

中國歷史上的上帝觀

王治心 著

中華基督教文藝出版社

中國歷史上的帝觀

王治心 著

敍言

「上帝」就是帝之在天上者。說文「帝，王天下之號，」爲人民之統治者。「上」是指事字，本作「二」，「下畫長，指地平線言，短畫在長畫之上，即在天之上的意思。以統治人民之至尊者而高居于天之上，顧名思義，即有人格化的主宰之意在內。且說文又說：「帝諦也，」諦者審視之義。上爲至高之意，與天字義同；「天顛也，至高無上，」凡顛之稱：臣于君，子于父，……君爲臣之天，父爲子之天，即君爲人臣中之最高者，父爲人倫中之最高者。君尊也，古文尙象君之坐位，从尹口，尹，治也，口以發號，即施命令，命者天之令也。從這一類字義看來，稱天，稱天帝，稱天君，稱上帝，皆含有人格化。

人格化的上帝，即爲宗教的上帝，無論何種宗教，其原始的時候，莫不具此絕對的純粹的觀念。厥後學術繁興，有憑學理所推究的義理，來估定上帝的性格，人格的上帝，遂變爲義理的上帝；即宗教的上帝，變爲哲學的上帝。宗教的上帝，基于

情感和直覺，哲學的上帝，基于思想和理知；換言之，即由情感和直覺所體認的上帝，謂之宗教的上帝，由思想和理知所推究的上帝，謂之哲學的上帝。

希臘的上帝觀，屬於哲學範圍者居多；希伯來的上帝觀，屬於宗教範圍者居多；印度與中國則兼而有之。婆羅門的「梵天」思想，完全是宗教性，釋迦牟尼以「真如」釋天，則屬以哲學性矣。推此義以討論中國的上帝觀，春秋以前的鬼神崇拜，天祖二神教的思想，全然是宗教的信仰；春秋時如老子的道，孔子的天，孟荀的性，漢儒的陰陽讖緯，以及宋元明的理氣心性……等等，均漸走入到哲學的範圍。大概這種哲學上的認識，屬諸一部分學者的專賣品，而非普通社會的公產。考中國一般社會所信仰的上帝，還是上古遺傳的天祖宗教所承認的人格化的上帝，這種根深蒂固數千年深植于一般社會的上帝觀，並不為哲學的上帝思想侵佔了去，也並不受牠絲毫的動搖，這是什麼緣故呢？是我們所應當仔細研究的一點！

很希望有人能把中國「社會的上帝」有一番詳細的考察，做個有系統的

介紹；可惜在這本書裏並沒有提起到這一方面。因為我覺得一般社會所信仰的上帝，與學者所見到的上帝，完全兩路。大概社會的上帝，根據古代原始的「二神觀念」又加上了一種外來的小乘佛教化，信神信鬼，漸漸流入了迷信的範圍，在理智方面似乎太缺乏了些！至若學者的上帝觀，却不然了！其所以脫離宗教的羈絆，走到哲學路上去的緣故，其中最有力的分子：第一要算老子，第二要算佛學。老子所唱的「天地不仁，」用機械的觀念，推究宇宙的原因，把有意志的上帝，翻了一個身。大乘佛學也是如此，上帝是什麼？就是人的心，把客觀的上帝，變為主觀的上帝了！所以從漢以後，在學者中所提倡的天人合一，以及宋以後理學家的理氣推論，多少有點受了老佛的影響，能相信人格化的上帝的，却是少數。

在學者方面，既有大多數人另走一條路向去了！何以普通社會不會隨着他們走呢？這個答案，恐怕不是一句兩句話所能了！不過照我的意見，有兩種顯然的理由：

(一) 學者在哲學上所發揮的義理，太嫌玄妙，不能使普通社會了解。

(二) 人類有一種先天的宗教信仰，不是那些理知上的推究所能替代的。往往有唯物主義者，忽然遭遇了一種不可測的意外，就會發現他那隱藏的神秘的宗教本性。中國的學者尤其如此。有一方面推究天的義理，說得極玄妙而極抽象，一方面却欲保存古代遺傳的宗教信仰，像「孔子敬鬼神而遠之」的態度，既須遠何必敬？既欲敬何必遠？老子是機械論者，他却說「天網恢恢疏而不失。」以後學者的態度，大概是如此。他們只圖自己的受用，不願意撤了一般人的藩籬。

有了這種原因，學術自學術，社會自社會，使古代宗教的遺傳，猶得保留于一般社會之中。祇要用點理知去糾正他們的迷，叫他們在這種模糊的遺傳的上帝觀裏，進一步達到光明的境地；這種工夫，非要我們基督教傳道者把自己經驗的「明瞭的上帝觀」介紹給他們不可！一方面也可以糾正一般學者玄之又玄的思

想，叫他們從太理化了的路上回過來與感情生活相調和。

基督教在中國，牠的使命，就是要根據中國人固有的思想去發揮，並且要利用這種思想引他們到上帝的面前。不必另砌爐灶，生吞活剝地拆毀了固有的基礎，重建一座洋式的上帝臺。所以首要的工夫，就是要明白歷來學者的頭腦，及社會的背景，從固有的基礎上，加一番建造的工夫，駕輕就熟，是一條很簡捷而又便當的路徑。這是中國宣傳基督教者何等重要的事！

很慚愧，自問我的學問還沒有成熟，本來不配做這麼大的工作；可是一本「本色教會」的呼聲，已經高唱入雲了！其實本色教會，若不從中國固有的思想上建立，是萬不能成功的。所以也顧不得「以盲引盲」的錯誤，買買然發表了些介紹中國思想的作品，原不過希望引起一般人的興趣，從根本上作深窄的研究和發揮，使基督教種籽，得深植在中國的思想田裏；因有這一回不知自量的中國的上帝，的研究，以學識尚未成熟的我，很不敢自信，幸虧得范爾誨老先生的不吝教誨，把

我所寫下來的稿子，往返磋商，一再修改，在此，不能不十二分地的感謝范先生！

本來中間想要提起「歷代詩人的上帝觀」，這實是我的力量所做不到，因為要把各家的詩集都研究過，不但耗費的光陰太大，也是很不容易的事；只好讓給善詩的同志去做，這一步工夫罷！

本書中自知有詳略不稱的地方；最大的原因，就是因為光陰的缺乏，不能把職務丟開，完全做這一門工夫；更是因為參考書的不易得到，所以因陋就簡，抽一點課餘之暇的光陰，略略地寫個楔子，希望我教同志有起而另成一部完美的作品。聽說張仕章先生已經做了一部中國古代宗教史，一定是很可觀的；繼張先生而起的學問家，著述家，定必不少；我願對他學施洗約翰幾句話說：「他在我以後來的，反成了在我以前的，因為他本來在我以前。」「他必要興旺，我必要衰敗。」
中華民國十四年雙十節冶心自識于金陵神學誌理事處

中國歷史的上帝觀目錄

頁數

敘言.....

(一) 總論..... 一—五

(二) 上古時代..... 七—四八

(甲) 總說..... 七—一〇

(乙) 唐虞時的上帝觀..... 一〇—二〇

(丙) 夏商周三代的上帝觀..... 二〇—四八

(一) 夏 (二) 商 (三) 周.....

(三) 先秦時代..... 四九—一七九

(甲) 道家..... 四九—一〇〇

中國歷史的上帝觀 目錄

一

(一) 總說 (二) 老子論道 (三) 莊子論道 (四) 列子論

氣.....

(乙) 墨家.....一〇〇—一二二

(一) 墨子論天志.....

(丙) 儒家.....一二二—一七五

(一) 總說 (二) 孔子論天 (三) 孟子論天 (四) 荀

子論天.....

(丁) 法家論道.....一七五—一七九

(四) 兩漢時代.....一八一—二〇八

(甲) 總說.....一八一—一八二

(乙) 陸賈論天.....一八二—一八四

(丙) 賈誼論天.....一八四—一八七

(丁) 董仲舒論天	一八七—一九一
(戊) 司馬遷論天道	一九一—一九二
(己) 劉安論道	一九二—一九六
(庚) 劉向論天	一九六—一九八
(辛) 揚雄論玄	一九八—二〇三
(壬) 王充論天	二〇三—二〇六
(癸) 其他諸人	二〇六—二〇八
(五) 六朝及隋唐時代	二〇九—二三六
(甲) 總說	二〇九—二一九
(一) 法界	
(一) 心	
(二) 真如	
(乙) 葛洪論玄	二一九—二二〇
(丙) 佛教徒論天	二二〇—二二四

(丁)王通論中	二三四—二三八
(戊)韓愈論性	二三八—二三二
(己)柳宗元論天	二三二—二三四
附劉禹錫論天
(庚)李翱論性	二三五—二三六
(六)宋元明時代	二三七—二九八
(甲)總說	二三七—二三八
(乙)周濂溪論太極	二三八—二四二
(丙)二程論理氣	二四二—二四六
(丁)邵堯夫論先天	二四六—二五一
(戊)張橫渠論天	二五一—二五六
(己)朱晦菴論理氣	二五六—二六一

(庚) 陸象山論心卽理	二六一—二六四
(辛) 王陽明論良知	二六四—二七五
(壬) 宋代程朱陸派後繼	二七五—二九三
(一) 程門後繼	(二) 朱子後繼
(三) 陸子後繼	
(四) 文學派與獨立派	
(癸) 元明理學	二九三—二九八
(一) 朱子學派	(二) 陸子學派
(三) 朱陸調和派	
(四) 明初理學家	(五) 陽明後繼
(七) 清及近代	二九九—三二〇
(甲) 總說	二九九—三〇〇
(乙) 程朱學派	三〇〇—三〇四
(一) 顧炎武	(二) 陸隴其
(三) 陸世儀	

(丙)陸王學派.....	二〇四—二〇六
(一)黃宗義 (二)二萬.....
(丁)朱王調和派.....	二〇六—二〇八
(一)孫奇逢 (二)李顥 (三)湯斌.....
(戊)力行派.....	二〇八—三〇八
顏習齋 李恕谷.....
(己)結論.....	三〇八—三一〇

中國歷史的上帝觀

一 總論

宗教家的上帝觀，即哲學家的本體論，前者可稱爲宗教的上帝，後者可稱爲哲學的上帝，此兩者同出而異名，同以推究宇宙萬物所從出的最初原因爲目的。原來哲學家在本體論上所討論的，就是宇宙客觀的實際是什麼？世界一切現象的眞因是什麼？歷來解答這問題的，有主張實驗外物，有主張內觀自心，有偏重演繹，有注重歸納，發生了種種不同的理論，即有唯心，唯物，一元，多元，機械，目的，主情，主智的分別。這種探究，在宗教方面即稱之爲神學；神學的範圍：一方面討論宇宙最高的原因，一方面討論人生道德的標準，前者即上帝觀，後者爲人生觀，上帝觀亦稱爲神論；有一神論，多神論，超神論，泛神論，無神論等不同。因此，無論是宗教的上帝觀，哲學的上帝觀，都以客觀爲研究的對象，其立足點可說是相同的。不過這

個問題，不是人的思想力所能及到，亦不是語言文字所能詮釋；無論其爲哲學家、宗教家，都感着這種困難；用了九牛二虎之力，形容盡緻，仍舊是一個「玄之又玄」。佛教提出一個「真如」名詞，牠在大乘起信論怎樣解釋？

「當知真如自性，非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相；非一相，非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相。」

牠要竭力說明空之中有實，無之中有有，究竟無耶？有耶？空耶？實耶？一落言詮，便失真相了。老子所說的道，也是如此，他亦用許多形容字，叫人不致着相。基督教的上帝，也不能執着名相，肯定其神格是如此如彼，聖經有不少的名稱，如「天父」、「主宰」、「真神」等類，都各含一部分的意義，不是語言文字所能說明，祇能憑着直覺去體認。現在我們用宗教家的態度和目光，觀察中國歷來學者對於這問題的見解，略略地介紹出來，或者可以爲中國基督徒研究中國形而上思想的一助。我們爲了節省篇幅起見，不加什麼按語，評判牠的是非得失，用簡括的言詞，

盡一份介紹的義務而已！

不過有一樣，我們應當知道，中國學者的上帝觀，大概屬於哲學範圍者居多，除了上古時代，有屬於宗教信仰的以外，後來人所討論的天，漸入于哲學範圍之內，所以我們討論這個問題的時候，不能不用哲學的眼光去研究牠。

我們還沒有說到各家的上帝觀，應當先把基督教的上帝觀簡單地說一說；然後我們用着基督徒的眼光，去觀察各家的上帝觀，就有一點把握了！基督教的上帝觀怎樣？說者頗不一致，因着程度——環境——智識——的差異，對於客觀的認識，也就不能相同。不過就我個人的研究和信仰，說出我今日的上帝觀，也許將來的認識，有所改變。基督教的上帝是有：

位格的，不是抽象的；

牠有和人類同樣的意志——情感。聖經說牠是：

無所不在，

無所不知，

無所不能，

昔在，今在，永在，無始無終。

雖然有許多名稱，却不能憑一個名稱而概括其真義。因牠是：

造化天地——萬物——人類——的原頭，所以叫牠造物的主宰。

創造萬物，又嘗管轄萬物，秉賞善罰惡的權柄，所以叫牠是上帝。

既然創造萬物，管理萬物，而又是奇妙不可測度的，所以叫牠是真神。

一方面秉公義的賞罰，一方面又是慈悲的父親，所以叫牠是天父。

牠本是生命的源頭，世界一切的生命，都在牠裏面，照牠自己的形像造人，所以與人有密切的關係，路加所用的浪子比喻（路十五章）與約翰所說的太初之道，把上帝之所以爲上帝，明白地表顯出來了！

聖經中最明瞭的上帝觀，莫如約翰福音，在牠裏面所用的兩個形容詞：一個

「靈」字一個「愛」字，可以把各方面的意義，都概括了。我在上面所提出的幾句簡單話，原是粗枝大葉的說個大概，至于牠的詳細，還要讓神學家來！還要讓諸位自己去研究！

中國歷史的上帝觀

總論

一一 上古時代

(甲) 總說

吾國書籍中之最古者，莫如尚書，「孔子求書，得黃帝元孫帝魁之書，迄於秦穆公，凡三千二百四十一篇，爲尚書，斷遠取近，定其可爲世法者百二十篇，爲簡書，「這是尚書之話。此話是否可靠，却難證信。不過從黃帝以後，人事漸繁，卷策漸多，故有三千餘篇，相傳經孔子所刪改，(?)存有百篇之數，藝文志以爲孔子纂書百篇而爲之序。史記亦稱「上紀唐虞之際，下至秦穆，編次其事，凡百編，是爲孔子刪書之始。」

由此可知唐虞以前，非無記載也，周禮外史掌三皇五帝之書，左傳楚左史倚相能讀三墳五典八索九邱，鄭玄謂三墳五典卽三皇五帝之書，賈逵謂三墳三王之書，五典五帝之典，八索八王之法，九邱九州亡國之戒。論到三皇五帝之說，頗不一致，有以黃帝顓頊帝嚳堯舜爲五帝，亦有以伏羲神農黃帝堯舜爲五帝，無論怎

樣，總可以知道堯舜以前，已有記載。不過爲什麼孔子刪書（？）斷自唐虞把唐虞以前的都除去了？大概因爲唐虞以前的事，頗不足以徵實之故；孔子嘗曰：「夏禮吾能言之，杞不足證也，殷禮吾能言之，宋不足證也，足則吾能證之矣。」可知孔子取其足證者始存之。或以爲五帝書中，有不少神怪之談，如世界歷史中所記的神話，孔子對於唐虞以前的傳說，不足以資憑信者，本其不語「怪力亂神」的素志，加以刪除。所以如盤古、氏開天闢地、女媧氏煉石補天，以及什麼「后羿射日」等等荒渺無稽之說，在正史及經籍之中皆未嘗記載。（註：太平御覽謂天地渾沌如鷄子，盤古生，萬八千歲，任昉述異記，羅泌 路史皆云天地之初有渾敦、敦氏出爲之治，渾敦、敦氏即盤古、氏。女媧爲伏義女弟，嘗煉五色石以補天，斷鼈足以立四極。堯時十日並出，草木焦枯，命后羿仰射之，中其九。語皆見淮南子，王充 論衡嘗一一駁斥之矣；此類說素皆是後來的作品，爲一般人所臆造，不足取也。）至于山海經雖傳爲伯益所作，列子謂「大禹行而見之，伯益知而名之，夷堅聞而志之。」乃爲志怪

之小說。穆天子傳出于汲冢，記周穆王西行事，亦爲神怪小說之最古者，大都皆寓言之類，不能當他神話看。

惟在易繫辭所謂「河出圖，洛出書，聖人則之」，頗帶有神話的臭味。相傳「伏羲繼天而王，受河圖而畫八卦，禹治洪水，天賜雒書，法之而爲洪範。」故孔安國以爲河圖則八卦是也，洛書則九疇是也。其實乃古人寄託之辭，不足憑信。以我思之，圖書之文，不過是獸蹄鳥跡之類，見其跡而悟文字之理，以造書契，託言爲天賜而已。繫辭又明明說「庖犧氏之王天下也，仰則觀象于天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦。」說文序說「黃帝之史倉頡，見鳥獸蹄迹之跡，知文理之可相別異也，初造書契。」則知所謂河圖洛書者，亦可以作如是觀焉。

鄭玄以尙書爲天書，尙者上也，孔子尊而名之，若天書然，是鄭玄以神話視尙書矣。不知此所謂尙，卽爲上古之上，墨子說「尙書夏書，其次商周之書」，猶言夏書

爲尙。商周書爲次，故所謂尙書者，卽今所謂上古史的意思，並未帶有神祕的色彩。中國經籍之中，既屏除一切神話，則對於本體論的推究，自不能有宗教家的創造說。雖立定了「天」或「道」的名稱，爲宇宙的原因，但其所謂天，乃截源的而非導源的，其所謂道，乃機械的而非意志的，似不同于宗教的上帝，祇可稱之爲哲學的上帝。所以如易所說「乾元統天」，「消息天行」，尙書所說「天錫洪範」，「中庸所說」天命謂性」，論語所說「天何言哉」，「僅就天之現象而言，不從天之創造立論，所以是屬乎哲學的而不屬乎宗教的。

仲尼祖述堯舜，堯舜爲中國政治的模範人物，堯舜時代爲中國文化萌芽時代，所以儒家極推重堯舜，言政治則欲達堯舜的無爲——無爲而治者，其舜也與！——言道德則效法堯舜的孝弟——堯舜之道，孝弟而已矣！——所以欲研究中國學術思想的根源，乃不能不從「唐虞三代」起頭。

(乙) 唐虞時的上帝觀

唐虞時的思想，可以供我們做研究材料的，惟有尙書中的唐書和虞書，依今文學說法，祇有兩篇，就是堯典和皋陶謨，此外與他有關係的，則有尙書大傳與史記五帝本紀之類而已。在這幾篇書裏，關於討論上帝或天的問題，更是極少。不過我們深信凡屬人類，都有他與生俱來的尊天思想，這思想就是一切宗教的立足點，中國古代雖然沒有具體的宗教，但祀天祭祖的風尚，却極其普遍，且發明得極早，所以有稱中國爲拜祖教的。我們讀史記論到封禪的一段：

「古者封泰山禪梁父者七十二家，而夷吾所記者十有二焉：昔無懷氏封泰山禪云云，慮義封泰山禪云云，神農封泰山禪云云，炎帝封泰山禪云云，黃帝封泰山禪亭，顓頊封泰山禪云云，帝侖封泰山禪云云，堯封泰山禪云云，舜封泰山禪云云，禹封泰山禪會稽，湯封泰山禪云云，周成王封泰山禪社首，皆受命，然後得封禪。」（註：云云亭皆山名）
史記封禪書

封禪卽祭天祭地之名，在泰山之上築土爲壇以祭天曰封，所以報天之功也。

在泰山下之小山上除地以祭曰禪，所以報地之功也，易姓而王，必致祭焉，其制之由來，蓋已古矣。讀管子之言，知堯舜以前已有之，已成爲一種遺傳的禮制，所以堯禪舜位的時候：

「正月上日，受終於文祖，在璿璣玉衡，以齊七政，肆類於上帝，禋於六宗，望於山川，徧於羣神。」虞書

「類」爲「非時祭天」，舜既攝位，便不等到祭天的時候，卽祭天以告，且獻祭於六宗及名山大川與羣神。（註：禋，潔祀也，與煙同，大約是焚香致祭，或卽如舊約燔祭之類。六宗說不一，有謂爲天地四時，有謂爲四時寒暑，日月星水旱，有謂爲星辰司中司命風伯雨師，指羣神而言；或亦卽指祖宗而言。）是可知當時祭天之外，又祭多神，是爲多神教之濫觴。在此有「上帝」之名，爲「上帝」二字最古的稱謂，注疏馬解：「上帝太一神，在紫微宮，天之最尊者。詩經有「皇矣上帝」之稱，是可知所謂上帝者，指羣神中之最高神也。所以中庸有「郊社之禮，所以事上帝也。」之

說，郊祭天，社祭地，等於封禪，惟天子始能祭之，「天子祭天地，諸侯祭社稷——」所以季氏旅於泰山，孔子說他僭禮。所謂天子者，如曰上帝之子，天子祭天地，即祭天地間之上帝，以子而祭父也。推此義以及於祭祖之禮，故祭祖與祭天並重，國語說：

「有虞氏禘黃帝而祖顓頊，郊堯而宗舜；夏后氏禘黃帝而祖顓頊，郊鯀而宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗湯，周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。幕能帥顓頊者也，有虞氏報焉；杼能帥禹者也，夏侯氏報焉；上甲微能帥契者也，商人報焉；高圉大王能帥稷者也，周人報焉。」魯語

由此可知祭祖配天之風，由來已久，相沿成習，造成中國宗法社會的惟一背景。在這種宗法社會裏面，一方面含着宗教性，即祀祖與祀天——如後來郊祀后稷以配天，宗祀文王以配上帝——一方面揭發倫理思想，虞書記堯之治國次序，欲「協和萬邦，」莫先於「平章百姓，」欲「百姓昭明，」更莫先於「克明俊德

以親九族，「九族者，卽宗法社會中之骨幹，所以從唐虞以後，於自然崇拜的宗教思想之外，又注重到「親睦九族」的倫理方面。

當堯之時，因天人混亂，曾有一度宗教上的改革，就是尙書呂刑篇與國語中的「絕地天通」一回事。帝堯「乃命重黎絕地天通，罔有降格，」什麼叫絕地天通？正義曰：

「三苗亂德，民神雜擾，帝堯旣誅苗，乃命重黎二氏，使絕天地相通，令民神不雜，於是天神無有下至，地地民無有上至，天言天神地民不相雜也。」

國語記楚昭王不明此事，曾問於觀射父曰：

「周書所謂重黎實使天地不通者何也？若無然，民將能登天乎？對曰：非此之謂也！古者民神不雜，民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其知能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是，則明神降之，在男曰覲，在女曰巫。……於是乎有天地神民類物之官，謂之五官，各司其序，不相亂也。

……及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物，夫人作享，家爲巫史，無有要質。……顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。」

從這觀射父的一段回答看來，所謂絕地天通者就是把天事民事分別清楚，也是整頓事天的事情。因爲當時在事天的事情上，已經是積久玩生，不但失其敬意，更是有借假神權，妄作妄爲，所以堯的一道命令，不獨注意於宗教改革，也是彷彿有政教分離的主張。正如耶穌肅清聖殿中的買賣，與他所說的「上帝的物歸上帝，亥敬的物歸該撒」一樣。

當時在宗教上還有一樣絕大的弊病，就是「夫人作享家爲巫史，無有要質」，意思就是人人能爲巫史，冒然祭天，因爲古代只有天子可祭天地，諸侯可祭社稷，各以其職祭當祭之神，不容有所僭冒。正像猶太教以獻祭之權，專屬大祭司一樣，現在既然如此冒亂，便不能不有一番整頓。

當時的對天觀念，確含着宗教的意味，如一神教的信仰。古代雖信多神，却以天或上帝爲羣神中之元首，如國之有君王一樣，其餘羣神，彷彿國中臣民，爲君王所使用，所謂山川鬼神，很像基督教所說的天使，一切最高的命令，還是出之於天。所以舜踐堯位，禹踐舜位，皆認爲天之所命，替天行道，故曰：「漢志以昭受上帝，天其申命用休」。畢陶謨孟子說：「昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之。」又曰：「謳歌者不謳歌堯之子，而謳歌舜……故曰天也」。萬章所以舜既攝位，便以巡守祭天爲第一要事：

「歲二月東巡守，至于岱宗，（即泰山）柴（燎也，燔柴以祭天）望秩于山川……五月南巡

守，至于南岳，（即衡山）如岱禮，（如在泰山）八月西巡守，至于西岳，（即華山）如初

（初即前禮）十有一月朔（北方）巡守，至于北岳，（即恆山）如西禮，歸格于藝祖，用特

（用牛祭于祖廟）五載一巡守，羣后四朝……堯典。

巡守祭天，即時時不忘天命，查察諸侯之治，故曰：

「咨汝二十有二人，欽哉！惟時亮天功。」堯典

這是舜吩咐其臣下，各敬厥職，以副天命的意思。所以人君當勤勉爲治，慎用百官，臯陶與禹爲帝舜謀劃治術，則曰：

「無教逸欲有邦，兢兢業業，一日二日萬幾，毋曠庶官，天工人其代之。天敘有典，勅我五典五惇哉。天秩有禮，自我五禮有庸哉。同寅協恭，和衷哉。天命有德，五服五章哉。天討有罪，五刑五用哉。政事懋哉懋哉。天聰明，自我民聰明，天明畏，自我民明畏。」臯陶謨

此次所提出的「天敘」「天秩」「天命」「天討」「天聰明」「天明畏」等等名辭，無非要說明人君爲治，乃是代天之工，故當處處以天爲念。且對於當時「洪水滔天，下民昏墊」認爲天之震怒，故必勤求治理，以回天譴，這亦足以證明當時之所謂天，含宗教意味較多，含哲學意味較少，有類于舊約時代的上帝觀。

至于兼含哲學意味者，則有「執中」之訓，堯禪舜位，命以「允執厥中」四字，

厥後舜亦以此命禹。

「堯曰：咨爾舜，天之歷數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。舜亦以命禹。」

論語堯曰篇

偽尚書大禹謨有十六字之心傳——人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥

中——這個「中」字，便入于形而上學的範圍之內。等于箕子洪範中的「皇極」

——皇建其有極——所以後來儒家，不但以「無過無不及」爲倫理上行爲的標

準，更是說「中也者天下之大本也」，「喜樂哀樂之未發謂之中」，是直以中爲天

地宇宙之大法。子思所發揮的中庸之道，有

「子曰：舜其大知也，與舜好問，而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於

民，其斯以爲舜乎！」中庸

朱子序中庸則說此篇乃孔門傳授心法，程子亦說中者天下之正道也，其解

釋中字的意思，有點像孔子所說的「一貫」。後來揚雄作太玄首名中，徐幹作中

論文中子作中說，皆把這個「中」字，看爲宇宙的本體。所以宋朝阮逸序中說有一段說：

「大哉中之爲義，在易爲二五，在春秋爲權衡，在書爲皇極，在禮爲中庸，謂乎無形非中也，謂乎有象非中也，上不蕩于虛無，下不局于器用，唯變所適，唯義所在，此中之大略也。」

其以中爲道之本體，不可謂非當時的大發明。綜括其義，中就是天的德，由天德以推到人德，守中卽爲道德之極。故自堯舜以後，聖賢相承，都以守中爲道德標準，如「湯執中立賢無方」，「仲尼不爲己甚」，「過與不及，失中則一」之類。由此言之，儒家倫理的根源，乃本于天，所以臯陶所稱天叙天秩，乃明人之道德性由于天賦之意，與詩所謂「天生蒸民，有物有則」，中庸所謂「天命之謂性」，同謂先天道德說。舜命夔典樂，則曰：

「直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲……八音克諧，無相奪倫，神人以和。」虞書

臯陶論九德，則曰：

「寬而栗，柔而立，愿而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，疆而義。」臯陶謨這兩段意義，大旨相仿，其云直，寬，剛，簡，尤無大異，溫所以補直之偏，栗所以救寬之弊，過剛則虐，過簡則傲，補偏救弊，求合乎中庸之道，既能中矣，然後「神人以和。」——神人以和者，即天人感應的意思——

(丙)夏商周三代的上帝觀

唐虞以後，德業之盛者，莫如夏商周三代，三代所尚不同，——夏尚質，商尚忠，周尚文，——其民情風俗，便不能無異，即其對於天的觀念，亦有所以相異之處，試分說之：

(一)夏 研究夏朝思想，很感材料之缺乏，惟有尚書中之禹貢甘誓洪範三篇，以及史記夏本紀封禪書漢書郊祀志墨子論語中，略有一二，茲姑據此以事研究。夏禹爲勤儉敬天之王，孔子嘗贊他說：

「禹吾無間然矣！非飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫，禹吾無間然矣。」論語泰伯

從這幾句話裏，看出有兩件重要的事：第一就是「虔誠祭祀」，第二就是「克己愛民」。黻冕是祭天的禮服，必求其美，供奉鬼神的飲食，盡其豐盛，而于自己衣食住的供給，非常儉樸，其敬天之誠，勤儉之德，可爲後世模範，尤其爲墨子所推重。墨子以「兼愛」「天志」爲教，勤儉力行，實本于夏禹。墨子所揭櫫之天志，類乎宗教的上帝，夏禹所虔祀之天，亦視爲有意志而施賞罰之上帝也。故洪範記天錫洪範九疇，表明天的意志，則曰：

「箕子乃言曰：我聞在昔，絲漚洪水，汨陳其五行，帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。絲則殛死，禹乃嗣興；天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敘。」洪範

九疇者，九條治國憲法也。曰帝乃震怒，曰天乃錫禹，明明說天的意志，以行爲之善惡，爲錫予與否的標準。與舊約上帝眷顧亞伯而咒詛該隱，有同樣的意味。當

臯陶教禹以九德，歸本于「天工人代」一語，又接着說「天聰明……天明畏……」等等的話，亦足以證明天之好善惡惡，與人民互相感應，這是「天人合一」思想的發軔。所以當啓征伐有扈氏于甘的時候，乃說誓曰：

「有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用勦絕其命，今予惟恭行天之罰。」廿誓

啓伐有扈，則曰恭行天罰，此種思想，傳之後世，故湯伐桀時，則曰「有夏多罪，天命殛之。」武王伐紂時，亦曰「惟恭行天之罰。」可知以天爲賞善罰惡的主宰之上帝，不但夏時如此，卽商周亦然。

夏時所信的天，純粹是一種宗教的上帝，能啓示人，能鑒察人，能與人往來，人事災祥，莫非天意。現在我們且從上帝觀，進而討論到宇宙論。當時的宇宙論，推本于五行。五行是洪範九疇中的第一條，就是「金木水火土。」意思就是宇宙萬物的生長變化，都由于這五種原則的或分或合而成的，無異八卦的本于陰陽消息。希臘初期哲學家，以四行「水、火、土、氣」爲宇宙的原理，印度哲學家以四大「地、水、

火風」爲宇宙的和合；故以五行爲宇宙變化之因，未始無哲學上的價值。惜乎後世方技家變本加厲，發生種種迷信，以五行之相生相克，卜定休咎，此種迷信不通之說，駁斥之者，第一要算漢代的王仲壬，他在論衡物勢篇言之最詳；清代駁之者尤多，王或菴最爲透澈，其曰：

「五行生克，始于鄒衍，成于劉班，然五行志等書，皆牽扭可笑；如金生水，則江湖井泉皆金之流也，其然乎？如木生火，則世亦取火于金石，獨木也，哉！如水生木，則草樹悉爲漂萍，盲者嗤其妄；如火生土，則未有土先有火，不知虛空何物，可恢爲火塊也。克木者金，而火未嘗不克木也；吾見克木者金，木之克不若金之利也；火水交相克者也，土克水，水亦克土也；要之天地間無不生無不克，萬物消長乎陰陽；若五行生克，謬矣哉！」

這是駁斥五行生克之謬。然而在哲學上認此五者爲宇宙結合原質，其推測的精密，固不可因此而湮沒其價值。

(二)商 研究商朝思想，在尚書有湯誥盤庚高宗融日西伯戡黎微子幾篇可憑，此外則孟子與史記殷本紀可以參考。商朝開創之君曰成湯，他是中國第一個革命家，堯舜禪讓，帝位傳賢，夏禹始傳位于子，公天下變成家天下！夏桀無道，民怨沸騰，成湯乃起兵放逐，以臣弑君，開從來未有之局，天子之位，便由禪讓而變爲攘奪了！

當湯伐夏之時，一則曰：「有夏多罪，天命殛之。」再則曰：「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」是以替天伐暴爲理由。伊尹爲湯的宰相，亦謂人有替天的責任，故曰：

「天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺，予天民之先覺者也，予將以道覺斯民也，非予覺之而誰也？」孟子萬章

「予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝，有罪不敢赦，帝臣不蔽，簡在帝心，

——論語堯曰

從此看來，無論罰暴，無論救民，都是受命于天。所以說：

「我生不有命在天？」

西伯戡黎，言我之生豈非天命？

「天既訖我殷民……」

故天棄我，不有康食。」

同上

言背天則爲天所棄。

天既爲賞罰命令之主宰，故當虔誠祭天，這是古來遺傳的宗教思想；但祭祀能否得天神來享，全在天子之有德與否？所以說：「黍稷匪馨，明德惟馨，」有德者之祭，上帝來享，無德者且並其祭祀之權亦奪去之，所以葛伯不祀，湯始征之，武王數紂之罪，曰昏棄厥祀弗答。禮天子祭天地，諸侯祭社稷，凡國家滅亡，則曰變置社稷，——就是沒有社稷可祭了——故無論天子諸侯，當以保其祭祀爲第一要事，欲保其祭祀，必須有可以格天的道德，什麼是格天的道德？就是能保民而王。這種思想，後來到周朝更爲顯明。（下文再詳）現在且說商朝的鬼神觀念。

「禮記說：夏道尊命，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉……殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮……周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉。」表記

夏與周皆遠鬼神而近人，惟殷則先鬼而後禮，先鬼而後禮者，就是以鬼神爲治國的第一件事。鄭玄則以「內宗廟，外朝廷」爲殷人重鬼之注腳，何謂內宗廟？鬼治也，何謂內朝廷？人治也，夏周皆「內朝廷而外宗廟」，重在人治，殷人則「內宗廟而外朝廷」，重在鬼治。故商朝的政治刑罰，皆依鬼神爲標準。盤庚遷都于殷，不言地理的形勢如何，與民生的利害如何，但說「古我前后，罔不惟民之承保；后胥感，鮮以不浮于天時。」「今不承於古，罔知天之斷命……天其永我命于茲新邑。」予迺續乃命于天。「肆上帝將復我高祖之德……用永地于新邑。」等話，乃以遷都之故，委之于上帝降罰。武乙「僇辱天神，致犯天怒，爲暴雷擊死。」見史記殷本記。尤見商人的鬼神思想，幾乎以鬼神爲一切治亂之原因。甚至國也，家也，皆爲鬼神而有，故以祭祀天地山川祖宗，爲立國要事，以立廟祭祖，爲立家要事，卿大夫有采地，士有田，皆所以奉祭祀也。人亦爲鬼神而生存，人之爲善，其目的在「延祖先血統與宗廟烝嘗之有屬。」于是人之生活，處處以鬼神爲前提，一言一動，無不有鬼。

神陰相，這是殷代信鬼神的特別情形，故其所說的天或上帝，完全是多神宗教的一類。

還有兩段書：一在君奭篇，一在多方篇，從周公和成王口中，追述商時的天道觀念。其意大概與上述相仿，不再具引。

(二)周 研究周代思想，材料較多，有周書、詩經、周易、周官、禮記、左傳，以及史記、周本紀、漢書、郊祀志……等書，茲彙合其大概，以規周代的上帝觀。周代思想中，最有關係的人物，第一要算周公，不但爲孔子所推崇，尤承堯、舜、禹、湯、文武的道統，制禮作樂，爲中國禮教之原。其對於天的觀念，厥後雖因時代的糾紛，思想亦有所變遷。然當周代之初，猶是承襲夏商之遺傳，受神鬼教之影響，視天爲宗教的上帝，秉賞罰之權，爲宇宙的主宰；後來戰爭迭起，人民流離，對於主宰之天，漸生懷疑；降及春秋戰國，異說紛紜，宗教的上帝，變爲哲學的上帝，使上帝的地位，從客觀的存在，變爲主觀的認識。（詳下文先秦時代，此姑不贅。）茲單就有周一代，根據上述

數書，分別研究之。

(A) 周書中的上帝

周之初期，不脫殷時信仰，以天爲秉賞罰的主宰，故武王伐紂，則曰：

「今予發，惟恭行天之罰。」牧誓 武王自言受天命伐殷

「迪知上帝命，粵天棐忱，爾時罔敢易定，矧今天降戾于周邦？……爾亦不知

天命不易！」大誥 周公攝政以告諸侯言天命之不可改也。

「上帝引佚」多士 言上帝欲人君任賢也。

「天乃大命文王，殪戎殷。」康誥 言文王受天命。

這一類的句子很多，又在金縢篇所記周公居東二年之時，乃有奇異的天災以戒成王，則曰：

「秋大熟，未穫，天大雷電以風，禾盡偃，大木斯拔，邦人大恐。王與大夫盡弁，開金縢之書……王執書以泣曰：其勿穆卜！昔公勤勞王家，惟予冲人弗及知，今

天動威以彰周公之德，惟朕小子其新迎，我國家禮亦宜之。王出郊，天乃雨，反風，禾則盡起。二公命邦人，凡大木所偃，盡起而築之，歲則大熟。」

這是一段很奇怪^的記載，天竟以雷電大風爲周公伸冤，這種神祕的思想，迷信的事實，以今視之，莫不嗤之以鼻，然當時却認爲一件極有價值的事，可以做人君的儆戒，證明「天道福善禍淫」，「惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃」，（上二語雖爲僞書文，然爲中國古今最普遍的思想。）是一件不可避免的事。天既爲秉賞罰的主宰，故有監察人心之明。故曰：

「惟天陰隲下民。」

洪範言天在冥冥中安定其民。

「惟天監下民。」

高宗融曰：言天常監察其民。

天雖明于監察，但天却極仁愛，不忍暴虐，故欲天子以德教民，不用刑罰，所以

說：

「天非虐，惟民自速辜。」

酒誥言天並不暴虐

「天亦哀于四方民。」召語言天甚哀憐其百姓。

「上帝監民，罔有馨香德，刑發聞惟腥。」呂刑言上帝以德爲馨香，以刑爲腥臭。

「民之所欲，天必從之。」左傳引秦誓言天愛民，從民所欲。

這彷彿與基督教說上帝是仁愛的天父一樣，不但監察人的善惡，也是很哀憐爲惡的人民，所以人民對於上帝，一方面極其「依尊上帝，敬事上帝」之意，虔誠祭祀，兢兢業業，毋敢怠逸。一方面盡其愛戴感恩之心，覺得「天惟畀矜爾」如父之于子。這完全是宗教的上帝觀。但上帝的意志，從什麼地方表出來呢？一則在自然界中，如上述金縢的雷電大風等類，一則從人民身上，民意之所在，即天意之所在，如曰：

「惟帝不畀，惟我下民秉爲，惟天明畏。」多士言天無形，當驗之于民，民之秉爲即天之威也。

「古人有言曰：人無監于水，當監于民。」酒誥

「天視自我民視，天聽自我民聽。」秦誓

漸漸地把天意結晶到人民身上，結怨于民，乃即自絕于天。一方面對於天發生疑問，如曰：「天不可信。」一方面尊重民意，如孟子所說「得天下有道，得其民，民與天並重，所以所說「天討，天伐，天命，天監，」不啻「民討，民伐，民命，民監，」也可以說民就是天，離了民便沒有天了！這是上帝觀的變遷，換言之，上帝觀竟變爲民意論了！

(B) 詩經中的上帝

詩經是周代最有趣味的風俗史；由採詩之官，採取民間歌謠，以瞻政治的得失，古詩三千多篇，孔子刪爲三百五篇。（？）其第一種叫做「風」，就是民間的歌謠，是諸侯或官吏採以獻天子，使天子知道風俗的美惡與政治的得失。第二種叫做「雅」，有小雅大雅的分別，小雅是燕饗時的樂歌，大雅是朝會時的樂歌。第三種叫做「頌」，是宗廟裏的樂歌，祭祀時用來歌頌神明，與我們現在所用的讚美詩，差不多。所以一讀詩經，就可以看出當時的民情，風俗，政治，宗教的情形，其屬於

宗教範圍的，祇有第三種的「頌」，而「雅」歌裏也有一些提到上帝的地方。綜計詩經裏所稱「昊天」「上帝」「上天」「天」「帝」，不下百餘次；名稱雖然不一，而認天爲人格化的主宰，與尙書中所有的意義初無大異。

第一，天是威嚴的上帝。如：

「浩浩旻天，不駿其德，降喪饑饉，斬伐四國。」兩無正（言天降荒年及刀兵以表其威嚴）

「旻天疾威，敷于下土。」小旻（言天的威嚴布滿在地上）

「皇矣上帝，臨下有赫。」皇矣（言上帝威嚴在上）

「敬天之怒，無敢戲豫。」板（言天有奮怒之時）

「蕩蕩上帝，下民之辟，疾威上帝，其命多辟。」蕩（言上帝暴虐威嚴）

「畏天之威，于時保之。」我將（言天之威嚴可畏）

第二，天是明察的上帝。如：

「明明在上，照臨下土。」小雅（言上帝居于天上監察世人）

「上天之載，無聲無臭。」

文王（言天無色相而無不知）

「明明在下，赫赫在上。」

大明（言天甚赫赫無幽不燭）

「明昭上帝，迄用康年。」

臣工（言上帝明昭賜予康年）

第三，天是賞罰的上帝。如：

「昊天不備，降此鞠凶，昊天不惠，降此大戾，不弔昊天，亂靡有定。」

節南山（言天降災亂）

「昊天疾威，天篤降喪，滄我饑饉，民卒流亡，……天降罪罟，蠹賊內訌。」

召旻（言天

以荒年內亂降罰）

「有命自天，命此文王，……篤生武王，……變伐大商，」

大明（言天既命文王又生武

王以伐紂商）

「天錫公純嘏，」

閟宮（言天賜長壽）

上帝既是明察秋毫，有賞善罰惡的威權，就不得不敬之畏之，藉以承天之庥，避天之罰。然則怎樣表示他的敬畏？一則虔誠的祭祀，一則謹慎的修德。關於祭祀

的，如：

「維此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿懷多福。」大明（言文王謹虔祭祀以得上帝之福。）

「上帝臨汝，無貳爾心。」大明（言必專心事奉上帝）

「其香始升，上帝居歆。」生民（言上帝安饗馨香）

「敬之敬之，天維顯思，命不易哉！無曰高高在上，陟降厥土，日監在茲。」敬之（言上帝明察不可不敬）

關於修德的，如：

「凡百君子，各敬爾身。」雨無正（言君子必修身以畏天）

「各敬爾儀，天命不又，——夙興夜寐，無忝爾所生。」小宛（言必無愧于父母以承天命）

「帝謂文王，予懷明德，不大聲以色……不識不知，順帝之則。」皇矣（言文王能順天

以守明德）

「敬天之怒，無敢戲豫，敬天之渝，無敢馳驅。」板（言不敢怠忽以免天怒）

「匪上帝不時，殷不用舊。」

(言不是上帝改變乃是殷人不守舊德)

「維天之命，於穆不已，於乎不顯，文王之德之純。」

(維天之命 言文王有德以承天命)

從上看來，這時候的上帝觀，實是由畏而敬的古代宗教，與書經所載的大概相同，商代更甚，周初亦然，尙視天爲降祥降罰的主宰，國曰社稷，就是由祭祀而立的代名詞。這種思想，在書的西伯戡黎、大誥、康誥、多士、多方等篇裏，詩的文王大明、皇矣等篇裏，記載很多，正與舊約時代的猶太民族相同。舊約中的上帝觀，大概也是如此！不過後來漸漸因着時局的變亂，人民感受意外的痛苦，對於賞善罰惡的上帝，有些懷疑起來，所以對於天有許多的責問，如：

「昊天不惠，降此大戾，不弔昊天，亂靡有定。」——昊天不平，我王不寧。」(節南山 言天無恩惠不公道使世有災亂)

「浩浩昊天，不駿其德。」——如何昊天，辟言不信？」(雨無正 言天言不足信)

「天之方蹶，——天之方虐。」(板 言天是暴虐的)

「疾威上帝，其命多辟，天生烝民，其命匪諶。」蕩
（言此暴虐之上帝其命不可信）

說天的「不惠」「不平」「不德」「不信」「方虐」「多辟」正如老子說「天地不仁」一樣的態度，漸漸地就走到「天道遠，人道邇」的路上，以爲天道無可憑，只在乎人，人就是天，所以說：

「天視自我民視，天聽自我民聽。」秦誓

「下民之孽，匪降自天。」詩十月之交

換言之，就不承認有什麼上帝，祇要人爲就是了！于是有神無神的兩派就生出來了！無神的要算道家，有神的要算墨家，儒家中兩派都有的，惟孔子自身，不說他有，也不說他無，存一個「敬鬼神而遠之」的態度。

(C) 周易中的上帝

易經雖原于伏羲畫卦然而發明易義，却從文王周公的繫辭起頭，所以稱爲周易，也是周代思想的表現。不過易經裏沒有「上帝」的名稱，僅稱之爲「天」或「

神。」如：

「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」（乾卦）言天地萬物皆生於天

「天行健，君子以自強不息。」（乾卦）言天道勤行不息

「天造草昧。」（屯卦）言天造萬物

「天生神物，聖人則之。」（繫辭）言聖人能體會神道

「一陰一陽之謂道。——陰陽不測之謂神。」（繫辭）言神道莫測

這是說天地萬物都出於最高之天，與不測之神，與基督教所說上帝創造天地萬物相同。牠更以世界一切循環變化，莫不由于這個天或神為主因，所以牠又說：

「終則有，始天行也。」（蠱卦）言天地循環終始遞嬗

「反復其道，七日來復，天行也。」（復卦）言天地循環周而復始

「天地之道，恆久而不已也；利有攸往，終則有始也。」（恆卦）言天道恆久無時間限制

「易之爲書也，原始要終。」（繫辭）言易詳始終要道

易經之論宇宙，是一個圓周的循環，周而復始，沒有時間的限制，與佛教所說的劫數循環，大致相同。我們看牠所說的：

「君子尙消息盈虛，天行也。」（剝卦）言天道是互相消長

「日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息。」（豐卦）言消息盈虛是天地定理

「天地以順動，故日月不過，而四時不忒。」（豫卦）言天道是流動不已

「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉；寒往則暑來，暑往則寒來，寒

暑相推而歲成焉。」（繫辭）言日月寒暑之循環不已

因此，牠在「天地水火山風雷澤」（即八卦）八種現象之外，加上「消息」二字，稱爲十言之教，就是要說明一切現象，都是一消一息，一盈一虛所生的變化。而消息變化中之主動原因是什麼？乃是陰陽兩氣，陰陽兩氣，亦即所謂太極，所謂道，所謂易，所謂神。其言太極：

「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」（繫辭）言天地萬物之進化
其言道言神言易：

「一陰一陽之謂道，——陰陽不測之謂神。」（繫辭）言陰陽之妙用即是神

「立天之道曰陰與陽。」（說卦）言天道即是陰陽

「生生之謂易。」（繫辭）言易理是生生不息

「知變化之道者，其知神之所爲乎！」（繫辭）言神是變化無窮

「易无思也，无爲也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與

于此？」（繫辭）言神是無爲而無不爲

「惟神也，故不疾而速，不行而至。」（繫辭）言神無所不在

「窮神知化，德之盛也。」（繫辭）言德之大處即能明白神明與變化

「聖人之作易也，幽贊于神明而生著。」（說卦）言易經即所以發明神道之書

由此可知其所謂易呀神呀道呀！都是指着天地宇宙中無形無像的元動力，

是極其玄妙而不可測度的，所以牠說：

「神无方而易无體，」（繫辭）言神是無形無像不可思議

「夫易聖人之所以極深而研幾也。」（繫辭）言易道即所以研究幾微者也

「探賾索隱，鈎深致遠。」（繫辭）言一切隱微深遠皆由此探索

「知幾其神乎！幾者動之微，吉之先見者也。」（繫辭）言能見於事先者惟有神明能之

「易彰往而察來，而微顯闡幽。」（繫辭）言易所以彰顯幽微

看牠所用的「深」「幾」「賾」「隱」「微」「幽」等種種形容辭，就可以知道這種元動力，是非常神妙，所以牠也常常用「神」字來表明，不過其所謂神，是一種泛神論，等于唯心哲學家所說的精神元子，並不是個擬人的上帝。就「太極生兩儀」「一陰一陽之謂道」兩句話說來，分之則為陰陽，合之則為太極為道，在一個太極之中，包含着陰陽兩種氣，似乎是二元論，所以有許多相對的名詞：

「乾為天為父！坤為地為母。」言天地父母皆本於陰陽

「乾道成男，坤道成女。」言男女由陰陽而成

「乾陽物也，坤陰物也。」言乾坤即陰陽

「天地絪縕，萬物化醇，男女構精，萬物化生。」言天地萬物皆由陰陽凝合而成

有這種種相對的名詞，則爲二元論無疑；殊不知在相對的陰陽之上，統之以太極；宋儒周元公更在太極之上，加一個無極，是要證明宇宙原理是絕對的，而非相對的。朱子也有一段明瞭的解釋：陰陽只是一氣，陰氣之流行卽爲陽，陽氣之凝聚卽爲陰，非直有二物相對，陰陽若論統行底，則只是一個；相對則兩個，如日月水火之類，皆是兩個。二氣之分，卽一氣之運也。這是明白不過的一元論了。

(D) 禮記中的上帝

禮有三：曰周禮，曰儀禮，曰禮記。周禮亦稱周官，卽周代的會典，記周時的官制。分爲六官：一天官，地官，春官，夏官，秋官，冬官——其官長稱爲冢宰，司徒，宗伯，司馬，司寇，司空，等於現代的各部總長。儀禮或稱爲家禮，或稱爲士禮，爲周時一代的儀

制，關於冠昏喪祭射御朝聘的各種禮節。禮記爲叢書，漢河間獻王得仲尼弟子及後學者附記百三十一節，戴德刪其煩而合爲八十五篇，謂之大戴記；其弟戴聖又刪爲四十六篇，謂之小戴記。馬融增之爲四十九篇，卽今所通行之禮記。三禮雖不同，然皆足以表周代重禮的習尚。孔子贊周禮之盛曰：「郁郁乎文哉！」在一切禮制文中，尤以祭祀爲最重要，所以在周官六官之中，有不少是爲祭祀而設的。天官冢宰總攝國政，在「治都鄙」的八則中，一曰祭祀以馭其神，九貢以祀貢列首。地官司徒，有奉牛牲以祀五帝，釋曰：云祀五帝者，謂五時迎氣於四郊，及總享五帝於明堂，卽大司徒奉牛牲，……」言此種祭祀必「大司徒」親自致祭，用太牢重禮。凡祀五帝之牲，必須由「充人繫於牢，芻及三月。」又以此禮祀昊天上帝。司徒爲民部之官，而最重要的一件事，就是祭祀，所以在十二教條之中，第一條就是「以祀教敬則民不苟。」春官乃專管禮儀之官，等於今之學部，其長官曰大宗伯，掌天神地祇人鬼之禮，小宗伯掌建國神位。右社稷，左宗廟。可見一切教學之中，以祭祀

之禮爲第一重要。其餘各官之中，有奉牛牲的，有供黍稷的，有爲祭服的，等等……關於祭祀的一切職守，不一而足。可見周代注意祭祀，不獨周禮中云然，即禮記中亦多提及祀典，其與祭祀有直接關係的書，如王制郊特牲玉藻祭法祭儀祭統等篇，其餘亦多有相關的話。其所祭的，大概是天神地祇人祖三類，是古代遺傳多神的思想。祭祀中有幾種最大的祭，就是所謂郊禘嘗……之類。古者天子，親祀上帝於郊，有時爲農事祈求——月令天子元日祈穀於上帝——有時爲人民祈福——以共皇天上帝，名山大川，四方之神，以祠宗廟社稷之靈爲民祈福——嘗曰：「萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也；郊之祭也，大報本反始也。」郊特牲郊祭天，社祭地，郊卽天神，社卽地祇，禮冬至祭天曰郊，夏至祭地曰社，郊社並稱，卽天子所祭之天地。祭法曰：「燔柴於泰壇，祭天也，瘞埋於泰折，祭地也。」等於古之封禘。禘嘗祭祖宗之名，禮曰：

「凡祭有四時：春祭曰祈，夏祭曰禘，秋祭曰嘗，冬祭曰烝……禘者陽之盛也，嘗

者陰之盛也，故曰莫重於禘嘗……禘嘗之義大矣，治國之本也，不可不知也。」祭統所以孔子曰：「明乎郊社之義，禘嘗之禮，治國其如指諸掌而已乎！」仲尼燕居由此觀之，禮記所載的上帝觀，無非是一種多神教，對於天神地祇人鬼，皆很虔誠的崇拜，這未始不是殷人神鬼思想的遺傳。不過到周代的時候，在宗教式的崇拜之中，不免有看為政治上的手段，其崇拜之目的，或不盡出於宗教的信仰，乃成爲一種治國的方法了。

(五) 春秋中的上帝

春秋有三傳，公羊、穀梁、左氏，可以據爲東周時的思想材料。傳春秋者，公穀均爲說經派，左氏爲徵史派，公羊爲周公羊高撰，漢何休解詁、穀梁爲周穀梁赤撰，晉范甯註，左傳爲周左丘明撰，所述事跡，皆徵國史，晉杜預註。說春秋者，必以是爲根據。茲欲研究春秋的上帝觀，亦單從左傳中搜求材料。

春秋記自隱公至哀公二百四十二年間事實，其時諸侯放恣，處士橫議，乃一

極紛亂的時候，也是一思想極自由的時候；所以雖有一部分猶不脫古代遺傳的神祕思想，然有不少發生懷疑，改變他們的上帝觀念。

春秋時代的普通思想，大概根於古代夏商的遺傳，深信天神與人鬼，在冥冥中操縱人生的禍福。所以左傳記載鬼神爲祟，與天災流行的事，不一而足。如：

「秦桓公伐晉，魏顆敗秦師於輔氏，獲杜回；初……顆見老人結草以亢杜回，杜回躓而顛，故獲之。夜夢之曰：余而所嫁婦之父也……余是以報。」宣公十五年

這一件「結草報恩」的故事，人都知之，因不以父妾殉葬之故，妾父之鬼乃來報恩，事雖荒誕，然可以見其時的鬼神觀念。再有一事，即子產之論伯有，則曰：

「匹夫匹婦強死，其魂魄猶能憑依於人，以爲淫厲。」昭公七年

伯有既死，索命於駟帶公孫段，子產乃向鄭太叔晉趙成解說其事，謂爲事所必有。子產鄭之良相也，其信鬼如此，正與「穎考叔索命於子都」以及什麼「豕能人立而啼」，「柩能有聲如牛」等相類。再看僖公十年的申生夢示狐突一事，尤

爲奇矣。其言曰：

「夷吾無禮，余得請於帝矣……帝許我罰有罪矣。」僖公十年

申生因讒而自殺，即使鬼而有知，氣度不致如是狹窄；且此記載，初則託於夢，繼則藉巫以告，更見荒渺。在昭公元年子產聘晉，適晉候患病，卜爲「實沈」「臺駘」二鬼爲祟，叔向子產都信有其事，不過子產知道晉候之病，乃是淫樂過度之故，借此說一番勸勉的話。他這一番話，初看似乎是「非鬼論」，其實不然。當時人不但信鬼，也信巫信夢，故成公十年「晉侯夢大厲，覺而召桑田巫，巫言如夢，後果病，鬼化形爲二豎子，居於膏肓。」故狐突夢申生後，秦穆公乃亦言「寡人之從君而西也，亦晉之妖夢是踐。」足以見當時人皆信人死而能爲鬼，鬼能在冥冥中施其報應。其對天神之觀念，也是如此。所以當晉侯假道於虞以伐虢之時，虞公以爲「享祀豐潔，神必據我」，雖有宮之奇之諫，猶不足以挽回其意。虢亡下陽而不懼，卜偃謂爲「天奪之鑿」，鄭伯取許，乃曰「天禍許國，鬼神實不逞於許君。」楚武王侵

隨、隨侯以爲虔事鬼神，必得神佑。曹劌論戰，莊公以犧牲玉帛，祭祀盡禮爲可靠。重耳過楚，楚子以爲「天將興晉，違天必獲大咎。」介之推論晉君得立，則曰「天未絕晉。」所以王孫滿答楚子曰「天命未改。」季文子論齊侯曰「反天討人。」皆以「順天者昌，」違天不祥，」爲戒。國之興亡，皆在神明鑒察之中。周內史曰：

「國之將興，明神降之，鑒其德也；將亡，神又降之，觀其惡也；故有得神以興，亦有以亡。」莊公三十二年

「國之存亡，天也。」成公十六年

禍福之權，操於神明，有時且藉水旱之災以爲戒。宋遇大水，則曰「孤實不敬，天降之災。」莊公十二年魯遇大旱，欲焚巫尪。僖公二十一年衛有大旱，天欲伐邢。僖公十九年，所以每欲虔祀鬼神，以求福而免禍，乃以禍福歸之於天。後來思想漸變，始知禍福之來，匪降自天，祇須修德保民，便可以免禍得福。故曰：

「夫民神之主也。」僖公十九年

「鬼神非人實，親惟德是依。」僖公五年

「忠於民而信於神，上思利民，忠也；祝史正辭，信也。」桓公六年

「國將興，聽於民，將亡聽於神，神聰明正直而壹者也，依人而行。」莊公三十二年

能修德，便爲天所喜，能愛民，便爲神所福，故祭祀不在物之豐盛與否，「苟有

明信，澗溪沼沚之毛，蘋蘩蘊藻之菜，筐筥錡釜之器，潢汙行潦之水，可薦於鬼神，可

羞於王公。」隱公三年神權思想，漸變爲人本思想了！

三 先秦時代

(甲) 道家

(一) 總說

欲研究道家的上帝觀，必須從老子莊子列子這幾本書起頭，因為這三本書乃是道家的根本思想。列子雖大概認為晚出的書，是晉代人頽廢思想的表現，然而與老莊的根本思想，大旨相同，所以討論道家本體觀念的時候，不妨把列子加入在討論範圍之內，當我們讀這幾本書的時候，找不見「上帝」這個名詞，但他們有幾個別種的稱呼；有時稱之為天，有時亦稱之為神，然最多見的就是一個「道」字。

稱天的如同：

「是謂配天」老子

「天網恢恢，疏而不失」老子

中國上的帝歷史觀 先秦時代



中國歷史的上帝觀 先秦時代

五〇

「天道無親，常與善人。」老子

「天之道，」老子此稱有三次

「知天之所爲者，天之生也。」莊子大宗師篇

「有天道，有人道，」莊子在宥篇

「神而不可不爲者天也。」同上

「徵之以天，——順之以天理，」莊子天運篇

「人與天一也，——有人，天也，有天，亦天也，」莊子山木篇

「天助之——天之所助——皆天也而非人也。」莊子庚桑楚篇

「精神者天之分。」列子天瑞篇

「皆天也非人也，」列子力命篇

「可以生而生，天福也，可以死而死，天福也。」同上

在他們這幾本書裏，稱「天」的地方很多，有時把「天與地」合起來稱，有時把

「天與人」連起來說，不過他們所稱的天，與儒家墨家所稱的天不同，並沒有宗教上的意味，因為道家是講自然主義的，所以他們所說的天，就是自然，莊子稱之爲「天均」「天倫」，都是當作自然解釋，這種自然主義，也含着機械的觀念，老子說：「天地之間其猶橐籥乎？」善閉無關捷而不閉，善結無繩約而不解，「這種自然的動作，莊子列子都教牠「自生」「自化」，自生者不得不生，自化者不得不化，如同一件機器，既然把他開了，就沒有方法叫他停止，天地萬物，就跟着這件機器旋轉，發生種種的變化，這種變化，也是不能不如此的，這就是所謂因果的定律，究竟這所以發動的原動力是什麼？他們都沒有說明白，祇說個「自然」「玄牝」「混成」「天均」「要妙」之類，所以他們也常提起一個「神」字，如：

「以道蒞天下，其鬼不神，非其鬼不神，其神不傷人。」老子

「官欲止而神欲行。」莊子養生主

「鬼神將來舍。」莊子人間世

「精神離形，各歸其真，故謂之鬼。」列子天瑞篇

他們又嘗稱一種德全的人謂「神人」或「天人」，明其人之超乎凡庸，而臻神妙莫測之境。從上引幾句話看，他們既然以鬼神並稱，則似承認有個精神世界，如基督教所說的天國那樣的。其實他們祇用來形容牠——自然——的奇妙不可測罷了！因為他們對於這一方面的認識，非常的含糊，所以對於本體的發揮，就非常的抽象了！在莊子裏面原有幾段要解決而仍不能解決的書，如：

「天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰綱維是？孰居無事推而
行是？——意者其有機緘而不得已耶？意者其運轉而不能自止耶？雲者爲雨
乎？雨者爲雲乎？孰隆施是？孰居無事淫樂而勸是？風起北方，一西一東，有上彷徨，
——孰噓吸是？孰居無事而披拂是？敢問其故！」莊子天運篇

這無數的問題，就是要解決宇宙本體究竟是什麼？可惜下文沒有個透澈的解答，不過說「天有六極五常，帝王順之則治，逆之則凶」罷了！似乎以「六極五

常」爲天地運行的究竟。六極是什麼？司馬彪說是四方上下，五常是什麼？成玄英說是五行，所以是現象論，而非實在論。然而莊子對於宇宙的實在，又似乎承認一位主宰的神，他說：

「若有真宰而特不得其朕——其有真君存焉。」齊物論

「造化者必以爲不祥之人。」大宗師

所謂真宰，所謂真君，所謂造化者，不即是我們所謂上帝麼？究竟他沒有正確的認識，他的結論，就是「惡識所以然，惡識所以不然」，仍舊是一個虛無飄渺。因此，我們要明白他們的究竟，還是把他們所說的「道」字來分析一下罷！

（二）老子論「道」

我們先把老子論道的幾段話寫下來，看看他概括的意義：

「道可道，非常道；名可名，非常名。無名，天地之始，有名，萬物之母；故常無，欲以觀其妙，常有，欲以觀其徼；此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門。」

「老子第一章」

這是老子五千言道德經的總綱。他的大意，就是說凡可以用言語來說明的，就不是道的真相了！所以道是沒有名辭可稱的，不過要叫人知道，却不能不勉強立一名字，叫他爲道。有道的名字，已經是有世界的第二步了，牠的第一步，還是無形無像，不可形容的漆黑一團。他就分出無名與有名來，無名就是第一步的狀態，有名就是第二步的狀態，無名是指精神界的狀態，有名是指物質界的起頭。人們要研究物質的究竟，可以實驗物類，這就叫「常有，欲以觀其微」，要體察精神的源頭，必須心中一無所有，不着一相，這就叫「常無，欲以觀其妙」。本來「有」是出于「無」的，起初原是一個，後來却分做兩個名字，是玄妙不過的，世界一切現象，都是從這個漆黑一團裏出來的，所以叫衆妙之門。好比一幕影戲，在漆黑的屋子裏映出活動的現象，漆黑的屋子，好比老子所說的無活動的影戲，好比老子所說的有。

「道冲而用之或不盈，淵兮似萬物之宗，挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，湛兮似或存，吾不知誰之子，象帝之先。」老子第四章

冲是虛的解釋，道的體雖是虛空的，像上文所說的「無」的光景，但是牠的功用却充滿了天地，看看似乎深不可測，却是發育萬物的根源，牠有很大的力量，但却看不出牠的利害，牠能解決一切的糾紛，牠有很大的光明，但是不耀在外面，牠能與汙濁的世俗混合，彷彿存在于空中。這個無可形容的東西，究竟是從那裏生出來的呢？實在無從知道，或者還在天的以前，天地還未成象以前，已經存在了。所以他又說「有物混成，先天地生。」

「谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根，絪縕若存，用之不勤。」（老子第六章）

這一章也是解釋「道」的本體，據列子天瑞篇說：這幾句是黃帝的話，上有一「黃帝書曰」四個字，是否却不可考。谷雖空而有形，神是虛而無形，「谷神」喻道的

虛空神妙，永遠長存，如同佛說「不生不滅的真如法性」一樣，叫牠爲「玄牝」。牠是雌的東西，就是上文所說的萬物之母，萬物所從出的意思；玄是黑色，就是漆黑一團的無名狀態，一切有名的萬物，都是出于無名的漆黑之中，所以說「玄牝之門是謂天地根」。這個天地萬物所從出的本源，沒有時間空間可以限制，「絳絳若存」就是時間無限，「用之不勤」就是空間無限；總之，是要說明「道生于無」「不生不滅」的狀況。下一章有「天地所以能長久者，以其不自生，故能長生」正是申明這層意思，有生者就有死，惟不生者乃能不死，乃能生生。

「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致詰，故混而爲一。其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸于無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後，執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀。」（老子第十四章）

這一章是要申明「玄之又玄」的意思。「夷」「希」「微」三字，是形容「無形無

像無聲無臭」的意義；所視的色，可見也，能視的所以然，無色也，不可見；所聽的聲，可聞也，能聽的所以然，無聲也，不可聞；所搏的形，可得也，能搏的所以然，無形也，不可得；這三樣都是不可思議的。視呀！聽呀！搏呀！在形式上分來是三件事，而所以視所以聽所以搏者，原是出于一個本體，合起來是一個，所以說「混而爲一」。這個所混合的一，就是道體，道體無明無昧，雖與日月並列不加牠的明，雖處幽暗之下不加牠的昧，天地萬物本着牠而繼續運行不息。由無而有，又有而返于無，不但不可以視聽搏，更是不可以形容牠的狀況。欲說牠「無」，萬物却明明從牠來的，要說牠「有」，却看不見聽不出搏不到的，這真是無狀之狀，無物之象，叫牠惚恍罷！佛教講「真如」，用「真空妙有」四字來形容，與老子這層意思相同的。這個真空妙有的道體，不知道牠怎樣起頭，也不知道怎樣終了，顏回歎孔子之道爲「忽焉在前，忽焉在後」，新約默示錄記上帝說：我是「阿拉法」，我是「俄梅戛」，都是形容「無前無後，不古不今」的狀況。誰能知道牠的究竟呢？就是由今以推古，

由古以治今，今無異于古，古無異于今，能明白這個道理的人，便是得了道的綱要了。

「孔德之容，惟道是從，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，自古及今，其名不去，以閱衆甫。吾何以知衆甫之狀哉？以此。」（老子第二十一章）

這一章仍舊講到道的「非有非無」一層意思。道的顯于行爲者叫做德，「德容」是有道之士所發出來的容貌。由此類推，凡有象的德，都是出于無形的道，正如大乘起信論所說的「體之于相」。體無形，顯之于相，新約約翰福音說：「從來沒有人看見上帝，只有在父懷裏的獨生子將他表明出來。」保羅解釋這層意思說：「愛子是那不能看見之上帝的像」（歌羅西一章）根據聖經的意義，就是說「怎樣知道上帝由于耶穌的表顯。」推此義解釋老子的道，怎樣知道看由道所顯的德，由此可以斷定道的這一個東西，在無形中有個實在，雖然是恍恍惚惚，究竟

牠裏面有象可尋，有物可名；雖然是深窈不測，究竟牠裏面有一種精神。而且這精神不是虛空的，可以實驗之于外物，從古及今，道的名存在，因為從經驗上從萬物上都可以看出來的。我怎麼能從經驗和萬物上看出這奇妙來？也是本着這個道的原由。換句話說，道充滿在天地萬物之間，也是充滿在人的心裏。

「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不致，周行而不殆，可以爲天下母；吾不知其名，字之曰「道」，強名之曰「大」。大曰逝，逝曰遠，遠曰反，故道大，天大，地大，王亦大，域中有四大，而王處一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」

（老子第二十五章）

這一章說道體。「有物」是說一不可名的東西，這個東西是渾渾淪淪的，在天地之先已經有了，無聲無臭，超乎萬物之上，而永不改變，行乎萬物之中，而沒有窮盡，天地萬物都從牠而來，這個奇妙的東西，吾不能叫牠什麼名字，勉強叫牠做道，更勉強叫牠爲大道，這是無可名而名的。什麼叫大？是往而無邊的意思，所以大

就是逝；什麼叫逝？是遠而無極的意思，所以逝就是遠，什麼叫遠？是遠至極處復反于一，所以遠就是反；這是老子自己解釋大的意義。換個說法，所謂大，就是無限，地上所稱爲無限的，有四樣：曰道，曰天，曰地，曰王，天地人三才皆生於道，老子又嘗說：「道生一，一卽天，一生二，二卽天地，二生三，三卽天地人，王爲人中之大，所以王亦居四大之列，由上而下，則無生道，道生一，一生二，二生三，三生萬物；由下而上，則人法地，地法天，天法道，道法自然。這所謂自然，就是上文所說的無。他又嘗說：「天下萬物生於有，有生於無。」

「道常無名樸，雖小，天下不敢臣。」——（老子第三十二章）

歷來這幾句話的斷句，大概作「道常無名樸，雖小——」我們看第三十七章所說「無名之樸，」那末「無名樸，」是老子所用的一個名詞，「道常無名樸」成句，意思是說「這個不變之道，如同無名之樸」一樣，雖然小，天下却沒有比牠再大的了！「樸」大概作一個「未成器的木頭」解釋，書有「既勤樸斲」的話，凡待裁

成的木料，就叫做樸，因為還沒有成器，所以沒有名稱，老子叫牠無名樸，用來比喻真常之道。

「大道汜兮，其可左右，萬物恃之以生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主，常無欲，可名爲小，萬物歸焉而不為主，可名爲大。是以聖人終不爲大，故能成其大。」（老子第三十四章）

這一章是講到道之所以稱爲大的緣故。汜就是汜濫，形容無適不可的意思；惟其無適不可，故或左或右，無不咸宜。萬物靠着牠生，靠着牠成功，靠着牠得養育長大，但牠却不自以爲有功，自以爲主宰。從萬物方面看，牠對於萬物，沒有甚麼要求，可以說牠是小；從道一方面看，萬物都歸服牠，而牠不自以爲主，可以說牠是大。因爲凡不自以爲大，方能成功牠的大，惟聖人明白這個意思。

「道常無爲而無不爲，侯王若能守，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸，無名之樸，亦將無欲，不欲以靜，天下將自定。」（老子第三十七章）

這一章說道的無爲，道常二字，在三十二章已說過，但道怎樣能常爲了「無爲」的緣故，「無爲」是沒有顯著的作爲，順乎自然之理。但不是「不爲」，表面上看不出牠怎樣爲，骨子裏沒有一息停止牠的爲，我們取一株樹來比喻，牠栽在地裏，我們看不出牠在那裏長大，但牠却沒有一息停止牠的生長，到了時候，自然而然的開花結果，這就是「不生者生」，「生生不息」的意思。孟子載着一個比喻，說有個握苗的宋人，他的握苗，就是老子所說的有爲，因爲有爲，苗就槁了！就不能爲了！因爲他違背自然的緣故。因此，老子所主張的無爲主義，不是樣樣事都放棄的意思，也不是要用矯揉造作的人爲，乃是本乎自然的自化。牠的無爲，正是牠的無不爲，反過來說，有爲的反不能爲，所以牠接着說，「無名之樸」，「不欲以靜」等話，說明道體至靜無欲，方能造成這個生生不息的天下，正像易言「太極」說「動極而靜，靜極而動」，換句話說，就是動之中有靜靜之中有動，動靜相合，萬物化生，此之謂自化；此之謂自定。老子第四十章不是說明這個意思嗎？他說：

「反者道之動，弱者道之用，天下萬物生於有，有生於無。」

又四十二章說：

「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰以抱陽，沖氣以爲和。」——

這一類的話，很多很多，「弱」就是無爲，「反」就是無不爲，「陰」就是靜的無爲，「陽」就是動的無不爲，這個無爲無不爲的道，是天下萬物所從出的總原因。他又用許多話說明這個理：「道隱無名——善貸且成，」「天下之至柔，馳騁天下之至堅，無有入無間，吾是以知無爲之有益。」「大成若缺，其用不敝，大盈若沖，其用不窮，大直若屈，大巧若拙，大辯若訥，躁勝寒，靜勝熱，清靜爲天下正。」「爲學日益，爲道日損，損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲。」「是以聖人無爲故無敗。」「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。」「天之道損有餘而補不足，——爲而不恃，功成而不處。」「看出他發明道體的總綱，就是「無爲而無不爲」六字，我們研究老子本體論的時候，不可以輕輕放過的，我看莫過于這句話了。

上面我們既然略略地舉出老子論道的幾段話，而加上一個簡單的說明，大概我們也可以有點頭緒了，我們用不着再煩複的討論，可也不能不把上面散舉的意義歸納起來，得一個總結。

第一 道的名稱，老子在無可形容之中，提出一個「道」字來，他覺得是很勉強的；因為道的本來，是無名無相，不能有相當的名字可稱，若立一個名字，就要着了邊際，失去牠的真相。佛教的論「真如」也是如此，真如是一個「假名」，大乘起信論解釋說：「非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相，非一相，非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相。」正與老子推究道的本體一樣說得玄妙，求其不落邊際。所以老子說：「吾不知其名，字之曰道，強名之曰大。」無名天地之始，「名可名，非常名。」他又用許多很玄妙的字來形容牠，什麼「玄牝」「混成，無」非從無可形容之中，假定一個叫法罷了！

第二 道的範圍。老子常稱牠爲大道，如「強名之曰大」「大道汜兮」等類，

但他所說的大，並不是大小的大，乃是無限的意思，他自己曾經加上一番解釋。（見前引二十五章語）就是要說明道是沒有時間空間的。很與科學家說宇宙的時間空間爲無限相合。佛教論宇宙，也說無限，佛經說：「虛空無邊，故世界無邊，世界無邊，故衆生無邊。因爲世界是虛空，這個虛空却以無礙爲性，一切物質，都能容受，物質之在空中，沒有多少可言，因爲無邊的緣故。至于說到時間，也是如此，「成住壞空劫數循環，」無始也是無終。老子在他所說的「大」字裏，也是包含這兩種無限，一方面說「道冲而用之或不盈，」天下不敢臣，」一方面說「以其不自生，故能長生，」天乃道，道乃久，」可見得他所發明的道體，是至大至廣，充塞于無限的空間，無始無終，緜互於無限的時間。

第三 道的造化。天地萬物，都是生於道，所以他說「無名天地之始，有名萬物之母，」玄牝之門，是爲天地根，」他以母子的關係來說明產生天地萬物的所以然，所以他常用許多陰性的名詞來形容，如說：「既得其母，以知其子，既知其子，

復守其母，「可以爲天下母。」無非要說明萬物生於道的意思。我們可以從上引的許多話裏證明這個理，如什麼「道生一，一生二，二生三，三生萬物，什麼「人法地，地法天，天法道，」天下萬物生于有，有生于無。」是一個很明瞭的來源和系統。不過老子又在道字之上加一個無字，證明道還不是最高的原因，最高的原因，是個無，正像宋朝周元公在「太極之上又加一無極，」一樣，所以他明明地分出一「無名」和「有名，或者「無」和「有」來。照佛教教講：「無」就是心真如門，「有」就是心生滅門，「有」是物質，有生滅變化的形像，「無」是精神，沒有生滅，永遠不變的本體；物質是有始的，精神是無始的，有始的就是道，無始的就是道以前不可名的元素。有形的物質是生於道，道還是出於無形的不可名的元素。這個說法，與新約約翰福音第一章所說的，有點符合，約翰說：

「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝。這道太初與上帝同在，萬物是藉着他造的，凡被造的，沒有一樣不是藉着他造的。生命在他裏頭，這生命就是人

的光。」

約翰福音說：「萬物是上帝造的。」老子說：「萬物由道而生的。」雖然名稱不同，而他們所推究的頂點，初無大異。我們信上帝是萬物之原，與老子信道爲萬物之本，似異而實同，不過老子沒有明白「道就是上帝」罷了。再推老子說道無可名，果然！我們所稱的上帝，何嘗可名呢？上帝之稱，也是勉強不過的名稱，因爲上帝是無形無像，無始無終，他是個靈，世界上沒有可以包括上帝全體的一個適當名稱，我們稱他上帝，也祇關上帝的一方面罷了。

第四 道的屬性。要討論到這一層，在上一條裏已經略略地說及了。老子以「無」字或「自然」來說明道的屬性。究竟什麼叫「無」？不是「沒有」的意思，乃是「不能說」的意思。有時雖然當他空字解，如「三十輻，共一轂；當其無，有車之用；埴埴以爲器，當其無，有器之用；鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用；故有之以爲利，無之以爲用。」老子十一章這裏幾個無字，明明當空字解。有時也說許多「虛」字，什麼「

致虛極，「倉甚虛」或者用「谷」字來表明空虛的意思，如「谷神」「百谷」等類。其所說的空虛，可以證明他不是一無所有，乃是證明有之中的空，人往往看牠沒有什麼，可是看不出牠的用處正在這個裏，所以說無之以爲用。我們可以用甚麼話來說明這層意思呢？比方有一個瓶在這裏，因爲牠是空的，就拿來盛水養花，若然是個實心的，還有甚麼用處呢？平常人以爲這個空瓶裏沒有什麼，其實裏面不是沒有什麼，不過充滿在空瓶裏的東西，是看不見，是說不出的東西罷了！因爲看不見，說不出，就斷定他沒有，可以嗎？老子所說的無，正是如此！這樣說法，恐怕還不清楚，還不如借用佛教的說法罷：佛教的本體討論，正是用「有無」兩個字相加來演繹的。人以眼所見，耳所聞，手所觸，意所想的種種東西爲有，其實這些是因緣的假和合，是空的，是非有的；既然是非有，世界就是一個「無」了，不無之中又是個非無，因爲要說牠有是不對，說牠無也是不對，怎樣纔對了？他的答案就是：「非有非無，非非有，非非無。」換句話說就是：「真空妙有。」所謂真空妙有，原是不着一相的。

別一說法，結果成了個不可思議，老子爲這個不可思議題了一個名稱叫「自然」。什麼叫自然？他沒有方法可以說明白，祇用了許多形容字，橫說來，豎說去，說到東不是牠的真相，說到西又不是牠的實在，請看他所用的形容字：

「無狀之狀，無物之象，是爲惚恍。」

「道之爲物，惟恍惟惚。」

「寂兮寥兮，窈兮冥兮，惚兮恍兮，恍兮惚兮。」

又有什麼「淵兮似……」「湛兮似……」「豫兮若……」「儼兮其若……」「種種「似」「若」「象」「或」字，都是他竭力描寫「自然」的狀態，惟恐人執着一部分以爲如此如彼，所以他直捷爽快的說出「玄之又玄」四個字來。「自然」是道的屬性，所以說「道法自然」，既曰自然，則世界一切連行動作，都是機械。不能有什麼超自然的力量來變更牠的，正與佛教的因果論相同。他看見天地間許多事，在這個自然的機械裏經過，沒有絲毫的假借，所以他發出「天地不仁，以萬物爲芻狗，

「的慨嘆來。我們果然不能否認「自然」和「因果」的定理。但是我們不能贊同老子的機械觀念，因為我們覺得天地間有個超自然的力量，就是有意志的上帝。

第五 道的效用。老子常用許多反人情的話來說明道的效用，因為他主張「返本主義」，是向後要求的。不從道的正面看，乃從道的反面看，常人所看見的正面是如此如此，却不知道牠的結果適得其反，所以說「禍兮福所倚，福兮禍所伏」，因為人祇能看見露顯在外的禍福，不能看見隱藏在內的禍福，天下一切事物物，都是有一個隱藏在內的一面，所以老子的意思，要他向上，必先向下，如同拍皮球那樣，要牠起得高，必須擲得低，這果然是一種當然之理。在老子八十一章書裏，可以找出很多那樣反常的話，如：

「大道廢，有仁義，智慧出，有大僞，六親不和，有孝慈，國家昏亂，有忠臣。」

「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。」——「夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」

「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。」

「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，道隱無名。」

「天下之至柔，馳騁天下之至堅——」

「既以爲人已愈有，既以與人已愈多。」

這許多話，那一句不是反於常情的，其實是世界的真理；譬如我們做教員的人，天天把我們的學問給學生，但是教員的學問，却比學生得着得多。這個證據，自由學生而做教員的人，都可以承認的。把這個理推到一切事物，都是如此！耶穌也說過一句同樣的話，「凡有的還要加給他，沒有的，連他所有的，也要奪過來。」進一層說，老子對於道的體察，不是從枝葉上求，乃是從根本上求，所以他說：

「萬物並作，吾以觀復，夫物芸芸，各復歸其根。」十六章

「繩繩不可名，復歸於無物。」十四章

「衆人熙熙，如享太牢，如登春臺，我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。」二十章

「復歸於嬰兒——復歸於樸。」二十八章

衆人向前看去，祇看見芸芸的萬物，老子獨向後看去，能看見牠未兆的根本，然而怎能有這樣見地呢？必須「無欲」，必須「虛靜」，如曰：「見素抱樸，少私寡欲，」歸根曰靜，靜曰復命，「惟其能無欲，能虛靜，故能體道之妙處，見人所不見，正如耶穌說：「清心的人有福了！因為必得見上帝。」（太五章）

第六 道的源頭。老子的宇宙觀念，是絕對的一元論，雖然在他書裏，有許多對舉的名詞：陰陽，天地，善惡，動靜，寒熱，有無，禍福，雌雄，美醜，白黑，……却都統上一個道字，是絕對的，從自然而來，從無而有，所以說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」「一」是道之體，莊子所說的：「一與言爲二，」這個一，都是指着道。「二」即天地，「三」即三才天地人，道生天地，天地生人，由此遞演而爲萬物，與易經「太極生

兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，「同一演進，而歸本於一。所以說：「天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下。」又說：「載營魄抱一，三十輻共一轂，聖人抱一爲天下式。」「一」是什麼？是數目的起頭，列子曾說：「易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九，九變者究也，乃復變而爲一，一者形變之始也。」照列子說法，一是從「易」所變的，似乎與老子有名萬物之母的「有」相等，王弼註解說：「何由致一由於無也，由無乃一。一可謂無。」由無乃一，與易變爲一，同是老子由無而有的意思。「無」是萬物的生命，「有」是萬物的萌生，由萌生而發達，而衰老，而毀滅，等于佛說「成住壞空」的歷程。毀滅以後，復歸于無，復由無而有，而萌生，而發達，而衰老，而毀滅，如此循環不息，周而復始，找不出個起頭，也找不出個終了，所以與其叫牠一元論，毋寧叫牠無元論。

(三) 莊子論道

莊子是老子的正宗派，他發揮老子的主義，比老子還要精深，彷彿孟子同孔

子保羅同耶穌一樣的關係。他對於宇宙本體的觀念，也是推源到一個「道」字，我們且從莊子三十三篇中關於論道的記載，寫錄幾條下來：

「夫道於大不終，於小不遺，故萬物備，廣廣乎其无不容也，淵乎其不可測也，形德仁義，神之末也。」天道篇

這是說道無大小，若言其大，大而無底，若言其小，毫末不遺，萬物之中，莫不有道，其廣大沒有一樣不被包括，其深邃實不可以測量，在仁義道德上所顯出來的一點，真是精神上的微末。

「天道運而無所積，故萬物成——夫虛靜恬淡，寂寞无爲者，天地之平，而道德之至。——夫虛靜恬淡，寂寞无爲者，萬物之本也。」天道篇

這一段是說到道體虛靜无爲的意思，因爲是空，所以能靜，因爲是靜，所以能運，既虛且靜，自然運而不積，譬如長江之水，因爲江身空虛的緣故，乃能不息的東流，天道亦如此，故能生萬物。孔子所說：「逝者如斯夫，不舍晝夜，」正可以作這一

段的註疏，還有那些理學家所演繹的「太極靜極而動」的話，也與這裏的意義相合。莊子亦嘗以動靜陰陽來解釋天道，如：

「靜而與陰同德，動而與陽同波……純素之道，惟神是守，守而勿失，與神爲一，一之精通，合乎天倫。」刻意篇

上兩句——靜而與陰同德，動而與陽同波——天道篇裏亦說過，靜動就是陰陽，陰陽是道之體，靜動是道之用，其所謂靜與陰，等于无爲，其所謂動與陽，等于无不爲，合而言之，就是天倫。天倫是什麼？就是自然的秩序。這種自然的運行，是純素的，是神妙的，是原始的，是既靜而復動的，所以說：「純粹而不雜，靜一而不變，淡而无爲，動而以天行，此養神之道也。」換句話說：要說到牠靜，看不出牠有什麼動，是「不生」的樣子；要說到牠動，看不出牠有什麼靜，是生生不息的樣子。正如所謂「不生者生」，「有生者不生」，這種生生變化，莊子就叫牠自生自化，他嘗說：

「天地雖大，其化均也；萬物雖多，其治一也……故通于天地者德也，行於萬

物者道也，……通於一而萬事畢，……」天地篇

在這裏牠很明白地講到天地萬物都根於一個源頭的變化，明白這一個源頭，就可以明白萬事，因為天地雖大，萬物雖多，都可以一去貫通牠；一是什麼？就是道。所以又說：

「夫道，覆載萬物者也；洋洋乎大哉！……無爲爲之之謂天，……」天地篇

「一與言爲二，二與一爲三，自此以往，雖巧曆不能得，而况其凡乎？故自無適有以至於二，而况自有適有乎？」齊物論

因爲道就是天地萬物最初的原因，是無始之始，所以說：

「有始也者，有未始有始也者；有未始夫未始有始也者；有有也者，有無也者；有未始有無也者；有未始夫未始有無也者；俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。……」齊物論

這個有無問題的推究，與佛教的討論，大略相同，上文已經略略地說過，現在

姑從這一段書的文義上解釋幾句：開端有「始」「未始」「未始夫未始」等字樣，叫人弄不明白，若然把「未始」兩字改作「未嘗」解，那就容易了！「有始」就是道有個起頭的意思，「未始有始」就是未嘗有個起頭，反過來就是沒有起頭的意思，「未始夫未始有始」就是不但道是沒有個起頭，連沒有起頭的說法——形跡，都未嘗有的。佛家稱爲「非非有，非非無。」以下講有無，也是如此，可以類推。總之，是要說明道無終始，更是不能「以無終始」等名詞加在道的本體上，這不是人的思想力所能及到的問題，也不容人的思想力去推究，因爲一經思想力的推究，就失了道體的真際。

「夫道，有情有信，無爲无形，可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」《大宗師篇》

這一段也是從有無方面討論道的真相，道雖是無形無像無可形容無可思

議的，但却有一個不變的實在，在人的方寸之間可以體會，可以傳授的。牠做了一切的根本，未有天地以前已經存在，能使鬼與帝爲神，能使天與地得生，不生之神，不生之生，都歸之於自然，沒有高深，不受空間的限制，沒有久老，不受時間的限制。所以又說：

「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也；知形形之无形乎！道不當名。」知北遊篇

這與上一段意思大旨相同，說明道體之無聲無臭無形無像，有形之物，乃生於無形之道，所以說：「不形之形，形之不形，是人之所同知也。」惟其不形，所以無名。又說：

「視之無形，聽之無聲，於人之論者，謂之冥冥，所以論道而非道也。」又說：

夫道窅然難言哉！將爲汝言其崖略，夫昭昭生於冥冥，有倫生于无形，精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生。」知北遊

這又是很明白的說到有形之物，生於無形之道的的一層意思。形形就是以形相生的萬物，他又稱之曰物物，不形就是無形無像的大道，他又稱之曰非物。在知北遊又說到：

「有先天地生者物耶？物物者非物，物出不得先物也，猶其有物也，猶其有物也無已。」知北遊

物物，上物字作生字解，指產生萬物之道，物物者非物，猶言生此物的不是有形之物，乃是在天地之先的道，萬物並出，不能先于道，以萬物各有其物之所以然，萬物賴此所以然之物，乃能繼續于不已。這裏所說的物字，多數作道字解。歸納上說：「形形之不形，」昭昭生于冥冥，有倫生於无形，「與物物者非物，」同一意義。然而道雖「不形」「冥冥」「无形」「非物」，却可以從「形形」「昭昭」「有倫」「物物」看出道來，因為不形寓於形形，冥冥藏於昭昭，所以無道非物，無物非道。試看莊子答東郭子的話：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「无所不在。」東郭子曰：「期而後可！」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下耶？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下耶？」曰：「在瓦甓。」曰：「何其愈甚耶？」曰：「在屎溺。」東郭子不應！〔知北遊〕

莊子解釋道與萬物的關係，沒有比這一段再明瞭了！大概人以爲道必在尊貴高大的部分，東郭子也是這樣想，那裏知道莊子却說到極其卑微極其汙穢的物類，所以東郭子就很奇怪。螻蟻是有生的動物，稊稗是有生的植物，雖然微小，還是有機體的東西；若瓦甓，若屎溺，乃是無機體而卑汙至極的東西，莊子說在牠裏面都有道，就是證明無論甚麼有形的物裏，都有無形的道。也是要說明無論有機無機的物，都是由道而來的，有形的物有改變，而無形的道却常在，所以說：

「道無終始，物有死生，不恃其成，一虛一滿，不位乎其形，年不可舉，時不可止，消息盈虛，終則有始，是所以語大義之方。論萬物之理也，若騾若馳，无動而不變，無時而不移，何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。」〔秋水篇〕

道與物，就是體與相，佛教常用海水與波浪來比喻，如說：

「如大海水，因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性，若風止滅，動相則滅，濕性不壞故。」大乘起信論

以海水濕性喻道的本體，而以波浪喻物的變化，本體是不生不滅，所以說道無終始，萬物是生滅和合，所以說物有死生。第物既有死生，則物之成毀不足恃，有時虛了，有時滿了，沒有一定的形位，不能憑時間上所呈現象，而執定牠如是如是，消了再息，虛了再滿，終了再始，毀了再成，物類的變化，是循環不息，週而復始的。這是宇宙的定理，萬物的變化，牠的變化，非常的快，差不多沒有「一剎那」不變的，真所謂「瞬息萬變」。究竟這種變化，原動力在那裏呢？有沒有一種作為在內呢？莊子以為是自然的變化。這種變化，是循環的，也與佛教的宇宙觀相同。佛教嘗用一個「輪」字表明宇宙的循環，無論屬於質的「成住壞空」，屬精神的「法輪妙轉」，「六道輪迴」，都是圓周的因果繼續，莊子也是如此，不過他換了一個字面，佛教

稱爲「輪」，莊子稱爲「環」，所以說：

「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。」寓言篇

既然是圓周的，所以沒有個起點，也沒有個止點，故說莫得其倫。「以不同形相禪，正與達爾文的天演進化說相同，看莊子說：「種有幾……萬物皆出於機皆入於機」的一段，（至樂篇）講到物種的變化，何嘗不可說是中國的達爾文呢？

我們從上面幾段引證裏，儘夠看出莊子的本體論來，不必再引證別的話了！現在先把牠歸納出幾條綱領，使我們可以得一個具體的印象：

第一，道無所不在。看他回答東郭子的一段話，證明「大如天地，下如螻蟻，貴如人生，賤如瓦礫」，無不有道在內，這是一種泛神思想。神學上的神論，大概分：超神論，泛神論，多神論，無神論幾種，超神論則說神在萬有之上，泛神論則說神在萬有之中，前者大概是宗教家所認的造物之主，後者包含「多神」「無神」的兩種意味，因爲主張萬有都有神，若析之爲一物一神，便變爲「多神」了！若視爲抽象的原

素，便變爲「無神」了！莊子所主張的，是屬於無神的一流，不過他有點懷疑，究竟在不可聞不可見的中間，彷彿有個東西，就稱牠爲道；他說：「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也；道不當名。」雖然如此，却是平常聞常見常言常名的，因爲在人生日常生活之中，所接觸的事事物物，莫不是道的表顯，所以說：「道覆載萬物者也。」不過在事物所表顯出來的是道之末，而非道之本，所以說：「形德仁義，神之末也。」若有真宰而特不得其朕，「其有真君存焉。」他所說「神」「真宰」「真君」，就是一切事事物物的根本，就是道的所以然。其實這就是我們所信仰的上帝，可惜他沒有的確的認識，所以說了許多模糊影響的話。

第二道無時間。莊子承認道無終始，與老子相仿，老子稱這個「先天地生」的道，曰「玄牝」，曰「混成」，而莊子則稱爲「天鈞」「天倪」「自然」，都是歸到不可思議的狀況。換個說法，就是不知道牠的所以然，所以他老老實實說：「有始也

者，有未始有始也者，有未始夫未始有始也者」……又說：「夫道窅然難言哉？若有真宰而特不得其朕，」「惡識所以然，惡識所以不然。」照他的意思，這是個不可思議的問題，與其強立什麼名目，妄相推測，還不如歸之自然，以無始無終了之。推究他所說的無始無終，是一個圓周的輪化，他以爲宇宙是「消息盈虛」「始卒若環」的，無異佛教的成住壞空，劫數循環，所以他說：「今夫百昌，皆生於土，而反於土，」「萬物皆出於機，而入於機，」由前之說，與歸藏易所謂「坤以藏之」同一意義，由後之說，則與老子所謂「天地之間，其猶橐籥乎，」同一意義，總之，不離乎機械論者近是，他曾說：「其發若機括，」明明說宇宙的運動，是旋轉不息的機械，所以說：「天道運，……」「无動而不變，无時而不移。」

第三，道無空間。道不但沒有始終，也是沒有大小，所以說：「夫道於大不終，於小不遺，」與佛教所謂「無邊」的意義相同，佛經說：「世界虛空無邊，」虛空以無礙爲性，若然有礙，便不是真虛空，假如一間空房子，雖然是空，究有一定的限制，置

一張桌子在裏面，便佔了這房子的一個地位，漸漸桌子加多，終要到一個不能容納的時候，因為這房子是有牆壁的限制，——有空間——就不能無礙，就不能算爲真空。而莊子所說的道如何呢？他說：「廣廣乎其无不容也，淵乎其不可測也，『洋洋乎大哉！』『无不容』就是無礙的真虛空，『大』就是無邊的意思，在上文已經說過。道雖是沒有限制，却包含着唯一的生命，是世界一切萬有的根源，所以說：『天地雖大，其化均也，萬物雖多，其治一也。』」所謂「化均」就是自然，所謂「一」就是道，所以又說：「道者一也，一者無也，使一爲有，則偏而不全矣。」道就是無，也就是自然，「有先天地者物耶？物物者非物，」此所謂「物物者，」本不是有形之物，乃是產生有形之物的自然。所以無是道的性，自然是道的體，宇宙的現象，就是從自然所生的變化，所以叫做「自化。」這種自然的變化，絕不偏頗的，因為牠以無爲性之故，所以叫做「天均。」從這樣「無」「自然」的體性上推究，見得「道」沒有固定的體，自然沒有空間的限制。

第四，道與世界的關係。莊子本于老子「天下萬物生于有，有生于無」的思想，以爲世界進化，是「由無而有，由有而變化的。」所以說：「昭昭生于冥冥，有倫生于无形，」而他又說「萬物以形相生，」以不同形相禪，「物類由一而繁衍，由簡單而複雜，所以他說：

「種有幾，得水則爲鱉，得水土之際，則爲鼃蠃之衣，生于陵屯，則爲陵舄，陵舄得鬱棲，則爲烏足，烏足之根爲蟻蟻，其葉爲胡蝶，胡蝶胥也，化而爲蟲，生于竈下，其狀若脫，其名爲鵽掇，鵽掇千日爲鳥，其名爲乾餘骨，乾餘骨之沫爲斯彌，斯彌爲食醢，頤輅生乎食醢，黃輓生乎九猷，蒼芮生乎腐蠶，羊奚比乎不筭，久竹生青甯，青甯生程，程生馬，馬生人，人又反入于機。萬物皆出于機，皆入于機。」

——至樂篇

近來很有人把莊子這一段話，——列子裏也有同樣的話——比附達爾文的生物進化，但我們不能承認莊子的思想，與達爾文有同等的價值。因爲我們雖

反對達爾文的無神天演，同時還不能不承認他在生物學上有精密的研究。若莊子，雖見到世界物類，由簡單而進化，不同形的相禪，不過從現象上說明物類的關係，並不說出牠所以然之故，又況他所說的「程生馬，馬生人」較諸達爾文「人由猿變」尤爲無稽。然而我們爲要研究他形上的觀念，就不能不追求他的出發點，他以爲萬物都是「出于機入于機」，究竟「機」是什麼？從生物進化方面講，是物質的元子，從循環變化方面講，是輪化的機械，無論如何解釋，都是屬於唯物方面。但他又不是純粹的唯物論，乃是主張「精神生于道，形本生于精」的，與老子一樣見解，以爲有形的世界，生于無形的道。不過他們所說的道，歸納到自然而已，不若基督教說「道即上帝，萬物是藉着他造的」——生命在他裏頭，（翰一 1—4）肯定宇宙的原因，是上帝。莊子雖不明明承認上帝，他却有幾分懷疑，我們從天運篇看見他發了許多疑問：

「天其運乎？地其處乎？——孰主張是？孰綱維是？孰居無事推而行是？——敢

問其故？」

又在齊物論看見他的一段寓言，說：

「罔兩問景曰：『曩子行，今子止，曩子坐，今子起，何其無特操歟？』景曰：『吾有待而然者耶？吾所待，又有所待而然者耶？』」

是說凡能動者，必有所動之者，此所動之所以然，即吾人所稱的主宰，或上帝，而莊子雖以「天均」「天倪」「自然」含糊解決，其實他亦承認所謂自然者爲一不可思議的原動力。

還有一層，莊子既把天道說得如此渺茫，如此抽象，那末天道是不可憑信的了！不他以為要知天道，可以從人道中求之，所以他記：

「冉求問于仲尼曰：『未有天地可知耶？』仲尼曰：『可！古猶今也。』他又說：『庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？』」

天之所以爲天，也就是人之所以爲人，與儒家所說「天道遠，人道邇」的意思相同。

四 列子論氣

關於列子這本書，有許多疑問，大概肯定牠是晚出的，在牠的八篇書裏，劉向曾說「不似一家之書」，柳子厚亦說「其楊朱力命疑其爲楊子書，所以應當用一番分別抉擇的工夫。據我看來，無論是真是僞，而牠的天瑞篇，對於本體上的討論，很覺精闢，根據老子「由無而有」的思想，加上詳細的說明，演繹宇宙進化的程序，分別爲四等。如說：

「昔者聖人因陰陽以統天地，夫有形者生于无形，則天地安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也；氣形質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也；視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。」天瑞篇

這一段書對於宇宙進化的程序，分爲氣形質三種歷程，在氣形質未分以前，稱之爲渾淪，所謂渾淪，就是太易，是宇宙最初的状态，與老子所說「玄牝」的情形

相仿，也就是一個無形無像無聲無臭的「無」。周易正義引這一段書，說是易緯乾鑿度的話，張湛註列子也是這樣說，但有人說易緯不是秦以前的作品，究竟易緯抄列子還是列子抄易緯？也是一個重要的問題。不過我們很相信道家學說，與易經很有關係，他們所推究的「道」字，根據「一陰一陽之謂道」的「道」字而來，等于易所謂「太極」，且道家所講循環變化，尤其與易「消息」之理相合，所以到魏晉時候，學者都以老易並稱。這段書上所說的聖人，大概指着伏羲氏，他又明說无形就是太易——太易者未見氣也——視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也——比較老莊所說的尤為明顯。因此，他的本體觀念，與易經所說的大旨相同，他分宇宙的進化，為氣形質三步，以為宇宙本體，是一氣所化成，與希臘哲學家阿那吉滿以氣為宇宙原理一樣觀念。由氣而後有形，有形而後有質，纔成為有形的世界，正如科學家說世界之初為星雲，即宇宙塵，漸變為氣體，漸變為液體，漸變為固體，有一樣的步驟。最初一步，氣未見時稱曰太易，氣分了清濁稱曰太初，他所稱

的太易，便是老子所說「無」的狀態，他也有別種叫法——「機」，「疑獨」，「渾淪」——「機」等于科學家的「原子」，「疑獨」（疑當作凝）等于老子的「一」與「玄牝」，即「獨立而不改」的意思，渾淪等於老子「有物渾成」的渾成。「太初」是氣萌動的起頭，等於老子所說「有」的狀態，由此生出天地人來，所以說：

「清輕者上爲天，濁重者下爲地，沖和氣者爲人，故天地含精，萬物化生。」天瑞篇

「有生不生，有化不化，不生者能生生，不化者能化化，生者不能不生，化者不能不化，故常生常化，常生常化者無時不生，無時不化，陰陽爾，四時爾，不生者疑獨，不化者往復，往復其際不可終，疑獨其道不可窮。」天瑞篇

他分「生」與「化」爲兩部分：在「生」的一部分，又分「有生」與「不生」；在「化」的一部分，又分「有化」與「不化」；什麼是「生」？就是未見之氣中的生命元素，看不見，聽不出的無中之有。什麼是「化」？就是由氣成形的萌芽和發生。人們都看見有生的天地萬物，却不知道中間有個「不生」，這「不生」倒是

「生」的所以然。人們都看見變化無窮的天地萬物，却不知道中間有個「不化」。這「不化」倒是「化」的所以然。以下他就稱之爲「生生」，「化化」。換個說法，就是生其所生，化其所化，生呀！化呀！無一息之停止，可以從陰陽（即晝夜）四時的循環遞嬗而知。「生」在「化」之先，所以生是一非二，無始無終，故曰疑獨。化是瞬息萬變，無或休止，故曰往復。這是註釋老子所說「獨立而不改，周行而不殆」兩句的意思。因此，氣形質雖可分爲三種歷程，其實本於唯一之道，道無終始，世界亦循環無已時也。所以又說：

「易無形埒，易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九，九變者究也，乃復變而爲一。」天瑞篇

這分明是往復二字的注腳，與老子莊子的宇宙觀念相同的。老子說：「萬物生於有，有生於無，……復歸於無物。」又說：「萬物並作，吾以觀復，夫物芸芸，各復歸其根。」莊子說：「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫。是爲天均。」

「萬物皆出於機，皆入於機。」——列子也有這話——同是週而復始，循環不已的輪化主義。他所說的「易變而爲一」，無異後來宋儒的「無極生太極」；「一變而爲七」，七者陰陽兩儀合於金木水火土五行而成，正無異周濂溪太極圖說：「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉；五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。」由陰陽五行的繁變，而萬物化生，生生化化，以至於無窮，又復返於本來，所以又說：「七變而爲九」，九卽究，「九復變而爲一」，這種宇宙觀，名之爲「輪化主義」，與佛教的思想相同，前文已經說過了。

進一層推究他所說「生生化化」的原因是什麼？就是自然，所以他常用「自生，自化，自形，自色，自智，自力，自消，自息」……等等的自字。換個說法，是說世界是由於因果定律，自然而然的，不能有什麼勉強的。所以又說：「生者不能不生，化者不能不化」，在他的力命篇裏詳細地說到這個「不能不」，「惟其」，「不能不」，所

以主張「定命」，認定宇宙間一切生生化化，都有他的因果定律，反對有意志的上帝。說符篇記一段故事：

「齊田氏祖於庭，食客千人，中坐有獻魚雁者。田氏視之，乃歎曰：『天之於人厚矣！殖五穀，生魚鳥，以爲之用；』衆客和之如響。鮑氏之子，年十二，預於次；進曰：『不如君言！天地萬物，與我並生，類也；類無貴賤，徒以智力大小而相制，迭相食，非相爲而生之，人取其可食者而食之，豈天爲人生之？且蚊蚋嚼膚，虎狼食肉，豈天本爲蚊蚋生人，虎狼生肉者哉？』」說符篇

這一段明明地看出道家的自然主義，絕對否認有意志的天之存在。齊田氏與衆客所認之天，如同宗教家所認的上帝，而鮑氏之子，獨排衆議，揭發他優勝劣敗的唯物思想，證明天地萬物，都是受因果定律的支配，這原是由於老子「天地不仁，以萬物爲芻狗」的思想而來；與達爾文的天演學說相近。所以他又有一段說明這理說：

「有生者，有生者，有形者，有聲者，有色者，有味者，有味者，生之所生者死矣，而生生未嘗終，形之所形者實矣，而形形者未嘗有，聲之所聲者聞矣，而聲聲者未嘗發，色之所色者彰矣，而色色者未嘗顯，味之所味者嘗矣，而味味者未嘗主。」天瑞篇

他所舉的生形聲色味，彷彿佛家的五塵——色聲香味觸——其言生之所生，下生字指物象，上生字指原因，物象有變化，而原因永不滅，所舉五條，同一意思。換句話說，一切物象，都受「自然」支配，物有色相，道——自然——無限止，吾人耳目所能接觸的宇宙，不過為自然界裏面的微塵，所以說：

「夫天地者，空中之一細物，有中之最巨者，難終難窮，此固然矣，難測難識，此固然矣。」天瑞篇

「殷湯曰：『然則物無先後乎？』夏革曰：『物之終始，初無極矣，始或為終，終或為始，惡知其紀，然自物之外，自事之先，朕所不知也！』湯固問，革曰：『無則無極，

有則有盡，然無極之外復無無極，無盡之中復無無盡，無極復無極，無盡復無盡，朕是以知其無極無盡也，而不知其有極有盡也。」湯問篇

這兩段書，是列子的宇宙空間時間觀，正與佛教的觀念相同；佛經說：「世界空虛無邊，」所謂空虛，又以無礙爲性。空中有無數世界，有小千世界，中千世界，大千世界，三千大千世界，十方恆沙三千大千世界，十方微塵世界，我們所居的世界，不過是這微塵中之一；正如列子所說：「天地者，空中之一細物，」一樣。我們目所能接，思想所能及的世界，還不過是空中之一細物，則天地以外的世界，直到一個「雖巧曆不能算」的地步，祇能知道牠的無限，所以佛教稱爲「無邊，」無礙，列子稱爲「難終難窮，」科學家稱爲空間無限。空間既是無限，即不爲物質所佔有，假使在空間忽然加增了千百萬個地球，牠的虛空不因此而減少，假使在空間忽然減少了千百萬個星球，牠的虛空不因此而加大，華嚴經裏說有一隻鳥，自西而東不息的飛去，經過了千萬年，沒有離開絲毫的路程，這更可證明空間的無限，莊

子逍遙游說：「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上九萬里，」他雖用「南冥」「三千萬」「九萬里」這些名目，似乎是有有限，但是他的實在意思，原欲形容宇宙的無限，所以接着說「以遊於無窮。」道家的思想大概相同，與佛教也大概貌合，雖不及佛教那樣周密，但也可以證明他們的觀察有多少可取了！

至於說到時間的問題，列子也見得是無限的。看夏革的答案說：「無極復無極，」無極之外復無無極，「與上文所引證的「易變而爲一……」的一段，明明地揭發了「時間無限」的思想；原來道家都承認宇宙的繼續無已，是循環式的，是周而復始的，與佛教的思想又相去不遠。佛教如何證明時間的無限？他們一方面說世界是瞬息萬變的，一方面說世界是永遠不變的。前者爲世界的現象，後者是宇宙的精神；彼常以海水爲喻，水化汽而爲雨，是現象的變，而雨也汽也，仍是濕性的水，是精神的不變，水所生的波濤，是現象的變，而水的本體依然是精神的不變，其變與不變，無非是循環的繼續，所以宇宙的時間，是圓周的「成住壞空」，合

之則爲一大劫，分之則四中劫，每一中劫分爲二十小劫，每一小劫則爲一千六百萬八十年，以此相乘，就是表明一個很長的時間。譬如世界初由「宇宙塵」——星雲球——而漸成爲固體的星球，如地球然，中間不知歷多少時間然後成功的。這個時間中，佛教就稱爲成劫。從成功到破壞的中間，又不知要經過多少時候，這個時期裏，人都住居在地球上，就叫做住劫。後來這個地球漸地毀壞了，在毀壞的時期裏，也經過一個很長的時候，等到毀壞既盡，一無所有，那個時候，也是一個長的經過，那就叫做壞劫與空劫。經過空劫以後，又漸入於成劫的時期，重新又循行成住壞空的歷程，如同小孩用肥皂水吹出的水泡，既吹一個，滅了又吹一個，水泡的滅沒是「剎那」的，世界輪化的變幻，可以說是極長，也可以說是極短。無論怎樣說法，總是一個無限，總是一個無始無終。因爲是圓周的，就指不出個起點來，沒有個起點，也就沒有個終點。道家也承認宇宙是個圓周的循環，我們已經在「老子的吾以觀復」，「莊子的始卒若環」，「列子的往復其際不可終」得了明瞭的象

徵，更無庸再加什麼說明了！不過還有一段書，我們抄下來，可以證明他的宇宙觀是如此的。

「杞國有人，憂天崩墜，身亡所寄，廢寢食者；又有憂彼之所憂者，因往曉之曰：「天積氣耳！處亡氣，若屈伸呼吸，終日在天中行止，奈何憂崩墜乎？」其人曰：「天果積氣，日月星宿不當墜耶？」曉之者曰：「日月星宿，亦積氣中之有光耀者，只使墜，亦不能有所中傷。」其人曰：「奈地壞何？」曉者曰：「地積塊耳！充塞四虛，亡處亡塊，若躇步跼蹐，終日在地上行止，奈何憂其壞？」其人舍然大喜！曉之者亦舍然大喜。長廬子聞而笑之曰：「虹蜺也，雲霧也，風雨也，四時也，此積氣之成乎天者也；山岳也，河海也，金石也，火木也，此積形之成乎地者也；知積氣也，知積塊也，奚謂不壞……？」子列子聞而笑曰：「言天地壞者亦謬，言天地不壞者亦謬，壞與不壞，吾所不能知也。雖然，彼一也，此一也，故生不知死，死不知生，來不知去，去不知來，壞與不壞，吾何容心哉？」天瑞篇

這一段書裏提出一個討論的問題來，究竟宇宙將來壞與不壞？憂牠壞的與說牠不壞的，都有理由，而列子的解決，就是歸到「不知」兩字，從前者的意義看來，是能壞之中有所不能壞在，換言之，就是可以壞者有形的天地，不能壞者無形的精神。原是解釋輪化的意義，與佛教壞劫之後又有空劫，空劫之後又有成劫一樣。由後者看來，所說的空劫成劫，都是一個不可思議，所以列子說「不知」原來「不可思議」的意思，就是「不是思想言論所能及到的意思」並不是朦昧的「不知道」。推演牠的意義，仍舊是個「無限」——時期無限——所以列子又嘗說：

「精神者天之分，骨骸者地之分，……精神離形，各歸其真，……精神入其門，骨骸反其根，我尚何存？」天瑞篇

乙 墨家

一 墨子論天志

先秦諸子中，其學說之最有類於宗教者，要算是墨子。但是「墨教」兩個字，沒

有聯成爲一個名詞，而道家倒變成了道教，儒家倒變成了儒教。我們研究道家和儒家根本學說，如老莊列，如孔孟荀，他們所發揮的，並不像宗教家的口吻。因爲宗教最要緊的根據，就是所崇拜的對象，老子一派是無神論者，孔子一派是懷疑論者，對於宇宙間之所謂神，都沒有存在的肯定。所以道家儒家本不能與宗教聯爲一個名詞；不過從漢高以太牢祀孔以後，歷代帝王都以祀孔爲重大典禮，在無形中變成了宗教；而且成爲中國無形的國教，於是乎儒教的一個名詞，就極其普通，視孔子爲宗教主，視鬯宮爲教堂，由來已經二千多年了。「道教」這個名詞，是起於漢朝張道陵之五斗米道，後來漸漸分出許多派別，什麼「丹鼎」「神仙」之說，「符籙」「占驗」之術，都假老子之名以起；最後有經典科教之派，仿釋家禮懺方法，庸黃冠以此逐食，「道教」二字，就成了普遍的名詞。其實，老子孔子在天之靈，將笑其妄而斥其誣；因爲老子所發揮的是哲學，可以稱爲哲學家，孔子所發揮的是教育，可以稱爲教育家，以宗教家的頭銜加在他們頭上，不可謂非張冠李戴。

但是墨子則如何呢？倒實在是箇宗教家，有幾樣理由：

一、墨子所認識的天，確是宗教家所認識的神。

二、墨子所主張的愛，確是宗教家所主張的愛。

三、墨子所表顯的犧牲精神，確是宗教家的精神。

而且墨子的「墨」字，有人說不是他的姓，乃是他的教義。（註：讀子厄言，「墨家諸人，無一稱姓，去姓而稱號，與釋氏之法同，孟子所以斥爲無父，莊子的繩墨自矯，荀子的刻死附生謂之墨，是明說「墨」是他的教義。墨，黑也，刻苦之義。）還有一樣，墨家的「鉅子」，很像宗教師，鉅子的傳統，很像羅馬教的教皇。（註：呂氏春秋：墨者鉅子孟勝，爲陽城君死難事，傳鉅子於宋之田襄子，可見所謂鉅子者，祇能有一個，不能同時有兩人，而且他有命令一切墨者的權力。）所以我們可以稱他爲墨教。

不過，要按宗教的定義來衡量墨教，却有許多的缺點，他所以不能成爲一個

具體的宗教，也是爲此。他的缺點何在？

一、沒有宗教上的形式崇拜。

二、講鬼而不講靈魂。

三、不講來生的希望，專講現世的經驗。

四、偏重肉體上的勞苦，不講精神上的安慰。

所以算不得完全的宗教，不過他在本體的認識上，有局部的宗教性，最大而顯著的，就是他的「天志」；我們現在專從這一點上討論。我們知道墨子所認識的天，絕不同於老子、孔子所論的天，老子以天爲機械，沒有意志的存在，所以說：「天地不仁，以萬物爲芻狗。」世間爲一個自然律所支配，優勝劣敗，弱肉強食，是天演的天。孔子雖不明明地反對有意志的天，骨子裏却否認超人的天之存在，因爲他看出天是人的產物，所以換一句話說：「人就是天。」離了人便沒有天；結果，還是否定有意志之天的存在。（證例甚多，下文詳說。）墨子則不然，他所承認的天，

是：

擬人的；

有意志的；

有情感的；

超人的神；

能施賞罰的；

無異基督教所認的上帝。現在可以把他所說的天，略舉於后：

一 天爲造物之主

宇宙萬有是從那裏來的？牠的原因是什麼？[？]關於這一個問題的討論，正是說不勝說；有以爲是自然進化的，有以爲是有神創造的，科學家哲學家大概主張前說，宗教家大概主張後說；但亦不盡然，科學家哲學家亦承認有神進化，宗教家中亦有否認天神創造說的。茲僅就墨子的創造而言，他確是肯定有神創造

之說，他在天志篇裏說：

「且吾所以知天之愛民之厚者有矣。曰：磨爲日月星辰以昭道之，制爲四時春夏秋冬以紀綱之，雷降雪霜雨露以長遂五穀麻絲，使民得而財利之；列爲山川谿谷，播賦百事，以臨司民之善否，爲王公諸伯使之賞賢而罰暴，賊金木鳥獸從事乎五穀麻絲，以爲衣食之財……是以天爲之寒熱也節，四時調，陰陽雨露也時，五穀熟，六畜遂，疾病戾疫凶饑不至。」

這一段書，既說天是造化天地萬物，更說天是主宰天地萬物，四時之流行，萬物之化育，都有天的意志在內，所以又說：

「我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩，輪匠執其規矩，以度天下之方圓。」又嘗申說其義，曰：

「是故子墨子之有天志，辟人無以異乎輪人之有規，匠人之有矩也；今夫園人操其規，將以量度天下之圓與不圓也……是以圓與不圓，皆可得而知也。」

此其故何？則圓法明也。匠人亦操其矩，將以量度天下之方與不方也……是以方與不方，可得而知之。此其故何？則方法明也。」

這是一種「超神論」的認識，以輪人匠人比天，以規矩比天理，宇宙萬有，都包羅在天理之內，而執掌此天理以量度一切方圓。所謂「方與不方」「圓與不圓」就是善與惡，所以說：

「中吾規者謂之圓，不中吾規者謂之不圓，中吾矩者謂之方，不中吾矩者謂之不方。」

中吾規，中吾矩，就是合天理；不中吾規，不中吾矩，就是違天理；合天理者爲善人，違天理者爲惡人，善人必得賞，惡人必得罰，這是墨子特別注重的一點。此其所謂天，是高居在天地宇宙之外，盡其量度之工；天地宇宙的創造和維持，都是天的任務。這種說法，完全是宗教家口吻，也是與聖經所載：

「好像牧羊的分別綿羊山羊一般，把綿羊安置在他右邊，山羊在左邊……」

因爲我餓了，你們給我喫，渴了，你們給我喝，我作客旅，你們留我住，我赤身露體，你們給我穿，我病了，你們看顧我，我在監裏，你們來看我……這些事你們既作在我這弟兄中一個最小的身上，就是作在我身上了！」馬大二十五32—46

「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝……萬物是藉着他造的。」約翰一章

這是說，天是創造世界掌管萬有的主宰，墨子與基督教大概相同。

二 天是無限的神

天體至大而至明，沒有時間和空間的限制，世界一切，不能逃出他的範圍和鑒察之中，有善必賞，有惡必罰，所以天志篇說：

「今天下之士君子，知小而不知大，何以知之？以其處家者知之。若處家得罪於家長，猶有鄰家所避逃之，然且親戚兄弟所知識，共相儆戒，皆曰：不可不戒矣，不可不慎矣，惡有處家而得罪於家長而可爲也？非獨處家者爲然，雖處國亦然，處國而得罪於國君，猶有鄰國所避逃之，然且親戚兄弟所知識，共相儆

戒，皆曰：不可不戒矣，不可不慎矣，誰亦有處國得罪於國君而可爲也？此有所逃避之者也，相儆戒猶若此其厚，况無所避逃之者，相儆戒豈不愈厚？然後可哉！且語有之曰：焉有晏日焉而得罪，將惡避逃之曰：無所避逃之……今人處天下而事天，得罪於天，將無所以避逃之者矣。」

這是明明說「天道至明，」人苟得罪於天，就無從避逃，所以又說：「夫天不可爲林谷幽門無人，明必見之。」

「若豪之末，非天之所爲也，而民得而利之，則可謂否矣。」

這一層意思，與基督教所說「上帝無所不在，無所不知，」相同。新舊約聖書裏可以引證的很多，最明顯的，要算詩篇上的一段話：

「耶和華阿！你已經鑒察我，認識我，我坐下，我起來，你都曉得，你從遠處知道我的意念，我行路，我躺臥，你都細察，你也深知我一切所行的。耶和華阿！我舌頭上的話，你沒有一句不知道的，你在我前後環繞我，按手在我身上……我

往那裏去躲避你的靈？我往那裏去逃避你的面？……黑暗也不能遮蔽我使你不見。」詩篇一三九篇

在新約裏類似的記載，非常之多，可以證明上帝的無所不在，無所不知，與墨子所說的天是一樣的。

三 天秉賞罰之權

天道福善禍淫，作善降之百祥，作不善降之百殃，這是古代儒家的觀念；就是機械論者的老子，也有「天網恢恢，疏而不失」的話，承認善惡報應，不爽毫釐的。故無論是主張「自求多福」說的，或主張「天道好還」說的，都不能否認善惡之報。不過這個報施之權，操在什麼手裏？各家的主張有不同；而墨子則歸本於天，與基督教歸本於上帝相同。所以他在明鬼篇裏說：

「今若使天下之人，偕若信鬼神之能賞賢而罰暴焉，則夫天下豈亂哉？……

鬼神之罰，不可爲（恃也）富貴衆強勇力強武堅甲利兵，鬼神之罰必勝之。若

以爲不然，昔者夏王桀，貴爲天子，富有天下，上詬天侮鬼，下殃傲天下之萬民，……天乃使湯致明罰焉。……桀有勇力之人，推修大戲，生列虎兕，指畫殺人，人民之衆兆億，侯盈厥澤，然不能以此圍鬼神之誅，此吾所謂鬼神之罰，不可爲富貴衆強勇力強武堅甲利兵者此也。」

這一段說到桀爲無道，天借成湯之手罰他，雖有富貴衆強勇力強武堅甲利兵，也不足恃，這可以證明賞罰之權，操之於天，沒有人可以避免的。惟獨能順天之意者可得賞，反天之意者必得罰，如何是順天之意，必先知道天何欲何惡。天志篇說：

「然則天何欲何惡？天欲義而惡不義。然則率天下之百姓以從事於義，則我乃爲天之所欲也，我爲天之所欲，天亦爲我所欲，然則我何欲何惡？我欲福祿而惡禍祟。……昔三代聖王禹湯文武，此順天意而得賞也，昔三代之暴王桀紂幽厲，此反天意而得罰也。」

「天子有善，天能賞之；天子有惡，天能罰之。」

聖王暴王之所以不同，全在順天意與逆天意的分別。順天意者得賞，逆天意者得罰，正像聖經「信服他的人，不被定罪，不信的人，罪已經定了」約翰三十五一樣；似乎喪失了人的自由，一切賞罰之權，全操在天或上帝之中，不能有絲毫勉強。其實不然；這種賞罰之道，完全是天助自助的意思，因為天所據以施賞罰之標準，還是在人之自爲，換句話說：與其說天賞天罰，毋寧說自賞自罰。——禍福無不自己求之者——聖經所說的「信」，也含着「順天意」的意義，何謂天意？是天地間的自然定律；譬如飲食，是人生活的必需，能照衛生之理按時按量進食，則得益，不然，或非時進食，毫無節制，則反受害，或至於傷命，飲食能活人，乃自然定律，也可以說是天意；順此定律者生，違此定律者死，這樣，生死的賞罰，權操於天，而所以生死的原因，却是自取；所以這種賞罰之道，絕不違反自由。羅馬書說：「上帝必照各人的行爲報應各人。」又聖經說：「你們要做成得救的工夫。」這明說一切報應都由

自取，一切得救都是自成。因此，不能以「禍福論」定墨子的價值，因為在他的禍福論中，還有意志自由的「責任論」在內，我們看他所主張的「非命」，就可以知道了！

四 天是仁愛的父親

墨子學說，以兼愛爲根據，天兼愛人，如同父兼愛子一樣。我們讀過張子的西銘，他對於這一層思想，發揮得最透澈；天地是父母，人類是兄弟，這雖是根據易經繫辭：「乾爲天爲父，坤爲地爲母」的思想而來，然較易經還要來得切實。張子的思想，正可以發揮墨子「天兼愛人」的道理。看天志篇說：

「今有人於此，驩若愛其子，竭力單務以利之，其子長而無報，子求父，天下之君子，舉謂之不仁不祥；今夫天兼天下而愛之，擻遂萬物以利之，若豪之末，非天之所爲，而民得而利之，則可謂否矣；然獨無報夫天，而不知其爲不仁不祥也，此吾所謂君子明細而不明大也。」

「今人處若家得罪，將猶異家所以避逃之者，然且父以戒子，兄以戒弟……今人處天下而事天，得罪於天，將無所以避逃之者矣。」

天既是人類的父親，自然對於人類——子女——沒有厚薄輕重的分別，所以天是兼愛人類的。法儀篇說：

「然則天何欲何惡者也？天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。奚以知天之兼而愛之兼而利之也？以其兼而有之兼而食之也。」

由此可知墨子所說的愛，是從實利方面看出來的，愛人利人，兩樣不能分離，不能利人的愛，算不得是真愛，正如同父母愛子女一樣，衣之食之撫育教導之，方算得是真愛了！而且這種愛，並沒有親疏厚薄之分，是平等的，是無差別的，凡屬人類，都在天的愛下，正如基督教稱上帝是父，人類是兒女，聖經說：

「這樣，就可以作你們在天上的父的兒子，因為他叫他的日頭照好人，也照歹人，降雨給義人，也給不義的人。」馬太五45

「你看父賜給我們何等的愛，使我們得稱爲上帝的兒女，我們也真是他的兒女。」約翰一書三。

路加十五章又以浪子悔改的譬喻，表明世人與上帝若父子的關係，因爲人由上帝而來，彷彿墨子所說的「體分於兼」相同。體是小我，兼是大我，小我出於大我，無異子女之生於父母。大概人都說墨子是二神宗教，因爲他講神必兼講鬼，但依這意義講，似乎是絕對的一元論，是超神論者。

總上四層，可以知道墨子的天之觀念，完全是宗教的上帝，所以稱他爲「墨教」原無不可！宗教所注重的有兩點：第一是「崇拜」，第二是「來生」，墨子對於這兩點，也有一點意見。

一 崇拜

大凡宗教崇拜：無論佛教的崇佛，耶教的拜神，對於所崇拜的對象，至少含有三種意義：一種是謝恩，一種是效法，一種是行道。

(1)何以欲謝恩？蓋有感於上天之愛，進而謀所以報答之道，這是宗教上第一步的崇拜。墨子也有這種意味，以爲人既受天的護蔽，「寒熱也節，四時也調，陰陽雨露也時。」是天的恩以待人，人便不能不知恩圖報。圖報之道奈何？一以順天意，一以推天恩，所以說：

「聖王明知天鬼之所福，而避天鬼之所憎，以求興天下之利，除天下之害，……人之處高爵祿則以讓賢也，多財則以分貧也。」

興利除害是順天意，讓賢分財是推天恩，能這樣，就是報於天，不能這樣，就是不仁不祥。所以說：

「今夫天兼天下而愛之，撒遂萬物以利之，若豪之末，非天之所爲，而民得而利之，則可謂否矣；然獨無報夫天，而不知其爲不仁不祥也。」……

「今子處高爵祿而不以讓賢，一不祥也，多財而不以分貧，二不祥也。」

推恩於人，就是報德於天，正與耶穌所說：「無論何人，但將盃水給小子之一，

……沒有不得賞的。」馬太24「我餓了你們給我喫，渴了你們給我喝，我作客旅，你們留我住，我赤身露體，你們給我穿，我病了，你們看顧我，我在監裏，你們來看我，那些人回答說：我們何嘗有這些事？……這些事你們既作在我這弟兄中一個最小的身上，就是作在我身上了！」馬太25 34-46「愛上帝的也當愛弟兄。」約翰一書27這是崇拜的第一方法。

(2) 天是人類行爲的標準，人故應當效法他，墨子稱之爲尙同於天，就是效法天之所爲，同其欲惡，天下就太平了！所以說！

「唯以其能一同天下之義，是以天下治，夫既尙同乎天子，而未上同乎天者，則天菑將猶未止也。」尙同篇

「百工爲方以矩，爲圓以規，直以繩，正以懸，無巧工不巧工，皆以此爲法，……故百工從事，皆有法所度，今大者治天下，其次治大國，而無法所度，此不若百工辯也，然則奚以爲治法而可？故曰莫若法天。」法儀篇

人人能法天，即人人有同一的行爲，因爲天是至公無私愛利萬物，故人能法天，即能如天之仁愛公正，人人能仁愛公正，世界不就成了個「烏托邦」麼？但除了天以外，沒有可以效法的，所以說：

「當皆法其父母奚若？……當皆法其學奚若？……當皆法其君奚若？……天下之爲父母者爲學者爲君者衆，而仁者寡，若皆法之，是法不仁也，法不仁，不可以爲法。」法儀篇

耶穌說：「你們要完全，如同天父完全一樣。」馬太五末保羅說：「你們既是上帝所疼愛的兒女，就應該效法他。」弗五——這都是以法天爲崇拜的一種必要方法。
(3) 推行天道，即本天德以利人，所以墨子說：

「觀其事，上利乎天，中利乎鬼，下利乎人，三利無所不利，是謂天德。……若事，上不利天，中不利鬼，下不利人，三不利而無所利，則謂之賊。」天志篇
能利人的謂之天德，不能利人的謂之賊，就是有害於天德，故人不獨順天之

意，更宜奉行天道以愛利天下，所以說：

「故唯毋明乎順天之意，奉而光施之天下，泰誓曰：文王若日若月，乍照光於四方，於西土。」同

同於基督所說：「你們是世上的光，應當這樣照在人前，叫他們看見你們的好行爲，便將榮耀歸結你們在天上的父。」馬太五16光就是光明的行爲，就是推行的仁愛，是一種利他的主義，這是崇拜的又一層。

墨子的崇拜天，沒有什麼形式的規定，因爲他是反對形式的祭祀，而他在實際的崇拜上却已完全。

二 來生

宗教家大概講「來生」，佛教的三世因果，耶教的靈魂永生，都是主張靈魂不滅的。墨子對於這一層，不能有明白的解釋，他祇認人死爲鬼，——有鬼論——，而且是多鬼論，在明鬼篇說明有三種鬼，一曰「天鬼」，二曰「山水鬼神」，三曰「人

死而爲鬼。」究竟他所說的三種鬼，有沒有清楚的界限？却沒有具體的答案。不過根據古代的遺傳，大概可以合成爲兩種——鬼神——孔子說鬼神之爲德，其盛矣乎！神是高等的，鬼是低等的，所以稱神爲神明，稱鬼爲鬼怪——富貴若有神助，貧賤若有鬼禍——大概以好事歸功於神，以惡事歸咎於鬼，這是古代思想，墨子根據這種思想，所以稱之爲二神教；他所分別的三種鬼，也是根據這二神思想推演出來的。他所說的天鬼，等於天神，是古拜物教的遺傳；亦等於耶穌教的天使。他所說的人鬼，即祖先之靈，至於山水鬼神，乃是神與鬼混合，即山靈河伯之類，散處於山水之間，其間有正直之神，也有魑魅魍魎——等於耶穌教的魔鬼——仍舊包括在二神之中。我們不問此種見解的價值如何！我們祇問他所說的鬼是不是主張靈魂不滅；他在明鬼篇裏所歷舉的那些鬼崇的事，如什麼：

周宣王臣杜伯殺而不辜，挾矢射王；

燕簡公臣莊子儀殺而不辜，荷杖擊公；

宋文君鮑之於觀辜：

齊莊君之於王里國中里徼。

這一類的報仇爲祟的事，不能爲有鬼論的根據，證明靈魂的不滅呢？若用心理學來解釋，完全不能成立。不過墨子自身，雖不從學理上證明鬼之存在，却是從經驗上確信是有鬼的，既然是信有鬼，就承認靈魂的不滅了！所以他引證詩經的一段話說：

「文王在上，於昭於天，周雖舊邦，其命維新，有周不顯，帝命不時，文王陟降，在帝左右，穆穆文王，令問不已；若鬼神無有，則文王既死，彼豈能在帝之左右哉？」

「明鬼篇」

文王已死了近七百年，他的靈魂還是在上帝的左右，正如拉撒路死後在亞伯拉罕懷中，路十²³ 基督升天坐在上帝的右邊，一樣的承認靈魂不滅。

墨子既然信天信鬼，似乎可以算他是一種宗教，當時所稱的「墨者」的確

含些宗教的意味在內，傳統的鉅子，又很像宗教的教主，同時祇有一個，不能有兩個，呂氏春秋說：

「墨者鉅子孟勝，爲陽城君而欲以身殉……我將屬鉅子於宋之田襄子，田襄子，賢者也，何患墨者之絕世也……因使二人傳鉅子於田襄子，孟勝死，弟子死之者八十三人，二人已致命於田襄子，欲反死孟勝於荆。田襄子止之曰：孟子已傳鉅子於我矣，不聽，遂反死之。」

從這一段可以看出墨教的組織，第一是鉅子權柄的偉大，第二是墨者守法的嚴切。又有一事可以證明：

「腹䟽居秦，其子殺人，秦惠王曰：先生之年長矣，非有他子也，寡人已令吏弗誅矣，先生之以此聽寡人也。腹䟽對曰：墨者之法，殺人者死，傷人者刑，此所以禁殺傷人也，王雖爲之賜而令吏弗誅，腹䟽不可不行墨子之法。」

這種爲主義而犧牲的精神，實在與宗教家守道的精神相同，所以我們說他

是一種古代遺傳的自然宗教，亦無不可。

丙 儒家

一 總說

儒家思想的淵源，由來已久，儒家思想的普遍，尤佔歷史上重要地位。欲追溯其思想之來源，遠自伏羲的八卦，以及曾經孔子手定（？）的六經，都足以爲儒家思想的背景。上文已略略提及詩書易禮春秋中的上帝觀，此種上帝觀，雖爲古代民族思想的表現，亦實爲儒家上帝觀的根據。故自伏羲神農黃帝堯舜禹湯文武周公，以逮於秦漢唐宋明清，一部二十四史，無不可以爲儒家思想的筆記，其既佔四千多年的長時間，不用說他的影響到人生自然是很大。現在且用歷史的方法，略敘其思想的大概：

世界各國歷史的第一頁，必有一篇神奇古怪的記載，描寫其天地創造之始，中國歷史雖亦有什麼盤古氏開闢地，人皇氏九頭五龍，又有什麼女媧氏煉石

補天，斷鼈足以立四極等話，却爲儒家所不道。儒家大成於孔子，孔子刪書，斷自唐虞，凡唐虞以前的神話，皆屏棄之而不談，所以儒家所討論的天（或上帝）不作那些「原始要終」的工夫，不欲在吾人知覺見聞以外求宇宙的本相，乃欲憑吾人的實際經驗從自然的現象上建立宇宙觀，對於超自然的種種問題，都置在懷疑之列；所以儒家的本體認識，是現象論，而非實在論，是截源說，而非導源說。

無論其爲哲學家或宗教家，都有這兩派的討論：一爲實在論者，一爲現象論者，實在論者的主旨，是欲憑吾人的智識，探究宇宙實際的真相，以精神爲客觀實際的本體的，叫做精神論，以物質勢力爲客觀實際的本體的，叫做物質論，都是承認宇宙本體有一客觀的實在。科學家假定實有原子以太物質勢力的客觀實在，宗教家以上帝或真如爲精神的客觀實在。現象論則不然，以所見所聞所知覺的世界現象爲限，宇宙一切皆是現象，現象以外皆不可知，以爲宇宙本體問題，不能憑經驗而得的，故永遠不能明瞭。前者如中國的老子，以道爲宇宙本體的實在，印

度的佛教，以真如爲宇宙本體的實在，猶太的耶教，以上帝爲宇宙本體的實在。後者爲唯物派的科學家或哲學家，以能見能聞能知覺的現象爲宇宙，儒家大概屬於這一派的，尤其是孔子。

因爲孔子注重現象而不注重實在，所以不斤斤於源頭的探索，而爲截源說，此所謂截源說，不是把一切導源說都推翻，乃是對於這個問題，存一種懷疑的態度，這種懷疑，就是承認吾人的知識不能得到宇宙實在的真相，對於吾人的知識不能解決的問題，都置之懷疑之列，不下任何判斷，侵入批評論的範圍。有時或者假設一個名詞，也不過爲便於解釋的緣故，並非獨斷，這是儒家思想隨處可以發見的。

儒家所折衷的經籍中，易經爲最古，牠雖多涉及本體範圍，可是牠仍是半段哲學的截源說。牠雖立「太極」爲宇宙之源，以一陰一陽爲本體的精神元素，牠還是注重在現象上立論，從盈虛消息的晝夜春秋日月天地男女……等等推出陰

陽所合的太極。「盈虛消息」是現象的變化，是可見可聞的循環，所以易之爲道，就是變化，就是天行。（上文已略及，此故不贅。）屬乎現象論的範圍無疑。

書雖亦有涉及宇宙本體的地方，然亦不窮究牠的本源，在洪範祇說個「五行」——金木水火土——以爲宇宙一切的生息，都根據這五種物質的元素；這五種元素都是有目可觀的現象，與印度的四大——地水火風——希臘的原子論，同爲唯物物的宇宙論。其間雖有不少稱天稱上帝的地方，乃是敘述古代思想的一班，似乎認天爲宇宙本體的真相；後來思想變遷，不以超自然的眼光去看天，乃以政治與倫理的眼光去看天，超然的天，漸漸移到人的身上，所以有「天視民視」「天工人代」的話。寓於人心，切於人事的，便是天，而且立天於最高的一點，天之所以爲天，却絕不推究，這更可以知道他是截源說而非導源說。

儒家所淵源的古代思想，大概是如此，我們一讀堯典舜典皋陶謨等篇，以及詩禮所載，都可以證明是一種截源說，到了孔子身上，他集儒家的大成，對於古代

遺傳的天的觀念，又加上一番修正；他生平的全部學說，都注重在倫理方面，對於形上的天，絕對不加討論，然也可以看出他的態度，是很明瞭的懷疑派。（下文再詳）繼述孔子學說的，有曾子、子思、孟子、荀子……等人，他們都根據孔子的懷疑思想。曾子爲孔子及門弟子，其記述的大學（大學是否爲曾子所記，乃千年來聚訟的問題）與戴禮、曾子十篇，都注重倫理政治方面。子思爲孔子之孫，曾子之弟子，所著的中庸一篇，是儒家中討究形而上學的書，劈頭就說「天命之謂性」，收尾則說「上天之載，無聲無臭，至矣。」中間有稱「天」稱「神」稱「上帝」的地方，現在且摘出最顯著的幾節：

「子曰：鬼神之爲德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺，使天下之人，齋明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右；詩云：神之格思，不可度思，矧可射思。」

「故天之生物，必因其材而篤焉；故栽者培之，傾者覆之。詩曰：嘉樂君子，憲憲

令德，宜民宜人，受祿於天，保佑命之，自天申之。」

「郊社之禮，所以事上帝也。」

「誠者天之道也，誠之者人之道也。……故至誠無息，不息則久。……天地之道，可一言而盡也；其爲物不貳，則其生物不測。天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。」

「維天之命，於穆不已。」

總這幾節書看來，則知子思以天爲宇宙的根本原因，萬物本乎天，福祿降自天，天道獨一，神奇莫測，無始無終，無形無像，雖高高在上，却與人甚近，人若能體天命，便可以爲聖人。這種意見，似乎修正了孔子的懷疑思想。其實不然，他對於本體的討論，以天爲止，天之所以爲天，絕不推溯，且仍以倫理政治爲歸宿。所以說：

「故君子不可以不修身，思修身不可以不事親，思事親不可以不知人，思知人不可以不知天。」

「惟天下至神，爲能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」

孟子荀子也是這樣。（下文另詳）自漢以來的儒家，對於天的觀念，頗不一致，有純粹的唯物主義者，有倡天人感應說者，有雜老佛思想者，有信陰陽讖緯者，皆依時代而變遷，當於下文另詳之。

二 孔子論天

孔子本不是個宗教家，也不是個哲學家，所以不討論到本體的問題。論語說：

「子不語怪力亂神。」

「子罕言利與命與仁。」

「子貢曰：夫子之文章，可得而聞焉；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」

孔子爲什麼不多講「神，命，性，天道」等問題？依我看，有兩樣緣故：

一 注重現世生活

宗教家注重來生，故佛教言三世——前生，今生，來生——耶教言二世——今生，來生——孔子不是宗教家，故祇講現世。所以：

「冉有問於仲尼曰：『未有天地可知耶？』仲尼曰：『可！古猶今也。』冉有失問而退！明日復見，曰：『昔者吾問未有天地可知乎？夫子曰：可，古猶今也；昔者吾昭然，今日吾昧然，敢問何謂也？』仲尼曰：『昔之昭然也，神者先受之，今之昧然也，且又爲不神者求耶？無古無今，無始無終，未有子孫而有孫子，可乎？』冉有未對。」莊子知北遊篇

「子張問十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」論語爲政

孔子的意思，欲知道前事，——古——只要看現在，——今——欲知道將來，只要從現在推下去，因爲未有天地之先，與未來之世，都不能憑空妄測，與其徒費

口舌，憑空討論，仍舊落得個渺渺茫茫，無可捉摸，還不如憑着眼見耳聞的現世生活，謀實際的人生之爲愈。所以他絕對不言已往與未來，如：

「子貢問孔子，死人有知無知也？孔子曰：『吾欲言死者有知也，恐孝子順孫妨生以送死也；欲言無知，恐不孝子孫棄不葬祀也。』賜欲知死人有知無知也，死徐自知之，未爲晚也。」說苑辯物篇

「季路問事鬼，神子曰：『未能事人，焉能事鬼？』敢問死，曰：『未知生，焉知死？』」論語先進

孔子以爲丟着現世的人生不講，專門去講那死後渺茫的問題，是何等無謂。細玩他的口氣，差不多不承認死後有知，與死後爲鬼，所以說「死徐自知之，」焉知死？」不過不要把牠揭破，置之「不論」之列罷了！我們現在既然是人，何必討論到死的問題？祇要知所以爲人之道就夠了！而且爲人之道至廣至大，盡一生之力，還怕不能了然，那裏來的工夫去研究不切要的死和鬼的問題呢？所以他曾經

對子貢說一段話：

「子貢倦於學，告仲尼曰：『願有所息！』仲尼曰：『生無所息！』子貢曰：『然則賜息無所乎？』仲尼曰：『有焉耳！望其墮，畢如也，宰如也，墳如也，鬲如也，則知所息矣！』子貢曰：『大哉死乎！君子息焉，小人伏焉。』仲尼曰：『賜！汝知之矣！』」
——列子天瑞篇

這明明看出孔子注重現世生活，人生應當盡勤勞的義務，抱除死方休的精神；死後如何？可以不問。因為人的勤勞，是人的本分，並不是要求什麼死後的酬報；若然人生服務，希望將來有什麼條件，他的價值就低了！所以那些天堂地獄的說頭，祇能做低等社會的勉善方法，絕對為智識階級所不許。孔子雖亦曾有「作善降祥」之說，然也不過為下愚說法而已！總之，我們必須知道「為做人而做人」是孔子現世生活的立腳點。

二、提倡實用主義

中國歷史的上帝觀 先秦時代

實用主義，是哲學上的一個名詞，也叫做「行為的哲學」，也叫做「人本主義」，是以人生爲本位，依實際的效果以滿足其生活爲前提。而且以所能見所能聽所能知覺所能經驗者爲範圍，否則置之懷疑之列。哲學上有所謂懷疑派者，在獨斷論與批評論者之間，就是把一切不能見不能聞不能知覺不能經驗的都不問不聞；孔子注重人的實際生活，所以對於一切抽象的玄妙的無可思議的問題，絕對不談，不獨斷，也不批評，僅付之不論而已！所以他所說的天，只說個：

「四時行焉，百物生焉，天何言哉！」論語陽貨

四時行，百物生，乃人所能經驗的事，天之所以爲天就在此。他也本此理以言道，則曰：

「誰能出不由戶？何莫由斯道也？」論語雍也

是從倫理方面討論這道字，不從本體方面討論這道字，所以朱子曾經有一個明瞭的解釋，就是說：

「道者，日用事物當然之理。」

「道則人倫日用之間所當行者是也。」

從此可以知道孔子之道與老子之道大不相同，老子以道爲宇宙之總原因，世間一切都是出於道，而孔子則以道爲人類生活的行動，合乎中庸之理。所以孔子以「天之大原出於道」，而孔子以「道之大原出於天」，荀子曾經說明孔子之道說：

「非天之道，非地之道，人之所以爲道也。」荀子儒教篇

換言之，老子所說的是天道，孔子所說的是人道，天道玄妙，人道平實，天道寓於人道之中，故孔子不言天道，僅從人道中求之，不丟棄實用的人道，討論抽象的天道。

上來已經略略提到孔子不言天道的兩層理由，現在且說到孔子對於天之觀念，孔子對於天的觀念，乃折衷於古代遺傳而加以修正。古代遺傳的思想，雖爲

孔子所懷疑，然却不明明的反對，施以極端的破壞，這也有兩層緣故：

(一) 孔子主張中庸

何謂中庸之道？即無論對於何種問題，都不欲趨向極端；因為過與不及，皆非至當。孔子之主張如此，故對於天的觀念，不敢用獨斷的論調，天之有無意志？不像老子那樣否定，也不像墨子那樣的肯定，乃用一種無可無不可的態度，以「洋洋乎如在其上，如在其左右」解決之。

(二) 利用古代思想

古來政治和道德，往往借託神權，取得一般人的信仰，故稱帝王曰天子，講道德曰天命。孔子自身，對於神權思想，雖有所懷疑，而仍以「天道福善禍淫」之意，為道德標準，這是孔子維持社會的苦心。

然則何以證明孔子對天的觀念是懷疑派呢？在此不能不先有所說明，我們讀孔子：

「獲罪於天，無所禱也。」論語八佾

「敬鬼神而遠之。」論語雍也

「祭如在，祭神如神在。」論語八佾

這幾句話，就可以知道了。朱子註：「天卽理也，」順理卽順天，逆理卽逆天，假使既逆於理，禱亦無用，比方一個不講衛生的人，擱了肺病，雖日日求禱於天，病不能愈，因爲他平時已逆了衛生之理的緣故。宗教家的思想則不然，以爲天有情感，人雖得罪了天，却可以懺悔而回天之罰，甚至有以禱治病，不藉醫藥，是則變爲獲罪於天有所禱也。這可以見孔子以天爲一種「定理」，沒有意志情感可言。

程子註：「敬鬼神而遠之」說：「人多信鬼神，惑也，而不信者又不能敬，能敬能遠，可謂知矣。」這話很可以叫我們玩味。鬼神既宜敬，而何以又欲遠牠？既宜遠而何以又欲敬牠？若列以宗教家義，宜敬而近之，若列以無神派義，宜遠而不敬，此所謂「敬而遠之」者，正如墨子所說「無鬼而學祭禮。」所以說「祭如在，祭神如神

在，「如」是「假設」，沒有客觀的實在，更明顯了。

孔子既然否定客觀的天，何以他在易詩書……等書中，還留存天道報施等一類的話？如易文言「積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃」，孟子引仲尼曰：「始作俑者其無後乎？」書湯誥「天道福善禍淫，降災於天」，詩大明「上帝臨汝，無貳爾心，……等類，似乎有些矛盾，不知這種思想，乃是古代的遺傳，孔子原欲利用牠來維持社會（上文已說過）而且他所說賞罰報施，未必由於客觀的天，却是本於主觀的我，所以說「禍福無不自己求之者」，太甲曰：「天作孽，猶可違，自作孽，不可逭」，換言之，凡孽都是自作。司馬遷伯夷列傳中以夷齊餓死，顏淵蚤夭，盜跖壽終，疑天道的報施，爲善者未必得福，爲惡者未必得禍，乃有「天道是耶非耶」之問，這也是當時孔子所欲問的話，不過他沒有出諸口罷了！因此，我的結論，定孔子爲懷疑派。

孔子既然不完全推翻古代遺傳思想，所以他一方面表示他的懷疑，一方面

還是維持古說，在他言天的話裏，可以看出古代信天的幾層意思：

(一) 天爲世界的主宰

易曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天；至哉坤元，萬物資生，乃順承天。」

中庸曰：「至中，和，天地位焉，萬物育焉……萬物並育而不相害。」

這是說天爲創造萬物的主宰。

易曰：「剛柔相摩，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑……乾知大始，坤作成物。」

又曰：「天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陳，貴賤位矣。」

這是說天能整理調攝，使天地萬物有一定之秩序，則天爲維持萬物的主宰。

書曰：「天降下民，作之君，作之師，惟曰其助上帝。」

伊尹曰：「天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。」

這是說天立君師以教育萬民，所以稱君曰天子，代天宣化者也，是則天爲萬

民的主宰。

所以孔子說：「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」似說萬物由天所創造而維持。又說：「天生德於予，天之未喪斯文也。」似承認自己是天所設立之師。天既爲世界一切的主宰，便有威權，有能力，而爲人所不能不服從也，所以有「天命」。

（二）天是運命的總匯

儒家大概信有定命，所以如書大誥言「天命不易」，詩言「維天之命，於穆不已」等類甚多，以爲人生一切禍福災祥，皆天所定，無可倖免。正如子夏所說：「死生有命，富貴在天。」孔子亦常視天爲運命之天，但其對於運命的觀念，與古代「窮達悉由天定」的觀念有些不同，我們看他所說的命字裏，包含着因果律的意義，譬如：

子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何爲其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人，

下學而上達，知我者其天乎！

——論語憲問

此所謂天，乃指運命，也是指因果律，與「天之將喪斯文也，」吾之不遇魯侯，天也，「道之將行也與！命也，道之將廢也與！命也，」莫之爲而爲者天也，莫之致而致者命也，「……等同一意義。因果本爲佛教之義，實則天地間無不有因果關係；不過佛教則說三世因果，孔子僅及現世因果，因果律很近機械論，所以孔子的天道觀念中，有一部分機械論因果律的意味。

（二）天爲賞罰的衡量

人生禍福，都本於天的賞罰，這是從古以來最普遍的思想。（上文已略及）所以在古書中這類的句子很多，桀紂無道，天命討罰，夏禹有功，天錫九疇，順天意者得賞，逆天意者得罰，湯武之立，天立之，桀紂之亡，天亡之，一切最高權柄，都操於天的手中，故人當聽命於天。凡人莫不欲避罰而邀賞，然怎能避罰而邀賞呢？必須知道天的賞罰，以什麼爲衡量？這種衡量，人就叫他爲「天道」或「天理」。這種天

道或天理，彷彿車輪之有軌，成爲人生實踐道德的標準。能循天道的爲善人，便得賞，不能循天道的爲惡人，便得罰。施賞罰者天，得賞罰者人，其實「禍福無不自己求之者」。彷彿車之於軌，行動全在乎車耳。這是孔子以「天本主義」變爲「人本主義」的一端，也是孔子利用古代思想，爲其倫理學的壁壘。

以上所說，可以看出古代思想與孔子思想的大概，結論就是：孔子對天的觀念，是懷疑派，是修正古代極端的神權思想，注重人本主義，而歸納於倫理學範圍。故其對於本體問題的討論，極少極少。其論道論仁，或有一部屬於形而上的範圍，因與本文無關，故不列論。

三 孟子論天

孟子私淑孔子，紹述孔子的大同思想，以仁義說時君，期能行先王之仁政，使天下太平；故孟子是一個倫理的政治學家。對於形而上學，發揮得極少，惟倡「性善」之說，較詳於孔子。至於其對天的觀念，也與孔子大略相同，在他的七篇孟子

裏，提起天的地方，不過二十多處，間或一提上帝及神。外書四篇中——性善辯，文說，孝經，爲政——也很少提起天的地方，而且這四篇書，大概認爲假託，所以不能爲研究孟子思想的根據。

孟子的思想既淵源於孔子，學說上的主張，自是相同。但仔細加以比較，見得孟子的思想，更爲進步。孔子重君權，而孟子則重民權，他說：

「民爲貴，社稷次之，君爲輕。」盡心下十四章

「得天下有道，得其民，斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得民矣。」……離婁上九章

「君之視臣如手足，則臣視君如腹心，君之視臣如犬馬，則臣視君如國人，君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」離婁下三章

這是把「事君盡禮」「臣事君以忠」的尊君思想，變爲民本主義，這是孟子思想上進步的第一層。

孔子專言仁，孟子兼言義，仁是平等的愛，義是差別的理，孔子所言的仁裏，雖含有差別的意義在內，却沒有把仁義連爲一個名詞。孟子的倫理學旗幟上，始寫着「仁義」兩個字，在孟子看來，單有仁而無義，等於墨子的兼愛，單有義而無仁，等於楊子的爲我，愛是應當普遍的，但不能不有差別——就是應當以個人爲單位——所以可以說「仁是等於世界主義，義是等於個人主義。」——從倫理的演進上看，這是孟子思想上進步的第二層。

孔子言性相近，孟子則言性善，所謂性相近，並沒有指出性的本源，因爲孔子未嘗詳細的討論。

「子貢曰：『夫子之言性與天道，不可得而聞焉。』」

而孟子却多所討論，肯定人性本善，他與告子論性：

「人性之善也，猶水之就下也；人無有不善，水無有不下。」告子上三章

孟子道性善，言必稱堯舜，故曰：「堯舜性之也。」又引詩以證性善的確鑿：

詩曰：「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」告子上六章
在這形而上學問題的討論，較孔子猶爲肯定，這可說孟子思想進步的第三層。

其餘如政治上的主張，以及對政治的責任，莫不較孔子爲澈底，「青出於藍而勝於藍」，可以借來作頌揚孟子的話。現在把別的問題丟開不講，單講他對於天的觀念，試略舉之：

(一) 天與民

「然則舜有天下也，孰與之？曰：天與之。天與之者，諄諄然命之乎？曰：否！天不言，以行與事示之而已矣。……昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而受之，故曰天不言以行與事示之而已矣。……舜相堯，二十有八載，非人之所能爲也，天也。……泰誓曰：「天視自我民視，天聽自我民聽，」此之謂也。」萬章上五章
從這一章書裏，可以看出孟子對天思想的大概，帝王爲天所立，乃古代神權

政治的遺傳思想，這裏說「舜有天下也天與之，」堯薦舜於天而天受之，「與」天降下民作之君作之師，惟曰其助上帝，」同以最高特權歸之於天，以爲凡一切掌權的君王官吏，都是天的代表，施行天的權柄。君王行善，天就立他，君王行惡，天就罰他，這種思想，爲世界歷史第一章所必有的記載。然而怎樣能知道何者是天意，何者非天意？第一種方法，就是要看人所做的善惡，第二種方法，就是人民的意向如何？從第一種方法，可以看出「天之與，」從第二種方法，可以看出「人之歸，」其實所謂「天與人歸，」還是一齊在民身上表現出來，所以說「天視自我民視，天聽自我民聽，」換句話說，民就是天的眼，民就是天的耳。所以「得其民，斯得天下。」天意寓於民心，民心不歸，即天命不與，本此義以推，則凡所說的「樂天」「畏天」「天殃」「天誅」……都可以驗之於民心。如：

「以大事小者，樂天者也，以小事大者，畏天者也，樂天者保天下，畏天者保其國，詩云：『畏天之威，於時保之。』」梁惠王下三章

朱註：「天卽理，自然合理，故曰樂天，不敢違理，故曰畏天。」其實所謂樂天畏天，可以作爲樂民畏民，孟子嘗說「樂民之樂者，民亦樂其樂，」保民而王，莫之能禦也，」所以換句話說，能樂民者——卽與民同樂——可保天下，能保民者——不敢得罪於民——可保其國，這不是很明瞭的麼？能樂民畏民，就是合理，合理亦稱爲得道。「得道者多助，失道者寡助，寡助之至，親戚畔之，多助之至，天下順之。」公孫丑下一章。

得道之人，就是樂天之人，也就是仁人，「仁人無敵於天下，」無敵於天下者，天吏也，「天吏」就是奉天命以討罰失道之人，如：

「湯放桀，武王罰紂……」梁惠王下八章

桀紂是失道寡助之人，故謂之一夫，湯武奉天命以征伐之，故稱爲天誅。

「伊訓曰：天誅造攻自牧宮，朕載自亳。」萬章上七章

其實所謂天誅，還是民誅，因當時桀爲無道，民怨沸騰，故

「湯一征，自葛始，天下信之，東面而征，西夷怨，南面而征，北狄怨，曰：奚爲後我？民望之，若大旱之望雲霓也，歸市者不止，耕者不變，誅其君而弔其民，若時雨降，民大悅。」書曰：「後我，後來其蘇。」梁惠王下十一章

桀失民心，爲民所棄，湯得民心，爲民所歸，湯放桀而爲天子，從桀方面講，則得天誅，從湯方面講，則受天位或天職——弗與共天位也。弗與治天職也，弗與食天祿也——此所謂天位、天職、天祿等等，總名之曰天爵。

「孟子曰：有天爵者，有人爵者，仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。古之人，修其天爵，而人爵從之。」……告子上十六章

天子是一國元首，是人爵亦是天爵，「皇天無親，惟德是輔」，可知人爵由於天爵而來，「故大德，必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽」，中庸有德的人，爲人民所戴，故與其說是天與，毋甯說是民歸。天本是虛體，藉民以表顯之，故曰「天視自我民視，天聽自我民聽。」

（二）天與心

「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦由斧斤之於木也，且且而伐之，可以爲美乎……孔子曰：操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與！」告子上八章

「仁人心也，義人路也，舍其路而弗由，放其心而不求，哀哉！人有鷄犬放，則知求之，有放心而不知求，學問之道，無他，求其放心而已矣。」告子上十一章

孟子之所謂心，就是本乎先天的良知，也叫做良心。這個良心，本與生俱來，凡屬人類，莫不相同，所以說：

「非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能弗喪耳。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也，聖人先得我心之所同然耳。」告子上七章

又說：

「無惻隱之心，非人也……惻隱之心，仁之端也。」公孫丑上六章

可知這個心是先天所同具的，不假外求，「仁義理智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣！」孟子也叫牠爲「不忍人之心」，「惜乎爲物欲所蔽，使這個本善的良心，漸漸枯亡，就是放心而不知求！然推究這個良心所以放的緣故，就是爲了耳目之欲，所以說：

「耳目之官，不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣；心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者」……告子上十五章

心就是天所與我的大者，因爲心是思想，能運用這思想，便能從耳目之欲的陷溺中破壁而出，恢復牠的本來，這與佛教所主張「心本真如」沒有什麼分別。後來宋朝理學家所討論的天理人欲與陸象山所主張的心即理，都是本着這一層思想，因此，我們看孟子所說的心，就是天理，能夠洗除人欲，便能合乎天理，所以說：

「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣；存其心，養其性，所以事天也。」

盡心上
一章

心性就是天，存養就是事，存其心就是事天，盡其性就是窮天理。與基督教所謂上帝在人心裏，大略相同；孟子所以說「心之所同然者理也義也。」孟子又嘗以夜氣來解釋心的真相，他說？

「其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希！則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存，夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。」

——告子上八章

此所謂夜氣者，就是心的本來狀況，還沒有沾染到物欲的時候，能保存這種狀況，就是「全其天」，也就是佛教所謂「明心見性」。所以他接着又說，「苟得其養，無物不長，苟失其養，無物不消。」這種夜氣的能保存與否，全在自己的能養與否，所以說「操則存，舍則亡。」養心先從養氣起頭，養氣在消極方面，就是克制物欲，所以說「養心莫善於寡欲」；在積極方面，就是不動心，因為氣能動心，所以說：

「志壹則動氣，氣壹則動志也，今夫蹶者趨者是，氣也，而反動其心……我善養吾浩然之氣。」公孫丑上二章

「其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間；其爲氣也，配義與道，無是餒也。」同上

他自己曾經有一個解釋，說：「夫志氣之帥也，氣體之充也。」可知他所說的氣，無異列子所說的「渾淪」，是宇宙的本體，是根本於道，此道在天爲理，在人爲心，「放之則彌六合，卷之則退藏於密」，氣得其養，然後能不動心，不動心就是佛教之所謂定，所謂靜，這種定與靜的狀態，乃天的本來狀態，孟子本中庸的意義，叫他「誠」，所以說：

「誠者天之道也，思誠者人之道也，至誠而不動者未之有也，不誠未有能動者也。」離婁上十二章

至誠就是靜之極，靜極而動，是天之道；人能體天之誠，以致於不動心，便合乎

天之道，也就是人與天合而爲一。換言之，就是恢復到先天的良心，——即赤子之心——可以說「心即是天」「天即是心」，一而二，二而一的。

(三) 天與性

孟子是主張性善論的，他所說的性，與他所說的心，雖同出於先天，却是有極大的分別。他說：

「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。」盡心上一章

孟子正義「心者人之北辰也」，荀子說「心居中虛，以治五官，夫是之謂天君」，又說「心者形之君而神明之主也，出令而無所受令」。告子說「生之謂性」，孝經說「性者生之質」，中庸說「天命之謂性」，由此可知「心爲性之主，性爲心之質」，所以說「性有仁義禮智之端，心以制之，惟心爲正，人能盡極其心以思行善，則可謂知其性矣」，更可知心有裁制的力量，求合乎本然之善性。陳蘭甫解釋盡心知性兩句說得好：「盡其心者，盡惻隱羞惡恭敬是非之心也，知其性者，知仁義

禮智之性也，」孟子說：「惻隱之心，仁之端也，羞惡之心，義之端也，恭敬之心，禮之端也，是非之心，智之端也，」擴充惻隱羞惡恭敬是非之心，便能符合仁義禮智之性，這樣說來，性是先天所具仁義禮智的心之本質，依孟子的意義講來，心是所覺，性是能覺，所以性就是天——知性則知天——存心養性，即所以事天——

性是與生俱來的，天之所賦，所以告子說「生之謂性」，即孟子「非由外鑠，我固有之」的意思，其以性為與生俱來，未嘗不是，但孟子所以指摘他錯誤的地方，就是他以為仁義非性所固有（見東塾讀書記），若然性無仁義，僅有知覺運動，那末人之性牛之性有什麼不同？孟子所以辯駁他的為此。

孟子以為人同此性，人性同具仁義禮智之善端，原不是說絕對的性善，乃是說人皆有善性，「親親仁也，敬長義也，」孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也，「這是人性中所固有之端，能擴充此端的便為善人，陷溺此端的便為惡人，所以說「求則得之，舍則失之。」此「求則得之」四字，正足叫我們尋味。

玩「求」字義，基督教則曰「禱告」，佛教則曰「禪定」，而孟子在心性的問題上，曾一再用這求字，如「學問之道無他，求其放心而已矣」——怎樣求法？就是「思」——「心之官則思」——「我固有之也，弗思耳矣」——「思則得之，不思則不得也」——向什麼求？就是心與性，換言之，心與性是求的對象，正像耶穌教以上帝爲對象一樣。求的目的是什麼？就是發達先天的仁義禮智之性，正像耶穌教所說心裏看見上帝一樣。

尤有進者，孟子所謂人皆有善性，不問其爲善人與惡人，此善性皆不滅，所以象見舜則忸怩，是象有不滅的善性。濯濯非牛山之性，因爲有斧斤之伐，牛羊之牧，雖有萌蘖而不能長，人性的戕賊也，無異於斧斤之於木，不過他的至善根性，不會磨滅，正像佛教所說人皆有佛性，只要一念覺悟，便能立地成佛，一樣意思。所以孟子嘗說：

「雖有惡人，齋戒沐浴，則可以祀上帝。」

這不但是證明人有不滅的善性，更是說明「祀上帝」的真意義。孟子很少提起「上帝」的名稱，除引書「惟曰其助上帝」外，此爲最顯著的稱謂，外貌雖惡，仍可以祀上帝，與孔子「獲罪於天無所禱」正是一個反比例，却與基督教義若合符節。基督教以爲罪人可向上帝悔改，由聖靈得重生，能完全像天父，孟子亦有這意思，人有不滅的善性，必不見棄於上帝，「天——只要人有一個「求」的念頭，雖然是個惡人，也能擴充到本來的先天狀態，與上帝——天——一樣。所以說「若夫爲不善，非才之罪也」，「非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也」，「聖人與我同類者」才是材質，是性之具，言人皆同具聖人的材質，只爲自己不知道擴充，便陷溺而爲惡人，所以又說：「存其心，養其性，所以天事也。」

天是善的源頭，人性稟於天，所以性是善的，換言之，也可以說「性就是天。」

(四) 天與命

這一層在上文孔子一段中已經略略的提及，孔子看「命」是一種「現世因

果律，」所以他所提起的「天」字裏，往往含着這種「因果律」在內。孟子也有同樣的見解，他說：

「吾之不遇魯候，天也，臧氏之子，焉能使予不遇哉？」梁惠王下十六章 「若夫成功，則天也。」梁惠王下十四章

這兩個「天」字裏，都含着「命」字在內。凡事到了無可如何的時候，歸之於天命，所以嘗有「人力不至於此，」非人之所能爲也，一類的話。但是要明白什麼是天命？他的答案，就是「自然因果，」不是人的力量可以要他如此如彼的。所以又說：

「莫之爲而爲者天也，莫之致而致者命也。」萬章上六章

莫之爲而爲，莫之致而致，就是非人力所能成功的事。如丹朱商均，不能繼承父業，啓獨承繼禹道，同是帝王之子，何以有賢不肖的相去？這是人所不能了解的事。朝覲訟獄謳歌的人，他們自然而然一致的歸心，似乎在冥冥中有操持的「天」

作主，所以說「天與賢則與賢，天與子則與子。」其實孟子却明明說他有因果的關係。

「丹朱之不肖，舜之子亦不肖，舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久，啓賢，能敬承繼禹之道，益之相禹也，歷年少，施澤於民未久，舜禹益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也……」萬章上六章

他提出了兩種因果關係，第一「其子之賢不肖」第二「施澤於民的久未久」這樣，他歸結所說的「天也」就可以作「因果」兩字看。因此，欲合天道，必須注意如何種因，所以曾經說：

「愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。」離婁下廿八章

「夫人必自侮而後人侮之，家必自毀而後人毀之，國必自伐而後人伐之，太甲曰：天作孽，猶可違，自作孽，不可活，此之謂也。」離婁上六章

「殺人之父，人亦殺其父，殺人之兄，人亦殺其兄，然則非自殺之也，一聞耳。」

種什麼因，結什麼果，是一定的。「種因」就是「自求」，所以說「禍福無不自己求之者」，「自求多福」，都很注意於如何求——行有不得者，皆反求諸己。——既然慎重地「自求」，自然能得良好的結果；萬一所得的結果有出於意料之外的，必知道有別種緣故在內，故一再地自反，而無所怨尤——君子不怨天，不尤人——這種精神，就是所謂「知命」——不知命，無以爲君子也。」

有人批評儒家的「知命」是消極的，其實儒家的「知命」與道家的「定命」不同，因爲儒家雖承認「因果律」的不可勉強，而種因——自求——却在我自己，故仍是積極的，孔子「知其不可而爲」的精神，正是他「自求」的表現，孟子說：

「夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？」公孫丑下十三

這種精神，何等地積極。所以孟子所謂「天命」不是消極的「天定勝人」，乃是積極的「人定勝天」。

末了！我們看孟子在稱「天」之外，又嘗提起了個「神」字，他說：

「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」……盡心上十三章

「大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」盡心下廿五章

這兩個神字，都是說「神妙不測」的境地，不是討論到本體問題，所以置而不論。

四 荀子論天

韓非子顯學篇謂傳孔子學說的有八派：

「自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有公孫氏之儒，有樂正氏之儒。」

這八派儒家，大半已無從查考了！戰國以後，惟傳有孟子荀子二派。孟子是否即韓非所說的孟氏？亦不得而知，但孟子之學，出于子思，在八派中總有一條線索可尋。而荀子之學，出於何人？却難查考，說者謂其學之出于仲弓，非十二子篇中以

仲尼子弓並稱，疑子弓卽爲仲弓，不可謂非推測之詞；卽使子弓卽仲弓，又未必卽韓非之仲良氏？在經典釋文序錄中，可以見得先漢經師傳授的系統裏，却與子夏很有關係，然韓非八派中又無子夏之派，故難定論。不過無論如何，我們總承認荀子是傳孔子學派的人；相傳孟子傳孔子大同學派，荀子傳孔子小康學派。然而看孟荀兩人的學說，雖同出于孔子，却有若干的不同，試略舉如次：

(一) 孟子說人性善，爲性善一元之倫理說；荀子說人性惡，爲性惡一元之倫理說。

(二) 孟子以道德爲人性所固有，荀子以道德爲聖人之作偽；故孟子爲道德固有論者，荀子爲道德人爲論者；卽一爲先天論者，一爲後天論者。

(三) 孟子以愛人爲唯一根據，荀子以愛己爲唯一根據。

(四) 孟子主張性善，惡則歸諸沈溺物欲，爲外界之誘惑所致；荀子主張性惡，善則歸諸同化聖人之道而生。

- (五) 荀子之學，重外界，以禮義法正爲主；孟子之學重內部，以存養省察爲主。
- (六) 荀子傾向於「字義訓詁之學」，孟子傾向於「六經心註之學」。
- (七) 孟子之教育法，偏於消極，去物欲之陷溺，以發達固有之善性；荀子則偏於積極，變化本有之惡性，以合聖人之禮義。
- (八) 孟子欲發現內部之善，以良心爲固有，取作行爲之標準；荀子自外界探禮義法正，以矯內惡，遂同化於禮。
- (九) 孟子之學，雜有命運說；荀子則嚴斥運命說之非，與墨子之非命說相似。
- (十) 孟子說禮基於性；荀子說禮乃古聖之作爲，不出本性。
- (十一) 孟子承曾子之學，傾向道德；荀子承子夏之學，豐於文辭；故孟子之文達意，荀子之文修辭。
- (十二) 孟子之論法，概括而簡潔；荀子之論法，分析而綿密。
- (十三) 孟子長於弘道行德，荀子勝於傳經殖學；孟子勇敢有爲，荀子沉思遠

慮。

以上乃節錄謝氏中國哲學史上一一〇頁，從比較上可以看出孟荀二子思想的不同，本此義以推到二子對天的觀念，也有多少各別。孟子雖已看得天是一種理性，還不明明地推翻古代天能賞善罰惡的遺傳；而荀子竟傾向了老莊自然思想，否定「天有意志」的觀念，揭出儒家——孔子孟子所欲說不說的——真相。

我們讀二十二篇荀子，可以爲論天的根據的，就是天論和性惡兩篇。在他的全部書中，雖有許多不能確定爲荀子所自作的，然而這兩篇却是荀子思想的中心，胡適之說是「精華所在」，誠然誠然。所以現在就根據這兩篇分兩段研究：

(一)天

荀子以天爲機械，毫無意志，所以說：

「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶，彊本而節用，

則天不能貧；養備而動時，則天不能病；脩道而不貳，則天不能禍；故水旱不能使之饑渴，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉；故水旱未至而饑，寒暑未薄而疾，妖怪未至而凶。受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。故明於天人之分，則可謂至人矣。」天論篇

他所說的「天行」與莊子所說的「天鈞」「天倪」意思相同。看得天是一種自然的行動。四時之錯行，日月之代明，一切消息盈虛，無非是機械式的循環，因為堯是好人而天特別的賞他，不因爲桀是惡人而天特別的罰他。堯能順這個自然之道，所以得吉祥，桀不能順這個自然之道，所以得禍患。他們所得的禍福，不是天的特權所施，乃是他們的行所自取，就可以看出他的思想，是祇有人而無天。所以他曾經批評「莊子蔽於天而不知人」他批評莊子的理由是什麼？是說「由天謂之道盡因矣。」見解蔽篇王註「因，任其自然無復治化也。」荀子的意思，就

是因爲莊子太偏向了自然之道，而放棄人的事情。換句話說，人就是天，知天而不知人，不啻舍本而求末，這種思想，不可說不是從孔子「四時行焉，百物生焉」，「未能事人，焉能事鬼？」的思想裏來的；不過荀子格外說得透徹些罷了！

他所說「天人之分」四字，最爲扼要，天有天之分，人有人之分，天之能人所不能，人之能天亦有所不能，人固不必與天爭職，祇欲克盡人之職，與天地會參就是了！所以說：

「不爲而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者，雖深其人不加慮焉，雖大不加能焉，雖精不加察焉，夫是之謂不與天爭職。天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而願其所參，則惑矣。」天論篇

人有其治，何必舍其所以參而願其所參？所以參是人的職，所參是天的職，不盡人的職，反與天爭職，這不是昧於天人之分麼？與天地參，就是以人與天地並列而爲三，正如古代所說的三才，分而爲三道。

「有天道焉，有地道焉，有人道焉。」易繫辭下

「天道以視，地道以履，人道以稽。」大戴記

如此，則荀子列人於天地，似承認人道之外，別有天道，不知荀子不但不承認有天道，如曰：

「道者，非天之道，非地之道，人之所以爲道也。」儒效篇

更是以爲天道就在人道之中，抱人定勝天的主張，與近世科學家征服自然的主張相類，胡適之比他爲倍根的「戡天主義」，人道能征服天道，所以說：

「大天而思之，孰與物畜而裁之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與騁能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？願於物之所以生，孰與有物之所以成，故錯人而思天，則失萬物之情。」天論篇

這一段明言天地萬物可以爲人利用者，在乎人爲而不在于天，所以若把人

丟棄，專門想從天得什麼，毫無益處。因為天是沒有意志的，不能與人類表同情，得什麼感應，所以他又說：

「天不爲人之惡寒也，輟冬；地不爲人之惡遼遠也，輟廣；君子不爲小人之匈匈也，輟行。天有常道矣，地有常數矣，君子有常體矣，君子道其常，小人計其功。」

「同上」

「治亂，天耶？曰：日月星辰瑞曆，是禹桀之所同也；禹以治，桀以亂，治亂非天也。時邪？曰：繁啓蕃長於春夏，畜積收藏於秋冬，是又禹桀之所同也；禹以治，桀以亂，治亂非時也。地邪？曰：得地則生，失地則死，是又禹桀之所同也；禹以治，桀以亂，治亂非地也。詩曰：天作高山，太王荒之，彼作矣，文王康之，此之謂也。」同上

治亂既不是天，不是時，不是地的關係，究竟是什麼？仍舊歸到人身上。太王遷於岐山，一年成邑，二年成都，三年五倍其初，使冷僻的高山能荒而大之者，全在太王的德澤。文王繼起，萬民安居，可久可大，都在太王文王的作爲，絕無天命在內，所

以說：

「唯聖人不知求天。」

因爲天道虛空，聖人祇知修人事，不欲妄求天。

「故君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日進也；小人錯其在己者而慕其在天者，是以日退也。故君子之所以日進與小人之所以日退一也，君子小人之所以相懸者，在此耳。」同上

君子小人之所以不同，就是「君子求諸己，小人求諸天。」換句話說：「自求則多福。」荀子既專重人爲，否定天意，那末在他書裏所說的天字，究竟什麼意思呢？他說：

「列星隨旋，日月遞炤，四時代卸，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事，而見其功，夫是之謂神。」同上

從天地的現象上觀察，其變化的神奇，似乎有「真宰」在內。其實這種非常的

自然變化，本不足爲奇，是歷來所常有的事，他說：

「夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見，是無世而不常有之……怪之可也，而畏之非也。」同上

大凡可怪的事，是爲了少見的緣故，卽荀子所謂「物之罕至」，惟其是罕至，所以見得可怪，不過可怪的事裏，不是有什麼鬼神在內，所以不要生出怕懼鬼神的心來。下文就格外說明「祆由人興」的道理，提出若干「人祆」的解釋，證明天地間無所謂祆，祆就是人。既然無祆無神，何必求他禱他？所以又說：

「雩而雨何也？曰：無何也！猶不雩而雨也。」同上

雩，求雨的禱告，雨不雨，全不因禱告而生效力，禱告會下雨，不禱告也會下雨。推荀子的意思，若然雨不雨能從禱告而定，那末天下就不會有荒年了！既然如此，何以猶有——

「日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事」——

這些舉動？他的解答，就是說：

「非以爲得求也，以文之也。」

得求，就是得着所要求的，救日月食而禱告，旱荒而禱告，遇大事不能決而禱告，並不是因爲一禱告就可以得着了！乃是政治家用這種手段來文飾文飾而已！這正是揭破了那些假迷信的黑幕。但他並不反對這種文飾的手段，所以說：

「君子以爲文，而百姓以爲神；以爲文則吉，以爲神則凶也。」

君子之所以文，原是爲了百姓以爲神的緣故，其目的在順民心，若然真正信有神在內作主，便要發生「淫祀」「妄求」等僥倖思想，那就有大害了！這正是根於孔子「敬鬼神而遠之」的思想立論。所以荀子所說的天，不是主宰的天，乃是義理的天。他說：

「聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功；如是，則知其所爲，知其所不爲矣，則天地官而萬物役矣。其行曲治，其養曲適，其生

不傷，夫是之謂知天。」天論篇

其實這些天字，都可以改作人字看，因為「天君」就是「人心」，「天官」就是「耳目口鼻的五官」，「天養」就是「口腹形體的奉養」，「天政」就是「逆類順類的人事」，「天情」就是「喜怒哀樂的人情」。這樣，所謂知天者，就是知人——明白人事，當爲而爲，不當爲而不爲——這明明說天是義理，在人之自爲耳。「自爲」亦稱爲「守道」。他所說的道，乃天地間一切的總綱，天不過爲道中的一偏，知天而不知道，就有所蔽了！所以說：

「萬物爲道一偏，一物爲萬物一偏，愚者爲一物一偏。」天論篇
一偏就是一隅，又說：

「夫道者體常而盡變，一隅不足以舉之，曲知之人，觀於道之一隅而未之能識也。」解蔽篇

曲知之人，就是「自以爲知道無知也」的人，也就是知得一部分而不知道全

部分的人。當時的人，都有這樣的毛病，所以就批評說：

「慎子有見於後，無見於先，老子有見於詘，無見於信，墨子有見於齊，無見於畸，宋子有見於少，無見於多。」天論篇

「墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於法而不知知，惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。」解蔽篇

然則何以有此蔽？有此偏？乃是心不知道，因為「道」就是「兼陳萬物而中縣之衡」，心知道，就是心有所衡，故曰：

「心知道然後可道，可道然後能守道，以禁非道。以其可道之心取人，則道於道人，而不合於不道之人矣。以其可道之心與道人論非道，治之要也。」解蔽篇

心何以能知道？他的回答，就是「虛壹而靜」四字。「虛壹而靜」謂之大清明。「與孟子的「不動心」，子思的「至誠」同一意思。心是一身之主，所以說：

「心者形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。」同上

出令之心，苟不能虛壹而靜，將變爲受令之心；因爲不能虛壹而靜，則不能知道，不能知道則爲物所蔽，所以說：

「精於物者以物物，精於道者兼物物。」同上

「凡觀物有疑，中心不定，則外物不清，吾慮不清，則未可定然否也。冥冥而行者，見寢石以爲虎，也見植林以爲後人也。」同上

這就是人心不能虛壹而靜所發生的錯誤，也是「錯人而思天」的錯誤，故能虛壹而靜，可以知道，知道就是全其天功，與孟子「存其心養其性所以事天」一樣意思。

(二)性

荀子主絕對性惡論，與孟子主絕對性善論，完全相反。歷來討論到這個問題的人，不知有多少，我們現在並不用裁判的方法，搜集兩造的證據來開庭辯論；乃是要介紹荀子主張的理由，叫讀者自己去思想。我們已經看見他對於天的觀念，

從天道變到人事，而他論性的出發點，也是如此，從順性變到矯性，注重在人爲，所以他說：

「人之性惡，其善者僞也。」性惡篇

僞不是真僞的僞，楊註乃訓爲「矯」，郝註乃訓爲「爲」，都有用人爲的工夫，改變他的本性的意思。孟子是主張順性的，性順就是孟子所說的擴充，而荀子則反對順性，他說：

「然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。」同上
他的理由，就是：

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

因此，不能順人之性，必須矯人之性，所以他用許多比方說：

「故枸木必將待斲，枯烝矯然後直，鈍金必將待礪，厲而後利，今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。」同上

「故陶人埴埴而爲器，然則器生於陶人之僞，非故生於人之性也。故工人斲木而成器，然則器生於工人之僞，非故生於人之性也。聖人積思慮習僞，故以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。」不過他所說的僞，並不是一種欺詐的行爲，乃是用禮義的制裁，去改良他的本性，所以他在正名篇裏解釋得很明白：

「生之所以然者謂之性，性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。性之好惡喜怒哀樂謂之情，情然而心爲之擇，謂之慮。心慮而能爲之動，謂之爲。積慮焉，能習焉，而後成，謂之僞。」正名篇

從先天的道德論，變爲人爲的道德論，未始無相當的理由。歷來評論性的問題，每多不直荀子，惟有清朝俞曲園著性說，則取荀子的主張，而反對荀子的人，多

至不可勝數，最厲害的排擊，要算宋明的理學家，他們竟看他是異端，推之於儒家之外，列於諸子之中，平心而論，荀子孟子的立論雖不同，但他們同是堯舜同非桀紂的道德標準，却是一樣的。同時也不能否認荀子是注重實驗的思想家，我們看他的討論，肯定人之性惡，似乎有些武斷，但却處處引用證據，所以說：

「故善言古者，必有節於今，善言天者，必有徵於人，凡論者貴其有辨，合有符驗。」性惡篇

所以他駁孟子性善之說有曰：

「是不然，凡古今天下之所謂善者，正理平治也，所謂惡者，偏險悖亂也，是善惡之分也已。今誠以人之性，固正理平治也耶？則又惡用聖王，惡用禮義矣哉？雖有聖王禮義，將曷加於正理平治也哉？今不然，人之性惡，故古者聖人，以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，故爲之立君上之勢，以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於法合於善也。是聖王之治

而禮義之化也。今當去君上之勢，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也。若是，則夫彊者害弱而奪之，衆者暴寡而誹之，天下之悖亂而相亡，不待頃矣。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。」性惡篇

這一段駁議，確有論理上的價值，我們就不能不加以相當的研究。在此，我們不必再有什麼討論，我們知道他的性惡說與天的觀念，有密切的關係，所以略略的附帶說及。因為他否定有意志的天，所以他斷定人之性惡，因為他覺得人之性惡，所以肯定天無意志，這是研究荀子論天的連帶問題。末了，我來抄錄蔡元培一段話做結束：

「荀子以前，言倫理者，以宇宙論為基本，故信仰天人感應之理，而立性善說。至荀子則劃絕天人之關係，以人事為無與天道，而特為各人之關係，於是有了性惡說。」中國倫理學史

(丁) 法家論道

中國歷史的上帝觀

先秦時代

法家雖不討論形而上學，但也是先秦學派中有力的一派。班孟堅所以把牠列在九流之中，因為法家學說的造成，與儒道各家都有關係。譬如漢志法家十家，二百十七篇，多半無從考稽，其首列的李子三十二篇，就是李悝，是魏文侯的宰相，專門講究農事的，史稱其盡地力之教。或謂即老子之子，封于段干的魏將宗。見史記老莊申韓列傳。又所列商君二十九篇，今傳二十四篇，言法治之外，也注重到農事。至於申韓，爲法家的樞柱，而他們的學說，却與道家有密切關係。司馬遷說：「申子之學，本於黃老，而主刑名，韓子喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。」韓非又爲荀卿及門弟子，亦頗受荀子性惡說的影響，與儒家有些思想上的因緣。其他如慎子，楊倞註荀子解蔽篇說：「慎子本黃老歸刑名。」即如相傳爲法家思想的開山之祖的筦子，漢志亦列於道家之中。由此觀之，法家思想，實淵源於儒道各家，而取材於道家者爲尤多。不過他們都注重到政治問題，以法律爲政法的總綱，道德爲次。甚至主張法治，反對德治，大概主張法治者，偏重於道德人爲論，主張德治者，偏重

於道德固有論。列於孔子的：

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。

則法家所主張的，爲第一條，是純粹的功利主義。他們不贊成先天的道德說，故絕對不談到先天問題，單注重於人治，即法治。但其法治的目的，乃是無爲，故法家的理想世界，與道家的相同。

本來世界法律的起源，大概第一步即爲「神意啓示」，即所謂「天啓法律」，如大禹所秉爲治國的大法，則曰「天乃錫禹洪範九疇」，這是把國家的大法，歸之於天啓。後來人治進步，憑強者意志之所規定，由統治者立爲法律，強迫民衆以服從，這是專制時代的法治。再進一步，方始達到代議立法的制度，即爲民主立憲的法治。

其第一種則爲神權說，主張天人共治的；在春秋戰國的時候，已經爲一般學

者所推翻，所以申商韓非所採用的，是強者意志的法治了！他們拆除了天人的關係，完全歸之於人治。所以在筮子申子商君韓非等書中，不很提到「天」和「神」，惟有在韓非子中，除喻老、解老二篇，完全發揮老子外，又嘗略及「道」字，如：

「道者，萬物之始。」主道篇

「道在不可見。」同上

「夫道者弘大而無形。」揚權篇

「道不同於萬物。」同上

「道無雙。」同上

「禍福生乎道法，而不出乎愛惡。」大體篇

「道蔽天地，德極萬世矣。」用人篇

這一類句子，大概根據老子的思想，以道爲宇宙的總因；但絕不如老子那樣的詳細討論，不過表明他崇拜老子的思想，故偶一引用罷了！韓非又折衷荀子性

惡之說，以爲人盡好利，凡一切弑君殘人之事，都由於利己的天性所驅使。這足以概括法家的思想。而這種思想，已於老子及荀子思想中說過；在此，可以不說了。

總之，法家思想，一部分出於南方思想的老子——愚民主義——一部分出於北方思想的荀子——人爲主義——所以主張信賞必罰，以法治爲中堅，否認天意的存在。

中國歷史的上帝觀

先秦時代

一八〇

四 兩漢時代

(甲) 總說

有漢爲經學時代，學者的思想，都爲章句訓詁所桎梏，班固曾痛論當時學術的弊病說：

「後世經傳既已乖離，博學者又不思多聞闕疑之義，而務碎義逃難，便辭巧說，破壞形體，說五字之文，至於二三萬言，後進彌以馳逐，故幼童而守一藝，白首而後能言，安其所習，毀所不見，終以自蔽，此學者之大患也。」

這幾句話，可以說是當時學術的寫真。當時的思想，既然羣趨於「碎義逃難」的一條窄路上去，對於形而上的本體問題，當然無暇顧問。而最足令人奇異的，即發生陰陽讖緯之學。這種學問，原是出於緯書，緯書有七種——易緯，書緯，詩緯，禮緯，樂緯，春秋緯，孝經緯——稱爲七緯，依託經義，記錄符籙瑞應等事，託名爲孔子所作，其實起於漢初。光武好讖緯之學，鄭玄又爲之註解，就格外的盛行了！甚至於

以五經爲外學，以七緯爲內學，陰陽五行，與仁義道德，混爲一談。推原其故，乃由於方士神仙之談，靡入儒家思想，而合成爲一種異端。原來儒家的五經中，易講象數，禮講明堂，書講五行，詩講五際，春秋講災異，都足爲當時所假借，以致發生占筮圖讖，神仙，五行，陰陽等說，凡一切日食星變地震，皆可附會於讖緯。甚至一般研經的人，亦本此義以解釋經義，所以漢代一切政治倫理學術，每多神秘色彩，移先秦的懷疑思想唯物思想而爲多神思想。蓋當時多數學者，深信天人感應，以爲天地災異，都是天的示戒，所以不但陳平以「調陰陽，順四時」爲宰相之職，董仲舒以「道之大原出於天」，竟至以災異五行，見之於封事詔勅，其思想乃返到神權政治時代。現在且略舉幾個代表人物，以覘他們對天的思想。

(乙) 陸賈論天

漢書史記皆有陸賈傳，記其人有口辯，從高祖定天下，嘗使南越說趙佗，有「五年之間，海內平定，此非人力，天之所建」等話。又嘗說高帝以詩書，高帝罵之曰：

「乃公居馬上得之，安事詩書？」賈曰：「馬上得之，寧可以馬上治乎……向使秦并天下，行仁義，法先聖，陛下安得而有之？」帝乃令著「秦所以失天下，吾所以得之者，及古成敗之國」著書十二篇——每奏一篇，帝未嘗不稱善，稱其書曰「新語」，今猶存留。其十二篇書中，大概發揮仁義之說，爲治術之本。嘗說：

「治以道」

此三字原本缺，依後文義補。

德爲上行，以仁義爲本。

本行篇

又曾說到天道，在第一篇道基中，發揮最詳，開頭就說：

「天生萬物，以地養之，聖人成之，功德參合，而道術生焉。故曰：張日月，列星辰，序四時，調陰陽，布氣治性，次置五行，春生夏長，秋收冬藏，陽生雷電，陰成雪霜，養育羣生，一茂一亡，潤之以風雨，曝之以日光，溫之以節氣，降之以殞霜，位之以衆星，制之以斗衡，苞之以六合，羅之以紀綱，改之以災變，告之以禎祥，動之以生殺，悟之以文章。故在天者可見，在地者可量，在物者可紀，在人者可相。」

……道基篇……

又說：

「天出善道，聖人得之，……故曰則天之明，因地之利，觀天之化，推演萬事之類，教之於缺二之間，調之以寒暑之節，養之以四時之氣，同之以風雨之化。」

……明誠篇

這可以看出他對天的觀念，是以天爲造物的主宰，又運行其主宰之權於天地萬物之間，聖人法天以治化萬民，是純粹的天人合一的有神論者，所以言漢高之成帝業，乃天之所建，非人力也。

(丙) 賈誼論天

漢書有賈誼傳，史記則附於屈原之後，因爲他有弔屈原賦，爲詞以自况的緣故。賈生年少多才，得漢文帝的信用，後爲絳侯等所短，乃貶爲長沙王太傅，終爲梁懷王太傅，因懷王墮馬死，自傷爲傅無狀，哭泣歲餘而死。其於文帝多所陳述，著述凡五十八篇，今存五十六篇，治安策，過秦論，最爲後人所傳誦，議論精美，劉向譽之。

曰：「雖古之伊管未能遠過也。」細讀其五十六篇書中，大多是對於政治上的規畫，於本體問題，發揮極少。惟固遷二傳中，同有「上因感鬼神事，而問鬼神之本，誼具道所以然之故，至夜半，文帝前席，」之言，可惜他論鬼神的話不載，所以不能知道他對於鬼神的觀念怎樣？然而他這一番議論，能夠動得文帝的聽，而使之前席的，當然是很有價值。我們從文帝方面看，他在即位詔裏，開頭就說：「朕既不德，上帝神明未歆饗也。」他在遺詔中亦有「絕鬼神之祭，以重吾不德，……賴天之靈，社稷之福，」等話，文帝似乎是一個信仰神權的人，而賈誼自身，却帶些消極思想，與老莊相類。他與屈原最表同情，屈原楚人，雖是一個文學家，却因憤激而自殺，確受道家厭世思想的影響，賈誼亦有幾分厭世，所以他看得人生是偶然的，在他的弔屈原賦與服鳥賦裏，都可以看出。他說：

「天不可與慮，道不可與謀，遲速有命，烏謀其時？且夫天地爲鑪，造化爲工，陰陽爲炭，萬物爲銅，合散消息，安有常則？千變萬化，未始有極！忽然爲人，何足控

制化爲異物，又何足患？服鳥賦

這一段很與莊子所說「以天地爲大鑪，以造化爲大冶」的思想相同。他又嘗引老子「禍兮福所倚，福兮禍所伏」的話，以明天道的好還。又嘗論道術，說：

「道者所從接物也，其本者爲虛，其末者爲術，虛者言其精微也，平素而無設施也。術也者所從制物也，動靜之數也，凡此皆道也。」道術篇

道體本虛，與老子「致虛極，守靜篤，吾以觀復」同一意思。他亦嘗引用儒家思想，如曰：

「皇天無親，惟德是輔，王有仁德，天之所奉也。」春秋篇

「有陰德者，天報以福。」同上

似乎他又相信天有報施之權，然而他又說：

「故受天之福者，天不功焉，被天之蓄，則亦無怨天矣，行自爲取之也。知善而弗行，謂之不明，知惡而弗改，必受天殃。天有常福，必與有德，天有常蓄，必與奪。」

民時。」大政上篇

這樣，他的天道觀念，還是與道家相近，而他的論性，大概根於孔子「性近習遠」之說，分之爲三品。總之，賈誼用天助自助的思想，來糾正文帝禍福自天遺傳的觀念，或者爲文帝所未之前聞，故爲文帝所歡迎，亦未可知。

(丁)董仲舒論天

漢初賈董齊名，天人三策又與治安策相類，董子善春秋公羊之學，又爲儒教統一的大功臣，排斥百家，推崇孔子，劉向稱其有王佐之才，可惜他因推算陰陽，專講災異，開漢代讖緯之學的迷信。所著書曰春秋繁露，共八十二篇，發揮春秋之旨，兼論陰陽五行。創「天人契合」的說素，對於天的觀念，近於墨子，尤與宗教相類。立脚於「道之大原出於天」一語。他以爲天是世界萬物的造化主宰，所以說：

「天地者，萬物之本；先祖之所出也。廣大無極，其德炤明，歷年衆多，永永無疆。」
觀德第三十三

天道至尊無對，故有天道無二篇，說：

「一而不二者，天之行也……詩云：上帝臨汝，無貳爾心，知天道者之言也。」

天道有二第五十一篇

「體國之道，在於尊神，……不尊不畏，不神不化。」立元神第十九篇

他又以天爲一切政治道德的根原，所以說：

「天子受命於天。」爲人者天第四十一篇

「以人隨君，以君隨天，……故屈民而伸君，屈君而伸天。」玉杯第二篇

又有官制象天一篇（第二十四篇）言王者制官，都取象於天。

「天之生人也，使之生義與利。」身之養第三十一篇

「天德施，地德化，人德義。」人副天數第五十六篇

「循天之道，以養其身，謂之道也，天有兩和以成其中，……夫德莫大於和，而

道莫正於中。」循天之道第七十七篇

又以天爲人類之父，所以說：

「父者子之天也，天者父之天也，無天而生，未之有也，天者，萬物之祖，萬物非天不生。」順命第七十篇

「人之人本於天，天亦人之尊祖父也，此人之所以乃上類天也。」爲人者天第四十一篇

「春秋之道，大得之則以王，小得之則以霸，……霸王之道，皆本於仁，仁天心，故次於天心，愛人之大者，莫大於思患而預防之。」俞序第十七篇

「察天之意，無窮之仁也，……天常以愛利爲意。」王道通三第四十四篇

天與人合而爲一，如說：

「陰陽之氣在上，天亦在人，……此天之所爲性命者。」……如天之爲第八十篇

「天地人，萬物之本也，……三者相爲手足，合以成體，不可一無也。」立元神第十九篇

十九篇

「古之造文者，三畫而連其中，謂之王，三畫者天地與人也，而連其中者通其道也，取天地與人之中以爲貫而參通之。」王道通三第四十四篇

天又爲宇宙之綱紀維持，所以說：

「天之道終而復始。」陰陽始終第四十八篇

「天地之行美也……天高其位而下其施，藏其形而見其光。」天地之行第七十八篇

「天之道有序而時，有度而節，變而有常。」天容第四十五篇

天常用災異符瑞以示兆，如大旱，（見精華第五篇）如下甘露，（見王道第六篇）如

降符瑞，（見符瑞第十六篇）如施五行，（見五行對第三十八篇）在他的天人對策中，

尤有不少這一類的話，繁瑣不及備舉。

總之，他的思想，與基督教十分相同，他推本人的鼻祖爲天，以天爲人之父，而有無窮之仁愛，一切禍福賞罰，都是由天主宰，所以人應當效法天的仁。所可惜的，他推演陰陽五行的理數，發生種種迷信，有什麼「求雨則閉諸陽，而縱諸陰，求晴

則反之。」一類語，以及什麼「五行相勝」「五行逆順」等篇，都足開漢代迷信。

(戊) 司馬遷論天道

漢代有兩個史學家：一個是司馬遷，一個是班固。司馬遷做了一部史記；班固著了一部漢書。不獨在中國歷史中有最高的地位，也是開創中國歷史學的最初作品。因為中國在漢以前，尚書春秋雖然有史的性质，究竟不是具體的史；具體的史，還是要推到這兩本書了！他們這兩本書，原是敘述事蹟，並沒有多大的思想發表。太史公自序，是他的自傳，隱然以繼承孔學自任，歷來評論班馬的人，不知有多少，然大概都從他們的文章上立論，因為他們不是個思想家，乃是個文學家。不過也可以在他們所敘述的傳記裏，看出他們一點意見，在史記伯夷列傳裏，對於伯夷叔齊餓死首陽的事，發生了一種很大的懷疑，就是所謂「天道是耶非耶？」他說：

「或曰：天道無親，常與善人，若伯夷叔齊，可謂善人者非耶？……且七十子之

徒，仲尼獨薦顏淵爲好學，然回也屢空，糟糠不厭，而卒早夭，天之報施善人，其何如哉！盜跖日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人，橫行天下，竟以壽終，是遵何德哉？此其尤大彰明較著者也。」

這是一種懷疑思想的表現，是根於孔子思想而來的，不過司馬遷的懷疑，乃以現世善惡報應爲立腳點，看見世上善人得惡報，惡人得善報，就疑天道之不足信。世界有這種不可解的果報，所以佛教常以三世因果，施其補救。儒家是注重現世因果的，那末，這種問題，自然不容易解決了！其實儒家亦有解決的方法，所謂善人貽令名，惡人遺臭名，是說名譽就是果報。而且善人雖窮，心中安樂，惡人雖得意，精神上受痛苦，這也是一種果報。所以雖然像老子那樣否定天意的人，也是說「天網恢恢，疏而不失。」雖不必有天意操其賞罰，因果律總不可推翻。司馬遷之疑問，一以表明他的懷疑，一以借他人之酒，來澆自己傀儡罷了！

(三) 劉安論道

劉安繼其父長爲淮南王，長是文帝弟，爲漢朝近枝的宗室，好文學，曾招致賓客方術之士數千人，作內書二十一篇，外書甚衆，今已無傳。今所傳二十一篇，約二十萬言，言神仙黃白之術，卽今淮南子，亦稱爲鴻烈解。後漢高誘論其書：

「其旨近老子，澹泊無爲，蹈虛守靜，出入經道，言其大也，則燾天載地，說其細也，則淪於無垠，及古今治亂存亡禍福，世間詭異瓌奇之事，其義著，其文富，物事之類，無所不載。然其大較，歸之於道，號曰鴻烈，鴻大也，烈明也，以爲大明道之言也。」淮南鴻烈解序

他的思想，果然大部分根於道家，但亦有別家思想羸雜在內，所以列之於雜家之中。其書之成，與呂氏春秋相類，呂氏春秋之八覽六論十二紀，成於食客辯士之手，爲一種類纂的書，思想故不一致。淮南子亦然，高誘說：

「於是遂與蘇飛、李尚、左吳、田由、雷被、毛技、伍晉昌等八人，及諸儒大山、小山之徒，共講論道德，總統仁義，而著此書。」同上

所以全書的思想亦不一致，除大部分出於道家外，有儒家、名家、法家、兵家等話。末一篇要略，可以說是全書的序文，把二十篇大旨概括的說明。蔡元培說他是「以南方思想爲根據，而輔以北方思想者也」，以老莊的宇宙論與儒家的本性論融合爲一。所以他的本體觀念，完全與道家相同，在他的原道訓（第一篇）裏所發揮的，大半採用老子莊子的話，其餘如俶真訓天文訓精神訓繆稱訓道應訓等……篇，亦有不少抄錄老莊的成言，所以他的論道，純粹脫胎於老莊。試舉數段以明之：

「夫道者，覆天載地，廓四方，析八極，高不可際，深不可測，包裹天地，稟授無形。……無爲爲之而合於道，無爲言之而通乎德，恬愉無矜而得於和，有萬不同而便於性。神託於秋毫之末，而大與宇宙之總。……夫太上之道，生萬物而不成，化像而弗宰。……是故達於道者，反於清淨，究於物者，終於無爲。……清靜者，德之至也，柔弱者，道之要也。」原道訓第一篇

「有始者，有未始，有有始者，有未始，有夫未始，有有始者……今夫冶工之鑄器，金踴躍於鑪中……夫化生者不死，而化物者不化。」傲真訓第二篇

「古未有天地之時，惟像無形，窈窈冥冥，芒芟漠閱，瀕濛鴻洞，莫知其門，有二神混生，經營天地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息，於是乃別爲陰陽，離爲八極……是故精神天之有也，骨髓地之有也，精神入其門，而骨髓反其根，我尙何存？」精神訓第七篇

這全是老莊的東西，不過加上一種變化和解釋，並沒有多少的創見，所以對於「道」的一層，可以說是老莊的註疏，如同韓非的解老喻老一樣。在他的書裏，有多少批評儒墨的話，大概也是效法莊子天下篇的方法。惟獨他的論性，乃是根據儒家的思想，他說：

「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，不能反己而天理滅矣。故達於道者，不以

人易天，外與物化，而內不失其情。」原道訓第一篇

「清靜恬愉，人之性也……知人之性，其自養不勃。」人間訓第十八篇

這與孟子「性善情惡」與「養性事天」等說相同。欲以天之性——道——與人之性——誠——合爲一體，而示人以修爲之法，故曰：

「率性而行之之謂道，得於天性之謂德。」齊俗訓第十一篇

與中庸「天命之謂性，率性之謂道」同一意思。所以他是南北思想之調和者，不過他對天道觀念，還是偏於人爲論，否認天志說，所以他說：

「夫禍之來也，人自生之，福之來也，人自成之，禍與福同門，利與害爲鄰，非神聖人，莫之能分。」人間訓第十八篇

(庚) 劉向論天

劉向爲漢之大學問家，六經諸子詞賦方技術數，無一不通，其子歆亦能繼父業，總校羣書而爲七略，爲中國目錄學的鼻祖。劉向曾著有新序、說苑、世說、列女傳。

洪範五行傳等書，劉歆治春秋左氏學，主張古文學的，以爲左丘明曾親見孔子，必較公穀爲可信，於是列左氏春秋毛詩逸禮及古文尚書等於學官。歷來主張今文學的，每斥他造作僞書，擾亂學術，但平心論之，他們父子二人，於儒家學術，實有不少的貢獻。他們對天的觀念，與董子大略相仿，主張天人感應的，班孟堅所以說：「劉氏洪範論，發明大傳，著天人之應。」在他們的著作裏，大概注重倫理及學術方面，對於本體的討論，沒有什麼特別的發揮，而他們所主張的倫理，還是以天人合一爲究竟。而且很信天災流行以及自然界的變異，都是天的示戒，所以在劉向的封事中，一再提到這些災異的事，如說：

「災異並起，天地失常。」

「天變見於上，地變動於下。」

「天地之所以先戒，災異之所以重至也。」

又常歷舉春秋二百四十二年間的災變，說：

「日食三十六次，地震五，山陵崩陁二，彗星三見，……夜中星隕如雨，一，火災十四，……晝冥晦，雨大冰，……七月霜降，……八月殺菽，大雨雹，……」

照現在看來，這真是可笑的迷信，居然把這些事列在封事之中，然在漢代，似乎極其普通，毫不足怪。但從這一類話裏，可以看出他們所信仰的天，是一個賞善罰惡的上帝，一切世上的禍福，都由天降下的，所以他引周頌詩：

「降福穰穰，」又曰：「飴我釐粢，釐粢，麥也，始自天降，」此皆以和致和，獲天助也。劉向又本這種意思，推論到人性，以性爲陰在內，未見於外，情爲陽在外，發動於外而與物接觸，叫做性情相應。

(辛)揚雄論玄

揚子雲爲漢代詞賦家，與同郡司馬相如齊名，又曾慕屈原，作反離騷，著作極多，最著者爲太玄與法言一書。

法言共十三篇，仿論語而作，發揮儒家義理，漢以後注疏這書的人很多。太玄

共十卷，仿周易而作，前半一至六卷說「家」等於易之卦，易卦有六十四，太玄「家」有八十一，卦凡六爻，「家」凡四畫——方、州、部、家——七至十卷總說「家」義，等於易之繫辭說卦之類。所以稱牠爲太玄經，是富有哲學思想的。歷來研究的人很少，當時有人贊美他的，也有人批評他的，桓譚說他絕倫，張衡比爲五經，是贊美他的。劉歆謂後人用覆醬瓿，是批評他的。假使用哲學的眼光去看牠，自然不能否認他的價值，他所說的太玄，與易經所說「太極」相仿，他以「玄」爲宇宙的本體，又與老子的「玄牝」相類，蔡元培說他「以北方思想爲根據，而輔以南方思想者也。」見中國倫理學史。極對。但他所說的「玄」其內容如何？略舉於次：

(一) 玄是無始無終，獨立自存的。

(二) 玄爲宇宙的本體，一切森羅萬象，是玄的作用。

(三) 玄充塞宇宙之中，無論何物，都不能離玄而存在。

(四) 玄爲創造宇宙的總原因，而又統治萬物。

(五) 玄是管理世界一切日月星辰陰陽晝夜四時寒暑生死以及一切消長變化。

(六) 玄不特統治自然界，凡一切人事和道德，亦莫不在其統治之中。

(七) 玄爲倫理的總綱，合之則爲君子，違之則爲小人，合之則吉，違之則凶。

(八) 玄與太極相比，尤爲詳密神妙，與老子之道相比，亦較精微。

上舉八條，根據謝氏中國哲學史，於此可見「太玄」的微妙，類似基督教所稱的上帝。其在第九第十篇解釋玄的性質，至爲詳盡，茲且摘錄一二於後：

「玄者幽攤萬類而不見形者也。資陶虛無而生乎規，攔神明而定摹，通同古今以開類，攤措陰陽而發氣。一判一合，天地備矣；天日迴行，剛柔接矣；還復其所，終始定矣；一生一死，性命瑩矣。仰以觀乎象，俯以視乎情，察性知命，原始見終，二儀同科，厚薄相靡，圓則枕視，方則齋爇，嘘則流體，唵則凝形。是故闔天謂之宇，闔宇之謂宙……」太玄攤篇第九

「神靈合謀，天地乃并，天神而地靈。」同上

「是以聖人仰天則常窮神，掘變極物窮情，與天地配其德，與鬼神卽其靈，與陰陽挺其化，與四時合其誠。」文第篇第十二

「玄之贊辭也，或以氣，或以類，或以事之訖卒，謹問其性而審其家，觀其所遭遇，劇之於事，詳之於數，逢神而天之，觸地而田之，則玄之情也得矣。」太玄經

篇第十三

由此觀之，他不但以玄爲宇宙的原因，更以玄爲倫理的標準，天地爲一大玄，人是一小玄，所以人與天地本來是三而一的，猶之乎佛家所講的心，基督教所講的生命一樣，上帝是生命的總和，人得上帝之生命以生，人身可死，而生命永遠不滅，這不是與所謂大玄小玄的意義相同麼？（擬另作太玄與易文）由此可以推見天道的觀念。

我們既在太玄中看見玄的意義，類乎基督教的上帝，我們更在法言中一窮

他的究竟。其論天有根於儒家思想的，亦有根於道家思想的。如說：

「父母子之天地與！無天何生？無地何形？天地裕於萬物乎？萬物裕于天地乎？」

「孝至篇第十三」

「聖人之道若天，天則有常矣……聖人之書，言、行、天也。」君子篇第十二

「惟天爲聰，惟天爲明，夫能高其目而下其耳者，匪天也夫。」問明篇第六

這是本乎儒家「孝爲天之經」與「天何言哉」的思想而來，然而他又主張天潛於人，所以說：

「潛天而天，潛地而地，天地神明而不測者也……神在所潛而已矣……人

心其神矣乎！操則存，捨則亡。」問神篇第五

又說：

「可以存亡，可以死生，非命也，命不可避也。」問明篇第六

他所說「非命」就是說「在乎人爲」，不可一一歸於命，然而亦不可說沒有

命，因爲命是現世的因果，生死存亡，雖在人爲，亦有不可逃的因果，他又由這種思想，推本天的實在，說：

「吾於天，見無爲之爲矣。」問道篇第四

「道也者，通也，無不通也。」同上

「老子之言道德，吾有取焉耳，及隨提仁義，絕滅禮學，吾無取焉耳。」同上

這明明是折衷於老子思想。在他的書裏有問道問神一篇，其中所解釋的，是說「芒芒的天道，與忽恍的神心，都可於中庸與仁義見之。」此所謂天道神心，就是上述的所謂玄。玄有陰陽，所以性有善惡，「修其善則爲善人，修其惡則爲惡人，氣也者，適於善惡之馬也。」此所謂氣，是一種衝動的能力，發揮此能力以求合乎中庸，即爲至善，是一種實踐道德論。質言之，其所論的天道，完全根據於人爲，求小玄之合於大玄，亦即小我之合於大我也。

(壬)王充論天

我們在盛倡讖緯迷信的漢代中，看見有一個打破迷信的王仲壬，真是覺得他的可貴。雖然他的學說，用現代眼光去評論他，似乎不見得有多大價值，但是在距今一千八百多年前，——尤其在漢代——有這樣的議論，實在不易。讀他所著的論衡八十四篇，歸納他的思想，可以稱他爲「中國的康德」——批評哲學家——不但對於當代一切陰陽五行讖緯之說，根本加以打擊，如變虛異虛等八篇，也是對於儒者所推崇的孔孟有一種批駁，如問孔刺孟非韓等篇。他破除迷信的根基，就是實際經驗；所以在他的書裏，很注重實驗，凡不能實驗的事，一一排斥之。雖然有許多不對的地方，却不能不承認他是個思想家。

他極端反對天有意志，推究這思想的來源，大概一由老子，一由荀子，因爲老子荀子都是否定天有意志的。他說：

「天之去人，高數萬里，使耳附天，聽數萬里之語，弗能聞也。」變虛篇

「人不曉天所爲，天安能知人所行？」變虛篇

「天地不故生人，人偶自生耳。」物勢論

天既無意志，自然一切「天人合一」「賞善罰惡」之說，完全推翻，而歸本於自然。所以一切逢遇，都屬偶然，古人所遺傳的命運說，都是虛妄，世界的真理，就是「力」，力強者生存，力弱者消亡，無異優勝劣敗的天演學說。他的宇宙根本原理，是自然，然也不同于老子的主張，所以他又有道虛篇的說明。他以為天不過是一種氣，這一種氣，彌漫於無限的宇宙之中，人得氣以生，出於偶然，他在自然篇裏說得很明白。他以為禍福都在乎自求，全不是天的感應，所以他雖然非命，却亦承認有命，不過他所說的命，乃是自己的作為，並不是司命的天。我們不必詳細的討論，八十四篇書中，大多是發揮這一種思想，若然要詳細的討論，幾萬言也說不了。不過在此，已經可以叫我們知道他的天道觀念了！究竟這種唯物的天道觀念對不對呢？那是另一個問題，在宗教家眼光看來，他捨去了精神，專從物質方面論天，自然是大錯了！然而從科學家眼光看來，他能從實驗方面立論，覺得他的思想和言論，

處處都符合科學精神。我們現在不去評論他的是非，單從他的著作本身講，確有不可磨滅的價值，不但可以與當時的幾種名著——桓寬鹽鐵論、桓譚新論、王符潛夫論、仲長統昌言、荀悅申鑒、徐幹中論等——有同等的價值，更覺得他的革新精神，實在高出他們這一班人之上，而且也是中國唯物哲學家的巨擘，可以與世界有名的哲學家——康德、赫格兒、尼采——等——並列。

他的論性，有點偏於荀子思想，以爲人性的善惡，由於稟氣的厚薄而定，稟氣愈厚，則德愈高，用淡泊無爲的功夫養氣，歸納到老子無爲的倫理學說。蔡元培說他這種思想，是晉代清談家的後影。（見中國倫理學史）依我看來，王充的思想，雖淵源於老子，却是非常積極，他這種科學精神，假使能覈有人繼續的發揮，中國的學術，必能有較大貢獻，可惜晉朝人祇看見他的反面，受時局的影響，發生厭世思想，正與王充固有的思想——懷疑，批評——相反。

（癸）其他諸人

除了上述的幾家之外，當時也有很多的著作家，如桓寬、仲長統、王符……等人，他們都有一種名著，不過都是屬於政治範圍，不討論到本體問題，所以我們就不去論他了！另外還有幾個有名的經學家，如賈逵、馬融之類，對於本體問題，也發揮得很少。

鄭玄爲馬融弟子，他的著作甚多，註釋經傳，功甚偉大，至於他的天道觀念，亦不外天人合一的思想，不獨註經，亦註緯書，我們知道緯書是開漢代及後世迷信的作品，表現一種神怪思想，以爲天地間一切災變，都有鬼神暗中作主，鄭玄爲之註釋，就可以看出他的思想，與董子相仿。

荀悅申鑑，有性分三品之說，窮理盡性以至於命，而歸本於人事。仲長統、昌言本優游偃仰的人生觀，有超脫世俗之意，與莊子思想有些相同。徐幹、中論推崇孔孟思想，發揮儒家三達德，以「智」爲最要。孔叢子，有人謂爲僞作，朱子說是東漢人語，但其敘述孔子家世極詳，於孔子思想有密切關係。這幾書大概都與儒家思想

出於一源。其對天觀念，亦類乎董子、揚子等人，無庸贅述。

至於班固所集的白虎通、德論、許慎所著的說文解字，各有他們的價值，於經學文字學有不少的貢獻。不過於本體論無甚關係，故不論。

五 六朝及隋唐時代

(甲) 總說

從晉朝起頭，思想方面，漸趨於消極，文章方面，漸趨於華麗，因思想的消極，便有清談派的人生，因文章的華麗，便有駢偶體的文學，這都是晉代六朝的特別出產。欲究開創此風的淵源，不能不追溯到三國曹魏父子；曹操雅好文學，嘗以詩酒自娛，所著短歌行，有「對酒當歌，人生幾何！譬如朝露，去日苦多」等語，表顯他的厭世思想。他的兒子，如丕，如植，皆有相類的作品。植即陳思王，尤爲當時詩賦泰斗，爲建安文學的領袖。所謂建安七子，實爲竹林七賢的引子，他們的作品，都趨向到厭世和消極方面。晉代一統後，這種思想，便愈加發達，相率研究老易，專尚清談，置世事於不顧。最先開此風氣的，要算王弼，何晏，首倡老莊玄學。王弼註易，老，何晏亦注老子。後來如稽康，著養生論，阮藉，著達莊論，向秀，注莊子（即今郭象本），以及竹林七賢，王衍，樂廣，都折衷於老莊之學，遂分爲：

虛無論，崇有論，神仙論，無君論，等派別。

主張虛無論者，以何晏王弼爲宗。天地萬物，以「無爲」爲本，王弼註老子說：「道以無形無名，始成萬物。」這一派在晉初爲最盛。裴頠獨反其說，著崇有論，以釋其蔽，以爲老子有生於無，以虛爲主，非體守本無。雖以無爲辭，而旨在全有，力闢當時崇尙虛無的人。葛洪著抱朴子，言神仙修養之術，以玄爲宇宙本體，能夠合此玄道的，便成爲神仙，又論鍊形守一金丹服食等術，亦託於老子，而唱爲神仙之論。在抱朴子外篇詰鮑篇，載有鮑敬言，也是本黃老之說，倡無君政治，似乎是今之無政府主義。他以爲君是最易作惡的人，肆虐無道，違逆天意。上四派都是本於道家，而獨創一說，發揮極其精微。

要討論當時的本體觀念，有純粹祖述老莊之說的，推本於無名之道，或以易之太極融會符合，要算王弼郭象等人，可以在他們所註的老易等書中看出。亦有屢雜儒家識緯之說，取漢代五行陰陽的迷信，化爲神奇的神仙說素的，要算抱朴

子之類，附會漢劉向的列仙傳人物，故神其說，以示白日飛昇之神仙爲必有。前者爲虛空的無元論，後者爲神怪的多神論。這種思想，便成爲引入佛教思想的媒介，佛教有大小乘，大乘教以「真如」爲本體，其實所謂真如者，就是不可思議，與上述第一派相類。小乘教以人天爲原因，近乎多神教，與第二派相類。現在且略說佛教的本體論。

佛教是無神論者，與老莊的思想如出一轍，牠對於本體的討論，曾經提出幾個名詞，形容本體的真相：

第一，「法界」。佛教的所謂法界，是指着空間說的，換句話說，就是一個範圍。天地是一個大範圍，在這個大範圍之中，有無數的小範圍，所以名法界。華嚴家分爲四法界：一曰事法界，二曰理法界，三曰事理無礙法界，四曰事事無礙法界。分開來講，諸法各有自體，合起來講，萬有總該一法，所以法相家指爲真如之理性，叫牠真如法性。「法」字的意義，梵名叫「達磨」，通一切的意思。無論小者大者，有形無

形，無論真實虛妄，事物道理，都各有各的法，就是唯識家所說「自體任持」，因為無論事理，無論有形無形，各有牠的自體，能保任維持牠的自體，所以叫自體任持。雖法各有別，然而總該一切，華嚴所謂「一真法界統四法界」，一真法界，就是法界惟一的實際，宇宙萬有，雖見得千差萬別，變化無窮，然而萬法統於一心，心即為法界的實際。從現象上看，事物各有差別。如水與火的不同，同一水而又分為湯與冰，然而同具濕性，原無分別。即水與火現象大異，而所具的平等法性，亦出一源。所以不但事與理可以圓融，即事與事亦可以圓融，因為同具一個法性的緣故。這樣，他認這個「法」就是世界宇宙的總原理，究而竟之，是沒有空間，也沒有時間的限制的。

第二「心」 佛教所說的心，與普通所說的心不同，不是指着血肉的心，乃是指着理性的心。所以換句話說，所謂心者，就是所得於先天的理性，運動在身體裏面，更是主宰一切思想和動作。法相家所謂「三界唯心，萬法唯識」，以為識由心

生，世界千變萬化，都是出於心識，所以有「心王」「心所」的分別。心王者，心爲主體，心所者，屬於心所生的變態。又稱之爲「本覺真心」，本覺者，先天所具的覺悟了悟一切，是人人所固有的，所以說一切有情，皆有本覺真心。原來這個心，是「無始以來，常住清淨，昭昭不昧，了了常知」的，也就是佛性，就是如來藏；可惜人當入世以後，世智日深，爲五蘊所惑，就發生種種妄識，把真心迷住了，所以佛說一切皆空，破其所執，把固有的真心，仍就恢復到清淨的本來面目，所以稱爲本覺真心。這個心，是無限無量，無始無終，無大無小的，爲宇宙萬有的本原。人有生死，心無生滅，所以有「心真如」「心生滅」的分別。大乘起信論討論得很詳細，什麼叫心真如？他說：

「心真如者，卽是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅，一切諸法，唯依妄念而有差別。若離妄念，則無一切境界之相。是故一切法，從本以來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如。」

他的解釋甚繁，但在這裏也已經可以看出他的意義，換句話說，心真如者，就是宇宙萬有的根本原因，是不生不滅，無始無終的。什麼叫作心生滅？他也有一段解釋：

「心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。」

如來藏就是心真如，本來是自性清淨常住不動的，本來是不生不滅的，因為由「無明」所生之業識，使如來心變為衆生心，如來心是不生不滅，衆生心是生滅和合，所以說「依如來藏故有生滅心」。「依」就是附託而生的意思，心為能依，識為所依，依如來藏有生滅心，如同波浪依海水而起一樣。波浪有起伏有變化，然而他所起的起伏變化，却是離不開海水，海水是體，波浪是相，心是體，依心所起的識是相。生死如波浪的起伏，而海水不因起伏而增損，萬有（連人身）有生滅變化，而萬有所依的如來藏心，乃永不改變。所以說「三界唯心，心外無一法可得。」

第三，「真如」這兩個字，也就是不生不滅。離諸法之體性虛妄而真實，是曰真，常住而不變不改，是曰如，換個說法，「真」就是不生，「如」就是不滅。與道家不生不化之義相同；「不生者乃能生生，不化者乃能化化」，是以不生不化爲「道」之自性，佛家則以不生不滅的真如爲「心」的自性。其實所謂真如，不過是一個形容的名詞，本來宇宙的本體，沒有什麼名詞可說，是一個無，是一個空空洞洞，與老子所說的「玄牝」——漆黑的一個洞——同一意思。在這個空空洞洞裏面，不是一無所有，乃是無可捉摸，不是用智識能研究得到，乃是用理性去體會出來。所以不能着一相，要離文字相，離言語相，並且連思想都要離開，因爲能夠用文字來表顯的，用言語來說明的，總要從文字言語上去推求，從文字言語上去推求，就受了文字言語的束縛。更進一層用思想去推求，也是一樣要着相，因爲思想總有所根據的，決不能憑空懸擬，譬如我想真如像上帝，但上帝我沒有見過，我就從上帝兩個字想到書上說上帝能賞善罰惡，並且連帶想到廟宇裏所見過的偶像與自小聽

人講過的鬼怪，而定上帝是如此或如彼，這種推考，就錯誤了！祇能用在有相的事物上，不能用在無相的真如上，因為真如既無自體，怎麼能有相？既無相，怎麼能用思想推考？所以大乘起信論說：

「當知真如自性，非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相，非一相，非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相。」

這個真如，既是這樣一個玄妙的東西，不是用什麼言語，用什麼思想，所能揣摩得到，因為「舉心即錯，動念即乖」，惟有憑本性的體會，就是宗教的經驗，方能證得自心的真如。所以所謂「真如」，乃是方便立名，示衆生以得入之門，絕不可拘執爲本體的真相。

這樣看來，佛教的本體論，歸納到一個「不可思議」所存在的，惟有我的心。所以佛教以心爲崇拜的對象，雖然裝塑了許多偶像，却都是說明一個心象。俱舍成實法相等宗都詳釋心王，心所的關係。廟宇中一切偶像，都是心象的寓意。譬如

大雄殿上所塑的三尊主佛，表明心的智情意，觀世音是指心的智慧，韋陀是指心的克制，彌勒是指心的寬大，其餘一切甚麼羅漢金剛，都是暗指人心的七情六欲……等類。因此佛教不但不是多神教，竟是無神教，因為除心以外，一無所有。他的思想，與道家——老莊——的思想相同。佛道兩家所主張的：

(一)是「無元」論。宇宙是輪化的，是圓周的循環，周而不息的，以成住壞空四劫循環，為時間的繼續。宇宙既是圓周的，就指不出個起點來，如同一個輪軸，他的運動能力，不在圓周的邊際，乃是輪軸的中心。

世界上的本體觀念，大旨不外三種：

一為一元論，是一根無限制的直線，如：



一為二元論或多元論，是有許多源頭彙合起來，如：

一為無元論，指不出那裏是起頭，如：○

佛道都是無元派，老子說「往復其際不可終」，莊子說「始卒若環」，老子

又說「三十輻共一轂，當其無，有車之用。」這與佛教所說「輪迴」「妙輪」有甚麼兩樣呢？

(二)世界的元動是「自然」 佛教講三世因果，全在自心的修爲，並沒有超因果的主宰，道家尤其如此。(上文已詳此不贅)佛教說心外無法，一切現象爲心識所變，所以說「色卽是空，空卽是色」，世界不過是一種因緣作用，沒有超因緣的意志，是一件機械。道家也是如此，所以老子說「天地不仁」，莊子以天地比大冶，都是說到人處於一個大機器裏頭，機器的輾動，是屬於自然的。

(三)不承認客觀的上帝 佛教所說的真如和心，很有點像基督教所說的上帝，不過他的分別，就是在主觀與客觀的認識不同。基督教承認客觀的上帝存在，佛教承認主觀的心的存在，所以佛教以心爲上帝。道家也是如此，不承認客觀的有意志的天，祇說有一個漆黑不可知的道，同是無神論者。

從晉至六朝間，無論那一派人，都帶着這些思想，因爲他們看見干戈相尋，變

亂無常，就大家懷疑到上帝的有無，因此，佛道的無神思想，便容易乘機侵入。既否定神意存在，便覺得世界是偶然的，人生是機械的，要求一種超脫慰藉的方法，於是乎發生厭世思想，或詩酒自放，或遁入空門，以求精神上的快樂。不肖者放縱私慾，無所不爲，這是無神思想的結果。現在且舉這時代的幾個代表人物：

(乙) 葛洪論玄

葛洪是道家而兼有儒家思想的。所著抱朴子內篇二十卷，言神仙方藥鬼怪變化養生延年禳邪却禍之事，屬道家；外篇五十卷，言人間得失，世事臧否，屬儒家。（見自敘）內篇多及宇宙本體問題，外篇多及倫理問題。其論宇宙本體，根於老子與揚子雲相仿，以「玄」爲本體真相。其開卷卽曰：

「玄者，自然之始祖，而萬殊之大宗也，眇昧乎其深也，故能微焉；綿邈乎其遠也，故稱妙焉。其高則冠蓋九霄，其曠則籠罩八隅。」暢玄卷第一

他所說的宇宙本體，本極膚淺，大意所在，無非修養神仙，金丹服食之事。以爲

修養可以得玄道，而成神仙，一若儒家養性以合天道，便是聖人一樣。所以說：

「夫玄道者，得之乎內，守之者外，用之者神，忘之者器，此思玄道之要言也。」同上
次言神仙之有無，在論仙，一篇說得很詳，大意以爲人既與玄合，則長生可得。言多荒渺，不足憑信。然綜其思想，也是以厭世爲立足點，雖在外篇中多言齊家治國，有取於儒家治世之說，然而他曾說「儒博而寡要，勞而少功……惟道家之教，與時遷移，使人精神專一，合於無爲。」其偏重於道家之說，於此可見。然而一切丹鼎符籙占驗等等迷信，抱朴子悉以附入神仙長生之內，不能辭而關之也。

(丙) 佛教徒論天

佛教自東漢傳入以後，到了東晉，便興盛起來，一直到唐朝。在這個時代中間，著作非常之多，有些是印度人到中國來翻譯的，有些是中國人自己創作的。從印度來的高僧很不少，最著名的，要算佛圖澄、鳩摩羅什、達摩這些人，而鳩摩羅什更是翻譯了不少經典——共譯經論三百餘卷——爲介紹佛教最有力量的人。中

國和尚從事著作，流傳到現在的，也很多；我們看梁僧祐所輯的弘明集十四卷，唐道宣所輯的廣弘明集三十卷，其中所搜羅名士和名僧的著作，不下一百三四十家，名僧如創白蓮社的晉釋慧遠，有匡山集之作，西遊印度的唐釋玄奘，譯經至三千三百三十八卷之多，其餘宗密疏圓覺華嚴金剛等經及著原人論等共二百多卷，以及後來宋有契嵩，明有德清，都有很有價值的著作，他們對於本體的討論，大旨不離乎真如，是大乘學者的主張。至於本婆羅門遺傳，發揮小乘教義者，要算唐僧道世所輯的法苑珠林，一百二十卷爲最詳細，中間有「諸天部」第五卷第六卷詳記諸天的情形，說天有二十二種，諸天的界量，以須彌山爲中心，自二十由旬以至百億由旬之大，由旬天竺里名三十里爲一由旬。諸天的壽量，人間五十歲，爲四天王一日夜，諸天壽有不同，有自五百歲至一萬六千歲，又加以劫的計算，小劫爲一六八〇〇〇〇年，二劫，卽一三四四〇〇〇〇年。竟有壽至四萬劫者，卽表明空間與時間都是無限量的。又說諸天各有住處，莊飾，市易，婚嫁，飲食，僕乘，眷屬，送終，等事。這些諸天的情形，彷彿別有

世界，同這個衆生世界一樣的現狀，諸天有階級貴賤的分別，統治諸天的天，居於最高之位，或稱他爲帝釋，或稱他爲梵天。帝釋者，忉利天的主宰，管理四天下和十三天。梵天，爲色界之天，有梵衆天梵輔天大梵天的分別，似乎還不是最高的。依着這種說法，則爲多天主教，而且在現世界外別有一無形世界，與之相對，這原不是高等佛教的意義。不過這種思想影響到普通的人生，却是非常之大，中國婦女，一千五百年來，都信仰這種等級的天，希望可以超度。欲研究佛教在中國傳佈的歷史，在大藏中有佛祖統記，以及佛祖歷代通義，三國佛教略史等記載甚詳，此蓋從略。

和尚之外，有所謂居士者，在家而信仰佛教的，歷史上很多很多，在兩部弘明集中，已經看見了不少。最著者如梁武帝、沈約、李儼那樣的人，他們都於佛教有所發揮，梁武帝三度捨身同泰寺，親身著了不少的書。又曾敕答臣下神滅論，以辯駁當時范縝的神滅論，因爲自范縝神滅論自爲問答三十一條出，附和者不乏其人，

勢焰甚大，成爲佛教的當頭打擊，所以當時如蕭子良、曹思文、蕭琛以及若干僧衆，都起而辯之。梁武帝詔敕臣下答辯，當時答論者有王宏等六十三人，都以爲「神本不滅」。見弘明集卷十這亦可以說是宗教問題上一大辯論，是關乎本體問題的。

范縝是絕端反對佛教的，他與曹思文等往來函件，辯駁神滅，又與其妹壻蕭琛六條辯難，皆足以證其反對之烈。見弘明集卷九然除絕端反對絕端擁護者外，也有主張調和的人，他們以爲三教本出一源，可以融通無礙，所以三教同源的說頭，也是從這時候起來的。如孫興公著喻道篇，說釋儒一致，周孔卽佛，佛卽周孔，佛訓爲覺，卽孟子以聖人爲先覺一樣意思。張思光臨終時左手執孝經，老子，右手執小品法華經，周彥倫著三字論，與張思光互論釋儒，論三教根本一致。顧景怡說：「道卽佛也，佛卽道也。」是以道釋二教相同爲旨。劉孔昭著劉子五十五篇，不但說儒道一致，卽九流皆出一源，初無相異。五代之末，有陳圖南亦主張三教一致，嘗說：「孔子教之以正心誠意，修身也，老子教之以煉身養氣，生此身也，釋氏教之以明

心見性，悟此身也。」見本巖文集。這三教同源的思想，影響到中國民族中間，非常之大，所以中國人對於儒釋道三教，一致容納，倫理採自儒教，煉養採自道教，懺悔採自佛教，成爲一種混合的宗教觀。因此，中國人的上帝觀，也是一種混合式的，然脫不了古代迷信的遺傳與佛教的小乘思想。

(丁)王通論中

隋王通著禮論二十五篇，樂論二十篇，續書百五十篇，詩三百六十篇，元經五十篇，贊易七十篇，稱爲王氏六經。門人諡曰文中子。六經都逸失，所存者惟門人所輯的中說十篇，體仿論語，記述與門人問答之語。

文中子以紹述孔子自任，故其所著書，不獨學說思想淵源孔子，即卷帙語氣，亦多摹仿畢肖。當時佛道興盛，儒學消沈，或者以三教融合爲主張，文中子雖不絕端反對，却隱然欲擡高儒家的價值在二教之上。試觀其言論：

「程元曰：三教如何？子曰：政惡多門久矣。曰：廢之如何？子曰：非爾所及也……

子讀洪範讖議曰：三教於是乎可一矣。程元魏徵進曰：何謂也？子曰：使民不倦。

「問易節」

這一段話明言三教統一之點，在「使民不倦」，換言之，從入世的，治民的效用上注意，不從出世的，消極的人生上提倡，這樣，三教不必廢，而儒教的價值自然可以顯露。所以又有：

「子曰：詩書盛而秦世滅，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；易不云乎？苟非其人，道不虛行。或問佛子曰：聖人也。曰：其教何如？曰：西方之教也，中國則泥。」周公篇

「或問長生神仙之道？子曰：仁義不修，孝弟不立，奚爲長生甚矣！人之無厭也。」禮樂篇

雖不明明地反對佛和神仙，但說佛不宜於中國，人生首重仁義孝悌，不當丟棄了孝弟仁義不講，天天去求長生與齋戒靜修等事。不管他神仙長生能否做到？

即從人生的意義上講來，已經是舍本逐末了！這是文中子對於佛道的態度。但他自己所主張的是什麼？可以包括在一個「中」字裏，他本孔子「過猶不及」的意義，成爲他學說的中心。

中是什麼？不但在倫理上有重要的價值，也是屬於形而上的範圍，子思做傳道書首提中字，說：

「中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」
——禮記中庸

這是說天地萬物，都是立足在一個「中」字，可以說「中」就是天地萬物的總原因，即是「天」的作爲。不過文中子欲效法孔子的態度，所以對於本體方面，意見亦相同。如：

「子讀無鬼論，阮瞻著曰：未知人焉知鬼？」
——王道篇

「陳叔達問事鬼神之道，子曰：敬而遠之。」
——天地篇

所以他的中字，還是重在倫理方面，所以說：

「子曰：道在其中矣。」關朗篇

「遊仲尼之門，未有不治中者也。」事君篇

他以為能中的，就是聖人，所以說：

「執其中者，惟聖人乎！」關朗篇

「子曰：禮其皇極之門乎！聖人所以嚮明而節天下也。其得中道乎！」禮樂篇

洪範次五曰「皇極」，皇極就是大中正的意思，所以他的洪範讜議，而歎

為三教可一，「夫子之道，一而已矣。」天地篇何由一？於中。阮逸序裏說明中的

意義。

「上不蕩於虛無，下不同於器用，惟變所適，惟義所在，此中之大略也。中說者如是而已！」

由此可知文中子之所謂中，包括天道人道而言，所以常有「天人之意」，「萬

民猶天」一類的話，嘗說：

「稽之於天，合之於人，謂其有定於此而應於彼。」問易篇 註此人事 註彼天道「宇文化及

問天道人事如何？子曰：順陰陽仁義，如斯而已！」同上

「神而明之，存乎其人，苟非其人，道不虛行。」天地篇

這是說天道在乎人事，即人能弘道，非道弘人的意思，人事不完，便違天命，所以又說：

「命之立也，其稱人事乎！故君子畏之，無遠近高深而不應也，無洪纖曲直而不當也，故歸之於天。……召之在前，命之在後，斯自取，庸非命乎？」立命篇

君子當知命，「樂天知命吾何憂？窮理盡性吾何疑？」問易篇究竟所謂知命是知的什麼？看他說：「此非天也，人謀不臧，咎矣夫！」述史篇所以可以換個說法：人謀就是知天命。

(戊)韓愈論性

唐朝大概文學家居多，有哲學思想的人很少。韓昌黎也是個文學家，當時著名的韓文，杜詩，爲歷來人所稱道，所以韓昌黎的價值，還是在文學上，而不是在哲學上。不過他有原道、原性、原人、原鬼等文，曾發揮一點形而上思想，我們就不能不從他的形而上方面研究一下。

他在形而上學所發揮的很淺薄，看他的原道，不過是掛起儒家的招牌，門戶的排斥老佛。本來老佛思想從六朝以來，勢焰非常之大，是應當有所遏制，不過昌黎的關老佛，純從效用上去發，不從思想上立論，單說什麼「棄而君臣父子，禁而相生相養，以求清淨寂滅」，道其所道，非吾所謂道，「對於對方所說的道，所說的清淨，沒有絲毫的根據，惟說他們不講仁義，這如何可以在邏輯上成立？但他自己所說的仁義之道如何呢？就是說仁義可以平天下，仁義可以合天心，所以說：

「郊焉而天神假，廟焉而人鬼饗。」原道

仍是盡人道以格天道的意思。至於他的論性，分人性爲三品，「性之品有上

中下三上焉者善焉而已矣，中焉者可導而上下焉，下焉者惡焉而已矣。」即孔子「中人以上可以語上焉，中人以下不可以語上焉」的意思。其分性的元素爲五仁禮信義智。性之發於情者七：喜怒哀懼愛惡欲。這似乎是創說，是調和歷來性善惡之爭，但也不過是因襲漢朝人——董揚——的思想而已。其言人，亦原於古三才之說，人能參天地，「天者，日月星辰之主，地者，草木山川之主，人者，夷狄禽獸之主。」其言鬼，大概根據阮千里無鬼論，所以原鬼篇說：

「鬼無聲也，無形也，無氣也。」

分鬼與怪爲二，鬼無形聲，憑於物而接於民者爲怪，怪起於人，就是「妖由人興」的意思。因爲鬼不能實驗，惟有物可以實驗，故有物而無鬼，換言之，人就是鬼，是贊成無鬼論者。但看他的羅池廟碑，言柳子厚死而求食，送窮文，揖窮鬼而告，他的思想，又似矛盾。再看他在柳子厚天說中一段問話裏，又有對於天的懷疑。他說：「今夫人有疾痛倦辱飢寒甚者，因仰而呼天曰：殘民者昌，佑民者殃，又仰而呼

天曰，何爲使至此極戾也？若此者舉不能知天。夫果蔬飲食既壞，虫生之，人之血氣敗逆壅底爲癰瘍疣贅癩痔，亦虫生之，木朽而蠹出，草腐而螢飛，是豈不以壞而後出耶？物壞虫由之生，元氣陰陽之壞，人由生之，虫之生而物愈壞，食齧之，攻穴之，蟲之禍物也滋甚，其有能去之者，有功於物者也，繁而息之者，物之讎也。人之壞元氣陰陽者亦滋甚，墾原田，伐山林，鑿泉以井飲，竅墓以送死，而又穴爲堰洩，築爲牆垣城郭臺榭觀遊，疏爲川瀆溝洫陂池，燧木以燔，革金以鎔，陶甄琢磨，倅然使天地萬物不得其情，倅倅衝衝，攻殘敗撓，而未嘗息，其爲禍元氣陰陽也，不甚於蟲之所爲乎？吾意有能殘斯人，使日薄歲削，禍元氣陰陽者滋少，是則有功於天地者也，繁而息之者，天地之讎也。今夫人舉不能知天，故爲是呼且怨也，吾意天聞其呼且怨，則有功者受賞必大矣，其禍焉者，受罰亦大矣。」柳先生集天說

根據他上引的一段話，來定韓氏對於天的觀念，說他是一個懷疑家，或者不

錯。

(二) 柳宗元論天

柳子厚是唐代文豪，與韓昌黎齊名，其爲文與思想實在高過昌黎。他是個富有思想的人，讀他的論文和辯論，較有論理上的價值，即其對於天的觀念，亦較爲澈底。我們讀他的天說、天對，以及與劉禹錫往來的函件，雖然是唯物派的主張，反乎我們的信仰，但從他學說的本身上看，絕不帶有模稜兩可的態度，不能否定他在哲學上的價值，他所作天說以折韓退之，劉禹錫嘗稱美之，且錄在下面：

「彼上而玄者，世謂之天，下而黃者，世謂之地，渾然而中處者，世謂之元氣，寒而暑者，世謂之陰陽，……天地大果，蔞也，元氣大癰痔也，陰陽大草木也，其烏能賞功而罰禍乎？功者自功，禍者自禍，欲望其賞罰者，大謬矣，呼而怨，欲望其哀且仁者，愈大謬矣。」柳先生集天說

我們現在不從宗教方面論是非，且從哲學方面定價值，這種唯物思想，在西

洋哲學界中，很有他們的地位。看他這幾句簡單的話，否定天有意志，與漢朝王仲任一樣見解，是唯物論的獨斷論者。他的天對，將楚詞 天問——屈原的懷疑——逐條解答，可以說是天說的注疏。又可以從他「答劉禹錫 天論書」中得其大概。劉禹錫因柳州 天說，特作天論三篇，用「天與人交相勝」的思想來辯正他的唯物獨斷論。劉氏的見解，近乎「心物平行論」的主張，亦很有理由，他說：

「大凡入形器者，皆有能有不能；天有形之大者也，人動物之尤者也，天之能人固不能也，人之能天亦有所不能也；故余曰：天與人交相勝。」劉夢得集天論上

他又用比喻說明天與人的各有所能，如說：

「若知操舟乎？夫舟行於濼，淄伊洛者，疾徐存乎人，次舍存乎人，風之怒號，不鼓爲濤也，流之湔洄，不能峭爲魁也。適有迅而安，亦人也，適有覆而膠，亦人也，舟中之人未嘗有言天者，何哉？理明故也。彼行乎江河淮海者，疾徐不可得而知也，次舍不可得而必也，鳴條之風，可以沃日，車蓋之雲，可以見怪，恬然濟，亦

天也，黯然沈，亦天也，跼危而僅存，亦天也，舟中之人未嘗有不言天者，何哉？理昧故也。」同上天論中

理所能明的事，責之於人，理所不能明的事，乃歸之於天，這樣，他所說的天能勝人，還是在人的智識上分別，人的智識發達，便能藉人力以勝天，正如科學家所謂「征服自然」。他下文又把「天數」兩字駁掉，以為人生所遭遇的幸不幸，完全是知識的緣故，所以說：

「以目而視得形之粗者也，以智而視得形之微者也。」同上

宜乎柳州要說：

「發書得天論二篇，以僕所為天說為未究……及詳讀……求其所以異吾說，卒不可得……凡子之論，乃吾天說傳疏耳，無異道焉。」柳宗元答劉禹錫天論書

果然！細玩韓柳劉二人對天觀念，說雖不同，而他們的出發點原無大異，要皆偏在唯物方面而否定天有意志的。

(庚)李翱論性

李習之爲昌黎弟子，有李文公集十八卷，所作的復性書三篇裏論到人性問題，他的論性，扼要於：

「情不自情，因性而情，性不自性，由情以明。」復性書上

這話很像法相家「種子生現行，現行薰種子」一樣意思。他又說：

「聖人豈無情耶？聖人寂然不動，不往而到，不言而神，不耀而光……性自然也，誠也，唯情爲善爲不善……情有善有不善，性無不善。」同上

這絕對的性善說，原於孟子與乃師昌黎亦沒有什麼不同，不過在他先天的性善裏，帶着無差別的——平等的意義，他的主張，是性善情惡論。情既能陷人於惡，所以必須克情，克情是人爲的工夫，非由天命，故他有命解一篇，詳說富貴不由命，與「死生有命，富貴在天」的思想不同。由此而推天道，他說：

「日月星辰經乎天，天之文也……則天地之大，亦必有中焉，居之中則長短

大小高下雖不一，其爲中則一也。」雜說

他以「中」爲天地之極，可以概括他全部思想，論性論命，都不外乎「中」。人能合乎中道，便可以爲聖人，與文中子的思想若出一轍。

六 宋元明時代

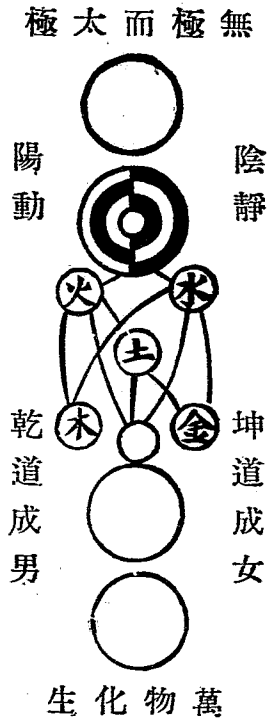
(甲) 總說

中國學術史上，講形而上學最發達的時代，要算宋元明，因為那時候的理學家，大半討論到本體問題。當時的學派，既然稱牠爲理學或道學，可想而知牠與純粹的儒學有些不同。純粹的儒學以倫理爲立足點，討論的範圍，限於人生的實踐方面；理學却進一步研究到宇宙本體問題，入於玄學的範圍，所以不能算牠是純粹的儒學。他們表面上是儒學，是宗主孔孟，排斥佛老，他們的思想裏却已受了佛老的洗禮，我們回顧從魏晉以來，佛教思想，蔚爲全盛，影響到一般儒家，已經無可諱飾。儒佛兩種思想既經結合之後，便產出了這種儒表佛裏的理學，也是自然的趨勢。從學術的本身講來，這實在是一種進步，因為他們對於一種宇宙的原理，有精微的發揮。當時所稱爲理學大家的，北宋有周濂溪、程明道、程伊川、邵堯夫、張橫渠等人。南宋有朱元晦、陸象山等人，又有程朱、陸諸弟子。元有許魯齋、劉靜修、吳

草廬等人。明有薛敬軒、胡敬齋、陳白沙、王陽明等人。及至清朝，尚有程朱派、陸王派的各樹一幟。現在且舉幾個代表人物，以明理學家對於本體問題的見解。

(乙) 周濂溪論太極

周元公惇頤是理學開山的祖師，他的學說，最關重要的，即太極圖說和通書，為本體問題的討論。其太極圖：



太極圖說：

「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互為其

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

歷來關於太極圖說的批評，不一其人，最顯著者則爲陸象山。他與朱晦庵辯論「無極而太極」這句話，信札來往，直至七次，到底沒有解決。象山駁朱子言「周子無極」灼然實見太極之真體」說：「上面加無極字，正是疊牀上之牀，下面著真體字，正是架屋下之屋。」而朱子則說：「文王演易，自乾元以下，皆未嘗言太極也，而

孔子言之，孔子贊易，自太極以下，未嘗言無極也，而周子之言，先聖後聖，豈不同條而共貫哉！一以推崇者若此，一以駁斥者若彼，說來都各有理，現在我們不必從是非方面下評斷，且從周子所主張的本義上加以說明：

(一)周子說宇宙的根本原理是無極，乃從老子「無名天地之始，有名萬物之母」的思想脫化而來。「無極」二字，本不是周子所獨創，老子莊子都已說過，如「歸復於無極」，「無極復無極，無盡復無盡」，「入無窮之門，以遊無極之野」。朱子雖說這不是周子無極之意，究竟我們可以看出他的來源，就是老子，老子是主張有生於無的，正是周子太極本無極的意思。

(二)易言神無方而易無體，無不是沒有，乃是不可知，太極之上加無極，不是說從沒有中跳出個太極來，乃是說太極的來源是不可知的，不但就是老子所說的玄牝——漆黑一洞——，更與佛教以不可思議爲宇宙的究竟一樣。

(三)世界就是陰陽——一動一靜——所生的變化，一動一靜就是陰陽二

氣所合組的太極，陰陽只是一氣，本來是絕對的一元論。但太極中既爲陰陽二氣所合，則又似有兩種元素，所以在太極之上又加無極，證明爲絕對的一元論無疑。

(四)太極爲萬物化生之原，即老子「有名萬物之母」其妙用全在陰陽，二五妙合，二氣交感，萬物化生，這又是出於易說。易曰：「一陰一陽之謂道，」天地絪縕，萬物化醇，男女構精，萬物化生，」這是有形的化化。然必有不化者乃能化化，不生者乃能生生，所以推本出一個無極。

(五)無極與太極，就是靜與動的名詞，太極既是陰陽，變化無窮，生生不息，乃是動的。但是動生於靜，靜是寂然的狀態，正如老子「無爲而無不爲」的意思。所以靜就是宇宙根本原因的狀態，周子稱這種狀態爲誠，在他的通書裏說：「靜無而動有，」誠無爲，「寂然不動者誠也，」所以無極二字，就是說明至靜的誠。

(六)歸納周子的本體論，立腳在一個「誠字」上，他以爲宇宙的根本原理，就是一個寂然不動的誠，正如中庸所說「誠者天之道也，」至誠無息，」一樣意思。

他又以爲這個「誠」字，也不過是一個形容的名詞，究竟還是一個神妙不可測度，所以他又用許多形容詞，如「神」「幾」「幽」「微」等類。與基督教稱上帝爲神有些相仿。

(丙)二程論理氣

程氏兄弟二人，兄顥曰明道，稱爲大程，弟頤曰伊川，稱爲小程，他們二人雖同出濂溪周子之門，而他們却自得於六經之學，不盡爲濂溪所範圍。又二人在學理上的主張，也有不同。大程近乎直覺派，小程近乎經驗派；大程以爲道德本乎先天，故主張用識仁的工夫，自內發揮，爲後來陸王派學說的根據。小程以爲道德造以學問，故主張用致知的工夫，從練習而成，爲後來朱子學說所折衷。然而他們的根本主張，本無大異，所異的不過他們的方法，大程用綜合的方法立論，小程用分析的方法立論，所以大程論宇宙爲氣一元論，小程論宇宙爲理氣二元論，試分說之：

(一)大程以乾元一氣爲宇宙根源，所以他說：「地氣不上騰，則天氣不下降，

天氣降至地，地中生物者，皆天氣。」又說：「人與物但氣有偏正，獨陰不成，獨陽不生，得陰陽變者，爲鳥獸草木夷狄，受正氣者爲人。」這是明說天地萬物，都由一氣而生，陰陽只是一氣之變化，故所謂太極者，真是氣的代名，與希臘哲學家以氣爲宇宙原理之阿那吉滿（Anaximenes 570—500 B. C.）相仿。

(二)大程又以萬物同出一源，無所差別，他說：「天地間非獨人爲至靈，自家心便是草木鳥獸之心，但人受天地之中以生。」從根本上言，人類之心，即是草木鳥獸之心，從程度上言，人得氣之中，較高於萬物。這與佛敎所主張的平等無差別，有些相同。他所說的心，似乎汎神論者所說的生命，也就是伊川朱子等所說的「理」。伊川等以理爲氣之原，而明道合心與氣爲一。

(三)大程以本性之德爲仁，——仁者心之德——故以識仁爲體道工夫，所以說：「學者須先識仁，仁渾然與物同體，義禮智信皆仁也，識得此理，以誠敬存之而已，」若夫至仁，則天地爲一身，……仁者以天地萬物爲一體，莫非己，認得爲己，

何所不至。」這以仁爲心所固有之德，正如孔子「仁遠乎哉，我欲仁，斯仁至矣。」指明仁不待外求。仁就是愛，與基督教所說「上帝是愛，在人心裏」意思相同。

(四)小程是主張理氣二元論者，所以說「有理則有氣，有氣則有理，鬼神者數也，數者氣之用也。」此言氣爲理之用，數爲氣之用，是本大程的氣一元而分析得氣之中有理，氣之於理，卽萬物與天之關係，所以又說：

「物之名義與氣理貫通，天之所以爲天，本何爲哉！蒼蒼焉耳矣。其所以名之曰天，蓋自然之理也，名出於理，音出於氣，字書由是不可勝窮矣。」

(五)天地化育，原於陰陽之變合，與大程所說初無大異，不過他注重「一陰一陽之謂道」之道字，道非陰陽，陰陽乃道，此所謂道，卽他所說的理，陰陽卽他所說的氣。所以說：「道則自然生萬物，今夫春生夏長了一番，皆是道之生，後來之生成，不可道，却將既生之氣，後來却要生長，道則自然不息。」又說：「天地之化，既是一物，必動已不齊，譬之兩扇磨行，使其齒齊不得，齒齊既動，則物之出者何可得齊，

轉則齒更不復得齊，從此參差萬變，巧歷不能窮也。」

(六)大程以識仁爲體道工夫，小程以持敬爲體道工夫，所以說：「涵養須用敬，進學在致知。」又說：「切要之道，無如敬以直內。」敬就是主一無適，心不外騫，雜念不生。言行動作，苟能持虔誠不苟的態度，自然心地光明，能合乎道的本來，大程也說過「毋不敬，可以對越上帝。」這又與基督教所說「用心靈誠實拜上帝。」與「敬畏上帝是智識的開端，」一樣意思。

(七)小程又解釋心卽是理，所以說：「一人之心，卽天地之心，一物之理，卽萬物之理。」人心與天心可以互相感應，所以又說：「天地之間，只有一個感與應而已。」有人問心有有限量否？答曰：「心卽道也，在天爲命，在人爲性，論其所主爲心，其實只是一個道，苟能通之以道，又豈有限量？」其所說心卽道，心是所主，是明明以心爲宇宙原理，所以又以不動心爲養心方法，此與大程的主張略同。

總之，二程皆以氣爲宇宙原理，不過小程分析得氣之中又有理，究竟還是一

個東西的兩面。其所謂氣，本於周子的太極說，所謂理，似爲太極所本的無極一樣。

(丁) 邵堯夫論先天

邵堯夫雍以數理推演宇宙本體，善於先天象數之學，朱子說他這種學問的來源，乃出於陳搏「先天卦位圖之說，皆出邵子，蓋邵子得之李之才，之才得之穆修，修得之陳希夷，所謂先天之學是也。」朱子又讚美他說：「邵子這道理，豈易及哉！他胸襟中這個學，能包括宇宙始終古今。」程子也說「要學堯夫，須是二十年工夫。」這可見他學問的精深。所著皇極經世書觀物內外篇漁樵問答等，其中都有討論到宇宙本體問題。

(一) 邵子所說的先天，等於易的太極，所以說：「一分爲二，二分爲四，四分爲八。」正與易說：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」無異，所以他的圖數，都是推演易理。他推演萬物生成的步驟，與周子不同，他以陰陽動靜爲萬物化生之原，然而他不說五行而說四維，以水火土石爲宇宙的原質，所以說：

「天之大，陰陽盡之矣，地之大，剛柔盡之矣，陰陽盡而四時成焉，剛柔盡而四維成焉。……太陽爲日，太陰爲月，少陽爲星，少陰爲辰，日月星辰交，而天之體盡矣。太柔爲水，太剛爲火，少柔爲土，少剛爲石，水火土石交，而地之體盡之矣。」

「觀物內篇」

（二）邵子先天之學，歸納之於心，以爲宇宙萬有由心而生，所以說：

「先天之學，心法也，故圖皆自中起，萬物萬事生於心也。」先天象數圖說

「先天之學心也，後天之學迹也，出入有無死生者道也。」先天方圖卦數

其所說的心法，近乎佛教三界唯心，心外無法，而爲主觀的唯心論，然而他却以自然現象——客觀——精神現象——主觀——同一理法所生，所以又說個「中」字，表明自然與精神，都有一個起點，就是所謂「中」，就是所謂「心爲太極」故說：

「天地之本，其起於中乎！是以乾坤交變，而不離乎中，人居天地之中，心居人

之中。」先天圖甲數

(三)邵子_|是主張一元論者，他以爲天地只是一氣，所以說：

「本一氣也，生則爲陽，消則爲陰，故二者一而已矣。」觀物外篇

「氣一而已，主之者神也，神亦一而已，乘氣而變化，能出入於有無死生之間，無方而不測者也。」同上

「氣者神之宅也，體者氣之宅也。」同上

他認定宇宙只有一個原因，這個原因，就是神，神與心通，攝陰陽萬有，而奇妙不可測度，所以又說：

「衆妙之道，備於神。」漁樵問答

「神無所在，無所不在，至人與他心通者，以其本於一也，道與一神之強名也，以神爲神者至言也。」觀物外篇

邵子_|討論這個神字，至爲精妙，彷彿基督教所承認的一神，他又以爲人本天

地之神以生，故又曰：「人之神，則天地之神。」這雖本於易說「神無方而易無體」，與「知幾其神」而來，而他的發揮，却近乎宗教家的口吻。

(四) 邵子又以數理推演宇宙，證明時間空間無限，他以「元會運世」代數，推算時間：

元——一……………日

會——一二(元之十一倍)……………月

運——三六〇(會之三十倍)……………星

世——四三二〇(運之十二倍)……………辰

以日經日爲元之元，以日經月爲元之會，以日經星爲元之運，以日經辰爲元之世，依此例推，所謂會之元，會之運，會之世等類。例如運之世爲一百五十五萬五千二百，卽以三六〇乘四三二〇而得之數，世之世爲一千八百六十萬二千四百，卽以四三二〇乘四三二〇而得之數。皇極經世釋一元象一年，會象十二月，運象

三百六十日，世象四千三百二十時，蓋一年有十二月三百六十日四千三百二十時也。他又以日月星辰之數與水火土石之數，相乘推演爲天地之數，至爲茫漠，伊川謂爲空中樓閣，然與佛教以成住壞空推算宇宙的時間，同一原理。易繫辭本有「四營而成易，十有八變而成卦」的一段數理，邵子蓋本此而加以擴充，然不無牽強附會。不過他的總意，就是要證明天地的變化與時空的無限。

(五) 邵子信天且信有靈魂，天有賞善罰惡之權，人死則神魂不滅，所以說：

「善惡者人也，禍福者天也，天道福善而禍淫，鬼神其能違天乎？……樵者曰：有爲善而遇禍，有爲惡而獲福者，何也？漁者曰：有幸有不幸也，幸不幸命也，當不當分也，一命一分，人其逃乎？」漁樵問題

「人之生也，謂其氣行，人之死也，謂其形返，氣行則神魂交，形返則精魄存，神魂行於天，精魄返於地。」同上

從這兩段書看，他以爲天施賞罰，人不能逃，雖有幸有不幸，而爲善必賞，爲惡

必罰，却一定的。但是他又說：「能循天理動者，造化在我也。」那仍舊是「自求多福」的意思。他又信靈魂不滅，他以爲人生是氣行，人死是氣散，所以形體雖壞，而靈氣仍在，所以他的根本原理，還是要歸到氣與數。

戊 張橫渠論天

張子厚載是宋代理學家思想最純正，態度最明瞭的一個，他所著有西銘、東銘及正蒙等，最足以代表他的思想的，要算西銘的簡短話，正蒙篇中亦有同樣的發揮。現在且先看西銘：

「乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃渾然中處，故天地之塞吾其體，天地之帥吾其性，民吾同胞，物吾與也。大君者吾父母宗子，其大臣，宗子之家相也，尊高年，所以長其長，慈孤弱，所以幼其幼，聖其合德，賢其秀也。凡天下疲癯殘疾，惇獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連，而無告者也，於時保之，子之翼也，樂且不憂，純乎孝者也。違德曰悖，害仁曰賊，濟惡者不才，其踐形唯肖者也，知化則善述其事，窮神則善

繼其志，不愧屋漏爲無忝，存心養性爲匪懈。惡旨酒，崇伯子之顧養，育英才，穎封人之錫類，不弛勞而底豫，舜其功也，無所逃而待烹，申生其恭也，體其受而歸全者參乎，勇於從而順令者伯奇也，富貴福澤，將厚吾之生也，貧賤憂戚，庸玉女於成也，存吾順事，沒吾寧也。」

這一篇爲歷來儒者所傳誦，雖屬於倫理學的範圍，却也可以爲研究本體思想的根據，看他對天的觀念如何！

(一) 他以爲天是人的父。乾爲天爲父，原是從易經而來的話，張子却加以明瞭的發揮，證明天不但是人的來源，更是滿具仁愛，其愛人類，如父母之愛子女。所以說：「上天之載，有感必通。」天道篇 天以仁施，人以仁應，正如基督教所謂「上帝愛人，人當相愛」一樣意思。所以說長其長，幼其幼，是合天地之德；保翼顛連之兄弟，卽對於天之盡孝。凡屬人類，皆是弟兄，同戴一個天父，他的思想，何等廣大。

(二) 他以天爲世界的主宰。世界一切有權位的人，都是天之所命，替天行道，

所以大君是天之宗子，大臣是宗子之輔，以敬老慈幼憐貧恤弱爲職責。故曰：「聖人神道設教，而天下服。」天道篇「仁人孝子所以事天，誠身不過，不已於仁孝而已。」誠明篇因爲聖人，仁人，孝子之心，與天心相合，故能盡其心以行天道，便是盡了天職。又說：

「世人之心，止於聞見之狹，聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我……天大無外，故有外之心，不足以合天心。」大心篇

心與天合而爲一，不以見聞蔽其心，正與基督教所說「清心得見上帝」一樣意思。

(二) 他以天爲有意志的神。嘗曰：

「虛明照鑒，神之明也，無遠近幽深利用出入，神之充塞無間也。天下之動，神鼓之也。」神化篇

「惟神爲能變化，以其一天下之動也，人能知變化之道，其必知神之爲也。」同上

「神化者，天之良能，非人能。」同上

其所說的神，就是天的作爲，人能窮神知化，明白天的作爲，然後能知天，然後能饗天，所以說：「知神而後能饗帝饗親。」古來說神，有三種，是多神思想：

「天曰神，地曰示，人曰鬼。」周官禮

所以他常以鬼神並稱，張子以爲鬼神是不滅的氣，故曰：「鬼神常不死。」又曰：

「鬼神者，二氣之良能也，聖者至誠得天之謂，神者太虛妙應之目，凡天地法象，皆神化糟粕爾。」太和篇

於此，可以知道他深信在物質世界之中，有一屬精神的神妙的天，是無始無終的，他也是信靈魂的不滅。

(四)他以氣爲宇宙的原素。他不說「太極」，也不說「先天」，他說天地的原素曰「太和」。太和是什麼？就是陰陽會合冲和之氣，換句話說，天地宇宙充塞着

太和之氣。這太和之氣，也就是道，所以說：

「太和所謂道，中涵浮沈升降動靜相感之性，是生網緼相盪，勝負屈伸之始。……散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神，不如野馬網緼，不足謂之太和。」太和篇

「野馬」二字，出於莊子，成元英註：「青春之時，陽氣發動，遙望數澤，猶如奔馬，故謂之野馬。」此言野馬網緼，就是說太和之氣網緼於天地之間，世界一切變化，全由氣之聚散所致，所以又說：

「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。」太和篇

「氣聚則離明得施而有形，氣不聚則離明不得施而無形，方其聚也，安得不謂客方其散也，安得遽謂之無？」同上

太和篇中多言此理，不及備引，總之，其以氣爲宇宙原因，氣而聚，則有形，氣而散，則彌漫，正如佛教講因緣一樣。氣可以散，而氣未嘗滅，盈天地者氣而已，故曰：

「氣塊然太虛，升降飛揚，未嘗止息，……浮而上者陽之清，降而下者陰之濁，

其感遇聚散，爲風雨，爲霜雪，萬品之流形，山川之融結，糟粕煨燼，無非氣也。」同上

這一段格外說得明瞭，所以我斷定他是主張氣一元論的。

己 朱晦庵論理氣

朱晦庵熹集宋代理學的大成，著作甚多，如四書集註、近思錄、小學、伊洛淵源錄、正蒙解、通書解、易本義、詩集傳、儀禮經傳通解、家禮、孝經刊誤、太極圖說解、孟精義、資治通鑑綱目等數十種，後人編纂的有朱文公大全集、朱子語類、朱子全書等書。其學說集周邵程張之大成，其宇宙觀則根本於濂溪與伊川，以太極爲宇宙本體，而分理氣爲二物；他所說的理，等於濂溪所說的太極，他所說的氣，等於濂溪所說的陰陽兩儀。

(一) 太極卽理 故曰：

「太極只是一個理字……太極只是一個理而已，因其極至，故曰太極。」語類卷一
理就是天地宇宙最初的原因，天地萬物都是從此理而出，而萬物之中，又各

有此理，與張子「理一分殊」的見解相同。所以說：

「未有天地之先，畢竟也只是理，有此理，便有此天地，若無此理，便亦無天地，無人物，都無該載了！有理，便有氣流行，發育萬物。」同上

「太極只是天地萬物之理，在天地言，則天地中有太極，在萬物言，則萬物中各有太極，未有天地之先，畢竟是先有此理。」同上

「人人有一太極，物物有一太極，合而言之，萬物體統一太極也，分而言之，一物各具一太極。」學的上六十八

可知朱子以太極爲天地萬物之理，人與物都稟此理以生，嘗以月爲喻，「如月在天，只一而已，及散在江湖，則隨處可見，不可謂月分也。」

（二）理與氣 朱子分理氣爲二物，原於伊川的主張，所以說：

「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。」語類

卷一

由此可知朱子之所謂理，等於精神的元素，所謂氣，等於物質的元素，顯然分之爲二物，所以又說：「理與氣決是二物」，似乎是二元論。其實理與氣原是一而二二而一的，所以他又說：

「但在物上看，則二物渾淪，不可分開，各在一處，然不害二物之各爲一物也；若在理上看，則雖未有物而已有物之理，然亦理有其理而已，未嘗實有是物也。」答劉叔文

「理氣本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理，然理又非別爲一物，卽存乎是氣之中，無是氣則是理亦無掛搭處。」語類卷一

「氣則凝聚造作，理卻無情意，無計度，無造作，只此氣凝聚處，理便在其中。」同上
這樣，氣在理中，理亦在氣中，換言之，理是無形，氣是有形，有形之物，生於無形之理，而無形之理，又必藉有形之物以顯，與其說是二元，毋寧說是一元爲確當。

(三)萬物生於氣 他所說的氣，是有形之始，彷彿列子所說的太始，有形生於無形，故氣本於理，氣有始終，理無始終，就是物質有生滅，原因無生滅，所以能生生不息。有人問：「天地會壞否？」他說：「不會壞，只道相將人無道極了！便一齊打合混沌一番，人物都盡，又重新起。」又問天地究竟壞不壞？他說：「既有形氣，如何不壞？但一個壞了！便有一個生出來。」既說不會壞，又說如何不壞，就可以知會壞的是天地之形，不會壞的是天地之理。這個會壞的天地，是由氣而來的，等於周子所說的陰陽，所以說：

「天地初生只是氣，氣有陰陽，陰陽即水火。」語類

「天地始初混沌未分時，想只有水火二者。水之滓脚便成地，……只不知因甚時凝了，初間極軟，後來方凝得硬。」同上

這與周子所說略有不同，周子以爲由陰陽而生五行，而朱子則說陰陽即水火，以水火爲物質的原素，他又說：氣則金木水火，是又以金木水火四行爲物質原

素，四行統屬於一氣，所以凡物質都本原於一氣，不但天地萬物如此，卽「人」亦是
由氣化生，有人問：

「生第一個人時如何？」曰：以氣化，二五之精，合而成形，釋家謂之化生；今物之
化生者甚多，如蝨然。」同上

總之，一切物質，無不由於陰陽二氣化合而生，也叫做形化；所以以氣爲化生
萬物之原。

（四）論性 朱子分性爲本然之性與氣質之性，他說：

「天地之性，則太極本然之妙，萬殊之一本也；氣質之性，則二氣交運而生，一
本而萬殊者也。」性理大全

天地之性，就是理，氣質之性，是理與氣相合而成，正如佛家分不生不滅與生
滅和合一樣。人本是物質，却稟有天地之性，所以他又說：「性者心之所具之理，」
「性者人所稟於天之理也，」又說：「性者心之理，」又說：「天卽理也，」由此可

知其所謂理，所謂性，所謂天，所謂心，同是萬殊的一本，爲天地萬物人類的本體。

總上四說，則知朱子的宇宙本體觀念，雖分理氣，仍出一原，以天道爲一種義理，雖未嘗明言主宰的天，却暗中承認天是真理，與耶穌所說「我是真理」，「真理叫人自由」一樣的意思。

庚 陸象山論心卽理

陸象山九淵的學說，類如明道，主尊德性，是直覺派哲學，與朱子的道問學思想相反，所以南宋朱陸一家的折衝，不但在「無極」上相辯難，更是在修養工夫上有不同的見解。象山生平不著書，有人問他何以不著書？他說：「六經皆我註腳。」今所傳象山全集三十六卷，都是門人所輯錄。他的主要學理，就是「心卽理」三字，「宇宙卽吾心，吾心卽宇宙」，與佛氏的義理相仿，所以當時有人評他爲禪，試分說之：

(一) 理爲天地宇宙的原因 這是明道的主張，用綜合的方法，推究宇宙的

原因，以爲天地萬物，無不由此理而生，所以說：

「此理在宇宙間，未嘗有所隱遁，天地之所以爲天地者，順此理而無私焉耳。」

——與朱濟道書

「此理充塞天地，天地鬼神且不能違異，况於人乎？」與吳子嗣書

「宇宙之間，典常之昭然，倫類之燦然，果何適而無其理也。」經義

象山以理爲宇宙最高原則，此理不獨超乎宇宙之上，亦貫乎萬物之中，所以大而天地，小而人心，無不包含於此理之中。「故一則曰塞宇宙一理耳，」再則曰「塞天地一理耳，」日月之代明，本此理，四時之錯行，本此理，卽一切世界事物，無不本乎此理。如此，其所謂理，似乎是基督教中的超神思想，不過名稱不同耳。

(二)理與心的關係 在天爲理，在人爲心，所以說：

「心亦理也，理一理也，……此心此理，實不容有二。」

「宇宙便是吾心，吾心卽是宇宙，東海有聖人出焉，此心同，此理同也，西海有

聖人出焉，此心同，此理同也。南海北海有聖人出焉，此心同，此理同也。千百世之上，至千百世之下，有聖人出焉，此心此理亦莫不同也。」象山集卷三十六

這正如孟子說過「心之所同然者何也？謂理也義也。聖人先得我心之所同然耳。」一樣意思。時無古今，地無東西，凡屬人類，莫不同稟此心，即莫不同具此理。此心此理，本於先天，即孟子所說「此天之所與我者，先立乎其大者。」所以在象山集中，「本心」「立大」等字，不一而足，他與曾宅之書中說：

「此理本天所以與我，非由外鑠我，明得此理，即是主宰。真能爲主，則外物不能移，邪說不能惑。」

天理備於人心，此心即孔子所言之仁，故曰：「仁即此心也，此理也。」亦即孟子所言之良知良能，爲先天所同具，稱之爲本心，又稱之爲公正之心。「心固一也，而其作用，不能常正，或陷於邪，不能常公，或流於私。」因爲公正者心之本能，邪私者由於物欲所誘，故心雖有時陷入邪私，而本心所具的理不亡，這與佛教所說「

人有佛性，」與基督教「上帝宅於人心」意義相同。

(二)人心不滅 心與理既二而一，理在天地間不滅，故心亦不滅，其言曰：
「元來無窮，人與天地萬物，皆在無窮之中。」

是悟澈天地宇宙。沒有空間時間的限制，稱之曰無窮。宇宙既無窮，則吾心所具之理，本即宇宙之理，亦自無窮，這就是基督教「靈魂不滅」的道理。因此，他又悟澈到宇宙即吾心，吾心即宇宙，宇宙與吾心，是大我與小我的關係，所以他又說：「宇宙內事，乃己分內事，己分內事，乃宇宙內事。」

見得人是具體而微的宇宙，人在宇宙中，宇宙在人中，正像耶穌說過「我在你們裏面，你們在我裏面，」同一理解。由此可知他以人爲萬物之靈，乃宇宙之中樞，人受天地之中以生，故宇宙之理，不能離心而獨存，是純粹的唯心哲學，與佛教的義理相仿。

(辛)王陽明論良知

王陽明守仁的良知，本於象山的「心卽理」而來，其悟澈良知之理，乃在五十七歲時，曾自序全書說：「某於良知之說，從百死千難中得來，非是容易見得到此。」綜其學說，約分三種：一曰心卽理，二曰知行合一，三曰致良知；然要以良知爲立足點。良知之說，本原於孟子，而孟子則僅曰「人之所不慮而知者，其良知也」，如何不慮而知？則曰：「孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也。」陽明本此義以發揮，較孟子爲透澈。陽明曾立定良知的界說：

(一) 良知是天理之昭明靈覺處，故良知卽是天理……心之本體，卽天理也，天理之昭明靈覺，所謂良知也。

(二) 良知乃未發之中，廓然大公，寂然不動的本體。

(三) 良知爲人人先天所同具的本體，無分聖愚，莫不固有。聖愚之差，全是良知被蔽的緣故，蔽則爲愚，不蔽則聖，故聖可以爲愚，愚亦可以爲聖，非固定的。

(四) 良知就是道，就是天理，就是道心。

(五)良知爲心之本體，良知之體，卽心之體，良知之用，卽心之用。

(六)良知本來明瑩，如太陽，如明鏡，燭照無遺，一塵不染。

(七)良知是直覺的知慧，不從後天的經驗而得，雖有時爲物欲所蔽昧，而其本體卒不泯滅。

(八)良知是真智慧，若無蔽昧，則昭然常明，評斷是非，絕無錯誤，故曰知善知惡是良知。

(九)良知在先天中圓滿具足，了無缺陷。有比之爲樹木之逐漸滋長，良知如初生之芽，經後天之培植，然後發達成樹。這不是陽明的本意。

(十)良知既具於先天完全無缺，不能有所增損，無存養發達的必要，故其致良知的工夫，不過欲掃除一切障蔽浮雲，浮雲既消，日光自顯。

(十一)良知的體用，就是心的體用，故心與良知，一而二，二而一，無論成人孩提，莫不同具此完全無缺的本體。

(十二)良知之本體就是天理，天理充塞宇宙，無形無像，無大無小，無多無少，故良知之體，亦普遍人心，無聖愚善惡大小之分；世雖有聖愚善惡之分，然此乃良知的作用，而非良知的本體。

(十三)良知既是天理，天理無時間空間，良知亦無時間空間之可言；天理無所隱蔽，良知亦常光明，天理圓滿無缺，良知亦不能有絲毫增減。

(十四)良知爲心所具之理，廓然大公，寂然不動，不假人力的修爲，這就是與程朱不同之處。若以爲良知如樹之萌芽，則使此萌芽發達之原因，又是甚麼呢？在內抑在外呢？故陽明之良知，不是由漸而進而萌芽，乃是滿足靈活的天理。

陽明所說的良知，大旨如上所述，與佛教所說的「心」相類，故有以陽明與禪相比。參陽明與禪書，若以基督教義言之，則與靈魂相當，試舉以比較之：

(一)良知是眞諸先天，天理卽良知，無異基督教所說靈魂爲上帝所賦。

(二)良知是永遠不滅，亦若基督教的靈魂不滅，雖有時爲物欲所蔽，而良知之體未嘗減損，與基督教身死靈存——永生——之說相同。

(三)良知之體具足平等性，沒有厚薄之分，無分聖愚，無分今古，莫不盡同。與基督教所說靈魂稟上帝的生命，世人同爲上帝的子女一樣。

(四)良知不受後天的變更，人雖分聖愚，皆因蔽昧的緣故，絕不是良知有何種改變，故欲爲聖，須去其蔽，無異基督教所說罪人悔改，仍爲上帝之子，以其靈魂由上帝所賦之故。

(五)良知是先天的光明，先天的智慧，本此光明智慧，可以明白一切真理，然不是指自然界而言，乃單就本體上主張，與基督教所說有上帝的靈能明白上帝的事，聖靈領人明白真理，一樣意義。

(六)良知爲宇宙的主宰，亦即人心的主宰，能叫人知道善惡，與基督教所說聖靈能叫人自己責備自己，知道爲所當爲，戒所當戒的一樣。

(七)良知不但爲人所有，即草木瓦石之類亦常有之，無異基督教所說萬物是藉道造的，生命在道中。

(八)良知即人的虛靈，與天理本是一體，與基督教所說上帝居人心中，人心充滿聖靈相同。

(十)致良知的工夫，就是恢復到良知的本來，正與基督教所說你們要完全如天父完全一樣。

由此看來，陽明所說的良知，不是指後天的知識，乃是指先天的本體，與象山所說的「心」，明道所說的「理」，濂溪所說的「太極」，康節所說的「先天」，都是同出而異名；同是討論到宇宙的根本原因。故可以說陽明是以良知爲上帝，有無所不知，無所不在的本能。現在再略略提及良知與心的關係：

「心的本體就是天理，天理的靈覺就是良知。」這是陽明學說的立腳點，也可以爲研究「良知與心的關係」的根據。心之體即良知之體，心之用即良知之用。

所以他又說：

「體卽良知之體，用卽良知之用，甯復有超於體用之外者乎？」全書卷二

由此可知良知與心，原屬二而一的。但我們既然在「體」的方面看出良知就是天理，就是心；那末，我們再可以從「用」的方面看一看。心有三作用，卽「知情意」，陽明對於這三作用怎樣講法？也有許多說明：

(一) 良知與知

知有行爲前的知——卽直覺的知——有行爲後的知——卽經驗的知——陽明以爲凡「經驗的知」都根於「直覺的知」而來，所以說：

「良知常覺常照。」全書卷二

「知善知惡是良知。」全書卷三

「若時時刻刻，就心上集義，則良知之體，洞然明白，自然是是非非，纖毫莫遁。」全書卷二

是非判斷，本來屬於行爲後的經驗知識，但欲求其是非無誤，却不能不有一是非標準，這標準就是無偏無私的光明之心，基督教稱之爲上帝的智慧——直覺的知識——所以他又說：

「凡所謂善惡之機，真妄之辨，者舍吾心之良知，亦將何所致其體察乎？」全書卷二

「孟子云：『是非之心，知也。』是非之心，人皆有之，即所謂良知也。」全書卷五
所以經驗的知識，還是以直覺的知識爲根據，良知就是直覺的知識。這是良知作用之一。

(二) 良知與情

陽明以爲善惡好惡的感情，都起於良知，所以說：

「所惡於上是良，知毋以使下，卽是致知。」全書卷三

「若良知之發，更無私意障礙，卽所謂充其惻隱之心，而仁不可勝用矣。」全書卷二

「人於尋常好惡，或亦有不真切處，惟是好好色惡惡臭，則皆是發於真心，自求快足，曾無纖假者。」全書卷五

「雖小人之爲不善，既已無所不至，然其見君子，則必厭然揜其不善而著其善。」全書卷二

「見孺子之入井，必有惻隱之理。」全書卷二

總上幾節看來，無論好善惡惡，悲天憫人之感情，皆從真誠惻怛的良知中流露出來，這是良知作用之一。

(三) 良知與意志

意志是自我的實現，爲行動的指揮，陽明以爲此種主宰的能力，乃具於良知之中，所以說：

「心之虛靈明覺，卽所謂本然之良知也，其虛靈明覺之良知，應感而動者，謂之意。」全書卷二

所謂應感而動，即憑境遇而發的意志作用，能分別善惡，知所戒懼，乃是意志的作用，所以又說：

「能戒慎恐懼者，是良知也。」全書卷二

「人若知道良知訣竅，隨他多大邪思枉念，這裏一覺，都自消融。」全書卷三
可知一切行動，都由於良知的指揮。這是良知作用之三。

良知中既具「知情意」三作用，故說良知之用即心之用，其在四句教所言：

「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」

第一句言心之體，亦即良知之體，餘三句爲心之用，亦即良知之用，意所以分善惡，知所以知善惡，情所以擇善惡，質言之，良知即心，心即良知，此良知爲先天所固有，故又有「心即理」與「知行合一」之揭櫫。心即理說，本繼承象山嘗曰：

「析心與理爲二，而精一之學亡，世儒之支離，外索形名器數之末，以求明其所謂物理者，而不知吾心即物理，初無假於外也。佛老之空虛，遺棄其人倫事

物之常，以求明其所謂吾心者，而不知物理卽吾心，不可得而遺也。」全書卷七

「心外無理，心外無事。」全書卷一

「夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣，遺物理而求吾心，吾心又何物耶？」全書卷二

知行合一之說，根源於伊川，但其所說知行合一，單屬於形而上的範圍，不及於自然界，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，已自有知在。」全書卷一

「知之真切篤實處，卽是行，行之明覺精察處，卽是知，知行工夫，本不可離。」

全書卷二

「未有知而不行者，知而不行，只是未知。」全書卷一

他嘗以如好好色如惡惡臭解釋知行合一之理，知好色屬知，好好色屬行，人

見好色時卽已好，不是既見好色，然後再去好他，乃是同時發生的；以此理說明存善去惡的道理，知惡念是知，去惡念是行，既知此念既惡，則必去此惡念，故說知行是合一的。

此二層——心卽理，知行合一——皆根據良知固有的主張，是以陽明的學說，還應以良知概括之；而其所說良知，實爲宇宙的根本原因，與基督教所說的上帝住人心中，有相同的意味。

(壬) 宋代程朱陸派後繼

上來已經把從宋到明的幾個理學大家略略介紹，其間就分了兩大派：一爲程朱派，——程伊川朱晦庵——一爲陸王派——陸象山王陽明——這兩大派學理的不同，上文已說及，不必再贅。茲且以該兩派中的幾個重要人物，略爲介紹。先說程朱派，次說陸王派。

(一) 程門後繼

程氏及門弟子中，最著名的，則有謝上蔡、良佐、楊龜山、時游、薦山、酢、呂藍田、大臨、四先生，而間接傳自龜山的，又有胡五峯、宏、羅豫章、從彥、李廷平、侗以及于朱晦庵等。現在且分述之。

(A) 謝上蔡曾從學于明道伊川，其學說中，嘗發揮明道識仁之義，以心爲仁，以仁爲天理，嘗曰：

「仁者天之理，非杜撰也，故哭死而哀，非爲生也，經德不同，非干祿也，言語必信，非正行也，天理當然而已！當然而爲之，是爲天之所爲也，聖門學者，大要以克己爲本，克己復禮，無私心焉，則天矣。」語錄上

「心者何也？仁是己！仁者何也？活者爲仁，死者爲不仁，今人身體麻痺，不知痛癢，謂之不仁；桃杏之核，可種而生者，謂之仁，言有生之意，推此仁可見矣。」同

由此可知他所說的仁，乃根據明道之意，明道以天地萬物爲一體，叫天地生生的大德爲仁，故上蔡亦以仁爲天理，嘗曰：

「識得天理，然後能爲天之所爲，聖門學者，爲天之所爲，故敢以天自處。」同
「天理也，人之理也，循理則與天爲一，與天爲一，我非我也，理也，理非理也，天也。」同

能循天理，則人卽天，故天理依人之良心而發，又可以說天理卽良心。順天理爲良心，反天理爲私心，私心由人欲而來，故人欲與天理爲敵。嘗曰：

「天理與人欲相對，有一分人欲，卽滅却一分天理，有一分天理，卽勝得一分人欲，人欲纔肆，天理滅矣，任私用意，杜撰做事，所謂人欲肆矣。」同

總之，上蔡所說之天理，屬於主觀的人心，故又說：「人以爲神則神，人以爲不神則不神矣。」

(B) 楊龜山亦常從游于二程，紹述明道氣一元論，嘗曰：

「夫通天下一氣也，人受天地之中以生，其虛盈與天地流通，寧非剛大乎？」文集
天道本於一，以誠敬承之，則合於天理，所以又說：

「一者何誠而已！蓋天下國家之大，未有不誠而能動者也。」啓學者

「學者若不以敬爲事，便無用心處，致一之謂敬，無適之謂一。」語錄

是可知龜山之本體觀念，推本於一，所以當其初聞橫渠西銘，疑爲兼愛，及聞理一分殊，始豁然無疑，嘗曰：

「天下只是一理，……公則一，私則萬殊。」語錄

故其學說與橫渠相類，以一氣爲宇宙原因，以生滅變化爲宇宙現象，生滅變化如水之冰解，與佛教的本體觀念相同，故嘗以儒家論性與佛說相比。嘗曰：

「經中說十識，第八庵摩羅識，唐言白淨無垢，第九阿賴耶識，唐言善種子，白淨無垢，卽孟子之言性善是也。」語錄

(c) 游廡山亦爲二程及門弟子，其遺書有文集六卷，已非完書。但論孟雜解中庸義，易說詩二南義，俱存集中，亦可得其思想之一二。其論易，則以「順性命」三字賅之，嘗曰：

「易之爲書，該括萬有，而一言以蔽之，則順性命而已！陰陽之有消長，剛柔之有進退，二義之有隆污，三極之道，皆原於易而會於理，其所遭者時也，其所託者義也，其所致者用也，知斯三者，而天下之理得矣。斯理也，仰則著於天文，俯則形於地理，中則隱於人心。」遺文

從這幾句話裏，也可看出他「天理卽人心」的意義，欲求天理，祇須從自心中體會，所以他曾問上蔡說：「公於外物一切放得下否？」從根本上做工夫，就是以人心合天理之「中」，故又曰：

「一物不該，非中也，一事不爲，非中也，一息不存，非中也，何哉？爲其偏而已矣。」附錄

其所謂中，卽天理，卽人心，禪說相類，伊川嘗謂「游酢楊時，然於樂禪」，且其自承於禪學頗心折，故曰：

「佛書所說，世儒亦未深攷，往年嘗見伊川云：吾之所攻者迹也，然迹安所從

出哉？要之，此事須親至此地，方能辨其同異，不然，難以口舌爭也。」

觀此，則知其不滿意於一般妄批禪學之人，故綜其學說，雖出於程門，却有類於象山之心即理說。

(D) 呂藍田與謝楊游三人合稱爲程門四先生，程門有呂氏兄弟三人，一曰晉伯大忠，二曰和叔大鈞，三曰與叔大臨，即藍田，爲四先生之一；其學以明道識仁爲主，嘗作克己銘以申其義：

「凡厥有生，均氣同體，胡爲不仁？我則有己，立己與物，私爲町畦，勝心橫生，擾擾不齊，大人存誠，心見帝則，初無驕吝，作我蠹賊，志以爲帥，氣爲率徒，奉辭於天，孰敢侮予，且戰且徠，勝私窒慾，昔焉寇讎，今則臣僕，方其未克，窘我宰廬，婦姑勃谿，安取厥餘，亦既克之，皇皇四達，洞然八荒，皆在我闢，孰曰天下不歸吾仁，癢疴疾痛，舉切吾身，一日至之，莫非吾事，顏何人哉？晞之則是。」克己銘。

一篇銘，雖不若西銘那樣廣大，然亦可以見其思想之一斑。其意以爲凡屬

人類，都是同秉天賦的仁以生，此天賦之仁，也就是未發之中，其曰：

「中者道之所由出……在天曰命，在人曰性，循性曰道，性也，命也，道也，各有所當。」未發問答

中卽道，亦卽性，此道此性在人心，中卽爲赤子之心，故曰：

「赤子之心，良心也，天之所以降衷，人之所以受天地之中也，寂然不動，虛明

純一，與天地相似，與神明爲一。」語錄

凡人皆具此良心，所以又說：

「我心所同然，卽天理天德……苟無私意，我心卽天心。」同

私意足以蔽人良心，良心本來相同，但是見道有昏明的分別，無他是蔽的緣故。所以他有一譬喻說：

「有三人焉，皆一目，而別乎色，一居乎密室，一居乎帷箔之下，一居乎廣都之中，三人所見，昏明各異，豈目不同乎？隨其所居，蔽有深淺爾。」附錄

藍田的本體觀念，與明道相類，以「中」爲宇宙根本原因，是純理的一元論者。
(E) 程門中弟子，尙有如尹和靖、淳王震澤、蘋等人，對於程氏學理，都有發揮。茲不贅及。惟其間有間接發揮程學的，如胡五峯、羅豫章、李延平等，則爲朱學傳統的脈絡，則不可不一論列之。

五峯爲武夷先生安國之子，家學淵源，以心爲宇宙本體，嘗曰：「天下莫大於心……莫久於心，」心之所在，道之所在，無時間空間的限制。故又曰：「道充乎身，塞乎天地。」心無不在，本天道變化，爲世俗酬酢，參天地，備萬物，人之爲道，至大也，至善也。「心也者，知天地，宰萬物，以成性者也。」此皆言心就是道的意思，所以能盡其心，卽所以立天下之大本，此心之在天地也，無生無死，朱子謂其近於釋氏輪迴之說，承認靈魂的不滅。或問心有生死一章，其結語有「子無以形觀心，而以心視心，則其知之矣」之言，可知五峯之言心，實與釋家的觀念有些相同，視爲宇宙根本之原理者也。

豫章服膺龜山，其學以盡心躬行爲主，於本體方面不多討論，惟曰：「易簡之理，天理也，行所無事，篤恭而天下平。」是可知其天道觀念，有類於象山之主張，以靜坐爲工夫，得養心之要。

延平學於豫章，亦以默坐澄心，體會天理爲工夫，能體天理，便是大覺大悟，因爲「人與天理一也」，欲悟此理，就人身上推尋，靜以見天地之心，故朱子說：「李先生教人，大抵令於靜中體認大本。」此所謂大本，即具於人心的天理，本無氣與心的分別，所以又說：「所謂氣，所謂心，渾然一體——若更分別那個是心，那個是氣，即勞攘耳。」

(二) 朱子後繼

朱門從游弟子，不下百餘人，其間最著者，則有蔡西山、元定、蔡九峯、沈黃勉齋、幹、陳北溪、淳等人。晦庵受業於延平，祖述二程之學，爲南宋理學巨擘，前已言之。而其學說的發揚，爲當時人所服膺者，遠過於象山，所以其及門弟子以及後來如魏

鶴山了翁真西山德秀，又自元而明繼述的人，寶屬指不勝屈，茲略分述之：

(A) 蔡西山父子，皆師事晦庵，西山善音律，別爲律呂新書，晦庵嘗顧謂之曰：「季通吾老友也。」凡性與天道之妙，他弟子不得聞者，必以語之，故其教人亦以性與天道爲先。長子節齋淵，精易理象數之學。次子九峯沈，亦精象數，著洪範皇極內篇，以爲天地變化，根於陰陽之消長——卽氣——宇宙之原因，則爲理，故曰：「有理斯有氣，有氣斯有形。」非二則不能久，非一則不能神。」其所說的理，則爲至一而精，至虛而靈的絕對原因，故嘗以「一」數推演宇宙。

(B) 黃勉齋爲朱門中的佼佼，著聖賢道統傳授總敘說與中庸總論等篇，對於大學中庸都有獨到的發揮，說道有體用，「至誠則所以全道之體，至聖則足以全道之用。」太極道之體，陰陽五行男女萬物道之用，萬物統體一太極，是體用爲一源。自理而言，則屬乎天，以人所受而言，則屬乎人矣？屬乎人者，本乎天也，天人原合爲一。這是勉齋本體觀念的大概。

(C) 陳北溪學於朱子，解釋性理，極其詳密，他以理爲氣之主宰，又分別道與理之界說：「萬古通行者道也，萬古不變者理也。」理就是太極，所以說：「太極只是總天地萬物之理而言，」太極只是理，理本圓，故太極之體渾淪，以理言，則自未而本，自本而未，一聚一散，無所不極。至於道，則爲行此理於天地的運動，所以說：「道流行天地之間，無所不在，無物不有。」然而「道理初無玄妙，只在日用人事間，但循序用功，便是有見。」所以從高處求道，祇須注力下學，而自然能上達。他又詳釋天理與人欲，道心與人心的關係，求人心之虛靈知覺，一合於理，那便是變人心而爲道心。故其所說理，似爲主宰的上帝，所說道，似爲普遍的神靈，而近乎泛神思想。

(D) 魏鶴山私淑朱子，亦爲程朱學派，其宇宙觀，與邵子先天之學相類，其說心有曰：「心者人之太極，而人心又爲天地之太極，以主兩儀，以命萬物，不越諸此，故天之神明，爲春夏秋冬，風雨霜露，地載神氣，爲風霆流形，庶物露生，其於人也，則

清明在躬，志氣如神，蓋貫通上下，表裏民物，自繼善以及於成性，皆一本而分也，而人心之靈，則所以奠人極，人極立而天地位焉。」秦劄又曰：「心者神明之舍，所以範天地，出入古今，錯綜人物，貫通幽明。」又曰：「心之神明則天也，此心之所不安，則天理之所不可，天豈屑屑然與人商校是非耶？」全集天理寓於人心，是絕對的唯心論者。

(E)真西山亦爲朱子再傳弟子，與鶴山並列，時人比之爲鳥之雙翼，車之雙輪。其討論太極，則說「所謂無極而太極者，豈太極之上別有所謂無極哉？特不過謂無形無象而至理存焉耳！」猶言本無一物只有此理也。」換言之，太極卽道，故曰：「道者無形之理也，器者有形之物也。」曰道曰器，同出一源，在人卽謂之心，故又曰：「凡天下至微之物，皆有箇心發生，皆從此出，緣是稟受之初，皆得天地發生之心以爲心。」此心卽所謂本心，亦卽所謂仁。其學主尊心，所以以端莊靜一爲養心工夫，而又有取於經驗，故曰：「零零碎碎，湊將起來，不知不覺，自然省悟。」這與

鶴山的純粹唯心主義略有不同之處。

(二) 陸子後繼

傳陸學者，不若朱門之廣，然簡易直捷，亦頗受時人所歡迎。故遊其門者，亦不下百餘人，能傳其學於後世，以至於明之王陽明者，不能不歸功於楊慈湖，簡與慈湖並著的，又有袁黎齋、舒廣平、璘、沈定川、煥等人，且略述之：

(A) 楊慈湖爲象山及門弟子，其學以我爲中心，爲極端的唯我主義。嘗曰：「天地我之天地，變化我之變化，非他物也；私者裂之，私者自小也。」己易又曰：「自生民以來，未有能識吾之全者，惟觀夫蒼蒼而清明而在上，始能言者，名之曰天，又觀夫隤然而博厚而在下，又名之曰地；清明者吾之清明，博厚者吾之博厚，而人不自知也；人不自知，而相與指名曰彼天也，彼地也。」同上又曰：「天卽道，天卽乾，天卽易，天卽人，天與人亦名也。」天與人合爲一，故曰：「晝夜一也，古今一也，」是心本一也，无二也，「一者性也，亦曰道也，又曰易也，名言之不同，而其實一體也。」全

篇已易，皆發揮此意，與禪家「萬法唯一心，心外無別法」相同，故全祖望謂爲「壞象山教者實慈湖」，以其承象山心卽理之說，附儒於禪的緣故。

(B) 袁絜齋亦象山門人，其學不可與慈湖連類語，慈湖泛濫夾雜，而絜齋之言有繩矩，亦服膺心卽理說，嘗曰：「人生天地間，所以超然獨貴於物者，以是心爾；心者人之大本也。」大哉心乎！與天地一本，精思以得之，兢業以守之，則與天地相似。」又曰：「道不遠人，本心卽道。」此心此道，貫通融會，美在其中，不勞外索。」以上皆見粹言其教以明心爲本，亦爲唯心論者。

(C) 舒廣平沈定川之從象山游，本先於楊袁，而楊袁之傳反盛，蓋舒沈平實不若楊袁顯達之故。惟同本象山尊心踐履之旨，皆以明心爲教。舒嘗曰：「自己良心，先不明白，一旦處外境不動，難矣哉！」人之良心，本自明白……良心之粹，昭如日月。」沈嘗曰：「吾儒急務大本，明大義耳。」其所謂大本大義，卽指良心。尤注重躬行。綜陸門四子之學說，大旨相同，文信國嘗爲之評定說：「廣平之學春風和平，

定川之學秋霜蕭凝，慈湖雲間月澄，絜齋玉澤明瑩，誠確評也。

(四) 文學派與獨立派

宋代除純粹的理學家以外，其先則有胡安定，瑗孫泰山，復石徂徠，介等經學家，講究實踐之學，以垂教爲主，雖沒有討論到心性本體問題，却是開宋代理學先河。其次則有北宋之文學派，南宋之獨立派，文學派則爲司馬溫公、歐陽廬陵、王荆公、安石、蘇東坡、軾及其弟穎濱、轍等人，亦嘗討論到天道人性問題，然不若理學家之窮究原理，夾雜禪說。獨立派則爲陳龍川、亮、葉水心、適、張南軒、栻、呂東萊、祖謙等人，於朱陸戰爭中，取中立態度，排斥理氣性命之學，別樹一幟。且略述之：

(A) 司馬溫公嘗著潛虛一卷，仿揚子雲太玄而作，用「山川」互，互相，乘，加，配以五行方位，推衍宇宙變化，與子雲的太玄同一方法，欲明其理，實至不易，故其言曰：「後世復有揚子雲，必知玄，吾於子雲，雖未能知，固好之矣，安知後世復無有司馬君實乎？」其推衍宇宙的究竟，則謂之虛，故曰：「萬物皆祖於虛，生於氣。」

其所謂虛，就是子雲之所謂玄，故曰：「玄以準易，虛於擬玄。」又與老子的「無名」相同。其論性，亦宗揚子，而與孟荀性說多所辨難。

(B) 歐陽永叔亦嘗論性，大旨折衷於昌黎，其最扼要處，則爲「性者與身俱生，……性之善惡，不必究也；使性果善，耶身不可以不修，人不可以不治；使性果惡，耶身不可以不修」之言。他看歷來討論性善惡問題，實屬無關緊要，所以他又說：「夫性非學者之所急，而聖人之所罕言也。」有易童子問三卷，對於易理，多所發揮，而以河圖洛書爲怪說，又嘗闢佛，本論中下與昌黎並傳。

(C) 蘇東坡論性，略同於告子的無善無不善，故曾駁昌黎混同才性。見韓愈論又有易解，以「繼之者善」謂爲道之善，不識其人而識其子，故由人而知天；天與人無二道，幽與明無二理。「其言鬼神生死，亦本此理，以爲人得天之精氣以生，精氣的聚散，卽爲鬼神生死的變化，原非二致也。」

(D) 王荆公論性，以爲「性不可以善惡論，有情然後有善惡形，性者情之性，

情者性之用，善惡者情之成名而已矣。」詳見原性。其說頗不同於孟荀韓揚，而合於心理學的解釋。由是亦可以知其對於本體觀念，則爲現象論者。

(E) 陳龍川則爲功利派哲學，力排程朱理氣學說；其復朱晦庵書有曰：「世之學者，玩心於無形之表，以爲卓然而有見，此其得之淺者，不過如枯木死灰，得之深者，亦安知所謂文理密察之道，泛乎中流，無所底止，猶自謂其有得，豈不可哀？」又曰：「研窮義理之精微，辨析古今之異同，原心於秒忽，較理於分寸，以積累爲工，以涵養爲主，睥面盜背，則於諸儒有愧焉；至於堂堂之陳，正正之旗，風雨雲雷交發而並至，龍蛇虎豹變見而出沒，推倒一世之智勇，開拓萬世之心胸，自謂差有一日之長。」於理氣心性蔚爲全盛之時，龍川能獨排衆議，斥迂疎而貴功實，誠難能而可貴者也。

(F) 葉水心於朱陸兩派以外，自成一派，曾詆周張二程等學說。嘗曰：「本朝承平時，禪說尤熾，豪傑之士，有欲修明吾說以勝之者，而周張二程出焉；自謂出入

於佛老甚久，已而曰：吾道固有之矣，故無極太極，動靜男女，太和參兩，形氣聚散，絪縕感通，有直內，無方外，不足以入堯舜之道，皆本於十翼，以爲此吾所有之道，非彼之道也。及其啓教後學，於子思、孟子之新說奇論，皆特發明之，大抵抑浮屠之鋒銳，而示吾所有之道若此，然不悟十翼非孔子作，則道之本統尙晦，不知夷狄之學，本與中國異。水心不但疑十翼非孔子作，也嘗疑中庸不出子思，國語不出左氏，以及管子、老子、劉向、五行傳等，一一加以批評，亦可見其爲學，不欲隨聲附和，成爲獨立派。

(G) 張南軒以「存天理之微與矯氣習之偏」二語爲其學說之總綱，近乎明道的主張。其於宇宙本體之觀念，嘗以「天理存於人心」爲言，故其辨儒佛之異，有曰：「問爲佛學者，言人當常存此心，今日用之間，眼前常見光燦燦地，此與吾學所謂操則存者，有異同否？」曰：「某詳佛學所謂，與吾學之云「存」字雖同，其所爲存者，固有公私之異矣；吾學操則存者，收其放而已矣！收其放則公理存，故子所當思而未

嘗不思也，所當爲而未嘗不爲也，莫非心之所存故也。佛學之所謂存心者，則欲其無所爲而已矣！故於所當有而不知有也，於所當思而不之思也，獨憑藉其所爲者以爲宗，日用間將做作用，其云今日用之間，眼前常見光燦燦地，是弄此爲作用也；目前一切以爲幻妄，物則盡廢，自私自利，此其不知天之故也。故其論性又曰：「惟人全夫天地之性，故有所主宰而爲人之心。」其說雖不脫當時理學家窠臼，而其注重修爲踐履工夫，在清靜無爲的學風中超然卓立。

(H) 呂東萊長於文章，於思想方面不見得有何發表，全謝山說他兼朱陸之長，故與其說是獨立派，毋甯說是調和派。

(癸) 元明理學

元代理學，則僅承宋代的餘緒，本無何種發明，現在且舉幾個重要人物，如下：

(一) 朱子學派

紹述朱學的，有許魯齋、衡劉靜修因爲代表。魯齋之學，以實踐爲主，著有宇宙

論與三才論皆祖述程朱思想。嘗曰：「天地間須大着心，不可拘於氣質，局於一己。」又曰：「凡事一一省察，不欲逐物去了，雖在千萬人中，常知有己，止持敬大略也。」
「靜修亦繼承程朱之學，惜享年不永，不及魯齋所被之廣，當時名卿大夫，皆出魯齋之門。靜修持身高潔，不求名利，其於本體觀念，與魯齋同調。」

(二) 陸子學派

紹述陸學的，有趙寶峯，偕陳靜明，苑爲代表。寶峯讀慈湖遺書，則曰：「道在是矣，何他求爲？」又提倡靜坐，愈近禪理。嘗曰：「萬物有存亡，道心無生死。」亦可以見本體的觀念矣。靜明折衷象山之學，從游者有江東四先生，以繼承其學，以尊心明道爲主，與寶峯並列。

(三) 朱陸調和派

調和派有吳草廬，澄，鄭師山，玉等人。草廬論理氣有無，則曰：「自有天地之前，至既有天地之後，只是陰陽二氣而已……二氣卽一氣，氣之所以能如此者，何也？」

以理爲之主宰也。理者，非別有一物在氣中，只是爲氣之主宰。卽是無理外之氣，亦無氣外之理。」又論老子之有無，則曰：「其無字是說理字，有字是說氣字。」說者謂其學近於陸派，但草廬嘗自言曰：「朱陸門師之爲教一也，而二家庸劣之門人，各立標榜，互相詆訾，至今學者猶惑，嗚呼！甚矣道之無傳，而人之易惑難曉也。」故可知爲調和派。師山由陸而朱，於朱陸作公平之評論，嘗曰：「陸子之質高明，故好簡易，朱子之質篤實，故好邃密；……同尊周孔，同排佛老，大本達道，豈有不同者？後之學者，不求其所以同，唯求其所以異；……然豈二先生垂教之罪哉？蓋學者之流弊耳！」其論理氣，則曰：「太極圖說西銘，其斯道之本源與！太極之說，是卽理以明氣，西銘之作，是卽氣以明理；……天地之大，人物之繁，孰能出於理氣之外哉！」理與氣皆統於天，故又曰：「出處之際，禍患之來，常有不可避者，聽其在天而已。」

(四) 明初理學家

繼朱學而爲理學家者，明代之初有葉靜齋、子奇、吳康齋、與弼、薛敬軒、瑄、胡敬

齋居仁，陳白沙獻章諸人，大抵祖述程朱之學，其間尤以陳白沙爲最，與王陽明齊名；宗白沙者稱爲江門派，宗陽明者稱爲姚江派。

葉靜齋又號草木子，以水爲宇宙原素，以道與心爲宇宙本體。其在原道篇說：「堯舜傳心以中，周孔論易以元，武箕作範以極，孔曾傳道以一，思孟語德以誠，皆聖賢講道會要之總名，所以傳心之典也。」又曰：「吾之心正，則天地之心亦正，是致中之功效也；吾之氣順，則天地之氣亦順，是致和之功也。」其示人以天人感應之妙如此。

吳康齋之學，純屬程朱，以存天理，去人欲爲修爲工夫，爲宋明儒者所同唱之調，初無新得；惟重踐履，爲人所稱。

薛敬軒爲程朱派中之實行家，其論天理人欲，則有創見；嘗曰：「人心一息之頃，不在天理，便在人欲，未有不在天理人欲而中立者也。」主靜以求合天理，故又曰：「功夫切要在夙夜飲食，男女衣服，動靜語默，應事接物之間，於此事事皆合天

則，則道不外是矣。」

胡敬齋學本程朱，以持敬爲工夫，陳白沙學類陸王，以守靜爲工夫。迨陽明祖述象山，唱良知之說，明代理學始一放異彩。

(五)陽明後繼

傳陽明之學者，有徐橫山、愛王心齋、良王龍谿、畿錢緒山、德洪……等人。

徐橫山於陽明爲內兄弟，嘗比之爲顏淵於良知之學，頗有心得。嘗曰：「予始學於先生，惟循跡而行，久而大疑且駭，然不敢遽非，必反而思之，思之稍通，復驗之身心，旣乃恍然有見，已而大悟，不知手之舞之，足之蹈之。曰：此道體也，此心也，此學也，人性本善也，而邪惡者客感也。」始疑而終悟，以求放心爲工夫，故其言曰：「人之心有體有用，猶之水木有根原有枝葉流派，學則如培濬溉疏，故水木在培濬其根，濬疏其源，根盛源深則枝葉自然茂且長，故學者莫要於收放心。一是蓋明乎心，卽理之說而來。」

王心齋學於陽明，於良知之學，多有發揮；嘗曰：「天理者天然自有之理也。」又曰：「道一而已矣！中也，良知也，性也，一也。」又曰：「心安則身亦未嘗不安也。」是亦悟澈心即理之理。

王龍谿與心齋稱爲王門二王，其言「良知者性之靈根，所謂本體也。」致良知只是虛心應物，故以主靜無欲爲修養工夫。故曰：「靜者心之本體，寂者心之本體，寂以照爲用。」故說者謂其近於禪也。

錢緒山與龍谿事陽明最久，其學說却與龍谿小異，嘗曰：「天地間只此靈竅；在造化統體而言，謂之鬼神，在人身而言謂之良知。惟是靈竅至微不可見，至著不可掩，使此心精疑純固，常如對越神明之時，則真機活潑，上下昭格，何可掩得？若一念厭斲，則恍惚散漫矣。」故又曰：「良知天理，原非無二，以心之靈虛昭察而言爲之知，以心之文理條析而言爲之理。」則是良知與天理，二而一，一而二也。

此外明儒有楊晉菴、東明之理氣非二物說，羅整菴、欽順之理一分殊說，劉戡山、宗周、做太極圖而作的人極圖說，這都是明代理學家中所各創一說者。

七 清及近代

(甲)總說

清代學術，注重考證，哲學方面，毫無發揮；對於理學上的討論，亦不過根據心性理氣之說，推究哲學的上帝，絕不是宗教的上帝；且所及的，已早爲宋明理學家揮盡淨，承其餘緒而已。正如湯潛庵、斌所說：

「宋以前之儒者，愚不知道，今諸儒之說備矣；苟好學深思，人人自得，第患不力行耳。今雖橫說豎說，何曾一語出古人範圍，言愈多而愈晦，語愈精而行愈僞。」

從此可以見得清代學術之情形矣！當時講理學的，則有程朱派，陸王派，調和派。程朱之學，支離滅裂，陸王之學，杳冥放蕩，一則以性心理氣，反覆尋繹，一則以六經心法，放浪形骸，皆足以使學者發生厭倦，排宋而復漢。於是朱王之爭，變而爲宋漢之爭，考據學派，每以復漢相號召，而重陷於訓詁考據之門，對於本體上之發揮，

尤見其少。

茲姑就理學三派中約略述之。

(乙)程朱學派

(一)顧炎武號亭林，爲清學派的黎明運動者，開清代考據學的先河。其學宗朱子，而排斥陸王。嘗曰：「經學卽理學，舍經學之理學，卽是禪學，非吾道也。」此蓋指陸王之學而言。故唐鏡海嘗稱之曰：「夫先生之爲通儒，人人能言之，而不知先生之所以通，不在外而在內，不在制度典禮，而在學問思辨也。是以平心察理，事事求實，凡所論述，權度惟精，往往折衷於朱子。」（學案小識）由此可知他所排斥的理學，不過是排斥陸王派罷了！故對於陽明朱子晚年定論，多所辨駁。以陸王的尊心，斥爲禪理，在其與友人論學書中，有曰：

「大學言心不言性，中庸言性不言心，來教單提心字，而未竟其說，未敢漫然許可，以墮於上蔡橫浦象山三家之學。」（與友人書）

其爲學注重在實用，不事玄妙的討論，嘗曰：

「孔子刪述六經，卽伊尹太公救民水火之心，故曰：載諸空言，不如見諸行事。」

「與友人書」

故對於形而上方面，絕少討論，惟在其排斥尊心之論中，可以略見一二，是欲從禪儒混合裏，洗出孔子之真面目，純從實踐倫理方面着想。

(二) 陸隴其號稼書，爲攻擊王學最力之人，唐鏡海學案，列之於卷首，稱之爲傳道者，嘗曰：

「陽明以禪之實而託於儒，其流害固不可勝言矣。」學術辨

其排斥王學之理由，則爲陽明之學，「誤心爲性」，故嘗辨析心性，曰：

「心也者，性之所寓而非卽性也，性也者，寓於心而非卽心也。……禪則以知覺爲性，而以知覺之發動爲心，故彼之所謂性，則吾之所謂心也，彼之所謂心，則吾之所謂意也。……陽明言性無善惡，蓋所指知覺爲性也，其所謂良知，所

謂天理，所謂至善，莫非指此而已。」同上

此與亭林排王的見解相仿，以爲尊心非孔門面目，乃禪家餘派，所以一方面排斥王學，一方面乃推崇程朱，嘗曰：「宗朱子爲正學，不宗朱子，卽非正學。」其居敬窮理的主張，實本於朱子，故曰：「窮理而不居敬，則玩物喪志，而失於支離；居敬而不窮理，則將掃見聞，空善惡，其不墮於佛老，以至於師心自用，而爲猖狂恣睢者鮮矣。」又主合天人爲一理，故其論太極心性則曰：

「論太極者，不在乎明天地之太極，在乎明人身之太極，明人身之太極，則天地之太極在是矣。……夫太極者，萬物之總名也；在天則爲命，在人則爲性，在天則爲元亨利貞，在人則爲仁義禮智；以其有條而不紊，則謂之理，以其爲人所共由，則謂之道，以其不偏不倚，則謂之中，以其真實無妄，則謂之誠，以其純粹而精，則謂之至善，以其至極而無以加，則謂之太極，名異而實同也。」

「此與劉戡山的「人極說」相仿，天理雖精微廣大，莫不可於我身求之，故又

曰：學者慎無驚太極之名，而不知近求之身也。」

(三) 陸世儀號桴亭，與稼書稱爲清初二陸，因爲清初諸儒中，惟二陸是恪守程朱之學，爲傳程朱學派的正宗。其攻擊王學，雖不若稼書之甚，然嘗駁陽明「無善無惡」的性說，以爲此說極易流弊，禍且至於王衍的清談。其爲學分本體與工夫爲二，如曰：

「人心惟危，道心惟微，本體也，惟精惟一，允執厥中，工夫也；繼之者善，成之者性，本體也，成性存存，道義之門，工夫也；性相近，本體也，習相遠，工夫也；天理爲性，本體也，戒懼慎獨，工夫也；性善，本體也，察識擴充，工夫也。」

其所舉之本體，可以說是哲學的上帝，也就是前人所說的「理」字，故他極佩服「理一分殊」之說，嘗曰：

「理一分殊四字最妙，窮天地，亙古今，總不出此四字。」
理一者卽太極，分殊者卽兩儀，故又曰：

「太極爲理，兩儀爲氣，人之義理，本乎太極，人之氣質，本乎兩儀，理居先，氣居後，理爲主，氣爲輔，條例判然。」

其言理，包含人心與天理，總概之以「仁」字，「人心天理，便是箇仁字，瞞心昧己，便是個不仁字。」正與程明道合天地萬物爲一體曰仁，朱晦庵仁乃心之德愛之理，一樣意義。其大要在示人以天人合一之理，故其論「太極圖」有曰：

「周子作太極圖，發揮天地萬物之理……人極與太極，句句相對……故人能踐形，卽能盡性，能盡性，卽能達天，天與人總是一理。」

盡性達天，與孟子「存心養性所以事天」相類，其主張性善可知。

(丙) 陸王學派

(一) 黃宗羲號黎洲，爲蕺山弟子，間接得陽明之學，說者謂其所輯明儒學案，意在擁護王學，實則其學雖淵源於陽明，而對於陽明「無善無惡心之體」的主張，亦嘗加以辨駁，修正王學的空談，歸之於實用，因當時之宗王學者，往往偏於尊心，

放棄學問，宗朱學者，往往偏於學問，蔑視修心，故有修德講學並重的主張，以補救其弊。其言曰：

「盈天地皆心也。變化不測，不能不萬殊，心無本體，工夫所至，即其本體；故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。……修德而後可講學，今講學而不修德，又何怪其舉一而廢百乎？」

先修德，後講學，本是王學的宗旨，然則所修何德？即悟達心的本體，心本充塞於天地，悟心即悟天地本體，萬物雖變化不測，千殊萬別，却都歸之一心，能攝取此心，便是扼要的工夫。欲攝取此心，必須慎獨，慎獨可以悟澈此心的究竟，與基督教「清心得見上帝」義意有點相同。所謂慎獨者，就是獨居之時，如對越上帝一樣，含有對上帝祈禱的意義，不過他以心爲上帝，是受佛教的影響。

(二)二萬。萬斯大斯同兄弟二人，皆爲黎洲弟子，邃經學，斯大嘗曰：「非通諸經，不能通一經，非悟傳註之失，則不能通經，非以經釋經，則無以悟傳註之失。」尤

研精夫禮，有論郊，論社，論禘，論祖宗，論明堂，泰壇，論喪服諸義，於祭禮方面多所發揮，祭天祭祖，尤爲注重。斯同曾以布衣參史局，修明史，其學與乃兄等，皆以慎獨爲工夫，專從事於聖賢之學，不縈心於功名，方望溪所以譽之爲古人也。

(丁) 朱王調和派

(一) 孫奇逢號夏峯，爲清初老師，始以象山陽明爲宗，後更通朱子之學，著理學宗傳，列周程張邵朱陸王羅顧等正宗，泯除門戶之見。其學注重慎獨，從人倫日用之間體認天理，嘗曰：「喜怒哀樂中節，視聽言動合理，子臣弟友盡分，乃終身行之不能盡者。」

(二) 李顥號二曲，清初屢徵不仕，與孫夏峯黃黎洲同稱三大儒，不官異族，與顧亭林同其氣節，康熙以「關中大儒」稱之。學案小識列於程朱派翼道類中，其實二曲既不徧袒程朱，亦不徧袒陸王，對於陸王之失則批評之，於陸王之長則發揮之。嘗令「學者當先讀象山慈湖陽明白沙之書，闡明心性，直指本初，以洞斯道之

大源，然後歷二程朱子及康齋敬軒涇野整庵之書，玩索以盡踐履之功，其爲調和折衷派可知。其學以專心爲主，嘗曰：「天下之大根本，人心而已矣。」故其論易則曰：「一念不起，便是無極而太極，時時以去欲存理爲務，便是天行健君子以自強不息……兌巽震艮坎離，一一在己，而不在易。」此語皆從實驗而來，亦可以見其對於本體的觀念，以人心配合天理爲旨。

(二) 湯斌號潛庵，夏峯弟子，其學兼取朱王之長，以致良知爲聖學真脈，亦以程朱爲儒學必由之道，晚年或較偏程朱，故（學案小識）列之於翼道之首。嘗曰：濂洛關閩諸大儒出，闡天人性道之源流，故天下真性不外乎仁義禮智……道不外乎人倫日用……以誠正爲本，以忠孝爲先，尙力行不尙講論。可見其亦以實踐躬行爲主，由倫理方面體驗到本體問題。

總之，清代理學，已成爲強弩之末，本無新穎的發揮，且其對於本體方面，尤少道及。此外漢學家，注重於文字訓詁考據之學，更不及天道心性問題，與本問題毫

無關係，故付闕如。

(戊)力行派

當時惟有一派頗近於先秦墨子思想的，就是顏李學派，主張刻苦力行，與「斯多噶」派相類，自成一派。顏習齋元曾著有存性存學存治存人四編，欲一矯空談心性之弊，嘗曰：「養身莫要於習勤，夙興夜寐，振起精神，尋事去做。」做事即是學問。富有奮鬥精神，不獨與墨學相類，尤與基督教主義相合，耶穌在馬太廿五章所說的一段，服務人即是服務上帝，很可以用來解釋他的主張。其弟子李恕谷亦能實踐其教，嘗曰：聖教罕言性天，乾坤四德，必歸人事……探無極，推先天者，皆使易道入於無用。」故其並程朱陸王一并斥為空談。主張力行，與乃師相同。

(己)結論

清代學者既盡於考證之途，於本體論毫不發揮，故無上帝觀之可言，略舉數人，以觀當時思想學術之趨向而已！自宋以後，學者對於本體的推究，無非以理，氣，

心性，互相討論，雖不能證明其承認人格的上帝，但大概信精神界有一不思議之元素。此元素維何？名詞雖不一，而認有此一物，似近德國萊伯尼志 Leibniz 所唱的精神元子論，萊氏以爲宇宙的實際，是無數的精神元子；而此種精神元子，與自然科學所說的物質元子不同，是沒有時間和空間的，其作用就是思想，上帝就是元子中的最高元子，宇宙中元子的結合，都本於上帝的思想。宋元明清理學家所討論的範圍，亦不出乎此。雖不明明承認上帝的存在，但其所謂天，所謂理，所謂心，與萊氏所說最高元子相同，這是在學者方面看出他們的哲學上帝觀。我們再一想到社會的上帝觀，在普通社會中，還是守着古代遺傳的二神思想，拜天拜祖，相沿不絕。又加上佛教崇拜思想的普及，一般社會，信天爲有意志的天，信鬼，信多神，信死後有靈魂的存在，信善惡報應的不爽毫釐，信有定命……等等，完全與學者所走的路向不同。這可以稱之爲社會的上帝觀，多含着宗教的氣味，是一神思想與小乘佛教混合而成的。這原是別一問題，若能從社會方面觀察一般上帝觀的沿

革，而作一度的發揮，是一件很有趣味的事，也是一件很重要的事。

從社會方面看中國人的宗教信仰，不能否認他的普遍，所以從西方的一神教輸入中國，影響極大，人民樂於接受；雖在傳教史上有不少反抗的事實，究竟反抗的所以然，不是出發於信仰方面，乃是發生於手續及方法方面，尤其是關係種族問題。基督教所唱導的上帝一神，原與中國固有的信天思想不背，所以無論在唐代的景教，在明代的羅馬教，以及近代的希臘教，基督新教，苟除去了國家種族問題，與社會的宗教信仰毫無隔膜。傳基督教者，果能利用這種社會的宗教信仰，不傳而自廣矣。基督說：「我來不是要廢掉，乃是要成全，」本此精神，把中國學者及一般社會的對天思想，加以發揮，加以修正，以基督教明瞭的上帝觀，表彰於中國，這就是我們唯一的責任。

新書出版預告

耶穌的人
哲學
趙紫宸

人類生存奮鬥
中宗教之功用
簡又文

倫理的基督教觀
簡又文

革命的基督教
簡又文

版權所有

民國十五年五月出版

中國歷史的上帝觀一冊

每冊定價大洋捌角

外埠酌加運費郵費

著者 王治心

刊行者 中華基督教文社

上海博物院路二十號

發行者 中華基督教文社

分售處 各埠教會書局

