

新中國文學
史小學哲國中

馮友蘭著



商務印書館發行

舊



由國家圖書館數位化、典藏

書叢小科百

史小學哲國中

著蘭友馮

編主五雲王

行發館書印務商

中華民國
中央圖書館



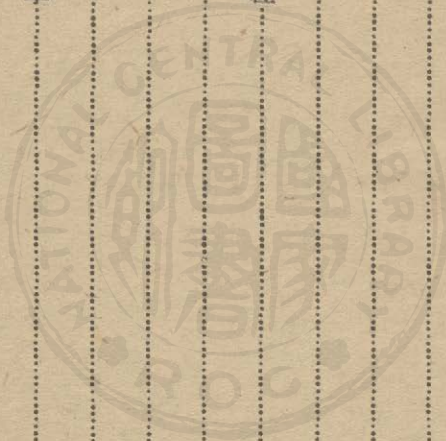
中華民國

目錄

120
8278-5
36

一	孔子	一
二	墨子	九
三	孟子	一四
四	老子	二二
五	惠施公孫龍墨經	二八
六	莊子	三六
七	荀子	四三
八	五行八卦	四九
九	佛教道教與道學	五九
十	周濂溪邵康節	六五

目錄



國家圖書館



001709688

中國哲學小史

二

十一 張橫渠及二程

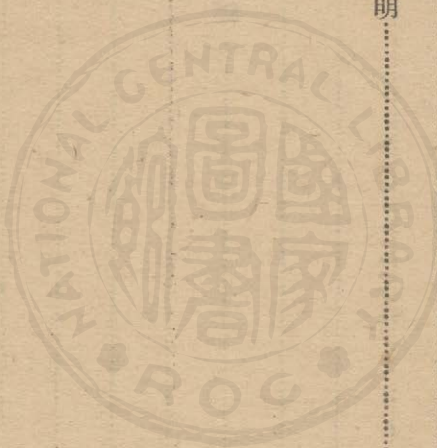
七二

十二 朱子

七七

十三 陸象山王陽明

八六



中國哲學小史

哲學本一西洋名詞。今講中國哲學史，其主要工作之一，卽是就中國歷史上各種學問中，將其可以西洋所謂哲學名之者，選出而敘述之。中國歷史上諸種學問，其中有西洋所謂哲學之成分者，有先秦諸子之學，魏晉之玄學，隋唐之佛學，宋明之道學，及清人之義理之學。

希臘哲學家往往分哲學爲三大部：（一）物理，（二）倫理，（三）論理。其所謂物理，倫理，論理，其範圍較現在此三名所指爲廣。以現在術語言之，哲學包涵三大部：卽（一）形上學，（二）人生哲學，（三）方法論。論語謂「其言性與天道。」諸子之學等學問中，其言天道之部分，卽約略相等於西洋哲學中之形上學，其言性命之部分，卽約略相等於西洋哲學中之人生哲學。但西洋哲學中方法論之部分，在先秦諸子之學中，尙有與約略相當者；此後講此方面者，在中國可謂絕無僅有。此後所謂道學及義理之學，固亦有其方法論，卽所講爲學之方是也。不過其所講之方法，乃修養之方法，非求知之

方法耳。

魏晉之玄學，卽先秦諸子之學中道家之學之繼續。隋唐之佛學，雖亦有甚大勢力，然終非中國思想之主流。清代之義理之學，乃宋明道學之繼續。故此小史所述，僅詳於先秦諸子之學，及宋明之道學。

一 孔子

中國之文化，至周而具規模。但至春秋之時，原來之周制，在社會、政治、經濟各方面，皆有根本的改變。此種種大改變發動於春秋，而完成於漢之中葉。此數百年爲中國社會進化之一大過渡時期。此時期中人所遇環境之新，所受解放之大，除吾人現在所遇所受者外，在中國已往歷史中，殆無可以比之者。卽在世界已往歷史中，除近代人所遇所受者外，亦殆無可以比之者。故中國之上古時期，誠歷史中之一重要時期也。

在一社會之舊制度日即崩壞之過程中，自然有傾向於守舊之人，目觀「世風不古，人心日下」，遂起而爲舊制度之擁護者。孔子（西歷紀元前五五一—四七九）即此等人也。不過在舊制度未搖動之時，只其爲舊之一點，便足以起人尊敬之心。若其既已動搖，則擁護之者，欲得時君世主及一般人之信從，則必說出其所以擁護之之理由，與舊制度以理論上的根據。此種工作，孔子已發其端，後來儒家者流繼之。儒家之貢獻，即在於此。

然因大勢之所趨，當時舊制度之日即崩壞，不因儒家之擁護而終止。繼孔子而起之士，有批評或反對舊制度者，有欲修正舊制度者，有欲另立新制度以替代舊制度者，有反對一切制度者。此皆過渡時代，舊制度失其權威，新制度尙未確定，人皆徘徊歧路之時，應有之事也。儒家既以理論擁護舊制度，故其餘方面，與儒家意見不合者，欲使時君世主及一般人信從其主張，亦須說出其所以有其主張之理由，與之以理論上的根據。荀子所謂十二子之言，皆「持之有故，言之成理」者也。人既有注重理論之習慣，於是所謂名家「堅白同異」等辯論之，只有純理論的興趣者，亦繼之而起。蓋理論化之發端，亦即哲學化之開始也。孔子即此運動之開始者，故後人以之爲「至聖先師」，雖不

必對而亦非無由也。

孔子爲當時舊制度之擁護者，故其對於當時政治之主張，以爲苟欲「撥亂世而反之正」，則莫如使天子仍爲天子，諸侯仍爲諸侯，大夫仍爲大夫，陪臣仍爲陪臣，庶人仍爲庶人，使實皆如其名，此卽所謂正名主義也。孔子認此爲極重要。故論語云：「子路曰：『衛君待子而爲政，子將奚先？』子曰：『必也正名乎！』」（子路）「齊景公問政於孔子，孔子對曰：『君君，臣臣，父父，子子。』公曰：『善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？』」（顏淵）蓋一名必有一名之定義，此定義所指，卽此名所指之物之所以爲此物者，亦卽此物之要素或概念也。如「君」之名之定義之所指，卽君之所以爲君者。「君君，臣臣，父父，子子」上君字乃指事實上之君，下君字乃指君之名，君之定義。臣父子均如此例。若使君臣父子皆如其定義，皆盡其道，則「天下有道」矣。孔子目觀當時之「君不君，臣不臣，父不父，子不子」，故感慨係之，而借題發揮曰：「觚不觚，觚哉！觚哉！」（論語雍也）孔子以爲當時因名不正而亂，故欲以正名救時之弊也。

孔子對於當時政治之見解爲守舊的，但在道德哲學方面，則有甚新的見解，自成一系統，爲後

來儒家學說之基礎。此方面孔子之主要學說，爲其對於仁之見解。論語中言仁處甚多，總而言之，仁者，卽人之性情之真的及合禮的流露，而卽本同情心以推己及人者也。論語云：「巧言令色，鮮矣仁。」（學而）又云：「剛毅木訥近仁。」（子路）巧言令色，矯飾以媚悅人，非性情之真的流露，故「鮮矣仁」。「剛毅木訥」之人，質樸有真性情，故「近仁」也。論語又云：「樊遲問仁。子曰：『愛人。』」（顏淵）仁以同情心爲本，故愛人爲仁也。論語又云：「憲問……：『克伐怨欲，不行焉，可以爲仁矣。』」子曰：『可以爲難矣，仁則吾不知也。』（憲問）焦循曰：「孟子稱公劉好貨，太王好色，與百姓同之，使有積倉而無怨曠。孟子之學，全得諸孔子。此卽已達達人，己立立人之義。必屏妃妾，減服食，而於百姓之飢寒世離，漠不關心，則堅瓠也。故克伐怨欲不行，苦心絜身之士，孔子所不取，不如因己之欲，推以知人之欲。卽己之不欲，推以知人之不欲。絜矩取譬不難，而仁已至矣。絕己之欲，則不能通天下之志，非所以爲仁也。」（論語補疏）

孔子又云：「民之過也，各於其黨，觀過斯知仁矣。」（論語里仁）人之性情之真的流露，或有所偏而爲過，然要之爲性情之真的流露，故「觀過斯知仁矣。」論語又云：「顏淵問仁，子曰：『克己

復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」（顏淵）仁爲人之性情之真的，而又須爲合禮的，流露也。

論語又云：「仲弓問仁。子曰：『出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人，在邦無怨，在家無怨。』」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣。」（雍也）又云：「子貢曰：『如有博施於民，而能濟衆，何如，可謂仁乎？』子曰：『何事於仁！必也聖乎！堯舜其有病諸！夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可爲仁之方也矣。』」（雍也）「爲仁之方」在於「能近取譬」，即謂爲仁之方法在於推己以及人也。「因己之欲，推以知人之欲」，即「己欲立而立人，己欲達而達人」，即所謂忠也。「己之不欲，推以知人之不欲」，即「己所不欲，勿施於人」，即所謂恕也。實行忠恕即實行仁。論語云：「子曰：『參乎，吾道一以貫之。』」曾子曰：「唯！」子曰：「門人問曰：『何謂也？』」曾子曰：「夫子之道忠恕而已矣。」（里仁）孔子一貫之道爲忠恕，亦即謂孔子一貫之道爲仁也。爲仁之方法如此簡易。故孔子曰：「仁遠乎哉，吾欲行斯仁至矣。」

宋明哲學家陸王一派，假定人本有完全的良知，假定「滿街都是聖人」，故以爲人只須順其

良知而行，即萬不致誤。孔子初無此意。人之性情之真的流露，本不必即可順之而行而無不通。故孔子注重「克己復禮爲仁」。然禮猶爲外部之規範，除此外部之規範外，吾人內部尙自有可爲行爲之標準者。若「能近取譬」推己及人，則吾人之性情之流露，自合乎適當的分際。故仁爲孔子「一貫」之道，中心之學說。故論語中亦常以仁爲人之全德之代名詞。曰：「求仁而得仁，又何怨？」（論語述而）曰：「若聖與仁，則吾豈敢？」（同上）曰：「有殺身以成仁，無求生以害仁。」（論語衛靈公）此所謂仁皆指人之全德而言也。

惟仁亦爲全德之名，故孔子常以之統攝諸德。宰予以三年之喪爲期已久，孔子謂爲不仁，是仁可包孝也。以後孟子言：「未有仁而遺其親者」；中庸言：「所求乎子以事父」，皆謂仁人或行忠恕之人自然孝也。孔子以「微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死」爲「殷有三仁」。是仁可包忠也。以後孟子言：「未有仁而後其君者」；中庸言：「所求乎臣以事君」，皆謂仁人或行忠恕之人自然忠也。孔子謂令尹子文及陳文子：「未知焉得仁？」（論語公冶長）是仁可包智也。「仁者必有勇」，（憲問）是仁可包勇也。

觀上所述，可知孔子亦注重人之性情之自由。人之性情之真的流露，只須其合禮，即是至好，吾人亦即可順之而行矣。論語曰：「子絕四毋意，毋必，毋固，毋我。」（子罕）又曰：「子曰：『可與共學，未可與適道。可與適道，未可與立。可與立，未可與權。』」（同上）「我則異於是，無可無不可。」（微子）

蓋依上所述，吾人行爲之標準，至少一部分是在內的而非在外的，是活的而非死的，是可變的而非固定的。故吾人之行爲，可因時因地，隨吾人性情之所之，而有相當的不同。此所謂「毋意，毋必，毋固，毋我」也。此所謂「我則異於是，無可無不可」也。若對於一切，皆執一定之規則，則即所謂「可與立，未可與權」者也。

人之性情之真的流露，只須其合禮，即是至好。至其發於行爲，果爲有利於社會或個人與否，不必問也。事實上凡人性情之真的及合禮的流露之發於行爲者，對於社會多有利，或至少亦無害，但孔子則不十分注意於此。如三年之喪之制，本可以曾子所謂「慎終追遠，民德歸厚」（論語述而）之說，與以理論的根據；但孔子則只謂不行三年之喪，則吾心不安，行之則吾心安。（論語陽貨）此

制雖亦有使「民德歸厚」之有利的結果，但孔子不以之作三年之喪之制之理論的根據也。孔子不注重行爲之結果，其一生行事，亦是如此。子路爲孔子辯護云：「君子之仕也，行其義也，道之不行，亦知之矣。」（論語微子）「道之不行，已知之矣，」而猶席不暇煖，以求行道，所以石門晨門謂孔子爲「知其不可而爲之者」也。（論語衛靈公）董仲舒謂：「正其誼不謀其利，明其道不計其功。」君子之仕也，行其義也，「卽「正其誼」「明其道」也。至於道之果行與否，則結果也，「利」也，「功」也，不必「謀」，不必「計」矣。論語云：「子罕言利。」（子罕）孔子云：「君子喻於義，小人喻於利。」（論語里仁）此孔子及孟子一貫之主張，亦卽其與墨家根本不同處也。

觀上所述，又可知孔子之哲學，極注重人之心理方面。故後來儒家皆注重心理學。孔子云：「性相近也，習相遠也。」（論語陽貨）對於性雖未有明確的學說，然以注重心理學之故，性善性惡，遂成爲後來儒家之大問題矣。

一 墨子

墨子（西歷紀元前四七九—三八一）在孔子後，其學爲繼承孔子之儒家之反對派。墨子書中反對儒家之處甚多，蓋墨家哲學與儒家哲學之根本觀念不同。儒家「正其誼不謀其利，明其道不計其功。」而墨家則專注重「利」，專注重「功」。試就孔子個人及墨子個人之行爲考之，「孔席不暇煖，墨突不暇黔」，二人皆栖栖皇皇以救世之弊。然二人對於其自己行爲之解釋，則絕不相同。子路爲孔子解釋云：「君子之仕也，行其義也；道之不行，已知之矣。」（論語微子）此謂孔子之所以欲干預政治，乃以「應該」如此。至於如此之必無結果，「道之不行」則「已知之矣。」但墨子對於其自己之行爲之意見則不然。貴義篇云：「子墨子自魯卽齊，遇故人謂子墨子曰：『今天下莫爲義，子獨自苦而爲義，不若已。』」子墨子曰：「今有人於此，有子十人，一人耕而九人處，則耕者不可以不益急矣。何故？食者衆而耕者寡也。今天下莫爲義，則子爲勸我者也。何故止我？」此謂爲義者雖少，然有一二人爲之，其「功」猶勝於無人爲之，其結果終是天下之「利」也。孔子乃無所爲而爲；墨子則有所爲而爲。

「功」「利」乃墨家哲學之根本意思。墨子非命上云：「子墨子言曰：『必立儀。言而毋儀，譬

猶運鈞之上而立朝夕者也；是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。『何謂三表？』墨子言曰：『有本之者，有原之者，有用之者。於何本之上本之於古者聖王之事。於何原之下原察百姓耳目之實。於何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。』此三表中，最重要者乃其第三。「國家百姓人民之利」，乃墨子估定一切價值之標準。凡事物必中國家百姓人民之利，方有價值。國家百姓人民之利，即是人民之「富」與「庶」。凡能使人民富庶之事物，皆爲有用，否者皆爲無益或有害；一切價值，皆依此估定。

人民之富庶，既爲國家百姓人民之大利。故凡對之無直接用處或對之有害者，皆當廢棄。所以吾人應尙節儉，反對奢侈。故墨子主張節用，節葬，短喪，非樂。

一切奢侈文飾，固皆不中國家人民之利，然猶非其大害。國家人民之大害，在於國家人民之互相爭鬪，無有寧息；而其所以互相爭鬪之原因，則起於人之不相愛。故墨子以兼愛之說救之。以爲兼愛之道，不惟於他人有利，且於行兼愛之道者亦有利；不惟「利他」，亦且「利自」。墨子之兼愛篇純就功利方面證兼愛之必要。此墨家兼愛之說，所以與儒家之主張仁不同也。

天下之大利，在於人之兼愛；天下之大害，在於人之互爭；故吾人應非攻。墨子非攻，孟子亦曰：「善戰者服上刑。」但墨子之非攻，因其不利。孟子之反對戰爭，則因其不義。觀孟子與宋慳辯論之言可見矣。（孟子告子下）宋慳欲見秦楚之王，說構兵之「不利」，而使之「罷之」。孟子則主張以仁義說秦楚之王。宋慳不必卽一墨者，但此點實亦孟子與墨子所以不同也。

墨子雖以爲兼愛之道乃惟一救世之法，而却未以爲人本能相愛。墨子以人性爲素絲，其善惡全在「所染」。（墨子所染）吾人固應以兼愛之道染人，便交相利而不交相害；然普通人民，所見甚近，不易使其皆有見於兼愛之利，「交別」之害。故墨子注重種種制裁，以使人交相愛。墨子書中有天志明鬼非命諸篇。以爲有上帝鬼神之存在，賞兼愛者而罰交別者。上帝神鬼及國家之賞罰，乃人之行爲所自招，非命定也。若以此爲命定，則諸種賞罰，皆失其効力矣。故墨子「非命」。

墨子之政治哲學，見於墨子書中尙同諸篇。在西洋近代哲學史中，霍布士（Thomas Hobbes）以爲人之初生，無有國家，在所謂「天然狀態」之中；於其時人人皆是一切人之仇敵，互相爭奪，終日戰爭。人不滿意於此狀態，故不得已而設一絕對的統治者而相約服從之。國家之起源如此，故其

威權，應須絕大；不然則國家解體而人復返於「天然狀態」中矣。國家威權之絕對，有如上帝，不過上帝永存，而國家有死而已。（Leviathan Pt. ii. chap 17）墨子之政治哲學，正與霍布士所說極相似。

在未有國家刑政之時，既因是非標準之無定而大亂；故國家既立之後，天子之號令，即應爲絕對的是非標準。天子上同於天；國君上同於天子；家長上同於國君；箇人尚同於家長。在下者皆須同於上，而在上者又惟以兼相愛交相利爲令，如此則天下之人，必皆兼相愛，交相利矣。荀子云：「墨子有見於齊，無見於畸」（天論篇）；其所以「無見於畸」，止因其太「有見於齊」也。所尤可注意者，墨子雖謂人皆須從天志，然依「尚同」之等級，則惟天子可上同於天。天子代天發號施令，人民只可服從天子。故依墨子之意，不但除政治的制裁外無有社會的制裁，即宗教的制裁，亦必爲政治的制裁之附庸。此意亦復與霍布士之說相合。霍布士亦以爲教會不能立於國家之外而有獨立的主權，否則國家分裂，國即不存。他又以爲若人民只奉個人的信仰而不服從法律，則國亦必亡。（Leviathan. pt. ii. chap 29）依墨子天子上同於天之說，則上帝及主權者之意志，相合爲一，無復衝

突；蓋其所說之天子，已君主而兼教皇矣。

三 孟子

孔子開以講學爲職業之風氣，其弟子及以後儒者，多以講學爲職業，所謂「大者爲卿相師傅，小者友教士大夫」也。然能「以學顯於當世」者，則推孟子（西歷紀元前三七一—二八九）荀卿。二人實孔子後儒家二大師也。孔子在中國歷史中之地位如蘇格拉底之在西洋歷史。孟子在中國歷史中之地位，如柏拉圖之在西洋歷史，其氣象之高明亢爽亦似之。荀子在中國歷史中之地位如亞力士多德之在西洋歷史，其氣象之篤實沈博亦似之。

就一面言，孟子對於周制仍持擁護態度，自又一方面言之，則孟子自有其新的政治哲學。孟子之理想的政治制度中仍有天子諸侯等階級，但以爲政治上之高位，必有德者居之。其理想的政治制度，爲以有聖人之德者居天子之位。此聖人既老，則在其死以前預選一年較少之聖人，先使爲

相以試之。及其成效卓著，則薦之於天，以爲其自己之替代者。及老聖人既死，此少聖人卽代之而爲天子。然天之意不可知，可知者民意而已。民果歸之，卽天以天下與之，故薦之於天，卽薦之於民也。「匹夫有天下，德必若舜禹，而又有天子薦之者，」蓋無天子薦之，則不能先爲相以自試，不能施澤於民，民不歸之也。此理想與柏拉圖共和國之主張極相似。

孟子之理想的經濟制度卽所講井田制度是也。其所講井田制度，卽就原有之井田制度，轉移觀點，將其變爲含有社會主義性質的經濟制度也。所謂轉移觀點者，蓋古代土地爲國君及貴族所私有，農民受土地於貴族，爲之作「助耕之氓，」爲之作農奴。故原有之井田制度，乃爲貴族之利益。依孟子之理想，乃土地爲國家所公有，人民受土地於國家而自由耕種之。其每井中公田之出產，雖仍可爲國君卿大夫之祿，「以代其耕，」但農民之助耕公田，乃如納稅於國家之性質，非如農奴爲地主服役之性質。此理想中之制度，乃使民「養生送死無憾，」乃爲人民之利益。故謂孟子所說之井田制度，卽古代所實行者，非也。謂孟子所說之井田制度，純乎爲理想，爲創造，亦非也。二者均有焉。以上所述之各種理想的制度，卽孟子所謂王道，王政，或仁政也。仁政何以必須行，仁政何以能

行？孟子曰：「人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。」（公孫丑上）「不忍人之政」，即仁政也。「人皆有不忍人之心」，不忍見人之困苦，此即仁政之所以必須行也。人既皆有此心爲仁政之根據，此即仁政之所以能行也。孟子因齊宣王不忍一牛之「穀腴而就死地」，斷其必能行王政。曰：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。詩云：『刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。』言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海；不推恩，無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所爲而已矣。」（孟子梁惠王上）齊宣王謂己好貨好色，不能行王政。孟子言：「王如好貨，」「王如好色，」「與百姓同之，於王何有？」（梁惠王下）因己之好貨好色，即推而與百姓同之，即「舉斯心加諸彼」也。若實現此心於政事，則其政事即仁政矣。「善推其所爲」，即仁也，即忠恕也。孔子講仁及忠恕，多限於個人之修養方面。孟子則應用之於政治及社會哲學。孔子講仁及忠恕，只及於「內聖」；孟子則更及於「外王」。

「人皆有不忍人之心」，即所謂人性皆善也。陳澧曰：「孟子所謂性善者，謂人人之性皆有善也。非謂人人之性，皆純乎善也。」（東塾讀書記卷三）孟子所謂性善，只謂人皆有仁義禮智之四

「端」此四「端」若能擴而充之，則爲聖人。人之不善，皆不能卽此四「端」擴而充之，非其性本與善人殊也。故曰：「若夫爲不善，非才之罪也。」（告子上）

人何以必須擴充此善端？此亦一問題也。若依功利主義說，則人之擴充善端於社會有利，否則有害，此卽墨子主張兼愛之理由也。惟依孟子之意，則人之必須擴充此善端者，因此乃人之所以爲人也。孟子曰：「人之所以爲人者幾希，庶民去之，君子存之。」（離婁）人之所以爲人，卽人之要素，人之名之定義，亦卽人之所以別於禽獸者也。人之所以爲人者，卽人之有人心。孟子云：「從其大體爲大人，從其小體爲小人。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，則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。」（告子下）亞力士多德倫理學謂飲食及情欲乃人與禽獸所共有，人之所以別於禽獸者，惟在其有理性耳。「心之官則思」，能思卽有理性也。能思之心爲人所特有，乃「天之所以與我」者，所以爲大體也。耳目之官，乃人與禽獸所同有，所以爲小體也。若只「從其小體」，則不惟爲小人，且爲禽獸矣。「耳目之官，不思而蔽於物，物交物則引之而已」。若聽其自然，則能「陷溺其心」。（告子）人之所以

有不善者，卽以此也。能思之心，所好者爲禮義。故人必有禮義，乃爲「從其大體」。從其大體，乃得保人之所以爲人，乃合乎人之定義。否則人卽失其所以爲人，而與禽獸同。「人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？」（告子上）

人性中皆有善端，如擴而充之，則人人皆可以爲聖人，此人所皆可以自期許者也。至於人生其他方面之成敗利鈍，則不能計，亦不必計。孟子曰：「若夫成功則天也，君如彼何哉，強爲善而已矣。」（梁惠王下）又曰：「哭死而哀，非爲生者也。經德不回，非以干祿也。言語必信，非以正行也。君子行法以俟命而已矣。」（盡心下）此所謂天所謂命，皆指人力所無奈何之事，所謂「莫之爲而爲者天也，莫之致而致者命也。」

於此亦可知孟子所以反對利之故矣。孟子以爲人皆有惻隱，羞惡，辭讓，是非，之四端。擴而充之，則爲仁，義，禮，智，之四德。四德爲人性發展之自然結果，而人之所以須發展人性，因必如此方爲盡「人之所以爲人者」，非因四德爲有利而始行之也。四德之行，當然可生於社會有利之結果，此結果雖極可貴，然亦係附帶結果。猶之藝術家之作品，固可使人愉悅，然此乃附帶的結果，彼藝術家之

創作，則所以表現其理想與情感，非爲求人悅樂愉快也。

不過孟子雖主張義，反對利，然對於義利之辨，未有詳細說明，故頗受後人之駁詰。惟孟子與墨者夷之辯薄葬之說，頗可顯其非功利主義之態度。彼云：「蓋上世嘗有不葬其親者，其親死則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘔之，其類有泚，睨而不視。夫泚也，非爲人泚，中心達於面目。蓋歸反藁裡而掩之，掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」（滕文公上）又曰：「古者棺槨無度。中古棺七寸，槨稱之。自天子達於庶人，非直爲棺美也，然後盡於人心。」（公孫丑下）墨家之攻擊儒家厚葬久喪，主節葬短喪，純從功利主義立論。而孟子則不純從功利主義立論。厚葬久喪，對社會固亦有利。「慎終追遠，民德歸厚矣。」此從功利主義立論以主張厚葬久喪者也。然孟子則但謂厚葬爲「盡於人心」，此儒家之精神也。

孟子之所謂天，有時似指主宰之天，如「堯薦舜於天」之天。有時似指運命之天，如上所說者。有時則指義理之天。孟子因人皆有仁，義，禮，智，之四端而言性善。人之所以有此四端，性之所以善，正因性乃「天之所與我者」，人之所得於天者。此性善說之形上學的根據也。孟子云：「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。天壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（盡心上）心爲人之「大體」，故「盡其心者」「知其性」。此乃「天之所與我者」，故「盡其心」「知其性」亦「知天」矣。孟子又云：「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？」（盡心上）又云：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」（盡心上）「萬物皆備於我」，「上下與天地同流」等語，頗有神祕主義之傾向。其本意如何，孟子所言簡略，不能詳也。

（註）神祕主義一名，有種種不同的意義。此所謂神祕主義，乃專指一種哲學，承認有所謂「萬物一體」之境界。在此境界中，個人與「全」（宇宙之全）合而爲一，所謂人我內外之分，俱已不存。普通多謂此神祕主義必與惟心論的宇宙論相關連。宇宙必爲惟心論的，宇宙之全體，與個人之心靈，有內部的關係；個人之精神，與宇宙之大精神，本爲一體，特以有後起的隔閡，以致人與宇宙，似乎分離。佛家所說之無明，宋儒所說之私欲，皆指此後起的隔閡也。若去此隔閡，則個人與宇宙復合而爲一，佛教所說之證真如，宋儒所說「人欲淨盡，天理流行」，皆

指此境界也。不過此神祕主義，亦不必與惟心論的宇宙論相連。如莊子之哲學，其宇宙論非必爲惟心論的，然亦注重神祕主義也。中國哲學中，孟子派之儒家，及莊子派之道家，皆以神祕境界爲最高境界，以神祕經驗爲個人修養之最高成就。但兩家之用以達此最高境界，最高目的，之方法不同。道家所用之方法，乃以純粹經驗忘我；儒家所用之方法，乃以「愛之事業」（叔本華所用名詞）去私。無我無私，而個人乃與宇宙合一。如孟子哲學果有神祕主義在內，則萬物皆備於我，即我與萬物本爲一體也。我與萬物本爲一體，而乃以有隔閡之故，我與萬物，似乎分離，此即不「誠」。若「反身而誠」，回復與萬物爲一體之境界，則「樂莫大焉」。如欲回復與萬物爲一體之境界，則用「愛之事業」之方法。所謂「強恕而行，求仁莫近焉」。以恕求仁，以仁來誠。蓋恕與仁皆注重在取消人我之界限；人我之界限消，則我與萬物爲一體矣。此解釋果合孟子之本意否不可知，要之宋儒之哲學，則皆推衍此意也。

如孟子哲學中果有神祕主義，則孟子所謂浩然之氣，即個人在最高境界中之精神狀態。故曰：「其爲氣也，至大至剛；以直養而無害，則塞於天地之間。」（公孫丑上）至於養此氣之方法，孟子

云：「其爲氣也，配義與道，無是餒也；是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰：『告子未嘗知義，以其外之也。』必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長也……」（孟子公孫丑上）

此所謂義，大概包括吾人性中所有善「端」。是在內本有，故曰「告子未嘗知義，以其外之也」。此諸善「端」皆傾向於取消人我界限。即將此逐漸推擴，亦勿急躁求速，亦勿停止不進。（「而勿正」，焦循孟子正義引詩終風序箋及莊子應帝王篇釋文謂「正之義通於止」）「集義」既久，則行無「不慊於心」，而「塞乎天地之間」之精神狀態，可得到矣。至此境界，則「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫。」（滕文公）

四 老子

孔子之時，據論語所載，有「隱者」之徒，對於孔子之行爲，常有譏評。孟子之時，有楊朱之徒，持

「全生保真」之學說。此即後來道家者流之前驅也。後來道家者流，分爲老莊二派。道家之有老莊，猶儒家之有孟荀也。（老子一書出在孟子後，辯論甚多，茲不詳舉。）

古代所謂天，乃主宰之天。孔子因之，墨子提倡之。至孟子則所謂天，有時已爲義理之天。所謂義理之天，常含有道德的惟心的意義，特非主持道德律之有人格的上帝耳。老子則直謂「天地不仁」，不但取消天道德的意義，且取消其惟心的意義。古時所謂道，均謂人道；至老子乃予道以形上學的意義。以爲天地萬物之生，必有其所以生之總原理，此原理名之曰道。故韓非子解老云：「道者萬物之所以成也」。老子云：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。」（老子二十五章）道之作用，并非有意志的。只是自然如此。故曰：「人法天，地法天，天法道，道法自然。」（二十五章）道即萬物所以如此之總原理，道之作用，亦即萬物之作用。但萬物所以能成萬物，亦即由於道。故曰：「道常無爲而無不爲。」（三十七章）道爲天地萬物所以然之總原理，德爲一物所以然之原理，即韓非子所謂「萬物各異理」之理也。老子曰：「孔德之容，惟道是從。」（二十一章）又曰：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫

不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」（五十一章）管子心術上云：「德者道之舍，物得以生，生得以職道之精。故德者得也，其謂所以然也。以無爲之謂道，舍之之謂德。故道之與德無間，故言之者無別也。」此解說道與德之關係，其言甚精。由此而言，則德卽物之所得於道而以成其物者。老子所云「道生之，德畜之」，其意中道與德之關係，似亦如此，特未能以極清楚確定的話說出耳。「物形之，勢成之」者，呂吉甫云：「及其爲物，則特形之而已。……已有形矣，則裸者不得不裸，鱗介羽毛者，不得不鱗介羽毛，以至於幼壯老死，不得不幼壯老死，皆其勢之必然也。」形之者，卽物之具體化也。物固勢之所成，卽道德之作用，亦是自然的。故曰：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」

老子以爲宇宙間事物之變化，於其中可發現通則。凡通則皆可謂之爲「常」。常有普遍永久之義。故道曰常道。以謂：「道可道，非常道。」（一章）自常道內出之德，名曰常德。所謂：「常德不忒，復歸於無極。……常德乃足，復歸於樸。」（二十八章）至於人事中可發現之通則，則如：「取天下常以無事。」（四十八章）「民之從事，常於近成而敗之。」（六十四章）「天道無親，常與善人。」

（七十九章）凡此皆爲通則，永久如此。吾人貴能知通則，能知通則爲「明」。老子中數言「知常曰明」，可知明之可貴。「知常」卽依之而行，則謂之「襲明」。（二十七章）（馬夷初先生云：「襲習古通。」（老子覈話）或謂爲「習常」。（五十二章）若吾人不知宇宙間事物變化之通則，而任意作爲，則必有不利之結果。所謂：「不知常，妄作凶。」（十六章）

事物變化之一最大通則，卽一事物若發達至於極點，則必一變而爲其反面。此卽所謂「反」，所謂「復」。老子云：「反者道之動。」（四十章）又云：「大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」（二十五章）又云：「萬物並作，吾以觀復。」惟「反」爲道之動，故「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏」。「正復爲奇，善復爲妖。」（五十八章）惟其如此，故「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。」（二十二章）惟其如此，故「飄風不終朝，驟雨不終日。」惟其如此，故「以道佐人主者，不以兵強天下，其事好還。」惟其如此，故「天之道其猶張弓歟，高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之。」（十七章）惟其如此，故「天下之至柔，馳騁天下之至堅。」（四十三章）「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝。」（七十八章）惟其如此，故「物或損之而益，或益之而損。」（四十二章）凡

此皆事物變化自然之通則，老子特發現而敘述之，並非故爲奇論異說。而一般人視之，則以爲非常可怪之論。故曰：「正言若反。」（七十八章）故曰：「玄德深矣遠矣，與物反矣，乃至於大順。」（六十五章）故「下士聞道大笑之，不笑不足以爲道。」（四十一章）

事物變化既有上述之通則，則「知常曰明」之人，處世接物，必有一定之方法。大要吾人若欲如何，必先居於此如何之反面。南轅正所以取道北轍。故「將欲歛之，必固張之；將欲強之，必固弱之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。」（三十六章）此非老子之尙陰謀，老子不過敘述其所發現耳。反之，則將欲張之，必固歛之；將欲強之，必固弱之。故「聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私耶，故能成其私。」（七章）此「知常曰明」之人所以自處之道也。

一事物發展至極點，必變爲其反面。其能維持其發展而不致變爲其反面者，則其中必先包含其反面之分子，使其發展永不能至極點也。故「大成若缺，其用不弊；大盈若沖，其用不窮；大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。」（四十五章）「知常曰明」之人，知事物真相之如此，故「知其雄，守其雌，爲天下谿……知其白，守其黑，爲天下式……知其榮，守其辱，爲天下谷。」（二十八章）總之：「聖

人去甚，去奢，去泰。」（二十九章）其所以如此，蓋恐事物之發展若「泰」「甚」，則將變爲其反面也。海格爾謂歷史進化，常經「正」「反」「合」三階級。一事物發展至極點必變而爲其反面，卽由「正」而「反」也。「大直若屈，大巧若拙。」若只直則必變爲屈，若只巧則必「弄巧反拙」。惟包含有屈之直，有拙之巧，是謂大直大巧，卽「正」與「反」之「合」也。故大直非屈也，若屈而已。大巧非拙也，若拙而已。「知常曰明」之人，「知其雄，守其雌」，常處於「合」，故能「歿身不殆」矣。

老子理想中之人格，常以嬰兒比之；蓋嬰兒知識欲望皆極簡單，合乎「去甚，去奢，去泰」之意也。故曰：「含德之厚，比於赤子。」（五十五章）聖人治天下，亦欲使天下人皆如嬰兒，故曰：「聖人在天下，歛歛然爲天下渾其心，聖人皆孩之。」（四十九章）老子又以愚形容有修養之人，蓋愚人之知識欲望亦極簡單也。故曰：「我愚人之心也哉。沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，颺兮若無止。衆有皆有以，我獨頑似鄙。」（二十章）聖人治天下，亦欲使天下人皆能如此，故曰：「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。」（六十五章）「不以智治國」，卽欲以「愚」

民也。然聖人之愚，乃修養之結果，乃「大智若愚」之愚也。「大智若愚」之愚，乃智愚之「合」，與原來之愚不同。老子所謂「聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲。」（三章）此使民即安於原來之愚也。此民與聖人之不同也。

老子之理想的社會，爲「小國寡民」之簡單組織。如老子八十章所說。此非只是原始社會之野蠻境界；此乃包含有野蠻之文明境界也。非無舟輿也，有而無所乘之而已。非無甲兵也，有而無所陳之而已。「甘其食，美其服」，豈原始社會中所能有者？可套老子之言曰：「大文明若野蠻。」野蠻的文明乃最能持久之文明也。

五 惠施公孫龍墨經

諸子中之名家，當時稱爲「辯者」。其中有惠施公孫龍二派。惠施之學說見莊子天下篇所述十事。據天下篇所述，惠施謂：「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。」日方中方睨，物方生方

死，」「大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之大同異。」「汜愛萬物，天地一體也。」其大意乃從「至大無外」之觀點，指出一切事物之爲變的，有限的，相對的。「日方中方睨，物方生方死，」一切事物之爲變的，皆如此也。天下之物，若謂其同，則皆有相同之處，謂萬物畢同可也。若謂其異，則皆有相異之處，謂萬物畢異可也。至於世俗所謂同異，此物與彼物之同異，乃小同異，非大同異也。世俗所謂同異，是相對的，所謂一異，亦是相對的，故曰：「汜愛萬物，天地一體也。」莊子謂：「天地與我並生，而萬物與我爲一，」（齊物論）亦此意也。

惠施之十事，若照上文所解釋，與莊子齊物論，秋水等篇中所說，極相近矣。然莊子齊物論甫言「天地與我並生，而萬物與我爲一」；下文卽又言「既已爲一矣，且得有言乎？」此一轉語，乃莊子與惠施所以不同之處。蓋惠施只以知識證明「萬物畢同畢異」，「天地一體」之說，而未言若何可以使吾人實際經驗「天地一體」之境。莊子則於言之外，又言「無言」；於知之外，又言不知；由所謂「心齋」「坐忘」，以實際達到忘人我，齊死生，萬物一體，絕對逍遙之境。故天下篇謂莊子「上與造物者遊，而下與外死生無終始者爲友。」至謂惠施，則「弱於德，強於物，其塗隕矣。」由

此觀之，莊子之學，實自惠施又進一步也。

名家之別一派爲公孫龍。公孫龍在當時有名之辯論，爲「白馬非馬」及「離堅白」。「白馬非馬」者，馬之名所指只一切馬所共有之性質，只一馬 *as such*，所謂「有馬如已耳」。（已似當爲已，如已即 *as such* 之意）其於色皆無「所定」，而白馬則於色有「所定」，故白馬之名所指，與馬之名所指，實不同也。白亦有非此白物亦非彼白物之普通的白；此即所謂「不定所白」之白也。若白馬之白，則只爲白馬之白，故曰「白馬者，白定所白也。定所白者，非白也。」言已爲白馬之白，則即非普通之白，白馬之名之所指，與白之名之所指，亦不同也。（引用符號內乃公孫龍子白馬論文）蓋公孫龍作「物」與「指」之區別。物爲佔空間時間中之位置者，即現在哲學中所謂具體的個體也。如此馬，彼馬，此白物，彼白物，是也。指者，名之所指也。就一方面說，名之所指爲個體，所謂「名者，實謂也。」（公孫龍子名實論）就又一方面說，名之所指爲共相。如此馬彼馬之外，尙有「有馬如已耳」之馬。此白物彼白物之外，尙有一「白者不定所白」之白。此「馬」與「白」即現在哲學中所謂「共相」或「要素」也。公孫龍之立論，多就共相說。故自常識觀之，多爲詭論。

「離堅白」者。公孫龍子有堅白論，謝希深註云：「堅者不獨堅於石，而亦堅於萬物，故曰：『未與石爲堅而物兼』也。亦不與萬物爲堅而固當自堅，故曰：『未與物爲堅而堅必堅』也。天下未有若此獨立之堅可見，然亦不可謂之無堅，故曰：『而堅藏也』。獨立之白，雖亦不可見，然白實能自白。蓋假使白而不能自白，即不能使石與物白。若白而能自白，則不借他物而亦自存焉。黃黑各色亦然。白可無石，白無石則無堅白石矣。由此可見堅白可離而獨存也。此就形上學上言「堅」及「白」之共相皆有獨立的潛存。「堅」及「白」之共相，雖能獨立的自堅自白，然人之感覺之則只限於其表現於具體的物者。即人只能感覺其與物爲堅與物爲白者。然即其不表現於物，亦非無有，不過不能使人感覺之耳。此即堅白論所謂「藏」也。其「藏」乃其自藏，非有藏之者；故堅白論曰：『有自藏也，非藏而藏也。』柏拉圖謂個體可見而不可思，概念可思而不可見，即此義也。於此更可見「堅」「白」之「離」矣。豈獨「堅」「白」離，一切共相皆分離而有獨立的存在，故堅白論曰：「離也者，天下皆獨而正。」

莊子德充符曰：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」蓋或自物之異以

立論，則見萬物莫不異；或自物之同以立論，則見萬物莫不同。然此特就個體的物言之耳。一個體本有許多性質，而其所有之性質又皆非絕對的。故泰山可謂爲小，而秋毫可謂爲大。若共相則不然。共相只是共相，其性質亦是絕對的。如大之共相只是大，小之共相只是小。惠施之觀點注重於個體的物，故曰：「萬物畢同畢異」，而歸結於「汜愛萬物，天地一體」也。公孫龍之觀點，則注重於共相，故「離堅白」而歸結於「天下皆獨而正」。二派之觀點異，故其學說亦完全不同。戰國時論及辯者之學，皆總而言之曰：「合同異，離堅白」。或總指其學爲「堅白同異之辯」。此乃籠統言之。其實辯者之中，當分二派：一派爲「合同異」；一派爲「離堅白」。前者以惠施爲首領；後者以公孫龍爲首領。

辯者之說行後，儒墨二家，對之俱有反動。蓋辯者所持之論，皆與吾人之常識違反。儒墨之學，皆注重實用，對於宇宙之見解，多根據常識。見辯者之「然不然，可不可」，皆以爲「怪說琦辭」而競起駁之。然辯者立論，皆有名理的根據，故駁之者之立論，亦須根據名理。所以墨家有墨經，儒家有荀子之正名篇，皆擁護常識，駁辯者之說。儒墨不同，而對於反辯者則立於同一觀點。蓋儒墨乃從感覺

之觀點以解釋宇宙；而辯者則從理智之觀點以解釋宇宙也。

墨經爲欲擁護常識，反對辯者，特立論就知識論 Epistemology 方面，說知識之性質及其起源。經上云：「知，材也。」此知乃吾人所以能知之才能。有此才能，不必卽有知識。如眼能視物，乃眼之「明」；但眼有此「明」，不必卽有見。蓋能見之眼須有所見，方可有見，能知之知須有所知，方可有知也。經上又云：「知，接也。」此知乃能知遇所知所生之知識，人之能知之官能，遇外物卽所知，卽可感覺其態貌。如能見之眼，見所見之物，卽可有見之知識。經上又云：「恕，明也。」

吾人能知之官能，遇外物卽所知，不但能感覺其態貌，且能知其爲何物。如見一樹，不但感覺其態貌，且知其爲樹。知其爲樹，卽將此個體的物列於吾人經驗中之樹之類中，此經說所謂「以知論物」也。如此則凡樹所有之性質，吾雖尙未見此樹有，亦敢斷其必有。於是吾人對於此個體的物之知識乃明確，經說所謂「其知之也著」也。

此外墨經又就邏輯方面，論吾人知識之來源及其種類。經上云：「知，聞，說，親，名，實，合，爲。」經說云：「知，傳受之，聞也。方不障，說也。身觀焉，親也。所以謂，名也。所謂，實也。名實耦，合也。志行，爲也。」「聞，

說，「親」謂吾人知識之來源。「名實合爲」謂吾人知識之種類。「聞」謂吾人由「傳受」而得之知識。「說」謂吾人由推論而得之知識。「親」謂吾人親身經歷所得之知識，即吾人能知之才能與所知之事物相接而得之知識也。所謂「身觀焉」是也。一切知識，推究其源，皆以親知爲本。如歷史上所述諸事情，吾人對之，惟有聞知而已。然最初「傳」此知識之人，必對於此事有「身觀焉」之親知也。雖吾人未見之物，若知其名，即可推知其大概有何性質，爲何形貌，然吾人最始必對此名所指之物之有些個體，有「身觀焉」之親知也。知識論所論之知識，即此等知識也。

次論吾人知識之種類有四。「名」謂對於名之知識。名所以謂實也；所謂「所以謂」也。「實」謂吾人對於實之知識。實爲名之「所謂」，即名之所指之個體也。「合」謂吾人對於名實相合即所謂「名實偶」之知識。「爲」謂吾人知所以作一事情之知識。「志行爲也」吾人作一事情，必有作此事情之目的，及作此事情之行爲；前者謂之「志」，後者謂之「行」。合「志」與「行」，總名曰「爲」。

墨子小取篇對於「辯」又有詳細的討論。以爲辯之用有六：（一）「明是非」（二）「審

治亂」(三)「明同異」(四)「察名實」(五)「處利害」(六)「決嫌疑」。其方法爲「以名舉實，以辭抒意，以說出故。」又論立說之方法有七，卽或假，效，辟，侷，援，推。

墨經中之同異之辯，以爲所謂同及異，均有四種。故謂此物與彼物同，彼物與此物同，其同同而所以同不必同也。如墨子與墨翟，二名俱指一人，是謂「重同」。手足頭目，同爲一人之一體，是謂「體同」。同國之人同爲一國之人，是謂「合同」。同類之物，皆有相同之性質，是謂「類同」。異亦有四種。必先知所謂同物之同，果爲何種之同，所謂異物之異，果爲何種之異，然後方可對之有所推論而不致陷於誤謬也。此「同異之辯」與「合同異」一派辯者之「同異之辯」，宗旨不同。此雖不必爲駁彼而發，然依墨經之觀點，則惠施與莊子「合同異」之說，實爲誤謬。惠施謂「萬物畢同畢異」。蓋因萬物雖異，皆「有以同」；萬物雖同，皆「有以異」也。然萬物「有以同」，謂爲類同可也。因此而卽曰「萬物一體」，是以類同爲體同也，其誤甚矣。異亦有四種，謂萬物畢異，亦應指出其異爲何種，不能混言之也。

故辯者主張「合同異」，而墨經則主張離同異。辯者主張「離堅白」，墨經則主張合堅白。所

謂合堅白，卽經上所謂「堅白不相外」，以駁公孫龍「離堅白」卽堅白必相外之說也。公孫龍子
堅白論謂：「視不得其所堅，而得其所白者，無堅也。拊不得其所白，而得其所堅，得其堅也，無白也。
……得其白，得其堅，見與不見離，見不見離，一一不相盈，故離。」堅白論中又述難者之言曰：「目不
能堅，手不能白，不可謂無堅，不可謂無白……堅白域於石，惡乎離？」「石之白，石之堅，見與不見，二
與三，若廣修而相盈也，其非舉乎？」墨經所說，正彼難者之言，以爲堅白相盈，不相外，同在於石。吾人
視石，得白不得堅；吾人拊石，得堅不得白；然此自是吾人之知與不知耳，非關石之有無堅與白也。堅
一也，白二也，因見不見離，而謂一二不相盈。然見與不見，與石之有無堅白無關。堅白在石，實如廣修
之縱橫相涵也。經說所謂「不可偏去而二」也。堅白若不在一處，如白雪中之白，與堅石中之堅，堅
非白，白亦非堅，堅白可謂爲「相外」。若堅白石，則堅白俱「域於石」，合而同體，則堅內有白，白內
有堅；經說上所謂「堅白之櫻相盡」；所謂「堅得白，必相盈也」；是「堅白不相外也」。

六 莊子

莊子（西歷紀元前三六九—二八六）哲學中之道德二觀念，與老子同。其對於幸福之觀念，則以爲凡物皆由道，而各得其德，卽是凡物各有其自然之性。苟順其自然之性，則幸福當下卽是，不須外求。莊子逍遙遊篇，故設爲極大極小之物，鯤鵬極大，蜩鳩極小。「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。」蜩與學鳩笑之。曰：「我決起而飛，搶榆枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南爲？」此所謂「故極小大之致，以明性分之適……苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遊一也。」（郭象註）

政治上社會上各種之制度，由莊學之觀點觀之，均只足以予人以痛苦。蓋物之性至不相同。一物有一物所認爲之好，不必強同，亦不可強同。物之不齊，宜卽聽其不齊，所謂以不齊齊之也。一切政治上社會上之制度，皆定一好以爲行爲之標準，使人從之。此是強不齊以使之齊，愛之適所以害之也。聖人作規矩準繩，制定政治上及社會上各種制度，使天下之人皆服從之。其用意雖未嘗不善，其用心未嘗不爲愛人，然其結果則如魯侯愛鳥，愛之適所以害之。故莊學最反對以治治天下，以爲欲使天下治，則莫如以不治治之。應帝王篇云：「汝游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下

治矣。」

莊學中之社會政治哲學，主張絕對的自由，蓋惟人皆有絕對的自由，乃可皆順其自然之性而得幸福也。主張絕對的自由者，必主張絕對的平等，蓋若承認人與人物與物間，有若何彼善於此，或此善於彼者，則善者應改造不善者使歸於善，而即亦不能主張凡物皆應有絕對的自由矣。莊學以爲人與物皆應有絕對的自由，故亦以爲凡天下之物，皆無不好，凡天下之意見，皆無不對。此莊學與佛學根本不同之處。蓋佛學以爲凡天下之物皆不好，凡天下之意見皆不對也。蓋人之意見，萬有不齊，如必執一以爲是，則天下人之意見，果孰爲是？正與齊物論所問之孰爲正處正味正色，同一不能決定也。若不執一以爲是，則天下人之意見皆是也。惟其皆是，故聽其自爾，而無須辯矣。齊物論篇云：「果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰：莫若以明。」有所是則有所非，有所非則有所是，故是非乃相對待的，所謂「偶」也。若聽是非之自爾而無所是非，則無偶矣。故曰：「彼是莫得其偶，謂之道樞」也。「是亦一無窮，非亦一無窮」如一環然，不與有所是非者爲循環之辯論，而立於環中以聽其自爾。則所謂「樞始得環中，以應無

窮」也。齊物論篇又曰：「是以聖人和之以是非，而休於天鈞；是之謂兩行。」「天鈞」者，寓言篇云：「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天鈞。天鈞，天倪也。」「天鈞，天倪」若謂萬物自然之變化；「休乎天鈞」，卽聽萬物之自然也。聖人對於物之互相是非，聽其自爾，故其態度，卽是不廢是非而超過之，「是之謂兩行。」

凡物皆無不好，凡意見皆無不對，此齊物論之宗旨也。推而言之，則一切存在之形式，亦皆無不好。所謂死者，不過吾人自一存在之形式轉爲別一存在之形式而已。如吾人以現在所有之存在形式爲可喜，則死後吾人所得之新形式，亦未嘗不可喜。大宗師篇曰：「特犯（同逢）人之形而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也。其爲樂可勝計耶？」知此理也，則可齊生死矣。大宗師篇曰：「浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜。浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴟炙。浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因乘之，豈更駕哉？且夫得者，時也。」（郭云：「當所遇之時，世所謂得。」）失者順也。（郭云：「時不暫停，隨順而往，世謂之失。」）安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂懸解也。「哀樂不能入，卽以理化情也。」斯賓諾莎（Spinoza）以情感爲「人之束縛」Human Bondage。若

有知識之人，知宇宙之真相，知事物之發生爲必然，則遇事不動情感，不爲所束縛，而得「人之自由」(Human Freedom)矣。譬如飄風墜瓦，擊一小兒與一成人之頭，此小兒必憤怒而恨此瓦，成人則不動情感，而所受之痛苦亦輕。蓋成人之知識，知瓦落之事實之真相，故「哀樂不能入」也。養生主篇謂秦失謂哭老聃之死者云：「是遁天陪情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。」死爲生之天然的結果，對此而有悲痛愁苦，是「遁天陪情」也。「遁天」者必受刑，卽其悲哀時所受之痛苦是也。若知「得者時也，失者順也，安時而處順」，則「哀樂不能入」，不受「遁天之刑」，而如懸之解矣。其所以能以如此者，則以理化情也。

自又一方面言之，則死生不但可齊，吾人實亦可至於無死生之地位。田子方篇云：「草食之獸，不疾易藪；水生之蟲，不疾易水；行小變而不失其大常也。……夫天下者，萬物之所一也。得其所一而同焉，則四肢百體將爲塵垢，而死生終始將爲晝夜，而莫之能滑，而况得喪禍福之所介乎？」大宗師篇云：「夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所遜，若夫藏天下於天下，而不得所遜，是恆物之大情也。……故聖人將遊於物之所不得遜而皆存。

善天善老，善始善終，人猶效之，又况萬物之所係而一化之有待乎？如能以吾與宇宙合一，「得其所以而同焉」，則宇宙無死生，吾亦無死生；宇宙永久，吾亦永久矣。

然若何方能使個體與宇宙合一？耶曰：在純粹經驗中，個體即可與宇宙合一。所謂純粹經驗 Pure experience 即無知識之經驗。在有純粹經驗之際，經驗者對於所經驗，只覺其是「如此」詹姆士所謂「that」而不知其是「什麼」(詹姆士所謂「what」)。詹姆士謂純粹經驗即是經驗之「票面價值」(Face value)，即是純粹所覺，不雜以名言分別。(見詹姆士急進的經驗主義 Essays in Radical Empiricism 三十九頁)佛家所謂現量，似即是此。莊學所謂真人所有之經驗，即是此種。其所處之世界，亦即此種經驗之世界也。齊物論篇云：「古之人其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣盡矣，不可加矣。其次以爲有物矣，而未始有封也。其次以爲有封矣，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所爲成。」有經驗而不知有物，不知有封(即分別)，不知有是非，愈不知則其經驗愈純粹。在經驗之中，所經驗之物，是具體的，而名之所指，是抽象的。所以名言所指，實只經驗之一部。譬如「人」之名之所指，僅係人類之共同性質。至於

每個具體的人之特點個性，皆所不能包括。故一有名言，似有所成而實則有所虧也。凡一切名言區別，皆是如此。故吾人宜只要經驗之「票面價值」，而不須雜以名言區別。

有名言區別即有成，有成即有毀。若純粹經驗，則无成與毀也。故達人不用區別，而止於純粹經驗，則庶幾矣。其極境雖止而又不知其爲止。至此則物雖萬殊，而於吾之知識上實已無區別。至此則真可覺「天地與我並生，而萬物與我爲一」矣。

人至此境界，始可絕對的逍遙矣。蓋一切之物，苟順其性，雖皆可以逍遙，然一切物之活動，皆有所倚賴，即逍遙遊篇中所謂「待」。逍遙遊篇曰：「列子御風而行，冷然善也。旬有五日而後返。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，獨有所待者也。」列子御風而行，無風則不得行，故其逍遙有待於風。推之世上一般人或必有富貴而後快，或必有名譽而後快，或必有愛情或後快。是其逍遙有待於富貴，名譽，或愛情也。有所待則必得其所待，然後逍遙。故其逍遙亦爲其所待所限制，而不能爲絕對的。若至人既已「以死生爲一條，不可爲一貫」，（德充符篇中語）其逍遙即無所待，爲無限限制的。故逍遙遊篇曰：「若夫乘天地之正，御六氣之辨，以遊無窮者，彼且惡乎待哉？故曰：至人無已；

神人無功，聖人無名。」（全上）「乘天地之正，御六氣之辨，以遊無窮者。」即與宇宙合一者也。其所以能達此境界者，則因其無己，無功，無名，而尤因其無己。

此莊學中之神祕主義也。神祕主義一名詞之意義，上文已詳。上文謂如孟子哲學中有神祕主義，其所以達到神祕主義的境界之方法，為以「強恕」「求仁」，以至於「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」之境界。莊學所用之方法，乃在知識方面取消一切分別，而至於「天地與我並生，而萬物與我為一」之境界。此二方法，在中國哲學史中，分流並峙，頗呈奇觀。不過莊學之方法，自魏晉而後，即無人再講。而孟子之方法，則有宋明諸哲學家，為之發揮提倡，此其際遇之不同也。

七 荀子

先秦儒家最後之大師為荀子。（西歷紀元前二九八——二三八）自孟子以後，儒家中無傑出之士。至荀子而儒家壁壘始又一新。孟子荀子俱尊孔子，而荀子對於孟子，則攻擊甚力。西人謂人或

生而爲柏拉圖，或生而爲亞力士多德。詹姆士謂：哲學家可依其氣質，分爲硬心的及軟心的二派。柏拉圖卽軟心派之代表；亞力士多德卽硬心派之代表也。孟子乃軟心的哲學家，其哲學有惟心論的傾向。荀子爲硬心的哲學家，其哲學有唯物論的傾向。孟子盡性則知天，及「萬物皆備於我」之言，由荀子之近於唯物論的觀點視之，誠爲「僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」（非十二子篇）也。荀子攻孟子，蓋二人之氣質學說，本不同也。戰國時儒家中有孟荀二學派之爭，亦猶宋明時代道學家中有程朱、陸王二學派之爭也。

孔子所言之天爲主宰之天，孟子所言之天，有時爲主宰之天，有時爲運命之天，有時爲義理之天。荀子所言之天，則爲自然之天。此蓋亦由於老莊之影響也。莊子天運篇謂天地日月之運行，「其有機械而不得已」，「其運轉而不能自止」，卽持自然主義的宇宙觀者之言也。荀子之宇宙觀，亦爲自然主義的。「列星隨旋，日月遞炤」，皆自然之運行；其所以然之故，聖人不求知之也。「不求知天」（天論）卽盡人力以「自求多福」也。

孟子言義理之天，以性爲天之部分；此孟子言性善之形上學的根據也。荀子所言之天，是自然

之天，其中並無道德的原理，與孟子異；其言性亦與孟子正相反對。性惡篇曰：「人之性惡，其善者僞也。」所謂性及僞者，性惡篇曰：「不可學，不可事，而在人者謂之性。可學而能，可事而成之在人者，謂之僞。是性僞之分也。」「生之所以然者謂之性。」（正名篇）性乃屬於天者。荀子所言之天，既爲自然之天，其中無理想，無道德的原理，則性中亦不能有道德的原理。道德乃人爲的，卽所謂僞也。性惡篇曰：「今人之性，生而有好利焉，順是故爭奪生，而辭讓亡焉。……故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。」人性雖惡，而人人可以爲善。性惡篇曰：「塗之人可以爲禹，曷謂也？」曰：凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然則仁義法正，有可知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之實，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以爲禹明矣。……今使塗之人，伏術爲學，專心一志，思索執察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。」陳澧曰：「戴東原曰：『此與性善之說，不惟不相悖，而且若相發明。』」（孟子字義疏證）禮謂塗之人可以爲禹，卽孟子所謂人皆可以爲堯舜，但改堯舜爲禹耳。如此則何必自立一說乎？」（東塾讀書記卷三）然孟子所謂性善，乃謂人性中本有善

端，人卽此善端，「擴而充之」，卽爲堯舜。荀子謂人之性惡，乃謂人性中本無善端。但人性中雖無善端，人却有相當之聰明才力。人有此才力，若告之以「父子之義」，「君臣之正」，則亦可學而能之。積學既久，成爲習慣，聖卽可積而致也。塗之人「皆有可以知仁義法正之實」，皆有可以能仁義法正之具，「乃就人之聰明才力方面說，非謂人原有道德的性質也。人之積禮義而爲君子，與其積耨耕而爲農夫等同（見儒效篇），蓋皆知識習慣方面事也。故荀子性惡之說，實與孟子性善之說不同也。

荀子曰：「人之欲善者，其性惡也。」黃百家駁之云：「如果性惡，安有欲爲善之心乎？」（宋元學案卷一）觀以上所說，亦可知黃百家此駁，不足以難荀子。所謂善者，禮儀文理也，仁義法正也，人本不欲此，不過不得不欲此耳。荀子曰：「人倫並處，同求而異道，同欲而異知，生也。皆有可也，知愚同所可異也，知愚分勢同而知異，行私而無禍，縱欲而不窮，則民心奮而不可說也。……無君以制臣，無上以制下。天下害生縱欲，欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。故百技所成，所以養一人也。而不能兼技，人不能兼官。雖居不相待則窮，羣而無分則爭。窮者，患也；爭者，禍也。救患除禍，則莫若明分使羣。」

矣……故知者爲之分也。」（富國篇）此以功利主義說明社會國家之起源，而與一切禮教制度以理論的根據；與墨子尙同篇所說同。蓋人有聰明才智，知人無羣之不能生存，又知人無道德之不能爲羣，故知者制爲道德制度，而人亦受之。「故知者爲之分也」，「智者」二字極可注意。蓋人之爲此，乃以其有知識之故，非以其性中本有道德之故也。

以同一理由，荀子論禮之起源云：「禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不能窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。」（禮論篇）蓋荀子以爲「人之性惡，其善者僞也。」故不能不注重禮以矯人之性也。

禮之用除定分以節人之欲外，又爲文以飾人之情。此方面荀子言之甚精。荀子亦重功利，與墨子有相同處。但荀子對於情感之態度，與墨子大不相同。墨子以其極端的功利主義之觀點，以人之許多情感爲無用無意義而壓抑之，其結果爲荀子所謂「蔽於用而不知文」。荀子雖亦主功利，然不如墨子之極端，故亦重視情感，重用亦重文。此可於荀子論喪祭禮中見之。荀子論喪禮云：「喪禮

者，以生者飾死者也，大象其生以送其死也，故事死如生，事亡如存，（據郝懿行校）終始一也……故喪禮者，無它焉，明死生之義，送以哀敬而終周藏也……事生，飾始也。送死，飾終也。終始具而孝之事畢，聖人之道備矣。」（荀子禮論）

衣衾棺槨，皆「大象其生以送其死也」，理智明知死者之已死，而情感仍望死者之猶生。於此際，專依理智則不仁，專應情感則不智，故「大象其生以送其死」，則理智情感兼顧，仁而且智之道也。荀子論祭禮云：「祭者，志意思慕之情也。忠信愛敬之至矣，禮節文貌之盛矣，苟非聖人，莫之能知也。聖人明知之，君子安行之，官人以爲守，百姓以成俗。其在君子以爲人道也，其在百姓以爲鬼事也。卜筮視日，齋戒脩塗，几筵饋薦告祝，如或饗之物，取而皆祭之，如或嘗之……哀夫敬夫，事死如事生，事亡如事存，狀乎無形影，然而成文。」（荀子禮論）因主人主觀方面對死者有「志意思慕之情」，故祭之。然其所祭之對象，則「無形影」，只「如或饗之」「如或嘗之」而已。一方面鄭重其事以祭祀，一方面又知其爲「狀乎無形影」，「然而成文」。喪祭禮之原始，皆起於人之迷信。荀子以其自然主義的哲學，與喪祭禮以新意義，此荀子之一大貢獻也。

荀子有正名篇。孔子言「正名」，欲使「君君，臣臣，父父，子子。」孟子言「無父無君，是禽獸也。」孟子正人之名而排無父無君者於人之外，是亦孟子之正名主義也。不過孔孟之正名，僅從道德著想，故其正名主義，僅有倫理的興趣，而無邏輯的興趣。猶之蘇格拉底之「以歸納法求定義」，亦原只有倫理的興趣也。柏拉圖講概念，其倫理的興趣，亦較其邏輯的興趣爲大。至亞力士多德始有純講邏輯之著作。荀子生當「辯者」正盛時代，故其所講正名，邏輯的興趣亦甚大。

上文謂墨經及荀子正名篇皆擁護常識，駁辯者之說。正名篇所講之知識論與墨經大致相同，茲不具述。

荀子對於當時諸家學說，俱有辯駁。正名篇更就正名之觀點，將當時流行彼所認爲誤謬之學說，分爲三科。其第一科爲惑於用名以亂名者，第二科爲惑於用實以亂名者，第三科爲惑於用名以亂實者。

八 五行八卦

古代有所謂術數之學，注意於天人之際，以爲天道人事互相影響。及乎戰國，人更將此等思想，加以推衍，並將其理論化，使成爲一貫的宇宙觀，並聘其想像之力，對於天然界及人事界，作種種推測。此等人卽漢人所種爲陰陽家者。此派在戰國末年之首領爲騶衍。騶衍有大九州之說，「以爲儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。」（史記孟子荀卿列傳）又有「五德轉移」之說，其說大概以水，火，木，金，土之五行爲五種天然的勢力，卽所謂五德也。每種勢力，皆有盛衰之時。在其盛而當運之時，天道人事，皆受其支配。及其運盡而衰，則能勝而尅之者，繼之盛而當運。木能勝土，金能勝木，火能勝金，水能勝火，土能勝水。如是循環，無有止息。所謂「自天地剖判以來，五德轉移，治各有宜」也。吾人歷史上之事變，亦皆此諸天然的勢力之表現，每一朝代，皆代表一「德」，其服色制度，皆受此「德」之支配焉。依此觀點，則所謂天道人事，打成一片。歷史乃一「神聖的喜劇」 *Divino Comedy*。漢人之歷史哲學，皆根據此觀點也。

與五行說相對待者爲八卦說。易之八卦，相傳爲伏羲所畫。六十四卦，或云爲伏羲所自重（王弼等說），或云爲文王所重（司馬遷等說）。卦辭爻辭，或云係文王所作（司馬遷等說），或云卦

辭文王作，爻辭周公作（馬融等說）。「象，象繫辭，文言，序卦之屬十篇」，即所謂十翼者，相傳皆孔子作。然此等傳說，俱乏根據。商代無八卦，商人有卜而無筮。筮法乃周人所創，以替代或補助卜法者。卦及卦爻等於龜卜之兆。卦辭爻辭等於龜卜之繇辭。繇辭乃掌卜之人，視兆而占者。此等臨時占辭，有時出於新造，有時亦沿用舊辭。如有與以前所卜相同之事，卜時又有與以前相同之兆，則占辭即可沿用其舊；如前無此兆，則須新造。灼龜自然的兆象，既多繁難不易辨識；而以前之占辭，又多繁難不易記憶。筮法之興，即所以解決此種困難者。卦爻仿自兆而數有一定，每卦爻之下又繫有一定之辭。筮時遇何卦何爻，即可依卦辭爻辭，引申推論。比之龜卜，實爲簡易。（自商代無八卦以下至此，余永梁先生說，見中央研究院歷史語言研究所集刊第一本第一分）周易之名，或即由此起。因其爲周人所作，故冠曰周；因其用法簡易，故名曰易。

周人爲八卦，又重之爲六十四卦，以仿龜兆。其初八卦本不必有何意義，及後日益附演，八卦乃各有其所代表之事物。如說卦云：

「乾，天也，故稱乎父；坤，地也，故稱乎母。震一索而得男，故謂之長男。巽一索而得女，故謂之長女。

坎再索而得男，故謂之中男。離再索而得女，故謂之中女。艮三索而得男，故謂之少男。兌三索而得女，故謂之少女。乾爲天，爲圓，爲君，爲父……坤爲地，爲母……震爲雷……巽爲木，爲風……坎爲水，爲月……離爲火，爲日……艮爲山……兌爲澤……」

說卦，序卦，雜卦三篇，在所謂十翼中，尤爲晚出。然據左傳國語所記，春秋時人亦已以乾爲天，坤爲土，巽爲風。（見左傳莊公二十二年）離爲火，艮爲山。（見左傳昭公十五年）震爲雷，坎爲水。（見國語晉語）又以震爲長男，坤爲母。（全上）可見說卦所說，亦本前人所已言者而整齊排比之耳。八卦已有此諸種意義時，講周易者之宇宙論，係以個人生命之來源爲根據，而類推及其他事物之來源。易繫詞云：「天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。」男女交合而生人，爲類推而以爲宇宙間亦有二原理。其男性的原理爲陽，其卦爲乾；其女性的原理爲陰，其卦爲坤；而天地乃其具體的代表。乾坤相交，乾一之坤爲震，爲長男，而雷爲其具體的代表；坤一之乾爲巽，爲長女，而風爲其具體的代表；乾二之坤爲坎，爲中男，而火爲其具體的代表；坤二之乾爲離，爲中女，而水爲其具體的代表；乾三之坤爲艮，爲少男，而山爲其具體的代表；坤三之乾爲兌，爲少女，而澤爲其具體的代表。總之，宇宙間之

最大者爲天地，天上之最惹人注意者爲日月風雷，地上之最惹人注意者爲山澤，人生之最切用者爲水火，古人以此數者爲宇宙之根本，於是以八卦配之，而又依人間父母子女之關係，而推定其間之關係焉。

此以八卦所代表者爲宇宙之根本。此八卦說與前所述之五行說在先秦似爲兩獨立的系統。其時講五行者不講八卦，講八卦者不講五行。至漢此二說始相混合。漢人稱騶衍爲陰陽家。其實陰陽乃八卦說之系統中所講，騶衍等不講八卦也。

所謂十翼，蓋戰國、秦、漢時人就易推衍之著作。其中之宇宙論皆以個人生命之來源爲根據，類推萬物之來源。以「男女構精，萬物化生」之事實，類推而定爲「天地網緼，萬物化醇」之原理。「天施地生，其益無方」，（益象）天地卽乾坤陰陽之具體代表也。此二原理，一剛一柔，一施一受，一爲萬物之所「資始」，一爲萬物之所「資生」。（象辭）「夫乾，其靜也專，其動也直」；「夫坤，其靜也翕，其動也闢」。「闔戶謂之坤，闢戶謂之乾」。（繫辭上）皆根據男女兩性對於生殖之活動，以說明乾坤。

因乾坤之交感，而乃有萬物，而乃有發展變化。擊辭上云：「闔戶謂之坤；闢戶謂之乾；一闔一闢謂之變；往來不窮謂之通。」宇宙間諸事物時時革新，時時變化，所謂「日新之謂盛德」（繫辭上）也。宇宙間諸事物之變化，皆依一定之秩序，永久進行。故云：「天地以順動，故日月不過，而四時不忒。」（豫象）「天地之道，恆久而不已也。利有攸往，終則有始也。日月得天而能久照，四時變化而能久成……觀其所恆，而天地萬物之情可見矣。」（恆象）惟其如此，故宇宙演化，永無止期。故序卦云：「物不可以終窮也，故受之以未濟終焉。」

宇宙間事物時時變化。其變化是循環的，故云：「无往不復，天地際也。」（泰象）「反復其道，七日來復……復其見天地之心乎！」（復象）「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。往者，屈也；來者，信也；屈信相感，而利生焉。」（繫辭下）「反復其道」，「无往不復」，宇宙間事物之「往來」，「屈信」，皆如日月寒暑之循環往來，此所謂「復」。此為宇宙間事物變化所依之一大通則。故曰：「復，其見天地之心乎！」

推其如此，所以宇宙間任何事物，若發展至一定程度，則即變而為其反面。「日中則昃，月盈則

食」故乾卦六爻，以九五爲最善。至於乾之上九，則爲「亢龍有悔」，有「窮之災」矣。孔子於此云：「亢之爲言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。其唯聖人乎！知進退存亡而不失其正者，其惟聖人乎！」「物極必反」，此易理亦老子所持之理也。依序卦所解釋，六十四卦之次序，亦表示物極必反之義。故相反之卦，常在一處。昔人謂易老相通，蓋就此等處說也。

漢代陰陽家之言最盛。依當時經師之說，則陰陽五行，爲天道運行之支配者。如董仲舒（西歷紀元前一七九—一〇四）論五行云：「五行之隨，各如其序；五行之官，各致其能。是故木居東方而主春氣；火居南方而主夏氣；金居西方而主秋氣；水居北方而主冬氣。是故木主生而金主殺；火主暑而水主寒。……土居中央，謂之天潤。土者，天之股肱也。其德茂美，不可名以一時之事，故五行而四時者，土兼之也。」（春秋繁露五行之義）木，火，金，水，各主四時之一氣，而土居中以策應之。因四時之氣，代爲盛衰，所以有四時之循環變化；四時之氣之所以代爲盛衰，則因有陰陽以使之然。董仲舒曰：「如金木水火，各奉其所主，以從陰陽，相與一力而并功。其實非獨陰陽也，然而陰陽因之以起助其所主。故少陽因木而起助，春之生也。太陽因火而起助，夏之養也。少陰因金而起助，秋之成也。太陰因

冬而起助，冬之藏也。」（天辨在人）故四時之變化，實因陰陽消長流動之所致也。陽盛則助木，火爲春，夏而萬物生長；陰盛則助金，水爲秋，冬而萬物收藏。

陰陽五行不惟爲天道運行之支配者，並爲人事界中各種制度道德所取法。如對於社會論理，董仲舒有三綱五紀之說。（見深察名號篇）所謂三綱者，董仲舒曰：「君臣父子夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君爲陽，臣爲陰。父爲陽，子爲陰。夫爲陽，妻爲陰……仁義制度之數，盡取之天。天爲君而覆露之，地爲臣而持載之。陽爲夫而生之，陰爲婦而助之。春爲父而生之，夏爲子而養之。王道之三綱，可求於天。」（基義）此於儒家所說人倫之中，特別提出三倫爲綱。而「君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱」之說，在中國社會論理上，尤有勢力。依向來之傳統的見解，批評人物，多注意於其「忠孝大節」。若大節有虧，則其餘皆不足觀。至於批評婦人，則只多注意於貞節問題，即其對於夫婦一倫之行爲。「俄死事小，失節事大」，苟一失節，則一切皆不足論矣。「君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱」，於是臣子，妻，即成爲君，父，夫之附屬品。董仲舒以爲「君臣父子夫婦之義，皆取諸陰陽之道。」蓋易本以當時君臣，男女，父子之關係，類推以說陰陽之關係；及陰陽之關係如彼所說，而當時君臣，男女，父子之

關係，乃更見其合理矣。白虎通義更引申以爲社會上一切制度，皆取法於五行。白虎通義曰：行有五，時有四何？四時爲時，五行爲節。故木王卽謂之春，金王卽謂之秋，土尊不任職，君不居部，故時有四也。子不肯禪何法？法四時火不興土而興金也。父死子繼何法？法木終火王也。兄死弟及何法？夏之承春也。（白虎通義五行）

易學中之象數一派，亦發達於漢，如易緯中所講之易理，卽宋儒所謂「象數之學」之發端。左傳僖公十五年，韓簡曰：「龜象也，筮數也。物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數。」此謂先有物而後有象，有象而後有數，此乃與常識相合之說。上所講易亦言象，如繫辭云：「八卦成列，象在其中矣。」「以制器者尙其象。」亦言數，如云：「天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。」但彼係以爲有物而後有象。八卦之象，乃伏羲仰觀俯察所得。既有此象，人乃取之以制器。故象雖在人爲之物之先，而實在天然的物之後也。此後八卦之地位日益高。講易者，漸以爲先有數，後有象，最後有物。此點漢人尙未明言，至宋儒始明言之。故所謂象數之學，發達於漢，而大成於宋。

所謂象數之學，初視之似爲一大堆迷信，然其用意，亦在于對於宇宙及其中各方面之事物，作

一有系統的解釋。其注重「數」「象」，與希臘之畢達哥拉學派，極多相同之點。畢氏舉出各種物之數，並以小石排爲某種形式以表示之。所謂「以數入象」。中國易學之講「象」「數」，正是如此。畢氏以爲天是一個和聲，在天文與音樂中，最可見數之功用。中國自漢以後講律呂與歷法者，皆以易之「數」爲本。此僅舉中國易學與畢氏學派大端相同之點，然即此亦足令人驚異矣。

陰陽家之學，雖雜有許多迷信，而中國科學萌芽，則多在其中。蓋陰陽家之主要的動機，在於立一整個的系統，以包羅宇宙之萬象而解釋之。其方法雖誤，其知識雖疏，然其欲將宇宙間諸事物系統化，欲知宇宙間諸事物之所以然，則固有科學之精神也。秦漢之政治，統一中國，秦漢之學術，亦欲統一宇宙。蓋秦漢之統一，爲中國以前未有之局。其時人覺此尙可能，他有何不可能者。故其在各方面使事物整齊化，系統化，之努力，可謂幾于熱狂。吾人必知漢人之環境，然後能明漢人之偉大。上文謂中國之講歷法音樂者，大都皆用陰陽家言。此外如講醫學及算學者亦多用陰陽家言。試觀黃帝內經及周髀算經等書，即可知之。陰陽家在此各方面之勢力，直至最近，始漸消滅。

九 佛道教與道學

及乎魏晉，道家之學又盛。蓋古代思想中之最與術數無關者爲道家。漢代陰陽家與儒家混合，盛行一時。其反動卽爲魏晉時代道家之復興。南北朝時人以老莊易爲三玄，故講此方面之學，有玄學之稱。

南北朝時，中國思想界又有新分子加入。蓋於是時佛教思想有有系統的輸入。而中國人對之，亦能有甚深了解。隋唐之時，中國之第一流思想家，皆爲佛學家。佛學本爲印度之產物，但中國人講之，多將其加入中國人思想之傾向，以使其成爲中國的佛學。所謂中國人思想之傾向者，可分數點論之。

(一)原來之佛學中，派別雖多，然其大體之傾向，則在於說明「諸行無常，諸法無我。」所謂外
界，乃係心現，虛妄不實，所異空也。中國人對於世界之見解，皆爲實在論。卽以爲吾人主觀之外，實有

客觀的外界。謂外界必依吾人之心始有存在，在中國人視之，乃非常可怪之論。故中國人之講佛學者，多與佛學所謂空者以一種解釋，使外界爲「不真空」。（用僧肇語）。

（二）「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」乃佛教中之「三法印」。涅槃譯言圓寂，佛之最高境界，乃永寂不動者。但中國人又最注重人之活動。儒家所說人之最高境界，亦即在活動中。如易乾象辭所說「天行健，君子以自強不息。」即教人於活動中求最高境界也。即莊學最富有出世色彩，然其理想中之真人至人，亦非無活動者。故中國人之講佛學者，多以爲佛之境界，非永寂不動。佛之淨心，亦能「繁興大用」。雖「不爲世染」而亦「不爲寂滯」。（大乘止觀法門語）所謂「寂而恆照，照而恆寂」（僧肇語）也。

（三）印度社會中階級之分甚嚴。故佛學中有一部分謂有一種人無有佛性，永不能成佛。但中國人以爲人皆「可以爲堯舜」。即荀子以爲人之性惡，亦以爲「塗之人可以爲禹」。故中國之講佛學者，多以爲人人皆有佛性，甚至草木亦有佛性。又佛教中有輪迴之說。一生物此生所有修行之成就，即爲來生繼續修行之根基。如此歷劫修行，積漸始能成佛。如此說則並世之人，其成佛之可能

均不相同。但中國人所說「人皆可以爲堯舜」之義，乃謂人人皆於此生可爲堯舜。無倫何人，苟一服堯之服，行堯之行，言堯之言，皆卽是堯。而人之所以爲此，又皆有其自由意志也。故中國人之講佛學者，又爲「頓悟成佛」（道生語）之說。以爲無論何人，「一念相應，便成正覺」（神會語）。

凡此諸傾向，非爲印度之佛學家所必無有；但中國之佛學家則多就諸方面發揮也。中國佛學家就此諸方面發揮，卽成爲天台、華嚴、禪諸新宗派，盛行於隋唐。

佛學與中國原有之儒家之學之融合，卽成爲宋明之道學。道學雖盛於宋明，而在唐代已發其端。如韓愈（西歷八二四年卒）作原道，極推尊孟子，以爲得孔子之正傳。此爲宋明以來之傳統的見解，而韓愈倡之。周秦之際，儒家中孟荀二派並峙。西漢時荀學爲盛。僅揚雄對孟子有相當的推崇。此後直至韓愈，無有力的後繼。韓愈一倡，此說大行。而孟子一書，遂爲宋明道學家所根據之重要典籍焉。蓋因孟子之學，本有神祕主義之傾向，其談心談性，談「萬物皆備於我，反身而誠」以及「養心」、「寡欲」之修養方法，可認爲可與佛學中所討論，當時人所認爲有興趣之問題，作相當的解答。故於在儒家典籍中，求與當時人所認爲有興趣之問題有關之書，孟子一書，實其選也。

韓愈於原道又特引大學。大學本爲禮記中之一篇，自漢以後至唐，無特別稱道之者。韓愈以其中有「明明德」、「正心」、「誠意」之說，亦可認爲與當時所認爲有興趣之問題有關，故特提出，而又指出「古之所謂正心而誠意者，將以有爲也，今也治其心而外天下國家。」以見儒佛雖同一「治心」而用意不同，結果亦異。此後至宋明，大學遂亦爲宋明道學家所根據之重要典籍焉。韓愈提出「道」字，又爲道統之說。此說孟子本已略言之，經韓愈提倡，宋明道學家皆持之，而宋明道學家亦有道學家之名。由此三點言之，韓愈實可宋明道學家之先河也。

與韓愈同時，又有李翱。李翱作復性書，其中可注意之點甚多，略舉之，則有：

(一) 中庸本爲禮記中一篇，復性書中特別提出之。此後中庸遂爲宋明道學家所根據之重要典籍。易繫辭傳亦特別提出，後亦爲宋明道學家所根據之重要典籍。(二) 禮樂之功用，在原來儒家之學中，本所以使人之欲望與感情，皆發而有節而得中。復性書則謂係「所以教人忘嗜欲而歸性命之道。」禮樂之意義，在原來儒家之學中，係倫理的。在此則係宗教的，或神祕的。即在原來儒家之學中，禮樂乃所以養成道德完全之人格；在此則禮樂乃所以使人得到其所謂「誠」之一種方法。

也。(三)復性書謂「性命之書雖存，學者莫能明，是故皆入於莊列老釋，不知者謂夫子之徒不足以窮性命之道，信之者皆是也。」此言可總代表宋明道學家講學之動機。宋明道學家皆認爲當時所認爲有興趣的問題，在儒家典籍中，亦可得相當的解答。宋明道學家皆在儒家典籍中尋求當時所認爲有興趣的問題之解答者也。李翱及宋明道學家所說之聖人，皆非倫理的，而爲宗教的或神祕的。蓋其所說之聖人，非只如孟子所說之「人倫之至」之人，而乃是以盡人倫，行禮樂，以達到其修養至高之境界，卽與宇宙合一之境界。蓋如何乃能成佛乃當時所認爲有興趣的問題。李翱及宋明道學家之學，皆欲與此問題以儒家的答案，欲使人以儒家的方法成儒家的佛也。

及乎北宋，此種融合儒釋之新儒學，又有道教中一部分之思想加入。此爲構成道學之一新成分。西漢之際，陰陽家之言，混入儒家。此混合產品，卽董仲舒等今文經學家之學說。及玄學家起，陰陽家之言，一時爲所壓倒。但同時陰陽家言卽又挾儒家一部分之經典，附會入道家之學說，而成所謂道教。陰陽家言，可以與道家學說混合，似係奇事。然老子之書，言辭過簡，本可與以種種的解釋。其中又有「善攝生者，陸行不避兇虎」，「死而不亡者壽」，「深根固蒂，長生久視之道」等言，更可與

講長生不死者以附會之機會。以陰陽家之宇宙觀，加入此等希望長生之人生觀，並以陰陽家對於宇宙間事物之解釋，作爲求長生方法之理論，卽成所謂道教。自東漢之末，道教大興。在南北朝隋唐，道教與佛教立於對等地位，且時互爲盛衰。

上述緯書中之易說，亦附在道教中，傳授不絕。及北宋而此種易說，又爲人引入道學中，卽所謂象數之學是也。劉牧易數鉤隱圖序云：「象者，形上之應。原其本則形由象生，象由數設。捨其數則無以見四象所由之宗矣。」「形由象生，象由數設。」天下之物皆形也。有數而後有象，有象而後有形。數爲最根本的。上述易緯中之易說，雖亦有此傾向，然此傾向至此得有明白的表示。

上文謂陰陽家之學，有科學之成分。

道教中之思想，亦有可注意者，則道教中至少有一部分人，以爲其所作爲，乃欲戰勝天然。蓋有生則有死，乃天然的程序，今欲不死，是逆天而行也。葛洪曰：「夫陶冶造化，莫靈於人。故達其淺者，則能役使萬物，得其深者，則能長生久視。」（抱樸子卷三）俞琰曰：「蓋人在天地間，不過天地間一物耳。以其靈於物，故特謂之人，豈能與天地並哉？若夫竊天地之機，以修成金液大丹，則與天地相爲

終始，乃謂之真人。」（周易參同契發揮卷三）又引翠虛篇云：「每當天地交合時，奪取陰陽造化機。」（全上卷五）

「竊天地之機，」「奪取陰陽造化機，」「役使萬物」，以爲吾用，以達吾之目的。此其注重權力之意，亦可謂爲有科學精神。嘗謂科學有二方面，一方面注重確切，一方面注重權力。惟對事物有確切的知識，故能有統治之之權力。道教欲統治天然，而對於天然，無確切的知識，（雖彼自以爲有確切的知識）故其對於宇宙事物之解釋，不免爲神話；其所用以統治事物之方法，不免爲魔術。然魔術嘗爲科學之先驅矣。Alchenny 爲化學之先驅，而道教中鍊外丹者，所講黃白之術（即鍊別種物質爲金銀之術）即中國之 Alchenny 也。

十 周濂溪邵康節

引道教中之思想，入道學者，周濂溪，邵康節，其尤著者也。周濂溪，名敦頤，（西歷一〇七三年卒）

作太極圖說，其圖爲：

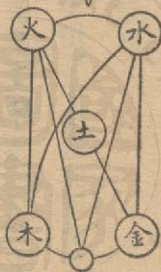
無極而太極



陽動



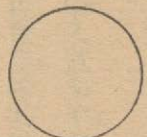
陰靜



乾道成男



坤道成女



萬物化生

太極圖說云：「無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也。太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。惟人也，得其秀而是靈。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（自註：聖人之道仁義中正而已矣。）而主靜（自註：無欲故靜。）立人極焉。」（全集卷一）

易繫辭云：「易有太極，是生兩儀。兩儀生四象；四象生八卦。八卦定吉凶；

凶吉生大業。」此圖前段用太極生兩儀之說，後則不用八卦而用五行。雖圖說末尾讚易，而此圖則非根據於易也。周濂溪蓋取道士所用以講修鍊之圖，而與之以新解釋，新意義。此圖說爲宋明道家中有系統著作之一。宋明道家講宇宙發生論者，多就此推衍。

濂溪之太極圖，卽其象學也。濂溪有象學而無數學。康節則兼有象學及數學。康節名雍（西歷一〇七七年卒）其宇宙論，大概亦卽上所引繫辭推衍，而又以圖象明之。蔡沈經世指要中有經世衍易圖：



少陰

少剛

少柔

太剛

太柔



此圖有三層，看第二層（即中層）時，須連第一層（即下層）觀之。如「陽」下之「一」，合「動」下之「一」爲二，此即陽之象也。「陰」下之「一合「動」下之「一」爲二，此即陰之象也。看第三層（即上層）時，須連第二層第一層觀之。如第三層如「太陽」下之「一」，合第二層「陽」

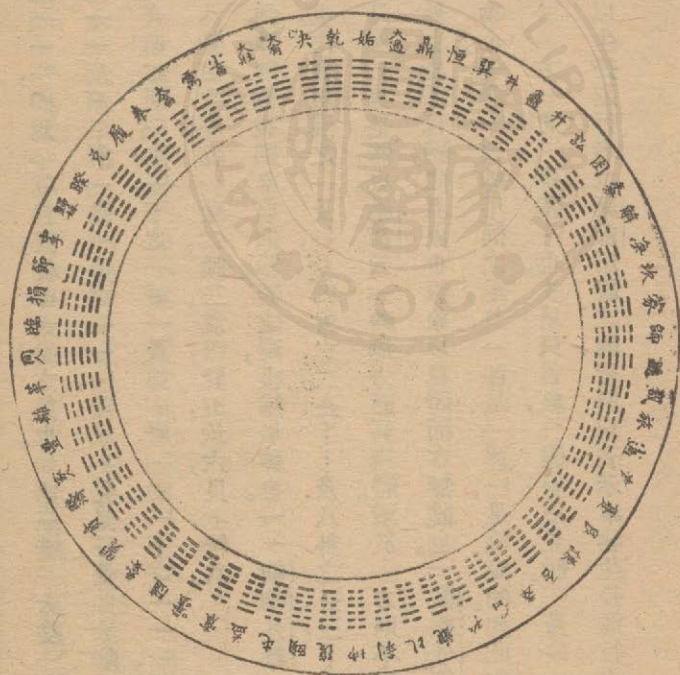
下之「一」，及第一層「動」下之「一」，即爲一乾卦三，乾即太陽之象也。如第三層「太陰」下之「一」，合第二層「陽」下之「一」及第一層「動」下之「一」，即成一兌卦三，兌即太陰之象也。第三層「少陽」下之「一」，合第二層「陰」下之「一」及第一層「動」下之「一」，即成一離卦三，離即少陽之象也。如是八卦之次序，乾一，兌二，離三，震四，巽五，坎六，艮七，坤八。

康節云：「太極不動，性也。發則神，神則數，數則象，象則器。器之變，復歸於神也。」（觀物外篇）
太極不動，是性也。發而爲動靜，是神也。代表兩儀之一及二，及四象之二，二……及八卦之三，三……是象也。一，二，四，八等是數也。天地日月土石等是器也。康節云：「神無方而易無體。滯於一方，則不能變化，非神也。有定體則不能變通，非易也。易雖有體，體者象也。假象以見體，而本無體也。」（觀物外篇）
下「器」即具體的事物，即所謂物也。「器」與神不同之處，其一即是「器」是決定的。如此物既是此物，即不能是彼物。所謂「滯於一方」之「定體」也。故易只言象，「假象以見體」。蓋象公式，而具體的事物，則依此等公式以生長進行者也。康節所說之圖，皆所以表示事物生長進行之公式者也。

「一分爲二，二分爲四，四分爲八，八分爲十六，十六分爲六十四。」

此數也。一至八之數所生之象，卽上圖所表示。八至六十四所生之象，若以圖表示之，卽爲六十四卦次序之圖（圖略）。若將六十四卦次序圖橫排之六十四卦自中間斷之，復將此兩半各折成半圓，更將兩半圓，合爲一圓，卽得六十四卦圓圖方位圖。其圖如下：

此圓圖爲一切事物生長進行之公式。如就一年四時之變化而言，



則六十四卦圓圖中復之初爻，爲一陽生，卽冬至夜半子時也。陽東行至南方之乾，卽於時爲夏。此時陽極盛，而陰亦卽生矣。此圖中垢之初爻，卽爲一陰生，於時卽夏至也。陰西行至北方之坤，卽於時爲冬。此時陰極盛，而陽亦卽又生矣。此卽漢人所爲卦氣之說，而漢人所說十二辟卦，亦皆依序排列。所謂十二辟卦者，易緯稽覽圖以復、臨、泰、大壯、夬、乾、垢、遯、否、觀、剝、坤，十二卦爲十二月主卦，稱天子卦，亦稱辟卦，辟亦君也。所以以此十二卦爲十二月之主卦者，六十四卦中，上五爻皆陰，獨下一爻爲陽者爲復卦☱☵。上四爻皆陰，下二爻爲陽者爲臨卦☱☳。上三爻皆陰，下三爻爲陽者爲泰卦☱☲。上二爻皆陰，下四爻爲陽者爲大壯卦☱☰。上一爻爲陰，下五爻爲陽者爲夬卦☱☱。六爻皆陽者爲乾卦☰☰。上五爻皆陽，下一爻爲陰者爲姤卦☴☳。上四爻皆陽，下二爻爲陰者爲遯卦☶☳。上三爻皆陽，下三爻皆陰者爲否卦☷☳。上二爻爲陽，下四爻爲陰者爲觀卦☶☱。上一爻爲陽，下五爻爲陰者爲剝卦☶☵。六爻全陰者爲坤卦☷☷。若以此十二卦分配於十二月，以復卦當十一月，以乾卦當四月，以姤卦當六月，以坤卦當十月，則十二月中陰陽盛衰之象，顯然可見。故以此十二卦，爲辟卦，表示一年中陰陽消息之象。就一事物之成毀言，以一花爲例。復爲花之始欲開，乾爲盛開。姤爲花之始於

謝，而坤則爲花之謝。一切事物有成卽有毀，有盛卽有衰，皆依此公式進行也。

十一 張橫渠及二程

與周邵同時而略後者，有張橫渠及程明道。程伊川兄弟，橫渠名載（西歷一〇七七年卒），其學以氣爲萬物之本體。在其散而未聚之狀態中，此氣卽所謂太虛。故橫渠謂：「太虛無形，氣之本體。」（正蒙太和）又云：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水。知太虛卽氣則無無。」（同上）吾人所見空若無物之太虛，實非無物，不過氣散而未聚耳，無所謂無也。故曰：「知太虛卽氣則無無。」氣中所「涵」浮沉升降動靜相感之性，」（太和）簡言之，卽陰陽二性也。一氣之中，有此二性，故橫渠云：「一物兩體，氣也。一故神，兩故化。」（正蒙參兩篇）一氣之中，有陰陽二性，故爲「一物兩體」。當其爲「一」之時，「則清通而不可象爲神。」（太和）所謂「一故神」也。因其中有陰陽此二性，故「生網緼相盪，勝負屈伸之始。」（太和）網緼相盪，卽二性之表現也。「二」既表現，則網緼相盪，聚而爲萬

物所謂「兩故化」也。橫渠又云：「氣塊然太虛，升降飛揚，未嘗止息，易所謂細縷，莊生所謂生物以息，相吹野馬者歟？此虛實動靜之機，陰陽剛柔之始。浮而上者陽之清，降而下者陰之濁。其感遇聚散，爲風雨，爲雪霜，萬品之流形，山川之融結，糟粕煨燼，無非教也。」（同上）氣中有陰陽可相感之二性，故氣卽不能停于太虛之狀態中，而「升降飛揚，未嘗止息。」其涵有二性之氣，「綱縷相盪，」或勝或負，或屈或伸。如其聚合，則卽能爲吾人所見而爲物。氣聚卽物成，氣散卽物毀。渠橫云：「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，安得不謂之客？方其散也，安得遽謂之無？故聖人仰觀俯察，但云知幽明之故，不云知有無之故。」（同上）離爲目，離明得施者，卽吾人目之明所能見者。氣聚則能爲吾人所見而爲有形；氣散則不能爲吾人所見而爲無形。氣聚爲萬物，萬物乃氣聚之現象。以氣聚散不定，故謂之爲「客形。」所謂「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。」（同上）橫渠之倫理學，或其所講修養之方法，注重於除我與非我之界限而使個體與宇宙合一。橫渠云：「大其心則能體天下之物。物有未體，則心爲有外。世人之心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以聞見惜其心。其視天下，無一物非我。孟子謂盡心則知性知天以此。天大無外，故有外之心，不

是以名天心。」（正蒙大心篇）以個體之我爲我，其餘爲非我，卽以「聞見牴其心」者也。聖人破除此牴，以天下之物與己爲一體，卽「能體天下之物」者也。「其視天下，無一物非我」卽破除我與非我之界限，以我及其餘之非我爲一，亦卽以全宇宙爲一大我。天大無外，我之修養若至此境界，則我與天合而爲一矣。橫渠又云：「性者，萬物之一源，非有我得私也。惟大人爲能盡其道。是故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成，彼自蔽塞而不知順吾理者，則亦末如之何矣。」（正蒙誠明篇）此以「愛之事業」之工夫，破除「我」之蔽塞，而達到萬物一體之境界。蓋就孟子哲學中神祕主義之傾向，加以推行也。正蒙乾稱篇中有一段，後人所稱爲西銘者，亦發揮此旨。

明道名顯（西歷一零八六年卒）；伊川名顯（西歷一一零八年卒）兄弟二人之學說，舊日多視爲一家之學。但二人之學，開此後宋明道學家所謂程朱陸王之二派，亦可稱爲理學心學之二派。程伊川爲程朱一派之中堅人物。而程明道則陸王一派之先驅也。理學心學之哲學的系統及其所以不同，當於下文所述之，茲僅就修養方法方面述二程之不同。

明道以爲吾人實本來與天地萬物爲一體。不過吾人多執個體以爲我，遂將我與世界分開。吾

人修養之目的，即在於破除此界限而回復於萬物一體之境界。明道云：「醫書言手足痿痺爲不仁；此言最善名狀。仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至。若不有諸己，自不與己相干。如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。故博施濟衆，乃聖人之功用。」（遺書卷二上）宇宙乃一生之大流，乃一大仁。人之有仁之德者，卽能以天地萬物爲一體者也。至所以達此境界之方法，明道云：「學者須先識仁，仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已；不須防檢，不須窮索。……此道與物無對，大不足以明之。天地之用，皆我之用。孟子言萬物皆備於我，須反身而誠，乃爲大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？……必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長，未嘗致纖毫之力，此其存之道。……此理至約，惟患不能守。既能體之而樂，亦不患不能守也。」（遺書卷二上）吾人但知天地萬物本與我爲一體，「識得此理」之後，卽常記而不忘。一切行事皆本此心作之。此卽所謂以「誠敬存之」，亦卽所謂「必有事焉」。只此久而久之，自可達到萬物一體之境界。此外更不必防檢，不必窮索。再有防檢窮索，卽是「助長」。有心求速效之心仍是私心，仍須除之。只「必有事焉」，勿忘之，亦勿助之。此外不致纖毫之力。久之自能達到萬物一體之境界。

此實「至約」之方法也。

行此工夫之久，心空虛如明鏡。一物之來，其形容狀態，鏡中之影，各如其狀。鏡雖不廢照物，而其本身不動。吾人之心之應外物，亦應如此。明道答張橫渠書云：「夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。……人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在於自私而用智。自私則不能以有爲應迹，用智則不能以明覺爲自然。……聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒；是聖人之喜怒，不繫於心，而繫於物也。」明道文集卷三

莊子謂「至人」之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。「道學家亦謂吾人之「用心」應如此。不過道家心所應之物，不包情感在內。道家應付情感之方法，乃以理化情，聖人無情感。道學家主張情感可有，但吾人有情感之時，應以情感爲非我有。見可喜可惡之事，聖人亦有喜怒哀之情感。但非聖人喜怒，乃其事可喜可怒也。惟其如此，故其事既過去，聖人喜怒哀之情感亦亡。此顏回所以能不遷怒也。若常人則自有其怒，故可怒之事既去，而仍有怒心，見不可怒者亦怒之。此所謂遷怒也。其所以遷怒，即因其不能「情順萬物而無情」也。

伊川所說之修養法，注重窮理。伊川云：「涵養須用敬，進學則在致知。」（遺書卷十八）涵養須用敬，明道亦如此說。但明道須先「識得此理」，然後以誠敬存之。此即後來陸王一派所說「先立乎其大者」者也。伊川則一方面用敬涵養，勿使非僻之心生，一方面須今日格一物，明日格一物，以求「脫然自有貫通處。」（遺書卷十八）此說朱子發揮之。當於下文，更如詳論。今所須注意者，即以後道學家所謂程朱陸王二大派，實以程氏弟兄，分啓其端。

十一 朱子

朱子名熹，（西歷一二〇〇年卒）其學係以周濂溪之太極圖說爲骨幹，而以康節所講之數，橫渠所說之氣，及程氏弟兄所說形上形下及理氣之分融合之。故朱子之學，可謂集其以前道學家之大成也。關於形上之道與形下之器之分，朱子云：「凡有形有象者，卽器也；所以爲是器之理者，則道也。」（與陸子靜書，文集卷三十六）所謂道，卽指抽象的原理或概念；所謂器，卽指具體的事物。

故朱子云：「形而上者，無形無影是此理。形而下者，有情有狀是此器。」（語類卷九十五）又云：「無極而太極，不是說有個物事，光輝輝地在那裏。當初皆無一物，只有此理而已……惟其理有許多，故物有許多。」（語類卷九十四）以現在哲學中之術語言之，則所謂形而上者，超時空而潛存（*Subsist*）者也；所謂形而下者，在時空而存在（*Exist*）者也。超時空者，無形象可見。故所謂太極，「不是說有個事物光輝輝地在那裏。」此所謂「無極而太極」也。朱子云：「無極而太極，只是說無形而有理。」（語類卷九十四）

「惟其理有許多，故物有許多。」無此理則不能有此物也。朱子云：「做出那事，便是這裏有理。凡天地生出那物，便是那裏有那理。」（語類卷一百一）不僅天然之物各有其理，即人爲之物亦各有其理。朱子云：「天下無性外之物。階磚便有磚之理。竹椅便有竹椅之理。」（語類卷四）天下之物，無論其是天然的或人爲的，皆有其所以然之理；其理並在其物之先。朱子云：「若在理上看，則雖未有物而已有物之理。然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。」（答劉叔文文集卷四十六）如尚未有舟車之時，舟車之理或舟車之概念已先在。然其時只有概念而無實例，所謂「但有其理

而已。未嘗實有是物也。」所謂發明舟車，不過發現舟車之理而依之以作出實際的舟車，即舟車之概念之實例而已。故凡可能有之物，無論其是天然的或人爲的，在形而上之理世界中，本已具有其理。故形而上之理世界，實已極完全之世界也。

一事物之理，即其事物之最完全的形式，亦即其事物之最高的標準；此所謂極也。語錄云：「事物物，皆有個極，是道理極至。」蔣元進曰：「如君之仁，臣之敬，便是極。」先生曰：「此是一事一物之極。總天地萬物之理，便是太極。太極本無此名，只是個表德。」（語類卷九十四）太極即天地萬物之理之總和，而亦即天地萬物之最高標準也。朱子云：「太極只是個極好至善的道理……周子所謂太極，是天地人物萬善至好的表德。」（語類卷九十四）

由此而言，則太極即如柏拉圖所謂好之概念，亞力士多德所謂上帝也。

每一事物，不但具有此事物之所以然之理；其中且具太極之全體。朱子云：「人人有一太極，物物有一太極。」（語類卷九十四）又云：「蓋統體是一太極。然又一物各具一太極。」（語類卷九十四）

由此而言，則一切事物中，除其自己之所以然之理外，且具太極，卽一切理之全體。太極在一切物中，亦「不是割成片去，只如月印萬川相似。」（語類卷九十四）此與華嚴宗所謂因陀羅網境界之說相似。朱子想亦受其說之影響。不過彼所謂因陀羅網境界，乃謂一具體的事物中，含有一切具體的事物；所謂「一卽一切，一切卽一。」此則謂一具體的事物，具有一太極，卽一切事物之理。一切事物之理，並非一切事物也。

形而上之理世界中只有理。至於此形而下之具體的世界之構成，則賴於氣。理卽如希臘哲學中所說之形式（Form），氣卽如希臘哲學所說之材質（Matter）也。朱子云：「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。」（答黃道夫書文集卷五十八）又云：「蓋氣則能凝結造作；理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物草木鳥獸，其生也莫不有種，定不會無種子白地生出一個物事。這個都是氣，若理則只是個淨潔空闊的世界，無形迹，他却不會造作。氣則醞釀凝聚生物也。」（語類卷一）理世界爲一「無形迹」之「淨潔空闊的世界。」理在其

中「無情意，無計度，無造作。」此其所以爲超時空而永久（Eternal）也。此具體的世界爲氣所造。氣之造作，必依理。如人以磚瓦木石建造一房。磚瓦木石雖爲必須，然亦必須先有房之形式，而後人方能用此磚瓦木石以建築此房。磚瓦木石，形下之器，建築此房之具也；房之形式，形上之理，建築此房之本也。及此房成，而理卽房之形式，亦在其中矣。

依邏輯言，理雖另有一世界；就事實言，則理卽在具體的事物之中。語類云：「理在氣中發現處如何？」如陰陽五行錯綜不失條緒，便是理。若氣不結聚時，理亦無所附著。」（語類卷九十四）氣不結聚，則理無所附著，卽理不能實現爲具體的物也。具體的物中之秩序條理，卽理在氣中之發現處。至於理氣爲有之先後，朱子云：「或問必有是理，然後有是氣。如何？」曰：「此本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。」（同上）蓋依事實言，則有理卽有氣，所謂「動靜無端，陰陽無始。」若就邏輯言，則「須說先有是理。」蓋理爲超時空而永存者；氣則爲在時空而變化者。就此點言，必「須說先有是理。」

太極中有動靜之理，氣因此理而有實際的動靜。氣之動者，卽流行而爲陽氣；氣之靜者，卽凝聚

而爲陰氣。朱子卽濂溪太極圖說言之云：「陽變陰合，而生水，火，木，金，土。陰陽氣也，生此五行之質，天地生物，五行獨先。地卽是土，土便包含許多金木之類。天地之間，何事而非五行？五行陰陽七者滾合，便是生物的材料。則寄旺四季。」（語類卷九十四）氣卽生物的材料。具體的物之生，氣爲材料，理爲形式。材料一名，正柏拉圖亞力士多德所謂 *Matter* 之意。

理與氣合而成爲具體的物。此氣中之理，卽所謂性也。故不惟人有性，物亦有性。朱子云：「天下無無性之物。蓋有此物則有此性，無此物則無此性。」（語類卷四）

上文謂一物有一太極。每一物中皆有太極之全體。然在物中，僅其所以爲其物之理能表現，而太極之全體所以不能表現者，則因物所稟之氣蔽塞之也。此具體的世界中之惡，皆由於此原因。語類云：「問：理無不善，則氣胡有清濁之殊？曰：才說著氣，便自有寒有熱，有香有臭。」（卷四）又云：「二氣五行，始何嘗不正。只衰來衰去，便有不正。」（同上）蓋理是完全至善的。然當其實現於氣，則爲氣所累而不能完全。如圓之概念本是完全的圓，然及其實現於物質而爲一具體圓物，則其圓卽不能是一絕對的圓矣。實際世界之不完全，皆由爲氣所累也。惟氣是如此，故卽人而言，人亦有得氣之

清者有得氣之濁者。朱子云：「就人之所稟而言，又有昏明清濁之異。」（同上）稟氣清明者爲聖人，昏濁者爲愚人。朱子以爲如此說法，可將自孟荀以來儒家所爭論之性善性惡問題，完全解決。

朱子謂「凡人之能言語，動作，思慮，營爲，皆氣也。」（同上）語錄又云：「問：知覺是心之靈，固如此，抑氣之爲耶？」曰：不專是氣，是先有知覺之理。先聚成形，理與氣合，便能知覺。譬如這燭火是因得這脂膏，便有許多光燄。」（語類卷五）一切事物，皆有其理；故知覺亦有知覺之理。然知覺之理，只是理而已。至於知覺之具體的事例，則必「理與氣合」始能有之。蓋一切之具體的事物，皆合材料與形式而成者也。理必合氣，方能實現，如燭火之必依脂膏。吾人之知覺思慮，既皆在此具體的世界之中，故皆是氣與理合以後之事也。吾人之知覺思慮，卽所謂靈處，靈處只是心，不是性。性只是理。（同上）蓋心能有具體的活動，理不能如此也。

朱子又論心性與情之關係云：「性情，心，惟孟子說得好。仁是性，惻隱是情，須從心上發出來。統性情者也。性只是合如此底，只是理，非有個物事。若是有底物事，則既有善，必有惡。惟其無此物，只有理，故無不善。」（語類卷五）性非具體的事物，故無不善。情亦是此具體的世界中之事物，故須

從心上發出。性爲氣中之理，故亦可謂爲在於心中。所以謂「心統性情」也。朱子又論心性情與才之關係云：「才是心之力，是有氣力去做底；心是營攝主宰者，此心所以爲大也，心譬水也，性水之理也。性所以立乎水之靜，情所以行乎水之動，欲則水之流而至於濫也。才者水之氣力，所以能流者。然其流有急有緩，則是才之不同。伊川謂性稟於天，才稟於氣，是也。只有性是一定，情與心與才，便合着氣了。」（語類卷五）凡人所稟之理皆同，故曰「只是性有一定」。至於氣，則有清濁之不同，故在此方面，人有各種差異也。「欲則水之流而至於濫也」，理學家以欲與理，或人欲與天理，對言，詳下。

在客觀的理中，存有道德的原理。吾人之性，即客觀的理之總合。故其中亦自有道德的原理，即仁，義，禮，智是也。吾人之性中，不但有仁，義，禮，智，且有太極之全體。但爲氣稟所蔽，故不能全然顯露。所謂聖人者，即能去此氣稟之蔽，使太極之全體完全顯露者也。朱子云：「聖人千言萬語，只是教人存天理，滅人欲。人性本明，如寶珠沉濁水中，明不可見。去了濁水，則寶珠依舊自明。自家若知得是人欲蔽了，便是明處。只是這上便緊著力主定，一面格物，今日格一物，明日格一物，正如游兵攻圍拔守，人欲自銷鑠去。所以程先生說敬字，只謂我自有一個明底事物在這裏，把個敬字抵敵，常常存個敬在

這裏，則人欲自然來不得」。（語類卷十二）人得於其理而後有其性，得於其氣而後有其形。性爲天理，卽所謂「道心也。」而因人之有氣稟之形而起情，其「流而至于濫」者，則皆人欲，卽所謂「人心」也。人欲亦稱私欲。就其爲因人之爲具體的人而起之情之流而至於濫者而言，則謂之人欲；就其爲因人之爲個體而起之情之流而至於濫者而言，則謂之私欲。天理爲人欲所蔽，如寶珠在濁水中。人欲終不能全蔽天理，卽此知天理爲人欲所蔽之知，卽是天理之未被蔽處。卽此「緊著力主定」，努力用工夫。工夫分兩方面，卽程伊川所謂用敬與致知。只謂我自有一個明底事物，心中常記此點，卽用敬之工夫也。所以須致知者，朱子云：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉。則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用，無不明矣。」（大學章句補格物傳）「格，至也；物猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。」（大學章句）此朱子格物之說，大爲以後陸、王學派所攻擊。陸、王一派，以此工夫爲支離。然就朱子之哲學系統整個觀之，則此格物之修養方法，自與

其全系統相協和。蓋朱子以天下事物，皆有其理；而吾心中之性，即天下事物之理之全體。窮天下事物之理，即窮吾性中之理也。今日窮一性中之理，明日窮一性中之理。多窮一理，即使吾氣中之性多明一點。窮之既多，則有豁然頓悟之一時。至此時則見萬物之理，皆在吾性中。所謂「天下無性外之物。」至此境界，「則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」用此修養方法，果否能達到此目的，乃另一問題。不過就朱子之哲學系統言，朱子固可持此說也。

十三 陸象山王陽明

與朱子同時而在道學中另立心學一派者爲陸象山。象山名九淵（西歷一一三九—一一九三），其學以爲「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。」（年譜）只須一任其自然，此心自能應物而不窮。象山云：「詩稱文王，『不識不知，順帝之則。』康衢之歌堯，亦不過如此。論語之稱舜禹曰『巍巍乎有天下而不與焉。』人能知『與焉』之過，無『識』『知』之病，則此心炯然，此理坦然，物各付

物，「會其有極，歸其有極」矣。」與趙監第二書全集卷一「此與明道定性書之意正同。定性書以爲苟不自私而用智，則吾人之心，卽「廓然而大公，物來而順應。」象山所謂「與焉之過」卽自私也。所謂「識知之病」卽用智也。所謂「此心炯然，此理坦然，物各付物」卽「廓然而大公，物來而順應」也。

象山之弟子楊慈湖，以爲一直則爲心，支則爲意。（絕四記）如孟子所謂「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以納交於孺子之父母也。非要譽於鄉黨朋友也。非惡其聲而然也。」乍見孺子將入於井，吾人對此情形之第一反應，卽爲有怵惕惻隱之心。本此心而往救之，則自發心以至於行爲，皆是「直」而爲心。若於此時稍一轉念，爲欲納交於孺子之父母，而往救之。或欲要譽於鄉黨朋友而往救之。或因其與其父母有仇而特不救之。經此轉念，則卽「曲」而爲「意」矣。道學家所謂初念是聖賢，轉念是禽獸，卽此意也。任心直往，則隨感而應。則其中無「自私」「用智」之餘地，所謂「廓然而大公，物來而順應」也。

一般人之論朱陸異同者，多謂朱子偏重道問學，象山偏重尊德性。此等說法，在當時卽已有之。

然朱子之學之最終目的，亦在於明吾心之全體大用。此爲一般道學家共同之目的。故謂象山不十分注重道問學可謂朱子不注重尊德性不可。且此點亦只就二人之爲學或修養之方法上言之，究竟朱陸之不同，是否即僅在其所講爲學或修養方法之不同；此一極可注意之問題也。

就上述觀之，朱子之學，尙非普通所謂之唯心論，而實近於現在所謂之實在主義。吾人若注意此點，即可見朱陸之不同，實非只其爲學或修養方法之不同；二人之哲學根本上實有差異之處。朱子言性卽理。象山言心卽理。（與李宰第二書，全集卷十二）此一言雖只一字之不同，而實代表二人哲學之重要的差異。蓋朱子以心乃理與氣合而生之具體物，與抽象之理，完全不在同一世界之內。心中之理，卽所謂性；心中雖有理而心非理。故依朱子之系統，實只能言性卽理，不能言心卽理也。象山言心卽理，并反對朱子所說心性之區別。如語錄云：「伯敏云：性才心情，如何分別？先生云：如吾友此言，又是枝葉。雖然此非吾友之過，蓋舉世之蔽。今之學者，讀書只是解字，更不求血脈。且爲情性心才，都只是一般物事，言偶不同耳……若必欲說時，則在天者爲性，在人者爲心。此蓋隨吾友而言，其實不必如此。」（全集卷三十五）依吾人所觀察，則朱子所說性與心之區別，實非「只是解

字。」蓋依朱子之觀點，實在上本有與此相當之區別也。象山雖亦以爲可說，「在天爲性，在人爲心。」而又以爲係「隨吾友而言，其實不必如此。」「都只是一般事物，言偶不同耳。」蓋依象山之觀點，實在上本無與朱子所說心性區別相當之區別，故說心性只是「一般物事」也。朱陸所見之實在不同。蓋朱子所見之實在，有二世界，一不在時空，一在時空。而象山所見之實在，則只有一世界，即在時空者。只有一世界，而此世界即與心爲一體，所謂「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。」（年譜全集卷三十六）也。

象山哲學中，雖只有一世界，而仍言所謂形上形下。至慈湖則直廢此分別。慈湖云：「又曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』裂道與器，謂器在道之外耶？自作繫辭者，其蔽猶若是，尙何望後世之學者乎？」（慈湖遺書卷九）蓋所謂形上形下，必依朱子所解釋，方可有顯著的意義。依朱子之系統，器實與道不在一世界中。此陸派所不能承認。如此則誠宜直指繫辭所說形上形下爲「非孔子之言」（慈湖遺書卷七）也。

依上述觀之，則朱陸之哲學，實有根本的不同。其能成爲道學中之二對峙的派別，實非無故。不

過所謂「心學」象山慈湖實只開其端。其大成則有待於王陽明，故與朱子對抗之人物，非陸象山楊慈湖而爲二百五十年後之王陽明。

王陽明名守仁（西歷一四七三—一五二九），其學之主要意思，見於其所著大學問一篇。此篇解釋大學明德，親民，止至善之三綱領云：「大人者，以天地萬物爲一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也，是其心之仁本若是其與天地萬物而爲一也。……「明明德者，立其天地萬物一體之體也；親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。……至善者，明德親民之極則也。天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發見，是乃明德之本體，而卽所謂良知者也。至善之發見，是而是焉，非而非焉，輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不有天然之中；是乃民彝物則之極，而不容少有擬議增損於其間也。少有擬議增損於其間，則是私意小智，而非至善之謂矣。」（全書卷二十六）此亦程明道識仁篇之意，但陽明言之較爲明晰確切。象山云：「宇宙不曾限隔，人人自限隔宇宙。」不限隔宇宙者，此所謂大人也；限隔宇宙者，此所謂小人也。然卽小人之心，亦有「一

體之仁」之本心。孟子所謂惻隱之心，是非之心，等四端，卽此本心之發現，亦卽所謂良知也。卽此而擴充之，實行之，卽是「改良良知」也。「明德之本體，卽所謂良知」；故明德親民，皆是致良知，亦卽是致知。「然欲致其良知，亦豈影響恍惚而懸空無實（此指二氏）之謂乎？是必實有其事矣。故致知必在於格物。物者，事也。」（大學問）「心之所發便是意……意之所在便是物。如意在於事親，卽事親便是一物……意在於仁民愛物，卽仁民愛物便是一物。意在於視聽言動，卽視聽言動便是一物。」（傳習錄上）「格者，正也，正其不正以歸於正也。正其不正者，去惡之謂也；歸於正者，爲善之謂也。」（大學問）良知乃「天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之良知，無有不自知者。其善歟，惟吾心之良知自知之；其不善歟，亦惟吾心之良知自知之。」吾人誠能「於良知所知之善惡者，無不誠好而誠惡之，則不自欺其良知，而意可誠也已。」（並大學問）不自欺其良知，卽實行格物，致知誠意，正心，亦卽實行明明德也。格之既久，一切「私欲障礙」皆除，而明德乃復其天地萬物一體之本然矣。此王陽明所謂「堯舜之正傳」，「孔氏之心印」，（大學問）也。

依上所引大學問，可見陽明之學，徹上徹下，「致良知」三字，實卽可包括之。所以陽明自四十

三歲以後，卽專以致良知訓學者。以言簡易直截，誠簡直捷矣。其所說格物致知之義，實與朱子不同。在二家學說，各就其整個觀之，則二家之不同，仍是上所述理學與心學之不同也。陽明自言其自己之學與朱子之學不同之處云：「朱子所謂格物云者，在卽物而窮其理。卽物窮理，是就事物物上求其所謂定理是也。是以吾心而求理於事物物之中，析心與理而爲二矣。……若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事物物也。吾心之良知，卽所謂天理也。致吾心良知之天理於事物物，則事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事物物皆得其理者，格物也。是合心與理而爲一者也。」（答顧東橋書）朱子以爲人人具一太極，物物具一太極。太極卽衆理之全體；故吾人之心，亦「具衆理而應萬事」。故卽物窮理，亦卽窮吾心中之理，窮吾性中之理耳。故謂朱子析心與理爲二，實未盡確當。惟依朱子之系統，則理若不與氣合，則卽無心，心雖無而理自常存。雖事實上無無氣之理，然邏輯上實可有無心之理也。若就此點謂朱子析心與理爲二，固亦未嘗不可。依陽明之系統，則必致吾心良知之天理於事物物，則事物物皆得其理。依此則無心卽無理矣。故陽明云：「心卽理也。天下又有心外之事，心外之理乎？」（傳習錄一）陽明又云：「心之體，性也。性卽理也。故

有孝親之心，卽有孝之理。無孝親之心，卽無孝之理矣。有忠君之心，卽有忠之理，無忠君之心，卽無忠之理矣。理豈外於吾心耶？」（答顧東橋書）依朱子之系統，只能言性卽理，不能言心卽理。依朱子之系統，只能言有孝之理，故有孝親之心，有忠之理，故有忠君之心。不能言有孝親之心，故有孝之理，無孝親之心，卽無孝之理。依朱子之系統，理之離心而獨存，雖無此事實，而却有此可能。依陽明之系統，則在事實上與邏輯上，無心卽無理。此點實理學與心學之根本不同也。陽明哲學中，無形上世界與形下世界之分，故其語錄及著作中，未見此等名詞。

「天下無心外之物」所謂惡者，乃吾人情欲之發之過當者。若不過當，卽情欲本身，一般人欲亦不是惡。傳習錄云：「七情順其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡，但不可有所著。七情有著，俱謂之欲，俱爲良知之蔽。然纔有著時，良知亦自會覺。覺卽蔽去，復其體矣。」（傳習錄下）所謂「不可有所著」者，傳習錄又一條云：「問有忿懣一條。先生曰：『忿懣幾件，人心怎能無得？只是不可有耳。凡人忿懣，著了一分意思，便怒得過當，非廓然大公之體了。故有所忿懣，便不得其正也。於今於凡忿懣等件，只是個物來順應，不要着一分意思，便心體廓然大公，得其本體之正了。且如出外見

人相鬥，其不是的，我心亦怒，然雖怒却此心廓然不會動些子氣。如今怒人，亦得如此，方纔是正。」（傳習錄下）所以七情不能有所著者，蓋「著了一分意思，便怒得過當，非廓然大公之體」矣。「聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒」（程明道定性書）；非「有」喜怒，即非有意於爲喜怒也。聖人之心如明鏡，「廓然而大公，物來而順應」；當喜者喜之，當怒者怒之，而本體虛明，對於所喜所怒之物，毫無沾滯執著，所以亦不爲其所累也。若能如此，則雖終日有爲，而心常如無爲，所謂動靜合一者也。

至於清代，一時之風尚，轉向於所謂漢學。所謂漢學家者，以爲宋明道學家所講之經學，乃混有佛老見解者。故欲知孔孟聖賢之道之真意義，則須求之於漢人之經說。阮元云：「兩漢經學，所以當遵行者，爲其去聖賢最近，而二氏之說，尙未起也。」（漢學師承記序）講漢人之經學者，以宋明人所講之道學爲宋學，以別於其自己所講之漢學。

宋明人所講之理學與心學，在清代俱有繼續的傳述者，即此時代中之所謂宋學家也。但傳述

者亦只傳述而已。理學心學，在此時代中，俱無顯著的新見解加入。此時代之漢學家，若講及所謂義理之學，其所討論之問題，如理，氣，性，命等，仍是宋明道學家所提出之問題。其所依據之經典，如論語，孟子，大學，中庸等，仍是宋明道學家所提出之四書。就此方面言，則所謂漢學家，若講及所謂義理之學，仍是宋明道學家之繼續者。故茲略焉。





中華民國二十三年一月初版
中華民國三十六年三月四版

(25654)

百叢書

中國哲學小史一冊

定價國幣貳元

印刷地點外另加運費

版 翻
權 印
所 必
有 究

著 者
主 編 者

馮 友 蘭
王 雲 五

發 行 人

朱 經 農
上海河南中路

印 刷 所

商務印書館
印刷書廠

發 行 所

各 地
商務印書館

(本書校對者徐培生)

國家圖書館



001709688



.9
8-5

籍