

國學小叢書

洙泗考信錄評誤

張昌圻著

071.8  
1164

著者 張昌圻  
編者 王雲五

國學  
小學

洙泗考信錄評誤

商務印書館發行

## 自序

在整理國故的工作中，似亦可有建設和破壞兩方面。依個人的意見，建設方面是用科學方法將那些隨感錄的著作，平行的著作，漫無系統的著作，先理出頭緒，次編出統系，以使人一目瞭然，不至於「望洋興歎」，不至於橫豎抓不着頭腦。近年歐美各大學多設漢文講座，佛郎府（Frankfurt）已經建立中國學院（China-Institut），德國青年運動公然尊奉孔老為導師，巴黎有支那學家伯希和（Paul Pelliot）等所辦的通報（*Toung Pao*），瑞典有珂羅備倫（Bernhard Karlgren）所著的中文解析字典和中國音韻研究（*Etudes sur la Phonologie Chinoise*），各國也漸漸多有整部的中籍譯本——這些事都很可令人注意。近事尤其令人注意者，去秋牛津開國際學術大會，對於中國的哲學，文學，史學等等，有英俄德法波意等國的教授，提出不少的論文，鄭重加以討論。足見世界漸漸普遍地注意研究中國的文化了。別人「越俎代庖」，因為「席豐履厚」，工具優良，有時固然特別可驚；但因為外國人總難免是外國人，有時也簡直「牛頭不對馬嘴」，有目共觀，這

是大家知道的事。

我們生在這學術昌明，進步一日千里的時代，別人已經上天下地，前後左右，到處搜尋，隨事鑽討，成績又復「斐然可觀」的當中，只消拿起鏡子一照，就會「自慚形穢」；只消稍稍考慮這「燕雀處堂」的情境，就會「疾首痛心」！如果黃人還有點聰明，還有點血氣，總應該急起直追，不再長久胡鬧昏憤。如果要急起直追，則於各分工努力之外，為維持相當的顏面並增進正確的了解，勢不能不成套地拿點四千年所積存的東西——無論是「國粹」也好，「國糟」也罷——給別人看看。如果要拿東西給別人看，則對於西洋數家珍，賽國貨之前，自己究竟有些什麼玩意，總得預先明白。不能讓牠老是「一箇糊塗賬」，自己也老是莫明其妙。

在莫明其妙的情境中，不僅自己不能「鑑往知來」，切實明瞭自己的家業，以便找得今後正當的致力方針，並且當着別人善意地來問時，不是瞠目結舌，面赤耳紅，答之不出；便是瑣細零星，掛一漏萬，隨便對付一點，有時甚至亂扯一陣。這不是顯然辜負了從有清以來，我們的國故大師苦心孤詣，積寸累的成績嗎？他們的成績應有的效益，因為沒有聯貫起來，珠沉淵底，玉墜深山，豈不是

也會不得昭著於「天下」對內使多數人得以受用，對外使「西方之人兮」也可以得到比較整一個清楚的認識嗎？所以系統的整理，無論是對內或對外，在現代都是重要而且必要。

但是，建設雖然重要，破壞也很要緊。破壞是利用同樣的方法——科學的方法——去掃蕩一切烏煙瘴氣的謬說，打倒主觀臆測的武斷，揭穿感情偏見的障幕，破除對於偶像的迷信，革新思想界「天馬行空」，「沙上樓臺」的積弊；同時並努力於防止二千年以來流行傳染病的蔓延，拋棄了消毀了那些毫無價值而又蘊藏毒菌的垃圾。大刀闊斧，摧陷廓清。如此作來，一則可使魚目不至混珠，再則使人不至覆轍復蹈。沙土不淘，真金不顯；疾病不除，身體不健。故兩種工作是相依為用的。「除舊布新」正可以代表他倆交互的關係。將來待發掘出的好寶貝多得很，我們也無所用其留戀與顧慮。

在建設方面，我想試作一點東西。因為工作內和工作外的困難都很多，也許將來毫無結果。在破壞方面，今權將崔東壁先生的洙泗考信錄來作一個嘗試。我和道這個嘗試一定有不能滿意的地方；不過嘗試也就是一個嘗試。

爲什麼不用別的，要先用牠呢？也稍微有點理由。因爲不但牠的題材非常重要，並且久爲海內學者所推許，所提倡，所獎讚。孔子是中國文化一個有力的支配者，誰也知道？關於「大成至聖先師文宣王」及其門徒的考信，當然值得注意。我們不談中國思想史則已。如要談中國思想史，恐怕這部大著總得參考參考。尤其使我們覺得不可輕易放過者，梁任公的「古書真偽及其年代」關於論語的部份，幾乎完全轉述他的意見。（查閱清華研究院講義，本書第二第六章第六一至六九頁。）荆濱之疑古，前數年在北大講學時，也每每引東壁爲同調，並且「獎飾逾恆」。說到哲學也大綱上，孔子誅少正卯事，曾鄭重聲明不可靠。這種見解的來源，雖不敢說完全出自東壁，但至少有一大部份是受涿泗考信錄的影響，因爲他編書時尚未找得東壁遺書，在對我們說那番話時，距找得又至，多不過一年左右的光景。

關於全部考信錄的評價，適之先生雖曾約略說過：「太信經，仍不徹底。」但在這話以前，他已經對顧頡剛說：「有全部翻刻的價值。」（古史辨第十九頁，告得崔東壁遺書一信內。）在第二封信內又道：

「在清代要算一大奇書……古今來沒有第二個人能比他的大膽和辣手的了！」（同上，頁二十二）

其後顧頡剛對錢玄同說：

「崔述的考信錄，確是一部極偉大又極細密的著作」（同前，頁五九）。

錢玄同又回應胡適之說：

「你說崔東壁是二千年來一個了不得的疑古大家，我也是這樣的意思。我以為推倒漢人迂謬不通的經說是宋儒；推倒秦漢以來傳記中靠不住的事實，是崔述。」（同前，頁二七）我讀了以上這些話，對於他們的極力恭維，覺得驚異：對於他們彼此相互的影響，覺得東壁的勢力不小，並且「方興未艾」。

再如關於論語篇章的問題，除梁任公跟着崔東壁「亦步亦趨」外，後起的顧頡剛也隨聲附和着說：

「論語經崔述考定，自季氏至堯曰五篇，是後人續入的。」（古史辨第六七頁，再查第八八

依他們的意見，髣髴經過崔述考定，就有「確不可易」堪以爲憑的樣子，這種態度也深深引起我的注意，發動我的好奇，想要看看這位「古今來沒有第二個能比他大膽和辣手」的疑古大家，「二千年來一個了不得的疑古大家」以及這位大家所作出的這部「極偉大又極細密的著作」中的漆酒考信錄，究竟是什麼樣子？

年來我將這部考信錄因爲參考而翻閱的結果，覺得其中的卓見固有，例如辨孔子非生知，孝經非孔子自著，詩書未經孔子刪削諸條，誠然是確不可易；但主觀武斷，感情用事，憑空臆測，自相矛盾，矯枉過正，知其一不知其二的地方亦頗不少。「披沙揀金」與讀其他的古書感到同樣的苦痛，所以特別將最不滿意的地方提出來，加以評論，並試解其所以陷於謬誤的一個根本原由於篇首。



# 目錄

第一章 緒論·····	一
第二章 分論·····	一三
一 評東壁辨葬防修墓的不當有·····	一三
二 評東壁辨荀子宥坐首段所記的不對·····	一七
三 評東壁斥老子不應該箴規孔丘·····	二二
四 評東壁謂晏嬰必不沮孔子所言事事與孔子相反·····	二六
五 評東壁說「不與論語之言相刺謬乎」·····	三一
六 評東壁說「孔子必不從弗擾佛肸以飯」·····	三七
七 評東壁說「攝相而有喜色亦非聖人之度」·····	四二

- 八 評東壁說『烏有乘政七日而遂殺一大夫者哉』……………四六
- 九 評東壁懷疑孔子見南子的不至於……………五四
- 一〇 評東壁評楚狂以下三章可疑的論據……………五九
- 一一 評東壁武斷『此必無之事不待詳辨者』……………六三
- 一二 評東壁理想中的『聖人不如是之輕易』……………六七
- 一三 評東壁認定曾皙不至杖擊曾參曾參亦不至輕死而受杖……………七〇
- 一四 評東壁對於『季氏將伐顛臾』章的五疑……………七五
- 一五 評東壁理想的子貢斷不至是……………八〇
- 一六 評東壁肯定子夏必不至吝一蓋於師……………八三
- 一七 評東壁過甚其詞的宰予最不知聖人亦最不能言……………八六
- 一八 評東壁認定孔子必能教妻必不出妻……………九一
- 一九 評東壁不信孔子的後人有不美的事體……………九五

二〇 評東壁不信孔子的先人有不美的事體……………一〇六

第二章 結論……………一一一

# 洙泗考信錄評誤

## 第一章 緒論

俗話說：「情人眼裏出西施。」這是說：人們如果受了情感的朦蔽，是豈可以顛倒黑白可以混淆；所謂美的不見得是真美，所謂醜的也不見得是真醜。譬如戴上顏色眼鏡看東西，那是不能得着客觀事實的真象的。不得真象而自己又不明白，勢必至於自己欺騙自己；如稟以研信告訴他人，勢必成爲一無心的事實上的欺騙者。更不幸大多數的人們都犯輕信（credulity）的毛病，不聽笛卡（Descartes）和休謨（Hume）一類哲學家的謹慎，懷疑，好深思，勢必「以盲扶盲」結果可以成千萬累陸陸續續地「俱墮溝中」。大學說：「好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣！」這是一種很真確的認識。本來用分析的眼光和科學的態度以處事對人，不是一件容易做到的事；能够常常保持這種眼光和態度，更不是一件容易做到的事。情感和偏見的確是人類大多數行爲的支

配者，也是直接間接釀成世間可悲的衝突和可怕的災禍一種有力的因素。這是所謂理性動物不用理性不求真象，蠢然妄動，蠢然妄說的惡果。

我們只消將腦子洗刷乾淨，用客觀的眼光去觀察人類的行為，恐怕誰也要承認：世間沒有十足的好人，同時也沒有萬惡的壞蛋；好人與壞人的差別是等級的問題，不是種類的問題。以一百件事來說，如果把行為者的動機、手段、和結果分別來講，再將一般人所不知道的和只有他自己纔知道的（參閱佛洛伊德派 Freudian School 心理學家之所謂「*意結*」*complexes*）來講，所謂好人也者，大概有百分之八十或九十是好的，但可以斷言，決沒有百分之百是好的；反過來，所謂壞人也者，大概有百分之八十或九十是壞的，但可以斷言，決沒有百分之百是壞的。壞是好的反面，好的反面是不好。不好的行為在程度上的差別，重大的叫做罪惡，輕微的叫做過失。古話說：「人非聖賢，孰能無過？」其實就是聖賢也有過。普通人與聖賢的差別並不在乎整個的有過無過，只在乎一個護短，一個認錯；一個再犯，一個能改；一個過多，一個過少罷了。舉個顯例來作證，孟子上有一段故事說得好：

齊大夫陳賈想替齊王辨護，跑去問孟夫子道：「周公是什麼樣的人？」孟夫子回答說：「是古時候的聖人。」……陳說：「聖人都會有過錯嗎？」孟子說：「……古時候的君子，有過能於改悔；現在的人，有過就因循下去。古時候的君子，他們的過錯如日蝕月蝕，大家都看見；改了以後，大家都都看見。現在的人，有了過錯，豈只因循下去就完事，他們還要敷衍遮飾一些話哩！（公孫丑下。）」

太史公說：「盜跖日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人，橫行天下。」（史記卷六一，伯夷列傳，仿汲古閣本。）這似乎是罪大惡極了。依我們的情感作判斷，很容易將他列入十足的壞人隊裏。但我們同時不可忘了一種事實。這事實是：古今的大盜，對外即使未能抑強扶弱，虐富憐貧；對內却往往真能或是「人先」，「出後」，「知可否」，「分均」（莊子胠篋）或是仗義疏財，豪爽磊落……惟其如此，所以部下也纔能擁護他，愛戴他，甚至於崇拜他。否則勢難於雄起來，兇起來當梁山上的大哥。「世遠年湮」，記載不完，難道我們敢說盜跖無論對內或對外，終身都沒有做出一件可稱仁義道德的事嗎？近世史上的張獻忠、李自成，是著名殺人不少的大王。比之盜跖，或「有過之無

不及。」據明書流賊列傳說：「自成爲人高類深頰，鵠目鬚鼻，聲如豺，性猜忍，日殺人，斫足，剖心爲戲。……獻忠黃面長身虎額，人號「黃虎」，性狡諂嗜殺，一日不殺，輒悒悒不樂；……又創生剝皮法，皮未去而先絕者……共殺男女六萬萬有奇，賊將有不忍至縊死者。」（查二十四史明史三百九列傳一九七，頁十一及三十二，乾隆十二年重刊本。）如是性行，可謂殘酷已極，無復人理！但自成過來脂縣時，曾告知縣邊大稔說：「此吾故鄉也，勿虐我父老。」原傳續云：「遺之金，令修文廟。」又當其上相張國紳曾「獻文翔鳳妻鄧氏以媚自成，自成惡其傷同類，殺之而歸鄧氏於其家。」（同上，頁十六。）又獻忠於攻克武昌後，曾「下令發楚鄧金振饑民，斬黃等二十一州縣悉附。」（同上，頁三十。）這些事似乎都值得特別注意！也可以間接證明古時的盜跖，未必終身果無一件善事，可惜我們不曉。比盜跖會早的桀，是歷代公推的暴君代表。因爲他們的資格被派定了，「衆矢之的」已成了，於是什麼壞事都歸他們，什麼好事都不歸他們；真是他們做的壞事，小惡可以吹成大惡，大惡可以變成萬惡；真是他們做的好事，大善可以縮成小善，小善可以化成無善。子貢的頭腦比較清醒。他老早就替其中之一抱不平道：「紂之不善，不如是之甚也！是以君子惡居下流，天下之惡皆歸

焉。」（論語子張篇。）這種「空谷足音」得未曾有。因其不趨時附和而有求真的精神，教人聽着如何不生快感啊？

西洋基督教的上帝，差不多等於中國古代的「天」。他們說：「上帝是全知全能的」（omniscient and omnipotent）。中國說：「天道福善禍淫，」「天網恢恢，疏而不失。」（老子道德經，第七三章。）這似乎是好到無以復加了。但太史公在伯夷列傳的末段曾大發牢騷，列舉事實來證明他的糊塗昏憤，並不福善禍淫，也未賞善罰惡。由此看來，抽象的想像的天猶且不能全好，具體的實在的人那能無缺？美國的國父華盛頓自己說得好：「我有缺點，也許還很多，我並不否認。」這是福德（Ford）所作「真實的喬治華盛頓」一書的眉語，極堪注意。他在序文中說道：「真的，對於如華盛頓，佛蘭克林，林肯這般的品格，我們曾經實實在在地採用了英國的格言——「君王不會做錯事。」不過，在人的地位，既受了人的極限的限制，又有人的情慾的影響，而我們偏弄出神仙（demigods）一類的東西來，將他們的人的特點如此剝奪，以至於使人發生疑問，甚至於疑問到他們的犧牲和功業，是否值得這麼多的深信。」（Ford, P. L.: *The True George Washington*, p



5. J. B Lippincott Co. Philadelphia, 17th ed.)這可謂「愛之而反以害之」了。我們知道華盛頓真是有缺點的，舉一件做例。塞葉爾說：「不止一個故事隱涵着，也是一位殘忍無情的監工者。不僅僅對於黑奴如此，就是對於同樣的白人也是如此。」(Thayer, W. R.: George Washington, p. 236. Houghton Mifflin Co. Boston & N. Y., 1922) 亞伯拉罕林肯也是有「弱點」(weakness)的，例證見於威克所著「實在的林肯」第十六章的前部。雖然他瑕疵不多，但總在所不免。林肯的密友威特(L. Sweet)曾替他辯護道：「如林肯有了一些過失，則我們不當忘記，華盛頓比他更多；很少的人比他更少。」(Waik, J. W.: The Real Lincoln, A Portrait, p. 215. Houghton Mifflin Co. Boston & N. Y., 1923)今林肯既非完人，則華盛頓之不很理想可知。新大陸所崇拜的神聖如此，返觀我國從孟子口中所說的伊尹伯益，那是多麼好！(參閱孟子，萬章上。)但竹書紀年却有與他相反的記載：「益于啓位，啓殺之。伊尹即位，放太甲七年，太甲潛出自桐，殺伊尹，乃立其子伊陟伊奮，命復其父之田宅而中分之。」(王國維，古本竹書紀年輯校。)將孟子與紀年比較起來，汲冢周書的可靠度也許還高一點，如果牠真是魏國的史官

所記，是專家所記。二千多年以來，我們受儒家的影響，尤其是孟子的影響，因而相信捏造錯謬的史實，不知凡幾。益以國人又常以「隱惡揚善」，「無道人短」相規，凡是「不可以訓」的事，都愛諱而不言，於是人們的真象以失。我並不否認這種行為在淑世上的價值；但以科學的眼光看來，可惜只能說是善意的虛偽。實則人是很容易作壞事的。中國古話說：「爲善如登，爲惡如崩。」西方的某一詩人說：

『人們可以在許多方面壞，

但只有在一方面可好。』(Chase, D. P.: Aristotle's Nicomachean Ethics, p. 45.

James Thornton, High St Oxford, 1877)

莎翁也曾宣布人生的實相道：「我們的生命之網是一種混合組成的紡織物，好的和壞的混在一塊兒。」(Shakespeare's Play All's Well that Ends Well, Act IV, Scene II, p. 290.

The Works of Wm. Shakespeare The "Albion" ed. Frederick Warne & Co. London)

因此我敢於大膽地武斷一句世間的「顛倒方趾」決難有絕對的美滿和絕對的醜惡。牠們是相

對的，等級的，受時空限制的。看清了這種事實，庶幾纔可以不。至。再。犯。歷。來。盛。行。的。傳。染。病。——將。聖。賢。理。想。化。(idealization of saints or sages)

聖賢也是人，決非四目兩口，腦髓比假定的三勛二兩（查吳稚暉學術論著：一個新信仰的宇宙觀及人生觀）多幾倍或幾十倍，因之生理心理與常人有怪到不可名言的差異。既然如此，我們看待聖賢，最好還是把他當成「人」，不要把他當做「神」。人是可以捉摸的，神是虛無縹緲的。如果我們因為崇拜他，愛護他的緣故，於是把一切好的都歸他，一切壞的都不歸他，是他做的好事歸他，不是他做的好事也歸他；（例如適之先生說周公是歷史上的「箭鏃人物」，事實上不會有那麼能幹的一個傢伙。這事雖未必盡然，但這種觀點却可取。）他做了好事就算，做了壞事或錯事就不算；旁人說他好相信，說他不好不相信；直接於他有損的排除，間接於他不利的也要駁斥；……這麼一來，就完全上了情感朦朧的當了。以這種態度去講戀愛尙有危險，更何能以談學問談學問的第一要着是認清客觀的事實，極力求減少成見和偏見的影響。事實的認識愈清明，則價值的評衡愈正確。反過來，事實的認識愈曖昧，則價值的評衡愈糊塗。請問盲目的崇拜和阿好的庇護，還能認

濟古先聖賢的廬山真面嗎？沒有認清真面目就開口恭維，說他「美如冠玉，眉若塗朱，顰眉舜目，燕頰虎鬚」不是也有如東墜所說瞎子斷扁（考信錄提要，卷上，第二十二頁下）的危險嗎？

我相信，我十分地相信，迷迷胡胡的崇拜是假崇拜，是靠不住的崇拜，是可以變卦的崇拜。對於聖賢的一切，要有真實的認識，纔能有真正的崇拜；也要有透澈的了解，纔能有適當的原恕。聖賢是很不容易作的，也是很不容易得的。因為他不但消極能不爲常人之所爲，並且積極還能爲常人之所不能爲。世俗的痛苦極多，紅塵的快樂又極少。耐心要很堅定，智慧要很高明，同時道德的觀念又要很強固，所以他纔能於問學時修養有成，超凡逸俗；於致用時纔能犧牲自我，福利社會；於必要時纔能「殺身成仁」，「舍生取義」，做出驚天動地的事業來。他的眼光，他的造詣，他的品格，普通人實難望其肩背。他好似沙中燦燦的黃金；他好似長夜漫漫裏的星火；他又好似五洲萬國內有數的大金剛石。更明白一點說，他是民族的靈魂，是人類真正的救世主。所以我們應當崇拜他，敬愛他，擁護他。不過人終歸還是人，他一樣受生理心理上最基本法則的支配。例如他的血液仍要循環，呼吸仍要出入，器官承受刺激也仍要反應，所以有時也不免陷於人們所難免的差誤。西洋古話說得好：

「過是人類的」(To err is human)中國古話也說得好：「三代以下無完人。」其實三代以上又何嘗有完人？我們也那能苛責？只要能大醇小疵，做到百分之八九十，就是不易。請問普通人的生活，有幾許不是糟糕可憐？他們的糊塗，他們的墮落，他們的飄浮，他們的因循，他們的無力，他們的敷衍，他們的虛偽，他們的褊狹，他們的妬嫉，他們的濁穢，他們的苦痛……真需要耶穌來救，釋迦來度，孔子來教。否則越發胡作亂為，「視然人面」，「連所謂『禽獸』都趕不上。所以我們不要把聖賢當做『神』，而要把他看成『人』的主張，實在不是『吹求』，實在不是故意和他為難，乃是要大家用分析的眼光去認清人類社會上下左右前後客觀的事實，以便澈底明瞭聖賢的功用和價值，則自己已有正當的態度和努力，期待較高的完美；再則也能與人共同合作，為人類的將來求真正的解放，和平與幸福。

孟子講學問很主觀，很武斷，很「信口雌黃」，至少他對於古聖先賢犯了這樣的毛病。其他人隨着孟子捧交且不怪，不幸清代的「辨偽大家」（參閱古書真偽及其年代卷一，第四十五頁）「科學的古史家」（參閱北京大學國學季刊第一卷第二號，第二六五至三〇七頁）崔東壁先

生也。跟着他栽勛斗，則不能不令人深致惋惜！我讀崔先生的這部考信錄，使我覺得不安的一點，是到處發現以理想化的聖賢作爲疑古辨僞的根據，或是出發點，而這種根據或是出發點，在從前已不知誤了天下多少蒼生，就在疑古盛行的現代，誰料到牠還能與妖作怪，居然影響到一般公認爲「疑古最力的急先鋒？」大凡讀過古史辨第一冊的人，恐難也曉得顧頡剛與疑古玄兩位是頂大膽的了。那知道疑古先生也會說：「以他老人家（指孔夫子）那樣的學問才具，似乎不至於做出這樣一部不成東西的歷史來。」（頁二七六）注意！這也是疑春秋非孔子自作的理由！請問這種立言的底子，是不是輕輕將聖賢理想化？是不是稍稍帶一點主觀臆測的色彩？又如顧頡剛疑春秋非孔子所作，他的理由中有一條是：

「春秋稱名無定，次序失倫。如果出於一人之手，不應如是紊亂。何況孔子的思想是有條理的，更何至於此？可見其出於歷世相承的史官之手。」（頁二七七）

請問這又是不是輕輕地將孔子理想化而稍稍犯了論理上太快的結論（hasty conclusion）的嫌疑？其他客觀的正當的理由，我當然敬佩；我所不滿意的也只是這一點。像這類將聖賢理想化的

行爲，用科學的或求真的眼光看來，不夾雜感情，好惡，偏見的眼光看來，似乎是大錯而特錯的辦法。並且也是許多疵弊出產的根源。春秋責備賢者，辨僞祖師的崔先生如此，我們怎能不引爲遺憾？但於此亦可見習俗環境的移人，而人也真不神祕。適之先生說：西方科學精神的要點是『拿證據來』。中庸說：『無徵不信。』現徵引例證，除開末尾三條外，略依正錄與餘錄及其卷帙的先後，作爲分論如下：

## 第二章 分論

### 一 評東壁辨葬防修墓的不當有

禮記檀弓上說：「孔子少孤，不知其墓，殯於五父之衢。人見之者皆以爲葬也。其慎也，蓋殯也。問於鄴曼父之母，然後得合葬於防。」又說：「孔子既得合葬於防，曰：『吾聞之，古者墓而不墳，今丘也，東西南北之人也，不可以不識也。』於是封之，崇四尺。孔子先反，門人後，雨甚至。孔子問焉曰：『爾來何遲也？』曰：『防墓崩。』孔子不應。三，孔子泫然流涕曰：『吾聞之，古不修墓。』」（禮記第十六頁，商務書館十三經白文本，後同。）東壁引陳澧的駁論道：

「顏氏之死，孔子成立久矣。聖人倫之至，豈有終母之世，不尋求父墓之地，至母殯而猶不知父墓乎？且母死而殯於衢路，必無室廬而死於道路者，不得已爲之耳。聖人禮法之宗主，而忍爲之乎？」（崔東壁遺書，洙泗考信錄，卷一，第八頁下，古書流通處印本，後同。）



像這種追隨孟子，輕於假定，不成其為理由的理由，不料崔先生「漫焉不察」，應聲附和，並續加以按語道：「陳氏之辨是也！」贊成陳氏「辨是」的一宗說法是：

「孔子曰：『吾十有五而志於學。』至二十四歲而尙不知其父之墓，然則十年之所學者何事乎？」（同上，第九頁上。）

在東壁看來，孔子所志的學，似乎一定與父墓有關。故為學十年而父墓不知，就會奇怪他的所學是什麼東西，髣髴他就沒有學的樣子。在我們看來，如果父墓不知即不為學，這似乎未免將學問的範圍看得太窄了。論語的第一章道：「學而時習之，不亦說乎？」照東壁的見地解釋起來，應當是：「知父墓而時習之，不亦說乎？」這未免有點滑稽罷。誠然在二千四百年以前——按孔子生於紀元前五五一年——學問的門類遠不及現代的分，分工也遠不如現代的細，但也決不至於如東壁所看的那麼單簡。孔子十五所志的學是什麼事，雖不能確定，但他在少年時的可能性大，致力的東西不少，這是可以斷言的。論語子罕篇說：「達巷黨人曰：『大哉孔子，博學而無所成名。』」子開之謂門弟子曰：「吾何執？執御乎？執射乎？吾執御矣。」又說：「太宰問於子貢曰：『夫子聖者與？何其多

能也？」子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也。」子聞之曰：「太宰知我乎？吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。」牢曰：「子云吾不試，故藝。」再從孔子所教的科目和所造就的人材方面看，也可以斷定他所學的東西不止一樣。論語說：「子以四教：文，行，忠，信。」又說：「德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。言語：宰我，子貢。政事：冉有，季路。文學：子游，子夏。」在所舉的這些門類中，可以和知父墓發生關係者，只有德行一樣。孝是德行中的一件，問知父墓又只是孝行中的一件。我們那能以這件不知道，就對於孔子十五至二十四歲所學的東西發生問題？況且因崇拜神鬼而重視祖先廬墓的風習，在秦朝真正一統漢代儒教盛行以前，未見得即已十分普遍而強固。孟子說：「上世嘗有不葬其親者。其親死，則舉而委之於壑。」（滕文公上）這儼然是初民部落的行爲。（至今蒙人亦尚有此俗，據西北科學考查團的報告。）所謂「墓而不墳」當是進化後的處置。「於是封之」以便識認親屍所在，以便歲時致祭，即非自孔子作古，也是家族制度益趨進化以後的現象。儒家提倡三年喪，提倡「死葬以禮，祭之以禮」，提倡「慎終追遠」，以使「民德歸厚」。他們曾作具體的主張道：「爲之棺槨衣衾而舉之；陳其簋鬯而哀感之；擗踊哭泣，哀以送之；卜其宅兆而安措之；爲之

宗廟以鬼享之；春秋祭祀，以時思之。」（孝經·喪親章）

注意！孝經是孔子以後的產品；但確是儒家的東西。我們生在二千年以後的人，所見的風俗習慣，大部份是受儒教一尊以來所影響於社會的風俗習慣。周末百家爭鳴，各有主張；封建割據，各自為政，交通又很困難；故當時儒教的流行並不普遍，孔子的地位也並不崇高，並且弟子們的意見——儒家內部的意見——也就未一致。故我們不能以二千年後所認為非常重大的事，遂推斷二千數百年前也是如此。依我看來，東壁對於葬防修墓的懷疑，不是錯誤，便是偏見。

後來他又說：「孔子之孝，封墓必堅。一日之間，遇雨而遽崩，尚可謂之墓乎？」這裏開頭兩句的特稱肯定殊難成立，因為即使孔子的孝絕對不生疑問，但封墓的堅不堅是技術的問題，孝不孝是居心的問題。兩者可以有連帶關係。但也不一定有連帶關係。世間動機好而結果不良的事多得，故封墓必堅的「必」字很欠斟酌。以下三句尤為可笑，不值一駁。查東壁在漆酒考信錄中辨高柴出走事道：「且衛之郭門而有缺有賈，亦豈可為國乎？」（卷二，頁十九。）前後一轍，臆測如此。總起來說，我以為用其他的理由來否認葬防修墓，或者可以用以上那些理由來作推斷的基礎，至少

是不妥當。

二 評東壁辨荀子宥坐首段所記的不對

荀子宥坐篇第一節說：「孔子觀於魯桓公之廟，有欬器焉。孔子問於守廟者曰：『此爲何器？』守廟者曰：『此蓋爲宥坐之器。』孔子曰：『吾聞宥坐之器者，虛則欬，中則正，滿則覆。』孔子顧謂弟子曰：『注水焉。』弟子挹水而注之，中而正，滿而覆，虛而欬。孔子喟然而歎曰：『吁！惡有滿而不覆者哉？』子路曰：『敢問持滿有道乎？』孔子曰：『聰明聖知，守之以愚；功被天下，守之以讓；勇力撫世，守之以怯；富有四海，守之以謙；此所謂挹而損之道也。』」（王先謙荀子集解卷二，掃葉山房本）東壁對於這段的妙評是：

「此喻取意良新，警世亦切。然玩其詞意，正與周廟金人之銘相類，皆似黃老家言，以語於聖人之道則淺矣！且其事不類春秋時事，其語亦不類論語中語，必後人所託，故今不錄。」（洵考信錄卷一，第十頁下）

證以論語第三篇——後五篇東壁認爲有問題，前十五篇就是他也說「可由得識聖人之真」，（參閱考信錄提要卷下，第十二頁）——「子入太廟每事問」的記載——前十五篇篇末，東壁亦嘗置疑，如第六篇的「子見南子」章。但此章不在第三篇末，東壁亦從未言其不可靠。——所謂事不類春秋時事似爲臆斷。至於語不類論語的話，則本不足奇。同一先生講授，記筆記者十人十樣，百人百樣；同一事件發生，新聞記者如各不相謀，不由一家通信社發稿，則所述必不一致。所以不一致的緣由甚多，最要者爲各人的知識不同，習慣不同，注意點不同，感覺力不同……近事且不談，專拿國故來說。

晉文公圍陽樊，倉葛所呼的話，在國語的周語中是一個樣子，（據天聖明道本，第九頁下）在晉語內又是一個樣子（同上，晉語四，第二一頁上）寧嬴評論陽處父的話，在左傳是一個樣子，（僖公五年，十二經白文本，第一一〇至一一一頁）在國語又是一個樣子，（晉語五，第二三至二四頁）而且相差甚遠。魯定公會齊侯於夾谷，孔子爲相事，左氏傳與穀梁傳所記各異。（參閱十三經白文本，左傳第四四五至四四六頁，又穀梁傳第一〇四至一〇五頁）孔子爲陳成子弑簡公告

哀公的話論語與左傳又不相同。（參閱論語憲問篇及左傳哀公十四年。）諸如此類，舉不勝舉。荀子與論語的作者非一，時代非一，那能責其相類？即以論語本身來說，因為作者非一，也不能責其文體，稱呼，詳略等等盡都要同；而實際也未嘗同。不同的主要緣由，從漢書藝文志內已可看出。班固說：「論語者，孔子答應弟子時人及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記。夫子既卒，門人相與輯而論纂，故謂之論語。」（卷三十，頁四上，仿汲古閣本。）

按這話還忽略了再傳或三傳弟子的手筆。倘加矯正，則更妥帖。東壁因有理想化的偏見橫梗在中，更加以尊重經文，鄙薄傳記，所以他一則對於本來不應上下其手的經傳——漢後所出的緯書偽書等非我所指——動輒妄為分別，說這個對，那個不對；再則對於論語雜湊零亂，編輯時本來沒有一定次序的篇章，也要動輒說這幾篇不錯，那幾篇錯；這些章可疑，那些章無可疑。（參閱論語餘說第十七至二十三頁的篇章辨疑。）若以求真的眼光看來，所謂對的不錯的無可疑的，不見得全真；所謂不對的錯的可疑的，也不見得全偽。提要上說得好：「一人之事，兩人分言之，有不能悉符者矣。一人之言，數人遞傳之，有失其本意者矣。」（第十一頁，下。）既明知如此，不識何以又固執一偏起

來？

講到聖人之道的深淺問題，東壁更是可笑。我們第一要問所謂「聖人之道」究竟是什麼東西？看這個東西是否與非聖人之道——黃老家言——完全不一樣？依我們的考察，論語上（因為東壁曾經又很尊信論語，故我們專以此為根據。）孔子曾讚賞過寧俞處亂世的高才，這是講愚（公冶長篇）稱頌周之平德，這是講讓（泰伯篇）鄙薄暴虎馮河，這是講怯（述而篇）；景仰舜禹周公，這是講謙（泰伯篇）。如果說在論語上所見「聖人之道」是深，則荀子宥坐上所見「聖人之道」也不淺。如果說類似黃老家言就淺，則論語的那幾章決不能說是深。況且「挹而損之之道」的後面，在道家有自然哲學作根據，在儒家也有對於自然及人事的認識作背景，不是隨便瞎說，也不一定是道家專賣的東西。且看周易謙卦的象辭道：

「天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。」（查十三經白文本，周易第十一頁。）

十翼自繫辭以下雖非孔子所作，（參閱歐陽修易童子問卷三，見歐陽文忠公集）但象象為孔子

讀易的心得（參閱胡適哲學史大綱，第六九頁）尙無問題。如果東壁還要說類似黃老家言就淺，這是自己罵自己，自己打自己的嘴巴。實際上孔子的教義比較平實——東壁於論語餘說第三頁亦言「聖人教人惟務平實」於洙泗考信錄又說「所言皆日用尋常平易切實之事……未有高遠深微難以名狀，使人無從致其力者。」（頁八至九）——老子的却「深遠。」（史記卷六十三，老子韓非列傳本，仿及占闕本。）猶憶梁漱溟先生在北大講孔家思想史時，曾一再說明孔子之學就是生活之學，不是別的，並不稀奇。反過來看老子道德經的第一章，開頭便說：

「道可道，非常道。」

末尾又說：

「玄之又玄，衆妙之門。」

持此以與論語相較，請問這誰是深遠？誰是平實？況且孔子自己也曾說過：「鳥，吾知其能飛；魚，吾知其能游；獸，吾知其能走。走者可以爲罔；游者可以爲綸；飛者可以爲矰。至於龍，吾不知其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪？」（同上。）就算這段記載不可靠，於本文也無多大關係。總之，東壁顛



倒是非，不顧前後自相矛盾，大概是爲衛道——考信錄提要卷下，第十二頁有云：「考而辨之，以表衛道之功……」可證——而瞎捧。他的妙評的開頭幾句，酷似冬烘先生的批詞。再往下看，更不成語。如有人還要說東壁的辨僞能力高強，我便要不客氣地宣布他的頭腦冬烘。

至於宥坐篇是否荀子的本文，和孔子是否真有其事，那是兩個待決的問題。我在處所攻擊的只是東壁先生所用以辨證的論據。

### 三 評東壁斥老子不應該箴規子丘

史記老子韓非列傳說：「孔子適周，將問禮於老子。老子曰：『吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。』」（卷六三，第一頁上，仿汲古閣本。）東壁說這段記載是假的。他的駁論中有幾句很生氣，勢鬚有點吹鬍子的光景：

「且孔子驕乎多欲乎？有態色與淫志乎？深察以近死而博辨以危身乎？老聃告孔子以此言，欲何爲者？」（洙泗考信錄卷一，第十三頁上。）

驟看崔先生的這種語氣，簡直像現代的青年盛氣對指摘者替情人掩護的態度，不像一位學者心平氣靜地去考求事理真象的口吻。中年以後的孔子，遭遇折磨以後的孔子，受過教訓並且勇於遷善改過的孔子，也許合於我們的理想——不驕，不多欲，無慙色亦無淫志，不深察也不博辨。但在中年以前，恐誰也不應該替他擔保完全不犯一般聰明人——天賦特優的人——所常犯的毛病。

按孔子適周訪老子事，程復心的孔子論語年譜載在十七歲；太史公的孔子世家記在十七歲後，三十歲前；崔適的史記探源亦謂孔子適周問禮當在十七至三十之間。（卷六，第十頁下。）換句話說，即不在三十歲以後。胡適之的中國哲學史大綱雖曾說：「大概孔子見老子在三十四歲與四十一歲之間（第四十八頁），但姚名達君自謂曾「以確實之證據，摧破前人魯昭公二十年（按爲孔子十歲，二十四年（按爲孔子二十四歲，以下類推）三十一年之語，而斷爲七年或十年。」姚名達曾以此文呈靜安先生校正。先生看完後，想了一會說：「考據頗確，特事小耳。」查國學月報上靜安先生專號，第四一頁，最近本校出版的認識週報第六期，載有一篇張亦同先生關係老子考證的文字，內曾說「孔子見老子總在早年」後來又宣布他嚴正研究老子的結果道：「魯

說方面實有爲真事的可能。」（見一三一，及一三二頁。）張先生是一位「醉心科學法」的人，他的話頗堪注意。

根據以上諸人的說法，我們似乎可以暫定孔子適周在二十歲左右，不遠的左右。如果說二十歲左右的孔子，聰明過人的孔子，野心勃勃的孔子，也就完全不驕，不多欲，無態色亦無淫志，不深察也不博辨，這簡直是不近人情！事實告訴我們：個人處世的進步，是由經驗和知識得來；故年齡愈高，更事愈多，閱歷愈久，見聞愈廣，則鋒稜愈磨，主角愈融，城府愈深，利害愈明，而「與人無患，與世無爭」的火候，也愈能做到。許多人說：讀過道德經，就很可以看出老子——或是該書的著者——是一位深於世故的人，絕不像一個天真爛漫，未嘗或少嘗酸甜苦辣的年青小子。我們需要例證，他止是一個道地的手邊的好貨。在社會上浮動的人，中國稱爲「跑江湖」，西方稱爲「看世界」(see the world)的人，除開很少的特例不計外，少年和老年的態度行爲是顯有差別的；甚至明眼人可以一望即知，無待於長時間的考察；而他本人就要想掩蓋也掩蓋不起來，捉衿則肘現。

上述的那種差別，可以由教育心理學上得着解釋。牠是慢慢地由學習得來，是許多刺激和反

應的結果。老成幹練決不能「生而知之」或是「不學而能」。（查論語季氏及孟子盡心上）如說孔子在知識經驗未富時就具備了種種深嘗世故，飽歷風霜，為有些中年以上的老頭子尚且辦不到的結果，是近於說：孔子是神仙，不是人，因為他等於不可思議。再明白一點講：如說孔子不論在什麼年歲都是百分完滿，無環可掐，無懈可擊，是又近於說：孔子真是「天縱生知之聖」與常人迥不相同。如此說來，東壁不是稍犯了抬他到生知的嫌疑嗎？但東壁是不贊成程子說孔子是生知的。他說：

「孔子自言非生知，門弟子皆不言孔子為生知。後人去孔子二千年，何由而知孔子之為生知乎？」（洙泗考信錄卷四，頁二一至二二，下同。）

他又說：

「志學章其年自十五至七十，進德之序自志立不惑以至於不踰矩，歷歷可指。若孔子果不由學而至，安能憑空撰此次第功程，以欺後人耶？」

由此可見過於抬高聖人的情感，惜乎和理性所得的事理有點衝突。以旁的理由來證明史記那段

記載的不確還可以，這個一概否認的辦法却欠妥當。不幸東壁在這個辦法下面，緊接着就下斷語道：

「由是言之，謂老，聃，告，孔子以如是云云者，妄也！」（同上，卷一，第十三頁上。）

就文字上看來，勢，髡他以為這個理由很有力量，找着了有不禁很高興的樣子。其實這種替孔子掩護的心理和理由，與蘇東坡——蘇氏還是宋儒頭巾氣中的比較輕者——說莊子不應該罵孔丘，因而疑讓王盜跖等篇是偽作，一樣的沒有價值！

（為謹慎起見，這裏我又得附帶聲明幾句：請讀者切勿誤會我以為那四篇莊子是真的。莊子原著的真偽是一回事，辨偽理由的妥當與否又是一回事。蘇東坡用那樣的理由來辨偽，是我所認為不妥當的。我所討論的也只是這一點。）

#### 四 評東壁謂晏嬰必不沮孔子，所言事事與孔子相反

史記孔子世家說：「景公問政於孔子……他日又問……景公說將欲以尼谿之田封孔子。晏

嬰進曰：「夫儒者滑稽而不可軌法；倨傲自順，不可以爲下；崇喪逾哀，破產厚葬，不可以爲俗；游說乞貨，不可以爲國。自大賢之息，周室既衰，禮樂缺有間。今孔子盛容飾，繁登降之禮，趨詳之節，累世不能殫其學，當年不能究其禮。若欲用之以移齊俗，非所以先細民也。」後景公敬見孔子，不問其禮。」（卷四十七，頁一，墨子非儒篇所記，大抵相同。）東璧辨駁道：

「晏嬰齊之賢大夫也。孔子之爲聖人，晏子未必能知。」（洙泗考信錄卷一，第二十頁上，下同。）

今以此文上下對看，於義竊有安。因聖賢相距不遠，相知似有可能。如賢尙不能知聖，則次於賢者，當然更不能知；既不能知，自不應談。孔子說：「知之爲知之，不知爲不知，」東璧想曾見到。而後世談聖者累累，得毋非謬？但「惟其不能知，則有沮孔子的可能。」下面接着說：

「若其有益於人國，則晏子必無有不知者。」

請問這「必無有」的「必」字，是否是信口開河？證據安在？按孔子爲司寇及攝行相事，於魯稍顯治績，均在自齊反魯後。適齊時的孔子，譬如利劍尙未出鞘，東璧何由斷定晏子知其必有益於人國？

因爲知識思想習慣環境的差殊，也許晏子之於孔子，正與東璧所臆測者相反，亦未可料。又說：

「藉使景公不用孔子，晏子猶當薦之，况景公自欲用孔子，而晏子乃反沮之乎？」

這是開始將晏子一齊來理想化了。又說：

「且晏子以爲孔子不足賢耶？則齊大夫如黎錮（按左傳定公九年及十年俱作黎彌，十：經自本文，頁四四四至四四五。）梁邱據輩，貪諛譎詐而竊祿者何限，嬰何以悉不言，而反斬之於孔子耶？以爲孔子將奪己之權耶？則嬰在齊固無權。嬰卽不肖，亦斷不至是。嬰何爲而沮孔子哉？」

按左傳昭公二十年，晏子對梁邱據嘗進諫；淮南子要略論諸子學之所由生，亦嘗言梁丘據輩導景公於不正，「故晏子之諫生焉。」（卷二十一，頁四上，掃葉本。）東璧所謂「悉不言」，恐有未合。况且東璧不但把這些記載忘了，並還忘了在朝與在野的區別。城狐社鼠是不易去的，管仲之於豎刁，易牙，開方等可證。外來不用却一言可決，吳公子光之於伍員初到時諫州子可證。——關於後一事，本有一更切當的例證如楚子西之於孔子，因爲東璧不信，故不舉——卽如東璧所說：「嬰在齊固

無權——按嬰在齊曾有權，因從吳季札的勸告，放棄了。說見襄公二十九年。故無權當是指納政以後纔對。——但不可謂無權。固羅敷賢，臧文仲可以施之於柳下惠，東璧何能保障晏嬰必不施之於孔子？又何能期必他斷不至於沮孔子？以不能保障不能期必的事而公然保障牠，期必牠，此中的毛病，不是別的，是在於將賢人過度的理想化。下面又說：

「孔子曰：『先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。』」曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉？」林放問禮之本，曰：「禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」孔子豈盛容飾，繁登降之禮，趨詳之節者哉？」

這裏東璧似乎頗犯了論理上「隱蔽的謬誤」的嫌疑。崔先生熟讀論語，能舉出先進林放等章的空言，不知何以獨不記得鄉黨篇的種種實錄？那篇上記載道：「緇衣羔裘，素衣麕裘，黃衣狐裘；……狐貉之厚以居，去喪無所不佩。」這不是盛容飾嗎？「攝齊升堂，鞠躬如也，屏氣似不息者。出，降一等，還顏色，怡怡如也。沒階趨，翼如也；復其位，踧踖如也。」「執圭，鞠躬如也，如不勝；上如揖，下如授，勃如戰色。足踏踏，如有循。享禮有容色。私覲，愉愉如也。」這不是繁登降之禮，趨詳之節嗎？本來鄉黨篇所



記，大部份是孔子做官時代的情形，未可以概平生。因為東璧的否認是一概的否認，毫無限制的否認，所以我們不得不舉此以實。

以上還不算很怪，最奇妙的是這種說法：

「至於滑稽借傲游說乞貨云云，尤與儒者不類，况孔子耶。凡潛人者，雖非其實，要必取其近似之迹，而附會之，以取信於世。今妄子之所言，事事皆與孔子相反，天下有如是之潛人者乎？」

東璧因為愛護儒者，——也許是因為愛護自己的門面，證據見卷一第二十一頁：「此文乃：墨氏之徒之所僞撰以攻吾儒者。」似此則東璧決非墨家道家或其他——雅不顧旁人以不好的名詞相加。一則謂為不類；再則連附會近似之迹也不承認，好像儒者真有盡美至善，無瑕可指的樣子。以為這未免過於偏袒了。從儒者的本身看來，當然不覺得滑稽。但從非儒者看來，也許孔門的繁文縟節，委委瑣瑣；規行矩步，斯斯文文的格式，也就夠滑稽了。老子曾誡孔子以去驕氣，孔子自己曾說：「如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀。」大凡聰明才智比一般人高者，驕傲是很容易犯的。

毛病。以理測度，也許孔子在少年有驕氣；後來經驗知識進步了，於是教人力戒。這話雖沒有旁的證據，但想來不至大誤。如果我言不誤，則孔子本身未見得一生全能免於倨傲。至於後來的儒者，例如孟子不見諸侯，要諸侯去見他；不與王驥言，不應爲王留行者；處處擺架子，那不是倨傲嗎？怎能籠統地一概否認？因爲東壁並未指明是某時的儒者，只顧推得乾乾淨淨，所以我舉出第二位老祖師來作證。下文的游說乞食，在「儒」者當然更不願受。不過從旁人看來，孔子帶着許多人東西南北都跑遍，好似晉重耳的出亡在外，最糟糕的時候會乞食於野人（僖公二十三年），也許是罷。後來孟子學他——孟子自己說：「乃所願，則學孔子也。」可證，見公孫丑上——「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯」（滕文公下，彭更問章）更不消說得。我們何能說：「與儒者不類，况孔子耶？」再何能說：「附會近似之迹」也不是？更何能說：「事事與孔子相反？」

其餘如儒者的崇喪厚葬，也同樣有旁證。單以厚葬一點來說，從一位「狐裘三十年」的先生看來，不贊成那種辦法也不是不可能。否認那些話不是晏子所說，可以；但不是如此否認法。以他種理由來證明那件事不是晏嬰所做，可以；但這個理由却欠充足。我們誠然不能斷定那些話必是晏

子所說的原文，那件事也必是晏子所做，但所不能保障晏子一定不反對孔子，好人就不反對好人嗎？不見得。宋代王安石要行新法，當時的好人，有幾個不反對他？如果照從前的成見看，說王安石本來就是個壞蛋，那真是活天冤枉最可笑的是：因為張橫渠曾說：「晏嬰，智矣而不知仲尼，是非命耶？」於是東壁道：「彼司馬遷固不足怪，子厚號爲道學，而亦信之何耶？」我們至此可以恍然悟了。原來東壁著書辨僞的目的，真是衛道，不是「考信」。

五 評東壁說：「不與論語之言相刺謬乎？」

國語魯語下說：「季桓子穿井，獲如土缶，其中有羊焉。使問之仲尼曰：『吾穿井而獲狗，何也？』對曰：『以丘之所聞，羊也。丘罰之，木石之怪曰夔，螭，蝮，水之怪曰龍，罔，象土之怪曰類，羊。』」（卷五，第三十一頁下，天聖明道本）東壁據論語以否認這事道：

「余按論語曰：『子不語怪力亂神。』果有此事，答以不知可也。乃獲一七怪而并水石水之怪而詳告之，是孔子好語怪也，不與論語之言相刺謬乎？桓子，魯之上卿，獲羊而詭語狗，以試

聖人，何異小兒之戲？此亦非桓子之所宜爲也……」（洙泗考信錄卷一，第二十四頁下至

二十五頁上）

秦相趙高可以「指鹿爲馬」，何以見得魯國的上卿不會「養羊而詭語狗」？官大是一事，故意說謊又是一事；宜不宜爲是一事，已往的陳迹又是一事。如果季桓子事事均能審慎周詳，動無過舉，則桓子已成東壁理想中的賢人或聖人了，何至僅爲一好色不好德的貴族？（參閱論語，微子齊人歸女樂一條）說「非所宜爲」的理由是因爲要理想化孔子，順便也把桓子來「利益均沾」，實在不值一駁。值得駁的是論語上的根據。

論語說：「子不語怪力亂神。」又說：「子罕言利與命與仁。」東壁將這兩條列子一處，後面緊接駁斥商羊與萍實兩事，（參閱洙泗考信錄，卷四，第九頁下至第十一頁下）是他認這兩條有同等的價值；不但本身無可疑，且可據以懷疑其他相反的記載。我現在要特別提說的是：論語這兩條都不盡可靠。試證如左：

如果絕對相信了第二條論語，我們以爲孔子一定是少談「仁」了。但阮元論語論仁論（聖

經室集卷八)說仁字在論語內發現一〇五次，章數共五十八。這是證明仁字在論語內是一個很重要的觀念。我自己也曾數過一番，統計結果，知道孔子親自說仁的章數有四十二，占說仁章數的全體百分之七二·四強；孔子親口說仁的次，數總計有七十五，回占說仁次數的全體百分之七三·三強。也可謂不算不多了。何以見得是罕言？(註：母數係據阮氏，子數係從現行的二十篇本計出。)其次是「命」。孔子講命雖不如講仁的時候多，但也不少。只有利字纔不多見。由以上看來，這條論語的可靠度，至多是二分之一——一半。

再把第一條來考究一下，論語八佾篇說：「祭如在，祭神如神在。子曰：『吾不與祭，如不祭。』」述而篇說：「子之所慎：齋。」鄉黨篇說：「雖疏食菜羹瓜祭，必齋如也。」顏淵篇說：「使民如承大祭。」卽此已足見孔子口雖不言神，但事實上却未嘗不敬神。蓋一般的風俗習慣如彼，個人很難自拔。聖賢可以比普通入高，但不能絕對的高，於此可證。惟有先進篇有一條例外說：「季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼？』……」注意！這也許是對人的關係啊！因材施教是孔子很妙的教學法，我們不可忘記。後人不察，往往據此卽以爲孔子是一個純粹的現實主義者，恐不是這麼簡單？人類

本是一種複雜矛盾的動物。不過矛盾的程度，聖賢比普通入低若干倍罷了。依同樣的道理，我們只能說孔子少有，或不喜歡說怪，但不能保障他一定完全不談。論語子罕篇說：「子曰：『鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！』」這有點說怪的嫌疑。還有，哀公十四年春，西狩獲麟事，三傳皆有記載，孔子的春秋因此而絕筆，足見這事大概不假。當魯人捉住這個不常見的怪物時，都不認識，有以為牠是不祥的東西。孔子一看，就曉得牠是「麟」，並且很傷感，涕泗沾袍。（查左傳第四七八，公羊第一二〇頁，均十三經白文本。）他說：「吾道窮矣！」這不僅是談，並且簡直信。我們請問這「腐身而角者」的出現，與他的大道不行，其中有什麼真正的因果關係而他公然相信有，真怪！

韓愈說：「聖人無常師。」（韓昌黎集，師說篇。）達巷黨人說孔子「博學而無所成名。」（論語，子罕。）孔子自己說：「賜也！女以子爲多學而識之者與？」（衛靈公。）又說：「多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。」（述而。）博聞強記，在孔子不成問題。因爲他在做學問的程序上已經超過了多聞多見的階級，所以那樣說。實則他取材甚廣，「細大不捐。」不但先生很多，走的地方也很不窄。聞自童謠或聞自其他，很可能是可能的事體。至於遇問隨舉所聞，以舊知識來解釋新事物

（參閱孔子答商羊與萍實兩條），更是人之常情。我們不能因為與論語的語「相刺謬」就不加考察，硬說這類事一定沒有。孟柯說得好：

『盡信書則不如無書。』（孟子盡心下。這句話是對的，下面的舉例却錯了。）

這種態度正可以用在此地。我讀東壁的論語餘說至：『余按聖人之言，後世皆當尊信不疑。』（頁六下，及頁十上。）始澈底明瞭他治論語的根本態度。本於同樣迷信聖人之態度，所以對於只要有利或無害於孔子的記載，他就絕對相信，例如上述的『子不語』和『子罕言』兩條。但不利於孔子的記錄就不在此限。例如子見南子，孔子辯孺悲以疾，子之武城等章，他都說是假的，都不信。我們對於他的有些說法，似乎很可以拿他自己的話反問他一句：你這麼辦，『不與論語之言相刺謬乎？』

附論東壁於駁商羊條下說：『童子言之，孔子誦之，是童子之智勝孔子矣。何不聖童子而聖孔子也？』卜偃帥已皆能誦童謠，以推未來之事，將得皆為聖人乎？（洙泗考信錄卷四，第十頁下。）這種話在他似乎很得意，在我們看來，真是粗疏可笑！於某一方面，『童子之智勝孔子』

毫不足奇，世間決沒有全知全能的動物。東壁好像以為童子之智，無論在那一點都絕對不能或不應該勝過孔子，實是錯誤。如果在某一件小事上因為童子的智慧超過孔子，我們「聖」童子一下也未嘗不可。不過我們之語以「聖」孔子者，正因為他是多方面的；他能集衆長以為長，所以別人的一長或二長不能敵他的衆長。卜偃師己只能誦帝謠，所以不是聖人；孔子除開能誦帝謠之外，把戲還多得很，所以他是。這本來是很顯明的道理，東壁不當不知而公然「侈陳」以辨偽。他說別人「嘻亦陋矣！」（同上）實則他自己到是「嘻亦陋矣！」因為商羊與萍實兩條和羴羊一條是一類的性質，故不另評而附於此。

#### 六 評東壁說「孔子必不從佛肸以叛」

論語陽貨篇公山弗擾以費畔，及佛肸召兩章，因其不合理想，更輔以其他的緣由，東壁俱有長篇的駁論。駁論的理由中有：

「孔子曰：「不義而富且貴，於我如浮雲。」孟子曰：「孔子進以禮，退以義，得之不得曰有



命。」烏有悖禮義而自以爲無害者哉？……孟子曰：「規矩方圓之至也；聖人，人倫之至也。」

大經大法，聖人之所尤重者也。是以雖甚盛德，亦必有所不爲。故舜必不爲，故堯、周公必不代成。王踐阼，孔子必不從，弗擾佛於以叛。」（洙泗考信錄卷二，第十二至十三頁。）

這些臆測的特稱肯定，我以爲都有問題。因爲理想上的聖人是一回事，實際上的聖人又是一回事；說話常是代表一時的感想，行爲却每因環境而改變。人不是一個很簡單的東西，也很難於完全一致（unexceptionably consistent）。如果稍微留心觀察，則例證舉目皆是。東壁所說舜與周公的事，一則「世遠年湮」雖考難定；再則非屬本文範圍，故今單以孔子來說。

我很盼望東壁記住了「富貴於我如浮雲」却不要忘了「雖執鞭之士，吾亦爲之」；東壁記住了孟子說：「孔子進以禮，退以義……」却不要忘了「孔子三月無君，則皇皇如也」（滕文公下）；東壁記住了「聖人人倫之至也」的美滿頌讚，却不要忘了「丘也幸，苟有過，人必知之」（述而）的亦有差失。東壁如果注意了「古之學者爲己」（憲問），同時切不可忽略了另一處的「沽之哉，沽之哉，我待買者也。」（子罕）；東壁如果要賞識孔子「飯蔬食飲水，曲肱而枕之」（述而）

的恬靜，同時也不應忘了另一處「苟有用我者，期月而已可也」（子路）的着意。況且那兩章都只說「子欲往」，實際並沒有去；未成事實的偶感，除了門人可知外，史傳當然不載。以「知其不可而爲之」的孔子，到處享受閉門羹的孔子，概嘆「道其不行矣夫」的孔子，想去事屬可能。「如有用我者，吾其爲東周乎？」正是孔子的素志。「吾豈匏瓜也哉，焉能繫而不食？」正是美玉待沽一類的思想。我以爲從時間上考訂，用其他的客觀證據來斷定「此乃必無之事也」（參閱洙泗考信錄卷二第十一頁上，又考信錄提要卷上，第十頁上）可以；以這種理由來下特稱肯定，有危險。

屬於本條下，東壁還有一段得意的言論，不可不讓大家共同賞識賞識。東壁很使勁地辯駁道：「夫堅者誠不患於磨，然未有特其堅而故磨之者也；白者誠不患於涅，然未有特其白而故涅之者也；聖人誠非小人之所能污，然未有特其不能污而故入於小人之中者也。若孔子之堅，自非佛、胼之所能磨涅，則彌子、辯、環、雍、疽，亦豈能磨涅孔子者，而孔子乃不肯主其家？孟子乃以爲無義無命乎？故不磷、不緇之說，爲見陽貨，解則可，爲往赴，不狃、佛、胼之召，解則斷不可。昔有人蓄玉環、古劍各一，有崑崙奴能沒水取物，皆愛之，謂之三寶。每涉江湖，必投環劍水中，

使奴取之，以爲笑樂。嘗過洞庭投之，奴沒而出，泣曰：「環劍已墮，龍項下，不可取矣。」固強之，遂并奴溺焉。故凡恃其所能而欲嘗試之者，未有不爲驪龍之所攫者也。且孔子往將何爲耶？不助之耶，固無所用於往；往亦將不相容。助之耶，則已磷且緇矣，尙得自謂堅白乎哉？」

（同前，頁二三至二四。）

這段開首的三個全稱否定，我們只消舉出一個有力的反證，東壁就得自行取消或修正。孟子的話，東壁常常引作駁論的根據。如今就請出孟子來瞧瞧。他說：「柳下惠不差汚君，不辭小官，……爾爲爾，我爲我，雖袒裼裸程於我側，爾焉能澆我哉？」（萬章下，公孫丑下）作不卑小官，澆我下有「故山山然與之偕而不自失焉」，再參閱告子下。這是有恃其不能汚而故入於小人之中者。孟子又說：「柳下惠，聖之和者也。」（萬章下）。不幸這個例外恰巧又是聖人，請問東壁尙有何話可說？下面言孔子不主彌子瑕等事，出自孟子。孟子那篇答辨的根據有問題，難免不是他個人的捏造。況且就將他的話來考察，也還有顯著的破綻（這事在第九條內再講）。孟子去孔子已「百有餘歲」，兼以在竹簡笨車的時代，然而他偏愛說孔子決不會如彼如彼，一定是如此如此；無論如何，孔子總

不會錯。所以那章末尾纔有那種「若孔子主難疽與侍人瘠環，何以爲孔子」的荒謬結論。下這種結論的態度，二千年來不知道已經影響了多少人，東壁就是其中的一個。

我以爲孟子進禮退義與孔子不肯主難疽等的說法都不一定可靠，都不能絕對相信，尙待調查。至於「不磷不縑之說爲往見陽貨解則可，爲往赴不狃佛肸之召則斷不可」更似鄙陋可笑。不狃佛肸爲叛臣，陽虎（朱子論語集註：「陽貨，季氏家臣，名虎……」）亦爲叛臣；不狃佛肸在外縣宣告獨立，陽虎在國都中大鬧亂子；不狃佛肸尙非著名的梟獍，陽虎則春秋既書爲盜，孔子又說他到趙氏，則趙氏就會有不安的事變。（查左傳，定公八年及九年。）如說狃佛肸兩人不可近，則陽虎更不可近；若說孔子近陽虎可以不磷不縑，則近狃佛肸二人更可以不磷不縑。不料東壁偏偏說：

「爲往見陽貨解則可，爲往赴不狃佛肸之召，則斷不可！」

驪龍妙譬，本屬不倫。如說狃佛肸兩人是驪龍，則陽虎更是驪龍，暴君夏桀也許亦是驪龍。東壁尊信孟子。孟子說：

「五就湯，五就桀者，伊尹也。」（告子下。）

假如這話屬實，則伊尹恃其所能以到桀處嘗試者，非只一次，然而孟子未曾言伊尹給夏桀所弄壞。「故凡……未有不……」的全稱肯定，在此不能成立。下面已確且緝不得自謂堅白的說法，是太不信任孔子，是說孔子的修養不高，人格非常脆弱。他連伊尹柳下惠都趕不上，當然不配叫做「大成至聖」了。東壁極力將孔子過於理想化的結果，不料反把「時中之聖」的價值看低，世間的事也真妙。

七 評東壁說「攝相而有喜色，亦非聖人之度」

史記孔子世家說：「定公十四年，孔子年五十六，由大司寇攝行相事，有喜色。門人曰：「聞君子禍予不懼，福予不喜。」孔子曰：「有是言也，不曰樂以其貴下人乎？」」（卷四十七，頁二上。）東壁的駁語中有幾句是：

「至於攝相而有喜色，亦非聖人之度。孔子曰：「巍巍乎舜禹之有天下也而不與焉。」正考父之鼎銘曰：「一命而僮，再命而儻，三命而俯，循牆而走。」豈舜禹正考父皆不樂以其貴下

人者乎？」（溘泗考信錄卷二，第十四頁下。）

關於這裏，我們覺得東壁似乎忽略了理論是一回事，實行又是一回事。明白了理論當如何如何，實際上未見得就真能如何如何。所謂「非知之艱，行之惟艱」是指這類的事實。現在雖然有「行易知難」的學說和牠對抗，但牠仍然不失有一部份的真理。這類的事例實在太多了，太平凡了。如今舉一個較為新鮮鄭重的例證：

關於奴隸制度 (slave system) 美國塞葉爾所作的華盛頓傳中有一道：

「他的真實品性，表現在他利用一種他所承認為最錯誤的制度。」(Thayer, W. R.:

George Washington, p. 39. Houghton Mifflin Co. Boston & N. Y., 1922)

請問這是什麼道理？不過，因為華盛頓是外國人，從未受過我國聖人遺教的洗禮，同胞也許還可以疑心他的修養不夠。現在我們再舉一個道地的，終於忍不住而自然流露的例子來看看。晉書列傳第四十九內有云：

「陞後率衆號百萬，次於淮肥，京師震恐，加安征討大都督。玄入問計，安夷然無懼色，答曰：

「已別有旨。」既而寂然，玄不敢復言……

「玄等既破堅，有驛書至，安方對客圍碁。看書既竟，便攝放牀上，了無喜色，碁如故。客問之，徐答云：『小兒輩遂已破賊。』」（二十四史晉史卷七十九，乾隆四年校刊本。）

如果東壁理想中「聖人之度」是「禍至不懼，福至不喜」，則據上列記載，謝安石——負一時盛望的謝安石，「不出如蒼生何」的謝安石——總可算是有了「聖人之度」了。但是，請看下文：

「既罷，還內，過戶限，以喜甚，不覺屐齒之折。其矯情鎮物如此。」（同上。）

這不是自然地，情不自禁地，露出馬腳來了嗎？孔子的攝相而有喜色，可謂是「人情之常」。「樂以其貴下人」，那纔是聖賢與普通人的分界。普通人一抖起來，他就為虛榮而驕了，就自滿了，就忘乎其形了。聖人不是如此。他的樂是樂其道得行，是樂有機會展布他的素志，是樂「出斯民於水火之中，登之於衽席之上」。魯國要使孟子的高足樂正子掌大權，孟子聽得這個消息，就樂得覺都睡不着。注意！這還是替旁人高興。假如他自己得着，也許還更樂也未可知。因為孟子「傳食諸侯」和孔子的「周遊列國」相同；老得不着行道的機會，又和孔子相髣髴。鬱積久了的衝動，一旦能於發洩，那

能不樂不樂真有點「不近人情」不近人情的「聖人之度」也許和「大奸慝」相差不遠。（參閱辨姦論）現在時勢不同了，「士人」發展的方面多了。在從前專制時代，「得君」是一條正大的出路，也可說是一道獨木橋；要大有為勢非通過那關不可。所以古人將「得君」與「行道」常常連在一塊兒；能如此者即是人生的快意事。否則會如賈長沙的「憂傷病沮，不能復振」；「屈平的披髮行吟澤畔，顏色憔悴，形容枯槁」；「故憂愁幽思而作離騷」（史記卷八四，列傳第二十四。）我們如能了解賈憂悲的心情，纔更能了解孔子何以不自禁而有喜色。

孔子學有所得，目擊當時紊亂，民衆慘苦，悲天憫人，早有積極救世的懷抱。（證據很多，見論語。）到以大司寇攝行相事時，已經不只一年或數載了。（世家說他「時年五十六。」）世傳毛義接府檄以為安易令，因為可以遂養母之情，還「喜動顏色」；何況孔子具有偉大的理想和目的，他的喜與毛義的是相似的心情，是真衷的流露。而東壁乃欲其當喜不喜，要他如謝安的矯情做作，鬧結果終於禁不住的笑話，真怪也真妙！

東壁在論語餘說中辨陳亢問於伯魚章是偽。他的理由是：「詩禮之外，孔子之教門人亦甚多，



前十五篇所記詳矣。何以教門人獨詳，教子則略乎？恐聖人不如是之矯情也。」（第十八頁下。）前後針鋒相對的矛盾，滑稽之至！

附錄：在滿清科舉時代，有「師弟同應試，候榜。揭曉之日，弟子五人俱出看榜，師獨守寓。未幾，一弟子歸，喜形於色曰：『弟子中試矣！』隨又一弟子歸，及門即揚言曰：『我中試矣！』最後弟子三人，次第歸，俱中試。喜出望外，嘩然一堂，共以闈墨相角議，忘其師之在榻也。並忘其未曾爲師之一看也。師乃呼諸生曰：『功名，分內事也。』年少得意，意氣凌爾驕矜，何無涵養至此！』五人聞之皆惕然，聲息俱屏。天明，捷報至。師中試第一名。因從容而起，振衣著襪。及著第二機，竟漉不獲。侍童曰：『頃見先生所著襪內，乃裏中襯布也。』脫出梟然。諸弟子俱匿笑，師不覺大笑。」

這個歷歷如繪的有趣故事，叫做「言之匪艱。」

八 評東壁說：「烏有秉政七日而遂殺一大夫者哉？」

孔子作魯國攝相剛七天，就殺了一個亂黨少正卯的故事，見於史記孔子世家，見於孔子家語，又見於荀子宥坐篇第二段。東壁不相信有這麼一回事，他的駁論是：

「論語季康子問政於孔子曰：『如殺無道以就有道，何如？』孔子曰：『子爲政，焉用殺？』哀公問社於宰我。宰我对曰：『周人以粟，曰：使民戰粟。』孔子曰：『成事不說，遂事不諫，既往不咎。』聖人之不貴殺也如是，烏有秉政七日而遂殺一大夫者哉……」（洙泗考信錄卷二，第十五頁上）

這事若僅見於十肅的家語，一定可疑。如又只見於司馬遷的史記，也不可信。但不闕於上述二書外，還見於先秦的荀子。以文字比較，似是王肅抄自荀子。如果荀子真有此篇，那就值得考慮。東壁的書上說了見於世家與家語，沒有說見於荀子。（同前，第十四頁下至十五頁上。）不知是否故意瞞藏起來？現代有人懷疑宥坐退一步講，就算荀子的原本沒有這篇，這篇真是後人雜湊添上。但牠是否真荀子是一事，而史料的記錄保存又是一事，疑古玄同先生說得好：『辨古書的真偽是一件事，審史料的虛實又是一件事。譬如周禮列子，雖然都是假書，但是周禮也許埋藏着一部分周代的真

制度，列子中也許埋藏着一部分周漢間道家的思想……成心造假古董的，所造的假古董裏面埋藏着一部分真古董——或將舊料溶化了重鑄，或即取整塊的舊料嵌鑲進去——更是可有的事了。」（古史辨第二三一至二三二頁。）王靜安先生更說得好：

「雖悠悠謬緣飾之書如山海經，楚辭天問，成於後世之書如晏子春秋，墨子，呂氏春秋，晚出之書如竹書紀年，其所言古事，亦有一部分之確實性。」（古史新證，第四章末。）

荀子一書既非晚出，其確實性（authenticity）又非山海經，呂氏春秋等所能比擬，我們那能不加注意？毅亂政大夫少正卯一事，已散見於三書，可知其至少為一種傳說。傳說中往往有史實為之素地，這話也是靜安先生講的。（同前，第一章總論。）不過這個理由並不充足，我們還須作進一步的研究。我的研究也不是想積極證明必有其事，我只希望大家不必急於跟着冬烘的東壁跑，以為這場公案已經判決，認定是完全捏造，毫無可疑，我以為還有可疑，所以再將這個關係孔子重大的問題提出，並將東壁所說的話來考驗考驗。

東壁否定這事的第一個理由是孔子不貴毅，引了兩條論語作證。但我們不要忽略了孔子對

人的態度。他老先生說話是往往因人而異的。子路與冉有同問「聞斯行諸」，答覆迥然不同（先進）；孟懿子、子游、子夏同問孝，指點也不一樣（爲政）。還有子與、曾子爭辨「喪欲速貧，死欲速朽」的問題，兩人不能解決，乃問於子游。子游說：

「昔者夫子居於宋，見桓司馬自爲石椁，三年而成。夫子曰：『若是其靡也，死不如速朽之爲愈也。』死之欲速朽，爲桓司馬言之也。南宮敬叔反必戴寶而朝。夫子曰：『若是其貨也，喪不如速貧之愈也。』喪之欲貧，爲敬叔言之也。」（禮記·檀弓上）

由此可見孔子因爲有特殊的緣由，就對特殊的人講特殊的話。執一以繩百，這樣的辦法很危險。假如沒有子游出來替曾子證實，並且說明原委，有子一定不相信那兩句話是孔子說的，因爲他也有他不敢相信的理由哩！（同上，參閱全段記載，束壁在洙泗考信餘錄中雖曾駁此節的不實，第十三至十四頁。）但理由很欠充足，我認爲沒有推翻原案的力量，爲避繁不辨。（本於同樣的觀察，我們也可以說：孔子雖然對季康子講了「焉用殺」的話，但不一定能保障他自己也真不殺一人。孔子說：「鄉原，德之賊也。」又說：「惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者。」（均見陽

〔貨〕這話還有旁證。孟子說：「孔子曰：『惡似是而非者；惡莠恐其亂苗也，惡佞恐其亂義也，惡利口恐其亂信也，惡鄭聲恐其亂樂也，惡紫恐其亂朱也，惡鄉原恐其亂德也。』」（盡心下。）如果少正卯真是鄉愿一流的人物，孔子怎能不恨他？再從荀子及家語所記孔子數少正卯的三大罪狀中，可見少先生是他的政敵，是一個最能搗亂的東西。爲實行政策起見，他怎能不先排除障礙？排除那樣凶險的障礙，處在那樣的情境，誰能担保他不用「迅雷不及掩耳」的手段？孔子是一位因地制宜的人，未見得不會幹故秉政七日而消滅一勢難兩立的政敵，未見得不可能？東壁又說：

「春秋之時，誅一大夫，非易事也。况以大夫而誅大夫乎？孔子得君不及子產遠甚，子產猶不能誅公孫黑，况孔子耶？」（十五頁下。）

這幾句話我以爲句句都不妥當。春秋是一個「綱紀陵夷」的時代，最不可殺的「君」，還殺了三十六枚之多，何況次於君再次於卿的大夫？我將三傳的經文查驗一遍，發見書「弑君及其大夫」者三次；內有一次被殺的大夫就是孔子的先祖明書。「殺其大夫」者共有三十五次之多，殺而不書者不在內，書殺公子或不名大夫者不在內，實殺因諱而書「卒」「刺」者——書卒例如季

友殺公子牙（春秋公羊傳，莊公三十一年，十三經白文本，第三〇至三一頁。）書刺：例如季孫行父殺公子偃（春秋正傳，成公十六年，十三經白本文，第一九二頁及一九八頁。）更有一例詳後——也不在內。在這三十幾次中，殺一個大夫者固居大多數，但同時也有殺兩個以至三個大夫的次數。不知東壁何所見而說『非易事』再查那些被殺的大夫中，由同僚主動者並不稀罕。例如：

魯國的孔父嘉是華督所殺（桓公二年。）

宋國的仇牧是南宮長萬所殺（莊公十二年。）

晉國的荀息是里克所殺（僖公十年。）

晉國的陽處父是狐射姑所殺（文公六年。）

陳國的泄冶（左傳作洩冶）是孔寧儀行父所殺（宣公九年。）

楚國的子反（即公子側）是子重所殺（成公十六年。）

晉國的卻錡，卻黶（公羊作卻州）卻至是胥童長魚矯等所殺（成公十七年。）

鄭國的子孔是子展子西所殺（襄公十九年。）

鄭國的公孫黑是子產所殺（昭公二年）。

陳國的公子過是公子招所殺（昭公八年）。

楚國的卻宛是費無極鄒將師子常等所殺（昭公二十七年）。

由以上各例看來，大夫殺大夫，早已是「數見不鮮」了。何以見得不可能？東壁說孔子得君不及子產遠甚，這種臆斷也許是真，但他卻與權臣相好。公羊傳兩次說道：

「孔子行乎季孫，三月不違。」（查定公十年及十二年）

世家又明記「誅魯大夫亂政者少正卯」在「與閔國政三月」之上，正當由「大司寇攝行相事」的時候，（史記卷四十七，第二頁上，仿汲古閣本）可見那時正是孔子「炙手可熱」的時代。況且那時的魯君，尤其在昭公客死乾侯以後，實際上久已成爲傀儡，孔子「得」他「不得」他，沒有什麼關係。只要有最有力的權臣——季孫——信任，自然可以做事。再查春秋昭公二年明明大書道

「秋，鄭殺其大夫公孫黑。」

職在記事的左傳說：因爲公孫黑要謀位造反，駟氏與諸大夫先想殺他。子產在郊外得着這個消息，

趕快跑回來數他三大罪，並未稟承君命，就逼他自行結果他的性命。子產曾一再威嚇他道：「不速死，大刑將至。……不速死，司寇將至。」死了還拿到大路旁邊去示衆。（參閱春秋左傳第三一八頁，十三經白文本。）如果這段記載不錯，如果牠真是從百二十國寶書中得來，那麼，東壁說子產不能誅公孫黑，恐怕有點不對罷？吾國文人作文，往往徒憑想像，「信筆所之」，不顧事實。像這類的怪狀，實在太多了。

至於少正卯的名字不見經傳，是誠可疑。但證以孔子作春秋筆則筆，削則削；爲尊者諱，爲親者諱，爲賢者諱，爲中國諱，內大惡諱，種種不求信史的辦法，也未嘗不可有相當的解釋。晉文公踐土之會，事實上是他叫周襄王來，但孔子書爲「天王狩於河陽」。春秋左傳記明原因道：「仲尼曰：『以君召臣，不可以訓。』」故書曰：「天王狩於河陽，言非其地也。」（僖公二十九年，十三經白文本，第九七頁。）以臣召君是不可以訓的事，少正卯是不可以訓的人，也許孔子不願書他，將他削了；恥於談他，將他隱了。再證以僖公二十八年書「公子買戍衛，不卒戍，刺之」一事，春秋公羊傳註釋道：「刺之者何殺之也。殺之則曷爲謂之刺之內諱殺大夫，謂之刺之也。」（公羊傳第四十八頁，本同上。）



原來魯國殺大夫已就不書殺，要避諱；更加以是他自己因為特殊的緣由，不得已的苦衷，而作出有亂綱常不可以訓的事，自然益在「諱莫如深」之例了。春秋在他手裏修也許乾脆就把牠削掉罷。照這樣看來，他們不相信這事有理由；反過來，信也未嘗無理，比較上也許還充足一點。不料東壁在這條的末了卻偏偏肯定地說：

「其爲異端所託無疑，而世人皆信之，是助異端以自攻也。故余不得不辨。」

啊！又明白了原來辨僞的目的在此！

九 評東壁懷疑孔子見南子的不至於

論語雍也篇子見南子一章，東壁冠以「存疑」並加以註釋道：

「此章漢孔安國固已疑之。孔氏曰：『舊以南子者，衛靈公夫人，淫亂而靈公惑之。孔子見之者，欲因以說靈公，使行治道。矢誓也。子路不說，故夫子誓之。行道既非婦人之事，而弟子不說，與之咒誓，義可疑焉。蓋男女之別，本不應見，加以淫亂，益非所宜。而指天爲誓，亦與論語所記

聖人平日之言不偷。『孔氏疑之是也。……』（洙泗考信錄卷二，第二〇至二二頁。）

按孔門弟子中，子路非常勇敢直率。他是張飛一流的人物，直人快口，別人不敢說的他敢說；別人不敢做的他敢做。一不高興，就要發洩。發洩的方式，或用言語頂撞，或是露於顏色。（參閱論語先進子路使子羔爲費宰章，及衛靈公第一章。）他到死時還要結纓。（左傳哀公十六年，十三經白文本，頁四八四）不肯苟且，頗有點正人君子，道學先生的意味。如果他見着孔子因爲行道的關係，就卑躬屈節地去見一個不三不四的女人，他不高興自然在情理中。孔子見着他生氣，一時急得沒有辦法；爲表明自己的心跡起見，賭咒也有可能。賭咒原是春秋時一般的風習。孔子爲人雖然和平，但對於子路的反應，卻不免急躁。例如『是故惡夫佞者』這不是破口罵人嗎？『久矣哉，由之行詐也……吾誰欺？欺天乎？』這不是一面罵人，一面喊天嗎？故安國所謂『指天爲誓，亦與論語所記聖人平日之言不偷，』不見妥當。這是從子路和孔子的關係上看，事屬可能。再從孔子個人方面看，他並不是一位很嚴格的道學先生；他看事行事，無可無不可。孟子說：『孔子之仕於魯也，魯人獵較，孔子亦獵較。獵較猶可，而况……？』（萬章下。）枉尺直尋的事，孟子自己說不幹，在孔子卻未見得不幹——用

歷史的眼光來看，自高身價，對諸侯擺架子是孟子時纔有的事，當日朝秦暮楚的策士輩，「政客」們，實在太討厭了，所以他老先生也許因是而生反感。因為他的行為如此，所以說孔子也如此。拉同調以厚聲勢，我很懷疑。我以為孟子所說關於孔子出處的話，都不盡可靠。適之先生說孔子的人生哲學屬於動機一派，我也不贊成，惜現在不能詳論。——行道固非婦人之事，但因婦人而得行道，我再說一遍：以「知其不可而爲之」的孔子，「皇皇如也」的孔子，碰了許多釘子老得不着適當機會後的孔子，未見得不想有莽月的「可」，三年的「成」，「託之空言」固不如「見之行事」之著明深切。因為機會關係而去見衛君夫人，迹同流俗，已經是含垢忍辱，滿腔愁苦無人訴了。不料一個不曉事的弟子，還要來氣他，倉卒間至於賭咒，真是苦了我們的「歎鳳嗟身否，傷麟怨道窮」。（唐玄宗經魯祭孔子而歎之）的孔子！從迂儒的眼光看來，以「不應」「非宜」的價值問題去否認事實，似乎很有道理；但我們從人物個性和當代情境去考察，卻不能再疑「孔氏疑之是也」的主觀薄弱理由是「是」。

前面小註中曾約略提過：在孔子百年後的孟子，時移勢變，對於當世東馳西騁專以富貴爲人

生日的策士們也許有種反感，於是想抱「不見諸侯」的主義。（參閱孟子滕文公下第一章，及第七章。）爲要特殊於衆，故不願以卿相利祿的緣故去卑躬屈節於人。又因爲需要護符，於是引孔子爲同調以自重。「進禮退義」的帽子，依我看來，是他硬戴在孔子頭上的。死無對證，孟子可以「信口開河」。他受環境的影響，說話也帶了不少的策士味，是大家可以看得出來的。本來平常的孔子，經過他的嘴轉述以後，就大大地理想化了。後人又上孟子的當，首先假定孟子的話沒有錯，這便錯了一錯再錯，一抬再抬，於是孔子的真面目消失在雲霧中去了。現在請大家想想看，是不是？

我讀孟子答高章問孔子於衛主癡疽，於齊主侍人脊環一章，還發生一點小小的疑問，可作爲孔子未必不見南子的輔證；又可爲孔子與晏嬰未必對勁（未必相好）晏嬰未必不排斥他的輔證。那章的開始，萬章明明問的是兩個問題：（一）孔子於衛主癡疽，有沒有這事？（二）孔子於齊主侍人脊環，有沒有這事？對於這二問，孟子只答覆了一個。對於主侍人脊環事未加以正式否認，僅聯帶否認，馬虎過去，好像伍子胥偷偷過了昭關。對於衛，在否定癡疽事後，他舉出了顏讎由爲孔氏所主；對於齊卻沒有下文，頗怪他逞其辨才，很妙地即趕忙扯到孔子不悅於魯衛……微服而過

宋的故事上去，以轉移問者的注意。末了再來一個夾帶不清的理想化，使不用思想的萬章就啞口無言，他真會玩把戲！人類也真有輕信的弱點！如果孔子於齊主侍人瘠環是真，則於衛見南子恐難假。如果孔子在齊真主瘠環，也許晏子就看不起他。季札到齊（注意他只是遊歷參觀的性質）與平仲的友誼，我們知道（參閱左傳襄公二十九年）；孔子到齊與平仲的，我沒有看見。此其中也許有相當的原因。不過這是因南子瘠環而找補第四條的幾句話。

論語是孔門一傳或再傳三傳的弟子所記，出產在孟子前。有聞卽錄，雜湊成篇，是此書的性質。因爲著者非一，故格調不同，長短參差，顛倒錯亂，頗不足怪。我們可以相信道家墨家那般異教徒造謠誣譏，但很難斷定一傳再傳或三傳的私淑聖門弟子也不是「忠實同志」，從習慣上說，大凡弟子對於先生，總愛說他好，不肯說他壞。依道理推考，我們從論語中很容易看到孔子的光明方面，很不容易看到他的黑暗方面。「父爲子隱，子爲父隱」的「吾黨直者」，聖門弟子是曉得的。究竟他們是否隱了一些真「說不得」的事，我們已無從查考。如今雍也篇有這麼輕微的一條，正是很可寶貴的材料。我們如果抱求真的態度，不帶迷信的色彩，那麼，對於這章，正該藉此以多見聖人另一

方面的生活實況那能因為牠於孔子稍有不和，怕損污心目中美滿的偶像，就說牠是贗貨？

本於同一的出發點，東壁武斷子張「必不至屈身以求見魯哀公」，但其前一句則是「子張，聖門高弟，雖有干祿之心。」（洙泗考信錄卷二，第十三頁上。）欲蓋彌彰，可謂妙極。按此說出自新序。我固不信新序所記全為實錄，但亦不滿東壁的急於理想化聖賢而一概否認。

一〇 評東壁評楚狂以下三章可疑的論據

論語自楚狂接輿歌而過孔子以下三章，東壁俱列於「存疑」項下，並續加以按語道：

「此三章其文皆似莊子與論語他篇之言不倫，以晨門荷蕢兩章較之可見……後兩章末雖載孔子子路之言，然於聖人憂世之深心，無所發明。而分行義與行道爲二，於理亦似未安。莘野南陽，豈得概謂之亂倫乎？恐係後人之所僞託，姑存之以待有識者決之。」（洙泗考信錄卷三，第九頁上。）

論語是孔門多人所作，決無問題。東壁有時忽略了這件事實——因為從論語餘說（第十四十五

兩葉)中，可知他也曉得是多人所記——一定要強求，其同所以陷於「分別執」的謬誤。此處「與論語他篇之言不倫，以晨門荷蕢兩章較之可見」一語，實在不是辨偽的良好證據。說已見前，不贅。至於其文皆似莊子，可說是戴上了顏色眼鏡看出來的現象。讀過了人間世的末段（郭慶藩莊子集釋卷二，第十九頁至二十頁，掃葉本）再來看論語的微子篇，心中又隱涵着（於聖人憂世之深心無所發明）一類的偏見，自然越看越像了。論到這個偏見，我們第一要問——

那兩章裏面，真如東壁所說，沒有發明聖人憂世的深心嗎？依我看來，在牠們的末段如「吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也」以及「君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣」對於聖人憂世的深心，卻不謂爲發明已多，至少亦不能叫做「無所發明」。如果這樣還是無所發明，那麼，請問東壁認爲有所發明的是什麼樣子？東壁要分別發明的多少高下，是等級的問題；發明的有無，是種類的問題，兩個迥然不同，怎能混爲一談，任意詆毀這是第一點。

第二，我們要問：發明聖人憂世深心的有無，是否可以作爲辨偽的標準？即便那兩章「誠如公首」，「判別論語的真偽，也不能這麼辦。此書的主要目的，原是記載孔子和他的弟子的一切言行，

並不是專以發明聖人憂世的深心——也許記者在當時乾脆就沒有想到這個把戲。如果合於那個標準的纔算是真，則偽的章數未免太多了。豈止這點？況且記載是一事，發明又是一事。記載言行是事實的問題，有無發明是價值的問題。務求有所發明，則記載難免失真；有無發明渲染，原不能用以評判記載。章實齋說：

「撰述欲其圓而神，記注欲其方以智。夫智以藏往，神以知來。記注欲往事之不忘，撰述欲來者之興起。故記注藏往似智，而撰述知來擬神也。藏往欲其賅備無遺，故體有一定，而其德爲方；知來欲其抉擇去取，故例不拘，而其德爲圓。」（章學誠文史通義書教下，上海梁溪圖書館本，內篇一，第十七頁。）

從「別裁」上看，我們可以斷定論語是記注體，不是撰述體；牠的目的在藏往，不在知來；錄如所聞爲合格，抉擇去取就不成。抉擇去取猶不成，何況矯揉造作，故意潤飾？在我們惟恐論語不方不智，致真僞混淆，皂白不分，致後人鬧「不疑盜嫂」一類的笑話。但東璧則惟恐其不圓不神，無所發明就認爲不合，真是古怪！既然這樣，東璧自己就在求僞自欺，那能辨僞考信以求僞自欺的人來辨僞考



信，勢非欺人誤世不可。

其次如子路分行義與行道爲二，東壁謂爲於理似亦未安，這可算是他越越糊塗了。從論語考察，我們可以說：義是事之宜，道是美善的理想；道是統括的主張，義是其中的一部份。孔子說：「君子喻於義，小人喻於利。」又說：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」（里仁）。孔子說：「君子謀道不謀食……君子憂道不憂貧」（衛靈公）。又說：「君子道者三，我無能焉：仁者不愛，知者不惑，勇者不懼」（憲問）。孔子又曾稱讚子產的德行道：「有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義」（公治長）。由此可見君子想做官是行其在我，是知其不可而爲之，是應當盡心；至於做官後理想的能否實現，則與大環境有密切關係。做官不過是要將理想拿去實現的一個條件，但不是所有的條件。爲不忍而救世，而救世而做官找機會，這是行義。既做官而因緣和合，雲龍鳳虎，遭逢時會，得以實現理想主張，使社會國家得蒙其益，這是行道。做官容易，實現理想不容易。盡其在我容易，要大環境因而改善不容易。兩者很有區別，區別也很明顯。而東壁乃說於理未安，不知是否又是吃了戴上顏色眼鏡的虧，因而難湊理由？

末尾莘野、南陽不得謂爲亂倫一節，也是偶像作用。孔門提倡的是淑世主義，入世主義，所以排斥別人的獨善主義，個人主義。如果伊尹老是「耕於有莘之野」，武侯老是「高臥隆中」，在積極救世的人看來，就是不應該，就是「亂倫」。聖賢並不是指摘不得的事物。東壁神聖化理想化了後的聖賢，卻不能讓旁人傷他一絲半毫，所以有這種的辯護。

一一 評東壁武斷「此必無之事，不待詳辨者」

史記孔子世家說：「孔子在陳蔡之間，……絕糧，從者病，莫能興。……子路愠見曰：「君子亦有窮乎？」孔子曰：「君子固窮，小人窮，斯濫矣。」子貢色作。……孔子知弟子有愠心，乃召子路而問曰：「詩云：匪兕匪虎，率彼曠野。吾道非耶？吾何爲於此？」子路曰：「意者吾未仁耶？人之不我信也，意者吾未知耶？人之不我行也。」……子貢入見。……子貢曰：「夫子之道至大也，故天下莫能容夫子。夫子蓋少貶焉？」……子貢出，顏回入見。……顏回曰：「夫子之道至大，故天下莫能容。雖然，夫子推而行之，不容何病？不容然後見君子……」孔子欣然而笑曰：「有是哉！顏氏之子，使爾多財，吾爲爾宰。」

(卷四十七頁三)東壁對於這段加上按語道：

「余按子路慍見而曰君子亦有窮乎，雖不能無怨天尤人之意，而未嘗有信道不篤之心。子曰：『衣敝緼袍與衣狐貉者立而不恥者，其由也與！』又曰：『道不行，乘桴浮於海。從我者其由與！』子路問之喜。其自信果決如是，烏有以未仁未知疑孔子者哉！子貢曰：『夫子之得邦家者，所謂立之斯立，道之斯行，綏之斯來，勸之斯和。』又曰：『夫子溫良恭儉讓以得之。』孟子曰：『子貢智足以知聖人。』若欲孔子自貶其道，識趣之卑陋甚矣，何以爲子貢……顏淵之言尚當，然遽欣然而笑，欲爲之宰，毋乃近於好諛矣乎？余觀論語所載諸弟子，未有不曾信聖人者，而孔子常有謙遜不敢自是之心。如世家之言，則是諸弟子自顏淵外，皆不足以知孔子，而孔子不得不瑣瑣然自明其過之不在己也。何其與論語相反乃爾耶？此必無之事，不待詳辨者。」(洙泗考信錄卷三，第十二至十三頁上。)

我以為爲這種斷語顯欠斟酌，理由有五：(一)僅據論語所載，宰我對於三年喪就不曾信聖人子路使子羔爲費宰，也公然與孔子的意見相衝突。(二)子路能安貧浮海，但未必能絕糧無怨，餓到爬不起

來的時候，纔發生緩和的懷疑與反省，何以見得不是情理中事？何能執一以繩百？（三）子貢與顏回說話都很客氣，不像子路那麼直質無華。在特殊情境中子貢勸其稍貶，不見得就是不知道孔子的證據。孔子曾讚揚管仲不死，鄙薄自經溝瀆（憲問）。又曾說：「可與共學未可與適道；可與適道未可與立；可與立未可與權。」（子罕）。勸他稍貶未見得不是識權？識權非常人所能，那能說就是識趣卑陋之甚？「何以爲子貢」是東壁套孟子的濫調，只是偏愛，只是理想化，沒有價值。（四）在衆人信念搖動中，惟有顏回一人能特別安慰孔子，所說的語自始至終都非常好聽，何能期必孔子一定不「欣然而笑」？笑了一定不說一種投桃報李的言詞？孔子這樣的行爲正是「人之恆情」；「反乎此乃是將他置於不近人情的境地。」顏氏之子」的稱呼，繁辭下也有。欲爲之宰，不一定就是好諛。顏淵是孔子最得意的門生，他的造詣一般都承認是「刮刮叫」。惟其如此，則他最能知聖人，自無足怪。諸弟子不及顏淵，故了解聖人的程度自然難及他高，體諒聖人的衷曲自然也難及他切，所以爲見南子一事，孔子至於賭咒自明；爲厚葬顏淵事，孔子聲明不是他的意思；爲門人爲臣事，他又曾痛罵子路一場。如果自明其過不在己就不對，如果輿論語相反就不合，則以上數事，不知又作何解？

(五)孔子誠有謙遜不敢自是的美德，但也不是毫無例外。東壁假定他沒有例外，所以一遇例外就懷疑。除開本條而外，還有禮記檀弓上說：

「孔子蚤作，負手曳杖，消搖於門。歌曰：『泰山其頽乎！梁木其壞乎！哲人其萎乎！』既歌而入；……」(禮記第二十一頁，十三經白文本)

東壁對於這首歌及以下一大段都認為不可靠。不可靠的理由有一種是：「此非謙遜之辭，」頗有「自聖之意」(洙泗考信錄卷四第七頁上)。其實孔子自聖已經不止一次了。論語說：「子曰：『天生德於予，桓魋其如予何？』」又說：「天之未喪斯文也，匡人其如予何？」東壁如果記得這兩句，不專看那些「我非生而知之者；」「若聖與仁，則吾豈敢？」……自然不會奇怪。此歌以泰山梁木哲人自謂「(同上)」了。孔子的智識比一般人高，他不是傻子，自己當然知道。在人前故為謙恭，是「其善者偽也。」(見荀子性惡篇，偽訓人為，與天然對待。)偶爾現出原形，是自然的流露。我們如果以「人」看待孔子，總不宜把他抬得太高。東壁却不如此。他不惟將孔子抬得高高的，同時又將孔子的弟子們也抬得高高的；不幸又只記得他們平時的言論，不顧慮特殊的情境。(參閱洙

泗考信餘錄卷一，辨子貢告顏淵竊食時，所謂「有是理與」的根據。合於理想的說是，不合的就懷疑，所以他公然上了那種荒謬的肯定斷語——「此必無之事，不待詳辨者。」孟子說得好：「其然豈其然乎？」尙待研究。

在洙泗考信餘錄中，關於曾子的事，他駁韓詩外傳一條，亦有「其事則必無之事也」的斷語。（卷一，第十三頁上。）核其駁論的主要根據亦爲理想化，頗欠牢固。爲避繁起見，評敍從略，讀者可參正。

## 一二 評東壁理想中的「聖人不如是之輕易」

論語陽貨篇記：「孺悲欲見孔子，孔子辭以疾。將命者出戶，取瑟而歌，使之聞之。」東壁列這章於「存疑」下，存疑的理由，不是別的，乃是——

「按孺悲果有過，孔子責之可也。若有大過而不可教，絕之可也。胡爲乎屬絕之而陰告之，有如兒戲者然。恐聖人不如是之輕易也……」（洙泗考信錄卷四，第六頁下。）

疑聖人不如是輕易，是無異於說：聖人作事還不會審慎周詳？還能<sup>？</sup>有錯嗎？隨便開玩笑，是常人的事。聖人是不會做的。東壁理想中的聖人，如果這般完全，可惜聖經告訴我們，孔二先生纔有點不爭氣。論語明明記載：陳司敗問昭公是否知禮，孔子當時輕輕地說了一個「知禮」，至於遭人譏笑，因他實在是涉了偏私的嫌疑。後求巫馬期對他說，他自己也認過後悔（述而）。還有孔子到武城，聽得弦歌的聲音，於是對弟子大開玩笑道：

「割雞焉用牛刀？」

子游當下將他從前所說的話來抗議，他纔不得不改口說：

「二三子！假之言是也。前言戲之耳！」（陽貨。）

按此項記錄亦頗不利於理想化的聖賢，故東壁於餘錄中將牠列在存疑項下（卷二，頁十至十一）。獨惜其理由又甚薄弱，「天下人耳目」殊難一手掩盡。茲不暇詳及。

卽此二例，已足證聖人作事也未見得一定不輕易；未見得一定能審慎周詳。但「人誰無過；」  
「君子之過，如日月之食；」  
「過而能改，善莫大焉。」  
我們卽承認孔子偶有未能審慎周詳的過舉，

也無傷其爲聖；因爲他在旁處，一般人，恆河沙數的人，趕不上，的地方還多得很，有的是！那能因幾件小事，就把他百分之八九十的善行推翻不算？除非是思想非常籠統，意氣非常濃厚，胸襟非常褊狹的人，不至如此。東壁處處替他老先生擔憂，着急，辨護，實在用不着。這是一方面。

在另一方面，我們還可以看到做事很能審慎周詳的人也未見得就是聖人，聖人也未見得就贊成那種舉動。論語第五篇第二十章說：

「季文子三思而後行。子聞之曰：『再，斯可矣。』」

這不是一個很道地的例證麼？又如「諸葛一生惟謹慎」差不多誰也稱讚景仰。但是，據歷來的評判，武侯還只算賢人，還沒有取得聖人的資格。可見配稱聖人的主要條件並不在乎這一點。「大醇小疵」當然可以無礙。

況且這章只說孔子辭見孺悲，未說明爲什麼辭見孺悲。究竟是因爲有過或是因爲有大過，我們尚不得而知。對於有過的弟子和故人的處置，東壁會引了冉求和原壤做例證。但那兩章都明白說出了兩人過錯的所在，而這章却是一個曖昧。孺悲應該責應該絕應該以琴歌示意我們殊難斷



定。再則那兩章已經明記了因為過錯不同，處置的方法即不一樣。看事行，孔子往往如此。因地制宜，因材施教，正是聖人的高明處。東壁似乎不很應該據尚未明知的原因而武斷孔子不當如是處置；只應當「責之」或「絕之」。孟子說：

「教亦多術矣。子不肖，教誨之也者，是亦教誨之而已矣。」（告子下，末章。）

安知孔子之不見孺恚，不是正所以教孺恚？何能說瑟歌示意一定就如兒戲？如說託病扯謊不應該，則孟子也曾對齊王扯過一次大謊。（查公孫丑下，第二章。）孟子是歷史上赫赫有名的「亞聖」，你瞧如說孔子做假就不對，則關於攝相事，不識東壁又何以希望他矯情以具「聖人之度」？崔先生最愛將孔子過於理想化，不料此處却適得其反。我辨證這條的要點也還是：用其他的理由來否認孔子不見孺恚的事，也許可以用「恐聖人不如是之輕易也」來做根據，至少是不妥當。

一三 評東壁認定曾皙不至杖擊曾參，曾參亦不至輕死而受杖

劉向說苑建本籍說：「曾子芸瓜而誤斬其根，曾皙怒，援大杖繫之。曾子仆地有頃，蘇，蹶然而起，

進曰：「鬻者，參得罪於大人，大人用力教參，得毋疾乎？」……孔子聞之，告門人曰：「參來勿內也。」曾子自以無罪，使人謝孔子。孔子曰：「汝聞韓甌有子名舜，舜之事父也，索而使之，未嘗不在側；求而殺之，未嘗可得。小箠則待，大箠則走，以逃暴怒也。今子委身以待暴怒，立體而不去，殺身以陷父不義，不孝孰是大乎？」」（卷三，頁二至三，光緒元年，湖北崇文書局本。）東壁對於這段的評論是：

『孟子曰：「中也養不中，才也養不才，故人樂有賢父兄也。如中也乘不中，才也乘不才，明賢不肖之相去，其閒不能以寸。」記曰：「爲人子，止於孝；爲人父，止於慈。」傳曰：『父慈子孝。』然則其子卽不中不才，爲之父者，且不忍遽棄，以傷其天性之親。况曾子，中且才者也。耘瓜而斷其根，其細已甚。而曾皙聖門高弟，其曠達之懷，必不至以小物介意。寧有區區之事，逞一朝之怒，遂不復顧其子之生死乎？孟子曰：「曾子養曾皙，必有酒肉。將徹，必請所與。問有餘，必曰有。」其善體親心如是。况於身，父母之遺體，乃毫不自貴重，甘奉此身，以殉親一時之怒，萬一遂死，事過而親怒平，而悔之無死。爲子者，何以能自安？傳曰：「小人老而無子，知擠於溝壑矣。曾子果死，異日酒肉之養，誰奉之？况請所與而進所餘乎？然則卽養口體者，亦不敢輕於一死。」

况曾子之養志者哉？余謂曾哲之曠達，曾子之孝謹。其家庭之間，必雍睦異常……」（洙泗考信錄錄卷一，第十頁）

我讀完這篇評論，覺得東壁徒尙空談，只願將聖賢理想化，而忽略了兩件平常事實：第一，人本是矛盾的動物，事例俯拾即是。依同理推考，曠達者未必不以小物介意，聖門高弟亦未必不逞一朝之怒，遂不復顧其子之生死，要看當時當地的情境如何。據論語的記載，曾哲在言志的集會中，在先生無同學的面前，所說的那番話，誠然是一個曠達者。但退居家中，人地的關係就大不同了。在宗法社會裏，父親對於兒子有絕對的威權，家長儼然就是暴君（a despot or a tyrant）。他們每每以爲兒子由彼等而生，就可以由彼等而死。古話說：「君要臣死，臣不得不死；父要子亡，子不得不亡。」春秋申生自縊於新城，急子甘爲盜殺，在在可證。曾哲生當習於濫用父權的社會裏，未見得他必能免俗；在無師友監臨的情境下，未見他不因細故而激動感情。於感情爆烈理性失敗的當中，未見得他能不拿着什麼就打什麼以爲發洩。在發洩強烈的衝動時，未見他能顧慮到兒子的生死存亡。古話說：「十年讀書，十年養氣。」養氣是不容易的。平時知道當如何如何，臨事往往不能如何如何。人

們的行爲，與其說受理性支配時多，還不如說受感情支配時多較爲妥當。曾皙卽是聖門高弟，我們也不宜把他太理想化了。況且東璧一方面說曾皙曠達，以此爲前提而否認杖擊事；一方面又懷疑風浴詠歸的記載不真（查餘錄卷一，第七至八頁。）前後自相衝突，進退失據，殊堪惋惜。這是第一點。

第二人的行爲，在恐懼匆促間，每至於慌亂不知所可——例如左傳宣公十二年，晉楚陣於郟，楚軍驟攻晉，主帥桓子見來勢太快太凶，遂「不知所爲，鼓於軍中曰：『先濟者有賞。』舟中之指可掬也。」致遭慘敗——尤其是資質魯鈍的人。論語說：『柴也愚，參也魯』（先進）。據此可知曾子並不是一位聰明伶俐，敏於應變的人。東璧說：『曾子，中且才者也。』中才二字若以奉承『聞一知十』的顏子，『告往知來』的子貢，或者可以。今以施之於曾子，似未免稍嫌過譽。孟子說：『孔子不得中道而與之，必也狂狷乎……如琴張、曾皙、牧皮者，孔子之所謂狂矣』（盡心下）。曾皙既爲狂，則『其志嚳嚳然……行不掩焉』，至於介意小物，自無足怪。曾參雖未明言爲狷，但由先進之文推測，（再參考泰伯、子張及禮記）我們似乎可以斷定曾子非屬中才，而是一位小心翼翼，拘謹板滯的人。他

在平時養奉父母，只管能善體親心。但以素來呆頭木腦的緣故，又以適逢以笨拙疏忽而惹起父親的大怒，難免當時不更木更呆，心中也難免更沒有主意。雷霆之下，目瞪身軟，也許已經嚇壞了，不能動了。而曾皙抄起棍子就打，又未必不是來得很快，就要跑要躲也恐怕來不及；就已跑已躲也恐怕不如曾皙的快，於此緊急慌亂的關頭，那能有心思來從容考慮這個道理，那種說法不但魯鈍的曾子當時難於想到，就是曾皙在彼時也管不到那麼多。所以我認為東璧的引經據典，說了一大灘，都是空話都不相干，都是不近人情，不明事理的曲辨。而引據後所下的斷語——「其家庭之間，必雍睦異常」——我認為不一定靠得住；因為許多定理定律都還有例外，何況家人父子間事？

根據以上的討論，我以為曾皙未必不杖擊曾子，曾子也未必不為無心的輕死。孔子責備曾子，又隱責曾皙，雙方都有不是，殊為平允。東璧反過來替雙方辯護，以免有傷聖賢，而結果却弄得瘴氣烏煙。

在此事之後，東璧又駁新序所記與曾參同名者殺人，經三人來告，曾母至投機而走之事為不合。他說：「寧有賢如曾子，其母知之有素，而少惑於人言者乎？」（同前，第十二頁上。）這也未免過

於理想一點。總之，此類事未必有，但亦未必無。東壁抱懷疑的態度，可以所持的這般理由，不妥當。

一四 評東壁對於「季氏將伐顓臾」章的五疑

洙泗考信餘錄卷二道：

「論語季氏篇云：季氏將伐顓臾，冉有、季路見於孔子曰：『季氏將有事於顓臾。』孔子曰：『求無乃爾是過與？』大顓臾，昔者先王以爲東蒙主，且在邦域之中矣，是社稷之臣也，何以伐爲？」云云。余按此章可疑者五：論語所記孔子之言皆簡而直，此章獨繁而曲，其文不類，一也。子路爲季氏宰，在定公世，冉有爲季氏宰，在哀公世，其時不合，二也。子路主墮郟之謀，其剛直有素，歸魯之後，不肯承季氏意，以盟叛人，必不一旦變其晚節以阿季氏，其理不似，三也。顓臾之伐，不見於經傳，洪氏言其以孔子之言而中止，然則田賦之用，何以不因孔子之言而止？其事無徵，四也。僖二十一年傳云：「任宿須句顓臾，風姓也，實司太皞與有濟之祀。」不言爲東蒙主，亦不言爲魯臣，其說不同，五也。且此篇文皆稱孔子，與前十五篇異，其非孔氏之徒所記，甚明。

……】（第一頁下，至二頁上。）

右列這五條理由及其附屬的幾句，前人以爲頗有力量，差不多整個地接收。我實在冒昧得很，却以爲似乎處處都有問題。茲約略分疏如左：

第一，文體不類的分別就不能成立，其說已見於前面第二第九及第十二各條中，不用再贅。

第二，第二、三兩條，驟看似可成立。但惜乎東壁衛道心切，致未細察原文，而結果有類於瞎子斷扁。顯史章起首雖將冉有與季路並舉，但下文緊接着：「孔子曰：『求無乃爾是過與……』」已可見主要的負責者是冉有，不是季路；當時爲季氏宰者，有冉有，不一定有季路。只消季路與冉有有同學和先後同事的關係，就儘可以拉在一塊兒去見先生。我們似乎不能說：他倆一定要同時爲季氏宰，纔可以同時去見先生以討論有關於季氏的事體。如僅從「吾二臣者」及近末的「今由與求也相夫子」兩句，就認定他倆是同時爲季氏宰，證據還欠充分，因爲是先後同事也可以這麼說。連類而及，有時細察便覺可笑。例如孟子說：禹稷當平世；淳于髡說：華周杞梁之妻，善哭其夫；禮記說：大夫不造車馬。所以我認爲東壁的第二條理由沒

有多大的關係。

復次，篇中既未見季路爭辨的言論，又已見孔子三次單獨提名責備冉有，可見子路未必贊成季氏去伐顓臾，他也未必真已阿順季氏，「謏其晚節。」此固無須東壁特別擔心，特別辨白。杯弓蛇影，可謂自起猜疑。但在冉有方面，却很有阿附的可能，由先進季氏富于周公章可證。我們那能以季路一人的不阿附，就斷定這事的未必有？所以我認為東壁的第三條理由不充足，且不必要。

第四，顓臾之伐，既作意而未遂，將行而陰消，事實未成，舉動未顯，自然不能必其遍載經傳，以成東壁的所謂有徵。「將伐顓臾」與「顓臾之伐」在我們看來，顯然是兩事，不知東壁何以將後者去代替前者？權臣高下在心，獻言有聽有不聽，毫不足怪。如果孔子有言必聽，則是道已行矣；何至見棄不用，道大不容？如果孔子有言必不聽，則季氏又何至有再四請問的事情？田賦係對內斂財，舉辦易而得利必；征伐係對外興師動衆，比較不敢忘爲。故田賦事未因孔子之言而中止，我們也不能執一以繩，即據以斷定顓臾之伐必不能因孔子之言而中。



止。

第五，左傳僖公二十一年雖未言顯失爲東蒙主，亦未明言爲魯臣，但東壁似曾忽略了下文的「以服事諸夏」。請問諸夏內有不有魯魯爲周公的後裔，爲周禮所在。（晉韓宣子語）又距顯史甚近，當然是所謂諸夏中很重要的。一個何以見得是「其說不同」？再從左傳成風所說的幾句以及僖公二十二年的記載看來，我們更覺得顯史是確有其國，是與須句相似的一個保護國；孔子的話不爲無根。至於記錄的文字小有出入，本無足怪。難道我們一定要閉眼不看事實，硬說半勛不是八兩，以增多似是而非的理由，然後纔快意嗎？

末尾說：「此篇文皆稱孔子，與前十五篇異。其非孔氏之徒所記甚明。」這樣的武斷，似乎太欠斟酌了。我以此篇皆稱孔子，固與前十五篇不同，但僅就稱孔子一點來說，未見得就不是孔氏之徒所記的良好證據。孟子一書，誰都說是孟子之徒所記，而其文皆稱孟子，難道我們也可以因此懷疑，說牠不是孟氏之徒所記甚明嗎？禮記一書，誰也承認是儒書，也不是墨書，裏面有不少的「孔子曰」。我們可以否認那些話不一定真是孔子所說，但恐還不能否認牠不是孔氏之徒所

記罷。反過來，禮記書內也有不少的「子曰」、「夫子曰」、「子言之」。難道我們可以相信牠準是孔子所說的話嗎？故稱「子」不宜過於重視，而稱「孔子」也不宜過於歧視。況且東壁自己也會將季氏篇中的四章——天下有道章，祿之去公室章，生而知之者章，見善如不及章——屬於「義理文體皆無可疑者」之下。（查論語餘說，第二〇頁）偏見害人自相矛盾，如是如是。再查論語說中，東壁又說：

「論語前十篇中，稱孔子皆曰子，惟對君問始曰孔子，曾君也……獨季氏篇始終皆稱孔子，其爲采之他書，甚明。」（第十五頁下）

我將論語前十篇檢查一遍，發現有左列幾條：

- 甲，或謂孔子曰：「子奚不爲政？」……（爲政第二）
- 乙，孔子謂季氏，八佾舞於庭……（八佾第三）
- 丙，葉公問孔子於子路，子路不對……（述而第七）
- 丁，陳司敗問昭公知禮乎？孔子曰……（述而第七）

戊，舜有臣五人而天下治，孔子曰：……（秦伯第八）  
這幾條既非對君問，又在前十篇中，而偏偏都稱孔子，不依東壁所說的話辦理，真是該打該打！至於前十五篇內，東壁所認為係孔氏之徒所記者，其稱孔子者，除上列五條外，至少尚有十三條之多。東壁歧視季氏以下五篇，因而提出篇章問題，體例問題，我以為都不大靠得住。我疑心論語根本無所謂體例。體例篇章的分解，似乎都是東壁個人疑神疑鬼的偏見。

一五 評東壁理想的子貢斷不至是

史記仲尼弟子列傳道：「孔子卒，原憲亡在草澤中。子貢相衛而結駟連騎，排藜藿，入窮閭，過謝原憲。原憲攝敝衣冠見子貢。子貢恥之曰：「夫子豈病乎？」原憲曰：「吾聞之，無財者謂之貧，學道而不能行者謂之病。若憲，貧也，非病也。」子貢慚，不懌而去，終身恥其言之過也。」（卷六十七，第三頁，仿汲古閣本。）東壁看了不大高興說：

「余按子貢曰：『貧而無詬，富而無驕，何如？』子曰：『可也。未若貧而樂，富而好禮者也。』子

實長於理財，先貧後富則有之。若以貧爲恥，以富爲榮，則子貢斷不至是……（洙泗考信錄）

錄卷二，第八頁。）

富貴驕人，本屬恆情。啓眼一看，普通極了。說苑說得好：「一死一生，乃知交情；一貧一富，乃知交態；一貴一賤，交情乃見；一浮一沒，交情乃出。」（卷十六，說叢篇第五頁上。）老子說：「天下皆知美斯不美，天下皆知善斯不善。」如果富貴不驕已成尋常，則聖賢們也用不着諄諄垂訓「在上不驕，高而不危；」「君子樂以其貴下人；」「滿招損，謙受益；」「知其榮，守其辱；」以及如此等等了。人情冷暖，世態炎涼，古今同慨。子貢雖屬聖門高弟，但我們只能擔保他在洙泗的環境中不至於鄙俗，却不能斷定他在入世已久，列國奔馳後，仍然絲毫不染社會氣習。我們也尤其不能保障他在孔子死後，以衝相煊赫的聲勢去看一個窮朋友於「華門閨竇」中，面前又擺着那幅破衣破帽怪寒僧怪可憐的樣子，而不很自然地稍稍流露其所沾染的社會氣習。「夫子豈病乎？」一語，本來很輕；但在原憲聽來，或許已經感到很不痛快。這是從子貢的地位上看，既貴而驕人，未嘗不有合理的理由。

還有，東壁承認子貢先貧後富，貧富不同，則言行每難一致。論語「貧而無諂，富而無驕」的話，

不知是說在何年？如果是說在晚年，則言行未顯，本不足奇。孔子說：「始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行，於子與改是。」（公冶長）。宰予是聖門中與子貢並稱爲言語科的翹楚。今宰予既可以行未顯言，則奔走列國，到處「大放厥詞」的子貢，恐也難免於有相似的缺陷。如果說聖門弟子就一定不至如此，則並肩的宰我已明明是例外了。假如子貢那話是說在早年，當然更不足怪。因爲宰我的言行不符，差不多是同時發生的事。何況子貢相隔多年，歷時已久，習染已殊，環境又已大異。說苑道：「孔子曰：『丘死之後，商也日益，賜也日損。商也好與賢己者處，賜也好說不如己者。』」（卷十七，第九頁下）。東璧「執一以繩」，恐難妥帖。這是在子貢方面，既富而驕人，也未嘗不可能的理由。

回頭再看原憲方面。論語志問篇第一章道：「憲問恥。子曰：『邦有道，穀；邦無道，穀，恥也。』」雍也篇又說：「原思爲之宰，與之粟九百，辭。子曰：『毋，以與爾鄰里鄉黨乎。』」從後一條，可見原思是一位非常廉潔安貧的君子；從前一條，可知他或真能承教而不願「立於惡人之朝」，不願像子貢輩的東馳西騁，哺糟啜醢；而甘願隱居於蓬蒿藜藿間以得清靜純潔的快活。本於他的素養，故貧賤騷人，

俗視子貢，皆有可能。既然雙方皆有可能，更加以新序亦載此事，則事非無因，也許是罷。即使全出捏造，東壁的辨護法也不妥。最初我真不懂他何以一定要說：「子貢斷不至是！」後來明白了，原來理想中的子貢斷不至是！

一六 評東壁肯定子夏必不至吝一蓋於師

說苑說：「孔子將行，無蓋。弟子曰：『子夏有蓋，可以行。』孔子曰：『商之爲人也，甚短於財。吾聞與人交者，推其長者，達其短者，故能久長矣。』」（雜言篇，第九頁下。）東壁評論道：

「余按子夏之在聖門，在卓卓者，必不至吝一蓋於師。子夏不以富稱，未必孔子與諸弟子皆無蓋，而子夏獨有之。且其語甚淺陋，必後人所附會。」（洙泗考信錄卷二，頁十一。）

吾人生在二千數百年後，遠考二千數百年以前的傳說，苟非客觀證據確鑿，殊難斷言必有，但亦殊難斷言必無。如果真抱懷疑態度，如果真沒有夾雜旁的東西，今我所欲說者，不在子夏吝蓋事的有無，但在東壁辨析的太疏。據太疏的辨析而輒加武斷，自難令人滿意，也自難免於以盲扶盲。今依東

壁詞句的先後，逐一討論：

第一，我以爲子夏在聖門中是卓卓者是一事，而能客蓋於師又是一事，兩者不一定有連帶關係，但亦可以有連帶關係。換句話說：即卓卓者未必不客蓋於師，而非卓卓者亦未必即客蓋於師。有客蓋於師的行爲，只此一端，固無妨於其他方面的卓卓；而不客蓋於師者，僅此慷慨，亦未見得其他方面就一定高明。聖門四科，德行只居其一；大方（generosity）又只居德行之一。東壁「必不」的話，殊嫌過於理想。

第二，蓋物甚微，恐不必富也能有。子夏雖未以富著，區區一蓋，有似可能，細玩說苑原文，我覺得只能看出孔子在當時無蓋，弟子中之在旁者亦無蓋。此弟子未言確數，究竟是一人，是數人，我們不得而知。以理推測，其非七十子全體在場，可以斷言，因爲至少子夏就不在那裏。東壁過甚其詞，飾爲「諸弟子皆無蓋」，「子夏獨有」一蓋，未免不妥。這可說是東壁的意思，不是說苑的意思。至於當時有人舉子夏以告者，或許因爲距子夏所居不遠，或許因子夏的蓋特好，爲同門所熟悉，俱未可料。

第三，「其語甚淺陋」諸如此類，本是東壁慣用的妄評，說已詳於第二條末，不贅。所可厭者，即

下文緊接的「必後人所附會」的武斷態度，依他的字面看來，髣髴孔子的說話一定高深；但「平實」與「平易」東壁又曾一再說過。兩相對照，吾甚不解。人本不能萬全，故各有短長。這種事實，殊難否認。如果子夏真短於財，則吝蓋一事，非不可能。孔子知其可能，不待去硬碰了釘子然後覺察，其高明即非弟子所及。推長遠短，知易行難，那見得就是很淺很陋？子夏短財的行爲，因爲記載缺乏，頗難詳考；但亦可窺崖略。禮記檀弓上載曾子責子夏的話道：「喪爾親，使民未有聞焉，爾罪二也！」（第二〇頁，十三經白文本。）證以同篇子思說：「有其禮，無其財，君子弗行。」再證以儒家提倡厚葬和死葬以禮的主張，墨家大肆攻擊的言論，也許子夏喪親而使民無所聞，是由於短財之故。不過這與吝蓋事相去太遠，也許還不甚可靠。更證以衛靈公篇孔子說：

「吾猶及史之闕文也。有馬者，借人乘之，今亡矣夫！」

當時一般的風氣如此不慷慨，無怪乎子路言志，公然願以車馬輕裘「與朋友共」，並且可以「敝之而無憾」。（公治長。）我們如果不明瞭那時的社會背景，一定會奇怪堂賢人乃以細故爲職志；不料彼正所以挽救頹風，社會學家說：人是社會的產物。子夏是人，我頗疑其未能自拔於俗，以至



有吝蓋的可能。孔子不是又曾經說過嗎？「君子易事而難說也，說之不以為道，不說也及其使人也，器之。小人難事而易說也，說之不以為道，說也及其使人也，求備焉。」（子路）微子篇記周公的話說：「故舊無大故，則不棄也，無求備於一人。」顏淵篇又說：「子貢問友。子曰：『忠告而善道之，不可則止，無自辱焉。』」以上這些話都可以與推長遠知的交友法相映證，一則不見得「甚淺陋」，再則不見得「必為後人所附會」。

一七 評東壁過甚其詞的宰子最不知聖人，亦最不能言

孔叢子記義篇說：「孔子使宰子使於楚。楚昭王以安車象飾，因宰子以遺孔子焉。宰子曰：『夫子無以此為也。』」王曰：「何故？」對曰：「臣以其用思其所在觀之，有以知其然。」王曰：「言之。」宰子對曰：「自臣侍從夫子以來，竊見其言不離道，動不違仁；貴義尚德，清素好儉；仕而有祿，不以為積，不合則去，退無吝心；妻不服綵，妾不衣帛，車器不雕，馬不食粟；道行則樂其治，不行則樂其身；此其所以為夫子也。若夫觀目之靡麗，窈窕之淫音，夫子過之弗之視，遇之弗之聽也。臣故知夫子之無用此

車也。」王曰：「然則夫子何欲而可？」對曰：「方今天下，道德寢息，其志欲興而行之。天下誠有欲治之君能行其道，則夫子雖徒步以朝，固猶爲之，何必遽辱君之重貶乎？」王曰：「乃今而後知孔子之德也大矣！」宰予歸，以告孔子。孔子曰：「二三子以予之言何如？」子貢對曰：「未盡夫子之美也。夫子德高則配天，深則配海。若子之言，行事之實也。」夫子曰：「夫言貴實，實使人信之。舍實何稱乎？是賜之華，不若予之實也。」（卷上，第八至九頁。）東壁道：

「余按孟子嘗稱宰我智足以知聖人，而其言止於如是。是天下之不知聖人者，莫宰子若也。宰子以言語著，而此言乃淺陋鄙俗如是。是天下之不能言者，亦莫宰子若也。而豈不謬哉！」

……（洙泗考信錄卷二，第十四頁下。）

注意這兩套有趣的全稱肯定，也可算是「黃絹幼婦，外孫齋白」了。如今我們先分開來看看東壁之所謂「淺陋鄙俗」究竟是不是然後再下判斷。

孔子說：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」（公冶長）丘的好學，不成問題；我們要看他的好學是何所指。學而篤說，「就有道而正焉，可謂好學也已矣。」憲問篇說：「君子

道者三，我無能焉；仁者不憂，智者不惑，勇者不懼。」公冶長篇說：「子謂子產有君子之道四焉……」述而篇說：「文莫吾猶人也。躬行君子，則吾未之有得。」衛靈公篇說：「君子謀道不謀食……君子憂道不憂貧。」述而篇又說：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」將以上這幾條合起來考察，我們大概可以說：孔子的好學差不多就是好道，所謂道差不多就是君子之道，所謂君子之道差不多就是他時常掛在口邊的仁義恭敬等等關乎人事行為的東西。孔子的「言」記在論語上者不少，論語也是考察孔子最可靠的材料。有人說：孔子不談玄，不問生死，不迷鬼神，是一位現實主義者。這話雖不能完全相信，不過我們由這書去看孔子，則宰子所說的「夫子旨不離道」確有相當的根據，不知何以見得是淺陋鄙俗？

孔子說：「回也其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」（雍也）。顏子是聖門中的巨擘，仁又是孔子所非常尊重的東西。由顏子的長期不違仁，我們當然可以測定孔子的更長期不違仁。俗話說：「師高弟子強。」豈有先生還做不到的事件，弟子就能模仿剽竊嗎？所以宰子所說的「動不違仁」也不見得全糟而至於淺陋鄙俗。

孔子說：「君子以義爲上」（錫貨）。又說：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比」（里仁）。他曾讚美南宮适道：「君子哉若人！尚德哉若人！」（憲問）。又說：「驥不稱其力，稱其德也」（同上）。又說：「三分天下有其二，以服事殷，周之德，其可謂至德也已矣！」（泰伯）。由以上這幾條看來，則宰子所說的「貴義尚德」，恐難謂誤。

聖人曾經自敘道：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲」（述而）。他又嘗讚歎顏淵道：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回不改其樂。賢哉回也！」（雍也）。述而篇說：「奢則不孫，儉則同，與其不孫也，寧固。」子罕篇說：「麻冕，禮也。今也純儉，吾從衆。拜下，禮也。今拜乎上，泰也。雖違衆，吾從下。」雍也篇說：「原思爲之宰，與之粟九百，辭。子曰：『毋！以與爾鄰里鄉黨乎。』」鄉黨篇說：「朋友死，無所歸，曰：『於我殯。』」里仁篇說：「放於利而行，多怨。」又說：「小人喻於利。」微子篇說：「齊人歸女樂，季桓子受之，三日不朝，孔子行。」孟子說：「孔子爲魯司寇，不用從而祭，燔肉不至，不稅冕而行」（告子下）。述而篇說：「子謂顏淵曰：『用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫。』」陽貨篇說：「鄙夫可與事君也與哉？其未得之也，患得之；既

得之，患失之。苟患失之，無所不至矣！由以上這些記載看來，則宰子所說：「清素尚儉，仕而有祿，不以爲積；不合則去，退無吝心。」恐亦不爲無根。惟有下面續說的「妻不服綬，妾不衣帛，車器不雕，馬不食粟」四句，在論語沒有明徵，不敢斷定。「道行則樂其治，不行則樂其身」二語，證以論語中庸所記關於孔子行藏出處的話，我以爲亦有所本，不是亂說。

孔子說：「放鄭聲，……鄭聲淫……」（衛靈公）。又說：「惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也。」（陽貨）。這話還有旁證，見於孟子盡心下，足徵孔子真有此意。信如所云，則「弗視弗聽」的話，亦未嘗絲毫無據。（參閱論語，顏淵篇第一章。）下面歸重於行道，正是孔子周遊列國的初志，可謂「深得聖人之旨」。末尾子貢空洞的稱美，證以子張篇的言詞，「若合符節」。這是在弟子方面再看孔子自己說：「故君子……言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」（子路）。又說：「君子恥其言而過其行。」（憲問）。又說：「古者言之不出，恥躬之不逮也。」（里仁）。如果孔子真能如此，則子貢「溢美之詞」，他當然不願承受；宰子的照實敘述，他到可以贊成。

根據以上的分析，將孔叢子與論語參證的結果，則下列的幾個問題，不難判斷：（一）究竟是

宰。予。的。話。真。是。『淺。陋。鄙。俗』呢？還是因為牠在孔叢子——不是經——上，而東壁認為『淺陋鄙俗』呢？（二）東壁之所謂『謬』，究竟是他自己謬呢？還是別人謬呢？（三）即如孔叢子所記，東壁所認為『天下之不知聖人者，莫宰予若也；天下之不能言者，亦莫宰予若也』，是真的呢？還是錯的呢？請讀者想想。

杜威在人性與行為的導言上說得好：『俗語道：「給一條狗起一個惡名，於是乎就把牠吊起來，」人性已經成了道學先生們的狗了。……』（Dewey, J.: Human Nature and Conduct, p. 1. Henry Holt, N. Y., 1922）我看崔東壁也會玩這套把戲！

不過讀者幸勿誤會我以為孔叢子所記是真。為什麼我要提出討論的緣由，只在於不滿東壁先生的論調。

一八 評東壁認定孔子必能教妻，必不出妻

禮記檀弓上說：『子上之母死而不喪，門人問諸子思曰：「昔者子之先君子喪出母乎？」曰：

「然。」「子之不使白也喪之，何也？」子思曰：「昔者吾先君子無所失道，道隆則從而隆，道污則從而污。伋則安能爲伋也？妻者，是爲白也。母不爲伋也，妻者，是不爲白也母。」故孔氏之不喪出母，自子思始也。」（第十五至十六頁，十三經白文本。）後面又有一段道：「伯魚之母死，期而猶哭。夫子聞之曰：『誰與哭者？』門人曰：『鯉也。』夫子曰：『嘻！其甚也。』伯魚聞之，遂除之。」（同上，第十八至十九頁。）東壁對於這兩條都覺踴躍不安，他說：

「解檳弓者，皆以先君子爲伯魚，由是遂謂孔子嘗有出妻之事，伯魚乃出妻之子，爲母當期而除，故孔子甚之。余按書云：『觀厥刑於二女。』詩云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御於家邦。』古之聖人，未有不能先化其妻而能治國與天下者也。孔子之聖，不異於舜文王，何獨不能刑其妻，使有大過以至於出乎孔子能教七十子皆爲賢人而不能教一妻使陷於大過？七十子之服孔子也，皆中心悅而誠服，獨其妻不能率孔子之教，以自陷於大過，天下有是理乎？」

……（洙泗考信錄卷四，第十三至十四頁。）

不客氣地說一句，我實在決不料到東壁竟會有這樣荒謬的議論！「古之聖人，未有不能……而能……」

……的全稱肯定欠斟酌，「孔子之聖，不異於舜文王」的假定欠妥帖。據此粗疏的假定，因恐孔子不能型妻，有傷其聖，遂謂於理不合，然則舜有頑父，豈母傲弟，獨不有傷於舜的聖嗎？文王有管叔蔡叔等不肖子，又不有傷於文王的聖嗎？根據儒家經典的記載，即此已可見能治國平天下者，未見得一定能齊家，「家醜不外揚」許多事是局外人所不能知道的。本於相同的道理，能教他人子弟為善者，不見得一定能糾正骨肉。孟子說：「古者易子而教之，父子之間不責善，責善則離，離則不肖，莫大焉。」（離婁上）年幼親生的兒子，教導猶且如此不易，何況年長外來的老婆從教育學上，我們知道兒童的可塑性（plasticity）大，先入為主，很容易教；從心理學上，我們知道兒童後數歲中，便已受了萬千的「制約」（conditioned）作用，而行為的習慣已大體形成；故兒童教育，家庭教育，在全部教育程序上十分重要。因為根柢如果弄壞，及到年長了，可塑性便減退了，成見習慣他漸趨於凝固了，無論什麼人都不好辦。老婆正是如此。

老婆與弟子原是不能相提並論的。若必以弟子和老婆相比，則弟子好教，老婆不好教。因為弟子為受教而來，老婆不是弟子的年齡比較小，老婆較大，弟子對於先生常有偶像觀念，老婆「朝夕



與共，有的比較不多。由第一說，可知心理上承受與反應刺激的準備，兩者不同；由第二說，可知教育上的可教性，工作的難易，兩者決不一樣；由第三說，可知無論怎樣循循善誘的教育家，可以得許多青年的敬仰，但未必能禁止他的太太不和他吵嘴。此中的道理，除了「近習無英雄」之外，還有知識高低和了解深淺的關係。這是可以公開研究的東西，不是什麼「說不得」的事體。故孔子不能教妻，鯉母不服指導，實不足為孔子病。

況且古時出妻，未必一定要有大過。例如曾子以蒸梨不熟一點小事，就請老婆走；後人還豔稱其孝。曲解者謂為「蓋有大過而出，以蒸梨為名」，不見得。東壁據「豈為聖賢妻者必皆有大過；抑為聖賢者必求全責備」，遂斷定「此皆必無之事」。（洙泗考信錄卷一，第十四頁下）不妥當。為什麼呢？據儀禮疏所載古時七出的節目是：（一）無子；（二）淫佚；（三）不事舅姑；（四）口舌；（五）盜竊；（六）妬忌；（七）惡疾。門類既經這麼多，「欲加之罪，何患無辭」？蒸梨不熟，為事雖微，但可以歸於不事舅姑項下，那就是一個頂正大光明的理由。況且從三百篇中可以考出古時的男女關係很不穩固，棄婦不一定要正當的理由。氓篇有四句道：

「女也不爽，士貳其行；

士也罔極，二三其德！」

這是何等的哀怨啊！這是何等的一種微細悲淒的聲浪啊！可憐蟲！無數的可憐蟲！在男子專制淫威下的可憐蟲，怎麼你們，或有人代你們，也會這樣喊出幾聲？透露一點真消息？像這般隨便拋棄舊好另尋新歡的事，也許很多很多。（除氓之蚩蚩外，再參閱鄒風 谷風，王風 中谷 有摧，豳風 東山 未章。）東壁很莫明其妙地說：「道之傳也，孔子授曾子；曾子授子思；子思傳之孟子，而三人皆以出妻聞。孟子之妻亦幾於出。」（餘錄，同上。）清儒生在二千年後，以後推前，自然難免於少見多怪；但實則並不足奇。

本於以上的討論，我覺得東壁「天下有是理乎？」的怪問實在可笑；我們可以承認孔子能教七十二賢，但決不能保障他必能教妻，必不出妻。

一九 評東壁不信孔子的後人有不美的事體

關於孔子的後裔，女人有未守貞節的嫌疑者，除開前條所錄的第一段外，禮記上還有兩段：（一）『子思之母死於衛，柳若謂子思曰：「子，聖人之後也。四方於子乎觀禮，子盍慎諸？」子思曰：「吾何慎哉？」』（第二十五頁，十三經白文本。）（二）『子思之母死於衛，赴於子思，子思哭於廟。門人至，曰：「庶氏之母死，何為哭於孔氏之廟乎？」子思曰：「吾過矣！吾過矣！」遂哭於他室。」（同上，第三十八頁。）東壁對於這兩段評論道：

『康成鄭氏遂本此（按指哭廟事）以解前章，謂柳若見子思欲為嫁母服，恐其失禮，戒之。余按女子所重者節，中人之家，少知自愛者，猶知勉焉。况聖人之婦，賢者之妻乎……』（洵考信餘錄卷三，第四至五頁。）

在未開始正式討論以先，對於「不美」二字的意義應當規訂明白，以免誤會。這裏所說的不美，是指婦女沒有「從一而終」的行為，是從舊禮教盛行時的風習着眼，不一定是真正的不美。

時代不同，風俗習慣自然不一樣。東壁說：「人情好以今推古，斥為不合，可謂卓見。但『兩行入壘』的慘劇，我不想崔先生也要來演一演。從社會的進化上考察，多人謂現代的一夫一妻制，係

由雜交而婚媾，母系而父系，多夫而多妻，慢慢演變而來。在這演變中間，階段並非嚴整，每每錯雜交涵而有「遺存」的現象。世傳「周公制禮」，人或不信。但據王靜安先生的考訂，同姓不婚的制度，確自周初起。（參閱觀堂集林卷十，殷周制度論。）再考召南鵲巢，幽風伐柯，齊風南山，陳風衡門，足證至遲在春秋時代，婚姻制實已完全樹立。但社會受先前慣性律和人們天性的支配，我們稍一檢點史實，就可以發現當時的男女關係還是亂七八糟。不僅男子們不知所謂「貞」，就是女子們亦似不懂所謂「節」。我國的貞操制度，因未經「周婆」訂正，歷來是片面的，不公平的，專以東縛陰性的，壓迫可憐蟲的。在男子不守貞，已成「司空見慣」，但女子在漢武罷黜百家，獨尊儒術，尤其在其性，壓迫可憐蟲的。在男子不守貞，已成「司空見慣」，但女子在漢武罷黜百家，獨尊儒術，尤其在其性，壓迫可憐蟲的。在男子不守貞，已成「司空見慣」，但女子在漢武罷黜百家，獨尊儒術，尤其在其性，壓迫可憐蟲的。

宋代伊川說「餓死事極小，失節事極大」，以至「旌表節烈」，建坊刻石成爲普遍的風氣以前，她們的腦筋裏，除開極少數的特例以外，也似乎沒有一個固定的觀念，將「從一而終」的規矩看得十分神聖。左傳記有一位母親對她的女兒說：「人盡夫也，父一而已」（桓公十五年）。這話頗堪注意。周禮雖是假書，但作偽者不能全無所本，今世學者多已承認。地官司徒媒氏下說：「中春之月，令會男女。於是時也，奔者不禁。」（第三十八頁，十三經白文本。）詩經召南野有死麕道：「有女懷

春，吉士誘之。『擲有梅說：「求我庶士，迨其吉兮。」可見春日與成，是乃人情；節與不節，似非所計，再由鄭風的山有扶蘇，將仲子，狡童，丰，陳風的東門之枌，鄭風的蕭有茨，以及其他更明白的篇章，足證即不在春日也很隨便。隨便的事實見於左傳者，已經五花八門，無奇不有，而婦女們之知節重節者，除開宋伯姬因拘禮不避火可以解爲與重節有關外，幾乎沒有所聞。今僅就所知，略爲分類舉例如次：

(甲)非親屬的淫亂行爲：

(1)私奔。私奔而爲男奔女，頗不足怪。左舉兩例，乃是由女子主動，而男子反居於被動的地位者：

例一：泉丘人女奔就孟僖子，生孟懿子及南宮敬叔，後爲聖門弟子。不但她如此，她的朋友也如此（昭公十一年）。

例二：鄆陽封人之女奔楚公子棄疾（後爲平王），生太子建（昭公十九年）。

(2)私通。這是男女相悅，成爲後世之所謂「和姦」。

例一：魯莊公與孟任，生子般（莊公三十二年）。

例二：齊聲孟子與魯叔孫僑如（成公十六年）。

例三：魯穆姜自承棄位而嫁（襄公九年，按她曾通宣伯）。

(3) 拐逃。例如申公巫臣將夏姬從鄭拐至晉。行時神色倉皇，爲申叔跪看破，說他「有三軍之懼，而又有桑中之喜，宜將竊妻以逃。」事載成公二年。後來爲此事鬧出很大的亂子，掀起不少的國際戰爭。

(4) 掠奪。掠奪是以威力去搶別人的老婆，據爲己有。最可注意的是女人並未做出貞烈的行爲。

例一：宋督殺孔父嘉而取其妻（桓公二年）。因爲這事出在孔子的先人家中，崔東壁不信，另條討論。

例二：楚文王滅息取息媯（莊公十四年）。這婦人有一點消極的表示，就是她生了兩個孩子，還不說話。

例三：齊懿公奪其臣閻職的老婆，因此鬧出弑君的公案（文公十八年）。

例四：鄭游販搶別人迎娶的女人，別人把他殺了又搶回去（襄公二十二年）。

(5) 共妻。例如慶封與盧蒲癸，易內而飲酒，事載襄公二十八年。又如祁勝與鄒滅通室，祁的族

人祁盈執家法，反而遭滅門大禍，事載昭公二十八年。

(6) 多妻。以前我國的富翁貴族，差不多都是多妻的，誰也知道。春秋時多妻的代表，可舉五霸

中頂有名的兩位：(a) 齊桓，(b) 晉文。他們倆至少各有九個夫人，查僖公十七年及

文公六年。

(7) 多夫。女子已嫁而又與人私通，那是不公開的多夫主義者，事例很多，無待枚舉。至於公開

的，毫不避忌的，在春秋時可以夏姬代表。她的男人，數得出來的有七個（查昭公二十八年）。

(8) 君與臣婦。例如齊莊公通於崔杼妻（襄公二十五年），陳靈公通於夏御叔婦（宣公九

年）陳事在國風有株林可證。

(9) 臣與君母。當時君不君，則臣自不臣。臣與君母發生關係的，例如齊慶克通於靈公的母親

(成公十七年) 衛公子朝通於襄夫人宣姜 (昭公二十年) 衛事於君臣外還有親屬關係。  
(10) 家臣與主母 這一種可說是前一種的上行下效。

例一：晉欒祁與其老州賓通 (襄公二十一年)，因此使欒盈出奔，欒氏滅族。

例二：魯季姬與嬖人檀通 (昭公二十五年)。

例三：衛孔姬通於渾良夫 (哀公十五年)。

(乙) 親屬的淫亂行爲。這類比甲類更爲糟糕，幾令人不忍列舉。但事實既已如彼，也沒法。

(1) 子與母 母子通奸叫做「烝」，在後世目爲了不得的「逆倫」。漢時匈奴有此俗，春秋時中國也不稀罕。例證如左：

例一：衛宣公烝於夷姜，生急子 (桓公十六年)。

例二：齊人使昭伯 (公子頑) 烝於宣姜，生齊子，戴公，文公，宋桓夫人，許穆夫人 (閔公二年)。

例三：晉惠公烝於賈君 (僖公十五年)。

例四：連尹襄老之子黑要烝於夏姬 (成公二年)。



(2) 父與媳。這種又以分兩項：

(a) 取。例如衛宣公爲急子娶於齊而美，遂自納（桓公十六年）。有都風新臺可證。又如楚平王爲太子建娶於秦，因聽費無極的勸，遂自用（昭公十九年）。

(b) 通。此事在現世叫做「公公扒灰」，春秋時例如蔡景侯爲太子般娶於楚，「通焉」。因而演出臣弑君兼子弑父的公案（襄公三十年）。

(3) 兄與妹。這項更駭人聽聞！但在春秋時公然有泱泱大國的君主肆行無忌地做去，鬧得不成樣子，有齊風的南山可證。事載桓公十八年。

(4) 兄與弟媳。魯公孫敖（穆伯）爲弟弟襄仲聘於莒，接親走到鄆陵，看見她長得漂亮，就自己要了（文公七年）。

(5) 弟與兄嫂。這種與(2)相似，可分兩項：

(a) 取。衛人使太叔疾的弟遺納其嫂孔姑（襄公十二年）。

(b) 通。王子帶（即甘昭公）通於周襄王的老婆隗氏，這事出在諸侯的共主王室內（僖

公二十四年。

(6) 叔與姪。媳。這種也可分兩項：

(a) 取。秦懷嬴本是公子圍（晉懷公）的老婆，後來晉文公取了，生公子樂（查僖公二十三年及文公六年）。

(b) 通。晉趙嬰爲趙盾的弟弟，莊姬是趙朔的老婆，朔是盾的兒子，然而趙嬰和趙莊姬發生肉體關係（成公四年）。

(7) 叔與姪女。季魴侯爲季康子的叔父，康子的妹妹通於魴侯（哀公八年）。

(8) 表兄與表妹。楚若敖娶於邲，生鬬伯比。後伯比淫於邲子之女，生鬬穀於菟，是爲令尹子文（宣公四年）。

(9) 舅舅與甥女。楚成王取鄭文夫人芊氏的二女以爲妻（查僖公二十二年）。

(10) 祖母與姪孫。宋公子鮑（後爲宋文公）「美而黠」他的祖母襄夫人（王姬）有意於他，但未遂（文公十六年）。

除以上兩大類各有十項外，還有同姓爲婚的如晉文公（重耳）爲姬氏所出，（據左傳，僖公二十三年叔詹語）魯昭公娶於吳，稱爲吳孟子。（見哀公十二年，及論語述而）晉平公內室有四姬，尙未列入論到出妻及改嫁的事例，則更是數見不鮮了。當時再醮婦女們似未嘗以爲恥，一般人亦似未嘗以爲辱。茲各舉一二例證如左：

（子）齊桓公因蕩舟濺水的小事出蔡姬，蔡人不客氣，也就把她改嫁了（僖公三年）。

（丑）魯聲伯的母被出而嫁於齊管子奚，生二子而寡（成公十一年）。

（寅）魯施孝叔的妻爲聲伯所奪，改嫁與晉卻鞮（同右）。

（卯）齊棠公的妻（棠姜）改嫁於崔武子（襄公二十五年）。

子思的母親是春秋時人。（按伯魚死在孔子前，孔子死在哀公十六年）春秋一般的男女風紀如此其糟，並未重節的事實如此其顯。——注意勸列那些事實還只是貴族們的記載，民間恐更難說。——孔子的家庭何能完全獨外習俗是不容易驟改的，伯魚，子思，子上的母親，何以決不至於再嫁？東壁相信孔子，孔鯉，孔伋都不出妻，甚至曾子也不出妻；他們的老婆都能「重節」，不會改嫁，恐怕

有點偏愛隱諱罷？我以為重節是後起的觀念，是勉強的結果；漫道說在春秋末戰國初未見盛行，就在漢代也還有卓文君自奔相如，（查漢書卷五十七上，列傳第二十七）朱買臣的老婆因貧非要改嫁不可。（同上，卷六十四上，列傳第三十四）的有名故事，何況以前的女人，說苑說：「子思居於衛，緇袍無表，二旬而九食……」（卷四，頁二）。如果他這時已有老婆，如果其事不虛（按此事東壁不信），則那種情境中有走老婆的可能。東壁特別看待「聖人之婦，賢者之妻」，想像其能超凡脫俗，期以不情之舉，我却要問：孔子，伯魚，子思的老婆，究竟是人不是人？論語曾經記載孔子的憤慨話道：「唯女子與小人爲難養也……」（陽貨）。不知東壁曾經注意沒有？如果這話真有相當的背景，則誰能保障孔子必不出妻他的後人必不仿效？東壁說：「女子所重者，節，中人之家，少知自愛者，猶知勉焉，况……」不曉得他曾經查過春秋時代的史實沒有？「考信」須照實說，不能閉眼不看。他駁子夏哭子喪明事也來那麼一套文筆說：「人苟少有知識者，未有愛其子反勝於親者，况子夏尤聖門之高弟乎？」（洙泗考信錄錄卷二，第十二頁下。）妙哉妙哉！可謂集理想化的大成矣！

二〇 評東壁不信孔子的先人有不美的事體

東壁爲孔子本人及孔子的後人當辨護士還不說，頂有趣的是：還要替孔子的先人洗刷後世所認爲不美的事件，以免有污偶像的尊嚴，有傷聖人的體面。春秋左傳桓公元年說：「宋華父督見孔父之妻於路，曰逆而送之曰：『美而黠！』」（第一六頁，十三經白文本。）次年又有記載道：「二年春，宋督攻孔氏，殺孔父而取其妻。公怒，督懼，遂弑殤公……宋殤公立，十年十一戰，民不堪命。孔父嘉爲司馬，督爲太宰，故因民之不堪命，先宣言曰：『司馬則然。』已殺孔父而弑殤公，召莊公於鄭而立之以親鄭。以郕大鼎賂公；齊陳鄭皆有賂，故遂相宋公……」（同上。）像這樣將原因經過，結果手段——宋督如何利用民衆，如何鼓動風潮，如何運用政治手腕——一一詳備的記載，更益以這場公案的牽涉非只一人一家一國，而其他皆有徵可考，似乎可信比可疑的程度高。左傳的記者，在儒門禮教已經開始流行，應當有所忌諱的時代，而能將鬧亂子最強有力的隱因（underlying cause）明白寫出，殊爲可貴。禮記說：「飲食男女，人之大欲存焉。」（禮運篇，第八二頁，十三經白文

本。告子說「食色性也」(孟子告子上)爲爭女人而鬧亂子，平常極了，絲毫不奇怪。證以春秋往往因爲美人而釀成國際戰爭，塗炭若干的生靈，則這場殺夫鬪婦的事那得不可能？不幸這件事出在孔子的先人家中，從迂儒的眼光看來，不否認牠大概於聖人就不大光榮。所以東甌痛罵道：

「左氏目逆之說，荒謬已甚，故今不錄。」

下面續加解釋說：

「左氏目逆之說，二傳無之。余按古者婦人車必有帷，士庶人家，出猶必擁蔽其面，况卿之內子乎？督安得見之而目逆之哉？齊慶克詐爲婦人，蒙衣乘輦而入於閔；晉士句樂王鮒二婦人，輦以如公；衛世子蒯聵與渾良夫蒙衣而乘，以如孔氏稱姻妾以告，皆恐人之見之也。是古者婦人之出入不能見明甚。督安得見之而目逆之哉？此誣古人之大者，且不近情理之尤者，余不敢信。」(洙泗考信錄卷二，第二頁)

這些話驟看似乎有理。若稍加思考，則第一可以發現「二傳無之」的理由不能成立。春秋三傳，性質各不相同。皮錫瑞說：「春秋有大義，有微言……惟公羊兼傳大義微言，穀梁不傳微言，但傳大義，

左氏並不傳義，特以記事詳贖，有可以證春秋之義者。」（查皮氏經學通論春秋通論第二〇頁下，癸亥年涵芬樓影印本。『紀事詳贖』東壁亦有此語，查漆酒考信錄卷三，頁三。東壁又云：惟『左傳去聖人之世近，記載最廣，考核最詳，爲大有功於春秋，非他家所可及』（見同上，卷三，頁十三上。）其後又引張杓的話道：『傳有二義：有訓詁之傳，有載記之傳。訓詁之傳，主於釋經載記之傳，主於紀事』（同上，第四十三頁上。）從大體上說：公羊穀梁比較相近，並提或尙可以至於公穀與左氏，正是「風馬牛不相及」，那能以彼例此。若講到記事一方面，則適之先生在左傳真偽考的序文上，曾引疑古最力的錢玄同的話道：

「對於今之左傳，認爲它裏面所記事實遠較公羊傳爲可信，因爲它是晚周人做的歷史，而公羊傳則是「口說流行」至漢時始著竹帛者。」（古史辨，頁二十八。）

這裏雖未說到穀梁傳，但牠與公羊差不多是對雙生子，可以類推。公羊傳說：「春秋爲尊者諱，爲親者諱，爲賢者諱。」（閔公元年，第三十二頁，十三經白文本。）穀梁傳說：「爲尊者諱，爲賢者諱，爲親者諱。」（成公九年，第七〇頁，同上。）公穀職在解經，義當遵從。左氏性質不同，可以獨異。况

目東壁自己也曾說：

「左傳雖多不合於經，然二百餘年之事，備載簡冊……左傳之遠勝於二家者，正不在義而在事實也。」（洙泗考信錄卷三，頁三上。）

「誠如公言，」則他所說的第一點不成問題了。

第二，如稍加思考，又可以發現「二傳無之」以下，頗有幾個不甚妥當的假定：（甲）「古者婦人車必有帷，」不知是否絕對可靠，毫無例外（乙）即使車必有帷，難道帷子絕對沒有開的時候嗎？開的機會有的是，或是因悶坐而思觀外物，或是因風吹，或是因顛簸震盪，或是其他，誰能保其必不一開？（丙）「士庶人之家，出必擁蔽其面，」這一「必」字完全可靠嗎？而幕原是土耳其的舊俗，我還不知道吾國在春秋時代也有。（丁）即使士庶人的婦人出必擁蔽其面，難道卿的「內子」出門，就一定不會將頭包得緊緊的，像要捉迷藏的樣子嗎？（戊）「古者婦人之出入不能見明甚，」誠如此言，則詩經「有女同車，顏如舜華……有女同行，顏如舜英……」（毛詩鄭風，并參閱出其東門，野有蔓草等章）不知當作何解？東壁所舉慶克各例，那是有意的（intentional）行爲，不能以律一切。



總之，「華督見孔父之妻於路」的可能甚多，不可能的或然數很小。東壁却兩次說：「督安得見之而目逆之哉？」華督見色心動，眼睛跟着走，不禁加以讚美，這正是常人的常情。（如果華督是有修養的正人君子，我們當然也可另眼相看。）東壁那能說：「此經古人之大者，且不近情理之尤者，余不敢信。」他不敢信的緣故，依我看來，也許是出於將孔子理想化的同一心理作用。因為他敬愛孔子，所以也敬愛孔子的先人；因為他不願孔子及孔子的後人有不美的事件，所以也不願孔子的先人有不美的事件。孔子世家說：「紇與顏氏女野合而生孔子。」（此事適之先生也承認，見胡適文存卷一，第五二頁，亞東圖書館本。）這種記載在經生家看來，未免駭人聽聞，因之亦每多曲解。實則在春秋時，此等事只算是家常便飯，不算稀奇。那時去詩人時代甚近，以桑中，靜女，溱洧，丘中有麻，襄裳，野有蔓草等篇證之，顯然得很。東壁在原始中雖未明白否認——我疑心他怕講——這種「有污經傳」的事體，但他第一步推翻家語「求婚於顏氏」和「徵在進曰」的說法，更進一步推翻世家「顏氏女」和禮記檀弓下「夫子之母名徵在」的記錄。他罵道：「檀弓世家之謬，不可累舉，此文其可信乎？」（涿酒考信錄卷一第四頁，按東壁於提要中將戴記與說苑新序並列，認為

漢儒所作，見卷上第三頁。但於餘錄中却說：「戰國之文恣橫，而左傳文平易簡直，頗近論語及戴記之曲禮檀弓諸篇，絕不類戰國時文。」見卷三頁，一是又明白承認檀弓爲春秋時代產品，不能與戰國秦漢以下的傳記同科。兩相對照，殊嫌信口雌黃，前後小有衝突。這裏面頗有「蛛絲馬迹」可尋。我於「觀止」之餘，冒昧打起老調子讀歎兩句道：「嗚呼！其愛護聖人之意，可謂至深切矣。但其如「考信」何？」

## 第三章 結論

由以上所舉各例看來，我希望自己能以謹慎公平的態度下斷語道：那些事雖不一定都有，但不一定全無；東壁能有懷疑態度，可佩，但懷疑的出發點欠牢固；以旁的客觀證據來辨偽，可以，以上列那些理由來疑古，不妥當。東壁動輒斷言必無，這是武斷；斷定必無的根據是一些理想化的聖賢，這是成見。有了成見的懷疑是「莫須有」的懷疑；有了成見的「考信」是不可靠的考信。東壁在現世已推為清代大師，洙泗考信錄已隨全部考信錄而成爲一部名著。在未看這書以前，我抱的希望頗不小。不料看了以後，覺得其中的烏煙瘴氣太多，清楚確切的地方太少；大疵小醇，千瘡百孔，頭巾氣重，門戶見強，不禁大大失望！

在分論中所提出的二十條及其附屬，不過是正錄及餘錄中最刺眼，最顯著的部份，用以作代表。因限於篇幅，其他未能一一列舉詳評。我覺得與其大膽地相信這樣的「考信錄」，還不如小心地相信論語，左傳，國語，禮記，荀子，史記等書的本文。「考信錄」是一個好聽的名詞，牠本身帶有迷

眩的魔力。我們切不可不加深察，以為疑古的就不錯，口味也就相投，因此偏愛，於是被他乘機欺瞞過去。

除開論語以外，東壁曾說：「傳雖美，不可合於經；記雖美，不可齊於經。」（考信錄提要卷上，第二〇頁。）請問這是什麼道理？顧頤剛說：「他雖但疑史傳雜說而仍信經，令人不滿意；但經到底少，史傳雜說則很多。」（古史辨，第二十八頁。）這似乎是說：他信經固然不對，而疑史傳雜說却不差大醇小疵，所以可取。假如真是這樣，則此種見解恐還有商量的餘地。因為在孔學尚未完全一尊，孔子尚未完全偶像化，和剛剛一尊剛剛偶像化的時代，避諱不多，異象猶存，故有些記載還比較可靠，有些評論（靠不住的）自然也很多。也還比較有價值。東壁在餘錄中曾說：

「當東漢之世，去古未遠，齊論尚存，猶可考證。王充既知公山佛肸之往之為非義，即當別其異同，考其年世，辨其真偽而去取之，若趙岐之刪孟子外篇者然，豈非聖門功臣而乃反據此以議聖人，何其謬也。」（卷三，第二十三頁。）

從這段話中，一則可見東漢時孔子尚未完全神聖化；再則可見東壁辨偽的動機是想當聖門功臣，

所以不敢像王充之非議孔子；三則還可疑趙岐所辦的孟子，也許於亞聖有所不利，如他們所謂「言不雅馴」的狀態。因為時代愈降，隱諱捏造的事實愈多，古聖賢的理想化也愈加厲害。故越到後來的解說就越不成了。舉例來說，朱熹的論語集註，在往日是何等地風行，重要！但以求真的眼光看來，又是何等地令人頭痛！而東壁却公然評為「精實切當，多得聖人之旨」。（論語餘說，第十二頁下。）有人駁朱註的不對，他輒為辨護。實例如朱子註第一章「學而」的學字為「學之為言效也。」有人說：「學有學之事在，以效訓之，非也。若云效而時習之，可乎？」東壁不以為然，他說：「……所以名為學者，以其皆效法古聖賢之所為也。此論語第一學字，故於此詳釋之。以見凡稱學者，意皆如是。其說最為精切。」（同上，十三頁上。）究竟是否最為精切，讀者當能辨析，毋待瑣贅。

東壁自己本說過不得「曲為聖人解」。（餘錄卷三，第二十三頁上。）不料彼以衛道心切，致書中許多地方行未顧言，殊堪惋惜！因為朱子能衛道尊經，東壁遂推崇備至，謂為漢後諸儒功之最。大者。（考信錄提要，第七十頁下。）其實在千數百年後，那些想吃冷豬肉的人們所看見的孔子，說是摸象還配，簡直是：

「劉郎已恨蓬山遠，

更隔蓬山一萬重。」（李商隱詩，無題）

崔東壁生在中國學者治學頗有科學精神的時代，（參閱胡適中國哲學史大綱第二一九頁，梁任公清代學術概論自序第二頁）具有懷疑的頭腦，自己又曾經慷慨地說道：

「學者日讀孔子之書而不知其爲人，不能考其先後，辨其真僞；偽學亂經而不知，邪說誣聖而不覺，是亦聖道之遺憾也。」（洙泗考信錄序，第一頁下。）

那曉得結果纔是如此如此，使我不能不對於他的懷疑懷疑，是亦考信之遺憾也！王國維先生說得好：

「今之學者，於古人之制度文物學說無不疑，獨不肯自疑其立說之根據。」（羅振玉觀堂集林序）。

這雖是對「五四」以來，疑古成爲時髦的一種反動表示；但末句也可以用來批評崔先生的這部大作。