

知利害嗜欲也。食之而不甯於體。聽之而不合於道。視之而不便於性。三官交爭。以義爲制者。心也。痠疽非不痛也。飲毒藥非不苦也。然而爲之者。便於身也。渴而飲水。非不快也。飢而大食。非不澹也。然而不爲之者。害於性也。四者。口耳目鼻。不知取去。心爲之制。各得其所。由是觀之。欲之不可勝也明矣。凡治身養性。節寢處。適飲食。和喜怒。便動靜。得之在己。則邪氣因而不生。又曰。情適於性。則欲不過節。然則淮南子之意。固以爲欲不能盡滅。惟有以節之。使不至生邪氣。以害性而已。蓋欲之適性者。合於自然。其不適於性者。則不自然。自然之欲可存。而不自然之欲。不可不勉去之。善卽無爲。淮南子以反性爲修爲之極。則故以無爲爲至善。曰。所謂善者。靜而無爲也。所爲不善者。躁而多欲也。適情辭餘。無所誘惑。循性保真。而無變。故曰。爲善易。越城郭。踰險塞。姦符節。盜管金。篡殺矯誣。非人之性也。故曰。爲不善難。

理想之世界 淮南子之性善說。本以老莊之宇宙觀爲基礎。故其理想之世界。與老莊同。曰。性失然後貴仁。過失然後貴義。是故仁義足而道德遷。禮樂餘則純樸散。是非形則百姓吐。珠玉尊則天下爭。凡四者。衰世之道也。末世之用也。又曰。古者民童蒙。不知東西。貌不羨情。言不溢行。其衣致煖而無文。其兵戈銖而無刃。其歌樂而不轉。其哭哀而無聲。鑿井而飲。耕田而食。無所施其美。亦不求得。親戚不相毀譽。朋友不相怨德。及禮義之生。貨財之貴。而詐僞萌興。非譽相紛。怨德並行。於是乃有曾參孝己之美。生盜跖莊躄之邪。故有大路龍旂。羽蓋垂纓。結駟連騎。則必有穿窬折撻。抽箕踰備之姦。有詭文繁繡。弱褐羅紈。則必有菅屣跣短褐不完。故高下之相傾也。短修之相形也。明矣。其言固亦有倒果爲因之失。然其意以社會之罪惡。起於不平等。又謂至治之世。無所施其美。亦不求得。則名言也。

性論之矛盾。淮南子之書。成於衆手。故其所持之性善說。雖如前述。而間有自相矛盾者。曰。身正性善。發憤而爲仁。悵憑而爲義。性命可說。不待學問而合於道者。堯舜文王也。沈湎耽荒。不能教以道者。丹朱商均也。曼頰皓齒。形夸骨徠。不待脂粉茅澤而可性說者。西施陽文也。唵嚙哆嚙。蔭蘧戚施。雖粉白黛黑。不能爲美者。嫫母妣惟也。夫上不及堯舜。下不及商均。美不及西施。惡不及嫫母。是教訓之所諭。然則人類特殊之性。有偏於善惡兩極而不可變。如美醜焉者。常人列於其間。則待教而爲善。是卽孔子所謂性相近。惟上知與下愚不移者也。淮南子又嘗列舉堯舜禹文王臯陶啟契史皇羿九人之特性而論之曰。是九賢者。千歲而一出。猶繼踵而生。今無五聖之天奉。四俊之才難。而欲棄學循性。是猶釋船而欲躡水也。然則常人又不可以循性。亦與其本義相違者也。

結論 淮南子之特長。在調和儒道兩家。而其學說。則大抵承前

人所見而闡述之而已。其主持性善說而不求其與性對待之欲之所自出，亦無以異於孟子也。

第三章 董仲舒

小傳 董仲舒，廣川人。少治春秋。景帝時爲博士。武帝時以賢良應舉，對策稱旨。武帝復策之，仲舒又上三策，卽所謂天人策也。歷相江都王、膠西王，以病免。家居著書以終。

著書 天人策爲仲舒名著。其第三策請滅絕異學，統一國民思想。爲武帝所採用，遂尊儒術爲國教。是爲倫理史之大紀念。其他所著書，有所謂春秋繁露、玉杯、竹林之屬。其詳已不可考。而傳於世者，號曰春秋繁露。蓋後儒所綴集也。其間雖多有五行災異之說，而關於倫理學說者，亦頗可考見云。

純粹之動機論 仲舒之倫理學，專取動機論，而排斥功利說。故曰：正其義不謀其利，明其道不計其功。此爲宋儒所傳誦，而大占

勢力於倫理學界者也。

天人之關係 仲舒立天人契合之說。本上古崇拜自然之宗教而敷張之。以爲蹤跡。吾人之生系自父母而祖父母而曾父母。又遞推而上之。則不能不推本於天。然則人之父卽天也。天者。不特爲吾人理法之標準。而實有血族之關係。故吾人不可不敬之。而法之。然則天之可法者何在耶。曰。天覆育萬物。化生而養成之。察天之意。無窮之仁也。天常以愛利爲意。以養爲事。又曰。天生之以孝悌。無孝悌則失其所以生。地養之以衣食。無衣食則失其所以養。人成之以禮樂。無禮樂則失其所以成。言三才之道惟一。而宇宙究極之理想。不外乎道德也。由是以人爲一小宇宙。而自然界之變異。無不與人事相應。蓋其說頗近於墨子之有神論。而其言天以愛利爲道。亦本於墨子也。

性 仲舒旣以道德爲宇宙全體之歸宿。似當以人性爲絕對之

善。而其說乃不然。曰：禾雖出米，而禾未可以爲米；性雖出善，而性未可以爲善。繭雖有絲，而繭非絲；卵雖出雛，而卵非雛。故性非善也。性者，禾也。卵也。繭也。卵待復而後爲善雛，繭待練而後爲善絲。性待教訓而後能善。善者，教誨所使然也。非質樸之能至也。然則性可以爲善，而非卽善也。故又駁性善說曰：循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善。是聖人之善也。故孔子曰：善人吾不得而見之，得見有恆者斯可矣。由是觀之，聖人之所謂善，亦未易也。善於禽獸，非可謂善也。又曰：天地之所生，謂之性情。情與性一也。暝情亦性也。謂性善則情奈何。故聖人不謂性善，以累其名。身之有性情也，猶天之有陰陽也。言人之性而無情，猶言天之陽而無陰也。仁貪兩者，皆自性出，必不可以一名之也。性論之範圍，仲舒以孔子有上知下愚不移之說，則從而爲之辭曰：聖人之性，不可以名性；斗筭之性，亦不可以名性。性者，中民

之性也。是亦開性有三品說之端者也。

教 仲舒以性必待教而後善。然則教之者誰耶。曰。在王者。在聖人。蓋卽孔子之所謂上知不待教而善者也。故曰。天生之地。載之。聖人教之。君者。民之心也。民者。君之體也。心之所好。體必安之。君之所命。民必從之。故君民者。貴孝悌。好禮義。重仁廉。輕財利。躬親職。此於上。萬民聽而生善於下。故曰。先生以教化民。

仁義 仲舒之言修身也。統以仁義。近於孟子。惟孟子以仁爲固有之道德性。而以義爲道德法則之認識。皆以心性之關係言之。而仲舒則自其對於人我之作用而言之。蓋本其原始之字義以爲說者也。曰。春秋之所始者。人與我也。所以治人與我者。仁與義也。仁以安人。義以正我。故仁之爲言人也。義之爲言我也。言名以別。仁之於人。義之於我。不可不察也。衆人不察。乃反以仁自裕。以義設人。絕其處。逆其理。鮮不亂矣。又曰。春秋爲仁義之法。仁之法

在愛人。不在愛我。義之法在正我。不在正人。我不自正。雖能正人。而義不予。不被澤於人。雖厚自愛。而仁不予。

結論 仲舒之倫理學說。雖所傳不具。而其性論。不毗於善惡之一偏。爲漢唐諸儒所莫能外。其所持純粹之動機論。爲宋儒一二學派所自出。於倫理學界頗有重要之關係也。

第四章 揚雄

小傳 揚雄。字子雲。蜀之成都人。少好學。不爲章句訓詁。而博覽好深湛之思。爲人簡易清淨。不汲汲於富貴。哀帝時。官至黃門郎。王莽時。被召爲大夫。以天鳳七年卒。年七十一。

著書 雄嘗治文學及言語學。作詞賦及方言訓纂篇等書。晚年專治哲學。仿易傳著太玄。仿論語著法言。太玄者。屬於理論方面。論究宇宙現象之原理。及其進動之方式。法言者。屬於實際方面。推究道德政治之法則。其倫理學說。大抵見於法言云。

玄揚雄之倫理學說。與其哲學有密切之關係。而其哲學。則融會南北思潮。而較淮南子更明哲更切實也。彼以宇宙本體爲玄。卽老莊之所謂道也。而又進論其動作之一方面。則本易象中現象變化之法則。而推闡爲各現象公動之方式。故如其說。則物之各部分。與其全體。有同一之性質。宇宙間發生人類。人類之性。必同於宇宙之性。今以宇宙之本體爲玄。則人各爲一小玄體。而其性無不具有玄之特質矣。然則所謂玄者如何耶。曰。玄者。幽攤萬物而不見形者也。資陶萬物而生規。攔神明而定摹。通古今以開類。攔指陰陽以發氣。一判一合。天地備矣。天日迴行。剛柔接矣。還復其所。始終定矣。一生一死。性命瑩矣。仰以觀象。俯以觀情。察性知命。原始見終。三儀同科。厚薄相齟。圓者杌隍。方者齧舂。噓者流體。噍者凝形。蓋玄之本體。雖爲虛靜。而其中包有實在之動力。故動而不失律。蓋消長二力。並存於本體。而得保其鈞衡。故本體不

失其爲虛靜。而兩者之潛勢力。亦常存而不失焉。

性。立既如是。性亦宜然。故曰。天降生民。倅侗顛蒙。謂乍觀之。不過無我無知之狀也。然立之中。由陰陽之二動力互相攝而靜定。則性之中。亦當有善惡之二分子。具同等之強度。如中性之水。非由蒸氣所成。而由於酸鹼兩性之均衡也。故曰。人之性也。善惡混。修其善則爲善人。修其惡則爲惡人。氣也者。適於善惡之馬也。雄所謂氣。指一種衝動之能力。要亦發於性而非在性以外者也。然則雄之言性。蓋折衷孟子性善荀子性惡之二說而爲之。而其立論亦較孟荀爲圓足焉。

性與爲。人性者。一小立也。觸於外力。則氣動而生善惡。故人不。可不善馭其氣。於是修爲之方法尙已。

修爲之法。或問何如。斯謂之人。曰。取四重。去四輕。何謂四重。曰。重言。重行。重貌。重好。言重則有法。行重則有德。貌重則有威。好重

則有歡。何謂四輕。曰。言輕則招憂。行輕則招辜。貌輕則招辱。好輕則招淫。其言不能出孔子之範圍。揚雄之學。於實踐一方面。全襲儒家之舊。其言曰。老子之言道德也。吾有取焉。其槌提仁義。絕滅禮樂。吾無取焉。可以觀其概矣。

模範 雄以人各爲一小立。故修爲之法。不可不得師。得其師。則久而與之類化矣。故曰。勤學不若求師。師者。人之模範也。曰。螟蠕之子。殪而遇蜾蠃。蜾蠃見之。曰。類我。類我。久則肖之。速矣哉。七十七子之似仲弓也。或問人可鑄與。曰。孔子嘗鑄顏回矣。

結論 揚雄之學說。以性論爲最善。而於性中潛力所由以發動之氣。未嘗說明其性質。是其性論之缺點也。

第五章 王充

漢代 自董揚以外。著書立言。若劉向之說苑新序。桓譚之新論。荀悅之中鑑。以至徐幹之中論。皆不愧爲儒家言。而無甚創見。其

抱革新之思想。而敢與普通社會奮鬪者。王充也。

小傳 王充字仲任。上虞人。師事班彪。家貧無書。常游洛陽市肆。閱所賣書。遂博通衆流百家之言。著論衡八十五篇。養性書十六篇。今所傳者惟論衡云。

革新之思想 漢儒之普通思想。爲學理進步之障者二。曰迷信。曰尊古。王充對於迷信。有變虛。異虛。感虛。福虛。禍虛。龍虛。禹虛。道虛等篇。於一切陰陽災異及神仙之說。掊擊不遺餘力。一以其所經驗者爲斷。粹然經驗派之哲學也。其對於尊古則有刺孟。非韓。問孔。諸篇。雖所舉多無關宏旨。而要其不阿所好之精神。有可取者。

無意志之宇宙論 王充以人類爲比例。以爲凡有意志者必有表見其意志之機關。而宇宙則無此機關。則斷爲無意志。故曰。天地者。非有爲者也。凡有爲者有慾。而表之以口眼者也。今天者如

雲霧。地者其體土也。故天地無口眼。而亦無爲。

萬物生於自然。宇宙本無意志。僅爲渾然之元氣。由其無意識之動。而天地萬物。自然生焉。王充以此意駁天地生萬物之舊說。曰。凡所謂生之者。必有手足。今云天地生之。而天地無有手足之理。故天地萬物之生。自然也。

氣與形形與命。天地萬物。自然而生。物之生也。各稟有一定之氣。而所以維持其氣者。不可不有相當之形。形成於生初。而一生之運命及性質。皆由是而定焉。故曰。俱稟元氣。或爲禽獸。或獨爲人。或貴或賤。或貧或富。非天稟施有左右也。人物受性。有厚薄也。又曰。器形既成。不可小大。人體已定。不可減增。用氣爲性。性成命定。體氣與形骸相抱。生死與期節相須。又曰。其命富者。筋力自強。命貴之人。才智自高。彪班嘗作王命論。充師事彪。故亦言有命。骨相。人物之運命及性質。皆定於生初之形。故觀其骨相。而其

運命之吉凶。性質之美惡。皆得而知之。其所舉因骨相而知性質之證例。有曰。越王句踐長頸烏喙。范蠡以爲可與共憂患而不可與共安樂。秦始皇隆準長耳鷹胸犀聲。其性殘酷而少恩云。

性。王充之言性也。綜合前人之說而爲之。彼以爲孟子所指爲善者。中人以上之性。如孔子之生而好禮是也。荀子所指爲惡者。中人以下之性。少而無推讓之心者是也。至揚雄所謂善惡混者。則中人之性也。性何以有善惡。則以其稟氣有厚薄多少之別。稟氣尤厚尤多者。恬淡無爲。獨肖元氣。是謂至德之人。老子是也。由是而遞薄遞少。則以漸不肖元氣焉。蓋王充本老莊之義。而以無爲爲上德云。

惡。王充以人性之有善惡。由於稟氣有厚薄多少之別。此所謂惡。蓋僅指其不能爲善之消極方面言之。故以爲稟氣少薄之故。至於積極之惡。則又別舉其原因焉。曰。萬物有毒之性質者。由太

陽之熱氣而來。如火煙入眼中。則眼傷。火者。太陽之熱所變也。受此熱氣最甚者。在蟲爲蜂。在草爲蔦。巴豆。冶。在魚爲鮭。鰻。鰕。在人爲小人。然則充之意。又以爲元氣中含有毒之分子。而以太陽之熱氣代表之也。

結論 王充之特見。在不信漢儒天人感應之說。其所言人之命運及性質與骨相相關。頗與近世唯物論。以精神界之現象悉推本於生理者相類。在當時不可謂非卓識。惟彼欲以生初之形。定其一生之命運及性質。而不悟體育及智德之教育。於變化體質及精神。皆有至大之勢力。則其所短也。要之充實爲代表當時思想之一人。蓋其時人心已厭倦於經學家。天人感應五行災異之說。又將由北方思潮而嬗於南方思想。故其時桓譚馮衍。皆不言讖。而王充有變虛異虛諸篇。且以老子爲上德。由是而進。則南方思想愈熾。而魏晉清談家興焉。

第六章 清談家之人生觀

自漢以後。儒學既爲倫理學界之律貫。雖不能人人實踐。而無敢昌言以反對之者。不特政府保持之力。抑亦吾民族由習慣而爲遺傳性。又由遺傳性而演爲習慣。往復於儒教範圍中。迭爲因果。其根柢深固而不可搖也。其間偶有一反動之時代。顯然以理論抗之者。爲魏晉以後之清談家。其時雖無成一家之言者。而於倫理學界。實爲特別之波動。故鈎稽事狀。綴輯斷語。而著其人生觀之大略焉。

起原 清談家之所以發生於魏晉以後者。其原因頗多。(一)經學之反動。漢儒治經。囿於詁訓章句。牽於五行災異。而引以應用於人事。積久而高明之士。頗厭其拘迂。(二)道德界信用之失。漢世以經明行修孝廉方正等科選舉吏士。不免有行不副名者。而儒家所崇拜之堯舜周公。又迭經新莽魏文之假託。於是憤激者遂因

而懷疑於歷史之事實。(三)人生之危險。漢代外戚宦官更迭用事。方正之士。頻遭慘禍。而無救於危亡。由是兵亂相尋。賢愚貴賤。均有朝不保夕之勢。於是維持社會之舊學說。不免視爲贅旒。(四)南方思想潛勢力之發展。漢武以後。儒家言雖因緣政府之力。占學界統一之權。而以其略於宇宙論之故。高明之士。無以自饜。故老莊哲學。終潛流於思想界而不滅。揚雄當儒學盛行時。而著書兼探老莊。是其證也。及王充時。潛流已稍稍發展。至於魏晉。則前三因。已達極點。思想家不能不援老莊方外之觀。以自慰。而其流遂漫衍矣。(五)佛教之輸入。當此思想界搖動之時。而印度之佛教。適乘機而輸入。其於厭苦現世。超度彼界之觀念。尤爲持之有故。而言之成理。於是大爲南方思想之助力。而清談家之人生觀出焉。

要素 清談家之思想。非截然舍儒而合於道佛也。彼蓋滅裂而

雜糅之。彼以道家之無爲主義爲本。而於佛教則僅取其厭世思想。於儒家則留其階級思想。(階級思想者。源於上古時百姓黎民之分。孔孟則謂之君子小人。經秦而其蹟已泯。然人類不平等之思想。遺傳而不滅。觀東晉以後之言門第可知也。)及有命論。(夏道尊命。其義歷商周而不滅。孔子雖號罕言命。而常有有命知命俟命之語。惟儒家言命。在使人克盡義務。而不爲境遇所移。漢世不遇之士。則藉以寄其怨憤。至王充而引以合於道家之無爲主義。則清談家所本也。)有階級思想。而道佛兩家之人類平等觀。儒佛兩家之利他主義。皆以爲不相容而去之。有厭世思想。則儒家之克己。道家之清淨。以至佛教之苦行。皆以爲徒自拘苦而去之。有命論及無爲主義。則儒家之積善。佛教之濟度。又以爲不相容而去之。於是其所餘之觀念。自等也。厭世也。有命而無可爲也。遂集合而爲苟生之惟我論。得以僞列子之楊朱篇代表之。(楊朱篇雖

未能確指爲何人所作。然以其理論與清談家之言行正相符合。故假定爲清談家之學說。略敘其說於左。

人生之無常。楊朱篇曰。百年者壽之大齊。得百年者千不得一。設有其一。孩抱以逮昏老。夜眠之所弭者。或居其半。晝覺之所遺者。又幾居其半。痛疾哀苦。亡失憂懼。又或居其半。量十數年之中。逍然自得。無介焉之慮者。曾幾何時。人之生也。奚爲哉。奚樂哉。曰。十年亦死。百年亦死。生爲堯舜。死則腐骨。生爲桀紂。死亦腐骨。一而已矣。言人生至短至弱。無足有爲也。阮籍之大人先生傳。用意略同。曰。天地之永固。非世俗之所及。往者天在下。地在上。反覆顛倒。未之安固焉。能不失律度。天固地動。山陷川起。雲散震壞。六合失理。汝又焉得擇地而行。趨步商羽。往者祥氣爭存。萬物死慮。支體不從。身爲泥土。根拔枝除。咸失其所。汝又安得束身修行。磬折抱鼓。李牧有功而身死。伯宗忠而世絕。進而求利以喪身。營爵賞。

則家滅。汝又焉得金玉萬億，挾紙奉君上全妻子哉。要之以有命爲前提，而以無爲爲結論而已。

從欲。彼所謂無爲者，謂無所爲而爲之者也。無所爲而爲之，則如何。曰：視吾力之所能至，以達吾意之所向而已。楊朱篇曰：太古之人，知生之暫來，而死之暫去，故從心而不違自然。又曰：恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行。耳所欲聞者音聲，而不得聽之，謂之闕聰。目所欲見者美色，而不得見之，謂之闕明。鼻所欲向者椒蘭，而不得嗅之，謂之闕顛。口所欲道者是非，而不得言之，謂之闕智。體所欲安者美厚，而不得從之，謂之闕適。意所欲爲者放逸，而不得行之，謂之闕往。凡是諸闕，廢虐之主。去廢虐之主，則熙熙然以俟死。一日一月，一年十年，吾所謂養也。即養生拘於廢虐之主，錄而不舍，戚戚然以久生。雖至百年千年萬年，非吾所謂養也。又設爲事例。

以明之曰。子產相鄭。其兄公孫朝好酒。弟公孫穆好色。方朝之縱於酒也。不知世道之安危。人理之悔吝。室內之有亡。親族之親疏。存亡之哀樂。水火兵刃。雖交於前而不知。方穆之耽於色也。屏親昵。絕交遊。子產戒之。朝穆二人對曰。凡生難遇而死易及。以難遇之生。俟易及之死。孰當念哉。而欲尊禮義以夸人。矯情性以招名。吾以此爲不若死。而欲盡一生之歡。窮當年之樂。惟患腹溢而口不得恣飲。力憊而不得肆情於色。豈暇憂名聲之醜。性命之危哉。清談家中。如阮籍劉伶畢卓之縱酒。王澄謝鯤等之以任放爲達。不以醉裸爲非。皆由此等理想而演繹之者也。

排聖哲 楊朱篇曰。天下之美。歸之舜禹周孔。天下之惡。歸之桀紂。然而舜者。天民之窮毒者也。禹者。天民之憂苦者也。周公者。天民之危懼者也。孔子者。天民之遑遽者也。凡彼四聖。生無一日之歡。死有萬世之名。名固非實之所取也。雖稱之而不知。雖賞之而

不知與株塊奚以異。桀者天民之逸蕩者也。紂者天民之放縱者也。之二凶者。生有從欲之歡。死有愚暴之名。實固非名之所與也。雖毀之而不知。雖稱之而不知。與株塊奚以異。此等思想。蓋爲漢魏晉間篡弑之歷史所激而成者。如莊子感於田恆之盜齊。而言聖人之言仁義。適爲大盜積者也。稽康自言嘗非湯武而薄周孔。亦其義也。此等問題。苟以社會之大。歷史之久。比較而探究之。自有其解決之道。如孟子莊子是也。而清談家則僅以一人及人之一生爲範圍。於是求其說而不可得。則不得不委之於命。由懷疑而武斷。促進其厭世之思想。惟從欲以自放而已矣。

舊道德之放棄。楊朱篇曰。忠不足以安君。而適足以危身。義不足以利物。而適足以害生。安上不由忠。而忠名滅。利物不由義。而義名絕。君臣皆安物而不兼利。古之道也。此等思想。亦迫於正士不見容而發。然亦由懷疑而武斷。而出於放棄一切舊道德之一

途。阮籍曰：禮豈爲我輩設。卽此義也。曹操之枉奏孔融也。曰：融與白衣禰衡。跌蕩放言。云：父之於子。當有何親。論其本意。實爲情欲發耳。子之於母。亦復奚爲。譬如寄物瓶中。出則離矣。此等語。相傳爲路粹所虛構。然使路粹不生。丁是時。則亦不能忽有此意識。又如謝安曰：子弟亦何預人事。而欲使其佳。謝玄曰：如芝蘭不樹。欲其生於庭階耳。此亦足以窺當時思想界之一斑也。

不爲惡。彼等無在而不用其消極主義。故放棄道德。不爲善也。而亦不肯爲惡。范滂之罹禍也。語其子曰：我欲令汝爲惡。則惡不可爲。復令汝爲美。則我不爲惡。蓋此等消極思想。已萌芽於漢季之清流矣。楊朱篇曰：生民之不得休息者。四事之故。一曰壽。二曰名。三曰位。四曰貨。爲是四者。畏鬼。畏人。畏威。畏形。此之謂遁人。可殺可活。制命者在外。不逆命。何羨壽。不矜貴。何羨名。不要勢。何羨位。不貪富。何羨貨。此之謂順民。又曰：不見田父乎。晨出夜入。自以

性之恆。啜粟茹藿。自以味之極。肌肉麤厚。筋節蹙急。一朝處以柔毛紆慕。薦以粱肉蘭橘。則心痛體煩。而內熱生病。使商魯之君。處田父之地。亦不盈一時而憊。故野人之安。野人之美也。天下莫過焉。彼等由有命論無爲論而演繹之。則爲安分知足之觀念。故所謂從欲焉者。初非縱欲而爲非也。

排自殺 厭世家易發自殺之意識。而彼等持無爲論。則亦反對自殺。楊朱篇曰。孟孫陽曰。若是。則速亡愈於久生。踐鋒刃。入湯火。則得志矣。楊子曰。不然。生則廢而任之。究其所欲。以放於盡。無不廢焉。無不任焉。何遂欲遲速於其間耶。佛教本禁自殺。清談家殆亦受其影響。

不侵人之維我論 凡利己主義。不免損人。而彼等所持。則利己而並不侵人。爲純粹之無爲論。故曰。古之人損一毫以利天下。不與也。悉天下以奉一人。不取也。人人不損一毫。人人不利天下。則

天下自治。

反對派之意見。方清談之盛行，亦有一二反對之者。如晉武帝時，傅玄上疏曰：先王之御天下也，教化隆於上，清議行於下。近者魏武好法術，天下貴刑名，魏文慕通達，天下賤守節。其後綱維不攝，放誕盈朝，遂使天下無復清議。惠帝時，裴頠作崇有論曰：利慾雖當節制，而不可絕去。人事雖當節，而不可全無。今也談者恐有形之累，盛稱虛無之美，終薄綜世之務，賤內利之用，悖吉凶之禮，忽容止之表，瀆長幼之序，混貴賤之級，無所不至。夫萬物之性，以有爲引，心者非事，而制事必由心，不可謂心爲無也。匠者非器，而制器必須匠，不可謂非有匠也。由是觀之，濟有者皆有也。人類既有虛無何益哉。其言非不切著，而限於常識，不足以動清談家思想之基礎，故未能有濟也。

結論 清談家之思想，至爲淺薄無聊，必非有合羣性之人類所

能耐。故未久而燿。其於儒家倫理學說之根據。初未能有所震撼也。

第七章 韓愈

方清談之盛。南方學者。如王勃之流。嘗援老莊以說經。而北方學者。如徐遵明。李鉉輩。皆篤守漢儒。詁訓章句之學。至隋唐而未沫。齊陳以降。南方學者。倦於清談。則競趨於文苑。要之皆無關於學理者也。隋之時。龍門王通。始以紹述北方之思想自任。嘗仿孔子作王氏六經。皆不傳。傳者有中論。其弟子所輯。以當孔氏之論語者也。其言皆夸大無精義。其根本思想。曰執中。其調和異教之見解。曰三教一致。然皆標舉題目。而未有特別之說明也。唐中葉以後。南陽韓愈。慨六朝以來之文章。體格之卑靡。內容之淺薄。欲導源於羣經諸子。以革新之。於是始從事於學理之探究。而爲宋代理學之先驅焉。

小傳 韓愈字退之南陽人年八歲始讀書及長盡通六經百家之學貞元八年擢進士第歷官至吏部侍郎其間屢以直諫被貶黜憲宗時上諫迎佛骨表其最著者也穆宗時卒諡曰文儒教論愈之意儒教者因人類普通之性質而自然發展於倫理之法則已無間然決不容舍是而他求者也故曰夫先王之教何耶博愛之謂仁行而宜之之謂義由是而之焉之謂道足於己無待於外之謂德其文詩書易春秋其法禮樂刑政其民士農工商其位君臣父子師友賓主昆弟夫婦其服麻絲其居宮室其食粟米蔬果魚肉其道也易明其教也易行是故以之爲己則順而詳以之爲人則愛而公以之爲心則和而平以之爲天下國家則處之而無不當是故生得其情死盡其常郊而天神假廟而人鬼饗其敘述可謂簡而能賅然第卽迹象而言初無關乎學理也排老莊愈旣以儒家爲正宗則不得不排老莊其所以排之者

曰。今其言曰。聖人不死。大盜不止。剖斗折衡。而民不爭。嗚呼。其亦不思而已矣。使古無聖人。則人類滅久矣。何則。無羽毛鱗甲以居寒熱也。又曰。今其言曰。曷不爲太古之無事。是責冬之裘者。曰曷不易之以葛。責飢之食者。曰曷不易之以飲也。又曰。老子之小仁義也。其所見者小也。彼以煦煦爲仁。子子爲義。其小之也固宜。又曰。凡吾所謂道德。合仁與義而言之也。天下之公言也。老子之所謂道德。去仁與義而言之也。一人之私言也。皆對於南方思想之消極一方面。而以常識攻擊之。至其根本思想。及積極一方面。則未遑及也。

排佛教 王通之論佛也。曰。佛者。聖人也。其教。西方之教也。在中國則泥。軒車不可以通於越。冠冕不可以之胡。言其與中國之歷史風土不相容也。韓愈之所以排佛者。亦同此義。而附加以輕侮之意。曰。今其法曰。必棄而君臣。去而父子。禁而相生相養之道。以

求所謂清淨寂滅。嗚呼。其亦幸而出於三代之後。不見黜於禹湯文武周公孔子也。蓋愈之所排。佛教之形式而已。

性。愈之立說。稍合於研究學理之範圍者。性論也。其言曰。性有三品。上者善而已。中者可導而上下者也。下者惡而已。孟子之言性也。曰。人之性善。荀子之言性也。曰。人之性惡。楊子之言性也。人之性善惡混。夫始也善而進於惡。始也惡而進於善。始也善惡混。而今也爲善惡。皆舉其中而遺其上下。得其一而失其二者也。又曰。所以爲性者五。曰仁。曰禮。曰信。曰義。曰智。上者主一而行四。中者少有其一而亦少反之。其於四也混。下者反一而悖四。其說亦以孔子性相近及上下不移之言爲本。與董仲舒同。而所以規定之者。較爲明皙。至其以五常爲人性之要素。而爲三品之性。定所含要素之分量。則並無證據。臆說而已。

情。愈以性與情有先天後天之別。故曰。性者。與生俱生者也。情

者。接物而生者也。又以情亦有三品。隨性而爲上中下。曰。所以爲情者七。曰喜。曰怒。曰哀。曰懼。曰愛。曰惡。曰欲。上者。七情動而處其中。中者有所甚。有所亡。雖然。求合其中者也。下者。亡且甚。直情而行者也。如其言。則性情殆有體用之關係。故其品相因而爲上下。然愈固未能明言其所由也。

結論 韓愈。文人也。非學者也。其作原道也。曰。堯以是傳之舜。舜以是傳之禹。禹以是傳之湯。湯以是傳之文武周公。文武周公傳之孔子。孔子傳之孟軻。軻之死不得其傳也。隱然以傳者自任。然其立說。多數演門面。而絕無精深之義。其功之不可沒者。在尊孟子以繼孔子。而標舉性情道德仁義之名。揭排斥老佛之幟。使世人知是等問題。皆有特別研究之價值。而所謂儒學者。非徒誦習經訓之謂焉。

第八章 李翱

小傳 李翱字習之。韓愈之弟子也。貞元十四年登進士第。歷官至山南節度使。會昌中歿於其地。

學說之大要 翱嘗作復性書三篇。其大旨謂性善情惡。而情者性之動也。故賢者當絕情而復性。

性 翱之言性也。曰。性者所以使人爲聖人者也。寂然不動。廣大清明。照感天地。遂通天地之故。行止語默。無不處其極。其動也。中節。又曰。誠者。聖人性之。又曰。清明之性。鑑於天地。非由外來也。其義皆本於中庸。故歐陽修嘗謂始讀復性書。以爲中庸之義疏而已。

性情之關係 雖然。翱更進而論。吾人心意中性情二者之並存。及衝突。曰。人之所以爲聖人者。性也。人之所以惑其性者。情也。喜怒哀懼愛惡欲。七者。皆情之爲也。情昏則性遷。非性之過也。水之渾也。其流不清。火之烟也。其光不明。然則性本無惡。因情而後有。

惡情者常蔽性而使之鈍其作用者也。與淮南子所謂久生而靜天之性感而後動性之害相類。翱於是進而說復性之法曰。不慮不思。則情不生。情不生乃爲正思。又曰。聖人。人之先覺也。覺則明。不然則惑。惑則昏。故當覺。則不特遠取莊子外物而朝徹。實乃近襲佛教之去無明而歸真如也。

情之起原。性由天稟。而情何自起哉。翱以爲情者性之附屬物也。曰。無性則情不生。情者由性而生者也。情不自情。因性而爲情。性不自性。因情以明性。

至靜。翱之言曰。聖人豈無情哉。情有善有不善。又曰。不慮不思。則情不生。雖然。不可失之於靜。靜則必有動。動則必有靜。有動靜而不息。乃爲情。當靜之時。知心之無所思者。是齋戒其心也。知本與無思。動靜皆離。寂然不動。是至靜也。彼蓋以本體爲性。以性之發動一方面爲情。故性者超絕相對之動靜。而爲至靜。亦卽超絕

相對之善惡。而爲至善。及其發動而爲情。則有相對之動靜。而卽有相對之善惡。故人當齋戒其心。以復歸於至靜至善之境。是謂復性。

結論 韜之說。取徑於中庸。參考莊子。而歸宿於佛教。既非創見。而持論亦稍近曖昧。然韜承韓愈後。掃門面之談。從諸種教義中。紬繹其根本思想。而著爲一貫之論。不可謂非學說進步之一徵也。

第二期結論 自漢至唐。於倫理學界。卓然成一家言者。寥寥可數。獨尊儒術者。漢有董仲舒。唐有韓愈。吸收異說者。漢有淮南揚雄。唐有李翱。其價值大略相等。大抵漢之學者。爲先秦諸子之餘波。唐之學者。爲有宋理學之椎輪而已。魏晉之間。佛說輸入。本有激衝思想界之勢力。徒以其出世之見。與吾族之歷史極不相容。而當時穎達之士。如清談家。又徒取其消極之義。而不能爲其積

極一方面之助力。是以佛氏教義之入吾國也。於哲學界。增一種研究之材料。於社會間。增一窮而無告者之蘧廬。於平民心理。增一來世應報之觀念。於審察儀式中。竄入禮懺布施之條目。其勢力雖不可消滅。而要之吾人家族及各種社會之組織。初不因是而搖動也。

中國倫理學史(三)

第三期 宋明理學時代

第一章 總說

有宋理學之起原。魏晉以降。苦於漢儒經學之拘誣。而遁爲清談。齊梁以降。歛於清談之簡單。而縟爲詩文。唐中葉以後。又鑿於體格靡麗。內容淺薄之詩文。而趨於質實。則不得不反而求諸經訓。雖然。其時學者。旣已濡染於佛老二家。閱大幽渺之教義。勢不能復局於故訓章句之範圍。而必於儒家言中。闢一閱大幽渺之境。始有以自展。而且可以與佛老相抗。此所以競趨於心性之理論。而理學由是盛焉。

朱陸之異同。宋之理學。創始於邵周張諸子。而確立於二程。二程以後。學者又各以性之所近。遞相傳演。而至朱陸二子。遂截然

分派。朱子偏於道問學。尙墨守古義。近於荀子。陸子偏於尊德性。尙自由思想。近於孟子。朱學平實。能使社會中各種階級。修私德。安名分。故當其及身。雖嘗受攻訐。而自明以後。頓爲政治家所提倡。其勢力或彌漫全國。然承學者之思想。卒不敢溢於其範圍之外。陸學則至明之王陽明而益光大焉。

動機論之成立。朱陸兩派。雖有尊德性道問學之差別。而其所研究之對象。則皆爲動機論。董仲舒之言曰。正其義不謀其利。明其道不計其功。張南軒之言曰。學者潛心孔孟。必求其門而入。以爲莫先於明義利之辨。蓋聖賢無所爲而然也。有所爲而然者。皆人欲之私。而非天理之所存。此義利之分也。自未知省察者言之。終日之間。鮮不爲利矣。非特名位貨殖而後爲利也。意之所向。一涉於有所爲。雖有淺深之不同。而其爲徇己自私。則一而已矣。此皆極端之動機論。而朱陸兩派所公認者也。

功利論之別出。孔孟之言。本折衷於動機功利之間。而極端動機論之流弊。勢不免於自殺其競爭生存之力。故儒者或激於時局之顛危。則亦恆溢出而爲功利論。呂東萊陳龍川葉水心之屬。憤宋之積弱。則歎理學之繁瑣。而昌言經制。顏習齋痛明之俄亡。則並詆朱陸兩派之空疏。而與其徒李恕谷王崑繩輩研究禮樂兵農。是皆儒家之功利論也。惟其人皆亟於應用。而略於學理。故是編未及詳叙焉。

儒教之凝成。自漢武帝以後。儒家雖具有國教之儀式及性質。而與社會心理。尙無緻密之關係。觀晉以後。普通人佞佛求仙之風。如其盛。苟其先已有普及之儒教。則其時人心之對於佛教。必將如今人之對於基督教矣。其普通人之行習。所以能不大違於儒教者。歷史之遺傳。法令之約束爲之耳。及宋而理學之儒輩出。講學授徒。幾徧中國。其人率本其所服膺之動機論。而演繹之。

於日用常行之私德。又卒能剋苦躬行。以爲規範。得社會之信用。其後。政府又專以經義貢士。而尤注重於朱注之大學中庸論語孟子四書。於是稍稍聰穎之士。皆自幼寢饋於是。達而在上。則益增其說於法令之中。窮而在下。則長書院。設私塾。掌學校教育之權。或爲文士。編述小說劇本。行社會教育之事。遂使十室之邑。三家之村。其子弟苟有從師讀書者。則無不以四書爲讀本。而其間一知半解互相傳述之語。雖不識字者。亦皆耳熟而詳之。雖間有苛細拘苦之事。非普通人所能耐。然清議旣成。則非至頑悍者。不敢顯與之悖。或陰違之。而陽從之。或不能以之律己。而亦能以之繩人。蓋自是始確立爲普及之宗教焉。斯則宋明理學之功也。思想之制限。宋儒理學。雖無不旁採佛老。而終能立凝成儒教之功者。以其真能以信從教主之儀式。對於孔子也。彼等於孔門諸子。以至孟子。皆不能無微詞。而於孔子之言。則不特不敢稍違。

而亦不敢稍加以擬議。如有子所謂夫子有爲而言之者。又其所是非。則一以孔子之言爲準。故其互相排斥也。初未嘗持名學之例以相繩。曰。如是則不可通也。如是則自相矛盾也。惟以宗教之律相繩。曰。如是則與孔子之說相背也。如是則近禪也。其篤信也如此。故其思想皆有制限。其理論界。則至性善性惡之界而止。至於善惡之界說若標準。則皆若無庸置喙。故往往以無善無惡與善爲同一。而初不自覺其牴牾。其於實踐方面。則以爲家族及各種社會之組織。自昔已然。惟其間互相交際之道。如何而能無背於孔子。是爲研究之對象。初未嘗有稍萌改革之思想者也。

第二章 王荊公

宋代學者。以邵康節爲首。同時有司馬溫公。及王荊公。皆以政治家著。又以特別之學風。立於思想系統之外者也。溫公仿揚雄之太玄作潛虛。以數理解釋宇宙。無關於倫理學。故略之。荊公之性

論則持平之見。足爲前代諸性論之結局。特叙於左。

小傳 王荊公。名安石。字介甫。荊公者。其封號也。臨川人。神宗時被擢爲參知政事。厲行新法。當時正人多反對之者。遂起黨獄。爲世詬病。元豐元年。以左僕射觀文殿大學士卒。年六十八。其所著有新經義學說及詩文集等。今節敘其性論及禮論之大要於左。性情之均一 自來學者。多判性情爲二事。而於情之所自出。恆苦無說以處之。荊公曰。性情一也。世之論者曰。性善情惡。是徒識性情之名。而不知性情之實者也。喜怒哀樂好惡欲。未發於外而存於心者。性也。發於外而見於行者。情也。性者情之本。情者性之用。故吾曰。性情一也。彼蓋以性情者。不過本體方面與動作方面之別稱。而並非二事。性純則情亦純。情固未可滅也。何則。無情則直無動作。非吾人生存之狀態也。故曰。君子之所以爲君子者。無非情也。小人之所以爲小人者。無非情也。

善惡 性情皆純。則何以有君子小人及善惡之別乎。無他。善惡之名。非可以加之性情。待性情發動之效果。見於行爲。評量其合理與否。而後得加以善惡之名焉。故曰。喜怒哀樂愛惡欲。七者。人生而有之。接於物而後動。動而當理者。聖也。賢也。不當於理者。小人也。彼徒見情發於外。爲外物所累。而遂入於惡也。因曰。情惡也。害性者情也。是曾不察情之發於外。爲外物所感。而亦嘗入於善乎。如其說。則性情非可以善惡論。而善惡之標準。則在理。其所謂理。在應時處位之關係。而無不適當云爾。

情非惡之證明 彼又引聖人之事以證情之非惡。曰。舜之聖也。象喜亦喜。使可喜而不喜。豈足以爲舜哉。文王之聖也。王赫斯怒。使可怒而不怒。豈足以爲文王哉。舉二者以明之。其餘可知。使無情。雖曰性善。何以自明哉。誠如今論者之說。以無情爲善。是木石也。性情者。猶弓矢之相待而爲用。若夫善惡。則猶之中與不中也。

禮論 荀子道性惡。故以禮爲矯性之具。荆公言性情無善惡。而其發於行爲也。可以善。可以惡。故以禮爲導人於善之具。其言曰。夫木斲之而爲器。馬服之而爲駕。非生而能然也。却之於外而服之以力者也。然聖人不捨木而爲器。不捨馬而爲駕。固因其天資之材也。今人生而有嚴父愛母之心。聖人因人之欲而爲之制。故其制雖有以強人。而乃順其性之所欲也。聖人苟不爲之禮。則天下蓋有慢父而疾母者。是亦可謂無失其性者也。夫狙猿之形。非不若人也。繩之以尊卑。而節之以揖讓。彼將趨深山大麓而走耳。雖畏之以威。而馴之以化。其可服也。乃以爲天性無是而化於僞也。然則狙猿亦可爲禮耶。故曰。禮者。始於天而成於人。天無是而人欲爲之。吾蓋未之見也。

結論 荆公以政治文章著。非純粹之思想家。然其言性情非可以善惡名。而別求善惡之標準於外。實爲漢唐諸儒所未見及。可

爲有卓識者矣。

第三章 邵康節

小傳 邵康節。名雍。字堯夫。河南人。嘗師北海李之才。受河圖先天象數之學。妙契神悟。自得者多。屢被舉。不之官。熙寧十年卒。年六十七。元祐中。賜諡康節。著有觀物篇。漁樵問答。伊川擊壤集。先天圖皇極經世書等。

宇宙論 康節之宇宙論。仿易及太玄。以數爲基本。循世界時間之閱歷。而論其循環之法則。以及於萬物之化生。其有關於倫理學說者。論人類發生之原者是也。其略如下。

動靜二力 動靜二力者。發生宇宙現象。而且有以調攝之者也。動者爲陰。靜者爲剛。柔。陰陽爲天。剛柔爲地。天有暑寒晝夜。感於事物之性情狀態。地有雨風露雪。應於事物之走飛草木。性情形體。與走飛草木相合。而爲動植之感應。萬物由是生焉。性情形

態之走飛草木。應於聲色氣味。走飛草木之性情形態。應於耳目口鼻。物者有色聲氣味而已。人者有耳目口鼻。故人者。總攝萬物而得其靈者也。

物人凡聖之別。康節言萬物化成之理如是。於是進而論人物之別。及凡人與聖人之別。曰。人所以爲萬物之靈者。耳目口鼻。能收萬物之聲色氣味。聲色氣味。萬物之體也。耳目鼻口。萬人之用也。體無定用。惟變是用。用無定體。惟化是體。用之交也。人物之道。於是備矣。然人亦物也。聖亦人也。有一物之物。有十物之物。有百物之物。有千物萬物億物兆物之物。生一物之物。而當兆物之物者。非人耶。有一人之人。有十人之人。有百人之人。有千人萬人億人兆人之人。生一人之人。而當兆人之人者。非聖耶。是以知人者。物之至。聖人者。人之至也。人之至者。謂其能以一心觀萬心。以一身觀萬身。以一世觀萬世。能以心代天意。口代天言。手代天工。身

代天事。是以能上識天時。下盡地理。中盡物情。而通照人事。能彌綸天地。出入造化。進退古今。表裏人物者也。如其說。則聖人者。包含萬有。無物我之別。解脫差別界之觀念。而入於萬物一體之平等界者也。

學。然則人何由而能爲聖人乎。曰。學。康節之言學也。曰。學不際天人。不可以謂之學。又曰。學不至於樂。不可以謂之學。彼以學之極致。在四經。易書詩春秋是也。曰。昊天。天之盡物。聖人之盡民。皆有四府。昊天。天之四府。春夏秋冬之謂也。升降於陰陽之間。聖人之四府。易書詩春秋之謂也。升降於禮樂之間。意言象數者。易之理。仁禮義智者。書之言。性情形體者。詩之根。聖賢才術者。春秋之事。謂之心。謂之用。易由皇帝。王伯。書應虞夏殷周。詩關文武周公。春秋係秦晉齊楚。謂之體。謂之跡。心跡體用四者相合。而得爲聖人。其中同中有異。異中有同。異同相乘。而得萬世之法則。

慎獨 康節之意非徒以講習爲學也。故曰君子之學以潤身爲本。其治人應物皆餘事也。又曰凡人之善惡形於言發於行人始得而知之。但萌諸心發諸慮鬼神得而知之。是君子所以慎獨也。又曰人之神卽天地之神人之自欺卽所以欺天地可不慎與。又言慎獨之效曰能從天理而動者造化在我其對於他物也我不被物而能物物。又曰任我者情情則蔽蔽則昏因物者性性則神神則明潛天潛地行而無不至而不爲陰陽所攝者神也。

神 彼所謂神者何耶卽復歸於性之狀態也。故曰神無方而性則質也。又曰神無所不在至人與他心通者其本一也。道與一神之強名也。以神爲神者至言也。然則彼所謂神卽老子之所謂道也。

性情 康節以復性爲主義故以情爲性之反動者曰月者日之影。情者性之影也。心爲性而膽爲情。性爲神而情爲鬼也。

結論 康節之宇宙論。以一人爲一小宇宙。本於漢儒。一切以象數說之。雖不免有拘墟之失。而其言由物而人。由人而聖人。頗合於進化之理。其以神爲無差別界之代表。而以慎獨而復性。爲由差別界而達無差別之作用。則其語雖一本於儒家。而其意旨則皆莊佛之心傳也。

第四章 周濂溪

小傳 周濂溪。名敦頤。字茂叔。道州營道人。景祐三年。始官洪州分甯縣主簿。歷官至知南康郡。因家於廬山蓮花峯下。以營道故居濂溪名之。熙甯六年卒。年五十七。黃庭堅評其人品。如光風霽月。晚年閒居樂道。不除窗前之草。曰。與自家生意一般。二程師事之。濂溪常使尋孔顏之樂何在。所著有太極圖太極圖說。通書等。太極論 濂溪之言倫理也。本於性論。而實與其宇宙論合。故述濂溪之學。自太極論始。其言曰。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。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。無極之眞。二五之精。妙合而凝。乾道成男。坤道成女。二氣

交感。化合萬物。萬物生之而變化無窮。人得其秀而最靈。生而發神知。五性感動。而善惡分。聖人定之以中正仁義。主靜而立其極。聖人與天地合其德。與日月合其明。與四時合其序。與鬼神合其吉凶。君子修之吉。小人悖之凶。故曰。立天之道曰陰與陽。立地之道曰柔與剛。立人之道曰仁與義。又曰。原始要終。故知死生之說。大哉。易其至矣乎。其大旨以人類之起原。不外乎太極。而聖人則以人而合德於太極者也。

性與誠。濂溪以性爲誠。本於中庸。惟其所謂誠。專自靜止一方面考察之。故曰。誠者。聖人之本。大哉。乾元。萬物資始。誠之原也。乾道變化。各正性命。誠既立矣。純粹至善。故曰。一陰一陽之謂道。繼

之者善也。成之者性也。元亨者誠之通。利貞者誠之復。大哉易其性命之源乎。又曰。誠者五常之本。百行之原也。靜無而動有。至正而明達者也。五常百行。非誠則爲邪暗塞。故誠則無事。至易而行難。由是觀之。性之本質爲誠。超越善惡。與太極同體者也。

善惡。然則善惡何由起耶。曰。起於幾。故曰。誠無爲。幾善惡。愛曰仁。宜曰義。理曰禮。通曰智。守曰信。性而安之之謂聖。執之之謂賢。發微而不可見。充周而不可窮之謂神。

幾與神。濂溪以行爲最初極微之動機爲幾。而以誠幾之間。自然中節之作用爲神。故曰。寂然不動者誠也。感而遂通者神也。動而未形於有無之間者幾也。誠精故明。神應故妙。幾微故幽。誠神幾謂之聖人。

仁義中正。惟聖故神。苟非聖人。則不可不注意於動機。而一以聖人之道爲準。故曰。動而正曰道。用而和曰德。匪仁匪義匪禮匪

智匪信。悉邪也。邪者動之辱也。故君子慎動。又曰。聖人之道。仁義中正而已。守之則貴。行之則利。廓之而配乎天地。豈不易簡哉。豈爲難知哉。不守不行不廓而已。

修爲之法。吾人所以慎動而循仁義中正之道者。當如何耶。濂溪立積極之法。曰思。曰洪範曰。思曰睿。睿作聖。幾動於此而誠動於彼。思而無不通者。聖人也。非思不能通微。非睿不能無不通。故思者。聖功之本。吉凶之幾也。又立消極之法。曰無欲。曰無欲則靜。虛而動直。靜靈則明。明則通。動直則公。公則溥。明通公溥。庶矣哉。結論。濂溪由宇宙論而演繹以爲倫理說。與康節同。惟康節說之以數。而濂溪則說之以理。說以數者。非動其基礎。不能加以補正。說以理者。得截其一二部分而更變之。是以康節之學。後人以象數派外視之。而濂溪之學。遂孳生思想界種種問題也。濂溪之倫理說。大端本諸中庸。以幾爲善惡所由分。是其創見。而以人物

之別。爲在得氣之精粗。則後儒所祖述者也。

第五章 張橫渠

小傳 張橫渠名載。字子厚。世居大梁。父卒於官。因家於鳳翔郿縣之橫渠鎮。少喜談兵。范仲淹授以中庸。乃翻然志道。求諸釋老。無所得。乃反求諸六經。及見二程。語道學之要。乃悉棄異學。嘉祐中。舉進士。官至知太常禮院。熙甯十年卒。年五十八。所著有正蒙。經學理窟。易說。語錄。西銘。東銘等。

太虛 橫渠嘗求道於佛老。而於老子由無生有之說。佛氏以山河大地爲見病之說。俱不之信。以爲宇宙之本體。爲太虛。無始無終者也。其所含有凝散之二動力。是爲陰陽。由陰陽而發生種種現象。現象雖無一雷同。而其發生之源則一。故曰。兩不立則一不可見。一不可見。則兩之虛實也。動靜也。聚散也。清濁也。其容一也。又曰。造化之所成。無一物相肖者。橫渠由是而立理一分殊之觀。

念。

理一分殊 橫渠既於宇宙論立理一分殊之觀念。則應用之於倫理學。其西銘之言曰。乾稱父。坤稱母。予茲藐焉。乃渾然中處。天地之塞。吾其體。天地之帥。吾其性。民吾同胞。物吾與也。大君者。我之宗子。大臣者。宗子之家相。尊高年。所以長其長。慈孤弱。所以幼其幼。聖其合德。賢其秀也。凡天下之病癘殘疾。惇獨鰥寡。皆吾兄弟之顛連而無告者也。

天地之性與氣質之性 天地之塞吾其體。亦即萬人之體也。天地之帥吾其性。亦即萬人之性也。然而人類有賢愚善惡之別。何故。橫渠於是分性爲二。謂爲天地之性與氣質之性。曰。形而後有性質之性。能反之。則天地之性存。故氣質之性。君子不性焉。其意謂天地之性。萬人所同。如太虛然。理一也。氣質之性。則起於成形以後。如太虛之有氣。氣有陰陽。有清濁。故氣質之性。有賢愚善惡。

之不同。所謂分殊也。雖然。陰陽者。雖若相反。而實相成。故太虛演爲陰陽。而陰陽得復歸於太虛。至於氣之清濁。人之賢愚善惡。則相反矣。比而論之。頗不合於論理。

心性之別。從前學者。多并心性爲一談。橫渠則別而言之。曰。物與知覺合。有心之名。又曰。心者統性情者也。蓋以心爲吾人精神界全體之統名。而性則自心之本體言之也。

虛心。橫渠以心爲統性與知。而以知附屬於氣質之性。故其修爲之的。不在屑屑求知。而在反於天地之性。是爲合心於太虛。故曰。太虛者。心之實也。又曰。不可以聞見爲心。若以聞見爲心。天下之物。不可一一聞見。是小其心也。但當合心於太虛而已。心虛則公平。公平則是非較然可見。當爲不當爲之事。自可知也。

變化氣質。橫渠旣以合心於太虛爲修爲之極功。而又以人心不能合於太虛之故。實爲氣質之性所累。故立變化氣質之說。曰。

氣質惡者。學卽能移。今之人多使氣。又曰。學至成性。則氣無由勝。又曰。爲學之大益。在自能變化氣質。不爾。則卒無所發明。不得見聖人之奧。故學者先當變化氣質。變化氣質。與虛心相表裏。

禮 橫渠持理一分殊之理論。故重秩序。又於天地之性以外。別揭氣質之性。已兼取荀子之性惡論。故重禮。其言曰。生有先後。所以爲天序。小大高下相形。是謂天秩。天之生物也。有序。物之成形也。有秩。知序然。故經正。知秩然。故禮行。彼旣持此理論。而又能以提倡之。治家接物。大要正己以感人。其教門下。先就其易。主日常動作。必合於禮。程明道嘗評之曰。橫渠教人以禮。固激於時勢。雖然。只管正容謹節。宛然如喫木札。使人久而生嫌厭之情。此足以觀其守禮之篤矣。

結論 橫渠之宇宙論。可謂持之有理。而其由陰陽而演爲清濁。又由清濁而演爲賢愚善惡。遂不免違於論理。其言理一分殊。言

天地之性與氣質之性。皆爲創見。然其致力之處。偏重分殊。遂不免橫据階級之見。至謂學者舍禮義而無所猷爲。與下民一致。又偏重氣質之性。至謂天質善者。不足爲功。勤於矯惡矯情。方爲功。皆與其民吾同胞及人皆有天地之性之說不能無矛盾也。

第六章 程明道

小傳 程明道名顥。字伯淳。河南人。十五歲。偕其弟伊川就學於周濂溪。由是慨然棄科舉之業。有求道之志。逾冠。被調爲鄆縣主簿。晚年。監汝州酒稅。以元豐八年卒。年五十四。其爲人克實有道。和粹之氣。盡於面背。門人交友。從之數十年。未嘗見其忿厲之容。方王荊公執政時。明道方官監察御史裏行。與議事。荊公厲色待之。明道徐曰。天下事非一家之私議。願平氣以聽。荊公亦爲之愧。屈於其卒也。文彥博采衆議表其墓曰。明道先生。其學說見於門弟子所輯之語錄。

性善論之原理 邵周張諸子皆致力於宇宙論與倫理說之關係。至程子而始專致力於倫理學說。其言性也。本孟子之性善說。而引易象之文以爲原理。曰。生生之謂易。是天之所以爲道也。天只是以生爲道。繼此生理者只是善。便有一元的意思。元者善之長。萬物皆有春意。便是繼之者善也。成之者性也。成卻待萬物自成。其性須得。又曰。一陰一陽之謂道。自然之道也。有道則有用。元者善之長也。成之者。卻只是性。各正性命也。故曰。仁者見之謂之仁。智者見之謂之智。又曰。生之謂性。人生而靜以上。不能說示。說之謂性時。便已不是性。凡說人性。只是說繼之者善也。孟子云。人之性善是也。夫所謂繼之者善。猶水之流而就下也。又曰。生之謂性。性卽氣。氣卽性。生之謂也。其措語雖多不甚明瞭。然推其大意。則謂性之本體。殆本無善惡之可言。至卽其動作之方面而言之。則不外乎生生。卽人無不欲自生。而亦未嘗有必不欲他人之生。

者。本無所謂不善。而與天地生之道相合。故謂繼之者善也。善惡。生之謂性。本無所謂不善。而世固有所謂惡者。何故。明道曰。天下之善惡。皆天理。謂之惡者。本非惡。但或過或不及。便如此。如楊墨之類。其意謂善惡之所由名。僅指行爲時之或過或不及而言。與王荊公之說相同。又曰。人生氣稟以上。於理不能無善惡。雖然。性中元非兩物相對而生。又以水之清濁喻之曰。皆水也。有流至海而不濁者。有流未遠而濁多者。或少者。清濁雖不同。而不能以濁者爲非水。如此。則人不可不加以澄治之功。故用力敏勇者疾清。用力緩急者遲清。及其清。則只是原初之水也。非將清者來換却濁者。亦非將濁者取出。置之一隅。水之清如性之善。是故善惡者。非在性中兩物相對而各自出來也。此其措語。雖亦不甚明瞭。其所謂氣稟。幾與橫渠所謂氣質之性相類。然推其本意。則仍以善惡爲發而中節與不中節之形容詞。蓋人類雖同稟生生。

之氣。而既具各別之形體。又處於各別之時地。則自愛其生之心。不免太過。而愛人之生之心。恆不免不及。如水流因所經之地。而不免漸濁。是不能不謂之惡。而要不得謂人性中具有實體之惡也。故曰。性中元非有善惡兩物相對而出也。

仁 生生爲善。卽我之生與人之生無所歧視也。是卽論語之所謂仁。所謂忠恕。故明道曰。學者先須識仁。仁者。渾然與物同體。義禮智信。皆仁也。又曰。醫家以手足之痿痺爲不仁。此言最善名狀。仁者。以天地萬物爲一體。無非己也。手足不仁時。身體之氣不貫。故博施濟衆。爲聖人之功用。仁至難言。又曰。若夫至仁。天地爲一身。而天地之間。品物萬形。爲四肢百體。夫人豈有視四肢百體而不愛者哉。聖人仁之至也。獨能體斯心而已。

敬 然則體仁之道。將如何。曰。敬。明道之所謂敬。非檢束其身之謂。而涵養其心之謂也。故曰。只聞人說善言者。爲敬其心也。故視

而不見聽而不聞。主於一也。主於內則外不失敬。便心虛故也。必有事焉。不忘。不要施之重。便不好敬其心。乃至不接視聽。此學者之事也。始學豈可不自此去。至聖人則自從心所欲。不踰矩。又曰。敬卽便是禮。無己可克。又曰。主一無適。敬以直內。便有浩然之氣。忘內外。明道循當時學者措語之習慣。雖亦常言人欲言私心私意。而其本意則不過以惡爲發而不中節之形容詞。故其所注意者皆積極而非消極。嘗曰。所謂定者。動亦定。靜亦定。無將迎。無內外。苟以外物爲外。牽己而從之。是以己之性爲有內外也。且以己之性爲隨物於外。則當其在外時。何者爲在中耶。有意於絕外誘者。不知性無內外也。又曰。夫天地之常。以其心普萬物而無心。聖人之常。以其情順萬事而無情。故君子之學。莫若廓然而大公。物來而順應。苟規規於外誘之除。將見滅於東而生於西。非惟日之不足。顧其端無窮。不可得而除也。又曰。與其非外而是內。不若

內外之兩忘。兩忘則澄然無事矣。無事則定。定則明。明則尙何應物之爲累哉。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。是則聖人豈不應於物哉。烏得以從外者爲非。而更求在內者爲是也。

誠。明道旣不以力除外誘爲然。而所以涵養其心者。亦不以防檢爲事。嘗述孟子勿助長之義。而以反身而誠互證之。曰。學者須先識仁。仁者。渾然與物同體。識得此理。以誠敬存之而已。不須防檢。不須窮索。若心懈則有防。心苟不懈。何防之有。理有未得。故須窮索。存久自明。安待窮索。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。若存得便。含有得。蓋良知良能。元不喪失。以昔日習心未除。故須存習。

此心久則可奪舊習。又曰。性與天道。非自得者不知。有安排布置者。皆非自得。

結論 明道學說。其精義。始終一貫。自成系統。其大端本於孟子。而以其所心得者。補正而發揮之。其言善惡也。取中節不中節之義。與王荆公同。其言仁也。謂合於自然生生之理。而融自愛他愛爲一義。其言修爲也。惟主涵養心性。而不取防檢窮索之法。可謂有樂道之趣。而無拘墟之見者矣。

第七章 程伊川

小傳 程伊川。名頤。字正叔。明道之弟也。少明道一歲。年十七。嘗伏闕上書。其後屢被舉。不就。哲宗時。擢爲崇正殿說書。以嚴正見憚。見劾而罷。徽宗時。被邪說詖行惑亂衆聽之謗。下河南府推究。逐學徒。隸黨籍。大觀元年卒。年七十五。其學說見於易傳及語錄。伊川與明道之異同 伊川與明道。雖爲兄弟。而明道溫厚。伊川

嚴正。其性質較然不同。故其所持之主義。遂不能一致。雖其間互通之學說甚多。而揭其特具之見較之。則顯爲二派。如明道以性卽氣。而伊川則以性卽理。又特嚴理氣之辨。明道主忘內外。而伊川特重寡慾。明道重自得。而伊川尙窮理。蓋明道者。粹然孟子學派。伊川者。雖亦依違孟學。而實荀子之學派也。其後由明道而遞演之。則爲象山陽明。由伊川而遞演之。則爲晦庵。所謂學焉而各得其性之所近者也。

理氣與性才之關係 伊川亦主孟子性中有善之說。而歸其惡之源於才。故曰。性出於天。才出於氣。氣清則才清。氣濁則才濁。才則有不善。性則無不善。又曰。性無不善。而有不善者。才也。性卽是理。理則自堯舜至於途人一也。才稟於氣。氣有清濁。稟其清者爲賢。稟其濁者爲愚。其大意與橫渠言天地之性氣質之性相類。惟名號不同耳。

心 伊川以心與性爲一致。故曰。在天爲命。在義爲理。在人爲性。主於身爲心。其言性也。曰。性卽理。所謂理性是也。天下之理。原無不善。喜怒哀樂之未發。何嘗不善。發而中節。往往無不善。發而不中節。然後爲不善。是以性爲在喜怒哀樂未發之境也。其言心也。曰。沖漠無朕。萬象森然已具。未應不是先。已應不是後。如百尺之木。自根本至枝葉。無一不貫。或問以赤子之心爲已發。是否。曰。已發而去道未遠。曰。大人不失赤子之心。若何。曰。取其純一而近道。曰。赤子之心與聖人之心若何。曰。聖人之心。如明鏡止水。是亦以喜怒哀樂未發之境爲心之本體也。

養氣寡慾 伊川以心性本無所謂不善。及喜怒哀樂之發而不中節。始有不善。其所以發而不中節之故。則由其氣稟之濁而多慾。故曰。孟子所以養氣者。養之至則清明純全。昏塞之患去。或曰。養心。或曰。養氣。何耶。曰。養心者無害而已。養氣者在有帥。又言養

氣之道在寡慾。曰：致知在所養，養知莫過於寡慾二字。其所言養氣，已與孟子同名而異實。及依違大學，則又易之以養知，是皆遷就古書文詞之故。至其本意，則不過謂寡慾則可以易氣之濁者而爲清，而漸達於明鏡止水之境也。

敬與義 明道以敬爲修爲之法。伊川同之。而又本易傳敬以直內義以方外之語，於敬之外，尤注重集義。曰：敬只是持己之道，義便知有是有非，從理而行，是義也。若只守一個之敬，而不知集義，却是都無事。且如欲爲孝，不成只守一個孝字而已。須是知所以爲孝之道，當如何奉侍，當如何溫清，然後能盡孝道。

窮理 伊川所言集義，卽謂實踐倫理之經驗。而假孟子之言以名之。其自爲說者，名之曰窮理。而又條舉三法：一曰讀書，講明義理；二曰論古今之物，分其是非；三曰應事物而處其當，又分智爲二種。而排斥聞見之智。曰：聞見之智，非德性之智。物交物而知之。

非內也。今之所謂博物多能者是也。德性之智，不借聞見，其意蓋以讀書論古應事而資以清明德性者，爲德性之智。其專門之考古學、歷史、經濟家，則斥爲聞見之智也。

知與行 伊川又言：須是識在行之先。譬如行路，須得先照，又謂勉強合道而行動者，決不能永續。人性本善，循理而行，順也。是故燭理明則自然樂於循理而行動，是爲知行合一說之權輿。

結論 伊川學說，蓋注重於實踐一方面，故於命理心性之屬，僅以異名同實之義應付之。而於惡之所由來，曰才，曰氣，曰欲，亦不復詳爲之分晰。至於修爲之法，則較前人爲詳，而爲朱學所自出也。

第八章 程門大弟子

程門弟子 歷事二程者爲多，而各得其性之所近。其間特性最著，而特有影響於後學者，爲謝上蔡、楊龜山二人。上蔡毗於尊德

性。紹明道而啟象山。龜山毗於道問學。述伊川而遞傳以至考亭者也。

上蔡小傳 謝上蔡名良佐字顯道。壽州上蔡人。初務記問。誇該博。及事明道。明道曰。賢所記何多。抑可謂玩物喪志耶。上蔡赧然。明道曰。是卽惻隱之心也。因勸以無徒學言語。而靜坐修練。上蔡以元豐元年登進士第。其後歷官州郡。徽宗時。坐口語。廢爲庶民。著論語說。其語錄三篇。則朱晦庵所輯也。

其學說 上蔡以仁爲心之本體。曰。心者何。仁而已。又曰。人心者。與天地一般。只爲私意自小。任理因物而已。無與焉者。天而已。於是言致力之德。曰。窮理。曰。持敬。其言窮理也。曰。物物皆有理。窮理則知天之所爲。知天之所爲。則與天爲一。窮理之至。自然不勉而中。不思而得。從容中道。詞理必物物而窮之與。曰。必窮其大者。理一而已。一處理窮。則觸處皆是。恕其窮理之本與。其言致敬也。曰。

近道莫若靜。齋戒以神明其德。天下之至靜也。又曰。敬者是常惺惺而法心齋。

龜山小傳 楊龜山名時字中立。南劍將樂人。熙甯元年舉進士。後歷官州郡。及侍講。紹興五年卒。年八十三。龜山初事明道。明道沒。事伊川。二程皆甚重之。嘗讀橫渠西銘。而疑其近於兼愛。及聞伊川理一分殊之辨。而豁然。其學說見於龜山集及其語錄。

其學說 龜山言人生之準的在聖人。而其致力也在致知格物。曰。學者以致知格物爲先。知未至。雖欲擇善而固執之。未必當於道也。鼎鑊陷阱之不可蹈。人皆知之。而世人亦無敢蹈之者。知之審也。致身下流。天下之惡皆歸之。與鼎鑊陷阱何異。而或蹈之而不避者。未真知之也。若真知爲不善。如蹈鼎鑊陷阱。則誰爲不善耶。是其說近於經驗論。然彼所謂經驗者。乃在研求六經。故曰。六經者。聖人之微言。道之所存也。道之深奧。雖不可以言傳。而欲求

聖賢之所以爲聖賢者。舍六經於何求之。學者當精思之。力行之。默會於意言之表。則庶幾矣。

結論 上蔡之言窮理。龜山之言格致。其意略同。而上蔡以恕爲窮理之本。龜山以研究六經爲格致之主。是顯有主觀客觀之別。是卽二程之異點。而亦朱陸學派之所由差別也。

第九章 朱晦庵

小傳 龜山一傳而爲羅豫章。再傳而爲李延平。三傳而爲朱晦庵。伊川之學派。於是大成焉。晦庵名熹。字元晦。一字仲晦。晦庵其自號也。其先徽州婺源人。父松。爲尤溪尉。寓溪南生熹。晚遷建陽之考亭。年十八。登進士。其後歷主簿。提舉。及提點刑獄等官。及歷奉外祠。雖屢以僞學被劾。而講習不輟。慶元六年卒。年七十一。高宗諡之曰文。理宗之世。追封信國公。門人黃幹狀其行曰。其色莊。其言厲。其行舒而恭。其坐端而直。其閒居也。未明而起。深衣幅巾。

方履拜家廟以及先聖退而坐書室案必正書籍器用必整其飲食也羹食行列有定位匙箸舉措有定所倦而休也瞑目端坐休而起也整步徐行中夜而寢寤則擁衾而坐或至達旦威儀容止之則自少至老祁寒盛暑造次顛沛未嘗須臾離也著書甚多如大學中庸章句或問論語集注孟子集注易本義詩集傳太極圖解通書解正蒙解近思錄及其文集語錄皆有關於倫理學說者也。

理氣 晦庵本伊川理氣之辨而以理當濂溪之太極故曰由其橫於萬物之深底而見時曰太極由其與氣相對而見時曰理又以形上形下爲理氣之別而謂其不可以時之前後論曰理者形而上之道所以生萬物之原理也氣者形而下之器率理而鑄型之質料也又曰理非別爲一物而存存於氣之中而已又曰有此理便有此氣但理是本於是又取橫渠理一分殊之義以爲理一

而氣殊。曰：萬物統於一太極，而物物各具一太極。曰：物物雖各有理，而總只是一理。曰：理雖無差別，而氣有種種之別。有清爽者，有昏濁者，難以一一枚舉。曰：此卽萬物之所以差別。然一一無不有太極，其狀却如寶珠之在水中，在聖賢之中，如在清水中，其精光自然發現，其在至愚不肖之中，如在濁水中，非澄去泥沙，其光不可見也。

性 由理氣之辨，而演繹之以言性。於是取橫渠之說，而立本然之性與氣質之性之別。本然之性，純理也，無差別者也。氣質之性，則因所稟之氣之清濁，而不能無偏，乃又本漢儒五行五德相配之說，以證明之。曰：得木氣重者，惻隱之心常多，而羞惡辭讓是非之心，爲之塞而不得發；得金氣重者，羞惡之心常多，而惻隱辭讓是非之心，爲之塞而不得發；火水亦然。故氣質之性完全者，與陰陽合德，五性全備而中正。聖人是也。然彼又以本然之性與氣質

之性密接。故曰。氣質之性。雖是形體。然無形質。則本然之性無所。以安置自己之地位。如一勺之水。非有物盛之。則水無所歸著。是以論氣質之性。勢不得不雜理與氣言之。

心情欲。伊川曰。在人爲性。主於身爲心。晦庵亦取其義。而又取橫渠之義。以心爲性情之統名。故曰。心統性情者也。由性之方面見之。心者。寂然不動。由情之方面見之。感而遂通。又曰。心之未動時。性也。心之已動時。情也。欲是由情發來者。而欲有善惡。又曰。心如水。性猶水之靜。情則水之流。欲則水之波瀾。但波瀾有好底。有不好底。如我欲仁。是欲之好底。欲之不好底。則一向奔馳出去。若波濤翻浪。如是。則情爲性之附屬物。而欲則又爲情之附屬物。故彼以惻隱等四端爲性。以喜怒等七者爲情。而謂七情由四端發。如哀懼發自惻隱。怒惡發自羞惡之類。然又謂不可分七情以配四端。七情自貫通四端云。

人心道心 既以心爲性情之統名。則心之有理氣兩方面。與性同。於是引以說古書之道心人心。以發於理者爲道心。而發於氣者爲人心。故曰。道心是義理上發出來底。人心是人身上發出來底。雖聖人不能無人心。如饑食渴飲之類。雖小人不能無道心。如惻隱之心是。又謂聖人之教。在以道心爲一身之主宰。使人心屈從其命令。如人心者。決不得滅却。亦不可滅却者也。

窮理 晦庵言修爲之法。第一在窮理。窮理卽大學所謂格物致知也。故曰。格物十事。格得其九通透。卽一事未通透。不妨。一事只格得九分。一分不通透。最不可須窮到十分處。至其言窮理之法。則全在讀書。於是言讀書之法曰。讀書之法。在循序而漸進。熟讀而精思。字求其訓。句索其旨。未得於前。則不敢求其後。未通乎此。則不敢志乎彼。先須熟讀。使其言皆若出於吾之口。繼以精思。使其意皆若出於吾心。

養心 至其言養心之法曰。存夜氣。本於孟子。謂夜氣靜時。卽良心有光明之時。若當吾思念義理。觀察人倫之時。則夜氣自然增長。良心愈放其光明來。於是輔之以靜坐。靜坐之說。本於李延平。延平言道理。須是日中理會。夜裏却去靜坐思量。方始有得。其說本與存夜氣相表裏。故晦庵取之。而又爲之界說曰。靜坐非如坐禪入定。斷絕思慮。只收斂此心。使毋走於煩思慮而已。此心湛然無事。自然專心。及其有事。隨事應事。事已時復湛然。由是又本程氏主一爲敬之義。而言專心。曰。心有所用。則心有所主。只看如今。纔讀書。則心便主於讀書。纔寫字。則心便主於寫字。若是悠悠蕩蕩。未有不入於邪僻者。

結論 宋之有晦庵。猶周之有孔子。皆吾族道德之集成者也。孔子以前。道德之理想。表著於言行而已。至孔子而始演述爲學說。孔子以後。道德之學說。雖亦號折衷孔子。而尙在乍離乍合之間。

至晦庵而始以其所見之孔教。整齊而釐訂之。使有一定之範圍。蓋孔子之道在董仲舒時代。不過具有宗教之形式。而至朱晦庵時代。始確立宗教之威權也。晦庵學術。近以橫渠伊川爲本。而附益之以濂溪明道。遠以荀卿爲本。而用語則多取孟子。於是用以訓釋孔子之言。而成立有宋以後之孔教。彼於孔子以前之說。務以詰訓溝通之。使毋與孔教有所齟齬。於孔子以後之學說。若人物。物則一以孔教進退之。彼其研究之勤。著述之富。徒黨之衆。旣爲自昔儒者所不及。而其爲說也。矯惡過於樂善。方外過於直內。獨斷過於懷疑。拘名義過於得實理。尊秩序過於求均衡。尙保守過於求革新。現在之和平。過於未來之希望。此爲古昔北方思想之嫡嗣。與吾族大多數之習慣性相投合。而尤便於有權勢者之所利用。此其所以得憑藉科舉之勢力而盛行於明以後也。

儒家之言。至朱晦庵而凝成爲宗教。既具論於前章矣。顧世界之事。常不能有獨而無對。故當朱學成立之始。而有陸象山。當朱學盛行之後。而有王陽明。雖其得社會信用。不及朱學之悠久。而當其發展之時。其勢幾足以傾朱學而有餘焉。大抵朱學毗於橫渠伊川。而陸王毗於濂溪明道。朱學毗於荀。陸王毗於孟。以周季之思潮比例之。朱學純然爲北方思想。而陸王則毗於南方思想者也。

小傳 陸象山。名九淵。字子靜。自號存齋。金谿人。父名賀。象山其季子也。乾道八年。登進士第。歷官至知荆門軍。以紹熙三年卒。年五十四。嘉定十年。賜諡文安。象山三四歲時。嘗問其父。天地何所窮際。及總角。聞人誦伊川之語。若被傷者。曰。伊川之言。何其不類孔子孟子耶。讀古書至宇宙二字。解曰。四方上下爲宇。往古來今曰宙。忽大省。曰。宇宙內之事。乃己分內事。己分內之事。乃宇宙內

事。又曰：宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。東海有聖人出，此心同；此理同焉；西海有聖人出，此心同；此理同焉；南海北海有聖人出，此心同；此理同焉；千百世之上，有聖人出，此心同；此理同焉；千百世之下，有聖人出，此心同；此理同焉。淳熙間，自京師歸，學者甚盛，每詣城邑，環坐二三百人，至不能容。尋結茅象山，學徒大集。案籍踰數千人，或勸著書。象山曰：六經注我，我注六經。又曰：學苟知道，則六經皆我注脚也。所著有象山集。

朱陸之論爭，自朱陸異派，及門互相詆譏。淳熙二年，東萊集江浙諸友於信州鵝湖寺以決之。既蒞會，象山晦庵互相辨難，連日不能決。晦庵曰：人各有所見，不如取決於後世。其後彼此通書，又互有衝突。其間關於太極圖說者，大抵名義之異同，無關宏旨。至於倫理學說之異同，則晦庵之見，以爲象山尊心，乃禪家餘派。學者當先求聖賢之遺言於書中，而修身之法，自洒掃應對始。象山

則以晦庵之學爲逐末。以爲學問之道不在外而在內。不在古人之文字而在其精神。故嘗詰晦庵以堯舜曾讀何書焉。

心卽理。象山不認有天理人欲與道心人心之別。故曰心卽理。又曰心一也。人安有二心。又曰天理人欲之分。論極有病。自禮記有此言。而後人襲之。記曰人生而靜。天之性也。感於物而動。性之欲也。若是則動亦是。靜亦是。豈有天理人欲之分。動若不是。則靜亦不是。豈有動靜之間哉。彼又以古書有人心惟危道心惟微之語。則爲之說曰。自人而言則曰惟危。自道而言則曰惟微。如其說。則古書之言亦不過由兩旁面而觀察之。非真有二心也。又曰心一理也。理亦一理也。至當歸一。精義無二。此心此理。不容有二。又曰孟子所謂不慮而知者。其良知也。不學而能者。其良能也。我固有之。非由外鑠我也。

純粹之惟心論。象山以心卽理。而其言宇宙也。則曰塞宇宙一

理耳。又曰：萬物皆備於我。只要明理而已。然則宇宙卽理。理卽心。皆一而非二也。

氣質與私欲。象山既不認有理欲之別。而其說時亦有蹈襲前儒者。曰：氣質偏弱。則耳目之官。不思而蔽於物。物交物則引之而已矣。由是向之所謂忠信者。流而放辟邪侈。而不能以自反矣。當是時。其心之所主。無非物欲而已矣。又曰：氣有所蒙。物有所蔽。勢有所遷。習有所移。往而不返。迷而不解。於是爲愚爲不肖。於彝倫則斲。於天命則悖。又曰：人之病道者二。一資。二漸習。然宇宙一理。則必無不善。而何以有此不善之資及漸習。象山固未暇研究也。思。象山進而論修爲之方。則尊思。曰：義理之在人心。實天之所與而不可泯滅者也。彼其受蔽於物。而至於悖理違義。蓋亦弗思焉耳。誠能反而思之。則是非取捨。蓋有隱然而動。判然而明。決然而無疑者矣。又曰：學問之功。切磋之始。必有自疑之兆。及其至也。

必有自克之實。

先立其大。然則所思者何在。曰。人當先理會所以爲人。深思痛省。枉自汨沒。虛過日月。朋友講學。未說到這裏。若不知人之所以爲人。而與之講學。遺其大而言其細。便是放飯流歎。而問無齒決。若能知其大。雖輕。自然反輕歸厚。因舉一人恣情縱欲。一旦知尊德樂道。便明白潔直。又曰。近有議吾者。曰。除了先立乎其大者一句。無伎倆。吾聞之。曰。誠然。又曰。凡物必有本末。吾之教人。大概使其本常重。不爲末所累。

誠。象山於實踐方面。則揭一誠字。嘗曰。古人皆明實理做實事。又曰。嗚呼。循頂至踵。皆父母之遺骸。俯仰天地之間。懼不能朝夕求寡愧怍。亦得與聞於孟子所謂塞天地吾夫子人爲貴之說與。又引中庸之言以證明之曰。誠者非自成己而已也。所以成物也。成己仁也。成物知也。性之德也。合外內之道也。

結論 象山理論既以心理與宇宙爲一。而又言氣質。言物欲。又不研究其所由來。於不知不覺之間。由一元論而輓爲二元論。與孟子同病。亦由其所注意者。全在積極一方面故也。其思想之自由。工夫之簡易。人生觀之平等。使學者無墨守古書拘牽末節之失。而自求進步。誠有足多者焉。

第十一章 楊慈湖

象山謂塞宇宙一理耳。然宇宙之現象。不贅一詞。得慈湖之說。而宇宙卽理之說益明。

小傳 楊慈湖。名簡。字敬中。慈谿人。乾道五年。第進士。調當陽主簿。尋歷諸官。以大中大夫致仕。寶慶二年卒。年八十六。謚文元。慈湖官當陽時。始遇象山。象山數提本心二字。慈湖問何謂本心。象山曰。君今日所聽者。扇訟。扇訟者必有一是一非。若見得孰者爲非。卽決定某甲爲是。某甲爲非。非本心而何。慈湖聞之。忽覺其心

澄然清明。亟問曰：如是而已乎？象山厲聲答曰：更有何者？慈湖退而拱坐。達旦質明，納拜稱弟子焉。慈湖所著有己易啟蔽二書。己易慈湖著己易，以爲宇宙不外乎我心，故宇宙現象之變化不外乎我心之變化。故曰：易者己也，非他也。以易爲書，不以易爲己，不可也。以易爲天地之變化，不以易爲己之變化，不可也。天地者，我之天地，變化者，我之變化，非他物也。又曰：吾之性，澄然清明而非物，吾之性，洞然無際而非量，天者，吾性之象，地者，吾性中之形。故曰：在天成象，在地成形，皆我所爲也。混融無內外，貫通無異種。又曰：天地之心，果可得而見乎？果不可得而見乎？果動乎？果未動乎？特未察之而已。似動而未嘗移，似變而未嘗改，不改不移，謂之寂然不動可也。謂之無思無慮可也。謂之不疾而速，不行而至可也。是天下之至動也。是天下之至蹟也。又曰：吾未見天地人之有三也。三者形也。一者性也。亦曰道也。又曰易也。名言之不用，而

其實一體也。

結論 象山謂宇宙內事卽己分內事。其所見固與慈湖同。惟象山之說多就倫理方面指點。不甚注意於宇宙論。慈湖之說足以補象山之所未及矣。

第十二章 王陽明

陸學自慈湖以後。幾無傳人。而朱學則自季宋而元而明。流行益廣。其間亦復名儒輩出。而其學說則無甚創見。其他循聲附和者。率不免流於支離煩瑣。而重以科舉之招。益滋言行鑿柄之弊。物極則反。明之中葉。王陽明出。中興陸學。而思想界之氣象又一新焉。

小傳 王陽明。名守仁。字伯安。餘姚人。少年嘗築堂於會稽山之洞中。其後門人爲建陽明書院於紹興。故以陽明稱焉。陽明以宏治十二年舉進士。嘗平漳南橫水諸寇。破叛藩宸濠。平廣西叛蠻。

歷官至左都御史。封新建伯。嘉靖七年卒。年五十七。隆慶中。贈新建侯。謚文成。陽明天資絕人。年十八。謁婁一齋。慨然爲聖人可學而至。嘗徧讀考亭之書。循序格物。終覺心物判而爲二。不得入。於是出入於佛老之間。武宗時。被譎爲貴州龍場驛丞。其地在萬山叢樹之中。蛇虺魍魎。蟲毒瘴癘之所萃。備嘗辛苦。動心忍性。因念聖人處此。更有何道。遂悟格物致知之旨。以爲聖人之道。吾性自足。不假外求。自是遂盡去枝葉。一意本原焉。所著有陽明全集。陽明全書。

心卽理 心卽理。象山之說也。陽明更疏通而證明之曰。理一而已。以其理之凝聚言之。謂之性。以其凝聚之主宰言之。謂之心。以其主宰之發動言之。謂之意。以其發動之明覺言之。謂之知。以其明覺之感應言之。謂之物。故就物而言之。謂之格。就知而言之。謂之致。就意而言之。謂之誠。就心而言之。謂之正。正者。正此心也。誠

者誠此心也。致者致此心也。格者格此心也。皆謂窮理以盡性也。天下無性外之理。無性外之物。學之不明。皆由世之儒者認心爲外。認物爲外。而不知義內之說也。

知行合一 朱學泥於循序漸進之義。曰必先求聖賢之言於遺書。曰自洒掃應對進退始。其弊也。使人遲疑觀望。而不敢勇於進取。陽明於是矯之以知行合一之說。曰知是行之始。行是知之成。知外無行。行外無知。又曰知之真切篤實處便是行。行之明覺精密處便是知。若行不能明覺精密。便是冥行。便是學而不思則罔。若知不能真切篤實。便是妄想。便是思而不學則殆。又曰大學言如好好色。見好色屬知。好好色屬行。見色時卽是好。非見而後立志去好也。今人却謂必先知而後行。且講習討論以求知。俟知得真時去行。故遂終身不行。亦遂終身不知。蓋陽明之所謂知。專以德性之智言之。與尋常所謂知識不同。而其所謂行。則就動機言。

之。如大學之所謂意。然則卽知卽行。良非虛言也。致良知。陽明心理合一。而以孟子之所謂良知代表之。又主知行合一。而以大學之所謂致知代表之。於是合而言之。曰致良知。其言良知也。曰天命之性。粹然至善。其靈明不昧者。皆其至善之發見。乃明德之本體。而所謂良知者也。又曰未發之中。卽良知也。無前後內外。而渾然一體者也。又曰雖妄念之發。而良知未嘗不在。雖昏塞之極。而良知未嘗不明。於是進而言致知。則包誠意格物而言之。曰今欲別善惡。以誠其意。惟在致其良知之所知焉。爾何則。意念之發。吾心之良知。旣知其爲善矣。使其不能誠。有以好之。而復背而去之。則是以善爲惡。自昧其知善之良知矣。意念之所發。吾之良知。旣知其爲不善矣。使其不能誠。有以惡之。而復蹈而爲之。則是以惡爲善。而自昧其知惡之良知矣。若是。則雖曰知之。猶不知也。意其可得而誠乎。今於良知識知之善惡者。無不誠。

好而誠惡之。則不自欺其良知而意可誠矣。又曰。於其良知識知之善者。卽其意之所在之物而實爲之。無有乎不盡。於其良知識知之惡者。卽其意之所在之物而實去之。無有乎不盡。然後物無不格。而吾良知之所知者。無有虧缺障蔽。而得以極其至矣。是其說統格物誠意於致知。而不外乎知行合一之義也。

仁 陽明之言良知也。曰。人的良知。就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知。不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石爲然。天地無人的良知。亦不可以爲天地矣。是卽心理合一之義。謂宇宙卽良知也。於是言其致良知之極功。亦必普及宇宙。陽明以仁字代表之。曰。是故見孺子之入井。而必有怵惕惻隱之心焉。是其仁之與孺子而爲一體也。孺子猶同類者也。見鳥獸之哀鳴。鷇觶而必有不忍之心焉。是其仁之與鳥獸而爲一體也。鳥獸猶有知覺者也。見草木之摧折。而必有憫惜之心焉。是其仁之與草木而

爲一體也。草木猶有生意者也。見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉。是其仁之與瓦石而爲一體也。是其一體之仁也。雖小人之心亦必有之。是本根於天命之性。而自然靈昭不昧者也。又曰。故明明德。必在於親民。而親民乃所以明其明德也。是故親吾之父。以及人之父。以及天下人之父。而後吾之仁實與吾之父人之父與天下人之父而爲一體矣。實與之爲一體。而後孝之明德始明矣。親吾兄。以及人之兄。以及天下人之兄。而後吾之仁實與吾之兄人之兄與天下人之兄而爲一體矣。實與之爲一體。而後弟之明德始明矣。君臣也。夫婦也。朋友也。以至於山川鬼神草木鳥獸也。莫不實有以親之。以達吾一體之仁。然後吾之明德始無不明。而真能以天地萬物爲一體矣。

結論 陽明以至敏之天才。至富之閱歷。至深之研究。由博返約。直指本原。排斥一切拘牽文義區畫階級之習。發揮陸氏心理一

致之義。而輔以知行合一之說。孔子所謂我欲仁斯仁至。孟子所謂人皆可以爲堯舜焉者。得陽明之說。而其理益明。雖其依違古書之文字。針對末學之弊習。所揭言說。不必盡合於論理。然彼所注意者。本不在是。苟尋其本義。則其所以矯朱學末流之弊。促思想之自由。而勵實踐之勇力者。其功固昭然不可掩也。

第三期結論 自宋及明。名儒輩出。以學說鯁理之。朱陸兩派之舞臺而已。濂溪橫渠。開二程之先。由明道歷上蔡而遞演之。於是。有象山學派。由伊川歷龜山而遞演之。於是。有晦庵學派。象山之學。得陽明而益光大。晦庵之學。則薪傳雖不絕。而未有能擴張其範圍者也。朱學近於經驗論。而其所謂經驗者。不在事實。而在古書。故其末流。不免依傍聖賢而流於獨斷。陸學近乎師心。而以其不膠成見。又常持物我同體知行合一之義。乃轉有以通情而達理。故常足以救朱學末流之弊也。惟陸學以思想自由之故。不免

軼出本教之範圍。如陽明之後。有王龍溪一派。遂昌言禪悅。遞傳而至李卓吾。則遂公言不以孔子之是非爲是非。而卒遭焚書殺身之禍。自是陸王之學。益爲反對派所詬病。以其與吾族尊古之習慣不相投也。朱學遜言謹行。確守宗教之範圍。而於其範圍中。尤注重於爲下不悖之義。故常有以自全。然自本朝有講學之禁。而學者社會。亦頗倦於搬運文字之性理學。於是遁而爲考據。其實仍朱學尊經篤古之流派。惟益縮其範圍。而專研詁訓名物。又推崇漢儒。以傲宋明諸儒之空疏。益無新思想之發展。而與倫理學無關矣。陽明以後。惟戴東原。咨嗟於宋學流弊。生心害政。而發揮孟子之說。以糾之。不愧爲一思想家。其他若黃梨洲。若俞理初。則於實踐倫理一方面。亦有取蘊蘊已久之古義。而發明之者。故敘其概於左。

戴東原名震。休甯人。卒於乾隆四十二年。年五十五。其所著書關

於倫理學者。有原善。及孟子字義疏證。

其學說 東原之特識。在窺破宋學流弊。而又能以論理學之方式證明之。其言曰。六經孔孟之言。以及傳記羣籍。理字不多見。今雖至愚之人。悻戾恣睢。其處斷一事。責詰一人。莫不輒曰。理者。自宋以來。始相習成俗。則以理爲如有物焉。得於天而具於心。因以心之意見當之也。於是負其氣。挾其勢位。加以口給者。理伸。力弱。氣慴。口不能道辭者。理屈。又曰。自宋儒立理欲之辨。謂不出於理。則出於欲。不出於欲。則出於理。於是雖視人之飢寒號呼。男女哀怨。以至垂死冀生。無非人欲。空指一絕情欲之感。爲天理之本然。存之於心。及其應事。幸而偶中。非曲體事情。求如此以安之也。不幸而事情未明。執其意見。方自信天理。非人欲。而小之一人受其禍。大之天下國家受其禍。又曰。今之治人者。視古聖賢體民之情。遂民之欲。多出於鄙細隱曲。不措諸意。不足爲怪。而及其責以理。

也。不難舉曠世之高節。著於義而罪之。尊者以理責卑。長者以理責幼。貴者以理責賤。雖失謂之順。卑者幼者賤者以理爭之。雖得謂之逆。於是下之人。不能以天下之同情。天下所同欲達之於上。上以理責其下。而在下之罪。人人不勝指數。人死於法。猶有憐之者。死於理。其誰憐之。又曰。理欲之辨立。舉凡飢寒愁怨飲食男女常情隱曲之感。則名之曰人欲。故終身見欲之難制。且自信不出於欲。則思無愧怍。意見所非。則謂其人自絕於理。又曰。既截然分理欲爲二。治己以不出於欲爲理。治人亦必以不出於欲爲理。舉凡民之飢寒愁怨飲食男女常情隱曲之感。咸視爲人欲之甚輕者矣。輕其所輕。乃吾重天理也。公義也。言雖美而用之。治人則禍其人。至於下以欺僞應乎上。則曰人之不善。此理欲之辨。適以窮天下之人。盡轉移爲欺僞之人。爲禍何可勝言也哉。其言可謂深切而著明矣。至其建設一方面。則以孟子爲本。而博引孟子以前

之古書佐證之。其大指謂天道者陰陽五行也。人之生也分於陰陽五行以爲性。是以有血氣心知。有血氣是以有欲。有心知是以有情。有知給於欲者。聲色臭味也。而因有愛畏。發乎情者。喜怒哀樂也。而因有慘舒。辨於知者。美醜是非也。而因有好惡。是東原以欲情知三者爲性之原質也。然則善惡何自而起。東原之意在天以生生爲道。在人亦然。仁者生生之德也。是故在欲則專欲爲惡。同欲爲善。在情則過不及爲惡。中節爲善。而其條理則得之於知。故曰。人之生也。莫病於無以遂其生。欲遂其生。亦遂人之生。仁也。欲遂其生。至於戕賊人之生而不顧者。不仁也。不仁實始於欲遂其生之心。使其無此欲。必無不仁矣。然使其無此欲。則於天下之人生道始促。亦將漠然視之。已不必遂其生。其遂人之生。無是情也。又曰。在己與人。皆謂之情。無過情無不及情之謂理。理者。情之不喪失也。未有情不得而理得者。凡有所施於人。反躬而靜思之。

人以此施於我。能受之乎。凡有所責於人。反躬而靜思之。人以此責於我。能盡之乎。以我絜之人。則理明。又曰。生養之道。存乎欲者也。感通之道。存乎情者也。二者自然之符。天下之事舉矣。盡善惡之極致。存乎巧者也。宰御之權。由斯而出。盡是非之極致。存乎智者也。賢聖之德。由斯而備。二者亦自然之符。精之以底於必然。天下之能舉矣。又曰。有是身。故有聲色臭味之欲。有是身而君臣父子夫婦昆弟朋友之倫具。故有喜怒哀樂之情。惟有欲有情。而又有知。然後欲得遂也。情得達也。天下之事。使欲之得遂。情之得達。斯已矣。惟人之知。小之能盡美醜之極致。大之能盡是非之極致。然後遂己之欲者。廣之能遂人之欲。達己之情者。廣之能達人之情。道德之盛。使人之欲無不遂。人之情無不達。斯已矣。凡東原學說之優點。有三。(一)心理之分析。自昔儒者。多言性情之關係。而情欲之別。殆不甚措意。於知亦然。東原始以欲情知三者爲性之原。

質與西洋心理學家分心之能力。爲意志感情知識三部者同。其於知之中又分巧智兩種。則亦美學哲學不同之理也。(一)情欲之制限。王荆公程明道皆以善惡爲卽情之中節與否。而於中節之標準何在。未之言。至於欲。則自來言絕欲者。固近於厭世之義。而非有生命者所能實行。卽言寡欲者。亦不能質言其多寡之標準。至東原而始以人之欲爲己之欲之界。以人之情爲己之情之界。與西洋功利派之倫理學所謂人各自由而以他人之自由爲界者同。(二)至善之狀態。莊子之心齋。佛氏之涅槃。皆以超絕現世爲至善之境。至儒家言。則以此世界爲範圍。先儒雖侈言胞與民物萬物一體之義。而竟無以名言其狀況。東原則由前義而引伸之。則所謂至善者。卽在使人人得遂其欲。得達其情。其義卽孔子之所謂仁恕。不但其理顛撲不破。而其致力之處。亦可謂至易而至簡者矣。凡此皆非漢宋諸儒所見及。而其立說之有條貫。有首尾。

則尤其得力於名數之學者也。乾嘉間之漢學，實以言語學兼論理學。不過範圍較隘耳。惟羣經之言，雖大義不離乎儒家，而其名詞之內容，不必一一與孔孟所用者無稍出入。東原囿於當時漢學之習，又以與社會崇拜之宋儒爲敵，勢不得有所依傍。故其全書，既依託於孟子，而又取羣經之言，一一比附，務使與孟子無稍異同。其間遂亦不免有牽強附會之失。而其時又不得物質科學之助力，故於血氣與心知之關係，人物之所以異度，人性之所以分於陰陽五行，皆不能言之成理。此則其缺點也。東原以後，阮文達作性命古訓論語論仁論，焦理堂作論語通釋，皆東原一派，然未能出東原之範圍也。

黃梨州，名宗羲，餘姚人，明之遺民也。卒於康熙三十四年，年八十六。著書甚多，茲所論敘，爲其明夷待訪錄中之原君原臣二篇。其學說，周以上言君民之關係者，周公建洛邑曰：有德易以興。

無德易以亡。孟子曰：民爲貴，社稷次之，君爲輕。言君臣之關係者，晏平仲曰：君爲社稷死亡則死亡之，若爲己死而爲己亡，非其所暱。誰敢任之？孟子曰：貴戚之卿諫而不聽，則易暱。易姓之卿諫而不聽，則去之。其義皆與西洋政體不甚相遠。自荀卿韓非有極端尊君權之說，而爲秦漢所採用，古義漸失。至韓愈作原道，遂曰：君者出令者也，臣者行君之令而致之於民者也，民者出粟米絲麻作器皿通貨財以事其上者也。其推文王之意以作姜里操曰：臣罪當誅兮，天王聖明，皆與古義不合。自唐以後，亦無有據古義以正之者。正之者自梨州始。其原君也曰：有生之初，人各自私也，人各自利也。天下有公利而莫或興之，有公害而莫或除之，有君人者出，不以一己之利爲利，而使天下受其利，不以一己之害爲害，而使天下釋其害。後之爲人君者不然，以爲天下利害之權皆出於我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸於人，亦無不可。

使天下之人不敢自私。不敢自利。以我之大私。爲天下之公。始而慚焉。久而安焉。視天下爲莫大之產業。傳之子孫。受享無窮。此無他。古者以天下爲主。君爲客。凡君之所畢世而經營者。爲天下也。今也以君爲主。天下爲客。凡天下之無地而得安甯者。爲君也。其原臣也。曰。臣道如何而後可。曰。緣夫天下之大。非一人之所能治。而分治之以羣工。故我之出而仕也。爲天下。非爲君也。爲萬民。非爲一姓也。世之爲臣者。昧於此義。以爲臣爲君而設者也。君分吾以天下而後治之。君授吾以人民而後牧之。視天下人民爲人君囊中之私物。今以四方之勞擾。民生之憔悴。足以危吾君也。不得不講治之救之之術。苟無係於社稷之存亡。則四方之勞擾。民生之憔悴。雖有誠臣。亦且以爲纖介之疾也。又曰。蓋天下之治亂。不在一姓之存亡。而在萬民之憂樂。是故桀紂之亡。乃所以爲治也。秦政蒙古之興。乃所以爲亂也。晉宋齊梁之興亡。無與於治亂者。

也。爲臣者，輕視斯民之水火，卽能輔君而興，從君而亡，其於臣道固未嘗不背也。在今日國家學說，既由泰西輸入，君臣之原理，如黎州所論者，固已爲人之所共曉，然在當日，則不得不推爲特識矣。

俞理初，名正燮，黟縣人。卒於道光二十年，年六十口。所著有癸巳類稿及存稿。

其學說——夫野蠻人與文明人之大別，何在乎？曰：人格之觀念之輕重而已。野蠻人之人格觀念輕，故其對於他人也，以畏強凌弱爲習慣；文明人之人格觀念重，則其對於他人也，以抗強扶弱爲習慣。抗強所以保己之人格，而扶弱則所以保他人之人格也。人類中婦女弱於男子，而其有人格則同。各種民族，誠皆不免有以婦女爲劫掠品、賣買品之一階級。然在泰西，其宗教中有萬人同等之義，故一夫一妻之制早定，而中古騎士勇於公戰而謹事婦

女已實行抗強扶弱之美德。故至今日。而尊重婦女人格。實爲男子之義務矣。我國夫婦之倫。本已脫掠賣時代。而近於一夫一婦之制。惟尙有妾媵之設。而所謂貞操焉者。乃專爲婦女之義務。而無與於男子。至所謂婦女之道德。卑順也。不妒忌也。無一非消極者。自宋以後。凡事舍情而言理。如伊川者。且目寡婦之再醮爲失節。而謂餓死事小。失節事大。於是婦女益陷於窮而無告之地位矣。理初獨潛心於此問題。其對於裹足之陋習。有書舊唐書輿服志後。歷考古昔婦人履舄之式。及裹足之風所自起。而斷之曰。古有丁男丁女。裹足則失丁女。陰弱則兩儀不完。又出古舞屣賤服。女賤則男賤。其節婦說曰。禮郊特牲云。一與之齊。終身不改。故夫死不嫁。後漢書曹世叔傳云。夫有再娶之義。婦無二適之文。故曰夫者天也。按婦無二適之文。固也。男亦無再娶之儀。聖人所以不定此儀者。如禮不下庶人。刑不上大夫。非謂庶人不行禮。大夫不

懷刑也。自禮意不明，苛求婦人，遂爲偏義。古禮夫婦合體同尊卑，乃或卑其妻。古言終身不改，身則男女同也。七事出妻，乃七改矣。妻改再娶，乃八改矣。男子理義無涯涘，而深文以罔婦人，是無恥之論也。又曰：再嫁者不當非之，不再嫁者敬禮之斯可矣。其妒非女人惡德論曰：妒在士君子爲惡德，謂女人妒爲惡德者，非通論也。夫婦之道，言致一也。夫買妾而妻不妒，則是恕也。恕則家道壞矣。易曰：三人行則損一人，一人行則得其友，言致一也。是夫婦之道也。又作貞女說，斥世俗迫女守貞之非，曰：嗚呼！男兒以忠義自責，則可耳。婦女貞烈，豈是男子榮耀也。又嘗考樂戶及女樂之沿革，而以本朝之書去其籍爲廓清天地，爲舒憤懣，又歷考娼妓之歷史，而謂此皆無告之民。凡苛待之者，謂之虐無告。凡此種種問題，皆前人所不經意。至理初始，以其至公至平之見，博考而慎斷之。雖其所論，尙未能爲根本之解決，而亦未能組成學理之系統。

然要不得不節取其意見而認爲至有價值之學說矣。餘論要而論之。我國倫理學說以先秦爲極盛。與西洋學說之濫觴於希臘無異。顧西洋學說則與時俱進。雖希臘古義尙爲不祕之宗。而要之後出者之繁博而精覈。則迥非古人所及矣。而我國學說則自漢以後。雖亦思想家輩出。而自清談家之淺薄利己論外。雖亦多出入佛老。而其大旨不能出儒家之範圍。且於儒家言中。孔孟已發之大義。亦不能無所湮沒。卽前所敘述者觀之。以晦庵之勤學。象山陽明之敏悟。東原之精思。而所得乃止於此。是何故哉。(一)無自然科學以爲之基礎。先秦惟子墨子頗治科學。而漢以後則絕迹。(二)無論理學以爲思想言論之規則。先秦有名家。卽荀墨二子亦兼治名學。漢以後此學絕矣。(三)政治宗教學問之結合。(四)無異國之學說以相比較。佛教雖閎深。而其厭世出家之法。與我國實踐倫理太相遠。故不能有大影響。此其所

以自漢以來。歷二千年。而學說之進步僅僅也。然如梨洲東原理
初諸家。則已漸脫有宋以來理學之羈絆。是殆爲自由思想之先
聲。邇者名數質力之學。習者漸多。思想自由。言論自由。業爲朝野
所公認。而西洋學說。亦以漸輸入。然則吾國之倫理學界。其將由
是而發展其新思想也。蓋無疑也。

南 京 高 等 師 範 學 校 叢 書 第 一 種

原書為美國薛蕾
博士所著。由南京
高等師範學校教
授朱進之先生譯

倫 理 學 導 言

述。分十一章。末加
附註。持論公允。譯
筆達雅。洵為治倫
理學者必讀之書。

◀ 角 八 價 定

▶ 冊 一 裝 洋 ▶

元又(708)

A History of Chinese Ethics

The Commercial Press, Limited

All rights reserved

庚 戌 年 七 月 初 版
中 華 民 國 十 六 年 六 月 二 版

回 (中國倫理學史一册)

(每册定價大洋壹元)

(外埠酌加運費匯費)

編 纂 者 蔡 元 培

發 行 者 商 務 印 書 館

印 刷 所 上 海 北 河 南 路 北 首 寶 山 路
商 務 印 書 館

總 發 行 所 上 海 棋 盤 街 中 市
商 務 印 書 館

分 售 處 商 務 印 書 館 分 館
北 京 天 津 保 定 奉 天 吉 林 龍 江
濟 南 太 原 開 封 鄭 州 西 安 南 京
杭 州 蘭 谿 安 慶 蕪 湖 南 昌 漢 口
長 沙 常 德 衡 州 成 都 重 慶 瀘 縣
福 州 廣 州 潮 州 香 港 梧 州 雲 南
貴 陽 張 家 口 新 嘉 坡

★ 此 書 有 著 作 權 翻 印 必 究 ★

前 清 宣 統 三 年 四 月 三 日 稟 部 註 冊 五 月
十 四 日 領 到 著 字 第 二 百 二 十 一 號 執 照

倫理學

倫理學原理

蔡元培譯 一册 一元

全書立論無黨無偏讀之令人得正當道德的判斷且譯筆明暢說理精密亦此書特色
南高叢書 倫理學導言 朱進之譯 一册 八角

中國倫理學史

蔡元培編 一册 一元

是編凡分三大時期第一期秦創始時代第二期漢唐繼承時代第三期宋明理學時代
四千年來倫理學之系統盡具於此

哲學叢書 中國倫理學史

張宗元 林科棠 譯 一册 二元四

全書三篇十九章敘述中國倫理思想詳於近世且極有系統

新智識叢書 西洋倫理學小史

賈豐臻編 一册 三角

書分三編(一)希臘羅馬之倫理學(二)基督教之倫理學(三)近世英法德諸國之倫理學
自培根霍布士始直至斯賓塞止西洋倫理學各派學說網羅無遺

英赫氏倫理探究

張頤著 一册 二元

作者對於赫氏(Hobbes)哲學研究極深在美密歇更大學以赫氏精神哲學及權利論
二文得哲學博士學位又在英牛津大學繼續研究赫氏哲學集以歷年精粹輯成斯篇
述評明當無待贅言矣

實驗主義倫理學

周谷城編 一册 四角半

是書根據杜威著之倫理學編譯而成於道德行為品性幸福理性本務自我等問題討論詳盡

共學社叢書 人生哲學與唯物史觀 郭夢良譯 一册 五角

商務印書館出版

李石岑先生著

人生哲學

卷上 一册 一元六角

本書係李石岑先生四年來苦心經營之專著。全書分六章：一，緒論；二，近代人生問題概說；三，東西哲學對於人生問題解答之異同；合爲上卷。四，人生之謎；五，人生之歸宿；六，結論；合爲下卷。上卷計五百餘頁，約二十餘萬言。涉論方面頗廣，凡西洋哲學、卽度哲學、中國哲學關於人生問題之解答，均有詳細的介紹、精確的批評，且提出其獨創的見解。凡於哲學感興趣者，皆不可不細心披覽之焉。

李石岑講演集

(四版已出) 第一輯 七角

本書係李石岑先生年來在各地之講演稿。關於哲學、科學、宗教、藝術、教育、心理乃至佛學以及一切人生問題，均有極精彩之議論。書前有李先生「我的生活態度之自白」長篇自序，及吳稚暉願頌兩先生序文。

李石岑論文集

(三版卽出) 第一輯 八角

本書係李石岑先生年來在各雜誌報章所發表之文字，凡現代主要思潮，莫不以評述。此外關於藝術、宗教、本能、美育等，均有專篇討論。書前并有著者新撰「思想方法上之一告白」自序。

商務印書館出版

哲 學 叢 書

現代理想主義

蔣徑三譯 一冊 一元二角

本書根據日本金子博士所著《現代哲學概論》與《歐洲思想大觀》及西田博士所著《現代理想主義的哲學》諸書編譯而成內容凡七章於現代理想主義之淵源發達及其哲學的派別論究甚詳研究哲學者此書不可不讀

邏 輯 概 要

劉 奇譯 一冊 二元五角

本書為美國著名哲學教授枯雷鈍氏原著凡分四部（一）緒言（二）演繹推理（三）歸納推理（四）思想之性質討論既詳編制亦有條不紊全書注重實習例證一掃枯索浮泛之病譯文整潔轉入本國之例證甚多裨益讀者不少

中國倫理學史

張宗元譯 一冊 二元四角
林科棠譯

是書為日本三蒲藤作所著原名東洋倫理學史以其內容僅述中國倫理思想故改譯今名全書凡三篇詳於近世近頃關於此方面之著作尚不多觀此書堪稱最有系統之作書中經解及評論雖與吾國固有者間生異說但亦足資經學家史學家之考鏡

中國先哲人性論

江恆原著 一冊 一元五角

性善性惡等說為吾國思想史上一大問題此書網羅自古代至清季儒道諸家關於性之學說參互比較組成歷史的統系為研究中國思想史者之良好參考書

西洋倫理學史

謝晉青譯 一冊 二元

日本三蒲藤原著內容分古代中世近世三大篇起自希臘密勒圖斯學派迄於詹姆士的實用主義而以西洋倫理學史年表附於編末著者是倫理學專家他以為歐洲的倫理思想是育成於哲學思想之中的所以本書內容特融合哲學思想與倫理思想而為關聯的敘述頗有獨到之見譯文並經過高一涵先生的校正

商 務 印 書 館 出 版

190.92 4414 1927
2248897

cgcp

單位	特 藏 組
來源	楊雲萍教授贈
登記	92 5 09



國立臺灣大學圖書館



2248897