

中國青年叢書
易君左編著

我們的思想家

正中書局印行

「中國青年叢書」緒言

非常時期，應有非常教育。我國處此內憂外患之境，除喚醒民族從速認識本身，認識世界，以謀自處外，絕無正當途徑。然學校中所定課程，係國家育材之百年大計，如欲盡變尋常教程爲應急訓練，不僅理論上爲問題，即實際上亦難處置，故適應時代之非常設施，舍注意課外訓練方式外，難覓其他辦法。

關於課外訓練方式之適應時代，江蘇教育廳數年來疊頒教訓合一救國教育新生活運動等實施方案，各校正在積極推行。江蘇學風已由囂張而進於沈着，由迷茫而進於穩健，學生之行動及組織，均能漸入佳境，未始非急症急救之效。惟現時國難尙未能紓，國恥尙未能雪，亟宜乘學風沈着穩健之際，從思想知識方面，培養學生之實力，以應付非常之環境，故適當課外閱讀教材之灌輸，實

不容再緩。

江蘇教育廳於二十二年度，曾訂初高中學生課外閱讀書目頒行各校，令學生就書目中自由選擇，按週閱讀。兩年以來，考查閱讀狀況，似鮮成效，其原因大致有二：一爲書目性質之不切需要，一爲書目程度之過於高深，茲就此兩點略加論列。

學生課外讀物，最足影響其思想。高初中學生，思想尙未成熟，亟宜予以正當指導，由淺近入於深奧，由薄弱進於堅強，將來置身社會，庶幾有遵循之途徑，而不爲外力所誘惑。吾人處今之世，爲謀民族生存之延續，其勢不得不抱定「一切爲民族」之思想，以應付當前難關。江蘇學生近幾年來，所受訓練，均已以此爲出發點，則其思想知識之傾向，亦既確定，其興趣所在，精神所寄，當然在研究民族興衰之因果，進而準備其挽救民族危亡之實力。由是可知，凡關於民族本身之一切學識思想，乃現時代學生急切之需要。存亡繼絕之事業，悉基於此！所謂非常教育，乃應付非常時期者，便是此意。故中學課外閱讀教材，卽宜根據此需要而訂之。

關於民族本身之認識及救國思想之培養，近數年來，著作不爲不多，吾人欲訂定中學閱讀書

目，儘可乘此原則，從事選擇。此言在理論上固甚切當，然事實上有一極大缺憾，即程度之不宜於中學生是也。初中學生，對於社會自然諸科，略知一二皮毛理論，尙未有充分根底，足以閱覽專書，故此類研究民族問題、世界問題之著作，雖汗牛充棟，中學生亦無從着手。近年提倡小學課外閱讀者，頗不乏人，故有小學生文庫、常識叢書等之編印，而初中一二年級至高中二年級之階段，迄未經人注意。據吾人調查此階段學生課外讀物之結果，乃知課餘及假期之寶貴光陰，幾全部消磨於新舊小說及一切頹廢浪漫之無聊文藝，豈不可惜！如能編印程度適當之有用讀物，以饜中學生課外求知之慾，豈非中等教育上一絕大貢獻。故吾人不自嫌其簡陋，欲以施之江蘇學生者，發揚蹈厲，遍及於全中國青年，此中國青年叢書之編輯所以亟不容緩也！

根據上述之需要與程度兩點，訂定下列編輯原則：（甲）本叢書之目的，在灌輸有系統之民族思想，進而認識世界；（乙）本叢書之內容，切合時代需要，注重科學訓練，指導青年生活；（丙）本叢書一律用語體文，加新式標點，文字力求暢達，理論力求淺顯，適於初中程度；（丁）本叢書之編製，避免教科書式之硬性說理，特重興趣；（戊）本叢書之取材，提要鉤元，刪繁就簡，使讀者能得

整個概念。(己)本叢書之作用，在啓發學習興趣，暗示進修途徑。(庚)本叢書之篇幅，每冊以八萬字爲標準。(辛)本叢書之插圖，力求豐富，自成系統，以增研究興趣。

本叢書之緣起及原則，既經確定，茲進而擬訂書目，分約國內專家執筆，交由負責闡揚文化使命之正中書局出版。預計在民國二十六年內，第一集十二冊，完全印行。惟是此種鉅大工作，在國內尙係創舉，疏忽淺陋，在所難免。尙祈海內賢達，樂予指教！

中國青年叢書

第一集 目錄

(一)我們的史蹟 內容包括中華民族有史以來之光榮事蹟，略分政治、經濟、學術、武功、革命等類，每類舉代表人物生平學說專業思想之大概，及其影響，使學生明瞭祖列宗奮之經過，以啓發其民族觀念。

(二)我們的版圖 內容包括本國現在及過去的版圖，全國各省區的風俗習慣，以及山川、物產、人文、風景之優美，使學生得愛國愛鄉之觀念。

(三)我們的政府 內容略述我國政治組織之沿革，詳述現時政府之組織，及其將來之趨向，使學生明瞭政權、治權、義務、權利之分野，養成其服從政府，擁護政府之精神。

(四)我們的主義 內容略述各種主義之起原及理論，詳述三民主義之內容及其實際的力量，使學生得有中心信仰，而一致努力於黨國。

(五)我們的教育 內容包括我國教育沿革、宗旨及方針，直至最近之非常時期教育。

(六)我們的社會 內容詳述我國社會組織之沿革、現代家庭、宗族及人民團體應趨的途徑，使學生明瞭集團生活之意義，養成其愛家、愛國、愛羣的精神。

(七)我們的公民 內容列舉模範公民在政治上、法律上、經濟上、社會上應盡之義務，詳示立身處世應有之道德。尤注重現時推行之新生活運動，以養成社會之健全份子。

(八)我們的富源 內容詳述我國天產之富饒，生產建設之狀況，工商交通事業發展之方向，使學生明瞭本國的財力。

(九)我們的農村 內容詳述我國以農立國的精神，農村的現狀及其救濟，使學生注重鄉村建設，實行到田間去之準備。

(一〇)我們的思想家 內容列述我國教育上、政治上、社會上、哲學上、宗教上大思想家之生平及其學說，使學生明瞭東方文明的實質，以啓發其發揚光大之觀念。

(一一)我們的文藝 內容包括我國自古以來文學之造就，文藝家之生平及其事業之影響。

(一二)我們的恥辱 內容歷述我國所受國際上、民族上之恥辱，各項事實之前因後果，以養成學生淬厲奮發，雪恥圖強之精神。

目次

第一章 中國思想家的輒始	一
第一節 中國最古的思想家	一
第二節 唐虞時代的思想家	九
第三節 三代的思想家	一六
第四節 周易的著者	二五
第五節 周末的思想家	三四
第二章 中國思想家的主幹	四二
第六節 儒家	四二
第七節 道家	五一
第八節 墨家	五八

第九節 法家·····	六五
第十節 名家·····	七三
第十一節 兵家·····	八一
第十二節 雜家·····	八九
第三章 中國思想家的旁衍·····	九八
第十三節 秦統制思想·····	九八
第十四節 兩漢的思想家(上)·····	一〇六
第十五節 兩漢的思想家(下)·····	一一四
第十六節 魏晉六朝的思想家·····	一二三
第十七節 隋唐的思想家·····	一三二
第四章 中國思想家的轉變·····	一四一
第十八節 近代思想家的先驅·····	一四一

第十九節	二程·····	一四九
第二十節	朱子學派·····	一五八
第二十一節	陸子學派·····	一六六
第二十二節	朱陸以外的學派·····	一七三
第二十三節	元代的思想家·····	一八二
第二十四節	王陽明以前的明代思想家·····	一八九
第二十五節	王陽明及其學派·····	一九七
第二十六節	清代的思想家·····	二〇六
第二十七節	現代中國思想的動向·····	二一四

第一章 中國思想家的軼始

第一節 中國最古的思想家

任何國家的最古思想都不能離開哲學與宗教。中國最古的思想家，在當時既無文字符號可以記錄，要叫幾千年後的我們來討論這個問題，不是有點兒太不自量嗎？

但是我們可以從比較後來的哲學家宗教家口裏，探出最古思想界的一般情形。因為最古的思想，不外乎對於宇宙的觀察；換句話說：就是對於天地的觀察。從研究天地到研究人生，這是哲學上的一大進步。

我們看淮南子俶真訓上所說：

有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者。有有者，有無者，有未始有有無者，有未

始有夫未始有有無者。所謂有始者，繁憤未發，萌兆牙孽，未有形埒垠塄，無無顛顛，將欲生與而未成物類。有未始有有始者，天氣始下，地氣始上，陰陽錯合，相與優遊競暢於宇宙之間，被德含和，繽紛龍菴，欲與物接而未成兆朕。有未始有夫未始有有始者，天含和而未降，地懷氣而未揚，虛無寂寞，蕭條霄霓，無有仿佛，氣遂而大通冥冥者也。有有者，言萬物摻落，根莖枝葉，青蔥蒼龍，萑蘆炫煌，蠓飛蝻動，蛟行噲息，可切循把握而有數量。有無者，視之不見其形，聽之不聞其聲，捫之不可得也，望之不可極也，儲與扈冶，浩浩瀚瀚，不可隱儀揆度而通光耀者。有未始有有無者，包裹天地，陶冶萬物，大通混冥，深閔廣大，不可爲外，析豪剖芒，不可爲內，無環堵之宇，而生有無之根。有未始有夫未始有有無者，天地未剖，陰陽未判，四時未分，萬物未生，汪然平靜，寂然清澄，莫見其形，若光耀之間于無有，退而自失也。

淮南子這段話好像「兩個黃鸝鳴翠柳，一行白鷺上青天」越說越遠。

再看僞列子天瑞篇上說：

昔者，聖人因陰陽以統天地。夫有形者生于無形，則天地安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，

有太素。太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。氣形質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。易無形埒，易變而爲一，一變易而爲七，七變而爲九，九變者究也，乃復變而爲一。一者，形變之始也。清輕者上爲天，濁重者下爲地，沖和氣者爲人。故天地含精，萬物化生。

偽列子這一段話，好像戲臺上丑角所說的：「你不說還罷了，你越說越糊塗！」實在這宇宙的原理真不好懂，不獨幾千年以前的中國聖人不懂，就是幾千年以後的世界大思想家，也一樣不能解決這個宇宙之謎。

但這兩篇東西，實在是含有至理，爲描寫宇宙原理代表中國最古學說的奇文，所以特選他做「開場白」。偽列子所述的一說，是以太易爲最先，太初才有氣，下此才有形質。形和質都在氣中，在天地間，氣有際可知，而所以使氣有際的就很難知道了。現在是科學時代，也只能詳於有形質的，知道形質是本於氣，氣以外就異常隔闕，所以中國最古的解釋，就在未見氣以前立一個太易，因爲有生於無，不將無顯出不足以盡有之理。淮南子也就是這個意思：從有而反溯到無的開始，又從無以

下研究有的所生說：

天地未形，馮馮翼翼，洞洞濶濶，故曰太昭。道始於虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生氣，氣有涯垠，清陽者薄靡而爲天，重濁者凝滯而爲地，清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之襲，精爲陰陽；陰陽之專，精爲四時；四時之散，精爲萬物。積陽之熱氣生火，火氣之精者爲日；積陰之寒氣爲水，水氣之精者爲月；日月之淫爲精者爲星辰。天受日月星辰，地受水潦塵埃。

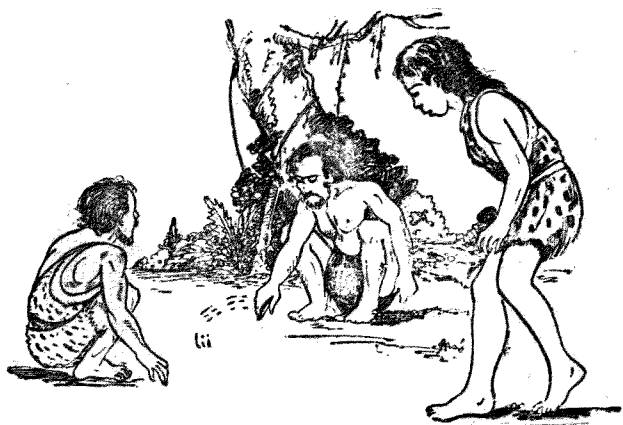
照現在科學的眼光看來，當然是很多不對的，不過我們要知道：在幾千年以前，我們的先哲就已經有了這種觀察宇宙大道理的思想，實在是很難得的！宇宙爲什麼發生的？怎樣構成的？在中國思想最初萌芽的時代，就已經盤旋在聖哲的人們腦中。不過照淮南子所述一派的學說，天是先成的，地是後定的，所以天的觀念，在中國人看來，是比任何一切都重要，天的涵義，與西洋的 God 不同。西洋的 God，始終被認爲有人格的 (Personal)，中國的天，在我們最初老祖宗的心理狀態上，或有人形的觀念 (Anthropomorphic Ideas) 但不久便被淘汰，成爲抽象的意義。到了神話時代，天才被認爲偉大無比的人物，稱他做上帝。後來智識日進，神人同形觀 (Anthropomorphism) 漸

次消滅，卒至天被解釋爲「至高無上，從一從大」。於是天的概念昇化爲偉大完滿的品德。

現在有一個問題，就是天地這種大而無當的道理與我們人生究竟有什麼相干？如果是相干的，怎樣干法？換句現代的話說，就是宇宙構成和發生的原理，換句古話說，就是太易太初太始太素所以相嬗而通於人事的道理，究竟是怎樣講的？

好！我們在最古的傳說中找到了一位大思想家——伏義老先生，他替我們解答了。易繫辭上說：

古者，伏義氏之王天下也，仰則觀象於天，



圖一 伏義畫八卦

俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。

什麼是八卦？就是乾爲天，坤爲地，震爲雷，巽爲風，坎爲水，離爲火，艮爲山，兌爲澤，天地雷風水火山澤，都是世間至大至常的現象，其實不過陰陽二氣所凝成的，所以伏羲以奇偶象陰陽立卦。三爲古天字，三爲古地字，三爲古風字，三爲古山字，三爲古水字，三爲古火字，三爲古雷字，三爲古澤字，這就是畫卦的本文。八卦又重到六十四卦，當時是有畫無文的，卦名是後人所制。

八卦最初用在實際的人生，是捕魚。繫辭說八卦類萬物之情，乃指「作結繩而爲網罟，以佃以漁。」可以說，中國到伏羲，才從原始民族進到漁獵民族，人類與禽獸才有分別，才知道將禽獸取作自己的食物。中國從此以後，制嫁娶，作琴瑟，造卜筮，定官名，從神農以至黃帝、堯、舜，所有關於倫理政治法律經濟之事，都取法於伏羲的八卦。繫辭上明明告訴我們：

伏羲氏沒，神農氏作，斲木爲耜，揉木爲耒，耒耜之利，以教天下，蓋取諸益（三三三）日中爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸噬嗑（三三三）神農氏沒，黃帝、堯、舜氏

作，通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之，易窮則變，變則通，通則久，是以自天祐之，吉无不利，黃帝堯舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤（三三三；三三三；三三三）；剡木爲舟，剡木爲楫，舟楫之利，以濟不通，致遠以利天下，蓋取諸渙（三三三；三三三）；服牛乘馬，引重致遠，以利天下，蓋取諸隨（三三三）；重門擊柝，以待暴客，蓋取諸豫（三三三；三三三）；斷木爲杵，掘地爲臼，臼杵之利，萬民以濟，蓋取諸小過（三三三；三三三）；弦木爲弧，剡木爲矢，弧矢之利，以威天下，蓋取諸睽（三三三；三三三）；上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇，以待風雨，蓋取諸大壯（三三三；三三三）；古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期無數，後世聖人易之以棺槨，蓋取諸大過（三三三；三三三）；上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察，蓋取諸夬（三三三；三三三）。

八卦是中國正統思想最古的淵源，即是中國思想的軛始。前乎八卦的思想，是與人生不發生什麼關係，甚至於連天地都說得渺茫，自從八卦出，天人才開始合一，宇宙觀和人生觀才打成一片。以前中國的思想，只知道有一個天，後乎天的有一個地，前乎天的有一個氣，究竟這天地氣與人生有何關係，不能明白；怎樣能利用天地氣來有利於人類，更是說不上了。所以講到中國最老最偉大

的思想家，總要推這位八卦發明人伏羲老先生！

到神農立醫藥及耕稼的大法，中國民族由漁獵進到耕稼。神農嘗藥以救人命，上藥一百二十種爲君，主養命；中藥一百二十種爲臣，主養性；下藥一百二十五種爲佐使，主治病；合三百六十五種，法三百六十五度，應一日以成一歲。那末，神農制本草，不惟徧究物理，並且根據天道，他老先生實在是實用哲學原理的第一人！

中國的文化，到黃帝時代而開始輝煌。禮祭法說：

黃帝正名百物，以明民共財。

什麼衣裳、舟楫、車馬、弧矢、宮室、棺槨、書契等等，都在這個時代發明。有宮室柩白棺槨，而民之養生送死無憾；有書契衣裳弧矢，而中國之文化武略以興；有車馬舟楫，而天下之大陸海島可交通。大凡維護人類生存的各種制度，都略具雛型，而應用於人生的各項實際原理也隨之而複雜，這又是必然的趨勢了。

第二節 唐虞時代的思想家

到了唐堯虞舜時代，中國的思想顯然有更大的進步，最重要的有兩點：一是宗教與政治的結合，一是倫理與政治的結合。

我們在上面說過，任何國家的最古思想都不能離開宗教。上古中國民族對天的觀念，比世界上任何民族更深刻，更有價值。在一般的原始民族，總以天地間的自然現象爲神，如名山、大川、風、雷、雨、電、水、火等，天是這些神中最高的神。在中國民族的眼中，除開具有這種爲一般民族所信仰的實質外，還把這最高的神的天做一切的主宰，尤其是對於政治。天是萬物的根本，天造萬物爲萬物的父母，人類當然也是天所造，於是天與人類中間發生親子關係，天期待着萬民發達生長。中國民族尊稱這最高的神的天爲皇天上帝，然皇天上帝是無形的神，不能直接支配萬民，教導萬民，而使他發達生長，所以必定從萬民當中，選出特別優秀聰明叡智的人，來做萬民的君以支配萬民。君是由天意任命，畏天命，從天意，來治萬民的，君就是天的全權代表。還有一層，天不但選任萬民的君，而且

常常不懈怠的去監督君。如果爲君的能盡其職守，天就降種種祥瑞來賞贊他；不能盡其職守，就會有許多天災地變來懲戒他。但是天何以能夠判定爲君的是否能盡其職守？那末就由人民的向背來決定。人民信任他的君，可見爲君的盡了他的職分；如果民心離背，可見爲君的不能盡他的職分。所謂「天視自我民視，天聽自我民聽」就是這個意思。可是到了天降天災地變來懲戒君，而君猶不知敬畏，改變他的行爲，到這時候，天決不會再姑息，必定選拔優秀人物來代替他。「天命無常，唯德自助」，天常常幫助有德的人，立他爲君，無德的人，被天罰而失位。所以服從君就是服從天命，因天命存在，不得不服從，一旦失去天命，便無服從的義務。所以古代中國君民之間，即統治者與被統治者間，沒有絕對的支配關係與絕對的服從關係。因此，古代的君主，乃以讓位於他的愚暗子孫爲違反天意，必選有主宰萬民器量的人物以爲後繼。堯讓位於舜，不讓位於他的兒子丹朱；舜讓位於禹，不讓位於他的兒子商均；就因爲舜和禹能秉天意，承天命，來統治百姓。後來孔子贊美堯的德行，

說：
大哉堯之爲君！惟天爲大，惟堯則之！

也就是稱頌堯能以天的意思爲意思。把這種敬神的空虛觀念應用到事君的實際政治，是中國思想的一大特點。

又不獨宗教與政治開始結婚，倫理與政治也

發生甜蜜的友誼，這是古代中國思想界的第二特點。堯典上說：

克明俊德，以親九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍。

所謂「克明俊德」是指擴充自己的德行於一身，由一身而推之一家，一家而推之九族，九族而推之一國，以至於天下。九族是指高祖、曾祖、祖父及己身與子、孫、曾孫、玄孫。白虎通說尙書的九族，是父族四，母族三，妻族二。父族四者，謂父之姓一族也，父女昆弟適人有子爲二族也，身女昆弟適人有子爲三族也，身女子適人有子爲四族也；母族三者，母之父母一族也，母之昆弟二族也，母昆弟子三族也；妻族二者，妻之父爲一族，妻之母爲二族。比較是白虎通所說爲對。一國政治的修明，全靠百姓的良好，百姓的良好，全靠九族的和睦。中國的政治思想，最初就是以倫理觀念爲其根底。中國的



圖二 像堯

倫理觀念，又是以家族爲其中心。所以家族制度在中國，不獨是社會組織的本位，還是倫理思想的標準。這種思想，傳到孔子以後，就成爲儒教。大學上所論修身齊家治國平天下的道理，完全是從尙書中搬來的。大學上說：

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本，其本亂而未治者，否矣。

孟子也說過：

人有恆言，皆曰天下國家。天下之本在國，國之本在家，家之本在身。

儒家的精神，實已胚胎於唐虞時代。堯舜的思想，要將倫理道德與國家政治打成一片。他們覺得好的政治，必根據好的倫理標準。什麼是倫理上最好的標準呢？他們發現了一個「中」字。論語

堯曰篇說：

堯曰：咨爾舜！天之曆數在爾躬。允執其中，四海困窮，天祿永終。

舜也把這套寶貝交給大禹，並且加上三句：

人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中！

孔子贊美舜能執中，說：

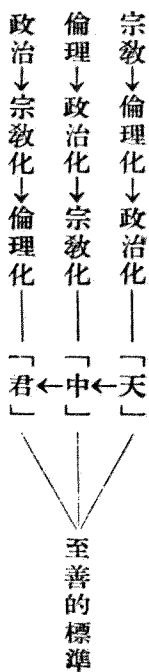
舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！

可見「中」為堯舜的根本思想，也就變為後來儒教的根本思想。究竟「中」是什麼？子思解釋說：「喜怒哀樂之未發，謂之中。」程子說：「不偏之謂中，中者，天下之正道；不易之謂庸，庸者，天下之定理。」朱子說：「中者，不偏不倚無過不及之名；庸，平常也。」宋朝有一位老和朱夫子打筆墨官司的陸象山先生說：

唐虞之際，道在皋陶；殷周之際，道在箕子，

他為什麼這樣恭維皋陶與箕子呢？我們知道，大禹既得了舜的傳國祕寶那一個「中」字，箕子陳禹洪範，就是講究那「中」字的一片道理。舜為實現「中」的理想，使契為司徒而布五教，使

變爲典樂，教貴族子弟以四德。五教即父義、母慈、兄友、弟恭、子孝，四德即直而溫、寬而栗、剛而無虐、簡而無傲。後來經皋陶擴充爲九德：（一）寬而栗，（二）柔而立，（三）愿而恭，（四）亂而敬，（五）擾而毅，（六）直而溫，（七）簡而廉，（八）剛而塞，（九）彊而義，比從前更加詳密了。到夏，則將九德整頓而成爲洪範九疇，後面再說。陸象山看中、皋陶和箕子，因爲他們兩人都是中國倫理至善標準的倡導者，可與堯舜並稱做聖人而爲「中」的根本思想之闡揚家。又皋陶在舜時爲士師，他告訴禹說：「天敍有典，勅我五典，五惇哉！天秩有禮，自我五禮有庸哉！」又說：「天命有德，五服五章哉！天討有罪，五刑五用哉！」又說：「天聰明自我民聰明，天明畏自我民明畏。」陸象山就說「天」這個字是皋陶說起的，這且不管，我們從上面的引述，可看出堯舜一派人的思想，第一，是要用宗教的力量與倫理的核心滲入政治組織裏面，使政治強健化；第二，是將宗教、倫理、政治，打成一片，產生出一個至善的標準。如左圖：



這種偉大的思想成爲中國幾千年以來的正統思想。明白的說，一個負政治上責任的人，如果不尊重他的使命，不盡忠他的職守，不獨在社會上立不住腳，而且良心也要責罰他，使他自己的不安其位而去。照皋陶的主張，道德越高尙的，越可以做大官。能在上面他所說的九德中，明三德者可爲大夫，修六德者可爲諸侯，九德完備就可做天子。倒轉來說，天子沒有九德就可降爲諸侯，諸侯沒有六德就可降爲大夫，大夫沒有三德就可降爲士庶，士庶一德都不德就根本不配做人。所以倫理並不是一架懸橋，而是建屋的基礎。我們古聖所說的「天」，不是一碧無際空虛渺茫的那塊青天，乃是假定的一位真實主宰，將道德的神聖的使命付與人類，使人類自治其世。不獨倫理不是懸想和空虛的，宗教也不是懸想和空虛的。中國民族的特性有永遠不可磨滅的痕跡，那就是獨賦的實踐性和現實性。中國最古的思想，是非神祕的 (Non-mystical)，非理論的 (Non-theoretical)，這是由於中國民族的起源受了環境的支配。中國民族出自中央亞細亞，漸次進向東方，橫崑崙山麓，從新疆甘肅移住到山西省方面，氣候是極寒極熱，土地則耕種艱苦，無日不在與異族搏鬥中，比較那享受恆河熱帶物產豐饒的印度民族和欣賞琴海島山明水媚的希臘民族，不得不格外勤勉耐勞，

養成堅實的意力，以圖生存，自然談不到像印度人那樣冥想永生，或希臘人那樣愛慕美藝。所以最初就不會唱高調，不會流於偏激，是老老实實守着一個「中」字的道理，勤勤懇懇發揮農業社會的基本精神，蔚為數千年光明燦爛的文化。這是世界任何國家任何民族所不可及的！

到現在，堯舜二帝變成了我們理想中的聖人典型，唐虞時代變成了我們的黃金美夢。黃帝的思想，伏了道家的根基；堯舜的思想，成了儒家的傳統，儒家是中國民族思想的主流，所以中國的正統思想，是從堯舜開始傳到禹、湯、文、武、周公、孔子、孟軻，堯舜是中國民族認為衆德具備的模範的人格，也是我們稱頌不已的最老最偉大的兩位思想家。

第二節 三代的思想家

三代是夏商周。這一時期裏，表現在中國思想界的最大的魔力而能垂諸久遠的，就是與伏羲畫八卦遙相輝映的洪範九疇。另外一件事，就是周公的制禮作樂。

什麼是洪範九疇呢？洪者，大也；範者，法也；洪範就是天地的大法。照劉歆的說法：伏羲繼天而王，

得到河圖，照着畫出來成爲八卦；大禹治洪水，天賜他的維書，他把他述出，共九章，這就是洪範。到了商朝，這部天地的大法歸箕子保管，周朝既滅了商，箕子覺得武王尙虛心求教，便把大禹得維書的意思述出來。換句話說，這一部寶典，卽帝王治天下的大法，因爲包含九件事，所以叫做九疇。

(一) 五行 水、火、木、金、土。

(二) 五事 貌、言、視、聽、思。

(三) 八政 食、貨、祀、司空、司徒、司寇、賓、師。

(四) 五紀 歲、月、日、星辰、曆數。

(五) 皇極



圖三 武王受維書於箕子

(六) 三德 正直、剛克、柔克。

(七) 稽疑 卜筮。

(八) 庶徵 雨、暘、燠、寒、風、時。

(九) 五福 壽、富、康寧、攸好德、考終命。

六極 凶、短折、疾、憂、貧、惡、弱。

在這九疇中，凡天地陰陽物理之紀，政治倫理之用，無不完備。在第一章我們說：自從八卦出，人才開始合一，宇宙觀和人生觀才打成一片；現在我們可以說：自從洪範九疇出，宗教、倫理、政治的至善標準才合一化、具體化、實際化。我國上古思想，都從宇宙的觀察開始，這種宇宙觀察法，始自伏羲畫八卦，歷傳神農黃帝以至堯舜，照着這法去進行，而且漸漸的把他發揚光大，到了大禹更立了這九章，先明五行，後敘彝倫。我們進一步研究，即見那九章之中，有關於宗教者，是(一)(七)(八)等；有關於倫理者，是(二)(六)(九)等；有關於政治者，是(三)(四)(五)等。我們中國人講究五行，便始於洪範。五行的學說，是詳究宇宙發生的現象。稽疑，是當時一種卜筮的方法。王充說得最好！他說：卜

筮大概是自己的一種精神作用，偶然先見兆象，不是鬼神真能以吉凶告人。洪範上也說得明白：「有疑，先謀之乃心，次謀及卿士，次謀及庶人，終乃詢之卜筮；雖有逆者，猶不盡從。」可見並非完全的迷信，不過昭示我們以天人相關的道理罷了。庶徵，是說天變可以感召人類。本來符瑞災異，照王充一般人的說法，不過是天地偶然的變態，並非有意來勸誡人類，或褒或貶；就是有驗的也不是信。洪範上所謂「念用庶徵」，蓋立天地以爲儀表，觀其常變，而自念其政事的得失，以致修省的極功。天之垂象，雖無應人之心，人自不妨因天象而自警惕。以上是洪範關於宗教或形而上學的見解。

再說五事。五事是從五行推衍出來的。肝是木，心是火，脾是土，肺是金，腎是水。貌屬木，言屬金，視屬火，聽屬水，思屬土。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，睿作聖。五事是總括身心的作用，由外面的視聽以徵驗內部的心理。論語的九思，即本於此。孔子曰：「君子有九思，視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」因爲人類的動作，無不自內而發於外，所以五事是測驗人的基礎。三德是就天地人三者的性情而立的人道正直，天道以剛勝，地道以柔勝，惟人道中平正直，不剛不柔；禹時已重人事，所以先人道之德而後天地之德。人

的性情有偏於剛柔的，這就因為稟天地之氣有所偏，應該設法把他回到人道中平的德性，剛的就用沈潛來治，柔的就用高明來治。這天地人三德雖並舉，但是歸宿仍在正直的人德上，因為人德可以調劑天地兩者的偏激，而適於中和。五福六極，照應劭的說法：「天所以嚮樂人用五福，所以畏懼人用六極。」到這裏，才由倫理上善惡的標準，以立苦樂的分類。又照漢書五行志的說法，苦樂有關的意義，反乎苦就是樂，反乎樂就是苦，五福六極本相對待。不過苦樂二字，有廣狹二義：一人的苦樂是狹義，衆人的苦樂是廣義。古代學者如鄭康成一般人，都解釋五福是廣義的，說苑引河間獻王的話，說壽是指國人皆壽考，富是指一國的富，也作廣義的解釋。以上是洪範關於倫理的見解。

再說八政。八政何以食爲先？伏生大傳曰：「食者萬物之始，人事之所本也。」貨所以通有無，民用，故居第二位。照王制的說法，食節事時，民咸安其居，樂事勸功，尊君親上，然後興學，所以司空在司徒之先；先教而後誅，所以司徒在司空之後。德立刑行，遠方賓服，所以次之以賓。其有暴虐無道，不率化者，則出六師以征之，所以又次之以師。這是表明政治職任的先後次序，也就是形成爲後來「禮」的淵源。五紀雖似近於天文學與政治不相干，但在當時的用意，治曆所以明時，在堯典上我

們就已看出授時的重要，王者必法天象以治世，而日月星辰是宇宙間垂象的最大者，所以洪範將他分爲五紀以說教。皇極的意義，皇是大，極是中。執中爲堯舜禹相傳之道，禹因之以建皇極，箕子詳細說明，以見聖賢治天下的本領。那末，皇極根據的是什麼呢？舊說仍以五事爲皇極之本。因爲貌言視聽思無一毫過不及之差，然後百事萬行無一毫過不及之差，此之謂大中之道。一國之內，上自元首，下至庶民，都不可失此大中之道。上以大中之道，教訓於下；下以大中之道，敷陳於上；如是乃成無偏無黨之王道，如是之謂好德，如是乃可並受其福，以達倫理上至善的正鵠。所以說：「王道蕩蕩，無黨無偏；王道平平，無反無側；王道正直，會其有極，歸其有極。」

綜合的說來，三德治人，因時制宜，使得其中。五福六極，以勸善懲惡爲目的。五福是人所最好的，六極是人所最惡的，必行善而後受福，禁惡以避六極，而且要以五事修己，履中正之道，以身作則；更修五行，整八政，治五紀，使民各得其所；又教之以五典，因其性之不同，或順導之，或以剛或以柔矯正其偏，使止於至善；且以卜筮正事疑，察風雨及其他徵候，而變理陰陽；則天下自然太平了！這就是洪範九疇的要點。創建這學說的是大禹，歷夏商到周初，由箕子傳到周武王的一部中國思想上的寶

典！

我們看了上面的陳述，可以證實我國上古思想有兩個很顯明的特徵。第一是政教不分的現象。換句話說，就是政治與倫理的結合。自伏羲溝通天人的界限以來，中國最初的思想，似乎就已漸漸表明：凡是掌理政治的人，就是聖賢；只有聖賢才能掌理政治。一個政治上的威權者，同時就是道德上的威權者。政治上最高的標準，同時就是道德上至善的標準。所以自太古以至夏商，帝王多係一世大哲，以一身任天下之教，即以一身貫天下之學。當時倫理政治不分離，必擇賢而傳國，傳國即所以傳道。政教是合一的，不能分離的。到了周朝，纔把古來相傳的道術，一齊委託官使典守，官各因其學以治其事，可是帝王不必一定是當世的大哲。在這一時期，政和教還沒有大分開，不過從一人之身，轉而為百官之任。一直到周末，官失其守，學絕道散，孔子以匹夫起而承堯舜禹湯文武之緒，從此以後，道術既不在君，也不在官，而常在在野的聖賢。政教到這時期纔完全分離。第二是正統思想的傳遞。我國上古的最高思想，上面說過，只是一個「中」字。上古聖賢對於哲學上的研究，最初是發現天地，其次發現天地與人的關係，最後發現人是代表天地的主宰。在堯舜時，道德的根本思想，政

治的根本方針，就是一個「中」字。論語堯曰篇說明「允執厥中」是堯的中心思想，已如上述。舜的「人心惟危，道心惟微」更加一層深刻化，樹立「中」的理論的堅實基礎。由夏到周，洪範上指示的德目，最重要的也是「中」。因為洪範最重皇極，皇義爲大，極義爲中，皇極那大中至正的意義，是一個標準名稱。帝王立人倫的標準：語父子時，則極其親，天下之爲父子者，悉取則於此；語夫婦時，則極其別，天下之爲夫婦者，悉取則於此；語兄弟時，則極其愛，天下之爲兄弟者，悉取則於此；以至一事一物之接，一言一動之發，無不極其義理的當然，無一毫過不及之差，則皇極才能建立起來。庶民的行爲，合大中至正的標準者受福，不合則受禍；而禍福賞罰，必依大中至正的標準以行之。這與堯傳於舜，舜授於禹的「中」的思想，不是完全同一精神嗎！

這種正統思想的繼承傳遞發揚光大，是由堯、舜、禹、湯、文、武而至周公，由周公傳到孔子，孔子纔集正統思想的大成，孔子所最佩服的一個人就是周公，孔子所最懷想的一個朝代就是周。到周公，才發明「禮」是最主要的社會道德，「樂」是移風易俗最好的工具，所以周公開始制禮作樂。本來，禮不過是一種秩序，無論宇宙，無論人生，都各有各的排列與分際；而人生參入宇宙之內，也隱然

有一定的行藏，絲毫不會紊亂。虞書稱天敍五禮，可見遠古已有人注意於此，到後世更加詳備。孔子曰：「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。」又曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」孔子是以周禮爲最完備，所以說從周。周公所制的禮是周禮儀禮，是在周公攝政六年所制定。周禮爲末，儀禮爲本。周禮取其他與夏商不同，所以說周；儀禮不說周，是因爲兼有夏商之法。那末，什麼叫做禮？荀子解釋得好：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。」可見禮就是道德進化的秩序，維持社會和平的根本工具。樂是什麼呢？荀子說：「樂者，樂也，人情之所必不免也……樂則不能無形，形而不爲道，則不能無亂，先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之，使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不詘，使其曲直繁省，廉肉節奏，足以感動人之善心，使夫邪汙之氣無由得接焉，是先王立樂之方也。」禮樂必相輔而行，孔子曰：「移風易俗，莫善於樂。」可惜六經之中，樂經早亡，周公當時作的一些什麼樂，已無從詳加考核了。但是我們講到三代思想家，除大禹、箕子、成湯、文、武諸人外，自然不能不推周公是一位最偉大的

哲人。

第四節 周易的著者

易，被稱爲中國思想的源泉。自伏羲畫八卦，禹立洪範而後，所有代表中國正統思想的淵源，一齊匯集在這本書。我們且將這書的來歷、編制、作者、意義等，作一個簡要的說明，認識了這本書，即認識中國最古的思想。

易的起原，無疑的是始自伏羲畫八卦，到三代時有三易。三易是連山、歸藏及周易。連山爲夏時的易，歸藏爲商時的易，周易爲周時的易。連山與歸藏，後世已失傳，殘留到現在的只有這部周易。後來發現的連山、歸藏，都是僞作。周易的周字，鄭康成說是易道周普，無所不備，所以叫做周易，這是不正確的。孔子曰：「易之興也，其當殷之末世，周之盛德耶！」所以周易當然是指周朝，以別於商。周易的編制，成自六十四卦、卦辭與爻辭，及十翼。六十四卦與卦爻二辭稱爲上下經。又卦辭曰彖，爻辭曰象。十翼即上彖、下彖、大象、小象、文言、上繫詞、下繫詞、序卦、說卦、雜卦。上彖言上經卦象，下彖言下經卦

象。大象言卦象，小象言爻象，文言解釋乾坤二卦，上繫詞及下繫詞贊易，序卦述六十四卦的順序，說卦卽就卦而言，雜卦述雜說。關於周易的編著人，有種種不同的說法。通常認文王作彖辭，周公作爻辭，孔子作十翼。有的說卦辭爻辭都是文王所作。如馬融陸績，則以卦辭文王作，爻辭周公作，因爲爻辭中有「王用享于岐山」和「箕子之明夷」等，疑是文王以後的話。左傳韓宣子適魯，見易象云：「吾乃知周公之德，」周公被流言之謗，可說是憂患，所以斷定爻辭是周公所作。正義謂周公爻辭，仍是文王本意。易緯稱：易歷三聖，指伏羲、文王、孔子。說文王不說周公，則以父統子業的緣故。十翼是否孔子所作？疑問更多。自從歐陽修開始對於十翼懷疑以來，許多學者覺得十翼並非孔子所作，甚至於對文王周公著卦爻的辭，也成爲問



圖四 文王作彖辭

題。十翼中，文字支離滅裂，尤以繫辭傳爲甚。論語中屢屢謳歌堯舜之治而不及堯舜以前，繫辭傳中則不然，說伏羲氏、燧人氏、神農氏的地方很多，所以十翼可斷定不是孔子作的。又十翼前四篇與後六篇，文章大異，所以全體也決非成於一人之手。但據史記孔子世家說，孔子晚而喜易，至於韋編三絕，則是事實，那麼，十翼縱非孔子所作，也可以認爲成於孔子諸弟子之手，因爲在十翼裏面，儒家的倫理觀，大半包含在內。易之所以認爲六經之一，而且成爲儒家的寶典，或許就因爲這點？至於著易的意義及其動機，說來很有趣。因爲伏羲氏所畫的八卦，果爲八卦（即乾、兌、離、震、巽、坎、艮、坤）呢？抑爲六十四卦呢？各家所說不同，假定畫的是八卦，而由其畫卦之時，設爲一與一之別的地方看來，則所見於經文的大小，十翼的陰陽剛柔等二元的思想，已很明瞭。易之作者最初的動機，是以大小往來而判斷吉凶的事，這是易的原相；以大小剛柔陰陽的消息往來而判斷吉凶禍福的卜筮之書，一變而爲周初的偉人——文王周公——齊民處世的要術，於大加研究極感興趣之餘而添著經文的熱心倡導者，已將易的本來面目改變了；不僅如此，又由齊民處世的要術書再變而爲孔子一派的倫理學說，因他們不滿於陰陽二元論，進而闡述太極一元論，其結果遂至於完成了十翼的哲

學系統，所以易到孔子時代已三變，而漸失去他的真相了。

現在按照易的三種變相，順次舉其大概：

易的最初以占筮爲主。占筮是取五十本筮竹以出易之卦，由其卦象以判斷吉凶禍福。作易的人於八卦附種種意義，重八卦爲六十四卦，乃得盡人類社會一切事態。易的八卦卦象如左：

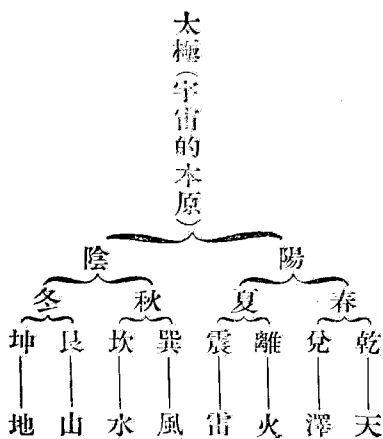
乾（天）☰ 離（火）☲ 巽（風）☴ 艮（山）☶

兌（澤）☱ 震（雷）☳ 坎（水）☵ 坤（地）☷

一表示強，二表示弱，前者爲陽，後者爲陰。重陽三者強，即天也，剛也，男也；重陰三者弱，即地也，柔也，女也，其餘都由各卦象而附意義。重此八卦，更作六十四卦，占筮即由筮竹先求一卦，以爲現在狀態，更以筮法使變化其卦；因其變化如何，以判斷未來的吉凶禍福。普通有四種規定：（一）陰陽當其位吉，不當凶；（二）有應爻者吉，無者凶，應爻是指一陰一陽；（三）中正者吉，否則凶；（四）陽道長者吉，陰道長者凶。占筮方法詳述於繫辭傳中。

請進述易的原理。易經周初聖人的補充闡明，理法更顯。以天地間一定不易的理法爲陰陽二

元，陰陽二元出自太極。繫辭傳云：「易有太極，是生兩儀；兩儀生四象，四象生八卦。」兩儀就是陰陽，四象是太陽、少陽、太陰、少陰，即太極爲陰陽二元，爲四象，爲八卦，更重八卦爲六十四卦。卦各有六爻，爲三百八十四爻。那麼，什麼叫做太極？太極，是指絕對無差別的基本狀態，即中庸所謂無聲無臭者。由此絕對無差別的基本狀態，以生陰陽，以生四象及八卦。四象爲春夏秋冬，八卦爲天澤火雷風水山地。一卦各生八卦，成六十四卦，一直到生萬物。易述萬物生成的順序，如左：



太極是一元而陰陽是二面，所以易的思想，可以說是一元二面論。繫辭曰：「剛柔相摩，八卦相盪，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。」又論天地生萬物之道：「天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。」說明萬物都由陰陽二者凝合而生，而陰陽又統於太極，這便是天地間常恆不變的大法。所以說：「一陰一陽之謂道。」易的全部思想，就在闡明一陰一陽消長變化的道理。但是，陰陽又是什麼呢？有說陰陽是截然相異的兩個實體的，有說是一物的兩面。就太極生兩儀一句話研究，當以後說爲是。朱子說得最好：「陰陽只是一氣：陰氣之流行卽爲陽，陽氣之凝聚卽爲陰，非直有二物相對。若論陰陽流行，則爲一；若論對待之底，卽爲二。如日月水火之類，皆爲二。二氣之分，卽一氣之運也。」在易上，萬物都可配以陰陽，凡天地男女夫婦晝夜四時，無非陰陽的流行；一切萬物，無不順陰陽的法則。

研究天人合一的原理的極致莫過於易。易是歌頌天地的偉大的。所以繫辭上說：「法象莫大乎天地。」天地爲什麼值得歌頌？因爲天地具有「生生之德」，序卦傳上說的「有天地然後有萬物」與繫辭上說的「天地之大德曰生」都是表明天地爲萬物的本原。但是天地雖大，而我們人

類並不渺小，可以與天地相配而成「三才」。繫辭上說：「天地變化，聖人效之。」「天地設位，聖人成能。」「易之爲制也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。」又說卦傳說：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。」這便是天地人三位一體論，是天人合一思想的極致。這種思想，預伏着後世人類統御自然的基礎。

易是一部最不容易研究的思想上的寶典。但是研究易的人，也可分作幾方面：或從易理上，或從易象上，或從易數上。因爲物生而有象，象而有滋，萬物雖然繁賾，都是數字的演出，所以看了數字就可以窮究他的變化。太極只有一個，分而爲兩儀，爲四象，爲八卦，爲六十四卦，爲三百八十四爻，都是數字。在筮法上，數字更詳。如邵康節一般人，就是研究易數的。這一點，我們也不可不知。

無論研究理也好，象也好，數也好，總之，到了孔子及其門人的時代，易已顯然改換了本來面目，而儼然爲儒家的王冠。於是乎，易不僅是一部卜筮書，不僅是一部哲學大辭典，而是一部著名的倫理學了。易之爲道，大則以究天地萬物的變化，小則以立人生行動的矩則。易以天地自然的關係與人倫的關係，由同一原理說明，移天地之道以爲人之道。序卦傳上說：「有天地然後有萬物，有萬物

然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。」陰與陽的性質既然各異，故陰陽必須各保他的正位以盡其用，因之君必君，臣必臣，父必父，子必子，夫必夫，婦必婦，兄必兄，弟必弟。下彖傳的家人卦說：「家人，女正位乎內，男正位乎外，男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦，而家道正，正家而天下定矣。」陰陽正位，各盡其道，自然君臣有義，父子有親，夫婦有別，兄弟有序，這種「正位」的思想，顯然是與三代傳來「中」的觀念一致的。

上面說過，天地人三才，是易教的砥柱。天道的標準在陰與陽，地道的標準在柔與剛，人道的標準是什麼呢？就在仁與義。仁柔而義剛，所以配陰陽也。程子說：「孔子只說仁，孟子開口便說仁義。」不知在易的大傳上早已說到仁義了。老子說的「大道廢，有仁義，」大道是天地之道，仁義是人之道。中國最大的兩位聖人——孔子與老子，他們的思想，受着易的影響不小。

因爲文言上有說「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」與繫辭上說的「善不積不足以成名，惡不積不足以滅身。小人以小善爲无益而弗爲也，以小惡爲无傷而弗去也，故惡積而不

可掩，罪大而不可解。」這是以行爲的善惡，會產生出一種報應，不在他自己身上，就在兒孫身上，因爲這是天人感應的常態，於是善惡報應的學說，經儒家宣揚，便支配了中國社會的根底，連老子也十分相信。不過易的報應學說，本義是由陰陽寒暑無往不復的常理推出，因宇宙的大法，立倫理的定義，並非像後來太上感應篇那樣，勸人進善去惡。換句話說，易的報應說，是用大自然的回復律，而自有他的哲學上的根據，而且他暗示我們人類以兩大倫理上的意義：（一）人類的善惡禍福，無不是自己求得的，可見求自己的力量很大，並不要倚靠別人去求；（二）人類的力量能夠自己爲善，自己得福；並且能夠造成天下後世的大善，造成天下後世的大福。

以上將周易的輪廓介紹一番。這一部古代思想寶典，經諸大聖人發揚光大，成爲中國數千年來思想的正宗。至於他爲什麼叫做易，則含有三義：第一爲變易，述千變萬化而不已的宇宙間現象及社會種種事實；第二爲不易，宇宙及人類的現象雖常流動，但其變化之間有一定不易的理法存在；第三爲簡易，貫通宇宙及人類諸般現象的理法，簡易明白。所以易的名義有這樣三種意義。

第五節 周末的思想家

所謂周末，就是指春秋戰國時代。春秋時代，始於魯隱公元年，終於魯哀公十四年，凡二百四十二年；魯隱公元年正當周平王四十九年。次於這一個時代，到秦始皇統一天下為止，叫做戰國時代。春秋戰國時代，在中國思想史上占第一頁。中國民族思想，到這一時代，好像一個花園裏，萬花齊放，各色雜陳，極燦爛芬芳之致。爲什麼忽然這樣熱鬧呢？可以分爲一般的原因與各別的原因兩種。

一般的原因有三種：（一）新思想的創造。當時天下紛爭，羣雄競立，攻伐無已時，人民極其痛苦，不獨物質上剝削殆盡，即精神上也沒有歸宿，舊思想已成尸骸，有志之士，遂起而創造新思想，想打破社會人心的苦悶，振興天下的綱紀。（二）言論思想的解放。當周朝盛時，實行思想及言論上的統制，整頓一切制度，有造言之刑及亂民之刑，造言之刑，是妄倡新說蠱惑人民所課的刑罰；亂民之刑，是妨害治安所課的刑罰。周室衰微，這種束縛言論思想自由的制度，無形廢弛，因此一般人得到新

清的空氣，傑出的人材，更充分的言所欲言，漸漸蔚爲大觀。(三)人材登庸之道大開。各國間生存競爭甚爲激烈，非廣招賢才不足以發展，凡是有有一技一藝之長的，都各顯身手，以備世用，布衣可封王侯，匹夫可參國政，打破從前封建局面。有才學的人，各人爭在思想上獨一樹幟，爭奇鬪豔。

學術分裂的原因，也可以分成三種：(一)乘天下的紛亂，想際會風雲，實行自己的抱負，如農家、法家、兵家、縱橫家等；(二)憂天下的紛亂，想用全力去救濟，如儒家、墨家等；(三)憂天下的紛亂，但看到雖欲救濟而不可能，從而獨善其身，如道家、神仙家、陰陽家等。無論各家的態度不同，其由於上述一般的總原因則是一樣，他的背景，全由於天下紛亂，人民困苦。因此各派思想家，無不以平天下紛亂，救人民困苦爲目的。如何纔能平？如何纔得救？是各派思想家用腦的癥結。第一派的法家等，好像是利己的成分居多，但他們決不以言聽計從博得自己的榮譽爲滿足，而都是注重天下國家的大計。第二派的儒墨兩家，完全以救國救民爲己任，始終如一，貫徹自己的主張。第三派似乎是獨善其身，但如楊朱莊子，也仍然是以爲他自己的主張，如果實行，則天下必臻治平。統括說來，全是當時政治的反撥，無論各派學說不同，花樣十足，最後最大約目標是一致的。所以史記上說：「天下一致而

百慮，同歸而殊塗。」

周末的思想家，照史記的分類法，共爲六家：（一）陰陽家，（二）儒家，（三）墨家，（四）名家，（五）法家，（六）道德家。照漢書藝文志的分法，共爲十家：（一）儒家，（二）道家，（三）陰陽家，（四）法家，（五）名家，（六）墨家，（七）縱橫家，（八）雜家，（九）農家，（十）小說家，其中最重要的是儒家、道家、墨家、法家、名家、兵家及農家、雜家等。現在分別介紹一個大概：

（一）儒家——什麼叫做儒？考周禮，儒係教道藝於鄉里之民之職，後來用成廣義的，稱堯舜禹湯文武周公孔子相傳的教爲儒教。儒字解義，廣雅云：柔也；韓詩外傳云：需也；說文云：弱也；都含有教化人類使其溫和善良的意思。儒家的思想，可以概括的說：尊重君權，實現王道，力主仁義。孔子覺得天下紛亂，由於失去了中心信仰，代表這中心信仰的無疑是周室，周室衰微，諸侯跋扈，只有將王室的權力確立起來，諸侯各守其分，則天下自然太平。這就是他的大義名分說，也就是極力主張尊重君權。孟子雖然沒有孔子主張君權那樣激烈，但是到了荀子，又高唱着君主的尊嚴了。實現王道是儒家極力所主張。王道係以德臨民，而民自然心服；霸道係以力臨民，而民不得不服從。王道光明正

大，尚正義；霸道使用權術，謀功利。孔子對實現王道有極簡要的陳述，孟子則爲具體的說明，即實行井田制度。荀子也是極力申說王道詳細辦法之一人。孔子說仁，孟子說義，仁卽人道，義卽正義。荀子更主張禮義。——這是儒家主要人物及其思想學說的大概。

(二)道家——道家可包括幾派，卽主張無爲自然的老子，獨善其身的楊子、莊子、神仙家，及迷信等。（陰陽家，五行說，方技，術數。）道家的思想，可以概括的說：放任自然，獨善無爲，希求永生。老子以爲天下紛亂，由於多知多欲，如果無知無欲，無爲自然，天下自治。所以他說：「絕聖棄智，民利百倍。」他主張對於一切制度文物加以破壞，但是他又承認君主這東西，而且討論政治，不能說他是虛無主義。莊子主張無爲，無用。他說：「人皆知有用之用，而不知無用之用。」例如橘柚、瓜等常被入吞食，卽因他有用；像樗櫟那樣無用之木，倒可以成爲聳天的大木。楊朱拔一毛而利天下不爲，是一種獨善其身的極端個人主義。楚狂接輿以及長沮、桀溺、荷蓀丈人等隱者，都是這一派，看到天下事不可爲，欲苟全性命於亂世，因而獨善其身。神仙說等也是由於時代政治的反撥，厭現世而求永生，起於戰國時代，與五行說等同其意義，同爲時代精神不健全的結果。——這是道家主要人物及其思想

學說的大概。

(三)墨家——墨家的學說自成一體系，其始祖是墨子。墨家的思想，可以概括的說：兼愛非攻，明鬼非命，節用非樂。兼愛與別愛不同。兼愛即視人之親如己之親，視人之國如己之國，其間毫不置以何等的差別；反乎此的，就是別愛。世人被別愛的觀念籠罩，不顧他人或害他人，奪他人的國家，謀自己的利益，所以天下紛亂，因兼愛，自然反對戰爭。害一人奪一人之物，則舉天下以爲不義，害多數之人民，奪人之國，其不義更甚！墨子以天爲最高標準，天之外另有一標準，即鬼神。鬼神的存在，足使人民恐懼而守法，天下始治。但他卻反對宿命。因爲定命論若用在政治上，則國家必亡。他又提倡實踐道德，即勤儉主義。主張省去日常生活無益的浪費。獎勵人口的增殖，產業的振興。又主張節葬。最有趣的是他反對音樂，理由是在上者耽於音樂，則怠於政治，而不知福國利民；萬民耽於音樂，則怠於自己職務，而失去自己的資產。——這是墨家主要人物及其思想學說的大概。

(四)法家——法家的主要人物，有管子、申子、商子、韓非子等。法家的思想，可以概括的說：確立君權，重法尙刑，殖產興業。法家主張使君主的威嚴進到至高無上的境地。但主權既經確立，則由君

主個人的愛憎好惡，隨意制御臣民，也不是一種好辦法，於是又不可不有君民共同遵守斷乎不移的國家大法。國法定後，罰有罪，雖親戚不避；賞有功，雖疏遠不棄。在法家中，管子對於確立君權，非常重視；商鞅對於制定國法，非常重視；申不害對於統御之術，非常重視；集法家之大成者為韓非。他倡導法治至上主義。又論刑法的重要，以為天下之民不一定都能守法，不守法的惡人，自應施以刑罰，以保法的威權。刑罰所以示法之威力，震懾暗愚的人心，以防止其罪惡於未發為目的，所以應盡量嚴重。法家的目的在富國強兵，尤其是富國。管子述致富之道：（甲）君主自禁奢侈以休養民力；（乙）防民浪費，必宜節約經費；（丙）大興養蠶及其他副業；（丁）獎勵牧畜；與商子的以農本主義治國政策有極相同處。——這是法家主要人物及其思想學說的大概。

（五）名家——周末諸學派中最富思辨力的，就是名家，有鄧析、尹文子、惠施、公孫龍等。名家，係對於物之名的研究，以及物之名與實質是否一致的研究。名家的思想，可以概括的說：循名責實，闡演原理，窮究法術。名家的目的，在明名實的關係。名存於心，即觀念；實就是存於外形的形和性質。所謂明名實的關係，就是把內心的觀念與外界事物的關係弄清楚。因為當時社會秩序紊亂，名實關

係太不分明，所以名家諸子，以爲循名責實是治天下的要道。他們最長於論理術，不滿意於說平常自明之理，常好新奇採用理外之理，往往成爲詭辯；但是他們的原來目的，是在闡演事物的原理。名家講法律制度的運用，名家論法治的根本原理，法家以爲由法治可達於無爲的政治，名家以爲正名實而保持善良的秩序，可實現無爲的社會。又名家的學說多與倫理思想相關，其理論基礎在老子，其辯術淵源在墨子，所以名家是採集衆派而成的。——這是名家主要人物及其思想學說的大概。

(六)兵家——在戰國羣雄爭鬪的時代，兵學的發達是意料中事。最著名的人物是孫武、吳起、尉繚。兵是凶器，古人所謂兵凶戰危，但爲維持社會的秩序，不得已才用他。兵家諸子，都不以兵法爲運用凶器的法，而以爲避凶器的術。天性最刻薄的吳子，也言國的強弱在德而不在險。兵家的思想，可以概括的說：正理明法，謀略屈敵，教戰貴和。司馬穰苴論用兵之本，歸於仁義，以仁爲本，以義治之，叫做正，正不獲意則權，權出於戰。殺人安人，教之可也；攻其國愛其民，攻之可也。到了孫子，已不言仁義之師，然猶以得人民的同意爲主，他陳述用兵的根本要義，一曰道，二曰天，三曰地，四曰將，五曰法。

吳子則以先和於國而後能戰爲本，尉繚子說兵所以誅暴亂，禁不義。在戰國當時，兵家諸子能知道以至仁討不仁爲兵法的真髓，真是有獨到的見解。——這是兵家主要人物及其思想學說的大概。

此外，農家有兩派：主張殖產興業一派如管子，主張農本主義一派如李悝商鞅。李悝專門倡導盡地力，想由適當的方法，盡地力以求農產物的豐富。商鞅則採用所有方法，保護獎勵農民，壓迫工商業者。雜家的重要者，有縱橫家小說家，及不屬於任何一家的折衷派。縱橫家的人物如蘇秦張儀，兩人都是鬼谷子的學生，研究過辯論術的人，各以連橫合縱爲主題，馳騁外交戰術。小說家有鬻子，又兼道家，所謂小說，與後世小說者大異；這種雜揉的學派多得很，如晏子則以功利主義雜儒墨，尸子儒墨折衷，告子儒墨混雜，鶡冠子雜黃老刑名，呂氏春秋兼合陰陽儒墨名法。看來周末即春秋戰國時代的思想界雖極混亂，但他們的背景是一致的，求所以治國平天下是一致的。在這一時期，是中國思想輝煌燦爛達到頂點的時期。以前的八卦九疇六藝好像是根，這一段就是幹，以後就發出許多枝枝葉葉，蔚爲中華民族文化的大觀。

第二章 中國思想家的主幹

第六節 儒家

儒家的始祖是孔子。孔子名丘，字仲尼。孔子門人三千餘人，通六藝（禮樂射御書數）的七十多人，其中最著名的即所謂四科十哲。四科十哲，即德行顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓；政事冉有、季路；言語宰我、子貢；文學子游、子夏。此外另有子張、曾參、有若、公西華等優秀人物。

儒家的思想，可以分成四大類來概說一下：（一）宇宙思想，（二）倫理思想，（三）政治思想，（四）教育思想。

（一）宇宙思想——我國以天爲萬物本原的一觀念，最遠最早，到了孔子，對於天的信仰更加深邃。孔子言天，有四種意義：第一以爲天是主宰，天的威權位於一切之上。如孔子見南子，子路不悅，

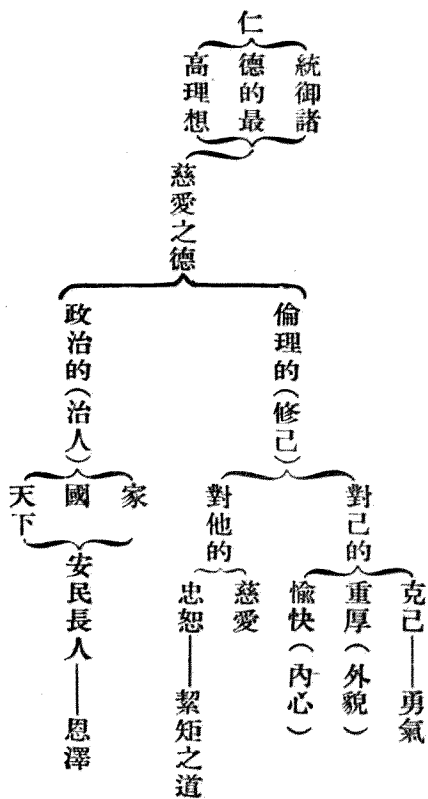
夫子矢之曰：「予所否者，天厭之！天厭之！」顏淵死，孔子哭之慟，曰：「噫！天喪予！天喪予！」都是表明天是最高的主宰。第二以爲天是人類命運的賦予者。如子夏曰：「商聞之矣！死生有命，富貴在天。」爲什麼又說孔子罕言命呢？因爲窮達死生，當一聽天命，而人之所以爲人，則惟當各自勉盡其分義，卽在天者委之於天，在人者必竭盡人力以俟天命。第三則就天的形體說。如孔子曰：「巍巍乎唯天爲大，唯堯則之。」子貢曰：「夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。」都是喻天爲最高至上的形體。第四是就天的理而說。如子貢曰：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」此言天道，就是天的理。就孔子對於天的態度言，則孔子對天的思想可以順序的看出。第一以爲天是昭昭不可欺的。如孔子疾病，子路使門人爲臣，病間曰：「久矣哉！由之行詐也！無臣而爲有臣，吾誰欺？欺天乎！」孔子把天當做有知識的天。第二爲畏天敬天。天既係有知識的宇宙主宰，人的知識遠不及天，故當對天畏敬，所謂「君子有三畏，」頭一個就是「畏天命。」第三則爲信天。既畏敬天命而不敢違，是認定天爲一強有意志的主宰，惟有天才知道自己。所以說：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」第四則爲取法於天。孔子一言一動，都以天爲模範。如孔子曰：「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言

哉！孔子所謂不言，乃係以天的不言爲法則的。孔子對天的思想，顯然是受了傳統的天人合一思想的領導；尤其有趣的，就是孔子每當危疑困苦的時候，信天的思想越發顯明。如桓魋之難，陳蔡之厄等，到危急存亡的時候，以一身託於天命，泰然自若。如說：「天生德於子，桓魋其如子何！」簡直把天當做他的後臺老闆了。

(二)倫理思想——儒家的倫理思想，可以分成三大類說明。第一是本性。性爲惡爲善的學說，成爲思想史上一大問題。孔子雖未直言人性如何，但在他弟子中，似可分爲兩派：一派以爲孔子是天縱的聖人，一派以爲學孔子亦未必非不可能。前者如子貢，後者顏回及曾子。孔子自己的意見，傾向於性善說居多。如曰：「有教無類，」「人之生也直，罔之生也幸而免，」「苟志於仁矣，無惡也。」都是明證。但有人以爲孔子說過：「唯上智與下愚不移」與「有教無類」抵觸，實則有教無類是喻教化的常理，上智下愚不移則爲氣稟的變格，觀於孔子所說：性相近，習相遠，可知。後來的性三品說，就根據「惟上智與下愚不移」一語，與孔子不相干。到了孟子，才正式把孔子對性的正當見解發揚光大，嚴格主張性善。告子主張生之謂性，荀子主張性惡，後儒研究人性而異其主張的很多。總之

孔子代表儒家，儒家是繼承中國正統思想的，中國傳來的正統思想，見之於虞書尚書等古籍的，都是性善的學說，所以孔子主張性善是不成問題的。第二是倫常。人生不能離羣索居，己身之外，必與人有相交接之道。在堯舜時，認定人生有互相關係的五點：父義，母慈，兄友，弟恭，子孝；易家人象，則說：「父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦，而家道正。」可見孔子時，家庭間的倫常已備，再注重國家倫理。齊景公問政於孔子，孔子對曰：「君君，臣臣，父父子子。」到了孟子，又轉而為父子，君臣，夫婦，長幼，朋友五倫。五常是說仁、義、禮、智、信，在孔孟時並未說出，到董仲舒才發明的。實則五常包括人類道德的全體，當在後面德目上說去。現在根據五倫的正說，以個人為本位，分為個人與家族，與社會，與國家，來說。儒家說夫婦為人倫的大本，而主張婦人之道以順為正。婦人既以從順為正，於是有三從的學說：幼而從父，嫁而從夫，老而從子。此說為近代攻擊的目標，實則據有些學者解釋，從字的意義若認為盲從或如奴隸之服從，則自是蔑視婦女的人格，若係夫唱婦隨的意義，在固有東方倫理方面，也極平常。父子關係，父固須慈而子尤須孝。孝的意義很廣，概括不外善事父母，立身行道，謹奉喪祭。孝為百行之本，是「天之經也，地之誼也，民之行也。」至於兄弟，自當友愛，更不待說。個人與社會，即與朋

友的關係，儒家告訴我們以一個「信」字。又如孔子所謂「忠告而善導之，」曾子的「以友輔仁，」與益友、損友的區別，「毋友不如己者」的教訓，總不外乎忠信二字。對於國家即君臣的關係也是一樣：「君使臣以禮，臣事君以忠。」君臣的關係以義合，如果不義而苟合，以貪圖祿位，是儒家極端反對的。第三是德目。孔門的德目是仁、義、禮、智、信，就中以仁為主體，所以把仁列一表，以免解釋的繁冗。



義是正義，是相對的。君主以義臨臣下，臣下亦以義事君主；家長對家族的關係亦然，所以義的最好解釋是「宜」，即從時處位三方面看來無不適宜的，叫做義。義與禮有密切關係。依貴賤尊卑而設置次第順序，各各給以相當的待遇，就叫做禮。禮的精神，盡於「敬」之一字。儒家又尊重智之一德，所謂「玉不琢，不成器；人不學，不知道。」天子的德性，在知命，知禮，知言。孔子常說「信」，力主人類不可不有信，人而無信，不知其可。

(三) 政治思想——孔子的政治思想，最主要的是德治主義。孔子曰：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」孔子最注重行政者的本身，曰：「其身正不令而從，其身不正雖令不行。」又曰：「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」揭出「德」字為政治的標準。又曰：「為政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。」最顯明的是以下幾句話：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」他老先生在政治上標明人格主義，主張德治，反對法治。說君主與臣民即統治者與被統治者的關係，好像風與草：「君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃。」又說：「上有好禮，則民莫敢不敬；上有好義，則民莫敢不服；上有好信，則民莫敢不用情。」因為主張德治主義的結

果，儒家遂以禮樂之政爲理想的政治。禮所以規定國家社會的階級，維持秩序。而使人人各守其分的；樂所以融和人心，緩和階級衝突之觀念的。故禮樂兩字不離。孔子曰：「能以禮讓爲國，何有？不能以禮讓爲國，如禮何？」以及「上好禮，則民易使也。」「禮樂不興則刑罰不中」一類的話，都係證明以禮治國的效驗，所以德治主義一名禮治主義。孔子的政治原理是德治禮治，而又以殖產與教育爲政策的兩大綱領。「子適衛，冉有僕。子曰：『庶矣哉！』冉有曰：『既庶矣，又何加焉？』曰：『富之。』曰：『既富矣，又何加焉？』曰：『教之。』」「子貢問政，子曰：『足食足兵，民信之矣。』子貢曰：『必不得已而去，於斯三者何先？』曰：『去兵。』」只此一問一答，已很顯然。此外孔子的大義名分說與王道的思想，也是孔門政治學說中的主要成分，上面已略爲指出，不詳說了。

(四)教育思想——孔子爲具有偉大人格之理想的兼實際的教育家，循循善誘，誨人不倦，他的教育思想，亙古鑠今，包含許多可珍貴的意義。孔子以仁爲倫理上最高的理想，以仁人爲究竟的理想的人格，而以實踐上的理想的人格名爲君子，爲聖人。孔子教育的目的，即在養成這種理想的人格，也就是教育的究竟目的，在使人爲仁。不過仁人即聖人的理想過高，不是一般人容易達到，故

孔子以第二理想的人格之君子爲教育的目的。君子就是知、情、意三方面調和的發達之人格。那末，孔子的教育目的，可以說是道德的人格之完成。他的教育方法，在排斥知識技能的注入，重理性的開發；對弟子常注意其個性，用巧妙的問答以期大展其固有才能。所以說：「不憤不啓，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也。」孔子尊重個性而實施適應個性的教育，故雖同一問，因個性的不同而各異其所答，有一個最好的例子：「子路問：『聞斯行諸？』子曰：『有父兄在，如之何其聞斯行之？』冉有問：『聞斯行諸？』子曰：『聞斯行之。』公西華曰：『由也問聞斯行諸，子曰：有父兄在；求也問聞斯行諸，子曰：聞斯行之。赤也惑，敢問。』子曰：『求也退，故進之；由也兼人，故退之。』」即同一問，答子路的與答冉有的完全相反，就因子路過於勇敢，冉有事事躊躇，因而各示以適於個性的方針。至於孔子所用的教科書，則爲記載先王聖人之道的六經與六藝。六經即《易》、《詩》、《書》、



圖五 曾子像

禮、樂、春秋，六藝即禮、樂、射、御、書、數；其中常活用爲孔門教科書的，是詩經書經。這些教科書，都是孔子親自整理，改編，或者撰述一部分的，與其說是先王聖人傳下的經，不如說是孔子編發的講義。要窺孔子的全部思想，自然不可不讀論語。

一書。研究孔子理想中最高的倫理，不可不讀孝經。在孔門著作中，有一部最有名的大學。孔子的孫子思又有中庸一書。能繼承孔子正宗的自然然是孟子。據朱子的說法，若要對於儒家深切的研究，首先讀大學，才知道儒家的精神；其次讀論語，才懂得孔子的思想；更讀孟子，以擴充孔子的思想；然後讀中庸，才領會求學的興趣。這就是中國的聖經——四書：論語、大學、中庸、孟子。



圖六 孟子像

第七節 道家

在周末的思想界放一異彩，與儒家對抗的是道家。道家始祖是老子，姓李，名耳，號聃，著道德經。紹述老子思想發揚光大之者，則爲莊子（莊周）。

道家的思想，可以分成三大類來概說一下：（一）宇宙思想，（二）倫理思想，（三）政治思想。

（一）宇宙思想——老子以宇宙的本體名「道」。針對儒家的「天」。宇宙與心靈間有密接關係，宇宙的本體就是心的本體。所以天地與吾心同，天地即大宇宙，吾心即小宇宙。道是什麼？第一是超絕認識，第二是超絕時間及空間，第三超絕因果律，第四超絕相對。



圖七 老子出關

界，第五乃先天地萬物獨立獨存之絕對的一元的實在。道超絕認識，所以不能視，不能聽，不可形容，乃無狀之狀，無象之象，恍恍惚惚，不可與以名稱，老子暫以玄名道，玄是無形體不可視的意味，所以道無名而玄之又玄，所謂道是假名，因不知其名，假名之曰道。道不能認識，所以是虛無，雖說虛無，不是皆無，其中自有渾然的本體存在。道超絕時間空間，無始無終，所以說：「有物混成，先天地生。」這是超絕時間；又說：「迎之不見其首，隨之不見其後，」這是超絕空間。道超絕因果律，無原因，無結果，通萬古不生不滅。道超絕相對界，無善無惡，無美無醜，一切分化，絕對無差別。道先天地萬物而存在，乃天地萬物的本體。道先天地萬物存在，所以不受何物支配，只取法於自然；而所謂自然又不存在道之外。所以道是無始無終，爲獨立獨存的實在。這樣看來，老子所謂道，歸納成兩種意義：一爲宇宙的實在，一爲天地自然的法則。換句話說：道的意義有二：即被用於道的自身與被用於道的作用，一是道的體，一是道的用。道既爲生成萬物的本體，則萬物一切，自當取法乎道。道生一，一生二，二生三，三生萬物的順序，都由道而生。但道並無何等的目的與方針，又無欲生的意志，萬物只是自然地生長出來，質言之，道即無爲自然，完全放任而不加以任何干涉。這種思想，在政治方面，自然是破壞一

切設施；在倫理方面，自然是蔑視一切禮法。莊子則以為老子所言無之上，還有所謂無無。因為萬物之本為無，這個無也有所謂無之時；就是無無，也有所謂無之時；所以為無無無。老子以為無名之道，生天地萬物，莊子也以為道自本自根，為天地萬物的本體；天地萬物無非道，道亦無處不在。莊子解道為精神的，稱為真君或真宰，道以外不認靈智的存在，即道以外不立宇宙主宰之神。萬有都由道生，道即消長變化在我們前面的大勢力。道外無萬有，萬有以外無道。道的發現為萬物，萬物由道而顯，由道而隱，凡生滅成毀都是道。這就是道家的一元哲學。

(二)倫理思想——老子的倫理思想，在復歸於宇宙本體的道。道是他的哲學根本思想，也就是他的倫理學說的基礎。老子未說明人性的善惡，但是他的理想在太古淳朴的社會，這就是假定人性的自然即為善。太古淳朴的社會，老子把他比作天真爛漫無虛偽虛飾的嬰兒，要復歸於嬰兒的自然狀態，即是倫理上的目的。老子根據他的倫理上的根本主義，而論處世必要的種種道德。既以清靜恬淡的嬰兒狀態為最高的理想，所以凡關於與無為自然的行為相反的，老子一概排斥。儒家所主張的仁義等，從老子眼中看來，全是狗屁。老子主張日常實行的德目，都是消極的傾向，為慈、

儉、後（遜）三種。他說：「我有三寶，持而保之：一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。慈故勇，儉故能廣，不敢爲天下先，故能成器長。」老子最注重的是謙德。常將謙德比作水，如「上善如水」，「水善利萬物而不爭」等。總之，老子抱定他的消極主義，以論個人相互的道德爲主。不像儒墨等家討論君臣父子夫婦等關於家族及社會的道德；而所謂個人間的道德，主要的約有數種：尙柔弱，惡剛強，以虛心弱志爲貴。比如草木初生，枝葉皆柔弱，枯死由於剛強。人類貪欲，最宜痛戒，所以說：「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足之足常足矣。」驕氣爲最戾於道，他曾以此力戒孔子。又以心身清靜爲第一要諦。所以說：「清靜爲天下正」；尙寡默，戒多言，所以說：「多言數窮，不如守中」；「輕諾必寡信，多易必多難。」莊子的倫理思想，完全同老子。以復歸於宇宙本體之道，爲倫理上的究竟目的。復歸於道，是出相對的有限的世界，逍遙於絕對的無限的世界。復歸於道的理想的人物，爲至人、神人、真人，這種人物，火不能燒，水不能溺，是他理想化心靈化之神人的人格。所謂絕對的無限的世界，是天人合一，物我一體，死生如一的境地，超越生滅流轉而爲永遠不滅的境地。莊子思想有一絕大的長處，卽明死生一貫的道理。莊子理想中的真人，是能齊是非、死生、得喪的聖人。他說：「古之真人，不

知悅生，不知惡死，其出不訴，其入不距，翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終，受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。」他把生死譬如一場大夢，又以夢化蝴蝶爲喻。

(三) 政治思想——從嚴格的說來，道家既主張取法天地自然的大道，人類的一切又須清靜無爲，似乎談不到政治。但老子的思想，不純粹是虛無主義，看他的書，仍立天下三公君臣侯王百姓的名稱，既與人類原始社會狀態不同，又與現代所謂社會主義有別，他理想中的社會，乃在歸真返璞，回到我們的老巢伏羲神農那些時代，這就是他政治上的最高目的。達到這目的的方法，即在無爲自然，廢除一切禮樂刑政，使民如嬰兒之無知無欲，以廢智計，塞聰明，息技巧爲主。使天下之人，各適其適，無所鬪爭。所以說：「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多；故以智治國，國之賊！」這好像是愚民政治，但與法家商鞅等的愚民政治完全不同。商鞅愚民，爲的併吞六國，老子愚民，則以返於敦樸無爲，無爭於天下，所以說：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」在周末慣用殘忍酷虐的刑法以禁民爲惡，老子以爲用刑越多，民越犯法。這點也與法

家根本不同。總之，老子的政治思想，乃基於他的無爲自然，也就是放任主義。要將禮樂刑政一切人爲的文化的設施，或一切的拘束，完全撤廢，完全放任，而歸於無爲自然，則天下治了。他希望人民無知無欲，咒詛文明，對於像現在這樣大的國家組織，決非所好，仍係以小國寡民，有什器而不用，有舟車而不乘，有甲兵而不陳，使民復歸於結繩之政。到那時，人民才能甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來，這就是老子所理想的國家。老子又站在消極主義的見地排斥戰爭。他說：「天下有道，卻走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。」又說：「以道佐人主者，不以兵強天下。」春秋無義戰已久，老子目擊天下之爲兵者，逞剛強以凌寡弱，殘忍而好教，老子深明用兵的真理，惟內有哀慈謙退之心，才能強於天下。綜合他的學說，都是由於當時政治社會的反響，政治思想尤其如此。列子祖述老子，也是以他的根本思想論政治，述他理想的國家名華胥氏之國：「其國無師長，自然而已；其民無嗜慾，自然而已。不知樂生，不知惡死，故無矢殤。不知親已，不知疎物，故無愛憎。不知背逆，不知向順，故無利害。都無所愛憎，都無所畏忌；入水不溺，入火不熱；斫撻無傷痛，指摘無疥癢。」至於莊子，以離脫現世達於絕對的境地，爲人生的究竟目的，所以沒有什麼政治觀念。當

楚王聘莊子爲相時，莊子述其處世法的無用長生論，以爲用於犧牲之牛，平素雖優遇，祭時則不得不捨其生命；與其爲犧牲之牛而失生命，不如爲溝中泥龜而長生。所以他辭相位而不就。不過莊子雖輕視政治，也並未否認政治。他說過：「聞在宥天下，不聞治天下也。」在是自在的意思；宥是寬宥的意思。在之者，恐天下淫其性；宥之者，恐天下遷其德。天下不淫其性，不遷其德，即可矣，再沒有治天下的必要了。簡單的說，莊子的政治論，以無爲而安其性情爲治天下最善的方法。老子斥刑罰，莊子也一樣，但理由各不同。老子以爲刑罰有使人恐怖的弊害，莊子則以爲廣天下之人民，終不能行其賞罰，不如廢止。

道家中尚有一怪傑，名楊朱，即楊子。楊子發揮自愛自治主義，曾說：「古之人，損一毫而利天下，不與也；悉天上以奉一身，不取也；人人不損一毫，人人不利天下，而天下治。」這就是說：人人都以自己做本位，既不希望佔人便宜，也不願被人佔便宜，自己個個能將自己振刷好，單位像細胞，細胞個個健全，團體自然健全了。

第八節 墨家

墨家的始祖是墨子，名翟，他的學生滿天下，自成爲大宗，與儒道兩家鼎足而三。墨子又長於器械術，因憤慨世亂，奮起而奔走四方，盡瘁於公利公益，所謂「孔席不暇暖，墨突不得黔」，糜頂放踵利天下而爲之，連吃飯的時間都沒有。他的思想，具見墨子一書中，可以分爲五大類說說：（一）宇宙思想，（二）倫理思想，（三）政治思想，（四）社會思想，（五）論證法。

（一）宇宙思想——我國傳統的信天思想，到墨子更尖銳化。墨子以此固有的拜天思想與鬼神觀念，爲道德的基礎，以天爲萬物的最高標準。古人說天，大概有四種意義：一是形體之天，二是主宰之天，三是運命之天，四是理法之天。墨子所說的天，是主宰的天，天是造化主，全知全能，換句話說：天是創造萬物，監督上下，行賞罰禍福的全知全能的主宰神。天既爲造物主，所以一切社會組織，應該由天意而成；天既爲上下的監督者，則無論天子以至萬民都受他的監督；天與賞罰禍福，天子萬民都要受天的制裁；天既全知全能，所以天之所欲者爲義，不欲者爲不義，從天意而行義者榮，逆天

意而行不義者滅，無論個人或國家，都是如此。墨子除信天外，另設一種標準，即鬼神。鬼神分三種：一是天神，二是地祇，三是人鬼。天神爲天界之神，地祇爲山川之神，人鬼爲人類靈魂之神。墨子說天下大亂，由於疑惑鬼神的有無，不明白鬼神能賞賢而罰暴。如果都能明白鬼神的作用，天下那裏會亂呢！有些人根據這話，力證墨子信鬼，其實墨子明鬼，不過是一種政治作用，利用鬼神設教，以治天下。他不是自己招認嗎？「是故今天下之王公大人士君子，中實欲求與天下之利，除天下之害，當若鬼神之有也，將不可不尊明也，聖王之道也。」墨子既明鬼，卻又非命。他以爲人類行爲，都由於人類的自由意志，天不過憑式監督，觀其善惡，以下賞罰；如果命有一定，則賞罰失了效力。他說命上不利於天，中不利於鬼，下不利於人。他根據他的論證法（見後）第一，徵於古人事蹟，不能信運命的存在；桀紂亂天下，是桀紂的罪；湯武治天下，是湯武的功。治安亂危的區分，在於爲政者，不當歸之於運命；第二，聖王之書，都說爲善而不爲惡，沒有像宿命論者所說：爲善而無益，爲惡而無害者；第三，定命論若應用到政治上，則國家必亡，因一切歸於運命，則王侯不盡力國事，萬民不勵治家業，這是禍亂的開始。所以墨子雖明鬼，卻排斥命運。信天，明鬼，非命，是墨子宇宙觀的三大基點。

(二)倫理思想——墨子的倫理觀念，道德思想，極其偉大。天及鬼神既是萬物和人類的標準，所有道德法律，都以此爲根據，而善惡的區別，由天而生。天之所欲者義，天之所不欲者不義。天之所欲者是什麼呢？就是愛，就是利。愛與利爲道德的兩大原理，墨子據此而倡兼愛、交利的學說。兼愛交利是出於天卽主宰神的意志。古今說愛，有幾種：有愛其心而不愛其身者，爲印度外道之所謂愛；有愛自己而不妨害他人者，爲楊朱之所謂愛；有因親疎之別而爲差等之愛者，爲儒家；墨子說愛，與這幾種不同，不分親疎，不立差等，愛己與愛他人同，愛自己之親如愛他人之親，所以叫做兼愛。兼愛的反面，墨子叫做別愛。別愛是在人我間有厚薄差別的愛。兼愛思想是墨子思想的中心，且引用他的話看看：「聖人以治天下爲事者也，不可不察亂之所自起。當察亂自何起？起不相愛。臣子之不愛君父，所謂亂也；子自愛不愛父，故虧父而自利；弟自愛不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛不愛君，故虧君而自利；此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也；父自愛也不愛子，故虧子而自利；兄自愛也不愛弟，故虧弟而自利；君自愛也不愛臣，故虧臣而自利。是何也？皆起不相愛。雖至天下之爲盜賊者亦然：盜愛其室，不愛異室，故竊異室以利其室；賊愛其身，不愛人，故賊人以

利其身。此何也？皆起不相愛。雖至大夫之相亂家，諸侯之相攻國者，亦然。大夫各愛家，不愛異家，故亂異家以利家；諸侯各愛其國，不愛異國，故攻異國以利其國。天下之亂物，具此而已矣！察此何自起？皆起不相愛。若使天下兼相愛，愛人若愛其身，惡施不孝？猶有不慈者乎？視子弟與臣若其身，惡施不慈？不孝亡有，猶有盜賊乎？故視人之室若其室，誰竊？視人身若其身，誰賊？故盜賊亡有。猶有大夫之相亂家，諸侯之相攻國者乎？視人家若其家，誰亂？視人國若其國，誰攻？故大夫之相亂家，諸侯之相攻國者，亡有。若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子皆能孝慈，若此則天下治。故聖人以治天下爲事者，惡得[！]不禁惡而勸愛。故天下兼相愛則治，相惡則亂。」這一段話說得何等透徹！墨子常並稱兼愛與交利，兼愛卽交利，廣愛人類同時就是廣利人類。治亂的區分，在於人類相愛不相愛。天下的亂，由於人人只想自己有利而不顧到他人是否有利，如果大家相愛，交相爲利，視人之國如己之國，視人之家如己之家，視人之身如己之身，則天下不亂，不亂卽治。

(三) 政治思想——墨子的思想，差不多全部分是政治哲學。他的政治思想，也是基於兼愛交利的根本思想。因爲要兼愛交利，而使人類不能兼愛交利，害民耗財，滅人國家，罪大惡極的，莫過於

戰爭，所以墨子非戰非攻。墨子說：「今有一人，入人園圃，竊其桃李，衆聞則非之，上爲政者，得則罰之。此何也？以虧人自利也。至攘人犬豕雞豚者，其不義又甚，入人園圃竊桃李。是何故也？以虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至入人欄廄取人馬牛者，其不仁義又甚，攘人犬豕雞豚。此何故也？以其虧人愈多，苟虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至殺不辜人也，拖其衣裘取戈劍者，其不義又甚，入人欄廄取人馬牛。此何故也？以其虧人愈多，苟虧人愈多，其不仁茲甚矣，罪益厚。當此天下之君子，皆知而非之，謂之不義。今至大爲攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義。此何謂知義與不義之別乎？殺一人謂之不義，必有一死罪矣。若以此說，往殺十人，十重不義，必有十死罪矣；殺百人，百重不義，必有百死罪矣；當此天下之君子，皆知而非之，謂之不義。今至大爲不義，攻國則弗之非，從而譽之，謂之義，情不知其不義也。」

墨子以爲要實現兼愛交利，非徹底取銷戰爭不可。除非戰外，墨子以尙賢、尙同二要件爲政治的要道。尙賢是拔擢人材，尙同是善導民意。天下治亂的區分，在於賢士的多寡。賢士多則國能治，賢士寡則國易亂。所以應該不拘階級，不別貧富，只要是賢人，就應推舉出來，委以國政，這就是墨子的賢人政治學說。他說，爲政而宜遵守者有三件事：一是爵，二是祿，三是斷。古時聖王，舉賢者必授之以爵，與

之以祿，任之以斷。蓋爵位不高，則民不敬；蓄祿不厚，則民不信；政令不斷，則民不畏。聖王把這三件事授與賢人，不僅是賞其賢，而且想充分發揮其政治的手腕。善政的基礎，是建築在以下兩件事上：舉賢者而斥愚者，重公義而避私怨。如果以私情授與政權，那末，愚者在上而制賢者，天下就不能治了。但是在賢者中，有大小的差別，宜因其別而異其用：足治一國者，委之一國；足治一鄉一村者，委之一鄉一村。而且要適應各人的天賦，充分發揮其才能，於是天下的政務，才能上軌道而易於推行。還有一層，治天下的，不僅拔擢賢良之士而已，且必善尊萬民，使大家一心一德。如果萬人異心，則天下不治。但是天下萬民所以不能一德一心，是因上面沒有賢良之士，所以應該選擇賢人做天子，做三公。天子三公都以賢人充任，則萬民之心，必歸於一：上面對的，下面也對；上面不對的，下面也不對；上面有過則下面去諫，下面有好處則上面來推薦；上面所賞識的，常常是下面所稱譽的；這樣，天下還有不治的道理嗎！

(四) 社會思想——墨子的社會思想很濃厚。他說人類生活上不可缺的衣食住，不必競求華美，但求一飽一暖禦風雨，就夠了；即其他用度，也當節約。所以墨子提倡節用，戒財物的浪費，獎勵人

口的增殖，產業的振興。墨子反對儒家的厚葬，以爲厚葬浪費財物，減少生產力，有害而無益，所以主張節葬。最有趣的，他絕對反對音樂，而倡非樂的學說。他以爲在上者耽於音樂，則怠於政治，而不知利國福民；萬民耽於音樂，則怠於自己的職務，而失資產；所以音樂浪費財物，減少生產力，破壞善良的風俗，有百害而無一益。不過墨子的非樂，自有他的思想上的根據，也是由於節用主義而來；墨子關於社會改革方面的主張，多半趨向實利主義，偏重物質，忽略精神，儒家對音樂極注重，是取音樂的精神方面，墨家則否。他的社會論，針對當時紛亂無禮奢侈浪費的社會，根據他的根本思想，以處治一切道德政治問題。

最後，說到墨子的論證法。墨子揭橥三條件，以爲議論的標準：第一爲「本」，本，就是本天鬼的志與先王的言行，即凡所議論必從天鬼的志，協合先王的言行；第二爲「原」，原，就是徵於先王的書，察之於百姓的耳目。徵於先王的書雖無誤，但是如果不合於民衆耳目，仍不得爲正。第三爲「用」，用，就是應用於天下的政治；應用於天下的政治而利萬民，其議論自屬穩妥。墨子名此論證方式爲三法或三表。這是墨子的論理術：第一法爲演繹法。第二法中，徵於先王之書爲演繹法，察於百姓之

耳目爲歸納法。第三法爲歸納法。這雖是很幼稚的論理形式，但在當時能用演繹歸納的論法，發表自己的意見，不能不說是卓識高才了。

第九節 法家

法家的主角爲管子（仲）、申子（不害）、商子（鞅）、慎子（到）、到、韓子（非）而集大成。法家以法術刑名爲政治的大本，但絕非用苛法來壓迫人民，乃欲以法術、刑名保障萬民的生活，實現無爲的理想的世界；所以法家常採用黃老的思想，做他們學說的根底，於儒家不大相容。儒家以道德爲政治基礎，以禮樂爲治國要具，法家輕道德，排禮樂，主張法治主義，以與儒家的德治主義相抗。

法家的思想，可以概括的分成三類：（一）重法，（二）虛君，（三）因時。我們要知道，法家所談，三句話不離本行，只是一個法字，所以什麼道德、倫理、社會等，一概丟開。

（一）重法——不用說，法家是當然重法的。但從法家的開始者管子看來，他的道德思想，也很濃厚，可是我們要知道，管子的道德思想，也不過是他的政治思想的一部，他利用道德學說來鼓吹

霸道。什麼是霸道？霸道乃對於王道而言。王道重道德，霸道重權力。管子是將霸道政治傳於後世的。第一人。霸者之道德的理想，就是有名的禮義廉恥四維。管子說：「國有四維：一維絕則傾，二維絕則危，三維絕則覆，四維絕則滅。」又說：「禮不踰節，義不自進，廉不蔽惡，恥不從枉。」又說：「上服度則六親固，四維張則君令行。故省刑之要在禁文巧；守道之度在飾四維。」管子以禮義廉恥爲國家道德的根本，惟在上者先守法度，以爲人民的標準，則四維才能實行。管子的學說，主要的在明道德與生計的關係，歸結到法律的最高權。重法是目的，利用道德以擴大法的權力。申子以法與令爲治國的要具。黃帝與堯的政治，一本於法。申子所謂法，是「見功而與貴，因能而受官」，即所謂人材登庸術，不是今日法律的意義。他是主張法律至高權，不可不少有枉緹的。商鞅專言法，說：「古者未有君臣上下之時，民亂而不治，是以聖人列貴賤，制節節位，立名號，以別君臣上下之義，五官之分，法制之禁。」又舉法、信、權三者爲治國的要具。「法者，君臣之所共操也；信者，君臣之所共立也；權者，君之所獨制也。」三者之中，法最重要，信所以守法，權所以行法，所以說：「明主慎法制，言不中法者不聽也，行不中法者不高也，事不中法者不爲也。」其他說法制確定的利益及不確定的害處，反復以明法的效

用的地方很多。商子約束人民，專心農戰，其道太嚴，所謂「道之以政，齊之以刑」指此。慎子亦尚法，說得最透闢。「法者所以齊天下之動，至公大定之制也。故智者不得越法而肆謀，辯者不得越法而肆議，士不得背法而有名，臣不得背法而有功。我喜可抑，我忿可窒，我法不可離也。骨肉可刑，親戚可滅，至法不可闕也。」充其論斷，至謂「法雖不善，猶愈於無法。」韓非子更是鼓吹法律至上主義的。一人。他說：「法不阿貴，繩不撓曲。法之所加，智者弗能辭，勇者弗敢爭。」在一國中，法律的地位最高；國家的強弱，也以奉法不奉法爲斷。所以說：「國無常彊無常弱，奉法者彊則國彊，奉法者弱則國弱。」人君於用人量功的事，一斷之於法，決不可存私意。「明主使法擇人，不自舉也；使法量功，不自度也。」如果舍常法而從私意，則臣下各弄智能，必至法禁不立，國家危亂。法家所以重法而不尚賢，這才是法治至上主義的精神！總之，韓非子以爲君主制定國法，必須絕對遵守，決不可以違背。既經規定奉法爲上，則務須信賞必罰，毫無親疎之別。倘有惡事，雖親必罰；倘有善行，雖疎必賞。

(二) 虛君——法家將法放在君主的上面，君主不過是一個執法者，奉法者；君術應以虛靜無爲爲本。這種思想，顯係由黃老傳來。管子說靜虛由天地之二道而起：「天曰虛，地曰靜，乃不伐。」又

說：「人君自正位，守靜虛，則臣下不得知其好惡，戰戰兢兢而盡其職。」申子以爲人君登庸人才，不可自恣視聽，不可自恃知力，不可爲私情所左右，宜靜虛無爲而任之於公法。因爲人的見聞狼淺薄，知力有限，主觀的特殊知力，倒不如客觀的普遍的法術。他說：「君道無知無爲，而賢於有知有爲，則得之矣。」這種虛君制度，就好像現代內閣制國家，元首不負若何責任；法家常想尊重法律的最高權，倘若更伸張君權，則法律之路將窮，所以君主必須無爲。管子申子從哲學的基點上教人君以無爲，慎子更從事實上以論君主不當負責之理。其言所以立君之故：「古者立天子而貴者，非以利一人也，曰天下無一貴，則理無由通，通理以爲天下也。立國君以爲國，非立國以爲君也；立官長以爲官，非立官以爲官長也。」於是乃說君主在事實上不應當負責任：「君臣之道，臣有事而君無事也。君逸樂而臣任勞，臣盡智力以善其事，而君無與也，仰成而已。事實不治，治之正道然也。人君自任而務爲善以先下，則是代下負任蒙勞也，臣反逸矣。故曰：君人者好爲善以先下，則下不敢與君爭善以先君矣，皆稱所知以自覆掩，有過則臣反責君，逆亂之道也。君之智未必最賢於衆也，以未最賢而欲善盡被下，則下不贍矣。若君之智最賢，以一君而盡贍下則勞，勞則有倦，倦則衰，衰則復返於人，不贍

之道也。是以人君自任而躬事，則臣不事事也，是君臣易位也，謂之倒逆，倒逆則亂矣。人君任臣而勿自躬，則臣事事矣。是君臣之順，治亂之分，不可不察也。」慎子在當時能這樣大膽地露骨地主張虛君制度，不可不謂爲卓識遠見。韓非子則主張一種參驗法。他講到君主登庸人才，以爲臣民之仕君主，全係欲得利益而來，所以臣民不惜利用所有的機會，運用所有的手段，務求得到君主的歡心。因此之故，君主務宜虛靜，不輕易表示自己的愛憎好惡，而專用參驗的方法。參驗，也叫做參伍，又名形名參同，即係申不害所以治韓的術略。質言之，係將臣民所標榜的才能和其實際所表現的功績，加以比較參照。至於官吏的服務規程如現今的公務員任用法等，也須嚴重地加以遵奉。再說君主最宜戒絕的有八，韓子名之爲八奸：同牀（指夫人等），在旁（指俳優侏儒），父兄（指君主的伯叔或從兄弟），養殃（指士木車馬），民萌（指愚民易惑者），流行（指世間的批評），威強（指養壯士），四方（指外面的諸侯）。臣民常利用此八奸以張其勢力，君主不可不注意。大抵韓子所說君主無爲之術，要點凡四：不自見其好惡，不任賢，不信親近之人，不泄其密計於近臣。

(三) 因時——法家有一特長，即能抓住時代，換句話說，即能把握現在。法家的兩個臺柱：管仲

與商鞅企圖的都是富國強兵；而富國強兵的着眼點，即在因時而為政。所謂因時，並不是說：對於現在一切制度，概與因襲不變，是看清了時代的癥結，摸着社會的毛病，而與以對症下藥之謂。管子說：「俗之所欲，因而與之；俗之所否，因而去之。」後人批評管子為政，善因禍而得福，轉敗而為功，貴輕重，慎權衡。在齊桓公當時，天子卑弱，諸侯力征，南夷北狄，交伐中國，正是一個內憂外患最嚴重的時代；齊國東負海而北障河，地狹田少而多智巧，桓公憂中國之患，苦夷狄之亂，欲以存亡繼業，崇天子之位，廣文武之業，管仲輔助他成霸業，霸業雖為主張王道的孔子一派所反對，然而中國不亡於夷狄，法家的功勞何可掩蔽，所以孔子仍說：「微管仲，吾其被髮左衽矣！」又說：「如其仁！如其仁！」管子的富國強兵政策，前已略述端倪，他有的富國三綱領：第一是富民，以農本主義勤儉主義為致富的要具；第二是教民，以為欲教民，君主須先自慎其行，善守法度，則萬民效之而和睦不爭，但欲教



圖八 被髮左衽

民宜先富民，所以他說：「倉廩實而知禮義，衣食足而知榮辱。」第三卽尊敬神明，以爲若不明鬼神，祇山川，敬宗廟，則君主之威令不行，不能期國內的和平。管子的思想，有些很近墨家，因爲他們努力以求治國平天下，都是一樣。商鞅更是一個露骨的硬漢，他是一個純然法治主義者。管子政治學說中還說道德，商子不但不及，且徹底排斥。他認爲治國第一義，在制度法律的改定，換句話說，他是主張變法興國的。他說：「前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？」又說：「治世不一道，便國不必法古。湯武之王也，不循古而興；殷夏之滅也，不易禮而亡；然則反古者未必可非，循禮者未足多事也。」他以爲社會的變遷，道德的進步，因時爲宜，而非有定則，所以道德變化無定，治法也變化無定。商子定農本主義制度爲富國唯一的方法。站在這種純粹的立場上，用一切方法保護農民，使天下之民從事農墾。積極的：尊重農民以除賤農的惡習，強制徒手遊食之徒以勤農業；消極的：斥學問使爲淳樸愚直之民，禁賣米於商人以防止商人的利益，廢止住宿使交通不便，課酒肉等以重稅而高其價，提高關稅及營業稅，廢井田，開阡陌，立分家之法以禁父子兄弟同居。強兵的方法，則獎勵戰爭，使國民好戰；行嚴重的賞罰，以鼓舞人民的勇氣；又設罰則，嚴禁私鬪，所以秦民勇於公戰而怯於

私鬪。因此，秦國大強，管仲商鞅，同爲我國有數的大政治家，也是有數的大思想家。我們讀管子、商君書，即可懂其大概。法家一個重要思想，尤以管商二子代表的，就是因時，已如上述，又不僅管商二子，如慎子，亦是一人。儒家言治，重在化民成俗，以德化感人，法家則尚因時爲治。慎子說：「天道因則大，化則細。因也者，因人之情也；人莫不自爲也，化而使之爲我，則莫可得而用。是故先王不受祿者不臣，不厚祿者不與，人人不得其所以自爲也，則上不取用焉，故用人之自爲，不用人之爲我，則莫可得而用矣，此之謂因。」這就是說，人莫不利己心，因其利己心而用之，卽因之道。到了韓子，在他的韓非子書中，更明顯的可以看出尚因的色彩。他以爲政治之道，古今異宜，社會的變遷不同，則制度不得不異，所以他舍道德而論法律，非仁義而尚威勢，而深以世之言法古者爲愚。他說：「聖人不期修古，不法常可，論世之事，因爲之備。」他深深覺得古今爲治之具所以不同，乃由於人口多少之差與社會生活狀況之不同，所以說：「聖人議多少，薄厚爲之政，故罰薄不爲慈，誅嚴不爲戾，稱俗而行也。」他毅然斷定，當時的政治，非捨仁義而重威勢，是行不通的。他說：「夫古今異俗，新故異備，如欲以寬緩之政，治急世之民，猶無辮策而御驛馬，此不智之患也。」全是注重在一個因字上。韓非實在是集

法家思想的大成而又爲一思想最縝密周到的哲人。

第十節 名家

名家源出墨子。墨子書有辯經，所以立名之本。名家的要務在正名，此與儒家所主張的一致。漢書藝文志說名家有七家，傳於今日的僅鄧析子、尹文子、惠施、公孫龍四人。綜考名家學說，實採撮各家思想以自成其一派。名家的學說，多含儒家的倫理思想；又常帶法家的性質，法家講法律制度的運用，名家多論法治的根本原理；又採黃老的思想爲其學說的基礎，這點與法家同。春秋以來，以辯說顯名的很多，如宰我、子貢、蘇秦、張儀、騶衍、騶奭、淳于髡、田駢等，也不僅是名家諸子，不過名家能將正名的原理技術化，現實化，而成爲一嶄新犀利的學派，這一點是要知道的。還有一點，即名家雖以詭辯學說而出奇立異，且即因此而不見滿於各家，但是他們的本意，仍是在正名上面；許多人以爲名家與天下國家大事無關，但名家的學說極致，仍是欲求合理化的政治之實現。如鄧析子等，全是當時的政治批評家。（因爲批評子產爲政，遭殺身之禍。）周末思想界的共通現象，無論屬於何家

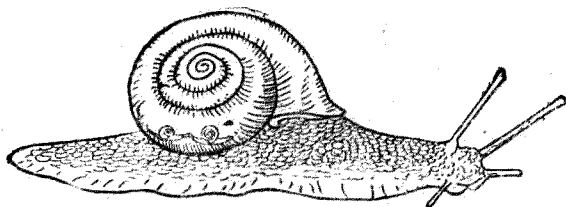
何派，莫不以治國平天下爲目的，名家自不在例外。

名家的思想，可以就其性質上分爲兩大類：（一）明名實，（二）尙詭辯。

（一）明名實——名家的目的，在明名實的關係。名存於心卽觀念，實是存在外界的形及性質。明名實的關係，卽明觀念與外界事物的關係。當時社會秩序紊亂，名實的關係太不分明，所以名家諸子，以明名實爲社會改進的第一步。你看鄧析像發牢騷的說道：「異同之不可別，是非之不可定，白黑之不可分，清濁之不可理，久矣！誠聽能聞於無聲，視能見於無形，計能規於未兆，慮能防於未然，斯無他也，不以耳聽，則通於無聲矣；不以目視，則照於無形矣；不以心是，則達於無兆矣；不以知慮，則合於未然矣。君者，藏形匿影，羣下無私，掩目塞耳，萬民震恐。」這也就是法家所主張的虛君制度。循名責實，是名家的主眼，鄧析卽就此說君臣的關係：「循名責實，君之事也；奉法宣令，臣之職也。」又說：「明君之督大臣，緣名而責實。臣懼其重誅，於是敢行其私。」鄧析的名實論，多示君主御臣下之術，雖開名家風氣之先，其思想實極近法家，議論以政治學說爲主。到尹文子也談政法，不過尹文子不用名實之語，而用形名。他以爲大道無聲臭，無形狀，最初不能附以名稱；至其他物，最初也爲無名。

然而我們附之以名，構成一定的概念，是求指示稱呼的便宜。形存於外界，名是基於外形的形而成立於心中的概念。形與名常有附合性質，然在其成立後，往往形與名離，所以有善之名而無善之實，有惡之名而無惡之實，此所以形名論有必要。他說：「大道無形，稱器有名。名也者，正形者也。形正由名，則名不可差。」這就是名家的根本原理。然正名最重要的，莫先於政治之名。尹文論治，以道爲最高，此下有法術權勢之治。他論名有三科，法有四呈。名有三科，一是命物之名，如方圓白黑；二是毀譽之名，如善惡貴賤；三是況謂之名，如賢愚愛憎。法有四呈，一是不變之法，如君臣上下；二是齊俗之法，如能鄙同異；三是治衆之法，如慶賞刑罰；四是平準之法，如律度量。言政治，不外定名分以立法。所以尹文說：「名定則物不競，分明則私不行。物不競非無心，由名定故無所措其心；私不行非無欲，由分明故無所措其欲。」又說：「老子曰：『以政治國，以奇用兵，以無事取天下。』政者，名法是也；以名法治國，萬物所不能亂；奇者，權術是也；以權術用兵，萬物所不能敵。凡能用名法權術，而矯抑殘暴之情，則已無事焉，已無事則得天下矣。」他的中心思想，在定名分則萬事不亂。所以說：「……故人以度審長短，以量受少多，以衡平輕重，以律均清濁，以名稽虛實，以法定治亂，以簡治煩惑，以易御險難，

以萬事皆歸於一，百度皆準於法。」他是主張正形名以定萬事，而歸於理法之治，是名家的正宗。惠施與莊子同時，莊子說他「惠施多方，其書五車，其道舛駁，其言也不中。」但是他的著述雖多而不傳，僅能由莊子、荀子、呂氏春秋等書得知其略傳與論法，知道他是富於犀利思索力，有好奇心，最能詭辯，然非以詭辯為終局目的，其素志乃欲明名實的關係，達到理想的治世。他曾為梁相。魏王討齊時，惠施使人力諫，以為魏齊之爭，由廣大的宇宙看來，無異蝸角蠻觸之爭，魏王乃茫然。莊子說他「惠施不辭而應，不慮而對，徧為萬物說，說而不休，多而無已，猶以為寡，益之以怪，以反人為實，而欲以勝人為名，是以與眾不適也，弱於德，強於物，其塗陳矣。由天地之道，觀惠施之能，其猶一蚊一蚋之勞者也。」這是莊子和惠施開玩笑，惠施說齊魏為蝸角之爭，莊子罵惠施為蚊蚋之學。公孫龍以堅白之辯鳴於時，嘗為平原君客，平原君對他很好。後來齊使騶衍過趙，平原君就問鄒衍以公孫龍的事，騶衍是談天名家，



圖九 無異蝸角蠻觸之爭

也是以詭辯出名，同行生嫉妒，就說公孫龍的壞話。騶衍說：「天下之辯，有五勝三至，而辭至爲下。辯者別殊類使不相害，序異端使不相亂，抒意通旨，明其所謂，使人與知焉，不務相迷也，故勝者不失其所守，不勝者得其所求，是故辯可爲也；及至煩文以相假，飾詞以相悖，巧譬以相移，引人聲使不得及其意，如此害大道。」平原君由此不信公孫龍。然公孫龍在名家的地位實數一數二，他的名實論有最精闢的幾句話：「天地與其所產焉物也，物以物其所物而不過焉實也，實以實其所實不曠焉位也。出其所位非位，位其所位焉正也。以其所正，正其所不正，疑其所正。其正者，正其所實也；正其所實者，正其名也。」這是他的正名論，其意在使爲治者審名實，正和其他名家諸子一樣，雖立論設喻各有不同，然其究竟，都在使名實符合，萬事萬物，都得其正，以立政治的大本，社會才有條有理而不致於亂。

(二)尚詭辯——尚詭辯也不止名家，但名家諸子無不善詭辯。名家諸子聰明過人，理想甚高，常常有新奇超脫的思維，一方固由於好奇心的驅使，一方也是由詭辯可以證明名實的關係，結局的目的是使萬事萬物名實相符，歸於無爲的理想的社会。然則名家的詭辯，自有他的理由，不可以

強詞奪理看他。現在且選幾種最著名的名家詭辯學說，以見他們思想的超越與辭鋒的犀利。第一是鄧析。呂氏春秋載：「涑水甚大，鄭之富人，有溺者，人得其死者，富人請贖之，其人求金甚多，以告鄧析，鄧析曰：『安之人必莫之賣矣。』得死者患之，以告鄧析，鄧析又答之曰：『安之，此必無所更買矣。』」鄧析又有「山淵平」一句話，因山與淵在同一平面，所以是平的。鄧析所謂天地等，也同此理。還有奇特的，說釣針有鬚，卵有毛。用釣針釣魚，魚上釣則口鬚在釣針了。卵能孵出生毛之鳥，以卵中有生毛的能力，不是由無生有的。第二是尹文。名家不大注重詭辯的是尹文，然而他也好設一些奇怪的警喻，如說：「好牛，好則物之通稱，牛則物之定形，以通稱隨定形，不可窮極者也。設復言好馬，則復連於馬矣，則好所通無方也。設復言好人，則彼屬於人也，則好非人，人非好也，則好牛好馬好人之名自離矣，故曰：名分不可相亂也。」又說：「五色五聲五臭五味，凡四類，自然存焉，天地之間，而不期爲人用，人必用之，終身各有好惡，而不能辨其名分。名宜屬彼，分宜屬我。我愛白而憎黑，韻商而舍徵，好臚而惡焦，嗜甘而逆苦，白黑商徵，臚焦甘苦，彼之名也；愛憎韻舍，好惡嗜逆，我之分也；定此名分，則萬事不亂也。」第三是惠施。則極詭辯之能事了。莊子罵他一頓，說惠施詭辯，像玩魔術，有以下一大套話：

「卵有毛，雞三足，郢有天下，犬可以爲羊，馬有卵，丁子有尾，火不熱，山出口，輪不踞地，目不見，指不至，至不絕，龜長於蛇，矩不方，規不可以爲圓，鑿不圍柄，飛鳥之景未嘗動也，鏃矢之疾而有不行不止之時，狗非犬，黃馬驪牛三，白狗黑，孤駒未嘗有母，一尺之棰，日取其半，萬世不竭，辯者以此與惠施相應，終身無窮。」試舉其最著者說：雞三足；雞兩足所以行而非動，行由足發，動由神御，雞雖兩足，須神而行，是二足之外尙有一足始能代步，此一足爲精神，所以雞有三足。飛鳥之影不動；鳥飛固見其影動，然甲的瞬間有甲影，乙的瞬間有乙影，其瞬間不動，所以飛鳥的影不動。（按此深合電影原理）射矢不前進，又不止；理由同上。白狗黑，獨眼的犬，可稱眇狗，則白狗目黑，也可叫他爲黑犬。一尺的棒，日取其半，萬世不盡；若其可析，則常有有兩，若其不可析，其一常存，所以說萬世不盡。雖無頭髮，不能謂之禿；因拔髮一根，不能說是禿，拔二根也不能說是禿，拔三四根……雖毛髮全盡，也沒有禿的時候。馬有卵，形之所託，名之所寄，都是假的，所以犬羊無定名，胎卵無定形，鳥可以有胎，馬可以有卵。連環可解；物盡於形，形盡之外則非物，連環所貫，貫於無環，非貫於環，若兩環不相貫，則雖連環亦可解。第四是公孫龍。他因欲明名實的關係，乃立：白馬非馬論、指物論、通變論、堅白論、名實論，其中最著名

者爲白馬非馬論與堅白論，是公孫龍的代表學說；白馬非馬論，所謂白是色之名，所謂馬是形之名，所以白馬爲色與形之名，馬則僅爲形之名，因此所謂白馬的概念，自然和所謂馬的概念不同，卽所謂白馬非馬。此係試行概念的分析，而說論理學上的外延與內包之關係的。復次，堅白論，卽設有堅白石於此，則所謂堅石，係依觸覺而知的，所謂白石，係依視覺而知的，所以說堅白石不是一個概念，而爲堅石與白石的兩個概念。這種說法，係試行知覺之分析的。名實論，已在上面說過。指物論，物莫非指，而指非指，天下無指，物無可以謂物。是說物我殊能，互有是非，凡物之情，必相是非，天下若無是非，則無一物而可謂之物，所以有物卽相是非。通變論，論百物材類的異同，必審類以合名，乃爲正舉，否則爲亂名，爲狂舉。非正舉者，叫做兩明，兩明是昏不明的意思。名實無當則道喪，道喪而無有以正。公孫龍辯術嚴謹，論證精貫，他的原意，是想正名實而化天下，不過因爲他們學說思想不合於其他各家的胃口，且有時近於強辯，所以孟子、荀子、莊子一班人都對他們有嚴酷的批評。

第十一節 兵家

春秋戰國時代，可算是無時不在戰爭狀態中，所以兵學的研究，遂以非常之勢而勃興起來，兵家諸子，應運而生。不僅孫武、吳起最爲傑出，認爲兵家之祖，卽在孫吳以前說兵略的人亦復不少；如握奇經，傳係黃帝之臣風后所撰，其實係後人僞作；六韜，傳爲太公望呂尙所著，張良得自圯上老人的三略，也說是太公望遺書，圯上老人黃石公授之於張良，說：「讀此書，則爲王者師。」沛公用其策，討秦滅項羽而得天下，三略分上中下，不用陰謀詭計，本道德而論兵；司馬法，稱係齊司馬穰苴所撰，實則齊諸臣所追輯，所說也多注重道德，排斥權謀術數；至於孫臏范蠡等，也有遺著流傳於後世；就是法家的商鞅，以及墨子那樣的和平主義者，對於兵學也有一番研究的功夫，由此可見當時如何注重武備，而文武合一精神的實現，正是春秋戰國思想的特色。不過我們要知道，孫吳以前或以後雖有兵學專家，但樹立兵家一派以與諸派爭雄，不僅在理論上建兵學的基礎，且自爲諸侯的軍師，立超羣的戰功，實自孫吳二子起。除孫吳二子外，尙有一著名的尉繚子。兵學的研究，在當時異常發

達，如上所說墨子，當楚王將伐宋，墨子在旅行中，聽說這事，乃晝夜兼程，跑到楚國，在楚王前主張他的和平論，遂將公輸般的攻城工具與自己的防禦方法，假設地作戰，竟完全得以防禦，而使楚王停止戰爭。孔子也通兵法，門人冉有，即為戰功赫赫的人，而冉有有言：軍旅之事，學於孔子，孔子也自己說過：我戰則克。以孔墨二大聖人，都能研究兵學，無怪兵學的發達了。據漢書藝文志所載，兵家的著書，分為兵權謀、兵形勢、陰陽、兵技巧等四種。兵家的思想，看來好像凶惡，實則所有兵家，都是主張道德的。因為六韜三略全是注重道德，後來為兵家諸子所宗，所以講兵學必不離道德。兵為凶器，兵凶戰危，不宜亂動，為維持社會的秩序，不得已才用之。兵家諸子，都覺兵為凶器，所以不把兵法為運用凶器的方法，而以為避凶器的方術。雖天性刻薄的吳子，也說國的強弱在德，而不在峻，極口稱萬民之和。這是兵家思想一個特點，也是我國固有民族精神一個特徵，不像近代帝國主義者的窮兵黷武窮凶極惡。現在將兵家代表的學說，分為三類，即（一）孫子所說的「同」，（二）吳子所說的「和」，（三）尉繚子所說的「仁」。這三種代表學說，都一本於道德。

（一）孫子所說的「同」孫子名武，在吳王闔閭那裏為將，威壓鄰國。他為練兵，曾將吳王兩個

寵妃殺死，至今傳爲美談。吳越春秋說：「吳王召孫子問以兵法，每陳一篇，王不知口之稱善。」兵家的著述中，只有孫子十三篇爲其自撰可信，其文字簡潔明晰，首尾一貫，條理井然，實難增損一字，確是中國兵書傑作。十三篇是計篇、作戰、謀攻、軍形、兵勢、虛實、軍爭、九變、行軍、地形、九地、火攻、用間。孫子論用兵的根本要義：「兵者，國之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。故經之以五校之計而索其情，一曰道，二曰天，三曰地，四曰將，五曰法。道者，令民與上同意也，故可與之死，可與之生，而民不畏危。天者，陰陽寒暑時制也。地者，遠近險易廣狹死生也。將者，智信仁勇嚴也。法者，曲制官道主用也。凡此五者，將莫不聞知之者勝，不知者不勝，故校之以計而索其情，曰：主孰有道？將



圖一〇 孫子練兵

孰有能天地孰得法令孰行兵衆孰強士卒孰練賞罰孰明吾以此知勝負矣。將聽吾計用之必勝，留之將不聽吾計用之必敗，去之計利以聽，乃爲之勢以佐其外。勢者，因利而制權也。兵者，詭道也，故能而示之不能，用而示之不用，近而示之遠，遠而示之近，利而誘之，亂而取之，實而備之，強而避之，怒而撓之，卑而驕之，佚而勞之，親而離之，攻其無備，出其不意，此兵家之勝，不可先傳也。」孫子已不言仁義之師，惟以詭道取勝爲主，然猶以得人民之同意爲道。孫子說同，吳子說和，同者同一民心，和者親和民心。他的兵學還有一特點，卽不主張徒舉兵以損人命，以爲兵之要在弱敵而屈之，所以主張用謀略屈敵，以避免死傷殺害的慘禍。

(二)吳子所說的「和」吳子名起，曾師事曾子，其母死不歸家，曾子和他絕交，於是到魯國學兵法，事魯君。後來做魏文侯的將，有功；又到楚國，爲楚悼王宰相。居楚時，平鄰國，立大功，不亞於孫子。但是他的生性殘忍刻薄，楚悼王死，大臣作亂，將吳子射殺而死。漢書藝文志有吳起四十八篇，現在存遺的，只有圖國、料敵、治兵、論將、應變、勵士六篇，都不是吳子自撰，乃是他的門徒所集輯，因爲篇中每述吳子的事蹟，疑是後人所加，一說同是戰國間人所撰。不管是他自撰或非自撰，然其議論的正

確，秩序的井然，爲古來所少見，可與孫子共認爲兵書中傑作。司馬遷說：「吳起兵法，世多有之，故不論。」可見他的門徒之多，傳播之廣，聲勢之大。又說：「能行者謂必能言，能言者未必能行。」司馬遷以吳起能行能言，可見佩服到五體投地了。前面說過，孫子兵法，以同爲貴，吳子的兵法，則以和爲貴。他說：「昔之圖國家者，必先教百姓而親萬民。有四不和：不和於國，不可以出軍；不和於軍，不可以出陣；不和於陣，不可以進戰；不和於戰，不可以決勝。是以有道之主，將用其民，先和而造大事。」他是先和於國而後能戰爲根本，與孫子的「同」的意義，實質相合。吳子又說以禮遇興奮衆士的必要，全是由「和」的出發點而引伸的。

(三) 尉繚子所說的「仁」這位先生的事蹟不大明顯。古來有種種異說：史記秦始皇本紀載大梁人尉繚說秦王，不知是否即此著書的尉繚子？但是尉繚子書中，有梁惠王問一類的話，則是與孟子同時，那末，見秦王的，應該是另一人了。又有人說是魏人，爲鬼谷子的高足。漢書藝文志列尉繚子於兵家之中，其著書爲三十一篇，現在所傳的只二十四篇，即天官、兵談、制談、戰威、攻權、守權、十二陵、武議、將理、原官、治本、戰權、重刑令、伍制令、分塞令、束伍令、經卒令、勤卒令、將令、踵軍令、兵教上、兵教

下、兵令上、兵令下。文章簡明雄奇，不須註解而文理自明，所以古來沒有註尉繚子的。二十四篇，所論盡正理明法，無權謀譎詐之術，而且力說兵者不可好而用之，兵法不是教殺傷人的學問，宗旨偉大，一本於仁。普通說兵家自孫吳以下，當推尉繚，實則尉繚兵學精邃，立論嚴正，眼光遠大，尙在孫吳之上。孫子主張詭術用兵，吳子生性刻薄，其人其學，都落在兵家兵學的下乘，尉繚子則一是以仁義爲本，針對時症，破除戰國時代慣用的權謀譎詐，在戰國時代能知道而且主張以至仁討至不仁爲兵法的真髓，不能不欽服他的卓見。如尉繚子所說：「凡兵不攻無過之城，不殺無罪之人。夫殺人之父兄，利人之貨財，臣妾人之子女，此皆盜也！故兵者，所以誅暴亂，禁不義也。兵之所加者，農不離其田業，賈不離其肆宅，士大夫不離其官府，由其武議在一人，故兵不血刃而天下親焉。」又說：「兵者，凶器也；爭者，逆德也。事必有本，故王者伐暴亂，本仁義焉。」他是主張治軍必須絕對的嚴，嚴則士卒用命，所以說：「古之善用兵者，能殺士卒之半，其次殺其十三，其下殺其十一。能殺其半者，威加海內；殺十三者，力加諸侯；殺十一者，令行士卒。故曰：百萬之卒不用命，不如萬人之鬪也；萬人之鬪，不如百人之奮也。」有人說他這話過於殘酷，與他所主張仁義的心不倫不類，實則尉繚子不過極言治兵必須

號令威嚴，才能以少敵衆，奮力爭生，不一定非殺那些士卒不可。

以上略說孫子、吳子、尉繚子的兵法，雖所用的手段，所具的見解，各有參差的不同，然一是以道德爲本，則爲我國兵學研究者的一貫精神。除孫吳尉繚三子外，我們還不要忘記一個人，就是前面舉出的孫臏。孫臏在兵家稱做孫卿子，他談兵法，具有孫武的「同」，吳起的「和」與尉繚的「仁」三要素，所以荀子特別恭維他。荀子議兵篇載：「臨武君與孫卿子議兵於趙孝成王前，王曰：『請問兵要。』臨武君曰：『上得天時，下得地利，觀敵之變動，後之發，先之至，此用兵之要術也。』孫卿子曰：『不然！臣所聞古之道，凡用兵攻戰之本，在乎壹民。弓矢不調，則羿不能以中微；六馬不和，則造父不能以致遠；士民不親附，則湯武不能以必勝也。故善附民者，是乃善用兵者也，故兵要在乎善附民而已。』」這不是孫武「同」的主義嗎？接着「臨武君曰：『不然！兵之所貴者，執利也；所行者，變詐也。善用兵者，感忽悠闔，莫知其所從出，孫吳用之，無敵於天下，豈必待附民哉！』孫卿子曰：『不然！臣之所道，仁人之兵，王者之志也……仁人之兵，不可詐也；彼可詐者，怠慢者也，路賈者也，君臣上下之間，滑然有離德者也。』」這不是吳起「和」的主義嗎？孫臏力說仁義爲兵學的本原，在下面兩段問答，最

爲明顯：「陳囂問孫卿子曰：『先生議兵，常以仁義爲本。仁者愛人，義者循理，然則又何以兵爲？凡所爲有兵者，爲爭奪也。』孫卿子曰：『非女所知也。彼仁者愛人，愛人故惡人之害之也；義者循理，循理故惡人之亂之也。彼兵者，所以禁暴除害也，非爭奪也。故仁人之兵，所存者神，所過者化，若時雨之降，莫不說喜。是以堯伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王代崇，武王伐紂，此四帝兩王，皆以仁義之兵行於天下也。』」

「李斯問孫卿子曰：『秦四世有勝，兵強海內，威行諸侯，非以仁義爲之也，以便從事而已。』孫卿子曰：『非女所知也。女所謂便者，不便之便也；吾所謂仁義者，大便之便也。彼仁義者，所以修政者也。政修，則民親其上，樂其君，而輕爲之死。故曰：凡在於軍將率末事也。秦四世有勝，謾認然常恐天下之一合而軋己也，此所謂末世之兵，未有本統也。故湯之放桀也，非其逐之鳴條之時也；武王之誅紂也，非以甲子之朝而後勝之也；皆前行素修也，此所謂仁義之兵也。今女不求之於本，而索之於末，此世之所以亂也。』」

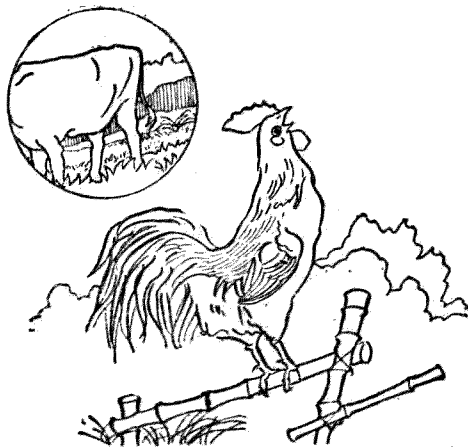
這兩段話，尤針對周末時代的用兵大弊，不啻當頭三棒。所以兵家的思想，不獨不是一般人所誤測以爲是凶惡的，而且是反凶惡的，完全是站在道德的立場，以護國衛民平天下治亂世禁暴除害爲目的！

第十二節 雜家

所謂雜家，指不屬於儒道楊墨法名兵各家，有自樹一幟的，有調和各家的。雜家並不是指他們思想上的複雜無章，是指他們的學說不能像儒道等家之有力，所發生的文化影響不若儒道等家之深，但是雜家之中，不少有後來居上的思想，不少有採取衆說之長而自成其趣的，研究思想史的人不可不知。現在可將雜家分作三大系：（一）縱橫家，（二）折衷主義家，（三）其他諸家，如農家、小說家等。

（一）縱橫家——縱橫家是以權謀術數說諸侯，而致國家於強盛的一派。我國從古以來，對於外交問題，很能加以細心的研究。從周代，或者在周以前，對於北方蠻族的外交政策，已經大爲講究，到春秋戰國時代，十二諸侯以及七雄先後對立，更相互而發揮外交的手腕。例如鄭國，因介在強大國家之間，所以他的外交術，特別發達。論語有：「爲命，裨諶草創之，世叔討論之，行人子羽修飾之，東里子產潤色之」等語，可知鄭國的外交文書，係由有數的諸外交家集合衆智而做成的，所以沒有

絲毫的缺漏。那時外交當局，不叫外交部長，叫做「行人」。我們從左傳或戰國策的事看來，可見外交之在當時，何等重要！在戰國時，最著名的外交術略，就是所謂「合縱」「連橫」。合縱係中國的中部，從北到南羅列着的諸侯之同盟，連橫係由東到西羅列着的諸侯之同盟。因為當時戰國七雄，互爭勢力，天下洶洶，其中秦據函谷關以西，常威壓山東諸國，山東諸國，如不能合縱，便不足以制秦，蘇秦乘機而起，以「寧為雞口，毋為牛後」的名言，遊說諸侯，兼六國宰相。張儀乃倡連橫學說，更弄權謀術數，使六國事秦，而合縱說瓦解。蘇秦張儀都以一介書生，巧迎當時執政者心理，一躍而登相位，於是天下的遊士，莫不爭相仿效。公孫衍、蘇代、蘇厲、周最、樓緩等，都成了蘇張的門徒，蘇張又是鬼谷子的學生。鬼谷子姓名住址，無從查考，周時隱於鬼谷，自號



圖一一 寧為雞口毋為牛後

鬼谷先生，有鬼谷子二卷。他以爲道乃作成天地巧妙不可思議的神靈，天地間一切現象，都從此神靈而成，所以都爲一定的法則所支配。知此道的全係心的作用，心之發在口，意志、喜欲、思慮智謀等，由口出入。所以有術的人，不得不先詳其敵的狀態；說主人的，不得不先詳人主的心。這叫做「揣」。一切事物，都有連絡，推一端即能知他端，這叫做「摩」。應於摩的叫作「符」。總之，從天地之理，察動靜變化，貫徹自己的意志，這是縱橫家的主眼。鬼谷子係縱橫家之祖，縱橫家的思想，不外以下幾個字：「揣」、「摩」、「權」、「謀」及「捭闔」。所謂捭闔，即因天地陰陽之道，推之於人事，所以他說：「捭闔者，道之大化，說之變也，必豫審其變化。」鬼谷子之術，似出於道家的變態，而常稱陰符，思想上顯受黃老影響。

(二)折衷主義家——所謂折衷主義家，即以自己的知識，採合各家的長處，而自成一家，也可以稱做調和派。最著名的，有關尹子、鷓冠子、宋輕子、晏子、子華子、尸子、告子、呂氏春秋等。關尹子，姓尹名喜，字公文。與老子同時，爲秦關令，所以稱關尹子。著書六篇，唐代稱爲文始真經，有許多卓絕的思想。他的思想，出於老子之道而更進一步，他解釋道說：「非有道不可言，不可言即道；非有道不可思，

不可思卽道。」他以為道發顯以成天地萬物，卽一道歧而發顯成宇宙萬象，所以萬物都是道，無一物不是道。這好像近似萬有神教論。關尹子由萬有神教的思想，爲萬有精神論，以天地萬物都是我精，我神，我魄，我魂。他說：「無一物不可見，則無一物非吾之見；無一物不可聞，則無一物非吾之聞。五物可以養形，無一物非吾之形；五味可以養氣，無一物非吾之氣；是故吾之形氣，天地萬物。」是以天地萬物都歸到我的主觀作用。鵝冠子不知姓名。隱深山中不出，常以鵝（像野雞）爲冠，人稱他爲鵝冠子，比莊子及孟子後出。著書有鵝冠子三卷十九篇。他的思想，像韓愈說的：雜以黃老刑名，然在大體上則屬老子思想系統。他以道爲宇宙的本體，並詳述由道生元氣，四時行，萬物成的順序。宇宙原始存在的本體爲一，一爲萬物的起原，所以名爲泰一。由一先生者爲氣，名泰鴻之氣，爲元氣之始。氣生而後有意，意生而後有圖象，有圖象始有名，有名始有形，有形始有事，有事始有約，具此八者，猶未能離渾淪之境。約決而時生，時立而物成；察其根源，都由氣而發，所以通此者爲道，故其成也，循於法。法者支配宇宙，遠近無所不化，名之爲神，亦名爲命。萬物由命而生，由命而支配。聖人善知命，道德善體認命。他說：「聖人法天之節以斷之，故列地守之，分民部之，寒者得衣，飢者得食，冤者得理，勞者

得息，聖人之所期也。」鷓冠子也貴仁義，重禮樂，與儒家完全相同；但是他說的「聖人之道何先？」先人。人道何先？曰：先兵。」這又是襲兵家的學說，其餘還說刑名等等，所以成其為雜家了。宋愷子與孟子莊子同時，折衷黃老的寡欲主義與墨子的非攻主義，而倡寡欲非攻主義。其理想在天下安寧平和，萬民衣食無窮，盡歡樂而全天壽。為達此目的，必使萬民寡欲而禁攻伐。晏子名嬰，字平仲，是齊國的名相，著有晏子學說的系統不明，有列於儒家，有說是墨子之徒所撰的。書中思想，有合於儒家六經之旨的，有合於墨家提倡節儉力行的。總之，晏子乃雜儒墨二家的功利主義者，他所倡的功利主義，一似管仲，所以古來並稱管晏。子華子姓程名朱字子華，與孔子同時。孔子遇見過子華子，稱揚他做天下賢士。宇宙觀乃繼道家的思想，倫理說則主儒而混墨。尸子名佼，與孟子同時，秦商鞅的先生。著尸子二十篇。他說過：「墨子貴兼，孔子貴公，皇子貴衷，田子貴均，列子貴虛，料子貴別。原其學之相非數世，皆弁於私也。」可見尸子的調和態度。尸子在各家中最重儒墨，以兩家調和之義為自己的根本學說，因為重義這一點是儒墨兩家所同的。尸子說：「君臣父子上下長幼貴賤親疏皆得其分曰治，愛得分曰仁，施得分曰義，慮得分曰智，動得分曰適，言得分曰信，皆得其分而後為成人。」這

已近名家法家的學說，無怪乎商鞅拜他爲老師了。告子，名不害，兼治儒墨，嘗學於孟子。他論性，實爲後來揚雄性善惡混說所由出。他雖學於孟子，但主張並不相同：孟子主性善，告子主性善惡相混。他說：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流；人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」又說：「性無善無不善也。」是說人性可以力變化，可東可西，可善可惡，所以人性可以說是無善無惡。後來學者如王安石、蘇軾、陸象山、王陽明等，言性都近告子。至於呂氏春秋二十六篇，是秦相呂不韋的門下客所輯，曾掛在咸陽市門，求能增損一字的，給以千金。高誘作序說：「此書所尚，以道德爲標的，以無爲爲綱紀，以忠義爲品式，以公方爲檢格，與孟軻、孫卿、淮南、揚雄相表裏也。」這本書既是吃飽了飯沒有事可做的人所作，而又非出自一手，所以最爲駁雜：有道家的學說，有儒家的學說，有墨家的學說，有天文陰陽家的學說，有兵家的學說，有農家的學說，但是他很淵博，先秦的學問多可藉此而考。

(三)其他諸家——除以上諸家外，尚有農家、陰陽家、及小說家等。他們的思想，都有偏重點，無論見解是否錯誤，總之，是時代精神不健全的結果，則無容疑。就中以農家爲最重要，農家的兩大台

柱，是李悝與商鞅。李悝立論，商子治、秦，都是以農本主義爲工具。在春秋戰國當時，內治方面，各國所注意的是富國、強兵、統治的三項；外交方面，是合縱連橫的二事。就中最重要的是富國問題，國如不富，諸事無辦法。討論富國之法的，則有專門主張農本主義的一派，與主張殖產興業的一派。在中國上古，以國土廣汎而農產豐富的國度說，富國的方法，自然以農本主義爲最適宜；而強烈的主張這種農本主義的，管仲尙不算，除商鞅外，爲魏國的李悝。李悝專門倡導所謂盡地力之教，想由適當的方法，使人盡地力之所有，以求農產物的豐富。商鞅則採用所有的方法，保護而又獎勵農民，壓迫工商業者，且勸他們轉業於農，盡其所能，努力於農產物的豐富。他極力倡導農戰，以爲國之所以興完全在農戰，說：「農戰之民千人，而有詩書辯慧者一人焉，千人者皆怠於農戰矣；農戰之民百人，而有技藝一人焉，百人者皆怠於農戰矣。國待農戰而安，主待農戰而尊。夫民之不農戰也，上好言而官失常也，常官則國治，壹務而國富，國富而治，王之道也。」他的愚民政策可以概見，即對於士與工商皆在排斥之列，只有農可以存在，所以叫做「壹務」。商子雖係法家，在他的富國主義一點，顯然是一個露骨的農家了。反之而獎勵殖產興業以謀國富充實的，則爲法家之祖的齊管仲。管子也並非蔑

視農業，且甚注重，但是除注重農業外，他還主張由山採礦，煮海爲鹽，以及山林的經營，牧畜的獎勵，而且建立過很大的功績，與商鞅使秦孝公稱雄於天下一樣，所以李悝的著書不傳於世，而管子商子卻流傳至今。農家之外，尚有陰陽家，陰陽家包括陰陽說、五行說、神仙、方技及術數等。對於時代騷亂而悲觀的結果，又有所謂希求永生的神仙家以及種種迷信，乘機而起。孔子不語怪力亂神，但也沒有方法去消滅迷信，僅就見於左傳、墨子、荀子等書中的記事，即可知當時的迷信如何根深蒂固。神仙家流起於戰國，顯然是由於戰國之際，人的生命，非常恐慌，毫無保障的緣故。神仙家流起於山東方面，或由於瀕臨東海，因而想到或者海外有所謂蓬萊方壺等理想鄉吧？又見蜃氣樓之類，遂以爲海上真有仙山了。陰陽家的目的，乃係根據易之哲學，釐定曆事的。一年分爲十二月，一月分爲三十日，一日分爲十二時；又於春夏秋冬四季，各規定應做的事，稱爲月令，順之者昌，逆之者亡，他的本原，原係人生所必須的學問，尤其在以農本位主義立國的中國，不過後來把原來的意思牽強附會，於是種種迷信遂生。五行說係戰國時騶衍騶奭等所創，以水火金木土的五星爲中心，初在政治方面說明了革命的問題，後來對於倫理道德的問題或人類的身體，都以這種五行說而說明了，而且

與陰陽家構成密切不離的關係。至於方技術數，以及古來原有的龜卜占筮之外，又有所謂半神的人司掌人相、家相、方位、壽夭、貧富、貴賤、窮達等，則更爲純粹的迷信了。又小說家的鬻子，與後世的小說家不同，是一種道家參以雜家，故不論。

第三章 中國思想家的旁衍

第十三節 秦統制思想

收拾春秋戰國局面者爲秦。秦不但統一六國，且進一步統一思想。秦對於思想的統制，有積極的意義與消極的意義之兩大原因。積極的原因是傳統政治的尊大；消極的原因是自由思想的反響。現在分說如左：

(一)傳統政治的尊大——我們中國自開國以至三代，上面已屢次說過，有一個最大的特點：便是政和教是不分的。因政教不分，所以政治上的首領，同時也就是思想上的領袖。在上古歷史上所歌頌的君主，多半是曠世大哲，必能貫通宇宙萬物的原理，知人民安樂的根原，且能作器利用，垂之久遠。一定要比德量能更無以加乎其上的，然後爲天人之所歸，以踐天子之位。所以中國上古的政

治首領，一定是哲學巨子，都能參天人之變化的，這是中國政治思想的根本第一義。商周革命，也因爲前王不賢，而代以有功德的，能傳道統並能傳國統的湯武。孔子出於衰周之際，比德量能，不亞於堯舜，應該統治天下，所以學者稱他爲「素王」，表示惋惜孔子不得位於傳國的正統。周末的思想家，不僅儒墨主張哲學的政治，卽道家、名家、法家等也都主張。法家是最不取古制的，然而論到人君統御的方術，必教以虛靜無爲，恬慮去欲，以合天地之道，養成哲學上最高的人格。秦初并天下時，丞相李斯及當時博士，都秉各人所修的學問，援引古義以論君道。所以議到上始皇尊號，說古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴，上尊號爲泰皇。始皇命去泰留皇，採用上古帝位號，號曰皇帝。李斯爲什麼說泰皇最貴？因爲泰皇的道最高。始皇自去泰字，并皇與帝爲一號，始皇雖無哲人之實，然當時博士等定要奉送他一個哲人的名稱，以爲必如此而後可以統治天下。始皇也想擔負古先聖王傳來的道統與政統，他覺得至高不可幾及的莫過於真人神人，於是廣徵方士，入海求所謂仙人真人，又封禪行幸天下，命博士作仙真人詩歌絃誦，因爲古時帝王都通於神靈，始皇還是保持傳統的思想，以爲非此不足以媲美，而且他更有雄大的野心，直將一身而超越三皇與五帝，所以稱始皇帝。那末，秦

始皇確是一個傳統政治尊大主義者。既然在哲學上政治上認定自己是一個惟一無二的獨尊者，所以對於與這種主張不相容不相合的思想，當然在排斥統制之列。這是秦所以必須統制思想的積極的原因。

(二)自由思想的反響——秦統制思想的消極的原因，乃由於周末即春秋戰國的思想太自由了，太解放了，因而引起的一種絕大的反動力。我們且看當時思想界的情形。有一個淳于越，以為事不師古未有能長久的，始皇問李斯，李斯說：「五帝不相復，三代不相襲，各以治，非其相反，時變異也。今陛下創大業建萬世之功，固非愚儒所知，且越言乃三代之事，何足法也！異時諸侯並爭，厚招游學，今天下已定，法令出一，百姓當家則力農工，士則習法令辟禁，今諸生不師今而學古，以非當世，惑亂黔首，丞相斯昧死言：古者天下散亂，莫之能一，是以諸侯並作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實，人善其所私學，以非上之所建立，今皇帝并有天下，別黑白而定一尊，私學而相與非法教人，聞令下則各以其學議之，入則心非，出則巷議，夸主以為名，異取以為高，率羣下以造謗，如此弗禁，則主勢降乎上，黨與成乎下，禁之便。臣請史官非秦記皆燒之；非博士學所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣守

尉雜燒之；有敢偶語詩書，棄市；以古非今者，族；吏見知不舉者，與同罪。令下三十日不燒，黥爲城旦。所不去者，醫藥卜筮種樹之書。若有願學法令，以吏爲師。」李斯爲什麼有這樣激烈的主張？實是在是因爲那般自命爲儒者之人，「私學相與非法教人，聞令下則各以其學議之，入則心非，出則卷議，夸主以爲名，異取以爲高，率羣下以造謗，」在這樣士氣囂張的非常狀態下，怎能鞏固國家統一的基礎？於是極力主張焚書坑儒：所燒的書，是百家私學的書，博士的書並沒有燒；所坑的儒，是那些好馳議論氣餒囚騰的士子，博士仍舊爲秦借重。這就是李斯統制思想的根據，是兼用儒家法家的教義，不過手段太辣，執行太嚴罷了。還有一點，李斯反



圖一二 焚書坑儒

對復古，是指諸生信口批評今政而言，至於秦始皇爲萬世一尊以繼承並光大中國固有的政治傳統，則無寧說李斯是一個復古主義大家。周初建國，已經知道人君不一定個個都是聖哲，所以一切學術，都守於官；周衰官失其守，乃散爲百家之學，李斯再想恢復古制，使官守之，所以詆百家爲私學，使學法令的以吏爲師，則官師合一。那末，李斯爲什麼主張統制思想，是由於一道德、同風俗的重要，不待說而自明了。這是秦所以必須統制思想的消極的原因。

李斯是一個什麼樣的人？他本來在苟卿門下做徒弟，學帝王之術，學已成，覺得楚王不足有爲，六國都弱，沒有可建功的地方，想西入秦，辭別苟子道：「斯聞得時無怠，今萬乘方爭時，游者主事。今秦王欲吞天下，稱帝而治，此布衣馳騫之時，而游說者之秋也。處卑賤之位，困苦之地，非世而惡利，自託於無爲，此非士之情也。故斯將西說秦王矣。」李斯與韓非同是苟子的門人，嘗自說不如韓非，韓非使秦，李斯譖殺韓非，其後秦王用李斯的計策以離間諸侯，及李斯爲相，苟子爲之不食。李斯雖係苟門出身，實好刑名法術，所以忌刻韓非更甚，確有智術，而不識仁義經國之本。一旦得志，就一意孤行。焚書坑儒，雖出自時代思想的極大反撥，與李斯個人環境也有關係；因當時學者思想，與李斯的

政見不合，以是橫議朝政者續出；而儒家之徒，憤慨李斯蔑視聖賢的道法，更是猛烈的駁擊。李斯恨極了，就加上一個惑民誣衆的罪名，上奏始皇，探緊急處置，壓迫言論，箝制思想，厲行愚民政策，然而還是不能夠十分鎮壓學者言論，而學者中更有非難秦之政策的，始皇大怒，坑殺儒生四百六十人於咸陽，使中國思想史上受此一大打擊，追源溯始，當然是李斯的主張。那些被害的學者，固然不能說其中沒有少數搗亂之徒，但以強秦的威力，學者不屈於權勢，自己所信的，竟公然說出來，不怕一切，也是我國思想史上一線光彩。當始皇要坑儒時，太子扶蘇諫曰：「天下初定，遠方黔首未集，諸生皆誦法孔子，今上皆重法繩之，臣恐天下不安，惟上察之！」始皇大怒，使扶蘇北監蒙恬於上郡。始皇起初也信用博士諸生，凡大政及封禪的事，都與博士商議。李斯主張燒天下書，只藏於博士的不燒；想學法令的以吏爲師，而不許以一人的私意，議國家的法令。他的初意，在尊重國家至高權，且將學術統一於官守，不料始皇因一人的喜怒，坑殺至如此之多；但李斯知用法家變古之義，而不能導始皇以虛靜無爲之道，使始皇暴戾恣睢，純以個人喜怒措置國政，大違法家逸君尊法的主旨，真是比韓非差遠了。從此先儒舊籍，多付闕如，秦也不二世而亡，上古相傳之哲學的政治系統也因此中斷。

了。

秦統制思想的原因既如上述，李斯爲什麼激烈的主張統制思想自有他的原因，然因秦對於思想的統一所發生的影響，則特別重大，主要的有以下兩點：（一）宗教精神的發達，（二）社會風氣的改變。

（一）宗教精神的發達——當六國對峙互相爭雄之時，從來沒有一天和平，人民受盡了塗炭之苦，所以一般仁人志士學者先生，都苦心於如何完成其救濟天下的大業，把滿腔的熱血與懷抱全寄託在政治社會及道德倫理上面，無論各家各派，莫不以這一個問題做主眼，但是一旦到了天下統一，戰事息止，大家以爲修明的政治總有希望了，一般思想家所認爲共同問題的經世濟民間題，一朝得到解決，因而天下的人心，逐漸改變一個向內發展，向精神方面去衝動，不期而然促成了宗教精神滋長的機運。第一是道教的滋長。道教創生於東漢，但他的伏根很早，自然是以老子爲淵源。我們中國老早沒有「宗教」兩個字，商朝人很重鬼，不過是祭祀人的鬼；傳統的古代思想信天，也是人的天；沒有宗教裏那些靠不住的話。自從戰國到秦漢，方士的勢力很大，往往用神仙不死的

話來騙皇帝，因此圖讖符命的迷信，更加厲害。秦始皇就是因「亡秦者胡」的讖語去伐匈奴，又派遣徐福到海外求神仙。這些方士，就是後來道教的起源，但是方士們不久都露出馬腳，逃走的逃走，受罪的受罪，等到佛教傳到中國，正適合當時一般人渴仰宗教的潮流，信仰上起了新的變化，中國系統分明的宗教，方才出現。推源溯流，不能不說是秦統制思想的影響。此後中國思想史上，新添了兩位馳名世界的名角：一個是從棺材裏搬出來的老子，代表道教；一個是新從外國飛來的釋迦牟尼，代表佛教；中國自此才有正式的宗教。

(二) 社會風氣的改變——春秋戰國以來，諸子分派宣傳的風氣極盛，最受打擊的是貴族制度的沒落。中國的封建制度，周初而盛，周末而衰。在封建制度的籠罩下，民衆與貴族簡直不能相比。官職世襲制度生了根，有時優秀的民衆，固然也有忽然爬到卿相位置的，如管子孔子都是，但是管仲的子孫再不能占一個相當位置，孔子一生東奔西走，貴族勢力之大，可想而知；到分派宣傳風氣大盛，各國君主登庸人材之術大開，貴族的勢力就漸漸衰退了。今天戴斗笠荷鋤頭的人，明天一變而爲穿朝衣掛相印的人了。各種投機心理的發達，結果把貴族的勢力完全崩潰，井田制度完全破

墟君主的權力一天大似一天。到了始皇統一天下，用李斯的話，率性把殘餘的封建制度一齊送到歷史垃圾桶裏去，把所有的地方，分做三十六郡，郡裏有守（管理百姓）、尉（管理兵事）、監（監督守尉）那許多官，時常調動，天下的大權，都入他一人掌握中。他怕民衆造反，收天下的兵器，聚在咸陽，鑄成銅人十二個。怕六國沒有殺光的子孫，臣子同有錢有能力的人對他懷好意，把他們搬到咸陽去。以前律令衣冠言語文字等等各不相同的東西，都使他統一。於是君主定於一尊，不但不分分離割裂的局面根本改變，而且分派宣傳及好事批評的風氣也一旦剷除，政治社會倫理道德各方面都表現了新姿勢。然而秦卻不旋踵而亡，直等於一次暴風雨，此後是中國思想界雨過天青的時代。

第十四節 兩漢的思想家（上）

兩漢的思想，係儒、道、法、三家的思想，迭為消長；陰陽五行的學說也極盛；佛教開始傳到中國在思想界另樹一幟；到了漢末，儒教衰微而老莊的學說昂頭——這是兩漢思想界的大概。現在先說

前漢，即從漢初到前漢之末，哀帝、平帝時代的思想概況。

通前漢後漢全時代整整四百年間，上下最風行的思想是道家的學說，在漢初即可表現。秦的虐政使民不堪命，而楚漢交爭，天下疲乏，所以在當時的人民是極需要休息，漢高祖伐秦入關，乃與關中父老約法三章：殺人者死，傷人及盜抵罪，其他一切秦的苛政，概行廢除，這就是根據無爲而化的黃老主義而來。惠帝即位，性本仁柔，輔佐者是繼承蕭何之後的曹參與汲黯等，都施行無爲的政策。即如當時年高德劭的蓋公，也以爲無爲之政最適於今世。因爲漢初疲於多年苛政與兵亂，人生問題深覺煩惱，於是無爲自然的學說，乃與人以多大的安慰。至於儒家的學說爲什麼在漢初不流行，則因爲儒家受秦始皇統制政策的打擊，元氣大傷，而且儒家主張的禮樂之政，是一些煩瑣的典章文物，其不能容於戎馬匆促亟思休息時代，自不待言。因此黃老的思想，大爲流行，連鼓吹高祖信儒教的漢初儒宗的陸賈，在他所著的新語上，也仍然以政治的根本在乎無爲。又如代表儒家的董仲舒，也說人主宜以無爲爲道。司馬談（司馬遷的父親）論陰陽、儒、墨、名、法、道德等六家要旨，獨稱黃老之學完全無缺。可見道家之勢力。但是到了武帝時代，形勢乃爲之一變。自武帝嘉納董仲舒

的賢良對策，禁止諸子百家，專門獎勵儒術以後，儒家遂一躍而成爲國教。爲什麼武帝這樣尊儒呢？第一是因爲當時各種思想雜出，非實行統制沒有辦法，如賢良對策中所說：「今者每師異道，每人異論，百家殊方，指意不同，以是上無以持統一，法制數變，而不知所守。」第二是因爲黃老無爲之教，就維持君主的尊嚴說，實在不大適當，有重新估定價值的必要。第三是因爲創業已歷數世，當此國庫充實而又爲一有爲的君主，不好黃老之教是當然的。第四是因爲在統治術上，自以採用強烈地主張君主的權力的法家學說爲宜，但因在景帝時採用了鼂錯的法治說而惹起吳楚七國之亂，釀成非常痛苦的經驗，所以武帝也不主張法家學說。第五是因爲主張忠孝一致的儒教，在統治天下方面實爲相宜。第六是因爲漢興十有二年，卽到了惠帝四年，始廢挾書之律，詔示天下求遺書；從此以後，在朝在野都努力於經典的蒐集，闡明訓詁，整理書籍，促進儒教發達的命運。第七是因爲酷好黃老的竇太后恰於此時崩去。第八是因爲當時宰相武安君田蚡也是最喜歡儒術的人。自公孫弘由白衣起而爲天子的三公，於是聳動了天下的耳目，儒家學說變成爲獲得利祿的捷徑。再說經典的蒐集，也是一般儒生用爲「得君行道」的出手貨，以經術來裝飾吏治。大家都要假託儒家，儒家也

就漸漸失了真相。因爲黃老的學說在當時尙占有相當的勢力，就造了許多讖緯（卜課測字這些把戲），把方士的迷信披上儒家的外套；又因申韓的學說不能夠排斥，便說「法取後王，禮貴因時」，把法家的手段做儒家的治化。孔子的真精神漸漸埋沒下去，後世的儒教便是漢儒同方士的混合物了。至於陰陽五行讖緯說之流行，原不足異，因爲儒家諸子既以經術來裝飾吏治，那些希望乘機做皇帝的人，要「託古改制」，自然不得不捏造讖緯，迷信陰陽五行，來擁護自己的主張，此所以在哀帝平帝時代，讖緯之學最盛。自從武帝問董仲舒有無受命之符，董仲舒即以確有受命之符相對以後，儒教已經在借重方士的力量；一到王莽時代，在武功井中掘出了上圓下方的白石，說是上圓象天，下方象地，書於石上的有「告安漢公莽爲皇帝」八字，這不是一個大笑話嗎？原來係當時學者爲欲獻媚王莽，故意玩的把戲，王莽就據此讖文，而爲天子了。從此種種讖文流行，到後漢更發猖獗起來。總之，在前漢時代，主要通行的思想是儒道兩家，而雜以陰陽五行讖緯的學說。代表道家思想的有淮南子，代表儒家思想的有董仲舒等。

淮南子姓劉名安，漢高祖的孫，封爲淮南王，所以叫淮南子。淮南子著書有內篇二十一篇，外篇

三十三篇，現僅傳內篇，不是一人所作，係集若干人編輯而成，他的思想，包括各家，正像呂氏春秋，但傾向道家之點最多，是以道家思想做基礎而雜取種種思想的。他的宇宙觀，以道爲本體，道是超絕時間空間的普遍的絕對；道爲虛無不可知的，無爲自然的，與老莊所說全同。道爲萬物的起原，爲本體，爲太一，爲太極，由太一的道生陰陽，生四時八極，更生萬物，是把易的哲理混入老子的思想。他的人生觀，以道爲萬物的本性，人性卽道，所以性爲人類行爲的標準。他以人性爲善，惡的原因是由於慾。人與萬物同由一氣而生，其間毫無差別。天下爲我有，我亦爲天下有。這種天人合一的思想，更用到肉體方面；人類的肉體與精神同生自本體，與天地類似之點很多：頭圓像天，足方像地，天有四時（春夏秋冬），五行（木火土金水），九解（八方與中央），三百六十五日（一年），如人之有四肢、五臟、九竅、及三百六十關節。這又是受了陰陽五行說的影響，他的政治說，則以仁義爲僞，僞卽人爲的意思，與荀子見解同。他以爲上古之人，其行爲無意中與道合體，到末世乃定所謂仁義的特別法則，無此則人的行爲不能與道合體，又有點像儒家。他以合於道爲政治的理想；道爲無爲自然，合於道的政治，卽無爲自然的政治。

董仲舒以天爲創造萬物之主，掌支配吉凶禍福賞罰等一切命令權。人是天的愛子，類似天的地方很多，此點與淮南子同。他反對孟子的性善論與荀子的性惡論，以爲性非善與惡的名狀，不過有爲善爲惡的可能性。「性比禾，善比米。米由禾出，米未必盡善；善由性出，性未必盡善。」善導其可能性，要由教化的力量。他在倫理思想上倡導仁義禮智信爲五常。中庸舉三德，孟子說四德，董仲舒說五常，儒家的道德論才完備。他對於政治的見解：第一，承天之意，從天之命；第二，明教以化民，使人性善良；第三，正法度，分上下之序以防欲。他以天人感應之說用在政治上，而說所謂受命之符，如武王時白魚入舟，孔子時麒麟出現，所以天子應以天爲法則而治天下。

儒家的主角除董仲舒外，尙有多人，今擇其重要者簡述於次：

陸賈著新語。屢用他的辯舌以擁護漢室。新語述宇宙開闢到人類社會成立以及政治道德的意見。他以天爲道的本源，以道爲政治道德的標準，以先王之政爲法於天的理想政治，獎勵仁義，尊重禮樂，即能實現這種政治。

賈誼他在文帝時建議改革制度，文帝不用；惟改定律令，列侯就國，是行他的主張。著有遺書五

十六篇，說時務策、政治論、經濟論、道德論等。他的治安策與董仲舒的天人策（賢良對策）同享大名。至他所建議改革制度，思想上頗有特色，即以禮樂與法律二者相輔而為治。他認性有三品，是根據孔子「性相近，習相遠，唯上智與下愚不移」幾句話而來的。

韓嬰深通詩經，著內外傳。其思想多從詩經演繹而出，沒有什麼組織的論述。

司馬遷。他是以紹述孔子學統為己任的。所著史記，是一部最有價值的書。他是一個純然儒教思想的人，沒有什麼懷疑的厭世的思想。史記一書，包括政治、經濟、道德各方面，是他全部思想的湧現。

桓寬著鹽鐵論。他是純然儒家系統的學者，倡導儒家德治主義的政治論。因為自從武帝崇彰儒術以來，士氣學風雖然轉變，然而在實際政治上還偏向刑法功利之治。到昭宗時，詔舉賢良文學之士，問民間疾苦，於是諸士子請罷鹽鐵酒權均輸之政，以為非先王之道，與丞相車千秋、御史大夫桑弘羊等辯難，一持管商的功利主義，一持孔孟的仁政主義，法家與儒家爭鬧起來。桓寬就是極力主張廢止鹽鐵等政的人，其結果廢止榷酤，鹽鐵官依然繼續。他便把當時的議論——德治主義與

法治主義的論難，撰集而成鹽鐵論六十篇，而從其間以細密的手段布衍先王的治道。

劉向著有洪範五行傳十一編，根據書經的洪範，記自古來到秦漢的符瑞、災異，以明天子之**必應於天**。又著有說苑新序等書。在他的思想中可認為卓見的，是關於性的意見。他說：「人性不在善惡，感於物而後動。」物是外界刺激，受刺激才動，動才生善惡。性無善惡，因外界刺激才有善惡。外界刺激中影響最大的，是音樂。所以他最重禮樂，以為禮樂養人，刑法則罰人甚至殺人。如果禮樂不作，僅制定法律，是努力殺人而非努力養人。他對於音樂的意見，更有可聽的價值。他以為音樂是**人心的反射**，人心內部的喜怒哀樂思敬等，感而顯於外部的音聲，就是音樂。音樂之聲，與心的狀態完全符合。他斷定常聽善的音樂，則心自善；常聽惡的音樂，則心自惡。漢代一般學者都信災異，他如此，然不相信鬼神。

揚雄著法言。他以玄為宇宙的本體，一切現象為玄的作用。他雖自以儒為宗而排斥老莊，但是他思索的性格反適於研究老莊的思想。他所說的玄，就是老子所說的道。他的人性論，以人性為善惡的混合，與以前各說都不合。倫理思想，大體祖述儒家的精神，重在闡述堯舜以來歷世遺教的中

道。其義務論，取中庸及孟子所傳的五倫說；道德論則取董仲舒所倡的五常說。

以上將前漢儒家的要角簡單介紹。從他們的思想學說裏，可以看出儒家精神，到了前漢之末已是三變。第一變是秦焚書坑儒的影響，僅僅留着幾個博士如孔甲、叔孫通輩，抱殘守缺，好容易惠帝除挾書之令，又接到呂氏之亂，而竇太后又好黃老，儒家倒霉可謂達於極點了；第二變是武帝尊儒而黜百家，儒家固然是出鋒頭了，然而孔子的教義被人牽強附會成了升官發財的工具，學術與利祿相連；第三變是把儒家和方士混合，而成了陰陽五行及讖緯之說，這種學說也是迎合君主心理，取媚求榮，而且播了社會迷信的種種因子，儒家的真精神全失了。所以論到中國思想，尤其是代表中國正宗思想的儒教，這幾點是要特別看清楚的。

第十五節 兩漢的思想家（下）

後漢是指光武帝到漢滅亡的一段時期。後漢的思想，與前漢大不相同，有新生的重要事實而為前漢所無。儒家思想，雖經過幾度轉換變幻，然而他的勢力到後漢尚相當的保留着。前漢末，士多

無恥，諂事王莽以保身，光武欲掃其弊風，砥礪氣節，所以隱遁四方的老儒，繼續出現於社會，而又成爲漢末黨錮的主因。訓詁盛行，與前漢同；但專一經的學者絕跡，有一人而修羣經的。老莊思想，深深浸潤於當時人心。陰陽五行說，名儒中奉

者極多。在後漢思想界放一異彩者，就是佛教的傳來。因黃老及佛教的宣傳，厭世思想入漢末而更濃厚。還有一個新生的事實，就是道教的產生。道教開始與佛教爭霸思想界，儒家有時占些便利，但終敵不過黃老。這是後漢及漢末思想界的大概情形。今舉其最重要諸點於左：

佛教正式傳入中國在漢明帝時，然而前此中國人已有類似的思想，我們看過莊子書自明；而且佛教思想的感化，與其他現實社會影響相倚伏，自前漢時已入一部分的民心，而開始傳播厭世



圖一三 如來佛

思想；武帝時，張騫使西域，中國人對於佛教，一定在很早以前就已知道，而且漸普及於民間，不過沒有進到天子之耳罷了。佛教的思想，以為現世充滿苦惱，常說脫離苦惱而達到涅槃的方法，中國正統思想，概有現實主義實際主義的特色，佛教則全立於超越主義出世主義的見地。然則佛教為什麼急速能傳於中國且普及一般社會？為什麼到了中國就成了大乘教義？可以說：完全是道家思想做了他的先驅。因為佛教思想與黃老思想很相融合。黃老思想既然支配當日社會，佛教乘機而入，自然像老虎更生翅膀。光是黃老之學還不足，又因黃老與發生於戰國末期的神仙說聯為一氣，而研究所謂長生不老之術。秦皇漢武，都喜歡玩這套把戲。神仙說所以勃興，是因像佛教的厭棄穢土以求淨土，脫離現世不快的土地，在騷亂的時候當然會發生這種思想的；又因秦漢之際，國家統一大業已經完成，別無何種不如意的事，惟有壽命一層，雖以帝王之力亦無可如何，於是千方百計，以求長生不死，神仙說何以與黃老聯為一氣呢？原來老子以長生久視為言，又說善攝生則不會受猛獸之害，不會受兵刃之害，而成爲不死的人，他的真意在指修養，即所謂死而不亡者爲壽，是根據他的哲學出發的。到了繼承老子之後的列子莊子，更神其說：以藐姑射山的神人，不食五穀，吸風飲露

而生，肌膚若冰雪，綽約若處女，人生修養到極處便會如此。黃老之學與神仙說聯成一氣，全係以厭世思想爲出發點，佛教的思想與此正合胃口，所以在明帝永平年間傳來以後，遂即以旺盛之勢，得以扶植。

黃老之學與佛教思想既臭味相投，同爲厭世思想的傳播者，但當黃老之學的道家急轉直下而成爲道教後，佛道兩教又積不相容了。道教的來源，就是上面講過的方士，在後漢的時候，他們看見佛教的許多花樣，便拿來改變一下，加一點進去，請老子來做太上老君，造起新宗教來。道教首創的人是張良九世孫張陵，張良就是好神仙辟穀的人，受了黃老絕大影響的。張陵作道書二十四篇，住在江西貴溪縣的龍虎山，說是自己得了道，替人



圖一四 張天師

家治病降鬼，人家稱他爲「天師」。他死了，把經印傳給他的兒子張衡，張衡傳給兒子張魯，那時道教的力量已經很大了。靈帝時，張角用符水騙人，張脩以術治病，收人五斗米；後來聚衆爲盜，叫做米賊。那時是張魯做天師，採用張角張脩的做法，加進了祖父的心傳，道教的根基，因此大定。他的信徒很多，占據漢中，以鬼道教百姓，自己稱君師。這樣一來，不僅傳播厭世思想，而且廣植迷信觀念了。

佛道兩教的厭世思想，最盛的時期在漢末。漢末一時期，政治社會各種情態，都足使一般民心傾向厭世。其中最甚的是以下幾件事：朝廷的權威失墜，羣雄的蜂起，夷狄的侵略。朝廷的權威失墜，有種種原因，然以黨人與宦官的衝突爲主要，即所謂黨錮之禍。自光武崇尚氣節以後，儒風一振，以至大學生數百人結爲一團，主張正論，批評政治，在桓帝靈帝時代遂有黨錮之禍發生。朝廷既重宦官，宦官禍害國家日甚一日，慷慨氣節之士不得起用，於是乃生所謂黨人。黨人斥宦官，屢與衝突，終被宦官所捕而下於獄。黨人夙負天下重望，黨人下獄，民心乃離漢室。由是漢室衰微，豪傑割據四方，互爭勢力；孫權據江南，劉備據蜀，曹操挾天子以令中原，天下乃非常混亂。中央政府既失防禦，夷狄之力，而邊土夷狄也漸次勃興，侵入中原，民心在這種內外不安的夾攻中，自然要抱厭世的思想了。

因厭世思潮所現的種種傾向，第一是個人主義的勃興。社會秩序既亂，政治清明無望，人人都想避世，苟全性命於亂世。這種個人主義的思想，普遍地滋長在一般民心中，自漢末至三國六朝，個人主義的思想最盛。第二是養性論的發達。個人主義在逃社會的苦痛，期一身的平靜。這種思想，自能促成養性論的發達。淮南子以人性爲虛靜，倡順性的虛靜的生活，就是一種養性論。到漢末，說養性論的非常增加，如荀悅、徐幹等都是，且有著名的天隱子的養性論出世。天隱子以靈氣爲人的本性，人受自然的靈氣而生。發揮靈氣，不迷於世俗，不誘於邪惡，就是神仙。想發揮靈氣而達於神仙，不得不經過齋戒安處，存想，坐忘，神解，五階段。齋戒，是沐浴以去污，節食物而適度，飢飽，摩擦皮膚而去冷氣安處，坐於明暗適當的室內，存想，心不馳於外部，潛於內部而靜；坐忘，忘一切而行，而其行常不反於道德神解，即達於神仙的狀態。這種養性論很合於近世科學，而其末流即爲第三的神祕說的流行。養性論者多解釋人的本性爲靈的，以爲養本性即是修爲的最高目的，更進一步，就信人的精神可與神交通，在某種狀態人的精神可與神交通，於是神祕說發生，馳於極端，更發生無數荒唐無稽的學說。

後漢的代表思想家，最可傳的是王充；其他有班彪、班固、王符、馬融、鄭玄、荀悅、仲長統、徐幹等。

王充著論衡，死前著養性書。當時知名學者喜論政治，王充則欲解世俗的疑惑，專從人生吉凶、禍福、天壽、貧富、妖祥、生死、命祿等上，爲通俗的說明。他以一元氣爲宇宙的本體。天地間萬物，由一元氣的活動而生。一元氣分爲陰陽二氣，相交而生萬物。一元氣生萬物，與由男女之產子同。男女初非以產子爲目的，其氣合乃自然產子；一元氣最初亦非有生萬物的意志，萬物乃自然而生，可見他否定宇宙的意志。人既由一元氣而生，與萬物等，則人與萬物非絕對不同，不同乃在智慧的有無。他的人性論很別致，以爲孟子倡性善，是指中人以上之性；荀子倡性惡，是指中人以下的性；揚子以性混善惡，是指中人的性。性不善不惡，也不是混善惡，是有善惡。性有善惡，猶命有貴賤。遷惡致善，全靠教化。王充思想最大的功績，就在對於當時盛行的迷信擲一猛烈的炸彈。在他的著書中，或辨傳說之妄，或辨天變應人之妄，或辨異常之例之妄，或辨天人感通之妄，或辨因果報應之妄，或辨仙人昇天之妄。古來中國民族，無不認天人間有密接的關係，天爲萬民的支配者，有賞罰之權，善人與以福，惡人降之禍。君主由天命而統治萬民，行善政則天表祥瑞以賞之，行惡政則示災異以警之，不改則罰

之。王充獨排斥這種天命論而倡其所謂宿命論，以爲一切都是自然而然的關係，天災地變乃自然而起的變化，像人有疾病，無所謂天意。他又痛斥鬼神，謂人與萬物同由一元氣而生，未聞萬物死而爲鬼，人類豈有單獨不同之理？鬼神不是人的靈魂，是一種思念。思念存在時，往往能見沒有的東西，所以鬼神只不過是由人類神經作用所生的幻影。

班彪著有天命論，大要以爲漢承堯之後，爲王者之嗣，不能以策略而得天下，以中國固有的定命論，適用於國家的盛衰。他的兒子班固著漢書，又有白虎通。白虎通是章帝會儒者於白虎觀，討論五行，班固任監督，乃記諸儒所議，成白虎通一書；這本書不足以表現班固的思想，不過是後漢一般共通的思想罷了。周時以五行爲客觀的存在之現象，到漢代則五行漸近於人類的道德。

王符著潛夫論。這本書以非難漢末弊政爲主要，然而其間也常發現道德的意見，他的思想極駁雜，沒有組織系統，大抵承認一元氣的宇宙觀；以爲天地人三者由一元氣關聯，人力足以動天下。又承認儒家的拜天思想，以爲天最愛民，善治其民，其天心慰而五穀豐穰，人民怨則天怒而降饑饉。所以代天行治的天子及其下官吏，非顧人民的喜怒以行善政不可。

馬融著忠經。忠經模倣孝經，說臣事君之道。分十八章，詳說忠字，沒有比得他的。忠經定忠的意義，以爲在於爲君而一其心。並且以爲忠因境遇而異；宰相有宰相之忠，百官有百官之忠，而其一心於君的精神則同。忠是安天下的大本。又述忠孝一本論，以爲忠與孝不僅在根本上是一致的，而且忠則無有不孝，孝則無有不忠。

鄭玄，他註釋的書很多。是馬融的學生，訓詁學且凌駕馬融。他雖沒有獨創新說，然其註釋聖賢之書，鋪衍儒家的學說，功績也很偉大！

荀悅，著申鑑、漢紀、崇德正論等，多論當時的政治，後世稱爲小荀子。他批評前人的人性論，以爲劉向的學說最當。他說：「性有三品，上下不移，其中則存於人事。若命相近，事相遠，則吉凶殊。故曰窮理盡性以至於命。」

仲長統，抱厭世的人生觀，慕逍遙塵外的高士，以爲凡從帝王遊者，雖欲立身揚名，然名不常存，身亦易滅，宜優遊偃仰以自娛。著樂志論、昌言等。

徐幹，著中論，他重知識而不重德行，說：「人之行莫大於孝，莫顯於清。曾參之孝，大舜不能易；原

憲之清，伯夷不能間；然不能與子游、子夏並列四科之內，以其才不如也。」又倡法象論，極力說明君子有威儀容貌之必要。

以上介紹後漢幾個思想家，無論那一個思想裏，多少都帶有黃老的色彩。因為厭世觀的盛行，遂開此後魏、晉、六朝清談的局面了。

第十六節 魏晉六朝的思想家

繼承漢末厭世思想而來的魏、晉、六朝，在這一段時期，始則儒與道爭，繼則道與佛爭，繼則儒道與佛爭。換句話說，道家和佛教爭霸天下，而儒教參差其勢力於其間。今分述其勢力的消長於左：

第一是儒家。魏、晉、六朝的儒教，比漢代更爲沈滯，但仍不失其天下正學的體統。在當時，南北學風不同：北方取馬融、鄭玄等，東漢（卽後漢）諸家的註釋，南方則取何晏、韓康伯、王弼、杜預等魏、晉諸家的註釋。北史儒林傳說：「南人約簡，得其英華；所學深蕪，窮其枝葉。」久而久之，爭論不已，不是牽於訓詁，就是汨於玄尚，能闡明儒家真義的很少。隋志錄魏以下儒家盈數十人，然其文多不存，通

過魏晉、六朝時期直可謂爲無一真儒，直到隋末 王通才有一點儒氣。這種分門別戶的鬧意見，發生了種種弊害，唐代才一掃而定，作正義以統一南北兩學。我們試看魏晉、六朝的儒者，如裴頠的崇有，李充的學箴，王坦之的廢莊，固然是意存風教而雜出刑名，雖託禮義以矯虛無，終難附於儒林之列。大家都佩服的陶淵明，雖以儒教爲根本，然其厭世的一面，顯受佛教及道教的影響。在他的詩中，常常可以發現厭世的人生觀，而暗示一種理想的社會。他生於晉的名門，目擊社會的紊亂，憂世傷時，想超脫塵俗而又不能離開當世。又如梁的顏之推，極重親族關係，說親族是唯一的倫理團體，應該使他強固起來。夫婦、父子、兄弟，爲一家三親，一切親類卽九族，也以三親爲基礎。父慈愛則子孝，兄弟則弟敬，夫義則妻從順。感化常自上而下，所以在上者不得不先守道德，以爲表率。在注重倫理道德上他好像是一位正宗儒者，但他雖排斥老莊而篤信佛教，且以佛書爲內典，儒書爲外典，極力擁護佛教。比較可稱爲儒的，有一個傅玄，鼓吹純粹的孔孟主義的政治道德。那時上下滔滔，耽於清談，怠棄政務，不以破壞善良的風俗爲意，他獨盡力振興名教，匡救時弊。他最重信，說無信則人倫絕滅；學說帶有實踐道德上貴重的教訓。還有一個關朗，著洞極真經，以三的數目爲宇宙根本原理。推易的

二原理而立三原理者爲揚雄，關朗是繼承揚雄的思想。他以宇宙成自天地，人三才，天司生，地司育，人以天地爲法而作法，定制。還有一個值得注意的人，就是范縝。范縝獨標神滅論，與王充相應，他設自問自答三十一條，他的外弟蕭琛難他六條，梁武帝命朝臣曹思文等六十三人難他，一時熱鬧已極！總之，在這時期的儒者，大半繼承漢儒訓詁之學，埋頭於經典的解釋；對於漢儒的註釋，更熱中於制作義疏。或從道教的流行，雜以道家的學說而解釋經典；或從佛教的流行，混以佛教的學說而解釋經典；好像除了蠹魚似的蛀書以外沒有別的事。最有趣的，是儒家雖一面與道佛二教爭，然因儒家力量較薄，且二教可利用儒家，所以其間並沒什麼特別衝突。道教與佛教則因信仰問題勢不兩立，儒教根本不能叫做宗教，多關於道德政治方面的教義，在利害關係上，與道佛二教不會發生多大衝突。

第二是道教。秦漢以後，黃老的思想漸次普及，註釋老莊、列三子的很多，如郭象註釋莊子，不僅明其字句，且闡明思想的真髓，有人說郭象註釋莊子，比莊子本身還高一等呢！儒家中，如王肅、何晏，都是喜歡研究黃老思想的人。但從嚴格的說，漢以前作爲哲學研究的道教，在這魏晉、六朝時期乃

一變而爲迷信的宗教，設壇宇而教符籙；實際上操縱人心的是黃老思想或老莊思想，所以是道家而不一定是道教。刑名之學本出黃老，魏晉以後說黃老的，每兼說刑名，全是道家的餘緒。當時道家諸子，可以分爲五大派：（一）才性論，傅嘏、鍾會爲宗，阮武、劉劭爲輔；（二）虛無論，王弼、何晏爲宗，竹林七賢爲輔，流而爲王衍、樂廣的清談；（三）崇有論，裴頠著，崇有論，由名家以論無不離有，以正虛無論之弊；（四）神仙論，葛洪抱朴子，綜合古來的神仙說，述出世的修養法；（五）無君論，鮑敬言申述上古的無君說，打破世間的政治論。才性論是尊老莊而論性情，卽當時人倫風鑒之術。虛無論祖述老莊，以爲天地萬物，都以無爲爲本。崇有論，說老子雖以無爲辭，而旨在全有。其言最辨，而歸於刑政，所以叫刑名家。刑名家每反抗無，然同戴老莊，一立無以極理，一立有以通事。神仙論是要完成道家實際修養的人格。無君論，類似近代的無政府主義，以爲古代無君，勝於後世。魏晉六朝談玄的風氣最盛，然很少以黃老之理推到政治的，有之只鮑敬言一人。在這五派中，我們所最注意的就是那清談學派。以老莊的虛無思想與當時社會的厭世人生觀結合，乃有竹林七賢所謂清談之徒出來。因爲在這一時期，是中國最黑暗的時期，道德完全掃地，廢弑天子的亂臣賊子多至不能一一列舉，清談的

風氣不過是時代的反映罷了。竹林七賢爲阮籍、山濤、嵇康、向秀、劉伶、阮咸、王戎七人，醉心老莊學說，輕視一切世事，以放言高論爲樂，常常相會飲酒，放浪形骸，破壞禮法。奇行很多，如阮籍母死報至，還是着圍棋，居喪仍然飲酒；劉伶攜酒乘鹿車，使從者荷鋤，說死了就埋我，阮籍著大人先生傳，痛罵世之所謂君子「無異於蟲之處於袴中」；劉伶著酒德頌，示超然物外之趣。其實他們這種行爲，全然是矯揉造作的，明知違反本性



圖一五 竹林七賢

而不得不如此。如王衍臨死，很後悔前非；阮籍居母喪雖飲酒食肉，但一旦號哭起來，則又吐血數升，哀毀骨立。然則又何必一定如此呢？此則由於「苟全性命於亂世」的思想了。例如阮籍原有濟世的大志，但因當時政治紊亂，名士而全其身的很少，因此他避干世事而隱於酒。晉文帝想替其子武帝訂娶阮籍之女，阮籍泥醉六十日，不能說話，這事才作罷。山濤也是避曹來之難而全其身的一人。嵇康被當時權臣鍾會陷殺，其子嵇紹就終身隱居。其後阮籍之子渾，從子修，阮咸之子瞻，王戎之從弟衍，以及被稱爲四友的王澄、王敦、庾凱、胡母輔之，和被稱爲兗州八伯的阮放、郝鑒、胡母輔之、卞壺、蔡謨、阮孚、劉綏、羊曼等，都以清談爲事，不顧世務，而當時社會，反推賞之爲高潔，爲風雅。其實清談派的奇行，不是老莊學派的本旨，所以隋書上批評：「下士爲之，不推其本，以異於俗爲尙，狂狷爲尙，迂誕譎怪而失其真。」若講到真是黃老真傳的，不在清談者流而在神仙論者。如抱朴子即葛洪，著有抱朴子等書。他以道爲內，以儒爲外，修身取道，活世取儒。「儒者博而寡要，勞而少功；墨者儉而難遵，不可偏修；法者嚴而少恩，傷破仁義；惟道家之教，使人精神專一，動合無爲，包儒墨之善，總名法之要，與時遷移，應物變化，指約而易明，事少而功多，務在全大功大宗之朴，守真正之源。」他以玄爲宇宙

本體，達于玄則入絕對境，入絕對境即爲神仙。除抱朴子外，尚有陶弘景、姚信、華譚、孫柔之、劉晝等，都是黃老或老莊學派的代表。

第三是佛教。佛教自漢魏入六朝爲最昌盛。以新生的思想，抗道鄙儒，巍然有獨霸之勢。三國時，孫權好佛，禮遇康居國沙門康僧，尙書闕澤，捨宅爲寺。陳思王植，喜聽佛經。江南佛教，由此漸盛。晉元帝、明帝、成帝都信佛教，勢力更隆。五胡擾亂中原，無論政治社會如何紊亂，而西域高僧，常有來的，很受歡迎。名僧鳩摩羅什在姚秦講大乘經，中國的佛教，爲之一變。東晉亡後，天下分爲南北二朝，南朝宋文帝寵愛沙門惠林，使參朝政，人稱爲黑衣宰相，僧侶忽握有政治上的權力。北朝後魏太武帝尊信道教，設計全滅佛教，佛教在北朝遂不如在南朝的普及，但到文成帝卽位，佛教又在北朝興盛。這時，自王侯以至百姓，信仰佛教的極多。佛教普及，乃生種種宗派，其主要的，依時代爲次，有：（一）成實宗，訶梨跋摩所造，鳩摩羅什初譯此論。（二）三論宗，鳩摩羅什爲開山祖，三論是指龍樹的中觀論，十二門，及提婆的百論。（三）涅槃宗，天竺曇無讖爲開山祖。（四）地論宗，天竺道希寶意等譯十地論，十地宗義，才被稱於世。（五）淨土宗，開山祖爲曇鸞，康僧鎧譯無量壽經，曇良耶舍譯觀無量壽經，合以

鳩摩羅什所譯阿彌陀經，爲淨土三經，自是念佛法門遂行。(六)禪宗，又號佛心宗，以其言教是佛語，禪是佛心。開山祖爲達摩。其後分爲二派：南宗、北宗，而南宗獨傳，又分五宗二派。禪宗玄旨有八句：正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛。(七)攝論宗，開山祖爲真諦。(八)俱舍宗，開山祖亦爲真諦。(九)天台宗，智顛爲開山祖。在南北朝，除魏太武及周武帝不信佛教，欲加摧滅外，其餘各國上下，無不一致奉行。佛教盛行於當時的理由有八：(一)漢魏以來，士厭儒家禮法，諸子百家，衰歇已久，人好新知，所以佛教乘機而入，卽被信仰；(二)魏晉以來，清談方盛，名言玄理，日鶩高深，佛教初入中國，大家覺得義近老莊，藉此談辯，剖析空有，因與當時風氣相近，所以流傳日廣；(三)五胡亂華，干戈紛擾，人厭殘殺，所以羣起皈依大慈之心，在經像雕刻祈求消弭天禍的，這一時期最盛，或則恨惡現世苦擾，涉思樂土，佛教得以暢行；(四)道家儒家，在這時期中沒有什麼特出人物，而西域傳播佛教教義的，多係傑出高僧，世所景仰，足資號召；(五)十六國興亡不常，國是不一，舊來的文物制度，都已凌替，只有佛教教義是最嶄新的學理，所以受人歡迎；(六)因果報應三世輪迴的學說，最易滿足世俗心理，起其欣羨，而使其歸命求福；(七)儒道二家信徒，不一定能

苦修，佛家則每有厭身燃指苦行傳道的人，卓絕動俗，爲人敬仰；（八）儒家多明治國入世之道，佛家進以妙遠出世之說，好高的智識份子最合胃口，如牟子歎之於前，陳思美之於後，一經文人名士煊染，其教大行。這是佛教所以極盛的原因。

使我們最感興趣的，卽佛教思想既經蔓延中國全土，與中國固有思想的儒家道家接觸，於是三者之間，大生軋轉，而又新發生一種思想，就是三教的調和思想。有主張儒佛一致的，如孫綽等；有主張道佛一致的，如顧歡等；有主張三教一致的，如張融、周顒等。孫綽書有孫廷尉集說：「周孔卽佛也，佛卽周孔也，蓋外內其名耳。」這與北齊顏之推倡佛書爲內典，儒書爲外典，內外兩典爲一體，的調和思想，正同。顧歡著書甚多，其夷夏論，非難佛道二家的互相誹謗，他說道佛二教形而上之道，同形而上之器異。佛稱正真，道稱正一，真歸於無生，一歸於無死，都是絕對的。張融臨終遺言：左手取孝經及老子，右手取小品法華經，力說儒佛道三教根本一致。周顒進一步，說三教雖一致而有不一致者在。這種調和思想雖沒有多大的價值，但也可從反面窺測儒佛道三種思想的掙扎消長，也是魏晉六朝這時期的一個特色啊！

第十七節 隋唐的思想家

隋治世僅三十六年，在學術及思想上沒有什麼大的貢獻。那時的思想界，一方面是純文學的流行，一方面仍是爲訓詁所局促，又一方面被佛道兩家思想所籠罩。只有一個人嶄然自立，是從魏晉六朝以來稀有的思想家，那就是文中子王通。他的重要著作是中說，以執中爲要。中的意義，我已經屢次說過，是我國正統思想的至道，自從佛老的思想瀰漫天下，執中的學說，早已無人闡明，幸而出了這位文中子。他不僅是儒教的祖述者，且是儒學的復興者。他分人性爲上中下三品，以爲由學問之力，人人能爲聖人。學問的目的，在完成人格而爲聖人。他覺得大家爭尚博學能文，並不是真學問，拘泥於訓詁，更屬沒有出息，他慨然有制作之意。說：「學者博誦云乎哉？必也貫乎道；文者苟作云乎哉？必而濟乎義。」他是想用孔孟的懷抱來濟世的。文中子取五倫說爲義務論，取五常說爲道德論。五倫特重漢儒主張的三綱，即君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱。五常中特重仁義，更以禮樂輔助仁義。特說忠孝爲實踐道德，先孝而後忠，即孝經「孝始於事親」的意義。其他說正義，說忠恕，發表實

踐道德上可傾聽的意見很多。他以為實現王道的政治，不外乎中說：「天下危則與天下安之，天下失則與天下正之，千變萬化，吾常守中，卓然不動，無感不通，此之謂帝制。」以中為使社會之人得正之道，此道因時與地而變，應於變而守道即為至德之人。他雖紹述儒教，卻不排斥佛老，常以公平的態度批評，且承認根本有一致之點，但在修齊治平上，道佛兩教不及儒教，然二教也與治世有益。

到了唐代，佛教更以急轉直下之勢而到昌盛的極端。唐與老子同姓，也尊道家，但道家的勢力終不及佛家之大。中國古來佛教，實以隋唐為最隆盛的時期，名僧輩出，新起的宗派又很多；且因佛教的興盛，遂促佛教美術的發達。不僅如此，唐因威震近隣諸國，與各地交通頻繁，又傳入祆教、景教、摩尼教、猶太教等新宗教，祆教即 Zoroaster 教，景教即 Nestorius 派的耶穌教，都在太宗時由波斯傳入，傳播很快，然其勢力終不能敵佛教及道教。在這一時期，可以說是中國思想孵化時期。至於隋唐的儒學，實陷於萎靡不振的狀態，但也有他的可稱述的地方。現在分述於次：

第一是儒教。唐代君主雖崇拜佛老，然覺儒學為濟世治民的要道，很能注重。終唐一代，博學能文的人才續出，訓詁學者有陸德明、孔穎達、顏師古等，文章家有韓愈、柳宗元等，詩人有李白、杜甫、白

居易等，書家有顏真卿、虞世南、褚遂良等。唐的文化，係感受了六朝浮華的風尚，有尊詩文而輕經學的傾向；而經學所以在唐不能發達，有一個最要的原因：即當太宗時，以南北朝經學有異同而欲加以統一，命孔穎達等編纂了五經正義，但其結果，一方面對於學者的研究上固有很多的便宜。同時又使學者只埋頭伏案暗誦五經正義，再沒有努力創立新說的，反招致了學術的沈滯，儒教的研究，乃不得不受一頓挫。玄宗的御注孝經，固可認為與五經正義勅選為同樣的精神之表現，但又可認為古典批判的精神之表現。因此之故，果然到了天寶年代，李鼎祚與啖助出來，李著周易集解，啖著春秋例統，都不依據五經正義，而各為一家之言；尤其在啖助之門，又有趙匡、陸惇等，出而鼓吹其說，開宋代春秋學的端緒。除此以外，通唐朝二百九十餘年間，在思想史上有名的，不過韓愈和李翱二人。韓愈遺書有韓昌黎集。他倡性三品說，以孔子的性相近，習相遠，唯上智與下愚不移為基礎。又區別性與情，以為性生時已有，情則接於物而後生，仁、義、禮、智、信為具於性者，喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲為情之性質。性與情各分上中下三種：上者為善，中者可導而上下，下者為惡。他的倫理學說，見於有名的原道篇。以大學為善傳儒教的精神，是他的卓見。孔子言仁，孟子言義，言仁、義、道、德自韓愈始。但他所說

的道德，不是老子所說的道德，所以他特下定義：「博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之之謂道，足於己無待於外之謂德。」他既以儒學的正統自任，便痛擊道教與佛教，尤其是對佛教，根本理由則以二教反於治國之道。但他所批評的，多屬皮相，他並沒有深研佛老的學問。唐代唯一的思想家還如此淺薄，當時思想界的如何不振，可想而知了。韓愈的學生李翱，敷演中庸義理而述自己的復性說，著復性書。他的人性說，即性善情惡。性爲天所命，情由性而生；性爲本體，情爲現象。本體的性絕對爲善，及其發爲現象，乃有善不善之分。他說：「人之所以爲聖人者，性也。人之所以惑其性者，情也。喜怒哀懼愛惡欲，皆情之所爲也。情既昏，性斯匿，非性之過也。」但情也不一定絕對爲惡的。說「情有善有不善，而性無不善。」復性書主張復性滅情，使性情兩相對立，以性爲定靜不動，以情爲本無邪妄，無慮無思，然因「情之所昏，交相攻伐，未始有窮，故雖終身而不能觀其性。」以滅情復本性的清明爲說，顯係由佛教的真如無明之說而來。李翱以佛教的精神解釋儒家的經典，正可說是宋學的先驅。所以隋唐的儒家，除了一個王通一個韓愈外，只有李鼎祚啖助等對於經典啓開了批判的研究之端緒，以及李翱將佛教的研究法應用於經典這兩點，實係釀成下一個時代儒教勃興的機

運的主因。

第二是道教。唐室因與老子同姓，特尊崇老子，已如上述，欲遠求其系譜於老子以保王室尊嚴。太宗以老子位於佛祖釋迦牟尼之上，高宗尊老子爲太上玄皇帝，玄宗設玄元廟於全國，武宗禁佛教及其他諸宗教，以期道教普及。道教既受王室推護，乃極趨隆盛，道士的數目非常增加。然而當時的道教，多半是一些方術之士，人民信道教是宗教，沒有認爲一種學理來研究的。其餘陰陽術數之學，如李淳風一般人，牽連在道教內，也沒有什麼可傳的。所以道教的勢力雖大，而道家的思想卻沒有介紹的餘地；可介紹的只有譚峭一人。譚峭著有譚子化書，爲道儒二教的調和論者。他以道教爲根底，以爲儒由道而出，與抱札子的道內儒外說類似。他守老子主旨，以道爲宇宙的本體。爲虛無，爲神明，爲萬物的真性。老莊言道所以發現一切萬物，譚峭則言道所以出仁、義、禮、智、信。他說：「曠然無爲，是名爲道；道能自守，是名爲德；德生萬物，是名爲仁；仁救安危，是名爲義；義有去就，是名爲禮；禮有變通，是名爲智；智有誠實，是名爲信；通而用之，是名爲聖。」與老子說「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，故禮者薄忠信而亂之首也，」全反。老子消極的排斥儒教，譚子則積極的

調和。他所稱的萬物，不是指一切的現象，是指一切的道德，就是人類日常行爲的規範；他以為應於自然的必要，乃由道而分仁、義、禮、智、信出來。譚峭雖是道家，實則受儒家思想的影響不小。

第三是佛教。唐代的佛教，其勢力遠非道教儒教所可及，佛教思想，仍承魏、晉、六朝以來的影響，而其發展則遠超過前代。高僧輩出，著作如林，新宗派蜂起，可稱極盛！著名的高僧，有道宣、善導、玄奘、窺基、法藏、善無畏、金剛智、不空、吉藏、杜順、知儼、宗密等。新興的宗派，有律宗、法相宗、華嚴宗、真言宗等。律宗自五祖慧光以來，分爲三派：法礪律師的相部宗，懷素律師的東塔宗，道宣律師的南山宗，南山宗最盛，經宋至元才衰。法相宗的開山祖爲玄奘，玄奘到西域學法相宗，歸後譯經論多種，窺基努力弘布之，又楞伽、深密等因明之學，至是始行。華嚴宗開山祖爲賢首，以華嚴經爲依歸；華嚴五祖，並在唐代，卽杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密五人。真言宗一名密宗，開元初，中印度善無畏到長安，始創此宗，譯大日經、蘇悉地經等；善無畏與金剛智、不空一行等，號密四尊者。唐代的佛教，加入以上各宗派，乃成禪、華嚴、地論、俱舍、天台、淨土、三論、法相、攝論、真言、律、成實、涅槃、十三宗。在這些高僧中，有深遠的哲學思想的很多，不能一一述出，現只舉出一二，卽杜順的華嚴法界理事無礙觀及宗密的原人論。杜順

將宇宙分爲真如界與現象界；真如界名理，現象界名色或事；真如界與現象界相卽不離。又以爲一切現象界無實體，無自性，故一切現象平等無差別。平等無差別，故一切現象爲真如。現象卽真如，真如卽現象，這叫做「理事互融，一多無礙。」故一滴之水，可以蔽全宇宙；全世界之水，可以入一瓶中。他說：「能徧之事，是有分限；所徧之理，要無分限。此有分之事，於無分之理，全同非同。何以故？以事無體，還如理故。是故一塵不壞，而徧法界也；如一塵一切法亦然。思之！」又說：「如全一大海，在一波中，而海非小如一小波，匝於大海，而波非大。同時全徧於諸波，而海非異，俱時各匝於大海，而波非一。又大海全徧一波時，不妨舉體全徧諸波；一波全匝大海時，諸波亦各全匝，互不相礙。思之！」法界觀的要旨，在使各人知現象無自體無自性，則不至執著，然後其心能離去種種差別而與真如一致。宗密的原人論，就人類起原，批評儒教、道教、小乘教、大乘教等諸說，最後申述自己的學說。儒道二教，以天地萬物生自一大元氣。小乘教以人成自身心，身爲地、水、火、風，心爲受、想、行、識，無所謂我。大乘法相教，謂一切有情，無始以來，有八種識。第八識的阿賴耶識，爲根本，而生七識。一切萬象，都幻如夢而無實法。大乘破相教，謂一切諸識，都由因緣而生，實空；心境皆空，身亦空。原人論以爲諸教的解釋，都含

一真理，然亦不過知一部分而不知全體的偏見。他以為一切有情，無始以來，有昭昭的真心；此即為佛性，為如來藏，因妄想蔽之，乃不自覺其真心，以自己視為下等，所以產生不幸而受生死之苦。他說：「須行依佛行，心契佛心，反本還源，斷除凡習，損之又損，以至無為，自然應用恆沙，名之曰佛，當知迷悟同一真心，大哉妙門！」這就是宗密所創的「乘顯性教」。

唐滅，五代紛如麻，談不上思想家，只有一個陳搏，立教主眼在調和儒、道、佛三教，以為孔子言正心誠意，使人修此身；老子言煉



圖一六 陳搏與宋太祖賭弈華山

身養氣，使人生此身；釋氏言明心見性，使人悟此身；三教決不矛盾。陳搏倡萬物一體說，以爲萬物由生生化育一點看來，則有千差萬別，然此千差萬別的氣中實具有一貫之理，榮枯盛衰等都受此支配。萬物以氣爲主，無不具理，故萬物爲一體；這就是宋儒理氣說的先驅。

第四章 中國思想家的轉變

第十八節 近代思想家的先驅

從宋初到清末以入民國，叫他做近世。在這近一千年的中間，中國思想有一個最大的特色，即儒教的忽然勃興，再支配天下的思想界。古代儒家，講修齊治平之道，或詳於人事，而略於宇宙的本原，宋儒才明人性與宇宙的關係，立理氣心性的學說，不僅教人以實踐，且進而推求其原理，儒教的教義越發細密，從此才有性理之學。這種性理學，是受了外界刺激，即儒教受了道教及佛教的影響，新成的一種哲學。在性理學中，又發生重經驗的程朱學派與重思索的陸王學派，都是對於從來所傳的儒教教義，加以深遠的哲學的思索，而謀其新解釋。到了性理學馳於極端，遠背原始儒家的精神，乃起反動而有清朝的考證學派。自中國海禁大開，西方思想侵入以後，在中國思想史上又起一

個大漩渦，而有孫中山先生的思想的出現，以迄於今日。所以近代的儒教，從學派上看來，可大別爲程朱、陸王、調和、考證四種，而以孫中山先生思想爲殿腳。

儒學爲什麼入宋以後忽然發達呢？原因有五：（一）國家的儒學獎勵。宋太祖登極卽獎勵儒學，常說武臣宜讀書，自己在軍中亦常讀書。太宗命史官修太平御覽千卷，下詔求四方之書。因帝王的獎勵，研究儒學的越多，助成批評的精神，促進儒教革進的氣運。唐李鼎祚等已開儒教新研究之端，宋更色彩鮮明。孫明復作春秋尊王發微，以讀經從古爲非。歐陽修著春秋論，以正春秋三傳的謬誤；著詩本義，對於毛詩的序文而懷疑；著易童子問及易或問，則論斷十翼非孔子所作。（二）佛教的影響。第一是刺激儒者，使起研究心。因歷代帝王多獎勵儒教，同時又保護佛道兩教，儒、佛、道三教常鼎立而爭其優劣，儒學者要與佛道教對抗，常鼓舞激勵研究心。第二是使儒教的思想爲思索的。佛道教義，思想深遠，思索精密，遠非儒教所能敵。如禪宗所說「以心傳心，不立文字，直指人心，見性成佛」最能導人從事心性之源。而厭章句屑碎之陋，宋朝大儒，多與禪門往還，互相討論性命玄理，自有契發之處。（三）道教的影響。陳搏的學說，以道家而開宋學的先驅。古時陰陽五行之說，常存於方

外，入宋才傳於儒者，改造而成爲新哲學的根據。儒道融和，自漢以後漸甚，五代至宋，三教一致的聲浪尤高。當時學者中濡染道風，想脫世俗的煩累，而耽於冥想，以悠悠自適爲生活，有所謂隱士輩者出現；這種隱士多半是儒而道者，使純粹儒者也受他的感化了。（四）對於訓詁學的反動。訓詁學者的研究法，有種種缺憾：第一是墨守舊說，僅推重訓詁先輩鄭玄等意見，不顧孔孟的本義；第二是用力於煩瑣的章句文字解釋，而忘立教的大精神。又訓詁學者，信當時流行的陰陽五行說，立迷信的奇談，蠱害民心，足使儒家思想，完全萎靡不振。於是對此陋習的反動，乃不拘泥字句之末，脫離舊說，由自己的思辨，明立教的大精神。（五）研究態度歸於着實。漢代以來，朝廷獎勵儒教，都是以名利引誘士子；由六朝到唐代，因崇尚浮華，專門獎勵詩文，士子又有疏於經學的研究的傾向。但是自與孫明復同時的胡安定爲湖州的教授，而以經義治事二者指導學生，藉以養成器局疏通，處理實務之士，後來天子又採用他的教育方法，推行大學教育以後，天下的學風，爲之一變，由空疏而趨於着實了。

宋學因以上幾種原因而勃興，卽儒教因以上幾種機運而復興。宋學始祖爲周濂溪，然而在他

的前而尙有三個先驅者：（一）胡瑗，即胡安定，著書有論語說、易傳、中庸義等，排斥當時學風，倡明體達用的實學；（二）孫明復，著書十五卷，以尊王發微論最有名，石介是他的弟子；（三）石介，著有徂徠集三十卷，又有唐鑑，爲戒姦臣、宦官、宮女而作，又有怪說及中國論，指摘訓詁之弊與佛老之害。這三個人都是反抗當時學風，提倡正學精神的；他們的學說雖沒有系統，然以躬行實踐爲主，以聖賢道義的大本爲法則，一變詞章訓詁的陋風，所以不愧爲儒學復興的前導。但開宋學的端緒者，爲周濂溪，還有邵康節與張橫渠。

周濂溪最有名的是太極圖說。全文如下：「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜；靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五



圖一七 周敦頤像

行，一陰陽也；陰陽，一太極也；太極，本無極也；五行之生也，各一其性，無極之真，二五之精，妙合而凝；乾道成男，坤道成女。二氣之感，化生萬物，萬物生，而變化無窮焉；惟人也，得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之，吉；小人悖之，凶。故曰：立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；

立人之道，曰仁與義。又曰：原始反終，故知死生之說。大哉易也，斯其至矣。」這一個圖說爲宋明道學家中有系統的重要著作，宋明道學家講宇宙發生論，多就此推衍。古今解釋此圖說的極多，要以黃梨洲太極圖講義爲扼要。梨洲說天地間無非一氣，氣本爲一，而有往來闢闔升降的區分，則分爲動靜，分爲陰陽。動靜陰陽，雖紛紜繁賾而萬古不亂。一寒一暑，一生一藏，莫知其所以然而然，這叫做理，就是太極。以其不學而言則謂之理，以其極至而言則謂之太極，懂得此理，則知陰陽爲物不二；恐人疑陰陽變易，別有一物主宰其間，所以加上無極二字，曰：無極而太極。造化流行之體，無時休息，自形



圖 一 八 太 極 圖

生神發，五性感動，善惡於是乎生。世人一往一反，執物而遷，無極之真，竟不可見，所以聖人以靜的一字，爲反本歸元之主。太極圖說，前半爲純粹哲學，後半爲實踐哲學。如果就人生的根原說來，則表現在太極圖說上的人生觀及倫理說：（一）人類萬物，其始同一本原；（二）人類所以爲萬物中最靈秀者，以其獨稟仁、義、禮、智、信五性，所以不同於其他動物；（三）聖人又爲衆人之靈秀者，所以應當以仁義中正教導衆人，使各復其善。

周子以誠之一字，統天道人道。誠爲宇宙的原則，倫理的大本。誠之所發而中節者，是爲五常。人類若想全於誠德，以達到聖人之域，應該始乎思而終乎靜，思爲聖凡善惡的歧路。他的政治學說，紹述儒家的德治主義，以爲政之大本，在於道德，尤其是君主的德行。又認禮樂爲治世的要具，主張先禮而後樂，其理由以爲萬物各得其理而後始和。

邵康節則有先天圖，上承易的宇宙觀，以易的原理通用於自然界精神界兩方面，而論大小兩宇宙的法則全然同一。他以太極生宇宙萬有，略與周子同，然邵子不惟言萬有所由生，且又一切歸之心界，這是周子所未嘗說的。他說：「先天學，心法也，圖皆從中起，萬化萬事生於心。」實以宇宙萬

有都生於心。又周子的太極圖，是象學，周子有象學而無數學，邵子則兼有象學及數學。他的思想特色，一語可以包括：宇宙之數的解釋。易的「太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」爲宇宙根本的法則，宇宙間自然界精神界的現象，都受此法則的支配。不過易特重兩儀，由陰陽二元說明萬物，邵子則重四象，以四數支配一切現象，太極、兩儀、四象、八卦，各與以與易不同的名稱：太極名一動一靜之間，兩儀名動靜，四象名陰陽剛柔，八卦名太陽、太陰、少陽、少陰、太剛、太柔、少剛、少柔。又以陰陽配天，剛柔配地，以太陽、少陽、太陰、少陰爲天之四時，太剛、少剛、太柔、少柔爲地之四維，由四時、四維而生一切現象。關於邈茫無際的天地，邵子以時間測定其過程：先以元、會、運、世爲天之四時，歲、月、日、辰爲地之四維。辰爲時間的單位，以十二辰爲一日，以三十日爲一月，以十二月爲一年，一年一新萬物。更以三十年爲一世，十二世爲一運，三十運爲一會，十二會爲一元，一元一新天地。但是天地的過程，不以一元而盡，終一元則又一元；以三十元爲元之世，十二元之世爲元之運，三十元之運爲元之會，十二元之會爲元之元，以元之元而天地又一新。他的萬物生成論，以萬物由四時四維而生。天之四時爲日（太陽）、月（太陰）、星（少陽）、辰（少陰），地之四維爲水（太柔）、火（太剛）、土（少柔）、

石（少剛）。日月星辰之交爲天之體，水火土石之交爲地之體，天應於日月星辰，有寒暑晝夜；地應於水火土石，有雨風露雷。寒暑晝夜，是天的變物的原動力；雨風露雷，是地的化物的原動力。暑，變物之性；寒，變物之情；晝，變物之形；夜，變物之體；性情形體之交，是動植的感。雨，化物之走；風，化物之飛；露，化物之草；雷，化物之木；走飛草木之交，是動植的應。感與應合，萬物生成。邵子的人性論，主張性善，以仁、義、禮、智爲性所固有。又以天人合一的境界爲至善，天人合一就是物我冥合。他也說無爲，但其義與老子絕不同：「時然後言，人不厭其言；樂然後笑，人不厭其笑；義然後取，人不厭其取；此所謂無爲也。」這真是千古名言！

張橫渠著名的書爲正蒙、東銘、西銘。他的思想，以易爲宗，以中庸爲的，以禮爲體，以孔孟爲極。他一面排斥佛、老而又大受佛、老的影響。他的根本思想爲太虛論，氣一元論。本此根本思想，說明宇宙一切現象。太虛爲宇宙的本體。什麼是太虛？就是無形之氣。氣凝集而靜謂之陰，氣發散而動謂之陽。氣非生自太虛，太虛卽氣，氣卽太虛。宇宙萬物，全由此本體太虛的活動而生，其所以有千差萬別，則由陰陽二氣交合程度的不同。他分人性爲天地之性與氣質之性；天地之性常虛明，氣質之性則有

清濁，惡卽由氣質之性濁而生。氣質清濁雖爲天賦，但可由修養來變化。修爲的目的，卽在化氣質之性，而歸於天地之性。其方法，卽（一）內正心，（二）外重禮。若正心而達於虛心平氣之境，則氣自能合於天地之性；若重禮而守之，卽能體驗人天合一物我一體的理想。禮是當萬物生成時所生的一定秩序，太虛之中自包含之，非出於人，乃出於天之道。萬物改由太虛的集散而消滅，則萬物的本性自然是太虛。他說：「守禮所以持性，持性所以反本」，是以禮佔修爲工夫的重要地位，這一點與荀子同。

第十九節 二程

二程是程顥（明道）、程頤（伊川）。世稱程顥爲大程子，程頤爲小程子。他們的思想，畢載於二程遺書、二程外集等。

大程純然是儒家思想的正統繼承者，以易的太極兩儀說爲其根本思想，而立宇宙觀，演繹人性論及倫理說。他以乾元一氣爲宇宙的根本。萬物由陰陽二氣的交感而生，所以萬物同根而一體。人類既然與天地萬物同一體，不過因爲人類多執個體以爲我，遂將我與世界分開。人類修養的目的

的，就在破除此界限而回復於萬物一體的境界。他說：「醫書言手足痿痺爲不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至。若不有諸己，自不與己相干。如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。故博施濟衆，乃聖人之功用。」宇宙乃一生的大流，乃一大仁。仁是渾然與物同體，義禮智信都是仁。識得此理，以「誠敬」存之，不須防檢，不須窮索。換句話說，怎樣達到仁的境界？必須率性，以發揮性的天真，性與仁，是一體的，因爲萬物的根源，乃乾元一氣。此一元氣爲絕對的，性也，仁也，不外此一元氣。人發揮性的天真，卽所以達於仁。人類的本性爲仁，則人類不用何等的人爲，不妨率自然而行之，無所用其修養，然此爲在聖人的境界而言，至於多數的常人，則有修養的必要。因爲人生所受的氣，有偏正，因氣的偏正而性乃生善惡的差別。全然具有絕對的善性而無過不及者，僅聖人；若凡人則具過不及的氣而生，非由努力修養，以發揮其天真不可。氣因有過不及，所以人類易爲物欲蔽其本性。大程乃分心爲道心與人心：以元氣視爲一身的主宰時，名爲道心；以蔽道心之明的人欲，名爲人心。所謂修養，卽在去人心而發揮道心之明。至於修養的具體方法，則爲敬與義。「敬以直內，義以方外。」敬爲內面修養的手段，義爲外面修養的手段。敬是主一無適，主一無適是斥種

種誘惑，心集中於一，養精神統一的習慣；義是從外部的規範，即是爲發揮天性而設的。他以發展先天的良知爲修養主眼，說「良知良能，皆無所由，乃出於天，不繫於人。」以良知良能爲天所賦人所受，不待學習而能。出於天者即是天理，繫於人者，不免人欲，人欲所蔽，良心以微，所以說「人心莫不有知，唯蔽於人欲，則亡天德也。」然則學者修養之道，只要去人欲以復此良知良能的天理而已。這種學說，後來爲陸王學派所繼承。再說他的弟弟程頤。

小程以理氣二元論爲根本思想。大程倡氣一元論，其結果人性論沒有說清楚，小程則由理氣二元論明晰地說明惡之由來，而性善論乃大成。小程以爲宇宙成自理氣之二元，上自日月星辰，下至山川草木，一切萬物皆成自理氣之二元。成萬物之形者爲氣，賦於形之中的道爲理。理爲形而上，氣爲形而下；理爲普遍的原理，氣爲個別的原理。萬物由陰陽的交感而生。陰陽，卽氣，生萬物有一定之理。道卽理，不離陰陽而存在。人類亦成於理氣之二元，與其他動物同。由理生性，由氣生才。性本於理而生，萬人普遍，善才本於氣而生，各各不同；稟清氣而生者，善；稟濁氣而生者，不善。人性都善，有善惡的分別，乃因於才。他舉出性與才以明惡之由來，是他的學說上一大特色。他的哥哥以氣一元

論爲根底，以爲性卽氣；他則揭理氣二元，以爲性卽理，才卽氣，性與才全然分離。人有性有才；從性的方面說，則人人皆善；從才的方面說，則有善有不善。他說孟子的性善論，僅以性爲對象；揚雄的性善惡混合說，韓愈的性三品說，不過以才爲對象；都沒有弄清楚人性。人性既絕對的善，而因才的關係遂有善有惡，那末，應該排惡才除濁氣才是，於是他揭出修爲工夫的二大綱領，卽居敬與窮理。居敬，像他哥哥所說的，卽專一其心，主一無適。心用於一事，則思慮紛亂之患，自然消滅。他說：「人心不可二用，用於一事則他事便不能入，此以事爲之主也；事爲之主，猶無思慮紛擾之患，若主敬又焉有此患耶？」他主張靜坐，認靜坐是居敬的手段，專一其心，不可不先保容貌態度等的嚴肅。窮理是致知，卽對於一事物而窮其理。對於一事物而窮其理，則宇宙的森羅萬象，完全可以了解。窮理的方法有三：（一）讀書明義理，（二）論古今人物而別是非，（三）接應事物而處其當。大程揭敬與義，小程舉居敬與窮理，在修養功夫上的主張沒有什麼大不同，不同的乃在小程重知識。他說：「知至則當至於此，知終則當終於此。須以知爲本。深知之，則必至行之，無知之而不能行者，知而不能行，知得淺也。飢不食鳥喙，人不蹈水火，止是知也；人不爲善，只是不知。」以爲人知善則必行善，知惡則必避惡，

知善之深淺，即爲行善之深淺。這種知行合一論，做了王陽明的先驅。小程又分知識爲見聞之知與德性之知二類；見聞之知爲經驗之知，德性之知爲良知良能。良知良能乃人先天的具有，所謂良心或道心；見聞之知，往往陷於巧僞邪僻，有害於良知良能。若能避見聞之知的妨害，而擴充良知良能，則無論何人都能成聖人。這又是陽明良知說的前導了。

大程的思想，經陸象山傳到王陽明；小程的思想，則爲朱子所傳習。在中國思想史上，二程實在是宋學中心人物，占有極重要的位置。二程的思想雖各有不同，然而他們兩兄弟非常友愛，並不另立門戶，同在一門教授門人，所以統稱程門。程門諸子，列表如下。（見一五四頁）

程門以謝良佐（上蔡）、楊時（龜山）、游酢（廬山）、呂大臨（藍田）四人，稱程門四先生。楊時三傳而得朱子（熹），遂集大成。程學的分佈如下：由呂晉伯、呂和叔、呂藍田傳入關中，由謝上蔡傳入湖北，由譙天授傳入四川，由周行己傳入浙江，由王震澤傳入江蘇，而風靡天下。但程門諸學者，多墨守師說，其能徹底明瞭二程思想的奧底，更加以發展者，只謝良佐與楊時二人。洛蜀黨爭，小程貶謫以後，程門多逃歸於佛教，只有謝楊二人始終不變節而固守師說。大程說仁者以天地萬物

我們的思想家

劉質夫

李端伯

謝上蔡

游廬山

楊龜山

呂晉伯

呂和叔

呂藍田

胡安國(私淑者)

呂希哲

尹和靖

王震澤

袁溉

周行己

許景衡

譙天授

朱震

呂紫微

張九成

王震澤

羅豫章

胡致堂

胡五峯

呂好問

陸景端

薛季宣

鄭伯熊(私淑者)

林竹軒

胡憲

張浚

汪玉山

李延平

朱熹

張南軒

呂紫微

呂大器

呂東萊

林斐軒

陳止齋

葉水心

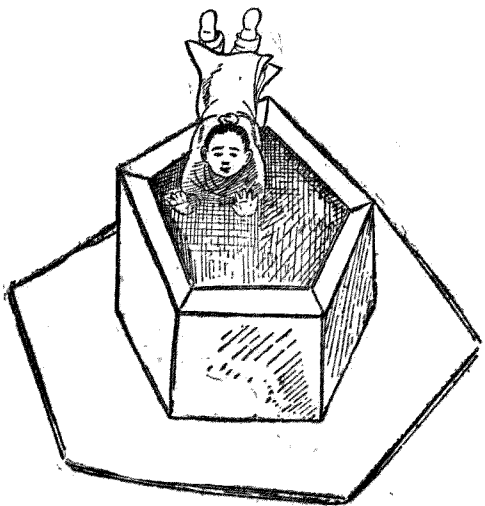
陳龍川

朱熹

張南軒

二程子(程顥)
(程頤)

爲一體，故謂天地生生之大德曰仁。謝良佐即根據此說爲自己學說的根本思想，以心爲仁，仁即天理。他說：「心者何也？仁是已。仁者何也？活者爲仁，死者爲不仁。今人身體麻痺不知痛癢，謂之不仁；桃杏之核，可種而生者謂之仁，言有生之意，推此仁可知矣。」又論仁與天理的關係：「仁者天之理，非杜撰也。故哭死而哀，非爲生也；經德不回，非干祿也；言語必信，非正行也；天理當然而已矣。當然而爲之，是爲天之所爲也。聖門學者，大要以克己爲本，克己復禮無私心焉，則天矣。」他說的杜撰，即是人欲。天理就是仁，杜撰就是不仁。他說：「所謂天理者，自然底道理，無毫髮杜撰。今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，方乍見時，其心怵惕，即所謂天理也。要譽於鄉黨朋友，內交於孺子父母兄弟，惡其聲而然，



圖一九 孺子將入於井

即人欲耳。天理與人欲相對，有一分人欲，即滅卻一分天理；有一分天理，即勝得一分人欲。」他是根據克己復禮爲仁的先儒學說，用孟子惻隱爲仁的教義，以明順良心而行才合於天理，並合於仁。楊時奉大程的氣一元論，說：通天地只是一氣，宇宙間千態萬狀，不外一氣的離合聚散。人類也由一元氣的集散而生滅，與其他萬物無異。人的生死，好像水成冰冰爲水的變化。他以儒教的性說與佛教比較，而倡性善論：「經中說十識，第八庵摩羅識，唐言白淨無垢；第九阿賴耶識，唐名善惡種子。白淨無垢，即孟子之言性善是也。言性善可謂探其本，言善惡混乃是於善惡已萌處看。荆公（王安石）蓋不知。」又以修身齊家治國平天下爲道，道所以行者爲誠；欲行道，必格物致知。是合大學、中庸於一爐。他說：「致知必先於格物，物格而後知至，知至斯知止矣，此序也。蓋格物所以致知，格物而至於物格，則知之者至矣。所謂止者，乃其至處也。自修身推而至於平天下，莫不有道焉，而皆以誠意爲主；苟無誠意，雖有其道不能行。」中庸論天下國家有九經，而卒曰所以行之者一，一者何？誠而已。蓋天下國家之大，未有不誠而能動者也。」呂大臨則奉小程思想，分人性爲本然性與氣質性，以爲善惡賢愚之別，因氣稟而生。他又以赤子之心爲良心，以爲人受天地之「中」而生者，故赤子之心爲良心。使

良心的作用益清明，即修爲的最高目的。能如此，即保赤子之心。保赤子之心，即以受自天地之「中」之心狀而保存之。胡宏（五峯）以性爲絕對至善，爲天命，爲具有萬理者。說：「大哉性也！具萬物，天地由之而立。世儒之言性者，類指一理言之，未見天命之全體者也。」或問性的善惡，答曰：「性者，天地鬼神之奧也，善猶不足言之，況惡耶？」其論性與心的關係，以性爲體，心爲用，並區別心與性，以爲性靜止的，心活動的。惟性雖爲靜止的，然有活動的可能性。李侗（延平）思想的第一義爲靜坐，說：「學問之道，不在多言，惟宜默坐澄心，體認天理。」他又承孟子之說，以存夜氣爲涵養的一方法。夜氣，是夜間邪念或妄想消滅時伴遊心境的沈靜的氣。夜間消滅一切邪念妄想，乃良心最清明之時，以爲無分晝夜，存此夜氣，乃精神修養方法最必要者。朱熹受他的影響很大，但朱子的思想，多受小程子的感化，李侗影響朱子的，不是純理哲學方面，而是實踐的修養法。

以上爲程門諸子的主角，只游酢的遺書不傳，其他未能盡舉。從他們的思想看來，一方面固然是光大儒教的精神，一方面也是受了佛教的影響，所以程門諸子，多帶禪味。

第二十節 朱子學派

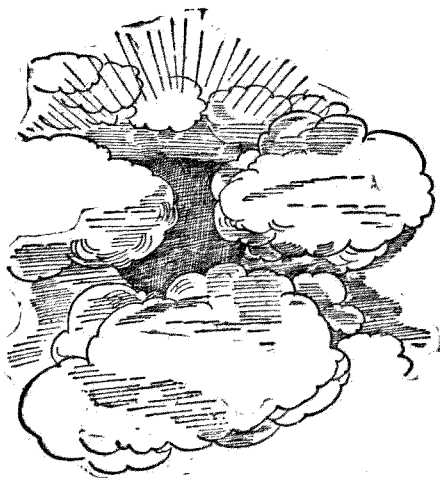
中國太古以來所傳的思想，朱熹盡網羅而融合調和之，以建設自己學說。中國思想包容在朱子學說中，最顯著的：在古代爲孔子之仁，子思之誠，孟子之仁義；在近世爲周子之太極圖說，程伊川之理氣二元論及居敬窮理說，張橫渠之心性說，邵康節之先天學等。朱子組織這些學說爲一大體系。他雖沒有新奇獨創的見解，但能把握中國正統思想的精華，整理而紹述。他對於佛老都有深刻的研究，爲發揮儒教精神，常以佛老書中的術語，自由活用，而儒教的學說，到朱子一改其面目。他實在是中國思想的集大成者，儒家哲學的建設者。現在把他的思想作簡明的介紹：

(一) 哲學思想，分宇宙論、人性論。第一爲宇宙論。朱子的宇宙觀，係融合周濂溪的太極圖說與程伊川的理氣二元論。周子說宇宙的本體爲無極而太極，伊川以理氣的二元爲宇宙的原理，朱子則調和此兩說，以宇宙的本體爲太極，以太極爲理氣二元的綜合。宇宙的本體既是太極，太極即無極，即超絕時間及空間，無始無終，永久不滅的東西。太極與理同一物，太極即理，理即太極，但看法則

各有不同：看做橫在萬物之底的實在，即太極；看做與氣相對的宇宙原理，即理。太極爲唯一的絕對，理與氣爲相對的原理。理必與氣相對而存；有理則有氣，有氣則有理；無無理之氣，亦無無氣之理。如果更從理氣作用方面來區別理氣，則理爲形而上之道，爲萬物生成的原理；氣爲形而下之器，爲由理鑄型的質料。理氣雖可相對的區別，然不能離爲二物。理常在氣中，不在氣外，理氣乃同一物。朱子想以太極綜合理氣二元，然結局不能脫離理氣二元論。他對於萬物生成的順序，敍說如次：太極混沌而無差別，以氣的動靜而生差別，爲萬物生成的原因。氣動生陽，靜止生陰；由陰陽的交感，更生水火木金土的五行二氣，更生天地萬物。萬物的性即爲太極，萬物皆太極的發現，太極遍在萬物之中。然萬物的種類如何而生？朱子歸之於氣的清濁；萬物中稟最清的氣而生者爲人。第二爲人性論。朱子分人性爲本然、氣質二種，以爲本然性生自理，氣質性生自氣。理絕對爲善，所以本然性至善純一；氣即陰陽二氣，有水火木金土五元素。因五元素的配合，氣有清濁的區別，所以由氣而成的氣質性，不得不生差別。稟氣之清而生者爲聖，爲善；稟氣之濁而生者，爲凡，爲惡。本然的性爲善，具仁義禮智信諸德；氣質的性妨礙本然性的發揮。本然性好像日月，氣質性好像雲霧。日月爲雲霧所蔽，不能發

其光輝，撥雲霧則日月重光。本然性好像水，氣質性好像容器，水雖清，盛於不淨的器則污；欲保水清的本性，非盛於淨器中不可。所以要發揮本然性，不得不變化氣質性而除其濁。朱子倡氣質變化說，以爲修爲論的基礎。他以爲無論何人，都有本然性與氣質性。孟子性善論卽就本然性而言，揚子性善惡說卽就氣質性而言。於是他區別心性情爲三：「心爲一身之主宰，具衆理，應萬事。心之體名性，心之用名情。」可見性與情不過是心的體用。譬如心爲種子，其種子中所具的性與理，也是種子；從陽氣發生而生種子之芽者，乃爲情。心

是統御性情的。他又分心爲道心與人心，以爲用本然性的名道心，用氣質性的名人心。無論何人，都有人心，也都有道心。道心絕對至善，然易爲情欲所蔽，所以說：「道心惟微。」人心謂情欲，情欲不必



圖二〇 日月爲雲霧所蔽

盡惡，然合天理而正，則爲善；過與不及，不得其正，則爲惡。換句話說，得情欲之中者爲善，不得其中者爲惡。然情欲常易生過不及而陷於惡，所以說：「人心惟危。」聖人常得人心之正，道心自明，凡人不得人心之正，道心見蔽。但無論何人都有道心與人心，所以能導於情欲之正，而從天理，歸於本然的性，則雖凡人也可成聖人。

(二)倫理思想，分理想論、修爲論。第一爲理想論。朱子揭道德上的理想爲仁。仁有廣狹二義，他所說道德上的理想是指廣義的仁。廣義的仁，卽站在倫理的立場上觀察宇宙本體的理。理卽太極，遍在於天地間萬物中，仁則爲存在人類中的理。仁就是人的心，道德的根本。仁發爲愛情，愛爲仁的發現。仁活動時，不得不發現其愛；其應愛不愛者，爲私情所蔽，不是仁的本相。第二爲修爲論。朱子以本然的性爲善，氣質的性才有善惡，而以惡的由來，歸於情欲之蔽，所以主張變化氣質，轉善爲惡。根據這種人性觀，乃以變化氣質的性爲修爲論的主眼。因爲變化氣質的性，所以發揮本然性的絕對至善，卽所以實現道德最高理想的仁。他採用伊川學說，舉居敬與窮理爲修養工夫的兩大綱領。敬是主一無適，專一其心，涵養自己的德性，卽中庸所說的尊德性，孟子所說的存心養性。朱子認「敬」

這一個字是聖門第一義，備有內外兩面工夫：省察爲敬的內面工夫，靜坐爲敬的外面工夫。宋儒所說的靜坐，不像後來社會上流行的同善社那樣，並不是叫人坐禪入定斷絕思慮，乃是收斂其心，使不放縱。敬有死敬與活敬：遭遇事件，而不能辨別是非處置之者，爲死敬；修爲工夫以活敬爲主。又叫人存夜氣；夜氣是夜間私心安靜的精神狀態。存夜氣是發揮良心的光明，體認自己的居敬工夫。窮理卽大學所說的致知格物。致是推極，知是知識，致知是推極我們的知識，要他知無所不盡。格是至，物與事同，格物是極盡事物之理，要他理無所不極。窮理卽窮事物之理而廣知識。格物致知的目的在窮理。一事只格得九分，一分不通透最不可，須窮到十分處。格物致知，只是一事，格物時卽是致知。格物致知與居敬窮理，本是一貫，是修養工夫的根本，缺一卽不能達到目的。然格物致知，須在讀書。朱子論讀書的方法：「讀書之法，在循序而漸進，熟讀而精思，字求其訓，句索其旨。未得於前，則不敢求於後；未通乎此，則不敢志乎彼。先須熟讀，使其言皆若出於吾之口；繼以精思，使其意皆若出於吾心。」又說：「讀書無別法，只要耐煩仔細，是第一義。」

朱學的繼承，最有名的人物，爲蔡元定、蔡沈、黃幹、陳淳等。（一）蔡元定。他的父親，以程氏語錄、邵

氏經世，張氏正蒙授元定，說：「此孔子正脈也。」所以他幼時就受了先聖教義的薰陶。朱子以朋友之禮待他。慶元元年，韓侂胄禁僞學，御史沈繼祖奏朱熹剽竊張載、程頤的餘論，簧鼓後進，私立品題，召收四方無行誼之徒，厚其黨羽，相與衣粗食淡，寬袍博帶，潛形匿跡，如鬼如蜮；其徒蔡元定佐之爲妖，乞送別州編管。蔡元定因此謫配道州，死在所配處。著書有大衍詳說、律呂新書等。他不僅通儒學，且曉天文、地理、樂律、歷數、兵陣諸說。他的博學，同門中沒有人能及他，然於哲學卻沒有獨得之說。他常教人以性與天道爲先，且自示孝悌忠信的模範。最長的是律呂象數，蔡氏一門父子兄弟，都是朱學的股肱，他更以身殉道，更爲難得！(一)蔡沈是元定的季子。素來受父親的薰陶，後來師事朱子，以篤學高節知名。朱子晚年訓傳諸經，已粗完備，僅餘書經、環顧門下生，只有蔡沈可託，蔡沈專心研究，數十年才漸次完成其書。他做的書經集傳序，最爲名貴，說：「二帝三王之治本於道，二帝三王之道本於心。得其心則道與治可得而言矣。何則？精一執中、堯舜禹相授之心法也。建中建極、商湯周武相傳之心法也。曰德，曰仁，曰敬，曰誠，言雖殊而理則一，無非所以明此心之妙用也。至於言天則嚴其心之所自出，言民則謹其心之所由施。禮樂教化，心之法也；典章文物，心之著也；家齊國治而天下平，心

之推也。心之德其盛矣乎！二帝三王，存此心者也；夏桀、商紂，亡此心者也；太甲、成王，困而存此心者也。存則治，亡則亂，治亂之分，顧其心之存不存何如耳。後世人主有志於二帝三王之治，不可不求其道；有志於二帝三王之道，不可不求其心。求心之要，舍是書何以哉！」（二）黃幹師事朱子，刻苦勵精，夜不設榻，不解帶，倦則小坐，曉又讀書。朱子愛其人物，以女妻之。不幸金兵侵入，歿於國事。朱子編纂禮書，以喪祭二編託他；朱子死後，持心喪三年。著書有經解及勉齋文集等。他的思想，在黃東發日鈔上說得明白：「乾淳之盛，晦庵、南軒、東萊三先生，獨晦庵先生（朱子）得年最高，講學最久，尤爲集大成。晦庵既沒，門人如閩中則潘謙之、楊志仁、林正卿、林子武、李守約、李公晦，江西則甘吉父、黃去私、張元德，江東則李敬子、胡伯量、蔡元思，浙中則葉味道、潘子善、黃子洪，皆號高弟，獨勉齋先生（黃幹）強毅自立，足任荷負；如輔漢、卿疑惡，亦不可不謂性，如李公晦疑喜怒哀樂由聲色臭味者爲人心，由仁義禮智者爲道心，如林正卿疑大易本爲垂教，而伏羲、文王特借之以下筮，如眞公刊近思錄，先近思而後四書，先生皆一一辨明不少恕。凡其晦翁沒後，講學精審不苟如此。晦庵於門人中，獨授之屋，妻之女，奏之官，親倚獨切，夫豈無見而然哉！」（四）陳淳初入朱子門，朱子說修道在先窮其源。十年

後見朱子陳其所得，朱子贊其已盡窮源之道，但尙闕下學之功。三月後，朱子死，陳淳越發奮厲，義理貫通。著書有論語口義、性理字義詳講等。他專奉朱學，排斥陸學（見後），以爲陸學用禪家的宗旨，認形氣之虛靈智覺爲天理之妙，不由窮理格物，欲直造上達之境，反託於聖門，以自標榜。他與朱子同以太極爲宇宙的實在，以太極的形狀爲圓。他又以此宇宙的太極爲天道，天道流行，而賦與物者，爲天命。說：「命有二義：或以理言，或以氣言，其實理不外乎氣。蓋二氣流行，萬古生生不息，此氣必有以主宰之，卽此理也。」據此說，則天命、天道、太極、理等，都同一內容而異其名稱罷了。他又說性卽理及以心爲一身的主宰。

非朱子門人而屬於朱學系統的很多，最著的是魏了翁與真德秀。魏著九經要義等書，倡天人合一說；論養心之法，主張人欲不一定是惡，看引導的方法如何而爲善爲惡。真著四書集編等書，全然蹈襲程朱，學說思想沒有可特傳的。他主張沒有性外之理，又說端莊靜一爲修養方法，端莊以容貌爲主，靜一以心爲主，卽表裏交正之謂，合而言之，叫做敬。

最後，還說到朱子的名分論。他著通鑑綱目，根據春秋筆法，加以褒貶，以明大義名分，同時鼓吹

民族禦侮精神。這一點，也是朱子所以值得稱頌的地方。

第二十一節 陸子學派

陸九淵，字象山，他是與朱子對立的一個大思想家。三四歲時，便問他的父親：「天地怎樣終極的？」父笑而不答，他遂深思至忘寢食。少年讀古書，至宇宙二字，懂得「四方上下曰宇，往古來今曰宙」，忽大省悟，說：「宇宙內事，乃己分內事；己分內事，乃宇宙內事。」

又說：「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；至西海、南海、北海有聖人出，亦莫不然；千百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也；至於千百世之下有聖人出，此心此



圖二一 朱陸異同

理，亦無不同也。」淳熙二年，他與朱子會於鵝湖，論辨多不合，從此有朱陸異同之論。但他們兩人的交誼仍是好的；朱子守南康，陸子訪他，到白鹿洞講君子小人喻義利一章，聽者有流淚的，朱子以爲切中學者隱微深錮之病，將陸子的講義刻在石上。大概陸子的思想，重涵養而輕省察（如說涵養是主翁，省察是奴隸），樂簡易而極高明（如讀有子章疑其支離），廢講學而崇踐履（尊德性），以銓心爲主，以樂道爲宗，惡支離而好直捷，厭煩碎而樂徑省，故反約而遺博學，深思而重穎悟，甚至束書不觀，流於虛無玄渺；然而自有他的擅長：一是立志高超，如教人以擴充四端爲先，人人皆可爲堯舜，他說：「先立乎大，則小者不能奪。」又說：「人不可沈埋卑陋，凡下處，卽不識一字，亦須還我堂堂的一個人。」二是求學自得，如說：「吾之學問只是在我。」又說：「自立自重，不可隨人腳根，學人言語。」三是不立成心，說：「此道與溺於意見之人言，確難！」又說：「荆公變法不可非。」這是陸學的大概。現在將陸子的哲學思想與倫理思想分述如次：

（一）哲學思想。陸子以心卽理爲他的根本思想。其直截簡明的實踐的學風，就從這種根本思想而生；與朱子學說不相容，也由於此。據他的學說，心卽理，理卽心；換句話說，心備於理，理備於心；心

外無理，理外無心。理爲宇宙的本體，「心一理也，理一理也，至當歸一，精義無二，此心此理，實不容有二。」又說：「理者遍滿宇宙而無際限，秩序井然，一絲不亂；天地萬物由是而爲序，人類亦由是而絃彝倫。」理爲宇宙本體，充塞在天地間，所以萬物中無不備理，其現於人類的卽心，心能爲百行的標準。照着心做去，必不反於天理。此心陸子名爲本心，亦名良知、良能。然爲百行標準之心，其作用亦不能常保公正，時因外物的誘惑，或傾於私，或傾於邪，傾於私邪的心，陸子名之曰私心，與本心有區別。可是他又排斥人心、道心的區別，說：「心一也，安有二心耶？」並以爲從來多數學者分人心與道心，係根據書經「人心惟危，道心惟微」二語，然人心謂備於人之點，道心謂由道之體之點，不過以惟一的心由不同的方面觀察，決無各有各有心存在。以道心爲天理，人心爲人欲，自然很不適當。天理爲心之靜，人欲爲心之動，動靜出自同一之心，不能是一非一來區別。把道心爲天理，人心爲人欲，而區別天理與人欲，實在是想使天與人完全分離，而破壞天人合一的思想。朱子主張無極、太極，陸子則以爲只有太極，而無無極。他純粹是一個唯心主義的一元論者，他的人性論，所述不詳，然由心卽理說推之，顯然是性善論者。理卽心，心卽理，心性、情、才四語，不過聖人教人時所用的同一內容的異語。

陸子既以心爲一，不認道心、人心，排斥天理、人欲的區別，那末，朱子的人性論，說本然的性與氣質的性對立，在陸子當然是反對的。然而性善的主張，則兩人同一。陸子說：「蓋人受天地之中而生，其本心無有不善。」他贊美孟子的性善說：「見到孟子性善處，方是見得盡。」關於惡何由而生，他說：「人性善，其不善者，遷於物也。」又說：「俗人中，氣質又有厚薄、輕重大小。」他一方認性善，一方又信外界的刺激能夠蔽善。他雖不承認朱子的學說，而又不否定掩蔽善性的氣質。

(二)倫理思想。陸子學說的特色，在簡易直截，實踐的方面較理論方面爲重。他的倫理思想，不過是一種修爲論，很簡單，一句話可以代表：明我心。據他的學說，心卽理，理卽善，明心卽爲善人，爲聖賢，此外無何等工夫。怎樣去明心？要除去蔽心的妨害物。蔽心的妨害物，就是氣質；此外又舉客觀的妨害物，如不良的風俗習慣及科舉制等；然而主要的原因，則爲氣質。朱子以變化氣質的性爲修爲的「二大工夫」，揭居敬與窮理，尤以窮理爲重。陸子也承認窮理的必要，以之爲矯正氣質的方法，但陸子所謂窮理，與朱子的窮理，意義不同：朱子以集積事物的知識爲窮理；陸子以意識自己的本心爲窮理，以爲窮理格物，不外開拓自己的田地，并非附加何等的東西於我。窮者爲我，非外物；我不註六

經，六經爲我註腳。這就是說：窮理格物，乃意識自有的本心，乃所以明自己，乃發揮本能的善，乃除去物欲。他排斥朱子的解釋，引莊子上亡羊的故事：臧與穀同牧羊，而俱亡羊，雖說臧係遊於博奕，穀係耽讀書籍，但其亡失了要緊的羊，則同。陸子說朱子窮理的學說，就是讀書亡羊一類。陸子窮理，窮其在我，說：「吾之學問與諸賢異者，只是在我，全無杜撰，雖千言萬語，只是覺得他底在我，不曾添一些。」怎樣在我？則爲明心。怎樣明心？則在思索。思是存於我本心的思，堯、舜、禹、湯卽以思索而達於聖人之境，讀書不能爲聖人。孔子的仁，決不離自我心，所以說：「我欲仁，斯仁至矣！」那般不求本心的善，隨人腳跟，學人言語，腐心六經的註釋，而不知思其具備於我本心者，是迂腐的老夫子——這顯然是對朱子而言。總之，陸子的修養法，極爲簡單明白，他有說他自己的學風一詩，有句云：「易簡工夫終久大！」他的修養法就是簡而且易。他的思想，乃對於當時時勢及學術傾向所起的反動。當時學術，重在販賣知識，腐心六經註釋，他乃倡導簡易直截的學風，標榜實踐躬行，排斥空理空論，高叫六經不過我的註腳，說明本心的自覺。他和他的黨徒，以朱子的學說煩瑣迂遠而排斥之，同時朱子一派，也以陸子的學說粗雜不完全而非難之，於是有所謂朱、陸的異同。

宋學朱陸兩派對立，後來的思想家，或尊朱抑陸，或尊陸抑朱，所以朱陸異同，是中國思想史上一段佳話。朱陸二子，同承程學系統，所以都倡導先天良心論，解釋理爲力學的，普遍的，以性理爲學問的對境，然朱子繼承小程的思想，陸子繼承大程的思想，全向不同的方向發展。朱子嘗作書與學者說：「陸子靜（九淵）專以尊德性誨人，故游其門者多踐履之士，然於道問學處缺了。某教人豈不是道問學者多了些子，故遊某之門者，踐履多不及之。」這可說是二家異同的定評。又象山語錄，記陸子一夕步月，喟然而歎，包敏道侍側，問：「先生何歎？」陸子說：「朱元晦泰山喬嶽，可惜學不見道，枉費精神，遂自擔閣，奈何！」包說：「莫若各自著書，待天下後世之自擇。」陸子忽正色厲聲的說：「敏道！敏道！恁地沒長進，乃作這般見解？且道天地間有個朱元晦、陸子靜，便添得些子，無了後便減得些子？」這一段問答，更可表現陸子學說的精神。朱陸異點，簡單的說：朱學重學問思辨，陸學尙簡易直截；朱學在卽物窮理，陸學言心卽理；朱學重經驗，陸學主直覺；朱學重歸納，陸學重演繹。分別的說：第一是學風的不同。朱子學風繁衍叢脞，陸子學風直截簡明。二人研究的態度亦異：朱子重經驗的知識，欲達到歸納的真理；陸子以直覺頓悟，演繹的說明實行的原理。第二是宇宙觀的不同。朱子

以宇宙本體爲太極，太極包容理與氣，太極卽理；理卽對氣而言。朱子是理氣二元論。陸子以宇宙本體爲理，不認對於理的氣，是理一元論。第三是人性論的不同。朱子對於人性，設本然氣質的區別。以爲本然的性，由理而得；氣質的性，由氣而得。這是理氣二元論所達到的必然的歸結。陸子則以性爲理，不認氣質爲性的一種。因爲他是理一元論者，對於人性，也不得不用一元的解釋。第四是修爲論的不同。朱子以居敬與窮理爲修養的二大工夫，尤重經驗的知識之集積，卽窮理。陸子除明心之外，不認修爲工夫的必要，以爲雖窮理也不過明本心。簡單的說，朱子以爲由學問進於德行，陸子則以爲德行卽學問。

陸學的繼承者，雖不如朱子之多，然重其直截簡明的實學，厭當時繁雜學風者，都歡迎他。不過陸門言學，不免越雜於禪。最著名的推甬上四先生，就是楊簡、舒璘、袁燮、沈燮。四先生中，又推楊簡傳播最廣。其後繼陸子學說而大成之者，則爲明代的王陽明。現將陸門四先生簡明一述：（一）楊簡，人稱慈湖先生。著書有己易等。推廣陸子學說，倡極端的唯心論，加入禪學意味。以我爲天地的中心，宇宙一切的法則，爲我心內的事。贊易說：「易者，己也，非有他也。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。天地我之天地，變化我之變化，非他物也。私者裂之，私者自小也。」他以我爲天地的中心，自己之外，不認天地的變化；自己之外，不認天地的化育。論道德說：「禮儀三百，威儀三千，非吾心外之物。」是一極端的唯心主義者。(一)舒璘，號廣平。師事象山，復學於張南軒，乃一憂國志士，見民疾苦，若己疾苦。他論心說：「人之良心，本自明白，特患無所感發耳。一朝省悟，則邪念釋除，志慮所關，無不至善。」(二)袁燮，號潔齋。重實踐躬行，以忠信篤實爲宗旨。他根據陸子心卽理說，說：「道不在遠，本心卽道也。」說心：「大哉心也！與天地一本。」人所以較萬物爲貴，是因有心的存在，他說：「人生於天地間，超然獨立，較貴於物者，以此也。心者，人之大本也，存在則雖賤猶貴，不存則雖貴亦賤。直者天之德，人所以生也。本心之良，未嘗不直，回曲繚繞，不勝其多端者，非本然也。」可想見他受其師思想的影響。沈燮的學說沒有什麼可傳的，從略。

第二十二節 朱陸以外的學派

宋代思想界的主潮，由周濂溪經二程子，而發生朱陸二大學派：這是道學的正統。此外尚有旁

系，傳播種種思想，主要的共有二派：一是以北宋司馬光、歐陽修、王安石、蘇軾等文學家爲中心的文學派，一是以南宋陳龍川、葉水心、張南軒、呂東萊等經世家爲中心的功利派；功利派又分兩派：一是永嘉學派，一是金華學派。

(一)文學派——文學派中重要的人物，爲司馬光、歐陽修、王安石、蘇軾等。司馬光時與邵、張、程往還講論，然不喜孟子，故作疑孟，好揚雄，文中子的書，作潛虛一卷，以比太玄。他以宇宙的本體爲虛，他所說的虛，就是揚雄所說的玄。論虛爲萬物之祖：「萬物皆以虛爲祖，由氣而生，以氣爲體，以體受性，以性辨名，以名立行，以行俟命。故虛者質之具也，性者神之賦也，名者事之分也，行者人之務也，命者時之遇也。」他以性爲生而卽具的資格，批評孟、荀、揚、韓四子學說，以爲孟子言人性善不善的原因，歸於外物的誘惑；荀子言人性惡善的原因，歸於聖人之教；都偏於一方的解釋。性是受天而生，兼有善惡，猶陰與陽，雖聖人不能無惡，雖惡人不能無善，不過所受有多少的不同罷了。善最多而惡最少者爲聖人，惡最多而善最少者爲愚人，善惡參半者爲中人。這種人性論與揚子彷彿。他又說：「告子云：性之無分於善不善，猶水之無分於東西，此告子之言失也。水之無分於東西，謂平地也使

其地東高而西下，西高而東下，豈決導所能致乎！性之無分於善不善，謂中人也。瞽瞍生舜，舜生商均，豈陶染所能變乎！孟子曰：人無有不善，此孟子之言失也。丹朱、商均，自幼及長，所目見者堯、舜也，不能移其惡，豈人之性無不善乎！歐陽修爲儒教主義的政治家，奉純正的儒教，排斥佛、老思想，與韓愈同。他所著的本論，卽係慨於佛、老的蔓衍而作。關於當時思想界中心問題的人性論，他說：「修患世之學者多言性。」又說：「書論語、中庸、禮記云性，皆戒人之語，非論善惡也。」又說：「性與身俱生，人所共有。爲君子者修身治人而已，不必究及善惡也。使性果善，身亦不可不修，人亦不可以不治。」可見他對於當世學者耽於性說的冷淡態度。王安石也是奉儒家的教義，說仁義尊王賤霸，欲施周官之治於當世。他批評孟、荀、揚、韓四子的性說，而立自己的人性論。據他的學說，則性不可以善惡言，有情始有善惡。他所作有名的原性：「夫太極者五行之所由生，而五行非太極也。性者五常之太極也，而五常不可謂之性。此吾所以異於韓子。且韓子以仁、義、禮、智、信五者謂之性，而曰天下之性，惡焉而已矣，五者之謂性而惡者，豈五者之謂哉？孟子言人之性善，荀子言人之性惡。夫太極生五行而後利害生焉，而太極不可以利害言也。性生乎情，有情然後善惡形焉，而性不可以善惡言也。此吾所以異

於二子。孟子以惻隱之心，人皆有之，因以謂人之性無不仁。就所謂性者如其說，必也怨毒忿戾之心，人皆無之，然後可以言人之性無不善，而人果皆無之乎？孟子以惻隱之心爲性者，以其在內也。夫惻隱之心，與怨毒忿戾之心，其有感於外而後出於中者，有不同乎？荀子曰：其爲善者僞也，就所謂性者如其說，必也惻隱之心，人皆無之，然後可以言善者僞也，而人果皆無之乎？荀子曰：陶人化土而爲埴，埴豈土之性也哉？夫陶人不以木爲埴者，惟土有埴之性焉，烏在其爲僞也。且諸子之所言，皆吾所謂情也，習也，非性也。揚子之言爲似矣，猶未出乎以習而言性也。古者有不謂喜、怒、愛、惡、欲情者乎？喜、怒、愛、惡、欲而善，然後從而命之曰仁也；義也；喜、怒、愛、惡、欲而不善，然後從而命之曰不仁也不義也。故曰：有情然後善惡形焉。然則善惡者，情之成名而已矣。一他又著性情辨：「性、情一也。世有論者曰：性善情惡，是徒識性情之名，而不知性情之實也。喜、怒、哀、樂、好、惡、欲，未發於外而存於心，性也；喜、怒、哀、樂、好、惡、欲，發於外而見於行，情也。性者情之本，情者性之用，故吾曰：性、情一也。彼曰：性善無它，是嘗讀孟子之書而未嘗求孟子之意耳；彼曰：情惡無它，是有見於天下之以此七者而入於惡，而不知七者之出於性耳。故此七者人生而有之，接於物而後動焉，動而當於理則聖也，賢也，不當於理則小人也。彼雖

有見於情之發於外者爲外物之所累，而遂入於惡也，因曰情惡也，害性者情也，是曾不察於情之發於外而爲外物之所感而遂入於善者乎？蓋君子養性之善，故情亦善；小人養性之惡，故情亦惡。故君子之所以爲君子，莫非情也；小人之所以爲小人，莫非情也。彼論之失者，以其求性於君子，求情於小人耳。且其所謂情者，莫非喜怒哀樂好惡欲也。舜之聖也，象喜亦喜，使舜當喜而不喜，則豈足以爲舜乎？文王之聖也，王赫斯怒，當怒而不怒，則豈足以爲文王乎？舉此二者而明之，則其餘可知矣。如其廢情，則性雖善何以自明哉！誠如今論者之說，無情者善，則是若木石者尙矣。是以知性情之相須，猶弓矢之相待而用，若夫善惡，則猶中與不中也。曰：然則性有惡乎？曰：孟子曰：養其大體爲聖人，養其小體爲小人。揚子曰：人之性，善惡混，是知性可以爲惡也。」

王安石以性情爲一，類於劉向的性情相應說；又說性可適於善，可適於惡，則像揚雄。蘇軾文章節義，爲宋代首屈一指的人物。他的宇宙觀，從有名論、赤壁賦中可以看出；人性論，很像告子，以性爲無善



圖二二 王安石像

無不善。他的易傳上說：「古之君子，患性之難見也，故以可見者言性；以可見者言性，皆性之似也。君子日修其善以消其不善，不善者日消，有不可得而消者焉；小人日修其不善以消其善，善者日消，有不可得而消者焉；夫不可得而消者，堯舜不能加焉，桀紂不能逃焉，是則性之所在也。」又說：「陰陽交而生

物，道與物接而生善，物生而陰陽隱，善立而道不見矣。故曰：繼之者善也，成之者性也。」又說：「昔於孟子以爲性善，以爲至矣，讀易而後知其未至也。孟子之於性，蓋見其繼者而已矣。夫善性之效也，孟子未及見性而見其性之效，因以所見者爲性，猶火之能熟物也，吾未見火而指天下之熟物以爲火，夫熟物則火之效也。」他又非難揚子的性混善惡說，主張性與才相混：「夫善惡者，性之所能之，而非性之所能有也。且夫言性者，安以其善惡哉？雖然，揚雄之論，則固已近之，曰：人之性，善惡混，修其善則爲善人，修其惡則爲惡人，此其所以異者，惟其不知性之不能以有夫善惡，而以爲善惡皆出乎性



圖二三 蘇東坡像

也而已。」又申論善惡之說爲性所本無：「夫太古之初，本非有善惡之論，惟天下之所同安者，聖人指以爲善；而一人之所獨樂者，則名以爲惡。天下之人，固將卽其所樂而行之，孰知聖人惟其一人之獨樂，不能勝天下之所同安，是以有善惡之辯，而諸子之意，將以善惡爲聖人之私說，不已疎哉！」

(二) 功利派——永嘉派，以陳亮（龍川）爲首，他慨於程、朱學流於空疎，主倡實用經濟的學問，排斥當時所謂性理之說。他說：「研窮義理之精微，辨析古今之同異，原心於秒忽，較理於方寸，以積累爲工，以涵養爲正，降而益背，則於諸儒誠有愧焉；至於堂堂之陣，正正之旗，風雨雲雷，交發而並至；龍蛇虎豹，變見而出沒；推倒一世之智勇，開拓萬古之心胸，自謂差有一日之長。」與朱子討論王霸之學，以爲爲治之道，三代不必盡合天理，漢唐不必盡是人欲，是因社會進步的過程上，當然而然的一種步驟，他的意思主於適用，朱子則以爲義利雙行，王霸並用。他生長宋室偏安的國難時期，眼見一般君子徒以道德性命爲高，言雖美而不切於實用，所以他高唱功利的學說，以經綸天下爲己任。葉適（水心）也厭於性理學的繁縟，倡言先王之道在治天下。他的特色在恣意批評古人及古書而無忌憚，連曾子、子思都難免。他斷言周、張、二程不是道統的傳人，因爲周、張、二程的論據在易的

十翼，然十翼不能認爲孔子之作；周、張、二程倡性理學，直接動機在對抗佛、老，而不料反感染於佛、老。韓愈說：「軻之死，不得其傳焉。」葉適駁之，以爲道決不止於孟子，在今人不學習罷了。又反對曾子得傳道統之說，疑中庸之作非子思，國語之作非左氏，又詆管子及老子，非議劉向五行傳等，并以古今百家著作，一一批評，他實是一個嚴肅的批評家，一個道學的諷刺者。金華學派，最著名的爲張栻（南軒）與呂祖謙（東萊）二人。張栻的宇宙論人性論與二程子及張橫渠略似，以宇宙的本體萬物的本源名爲太極，太極動而有二氣，有二氣始化生萬物。人由太極的活動而生，也與其他萬物同。一切萬物，以太極爲本源，故原其初，無一不善，天地之性，也是善。孟子爲什麼特說人性爲善呢？因人稟二氣之正而生，物稟二氣之偏而生，此人所以與萬物不同。他的倫理說，可稱爲名言的不少。區別義與利，以爲利是有所爲而爲，義是無所爲而爲。



圖二四 金華學派張栻呂祖謙

出於義的行爲，一切皆善；出於利的行爲，一切不善；以判斷行爲善惡的標準，放在動機上面。他說持敬窮理爲修養工夫。如說持敬：「主一之功，艱難曲折甚多，須耐苦辛，長遠不舍，則寢有味焉。」說窮理：「理義固須玩索，然求之過當，反有害於心。涵泳栽培，日以深厚，則玩索之處，自然有力焉。」呂祖謙兼朱、陸之長，全謝山評道：「宋乾淳以後，學派大別爲三：曰朱學，曰陸學，曰呂學，三家同時不甚合；朱學言格物致知，陸學言明心，呂學則兼取其長。」他是極力主張學以致用的，一掃當日學風空疎的積習。他說：「教國子以三德三行，立其根本，固是綱舉目張。又須教以國政，使之通達治體。古之公卿，皆自幼時便教之以爲異日之用，今日之子弟，卽他日之公卿，故國政之是者，則教之以爲法，或失則教之以爲戒，又教之以如何整教，如何措畫，使之洞曉國家之本末源委，然後他日用之，皆良公卿也。自科舉之說興，學者視國事如秦越人之視肥瘠，漠然不知，至有不識前輩姓名者，一旦委以天下之事，都是杜撰，豈知古人所以教國子之意。然須知上之人所以教子弟，雖將以爲他日之用，而子弟之學，則非以希用也。蓋生天地間，豈可不知天地間事乎？」又說：「人二三十年讀聖人書，一旦遇事，便與里巷人無異；或有一聽老成人之語，便能終身服膺，豈老成人之言過於六經哉？只緣讀書不作

有用看也。」總之，功利派的學說，確是宋學一大進化，而漸能返到儒家教義的本來面目。在這一點上，其價值當超越程朱一般人。

第二十三節 元代的思想家

元以異族侵據中國，文物制度，沒有什麼表現。比較發達的，是小說和戲曲等純文學。在金元兩朝，金有韓昉、吳激、馬定國、宇文虛中、李純甫、楊雲翼、趙秉文、雷淵、元好問等，元有趙孟頫、虞集、楊載、范梈、揭傒斯、馬祖常、薩都刺、楊維禎等。有名的水滸傳、三國志演義、西廂記、琵琶記等，都在此時產生。元代思想界有一異點，即向來流傳的佛教各派勢力衰微；衰微的原因，由於喇嘛教的普及。喇嘛教是通行在西藏的佛教，重祕密的修法祈禱。元室諸帝都信喇嘛教，保護喇嘛僧，世祖寵遇高僧八思巴爲帝師。因喇嘛教盛而其他佛教各派遂衰，可是儒教得了一個新機運。中國自從「五胡亂華」以來，燕雲諸州，久爲異域，有宋一代，諸儒迭起，而聲教不通，代表中國正統思想的人物囿於南方一隅，北方成了化外。直到元太宗十年，趙復受元朝廷招聘，講儒學，窮理性，北方的思想纔受一新刺激；於

是姚樞、竇默、許衡、劉因等，開風繼起，儒學的傳播遂廣。元代儒學中有名的，可依其研究性質，分爲三派：（一）程朱學派，許衡、劉因；（二）陸學派，陳苑、趙偕；（三）朱陸調和派，吳澄、鄭玉。

（一）程朱學派。許衡（魯齋）仕元，元的公卿大夫，參與國政的，多出他的門下，使元人得知中國聖賢的學問，不能不說是他的功勞。他沒有新學說，宇宙論、三才論等，不過祖述程、朱。因其最重實踐躬行的修爲論，所以很得世人重視。他述治心工夫，以使心公明正大爲治心的第一義，說「天地間須大著心，不可拘於氣質，局於一己，貧賤憂戚，不可過爲隕穫。貴爲公相，亦不足驕。當知自有天下國家以來，多少聖賢在此位。賤爲匹夫，亦不必恥。自古志士仁人，多少屈伏而無不自得。何欣戚之有？」許衡論學多切近的話，不尙高遠。他說：「凡事一一省察，不要逐物去了，雖在千萬人中，常知有己，此持敬大略也。」又說：「日用間若不自加提策，則怠惰之心生焉。惰怠心生，不止於悠悠無所成，而放僻邪侈隨至矣。」又說：「耳目聞見，與心之所發，各以類應，如有種焉。今日之所出者，卽前日之所入也。同聲相應，同氣相求，未嘗小差，不可不慎也。」又說：「凡事理之際有兩件：有由自己底，有不由自己底。由自己底有義在，不由自己底有命在，歸於義命而已。」又說：「汲汲焉毋欲速也，循循焉

毋敢惰也，非止學問如此，日用事爲之間皆當如此，乃能有成，此皆身體力驗之言，而人人所可勉爲者也。」他主張學以治生，頗合於現代的生計教育。說：「爲學者治生最爲先務，苟生理不足，則於爲學之道有所妨；彼旁求妄進，及作官嗜利者，殆亦窘於生理之所致也。士君子當以務農爲生，商賈雖云逐末，亦有可爲者。果處之不失義理，或以姑濟一時，亦無不可。若以教學與作官規圖生計，恐非古人之意也。」王陽明痛詆許衡此語，說是有誤後進。劉因（靜修）是最崇拜朱子的一人，曾贊揚的道：「邵至大也；周至精也！程至正也！朱子盡其大，盡其精，而貫之以正！」他是一個持身高潔的君子，與許衡同時闡揚儒學，元人知有聖教，二人都與有功。他的學說沒有特別可以介紹的，在實踐道德上多遺有親切的教訓。辨君臣之義說：「凡吾人所以得安居暇食，以遂其生聚之樂者，皆君上之所賜也。以是，凡吾有生之民，或給力役，或出知能，必各有以自效。此理勢之必然而萬古不可易，卽莊周之所謂無所逃於天地間也。」他所說君上，實際上就是國家，而凡人各有以自效一語，尤可見實踐道德的精神。許衡應召，道過真定，劉因問道：「公一被命而起，無乃速乎？」許衡答道：「不如此則道不行！」後來劉因辭謝召命，有人問他，他說：「不如此則道不尊！」可以見他們兩人的性格。

(二)陸學派。陳苑（靜明）最崇拜陸子，他得了象山的書，喜曰：「此豈不足以致吾知耶！又豈不足以力吾行所！而他求耶？」後來又讀了陸子門人如楊敬仲、傅子淵、袁廣微、錢子是、陳和仲、周可象等所著經學等書，越發歡喜，研究更精。那時宋學流行，或有病其違世所尚，他說：「理則然耳！」他深究陸學奧義，以之講述於門弟子，當時科舉採用朱子之學，聽了陳苑的說法，無不極力排斥，還中傷他，然而他舉全力以排萬難，一洗訓詁支離的弊病。著述很多，祝蕃、李存、舒衍、吳謙等，都是他的高足，稱爲江東四先生。趙偕（寶峯）以宋遺民，終身不仕元，他讀楊慈湖書，見所謂「森羅萬象，渾而一體」大爲感悟。說：「道在此矣！何用他求？」乃確然自信三代之治可復，百家之說可一。他的思想，以靜虛爲宗，然往往墮於禪門；這顯然是受了楊慈湖的影響，所以主張靜坐。他說：「凡除合應用之事外，必入齋莊之所靜坐。」又說：「凡得此道融化之後，不可放逸，所寶者清泰之妙。猶恐散失，宜靜坐以安之。」又說：「凡日夜靜坐之後，若卽寢席，無非此道；若非此道，不卽寢席；庶不失雖寢而不寢之妙。」又說：「凡行住坐臥，雖未能精一，亦必有事焉；雖應酬交錯之間，未能無間斷，無忘可也。」這些很像禪家工夫，雖不是陸學的正宗，然其人行檢可稱，且常有精闢的語句，如：「萬物有存亡，道心

無生死。」如：「人無固必自然安，有意於安便不安；人無動靜自然閒，有意於閒便不閒。」

(三) 朱陸調和學派。吳澄（草廬）是極力想調和朱陸二家的思想家。他批評朱陸二子：「朱子道學問之功居多，陸子以尊德性爲主。問學不本於德性，則其蔽必偏於語言訓釋之末，故學必以德性爲本，庶幾得之。」因此有人說他偏袒象山。但他實在是一個超然派，嘗說：「朱陸二師之爲教一也，而二家庸劣門人，各立標榜，互相詆訾，至於今學者猶惑，嗚呼甚矣！道之無傳而人之易惑難曉也！」他的理氣論，不以理氣爲二元，以爲理即存於氣中：「自未有天地之前，至既有天地之後，只是陰陽二氣而已。本只是一氣，分而言之，則曰陰陽；又就陰陽而細分之，則爲五行。五行即二氣，二氣即一氣，氣之所以能如此者何也？以理爲之主宰也。理者非別有一物在氣中，只是爲氣之主宰者即是。無理外之氣，亦無氣外之理。人得天地之氣而成形，有此氣即有此理。所有之理謂之性，此理在天地則元亨利貞是也；其在人而爲性，則仁義禮智是也。」又以理氣比較老子的有無：「其無字是說理字，有字是說氣字。」他的人性論，是主張性善的。說善惡的原因，是由於氣的清濁不同：「氣質雖有不同，本性之善則一也。」辨天理與人欲：「主於天理則堅，徇於人欲則柔。堅者，凡世間利害禍福富

貴貧賤，舉不足以移易其心；柔則外物之誘，僅如毫毛，而心已爲之動矣。」又說讀書的功用：「所貴乎讀書者，欲其因古聖賢之言，以明此理存此心而已。此心之不存，此理之不明，而口聖賢之言，其與街談巷議塗歌里謠，等之爲無益。」還遺有許多有益的教訓，可爲日常的實踐道德。鄭玉（師山）以事二姓爲恥，專注力於著述及教養門生。他批評朱、陸二子說：「陸子之質高明，故好簡易；朱子之質篤實，故好邃密；各因其質之所近，故所入之途不同，及其至也，仁義道德，豈有不同乎？同尊周、孔，同排佛、老，大本達道，豈有不同乎？後之學者，不求其所以同，唯求其所以異。江東（朱子派）之指江西（陸子派）則曰：此怪說之行；江西之指江東，則曰：此支離之說；此豈善學者哉！朱子之說，教人爲學之事也；陸子之說，才高獨得之妙也。二家之說，亦不能無弊；陸子之學，其流弊如釋子之談空說妙，鹵莽滅裂，至不能盡夫致知之功。朱子之學，其流弊如俗儒之尋行數墨，頹惰萎靡，至不能收力行之效。雖然，豈二先生垂教之罪哉？蓋學者之流弊耳。」這是因當時思想界，立朱、陸之異同是非，互相非難攻擊，鄭玉特予以一大警告。在朱、陸調和的立場上，鄭玉與吳澄一樣，但草廬傾向陸子，師山則傾向朱子。他的理氣論，是將周子的太極圖說與張子的西銘比較：「太極圖說，其斯道之本源與！太極之

說，是卽理以明氣；西銘之作，是卽氣以明理。太極之生陰陽，陰陽之生五行，豈有理外之氣？天地之塞吾其體，天地之帥吾其心，豈有氣外之理？天地之大，人物之繁，孰能出於理氣之外哉！二書之言雖約，而天地萬物，無不備矣。」此非精於周張的學說者不能說出。又論自來學術的得失說：「程子曰：敬者聖學之所成始成終。秦漢以來，非無學者，而曰孟軻死千載無真儒，何也？不知用力於此，而溺於訓詁詞章之習，故雖專門名家，而不足以爲學，皓首窮經而不足以知道，儒者之罪人耳。近世學者，忠恕之旨，不待呼而後唯，性與天道，豈必老而始聞，然出口入耳，其弊益甚，則又秦漢以來諸儒之罪人。」他嘗對學者說：「斯道之懿，不在言語文字之間，而具於性分之內；不在高虛廣遠之際，而行乎日用常行之中。以此窮理，以此淑身，以此治民，以此覺後，庶乎無媿於古人矣。」可見師山之學，切實平近。以他的操守堅固，處亂世而不屈節，竟被囚而死。他說過：「士君子之在天地間，惟出處爲一大事。故觀其出處之節，可知其人之賢否。然出處之際，禍患之來，常不可避，其亦聽之於天而已。」可見他平日的修養。

總之，元代雖國祚不過九十年，而反促儒學的光大。當時盛行的喇嘛教，已成爲一派露骨的宗

教不含何等思想的作用，只有儒家學說，自六朝以來黯淡於北方者，借一趙復開復興的端緒。趙復（仁甫）是德安人，元師伐宋屠德安，姚樞在軍前，凡儒道釋醫卜占一藝者，活之以歸，趙復便是被囚的一個。姚樞後來發現趙復的樸學，到燕京，趙復遂以程、朱之學，教授學子，從者百餘人。姚樞爲建太極書院，以周、程而後，其書廣傳，學者未能貫通，乃原羲、農、堯、舜所以繼天立極，孔子、顏、孟所以垂世立教，周、程、張、朱所以發明紹續者，作傳道圖，而以書目條列於後。許衡、劉因，就是響應趙復的學術而起的兩人。

第二十四節 王陽明以前的明代思想家

明代學術，可以說是從劉基、宋濂開始，但站在思想史的立點看來，劉、宋二人沒有什麼可稱述的地方。在明代初期，思想界爲什麼那樣不振作？完全是因爲在國初殺了方孝孺一事。方孝孺殉節而死，他的門人也多殉節，讀書種子，幾爲之告絕，剩下來的不過是第二三流人。雖然當時有紹承程、朱學風的薛瑄和吳與弼，但大體上不過爲宋學的註釋者，且尙修不尙悟，專談下學，不及上達，及至

陳獻章出，力主靜坐，纔開所謂與宋學異趣的明學之端。繼之而起者爲王守仁（陽明）。明儒之學，到了王陽明，遂告大成了。陽明倡良知的學說，卽心是理，卽知是行，卽工夫是本體，直探本源，最爲簡截。前此諸儒學朱而才不逮朱，終不出朱學範圍，陽明嗣陸而才高於陸，幾與朱子並立，從此中國思想史上成立兩大派：程、朱、陸、王。當時若鄒東廓主戒懼，聶雙江主歸寂，羅念庵主無欲，湛甘泉主體認，李見羅主止修，以及劉蕺山提清誠意，約歸慎獨，於是良知之學，越到實地。這就是明代道學卽理學思想變遷的大概情形。

明代思想家，分爲種種學派，順說如次：（一）程朱學派，曹端、薛瑄（河東學派首領）、呂稱、王恕（三原學派的首領）、韓邦奇（三原學派）、楊爵（三原學派）、吳與弼（崇仁學派首領）、胡居仁（崇仁學派首領）、魏校、余祐、婁諒、夏尙朴、羅倫、陳真晟、章懋、霍韜、丘濬、舒棻、陳建、馮柯；（二）陳白沙學派，陳獻章（白沙本派首領）、李承箕、張詡；（三）甘泉學派，湛若水（甘泉本派首領）、呂懷、唐伯元、楊時喬、許孚遠、馮從吾、黃宗羲；（四）陽明學派，另詳；（五）獨立學派，吳廷翰、羅欽順、郝京山、來知德、何塘、崔銑、蔡清、王廷相、黃佐、呂坤、楊東明、黃道周；（六）東林學派，顧憲成（本派首領）、高攀龍（本

派首領；（七）蕺山學派，劉宗周（蕺山，本派首領）、黃宗義。要詳細研究明代思想家以及各派的學術，可看黃宗義所著的明儒學案，此處只能以王學代表明代的思想，以陽明爲中心，在他的前後諸學者中，擇要簡明的介紹。

明代二百九十餘年的思想界，自國初至中世孝宗、武宗之際，程、朱學派占勢力；武宗後，王學盛行；神宗後，則陽明學派，程、朱學派，獨立學派，互爭勢力。現在將陽明以前的諸學說，略爲敘述，其中也有與陽明同時的人。

（一）劉基、宋濂、方孝孺。這是號稱明初三大儒。劉基爲創業功臣，通天文、兵法、性理諸學，著書名郁離子，係蒐集雜說而成。宋濂同爲仕明的功臣，當太祖召問神仙時，他答道：「漢武好神言而方士至，梁武好佛而異僧集，苟移此心以求賢人，則天下治。」身爲太子師傅，立朝十餘年，雖一言一動而不缺禮，在實踐道德上是一個模範人物。他以爲心具備一切之理，與象山同說：「聖人一心，皆理也。」又以爲衆人雖然都具備理，然爲欲所妨，不能成全；除欲而復本心之正，乃修爲的根本要義。總之，六經不過發揮我們天真心性的方便，與象山所說「六經皆吾註腳」同。方孝孺是太祖的信臣，太祖

讀書每有所疑，就召問他。成祖由燕入嗣大統，孝儒罵他是叛逆，被殺。他的學術固足以彪炳一時，而他的氣節更可以鼓舞後世士氣。

(二)葉子奇。仕明太祖，著書名草木子，成於獄中，本書前四篇爲哲學論及倫理論，後四篇爲史論。他倡氣一元論，以爲五行中最先生的是水：「天之始唯一氣耳，卽莊子所謂溟滓

是也。欲計其先，無先於水。」並述水生土，土生金，木火等萬物化生的順序說：「水中之滓濁，歷歲既久，積而成土。水土震蕩，漸加凝聚，水落土出，遂成山川，故山形有波浪之勢。於是土之剛者成石生金，土之柔者生木生火。五行既具，乃生萬物；萬物化生，變化無窮矣。」關於倫理思想，他嘗批評古來諸說，以自述其意見；他形容「道」：「高而不可貶，卑而不可抗，道有定體也；語而不能顯，默而不能藏，道無定形也。」論天人感應之妙：「吾心正，則天地之心亦正，是致中之功效也；吾之氣順，則天地之



圖二五 方孝孺被害

氣亦順，此致和之功效也。」這是敷衍中庸所謂「致中和，天地位焉，萬物育焉」的意思。又論古來聖賢的傳統：「堯舜傳心以中，周孔論易以元，武箕作範以極，孔曾傳道以一，思孟語德以誠，皆聖賢所以講道會要之總名，傳心之典也。」

(三)吳與弼。十九歲讀伊洛淵源錄，慨然有志於道；本性剛忿，修養結果，變成完全溫厚的人。在鄉下，一面親自耕田，一面與弟子講學。陳白沙是他的高足，剛天亮，他就在籬穀，白沙未起床，他大聲的說：「秀才若爲懶惰，卽他日何從到伊川門下？又何從到孟子門下？」生平不輕易著述，嘗歎不堪箋註之繁。英宗召他做官，辭不就。一切玄遠的話，絕口不說，爲純然的程、朱學者，最推稱李延平，性質言行也很多像延平。他說爲學大體：「聖賢所言，無非存天理，去人欲。聖賢所行亦然。學聖賢者，舍是何以哉！」存天理，去人欲，這是宋明學者異口同聲的，無程、朱、陸、王之別，所以吳與弼這話，實在簡要。又示細密至微的修養法：「食後坐東牕，四體舒泰，神氣清朗，讀書愈有進益，數日趣同，此必又透一關矣。」又說：「人生但能不負神明，則窮通死生皆不足惜矣。欲求如是，其惟慎獨乎！」董子云：人之所爲，其美惡之極，乃與天地流通，往來相應。噫！天人相與之際，可畏哉！」又說：「學至於不尤人，學之至

也，吾聞其語矣，未見其人也。」又說：「心是活物，涵養不熟，不免動搖，只常常安頭在書上，庶不爲外物所勝。」他有詩句：「澹如秋水貧中味，和似春風靜後功。」可以見他的修養了。

(四) 薛瑄。自讀周、張、程子書，悟此爲學問正路，大有所感，將從前所作詩賦，一齊燒掉，專研究性理學。他是程、朱學的實行家，先實踐躬行而後文藝，自示風範，以維護名教，人稱爲薛夫子。著有讀書錄等。他論理氣的關係，以爲理氣無先後，無無氣之理，亦無無理之氣。又說氣有聚散，理無聚散，以日光飛鳥喻之，理如日光，氣如飛鳥，而日光雖不離其背，實未嘗與之俱往而有間斷之處，亦猶氣動而理雖未嘗與之暫離，實未嘗與之俱盡而有滅息之時。這完全是襲用宋儒學說。又論爲學之要：「爲學之要，莫切于動靜，動靜合宜者便是天理，不合宜者便是人欲。」又說：「人心一息之頃，不在天理，便在人欲，未有不在天理人欲而中立者也。」此論天理人欲的分際最爲確定，天理人欲，既不兩立，則將致於天理，當以克己爲首，然克己最不易，所以說：「二十年治一怒字，尙未清磨得盡。」可見克己最難，然則必能主靜以歸於敬，乃能克己。薛瑄常論敬與靜二字，靜則心常爲主。他說：「常沈靜則含畜義理，而應事有力。」又說：「主靜以立其本，慎動以審其機。」又說：「人不主敬，則此心一息之

間，馳騫出入，莫知所止也。」又說：「不能克己者，志不勝氣也。」又說居敬窮理兩者的相資：「居敬有力，則窮理愈精；窮理有得，則居敬愈固。」於是綜論工夫：「工夫切要，在夙夜、飲食、男女、衣服、動靜、語默、應事接物之間，於此事事皆合天則，則不外是矣。」

(五)曹端。父親是佛教徒，他朝夕以聖賢崇正闢邪之論諷於左右，父親也受感動。他將人偷日用的事，可見於實行者，編成夜行燭一書。因讀元人謝應芳辨惑編，所以不信輪迴禍福巫覡風水時日世俗通行的學說。爲學以力行爲主，一事不假借。理氣論，主張以理馭氣。他說：「周子謂太極動而生陽，靜而生陰，則陰陽之生，由乎太極之動靜，而朱子之解極明備矣。其曰有太極則一動一靜而兩儀分，有陰陽則一變一合而五行具，亦不異焉。又觀語錄：卻謂太極不自會動靜，乘陰陽之動靜而動靜耳。遂謂理之乘氣，猶人之乘馬，馬之一出一入，而人亦與之一出一入，以喻氣之一動一靜，而理與之一動一靜，若然則人爲死人而不足以爲萬物之靈，理爲死理而不足以爲萬物之原，理何足尚而人何足貴哉？今使活人騎馬，則其出入引止疾速，一由乎人馭之如何爾，活理亦然。」論修養最精采：一人之所以可與天地參三才者，惟在此心，非是軀殼中一塊血氣。」又說：「人要爲聖賢，須是猛起，

知服眩眩之藥，以黜深銅之疾，真是不可悠悠。」又說：「學者要識得靜字分曉，不是不動便是靜，不妄動方是靜，故曰無欲而靜。到此地位，靜固靜也，動亦靜也。」

(六) 胡居仁。著居業錄。重敬，夫婦相敬如賓。寫日記，作反省資料。奉朱子理氣說，力說理氣不分離：「有理然後有氣，有氣之處，理必伴之。」說理氣的特徵：「理萬古不變，氣有消長聚散。」張橫渠喻氣聚散如冰凝釋，胡居仁則以氣聚則成形，散則完事。倫理思想，以敬爲修爲工夫第一義。關於持敬的必要，他說：「端莊、整肅、嚴威、儼恪，是敬入頭之處；提撕、喚醒，是敬持續之處；主一無適，湛然純一，是敬效驗之處。」他不認持敬之外有存心方法：「人以朱子調息箴爲可以存心，此特調氣耳，只恭敬安詳，便是存心法，豈假調息以存心？以此存心，害道甚矣！」他的學友陳白沙解敬爲寂靜不動的意味，他以白沙陷於禪學而排斥之；又以敬一貫知行，而倡先知後行說，與陽明異趣。

(七) 陳獻章。有白沙子全集等書。明代思想家，除王陽明外，應推陳白沙了。羅一峯評他：「白沙見天人之微，究聖賢之蘊，充道以富，崇德以貴。天下之物可愛可求者，漠然不動於其中。」其學以虛爲本，以靜爲門戶，以四方上下往古來今穿紐湊合爲匡郭，以日用常行分殊爲功用，以勿忘勿助之

間爲體認之則以未嘗致力而應用不遺爲實得。主張靜坐，以爲善靜坐可保心身的靈明：「人心上容留一物不得，纔着一物則有礙。且如功業要做固是美事，若心心念念只在功業上，此心便不廣大，便是有累之心。是以聖賢之心，廓然若無，感而後應，不感則不應；又不特聖賢如此，人心本體皆一般，只要養之以靜，便自開大。」有人譏笑他的靜坐爲禪學，他說靜坐不是模倣佛教，乃根據周子的主靜說，自程伊川以及多數學者都主張，毫不爲怪；然而白沙思想受了佛教的影響，則又不必諱言，但白沙的靜坐，不過是作聖之功的一種道具，他的學問，全是由靜坐中體會得來的，雖受佛教影響而毫無禪門臭味，這一點不可不知。

第二十五節 王陽明及其學派

王陽明爲餘姚人，在思想史上稱爲餘姚學派。自謂：「初溺於任俠之習，再溺於騎射之習，三溺於辭章之習，四溺於神仙之習，五溺於佛氏之習，正德丙寅，始歸正於聖賢之學。」他光大陸象山的學問，得孔孟的真傳，由幾度出死入生間所悟得的體驗，而組織成實踐躬行的心學。著書有王文成

公全集，門人記錄的有傳習錄等。

王陽明學說，有三綱領：（一）心即理，

（二）致良知，（三）知行合一。現分述如次：

（一）心即理。陽明承象山說，倡心即

理，因為說心即理，最簡易直截。他說：「析

心與理爲二，而精一之學亡。世儒之支離，

外索刑名器數之末，以求明其所謂物理

者，而不知吾心即物理，初無假於外也。佛老之空虛，遺棄其人倫事物之常，以求明其所謂物理者，而

不知物理即吾心，不可得而遺也。」這是諷朱子學派而推崇陸學。又說：「心外無理，心外無事。」又

說：「夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣；遺物理而求吾心，吾心又何物耶？」是以一心

爲人生行爲的標準，爲絕對的心一元主義者。心即理說，爲陽明的根本思想，致良知說與知行合一

說，都以此爲出發點。關於此點，可參看陸子學說。



圖二六 王陽明像

(二)致良知。陽明的修養法，盡於致良知三字。良知是什麼？就是天理，就是實在，就是心的本體。他說：「心之本體，即天理也，天理之昭明靈覺，所謂良知也。」良知是人所不學而知，爲先天固有的，是「廓然大公寂然不動之本體」。「愚夫愚婦與聖人同。」吾心的良知，縱或爲私欲所蔽，並不會被私欲消滅，爲學要着，即爲知私欲之蔽，而致吾心的良知。大學所謂致知，即係致此良知。例如要知道如何做法，纔算是溫清之節，奉養之宜，此則所謂知，不能叫做致知；務須將其關於溫清奉養所知道的努力去做，纔能叫做致知。所以陽明的致字，是與體驗一語有同樣意義。大學有致知在格物一語，朱子將格物解爲窮理，說是窮格事物之理，陽明則反其說，訓格爲正，將物解爲意之所在。如意在事親，則事親即爲一物；意在事君，則事君即爲一物；意在視聽言動，則視聽言動即爲一物。換句話說：凡是我們意識的對象，注意的焦點，即爲一物。所謂格物，係把那個當做意識對象、注意焦點的東西，在道德上正當的加以處置，這就叫做格物，也就是致知。但格物致知的基礎在誠意。因心的本體，本無不正，因其意念發動而後不正，所以欲正心，必先誠意，意誠而後能格物，能致知。陽明所說致良知既是心的體用，而心的作用有知情意三種意的方面，如說：「心之虛靈明覺，即所謂本然之

良知也；其虛靈明覺之良知，應感而動者謂之意。」情的方面，如說：「良知只是一個天理自然明覺發見處。只是一個真誠惻怛，便是他本體。」知的方面，如說：「隨他千言萬語，是非誠僞，到前便明；合得的便是，合不得的便非。」概括的說，凡心的作用，無不具於良知之中，孟子雖言良知，然而到了陽明纔加以精密的解釋，嶄然自立一學派。

(三) 知行合一。陽明主張知與行必合一。知則必行，有所行必有所知。與朱子的先知後行說全異。朱子先知後行，故以格物窮理爲先，以爲知事物的道理然後能行，陽明以知爲行之始，行爲知的結果，知行合而爲一，知而不行，不是真知，真知必行。所以說：「知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。」陽明主先天良知的學說，以爲人類依自然的性而動，知其爲善，未有不行的，只是知有不到處所以不行。所以說：「未有知而不行者，知而不行，只是未知。」他乾脆的說：「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知。知行工夫，本不可離。」門人徐愛問知行合一的原理，陽明說：「大學言如好好色，見好好色屬知，好好色屬行，只見色時已是好，非見而後始立心去好也。今人卻謂必先知而後行，且講習討論以求

知，俟知得真時方去行，故遂終身不行，亦遂終身不知。」照他所說，可見知爲理論，爲理想；行爲實際，爲實現；是一物而不可分離的。知行合一說的淵源，發自二程子。如明道說：「知至則意誠，若知而无意誠，皆知未至耳。」與伊川「須以知爲本，知之深則行之必至。」並將知分爲淺知（聞見知）與深知（德性知），陽明則只認一個知，不分深淺。

以上爲王學三綱領。我們還可以舉出他的兩種工夫，四句密訣。陽明述致良知的實踐的工夫，有靜的與動的兩種。靜的工夫，卽靜坐澄心。心爲虛靈明覺，欲此靈明之心發本有的光輝，有靜坐澄心之必要，但此不是修養的唯一方法，必須更從事實上磨練，以爲動的工夫。所以心必兼動與靜，除靜坐外，尚須就實際的事物來磨練，這是陽明一大特點，與宋儒純然主張靜坐的不同。四句訣又名四言教，是陽明晚年征討廣西猺族首途之際，站在天泉橋上對門人錢緒山所說的「無善無惡，是心之體；有善有惡，是意之動；知善知惡，是良知；爲善去惡，是格物。」這是王學最簡明扼要的幾句話。第一句約說心的本體，心本無善無惡，未發之中，寂然不動，故心的本體爲絕對至善；第二句約說意的發動，謂心雖絕對至善，意發動乃生善惡區別；第三句約說良知，以良知識別善惡；第四句約說格

物，解釋格是正，物是事，正事之不正而歸於善，即為格物。王學特徵：第一為理想的，第二為主觀的，第三為直覺的，第四為活動的，第五為實踐的，與朱子學之實踐的，主知的，經驗的，靜止的，窮理的，完全相反。

陽明學派，列表如次：

陽明學派		浙中	徐橫山	蔡宗克	朱節	錢德洪	王龍溪	季本	黃綰	董澤	陸澄
		顧應祥	黃宗明	張元沖	程文德	徐用檢	萬表	王宗沐	張元忭		
江右		鄒東廓	歐陽德	聶豹	羅洪先	劉文敏	劉邦采	劉陽	劉暉	劉魁	
		黃弘綱	何廷仁	陳九川	魏良弼	魏良政	魏良器	王時槐	鄧以讚	陳嘉謨	
南中		劉元卿	萬廷虎	胡直	鄒元標	羅大紘	宋儀望	鄧元錫	章演	馮應京	
		黃省曾	周衝	朱得之	薛應旂	唐順之	唐鶴徵	徐階	楊豫孫		
北方		蔣信	冀元亨								
		穆孔暉	張後覺	孟秋	尤時熙	孟化鯉	楊東明	南瑞泉			
粵閩		薛侃	周坦								

陽明學派中最著名的有以下幾人：

(一)徐愛。號橫山，字曰仁。嘗說王子之學，爲孔門的真傳，除此都是旁蹊小徑。一意專奉師說，同門半信半疑的，盡力誘導，普及王學的功很大。陽明說過：「徐曰仁之溫恭，蔡希淵之深潛，朱守中之明敏，皆予所不逮也。」

(二)王艮。號心齋。三十八歲始做陽明弟子。他的言行多奇矯。陽明常戒之。陽明死後，注意教育門人，盡力振興王學，與王龍溪共稱王門二王。他最得力的學說，卽格物說。說格如格式之格，卽絜矩之謂。吾心一矩也，天下國家，如一方形，矩正則方形亦正，故心正則天下國家亦正。方形正則格成，故曰物格。又倡安身爲格物第一義，以爲欲止至善，必先安身；安身爲天下之大本，以安我身爲正天下之矩，其說很新。

(三)王畿。號龍溪。長於舌辯。陽明的四句訣，錢緒山以爲陽明教人定本，龍溪則以爲一時權法。因爲體用顯微，只是一機，心意知物，只是一事。若悟得心是無善無惡之心，意卽是無善無惡之意，知卽是無善無惡之知，物卽是無善無惡之物。蓋無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。天命之性，粹然至善，其機自不容已，無善可應，惡固本無，善亦不可得而有也。是謂

無善無惡。後人以此爲龍溪的四無教。

(四) 錢德洪。號緒山。輔陽明盡力普及教旨，又盡力陽明所謂事上磨練，與王龍溪的傾向不同。

(五) 歐陽德。號南野。承直截簡明的師說，一一體驗於其身。

(六) 南大吉。號瑞泉。久受陽明薰陶，悟聖賢自備於人心，不待他求。陽明常賞識他的篤學。

(七) 鄒守益。號東廓。盡力宣布王學，爲學問事業兼備的王門正派。初與陽明日夕論講，一旦悟曰：「往吾疑程、朱補大學，先格物窮理，與中庸慎獨不相蒙，今始知格物卽慎獨也。」遂拜陽明門下。

(八) 楊東明。號晉庵。東林黨人多詆陽明「無善無惡心之體」一語，晉庵力爲之辯。論理氣，以氣爲主。說「盈宇宙間，只是一塊渾淪元氣。生天生地，生人物萬殊，都是此氣爲之。而此氣靈妙，自有條理，便謂之理。蓋氣猶水火，而理則氣熱之性；氣猶蓋柱，而理則其辛辣之性。渾是一物，毫無分別。」

王學操縱明一代思想，然而到了明末，王學漸有墮落傾向。陽明弟子，使師說越接近禪學，終至不能與禪區別，此其一；又完全輕視修養，以爲人性如明珠，自然行之卽可，此其二；更或濫用致良知說，以爲人致良知，則雖放僻邪侈，猖狂玩世，也沒有關係。於是反對王學的人蠡起。第一，自檢之士，都

傾向呂經野的主張。呂經野篤守禮教，與朱子立說相近，立言平近，無過人處。王學末流，如秦州學派何心隱，治學荒謬，與政客同，張居正恨而殺之，李卓吾則荒謬更甚，顧亭林痛罵王學，即因此故。因當時人疾惡王學，所以呂經野能與湛若水並稱。第二，東林黨人高攀龍、顧憲成諸人，非難王學末流流於空疏，極力駁擊陽明的無善無惡說，謂知覺非性，而無善無惡不可以言性。陸稼書學術辨批評得好：「以理爲外，而欲以心籠罩之者，陽明之學也；以理爲內，而欲以心籠罩之者，高、顧之學也。陽明之病，在認心爲性；高、顧之病，在惡動求靜。」第三，羅欽順、吳廷翰等爲反對王學最力的學派。羅欽順（整菴）以宇宙的本體爲氣，倡氣一元論，以反對陽明的理一元論即心一元論。他以爲萬物受氣而成時，其理爲一；成形之後，乃生分殊；倡理一分殊說。吳廷翰（蘇原）立氣一元論，謂氣之外不能有理，又以氣與道同，氣與性亦同。以知行之本雖爲一，然修爲工夫不得不分。先知後行，是聖學入門自然的順序。在這王學被重重包圍困擊的末代，而能獨放異彩，使王學命脈得以保全的，是劉宗周，號蕺山。他以慎獨二字爲根本思想。著人極圖說論人性：「無善而至善者，心之體也；繼之者善也；成之者性也。」人性既善，則避不善以明善的本性，應該怎樣？他遂倡慎獨的學說。獨的意味，不僅爲

幽屏閒居，且含一念萌起他人未知而獨知的意思，即以獨兼內外精粗。慎獨爲孔門相傳的心法。藏山關於慎獨的演述很多，不備錄。

第二十六節 清代的思想家

清代二百九十七年間，學術的研究很盛，不單是經學有特殊的發達，如歷史學、天文學、曆數學等，都能迅速的進展。詩文方面，名流輩出。詩人著名的有吳偉業、王士禛、尤侗、趙翼、蔣士銓、黃景仁、袁枚、樊增祥、易順鼎等，文章家著名的有魏禧、侯方域、顧炎武、朱彝尊、邵長蘅、姜宸英、汪琬、曾國藩等。但清代沒有新哲學思想，學者所嘗都是

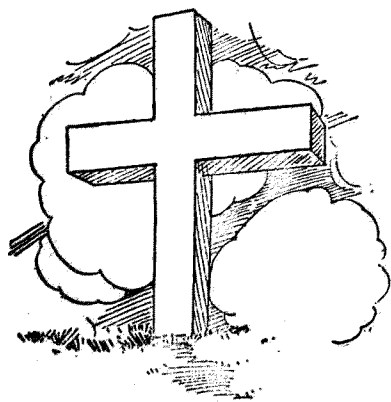


圖二七 曾國藩像

古人糟粕，反覆先賢遺說，爲研究經學的能事；直到清末纔有點生氣。換句話說，除考證外一無創見。所以有人說漢、唐的訓詁學，宋、明的性理學，清代的考證學，是適切當時代的學風，一點不假。爲什麼

考證學大行而哲學思想反落後呢？第一，由於朝廷的提倡；因為清廷以異族入主中國，用種種來羈縻漢族，鑑於東林黨人政論的覆轍，極力籠絡有氣概的學者，使從事於考證及編纂事業，以折磨其壯志，堅定其經學研究心。第二，由於宋、明性理學的反動；因為宋、明性理學流於極端而生煩瑣的虛說及空疏的怪論，所以必定要考證經書，以求正解，明孔、孟的真意。第三，由於佛教及道教的衰微；宋、元二代，佛、道兩教深入人心，為對抗其深遠教義，故有組織新哲學的必要；到了清代，佛、道教漸次衰微沈滯，不與以何等刺激，所以儒教思想，也自陷於委靡不振。

論清代學術思想的歷程，則以明遺臣孫奇逢、黃宗羲、顧炎武、李顥、王夫之五人而開其端緒。孫、黃以陽明學為主，王以宋學為主，同時都兼治漢、唐訓詁學。李顥的改過日新說，頗富於耶穌教的色彩。在明末，歐、美人傳入新宗教，名基督教。基督教徒布教時，一面輸入歐洲學術



圖二八 基督教入中國

於中國，在中國文化發達上，有不少的貢獻，同時也使學者受他們的影響，如李顥卽其例。黃、顧二人，可稱爲清代考證派的始祖，繼之而起的是閻若璩與胡渭。但迄至康熙時代爲止，朝廷方面，乃在尊崇宋學，折衷漢學的情狀之下，及至乾隆時代，惠棟、戴震先後出世以後，纔一般的進於純然的漢學。惠棟爲吳派之祖，門下有余蕭容、江聲、王鳴盛、錢大昕、王昶等；戴震爲皖派之祖，門下有王念孫、段玉裁等。吳派與皖派，稱爲漢學的兩大派，然所主張不盡同。吳派係依漢、唐的註疏，而以從事於經書的解釋爲務；皖派則更進一步，從事於文字語言的研究，在這一方面有偉大的貢獻。清代學術所以極其精密，實爲此種漢學勃興之賜！他們對於宋、明的理氣心性之學，評爲如風如影，空疏不足取，說他們自己的學問爲實事求是。例如戴震著孟子字義疏證，從漢學的立場攻擊宋學；方東樹著漢學商兌，從宋學的立場痛駁漢學。但是考證越加精密，思想乃次第入於歧途，雖有所謂訓詁派、音韻派、金石派、校勘派、輯佚派等相繼而起，而往往忘卻了考證係闡明聖人之道的手段，反而專門埋頭於考證的本身，與原旨大相逕庭。於是，試行轉換一個局面的，就是西漢今文學派。最初著眼於此點的爲莊方耕，他的外甥劉逢祿受其學，乃大爲推廣，於是龔自珍、魏源、宋翔鳳、凌曙、戴望、皮錫瑞、王闈運、廖

平、康有爲等，相繼而出了。據他們的學說，以爲惠戴所主張的漢學，係東漢古文之學，惠戴所尊崇的馬融、鄭玄、許慎等，都是東漢人；東漢學問，原係參酌諸家的經說而成一家之學的。至於西漢今文之學，則爲前漢時代的，因其注重師傳，所以最爲確實可信。如果要闡明孔孟的真意，無論如何，非西漢今文之學不可。所謂古文，係蝌蚪文字；今文爲前漢時代通用的文字。一般經書，大抵都有古文今文的兩種；今文經說，通行於前漢；古文經說，通行於後漢。今文的經典，自東漢古文之學，尤其是鄭玄之學通行以後，到了後世，幾乎全歸散佚了；今幸完全存在的，只有春秋公羊傳。因此，西漢今文學派，乃以公羊傳爲中心，而主張自己的學說，漸次以至發表他們對於詩書論語等今文經說的研究。這是清代學術思想界的前後大概情形。現在把宋學、漢學兩派重要思想家簡述如次：

清代的所謂宋學，就是指性理學，包括程朱、陸王的學說全體；所謂漢學，就是指考證學，是在清代特起的一學派。宋學方面的人物，又可分爲（一）程朱學派，（二）陸王學派，（三）獨立學派，三派。（一）程朱學派：著名學者有顧炎武、應樞謙、陸隴其、陸世儀、陳確菴、魏裔介、張楊園、耿逸菴、刁蒙吉、謝約齋、沈句華、朱柏廬、劉岷石、李開章、應潛齋、汪屢溪、張烈、徐青牧、李恆齋、李禮山、張警菴、閻懷庭、朱湘

陶等。顧炎武（亭林）奉程、朱，排陸、王，以經學卽理學，不取舍經學的理學而爲禪學者；他以為聖人之道，「其行在孝、弟、忠、信，其職在洒掃、應對、進退，其文在詩、書、三禮、周易、春秋，其用之身，在出處、辭受、取與，其施之天下，在政令、教化、刑法，其所著之書皆以撥亂反正，移風易俗，以馴至乎治平之用，而無益者不談。」炎武博學多聞，考證精詳，開考證派之先河。應撝謙（潛齋）奉胡瑗學說，重實踐躬行。陸隴其（稼書）專信朱學，非難老、佛及王學，他倒最直截了當的說：「宗朱子則爲聖學，不宗朱子卽非正學。」陸世儀（道威）亦奉程、朱及周子，主張羅整菴的理一分殊說。陳瑚（確菴）分敬爲靜時之敬與動時之敬：前者爲戒慎不睹，恐懼不聞；後者爲喜怒哀樂之發而中節。又以終日乾乾夕惕爲一日之敬，終食之間不違仁爲一食之敬，欽明恭己緝熙敬止爲統體之敬。魏裔介（貞菴）以程、朱學施於政治上。張履祥（楊園）篤信程、朱，排斥陽明；他說道：「吾人自著衣至解衣，終日之間，所言所行，須知有多少過差？又自解衣至著衣，終夜之間，所思所慮，須知有多少邪妄？有則改之，此修身之第一事也！」耿介（逸菴）力說天人合一的主旨，全以程、朱爲本。（二）陸王學派：著名學者有黃宗羲、萬斯大、萬斯同、法鏡野、王崐繩等。黃宗羲（黎洲）爲劉蕺山高足，奉王學，斥空疏無用的理

論，重實踐躬行。曾說：「心無本體，工夫所至，即其本體也。故究理者，究此心之萬殊，不究萬殊之萬殊。」博學多聞，精通諸學，爲考證派的淵源。萬斯大（充宗）也長於考證，專修經學，尤通春秋、三禮。他的弟弟斯同（季野），博通諸史，奉陸、王學甚謹。（三）獨立學派：著名學者有孫奇逢、顏元、李顥、湯斌、朱彝尊、納蘭性德等。孫奇逢（啓泰）目睹構門戶排異學的弊害，故不偏於一派，而採各派適於實用的部分。以周、程、張、邵、朱、陸、王、羅、顧諸子爲理學正宗，舉漢、董子及明、儒爲謹守繩墨者，次舉橫渠、慈湖等爲出入儒、佛者，實一折衷派領袖。顏元（習齋）獨明周禮六藝之教，卓然自立，別成一派，主張四存：存性——倡氣一元論，性之善即在氣質，別無所謂天地之性。存學——教人六藝爲學，不惟存之空言，而且存之實事。存治——以爲井田制可斟酌實施於今日。存人——以爲人生存一日，不可不先自治；覺萎怠，習恭莊；覺放肆，習恭敬；覺暴戾，習溫恭；覺於張，習謙恭；覺多言，習恭默；覺矯柔，習恭安。弟子有李塨、王源等。李顥（二曲）以心學爲本，而注重實踐。他說學者當先看象山、慈湖、陽明、白沙的書，闡明心性，然後取二程、朱子、及康齋、敬軒、涇野、整庵的書，玩索以盡踐履之功，否則醇謹者乏通慧，穎悟者雜異端，無論言朱、言陸，都於道未有所得。湯斌（潛菴）以誠正爲本，忠孝爲先，斥議論而

重實行，以爲欲明程、朱之道，當以程、朱之心爲心，程、朱之學爲學，但他並不反對陽明。朱彝尊（竹垞）常以批評的態度，公平的評論諸學。納蘭性德（容若）纂通志堂經解，闡明宋、元以來諸儒經說，與後世研究儒學者一大參考。

漢學方面的人物更多，在同一考證的立場上而派別殊繁，不能細舉，其中最著名的：閻若璩、毛奇齡、惠士奇、惠棟、焦循、錢大昕、王鳴盛、朱筠、王昶、紀昀、金日進、王念孫、江藩、褚寅亮、段玉裁、戴震、彭紹升、孔廣森、阮元、崔東壁、畢沅等。閻若璩（潛邱）二十歲讀古文尚書，大疑，積三十年研究，著古文尚書疏證，引證該博，聲名大噪。博學多識，精力絕倫，辨一書或檢數書，考證極博而精確，不但正羣書的誤謬，且能鼓舞後學的研究心。毛奇齡（西河）與閻若璩同稱爲清代考證學泰斗，辨舌流暢，文章縱橫，然二人都沒有什麼哲學思想。戴震（東原）十歲讀大學章句右經一章，問先生：「此何以知爲孔子之言而曾子述之？又何以知爲曾子之意而門人記之？」先生說：「此朱子云然。」又問：「朱子何時人？」答：「南宋。」又問：「曾子何時人？」答：「東周。」又問：「周去宋幾何時？」答：「二千年。」東原說：「然則朱子何以知其然？」先生不能答。他讀書一字必求其義。反對宋儒分理與欲爲二與

說性卽理，主張性卽欲。欲卽在性中，而義理卽在欲中，很傾向性惡說。又主張天下之人，能得其所欲而節其所欲之失，斯爲至善。彭紹升（允初）喜陽明學，而皈依佛教思想，然一志於儒言、儒行。他解釋大學一書爲聖人傳心之學，言自成理，以上所舉，不過漢學可資代表者數人，而漢學別派卽在考證學派上別樹一幟的春秋公羊學派，著名學者則有莊存與、劉逢祿、康有爲等，已如上述。春秋有左傳、公羊傳、穀梁傳三書，左傳用古文書之，爲東漢學者尊奉；其他二傳用今文書之，爲西漢學者尊奉。東漢古文學盛，西漢今文學的典籍散佚，只公羊傳尙存。公羊派學者以公羊傳最善傳春秋旨趣，其中有春秋三世之義及九世大仇的思想，用之於論國家政治。春秋三世之義，是春秋中自魯隱公至哀公分三世十二代：隱公、桓公、莊公、閔公、僖公五代爲擾亂之世，爲亂世；文公、宣公、成公、襄公四代爲昇平之世，爲小康之世；昭公、定公、哀公三代爲太平之世，爲大同之世。自亂世而爲小康之世，卽國家主義、君主主義、階級主義之世；自小康之世爲大同之世，卽世界主義、自由主義、平等主義、社會主義之世。所謂九世大仇，是春秋記齊襄公亡紀的事，爲「紀侯大去其國」，公羊以爲襄公九世之祖哀公，爲紀侯先祖所讒，得罪於周襄公務九世之仇，故春秋美之。不書襄公亡紀，而書紀侯大去云云，正

是春秋的筆法。公羊學者就極力倡導這種思想，用以鼓吹民族革命，在中國思想史上是應該特筆一書的。如康有爲即堅信春秋三世說，更以大同之世爲理想的社會，以爲欲至大同，必經小康，而萬人平等的民主主義，不久可實現於理想的社會。然暫時不得不認現在的國家主義以爲過渡，而倡保皇主義。但康有爲的思想是否純正，還有疑問。比較簡截的是譚嗣同，他以基督教的博愛平等主義爲依據，終結於春秋公羊學，倡絕對的大同學說。中國的新思想，已由這一派學者漸漸的啓其端緒了。

第二十七節 現代中國思想的動向

總觀本書前二十五節，從伏羲畫八卦起直到王陽明良知說止，中國的思想界，雖五花八門，光怪陸離，應有盡有，但十足的能代表中國正統思想者，只有儒教，其餘都各具一格而不全備。儒家的思想，由堯舜禹湯文武周公傳到孔孟而集其大成，中間雖經過漢儒一度的方士化，宋儒一度的釋氏化，明儒一度的野狐禪化，然而終不能掩蔽儒家正統學說的光輝。正如一輪明月，雖時時有浮雲

掩翳，卻時時又有微風吹蕩，將那些浮雲趕開，而還復本來的光明。所以中國的思想，自然應該說：儒家是主幹，而其餘各種思想是旁支。就整個的中國思想史觀察，儒家思想的最大對頭有兩種：一是道家思想，一是佛教思想。道家即所謂黃、老之學或老、莊之學，支配中國的歷史人心很久，而其潛勢力絕大；不僅一般民衆都染道家的傾向，乃至帝王、卿相、士大夫階級，都是道家主義的擁護者，儒家幾次遭受道家的壓迫而蒙厄運。佛教是外來思想，而因其教義之精深，遠非儒家現實主義所可及，而其宣傳方法及苦幹精神，都足以使其教義普遍而有力，駸駸乎有取儒教而代之的趨勢。然而這兩種思想，到底不能盡合中國民族的胃口，合中國民族口胃的只有儒教，因為儒教的教義有三個特徵：第一是實踐主義，非神祕的；第二是以家族爲中心，不以個人爲中心；第三是注重修養方法，不大多說到人生的本相。這與中國民族的心性以及所處的環境與其生活方式，都相適合，所以儒教獨霸中國思想界，至今不衰。但是自從明末以來，尤其是清代海禁大開以後，西方思想以迅雷不及掩耳的威勢，翻山倒海沖盪而來，將中國固有傳襲牢不可破的思想，有如浪打孤舟，潮衝落葉，破壞的破壞，不破壞的也盡情捲入漩渦裏去了。

我們且舉一兩個例子來看看。在我們思想史上最認為神祕而牢不可破的，有一個天人感應說。天，尤其在儒家，認為是我們無上的主宰。可是對於天的觀念，也是隨着時代隨着思想家的主觀而常有變更的：堯舜以前，天等於上帝，三代等於全民，孔子以天的本體是生，曾子以天爲孝，子思以天爲誠，程朱以天爲理，陽明以天爲良知，不管怎樣，天是我們最高最上的主宰，則是一樣。天人感應說，是說天的變化都是人事善惡的結果。淮南子說得最起勁，宋明理學家也大鼓大擂，這種學說的來源，自然可以追溯到伏羲畫八卦。一表示天，同時也就是表示男性；一表示地，同時也就是表示女性；自然界與人事界，原來是相通的。後來又由佛教輸入三世因果報應之說，越發使天人感應說有力量。可是自從近來科學從西方突躍而進，中國人向來認為「天垂象，示吉凶」的水旱、河決、山崩、地震、蝗災、流疫等天然災害，據天文學、地質學、生物學、醫藥學等的研究，完全與人事無關，人不能代天負責。因而天的威權，自從被科學即所謂「賽先生」拆穿了西洋鏡後，失墜了不少。同時，科學所供給的新道德，如衛生學、社會學等所告誡的：你不可亂吐痰，會貽害你的同胞！你不可宿娼，會流毒到你的子孫！這一類的話，在社會上還沒有發生什麼力量，科學的知識尙未普遍，自然，社會道德就

無從支持起來。又如性的問題，惱了中國思想家二千五百年，公說公有理，婆說婆有理，一直到現在。我們看一看：主張性絕對善的如道家，性有善有惡分等級的有孔子、王充、荀悅、韓愈，性傾向善的有子思、孟子、李翱、陸象山、王陽明，性傾向惡的有荀子、董仲舒、俞樾，性無善無惡的有告子、程明道，性善惡混的有揚雄、張載、朱熹。無論那一種學說，依現代的眼光看來，都缺乏科學的根據。現代人類學、生物學、心理學發達的結果，我們已經知道人性是由數千萬年前的獸性遺傳進化而來，其間經過種種的適應，有的已淘汰，有的已改變，有的尚存留。其中有傾向於現代大致認為善的方面的，教育可以把他伸展起來；有傾向於現代大致認為惡的方面的，教育可以減少或除絕其發洩的機會；其中性的分子，教育可以循循導誘，使其去惡而就善。所以在西方，人性問題，遠不及環境問題來得重要，決定一個人的善不善，有三方面，缺一方面不可，即遺傳、環境、教育。不過還有一個難解決的問題，就是有些人明明稟着善性，行爲也好，卻偏偏遇到惡結果；反之，有許多惡人反得到好結果。例如夷齊餓死，顏回早夭，盜跖長壽，善終，李廣不封侯等，使人不得不相信除性以外還有一個更重要的叫做「命」。中國思想家對於命的觀察各有不同，比較合理的是儒家的見解。儒家一方面承認有命，

而將命的來源委諸不可知之數，他方面始終看重本則的性，努力以「率性」「盡性」為務。性是本分，命是例外。我只盡我的本分，意外的事由他去。所以說：「君子居易以俟命。」居易就是盡本分，守常道。比如我們嚴守衛生，鍛鍊體格，這屬於性方面的事；然而忽遇地震屋崩，或流彈飛到，以致生命不保，這屬於命方面的事。例外的幸不幸，無關於道德。顏回雖短命，仍無損於顏回之賢；李廣雖不封侯，仍無損於李廣之勇。不過儒家始終尚未把「為什麼是不知之數」的道理說出，而認為命是一個極神祕的東西，孔夫子不大多談起他。現代科學對於命雖沒有精密的解釋，但科學已告訴我們，時間無限，空間亦無限，宇宙變化複雜，因果系統太多，梅毒會隔世遺傳，世界大戰會影響到我們小小的漢壽縣，所以命的現象，係由某時某地的某因果系統所湊成，決不是什麼神怪的東西。

西方思想之侵入中國是無可拒絕的了。這種侵入中國的西方思想可分為兩系：第一是希伯來系即基督教的文化，第二是希臘系。希伯來系的思想與中國儒教的思想，很合胃口，他們的上帝，也就是儒家的天。但基督教的思想與中國固有思想也不盡相同：第一是天父和人父的觀念衝突，中國向來看重家庭裏的父，作為生活的重心，所以中國的一部人生哲學只是一個孝字，基督教則

打破世間的父，叫人專拜天上的父；第二是基督教中玄學的根據，即人格神與上帝創造世界等，遠不及佛教的因緣和合說，合於中國民族的脾胃。除非新神學建立起來，以新科學知識使宗教昇華，或者中國固有的倫理思想根本推翻，或者中國科學思想特殊發達，那末，希伯來系的思想纔能與中國固有的思想行正式結婚禮，然而這是極難的。希臘系的思想是知自然而治自然。即在征服天而爲我役用。人生目的不外自我實現，自我提高，自我擴大，這與中國正統思想亦不相容。宋儒說窮理，像帶些希臘系色彩，但宋儒非爲窮理而窮理，乃爲修身而窮理，根本上和希臘思想分道揚鑣，清代考證派很有希臘系精神，但只用在文字經籍一部分，不久又被公羊學派領回到「道統」去了。所以徹底的科學精神，也不一定能夠實現在中國。現代的中國，需要一種新的思想系統。這種新的思想系統，一方面是建築在中國固有的傳統的正宗思想的基石上，一方面是吸收外來思想的精神，而使其融合，昇化。能夠了解此意，而且本着我們固有的躬行實踐的精神，在學說事業上都有偉大成功的，就是首倡三民主義建立中華民國的孫中山。

中山先生以爲要振起民族精神，首在恢復中國固有的道德。固有道德，是忠孝、仁愛、信義、和平。

他說：「現在受外來民族的壓迫，侵入了新文化，那些新文化的勢力，此刻橫行中國，一般醉心新文化的人，便排斥舊道德，以為有了新文化，便可以不要舊道德。不知道我們固有的東西，如果是好的，當然是要保存；不好的才可以放棄。」他覺得舊道德就是民族精神，不但不應放棄，並且應該極力發揚光大。於是他解釋舊道德的真意義，說忠字是不可廢的，所謂忠並不專作忠君解，我們應當忠於事，忠於國，忠於民。「講到孝字，中國尤為特長……孝經所講孝字，幾於無所不包。現在世界上最文明的國家，講到孝字，還沒有中國講的這麼完全，所以孝字更是不能不要的。」「仁愛也是中國的好道德……古時有所謂愛民如子，有所謂仁民愛物，無論對於什麼事，都是用愛字去包括。」

「講信到義……中國人實在比外國人好得多……中國人交易，沒有什麼契約，只要彼此口頭說一句話，便有很大的信用。」「中國更有一種好的道德，就是愛和平……各國人共同去講和平，是因為怕戰事，出於勉強而然的……中國人幾千年來酷愛和平，都是出於天性。講到個人便重謙讓。論到政治，便說不嗜殺人者能一之。」他說：「這種特別的好道德，便是我們民族的精神……要發揚光大，然後我們民族的地位才可以恢復。」他不但主張恢復中國固有的道德，還主張恢復中國

固有的智能。他說：「中國有一段最有系統的政治哲學，在外國的大政治家還沒有見到，還沒有說到那樣清楚的，就是大學中所說的格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下那一段的話。把一個人從內發揚到外，由一個人的內部做起，推到平天下止。像這樣精微開展的理論……是我們政治哲學的智識中獨有的寶貝，是應該要保存的。」不但知識如此，「從前中國人的能力還要比外國人大得多。外國現在最重要的東西，都是中國從前發明的。」但是恢復了我們固有的道德、智識、和能力，在今日之世，仍未能進中國於世界第一等的地位，還要去學外國的文明，才可以和外國並駕齊驅。外國人的長處是科學，就是所謂物質的文明，兩三百年研究的結果，到最近四五十年才十分發達。「我們要學外國，是要迎頭趕上去，不要向後跟着他。」如果迎頭趕上去，可減少兩百多年的光陰，十年之後，縱不能超過他們，一定可以和他們並駕齊驅的。

中山先生的思想表現在另一方面的，是行易知難的學說。他對於古代「知之非艱，行之惟艱」的學說，非常懷疑，經過多年的研究，乃倡「行易知難」的學說，援引種種的事實，證明其主張的正確。譬如造屋，繪圖設計的人是工程師，結垣架棟的人是匠人；工程師是知者，匠人是行者，孰難孰易？

不辨可知。若把飲食作證，人人知道吃飯飲水但是知道飲食衛生原理的人不多。若把用錢作證，人人都會用錢，但是懂得貨幣流通的原理，調劑盈虛的原則者，很少。他爲什麼力倡行易知難說呢？因爲國人看輕學識，偏重經驗，非設法糾正這種錯誤不可，他平生所抱主義和計畫往往被人視爲「理想過高，無法實行，」輕輕用「知易行難」四字，一筆抹殺，所以他力說「能知必能行，」其不能行的原因，都由於知尙不徹底。我們綜觀中山思想，可以斷定的說，他是繼承中國正統思想而加以發揚光大的。我們希望以後的中國思想家，建立中國文化的燦爛的寶塔，完成中山先生未完的志願！

