

武汉大学

百年名典

中国哲学史通论

范寿康 著

WUHAN UNIVERSITY PRESS
武汉大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学史通论/范寿康著. —武汉：武汉大学出版社,2008.4
武汉大学百年名典
ISBN 978-7-307-06121-7

Ⅰ.中… Ⅱ.范… Ⅲ.哲学史—中国 Ⅳ.B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 010922 号

责任编辑：刘新英　　责任校对：程小宜　　版式设计：支　笛

出版发行：武汉大学出版社　(430072　武昌　珞珈山)
(电子邮件：wdp4@whu.edu.cn　网址：www.wdp.com.cn)
印刷：武汉中远印务有限公司
开本：720×980　1/16　印张：23.25　字数：329 千字　插页：4
版次：2008 年 4 月第 1 版　　2008 年 4 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-307-06121-7/B·205　　定价：39.00 元

版权所有，不得翻印；凡购我社的图书，如有缺页、倒页、脱页等质量问题，请与当地图书销售部门联系调换。

中国哲学史通论

范寿康　著

武 汉 大 学 出 版 社

《武汉大学百年名典》出版前言

百年武汉大学，走过的是学术传承、学术发展和学术创新的辉煌路程；世纪珞珈山水，承沐的是学者大师们学术风范、学术精神和学术风格的润泽。在武汉大学发展的不同年代，一批批著名学者和学术大师在这里辛勤耕耘，教书育人，著书立说。他们在学术上精品、上品纷呈，有的在继承传统中开创新论，有的集众家之说而独成一派，也有的学贯中西而独领风骚，还有的因顺应时代发展潮流而开学术学科先河。所有这些，构成了武汉大学百年学府最深厚、最深刻的学术底蕴。

武汉大学历年累积的学术精品、上品，不仅凸现了武汉大学“自强、弘毅、求是、拓新”的学术风格和学术风范，而且也丰富了武汉大学“自强、弘毅、求是、拓新”的学术气派和学术精神；不仅深刻反映了武汉大学有过的人文社会科学和自然科学的辉煌的学术成就，而且也从多方面映现了20世纪中国人文社会科学和自然科学发展的最具代表性的学术成就。高等学府，自当以学者为敬，以学术为尊，以学风为重；自当在尊重不同学术成就中增进学术繁荣，在包容不同学术观点中提升学术品质。为此，我们纵览武汉大学百年学术源流，取其上品，掬其精华，结集出版，是为《武汉大学百年名典》。

“根深叶茂，实大声洪。山高水长，流风甚美。”这是董必武同志1963年11月为武汉大学校庆题写的诗句，长期以来为武汉大学师生传颂。我们以此诗句为《武汉大学百年名典》的封面题词，实是希望武汉大学留存的那些泽被当时、惠及后人的学术精品、上品，能在现时代得到更为广泛的发扬和传承；实是希望《武汉大学百年名典》这一恢宏的出版工程，能为中华优秀文化的积累和当代中国学术的繁荣有所建树。

《武汉大学百年名典》编审委员会

再 版 说 明

《中国哲学史通论》是范寿康先生的代表作之一，最初由上海开明书店出版，后于1983 年由三联书店重印。这次我们将其列入《武汉大学百年名典》出版，依据的是三联书店的版本。为方便读者阅读，并尽可能保持全书的原貌及风格，我们将繁体竖版改为简体横版，另对少量文字及标点做了订正，其他未作改动。特此说明。

武汉大学出版社

2008 年 4 月

再 版 前 言

李维武

1937 年，范寿康著《中国哲学史通论》，由开明书店出版①。这是武汉大学哲学系“中国哲学史”课程的第一部教材，也是中国哲学史上第一部在马克思主义唯物史观指导下写作的中国哲学通史。70 年来，中国的面貌已经发生了天翻地覆的历史性巨变，中国哲学史的研究也取得了长足的进展，但这部著作的开拓性贡献及其意义并没有随着岁月流失而湮灭。它在 1983 年由三联书店原版重印，在今天又列入《武汉大学百年名典》重新出版，都是其证明。为了使今天的读者能够对《中国哲学史通论》有进一步的了解，我们在这里就范寿康其人其学及《中国哲学史通论》其书作一简要介绍。

一、范寿康 “学术——从政——学术”的人生道路

范寿康(1896 ~ 1983 年) ，字允臧，浙江上虞人，20 世纪中国著名的哲学家与教育家。他的一生，与时代的巨大变化相伴随，经历了

① 关于《中国哲学史通论》一书初版时间，范寿康在《三联重版〈中国哲学史通论〉序言》中说 “1930 年代初(对日抗战前) ，余在武汉国立武汉大学任教，担任中国哲学史讲座。当时编有讲义，三年成书，名《中国哲学史通论》，由前辈夏丏尊先生题签，在上海开明书店出版发行，时在 1936 年左右，直至解放后开明改组，停印为止。”(范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店 1983 年版，序言第 1 页) 这里的“1936 年左右”，只是一个大致的时间。今查北京图书馆编《民国时期总书目》哲学心理学卷，载录《中国哲学史通论》“1937 年 6 月初版”(北京图书馆 《民国时期总书目》哲学心理学卷，书目文献出版社 1991 年版，第 48 页) ，故以此为《中国哲学史通论》初版确切时间。

“学术——从政——学术”的曲折道路。在这条道路上，留下了他对真理的追求与传播，也留下了他为中华民族的独立与统一所作出的重要贡献。

范寿康早年入私塾，接受中国传统教育；以后就读于宁波府中学堂、浙江省立医学专门学校，受到新式近代教育。1913 年，前往日本留学，先后就读于东京第一高等学校、东京帝国大学文学部，主修教育与哲学，获教育与哲学硕士学位。1923 年归国，入商务印书馆编译所，任哲学教育部编辑，主编《教育大词典》。三年后，开始从事学校教育：1926 年，任广州中山大学教授兼秘书长；1927 年，任上虞春晖中学校长；1932 年，任安徽大学文学院教授兼院长；1933 年至 1938 年，任武汉大学哲学系教授兼系主任，并任《国立武汉大学文哲季刊》主编。这是他一生中的第一个学术时期。在这个时期中，他在武汉大学哲学系任教的时间最长。而他的哲学思想的成熟，并通过自己的著述作系统的阐发，也主要在武大任教期间。

早在日本留学时，范寿康就接受了马克思主义，成为马克思主义的拥护者和宣传者。1921 年，他在《东方杂志》第 18 卷第 1 号上发表《马克思的唯物史观》一文，以分段注释马克思《〈政治经济学批判〉序言》的形式，对马克思的唯物史观进行了层层深入的讲解。在武汉大学哲学系任教期间，他在课堂上介绍唯物辩证法，用唯物史观讲解中国哲学史，受到进步学生的欢迎。在此基础上，他写出《哲学通论》和《中国哲学史通论》二书，前书由中华书局于 1935 年出版，后书由开明书店于 1937 年出版。在武汉大学哲学系的历史上，他是传播马克思主义哲学的第一人。今天武汉大学哲学系的马克思主义哲学传统，就是以当年的范寿康为其源头的。

范寿康又对西方哲学有很深的造诣与研究。早在 20 世纪 20 年代，他就撰写了《柏拉图》、《亚里斯多德》、《卢梭》、《康德》四书，对柏拉图、亚里斯多德、卢梭和康德的生平及哲学思想进行系统的介绍，由商务印书馆纳入《百科小丛书》和《万有文库》出版，成为中国哲学界以个案形式介绍这些西方哲学家的第一批专著。他对西方现代哲学也有专门的研究，在武大任教期间就曾发表过《新实在论浅释》、

《实用主义》等论文。他所著《哲学及其根本问题》一书，由开明书店于1930年出版，其中对于现代哲学的研究问题作了明确的揭示，认为："从前哲学的研究问题，是偏向于探求实在或本体方面的；而现代哲学的研究问题，却是在于探求绝对的价值或普遍妥当性上面。"①

范寿康还对教育的理论与历史有相当深入的研究。20世纪20～30年代，他撰写了有关教育哲学、教育学、教育史的多种著述。其中，尤对现代教育哲学作了开创性的系统的研究和阐述。他所著《教育哲学大纲》一书，由商务印书馆于1923年出版，成为中国第一部以"教育哲学"为题名的专著。该书指出："教育哲学是应用哲学的一种，而这种教育哲学，与经济哲学、政治哲学及法律哲学一样，是必要的而且是可能的。教育哲学的重要部分有三部，就是(1)教育论理学，(2)教育美学，(3)教育伦理学。"②该书从这三部出发，全面论述了在教育中如何实现真、善、美，把现实的人提高到理想的人的问题。该书已列入《二十世纪中国教育名著丛编》，由福建教育出版社于2007年重新出版。

范寿康是一位严肃的哲学家和教育家。在他的心目中，哲学是一种对真理的神圣追求，学哲学最需要有一种彻底求真的积极精神。他告诫初入哲学大门的同学们："哲学决不是一种知识上的游戏，也决不是一种被动的消极的学问。真正的哲学乃是一种要求彻底的论理思索的积极的学问。没有这种积极的精神，就不能走进哲学的大门。"③"凡是想研究哲学的人，就不可不都抱那种哲学研究上所必不可少的'彻底求真'的精神。换言之，他们在追求真理上就不可不都取一种彻底的、勇敢的、积极的、虚心的态度。"④

抗日战争爆发后，范寿康走出书斋和教室，毅然以一介书生投身

---

① 范寿康 《哲学及其根本问题》，开明书店1930年版，第34页。

② 范寿康 《教育哲学大纲》，福建教育出版社2007年版，第8～9页。范著中的"论理学"，今通译为"逻辑学"。

③ 范寿康 《哲学通论》，中华书局1935年版，自序第2页。

④ 范寿康 《哲学通论》，中华书局1935年版，自序第2～3页。

时代的大洪流，应郭沫若的邀请，进入国民政府军事委员会政治部第三厅工作。政治部第三厅是抗日战争初期国共两党合作抗日的产物，由从海外流亡归来的郭沫若任厅长，集结了一大批从事文化工作的共产党员和左翼人士，实际上在政治部副主任周恩来直接指导下开展工作。范寿康先任第三厅第七处处长，主持对敌宣传工作，后又升任第三厅副厅长，协助厅长郭沫若工作。在这期间，他与一批共产党员学者合作共事，第七处的三个科长中，第一科科长杜国庠、第三科科长冯乃超都是经过长期革命斗争考验的共产党人，冯乃超还是第三厅中共特别支部书记。以后，他又担任文化工作委员会国际研究室主任、政治部设计委员、行政院参议等职。

抗日战争胜利后，台湾光复，重归中国。范寿康应台湾行政长官陈仪之邀，赴台湾参加接收工作，任台湾行政长官公署教育处处长，主持台湾教育重建工作。此时，日本已占领台湾近半个世纪，在台湾长期实行去中国化的殖民教育，对台湾青年一代产生了很大负面影响。针对这种严重的状况，范寿康断然采取了一系列有力措施，争取在短时间内实现台湾教育的中国化：颁发《台湾省各级学校及教育机关接收处理暂行办法》，明确规定公立国民学校、实业补习学校，由各州厅接管委员会或市政府直接接收，校长一律派由中国人接充；力主在台湾教育中加强增进国家民族意识的教育，以改变台湾青年对祖国思想文化的隔阂；组织国语推行委员会，全力普及国语教育，以恢复台湾民众与中国文化的联系纽带；创设台湾省立师范学院，为光复后的台湾教育事业培养合格教师；对台湾复杂的殖民地学制进行改造，统一为中国大陆实施的“六三三四”学制(小学六年，初中三年，高中三年，大学四年) 。范寿康的这些措施，对实现台湾教育的中国化起了积极的作用，使台湾教育较快地扫除了殖民地色彩，有效地促进了台湾青年和民众对祖国的认同。可以说，主持光复后的台湾教育重建工作，是范寿康作为一个教育家最重要的实践活动，是他在20世纪中国教育史上书写的精彩篇章，是他为国家、为民族所作出的重大贡献。

1947 年“二二八事件”发生后，由于台湾政治形势的变化，范寿

康从政界引退，再度回到大学校园，任台湾大学哲学系教授兼台湾大学图书馆馆长。这是他一生中的第二个学术时期。这时台湾的政治环境，已不允许他再在课堂上和著述中公开宣讲马克思主义哲学，他改而主要从事中国哲学史研究，所著《朱子及其哲学》就是其代表作。他之所以对朱熹情有独钟，专门予以阐发，在于他在该书《序言》中所说 “朱子为南宋时代出生的一个儒家里面的大哲学家与大教育家。”①他在书中论述朱熹政治思想时动情地说 “他生当外族侵凌，朝廷偏安之际，竭力反对和议，主张积极备战，期早日恢复中原，朱子不愧为一个爱国的志士。”②朱熹的人生与学问的这一特点，与范寿康的人生与学问实有某种契合之处。因此，在某种意义上可以说，该书对朱熹的哲学思想与教育事业的阐发与总结，实际上曲折地表达了范寿康自己一生的理想与追求。

范寿康在台湾的学术生活十分平静，但他内心却深切地怀念着祖国大陆，尽管年事已高，也不能改变他重回祖国大陆的努力。1982年4月，他终于以86岁高龄从台湾辗转取道美国返回祖国大陆，实现了自己的夙愿。这一带有传奇色彩的回归行动，在海峡两岸引起很大反响。以后，他定居北京，先后担任中国人民政治协商会议第五届全国委员会委员、常务委员。

1983年2月27日，范寿康在北京逝世，走完了一个哲学家和教育家的曲折而精彩的人生道路。

二、融通马克思主义哲学、西方哲学与中国哲学

在20世纪中国哲学史上，范寿康是一位融会贯通马克思主义哲学、西方哲学与中国哲学的哲学家。这一特点，在他于武汉大学哲学系任教期间所著《哲学通论》和《中国哲学史通论》二书及发表的学术文章中，尤其鲜明地显示出来。

范寿康于1933年秋来到武汉大学任教后，就在当年底出版的《国

① 范寿康 《朱子及其哲学》，中华书局1983年版，序言第1页。

② 范寿康 《朱子及其哲学》，中华书局1983年版，第143页。

立武汉大学文哲季刊》第3卷第1号上发表了《哲学的两个基本方向——观念论与唯物论》一文，旗帜鲜明地赞成马克思主义哲学，认为马克思主义哲学将有远大的前程。他在文章中指出："辩证法的唯物论为新兴的哲学上的一个体系。它的源泉放在自然的观察、历史的检讨和思惟的研究上面。它的目的在想对自然、历史和思惟三者树立普遍的法则。它反对把事物分别地及在固定不变的状态上加以观察。它主张把事物在相互依存的关系上及在发展上加以观察。如说哲学的理论应该依据事实，不应凭空妄谈，那么，这一种新哲学，现在虽尚在摇篮之中，想来总有一天会有光华灿烂的发展的。"①范寿康进而指出，马克思主义哲学之所以值得赞成和认同，之所以会有光华灿烂的未来，就在于它代表了哲学唯物论的最正确的发展。在他看来，哲学的发展主要表现为观念论(即唯心论)与唯物论两个不同的方向。他说："哲学上的学说真是种类繁多，不胜枚举。不拘在于过去与现在，我们在哲学上都可以发见极多的不同的方向。而这些方向，或在根本的问题上，或在次要的问题上，各持异说，莫衷一是。但是，假定我们注意于学说里面所含的最主要的本质的时候，那末，我们得把一切哲学上的学说分为两个基本的方向。一个方向把精神看做基本的根源，另一个方向却把物质或自然看做基本的根源。一个方向在说明人类社会的一切现象时从精神的根源出发，另一个方向却从物质的诸原因出发。前者是观念论，后者是唯物论。"②对于哲学上的这两个基本方向，范寿康在文中从西方近代哲学史出发作了较详细的探讨。在观念论方向上，他着重考察了贝克莱的主观的观念论、康德的先验的观念论、黑格尔的客观的观念论之间的开展；在唯物论方向上，他着重考察了18世纪法国的唯物论与费尔巴哈的唯物论之间的演进。通过这种考察，他既指出了观念论的理论困境，又指出了机械唯物论的

① 范寿康：《哲学的两个基本方向——观念论与唯物论》，《国立武汉大学文哲季刊》第3卷第1号，第37页。

② 范寿康：《哲学的两个基本方向——观念论与唯物论》，《国立武汉大学文哲季刊》第3卷第1号，第1页。

理论不足，认为唯物论只有吸取存在于观念论中的辩证法，形成新的“辩证法的唯物论”，才能进一步推进哲学的发展。他说：“自然科学的唯物论(机械的)和观念论都含缺点，所以我们果想对于自然、历史及思惟三者树立普遍的法则，那末，我们似乎在最近哲学诸方向中只有采取辩证法的唯物论的一途。”①在这里，他把马克思主义哲学看作是对西方近代哲学发展的合逻辑的超越，看作是对西方哲学史已有思想成果的新综合和新开展，这就把马克思主义哲学与西方哲学有机地融贯起来。用这种思路来讲马克思主义哲学，既符合马克思主义哲学的本来历史，又体现了一种深刻的学理性，显示出一种透彻的说服力。

在《哲学通论》一书中，范寿康则对唯物辩证法作了更详细的阐述，指出：“现今所谓唯物辩证法乃系对于自然、历史及思惟，探求普遍的关系的方法。这种方法反对对于事物加以个别的观察，并反对将事物在固定不变的关系上加以观察。这种方法主张把事物在最普遍的关系上，在相互依存的关系上，在发展上，加以观察。这种辩证法成立的根据有三：(一)由于自然的观察，(二)由于人类历史的检讨，(三)由于人类思惟的研究。”②在书中，他着重从认识论和本体论两大哲学问题入手，分两编来论述唯物辩证法的前史与基本思想：第一编《知识哲学(认识论)》，通过对西方认识论史的考察，最后通过对康德知识哲学的批评，来论述辩证唯物论的认识论，该编第五章《结论》第二节即《辩证唯物论者的认识论》；第二编《自然哲学或形而上学》，通过对西方本体论史和宇宙论史的考察，最后通过对费尔巴哈唯物论的批评，来论述辩证唯物论，该编第四章《结论》第二节即《辩证的唯物论》。在这里，他进一步从西方哲学问题史入手，对马克思主义哲学作出了具体的历史的说明。通过这些以史出论的说明，范寿康得出总的结论：“辩证的唯物论的体系的建立还不过是最近数十年

① 范寿康：《哲学的两个基本方向——观念论与唯物论》，《国立武汉大学文哲季刊》第3卷第1号，第29页。

② 范寿康：《哲学通论》，中华书局1935年版，第19～20页。

来的事。辩证的唯物论的发源地为德国，目下则大有普及于全世界的趋势。”①

范寿康又在中国哲学史讲授中，引入唯物史观来说明中国哲学的历史开展。这成为《中国哲学史通论》一书的最大特点。范寿康晚年在《三联重版〈中国哲学史通论〉序言》中，对此有过专门的说明：“查本书内容平平，但观点却与当时各家不同，主以唯物辩证法阐述我国历代各家之思想。”②在该书《绪论》中，他明确地指出：“在历史的解释上是有种种不同的观点的。大体讲，最大的派别有二：一派把历史看做是出于人类自由意志的创造，因此在历史的进展上，我们并无原则可以探求；另一派却把历史不看做出于人类自由意志的创造，以为历史的进展，和自然界的演进相仿佛，是必然的，所以其中也不无原则可寻。固然，我们人类对于历史的进展多少具有促进或阻碍的力量，换句话说，我们人类也未始全无用力的余地；但是这人类的力量，若与整个人类社会进展的力量相较，是非常渺小的。所以，如说历史研究的任务在于鉴往知来，那末，我们对于历史进展上的原则应该加意探究，自不待言。”③在这两派之中，他明确表示：自己“现在站在后一派的立场上”④。这个“后一派的立场”，也就是唯物史观的立场。随后，他以十多页的篇幅，论述了历史观的三个基本问题：(一) 社会发展的一般的原则；(二) 社会形态的推移的至要阶段；(三) 社会的存在与社会的意识。从而对唯物史观进行了较详细的介绍。他最后强调：“社会存在里面的基础的构造就是经济的诸关系(也就是所谓生产诸关系)。由原始共产制变为奴隶制，由奴隶制变为封建制，由封建制变为赁银劳动制，这就是经济的诸关系的转变。而在上面所举的社会诸形态之中，除原始共产制以外，都包含有榨取阶级及被榨取阶级的对立。而且同时，榨取阶级为压迫被榨取阶级起

① 范寿康 《哲学通论》，中华书局 1935 年版，第 186 页。
② 范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店 1983 年版，序言第 1 页。
③ 范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店 1983 年版，第 5 页。
④ 范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店 1983 年版，第 5 页。

见，各设有一种强制的权力装置，这一种装置就是所谓政治的结构，也就是所谓站在经济基础上面的上层结构。因为政治的结构，不外是一种站在经济基础上面的上层结构，所以政治的结构是完全随着经济基础的变动而变动的。不但政治的形态如此，此外如宗教的、艺术的、哲学的——一言以蔽之，观念的——诸形态也是完全站在经济基础上面，也就完全是经济基础的上层结构。这观念诸形态，也与政治形态一样，是随着经济基础的变动而变动的。这样看来，各种形态，无论是政治的或观念的，都站在经济基础的上面。”①在这里，范寿康对奴隶制以后的社会形态的看法，在今天看来未必准确，但他的总体思想，则是对唯物史观的阐释。

从唯物史观的社会存在决定社会意识的主张出发，范寿康把中国历史划分为五个大的阶段：（一）殷代以前的原始共产制时代；（二）殷代的奴隶制时代；（三）周代的封建制时代；（四）自秦初至鸦片战争的单纯商品经济制时代；（五）自鸦片战争至现在的资本主义制时代。他进而指出，作为社会意识形态的中国哲学，正是在这些中国社会形态变动的基础上展开的。其中，有三个重要的转变期：一是殷周之际，中国社会由奴隶制推移为封建制，出现了《易》的辩证观及史官与筮人二派的哲学。进至春秋战国，由于一方面诸侯强盛，势压王室，另一方面生产力比前进步，旧有制度逐渐崩溃，于是时局混乱，思想亦出现庞杂的现象，儒、道、墨、名、法各家学派争起，成为中国哲学史上最有生气的一个时代。二是秦汉时期，由于秦用商鞅之说，准许人民对土地的私有，秦始皇遂得统一中国，中国社会由封建制推移到单纯商品经济制，中国哲学由此经历复杂变化：从汉至清，儒、道、佛三家递相消长，但三家俱求依附于帝王，以供帝王的御用，则是一致的。三是自鸦片战争后，西洋文化的大量输入，机械工业品及机械工业促进了中国二千余年来的手工业的崩溃，前资本主义经济制不得不推移到资本主义经济制，这一转变时期的哲学大体为今文学派，表面上虽以《春秋公羊传》为依据，但实际上受有西洋思想

① 范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店 1983 年版，第 18～19 页。

的影响，提倡自由平等博爱。近百年来，由于中国的机械工业因种种关系没有健全的发展，国家人民都不能找到相当的出路，因此国势危急，时局混乱，思想界的庞杂的状况可以说是从来未有的。其所以如此，就在于社会存在决定了社会意识。

通过对中国哲学历史走向的总体性考察，范寿康进而从社会存在决定社会意识出发，提出了中国哲学及思想发展的新方向。他说："从前的中国是闭关自守的，现在的中国已为世界的中国了。我们果想找思想的正当的出路，就不可不先把整个中国的出路加以考虑；而我们果想找整个中国的出路，又不可不先把中国经济的出路加以考虑；而我们果想找中国经济的出路，尤不可不把世界经济的出路加以考虑。天然生成的西藏的高原和东面的大海已经不能保障我们从来的孤立了。二千余年前人土造成的万里长城已经不能抵挡近代的进攻的武器了。我们祖先一直用到如今的那一套锄头犁耙已经比不上最新式的电耕机了。我们旧有的手工业已经抵不过机械化的大量生产了。张天师的灵符，班禅喇嘛的经咒，孔夫子的微言大义，已经不能抵挡住这侵略的狂潮，挽救农村没落的命运了。要之，现今的中国，尽管你愿意也好，不愿意也好，已经是世界的中国了。我们生在这千钧一发危急存亡的今日，我们应当张大眼睛直视世界的实际来决定中国今后应取的方针。我们不要胆怯，我们也不要疏忽。我们要正确地认识，我们要精细地考虑，我们并要切实地实践。世界资本主义的先进各国，如上所述，因为机械工业发达的结果，发生了生产的过剩与贫富的悬隔二种大病。前者为世界国际一切纠纷的基本，后者为它们国内一切纠纷的渊源。科学与机械本来是足以增进人类全般的福利的，可是因为上述两种事实的缘故，科学与机械反而有时只能满足少数特殊阶级的过分的享乐，有时甚至于引起世界全般的不幸与罪恶。这样，科学与机械是被滥用着。这些，我们是应该加以认识的。至于现在的中国，处在各帝国主义的经济侵略的铁蹄之下，已经陷入于动弹不得的窘境。中国整个的国家，因输入超过输出，现金源源外溢的结果，一天穷于一天。不但国内的新式的机械工业在现状下毫无发展的可能，就是'以农立国'的我国所素来自夸的那种农业也急剧地正在崩

溃。生产的萎缩和中国整个民族的贫穷化(或劳动者化)乃是目下中国的现实。这些，我们当然也应该加以认识的。假定根据这种种现在的实际状况来谈今后中国的新思想的建立，那末，儒教也好，佛教也好，道教也好，我们可以断定它们是都不适用的了。因为儒释道三家不过是从前旧生产关系下的产物，也不过是在那时候才可以供当时的帝王的御用的。现在的中国既经世界的中国，而世界的现有的经济制度因生产力的发展，目下正在崩溃，因此，世界的思想目下也正在新旧交替的时期，所以，照私见看来，中国新思想的建立也许就是世界新思想的建立，而中国问题的解决的途径也许就是世界问题的解决的途径。这样，中国的前途，艰难虽是艰难，只要我们努力，是很光明灿烂的。”①范寿康在这里所说的“中国新思想的建立也许就是世界新思想的建立”，正是指马克思主义成为中国思想世界的主潮。他把中国的希望、中国的出路、中国的前途寄托在马克思主义之上。这一点，正与他在《哲学通论》中所说的“辩证的唯物论的发源地为德国，目下则大有普及于全世界的趋势”相呼应。

由此可见，范寿康通过他在武汉大学的讲课与著述，把马克思主义哲学与西方哲学、中国哲学融会贯通了起来。在这里，充分体现了他的学识，他对哲学的理解，他对国家民族命运的关注和探求。

三、发掘中国哲学史自身的特色精义

范寿康的《中国哲学史通论》，一方面以唯物史观为指导，对中国哲学历史进行研究和书写，另一方面在这种研究和书写中，十分重视发掘中国哲学史自身的特色精义，其中有四点尤为值得重视:

第一，《中国哲学史通论》在对中国哲学历史的解释中，没有简单地套用“唯物主义—唯心主义”两条哲学路线对立的模式，而是注意发掘和凸显中国哲学思维的自身的特点。对于中国哲学历史的主线，范寿康就力求用中国传统哲学自身的概念，如“子学”、“经学”、“玄学”、“佛学”等，来加以具体的表达。全书论述了从殷周之际到

① 范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店 1983 年版，第 24～26 页。

晚清之时中国哲学开展的全过程，共分六编：第一编为《先秦时代的哲学(子学)》，第二编为《汉代的哲学(经学)》，第三编为《魏晋南北朝的哲学(玄学)》，第四编为《隋唐的哲学(佛学)》，第五编为《宋明的哲学(经学)》，第六编为《清代的哲学(经学)》。这就比较具体地体现了中国哲学思想在不同历史时段中自身展开的特点。而在对哲学家思想的论析上，范寿康注意从其自身的思想特点出发，指出许多中国哲学家主要关注的是政治哲学、人生哲学、伦理实践，没有或少有本体论、宇宙论的内容，因而不能简单地把他们的思想归结为唯物主义或唯心主义。如对于孔子的哲学思想，范寿康就指出："我国之有组织的哲学体系实始于孔子，所以严格讲，中国哲学史应从孔子开始。孔子为儒家之祖，其思想源出史官，所以他的理论偏重人生与政治，且也带有复古的色彩。"①他进而运用唯物史观的方法，对孔子的哲学思想的这一特点进行了历史主义的说明："孔子的时代是一个封建制(因生产力——就是农业、手工业、商业——的发展)正在崩溃的时代。孟子说孔子的时代是一个'世道衰微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之'的时代。孟子所说的种种可以说是当时经济制度的崩溃在政治及思想上的各种反映。孔子生当这种乱世，想把当时的社会加以挽救，这是他一生的宏愿。孔子的思想都是从这'救世'一点出发的。所以孔子所关心的对境，不在宗教，也不在玄学，却在于人事或道德，而他对人事或道德是尤注重于实践的方面的。孔子的志趣要在发见实践道德的原理及方法，用以修己与治人。他对道德本身的理论的研究是限于在道德的实践上确系必需的范围以内的。因此，他照理应当做的那些对于异端邪说的批评，他差不多没有做过；还有对于他自己的学说的组织，他也没有加以完成。除了修己与治人之外，仿佛其他的一切是都不能引起他的兴味似的。"②在他看来，孔子的哲学思想既然以修己与治人为中心问题，并不关涉于玄学，那就不是用"唯物主义—唯心主义"两条哲学路线对立的模式所

① 范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店 1983 年版，第 42 页。

② 范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店 1983 年版，第 45～46 页。

能论析的，因此他既不讲孔子是唯物论者，也没有说孔子是唯心论者。这就对孔子的哲学思想作了更符合历史实际的解释和评价。

第二，在注意发掘和凸显中国哲学思维的自身的特点时，《中国哲学史通论》十分强调运用历史与逻辑相一致的方法，在细致的历史考察中发现其具体的思想环节与内在逻辑。如对于中国哲学思想的发生，范寿康认为可以溯源于殷周之际的《易》与《书》。他说："《易》与《书》的现在的本子的编成虽在孔子以后，其内容里面自然也含有很多后人窜改与增删的地方；不过在他方面，我们却以为在孔子以前《易》与《书》的基本思想已经存在，并且《易》代表着筮人派的思想而《书》是代表着史官派的思想的。"①这两派的思想特点在于："筮人派把天意看做是客观的，并偏重于宇宙方面的探讨。史官派不然，他们把天意看做是主观的(他们以为由自我的内省可以测知天意所在)，并偏重于人生与政治的研究。筮人派为道家的前导，而史官派却为儒家的先驱。"②范寿康认为，筮人派与史官派的这种对立是饶有兴味的。因为这两派思想不仅开启了中国哲学的先河，而且深刻影响着后世的中国哲学发展。如他在论《中庸》的哲学思想时，就据此进行了细致的论析。一个方面，他指出子思吸取了筮人派的思想资源，对建立儒家形而上学作出了贡献，他说："筮人派的思想是注重于形而上学的方面，他们谈自然的大道，他们谈形而上学的原理。而孔子则注重于人生的大道，对于自然的大道却不多谈。因此，子思为补充儒家学说的这一个缺点起见，把天人合一的思想加以发挥，以为孔子所谓道的本源实出于天。《中庸》开端就说'天命之谓性，率性之谓道'，就是这个意思。在子思想来，筮人派的形而上学的思想过于空洞高远，不适于人们的实行，可是孔子的学说却是中正平易，永久可行的。他把这篇文字所以称为《中庸》，其用意也许在此。性是指天所命于人的东西，换言之，性就是天赋，而率性——遵从天赋——就是

① 范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店 1983 年版，第 31 页。
② 范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店 1983 年版，第 36～37 页。

为人之道。这样，天道即人道，人道即天道。”①这样一来，儒家也就有了比较明显、比较充实的形而上学。另一方面，他又指出子思在人生哲学方面既有缺陷，又有贡献，并产生了很大的历史影响 “他一方面承认世界上有生知安行的人，一面却又主张教育修养的必要，这种理论，由我们看，是颇难自圆其说的。而他把修养功夫分为‘尊德性’‘道问学’二纲，这在后世竟引起了朱、陆的异同，使宋代哲学放出一种异彩，在我国哲学史上不失为一件极有意义的事。”②

第三，由于注重中国哲学思维的自身特点，在细致的历史考察中发现其具体的思想环节与内在逻辑，因此《中国哲学史通论》更能从中发掘出合理的思想内核。对于孔子的哲学思想，范寿康就作了基本的肯定 “孔子为儒教的元祖，具崇高的人格，兼文学的才能，学而不厌，诲而不倦，继往圣，开来哲，他贡献于我国教化者，确极厚大。孔子之生，去今且二千四百年。可是他所创人生诸论，宏深精要，较诸希腊苏格拉底、柏拉图、亚里斯多德诸家，有过之无不及。孔子的为人，发愤忘食，乐而忘忧，栖栖皇皇，以拯救苍生为职志，虽生不尝愿，而他的爱人的至诚与夫坚卓的精神所以感化后世者，实非浅鲜。孔子真可以说是我国教育界中的伟人了。……就孔子的学说而论，因为孔子注重道德的实践，他于人生方面有独到的见解。他的哲学可以说是人本主义。他以仁为一贯之道，他以忠恕为仁的手段，他以为教育与政治的最后目的也在于仁的实现。这些见解，在中国思想史上不但别开生面，并且在于过去竟支配了中国社会至二千余年之久，就是将来对于人生取忠实的态度的人们，一接触了孔子的这些思想，恐怕也仍能感到相当的同情与兴奋的。”③因此，在范寿康看来:“我们果能把孔子的思想再加纯化，换句话说，我们果能把孔子关于天的那种暧昧的信仰与思想，从他的伦理观加以排除，那末，尽管社会怎样演进，孔子的根本见解还可以当做真理残存下去，并且对于人

① 范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店 1983 年版，第 73～74 页。
② 范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店 1983 年版，第 76 页。
③ 范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店 1983 年版，第 65～66 页。

类社会是有利无害的。”①而对于一些在历史上受到贬抑的哲学思想，范寿康也能于其中发掘出合理的内容。如对于荀子的政治哲学，范寿康就予以了积极的肯定，指出：“祖述孔子的学说，阐扬孔子的教理者，前有孟子，后有荀子。孟子承子思之后，把孔子学说的主观的方面加以发挥，树立了仁义的标帜。荀子则属于子夏的系统，他最尊重冉雍。冉雍是最注重礼的。荀子所以对礼也特别注重，他把孔子学说的客观的方面加以阐扬。”②他还进一步指出：“荀子的政治论也较孟子精博。他不但与孟子同样，论述了平治天下的具体的方法，即对社会的成立，国家的要素等也曾论及。”③又如对于慧能的直指人心、见性成佛的主张，范寿康进行了深入的论析，指出：“我国的禅宗，在六祖慧能以前，有‘藉教悟宗’的倾向，当时的参禅往往借助于《楞伽经》及《金刚经》等大乘经典。到了慧能，他才明白主张直指人心，见性成佛，以为我们学佛，不宜拘拘于文字之末，却宜把佛法的根本精神加以体验与实现。这是所谓‘教外别传’的本旨，也就是我国禅宗的特色。”④特别是从认识论上看，慧能的主张在于提倡一种直觉主义，以突破运用概念、区别主客的理性思惟的局限性，他为此作了一段专门的理论分析：“考文字不外为概念的符号，而概念又不外为思惟的工具。我们的文字，所具不过一义，以‘长’不能指‘短’，以‘大’不能状‘小’。依据概念的那种思惟总是相对的与一面的。在我们的思惟，决无圆的四角形成立的可能。其次，离了能所(即自动与被动)，我们的认识也就不能成立，所以我们决不能用思惟来把捉思惟本身。站在思惟前面的自己(思惟本身)总不过是被思惟到的自己的幻影。这样，用思惟来分别一切时，我们永久止于相对的世界之内，我们永久不能超越迷悟凡圣互相对立的境界。只有在我们坚决把这种分别心抛弃而脱离这相对的世界时，我们的本来面目方才出现。

① 范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店 1983 年版，第 66 页。
② 范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店 1983 年版，第 88 页。
③ 范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店 1983 年版，第 87 页。
④ 范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店 1983 年版，第 314 页。

见的自己与被见的自己融为一体，毫无隔碍，这才是所谓见性。由此可见禅宗所采取的乃是一种直觉主义的见解了。”①这就把慧能思想中的合理性内容深刻地阐发出来。

第四，《中国哲学史通论》以其鲜明的通史意识，对中国哲学在不同历史时段开展的复杂性、多样性作了清晰的阐发，揭示了中国哲学开展的丰富内涵与内在张力。范寿康认为，自先秦百家争鸣以后，不同的历史时期都有一个哲学主潮，形成该时期的基本哲学性格，汉代是经学，魏晋南北朝是玄学，隋唐是佛学，宋明是经学，清代亦是经学，但每一历史时期的哲学开展，除了主潮外，还存在着其他思潮。例如，对于魏晋南北朝时期的哲学开展，范寿康指出：“从三国时代以至南北朝，当时的思想界受了两汉思想的影响，所以老庄思想一时有风靡天下之概。其代表就是所谓清谈之徒。……老庄学的勃兴，换句话说，当然就是先秦道家哲学的勃兴；而这一种哲学的勃兴，其影响及于当时道教与佛教者至为宏大。这一种哲学的隆盛，一面促进了道教教理的组织，一面又增进了国人对于佛经奥义的理解。”②在他看来，这一时期的哲学开展，除了作为主潮的玄学外，还有在玄学影响下的道教、佛教与经学的消长。正是这样，在第三编《魏晋南北朝的哲学(玄学)》中，不仅有专章论玄学的发展，而且还有专章分别论道教组织的完成、佛教思想的勃兴、经学的衰落与分裂，从而对这一时期的哲学开展作了全面的介绍。又如，对于明清之际以来的哲学开展，范寿康吸取梁启超等研究成果，按照中国传统学术特点作了全面的清理和介绍，指出：“清学的端绪为明代诸遗臣所开辟，其中最主要的人物为孙奇逢、黄宗羲、顾炎武、李颙、王夫之五人。孙奇逢、黄宗羲、李颙主折衷朱、王，顾炎武、王夫之主黜明尊宋，而他们兼修汉唐训诂注疏之学则一。……清初之学大体可以说是从王学解放以复于宋，而乾嘉之学大体可以说是从宋学解放以复于

① 范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店 1983 年版，第 315 页。

② 范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店 1983 年版，第 171～172 页。

汉。”①据此，在第六编《清代的哲学(经学)》中，按其开展先后把清代哲学分为宋学、实行、汉学、公羊学四派，而于四派中又有更细致的说明。特别是对于宋学派，范寿康作了较多的论析和很高的评价，分别概述了孙奇逢、黄宗羲、顾炎武、李颙、王夫之的哲学思想及其意义。他论黄宗羲《明夷待访录》，指出：“这些议论，在于今日，固属平常，且宗羲不能脱复古思想的窠臼，其见解也不免含有错误之点；可是在二百余年前，这却不能不说是大胆的创论。况且清初嫉视汉族最甚，于专制淫威之下倡此革命的论调，实非天下之大勇不办。宗羲真不愧为豪杰之士。”②他又论王夫之的哲学特点，指出：“夫之治学，排除迷信，注重实证，饶有科学的精神。他最好治《易》，以为《易》乃圣道的显现，举凡礼乐的精微，与夫仁义的大用俱存于《易》。他说《易》的著作有《内外传》及《周易稗疏》等，他不信陈抟之学，亦不信京房之术，于《河图》、《洛书》、《纬书》杂说，无不力辟其妄。……这种精神实与欧西今日的科学的精神完全相合。”③这就使这些17世纪中国哲学家、思想家及其思想价值，在中国哲学通史中鲜明地凸显出来。这一点恰与冯友兰著两卷本《中国哲学史》对这些哲学家、思想家的忽视形成一明显的对比。

四、《中国哲学史通论》的意义

范寿康著《中国哲学史通论》，从其篇幅上看，还不到30万字，算不上学术巨著，但却是一部重要的中国哲学通史著作。不论是在20世纪中国学术史上，还是对今天的中国哲学史研究来说，它都有着值得重视的价值。

第一，《中国哲学史通论》是中国第一本在马克思主义唯物史观指导下写成的中国哲学史教科书。徐素华著《马克思主义哲学在中国》一书在谈到《中国哲学史通论》时说：“这是继胡适的《中国哲学史

① 范寿康：《中国哲学史通论》，三联书店1983年版，第401～402页。
② 范寿康：《中国哲学史通论》，三联书店1983年版，第415页。
③ 范寿康：《中国哲学史通论》，三联书店1983年版，第416页。

大纲》(上卷)、冯友兰的《中国哲学史》(上、下篇)之后，中国人写出的第三部中国哲学史。前两部中国哲学史的基本指导思想和方法主要来自西方资产阶级，而范寿康的《中国哲学史通论》则是第一部在西方无产阶级哲学，即马克思主义哲学指导下写出的中国哲学史著作。"①《中国哲学史通论》在历史上的影响，正如范寿康晚年所回忆的那样："本书在距今四十余年前曾对全国知识青年多少发生启蒙之影响。"②可以说，《中国哲学史通论》是马克思主义哲学中国化运动在20世纪30年代的重要成果之一，也为我们今天深入开展马克思主义指导下的中国哲学史研究，进一步推进马克思主义哲学中国化运动，提供了一种学习的榜样。

第二，《中国哲学史通论》表现了对哲学史研究方法的深刻理解。范寿康在《哲学及其根本问题》一书中说："哲学的真生命决不是存在于哲学家的个个的学说之中。单把哲学家的个个的学说看做哲学，而却把这种学说根柢上所潜在着的哲学的真生命加以忽视的人们，是真可以说是舍本逐末的愚人。像中国现在崇奉儒学的人们就是适例。他们只知注重四书五经的文字，却不知体验孔孟的精神，这实在是他们的根本错误。"③在他看来，中国哲学史研究必须透过历史上的哲学家所留下的文字，来体验和理解其中所蕴含的这些哲学家的真生命、真精神。这种对哲学史研究方法的深刻理解，实贯穿于《中国哲学史通论》之中，成为该书衡论中国哲学史上人物及思想的基本方法。《中国哲学史通论》之所以能够对中国哲学史自身的特色精义作出多方面的深入发掘，很重要一点，就在于运用了这一基本方法。这一哲学史研究方法，对于今天的中国哲学史研究来说，仍然是有启发性的。

第三，《中国哲学史通论》在对以往哲学思想的衡论中所阐发的一些思想，以及由之而体现的历史主义原则和分析批判精神，至今仍

① 徐素华《马克思主义哲学在中国》，北京出版社2002年版，第329页。

② 范寿康《中国哲学史通论》，三联书店1983年版，序言第3页。

③ 范寿康《哲学及其根本问题》，开明书店1930年版，第5页。

然有着生命力。如对于孔子思想的现代意义，范寿康在书中作如是说 “在尊孔思想与排孔思想同时并存的今日，我们是主张尊孔者应该把孔子之所以应尊，排孔者应该把孔子之所以应排的理由，先加充分的检讨与阐明，一味妄行尊孔和一味妄行排孔，都是最无意义的事。总之，照上述的批判，孔子的为人与思想之中，有值得我们尊敬的地方，同时也有值得我们排斥的地方。我们不赞成无条件的尊孔与无条件的排孔。在于今日的我们，孔子只不过是先秦诸子中的一子，他已经失却了从汉武帝以来我国社会所特别赋与于他的那种神秘性了。”①这段话，即使在70年后的今天，对于帮助我们看待孔子思想，可以说仍然有其重要的启示。因此，该书诚如范寿康在《三联重版〈中国哲学史通论〉序言》中所说，在今天还没有完全过时，还有着它的现实的价值和意义，“惟望全国青年今后在树立正确、进步之世界观与人生观时作为参考资料之用”②。

因此，《中国哲学史通论》的重新出版，不仅是对先哲的纪念，也不仅是对武汉大学学术史乃至20世纪中国学术史的回顾，而更在于今天的读者仍能从中发现有着生命力的活东西，仍能从中获得有益于21世纪中国哲学研究的宝贵启示。

① 范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店1983年版，第69页。
② 范寿康 《中国哲学史通论》，三联书店1983年版，序言第3页。

三联重版《中国哲学史通论》序言

1930 年代初(对日抗战前)，余在武汉国立武汉大学任教，担任中国哲学史讲座。当时编有讲义，三年成书，名《中国哲学史通论》，由前辈夏丏尊先生题签，在上海开明书店出版发行，时在 1936 年左右，直至解放后开明改组，停印为止。屈指去今，本书停印，盖已三十余年。

此次承三联书店当局大力支持，得以重新付梓问世，衷心十分感谢!

查本书内容平平，但观点却与当时各家不同，主以唯物辩证法阐述我国历代各家之思想。余于经济学，素非所习，然对马克思所创唯物史观及唯物辩证法等理论甚感兴趣。尝以为欧洲近代经济学界有两大伟人，一为亚当·斯密(Adam Smith，1723－1790)，一为卡尔·马克思(Karl Marx，1818－1883)。前者著《原富》(On the Wealth)一书(1776 年出版)为资本主义经济之经典。后者著《资本论》(Das Kapital)一书(1867 年出第 1 卷第 1 版)，为社会主义经济之圭臬。18 世纪以来，欧洲先进各国，科学进步，机器发明，经产业革命，采自由经济制(即亚当·斯密所主张者)，工业发达，突飞猛进，物质文明有长足之进展，人类生活获得显著之福利。然至 19 世纪，资本主义经济却流弊丛生。其最大之流弊为贫富之悬隔与生产之过剩。前者为各国国内纠纷之渊源；后者为各国国际冲突之基本。马克思目光如炬，洞烛隐微，提出挽救之策，以为资本主义经济发展至相当程度，必须彻底改革经济制度，实施社会主义经济，方得消除弊端，造福人类。此即所谓社会革命。而一般言之，社会革命之发生，世界落后国家有时反较先进国家为早。马克思以为此乃历史发展的必然，无法避

免者。

果如马克思所料，1917 年第一次世界大战期间，俄国十月革命首告成功。我国自鸦片战争(1842 年) 以后，百余年间，国势衰弱，经济萎缩，无法振兴，全国沦为列强之市场或殖民地，任凭宰割。幸有先知先觉，志士仁人，抛头颅，洒热血，在孙中山总理领导下，于辛亥年(1911 年) 推翻帝制，建立共和；1949 年又由于中国共产党与毛泽东主席之领导，奋斗，完成民主革命，建立中华人民共和国。现距解放胜利不过 32 年，然国家建设进步神速，成就极大。最显著者：如铁路，自原有 1.2 万公里增建至 5 万公里，长江大桥建成 4 座，黄河大桥建成 14 座，各省省会和自治区首府(除西藏拉萨外) 皆可通车。如公路，增建至 90 万公里。如大小水库筑成 8 万个，西北一带地下井掘成 8 万口，黄河、淮河皆经整治，故农田水利大改旧观。如石油，年产达 1 万万吨，煤炭年产达 6 万万吨，钢铁年产 3000 万吨，电力增加年达 6000 万瓩。纺织品及谷物，年产量皆居世界各国之冠。其余政治、文教、科技、国防等等方面，亦成绩辉煌，不胜枚举。(读者可参考各种中外统计资料。) 足见祖国自解放以来，为时虽暂，但因完全挣脱国际帝国主义、霸权主义之重压，独立自主，团结安定，而且路线正确，举国努力，故大小建设所成就之业绩远超过去百余年之总和。目下祖国中兴，生气蓬勃，富强远景已在目前，国人扬眉吐气之日已经到来。际此盛世，凡我同胞更应淬厉奋发，对提高今后精神文明及物质文明作出更大之贡献，而且在于未来，国人不应妄自菲薄，要使祖国之精神文明和物质文明居于整个世界人类先进之行列，发扬示范之作用。本书在距今四十余年前曾对全国知识青年多少发生启蒙之影响。今当重版发行，作者年迈，未遑修订，惟望全国青年今后在树立正确、进步之世界观与人生观时作为参考资料之用，同时，亦望学术界先进对本书内容之错误与缺点有所指正！是为序。

1982 年 7 月 25 日范寿康于北京木樨地寓所

付 印 题 记

二十二年秋，余应旧友皮皓白、周鲠生二先生之邀，赴武汉大学执教。担任课目中，有中国哲学史一门。余于中国哲学素无研究，屡向坚辞，不获所请。不得已始在准备一年之条件下，勉承其乏焉。目下滥竽充职者忽已二载，讲义大纲亦略具端绪。但就内容言，疏漏错误，自知不免；即间有所得，亦多采自当代著作家之说，出诸自创者盖鲜。而余在是书之编撰上最受其补益者，厥推武内义雄、宇野哲人、境野黄洋、小柳司气太、河上肇及梁启超、周予同、胡适、冯友兰、雷海宗诸家。余固不敢掠人之美也。二十五年冬范寿康自识于珞珈山前爱青山馆。

目　录

绪　论 …… (1)

第一编　先秦时代的哲学(子学) …… (19)
第一章　概说 …… (19)
第二章　儒家 …… (32)
第三章　道家 …… (66)
第四章　墨家 …… (77)
第五章　名家 …… (90)
第六章　法家 …… (96)

第二编　汉代的哲学(经学) …… (103)
第一章　概说 …… (103)
第二章　刘安 …… (114)
第三章　董仲舒 …… (118)
第四章　扬雄 …… (122)
第五章　王充 …… (125)

第三编　魏晋南北朝的哲学(玄学) …… (132)
第一章　概说 …… (132)
第二章　清谈——老庄哲学的勃兴 …… (135)
第三章　道教组织的完成 …… (166)
第四章　佛教思想的勃兴 …… (178)
第五章　经学的衰落与分裂 …… (189)

第四编　隋唐的哲学(佛学) …… (192)
第一章　概说 …… (192)
第二章　佛教各宗思想的概要 …… (196)
第三章　儒学的统一及其反响 …… (247)

第五编　宋明的哲学(经学) …… (252)
第一章　概说 …… (252)
第二章　宋明儒家思想的概要 …… (259)
第三章　佛教教宗的衰落与禅宗的隆盛 …… (295)
第四章　道教宗派的分裂与教理的革新 …… (301)

第六编　清代的哲学(经学) …… (309)
第一章　概说 …… (309)
第二章　宋学派(即义理学派) …… (312)
第三章　实行派 …… (321)
第四章　汉学派(考证学派) …… (326)
第五章　公羊学派 …… (335)

绪　论

在开始讲述中国哲学史之前，我们不得不把关于中国上古的传说略加叙说。

照普通讲，开辟天地者为盘古。徐整《三五历记》说："天地浑沌如鸡子，盘古生其中，一万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此一万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。"(《太平御览》卷二) 这一段当然是神话。盘古以后，继盘古起而为帝王者，通常说是三皇五帝。天皇氏有兄弟十二人，立各一万八千岁；地皇氏有兄弟十一人，亦各一万八千岁；人皇氏有兄弟九人，统治天下共计四万五千六百年；这就是通常所谓三皇。三皇以后，有巢氏出，教民建筑。燧人氏钻木取火。伏羲氏教民治网罟，作八卦以供占卜之用。女娲氏定夫妇之伦。神农氏教民稼穑，尝百草以疗病。

通常所谓五帝为黄帝、颛顼、帝喾、唐尧、虞舜。(《史记正义》) 黄帝与蛮族蚩尤曾经作过长久的战争，又定史官之制，造砖瓦建观象台，置闰月以改订历法，制定六十甲子的纪年方法，建筑祀天的祠庙等等。关于颛顼、帝喾，传说极少。尧是一个模范的皇帝，因为他的儿子丹朱不肖，传位于才德兼备的舜。舜尽瘁国政，划一度量衡，出巡各地，征服蛮夷，区分国土为十二州，并治理了不少的河道。舜因禹治水有功，也把帝位不传于子而让于禹。

以上乃关于三皇五帝的通常的说法，但此外异说也属不少，此地只好从略(据《白虎通》，三皇为伏羲、神农、祝融或伏羲、女娲、神农。五帝则为黄帝、金天氏、高阳氏、高辛氏、陶唐氏、有虞氏，六人而称五者乃是因为他们俱合五帝星座的缘故。)

禹把君位传子，开辟了世袭的帝制，这一朝就是夏代。夏代自禹至桀，凡17传而亡于商。

上面所说的这些，现在我们只好视为神话或传说，因为到今日止，关于这所讲的种种，还没有确实的史料发现。我们把上述的时代只好名之曰史前时代(Prehistoric Period) 。

中国古代的历史——最少，具有文字记载的历史——是起于商代。因为到了商代，才有文字的记载。而这种商代留传下来的记载的文字(甲骨文字) 是最近方才发现的。1898 年到1899 年之交，在河南安阳县城西北五里的小屯地方(该地即《史记》所谓洹水之南殷虚) ，农民当耕田之际，发掘了无数的龟甲与兽骨的破片。在这些甲骨的破片上面，刻有极原始的文字，而文字的内容乃系三千余年前殷代(商系该朝自称的名称，殷系后代所给的名称) 王室的占卜的记录。固然，甲骨的发现，这不是第一次，不过从前所发见的甲骨并未引起世人的注意，因而归诸散佚与毁坏者不可胜计。而这一次1898～1899年的发掘却引起了山东潍县骨董商人范某的注意。范某一见甲骨，认为奇货可居，把来运至北平。不久，其大部分即为王懿荣所购藏。王氏的收藏约在千片以上。1900 年，义和团事变起，王氏死，所藏尽归江苏丹徒刘鹗(字铁云，即《老残游记》的著者) 。刘氏的搜集不久竟达三四千片。1902 年，罗振玉(字叔蕴，浙江上虞人) 劝刘氏把他所藏的甲骨拓印行世，是为《铁云藏龟》，这是我国关于甲骨文字的出版物的最早的一部。罗氏自己从1906 年起也开始搜集，到1911 年的时候，他所藏竟达三万片之多。罗氏并以石印公之于世，现行于世者，计有一、《殷虚书契前编》八卷(1913) ； 二、《殷虚书契菁华》一卷(1914) ； 三、《铁云藏龟之余》一卷(1915) ； 四、《殷虚书契后编》二卷(1916) 。罗氏不但搜集甲骨，研究甲骨的文字，他并且搜集与甲骨同时发见的古器物(包括石器、骨器、铜器，但无铁器) ，刊行了《殷虚古器物图录》。同时，王国维(字静安，浙江海宁人) ，根据这些确实的史料，证实了殷代多数君王的名字，并推定了一些殷周的制度(详见《观堂集林》) 。总之，有了这些确实的史料，我们大体可以断定殷代为我国有史时代的起点，并且殷代乃系一个金石器并用的

时代。

这样，我国的历史起于商代，而商代为一个文化极幼稚的时代，这些已如上述。现在更进而略述解释历史上所应采用的新观点。

原来，在历史的解释上是有种种不同的观点的。大体讲，最大的派别有二：一派把历史看做是出于人类自由意志的创造，因此在历史的进展上，我们并无原则可以探求；另一派却把历史不看做出于人类自由意志的创造，以为历史的进展，和自然界的演进相仿佛，是必然的，所以其中也不无原则可寻。固然，我们人类对于历史的进展多少具有促进或阻碍的力量，换句话说，我们人类也未始全无用力的余地；但是这人类的力量，若与整个人类社会进展的力量相较，是非常渺小的。所以，如说历史研究的任务在于鉴往知来，那末，我们对于历史进展上的原则应该加意探究，自不待言。现在站在后一派的立场上拟对解释历史上所用的新观点略举要项于下。

(一) 社会发展的一般的原则　人类社会是一天一天在那儿不断地演变的。而照新观点讲，这种社会的演变包含有种种原则在内。

考人类的现实的生活，其中含有二重性。就是，如我们把人类的现实的生活加以分析时，其中的一方面为人类对自然的关系，而另一方面又为人类相互之间的关系。因为人类为获得生活上所必需的物质起见，对外界的自然，当然要加以种种的利用，于是人类与自然就不得不发生关系；而从另一方面讲，这种利用自然的工作，决不是由个人独立举行的，却一定由多数人共同举行，而因为是共同举行的缘故，人与人之间也就不得不发生关系了。

在人类利用自然时的一切有效的力量(如人力、牛马力、水力、机械力、电力等等)，就是通常所谓“生产诸力”(Produktiv – kraefte)。

当人类利用自然时人类相互之间所结的那种社会的关系就是通常所谓“生产诸关系”(Produktion – sverhaeltnisse)。

这样，我们把生产诸力及生产诸关系二者，在人类的物质生活方面，无论何时，都可加以发见。所以，我们把生产诸力及生产诸关系也可以看做是人类的物质生活里面的被统一着的对立物。为什么是对立呢？因为生产诸力是发现于人类对自然的关系上面，而生产诸关系

是发现于人类相互之间的关系上面，故二者不同，即为对立。进一步讲，这二种对立物却又是不可分离的。为什么是不可分离呢？因为我们人类利用自然时，人类相互之间，一定有一种社会的联络，所以生产诸力的发挥一定在其本身上包含有生产诸关系。假定没有生产诸关系，生产诸力的发挥就不可能。因为这二种对立物不能分离，故二者为被统一着的对立物。



照新观点说，人类物质生活不外乎这二方面。而对于人类社会的历史讲，所谓生产诸力及生产诸关系可以说是两种最根本最一般的对立物。所以我们一定要把社会的发展看做这两种对立物的斗争的历程时，方才对于社会的发展能够彻底理解。

上述的生产诸力是指社会的生产诸力，其意义与所谓劳动的生产诸力不同，我们对之应加明白的区别。

社会的生产诸力是某一社会用于生产具有价值的物品上一切有效的力的总称。它的包含甚广，兹特将其内容列表如下。

社会的生产诸力
- (1) 人类所占有的自然力
- (2) 人类
  - (a) 当做自然力看
  - (b) 当做社会力看
    - 甲. 劳动的社会组织
    - 乙. 革命的阶级等
- (3) 人类的生产物
  - (a) 物质的生产物(如器具机器等)
  - (b) 精神的生产物(如科学等)

把某一社会内所具有的上面各种生产力加以综合，这就成为该社会的生产诸力。所谓新观点就是把上表所举的社会的生产诸力看做是人类社会的根本动力的。

可是在他方面，这生产诸力当作用于自然时一定须以人类的劳动来做媒介。所以社会的生产诸力的发展，照原则讲，普通是当作劳动的生产力而表现的。所谓劳动的生产力乃指定量的劳动生产有用物品

的能力而言。所以某一社会的生产诸力，其总量若增加时，那末，当生产定量的有用物品时所需要的劳动的分量自然减少。换句话说，就是用定量的劳动所产生的有用物品的分量自然增加。那末，这就是劳动的生产力的增加。所以劳动生产力的增加是与社会的生产诸力的发展互相适应的。

但是社会一切变动的根本原因是生产诸力，并不是劳动的生产力。劳动的生产力不过是表示生产诸力发展程度的指数而已。就是说，我们看劳动的生产力的大小，就可知道社会的生产诸力的大小。

社会的生产诸力，照上面所讲，是指生产一切有用物品上所使用的力而言，那末，生产诸关系，在一定条件之下，其本身也为生产诸力的一部分。譬如资本主义时代有资本主义的经济组织，而这种经济组织在某种情形之下，对于生产是有益的，所以其本身也是生产诸力的一部分。(这是合于哲学上所谓对立物的统一的法则的。)

就历史讲，一切生产诸关系(即指经济组织或经济制度)等到生产诸力发展到某一程度时，那末，这种生产诸关系对于生产诸力却反会变成一种束缚。如资本主义时代的经济组织，等到生产诸力发展到某一程度时，对于社会不但成为无益，反而变为有害——就是妨碍生产力的进展。(这表示着万物都在流转的那种哲理的。)

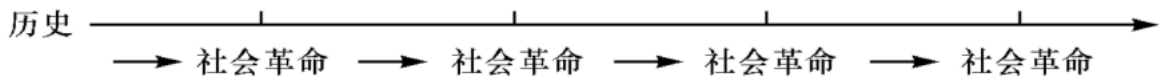
再进一步讲，生产诸关系已经变成了对于生产力的一种束缚时，那末，这种生产诸关系就非被抛弃不可。为什么呢？因为生产诸力及生产诸关系两种对立物之中，生产诸力比生产诸关系的力量来得强大。所以生产诸力及生产诸关系二者假定是互相冲突时，生产诸力一定可以得到胜利。如说我们人类的物质生活一定须利用自然，而当利用自然时又必须有一种生产的力量，那末，社会上生产诸力的逐渐增大，在人类物质生活的发展上讲，乃是不可避免而且又是最所需要的一种事实。如现代无政府主义者及复古主义者主张毁灭机器，这种思想简直是空想。他们的理想是与整个人类的理想完全背驰的。整个人类的理想在于向前迈进，例如现在人们努力研究科学，为的也无非是想利用自然，向前发展。所以如有人想开倒车把现代社会拉回到原始社会的境界，这，在我们看来，是万不可能的事。固然，目下世界的

现状在在使人不满，但我们却不能用倒退的方法加以解决，我们务宜更进一步去找求适当的解决的方法。

生产诸力的增大既属不能避免而且又是不应避免的一种事实，那末，假定生产诸力与生产诸关系一有冲突时，则生产诸关系自非被我们所抛弃不可。这就是说，我们只能更改经济组织或经济制度，却不能阻止生产力的发展。一看人类社会的历史，从古代到现在，人们当解决这一个重大问题时，都是依据着这个方式的。

某一种经济组织，用比喻讲，正和人们所穿的衣服一样。衣服对于人们，当然是必需的。但宇宙万物无一不在流转变化，本来在某一时候有用的事物等到了另一时候却反而变为有害。就衣服讲，譬如某一种衣服对于儿童固然是必需的和适合的，但等到儿童发育成长至某一程度时，那种从前适合的衣服就会变成一种拘束。而儿童的身体与儿童的衣服一经发生冲突，结局是从前的衣服自非被抛弃不可。同样，生产诸关系也一定不可不与生产诸力的发展程度互相适应。所以当我们想解决社会问题时，我们务须依据这种事实上的观察，务须根据这种社会科学上的分析。我们不应该空想，排斥空想。

某一种社会的生产诸关系的总称就叫做某一社会的经济组织；这种经济组织就是该社会的根基。当生产诸力与生产诸关系发生冲突时，这种冲突的解决，除把该社会的经济组织加以改革以外，别无他法。同时，站在经济组织上面的所谓一切上层结构(包含政治的与观念的)，或逐渐地，或急剧地，也随之变更。这样，所谓社会革命于以完成，人类社会的历史的分段就是以这种社会革命为界线的。



(二) 社会形态的推移的至要阶段　就一般的原则讲，社会是随着经济的变动而变动的。所谓阶段就指一段一段的历史而言。而研究历史的阶段可以说是社会科学的基本问题，所以非常重要。根据新观点由世界的立场来分析社会形态的推移，大概可得下述几个阶段。

人类搾取的最初的形态就是奴隶制。在于奴隶制，人们分为两个阶级，就是：（甲）奴隶所有者（即搾取阶级），（乙）奴隶（即被搾取阶级）。在奴隶制以前，还有另一种社会的存在，自不待言，那就是所谓原始共产制的社会。不过搾取的现象却是从奴隶制社会方才开端的。

而这种奴隶制，照我们的考察，一定要在人类劳动的生产力发展到某一程度的时候才会产生。假定无论何人的劳动只能用以维持自己个人的生活，那末，在这时期，奴隶制就决不会发现。一定要等到一个人劳动所生产出来的物品除维持自己个人的生活以外还有余剩时，奴隶制方才可以产生。

在奴隶制未成立前的时代，因为搾取根本是不可能，所以那个时代可以说是没有阶级的时代。某一氏族与另一氏族发生战争时，其战胜的氏族由战败的氏族里捉来的俘虏，除供食用以外，别无用处。在生产力非常薄弱时，吃人本来是很平常，不算一回事的。我们对这种社会名之曰自然发生的氏族的原始共产制。原来人类的劳动与生活都是共同经营的；而因为共同经营的缘故，当然要有一定的规律与秩序。在原始共产社会，这种规律与秩序也得靠习惯，传统或年长者所具的那种权威等来加维持。不过在那个时代，维持规律与秩序的这一班人决不能被看做是后来所谓阶级制度里面的支配阶级，因为某一阶级用以压迫另一阶级的那种权力装置（即国家）尚未成立的缘故。原始共产社会的人类的生活极属困苦艰难，因为当时个人劳动的所得只能供给个人自己的生活，甚至有时连个人自己的生活也还不够维持。如有人在一天之内渔猎失败时，他在那一天就非挨饿不可。

等到劳动的生产力逐渐发展，个人由劳动所生产出来的物品，除了维持个人自己的生活以外，还有余剩可以维持他人的生活，于是搾取这件事方才可能。换句话说，就是某一班人方才可以搾取他人劳动的生产品来维持他们的生活。这就是社会所以分裂成为搾取阶级与被搾取阶级的由来。

从无阶级的社会一变而为阶级的社会，这可以说是人类社会的历史上一个很大的变动。

此外，在原始共产制变为奴隶制时，我们还有应加注意的一点，就是某一阶级意识地把另一阶级加以压迫的那种权力装置(国家)也告成立。可是这种装置在于原始社会是没有的。自国家成立以后，劳动生产力虽渐行发展，但在初期，个人生产的剩余仍属有限。如在古代希腊地方，他们所谓市民阶级与奴隶阶级就是此地所谓搾取阶级与被搾取阶级；当时的市民，平均起来，差不多一个人有十个奴隶，这就是因为那时的奴隶没有多大用处，必得要十个奴隶所生产的剩余才能养活一个不事生产的高贵的市民的缘故。当时的希腊市民并不是故意要这许多的奴隶；却是为维持自己悠闲的生活计，奴隶实在是非多不可。

同时，当时的奴隶，差不多完全被视为一种物品，主人对之操有生杀之权。这一点与现在普通所谓奴隶不同。在罗马法，主人擅杀奴隶，是不算犯罪的。

继奴隶制而发生的社会形态就是封建制。封建制社会里面也分为两个阶级：(甲)封建的地主(土地所有者)，(乙)农奴或农民(耕种者)。

社会为什么会由原始共产制转移到奴隶制呢？我们已经知道这是由于生产力的发展。那末，社会又为什么会由奴隶制转移到封建制呢？这也是因为农业发达(也就是生产力的发展)的缘故。因为农业发达，所以土地的利用就很重要；而因为土地的重要，所以一般支配阶级即认以为与其捉人来作奴隶，反不如占领土地来得简截。这就是封建制产生的根本原因。

就奴隶制与封建制的不同讲，在奴隶制时，支配的对象为人，到了封建制时，支配的对象却偏重于土地。土地的所有权皆属于支配阶级，而土地的耕种却由另一阶级负责。此外，奴隶制与封建制还有两点不同的地方。(a)从时间方面讲，在奴隶制时，就形式论，奴隶的劳动全部为奴隶所有者所占有。但在封建制时，农民的劳动，一部分虽为地主所占有，一部分却仍属于自己。譬如农民在三天中耕种地主的田地，在另一三天却来耕种自己的田地，在自己田里所得的收获属于自己，在地主田里所得的收获则归于地主。(b)从场所方面讲，就奴隶制说，奴隶本身已经不能算人，当然他们行使劳动的地方也说不

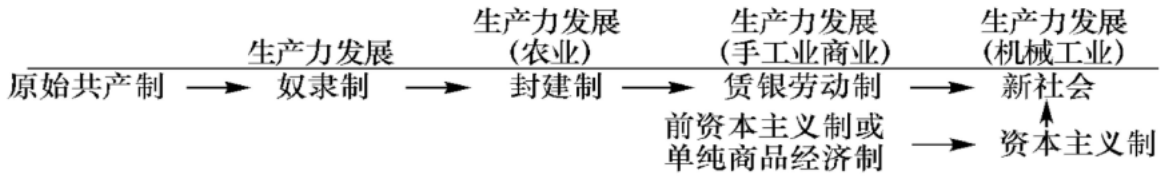
上是自己的。而在封建制下的情形则不同，虽然农民自己没有自己“所有”的田地，但就形式论，仍然得有田地，不过那些田地是由劳动换来的暂时的“占有”罢了。

封建制以后，就是赁银劳动制(或称工资劳动制)。赁银劳动制社会里面的阶级也是对立的，就是说，在赁银劳动制社会也有两个阶级：(甲)资本家(金钱所有者)，(乙)劳动者(工作者或工人)。

赁银劳动制之所以产生也是因为生产力的发展，也就是因为手工业以及商业的发达。社会为什么在手工业及商业发达以后会变成赁银劳动制呢？这是因为手工业及商业一经发达，那种以物易物的交换方式，自然不及用货币交换来得便利；而因为用货币交换来得便利，于是货币的使用就一天推广一天。等到后来，不但商业本身利用货币，即在任何其他方面的交换也都利用货币。这样，社会就不得不又变成另一个样子，而所谓赁银劳动制就于以成立。

在赁银劳动制的西洋社会里面有一个很值得注目的事情，这就是所谓产业革命。产业革命就是指手工业转到机械工业去的那个转变。机械工业一经发达，社会的生产力就大量增加。例如就造针一项而言，在以前手工业的时代，每人每天只能造20枚，但到用机械制造的时代，每人每天就可造1500万枚，量的方面的增加真足惊人。即同时就质的方面讲，用机械制造出来的针也比较好。这样，手工业势必崩溃，而贫富的悬隔也就愈趋愈大。为什么呢？本来手是人人都有的，而且人人把手都可自由使用。换句话说，就是劳动的工具——手，在手工业时代，人人都有；但是在机械工业时代，劳动的工具——机械，却非人人都能置备，只有金钱所有者(资本家)才能购置。结局，因机械的发明，手工业不但无发展的余地，反而日趋没落；而因手工业的没落，一般无钱购置机械的手工业者自非投到资本家所办的工厂去作工不可。于是金钱所有者遂变为机械所有者，而工作者则变为近代所谓机械劳动者。资本主义制就应运而生，贫富的悬隔也就愈趋愈甚，他如生产的过剩的弊病，以及为着争夺市场而引起的国际纠纷和国际战争也就愈演愈烈了。所以站在人类平等的立场，真欲为人类全般谋幸福的增进，社会组织的根本改造是很迫切，很必

需的。并且进一步讲，生产关系随着生产力的发展而演变，也是一件虽欲避免而无可避免的事实。



(三) 社会的存在与社会的意识　照观念论(Idealism)的见解，我们头脑里面先产生观念，然后才产生外物。如就地球而论，我们在头脑里面先有地球的观念，然后才有外界的地球；这就是说，我们所知道的地球乃是观念的地球，乃是由我们的意识放射到外边时所映出的地球。假如没有观念，也就没有世界。这是彻底的观念论的主张。

把这种见解反过来，说外物的存在在先，而因外物反映到我们意识之中，我们头脑里面的观念方才产生，这就是唯物论(Materialism)的见解。简单说，唯物论的根本要旨就是主张我们的意识乃系把外界的存在加以反映而成的。

以上是就自然界而言的。但是唯物论者又更进一步认为这种理论的适用决不限于自然界，并可适用于社会方面，所以他们更坚决地主张以为社会的意识乃系社会的存在的反映。

社会意识，与个人意识一样，为外界的存在的反映。就是说，先有某一种社会的实际的状况，然后便会引起某一种与之相应的社会的意识。这是新观点的根本要义。

平常，人们往往以为有了思想(不拘这种思想是凭空的或虚幻的)，便可以之改造实际，这就是说，思想可以支配社会。但站在唯物论的立场来讲，单以人类凭空的或虚幻的思想来改造社会却是万不可能的，反之，社会的实际反支配着我们的思想。(例如各阶级就有各阶级的思想。)

世界经济中的各生产者固然对于生产技术的变化未始不加以意识，商品所有者固然对于商品的交换也未始不加以意识；但是不拘生产者与商品所有者，他们对于由生产技术的变化或商品的交换所引起

的社会的存在的变化却是不曾加以意识的。资本主义世界经济中的一切的变化是谁也不能完全明白认识的。

总之，社会的存在在先，社会的意识在后。如开工厂，设店铺等，事实上足以引起社会很大的变化，但是厂主或店主，为的是赚钱图利，却并不知道在他们的赚钱图利的行动里所可引起的一切社会方面的变化。由此看来，社会存在对社会意识可以说是完全独立的。如现在先进各国的贫富的悬隔和生产的过剩等现象并不是开工厂，开店铺的人们要它这样而成为这样的，却实在为他们初想所不及料的。又如人类社会由原始共产制变到奴隶制，由奴隶制变到封建制，由封建制又变到赁银劳动制……这些由历史的事实看，都是人们事前所意想不到的，却是自然而然地，与人们思想毫无关系地，在那儿演变的。

再讲明显些，关于生产(工业的本质) 与交换(商业的本质) ，我们个人的活动决不是无意识的。例如我们要经营一个纱厂，我们先得决定我们生产的技术，就是我们须设法利用最新发明的良好的机械，我们还得计算我们所备的这一种良好的机械的生产力，我们还得比较这一种机械与其他机械的生产力，我们还得自己预算将来工厂可以获得的经济上的利益，以上的一切都在我们意识之中。因此，意识与存在似乎是有关系的，也似乎是我们是先有意识而后来才有存在的样子。但是进一步讲，因为我们的纱厂采用最初发明的良好的机械的缘故，那末，其他使用旧机械的纱厂为着竞争起见也不得不采用最新发明的良好的机械。又因为所有的纱厂都采用了良好的机械，纱价遂自然逐渐低落，而同时也有一部分纱厂，因为资本不足，不能购置良好的机械，就不得不宣告停闭。这样，大资本家打倒了小资本家，这一切的事情一方面助长了资本的集中，一方面把阶级的对立使之愈形尖锐化。这乃是一件事情(开设纱厂) 所引起的客观的必然的联锁。对于这种联锁，最初开设纱厂的我们，无论如何是预料所不及的。

所谓社会的意识，与社会的存在并不是没有关系，但是伟大繁复的社会变化，乃系我们所意想不到的。我们对这种种变化的意识必定在于这种种变化已经演出来了以后。

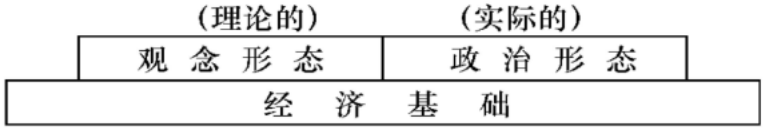
照这样讲，新观点的理论本来很易明了，那末，为什么世人还有

误解呢？这是因为组成社会的分子(个人)乃系一种意识体的缘故。就前例讲，纱厂主人采用新式的机械，这是根据着他自己的意识；从新式机械所引起的生产技术上的进步以及个人经济上的利益也都在于纱厂主人的意识之内。意识的活动可以说是人类的特色。因为社会是由这种人类所构成的，所以，与由无机物所构成的地球当然不同，所谓社会的运动与地球的运动也是有别。而这种社会的运动与意识体的意识的活动决不是全无关系，因此，世界上一般人士就以为一切社会的存在都是我们人类意识的产物。但是唯物论者却以为整个的社会的存在对社会意识是完全独立的，整个的社会的存在究竟每天怎样在变化着，我们是不能一一加以意识的。

唯心论者认为意识可以支配存在，而唯物论者却以为存在对于意识是独立的。正如地球在那儿转，我们对之不能支配一样，整个的社会的变化也不是人们的思想所能任意支配的。

社会存在里面的基础的构造就是经济的诸关系(也就是所谓生产诸关系)。由原始共产制变为奴隶制，由奴隶制变为封建制，由封建制变为赁银劳动制，这就是经济的诸关系的转变。而在上面所举的社会诸形态之中，除原始共产制以外，都包含有搾取阶级及被搾取阶级的对立。而且同时，搾取阶级为压迫被搾取阶级起见，各设有一种强制的权力装置，这一种装置就是所谓政治的结构，也就是所谓站在经济基础上面的上层结构。因为政治的结构，不外是一种站在经济基础上面的上层结构，所以政治的结构是完全随着经济基础的变动而变动的。不但政治的形态如此，此外如宗教的、艺术的、哲学的——一言以蔽之，观念的——诸形态也是完全站在经济基础上面，也就完全是经济基础的上层结构。这观念诸形态，也与政治形态一样，是随着经济基础的变动而变动的。

这样看来，各种形态，无论是政治的或观念的，都站在经济基础



的上面。

关于新观点的概略已如上述，最后再加总括如下。

(a) 第一点我们所应理解的，就是某一种经济组织(即生产诸关系) 等到生产诸力发展到某一阶段以上，就变为生产诸力发展的拘束(或桎梏)，所以这种经济组织不得不让位于高级的经济组织。如原始共产制变为奴隶制，奴隶制变为封建制，封建制变为赁银劳动制，这些都是就社会的经济基础结构的转变而言的。

(b) 第二点我们所应理解的，在从来阶级社会里面，于经济基础之上一定设有一种政治的上层结构，这种上层结构也是随着经济基础结构的变动而变动的。

(c) 第三点我们所应理解的，因为社会的意识不外为社会的存在的反映，所以从这种社会意识(即哲学的、宗教的、艺术的以及政治的各种理论) 所构成的所谓观念的上层结构(就是通常所谓观念形态或意识形态 Ideologie)，也是随着经济基础结构的变动而变动的。

运命论者以为照上面所述，社会的发展既依据着必然的法则，那末，我们对于社会的演变就可以袖手坐待，不必努力。这当然是极大的误解。人类是意识体，人类都有理想，所以我们都有努力的必要。产妇的生产是必然的；但因此就说产婆没有必要，这就不免是错误。人类不知法则时为盲目的奴隶，但人类把法则一经发见，那末，自然要将法则加以利用，藉以减少人类的痛苦与增进人类的幸福。当不知道电的法则时，人类为电所支配；当知道了电的法则，人类就可以支配电。对于社会的变动的法则，情形亦复如是。唯物论者所谓自由在此。唯物论者自命为实际的理想主义者，或理想的实际主义者也在此。我们应有理想，我们应对理想时加努力。但是理想决不等于空想；理想须以事实为根据，换句话说，我们树立理想务须利用事实上必然的法则。诵经退敌，拜佛除灾，这都是唯物论者所排斥的。不顾社会发展的法则而妄谈改革，这也是唯物论者所反对的。(而无政府主义者及唯心论者等的见解皆为唯物论者所不取。)

对于解释人类历史的新观点大体已如上述，现在更进而略述中国历史的分段和各阶段上依据社会的存在的反映而引起的哲学思想的

概说。

关于中国历史的分段问题，年来国人对之颇为注意，因而议论也是不少。此地对于这些议论无暇一一介绍。(读者可参考《中国社会史论战》，《中国社会史论战批评》，《中国古代社会研究》等书。)而照个人的私见，中国历史的阶级的划分应如下式。

第一段　殷代以前——原始共产制时代(？～1765B. C.)

第二段　殷代——奴隶制时代(1764B. C. ～1121B. C.)

第三段　周代——封建制时代(1120B. C. ～247B. C.)

第四段　自秦初至清鸦片战争——单纯商品经济制时代(246B. C. ～1839A. D.)

第五段　自鸦片战争至现在——资本主义制时代(1840～1935)

殷代以前的事情，我们苦无确实的材料(尤其是文字的记载)可得。假定安阳发掘出来的甲骨文字为我国最早的文字，那末，我们大体可以推定殷代以前是野蛮时代。殷代以前的人们之所以没有文字，似因他们在于当时生活艰难，尚无余暇以制作文字的缘故。所以我们现在姑且推定它是一个生产能力最为薄弱的氏族社会的原始共产制时代。等到殷代，当时既有文字的发生，则其时生产能力定较以前逐渐增大，因为制作文字是需要闲空的时间的。前面讲过，在个人整天劳动的结果只够维持个人的生活，甚至于有时连个人生活还不能维持时，强者不能把弱者当做奴隶加以使用，因为弱者还不配做别人的奴隶。一直要等到生产力逐渐发展，由个人整天的劳动所生产出来的物品除维持个人生活外还有余剩时，奴隶制方才产生。而奴隶制的产生，换句话说，就是有闲阶级的产生。所以，如说我国文字系殷代的产物，如说文字又是有闲阶级的作品，那末，我们似可根据殷代的文字的制作来推定殷代已是一个奴隶制时代。这样，殷初乃系我国社会的第一次大变动的时期。殷代六百四十余年间，其主要的生产方法为渔猎与畜牧，农业虽已萌芽，似还未曾发达。周之所以能得天下，似因周的国家的农业比较进步。以生产方法较进步，生产力较强大的民族来征服生产方法较幼稚，生产力较薄弱的民族，这是理所当然，无足怪的。而农业发达的国家大都采取封建制，周室当然也不是例外。

这是我国社会的第二次大变动。在封建制时代，土地所有权尽在支配阶级之手。农民虽得以劳动换取土地的暂时的占有权，但“所有”是不为国家所准许的。后来生产力又逐渐发展，农民耕种的收获逐渐丰富，等到他们有了贮蓄，他们对于土地自然想由暂时的“占有”进而为长久的“所有”。同时，手工业和商业也逐渐发达，以手工业或商业而获得巨量的财富者也愈出愈多。于是封建制就不得不逐渐崩溃，新生产关系又在酝酿之中了。秦国的宰相商鞅看到了社会进展的这一种必然的趋势与当时多数人民(被支配阶级)的需要，于是出而倡土地自由买卖之说，秦竟因此夺了周室的政权。这是我国社会的第三次大变动。自秦以后，我国社会的生产力进展甚缓，二千余年间并无长足的进步，所以整个社会也就停滞于单纯商品经济制(前资本主义经济制)之中。直到鸦片战争，西洋文化开始大量的输入，机械工业与资本主义的思想风涌而至。虽我国的机械工业因先进各国的压迫与历史当局的措置乖方，直至今日，还没有良好的发育，可是资本主义经济制，因生产力的发展，已在我国渐告成立了。这是我国社会的第四次大变动。现在，帝国主义的经济侵略日甚一日，我国的手工业既告崩溃，而机械工业，因门户的开放与时机的落后，难有发展之望。国计民生日趋困穷，似非打破现状，大有国将不国之概。观近年来我国生产力的萎缩与夫全国国民的贫穷化(病症与先进各国不同，先进各国所患在于生产的过剩与贫富的悬隔)，实足令人不寒而栗。第五次大变动也许已在酝酿之中。诚如中山先生所昭示于我们的样子：欲求中国的自由与平等，非取消不平等条约不可，而欲取消不平等条约，非打倒帝国主义不可，而欲打倒帝国主义，又非唤起民众及联合世界上以平等待我之民族共同奋斗不可。这是我中华民族唯一的出路，这也是我们所应信从的唯一的确实不磨的真理。

关于社会的存在的演进既如上述，而所谓社会的意识(即观念形态或意识形态(Ideologie，包含哲学的、宗教的及艺术的种种学说在内)当然不外是这社会的存在的反映。

就殷代论，因为文献缺乏的缘故，当时的思想的详细无从稽考。在奴隶制推移为封建制的时候，《易》的辩证观即系当时(殷周之际)

的产物。(《系辞下传》说《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德耶？当文王与纣之事耶？又说《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者其有忧患乎?) 及周室既兴，封建制度既经树立，乃有史官与筮人二派的哲学。逮乎春秋战国，一方诸侯强盛，势压王室，而一方生产能力比前进步，旧有制度逐渐崩溃，于是时局混乱，思想亦现庞杂的现象。儒家(如孔孟等) 为正统派，主张复古；道家(如老庄等) 为改革派，主张改革。此外尚有不少的学派，各持己说。这是我国哲学史上最有生气的一个时代。等到秦用商鞅之说，准许人民对于土地的私有，始皇遂得统一天下。这是我国社会由封建制推移到单纯商品经济制的一大转机。始皇既兴，想保子孙万世之业，采取愚民政策，遂至焚书坑儒，我国的哲学因之大受顿挫。后来汉武崇尚儒术，罢黜百家，我国思想乃定于一尊。这是因为儒家之说主复古尊王，最适于帝王的利用的缘故。汉儒承丧乱之余，专事训诂，这就是所谓训诂之学。又汉代在我国思想史上值得我们的注意的还有二事：一为儒家今古文学之争，二为佛教的传入与道教的创立。到了魏晋南北朝，这是道教极盛的时代，当时最占势力的哲学就是所谓玄学。隋唐之世，佛教勃兴，当时最占势力的哲学就是所谓佛学。及至宋明，儒家采用道佛二家之说，把儒家从前的学说加以革新，于是义理之学(简称理学) 风行一时。清代学者则厌理学的空泛又倡所谓考据之学。综观自汉至清的我国学术思想的历史，儒佛道三家递相消长，但三家俱求依附帝王以供帝王的御用则一，正如妻妾争宠，互相猜忌，而其目的要在于获得丈夫的爱怜。诚因生产力进展甚缓，旧有生产关系无须更换，所以反映于哲学上的观念形态，内容纵各有多少的差别，其要旨总不外于专供御用。儒教如此，佛教如此，道教也是如此。到了清末，鸦片战争引起了西洋文化的大量的输入，于是机械工业品及机械工业促进了我国二千余年来手工业的崩溃，同时前资本主义经济制也就不得不推移到资本主义经济制。在这一转变时期的哲学大体可以说是今文学派(即公羊学派，此派思想表面上虽以《春秋公羊传》为依据，但实际受有西洋思想的影响，如提倡自由平等博爱等) 的哲学。近百年来，我国的机械工业因种种关系没有健全的发展，国家个人都不能找到相当的

出路，因此国势危急，时局混乱，而思想界的庞杂的状况也可以说是为从来所未有。社会的存在如此，社会的意识当然也是如此，这是无足怪的。从前的中国是闭关自守的，现在的中国已为世界的中国了。我们果想找思想的正当的出路，就不可不先把整个中国的出路加以考虑；而我们果想找整个中国的出路，又不可不先把中国经济的出路加以考虑；而我们果想找中国经济的出路，尤不可不把世界经济的出路加以考虑。天然生成的西藏的高原和东面的大海已经不能保障我们从来的孤立了。二千余年前人土造成的万里长城已经不能抵挡近代的进攻的武器了。我们祖先一直用到如今的那一套锄头犁耙已经比不上最新式的电耕机了。我们旧有的手工业已经抵不过机械化的大量生产了。张天师的灵符，班禅喇嘛的经咒，孔夫子的微言大义已经不能抵挡住这侵略的狂潮，挽救农村没落的命运了。要之，现今的中国，尽管你愿意也好，不愿意也好，已经是世界的中国了。我们生在这千钧一发危急存亡的今日，我们应当张大眼睛直视世界的实际来决定中国今后应取的方针。我们不要胆怯，我们也不要疏忽。我们要正确地认识，我们要精细地考虑，我们并要切实地实践。世界资本主义的先进各国，如上所述，因为机械工业发达的结果，发生了生产的过剩与贫富的悬隔二种大病。前者为世界国际一切纠纷的基本，后者为它们国内一切纠纷的渊源。科学与机械本来是足以增进人类全般的福利的，可是因为上述两种事实的缘故，科学与机械反而有时只能满足少数特殊阶级的过分的享乐，有时甚至于引起世界全般的不幸与罪恶。这样，科学与机械是被滥用着。这些，我们是应该加以认识的。至于现在的中国，处在各帝国主义的经济侵略的铁蹄之下，已经陷入于动弹不得的窘境。中国整个的国家，因输入超过输出，现金源源外溢的结果，一天穷于一天。不但国内的新式的机械工业在现状下毫无发展的可能，(如年来纱布业及面粉业的没落就是其例。)就是“以农立国”的我国所素来自夸的那种农业也急剧地正在崩溃。(如米贱丝贱等引起了农村经济的破产。)生产的萎缩和中国整个民族的贫穷化(或劳动者化)乃是目下中国的现实。这些，我们当然也应该加以认识的。假定根据这种种现在的实际状况来谈今后中国的新思想的建立，那末，儒

教也好，佛教也好，道教也好，我们可以断定它们是都不适用的了。因为儒释道三家不过是从前旧生产关系下的产物，也不过是在那时候才可以供当时的帝王的御用的。现在的中国既经世界的中国，而世界的现有的经济制度因生产力的发展，目下正在崩溃，因此，世界的思想目下也正在新旧交替的时期，所以，照私见看来，中国新思想的建立也许就是世界新思想的建立，而中国问题的解决的途径也许就是世界问题的解决的途径。这样，中国的前途，艰难虽是艰难，只要我们努力，是很光明灿烂的。

兹就我国的历史把社会的存在与社会的意识二者列一对照表如下。

	社会的存在	社会的意识	
第一段	殷代以前(原始共产制)	未详	
第二段	殷代(奴隶制)	未详	转变期——
第三段	周代(封建制)	史官→儒家	易的辩证观
		筮人→道家	转变期——
第四段	自秦初至清鸦片战争(前资本主义制)	汉代—儒家(训诂之学) 法家等的哲学 六朝—道家(玄学) 隋唐—佛家(佛学) 宋明—儒家(义理之学)	
		清代—儒家(考据之学)	转变期——今文学派的哲学
第五段	自鸦片战争至现在(资本主义制)	思想混乱	转变期——新哲学

第一编　先秦时代的哲学(子学)

第一章　概　　说

在于殷代，还无所谓哲学。当时的思想大都带有宗教的色彩。当时的人们以为宇宙万物都出于神的创造，因而宇宙人生各方面也都受着神的支配。群神的首座为帝或天，主宰一切。除帝或天外，还有许多的神，(如山神、河伯、风师、雨师、社稷、以及日、月、星辰等等。) 受着一般人的信仰与崇拜。在上述群神之外，上自天子下至庶人又都崇拜他们自己的祖先。人死以后，灵魂可以升天，占有神明的地位；对其子孙，如群神一样，也可施福降祸。我们一看甲骨上所刻的文字全系殷代占卜的记录，也可想见当时崇信鬼神的一斑了。

这样，国人在于古代把帝或天看做是人类的始祖，以为人类都是从天产生下来的。而同时他们又更进一步以为帝或天常遣其子降到地上来统治下民，古代的人们把统治者称为天子，原因在此。所谓天子，大概是指为着遵奉天命统治生民起见由天下降的一班人而言。所以这些天子的职责，第一在于率领人民祭祀上帝(共同的祖先) ，第二在于推测天意及顺从天意以导化万民。为完成第一个目的起见，就是所谓禘祭的举行；而为达到第二个目的起见，又有所谓龟卜的占测了。

在殷代的末叶，社会逐渐变动，奴隶制因生产力的发展逐渐有崩溃之象。农业比较发达的周人，势力渐形膨胀。反映于当时思想上面的就是周人所创的那个《易》的辩证观。关于《易》的起源，无从考其详细；不过最原始的《易》(八卦卦辞、爻辞) 是一种宗教上所用的占

筮的底本，似可断言。它的作者不一定是一个人，作的时期也不一定是一个时代。殷周之交的原始的《易》恐怕还只有八卦、六十四重卦、三百八十四爻以及解释卦用的卦辞与解释爻用的爻辞。卦辞及爻辞的文字是极简单，极笼统，极晦奥的。(普通相传谓易始于伏羲尽卦，次由文王重卦，周公作爻辞，孔子作十翼。所谓十翼就是上彖、下彖、上象、下象、上系、下系、文言、说卦、序卦、杂卦。其说当然未见可靠。)

八卦的基本符号为⚊(乾)与⚋(坤)。关于这两个基本符号的来源有二种说法，一说谓源出古代的结绳文字，一说则谓系男女生殖器的象征。

所谓八卦，其图如下。

一、☰乾(天)

二、☱兑(泽)

三、☲离(火)

四、☳震(雷)

五、☴巽(风)

六、☵坎(水)

七、☶艮(山)

八、☷坤(地)

八卦之中，二卦相重，是为重卦。古人以重卦占卜吉凶，每一重卦各有专名，并附有卦辞。例如坤上艮下䷎为谦卦，卦辞说:"谦亨，君子有"终。重卦具有六爻，各爻又各具爻辞。例如在谦卦(☷六五四　上六六　☶三二六　九六初)"初六，谦谦君子，用涉大川，吉"。就是第一爻(阳爻为九，阴爻为六，六爻的顺序由下而上。故谦卦的第一爻为初六，第三爻为九三。)的爻辞。

《易》的原始的意义要在占筮，关于《易》的伦理的解释与哲学的解释都是后代所附加的。不过周人用筮竹的占筮来代替殷人的龟甲的占卜(周人有重大事件时仍用龟卜)，一面可以说是卜筮方法上的进步，一面也未始不含有革命的意义在内。天、泽、火、雷、风、水、山、地，也许在周人眼中是八种宇宙间最基本、最神圣的东西。他们

根据自然界的观察以为宇宙万物都在不绝地变化与流转，而这些变化又可以用八卦的变化加以预测，这就是《易》之所以称为《易》的原因。这一种把宇宙万物看做是无一不变的辩证观似乎可以说是当时革命时代的社会的实际的反映。因为宇宙万物既都在不绝的变化之中，则社会制度的变革(就是由奴隶制而封建制，由殷而周的那种变革)也就可以依据这个理论来加说明，而使一般人民不至再行反对。所以《易》在原始的时期是包含着充分的革命性的。(这仿佛与希腊古代的Heraclitees的思想相似。)

周既灭殷，但是崇奉宗教的习惯仍不稍衰。当周的王室祭祀或祷告鬼神时有许多繁重的仪式与礼节，而各种仪式与礼节又有各司其事的宗教方面的职官，这许多宗教的职官里面，与后世哲学最有关系的，只有两种，就是筮人与史官。筮人专司以八卦占吉凶。后代的哲学的一派(道家)，大体是以这筮人派的思想为出发点的。史官专司国家各种诏命与策令。一切诏命都为史官所撰定。撰定以后，天子一面按宗教的礼节报告祖先，一面方才把来颁布，并令史官抄存复本以作日后的参考。这是我国档案制度的起源。后来又有一派哲学(儒家)就与这史官派的思想具有密切的关系。(据雷海宗之说)

就思想讲，我国古代，天人合一的思想最为显著，殷代如此，周代亦莫不如此。殷周的人们都相信人类系天的子孙。殷人以为我们做事，尤其是天子行政，务须顺从天意，而为测知天意起见，只有利用龟卜之一途。至于龟卜何以能够表示天意，则非殷人所问及。周人虽以八卦的占筮代替了殷人的龟卜，卜筮的方法纵有进步，可是相信天意是一种客观的东西，并相信这客观的天意可依卜筮加以预测，却与殷人一致。把这一方面的理论加以比较殷人更为详密的发挥的就是《易》的思想。话虽如此，周人在他方面也未始没有超越殷人更进一步的见解。尤其是周初的知识阶级，他们以为人类既系天的子孙，那末，人类的性质之中当然也包含有天的性质在内，所以与其用卜筮来测知天意，毋宁以用内省来体察天意来得直接。这样，他们居然把天意看做是一种主观的东西而想用内省的方法来加以把捉了。《周书·康诰》说　“王曰呜呼！小子封！恫瘝乃身，敬哉！天畏棐忱。……

往尽乃心，无康好逸豫！乃其乂民。”从“天畏棐忱”及“往尽乃心”等话看来，这一篇文字的作者当然相信着人心里面先天就包含有天命在内，所以人们只要尽心做事，内省不疚，这就是所以完成天命之道。同篇又说“汝丕远惟商老成人，宅心知训！”更可见上面的解释并不是我们的曲解。《康诰》系周公平管叔蔡叔之乱后封康叔于殷土时对康叔所训诲的话，可知周公已经把人心的内省比较龟卜格外来得重视了。《大雅·烝民》也说“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”这样周初的诗人也确信人心之中具有先天的德性，而由自我的内省是可以推知天命之所在的。把这一方面的理论加以发挥并以之应用于人生与政治方面的就是《书》的思想。

《易》与《书》的现在的本子的编成虽在孔子以后，其内容里面自然也含有很多后人窜改与增删的地方；不过在他方面，我们却以为在孔子以前《易》与《书》的基本思想已经存在，并且《易》代表着筮人派的思想而《书》是代表着史官派的思想的。

考《易》的思想的进展，这很明显地是由《卦辞》、《爻辞》而《彖传》、《象传》，再由《彖传》、《象传》而成为《系辞》的。原始的《易》，在殷周之交，如上所述，只有卦象及《卦辞》与《爻辞》。因为《卦辞》与《爻辞》文字晦涩，极属费解，所以后来的筮人阶级的思想家乃出而作为《彖传》与《象传》，来解释《卦辞》与《爻辞》。《彖、象》的思想至为简单。它的思想的中心不在阴阳而在乾坤，(彖、象中固也提及阴阳，但究居于附属的地位。) 所以我们可把《彖》、《象》的思想姑名之曰乾坤哲学。在周初的六十四卦中，所谓乾坤就是指具体的天地。乾坤只是六十四卦里面的二卦，除位居首位及其所代表的物象的体积比较广大外，并不比其他六十二卦特别重要。可是到了《彖》、《象》，情形就大不相同。《彖》、《象》中所谓乾坤已非指具体的天地，乃系指普通存在于天地万物之间的与所以产生天地万物的二种最基本的原理。这是我国思想史上的最早的二元论。乾坤二元为宇宙万有的基础，甚至连当初超越一切的鬼神竟也降落到附属的地位，乾坤二种原理不仅支配人类，连一切鬼神也同受其支配。乾元是天的原理，是动的原理，坤元是地的原理，是静的原理。乾坤二元互相感

应，互相激荡，于是宇宙万象因以化生。乾坤二元若不合作，则宇宙万有皆将停滞，宇宙万有的流通与转化全赖乾坤二元的合作，乾坤二种原理的适用的范围不仅限于自然现象，人类产生的根源也在乾坤，所以我们的精神现象也同受乾坤二元的支配。换句话说，支配宇宙的原理也就是支配人生的原理。人能明白天理，小心遵循，则万事亨通，否则就必遭遇灾祸。人君治国尤须明白天理与遵循天理。这明显继承着殷代的天人合一的思想。

到了《系辞》，思想乃更进一步。《系辞》里面虽含有后人窜改的部分，但我们总以为《系辞》的根本思想在孔子以前已告成立。而我们若称《彖》、《象》的思想为乾坤哲学，那末，我们把《系辞》的思想就可称为阴阳哲学。《系辞》的哲学系从《彖》、《象》的哲学深化而出，这是无容疑的余地的。阴阳二字在《彖》、《象》里面虽已出现，究不具特殊重要的意义。一到《系辞》，阴阳就把乾坤的地位取而代之。大概筮人派的思想家觉得乾坤二字终究不免含有天地的那种具体的意义，所以他们另行采用比较抽象，比较广泛的阴阳二字加以代替。同时，《系辞》的作者又采用一个道字以作阴阳二种原理的总称与基本(一阴一阳之谓道。)《系辞》的哲学把两个不同的世界——神秘的理想界与具体的自然界——加以调和。在《系辞》的作者看来，宇宙的存在有两方面，一面是具体的自然世界(即自然界)，就是指11520种不同的事物而言，一面是神秘的理想世界(即理想界)，就是指八卦与六十四卦的卦象而言。这两个世界都在不绝的变化之中而且又是互相关联的，所以我们得由八卦卦象的变化来推知自然界事物的变化。

在具体的自然世界，阴阳二种原理相感相生，这就叫做易(生生之谓易。)易就是指由阴阳变成万物的那种变化的活动。宇宙万象无一不被包含在易或阴阳二元的变化的活动的范围之内。这一种易或变化的活动并且是不绝的，无穷的。从它是不绝的，无穷的这一点看，这又叫做通。(往来不穷之谓通。)阴阳的变化(易)与无穷的活动(通)原是一事，所谓易与所谓通不过是我们把同一事件从二个方面加以观察的结果。由变化本身方面看，这是易；由变化的不绝与无穷

方面看，这是通。易与通都是无形的，都是我们所不能目见的。可是等到后来，从这一种不绝无穷的变化之中，就有一种能见的象逐渐产生出来。象就是宇宙万有的原型。人之所以产生，根据着由不绝无穷的变化中产生来的人的原型树之所以产生，也根据着由不绝无穷的变化中产生出来的那种树的原型。先有象，后有物，由象产生物，物是依据象而产生的。(象大体与 Plato 所谓 Idea，Aristote 所谓 Formal Cause 相仿佛。)象虽可见，但尚无定形，所以所谓可见，也不过是说我们可以在想像中想见罢了。象具体化了以后，方才产生出有形的万物。器就是具体的物，(形乃谓之器。)就是我们用感官能够具体知道的万物。这样，由阴阳二种原理的不绝无穷的变化活动里面，先产生所谓象，然后再由象而产生器。所以《系辞》说 “形而上者谓之道，形而下者谓之器”。道是指尚未成形的阴阳的原理，器是指已经按象而成形的万物。由道至器就是宇宙万有的发展的历程的全部。

而在他方面，因为人为万物之灵，所以人也能助天创造。法就是人仿效象器的道理所造成的新的器物。(制而用之谓之法。)本来，真正的创造者限于阴阳，人虽最灵，其实也并无完全创造的能力；不过人也可以依据自己的意象对于自然的器加以种种重新的配合或变形而已。古代圣人就是制作这一类法(文物制度等)的伟人。由《系辞》的作者看来，伏羲、神农、黄帝、尧、舜等一般神话中的人物，都曾经仿照卦理制造过各种对于人类有用的器物的。

其次，再就神秘的理想世界而论，其变化的原理正与具体的自然世界的变化的原理恰相对应。自然界的绝对叫做道，由道而生阴阳。理想界的绝对叫做太极，由太极而生两仪。(是故易有太极，是生两仪。)两仪就是柔与刚。刚用—代表，柔用--代表。太极两仪，是不可见的。两仪生四象，就是⚌、⚍、⚎、⚏。这些是可见而无形的，正与自然界的象一样。四象生八卦，就是乾☰、兑☱、离☲、震☳、巽☴、坎☵、艮☶、坤☷。八卦又演为六十四重卦。八卦、六十四重卦，是可见并有形的，正与自然界的器一样。

自然界　道(不可见)　阴阳(不可见)　象(可见而无形)　器(可见并有形)

理想界　太极(不可见)　二仪(不可见)　四象(可见而无形)　八卦与重卦(可见并有形)

这样,《系辞》的作者把阴阳二者用道加以综合,从这一点看,当时这一派的哲学思想可以说是已经从《彖》、《象》的二元论进而至于一元论。固然,在他方面,从《系辞》的作者在自然界之外另立了一个神秘的理想界这一点看,《系辞》的哲学也仍可说是二元论;不过《易》在筮人究竟是一种占筮用的理论,《系辞》的作者当然也不能脱从前的占筮论的窠臼,他们仍以为用八卦的变化可以推知自然界的变化,因而树立另一神秘世界以与自然界相对应,这是无足怪的,而假定我们把这一个神秘世界看做是他们为着维持占筮的方法起见而树立的一种理论上的假设而非实际的存在,那末,《易》的哲学里面的宇宙观还是可以说是一元论的。这一种占筮用的理论上的假设,直到《老子》的作者,方才完全除去,因而《老子》这一部书可以说是从这一种占筮与哲学混在一起的《易》的思想,把占筮的一部除去,把来加以净化后所作成的一部纯哲学的著作。后代道家的哲学出于筮人派的《易》的思想,这是很明显的。

这样,在《系辞》的哲学,变化乃天地万物的根本。阴阳无时无刻不在变化,而由阴阳的变化乃生宇宙间的万象。《系辞》的宇宙观一面可以说是辩证的,但是同时,《系辞》的作者既以道的一元来综合阴阳的二元,以为一切都是变化的,只有变化本身却是不变的,他们并把这变化的抽象概念名之曰易,又把这易看做是绝对的道或绝对的神,所以《系辞》的宇宙观在另一方面这样又成为非辩证的了。这辩证观的哲学,因当时社会的实际的背景的缘故,退一步竟与形而上学妥协,把变化这个抽象概念视为真正的实在而名之曰道,再退一步竟又与宗教妥协,把道又与神感天视为一体了。这种由辩证观向绝对观的转化在《彖》、《象》中固然也已开端,但到了《系辞》却更显现得格外明白了。这实在也不外是当时实际社会的反映。在帝王时代,恒久不易的道与永久常住的神在维持天子的地位上是绝对必需的。

《系辞》的主要部分虽为玄学的抽象的思想,但在他面,《系辞》也与《彖》、《象》一样,包含有政治的理论。圣人或圣王应该明白易

理，方能治理天下。所谓明白易理，换句话说，就是明白天地间一切最神秘，最深奥的道理。有了这种神秘的知识的人就是有德的人。人君果有这种神秘的德，那就可以支配宇宙，统治人类。圣人治三材，(天地人) 定王业，胥赖于易。所谓王道的事业无非在把易所指示的道理推行于普天之下罢了。而具体讲，王道的事业可分三部。第一为事鬼神。天子不仅是政治的元首(王)，并且也是宗教的教主(天子)；他是人类与鬼神中间的最高的媒介人，负有代表人类应付鬼神的重责，所以天子必须熟知鬼神的性质。而鬼神的真正的性质只有从易理的体会方才得以明白。明易理即所以明鬼神，而明鬼神也就是事鬼神时的第一要著了。第二为治万物。天子代天行道，不仅治理人民，并须治理万物。天子明白易理，方才能够治理万物而无错误。第三为治万民。天子统治人民，须以仁爱做基础，天子的仁德(广义的)，分析言之，又含有三部分，就是仁(狭义的)、财、义。(天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位？曰，仁。何以聚人？曰，财。理财正辞，禁民为非，曰义。) 天子如欲保天命，守王位，必须先有仁心。仁乃是治天下的根本的方针。而在这根本方针下面的两种具体的方法就是养(财) 与教(义)。前者为统治万民上物质方面的必需的条件，后者为统治万民上精神方面的必需的条件。

关于孔子以前的筮人派的思想，约略已如上述，现在更就孔子以前的史官派的思想言之。筮人派的思想为《易》的思想，史官派的思想为《书》的思想。筮人派把天意看做是客观的，并偏重于宇宙方面的探讨。史官派不然，他们把天意看做是主观的，(他们以为由自我的内省可以测知天意所在) 并偏重于人生与政治的研究。筮人派为道家的前导，而史官派却为儒家的先驱。这种对立是饶有兴味的。

史官派既以为天命是存在于人心之内，所以我们只要由自我的内省就可直觉天的意志。那末，周初的人们究竟把存在于人心之中的天命看做是什么呢？《周书·康诰》说："元恶大憝，矧惟不孝不友。子弗只服厥父事，大伤厥考心于父不能字(慈) 厥子，乃疾厥子。于弟弗念天显，乃弗克恭厥兄。兄亦不念鞠子哀，大不友于弟。惟吊兹，不于我政人(正人) 得罪，天惟与我民彝大泯乱。"从这一段文字看来，

人类的最不好的行为为不孝与不弟；假定父子之间失却了孝，兄弟之间失却了弟，那末，这不但是法律上的罪人，简直连天所赋与于我们的那种彝伦或常性也就丧失无余。由此可见《康诰》的作者所谓天命似在孝弟二德上面。而考其所以特别重视孝弟二德，也许是因为根据自我的内省觉得人类最真切的感情实为父子的爱情与兄弟的友情的缘故。要之，周初的圣人周公依据我国古代的民族信仰以为人类是由天产生的，因而顺从天意就是人类的道德；又以为天的命令是被赋与于人类先天的性情之中，因而只要诚心内省，就可以直觉到天命的所在；最后则更以为自己内省的结果人类最纯真最切实的性情乃系父子的爱情与兄弟的友情，因而孝弟二德实为人类道德的根本。这种周公的道德观不消说就是后代孔子的道德观的先河。

《书经》里面，此外又有最值我们注意的为《洪范》与《虞书》。这些是当时史官派关于政治的见解的要领。(固然，洪范与虞书里面也未始不包含有后人窜改的部分，但由我们看，这些文字总大体可以说是孔子以前的作品。)

《洪范》为《周书》中的一篇，乃系一篇最有系统的政治哲学的著作。人君如想治理天下，永保天命，他必须采用天神所示的大法——《洪范》。《洪范》所言共分九大项目，所以称为《洪范》九畴。其略如下。

(一) 五行——水、火、木、金、土。　这是物质界的五种基本原质。五行为人生所必需的材料，所以人君必须明白五行的道理，加以适当的支配，庶得统治天下而无过失。

(二) 五事——貌、言、视、听、思。　这是伦理界的五种基本行为。天子对于这五种行为应该格外谨慎。

(三) 八政——食、货、祀、司空、司徒、司寇、宾师。　这是天子应该行施的八种国家大事。八政里面可以大别为三类。

(a) 三政。食与货系人生所必需的物质条件；祀乃系祈祷鬼神时所必需的礼节，也就是人生所必需的精神条件。这三政乃是国家行政的基本，乃是天子统治天下的要政。(b) 三官。这是三政以外的次要的国政。司空专司一切公共事业，如治河等。司徒专司养民教民之

事。司寇专司刑事。对这三官，天子须时时加以监督。(c) 宾师。这是两种不可避免的天子与诸侯的关系。(国际关系) 宾指迎客、出使等事，这是和平时期的外交事务。师指行军征伐，这是战争时期的事务。对这二方面，天子都须注意，藉以维持天子的威权。

(四) 五纪——岁、日、月、星辰、历数。　这是五种普通的天象，天子可用以观察所施的八政是否适当。八政若行，则五纪都不出常轨；不然，天象一定会呈现颠倒混乱的状况。

(五) 皇极　这是上天授与天子的那种统治权。(照普通的解释，皇、大也，极、中也，天子须行大中之德以作百姓万民的模范。)

(六) 三德——正直、刚克、柔克。　这是天子行使皇极时所宜随时机的不同而采用的三种不同的政术。天下太平，天子须采用正直的手段。天下变乱，天子须采用严厉的刚克的手段。天下乱而复治，天子须采用怀柔的柔克的手段。

(七) 稽疑——卜、筮。　天子治国，往往会遇到疑难的问题；在这种情形之下，天子可用卜筮(骨卜与竹筮) 二法，敬求神明的启示。

(八) 庶征——雨、旸、燠、寒、风、时。　这是对于王道是否实现一节所显现的自然界的征象。五纪代表一般的天象，只能指示大体。至于王道各部分完全成功与否，天子须详细观察四时变化的是否合乎常轨，方能断定。王道享通，四时必正。四时颠倒，就可以证明王道的不行，在这时候，天子务须改过自新，努力修德。

(九) 五福、六极。　这是对于王道行否的人事方面的最后的征验。王道若行，天降五福——寿、富、康宁、攸好德、考命终。王道若是不行，天降六极——凶短折、疾、忧、贫、恶、弱。如天降六极而天子仍不悔悟，则天必收回天命而另任他人做天子了。

总括言之，做天子的须尊重皇极(五)，(九畴的中央) 慎修五事(二) 以高其品格，明究五行(一)，善用三德(六) 以施行八政(三)，以稽疑(七) 来解决疑难的问题，以五纪(四) 庶征(八) 来考查实际行政的得失。如天子有善行，则天降五福，有恶行，则天降六极(九)。《洪范》所言，完全系一种所谓帝王之学，由此可见。

《洪范》而外，《虞书》二篇(即《尧典》一(合今《舜典》篇而没有篇首的28字)及《皋陶谟》二(合今《本益稷》篇)也为值得我们注意的作品。《虞书》的制作似在《周书》之后，其思想是从《周书》演绎而出。《虞书》的作者的立论的方法至为新颖，他们把古来神话中的人物，加以人格化，然后借以发挥他们自己的政治的理想。周初的人们把夏以前的不过看做是一个鬼神当权的时代，其时各种天神支配一切，人类的地位与力量极为卑微。而后来史官里面的思想家却把这些天神加以人格化，使他们都变成了古代的圣王与贤臣。于是在夏代以前现出了一个王道大行的太古黄金时代。

《虞书》中主要的人物为尧、舜。尧、舜本是两个地位不甚清楚的天神。关于他们的神话，后人所知道者不多。只因如此，尧、舜就更适宜于做当时史官的假托的对象。在《虞书》中，这样，尧、舜就变成为空前绝后的第一等的圣人，他们在他们的治世曾把理想中的王道完全加以实现。尧、舜的辅佐，人数颇众。四岳本来是泰山神，又称太岳，在《虞书》中，变成为尧、舜的卿士。禹或许是治水的神，在《虞书》中，因为周代的治水是司空的职责，变成为舜的司空。皋陶在神话中的地位不甚明瞭，现在成为士或司寇。契为殷商的神祖，现在成为司徒。益当初或为山川的神，现在成为掌山泽的虞。弃本为农神，周人尊为皇祖后稷，现在变为稷或后稷之官——农官。其他还有不少的职官。这些都是辅佐尧、舜，实现王道的贤臣。

《虞书》的中心思想为德治主义。天子如想治国平天下，就须修德。德有两方面，就是神秘的德与人事的德。

神秘的德——神德——乃是天子的人格里面的一种神秘的能力，放射出去，可以“光被四表”或“光天之下，至于海隅”。由程序讲，天子如具这种神德，其感化的范围可以逐渐扩大，即由九族，而百姓，而万邦。神德是圣王的必具的条件，无神德者是不能王天下的。尧、舜之所以禅让，都是因为自己的儿子不具这种神德的缘故。除了这种神秘的德以外，天子还须修养人事的德——人德，就是通常所谓“道德”。天子应具的人德可分三项。第一为孝弟。舜就是教弟的最高的模范。第二为信任贤人。尧、舜之所以能够实现王道，就因他们

能够任贤。圣王自己可以完全拱手无为，只要以神德光被天下，就算尽责，至于一切具体的政务可由臣僚办理。第三为不私天位，让德不让亲。不私天位而把帝位禅让于具有神德的人，这是圣王最高的道德。尧、舜的禅让就是最好的例子。

这一种《虞书》中所提倡的德治主义也可以说是当时的实际社会的反映。春秋之世，(虞书的制作或在春秋初期) 周代封建制度已经逐渐崩溃，诸侯的势力日强一日，一般霸主未尝没有凯觎周室政权的野心。这种德治主义，实在与那种“在德不在鼎”(左传宣公三年，楚庄王问鼎之轻重，王孙满答庄王语。) 的论调一样，目的要在于替实力衰落的周天子力事辩护罢了。《虞书》中所描写的一个“协和万邦”的理想的大封建帝国，无非是作者想把当时开始破裂的封建制度恢复到旧日完整的封建制度去的一种理想的表示而已。

《洪范》及《虞书》的政治思想后来为儒家所继承，孔子的政治理论差不多不出二者的范围，也可见儒家出诸史官系统是毫无容疑的余地的。

孔子以前，我国文化已经大盛，此外关于哲学的思想也许很多，可惜现今我们不能找到材料，当然无从谈起遗留下来的只有这些王官(史官与筮人) 们的书籍。我们根据这些书籍约略可以窥见儒道二家思想的背景，总算幸事。而儒道二家的思想，与其他完整的哲学体系一样，决不是突然产生，却是具有相当的渊源，对这一点我们也就可以明白了。(关于易与书的叙述有赖于雷海宗的研究者不少，但也未始没有改订之点。)

我国之有组织的哲学体系实始于孔子，所以严格讲，中国哲学史应从孔子开始。孔子为儒家之祖，其思想源出史官，所以他的理论偏重人生与政治，且也带有复古的色彩。关于孔子的思想，详见后章，兹不赘述。冯友兰在所著《中国哲学史》里面说　“在一社会之旧制度日即崩坏之过程中，自然有倾向于守旧之人，目睹‘世风不古，人心日下’遂起而为旧制度之拥护者，孔子即此等人也。不过在旧制度未摇动之时，只其为旧之一点，便足以起人尊敬之心；若其既已动摇，欲得时君世主及一般人之信从，则必说出其所以拥护之之理由，与旧

制度以理论上的根据。此种工作，孔子已发其端，后来儒家者流继之。儒家之贡献，即在于此。然因大势之所趋，当时旧制度之日即崩坏，不因儒家之拥护而终止。继孔子而起之士，有批评或反对旧制度者，有欲修正旧制度者，有欲另有新制度以替代旧制度者，有反对一切制度者。此皆过渡时代，旧制度失其权威，新制度尚未确定，人皆徘徊歧路之时，应有之事也。儒家既以理论拥护旧制度，故其余方面，与儒家意见不合者，欲使时君世主及一般人信从其主张，亦须说出其所以有其主张之理由，与之以理论上的根据。荀子所谓十二子之言，皆'持之有故，言之成理'者也。人既有注重理论之习惯，于是所谓名家'坚白同异'等辩论之只有纯理论的兴趣者，亦继之而起。盖理论化之发端，亦即哲学化之开始也。"(见同书36页)冯氏这一段议论大体是妥适的。因为当时的经济制度(封建制度)随着生产力的发展(农业及工商业的发达)逐渐有崩溃之象，于是知识阶级里面，遂有人出而主张守旧，也有人出而主张革新，这是自然的道理。儒家为前一派的代表，墨家、道家及法家为后一派的代表。墨家的根源虽出于儒，因而也未始不带复古的倾向，但其"尚兼爱"，"轻礼乐"，"崇节俭"，"主实行"，对于儒家的理论不无修订之处，所以墨家对于当时的现存制度可以说是采取著改良主义的，至于道家，源出筮人，思想偏于宇宙方面的探讨，而就其关于人生与政治的见解讲，则主恬淡无为，其理论也与儒家截然有别。道家可以说是反对一切人为的制度而提倡彻底的破坏主义的。各家之中，政治的思想最为进步的，厥推法家。法家以为时代不同，制度当然也宜变革，他们根据现实的趋势，主张以新制度(单纯商品经济制)来代替旧制度(封建制)，历史告诉我们，他们结局得到了最后的胜利。他们是现实的改革主义者。他如名家，诚如冯氏所言，是随着理论的研究的发达而产生的一派，其学说在我国思想史上占着光荣的一页，惜乎后继无人，不久竟告中绝，这实在是我国学术界中的不幸。春秋战国时代为我国学术史上最富生气的时代。其思想派别之多，讨论范围之广，研究兴趣之浓厚与夫辩驳论难之流行，都当推该时为第一。现在只就其重要的学派——儒、道、墨、名、法五家——的思想家及其学说分述梗概于次。

第二章　儒　　家

孔子(551～479B. C.)

孔子名丘，字仲尼，生于周灵王二十一年，卒于周敬王四十一年。他生于鲁国的昌平乡，父名叔梁纥，母名颜征在。他15岁，就有志于学问的探究。凡有一技一艺之人，他都去向之求教。这样，努力精进的结果，他的声名逐渐增高，当他二十二三岁的时候，就有许多弟子跟他求学。孔子是一个实行的教育家和政治家。他教人以外，又做过鲁国的司空与司寇。鲁定公十年(500B. C.)，齐鲁夹谷之会，孔子在这一次外交的折冲上极显手腕。后来因为他自己的政策不能实现，乃于纪元前497年离鲁适卫，从此周游列国者凡13年，道终不行。纪元前484年归鲁，从事于教育。他一生所收的学生极多，据说有三千余人，其中身通六艺者凡72人。这种数字虽未见得完全可靠，但孔子的学生很多，这是没有容疑的余地的。孔子死后，葬在曲阜城北洙水的傍边。洙水为泗水的支流，所以后世称孔子之学为洙泗之学。

研究孔子的为人与学说，最重要最可靠的资料是《论语》。《论语》为一部对话集，其中包含有孔子与弟子的对话，孔子与弟子以外的人的对话以及弟子与弟子或他人的对话等等。汉郑玄以为《论语》的编纂出于孔子的门人仲弓、子游、子夏等之手，此说未见可靠。宋程子以为出于有子、曾子二子的门人之手，因为《论语》对于二子独尊为子。但细考《论语》中称子的不仅此二人，此外又有闵子、冉子等，所以程子的说法也未必然。照我们想，《论语》一书恐怕不成于一人，也不成于一时。这是孔门诸子的弟子们把以前各种人的关于孔子言行的记录编辑而成的。秦火以后汉代搜集遗书时所得的《论语》共有三种本子，就是《齐论》、《鲁论》、《古论》。现在通行的《论语》是大体根据《鲁论》的。《齐论》较《鲁论》多《问王》、《知道》二篇，共有22篇。《古论》为汉初鲁共王坏孔子宅而得诸壁中者；因为

这是用古文写的，所以叫做《古论》。《古论》有21篇，《子张篇》有2篇。这样，汉初的《论语》是有上述三种本子的。后汉的张禹以《鲁论》为主，参酌《齐论》，编成《论语》的定本，这叫做《张侯论》。郑玄又以《张侯论》为主，参酌《齐论》、《古论》，加以注释。后来魏的何晏复集诸家之说而作《论语集解》。对《集解》作疏的为梁的皇侃与宋的邢昺，前者就是《论语义疏》，后者就是《论语注疏》。现今《十三经注疏》本乃邢昺的《论语注疏》，是名古注。后来，朱子对《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》(《四书》)加以集注，是名新注。研究《论语》，新注与古注都是必要的。

孔子的时代是一个封建制(因生产力——就是农业、手工业、商业——的发展)正在崩溃的时代。孟子说孔子的时代是一个“世道衰微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之”的时代。孟子所说的种种可以说是当时经济制度的崩溃在政治及思想上的各种反映。孔子生当这种乱世，想把当时的社会加以挽救，这是他一生的宏愿。孔子的思想都是从这“救世”一点出发的。所以孔子所关心的对境，不在宗教，也不在玄学，却在于人事或道德，而他对人事或道德是尤注重于实践的方面的。孔子的志趣要在发见实践道德的原理及方法，用以修己与治人。他对道德本身的理论的研究是限于在道德的实践上确系必需的范围以内的。因此，他照理应当做的那些对于异端邪说的批评，他差不多没有做过；还有对于他自己的学说的组织，他也没有加以完成。除了修己与治人之外，仿佛其他的一切是都不能引起他的兴味似的。

这样，孔子既把兴味的中心放在现实的社会上面，既以修己与治人做他一生研究的中心问题，所以他的研究的范围与方法自然也无形中有了一种规定。“未能事人，焉能事鬼?”“未知生，焉知死?”(先进)孔子是不谈鬼神与死后的。“子不语怪、力、乱、神。”(述而)“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”(公冶长)孔子是把考察的范围限在人生实践方面的。孔子所探求的，要在为人之道。所以对于人生本身的精密的深刻的洞察，在于孔子，是最重要的研究的手段。一般讲，对于人生的考察有二种不同的方法。第一种方法为内省的方法。

就是我们直接应把自己作为考察的材料，精细检查主观的内容，深思明辨，藉以认识人生的大道。可是这种方法的偏重往往会引起不良的结果，因为单把自己的未经修养完成的主观当做考察的对象，我们对于人生的大道究竟能否切实认知，大是疑问。为补救这一点，所以有采用第二种方法的必要。第二种方法为问学的方法。就是我们应在社会里面广求知识，把他人的思想重新由自己加以体认，博学审问，藉以充实自己的主观。前一种方法是思，后一种方法是学。思与学，正和鸟的两翼，车的双轮一样是缺一不可的。孔子说："学而不思则罔，思而不学则殆。"(为政)这就是指学与思二者在探究人生问题上是决不可以偏废的。孔子自己也曾经验到第一种的方法的偏重是有害无益的。他说："吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学。"(卫灵公)由此，方针一转，因为"予非生而知之者"(述而)，所以我们自己应该"见贤思齐，见不贤而内自省也"(里仁)，我们自己更应该以"知之为知之，不知为不知"(为政)虚心坦怀，力求知识。孔子说："三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。"(述而)又说："好古敏以求之者也。"(述而)这样，孔子自己不但一面就正于四方的有道，他面并对古来的简编力加攻究。孔子所以后来成为博学多能，是由于上述学思二种方法的。

但是，进一步讲，博学多能当然不是孔子最后的目的。孔子自己也决不曾以博学的君子自任。他对子贡说："赐也！女以予为多学而识之者欤？对曰，然，非欤？曰，非也，予一以贯之。"(卫灵公)对曾参也说："参也！吾道一以贯之。"(里仁)这所谓一贯之道实是孔子独创的思想，并且也是孔子学说的核心。这一贯之道是修己治人的根本原理，也就是实践道德的最高的原理。

然则这一贯之道，这实践道德的原理，究竟是什么呢？对这一点，因为孔子自己的明白的言语没有留传下来，所以从来的学问家的见解就极纷歧。最普通的说法是把"忠恕"解释做孔子的一贯之道。这种解释的根据就在《论语》里面曾子所讲的话："夫子之道，忠恕而已矣。"(里仁)此外，如"子贡问曰，有一言而可以终身行之者乎？子曰，其恕乎？己所不欲，勿施于人"(卫灵公)，乃其旁证。汉唐以来

的儒者既对这种解释不加怀疑，清代的考证派里面的诸学问家也大多左袒此说。可是仔细想来，这种解释是含有极大的难点的。为什么呢？第一，忠与恕是两个独立的并立概念；这两个概念纵不互相矛盾，决不能说是完全相同。所以把一贯之道解释做两个概念的复合体，是未免与一贯的本义不符。第二，所用以为旁证的那个子贡所提出的质问，在于询问实行的实际方案，决不在于询问实践道德的最高原理，所以这在最初即已不能作为此地的论据的。况且《中庸》里面，孔子自己说　“忠恕违道不远。”固然，《中庸》一书，因为含有后人窜改的地方不少，不及《论语》一书来得确实可靠。即使《中庸》在可靠的程度上远逊于《论语》，但是这句话确似孔子自己所说的话，而上面所引以根据的总是曾子的解释。因此，我们也不能就随便舍孔子而信曾子。从《中庸》里面的这一句孔子的话看来，孔子自己决不是把忠恕看做就是道。因为这种缘故，曾子的解释虽系流行得最早最广的学说，我们今日是不能随便赞同的。在这种说法之外，其次为宋儒的解释。朱子在他的《论语集注》卷二说　“圣人之心，浑然一理，而泛应曲当，用各不同。”朱子，这样，把自己的哲学基本观念——理——看做是一贯之道，把一贯之道看做是形而上学的原理。但是理气之学乃宋儒的创见，决不是原始儒教的思想，所以这一种见解的错误自不待言。除此以外，有的学问家把一贯之道解释做“诚”，有的又解释做“中”，有的更解释做“一”等，见解虽多，然都不能使我们满意。那末，难道我们果真没有方法可以知道孔子的一贯之道么？这又不然。对于上述的曾子所谓“忠恕”二字的意义的融会贯通，实为我们得到对于一贯之道的正确的解释的关键，近人章炳麟和胡适等是不与从来一样把忠恕单单看做是伦理学上的原理的。他们把忠恕看做是知识一般上面的方法论的原理。章炳麟说　“心能推度曰恕，周以察物曰忠。故夫闻一以知十，举一隅而以三隅反者，恕之事也。……周以察物，举其征符而辨其骨理者，忠之事也。……身观焉，忠也。方不障，恕也。”(订孔) 忠是自己亲身所观察到的知识。恕者如也，是指以类似为根据的那种推论。所以胡适也说　“我的意思以为孔子说的‘一以贯之’和曾子说的‘忠恕’只是要寻出事物的条理统系，用

来推论要使人闻一知十，举一反三。这是孔门的方法论，不单是推己及人的人生哲学。”(《中国哲学史大纲》上卷一〇九) 这样，把忠恕二字从方法论的立场加以解释，这固然可以说是发前人所未发，但是把专心一志于实践道德的探究的孔子强与西洋的论理学者同等看待，这终未免把人与地二者上面的差别过于忽视了罢。“为人谋而不忠乎?”(学而) “其恕乎？己所不欲，勿施于人”。(卫灵公)《论语》里面的忠恕二字的解释不是很明显地局限在人生哲学的范围么?

最后，照我们想，忠恕二者不外是达到一贯之道的手段，而孔子所谓一贯之道却是“仁”。这是把孔子的思想的全般的内部的关系加以考察后所得到的一种极自然的解释。从前一般学问家都不取这种解释，也许是因为他们在《论语》里面找不到直接的根据的缘故。《论语·子罕篇》说 “子罕言利与命与仁”。此地所谓仁是指实践道德的最高原理，就是指一贯之道。孔子的兴味完全倾注于道德的实践，所以他不常谈抽象的最高原理，也是近理的事。抽象的最高原理，对于实行，是没有直接的用处的。我们日常须臾不可缺少的，毋宁在于实际的方案。而把仁的原理加以实现的那种实际方案，却是忠恕。因此孔子也好，门人也好，在对话上，往往用仁的实际方案——恕或忠恕——来代替仁的原理。这也许是一种为便宜起见的办法。至于孔门教育最注重仁一点，是没有疑义的。孔子希望他的门人都成为仁者，门人们也都希望自己做一仁者。“曾子曰，士不可以不弘毅，任重而道远，仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎?”(泰伯) 曾子这一类的话当然是根据孔子平日的教诲而发的。孔子自己也说 “君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”(里仁) 这不是足以证明孔子以仁作为教育的最高目标吗？因为孔门师弟最注重仁，所以孔门弟子之向孔子问仁的，也特别多。《论语》四百九十八章里面，有五十五章是说仁的。不过孔子关于仁的说明偏重实际的方案，对于仁的最高原理却不多谈罢了。这也许因为抽象的仁的原理极难说明，所以孔子用比较具体的事实来加指示，一面既可以随时随地使门人一一实行，一面又可以使门人自己间接来体会仁的本质。这样讲来，仁为孔子所谓一贯之道，在于我们，实是一种极合理的解释了。

如仁——当做最高原理看——既为一贯之道，那末，所谓仁究竟是什么呢？对这一点，我们不得不进而探究之。孔子自己对于这种当做最高原理的仁，同他所谓一贯之道一样，没有明白的直接的表示，所以自来对于仁的解释也就是异说纷纭，莫衷一是。可是照我们想，孔子所谓仁，一面是指天——人类的主宰者——所具的德，一面是指我们人类的天性。

在孔子以前，仁为德目之一。《诗经》里面说："洵美且仁。"(郑风)《易经》的《系辞》里面，也把仁、财、义三者并举，以为天子统治万民，务须履行这三种道德上的行为。《周礼·大司徒》把仁列入六德——知、仁、圣、义、忠、和——之中。(《周礼》一书真伪未定，此地举出，不过聊供参考而已。)仁在各种德目之中，也许在当时占有相当重要的地位，但仁与诸德之间并没有统属关系存在着。到了孔子，他方才把仁提出作为诸德的统一原理，而把其他的诸德使之从属于仁之下。换句话说，他把从前仁与诸德的并立关系改为诸德从属于仁的统属关系了。这可以说是孔子的创见。但是同时，孔子也并不完全把从前的那种仁与诸德的并立关系加以抛弃。这样，他一方继续承认并立关系，他方又设立了统属关系。他把仁列在三德之中与知勇并称，(宪问)他把伯夷、管仲称为仁者，(述而宪问)这些当然是他把仁看做是德目之一的时候所说的话。他不常谈仁，(子罕)他对高足弟子以为也都不够仁者的资格，(公冶长)甚至于他自己也不敢接受仁者的尊称，(述而)这些又是足以表示孔子在把仁看做最高原理的时候所取的那种畏敬的态度的。这样，同一仁字，在于孔子，却包含着二种不同的意义。那末，这二种意义不同的仁，究竟其相互之间的关系是怎样呢？宋程伊川对这一点早就顾到。伊川在所著《易传》里面，把仁分为广狭二义，把德目之一的仁称为"偏言之仁"，把兼包他德的仁称为"专言之仁"。伊川之意似把二者的区别完全放在范围的广狭上面。但是由我们看来，单单范围的广狭是不能就把问题解决的。广义的仁兼包诸德这一句话的意义，假定单是在于广义的仁把诸德(当做仁的内容)加以综括，那末，这简直是矛盾。把仁的概念看做同时包含有非仁或仁以外的各种概念在内，这在论理学上是错误

的。所以把仁与诸德间的关系单单看做概念的包摄关系(Subsumption)上的包摄与被包摄的关系，这是无意义而且是不合理的。我们因此应把这种事实关系上的看法抛弃，另取一种价值关系上的看法。仁与诸德，因为价值上有高低的不同，地位上亦有上下的区别。仁是具有最高的价值的，所以仁占有最高的地位，所以仁与诸德之间存在着一种支配与被支配的统属关系。从事实体系看，仁与其他各德固然同为德目之一，可是从价值体系看，仁却超出其他诸德之上，乃系统辖诸德的最高原理。把伊川所谓偏专的意义加以这样改造的时候，在偏专二种仁之中，其一为当做德目看的仁，其一为当做原理看的仁，所以偏专二种的仁的差别无非由于对同一物的看法的不同，至于仁本身决不是有二种的。因此，用以搆成仁的各种内容——就是仁的本质——也决没有偏专的分别。不过专言之仁既是当做最高原理看的仁，而因为最高原理都含绝对性，所以这一种仁也当然含有绝对性。换句话讲，这一种仁固然站在最高的地位能对我们下种种"当为"的命令，同时却不容易成为我们思惟的内容或判断的对象。我们如想把这一种的仁的概念用语言文字加以规定，这是一件非常困难的事。如勉强这样做的时候，我们对于这一种的仁的概念的描写往往和"画虎不成反类犬"一样是反足以失却仁的真相的。像孔子那样尊重仁的人只常常谈到仁的实行方案而不谈仁的原理，这也许就是为着这个缘故。这样，孔子自己对仁的本质既未明说，而古代的儒家也多默而不谈。等到宋的邢昺在《论语注疏》里方才下一定义说 "仁者，善行之大名也。"仁当然是善行的大名，这是不待言的。可是善行的大名并不只限于仁，其他诸德之中，值得善行的大名的，决不能说是没有。邢昺对于仁所下的定义似乎包括的外延过于广泛，未能把仁的特质加以把握。其次，朱子则应用宋儒一派的理气说以为仁是"爱之理，心之德"。(《论语集注》)他把仁看做爱之理，就是爱的形而上学的原理。把仁看做是一种形而上学的原理，固然不失为宋儒的新颖的见解，但是把这一种解释附会到周代的孔子身上，却总难免贻时代错误之讥的。照我们想，孔子所谓仁，不拘专言与偏言，乃系指爱而言。这决不是形而上学的原理，却是心理学上的活动，同时又是

伦理学上的原理。如孔子所谓仁既以爱为它的本质，而我们依照搆造心理学把精神活动姑且分为知、情、意三者；那末，仁是一种属于情的方面的活动。因为感情是与知识、意志二者相对立的，所以当做情感的德看的仁，当然是与当做知识的德看的知和当做意志的德看的勇互相对立。“君子道者三，吾无能焉；仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。”(宪问子罕)三德并列下的仁乃是偏言之仁。然而仁者不仅“爱人”(颜渊)，并且因为“唯仁者能好人，能恶人”(里仁)，仁还能够使“知”不至错误；又因为“仁者必有勇”(宪问)，仁又能够把“勇”加以完成。所以仁不仅止于仁，同时仁乃是使知所以成为知，使勇所以成为勇的一种根本动力。专言之仁，这样，就成为把知、情、意三方面的德加以统率的最高原理了。我们假定把德解释做“得”(德者得也)，就是把德解释做精神活动的习惯的倾向，那末，所谓“仁统率德”就是等于说“仁统率精神活动”，而所谓“仁统率知、情、意三方面的诸德”也就是等于说“仁统率精神全体的活动”。而精神全体的活动的统率者——最高的综合原理——在现今的心理学上就叫做统觉(apperception)或人格(Personality)。进一步讲，孔子所谓仁，又不仅是指心理学上的现实方面的人格，并且同时也是伦理学上的价值方面的人格。换句话说，孔子所谓仁，一面固然把心理学上的全体精神活动加以统率，但是同时却更须站在伦理学的立场之下，以价值为标准，把一切精神活动加以统率的。这样，孔子所谓仁，是指人之所以为人的本质或天性——就是人格。《中庸》里面说，“仁者人也”，这种见解可以说是中肯的。

上面所述，乃是孔子所谓仁的一个方面。当然，孔子一生是注重于道德的实践，是注重于人与人的关系的。不过在于他方，我们不可忘却孔子的思想是受着古来天人合一的思想的影响的，孔子自己很明显地怀抱着天的信仰。命与利、仁二者，固然不为孔子所常谈，可是孔子有时候也往往把他对于天的那种敬虔的情绪加以泄露。孔子是一个畏天，信天，并且想模仿天，把天命加以实现的人。(对于天命，清儒有禄命、德命之说。君子宜尽德命以待禄命。禄命乃不宜强求者。“五十而知天命”(为政)，“获罪于天，无所祷也”(八佾)，“君

子有三畏：畏天命、畏大人，畏圣人之言”(季氏)，“命也夫，斯人也而有斯疾也。斯人也而有斯疾也”(雍也)，“予所否者，天厌之，天厌之”(雍也)，“巍巍乎唯天为大”(泰伯)，“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何”(子罕)，这些都可以证明天乃是孔子一生最所敬畏，最所信仰的。而孔子所谓天，依据古来的思想，大体是一种具有人格的神，略带宗教的色彩的。因为孔子具有这一种天的信仰，他一切的行动与言论都以天为最后的依据。所以孔子所谓仁，也当然可以看做是根据天的仁德而来。“天生德于予，桓魋其如予何？”(述而)就是明证。

这样，孔子所谓仁，一面既是指人之所以为人的那种天性——人格，一面又是指天——人类的主宰者——所具有的德。而这一种仁的本质或内容乃是爱。因为这个缘故，把仁来加以实现，这实为我们完成自我之道，同时也就是我们事天之道。儒家所谓“修己”，就是指此。更进一层，我们果能把仁实现而完成自我的人格的时候，那末，不但所已完成的人格自能感动他人，并且既经完成的自我的人格一定更想进而把他人的人格也来完成。儒家所谓“治人”，就是指此。这样，我们不修己，当然无以治人；而我们不治人，修己也就不能算做贯彻。“修己”，在《中庸》里面，叫做“成己”。“治人”，在《中庸》里面，更扩大其范围，叫做“成物”。由现今的伦理学言之，Individual Realization or Self-realization 可以说是与“成己”相当，Universal Realization 可以说是与“成物”相当。我们人类果能“成己”，又能“成物”，那末，其德正和天所具有的德相合，所以仁也是天人合一的妙机。既说天人合一，那末，孔子的学说当然免不了几分宗教的气味，但是这不过是宗教的气味，我们决不能因此就说孔子所创的儒教就是宗教。(孔子：仁；耶稣：博爱；释迦：慈悲；三者俱重情的方面。但耶稣与释迦主张平等(不仅在理想的究极上，并且在实际的出发点上)的爱，孔子却主张差别(在理想的究极上虽系平等，在实际的出发点上却有差别)的爱。)

孔子除讲“仁”外，又讲“义”。就仁与义的关系而论，后来一般

的学问家大都以为孔子所谓仁包含着他所说的义。他们所以如此主张，约有两种理由。第一种理由是说仁是理想的极致，义不过是所以达此目标的手段，所以仁包含着义在内。详细讲来，孔子所谓仁是指平等无差别的爱，就是所谓博爱；而孔子所谓义却是一种“由亲及疏”，“由近及远”的差别的原则。所以初看起来，二者似乎不能相容，然其实则不然。这是因为孔子所说的义(差别的原则)不过是为求实现仁(平等的原则)起见的手段的缘故。所以孔子所主张的仁当然包含着孔子所谓义。这是学者所主张仁包含义的第一种理由。至于其第二种理由，是说孔子仅说仁是我们人类的一种天性，那末，单以这一种仁来做人生道德的规范(Norm)，未能算做完备，自然应当以义来做补充的原则。为什么呢？仁固是人的天性，但人的天性却不只限于仁。仁之外，如动物的本能，也不能不被认为人的天性。所以我们若仅说仁的实现就是天性的实现，那末，这句话大有语弊。因为仁的实现固是天性的实现，而同时动物的本能的实现也不能不说是天性的实现的缘故。总之，自我(Ego)的内部，含有仁和动物的本能——就是宋儒所谓天理与人欲——二部。仁是大我、真我，动物的本能是小我、假我。通常伦理上所谓自由就是说我们把大我、真我来着着实现，把小我、假我来一一压服。反之，这就断不能称为真正的自由。所以在求仁的实现的时候，我们务须对于仁与动物的本能二者加以明白的区别才好。仁是我们应该实现的，动物的本能不是我们应该实现的。仁既是我们所应该实现的，而“应该实现”这句话就是伦理规范的要素，也就是义的本义。因此，学者主张孔子所谓仁当然包含着孔子所谓义。这是学者主张仁包含义的第二种理由。这种关于孔子所谓仁与孔子所谓义的关系的见解，大体可以说是妥适的。

上面对于“何谓仁?”这一个问题，已经略述大概。仁在孔子既是实践道德的最高原理，换句话说，我们做人的最高目标既在于仁的实现，那末，在仁的实现上，我们究竟应该用什么具体的实际的方法呢？因为我们想把仁加以实现的时候总不出修己与治人二途，那末，修己的实际方案是什么？治人的实际方案又是什么？这就是我们此后应加以探究的问题了。我们如依据曾子所说的话来行推测，那末，修

己的实际方案是“忠”，治人的实际方案是“恕”，而对于忠恕二字，朱子曾有确当的解释。朱子说　“尽己之谓忠，推己之谓恕。”所以我们果想“修己”，我们务求“尽己”；我们果想“治人”，我们务求“推己”。

现在先从“尽己”讲起。所谓“尽己”照理是包含有两方面的。一方面就是我们应该把我们的动机摆正，换句话说，我们应该先尽我们的心。但是一切行为，单靠动机良好，是未必一定就能把仁实现而一无错误的。因此，我们在注重动机的正当以外，他方面，我们还应把行为的结果加以精确的预测。要之，我们果想把仁实现，我们果想修己，那末，我们一方面应把动机摆正，一面又应对结果有所把握。《论语·颜渊篇》说　“颜渊问仁。子曰：克己复礼为仁。”在我看来，“克己”就是我们在修己上对于行为的动机方面应下的工夫，“复礼”就是我们在修己上对于行为的结果方面应下的工夫了。

照孔子讲，仁是我们人类的本性，而仁对于我们是会下种种“当为”的命令的，所以我们克己，只要跟着仁所下的“当为”的命令去干就行。孔子说　“有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。”(里仁) 又说　“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”(述而) 在理论上，这原是一件顶容易的事。不过在实际上，事情却决不是这样简单。为着种种外界的诱惑或牵制，为着种种自己内部的心境，为着种种其他的原因，我们在实际的行事上，往往知其当为而不为，我们又往往知其不当为而为之。因此，为着一生之中，无论何地，无论何时，都绝对服从“当为”的命令起见，我们实须具有坚决的决心的。孔子说　“刚毅木讷近仁。”(子路) 曾子也说　“士不可以不弘毅。”(泰伯) 这些话就是这个意思。孔子又说　“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”(里仁)“士志于道而耻恶衣恶食者，未足与议也。”(里仁) 孔子以为我们为实现仁的“当为”的命令起见，应该把物质方面不正当的诱惑绝对加以排除。“子曰：志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”(卫灵公) 孔子又主张为求仁的实现，连自己的生命都可牺牲。“子

曰：巧言令色鲜矣仁。”(学而阳货)“司马牛问仁。子曰：仁者其言也讱。曰：其言也讱，斯谓之仁已乎？子曰：为之难，言之得无讱乎？”(颜渊)“子曰：君子欲讷于言而敏于行。”(里仁)这样，克己工夫又应注重实行，注重内心，却不可专事谈论，专尚外表的。这些是仁者对于自己动机方面的修养方法。可是在他方面，克己工夫，在动机方面以外，还有一个关于结果的方面。动机虽好，若对结果没有把握，那末，我们决不能把仁加以完全的实现，有时甚至行为的结果会与我们行为的目的互相背驰。个人主观的充实，实在有待于客观的事物的研究者甚大。所以孔子以为在“修己”上，除了“克己”外，还有“复礼”的必要。孔子说：“博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫。”(雍也)此地所谓博文约礼，也不过是对于“复礼”的一种说明。换句话讲，“复礼”，详细些说，内含“博文”与“约礼”二项。“博文”是指知识的修得。“约礼”是指行为的练习。博文之文是指古典。约礼之礼是指古礼。古典系古代圣贤所写的文字。古礼系古代圣贤所行的礼仪。古代的经典之中，最重要的是《诗》与《书》。孔子的思想是注重感情的，而读《诗》可以把情感加以兴奋，加以纯化，所以孔子在教育上特别注重读《诗》。我们读《诗》的时候，我们的心情自会兴奋，所谓“兴于《诗》”者就是指此。诵古人孝悌之诗，我们自己也会起从事孝悌的念头；诵夫妇和睦之诗，我们自己也会起夫妇应该和睦的念头。这样，《诗》是足以陶冶性情的。所以孔子说：“《诗》三百，一言以蔽之，曰：思无邪。”(为政)《诗》不仅有这种把感情加以兴奋与纯化的主要作用，同时还有一种使我们悟到种种哲理的附带作用。子贡从“如切如磋，如琢如磨”之诗，悟到学问与道德是没有穷极的(学而)。子夏从“巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮”这一首诗悟到心地为先而礼仪为后(八佾)。孔子自己也曾对“唐棣之华，偏其反而，岂不尔思？室是远而”一诗以为用这首诗来说道未免不妥，所以他更进一步说：“未之思也，夫何远之有？”(子罕)这一种对于诗的解释，固然是未免太哲学的或太伦理的，可是我们也可由此窥见孔门师弟注重读《诗》的实况和其所以注重读《诗》的原因了。读《诗》以外，孔门又注重读《书》。《书》中所记载的是先王的大训。我们读了《书》，一面

可以知道统治天下或统治国家的大道，一面又可以知道古代圣贤的言行以作自己修身的模范。要之，博文大体是指探究学问，大体是就知识的习得而言的。但是孔子是注重道德的实践的，所以在他，知识的习得究不过是实行的准备。因此，他以为修己方面更为重要的工夫是约礼。(他论修己为克己复礼，把博文一项暗地包含在复礼之中，其原因也许在此。)孔子所谓礼，虽有种种解释，然此地所谓礼大体是指圣人所制定的礼仪。用圣人所制定的礼仪，作行为的规范，来约束自己的行为，这就是孔子所谓约礼。约礼，这样，是指行为的练习。礼是不存在于我们自己的心中的，礼是在自己以外圣人所制定的。所以以这种存在于自己以外的规范来约束自己，这总不免是一种伦理学上所谓他律主义(Heteronomy)。他律主义在道德上是幼稚的、低等的办法，自不待言。然而孔子所谓约礼，难道就这样可以看做是他律主义么？我们之所以遵奉法则或规范与不敢不遵奉法则或规范，假定为着完全在于外界的邀赏与避罚，那末，我们的态度固然可以说是完全他律的。但是，如我们自己觉悟到圣贤所制定的礼法，对于自己的修德上，极属必要，把约礼看做是我们本来的要求，那末，纵使我们遵奉这种法则与规范，我们的立场还不失为一种自律主义(Autonomy)。孔子所谓礼，原来是指圣人以人生为依据把万人的共同要求加以规定的东西，所以遵奉礼法乃出于我们自己的内面的要求。因此，孔子所谓约礼，在这一种意义上，仍旧不失为一种自律的办法。

这样，孔子所视为修己的手段，不外是忠——尽己，而尽己又分为克己与复礼(详言之，包含博文与约礼)二端。孔子对于修己是动机与结果并重，而二者之中是尤注重于动机方面的。(孔子训诲子夏说 “绘事后素。”(八佾)又孔子对于行为的结果(实施)方面是知识的修得与行为的练习并重，而二者之中是尤注重于行为的练习的。)(孔子训诲颜渊说 “非礼勿视！非礼勿听！非礼勿言！非礼勿动！”他又说 “恭而无礼则劳，慎而无礼则葸，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。”他以为无论任何行为，都须以礼做准则的。)

关于修己的手段，已经略述大概。现在更进而叙述孔子关于治人方面的方法。上面讲过，在于孔子，修己的实际方案为忠，治人的实

际方案为恕。忠是尽己，恕是推己。我们果想修己，务须尽己，而我们果想治人，务须推己。孔子说："夫仁者己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。"(雍也)《论语》又说："子贡问曰：有一言而可以终身行之者乎？子曰：其恕乎？己所不欲，勿施于人。"(卫灵公)这样，孔子所谓推己包含有"己之所欲，施之于人"和"己所不欲，勿施于人"两方面的。前者是积极的方面，后者是消极的方面。治人的手段既经要在推己，而治人大体不外乎教育与政治二途；所以孔子以为在教育方面，我们应该以修己之道教诲他人，使他人也得用之以从事于修己，而在政治方面，我们应该依据仁德，施行仁政，把理想的社会加以实现。先就教育言，孔子对于教育是极有热诚与兴味，而且也曾经得到极大的成绩的。"子曰：自行束脩以上，吾未尝无诲焉。"(述而)"夫子循循然善诱人。"(子罕)这些是足以表示孔子对于教育的热诚与兴味的。"子以四教：文、行、忠、信。"(述而)"博我于文，约我以礼。"(子罕)"颜渊问仁。子曰：克己复礼为仁。"(颜渊)这些是足以表示孔门教育的科目与方法的。所谓忠信，所谓克己，是关于培养个人的动机方面的事；所谓文，所谓博文，是指知识的传授；所谓行，所谓约礼，是指行为的训练；这些是关于个人的知行的修养方面的事。这样看来，孔子所采教育的方法完全可以说就是他自己用以修己的手段。把自己修己的方法诚实地告诉他人，指示他人，这就是他所谓教育了。至于孔子在教育上所想养成的人才当然是仁者，是"文质彬彬"(雍也)的君子，自不待言。因为孔子在当时卓著声望，所以四方闻风慕德而就教者，据《史记》所说，计有三千人之多。固然，这个数目未能算做精确，但孔子的弟子不在少数，却可断言。孔子具有这样伟大的人格，同时又是博学多能，所以连称为"十哲"的高足弟子，也只能修养到孔子的人格的一部分。《论语》所谓"德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓。言语：宰我、子贡。政事：冉有、季路。文学：子游、子夏"(先进)，就是指此。孔子对于弟子既极诚挚，他的人格的感化的能力又极宏大，所以弟子辈尊敬孔子，也迥异寻常。子贡批评孔子说："他人之贤者丘陵也，犹可逾也。仲尼日月也，无得而逾焉。"(子张)又说："夫子之不可及也，犹

天之不可阶而升也。”(子张)我们由此可以窥见孔门弟子对于孔子的评论的一斑。而孔门弟子里面真可以说是济济多士，所以孔子实不愧为一个在中国教育史上未曾有的最成功的教育家。

再就政治言，孔子主张依据仁德，施行仁政，换句话说，孔子想把自己的仁德推及于一般民众，使举国上下都能把仁加以实现。孔子在政治上所提倡的实为德治主义。照孔子的见解，天下治平的基本在于人君一身，由修身而齐家，而治国，而平天下，这是孔子的步骤。这一种思想可以说是我国古来的传统思想，决不出于孔子的独创，不过孔子把来加以发挥得格外透彻而已。他说“政者正也。”(颜渊)政是所以纠正人民的不正的，那末，人君务须先正其身。所以他又说:“其身正，不令而行。其身不正，虽令不从。”(子路)“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何?”(子路)这样，令并不是政治的要谛，令的行与不行是有赖于德化的。像“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”(颜渊)的样子，“上好礼则民莫敢不敬，上好义则民莫敢不服，上好信则民莫敢不用情。”(子路)如居上位者不以德引导人民，只知“齐之以刑”，那末，民就会变成“免而无耻”(为政)。这种政治不但不能得到预期的结果，反而会把人心加以恶化，会使社会更形混乱。因此，做人君的应该“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”(为政)，拱手高坐，以德化人，不用干戈，不弄权谋，施行仁政，以统治天下。不但君应做有道的君，民也应做有道的民，举国上下应该同心协力共同建设有道的国家。政治的目标，要在于道的实现，要在于仁的实现。这样，孔子以为国家的价值就在于国家的道德的价值上面的。“子曰:齐一变至于鲁。鲁一变至于道”(雍也)，就是这个意思。要之，德治主义乃是孔子在政治方面的理想。可是孔子的时代，如上面所述，是一个世道衰微，诸侯放恣，处士横议的时代，是一个“臣弑其君者有之，子弑其父者有之”的时代，那末，怎样来把这种现实的社会改造成为理想的社会呢？孔子以为果想改造当时的社会则“正名”实为第一要着。“子路曰:卫君待子而为政，子将奚先？子曰:必也正名乎!”(子路)正名就是尊重名分，乃系施政的根本。为什么呢？这是因为“名不正则言不顺，言不顺则事

不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足”(子路)的缘故。名分不正，结果既会引起社会的混乱，所以孔子主张“君君，臣臣，父父，子子”，主张为君臣父子者都应各守名分，不得互相侵犯，以确立社会的秩序。这，在于孔子，乃是当时施政的先决问题。他以为如名分果正，则礼乐自兴，礼乐既兴，则天下自会太平的。他在这种方针之下，想把道实施于天下。固然，政治系关于实际生活的一种设施，若把经济、军事等方面完全不顾，而专注重于上述理想的方面，这当然是行不通的。孔子虽注重于道的实现，但他也决不是把经济、军事等完全加以忽视的。“子贡问政。子曰，足食，足兵，民信之矣”(颜渊)。“子适卫，冉有仆。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”(子路)。这些都足以证明孔子不是一个完全不顾经济与军事的迂腐的书生。不过，在他，政治的理想决不在于国民衣食的保障与夫国家领土的扩张和维护，却另在于理想生活或道德生活的实现，所以自然生活的保障与维持不外是理想生活的实现上的一个前提。因此，他在食、兵、信之中，于万不得已必须灭除时，主张先去兵，次去食，而把信看做在三者里面是最重要的。总之，在于孔子，政治应该从功利入手，而功利却非政治的最后最高的目标。政治的最后最高的目标，是超越于功利之上的。而更进一步，他并以为正因政治的目标超越于功利以上，功利方才得以充分成就。“信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”(颜渊)齐景公的话可以说明孔子所谓德治，不但与功利不生冲突，反而足以使真正的功利实现出来的。孔子说：“使不教民战，是谓弃之。”(子路)又说：“善人教民七年，亦可以即戎矣。”(子路)军事的胜利也是有待于教育的。这样，孔子的政治的理想要在德治，而为救当时的时弊起见，他竭力提倡正名。同时他一面受了古来史官派的思想的影响，一面痛恶当时现实社会的种种坏的现象，所以他又主张复古。“大哉尧之为君也！巍巍乎！唯天唯大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其有成功也！焕乎其有文章！”(泰伯)“巍巍乎舜禹之有天下也！而不与焉。”(泰伯)“禹，吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神。恶衣服而致

美乎黻冕。卑宫室而尽力乎沟洫。禹，吾无间然矣。”(泰伯) “汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。”(颜渊) “文王既没，文不在兹乎?”(子罕) “甚矣吾衰也! 久矣吾不复梦见周公。”(述而) 孔子对于尧、舜、禹、汤、文王、周公都表示十二分的敬仰，而于尧尤为倾倒。他同史官派一样，把尧舜时代看做是一个太古黄金时代。他希望当时的社会重返到这种黄金时代的社会。近人康有为说孔子有“托古改制”之意。有为的议论虽多荒诞，但这一点确不失为另具只眼的见解。不过孔子的主张复古，究竟是出诸自动，抑出诸古来传统思想的影响，却是问题，在我们看来，孔子的主张复古，也许是为着受了史官派的思想的影响，而他想借重返黄金时代的口号，以促进当时现实社会的改革，同时也是事实。可是历史告诉我们，孔子在政治上，却与在教育上不同，是一个失败者。

在于上面，对孔子的思想的全体，已经约略加以系统的叙述。现在更拟对之作一简括的评论。

孔子为儒教的元祖，具崇高的人格，兼文学的才能，学而不厌，诲而不倦，继往圣，开来哲，他贡献于我国教化者，确极厚大。孔子之生，去今且2400年。可是他所创人生诸论，宏深精要，较诸希腊苏格拉底(Socrates)、柏拉图(Plato)、亚理斯多德(Aristotle)诸家，有过之无不及。孔子的为人，发愤忘食，乐而忘忧，栖栖皇皇，以拯救苍生为职志，虽生不偿愿，而他的爱人的至诚与夫坚卓的精神所以感化后世者，实非浅鲜，孔子真可以说是我国教育界中的伟人了。司马迁有《赞》说 “《诗》有之，高山仰止，景行行止，虽不能至，然心向往之。余读孔氏书，想见其为人。适鲁，观仲尼庙堂，车服礼器，诸生以时习礼其家，余低徊留之不能去云。天下君王至于贤人，众矣。当时则荣，没则已焉。孔子布衣，传十余世，学者宗之。自天子王侯，中国言六艺者，折中于夫子。可谓至圣矣!”司马迁对于孔子可谓推崇备至。就孔子的学说而论，因为孔子注重道德的实践，他于人生方面有独到的见解。他的哲学可以说是人本主义。他以仁为一贯之道，他以忠恕为仁的手段，他以为教育与政治的最后目的也在于仁的实现。这些见解，在中国思想史上，不但别开生面，并且在于过去

竟支配了中国社会至二千余年之久，就是将来对于人生取忠实的态度的人们，一接触了孔子的这些思想，恐怕也仍能感到相当的同情与兴奋的。孔子以为仁是爱，仁是人格(不拘心理的与伦理的)的本质，所以孔子在人格之中最注重情的方面。这样，孔子的思想又可以说是主情主义。这一种主情的思想，我们不但在于孔子，就是在于耶稣，在于释迦，也可碰到。这，在孔子是仁，在耶稣是博爱，在释迦是慈悲。从来世界上所谓三圣，其根本的见解可以说都是主情的。不过佛教和耶稣教是宗教，儒教却是一种道德哲学罢了。宗教的任务在于阐明神与人的关系。照宗教讲，我们人类是无知的，罪恶的，而神却是全知全能的，完善美满的，所以我们人类应该觉悟自己的无知，应该忏悔自己的罪恶，应该祈求神佛的救济。因此，在于神佛之前，万人都系平等。儒教不然。儒教所想阐明的，不是神与人的关系，却是人与人的关系。在于人与人的关系，有所谓亲疏远近之别，这是当然的事。照耶稣教讲，人都系神之子，四海皆为同胞，所以人类应该相互亲爱。耶稣教所主张的爱是一种平等无差别的爱。佛教也是一样。可是儒教是一种伦理观，在他最后的理想，固也主张平等的爱，而在实行的步骤上，却主张分亲疏与远近的。幼吾幼以及人之幼，老吾老以及人之老，由亲及疏，由近及远，这是儒教所以实现仁的理想的阶段。就实际的社会生活讲，儒教的见解似乎比宗教更为切实，所以由我们看，在宗教逐渐崩溃的今日，孔子的地位也许是比较耶稣、释迦更能维持久远的。我们果能把孔子的思想再加纯化，换句话说，我们果能把孔子关于天的那种暧昧的信仰与思想，从他的伦理观加以排除，那末，尽管社会怎样演进，孔子的根本见解还可以当做真理残存下去，并且对于人类社会是有利无害的。

就孔子的教育论讲，他对于修身，主张动机与结果并重，而尤注重于动机；他对于学习，主张知识与行为并重，而尤注重于行为，这些都是确当不易的见解，就在今日，这种教育理论还是具有充分的价值。照我们看，孔子的学说里面最多缺点的部分乃是他的政治论。他主张正名，他主张复古，原因当然在于他痛恶当时现实社会的混乱与腐败，他企图改革现实以实现他心目中的理想的社会，可是他受了古

来传统思想的支配，竟毫不反省地相信着太古有一个尧舜的黄金时代，他竟同以前的史官们一样想把这一个太古黄金社会实现到当时现实社会上面。这些是孔子的莫大的错误。固然，当时的现实社会是混乱的，是腐败的，但是我们须知道君不君，臣不臣，父不父，子不子等等一切坏的现象都系当时经济制度的崩溃在政治及社会上的各种反映。当时现实的封建社会，因生产力发展的结果，已经与当时的生产关系不能调和，已经在那儿逐渐崩溃。这是历史的必然的演进。我们是无法避免，无法阻止，并且是更无法硬拉回头的。倡改造社会的理论的人是应当明白这一点，是应当知道社会的改革，只好因势利导，决不是凭空臆想所能奏效的。为说明这一层起见，我们暂借现代的社会来作比喻。现代的社会(指世界而言)，因机械工业过度膨胀的结果，其中流弊于以丛生。如先进各国的生产的过剩以及贫富的悬隔，就是明证。而现代社会所以显呈这种种的矛盾的原因，根本在于生产力与生产关系的不能调和。生产力的发展已经超过于它与生产关系互相调和的程度以上，所以旧有生产关系的崩溃是无法避免，无法阻止的。假定现在有人以为现代社会的混乱与矛盾乃系机械工业过度发展的结果，欲救今日世界的病症，只有毁坏机器的一途，换句话说，只有开倒车的一途，那末，这种见解最少由我们看来是不切实际，徒滋纠纷的空论。孔子对于当时社会的改造所抱的主张的错误正和上例是一样的。况且孔子所信以为真的那个尧舜时代的理想社会，由今日科学的眼光看来，完全是一个乌托邦。假定孔子并不信以为真有，不过姑且借此以行号召，则孔子为不信。假定孔子信以为真有而主张复古，则孔子又难免为不智，不信与不智，孔子必居其一。而由我们看，与其说孔子不信，毋宁说孔子不智，较近事实。(当然，孔子的学说多少包含有不信的成分在内。)孔子自己也说他是一个“述而不作，信而好古”(述而)的人。他对当时社会传说里面的古代圣君非常崇拜。固然，他并不主张盲从某一时代，可是他却想把古来各代的良好制度，抽出综合，以造成一个新的社会，换句话说，他总以为新社会的基础是在过去各代社会制度的精粹的综合。“颜渊问为邦。子曰：行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶舞。”(卫灵公)“子曰：

大哉! 尧之为君也巍巍乎! 唯天唯大，唯尧则之”(泰伯)。这样，可见孔子虽不盲从古代，而他的信古与复古以及他对尧的极端推崇，实为不可掩的事实。要之，孔子是以尧舜的社会为最后最高的理想，而以夏、商、周(文、武、周公)各代的社会为当时实际政治设施的标的的。这种完全在过去社会里面找求新社会的要素的见解，这种退化论的社会改造论，在我们看来，不但是没有价值，反而有害。我们固然也知道新社会一定包含着旧社会的要素的一部分在内，可是新社会的成立要以生产关系的转变(就是把旧生产关系改为新生产关系)为主要的前提的。因此，商鞅的土地自由买卖政策在政治论上毕竟高于孔子一筹，而后来秦代的郡县制毕竟也代替了周代的封建制。由我们讲，孔子的道的不行是当然的，因为他是一个当时贵族阶级的代言人，他的政治论根本与实际社会的演进的必然的法则不相适合的缘故。

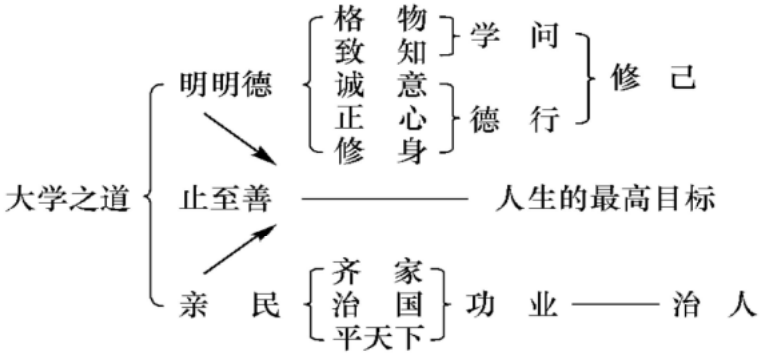
在尊孔思想与排孔思想同时并存的今日，我们是主张尊孔者应该把孔子之所以应尊，排孔者应该把孔子之所以应排的理由，先加充分的检讨与阐明，一味妄行尊孔和一味妄行排孔，都是最无意义的事。总之，照上述的批判，孔子的为人与思想之中，有值得我们尊敬的地方，同时也有值得我们排斥的地方。我们不赞成无条件的尊孔与无条件的排孔。在于今日的我们，孔子只不过是先秦诸子中的一子，他已经失却了从汉武帝以来我国社会所特别赋与于他的那种神秘性了。

大　　学

《大学》与《中庸》同样，为《礼记》里面的一篇。唐韩愈，宋二程子(程颢、程颐)对这一篇特别加以注意；等到朱熹以后这一篇文字遂与《论语》、《中庸》、《孟子》合称叫做《四书》，通行天下。《大学》的著者，有人说是子思(贾达说)，有人说是曾子(朱熹说)，这些都不足靠。照我们的推测，《大学》也许是战国时代孔门诸子的弟子们所作的。(《大学》、《中庸》二书的出世有人说是在孟荀之前，有人说是在孟荀之后。此系问题。此地姑把二书放在孟荀之前。)

《大学》里面有所谓三纲领与八条目。《大学》开端就说　“大学之

道，在明明德，在亲民(作新民解)，在止于至善。”明明德，亲民，止至善，这三者就是所谓《大学》的三纲领了。至于所谓八条目则指格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下八项而言。《大学》说：“古之欲明明德于天下者，先治其国。欲治其国者，先齐其家。欲齐其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意。欲诚其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”所谓八条目就是从这一段《大学》的本文摘出的。现在试列一表于下，以清眉目。



这样，《大学》的三纲领与八条目都可把来归入于修己、治人二途。从格物致知起以至于治国、平天下止，《大学》的著者真可以说是把儒教的人生哲学说得条理井然，综括无遗了。

对于《大学》所谓致知、格物的解释，异说甚多，其中最重要的说是朱王二派的见解。《大学》的本文对于诚意以下的六条目都有说明，独于致知、格物二者不附解释。朱子(朱熹)以为这是阙文。因此，朱子为作《补传》，对致知、格物二项加以说明，以为我们果欲致知，我们就先应即物穷理。他在《大学补传》里说：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理。惟于理有未穷。故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，以一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到

而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。”从这一段文字看，朱子对于致知格物的意见的要领有四:

(1) 大学始教在于格物、致知。(2) 物是指客观的事物。(3) 格作穷究解。(4) 知，与其说是指先天的知识，毋宁说是指后天的知识。

阳明(守仁) 则嫌朱子所说之物范围过广。他站在“心即理”的立场把朱子的《补传》加以抛弃。他以为格物之物决不是指客观的事物，却是指意之所在; 格物之格非作穷究解，却应作格非之格(正也) 解，致知之知是指孟子所谓“良知”，这乃是先天的知识。他说《传习录》上: “身之主宰便是心。心之所发便是意。意之本体便是知。意之所在便是物。如意在于事亲，即事亲便是一物。意在于事君，即事君便是一物。意在于仁民爱物，即仁民爱物便是一物。意在视听言动，即视听言动便是一物。所以某说无心外之理，无心外之物; 《中庸》言，不诚无物。”又说(同上): “格物如孟子大人格君心之格，是去其心之不正以全其本体之正。但意念所在，即要去其不正以全其正。”他在《答顾东桥书》中又说: “鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心与理而为一者也。”“朱子所谓格物云者，在即物而穷其理也。即物穷理，是就事事物物上，求其所谓定理者也。是以吾心而求理于事事物物之中，析心与理为二矣。”

这样，阳明的见解的要领也有四项:

(1) 大学始教在于诚意。(2) 物是指意之所在。(3) 格作“正”解。(4) 知是指先天的良知。

以上二家之说，不拘晦庵也好，阳明也好，都是以自己的哲学来做出发点的，所以二者都不能与《大学》的本意相合。《大学》所谓物既不是指意之所在，也不是指客观的事物。前者失之过狭，后者失之过广。《大学》所谓物是指当时大学里面的教科——就是六艺(礼、乐、射、御、书、数)。(《周礼·大司徒》把六德六行、六艺名之曰乡三物，《周礼》一书虽不可靠，引此聊作参考而已。) 格物既是指教

科的学习，那末，学习教科以增长知识，换句话说，就是格物以致知，这是最易明白的事。《大学》的作者对于这二项所以不加说明，理由也许就在于此。

这样，照《大学》的作者讲，我们果能格物致知，结果我们是能够达到诚意的境界的。这是所以养成诚意的间接工夫。但是《大学》的作者并以为我们为养成诚意起见除了这种间接工夫外，又有一种直接工夫。这用以养成诚意的直接工夫就是所谓“慎独”了。《大学》说：“所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自慊。故君子必慎其独也。小人间居为不善，无所不至。见君子而后厌然掩其不善而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。曾子曰：十目所视，十手所指，其严乎！富润屋，德润身，心广体胖，故君子必诚其意也。”《大学》的作者在八条目之中又特别注重修身一项，因为修身在八条目中是一个重要的枢纽。《大学》说：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”格物，致知，诚意，正心，修身，这是修己之道，就是《论语》所谓忠治人应从修己出发，修己是治人的基本，这是不待说明的。至于《大学》所谓齐家，治国，平天下，这当然是治人之道，就是《论语》所谓恕。《大学》把恕加以另一名称，名之曰絜矩之道。《大学》说：“所恶于上，毋以使下。所恶于下，毋以事上。所恶于前，毋以先后所恶于后，毋以从前。所恶于右，毋以交于左。所恶于左，毋以交于右。此之谓絜矩之道。”这简直是对于《论语》所谓恕的解释，由此我们也可窥见《大学》一书是孔门嫡派所做的著作了。

中　　庸

《中庸》相传为孔子之孙孔伋(即子思)所作。《汉书·艺文志》谓子思著书有23篇，但现在所残存的只有这个《中庸》。《中庸》一书大体为儒家对抗当时箠人派的思想而作。关于《中庸》的真伪以及著作时期，学者议论纷纷，但据我们的推测，《中庸》的著作大体出于子思之手，不过其中也有后人增加的部分罢了。子思，照韩愈讲，为曾参的弟子。

箴人派的思想是注重于形而上学的方面，他们谈自然的大道，他们谈形而上学的原理。而孔子则注重于人生的大道，对于自然的大道却不多谈。因此，子思为补充儒家学说的这一个缺点起见，把天人合一的思想加以发挥，以为孔子所谓道的本源实出于天。《中庸》开端就说，“天命之谓性，率性之谓道”，就是这个意思。在子思想来，箴人派的形而上学的思想过于空洞高远，不适于人们的实行，可是孔子的学说却是中正平易，永久可行的。他把这篇文字所以称为《中庸》，其用意也许在此。性是指天所命于人的东西，换言之，性就是天赋。而率性——遵从天赋——就是为人之道。这样，天道即人道，人道即天道。对此，子思名之曰诚。他说　“诚者，天之道也。诚之者，人之道也。”不但天地的大道为诚，人类的本性为诚，就是宇宙万物的本性也无一不为诚。鸢飞戾天，鱼跃于渊，水流云飞，花开叶落，这些都是诚的显现。所以他说　“诚者物之终始。不诚无物。”这样，诚乃是天人合一，物我一体的枢纽。“唯天下至诚为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”，就是谓此。这是子思根据孔子的学说的发挥而树立的儒家的自然哲学。把儒家的思想加以这样的深化，这是子思的贡献。次就《中庸》里面的人生哲学(伦理观) 再约略加以叙述。如上面所讲，人的本性为诚，而诚为天之道，所以我们只要随着我们的本性去做人，就自然会合乎道，这样，我们照理是更无须乎教育与修养的。可是子思却又说　“修道之谓教。”那末，我们究竟为什么还有教育和修养的必要呢？照他的见解，人的本性固然是诚，但是人的资质却有“生知安行”，“学知利行”，“困知勉行”三种。最上者为生知安行，这类人当然没有教育与修养的必要，可是中下二类的人们却系“学知利行”与“困知勉行”，这类人是都有教育与修养的必要的。

就修养的工夫讲，子思举出了“尊德性”和“道问学”两个纲领。这两个纲领，对于从事修养的人，是应该同时并进，不可偏废的。问学之中又包含有博学、审问、慎思、明辨、笃行五项。博学、审问二项乃指由他人的指教因而获得知识的手段，所以从这二项所得到的知

识乃系外来的知识。慎思、明辨二项乃指由自己内心的思辨因而获得知识的手段，所以从这二项所得到的知识乃系内省的知识。最后，笃行一项乃指把知识发为行动而言，就是指实践而言。我们既从学问思辨四者知道了何者为善，那末，我们就应当把所择到的善加以固执，一一实行。列表起来，大致如下:



至于尊德性的方法，他与《大学》一样举出了“慎独”。而所谓“内省不疚”与“不愧屋漏”就是关于“慎独”的简易的实际工夫了。上面所举的各种工夫当然不外为我们所以达到诚的目的的手段。子思把至诚之域，称为中和。《中庸》说　“喜怒哀乐之未发，谓之中。发而皆中节，谓之和。”中指未发，和指已发，换言之，中指体，和指用。体用相兼，叫做中和。考“中”一字乃系史官派思想家所极为重视的，孔子也尊重“中庸”，而子思特把这一点加以发挥光大。所谓“中”的意义决不是指数学的“中”(八与四之中为六)，也不是指执一之中(“执中无权，犹执一也。”《孟子》)，却是当已发时不会有过与不及的那种未发之德。(程朱把中解释做“不偏不倚”，稍有语弊，若改作“不偏不倚之德”似较妥帖。)

又儒家的五伦说在孔子的思想上面固已发端，但把来明白说出的却是子思。《中庸》说　“君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之达道也。”子思把君臣放在五伦的第一位，这当然依据孔子的尊王思想而来。而到了孟子，他又把对于五伦的义务的内容加以提示，以为父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信，并把父子放在首位而把君臣放在其次。这大概是为着孟子一则注重人情之常，二则倾向民本主义的缘故。儒教的义务论到了子思、

孟子，已经大定，后世对之殆无异说。至子思论德，也祖述着孔子的三德论。所谓三德就是知、仁、勇。《中庸》说　“知、仁、勇三者，天下之达德也。”子思以后我国哲学家中讲三德的极少，实深可惜。

这样，子思在《中庸》里面把诚一面看做是天道，一面又看做是人性，他把天人合一的思想发挥得格外透彻，这在儒家对抗当时筮人派(道家的前身)上，是极有功绩的。儒家的思想到了子思可以说更受了一次深化，儒家到了子思也具有一种比较明显、比较充实的形而上学了。不过子思的思想在于人生哲学方面大有缺点。他一方面承认世界上有生知安行的人，一面却又主张教育修养的必要，这种理论，由我们看，是颇难自圆其说的。而他把修养功夫分为“尊德性”“道问学”二纲，这在后世竟引起了朱陆的异同，使宋代哲学放出一种异彩，在我国哲学史上不失为一件极有意义的事。

孟子(372～289B. C.)

孟子名轲，字子舆，一说亦字子车，邹人(邹今山东邹县)。邹与鲁极近，所以孟子的思想大受孔子思想的影响，这是极自然、极合理的事。孟子自幼受着良好的家庭教育(孟母三迁)，稍长，就学于子思的门人。学成，他目击当时社会的混乱，慨然有澄清天下之志。他曾经向梁惠王、齐宣王等贡献意见，但他们都摈而不用。当时各国争霸，以攻伐为贤，而孟子言仁义，倡王道，因此，当时的人都以为孟子的主张迂阔不切实际。后来，孟子自己也知道了他的主张在当时没有实现的可能，乃退而与门人万章等述孔子之意，作《孟子》七篇。孟子生于周烈王四年，卒于周赧王二十六年，年84。

孟子的根本学说为性善论。子思以为诚是天道，又是人的本性，孟子则更进一步，明白主张人的本性是善的。固然，在孟子以前，我国古来也未始没有主张性善的思想(见《诗》、《书》,)可是把性善作为自己学说的基本的却始于孟子。孟子论性善，兼用演绎与归纳二种方法。从演绎的方面讲，他根据《诗》、《书》以及子思的学说来演绎出他的性善论。照《诗》、《书》及子思的学说讲，人的本性一出于天，所以孟子以为同出于天的一切人类的本性都是相同，而且也都是善

的。在他，“口之于味也，有同嗜焉。耳之于声也，有同听焉。目之于色也，有同美焉”，(告子上) 人类的五官都是一样的。不但五官如此，就是人类的心也是相同。所以他说“心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”(告子上) 这样，人类的五官及心性既是相同，人类的好恶也就不得不同，而因为善是人类所同好，恶是人类所同恶，所以这就可以证明人类的本性是善的人。“人性之善也，犹水之就下也。”(告子上) 再就归纳方面讲，孟子举出种种特殊的心理的事实来证明性善。譬如见到了一个儿童将落在井里的时候无论何人都想加以拯救。把这时候的人的心理分析起来，他自己决不是想获得拯救儿童的那种名誉，也不是想纳交于儿童的父母，又不是怕在不拯救时的那种别人的责备，他的拯救儿童实际无非为着自己的真心或自己的本性的发现。从这种事实看来，无论何人都具有“不忍人的心”的(公孙丑上)。这“不忍人的心”就是“恻隐之心”，而这“恻隐之心”就是“仁之端”。同样，从其他各种事实里面，我们又可以看到人人又都具有“羞恶之心”，“辞让之心”，“是非之心”。而“羞恶之心”就是“义之端”，“辞让之心”就是“礼之端”，“是非之心”就是“智之端”。因为无论何人都具有这四端，可见人的本性是善的了。

孟子的时代是一个乱臣贼子满坑满谷的时代。假定照孟子的说法，人的本性都是善的，那末，这些恶人何以仍然会存在呢？这是一个难点。孟子对这一点也有他的辩解。他以为人的本性原来都是善的，不过物欲却能使人的本性变坏。他以“牛山之木”为喻。(告子上) 牛山本来有木，因为砍伐和放牧的缘故，弄得片芽无存。人见牛山现在无木，就说牛山向来无木，是不对的。同样，人见世多恶人，就说人性本恶，也是不对。因为人性本来是善，正和牛山本来有木一样。人之所以成为恶人是因为他的那种善的本性受了物欲的遮蔽的缘故。但是，假定我们进一步想，孟子的性善论是有缺点的。为什么呢？如说人的本性完全是善的，那末，照理恶就决不至于产生，正和卵中果不含变鸡的可能性的话，无论如何卵是决不至于变为小鸡一样。人性果是全善，即有外物的诱惑，物欲不是也就无从产生么？孟

子自己对这一点也未始不曾觉到，但他总想用种种强辩把他的性善论加以维持。他说　“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也。有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也。有性焉，君子不谓命也。”(尽心下)这样，他把性已经分为二部了。前者是性的恶的部分，后者是性的善的部分，前者是利己的欲望，后者是利他的同情。性善论之难自圆其说，于此可见。

孟子主张性善论，所以他必然地也主张先天良心论。人是生而具有良心的。他对这种先天的“良心”有时名之曰“本心”(告子上)。因为我们具有良心或本心，所以我们具有良知、良能。分体用言，良心或本心是体，良知、良能是用。孟子说　“人之所不学而能者其良能也。所不虑而知者其良知也。孩提之童无不知爱其亲，及其长也，无不知敬其兄。”这就是他所谓良知、良能。这样，孟子不但是一个先天良心论者，他又是一个先天知识论者。他不但主张人人都有向善的本心，并且更主张人人都先天地具有各种关于善的知识。他所谓良心是包含有上述恻隐、羞恶、辞让、是非四心的。孟子的这种良知说开了明代王阳明哲学的先河。

就德目论讲，孔子把知、仁、勇三德并称，《中庸》祖述孔子之说称知、仁、勇为天下之三达德。到了孟子，他把三德改成仁、义、礼、智四德，而汉代董仲舒又加以扩充，把仁、义、礼、智、信称为五常之道。孟子虽提倡仁义、礼、智四德，但他所注重的却在仁、义。他答梁惠王说　“王何必曰利？亦有仁义而已矣”(梁惠王上)。他又说　“仁，人之安宅也。义，人之正路也。”(离娄上)又说　“仁，人心也；义，人路也。”(告子上)因为孟子这样注重仁、义，所以后世遂把仁、义看做孔孟学说的根本思想。考孟子把仁、义二者并称，决非出于偶然，他大有他的用意。在孟子的当时，新奇的学说一时蜂起，孟子对于这些新奇之说大抵都持反对的态度，而就中他所反对最力者不消说是杨朱的学说和墨翟的学说。孟子，为着攻击杨墨二子起见，特地树立了一个“仁、义”的旗帜。详细讲来，墨子是主张兼爱的，墨子所谓兼爱是指绝对没有差别的爱，墨子不但在理想的终极上

主张平等的博爱，就是在实行的出发点上也主张不分亲疏远近的差别。所以墨子的这一种理论，就理想的终极言，虽和孔子所谓仁没有不同，可是就达到这个仁的实现的程序言，则与儒家的主张大异其趣。就是说，墨子虽主张在出发点上也应平等，可是孔子却主张在出发点上是应有差别的。而孔子在出发点上所主张的那种差别，在孔子的学说里面，就叫做义。所以由儒家的眼光看来，墨子可说是有仁而无义，而因为他有仁而无义，于是他所谓仁也就不能称为完全。这是孟子所以把仁义并称的第一个理由。至于杨朱的学说，其根本思想大体可以分为两层。第一层，杨子主张人类完全是天地的委形，因此，人类完全受着天地的指挥和支配，人类是毫无创造的能力与自由的。第二层，杨子的理想是在于原始的单纯的无文化的生活——对这，我们与其说是生活(Life) ，毋宁说是生存(Existence) ，较为妥帖。因为杨子的根本思想如此，所以他以为人类如想达到理想的境域完全无需乎社会的生活，各人只要各自为我就行了。他于看重差别这一点虽可说多少是与孔子所谓义相近，但他在于理想方面却全和孔子所谓仁相反。就是说，杨子的理想在于个人的生活，而孔子的理想却在于社会的生活。所以由儒家的立脚点说，杨子可说是有义而无仁，而因为他有义而无仁，于是他所谓义也就难称完全。这是孟子所以把仁义并称的第二个理由。总之，孟子的并称仁义，完全是为着攻斥异说和阐明儒学。当时杨墨之说极有势力，所以他特地把仁、义二字合称起来，用以对抗杨墨，排斥杨墨。因此，仁、义二字也可以说是孟子所树以表示儒教真义的一个标帜了。

再就修养的工夫讲，孟子以为“学问之道无他，求其放心而已矣”。详细说，人们本来是具有完善的本心的，不过因为利欲的掩蔽，人们的本心往往至于丧失，所以人们最重要的修养工夫就在于追求这种已经放弃的本心。所谓“求其放心”就是“复性复初”之义。这样，孟子所主张的修养工夫大体可以说是消极的。孟子所举的具体的修养工夫有四，就是: (一) 寡欲，(二) 存夜气，(三) 扩充，(四) 养气。孟子是一个政治家，也毋宁可以说是一个政论家。他的政治学说的特色是民本主义。他说 “民为贵，社稷次之，君为轻。”又说“闻

诛一夫纣矣，未闻弑君也。”他这一种议论是与孔子的思想互有不同。孟子为人气魄固然雄大，可是他的议论比较粗忽，所以我们不能说他是一个头脑精密的学问家。

荀　　子

荀子名况，字卿，赵人。他的生卒年代无从查考。汪中作《荀卿子年表》，起赵惠文王元年(298B. C.)，迄赵悼襄王七年(238B. C.)，大概荀子一生的重要活动在此60年之中。所以荀子可以说是孟子以后的一个大儒。荀子学问渊博，思虑周密，他善于批评，西汉经师多系他的一派。荀子初游齐，三任祭酒，后被谗，乃去齐入秦，向昭王说儒道，又回赵向孝成王论王者之兵，俱不见用。晚年仕楚之春申君，为兰陵令。春申死，荀卿废，因家兰陵，后竟客死于兰陵。荀子之书在汉初有322篇，汉刘向去其重复，定为32篇，名之曰《孙卿新书》。唐杨倞作注释时，始把《孙卿新书改》称为《荀子》。

荀子学说的基本为性恶论。孟子讲性善，而荀子与之相反，却讲性恶。《书经》的《召诰》有“节性”一语，可见我国在荀子以前也未始没有性恶的思想，可是明白主张性恶论的却系荀子。《性恶篇》说:“人之性恶，其善者伪也。”考荀子之所以主张性恶，大概是根据着他生平所见闻到的当时各种恶劣腐败的事实。荀子所谓“性”是天赋的性质。《性恶篇》说　“不可学，不可事而在人者，谓之性。”荀子所谓“伪”不是指诈伪或虚伪之伪，却是指“人为”。他说　“必且待事而后然者，谓之生于伪。”譬如木，未加工以前的是木之性，加工以后的是木之伪。没有木料(性)，固然无从加工(伪)；而没有加工(伪)，木料(性)也是没有用处，也是不能算做善的。人也是一样。人的本性本来是恶的，一定要等到加了人为的修师(伪)以后方才得成为善。其次，荀子所谓“善”、“恶”，究作何解？荀子说　“凡古今天下所谓善者正理平治也。所谓恶者偏险悖乱也。是善恶之分也已。”这是他所提出的善恶区别的标准。这样，善恶不是由行为的动机而分，却是由行为的结果而分。行为的结果如引起了天下的治平，这就是善，反之，行为的结果如引起了天下的悖乱，这就是恶。荀子所主张的可见

不是动机论而是结果论。而因为任性的行为是足以引起天下的悖乱的，所以他主张性恶。至就“性出于天”一点讲，荀子与孟子的见解并无不同；可是对于“天”的解释，荀子却抱有与其他儒家不同的意见。一般儒家都把天看做是具有人格的神“皇天”“上帝”，把天看做是人类的主宰者，这种解释是多少带有宗教的气味的。但是荀子不然，他把天看做是自然(Nature) 。他的解释是科学的。譬如说，在于一般的儒家，如天刮了暴风，或出现了彗星，他们都以为这是上天见了政治的不良用以警告君主的。荀子不然，却以为这些不过是自然的现象，毫不足怪。在他，尧、舜、文、武之世就有了灾异也属无妨，而桀、纣之世就有了祥瑞也是无益。在科学昌明的现代，荀子的见解固系平常的议论，但在二千余年前却不能不说是一种卓拔超群的思想。因为荀子对于天的解释如此，所以“性出于天”，在他，也不过是说“人性出于自然”，其中并不含有“人性出于天命”的那种意义的。总之，他以为人性出于自然，而这种本于自然的人性，不拘在于智、愚、贤、不肖，都是恶的，一定要以人为的功夫加以修饰，方才得成为善。所谓君子就是指对本性曾经加过人为的修饰的那班人。荀子的性恶论有它的相当的心理的根据。在我们的本性里面，当然免不了含有利己的欲望。荀子就是把人类的性情从利己的方面加以观察的。孟子依据“人类具有利他的性情”的这一个心理的根据来主张性善论，而荀子却依据“人类具有利己的性情”的这一个心理的根据来主张性恶论。照荀子的见解，假定一任人的天性，那末，因为人是利己的，所以例如一个人在腹饥的时候不管父母兄弟自己先吃一饱，这大概是通常的事罢。然而人若受了教诲以后，后来也会渐渐改变天性而达到那种自己情愿不吃而让父母兄弟先吃的境地的，这是善，这是出于教育或修养(人为) 的结果。所以人的本性固然是恶，只要加以人为的矫正，是可以成为善的。《儒效篇》说 “性也者，吾所不能为也，然而可化也。”这样，性虽是天成，非人力所得干预，但性同时也具有被矫正的可能性，未始是不“可化”的。这个性的“可化”性就是荀子的伦理说的基础了。

荀子于性恶论之外又倡积伪论。如上所讲，人性本恶，一定要加

以人为的功夫，方才得成为善。所谓人为的功夫，在他，就是指依据师法与礼义的那种修养。人们只要能够依据师法与礼义从事修养，都可以逐渐变好。人之所以不能成为圣人，只因为他自己的这种修养——就是所谓“积伪”——不足的缘故。积伪如充分的话，谁也都可以成为圣人的。话虽如此，但是照我们仔细想来，荀子的积伪论与他的性恶论是互相矛盾的。为什么呢？假定如他所说，人类的本性是恶的，那么，所谓师法礼义怎样能够产生？人类又怎样能够知道师法礼义是善而且是非学不可？固然，对这一点，荀子也有他的说明，可是他的说明是站不住的。他说　“凡人之欲为善者为性恶也。夫薄愿厚，恶愿美，狭愿广，贫愿富，贱愿贵，苟无之中者必求于外。故富而不愿财，贵而不愿势，苟有之中者，必不及于外。用此观之，人之欲为善者，为性恶也。”(性恶篇) 他以为人总是追求着他自己本来所没有的东西的。可是这种见解实不可通。果如荀子所言，我们也可以反转来质问他，本来厚者难道愿薄，本来美者难道愿丑，本来富者难道愿贫，本来贵者难道愿贱么？况且所谓善恶是根据比较而来，假定人类的本性都是恶的，那末，世界上照理就无产生善人的可能，因此在这种状况之下人类里面照理谁也不会知道自己的恶，而且照理谁也不会起向善的那种愿望的。正和孟子主张性善论，因而对于恶的起源无从说明一样，荀子主张性恶论，因而对于善的起源也就无从说明了。这是因为孟荀二子都只看到人性的半面而忽视了其他的半面的缘故。荀子在他的学说之中最注重礼。(我国所谓礼包含三种意义：1. 政治的制度，2. 社会的典礼，3. 伦理的礼节。此地所指为第三种。) 他以为礼出于圣人的制作，决非出于人性的自然。他论礼的起源说　“礼起于何也？曰：人生而有欲。欲而不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争。争则乱。乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之。”这样，圣人制礼的目的不外二种，就是：(1) 矫正人类的恶的本性，(2) 企图天下的治平。在这一点，荀子关于礼的起源的见解(礼出于圣人的制作) 与孟子的见解(礼备于人性) 又大不相同了。但是，荀子的这一种礼论又是难逃驳斥的。假定如荀子的主张，不拘圣人与否，凡是人类都是性恶的，那末，我们要问古代的圣人怎样能

够成为圣人呢？譬如说，圣人甲为礼的制作者。那末，在圣人甲以前，照理还无所谓礼。而这圣人甲本来也是一个性恶的人，他在那时又没有礼可以作为他修养的依据，那末，他不是无法成为圣人么？这样讲来，我们不得不承认礼在我们人性中具有它的产生的根据。荀子在《大略篇》中也说 “礼以顺人心为本。”这样，他的关于礼的理论又难免是前后矛盾的了。

荀子在心理说上采取知情意三分法，其见与现代构造心理学相符合。他以为精神作用可分为知的作用、情的作用与意志作用三种。在他，知的作用与智(知的内容) 不同。他又把好恶喜怒哀乐名之曰情，由好恶的情，发而为欲与不欲，这欲(追求) 与不欲(制止) 就是意志作用了。他把意志作用称之曰心。

除心理说外，荀子的论理说在儒家中可称最为进步。考我国的论理学开始于墨子，而后来所谓名家如惠施等竟流为诡辩家，他们不特于论理学的进展无甚积极的贡献，反而有淆乱名实，颠倒是非的倾向，因此，荀子对之加以批评。他以为天下之所以扰乱实由于名实的混淆，所以欲天下归于治平，不得不先正名实。关于正名的大要见《正名篇》。他论正名，分为三项，就是: (1) 制名的必要，(2) 制名的根据，(3) 制名的规范。第一，他以为万物之形既是千差万别，万人的心也是各不相同。如以不同之心对不同之物随便加名，那末，即对同一物言，甲所加的名未必就是乙所加的名。(甲名之为马，也许乙名之为牛。) 这样，名实就难免混乱，是非就无从谈起。所以，在于人类社会，对于事物，制定共通的名称，是很必要的。第二，我们制名究竟以什么做根据呢？照荀子的见解，当我们知觉外物时，我们是依据五官的。所谓五官就是指耳、目、口、鼻、体。耳、目、口、鼻与现今心理学中的听觉、视觉、味觉、嗅觉相当，而体则与触觉、痛觉及温觉等相当。因为我们用五官来知觉万物，所以如我们所用的感官不同，我们的知觉也就不得不因之而异。我们应依据知觉的如何来制定万物之名。考各人的感官虽不全同，却也大体互相类似，所以各人关于事物所得的知觉也是大体互相类似。我们务宜把这类似之点加以比较研究，因以制定名称。这样，在他，制名的根据不外下列二

项，就是：a. 各人都用感官以行知觉，b. 各人的感官以及知觉都无大差(大体一致)。第三，荀子以为在制名之时，名(称)与实(物)不可不互相对应。名称有单名、兼名之别。单名(单纯名辞)所指的事物是一个或一件。兼名(复杂名辞)所指的事物是二个以上或二件以上。例如“马”是单名，“白马”便是兼名，把许多单名与兼名加以比较，其间如有共通之点，则我们抽同舍异又得以制成共名(普通名辞)。例如我们得把一匹马，百匹马，黄马，白马都名之曰“马”。在这时候，所谓“马”乃是共名。共名所包摄的范围较广，兼名所包含的内容较富。这是就论理学上外延与内包的关系而言的。共名之上又有共名，归纳地推至于极，就得把万物名之曰物。物是大共名。又把大共名演绎地加以分别，则得别名，别名之下又有别名以至于不能再分为止。共别之分正和论理学中高级概念(类概念 Genus)与下级概念(种概念 Species)相当。原来，一切事物决不是本来自己就具有名称的。事物的名称都是我们所给与的。而我们于制名时，如上所述，相互之间都先有一种约束。我们根据这一种共同的约束对某一事物给与某一名称。一切制定的名称既是都根据这一种共同的约束而来，那末，这种约束当然就是正名(订正名称)时应取的标准了。这就是荀子心目中关于制名的规范。此外，荀子的政治论也较孟子精博。他不但与孟子同样，论述了平治天下的具体的方法，即对社会的成立，国家的要素等也曾论及。他以为社会之所以成立，其原因有四。(1)人类为社交的动物。(2)人类为适应外界(环境)计非有团结不可。如人人任欲则不得不争，争则孤立，人类就无从抵御自然界的猛兽了。(3)人类既有团结，而因为一人不能兼通百工之艺，所以社会上不得不有分业制度。(4)分业制度既行成立，则各人如不安分，社会的秩序就难维持。这样，社会的组织就自然而然地于以成立了。至就国家的要素论，荀子以为共有四种，就是 a. 土地，b. 人民，c. 法制，d. 君主(统治者)；四者俱备，国家方才得以成立。“无土则人不安居，无人则土不守。无道法则人不至。无君子则道不举。故土之与人，道之与法也者，国家之本作也；君子也者，道法之总要也。”(致士篇)这种见解与现今政治学上的理论，颇多符合。其他，荀子关于

政治尚有许多卓拔的理论，此地从略。荀子为人与孟子一样，是注重于政治的方面的，他一生不能获得权位，所以他只做了一个政治理论家。

战国之际，百家并起，学术思想备极隆盛。而其间祖述孔子的学说，阐扬孔子的教理者，前有孟子，后有荀子。孟子承子思之后，把孔子学说的主观的方面加以发挥，树立了仁义的标帜。荀子则属于子夏的系统，他最尊重冉雍，冉雍是最注重礼的。荀子所以对礼也特别注重，他把孔子学说的客观的方面加以阐扬。孟子于对抗杨墨上对于儒教有极大的功绩，而荀子在把儒家的经书传诸后世上最有贡献。司马迁在《史记》里面把荀孟并论，做了《荀孟列传》。唐韩愈称荀子大醇而小疵。可是宋儒如苏轼、程子、朱子等都对荀子力事排斥。苏氏之言有所为而发(他以荀子比王安石，李斯比吕惠卿等) ，姑且不论。至程朱之所以排斥荀子，理由不外二端: (1) 荀子著《非十二子篇》，攻击子思与孟子，(2) 荀子主张性恶论，反对孟子的性善论。而就我们看来，程朱之袒护思孟与性善论实属不当。人性有善的方面，也有恶的方面，这是事实。孟子主张性善，所以主张复性; 荀子主张性恶，所以主张化性。二者的理论的出发点虽有不同，可是二人的目标是一样的。况且宋儒的气质变化说其实与荀子的化性说互相契合，而宋儒所谓本然及气质亦实不过是孟荀二子的人性论的综合。所以程朱之责备荀子是不具充分的理由的。上面所讲从孔子以至于荀子的学说乃系先秦儒家哲学的大要。

第三章　道　　家

如前所述，儒家的哲学大体是以史官派的学说为他的出发点，道家的哲学不然，却是以筮人派的学说为他的出发点的。史官派的思想载于《书》中，而筮人派的思想则载于《易》中，所以道家的思想与《易》的理论是有密切的关系的。《书》言政治，言人生，儒家因亦注重于政治人生问题的研究。《易》言天道，言自然，道家因亦注重形而上学诸问题的研究。道家中最重要的学问家为老子与庄子。但在老

庄以前还有一位杨朱，他可以说是道家的先驱，惜乎他的著书不传，我们只能从《庄子》、《孟子》、《韩非子》、《吕氏春秋》、《淮南子》等书窥见他的思想的鳞爪而已。

杨朱(440～360B. C.)

在孟子的时代，杨朱的思想极为盛行，殆与儒墨二派有三分天下之概。因之，孟子对之竭力施以攻击。孟子说："杨朱墨翟之言盈天下。天下之言，不归于杨，则归于墨。"(滕文公下)又说："能言距杨墨者圣人之徒也。"(同上)由此，我们可以想见他的学说在当时的势力。后来，他的理论为老庄所继承，所扩充，于是他的声名遂为老庄所掩了。关于他的学说，因为我们可用的材料太少，无从知其详细。(《列子》根本是一部后人所作的伪书，所以《杨朱篇》全不可靠。)大概他是一个主张"为我"的个人主义者和"轻物重生"的运命论者。孟子说："杨氏为我，是无君也。墨氏兼爱，是无父也。"(滕文公下)又说："杨氏取为我，拔一毛而利天下，不为也。墨子兼爱，摩顶放踵，利天下，为之。"(尽心上)《吕氏春秋》说："阳生贵己。"(不二篇)《淮南子》亦说："全生保真，不以物累形，杨子之所立也。"(泛论训)《韩非子·显学篇》所称"轻物重生之士"似亦指杨子一派。这样，"为我"，"贵己"，"全生保真"，"轻物重生"，可以说是杨子主张的要领。换句话说，不受外物的诱惑，一意于保全自己个人的天性与生命，这乃是杨朱的根本主张。而在这种思想的背后，也许他更有一种运命论的主张亦未可知(如《杨朱篇》所云)。不过现在我们还未找到确实的证据，不敢明白断定。假定他的思想确从筮人派的《易》的思想而来，那末，他的"为我"论却大有与运命论连结的可能的。为什么呢？依据易理，万物同出于道，那末，个人的本性与生命当然亦出于道。又依据易理，易是生生不已，那末，源出于道的个人当然也具有一种自然而然的发展。杨子主张"为我"，就在于主张个人的本性与生命的自然而然的发展，反对人为的斲伤。这样，杨子的主张，因为与《易》的思想的沟通，是可以得到更进一层的深化的。

就"全生保真"言，杨子对外界的伤害主张逃避。但事实上，外

界对于自我的伤害，尽有欲避不能避，欲避无从避的。于是老子乃进而主张 “吾所以有大患者，为吾有身。及无是身，吾有何患?”我是受伤害的主体，若无我，当然也就无受伤害之虞了。而庄子更进一步，又主张“齐死生”“同人我”。无我固无从受伤害，然庄子以为还不如不以害为害来得彻底。我们果能不以害为害，则根本就无所谓受害。这样，老子之学比较杨朱更进一层，而庄子之学则比较老子又更进一层了。

老子(战国时人)

《老子》一书相传为老聃所作，而老聃相传又较孔子为年长。但是近人对此多抱怀疑的态度。现在一般学问家多以《老子》一书为战国时代的作品，其成书在孔子之后，庄子之前。现在流行的《老子》一书，曾经汉人的整理与编订，所以著者不能说是限于一人，不过李耳却为其中最重要的一人罢了。此地所谓李耳，与通常所谓老聃，非同一人，自不待言。据《史记》所载，李耳为楚苦县人(苦初属陈，后灭于楚，今河南归德境) 。

老子称宇宙的本体为“大”，为“道”，又因为这是万物的基本，所以亦名之曰“一”。他所主张的是一元论。这“大”或“一”是本体，所以不是相对的与有差别的，却是绝对的与无差别的。在现象界，美丑、善恶、有无、难易、长短、高低等等的差别互相对立着。换句话说，现象界的事物都是相对的与有差别的。可是本体则不然。本体是超越着这一种相对的境界，本体是绝对的与无差别的。又本体对于时间与空间也超越着。他说 “有物混成，先天地生。”(二十五章) 又说 “自古及今，其名不去，以阅众甫。”(二十一章) 这是说本体超越着时间。他说 “迎之不见其首，随之不见其后。”(十四章) 这是说本体超越着空间。总之，本体是无时不在，无地不在的。本体不但超越着时间与空间，它又超越着认识。本体是“视之不见”，“听之不闻”，“搏之不得”的(十四章) 。因为本体是“视之不见”的，所以名之曰“夷”。因为本体是“听之不闻”的，所以名之曰“希”。因为本体是“搏之不得”的，所以名之曰“微”(十四章) 。要之，本体是恍惚窈

冥，无形无声的。老子把它又名之曰“谷神”、“虚”、“无”。天地万物都是从这本体产生出来，所以这本体又叫做“天地之根”(六章)。又从本体产生天地万物正和从女子的母体产生小孩一样，所以这本体又叫做“玄牝”。(玄者深远不可测之意，牝者阴也，阴性虚静，能以产物。)这样，自无生有，自有产生万物，这是天地万物所以化生的历程。老子说　“天下之物生于有，有生于无。”(四十章)又说　“无名天地之始，有名万物之母。”(一章)就是这个意思。然而老子所谓虚无不过是指“本体是不能为我们五官所知道”，这一点而言，决不是指“毫不存在”的那种“无”。他以为本体是存在的，不过却不能为我们五官所把捉；我们如果欲把捉本体，我们只有依据我们的直觉。这种虚无的思想，一经扩充，当然在政治上就成为主张毁坏人为的施设的思想，在伦理上就成为主张抛弃一切的礼法的思想了。

就万物发生的顺序讲，老子以为“道生一，一生二，二生三，三生万物；万物负阴而抱阳，冲气以为和。”(四十二章)对于“二”“三”等，老子固然没有明白的说明，但大体想来，他所谓一是指本体(本体有二方面：有与无。老子有用道指无的方面，用一指有的方面的倾向，他所谓二是指阴阳二气，他所谓三是指阴阳与冲和之气。而由阴阳冲和二者，万物因以化生。这种思想可以证明老子的哲学是根据《易》的哲学而来的。不过老子的见解也与《易》不无出入。譬如《易》里面所谓道是活动的“生生之谓易”，而老子虽以为万物是从本体(道)产生，他却把本体(道)看做是静止的，这就是二者的不同处。老子说　“夫物芸芸，各归其根。归根曰静。静曰复命。复命曰常。”(十六章)这样，《老子》，与《易》不同，把本体看做是静止不动的。老子又以为本体是无为自然的，万物是自然而然地从本体产生出来。本体决不是具有一定的目的故意使万物发生的，也决不是把发生以后的万物当做自己创造的东西而想加以支配(主宰)的。综括上述，老子所谓本体是一元的，超越相对的境界的，超越时间与空间的。因为我们不能把本体加以认识，所以这是虚无的，但所谓虚无决不是指“非存在”的全无，本体是有恍惚的“存在”的。一切万物虽都从本体发生，可是本体不是活动的，却是静止的。本体又不是具有目的的，

却是无为自然的。

除形而上学外，老子又对于人生及政治也曾有他的主张。先就他的伦理说言之。照老子的见解，我们应当超脱有限的现象界以求合一于无限的本体界。专讲智慧技巧的这个虚伪的世界是应被破坏或抛弃的，我们务应重返到纯朴的原始时代。他以为婴儿天真烂漫，毫无做作，其行为正和道的自然无为一样，所以我们欲求合一于道，只要重新回到婴儿的状态就行了。他说 “常德不离，复归于婴儿。”(二十八章) 从这点看来，老子假定着婴儿的天性的至善，他反对着一切的后天的知识与技巧，所以我们可以说老子的主张是绝对的性善论和绝对的消极论。为达到这一种复性(重返天真) 的目的起见，老子以为有三种方法。(1) 为清静恬淡。在此末世浇季，道德衰落，争夺相随，这照老子想来是有原因的。我们果想加以矫正，不可不先明白这种原因。这种原因是什么？这就是各种的诱惑。他说 “五色令人目盲。五音令人耳聋。五味令人口爽。驰骋田猎，令人心发狂。难得之货，令人行妨。”(十二章) 这些物质的诱惑是引起我们的物欲的根源。而民智渐开，技巧愈进，于是人人都好利，人人都争利。智慧又是促进利欲的动力。他以为一切罪恶皆在于利欲之念。而在他方，我们之所以依据诱惑与智慧会生利欲之念，乃是因为我们具有肉体的缘故。所以他说 “吾之所以有大患者，为吾有身。及无是身，吾有何患?” (十三章) 这样，我们有肉体，我们因而有利欲，而这肉体和这利欲就是使我们追求物质的快乐，使我们道德日趋堕落，使我们都丧失天真的基本的原因。所以我们果想复性复初，我们不可不先把肉体加以忘却，把名利之念加以断绝，把一切智慧加以抛弃。换句话说，我们务应清静恬淡。(2) 为无为自然。我们做到了清静恬淡以后，我们更应无为自然。做人最忌做作，无论何人都应一任本性的自然。一般所谓圣人，为救世的缘故，提倡所谓仁义礼法，但其实，他们提倡仁义礼法的结果反增进了世俗的纷扰。他说 “大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。”(十八章) 仁义的发生由于大道的废颓。礼法的发生由于内心天真的不全。人人如都能保全天真，仁义礼法都是不必要的。他说 “为无为则无不治。”

(三章)老子以为所应提倡者为无为自然，决不是仁义礼法。仁义礼法，不但不是救世的根本办法，是反足以使世界愈陷入于混乱的。(3)为谦下不争。我们做人，此外还应有功不居，谦和自持。老子说　“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶。故几于道矣。”(八章)照他的见解，宇宙之间，如无水，则万物枯死，无由生长。水于万物是最有功的。可是水有功不居，常常处在人所厌恶的低下的地方。我们做人正应以水为模范。他说　“持而盈之，不如其已。揣而锐之，不可长保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。功成，名遂，身退，天之道。”(九章)又说　“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。”(四章)老子以为我们果能照上述三种方法做人，则我们就可成为盛德之人，我们就可超脱有限的现象界以合一于无限的本体界，我们就可常住不灭，与天地同其长久。他说　“盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。兕无所投其角。虎无所措其爪。兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。”(五十一章)又说　“含德之厚者，比之于赤子。毒虫不螫，猛兽不据，攫鸟不搏。”(五十五章)老子本来是怀抱厌世观，把肉体视为罪恶的根源的，所以此地所谓“无死地”的意义当然不是肉体的长生不死，不过是说我们去了私欲之念，我们的精神得与本体或绝对合一罢了。后来庄子更用比喻，说我们修养的极致可以成为至人或神人。因此秦汉的方士以及道家的末流遂加以附会，以为无死地的人、至人、神人就是神仙，他们误解了老子所谓“摄生”，以为炼丹静修可以成仙。秦始皇、汉武帝的遍求仙药就是惑于这班人的理论的。等到后来，道教成立，老子竟被尊为太上老君，为世人视同神仙与教祖了。这是荒谬的邪说，自不待言。

至就老子的政治说而论，这与他的伦理说有密切的关系。老子说　“修之身，其德乃真。修之家，其德乃余。修之乡，其德乃长。修之邦，其德乃丰。修之天下，其德乃普。”(五十四章)这一种由身而家、而乡、而邦、而天下的推进步骤实与儒家的修齐治平的思想极相类似。不过就伦理的主义言，老子，与儒家不同，却是主张无为自然的，所以他在政治上也主张无为自然。他以为废除礼乐刑政，一任无为自然，天下就可太平。这是他的政治上的根本主张。老子以为智

慧足以引起人类的迷惑与促进利欲之念，所以我们治国首应排除智慧。他说 “古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。以智治国，国之贼。不以智治国，国之福。”(六十五章) 后世法家者流主张采取愚民政策，这是受着老子的思想的影响的。这一种愚民政策与儒家所主张的新民政策当然大有差别。老子又以为人君治民有三种最重要的手段。他说 “我有三宝，宝而持之。一曰慈。二曰俭。三曰不敢为天下先。”(六十七章) 人君如慈，则民感其恩。人君如俭，则国家的费用少而取诸民者(如赋税等) 自可减轻。人君如不敢为天下先，一以谦逊待下，则人民服其德。这样，天下自然太平了。最后，老子所描写的理想的国家约略如下。他说 “小国寡民。使有什伯之器而不用。使民重死而不远徙。虽有舟车，无所乘之。虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之，甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，虽犬之声相闻，民至老死，不相往来。”(八十章) 这就是他所主张的清净无为的政治的极致了。

这样，老子的思想是与孔子不同。孔子的思想是入世的、积极的，而老子的思想却是厌世的(或超世的) 、消极的。这足以代表乱世的思想的二个不同的方向。固然，老子的思想也未始不带复古的色彩，可是他所谓复古，决不是如孔子所主张的那种恢复古代制度的复古，却是主张一切文物制度的破坏。所以我们与其说老子的思想是复古的，毋宁说他是破坏的，较为适当。

庄　　子

庄子蒙人(蒙初属宋，后灭于楚，今河南归德境) ，据《史记》所说，庄子与梁惠王、齐宣王同时，故亦与孟子同时。近人马序伦作《庄子年表》起周烈王七年(369B. C.) 至赧王二十九年(286B. C.) (见《天马山房丛著》) ，则《史记》之说似尚可靠。庄子的年龄大概长于孟子而小于惠子(惠施) 。庄子虽与惠子多所辩论，而与孟子则两不提及。因此，有许多学问家就以为孟庄未见得是同时的人。但这种怀疑是过分的，照我们看，同时代的两个学问家不相争辩，也是常有的事。(况且在当时交通不便的时候，更有二人不相闻问的可能。) 庄子

为人非常旷达。据《史记》所载，“楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：千金重利，卿相尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入太庙。当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子亟去，毋污我！我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。”从这一节文字，我们可以想见庄子的为人。他的著书，据《汉书·艺文志》，有五十二篇，但现存的只有三十三篇。晋郭象(字子玄)定为内篇七，外篇十五，杂篇十一，并施以注解。(《世说新语》谓郭象为人行薄，其注窃自向秀。)三十三篇之中，大概内篇系庄子的手笔，最为可靠，外篇与杂篇乃系后来庄子门弟们所添补的。

庄子的本体论与老子大体相同，不过其说明格外精密与明晰罢了。庄子也以“道”或“无”为本体。本体是绝对无差别的。本体是本体自己的本源，也是天地万物的本源。本体超越着时间与空间。这些都与老子所说无甚不同。庄子对于本体的“无所不在”一点说得特别有趣。东郭子与他的问答就是关于这一个问题的。“东郭子问于庄子曰：所谓道恶乎在？庄子曰：无所不在。东郭子曰：期而后可。庄子曰：在蝼蚁。曰：何其下耶？曰：在稊稗。曰：何其愈下耶？曰：在瓦甓。曰：何其愈甚耶？曰：在屎溺。东郭子不应。”(《知北游》)这样，在于庄子，道是无所不在的。这明显是一种泛神论的思想。庄子又说：“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。”(《齐物论》)老子以无为本体，以无为一切之始，可是庄子却想更进一步，来说明始与无以前的阶段。他以为“始”以前有“无始”，“无始”以前又有“无无始”；他又以为“无”以前有“无无”，“无无”以前又有“无无无”。果照庄子的说法，这样，我们可以把“始”与“无”的起源推至无限。这在思考上，固属可能，但究竟是没有多大的意义的。

次就庄子对于人生的见解言之。照庄子的说法，生与死乃系现象界里面的相对的关系，假定我们能超脱现象界而与本体界合一，那生死的差别也就无从存在。超绝死生，常住不灭，根本无所谓生，也无

所谓死，这乃是庄子的死生观。庄子在起初的时候也很重视死生，后来他渐渐觉悟以为死生是一样的，人生不过是一个梦。人常做梦，并且梦中又会有梦。等到觉醒以后，才知梦之为梦。而在人类，有所谓大觉，大觉以后方才可以知道人生也不过是一个大梦。一睡与一生相较，固然是一瞬间事；但若以时间的长短来做梦与不梦的标准，那末，一睡因较一生为短，固然是梦，而一生因较永久的死为短也就不能不说是梦。短促的人生，一定要等到死后大觉之时，方才为我们看做是梦，正和短促的睡眠中的事情一定要等到觉醒之时，方才为我们看做是梦相同。他说 “昔者庄周梦为蝴蝶。栩栩然蝴蝶也。自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为蝴蝶与？蝴蝶之梦为周与？周与蝴蝶，则必有分矣。此之谓物化。”(《齐物论》) 庄周梦为蝴蝶，或蝴蝶梦为庄周，二者固有分别，但这种分别是无关重要的。庄子以为由一种状态变为另一种状态(就是由周梦蝶，或由蝶变周) 叫做物化。所谓生死也不过是物化的一种，由生变死是与由蝶变周一样，这是无所用其悲哀与恐惧的。所以他又用比喻说 “丽之姬，艾封人之子也。晋国之始得之也，涕泣沾襟。及其至于王所，与王同筐床，食刍豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蕲生乎?”(《齐物论》) 人在生时怕死之将临，也正同丽姬之怕赴晋国一样。丽姬到了晋国只觉快乐，我们到了死后也会觉到死后的快乐而悔从前之怕死大可不必。这样，在于庄子，死不但不足惧，并且是值得欢迎的，而厌生乐死，却并不是庄子最后的思想，他是更进一层主张死生的一如的。死固不足悲，生固不足喜，反转来说，生固可厌，死固可乐，但是在这样想的时所，我们还不免有死生的观念横蒂胸中。我们一定要到把死生二者完全看做同样，毫不介意的时候，我们对于死生方才可以超脱。我们的生是偶然，我们的死也是偶然。生死俱系随时变化中的二种不同的自我的状态。所以我们对生不必喜，亦不必厌，对死不必惧，亦不必乐。这样，庄子的厌世观再进而成为超绝的人生观即死生一如观了。(这是较老子“无身”的思想更进一步的。) 不但死生应该看做一样，庄子又以为人与他物也应该看做一样。为人未必可贵，为牛为马，为虫鱼，为草木，也是未必可贱的。在他，人与

其他事物在价值上是平等的，这种思想是泛神论的当然的归结。

庄子又把老子一任无为自然之说扩充为运命论(Fatalism)，以为我们做人应该一任造物者的支配。人之富贵、贫贱、智愚、贤不肖，都出于天命。庄子不但以为一切环境出于天命，就是连人类的行为也都本诸天命，这是一种绝对的运命论。

庄子依据上述种种关于人生的见解(如死生一如观、物人一体观及绝对的运命论)以为人生的理想在于超脱相对的有限的世界，而逍遥于绝对的无限的世界。他把达到了这种境地的理想的人物名之曰:"至人"、"神人"或"真人"。《大宗师》说　"古之真人其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。"《齐物论》亦说　"至人神矣！大泽焚而不能热。河汉沍而不能寒。疾雷破山，风振海而不能惊。若然者乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于己，而况利害之端乎?"人能做到这种"神人"，就达到了人生最高的境域了。欲想达到这种神人的地位，庄子以为有四种方法。(一)为无为自然。老子对于一切的知慧绝对加以排斥，但庄子却以为知慧可分二种，普通的知慧固应排斥，然神人的知慧乃系真知。对于这种真知，我们不但不应排斥，反应追求。我们用了这种真知方才得以知道本体之为何物以及所以与本体合一之道。至于普通的知慧为一切争夺纠纷的源泉，我们果想从事修养，自非绝对抛弃不可。《应帝王篇》的比喻是饶有趣味的。他说　"南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰:人皆有七窍，以视听食息，此独无有，尝试凿之。——日凿一窍，七日而浑沌死。"这是说浑沌本来是无为自然的，等到七窍一开，得丧是非之心因以产生，而浑沌就丧失了无为自然的那种本真了。(二)为除去成心。成心就等到佛教所谓"执着"、"我执"。我们之所以有是非得失之念，都是为着我们具有成心。庄子所谓"朝三暮四"就是说明成心的寓言。他说　"劳神明为一，而不知其同也，谓之朝三。何谓朝三?曰:狙公赋芧曰，朝三而暮四。众狙皆怒。曰，然则朝四而暮三。众狙皆悦。名实未亏而喜怒为用，亦因是也。是以圣人和之以是非而高乎天钧，是之谓两行。"(《齐物论》)普通所谓是非，所谓

美丑，所谓善恶都是相对的，并无一定的标准，我们若固执己见，就不免与狙一样。圣人不然，圣人把世间一切是非等等都看做相对的，他是超脱着相对的现象世界而合一于绝对的本体世界的，所以他对相对的差别决不重视。我们做人都应如此。(三) 为断绝欲望。名利二者最足害人。我们应明白名利是足以束缚自己并使自己失却天真的。螳螂在捉蝉，螳螂之后，有鹊在捉螳螂，而鹊之后，又有人在射鹊。这样，欲望不但能使我们起种种烦恼(追求)，并能使我们遭遇丧生的危险而不知逃避。所以名利的欲望是我们最应加以断绝的。(四) 为心斋坐忘。斋为斋戒之意。如不饮酒，不吃荤，是普通所谓斋戒。庄子所谓“心斋”乃是指心的斋戒。荤酒足以使气血混浊，故去荤酒为普通的斋戒。物欲足以使心神昏迷，故去物欲为心斋。心斋的效果为“坐忘”。因为我们果能断绝一切物欲则吾心自会虚明坦白，自会“离形去知，同于大通”(《大宗师》) 的缘故。这心斋坐忘，是与佛教所谓“坐禅入定”极相仿佛的。

因为庄子的人生观是这样，所以庄子主张“无用”为处世唯一的良法。《人间世篇》说 “山木自寇也。膏火自煎也。桂可食，故伐之。漆可用，故害之。人皆知有用之用，而莫知无用之用也。”又说:“支离疏者颐隐于齐，肩高于顶，会撮指天，五官在上，两髀为胁，挫针治缲，足以糊口，鼓夹播精，足以食十人。上征武士，则支离攘臂于其间。上有大役，则支离以有常疾不受功。上与病者粟，则受三钟与十束薪。夫支离其形者，犹足以养其身，终其天年。又况支离其德者乎?”这样，在于这世俗的社会，欲明哲保身，“无用”实为最好的方法，总之，庄子以为人生最高的理想在于超脱现象界而合一于本体界，而处现象界的唯一妥善的方法实为无用。庄子与老子同为愤世嫉俗的思想家，他们见了当时社会的混乱，主张现象界的超脱。他们的思想是出世的，破坏的，这与儒家的入世主义当然有别。而就老庄二子比较起来，庄子的思想更为详密，更为彻底。老子主张不视身为身，庄子不但主张不视身为身，却更主张不以害为害。老子多少还谈到政治，庄子则几乎完全不谈了。

第四章　墨　　家

墨　　子

墨子名翟，宋人，一说鲁人。(后说见孙诒让《墨子后语》，似较可信。)墨子的出世较孔子为迟，较孟子为早。孙诒让作《墨子年表》，起周定王元年(468B. C.)至周安王二十六年(376B. C.)。钱穆作《墨子年表》，起周敬王四十一年(479B. C.)(即孔子逝世的一年)至周安王二十一年(381B. C.)。钱表或较孙表比较可靠。墨子一生大概在于479～381B. C. 之间。墨子为我国古代思想界的一个伟大人物，从战国到汉初，一般多以儒墨并称。孟子、庄子、荀子都竭力攻击墨家。韩非子也称儒墨为当时天下的显学，并谓孔子的学派有八，墨子的学派有三。墨子的著书据《汉书·艺文志》，有七十一篇，现存五十三篇，而这五十三篇之中有一部分(如《经》、《经说》、《大取》、《小取》等)是后人所添加的。墨子反对贵族，因而反对周制，与儒家之维护贵族和周制者有别。儒家以法周相号召，墨子则以法夏相标榜。(老子派后来则主法黄帝，更推而上之了。)又此外有可注意之事二，就是：(一)墨家为一具有组织与宗教色彩的团体，(二)墨子之学出诸儒家(见《淮南子》)。

中国的名学的思想可以说是发端于墨子。墨子当树立理论的时候，依据着他独得的论证法。他以为理论正确与否的标准有三，就是(1)本之者，(2)原之者，(3)用之者。墨子把这三条名之曰三表或三法。他在《非命篇》中把这三表法加以详细的论述，不过在《非命》上中下三篇里面，他的议论却略有出入。现在我们把他的思想综合起来，大概如下。所谓本之者，是说我们立论，第一应本诸天鬼之志与先王之事，说是我们立论不可不依据天神的意思与先王的行事。所谓原之者，是说我们立论，第二应征诸先王之书与察夫百姓耳目之实，就是我们立论不可不与先王的议论及万人所见闻的事实相符合。所谓用之者，是说我们立论，第三应注重理论的实际上的效果，就是我们

的理论，如于国家人民有利，方得称为正确。这样，一切理论的真伪当否都是以上述三个标准来决定的。第一种方法是演绎法。第二种方法之中，征诸先王之书为演绎法，察夫百姓耳目之实为归纳法。第三种方法完全是归纳法。这是墨子的论证法的大概。

墨子对天与神有他特殊的见解。他以为天乃是人类行事的最高的标准。人类的行事如以父母做标准，父母未必个个都是完善的。如以学者做标准，学者也未必个个都系贤明。如以人君做标准，人君也未必个个都是可靠。父母、学者、人君既经都不配做我们行事的标准，配做我们行事的最高的标准的只有天。天，照墨子的见解，第一是创造万物，并设置天子诸侯百官有司使掌管政治以谋社会的安宁及人民的幸福。第二，天监督着君民上下。不但人民作恶，会受天的责罚，就是天子作恶，也是难逃天罚。对于君与父得罪的时候，我们固还可以设法逃避君与父的责罚，可是天却不然，它普照着天下，深林幽谷也脱不出天的监察的。第三，这样，天当然又掌司赏罚，天是赏善惩恶的。以上三种关于天的见解与我国古代人民的普遍的思想无大出入。可是墨子更进一步又对“天志”加以论述。所谓“天志”是指天的好恶。墨子以为天所好者为义，所恶者为不义。为什么呢？因为不义则天下乱，义则天下治的缘故。万物和人民都是天自己所创造的，天当然希望自己所创造的万物和人民都能享受安宁幸福，这样，天之所以好义恶不义的理由也就很容易明白了。至于义的内容，在墨子，是指兼爱交利，自不待言。墨子立论是最注重于社会的安宁与人民的幸福的。他是一个彻底的功利主义者(utilitarianist) 。墨子不但讲天，又讲鬼(神) ，天固为人类行事的最高的标准，但是他又以为我们行事不可不遵循鬼神之志，所以他是一个有神论者。鬼神，在他，有天神、地祇、人鬼三种。鬼神与天一样，监督着一切，并赏善惩恶。那末，鬼神与天二者的关系究竟怎样？对这一点，墨子没有明白的说明，可是大体讲，他所谓鬼神，其地位似较天更低一级。鬼神的行施赏罚，一部分出于自主(小事) ，一部分似须受天的指挥(大事) 。他于证明鬼神的存在时也用他的三表法。第一，从古来圣人的行事看来，武王伐纣之时，曾与诸侯一同祭神；又古代圣王行赏往往于祖庙

中举行，行罚又往往在社中举行；又宗庙社稷的祭祀是圣王所非常重视的。这样，古代圣王是都确信鬼神的存在的。第二，征诸先王的书籍，先王对于祭祀极为慎重，对于鬼神极为尊崇。他们为告诉后人这一点起见，不是特地书之竹帛，刻之金石么？三代之书是没有不说鬼神的存在的。又察夫百姓耳目之实的时候，自古以来，一般人民都曾对于鬼神有种种眼见耳闻的事实。第三，一国上下都信鬼神的存在，那末，天下就容易成为太平。为什么呢？假定举国上下不信鬼神，则作恶就无忌惮，行善就无一定可靠的报酬，那末，社会就会因此恶人日多，善人日少，而更形混乱与腐败了。这样，信仰鬼神对于社会人民是有利的。根据上述三种理由，墨子证明了鬼神的存在。

对天与鬼神的墨子的意见已如上述，现在更述墨子的有名的兼爱说。兼爱说为墨子学说中的最重要的一部分。墨子是一个社会学家，他从社会人民的安宁幸福这一个根本目的来主张兼爱说。爱人若爱己，爱人之亲若爱己之亲，自他之间不设区别的那种爱叫做“兼爱”。《兼爱篇》(中篇)说　“兼相爱交相利之法，将奈何哉？子墨子言，视人之国若视其国；视人之家，若视其家；视人之身，若视其身；是故诸侯相爱，则不野战，家主相爱则不相篡，人与人相爱，则不相贼，君臣相爱则惠忠，父子相爱则慈孝，兄弟相爱则和调，天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不敖贱。”假定能行兼爱，则天下决不会起争乱。然而世人在事实上只知爱己而不知爱人，所以相争相夺，社会就难免纷扰。盗贼的偷盗，诸侯的攻战，都是由不知兼爱而起的。兼爱的反对为“别爱”。爱人如爱己一样，这是兼爱；反之，只爱自己，不爱他人，甚至损人利己，这是别爱。别爱与兼爱比较起来，当然别爱是不行的。别爱大概是指杨朱一派而说的。不过墨子以为兼爱以外只有别爱的一途，这在我们看来，不免疏忽。为什么呢？兼爱与别爱之间，还有第三种立场存在的可能，这就是儒家所谓“仁爱”。照儒家的仁爱说，他们虽主张爱己，但却不如别爱的样子主张害人；同时，他们虽主张爱人，但也不如兼爱的样子主张不设丝毫的差别。人己之间，儒家是主张设立亲疏远近的差别的。所以儒家所谓仁爱既不是墨子所谓兼爱，也不是墨子所谓别爱，却站在二者

的中间。墨子把这一种仁爱完全忽视，这是他的理论不能算做精密的地方。总之，墨子所主张的兼爱说是不设亲疏远近之别的，所以其说与儒家大相悬殊。因此，孟子批评墨子，说他无父。墨子究竟是否如孟子所评完全对于自己的父亲加以轻视呢？这却不然。墨子说“我先从事乎爱利人之亲，然后人报我以爱利吾亲乎？意我先从事乎恶贼人之亲，然后人报我以爱利吾亲乎？即必吾先从事乎爱利人之亲，然后人报我以爱利吾亲也。”(《兼爱下》)这样，墨子以为我爱人之父，则人亦会爱我之父，爱人之父就是所以爱我之父。他所主张的利他，并不是绝对的利他，却是利己的利他，所以他决不是完全忽视自己的父亲而专爱他人的父亲的。兼爱说的流弊也许会转入无父一途，可是墨子自己的本意却不如孟子所评是主张无父的。又墨子主张兼爱，也使用着他的三表法。第一，从天志、鬼志、圣人的行事看，宇宙万物以及人类都系天所创造，天当然把一切平等看待，对一切平等爱护。鬼受命于天，自然也是一样。古代圣王无一不把万民加以爱护。第二，征诸圣王之书，古代圣王，不拘尧、舜、禹、汤、文、武，都在书中记载有关于爱民的各种言论。第三，行兼爱则天下治，否则盗贼起，天下乱，所以兼爱是足以增进社会的安宁与人民的幸福的。根据上述三种理由，兼爱实是最正确的真理了。又墨子以为天志是兼爱，基督以为神是爱。所以墨子的兼爱与基督教的博爱约略相同。不过墨子以为爱人之亲即所以爱己之亲，这与基督教所主张的纯粹的无条件的博爱又是稍有出入的。

此外，墨子的学说里面，还有非战、勤俭主义和非命三点，也值得我们注意。墨子为谋增进社会人民的幸福起见，竭力主张非战论。《非攻篇》(上)说得最痛快“今有一人，入人园圃，窃其桃李。众闻则非之，上为政者得则罚之。此何也？以亏人自利也。至攘人犬豕鸡豚者，其不义又甚入人园窃桃李。是何故也？以亏人愈多，其不仁滋甚，罪益厚。至入人栏厩，取人牛马者，其不义又甚攘人犬豕鸡豚。此何故也？以为亏人愈多，苟亏人愈多，其不仁滋甚，罪益厚。至杀不辜人也，拖其衣裘，取戈剑者，其不义又甚入人栏厩，取人马牛。此何故也？以其亏人愈多，其不仁滋甚矣。罪益厚。杀一人谓

之不义，必有一死罪矣。若以此说往，杀十人，十重不义，必有十死罪矣。杀百人，百重不义，必有百死罪矣。当此，天下之君子皆知而非之，谓之不义。今至大为不义攻国，则弗知非，从而誉之，谓之义，诚不知其不义也。今有人于此，少见黑曰黑，多见黑曰白，则必以此人为不知白黑之辨矣。”他又阐明战争百无一利。他以为一般讲，战争多行于春秋，因为冬过冷，夏过热，不适于战争的缘故。春为种植之期，秋为收获之期，春秋一有战事，农事就大受损失。况且杀伤、夫役、病症、军费等在在是足以增加人民的痛苦的。固然，崇拜战争的人也许以为战争足以扩充本国的领土，增进本国人民的利益。但是仔细思来，“古者天子之始封诸侯也，万有余。今以并国之故，万国有余皆灭，而四国独立。此譬犹医之药万有余人而四人愈也。则不可谓良医矣”。因战争受利的是极少数的国家，而因战争受害的乃是大多数的国家，战争这张药方实在是再坏也没有了。我们为普天下人民谋幸福计，战争无论如何是非受排斥不可。

墨子又提倡勤俭，他主张节用、节葬与非乐。他以为衣食住以及舟车武器等乃人类生活的必需条件，可是衣只求足以暖身，食只求足以果腹，家屋只求足以蔽风雨，舟车只求足以供交通，武器只求足以供实用，一切的装饰奢侈是不应该的。人君厚取于民以供一己奢华的生活，这是更不应该的事。此之谓节用墨子又竭力反对儒家所主张的厚葬《节葬篇》(下)说　“古圣王制为葬埋之法。曰：桐棺三寸，足以朽体。衣衾三领，足以覆恶。以及其葬也，下毋及泉，上毋通臭垄若参耕之亩，则止矣。死则既以葬矣，生者必无久哭，而疾而从事，人为其所能，以交相利也。此圣王之法也。”他又反对三年之丧，以为果如儒家的主张，父母死的时候，谁都须服三年之丧，那末，这三年之中，王公大人就不能从政，农民就不能种植，女子就不能纺织，工人就不能制器，因为这样，政治会告停顿，生产会告不足，这对社会全体是极不利的。此之谓节葬。墨子是一个实利主义者，所以他又以为音乐、美术等都是无用的。儒家不但主张礼乐对于精神修养上极有功效，并以礼乐之政为政治的最高最后的理想。可是墨子却取反对的态度。《非乐篇》(上)说　“是故子墨子之所以非乐者，非以大钟鸣

鼓，琴瑟竽笙之声以为不乐也，非以刻镂文章之色以为不美也，非以刍豢煎炙之味以为不甘也，非以高台厚榭邃野之居以为不安也，虽身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其乐也，然上考之不中圣王之事，下度之不中万民之利，是故子墨子曰：为乐非也。”为乐足以使人君糜费荒政，足以使人民怠于生产。在于他面，为乐又不足以抵御敌国，防御盗贼。所以为乐是有百害而无一利的。墨子这一段议论当然为矫正时弊而发。此之谓非乐。

最后，墨子又站在兼爱说的立场反对运命论，主张非命论。照运命论者的见解，人之贫富贵贱，国之治乱兴废，一出于运命，非人力所能变更。这一种见解，在他，是错误的。他用他的三表法加以证明。第一，假定把这种运命论普及起来，那末，人类的努力都归无用，于是人君怠于政事，人民不事奋斗，结果社会大受其害。第二，察夫百姓耳目之实，无论何人，谁也不曾见到运命之体，谁也不曾听到运命之声，所谓运命是空洞渺茫的东西。况且古代圣王之书也决没有完全主张运命论的。第三，征诸圣王之事，古代圣王都赏善惩恶。如说善恶皆本运命，则赏罚不是多事么？所以运命论是不足靠的谬误的理论。

综上所述，墨子的学说与杨子，可以说是站在正反对的地位。墨子提倡利他主义与社会主义，杨子则提倡利己主义与个人主义。又儒家尊重周制，注重礼乐，而墨子虽出儒家，却尊崇大禹，轻礼乐而主勤俭。墨子的学说虽含有不少矫枉过正之点，但这些大都是为纠正时弊而发，墨子实不愧为一个当时有志救世的思想家与实行家。

墨　　者

墨者为一有组织的团体，加入其中的分子都叫做墨者。墨者的行动似乎悉听领袖之指挥。墨子当然为开辟这一团体的人，墨子死后继任领袖者为孟胜、田襄子、腹䵍三人(据《吕氏春秋》)，而据《韩非子》，墨子死后，墨者即已分裂，成为三派，就是相里氏之墨，相夫氏之墨，邓陵子之墨，今就后期墨家之说(依据墨子的《经》、《经说》、《大取》、《小取》等篇)加以概括的论述。墨子注重功利，墨者

亦然。墨者对于功利主义更与以心理的根据。《经上》说　“利，所得而喜也。害，所得而恶也。”《经说上》说　“得是而喜，则是利也，其害也，非是(喜)也。”“得是而恶，则是害也；其利也，非是(恶)也。”利为我们所喜欢，害为我们所厌恶，所以趋利避害实出我们心理的自然。因此，功利主义，在于墨者，乃是我们行为的正当的标准了。这样，我们做人，最应当注意的就在于如何能获将来之利与夫如何能避将来之害。而我们果求获将来之利与避将来之害，则我们不可不有赖于智。我们有了智，我们方才可以逆睹行为的结果，方才可以趋利避害，方才可以舍目前的小利而避将来的大害，方才可以忍目前的小害而获得将来的大利。墨者以为一切道德都不外乎利。所以《经上》说　“义，利也。”“忠，利君也。”“孝，利亲也。”“功，利民也。”由此可见墨者之注重功利了。

墨者既都重利，而因为获利必赖有智，所以他们极注重知识问题的检讨。他们以为世界上是有真正的知识的存在的，他们反对着当时一切怀疑诡辩的理论。他们论知，分为三层。(一)“知，材也”，(《经上》)“知材，知也者所以知也，而不必知。若明。”(《经说上》)这里所谓知，是指人所以知的那种才能(材与才通)。这指人类所具的那种知的作用，有了这种知的作用我们却未必就有知识。譬如眼睛具有见物的作用(明的作用)，但虽有这种作用，却未必就有所见。因为眼睛一定要等遇到被见之物，方才能有所见的缘故。同样，知识的成立，除了知的作用外，还有赖于知的对象的。(二)“知，接也。”(《经上》)“知，知也者，以其知遇物而能貌之，若见。”(《经说上》)这种所谓知，是指感觉(Sensation)。人类本具有所以知的官能，遇着外物便能够知道外物的态貌，感觉于以产生。譬如有了眼睛，眼睛本来具有见物的作用，这种作用一遇外物便能见到外物的态貌而生种种的感觉。(三)“恕，明也。”(《经上》)“恕，恕也者，以其知论物而其知之也著。若明。”(《经说上》)这里所谓恕，是指“心知”是指识。我们有了单单的感觉，还不能算有了知识。因为单单的感觉是杂乱无章的，一定要等到我们心知加以统合，我们的知识方才得以成立。我们的心知把各种感觉综合了以后再对事物加以理会，所以心知所理会到

的知识比较我们从官能所得到的单单的感觉更为明白。这样，心知的“明”是比官能的“明”更进一步的。心知的统合可分二项。一为久——时间的统合，一为宇——空间的统合。(《经上》：“久，弥异时也。”《经说上》：“久合古、今、旦、莫。”《经上》：“宇弥异所也。”《经说上》：“宇冢(蒙)东、西、南、北。”)譬如就关于坚白石的知识言，眼可以见白而不能得坚，手可以得坚而不能见白，我们之所以能够把坚白二者综合成一体者全赖我们心知的作用。知道刚才的白石就是此刻的坚石，这就是时间的综合。知道坚白二性相盈，成为一物，这就是空间的综合。这都是心知的作用。我们一定要有这种统合感觉的心知，我们的知识方才得以成立。再进一步，就是所谓记忆(墨者所谓“止”，也即是志)也是全赖这久与宇的综合作用的。譬如昨天我们在汉口游了公园，今天住在珞珈山上仍能加以想起，这都因为我们的心知能够在时间上把今天与昨天，在空间上把汉口与珞珈山加以综合的缘故。这样，在于墨者，知识所以成立的基本有三：一为“所以知”的官能，二为依据外物而发生的感觉，三为把感觉加以综合的心知作用。要这三方通同合作，我们才有知识。而三者之中，心知最占重要。所以《经上说》：“闻，耳之聪也。循所闻而得其意，心之察也。言，口之利也。执所言而意得见，心之辩也。”

墨者又以为我们的知识又须靠名的助力。《小取篇》说：“名以举实。”譬如“人”这一个名代表着或举示着人之所以为人的各种共通的性状，我们有了这个名，在思考上可以省却不少麻烦。因为我们听到了“王某是一个人”就可想见王某的大概，而当我们说：“李某是一个人”，也就可不必列举李某所具有的人的各种共通的性状的缘故。《经下》说：“火必热，说在顿。”《经说下》说：“见火谓火热也，非以火之热。”一个火的名便包含着火的热性。所以我们一见到“那是火”，便可知道“那是热的”，我们不必亲自再去接触它的热或亲自去感觉它的热。顿也是记忆的意思。这是名的功用。名的种类，在于墨者，共有三种。《经上》说：“名：达、类、私。”《经说上》说：“名。物，达也。有实必待文名也。命之马，类也。若实也者，必以是名也。命之臧，私也。是名也，止于是实也。”达名为万物之通名，例如“物”。

最普通之实应以最普遍之名名之。类名为一类之名，例如“马”。凡具有这一类之实，都应以这一类之名名之。私名为一人或一物之固有名词，例如臧(人名，多用于奴隶)。这是个人或个物的专有之名，所以不可把来移用于他人或他物上面。

墨者又把知识分为三种。《经上》说　“知：闻、说、亲。”《经说上》说　“知。传受之，闻也。方不廧，说也。身观焉，亲也。”闻是指从传闻(亲闻其声的闻叫做亲闻，归入于第三类)得来的知识。说是指从推论得来的知识。亲是指从自己亲身的经验得来的知识。三者之中，当然第三种的知识最为可靠，可是一个人在一生中从亲自的经验得来的知识实在不多，所以闻与说二种知识对于我们也极属必要。如上所述，墨者求知的目的在于功利，他们把知识看做是获得功利的一种手段或工具，所以他们以知识的真伪须以行为(依据知识)的结果来加以征验的。如我们根据某种知识，采取某一行为，而这种行为确能获得功利，那末，这种知识就是真的。否则就是伪。墨者的知识论带有实验主义的色彩者在此。

墨者又论“辩”。“辩”为分别是非真伪的方法。《经上》说　“辩，争彼(为彼字之误，彼与诐通，辩论之意)也。辩胜，当也。”《经说下》说　“辩也者，或谓之是，或谓之非，当者胜也。”有是非，然后有争彼，而解决争彼之孰是孰非，这就是辩。所以辩的目的不专在辩，却在于辩出孰是孰非。墨者以为辩的用处有六：(一)明是非，(二)审治乱，(三)明同异，(四)察名实，(五)处利害，(六)决嫌疑(见《小取篇》)。辩的要素则为(一)以名举实，(二)以辞抒意，(三)以说出故(见《小取篇》)。种种事物都叫做“实”。“实”的称谓就是“名”。《经说下》说　“所以谓，名也。所谓，实也。”名的目的在于举实，所以名与实不可不互相符合。“辞”就是现在论理学上所谓命题(Proposition)。合二名以表一意，此之谓辞。所谓“以辞抒意”，指此。但是在辩论上，单有了辞还不够用，我们还应以言语说出我们所以持这一辞的理由。所谓“以说出故”，就是这个意思。墨者所谓“故”在辩论上极属重要，我们有细加玩味的必要。《经上》说　“故，所得而后成也。”《经说上》说　“故。小故，有之不必然，无之必不

然。体也，若有端。(点，如点之于线，小故是指原因的一部分。)大故，有之必然，无之必不然。若见之成见也。”(见有种种原因，如物的距离、光线、能领会的心知等，诸因俱全，见乃成见。所以大故是指一事物所以成立的原因的总体。)考《说文》，“故，使为之也。”加热可使水沸，刀斩可使人伤，“故”为成事的原因。所以说：所得而后成也。引申出来，凡立论的根据或理由也叫做故，上面所谓“以说出故”的故毋宁是指立辞所根据的理由。这样，墨者所谓故，包含着两种意义。(故等于原因，又等于理由，但照现今论理学言，理由的范围较原因为广，理由实包含着原因在内。)而据《经说》的解释，故有大小的分别。小故是指原因的一部。大故是指原因的全部，就是各种小故的总数。例如生病的原因极为复杂，有甲、乙、丙、丁等。单举其一，便是小故。有这小故，未必便病，但如缺少这小故，也决不至于病。所以说，“小故有之不必然，无之必不然”。至于大故乃系各种小故的总和，如上举的甲、乙、丙、丁等之和便是大故。各种原因都完全时，那末，结果自然随之而生。所以说“大故，有之必然，无之必不然。”甲、乙、丙、丁等俱齐备了，我们自然难免于生病，而反之，甲、乙、丙、丁等都不存在时，我们自然是不会生这一种病的。墨者的主张，以为我们务须研究事物之所以然，然后用来当做立说的根据。考我们立论之所以不能正确，都因见理不明或见理不全的缘故。正确的立论一定要以大故作根据的。墨者又以为辩的方法，可分七种，就是《小取篇》里面所说的“或”、“假”、“效”、“辟”、“侔”、“援”、“推”。今说明之如下。

(a)“或也者，不尽也。”《经上》说“尽，莫不然也”。某一种性质对于某一种事物的全范围都可适用，例如死之于一切人类是。因为如此，所以我们可以说“尽人皆有死。”可是此外也有另一种性质只能对于某一事物的范围的一部分可以适用，如中国人之于人类是。因为如此，我们只可以说“或(有些)人是中国人。”此就论理学上全称，特称二种判断的区别而言。又我们如把“或”解释作“也许”(may)，那末，墨者所谓“或”是指盖然判断，乃与实然及必然判断相对而言。例如说：明天也许(或)下雨。

(b)“假也者，今不然也。”假是假设。例如说：“如我有翼(事实上现在我没有翼)，我一定飞到天空中去游玩去了。”“若今天天晴(事实上今天下雨)，我到武昌去了。”这些是假设的话，都是与现在的实况相反，所以说，“今不然也”。这是就论理学上的设言判断而言。全称判断和实然与必然(对于未来的事)判断的树立，极属困难，所以为立说精密计，辩者在立说上有特别注重或利用上述二种判断即“或”与“假”的必要。

(c)“效也者，为之法也。所效者，所以为之法也。故中效则是也。不中效，则非也。”法为法则或公式。凡仿效一物(原型或模型)而能成类此之物，则所效者(原型或模型)为“法”，而仿效所成的物为“效”。譬如为圆，意象中之圆，圆规，已成之圆三者都可做为圆之“法”。凡效此三法者都成圆形。“故中效”的“故”，就是上述“以说出故”的“故”。“故”是指成事的原因或立论的理由而言。欲知所得之“故”是否为真“故”，是否为“有之必然，无之必不然”的“故”，莫如用此“故”作“法”，观其是否“中效”。“中效”谓“效之而亦然”。我们一定先要证明某一事为“所若而然”的“法”，然后知这一事就是“所得而后成”的“故”。所以说：“故中效，则是也。不中效，则非也。”

墨者先由归纳求得事物之故，然后以故作法以行演绎，用以征验所得之故是否真确。其用意正和 Plato 的辩证法添用演绎以补充 Socrates 的归纳相仿佛。这一节是就演绎的论证(外籀 Deduction)而说的。

(d)“辟也者，举也物而以明之也。”也物即他物。举他物来说明此物，叫做譬。例如《说苑》所述关于惠施的故事。梁王谓惠子曰：“愿先生言事则直言耳，无譬也!”惠子曰：“今有人于此而不知弹者，曰，弹之状何若？应曰，弹之状如弹，则谕乎?”王曰：“未谕也。”于是更应曰：“弹之状如弓，而以竹为弦，则知乎?”王曰：“可知矣。”惠子曰：“夫说者固以其所知谕其所不知而使人知之。今王曰无譬，则不可矣。”

(e)“侔也者，比辞而俱行也。”侔与辟都是“以其所知谕其所不知而使人知之”的方法。不过其间也有区别。辟是用一物说明他物(如

上例用弓来说明弹)。侔却是用一辞比较他辞。例如《公孙龙子》所载公孙龙与孔穿的谈话。龙闻楚王心丧其弓，左右请求之。王曰:“止! 楚王遗弓，楚人得之，又何求乎?”仲尼闻之曰: “……亦曰人亡之，人得之而已何必楚?”若此，仲尼异楚人于所谓人。夫是仲尼异楚人于所谓人而非龙异白马于所谓马，悖。这以楚人非人来与白马非马相比，就是所谓比辞而俱行了。辟与侔都是“使人知之”或教人的方法。

(f) “援也者，曰，子然，我奚独不可以然也?”援就是援例，也就是论理学上所谓类推(Analogy)。援例乃是从一件事推知另一件事，从这一物推知另一物。例如从牯岭适于避暑推知黄山也许也适于避暑。从地球上住有人类推知火星上也许也住有人类。

(g) “推也者，以其所不取之同于所取者予之也。是犹谓也者同也，吾岂谓也者异也?”“也者”之“也”，都系他字。此地所谓“推”与现今论理学上所谓归纳法(或译内籀 Induction) 相同。“取”是举例，“予是断定”。归纳法的通则是“观察了种种特殊的事物，知道它们如此，遂以为凡和这些已经观察了的例同样的事物也一定是如此。”这些已经观察了的例，就是“其所取者”。那些没有观察到的的事物，就是“其所未取”。如所未取者与所取者，果系相同，那末，我们知道了所取者如此，便可以说所未取者也一定是如此。这就是“推”。譬如我们知道了甲、乙、丙、丁、戊……个个都已死去，而因为现在的任何个人与未来的任何个人在本质上都与甲、乙、丙、丁、戊……相同，所以我们可以推定现在的任何个人以及未来的任何个人也一定难免一死“凡人皆有死”这句话就是依据“推”而成立的。现今自然科学的法则大都依据着“推”。

以上为七种“辩”的方法。“或”与“假”系“有待”的辞，我们如遇对某一事件不能全部地或必然地或无条件地下以断定时，我们为谨慎周到计，不可不用“或”与“假”。“效”是演绎法，由普遍的法则论及特殊的事实。(所谓由“类”推到“私”。“辟”与“侔”都用特殊的事物说明另一特殊的事物。“援”由特殊的事物推知另一特殊的事物。“推”由特殊的个物推知普遍的法则。“辟”、“侔”、“援”、“推”四者

虽都把特殊的事物当做推论的起点，在广义上虽都可说是“归纳的论辩”，但四者之中，要以“推”(归纳法)在求知上为最重要的方法。

名家主张“合同异”“离坚白”而墨者却主张“离同异”“合坚白”。墨者同异之论见《经》与《经说》。

“同：重、体、合、类。”(《经上》)《经说上》说　“同。二名一实，重同也。不外于兼，体同也。俱处于室，合同也。有以同，类同也。”

“异：二，不体，不合，不类。”(《经上》)《经说上》说　“异。二必(与毕通)异，二也。不连属，不体也，不同所，不合也，不有同，不类也。”这样，普通所谓同异，精细分析起来，各得四种。如孔子与仲尼，二名俱指一实，是为“重同”。凡相“连属”者，如手足耳目同属一体，是为“体同”。凡同所(即同在一处)者，如不同的人同在一室之中，是为“合同”。同类之物都有相同的性质，如人皆有死，是为“类同”。同样，异，在同的反面，亦有四种。我们必须先明白所谓同物之同究为那一种同，所谓异物之异究为那一种异，然后我们方才可以对之施行推论，不至错误。例如惠施谓“万物毕同毕异”，固然，万物虽同，皆“有以异”，万物虽异，皆“有以同”，因此，同异虽不能说绝对的，然而万物“有以同”，不过是指“类同”而说，惠子因此就说“万物一体”，这是以“类同”作“体同”，就错了。异也是一样，异有四种，我们不能把四种不同的异混为一谈的。

墨者坚白之论亦见《经》与《经说》。

“坚白不相外也。”(《经上》)《经说上》说　“得二，坚白，异处不相盈，相非，是相外也。”(非字系排字)

“坚白，说在因。”(《经下》)《经说下》说　“坚得白，必相盈也。”

“于一，有知焉有不知焉说在存。”(《经下》)《经说下》说　“于石一也，坚白二也，而在石。故有智焉有不智焉可。”

这样，墨者主张“坚白不相外”以反对公孙龙“坚白必相外”之说。依墨者的见解，我们视石固然得白不得坚，我们拊石，固然得坚不得白；然这不过说我们的知与不知，不是就说石的关于坚白的性质的有无。我们知了，固可推定石有某种性质，但我们却不能因为我们不

知，就说石没有某种性质。固然，坚白如不在一处，如白雪中之白与坚石中之坚，则“异处不相盈”坚白相排，可以谓为“相外”，若坚白石，则坚白俱“域于石”，合而同体，坚内有白，白内有坚，所以说：“坚白不相外也。”“坚得白，必相盈也。”

《墨经》此外又论及算学、形学、光学、力学等，以非哲学范围，此地从略。近人胡适推《墨经》六篇为我国古代第一奇书云。

第五章　名　　家

春秋战国之际，我国思想界中，除儒、墨、道三家之外，尚有名、法二家，值得我们的检讨。名家的目标是有了名称还想再进一步来检查名称所指的实质，或反转来说，他们是想依据实质来制定名称的。他们对事物的名称务求其与实质互相符合，他们对于名称所指的实质的内容试行种种的分析。他们原来都是对于论理特别想加以一番理论的研究的学问家，但到后来，结果反成了好弄诡辩的辩者，没有多大积极的建设。这在我国思想史上是很可惜的一件事。虽然为抵制这一班辩者的消极的理论起见，墨者和荀子曾经想建立一种论理学，惜乎他们所成就的也甚有限。用西洋古代哲学来做比喻，我国的名家，仿佛是与 Sophists 相当，墨者和荀子又仿佛是与 Socrates 相当，可是西洋在 Socrates 以后出了一个伟大的 Aristotle，居然把形式论理的大部分加以完成，而中国在墨者与荀子以后，名学的思想却一时竟告中断了(直到佛教的因明输入为止)。名家里面最有名的就是邓析、惠施与公孙龙三人。

邓　　析

邓析，郑大夫，与子产同时。刘向说：“邓析好形名，操两可之说，设无穷之辞，数难子产为政，子产执而戮之。”(见《荀子·不苟篇》注)《左传》则谓邓析为驷歂所杀。《荀子·非十二子篇》也说邓析、惠施“好治怪说，玩琦辞”。可见邓析确是一个诡辩家。《荀子·不苟篇》又引邓析和惠施的理论说：“山渊平，天地比，齐秦袭，入

乎耳，出乎口，钩有须，卵有毛，是说之难持者也，而惠施、邓析能之。”“山渊平”，“天地比”，言高低的差别是相对的，以无限的空间相较，则山可以说是与渊平，天可以说是与地等。其意与《庄子》所谓“天与地卑，山与泽平”相类。“齐秦袭”是说方位的差别亦为相对的，以无限的空间相较，则在东方之齐与在西方之秦也可以看做同在一块。入乎耳，出乎口，未详。(如说山有耳口，则其意似在指示生物与无生物并无绝对的区别。)钩有须，卵有毛，谓钩包含有须的可能性，卵包含有毛的可能性，因亦可说钩有须，卵有毛。

惠　　施

惠施相传为宋人，与庄子同时，但较庄子为年长(胡适谓大约惠子的时代是380～300B. C.)。他曾经做过梁相。《庄子·天下篇》谓“惠施之口谈自以为最贤”，“惠施卒以善辩为名”。《荀子·解蔽篇》谓惠施“蔽于辞而不知实”。惠施的著作现在完全散佚，他的学说只散见于诸子里面，而《庄子·天下篇》述及惠施的思想，计十事，如下：

(1)“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。”普通人都以天地为大，毫末为小。然依论理言，则必无外者方得谓为至大，无内者方得谓为至小。所以毫末不能算是至小，天地也不能算是至大。

(2)“无厚不可积也，其大千里。”无为本体，虽厚不可积而无所不在，故谓其大千里。

(3)“天与地卑，山与泽平。”解见前。

(4)“日方中方睨，物方生方死。”宇宙万物无一不变，无时不变，分即是成，成即是毁。

(5)“大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异。”同体异分为小同异，如水为大同，则江水、河水等为大同中之小同了。

(6)“南方无穷而有穷。”南方是无穷的，又是有穷的。从普通人的眼光讲，这是无穷的。但从至大无外的观点看，却是有穷的。

(7)“今日适越而昔来。”与无限的时间较，今昔实可以说是无别。

(8) “连环可解也。”连环现虽不可解，但总有破坏的一天，可解与否的差别不过是时间问题，而时间的先后的差别，从大处着想，又是无所谓的。

(9) “我知天下之中央：燕之北，越之南是也。”天下无方，故所在为中；循环无端，故所在为始。用地圆说则更易说明。

(10) “泛爱万物，天地一体也。”天地万物同出于无，故泛爱万物，天地一体，自属吾人应加彻底信奉的真理。这样，惠子的思想与庄子极多契合处，可见庄子受他的影响不小。又惠子的思想与今日之辩证法亦多符合，凡上所说大体就是“对立物统一的原理”。冯友兰谓惠施只以知识证明“万物毕同毕异”，“天地一体”之说而未言若何可以使吾人实际经验“天地一体”之境界。庄子则于言之外，又言“无言”，于知之外，又言“不知”，由所谓“心斋”“坐忘”以实际达到忘人我，齐死生，万物一体，绝对逍遥之境界。所以庄子之学实较惠子更进一步。此评亦颇确当。

公　孙　龙

公孙龙，字子秉，赵人，曾做过平原君的门下客。大概他生于325～315B. C. 之间，死在250B. C. 左右。他的著书，据《汉书·艺文志》有十四篇，今存五篇，其中不免有后人窜附之处。公孙龙奉惠施之学，他的白马非马论与坚白论最为著名。

《公孙龙·白马篇》说：“白马非马，可乎？曰：可。曰：何哉？曰：马者，所以命形也；白者，所以命色也；命色者非命形也，故曰：白马非马。……求马，黄黑马皆可致；求白马，黄黑马不可致。……故黄黑马一也，而可以应有马，而不可以应有白马，是白马之非马审矣。……马固有色，故有白马。使马无色，有马如已耳，安取白马？故白者，非马也。白马者，马与白也，马与白马也。故曰：白马非马也。……马者无去取于色，故黄黑皆所以应；白马者有去取于色，黄黑马者所以色去，故惟白马独可以应耳。无去者非有去也。故曰：白马非马。”(《公孙龙子》卷上)。他以为马的内包较白马为少，白马的内包除了马所有的内包外尚含有白色这一点，所以白马与马不

是同一的；又就外延言，马较白马为大，马的外延除白马外更含包有黄黑马等，所以马与白马也是不同的。马、白及白马等名的所指就是《公孙龙·指物论》中所谓“指”。指与物是不同的。物为具体的个体，如这匹马，那匹马，这枝粉笔，那枝粉笔，是指为名之所指。就一方面说，名当然也指个体，如马是指各种的具体的马而言(外延)，但就另一方面说，名却指着共相，如马是指马之所以为马的那种马的共通的本质而言(内包)，而公孙龙所谓指是大体就名所指的这一种共相而言的。上面为他对于概念所行的分析。他除概念的分析外又做过知觉的分析。他的《坚白论》就属于这一方面的。《坚白论》说：“坚、白、石，三，可乎？曰：不可。曰：二，可乎？曰：可。曰：何哉？曰无坚得白，其举也二；无白得坚，其举也二。……视不得其所坚，而得其所白者，无坚也；拊不得其所白而得其所坚，无白也。……得其白，得其坚，见与不见离，见与不见一一不相盈故离。离也者藏也。”(《公孙龙子》卷下)此地假定有一坚白石。握之得坚，视之得白。不拘得坚与得白，离不开石。我们所得的坚或白都是即物而得，离物就得不到坚或白了。可是坚白二者的关系则不然，坚是触觉所得，白是视觉所得。单用触觉，我们得不到白，同样，单用视觉，我们也得不到坚。这样，坚白是不相盈(此不在彼中)的，所以二者是可以离的。凡可离的物性可以说是藏在物中的性质，我们对之能否发见，全视我们所用的感官是哪一种。

此外，公孙龙虽和其他辩者一样以为一切区别同异都起于主观的分别，都非绝对的，但同时他却以为在知识与思想上，这种区别同异也不可没有。因为如没有这些分别同异，知识也就不能成立的缘故。因此，他积极地也主张正名(《名实论》)，这是他与其他辩者不同的地方。公孙龙的思想，这样，颇为精密，他开了论理学上分析研究法的先河，后人不能把来发挥充实，实是我国学术界中最可叹息的一件事。

其他辩者

《庄子·天下篇》又载有辩者之言二十一事，大体是惠施、公孙

龙以及他们一派的思想。

(1) “卵有毛。”从石不能变成有毛的鸟，从卵却可以变成有毛的鸟，所以我们不能不承认卵含有毛(或出毛的可能性)。

(2) “鸡三足。”普通讲，鸡当然只有二足。但进一步想，鸡之所以能走，单有二足是不够的，一定在二足之外还得有心神，所以鸡可以说是具有三足(二足及心神)的。

(3) “郢有天下。”普通讲，郢小而天下大。但从无限大的空间看来，郢与天下的大小的区别也是极小，甚至于无，所以我们也可以说郢有天下。

(4) “犬可以为羊。”普通讲，犬羊当然不同。但自共相(其相同处)观之，犬羊亦可以说是相同的。

(5) “马有卵。”普通讲，马是胎生的动物，但仔细想来，马也是由卵变为胎的。所以我们也可以说马有卵。

(6) “丁子有尾。”丁子即虾蟆。虾蟆现在虽无尾，但是曾经有过尾的，所以我们也可以说虾蟆有尾。

(7) “火不热。”普通讲，火是热的。但仔细想，我们若没有知觉的心神，火何能热？所以热与不热乃是以我们知觉为依据，并非存在于火的本身上面。

(8) “山出口。”普通讲，山当然无口。但从火山等看来，山也可以说有口，山也可以说是与生物相同。

(9) “轮不碾地。”从动势看，轮从甲点到乙点，在甲乙之间并不停止，所以我们可以说它并没有着地。

(10) “目不见。”普通讲，目是能见物的。但我们若没有知觉的心神，目何能见？目之见有赖心神，单是目是不能见物的。

(11) “指不至，至不绝。”指谓物的表德(如形、色等)。我们知物，只凭物的表德。并且物的表德一时我们是无从尽知的，所以说指不至，至不绝。(唯物辩证法谓真理是相对的又是绝对的，其理正同。)

(12) “龟长于蛇。”普通讲，蛇当然长于龟。但若以无限大的空间相较，龟蛇可以说是没有长短的区别，甚至于也可以说是龟长于

蛇的。

(13)“矩不方，规不可以为圆。”矩非绝对的方，规不能画成绝对的圆。

(14)“凿不围枘。”凿为木孔，枘为木端之入孔处。普通谓凿恰围枘，其实，精密讲，凿之大小与枘之大小决不能说是绝对相一致的。

(15)“飞鸟之影未尝动也。”运动需时，飞鸟在通过某一极小距离时必须一极小瞬间，可见飞鸟随处停止，并没有动。

(16)“镞矢之疾而有不行不止之时。”镞矢，从形看，是不动的;但从势看，却又是不止的。又一物于一时间内在两点为动，一物于两时间内在一点为静，一物于一时间内在一点为不动不静。(即不行不止。)

(17)“狗非犬。”邵晋涵云:“犬子生而长毛未成者为狗。”狗为犬之一部，非全等于犬，所以说，狗非犬。

(18)“黄马骊牛，三。”黄马系黄色与马形以及综合二者的那种知觉作用三者相合，方得成立骊牛亦然。所以说，三。

(19)“白狗黑。”普通视黑白为一种绝对的差别，其实白黑不过为光线程度上相对的差别，所以我们由大处看，可以说白狗黑，况且同一狗也，在日为白，在夜为黑，以日为标准固白，但若以夜为标准则不得不谓为黑了。

(20)“孤驹未尝有母。”无母之驹谓之孤驹。既曰无母，则孤驹当然可以说是未尝有母了。

(21)“一尺之棰，日取其半，万世不竭。”普通视有限与无限为一种绝对的差别，其实不然，有限是由无限积成。所以这种区别决非绝对，我们可以说有限就是无限。

综括起来，上述二十一事可以分为四组，每组论记着一个论理学上的重大问题。

一、普通所视为不同的一切事物，从共相(相同处)看，无一不同。(1)(3)(4)(5)(6)(8)(9)(12)(15)(16)(19)(21)

二、普通所视为相同的一切事物，从自相(相异处)看，无一不异。(13)(14)(17)(20)

以上二点与现今辩证的论理所谓对立物统一的原理互相契合。

三、我们的行动与知识都有赖于心神或知觉的作用。(2)(7)(10)(18)

四、我们对物的知识一时不能完全，但却不绝地逐渐向着完全接近。(11)

以上二点也与现今辩证的论理的理论略相仿佛。

第六章　法　　家

欲治春秋战国混乱的社会，老子所主张的彻底的恬淡无为，当然是不适当的。儒家崇奉尧舜，崇奉周公，想把当时的社会使之重返他们所想像的古代的黄金社会，当然也是不可能的。墨家理想虽高，但其言离实际太远，且亦带复古的倾向，更是不切实用。只有法家，立说全据事实，所以他们在实际政治上曾经有过不少的贡献。在于当时，封建制度因生产力发展的结果已经逐渐崩溃，贵族的势力日趋衰落，平民在农商方面因生产技术的进步多有贮蓄，其势力因亦日趋强大。在这种时势之下，欲谋改革社会，只有因势利导之一途。社会的演进是遵循着必然的法则的，逆势而行的各种计划与理论不但徒劳无功，反而有阻碍社会进化的弊病。把这一点看得明白的就是法家。法家的学说都以当时社会的各方面的现实的趋势为根据，他们都想根据现实(Sein)，树立理想(Sollen)。当时社会的各方面实际上已与古代大不相同，所以他们以为不应该以复古为理想(与儒墨相反)，又因他们知道树立理想务须依据现实，所以他们不赞成海阔天空不顾事实的空论(与老墨相反)。他们主张先认识现实，然后再依据现实来谋社会的改革。他们以为时势常变，社会制度也须因之常变，他们主张变法。这一点是很值得我们赞颂的。

《商君书》(此书虽不足靠，引此聊供参考)《更法篇》说　“前世不同教，何古之法？帝王不相复，何礼之循？伏羲神农，教而不诛。黄帝尧舜，诛而不怒。及至文武，各当时而立法，因事而制礼。礼法因时而定，制令各顺其宜。兵甲器备，各便其用。故曰：治世不一

道，便国不必法古。汤武之王也，不循古而兴。商夏之灭也，不易礼而亡。然则反古者未必可非，循礼者未足多是也。”

《韩非子·五蠹篇》也说　“今有构木钻燧于夏后氏之世者，必为鲧禹笑矣。有决渎于殷周之世者，必为汤武笑矣。然则今有美尧舜汤武禹之道于当今之世者，必为新圣笑矣。是以圣人不期修古，不法常可，论世之事，因为之备。宋人有耕者，田中有株，兔走触株，折颈而死，因释其耒而守株，冀复得兔。兔不可复得而身为宋国笑。今欲以先王之政治当世之民，皆守株之类也。”

从这些议论，我们也可窥见法家与儒家的不同了。法家中间，申不害、商鞅、韩非最为著名，而他们一派又多推管仲为他们的元祖。不过管仲、申不害、商鞅的著书(现存者为《管子》、《申子》、《商君书》)都系后人伪造，他们的学说的详细我们无从知道。此地我们略述韩非的思想。

韩　　非

韩非为韩国的公子。他是纪元前3世纪的人。他和李斯一同受学于荀卿，最喜刑名法术之学。当时韩国国势日弱，他曾数次上书韩王劝其变法自强，王不能用。秦王读韩非的著书，慕其为人，秦攻韩时韩使韩非向秦求和，秦王遂得与韩非相见。秦王曾想把韩非登用，因为李斯等所谗毁，非遂下狱。后来，李斯竟使人送毒药与韩非，叫他自杀。非遂死狱中。时为233. B. C.。韩非的著书，据《后汉书·艺文志》有《韩非子》五十五篇，今本亦有五十五篇，不过今本之中不免有后人窜附的部分罢了。韩非为人口吃，然通达世故，长于文章。蜀汉刘备称韩非申不害之书足以益人智慧，实是正确的批评。

重法尚刑，信赏必罚，为商鞅治秦的要领。量才录用，任贤图治，乃申不害治韩的方略。商鞅所注重者在法(法令)。申不害所注重者在术(统治术)。韩非则言法并言术。所以韩非可以说是一个集法家的大成的学问家。韩非不但综合法术，他并把儒道二家的思想冶为一炉。他学儒于荀卿，后来从荀卿所谓礼更进一层而提倡他所谓法。他又喜攻老子之说，以老子的虚静为人君治术的极致。《史记》

评韩非谓其喜刑名法术之学而归本于黄老，此言是确当的。韩非实不失为先秦思想界里面把申、商、儒、道加以综合的一个大思想家。

韩非主张法治，而他的法治论的出发点(或根据)却在于荀子的性恶论。荀子的性恶论的心理的基础在于人类的利己的欲望，韩非也是同样，以为人类是都具利己的欲望的。荀子以为人是利己的，因而也是性恶的，所以我们应该以礼来矫正人性来制限利己的欲望，而韩非却更进一步，以为果想治人，单单用荀子所谓礼实嫌不够，还得用法。他竭力主张法治的必要。这样，荀子提倡伦理的(或道德的)制裁，韩非乃是提倡法律的制裁的。《显学篇》说　“夫必恃自直之器，百世无矢；恃自圆之木，千世无轮。”世上没有本来就直的箭桿，也没有本来就圆的木材，一定要加以人工，箭桿方会直，木材方会圆。造矢造轮，都有待于人工，决没有天成的。人性也是一样，好人决不是天生的，一定要用法加以矫正，人方能成为好人。这一点就是他依据于荀子的性恶论的地方。

人类的行为，在于韩非，目的要在谋得自己的利益。《备内篇》说　“医善吮人之伤，含人之血，非骨肉之亲也，利所加也。故舆人成舆，则欲人之贵富。匠人成棺，则欲人之夭死也。非舆人仁而匠人贼也。人不贵，则舆不售。人不死，则棺不买。情非憎人也，利在人之死也。”这样，医师、舆人、匠人等的所为，其目标无非在于获得各人的利益。韩非并以为就是父子之亲，夫妇之爱也是都不足靠，父、子、夫、妇所谋的也无一不是各人自己的利益，君臣更不必说了。臣对于君所以尽忠，为的也不外是自己的利益罢了。

人为自私自利的动物，这是古今皆然，而就时势讲，今又不如古。《五蠹篇》说　“古者丈夫不耕，草木之实足食也。妇人不织，禽兽之皮足衣也。不事力而养足，人民少而财有余，故民不争。是以厚赏不行，重罚不用，而民自治。今人有五子，不为多子。又有五子，大父未死，而有二十五孙。是以人民众而货财寡，事力劳而供养薄，故民争，虽倍赏累罚而不免于乱。”今日的现实如此，古代的状况如彼。在于古代，无法亦可致治。但在于今日，就是设了严法，致治尚且难望，何况无法？韩非，这样，站在性恶及时势二种根据上面竭力

主张法治的必要。

儒墨主张复古，儒家想把周公之政，墨家则想把夏禹之政使之重现于今日，这在韩非看来，都是宋人守株待兔的办法。古代的德治决不能再现于今日。在于今日，施行严厉的法治，犹恐难以致治，所以像儒墨二家的样子，只知抄袭古代的旧制，不谋崭新的设施，是断乎不行的。在生存竞争十分剧烈的今日，不用法律来谋治国，这正和不加缰辔来御悍马一样。《五蠹篇》说　“夫古今异俗，新故异备。如欲以宽缓之政，治急世之民，犹无辔策而御骘马。此不知之患也。”这样，人君是不可不用法律这一条缰绳来驾御人民的，否则人君就难免有颠覆的危险。仁爱决不是统治今日的人民的良好的方法。他用比喻说　“今有不才之子。父母怒之，弗为改。乡人谯之，弗为动。师长教之，弗为变。夫以父母之爱，乡人之行，师长之智，三美加焉，而终不动其胫毛，不改(有阙文)。州部之吏，操官兵，推公法，而求索奸人，然后恐惧，变其节，易其行矣。”(《五蠹篇》)同样，像古代的样子，用仁爱统治今日的人民，实无实效，可是若用法律统治，却还有致治的可能。这样，韩非对于儒墨所主张的仁政力加排斥，同时，他于老庄学派和名家者流也大事攻击。老子主张无为恬淡，以为非无欲无以致治。名家者流多作恍惚之言，玩弄诡辨。韩非则以为这些都是淆惑天下的邪说。他以为在于社会之中，子不可不讲所以事亲之道，臣不可不讲所以事君之道，试问怎样能够无为？又试问怎样能够恬淡？又在社会之中，人们不可不讲忠信，专用是非颠倒或模棱两可的言辞来行混骗，这也决不能算做办法。在于韩非，只有他的法治主义乃是最有效最完善的方策。法有一定的条文，背之则罚，守之则赏，赏罚分明，则人民就无敢不守法了。在法律之前，不拘贵贱贫富都系平等。人君能彻底施行法治，则今日的时势虽不如古，却仍能收治平的效果的。

韩非，又与商鞅一样，提倡重刑。《五蠹篇》说　“布帛寻常，庸人不释。铢金百镒，盗跖不掇。不必害则不释寻常，必害则手不掇百镒。”因为人性好利而又怕害所以治国之时，刑罚不可不重。刑罚如重，谁也不敢冒犯。所谓刑罚的目的在于惩戒恶人，刑罚重则恶人不

敢为恶而良民因受其利。若在良民，刑罚的重与不重本无丝毫的妨碍。所以就良民说，刑罚尽不妨加重，而对付恶人则刑罚务须加重。晏子以齐景公繁于刑，讽谏景公，劝其减刑，韩非评其事，谓晏子以为刑多应减而不察刑之当与不当，晏子是根本错误的。他说："今晏子不察其当否而以太多为说，不亦妄乎？夫惜草茅者耗禾穗，惠盗贼者伤良民。今缓刑罚，行宽惠，是利奸邪而害善人也。此非所以为治也。"(《难二篇》) 他以为刑如当，就无所谓多；刑如不当，就无所谓少。我们应该只问刑之当否，不必问刑之多寡。他主张为保护良民，禁止奸邪起见，重刑是绝对必要的。

韩非除言法(包含刑) 外，又言术。术指人君所以统治国家人民的方术。人君最重要的统治术有四。(一) 为虚静。人主君临臣民首须虚静。在这一点，韩非的思想，依据着老子的学说。臣下事君，完全为者自己的利益，所以臣下总是窥伺人主的好恶而决定他们自己的行动的。臣下的一举一动总想投合人主之所好，避免人君之所恶，以期达到他们获得利益的目的。因为这个缘故，人主为求不受蒙蔽起见，最好不要把人主自己的好恶爱憎表示出来，换句话说，人主务应虚静自持。他说："去好去恶，臣乃见素。"(《主道篇》) 人主果能虚静，果能不把自己的好恶表示出来，那末，臣下就无从知道人主的好恶，因而也就无从投人主之所好或避人主之所恶。这样，臣民的虚饰做作都无从发生，而人主就可以辨别臣下的真正的才能而加以驾御了。(二) 为参验。治国固须用法，但法是死的，行法究有待乎行法之人。因此，用人为人主最基本的要务。用人当然不宜滥用，用人务须适当。把适当的人才用于适当的地方，这是人主在统治上最重要的事。人主果求用人适当，那末，除虚静自持外，还得用"参验"的方法。韩非把"参验"又名之曰"参伍"或"形名参同"。社会上负有声望的人如被登庸时，人主应考察其究竟是否名符其实。既用而任以职位以后，人主又应求其尽职。人主对于不能尽职之人固应加罚，即对于越职立功的人也应置罪。他说："昔者韩昭侯醉而寝。典冠者见君之寒也，故加衣于君之上，觉寝而说。问左右曰：谁加衣者？左右对曰：典冠。君因兼罚典衣与典冠。其罪典衣，以为失其事也。其罪典

冠，以为越其职也。非不恶寒也，以为侵官之害甚于寒。故明主之畜臣，臣不得越宦而有功，不得陈言而不当，越宦则死，不当则罪。”(《二柄篇》)这样，他以为典衣不尽其职，固属有罪，但典冠越职也应受罚，因为越职易使法律紊乱的缘故。总之，韩非主张法与此地所谓术在治国上是应当并用的，而在术之中，虚静与参验最属重要。(三)为防八奸。韩非以为人臣之所以成奸，有八种方法，就是八奸。八奸就是同床、在旁、父兄、养殃、民萌、流行、威强、四方。同床是指后妃夫人等而言，后妃夫人之言最易动人主之听，所以臣下往往联络后妃，以作种种非法之事。在旁是指俳优、侏儒等人主的亲近而言。人主对于亲近的人们因为他们最工谄谀奉迎，易于听从，故臣下勾结他们以作恶为非。父兄是指人主的亲族而言。亲族与人主的关系，最为密切，所以臣下常常勾结他们以行奸邪之事。养殃是说臣下以宫室、台池、金玉、子女等诱惑人主，使人主乱心纵欲，而臣下从中获取私利。民萌与民氓同，是说臣下施惠人民，收揽民心，使朝廷市井都只知臣而不知君。流行是说人臣养辩士，操纵舆论。威强是说人臣蓄壮士，遇有异己之人使壮士加以暗杀，以图增进自己的威力。四方是说人臣连络强国的使臣以博外国的欢心以胁迫君主。以上八端谓之八奸，是人臣常做的事情，人主务宜加以预防。(四)为执二柄。《二柄篇》说　“明君之所导制其臣者二柄而已矣。二柄者，刑法也。何谓刑法？曰杀戮之谓刑，庆赏之谓法。为人臣者畏诛罚而利庆赏。故人主自用其刑法，则群臣畏其威，而归其利矣。故世之奸臣则不然，所恶则能得之其主而罪之，所爱则能得之其主而爱之。今人主非使赏罚之威利出于己也，听其臣而行其赏罚，则一国之人皆畏其臣而易其君，归其臣而去其君矣。此人主失刑法之患也。夫虎之所以能服狗者，爪牙也。使虎释其爪牙而使狗用之，则虎反服狗矣。人主者以刑法制臣者也，今人君者释其刑法而使臣用之，则君反制于臣矣。”这样，韩非以为人主所执以制臣的二种大柄(刑与法，赏与罚)是不可旁落的。二柄万一旁落，则不但贤者无从近君，就是人君的地位与生命也将陷入于危险之中而不能自拔了。他又把把持二柄的人臣名之曰重人或重臣，并把重人或重臣比之于猛狗。而韩非自己后来也竟死

于这一种猛狗之手，想来这不是韩非初料所及的罢。

综上所述，韩非以荀子的性恶论为基础，社会的现实为根据，提倡他的法治论，他兼言申不害之术与商鞅之法，而以老子的虚静为其理想的极致。他是网罗了当时各派的学说而树立他一家之见的。他的议论，条理明晰，文辞畅达，读之令人称快。他的思想里面虽难免有过于冷酷的地方(如以为父子之亲，夫妇之爱，也不足靠等) ，但我们一考当时的社会的实况，他的主张也未始不包含有一面的真理。思想家的思想要不外为社会的现实的反映，韩非当然不是例外。

第二编　汉代的哲学(经学)

第一章　概　　说

秦始皇继祖宗余业，并诸侯，灭六国，囊括海内，统一天下。他承受孝公以来的大政方针，顺了经济发展的趋势，彻底推翻封建制度，实施土地自由买卖政策于全国，这是我国历史上一大变动。始皇既统一宇内，乃听李斯之言，禁止处士的横议，采取绝对的愚民政策，焚书坑儒，所谓秦火之厄，于以产生。他不准人民讲习诗书，又设挟书之律，甚至把藏书者入之于罪。因此，天下的学者或携简策逃匿山间，或把书籍隐藏壁内。可是宫中的图书，当时却依然保存着。后来，秦宫为楚项羽所烧毁，而经过楚汉之争，民间所藏的书籍也就大部散失，所余无几了。及刘邦灭项羽，建汉室，四海复归一统。其后12年，即惠帝四年(纪元前191年)，始开挟书之禁，诏天下征求遗书，简编方才渐在宫中重行集中。话虽如此，从始皇焚书至惠帝那时，时间已经过了22年，这些竹简大概都受了极大的损伤，完全的书籍殆属不多。所以当时学者的工作的第一步当然是“整理”了。等到文景之世，一经专门之学因以成立。武帝时更置“五经博士”，使各讲授专门。帝又用董仲舒、公孙弘之言，崇尚儒术，罢黜百家，设大学，聘名师，竭力于文教的发展。同时，河间献王德、淮南王安又雅好文学，广求书籍，不计费用，所以二王所得独多，不仅限于经书，就是诸子之书，他们也搜集了不少。现在如列举西汉“今文”的专门家(所谓十四博士)时，则《诗》有鲁(出于申公)，齐(出于辕固)，韩(出于韩婴)三家；《书》有欧阳(生)，大夏侯(胜)，小夏侯

(建)三家，同出于伏胜；《礼》有大戴(德)，小戴(圣)，庆(普)三家，同出于高堂生；《易》有施(雠)，孟(喜)，梁丘(贺)，京(房)，四家，同出于田何；《春秋》则为《公羊传》，有严(彭祖)，颜(安乐)二家，同出于胡母生、董仲舒。(《庆氏礼》不在十四博士内，《穀梁传》亦然。)以上十四博士所用的各书都是几个年老的学者凭着记忆用当时通行的隶书写成的，所以叫做“今文”，“今文”就是用现代(当然是指汉代)文字书写的意思。但到后来，所谓“古文”经传逐渐出现。这些书是用汉以前的文字(所谓蝌蚪文字，就是古籀)写成的，所以与“今文”相对，叫做“古文”。就“古文”经传的来历讲，《易》为费直所传，《书》为孔子的后裔孔安国发其壁藏所得，《诗》则献王手下的博士毛公所传，《周官》则河间献王所得，《逸礼》则鲁恭王坏壁所得，《春秋》则《左氏传》亦出，据说为张苍所传。兹将西汉今文十四博士和西汉末所发现的古文经传列表于下，以清眉目。(据周予同的研究。)

经	今　文		古　文	
	家	备　记	家	备　记①
诗	鲁(申公)(1) 齐(辕固)(2) 韩(韩婴)(3)	鲁诗，韩诗，文帝时立博士；齐诗景帝时立。	毛诗(毛公)	汉书儒林传　“毛公，赵人也，治诗，为河间献王博士。”又艺文志：“自谓子夏所传而河间献王好之。”

① 古文经传的备记都根据着刘歆、班固这一类人的话；这些话，在今文学家看来，当然是不可靠的，读者可参考康有为《新学伪经考》中《汉书艺文志辨伪》、《汉书儒林传辨伪》诸篇。

续表

经	今　文		古　文	
	家	备　记	家	备　记
书	欧阳(生)(4) 大夏侯(胜)(5) 小夏侯(建)(6)	三家同出于伏胜。武帝时立书欧阳氏博士，宣帝时添立大小夏侯。	古文尚书(孔安国)	汉书艺文志　“古文尚书者出孔子壁中。武帝末，鲁恭王坏孔子宅，欲以广其宫，而得古文尚书。……孔安国者孔子后也，悉得其书，以考二十九篇，多得十六篇。”
礼	大戴(德)(7) 小戴(圣)(8) 庆(普)①	三家同出于高堂生。武帝时立礼经博士，宣帝时分立为二家。	逸礼	刘歆让太常博士书　“鲁恭王得古文于坏壁，逸礼有三十九篇。”
			周官	唐贾公彦序周礼废兴引马融传云:“至孝成皇帝，达才通人刘向子歆，校理秘书，始得序著于录略。”

① 《庆氏礼》本系今文学，据《后汉书·儒林传》，未立于学官，所以不在十四博士之内；但亦有人根据《汉书艺文志》在十四博士中除去《易》的京氏而代以庆氏的。

续表

经		今文		古文	
		家	备记	家	备记
易		施(雠)(9) 孟(喜)(10) 梁丘(贺)(11) 京(房)(12)	四家同出于田何。武帝时立易经博士，宣帝时分立为施、孟、梁丘三家，元帝时又立京氏。	费氏(费直)	汉书儒林传“费直字长翁，东莱人……亡章句，以彖象系辞十一篇文言解说上下经。”
				高氏(高相)(附)	汉书儒林传“高相，沛人。……亡章句，专说阴阳灾异。”
春秋	公羊	严(彭祖)(13) 颜(安乐)(14)	二家同出于胡母生、董仲舒。武帝时立春秋公羊博士。宣帝时分立为严、颜二家。	左氏(左丘明)	汉书儒林传“汉兴，北平侯张苍，梁太傅贾谊，京兆尹张敞，大中大夫刘公子皆修春秋左氏传。”
	穀梁①		汉书儒林传:“瑕丘江公受穀梁春秋……于鲁胜公。”	驺氏(附)	汉书艺文志:“无师。”
				夾氏(附)	汉书艺文志“未有书。”

西汉经师对于古文经传多不信任。西汉末年，刘歆屡请立入学官，皆不见许。王莽篡汉，歆仕莽朝，始把古文经传立于官学。可是光武复兴以后，旋又废去，专用今文。不过西汉今文学者之说率皆依据秦代旧儒而来，其思想多方士化，具有神秘迷信的倾向，所以平心

① 《春秋·穀梁传》宣帝时始立为博士，不在十四博士之内。《穀梁》之为今文，古无异辞，可是近人也有斥为古文的。详可参考崔适《春秋复始》卷一。

而论，今文学家也不能说是先秦儒家的正统。东汉以后，学者对于今文学家阴阳灾异之说已感厌倦，学风渐变，古文学因亦逐渐抬头。东汉经学的大师，如贾逵、许慎、马融、服虔等，也大都崇尚古文，轻视今文。经今古文的争辩几达二百年，直到东汉末年的大儒郑玄(康成)出来，他综合了一切古今文的家法，自创一家之言。(但就大体讲，他仍是偏袒经古文学的。)玄学问最称淹博，偏注群经，其著作种类之多，在两汉实首屈一指，而其内容则都兼采今古文。如他笺《诗》，以毛本为主，而又时达毛义，兼采三家；于是郑诗笺行而今文齐、鲁、韩三家《诗》废。注《尚书》用古文，而又和马融不同，或马从古而郑从今，或马从今而郑从古；于是郑书注行而今文欧阳、大小夏侯《尚书》废。注《仪礼》也兼用今古文，从今文则注内叠出古文，从古文则注内叠出今文；于是郑礼注行而今文大小戴《礼》废。在郑氏的本意，也许以为今古文自来互相攻击，实系学术界中的不幸，为息事宁人计，只有折衷调和之一途，于是他本个人心得，参酌各说，树立了一种比较平允的见解。这样，他的学说，虽以古文学为宗，但同时亦兼采今文学。而当时学者，一则苦于今古文家法的繁琐，一则震于郑氏经术的博洽，所以翕然从风，鲜有异辞。但这样一来，郑学盛行，而古今文的家法淆然混乱了。在郑学盛行之后数十年内，曾发生过一次反郑学运动。倡这种运动者为西晋王肃。可是王肃之反对郑学，并不在于反对今古文家法的混淆，无非出于个人的好恶，所以他或以今文说驳郑氏的古文说，或以古文说驳郑氏的今文说。后来，王氏虽借政治之力(肃女适司马昭，晋武帝炎为其外孙)，得把他的《尚书》、《诗》、《论语》、《三礼》、《左氏解》和其父朗的《易传》立入学官，一时使郑学受了很大的打击，然而今古文的家法从此更无人过问，而当时所谓儒者也只知龂龂于郑王之争了。

现在我们将今古文二派的重要的差别列表对照如下。

今　文　学	古　文　学
(一)崇奉孔子。	(一)崇奉周公。
(二)尊孔子为受命之素王。	(二)尊孔子为先师。

(三) 视孔子为哲学家、政治家、教育家。	(三) 视孔子为史学家。
(四) 以孔子为托古改制。	(四) 以孔子为信而好古，述而不作。
(五) 以六经为孔子作。	(五) 以六经为古代史料。
(六) 以六经内容程度的浅深，排列六经为诗、书、礼、乐、易、春秋。	(六) 以六经产生时代的早晚，排列六经为易、书、诗、礼、乐、春秋。
(七) 以春秋公羊传为主。	(七) 以周礼为主。
(八) 为经学派。	(八) 为史学派。
(九) 经的传授多可考。	(九) 经的传授不大可考。
(十) 西汉皆立于学官。	(十) 西汉多行于民间。
(十一) 盛行于西汉。	(十一) 东汉时稍盛，东汉末大盛。
(十二) 斥古文经传为刘歆伪造之作。	(十二) 斥今文经传为秦火残缺之余。
(十三) 今存仪礼、公羊、穀梁 (?) 及大小戴礼记 (?)、韩诗外传。	(十三) 今存毛诗、周礼、左传。
(十四) 信纬书，以为孔子微言大义间有存者。	(十四) 斥纬书为诬妄。

由今日的我们看来，今文派可以说是两汉的官学派，所以今文经传大概是由秦代的博士辈传下来的，其中多杂有秦代齐鲁方士辈的思想，这是当然的事。我们一看汉初的儒者如董仲舒等往往把神秘思想添入经传，就可明白。对这一点，现尚残存的何休的《公羊传》注也可证明。

至于古文派的经传，则本是民间流传下来的残简。就资料讲，照理本较今文派的经传可靠。只要整理得法，不附私见，当时的古文派实可整理出比较今文更为正确的经传。不幸当时的整理者却为附和王莽的那个刘歆。他挟自己的私意，任意增删，于是比较可靠的资料也就被他糟蹋净尽了。这样，今文也好，古文也好，二种经传实在都未必可靠；在于今日，我们果欲找出经传的真面目，今文古文都系我们研究的资料，而同时因为现存的经传，不拘今文古文，都含有后人窜改的地方，我们尤须依据科学的方法，择真去伪，把它重新加以整理。

东西两汉的儒者的事业，如上所述，可以说是全在“古书整理”

与“古经训诂”二点上面。而他们的事业的范围不仅限于经书，即于老庄以下诸子百家也无不涉及。经子二者纵难免因他们的整理失却了一部的真相，但是我们今日总还有经子二者可读，这传授的功绩是不得不归诸汉儒的。汉学之所以称为训诂之学与夫训诂之学之所以有功于我国文化者就在于此。

就儒学讲，汉代之学固为训诂之学，可是就思想言，汉代实可以说是一个黄老思想最为流行的时代。高祖破秦入关，约法三章，废除秦代苛法，因此深得人心。惠帝之时，君臣皆主无为清静，人民因得安居乐业，休养生息。从这种事实看来，黄老的主张是很合乎当时的实际情形的。在于朝廷，窦太后相传最好黄老；在于学者，如陆贾、司马谈等也都尊尚黄老无为的学说。尤其是司马谈，当他论列六家(阴阳、儒、墨、名、法、道德)要旨时，以为各家俱有长短，惟有道家立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。这样，在于汉初，上自王公大人，下至百姓万民，都有尊黄老，尚无为的倾向。考黄老之所以适合当时人心的原因，约有二端：一为黄老之说对于久困于秦代苛法与长期兵乱的人心足以给与安慰，二为黄老之说适应着当时人心的内面的(精神的)要求。对第一点，无待赘述。对第二点，我们却不得不加以简单的说明。如前面所讲，在春秋战国的乱世，有主张个人独善的出世的学派(就是老、庄)与主张救济社会的入世的学派(就是儒、墨)互相对立着。可是精密讲，老子也决不是绝对不谈天下经纶的方策的。大体讲，“怎样能够救世?”这一个社会实际问题实在可以说是春秋战国时代的一个最大的问题。等到秦汉的统一，这多年的大问题一旦已告解决，于是人心的根底就发出了一种更深刻的要求。如秦始皇、汉武帝之求神仙不死之药，就可以说是这一种要求的表示。人生的根底既发生了这一种更进一步的要求，换句话说，人心既从“如何救济社会?”的问题转到“如何救济人生?”(因为人生是变幻无常的)的问题，那末，儒、墨、名、法诸家当然不足以满足这种需要，而一般人心遂也逐渐倾向于黄老一方了。所以，汉武虽曾崇尚儒术，罢黜百家，当时的儒者虽曾竭力做他们训诂的工作，但是汉代的思想还是向着黄老前进不已。黄老的思想不消说

是厌世的，所以当时的思想因亦倾向厌世主义。人生确是变幻无常，但我对这变幻无常的人生是虽欲救济而无从救济的。这是铁一般的事实，决非人力所能变更。固然，当时有一派人想借炼丹服药以达到神仙不死的境地，但事实上无论何人最后总难免于一死。“人生天地间，忽如远行客”，不仅当时诗人有这一种感想，就是当时哲学家（如淮南子）也以为生是寄，死是归。生寄死归既是无可如何的事实，所以扬雄以为人之羡慕久生，乃系无学的缘故。果是这样，神仙不死既非实际所能办到，人生天地正和蜉蝣无别，所以当时又发生了一种纵情求乐的思想。《古诗》十九首之一说：“人生不满百，常怀千载忧。书短苦夜长，何不秉烛游？为乐当及时，何能待来兹？愚者爱惜费，但为后世嗤。仙人王子乔，难可与等期。”这不但是诗人的心声，实是足以代表当时思想的基调的。换句话说，当时人心中的厌世观不转入于信仰，却一转而成为极端的现世享乐主义了。这一种倾向由两汉直延及于魏晋南北朝而愈盛，而黄老的崇奉后来亦一变而为老庄的崇奉了。所谓清谈之徒（竹林七贤）就是这一派的代表。不过上面所讲，是就思想比较进步的知识阶级而说的。若在一般民众，则求长生的风气支持甚久，他们总想以长生来救济人生的变幻无常。惟因长生在于现世实不可能，所以最后他们不得不求之于另一世界，于是宗教的信仰遂为他们唯一的出路，而汉末张陵所倡的道教的产生就是适应着当时民众的这一种需要的。

其次，汉代思想的另一特色为迷信。阴阳五行说及谶纬就代表着这一方面。这些理论偏于神秘，完全是依据想像而不讲论理的，所以在学术上的价值当然极少。我们先从“阴阳五行说”说起。阴阳是《易》的二个原理，古代人士往往应用这二个原理的消长以辨人事的吉凶与祸福。到了汉代，则更配以《尚书·洪范》的五行说及历法，分一年为四时、八位、十二度、二十四节，以《月令》（参考《礼记》）规定月月的行事和日日的吉凶。我们日常行事，须选吉日，避厄日，以求免灾得福。（从前的历本就是其例。）五行是指水、火、木、金、土，其名见诸《洪范》，但提倡五行说的似为战国中叶的驺衍、驺奭等。（二人约略与孟子同时。）《史记》称驺衍深察阴阳消

息，上自天文，下至地理，无所不通，学极博洽，为斯界大家，王公大人一接其术，无不惧然顺化。驺子的书湮灭不传，现在我们无从知其详细，可是所谓“五德终始之说”要为他们一派所倡的五行相克的理论。他们以为五行之中，木克土，金克木，火克金，水克火，土克水其顺序为土、木、金、火、水，譬如虞以土德王，夏以木德代之；夏以木德王，殷以金德代之；殷以金德王，周以火德代之。驺子周人，其说至此为止，但据其理论我们自可推知秦为水德，汉为土德。这种学说叫做“五行相胜说”。(《史记·封禅书》也采用之。)到了汉代，与这五行相胜说相对，又产生了一种“五行相生说”。照“五行相生说”讲，五行一方面固然相克，一方面却又相生，就是木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，而五行相生乃是宇宙事物及人类社会所以进展的真相。这样，历代王朝的兴替，与其说是后代克服前代，毋宁说是从前代自然而然地产生出后代，此中的嬗变都遵奉着自然的法则。譬如大皞以木德王天下，由木生火，所以继起的炎帝就以火德王。炎帝之后，黄帝以土德王；黄帝之后，少皞以金德王；少皞之后，颛顼以水德王。(汉刘向采取这一种说法。)在汉代的著述里面，五行的理论随处皆是；不过同讲五行，有的主张相胜说，有的却主张相生说，这是我们所当加以辨别的。兹将二说的内容列表于下。

五行相胜说



五行相生说



把阴阳说与五行说结合起来，就成为阴阳五行说。这种阴阳五行说到了汉代更形发展，汉代人士竟把这种理论应用于一切日常行事上

面。举凡对于时候、方位、食物、衣服、色彩以及其他精神作用等都依据五行加以说明。(如时日相克，方位相克以及火性的男不可娶水性的女等等。) 从古代“天人合一”的观念演绎出来的这一种阴阳五行说，自汉以来，烦琐达于极点，而迷人之力之强亦达于极点。其结果，社会上产生出许多以阴阳五行说为谋生的工具的人们(如是星相家、堪舆家，甚至于巫医等等)；这一班人愚民惑众，诈财骗钱，无所不至。三国时的管辂，晋时的郭朴等且被称为斯道的大家，据说测无不知，言无不中，可见国人迷信之强与夫他们魔力之大了。这一种学说的影响，所及的范围至为广大；不仅中国，就是日本、朝鲜，不仅古代，就是近代、现代，都多少受着这一种思想的支配。那末，我们也就难怪汉代有名的学问家，如董仲舒、京房、刘向等都为其信徒了。

再就谶纬言，这些当然也是迷信。精密讲，谶与纬本系两种不同的东西。《四库全书总目提要》卷六说：“按儒者多称谶纬，其实谶自谶，纬自纬，非一类也。谶者，诡为隐语，预决吉凶。《史记·秦本纪》称卢生奏录图书之语，是其始也。纬者经之支流，衍及旁义。《史记》自序引《易》：‘失之毫厘，差以千里’；《汉书·盖宽饶传》引《易》：‘五帝官天下，三王家天下’；注者均以为《易纬》之文是也。盖秦汉以来，去圣日远，儒者推阐论说，各自成书，与经原不相比附。如伏生《尚书·大传》，董仲舒《春秋阴阳》，核其文体，即是纬书，特以显有主名，故不能托诸孔子。其他私相撰述，渐杂以术数之言，既不知作者为谁，因附会以神其说。迨弥传弥失，又益以妖妄之辞，遂与谶合而为一。”这些话甚是中肯。谶是预言未来之事的。所以后汉的张衡说：“立言于前，有征于后……谓之谶书。”(见《后汉书·张衡传》)。关于预兆的信仰，自古即已有之。当周的武王伐纣渡河(黄河) 之时，白鱼跃入船中，武王的部下因此遂信以为天命已在武王，就是一例。但这是自然界方面的预兆，不是文字上面的预言。文字上面的预言(谶)，普通讲，实始于秦。《史记·始皇本纪》里面说卢生入海归来，他所奏图谶之中，有“亡秦者胡也”一语，这才是真正的谶的起原。有人以为后来始皇之所以倾一代精力，完成万里长城，其动机的一部分就在于此。汉代人士最相信这种

预兆或预言。大儒董仲舒以为鲁哀公十六年西狩获麟，这乃是孔子受命之符。因此，今文学派都把孔子称为素王。《汉书·王莽传》也载有一段故事，说在莽立孺子婴的那一年，在武功地方的井中掘出了一块白石，其石上圆下方，石上写有“告安汉公莽为皇帝”八字。王莽借此篡了汉室。后汉光武亦以图谶兴，故对图谶甚为信仰。这样，上行下效，信谶之风因以日盛。可见谶始于秦，等到前汉哀平以后遂大为流行了。

至于纬，系对经而言，在汉以前无人谈及，其名实始于汉代，而其详目则始见于《隋书·经藉志》。所以对纬，自来的学问家多怀疑之。据《隋书》，纬是孔子编纂六经时恐后人不明真意，因作之以明示经义的。但考其内容，多系阴阳家的思想，其神秘的预言，在在与今文相比附。如《易纬》把五常与八卦加以联络，用八卦来说明仁、义、礼、智、信(见《易纬》《乾凿度》卷上)，其说极尽牵强附会之能事。又如《春秋纬》说“邱览史记，援引古图，推集天变，为汉帝制法，陈叙图录。”这样，孔子在数百年之前，推测天变，竟预为汉帝制法，且同书之中并附有种种谶语(见《玉函山房辑佚书》卷五十六)，这又真可称为非常异义可怪之论了。这些思想大体可以说是从中国古来天人合一的思想扩充而成，其倡之者骀衍，其发挥之者实不外为汉代人士。孔子本身决不会抱有这一类谬妄的思想。所以纬非孔子所著，自无疑义。可是汉儒，尤其是今文派，大都相信着纬。如董仲舒(今)著《春秋繁露》，阐扬五行灾异的道理，刘歆(古)则以《河图》为《易》的根源，《洛书》为洪范的蓝本，其他又如孟喜、京房(今)的《易》学，扬雄(古)的《太玄》，何休(今)的《公羊传》注等殆无一不是幽玄其说，神秘其辞的。这些大都可以说是与纬的思想有关。《隋书·经籍志》说“《易》曰：河出图，洛出书，然则圣人之受命也，必因积德累业，丰功厚利，诚著天地，泽被生人，万物之所归往，神明之所福飨，则有天命之应。盖龟龙衔负出于河洛，以纪易代之征，其理幽昧，究极神道。先王恐其惑人，秘而不传。”而汉代儒者却把“先王恐其惑人，秘而不传”者畅加发挥，一无顾忌了。

上述阴阳五行之说与谶纬之学，一言以蔽之，都不外是迷信。这些都是在战国末年方才发生而在秦汉时代特别流行的思想。汉代人士承秦人（方士）之后，用这种思想去解释经书而且较秦人更变本加厉，这真是经书所遭的大厄了。

汉代思想的特征，略如上述。汉代儒家，当秦火之后，多埋头于经书的整理和训诂，这是当然的事。因此，一代大儒如刘向父子、马融、郑玄辈，其思想也并无值得研究之点。四百年间，只有前汉刘安、董仲舒、扬雄及后汉王充四人，思想上略有可观而已。黄老思想，在于汉代，虽极占有势力，但当时一般所注重者与其说是在于哲理方面，毋宁在于养生的技术方面，这样，道教就在汉末应运而产生了。至于佛教，相传在后汉明帝时，虽已输入，但力量极小，于当时的思想界实无明显重大的影响。

第二章　刘　　安

刘安，淮南厉王（汉高祖子）之长子。厉王以得罪迁蜀，殁于途中，文帝悯之，封其四子，并以其长子安继其父封，为淮南王。因此，安被称为淮南子。他为人雅好琴书，博洽能文，但又好虚誉，具野心。他一面广搜遗简，一面招致宾客，相与讲论道德。宾客之中，最著名者为苏飞、李尚等八人。安与他们共同著成一书，名曰《鸿烈》。鸿作“大”解，烈作“明”解，鸿烈就是把道大加阐明的意思。所谓《淮南子》(内书)二十一篇就是指此。武帝之时，淮南王声名振于天下，可是后来竟因谋叛被诛而死。他的著书，据说尚有《外书》、《中书》等，但现在已散失不传了。

淮南子的本体论可以说是完全根据着老庄二子的思想。他以为宇宙的本体是道，而道乃是普遍的，绝对的，超越时空的，虚无自然的。《原则训》说　“夫道者，覆天载地，郭四方，拆八极，高不可际，深不可测，包裹天地，禀授无形，源流泉涔，冲而徐盈，混混汩汩，浊而徐清。故植之而塞于天地，横之而弥于四海，施之无穷而无所朝夕，舒之幎于六合，卷之不盈于一握。”他所谓道是这样的。

《俶真训》说　“有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者。有有者，有无者，有未始有有无者，有未始有夫未始有有无者。所谓有始者，繁愤未发，萌兆牙蘖，未有形埒，冯冯螾螾，将欲生兴而未成物类。有未始有有始者，天气始下，地气始上，阴阳错合，相与优游竞畅于宇宙之间，被德含和，缤纷龙茸，欲与物接而未成兆朕。有未始有夫未始有有始者，天含和而未降，地怀和而未扬，虚无寂寞，萧条霄霏，无有仿佛，气遂而大通冥冥者也。有有者，言万物掺落，根茎枝叶，青葱芩茏，萑扈炫煌，蠉飞螾动，蚑行哙息，可切循把握，而有数量。有无者，视之不见其形，听之不闻其声，扪之不可得也，望之不可极也，储与扈冶，浩浩瀚瀚，不可隐仪揆度，而通光耀者。有未始有有无者，包裹天地，陶冶万物，大通混冥，深闳广大，不可为外，析毫剖芒，不可为内，无环堵之宇而生有无之根。有未始有夫未始有有无者，天地未剖，阴阳未判，四时未分，万物未生，汪洋平静，寂然清澄，莫见其形，若光耀之间于无有，退而自失也。”老子以为宇宙之本体为无。庄子则于始之前更言无始，无无始；于无之前更言无无，无无无。而淮南子却想更进一步把始、无始、无无始与无、无无、无无无等加以较详的说明了。不过这种说明在学术上实在是无甚意义的。至就从道所以产生万物的历程讲，他的思想大体也与老子相同。他以为道始于一，由一分为阴阳，阴阳和合，乃生万物。《诠言训》说　“洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一。”由太一而生阴阳，由阴阳而成万物。而在他方，淮南子并参用《易》的思想，以为由阴阳化生到万物的这一历程更可细分为由阴阳而四时，而八极，而万物；这是与由两仪而四象，而八卦，而万物的《易》的宇宙观相当，自不待言。

就他对于人生的见解言，人类也与其他物类一样是由阴阳二气和合而成，不过和合的方法各有不同，和合得较精者就成为人。《精神训》说，“烦气为虫，精气为人”，就是指此。他这种理论，内容纵极简单，但其思想实较《老子》与《易》已经更进一层，并且可以说是已经开了后世宋儒依据气质的偏正来说明人与物二者的差别的那种学说的端绪了。

这样，人类与万物，气稟纵有精烦之别，究同系“气”所构成，所以物我之间实无绝对的区别 《原道训》说 “夫天下者亦吾有也。吾亦天下之有也。天下之与我，岂有间哉?”《本经训》也说 “天地宇宙，一人之身也。六合之内，一人之制也。”他以为从大处着眼，物我原来是一体的。根据这一种大我小我的观念，他并想把天地与人身的类似加以说明。他说 “夫精神者，所受于天也；而形体者，所稟于地也。”(《精神训》) 又说 “头之圆也象天，足之方也象地。天有四时，五行，九解，三百六十六日；人亦有四支，五藏，九窍，三百六十六节。天有风雨寒暑，人亦有取与喜怒。”(《精神训》) 物我一体的见解，源出老庄，固不必说；而他把天人合一的主张具体地在肉体方面加以阐明，这是他受着当时流行的阴阳五行说的影响的地方。对这一点，与他同时的董仲舒更有详细的论述。此外，淮南子对于死生得丧都作平等看待，其理论也不出于老庄二子的范围。

至于人生最高的目的，在他，要在于“与道合一”。他把“与道合一”的人称之曰至人、真人、圣人、大人、大丈夫。至人、真人，是庄子所使用过的名词，而圣人、大人、大丈夫，却是孟子所使用过的名词，这一点是值得我们注意的。他对于这一种“与道合一”的理想的人格描写得最为详细。《精神训》说 “所谓真人者，性合于道也。故有而若无，实而若虚，处其一不知其二，治其内不识其外，明白太素，无为复朴，体本抱神，以游于天地之樊。芒然仿佯于尘垢之外，而逍遥于无事之业。浩浩荡荡乎! 机械知巧，弗载于心，是故死生亦大矣，而不为变。……形若槁木，心若死灰，忘其五藏，损其形骸。不学而知，不视而见，不为而成，不治而辩。感而应，迫而动。……大泽焚而不能热，河汉涸而不能寒也。大雷毁山而不能惊也。大风晦日而不能伤也。是故视珍宝珠玉犹石砾也，视至尊穷宠犹行客也。……以死生为一化，以万物为一方，同精于太清之本，而游于忽区之旁。”又说 “至人量腹而食，度形而衣，容身而游，适情而行，余天下而不贪，委万物而不利。处大廓之宇，游无极之野。登太皇，冯太一，玩天地于掌握之中，夫岂为贫富肥臞哉?”又说:“圣人法天顺情，不拘于俗，不诱于人，以天为父，以地为母，阴阳

为纲，四时为纪。”《原道训》也说　“大丈夫恬然无思，澹然无虑，以天为盖，以地为舆，四时为马，阴阳为御。乘云陵霄，与造化者俱。纵志舒节，以驰大区。可以步而步，可以骤而骤。令雨师洒道，使风伯扫尘，电以为鞭策，雷以为车轮。上游于霄雿之野，下出于无垠之门。”总之，淮南子心目中的理想的人格是一无为自然，超然物外，与宇宙天地为一体，置死生得失于度外的人。上述这些文字简直完全可以说是庄子的口吻。他并与庄子一样，以为我们只要从清静无欲入手，努力修养，谁也都可达到这一种人生最高的境地的。

在淮南子，人性原是善而无邪的。所以他说　“率性而行谓之道，得其天性谓之德。性失然后贵仁，道失然后贵义。是故仁义立而道德迁矣，礼义饰则纯朴散矣，是非形则百姓眩矣，珠玉尊则天下争矣。凡此四者，衰世之造也，末世之用也。”(《齐俗训》)由此，可见他之主张性善这一点虽与孟子相似，他这段文字的第一句虽也与《中庸》相同，可是他的真意毋宁是与老子“复归于婴儿”的那种“复性”的主张更为接近，换句话说，他所主张的乃是绝对的性善论和绝对的消极论。他又以为人性虽善，但因我们都有嗜欲，所以往往至于丧失本性。《齐俗训》说　“日月欲明，浮云盖之。河水欲清，沙石滓之。人性欲平，嗜欲害之。”《俶真训》说　“水之性真清，而土汩之。人性安静，而嗜欲乱之。”而考嗜欲之所以生，则当然由于外物的诱惑。所以《原道训》说　“人生而静，天之性也。感而后动，性之害也。物至而神应，知之动也。知与物接，而好憎生焉。好憎成形，而知诱于外，不能反己，而天理灭矣。”《精神训》也说:“五色乱目，使目不明。五声哗耳，使耳不聪。五味乱口，使口爽伤。趣舍滑心，使行飞扬。此四者天下之所养性(作生解)也，然皆人累也。故曰，嗜欲者使人之气越，而好憎者使人之心劳。弗疾去则志气日耗。夫人之所以不能终其寿命而中夭于刑戮者，何也?以其生生之厚。夫惟能无以生为者，则所以脩得生也。”这样，我们的感官一接触了外物就会发生欲望，而这种欲望就是使人丧失本性的原因，所以“清静无欲”实是人生修养的唯一的方法了。

综括上述，我们可以明白淮南子的思想大体是出于老庄的，汉初

的社会背景确有使这种思想抬头的可能，其理已详前章，兹不更赘。不过在他方面，《鸿烈》这一部书，内容至为驳杂，其理论决不是前后一贯的，其中，除道家思想外，更包含有儒家、法家、兵家、阴阳家的思想。不仅如是，甚至连天文、历数、传说、神话、民间的信仰等等也都杂凑在一起，所以我们即把它看做是一部关于古代思想的芜杂简陋的类书，亦无不可。

第三章　董　仲　舒

董仲舒与刘安约略同时。刘安为当时老庄学派的代表，董仲舒则为当时儒家的代表。董子是一个有名的《春秋》学者。关于他的生卒年月，《汉书》列传未曾言及。苏舆作《董子年表》，起汉文帝元年（179 B. C.），止武帝太初元年（104 B. C.）。他是广川人，少攻《春秋·公羊传》。景帝之时任为博士。《汉书》说他“下帷讲诵，弟子传以久次相授业，或莫见其面，盖三年不窥园，其精如此。进退容止，非礼不行，学士皆师尊之。”武帝时，他上《贤良对策》，根据《春秋》，备述天人之道，并请专崇孔子，罢黜百家。其中有云：“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科，孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之道灭息，然后统纪可一，而法度可明，民知所从矣。”武帝之所以尊孔与夫儒家自后之所以能够在过去我国思想界上占有莫大的势力，皆原于此。后仕易王，为江都相，王素好勇而骄，他常以礼义匡正之，他说仁道之要，以为为仁人者应该“正其谊不谋其利，明其道不计其功”。这是两句很有名的文句，而从这两句话，我们也可明白他是一个彻底的理想主义者，不是功利主义者。后来罢官家居，专究天人之故，以为天灾地变乃是天所以警戒天子行政的不当的，他因作《灾异记》。为了这个缘故，他几遭死罪。诏赦后又为膠西相。未几，辞官回里，以著述终。据《汉书》，他的著书有奏疏 123 篇，关于《春秋》的文字数十篇，但现存的只有文集 1 卷，《春秋繁露》17

卷。《汉书》谓　“刘向称董仲舒有王佐之才，虽伊吕亡以加。管晏之属，伯者之佐，殆不及也。至向子歆，以为……仲舒遭汉，承秦灭学之后，六经离析，下帷发愤，潜心大业，令后学者又有统一，为群儒首。”(传赞)　又谓　“昔殷道弛，文王演《周易》，周道敝，孔子作《春秋》。则乾坤之阴阳，效《洪范》之咎征，天人之道粲然著矣。汉兴，承秦灭学之后，景武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗。”(《五行志》)　董子在西汉儒家中的地位，由此可想见一斑了。

董子学说的基本观念为天。他把天看做是万物之本，人与物都是从天产生的。其中，人为万物之灵长，五谷六畜等等乃系天为养育人类而创造的。《贤良对策》说　“人受命于天，固超然异于群生。入有父子兄弟之亲，出有君臣上下之谊，会聚相遇，则有耆老长幼之施，粲然有文以相接，骫然有恩以相爱，此人之所以贵也。生五谷以食之，桑麻以衣之，六畜以养之，服牛乘马，圈豹槛虎，是其得天之灵，贵于物也。”这样，人实系天的骄子，人受天之眷顾最为深厚。因此，人的身体与活动也是与天互相类似。他说　“天以终岁之数，成人之身。故小节三百六十六，副日数也。大节十二分，副月数也。内有五脏，副五行数也。外有四肢，副四时数也。乍视乍瞑，副昼夜也。乍刚乍柔，副冬夏也。乍哀乍乐，副阴阳也。心有计虑，副度数也。行有伦理，副天地也。”(《春秋繁露·人副天数篇》)　在他，我们的身体与活动殆无一不与天相仿。人类之中，王者德侔天地，所以天对之特加宠爱而任命他为天下的统治者，因此，王者独具“天子”的尊号。天子之下，随其德的高下而有诸侯、大夫、士等等。天授命于有德的君子，使之统治天下，其证据就是所谓“受命之符”。《贤良对策》说　“《书》曰，白鱼入于王舟，有火复于王屋，流为乌，此盖受命之符也。”周的武王，照他的见解，是这样受了天命而成为天子的。所以做天子的对于一切行政都不可不模仿天。天之数为三(如天地人为三才，日月星为三光，三月为一时，三旬为一月等)，四(如春夏秋冬为四)，十(天地阴阳火金木水土人合成十数)，十二(十二月为一岁)。所以，王者之下应设三公，一公之下应设三

卿，一卿之下应设三大夫，一大夫之下应设三士，这是依据着三之数；公、卿、大夫、士，分为四级，这是依据着四之数；三公、三卿、三大夫、三士合计十二，共成一条，这依据着十二之数；三公、九卿、二十七大夫、八十一元士，合计十条百二十臣，这依据着十之数。董子以为官制也都应象天。这种理论，在现在的我们看来，完全出于牵强附会，当然毫无价值可言；而董子却不惮烦，言之津津有味，这完全是因为他受着当时流行的阴阳家的学说的影响的缘故。此外，照他的见解，天子并应祭天，借表敬天之意，同时并祈天能够助他实现天的命令。而天，在他方面，对于天子的行政却无时无刻不在监视，人君的措置如果适当，则天必降祥瑞以奖励之，如不适当则天必降灾异以警告之。天子如得了警告，尚不改悔，则最后就要丧失统治者的大位了。《贤良对策》说："臣谨案《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害，以谴告之；不知自省，又出灾异，以惊惧之；尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君，而欲止其乱也。自非大亡道之世者，天尽欲扶持而全安之。事在强勉而已矣。"这些是充分足以代表汉儒，尤其是今文学派的迷信的思想的。

天的思想，同时，又是他的伦理说的基础。依董子的主张，人既经同系天之爱子，所以不独人君，就是一般士民也都应该以天为法。天乃是我们日常行为的标准，也就是我们在伦理道德上所宜遵从的规范。他说："道之大原出于天。天不变，道亦不变。"（《贤良对策》）这样，道德的法则是源出于天而且是千古不易的。关于道德的理论，除三纲五常之说外，他别无见解。《春秋繁露·基义篇》说："君臣父子夫妇之义皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。……王道之三纲，可求于天。"《贤良对策》说："仁、谊、（与义通）礼、智、信，五常之道。"在我国过去伦理思想上最占势力的"三纲五常说"，这样，是董子所首先加以明白提示的，五伦之说，自古有之，可是五伦中特别注重三纲，而把昆弟、朋友二者加以删略，这是董子的创见。至就五常而论，在他以前，《中庸》言知、仁、勇三德；孟子言仁、义、礼、智四德，而言五德者

实无其人。可见儒家关于德的说法，到了董子，是比孟子更为详细了。考他所以提倡三纲五常的原因，依我们的推测，大概仍由于他信奉阴阳五行说的缘故。他用阴阳与天之数来解释人伦，只有三伦尊卑之分甚为明显，而且合乎三之数，所以他主张三纲。他用五行来解释各德，三德和四德俱不合乎数目，所以他主张五常。我们一看他把五常配入五行，以仁配木，以智配火，以信配土，以义配金，以礼配水，不是也可想见他所以言五常的理由么？这些根据阴阳五行说而来的三纲五常说后来竟会在我国社会上具有莫大的势力，实是一件出人意料的事。

关于人性善恶的问题，自孟子以后，为历来儒者所注重的一个题目。董子以为在谋解决这个问题之前，我们应该把性字与善字的定义加以确定。自来的争辩起因于字义的不同者不少。“性”，在他，就是“生”，就是“质”，也就是先天生成的“自然之资”。性的字义虽经这样决定，但于性的善否仍可人持异见，这是因为对于同一善字也可以有各种不同的解释的缘故。《春秋繁露·深察名号篇》说:“……或曰性也善，或曰性未善，则各谓善者各异意也。性有善端，动之爱父母，异于禽兽，则谓之善。此孟子之言。循三纲五纪，通八端之理，忠信而博爱，敦厚而好礼，乃可谓善，此圣人之善也。是故孔子曰，善人吾不得而见之，得见有恒者斯可矣。由是观之，圣人之所谓善，未易当也，非善于禽兽，则谓之善也。使动其端善于禽兽，则可谓之善，善奚为弗见也?”这样，孔子把善的标准放得极高，以为人必完全无缺，方得称为善；而孟子则把善的标准放得极低，以为善于禽兽就是善。董子以为孟子是错误的。“孟子下质于禽兽之所为，故曰性已善。吾上质于圣人之所未善，故曰性未善。”他是采用孔子对于善的解释的。善字果作如是解，则就普通一般人讲，天然生成的自然的资质当然不能就算做善，最多我们也只能说它具有向善的可能性——“善端”或“善资”而已。而在他方面，他以为性固然具有善端，但同时也具有向恶的可能性。他说“人之诚，有贪有仁。仁贪之气，两在于身。身之名取诸天；天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性。”(深察名号)这样，他以为人性具有利他与利己两个

倾向的，前一种倾向是善端而不能就说是善，后一种倾向是恶端而不能就说是恶。他是想把孟荀二子的人性论加以调和，并且对于善与向善的可能性二者的差别曾经行过一番比较精密的思索的。性既有善端与恶端，所以性一定须经过教化以后方得成为真正实际的善。所以《实性篇》说："卵待覆二十日而后能为雏，茧待缲以绾汤而后能为丝。性待渐于教训而后能为善。善，教训之所然也，非质朴之所能至也。……米出于粟而粟不可谓米，玉出于璞而璞不可谓玉。善出于性而性不可谓善。"性之善既由后天的教化，则天然生成的先天的本性当然不能就算做善了。董子的性说，由我们看来，确是比较孟荀更进一步而值得我们注目的。

第四章　扬　　雄

扬雄，字子云，蜀成都人。他生于汉宣帝甘露二年（52 B. C.）。少而好学，博览群书。《汉书》称他"为人简易佚荡，口吃不能剧谈，默而好深湛之思，清静亡为，少嗜欲，不汲汲于富贵，不戚戚于贫贱"。当时司马相如作赋，极为弘丽温雅，他甚为钦慕，所以每作一赋，常以相如的作品为范式。后来，他觉得作赋颇似俳优之所为，虽旨在讽谏而结果往往相反，所以辍不复作，乃拟《易》的体裁，做成《太玄》一书。其内容晦奥，观之者难知，学之者难成。刘歆尝读之，对雄说："空自苦。今学者有禄利，然尚不能明《易》，又如《玄》何？吾恐后人用覆酱瓿也。"（《汉书·扬雄传》）雄只笑而不应。他又摹《论语》作《法言》，摹《仓颉》作《训纂》，摹《虞箴》作《州箴》，因此，他被称为摹拟的能手。王莽篡汉，他仍任大夫，颇为后人所讥评。卒于王莽天凤五年（18 A. D.），年71。自汉武奖励儒术以后，天下的学者虽大都倾向于儒学的研究，可是当时的一般人心却仍喜老庄无为清静之说。在这时候，想把儒道二家之说加以调和，以树立一家之见的，就是扬雄。他拟《易》而作《太玄》，《太玄》的思想大体是出于老庄一派的。所谓"玄"，所谓本体，是孔孟所不常讲的，并且"玄"这一名词也是《老子》中的用语。关

于处世一节，《解嘲》一文中也主张采取老庄恬淡清静的办法。可是，在他方面，他在道德的理论上却采用儒家的见解，他却尊重仁、义、礼、乐。《法言》阐述此意，至为详明，而其对于孔子可谓推崇备至。由此也可见扬子的学说是综合着儒道二家之说的了。

如上所述，《太玄》一书是仿照《易》的体裁而作成的。在《易》，有所谓阴阳(⚊与⚋)；在《太玄》，则有一、二、三(𝌆 𝌇 𝌈)。《易》的重卦各为六爻，《太玄》的每首有方、州、部、家四重。《易》以八卦相重，为六十四卦，《太玄》则以一、二、三错于方、州、部、家，为八十一首。《易》每卦六爻，合为三百八十四爻；《玄》每首九赞，合为七百二十九赞。首固与卦相当，赞固与爻相当；但《易》卦六爻，爻各有辞，《玄》首四重，却别为九赞以系其下，所以首与赞分道而行，与爻卦二者互相合形者不同。二赞合为一日，一赞为昼，一赞为夜，所以七百二十九赞共合三百六十四日半。此外，另加二赞，凑成一年三百六十五日半之数。其他与《易》的筮法和十翼相当的一切，在《太玄》中，也都应有尽有。要之，《太玄》是以始、中、终三元来代替易的阴阳二元，并参酌当时的历法而造成的一部神秘的著作。

扬子称本体为“玄”。“玄”这个名称大概出于《老子》第一章(《玄之又玄，众妙之门》)。因为本体是不可目见耳闻的，所以他名之曰玄。他说：“仰而视之在乎上，俯而窥之在乎下，企而望之在乎前，异而忘之在乎后，欲违则不能，默而得其所者玄也。”(《太玄》卷七)玄是无所不在的。又说：“夫玄者，天道也，地道也，人道也。”(《太玄》卷十)玄又是宇宙的最高原理，万物的产生与夫其间的法则皆由于玄。这些思想当然都依据着老子。不过就从本体产生万物的程序一点讲，老子以为是由一而二而三，但扬子却以为由一而三而九而二十七而八十一，其间略有不同。玄为宇宙一切的根源，玄分为三，名之为方，方有一方二方三方，共为三方。三方又各分为三，名之为州，每方有一州二州三州，共为九州。每州又各分为三，名之为部，每州有一部二部三部，共为二十七部。每部又各分为三，名之为家，每部有一家二家三家，共为八十一家。这是就空间而说的。

《太玄》又把方州部家四者综合如𝌆（一方一州一部一家）𝌇（一方一州一部二家）等为“首”，每首之下各附九“赞”。二赞为一日。这是就时间而说的。这样，不拘时间方面也好，空间方面也好，宇宙的纲领都被包摄在《太玄》一书之中了。他以为只要能够了解《太玄》之理，则未来之事皆可预测，而预测的方法则应依据《太玄》所规定。由此，我们可以明白扬雄的思想的内容虽一面与老子接近，但他面却仍不脱阴阳家的神秘的倾向。《玄图》说：“一与六共宗，二与七共明，三与八成友，四与九同道，五与五相守。”（《太玄》卷十）这又明显地是从五行配数之说出发的议论。固然，在于《太玄》，迷信的色彩较诸当时流行的谶纬薄弱得多，可是扬子总还不能说是一个完全超离阴阳五行说的学问家。

次就伦理的理论言，则扬子《法言》一书要以儒家为主，以孔子为宗。他批评各家，以为老子言道德，固有可取，然其反对仁、义、礼、乐，却未免过甚（问道），庄子杨朱则“荡而不法”，墨子晏子则“俭而废礼”，申子韩非则“险而无化”，邹衍则“迂而不信”（五百）。世间一切是非善恶宜以圣人的言行为标准。他说：“或曰：人各是其所是而非其所非，将谁使正之？曰：万物纷错则悬诸天，众言淆乱则折诸圣。或曰：恶睹乎圣而折诸？曰：在则人，亡则书，其统一也。”（吾子）又说：“说天者莫辩乎《易》，说事者莫辩乎《书》，说体者莫辩乎《礼》，说志者莫辩乎《诗》，说理者莫辩乎《春秋》。”（寡见）“山径之蹊，不可胜由矣；向墙之户，不可胜入矣。曰：恶由入？曰：孔氏。孔氏者，户也。”（吾子）这样，扬子主张为学与做人都应遵奉孔子与经书的。他在伦理道德方面采取五伦说与五常说，前者出于《中庸》、《孟子》，后者则出于董仲舒。他对董子的才德极为倾服，而于孟子，则尝以之自命（吾子），所以他这种见解基于二子，是毫无疑义的。至关于人性，他想把孟荀二子之说加以综合。他以为“人之性也善恶混，修其善则为善人，修其恶则为恶人”（修身）。而人之所以能够成为善或恶，则由于气。他说：“气也者，所适善恶之马也欤！”（修身）对于何谓气一层，他别无明白的说明，大概与孟子所谓气（志，气之帅也。）相同。要之，他以

为我们的性格的善恶全由修养之如何而定，修养是具有极大的效力的。修养的最高的目标当然在于圣人之道，所以各人都应勿畏难，勿自馁，努力精进，以求达于人格完成的地位。他说　“百川学海而至于海。丘陵学山而不至于山。是故恶夫画也。”(学行)　这样，扬子是最反对自暴自弃的。

前面讲过，扬子的《太玄》似尚不能全脱阴阳五行等的迷信的成分，但是在于《法言》，扬子却对当时流行于民间的神仙怪诞之说明白表示排斥。他说　“神怪茫茫，若存若亡，圣人曼云。”(重黎)　又说　“有生者必有死，有始者必有终，自然之道也。”(君子)　“或曰：世无仙，则焉得斯语？曰：语乎者非嚣嚣也欤？惟嚣嚣能使无为有。或问仙之实。曰：无以为也。有与无，非问也。问也者，忠孝之问也，忠臣孝子，偟乎不偟？”(君子)　这样，在他，长生不死决非自然界的现实所能办到，我们所应力事追求者毋宁在于忠孝等为人之道，决不在于为仙之道。他这种议论，在打破方士迷信之说上，是极有价值的。

第五章　王　　充

王充与王符、仲长统并称，号为季汉之三才，其中尤以充为最优。充字仲任，会稽上虞人。他生于光武帝建武三年(27)。《后汉书》说他“少孤，乡里称孝。后到京师，受业太学，师事扶风班彪，好博览而不守章句。家贫无书，常游洛阳市肆，阅所卖书，一见辄能诵忆，遂博通众流百家之言。后归乡里，屏居教授。仕郡为功曹，以数谏争不合去。充好论说，始若诡异，终有理实。以为俗儒守文，多失其真，乃闭门潜思，绝庆吊之礼，户牖墙壁，各置刀笔，著《论衡》八十五篇，二十余万言，释物类同异，正时俗嫌疑。……年渐七十，志力衰耗，乃造《养性书》十六篇。裁节嗜欲，颐神自守。(和帝)　永元(89～104)　中病卒于家。”现在《养性书》不传，所传者只有《论衡》。《论衡》一书，后汉蔡邕极重视之，其价值可知。

王充的根本思想大体为黄老的自然主义。他以为宇宙的本体为

气，由气产生阴阳，然后再由阴阳化生万物。他说 “一天一地，并生万物。万物之生，俱得一气。”（齐世篇）在这一点，他的见解实出于《易》与《老子》。他又说 “夫人之所以生者，阴阳气也。阴气生为骨肉，阳气生为精神。”（订鬼篇）这样，人也系阴阳二气所合成，也与他物一样，同出于气。人与物二者既同出于气，所以人也可以说一种物。所以他说 “夫倮虫三百六十，人为之长。人，物也；万物之中有知慧者也。”（辩崇篇）人本来也就是物，而人与他物之所以不同，要在人具有知慧这一点。那末，人与他物的这一种差别究竟从何产生？对这一层，他以为这完全由于所禀受的气的多少、厚薄、和偏而来。不但人与他物的差别由于气禀的不同，就是人类之中贤愚的差别也是由于气禀的异致。王充这一种理论可以说是开了宋儒气质说的先河。

他又详论人性，其立论的方法至为新颖，他先把古来各种关于人性的学说加以历史的叙述，然后再加批评，以树立自己的见解。《本性篇》说 “周人世硕以为人性有善有恶。举人之善性养而致之，则善长；性恶养而致之，则恶长。如此，性各有阴阳善恶，在所养焉，故世子作《养书》一篇。宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒亦论情性，与世子相出入，皆言性有善有恶。孟子作性善之篇，以为人性皆善；及其不善，物乱之也。谓人生于天地，皆禀善性，长大与物交接者，放纵悖乱，不善日以生矣。告子与孟子同时，其论性无善恶之分，譬之湍水，决之东则东，决之西则西，夫水无分于东西，犹人无分于善恶也。孙卿有反孟子，作性恶之篇，以为人性恶，其善者伪也。性恶者，以为人生皆得恶性也。伪者，长大之后勉使为善也陆贾曰：天地生人也，以礼义为性，人能察己所以受命则顺，顺之谓道。董仲舒览孙孟之书，作情性之说曰：天之大经，一阴一阳；人之大经，一情一性。性生于阳，情生于阴。阴气鄙，阳气仁。刘子政曰：性生而然者也，在于身而不发；情接于物而然者也。自孟子以下至刘子政，鸿儒博生，闻见多矣，然而论情性，竟无定是。惟世硕、公孙尼子之徒颇得其正。孟轲言人性善者，中人以上者也。孙卿言人性恶者，中人以下者也。扬雄言人性善恶混者，中人也。”正和天生的土地各有肥瘠

一样，人的本性随气禀的不同而有上中下——善、善恶混、恶——三种。他这种结论固然未能算做完善，可是他所用以立论的那种方法颇与现代所谓科学的研究法相近，却是值得我们赞美的。王充根据这种人性论又论述修养的可能。《率性篇》说　“论人之性，实有善有恶。其善者固自善矣，其恶者故可教告率勉使之为善。凡人君父，审观臣子之性，善则养育劝率，无令近恶；恶则辅保禁防，令渐于善。……天道有真伪，真者固自与天相应，伪者人加知巧，亦与真者无以异也。”又说　“譬犹练丝，染之蓝则青，染之丹则赤。十五之子其犹丝也。其有所渐化为善恶，犹蓝丹之染练丝，使之为青赤也。人之性善可变为恶，恶可变为善，犹此类也。”这样，后天的修养对于人之善恶是具有最后决定的力量的。而后天的修养之中，他又以为学问与师法二者最属重要他说　“谷之始熟曰粟，舂之于臼，簸其粃糠，蒸之于甑，爨之以火，成熟为饭，乃甘可食。可食而食之，味生肌腴成也。粟未为米，米未成饭，气腥未熟，食之伤人。夫人之不学，犹谷未成粟，米未为饭也。……学士简练于学，成熟于师身之有益犹谷成饭，食之生肌腴也。”(量知篇)这些见解当然是根据儒家而来的。不过他在另一方面却更取老庄的思想，以为人是自然而然地由天地产生出来，所以人一定非以天地的无为自然为法则不可。他并推崇黄老，甚于孔孟。《自然篇》说　“天地合气，万物自生，犹夫妇合气，子自生矣。……天动不欲以生物而物自生，此则自然也；施气不欲为物而物自为，此则无为也。谓天自然无为者何？气也。恬淡无欲无为无事者也。……至德纯渥之人禀天气多，故能则天自然无为。……贤之纯者黄老是也。黄者黄帝也，老者老子也。黄老之操，身中恬淡，其治无为，正身共己，而阴阳自和。无心于为而物自化无意于生而物自成。”我们观此也可知道王充终究是一个黄老主义者和自然主义者。在这一点，他代表着汉代一般思潮的倾向。

此外，王充的学说中最可注目的是他的绝对的运命论和辟除迷信的论调，这二者简直也可以说是他的学说全体中最大的特色。

他以为人生的幸与不幸，遇与不遇，皆出于命；再进一步讲，即死生寿夭，也无一不本于命。《逢遇篇》说　“昔周人有仕数不遇，

年老白首，泣涕于涂者。人或问之，何为泣乎？对曰：吾仕数不遇，自伤年老失时，是以泣也。人曰：仕奈何不一遇也？对曰：吾年少之时，学为文，文德成就，始欲仕宦，人君好用老。用老主亡，后主又用武。吾更为武武节始就，武主又亡。少主始立，好用少年，吾年又老。是以未尝一遇也。”这样，仕宦的成否全以外界的境遇为转移，是不可以强求的。他又论性命二者的差别说 “夫性与命异，或性善而命凶，或性恶而命吉。操行善恶者性也，祸福吉凶者命也。或行善而得祸，是性善而命凶；或行恶而得福，是性恶而命吉也。性自有善恶，命自有吉凶。使吉命之人，虽不行善，未必无福；凶命之人，虽勉操行，未必无祸。”（命义篇） 世俗之人往往以为善有善报，恶有恶报，因果昭彰，无可避免，可是王充却以为这是不合事理的。一般世人虽以为 “……行善者福至，为恶者祸来，福祸之应，皆天也，人为之，天应之，阳恩人君赏其行，阴惠天地报其德”（福虚篇），但他却以为行善者未必一定有福，为恶者也未必一定得祸，善恶与福祸完全是两件事。他说 “凡人操行，有贤有愚。及遭祸福，有幸有不幸。举事有是有非，及触赏罚，有偶有不偶，并时遭兵，隐者不中；同日被霜，蔽者不伤。中伤未必恶，隐蔽未必善，隐蔽幸，中伤不幸。俱欲纳忠，或赏或罚；并欲有益，或信或疑，赏而信者未必真，罚而疑者未必伪，赏信者偶，罚疑者不偶也。”（幸偶篇） 这些议论都是自然主义的宇宙观与人生观的当然的归结，其言至为精确，且亦于事实相符，故于打破当时流行的因果报应说，实有极大的贡献。他不但以为个人有“死生寿夭之命”与“富贵贫贱之命”（命禄篇），并且以为一国的盛衰兴亡也都出于“国命”（命义篇）。我们如把“国命”解释做必然的因果关系，则他的思想实与现今的唯物史观的见解颇相类似，这样，照我们的推测，王充的本意也许是想用机械的因果论来代替当时的迷信的因果论，以说明宇宙与人生。因此，他的说明虽有不少的缺点（如以骨相为运命的征兆，见《骨相篇》），然他这一种努力是值得我们钦佩的。而他的思想所以带有唯物论的色彩，也就为此。

王充是一个自然主义者，他又对当时的一切迷信竭力驳斥。第

一，就天人的关系论，我国天人合一的思想自古即已有之，至汉而益盛，王充对此却力事反对。照天人合一说讲，人行善则天降福，为恶则天降祸；尤其是人君，因为他是受天命而统治天下的人，常常受着天的监视，人君为善则天示祥瑞，人君为恶则天降灾异，如天降灾异而人君仍不知改悔，则他必受天罚。王充对这种见解驳得最为痛快。他以为世人虽说圣王之时麒麟凤凰等祥瑞会出现于世的，但是仔细想来，“鸟兽之知，不与人通”，怎样能够知道国家的有道与无道？(指瑞篇)　世人又说，麒麟凤凰乃是“天使之所为”，但是“巨大之天，使细小之物，言语不通，情指不达，何能使物”(指瑞篇)，世人又以为“天处高而听卑”，王充以为这也不通。他说　“夫天，体也，与地无异。诸有体者，耳咸附于首。听与耳殊，未之有也。天之去人，高数万里；使耳附天，听数万里之语，弗能闻也。人在楼台之上，察地之蝼蚁，尚不见其体，安能闻其声？何则？蝼蚁之体细，不若人形大；声音孔气，不能达也。今天之崇高，非直楼台；人体若于天，非若蝼蚁于人也。谓天非若蝼蚁于人也，谓天闻人言随善恶为吉凶，误矣。”(变虚篇)　其实，天灾地异都系自然的变化，毫不足怪，而且其中决不含有任何赏罚的意义在内。他说　“夫天道，自然也，无为。如谴告人，是有为，非自然也。黄老之家，论说天道，得其实矣。”(谴告篇)　又说　“论灾异者……更说曰：灾异之至，殆人君以政动天，天动气以应之，譬之以物击鼓，以椎叩钟。鼓犹天，椎犹政，钟鼓声犹天之应也。人主为于下，则天气随人而至矣。曰：此又疑也。夫天能动物，物焉能动天？……人在天地之间，犹蚤虱之在衣裳之内，蝼蚁之在穴隙之中。蚤虱蝼蚁之逆顺横从，能令衣裳穴隙之间气变动乎？蚤虱蝼蚁不能，而独谓人能，不达物气之理也。……寒温之气，系于天地而统于阴阳，人事国政，安能动之？”(变动篇)　这样，阴阳家灾异之说，无论从宗教的观点(把天看做是具有人格的那种观点)　讲也好，从物理的观点(把天看做是自然的那种观点)　讲也好，俱不可通，其为无稽，自不必再说了。他又以为天地有灾异正和人体有疾病一样，古代圣王偶遇灾异，往往对天祈祷(如天旱则求雨)，其用意无非在于安慰民心，此外别无实效。要之，在于王

充，天人合一的思想是根本错误的。

第二，就鬼神的有无言，他的主张是无鬼论。《订死篇》说："世谓：死人为鬼，有知，能害人。试以物类验之，死人不为鬼，无知，不能害人。何以验之？验之以物。人，物也；物，亦物也。物死不为鬼，人死何故独能为鬼？"又说："夫死人不能为鬼，则亦无所知矣。人未生，无所知；其死，归无知之本，何能有知乎？人未生，在元气之中；既死，复归元气。"又说："人死不为鬼，无知不能语言，则不能害人矣。何以验之？夫人之怒也用气，其害人用力。……今人死手臂朽败，不能持刃；爪牙隳落，不能复啮噬，安能害人？"这样，人与物同出于气物既无鬼，人当然亦无鬼。考人之生，由于气聚；考人之死，由于气散。所谓人之生死，实不外乎气之聚散，所以人死是不能为鬼的。他有一个比喻，说得透切："气之生人，犹水之为冰也。水凝为冰，气凝为人。冰释为水，人死复神（按系气之别名）。其名为神也，犹冰释更名水也"。（论死篇）我们由此也可见有鬼说之毫无根据了。况且退一步讲，如我们承认有鬼，则自古以来，人死不可胜数，鬼亦将不可胜数，那末，"道路之上一步一鬼"，"人且死见鬼，宜见数百千万，满堂盈庭，填塞巷路，不宜徒见一两人"了。此外，王充并论及有鬼说之所以产生，其说也甚有理。他说："夫天地之间有鬼，非人死精神为之也，皆人思念存想之所致也。致之何由？由于疾病。人病则忧惧，忧惧见鬼出。凡人不病则不畏惧，故得病寝衽，畏惧鬼至，畏惧则存想，存想则目虚见，未必有其实也。"（订鬼篇）他以为所谓鬼要不外是我们抱病时心理上所生的幻影罢了。

最后，一般世人往往以为古优于今，而王充却以为今优于古（见《齐世篇》与《宣汉篇》）；一般世人好为笼统暧昧之说，而王充却主张"事莫明于有效，论莫定于有证"（薄葬篇），并且主张对于从耳目得来的"证"更须用心意加以审核。这些都是卓拔的见解。

综括上述，王充的学说，虽在积极方面无甚建树，但在消极方面，于破除迷信上实有莫大的贡献。汉承秦代之后，阴阳五行及谶纬等等怪诞神秘之说最称盛行。今文学派的儒家如董仲舒等好言灾异，

固不必说；即如刘安、扬雄之流，其倡学立说也还不能尽脱阴阳五行的窠臼。独王充出，一本黄老的自然主义，排除一切当时流行的迷信的思想，使哲学脱离神怪的色彩而重返于学术的本来面目，其摧陷廓清之功，有足多者。充也可说是聪颖特异之士了。自充以后，魏晋士子崇尚老庄，尊重自然，置灾异而不谈，废鬼怪而不言，其学风实由充启之充在学术上的功绩亦不可谓不大了。

第三编　魏晋南北朝的哲学(玄学)

第一章　概　　说

从三国时代以至南北朝，当时的思想界受了两汉思想的影响，所以老庄思想一时有风靡天下之概。其代表就是所谓清谈之徒。考当时老庄思想之所以抬头，在于他方，政治的腐败与时局的混乱也是一因。东汉末年，桓帝灵帝暗愚昏庸，政治的实权全落宦官小人之手。李膺、陈蕃等率大学学生数百人，组织团体，论议朝政，因触当局之忌，遂遭所谓“党锢”之祸。其后兵战连年，略无已时，人民转死壑沟者不计其数。于是天下才能之士，不再尊尚节义，只求苟全性命，这是环境使然，无足怪的。人生原如朝露，不论富贵贫贱，最后同不免于一死，我们还以摆脱礼教，及时行乐为是。思想这样一转，于是士风就渐趋于放浪旷达的一途了。魏晋之时，阮籍、山涛、嵇康、向秀、刘伶、阮咸、王戎七人饮酒弹琴，蔑视礼义，好言老庄，自号清谈，世人称为竹林七贤。所谓老庄，当然是指先秦道家一派，大体与汉初所谓黄老是同一的。这一派的思想，在魏正始中即已流行，《文心雕龙》说　“魏正始中，何晏之徒，始盛玄论。于是聃周当路，与尼父争涂。”王弼以老庄注《易》，何晏以老庄注《论语》，即是实例。当时学者厌恶汉学之专尚训诂，想从《易》与《论语》来阐明儒家的精神，而他们本是崇奉老庄的，所以用老庄来谈经义，也是很近情理的事。从历史看，这一时代关于老庄的研究极属隆盛；自魏迄于东晋，注释老庄的书籍，殆如雨后春笋，陆续出世。如钟繇的《老子训》，董遇的《老子训》，张揖的《老子注》，何晏的《老子道德论》，阮籍的

《道德论》，钟会的《老子注》，孟康的《老子注》，荀融的《老子义》，虞翻的《老子注》范望的《老子注训》，王尚的《述老子》，程韶的《老子集解》，张凭的《注老子》，孙登的《老子集注》，崔譔的《庄子注》，向秀的《庄子注》，司马彪的《庄子注》，郭象的《庄子注》，李颐的《庄子集解》，张湛的《列子注》等等，不胜枚举，差不多可与儒家经传的注解讲疏互相拮抗。由此我们也可窥见三国以后老庄思想的势力的伟大了。

老庄学的勃兴，换句话说，当然就是先秦道家哲学的勃兴；而这一种哲学的勃兴，其影响及于当时道教与佛教者至为宏大。这一种哲学的隆盛，一面促进了道教教理的组织，一面又增进了国人对于佛经奥义的理解。

道教，如前所述，乃系出于后汉张陵(道陵)的手创的一个宗教团体。道教本来与道家思想不能说是绝无关系，不过其关系只限于老子的摄生说和庄子的养生说，并且道教还把这二说附会到迷信方面，以为老子庄子的本意在于企求长生不老和登仙升天。所以道教，就思想讲，实在与道家貌合神离，二者原不能并为一谈的。道家思想系一种哲学，道教思想却系一种迷信，而道教之所以能够支配社会，也就全赖它的利用迷信这一点。张陵以后，汉末又有张角、张衡、张鲁，都借教作乱；这三张的团体都是用符咒(或说即用老子的《道德经》)符水来治疗病症的一种宗教的组织。后来，道教的教徒随团体的发展逐渐把可以满足人民的迷信的一切，如神仙、长生、阴阳、五行、预言、符箓、咒语、点金、炼丹、因果、甚至于房中术等等都网罗到教义里面去了。到了晋朝，葛洪著《抱朴子》一书，其理论的组织，比较从前的道教，对于老庄思想更为接近。其后，北魏的寇谦之，南梁的陶弘景二人为道教二大祖师，他们，尤其是弘景的理论也是受着当时盛行的老庄学的影响的。(当然，他方又受当时佛教的影响不小，而当时佛教则又是受着老庄学的影响的。)至于《道藏》的目录的编纂，受了佛教《藏经》的目录的刺激，已在逐渐开始，唐玄宗天宝年间加以一次扩充，其刊印则在宋真宗祥符年间。后来元明清三代代有增补。《道藏》的体裁完全仿诸佛教的《大藏经》。(其目录编纂始于魏

时，刊印则在宋太宗时。)

魏晋之间老庄哲学的盛行又增进了国人对于佛经经义的理解。佛教输入中国，相传为后汉明帝永平年间(67)事。可是我国人士对于佛教的真正的理解却始于魏晋之际。据慧皎《高僧传》，从后汉到魏止的所谓高僧完全是译经僧，值得称义解僧的殆无一人。可见在于那时，国人对于佛经意义还不能真正了解。等到魏末以后，当时的学佛者都用老庄所谓“无”来说明佛经(尤其是般若部经典)所谓“空”。这叫做“格义”。“格义”乃是以外典(《老》、《庄》、《周易》)来说明内典(佛经)的奥义。我们由此也可知道国人最初对于佛经的理解是借助于老庄的。自魏晋以至南北朝，中间名僧辈出，译事大盛，佛教在中国思想界上遽占势力。慧远的白莲社固然盛极一时，而罗什(鸠摩罗什)倡三论宗时，许多老庄学者竟都来受教于他的门下。罗什为译经大家，其所译经典极多，号为“旧译”，与唐玄奘所译的经典(所谓“新译”相对。现在把这一时代的佛教的宗派列举起来，则有毗昙、俱舍、成实、三论、四论、禅、涅槃、天台、地论、摄论、净土、戒律，共十二宗。但除毗昙、成实二宗(小乘)外，其余各宗的大成却全在隋唐时代，而间有一宗并入于他宗之内者。在于当时，关于毗昙宗，译有《阿含经》(佛陀耶舍等)，《婆娑论》(佛陀跋摩)；关于俱舍宗，译有《俱舍论》(真谛)；关于成实宗，译有《成实论》(罗什)；关于三论宗，译有《中论》(罗什)，《百论》(罗什)，《十二门论》(罗什)；关于四论宗，三论外又译有《大智度论》(罗什)；关于禅宗，译有《坐禅三昧经》等(罗什)；关于涅槃宗，译有《大涅槃经》(昙无谶)；关于天台宗，译有《法华经》(罗什)；关于地论宗，译有《华严经》(觉贤)，《十地论》(菩提流支)；关于摄论宗，译有《摄大乘论》(真谛)；关于净土宗，译有《无量寿经》(康僧铠)，《净土论》(菩提流支)；关于戒律宗，译有《四分律》(佛陀耶舍)。

最后，再就当时儒家的经学一言。如前所述，汉末郑玄等把今古文加以混淆，加以折衷。等到晋代，王肃虽对郑学表示反对，但其混糅今古文则与郑氏无异。魏晋之际的有名经注有三，就是周易王弼注，《尚书》伪孔安国传及《左传》杜氏集解(杜预作)。这三种经注里

面，王弼用老庄解《易》，二三两种都以王肃的解义改易郑学。西晋之时王学颇占势力。到了东晋，江南虽仍主王学，但北方则又恢复纯粹的郑学。等到南北朝，经学也分南北，互相对立着。《北史儒林传》加以批评说　“北学深芜，穷其枝叶。南人简约，得其精华。”隋唐时代，中国复归一统，南学后来居然压倒北学而成为唐孔颖达等所作《五经正义》的主体了。

第二章　清谈——老庄哲学的勃兴

清谈者，谈论玄道，剖析妙理之谓。这又叫做清言或玄言。清谈的内容大都是道家的思想，所以清谈的学者大体也都可以说是道家的嫡系。他们里面，有人曾对老庄的哲理作过纯粹学术的研究，有人又曾把道家的理论在日常生活上加以实践。据清赵翼之说，清谈之风发端于魏明帝正始年间(240～248)，晋代最盛，到了宋齐，仍是不衰。直至梁武帝(在位期间为503～549)出，崇尚儒学，于是风气一变，清谈乃一转而为讲经；但承谈义之因习，当时所谓经学要亦以供谈论的资料为主眼，所以谈论之风实与清谈无异。并且当时于讲论五经之外，老庄之书也不废除，仍在讲论之列。及隋灭陈，清谈的风气始告全熄。(二十二史札记卷八六朝清谈之习)赵氏之说，我们虽不能完全赞同，但大体是正确的。

清谈究竟是怎样起来的呢？清谈的内容既以道家的思想为基本，而清谈的方法又概取谈论的形式，所以我们可从这内容与方法两方面加以考察。道家的哲学发生于周代，在汉武以前，与儒家的哲学并行于世。等到汉武听董仲舒之言，崇尚儒术，罢黜百家，表面上道家的思想虽似受了极大的打击，可是实际在社会上其势力却仍不小。前汉的刘安与后汉的王充是明显的黄老主义者，固不待说；就是所谓儒者之中如前汉末年的刘向据说也曾著有《说老子》四篇，后汉的马融也曾著有《老子注》二卷，亦可见当时黄老的势力的一斑。其他，又如后汉的文士张衡，其思想也兼取着儒道两家。《思玄赋》的冒头就说　“仰先哲之玄训兮，虽弥高而勿违。匪仁里其焉宅兮，匪义迹其焉追?”末段

又说　“默无为以凝志兮，与仁义乎逍遥。不出户而知天下兮，何必历远以劬劳。”(文选) 其《归田赋》亦说　“感老氏之遗诫，将回驾乎蓬庐。弹五弦之妙指，咏周孔之图书。”(文选) 他的志趣可以想见。他如其所著《髑髅赋》(《古文苑》) 脱胎于《庄子·至乐篇》中庄子与髑髅的问答; 《七辩》、《灵宪》、《玄图》(《全后汉文》卷五十五) 诸篇里面，道家思想随处都是。后汉桓帝曾于延熹八年因梦见老子而举行祀老的典礼，当时边韶所撰碑铭的文字现尚残存着(《隶释》卷三) 。我们举例到此为止，总之，如韩愈所谓“火于秦黄老于汉”的样子，汉代系一个黄老盛行的时代，实无疑义。而魏晋南北朝之间道家思想之风靡一世，要亦不过汉代黄老思潮的连续至于道家的哲学所以会在魏晋南北朝较诸汉代更为风行的原因则有二端，一为当时政治的黑暗与混乱，二为当时经学的支离与琐碎。为着前一种原因，学者为苟全性命起见，自以遁入道家一途为得计。为着后一种原因，学者不愿再拘泥于礼制训诂之末，都竭力企求着自由奔放的新境地，而道家的哲理又恰巧是足以满足这种需要的。至就清谈的方法讲，谈论之风则远基于汉代的清议，近本于汝南的月旦。两汉录用人才大抵由于征辟与选举，而征辟与选举一以乡党清议为标准，所以当时社会的舆论极有势力。等到东汉末年，宦官横行，把持政柄，天下骚然，名节之士群起而攻，党锢之祸固然由此而生，而所谓清议则已由人物的品评，更进而成为朝政的批判了。党禁以后，当局的行事既不准人民随便论议，于是一般人士慑于重威，把批评的目标又重新转到乡党人物上面。《后汉书·许劭传》说　“劭与靖俱有高名，好共核论乡党人物，每月辄更其品题，故汝南俗有月旦评焉。”又说　“曹操微时，常卑辞厚礼，求为己目。劭鄙其人而不肯对。操乃伺隙胁劭，劭不得已曰，君清平之奸贼，乱世之英雄。操大悦而去。”这样，所谓汝南月旦是专限于乡党人物的批判与鉴别的。等到曹操执权政，尚峻烈，钳制言论，排除异己，视横议如蛇蝎，目清流为浮华，才行如孔文举(融) 终亦不免于难，遑论其他? 操子文帝，居心稍宽，而在位不久。明帝即位，复崇法术，禁浮华。于是当时才能之士应用先秦名家之说或辨抽象的才性，或论老庄的哲理，此盖环境使然，其意要在于避免无谓的灾祸，他们不再愿批评具体的人物与

实际的政事了。这大概就是清谈所以勃兴的原因罢。而此外，魏武之崇尚法术与名家思想之兴起，魏文之仰慕通达与道家哲学之流行，也有密切的关系，自不待言。

刘永济在所著《文学通史纲要》说　“逮魏之初霸，武好法术，文慕通达。天下之士闻风改观，人竞自致于青云，学不因循于前轨。于是才智美赡者，不复专以染翰为能，尤必资夫口舌之妙，言语文章，始并重矣。建安之初，萌蘖已见。正始而后，风会遂盛。钟傅王何，为其称首。荀裴嵇阮，相得益彰。或据刑名为骨干，或托庄老为营魄。据刑名者以校练为家，托庄老者用玄远取胜，虽宗致无殊，而偏到为异矣。大氐此标新义，彼出攻难，既著篇章，更申酬对苟片言赏会，则举世称奇，战代游谈，无其盛也。”这些话很为确当。诚如刘氏所说，清谈的学者虽都据名理以谈庄老，宗致固无不同，但由偏到之处言，是可以大别之为名理与玄远二派的。而在玄远派里面，有的专尚理论，有的注重实践，则随其偏到之点，我们又得分为玄论派与旷达派。在于魏时，名理派的代表为傅嘏与钟会。玄论派的代表为何晏与王弼。旷达派的代表则为阮籍与嵇康。

据普通的见解，清谈开端于魏明帝正始年间何晏与王弼二人的谈论。(如晋书王衍传及赵翼之说) 其实，清谈的发生，说在建安之初，固嫌太早，说在正始年间，却又未免太迟。照我们的考察，正式的清谈实以太和(227～232) 初年傅嘏(名理) 与荀粲(玄远) 的会谈为它的嚆矢。《三国志》魏《荀彧传》注引何劭《荀粲传》说　“太和初，到京邑，与傅嘏谈。嘏善名理而粲尚玄远，宗致虽同，仓卒时或有格而不相得意。裴徽通彼我之怀，为二家骑驿。顷之，粲与嘏善。”这样，荀傅的差别在于“偏到”，但二人的宗致固无不同。所谓宗致相同者大概是指荀傅二人同奉道家思想而言。据《荀粲传》，“粲诸兄并以儒术论议，而粲独好言道”。据《世说新语》，“傅嘏善言虚胜”。这样，他们是都喜欢谈道家虚无的玄理的。不但二人如此，就是调停二人之见解的那位裴徽，据《世说新语·文学篇》注引《管辂传》说，也是“善言玄妙”。可见太和初年关于道家哲理的谈论实已开始了。

现在我们先从名理派说起。名家之学起于周末，其重要的学问家

为邓析、惠施、公孙龙等。到了汉代，此学一时中绝。《汉书·艺文志》所载名家之书七种(书多不传，今本邓析子、尹文子等书系后人伪作)。都为周末人士的著作。可是我们一看《隋书·经藉志》，名家之中，魏以后梁以前的著作共有七种被收录着，就是：《士操》一卷(魏文帝撰)，《刑声论》一卷(撰者不明)，《人物志》三卷(刘邵撰)，《士纬新书》十卷(姚信撰)，《姚氏新书》二卷(与《士纬新书》相似)，《九州人士论》一卷(卢毓撰)，《通古人论》一卷(撰者不明)。七书之中，现存的只有刘邵(或作劭)所著的《人物志》。从书名推测起来，其他已经散佚的书籍似乎也都系讨论人物的著作。《隋书》的编纂在于唐代初年，编著者当然参考着梁代的书目，所以把上列各书归入名家一类，这大概是继承着六朝人的分类法的。由此以观，则魏晋间所谓名理，是以这一种人物论为主体的。那末，我们更进一步想，为什么名家之学特别会发展到人物论的方面去呢？这是一则由于清议与月旦的嬗变，二则由于当时制度的影响。照前所述，在于汉代，乡党的清议极为盛行，党锢以后，朝政的批评既为政府所不许，于是批评的目标不得不从在朝的当局转移到在野的人物，所谓汝南的月旦就应运而生。及魏武魏明专尚法术禁止浮华，当时人士为避免灾祸，苟全性命起见，不但对于朝廷的行政不敢论议，甚至连对具体的人物，也不再作明显的评判；于是月旦又一转而成为抽象的人物论了。而同时，魏文之时，为登用人才计，颁定了九品中正的制度，任命大小中正以品定人物的高下与才能的优劣，其品第共分九等。这九品中正的制度，自魏开端，晋代亦采用之。(见《晋书·选举志》)随着这一种制度的推进，抽象的人物论遂因以兴起，而因为名家的思想致密精核，在人品的评定及才性的分析上最为适用，所以名家的方法也遂为人物论的学者所采用了。名理的人物论之所以产生大概是由于上述二种原因的。

当时的人物论残存到现在者只有刘邵的《人物志》。刘邵在这册书里面对于人的本性、才具以及志业等等都分别加以论述，其立论方法本诸名家，注重分析。他有时很明显地泄露着名家的口吻。《材能篇》说："或曰：人材有能大而不能小。犹函牛之鼎不可以烹鸡。愚以为此非名也。夫能之为言，已定之称，岂有能大而不能小乎？凡所

谓能大而不能小，其语出于性有宽急。性有宽急，故宜有大小。宽宏之人宜为郡国，使下得施其功而总成其事。急小之人宜理百里，使事办于己。然则郡之与县，异体之大小者也。以实理宽急论辨之，则当言大小异宜，不当言能大不能小也。若夫鸡之与牛，亦异体之大小也。故鼎亦宜有大小，若以烹犊，则岂不能烹鸡乎？故能治大郡则亦能治小郡矣。推此论之，人材各有所宜，非独大小之谓也。”人们往往说，有一种人只能做大事而不能做小事，正和烹牛的鼎不能烹鸡一样。照刘邵想，这不是合论理的(此非名也)。在他，我们只能说有一种人适宜于做大事而不适宜于做小事。为什么呢？烹牛的鼎，谓他不宜于烹鸡则可，谓他不能够烹鸡则就错了。而进一步想，考人之所以有宜与不宜，则要由于本性的差别。性有宽急，所以宜有大小。由此推论，则随本性的不同，宜与不宜，亦固不独限于大小而已。(如有的宜文，有的宜武；又如有的宜于立功，有的宜于立言等等。)《效难篇》说　“夫名非实，用之不效。故曰，名犹口进而实从事退。中情之人，名不副实，用之有效，故名由众退而实从事章。此草创之常失也。”他以为知人是很难的，人有虚名，我们如信以为真而加以任用，则往往实绩不举。虚名是我们从一般人的口中得来，而实绩却是我们从实际的行事上考察而得，所以假定我们用了一个人而这个人又假定是虚名大而实绩小，那末，这就是他所谓“名犹口进而实从事退”了。这种用人的办法当然不对。反之，世界上另有一种人，他的虚名虽小，但他的内部的实力(如知识、修养等)却极充足，假定我们能够加以任用，则实际的效果一定很好。可是事实上我们用人往往根据虚名，以致设施不能得到预期的结果，这实在是普通人士所最易犯的草创的过失。从上面这些论调，可见刘邵以及当时的人物论是属于名家一派的了。《人物志》一书，内容共分十二篇，其主旨在于辨析人性与材能，提示鉴别人材和任用人材的方法。换句话讲，这册书是想把实际行政(尤其是用人)的原理加以阐明的。刘邵先把人的本性依据阴阳之理大别为二类，又依据五行之说，细分为五质，再以五常(仁义礼智信)及五德(木火土金水)与之相配。凡兼有五质、五常、五德者，这叫做“中庸”之材，地位最高。凡偏有一质、一常、一德

者，这叫做“偏至”之材，地位较低，最下则为间杂无恒之材，流派至多，不胜枚举。(九征篇) 他又把人的具体的才能(志业) 分为十二种，就是：清节家、法家、术家、国体、器能、臧否、伎俩、智意、文章、儒学、口辩、雄杰。他说 “若夫德行高妙，容止可法，是谓清节之家，延陵、晏婴是也。建法立制，强国富人，是谓法家，管仲、商鞅是也。思通道化，策谋奇妙，是谓术家，范蠡、张良是也。兼有三材(德、法、术)，三材皆备，其德足以厉风俗，其法足以正天下，其术足以谋庙胜，是谓国体，伊尹、吕望是也。兼有三材，三材皆微，其德足以率一国，其法足以正乡邑，其术足以权事宜，是谓器能，子产、西门豹是也。……清节之流，不能弘恕，好尚讥诃，分别是非，是谓臧否，子夏之徒是也。法家之流，不能创思远图，而能受一官之任，错意思巧，是谓伎俩，张敞、赵广汉是也。术家之流，不能创制垂则，而能遭变用权，权智有余，公正不足，是谓智意，陈平、韩安国是也。凡此八业，皆以三材为本，故虽波流分别，皆为轻事(意或经事之误) 之材也。能属文著述，是谓文章，司马迁、班固是也。能传圣人之业而不能干事施政，是谓儒学，毛公、贯公是也。辩不入道，而应对资给，是谓口辩，乐毅、曹丘生是也胆力绝众，材略过人，是谓骁雄，白起、韩信是也：凡此十二材，皆人臣之任也，主德不预焉。主德者聪明平淡，总达众材而不以事自任者也。”(流业篇) 他以上说为基础，更讨论各项人才的得失长短，(利害篇) 又阐述关于鉴别各项人才的方法，辨析材与能的相互的关系，(材能篇) 最后则主张个人处官应守退让之德，不宜与人争胜。《释争篇》说 “善以不伐为大，贤以自矜为损。”“君子知屈之可以为伸，故舍辱而不辞，知卑让之可以胜敌，故下之而不疑，及其终极，乃转祸而为福，屈雠而为友。”“老子曰：夫惟不争，故天下莫能与之争，是故君子以争途之不可由也。是以越俗乘高，独行于三等之上。何谓三等？大无功而自矜，一等；有功而伐之，二等；功大而不伐，三等。愚而好胜，一等；贤而尚人，二等；贤而能让，三等。缓己急人，一等；急己急人，二等；急己宽人，三等。……彼君子知自损之为益，故功一而美二，(自损而行成名立) 小人不知自益之为损，故一伐而并失。

(自伐而行毁名丧)由此论之，则不伐者伐之也，不争者争之也，让敌者胜之也，下众者上之也。君子诚能睹争途之名险，独乘高于玄路，则光晖焕而日新，德声伦于古人矣。”从这些议论及他关于主德的见解等看来，刘邵的根本思想偏于老庄，也不待说而自明了。

刘邵与傅嘏约略是同一时代的学问家。明帝景初年间(237～239)，他受诏拟定了都官考课(官吏考成的方法或条例)，傅嘏曾经与之论难(文见《三国志·傅嘏传》)。嘏的议论也近于名家法家之言。关于嘏的著作，此外还有数篇残存着(《全三国文》卷三十五)，但都系政治的奏议，不能代表他的基本的思想。所以，他究竟是否如《世说新语》所说的样子是一个崇奉道家思想的人，我们现在无从证明。《三国志·傅嘏传》注引《傅子》说　“嘏既达治好正而有清理识要，好论才性，原本精微，鲜能及之。司隶校尉钟会年最少，嘏以明智交会。”同传又说　“傅嘏常论才性同异，钟会集而论之。”可见傅嘏所用以供清谈的资料者实为才性之论。《世说新语·文学篇》引《魏志》说:“会论才性同异，传于世。四本者言才性同，才性异，才性合，才性离也。尚书傅嘏论同，中书令李丰论异，侍郎钟会论合，屯骑校尉王广论离文多不载。”这样，傅嘏与钟会等所谈论的要不外是才性同异或合离的问题了。他们的才性论惜乎现在都已散失，我们想找片言只字亦不可能。可引为傍证的只有晋袁准的才性论。(《全晋文》卷五十四)袁准以为贤不肖乃系人的本性，贤者为师，不肖者为资(被指导者)，这是因为贤者具有为师之材而不肖者具有为资之材的缘故。所以性是指质而言，才是指用而言。果如准说，则性与才本是同一，不过性从体言，才从用言罢了。这当然是一种“才性同”的说法，我们如以此类推，想来傅嘏与他的谈友之间也曾经就才性二者是否同一或是否合致，有过热烈的争辩。刘邵的《人物志》固也辨才论性，但于二者的关系却不曾加以检讨。傅嘏等把才性的关系作为谈论的主题，这可以说是他们的特色。并且，刘邵的理论是以选举仕宦为目标的一种实用的学问，傅嘏等的理论却是想把才性的同异离合加以纯粹理论的研究的一种哲学的学问了。

与傅嘏曾经作过清谈的那个钟会，比较傅嘏，年轻得多。傅嘏是

汉献帝建安十四年(209)生的，钟会却生于魏文帝黄初六年(225)，二人相差达16岁。会幼时受其母张氏的感化极为深厚。因为张氏喜读《易》与《老子》，所以她也教会反覆诵习(《三国志·钟会传》注引会所作母传)。这样，他很早在家庭教育上面就受了道家思想的熏陶的。及与嵇交，他当然会受着嵇的影响。《三国志·钟会传》说："会有才数技艺而博学，精练名理，以夜续昼。由是获声誉。尝论易无互体，才性同异。及会死后，于会家得书二十篇，名曰《道论》，而实刑名家也。其文似会。"钟会所论，不仅才性同异，并及易无互体，由此可知。他集当时的才性论曾作成了《四本论》，可惜现在此书是失传了。关于《四本论》，《世说新语》载有一段逸事："钟会撰《四本论》始毕，甚欲使嵇公一见。置怀中既定，畏其难，怀不敢出。于户外遥掷，便回急走。"(文学篇)想来他所撰《四本论》是他得意之作，所以他想就正于当时负有盛名的嵇康。可是会系钟繇之子，出身高贵，而嵇康却是一个生性简傲的寒儒，会虽想就教而又恐重受其辱，故有此种行动。因为会是曾经受了辱的。"钟士季(会)精有才理，先不识嵇康。钟要于时贤俊之士俱往寻康。康方大树下锻，向子期(秀)为佐鼓排，康扬捶不辍，傍若无人，移时不交一言。钟起去。康曰何所闻而来？何所见而去？钟曰，闻所闻而来，见所见而去。"(《世说新语·简傲篇》)这简直也是一段绝妙的清谈，而日后钟嵇二人之互不相得以及结局嵇康之所以被会谗死，似乎都与这件事情不无关系。闲话少说，总而言之，才性四本之论对于后来的清谈曾有不小的影响，东晋著名的清谈家殷浩相传也是最精才性，我们由此可以想见才性论在清谈中的地位了。

次就玄论派讲，在于魏代，其中心人物厥为何晏与王弼。《世说新语》说："晏少有异才，善谈《易》《老》。""晏能清言，而当时权势，天下谈士，多宗尚之。"(文学篇注)当时与晏并称于世的为王弼。王弼之于何晏，其关系正与钟会之于傅嵇相同。年青的王弼与何晏相见之时，何晏已经身任吏部尚书的要职。(《三国志·钟会传》注引何劭的《王弼传》)何晏在正始十年(249)与曹爽同为司马懿所杀，王弼在同年之秋也罹疫而死，年仅24岁。这样看来，二人的清谈不过是在

晚年数岁之间的事情。在于当时，名理派的学者傅嘏似乎极有声望，何晏曾与夏侯玄、邓飏向之求交，嘏竟加以拒绝。后虽再由荀粲介绍，但嘏终不纳，斥晏等为“败德之人”。(傅嘏传注引傅子)夏侯玄与邓飏想来都是何晏的志同道合的好友。至于王弼年十余岁，即已喜研《老子》。《三国志·钟会传》注引何劭《王弼传》说　“弼幼而察惠，年十余，好老氏，通辩能言。父业为尚书郎。时裴徽为吏部郎，弼未弱冠，往造焉。徽一见而异之……寻亦为傅嘏所知。”弼之得交傅嘏，大概出于裴徽的介绍。照传记的文字看来，弼与何晏面会也许在于会见傅嘏之后。当时身任吏部尚书的何晏，一见王弼，就叹为后生可畏，即援引他担任官职。考弼一面接近傅嘏而一面反与何晏相契，想来是因为他的立论与傅嘏一派不相投合的缘故。弼的年龄小于名理派的钟会一岁，二人在社会上并有名望，且相交甚密。议论的倾向虽有不同，可是会是敬服着弼的高致的(弼传)。

傅嘏一派兼采名家与道家，而何晏、王弼却想把儒家与道家加以调和。何晏一面固然崇奉老庄，但一面却对《论语》加以注解，他所编《论语集解》一书，自六朝以来，风行于世，这是现存《论语》注书的完本里面一部最古的著作。当然，这部书的编著出于何晏、孙邕、曹羲等五人之手，不过我们总可由此窥知他对于儒学也是作过精深的研究的。王弼则一面注《老子》，一面又注《周易》，二注现在并存于世。何晏的《论语》注是编集汉儒之说而成，他所补充的部分则不免多少带有道家思想的色彩。而就王弼的《易》注讲，老庄的气味更为浓厚。晋孙盛曾经加以批评说　“《易》之为书，穷神知化，非天下之至精，其孰能与于此？世之注解皆妄也。况弼以附会之辩，而欲笼统玄旨者乎？故其叙浮议则丽辞溢目，造阴阳则妙赜无间。至于六爻变化，群象所效，日时岁月，五气相推，弼皆摈落，多所不关。虽有可观者焉，恐将泥夫大道。”(《三国志·钟会传》注引《孙盛杂记》)如站在儒家的立场的时候，孙盛的批评实在是确当的。又当弼初谒裴徽时的二人的问答也明显表示着弼想把儒道二家加以折衷的倾向。《三国志·钟会传》注说:　“(徽)问弼曰夫无者，诚万物之所资也，然圣人莫肯致言而老子申之无已者何也？弼曰，圣人体无，无又不可以训，

故不说也。老子是有者也，故恒言无所不足。”(按《世说新语·文学篇》亦有此文。弼答曰，圣人体无，无又不可以训，故言必及有。老庄未免于有，恒训其所不足。语意较显。)弼这样解释儒道二家，固不能说是妥适，但由此我们可以明白他是一个调和二家的学者。再就何晏言，《文章叙录》(《世说新语·文学篇》注引)说：“自儒者论，老子非圣人，绝理弃学。晏说与圣人同。著论(指晏所著《道德论》)行于世也。”这样，何晏是主张老子的思想与孔子的思想并无出入，他是想把道家之学提高到与儒家并立的地位的。

何晏尝注《老子》，尚未完竣，见了王弼，其时弼也正在作《老子》注，晏觉自注不及弼注，乃放弃注《老》的工作而另著《道德论》。(《世说新语·文学篇》)《道德论》现已失传，关于何晏的玄言，我们只能从张湛《列子注》中所引的晏的议论略知鳞爪。据张湛所引何晏的《道德论》说：“有之为有，恃无以生。事而为事，由无以成。夫道之而无语，名之而无名，视之而无形，听之而无声，则道之全焉。故能昭音响而出气物，色形神而彰光影。玄以之黑，素以之白，矩以之方，规以之圆，圆方得形而此无形，黑白得名而此无名也。”(《列子·天瑞篇》注引)又同书所引何晏的《无名论》说：“夫道者惟无所有者也。自天地以来皆有所有矣，然犹谓之道者，以其能复用无所有也。……夏侯玄曰：‘天地以自然运，圣人以自然用。’自然者道也。道本无名，故老氏曰，强为之名。仲尼称尧荡荡无能名焉，下云巍巍成功，则强为之名，取世所知而称耳，岂有名而更当云无能名焉者邪？夫惟无名，故可得遍以天下之名名之，然岂其名也哉？”(《列子·仲尼篇》注引)这些也许就是晏所著《道德论》的一部分。照这二段文字看来，他的议论要在于发挥《老子》所谓“天地万物生于有，有生于无”的学说。他以为因为道是“无”，不是具体的“有”，所以能够遍在群“有”；因为道为“无名”，所以“得遍以天下之名名之”。《老子》说，“人法地，地法天，天法道，道法自然”，因为如此，所以“天地以自然运，圣人以自然用”。万物都系自然而然，这就是“无”的“无为”。所以“天地万物皆以无为为体”。惟其无为，故能无不为；惟其无不为，所以“无”乃是“开物成务，无往而不存者”。正和前面所讲

裴徽与王弼的问答一样，在于当时，“有”与“无”——儒道二家思想的根本的差别——似乎是一个思想界里面的重要的问题。何晏的《道德论》及《无名论》也无非想把这一点加以解释。“无名”是道家所谓道，“有名”是儒家所谓道。照晏的见解，“有”之中却有“无”潜在着，而“无”实为一切“有”的根源。所以讲“有名”的道的人们往往把“无名”的道加以忽视，这是因为他们不明白上述的道理的缘故。这样看来，晏是对于儒家暗中表示不满的。他又举夏侯玄的主张，以为道本来是“无名”的，所以如想勉强加以名称，则任何名称固然俱可适用，但是同时任何名称结局是都不能把道加以明确的表示的。

王弼的玄言，我们在他的《老子注》里面可以窥见一二。他的《老子注》不单是字句上的解释，有时往往作清谈式的玄论，把经文的本意加以发挥。其最显著者为第三十八章的圣德(或上德)论及第四十九章的治民论，这简直可以说是两篇典型式的玄言。弼注《老子》第三十八章说“是以天地虽广，以无为心；圣王虽大，以虚为主。……故灭其私而无其身，则四海莫不瞻，远近莫不至；殊其己而有其心，则一体不能自全，肌骨不能相容。”原来，道是以“无”为体，以“无为”为用的。以“无”为体，故能无不有；以“无为”为用，故能无不为。所以，圣王行事也当以此为法。他又注《老子》第四十九章说“夫天地设位，圣人成能，人谋鬼谋，百姓与能者，能者与之，资者取之，能大则大，资贵则贵，物有其宗，事有其主。如此则可冕旒充目而不惧于欺，黈纩塞耳而无戚于慢；又何为劳一身之聪明，以察百姓之情哉？夫以明察物，物亦竞以明应之；以不信察物，物亦竞以其不信应之。夫天下之心不必同，其所应不敢异，则莫肯用其情矣。甚矣害之大也，莫大于用其明矣！夫在智则人与之讼，在力则人与之争。智不出于人而立乎讼地，则穷矣；力不出于人而立乎争地，则危矣。未有能使人无用其智力乎己者也。如此，则己以一敌人，而人以千万敌己也。若乃多其法网，烦其刑罚，塞其径路，攻其幽宅，则万物失其自然，百姓丧其手足，鸟乱于上，鱼乱于下。是以圣人之于天下，歙歙焉心无所主也；为天下混心焉，意无所适莫也。无所察焉，百姓何避？无所求焉，百姓何应？无避无应，则莫不用其情矣。

人无为舍其所能而为其所不能，舍其所长而为其所短。如此，则言者言其所知，行者行其所能，百姓各皆注其耳目焉，吾皆孩之而已。”这样，他以为圣人法道之“无”，所以以“虚”为主；法道之“无为”，所以亦以“无为”为主。圣人居上位，如能“虚”而“无为”，则“人用其力，事竭其功”；如不能“虚”而事必躬亲，则以一人敌万人，虽日习劳苦而亦不能有所成就了。这一段注解的最前四句(天地设位，圣人成能，人谋鬼谋，百姓与能)乃系《易系辞传》的文字，弼大概见其旨意与《老子》本章相合(尤其是在专重民意这一点)，所以加以引用。由此，我们也可知道他是主张调和儒道二家的思想的。

此外，何晏尝以为圣人无喜怒哀乐，其论大约是根据《庄子》而来。当时如钟会等多赞成之，只有王弼，却对此表示反对，他以为：“圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则，圣人之情，应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。”(《三国志·钟会传》注)这样，在弼之意，圣人决不是没有喜怒哀乐的，不过圣人有了喜怒哀乐，却不为喜怒哀乐所束缚罢了。据说当时的人士多以弼的意见较晏为优。《魏氏春秋》批评何晏、王弼二人的清谈说“弼论道约美不如晏，自然出拔过之”(《世说新语·文学篇》注引)，可见“约美”是晏的玄言的特色，而“自然出拔”乃是弼的玄言的特色了。

再就旷达派讲，在于魏代，其中心的人物为阮籍与嵇康。他如山涛、王戎、向秀、刘伶、阮咸，也属此派。上述七人常常喜欢在竹林中闲游清谈，所以世人称为竹林七贤。七人之中，只有四人的生卒年岁是可考的。

山涛	东汉建安十年(205)生	晋太康四年(283)卒　79岁
阮籍	东汉建安十五年(210)生	魏景元三年(263)卒　54岁
嵇康	魏黄初四年(223)生	魏景元三年(262)卒　40岁
王戎	魏青龙二年(234)生	晋永兴二年(305)卒　72岁

其他，刘伶相传是在晋初太始年间还生存着，阮咸相传是在晋咸宁

年间曾经任过官职的(晋戴逵《竹林七贤论》,《全晋文》卷一三七引)。

七贤的竹林之游,究竟在于何时何处,现在未能决定。我们对此,只能加以约略的推测。据《晋书·山涛传》,山涛是河内郡怀县人,家本清寒,隐栖乡僻,与嵇康、吕安相友善,后遇阮籍,遂作竹林之游。《世说新语》说山涛与嵇阮一见如故,相交甚契,山妻韩氏欲观其人物,他日二人来,山妻劝涛留二人宿其家,夜间三人共话,山妻穿窗以窥,达旦忘反。(见《贤媛篇》。)晋孙盛《魏氏春秋》也说,嵇康寓居河内山阳县,与阮籍、山涛、向秀、阮咸、王戎、刘伶,游于竹林,号为七贤。(《三国志·王粲传》注引。)综合上述的几种记载想来,山涛先与嵇康相识,后由嵇康的介绍,山涛又与阮籍相交,这三人作了中心,其他的人们是以后逐渐聚集的。山涛本来隐居怀县多年,年40,始任河内郡主簿。(《晋书·本传》)因为怀县是河内郡的首县,所以任职之后他仍不曾离开怀县。怀县就是现在河南武涉县附近,与嵇康所寓居的那个山阳县(今河南修武县)同在黄河以北,两地的距离亦属不远。向秀与山涛本系同乡,秀少时即为山涛所赏识。(《世语新语·文学篇》注引《向秀别传》)王戎与嵇康在山阳县相交达20年之久(《晋书·嵇康传》)。果是这样,则七人中的四人是在很长的期间同处在相近的两县之内的。而就年龄讲,山涛长于嵇康18岁,长于阮籍五岁,长于王戎29岁,所以山涛在竹林之游里面是一个年长的主持者。而山涛的乡里怀县又系河内郡的郡治,大概他们的游宴之地也是以怀县为中心的。至于所谓竹林似乎并无一定的地点,他们七人都喜欢选择附近各处的竹林作为集会的地方就是了。至于竹林之游始于何时,固不明了;但是嵇之受死刑是在魏末景元三年,当时王戎的年龄还不过是29岁,照这一点推测,就算王戎年未弱冠即已加入他们的游谈,所谓竹林之游也不过是景元三年(262)以前一二十年间的事情。关于竹林之游,除饮酒清谈外,我们现在因找不到材料,无从知其详细。《世说新语》关于此种游会只有一段记事:"嵇阮山刘在竹林酣饮,王戎后往。步兵曰俗物已复来败人意。王笑曰,卿辈意亦复可败耶?"(排调篇)《魏氏春秋》谓王戎未能超俗,所以阮籍加以调侃,但在我们看来,七人既系亲密的至友,这不过是平常的谐谑,

阮籍并不抱有轻视王戎之意的。

《魏氏春秋》论七贤的优劣，以为“山涛通简有德，秀咸戎伶朗达有俊才，于时之谈，以阮为首，王戎次之，山向之徒皆其伦也。”(《世说新语·品藻篇》注引) 阮籍居首，我们固所同意；若以王戎居次，则未见确当。况且孙盛把嵇康摈落不谈，殊有偏见。梁沈约的《七贤论》(《全晋文》卷二十九引) 对嵇康与阮籍特加表彰，以其余五人列居次等。我们考他们的遗事，读他们的遗文，沈约之说似较妥适。阮籍为人，旷达不羁，恬淡无欲，好老庄，喜饮酒，乃是一个想借饮酒与清谈以冀苟全性命的高士。他最厌恶儒家的礼法，如遇礼俗之士则以白眼相待，如遇超世之士则以青眼相迎。可是在于他方，他决不攻击具体的人物，因此他虽嫉世傲物，仍能保全生命。(《晋书·本传》) 嵇康对籍极为敬服，曾经说“阮嗣宗口不论人过，吾每师之而未能及，至性过人，与物无伤。”(与山巨源书见文选) 晋文王(司马昭) 也说“天下之至慎者其唯阮嗣宗乎？每与之言，言及玄远，而未尝评论时事，臧否人物。可谓至慎乎!”(《世说新语·德行篇》注引《李康家诫》) 又文王曾为其子炎(晋武帝) 求婚于阮籍，籍酣醉六十日，文王因无启口的机会，遂作罢。钟会亦常向籍问时事，思乘机构陷之，籍俱以酣醉免(《晋书·本传》)。籍本是怀抱经世之志的人，只因时世日非，所以佯狂韬晦，企图全生。酒与清谈实不过是他的保护色罢了。至于嵇康，他也是一个恬淡无欲，喜怒不见于色的才士，可是白眼傲世，过于阮籍。后坐其友吕安事系狱，钟会遂向晋文王进谗，康竟被诛以死。祸根据说就是在于他平日过于蔑视钟会。(《世说新语·简傲篇》注引《魏氏春秋》) 总之，阮籍的白眼，只是白眼而已，而嵇康的白眼，在白眼之上，更具有尖刻的毒舌。这大概就是籍得以全生而康所以致死的原因罢。晋简文帝谓“嵇叔夜俊伤其道。”(《世说新语·品藻篇》) 康的死，实是他的俊才有以致之。

山涛与王戎，仕晋荣显，二人生活略带官僚的气味。王衍评山涛说“此人初不肯以谈自居，然不读老庄，时闻其咏，往往与其旨合。”(《世说新语·赏誉篇》) 可见山涛对于老庄之书并无精深的研究，而且他自己也不是以清谈家自命的。不过他气度宽弘，为人旷达，好

与后进之士往来周旋，所以当时名士多与之游。王戎自幼颖悟，年十五，即为阮籍所赏识。阮籍尝对戎父王浑说　“与卿语，不如与阿戎语。”(《世说新语·简傲篇》注) 籍评戎人品最为清尚。可是戎到了晚年，身任司徒，敛财治产，园田竟遍天下，所以与山涛之轻财好施，身后萧条者相比，二人的贤达鄙啬是不可同日而语的。至于刘伶与阮咸，在嗜酒与狂放方面也许胜过阮籍，就识量讲，其宏大则远不及嗣宗了。向秀对于嵇康，极为尊重。《世说新语·文学篇》注引《向秀别传》说　“秀与嵇康吕安为友，趣舍不同。嵇康傲世不羁，安放逸迈俗，而秀雅好读书。二子颇以此嗤之。”可见秀与康二人各有偏向康主旷达(兼谈名理) 而秀毋宁可以说是倾向于玄远一派的。秀曾著《儒道论》又注《庄子》与《周易》。照《世说新语》，现行的郭象《庄子注》是窃自向秀的。

旷达派的主张的要点为对于后汉以来一般人士所尊重的儒家的礼法的攻击。名理派固也以言论对儒学略事贬斥，而玄论派却想把儒道二家加以调和，至于旷达派，他们则彻底拥护老庄思想，对于儒家作正面的攻击。他们不但在言论上反对礼法，并且在实践上也想把儒家的礼法加以破坏。所谓旷达就是指不拘礼法而言。这一种礼法破坏运动在当时的思想革命上是最值得我们的注意的。此地略举逸事数则以做例证。“阮籍丧亲，不率常礼。裴楷往吊之，遇籍方醉，散发箕踞，旁若无人。”“阮仲容(咸字) 先幸姑家鲜卑婢，及居母丧，姑当远移，初云当留婢，既发定将去。仲容借客驴，着重服，自追之，累期而返曰，人种不可失也。”(并见《世说新语·任诞篇》) “王戎、和峤同时遭大丧，俱以孝称。王鸡骨支床，和哭泣备礼。”(《世说新语·德行篇》) 这样，丧礼本是儒家所最重视的礼节，而旷达派诸人却以为这种形式的礼节毫无意义，阮籍王戎只重悲哀的自然的流露，而阮咸却并悲哀加以抛弃了。“阮籍嫂尝还家，籍见与别，或讥之。籍曰，礼岂为我辈设也?”(任诞篇) 这是反对着《曲礼》所谓“嫂叔不通问”的规定的。“刘伶恒纵酒放达，或脱衣裸形在屋中。人见，讥之。伶曰，我以天地为栋宇，屋室为裈衣，诸君何为入我裈中?”(任诞篇) 诸如此类，他们的狂放的行为不胜枚举，而这些行动要不外是对

于儒家的礼法的挑战，同时也就不外是道家思想的宣扬。阮籍等居母丧而不守礼，这大概是他们体验着老庄的“死生一如”的主张罢。刘伶的裸居屋中，这也不过是道家所主张的去虚伪任自然的那种理论的实践。他们的行为，一言以蔽之，要不外是一种想脱离世俗的束缚而放浪于自由的境地的活动。从通俗的眼光看，他们这些行动固属怪诞，但由老庄的思想讲，这些却都是很合理而且是应加提倡的行为了。

七贤之中，其玄言残存到今日的只有阮籍、嵇康、向秀三人。阮籍与嵇康，俱工诗文，各有文集行世。(当然不是他们著作的全部。)明张溥所编的《汉魏六朝百三名家集》及清严可均所编的《全三国文》中也载有他们二人的文字。我们与其说他们是思想家，毋宁说他们是文学家，较为妥当。他们二人都是在我国文学史上占有地位的学者。此地专就他们鼓吹老庄思想的文章略加叙述。这一类著作，在于阮籍，有《达庄论》及《大人先生传》。《达庄论》说　“天地生于自然，万物生于天地。自然者无外，故天地名焉；天地者有内，故万物生焉。当其无外谁谓异乎？当其有内，谁谓殊乎？……是以重阴雷电，非异出也，天地日月，非殊物也。故曰，自其异者视之，则肝胆楚越也；自其同者视之，则万物一体也。人生天地之中，体自然之形。身者，阴阳之精气也，性者五行之正性也；情者，游魂之变欲也；神者，天地之所以驭者也。以生言之，则物无不寿；推之以死，则物无不夭。自小视之，则万物莫不小；由大观之，则万物莫不大。殇子为寿，彭祖为夭，秋毫为大，泰山为小。故以死生为一贯，是非为一条也。别而言之，则发眉异名；合而说之，则体之一毛也。……凡耳目之官，名分之施；处官不易司，举奉其身，非以绝手足，裂肢体也。然后世之好异者，不顾其本，各言我而已矣，何待于彼？残生害性，还为雠敌，断割肢体，不以为痛。目视色而不顾耳之所闻，耳所闻而不待心之所思，心奔欲而不适性之所安，故疾病萌则生意尽，祸乱作则万物残矣。夫至人者，恬于生而静于死。生恬则情不惑，死静则神不离；故能与阴阳化而不易，从天地变而不移。生究其寿，死循其宜，心气平治，消息不亏。”(《汉魏六朝百三名家集》)这样，他把庄子所主张的齐物说尽量加以发挥，他也以为天地是一物，死生是一

如，万物是一体的。他并论儒家与道家的不同，以为“彼六经之言，分处之教也；庄周之云，致意之辞也”，儒家把物从区分的见地加以观察，庄子却是把物从综合的见地加以观察的。他推崇道家之道，以为“至道之极，混一不分，同为一体，得失无闻”。他贬斥儒家之说，以为“别言，坏道之谈也；析辩，毁德之端也；分气，一身之疾也；二心，万物之患也”。(同上)籍之尊道黜儒，于此可见。他的《大人先生传》对于儒家更施剧烈的攻击。“或遗大人先生书曰，天下之贵莫贵于君子，服有常色，貌有常则，言有常度，行有常式。……于是大人先生乃逌然而叹，假云霓而应之曰，若之云尚何通哉？夫大人者，乃与造物同体，万物并生；逍遥浮世，与道俱成，变化散聚，不常其形。……且汝独不见虱之处于裈中乎？逃乎深缝，匿乎坏絮，自以为吉宅也。行不敢离缝隙，动不敢出裈裆，自以为得绳墨也。饥则啮人，自以为无穷食也，然炎丘火流，焦邑灭都，群虱死于裈中而不能出。汝君子之处区内，亦何异虱之处裈中乎？……昔者天地开辟，万物并生，大者恬其性，细者静其形。……夫无贵则贱者不怨，无富则贫者不争，各足于身而无所求也恩泽无所归，则死败无所仇。奇声不作，则耳不易听；淫色不显，则目不改视。耳目不相易改，则无以乱其神矣。此先王之所至止也。今汝尊贤以相高，争势以相君，宠贵以相加，驱天下以趣之，此所以上下相残也。竭夫天地万物之至，以奉声色无穷之欲，此非所以奉百姓也。于是惧民之知其然，故重赏以喜之，严刑以威之，财匮而赏不供，刑尽而罚不行，乃始有亡国戮君溃散之祸。此非汝君子之为乎？汝君子之礼法，诚天下残贼乱危死亡之术耳，而乃目以为美行不易之道，不亦过乎？今吾乃飘飘于天地之外，与造化为友，朝餐汤谷，夕饮西海，将变化迁易，与道周始此之于万物，不亦厚哉？故不通于自然者，不足以言道；暗于昭昭者，不足与达明，子之谓也。”(《汉魏六朝百三名家集》)他以为真正的平治应该从“无为”得之，世之所谓君子专尚“有为”，结局不但不足以致治，反而会使天下争乱的他们所尊重的礼法，换句话说，要不外是一种人为的做作，这种人为的做作，在于阮籍，是非受排斥不可。他的论旨实不出老庄思想的范围。他的行文，藻彩焕发，笔致通畅，所以

他的文字在文学上极有价值可是议论的条理却不能算做致密。《文心雕龙》说“嵇康师心以遣论，阮籍使气以命诗。”(才略篇) 的确，就析理精练讲，阮籍是不如嵇康的。不但在诗就是在文，阮籍所长在于使气。他的诗文，大都是一气呵成，锋不可当，而神韵缥缈，令人向往。此外，他又著有《通老论》，这篇文字是与《达庄论》相对的，惜乎现已散失，我们只能在《太平御览》里面看到其所引用的一小部分，无从知其内容的详细。他如《答伏义书》与《清思赋》等其中也包含有道家思想不少。

嵇康于谈老庄的玄论外，兼尚名理，所以他的文字类都理致井然，有条不紊。他又兼采神仙五行之说，所以他的思想是比较复杂的。在他的著作里面，依据老庄之学而立论的，有《释私论》、《声无哀乐论》及《难张辽叔自然好学论》；依据神仙说而立论的有《养生论》；依据五行说而立论的，有《难张辽叔宅无吉凶摄生论》。《释私论》说 “夫称君子者，心无措乎是非，而行不违乎道者也何以言之？夫气静神虚者，心不存于矜尚；体亮心达者，情不系于所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不系于所欲，故能审贵贱而通物情。物情顺通，故大道无违；越名任心，故是非无措也。是故言君子，则以无措为主，以通物为美；言小人，则以匿情为非，以违道为阙。何者？匿情于丞，小人之至恶；虚心无措，君子之笃行也。是以大道言，及吾无身，吾又何患？无以生为贵者，是贤于贵生也。由斯而言，夫至人之用心，固不存有措矣。故伊尹不借贤于殷汤，故世济而名显；周旦不顾贤而隐行，故假摄而化隆，夷吾不匿情于齐桓，故国霸而主尊。其用心岂为身而系乎私哉？故管子曰：君子行道，忘其为身，斯言是矣。君子之行贤也，不察于有度而后行也；仁心无邪，不议于善而后正也；显情无措，不论于是而后为也。是故傲然忘贤，而贤与度会；忽然任心而心与善遇；傥然无措，而事与是俱也。”(《嵇中散集》) 这样，我们做事不宜拘拘于是非善恶之念，只要虚心率性，一直干去，结果自然会不违于道。他这种思想当然是本诸老庄的。《声无哀乐论》说 “有秦客问于东野主人曰，闻之前论曰，治世之音安以乐，亡国之音哀以思，夫治乱在政而音声应之，故哀思之情

表于金石，安乐之象形于管弦也。又仲尼闻韶，识虞舜之德季札听弦，知众国之风，斯已然之事，先贤所不疑也。今子独以为声无哀乐，其理何若？若有嘉讯，今请闻其说主人应之曰：……夫天地合德，万物贵生，寒暑代往，五行以成，故章为五色，发为五音，音声之作，其犹臭味在于天地之间。其善与不善，虽遭遇浊乱，其体自若而不变也，岂以爱憎易操，哀乐改度哉！……夫殊方异俗，歌哭不同，使错而用之，或闻哭而欢，或听歌而感。然而哀乐之情均也。今用均之情而发万殊之声，斯非音声之无常哉？……声音自当以善恶为主，则无关于哀乐；哀乐自当以情感，则无系于声音。”(《嵇中散集》)在他，声只有好坏，却没有哀乐。哀乐是我们心中的感情，决不是自然的音声所本具的。为什么呢？因为同一的音声对于异地的甲乙二人，既可引起不同的感情；而依据同一的感情，由异地的甲乙二人，也可发出不同的音声的缘故。他这篇文章甚为冗长，摘其要旨，要不外是。考他所以著这篇文字的原因，大概在于他反对儒家对乐的见解。儒家对于礼乐最为注重；在于儒家，乐是可以移风易俗的。对礼，阮籍既已全力驳斥，所以嵇康却想对乐也加以攻击。原来道家的思想尊尚“无为”，不拘礼与乐，当然都在排斥之列。《老子》十一章所谓“五音令人耳聋”，表示着道家是采取“非乐”的见解的。所以崇奉老庄的嵇康，出而反对音乐实属近理的事。不过话虽如此，竹林诸贤恰巧都是爱好音乐，擅长音乐的，如嵇康之琴，阮咸之琵琶等皆著闻于当时；因此，他的非乐也只能说到“声无哀乐”“和声无象”为止了。他又难《张辽叔自然好学论》说　“夫民之性好安而恶危，好逸而恶劳；故不扰则其愿得，不逼则其志从。洪荒之世，大朴未亏，君无文于上，民无竞于下，物全理顺，莫不自得。饱则安寝，饥则求食，怡然鼓腹，不知为至德之世也。若此，则安知仁义之端，礼律之文？及至人不存，大道陵迟，乃始作文墨以传其意，区别群物，使有类族，造立仁义以婴其心，制其名分以检其外，劝学讲文以神其教，故六经纷错，百家繁炽，开荣利之涂，故奔骛而不觉。是以贪生之禽，食园池之梁菽；求安之士，乃诡志以从俗，操笔执觚，足容苏息，积学明经以代稼穑。是以困而后学，学以致荣，计而后习，好而习成，

有似自然，故令吾子谓之自然耳。推其原也，六经以抑引为主，人性以从欲为欢，抑引则违其愿，从欲则得自然。然则自然之得，不由抑引之六经，全性之本，不须犯情之礼律。故仁义务于理伪，非养真之要术；廉让生于争夺，非自然之所出也。”(《嵇中散集》) 这样，他以为六经是束缚人类的桎梏，人性决不喜受束缚，所以辽叔好学，出于自然之说是错误的。自此我们也可窥知嵇康对于儒家以及经籍所取的态度了。此外，他在《养生论》中以为欲成神仙，有赖天禀，固非常人所能企及，不过注意养生的人是可以“上获千余岁，下可数百年”的长寿的；在《难张辽叔宅无吉凶摄生论》中，以为家屋确有吉宅凶宅之分，这些都是出于神仙五行的迷信的说法，当然一无价值可言。

至于向秀，他曾注过《庄子》。《世说新语·文学篇》说，“初注《庄子》者数十家，莫能究其旨要。向秀于旧注外为解义，妙析奇致，大畅玄风。唯《秋水》、《至乐》二篇未竟而秀卒。秀子幼，义遂零落，然犹有别本。郭象者为人薄行，有俊才，见秀义不传于世，遂窃以为己注，乃自注《秋水》、《至乐》二篇，又易《马蹄》一篇，其余众篇或点定文句而已”。果如所言，则向秀的玄言可以说是现在还残存着。不过现行郭象的《庄子注》中究竟何者确出向秀的手笔，对这一点我们却无从断定。因为《世说新语》之说也有未免过甚之处，我们把现行的郭象《庄子注》看做是出于向秀、郭象二人的合作则可，把它看做除一小部分外完全出诸向秀之手，却也是未见确当的。(见冯友兰《中国哲学史》) 为着这个缘故，关于向秀的思想，此地只好从略。

上面对于魏代的清谈，已经略言大概，现拟更就晋代的清谈加以叙述。魏朝诸清谈家之中，山涛到西晋中叶太康年间还生存着，而王戎直活到西晋末叶永兴二年，这二人可以说是当时清谈界的元老。若就西晋的玄论派讲，则其重要的代表为乐广与王衍。王衍生于魏末甘露元年(256)，卒于西晋末永嘉五年(311)，年56。乐广卒于西晋永兴元年(304)，生年不明，但《晋书》说他八岁时即颖悟异常，为夏侯玄(魏嘉平六年(254) 卒) 所爱重，可见至少他比王衍要长10岁。乐广的清言以简约著称“乐广善以约言厌人心，其所不知，默如也。太慰王夷甫(衍字) 光禄大夫裴叔则(楷字) 能清言，常曰，与乐君言，

觉其简至，吾等皆烦"。(《世说新语·识鉴篇》注引晋阳秋) 卫瓘曾与何晏、邓飏数共谈讲，为清谈界的前辈见了乐广说　"昔何平叔诸人没，常谓清言尽矣，今复闻之于君"。(识鉴篇引晋阳秋) 又说　"每见此人，则莹然犹廓云雾而睹青天"。(识鉴篇引王隐晋书) 这样看来，乐广可以说是玄论派的继承者。他虽"善于清言"，但"不长于手笔"。广"将让河南尹，请潘岳为表。潘云，可作耳，要当得君意。乐为述己所以为让，标位二百许语，潘直取错综，便成名笔。时人咸云若乐不假潘之文，潘不取乐之旨，则无以成斯矣"。(《世说新语·文学篇》) 其人如此，所以他的文字完全不留人间。关于他的清谈，《世说新语·文学篇》中载有一则，可作模范。"客问乐令旨不至者。乐亦不复剖析文句，直以尘尾柄确几曰。至不？客曰，至乐因又举尘尾，曰，若至者那得去？于是客乃悟服。乐辞约而旨达，皆此类。"尘尾先"至"而后"去"，既可"去"，则先前所谓"至"并非绝对的"至"，所以他说　"若至者那得去?"普通所谓"至"与"去"系相对的，有"至"方有"去"，　"有去"方有"至"。但其实，这种所谓"至"并不能算做真"至"，毋宁可以说是"不至"，因为果是真"至"，就决没有再可以"去"的道理。这当然是根据着老庄把一切现象看做是相对的那种论法的。(　"旨不至"如即为《庄子·天下篇》中的"指不至"，则乐广的解释似嫌过简，因为他只说明了"不至"而不曾把"指"加以说明的缘故。) (文学篇注用动静之理来加说明则又系另一解释。)

其次，王衍为王戎的堂弟，小于戎22岁。幼时尝与父往访山涛，涛见他秀异出人，惊叹说　"何物老妪，生宁馨儿？然误天下苍生者，未必非此人也。"这件事是普通所熟知的。衍初好纵横之术，后则舍弃一切人世间事，专尚老庄玄虚之谈，据说他对何晏、王弼的议论最所钦仰。这样，他也可以说是玄论派的嫡系。所可惜的，他的玄言现已不传。不过相传他的清谈最为峻烈，如遇他人所说有不合义理者立刻就加以订正，世人称为"口中之雌黄"，朝野翕然，服其高见。因为他在官途中专事清谈，不顾政事，居然一帆风顺，擢居显职，所以后进之士争相景慕，效为清言，于是遂造成了当时浮诞的风气。王戎之婿裴頠虽曾著论攻击，但衍置之不理。未几，永嘉乱起，他竟为

石勒所杀。他临死时曾表示一种后悔说 “吾等向若不祖尚浮虚，不至于此”。(以上各事见《晋书·王衍传》)其后数年，西晋遂亡。东晋之时，“桓温入洛，过淮泗，践北境，与诸僚属登平乘楼，眺瞩中原，慨然曰，遂使神州陆沈，百年丘墟，王夷甫诸人不得不任其责”。(《世说新语·轻诋篇》)这种评论是具有相当的理由的。

此外，可称为乐王之徒的，有卫玠与诸葛厷。玠受教于广，厷则受教于衍。卫玠系卫瓘之孙，乐广之壻。他生于西晋太康七年(286)，卒于永嘉六年(312)，年27。(《晋书·本传》)《世说新语·文学篇》说 “卫玠总角时，问乐令梦。乐云，是想。卫曰，形神所不接而梦，岂是想耶？乐云，因也，未尝梦乘车入鼠穴，捣鳖啖铁杵，皆无想无因故也。卫思因经日不得，遂成病。乐闻故，命驾为剖析之，卫即小差。”玠生性是一个这样喜欢思索的人，所以后来在清谈中显露头角，亦属当然。当时王衍之弟王澄(属旷达派)目空一切，不轻许人，每与玠言，辄欢息绝倒。所以当时的人有句话说 “卫君谈道，平子(澄字)绝倒。”(《世说新语·赏誉篇》注引《卫玠别传》)有一次，玠因避乱至武昌，见王敦，敦与之谈论甚久。敦大为叹服，尝谓僚属说 “昔王辅嗣吐金声于中朝，此子今复玉振于江表，微言之绪，绝而复续。不悟永嘉之中，复闻正始之音。阿平(何晏字平叔)若在，当复绝倒。”(同上)玠受人的推重有如此者。惜乎他的清言现在都已失传。至诸葛厷，据《世说新语》，“年少不肯学问。始与王夷甫谈，便已超诣。王叹曰，卿天下卓出，若复小加研寻，一无所愧。厷后看《庄老》，更与王语，便足相抗衡”。(文学篇)可见他是一个天资卓拔，聪明绝顶的人。舍此而外，潘京、郭象、裴楷、裴遐等也都可算是当时玄论派的学者。

就西晋的旷达派讲，山简(涛子)、阮瞻(咸子)、阮孚(咸子)、阮修(籍从子)、阮简(咸从子)，都以旷达自居，这五人可以说是竹林的嫡系。西晋中叶元康年间(291～299)，竹林之风一时大盛。“阮瞻、王澄、谢鲲、胡母辅之之徒，皆祖述于籍谓得大道之本，故去巾帻，脱衣服，露丑恶，同禽兽，甚者名之为通，次者名之为达。”(《世说新语·德行篇》引王隐《晋书》)乐广看不惯这种情形，曾经下

以批评说　“名教中自有乐地，何为乃尔也?”(德行篇)在广之意，以为我们做人就依儒家的礼法也不见得十分拘束和苦恼，这种放荡的行为是不应该的。这一点就是玄论派与旷达派所以不同的地方了。再据《晋书》，则上述诸人之外，如毕卓、羊曼、光逸、庾敳、张翰等也可看做是属于旷达派的。

旷达派是以老庄理论的实践为目的的，所以他们的狂放的行动往往著闻后世；可是在他方面，他们的清谈则可考见于文献的殊属不多，此地只能把他们的遗事略举一二。山简为荆州太守时，每临高阳池，未尝不大醉而还，人为之歌曰　“山公时一醉，径造高阳池。日莫倒载归，茗芋无所知。”(《世说新语·任设篇》)阮修则“常步行，以百钱挂杖头，至酒店，便独酣畅”，他不喜与俗人应酬。(同上)毕卓尝说　“一手持蟹螯，一手持酒杯，拍浮酒池中，便足了一生。”他任吏部郎时曾因醉窃他家藏酒，主人执而缚之，知为吏部释之，卓遂引主人一同痛饮。(同上及注)谢鲲以戏挑邻女，为邻女投梭，折其两齿，“世为谣曰，任达不已，幼与(鲲字)折齿”。(《世说新语·品藻篇》引邓粲晋纪)这一派的行动的放荡，大都如此，较诸以前的阮籍、刘伶，实有过之无不及。所以东晋戴逵曾著论讥元康诸人的放达，以为“竹林之放，有疾而为颦者也；元康之放，无德而折巾者也”。(《晋书·戴逵传》)逵在竹林七贤论中虽对竹林的高风极致仰慕，然于元康诸人的行为却也觉得是未免过分了。

当时旷达派的诸人，倾向虽与王衍不无出入；但是衍系当代的谈宗，所以他们也多集会于衍的门下。王澄系衍之弟，固不必说；他如谢鲲、庾敳、阮修、光逸、胡母辅之等也都与衍往来颇密。其中，阮修且因一场清言，即被衍授以官职。《世说新语》说　“阮宣子(修字)有令闻。太尉王夷甫见而问曰，老庄与圣教同异?对曰，将无同?太尉善其言，辟之为掾。世谓三语掾。卫玠嘲之曰，一言可辟，何假于三?宣子曰，苟是天下人望，亦可无言而辟，复何假一?遂相为为友”。(文学篇)这样，当时的清谈简直也可以说是登龙的捷径了。旷达派里面，张翰似不曾与王衍相识。《世说新语》说　“张季鹰(翰字)纵任不拘，时人号为江东步兵。(阮籍)或谓之曰，卿乃可纵适一时，

独不为身后名邪？答曰，使我有身后名，不如即时一杯酒。”(任诞篇) 又说 “张季鹰辟齐王东曹掾，在洛见秋风起，因思莼菜羹鲈鱼脍，曰，人生贵得适意尔，何能羁宦数千里以要名爵？遂命驾使归。俄而齐王败，时人皆谓为见机”。(识鉴篇) 他乃是一个借酒隐以保身的哲士。他与庾敳，各有赋数首载在《全晋文》中，都是充满着老庄思想的作品。

就西晋的名理派讲，其代表为裴頠。名理派的传统实在不甚明了。在《世说》所引各种晋代的记录里面，当时擅长名理的有下列数人，王敦“少有名理”(文学篇注引敦别传)。卫玠“少有名理”。(同上引玠别传) 裴遐“以辩论为业，善叙名理”。(同上引邓粲晋纪) 裴頠“善言名理”。(言语篇注引冀州记) 上述诸人里面，卫玠与裴遐，我们已经把来归入玄论派中；王敦为王衍之弟，他是一个有名的叛将，对于清谈却并不高明。(《世说新语·文学篇》说玠访敦时与其僚属谢鲲清谈达旦，敦不能插入一言，可见敦虽喜此道，并不长于此道。) 至裴頠则与王衍各抱异见，且时时与之对抗，所以我们把他看做当时名理派的健将，似还不至十分不妥。頠生于西晋太始三年(267)，永康元年(300) 为赵王伦所杀，年仅三十四岁。他较王衍小十一岁，但是王衍曾经认他为一个同级的谈敌。有一次，王衍因清谈太多，身感疲倦，曾对客说 “身今少恶，裴逸民(頠字) 亦近在此，君可往问。”(《世说新语·文学篇》) 可见二人意见虽有不合，衍对他亦是极表佩服的。《世说新语》说 “頠疾世俗尚虚无之理，故著《崇有》二论以折之。才博喻广，学者不能究。后乐广与頠清闲欲说理，而頠辞喻丰博，广自以体虚无，笑而不复言。”(文学篇注引晋诸公赞) 乐广在这一场清谈中似也不能得到胜利。我们由此可以窥知他是一个长于口辩的学者，难怪当时称他为“言谈之林薮”了(《晋书·本传》)。他所著《崇有论》见《晋书·裴頠传》，至《贵无论》则现已散失。他的本旨在于反对虚无之谈与放达之行，他是想对时弊加以纠正的。他以为世人所讲的“无”不免错误，就是《老子》所谓“有生于无” “以虚为主”，也是偏狭之见。从绝对的“无”(至无) 决不能生“有”，物是自然而然地生出来的，既是自然而然地生出，则就不得不以“有”为本体。为什么呢？

因为如没有“有”，也就没有“生”的缘故。而所谓没有“有”，就是“虚无”，所以“虚无”生“有”，是不通的。进一步讲，就“有”的发展论，“有”的发展，若专靠”无用’或“无为”，也是万不可能，这正和我们如欲取“重泉之鱼，非偃息之所能获”一样。“有”的发展一定非靠“有为”不可。这样“无”、“无用”“无为”的重视，实在对于群生是有害而无益的了，这是他的主张的要点。颜的从弟裴邈，亦喜清谈，为颜所爱重。邈为意见不合，曾经辱骂过王衍，大概他也是颜的同志罢。

这样，西晋之时，老庄之学，虚无之谈，最称隆盛。晋干宝《晋纪总论》(见文选)论之曰：“学者以庄老为宗而黜六经，谈者以虚荡为辨而贱名检。行身者以放浊为通而狭节信，仕进者以苟得为贵而鄙居正，当官者以望空为高而笑勤恪。是以目三公以萧机之称，标上议以虚谈之名。刘咸屡言治道，傅咸每纠邪正，皆谓之俗吏。其倚杖虚旷，依阿心无者皆名重海内。”由此我们也可想见当时上自三公下至书生溺于玄虚与习于浮诞的状况了。

及至东晋，清谈之风仍是不衰，惟放达之习似乎稍戢。一方，旷达派的势力既较从前渐趋消竭，而他方，论清谈之弊的学者也比西晋一天多于一天。这想来是为着一部分的人士觉得西晋灭亡的原因的一部分在于士尚浮虚，殷鉴不远，当时不宜再事放纵的缘故。固然，反对清谈的议论，在于西晋，也不能说是没有。西晋初年，傅咸曾经弹劾王戎说：“戎不仰依尧舜之典谟，而驱动浮华，亏败风俗，非徒无益，乃有大损。宜免戎官以敦风俗。”(《晋书·王戎传》)陶侃(魏末甘露四年生，东晋初咸和九年卒)。亦尝戒人曰：“老庄浮华，非先王之法言，而不敢行！君子当正其衣冠，摄其威仪，何有乱头养望，自谓宏达邪?”(《世说新语·政事篇》注引晋阳秋)可见西晋少数的识者对于玄言之弊也未曾不加论列。不过到了东晋，这一种对于清谈的攻击更要明显与剧烈罢了。东晋初叶，应詹(西晋咸宁五年生，东晋初咸和六年卒)上疏元帝说：“元康以来，贱经尚道，以玄达宏放为夷达，以儒术清俭为鄙俗，永嘉之弊未必不由于此。”(《晋书·应詹传》)卞壸(西晋太康二年生，东晋咸和三年卒)见当时世家子弟如王澄、谢鲲辈专尚放达，极为愤慨，曾在朝廷厉色斥之，说：“悖礼伤

教，罪莫斯甚。中朝倾覆，实由于此。”(《晋书·卞壸传》) 江惇(西晋末永兴二年生，东晋初永和九年卒) 兼习孔老，以为蔑视礼法，崇尚放达，不但于礼有违，抑且有背道家的本旨，他曾把此意发挥，著有《通道崇检论》(见《晋书·江惇传》其文不传)。正坦之(东晋初咸和五年生，宁康三年卒) 尚刑名之学，著《废庄论》，以为庄子之说是足以贻害天下的，其文的一部分载入《晋书》本传中。王羲之(东晋初太兴四年生，太元四年卒) 尝与谢安共登冶城，“谢悠然远想，有高世之志；王谓谢曰：夏禹勤王，手足胼胝。文王旰食，日不暇给。今四郊多垒，宜人人自效，而虚谈废务，浮文妨要，恐非当今所宜。谢答曰：秦任商鞅，二世而亡，岂清言致患邪?”(《世说新语·言语篇》) 可见安好清谈，而羲之却是抱反对的态度的。又范宁(东晋咸康五年生，隆安五年卒) 也以为王弼、何晏二人之罪深于桀纣；桀纣之祸止于一身，而王何二人有海内的浮誉，其说影响于后代者至大且久，所以其祸也较桀纣为甚。他排斥清言的激烈，可以想见。

话虽如此，清谈在于东晋虽大受攻击，但是积重难返，其风还是很盛。东晋百年之间(317～419)，上自君王，下至庶民，好言玄虚者仍属不少，而当时清谈的中心人物实为简文帝。简文在位虽只二年(371～372)，然自穆帝即位(345) 以来，即已掌握政权。简文未登大位之前，身为会稽王。会稽王之好尚清谈，从散见于《世说新语》的各节逸话看来，实甚明显；而《晋书·简文帝纪》也说他“清虚寡欲，尤善玄言”，更可见他是一个崇尚玄虚的清谈家了。我们通览《世说》，会稽王在世的时代实是一个东晋清谈极盛的时代。当时最以清谈著称的为殷浩、刘惔及王濛三人，而这三人都是受着会稽王的宠遇的。他如孙盛及僧人支遁等也都为王所优待。后辈之中，韩伯、许询殷仲堪三家最为著名，对韩许二人，王亦甚为爱重。韩许殷三人到了简文去世以后，尚留人间，尤其是殷仲堪一直活到东晋末叶，称当时的谈宗。简文死后，东晋末叶，特出的清谈家殊不多见，清谈似已现出衰落的倾向了。

东晋建国的名臣王导、庾亮二人官居显贵，兼好清言。王导为司徒时(323～338) 引用了王濛。而在刘惔未著名前，导已深爱其才。

庾亮为征西将军时，(334～338)也引用了殷浩。这样，当局者对于清谈的才士是极端爱重而不吝加以援引的。时庾亮镇守武昌，殷浩由江东下，至建康，王导特地招了桓温、王濛、王述、谢尚等开了一次清谈会，导"自起解帐，带尘尾语殷曰：身今日当与君共谈析理"。"既共清言，遂达三更。丞相(指导)与殷共相往反，其余诸贤略无所关。"(《世说新语·文学篇》)殷的善辩，由此可见。不久，王导、庾亮俱相继死。(导卒于咸康五年亮卒于咸康六年)殷浩乃辞去官职，屏居乡里，王濛、谢尚皆以其不出为可惜。庾亮弟翼曾致书敦劝，以为国家多难之际不宜空谈老庄，应该出任国事以济时艰。浩拒不纳。后受会稽王召，遂于永和二年，拜扬州刺史。未几，他以北伐失败免职，永和十二年(356)卒。浩与桓温系竹马之交，从桓温的年龄加以推测，浩死时大概是45岁左右。会稽王既促殷浩出庐，同时他又召王濛、刘惔二人，待以上宾之礼。二人对于清谈，素所擅长，然王濛到了永和三年(347年)即行去世，年39；刘惔生卒年月不明，死时相传只有36岁。

三人之中，议论最精的当推刘惔，在会稽王处，孙盛与殷浩，同论"易象妙于见形"，王濛、谢尚也俱在座。孙舌锋甚健，听者虽多不赞成孙的见解，可是都不能用辩论来制服他。会稽王乃遣人迎刘惔。惔至，以二百语左右便把孙驳倒，一坐拊掌，称美良久(《世说新语·文学篇》)。由此可见惔之能辩。同时，殷浩在辩论上似亦不甚出色。不过照《世说新语》所说，浩所擅长的在于魏傅嘏一派的才性论。"支道林(遁字)殷渊源(浩字)俱在相王(简文)许，相王谓二人可试一交言，而才性殆是渊源崤函之固，君其慎焉！支初作，改辙远之，数四交，不觉入其玄中。相王抚肩笑曰，此自是其胜场安可争锋?"(文学篇)这样，浩于才性方面当时实称独步，是谁也不能与之拮抗的。《晋阳秋》说："浩善以通和接物。"(《世说新语·赏誉篇》注引)可见他为人温和，所以当时的人士对他都加敬服。《中兴书》说，"浩能言理，谈论精微，长于《老》《易》，故风流者皆宗归之。"(同篇注引)《世说新语》说："王仲祖(濛字)刘真长(惔字)造殷中军(指浩)谈，谈竟，俱载去。刘谓王曰，渊源(浩字)真可。王曰，卿故堕其云雾中。"(同篇)惔也是佩服浩之为人的。至于惔析理既精，自置极

高。桓温尝问他说 “闻会稽王语奇进，尔邪？刘曰：极进，然故是第二流中人。桓曰：第一流复是谁？刘曰：正是我辈耳。”(《世说新语·品藻篇》) 这样，惔是一个自命不凡的学者。王濛若与刘惔比，则二人似各有所长。濛自己也说 “韶音令辞，不如我；往辄颇的，胜我。”(同上) 可知濛以辩论的辞藻胜，与惔之以义理见长，是不同的。关于殷浩与刘惔的清谈，此地各举一条如下。“人有问殷中军，何以将得位而梦棺器？将得财而梦矢秽？殷曰：官本是臭腐，所以将得而梦棺尸。财本是粪土，所以将得而梦秽污。时人以为名通。”(文学篇) “殷中军问自然无心于禀受，何以正善人少，恶人多？诸人莫有言者。刘尹(指惔) 答曰：譬如写水著地，正自纵横流漫，略无正方圆者。一时绝叹以为名通。”(同上) 二人清言之妙，即此可知。

此外，当时善言名理的又有孙盛。盛在会稽王处关于“易象妙于见形”的问答中曾经大肆雄辩，已如上述。他曾任陶侃下面的参军，侃死，庾亮继之，盛仍任旧职，其时，他与殷浩谊属同僚。有一天，他往访浩，共作清谈，“往反精苦，客主无间，左右进食，冷而复暖者数四。彼我奋掷尘尾，悉满餐饭中宾主遂至暮忘食”，(同上) 二人势均力敌不相上下，有如此者。盛自少至老，手不释卷，是一个笃学之士。他著有《魏氏春秋》及《晋阳秋》等书，而最值我们注意的却是《老聃非大贤论》与《老子疑问反讯》二文(《广弘明集》卷五) 。据前一篇文字，他以为孔子有言：述而不作，信而好古，窃比我于老彭，从这一点看，老彭(他以为老彭就是老子) 之道不消说是被包含于孔子之教之内的，老子之道与孔子之教本是一致，所以老子并无特殊的思想，世人的“贵无”固属不行；裴頠的“崇有”也是难通。道是没有定形的，是随所适而变化的。所以儒家之所谓道与道家之所谓道结局是同一的东西，不过二家看法不同，所以有“有”“无”二种说法罢了。这样，盛所采取的是儒道调和论。据后一篇文字，他对于老子的经文有种种怀疑和不满之点，因而把老子当做清谈的对手，加以种种的反驳。与孙盛同时，在清谈界著名的，还有佛教的僧人支遁(字道林) 。如前所述，他与殷浩曾在会稽王处作过清谈。遁于学佛之外，精研《庄子》，对于《逍遥游》标立新义，为当时诸名贤所心服(见《世说新

语·文学篇》注)。他以为向秀、郭象二家以任性为逍遥，其实不然，如求任性，我们决不能达到逍遥的境界，至人深体"空观"，因具真"空观"，乃能真逍遥。遁是以佛义来解释《庄子》的。《世说新语》又说："支道林造《即色论》，论成，示王中郎(坦之)，中郎都无言。支曰：默而识之乎？王曰：既无文殊，谁能见赏？"(文学篇)关于遁的清谈，散见于《世说》，此地不赘。我们所当注意的有下列四点：(一)佛教僧人也加入清谈，(二)佛经经义也成为清谈的资料，(三)以佛义解《庄》《老》(如遁之逍遥义)，(四)以《庄》《老》解佛经(如遁之《大小品对比要钞序》)。这样一来，当时及以后的清谈家遂亦大都研读佛经，兼谈佛理，如殷浩、孙盛、孙绰、谢尚以及他们的后辈韩伯、张凭等皆具有这一种倾向。

许询，在于当时，也是一个以清谈著名的人，他的生死年月无从稽考。从他曾与王濛之子王修作过剧烈的辩论看来，他的年龄大抵与王修相差不多。询自幼秀慧，号称神童，长于清言，为士林所仰慕，尝被征辟，固辞不就，早卒(《世说新语·言语篇》注引《续晋阳秋》)，询最为刘惔所爱重。"许玄度(询字)停都一月，刘尹(指惔)无日不往，乃叹曰：卿复少时不去，我成轻薄京尹。"(《世说新语·宠礼篇》)惔又尝说："清风朗月，辄思玄度。"(同上言语篇)他性好栖隐，喜登临佳山水，清言现存于世的只有《黑尘尾铭》与《白尘尾铭》二短篇(见《全晋文》卷一引)。《白尘尾铭》曰："蔚蔚秀气，伟我奇姿。荏弱软润，云散雪飞。君子运之，探玄理微。因通无远，废兴可师。"

此外韩伯(康伯)为殷浩之甥，殷仲堪为殷浩之侄，二人并以清谈著闻。康伯曾做过会稽王的谈客。他与仲堪历仕荣显。康伯卒时，年49，年月不明。仲堪卒于隆安三年，年龄却无从查考。不过韩之去世较殷为早。仲堪吊康伯文中说："荆门昼掩，闲庭晏然。"(《世说新语·品藻篇》)我们由此可以想见康伯的风格。仲堪性亦真素，任荆州刺史时，"饭粒脱落盘席间辄拾以啖之"，以为"贫者士之常"，不应"登枝而捐其本"。(同上德行篇)至就思想讲，二人的倾向却不相同。韩偏于名理，殷则浸润《庄》《老》。当康伯任侍中时，周勰居丧废礼，他曾严加斥责，以为崇庄老，弃礼教，决非所宜，他所著

《辩谦论》也系名理家的言论(二事俱见《晋书·本传》)。从这二事看，他的好尚似乎不在玄虚而在名理。(他曾补订王弼易注现存于世。)可是仲堪则最精《老》《庄》之学，他说："三日不读《道德经》，便觉舌本闲强。"(《世说新语·文学篇》)他的崇奉道家，由此可以窥知一斑。关于二人的清言，残存到现在者甚少。我们试举仲堪的逸话数则以作东晋清谈的结束。《世说新语》说："殷荆州(指仲堪)曾问远公，易以何为体？答曰，易以感为体。殷曰，铜山西崩，灵钟东应，便是易邪？远公笑而不答。""桓南郡(指玄)与殷荆州共谈，每相攻难，年余后，但一两番，桓自叹才思转退，殷云，此乃是君转解。"(同见文学篇)"桓南郡与殷荆州语次，因共作了语。顾恺之曰：火烧平原无遗燎。桓曰：白布缠棺竖旒旌。殷曰：投鱼深渊放飞鸟。次复作危语。桓曰：矛头淅米剑头炊。殷曰：百岁老翁攀枯枝。顾曰：井上辘轳卧婴儿。殷有一参军在坐，曰：盲人骑瞎马，夜半临深池。殷曰：咄咄逼人。仲堪眇目故也。"(见排调篇)

东晋既亡，降及宋齐，清谈放达之风虽仍继续存在，但就隆盛的程度言，实已远不如前。刘永济说："《宋书》言羊玄保二子，太祖赐名曰咸曰粲，谓玄保曰，欲令卿二子有林下正始遗风。《南史》言王微与何偃书曰，卿少陶玄风，淹雅修畅，自是正始中人。《南齐书》言袁粲言于帝曰，臣观张绪有正始遗风。《南史》言何尚之谓王球，正始之风尚在，其为后人追慕艳称如此。然自渡江以来，诸贤谈论，已多枝杂……宋齐之际多争三教之异同，持论既不能深湛，而辨难至同于诋谋。如《南史》言范缜著《神灭论》，竟陵王子良(齐武帝子)集僧难之而不能屈。太原王琰乃著论讥缜曰，呜呼！范子不知其先祖神灵所在。欲杜缜。后缜又对曰，呜呼！王子知其先祖神灵所在而不能杀身以从之。其险诣皆此类也。风气之衰，即此可见。"(《文学通史纲要》)的确，宋齐人士对于玄言固甚崇尚，可是风调韵致，较诸东晋已远不逮，遑论正始？此地再摘录当时的逸话数段，读者或可借此想像当时情形的一斑。《续世说》说："宋谢灵运以文帝不甚任遇，意不平，多称疾不朝，出郭游行，或一百六七十里，经旬不归，既无表闻，又不请急。被奏免官，遂为山泽之游。生业甚厚，奴僮既众，门

生数百，凿山浚湖，功役无已，寻山涉岭，必造幽峻，岩嶂数十重莫不备尽登蹑。常著木屐，上山则去其前齿，下山去其后齿。尝自始宁南山，伐木开径，直至临海。从者数百。临海太守惊骇，谓为山贼，知是灵运乃安。”(任诞篇) “袁粲为中书令，领丹阳，不以事务经心。独步园林，诗酒自适。家居负郭，每杖策逍遥，当其意得，悠然忘反。郡南一家颇有竹石，粲率尔步往，不通主人，直造行所，啸咏自得。主人出，语笑款然，俄而车骑羽仪至，方知是袁尹也。又尝步屧白杨郊野间，道遇一士大夫，便呼与酣饮。明日此人谓被知遇，诣门求进。粲曰，昨日饮酒无偶，聊相邀尔，竟不与相见。”(同上) 这些都可以表示当时人士的放达的。“顾欢党道教，袁粲党佛教。张融曰，道之与佛，遥极无二。……昔有鸿飞天首，积远难亮，越人以为鸟，楚人以为乙，人自楚越，鸿常一尔。”(同上言语篇) 这是可以表示当时清谈的内容的。

到了梁代，据北齐颜介(梁大通三年隋开皇年间卒年六十四) 的《颜氏家训》所说，清谈之风又复隆盛。当时把《庄子》、《老子》及《易》称为三玄，武帝、简文帝躬自讲论，周弘正又推波助澜，聚集的学徒竟达千余人之多；及至元帝，帝也召集学生亲自讲授，兴会所至，至忘寝食，颜自己也曾听过帝的讲义，但因性格不合，不甚感觉兴趣。(勉学篇) 上之所好，下必更甚，当时的讲论确是盛极一时的。清赵翼所著《二十二史劄记》曾从《南史》及《梁书》中摘出了十余条讲经的例子。(见六朝清谈之习条) 同书说　“至梁武帝，始崇尚经学，儒术由之稍振；然谈论之习已成，所谓经学者亦皆以为谈辩之资。武帝召岑之敬升讲座，敕朱异执《孝经》唱士孝章。帝亲与论难，之敬剖释纵横，应对如响。(之敬传) 简文为太子时，出士林馆，发《孝经》题，张讥议论往复，甚见嗟赏。其后周弘正在国子监发《周易》题，讥与之论辩。弘正谓人曰，吾每登座，见张讥在席，使人凛然。(讥传) 简文使戚衮说朝聘仪。徐摛与往复，衮精采自若(衮传)。简文尝自升座说经，经正见预讲筵，请决疑义(正见传)。伏曼容宅在瓦官寺东，每升座讲经，生徒数十百人(曼容传)。……严植之通经学，馆在潮沟，讲说有区段次第，每登讲，五馆生毕至，听者千余

(植之传)……武帝尝于重云殿，自讲《老子》。徐勉举顾越论议，越音响若钟，咸叹美之(越传)。……邵陵王纶(梁武帝子)讲《大品经》，使马枢讲《维摩老子》，同日发题，道俗听者二千人。王谓僧众曰：马学士论义必使屈伏，不得空具主客。于是各起辨端，枢转变无穷，论者咸服。"(枢传)这样看来，梁代所谓讲论(或讲经)与晋代清谈大有差别。第一，当时所讲的内容极为混杂，其范围涉及于儒、释、道三家；第二，当时讲论的方法也已从晋代各私人间的讨论一变而为公开式的讲演与辩论。考这一种变化之所以发生，刘永济说："此风之盛，固近承魏晋清谈余习，远绍汉儒讲学遗风，实则受佛教之影响也。盖天竺各宗分立，论辨之会时有举行。凡开堂、升座、发题、讲义以及区段次第诸端，大氐皆昉之彼土。"(《文学通史纲要》)这种解释是妥适的。

这样，魏晋的清谈，到了梁代，不拘在内容上与在形式上，都已经发生了极大的变化。等到隋平陈后，这种玄虚放达之风方才完全消灭，一扫无余；这在一方固由于关陕士气厚重，不喜虚浮，而在一方却也是由于风末力微，不能再振的缘故。

第三章　道教组织的完成

梁刘勰以为所谓道家可分三派，一派标榜老子之学，一派祖述神仙之说，又一派则是崇奉张陵之教的。由我们看，与其说道家可分上述三派，毋宁说我国所谓道教其中包含有上述三种要素，较为妥当。刘勰所说的标榜老子的一派当然是指崇奉老庄哲学的一派，先秦的道家及魏晋的老庄派的学问家都被包含在内。至于第二种神仙说，乃是在战国时代燕齐海岸的方士们所首创的一种迷信的见解。大概渤海湾上所时常看到的那种蜃气楼先引起了蓬莱、方丈、瀛洲三仙山的传说，然后这一种传说再与邹衍的阴阳五行说互相结合，于是遂构成了所谓神仙家的理论。在秦始皇时代，这种思想最为盛行，到了汉代还是不衰。在汉武崇尚儒术以后，当时多数的道家及神仙家似乎都聚集到淮南王刘安的门下。《汉书》谓淮南王安招致宾客方术之士数千人

作为《内书》二十一篇，《外书》甚众，又有《中书》八篇，言神仙黄白之术。可见《淮南中书》的内容纯系神仙家之说，而同书的作者也一定是淮南王门下的神仙家，可以断言。这神仙家一派在社会上的潜势力想来很大，但是在两汉的盛世表面上却并无重大的活动。等到后汉末叶，情形就有不同，这一派重新又积极开始他们的大规模的运动。如于吉的《太平清领书》的出现就是一例。所谓《太平清领书》相传是琅琊人于吉在东海的曲阳所发见的一种神书，内容分十部，每部十七卷，共计一百七十卷，其中所讲的为阴阳五行家之说，兼包含有巫觋的杂语，大概这是与《淮南中书》互相类似的一种书籍。这一部神书在后汉顺帝时(126～144)曾由于吉的弟子宫崇献诸朝廷，朝廷不加采纳。桓帝延熹九年(166)，襄楷上奏，极言神书之妙，帝亦不为所动。当时朝廷的态度对之固甚消极，可是张陵等却依据这部神书开始他们的宗教运动与组织他们的宗教团体了。这样，在于我们，张陵等大体是出于神仙家的系统的。(固然，张陵等的主张与从来神仙家的见解多少不无出入。)

所谓道教，其创始者厥为张陵(张道陵之道字或为后人所添加)。陵在后汉顺帝时(126～144)生于沛国之丰邑。曾游太学，博通五经，至晚年，学长生之道，得金丹，入蜀之鹤鸣山，著《道书》二十四篇，自称出于老君(指老子)的口授，用以诱惑人民。凡入其门者皆出五斗米，所以叫做“五斗米道”或“米贼”。陵死以后，其子衡(或误作脩，据裴松之的《三国志注》)及其孙鲁，三世修此术，称陵为天师，衡为嗣师，鲁为孙师。张鲁初为荆州太守刘焉的部下，其后独立，据汉中三十余年，卒降于曹操。五斗米道主张符水符咒可以治病；对于患病者使之饮符水，或使病者将其姓名写作三通，而以其一揭之于山，一埋于地中，一沉于水中，这叫做祈祷于三官(天帝、地祇、水神)。若病仍不全愈，则归咎其人，说他信道不笃。张鲁自号“师君”，称初学者为“鬼卒”，称信徒为“奸令”(意义不明)，为“祭酒”。“祭酒”教“鬼卒”诵习《老子》，“奸令”则为人任祈祷。又于各地建免费的旅舍，置免费的米肉，任旅客自由取用；据说倘有人偶因贪心而取用过分，则一定会罹疾病。在春夏之季，禁杀生与酿酒。黄巾贼张

角也修此术，创“太平道”。到了张鲁之子张盛的时候，他移居江西龙虎山，自来该地就为列代张天师常驻的地方。天师传家的宝物为剑、印及都功箓三类。这样看来，张陵所创的五斗米道(包含张角的太平道)，简直可以说是一种教匪，他们最初的用意无非想借迷信的邪说煽惑愚民以夺取政权或割据地盘。而考张陵之所以利用《老子》，原因约有四端：一为《老子》书中含有虚无主义与破坏主义的思想，足供连络被压迫的下层民众之用；二为《老子》书中的因果(如七十三章所云，“天网恢恢，疏而不失”)、摄生(如五十章所云，“善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵……”)、长生不死(如三十三章所云，“死而不亡者寿”。又如五十九章所云，“长生久视之道”)等的思想在在可以与神仙说互相比附；三为《老子》一书的文体奇古简奥，极不易解，既足以引起俗人的敬佩与信仰，而文字押韵，便于记诵，又适于充作咒语；四为当时桓帝既有亲祭老子的举动，当时民众也对老子极为崇拜。根据上述种种理由，张陵所以把老子假托他所著《道书》的口授者。要之，张陵所创的五斗米道乃是以咒语(或说就是老子《道德经》)符水治疗疾病的一种宗教团体，而这个宗教团体也就是日后在支配我国民众上力量最强的那个道教的起源了。

不过在后汉末年，除张陵的五斗米道以外，依据神仙家之说来提倡各种方术的还有不少。例如颍川的郤俭主张辟谷食，服伏苓，以达到长生的境地；甘陵的甘始主张以行气吐纳为返老还童的方法；庐江的左慈则又主张从补导之术来增延我们的寿命。这些都可以说是出于《淮南中书》的遗教的。这一派偏重于养生术的研究，精密讲，实与张陵一派之注重符咒与祈祷者互有不同。左慈的弟子有吴的葛玄，葛玄的弟子有郑隐(字思远)，而郑隐的弟子有晋的葛洪等。到葛洪，他的系统虽原属左慈一派，但他实是与魏伯阳同为对于道教教理的组织最有贡献的学问家。葛洪不但讲养生，讲玄理，他并把符录以及其他道教各方面的问题加以论述，所以他可以说是综合了从前的道教的理论的一切。我们现在拟对道教的教理略加说明。关于道教教理的组织，魏伯阳的《周易参同契》及葛洪的《抱朴子》二书最有关系。我们即把这二书看做就是道教教理的纲领，也不为过。考张陵的五斗米道

虽为道教的开端，但是当时道教的教理尚未成立，因此，道教欲成为正式的宗教，还需要学理上的根据道教最高的目的在于长生与登仙，那末，“长生与登仙究竟是否可能?”以及“如果可能，我们应取什么方法?”等问题都有先从理论上加以证实的必要。而《参同契》与《抱朴子》二书就是适应上述这种需要的。

魏伯阳的经历极不明瞭，在葛洪的《神仙传》里面，我们也找不到伯阳的生死的年月。到五代时后蜀的彭晓方才推定他是后汉桓帝时代(147～167)的人。据彭晓之说，伯阳以所著《周易参同契》示青州徐从事，徐以匿名注之，以授同郡的淳于叔通。然以上诸人的事迹都不见于正史，所以彭晓之说未见可靠。不过《抱朴子·遐览篇》里面也载有魏伯阳《内经》的书目，那末，伯阳也许是一个生在东汉与西晋中间的学问家。而葛洪的《神仙传》曾举有伯阳所著的《参同契》的书名，可是《隋书·经籍志》却又不加著录，至《旧唐书·经籍志》则把《参同契》编入五行家中，所以这书究竟是否东汉末年的著作，实有待于日后的考证。至于《参同契》的注释书相传约有十种左右，其中最著者为彭晓的《周易参同契通真义》及朱熹的《周易参同契考异》。《参同契》的文体古奥简约，故其解释也甚纷歧，或谓伯阳主张炼服金丹，或谓伯阳主张调和阴阳。我们姑名前者为外丹说，后者为内丹说。照我们看，《参同契》中实在是把上述二说兼包并收的。《参同契》说　“巨胜尚延年，还丹可入口；金性不败朽，故为万物主；术士服食之，寿命得长久。”这是言金丹的功效的。又说　“二气元且远，感化尚相通；何况近存身，切在于心脑；阴阳配日月，水火为效征；耳目口三实，固塞勿发扬!”这是指内丹之术的《参同契》的本旨以为人生的最高目的在于延命长寿，而果欲延命长寿，则我们不得不顺天地的原则从事于炼丹(包括内丹、外丹)。又伯阳所谓天地的原则依据着汉《易》虞翻的纳甲法。考虞翻的纳甲说(见《三国志》卷57本传)成立于下述三个假设。

(一)五行与方位的配合

东(甲乙)木　南(丙丁)火　中(戊己)土　西(庚辛)金　北(壬癸)水

(二) 据易理讲，万物悉源于一气，万物的变化悉由于阴(坤) 阳(乾) 之消长或盈缩。八卦之中，乾坤最为基本，而其他六卦之中则又以坎离为最重要，因为坎离的重卦自然含有艮震兑巽在内，而乾坤坎离四卦虽颠倒之，亦不会如其他四卦而发生的变化的缘故。且如下面第一图所示，坎卦占阴爻中位，阳爻包之；离卦占阳爻中位，阴爻包之。所以坎离二卦，其地位也极重要。要之，乾坤是指天地的定体，而坎离实指阴阳的流行，换句话说，乾坤为体，坎离为用，万物的变化要不外这体用二者的显现罢了。

(三) 就日与月的关系而言，月之盈亏乃因承受太阳之光而起，这种天象是明显地表示着阴与阳的消长的。所以《易》的《系辞》说:“悬象著明，莫大于日月。”

根据上述三项假定，可得二图如下。

第一图

木	火	土	金	水
东	南	中	西	北
☰乾(甲) 十五日	☶艮(丙) 廿三日	☵坎(戊)	☳震(庚) 三日	☰乾(壬)
☷坤(乙) 廿九日	☱兑(丁) 八日	☲离(己)	☴巽(辛) 十六日	☷坤(癸)

第二图



每月初三日，月始生明，此时月只受一阳之光，为震象，☳，昏见于西方庚地。初八日，月上弦之时，受二阳之光，为兑象，☱，昏见于南方丁地。十五日，月既望之时，全受日光，为乾象，☰，昏见于东方甲地。十六日，月始受下一阴而成魄，为巽象，☴，以平旦没于西方辛地。二十三日，月复生中一阴为下弦，为艮象，☶，以平旦没于南方丙地。至三十日，月全变三阴而为坤象，☷，伏于东北。至下月复生震卦。至于坎离二卦，则配戊己，居中央。离为日光，本居中央；坎为月光于晦夕朔旦时亦流于此。此八卦配十母，尚余壬癸无所配，仍以乾坤配之这样，虞翻以震兑乾巽艮坤六卦表示一月中阴阳的消长，以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十母表示一月中日月的地位。因为他把阳气充实之甲与阴气盛满之乙各纳入于壬癸之中，所以他的理论叫做纳甲说。魏伯阳在《参同契》中完全采取此说，以作炼丹的原理。他以为宇宙间阴阳消息的状况如此，所以我们如果欲得长生，就须于阳长阴消之时，“窃天地之机”，来从事于修炼。这就是所谓炼丹。照上面所讲道教中所谓丹有内丹外丹的差别。求身外之药，炼之成丹，使人服食以达到长生的境地，这是主张外丹论者的见解。如秦始、汉武所找求的那种仙药就是外丹。至于内丹，则系锻炼我们身中的“精”、“气”、“神”而成。我们的身地也可以说是一个小天地，其中亦有阴阳八卦；我们如能依据天地间阴阳消长道理来修养自己的身心，那末，我们就可以得到长生了。伯阳对于内外虽是主张并顾，但他对于内丹言之较详，对于外丹则辞略而意晦，不及葛洪所说来得明白。《参同契》一书，所言多属荒诞附会，在于今日，当然毫无价值；不过就道教讲，这书的影响极为宏大，如《古文龙虎经》及《黄庭经》都是由《参同契》脱胎而成的。

次就葛洪讲，洪字稚川，丹阳句容人。生于魏齐王嘉平五年(253)，死于东晋成帝咸和八年(333)，年八十一。洪博览多识，不求闻达，晚年好神仙导养之术，得其秘奥。他的从祖葛玄为左慈的弟子，世称为葛仙公。仙公授其学于郑隐，隐传之于洪。洪又就学于鲍玄(即鲍静，《著有三皇文》)。玄爱其才，以女妻之。干宝(著有《搜神记》)对洪亦甚器重，曾把他推荐于东晋元帝，然他固辞，不就官

职。后闻交趾地方产丹砂，乃请为句漏令，携子姪同往，行至广州，为刺史邓岳所留。不得已隐居罗浮山，遂殁于此。洪的著书甚多，然现存的只有《抱朴子》(内篇二十篇及外篇五十二篇)、《神仙传》(十卷)及《肘后备急方》(八卷)。其中以《抱朴子》一书最为著名(此书刊本极多，以清孙星衍校刊本为最佳)。《抱朴子》外篇专论政治得失及道德隆污，内篇则论神仙之术，于道教教理上最占重要的位置。诚因自来道教的经典为数虽多，但往往出处不明，尤多假托，只有此书最为正确，我们由此可以窥知道教教理的真相的缘故。

《抱朴子》的本体观完全根据《老子》第一章(玄之又玄，众妙之门)及第六章(谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根)而来。葛洪以"玄"为宇宙的本体，并以为从本体发展到万物的那种历程是由一而三。他说："道起于一，其贵无偶，各居一处以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以宁，人得一以生。"(地真)这样，他这种思想大体也可以说是出于《老子》。(一生二，二生三，三生万物。)他又描写"玄"的性状，虚无飘渺，极为尽致。《畅玄篇》说："玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。眇眇乎其深也，故称微焉。绵邈乎其远也，故称妙焉。其高则冠盖乎九霄，而旷则笼罩乎八隅。光乎日月，延乎电驰。或倏烁而景逝，或飘泽而星流，或晃漾而渊澄，或雰霏而云浮。因兆类而为有，托潜寂而为无。论大幽而下沉，凌辰极而上游。金石不能比其刚，湛露不能等其柔。方而不矩，圆而不规。来焉莫见，往焉莫追。乾以之高，坤以之卑，云以之行，雨以之施。胞胎元一，范畴两仪，吐纳大始，鼓冶亿类。"他所谓玄与《老子》所谓无或道完全是同样的。洪又以为本体的状况如此，我们应该体得玄理以作修养身心的准则。所以他说："夫玄道，得之者内，失之者外，用之者神，荒之者器。此玄道之所要言也。"(畅玄)外和器是指物质的欲望而言。在他，我们果想从事身心的修养，物欲是非受排斥不可。这些都可以说是老庄的思想，而由此我们也可知道葛洪的理论是大受当时盛行的玄学的影响了。

不过在他方面，他终究是一个神仙家，他以为上述老庄的理论只能说是神仙说的一端而不是神仙说的全体。世人往往以为老庄的真谛

为齐死生；在他，这种见解是片面的。《老》《庄》二书里面固然含有死生一如的思想，但他们二人对于现实的肉体与精神仍主保存，并同以追求现世的真正快乐为目的的。这样，他又不免把老庄的哲学附会到讲究神仙的道教教理上面去了。在《抱朴子》里面，他引证了古今的种种史迹来论证神仙的存在与成仙的可能(论仙篇对俗篇)。他论述修道的方法颇为详明，以为修道之要不外内保精气及外服上药二端。内保精气的方法又大别之为二种，就是胎息与房中术。胎息乃论关于体内元气新陈代谢之事。初学者纳气于鼻中，数一二三四至一百二十，然后徐徐吐出之。凡纳气之量须较吐气为少，是为要着。所以实行时须置鸿毛于鼻上，以验其动摇的有无。如能数至一千而仍能保其纳气，则多少已有效验。实行的时间须在夜半至日中，因为此时为天地生气最盛之时，而午后至夜分却富死气的缘故。至于房中之术，乃为神人的口诀，宜一一记之；又因性交为卫生上所必需，若壅闭之，固将发生各种疾病，但若不加节制，则也会呈现种种可怕的害处。此外，如不伤生，作事有度，不疾步，不久坐，不久视，起卧有时，饮食有节等等也都为使元气流运于体内的方法。其次，外的方法即为服药。药分上中下三种。上药足使安身延命，飞升天上，指丹砂、五芝、玉札、曾青、雄黄、雌黄、云母、太乙、禹余粮之类，中药为养性之物，下药则为除病之物。在制药及采药之时，亦有一定的禁忌。而他所称为最上药者则为九转金丹。凡植物性的药料易于腐败变化，然黄金为矿物，全无此患，所以金丹能使我们身体永远受益古人所谓黄白或黄冶，都系指此(金丹篇黄白篇)。这样，药有上中下三等，因而仙人随服药之不同也分上中下三级，上士为天仙，中士为导引长生，下士仅保千岁之寿而已(黄白篇)。《参同契》中，虽有炼丹之说，但辞意晦奥，不甚明瞭；但在《抱朴子》，则详载其药品的分量及采制的方法等。同书又于辟谷之法，不寒之术，按摩导引之方，避除疫病之诀，照妖之镜，登山之符，择日，预测等等无一不加论述，也可见葛洪对于道教教理的组织是煞费苦心的了。

他在《对俗篇》里面又以为如我们果欲得仙术，单用内外并养之法，尚嫌不够，我们尤须积善正德，把忠孝和顺仁信六者加以实践。

照他的意见，道为本，儒为末，学儒也是学道的一端。他讲道德，因亦讲及鬼神，而他所谓鬼神似与六朝时代的密教(佛教的一派) 所讲的鬼神颇有类似之点。这样看来，他在这一点也许受着当时佛教的影响，亦未可知。果是如此，则葛洪实可以说主张三教合一者的先驱。至他所以教人实行道德，并不是因为道德为人生的本务，却是因为行德足以引起鬼神的保佑。鬼神对于行德的人是会与以幸福，授以长寿的。天地乃系监督人类行为的神：人如作恶，则神将随其所犯的轻重降以责罚，大者夺寿一纪(300 日) ，小者夺寿一算(3 日或 1 日) 。又人身中有三尸，(上尸名彭倨，中尸名彭质，下尸名彭矫。上尸好宝物，中尸好五味，下尸好色欲而迷人。见云笈七签。) 到庚申日，上天申告人的罪状，灶神亦是一样；所以我们应当谨慎戒惧，奉行诸善，不作诸恶。人如欲成地仙，须行 300 件善事；欲成天仙，须行 1200 件善事，若有 1199 件善事而有一恶，则前善尽失，归于无效。他曾经举示出数十条的禁戒(对俗篇微旨篇) 。后来的《太上感应篇》完全本此，《阴骘文》及《功过格》之类也都是以此为蓝本的。

他并以为人之贫富贤愚皆与其人之星宿有关，好仙与否也一本诸星宿。譬如周公、孔子是古代的圣人，但于仙术却不了解，这是因为他们的星宿不适于成仙的缘故。不过他又以为即令有人其星宿适于成仙，如不尅苦勤勉，也是难得仙术的。据此，则前者为定命说，主张他力；而后者为修养说，主张自力。后世道教分为南北二宗的主因盖已暗伏于葛洪的理论之中了。

这样，张陵等虽利用老子，创立道教，但因其徒众多系愚民，他们的团体实不外是一种教匪而已。等到魏伯阳、葛洪二人相继而起，他们受了当时《易》学与《老》《庄》学的影响方才奠定了道教的学术上的基础。但当时的道教还不能说是已经具备了完整的宗教的组织的。及佛教在魏晋南北朝时代逐渐隆兴，于是这幼稚的道教，受新兴佛教的刺戟，其宗教的组织也逐渐地一天完备一天了。

考道佛二教之发生关系，实在儒佛二教发生关系之后。后汉献帝时(190 ~220) ，据说有牟子著《理惑论》，曾经主张儒佛一致。(弘明集卷一) 在魏晋南北朝的三百余年中间，佛教对儒教的争论点，第一

为因果报应的问题，第二为精神不灭的问题，第三为宗教与政治的差别的问题。(如慧远的明报应论，梁武帝的敕答臣下神灭论及何充的奏沙门不应尽敬表等，见弘明集。)关于上述各项的辩难，颇为烦琐，此地从略。至于道佛二教之发生争执，虽相传于后汉明帝永平七年(64)，但是这是后世的假托，实无凭信之价值。道教教徒和佛教教徒关于教理的优劣的辩论，大概始于魏晋，逮至南北朝而大盛。北魏明帝正光元年(520)，道士姜斌曾与僧徒昙谟有过争辩，(集古今佛道论衡实录卷一)北周武帝天和四年(570)，佛道两教教徒之间关于教理也有过剧烈的论难，而就中甄鸾的《笑道论》及道安的《二教论》(见广弘明集卷八及卷九)两篇文字曾与道教以极大的打击，最值得我们注意。当时道佛二教教徒的论点，第一在于以佛为老子化身的《化胡经》，(道教教徒晋王浮造)第二在于佛道二教的是否一致。(道教教徒多主张一致)因为就宗教的历史与教理讲，道教在在不及佛教，所以有许多道教教徒看清了这一点，以为与其对于佛教施正面的攻击，毋宁以道教的本位而倡道佛的一致，较为得策。况且在事实上后汉的楚王英曾经一面祀老一面信佛(《后汉书》卷三二)，桓帝延熹年间也曾有并祀黄老浮屠的事实(见《后汉书》卷六十《襄楷传》)；所以西晋王浮著《老子化胡经》以为释迦牟尼乃系老子的化身，南齐顾欢著《夷夏论》，张融亦著《门论通源》，也都倡道佛二教一致之说。(驳顾欢者有朱昭之等数人，见《弘明集》卷七；驳张融者有周颙，见《弘明集》卷六。)

学者间既有此种议论，于是道教教徒之慧黠者乃模仿佛经，造作各种道教的经典。我们现在如对《道藏》加以研究，不但可以发见有许多道教经典的体裁与佛经相类，并且也可以发见许多道教经典的文句亦与佛经雷同。(见法琳辨正论)由此可见道教教徒的浅薄与无聊了。就道教的经典讲，葛洪《抱朴子·遐览篇》曾举有道书的目录，计共291部，别为三类：第一类为道教的教诫，共206部；第二类为符箓，共56部；第三类为丹法，共29部。到了刘宋明帝太始七年(471)，陆修静著有当时道书的目录；北齐天和四年(570)，《玄都观目录》出现于世，据同书所载，当时的道教经典总数已达2040卷，可

见其增加之速。《玄都观目录》把道书2040卷分为三洞，所谓三洞就是洞玄部、洞真部及洞神部。据玄嶷的《甄正论》，洞玄系说理契真之书，洞真系诠论法体实相之书，洞神则系符禁章醮之书。据北周道安的《二教论》，《上清经》为洞玄部经典的代表，《灵宝经》为洞真部经典的代表，《三皇经》为洞神部经典的代表。相传《上清经》为葛玄所作，《灵宝经》为张陵所作，《三皇经》为鲍静所作，其说当然未见可靠。大体讲，就其内容而论，我们以为洞神部是本诸三张迷信之教，洞玄部是把葛玄神仙之术及道家诸子之说加以混糅，所以洞神洞玄二部已经可以说是我国古来的迷信、神仙及老庄思想三者的总合。至于洞真部的书籍实系比较后出的文献，其中从佛教的大乘经典(尤其是《法华》、《维摩》等)脱胎而来的地方殊属不少。例如洞真部《灵宝妙真经》的偈说　“假使声闻众，如稻麻竹苇，遍满十方刹，尽思共度量，不能测道智。”而《法华经·方便品》第二说　“假使满世间，皆如舍利弗，尽思共度量，不能测佛智。……如稻麻竹苇，充满十方刹，一心以妙智，于恒河沙劫，皆咸共思量，不能知佛智。”可知道教的这些经典不但文句是从佛经剽窃模拟而来，就是思想也完全是依据着佛经的。

至于道教的各种仪式，在张陵葛洪之时，虽也已有相当的规定，可是到了南北朝，方才臻于完备。今试举一二于下。祭山川星辰等，供珍品、佳肴(蒸鱼、鹿脯、油、米之类)。祭者都执手板(笏)，向神称臣，叩头再拜，以求惠乞福。(辨正论卷二)礼三十二天之时，摇头举两手指天，绕行九匝之后，抚额，摩两眼，抑鼻之两孔凡七次。(同书)又分斋戒为极道与济度二种。极道斋为心斋坐忘之法。济度斋更分为(一)洞神斋，(求仙保国之法)(二)自然斋，(学真修身之道)(三)上清斋，(入圣升虚之妙)(四)指教斋，(救病禳灾之急)(五)塗炭斋，(悔过请命之要)(六)明真斋，(拯救地狱之苦)(七)三元斋。(向三官谢罪之用)其斋戒期间有一日一夜，三日三夜及七日七夜三种。(同书)就道士女冠所受的法箓言，他们最初受十戒，(即佛教的十戒)次受真文及上清。(二者俱为在白绢上面所写成的图书或符箓)他如宝盖，灵幡，服装等等也都有一定的制造的方

法。这些道教的仪节器具的规定完成于多数道士之手，自不待言；但其中以出于陆修静(南北朝宋元徽五年即四七七年)及陶弘景(字贞白梁大同二年即五三六年)的制作者为多。弘景的著作也是不少，与道教有关者为《真诰》二十卷，《登真隐诀》三卷，《真灵位业图》一卷，《养生延命录》二卷，俱载在《道藏》之中。

最后，再就道教势力的发展论，使道教在我国社会上获得巩固的基础者实为北魏寇谦之。谦之字辅真，夙好仙道，修张鲁之术，后入嵩山静修近十年，神瑞二年(414)，据说太上老君赐以《云中首诵·新科诫》二十卷，曰，此种经诫，自天地开辟以来，未曾传世，今适到应该出世的运数，故以此新科相授，用此可一扫三张的伪法，租米钱税，男女合气以及其他妖术，并且据说谦之又得了服气导引的秘传。泰常八年(423)，他从李谱文更受《录图真经》六十余卷及劾召鬼神法，金丹、云英、八石、玉浆的秘法；其翌年，以之上奏于北魏太武帝。宰相崔浩劝帝加以崇信，帝遂迎谦之，在平城(魏都)之东，特建天师道场。场为五层的重壇，集道士百二十人，每日祈祷六次。帝极为信仰，遂有排佛之举。在太武帝以前，道教虽有相当势力，但从未占得国教的地位。而当时，因谦之之力，道教竟博得了君主的尊信，于是一面压倒了佛教，一面建道场，布教理，信徒之数陡然大增。道教至此，遂告大成。至谦之所倡的《云中科诫》，其内容是偏重于斋醮科仪的。自谦之劝太武帝排斥佛教以后，北周武帝也听道士张宾、卫元嵩等之说，于建德三年(574)，立通道观，扶立道教而斥废佛教。后来唐武宗(在位期间891～896和五代的周世宗(在位期间954～959)也各有排佛的举动。佛教徒所谓三武一宗的法难就是指此，而四次法难之中有二次是发生于南北朝时代的。

综括上述，我们可以知道所谓道教乃是最初发端于三张的符咒与祈祷，然后再与葛玄等的神仙养生之术混为一起，此外更把魏晋时风靡一世的老庄哲学加以吸收，最后则依佛教的教理加以修饰的一种宗教。它的发端在于后汉末年，而它的完成则在于南北朝的末年，所以道教从创立到完成，约略化了四百年的时间。

道教的流行由于鼓吹迷信，所以一班亡命之徒往往借此煽惑愚

民，结党作乱在魏晋南北朝时代，号称米贼的妖匪见于史籍者络续不绝。如西晋惠帝末年，有刘伯根与张昌东晋废帝五年(370)，有妖贼李弘、李金根；孝武帝之时，有卢悚，其末年又有孙恩。又就当时的士大夫看，王羲之曾与道士许迈历游各地，求不死之药；其子凝之且因在战争时迷信压胜的邪术，竟被孙恩所杀；郗愔也为天师道的信徒；其他信禁忌者尤多。也可见道教自来对于我国社会流毒之大了。

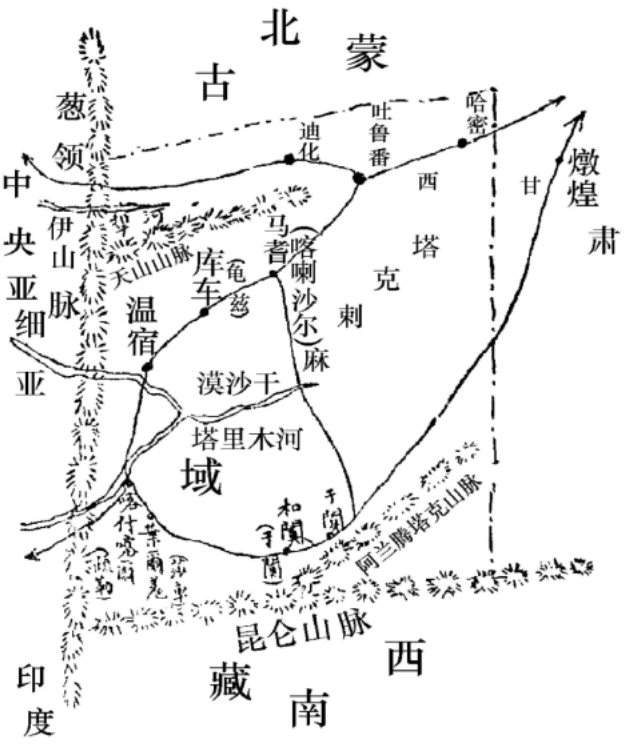
第四章　佛教思想的勃兴

关于佛教传入我国的时期，古来有种种的说法。普通相传后汉明帝永平十年(西历纪元67)迦叶摩腾与竺法兰从明帝所派遣的使臣来到洛阳，建寺译经，(指四十二章等经详汉法本内传)这是佛教传教的发端。自来此说殆成定论，无人怀疑，可是最近据学者的研究，二僧来华，固属事实，译经弘教，殊不可信。因为自二僧东来以后直至桓帝(在位期间147～167)时安世高与支娄迦谶来华之前，为时凡80年，中国历史并无一言涉及佛教。所以精密讲，我们毋宁说我国佛教的历史开始于安世高(清)与支娄迦谶，较为妥适。我国知有佛教，应在武帝通西域后。至明帝时，天竺人初次来华，朝廷加以优遇，后世遂视为异闻。实则译经弘教，自当以安世高与支娄迦谶为嚆矢。安世高为安息国的王子，后出家崇佛，于桓帝建和二年(148)到洛阳，至灵帝建宁四年(171)止，居华计二十余年，其间所译佛经甚多，《出三藏记》载有34部40卷，多系小乘经典。道安《安般注序》说　“昔汉氏之末，有安世高者，博文稽古，特专阿毘昙学。”可见他是一个坛长小乘阿毘昙的僧人。支娄迦谶为月氏国人，于桓帝末年来洛阳，在灵帝光和(178～183)中平(184～189)年间译了不少的佛经，《出三藏记》载有13部17卷，他所译多系大乘经典。其中，《般若经》的传译对于后世佛教思想的发展上尤有重大的影响。二人之外，他如竺佛朔、安玄、严佛调、康孟详、昙果等也都从事过佛经的翻译。这样，在于后汉末

年，大小二乘的佛经已经开始传入，并且相传桓帝最好佛教，宫中曾经奉祀过黄金的佛像的。

我国的佛教，从历史上讲，大体可以分为二种，一为翻译佛教，二为同化佛教。翻译佛教是指初期传入的佛教，也就是指魏晋南北朝的佛教而言。同化佛教则指经过我国人士的融会贯通并由我国人士加以组织或创造的佛教，也就是指隋唐的佛教而言。佛教为印度释迦牟尼(纪元前五世纪人，释迦种族名，牟尼意为智者)。所创，尽人皆知，而其初期的传入有赖于印度以及西方诸国人士之力者最多。考国人亲赴印度，始于东晋之末叶；在于以前，传入佛教者为印度人，尤其是印度以外的西方诸国人。所谓西方诸国，在于当时，其范围较所谓西域为大。当时所谓西域大体是指天山地方的诸国，葱岭以西的诸国却不被包含在内。在葱岭以西，当时有所谓月支(即月氏)、安息、康居等国，这些国家都不在当时所谓西域的范围之中。到了后世，尤其是到了元以后，所谓西域固然范围扩大，包括葱岭以西诸国；但是此地所讲的是以前的事，所以此地所谓西域是把葱岭以西的诸国加以除外的。我国的佛教，其根源当然在于印度，然初期的佛教，与其说是由印度人传来，毋宁说是由印度以外的西方诸国传入者为多。

就当时西域的交通路线言，则以天山山脉为界线，北称天山北路，南称天山南路。从甘肃出发，经新疆的哈密、吐鲁番，再经迪化，沿伊犁河而出中央亚细亚，这是所谓天山北路。从吐鲁番，沿天山的南麓与塔克剌麻干大沙漠的北面，经哈喇沙尔、库车、温宿，出喀什喀尔，再越葱岭以达中央亚细亚，这是所谓天山南路。此外还有一条路线，就是塔克剌麻干大沙漠的南面的大路。这一条路沿着阿尔腾塔克山脉的北麓，从喀什喀尔，经叶尔羌、和阗，于阗，以入于甘肃的燉煌。这是南路之一，也为当时我国与西方诸国往来的要道。北路与佛教无甚关系，所以我们只要特别注意南路就行。还有一点，现时所谓和阗就是古时的于阗，与佛教极有关系，我们应加注意；而现时所谓于阗却不是古时于阗的地方，这也不可弄错。现在作一略图于下，以供参考。



在塔克剌麻干沙漠的周围，从前有许多独立的国家互相对峙着，照历史所载，前汉时有西域三十余国，后汉时有五十余国。大概是各部落的酋长称雄一方，造成了割据的局面罢。这些国家规模既小，势力自弱，所以它们有时托中国的庇护，有时听匈奴(蒙古)的指挥，中国与匈奴战争的时候，二者都以此地做角逐的场所。后汉之时，班超任西域都护，五十余国皆服从他的命令，这是有名的史实。这许多国家里面，尤以龟兹、疏勒、莎车、于阗、焉耆等最为著名。

从和阗路的方面，又有横断沙漠，经哈喇沙尔以出吐鲁番的一条道路。这样，吐鲁番实为当时各交通路线的要冲，所以昔时各种种族都往来其地，佛教因亦早行传入，现今学者曾在该处试行发掘，获得了不少的参考研究的资料。其次，燉煌一地自汉武帝以来即已设郡，这是和阗路入华的要口，所以该地佛教早已隆盛，最近燉煌石室古经的发见是普通所熟知的。

越葱岭而西，则在汉时为大月氏。月氏强盛时代西挫安息，南佔

印度西北部的领土(即罽宾等)，佛经里面所谓犍陀罗王国就是指此，其时代大体与后汉初期相当。月氏的南方为印度，西为安息，北为康居。印度固不待言，就是印度以外的这些国家也都与我国佛教的弘布具有重大的关系。

我们有了上述关于西方诸国的知识，于理解翻译佛经上极有帮助。翻译佛经开始于后汉末年，大体经450年，才入了同化佛教的阶段。固然，我们也不能说这450年中间国人对于佛经完全毫无理解，不过大体看来，我们总可以如此说罢了。

前面说过，译经弘教，始于后汉末年的安世高与支娄迦谶，从他们的姓氏看，我们就可知道前者为安息人，后者为月支(即月氏)人。(当时僧徒多以支安竺康为姓以标其所生之国名。而我国人具有此姓者则系袭诸师姓而来。至道安始唱出家应无姓之说，因自称释道安。)可见最初传经的即已不是印度人而是印度以外的西方诸国人了。自兹而后，安息、月支、康居、西域、罽宾(即印度西北部)、天竺(即印度)诸国的人士络续东来；大概由罽宾传来的佛教偏于小乘。如僧迦跋澄(前秦苻坚建元(365～384)年间来华)及僧迦提婆(同上)皆罽宾人，同时也皆系小乘佛教的传导师。至于罽宾以外之人，如来自中天竺及月氏、西域诸国者多传大乘教，当时著名的高僧计有五人，就是：第一，大乘教传华始祖支娄迦谶(月氏人)；第二，传密教始祖帛尸黎密多罗(西域人，西晋怀帝永嘉(307～312)年间来华)；第三，鸠摩罗什(西域龟兹人，后秦姚兴弘始三年(401)来华)；第四，觉贤(即佛陀跋陀罗，中天竺人，后秦姚兴弘始(399～415)年间来华)；第五，昙无谶(中天竺人，北凉蒙逊玄始(412～427)年间来华)；此外又有一人，于传布大乘佛教，最有贡献，即昙摩罗刹是。他后改名竺法护(约230～308)，世称为燉煌菩萨，祖先为月氏人，后徙燉煌。竺法护生于燉煌，出家为竺高座弟子，故冒姓竺。他巡游西方诸国，学佛教还，相传能通外国语36种。来晋较帛尸黎密多罗稍前，当在武帝或惠帝的时代。他从事译经，凡四十余年，据出《三藏记》，所译有154部309卷，卷帙之多，时罕其匹。在传教初期，他可称大翻译家。所以《出三藏记》说　“孜孜所务，以弘通为业，终

身译写，劳不告倦。法经所以广流中华者，护之力也。”推崇可谓备至。竺法护所译经典，虽间有小乘经，但要以大乘经为多。

上述诸翻译家系就外人来华传教者而言。至我国人学梵语，盛助外人翻译，或润饰其译文，或自行翻译者也不乏人。如我国最初出家为僧的严佛调、(后汉灵帝时人) 朱士行、(魏人) 以及助竺法护翻译的聂承远(晋人) 承远之子聂道真，皆著闻于一时。前秦后秦之际，僧迦跋澄及昙摩难提来到长安，适系小乘诸典翻译极盛之时，当时助二僧从事译事者有竺法念。后世称“自世高支谦以后，莫逾于念。在苻姚二代，为译人之宗”。又与竺佛念同时，请僧迦提婆等译经而自为之审音润文者，则有释道安。此二人都负重名。竺佛念所自译者以大乘经为多。昙摩难提所翻经典如《中阿含》与《增一阿含》，佛陀耶舍所翻经典如《长阿含》与《四分律》，都是竺佛念所笔受或共译的。又东晋法显(339～420?) 游历西域印度，与唐代玄奘并称，著有《佛国记》，回国后译经不少。智严(358～437?) 、宝云(375～449?) 也都是游历印度，著名当代的高僧。

在翻译佛经的时代(即在魏晋南北朝的时代) ，这样，各宗经典多少都有译本。如第一章概说所讲，就重要者言，关于毗昙宗，译有《阿含经》、《婆娑论》等；关于具舍宗，译有《具舍论》；关于成实宗，译有《成实论》；关于三论宗，译有《中论》、《百论》、《十二门论》；关于四论宗，上述三论外，又译有《大智度论》；关于禅宗，译有《坐禅三昧经》；关于涅槃宗，译有《大涅槃经》；关于天台宗，译有《法华经》；关于地论宗，译有《华严经》、《十地论》；关于摄论宗，译有《摄大乘论》；关于净土宗，译有《无量寿经》、《净土论》，关于戒律宗，译有《四分律》。

就佛教的传布讲，在这一时代里面，鸠摩罗什、道安、慧远及佛陀跋陀罗(即觉贤) 四人实为中心人物。罗什与道安的布教范围在于北方，而慧远与觉贤的布教范围则在南方。

鸠摩罗什(344～413) 西域龟兹人，幼即出家，先往罽宾，后游西域各地，专习佛教。初专小乘，后又转学大乘，以奉空宗为主。时值五胡乱华，十六国竞起。前秦苻坚建国长安，地当西域入华的要

冲。初苻坚势盛，统一北方诸国，并使部下吕光往征西域，罗致罗什。苻坚后遭淝水之败，北方再乱，前秦遂亡。后秦姚苌，代兴长安，而该时吕光适灭龟兹，遂独立西陲，国号后凉。罗什当龟兹灭亡之时，奉吕光命来居姑臧。(后凉国都)及姚苌死，姚兴即位，大崇佛法，频招罗什入华。弘始三年(401)，他到长安，兴大喜，待以国师之礼。以西明阁、逍遥园为译场，广译经典。罗什所译，范围涉及《般若》、《法华》、《涅槃》、《禅》与《律》等，部帙浩繁，号称旧译。《出三藏记》载他所译佛经有三十二部，共三百余卷。其所特别致力者为大乘空宗，一以发挥印度龙树之说为主。罗什弟子三千；僧肇、僧叡、道生、道融，世称关内四圣，如加道恒、昙影、慧观、慧严，则称八宿上首。罗什死后，门下分散；北方则有僧肇、道融，南方则有道生、慧观，其最著者。

道安(312～385)为佛图澄(232～348)(西域龟兹人。怀帝永嘉四年(310)来洛阳。戒行极严，感化至宏)的高弟。年十二，出家受戒，从佛图澄游，即便著名。他与当时高僧多所往来，学遂益进。道安为注释佛经的始祖。当时为译学极属幼稚的时期，所译经文，类多索解不易，讲佛学者不过叙说大意以便诵习。至道安始有注释，诠解文义，俾全文首尾贯通明畅。他所作注解，据《出三藏记》，有19部，共20卷。道安所注书目偏重于般若诸部及禅经。他虽也于小乘经论的翻译有所尽力，但他所着重的在于玩味空宗，静参禅悦。所作《安般注序》说　"阶差者，损之又损之，以至于无为；级别者，忘之又忘之，以至无欲也。无为，故无形而不因；无欲，故无事而不适。无形而不因，故能开物；无物而不适，故能成务。"(安般经说禅的进境，设有四禅六行的阶级。此地所谓阶差级别即系指此而言。)这些话是足以表示他个人修养的倾向的。道安所处时代，混乱已极。当时老庄之学正盛，清谈之风未戢，学者以无为无欲为理想，以恬淡清逸为高尚，佛教空禅诸经之所以特别受国人的欢迎与夫道安之所以特别注重研究空宗和参味禅悦，其因在此。道安初居石赵，石氏灭亡，乃命法汰(320～387)南下扬州，法和(320～400?)西入巴蜀，而自己与弟子慧远等五百余人则入湖北襄阳。自后15年，每岁讲释《放光般

若》二次。他的注释与著作大抵成于此时。德化甚弘，东晋孝武帝也曾赐诏推崇之。及苻坚陷襄阳，379 年遂掠道安至长安，居此 7 年而卒。佛教译经目录的编纂亦始于道安，可惜现已失传。罗什对于道安的为人极为敬佩，曾称他为东方的圣人，而劝苻坚迎罗什的据说也是道安(按此道安与前述二教论的著者道安不同，系另一人。)

慧远(334 ~417) ，年二十一岁，与弟慧持(337 ~412) 同入道安之门，听道安讲《般若经》，遂有所悟他刻苦精励，识修并著。道安叹为道之东流将由于远。后道安为苻坚所劫北去，远于 384 年亦离襄阳入庐山。当时远的同学慧永(332 ~414) 居庐山西林寺，乃建东林寺，设禅室，于江南始兴禅法。他在寺中祀无量寿佛像，主念佛，又与道俗百二十三人结有名的白莲社。(社的主旨在于念佛。是为我国兴行念佛之始。谢灵运为远弟子，未经入社。陶渊明亦与远善，常往来庐山，缔世外之交。) 慧远入山后三十余年间，未曾有一次下山之事。其间，他使弟子法净、法领往于阗取得《华严经》等; 又因当时觉贤被摈于长安，乃迎至庐山，使译《达摩多罗禅经》; 僧迦提婆亦自罽宾来庐山，译经颇多; 他自己也从事著译讲修，感化之大足以比肩道安。考慧远与罗什，当时称南北二派。罗什为北派领袖，所居长安为北地佛教的中心，慧远为南派领袖，所居庐山为南地佛教的中心。罗什受政府优遇，义学之徒麇聚云集; 长安佛教正如三春花树，生气蓬勃。庐山则相反，地既幽静，适于隐居，慧远又力避权势，持沙门不拜王者的主张，学者数百人，萃止一山，力事进修，戒律峻严，与世隔绝。所以庐山佛教犹如深秋枯木，旨趣闲寂。当时南北二派互相对峙，而慧远、罗什迄未谋面，惟书问往远，互相推重而已。慧远之学既出道安的系统，故一以超俗脱尘恬淡无为为主旨，最重律戒，既与老庄学者之放浪不检者不同，又与未断声色之罗什(罗什在姑臧奉吕光命娶龟兹王女。后姚兴又赠妓女十人) 有别。相传慧远病危，弟子等劝进豉酒，谓违律不饮; 又请进米汁，不许; 又请以蜜和水为浆进者，亦恐违律，乃命检寻律文以定可饮与否。卷未半而死。他的遗诫说 “死后露骸松林下，视同土木!”可见他的风格总之庐山之教是以超脱严肃为骨髓，与罗什之教迥异其趣的。兹顺便就南地佛

教的缘起一言。考我国佛教，自通西域，始来长安，实无可疑。印度人直接从海道来中国南部者，为时在刘宋后。吴大帝(在位期间222～252)时，康僧会(康居人。或谓其先康居人，世居天竺，其父移交趾。)南来，建寺于建业，名建初寺，是为南地佛教之始，较诸安世高之来洛阳，约迟七八十年(居士支谦赴吴译经虽在康僧会前，但支谦究系居士，且未曾建立寺院)。尔后，三国为晋所并。晋末，五胡乱华，南地变为东晋。这是一个西域中华交通频繁的时代，于是传佛教者亦源源而来。当时大法流布之势浸盛于南方。慧远本北人，因避乱南下，而江南佛教，赖远之力，遂更有日趋隆盛的气象了。

佛陀跋陀罗(觉贤，359～429)于406年左右来到长安，与罗什相会。当时秦主姚兴力崇佛教，罗什名满天下。佛陀跋陀罗在长安所处的境遇大异罗什。罗什为朝廷所崇奉，优与保卫，所以声势显赫，不可一世。佛陀跋陀罗则力避俗权，独以教养弟子为务。相传“时秦主姚兴，专志佛法，供养三千余僧，并往来宫阙；唯觉贤(佛陀为觉，跋陀罗为贤)守静，不与众同”。且觉贤之学以阐扬世亲有宗(偏重缘起)为主旨，与罗什系之崇尚龙树空宗(偏重实相)者亦自有别。(按印度大乘佛教得大别为龙树空宗与世亲有宗二派。)所以罗什、觉贤二派实有互相对立的倾向。厥后觉贤在于长安终不能安，为罗什门下所排挤，他不得已乃与弟子四十余人，应慧远之邀，南入匡庐。这大概是410年左右的事。413年左右，他在庐山译讲《达摩多罗禅经》，后离去，入建康道场寺，416年与法显共译《摩诃僧祇律》，417年又与法显共译《泥洹经》。418～420年，他自译《华严经》，421年以后又译佛经十部以上。就中以《华严经》最为重要，因为《华严》是一部阐明有宗义理的要典。

次就当时佛教的思想讲，佛教各宗经典既已络续输入，所以关于各宗的义理也已一时并存。就中，小乘佛教里面的毗昙、成实二宗当时可说已告完成。(为叙述便利计，说明详见后编。)至就大乘论，则道安、罗什、慧远等属于空宗，而觉贤、昙无谶(大涅槃经的译者，倡法身常住与佛性遍通说)属于有宗。大乘教义，在于我国，亦已粗具端倪。(大乘各宗教义亦详后编。)兹仅就当时佛学讨论上的重要问

题略述于下。

在于我国，讲释佛教经义者始于魏末的朱士行(或作朱士衡)。士行以前，译经僧固不乏人，可是据《高僧传》，当时可称义解僧者尚付缺如。士行所讲释的为竺佛朔所译的《道行般若经》。他嫌译本文简意晦，特于魏甘露五年(260)亲赴于阗觅求梵本。他后来虽客死于阗，但该经原本由他的弟子传入我国，并于晋惠帝元康元年(291)译出，是为《放光般若》。此经一经译成，风行一时。东晋孝武帝太元元年(376)，道安亦究此经，并得《光赞般若》以资对照。(光赞般若为竺法荻所译)自佛教传入中国以来，二百余年，无数的经典经翻经家的努力译成中文，然迄未有引人注意如此经者。考其原因，当时老庄思想风靡一世，而《般若》义理正相近似，所以《般若》的流行，要亦时代环境有以致之。

《般若》部经典的要旨，一言以蔽之，在于阐明诸法皆空的道理，所以当时学者通常都以老庄所谓无来解释《般若》所谓空。这就是所谓格义。格义乃是以外典(三玄——《老》、《庄》、《周易》)来说明内典(佛经)的奥义。在这一时代，老庄学者所着重的为有无的问题，所以佛教学者也偏重于空有的问题的讨论。考国人对于《般若》教理的彻底的理解，实在罗什来华讲译三论之后，而在罗什以前，据僧肇的《不真空论》及吉藏(即嘉祥大师)的《中论疏》，关于《般若》所谓空也已有三种不同的义解，就是一本无义，二心无义，三即色义。

第一，本无义乃系琛法师之说(据吉藏说)或竺法汰之说(据僧肇说)。最近的学问家里面，有人以为竺法汰系竺法深之误写，琛法师系深法师之误写。果如其言，则本无义实出于竺法深。竺法深(286)~(374)名道潜，初学于中州刘元真，年二十四，讲究《法华》及《大品般若》，晚年隐居剡山(在今浙江绍兴)，讲大乘经典，兼及《老》《庄》。他的本无义，据《中论疏》，约略如次：“本无者，未有色法，先有于无，故从无出有。即无在有先，有在无后。故称本无。”可见他是依据《老子》“天下之物生于有，有生于无”(《老子》第四十章)来解释《般若》所谓空的。这样，在他，《般若》所谓诸法皆空不过是说诸法(现象)的本体乃是无罢了。

第二，心无义乃系温法师之说(据吉藏说)或竺法温之说。(据慧达肇论疏)竺法温或温法师大概是指《高僧传》中的竺法蕴。竺法蕴为竺法深的弟子，擅长《放光般若》。据慧达的《肇论疏》，他的心无义的要点如下：“夫有，有形者也，无，无像者也。有像者不可谓无，无形者不可谓有。而经称色无者，但止其心，不空外色也。但使内止其心，不想外色，则色想废。”吉藏的《中论疏》亦说：“心无者，无心于万物，万物未尝无。此释意云，经中说诸法空者，欲令心体虚妄不执，故言无耳。不空外物，即万物之境不空。”这样，在于法蕴，《般若》所谓一切色法空并不是谓一切现象都是空无，却不过是说只要我能虚心，则色想自会止息而已。这种解释，想来他是依据着《老子》第一章“常无欲以观其妙”的理论的。

第三，即色义乃系支遁(字道林，314～366)之说。遁本姓关，年二十五出家，晚年游吴，建支山寺。后入剡山，建寺沃州小岭，后移石城山。东晋哀帝即位，应召入都，居东海寺，讲《道行般若》，留三载，辞归。殁于余姚山中。他的师承无从稽考，但从他的言论与行动看，他是一个仰慕法深的人。著有《道行旨归》、《即色游玄论》及《庄子逍遥篇注》等。可见他一面攻究《般若》，一面精通《老》《庄》。他的即色义，据《中论疏》：“明即色是空，故言即色游玄论。此犹是不坏假名而说实相。与安师本性空故无异也。”《世说新语》说：“支道林《集妙观章》云：夫色之性也，不自有色。色不自有，虽色而空。故曰，色即为空，色复异空。”这样，在于道林，《般若》所谓即色是空，决不是把色(万物)的实在加以否定，却不过是说万物虽系实在，但我们不能把我们所认识的物相就看做是万物真正的本性罢了。因为一切诸法是无时无刻不在那儿变化，我们决不能把其一时的样相就看做诸法的实相。所以我们对于一时的样相不宜执着，我们务应放开眼界，逍遥于玄虚之境。他的《即色游玄论》以及《逍遥篇注》的要旨不外乎此。

继上述三家义而出现的为道安的本无义。名虽本无，与法深同，可是思想内容却大相迳庭。道安喜讲《般若》，倡本无义，其徒慧远也祖述其说。吉藏的《中论疏》说：“释道安明本无义，谓无在万化之

前，空为众形之始。夫人之所滞，滞在末有，若托心本无，则异想便息。……一切诸法，本性空寂，故云本无。此与方等经论，什肇山门，本无异也。”慧达的《肇论疏》亦说　“如来兴世，以本无弘教。故方等深经，皆言五阴本无。本无之论，由来尚矣。……苟解本无，思异便息。”以上是就道安而言。至于慧远，《肇论疏》又述他的本无义说　“因缘之所有者，本无之所无。本无之所无者谓之本无。本无与法性，同实而异名。以性异于无者，察于性也。以无异于性者，察于无也。察性者不知无，察无者不知性。知性之为无性者，其唯无察也。”从这些文字，我们可以知道道安所谓本无的真义。道安以为大乘经典所谓诸法皆空，其意决不在否定现象的存在，不过主张一切现象都由因缘和合而生，而由因缘和合而生的万物的样相时刻变化无时或已，所以这些样相决不是万物的本性，万物的本性是不变不易的，而且又是超越着我们人类的认识的。因此，道安的本无义与支遁的即色义大体相符，而与罗什门下僧肇的《不真空说》也相契合。

如把上述的三家的义解与道安的义解互相对照，从竺法深的本无义进而为竺法蕴的心无义再从竺法蕴的心无义更进而为支遁的即色义与道安的本无义，这明显表示着佛学思想的步步进展。最初的本无义是依据老子的哲学来说明《般若》所谓空，把无看做是诸法的本体。其次的心无义也依据老子哲学说明空字，以为空是无欲虚心的意思。最后的支遁与道安，则把空的意义从认识论方面加以解释，以为我们所认识的诸法的样相不是诸法的真性。这样，空字的解释逐步接近了《般若》的真义，由此也可见当时老庄的哲学对于佛经经义的理解是有很大的贡献了。至就老庄思想与《般若》思想二者的差别讲，则前者所谓无大体是从本体论出发，后者所谓空却是从认识论出发，这是佛学与老庄的分歧处。可是在于最初，我国佛学家未曾看清此点，完全用老庄来说明佛教；等到支遁、道安辈出，他们的义解逐渐接触了佛学的真谛，而这种佛学的真谛至罗什来华译述三论之后遂益为国人所了解了。

国人最初对于佛经奥义的理解多借助于《老》《庄》，已如上述。而罗什东来以后，佛学日盛，于是佛学家里面反有用佛学来解释《老子》者。这表示着我国思想界逐渐从老庄全盛的时代转到佛学全盛的

时代去的那种推移。此类《老》《庄》注疏中，其重要者有下列各种。一、沙门罗什《注老子》二卷，二、僧肇《老子注》四卷，三、释慧观《老子义疏》一卷，四、释慧琳《注老子》二卷，五、释慧严《注老子》二卷，六、梁武帝《老子讲疏》六卷，七、梁简文帝《老子私记》十卷，《庄子讲疏》二十卷，八、周弘正《老子讲疏》六卷，《庄子疏》八卷，九、张讥《老子义》十一卷，《庄子内篇义》十二卷，《外篇义》二十卷，《杂篇义》十卷，《玄部通义》十二卷。上举书籍现多失传。最前五家系罗什自己及罗什系统的学者，他们对于佛经，尤其是《般若》部经典，最为精通，想来他们的《老子》的注释一定依据着《般若》的理论。至梁武简文俱通三论，大概他们二人是以三论的思想来解释《老》《庄》的。最后二家，如周弘正(又作周弘政)系《三宗论》的著者周颙的孙子，张讥(又作张机)则系弘正的弟子；他们对于三论固所擅长，但同时对于《老》《庄》亦所精研，他们想来定能辨别佛老的异同。所以，照我们的推测，二家的注释固然受有佛学的影响，可是他们的见解也许比上述七家较为公正。

第五章　经学的衰落与分裂

如前编第一章所述，后汉末年的大儒郑玄曾把今古文经学加以混糅。郑玄对于《周易》、《尚书》、《毛诗》、三《礼》都作过注解，独对《春秋》未曾有注。而与他同时的学者服虔则曾做有《左氏春秋》的注解。服虔的注据说是以郑玄的稿子做基础的，所以它当然可以补郑注之缺。总之，我们可以把郑氏的《易》《书》《诗》三《礼》的注解及服氏的《左氏春秋》的注解看做是郑玄的经学。

可是到了魏朝，王肃作诸经的注释，见解类与郑玄相反。王肃的注释，今皆散佚，惟值得我们注意的就是《尚书孔安国传》。所谓《尚书孔安国传》是经东晋梅赜之手而出现于世的。清初的考据家阎若璩断为梅赜伪撰；其后丁晏以梅赜以前此传已经存在，且传的内容多与王肃的言论相合，又推定它为王肃的伪作。但是丁晏的推定，由我们看，证据尚欠充分。考王肃的门人里面有一孔晁其人；孔晁曾作过

《逸周书》注，又著有《尚书疑问》三卷。《隋志》谓《尚书疑问》一书出王肃、孔晁的合撰，《新唐志》则谓系述录王肃、孔安国二人的问答而成，可见孔晁之字实为安国。所以，《尚书孔安国传》也许就是《尚书孔晁传》。果如是，则《孔晁传》的见解与王肃的言论多相符合，事极自然。要之，《尚书孔安国传》是与王肃具有相当的关系的。

其次，魏王弼曾作《周易》注，晋韩康伯又加以补充。他们都是以《老》《庄》来解释《易经》的。此外，晋的杜预著有《左氏春秋经传集解》三十卷。据《集解》的序，杜氏把刘子骏(歆) 贾景伯父子(贾徽与贾逵) 许惠卿(淑) 颍子严(容) 诸家的注释编集而成此书。而清儒丁晏却谓杜预此书的内容多窃自服虔的注解，而在论述礼制方面又多从王肃之说，所以杜预似又参考着《尚书孔安国传》。(见《左传杜解集正》) 这样，魏晋之际的三种有名的经注，除王弼《周易》注以《老》《庄》改易旧说外，其余二种经注(即《尚书孔安国传》及《左传杜氏集解》) 可以说都是以王肃的见解来改易郑玄的见解的。而王肃之女适司马昭，晋武帝炎为肃的外孙，所以王肃的经学在晋代极占势力，而左袒王肃的《左传杜氏集解》及《尚书孔安国传》也就为朝廷所采用了。

逮乎东晋，北魏崛兴，道武帝崇经学，立大学，置五经博士，其后历代君主亦皆奖励儒术，尊重郑学，于是南北经学别为二派。《北史·儒林传》说："江左：《周易》则王辅嗣《尚书》则孔安国，《左传》则杜元凯。河洛：《左传》则服子慎，《尚书》、《周易》则郑康成。《诗》则并主毛公，《礼》则同遵郑氏。"再简单讲，当时北方所行的系纯粹的郑学，反之，在于南方，王肃、王弼之学却与郑学混在一起。南方自东晋亡后，宋齐梁陈四朝相继而起，北方则由北魏一变而为西魏、东魏，又变而为北周、北齐。这就是史家所谓南北朝时代。在于南北朝时代，经学也仍旧是南北不同，互相对峙着。

北学的代表为徐遵明。遵明初从王聪习《毛诗》、《礼记》、《尚书》者一年，后易师者屡，迄未满意，乃闭户读《孝经》、《论语》、《毛诗》、《尚书》、三《礼》后得《服氏春秋》，细加研习，著《春秋义章》30 卷，遂被推为海内的儒宗。北魏永安二年(529) 为乱兵所杀，年 55。遵明以《易》授卢景裕，景裕的门下有权会、郭茂二人，自后

讲郑氏《易》者俱出二人之门。遵明的弟子又有李周仁、张文敬、李铉、熊安生。李铉曾任北齐国子博士，著有《孝经》、《论语》、《毛诗》、三《礼》的义疏，《三传异同》、《周易义例》等计三十余卷。熊安生也曾任北齐国子博士，后又任北周的露门博士，著有《周礼义疏》20 卷,《礼记义疏》30 卷。后之通《礼经》者多出安生之门。与遵明同时,又有刘献之,献之著有《三礼大义》4 卷,《三传略例》3 卷,《注毛诗序义》1 卷及《章句》2 卷,号称博学之士,尤长于《毛诗》。献之传其学于李周仁周仁传程归则,归则传刘敬和、刘思轨。后之讲《诗》者多出二刘之门。要之，北学以徐遵明与刘献之为宗，是完全以郑学为攻究的范围的。

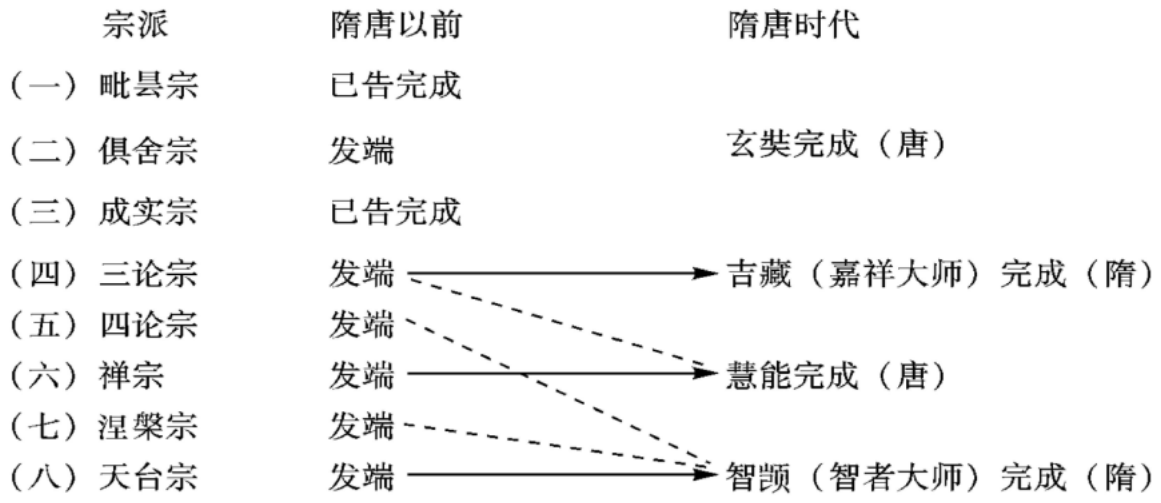
在于南方，宋齐二代不重儒学，关于经学无足记述。及梁武帝于天监四年(505) 开五馆，立国学，并任明山宾、陆琏、沈峻、严植之、贺玚为五经博士，各主一馆，讲授五经，于是经学的研究一时勃兴。当时学问家的有名的著作为崔灵恩的《三礼义宗》30 卷及《左氏传义》22 卷，皇侃的《礼记义疏》50 卷及《论语义疏》10 卷，戚衮的《礼记义》40 卷，顾越的《毛诗》、《孝经》、《论语》等的义疏 40 卷，费甝的《尚书义疏》10 卷，张讥的《周易义》30 卷，王之规的《左氏春秋义》41 卷。这些著作里面，关于《礼》与《诗》，俱从郑氏，与北方同；可是关于《易》则从王弼，《书》则从孔安国，《春秋》则从杜预，这是与北方大异其趣的。

据《世说新语·文学篇》，褚裒曾向孙盛说“北人学问渊综广博。”孙盛答说“南人学问清通简要。”支遁闻之，说“北人看书如显处视月。南人学问，如牖中窥日。”这些都是中肯的批评。北人主博，然“学广则难周，难周则识暗，故如显处视月”。南人主精，而“学寡则易覈，易覈则智明，故如牖中窥日”。所以《北史·儒林传》也说“北学深芜，穷其枝叶。南人简约，得其精华。”这些都是足以表示当时南北学问的精神与倾向的。固然，后世的考证家，因南学里面杂有《老》《庄》思想，以为上述的批评不能算做得当；但就当时思想界的形势看，经学采纳《老》《庄》，实在由于环境使然，而后来儒学的哲学的基础，由我们看，有赖《老》《庄》之学者亦决非浅鲜。

第四编　隋唐的哲学(佛学)

第一章　概　　说

隋唐二代为佛教全盛的时代。当时的思想界可以说是完全受着佛教的支配。隋唐以前的佛教偏向于翻译与理解，而隋唐时代却是我国人士把外来的佛学加以融化，把自己的义理加以创造的时代了。换句话讲，隋唐以前是翻译佛教的时代，而隋唐时代却是同化佛教的时代了。佛教在于当时受了彻底的中国化，佛教哲学的组织或体系，经了隋唐诸大师的努力，大有青出于蓝之概。我国佛教的各宗，尤其是大乘各宗，至是始告完成。兹将隋唐以前与隋唐以后的各宗派的状况加以比较，列表如下。



(九) 地论宗	发端 ⟶华严宗	法藏(贤首大师)完成(唐)
(十) 摄论宗	发端 ⟶法相宗	玄奘传来(唐)
(十一) 净土宗	发端	善导完成(唐)
(十二) 戒律宗	发端	道宣完成(唐)
(十三) 真言宗(密宗)	发端	善无畏,金刚智传来(唐)

这样,隋唐以后的佛教宗派共有毗昙、俱舍、成实、三论、禅、天台、华严、法相、净土、戒律(或单称律)、真言(或称密),计11宗。其中,毗昙、成实的理论,在隋唐以后,无甚进展;可是其他九宗的理论大都完成于隋唐二代。当时佛教教学的隆盛,也可想见一斑了。

再从思想方面略加叙述,则当时佛教理论最值得我们注意的为:(1)天台宗的三谛圆融说,(2)法相宗的唯识论,(3)华严宗的事事无碍法界观。先就三谛圆融说讲,其主倡者为智𫖮,所谓三谛是指"空""假""中"三者而言,而在于智𫖮,这三者乃是融合而成一体的。由我们的常识讲,宇宙万象都为实在。可是仔细想时,这些都不过是映入到人心里面的影子,决不能就看做是真正的实在。所以这些可以说都是"假"的。固然,宇宙万象也未始没有所以产生的根据,换句话说,也不能说是全非实在;可是这乃是超越着人类意识的实在,乃是人类言语所不能加以说明的实在。所以这是"言亡虑绝"的实在,在这一种意义上,这叫做"空"。对这空字竭力说明的是《般若》部经典,三论宗也发挥空字的意思。可是天台宗却更进一步,以为所谓"空"决不是离开"假"的万象而存在,"假"因"空"存,"假"的万象都不过是"言亡虑绝"的"空"的作用或波澜,所以"假"即是"空",所谓"假"与所谓"空"毕竟都不过表示着真实在的一个方面。所以真实在乃是把"假""空"二者合成一体的那个"中"。这样,"假""空""中"三谛结局是一体的。这叫做三谛圆融说。这种理论是从罗什等所传入的大乘空宗发展而来。

其次,就法相宗的唯识说讲,其提倡者为玄奘与其门人窥基

(慈恩大师，632～682)。唯识就是心外无法的意思。法相宗把识分析为眼耳鼻舌身的五识及第六意识，第七末那识，第八阿赖耶识，以为一切现象都不外第八识的所变。八识之中，最初的五识，是感觉(色声香味触)；第六识为心的统合作用；第七识为自我的意识(人格)；第八识，因为其中包藏有前七识及客观的本质所以产生的种子，所以叫做阿赖耶识(就是藏识)。人类的精神现象不必说，就是客观的世界也都系阿赖耶识的所变或所造，所以只有阿赖耶识的背后的本体乃是唯一的实在，其他都是虚幻。这就是唯识说的要点。

最后，再就华严宗的事事无碍法界观讲，其主倡者为法藏(贤首大师，643～712)。照他的见解，小乘教只限于现象界(事法界)的说明，而大乘教却是在现象界以上更对本体界(理法界)加以说明的。但是同言本体，也有种种不同的说法。有的以为本体与现象是对立的，他们用本体来说明现象的起源，如相始教(法相宗)就是其例。有的以为一切现象是虚幻的，但在虚幻的现象的奥底却潜藏着本体，如空始教(三论宗)就是其例。前者以说明现象(相)为主，所以这终究不外是事法界的说明。而后者以说明本体(空)为主，所以这可以说是理法界的说明。可是大乘教终却更进一步，以为本体之理与现象之事乃系一体之两面，却是不可分的。现象之事毕竟不过是本体之理的作用，所以离了现象之事，更无所谓本体之理。这叫做理事无碍法界观。这样，本体与现象既系一体，所以任何个别的现象都也不能说不是绝对的本体；而一切现象既都可以说是绝对的，那末，一切现象又不能说不是相互融通无碍。这，在华严宗，叫做事事无碍法界观。法藏以为讲这事事无碍法界观的只有《华严经》，这是佛教哲学的极致(大乘圆教)。法藏又为说明事事无碍的教理起见，倡“十玄缘起”说。对此此地不能一一详述，特举“因陀罗纲境界”门以示一例。所谓因陀罗乃指帝释天，因陀罗纲乃指帝释天(天神)的宫殿中的穹形的纲。这纲的结线处各有一圆珠，每一圆珠都映有其他圆珠的影子，这叫做“一重累现”。然而每一圆珠中所映的其他一切圆珠的影子，并不单单是其他一切的

圆珠的影子，乃是各映有无数的影子的圆珠的影子，这叫做“二重累现”。这样，自三重，四重，以推至无限重时，我们举示一珠，其他一切的珠实都已现影于其中。一切现象正和这珠同样；无论任何事物都包摄有一切其他事物在内。所谓事事无碍，就是这个意思。而在一切事物之中，我们各把实在的中心求之于主观的心的方面时，那末，一切现象就都可以说是一心法界内的缘起了。这是华严的法界缘起论的要点。

以上为隋唐之际佛教三大宗的理论的要旨。其中，天台为实相论的极致，唯识(法相)为缘起论的代表，而华严则综合实相论与缘起论，创立了法界缘起论。这三宗，尤其是华严宗的教理，真可以说是我国佛教里面登峰造极的哲学的理论。后来，这华严的教理影响于我国宋代的儒家，于是崭新的儒家哲学就因而产生了。

就儒学言，唐太宗鉴于从来经籍文字多有异同，经义亦甚分歧，命颜师古统一经文，孔颖达等统一经义。颜师古乃考校南北经本的同异，作成了颜氏定本，孔颖达等参酌南北的经义，作成了《五经正义》，于是经学始被完全统一。而颜孔二人往往有偏袒南学的倾向，所以唐初的《五经》定本及《五经正义》，在名义上虽系由南北的经学统一而成，大体可以说是采用南学的。因此，在当时学者之间，颇有异辞；可是颜孔既系受钦命而作，所以颜孔定本当然等于钦定，是后官学的教课以及官吏的考试都是依据着二者。儒学的发展至此遂告一个段落。当时的儒生，在这种环境之下，类多墨守正义，不敢稍越范围，因此，当时的儒学，在思想上，可以说是一无进展。而当时为佛教全盛的时期，所以才能之士大都舍儒就佛，儒家里面，人才也就更形寥落。其次，唐代科举的要目为诗文，因朝廷奖励的结果，文有韩柳，诗有李杜，当时诗文尤称极盛。这样，天下英才不归依佛教，即趋向文艺，儒学的衰微自属当然的事。所以唐代数百年间，当做儒家里面的思想家，只出了一个韩愈与一个李翔；前者排斥佛学，专攻儒学，后者则把佛学与儒学加以混合，而他们在不满训诂注疏之学，想另辟哲理研究的境域这一点，却系完全一致。这哲理研究的境域的开辟对于后来宋学的产生，不消说是有极大的关系的。此外，值得我们

注意的又有李鼎祚与啖助二人。李鼎祚集汉以后的学者三十五家之说做了一部《周易集解》。啖助修《春秋》学，批评三传的长短，根据自己的见解，做了一部《春秋集解》；他大体采取《公羊》、《穀梁》二家，对于《左传》却力加排斥。这些当然是对于正义的反动，于促进儒学的革新上也是大有贡献的。

末了，再就当时道教一言。如前所述，大体讲，道教最初是从张陵、张衡、张鲁等的符咒祈祷的方术开端，后把葛玄、葛洪等关于神仙养生等的理论加以采纳，再与风靡魏晋的《老》《庄》哲学互相联结，然后是更用佛教的教理加以修饰的。所以从道教发达的历史看来，其主张究与老子有无重大的关系，实系疑问。但道教完成后的一般道教的学者却都自称是祖述老子的。而老子李姓，唐室亦为李姓，因此，唐代诸帝遂以为老子是唐室的祖先，对道教极为尊崇与信仰。如太宗把老子放在释氏之上；高宗尊崇老子，追号老子为太上玄元皇帝；玄宗自己作《老子注》，命诸州道观刊碑立石。开元年间《道藏》目录编成之后，赐名《三洞琼纲》。《道藏》的编制大体仿诸佛教的《大藏经》。《释藏》有经、律、论三藏之分，所以《道藏》有洞真(说理契真)、洞玄(法体实相)、洞神(符禁章醮)三洞之分。三洞各分十二部，共三十六部，这也是模仿佛教十二部经的办法的。又五代之际，道教里面，出了一个陈抟(希夷)，相传其学说与宋代周邵诸子有关。

唐代与西域交通渐繁，景教(基督教的一派)、犹太教、祆教(波斯的拜火教)、摩尼教等也都传入中土了。

第二章　佛教各宗思想的概要

佛教为印度释迦牟尼佛所创立的宗教。立教者为佛，佛所说之教为法，传持佛教者为僧。佛法僧三者叫做三宝。佛者梵语佛陀(Buddha)之略，其义为觉者。自觉，觉他，觉行圆满，谓之为佛。法者梵语达磨之译，其义为轨则。佛所说无量胜妙法门，能使众生轨则此法而成正觉，故名为法。僧者梵语僧伽之略，其义为和合众，就

是指传受佛法，依教修持，志同道合的众人而言。

释迦牟尼佛为印度迦毗罗国的太子，父为净饭王，母为摩耶夫人。佛本姓乔答摩，名悉达多。释迦为种族名，牟尼译义寂默，为赞美之辞，所以释迦牟尼四字意为释迦族中的贤人，盖系对佛所与的尊称。太子性仁慈，好瞑想见人生无常，有生老病死诸苦恼，出家修道，苦行六年，知非究竟，乃往迦耶山，于菩提树下，趺坐入定，廓然大悟，成无上正觉。于是说法度众，历45载。年80，于拘尸那城，娑罗双树间，入于涅槃。

关于释迦牟尼佛的生年，众说纷纷。一般以西历纪元前563年及557年二说最占势力，而最近学问家中又有定为纪元前466年者。(此说为日人字井所创，颇为学界所注目。)大概他是纪元前五六世纪的人，似可断定。他的生日为4月8日，佛教徒所谓圣诞日即为是日。

考佛之所以出家，在求解脱各种与生俱来的苦恼。在当时的印度，一般人士以为人生要不外是灵肉的混战，肉体为一切烦恼的根源心灵为诸种解脱的基础，所以果求脱离烦恼，只有二途，即抑肉以尚灵与修灵以制肉。前者为苦行，后者为修禅。如把这种见解加以彻底化时，那末，不到肉体的绝灭(死)，我们实在无从获得真正完全的解脱。所以上述修道的理论可以说是以死为最后最高的目的的。当释迦初出家求道时，他也彷徨于苦行与修禅二途之间；等到后来，他才决意舍弃这种以人生的否定(死)为目的的教道而别求所谓正道。他主张把现实加以透视把存在加以分析，然后来发见生命的真谛以解脱无谓的苦恼。就现实的实相讲，所有存在实无恒常的中心(诸法无我)，并且任何事物也无一不在刻刻变化(诸行无常)。可是普通的人往往以为有我做自己的中心，所以在这变化无常的流转界中，常常感到有我受毁伤的危险而生忧惧与恐怖之念。人生的苦恼都是根据这“有我”一念而产生的。而照现实的实相看，所谓自我要亦不外由随时迁易的诸缘集合而成(缘起)，世间只有随时流转的诸缘，实无可以毁伤的自我。因此，人们的忧苦，用比喻讲，不过是和对于幻影所感到的忧苦相同的东西。我们果能把现实的实相彻底看清，那末，个

别的自我自会消灭，我们虽在流转变化的诸缘之中却自会获得博大寂静的真正的生活(涅槃寂静)。这些是释迦主张的要点。

佛生前传道，专用口说。佛死以后，弟子迦叶与阿难等在王舍城结集佛的遗教。迦叶为上座，优波离述佛所制之戒，阿难述佛所说之法，大众传诵，这是第一结集。(以其集大德比邱五百人，故又称五百结集。)其后约一百年，有毗舍离之七百比邱结集，这是第二结集。这次结集的目的专在解决关于戒律的各种疑问。其后更一百余年阿育王集合一千大德比邱在华氏城结集佛典，目犍连帝须为上座，这是第三结集。自是经、律、论三藏咸备。更三百余年，迦腻色迦王在迦泾弥罗都城集五百罗汉、五百菩萨及五百在家学者，以胁尊者及世友为上首，结集佛语，这是第四结集。初期结集，不用笔录仅集众会诵，勘定辞句，以免纷歧。第三结集后，始有纪录。纪录用语，有巴利语与梵语二类。巴利语佛典传播南方，以现在的锡兰岛为中心，弘布于缅甸、暹罗、安南等地。这叫做南方佛教。梵语佛典传播北方，以现在的尼泊尔以北西域诸国与中国为中心，弘布于高丽、日本等地。这叫做北方佛教。

佛教经典分为经、律、论三类，是为三藏。经即修多罗(新译素坦览)，律即毗尼(新译毗奈耶)，论即阿毗昙(新译阿毗达磨)。经为佛说教理解行之法。律为佛制止恶修善之戒。论乃发挥经旨者，多系佛弟子所说。修多罗原义为线，言其中所说真理一贯不变，宛如直线。毗尼原义为调伏，言以正当的行为制伏不正的行为。阿毗昙原义为对法，指对佛法的解释。佛教典籍汗牛充栋，但要不出乎三者之范围。至就经典的内容讲，经典所言不外三学。三学就是戒、定、慧。大体说，经言定，律言戒，论言慧。印度一般宗教的特色在于禅定(即定)。在我们的心中，烦恼的波澜上下起伏，无时或已，所以我们果欲修道，自应先行瞑目守静，停止妄想，使内心寂如止水。达到这种心境的方法，这就是禅定。这种寂静的心境乃是获得真智与彻视真理的必须的先决条件。所以古来学者都以为经是专言禅定的。然而我们欲求由禅定达到寂静的心境，自不得不克服一切外界的诱惑，于是戒也就极属必需。戒如甲胄，临战场时实不可缺。所以律是专言戒

持的。论以研究教理为主旨，其于慧有关，自不待言。①

佛教有大乘小乘之别，为一般所熟知。但这种区别究竟始于何人何时，殊不明了。在释迦说法之时，这大乘小乘的差别实不存在。等到佛灭以后，学者对于佛说的解释与说明逐渐进步，由浅而深，由简而繁，于是他们以自己所创的繁复深奥之说名之曰大乘，把浅近简单的从前的学说名之曰小乘。乘者，运载之意。以其能载人类，令出生死，故叫做乘。读者欲知其详，自应阅览印度佛教的历史。总之，佛灭后三百年间尚无所谓大小乘的分别。此后约略二百五十年间，议论方才渐行分歧，近于大乘的理论渐行出现。等到龙树(纪元2世纪人)的时候大乘小乘的呼声日盛一日，龙树的弟子提婆是曾经把外道(婆罗门教)及小乘一同加以排斥的。这样，佛至佛灭后三百年的期间为大小未分的时期，是后约三百年为大小分裂的过渡时期，龙树以后才已为大小分立的时期。对于这点，学者意见不一，不过我们大体总可以如此说罢了。据上所述，可见大乘的教理，其萌芽固可说是早被包含于佛说之中，但究系佛以后的学者所树立与完成者。又大小乘各有经、律、论。大乘经如《华严经》等，大乘律如《梵纲经》等，大乘论如《起信论》等。小乘经如《阿含经》等，小乘律如《四分律》、《五分律》、《十诵律》等，小乘论如《俱舍论》等。小乘急于自度，心量较狭；大乘普度众生，自他兼济，心量较广。

关于印度佛教的进展，约略有如上述。至佛教最初传入我国的经过，已见前编，兹不更赘。在叙述各宗教理之先，还有一事值得注意者，厥为《藏经》编纂的问题。中文佛教典籍(包含经、律、论)通称《藏经》，亦称《一切经》或《大藏经》。《藏经》目录的编订相传始于魏

① 三藏与三学的配合只不过就大体而言；精密讲来，自有语病。(因佛所说之经也未始不与慧有关。)读者应加注意。又关于禅定二字，也须稍加说明。禅与定本来略有差别。禅系梵语禅那的音译，意为静虑。定系梵语三摩地的译名(或音译为三昧)，意指寂静无想的那种心境。所以在禅，还有知慧的作用存在着；至在定，则知慧作用完全消灭；二者原是不同。不过禅为达到定的一种手段，所以普通又往往把禅看做是包含在定里面的一种方法，把禅定二者加以并称。

朱士行；晋竺法护、聂道真，苻秦道安，姚秦僧睿等相传也各编有经目(现皆散失)。隋费长房编《历代三宝记》载有隋以前佛经目录计24部。自隋以至今日，经目代有改订，今把历代所编重要的经目及其所载部卷列举于下以供参考。

魏世众经目录(佚)(西晋永熙李廓撰)	427 部	2513 卷
众经别录(佚)(大约刘宋时编)	189 部	2596 卷
出三藏集记录(齐建武僧祐撰)	2162 部	4328 卷
梁世众经目录(佚)(梁天监宝唱撰)	1433 部	3741 卷
齐世众经目录(佚)(北齐武平法上撰)	789 部	2334 卷
大隋众经目录(隋开皇法经等撰)	2257 部	5310 卷
历代三宝记(隋开皇费长房撰)	2340 部	6235 卷
隋众经目录(隋仁寿年间撰)	2109 部	5058 卷
大唐内典录(唐麟德道宣撰)	2232 部	7200 卷
大周(刊定)众经目录(周天册万岁明佺等撰)	3616 部	8641 卷
大唐(开元)释教目录(唐开元智升撰)	2278 部	7046 卷
贞元(新定)释教目录(唐贞元圆照等撰)	2447 部	7379 卷
大藏(圣教)法宝标目(元大德王古撰)	1440 部	5586 卷
至元法宝(勘同)总录(元至元吉祥等撰)	1440 部	5586 卷
大明三藏(圣教)目录(明永乐年间撰)	1662 部	6771 卷
大清(重刻)龙藏汇记(清乾隆和硕庄亲王撰)		7245 卷

六朝之时，诸大寺已置《藏经》，隋唐更盛。惟当时经籍都系手写，至于开雕，实始于宋。(宋太祖开宝四年敕张从善往益州雕刻大藏经。至太宗太平兴国八年版始告成。号称蜀本。是为雕刻大藏经之始。宋元之间刻版相传有二十余副之多。明清亦有刊版。此外高丽日本也模仿刊印。详情此地从略。)

我国佛教的流行当然由于大德的传经与高僧的弘教。他们应机施化，各标胜义，遂逐渐成为宗派。其最著者共十一宗，就是毗昙、俱舍、成实、三论、禅、天台、华严、法相、净土、律、密。就中，毗昙、成实二宗的教义在隋唐以前已告完成，以后殆无进展。其余九

宗，则皆发端于隋唐以前，完成于隋唐之季。因此，照理毗昙与成实二宗本，应归入前编，现在所以一并在此论列者无非为着叙述的便利罢了。

一　毗昙宗

印度小乘佛教的正统派对于佛说的经典加以注释，于是所谓阿毗昙(或译阿毗达磨)就渐次出现。阿毗昙原义为对法(即对于佛法的解释)，所以阿毗昙就是佛典里面的论(经律论之论)。这种阿毗昙愈出愈多，学者遂觉得有把它们加以统一的必要，于是把各种阿毗昙的内容加以比较研究而作成的就有所谓毗婆娑。毗婆娑译为广论。这样，小乘正统派经典的成立是经过经、论、广论三个阶级的。而最先传入我国的小乘佛教就是这阿毗昙，所以这一宗叫做阿毗昙宗，亦略称毗昙宗。

小乘佛教里面可称为最原始的经典是《阿含经》。阿含系梵语阿笈摩的音译，原义为传(指佛所传的教法)。佛教经典虽多，最能把佛说的真相传给后世的恐怕要算此经。固然，我们不能说此经把原来的佛说完全照样传给我们，但总可以说此经的内容确比其他经典更接近于原始的佛教。这一部经的内容最先是听了佛说的弟子们所汇集，(未用文字书写)所口传的，后来始用文字加以编纂与记录。《阿含经》共有四种。这四种《阿含经》的名称及翻译者如下。

(一) 增一阿含经	51 卷	(罽宾) 僧迦提婆译(东晋时代译于建康)
(二) 中阿含经	60 卷	(罽宾) 僧迦提婆译(东晋时代译于建康)
(三) 长阿含经	22 卷	(印度) 佛陀耶舍译(姚秦时代译于长安)
(四) 杂阿含经	50 卷	(印度) 求那跋陀罗译(刘宋时代译于建康)

因为文句的长短，此经分为“长”“中”“增一”三种，而“杂”乃是补遗。为什么呢？佛弟子最初结集此经时完全为着供口传或暗诵之用，所以为便利计把此经分为长中短三种，以便口授时先由短者逐渐以进于长者。所谓增一是指数字的增一，佛经里面的术语多含数字，

例如先授三界然后以及于四禅，这就是所谓增一。这样，《增一阿含》实可以说是《阿含》的入门。

毗昙宗所依凭的经是上述四《阿含经》，至于律则用所谓《有部律》(毗昙宗主张一切诸法俱为实有，故亦号有部宗)。有部为一切有部之略，系梵语萨婆多部的译名。所以《有部律》又叫做《萨婆多律》，普通亦称《十诵律》。相传佛所制定的律，与经不同，漫无组织，因为佛是随人设戒，并无整个的计划。佛灭以后，优婆离把律加以结集，他在结集时把他所结集的律说明了 80 次，所以这叫做《八十诵律》。这乃是所谓律的根本。可是这根本律后来竟告失传，于是各学派对律的解释遂行纷歧，所谓《十诵律》也不过是这些学派所传下来的律的一种。汉译《十诵律》计有 61 卷。翻译者初为姚秦的弗若多罗(罽宾人)，鸠摩罗什也曾参与其事；业未完成，不幸弗若多罗遽行逝世，译事遂告停顿。未几，西域昙摩流支东来，此人擅长《十诵》，庐山慧远乃劝罗什托他完成其事，计前后译成的《十诵律》为 58 卷。不久，毗摩罗叉(罽宾人)来华，再加修正，并作序 3 卷，乃合成 61 卷。这样，对于《十诵律》的传入中土，罗什、弗若多罗、昙摩流支、慧远、毗摩罗叉五人都具有直接或间接的关系的。但是有部经典的翻译与毗昙宗的流行始于苻姚二秦，到南北朝已告终结，所以一时盛行的《十诵律》也同样到了南北朝末年就行衰歇。(我国所译的律里面最可注目的为十诵律，四分律，五分律，僧祇律及迦叶遗律五种。这叫做五大律。其中，迦叶遗律只列举戒的名称，未具说明，所以最重要的律其实只有四大律。四大律中，四分律后来最占势力。不过自苻姚二秦以至南北朝的期间，十诵律曾经独步一时。隋以后，有部律顿告衰落；唐初，义净自印度携带多数梵本回华，中有有部律不少，义净并亲自手译，然有部律的研究在唐以后终不复振。)

再就毗昙宗所依凭的论讲，此宗既系论宗，自然是以论为中心的。佛说的《阿含经》，到了佛灭以后，学者对之，解释就有种种，在这种种不同的论里面，一切有部就具有一种独特的理论，以为一切诸法俱为实有，这就是它被称为一切有部或萨婆多部的原因。这一派在印度佛教诸派别中实为最老和最接近于原始佛教的一派。这一宗所

依的论里面，最重要者就是六《足论》及《发智论》。

(一) 阿毗达磨集异门足论	舍利弗说	唐玄奘译(供俱舍论的参考)
(二) 阿毗达磨法蕴足论	目莲造	唐玄奘译(同上)
(三) 阿毗达磨施设足论	迦旃延造	未译
(四) 阿毗达磨识身足论	提婆设摩造	唐玄奘译(同上)
(五) 阿毗达磨界身足论	世友造	唐玄奘译(同上)
(六) 阿毗达磨品类足论	世友造	唐玄奘译(同上)
阿毗达磨发智论	迦多衍尼子造	唐玄奘译(同上)

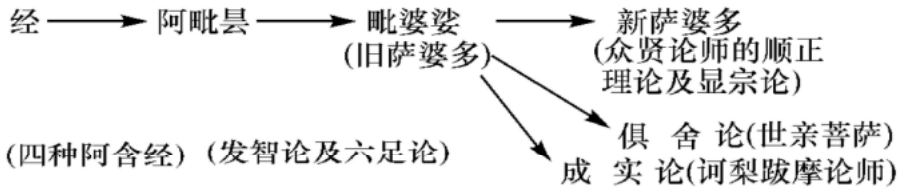
这样，现传的阿毗昙虽多系玄奘的新译，但最早的译经的大师安世高相传已译出了阿毗昙的一部分，其后魏晋南北朝间也代有译者，不过我们现在无暇一一详考罢了。

迦多衍尼子相传为佛灭后百年左右的人，他的《发智论》最得要领。后来，有名的迦腻色迦王广集学者作成了《发智论》的正解，这就是所谓《大毗婆娑论》。毗婆娑，如前所述，义为广论，盖对于论的注解。这《大毗婆娑论》，我国有先后两种译本。《阿毗昙婆娑论》100 卷系佛陀跋摩(西域人，刘宋时来华) 所译，号《旧婆娑》，今亦失传。现存的《阿毗达磨大毗婆娑论》200 卷，与之相对，称《新婆娑》。

为便利计，此地对于《俱舍论》与《成实论》的起源略加说明。《俱舍论》，详言之，叫做《阿毗达磨俱舍论》，俱舍系梵语的音译，义为藏。《俱舍论》的著者为世亲(大约为纪元 4 世纪人) ，世亲本究有部，后兼习有部以外之说，于是大体依据有部之说，并多少参入异见，作成此书。所以《俱舍论》可以说有部宗的一新派或一异派。现在我们一谈到小乘佛教，就会联想到《俱舍论》，以为《俱舍论》乃是小乘佛教的代表。这是因为随着《唯识论》的研究的勃兴，《俱舍论》的研究也日趋隆盛，而等到《俱舍论》一经译出以后，本来真正的小乘的代表有部宗就完全为世人所遗忘的缘故。

至《成实论》，则系诃梨跋摩所造，这与《俱舍论》一同代表着小乘。在于今日，所谓小乘佛教，普通讲，总不外(一) 以《俱舍论》为

所依的俱舍宗和(二) 以《成实论》为所依的成实宗。《成实论》的著者诃梨跋摩初亦究有部宗，后因不满旧说，乃本自己的见解，发挥佛义，作成此书。他著此书，想把佛教的实义使之成立，故名成实。诃梨跋摩生卒年代不明，大概在世亲以前或同时。《俱舍、成实》二论，这样，同出有部，但同时却对有部标树异义。因此，有部的保守派学者，如众贤论师，就出而对抗，力事排击。众贤的著书经我国译出者有《顺正理论》80 卷，《显宗论》40 卷，俱出玄奘的译笔。而在他方，众贤自己的见解也多少有与从来的毗婆娑师异趣之点，所以他的理论叫做新萨婆多，与旧萨婆多相对。此地所谓毗昙宗是指唐以前的宗派，因为在唐以前众贤的著书尚未译成中文，所以就萨婆多论，当然是指旧萨婆多而言。把有部宗的进展以图表示，约略如下。



现在拟再就有部宗(指唐以前的毗昙宗，也就是指毗婆娑以前的有部宗) 的教义略述梗概。

有部宗说明世界的方法分二方面。一为对于世界所以成立的原因的说明，二为对于世界所以成立的要素的说明。对前一问题，有部宗有它的因果论。这一世界，小自自身，大至国土，都系我们过去行为的结果。自身是一般佛教所谓正报，就是过去诸原因所招致的直接的结果或特殊的结果。国土或外界是一般佛教所谓依报，就是过去诸原因所招致的间接的结果或共通的结果。要之，自己的过去的行为是现在自己所以成为自己(正报) 与现在外界所以成为外界(依报) 的原因，所以有部宗的这种说明可以说是偏于主观的。其次，对后一问题，有部宗则把构造这一世界的各种要素加以分析与列举，以为这些实体互相集合乃成世界的现实的状态。所以这一方面的说明是极为客观的。

在释迦创立佛教以前，印度婆罗门教最为盛行。这婆罗门教里面，有二大宗派对于后来的佛教影响极大，一为胜论，一为数论。数

论注重原因的探究，胜论则注重要素的检讨。而有部宗也于要素的问题最为着重，而其说明又往往与胜论相似。在有部宗，世界所以成立的要素共有色法、心法、心所有法、不相应行法及无为法五种；而色法又分为五根、五境及无表色共十一种，心法又分为六种，心所有法又分为五十八种，不相应行法又分为十四种，无为法又分为三种。这种说明与下述的《俱舍论》大体相同。兹列表于下，以清眉目。

一、色法——五根——眼根　耳根　鼻根　舌根　身根
　　五境——色境　声境　香境　味境　触境
　　无表色

二、心法(即心王)——眼识　耳识　鼻识　舌识　身识　意识

三、心所有法(或称心所法或称心所)
　　大地法——受　想　思　触　欲　慧　念　作意
　　胜解　三摩地
　　大烦恼地法——痴　放逸　懈怠　不信　掉举　妄念
　　不正知　心乱　非理作意　邪胜解
　　小烦恼地法——忿　覆　悭　嫉　恼　害　恨　谄
　　诳　憍
　　大善地法——信　勤　舍　惭　愧　无贪　无瞋
　　不害　轻安　不放逸
　　大不善地法——无惭　无愧　无明　昏沈　悼举
　　大有覆无记法——无明　昏沈　掉举
　　大无覆无记法——受　想　思　触　欲　慧　念
　　作意　胜解　三摩地
(另有不定法　但婆娑论中未曾列举)

四、不相应行法——得　非得　同分　无想果　无想定　灭尽定　命根
　　生相　住相　异相　灭相　名身　句身　文身

五、无为法——择灭无为　非择灭无为　虚空无为

所谓色法是指物质而言。至佛教所谓法，涵义甚广；不拘有形无形，凡可以做心作用的内容的都叫做法。自有形的物质以至于无形的想念，皆属于法。所以法有色法与心法。就色法论，在主观方面，有眼根等五根；在客观方面，有色境等五境。眼根是肉体方面的视官，

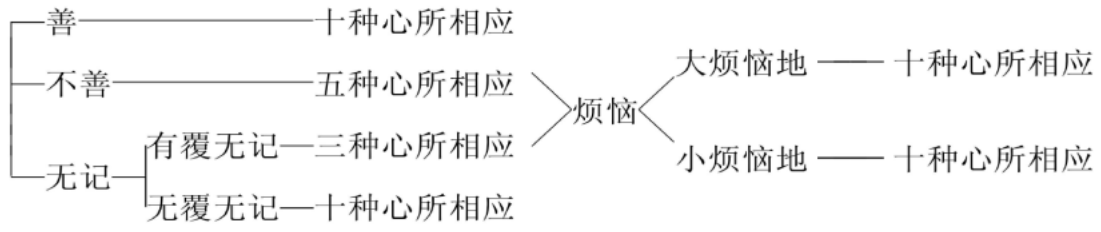
耳根指听官，鼻根指嗅官，舌根指味官，身根指触官。色境则指青黄赤白等颜色，也就是指视官的对境。声境，香境，味境，触境，准此类推。这些，在于有部宗，都系实在。而色法里面另有所谓无表色。这无表色的存在实不足靠，但有部宗却也确信其为物质的存在。有部宗想用无表色来说明因果的关系。一般佛教最重因果，以为善因必生善果恶因必生恶果。把水加热则水沸腾，用刀砍人则人流血，普通的因果固系连续而起的二种现象：可是佛教所谓行为的因果却决不这样简单，譬如说，有人在现在做了善的行为，善的结果就未必立刻继续发生，往往须经过很长的时间方才出现。那末，把因果二者间的必然的顺序加以连络而不使错误的究为何物？这连络因果的东西，在于有部宗，是一种物质的实在，是一种目不得见，耳不得闻的实在。所以这种实在叫做无表色。

次就心法言，通常我们所谓心大体可以说是具有二种不同的作用。一为认知一般的概念的作用，一为认知特殊的样相的作用。例如“人”“马”等是一般的概念，如具体的“某一个人”，“某一匹马”等乃是特殊的样相。所有的精神作用可以分为认知这共通相与这特殊相的两方面。一种关于共通相的意识同时含有关于特殊相的意识，倒转来讲，也是一样。在有部宗，认知共通相的那种作用叫做心王(狭义的心法)，而认知特殊相的那种作用叫做心所有法(或略称心所法)。心王有六种，就是五根的视、听、嗅、味、触五种感觉作用及把感觉加以统合的那种心的作用。(包含理知、感情及意志。)这一种心的作用，在于佛教，叫做意识。前面五种感觉作用总称五识，最后的一种意识所以也叫做第六意识。

心所法为心王所有之法，作用至为复杂，如前表所示，共计五十八种(间有重复)。心所法分为七类。一曰大地法，有十。就是受(领纳苦乐非苦非乐之境)，想(于境取差别相)，思(起心造作)，触(感触对境)，欲(希求所作事业)，慧(拣择善恶法)，念(于境明记不忘)，作意(以能警觉为性，心未起能警令起，心已起能引令趣境)，胜解(澈底了解)，三摩地(梵语，译义为等持。心离昏沈掉举曰等，令心专注不散曰持)。这十法通善通恶，遍于一切心，故名大地法

(亦称遍大地法)。大谓普遍，地喻心王。这十种心所，当心王起时，必与俱起。二曰大烦恼地法，有十。就是痴(亦曰无明，昧于事理)，放逸(不修善法)，懈怠(不勤)，不信(邪见多疑，心不澄净)，掉举(令心不静)，妄念，不正知，心乱，非理作意，邪胜解。这十法能令心意恼乱，与一切染心相应俱起，故名大烦恼地法。三曰小烦恼地法，有十。就是忿(暴怒)，覆(隐藏己过)，悭(于财施法施，悭吝不舍)，嫉(妒忌)，恼(执著罪恶，不受忠告)，害(害他)，恨(怨恨)，谄(邪曲媚人)，诳(诡诈惑人)，憍(矜己傲他)。这十法随时各与染心相应而非遍与一切染心相应，故名小烦恼地法。四曰大善地法，有十。就是信(于善法深乐不疑，令心澄净)，勤(于善事令心勇悍)，舍(令心平等)，惭(于所造罪，耻于对己)，愧(于所造罪，耻于对他)，无贪(于境不著)，无瞋(于境不起瞋恚)，不害(不加损害于他)，轻安(轻快安适)，不放逸(修诸善法)。这十法，不通于恶，惟与一切善心相应俱起，故名大善地法。五曰大不善地法，有五。就是无惭，无愧，无明，昏沈，掉举。至就不善与烦恼的区别讲，烦恼的范围自较不善为大，不善固都为烦恼，可是烦恼却未必都是不善。为什么呢？烦恼之中尚包含有无记法的一部分。所谓无记不是道德上的不善，这是指一种既不能招致未来的苦果，也不能招致未来的乐果的心所而言。但是无记又可分为二种。一种叫做有覆无记，一种叫做无覆无记。有覆无记虽无直接招致未来的苦果的力量，但其作用足以妨碍我们认知真理，换句话说，足以间接引起苦果，所以这也是烦恼，而无覆无记则不然，无覆无记却是指绝对的纯粹的那种无记。大有覆无记法有三。就是无明、昏沈、掉举。大无覆无记法有十。就是受、想、思、触、欲、慧、念、作意、胜解、三摩地。

心所与善、不善、烦恼、无记等相应的关系略如下表。



此外，尚有一种不定地法，这种心所未必与一切心的作用相应而起，同时，也有时得与一切心的作用相应而起。换句话说，这种心所，对于善、不善、烦恼、无记等，未必一定相应，但也有时得以相应。对不定地法，婆娑论中未曾明白举示，此地无从详述。

心所法已如上述，再说不相应行法。这不相应行法最为难懂。所谓不相应系就此法既非色又非心而言；所谓行系就此法与色心二法相同都会变化而言。这不相应行法略称不相应法，共有十四。就是得(获与成就)，非得(不获与不成就)，同分(亦称众同分。同者相似之义，分者因之义。谓令同类众法所以相似之原因)，无想果(色界第四禅无想天之果报)，无想定(外道所修，指无想果之定)，灭尽定(亦称灭受想定，与前之无想定均属灭尽心与心所之无心定。但此系圣者乐住寂静时所修)，命根(寿命)，生相，住相，异相，灭相，(以上四者系有为法的四相，亦称四有为相。能令法生起者曰生相，令法安住者曰住相，令法衰异者曰异相，令法坏灭者曰灭相)，名身，句身，文身(名谓单语，句谓章句，文谓字母，身者合集之义。一名为名，二名为名身，三名以上为多名身。句身文身准此类推)。现在特举二例以作说明。十四种中最易懂的为命根。命根就是普通所谓生命。人们通常往往以为生命乃系从身心的结合上面所起的一种现象，决不以为生命是在身心二者以外的一种实体。可是有部宗不然，却以为生命是一种存在于身心之外的非色非心的实体。这种实体又会变化，所以这是不相应行法的一种。又如得，其说也颇饶趣味。譬如我做了一天工，得到一元的银币。这一元的银币为什么会从主人的衣袋转入到我的衣袋里面呢？劳动本身决不能把别人衣袋中的银币吸引到我的衣袋中来。一定有另一种东西把劳动与银币的中间加以连络，使别人衣袋中的银币吸引过来，这种实体就是得。反之，把我的衣袋中的银币吸引出去的那种实体就是非得，余不赘言。

最后所谓无为法，不是行法，却是不行法(就是不变化的实在)。无为法有三，最重要者为择灭无为。我们如用智慧的力量把一切烦恼加以断除，我们就逐渐可得择灭无为。而把烦恼完全断除，把择灭无为完全证得者就是佛。所以择灭无为乃是用智慧的力量逐渐把烦恼加

以灭除时所获得的一种“灭”的实体，而其究极就为涅槃。次为非择灭无为，非择灭无为非如择灭无为由修养而得，乃系因本来无缘而自然获得一种“灭”的实体。譬如佛，他已经决无堕入地狱之缘，所以他自然不至再堕地狱，这就是非择灭无为的一例。修养愈高，非择灭无为也就愈多。再就第三虚空无为讲，这虚空无为是指客观地存在的那个空间。这个客观地存在的空间，在有部宗，是一个平等不变的实体，所以也归入于无为法。不过此地所谓空间与现在我们通常所谓空间(这，在有部宗，叫做空界)，当然是不同义的。

有部宗对于万有的见解大概如上。生住异灭的四种不相应行法使万有成为现在的样子。生相使一切东西从目不可见的未来走到目可得见的现在里面来，住相使一切东西定住在我们的眼前，异相使一切东西发生变化，灭相则使一切东西从现在转入过去，终归于无。可是，虽称生相，它决不能从无生有；所以所谓生相使一切东西从未来走入现在者，其意也无非是说一切东西的实体在未来之时实已存在，生相不过把这种目不可见的未来的实体使之现形到现在罢了，同样，灭相也决不能使有变无，它也不过使现在目可得见的东西转变到过去目不可见的实体。所以诸法的法体，在未来、现在、过去三世里面，决不消灭。这就是有部宗所谓“三世实有，法体恒有”之说了。

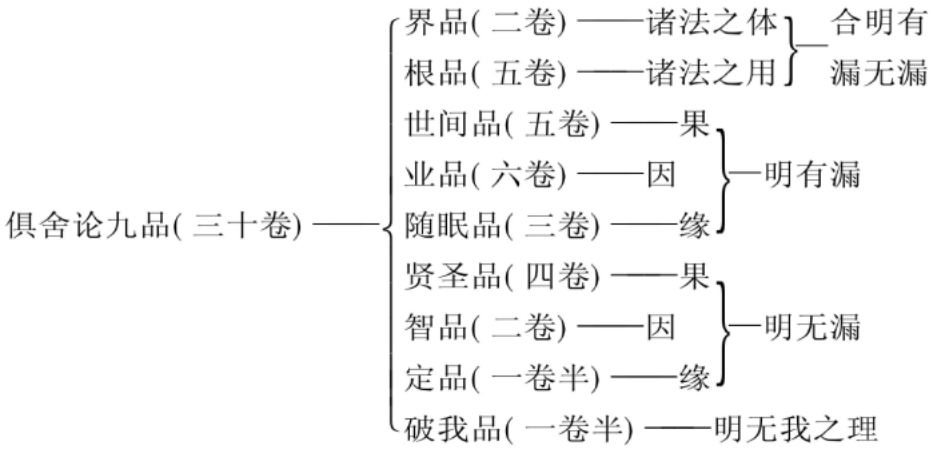
二　俱舍宗

对于有部宗(即毗昙宗)的理论，已述梗概；为叙述便利计，次述与它最有关系的俱舍宗的思想。俱舍宗所依凭的经典，如前所说，为《阿毗达磨俱舍论》。俱舍系梵语的音译，原义为藏，所以《俱舍论》可译《藏论》。它的著者为印度的世亲(纪元4世纪人)。据普通的传说，世亲本来研习有部宗的学说，后来因对有部宗的宗义发生疑问，乃赴当时有部宗的中心地罽宾，更求精进。其间，他竟受罽宾的学者们的排挤，遂返故国(富娄沙布罗)，讲述《婆娑论》一日一颂，共得六百颂。所谓颂是指由四句构成的诗，他以六百颂摘集了《婆娑论》的要点。罽宾的学者多以世亲为弘布有部的人，可是塞建陀罗(即悟入尊者)独具只眼，以为世亲别有深意，因请世亲更作解释。

世亲乃于颂外另附长句的文字以说明之。这就是《俱舍论》的本文。颂是诗，长句就是散文。

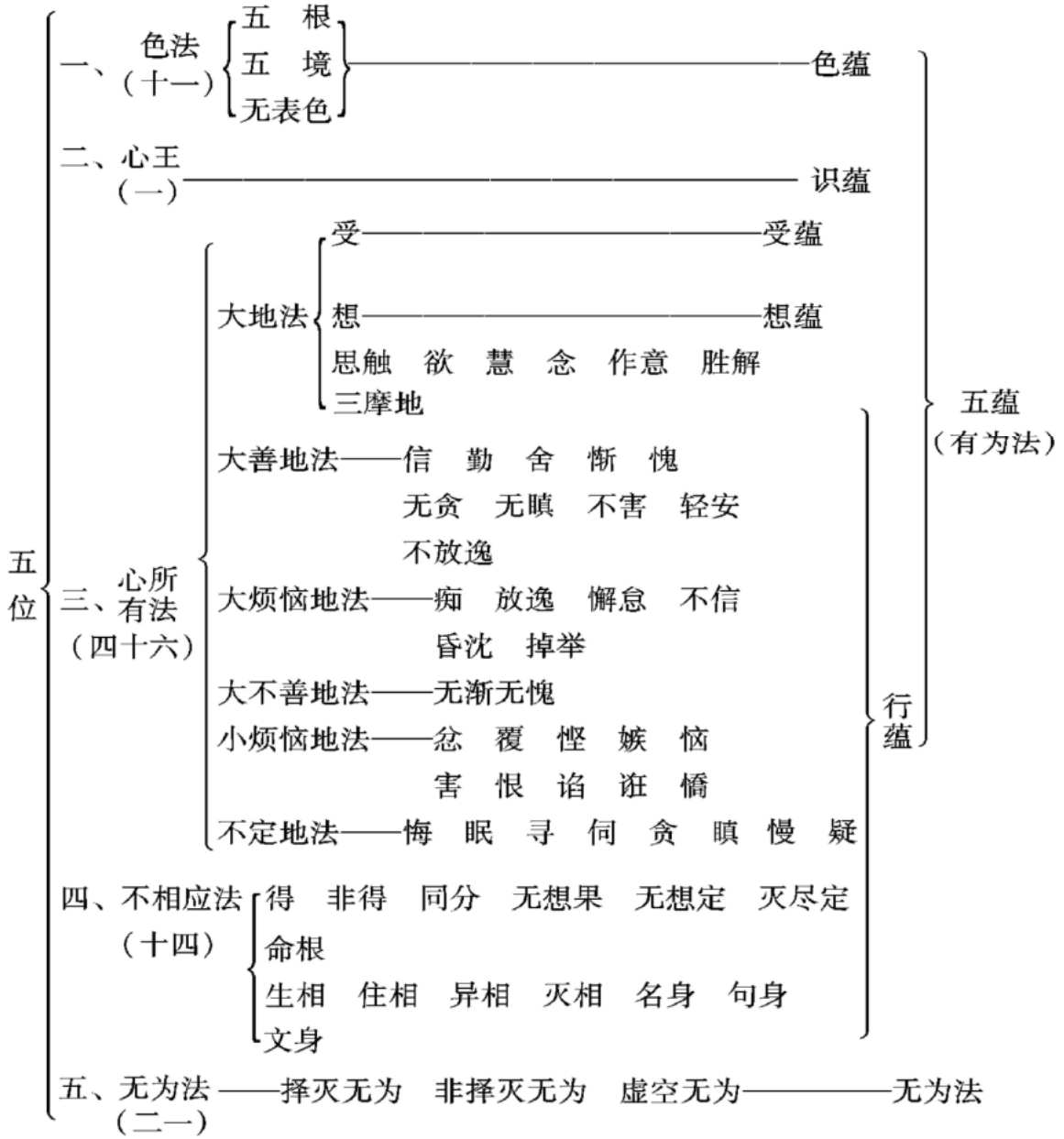
《俱舍论》的译出，有前后二次。六朝末年，陈代大翻译家真谛曾经手译，共计 22 卷。真谛的弟子智恺为之作注，不幸注至业品，竟行病殁；真谛亲自继续，亦业未竣而逝。这注疏有 60 卷，故合本文共计 82 卷。这就是世人所谓《旧俱舍》，惜今已失传。唐初，玄奘自印度归，大弘法相的教义，同时对于《俱舍论》也加重译，现存《俱舍论》30 卷就是玄奘的译本，世人所谓《新俱舍》指此。玄奘弟子普光、法宝、神泰，都从玄奘亲受《俱舍》，三人各作注疏 30 卷。所以自来称三人为《俱舍》三大家，就中普光的《俱舍论记》及法宝的《俱舍论疏》最为著名，称《光记》、《宝疏》，为研究《俱舍》者所必读。神泰的注疏，现在只存一部，故不能与《光记》、《宝疏》并列。其后，为《俱舍论》作注者颇不乏人，而要以圆晖的《俱舍论颂疏》(对于颂的注疏，对于长句则无注) 19 卷及遁麟的《颂疏记》(对于颂疏的注释) 为最有价值。圆晖、遁麟二人传记不明，大概都系中唐以后的人。

《俱舍论》30 卷的组织约略如左。



界品与根品说诸法的体用，系对万有的实体与作用的总说。就体言，在于俱舍，宇宙间一切万有，分析起来，要不外乎五蕴。五蕴就是色、受、想、行、识。色蕴指物质的全体。佛教所谓色有广狭二

义，广义作物质解，狭义则作颜色解。颜色系物质的重要的特性，故色一转而作物质解。所谓蕴乃精聚之义，色蕴就是物质的一类。此外，受蕴、想蕴、行蕴、识蕴四者乃就心法、心所及不相应法三者另行分类而得。如配以《俱舍论》的七十五法，则成下表。这七十五法与前述有部宗的分类大同小异，读者注意!



在俱舍宗，除上述五位七十五法的分类外又有所谓十二处及十八界的分类。所谓十二处是于色法的五根与五境之上加以心王，然后再加法处(包含无表色、心所、不相应、无为诸法) 。

十二处
- 眼处　耳处　鼻处　舌处　身处(五根)
- 意处(即心王)
- 色处　声处　香处　味处　触处(五境)
- 法处(包含无表色　心所　不相应　无为等)

无表色本属色法，但在上表则归入于法处。上表的前六者为六根，后六者为六境。在六根与六境之外，再把意处分析为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，是成六识。六根六境及六识合称十八界。六根之中，除五根外，另一根为意根。意根与意识的差别是相对的，意根指后念因以发生的前念，意识指前念所引起的后念。五蕴、十二处、十八界的树立叫做三科建立。我们所应加注意者就是五蕴未曾包括无为法而十二处及十八界却把有为无为诸法加以包含。至所谓有为，义为造作；随因缘的和合而行种种的变化者就是有为法。

这样，界品是把宇宙万有的成立加以分析的说明的。至于根品则更把色心诸法所具有的那种使我们走入迷妄或悟境的力量加以阐明。根品的根是指那种增进迷惑或觉悟的力。例如眼、耳、鼻、舌、身、意的六根，触觉里面的男女二根，不相应法里面的命根以及某种精神作用，有的引人入迷，有的导人入悟。根品所特别举示而加以精细的说明的有二十二种，就是所谓二十二根。

世间品以下，则与界根二品之发挥理论者不同，专就实际的迷悟的因果加以阐明。世间品说明世界的现状，以为现在的世界不过是过去的行为所招致的苦果。招致这苦果的直接的原因为过去的行为，而明示过去的行为的就是业品。业即是行为。考行为的产生由于烦恼，而明示烦恼之为何物的就是随眠品。随眠大体可以看做是烦恼的别名。凡结果之生大都由于直接的原因与间接的原因。直接的原因叫做亲因，间接的原因叫做疏缘或助缘。在于佛教，普通所谓因是指亲

因，普通所谓缘是指疏缘。因缘相合而生结果，所以佛教又言因缘和合。现在我们所以感得这苦的世界，其因在于业，其缘则在于烦恼。所以，这世间、业、随眠三品在于明示“迷”的因果，就是在于明示有漏。有漏就指“迷”。因为烦恼都从我们的五官漏出，故有此名。贤圣品以下三品，则与前三品相反，注重于“悟”的因果的阐明，也就是注重于无漏的阐明。从事修行，断除烦恼，更不作招致未来苦果的行为(业)的人称为“贤圣”。这种“贤圣”之所以成为“贤圣”，其亲因由于智慧。所以智品就在明示智慧。我们因真实的智慧固可断除烦恼，而引起真实的智慧的方法却为修定。智慧可分二种，关于现象界的事物的智识(即普通所谓智识)叫做有漏智，脱离现象界而倾向于无漏的真道的那种智识叫做无漏智。这种真实的无漏智在散乱的心(即为客观事物所支配着的心)里决不会产生，只有已入禅定的心(即所谓定心)才会发生。这样，禅定乃是获得贤圣果的间接原因(缘)了。

最后，就破我品论，这与以前诸品不同，不含颂文。以前诸品含有所谓六百颂及其长行的解释，而破我品则集佛经中关于无我的文句，然后再附解释。这一品的主旨在于阐明佛教的根本教义(无我)，所以这是《俱舍论》的总结。原来，佛教虽有大小二乘及各种宗派，其根本要义实不外无我二字，例如有部宗与俱舍宗，其见解虽有出入，但于主张无我一点初无二致。不拘在有部宗与俱舍宗，它们都以为一切万有皆系因缘和合的假相，我们所见闻的事物并不是具有照样的实体的。譬如人，人乃是心与物的结合体。这叫做五蕴假和合。既是假和合，当然非实在；既非实在，当然是无我。为着证得无我的真理起见，业与烦恼的断灭自属必要，因为业与烦恼乃是从有我的谬见生起的。照无我说讲，不但肉体是一时的假相，就是精神(心)也是一时的假相。肉体的假相为筋、骨、皮、肉等诸要素所合成，同样，精神的假相也系上述心王、心所等诸要素所合成。这样，《俱舍论》的无我说结局走到无灵魂说的一途。在于印度，小乘教的一派(犊子部)却主张着有灵魂说，以为有灵魂说乃是佛教的真义。这一派在于印度早失势力，因此，这一派的理论也并未传入中国；可是《俱舍

论》的破我品，考其根源是以佛教的无我论为根本，想把犊子部等的有我论加以打破的。

俱舍宗源出有部宗，已如上述，但俱舍宗的理论与有部宗的理论大有出入。《俱舍论》的著者世亲论师常常以“理长为宗”相标榜，他不主张偏执一宗；考他所以作《俱舍论》的用意似在有部宗与经部宗(小乘的一派)的调和。有部宗主张“三世实有，法体恒有”之说，经部宗则主张“现在有体，过去无体”。世亲在这一点，褊袒着经部宗。又在有部宗，无表色、不相应法、无为法都系实在的实体，可是《俱舍论》反之，却以为这些都是假定，决非实在。可见俱舍宗与有部宗二者见解是有差别的了。

《俱舍论》，在于我国，虽曾为多数学者所研究，然其研究要不过供他宗(尤其是法相宗)的研究的参考。所以俱舍可否当作独立的一宗看待，实是疑问。

三　成实宗

从有部宗分出的一异派俱舍宗略见前节，现在再述从有部宗分出的另一异派成实宗。成实宗所依凭的为诃梨跋摩(译义为狮子铠)所著的《成实论》。《成实论》的翻译成于姚秦时来华的大译经家鸠摩罗什。译本计1部20卷，内分202品。自译出后，一时学者多事攻究。(注释书籍也有不少，书多不传。可是后来成实宗与俱舍宗一样似亦不能算做独立的一宗，它的理论也不过为他宗学者所兼习罢了。)

罗什把《成实论》翻译以后，其弟子昙影把《成实论》分为五段，他的分类大受罗什的赞许。昙影所分的五段如下。

一、发聚——35品
二、苦谛聚——59品
三、集谛聚——46品
四、灭谛聚——14品
五、道谛聚——48品
} 202品

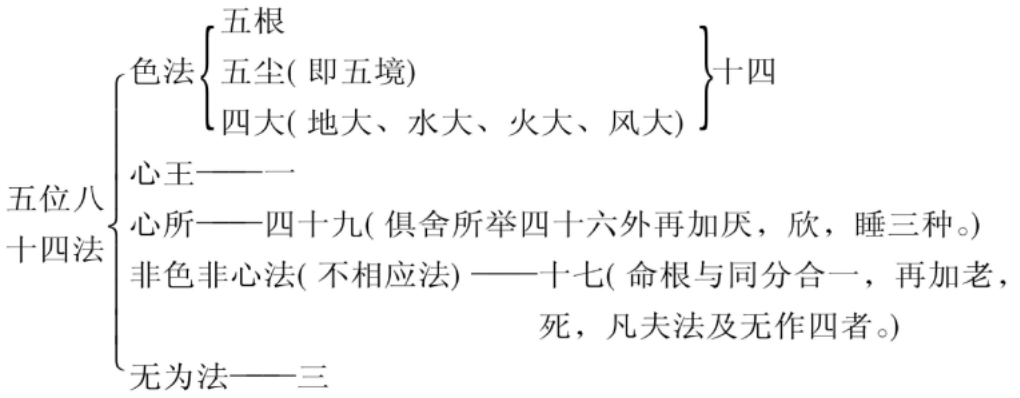
此外，罗什的弟子僧睿、僧导二人相传对于《成实》最为精通，僧导据说并著有《成实论义疏》，这可以说是《成实论》注释书的第一部，可惜现已失传。

与毗昙宗一样，成实宗的传入及其隆盛俱在六朝时代；隋唐以后，别无进展。所以并入此章者为的无非是叙述上的便利，这一点是上面已经声明过的。

据《成实论》讲，一切万有都是空的，都不是实在的。如前所述，俱舍宗与有部宗都以为现象界的事物不过是因缘和合的假相，所以所谓自我结局也不过是假相的一种，“无我”乃是真理。那末，这些假相究竟是怎样组织成的呢？在于二宗，有部宗列举着所以组成这些假相的各种要素，如色法、心法、心所法、不相应法、无为法等，并以为这些要素都是实体；而俱舍宗却以为诸法之中如无表色、不相应法、无为法三者不能算是实体，只能说是假定。这是俱舍宗与毗昙宗的不同处。可是《成实论》则更进一步以为色心二法结局也是空的。为什么呢？所谓色法，不外为五根与五境。这五根与五境从主观与客观的对立上虽分为二，但二者实都不过是“极微”(正和现在所谓原子相似)的集合。“极微”是把物质分析到极点时所立的假定，我们如把这“极微”再进一步想，这结局也不外是空。“极微”之所以称为“邻虚色”，其理在此。《成实论》特将这点力加发挥，以为我们如把“极微”再加分析，则分析至无限时，这就不得不归为空无，所以五根与五境结局是空的。固然，把有加以分析，分析虽至无限，有终究不能转为空；这是今日我们的思想。可是《成实论》却主张依据无限的分析有是可以成为空的。至于心法不外心王与心所。但心王与心所决非实体。所谓心，仔细想来，与水流一样，实系作用的连续。我们对流动不绝的水流的状态名之曰河，同样，我们对连续不止的精神作用的状态名之曰心。河与心同是对某一动的状态所赋予的假定的名称，河非实在的实体，心也是一样。所谓心王与心所也不过是指心的某一特殊状态，也不是实体。所以，心法要亦为空。这样，毗昙宗与俱舍宗把心看做是静止的实体而加以分析，可是成实宗却把心看做是流动的连续而认以为空。总之，色心二法(一切万有)在成实宗都不外

为空无。

关于成实宗对于万有的分类，众说纷歧，莫衷一是。照凝然(日本僧人) 所著《八宗纲要》及《维摩经疏菴罗记》讲，成实宗把万有分为五位八十四法，与俱舍宗的五位七十四法之说略有不同。



上举八十四法，成实宗把来都看做空。如把空看做是实而加以执着，则我们就流转生死之境，轮回苦界而不能自拔了。我们果能把这一苦的世界彻悟为空，从生死二者完全解脱，那末，我们就可以说是达到了修养的极致。这叫做灭谛。其他所谓苦、集、道三谛，其归结要在于灭谛。(佛教言四谛。我们以善恶之业为因，以烦恼为缘，引起五蕴的集合，因有心身及世界，而受生死轮回之苦。若修戒定慧之圣道，则可灭惑业而证涅槃。五蕴的集合为集谛。心身世界的苦果为苦谛。圣道为道谛。涅槃为灭谛。这叫做苦(世间苦果) ，集(世间苦因) ，灭(出世乐果) ，道(出世乐因) 四谛。谛者，真理之谓。) 灭谛就是就一切空而言。成实宗说空，较有部宗进步，它把空分为三段的次序加以说明。普通一般人往往以为物我都系实在。可是进一步想，物我二者其实都不过是假相，都不过是空。这是第一段的空，讲第一段的空的见解叫做人空观。俱舍与毗昙皆采此义。而再进一步，不但物我都系假相，甚至连所以集合而呈现假相的那些实体(指色法心法等) 也被看做是空。这是第二段的空，讲第二段的空的见解叫做法空观。而更进一步想，在把一切俱空的思想在主观方面加以把捉的时候，我们固已可说对空有了透彻的理解，然我们的主观(因把捉有这

种思想)实际上还不能算做空，所以我们不可不更把空的思想从主观方面加以排除，使主观与客观都没入于绝对的空。这是真的涅槃，也就是第三段的空。第二段的空与第三段的空是俱舍、毗昙二宗所未曾提及之点，这种说明可以说是《成实论》的特色。普通承认物我的实在的心叫做假名心。如俱舍、毗昙二宗的样子，承认物我为假相而承认要素为实体的那种心叫做实法心。而承认物我及要素都为空的那种心叫做空心。《成实论》是以把三心扫空以入于一切空为最后的目的的。

《成实论》自罗什译出后，国人对之从事研究者为数极多。当时人士类皆以《成实论》为大乘的理论。就中，南北朝时代的所谓梁代三大法师(即光宅寺的法云，开善寺的智藏及庄严寺的僧旻)以为大乘佛教的极峰是《涅槃经》，而于《成实论》也极推崇，把它看做是传述大乘高远的理论的典籍。(三大法师的议论，现在已无著书可考，无从知其详细)。但是精细想来，《成实》的思想究与三论(同为罗什所译并同说空观)大相径庭。《成实》只讲空无，而三论不但讲空无，并由空观入手，再讲到我们用直觉所能证得的绝对的妙谛。这绝对的妙谛乃是言亡虑绝的实体。因此，梁代自北南下的那位道朗竭力排击《成实》，以为三论才配称大乘，《成实》不过是小乘。等到隋代嘉祥大师出，三论宗于以完成而《成实》为小乘之说也成为定论了。(成实虽为小乘，但其说已接近大乘，为小乘中之最高者。)

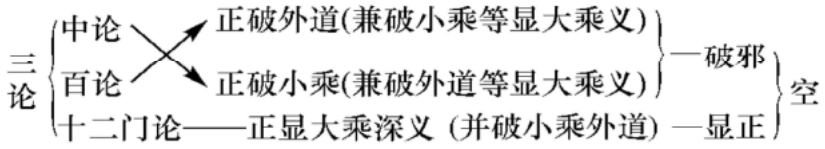
四　三论宗

三论宗可以说是罗什的直接的系统，因为三论宗所依凭的三论——《中论》、《百论》、《十二门论》——的翻译是完全成于罗什之手的。三论之中，《中论》及《十二门论》的著者为印度的龙树，《百论》的著者为龙树的弟子提婆。就中，《中论》(亦称中观论)一书最为重要，印度学者之从事《中论》的研究者为数也不为少，相传印度各家关于《中论》的注释的书籍约有七十种之多。这七十家的注释译成中文者有下列三种。

顺中论(二卷)	无着释	(北魏)瞿昙般若流支译
中论(四卷)	青日释	(姚秦)鸠摩罗什译
大乘中观释论(九卷)	安慧造	(宋代)惟净等译(此译既在唐以后,故去三论盛行时已远。)

关于《百论》及《十二门论》的注释殊不多觏,唐代贤首大师为对抗法相宗起见,著有《十二门论宗致义记》最为著名。(贤首大师名法藏,为华严宗的完成者。)

三论的内容要在于"空"字的阐明,然各论亦未始不各具特色。自来的学者以为《中论》主破小乘的执着,《百论》主破外道(婆罗门教)的邪执。二者都系"破邪"之书。《十二门论》也并破小乘与外道,但主旨却在于显示大乘的深意,所以这是"显正"之书。(这种分别是就大体而言。其实,在三论宗,破邪即是显正。)



三论立宗既凭三论,一见似与直接佛说的经典无关;但是龙树提婆的理论实在也是以佛说大乘的经典,尤其是《般若部诸经》,为根据的。般若为梵语 Prajna 的音译,义为智慧。为洞悉宇宙根柢的真理起见,我们需要一种绝对的智慧,而佛为传授这一种绝对的智慧起见所讲述的就是《般若经》。所谓《般若经》系指大乘经典中的一部类,包含着许多经典,就其中最主要者言,就有《大品般若经》、《小品般若经》、《金刚般若经》、《胜天般若经》等,由这多种的《般若经》集合而成的一大丛书就是所谓《大般若经》,计有六百卷之多。而未加入《大般若经》之中的般若部经典也未始没有,如《仁王般若经》、《般若心经》等就是其例。《大智度论》一百卷同出龙树的手著,这也是对于《大品般若经》(大般若经里面的最重要最大部的典籍)的注释。这些般若部经典,部数虽多,其要旨实不外乎"空"字的阐明。所谓三论亦本此意而成,所以三论宗可以说是直接用三论,间接依据般若部

诸经，把“空”的一字从破邪与显正二方面加以说明的。

先从“破邪”讲起。真理(此地所谓真理，其义等于实在)实是离言说绝念虑的东西，换句话说，如把真理本身看做是用知识可以加以解释、理会或传达，这乃是绝大的错误。但外道曾采此种见解，所以在被打破之列，小乘亦然。不仅外道与小乘如是，就是大乘佛教中如有人以为真理是可以用语言文字说明的，那末，这也是莫大的妄想，自然也非被打破不可。这就是所谓“破邪”。要之，真理之为物超越着思虑，超越着知识，超越着分别。对于真理，我们只能由直观加以洞察，却决不能由知识加以领会。所以如有人问：“真理是什么?”那末，我们对于这个问题决不能够加以积极的解答。说它是大，大小是相对的，真理的大决不是这种相对的大。说它是善，善恶也是相对的，真理的善也决不是这种相对的善。说它是绝对，是常住，这绝对与常住也是我们人类的语言文字及思想里面的所谓绝对与常住，决不能够用以说明真理的绝对与常住。这样，我们的语言、文字、思想是决不能够把这个真理加以把捉的。因此，我们不得已只能用消极的文字“不”或“非”来表示真理的大体。真理是否大? 曰：非大。真理是否小? 曰：非小。真理是不是大而且小? 曰：非大而小。真理是不是超越着大小?(即非大而小)曰：非非大而小。真理是不是不超越着大小?(即非非大而小)曰：非非非大而小。这样，虽把非字加至无限，真理还在前一步的非。这前一步的非，我们只能由直观加以获得。我与非互相契合，一切妄想完全湮灭，那一种正和风扫浮云，一碧无尘的苍天相同的境界，这叫做无所得之境。这是破邪的极致。所谓破邪就是打破妄想，打破，打破，打破，把一切言语思虑打破净尽，然后本为妄想所遮蔽着的天真的风光——空——自会显露，这就是真理的本身。所以，“破邪”其实就是“显正”。可见三论宗的主旨要在破除有所得以归入无所得。它的打破外道与小乘决不是在于争理论上的是非，却在于根本铲除把真理看做是可以用知识加以领会的那种有所得的执见。这有所得的执见一经铲除，那我们才可达到无所得的境界；而这无所得的境界实在就是绝对有所得的真境。

破邪即显正，结局归结于“空”的一字。上面说过，般若部经典

要在于“空”字的阐明，这个“空”就是指这无所得的境界，这个空是绝对的空，是直观的空。如有人把空看做是空有相对的空，并因此遂把“真理是空”这句话解释做“真理是无”或领会做“真理是虚空”；那末，这种领会或解释都不免是妄想。一说到空，就把空的一字把捉住了，加以种种思虑与分别，这些人都可以说是为空所迷的人。绝对的空，直观的空，决不是从这种解释或领会所能得到的空。把空的思虑抛弃了，把抛弃的思虑也抛弃了，与一切空的实际互相契合的那种空才是这绝对的空，才是这直观的空。到了这个境界，真理的全体方才显露；到了这个境界，我们才发见了真正的自己。这也就是所谓“中道”。

三论宗自来树立了“八不中道”之说。这种理论，源出《中论》，所谓“八不”就是不生不灭，不断不常，不一不异，不去不来。对于“八不”，以所谓“五句三中”加以解释。譬如就生灭言，第一句，实生实灭，此认生灭为实，谓之单俗。第二句，不生不灭，此执不生不灭为实，谓之单真。单俗单真都系偏见，未契中道。第三句，假生假灭，此为即于不生不灭之生灭，故为假生假灭，谓之世谛(或俗谛)中道。第四句，假不生假不灭，盖生灭既假，则不生不灭亦假，谓之真谛中道第五句，非生灭非不生灭，此为融合真俗而说之中道，谓之二谛合明中道，因为真理的本体是非生灭亦非不生不灭，乃是言亡虑绝的所在。以上第三句至第五句的三中道，谓之三中。这是就生灭一项而说，断常以下，可以类推。《中论》虽仅说“八不”，用以“破邪”，但其实为破除执见起见，大有树立“百不”、“千不”、“万不”的必要，“八不”不过表示大体而已。精密讲，把“不”推至无限，我们才可达到无所得的中道，所以这不仅是八不中道，实是百不中道、千不中道、万不中道。

三论宗的完成由于嘉祥大师，已如前述。他名吉藏，其祖先为安息人，故俗姓安。大师生于梁武帝大清三年(549)，卒于唐高祖武德六年(623)，年75。他生于建康，适值真谛自印度来华。吉藏之名是其父恳请真谛所代授的。其家代代信佛，其父后亦出家，法名道谅。吉藏7岁即在扬州出家，为兴皇寺法朗的弟子。翌年，梁亡陈兴，陈

又32年而亡于隋，时吉藏正40岁。他在当时名著全国，为避乱计，隐棲越州嘉祥寺。四方学者慕名就教者云集，他最重要的著作《中论疏》、《百论疏》、《十二门论疏》(这三者乃是三论大成的典籍)都成于嘉祥寺中，所以世人等称他为嘉祥大师。隋炀帝时敕命建立四大寺(即惠日寺，日严寺，清禅寺及香台寺)。慕吉藏功德高超，延他主讲扬州惠日寺，后又移主长安日严寺。及隋灭唐兴，大师年已六十有九，后住延兴寺，遂于此入寂。就法统讲，吉藏传自法朗，法朗传自僧诠，僧诠传自道朗。(亦称大朗，又称僧朗。辽东人，习佛北方，梁时由北南下。)三论传入的始祖固为罗什，但自罗什至道朗之间，传统殊不明了，自来传说因亦至为纷歧，兹不多赘。

五　天台宗

天台宗的大成者为智顗，即世所谓天台大师或智者大师。智者大师为隋炀帝未登位前总督南方时所赐的尊号。大师生于梁武帝大同四年(538)，卒于隋文帝开皇十七年(597)，年60。他为荆州人，俗姓陈，字德安。18岁时他始出家，其后就教于当时在光州大苏山讲学的慧思禅师，努力于修禅与观道。后因慧思赴南岳，顗奉师命入陈都弘道，初居瓦官寺，名震一代，受诸寺之招，时有迁移。他住建康凡八年，38岁时退隐台州天台山。然因陈主延聘甚切，敕使赴天台者七次，不得已乃再履京都，在太极殿讲释《大智度论》及《仁王经》，住灵曜寺，后移光宅寺。后主祯明元年(587，开皇八年)大师始讲《法华文句》。翌年陈亡，为避乱计，乃出建康，或攀南岳访先师的遗迹，或登庐山慕慧远的高风，巡游诸方，逍遥自适。及晋王杨广(即炀帝)任扬州总管，仰慕大师法行，特赐智者的尊号，召赴扬州。开皇十三年，返荆州故里，建一音寺(即玉泉寺)，就在此讲述《法华玄义》，翌年又在同寺讲释《摩诃止观》。这《文句》、《玄义》、《止观》三者称为天台三大部，也就是把天台宗教义加以完成的三大著作。开皇十五年又赴扬州，不久即回天台，遂在此入寂。因为大师居天台，故世又称为天台大师；大师在天台所居的寺院为国清寺。

就天台宗的法统讲，智顗传自慧思(即南岳禅师)，慧思传自慧

文，慧文则相传是“无师独悟”，别无师承。不过据我们想，天台宗与三论宗一样，出诸罗什的系统，惟慧文以前的传统，以罗什门徒众多，无从确定罢了。

天台大师的弟子之中，章安大师(灌顶) 最为著名。天台大师的三大著作皆出灌顶的笔记。灌顶又另著有《涅槃经疏》33 卷。灌顶以后，唐初天台的势力并不甚强，及至唐的中叶，(肃宗代宗时代) 湛然(世称荆溪尊者) 出而鼓吹发扬，于是天台乃盛行一时。湛然对于智颉所著的三大部各有注释，著成《玄义释签》、《文句记》、《止观补行》三大著书。他生于睿宗景元二年(711) ，在德宗建中三年(782) 殁于台州的佛陇寺，年 72。

就天台宗的思想讲，智颉的思想大体可以说是由四论(中论，百论、十二门论及大智度论。) 尤其是《大智度论》(为龙树所著为罗什所译) 发展而成。《大智度论》把《中论》及《十二门论》的问题更广泛地加以论述，并用《法华经》来解释《大品般若》，从《般若》的空的理论一进而为“中道实相，会三显一”之说。因此，罗什门下的僧睿遂有“法华最胜”的主张；而智颉在这部书中发见了天台开宗的要旨，可见也决非偶然。

天台三大部之一的《法华玄义》里面，有所谓五时八教的判释。这是对于《法华经》在佛一生的说法中所占的地位加以阐明的。固然，智颉的判释从现在的观点讲不能算是完全确当；不过到当时止他这种判释实在可以说是集了从前判释的大成而启示后世判释的准则的。照他所说，释迦一生的说法(四十五年间的说教) 大体可分为五段。第一段为《华严经》的说法。在这段说法，佛把他自己的所悟到的照直发挥，可是当时的听众里面，除普贤等大机外，一般弟子们都如聋如哑，莫明其妙。《华严经》的经文及说教的方式固属圆满；但听众程度不够，所以教与机(义略同材，指听众而言) 二者未能完全适合，因而说教方面也不能不略有所变化。所以《华严经》是不能算做绝对完全的说教的。第二段为《阿含经》的说法。佛见《华严经》不被一般听众所领会，于是把教的位置从高位降至下位，先说与机相应的浅近的理论，然后逐渐以及于较高的理论。这就是这一段的说法所以这叫

做小乘教。第三段为方等部诸经的说法。方等部诸经包含经典不少，所谓方等就是包含甚广的意思。听众听了小乘的说教，往往把来看做是无上的真理；佛为打破这种执见起见，乃说方等部诸经。方等部诸经，在于佛教，所以叫做“弹呵之教”。如《维摩经》就是其代表。第四段为般若部诸经的说法。关于般若部诸经的说明，略见前节，这些经典的讲述，目的也在于打破小乘固执的迷妄及显示纯粹大乘的教义。第五段为《法华经》与《涅槃经》的说法。在般若部的说法里面，纯粹大乘的说法固已开始，但机与教尚未完全一致。可是到了《法华》的说法，机与教才与纯一大乘互相契合，所以这可称为“圆满之教”。《涅槃经》的讲述固在《法华》之后，因经《涅槃》是把从小乘到《法华》的各种说教重新加以反覆，其归着点仍与《法华》相同。就是，《涅槃》把从小乘到《法华》一并加以追说，然后再加打破以归入于《法华》的一乘，所以这叫做“追泯之教”。以上是天台宗所讲的五时的说法。

五时的说法之中，像《华严经》的说教的样子，佛把自己的悟境照样说出，佛的说教的方法及形式都是顿速的，所以这叫做顿教。自《阿含》而《方等》而《般若》，这些都是来逐渐诱导的，所以这些叫做渐教。在顿渐之外，又有所谓不定教，不定教分为显露不定教及秘密不定教。当佛说法时，佛所说的法虽属同一，而听众方面有的解做大乘，有的解做小乘，随机不一，各人都各得相当的利益。这叫做不定。而当听法之际，听众虽多，但仿佛佛是为着我一人而在说法，这是秘密不定。反之，虽知有同在听法者的存在而各人所得却不一定，这叫做显露不定。秘密不定教略称秘密教，显露不定教略称不定教。这些形式散见各经，所以对此二者不能如上述顿渐二教的样子以经典加以分别。至天台宗所依凭的《法华经》乃是佛的究竟的目的，它超越于顿、渐、秘密、不定四教之上，不为这些形式所拘束，所以这乃是非顿、非渐、非秘密、非不定之教。

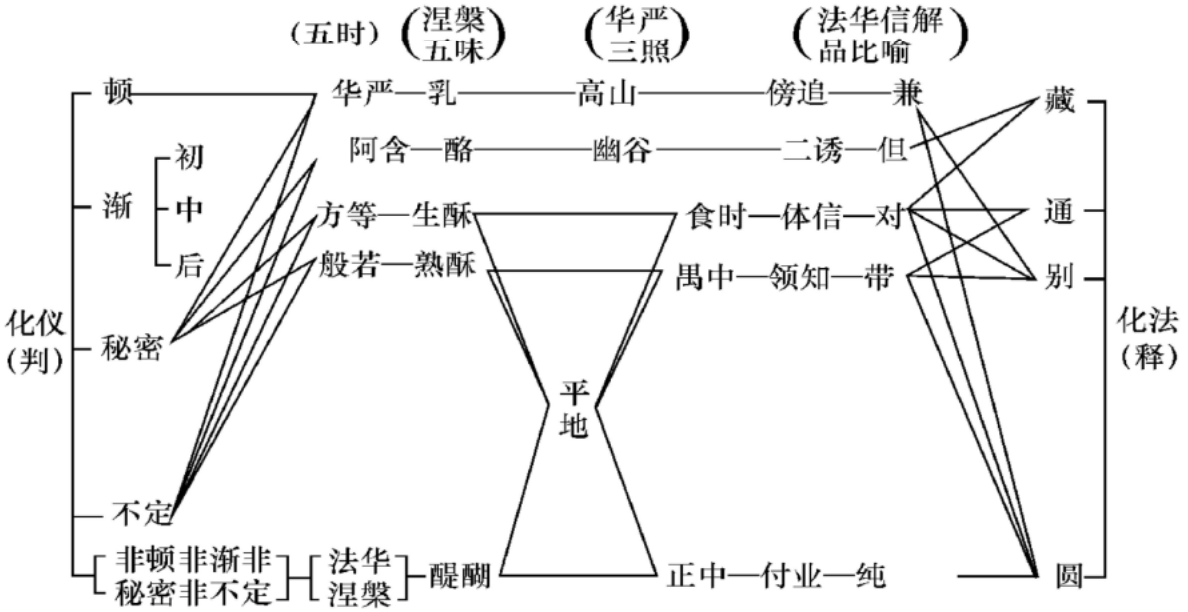
上面是从说法的形式上把诸种说教的性质与位置加以说明的，这是所谓“化仪之判”。化仪就是教化的仪式。(或形式) 可是除化仪外，我们又可从化法(即说法的内容) 上把诸种说教别为四种：藏教，通

教，别教，圆教。藏教为三藏教的略称，三藏教就是指小乘教，小乘教专就宇宙的现象界立说，对于本体或真如未曾言及，且其教分为经、律、论三部——三藏，所以这叫做三藏教。固然，大乘教也分经、律、论，然其区分不及小乘教的区分来得严密，因此，小乘教特称藏教。通教是指从小乘到大乘的过渡之说，听众听了以后，各随机根，得解做小乘，也得解做大乘，也得更进而解做别教或解做圆教。这样，这是随机根的不同，得通诸上下各级的教义的，所以这叫做通教。别教则为通教的反对；这与小乘完全隔绝，纯为大乘，故名别教。(菩萨特殊之教)超绝小乘，拟然卓立，这是别教的特征。最后的圆教则超绝大小的区别，大小融合，归入唯一佛乘，这是圆满完全之教，也即是佛的究竟的目的。别教固为超绝，但圆教在超绝外更以泯绝(下与小乘泯合)为其特色。把上述四教随机根的不同应时说法的，这就是所谓佛教了。如《阿含经》为单纯的藏教，所以这是但教。(但作单纯解。)《法华经》与《涅槃经》为纯粹的圆教，所以这是纯教。《华严经》一面固为圆教，一面因为它是超绝的，故兼别教，所以这是兼教。《方等》诸经介在大小之间对说四教，(四教俱说)所以这是对教。《般若》诸经为圆教，又带说别，(又兼说通教与别教，)所以这是带教。

《涅槃经》把五时的说教用牛乳的五味加以比喻，说："譬如从牛出乳，从乳出酪，从酪出生酥，从生酥出熟酥，从熟酥出醍醐，醍醐最上。"(见同经圣行品)《华严经》用三照来比喻佛之说法，说"大山，幽谷，普照无私"(见同经如来出现品)。普通把普照看做平地上面的事情，所以大山、幽谷、平地，合成三照。而天台大师则更将平地的普照以时间分为三段(早晨晨午之间正午)，与大山幽谷合成五项以与五时的说法互相配合。《法华经》又以长者与穷子的比喻来说明五时说法的顺序，以为人离佛性的状态正和长者(即富豪)之子自幼舍父远去而营乞丐生活一样；后来偶然向其父乞食，其父喜出望外，正欲迎归家中，穷子反惊逃而去，父急使傍人追赶，穷子愈骇，遂惊极仆地，这可以借喻《华严》的说法；于是长者不得已另设方法，使形容枯槁的贱者二人向其子甘言相诱，劝其子任除粪的贱职，穷子大喜

承诺，这可以借喻小乘的说法；其后，长者渐与接近，误解消泯，遂互相信任，这可以借喻《方等》的说法；后把一切财产付托穷子，穷子虽领知财产，便不知其即为自己之物，这可以借喻《般若》的说法；最后，长者才对穷子说明自己乃系穷子的父亲，所管的财产都是穷子自己的，这可以借喻《法华》、《涅槃》的说法。这样，天台大师把傍追二诱、体信、领知、付业五者以与五时相配。现在把五时八教的判释列表于下，以清眉目。

在于下表，《法华》与《涅槃》虽列在化仪四教之外，但这并不是说《法华》与《涅槃》是独立存在于化仪四教之外。其实，《法华》与《涅槃》毋宁把化仪四教一并包容在内。又在下表，《法华》与《涅槃》称为圆教，于化法四教中，于藏、通、别三教相对，但这也并不是说《法华》与《涅槃》是和藏、通、别三教无关。其实，《法华》与《涅槃》毋宁把化法四教融为一体而成为整个的纯圆之教。



天台宗于五时八教的判释外，又讲“一心三观”及“圆融三谛”。龙树《中论偈》说　“因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦名中道义。”依据此偈天台宗遂树立了空、假、中三观之说。三观有三种。从假入空，从空入假，从空假入中道。这是“次第三观”。一空一切

空，假中皆空。一假一切假，空中皆假。一中一切中，空假皆中。这是“通相三观。”一念心中，三观具足。这是“一心三观。”三种三观之中，愈后者愈胜，换句话说，以“一心三观”为最高。这是就能观的方法而言。

次就“圆融三谛”，加以说明。谛即真理之谓。天台宗以为一切法即空、即假、即中。即空是真谛，即假是俗谛，即中是中谛。诸法本空，众生不了，执之为实，遂生妄见。若以空观荡之，则忘情离相，真空之理，自然谛了。所以这叫做真谛。诸法虽空，皆不可得。若以假观照之，则万有一切皆历历显现。所以这叫做俗谛。诸法本来不离空假。若以中观观之，则能谛了诸法非真非俗，即真即俗，圆融无碍，不可思议。所以这叫做中谛。真谛破法，俗谛立法，中谛绝待(即绝对)。三谛若不互融，谓之“隔历三谛”(横则并列曰隔，指空间的差别。竖有前后曰历，指时间的差别)。举一即三，全三即一，谓之“圆融三谛”。一谛即三谛名圆，三谛即一谛名融。所谓三谛俱破，俱立，俱绝待。一空一切空，一假一切假，一中一切中，三一无碍。譬如明镜之光明即空，镜像即假，镜体即中。遍境是明，遍明是像，一体互融所以叫做“圆融三谛”。“隔历三谛”为别教的三谛，而“圆融三谛”则为圆教的三谛圆融三谛之理为天然之性德；宇宙间任何事物，其当体当相，无一非圆融三谛者。所以所观之境，一一皆具三谛，是谓“一境三谛”。这是就所观的对境而言。

六　华严宗

华严宗的起源远由于《六十华严经》的翻译。(觉贤率罗什的弟子慧观等译)后来随《十地论》的译出与研究，华严宗遂逐渐成为独立的一宗。就华严宗的系统言，第一祖为杜顺，杜顺传弟子智俨，知俨传弟子法藏。法藏就是贤首大师，他是华严宗的完成者。杜顺禅师的传记不甚明瞭，相传他生于陈武帝永定二年(557)，卒于唐太宗贞观十四年(640)，年84，在隋时最受文帝的尊崇，他系长安人，法名法顺，因俗姓杜，故世称杜顺。杜顺生前据说时显奇迹，(如病人坐其前病即愈，聋者与之语即不聋，哑者与之接即能言，狂者与之接即复

元。)事属荒诞，未可置信。其弟子智俨的为人，现在也无从详考。他相传12岁即拜杜顺为师，并曾从智正习《华严经》。智俨生于隋文帝仁寿二年(602)，殁于唐高宗总章元年(668)，年67。杜顺的华严系统，其由来无从确定，正和天台的慧文是处于同样的地位的。杜顺著有《五教止观》、《法界观门》等书，内容虽简，但于贤首大师之完成此宗确有重要的影响。智俨虽相传曾习《华严》于智正，然智正别无著作，且智俨的思想实不过杜顺思想的连续与发展，所以杜顺一祖，智俨二祖之说是极为妥适的。智俨著有《搜玄记》(五卷)、《孔目章》(四卷)、《五十要问答》(二卷)、《十玄章》等书，唐太宗赐以帝心尊者的尊号，以其居终南山至相寺，故世称至相大师这样，在于天台，第一祖为慧文，慧文传慧思，慧思传智顗，慧文以前的传统则不可考；同样，在于华严，第一祖为杜顺，杜顺传智俨，智俨传法藏，杜顺以前的传统也是无法稽考的。

贤首大师法藏，其祖先为康居人，姓康氏，故亦称康藏；他又名香象。太宗贞观十七年(643)生，睿宗先天元年(712)卒，年70。他生前蒙则天太后赐以贤首的尊号，并极受太后的推崇。当时实义难陀自于阗来华，在大遍空寺从事于《八十华严经》的翻译，法藏曾奉敕参加这项工作，这对于他树立华严宗派恐有极大的关系。他著有《华严经采玄记》(二十卷)、《华严五教章》(三卷)、《金狮子章》及《华严经旨归》等书。此外，他又作《十二门论宗致义记》及《大乘起信论义记》，对于当时风靡一世的玄奘所提倡的法相宗表示反抗。前者采取当时日照(印度人，贤首时来华)所传的新解，后者为后世研究《起信论》者唯一的指南。

法藏受着天台判释的影响，把佛一生的说教分为小、始、终、顿、圆五教。大乘始教之中有相始教与空始教，玄奘所传入的系相始教，较诸三论(空始教)已觉不及，更谈不到与一乘圆教的《华严经》相比拟了。他注《十二门论》与《起信论》，其本意无非在于证明法相宗的浅薄而已。

五教
- 小乘教——阿含经、俱舍论等。
- 大乘教
  - 始教
    - 相始教——解深密经、瑜珈、唯识诸论等。
    - 空始教——般若经、三论等。
  - 终教——起信论等。
  - 顿教——维摩经等。
  - 圆教——华严经等。

大乘始教虽说本体，但其立说是相对的，它对于真如与现象二者所以为一体不二这一点未曾论及。大乘终教则进而阐明真如与现象的不二一体，这是理论的终极，故名终教。可是把不二一体的极致看做是言亡虑绝的境界者为顿教，而圆教却把这不二一体之理更用事事无碍的理论加以说明，以为宇宙圆融成为一体，一即一切，一切即一。

小乘教只就差别的现象界加以论究，而大乘教则于现象之上阐明本体。同说现象与本体，可是把现象看做是与本体互相对立的，这是始教，而把本体之理与现象之事看做是一体之两面的，这是终教。终教的这一种见解叫做“理事无碍法界观”。理指真如，事指现象。现象与真如如果为一体，则虽一微尘，也不得不说是真如，也不得不说是绝对。如一微尘既也为绝对，那末，绝对是没有与之对立的东西的，所以宇宙全体可以说是依存于这一微尘，进一步讲，也可说是存在于这一微尘之中。假定没有这一微尘，整个宇宙的组织就难免根本破坏。换句话讲，宇宙的任何部分都是绝对的，我们只要把捉着一点或一物，全宇宙也就被包容在内，所以现象之事相互之间乃是融通无碍的。(参看前章概说) 这叫做“事事无碍法界观”。

根据上述的理论，华严宗又为特殊的缘起说。缘起有四种。一曰“业感缘起”，这是小乘教所主张的。照小乘教讲，众生由惑而造作诸业，由业而感受苦果，由苦果而再起惑造业，轮回不已。所以众生心身世界都由业力而起。二曰“赖耶缘起”，这是大乘相始教所主张的。照相始教讲，我们具有一种微细的心识，名阿赖耶(译义为藏)，含藏万法的无量种子。心身世界都是由此无量种子遇缘而显现出来的。三曰“真如缘起”，这是大乘终教所主张的。终教以为真如随缘

而生万法。四曰“法界缘起”，这才是华严圆教所主张的。照圆教讲，法界为一大缘起。能做缘起者非第属我们的业力，也非第属差别生灭的阿赖耶识，也非第属平等不生灭的真如；实则万法融通，互为缘起，重重无尽，所以这亦称“无尽缘起”。

贤首大师的弟子中最著名的为慧苑。他曾把贤首所未能完成的《八十华严经》的注疏加以完成，这就是所谓《华严刊定记》(三十卷)。不过慧苑的见解与其师大有出入，所以严格讲，他不能算做贤首的继承者。贤者之后数十年，殆与天台的湛然同时，华严宗也出了一个大学问家澄观；澄观著作甚富，力排慧苑之说，可谓贤首的正统。澄观的述作计有四百余卷，世称为清凉大师，宗密禅师乃其弟子。宗密本习禅宗，后就教于澄观，遂主张禅与《华严》的一致，其所著《原人论》一书流行最广。(此书对于宋儒最有影响。)

七　法相宗

法相宗为玄奘(599～663)所传入，其根源出于印度的世亲。世亲的教义在世亲入寂后分成多派，传入我国者凡三派。地论宗传世亲的《十地论》，(《十地论》为世亲所著对于华严经《十地品》的注释，亦称《十地经论》，凡十二卷。北魏永平元年(508)菩提流支东来洛阳，才把此书译出。)摄论宗传无着(世亲兄)的《摄大乘论》及世亲的《摄大乘论释》(以上二书为陈代真谛(449～569)所译，本宗遂以成立)。而法相宗(本宗分别诸法性相，故名。亦略称相宗。以其明万法唯识之旨，亦名唯识宗)则依凭世亲所著的《唯识论》，以为上述二宗不能算做世亲的正统，只有法相的理论才是世亲的嫡系。华严宗贤首大师所以对于玄奘表示异见，也是因为贤首出诸《十地》系统的缘故。话虽如此，如说三论与天台二宗是由龙树之说发展而来，那末，法相与华严二宗(尽管所说有别)总可以说是由世亲之说发展而成的。

玄奘，本名祎，俗姓陈，河南人。其祖父康曾任北齐国学博士，父惠亦以经术著。他生于隋文帝开皇十九年，幼时习佛于其兄，(早出家，法名长捷。)初与其兄共居东都(洛阳)净土寺，寻迁长安庄严寺，后复偕兄入成都，游四方，就教于各地的高僧。资质卓异，博闻

强识为一时所推重。他想亲赴印度深究教源，上表朝廷未蒙批准。唐太宗贞观三年(629)乃混入商人，潜出国境，由姑藏经燉煌，出哈喇沙尔、龟兹，越葱岭，入中央亚细亚，终达印度。他历游印度各地，参拜佛迹，在摩伽陀的那烂陀寺从戒贤论师承受法相的教义。贞观十九年始归长安。计留学印度者凡16年。他把旅行观察的所得著成一书，这就是有名的《大唐西域记》(12卷)。玄奘回国后奉朝廷命翻译经典，总计由他所主持的译场所译成的有76部1347卷之多(据开元录及贞元录)。就中，最重要而与法相有关的约略如下。

显扬圣教论(二十卷贞观十九年弘福寺翻经院)　摄大乘论无性释(十卷贞观二十一年弘福寺翻经院)

解深密经(五卷贞观二十一年弘福寺翻经院)　因明入正理论(一卷贞观二十一年弘福寺翻经院)

瑜珈论(百卷贞观二十二年弘福寺翻经院)　唯识三十论(一卷贞观二十二年弘福寺翻经院)

识身足论(十六卷贞观二十三年北阙弘法院)　般若心经(一卷贞观二十三年终南山翠微宫)

摄大乘论世亲释(十卷贞观二十三年北阙弘法院)　大乘掌珍论(二卷贞观二十三年大慈恩寺翻经院)

因明正理门论本(一卷贞观二十三年大慈恩寺翻经院)　称赞净土经(一卷永徽元年大慈恩寺翻经院)

无垢称经(六卷永徽二年大慈恩寺翻经院)　广百论释论(十卷永徽元年大慈恩寺翻经院)

俱舍论(三十卷永徽二年大慈恩寺翻经院)　显宗论(四十卷永徽三年大慈恩寺翻经院)

顺理正论(八十卷永徽四年大慈恩寺翻经院)　大毗婆沙论(二百卷显庆元年大慈恩寺翻经院)

法蕴足论(十二卷显庆四年大慈恩寺翻经院)　发智论(二十卷显庆五年大内玉华寺)

品数足论(十八卷显庆五年玉华寺)　辨中边论(三卷龙朔元年玉华寺)

唯识二十论(一卷龙朔元年玉华寺)　异部宗轮论(一卷龙朔二年玉华寺)

界身足论(三卷龙朔三年玉华寺)　大般若经(六百卷龙朔三年玉华寺)

集异门足论(二十卷龙朔三年玉华寺)

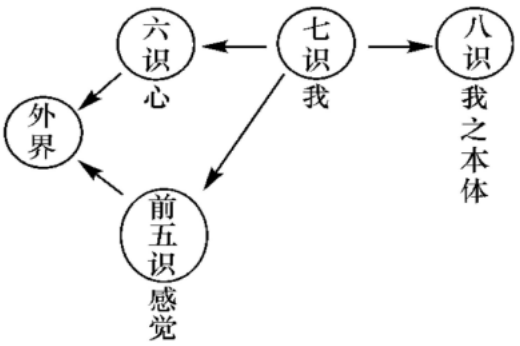
这样，玄奘从事译经，初在长安弘福寺，后迁弘法院，贞观二十三年他随从太宗赴终南山翠微宫，《般若心经》即在此处译成的。此后玄奘移居大慈恩寺，显庆四年十月迁入大内玉华寺，(玉华寺系大内玉华宫所改)五年正月即着手于《大般若经》的翻译。龙朔三年，此项重大的翻译告成，遂于同年入寂，年65。他遗嘱说，他所以住居宫殿完全为着译事，一切弟子此后务宜择居于山间僻壤，切勿接近宫寺，他的风格可以想见一斑。

玄奘门弟为数甚多，其中最著名者为窥基。窥基，世称慈恩大师，穷《唯识》、《因明》的蕴奥，著书颇多，他把玄奘所传入的法相宗加以完成。考世亲的《三十唯识论》，印度的注释也有十家，所谓《唯识》十大论师就是指此。玄奘承受戒贤论师的教义，再把其他九家酌予参考，著有《成唯识论》十卷。窥基的著书中则以《成唯识论述记》二十卷及《因明大疏》三卷为最重要。窥基的弟子慧治，慧治的弟子智周都系有名的学者。又玄奘的弟子里面有圆测者，其见解与玄奘间有出入，故为慧治、智周等所排斥。就地位言，圆测之于法相，正和慧苑之于华严相同。

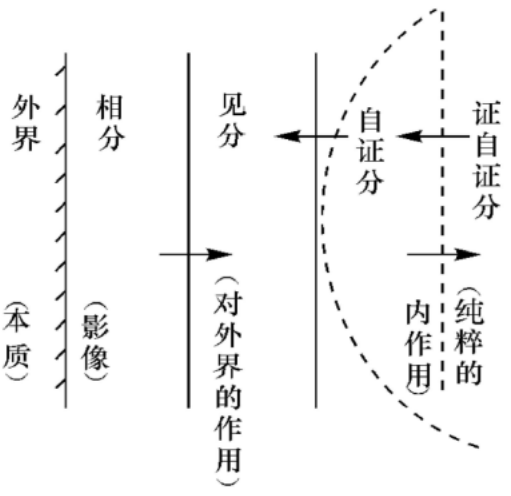
法相宗的教义，一言以蔽之，在于主张宇宙万有都不外是心之所变或所造。至于显现万有的心的本体就是所谓阿赖耶识。在法相宗，与俱舍宗相似，把宇宙万有区别为五位百法。

五位{
一　心王——眼　耳　鼻　舌　身五识(即前五识)
　　意识(第六识)　末那识(第七识)
　　阿赖耶识(第八识)
二　心所——遍行(五)　别境(五)　善(十一)
　　烦恼(六)　随烦恼(二十)　不定(四)
三　色——眼　耳　鼻　舌　身　色　声　香　味　触　法
四　不相应——二十四(名从略)
五　无为——虚空　择灭　非择灭　不动　相受灭　真如等六无为
}百法

本宗既以为心外无法，百法皆心，所以心法居首，而所谓色法要亦不外识中所现的假法。在这一点，为俱舍宗主张心外实有色法者大相悬殊。照法相宗的理论讲，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识等五种感觉作用叫做前五识；而我们所获得的感觉，杂乱无章，又必待心的统合作用加以统合，方成知识，这种心的统合作用就叫做第六识。再进一步，前五识也好，第六识也好，结局是由自我的人格出发的，自我的人格实为感觉及心的作用的根本，这自我的人格就叫做第七识(末那识)。第七识是自我的人格，而这所谓自我的人格不外为自我的本体的显现，站在自我的人格(第七识)的背后的那种自我的本体叫做第八识(阿赖耶识)。



识有四分。一曰“相分”。相谓相状，指所缘而言。我们的心识遇境时所现的影像就是相分(认识的内容)。二曰“见分”。见谓见照，指能缘而言。心性明了，能照前境，这叫做见(认识的作用)。前者是心识中所得到的内容，后者是用以获得这种内容的主观的作用。三曰“自证分”。证谓证知。能证知见分者叫做自证分。四曰“证自证分”。这就是指能证知自证分者。举例来讲，我们见月时心中所现的月的影像为“相分”。能见月之见的作用为“见分”。能自觉见月者为“自证分”。能证知自觉见月者为“证自证分”。再用比喻加以说明时，识之对境正如我们用尺量布。相分为所量，如布。见分为



能量，如尺。自证分为量果，如知所量的长短。证自证分又为自证分的量果，如记其长短于簿。可是更进一步想，能证知证自证分者又是什么？这又不外是自证分。所以，自证分与证自证分乃是互相证知的两种内作用。

这样，在法相宗，做我们心识作用的内容的，不外为主观的影像。与这影像相对的那种外界的实在。这叫做本质。在我们心识作用的内容里面，有的影像包含有本质在内，有的则不含本质；换句话讲，有的影像是本质的写真，有的却与本质完全无关。不包含有本质在内的影像，如第六识的幻视就是其例。这叫做“独影境”。与本质一致的影像，这叫做“性境”。独影境无所托之本质，乃系能缘之心独自造成的影像。性境不然，此境从实种而生，且能缘之心可以得到境之自相。二境以外，又有所谓“带质境”。此境带有所托之本质，但能缘之心不能得其自相。譬如第七识把第八识当做相分加以把捉时，第七识虽把第八识看做是自我的本体，可是其实，第八识决不是一种固定的存在，也就决不是一种固定的自我。第八识实际乃是一种与流水一样的流动不止的连续。我们如把这种连续的某一部分看做是固定的自我，那就难免错误。而在他方，我们如把第八识看做完全是幻像，那末，因为第八识具有所托的本质，所以这种看法也是不对。这就是“带质境”。以上三境都系心识的相分。更进一步，本质究是什么？照法相宗讲，所谓本质都不过是第八识的显现，所以对第八识，根本就无所谓外界的本质的。因此，法相明白主张心外无境，万法唯识。

再就第八识言，法相所谓第八识不是固定的实在，乃系无常的连续。我们所做善恶的行为把招致日后的乐果苦果的力量藏入心识。这种力量的贮藏所就是第八识，所谓阿赖耶就是“藏”的意思。把这种力量藏入阿赖耶识，这叫做“熏种子”这所熏的种子就是将来形成外界的本质的根本。这样，外界一切的现象都不外是主观的存在。照上所述，阿赖耶识实系迷妄力的贮藏所，所以它终究也不过是一种迷妄识；一定要把这贮藏的行为加以灭除，那末，所谓真如才会显现。阿赖耶识的本体乃是真如。换句话说，我们的心识的

最深奥处有与真如为一体的本体存在着。而自我与真如的契合就是佛。总之，法相宗把宇宙万有看做全出阿赖耶识的那种理论叫做“相唯识，”而把心识的根本看做是绝对识(真如)的那种理论叫做“性唯识”。“相唯识”之识指相对识(阿赖耶识)，“性唯识”之识却指绝对识(真如)。

八　律宗

佛在生时对于弟子们曾经制定了种种修养时期中应守的戒律。所以戒律的起源可以说是极古。而随佛教教理的发展，戒律方面也有进步，自不待言。在于印度，原始佛教随时代的进展逐渐分裂至有20派之多，同时，各派所用的戒律自不免与原始律有多少的出入。即各派对于原始律的解释亦不免有多少的歧异。这样，在小乘20派中，如摩阿僧祇律(大众部所用之律)，萨婆多律(有部律或称十诵律)，婆麤富罗律(犊子部所用之律)，昙无德律(法成部律即四分律)，弥娑塞律(化地部所用之律即五分律)，迦叶遗律等名称都见于我国的典籍，而大乘所用的戒律，如《梵网经》及《菩萨戒经》等后来也都传译过来了。

关于大乘戒的翻译值得我们注意的人，第一为昙无谶(385～433，中天竺人，北凉蒙逊玄始来华)。他除译《涅槃经》外又译有《菩萨地持经》十卷，《菩萨戒本》一卷，《优婆塞戒经》七卷等。第二为刘宋时来华的罽宾高僧求那跋摩，他译了《菩萨善戒经》十卷。(即昙无谶所译的菩萨地持经的别译。)第三为后汉献帝时来华的康孟祥(康居人)，相传他译有《梵网经》二卷(现已不传)。今存《梵网经》亦为二卷，则出于罗什的手译。其他，如《菩萨本业瓔珞经》，有三种译本，(姚秦竺佛念所译者为第一译，后来智严的译本为第二译，道严的译本为第三译。)现都散失就《菩萨戒本》讲，昙无谶的第一译今尚存在，罗什的第二译不传，玄奘的第三译却仍留传着。此外，关于大乘戒的典籍固然还有不少，可是最重要的不外上述数种。

不过普通所谓律宗不是指大乘戒宗，毋宁是指小乘戒宗。印度各

派的小乘戒律完全传译过来的有下列四种。

十诵律61卷	姚秦弘始六年(404)	弗若多罗译，昙摩流支续成。
四分律60卷	姚秦弘始十二年(410)	佛陀耶舍译。
僧祇律40卷	东晋义熙十二年(416)	佛陀跋陀罗(觉贤)与法显共译。
五分律30卷	刘宋景平元年(423)	佛陀什译(原本系法显携归者)。

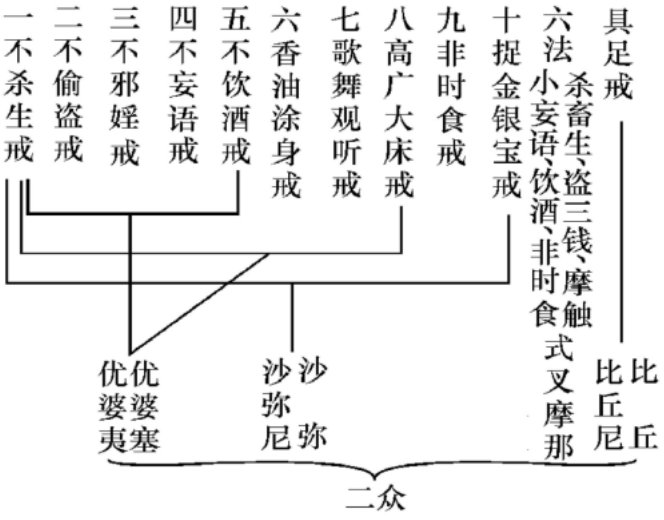
这些戒律译出以后，大概在实际上多少都曾见诸实行；但是我国出家受戒的仪法，一般讲，自来却依据着《四分律》的规定。相传三国时代，印度沙门昙柯迦罗(魏嘉平年间来华)与安息沙门昙谛(魏正元年间来华)始在中土施行受戒的仪式，昙谛曾在该时译有《昙无德羯磨》一卷，由是《四分律》的仪法遂成为普遍的习惯了。把《四分律》的研究加以大成的为地论宗的高僧慧光(468～537)。(亦称僧统或光统律师。)自慧光以后《四分律》的研究盛极一时，而其余的戒律的研究却日趋衰落，于是后世遂把戒律宗看做就是四分律宗，而把其他戒律竟一概抹杀，置之不顾。而这四分律宗到了唐代又分成为三派。对于《四分律》的解释，当时终南山的道宣律师，相州日光寺的法砺律师与洛阳西太源寺的怀素律师三人怀抱异见，各树一帜，自是遂分三派，就是南山宗、相部宗与东塔宗。初时东塔、相部二宗极称隆盛，但到了后来，南山宗独占势力，结局所谓四分律宗又一变而为南山宗了。

南山律师(即道宣)的立场在以大乘法相宗的教理来解释小乘的《四分律》，所以他的主张，形为小乘，意在大乘。他曾经参加过玄奘的译场，担任译文润饰的工作，受玄奘的影响最大，因此，他以法相解《四分》，实是思想上当然的归结。

律为实行上的规定；在于比丘，有二百五十戒，在比丘尼，则有三百四十八戒，这叫做“具足戒”。这许多戒随罪的重轻普通分为五类，这就是所谓五篇门。

一、波罗夷(译义为断头。犯此种戒时则为僧的资格完全剥夺。)	四	二百五十戒
二、僧　残(犯此种戒时罪恶甚大，但尚有为僧的资格。)	十三	
三、波逸提(译义为坠。犯此种戒时，如不向众谢罪，则堕地狱。)	百二十	
四、提舍尼(译义为向彼悔。犯此种戒时如向众忏悔，即消罪。)	四	
五、突吉罗(译义为恶作。此中包含许多恶行，但罪较轻。)	百〇九	

至于女子，因其意志较男子薄弱，故制限亦较严重；女子应守的具足戒为348种，具足戒是比丘及比丘尼所必须遵守的戒律。如不是比丘及比丘尼，则随个人的机根与生活状况的不同，得遵守其中之一部分。这样，守戒的人可分七种，是名“七众建立”。七众就是指优婆塞、优婆夷、沙弥、沙弥尼、式义摩那、比丘、比丘尼。优婆塞的译义为信事男，优婆夷的译义为信事女，指在家的信男信女。应守的是五戒或八戒。其中，五戒是常时应守的戒，而八戒却是择日应守的戒。沙弥与沙弥尼，译义为勤息男与勤息女，指出家的初级。应守的戒为十种。式义摩那的译义为正学女，指比丘尼以前的预备级，应加豫修的戒为六种，特名六法。关于戒律的详细，此地从略。(前表之不邪淫戒，在八戒及沙弥戒，则改为不淫戒。)



照律宗讲，戒有四科。一曰戒法，指佛所制定的戒律、如不杀，不盗之类就是。二曰戒体，指受戒者心中所取得的那种防非止恶的功能的体性。三曰戒行，指随顺戒体，发现于身口意之业上面的如法的动作。四曰戒相，指足为轨范的那种持戒之相。律宗又以为佛有化制二教。化教的主旨在于教化众生，经论所诠的定慧法门就是化教。制教的主旨在于制止弟子的过非，律藏所诠的戒学法门就是制教。戒、定、慧三学以戒为首，戒行清净，定慧自立。所以真心学佛者应先持戒以制止邪非，然后才可用定慧以断除烦恼。考大小二乘俱讲戒定慧三学，而大乘圆教三学所讲的戒乃为“三聚净戒”。“三聚净戒”的戒体为藏识种子，戒行为定慧妙行，戒相为止观并运。(止为禅定之相，观为智慧之用。)所以戒即定慧，无一法而非定慧；定慧即戒，无一法而非戒。这叫做“圆融三学行相”。

所谓“三聚净戒”者，一曰摄律仪戒(一切诸恶，悉断舍故)，二曰摄善法戒(一切诸善，悉修行故)，三曰摄众生戒(荷负众生，遍施利益故)。三聚犹言三类，这三聚乃是融通互摄的。例如不杀生一戒，就具三聚，因为不害生命，为摄律仪，由是而善心增长为摄善法，而以不害之慈悲心饶益众生为摄众生的缘故。他戒可以准此类推。随持一戒，三聚全具；虽是一行，广摄万行，圆融无碍。摄律仪戒又分三种：一、别解脱戒，二、定共戒，三、道共戒。如五戒，八戒，十戒，具足戒等，由作法而得戒，各各防护身口等之非而各别解脱，这是别解脱戒。入诸禅定，自得无作戒体，与定共生，这是定共戒。得无漏道，自离身口等之恶而得无作戒体，与道共生，这是道共戒。

九　净土宗(亦称念佛宗)

净土宗教人信受奉行念佛法门，发愿往生极乐世界清净佛土，故有净土宗之名。净土法门，大乘经典，咸共赞扬。本宗所依凭的经典有三，即《无量寿经》、《阿弥陀经》及《观无量寿经》，世称净土三经。就三经翻译的次第讲，约略如下。

无量寿经(二卷)	(后汉) 安世高译(佚)
无量清净平等觉经(二卷)	(后汉) 支娄迦谶译(存)
大阿弥陀经(二卷)	吴・支谦译(存)
无量寿经(二卷)	魏・康僧铠译(存)
无量清净平等觉经	魏・白延译(佚)
无量寿经(二卷)	(西晋) 竺法护译(佚)
无量寿至真等正觉经(一卷)	(东晋) 竺法力译(佚)
新无量寿经(二卷)	(东晋) 觉贤译(佚)
新无量寿经(二卷)	(刘宋) 宝云译(佚)
新无量寿经(二卷)	(刘宋) 昙摩密多译(佚)
无量寿如来会(二卷) (大宝积经之一部)	唐・菩提流志译(存)
大无量寿庄严经(三卷)	宋・法贤译(存)

以上十二译中，五存七佚。就中，康僧铠的译本为一般念佛宗所采用。至《观无量寿经》一卷，相传出于刘宋姜良耶舍的翻译，昙摩密多亦有译本，但现都不传。又普通所用之《阿弥陀经》系罗什所译，此外又有刘宋求那跋陀罗译《小无量寿经》一卷及唐玄奘译《称赞净土经》一卷，上三译中，求那跋陀罗的译本早已散失。

古来一般学问家把我国净土宗往往别为三派。第一为慧远流(或庐山流) 的念佛。东晋时庐山慧远在东林寺结社念佛，号白莲社。净土教典虽在我国流布甚早，但大弘此宗，实地修持者，实始于慧远。所以白莲社的念佛对于后世的念佛的隆盛确有极大的影响。不过庐山的念佛不能说是纯粹的称念宗，毋宁可以说观念宗。第二为善导流的念佛。第三为慈愍流的念佛。慈愍流的念佛系唐玄宗时由印度归国的慈愍所弘布。他对于念佛的解释，我们现在无从知其详细。大概他所提倡的似乎也不是纯粹的称念宗而是一种杂有禅味的念佛。这样，纯粹的称念宗是限第二种善导流的念佛的。

善导大师为唐贞观年间人，相传他居终南山的悟真寺，一说居洛阳的光明寺，因此，世人称他为终南大师或光明寺和尚。其著书五部九卷之中，《观无量寿经疏》四卷实是把念佛宗的称念说加以完成的

一部著作，世称《四帖疏》就是指此。善导之师为道绰禅师，道绰之师为昙惊大师。昙惊对于世亲的《净土论》作有注释二卷，书名《往生论注》，道绰著有《安乐集》二卷。《净土论》的翻译出于北魏菩提流支之手。昙惊相传本习四论，后遇菩提流支，遂归向念佛宗。这样，净土宗的传统是菩提流支传昙惊，昙惊传道绰，道绰传善导，而善导实为完成本宗的人。

考念佛有四种，就是：称名念佛，观像念佛，观想念佛及实相念佛。念佛名号，谓之称名念。观塑画之佛像，谓之观像念。观想佛之妙相，谓之观想念。谛观诸法实相，谓之实相念(亦称觉性念)。前一种即前面所谓称念，后三种即前面所谓观念。观念之时，固然也口称佛名，但同时却注重于佛像、佛相或本体的观念；而称念则不然，这是专重佛名的念诵的。

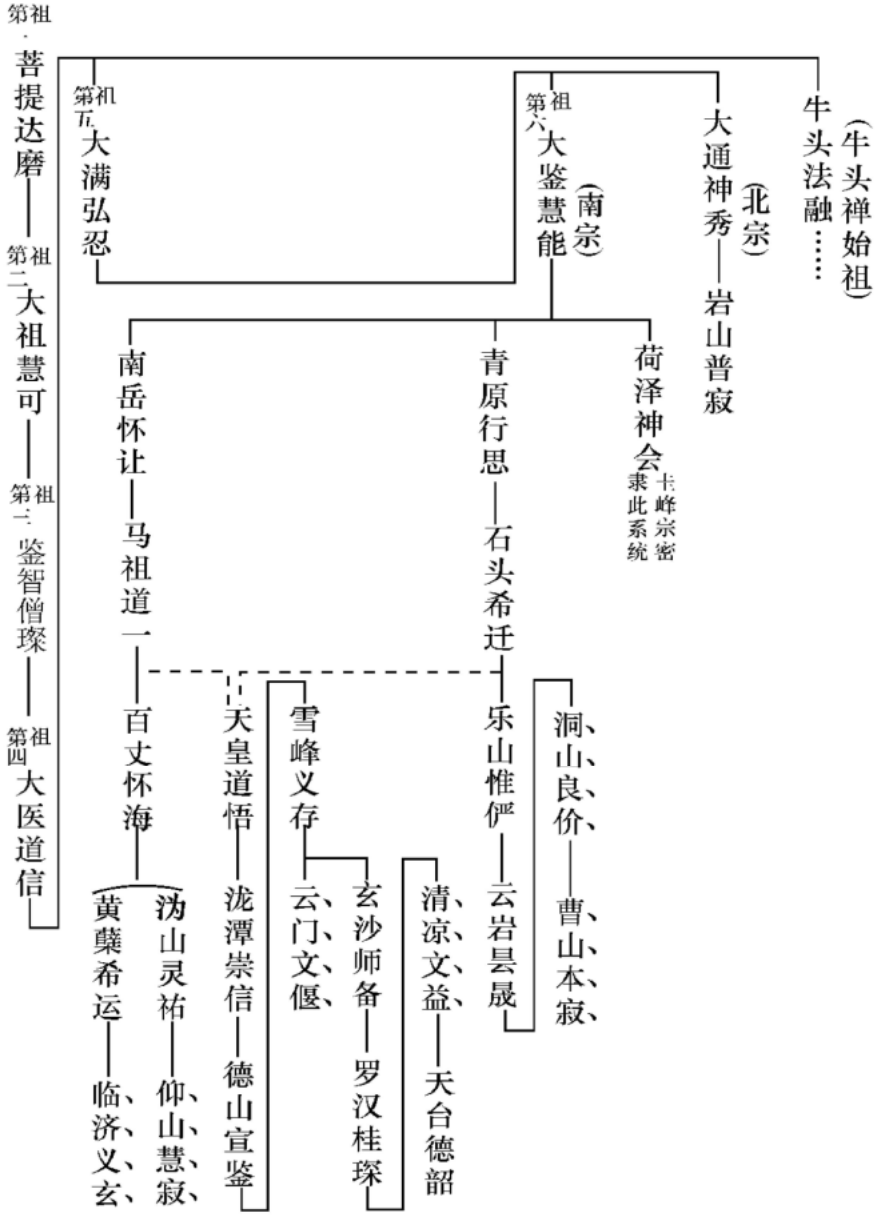
照净土宗的教理讲，罪恶深重的众生可以由“称念”往生西方极乐世界，换句话说，他们可以由念佛而自己也成为佛。至于这种理论的根据出于《无量寿经》。同经所载弥陀四十八愿中，其第十八愿说：“设我得佛，十方众生，至心信乐，欲生我国，乃至十念，若不生者，不取正觉。”“乃至十念”的意义是说众生念佛，由一念起至多到了十念，就都能往生极乐。这是佛的普度众生的宏愿。《观无量寿经》所阐明的固为观念念佛，可是对于机根最劣的众生却有一段文字说：“如此愚人，临命终时，遇善智识种种安慰，为说妙法，教令念佛。此人苦逼，不遑念佛。善友告曰：汝若不能念者，应称无量寿佛。如是至心令声不绝，具足十念，称南无阿弥陀佛。佛佛名故，于念念中除八十亿劫生死之罪。”可见称诵佛名的功效之大。又佛说观《无量寿经》已竟，把来付诸阿难时也说：“汝好持此语”；持此语者就是“持无量寿佛名”。所以净土论为念佛行者分说礼拜门、赞叹门、作愿门、观察门及回向门，这叫做五念门。而善导则把念佛者的修行分为杂行与正行二种，把正行又分为读诵正行、观察正行、礼拜正行、称名正行及赞叹供养正行。在此五种正行之中，称名正行为正定业，他四正行为助业，所以称名一行结局为一切修行的基本，修净土者只

要专修称名一行就可以了。称名时所称之佛名为阿弥陀。梵语阿弥陀，译义为无量。(阿作无解，弥陀作量解。)以此佛光明无量，寿命无量，故名阿弥陀，亦译为无量光佛或无量寿佛。世俗念佛于阿弥陀佛之上又加南无二字，南无亦系梵语的译音，义为归向，意指归顺佛命而言。(阿弥陀佛为释迦佛之化身之一。)

十　禅宗

禅系梵语禅那的音译，义为坐禅或静虑；在我国佛教之中，除称名念佛宗与律宗之外，殆无一宗不讲修禅者。所以从广义讲，所谓佛教大体都可以说是禅宗可是在禅里面，有小乘禅有大乘禅，而在大乘禅，又有如来禅与祖师禅。从另一种说法，禅又可以大别为习禅与祖师禅二种。小乘禅与大乘如来禅都把禅看做是成佛或悟道的方便或手段，这些都是修习之禅，所以叫做习禅。而禅宗之禅不是修习之禅，换句话说，禅宗是不把禅看做是一种成佛的手段，却把禅本身就看做是佛教本身或佛本身的。因此，其他宗派所谓禅乃是指经、戒、禅三者(也就是戒、定、慧三学)互相对立上面的那种禅，可是禅宗所谓禅却是指包括三学，超绝三学的那种禅。在于禅宗，除禅以外更无所谓佛教，更无所谓佛。这一种禅不可于经论中求之，这一种禅是以心传心，由祖师传祖师，与语言文字无关，所以叫做祖师禅这样，禅不存在语言文字的三藏(经、律、论)之中，却由祖师的正法眼递传而来，所以这又叫做正法眼藏。

以心传心，为竺土诸佛密付的心印，所以我们决不能够把来当做教理加以说明这一种法是由释迦传迦叶，再由迦叶递传以迄于菩提达磨。在于印度，由释迦至达磨，凡二十八祖。对于禅宗的传统，学者间时有异论此地从略。达磨(534 年寂)相传于梁武帝普通年间(520～526)从南海来至广州，后入金陵晋谒武帝，讲说禅要，帝不解，乃去至嵩山少林寺专修禅法。自达磨把禅宗传入我国后，至第六祖慧能(713 年寂)，禅宗始告大成。兹将我国禅宗的传统列表于下。



禅宗主以心传心，所以在教理上别无派别可言。不过禅宗的祖师，随其感化力的宏大，门弟蔚萃，往往自成法系，每一法系的禅风是各具特色的。所谓禅风是指祖师的性格、工夫及诱导的手段三者上面的特征而言。四祖下面，法融禅师在建康附近的牛头山别树一帜，号牛头禅，这可以说是我国禅宗分派的起源。后五祖居黄梅东山，尝命门下各述一偈。神秀题壁说　“身是菩提

树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使惹尘埃!”慧能闻之，亦作一偈说：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃?”五祖因传法于慧能，令往南方弘教。自后慧能传法于南方，这一派叫做南宗。神秀传法于北方，这一派叫做北宗。南宗主顿悟，北宗主渐修，故有南顿北渐之称。南北二宗里面，北宗后来一蹶不振，现在所谓禅宗可以说都是南宗的系统。南宗六祖门下，得法者甚众，分荷泽、青原、南岳三派，而荷泽未久即行衰歇。南岳下面的马祖(道一俗姓马，故世称马祖)化风甚盛，著名江西，所以有江西宗之名。马祖下面的百丈(怀海)居洪州百丈山，故又有洪州宗之名。百丈传黄檗(希运)。黄檗传临济(义玄)，遂开后世临济宗之源。百丈传沩山(灵祐)，沩山传仰山(慧寂)，遂开后世沩仰宗之源。这些是从南岳分出的。就青原一派论，后世的曹洞宗由此发展而成。在上述临济、沩仰、曹洞三派之外，又有云门(文偃)的云门宗及清凉(文益，称大法眼禅师)的法眼宗，共五宗，是为唐代禅宗的五家。五家之中，惟临济、曹洞二宗行于后世，余皆渐趋衰落，以至中绝。(自宋以后，临济独盛，分为黄龙与杨岐二派，今南北大业林之禅宗多皆临济子孙。)至天皇(道悟)的传承，古来议论纷歧，或谓出于南岳，或谓出于青原，现在我们也未能加以确定。所以同出天皇的云门及法眼二宗究竟是属南岳系统抑属青原系统，因亦无从断定了。

佛在灵山会上，拈花示众，众皆默然，只有迦叶破颜微笑。佛就说：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，付嘱汝摩诃迦叶。”这是禅宗的起源。迦叶传阿难为二祖，递传至马鸣为十二祖，龙树为十四祖菩提达磨为二十八祖。达磨始把禅宗传入中国，我国禅宗的传统略如上表，兹不更赘。

我国的禅宗，在六祖慧能(713 年寂)以前，有“藉教悟宗”的倾向，当时的参禅往往借助于《楞伽经》及《金刚经》等大乘经典。到了慧能，他才明白主张直指人心，见性成佛，以为我们学佛，不宜拘拘于文字之末，却宜把佛法的根本精神加以体验与实现。这是所谓“教外别传”的本旨，也就是我国禅宗的特色。照禅宗讲

一切经论，其本意原在显示正觉的内容。正觉系指佛性的启发，而所谓佛性又不外是佛心，所以佛与众生不过是同一心的两面。佛指心的悟的方面，众生指心的迷的方面。所谓迷，乃迷于自心的本性；所谓悟，乃悟到自心的实性。彻底讲，求悟之心实也不外是迷，所以以心求心，以佛求佛，以法求法，都是错的。我们应该超越迷悟相对的境地而把不二的心性加以自觉，这就是见性，这就是成佛。但依经学佛者往往依文解义，总是想用迷悟对立的心来追求所谓佛。他们只知心外求佛，却不知是心作佛。所以这一类的人正和追逐自己的影子的愚人一样是永无成佛的希望的。黄檗说："直下无心，本体自现。"又说："世人闻道诸佛皆传心法，将谓心上别有一法可证可取遂将心觅法。不知心即是法，法即是心，不可将心更求于心，历千万劫终无得日。"(见传心法要)他的名句"心不可传，心契传心；心不可见，以无为见"，实可以说是禅家以心传心的本义的最精当的解释。

考文字不外为概念的符号，而概念又不外为思惟的工具。我们的文字，所具不过一义，以"长"不能指"短"，以"大"不能状"小"。依据概念的那种思惟总是相对的与一面的。在我们的思惟，决无圆的四角形成立的可能。其次。离了能所，(即自动与被动)我们的认识也就不能成立，所以我们决不能用思惟来把捉思惟本身。站在思惟前面的自己(思惟本身)总不过是被思惟到的自己的幻影。这样，用思惟来分别一切时，我们永久止于相对的世界之内，我们永久不能超越迷悟凡圣互相对立的境界。只有在我们坚决把这种分别心抛弃而脱离这相对的世界时，我们的本来面目方才出现。见的自己与被见的自己融为一体，毫无隔碍，这才是所谓见性。由此可见禅宗所采取的乃是一种直觉主义的见解了。

十一　密宗

密宗或真言宗的传入，由来甚早，但其基本经典的译出则为唐玄宗开元(713～741)以后事。善无畏(印度人)于开元四年(716)来抵长

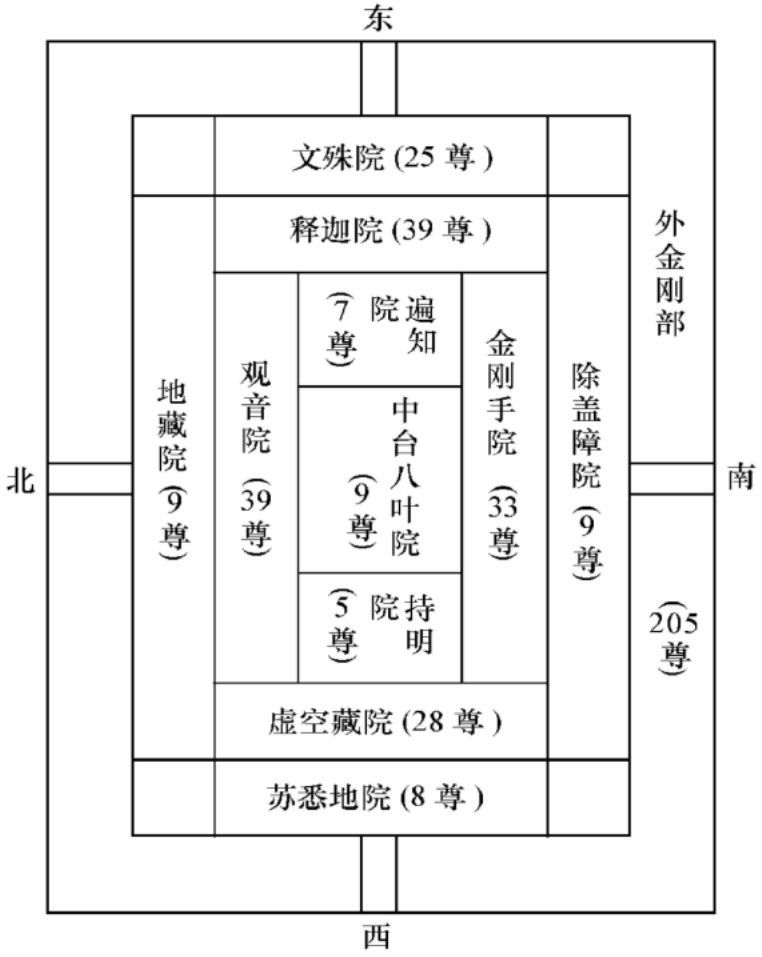
安，从事译经，译有《大日经》(亦称大毗卢遮那神变加持经) 七卷、《苏婆呼律》(亦称苏婆呼童子经苏婆呼译义为妙) 、《苏悉地羯罗经》三卷等。开元八年(720) ，金刚智(印度人) 由海道来华，亦赴长安译经，译有《金刚顶瑜伽》《中略出念诵法》等，上举一书乃系摘译《金刚顶经》的要领而成。善无畏至华，年已 80，开元二十三年(735) 卒，年 99。金刚智于开元二十九年(741) 曾想归返印度，途经洛阳广福寺，罗病而殁，年 71。初，金刚智来华时偕弟子不空同来，不空年仅 15。金刚智的入寂，适值不空 36 岁；金刚智临终，曾嘱其返印觅求《大日经》及《金刚顶经》完本，不空乃于同年 12 月自广州出发，越五载至天宝五年(746) ，携多数梵本，重来我国。《大日经》的原本卷帙浩繁，内含十万颂，《金刚顶经》亦然。善无畏的《大日经》及金刚智的《略出经》都不过是一种摘译。不空来华后所翻译的经典相传有 110 部 143 卷，他可以说是罗什与玄奘以后的一大翻译家。我国密教的大成实有赖于不空。所译经典之中最重要者为《金刚顶经》3 卷，前半系梵本的翻译，后半则系抄录。他卒于代宗大历九年(774) ，年 70。不空生前备受朝廷优遇，德望甚高。又善无畏的弟子里面最有名的为一行。一行从善无畏受《大日经》，著有《大日经疏》20 卷。(后来智严，温古等把此疏加以整理，改名为大日经义释。) 不空的弟子为数其多，就中最重要者为惠果，惠果传义操，义操传义真。日僧空海(弘法大师) 亦系惠果的高弟，为日本密宗之祖。西藏的喇嘛教也属密宗，自印度直接传入。现在通称日本所传者为东密，西藏所传者为藏密。

密宗依秘密真言为宗，所以又称真言宗。照密宗讲，释迦牟尼佛(应身佛) 所说种种经典为显教，毗卢遮那佛(法身佛) 所说秘奥大法为密教。佛有法、报、应三身，法身为体，报身为相，应身为用。他宗多谓法身无形相，无说法。密宗则谓应身佛对一般凡夫，应病与药，随机施教，多为随他意之说法，释迦一生所说权实法门就属此类；法身佛自受法乐，对自己眷属显其内证境界，这为随自意之说法，大日如来所说金胎两部就属此类。

密教，如前所述，有二系统，善无畏的系统为大日经派，金刚

智及不空的系统为金刚顶经派。《大日经》在于说明胎藏界曼荼罗，《金刚顶经》则在于说明金刚界曼荼罗。但这金胎两部的系统到了惠果阿阇黎(密宗的传法师称阿阇黎)，合而为一，从他以后，一人兼传两部。曼荼罗为梵语的音译，原义为“轮圆具足”或“坛”。在于印度，修法之时，往往筑坛，并在坛中安置佛像。后来把这修法时所筑之坛及坛中所布置之佛像画成图画，这图画亦叫做曼荼罗。曼荼罗又含“轮圆具足”之义。为什么呢？因为画在曼荼罗上面的佛、菩萨、诸天等互相圆融，相即相入，都表示着一即一切，一切即一的那种圆满的真理的缘故。曼荼罗虽有金刚界与胎藏界之分，但这二者是互为表里，合成一体的。金刚界表示着智，胎藏界表示着理。所谓智是指与道合一的那种自我的本质，所谓理是指与我一体的那种宇宙的本体。前者从主观方面出发，后者从客观方面出发。把本体或道从主客两方面加以说明，这就成为智与理。因为智是主观的，所以先以自我的精神作用为中心，渐次扩大，把宇宙看做是主观内的宇宙，并把这又看做是一大曼荼罗时，这乃是金刚界曼荼罗。因为理是客观的，所以先以宇宙的全体为出发点，渐次缩小范围，由宇宙而自我的肉体而自我的肉团心，(肉团心即心脏，古人以为精神或心存在其中。)把精神或心看做是被包含于客观中的一部分，并把这看做是一大曼荼罗时，这乃是胎藏界曼荼罗。这样，主观与客观，心与物，互相表里，形成一体，把道或本体加以表现。这一种道或本体就是大日法身如来。金胎两部曼荼罗乃系大日如来内证的境界，这种境界决不是能够外示众生的，却是佛自己向内省察时才能玩味到的绝妙的境界。金胎两部的诸尊是内存于大日如来之中的诸尊，这叫做佛自己的眷属。佛自己所玩味到的境界，这叫做自受法乐的境界。大日如来(即毗卢遮那法身如来)不是指释迦如来外向众生波及的作用(应身佛)，却是指内证妙境，自受法乐的法身(法身佛)。而其实，释迦与大日也决不是根本上完全异体的存在，却毋宁是互相合体的存在，这就是所谓释大(大日如来)一致说了。

《大日经》所示的胎藏界曼荼罗的略图如下。



中台的八叶院以大日如来为中心，东有宝幢，南有开敷华，西有阿弥陀，北有天鼓雷音。共五佛。而在开敷华的前面，东南隅有普贤，西南隅有文殊，西北隅有观音，东北隅有弥勒，共四菩萨，是为中台九尊。在胎藏界曼荼罗，共有 416 尊。

又金刚顶经所示的金刚界曼荼罗的略图如下。这也叫做九会曼荼罗，共有 1461 尊。中央的羯磨会以大日如来为中心，傍列诸佛、诸菩萨、诸金刚神、诸天等共 1061 尊。其他诸会的说明，此地以过于烦琐，一概从略。要之，金胎两部的诸尊乃系把内外两界的一切现象加以人格化而成。在于密宗，不拘物质现象也好，心理现象也好，这一切的一切都是道，都是本体，都是佛陀；其他如菩萨、神、天等也都系佛陀的化身。我们如把秘密的幕加以揭开，所谓世界要不外是大

日如来的内证的自受法乐的妙境，世界本身实在也是一大曼荼罗。

理趣会(17 尊) 七	降三世会(77 尊) 八	降三世三摩耶会(73 尊) 九
一印会(1 尊) 六	羯磨会(1061 尊) 一	三摩耶会(73 尊) 二
四印会(13 尊) 五	供养会(73 尊) 四	微细会(73 尊) 三

密教的根本的原理为“即事而真”四字。现象界的事物，其本身就是道或本体；宇宙万有本身就是轮圆具足的一大曼荼罗。就行事讲，婆罗门教的一切行为也表示着佛教的原理，同样，我们的一切日常的行动也表现着道或本体。普通的大乘佛教以为众生本具佛性，众生的心就是佛，而密教则更进一步，以为我们的肉体、手、足等也就都是佛的身体，佛的手，佛的足。这就是所谓“即事而真”的本义了。

密教修行，特注重于实践。自诵咒以至供养、设坛等种种仪式都有一定规范，不得任意妄为。这些实修的法则叫做“事相”。说明事相所表显的秘密奥旨者叫做“教相”。不学教相，我们无从悟彻旨趣；不学事相，则一切徒托空谈，我们的修行就难获得实效。所以事相与教相二者不可偏废。教相理论可于经典求之，而事相作法通例须经阿阇黎传授。阿阇黎为梵语的音译，义为轨范，指密宗的传法师而言。

第三章　儒学的统一及其反响

随室既兴，统一南北，当时的学者刘焯(字士元)与刘炫(字光伯)曾学《诗》于刘思轨，习《礼》于熊安生，所以他们都属于北学的系统。不过同时在于他面，这二人也兼习着南学，他们所作的《尚书》的义疏是以《尚书·孔安国传》为底本的。此外，姚文安及秦道静二氏初治《服氏春秋》，但后来也兼讲《杜氏春秋》。从这些事实看来，

当时学术界的大势似有逐渐趋向南学的倾向。未几，隋亡唐兴，太宗鉴于经籍文字多有异同，经义亦失之分歧，乃命颜师古统一经文，孔颖达等统一经义，于是颜师古考校南北经本的异同，作成颜氏定本；孔颖达等参酌南北的经义作成《五经正义》。当时经学的统一遂告完竣。可是颜师古的祖父为颜之推(介)，之推初仕南梁，后奔北齐，复仕北周，他曾经见过江南、河北两种经本，并在所著《颜氏家训》的《书证篇》中常以江南本为是而以河北本为非，可见颜师古作定本时，尊重祖父的意见，偏袒南本，也决不是偶然。其次，孔颖达为冀州人，幼时熟诵崔灵恩的《三礼义宗》，及长，又从刘焯学习经义，所以想来他也一定是一个左袒南学的学问家。我们一看在他监督之下所编纂的《五经正义》，《易》用王弼注，《尚书》用《孔安国传》，《春秋》用《杜预集解》，作为义疏的底本，他的偏向南学，可以想见。不仅如此，《礼》虽用郑玄注，但他把北学的熊安生与南学的皇侃加以比较，常仰北学而扬南学。这样，唐初的《五经》定本与《五经正义》名义上虽说是由统一南北经学而成，其实大体却可以说是采用着南学的。因此，学问家间在于当时也不无异论。然颜孔二氏系奉行朝廷命令的人，所以定本及正义一经订定，官学的教课及官吏的考试就莫不以此为依据了。

等到玄宗天宝(742～755)以后，对于钦定的正义表示反抗的著作有李鼎祚的《周易集解》，成伯玙的《毛诗指说》，啖助、赵匡、陆淳三人关于《春秋》的著书等。李鼎祚的传记不明，大概是天宝以后的人，他所著《周易集解》集录子夏、孟喜以下35家之说，并在其自序中说，“刊辅嗣之野文，补康成之逸象”，可见他是反对依据王弼注的钦定的正义的。成伯玙的传记也无从稽考，他所撰《毛诗指说》分为兴述、解说、传授、文体四篇，并于同书之中把《毛诗》的《序》加以分析，以为最初一句系子夏所作，余皆系毛苌所续成。宋苏辙疑《诗序》非一人所作，郑樵与朱熹想抛弃《诗序》直接解《诗》，伯玙实启其端。钦定正义对于《毛传》主张墨守，他却明显地表示着怀疑与反对的态度。啖助字叔佐，天宝末年曾任临海尉，丹阳主簿，博通经学，尤长《春秋》。他考核三家的长短，作《春秋集传》及《例统》以补

订之。门弟中，赵匡、陆淳二人最为特出。啖助死后，陆淳搜集其师之遗文，经赵匡之校阅，作成了《春秋集传纂例》十卷，此外淳又著有《春秋微旨》三卷及《春秋集传辨疑》十卷。啖助的著书今俱散佚，陆淳的著书幸尚存在，我们由此略可窥见他们思想的一斑。据陆淳的见解，《左传》成于左丘明之手的那种旧说实不足靠。又《公羊》、《穀梁》二传最初系出子夏的口授，后人才加笔录，所以其中也难免有错误之点，我们务宜考校三传的得失，弥补阙漏，以求圣人的真意。他反对钦定正义的全据《左传》，这种主张可以说是开了宋孙觉的《春秋》说的先河。

从上述几种著书看来，我们可以想像中唐以后学者对于钦定正义表示不满的那种倾向。而与这种倾向相并，同时关于儒学的新思想也已逐渐萌芽，韩愈与李翱就是这一方面的代表。

韩愈，字退之，昌黎人，生于代宗大历三年(768)，卒于穆宗长庆四年(824)，年57。他为有名的文章家，博学多闻，在想想方面亦有建树，著有《文集》及《论语集解》十卷。他反对佛教最力，作《佛骨表》以谏宪宗，几遭死罪。他的哲学的见解见《原人》、《原道》及《原性》三篇文字。在《原人篇》里面，他以为天地之间，有人与夷狄禽兽之类，而就中，人为夷狄禽兽的支配者，考人之所以能够做夷狄禽兽的支配者，实因人有人之所以为人之道的缘故。《原道篇》则把人之所以为人之道加以阐明。他先把佛老之道与儒家之道加以区别。他以为仁义道德四字之中，仁义乃系具体的概念(定名)，具有明白的内容，而道德却系抽象的空名(虚位)，是不具确定的内容的。儒家所谓道德乃是一种以仁义为内容的道德，可是老子所谓道德，抛弃仁义，所以内容空虚，一无所有。这是儒家的道德与老子的道德的不同处。其次，儒家之学注重现世生活上面的生养之道，其自的在于增进人生社会的福利，而为达到这种目的计，儒者主张设立君、臣、民等阶级，君行统治，臣行君令，民则从事农耕手工以事其上，这样，相生相养之道才得完成，社会秩序才得树立。可是佛家却主张弃君臣，去父子，禁相生相养之道，以求所谓清净寂灭。固然，儒家在大学里面也有正心诚意之说，但其所谓正心诚意乃是一种修齐治平上面的实

际工夫，决不是指脱离天下国家的那种清净寂灭。这是儒家的见解与佛家的见解的不同处。总之，儒家之道是为达到相生相养的目的计，遵守君臣父子之义，广施慈爱生民之仁的那种道。这一种道是由尧传舜，由舜传禹，由禹传汤，由汤传文武周公，由文武周公传孔子，由孔子传孟子，孟子以后竟不得其传。他排斥荀扬，俨然以道统的嫡系自居。这一种道统说以及《大学》的文句的引用实可以说是开了宋学的端绪。所以韩愈确可被看做是新儒学的一个先驱者。他在《原性篇》中又把人性分为上、中、下三品，上者纯善，中者善恶混，下者纯恶。这种见解不过是把孟荀的性道加以综合而成，实无值得注目之点。就性说讲，他的弟子李翱的见解在哲学上反较他更胜一筹。

李翱，字习之，曾从韩愈游。贞元十四年(798)登进士第，历任要职。性好佛，任朗州刺史时与药山惟俨曾相往来。会昌(841～846)中卒。著有文集18卷、《复性书》三篇，最为著名。考《复性书》之作，似由于天台六祖荆溪湛然及湛然弟子梁肃(著有《止观统例》)的影响者甚大。《复性书》上篇开端就说："人之所以为圣人者性也。人之所以惑其性者情也。喜怒哀惧爱恶欲七者，皆情之所为也。情既昏，性斯匿矣。"他以为性是善的，人之所以为恶，全由于情。那末，性既纯善，为什么会从善的性产生恶的情呢？照他的说明，人性本来是静的，在性静时，决不至于发生恶。《中庸》所谓"天命之谓性"，就是指性的静的状态而说的话。可是这静的性一行发动，就会生情，而情又随伴着恶。这样，恶由情生，情由性动而生，所以我们果欲修德，务宜停止情的妄动，务宜重归本静的性。《中庸》所谓"率性之谓道"，就是这个意思。《中庸》又说诚为天之道，诚的意义为定，这也是说不动乃是大道。《复性书》中篇说："弗虑弗思，情则不生；情既不生，乃为正思。正思者，无思无虑也。"他主张无思无虑以断绝情的产生。人心果能寂然不动，则邪思自息；如只以性来明照一切，邪恶就无从生起。不过他所谓"心寂不动"，决不是停止一切视听的意思，却是指那种无所不知，无所不为，心性寂然，光照天下的状态而言。他以为《大学》所谓致知格物就是指此。物指万物，格指来到，万物来与五官接触，心即加以明辨，但仅止于明辨，绝对不产生些许

的情，这就是致知。人如能致知，则就能诚意，正心，修身，齐家，治国，平天下。所以复性实为人生最重要的工夫。《复性书》中篇说“方静之时，知心无思者，是齐戒也。知本无有思，动静皆离，寂然不动者，是至诚也。”他在修养上是主张渐修的方法而以至诚为修养最高的极致的。上述各项为《复性书》的要点，其内容与宋周子的主静说及二程子的性说颇多契合，而李翱常常引用《大学》、《中庸》以作立论的根据，这种方法也与宋儒相类。这样，韩愈的《原道篇》与李翱的《复性书》实可看做是宋学的先驱。至他所主张的性善、情恶之说，其根源在于佛教的真如、无明之说，毫无疑义。李翱用佛教的精神来解释儒家的经典，这种儒佛混糅的办法也可以说是开了宋学学风的先河的。

附注：唐代皇室以与老子同姓，故极崇奉道教。历代帝王多信炼丹修仙之术。据清赵翼《二十二史劄记》所载，如太宗、高宗、宪宗、敬宗、武宗等皆因服丹药而丧生命。至唐代道教方面著名的学者有李虚中(著有《命书》及《开元占经》)，孙思邈(著有《千金方》)，司马承祯(著有《坐忘论》)，张志和(著有《元真子》)，罗隐(著有《两同书》)，谭峭(著有《化书》)，无能子及天隐子等。实行家则有刘进喜、叶法善及赵归真等。又高骈曾藉道术而作乱。其思想不失诸荒谬，即出诸抄袭，无学术上之价值，一概从略，不另设章叙述之。

第五编　宋明的哲学(经学)

第一章　概　　说

我国的经学，从其历史的发达言，大体可以说是有三大变化，就是汉学、宋学与清学。汉学长于训诂，宋学长于义理，清学则长于考证。由汉至唐，其学虽不无若干的变化，但终究都可归入于汉学。由宋至明，其学虽也不无若干的变化，但终究也都得归入于宋学。清人里面，有治汉学的，有治宋学的，也有兼攻汉宋之学而自成一家的，但总而言之，都是清学，而其长处在于考证。这样，从经学的历史看，其变迁是可以划分为汉、宋、清三个时期的。而就学问的内容言，最后的清学实包含有汉学与宋学两个方面，换句话说，在清代学问家里面，有的主张尊崇程朱，墨守宋学，有的主张抛弃宋学，复兴汉学，又有的却主张把汉学与宋学兼采并收，所以清学的内容要不出乎汉宋二学的范围。总之，清人的学问，就其内容而言，并没有创造出任何新的思想，不过在研究的方法方面，却树立了一个考证的旗帜罢了。因此，我国的经学，若单就内容加以区分，大体只可分为汉学与宋学。前者乃汉代之学，广义言之，凡是以汉唐训诂之学为主的都是汉学。后者乃宋代之学，广义言之，凡是以宋明义理之学为主的都是宋学。所谓训诂之学，就是把经典的字义加以正确的解释，将经典看做历史的材料加以客观的处理的那种学问。所谓义理之学，就是要把捉圣贤的精神，使之复活，将经典当做哲学的材料加以主观的检讨的那种学问。换言之，前者乃系经典的言语学的研究或客观的解释，后者乃系经学的理论的研究或主观的批判。

经学为研究儒家经典的学问，而儒家以孔子为其元祖，自不待言，孔子殁后，门人四散，或担任诸侯的师传，或从事地方的教育，于是儒家学派渐行分裂。据《韩非子》所载，孔子之后，儒家分为子张、子思、颜氏、孟氏、漆雕氏、仲良氏(即仲梁氏)、孙氏(即荀子)、乐正氏八家。其中最重要的当然是思孟派与荀子派。前者注重内省，想在主观中找求道德的根源；后者注重师传，想在经典中寻求精确的解释，秦始即位，焚书坑儒，儒家各派俱受压迫，儒学的发展顿受挫折。汉室继兴，崇尚儒术，于是荀子一派的后学始出而努力于遗经的宣扬。鲁人申培承荀子门人浮丘伯之教而传《鲁诗》，申培门人瑕丘江公传《穀梁春秋》，江公门人的韦贤与其子玄成传《诗》与《礼》，这些都是当时荀子一派宣扬经学的例证。此外，又有董仲舒、胡母生的《公羊春秋》及辕固生的《齐诗》等相继兴起，于是对于同一经典的解释也竟分派别，互相对立。(申公一派可以说是鲁学派，而董仲舒一派可以说是齐学派。)大体说，汉武以前的经学为鲁学，汉武以后的经学为齐学。(鲁学渊源于荀子，而齐学的中心公羊春秋似出于孟子之传。)话虽如此，上面所举的这些学者所传的经典都系用汉代通行的隶书书写而成，所以他们都是今文派。景帝末年，古文经典忽行出现。自是而后，古今文经典的对照研究逐渐也就开始，而训诂之学因亦渐告大成。从前，荀子是一个最重经典与师法的学问家。他曾经说　“学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼。”“学莫便乎近其人。”“不是师法而好自用，譬之是犹以盲辨色，以聋辨声也。”可见他对经典与师法是极端尊重的。因此，从他的门下出来的前汉的经师也最注重经本与师法。当时研究经学的人士，其目的要在把所习的师说照样传诸后学；他们对于师说是不敢随便更改的。所以前汉的训诂乃系师弟传承的学问，丝毫不具科学的研究的精神。可是到了后汉，情形就不相同。一面因经解的异说有统一的必要，一面又因今古文经本可供比较与研究，训诂学遂采用了比较研究的方法。前汉的训诂学与后汉的训诂学的差别，我们可于《尔雅》与《说文》二书的比较中看出。《尔雅》一书似乎甚古，但今本《尔雅》的编成恐在汉初；在于《尔雅》，对古典里面的各种古代文字都用当时的雅

言(标准文字) 加以解释。卷头所载“初、哉、首、基、肇、祖、元、胎、俶、落、权舆，始也”，就是一例，这乃是对于经传里面的文字的解释。初，哉，首，基四字见于《周书·大诰》、《康诰》、《召诰》、《洛诰》等肇字见《逸周书》，祖字见《仪礼》，胎、俶、落、权舆等字见于《诗》，《尔雅》把这些见于经典的文字加以解释，而这种解释大概是当时经师递传下来的。这样，《尔雅》所载的一切不过是自来传统的解释；对于初、哉、首、基等字何以具有始的意义，同书并不加以说明。《说文》不然，《说文》却是对这些文字想从文字的构造上面加以一种科学的说明的。《说文》的著者许慎为后汉的学问家，他曾就学于贾逵门下，所著《说文》一书集桑钦、杜林、卫宏、徐巡、贾逵等诸古文家的学说的大成。照他的见解，我国文字，自其构成的经过讲，可分六类，一为由图书嬗变而成的象形文字，二为由符号发展而成的指事文字，三为由二个文字组合而成的会意文字，四为由一个文字的意义与另一个文字的声音综合而成的谐声文字，五为“建类一首，同意相授”的转注文字，六为“本无其字，依声托事”的假借文字。他想由文体的形体来说明文字所本来含有的意义。这样，《尔雅》所载系师弟传承的文字的释义；而《说文》则阐明文字的本义的原理，如前人的义解含有错误，我们就可依据《说文》所定的标准加以订正。例如《说文》以为初字乃由衣刀二字组合而成的会意文字，表示用刀开始裁衣的意思，所以初作始解；又哉字乃才字的假借，才为草木初生的形象，所以哉也作始解。关于文字的这一种科学的说明当然由于许多资料比较研究的结果。后来，训诂学家郑玄于注释经典时往往对照各种不同的经本，加以取舍；又如遇文句虽同而文义不能通顺的场合，他又自己想像出形似或音似的文字加以替代，藉此求出比较妥适的义解，于是从来所不能通晓的经义遂亦涣然冰释。所以，同是训诂学，在前汉与后汉之间，大有区别；前汉的训诂为盲从师传的传统的解释，后汉的训诂却包含有依据比较综合而成的那种崭新的说明。

如前所述，训诂之学系一种言语学的研究，把经籍施以客观的处理；而与之相反，义理之学系一种理论的研究，却以主观的判断为主

体。话虽如此，这终究也不过是程度的不同，训诂学既发达到采用比较综合的方法，其间就免不了有主观的作用(义理的推论)的加入，自不待言。举起例来，如训诂学的代表的学者刘歆在所撰《七略》里面把经传分为《易》、《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》六类，后面再附加《论语》、《孝经》、小学三类，共为九类。前六类包含各经的注释，而后三类之中，《论语》、《孝经》二类集录着阐明六经的精神的各种文献，小学一类则搜集着阐明六经的训诂的资料。从《七略》的这种分类看，可见训诂学中也已包含有义理的研究在内。并且刘歆反对前汉经师专攻一经，自立一家，他曾经说："六艺之文《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者著见，故无训也；《书》以广听，知之术也；《春秋》以断事，信之符也；五者盖五常之道相须而备，而《易》为之原。"他把五经看做是五常之教，而把《易》看做是站在五经之上把五常之原(道德的根源及宇宙的原理)加以阐明的最高的经典。这些见解已经明白超越出训诂的范围而进入于义理的境界了。所以精密讲，宋代义理之学的萌芽可以说是早已胚胎于训诂之学的全盛时代(后汉)的。

训诂之学一经发达，义理的研究必然地随之开始，固属事实；但在他面，只知拘泥训诂，孜孜于文字点画之末而置经典的义理于不顾者在当时社会上亦比比皆是，魏晋陋儒就是其例。鱼豢的《魏略》把当时所谓博士的这种陋习描写得最为淋漓尽致。(魏志卷13注引魏略)学风如此，才智特出之士乃出而与之反抗，这也是势所必至，王弼、韩康伯的《易》注及何晏的《论语集解》就是这一种反动里面代表的著作。就中，王弼、韩康伯二人把两汉的学者关于《易经》的见解尽行抛弃，一以老庄的哲学说明《易》理，把《易经》看做是一部与卜筮无关的哲学的书籍。何晏的《论语集解》，虽是把各家旧注之惬意者编集而成，其间往往也加入有他个人的意见，老庄的思想随处可以看到。这些著作都是想用老庄的哲学来奠定儒家哲学的基础，所以这也可以看做是宋代义理之学的先驱的。魏晋南北朝之际，老庄思想最称隆盛，自王弼、何晏等开此风气，后之儒者群起响应，我们一看梁代皇侃所撰的《论语义疏》废弃训诂，专尚清谈，就可想见一斑。

到了隋唐，时尚一变，佛教大有风靡一世之概。就思想的宏深讲，儒家的哲理实在与佛教的教理相差甚远，不过佛教系外来的宗教，其说与我国人民的习俗，不免有隔不相入之点，自亦理所当然。因为这个缘故，有的学问家就想采取佛教的长所来改造儒家的哲理，有的学问家则主张排斥佛教，坚守儒家旧有的壁垒。后一派的代表为韩愈，前一派的代表则为韩愈的弟子李翱。关于韩愈与李翱的学说已详前章，兹不更赘。韩愈与李翱，在对佛教所取的态度上，虽系相反，但在主张改造儒学这一点，二人的见解完全一致。韩愈推崇孟子，以为《孟子》一书乃圣教的入门(见送王埙序) ； 李翱则推崇《学》《庸》，以为《中庸》、《大学》乃儒学的精髓。(见《复性书》) 两汉的训诂学家虽把《论语》看做是阐明六经的精神的要籍，但把《孟子》不过看做是诸子之一，把《大学》与《中庸》也不过看做是《礼记》中的一篇。现在韩李二氏竟把《孟子》、《大学》、《中庸》看做与《论语》并重，以为这些实是儒学精神的所寄。考汉代训诂之学的中心在于六经，汉唐学者都把全力集注于此； 而宋代义理之学的中心却在《学》、《庸》、《论》、《孟》四书，学者把《四书》当做理学的基本。这表示着对于经典的看法的转移，在这一点，韩李二氏之推重《四书》也可以说是开了宋学的先河。

要之，一经专门与墨守家法的西汉的经学，到了后汉，转移为兼修《六经》的经学。兼修《六经》的结果，学者自然想把《六经》的根本精神加以把捉，于是刘歆等把《易》放在《五经》之上，以为《易》的天道乃系《五经》所教示的仁、义、礼、智、信五种道德的根源。这种学说可以说是宋学的萌芽。逮至魏晋，王弼、何晏等用老庄的哲学来说明《易》与《论语》的哲理，这种态度更与宋学逐渐接近。而唐代韩愈李翱二人特别看重《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》四书，想在《四书》之中体会六经的根本精神，这明显地是宋学的先驱了。所以，一般虽以汉唐为训诂之学，宋明为义理之学，其实，宋学决不是入宋以后突然产生的学问，却是由来久远，经过一步一步的准备方告成立的。而这一种发展，自内面看，固然为儒学本身当然的历程，但自外面看，由于老庄思想的影响与佛教教理的刺戟者也决非浅鲜。(宋儒

之太极图源出道教，尽人皆知。老庄言天道，宋儒亦言天道。佛教重禅定，宋儒殆无一不主静坐；华严言理法，宋儒殆无一不言理气。)

唐室既亡(906)，继之以五代之乱，(约五十余年)干戈扰攘，未遑学问。及宋太祖出，戡定乱事，海内复归统一(960)。太祖太宗二朝致力政事，文教未盛；逮乎真仁二宗，锐意图治，注重教化，于是学者辈出，宋学勃兴的气运已肇其端。全谢山《庆历五先生书院记》说："有宋真仁二宗之际，儒林之草昧也。当时濂洛之徒方萌芽而未出，而睢阳戚氏在宋，泰山孙氏在齐，安定胡氏在吴，相与讲明正学，自拔于尘俗之中，亦会值贤者在朝，安阳韩忠献公，高平范文正公，乐安欧阳文忠公，皆卓然有见于道之大概，左提右挈，于是学校遍于四方，师儒之道以立，而李挺之、邵天叟辈共以经术和之，说者以为濂洛之前茅也。"这一段文字把当时学术界的情势说得简明得要，而就中最值得我们注意的厥为范仲淹与欧阳修。

范仲淹(989～1052)，字希文，苏州吴县人。初就学于戚同文之门；后举进士，任右司谏，既罢官，乃返苏州，设立学校，聘胡瑗(字翼之)为教授。后又累进，除参知政事。因其友石介(字徂徠)的介绍，特推荐孙复(字明复)为国子监直讲。这样，睢阳戚氏为范氏之师，泰山孙氏与安定胡氏都曾受过范氏的知遇。而这四人之间，思想方面亦有同一的倾向，这是饶有兴味的事。戚同文的学问何如，无从详考，但其门人范仲淹相传博通《六经》，尤精于《易》，且曾以《中庸》授张载，所以戚范二氏之学大概是以《易》与《中庸》为中心的。安定胡瑗著有《易传》10卷，《周易口义》12卷及《中庸义》等，可见他也是一个与范氏同调的学者。至泰山的孙氏，据石介所撰的《泰山书院记》说，"先生常以为尽孔子之心者《大易》，尽孔子之用者《春秋》，是二大经，圣人之极笔也，治世之大法也。故作《易说》六十四篇，《春秋尊王发微》十二篇"，由此可见孙复在尊崇《易经》这一点实与范仲淹相同。所以我们以为以范仲淹为中心的一派的学者要以《易》与《中庸》为学问的根本，这一派乃是周敦颐及二程子的先导。

与范仲淹一派相对立的为欧阳修(1005～1070)。修字永叔，吉州庐陵人，仕于仁宗、英宗二朝，熙宁三年卒。我们与其说他是经学

家，毋宁说他是文学家。其门人曾巩、苏轼、王安石等，亦俱以文章著。不过修也决不是一个单纯的文人，他著有《周易童子问》，《诗本义》，《尚书本义》，《新唐书》，《新五代史》等关于经学及历史的著作。在《周易童子问》中，他以为《易》的《十翼》不仅不是圣人之作，并且也非出于一人之手，恐怕是把古来《易》学家的言论杂凑而成，所以采择失当，其害经惑世之处甚多。在进士策问中，他以为《中庸》一书徒有虚言高论，于世无补，因其有违圣人之意，想来也非子思之作。这样，对《易》的《十翼》与《中庸》，他都采取着排斥的态度。修曾为孙复作碑志，于孙复的《春秋尊王发微》极为推崇，而于孙复的《易说》则全不提及。大概这也是为着修不好《易》而独好《春秋》的缘故。他自己亦著有《春秋论》三篇，备说《春秋》三传多失经意，以为孔子之作《春秋》，其本意在正名分，别是非，明善恶。他所修《五代史》，记述仿《史记》，而褒贬则师《春秋》。由此以观，欧阳修的经学系以《春秋》为中心，与范仲淹一派之专重《易》与《中庸》者，大有差别。欧阳门下有刘敞与刘攽、苏轼与苏辙，他如《资治通鉴》的主编者司马光等也都可归入于这一派。

要之，到了北宋，经学的趋向顿呈变化，当时学者不再拘拘于师承与训诂，都想以自己的主观来把捉圣人的精神。而这种倾向又发为二派，一派以《易》与《中庸》为中心，讲究所谓穷理尽性，一派则以《春秋》为中心，讲究所谓大义名分。前者为范仲淹所开辟，主张依内省的思索来穷究人类道德的根源。后者为欧阳修所开辟，主张据文献与历史来阐明人生义务的所在。前一派的目标在于探求仁心的本源。后一派的目标在于明示义务的本质。这二派后来各出了不少的学问家，而南宋的朱熹把这二派加以综合，他遂集了宋学的大成。现在拟把宋明之间比较重要的哲学家及其思想一一叙述于后，而因欧阳一派的学说偏于历史方面，此地从略。

至于道教与佛教，自当另行设章加以说明。佛教教理在唐以后别无发展，而道教教理在于元代却有极大的进步。

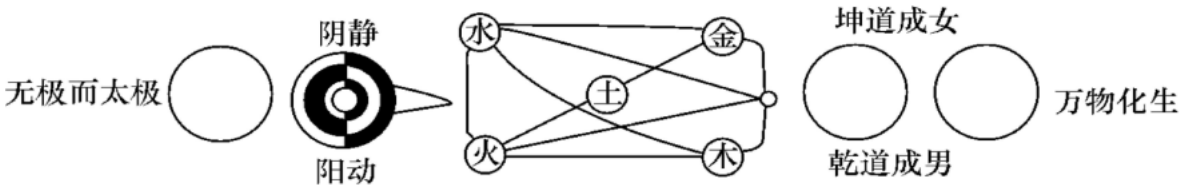
第二章　宋明儒家思想的概要

周濂溪(1017～1073)

周濂溪名敦颐，字茂叔，道州营道县人。他生于宋真宗天禧元年，卒于宋神宗熙宁六年。父名辅成，为贺州桂岭县令，母郑氏。少孤，养于他的舅父龙图阁学士郑向家。他年20，任洪州分宁主簿，即以决疑狱崭露他的头角。此后历任南安军司理参军，桂阳令，南昌令，太子中舍签书，合州判官，国子博士，虔州通判，永州通判等职，从事于政治生涯者凡二三十年。最后卜居于庐山莲花峰下，名他的住宅曰濂溪，这原是他在营道的故居的名字。他的为政，宽恕并用，务求公正，因著称于一时。他自奉甚约，所得的俸禄多周济贫困的宗族和亲朋，而且人品高洁，胸怀洒落，不愧为一个有道君子。当时著名的政治家如王安石、吕公著等都非常佩服他。大理寺丞程珦命其二子程颢、程颐，向他受学，这二位学问家，这样，是都受过他的熏陶的。他又与润州鹤林寺僧寿涯及东林寺僧常总等相交颇密，这班僧人对于他的学说不无影响。他的重要的著作，有《太极图说》及《通书》等。

濂溪的重要的哲学思想完全包含在上列二种著作中，尤其是前者。在他，宇宙的根源是太极。太极，从它的无始无终无声无臭的方面看，又叫做无极。所以他在《太极图说》开章明义的第一句话就是"无极而太极"。太极是道。《易经系辞》说　"一阴一阳之谓道。"(通书诚上第一)他所谓道是和《系辞》所谓道同义的。太极动而生阳，动极而静。所谓静由于无欲(自注无欲故静)，静而生阴，静极复动，一动一静，于是两仪(阴阳)便成立了。阳是动的，阴是静的，二者相合，变化而生水、火、木、金、土五种气(元素)。这五种气依次流布开去，于是乃有四时的区别。总之，所谓五行，所谓阴阳，都本诸一个太极，而这个太极是无始无终无声无臭的东西，换言之，就是无极。无极的真实与二(阴阳)五(五行)的精微凝合而成男女。阴阳

二气交感而化生万物。万物生生变化，无所底止。万物由一(太极)所分，一即万物的根本。这是濂溪的根本思想。



上面的濂溪的太极图，相传是从河上公传诸魏伯阳，自钟离权，而吕岩，而陈抟的。陈抟是宋初一个有名的道家，曾刊无极图于华山石壁。《宋史·儒林传·朱震传》引其所著《汉上易解》说。“陈抟以先天图传种放，放传穆修，修传李之才，之才传邵雍。……穆修以太极图传周敦颐。”濂溪的太极图的起源究竟是不是这样？他的太极图是不是就是陈抟的无极图？我们不能随便加以肯定的判断。不过，濂溪的太极图与道教有关，他把道家用于专讲修炼方术上面的那种太极图予以新的解释与新的意义，把它看做是解释宇宙万物发生的根本原理，这却是一个事实。

根据濂溪的见解，他以为太极化生万物，人为最灵。为什么呢？因为人类是禀太极之理，具五行之性的缘故。太极之理即所谓诚，也就是人类的本性。诚是纯粹至善，所以人类的本性也是纯粹至善的。在他，善是先天的，恶是后天的，人性本善，但一与外物接触，善恶的区别，遂因以产生。考善恶之所以产生的原因在于“几”。所谓“几”是指“动至未形，有无之间”(通书圣第四)的东西。“几”接触外物的时候，变成欲望，于是内心便起动摇，在这时候，只有能用“神”来对付的圣人不至陷入邪恶。他说：“诚无为，几善恶。德爱曰仁，宜曰义，理曰礼，通曰智，守曰信；性焉安焉之谓圣，复焉执焉之谓贤，发微不可见，充周不可穷之谓神。”(通书成几德第三)又说：“寂然不动者诚也，感而遂通者神也，动而未形，有无之间者几也。神应故妙，几微故幽。诚、神、几曰圣人。”(圣第四)又说：“五性感动而善恶分，万事出焉，圣人定之以中正仁义，主静而立人极。”(太极图说)这样，他所谓圣人，就是兼包诚神几以及中正仁义的人，是

与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶(太极图说)的人。他以为善恶的区别完全看是否合乎中的标准，他以为我们的行动合乎中正，才是道，才是德，否则便是妄动，所以他说　“故君子慎动。”(慎动第五)概括说，濂溪以为做人的理想(人极)要在仁义中正。至于修养的方法则在静，在思。所谓静是无欲的意思。他说　“无欲则静虚动直。静虚则明，明则通。动直则公，公则溥。明，通，公，溥，庶矣乎!”(圣学第二十)但是我们又怎样才可以达到静的境界呢？那就不得不经过思的阶段了。他解释《洪范篇》中“思曰睿，睿作圣”两句话，以为善恶的几甚微，不思则不能通微，而我们一定要能通微，才可逐渐达到无思的地位。无思则合于诚，合于诚的人便是圣人了。

最后，在于濂溪，以为统治万民在施行仁义，在用贤，而其要在纯心。所谓纯心就是说动静言貌视听不违背于仁义礼智。心纯则贤才辅，贤才有了，天下便可望治平了。他又主张制礼乐以化万民。他对师道也极重视。照他的见解，讲究师道不特足以使人们自己改变恶性以达到“中”的境界，并且因此社会里面善人日多，天下也就会渐趋升平。由此可以看出他对于教育的重视了。

总括说，濂溪是宋代哲学的开山。他以《易》与《中庸》的哲学为骨干，再参酌佛道二教的思想，以树立他的本体论，心性说和伦理说，他所著《太极图说》与《通书》实在可以说是《易》与《中庸》的义疏。不过他所唱“无极而太极”“太极本无极”的理论以及主静说等却决不是儒家本来的思想，毋宁出于佛道二家。他的太极图虽相传传自陈抟，但考其内容乃由魏伯阳《参同契》中所载水火匡廓图与三五至精图组合而成；这种组合究成于陈抟，抑成于濂溪，我们现在无从断定。可是他受着道家的影响，实无疑问。而最饶兴味者，这类图解在于当时不仅流行于道家之间，就是佛家也往往加以采用。唐代的僧人宗密在《禅源所诠集都序》中亦曾把水火匡廓图加以改造，用来说明《起信论》的教理。可见唐宋之际此种图解风行甚广，濂溪以图解来说明宇宙生成的原理，盖亦出于一时的风尚。又据清毛奇龄的考证，《太极图说》之中含有依据宗密的《原人论》的文句颇多(见《太极图说

遗议》)。宗密为华严的学者，兼修禅宗。濂溪相传曾从常总研究华严理事法界之说，所以其所著《太极图说》受有《原人论》的影响，甚属可能。他又时与当时禅僧往来，如著名的禅师慧南(黄龙禅的开山)、祖心、了元等皆其方外之交，他受禅的熏染最为浓厚。宋儒的学说虽类多杂糅儒佛，但表面上却又大都对于佛教力事排斥，而周子一生对于佛教并无攻击的议论，也可见他爱好佛学之深挚了。这样，周子之学可以说是以儒家哲学为骨干，兼采着佛道二家的思想，他是一个想把儒、释、道三教加以调和与综合的学问家。他的思想自成一个体系，而这个体系对于宋代其他哲学家，尤其是朱子，是有过极大的影响的。

邵康节(1011～1077)

邵康节名雍，字尧夫，其先范阳人，年30，葬他的父母于伊水附近，遂移住于河南。他生于宋真宗大中祥符四年，殁于神宗熙宁十年。在年少的时候，他就慷慨有大志，刻苦攻读，敦行励学，平生以孔子之徒自任。他曾漫游吴楚齐鲁梁晋各地。共城令李之才授以《河图》、《洛书》、《先天象数图》，他根据这《先天象数图》推演出他的先天学。他在洛阳附近居住了有三十年之久，生活非常简单，可是自己却觉得十分优游自在。性好交游，当时著名的人物像富弼、司马光、张载、二程兄弟都是他的好友。哲宗元祐年中赐谥康节。他著有《皇极经世书》十二篇、《观物外篇》二篇、《渔樵问答》一篇及《伊川系壤集》等书。

康节的哲学就是所谓先天学。他的先天图，和周濂溪的太极图同样，相传出自道家陈抟，而且是同用以说明宇宙万有的根源的。《易·系辞》说“易有太极，是生两仪。两仪生四象。四象生八卦。八卦定吉凶。”他根据这种原理加以推衍。他说，“一分为二，二分为四，四分为八，八分十六。十六分为三十二，三十二分六十四”(观物外篇)，他所谓一，就是太极。由一分到六十四，就是《易》所谓由太极生两仪，而四象，而八卦，而六十四重卦。

在于康节，宇宙万物都由太极而生。太极是道，同时也是心。这

样，他以为宇宙万物都是由心而生的。他说　“先天学，心法也。图皆从中起，万化万事生于心。”(先天卦位图说)他以为太极的本性是不动的，动静的产生由于神，由神而有一、二、四、八等数，由数而有代表两仪之⚊、⚋，四象之⚌、⚎、⚏、⚍，及八卦之☰、☱、☲、☳、☴、☵、☶、☷诸象，由象而有天、地、日、月、星、辰、水、火、土、石诸器。他说　“太极不动，性也。发则神，神则数，数则象，象则器。器之变复归于神也。”(观物外篇)象是生长变化的方式，器是特殊的固定的物。他最注重象，以为物是依照此种方式而生长变化的。而这种象与器的根源要不外是太极，是心。这样，他的先天学可以说完全是一种唯心论。

康节抛弃五行的说法以四的数来说明宇宙万物的生成的过程，这是他的哲学的特色。据他的见解，天的产生由于动，地的产生由于静，有动静而后有天地。动的开端发生阳，动的终极发生阴，阴阳相合而成天。静的开端发生刚，静的终极发生柔，刚柔相合而成地。太阳为日，太阴为月，少阳为星，少阴为辰。日、月、星辰四者交，天体便告完成。太柔为水，太刚为火，少柔为土，少刚为石。水、火、土、石四者交，地体便告完成。这样，在他，两仪为动、静，四象为阴、阳、刚、柔，八卦则为太阳、太阴、少阳、少阴、少刚、少柔、太刚、太柔。《易》以阴阳配天地，他却以动静配天地，以为天有阴阳，地有刚柔，并称太阴、少阴、太阳、少阳为天之四时，称太刚、少刚、太柔、少柔为地之四维。天地间一切现象，在于康节，都是由这四时与四维演化出来的。

康节更以时间来说明天地的演变。普通的时间的单位为岁、月、日、辰。12 辰为 1 日，30 日为 1 月，12 月为 1 岁，这些时间的单位是依据着天地间的较小较短的变化的。至于计算天地间较大较长的变化则须采用另一种时间的单位，就是元、会、运、世。30 岁为 1 世，12 世为 1 运，30 运为 1 会，12 会为 1 元。1 元的年数共计 129600 年。天地一元而一更。可是天地的生灭是循环不已的，所以 30 元，为元之世，12 元之世为元之运，30 元之运为元之会，12 元之会为元之元，元之元共计 129600 元。到了元之元，天地又复一大变。这种

算法据说是据大衍历而来，考大衍历为唐代僧徒一术所作，其中当然包含着印度历法的成分。康节此法，这样，可以说是受了佛教的影响的。

其次，康节认人类为万物之灵，而又认圣人为人类中最完善的人。为什么呢？这是因为人具有心、口、手、身，能识天时，尽地理，通达物情，了解人事的缘故。至圣人之所以成为圣人，在其不以我观物，在其能以物观物，在其能穷理尽性。他认定人性中所固有的是仁、义、礼、智。这样，他所主张的当然是性善说。他又以为以物观物是性，性是公正光明的；以我观物是情，情是偏颇昏蔽的。无我任物，虚心不动，这是他所主张的个人修养的方法。人类有圣人与恶人，这两种人势力的消长就全要看人君的贤与不肖了。

又据康节的见解，以为政治分皇、帝、王、霸四种：用道(无为)化天下者叫做皇；用德(恩信)教天下者叫做帝；用公正劝天下者叫做王；用智力服天下者叫做霸。霸以下为夷狄，夷狄以下便是禽兽了。他把《易》、《书》、《诗》、《春秋》来和皇、帝、王、霸相比拟。他又以为孔子赞《易》自义轩起是尊三皇，序《书》自尧舜起是崇五帝，删《诗》自文武起是抑三王，修《春秋》是自桓文起是贬五霸。又说三皇是春，五帝是夏，三王是秋，五伯是冬。至汉以下最高也不过是不完全的王治，所以概括说，世界的黄金时代已成为过去的陈迹了。

康节的哲学为一种象数之学，其议论多系独断，在哲学上可谓绝无价值。康节之值得尊重毋宁在其人品的高尚。他所著《皇极经世》一书可以说是承继着《易》的哲学思想而把来加以发挥的。朱子的《易》说多本此书，这却是我们应加注意的一点。

张横渠(1020～1077)

张横渠名载，字子厚，世居大梁，后侨寓凤翔郿县横渠镇。父名迪，仕于宋仁宗朝。他生于宋真宗天禧四年，卒于神宗熙宁十年。少孤，自立，喜谈兵，慨然以功名自许。年18，谒范仲淹，上书言事。仲淹识其才，而不称许他的经武之志，令他研究《中庸》一书。他谨受仲淹的忠告，潜心于真理的探究。举凡《中庸》释老以及六经之学，

无所不窥。后来他游京师，与他的远亲二程兄弟讨论道学，互相敬佩。他于是抛弃一切释老的异说，专心于儒学的攻究。举进士以后，他曾任官数次，并竭力主张回复三代的政治。这样，他的议论因与当时王安石所推行的新法发生抵触，为安石所不容，他遂称疾而归他平生服膺于《易》、《礼》、《中庸》、孔、孟之学，竭精覃思，终乃融和诸说，创立了他的哲学的体系。他是关中一个大师，从学者甚多。晚年，并且想根据他的“仁政必自经界始”的主张，购买一方田地，画为数井，来推阐先王的遗法，不幸此事尚未实现，便死去了。他著有《西铭》、《东铭》各一篇，《正蒙》十篇，《经学理窟》十二篇，《横渠易说》三卷，语录、文集各一卷。其中《正蒙》一书为他的哲学思想的结晶。

横渠以为宇宙的本体乃是太虚一元之气。什么叫做太虚呢？太虚是无形无声的东西，但同时这却是气的本体。在发散而未凝聚的状态中的气就是他所说的太虚。太虚是就体而言，若就用言，这又可叫做太和。这样，气非由太虚而生，太虚就是气，气就是太虚。太虚无形，为气的本体，而阴阳的二气却系太虚的属性。阴阳二气本是一气，所谓阴阳不过是就同一太虚之气的屈伸消长而言罢了。这阴阳二气相交，宇宙万物于以产生。宇宙间的事物虽系千差万别，无一相同，但考其根源却无一不为阴阳二气所构成。那末，万物的根源既同出于阴阳二气，为什么会有这样复杂的差别呢？横渠以为这是因为阴阳二气相交的配合不同的缘故。气能聚散，聚则成形，散则灭迹。但是所谓聚散变化要不外是现象界中事，气的本身却是无论如何依然不变的。正如水凝结而成冰，再由冰融化而成水一样，气凝聚而成物，发散则复归太虚，气的状态纵有不同，而气的本体却是始终同一的。这一种把太虚看做就是气的见解，横渠虽自以为与《老子》有生于无的见解有别，但是，他既以太虚为本体，他终究可以说是脱不了《老子》虚无哲学的影响的。总之，横渠的虚即气的思想乃系把《老子》的虚无说及《易》的太极两仪说融合而成。而他的现象论乃是由佛教的哲学采取而得的。

横渠又由气的一元论推论鬼神，以为鬼神不过是阴阳二气的良

能，换句话说，气的所以屈伸消长的动力就是鬼神。如上所述，万物之所以生成由于气的屈伸消长，所以也就可以说是由于鬼神。对于鬼神加以这种哲学的解释的始于《易·系辞》，横渠以及伊川不过把来加以发挥罢了。

照横渠的本体论所说，太虚为本体，一切万物都系太虚的客形。那末，人如其他万物一样，也是由太虚凝聚而成的。理论上，太虚的性为虚明，所以人的性也是虚明。可是实际上当太虚凝成形体的时候，因为气有清浊的不同，于是个人纯驳偏正种种不同的气质之性于以产生。人之所以有刚柔、缓急、才不才的区别，是因为气各有所偏的缘故。所谓恶的起源，亦在于此。太虚本是中和不偏的，我们如想变化气质之恶而后归于太虚的本真，那末，我们必须以德胜气，力求中道的实现，才能达到，过与不及都是不行的。他又以为学者修养的方法在于自己能够变化气质，否则终究没有什么发明，更谈不到穷通圣人的精微奥妙的所在了。这样，学者首先必须变化气质。变化气质有两种方法，第一，要个人的动作合乎礼，第二，要虚心。前者是形式的，外表的；后者是精神的，内部的。他更进一步说，心如能谨敬，能弘大，那末，我们自然而然就会达到所谓心广体胖的境界。最后，他又以为在个人身心的修养上，学问的研钻与夫师友的切磋也极属必要的。

在于横渠，宇宙万物虽系千差万别，但其最后的根源则一，扩大些讲，个物与宇宙原是一体的，换言之，我与非我的界限原是没有的。一般世人不能体验到这一层，所以都把我与非我的对立看得非常认真，因而他们所获得的知识也仅限于物与物互相对立的那种相对界中的知识或从现象界中闻见得来的小知。圣人不然，他能够破除我与非我的界限，视万物为一体，就是说，他能够体验到天人合一的境界。所以圣人所获得的知识，不是那种关于相对界的知识或由闻见得来的小知，却系合乎天德的良知或关于绝对界的真知。这种真知只由亲切的体验才能得到。横渠根据这种天人合一的思想，认定吾人的体就是宇宙的体，吾人的性就是宇宙的性。他以为吾人应把宇宙当作父母看待，把众人当作兄弟看待，把万物当作同类看待，各以其道事

之。从亲亲的大道推衍出来的那种大公无我，泛爱一切的精神，这是我们对于宇宙万物应有的态度。《西铭》即是阐明此种精神的一篇名文。不过横渠的这种主张完全根据着儒家的仁爱说，与墨家的兼爱说迥乎不同，这是值得我们注意的。

末了，横渠论到了天地的生成和运行。他以为阴的性质为凝聚，阳的性质为发散，二气相交，化生万物。地是纯阴的，所以凝聚于内；天是浮阳的，所以运旋于外。这是天地正常的法则。此外他又论声的成因，以为是由于气形相轧。他以为两气(谷响雷鸣之类)，两形(桴鼓叩击之类)，形轧气(羽扇之类)，气轧形(笙簧之类)，都系物感的良能，并为吾人所习为常见而不觉奇异的。他更论动植物的区分，以为动物出于天，生死完全看呼吸的有无，动物是活动的。植物却生于地，生死完全看阴阳的升降，植物是限于地域的。在今日看，这种种见解，当然缺乏科学的根据，难免与事实不相符合。可是就另一面看来，《正蒙》一书所讨论的范围这样广大，横渠的学问的渊博也就够惊人了。

程明道(1032～1085)

程明道名颢，字伯淳。世居中山博野，后为河南人。他生于宋仁宗明道元年，死于哲宗元丰八年。父名珦，做过大中大夫。他年十五六，与其弟颐受业于周濂溪，遂厌恶科举，慨然有志于真理的探究。他研究老子释迦之学差不多有10年的光景，然后再回头走到研讨《六经》的路上。当时的学者邵康节是他的朋友，张横渠是他的亲戚，他们相互讨论学问，交换意见，彼此都有影响的地方。他26岁的时候，中进士第。此后历任鄠县主簿，上元主簿，泽州晋城令，善决疑狱，视民如伤，治绩卓著。神宗熙宁初，他又任监察御史，对神宗发表过治国与为君的意见。当时王安石执政，倡言变法，他曾经奉命到中堂参与讨论会，他的主张虽为王安石所不满，但安石对于他持平的言论，也为之心折。他死后，他的朋友文彦博采纳众人的意见，题其墓碑曰："明道先生。"他的著作有文集、语录，均收入《二程全书》中，与其弟颐的言论混在一起。这样，从前一般学者是都认二程为一

家之学的。但是，我们如就他们二人言论的内容加以分析，那么，二人所讨论的问题虽说相同，二人所怀抱的见解却有很大的差别。

据明道的见解，宇宙万物的根源为乾元一气。他说 “天地之大德曰生。天地絪缊，万物化生。”(遗书卷十一) 所谓絪缊二字乃系阴阳二气交感的意思。这二气是互相对立，互相关联，而不能独立存在的。阴阳交感而万物化生，这无非是乾元一气的作用。又因阴阳二气的交感有偏正的差别于是有人类与山川草木鸟兽的区分，二气交感偏则产生山川草木鸟兽，二气交感正则形成所谓人类。人类与山川草木鸟兽都是由乾元一气化生而出，所以无论就形体方面看，或就心灵方面看，宇宙万物根本上都没有什么分别。人之所以不同于山川草木鸟兽的地方完全在于人的产生得着天地间中正之气的缘故。

这样，宇宙万物的产生都由于乾元一气，那么，明道对于性又作怎样解释呢？他说 “生之谓性，性即气，气即性。”(遗书卷一) 他以为人类的绝对之性是没有善恶之别的；惟就个人的气禀言，为善为恶就不一定，所以善恶之别是就相对之性而言的。他所谓善是指合乎中的原理。他所谓恶是指过与不及。善与恶是互相关联的，互相对立的，所以圣人并不是绝对地善，恶人并不是绝对地恶。他把人性比诸流水，人性之有善恶恰似流水之有清浊一般。化浊为清，自当有待于澄治的工夫，那么，变恶为善，也就不得不有赖于行为的磨练；这是“义以方外”的方面。他又以为性往往易为外物所引诱，而发生动摇，所以我们又必须加以定性的工夫。去自私，绝人智，以求达到廓然大公，物来顺应的境界，这就是他所谓定性。这是“敬以直内”的方面。

进一步说，明道所谓廓然大公，物来顺应的境界就是与天地万物合为一体的境界，也就是他所谓“仁”。在他，学者首先必须对于这个原理加以直觉的认识，然后再用诚敬的工天加以保存。只要此心不懈，只要保存永久，我们对于“仁”的境界，自会日趋明白，自会渐行达到的。这种理论实开了后来陆象山的心学的端绪。

此外，明道也言理，以为生生是道，也就是理(或天理)。但他所谓理并不是指形而上学上面的本体，不过是指使现象所以成为现象的那种本体的作用罢了。生生为天道，而随顺天道就是人道，这是他

的主张。

程伊川(1033～1107)

程伊川名颐，字正叔，世称伊川先生。他是程明道的胞弟，生于宋仁宗明道二年，死于徽宗大观元年。他年18，上书仁宗主张崇王道，黜世俗。后游太学，当时的学者胡瑗(安定，993～1059)见他所作的《颜子所好何学论》，十分赞赏就请他做学官。哲宗时，他做过侍讲，以天下自任，议论褒贬，无所顾虑；声望日高，从学的人士也就日多。后来他同苏轼(东坡)发生冲突，引起洛蜀二党之争，竟遭贬谪涪州的处分。他平生博学，以《四书》、六经为探究的目标，讲道以至诚为根本，言论行动以圣人为模范。他与明道同受学于周濂溪之门，师承虽说相同，学说却有差别。这是因为他严峻的个性与明道浑厚的个性各有不同的缘故。伊川活到七十五岁的高龄，后来风靡一世的所谓“洛学”，其完成多赖伊川之力。他著有《易传》四卷，《文集》八卷，《经说》八卷，《遗书》二十五卷，《外书》十二卷，《粹言》二卷。

伊川哲学的中心思想为理气二元论，他把理与气当作宇宙万物的根源。万物的形体是从阴阳二气产生，而万物的本性却就是理，换句话说，从阴阳二气产生出来的东西是具体的，有时空性的，物质的，就是形而下的器，而所谓理却是抽象的，超时空的，精神的，就是形而上的道。他说　“有理则有气，有气则有理。”(会书四十一)这样，理与气是相即的，离开了形而下的气——阴阳，形而上的道的存在是不可能的。他虽主张理气二元，但他以为理气二元却是不可分离的。在这一点，他受着华严理事无碍法界观的影响，至为明显。在他，宇宙万物的化育都由于气(阴阳)的变化。上自日月星辰，下至山川草木，无一不为阴阳二气所化生。不过其中，人类是禀受其秀气而生，其他物类却是禀受其杂气而生，所以人类乃系万物之灵。

在于伊川，性是从天产生出来的，天乃系理，所以性也是理。理无不善，所以性的本身也是善，不拘智愚贤不肖，万人之性都系相同。那么，为什么有不善呢？这非由于性，乃由于才，才与材同，是

质料的意思。才是由气得来的。气有清浊之别，所以才也有善与不善。气清的时候，才也清，就是善；气浊的时候，才也浊，就是不善。如上所述，宇宙万物都由理气二元构成，人类亦然其基于理的部分，就是所谓本然之性，是善的，其基于气的部分，就是所谓气质之性，却有善恶之别。气质之性未必一定是恶。禀受清气则善，禀受浊气方成为恶。这种性的区别完全是以他的理气二元论作根据的。他以为孔子所谓“性相近”，乃系指气质之性相差不远而言；孟子所谓“性善”，乃系指本然之性而言；扬雄的善恶相混说及韩愈的性三品说，都是指气质之性(才)而言。他这样把自来学者关于人性的学说加以批评与综合，而树立了他个人独创的见解。

伊川又推论性与道、天、心的关系。他以为性之善处叫做道，自然的性叫做天，所赋与于人类的那种理叫做心。他又以为心就是性，性就是理，理就是道。心与天地无有不同，一人之心就是天地之心。他所谓道、理、天、心、性等乃系指同一物的各方面而言，名称虽异，根本实无不同。心具有天德，所以尽心就可与道合一。这种说法与后来陆象山的“心即理说”也不无关系。

伊川并讨论到知识问题，以为知识有二种；一为德性的知，就是良知良能，乃系先天的，人人具有的，不待学习而后能的；一为见闻的知，乃系后天的，由经验得来的。他以为如能把良知良能扩充，谁都可成为圣人。这种主张实为明代王阳明的良知说的先驱。他又以为知之至就会行，决没有知而不能行的。如知而不能行，这是因为人还没有真正知道的缘故。其说与阳明的知行合一说，完全如出一辙。

“涵养须用敬，进学在致知”，这是伊川所主张的修养方法。用敬在“致诚敬之德”，这是内面的修己的工夫。致知在“格物”，这是外面的为学的工夫。所谓敬，在他，是指“主一无适”，就是以一为主，无所他适的意思，更明白些说，就是精神统一，不为外物所动摇的意思。他主张静坐，以为严肃整饬，则精神统一，自然发生庄敬之念。敬可以防邪存诚，敬可以去恶来善。这显然是受着过老庄的清静说，濂溪的主静说以及当时流行的禅宗的坐禅说的影响的。上面已经说过，良知原是人人所具有的，但是气禀昏浊的时候，每为外物所蒙

蔽。我们如单靠内面的用敬，还不能算是充分，所以外面的致知也是必需的。所谓致知，在他，就是格物。什么叫做格物呢？凡物皆有理，我们今天格一件，明天格一件，久而久之，自然会达到豁然贯通的领域。这便是格物。朱子居敬穷理说在这一点完全祖述着伊川的理论。

明道性格浑厚，伊川性格严峻，因为二程子个人的性格有别，于是产生了不同的学说。现在再就他们学说中各方面的差别之点，加以比较如下。

第一，就形而上学讲，明道以乾元一气为宇宙万物的根源，器就是道，道就是器。明道所主张的是一元论。伊川以理气二者为宇宙万物的根源，气是质料，理是形式，气是形而下的，理是形而上的。伊川所主张的是二元论。

第二，就心理说讲，明道以为性就是气，气就是性，绝对之性无所谓善恶，至于相对之性方有善恶可言。在他，所谓本然与气质的分别尚未存在。伊川则以为本然之性绝对是善，不善的由来是因为气禀昏浊的缘故。他明显地树立了本然与气质的分别。

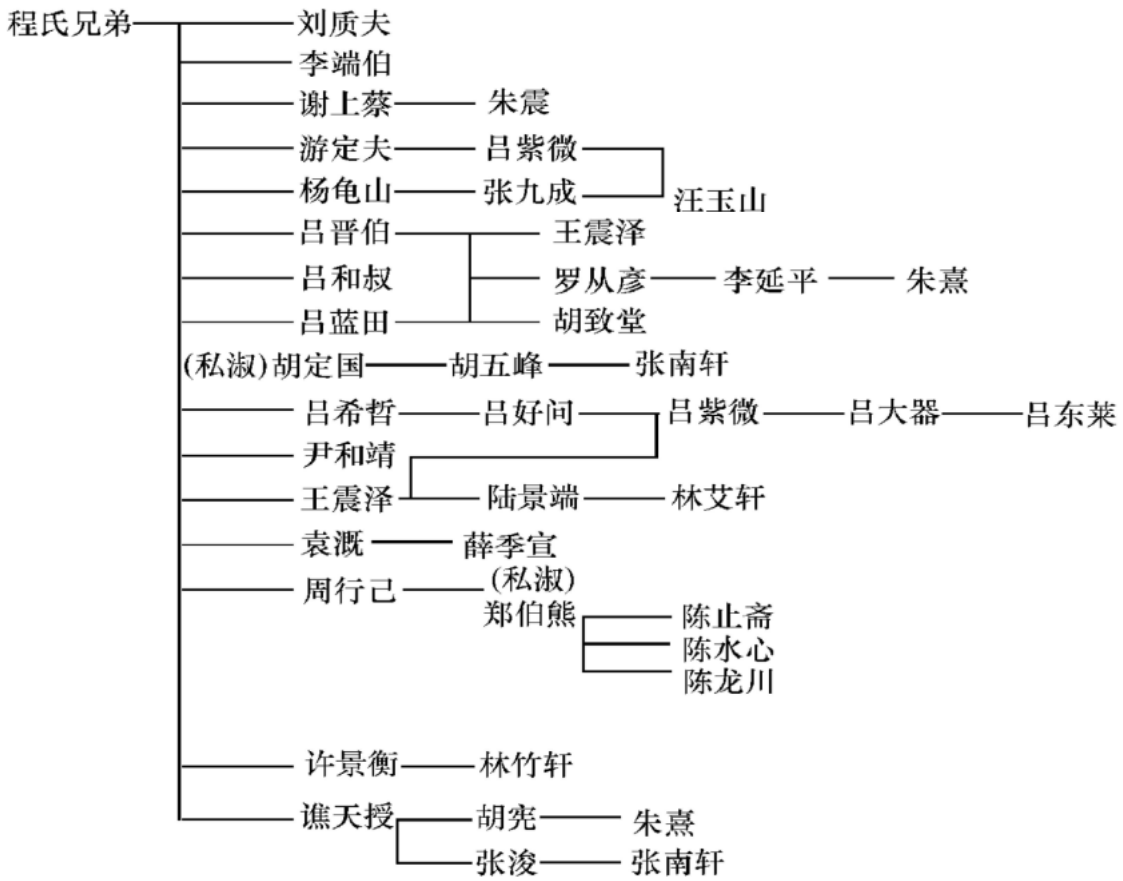
第三，就伦理说讲，明道主张“敬以直内，义以方外”。伊川则主张“涵养须用敬，进学在致知”。伊川在注重致知一端，略与明道有别。

第四，就方法论说，明道以为学者首先必须直觉地认识“仁”的原理，只要用诚敬加以保存，就用不着防闲，用不着穷索。他所采取的是直觉的综合的方法。所以他大体可以说是陆王心学派的先驱。伊川则以为涵养在用敬，致知在格物。他注重格物穷理。他所采取的是理知的、分析的方法。所以他大体可以说是程朱理学派的开山。

程门诸子

程明道、程伊川二人怀抱着昌明儒学的目的，倾注他们毕生的精力，从事于讲学授徒的工作。于是洛学大盛，他们的学生竟布满了全国。其中最著名的要推谢上蔡(名良佐)、杨龟山(名时)、游定夫(名酢)及吕蓝田(名大临)四人，他们就是所谓“程门四先生”。谢上蔡博

闻强记，他的言论与禅学相近，著有《论语说》及《语录》3 卷杨龟山性格和平，最为明道所属望。南宋的朱熹、张南轩、吕东莱，类皆属于他的系统。著有《语录》4 卷、《文集》32 卷及《三经义辨》等。游定夫著作完全散佚，其说已不可考。吕蓝田初受学于张横渠，后来又同程氏兄弟讨论学问，他博究群书，尤注重《礼》，这是出于张横渠学说的影响。著有《文集》28 卷，《诗说》、《大学说》、《中庸说》各一卷，《礼记传》16 卷，《孟子讲义》14 卷。这样。程氏兄弟的学说之传入关中的有吕晋伯、吕叔和、吕蓝田；传入湖北的有谢上蔡；传入四川的有谯天授；传入浙江的有周行己等；传入江苏的有王震泽。流风余韵，普及四方。兹将程门诸子及其重要派别图示于下：



上表自刘质夫至三吕皆系受教于程氏兄弟的，自吕希哲以次则系专受教于伊川的。至同名互见者传受着两派之学。

朱熹(1130～1200)

朱熹字元晦，又字仲晦、晦菴；晦翁是他的别号，婺源人。他生于宋高宗建炎四年，死于宁宗庆元六年。父名松(字乔年，号韦斋)，他是罗从彦的学生，举进士，做过司勋吏部郎。他因为不附和秦桧对金人议和的主张，辞职到福建去，做过一次延平尤溪的县尉，就住在尤溪城外毓秀峰下郑氏草堂，这就是朱熹诞生的地方。朱熹天资聪慧，五岁能诵《孝经》。他14岁的时候，父亲去世，遗嘱教他从籍溪的胡宪，白水的刘勉之，屏山的刘子翚三人问学，刘勉之、刘子翚均早殁，所以他从胡宪最久。年19，他登进士第，为同安县主簿，治绩卓著公余并究释老之学。年24，他徒步数百里，问学于他父亲的同学延平的李侗(字愿中，他也是罗从彦的学生，程伊川的三传弟子)，因得承袭了“洛学”的正统，奠定了他的学说的基础。1175年(孝宗淳熙二年)，他与吕东莱合编《近思录》。因了此书，他们同陆象山兄弟遂有鹅湖之会。这次集会在我国哲学史上是一件极有意义的事。1178年，他知南康军，注重于政治与教育两方面的推进。兴利除害，讲求荒政，这是他政治方面的工作。修复白鹿洞书院，订定学规，请陆象山来讲学；建立“五贤堂”，阐扬道德，整饬纲纪，这是他教育方面的工作。这样，他的声誉日隆一日。他又数上书弹劾当道，当道十分畏忌，因而时对他的言论和行动，加以干涉。韩侂胄当权的时候，反对派竟说朱子所传袭的“程学”是伪学，才诬中伤，无所不至。但他泰然自若，每日同他的弟子讲学；直至于死，未尝中辍。他著述宏富，哲学方面有《周易本义》、《周易启蒙》、《诗集传》、《诗序辨说》、《仪礼经传通解》、《仪礼经传集注》、《大学中庸章句》、或《问》、《论语孟子集注》、《论孟精义》、《中庸辑略》、《孝经刊误》、《太极图说解》、《通书解义》、《西铭解》、《近思录》、《语类》等；史学方面有《资治通鉴纲目》、《宋名臣言行录》、《伊洛渊源录》等；文学方面有《楚辞集注辨证》、《韩文考异》、《朱文公文集》、《续集》、《别集》等。

朱熹的宇宙论乃系周濂溪的太极说与程伊川的理气二元论的综

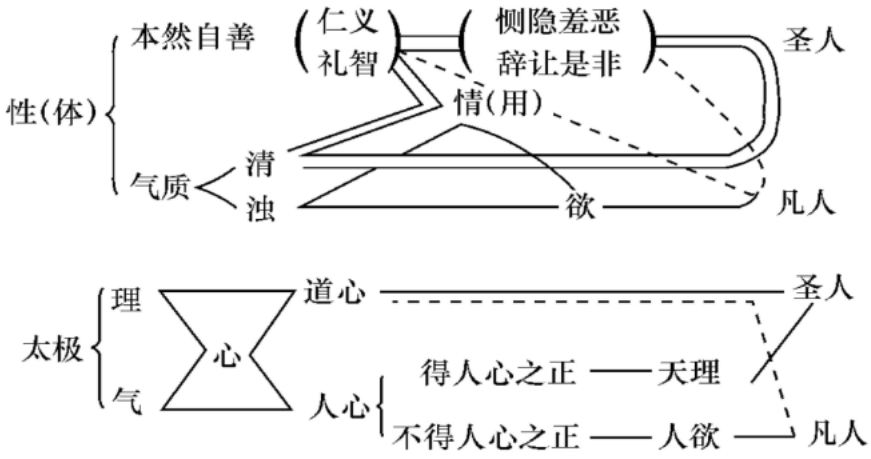
合。在于濂溪，宇宙的根源为无极而太极。太极的动的方面是阳，太极的静的方面是阴。阴阳相感乃生五行(就是水、火、木、金、土五种元素) 以至于万物。他既认阴阳是气，那么，太极是什么呢？对这一点，濂溪却没有明白的解释。在于伊川，万物的形体由于阴阳二气化生，而万物之所以会由阴阳化生，却由于理。他以为理与气虽是相即并存，可是理是抽象的，超时空的，精神的，是形而上的道；气是具体的，有时空性的，物质的，是形而下的器。这样，伊川所谓理与气并不完全是一件东西。朱子把这两说加以综合，树立了他的独得的见解。他以为宇宙的本体为太极，他并想用这太极来综合理气的二元。如太极是综合理气二元的东西，那么，太极照理应与理气二者有别。可是朱子却说 “太极只是一个理字，太极只是天地万物之理。”在他，太极也是理，而这种理却是无时不在，无地不在，超越时空的绝对的东西。那么，这太极绝对之理与理气相对之理究竟有怎么关系呢？朱子以为太极之理是指本体而言，理气之理是指作用而言。所以他以理气二元来说明现象界的事情，而结局这现象界的理气二元是仍须回返到太极(即理) 的一元的。考朱子的思想之所以比较伊川更进一步的地方在于(一) 以太极来综合理气二元，(二) 对理气的关系有更精密的说明，(三) 对所谓本体是从目的论的立场加以解释。

朱子，既认太极(即理) 做宇宙万物的根源，所以他以为天地之中有太极，万物之中亦各有一太极。万物的本质既同为太极(理) ，那么，为什么万物相互之间有种种差别呢？关于这个问题的解答，他采取了张横渠的气一分殊与程伊川的理一分殊的见解。他以为万物虽系同具一理，可是所禀受的气却各有清浊偏正之别。这便是万物所以互有差别的原因了。至关于万物生成的次序，他又采取周濂溪《太极图说》的见解加以论述。他以为太极包含着动静之理，气依据这种理而营实际的动静，动而静，静而动，于是有阴阳的存在，阳变阴合而生水、火、木、金、土五行，由阴阳二种气与水、火、木、金、土五种元素混合而生万物。气的性质是轻清的，元素的性质是重浊的，天地生万物的次序是先有轻清的气，后有重浊的质。在太初混沌未分的时候，只有五行里面最轻清的水火，极清的火成为风霆雷电，日月星

辰，极浊的水成为地，于是具体的世界便告完成。人类的产生最先是由阴阳的精气凝结而成。原人的产出由于“气化”后来从这两个原人再产生多数子孙，这便由于“形化”了。这乃是人的由来，其他生物也是一样。太极生生不穷，所以是无终的，天地万物是阴阳二气所形成的，所以是有终的。但是当天地万物终止的时候，新的天地万物又会发生出来。这是因为太极是生生不息的缘故。

朱子又参酌横渠、伊川二人的人性说，并依据他自己的形而上学，树立了他的人性论。在他，性可以分为本然的(天地之性)与气质的(气质之性)两种。什么叫做本然的性呢？这乃是太极根本的妙用，为万人所同具的。什么叫做气质的性呢？这乃是阴阳二气交感的结果，为随人而各有不同的。前者从理产生，理是绝对的善，所以它也是至善纯一的。后者从气产生，各人所禀受的气是有清浊偏正的差别的，所以它也有善恶之分。本然之性决无不善，所谓恶的存在全出于气质之性。不过在他，本然的性与气质的性虽属不同，可是二者不能分别存在，恰和理与气的不能分别存在一样。他把本然的性比做水，把气质的性比做储水的器，假使没有器去储水，水就无安置的地方。同理，假使没有形体的气质的性，那么，无形体的本然的性又安置在什么地方呢？所以本然的性寓于气质的性之中，气质的性乃是具体的存在。水本是清明的，用干净的器来加储存，水固然仍是清明；但用污秽的器去加储存，那水就不得不变为污浊了。在这时候，本然的性虽说仍然存在，可是一成污浊以后，再求清明，大非易事。这样，本然的性每每受气质的性的影响，而个人气质不同，气质的性当然也就各别。圣人的气质清明，能够充分表现本然的性，可是一般人们的气质却系昏浊，不能完全表现本然的性，这是善恶的分别的由来。所以趋善避恶要在变化气质的性以恢复本然的性。朱子又以为禀受木气重的人多恻隐之心，而羞恶、辞让、是非之心因以闭塞；禀受金气重的人多羞恶之心，而恻隐、辞让、是非之心因以闭塞。至偏重水火的人亦可准此推论。只有合乎阴阳的特性平均具有五行的性质的，才是完全的气质的性，这乃是圣人所具有的。他这种说法当然受着汉儒的五行五德相配说的影响。

关于心的解释，张横渠主张“心统性情”；程伊川主张“在人为性，主于身为心”；朱子却把这两说加以综合。在他，心是一身的主宰，具有众理，能够应付万事心的本体叫做性，心的作用叫做情。孟子所谓仁、义、礼、智是性；恻隐、羞恶、辞让、是非是情，统摄性情的东西叫做心。就性的方面看，心是寂然不动的；就情的方面看，心是感而遂通的。欲是由情发生出来，所以有善恶的区别。这样，欲附属于情，情附属于性，那么，他的性说与心说实在没有什么不同。他把心区分为性与情恰和他把性区分为本然的与气质的一样，都是以理气二元论为根据的。就宇宙讲，理与气是对立的；就性讲，本然的性与气质的性是对立的，就心讲，性与情是对立的。这是他一贯的见解。他并且以为从理发出来的心乃系道心，从气发出来的心乃系人心。道心是绝对的善，但也易为情欲所蒙蔽，所以是“道心惟微”。得人心之正的是天理，不得人心之正(过与不及)的是人欲，所以是“人心惟危”。圣人与凡人都有人心，也都有道心，圣人饥食渴饮，这就是他也有人心的表现；小人(即凡人)有恻隐之心，这就是他也有道心的表现。用道心做一身的主宰，使人心屈从它的命令，这就是圣人的修养。现在我们为明瞭性与情，本然与气质以及理与心，道心与人心的各种关系起见引用日本的学者宇野哲人所作的两个图表(见他所著《支那哲学、史讲话》306、308 两页)如下:



上面已经说过，朱子关于性的说法是张横渠、程伊川二人的主张

的综合。他以为气质说起于张横渠、程伊川二人；孟子所谓性善，只讲到性的本然，却没有讲到气质之性；韩愈所谓性三品，不过是气质的性，却没有认识本然的性；其他学问家如荀子主张性恶，扬雄主张性善恶混，都只看到性的一面，都是对的，同时却都是不完全的。他以为只有把本然的性与气质的性二者并举，才能解释性的全体，才能解决自来学问家所聚讼的性的问题。他又对释迦的学说，加以批评，以为佛家把性看做空，看做无，已往是无，目前是无，万事万物都是无，甚至于“终日吃饭，却道不会咬着一粒米，终日着衣，却道不会挂着一条丝”(《语类》)，所以得到了一个“色即是空，空即是色”的结论。儒家不然。照儒家讲，佛家所谓性便是圣人所谓心；心决不能说完全是空的，其中实具有万理；心中既有理，所以要格物，要致知，求得一个究竟的道理。佛家把心看做空，这是他们的根本的错误。

至朱子的伦理说，乃系远绍孔子的仁说，近承程明道的《识仁篇》的思想的。他以为仁是天地化生万物的心；万物的生成既基于天地，所以万物也各得天地之心以为心。换句话讲，天地化生万物乃系仁德的表现，万物既由天地所生，那么，万物的内心自然也有仁德的存在。“总摄贯通，无所不备”(《仁说》)是心的特性，也就是仁的特性。当情没有发动的时候，已有仁的本体的存在；当情发动了的时候，仁的功用是没有穷尽的。假使能够善加保存的话，这实在是众善的源泉，一切善行的根本。他不仅把仁放在一切德目的首位，而且以为仁包括义、礼、智，好像四时的春包括夏、秋，冬，乾德的元包括亨、利、贞，五行的木包括火、金、水、土一样；这是因为仁是本体，义是实现仁的手段，礼是实现仁的规则，智是实现仁的分辨的缘故。这样，他所谓仁实是伦理上最高的标准，“求仁”实是修养最后的目标。

那么，实现“求仁”的目标的方法——修养的方法是什么呢？在于朱子，修养的方法有二种：一为居敬，一为穷理。前者是内面的精神陶冶的方法；后者是外面的知识探求的方法，他以为由内及外，由外及内，内外合一，融会贯通，这才是我们修养应取的途径。这种论

调明显地是以程伊川的“涵养须用敬，进德在致知”的说法做根据的。他所谓居敬是指“集中精神，不被物欲所引诱”而言，也就是程伊川所谓“主一无适”，《中庸》所谓《尊德性》，《孟子》所谓“存心养性”的意思。居敬的方法又分为体察与静坐两种工夫。他说：“持敬当以静为主，须于不做工夫时频频体察，久则自熟。……若觉言语多，便须简默，意志疎阔，则加细密，轻浮浅易，便须深沉重厚。”(《语类》) 他这种“体察”的说法似出于周濂溪、程伊川学说的影响。他又说：“静坐非如坐禅入坐，断绝思虑；只是收敛此心，使毋走于闲思虑而已。此心湛然无事，自然专一，及其有事，随事应事；事已则复湛然矣。”(《语类》) 关于这种静坐他虽说精神上与佛家的禅定不同，但实际上我们却以为与佛家所谓禅定并无明显的区别。朱子的“静坐”的主张似出于李侗的那种带有禅味的学说的影响。

他所谓穷理是指“推究天下万事万物的究竟”而言，也就是《大学》所谓“致知在格物”，程伊川所谓“进德在致知”的意思。他首先解释知与行的关系，以为知与行是互相关联不能分开的，好像目与足的互相关联一样。只有目，没有足，是行不动的，只有足，没有目，是看不见的。能够行，便能够看，不能够看，怎样能够行呢？从先后方面讲，知在先；从轻重方面讲，行为重知愈明，行愈笃；行愈笃，知益明。所以知行二者在修养上是决不可偏废的。《大学》所谓“先致其知”，《中庸》把知摆在仁勇之前，这些都是因为“先知得，后行得”的缘故。他这种“先知后行”的说法与王阳明那种“知行合一”的见解自然迥不相同。其次，他又说明致知与格物的意义，以为“知”是知识，包括天地间全部的知识；“格”是穷究，穷究万事万物的究竟以冀获得各种知识，这便是致知，便是格物。他对格物致知的具体方法也会论及。他说：“格物十事，格得九事通透，即一事未通透不妨；一事只格得九分，一分不通透最不可，须穷到十分。”他又说：“所谓不必尽穷天下之物者，如十事已穷得八九，则一二虽未穷得，将来凑会，自能见得。又如四方已穷得，中央虽未穷得，毕竟是在中间了，将来贯通，自能见得。”“至其用力之久，而一旦豁然贯通焉。则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至

也。”(大学章句)这与程伊川所谓“但积累多后，自当脱然有悟处”，完全是同一的说法。最后他又以为穷理必须读书，因为天地间万物万物的精蕴都被包括着在圣贤的著述里面的缘故。读书的方法分熟读与精思两种，并且学者在读书时尤须耐烦仔细才行。

在于朱子，教育的目的在于变化气质的性，恢复本然的性，使一般学者都能以圣贤自任都能从事于修身、齐家、治国、平天下的事业。为学的人们务须立志与有毅力。为学的方法则在博学，在审问，在慎思，在明辨，在笃行。他以为科举是“法弊”，教师所传授的与夫学生所学习的都是“忘本逐末，怀利去义，而无复先王之意”(静江学府记)。他攻斥“学校为虚文，而无所与于道德政理之实”(同上)。这样，当时的教育制度深为朱子所不满。在他，理想的教育制度应该分小学与大学二种，小学的课程须注重礼、乐、射、御、书、数及孝、弟、忠、信的训练，大学的课程须注重致知、格物及孝、弟、忠、信的理论。小学与大学虽说区分为二，可是行为的训练与理论的传授，在根本方针上都应该是一贯的。

朱子又以为政治的基本在于人治。他以为在统治国家上面实有一定的道理永远存在着。“顺之者成”为尧舜，“逆之者败”为幽厉。所以《书经·大禹谟》所谓“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”这几句话乃系尧舜禹相传的秘诀。人君首先应该对人心与道心，天理与人欲加以区别，自己的一切行动与措置都须求合乎中的原理。他又以为“法弊”易于更改，由人类的私心所产生的那种“时弊”是难于变更的。他主张任贤，注重感化。总括一句话，人治重于法治是他政治上的根本主张。他又主张仁义先于功利；整理官制，以增加行政效率；整理财赋，以苏民困；移兵屯田，以减轻民力；严刑治贼，以保护无辜；这些都是他对政治的意见。

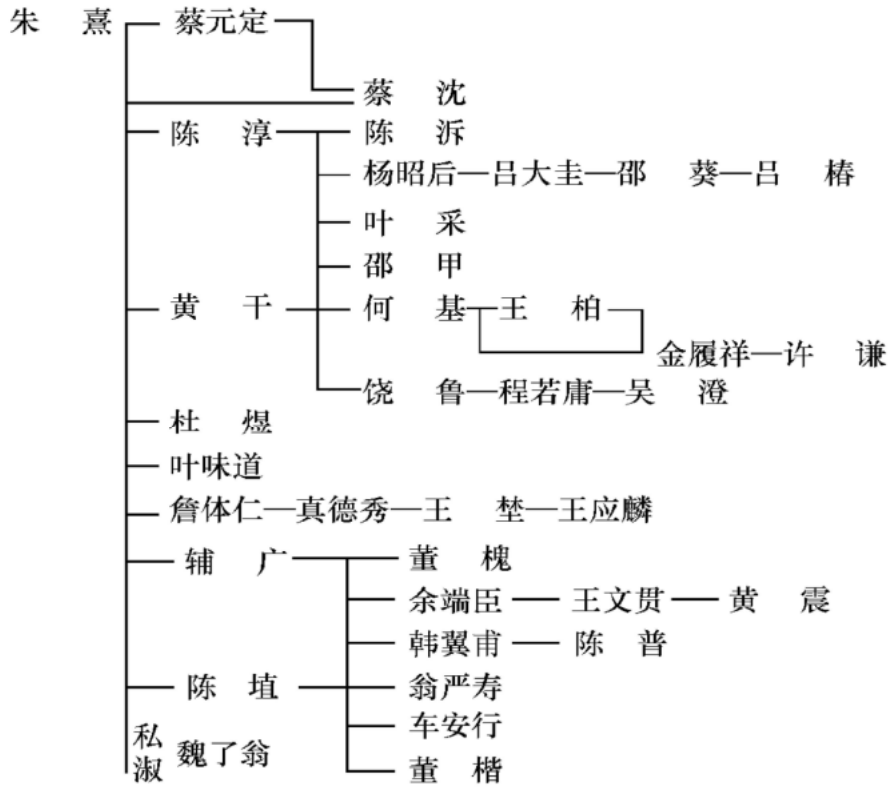
朱子说“河南程氏两夫子出，而有以接乎孟氏之传。……虽以熹之不敏，亦幸私淑而与有闻焉。”(大学章句序)他的门人黄干也说：“道之正统，待人而后传。……由孔子而后。曾子、子思继其微，至孟子而始著。由孟子而后，周子、张子继其绝，至熹而始著。”(宋文卷四百二十九)朱子的学说大体是以程伊川的见解为经，以周濂溪、

张横渠、程明道及程门诸子的见解为纬，再参以孔、《易经》、《大学》、《中庸》的思想结合而成的。他把自来的学说加以综合，加以扩充，树立了一个有体系的理气二元论。他对于宇宙、心性、伦理、知识、教育、政治诸问题，都给与了一贯的说明。他的研究的范围实包括有哲学、文学、史学各方面。他本着批评的精神，运用缜密的方法，匡正了自来许多学问家的谬见，解决了不少自来聚讼的问题。他这种精神与方法不但对于后来义理之学有莫大的影响，即于清代考证之学也是极有关系的。固然，他的学说之中，难免也有矛盾与错误的地方，可是他博学多识，著述宏富，在我国过去学术界中确有宏大的贡献。总括说，他是一个集自来学问的大成的学问家，也是一个承先启后的思想家，日本有人把他比做希腊的 Aristotle 与德国的 Kant，以为他是中国在孔子以后的第一个大学问家，这话也是不无一理的。

朱 熹 门 人

朱熹的门弟虽说很多，可是能够把他的学说加以发挥光大的却为数寥寥。蔡元定(字季道)、蔡沈(字仲默)、黄干(字直卿)、陈淳(字安卿)四人实为朱熹门人的代表。蔡元定对于程氏《语录》、邵氏《经世》、张氏《正蒙》三书，有深刻的研究，其他如天文、地理、乐律、历数、兵阵等学问无所不窥。他从朱子问学最久，精识博闻，是朱子门人的领袖。他著有《大衍详说》，《律吕新书》，《燕乐原辨》，《皇极经世》，《太玄》、《潜虚指要》，《洪范解》，《八阵图说》等。蔡沈是蔡元定最小的儿子，幼承家教，长师朱熹，所以他的学问是有渊源的。他同他的父亲一样，都推重邵康节的《皇极经世书》。可是他根据《易大传》、《洪范》的原理，用奇数的数理来说明一切现象，这是与邵康节之以偶数来加说明者不同。他的著作，以《书经集传》、《洪范皇极内篇》为最有名。黄干是朱熹的子壻，真能获得师傅，是一个“有体有用”的学者。他著有《经解》及《勉斋文集》。陈淳的学说，虽少创见，但对于师训的传述，理、气、心、性、命、仁等意义的解释，颇能博采众说，阐发精义，达到融会贯通的地步。著有《论

孟学庸口义》，《性理字义详讲》及《文集》。朱子的学说传入福建北部的有蔡元定父子等支，南部有陈淳、陈沂等支；传入四川的有魏了翁一支；浙江朱派学说最盛；在金华有黄干、杜煜等支，在四明有叶味道、詹体仁等支，在绍兴有辅广一支，在浙东南部有陈埴等支，从这种分布的区域上我们可以想见朱派学说的影响的广大了，兹将朱熹门人及其重要派别图示于下:



陆象山(1139～1192)

陆象山名九渊，字子静，抚州金谿人。他生于宋高宗绍兴九年，死于光宗绍熙三年。父名贺，生有六子，象山居末。他同他的四兄九韶，五兄九龄都是南宋有名的哲学家。陆氏的学说由九韶开端，九龄继起，而九渊集其大成。他三四岁的时候，即对他的父亲问天地的究竟。后来听到他人读程伊川的学说，以为与孔孟的言论不合；读《论语》，又怀疑到有子的言论，以为未免支离，年十岁，他读古书，至

宇宙二字，忽然有所感悟说，“宇宙内事，乃己分内事；己分内事，乃宇宙内事。”1172 年(孝宗乾道八年) ，他登进士第，受知于吕东莱。1174 年(淳熙元年) ，授靖安主簿。明年，他同陆九龄与朱熹曾于鹅湖寺讨论学问，于是有朱陆两派学说的争论，可是他们往复甚密，私人的友谊反而愈增亲厚。1191 年(光宗绍熙二年) ，他知荆门军。他曾经结卢于云台山，山形似象，因自号“象山翁”。四方从学者甚众。著有《象山文集》及《语录》。

由他年幼时所感悟到的“宇宙内事乃己分内事；己分内事乃宇宙内事”而推阐到心即理的结论，这是陆象山的根本思想。在他，所谓理瀰遍充塞于整个宇宙。理就是“道外无事，事外无道”的道。就天的方面讲，叫做阴阳；就地的方面讲，叫做刚柔；就人的方面讲，叫做仁义。天地万物之所以生存，莫不是依据这个理的缘故。他把这个理又加以唯心的考察。他说：“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。东海有圣人出焉，此心同也，此理同也；西海有圣人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有圣人出焉，此心同也，此理同也；千百世之上，有圣人出焉，此心同也，此理同也；千百世之下，有圣人出焉，此心同也，此理同也。”(全集三十六年谱) 又说：“心一心也，理一理也，至当归一，精义无二；此心此理，实不容有二。”(与会宅之书) 他并以为孔子所谓“吾道一以贯之”，孟子所谓“夫道一而已矣”就是心，就是理。这样，心与理是一件东西，心是唯一无二的。所谓道心与人心，天理与人欲的区别，都是把心加以分割的谬见。根据他的见解，所谓“人心惟危，道心惟微”决不应如一般学者(指朱熹一派) 所主张的样子，把人心当做人欲解，把道心当做天理解。其实，心只有一个；就人的方面讲，“罔念作狂，克念作圣”(《语录》) ，此所谓危，就道的方面讲，“无声无臭，无形无体”(《语录》) ，此所谓微。一切天地万物的现象都是心的现象；离开了心，便没有天地万物的存在。总括一句，有心的存在，然后有物的存在，只有心才是唯一的实在。所以他有“心即理”的主张，他是一个彻底的唯心论者。

在于象山，以为性是至善的，无所谓本然与气质，也无所谓性与情与才的区别，只要明白本心——固有的良知良能，只要明白“宇宙

便是吾心，吾心便是宇宙”的道理，就会达到至善的境界——仁的境界。所以他说　“仁即此心也，此理也。”(与会宅之书)那么，为什么事实上会有贤愚不肖的区别呢？在他，贤人为意见所蒙蔽，这是过的表现；愚不肖为物欲所蒙蔽，这是不及的表现；过与不及都是使我们失却本心的。所谓“先立其大者”就是首先必须知这个心，这个理，这个仁。这种见解与程明道的《识仁篇》中“学者须先识仁”的说法是相同的。本心既是明白，那么，谨守此心，时习此心，我们就自然会达到“万物皆备于我”“六经皆我注脚”的境界了。这种主张与程明道的《定性书》中“廓然而大公，物来而顺应”的说法又是没有区别的。这样，象山所主张的修养法首先在明白本心，然而加以发挥；那种穷索的方法，那种穷理的工夫，都是不必要的。这种思想出诸禅宗，自不待言。

自从程明道、程伊川兄弟二人各站在自己的立场上，树立了两种不同的学说的基础以来，朱熹把程伊川的学说加以充实，于是产生了理学一派的主张；陆象山把程明道的思想加以扩充，于是产生了心学一派的主张。现在拟把朱熹和陆象山的学说从各方面加以比较。

第一，就本体论讲：朱熹以为造成天地万物的气的背后还有一个理的存在，理与气同是宇宙万物的两个根原，这是理气二元论的见解。象山却以为“理充塞万物”，“吾心便是宇宙”，心即是理，把心当做宇宙唯一的根原，这是唯心一元论的见解。

第二，就心性说讲：朱熹根据他的理气二元论，于是有本然的性与气质的性，人心与道心，天理与人欲互相对立的那种主张；象山却根据他的心即理的一元论，于是有人性至善人天合一的那种主张。

第三，就修养方法讲朱熹以居敬穷理为修养的工夫，注重格物与致知，注重客观的与归纳的研究。象山却以明理为修养的方法，注重德性，注重主观的与演绎的研究。大体讲，朱熹偏重“道问学”而象山却是偏重“尊德性”的。(以上宋儒)

陈白沙(1428～1500)

元代四方多事，偏重武功，文教殊衰。明代的学问发端于刘基与

宋濂，其后方孝孺薛瑄、吴与弼等相继而起。刘基为创业的元勋，功业煊赫，宋濂的文章名掩一代，而方孝孺的气节所以鼓舞后世之士气者其力至宏，可是由哲学史上言，他们的思想别无值得论述之点。薛敬轩(瑄字) 为纯粹的学者，著有《读书录》，但其议论也不过是宋儒学说的注释。吴康斋(与弼字) 不轻著述，注重实践，思想虽不足观，然门下大儒辈出，如胡敬斋(名居仁) ，陈白沙(名献章) 及娄一斋(名谅) ，其最著者。胡敬斋之学以敬为主，以为操存与涵养系静中的工夫，思索与省察系动上的工夫。他反对学者专事静坐，以为静而忘动，必流于禅，这乃是士子的通弊。所著《居业录》，颇值一读。娄一斋以收放心为居敬之门，阳明出其门下。到了陈白沙，明代之学始现变化的征兆，故将陈氏的学说特在此地加以叙述。要之，在于明初，朱子之学风靡一世。朱子主张居敬穷理，其流弊在于支离，而明初的学者不仅支离而已，且大都墨守旧说，又有固陋的弊病。乃吴康斋与其门人出学风稍变，尤其是陈白沙，对于从来支离固陋的积习力加摧毁。一至阳明，所谓明儒之学遂告大成。

陈白沙名献章，字公甫，石斋是他的别号。他是新会白沙里人，世称白沙先生。他生于明宣宗宣德三年，死于孝宗弘治十三年。年19(1446) ，举广东乡试，明年会试中式入国子监读书。27 岁的时候到抚州崇仁地方，向讲程朱学说的吴康斋问学，后来仍回到白沙。他绝意科举，废寝忘食，想在书本里探求一些学问，可是结果却是徒劳无功。于是他筑了一座春阳台，实行静坐的工夫，不出门外者数年，他才自信地说 “作圣之功，其在兹乎?”(复赵提学书) 1466 年，复游太学。祭酒邢让读到他的诗文，赞扬备至，因此名动京师。归后门徒益多。当时布政使彭韶，都御史朱英等交相举荐，他遂被召入朝，后因一般大臣的阻挠，仅受翰林院检讨而归。其后屡荐不起。卒年73。著有《白沙子集》。

白沙初从吴康斋所学的是程朱一派的理学，后来他自己觉得不满，实行静坐，于是遂转到陆象山心学一派的路上，所以虚静是他的根本思想，这与周濂溪的主静说颇相仿佛。根据他的见解，吾人终日所从事的，只是这个理的收拾，理无内外，无终始，是一个充塞天

地，运行不息的东西。宇宙万物的生成都由于这个理。这个理也就是他所谓“心之体”。有了这个“心之体”来做把柄，那么，古今中外，上下四方，就都可以一齐穿纽起来，收拾起来。这样，他和象山一样，也是一个彻底的唯心论者。他说　“人心上容留一物不得，才著一物则有碍。且如功业要做，固是美事；若心心念念只在功业上，此心便不广大，便是有累之心。是以圣贤之心，廓然若无，感而遂应，不感则不应。又不特圣贤如此，人心本体皆一般。只要养之以静，便自开大。”(与谢元吉书)所以他主张静坐。他说　“为学须从静坐中养出个端倪来，方有商量处。”(与贺克恭书)他以为静坐久了便能看到“心之体”。他说　“隐然呈露，常如有物。日用间种种应酬，随吾所欲，如马之御术勒也；体认物理，稽诸圣训，各有头绪来历，如水之有源委也。”(复赵提学书)他写文章的时候，常常引用“静坐”、“惺惺”、“调息”等术语，所以当时程朱一派的学者对他竟加了一个“禅子”的名称。关于此种批评，在自命为儒家正统的他，当然不能予以承认。可是那种“廓然若无，感而后应，不感则不应”的论调以及注重静坐的那种主张，完全脱胎于佛家的禅定，却是无可讳言的。

王阳明(1472～1528)

王阳明名守仁，字伯安，自号阳明子，学者称他为阳明先生。他是余姚人。他生于明宪宗成化八年，死于世宗嘉靖七年。父名华，是成化十七年(1481)进士第一人，做过南京吏部尚书。阳明天资豪迈不羁，少时便慨然有经略四方之志。当他18岁的时候，经过广信地方，拜谒了娄一斋听到格物的学说，大喜，以为圣人是可以学得到的。年20，举浙江乡试。明年，他参加会试，落了第。他在京师把朱熹全部的著作，仔细研究一番。想脚踏实地做些格物的工夫。他曾经同他的一位朋友试格过庭前的竹子，他的朋友格了三天即病，他自己格了七天也病了，可是对于竹子始终没有格出一些道理来，他因此十分懊丧。年24，他第二次参加会试，又遭落第，于是回到家里，联合几个朋友，结诗社于龙山寺，转变了他治学的兴趣，从事于文学的探究。年25，他又来京师。那时边事紧急，他深感国家军事人才

的缺乏，便留意兵法，遍读了兵家的秘书。后来他运用朱熹所谓“循序致精”的方法研究儒家的经典，结果依旧感到厌倦。他偶然听到道士谈论养生的方法，又起了入山修道的念头，可是这始终不过是他心中的一个幻想，他并未加以实行。年 28，他第三次参加会试，中了进士。明年，他做过刑部云南清吏司主事。又明年，奉旨往江北一带决囚。他曾经游九华山，同道士们讨论玄理以后，在会稽山阳明洞傍筑了一所房子，学习道家“导引”的方法。年 33，他办理山东乡试，补兵部武选司主事。明年，他在京师开始聚徒讲学，与陈白沙的高足弟子湛若水相约，共同担负昌明圣学的责任。当时士大夫多讲究词章，不懂得有什么性理之学，即斥他为立异好名。年 35，他触怒了权臣刘瑾，被贬为贵州龙场驿丞，途中险些断送了性命。他在龙场驿，历尽了人世的艰苦，而他后半生光荣的事业，却是以此为起点的。他在龙场驿，有一天的夜半，静坐默想，忽然悟到格物致知的本旨，以为“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”(《年谱》)。他的心学便是从此出发的。年 38，他主讲贵阳书院，倡“知行合一”的学说。后来刘瑾伏诛，他升庐陵知县，此后历任吏部主事，员外郎，郎中，南京太仆寺少卿。年 43，升任鸿胪寺卿，专以致良知的主张传授学者，年 45，他任右佥都御史，巡抚南赣汀漳等府。他肃清了许多的匪寇，讨平了宸濠的叛变，武宗因他建有大功，任他做南京兵部尚书，封新建伯。那时候他年正 50 岁。50 岁以后，他的学说的三大纲领——心即理说，知行合一说，致良知说，都已完成，于是摆脱政务的纷扰，在稽山书院和龙泉寺的中天阁讲学，门徒甚盛。尤其是天泉桥那一次的聚宴，参加的人数以百计，饮酒赋诗，泛舟赏月，最称盛会。他在死的前一年，奉命到思田去平苗乱，临行，他的门徒钱绪山同王龙溪论学的意见不合，他在天泉桥上对他们加以批评，并且再三郑重地嘱咐他们以后讲学不要失掉了他的宗旨。这便是后来引起学者们发生争论的“天泉证道”。湛若水曾经说阳明“初溺于任侠之习，再溺于骑射之习，三溺于词章之习，四溺于神仙之习，五溺于佛氏之习，正德丙寅(1506) 始归于坚贤之学”(湛若水阳明墓志铭)。这确是阳明治学为人的一个节略。他的遗著有《王文成公全

书》，其中《传习录》一种，尤为他的学说的精髓。

阳明继承陆象山的“心即理”的思想，建立了他的绝对的唯心论。他所树立的三大学说就是心即理说，知行合一说及致良知说，据他的见解，心是一个灵明，这个灵明充塞天地，这是天地万物的主宰。天地与灵明是分不开的。脱离了灵明，固然没有天地万物的存在；脱离了天地万物，灵明也就不能成立。他以为物理不在我心以外在我心以外去求物理，物理是不存在的；离开了物理去求我心，我心又是什么？理是心的本体，物就是理。譬如在忠君、孝亲这两件事，有忠君孝亲的心，就有忠孝的理；反过来说，没有忠君孝亲的心，那里还有忠孝的理？进一步说，心不特是一身的主宰，而且是统辖着整个宇宙的那种理。理虽说散在万事里面，可是这却不外乎一人的心，所以物理是不在于我心以外的。理只有一个，理的凝聚叫做“性”，凝聚的主宰叫做“心”，主宰的发动叫做“意”，发动的明觉叫做“知”，明觉的感应叫做“物”。所以就物的方面讲，叫做“格”，就知的方面讲，叫做“致”，就意的方面讲，叫做“诚”，就心的方面讲，叫做“正”，这样，所谓正，所谓诚，所谓致，所谓格，都是以这个理为其对象的，总之，在他，理是心的本体，理决不在于我心以外，换句话说，心就是理。这是他的心即理说。

朱子所谓“格物在即物而穷其理”的说法，乃系主张在我心以外去求事物中的理。这样，朱子把心与理分做二截，所以他更主张先知后行为为学应有的次第。可是在于阳明，理却是心的本体，物理不在我心以外。求理于我心，这才是圣门知行合一的遗教。他把《大学》里的“如好好色，如恶恶臭”两句话当作知行合一说的好例子。看到好色，属知的方面；爱好好色，属行的方面，看到了那好色，自然会爱好，并不是看到了以后，又立一个心去爱好。同样，闻到那恶臭，自然会厌恶，并不是闻到了以后，又立一个心去厌恶。如鼻塞的人，虽说恶臭在跟前，鼻里面没有闻过，所以不会厌恶，这是因为他不会知道恶臭的缘故。好比说某人知孝，某人知弟，一定是那个人行过孝，行过弟，才能够说他知孝，知弟。只知道说些孝弟的道理便算知孝知弟，那是不能够成立的。好比知痛，一定是自己已经痛过才知道

痛。知寒知饥一定是自己已经寒过，已经饥过了。他说："知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。"(《传习录》) 又说："知之真切笃实处，即是行；行之明觉精密处，即是知；知行工夫，本不可离。"(《答顾东桥书》) 这样，《大学》所谓致知所谓格物，所谓诚意，所谓正心，不过是一件事的各个方面，其间并无先后的次第。梁启超解释说："不是格完物才去致知，致完知才去诚意；倒是欲诚意须以致知为条件，欲致知须以格物为条件，正如欲求饱便须吃饭，欲吃饭便须拿筷子端碗。吃饭，求饱，拿筷子，端碗，虽像有几个名目，其实只是一件事，并无所谓次第，这便是知行合一。"(王阳明知行合一之教) 这是阳明的知行合一说。这种知行合一说与希腊大哲 Socrates 的知德合一说颇多类似之点。

《孟子》里说："人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。""是非之心，知也。""是非之心，人皆有之。"这些都是阳明致良知说的根据。他把"良知"这两个字与《大学》"致知在格物"加以联络，树立了他独创的致良知说。什么叫做良知呢？在他，良知是心的本体，是天理，是真吾，是未发之中，是廓然大公，寂然不动的本体，也就是《大学》所谓"明德"的本体。这包含着昭明灵觉圆融洞彻的性质。这充塞宇宙，贯通古今。换一句话，良知是超越空间及时间的限制的，是先天的，是人人所同具的，是草木瓦石也是无一不具的东西。人心本具良知，所以不拘圣愚之分，人心原是至善的。例如我们看到小孩要掉落到井里，就会发生怵惕恻隐的心理；看到鸟兽的哀鸣觳觫，就会发生不忍的心理；看到草木的摧折，就会发生悯惜的心理；看到瓦石的毁坏，就会发生顾惜的心理。这样，把心与小孩、鸟兽、草木、瓦石与天地万物合为一体，就是他所谓"一体之仁"。那么，为什么会有恶的产生呢？这是因为我们的良知为私欲所蔽的缘故。把天地万物看做一体，把天下看做一家，把国家看做一身的人是"大人"；为欲所动，为私所蔽，以形骸区分你我的人是"小人"。假使不为私欲所蔽的话，虽说是小人的心，只要有"一体之仁"，也就是大人；假使为私欲所蔽的话，虽说是大人的心，可是分隔隘陋，也就是小人了。所以大人之学在明德，在亲民，然后才能达到至善的目

的。明德是所以树立万物一体的根本，亲民(君臣、父子、夫妇、朋友以至于山川、神鬼、鸟兽、草木)是所以达到万物一体的步骤。这样，明明德必须亲民，亲民就是为着明明德了。明德的本体是良知，那么，明明德与亲民也就是致良知。他又解释《大学》所谓修身、正心、诚意、致知、格物五个条件的意义。他以为身是心的形体，修身就是为善去恶的意思，心是一身的主宰，身不能自动地为善去恶，所以修身必先正心。心的本体是善，因为意念的发动才有不正，所以正心必先诚意。意欲的发动有善恶，善恶的辨明有赖于致知——致我心的良知，所以诚意必先致知。意念的发动必有所在的事，这种就是物，格物是正每件事的不正使归于正的意思，也就是为善去恶的意思。致良知不是悬空无实的，是实有其事的，所以致知在格物。所以《大学》说，“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修”。这都是一件事上面的各种不可缺乏的条件。就工夫讲，各种条件虽有先后的分别，但就实质讲，各种条件却是同一事的各个方面，无所谓先后与重轻的。假使能够格物、致知、诚意、正心、修身以至于齐家、治国、平天下，那么，这个人就可以说是与天地万物合为一体，也就可以说是实现了明德，达到了至善的目的了。这才是他所谓“尧舜之正传，孔氏之心印”(《大学问》)。这是他的致良知说。

上面已经说过，心即理说，知行合一说及致良知说系阳明学说的三大纲领，而这乃是依据他治学的先后程序而划分的。可是就阳明的思想的内容加以考察，这三种说法却是前后一贯互相关联的。他一面以为心的本体是纯乎天理，心的虚灵明觉就是良知，可是良知也有昏昧的时候，这就是因为良知受蔽于私欲的缘故。所以，去人欲，存天理，便是致良知。良知属知的方面，致良知便是知行的合一。所以他说　“求理于吾心，此圣门知行合一之教。”(答顾东桥书)他在另一面又以为致知格物就是致我心的良知于事事物物，这样，心与理是合一的。他说　“致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也；是合心与理为一者也。”(同上)由此可见致良知说，心即理说及知行合一说都是互相贯通不相分离的了。他的弟子钱绪山为着使学者

便于记忆起见，把阳明平日的教言编成四句口诀，就是所谓《四句教》。《四句教》说：“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”而他的另一个弟子王龙溪却以为这《四句教》是不彻底的，所以龙溪也另外说了四句：“若说心体是无善无恶，意亦是无善无恶的意；知亦是无善无恶的知，物亦是无善无恶的物。”可是阳明自己却对于这两种说法，都加以首肯，以为龙溪所主张的工夫，是顿悟的学问，绪山所主张的工夫，是渐修的学问，前者对利根之人可以适用，后者则对利根以次的人可以适用，所以二说各含一理，未可偏废。这就是有名的“天泉证道问答。”

阳明批评过佛道两家的学说。他以为道家所说的虚，是以养生为目标的，佛家所说的无，是以脱离生死苦海为目标的。这样，二家在本体上已经加了一些意思，因此，二家所谓虚无已失虚无的本色，而他们对于本体也就不能得其真面目了。我们还不如说良知的好。良知的虚是天的太虚；良知的无是太虚的无形。日月，风雷，山川，鸟兽，凡是具有形体的东西，都在太虚无形里面发展流行，对于本体并无丝毫的障碍，所以我们不必如二家一样加以排除。

他对修养，主张事上磨练。他以为就心之本体讲，是静的；就心之作用讲，却是动的。动静能够合一，才是真静。动亦定，静亦定，才是真定。所以要想达到我心纯乎天理，无一毫人欲之私的境界，我们必须在人欲尚未发生以前，加以预防的工夫，在将发生的时候，加以克制的工夫；总括一句，我们必须在事上磨练。宋儒所主张的静坐对于收敛此心固然不无益处；可是像明儒陈白沙等认静坐是修养唯一的方法，则为阳明所反对的。

他又论爱的差等问题，以为对人类与对禽兽草木，对路人与对至亲，应有彼此厚薄的分别，这是良知上自然的条理，任何人所不宜逾越的。父子兄弟的爱是人心生意发端的地方，好像木的抽芽是木的生意发端的地方一样。从父子兄弟的爱而仁民，而爱物，与木之由抽芽而发干，生枝，生叶，是同样的道理。所以阳明所主张的是那种渐进的，生生不息的仁，是从来儒家所提倡的那种在推进步骤上具有差别的爱。

他论教育，以为修道就是教育，致良知是修道，所以他所主张的教育的目的在于使人各致良知——去人欲，存天理。为学的人首宜立志。为学的人如不立志，好像一只没有舵的船，一匹没有衔的马，漂荡奔逸，自然无所成就。我们必须首先立志为圣贤，然后才能达到去人欲、存天理的境地，他排斥书本上与口耳上的知识，以为记诵广了，适足以增长骄傲的态度；知识多了，反会使人做出不良的行为；闻见博了，反会使人好辩；词章富了，反会使人伪饰；这种知识不特无益，实反有害。他主张教育不仅应使少数优秀的人立志为圣贤，并宜因材施教，使农工商各阶级的份子各守自己的职分，努力自己的业务，以便共同维持社会的秩序。最后，他对于儿童，特别予以重视，以为儿童的天性好游戏，畏拘束，好像草木的开始萌芽一样，加以舒展，自会畅达，加以摧挠，自会衰痿。所以我们在儿童教育上必须运用顺导、调理、潜移、默化等方法，庶使儿童欢欣鼓舞，得以自由生长。反之，若用强迫的方法使儿童从事于学习，这便会引起儿童的反感，结局会使儿童“视学舍为囹狱而不肯入，视师长如寇仇而不欲见，规避掩覆以遂其嬉游，设诈诡以肆其顽鄙。”(训蒙大意)这种思想与现代教育理论颇相吻合。

我们如可以说程伊川开理学的端绪，朱熹集理学的大成，那么，同样，我们也可以说陆象山开心学的端绪，王阳明集心学的大成。程朱的理学与陆王的心学虽说是宋明思想界的二大主潮，可是从南宋末年到明代中叶，朱熹的学说造成了一个独占的局面。当时一般人士往往斥陆象山的学说为异端，为禅学，便是一个明证。自从明永乐年间编纂《五经大全》、《四书大全》、《性理大全》等以供进士应试之用以后，朱熹的学说一变而为官学，更是风靡一世了。诚然，朱熹自己是一个博览群书贯通古今的学问家。可是在于明代，他这一派的门徒表面上从标榜着即物穷理的师说，实际上所研究的却不过是《近思录》、《四书集注》一类的著作(换一句话，朱熹一家之学)罢了。探讨的范围既是这样狭隘，他们所获得的知识当然十分有限，他们所具有的见解当然也就难免是固陋与空疏。在这种固陋空疏的朱学的空气弥漫于整个思想界的时代，乃有豪迈果敢的王阳明的崛起。他揭举心学的大

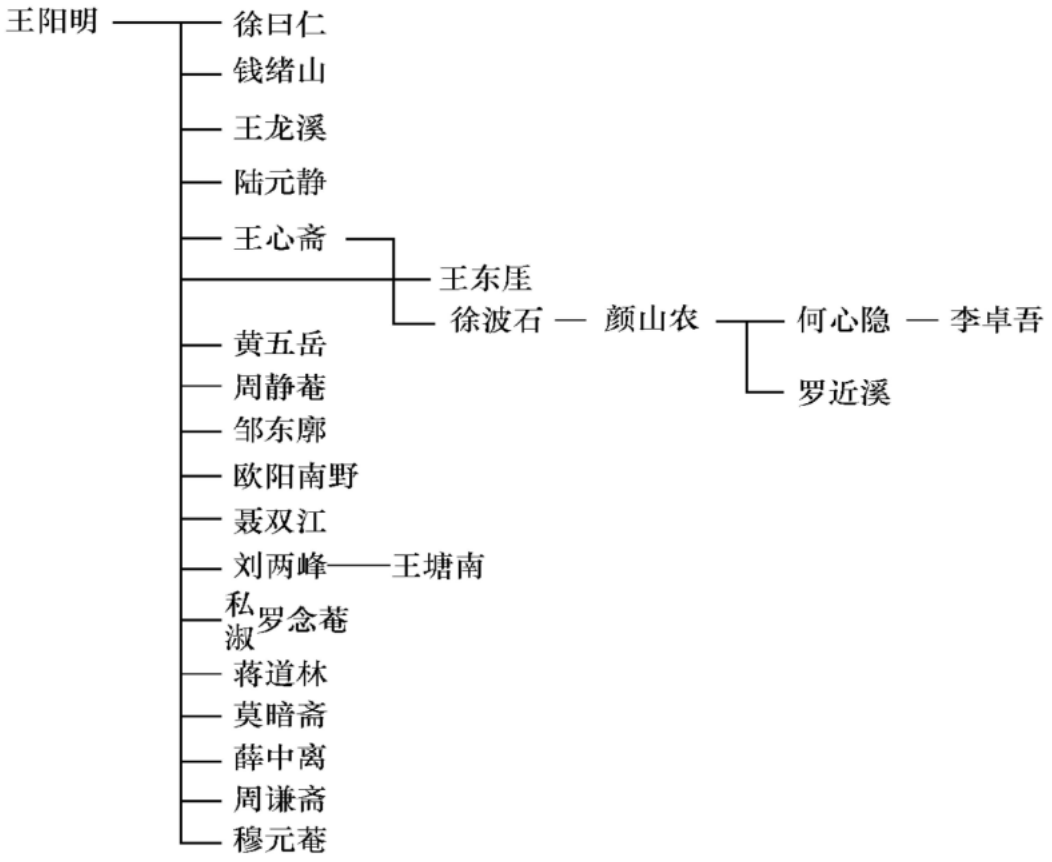
蠹，唱导“心即理”，“知行合一”，“致良知”等的学说，引起了一个革新思想的大运动，好像晴空里掷了一个霹雳一样。对于他的学说，赞成的人固然很多；可是反对的人亦复不少——尤其是朱熹一派的学者曾加以强烈的攻击。他生当朱学成为官学的时候，因受不了四面环攻的威胁，他曾著《朱子晚年定论》一面表明朱陆两派学说的始异晚同；一面指示自己与朱熹的言论并无差异。虽说他自认为这是“委曲调停”可是这仍无补于心学理学根本上的冲突。朱熹说“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。”又说“论先后，知为先；论轻重，行为重。”在于朱熹，心与理，知与行都是并立的，阳明说“所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也……致吾心之良知，致知也；事事物物皆得其其理者，格物也；是合心与理为一者也。”又说“知是行之始，行是知之成。”在于阳明，心即是理，知即是行，心与理，知与行都是一体的，前者注重格物穷理，其方法是主知的，实证的；后者却注重躬行实践，其方法是主意的，直觉的。而由学术史的立场看，阳明的心学要不外是对于朱熹的理学的一个反动，至它的末流，弊在放纵，在狂妄，因此大遭晚明、清初一般学问家的抨击，正和他这一派学者责难朱熹的理学的末流，弊在固陋，在空疏一样。就整个的心学讲，其中的缺点固然很多；可是阳明的知行合一说确是对于一般专尚空论不切实际的人提供了一服良剂，这一点是值得我们深切的注意的。

阳明门人

阳明的心学起源于浙中，极盛于江右与南中，尤其是江右一支可以说获得了他的真传。楚中一支不仅不能继承师说，反而做了一些破坏的工作。至于北方和粤、闽一带乃系吕泾野(1479～1542)与湛甘泉(1466～1560)两派的势力所支配的范围，所以阳明的学说在这方面势力较小。现在把阳明门人中的重要的领袖加以概括的叙述，并附列一个传授源流表于后。在于浙中，阳明的高足有徐曰仁、钱绪山、王龙溪等。徐曰仁(名爱，1487～1517)他乃系《传习录》初卷的记录者，早卒。钱绪山(名德洪，1496～1574)为人笃实，谨遵《四句诀》

的师说，以为良知乃系不动的真体，包含着广大高明，纯粹至善的性质。本体(良知)之所以会至丧失乃是由于妄念。只要恢复本体，妄念自然消灭。他和其师一样，谓“诚意”乃系《大学》的宗旨，“致知、格物”乃系“诚意”的工夫，“诚意”的最后才能达到“至善”的目的。这样，他主张就事物上从事实际的磨练。对于王龙溪所主张的“悟”与“寂”的说法，认为与“平易切实”的师门的遗教相背。王龙溪(名畿，1498～1583)，他天资聪悟，有辩才。他与钱绪山都是王阳明的高弟，讲学凡四十余年，两都、吴、楚、闽、粤、江、浙等地的讲舍无不奉为领袖。他与钱绪山恰恰站在对立的地位，竭力维护他的“四无”的主张。在他，以为心、意、知、物只是一件事。心乃系自然的流行，不是“著于有”的，这乃是“无心之心”。同样，意乃系“无意之意”；知乃系“无知之知”；物乃系“无物之物”。这样，恶固然没有，善亦无从存在。假使悟到了心是无善无恶的心；那么，意也是无善无恶的意，知也是无善无恶的知，物也是无善无恶的物。站在意的立场上讲，因为意杂有世情嗜欲，所以意有善恶的区别。我们宜从后天回复到先天，所以“诚意”是后天的学问。站在心的立场上讲，无善无恶的心就是无善无恶的意，我们宜用先天去统率后天，所以“正心”是先天的学问。他又以为良知本是“无中生有”，也就是“未发之中。”良知的收敛与发散都出于自然。这样，他自然而然得到了下面的结论，“寂者心之本体，寂以照为用，守其空知而遗照，是乖其用也。”“良知二字是彻上彻下语。良知知是知非，良知无是无非；知是知非即所谓规矩，忘是非而得其巧，即所谓悟也。”(《语录》)至于他所谓“我何容心焉”，“即念而离念，”“无念”等，自与禅学的思想相接近了。在于南中(包括“泰州”)，阳明的门人有王心斋、黄五岳等。王心斋(名艮，1483～1540)的言论和行动非常奇特。他以为格物的格好像格式的格，就是“挈矩”——用矩来做法度——的意思。我心仿佛是一个矩，天下国家仿佛是一个方形。矩正，方形也会正，那么，心正，天下国家也就会正的了。方形正了，格的工作便告完成。他又以为格物的物乃系有本末的物。己身与家国天下是一件东西。己身是格物致知的根本，家国天下是末端。个人的行有不周到的地方，必须

加以反省——反己，所以反省是格物的工夫。对于自己敬爱的人，不敢不敬爱他人，自己能够敬爱他人，一定又会被他人敬爱，这样，自己也就能够安身了。准此而言，一家爱我敬我的时候，家自然能够齐了；一国爱我敬我的时候，国自然能够治了；天下爱我敬我的时候，天下自然能够太平了。所以他人不爱我，不仅是他人的不仁，而且是我自己的不仁。他人不敬我，不仅是他人的不敬，而且是我自己的不敬。他以为这是十分明显的事。我们果想齐家，治国，平天下，必须首先安身，换一句话，必须以身作则。这是他所谓格物的意义，也就是他所独创的“淮南格物”说。阳明门人之在江右者有邹东廓、欧阳南野、聂双江、罗念菴等，在楚中者有蒋道林、莫暗斋等；在闽粤者有薛中离、周谦斋等，在北方者有穆元菴。



（以上明儒）

第三章　佛教教宗的衰落与禅宗的隆盛

如前所述，隋唐二代为佛教极盛的时期，及唐武宗立，崇信道教，听道士赵归真等之言，当时宰相李德裕又复推波助澜，于是遂决行废佛。会昌五年(845)下破佛令，毁佛寺四万余，将僧尼26万人迫令还俗，仅留长安、洛阳各四寺，地方诸州各一寺，这是佛教徒所遭的"法难"之一。佛教既受了这莫大的打击，一时有一蹶不振之象。而佛教各宗之中，所谓"不立文字，教外别传"的禅宗，反乘经籍的毁灭，遂有独霸佛教界的趋势。禅家利用这个机会，竭力宣扬"直指人心，见性成佛"的宗义。宣宗即位，取消破佛令，其他佛教宗派惨淡经营，渐有苏生之望，可是为时不久，又遭逢了后周世宗的排佛。世宗于显德二年(955)下令禁止私自出家，废寺院之无勅额者300136所，存2700寺；民间的铜器、佛像，限50日以内，由官司收买铸钱。世宗就是佛教徒所谓"三武一宗之厄"的一宗。(所谓三武一宗是指北魏太武帝，北周武帝，唐武宗及后周世宗。这四帝俱对佛教行过大规模的排斥。关于唐武宗及后周世宗的废佛已如上述。至就北魏太武帝及北周武帝论，太武帝即位之初，本信佛教，后听司徒崔浩，方士寇谦之之言，悉杀各地僧尼，焚毁寺舍经像，时为太平真君七年，即446年。北周武帝初亦与佛教为缘，后听道士张宾等之言，设通道馆，招道佛二派有名德者居之，借名调和道佛，实则毁寺塔，焚经像，励行废佛，无所不至，当时虽经司隶大夫甄鸾及僧人道安、僧猛、静蔼、慧远等力争，但终无效，时为建德三年，即574年。此道安与慧远，其人与苻秦道安，庐山慧远不同，应加注意。)这样一来，禅宗的势力在佛教中遂居首位。考所谓禅宗五家(即临济，沩仰，曹洞，云门，法眼五宗)都成立于唐末与五代的时期。禅宗的大师如义玄(临济宗的开山，867年寂)、良价(曹洞宗的开山，869年寂)、慧寂(沩仰宗的开山，915年寂)、文益(法眼宗的开山，958年寂)、文偃(云门宗的开山，966年寂)等皆出于当时。这在一面固可说是由于时势的要求(当时的佛教已由理论渐趋实践)，但在他面政局的扰乱

与夫典籍的散失也未始不是促进禅师辈出的原因。要之，自唐末以后，佛教界中造成了一个禅家独占的局面。在当时的教宗(注重佛教理论的宗派)，人才寥落，殆如晨星，所以我们对这方面实无值得论述的地方。五代末叶，吴越王钱氏尊奉佛教，锐意于佛典的恢复，曾向日本、高丽等国搜求遗经，据说当时在于中国连天台宗有名的典籍《法华玄义》一书也不能找到，亦可见佛典的散佚与教宗的衰落的一斑了。

赵宋继兴(960)，海内复归澄平，而宋初诸帝又多崇信佛教，于是遂有勅雕《大藏经》的盛举。太祖开宝四年(一说五年，即971或972)遣张从信往益州雕刻《大藏经》版，版成于太宗太平兴国八年(983)，共计13万版，约费时十二三年之谱。版成后，勅置印经院，印行流布。是后朝野人士对于《大藏经》的刊印，俱甚注意，宋元之间刻版共计有二十余副之多，当时我国社会对于佛经的弘布备费心力，由此可见。这样，宋初诸帝竭力弘教的结果，所谓教宗，与禅宗相并，也渐有恢复旧观的倾向。就天台宗讲，当时有所谓山家与山外之争，议论往复，颇称热闹。山家派的代表为四明的知礼(960～1028)，山外派的代表为孤山的智圆(976～1022)，二人各有著述多种，为天台宗的有名的学者。(知礼住四明，智圆住孤山，故二派的争论又称四明与西湖之争。)对山家与山外之争，我们难以概述，因这一次的争辩，为时既久，参加的人数又多，问题复涉及于各种方面，并且同属山外派的人其议论也是各不一致的缘故。现在只择要点，略举一二如下。照山家派讲，天台圆教的教理为平等即差别，差别即平等；而森罗万象即为超绝凡虑，不可思议的本体。自表面看，心与色虽区别历然，但其实，毕竟皆是即空，即假，即中。心既具三千诸法，那么，同样，色也应具三千诸法，因为色与心皆是三谛圆融，并无不同。山外派不然，他们先分理事，以为空中二谛属理，是平等，假谛为事，是差别；差别之法为依据无明之缘所起的假相，故三千诸法就是指假谛。而考这三千差别之相皆一心所现，所以心为本，色为末。三千诸法共由心出，故得谓为一心具三千，若谓色亦具三千则无是理。以上为二派关于教理的争点。再就观法言，山家的观

法为妄心观，山外的观法则为真心观。山家既以为一切万有皆具三千诸法，所以在任何观境都可观取三千三谛之理。我们所以观心，盖不过为便利起见。妄心(第六识)实为我们观取真理的最近便的出发点。这叫做妄心观。山外则反是，以为能造能具者只有此心，心外别无具三千三谛之理，故除观心外，更无观法之道。而所谓观心，乃在妄心之上观取空中平等之真如。这叫做真心观。总之，山家派以为色心同具三千三谛，所以我们由观色或观心皆可观取真理，不过要以观心为便；山外派不然，却以为只有心才具三千三谛，所以我们也只能由观心才可观取真理。这样，山外的思想似较山家的思想对于主观更为重视。在于宋代，天台而外，华严、法相二宗亦渐有复兴之象，其教理影响于宋儒者不少。(如华严影响于伊川，法相影响于晦菴等。)华严自宗密以后，与禅互相混合，宋代华严大师如长水的子璿等类多参禅。他如念佛宗自唐中叶以来在于世俗社会日占势力，但其教理简单，在思想史上并无值得记述之点。这样，入宋以后，佛教各宗重行抬头，可是就隆盛的程度言，还以禅宗为最。

禅宗五家之中，曹洞、沩仰、临济三宗起于唐末，云门、法眼二宗则起于五代，五家的发源地都在南方。沩仰宗的法脉，盛于南唐、宋初，未久即告中绝。法眼宗盛于五代、宋初，后弘布于高丽而中国反衰。云门宗在于宋初不及沩仰、法眼之盛，但后来却与临济欣欣向荣，及宋都南迁，蒙古侵入，云门遂致衰微。曹洞宗的微弱不如沩仰、法眼，其隆盛亦不如云门、临济，降至元代，末叶繁盛，殊出意外。禅宗五派里面其末最盛者要推临济宗。临济宗到了宋代分为杨岐、黄龙二派，世人以此二宗加于上述五家，称“五家七宗”。

兹将临济的传统列表如下。

临济子孙不仅普遍南北，即日本禅宗也多系临济分出者。

原来，禅宗可以说是综合着三教，它虽名属佛教，暗里却包摄着老庄与儒家。换句话说，禅宗实在把老庄的思想与风格摄入于生活的内部，同时又把儒教的礼乐吸收到寺院的仪礼之中。所以儒释道三教确可以说是为禅宗所统一着。这样，禅宗乃是中国化的佛教的极致，乃是纯粹的中国佛教，因此，它是最适合于中国人士的脾胃的。在于

临济义玄—兴化存奖—南院慧颙—风穴延沼—首山省念—汾阳善昭—石霜楚圆—
黄龙慧南（1069寂）（黄龙派）
杨岐方会（1049寂）（杨岐派）

宋初，有人如欲谈道，就不得不先修禅。魏晋的清谈是一种游戏，而宋代的禅机却系修道的体验。当时人士如不知禅风或禅机，差不多就无论究哲理的资格。宋代的文人学士殆无一不多少具有修禅的经验。第一流的儒者之注重静坐，在于宋代，已成通例，周濂溪如此，二程子如此，陆象山、朱晦菴亦莫不如此。这班儒者都是由静坐内观之功把佛老思想吸入于儒学之中，然后来创立他们的崭新的儒学的。所谓义理之学，其完成有赖于禅宗的影响者实非浅鲜。禅宗的思想，一言以蔽之，要在“即心是佛，是心作佛”，而当时的禅家于参禅外在经采《楞严》、《维摩》等，在论则采《起信》等，间亦从事于经论的披览与玩味。至就当时的参禅论，北宋所流行的为“看话禅”，到了南宋，又有所谓“默照禅”的崛兴。禅宗以参禅为唯一重要的修行的方法，自无疑义。所谓参禅要不外是亲参名师以冀见性悟道。查参禅的历史，学人所提出的问题虽大体相似，但师家的回答却应机接物，千差万别。例如关于“祖师西来意”的质问仅在《传灯录》上已有数十起之多，而其回答殆无一相同，可见师家的应付是随机应变，纵横自在的。话虽如此，我们不但可把大唐三百年间禅徒的发问加以汇类，(宋初汾阳善昭(1024寂)把来分为十八问，即是一例。)同时对师家应付的主旨与方法也未始不可找出相当的标准，如临济的“四料简”，(临济义玄接人，棒喝交驰。义玄曾说，“我有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境俱夺，有时入境俱不夺”。后学称为四料简。)洞山的“五位”，(洞山良价立五位君臣以为宗要，并作五颂申其大旨。五位者，正中偏，偏中正，正中来，兼中至，兼中到。)云门的“三句”，(云门文偃逢僧问必特顾之曰鉴，僧拟议则曰咦。门人谓为顾鉴咦。此之谓三句。)就是其例。在从来关于禅的问答中间如果可

求出一定的类型，那么，古人参禅悟入的事迹自然可以作为后学修行的规准。这样，主张把古人的话头当做公案以供参禅的模范的，这就是所谓“看话禅”。看者参看，话者古人的话头。这一种倾向在唐末五代已经发生，自此而后，因为向无把柄可捉的禅机，我们现在竟可把古人的话头当做依凭逐渐加以把捉，于是参禅者获得了方便之门，看话的风气因以大盛。临济宗下，自法演(1104 寂)经克勤(1135 寂)，至南宋的宗杲(1163 寂)，“看话禅”遂告大成。在于宋初，五家禅风虽已各有偏到，但相互之间还不至于各争短长。如禅门第一入门书《碧岩录》，其所载百则公案过于五家，并无轩轾。可是时至南宋，五家之中，只有临济、曹洞二宗流行于世，而二宗反有互相倾轧之象。临济扇扬“看话禅”主张“待悟见性”；曹洞扇扬“默照禅”，主张“只管打坐”。临济的代表为宗杲，曹洞的代表为正觉。看话以作悟入的方便，这在一面固不失为适当的办法，但在他面，看话禅的末流往往拘拘于公案的研究，把禅宗“一超直入”的顿旨完全忽视，这又可以说是极大的弊病。至默照禅，一不得当，则也会如宗杲所诽谤的样子，变成为“默默冷坐”或“寒灰枯木禅”，所以六祖慧能对此也曾警戒禅徒说：“汝等慎勿观净及空其心!”正觉所提倡的默照禅当然不是这种“默默冷坐”的死禅，他所撰《默照铭》说：“默默忘言，昭昭现前”，“默照理圆，莲开梦觉”，可见他所谓默照乃是一种了然自证的境界，乃是本来面目的直接体验。从这一点讲，他的见解实可以说是初祖达磨的壁观的正传。六祖慧能当其生前固然曾经说过“道由心悟，岂在坐也”这一类的话，竭力鼓吹着“见性悟道”的顿旨，对神秀一派的观静默坐斥为北渐加以攻击；可是在于他方，他又说，“但一切善恶都莫思量!自然得入清净心体，湛然常照，妙用恒沙”，可见他对正当的坐禅并不反对。要之，在六祖的嫡系之中，见性主义与打坐主义向来是合为一体的。到了宋代，这又逐渐分为二派，形成了一种新的对立。而在六祖时代，当时人士把北宗的打坐主义看做是中下根的渐教，把南宗的见性主义看做是大智上根的顿教；但是宋代以后，看话禅反成为诱导初学的渐悟之教，默照禅却成为大智上根的顿悟之教了。对于这种宗风的转移，我们是应加特别的注意的。(关于

看话禅或公案禅的参考书有碧岩录，无门关及从容录等。)

要之宋元明三朝，禅宗在于我国最占势力，宋初之天台及元代之喇嘛皆所不及。兹顺便就喇嘛教略述数言。考喇嘛教系由印度直接传入西藏的密教。西藏佛教虽始于双赞王(617～698，与唐太宗同时)时，而建立西藏佛教的基础者为实乞嗹双提赞王(尚唐肃宗女金城公主)。喇嘛教的开山莲华生(即巴特玛师)即在同王在位时(747)由竺入藏。莲华生在藏布中论宗，唱秘密佛教，把佛教与西藏原有的巴恩教(教祖为秀拉白，崇拜魔神，主诵咒文，其形式颇似密教)加以调和。所以西藏佛教乃系大乘密教与巴恩教的综合。同王建寺于萨姆耶司，始置喇嘛，以统率僧侣。莲华生既来藏，本来盛行的瑜伽(法相)，遂为中论(三论)所压倒，纪元10世纪以后中论学者络绎入藏，于是西藏一地遂以中论为佛教教义的正宗。13世纪时，元世祖忽必烈奉宪宗命来藏，喇嘛教中萨克耶派最有势力，忽必烈为收揽西藏人心计，挈发思巴同归即位以后，尊发思巴为国师，后竟定喇嘛教为元的国教，命发思巴统管天下佛教，并操西藏政权。自此喇嘛教遂传入中土，且曾盛行于元代。惟喇嘛教义无甚可观，当时僧侣的末流又甚至劝顺帝荒淫取乐，真可以说是荒谬绝伦了。(元代往来中国者都系红教喇嘛。及宗喀巴(生于明成祖永乐十五年即1417年，卒于明宪宗成化十四年即1478年)出，把喇嘛教加以改革。他所创立的新教为黄教。明中叶后黄教喇嘛压倒红教。达赖班禅二喇嘛之设始于宗喀巴时，二者皆隶黄教。)

降及明代，我国人士对于佛教始把禅、讲、教三者相提并论。太祖洪武十五年(1382)，礼部榜示也说 “照得佛寺之设，历代分为三等：曰禅，曰讲，曰教。其禅不立文字，必见性者，方是本宗；讲者，务明诸经旨义；教者，演佛利济之法，消一切现造之业，涤死者宿作之愆，以训世人”。其法以禅为第一；以华严、天台诸宗为讲，属第二；以仪式作法，专务祈祷、礼拜、忏悔、灭罪之道者为教，(例如密教)属第三。三者之中，禅宗仍占首位，颇堪注意。

我国佛教的末期，最值得我们注目的，为诸教融合的倾向。不独天台与禅，或华严与禅，或念佛与禅，同在佛教的范围内，有互相融

合的趋势；即佛教与儒教，或佛教与道教也相互更有比前接近的倾向。所以儒、佛、道三教的融合论，到了明末，遂愈行显著了。而明末佛教僧人中的憨山就可以说是三教融合论者的代表。憨山著有《中庸直指》、《老子解》、《庄子内篇注》等书。他所撰《老子解》的卷头就说　“余尝以三事自勖曰：不知《春秋》不能涉世；不知《老》《庄》，不能忘世；不参禅，不能出世；知此，可与言学矣。”他的主张三教一致，可以想见。

第四章　道教宗派的分裂与教理的革新

如前所述，道教发端于后汉张陵的“天师道”；从张陵创教(142)起到东晋末年(419)止，这可以说是道教创立时代。在这277年的中间，杰出的道士，与张陵同时有于吉，稍后有葛玄，西晋有陈瑞、王浮，东晋有鲍靓。他们是以章醮符书来传布道教的。此外，后汉有魏伯阳，东晋又有葛洪。这二人所提倡的却偏重于炼养服食方面。

自刘宋继兴(420)，北魏的寇谦之制定了受箓的仪礼，道教的教会渐告独立，再经北周武帝以迄南北朝的末年(580)，其间为时凡160年，这可以说是道教教会组织的时代。在这个期间之内，著名的道士，北方有魏的寇谦之，周的张宾，南方有宋的陆修静、顾欢，齐的孟景翼、张融、陈显明，梁的陶弘景。这些道士模仿当时风靡一世的佛经的体裁与内容造成种种道经，道教的形式与内容渐告充实，而梁的智稜及周的卫元嵩自佛教转入道教后，对于道经的解释上也有不少的贡献。

自隋迄于五代之末(581～959)凡378年，这可以说是道教教理研究的时代。为便利计，我们得以唐玄宗为中心，把这个时代分为前后二期。在前期(581～755，共173年)中，重要的道士，隋有余永通，唐有傅奕、李播、蔡晃、李荣、方惠长。玄宗之时，吴筠及司马承祯等相继出世，道教教理受了佛教的影响渐趋深化。道经的拟作日多一日，天宝年间遂有所谓《三洞琼纲》的纂辑，而道经的内容类多抄袭佛经，故其理论大都由佛经脱胎而成，这系无可讳言的事实。在

于后期(755～959，共204年)随着佛教的趋势，道教教理的研究也渐趋衰落。当时著名的道士有僖宗时代的杜光庭，后周世宗时代的陈抟。

逮至宋代，儒、释、道三教有鼎足三分之象，而大体讲，佛教已不及隋唐之盛，儒道二教却是面目一新，日占势力。宋初沿隋唐旧习崇佛最甚，如《宗镜录序》所谓“儒，吾之师也，道，儒之师也，释，道之师也”，殆可以说是当时学者间的定论。真宗即位之初，亦著《崇释论》，以为佛教的戒律与周孔孟荀相较乃异迹而同道。真宗后来好尚一变，极信神仙道家之术，大中祥符二年(1009年)于诸路置天庆观帝又命王钦若集刊道书，计4359卷，赐名《宝文统录》。同时，张君房集有道书4560卷，摘取精要而成《云笈七签》一书。以上二书可以说是今日《道藏》的基础。(道藏之名始于何时，殊难确定。宋英宗治平二年即1065年范镇撰有崇道观道藏记，范氏把当时王若谷等所集成的道书4500卷明呼为道藏。道藏之名或始于此。)徽宗最信道教，自称道君皇帝，置道士于僧侣之上，把天下的寺院使之道教化。这样一来，道教遂欣欣向荣，日趋隆盛。自宋初以至当时，其间著名的道士，有上述的陈抟以及吕洞宾(号纯阳，相传为唐时人，但其实乃系五代至宋初人)、张伯端(号紫阳，卒于1082年)、林灵素(卒于1117年，最为徽宗所信任)等。宋南渡后，道教的宗派渐行分裂。除三张系统的正统派(号正一教)外，有所谓全真教、真大道教及太一教三派的崛起。真大道教为金刘德仁所创；德仁沧州人，遇一老叟授以《道德要言》，学遂大进，其教以苦节危行为主，不屑妄享施与。太一教起于金天眷年间(1138～1140)，为萧抱珍所创，传授太一三元法箓之术。三派之中，最重要者为全真教。全真教有南北二宗，南宗的第一祖为北宋的张伯端，北宗的第一祖为金的王嚞，相传其说俱出吕洞宾。张伯端与程颢约略同时，王嚞则与朱熹约略同时。当程子在北方洛阳讲学之时，张氏则在南方天台山附近布教。当朱子在江南庐山白鹿洞讲学之际，王氏则在山东昆仑山附近布教。这样，新儒学与新道教的兴起就其地域的对照言，是饶有兴味的张伯端所著《悟真编》一书，内容虽简，但在道教教理方面颇占重要的地位。而

对于道教教理的革新言，尤以王嚞为最富贡献。王嚞(或作喆，生于1112年，卒于1170年)字知明，号重阳，咸阳人，据说48岁时得遇吕洞宾的化身，遂通仙术。重阳主张三教调和，教人之时先授《孝经》及《道德经》，使修孝谨纯一之德，然后再授《般若心经》及《常清净经》。所以他在山东诸地设会说法，必冠以三教之名他自题所居曰全真，(屏去妄幻，独全其真。)曰金莲，因而他的教派叫做全真教(把张紫阳归入全真教乃系后来的事)或金莲正宗。其著述收入《道藏》里面者有《分梨十化集》二卷、《教化集》三卷、《韬光集》、《云中集》、《全真集》及《立教十五论》等。门人中以谭处端(号长真子)、刘处元(号长生子)、马钰(号丹阳子)、邱处机(号长春子)等最为有名。

全真教立教的大旨载于立教十五论中。立教十五论分十五章。第一论为住庵，述出家者须先投庵，求依倚之所，以谋心地和畅。第二论为云游，述游历虚真的差别，虚是指徒贪胜景，真是指因求道而不厌险阻。第三论为学书，述读书应舍书而探意，采理而舍理，要以心解为主。第四论为合药，述一温一寒，可补可泄；一厚一薄，可表可托；这乃合药之效，务须精学。第五论为盖造，述造庵必须有屋顶，否则触犯日月，有害修行，然亦不可浪费财力于高楼大厦而断绝地脉。第六论为道伴，述关于修道上面交友的方法。第七论为打坐，述静坐的要领。第八论为降心，述剪除乱心以求定心。第九论为炼性，述对理性应使得紧肃与宽慢之中。第十论为配五气，述调和五行之精气于一身。第十一论为混命，述性与命的关系。第十二论为圣道，述入贤之道在于积德累功。第十三论为超三界，述求道者务须超出欲界、色界、无色界。第十四论为养法身，述求道者务须培养法身。第十五论为离凡世，述脱落心地，是即真离凡世；所以真离凡世决不是指将身脱离现世超登仙界。

重阳的教义至为简明。而他的简明的教义，纯挚的信念及深切的修炼，在于当时，反成为救世的福音。他的主旨要在从佛教的禅定来实现老庄的渊静。北宋末叶，禅宗的末流渐恣虚诞之习，道教教徒如林灵素辈又复藉帝王之宠，骄奢淫乐无所不至，重阳全真教的提创盖

亦时势所致，并且是值得我们的赞颂的。重阳把由禅定所修得的悟境名之曰法身无相，把修道的生活名之曰中道，把入圣之道看做是在于积德累功，这明显表示着他的调和三教的态度。而他利用佛教的禅定来改革从来的道教，又正和宋儒利用禅定来创立新儒学互相类似。因为重阳最重禅定，所以他把“打坐”说得最为透彻。照他的见解，打坐可分假坐与真坐二种。他论打坐说　“凡打坐者，非言形体端然，瞑目合眼。此是假坐也。真坐者，须要十二时辰，住行坐卧，一切动静中间，心如泰山，不动不摇，把断四门眼耳口鼻，不令外景入内。但有丝毫动静思念，即不名静坐。”这样，他主张修行应从普通的打坐入手，而以语默动静无时非禅的境地为最高的目标。一等到人们进入于这语默动静无时非禅的极境，那么，人们也就达到了与道合一的境界(圣域) 在他，所谓圣域决不是指普通道教教徒所谓不死升仙，却不过是指与天地合为一体的那种妙境。他论圣域说　“身居一室之中，性满乾坤，普天圣众默默护持，无极仙君冥冥围绕。……形且寄于尘中，心已明于物外矣。”全真教依据禅定把从来的道教加以净化更对圣域加以与从来所谓登仙长生等完全不同的解释，这些实在可以说是道教教理上的一大革新。此外，他又把个人得道的境地名之为法身，以为所谓见性与得真要不外于法身的获得。他说　“法身者，无形之相也。……用之则无所不通，藏之则昏默无迹。若得此道，正可养之，养多则功多，养少则功少。”又说　“不可愿归，不可恋世，去住自然矣。”可见他的思想与从来道教的传统之说大相径庭。从来道教的教徒往往迷恋现世，企求长生，可是重阳则主张超脱生死之外，逍遥大化之中。在这一点，全真教的理想毋宁是接近于真正的佛教以及老庄的真髓了。

重阳死后，其弟子马谭刘邱四人相继出任全真教主。马丹阳著有《渐悟集》、《语录》、《洞玄金玉集》、《金丹诀》、《神光集》、《成道集》、《精微集》等。丹阳尝对其门人韩淘说　“夫道以无心为体，忘言为用，柔弱为本清净为基。节饮食，绝思虑，静坐以调息，安寝以养气。心不驰则性定，形不劳则精全，神不扰则丹结，然后灭情于虚，宁神于极，不出户庭而妙道得矣。”我们试把他的所说加以分析，

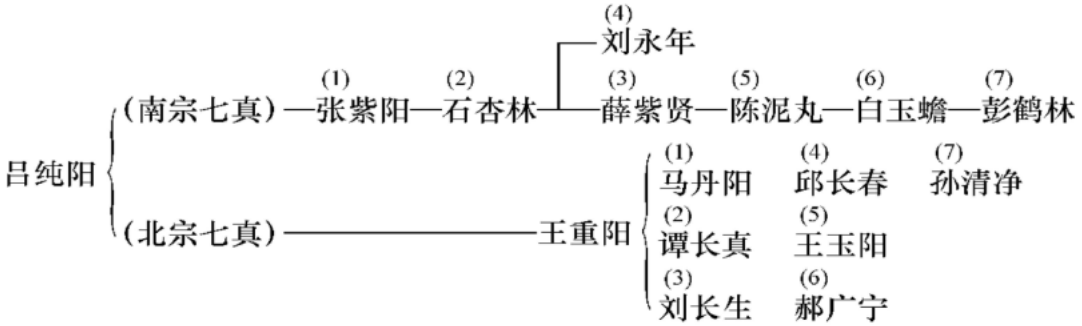
则无心忘言为禅，柔弱清净为道；调息为禅养气为道；性定为禅，也就等于程子所谓定性，而丹结为道。他的遵守师说，综合三教，可以推见。(丹阳所谓丹结颇引起后人的訾议，但其实，道家所谓金丹原指本来的真性，二字的意义是抽象的。本来的真性快利刚明，变化融通，故名曰金，一经锻炼，圆成具足，故名曰丹。)丹阳而外，谭长真著有《水云集》，刘长生著有《仙乐集》、《至真语录》、《道德经注》等，其思想亦无特色，兹不更赘。

重阳的弟子中，最杰出者厥推邱长春。长春登州人，生于1147年(金熙宗天眷七年，宋高宗绍兴十七年)，卒于1228年(金哀宗正大五年，宋理宗绍定元年，元太祖二十三年)。著有《磻溪集》、《玄风庆会录》、《鸣道集》、《大丹直指》等。自重阳、丹阳等把修道的新精神贯入于从来专重迷信的道教以后，道教的教理遂焕然改观，大有进步，而长春继起，更把这种新精神在生活中加以实践，故其感化力至为宏大。考全真教之所以能够风行天下，实有赖于长春者为多。今北平的白云观为长春所居长春宫的故址。就他一生的事迹讲，他于重阳死后庐墓二年，1174年入磻溪穴居，乞食度日，行携一蓑，所以人称为蓑衣先生。昼夜不寝者凡六载。寻赴陇州龙门山隐棲苦修，远方学者咸趋依之。1188年，应金世宗之召，世宗问以延生之理。他答说："惜精全神，修身之要恭己无为，治天下之本。兢兢业业，当防骄淫。诚能久而行之，去仙道不远。诞诡幻怪，非所闻也。"可见他的识见的高卓。1291(或说1292)年，东归登州棲霞故居赐额太虚。1207年，赐《道经》二藏。后来金宣宗宋宁宗召见，他俱辞不赴。1219年，年73岁时，元太祖在奈蛮国遣人来聘，不辞万里，慨然应命。途中费时约三年，1222年，与太祖相见于印度大雪山之阳，帝问王道，他就说："节欲乃修身之要，爱民为永国之方"，并说到"天意在于好生恶杀"时，帝命侍臣书诸简册。(事详玄风庆会录)1224年东返，居北平天长观，1227年改长春宫，朝廷并赐金虎符，命主领天下道教事，以特旨蠲免道门的差税。殁年八十有二。

全真教自重阳主唱以后，流布极速。金末元遗山所撰《紫微观记》说得最为明白。"贞元、正隆(1153～1160)以来又有全真之教，

咸阳人王中孚唱之，谭马丘刘诸人和之本诸渊静之说，无黄冠襳袷之妄；参以禅定之说，无头陀缚律之苦。耕田凿井，从身以自养，推有余以及之人。世间堕窳之人翕然从之。南际淮，北至朔漠，西向秦，东向海，山林城市，庐舍相望，什百为偶，甲乙授受，牢不可破。上亦尝惧其有张角斗米之变，令以止绝之，当时将相大臣有为主张者，故已绝而复存，稍微而更炽，五七十年以来，盖不可复动矣。贞祐(1214)丧乱之后，荡然无纪纲文章，蚩蚩之民靡所趣向，为之教者，独是宗而已。”我们由此可以想见金末全真教的隆盛了。

及至元代，蒙古民族入主中原，喇嘛教遽占势力。自喇嘛教一经传入，我国佛教顿呈混乱的状态。而与此相反，道教的隆盛却有空前绝后之象。邱长春为元帝而崇信，已如上述，而长春的弟子宋德方(号披云，莱州人，生于1183年，卒于1247年)受丞相胡天录之助，雕印《道藏》约五千卷(1237年开始，1244年完成)，在道教教理的弘布上也有极大的效果。(道藏中含有全真教的著作颇多，其理由在此。)及德方的四传弟子陈致虚出，他把全真教分为南北二宗，每宗各立七真人，想把新道教的全部统一于全真教之下。这样，全真教一经隆兴，同教教徒就想把龙虎山正统派以外的道教全部归并于全真教。致虚所定的南北二宗的系统如下。



张紫阳(即伯端)为南方台州人，年代亦先于王重阳约百年，所以其系统本与重阳的全真教系统有别。不过自元以后，二派已混在一起，不能再加分别了。壶天述在大德五年(1301)所撰《金莲正宗记序》中说“自轩辕以来，教门弘盛，未有如今日者。”这是指全真第

12 代孙德彧时代的全真教的实况而言，可见全真教在于元代的势力的一斑。

当全真教风行江北之时，江南龙虎山的正一教(即三张以后的正统派)亦突然抬头，流行于江南一带。第 36 代天师张宗演受元世祖(在位期间 1260～1294)之命，管领江南道教，宗演的法弟张留孙、吴全节等俱甚著名，朝廷曾授以立教大宗师的尊号。同时，道教的别派真大道教及太一教也被元室所推崇真大道教的首创者刘德仁的五传弟子郦希诚，朝廷亦曾赐以真人的尊号，希诚的门弟孙德福并受命统辖诸路的真大道教。德福更三传而至张志清，志清以至孝清节著闻于世。至于太一教。自首创者萧抱珍四传至萧辅道，应元世祖之召见，甚为称旨，辅道的弟子李居寿也由朝廷得有太一掌教宗师的尊号。这二派的系统，为时不久，即不可考，想来是未几就归衰歇的缘故。

要之，元代不是佛儒二教的时代。却可以说是道教独步的时代。世人有唐佛，宋儒，元道之说，确非虚语而道教各派之中，在于元代。要以全真教与正一教二者为最发达。就教理讲，全真教主张由练心缮性以证道，正一教则主张由斋醮符箓以延命；比较起来，前者的理论更为抽象，更为进步。至就全真教里面的南北二宗讲，二宗俱主性命双修，不过北宗偏重于命的方面，主张由命入性，南宗偏重于性的方面，主张由性入命，所以普通遂有北宗主命，南宗主性之说。考全真教之所以以性命的教理为基本，当然是因为受着宋儒的影响，宋儒无一不谈性命，性命实为宋儒学说中最根本的问题。性命二者俱系先天的，而性由人言，命由天言。性指自然的禀受，其源出诸天命，所以在天谓之命，在人谓之性。我们做人，自以全性全命为最高的标的。而南宗主张全性以全命，北宗却主张明命以明性。话虽如此，这种区别，在南北二宗里面，本不十分明显，而到了后来，二宗的教理全相混合，我们更找不出其间的差别了。不仅是也，即就全真教与正一教的关系讲，亦是同样。在于最初，全真教的兴起，其目的固在于道教教理的革新，因此，王重阳曾从旧有的道教中把迷信的要素彻底加以排除；可是到了元代，随着全真教的隆盛，旧日金丹之说(炼丹成仙)又行复活，开其端者为宋披云的三传弟子赵友钦及友钦的弟子

陈致虚。致虚以为老子之道是金丹之道，达磨之道也是金丹之道，而金丹之道就是性命之道。致虚所谓金丹，其意义原不指炼丹成仙；可是金丹一被注重，道教旧有迷信之说遂势如燎原，而重阳主创全真教的精神便扫地无余，全真教与正一教的差别因亦湮灭净尽了。

明代而后，全真教的特色既已荡然无存，于是全真教势不得不为正一教所压倒。太祖洪武年间(1368～1398)，朝廷对于龙虎山正一教主张正常(张陵42代孙)赐以真人之号全国道教归其掌管。就道士论明初以张三丰为最著，至世宗(在位期间1522～1566)时，陶仲文、邵元节等最得帝的信仰，二人专以斋醮为事。《明史方技传》说"张氏自正常以来，无他异，专恃符箓，祈雨驱鬼，问有小验。顾代相传袭，阅世既久，卒莫废去云。"可见道教至明以后重复旧观，其迷信荒诞的色彩又趋浓厚。不过从他方面看，道教的教主(张天师)代受朝廷的封命，无时间断，所以道教的教权在我国社会上可以说是已经到了根深蒂固的地步。因此，我们可以把自宋至明的时期看做是道教教权确立的时代。最后就明代《道藏》的纂印言，英宗正统年间(1436～1449)所编印的计有5305卷，是为《正藏》，神宗万历三十五年(1607)命第50代天师张国祥加以补充，计180卷是为《续藏》。(现北平白云观置有正续藏全套。)

第六编　清代的哲学(经学)

第一章　概　　说

有明中叶以后，阳明学派风靡一世，及其末流则徒骋游说，毫无实际。王学流传，据《明儒学案》，分为七派，(浙中，江右，南中，楚中，北方，粤闽，泰州。)而崭然露头角者实只浙中、江右、泰州。江右最称纯谨。浙中的龙溪及泰州的心斋，天分都属极高，然其后流弊亦为最甚。论者谓阳明之学得龙溪、心斋而风行天下，亦以龙溪、心斋而决裂不可收拾，浙中之弊要在玩弄本体，以为别有一物可以把持，就未免终陷玄虚，而纯任流行，尤易致解缆放船，绝无收束。更益以泰州的猖狂机变，王学末流遂无所不至。清张武承(名烈，大兴人。)撰《王学质疑》，力攻王学的流弊说　“高者脱略职业，歇睡名庵。卑者日沉迷于酒色名利。案有楞严、南华者为名士。挟妓呼庐，裸而夜饮者为高致。抗官犯上，群噪而不逊者为气节。矫诈嗜杀，侥幸苟利者为真经济。谨纲常，重廉隅者为宋头巾。举天下庠序之士，如沸如狂，入则诟于家，出则哗于朝，闯献之形日积于学士大夫之心术而天下不可为。”流弊至于此极，王学之为识者所疾恶，自属理之当然。所以，大体讲，清代的学问实可以说是对于王学的反动。清学的端绪为明代诸遗臣所开辟，其中最主要的人物为孙奇逢、黄宗羲、顾炎武、李颙、王夫之五人。孙奇逢、黄宗羲、李颙主折衷朱王，顾炎武、王夫之主黜明尊宋，而他们兼修汉唐训诂注疏之学则一。所谓清代的考证学，实由黄宗羲、顾炎武二人开其端，阎若璩、胡渭二人奠其基。不过在康熙以前，当时的学风毋宁有尊崇宋学，折衷古学的

倾向。及至乾隆时代，惠栋、戴震一经出世，考证学遂盛极一时。惠栋为吴派之祖，其门下有余萧客、江声、王鸣盛、钱大昕、王昶等，而戴震亦出其门。戴震为皖派之祖，其门下有王念孙、段玉裁等。(念孙子引之，亦以考证著名，世称戴段二王。)他们排斥宋学之空疏，自唐溯汉，提倡许郑的朴学。无论治经治史以及治子，皆重训诂，凭实证，主以求真的精神与致密的方法，整理古籍，这就是考证学的特长。世人通常把这种考证学名之曰汉学，以示别于宋学。这样，清初之学大体可以说是从王学解放以复于宋，而乾嘉之学大体可以说是从宋学解放以复于汉。为便利计，我们名前一派为宋学派，名后一派为汉学派。在于清初，此外尚有颜元一派，直标周孔，注重实行，元的识见殊为高卓，我们特名之曰实行派。三派之中，在清代学术史上以汉学派为最占重要，自不待言。

汉学派的主张在于依据考证，阐明经书的精义以获得孔孟的真意。他们最重训诂，所以他们对于东汉郑玄视若神圣。而考证之学日趋精密以后，其结果却反有忘本逐末之象；就是在于考证学家里面，后来固有训诂派、音韵派、金石派、校勘派、辑佚派等的勃兴，可是他们的研究未免流于支离琐碎，他们都只知为考证而考证，更不把考证看做是阐明圣道的一种手段了。这当然又引起了识者的不满。况且即就汉学而论，马融、郑玄之学要不外是东汉古文之学，即曰复古，亦自无止于东汉之理。于是道咸以后，遂有所谓公羊学派的崛起；庄存与、刘逢禄倡之于前，龚自珍、魏源继之于后，而清末的康有为实为其中之主要人物。公羊学派主张推倒考证家的东汉古文学，以复于西汉今文学。他们对于西汉董仲舒之说最为尊重。当时海通大开，世变日亟，这派学者又往往藉《公羊》学之名论述时事与政制，得以免触朝廷的禁纲，才智之士遂多趋附之。

要之，就有清一代的学术言，在于中叶的最重要的学派为汉学派，在于末叶的最重要的学派则为公羊学派。

又自鸦片战役(1840)以后，西化东渐，日甚一日，清末欧西思想之影响于我国者亦颇显著。考我国吸收西洋学术，其发端远在明末，当时徐光启与西洋教士翻译天算水利诸书，这可以说是西学输入

的第一期。清康熙年间(1662～1722)，朝廷用西人利玛窦、汤若望等改正历算，编《历象考成》、《仪象考成》等书，这可以说是西学输入的第二期。同治年间(1862～1874)，曾国藩创办江南制造局，翻译制造、测量、格致、兵书等，这可以说是西学输入的第三期。以上三期之中，国人心目类皆集注于物质科学，故西学于思想上并无明显的影响。等到光宣年间(1875～1911)严复译印英法的名著，(如天演论，名学，群学肄言及法意等。)于是国人思想遂稍稍改变。识者也渐悟我国之不及西洋并不单限于船坚炮利的一点了。

在清代学术史上还有值得注目的一事为《四库全书》的编钞。乾隆三十七年，开四库全书馆，征求天下书籍，阅时凡十余年，编钞始告竣事。这一部丛书实集我国经、史、子、集四部书籍的大成。当时分钞七份，建七阁以贮藏之。文渊阁在北京文华殿后。文潮阁在奉天行宫。文津阁在热河避暑山庄。文源阁在北京圆明园。这叫做内廷四阁现在文源阁所藏，毁于兵燹，荡然无存。其余三阁之书尚无阙失。高宗又以江浙为人文所聚，特命于江苏扬州的大观堂建文汇阁，镇江的金山寺建文宗阁，浙江杭州西湖的孤山建文澜阁，分贮同书各一份。文汇、文宗毁于洪杨之乱。文澜之书亦多散失，现虽补钞成套，已非当年旧帙，存浙江图书馆中。《四库全书》总目如下:

(一)经部—易类，书类，诗类，礼类，春秋类，孝经类，五经总义类，四书类，乐类，小学类。

(二)史部—正史类，编年类，纪事本末类，别史类，杂史类，诏令奏议类，传记类，史钞类，载记类，时令类，地理类，职官类，政书类，目录类，史评类。

(三)子部—儒家类，兵家类，法家类，农家类，医家类，天文算法类，术数类，艺术类，谱录类，杂家类，类书类，小说家类，释家类，道家类。

(四)集部—楚辞类，别集类，总集类，诗文评类，词曲类。

以上每类分著录与存目二种，前者录该书全文，归入四库，后者但记其名。其部数如下:

	著录	存目
经部	693 部	1080 部
史部	564 部	1564 部
子部	924 部	1995 部
集部	1276 部	2127 部
总计	3457 部	6766 部

乾隆四十七年，高宗又敕纪昀等撰《四库全书总目提要》，将这10223 部的书籍一一为之解题，成书凡 200 卷，学者称便。

最后，再就佛道二教一言。清初诸帝，如顺治、康熙、雍正、乾隆等，颇崇信佛教，并喜参神。高宗又编刊《大清重刊三藏教目录》(即当时所刊的《藏经》的目录)，把后世大德著述，增入《藏》中。明万历十七年所刊大藏为 6771 卷，而当时所刊的《藏经》(即所谓《龙藏》) 却有 7247 卷。惟清室以满人入主中国，有蒙古人尊重喇嘛的遗风，留宫诵经多系喇嘛，真正佛教实无足述及太平天国起，佛教受其排斥，遂更一蹶不振。至于道教，清代仅有世袭的张天师，专恃符箓祈禳，藉以苟延残喘。到了道光年间，并停止天师入觐，势力愈衰。总之，在于清代，佛道二教在世俗社会上当做宗教虽仍具相当的魔力，可是从教理方面讲，实无值得特加叙述之点。而自西人东来以后，基督教却渐在我国弘布起来了。

现在把清代的宋学派、汉学派、实行派及公羊学派的重要的代表分别略述于后；至于各种宗教，以其在清代与思想史上，并无重大的影响，一概不赘。

第二章　宋学派(即义理学派)

清初宋学派中的主要的学者为孙奇逢、黄宗羲、顾炎武、李颙及王夫之。五人里面，顾王二人黜明崇宋；孙黄李三人则主调和宋明，而就中黄氏为王学遗绪，不过主张以读书穷理来补救王学末流的空疏之弊，故其王学的色彩最为浓厚。

孙奇逢，字启泰，号夏峰，又号钟元，直隶容城人。生于明神宗

万历十二年(1584)，卒于清圣祖康熙十四年(1675)。清初诸儒以夏峰最为老师。夏峰在明季已有显名，其学本出阳明的系统，晚年则想综合程朱陆王的异同以归于一。他年青时曾与左光斗、魏大中等以气节相尚。熹宗天启年间，魏忠贤乱政，大兴党狱，左魏诸公都被逮，他不避危祸，力为营救，义声震于一世。鼎革后，清圣祖闻其贤，屡征不起，渡河隐居苏门的夏峰，讲学授徒以终。著有《理学宗传》26卷，《理学传心纂要》8卷及《夏峰先生集》60卷等。就中《理学宗传》一书为自汉以来各哲学家的学案，系他生平最致力的著作。

奇逢的思想，初以象山、阳明为宗，晚更和通朱子之学。他的特长在于破除门户之见。所撰《理学宗传》一书把从汉迄明的儒家的传记加以搜辑。他特表宋代的周、程、张、邵、朱、陆及明代的薛(敬轩)、王(阳明)、罗(念菴)、顾(宪成)诸子为儒家的正宗，汉董仲舒以下迄明季诸儒中谨守绳墨者次之，如龙溪等出入老佛，则附之于后方，可见他的态度对宋明二学是不偏不倚的。他的论学以慎独为宗，主张在人伦日用间体认天理。他尝言喜怒哀乐中节，视听言动合礼，子臣弟友尽分，乃系终身行之而不能完成的一种事业。他又说自七十以往，每阅十年工夫加密，而独知之地不敢自欺，无或稍懈。他的涵养之深与体道之精，可见一斑。他对所谓天理与以解释，以为树立天理与阐明天理者乃圣贤之事。他曾经说　“圣贤为天地而立心，为生民而立命，其心及今，尚为存在。”“人者，天地之心也。人失其为人，天地何以清宁？故为天地立心，生民立命者，圣贤之事也。明王不作，圣人已远。尧、舜、孔子之心至今在此。非人也，天也。”(语录)推他的意思，天地之心(天理)虽可以说是人心的本体，可是阐明心命的奥义者却为圣人之事。可见他站在折衷朱王的立场，一面既不否认“心即理”之说；一面却又明白承认“圣人体仁以为天下之仪表，故当以圣贤遗意为标的，穷理以进”的主张。

李颙，字中孚，号二曲，西安盩厔人。他生于明熹宗天启六年(1626)，卒于清圣祖康熙四十四年(1705)。家贫无书，从人借读自经史百家以至二氏之书无不遍观。后弃去学问，从事静坐观心，大有所得。曾讲学江南，门徒甚众。清廷屡加征召，至以死拒。晚年悟虚

名为累，乃闭户不复接人，惟顾炎武至，加以款待而已。当时南有黄宗羲，北有孙奇逢，西有李颙，世人称为三大儒。颙的著作有《全集》26 卷(《四书反身录》8 卷亦在其内) 及《十三经纠谬》，《二十一史纠谬》等。就中，《反身录》一书最称精辟。

颙的思想，与奇逢同，亦主兼取陆王程朱，不偏一面。他尝答门人问“朱陆异同”说：“陆之教人，一洗支离锢蔽之陋，在儒教中最为儆切；使人言下爽畅醒豁，以自有所得。朱之教人也，循循有序，恪守洙泗家法，中正平实，极便初学。要之，二先生均于世教人心有大功，不可轻为低昂也。中于先入之言，抑彼取此，亦未可谓善学也。”(全集卷四) 他又说：“孔子以博文约礼之训，上接虞廷精一之传；千岁之下，渊源相承，确守不变，惟朱子为得其宗，生平自励励人，一以居敬穷理为主。穷理即孔门之博文，居敬即孔门之约礼，内外本末，一齐俱到，此正学也。故尊朱即所以尊孔也。然今人亦知辟象山，尊朱子，及考其所谓尊，则不过训诂文义而已，至于朱子内外本末之兼诣，主敬提躬实修之旨，则缺如，吾不知如何也。况下学循序之功。象山虽疏于朱子，然其为学也，先立其大者，峻义利之防，亦自不可得而掩之也。今日尊朱者能如是乎？而徒以区区语言文字之末，辟陆尊朱，则多见其不知量也。”(全集卷十五) 他的兼采朱陆，并重内外，可见一斑。他又极重践履，尝教诲门人说：“重实行不尊见闻，论人品不论材艺。”“我这里论学，却不欲人间讲泛论。只要各人自觅各人受病之所在，知有某病，即思自医某病，即此便是入门。”这样，当做儒家，他的见解可以说是极公正极周密的。

梁启超说：“吾于清初大师，最尊顾黄王颜，皆明学反动所产也。”又说：“顾黄王颜，同一王学之反动也，而其反动所趋之方向各不同。黄氏始终不非王学，但是正其末流之空疏而已；顾王两氏黜明存宋，而顾尊考证，王好名理；若颜氏者，则明目张胆以排程朱陆王，而亦菲薄传注考证之学，故所谓宋学汉学者，两皆唾弃。”(《清代学术概论》) 这些话甚得要领。现在拟于本章里面先述顾黄王三家，至于颜元，则让后章。

顾炎武，本名绛，字宁人，号亭林，江苏昆山人，生于明神宗万

历四十一年(1613)，卒于清圣祖康熙二十一年(1682)，年70。明季屡应试不第，遂弃学业屏居山中，讲求明体达用经世济人之学。明亡，他纠合同志，共举义兵，不成，昆山城破，母年60，对炎武说："我虽妇人，受国恩矣，今必死"，绝食而殁。临终戒后人勿仕二姓。炎武自是益刻励为学，周游天下，所至考其山川风俗，古今治乱之迹，自金石碑碣以及地理经济之学无所不通。他出游时，后车满载书籍以作实地研究的参考。见闻既广，卓然自成一家，当世都视为通儒。康熙十六年，卜居陕西的华阴。诸生请他讲学，他拒绝，说："近日李二曲亦以聚徒讲学得名，遂招逼迫，几至凶死，虽威武不屈，然名之累则已甚。"康熙十七年，诏征博学鸿儒。诸公卿争欲罗致，他豫使在京的门人加以拒绝说："刀绳俱在，勿速我死!"他著作甚多，有《日知录》32卷，《补遗》4卷，《天下郡国利病书》120卷，《肇域记》100卷，《音学五书》38卷，《五经异同》3卷，《左传杜解补正》3卷，《九经误字》1卷，《石经考》1卷，《金石文字记》6卷，《经世编》12卷，《下学指南》6卷，《文集》6卷，《诗集》5卷，《历代帝王宅京记》10卷，《昌平山水记》2卷等。

炎武对于晚明学风首施猛烈的攻击，以为阳明之罪与王夷甫、王介甫相等。他说："今之君子聚宾客门人数十百人，与之言心言性，舍多学而识以求一贯之方，置四海困穷不言而讲危微精一，我弗敢知也。"(《亭林文集》答友人论学书)"今之学者，偶有所窥则欲尽废先儒之说而驾其上；不学则借一贯以文其陋；无行则逃之性命之乡以使人不可诘。"(《日知录》)"以一人而易天下，其流风至于百有余年之久者，古有之矣，王夷甫之清谈，王介甫之新说；其在于今，则王伯安之良知是也。孟子曰：天下之生久矣，一治一乱。拨乱世反诸正，岂不在后贤乎?"(《日知录》)晚明王学类于狂禅，炎武的竭力排斥，亦属理所当然。自兹而后，王学遂渐告衰熄，所以他的大声疾呼对于清代思潮的转向碓有很大的力量。炎武之学大体宗尚程朱。他力辟阳明所主张的朱子晚年定论的错误，他注重实践，并主张以平近著实教人。他论为学的要旨说："博学于文，行己有耻。自一身以至天下国家，皆学之事。自子臣弟友以至出入往来辞受取与之间，皆有耻之

事。不耻恶衣恶食，而耻匹夫匹妇不被其泽。故曰：万物皆备于我，反身而诚。”(下学指南) 他又“以为圣人之道下学上达之方：其行在孝弟忠信；其职在洒扫应对进退；其文在《诗》、《书》、三《礼》、《周易》、《春秋》；其用之于身，在出处辞受取与；其施之于天下，在政令、教化、刑法；其所著之书皆以拨乱反正，移风易俗，以驯至乎治平之用，而无益者一切不谈”。(亭林文集与友人书) 这样，炎武的践履笃实是与程朱如出一辙。炎武又树立了“经学即理学”的标语，以为舍经学外别无所谓理学，“自有舍经学以言理学者，而邪说以起”。推测起来，他这些话大概为反对象山“六经皆我注脚”的主张而发，实也为反对当时专尚浮虚的王学而发。他的黜陆王，崇程朱，由此可见，而清代朴学之风亦炎武此语有以启之。

炎武在消极方面打破了王学；而在积极方面，他在哲理上固无特殊的建设，但在方法上却有莫大的贡献。他所创立的新方法实为清代考证学派所以出现的导火线。梁启超说得最好：“炎武所以能当一代开派宗师之名者何在？则在其能建设研究之方法而已。约举有三：一曰贵创。炎武之言曰，有明一代之人，其所著书，无非窃盗而已。(《日知录》) 其论著书之难曰，必古人所未及就，后世之所不可无，而后为之。(《日知录》) 其《日知录自序》云，愚自少读书。有所得辄记之；其有不合，时复改定；或古人先我而有者，则遂削之。故凡炎武所著书，可决其无一语蹈袭故人。其论文也亦然。曰，近代文章之病，全在摹仿，即使逼肖古人，已非极诣。(《日知录》) 又曰，君诗之病，在于有杜；君文之病，在于有韩欧；有此蹊径于胸中，便终身不脱依傍二字。(亭林文集与友人书) 观此知摹仿依傍，炎武所最恶也。二曰博证。《四库全书日知录提要》云，炎武学有本原，博赡而能贯通，每一事必详其始末，参以证佐，而后笔之于书，故引据浩繁而牴牾者少。此语最能传炎武治学法门。全祖望云，凡先生之游，载书自随，所至阨塞，即呼老兵退卒询其曲折，或与平日所闻相合，即发书而对勘之。(亭林先生神道表) 盖炎武研学之要诀在是；论一事必举证，尤不以孤证自足，必取之甚博，证备然后自表其所信。其自述治音韵之学也，曰……列本证旁证二条，本证者诗自相证也，旁证

者采之他书也，二者俱无，则宛转以审其音，参伍以谐其韵。(音论)此所用者，皆近世科学的研究法；乾嘉以还，学者固所共习，在当时则固炎武所自创也。三曰致用。炎武之言曰，孔子删述《六经》，即伊尹太公救民水火之心，故曰，载诸空言，不如见诸行事。……愚不揣有见于此凡文之不关于《六经》之指，当世之务者，一切不为。(亭林文集与人书)彼诚能践其言，其终身所撰著，盖不越此范围；其所谓用者果真为有用与否，此属别问题；要之其标实用主义以为鹄，务使学问与社会之关系增加密度，此实对于晚明之帖括派清谈派施一大针砭；清代儒者以朴学自命以示别于文人，实炎武启之；最近数十年以经术而影响于政体，亦远绍炎武之精神也。"(《清代学术概论》)启超对于炎武，可谓推崇备至了。

黄宗羲，字太冲，号南雷，又号梨洲，浙江余姚人。生于明神宗万历三十七年(1609)，卒于清圣祖康熙三十四年(1695)。父尊素以劾魏忠贤，死于诏狱(时宗羲年17)。毅宗即位，宗羲袖铁锥草疏入京，讼冤。至则忠贤已诛，因手刺杀父的狱卒，上书请诛阉党，其性情热烈如此。归里后肆力于学，对于经史、天算、百家、九流以及释道之书无所不窥。遵父遗命，就学于刘宗周(蕺山)之门。他又依据其父"学者不可不通晓史事"的遗训，自有明十三朝实录起以至二十一史，最所精研。二弟宗炎、宗会，并负异才，号浙东三黄。清兵至浙东，刘宗周死节，他纠合志士共御清兵，出入危离，数濒于死。后知大势已去，乃奉母回里，潜心著述，教授子弟。康熙十七年，诏征为博学鸿儒，以年老固辞。著有《明儒学案》60卷，《易学象数论》6卷，《律吕新义》2卷，以及《宋元学案》(全氏补成)，《南雷文定》，《南雷文约》，《明文海》，《明史案》，《明夷待访录》等书约数十种。

宗羲早年师事刘宗周，所以他可归入于王学的系统。中年以后，方向一变，他对阳明虽始终不加攻击，但于其末流之弊明言不讳。他曾经说　"明人讲学，袭语录糟粕，不以《六经》为根柢，束书而从事于游谈，更滋流弊。故学者必先读经，然拘执经术，不适于用，欲免迂儒，必兼读史。"(清史黄宗羲传)又说　"读书不多，无以证理之变化；多而不求于心，则为俗学。"(全祖望黄梨洲先生神道碑)他主张

读书穷理，宛然宋儒口吻。宗羲享年甚永，在学术方面造就最宏。清代各种学问多发端于宗羲。他治天算，著书八种，为梅文鼎天算学的先声。所著《律吕新义》开乐律研究之绪。其《易学象数论》，与胡渭《易图明辨》互相发明，其《授书随笔》则为答解阎若璩所提出的关于《古文尚书》的疑问而作；可见阎胡之学也都受着宗羲的影响。而就中尤以史学为最。如说炎武为清代经学之祖，那么，宗羲实为清代史学之祖。他所著《明儒学案》、《宋元学案》，中国之有学术史，实自此始；所撰《明史案》共 244 卷，卷帙浩繁，堪称巨著。清代史学盛于浙东。鄞县万斯同为他的弟子。斯同之后，同县又有全祖望，亦私淑宗羲；会稽有章学诚，著有《文史通义》，学识高超，也属于宗羲的系统。

宗羲精于象数之学，于自来象数之说都能晓其始末而洞悉瑕疵之所在。所著《易学象数论》专考象数之说，力辟方士道家之窜乱附会，而于朱熹之提倡《图书》，尤致不满。他在同书的序文中说 “夫《易》者范围天地之书也，广大无所不备，故九流百家之学俱可窜入焉。自九流百家借之以行其说，则于《易》之本义反晦矣。《汉书·儒林传》孔子六传至菑州田何，《易》道大兴，吾不知田何之说何如也。降而焦京，世应、飞伏、动爻、互体、五行、纳甲之变无不具者，一时《易》说入于淫瞽方技之流，可不悲乎？有魏王辅嗣出而注《易》，得意忘象，得象忘言，日时岁月，五气相推，悉皆摈落，多所不关，庶几潦水尽而寒潭清矣。顾论者谓其以《老》《庄》解易。试读其注，简当而无浮义，何曾笼统玄旨？故能远历于唐，发为《正义》，其廓清之功不可泯也。然而魏伯阳之《参同契》，陈希夷之《图书》，远有端绪，世之好奇者卑王注之淡薄，未尝不以别传私之。逮伊川作《易传》，收其昆伦旁薄者，散之于六十四卦中，理到语精，《易》道于是大定矣。其时，康节上接种放、穆修、李之才之传，而创为《河图》、《先天》之说，是亦不过一家之学耳。晦菴作《本义》，加之于开卷，读《易》者从之。后世颁之学宫，初犹兼《易传》并行，久而止行《本义》，于是经生学士信以为羲、文、周、孔，其道不同。……自科举之学一定，世不敢复议，稍有出入其说者，即以穿凿诬之。夫所谓穿

凿者，必其与圣经不合者也，摘发传注之讹，复还经文之旧，不可谓之穿凿也。《河图》、《洛书》，欧阳子言其怪妄之尤甚者，且与汉儒异趣，不特不见于经，亦不见于传。……晦翁云，谈《易》者譬之烛笼，添得一条骨子即障了一路光明；若能尽去其障，使之统体光明，岂不更好？斯言是也，奈何添入康节之学，使之统体皆障乎？世儒过视象数以为绝学，故有所欺。余一一疏通之，知其于《易》，本了无干涉，而后反求之程《传》，或亦廓清之一端也。”他的反对迷信与主张回复经文之旧，可称卓见。

清初诸儒，都讲致用，都讲经世之务，而宗羲以史学为根柢，所以言之尤为透彻。所著《明夷待访录》，其言颇多创见，且影响于清末思想界者不小。《原君篇》说　“有生之初，人各自私也，人各自利也，天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。有君人者出，不以一己之利为利而使天下受其利，不以一己之害为害而使天下释其害。……后之为人君者不然，以为天下利害之权皆出于我，以天下之利尽归于我，以天下之害尽归于人，亦无不可。使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之公。……视天下为莫大之产业，传之子孙，受享无穷。……此无他，古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世经营者为天下也；今也以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者为君也。……天下之人怨恶其君，视之若寇雠，名之为独夫，固其所也，而小儒规规焉以为君臣之义无所逃于天地之间，至桀纣之暴，犹谓汤武不当诛之，而妄传伯夷叔齐无稽之事。乃兆人万姓崩溃之血肉曾不异夫腐鼠，岂天地之大，于兆民万姓之中，独私其一人一姓乎?”《原法篇》说　“后之人主既得天下，惟恐其祚命之不长也，子孙之不能保有也，思患于未然以为之法。然则其所谓法者，一家之法，非天下之法也。……夫非法之法，前王不胜其利欲之私以创之，后王或不胜其利欲之私以坏之，坏之者固足以害天下，其创之者亦未始非害天下也。……即论者谓有治人无治法，吾以为有治法而后有治人。”这些议论，在于今日，固属平常，且宗羲不能脱复古思想的窠臼，其见解也不免含有错误之点：可是在二百余年前，这却不能不说是大胆的创论。况且清初嫉视汉族最甚，于专制淫威之下倡此革

命的论调，实非天下之大勇不办。宗羲真不愧为豪傑之士。

王夫之，字而农，号姜斋，湖南衡阳人。生于明神宗万历四十七年(1619) ，卒于清圣祖康熙三十一年(1692) 。夫之幼即颖慧，年 24 举于乡。明亡，桂王监国桂林，大学士瞿式耜辅佐之。夫之往从，授行人官。后以母病辞归。桂王覆亡，式耜殉节桂林，夫之遂隐遁不出。展转于湘西郴永涟邵一带，与苗猺杂处。晚年居衡阳的石船山，杜门谢客，专事著述。学者称为船山先生。他著书甚多，家贫未刻，以是多散亡。现存《船山遗书》计 288 卷，不过是他的著作的一小半而已。

夫之服膺宋张载之说，对于程朱亦颇推重，惟深恶王守仁之说，因之对于陆九渊亦竭力攻击。他攻陆王说 “质以忠信为美，德以好学为极。绝学而游心于虚，吾不知之矣。导天下以弃其忠信，陆子静倡之也。”(思问录内篇) “侮圣人之言，小人之大恶也。……姚江之学，横拈圣言之近似者，摘一句一字以为要妙，窜入禅宗，尤为无忌惮之至。”(俟解) 陆王学派的末流谈尚玄虚，行类猖狂，夫之所论，可谓切中其弊。他虽力辟陆王，然于北宋五子，除对邵子略有微辞外，余均加以推重，而于横渠的《正蒙》尤表崇仰。可见他也是黜明崇宋的一人。

夫之治学，排除迷信，注重实证，饶有科学的精神。他最好治《易》，以为《易》乃圣道的显现，举凡礼乐的精微，与夫仁义的大用俱存于《易》。他说《易》的著作有《内外传》及《周易稗疏》等，他不信陈抟之学，亦不信京房之术，于《河图》、《洛书》、《纬书》杂说，无不力辟其妄。其《思问录外篇》驳斥五行生克之说极为透彻。他说: “证金克木，以刃之伐木; 则水渍火焚不当坏木矣。证木克土，以草树之根蚀土; 则凡孳息其中者皆伤彼者乎? 土致养于草树犹乳子也，子乳于母。岂刑母耶? 证土克水，以土之湮水则不流; 是鲧得顺五行之性而何云汩乱? 土壅水，水必决，土劣于水明矣。证水克火，以水之熄火: 乃火亦熯水矣，非水之定胜也。且火入水中而成汤，彼此相涵而固不相害也。证火克金，以冶中之销铄; 曾不知火炀金流，流已而固无损，固不似土壤水渍之能蚀金也。凡为彼说，皆成戏论非穷物

理者所当信。”五行阴阳之说笼罩我国思想界至久，夫之竟能用物理的事实证明其为谬误，可称卓识之士。他又说　“天下之物理无穷，已精而又有其精者，随时以变而皆不失于正。但信诸己而即执之，云何得当？况其所为信诸己者，又或因习气，或守一先生之言，而渐渍以为己心乎?”(俟解)这种精神实与欧西今日的科学的精神完全相合。

夫之之学，就现在的遗书言，尚不能说已成整个思想的体系，然他的见解确不落“习气”，不“守一先生之言”。所著《读通鉴论》、《宋论》，往往独具只眼，另有新解。他喜欢思辨与究理，所撰《张子正蒙注》、《老子衍》、《庄子解》，都系精辟的著作，他是想自创一派哲学而未告完成的一个学问家。他说　“天理即在人欲之中，无人欲则天理亦无从发现。”(正蒙注)这可以说是发宋元以来所未发，后来戴震的学说实是由此衍出的。

清初的宋学派，除上述数人以外，尚有陆世仪(1611～1672，字道威，号桴亭，江苏太仓人)及陆陇其(1630～1692年，字稼书，浙江平湖人)等，以其墨守程朱别无创见，一概从略。

第三章　实　行　派

清初诸大儒大都斥明学，重宋学，并多少各带汉学的色彩，已如上述，而此地所谓实行派则不仅排明学，兼斥宋学，不仅斥宋学，兼排汉学，这一派的学问家只知注重实行，把一切章句空谈皆视为末务。这一学派的代表为颜元，元的高足弟子有李塨与王源。惟元的主张类于墨子，其道太刻苦，所以传之未久，即告中绝。

颜元，字浑然，号习斋，直隶博野人。生于明毅宗崇祯八年(1635)，卒于清圣祖康熙四十三年(1704)，年70。父杲，于元4岁时，远往辽东；母殁于何时，亦不可考。他自幼即受蠡县朱翁的抚养，遂姓朱，为蠡人。8岁就学，刻苦勤勉，异于常儿。年19，入庠。他初学神仙导引，既而悟其妄，遂弃去，益发奋读书，学因大进。后归宗颜氏，乃赴关东寻父，得其墓于沈阳，招魂题主，奉归故里。他为学始宗陆王，寻归程朱，后乃悟周孔之道别有所在，以为宋

明之学俱不可靠。学既通，乃开家塾，教子弟，后又南游中州，提倡实学，明辨婉引，人多归之。晚年主教漳南书院，教人以读讲、作文外，并使习射、习书数、举石、超距、技击、歌舞等。著有《存学》、《存治》、《存性》、《存人》四编等。(收入《颜氏遗书》及《颜李遗书》中)。李塨、王源所编的《颜习斋先生年谱》，系依据元的日记及遗稿而成，故亦为元学的精粹。

元在34岁以前，尊尚程朱陆王之学，日从事于静坐读书。34岁以后，他的态度一变，专重习行，对于宋学遂竭力攻击。他摈斥宋学的言论甚多，要旨则不外四点。(一)宋学近禅，与纯正的儒学自相悬殊，(二)宋学注重读书，与古之实学有别，(三)宋学为无用之学，古学却为有用之学，(四)宋学论性宗旨，与孔孟性善之旨不同。他说："至宋而程朱出，乃动谈性命，相推发先儒所未发。以仆观之，何尝出《中庸》分毫？但见支离灭裂，参杂于释老，徒令异端轻视吾道耳。"(存学)"程子辟佛之言曰：弥近理而乱真。愚以为非佛之近理，乃程子之理近佛也。"(存学)"予未南游时，尚有将就程朱，附之圣门支派之意。自一南游，见人人禅子，家家虚文，直与孔门敌对；必破一分程朱，始入一分孔孟，乃定以为孔、孟、程、朱，截然两途，不愿作道统中乡愿矣。"(年谱卷下)他以为"程朱与孔孟体用皆殊"；居敬为孔子之体，静坐惺惺为程朱之体；兵农礼乐为孔子之用，经筵进讲，正心诚意，则为程朱之用(同上)。又周孔以六艺教人，罕言性命，而程朱则肆力于讲读，专以发明性命为事。此即攻击宋学之近禅处。(元对程朱尚力斥为近禅，对于陆王，自更不必说了。其论斥陆王之言甚多，兹不赘。)他又说："试观两宋及今，五百年学人尚行禹、益、孔、颜之实事否？徒空言相继，纸上加纸，而静坐语录中有学，小学大学中无学矣；书卷两庑中有儒，小学大学中无儒矣。"(习斋记余)"宋儒如得一路程本，观一处又观一处，自喜为通天下路程，人亦以晓路称之，其实一步未行，一处未到"。(年谱卷下)此即攻击宋儒偏重读书处。《存学编》说："宋元来儒者却习妇女态，甚可羞。无事袖手谈心性，临危一死报君王，即为上品矣。岂若真学一复。户有经济，使乾坤中永享治安之泽乎？"全书又说："吾读

《甲申殉难录》至‘愧无半策匡时难，惟余一死报君恩’，未尝不凄然泣下也。至览和靖祭伊川‘不背其师有之，有益于世则未’二语，又不觉废卷浩叹为生民久之。”这是元斥宋学之无用处。宋儒论性往往分为本然之性与气质之性，以为前者善而后者恶。他却说：“若谓气恶，则理亦恶；若谓理善，则气亦善。盖气即理之气，理即气之理，乌得谓理纯一善而气质偏有恶哉?”(存性)他以为“吾性所自有，吾气质亦所自有，皆天赋之我”，(言行录卷下)孟子所谓性善不但指性，兼指气质而言。这是元驳宋儒论性处。

元不仅攻斥宋学，即对汉学亦力加抨击。训诂注疏之学，在他，都是无补于世，徒耗光阴的游戏。他说：“书之病天下久矣！使生民被读书之祸，读书者自受其祸。而世之名大儒者方且读尽天下书，方且每篇三万遍，以为天下倡；历代君相方且以爵禄诱天下于章句浮文之中；此局非大圣大贤不能破矣。”(言行录)“后儒以文墨为文，虚理为礼，将博文改为博读博讲博著，不又天渊之分乎?”(年谱卷下)“纸墨上多一分，便身世上少一分”(存学)。“诸儒之论，在身乎？在世乎？徒纸笔耳！则言之悖于孔孟者坠也，言之不悖于孔孟者亦坠也。”(习斋记余)“书之文字固载道，然文字不是道。如车载人，车岂是人?”(年谱卷下)“《四书》、诸经、群史、百氏之书，所载者原是穷理之文，处事之道。然但以读经史、订群书为穷理处事，以为求道之功，则隔千里；以读经史、订群书、为即穷理处事，曰：道在是焉，则相隔万里矣。……譬之学琴然：诗书犹琴谱也，烂熟琴谱讲解分明，可谓学琴乎？故曰以讲读为求道之功，相隔千里也。更有一妄人，指琴谱曰：是即琴也。辨音律，协声韵，理性灵，通神明，此物此事也。谱果琴乎？故曰以书为道，相隔万里也。”(存学)“纸墨之功多，恐习行之精力少也。”(年谱卷下)“用实功，惜精力，勿为文字耗损。”(同上)由此可见他反对汉学的剧烈了。

颜元之学，其精神至为崇高，而此崇高的精神有二方面，一曰求真，二曰救世。“立言但论是非，不论异同。是，则一二人之见不可易也。非，则虽千万人所同，不随声也；岂惟千万人，虽百千年同迷之局，我辈亦当以先觉觉后，竟不必附和雷同也。”(言行录)此种求

真的精神何等彻底！“天下事皆吾儒分内事，儒者不费力，谁费力乎？”（存学）“苍生休戚，圣道明晦，敢以天生之身，偷安自私乎？”（年谱卷下）“历代之消可自今日长，历代之衰可自今日盛，历代之降可自今日升。”（习斋记余）此种救世的精神又何等诚挚！他尝致函陆桴亭说：“宋儒，今之尧、舜、周、孔也。韩愈辟佛几至杀身，况敢议今之尧、舜、周、孔乎？季友著书驳程朱之说，发州决杖，况敢议及宋儒之学行品诣者乎？此言一出，身命之虞所必至也，然惧一身之祸而不言，委气数于终误，置民物于终坏，听天地于终负，恐结舌安坐，不援沟渎，与强暴横逆内人于沟渎者，其忍心害理不甚相远也。”（习斋记余）他的自视之重与夫为公之勇，可见一斑。

元最注重习行，自律如此，教人亦如此。他说：“道不在诗书章句，学不在颖悟诵读，而期如孔门博文约礼，身实学之，实习之。”（存学）“人之为学，心中思想，口内谈论，尽有百千义理，不如身上行一理之为实也。人之共学，印证诗书，规劝功过，尽有无穷道德，不如大家行一道之为真也。”（《言行录》）他又举实例以说明言行的差别说：“吾尝谈天道性命，若无甚扞格，一著手算九九数，辄差。王子养（养粹）讲冠礼，若甚易，一习初祝，便差。以是知心中醒，口中说，纸上作，不从身上习过，皆无用也。”（存学）他又劝告门弟说：“习行于身者多，劳苦于心者少！”（年谱卷下）他对实习实行既这样注重，而躬行教人要以六艺为主。他说：“妄有《存学》一编，复明周孔六德、六行、六艺，（六德六行六艺三者即《周礼·大司徒》所谓‘乡三物’。六德为知仁圣义忠和。六行为孝友睦姻任卹。六艺为礼乐射御书数。）而于六艺尤致意焉。”（习斋记余）他把六艺看做是六德之作用，六行之材具，所以六艺实为乡三物的基本。《存学编》阐明圣人创立六艺的原意说：“圣人知人不习义理，便习闲事，所以就义理作用处，制为六艺，使人自习熟之。若只在书本上觅义理，虽亦羁縻此心，不思别事，但放却书本，即无理会。若直静坐，劲使此心熟乎义理，又是甚难，况亦依旧无用也？”他的推重六艺，可以想见。他既重行不重言，所以他又主动不主静。《言行录》说：“常动则筋骨竦，气脉舒，故曰，立于礼，故曰，制舞而民不瞳。宋元儒者皆习静，今

日正可言习动。”他又说　“三皇、五帝、三王、周、孔，皆教天下以动之圣人也，皆以动造成世道之圣人也。五霸之假，正假其动也。汉唐袭其动之一二以造其世也。晋宋之苟安，佛之空，老之无，周程朱邵之静坐徒事口笔，总之皆不动也。而人才尽矣圣道亡矣，乾坤降矣。吾尝言，一身动则一身强，一家动则一家强，一国动则一国强，天下动则天下强，益自信其考前圣而不谬，俟后圣而不惑矣。”(《言行录》)“吾用力农事，不遑食寝，邪妄之念亦自不起。若用十分心力，时时往天理上做，则人欲何自主哉？信乎力行近乎仁也！”(年谱卷上)可见他的注重行动与那种“生存一日，当为生民办事一日”的主张，不仅是济世的切实的手段而又是修养的良好的方法了。

要之，元一生未尝以空言立教，平素教门徒行孝弟，存忠信、习礼，习乐，习射，习御，习书数，究兵、农、水、火诸学，而以六艺为本。晚年主漳南书院时所定教学的计划尤为可观。《习斋记余》、《漳南书院记》说　“今元与诸子力砥狂澜，宁粗而实，勿妄而虚。请建正庭四楹，曰习讲堂。东第一斋西向，榜曰文事，课礼乐、书数、天文、地理等科。西第一斋东向，榜曰武备，课黄帝、太公、以及孙吴兵法，并攻守、营陈、陆水诸战法，射御、技击等科。东第二斋西向，曰经史，课十三经、历代史、诰制、章奏、诗文等科。西第二斋东向，曰艺能，课水学、火学、工学、象数等科。其南相距三五丈为院门。……门内直东曰理学斋，课静坐，编著程朱陆王之学；直西曰帖括斋，课八股举业皆北向。以上六斋，斋有长，科有领，而统贯以智仁圣义忠和之德，孝友睦姻任卹之行。元将与诸子虚心延访，互相师友，周孔之故道在斯，尧舜之奏平成者亦在斯矣。置理学帖括北向者，见吾道之敌对，非周孔本学，暂收之以示吾道之广，且以为时制；俟积习正，取士之法复古，然后空二斋。”我们由此也可窥知他的志愿之弘与眼识之高了。

元的门弟以李塨、王源二人为最著。塨(1659～1733)字刚主，号恕谷，直隶蠡县人，著有《大学辨业》、《小学稽业》、《圣经学规纂》、《周易传注》、《大学传注》、《中庸传注》、《论语传注》及《恕谷文集》等，俱收入《颜李遗书》之中。此外，塨的门人冯辰等共编有

《恕谷先生年谱》四卷。源字昆绳，顺天大兴人，卒于康熙四十九年(1710)。著有《平书》及《兵论》等，《明史稿兵志》亦出其手笔。

第四章　汉学派(考证学派)

萧一山在所著《清代通史》(中卷549页)说："自顾炎武攻击晚明之空疏，以'经学即理学'之言相号召，于是清代学风日趋朴实。清初之阎若璩、胡渭、毛奇龄、万斯大、王夫之诸人皆以生平之全力，一意于经，其成绩已略近于乾嘉学派之精神矣。惟其时门径初辟方法未精，成绩虽多，而精核者寥寥。且诸大师感于时势之激刺，慨然有经济之思，喜谈经国政要，亦不尽与乾嘉学者'为学问而治学问'之精神相同。又其时理学之残脉犹存，程朱陆王之余绪，犹复深印于人心，其为理学保守门户者固勿论矣，即乾嘉学者所崇奉之，顾、阎、胡，间亦杂糅前人之论，而别择未严，清代经学之特色尚未见也。自元和惠栋严画汉宋之界，其弟子江声、余萧客承之、于是汉学之壁垒乃森严矣。戴震继起，'分析条理，参严密瑮，上溯古义，而断以己之律令'，(章炳麟检论清儒篇语)由好古进而为精核，由信古进而为创造，提倡考证之精神，建立治学的方法，其弟子段玉裁、王念孙继之，益精核无伦，而清代考证之真精神乃确立矣。故论乾嘉学派者虽不能不推惠栋有创始之功，然言夫真正建设，则应以戴震为大宗焉。"萧氏之言大体是确当的。

如前所述，清初诸大师大都黜明崇宋，并各带有考证的色彩，顾炎武固不必说，黄宗羲等亦无一不然。至于阎若璩及胡渭，其注重考证更为明显，阎氏所著《尚书古文疏证》及胡氏所著《易图明辨》二书实可以说是清代考证学的先声。我们虽谓惠戴之学发源于阎胡二氏，亦不为过。

阎若璩(1636～1704)字百诗，晚年自号潜邱；先世居山西太原县，五世祖始移淮安，他自署太原，盖指原籍而言。年20，读《古文尚书》，即疑其伪，研究至三十余年之久，乃尽得其症结的所在，著《尚书古文疏证》8卷，引经据古，一一陈述其矛盾与错误，于是东晋

晚出的《古文尚书》25 篇及同时出现的《孔安国尚书传》皆被断为伪书。此书之伪，自宋朱熹元吴澄以来，学者也间有加以怀疑者，可是他们仅止于怀疑，因有所顾忌而不敢明白断定。自若璩的《疏证》出，此书之伪乃成定论。固然，辨别古书二十余篇的真伪，一见似乎不甚重要，但是事实不然，其影响于此后的学术界者却至为宏大。梁启超在所著《清代学术概论》说得最为透彻：“夫辨十数篇之伪书，则何关轻重？殊不知此伪书者，千余年来，举国学子人人习之，七八岁便都上口，心目中恒视为神圣不可侵犯；历代帝王，经筵日讲，临轩发策，咸所依据尊尚；毅然悍然辞而辟之，非天下之大勇固不能矣。自汉武帝表章六艺，罢黜百家以来，国人之对于六经，只许征引，只许解释，不许批评研究；韩愈所谓‘曾经圣人手，议论安敢到？’若对于经文之一字一句稍涉拟议，便自觉陷于‘非圣无法’，蹙然不自安于其良心，非特畏法网惮清议而已。凡事物之含有宗教性者，例不许作为学问上研究之问题，一作为问题，其神圣之地位固已摇动矣。今不唯成为问题而已，而研究之结果，乃知畴昔所共奉为神圣者，其中一部分实粪土也，则人心之受刺激，起惊愕而生变化，宜何如者？盖自兹以往，而一切经文皆可以成为研究之问题矣；再进一步，而一切经义皆可以成为研究之问题矣。以旧学家眼光观之，直可指为人心世道之忧，——当时毛奇龄著《古文尚书冤词》以难阎，自比于抑洪水，驱猛兽；光绪间有洪良品者，犹著书数十万言，欲翻阎案，意亦同此——以吾侪今日之眼光观之，则诚思想界一大解放。后此，今古文经对待研究，成为问题；六经诸子对待研究，成为问题；中国经典与外国宗教、哲学诸书对待研究，成为问题；其最初之动机实发于此。”

胡渭(1632～1714)，初名渭生，字朏明，晚年自号东樵，浙江德清人。康熙二十八年(1689)，徐乾学奉诏修《一统志》，延渭及阎若璩、顾祖禹、黄仪等分部纂辑，因得纵观天下郡国之书，又与若璩等互相攻错，学遂益进。所著《易图明辨》一书对于后代最有影响。此书大旨在于辨明宋以来所谓《河图》、《洛书》出自宋道士陈抟，非羲文周孔所有，故与《易》义无关。这个问题一见似乎比前更小，可

是此书在事实上却同样具有极大的力量。对这一点，梁启超也说得很为明白：“须知所谓‘无极’，‘太极’，所谓《河图》、《洛书》，实组织‘宋学’之主要根核；宋儒言理、言气、言数、言命、言心、言性，无不从此衍出。周敦颐自谓‘得不传之学于遗经’。程朱辈祖述之，谓为道统所攸寄；于是占领思想界五六百年，其权威几与经典相埒。渭之此书，以《易》还诸羲文周孔，以《图》还诸陈邵，并不为过情之抨击，而宋学已受致命伤。自此，学者乃知宋学自宋学，孔学自孔学，离之双美，合之两伤(此胡氏自序中语)；自此，学者乃知欲求孔子所谓真理，舍宋人所用方法外，尚别有其途。不宁惟是，我国人好以‘阴阳、五行’说经说理，不自宋始，盖汉以来已然；一切惑世诬民汩灵窒智之邪说邪术皆缘附而起。胡氏此书，乃将此等异说之来历和盘托出，使其不复能依附经训以自重，此实思想之一大革命也。”(《清代学术概论》)(当时具有怀疑精神的学问家此外尚有姚际恒、毛奇龄等，以其影响不及阎胡二氏之大，兹不更赘。)

自阎若璩、胡渭出，考证学的基础虽已逐渐奠定，可是他们的研究方法，漏略颇多。《尚书古文疏证》及《易图明辨》二书也往往杂糅前人之说，取舍并不十分精审。而把他们的精神加以发挥光大，使考证学底于完成者，实为惠栋与戴震，就中戴学的精深尤过于惠。惠栋为吴派的领袖，戴震为皖派的领袖。吴派自惠栋以后，承其学者有沈彤、江声、余萧客、江藩等。这一派大抵好博尊闻，崇奉汉儒，以汉人所是为是，汉人所非为非；他们识见虽高而用心不细，不能区别真是真非，实为最大的缺点。皖派始于戴震，承其学者有段玉裁、王念孙、王引之等，这一派精分真伪，深刻断制，立说一以征验为主，治学精神贵创见，治学方法重致密，所以成绩最好，实系考证学派的中坚。我们此地为便利计虽把二派都归入于汉学派，但是精密讲，惠派乃纯粹的汉学派，而戴派却比较惠派更进一步，是只问“是不是”，而不问“汉不汉”的。

惠栋字定宇，号松厓，元和人。生于康熙三十六年(1697)，卒于乾隆二十三年(1758)。祖周惕，父士奇，俱长经学，各有著述。栋承家学，益弘其业，著有《九经古义》16 卷，《周易述》22 卷，《易

汉学》8卷，《易例》2卷，《明堂大道录》8卷，《古文尚书考》2卷，《后汉书补注》15卷等，就中以关于《易》学的各书为最重要。

惠氏家学，以博闻强记为入门，以尊古守家法为究竟。栋父士奇于九经、四史、《国语》、《国策》、《楚辞》的文字都能背诵，尝对座客诵《史记·封禅书》终篇，不失一字。其记忆之强如此。士奇在所著《礼说》中说："康成三《礼》，何休《公羊》，多引汉法，以其去古未远……贾公彦于郑注……之类皆不能疏。…夫汉远于周，而唐又远于汉，宜其说之不能尽通也。况宋以后乎?"可见惠氏家学一以"古今"为"是非"。栋的治学的根本精神也就在此。他曾经说："汉人通经有家法，故有五经师。训诂之学，皆师所口授，其后乃著竹帛，所以汉经师之说，立于学官，与经并行。五经出于屋壁，多古字古言，非经师不能辨，经之义存乎训，识字审音乃知其义；是故古训不可改也，经师不可废也。余家四世传经，咸通古义……因述家学，作《九经古义》一书。"(九经古义首述)他的贬宋复汉的态度，可见一斑。他所著《易汉学》专考汉儒的《易》说，内分《孟喜易》二卷，《虞翻易》一卷，《京房易》二卷(附《干宝易》)，《郑玄易》一卷，《荀爽易》一卷，举凡汉儒"卦气"、"飞伏"、"爻辰"、"纳甲"等迷妄奇诡之说都叙述梗概。《周易述》则以汉儒《易》说注解《周易》。自今日言，汉儒《易》说的荒谬，较诸宋儒，有过之无不及，而栋却反以为凡宋必伪，凡汉必真。这样，栋信汉人未免太过，所以王引之加以批评，以为"惠定宇先生考古虽勤而识不高，心不细，见异于今者则从之，大都不论是非"(焦氏丛书卷首王伯申手札)。王氏此言确系的评。梁启超也说："惠派治学方法，吾得以八字蔽之，曰：'凡古必真，凡汉皆好'。其言'汉经师说与经并行'，意盖欲尊之使侪于经矣。……栋以善《易》名，其治《易》也，于郑玄之所谓'爻辰'，虞翻之所谓'纳甲'，荀谞之所谓'升降'，京房之所谓'世应'、'飞伏'与夫'六日七分'、'世轨'诸说，一一为之疏通证明；汪中所谓'千余年不传之绝学'者也。以吾观之，此其矫诬，与陈抟之'《河图》、《洛书》'有何差别？然彼则因其宋人所诵习也而排之，此则因其为汉人所倡导也而信之，可谓大惑不解。然而当时之人蔽焉，辄以此相尚。……平心论之，此派在

清代学术界，功罪参半。笃守家法，令所谓汉学者壁垒森固，旗帜鲜明，此其功也。胶固、盲从褊狭，好排斥异己，以致启蒙时代之怀疑的精神、批评的态度，几夭阏焉，此其罪也。清代学术，论者多称为‘汉学’；其实前此顾王颜诸家所治，并非‘汉学’，后此戴段二王所治，亦并非‘汉学’，其‘纯粹的汉学’，则惠氏一派洵足当之矣。夫不问‘真不真’，惟问‘汉不汉’，以此治学，安能通方？况汉儒经说，派别正繁，其两说绝不相容者甚多，欲盲从其一，则不得不驳斥其他。……然则所谓‘凡汉皆好’之旗帜亦终见其不贯彻而已。”(《清代学术概论》) 梁氏此论实系中肯之言。

这样，清代汉学之构成壁垒，固为惠氏一派之功，可是精密讲，清学的优点并不在是；其开辟研究的方法以建立真正的考证学派者实推戴震。震字慎修，一字东原，安徽休宁人。生于世宗雍正元年(1723)，卒于高宗乾隆四十二年(1777)，年55。震的年代，少江永42岁，少惠栋26岁，与钱大昕、王鸣盛等皆为同时。他自幼颖悟，年10岁，读到朱熹所撰的《大学章句》至“右经一章……”，就问他的塾师说：“此何以知为孔子之言而曾子述之？又何以知为曾子之言而门人记之？”他的塾师答：“此先儒朱子所注云尔。”问：“朱子何时人？”答：“南宋。”问：“周去宋几何时？”答：“几二千年。”问：“然则朱子何以知其然？”他的塾师无话可答。这是足以表示他一生研究学问的精神与态度的。他为着考求字义的精确起见，就检阅《说文解字》，三年以后，遂对十三经得到彻底的理解，后来，他向江永问过学，他与惠栋也是师友。他对于音韵、历算、水利等，都有深刻的研究和独到的见解。著作甚多。关于哲学方面者有《原善》三篇及《孟子字义疏证》三卷，尤以后者为他的哲学思想的精华。他自己也曾自负说：“仆生平著述之大，以《孟子字义疏证》为第一。”(段玉裁戴东原集序引)

根据戴震的见解，以为道乃系阴阳五行。《易经》所谓“一阴一阳”，《洪范》所谓水、火、木、金、土五行，都就是道。阴阳包含着五行，因为阴阳各具有五行；五行包含着阴阳，因为五行各具有阴阳。道含有“气化流行，生生不息”的作用。道是没有形质的，是形

而上的。万物都由道产生，是有形质的，是形而下的。总括一句，阴阳五行的气是形而上的道；万物是由禀受这种气而成的形而下的器。道发生“气化流行，生生不息”的作用，其间有一定的条理。惟其是有条理，才能生生；假使失掉了条理的话，生生的道是就会灭绝的。一物有一物的条理，一种行动有一种行动的条理。这样，万物万事都各含有“理”在内。这种“理”存在于各个事物之中，决不存在于事物之外。换一句话，他所谓理不是超越的而是内含的，不是主观的而是客观的。

就人性讲，他又以为血气心知乃系性的实体，好像阴阳五行是道的实体一样。惟其是有实体，所以可以区分；惟其是可以区分，所以有偏全厚薄清浊昏明的不齐，性的实体为血气心知；情、欲、知三者同出于血气心知的自然，换言之，也就是同出于性的自然。所以知、情、欲三者可以说是与生俱来的。这样，性包含着知、情、欲三者，其说恰似构造心理学者把知、情、意看做是心的三种要素一样。在他，声、色、臭、味，乃系欲的对象，喜、怒、哀、乐，乃是情的表现，美、丑、是、非乃出知的判定。有声色臭味的欲，才可以养生；有喜怒哀乐的情，才可以接物；有美丑是非的知，才可以通天地鬼神。这样，人性之中是具有欲、情、知三种“能”的，其中，知能辨别美丑是非，因亦能使人们满足入我的情欲，以达到仁、义、礼、智的境界。由此可见欲、情、知三者之同属重要与夫彼此关联之密切了。至就恶的起源论，他以为人类的欲、情、知，每每有失，故有所谓恶。欲的弱点是私，有私然后有贪邪；情的弱点是偏，有偏然后有乖戾；知的弱点是蔽，有蔽然后有差谬。不私，这种欲是仁，是礼义；不偏，这种情是和易平恕；不蔽，这种知是聪明圣智。私、偏、蔽三者之中，私蔽二病最宜摆脱。何谓私？就心的方面讲，叫做“溺”；就政治方面讲，收做“党”；就行为方面讲，叫做“慝”；就事实方面讲，叫做“悖”、“欺”；总括一句，乃系自私。何谓蔽？就心的方面讲，叫做“惑”；就政治方面讲，叫做“偏”；就行为方面讲，叫做“谬”；就事实方面讲，叫做“凿”、“愚”；总括一句，乃系自蔽。对这私与蔽，我们最应讲所以排除的方法。他以为去私在强恕，

解蔽在学。所谓“强恕”，就是推己及人，反躬自问的意思。强恕可以平人我的情。无过与不及的情就合乎理。学可以增益人的知识，使人由愚暗变为聪明，知识充足，行为自会趋于适当。去私解蔽，求知重行，才是圣学。概括说，他以为欲、情、知同出于人性的自然，我们决不可把任何一种加以遏止与绝灭。他说“遏欲之害，甚于防川；绝情去智，充塞仁义。”(孟子字义疏证) 所以依据知识使自己的情与欲合于道义，乃系君子自治的方法；使他人依据知识各能满足自己的欲望而不与道义相背，乃系君子治人的办法。

宋儒以为心“具众理，应万事”，所以其所谓理是主观的，他则以为理是条理的意思，“一物有其条理，一行有其至当”(原善下)，所以其所谓理大体是客观的。这可以说是他与宋儒不同的地方。他攻击宋儒，以为宋儒分理与欲为二，把二者看做互不相容，乃是大谬。但是由我们看来，他的攻击虽具一面之理，其实，宋儒所谓人欲，实即欲之失于私的那种私欲，并非指一切的欲望而言。(宋儒把正当的欲望归入于天理之中。) 他又以为宋儒的学说都不是《六经》、孔、孟的原意，乃系把老庄释迦的思想加以混糅而成。这却不失为正确的批评。最后，他又对于宋儒理学的流弊，予以强烈的指摘。他说“而其(指宋儒) 所谓理者，同于酷吏所谓法；酷吏以法杀人，后儒以理杀人。骎骎乎舍法而论理，死矣，更无可救矣。”(东原文集卷八与某书) 又说“于是下之人不能以天下之同情天下所同欲达之于上，上以理责其下，而在下之罪人，不胜指数。人死于法，犹有怜之者，死于理，其谁怜之?”(孟子字义疏证) 这种议论当然为着矫正时弊而发，其中含有至理，自不待言。

戴氏的思想，在清代哲学史中，固可谓首屈一指，然内容简略，其影响及于后世者亦并不大。震在我国思想史上的价值，照我们看，不在于他的学说的内容，却在于他的治学的精神与治学的方法。震之治学，其精神为“求真”，其方法则为“归纳”。而此“求真”的精神与“归纳”的方法实为考证学派的特征，亦即是清代经学的特长。他尝说“学者不以人蔽己，不以己自蔽；不为一时之名，亦不期后世之名。”(东原文集答郑用牧书) 他主张打破人蔽说“志存闻道，空所依

傍。汉儒训诂，有师承，有时亦傅会。晋人傅会凿空更多。宋人则恃胸臆以为断，故其袭取者多谬，而不谬者反在其所弃。……宋以来儒者以己之见硬坐为古圣贤立言之意，而语言文字实未之知；其于天下之事也，以己所谓理强断行之，而事情源委隐曲实未能得，是以大道失而行事乖。”(同上与某书)他又论打破己蔽说：“凡仆所以寻求于遗经，惧圣人之绪言暗汶于后世也。然寻求而有获十分之见者，有未至十分之见者。所谓十分之见，必征诸古而靡不条贯，合诸道而不留余议，钜细毕究，本末兼察。若夫依于传闻以拟其是，择于众说以裁其优，出于空言以定其论，据于孤证以信其通；虽溯流可以知源，不目睹渊泉所导，循根可以达杪，不手披枝肄所歧，皆未至十分之见也；以此治经，失不知为不知之意，而徒增一惑以滋识者之辨之也。……既深思自得而近之矣，然后知孰为十分之见，孰为未至十分之见。如绳绳木，昔以为直者，其曲于是可见也。如水准地，昔以为平者，其坳于是可见也。夫然后传其信不传其疑，疑则阙，庶几治经不害。”(东原文集与姚姬传书)我们读此也可想见他求真的精神的彻底；他是主张把一切传统的说法与个人的偏见加以粉碎的。凌廷堪在所撰震的《事略状》内论震的治学的精神说：“昔河间献王实事求是。夫实事在前，吾所谓是者，人不能强辞而非之也，吾所谓非，人不能强辞而是之也；如六书、九数及典章制度之学是也。虚理在前，吾所谓是者，人既可别持一说以为非，吾所谓非者，人亦可别持一说以为是也；如义理之学是也。”(校礼堂集)凌氏之言极类实证哲学家的口吻，而戴氏的精神在此，清代考证学派的精神亦在此。

至就戴氏一派治学的方法言，梁启超在《清代学术概论》中说得最好：“第一曰注意：凡常人容易滑眼看过之处，彼善能注意观察，发现其应特别研究之点，所谓读书得间也。……第二曰虚己：注意观察之后，既获有疑窦，最易以一时主观的感想轻下判断，如此则所得之间，行将失去；考证家决不然，先空明其心，绝不许有一毫先入之见存在，惟取客观的资料，为极忠实的研究。第三曰立说：研究非散漫无纪也，先立一假定之说以为标准焉。第四曰搜证：既立一说，绝不遽言为定论，乃广集证据，务求按诸同类之事实而皆合。……等五

曰断案，第六曰推论：经数番归纳研究之后，则可以得正确之断案矣；既得断案，则可以推论于同类之事项而无阂也。”梁氏又列举戴氏一派学风的特色十种如下：

“一　凡立一义，必凭证据，无证据而以臆度者，在所必摈。

二　选择证据，以古为尚，以汉唐证据难宋明，不以宋明证据难汉唐；据汉魏可以难唐，据汉可以难魏晋，据先秦西汉可以难东汉；以经证经，可以难一切传记。

三　孤证不为定说；其无反证者姑存之，得有续证则渐信之，遇有力之反证则弃之。

四　隐匿证据或曲解证据，皆認为不德。

五　最喜罗列事项之同类者，为比较的研究，而求得其公则。

六　凡采用旧说，必明引之，勦说认为大不德。

七　所见不合，则相辩诘，虽弟子驳难本师，亦所不避，受之者从不以为忤。

八　辩诘以本问题为范围，词旨务笃实温厚，虽不肯枉自己意见，同时仍尊重别人意见；有盛气凌轹，或支离索涉，或影射讥笑者，认为不德。

九　喜专治一业，为窄而深的研究。

十　文体贵朴实简洁，最忌言有枝叶。”(《清代学术概论》)

由此可见戴氏一派所用方法的精密，这种方法在我国学术界中实属新创。

此种治学的精神与治学的方法确具莫大的价值，后世清代学者得在经学方面有莫大的贡献，实由于此。不过戴氏一派只把这种精神与方法应用于故书堆中，不把来应用于自然界上，虽说时代所限，不能强求，却终是一件最可惋惜的事。

戴氏之后继者以段玉裁、王念孙、王引之三人为最著名，所以世称戴段二王。三人虽擅长考证，然于思想方面别无建树，故不赘述。又戴氏一派学问的重心固在经学；然经学的附庸，如小学、史学、天算学、地理学、音韵学、律吕学、金石学、校勘学、目录学等，当时所谓“朴学”家(即戴氏一派)也一本此种精神与方法治之，于是举凡

自汉以来书册上的学问皆面目改观，焕然一新了。

第五章　公羊学派

在清代学术界，自从考证学放了一道异彩以后，接着又有《公羊》学的勃兴。原来《春秋经》的传有《左传》、《公羊传》，《穀梁传》三种。《公羊传》与《穀梁传》乃系今文学，为西汉学者们所重视。《左传》晚出，为古文学，系刘歆所首倡，得到了东汉学者们的推崇，西汉董仲舒著有《春秋繁露》一书，开《公羊》学的端绪。东汉何休的《公羊传注》(即《公羊解诂》)就是继承《春秋繁露》的理论，附以他自己的见解而作成的。在于东汉，今古文学两派的争持，极为剧烈；到了汉末，古文学大盛，像马融、服虔、郑玄辈大体都可以说是古文学的大师，尤其是遍注群经的郑玄，可以说是集古文学的大成者。晋代王肃、杜预大体也都属于古文学的系统，由是今文学遂告衰落。唐孔颖达作《十三经注疏》，大都遵守着东汉的古文学，西汉今文学仅存的硕果就只有何休的《公羊传注》。这部书虽说经过了唐徐彦的疏解，可是徐氏并没有创立新的见解，所以《公羊》成为绝学，差不多有二千年的光景了。这样，《公羊传注》实为今文学的中心。在这一部书中，奇异的言论，随处皆是，而这些，在《公羊》学者看来，却都是孔子作《春秋》的原意。在于清末，学者们在考证学上已经走到了登峰造极的境界，于是转变方向，大家遂都致力于孔子的微言大义的阐明，所以公羊学派继考证学派而兴，这乃是自然的趋势。

《公羊》学的首倡者乃系庄存与。他所著《春秋正辞》完全从事于所谓“微言大义”的探究，至于训诂名物的考证，在他，是不足取的。他的门人刘逢禄著《春秋公羊经传何氏释例》，用科学的方法，做了一个系统的研究，对于那些何休所谓奇异的言论，颇多发明的地方，而龚自珍往往引《公羊》的言论讥评时政，他对于清末思想的解放，不无影响。他也是一个今文学派的开拓者。魏源著《诗古微》、《书古微》，也是站在《公羊》学的立场，对于古文学家的说法，大加排斥。此外，今文学派重要的著述有：宋翔凤的《论语说义》，邵懿辰的《礼

经通论》，陈寿祺的《尚书大传注》。到了王闿运、廖平，今文学的气焰更行高张。最后，康有为综合诸家的言论，严定今古文学的区分，不仅以为凡东汉晚出的经传，出于刘歆伪造，并且对于正统派所尊崇的许慎、郑玄等学者，也竭力加以攻击。他根据《公羊》学的见解，树立了一个“孔子托古改制”的说法。这一面突破了数千年来正统派理论的束缚，一面又开辟了一条怀疑、批评与自由研究的新路。并且对于清末“革命排满”的思想，这也是有密切的关系的。康有为实是一个今文学派里面的集大成者。

《公羊传》一书乃系孔门子夏的弟子公羊高所作，原意不过在说明孔子尊王的大义。所谓“微言大义”的倡导乃系根据何休《公羊传》注而来。把何休的解释作根据加以引申，这就成为公羊学派的主张。据何休的见解，三科九旨等是《春秋》里面的重要的条例，也就是孔子的“微言大义”。什么叫做三科九旨呢？在他，以为“新周与故宋(殷微子封地)，以《春秋》当新王(鲁)”，这是一科三旨；“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞”，这是二科六旨；“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”，这叫做三科九旨(其实只有三科八旨，据一般学者的推测，似应加“内外合一或夷夏合一”一条，这一条想系何休一时的遗漏)。又一说以为所谓三科系存三统，张三世，异内外，所谓九旨乃系时、月、日、王、天王、天子、讥、贬、绝。这二说是并存的。而所谓孔子的“微言大义”之中对于清末《公羊》学者最称重要者，要推“《春秋》三世”与“《春秋》大九世之仇”的二点，因为这二点对于当时政治与思想的改革上大有关系的缘故。

所谓《春秋》三世乃系《公羊传》对于《春秋》自鲁隐公至哀公十二代242年间的事件的记录的方法。根据孔子见、闻、传闻三个时代的标准，把《春秋》十二代分做三世。隐公、桓公、庄公、闵公、僖公五代叫做“据乱之世”，是孔子“传闻之世”；文公、宣公、成公、襄公四代叫做“升平之世”，是孔子“所闻之世”；昭公、定公、哀公三代叫做“太平之世”，是孔子“所见之世”。“升平之世”乃系《礼记》的《礼运篇》所谓“小康之世”。“太平之世”乃系所谓“大同之世”。由“据乱之世”而“升平之世”而“太平之世”，社会是渐渐进展的。当时

天下所以称为太平的原因在于孔子的出现与《春秋》的编著。这是《春秋》三世的大意。其实，这种说法未必是孔子的本意，且与事实不符。例如所谓孔子所传闻的“据乱之世”曾经有齐桓公、晋文公拥戴周室的事实，而在所谓孔子所见的“太平之世”，乱臣贼子反而层出不穷，连升平都说不上，更怎样能说是一个一内外、统夷夏的“太平之世”？所以这三世说实在逃不了牵强附会的批评。可是清末《公羊》学者据“三世异辞”的说法转来说明人类社会演进的历程，这却不失为他们的创见。

所谓“《春秋》大九世之仇”的由来，乃系鲁庄公四年齐襄公灭纪的事件，《春秋》所记的是“纪侯大去其国”。根据《公羊传》的解释，以为襄公九世祖哀公曾经被纪侯的先祖所谗杀，这次襄公灭纪乃系报复九世的仇怨。《春秋》不记作襄公灭纪，而说是“纪侯大去其国”，这显然寓有赞美襄公的意思。换一句话，这种复仇乃系孔子所承认的《春秋》的大义。这样，九世的家仇既应报复，百世的国仇自更不待言了。所以这恰好做了清末兴汉排满工作的理论上的根据。

康有为(1858～1927)字广夏，号长素，广东南海人。他生于清文宗咸丰八年，死于民国十六年。他初从学于朱九江(名次琦)，喜读《周礼》，曾著《政学通议》，后来得到廖平(1852～1932)的著述，遂抛弃他过去的主张，从事于《公羊》大同学说的研究。他年30(1889)，伏阙上书，轰动全国。顽固保守的清政府，认他的改革方案是书生的梦想，不予采纳。他失望地回到他的故乡，在万木草堂开始讲学的工作，他的名弟子像陈千秋、梁启超(1873～1930)，都是识见卓越，富有干才的人物，于是逐渐引起了世人的注意。1894年中日战役以后，他在北平纠合青年学生数千人公车上书，倡言变法自强，清德宗与一般进步的大臣接受了这些建议，咸谋变法维新。后事败，他逃到日本，这就是所谓“戊戌政变”(1898)。他的政治生活从此便告结束。有为根据《公羊》学张三世的主张以为社会是逐渐进化的，大同之世是社会进化最高的阶段。可是这个理想现代还不能够实现，现代是小康之世，只能实施君主立宪政治。这样，他不主张排满，他遂成了一个保皇党的领袖。他的著书有《新学伪经考》、《春秋

笔削大义微言考》、《孟子微》、《孔子改制考》、《大同书》、《春秋公羊传注》、《孟子大义述》等。《新学伪经考》、《孔子改制考》是整理旧学的著作，属消极的破坏的方面，《大同书》是表现他的创见的作品，属积极的建设的方面。

据有为的见解，孔子是一个以素王自居，托古改制的人。孔子作六经对于古籍与古人的言论，取舍进退，都有一定的宗旨，决不是如后人所说只做了删述的工作。孔子的改制，以托古为手段。他假托尧舜，发挥自己的意见。尧舜是否真有其人，实不可考，退一步说，即承认尧舜的存在，这二人也不过是两个平常的人物。至于经典上所记载的尧舜的崇高的品格与伟大的事业，都出于孔子的演染。所谓尧舜实不过是孔子理想上所构成的人格罢了。不仅孔子如此，后来老子的假托黄帝，墨子的假托大禹，许行的假托神农，无一不是托古改制。他们无非想依托一个古代的人物，来发挥自己的主张，以便号召一般世人而已。孔子是一个改革家，《春秋》是他的立法的方案。有为因此对于《公羊传注》所谓“通三统”、“张三世”的主张，加以发挥。在他，夏、商、周三个不同的时代是随时因革的。这就是所谓“通三统”。至于“三世”就是前面已经说过的据乱之世、升平之世、太平之世，一世之中又有三世；据乱之世有太平，太平之世有据乱。例如族制亲亲，是据乱的据乱；内其国，是据乱的太平；中国与夷狄合一，是太平的据乱；众生一律平等，是太平的太平。一世之中既有三世，那么，可推为九世、二十七世、八十一世，以至于无穷。这是社会进化的历程，而改革愈多，进步愈大。他这种改制的主张，富有社会的改造的意味，自不待言。他又以为这种社会进化的历程有一定的步骤和程序，不许我们躐等。天下大同虽说是孔子的理想，可是到我们现代还是不能实现，因为现代还是小康之世的缘故。关于这一点，他又是一个比较保守的思想家了。他又把孔子尊为“素王”，为“教主”，结果，孔子竟变成了一个神秘的人物。这种理论当然是难逃荒谬之讥的。

在于有为，孔子虽说倡导了“三世”的说法，可是关于太平之世的大同的意义，没有说得详尽。他乃根据孔子的仁的原理来阐明大同

的精义。他以为人有知觉，所以有苦乐。头脑灵敏，与外界相接触时，自生适与不适二种不同的感觉。适宜于头脑的为乐，予以接受，不适宜于头脑的为苦，予以拒绝。求乐去苦乃系人类所共同企图的目标。苦的种类大概有六大类:(一)投胎，夭折，废疾，蛮野，边地，奴婢，妇女，叫做人生之苦;(二)水旱饥荒，疫疠，火焚，水灾，火山，屋坏，船沉，蝗虫，叫做天灾之苦;(三)鳏寡，孤独，疾病无医，贫穷卑贱，叫做人道之苦;(四)刑狱，苛税，兵役，阶级，压制，有国，有家，叫做人治之苦;(五)愚蠢，雠怨，劳苦，爱恋，牵累，愿欲，叫做人情之苦;(六)富人，贵者，老寿，帝王，神圣，仙佛，叫做人所尊羡的苦。这一切苦的根源乃系由于九界。什么叫做九界呢?(一)国界，分疆土部落;(二)级界，分贵贱清浊;(三)种界，分黄白棕黑;(四)形界，分男女;(五)家界，分父子夫妇;(六)业界，分农工商;(七)乱界，有不平，不道，不同，不公之法;(八)类界，分人类鸟兽虫鱼;(九)苦界，以苦生苦，传种无穷，不可思议。救苦的方法在解除这九界的束缚。去国界可以一大地;去级界可以平民族;去种界可以统一人类;去形界可以男女并立;去家界可以各为天民;去产界可以公享生业;去乱界可以获得世界的和平;去类界可以泛爱众生;去苦界可以达到极乐。这样的世界才算得是他所谓“太平之世”与“大同之道”了。而考大同学说之所以能够存在乃因人类都各具有不忍人之心。最后，他订定了一个大同社会的计划，其纲目如下:

(一)无国家，全世界分若干区域，而置一总政府。

(二)总政府及区政府，皆由民选。

(三)无家族，男女同栖，不得逾一年，届期须易人。

(四)妇女有身者入胎教院，儿童出胎者入育婴院。

(五)儿童按年入蒙养院及各级学校。

(六)成年后由政府指派分任农工等生产事业。

(七)病则入养病院，老则入养老院。

(八)胎教、育婴、蒙养、养病、养老诸院，为各区最高之设备，入者得最高之享乐。

(九) 成年男女，例须以若干年服役于此诸院，若今世之兵役然。

(十) 设公共宿舍、公共食堂，有等差，各以其劳作所入自由享用。

(十一) 警惰为最严之刑罚。

(十二) 学术上有新发明者及在胎教等五院有特别劳绩的，得殊奖。

(十三) 死则火葬，火葬场比邻为肥料工厂。

有为思想的奔放，于此可见一斑。他真不愧为清末的一个富于想像的学问家。有为之后，谭嗣同也是一个公羊学派的健将。