[套装共10册]

钱穆先生国学作品集



總目錄

中国历代政治得失

国史大纲：全2册

中华文化十二讲

中国历史精神

中國思想史

人生十論

宋明理学概述

國學概論

中國史學名著

中国文化史导论（修订本）

钱穆先生著作系列

中国历代政治得失

［新校本］

钱穆

九州出版社 JIUZHOUPRESS | 全国百佳图书出版单位



钱穆先生著作系列

中国历代政治得失

九州出版社
JIUZHOUPRESS

中国历代政治得失

作　　者　钱穆　著

出版发行　九州出版社

开　　本　880毫米×1230毫米　32开

印　　张　6

字　　数　114千字

书　　号　ISBN 978-7-5108-1267-5

资源首发微信公众号：读书简史

目录

新校本说明

序

前言

第一讲　汉代

一　汉代政府组织

二　汉代选举制度

三　汉代经济制度

四　汉代兵役制度

五　汉制得失检讨

第二讲　唐代

一　唐代政府组织

二　唐代考试制度

三　唐代经济制度

四　唐代兵役制度

五　唐代制度综述

第三讲　宋代

一　宋代政府组织

二　宋代考试制度

三　宋代赋税制度

四　宋代兵役制度与国防弱点

第四讲　明代

一　明代政府组织

二　明代考试制度

三　明代赋税制度

四　明代兵制

第五讲　清代

一　制度与法术

二　清代的部族政权

三　清代部族政权下的政府

四　部族政权下之考试制度

五　清代的统制政策

六　民众的反抗运动

七　变法与革命

总论

〔附录〕答徐君书

钱穆先生著作系列

返回总目录

作者简介

钱穆　（1895－1990），字宾四，江苏无锡人。九岁入私塾，1912年辍学后自学，并任教于家乡的中小学。1930年经顾颉刚推荐，聘为燕京大学国文讲师，后历任北京大学、清华大学、西南联大、齐鲁大学、武汉大学、华西大学、四川大学、江南大学等学校教授。1949年去香港，创办新亚书院。1967年定居台湾。著有学术著作六十余种。

内容简介

1952年春，钱穆先生应有关方面之邀，以“中国历代政治得失”为题进行了五次讲演。本书即是先生根据讲义整理而成，分别从“政府的组织”“考试和选举”“赋税制度”“国防与兵役制度”四个方面，对汉、唐、宋、明、清五个朝代的政治得失作出分析评说，是研究中国传统政治及传统文化的一本必读书。

中國謎文名著史

錢杭

钱穆先生手迹

地聳千尋陰柏蓋雪鶴
去不還人間自今古洞天
仙侶高超鴻鶴羣長嘯風
月夜洛陵九霄川壬寅鶴
年詩和韻

錢均夫

新校本说明

钱穆先生著作简体新校本，经钱胡美琦女士授权出版，以钱宾四先生全集编辑委员会所编《钱宾四先生全集》繁体版为本，进行重排新校，订正其中体例、格式、标号、文字等方面存在的疏误，内容保持《全集》版本原貌。

一九五二年，钱穆先生应有关方面之邀，演讲“中国历代政治得失”一题。本书即以演讲记录稿稍加校正，于一九五二年十一月在香港初版，嗣后复于一九五五年八月在香港印行修订版。一九七七年六月，以港版交台北东大图书出版公司在台湾发行。后在台湾联经出版公司出版时，又补入钱穆先生答读者来书讨论张居正一文附于书末。

九州出版社

序

我很早以前，就想写一部“中国政治制度史”。一则我认为政治乃文化体系中一要目。尤其如中国，其文化精神偏重在人文界。更其是儒家的抱负，一向着重修齐治平。要研究中国传统文化，绝不该忽略中国传统政治。辛亥前后，由于革命宣传，把秦以后政治传统，用“专制黑暗”四字一笔抹杀。因于对传统政治之忽视，而加深了对传统文化之误解。我们若要平心客观地来检讨中国文化，自该检讨传统政治。这是我想写中国政治制度史之第一因。

再则我认为政治制度，必然得自根自生。纵使有些可以从国外移来，也必然先与其本国传统，有一番融和媾通，才能真实发生相当的作用。否则无生命的政治，无配合的制度，决然无法长成。换言之，制度必须与人事相配合。辛亥前后，人人言变法，人人言革命，太重视了制度，好像只要建立制度，一切人事自会随制度而转变。因此只想把外国现成制度，模仿钞袭。甚至不惜摧残人事来迁就制度。在“新文化运动”时期，

一面高唱民主，一面痛斥旧传统、旧文化。我们试问：是否民主政治可以全不与此一民族之文化传统有关联，而只经几个人的提倡，便可安装得上呢？而且制度是死的，人事是活的，死的制度绝不能完全配合上活的人事。就历史经验论，任何一制度，绝不能有利而无弊。任何一制度，亦绝不能历久而不变。历史上一切已往制度俱如是，当前的现实制度，也何尝不如是？我们若不着重本身人事，专求模仿别人制度，结果别人制度势必追随他们的人事而变，我们也还得追随而变，那是何等的愚蠢。其实中国历史上已往一切制度传统，只要已经沿袭到一百两百年的，也何尝不与当时人事相配合。又何尝是专出于一二人之私心，全可用“专制黑暗”四字来抹杀？这是我想写一部中国政治制度史之第二因。

但由于国家大局之动荡，私人生活之不安定，而自己想写的，感到比这一部书更重要的也还有，因此此书终于没有写。

一九五二年三四月间，承何敬之先生要我在战略顾问委员会讲演“中国历代政治得失”，但讲期只有五次，每次只限两小时；又为旅途匆促，以及其他条件，并不能对历史上传统制度详细陈述，精密发挥，只择汉、唐、宋、明、清五代略举大纲。本来想再就讲演纪录把在讲演时未及提到的，略事增补；不幸讲演完成，我即负伤养病。在此期间，没有精力对此讲稿再事改进。只得就原纪录稿有与原讲义旨走失处稍稍校正，而其他不再润饰了。将来若偿宿愿，能写出一部较详备的“中国政治制度史”，则属至幸。而此书得以抢先呈教于读者之前，亦可稍自欣慰，并在此致谢何先生之美意。若无何先生这一番督命，连此小书，也不会有仓促完成之望的。

一九五二年八月钱穆在台中

此稿初成，在一九五二年八月我在台中养病时。嗣后总政治部来函，请写一本研究“中国历代政治制度”的教材，截稿期限甚迫；乃就此稿稍加修改，如唐代的两税制，明代的赋税制度等，均有若干新资料补入，较原稿稍微充实。然恐尚多疏漏谬误，切盼读者之指正。

一九五五年八月钱穆于香港

前言

此次承贵会邀约讲演，讲题大体规定是讲中国历代的政治得失。但中国传统政治，历代间，也极多变迁。若笼统讲，恐不着边际。若历代分别讲，又为时间所限。兹仅举要分为五次：一讲汉代，二讲唐代，以后继续讲宋、明、清。一次讲一个朝代。这是中国历史上最重要的五个朝代。只讲此五个朝代，大体上便可代表中国历史之全进程。

本来政治应该分为两方面来讲：一是讲“人事”，一是讲“制度”。人事比较变动；制度由人创立，亦由人改订，亦属人事，而比较稳定，也可以规定人事，限制人事。这一番讲演，则只想多讲制度，少讲人事。但要讲制度甚不易。在史学里，制度本属一项专门学问。

首先，要讲一代的制度，必先精熟一代的人事。若离开人事单来看制度，则制度只是一条条的条文，似乎枯燥乏味，无可讲。而且已是明日黄花，也不必讲。

第二，任何一项制度，决不是孤立存在的。各项制度间，必然是互相配合，形成一整套。否则那些制度各各分裂，决不会存在，也不能推行。

第三，制度虽像勒定为成文，其实还是跟着人事随时有变动。某一制度之创立，决不是凭空忽然地创立；它必有渊源，早在此项制度创立之先，已有此项制度之前身，渐渐地在创立。某一制度之消失，也决不是无端忽然地消失了；它必有流变，早在此项制度消失之前，已有此项制度之后影，渐渐地在变质。如此讲制度，才能把握得各项制度之真相。否则仍只是一条条的具文，决不是能在历史上有真实影响的制度。

第四，某一项制度之逐渐创始而臻于成熟，在当时必有种种人事需要，逐渐在酝酿；又必有种种用意，来创设此制度。这些，在当时也未必尽为人所知，一到后世则更少人知道。但任何一制度之创立，必然有其外在的需要，必然有其内在的用意，则是断无可疑的。纵然事过境迁，后代人都不了解了；即其在当时，也不能尽人了解得；但到底这不是一秘密。在当时，乃至在不远的后代，仍然有人知道得该项制度之外在需要与内在用意，有记载在历史上。这是我们讨论该项制度所必须注意的材料。否则时代已变，制度已不存在，单凭异代人主观的意见和悬空的推论，决不能恰切符合该项制度在当时实际的需要和真确的用意。

第五，任何一制度，决不会绝对有利而无弊，也不会绝对有弊而无利。所谓“得失”，即根据其实际利弊而判定。而所谓利弊，则指其在当时所发生的实际影响而觉出。因此要讲某一代的制度得失，必需知道在此制度实施时期之有关各方意见之反映。这些意见，才是评判该项制度之利弊得失的真凭据与真意见。此种意见，我将称之曰“历史意见”。历史意见，指的是在那制度实施时代的人们所切身感受而发出的意见。这些意见，比较真实而客观。待时代隔得久了，该项制度早已消失不存在，而后代人单凭后代人自己所处的环境和需要来批评历史上已往的各项制度，那只能说是一种“时代意见”。时代意见并非是全不合真理，但我们不该单凭时代意见来抹杀已往的历史意见。即如我们此刻所处的时代，已是需要民主政治的时代了，我们不能再要有一个皇帝，这是不必再说的。但我们也不该单凭我们当前的时代意见来一笔抹杀历史，认为从有历史以来，便不该有一个皇帝；皇帝总是要不得，一切历史上的政治制度，只要有了一个皇帝，便是坏政治。这正如一个壮年人，不要睡摇篮，便认为睡摇篮是要不得的事。但在婴孩期，让他睡摇篮，未必要不得。我上述的“历史意见”，单就中国历史论，如今所传历代名臣奏议之类，便是一项极该重视的材料。那些人，在历史上，在他当时，所以得称为“名臣”，而他们那些奏议，所以得流传下，仍为此后较长时期所保留、所诵览；正因为他们的话，在当时，便认为是可以代表他们当时的“时代意见”的。只有在当时成为时代意见的，所以到后来，才能成为历史意见。我们此刻重视这些历史意见，其意正如我们之重视我们自己的时代意见般。这两者间，该有精义相通，并不即是一种矛盾与冲突。

第六，我们讨论一项制度，固然应该重视其“时代性”，同时又该重视其“地域性”。推扩而言，我们该重视其“国别性”。在这一国家，这一地区，该项制度获得成立而推行有利；但在另一国家与另一地区，则未必尽然。正因制度是一种随时地而适应的，不能推之四海而皆准，正如其不能行之百世而无弊。我们讲论中国历史上的历代制度，正该重视中国历史之特殊性。若我们忽视了这一点，像我们当前学术界风尚，认为外国的一切都是好，中国的一切都要不得；那只是意气，还说不上意见，又那能真切认识到自己已往历代制度之真实意义与真实效用呢？

第七，说到历史的特殊性，则必牵连深入到全部文化史。政治只是全部文化中一项目，我们若不深切认识到某一国家某一民族全部历史之文化意义，我们很难孤立抽出其“政治”一项目来讨论其意义与效用。

我们单就上举七端，便见要讲历史上的政治制度，其事甚不易。我们再

退一步，单就制度言，也该先定一范围。

我此刻首先想讲“政府的组织”。换句话说，是讲政府职权的分配。即就汉、唐、宋、明、清、五个朝代来看中国历史上政府职权分配之演变，我们便可借此认识中国传统政治之大趋势，及其内在之根本意向。

第二范围想讲“考试和选举”。照理应该先讲此一项，让我们先知道中国历来政治上规定着那种人才可参加政府；由是再讲这个政府之怎样组织？及其职权之怎样分配？就更容易明了其内在之意义。因为一国的政权，究竟该交付与那些人，这是第一义。至于政府内部各项职权之究应如何分配，这已属第二义。中国历史上“考试”与“选举”两项制度，其用意是在政府和社会间打通一条路，好让社会在某种条件某种方式下来掌握政治，预闻政治，和运用政治；这才是中国政治制度最根本问题之所在。至于政府内部职权之怎样分配，这是政府的组织法，却并非产生政府的根本大法。因此照理言，第二范围更重于第一范围。但我下面所讲，因求简捷易明，故而将此两个项目之先后倒转了。

第三个范围则讲政府的“赋税制度”。这是政府关于财政经济如何处理的制度。这一范围也可看得它很重要。中国以前专讲制度沿革的第一部书，唐代杜佑的《通典》，最先一门是“食货”，即是上述的第三范围。次讲“选举”，即上述第二范围。再讲“职官”，便是上述第一范围。现在为方便讲述起见，先职官，次考试，再次食货。而第三范围又只讲关于田赋的一项。

第四范围我想讲“国防与兵役制度”。养育此政府的是经济，保卫此政府的是武力。这一范围也极重要。

其他如学校制度、教育制度等，本也很重要。但我想单从此四个范围，来指陈历代政治制度的沿革，纯从历史事实上来比较它的好坏，根据当时人的意见来说明它的得失。在此四范围以外的，则暂不涉及了。

第一讲　汉代

一　汉代政府组织

（一）皇室与政府

严格说来，要到秦汉，才是中国历史上正式有统一政府。秦以前的中国，只可说是一种“封建的统一”。直要到秦汉，中央方面才有一个更像样的统一政府；而其所辖的各地方，也已经不是封建性的诸侯列国并存，而是紧密隶属于中央的郡县制度的行政区分了。因此讲中国传统政治，可以径从秦汉讲起，以前暂略不论。秦代只是汉代之开始，汉代大体是秦代之延续。所以秦代暂亦不讲，而只讲汉代。

现在专说汉代政府究是怎样组织的？我们要看政府的组织，最重要的是看政府的职权分配。在此方面，我亦只想提出两点来加以申说：第一是皇室与政府之职权划分，第二是中央与地方的职权划分。

我们知道：秦以后，中国就开始有一个统一政府。在一个统一政府里，便不能没有一个领袖。中国历史上这一个政治领袖，就是皇帝。这皇帝又是怎样产生的呢？在中国传统政治里，皇位是世袭的，父亲传给儿子。若用现代政治眼光来衡量，大家会怀疑，皇帝为什么要世袭呢？但我们要知道，中国的立国体制和西方历史上的希腊、罗马不同。他们国土小，人口寡。如希腊，在一个小小半岛上，已包有一百几十个国。他们所谓的“国”，仅是一个城市。每一城市的人口，也不过几万。他们的领袖，自可由市民选举。只要城市居民集合到一旷场上，那里便可表见所谓人民的公意。罗马开始，也只是一城市。后来向外征服，形成帝国。但其中央核心，还是希腊城邦型的。中国到秦汉时代，国家疆土，早和现在差不多。户口亦至少在几千万以上。而且中国的立国规模，并不是向外征服，而是向心凝结。汉代的国家体制，显与罗马帝国不同。何况中国又是一个农业国，几千万个农村，散布全国；我们要责望当时的中国人，早就来推行近代的所谓民选制度，这是不是可能呢？我们若非专凭自己时代判断，来吞灭历史判断，我们应该承认皇位世袭，是中国已往政治条件上一种不得已或说是一种自然的办法。况且世界各国，在历史上有皇帝的，实在也不在少数。我们不能说，中国从前不用民主选举制，而有一个世袭的皇帝，便够证明中国传统政治之黑暗与无理性。在封建时代，本来有很多家庭有他们世袭的特权，这些皆所谓“贵族”。但从秦汉以后，封建制度早已推翻。单只皇室一家是世袭的，除却皇帝可以把皇位传给他儿子外，政府里便没有第二个职位，第二个家庭，可以照样承袭。郡太守不能把郡太守的职位传给他儿子，县令不能把县令的职位传给他儿子。这已是政治制度上一项绝大的进步。从前封建时代，政府和家庭，有分不开的关系；现在则不然了，组织政府的是一个一个人，不再是一个一个家。不过在那时，还留下一个很大的问题，便是“皇室”和“政府”的关系。皇室是不是即算政府？若把皇室和政

府划开，这两边的职权又怎样分？这是秦汉时代首先遇到的一个大问题，也是此下中国政治史上一向要碰到的一个大问题。

拿历史大趋势来看，可说中国人一向意见，皇室和政府是应该分开的，而且也确实在依照此原则而演进。皇帝是国家的惟一领袖，而实际政权则不在皇室而在政府。代表政府的是宰相。皇帝是国家的元首，象征此国家之统一；宰相是政府的领袖，负政治上一切实际的责任。“皇权”和“相权”之划分，这常是中国政治史上的大题目。我们这几十年来，一般人认为中国从秦汉以来，都是封建政治，或说是皇帝专制；那是和历史事实不相符合的。

要讲汉代“皇权”和“相权”之划分，让我先举一实例：当时皇帝、宰相，各有一个秘书处，而两边的组织大小不同。汉代皇帝有“六尚”，“尚”是掌管意。六尚是尚衣、尚食、尚冠、尚席、尚浴与尚书。五尚都只管皇帝私人的衣服饮食起居，只有“尚书”是管文书的，这真是皇宫里的秘书了。汉代开始的尚书，其职权地位本不高，后来才愈弄愈大。最先尚书只是六尚之一。这是皇帝的秘书处。若说到宰相的秘书处，共有十三个部门，即是当时所谓的“十三曹”，一个“曹”等于现在一个“司”。我们且列举此十三曹的名称，便可看出当时宰相秘书处组织之庞大，与其职权之广泛。

一、西曹：主府吏署用。

二、东曹：主二千石长吏迁除，并包军吏在内。二千石是当时最大的官，以年俸有两千石谷得名。可见朝廷一切官吏任免升降，都要经宰相的秘书处。

三、户曹：主祭祀农桑。

四、奏曹：管理政府一切章奏，略如唐代的枢密院、明代的通政司。

五、词曹：主词讼。此属法律民事部分。

六、法曹：掌邮驿科程。这像现在的交通部。“科程”是指一切交通方面之时限及量限等。

七、尉曹：主卒徒转运，是管运输的，略如清代之有漕运总督。

八、贼曹：管盗贼。

九、决曹：主罪法。

（上两曹所管属于法律之刑事方面。）

十、兵曹：管兵役。

十一、金曹：管货币盐铁。

十二、仓曹：管仓谷。

十三、黄阁：主簿录众事。这是宰相府秘书处的总务主任。这十三个机关，合成一个宰相直辖的办公厅。我们只根据这十三曹名称，便可想见当时全国政务都要汇集到宰相，而并不归属于皇帝。因为皇帝只有一个笼统的尚书处，只有一个书房，最先的尚书也仅有四人；而宰相府下就有十三个机关。这相府十三曹，比诸皇室尚书的范围大得多，而且此十三曹的权位也很重，也竟俨如后代之专部大臣。可见汉代一切实际事权，照法理，该在相府，不在皇室。宰相才是政府的真领袖。以上单据一例来讲皇室和政府的区别。从中国传统政治的大趋势看，一般意见一向是看重这区别的。

（二）中央政府的组织

现在说到汉代中央政府的组织。当时有所谓“三公”“九卿”，这是政府里的最高官。

丞相、太尉、御史大夫称三公。丞相管行政，是文官首长；太尉管军事，是武官首长；御史大夫掌监察，辅助丞相来监察一切政治设施，他是副丞相。依照汉代习惯，用现代语说，这里有一种不成文法的规定：须做了御史大夫，才得升任为丞相。太尉虽与丞相尊位相等，实际除却军事外，不预闻其他政事。因此当时最高行政长官实在是丞相。

依照文字学原义，“丞”是“副贰”之意。所谓“相”，也是“副”。就如现俗称傧相，这是新郎新娘的副；新郎新娘不能做的事，由傧相代理来做。所以丞是副，相也是副，正名定义，“丞相”就是一个“副官”。是什么人的副官呢？他该就是皇帝的副官。皇帝实际上不能管理一切事，所以由宰相来代表。事情管得好与坏，责任在宰相，皇帝可以不负责任。为什

么又叫“宰相”呢？在封建时代，贵族家庭最重要事在祭祀。祭祀时最重要事在宰杀牲牛。象征这一意义，当时替天子诸侯乃及一切贵族公卿管家的都称“宰”。到了秦汉统一，由封建转为郡县，古人称“化家为国”，一切贵族家庭都倒下了，只有一个家却变成了“国家”。于是他家里的家宰，也就变成了国家的政治领袖。

本来封建时代，在内管家称“宰”，出外做副官称“相”，所以照历史传统讲，宰相本来只是封建时代贵族私官之遗蜕。但正因如此，所以秦汉时代的宰相，他不但要管国家政务，还要管及皇帝的家务。这在《周官》书里的“天官冢宰”的职权，便是如此的。但现在的宰相，他既要掌管国家政府的一切事情，他再没有工夫管皇帝的家事。于是在御史大夫即副丞相之下，设有一个“御史中丞”，他便是御史大夫的副，这个人就驻在皇宫里。那时凡具“中”字的官，都指是驻在皇宫的。皇室的一切事，照例都归御史中丞管。御史中丞隶属于御史大夫，御史大夫隶属于宰相。如是则皇室一切事仍得由宰相管。从一方面讲，宰相的来历，本只是皇帝的私臣，是皇帝的管家，自该管皇宫里的事。那是封建旧制遗蜕未尽。但从另一方面看，只好说，皇室也不过是政府下面的一部分。所以宫廷事，也归宰相来统治。那时，皇帝有什么事，交代御史中丞，御史中丞报告御史大夫，御史大夫再转报宰相。宰相有什么事，也照这个手续，由御史大夫转中丞，再转入内廷。这是当时皇室与政府关系之大概。

再说汉代的九卿，那是：太常、光禄勋、卫尉、太仆、廷尉、大鸿胪、宗正、大司农、少府。他们的官位都是二千石，又称“中二千石”。因他们都是中央政府里的二千石，以示别于郡太守地方行政首长之亦是二千石而名。若讲到这些九卿职名的来历，却很有趣味：

一、太常：在秦代叫“奉常”。这个“常”字，本当作“尝”。他是管祭祀祖先鬼神的。依四时奉献时物，让祖先鬼神时时尝新，故称“奉尝”。在古代，宗教意味犹在政治意味之上。古代的住宅，东偏是祠堂，即庙；西偏是家屋，即寝。生宅死宅，连在一起。后代民间此制虽废，皇宫仍沿旧轨。直到清代，太庙不是紧贴在皇宫的东边吗？古代的家庭，最重要的，可说不是活人而是死人，祭祖自属大事。宰就是掌管杀牛祭祖的。所以汉廷九卿的第一卿，也是管祭祀的。这个官，正名定义，该属于皇家，管皇家的庙，管皇家祭祖的一个家务官。不好算是朝廷公职。

二、光禄勋：这个官名，直到清代还有，但这三字的原义，却早就忘失了。依文义讲，“勋”该就是“阍”，古音相同，这是皇家的门

房。“光”是“大”义，“光禄”该即是“大麓”，禄、麓音同相借。为什么门房称大麓呢？此因古时代的皇帝，多半靠山住家；好像宋江在梁山泊，朱贵在山脚下开设酒店，好通报消息；所以皇帝居山，房门就设在山麓。《尚书》上说舜管尧的大麓，那便是舜做了尧的宰相。换言之，乃是当了尧的门房。因此“光禄”与“勋”是古今语，都指门房言。

三、卫尉：是一个武职，掌门卫屯兵，这是皇宫的卫兵司令。当时凡属军事方面的官都称“尉”。

四、太仆：犹之皇帝的车夫。《论语》：“子适卫，冉有仆。”“仆”是赶车的。皇帝出去，太仆就替他赶车。那是皇帝的汽车司机。

五、廷尉：是掌法的。犯了皇帝的法，都归他管。

如此看来，太常管皇家太庙，光禄、卫尉，一是门房头儿，一是卫兵头儿；这都是在里面的。皇帝出门，随带的是太仆，在外面有人犯法，就是廷尉的事。

六、大鸿胪：一直相沿到清代，就等于外交部。也如现在之礼宾司，是管交际的。“胪”是传呼义。古礼主宾交接，由主传到主身边的相，再由主身边的相传到宾身边的相，由是而再传达到宾之自身。“鸿”即大义。“大胪”是传达官。

七、宗正：是管皇帝的家族，其同姓本家及异姓亲戚的。

以上七个卿，照名义，都管的皇家私事，不是政府的公务。由这七卿，我们可以看出汉代政治，还有很多是古代封建制度下遗留的陈迹。然而那时已是“化家为国”了，原来管皇帝家务的，现在也管到国家大事了。譬如太常就兼管教育，因为古代学术都是在宗庙的。西方也一样，直到现在，在他们，教育和宗教还是分不开。光禄勋原是皇帝的总门房，现在皇宫里一切侍卫都要他管。那时皇宫里的侍从，还不完全是太监，而且太监很少，大部分还是普通人。当时一般要跑入政府做官的人，第一步就得先进入皇宫里，充侍卫，奉侍皇帝，让皇帝认识，然后得机会再派出来当官。这些在皇宫里服务的，多半是年轻人，当时称作“郎官”，都归光禄勋管。孔子十二世孙孔安国，也就做过郎官。太仆呢？因管车马，所以国家一切武装，好像坦克车、飞机之类，他也连带管了。廷尉就变成司法，大鸿胪就变成外交。这是历史演变。我们推寻出这一演变，却并不是说汉代的中央政府还是一个封建政府，而当时的九卿还是

皇帝之私臣。因此等卿都隶属于宰相，而所管亦全是国家公事。

此外还有两个卿，就是大司农和少府，都是管财政经济的。大司农管的是政府经济，少府管的是皇室经济。大司农的收入支销国家公费，少府收入充当皇室私用。皇室不能用大司农的钱。所以我们说当时皇室和政府在法理上是鲜明划分的。当时全国田赋收入是大宗，由大司农管。工商业的税收，譬如海边的盐，山里的矿，原来收入很少，由少府管。

这九卿，全都隶属于宰相。

我们上面讲九卿，照名义来历，都是皇帝的家务官，是宫职，而系统属于宰相；岂不是宰相本是皇帝的总管家吗？但换句话说，便是当时政府的首长，宰相，可以管到皇宫里的一切。举例来说，少府掌管皇室经费，而少府属于宰相，宰相可以支配少府，即是皇室经济也由宰相支配。这样一讲，岂不是皇室反而在政府之下了吗？本来封建时代的宰相，就是皇帝的管家；但到了郡县时代，化家为国，宰相管的，已经是“国家”，不是“私家”了，所以他成了政府正式的首长。从前私家家庭中的各部门，也就变成公家政府的各部门。封建时代，以家为国，周天子是一个家，齐国是一个家，鲁国又是一个家；这样的贵族家庭很多，天下为此许多家庭所分割。那时在大体上说，则只有家务，没有政务。现在中国已经只剩了一家，就是当时的皇室。这一家为天下共同所戴，于是家务转变成政务了，这个大家庭也转变成了政府。原先宰相是这个家庭的管家，现在则是这个政府的领袖。

以上对于汉代的三公九卿，已经讲了一个大概。这是当时中央政府的组织情形。

（三）汉代地方政府

汉代的地方政府，共分两级：即“郡”与“县”。

中国历史上的地方政府以“县”为单位，直到现在还没有变。汉时县的上面是郡。郡县数当然也随时有变动。大体说，汉代有一百多个郡，一个郡管辖十个到二十个县。大概汉代县数，总在一千一百到一千四百之间。中国历史上讲到地方行政，一向推崇汉朝，所谓“两汉吏治”，永为后世称美，这一点值得我们的注意。若以近代相比，今天的地方行政区域，最高为“省”。一省之大，等于一国。或者还大过一国。一省所辖县，有六七十个以至一二百个，实在太多了。单就行政区域之划分而

论，汉制是值得称道的。

汉代郡长官叫“太守”，地位和九卿平等，也是二千石，不过九卿称为“中二千石”，郡太守是地方上的二千石。郡太守调到中央可以做九卿，再进一级就可当三公；九卿放出来也做郡太守。汉代官级分得少，升转极灵活，这又是汉制和后来极大的不同。九卿放出来当太守，并不是降级。地方二千石来做中二千石，也不是升级。名义上还是差不多。当时全国一百多个郡，太守的名位，都和九卿差不远。因此虽是中央政府大一统的局面，虽是地方行政区域划分得比较小，却不感觉得这个中央政府高高在上。

（四）中央与地方之关系

说到中央和地方的关系。每郡每年要向中央上计簿，“计簿”就是各项统计表册，也就是地方的行政成绩。一切财政、经济、教育、刑事、民事、盗贼、灾荒，每年有一个簿子，分项分类，在九、十月间呈报到中央，这叫做“上计”。

中央特派专员到地方来调查的叫“刺史”。全国分为十三个调查区，每一区派一个刺史。平均每一刺史的调查区域，不会超过九个郡。他的调查项目也有限制，政府规定根据六条考察；六条以外，也就不多管。地方实际行政责任，是由太守负责的。政府派刺史来调查，不过当一个耳目。所以太守官俸二千石，而刺史原始只是俸给六百石的小官。根据政府规定项目调查，纵是小官也能称任。而且惟其官小，所以敢说敢讲，无所避忌。

这些刺史，上属于御史丞。皇宫里还有十五个侍御史，专事劾奏中央乃及皇宫里的一切事情的。部刺史和侍御史的意见，都报告到副宰相御史大夫，副宰相再报告宰相。副宰相所辅助宰相的，便是这一个监察的责任。

二　汉代选举制度

上面讲了汉代中央和地方的许多官。但这许多官从那里来的呢？什么人才可以做宰相、御史大夫乃至这各部门的长官呢？这是讲中国政治制度上一个最主要的大题目。

在古代封建世袭，天子之子为天子，公之子为公，卿之子为卿，大夫之子为大夫，做官人有一定的血统，自然不会发生有此问题。但到秦汉时代便不同了。封建世袭制度已推翻，谁该从政，谁不该从政呢？除却贵族世袭外，首先令人想到军人政治；谁握有兵权，谁就掌握政权，支配仕途。但汉代又并不然。其次令人想到富人政治；谁有财富，谁便易于入仕，易于握权。但汉代也不然。我们讲汉代关于此一方面的制度，要到汉武帝以后，才渐趋于定型。那时已有了太学，有如现在的国立大学。当时国立大学，只有一个，这里面的学生，考试毕业分两等，当时称“科”；甲科出身的为郎，乙科出身的为吏。郎官是属于光禄勋下面的皇宫里的侍卫。依旧例，凡做二千石官的，（汉朝这样的官很多，中央虽只有三公九卿十多个，地方上的太守就有一百多个。）他们的子侄后辈，都得照例请求送进皇宫当侍卫。待他在皇帝面前服务几年，遇政府需要人，就在这里面挑选分发。这一制度，虽非贵族世袭，但贵族集团同时便是官僚集团，仕途仍为贵族团体所垄断。这在西方，直到近代还见此制。中国则自汉武帝以后便变了。

当时定制，太学毕业考试甲等的就得为“郎”。如是则郎官里面，便羼进了许多智识分子；智识分子却不就是贵族子弟。至考乙等的，回到其本乡地方政府充当吏职。“吏”是地方长官的掾属。汉代官吏任用，有一限制，地方长官定要由中央派；太守如是，县令也如是。但郡县掾属，必得本地人充当。譬如台北市的人，不能当台北市的市长；但台北市政府从市长以下的一切官，在汉代称为“掾属”的，那就绝对要用台北市的本地人。不过辟用掾属的权，则在长官手里，这叫做“辟署”。三公、九卿、郡太守、县令，这些是由皇帝由中央政府任命的。宰相下面的十三曹，就由宰相自己辟用。此外各衙门首长以下，全是吏，全由各衙门首长自己任用。现在这个太学生考了乙等，譬如他是会稽郡人，他便回到会稽，指定由郡县政府试用；这所谓“补吏”。补郎与补吏，是太学生毕业后应有的待遇。

再说到汉代的选举制度，历史上称之谓“乡举里选”。当时各地方时时可以选举人才到中央。他们的选举，大体可分为两种，也可说是三种：

一种是无定期的。譬如老皇帝死了，新皇帝即位，往往就下一道诏书，希望全国各地选举人才到朝廷；或是碰着大荒年，大水灾，或是大瘟疫，这表示政府行政失职，遭受天谴，也常下诏希望地方推举贤人，来向政府说话，或替国家做事。这些选举是无定期的，这样选举来的人，多半称为“贤良”。贤良选到了政府以后，照例由政府提出几个政治上重

大的问题，向他们请教。这叫做“策问”。“策”即是一种竹片，问题写在竹简上，故称“策问”。一道道的策问，请教贤良们大家发表意见，这叫“对策”。政府看了他们的意见，再分别挑选任用。这是一个方式。这一种选举，既不定期，也无一定的选举机关。地方民意也可举，三公九卿、政府大僚也可举。所举则称为贤良，贤良是指有特出才能的人。

第二种是特殊的选举。譬如政府今年要派人出使匈奴，出使西域，需要通外国语，能吃苦，能应变，所谓“出使绝域”的人；政府常常下诏征求。只要自问自己有此才干，可以自己报选。又如军队里用军事人才，或如黄河决口，需要晓习治水的人；大家知道有这种人才，大家可以举；自己觉得有把握，自己也可直接来应选。这是一种特殊的选举。

后来又有一种有定期的选举，那就是选举“孝廉”。汉代一向有诏令地方察举孝子廉吏的。但地方政府有时并不注意这件事，应选人也不踊跃。汉武帝时，曾下了一次诏书，大意说：你们偌大一个郡，若说竟没有一个孝子、一个廉吏可以察举到朝廷，那是太说不过去的事。而且地方长官的职责，不仅在管理行政，还该替国家物色人才。若一年之内，连一个孝子、一个廉吏都选不出，可见是没有尽到长官的责任。于是汉武帝就下令叫大家公议，不举孝子廉吏的地方长官应如何处罚。这一来，就无形中形成了一种有定期的选举。无论如何，每郡每年都要举出一个两个孝子廉吏来塞责。汉代一百多个郡，至少每年要有两百多孝廉举上朝廷。这些人到了朝廷，并不能像贤良般有较好较快的出身，他们大抵还是安插在皇宫里做一个郎官。如是则一个太学生，当他分发到地方政府充当掾属之后，他仍还有希望被察举到皇宫里做一个郎。待他在郎署服务几年，再分发出去。

自从武帝以后，汉代逐渐形成了一种一年一举的郡国孝廉；至少每年各郡要新进两百多个孝廉入郎署，十几年就要有两千个。从前皇宫里的郎官侍卫本也只有二千左右。自此制度形成，二三十年后，皇宫里的郎官，就全都变成郡国孝廉；而那些郡国孝廉，又多半是由太学毕业生补吏出身的。如是则皇帝的侍卫集团，无形中也变质了。全变成大学毕业的青年知识分子了。于是从武帝以后，汉代的做官人渐渐变成都是读书出身了。后来郎署充斥，要待分发任用的人才尽多，于是就把无定期选举、特殊选举都无形搁下，仕途只有孝廉察举的一条路。这是到东汉时代的事了。

这一制度，又由分区察举，演进到按照户口数比例分配，制为定额。那时是郡国满二十万户的得察举一孝廉。由是孝廉只成为一个参政资格的

名称，把原来孝子廉吏的原义都失去了。最后又由郡国察举之后，中央再加上一番考试。这一制度，于是会合有教育、行政实习、选举与考试之四项手续而始达于完成。

我们从此看出，这一制度在当时政治上是非常重要的。一个青年跑进太学求学，毕业后，派到地方服务。待服务地方行政有了成绩，再经长官察选到中央，又须经过中央一番规定的考试。然后才始正式入仕。那是当时入仕从政的惟一正途。政府一切官吏，几乎全由此项途径出身。这样的政府，我们再也不能叫它做贵族政府。郎官之中虽然也尽有贵族子弟，但究竟是少数。我们也不能称之谓军人政府，因郎官并不是由军人出身的。我们也不能称之为资本主义的政府，因这些郎官，都不是商人资本家的子弟。这样的政府，我们只能叫它做“读书人的政府”，或称“士人政府”。汉代从昭宣以下的历任宰相，几乎全是读书人；他们的出身，也都是经由地方选举而来。并不是由其血统上和皇帝以及前任大官有什么关系，或者是大军人大富人，才爬上政治舞台。完全是因其是一读书知识分子而获入仕途。这一情形，直从汉代起。我们可说中国历史上此下的政府，既非贵族政府，也非军人政府，又非商人政府，而是一个崇尚文治的政府，即“士人政府”。只许这些人跑上政治舞台，政府即由他们组织，一切政权也都分配在他们手里。

三　汉代经济制度

上面讲的是政府之形成，及其职权分配之内容。下面要讲到支持政府的主要经济问题，即赋税制度。

汉代对于“轻徭薄赋”这一理想算是做到了。战国时孟子讲过“什一而税”是王者之政，可见战国税额是不止什一的，在孟子以为什一之税已是很好了。可是汉代税额规定就只有十五税一。而且实际上只要纳一半，三十税一。一百石谷子，只要纳三石多一点的税。甚至当时人还说有“百一之税”的。（见荀悦《前汉纪》。）并在文帝时，曾全部免收田租，前后历十一年之久。这是中国历史上仅有的一次。这因中国疆土广，户籍盛，赋税尽轻，供养一个政府，还是用不完。

然而汉代税制，有一个大毛病。当时对于土地政策，比较是采用自由主义的。封建时代的井田制早已废弃，耕者有其田，土地的所有权属于农民私有；他可自由使用，也可自由出卖。遇到经济困乏，田地可以买卖，就形成了兼并。若我们进一步问：为什么政府税额轻了，农民还要

卖去自己的田地呢？这当然还有其他原因。这须讲到当时的人口税、兵役税，乃及社会经济之全体貌。此刻无暇涉及。但耕户卖去了他的土地所有权以后，他就变成一佃农。田主对佃农的租额是很高的。有的高到百分之五十，即十分之五。结果政府的租税愈轻，地主愈便宜；农民卖了地，要纳十分之五的租给地主，地主向政府只要纳三十分之一的税。政府减轻田租，只便宜了地主，农民没有受到分毫的好处。这是讲的田租。

但这里已牵涉到土地所有权问题。封建时代，“四封之内，莫非王土；食土之毛，莫非王臣。”土地为封建贵族所专有，耕田者依时还受；这是井田制度一项主要的条件。现在封建破坏，土地归民间私有。既属私有，自可自由买卖。政府只管按田收税，不管田地谁属。卖田的和买田的，双方共同成立一种契约。这纯是民间经济贸易关系。所以在自由买卖下的大地主，并不即是封建贵族。封建是政治性的，而此刻的地主，则由经济条件而形成。他可以自由买进，也可以自由卖出。正因为土地私有，耕者有其田，才有了自由买卖；才开始有兼并；才使贫者无立锥之地。以后中国历史上的土地政策，一面常歆羡古代井田制度之土地平均占有，但一面又主张耕者有其田，承认耕地应归属民间之私产。在这两观念之冲突下，终使土地租税问题得不到一个妥适的解决。

再说全国土地，也并非全属耕地。则试问非耕地的主权，又是谁的呢？一座山，一带树林，一个大的湖，在封建时代，自然是“四封之内，莫非王土”，耕地、非耕地同样该属于贵族。耕地开放了，散给农民，平均分配，成为井田；而非耕地则成为不公开的禁地。山林池泽，贵族另派管理员如虞人之类去看守。后来情势变了，耕地所有权逐渐转移到农夫手里，而非耕地的禁区呢？也渐渐被民间私下闯入，烧炭伐木，捕鱼猎兽。这是一种违法的牟利。这一些时时闯入禁区的，在当时被目为盗贼；而他们这种耕地以外的生产，则称之为“奸利”。政府设官防止，有权征讨。待后防不胜防，讨不胜讨，索性把禁地即山林池泽也逐渐开放了。只在出入关隘，设一征收员，遇在禁区捕鱼伐木的，只就其所获，征收其所获几分之几的实物。这就在田租之外，另成一种赋税。这是关税、商税之缘起。所以称之曰“征”者，原先是征伐禁止的，后来只以分享获得为妥协条件，而仍以“征”字目之。这一种转变，春秋末年，已在大大开始。土地狭或是人口密的国家，如郑，如晋，如齐，都有此现象，都有此措施。然直到秦汉统一政府出现，关于土地所有权的观念却依然承袭旧贯。他们认耕地为农民私有，而非耕地即封建时代相传之禁地则仍为公家所有。换言之，即成为王室所有。此因封建贵族都已消

失，只剩皇帝一家，承袭旧来的封建传统；所以全国的山林池泽，照当时人观念，便全归皇室。再从这一所有权的观念影响到赋税制度，所以当时凡农田租入归诸大司农，充当政府公费；而山海池泽之税则属少府，专供皇帝私用。这一分别，若非从封建时代之井田制度以及其他土地所有权之分别转变说来，便不易明了。

现在再说，此一公私分税的制度，在开始时也颇合理。因耕地多，田赋是大宗；而山林池泽的商税只占少数。把大宗归国家，小数拨归皇室，这也并非皇帝私心自肥。但战国以下，盐铁之利逐渐澎大起来。社会经济情形变了，山海池泽之税逐步超过了全国的田租。这一转变，是开始定制时所不曾预料的。正如清代末年，并不知商埠对外通商关税之逐年增添，却把此事让给外国人去管，后来遂吃了大亏。清代如此，汉代亦复如是。商税渐渐的超过了田租，于是少府收入，反而胜过了大司农。汉武帝是一个雄才大略的皇帝，讨匈奴，通西域，军费浩繁，大司农的钱用完了，连他父亲（景帝）、祖父（文帝）几辈子积蓄下来的财富都花光了。政府支出庞大，陷入窘地，这又怎样办呢？农民的田租，三十分之一的定额，制度定了，又不便轻易再变更，再增加。汉武帝就只有自己慷慨，把少府的金钱拿出来。这等于是把皇室私款来捐献给政府。所以武帝同时也命令地方上有钱的人，最主要的如盐铁商人等，也能如他般大家自由乐捐。结果社会响应不佳，拥有大资产的，不理会政府之号召。汉武帝不禁要想：你们的钱究竟由那里来的呢？岂不是都由我把山海池泽让给你们经营，你们才能煮盐冶铁，发财赚钱。现在我把少府收入都捐献给国家，而你们不响应；那么我只有把全国的山海池泽一切非耕地收还，由我让给政府来经营吧！这便是汉武帝时代有名的所谓“盐铁政策”。

盐铁商是当时最大最易发财的两种商业。盐没有一人不吃的，铁也没有一家不用；而煮海成盐，开山出铁，这山与海的主权，却在皇帝手里。现在汉武帝再不让商人们擅自经营了，把其所有权收回，让政府派官吏去自己烧盐，自己冶铁，其利息收入则全部归给政府。于是盐铁就变成国营与官卖。这个制度，很像近代西方德国人所首先创始的所谓“国家社会主义”的政策。可是我们远在汉代已经发明了这样的制度。直到清代，小节上的变化虽然有，而大体上总还遵循这一政策，总还不离于近代之所谓国家社会主义的路线。这一制度，也不专限于盐铁两项。又如酒，这是消耗着人生日用必需的米麦来做成的一种奢侈享乐品，因此也归入官卖，不许民间自由酿造。

这些制度的后面，自然必有其理论的根据。我们要讲中国的经济思想史，必须注意到历史上种种实际制度之措施。而讲中国经济制度，却又该注意此项制度之所由演变完成的一种历史真相。所以我讲汉武帝时代的盐铁政策，却远远从古代井田制度与山泽禁地之在法理上所有权之区分，直讲到少府与大司农的税收之分配于政府与皇室之由来，而由此再引伸出盐铁官卖来。这并不专是一个思想与理论的问题，而实际上则有极占重要的历史传统之现实情况来决定。为了这一问题，在当时也争辩得很久，到汉昭帝时还有一番热烈的讨论，全国各地民众代表，和政府的财政主管大臣，在特别召集的会议席上往返辩论，互相诘难。有当时一位民众代表事后留下一份纪录，就是有名的《盐铁论》。当然民间主张开放，政府主张国营。而当时实际上的利弊得失，则非熟究当时人的意见，是无法悬揣的。我们此刻要讨论历史制度，全该注意当时的历史传统与当时人的历史意见，作为主要之参考。不该把我们的时代意见来抹杀当时的历史意见。这才是正办呀！

我们概括上述汉代的经济政策，对工商业，是近于主张如近人所谓的“节制资本”的一面；而在对农民田租方面，则也已做到了“轻徭薄赋”，但并未能“平均地权”。在汉武帝时，董仲舒曾主张限田政策，纵不能将全国田亩平均分派，也须有一最高限度，使每一地主不能超过若干亩之限制。惜乎连这个政策也并未能推行。于是王莽起来，就激起了一项大改革，把一切田亩归国有，称为“皇田”，重行分配。当时的意想，实在要恢复封建时代之井田制，而结果则引生一次大变乱。王莽失败了，从此中国历史上的土地制度也不再有彻底的改革了。

四　汉代兵役制度

汉代兵制是全国皆兵的。在西方，直到近代普鲁士王国在俾斯麦为相时，历经了不得已的压迫，才发明这样的制度；而我们在汉代也就早已实行了。一个壮丁，到二十三岁才开始服兵役。这一规定也有其内在的意义。因为二十才始成丁，照理可以独立耕种。就农业经济言，无法多产，只有节用。所谓“三年耕，有一年之蓄”。照一般情形论，年年丰收，是绝对不会的。平均三年中，总会有一个荒年。来一个荒年，储蓄就完了。倘使三年不荒的话，六年就该有二年之蓄，九年就该有三年之蓄。而农业社会，也绝对不会连熟到九年以上，也不会连荒到三年以上。一个壮丁，二十受田，可以独立谋生；但要他为国家服兵役，则应该顾及他的家庭负担。所以当时规定，从二十三岁起；照理他可以有一年储蓄来抽身为公家服役了。这一制度，不仅是一种经济的考虑，实在

是一种道德的决定。

我们讲历史上一切制度，都该注意到每一制度之背后的当时人的观念和理论。政治是文化中重要一机构，决不会随随便便无端产生出某一制度的。在汉初，政府中人，本来大部由农村出身；他们知道民间疾苦，所以能订出这一法规。近代的中国人，往往蔑视自己已往的政治传统，又说中国没有成套的政治理论，没有大的政治思想家。当然在中国已往著作里，很少有专讲政治理论的书，也很少专以政治思想而成名的人物。这并不是中国人对政治无理论，无思想。只因中国读书人多半做了官，他们对政治上的理论和思想，早可在实际政治中表现；用不着凭空著书，脱离现实，来完成他书本上的一套空理论。于是中国人的政治理论，早和现实政治融化合一了。否则为什么皇帝和宰相定要分权呢？为什么仕途必经察举和考试呢？为什么田租该力求减轻呢？为什么商业资本要加节制呢？为什么国民兵役要到二十三岁才开始呢？所以我们要研究中国已往的政治思想，便该注意已往的政治制度。中国决不是一个无制度的国家，而每一制度之后面，也必有其所以然的理论和思想，那可轻轻用“专制黑暗”等字面把来一笔抹杀呢？

汉代的国民兵役，又分几种：一种是到中央作卫兵，一种是到边郡作戍卒，一种是在原地方服兵役。每一国民都该轮到这三种。只有第三种，从二十岁便开始了。

汉代中央军队有两支：一称南军，一称北军。南军是皇宫的卫队，北军是首都的卫戍部队。当时南北军全部军队合共不到七万人。各地方壮丁轮流到中央作卫兵一年。当卫兵是极优待的，来回旅费由中央供给。初到和期满退役，皇帝备酒席款宴。平时穿的吃的，也不要卫兵们自己花钱。

当戍兵就不同了。一切费用，都要自己担负。论到戍兵的期限，却只有三天。这又是沿袭封建时代的旧习惯。封建时代国家规模小，方百里便算大国了。如是则由中央到边疆，最远也不过五十里。要到边疆戍守，只要半天路程。若在边三天，前后共不过五天就回来了。这在封建时代，戍边不是件苦事，随身带着五天干粮便够。秦始皇帝统一天下以后，似乎没注意到这问题，还叫老百姓戍边三天。由会稽（江苏）到渔阳（热河），在政府说来，还只要你服役三天，这是从来的旧传统。可是路途往返，就得半年以上，衣装粮草要自己带，多麻烦呢！天下一统了，国家体制变了，而秦始皇帝的戍边制度却没有改。或许政府事情忙，而且兵力混一了六国，得意忘形，没有注意到这些小节上。然而因

此就引起社会大骚动。陈胜、吴广的革命，便由此而起。近代中国人都好说中国二千年政治没有变，试问古今中外，那有如此理？亦那有如此事？就论戍边制度，一到汉代就变了。汉代戍边还只是三天，可是你可以不去；只要一天出一百个钱，三天三百钱，交给政府，便可免戍。有一百个人不去，应该是三百天的免戍费，由政府把来另雇一人肯去的，一去便要他服三百天的戍役。他也得了这一笔钱。不仅足够在边用度，并且还可留一点安家。这是一种变通办法。照理论，则人人该戍边三天，纵使宰相的儿子也不能免。汉代曾有一个宰相，真叫他儿子亲到边疆去，真当三天戍卒；这便成为历史上的嘉话了。

汉郡长官有太守，有都尉，犹如中央有丞相又有太尉一般。太守是地方行政长官，都尉是地方军事首领。地方部队即由都尉管。凡属壮丁，每年秋天都要集合操演一次。这是一个大检阅，名为“都试”，为期一月，期满回乡。国家有事，临时召集。这是一种国民兵。各地方并就地理形势，分别训练各兵种，如车骑（骑兵和车兵）、楼船（水师与海军）、材官（步兵）之类。

中央有南北军，边疆有戍卒，地方上有国民兵，国家一旦有事，这三种军队都可以调用。

国民除了服兵役之外，还要服力役。这是春秋战国直至秦汉以下历代一向有的一个大问题，现在我们则变成历史事件来讲述了。力役是每个壮丁替国家做义务的劳工。好像现在要修飞机场、造公路就召集民工一般。只古代是纯义务的。全国壮丁按册籍编定，每人每年一个月，替国家义务做工。这在汉代唤做“更卒”，“更”是更替轮番的意思。如是则一个农民，既要到中央当卫兵，又要到边疆当戍卒，还要在地方上服国民兵役。“都试”譬如我们开一个秋季运动大会，这还比较轻松；而每年一月的更役，却比较国民兵役吃力些。但若不去践更（上番），按当时规定，出两百个钱给政府，也可以代替。

除了上述三种兵役和一种力役外，每个国民还须纳人口税，连小孩子都有。说到这里，却有一严重的问题。当时政府并没有为民众安排一个生活的基础，全国土地并不是平均分配的，也没有设法使国民人人就业，而却要国民人人向国家尽职责。遇有不克尽此政府所规定的职责的，那便就是犯法了。犯法就得抓去，有的便因此充当官奴，强迫在各政府衙门里作苦工。于是有的人便宁愿出卖自己，做私人家的奴隶。当时规定，奴隶也须缴人口税，而且须加倍缴。但这是由养奴隶的主人家负担的，不干奴隶自身事。因此汉代的奴隶特别多。要是在后代，无业谋

生，还可以做乞丐、做流氓，政府不会来管。但在汉代是不许可的。你要当义务兵，你要去修飞机场、公路，你要纳人口税；你的名字住址，都在政府册子上，不去就要出钱，出不起钱便是犯法。你做乞丐了，户口册上还是有你的名字，你还该向国家负责。于是只有把自己出卖给人家做奴隶。当时做奴隶，并不是出卖自由，只是出卖他对国家法规上一份应尽的职责。政府要禁止此风，便规定奴婢的人口税加倍征收。但有钱的养着大批奴隶，反可发大财。譬如入山烧炭、开矿之类，全需大批人工。出卖为奴，便如参加此发财集团。因此奴隶生活，反而胜过普通民户。这在《史记·货殖传》里讲得很详细。这是汉代的奴隶制度。和西方罗马帝国的农奴完全不同。罗马的农奴多半是战争得来的俘虏；汉代的奴隶是农民自己游离耕土，来参加大规模的工商新生产集合；如何可相提并论呢？

汉代除却规定的义务兵役外，民间还有义勇队，志愿从军的。国家有事，可以自由报名。这叫做“良家子从军”。那些都是比较富有的家庭，尤其是居家近边境的，平常在家练习骑马射箭，盼望国家有事，报名从军，打仗立功，可以做官封侯。这风气在边郡特别盛。像陇西李广一家便是一著例。

五　汉制得失检讨

让我们简要指出一些汉代制度之缺点。

首先在经济方面，土地问题没有解决，形成兼并；富者田连阡陌，贫者无立锥之地，使政府的减轻租税政策全失功效。至王莽把土地收归国有，此事又激起社会多数人的反对，结果失败了。但王莽的废止奴隶政策，却继续为东汉政府所承袭。东汉时代也屡有废奴的诏令。但只要社会经济情形不变，此项诏令是不会有实效的。

其次说到军队制度。中国地大人众，虽说分区训练各别的兵种，但每年一个月的操练是不够的。中央南北军，像是常备军，实际上，时期也只一年，数额也仅有七八万人。结果全国皆兵，并不够用。遇到打仗，各地调遣，如会稽、吴、楚远赴渔阳、上谷，也不方便。所以全国皆兵制，在中国论，一则军队数量太多，二则训练太简略，调动不方便；结果全国皆兵，弄得有名无实。一旦起了问题，还是解决不了。

再次讲到政府组织。上面说过：皇权、相权是分开的，皇室和政府也是

分开的。这话固不错。但中国一向似乎看重不成文法，往往遇到最大关节，反而没有严格明白的规定。这也可以说是长处，因为可以随宜应变，有伸缩余地；但也有坏处，碰着一个能干有雄心的皇帝，矜才使气，好大喜功，常常要侵夺宰相的职权。并不像现代的西方国家，皇帝私人，无论怎样好，宪法上规定他不能过问首相的事。汉武帝雄才大略，宰相便退处无权。外朝九卿，直接向内廷听受指令。这样一来，皇帝的私人秘书尚书的权就大了。汉武帝临死时，他的太子已先死。他要把帝位传给小儿子昭帝，他却先把昭帝的母亲处死。他知道小皇帝年幼，母后在内管事不好。但皇室总还需要人管理。以前皇室也得由宰相管，但汉武帝连宰相的事都由他管了，宰相那里能预闻到宫内事！于是武帝临死，派一个霍光做大司马大将军辅政。这是皇宫里的代表人。霍光是皇家亲戚，有资格来代表皇家。但照理，宰相早就是皇宫里的代表人，他该就是副皇帝；现在皇帝不把宰相做皇室代表人，而在皇宫里另设一个大司马大将军来专帮皇帝的忙，如是就变成外面有宰相，内面有大司马大将军，皇宫和朝廷就易发生冲突。当时一称“外廷”，一称“内朝”。大司马大将军霍光辅政，他是内朝领袖，外廷则仍由宰相统治。后来昭帝死了，立昌邑王做皇帝。没有几天，又把他废了，另立汉宣帝。当废立时，霍光代表皇室，召集九卿开会。有人说：该请宰相参加。霍光说：这是皇帝家事，用不着政府领袖丞相参加，我们只议定请示皇太后就完了。霍光的一番话，初看好像也有他的理由。他把皇位继承当作皇室私事，皇室事不必要政府领袖来预闻。他不知道皇室之存在，由于有皇帝；而皇帝之存在，由于有政府。所以皇位继承是政府事，并非皇室事。这并不是我们用现代观念来强说历史，在当时历史情实早本如是。所以在高后四年，曾有一诏书，说皇帝疾久不已，不可属天下，命群臣公议替代的新皇帝。吕后尽专权横肆，但并没有说立皇帝不要问朝廷。霍光以后，元平元年，昭帝崩，也诏群臣议所立。可见皇帝世袭，是政府法理规定。若遇皇帝无嗣，及其他变化，仍该依照政府意见公议决定。但这也是一种不成文法，所以霍光得以上下其手。而且霍光纵说政府领袖不必预闻皇室事，而他仍要召集其他政府大僚来公议所立，可见霍光也是情有所怯，并不敢全违背当时习惯。再就另一点说，原先尚书只是皇帝的内廷秘书，而内廷诸职又隶属于御史中丞；现在皇室又另有一个代表人，霍光以大司马大将军辅政名义来掌领皇帝的秘书处，他不让外面宰相知道皇室事，他却代表皇室来过问政府事；如是则皇室超越在政府之上，那岂不是要出大毛病？所以后来汉宣帝想把霍氏权柄削减，便恢复旧制，仍由御史中丞来管领尚书。如是便由御史中丞透过御史大夫，而达到宰相。内廷与外朝声气又通，大司马大将军便没有权重了，霍家也就垮台了。

就此一节，可见汉代制度，在皇帝与宰相、皇室与政府之间，确是有一番斟酌的。虽没有硬性规定皇帝绝对不许预闻政治的一句话，这也并不是大失错。而且若要皇帝绝不预闻政府事，那宰相的任命便成问题。就当时历史情实，既不能有民选皇帝，也便一时不能有代表民意的国会来监督政府。这是历史条件所限，并非一两个皇帝私意要如此的。于是皇室与政府、皇帝与宰相之间，遂不免发生许多的微妙关系。汉武帝自己是雄才大略，他自己揽权，尚不甚要紧；他死了，他须替他后代小皇帝着想，于是来一位大司马大将军辅政，便出了问题了。汉宣帝以下，霍氏虽败，结果还是大司马大将军外戚辅政，还是内廷权重，外朝权轻，于是有王莽代汉而兴。王莽便是由大司马大将军而掌握大权的。

到东汉光武帝，惩于前失，因怕大权旁落，自亲庶务，于是尚书地位日渐加重。而外朝的宰相，却分成三个部门。本来三公是宰相、太尉、御史大夫，而实际宰相是全国之首领。后来因有大司马大将军横插进来，所以又把此三公变成大司徒、大司马、大司空三职分别，一个公管领三个卿。在西汉时，本想把此改革来调和大司马与宰相之冲突的；然而这样一来，大司空完全变成外朝官，大司马却依然代表皇室。从前御史大夫管得到宫廷，现在大司空管不到宫廷。不仅丞相改大司徒是失职，御史大夫改大司空也是失职，权重依然在大司马手里。这还是皇家和政府权限划分不清之故。中国此下政府里的所谓御史台，便是循此趋势，由皇宫渐渐退回政府的。东汉初年，光武帝的私意，则索性把政权全操在自己手里，三公只是名位崇高而已，实权则在尚书。换言之，则是由皇帝来总其成。所以后代中国人批评汉光武“有事无政”，这是已往的历史意见。汉光武自身是一好皇帝，明帝、章帝都好；然而只是人事好，没有立下好制度。因此皇帝好，事情也做得好。皇帝坏了，而政治上并不曾有管束皇帝的制度。这是东汉政治制度上的一个大问题。也是将来中国政治制度史上一个大问题。

选举在汉代，也发生了问题。照汉代原来的制度，在汉武帝时，只叫地方长官每年要选举些孝子廉吏；这已经讲过了。但后来孝廉充斥仕途，别的进仕之路都为之阻塞了，于是大家都争要为孝廉。本来所谓孝廉，一种是孝子，另一种是廉吏；后来规定每郡满二十万户口的只能举一个，如是则孝廉不分，仅成一个参政入仕的资格而已。后来又因请托舞弊，逼得朝廷于察举孝廉后再加上一番考试；如是则全失却原来察举孝廉之用意。但中国政权，却因此开放给全国各地了。从此以后，无论选举或考试，都是分区定额的。经济文化落后的地区和经济文化进步的地区，都一样照人口比例来考选。因此中央政府里，永远有全国各地域人

民之参加，不致偏荣偏枯。因此中国政府，始终是代表着全国性的，全国人民都有跑进政府的希望。而且实际上，也是全国各地永远都有人跑进中央政府的。又汉制郡县长官，例须避用本郡本县人。如是则中央政府既是绝对的代表全国性的，而地方政府却又竭力避免其陷于地方性。这样才可使大一统的局面，永远维持。而全国各地方声教相通，风气相移，却可使各地文化经济水平，永远走向融和，走向平均，不致隔绝，不致分离。这一制度，自汉代起直至清代始终沿用。这是中国传统政治制度里一最应着眼之点。

惟今所欲讨论者，则为汉代之选举制，是否合于近代所谓之民权思想？第一，汉代察举，其权在地方长官，不在地方民众。长官贤良的固须采访民间舆情，选拔真才；但长官营私舞弊的，却可不顾地方民意，推选私人。二则选举了送到中央，如何分发，则悉听中央命令。后来并于选来的人，又加以一番考试。这样则岂不是汉代的选举权，实际便完全操之在上不在下吗？而且汉代选举，就大体言，最先必进学校读书，才获补吏。补吏以后，才获察举。这由教育而行政实习、由行政实习而选举、再由选举而考试、由考试而任用之几个阶段，骤看极合情理，切实施行，像不会出大毛病；然而依然有毛病存在。因古代社会，读书机会就不易得。第一是书本不易得。古代书籍都用竹帛书写，很少纸张，更无印刷。印刷术对人类文化传播与演进之大贡献，应该远胜于近代新发明之原子弹。这是世界人类一最伟大的发明。这项发明虽始于中国，但也要到唐宋才开始有印刷。古代书本必得传抄，一片竹简只能写二十来字。抄一本书，费就大了。帛是丝织品，其贵更可知。而且要抄一本书，必得不远千里寻师访求。因此读书求学，便有着绝大限制。但若你生来便在一个读书家庭中，那一切困难，便都易解决了。因此当时虽非封建社会，爵位不世袭，而书本却可世袭。虽不是世代簪缨，却是世代经学。世代经学，便可世代跑进政治圈子，便无异一封建传袭的贵族了。那时的政治制度，虽不许社会大贫大富，让工商业走上资本主义化；但学问与书本，却变成了一种变相的资本。所以说：“黄金满籯，不如遗子一经。”这便是一本书的资本价值，胜过了一箩黄金的资本价值了。因此当时一个读书家庭，很容易变成一个做官家庭，而同时便是有钱有势的家庭。当时有所谓“家世二千石”的。只要家庭里有一人做到二千石的官，他当一郡太守，便可有权察举。他若连做了几郡的太守，他便是足迹遍天下，各地方经他察举的，便是他的门生故吏；将来在政治上得意，至少对他原来的举主，要报些私恩。若有人来到他的郡里做太守，必然也会察举他的后人。因此察举过人的子孙，便有易于被人察举之可能了。上面说过，汉代选举，是分郡限额的，每郡只有几个额；

于是却永远落在几个家庭里。如是则每一郡必有几个像样的家庭，这便造成了将来之所谓“世族门第”，也便是世族门第必然带有“郡望”之来历了。当时的大门第，依然平均分配在全国各地，大概是每郡都有几家有声望的。我无以名之，名之曰“门第的社会”。这并非封建社会，也并非资本主义的社会，但一样有不平等。虽非封建贵族，而有书生贵族。虽非工商业资本，而有书籍资本。国家的政治制度，虽并没有对那些家庭许下世袭特权；但他们因有家庭凭借，无异于有世袭的特权了。

中国魏晋以下门第社会之起因，最主要的自然要追溯到汉代之察举制度。但就汉代察举制度之原始用意言，实在不好算是一种坏制度。但日子久了，那制度就变坏了。这不止是汉代选举制度如是；我们可以说，古今中外一切制度，都必如是。否则一项好制度，若能永远好下去，便将使政治窒息，再不需后代人来努力政治了。惟其一切制度都不会永久好下去，才使我们在政治上要继续努力，永久改进。制度也只是历史事项中之一目，人类整部历史便没有百年不变的，那能有一项制度经过一两百年还算得是好制度呢？

让我们再来看汉代的制度：他们将政府和皇室划分，将宰相和皇帝并列。这不好说全出帝王私心，也不能怪他们安排得未尽妥贴。当知任何一制度，也决不会尽善尽美，更无罅隙的。但至少他们懂得皇权之外有相权，至少已懂得皇室之外有政府了。再说到选举制度。至少他们已懂得政府用人该有一客观标准，不能全凭在上者之私心好恶。至少他们已懂得该项标准，不该是血统的亲疏，不该是势力的大小。亲的、贵的、强的、富的，都不够此项标准，而采取一项以教育与智识与行政实习之成绩来定取舍进退之标准，而又懂得平均分配到全国各地区；这也不能不说是在当时已算合理化，已算开明与进步的了。至于经济政策，一面主张轻徭薄赋，宽假平民；一面主张裁抑富厚，导致平等。这也不算得黑暗，不算得无理。至于此后的演变，无论在政府组织上，无论在选举制度上，无论在经济政策上，都曾发生了毛病。皇室和政府的关系，终究发生了冲突；选举制度，到底造成门阀新贵族；经济制度、兵役制度都没有弄好，都出毛病了。但我们不能因此一笔抹杀，说汉代并无制度，或说一切制度只是专制与黑暗。这是我们必该再三申说的。

此下魏晋南北朝，始终没有像样的政府，因此也没有像样的制度产生，直要到唐代。但唐代已不是汉代的老样子、老制度，他又换了崭新的一套。直要待唐代的新制度又出了毛病，宋代又再换一套。此下明代、清代也如此。只因我们此刻不看重历史，不研究历史，所以说中国自秦以

下两千年政治都是一样，都只是“专制”两字已可包括尽了。其实是不然的。

第二讲　唐代

一　唐代政府组织

（一）汉唐相权之比较

汉和唐，是历史上最能代表中国的两个朝代。上次讲了汉代制度，现在继续讲唐代。

先讲唐代的政府。政府与皇室的划分，自汉以来即然。惟就王室论，皇位世袭法永远无何大变动，只是朝代的更换，刘家换了李家；此等事并不重要。但就政府来说，其间变化则很大。政府中最重要者为“相权”。因于相权的变动，一切制度也自随之变动。唐代政府和汉代之不同，若以现在话来说，汉宰相是采用“领袖制”的，而唐代宰相则采用“委员制”。换言之，汉代由宰相一人掌握全国行政大权；而唐代则把相权分别操掌于几个部门，由许多人来共同负责，凡事经各部门之会议而决定。汉朝只有一个宰相，但遇政府有大政事，亦常有大会议，这是皇帝、宰相和其他廷臣的会议。唐代则把相权划分成几个机关，这几个机关便须常川会议，来决定政府一切最高政令。汉代宰相下有副宰相御史大夫；我们也可说，宰相掌握的是行政权，御史大夫掌握的是监察权。唐代宰相共有三个衙门，当时称为“三省”：一中书省，二门下省，三尚书省。此三省职权会合，才等于一个汉朝的宰相，而监察权还并不在内。

中书省首长为中书令，门下省主管长官为侍中，尚书省长官为尚书令。唐分官阶为九品，第一二品官均以处元老，不负实际行政责任。三品以下，始为实际负责官吏。中书令、门下侍中及尚书令皆为三品官。若论此三省之来历，尚书本是皇宫内廷秘书，已在讲汉代制度时讲过。中书依官名论，也即是在内廷掌理文件之意。侍中则是在宫中奉侍皇帝。故就官职名义言，这三个官，原先本都是内廷官。而到唐代，则全由内廷官一变而为政府外朝的执政长官，和以前性质完全不同。其实“宰”和“相”，在春秋时代也仅系封建贵族的家臣，但到秦汉则化私为公，变成了正式的政府执政官。此后宰相失职，却又有另一批皇帝内廷

私臣变成了正式执政官的，便如唐代之三省。何谓失职？因宰相职权，本该领导政府，统治全国的；后来此项职权，被皇帝夺去了，皇帝把他们的私属像中书、门下、尚书之类来代行政府宰相的职权；这是东汉以后魏晋南北朝时代的事。现在到唐代，才又把以前宰相职权正式分配给三省。换言之，亦即是把以前皇室滥用之权重交还政府。

（二）唐代中央政府三省职权之分配

现在再说中书、门下、尚书三省职权之分配。

中书主发令。政府一切最高命令，皆由中书省发出。此种最高命令，名义上是皇帝的诏书，在唐代叫做“敕”。凡属重要政事之最高命令，一定要皇帝下敕行之。但实际上皇帝自己却并不拟敕，而系中书省拟定。此所谓“定旨出命”。在中书省中，除中书令为正长官外，设有副长官“中书侍郎”。中书侍郎之下，又有“中书舍人”，员额有七八人之多。中书舍人官位并不高，而他们却有拟撰诏敕之权。遇中书发布命令，多由他们拟撰。

中国政治上的传统观念，对一意见之从违抉择，往往并不取决于多数，如西方所谓之民主精神。而中国人传统，则常求取决于贤人。春秋时即有“贤均从众”之说。（见《左传》。）那一人贤，就采纳那一人的意见。假若双方均贤，则再来取决于多数。“贤”属质，“众”属量，中国传统重质不重量。中国人认为只要其人是贤者，就能够代表多数。不贤而仅凭数量，是无足轻重的。这一观念，反映在汉代的选举制度上，便极明显。所以国家的选举权，并不付托于社会一般民众，而径由地方长官行使之。照理，地方长官应该择贤而任。他既是一位贤长官，自能博采舆情，为国家选拔真才。这是理论。至于事实之不能全合于理论，则属另一问题。即如唐制，中书舍人拟稿，亦由诸舍人各自拟撰，是谓“五花判事”。然后再由中书令或中书侍郎就此许多初稿中选定一稿，或加补充修润，成为正式诏书，然后再呈送皇帝画一“敕”字。经画敕后，即成为皇帝的命令，然后行达门下省。所以唐代政府定旨出命之权，实操于中书省。皇帝只同意画敕而止。

待门下省主管长官侍中及副长官侍郎接获此项诏书后，即加予覆核。这是对此项命令之再审查。在门下省侍中、侍郎之下，设有若干第三级官，谓之“给事中”。给事中官位并不高，但对皇帝诏书亦得参加意见。若门下省反对此项诏书，即将原诏书批注送还，称为“涂归”，意即将原

诏书涂改后送还中书省重拟之意。涂归亦称“封驳”“封还”“驳还”等，其意义略相同。此项涂归封驳之权则属诸门下省。若以今日惯语说之，门下省所掌是一种副署权。每一命令，必须门下省副署，始得发生正式效能。如门下省不同意副署，中书命令便不得行下。

诏敕自中书定旨、门下覆审手续完成后，即送尚书省执行。尚书省则仅有执行命令之权，而于决定命令则无权过问。

（三）中央最高机构政事堂

此种制度，亦有相当麻烦处。如中书省拟好命令送达门下省，遇门下省反对即予涂归封还，如是则此道命令等于白费，即皇帝之“画敕”亦等于无效。故唐制遇下诏敕，便先由门下省和中书省举行联席会议。会议场所称为“政事堂”。原先常在门下省举行，后来又改在中书省召开。会议时，中书、门下两省长官及侍郎皆出席，若尚书省长官不出席政事堂会议，即事先不获预闻命令决夺。故唐人目光中，须中书、门下始称真宰相。

唐太宗在未登极前，曾做过尚书令。及太宗即位，朝臣无敢再当尚书令之职，因此尚书省长官尚书令常虚悬其缺。仅有两个副长官，即尚书左仆射及右仆射。尚书左右仆射若得兼衔，如“同中书门下平章事”，及“参知机务”等名，即得出席政事堂会议，获得真宰相之身份。最先尚书仆射都附此职衔，所以三省全是真宰相。但到开元以后，即尚书仆射不再附有出席政事堂之职衔了。如是则他们只有执行命令之权，而无发布命令及参与决定命令之权。他们职掌的，并非政府的最高职权，因此也不得认为真宰相。

但唐制除三省长官外，也有其他较低级官员而得附“参知机务”或“同三品平章事”等职衔的；如是则此人亦得参与政事堂会议。此如现今内阁中之不管部大臣，行政院中之不管部的政务委员，虽非某一部的主管长官，而得出席政务会议，预闻国家大政决夺。此等人必是官位虽低而早负时望的，始得加此职衔。

当时的尚书省，则略等于现在的行政院，而且是名实相符之行政院。因他只管行政，不管出命。政府的最高机构，则在政事堂。凡属皇帝命令，在“敕”字之下，须加盖中书、门下之印，即须政事堂会议正式通过，然后再送尚书省执行。若未加盖中书、门下之印，而由皇帝直接发

出的命令，在当时是认为违法的，不能为下面各级机关所承认。故说：“不经凤阁鸾台，何名为敕。”（中书省武则天改称“凤阁”，门下省武则天改称“鸾台”。）这仍是说一切皇帝诏命必经中书、门下两省。其实则皇帝的诏敕，根本由中书拟撰。

但中国传统政治，仍有一大漏洞。在唐代，也并无皇帝绝不该不经中书、门下而径自颁下诏书之规定。这是中国传统政治制度下一种通融性。往往每一制度，都留有活动变通之余地，不肯死杀规定，斩绝断制。因此中国皇帝不致如英国皇帝般逼上断头台，或限定他不得为种种活动。事实上唐代也确有不经中书、门下而皇帝随便下命令的。“不经凤阁鸾台，何名为敕？”此是刘祎之批评武则天的话，而刘祎之因此遭了杀身之祸。武则天以下的唐中宗，也便不经两省而径自封拜官职。但中宗究竟心怯，自己觉得难为情，故他装置诏敕的封袋，不敢照常式封发，而改用斜封。所书“敕”字，也不敢用朱笔，而改用墨笔。当时称为“斜封墨敕”。此即表示此项命令未经中书、门下两省，而要请下行机关马虎承认之意。在当时便认为这是一件值得大书特书之事，因此在历史上传下。当时唐中宗私下所封之官，时人称为“斜封官”，因其未经正式敕封手续而为一般人所看不起。

举此一例，便知中国传统政治，本不全由皇帝专制，也不能说中国人绝无法制观念。但中国政治史上所规定下的一切法制，有时往往有不严格遵守的，此亦是事实。但严格说来，则此等事总属胡闹，不可为训。只因闹得不大，皇帝私下只封几个小官职，也不致有大影响。直到宋朝，太祖赵匡胤开国为帝时，建德二年，恰逢三个宰相相继去职。太祖欲派赵普为宰相，但皇帝诏敕一定要经宰相副署；此刻旧宰相既已全体去职，一时找不到副署人，该项敕旨即无法行下。宋太祖乃召集群臣会商办法。当时有人献议说：“唐代皇帝曾有一次下敕未经宰相副署，此在甘露事变时。当时前宰相已死，皇帝临时封派宰相，即由尚书仆射参知政事者盖印。今可仿此方式办理。”同时即有人反对，谓：“唐代甘露事变，虽曾用此方式，但为乱时变通权宜办法。今大宋升平，不应采此方式。”如是再四商讨，始决定由当时开封府尹副署盖印行下。当时宋都开封，开封府尹即等于国民政府建都南京时之南京市长。恰巧当时开封府尹是赵匡义，又系宋太祖的嫡亲胞弟，后来即为宋太宗。这才算完备了这一诏敕的法定手续。

根据这一点看，中国过去的政治，不能说皇权、相权绝不分别，一切全由皇帝专制。我们纵要说它是专制，也不能不认为还是一种比较合理的

开明的专制。它也自有制度，自有法律，并不全由皇帝一人的意志来决定一切的。我们现在应该注意在它的一切较详密的制度上，却不必专在“专制”与“民主”的字眼上来争执。

再说回来，唐代中书、门下省参加政事堂会议的，多时有至十几人，最少则只有两人，即中书令及门下侍中。开会时有一主席，称为“执笔”。讨论结果，由他综合纪录，等于现在之书记长。此项主席轮流充任。有时一人轮十天，有时一人轮一天。大家的意见，不仅由他综合纪录，而且最后文字决定之权亦在他。这是唐代宰相一职，在采用委员制中的“首席”来代替领袖制的一种运用与安排。

（四）尚书省与六部

国家一切最高政令，一经政事堂会议决定后，便送尚书省执行。尚书省是政府里最高最大的行政机构。尚书省共分六部，即吏部、户部、礼部、兵部、刑部、工部。此六部制度，自唐代以至清代末年，推行了一千多年，不过六部次序有时略有改动。唐开始时是吏、礼、兵、民（户部）、刑、工，唐太宗时改为吏、礼、民（户）、兵、刑、工，至宋朝初年次序是吏、兵、刑、民（户）、工、礼；宋神宗时王安石变法，其次序为吏、户、礼、兵、刑、工，这次序遂为以后所沿袭。此六部：

吏部：主管人事及任用之权。官吏必先经过考试，再由吏部分发任用。五品以上官，由宰相决定，但吏部可以提名。五品以下官，宰相不过问，全由吏部依法任用。

户部：掌管民政、户口等事。

礼部：主管宗教、教育事宜。

兵部：掌军事。

刑部：掌司法。

工部：主管建设。

六部各有职掌。若以之比拟汉代之九卿，这不能不说是一大进步。汉代九卿如光禄勋，就官名本义论，等于是皇帝的门房，不脱宫廷私职的气味。唐代正名为“吏部”，掌理人事，名称恰当。又如汉代管军事的为卫

尉，卫仍对宫廷言；唐代称为“兵部”，职名始正。太常卿就名义言，也偏在皇家私的祭祀；唐代改为“礼部”，便确定为政务官了。我们只论汉、唐两代官名之改革，便见中国政治史上政治意识之绝大进步。汉代九卿，就名义论，只是办理皇室内廷事的家务官；唐代始正式有六部尚书，显然成为管理国家政务的机构，不像汉代只似皇帝的侍从。此为中国政治史上一大进步。无论从体制讲，从观念讲，都大大进步了。

尚书省乃唐代中央政府组织最庞大的机构，其建筑亦相当宏大。总办公厅名为“都堂”，两旁为左右两厢，吏、户、礼三部在左，兵、刑、工三部在右，由左右仆射分领。每部分四司，六部共二十四司。每部之第一司即为本司，如吏部之第一司为“吏部司”是。其余各司各有名称。尚书省各部主管，上午在都堂集体办公，遇事易于洽商；下午各归本部分别办公。如有“参知机务”或“同平章事”衔者，可去政事堂出席最高政事会议。无此等衔者，则专在本省办公。唐代有名巨著《唐六典》一书，即因记载此尚书省中六部之组织、用人、职务分配等而名。此书对当时政府各部门各组织之各项政权及人事分配，均有详细规定。此书遂成为中国历史上行政法规之巨典。此后宋、明、清各代，均重视此宝贵法典，奉为圭臬。千余年来，国家推行政务，大体以此书为典范，无多变更。此后中央政府之变动，只在中书、门下发命令的一部分；至于执行命令的尚书省六部制度，则从未有大变更。此《唐六典》一书，系唐玄宗时，大体依唐代现行法规而纂辑，可说是当时的具体事实与现行制度，与本之理想和希望者不同。

中国历史上关于政治制度方面有两大名著，一为《周礼》，一即《唐六典》。前书为中国先秦时代人之“乌托邦”，纯系一种理想政府的组织之描写，亦可谓是一部理想的宪法。其最堪重视者，乃为政治理想之全部制度化，而没有丝毫理论的痕迹，只见为是具体而严密的客观记载。我们读此书，便可想见中国古代之政治天才，尤其在不落于空谈玄想，而能把一切理论化成具体事实而排列开来之一层。所以《周礼》虽不是一部历史书，不能作为先秦时代的制度史看，而大体上实是一部理论思想的书，应为讲述先秦政治思想之重要材料。至于《唐六典》，则确已是唐代实际的行政法规，为唐代政府所真实遵循。虽富理想，而已成事实。只由《周礼》而演进到《唐六典》，这一步骤，也可认为是中国政治历史上一极大的进步。但我们谈《唐六典》的，仍不应仅当它是一部历史书，为记载唐代现实制度的书；而应同时当它是一部理论和思想的书看。因唐代人对政治上的种种理论和思想，都已在此书中大部具体化制度化了。制度的背后，都应有理论和思想，一切制度决不会凭空无端

的产生。若我们忽略了中国已往现实的政治制度，而来空谈中国人已往的政治思想，也决无是处。

（五）唐代地方政府

以上讲的唐代中央政府，现在续讲地方政府。

唐代中央政府的组织似较汉代进步了，但以地方政府论，则唐似不如汉。唐代已渐渐进到中央集权的地步，逐渐内重而外轻。中央大臣，比较汉朝要更像样些，但地方长官则较汉为差。中国历史上的地方行政，最像样的还该推汉代。

唐代地方行政最低一级为“县”，和汉代一样。唐玄宗时，全国有一千五百七十三个县，比汉代多出两百多县。县级以上为“州”。唐之“州”与汉“郡”是平等的。州设刺史。在汉最先本为监察官，唐刺史则为地方高级行政首长。唐代有三百五十八州，较汉代郡数多两倍余。唐县分上、中、下三等：六千户以上为上县，六千户以下、三千户以上为中县，三千户以下为下县。汉县仅分二级：万户以上为大县，其长官称“令”。万户以下为二级县，其长官称“长”。可见唐代的县比汉县为小。唐代的州也分上、中、下三级：十万户以上为上州，二万户以上为中州，二万户以下为下州。这较诸汉郡，相差更远。汉郡户口在百万以上的并不少。即此可见唐代地方长官，其职权比重，较之汉代差逊甚远。

其次是地方长官之掾属。在汉代由郡太守、县令长自行辟署任用，唐代则任用之权集中于中央之吏部。州县长官无权任用部属，全由中央分发。任地方官者，因其本身地位低，不得不希望升迁，各怀五日京兆之心。政府亦只得以升迁来奖励地方官。于是把州县多分级次，由下到中，由中到上，升了几级，还如没有升。不像汉代官阶上下相隔不甚远，升转亦灵活。由县令升郡太守，便是二千石，和中央九卿地位相埒。汉制三年考绩一次，三考始定黜陟；因阶级少，升迁机会优越，故能各安于位，人事变动不大，而行政效率也因之提高。唐代则迁调虽速，下级的永远沉沦在下级，轻易不会升迁到上级去。于是在官品中渐分清浊，影响行政实际效力极大。

（六）观察使与节度使

说到地方行政，便须附带述及监察制度。汉代丞相为政府最高首领，副

丞相即御史大夫，主管监察。御史大夫职权，不仅监察中央及地方政府，同时并监察及皇宫之内。这已在汉制中说到。唐代设“御史台”，所谓三省、六部、一台，御史台成为一独立之机构，不属于三省。换言之，监察权是脱离相权而独立了。此即是唐代监察制度与汉代相异之点。

唐中宗后，御史台分左右御史：左御史监察朝廷中央政府，右御史监察州县地方政府；此即所谓“分巡”、“分察”。监察中央的谓之“分察”，监察地方的谓之“分巡”。中央方面最要者为监察尚书省内之六部，中书、门下两省则不在监察之列。唐德宗时，尚书六部，吏、礼、兵、工、户、刑，每两部各设“御史监察”一人，谓之分察。分巡则分全国为十道，派去监察之御史，称为“监察使”，后改“巡察”、“按察”诸称，最后称为“观察使”，意即观察地方行政。在汉制，刺史规定六条视察，大体范围，不得越出于六条之外。在唐代，名义上仍是巡察使、观察使，明明是中央官，派到各地区活动巡视观察；实际上则常川停驻地方，成为地方更高一级之长官。地方行政权掌握在手，其地位自较原置地方官为高。姑设一浅譬：如今制，教育部派督学到某几大学去视察。此督学之地位，自不比大学校长。彼之职务，仅在大学范围内，就指定项目加以视察而止。但唐代则不然。犹如教育部分派督学在外，停驻下来，而所有该地区之各大学校长，却都得受其指挥；他可以直接指挥各大学之内部行政，而各大学校长俯首听命。这一制度，无异是降低了各大学校长之地位。故唐代监察使，论其本源，是一御史官，而属于监察之职者。但逐渐演变成了地方长官之最高一级。把州、县地方官压抑在下面。如是则地方行政本来只有二级，而后来却变成三级。于其最高一级则名不正，言不顺，遂形成一种中央集权，对地方行政极有流弊。

假使此项监察使巡视边疆，在边防重地停驻下来，中央要他对地方事务随宜应付，临时得以全权支配；这即成为“节度使”。“节”是当时一种全权印信，受有此全权印信者，便可全权调度，故称“节度使”。节度使在其地域，可以指挥军事，管理财政，甚至该地区用人大权亦在节度使之掌握，于是便形成为“藩镇”。而且唐代边疆节度使逐渐擢用武人，于是形成一种军人割据。本意在中央集权，而演变所极，却成为尾大不掉。东汉末年之州牧即已如此，而唐代又蹈其覆辙。安史之乱即由此产生。而安史乱后，此种割据局面，更形强大，牢固不拔。其先是想中央集权，由中央指派大吏到外面去，剥夺地方官职权。而结果反而由中央派去的全权大吏在剥夺地方职权之后，回头来反抗中央，最后终至把唐朝消灭了。这与后来清代的情形也相仿佛。清代地方最高长官本为“布政

使”，就如现在的省主席。清代总督、巡抚，就名义论，应该如钦差大臣般，临时掌管军事的。但结果常川驻扎地方，其权力压在布政使上面，驯致中央集权，地方无权。而到后此辈巡抚、总督，却不受中央节制，中央也便解体了。这是中国政治史上内外政权分合一大条例。

总之，中国是一个广土众民的大国家，必须得统一，而实不宜于过分的中央集权。这在中国的政治课题上，是一道值得谨慎应付的大题目。现在专说唐代，似乎其中央行政比汉进步，而地方行政则不如汉。中央的监察官变成了地方行政官，这是一大缺点。而由军队首领来充地方行政首长，则更是大毛病。唐室之崩溃，也可说即崩溃在此一制度上。

二　唐代考试制度

（一）魏晋南北朝时代之九品中正制

上回我们曾讲过汉代的选举制。到唐代，此项制度，实际上已完全由考试制度来代替。说到“考试”两字之原始意义，“考”是指的考绩，“试”是指的试用。远在战国晚年，已有一大批中国古代的乌托邦主义者，在提倡“选贤与能”，在提倡考课与铨叙，其用意在规定一项政府用人之客观标准。汉代选举制度即由此提倡而来。唐代的科举，其实还是由汉代的选举制演变，而我们此刻则称之为“考试制”。

汉代是乡举里选之后，而再由中央加以一番考试的。其先是对策，对策只是征询意见而已。直要到东汉晚期，左雄为尚书，才始正式有考试。其时则考试只为选举制度中之一节目。迨至东汉末年，天下大乱，汉献帝逃亡，中央、地方失却联系，一切制度全归紊乱，乡举里选的制度自亦无从推行。于是朝廷用人没有了标准，尤其是武人在行伍中滥用人员，不依制度。曹操以陈群为尚书，掌吏部用人事。陈群始创设“九品中正”制。此制大体，就当时在中央任职，德名俱高者，由各州郡分别公推大中正一人。犹如此刻中央政府播迁来台，就各省流亡在台人士中分省各推一人，而此人则指定其必须在政府服职者，令其为大中正。由大中正下再产生小中正。然后由中央分发一种人才调查表；此项表格中，把人才分成九品，上上、上中、上下，中上、中中、中下，下上、下中、下下。让各地大小中正，各就所知，把各地流亡在中央的人士，分别记入。不论其人已经做官或从未入仕，皆可入登记表。表内详载其年籍各项，分别品第，并加评语。所以主持这项工作的便称“九品中

正”。这些表格，由小中正襄助大中正核定后呈送吏部；吏部便根据此种表册之等第和评语来斟酌任用，分别黜陟。这样一来，官吏之任命与升降，比较有一客观标准。而此项标准，则依然是依据各地方之群众舆论与公共意见，依然仍保留有汉代乡举里选之遗意。所由与近代西方民主选举制度不同者，仍然是一从“众”，一从“贤”。中国传统观念，总谓贤人可以代表群众舆论与公共意见。此是一理论。至于贤人而实不贤，中正而并不中正，则另是一事实。至少在曹魏初行此制时，总比以前漫无标准各自援用私人好得多。一时制度建立，吏治澄清。曹家的得天下，这制度也有关系的。

但究竟此制仅为一时的救弊措施。如同某药治某病，病愈即不宜再服。否则药以治病，亦以起病。迨及晋代统一天下，以迄于南北朝，对于陈群此制，都继续采用，不能加以更新；这样毛病就出了。首先是人人想获大中正品题提拔，便纷纷集中到大中正所在地的中央。全国人才集中到中央，这不是件好事。首先是地方无才，不论地方行政要减低效率，而地方风俗文化也不易上进。地方垮台了，中央那能单独存在！所以中央集权不是件好事，而中央集才也不是件好事。这是第一点。再则中正评语，连做官人、未做官人通体要评，而吏部凭此升黜；如是则官吏升降，其权操之中正，而不操于此本官之上司。这是把考课、铨叙与选举混淆了。于是做官的也各务奔竞，袭取社会名誉，却不管自己本官职务与实际工作，而其上司也无法奈何他。

在陈群时，为什么要大中正定由中央大官兼职呢？此因当时地方与中央已失却联系，故只就中央官来兼任大中正，好由他推选他的本乡人士之流亡在中央者，备供中央之任用。但又为何中正簿上定要连做官人一并登记品评呢？因为如此做法，便可把当时已经滥用不称职的一批人澄清除去。这些都是陈群创设此制时之苦心。因此九品中正制就其为一时救弊起见，也不算是坏制度。但到后来，因施行的时间、空间关系都不同了，而还是照样沿用，遂终于出了大毛病。

从此可知，政治制度是现实的。每一制度，必须针对现实，时时刻刻求其能变动适应。任何制度，断无二三十年而不变的，更无二三百年而不变的。但无论如何变，一项制度背后的本原精神所在，即此制度之用意的主要处，则仍可不变。于是每一项制度，便可循其正常轨道而发展。此即是此一项制度之自然生长。制度须不断生长，又定须在现实环境、现实要求下生长。制度决非凭空从某一种理论而产生，而系从现实中产生者。惟此种现实中所产生之此项制度，则亦必然有其一套理论与精

神。理论是此制度之精神生命，现实是此制度之血液营养，二者缺一不可。即如唐代一切制度，也多半是由南北朝演变而来，有其历史渊源，亦有其传统精神。今天我们却把历史切断，一概想模仿外国制度。明明知道这一制度与现实不配合，却想推翻现实来迁就制度，而美其名曰“革命”。其实革命的本质，应该是推翻制度来迁就现实的，决非是推翻现实来迁就制度的。我们此刻，一面既否定了传统制度背后的一切理论根据，一面又忽略了现实环境里面的一切真实要求。所以我们此刻的理论，是蔑视现实的理论。而我们所想望的制度，也是不切现实的制度。若肯接受已往历史教训，这一风气是应该警惕排除的。在曹操当时，实行九品中正制而有效于一时；但以后此制度墨守不变，毛病丛出，后来人便只怪九品中正制不好。其实这也有些冤枉。

（二）唐代之科举

现在再说到每项制度之变，也该有一可变的限度，总不能惟心所欲地变。所贵的是要在变动中寻出它不变的本源，这便是所谓“历史传统”。传统愈久，应该此大本大原之可靠性愈大。换言之，即是其生命力益强。就中国以往政治论，宰相权给皇帝拿去一定坏，用人无客观标准一定也要坏。九品中正制，本想替当时用人定出一客观标准，还是不失此项制度所应有的传统精神的。但后来却变成拥护门第，把觅取人才的标准，无形中限制在门第的小范围内；这便大错了。唐代针对此弊，改成自由竞选，所谓“怀牒自列”。既不需地方长官察举，更不需中央九品中正评定；把进仕之门扩大打开，经由各人各自到地方政府报名，参加中央之考试。

这制度，大体说来，较以前是进步的。汉制规定商人不能做官，做官人亦不能经商；乡举里选系由地方政府察举呈报。现在自由报考之惟一限制，即报名者不得为商人或工人。因工商人是专为私家谋利的，现在所考试求取者则须专心为公家服务。此项报名之这一限制，在当时称为“身家清白”，自然并兼未经犯过国家法律在内。此外则地方官不再加以限制，即申送中央，由尚书礼部举行考试。考试及格，即为进士及第。进士及第便有做官资格了。至于实际分发任用，则须经过吏部之再考试；所考重于其人之仪表及口试，乃及行政公文等。大抵礼部考的是才学，吏部考的是干练。又因礼部试有进士、明经诸科，故此制又称“科举”制。自唐至清，此制推行勿辍。即孙中山先生之《五权宪法》里，亦特别设有考试权。

这一制度，在理论上，决不可非议；但后来仍然是毛病百出。然我们并不能因其出了毛病，而把此制度一笔抹杀，谓政府用人，何不用民主投票方式？其实西方近代的选举投票，亦何尝没有毛病？而且我们把现代通行的制度来作为批评千余年前的旧制度之一种根据，那是最不合情实的。在西方现行的所谓民主政治，主要只是行政领袖如大总统或内阁总理之类由民众公选，此外用人便无标准。这亦何尝无毛病呢？所以西方在其选举政治领袖之外，还得参酌采用中国的考试制度来建立他们的所谓“文官任用法”。而在我们则考试便代替了选举。故唐代杜佑著《通典》，首论“食货”，即是财政与经济；次为“选举”，其实在汉为选举，在唐即为考试。可见在中国政治传统上，考试和选举是有同样的用意和同样的功能的。

西方现行民主政治，乃系一种政党政治；政务官大体在同党中选用，事务官则不分党别，另经考试。此项官吏，可以不因政务官之更换而失去其服务之保障。在中国则一切用人，全凭考试和铨叙，都有一定的客观标准。即位高至宰相，也有一定的资历和限制，皇帝并不能随便用人做宰相。如是则变成“重法不重人”，皇帝也只能依照当时不成文法来选用。苟其勿自越出于此种习惯法之外，也就不必定要一一再咨询众意。这也不能说它完全无是处。如必谓中国科举制度是一种愚民政策，由一二皇帝的私意所造成，这更不合理。当知任何一种制度之建立，傥是仅由一二人之私意便能实现了，这便无制度可讲。若谓此乃皇帝欺骗民众，而且凭此欺骗，便能专制几百年；古今中外，绝无此理。若民众如此易欺易骗，我们也无理由再来提倡民主政治。

凭事实讲，科举制度显然在“开放政权”，这始是科举制度之内在意义与精神生命。汉代的选举，是由封建贵族中开放政权的一条路。唐代的公开竞选，是由门第特殊阶级中开放政权的一条路。唐代开放的范围，较诸汉代更广大，更自由。所以就此点论，我们可以说唐代的政治又进步了。当时一般非门第中人，贫穷子弟，为要应考，往往借佛寺道院读书。如王播即是借读于和尚寺而以后做到宰相之一人。“饭后钟”的故事，至今传为嘉话。

但唐代的科举制度，实在亦有毛病。姑举一端言之。当时科举录取虽有名额，而报名投考则确无限制。于是因报考人之无限增加，而录取名额亦不得不逐步放宽。而全国知识分子，终于求官者多，得官者少；政府无法安插，只有扩大政府的组织范围。唐代前后三百年，因政权之开放，参加考试者愈来愈多，于是政府中遂设有“员外”官，有“候补”官，

所谓“士十于官，求官者十于士，士无官，官乏禄，而吏扰人”。这是政权开放中的大流弊。此项流弊，直到今日仍然存在。

当知近代西方所谓的民主革命，乃由政权不开放而起。而中国则自唐以下，便已犯了政权开放之流毒。以水救水，以火救火，不仅是药不对病，而且会症上加症。若要解决中国社会之积弊，则当使知识分子不再集中到政治一途。便该奖励工商业，使聪明才智转趋此道。然结果又很易变成资本主义。在西方是先有了中产社会，先有了新兴工商资本，然后再来打开仕途，预闻政治。而中国则不然。可说自两汉以来，早已把政权开放给全国各地，不断奖励知识分子加入仕途；而同时又压抑工商资本。只鼓舞人为大学者，当大官，却不奖励人为大商人，发大财。“节制资本，平均地权”，大体上是中国历史上的传统政策。政治措施，存心在引导民间聪明才智，不许其私家财力打算无限制的发展。于是知识分子竞求上政治舞台去做吏，仕途充斥，造成了政治上之臃肿病。读书人成为政治脂肪。若再奖励他们来革命，来争夺政权，那岂得了？可见任何制度有利亦有弊，并不是我们的传统政治只是专制黑暗，无理性，无法度；却是一切合理性有法度的制度全都该不断改进，不断生长。

三　唐代经济制度

（一）唐代的租庸调制

现在再讲唐代的经济制度。主要的仍先讲田赋。

唐代的田赋制度称为“租庸调”。“租”是配给人民以耕种的田地，年老仍缴还政府；在其授田时期，令其负担相当的租额。这是一种“均田”制度，承北魏而来。均田制所与古代的井田制不同者，井田乃分属于封建贵族，而均田则全属中央政府，即国家。均田是郡县制度下的井田，而井田则是封建制度下的均田。说到租额，则仅为四十税一；较之汉代三十取一，更为优减。“庸”即是役，乃人民对国家之义务劳役。唐制每人每年服役二十天，较之汉代每人每年服役三十天又减轻了。“调”是一种土产贡输，各地人民须以其各地土产贡献给中央；大体上只是征收丝织物和麻织物。在《孟子》书里，即有“粟米之征”“布帛之征”“力役之征”三项目。“租”即是粟米之征，“庸”是力役之征，“调”是布帛之征。

中国既是一个农业社会，人民经济自然以仰赖土地为主。唐代租庸调

制，最要用意在“为民制产”，务使大家有田地，自可向国家完粮。耕种田地的自然是壮丁，便可抽出余暇，为国家义务服役。有丁有田，自然有家；农业社会里的家庭工业，最要的是织丝织麻，国家调收他一部分的赢余，也不为病。唐代租庸调制，大体比汉代额更轻，说得上是一种轻徭薄赋的制度。而且租庸调项目分明，有田始有租，有身始有庸，有家始有调。此制的最高用意，在使有身者同时必有田有家，于是对政府征收此轻微的税额，将会觉得易于负担，不感痛苦。这是唐制较胜于汉制之所在。

（二）唐代账籍制度

然而这一制度，即从北魏均田制算起，时期维持得并不久，而且推行也并不彻底。因为北朝乃及初唐，全国各地，都有大门第豪族分布，而他们则依然是拥有大量土地的。即使是不彻底的均田制度，也并不能长久持续。推行了一时期，便完全破坏了。

依照历史来讲，租庸调制之所以能推行，全要靠“账籍”之整顿。唐初的人口册是极完密的。自小孩出生，到他成丁，以至老死，都登载上。当时的户口册就叫“籍”。全国户口依照经济情况分列九等。此项户口册，同样须造三分，一本存县，一本送州，一本呈户部。政府的租、调，全都以户籍为根据。“账”则是壮丁册子，在今年即预定明年课役的数目。这是庸的根据。唐制每岁一造账，三岁一造籍。壮丁册子一年重造一次，户籍册子则三年重造一次。一次称“一比”，因其可以用来和上期的簿账相比对。唐制，州县经常须保存五比，户部经常保存三比；如是则地方对户口壮丁变动，可以查对十五年，户部可以查核到九年。这一工作相当麻烦。户口有异动，田亩有还授，（丁年十八授田，六十为老，还官。）这样大的一个国家，普遍经常的调查、登记、改动、校对，丝毫不能有疏忽与模糊。这须具有一种精神力量来维持，否则很不容易历久不衰。况且唐代很快便走上了太平治安富足强盛的光明时代，那时人不免感到小小漏洞是无关大体的。某一家的年老者已逾六十，他的名字没有销去；小孩子长大了，没有添列新丁；新授了田的，还是顶补旧人的名字；这些偷懒马虎是难免的。然而这些便是此后租庸调制失败的最大原因。恐怕并不要到达户口太多，田亩太少，田地不够分配，而租庸调制早得崩溃了。这是一种人事的松懈。至于地方豪强大门第从中舞弊，阻扰此项制度之进展，那更不用说了。

即就账籍制度言，可见每一项制度之推行与继续，也必待有一种与之相

当的道德意志与服务忠诚之贯注。否则徒法不能以自行，纵然法良意美，终是徒然。而且任何一制度，也必与其他制度发生交互影响。故凡一制度之成立，也决非此项制度可以单独成立的。再说此项制度，其用意颇有些近似现代所谓的“计划经济”。这要全国民众，每个家庭、每个壮丁都照顾到，计划到。在近代大规模的利用科学统计，交通方便，声息灵活，印刷术容易，尚且感到有困难。古代交通既不便，政府组织简单，纸张亦贵，书写不便，这些都是大问题。在这种情形下，户口登记逐渐错乱，此制即无法推行。迫不得已，才又改成“两税制”。

唐代的租庸调制，可说结束了古代井田、均田一脉相传的经济传统；而两税制则开浚了此后自由经济之先河。

（三）唐代的两税制

唐代的“两税制”，开始在唐德宗建中元年，为当时掌理财务大臣杨炎所策划。自此以来，直到今天，中国田赋，大体上，还是沿袭这制度。因其一年分夏秋两次收税，故称“两税”。此制与租庸调制之不同，最显著者，据唐时人说法，两税制是“户无主客，以见居为簿”的。这是说你从江苏搬到湖北，也如湖北人一般，不分你是主是客，只要今天住在这地方，就加入这地方的户口册。如是则人口流徙，较为自由了。又说“人无丁中，以贫富为差”。这是说你有多少田，政府便向你收多少租。如是则义务劳役等种种负担，也获解放了。这不能不说是此制之好处。然而政府不再授田，民间自由兼并，所以两税制一行，便把中国古代传统的井田、王田、均田、租庸调，这一贯的平均地权、还受田亩的作法打破。这样一解放，直到清代，都是容许田亩自由买卖，自由兼并。

这一制度和古制相较，也有它的毛病。据当时一般意见说，租庸调制三个项目分得很清楚，现在归并在一起，虽说手续简单，但日久相沿，把原来化繁就简的来历忘了；遇到政府要用钱，要用劳役，又不免要增加新项目。而这些新项目，本来早就有的，只已并在两税中征收了；现在再把此项目加入，岂不等于加倍征收！这是税收项目不分明之弊。而更重要的，则在此一制度规定租额的一面。中国历史上的田赋制度，直从井田制到租庸调制，全国各地租额，由政府规定，向来是一律平均的。如汉制规定三十税一，唐制则相当于四十而税一。这在全国各地，一律平等，无不皆然。但两税制便把这一传统，即全国各地田租照同一规定数额征收的那一项精神，废弃了。在旧制，先规定了田租定额，然后政府照额征收，再把此项收来的田租作为政府每年开支的财政来源；这可

说是一种“量入为出”的制度。但两税制之规定田租额，则像是“量出为入”的。因当时杨炎定制，乃依照其定制的前一年，即唐代宗之大历十四年的田租收入为标准而规定以后各地的征收额的。如是一来，在政府的征收手续上，是简单省事得多了，可以避免每年调查统计垦田数和户口册等种种的麻烦；但相因而起的弊病却大了。因为如此一来，就变成了一种硬性规定，随地摊派，而不再有全国一致的租额和税率了。

让我举一个具体的实例来讲。据当时陆贽的奏议说：

> 臣出使经行，历求利病。窃知渭南县长源乡本有四百户，今才一百余户。阆　乡县本有三千户，今才有一千户。其他州县，大约相似。访寻积弊，始自均摊逃户。凡十家之内，大半逃亡，亦须五家摊税。似投石井中，非到底不止。

这因为两税制之创始，本因以前的账籍制度淆乱了，急切无从整理，才把政府实际收得的田租收入，以某一年为准而硬性规定下来，叫各地方政府即照此定额按年收租。若某一地以某种情况而户口减少了，垦地荒旷了，但政府则还是把硬性规定下来的征收额平均摊派到现有的垦地和家宅去征收；于是穷瘠地方，反而负担更重的租额，形成如陆贽所说，由五家来摊分十家的负担；这岂不凭空增加了他们一倍的租额吗？于是那地的穷者愈穷，只有继续逃亡，其势则非到一家两家来分摊这原来十家的负担不止。而此一家两家则终必因破产而绝灭了。

再换一方面推想。那些逃户迁到富乡，富乡的户口增添，垦地也多辟了，但那一乡的税额也已硬性规定下，于是分摊得比较更轻了。照此情形，势必形成全国各地的田租额轻重不等，大相悬殊；而随着使各地的经济情况，走上穷苦的更穷苦，富裕的愈富裕。这是唐代两税制度严重影响到此后中国各地经济升降到达一种极悬殊的情形之所在。虽说此后的两税制，曾不断有三年一定租额等诏令，但大体来说，自唐代两税制创始，中国全国各地，遂不再有田租额一律平等的现象，则是极显著的

事实呀！

唐代两税制，规定不收米谷而改收货币；因此农民必得拿米粮卖出，换了钱来纳税。如是则商人可以上下其手，而农民损失很大。让我再举一实例。据当时的陆贽说：

> 定税之数，皆计缗钱。纳税之时，多配绫绢。往者纳绢一匹，当钱三千二三百文；今者纳绢一匹，当钱一千五六百文。往输其一，今过于二。

又据四十年后的李翱说：

> 建中元年，初定两税，至今四十年。当时绢一匹为钱四千，米一斗为钱两百。税户输十千者，为绢二匹半而足。今绢一匹价不过八百，米一斗不过五十。税户之输十千者，为绢十二匹。况又督其钱，使之贱卖耶？假令官杂虚估以受之，尚犹为绢八匹。比建中之初，为加三倍。

这一项田租改征货币的手续，也从两税制起直沿续到现在。最主要的，则是政府为着财政收支以及征收手续之方便起见，而牺牲了历史上传统相沿的一项经济理想，即土地平均分配的理想。自两税制推行，政府便一任民间农田之自由转移，失却为民制产的精神。结果自然会引起土地兼并，贫富不平等，耕者不能有其田，而奖励了地主的剥削。

总之，这一制度之变更，是中国田赋制度上的最大变更；这是中国历史上经济制度、土地制度古今之变的一个至大项目。两税制结束了历史上

田赋制度之上半段，而以后也就只能沿着这个制度稍事修改，继续运用下去。这虽不能说是历史上之必然趋势，然而也实在有种种条件在引诱，在逼迫，而始形成此一大变动。中国历史上的经济与文化基础，一向安放在农村，并不安放在都市。先秦时代的封建贵族，唐以前的大家门第，到中唐以后逐渐又在变，变到既没有封建，又没有门第。而城市工商资本，在中国历史传统上，又始终不使它成为主要的文化命脉。一辈士大夫智识分子，还可退到农村做一小地主。而农村文化，也因此小数量的经济集中而获得其营养。若使中唐以后的社会，果仍厉行“按丁授田”的制度，那将逼使智识分子不得不游离农村，则此下的中国文化也会急遽变形。这一点，也足说明何以中唐以下之两税制度能一直推行到清末。

（四）汉唐经济财政之比较

现在再把汉、唐两代的经济财政政策两两相比，又见有恰恰相反之势。

汉代自武帝创行盐铁政策，这是“节制资本”，不让民间有过富，而在经济之上层加以一种限制。其下层贫穷的，政府却并未注意到。纵说汉代田租是很轻的，但农民并未得到好处，穷人还是很多，甚至于逼得出卖为奴。政府的轻徭薄赋，只为中间地主阶层占了便宜。唐代的经济政策，其主要用意，在不让民间有穷人。租庸调制的最要精神，不仅在于轻徭薄赋，尤其是侧重在为民制产。至于上层富的，政府并不管。在开始，商业尽自由，不收税。而每一穷人，政府都设法授田，使其可以享受水平以上的生活。简单说，好像汉代是在社会上层节制资本，而下层则没有力量管；唐代注意社会下层，由国家来计划分配，而让上层的富民能自由发展。这一情形，似乎唐代人更要高明些。他可以许你过富，却不让你过穷。这更有些近似现代英美的自由经济。汉代人似乎不大高明，他只注意不让你过富，而没有法子防制一般劳苦下层民众之陷入于过穷。不过这也仅是说汉、唐两代关于经济政策之理想有不同，而亦仅限于初唐。待后租庸调制崩溃，改成两税制，茶盐各项也都一一收税，便和汉代差不多。

至于汉代之盐铁政策，起于武帝征伐匈奴，向外用兵；而唐代租庸调制之破坏，以及茶盐诸税之兴起，也由于玄宗以下，先是向外开疆拓土；直到德宗时代，因向外用兵而引起军人作乱，内战频起；总之是由兵祸而引起了经济制度之变动，则汉、唐并无二致。

四　唐代兵役制度

唐以前，中国兵役制度，遍及全民众，可说是一种兵农合一制。依照现代人讲法，这是一种社会经济与国防武装的紧密联系。唐代兵役制度改变了，可说是另一种的兵农合一制。我们不妨说，兵农合一可有两种方式：一是汉代的方式，一是唐代的方式。汉代的兵农合一，是“寓兵于农”，亦即是“全农皆兵”，把国防武装寄托于农民的生产集团，生产集团同时即是武装集团。唐代的兵农合一，则是“寓农于兵”，在武装集团寄托生产，不是在生产集团里寄托武装。所以只能说是“全兵皆农”，而并非“全农皆兵”。把武装集团同时变成生产集团，每个军人都要他种田，却并不是要每个种田人都当兵。这一制度，从北周苏绰创始，唐代不过踵其成规。从历史上讲来，唐制似乎又要比汉制好一些。因为中国国家大，户口多，不需要全农皆兵。全农皆兵，反而变成有名无实，训练不精。只要全兵皆农，不使军人坐食饷粮，安逸无事，就够了。这种全兵皆农制，在当时称之为“府兵”。

为何叫“府兵”呢？上面讲过，当时的地方政府分两级，下一级是县，上一级是州；这都是管地方行政的。府兵之“府”，是在地方行政区域州县之外的另一种军事区域的名称。“府”是指的军队屯扎地。譬如在台北市、台北县这一地区里，另划一个军事区域，这区域就称为“府”。唐代都称之为“折冲府”。折冲府共分三等，上府一千二百人，中府一千人，下府八百人。这些军人又是怎样来历呢？当时户口本分九等，这都是根据各家财富产业而定。我们只由此一节，也便想见当时的政治规模，还是值得我们注意的。你想在一千多年前，全国户口就调查得很清楚，而且还要根据各家经济情况分成九个等第，那是何等细密的用意？据当时法令，下三等民户，是没有当兵资格的；只在上等、中等之中，自己愿意当兵的，由政府挑选出来，给他正式当兵。当兵人家的租庸调都豁免了，这是国家对他们的优待。此外则更无饷给，一切随身武装也须军人自办。这样的人家集合上一千二百家，便成一个府。府就等于现在的军区。若果某地是军事要地，便在那地方设立一个府，募招上中等人家壮丁籍为府兵。

这种府的数目，有时多，有时少。大概唐代全国共有六百个到八百个府。若假定这八百个府都是中府的话，那唐代全国便有八十万军队，大概最少也有四十万。而这四十万乃至八十万的军队，并不要国家一文钱、一粒米来给养，因为他们自己有田有地。他们一面保卫国家，一面还自力生产。这八百个府的三分之一，将近三百个，分配在中央政府附

近，即唐代人之所谓关内，即陕西函谷关以西长安四围之附近地区。其余三分之二，四百到六百个府，便分布在全国，而山西和其他边疆又比较多一些，其他地区又少一些。有一州只有一府的，或一州并无一府的。

府兵也是到了二十岁才开始服役。每个府兵须到中央首都宿卫一年。此外都在本府，耕田为生，而于农隙操演。当宿卫的，叫做“上番”；“番”是更番之意，“上番”则正如汉人所谓“践更”。只汉人践更，是在地方服役；唐人上番，则向中央服役而已。府地距离中央五百里的，宿卫一次得五番。一千里的七番，一千五百里者八番，二千里十番，二千里以外十二番。照番数计算，五百里者往返两次，适抵二千里者往返一次。一千五百里者往返三次，适抵二千里以外者往返两次。计番数，可以轮番到中央上宿，平均劳逸。若遇国家有事，则全国各府均可抽调，并不与宿卫番数相干。这是说兵队。

至于军官呢？在中央直辖有十六个卫，每个卫都有一个名称，各卫都设有大将军。有事打仗，就由大将军统领出征。逮战事结束，兵归于府，将归于卫。军队回到本乡，在他府里有一个折冲都尉，是主平时训练的。所以唐代养兵，既不花一文钱，不费一粒米；而养将也不使预问政事。除却战事外，也并不统带军队。武官立功，以勋名奖励。文官分品级，武官分勋阶。故武官又称勋官。勋官有爵号而无实职，立功以后，最高的在朝作大将军，多数还是回家种田。然而他获有勋爵，国家社会对他自有某种优待。有时是经济的，有时是名誉的。《木兰词》所谓“策勋十二转”，勋位也是一级一级升上的；这不是升官，而是升勋。武官有勋无职，因此并不干预政治，而自有其尊荣。唐代就根据这个府兵制度来统制全国，同时向外发展，变成当时全世界第一个强大的国家。

但后来府兵制度也失败了。怎样失败的呢？这也不是当时人不要此制度，而实由于人事之逐步颓废，而终致于不可收拾。

第一：各地府兵都要到政府轮值宿卫。这些当宿卫的府兵，论其家庭经济，都是很殷实的，平素的生活也都过得好；这因穷苦家庭的子弟根本不准当兵的。在唐太宗时，这种士兵到中央宿卫，皇帝自己也时同他们在宫廷习射。政府看得起他们，他们也就自觉光荣。后来天下太平，每常几万人轮番到中央，没有事情做。皇帝当然也不再注意到他们了。于是今天某大臣要盖花园，明天某亲贵要造宅第，都向军队商量，借多少人手去帮忙。士兵变成了苦工，受人贱视。下次遇到上番值宿，便多逃

亡规避。

第二：在唐初，府兵出外打仗阵亡，军队立刻把名册呈报中央；中央政府也马上会下命令给地方，立刻由地方政府派人到死难士兵家里去慰问，送他勋爵，给他赏恤。阵亡军人的棺木还没运回，而政府一应抚恤褒奖工作都已办妥了。这等事关系极大，尤其在军队的精神上，有说不尽的鼓励。我们看现代西方国家，也在这样做。但中国唐代，早就这样做了。到后来，军队和政府，还是犯了一个松懈病、疏慢病。军队士卒死亡，不一定急速呈报到中央，中央又不一定分头转到地方政府，地方政府又不一定特为此事专派人去办抚恤慰问。那士兵的阵亡死讯，私下已经传到他家里，战事也结束了，军队也复员了，但死者家属还不见政府派来人。死的似乎白死了。人心便这样地渐渐失去了。

此外，已经有了相当勋位的军人，正因为勋位仅仅是一种荣誉，并不与实职官员一般，换言之，他还是一个兵；于是政府要员，有时还要派他去服力役，给差唤。因此勋位在身，不为荣而转为辱。傥使别人称呼你勋位如中尉、上校之类，已不是一种尊敬，而成了一种讥讽了。武官的勋名被人看不起，军人的地位也就堕落了。后来愈趋愈坏，政府刻意开边，开边需要防戍边疆的军队。本来府兵打完仗就复员，现在变成没有复员了，要你长期戍边。最初去戍边的，还可交替轮番；后来后方不上紧，第二批新的不送出去，第一批旧的要想复员也复不成。于是两年三年地继续。而这些兵本都是殷实之家的子弟，他们的衣服、马匹、兵器，都是自己置备制造随身携带去的。因为他们田地不要租，又不要向国家当差服役，所以有力量自备武装。长短肥瘦当然称身，刀枪轻重也能配合他的体力，马的性格也懂得。他的生命要靠这些的，前途立功也要靠这些，所以一切衣甲、兵器、马匹都很好，很讲究，很精良。这也是府兵之不可及处。而且那些府兵，仍恐国家薪饷不够用，随身还要带点零用钱。唐代用绢作币，大家携带绢匹。到了边疆，边疆的营官说：你们的绢匹该交给我，存放在储藏室，待需要用时再领取。于是故意叫士兵们作苦工，一天做八点钟的，要他们做十点钟；吃睡都不好，处处折磨他，希望他死了，可以把他存放的财物没收。这许多事，正史所不载，要在许多零碎文件中，才可看出。然而正因为这许多事，唐代的府兵制度就垮了台。即如杜工部诗：“一从十五北防河，便至四十西营田。去时里正与裹头，归来头白还戍边。”这就是说军队没有复员，没有休息了。于是府兵怕到边疆，在本府先自逃亡。出外不返的，也都家破田荒，没有后代了。

后方兵源枯竭，政府有钱有势，不在乎，临时买外国人当兵。边疆上逐渐都变成外国兵。安禄山、史思明，看他们名字是中国式的，而且是中国边疆大吏，寄付与国防重任的；实际上就都是外国人。打平安史之乱的李光弼，与郭子仪齐名，其实李光弼也就是外国人。这是唐代一个特殊现象。这因唐代武功太大，四围都成中国的下属。唐太宗已被称为“天可汗”，这如称“皇帝的皇帝”。唐代实在太富太强了，他们忽忘了民族界线，他们不懂害怕外国人，不懂提防外国人，大量使用外国人当兵作将，结果才弄得不可收拾。于是唐代的府兵一变而成为“藩镇”，军阀割据，胡族临制。那真是惊天动地的大变迁，那何尝仅仅是一种政治制度的变动呢？所以我们要研究政治制度，也该放大眼光，不要单就制度来看制度才得呀！

五　唐代制度综述

现在再略一综述唐代的制度。

论中央政府之组织：结束了上半段历史上的三公九卿制，而开创了下半段的尚书六部制。

论选贤与能：结束了上半段的乡举里选制，而开创了下半段的科举考试制。

论租税制度：结束了上半段的田租、力役、土贡分项征收制，而开创了下半段的单一税收制。

论到军队：结束了上半段的普及兵役制，而开创了下半段的自由兵役制。

综此几点，我们可以说，唐代是中国历史上在政治制度方面的一个最大的转捩中枢。唐以后中国的历史演变是好是坏，那是另外一回事；但罗马帝国亡了，以后就再没有罗马。唐室覆亡以后，依然有中国，有宋、有明、有现代，还是如唐代般，一样是中国。这是中国历史最有价值、最堪研寻的一个大题目。这也便是唐代之伟大远超过罗马的所在，更是它远超过世界其他一切已往的伟大国家之所在。但专就中国史论，汉以后有唐，唐以后却再也没有像汉唐那样有声色、那样值得我们崇重歆羡的朝代或时期了。那也是值得我们警惕注意的。

第三讲　宋代

一　宋代政府组织

（一）宋代中央政府

在我们要讲的汉、唐、宋、明、清五个朝代里，宋是最贫最弱的一环。专从政治制度上看来，也是最没有建树的一环。此刻先讲宋代的中央政府，还是从相权讲起。论中国政治制度，秦汉是一个大变动。唐之于汉，也是一大变动。但宋之于唐，却不能说有什么大变动。一切因循承袭。有变动的，只是迫于时代，迫于外面一切形势，改头换面，添注涂改地在变。纵说它有变动，却不能说它有建立。宋之于唐，只好说像东汉之于西汉，有事而无政。有形势推迁，而无制度建立。

（二）相权之分割

宋代的相权，较唐代低落得多。宋代也有三省，实际上只有中书省在皇宫里，门下、尚书两省都移在皇宫外面了；故亦只有中书省单独取旨，称“政事堂”。又和枢密院同称“两府”。“枢密院”是管军事的，本是晚唐五代传下的一个新机构；宋人不能纠正，把它沿袭下来，成为一重要官职。中书则为丞相，地位独重。门下、尚书两省长官不再预闻政府之最高命令。然中书和枢密对立，也就是宰相管不着军事。

再论财政。宋代财政，掌握在三个司。“司”本是唐代尚书六部下面的官名。但唐代自安史乱后，往往因财政困难，而甚至有宰相自兼司职的。宋代又因其弊而不能革，却变成政府财权专落在司的手里。所谓“三司”，第一是户部司，第二是盐铁司，第三是度支司；“度支”即是管经济出纳的。在唐代，由宰相亲自兼领尚书的一个司，如盐铁、度支之类，为对财政问题直捷处理方便起见；此虽不可为训，究竟是由宰相来亲握财政大权，还可说得过去。而宋代，则此三个司的地位提高了，独立起来掌握着全国的财政。这是极不合理的。所以王荆公为神宗相，想要变法推行新政，第一措施，便是设立“制置三司条例司”，把户部、盐铁、度支三个衙门重新组织起来，统一到那个新衙门即“制置三司条例司”里。这一措施，在荆公是想把财政大权重新掌握到宰相手里，正如唐代之由宰相来兼领司职。司马温公对此极表反对，他说：财政该由三

司管。三司失职，可以换人，不该让两府侵其事。这里却见到荆公、温公对当时制度上之一种歧见。荆公之意，是想把财政大权仍隶属于宰相。这属制度问题，非人事问题，与当时三司长官之称职不称职不相干。荆公是要重新厘定三司权限，要把当时所谓中书治民、枢密主兵、三司理财的军、民、财政之职权三分重新绾合。温公则主一仍旧贯，只着眼在人事上，并非着眼在制度上。若就制度论，则军、民、财职权三分，到底是不合理想的。

再次说到用人。向来政府用人，本该隶属宰相职权之下。什么人该用，什么官该升，这是宰相下面尚书吏部的事。宋代却又另设一个“考课院”。考课就等于铨叙，后来改名“审官院”。又把审官院分东西两院，东院主文选，西院主武选。又别置“三班院”，来铨衡一辈内廷供奉及殿直官。如此则用人之权，全不在宰相。这是宋初皇室在一种自卑感的私心下，蓄意要减夺中书宰相职权而添设的。如是则不仅宰相和唐制不同，就是尚书成为行政总机关的制度，也都破坏了。

（三）君权之侵揽

以上指述宋代军事、财政、用人三权都有掣肘，都分割了，这显见是相权之低落。相权低落之反面，即是君权提升。即以朝仪言，唐代群臣朝见，宰相得有坐位，并赐茶。古所谓“三公坐而论道”，唐制还是如此。迨到宋代，宰相上朝，也一同站着不坐。这一类的转变，说来甚可慨惜。但历史演变，其间也不能尽归罪于一切是黑暗势力之作祟，或某某一二人之私心故意造作出。宋太祖在后周时，原是一个“殿前都检点”，恰似一个皇帝的侍卫长。他因缘机会，一夜之间就做了皇帝。而且像他这样黄袍加身做皇帝的，宋太祖也并不是第一个，到他已经是第四个了。几十年中间，军队要谁做皇帝，谁就得做。赵匡胤昨天还是一殿前都检点，今天是皇帝了；那是五代乱世最黑暗的表记。若把当时皇帝来比宰相，宰相却有做上一二十年的。相形之下，皇帝反而不像样。试看五代时，有那几个皇帝获得像冯道般的客观地位与受人尊崇呢？然而皇帝到底该是一皇帝，他是一国之元首；皇帝太不像样了，其他一切官，会连带不像样。现在要拨乱返治，尊王是首先第一步。而且皇帝的体统尊严不如宰相，也易启皇帝与宰相之间的猜嫌。据说当时宰相为了避嫌起见，为了表示忠诚拥戴新皇帝起见，所以过自谦抑，逊让不坐；这样才把政府尊严、皇帝尊严渐渐提起，渐渐恢复了。就事论事，这也该有可原。固然这也是当时大臣不知大体，又兼之以一种心理上的自卑感，才至于如此。若使在唐代，由门第传统出头的人来处此局面，他们决不

会如此干。又像西汉初年一辈朴讷无文来自田间的人，也不会如此。那是晚唐五代进士轻薄传下的一辈小家样的读书人，才如此做。但他们当时的用心，终还是可原谅的。不过事情隔久了，这事情演变之本原意义忘失了，后人便只见得皇帝之尊严与宰相之卑微了。

其次讲到皇帝诏书，此乃政府最高命令。在唐代归宰相中书省拟定。此种拟稿叫做“熟拟”，亦称“熟状拟定”。“熟状拟定”是详拟定稿的意思。中书熟拟送呈皇帝，皇帝只亲览了在纸尾批几句，用皇帝御印可其奏，此谓之“印画”。经此手续后，便可降出奉行。此项手续，其实是宰相出旨，只求皇帝表示同意就算。用现代话说，皇帝在政府所下的一切最高命令，有他的同意权。到宋初，宰相为避嫌，为推尊皇帝，为使皇帝的威望地位抬高，遇政府定旨出命，先写一“劄子”，这是一种意见的节要；对于某事提出几项意见，拟成几条办法，送由皇帝决定，所谓“面取进止”。然后宰相再照皇帝意见正式拟旨。所以宰相面取进止的诏文，仅是一种草案或条陈，而不再是定旨出命的定稿。这与唐代宰相之“熟拟”相差就很大。宋代的最高政令之最后决定权在皇帝，而不在宰相。至少皇帝就不仅有同意权，而有参加意见之权了。宰相不过是奉命行事，所以君权就重，相权就轻了。

再说，政府的一切重要指示，本来也并不全要由皇帝诏敕行之的。在唐代，政事堂号令四方，其所下书曰“堂帖”；宋初还有此制，当时并谓堂帖势力重于敕命。但后来便有诏禁止，中书不得下堂帖。于是改用劄子指挥。其实劄子也还如堂帖。后来有一地方官，不服中书处分，把原劄封奏，太宗大怒，令公事须降敕处分，即用劄子亦当奏裁。这不是宋代一切政令之决定权便全归了皇帝吗？但这一制度，到神宗时还是废了，仍许用劄子。

据此诸点，可证宋代宰相之失职。

然而我们也不能因此便联想到像我们现代所说的中国传统政治只是独裁与专制。宋初有一件故事。宋太祖时，遇某官出缺，他叫宰相赵普拟名。赵普拟后交给太祖。恰好这人是太祖平时最讨厌的，他愤然说：“这人怎好用！”就把这纸撕了，掷在地。赵普不作声，把地上废纸检起来藏了。过一两天，太祖又要赵普拟。赵普早把前日检起的破纸用浆糊黏贴了携带身边，即又把这纸送上。太祖诧问：“如何还是此人？”赵普答道：“据某意见，暂时更无别人合适。”太祖也悟了，点头说：“既如此，便照你意见用吧！”

我们讲到这一故事，还可想象赵普到底还有一些宰相大臣传统的风度。但实际上，赵普并不是一个地道读书人。只因宋太祖信赖他，同时也并无其他像样人物，他才做了宰相。在他做了宰相以后，太祖还时时告诫他，说：“你做了宰相，该抽空读书。”所以他才读《论语》。后来人却说赵普以半部《论语》治天下。大概他读《论语》，也没有好好仔细读。然而赵普确已是宋代开国一好宰相，即就前讲故事便可见。这并不是赵普个人如何般杰出，这只是一个传统的历史习惯该如此，当如此，而赵普也如此了。

那时相权虽低，我们仍该根据历史事实，不能单凭自己想象，骂中国传统政治全是帝王专制与独裁。而且宋王室家训相传，要尽量优假士人，不许开诛戮朝官之戒。而北宋诸帝，也比较无暴虐，无专擅。宋代制度之缺点，在散、在弱，不在专与暴。直到南宋宁宗时，已快亡国，皇帝时时下手条，当时称为“御札”，还激起朝臣愤慨，说：“事不出中书，是为乱政。”可见宋代相权，还有它传统客观的地位。我们此刻只根据历史来说宋不如唐，所谓宋代宰相失职，一切仍是制度问题。并不是只有皇帝专制，更不要制度。

（四）谏垣与政府之水火

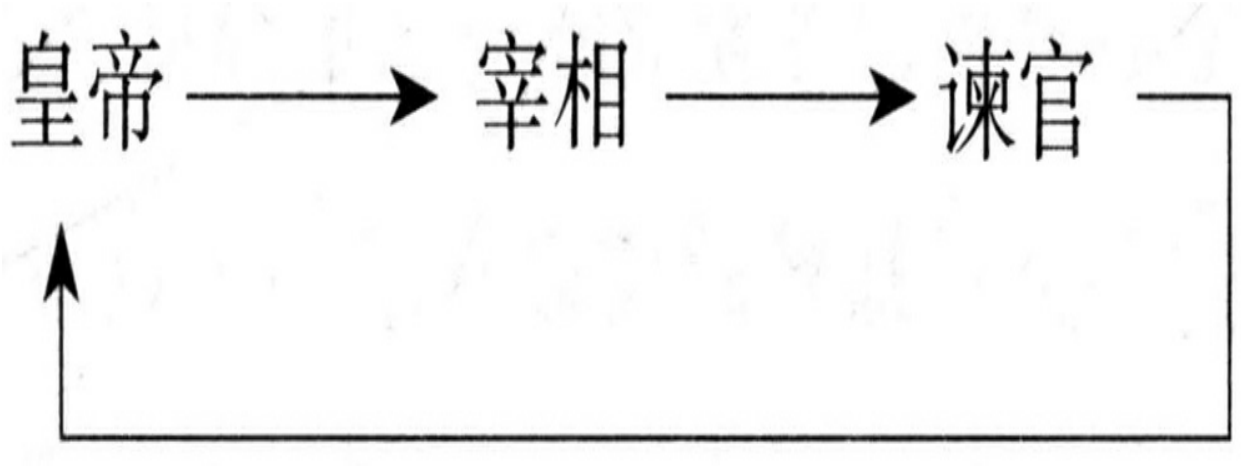
现在再讲到宋代的监察官。

其先在汉代，监察权由副宰相御史大夫来行使。当时御史大夫的监察范围，外面是中央地方内外百官，内面是王室和宫廷，全属御史大夫监察权所及。御史中丞是一个副御史大夫，这是专门监察王室和宫廷的，也可说是监察皇帝的。另一御史丞，则监察政府，不论中央地方都在内。故就职权分配言，御史大夫是宰相的耳目或副手。宰相发命令，副宰相则帮他监察。那时宫廷和朝廷，既是一体受宰相之节制，自然监察权也要内及宫廷了。后来御史退出皇宫，单独成为御史台，其职权便只限于监察政府，而没有监察皇帝和宫廷的权。但政府官职中，还是有监察皇帝的，这叫作谏官。

谏官也远自汉代便有，如“谏议大夫”之属，在汉属光禄勋。就其官职名义，便是专叫他追随皇帝，在皇帝近旁，专来谏诤和讽议皇帝的言行。光禄勋乃九卿之一，隶属于宰相；则谏议大夫当然是宰相的下属。及到唐代，此种谏官，都属于门下省，和前面讲过掌封驳的“给事中”同属一机关；如“谏议大夫”“拾遗”“补阙”之类都是。大诗人杜甫就做过拾遗。

这些官，阶位并不高，亦无大权，但很受政府尊重。大抵是挑选年轻后进，有学问，有气节，而政治资历并不深的人充任。他们官虽小，却可向皇帝讲话。“拾遗”如东西掉了重新检起，这是指皇帝遗忘了什么，他可以提醒他。“补阙”是指皇帝有了什么过失，要替他弥补。此外还有“司谏”“正言”等。总之正名定义，他们都是专向皇帝谏诤过失的。

唐制，皇帝朝见文武百官后，通常没有特殊事情，很快就散朝。散朝后，皇帝另和宰相从容讨论。这时候旁人不得参加，而门下省的谏官们独在例外，他们常得随从宰相参加列席。这因宰相有时有不便同皇帝直接讲的话，却可让这些小官口里讲。皇帝若生气，也无法直接对宰相。他们讲的对，固然好；讲错了，也无妨大体。因为他们的名义就是谏官，本来要他们开口讲话。他们人微言轻，阶位不高，讲差话也自可原。所谓“言者无罪，听者足戒”。有他们随从在宰相身旁，宰相可免同皇帝直接冲突；而宰相要讲的话，却由他们口里讲了。这是政治上的一种技术问题。这些技术，当然也由于一种理想之需要而生。所谓理想需要者，便是君权、相权间之调节。这一关系如下：



皇帝用宰相，宰相用谏官，谏官的职责是专门谏诤皇帝的过失。这和御史大夫不同。御史大夫是监察政府百官的；谏官不监察政府，他只纠绳皇帝。如是，若把谏官也看作是监察官，则中国历史上之监察官，应分台、谏两种。“台”是指的御史台。唐代的台官，虽说是天子的耳目；而唐代的谏官，则是宰相的唇舌。御史监察权在唐代已离相权而独立，但谏诤权则仍在宰相之手。

这一制度，到宋代又变了。谏官本隶属于门下省，而宋代则谏垣独立，并无长官。换言之，这些谏官现在是不直接属于宰相了。而且宋制，谏官不准由宰相任用；于是台官、谏官同为须由皇帝亲擢了。本来谏官之

设，用意在纠绳天子，并不是用来纠绳宰相。对皇帝才称“谏”。而且谏官也明明是宰相的属官。现在谏官脱离了门下省，就变成了秃头的，独立的，不隶属于宰相了。而又是由皇帝所亲擢，不得用宰相所荐举。于是谏官遂转成并不为纠绳天子，反来纠绳宰相。于是谏垣遂形成与政府对立之形势。谏官本是以言为职，无论什么事什么地方他都可以讲话，不讲话就是不尽职，讲错话转是不要紧。而且这些谏官阶位低，权柄小，只是些清望之官，本来就挑选年轻有学问、有名望、有识见、有胆量、能开口的才任为谏官。他们讲话讲错了，当然要免职；可是免了职，声望反更高，反而更有升迁的机会。所以宰相说东，他们便说西。宰相说西，他们又说东。总是不附和，总爱对政府表示异见。否则怎叫谏官，怎算尽职呢？这一来，却替政府设立了一个只发空论不负实责的反对机关。他们尽爱发表反对政府的言论，而且漫无统纪。只要是谏官，人人可以单独发表意见。政府却不能老不理他们的意见。这一风气，是从宋代始。这也算是清议。清议总是政府的对头。清议固然未必全不好，但政府总是有掣肘。谏官、台官渐渐变成不分。台官监察的对象是政府，谏官诤议的对象还是政府；而把皇帝放在一旁，变成没人管。做宰相的既要对付皇帝，又要对付台谏，又如何得施展？

但上面所述，多半还是些人事，而非属于制度。若论制度，宋代大体都沿袭着唐旧。只因宋初太祖、太宗不知大体，立意把相权拿归自己；换言之，这是小兵不放心大臣；这也罢了。他们种种措施，自始就不断有人反对。但因宋初承袭五代积弊，社会读书人少，学术中衰，反对的也只晓得唐制不如此而已，并未能通揽大局，来为有宋一代定制创法。后来皇帝读了书，懂得历史，懂得政治，社会读书人多了，学术中兴，直到仁、英、神三朝，才想把以前祖宗积弊，加以改革。但积势已成，急切反不过来。范仲淹失败在前，王安石失败在后。宋神宗一意信任王安石，要他来变法。然而谏官与宰相互相对垒，互相水火。而当时的谏官，又不像现代西方的所谓“反对党”。谏官是分散的，孤立的。他们的立场，好像是专在主持公议，并非为反对政府。在道义的立场上，比近代西方的反对党更有力。宰相不听他们的话，他们就求去，去了名更大。另一人上来，还是依照前一人的主张，继续反对。政府又不能不要这些官。这一制度，这一风气，实在是难对付。结果便只有宰相求去。王荆公新政失败，谏垣的不合作，自然是一原因。皇帝尽管信任宰相，也无法扭转这局面。连皇帝加上宰相，依然无办法，这是宋代制度特有的弱症。直要到后来，谏官锋铓太凶了，闹得太意气，太无聊了；社会乃及政府中人，都讨厌谏垣，不加重视，不予理会，于是谏官失势。然而权相奸臣又从此出头了。无制度的政府，那能有好施为？那能有好结

果？

（五）宋代地方政府

宋代制度，一面是相权衰落，另一面则是中央集权。讲到中国的地方行政，只能说是汉代好，唐代比较还好，宋代就太差了。

宋代地方政府分三级。最高一级称“路”，相当于唐代之“道”。最先分十五路，后来分成二十多路。中一级是府、州、军、监，相当于唐代之州、府。最低一级仍是县。自五代以来，地方行政长官全属军人。宋太祖杯酒释兵权，把各将官的兵权削了，武臣不再带兵，自然也不准再管地方民政。这些勋臣武官，也在长期混乱中厌倦了，觉悟了，不再争持。他们仅拥一官号，中央替他们在首都供给了大的宅第，丰厚的俸禄，叫他们安住下来。比如你是江苏督军，中央还是保留你江苏督军的名衔，但请你在中央住着。江苏省的事，另外派人去，派去的则是一位文臣了。这就叫“知某州事”，“知某府事”。这些知州、知府，本身另有官衔，都是中央官，带着一个“知某州某府事”的临时差遣。他的本职还是一中央官，而暂去管某州某府的事。严格说来，这些还是人事，非制度，但直到清代，“知县”“知府”却变成正式官名了，这实在是不合理的。若正名定义来讲，则宋代根本无地方官，只暂时派中央官员来兼管地方事。那在制度上岂不更不合理吗？

在唐代，各道首长是“观察使”。照名义，观察史是由御史台派出去考察地方行政的，也并不是正式的地方行政长官；可是后来渐渐变成地方首长了。这在唐代已讲过。到宋代又变了。这些官，在宋代又称“监司官”。每一路共有四个监司官。普通称为帅、漕、宪、仓：

“帅”是安抚使，掌一路兵工民事，领军旅禁令，赏罚肃清。

“漕”是转运使，掌财赋，领登耗上供，经费储积。

“宪”是提刑按察使，掌司法，领狱讼曲直，囚徒详覆。

“仓”是提举常平使，掌救恤，领常平义仓，水利敛散。

这四个就等于都不是地方长官，而是中央派到地方来监临指挥地方的。在唐代的州县，只要奉承一个上司，即观察使；而宋代则要奉承四个上司，即帅、漕、宪、仓；那可想地方官之难做了。

此四司中，以漕使即转运使为最重要。地方财政，都在他手，他须把地方全部财富转运中央去。在唐代，地方收入，一部分解中央，另一部分保留在地方。宋代则全部解中央，地方更无存储。平常就很艰苦，临时地方有事，更是不可想象。所谓宋代的中央集权，是军权集中，财权集中，而地方则日趋贫弱。至于用人集中，则在唐代早已实行了。惟其地方贫弱，所以金兵内侵，只中央首都汴京一失，全国瓦解，更难抵抗。唐代安史之乱，其军力并不比金人弱；唐两京俱失，可是州郡财力富厚，每一城池都存有几年的米，军装武器都有储积，所以到处可以各自为战，还是有办法。宋代则把财富、兵力都集中到中央，不留一点在地方上；所以中央一失败，全国土崩瓦解，再也没办法。

二　宋代考试制度

宋代考试制度，大体也沿袭唐代。细节虽有出入，我们可以略去不讲。但宋代科举所获影响，却与唐代不同。

第一是唐代门第势力正盛，在那时推行考试，应考的还是有许多是门第子弟。门第子弟在家庭中有家教熏染，并亦早懂得许多政治掌故。一旦从政，比较有办法。如是积渐到晚唐，大门第逐步堕落，应考的多数是寒窗苦读的穷书生。他们除却留心应考的科目，专心在文选诗赋或是经籍记诵外，国家并未对他们有所谓教育。门第家训也没有了，政治传统更是茫然无知。于是“进士轻薄”，成为晚唐一句流行语。因循而至宋代，除却吕家、韩家少数几个家庭外，门第传统全消失了。农村子弟，白屋书生，偏远的考童骤然中式，进入仕途，对实际政治自不免生疏扞格。至于私人学养，也一切谈不上。

其次，唐代考试，有公卷、通榜之制。所谓“公卷”，是由考生把平日诗文成绩，到中央时，遍送政府中能文章有学问的先进大僚阅看。此辈先进，看了考生平日作品，先为之揄扬品第。在未考以前，早已有许多知名之士，获得了客观的地位。“通榜”是考后出榜，即据社会及政府先辈舆论来拔取知名之士，却不专凭考试之一日短长。甚至主考官谦逊，因其不了解这一次考场中的学术公评，不自定榜，而倩人代定榜次；并有倩及应考人代定，而应考人又自定为榜首状元的。但此等事在当时反成嘉话，不算舞弊。本来考试是为国家选拔真才，明白得此项制度之主要精神与本原意义，又何必在细节上一一计较？但有些人便要借此制度之宽大处作弊。于是政府不免为要防弊而把制度严密化。这是一切制度皆然的。但制度逐步严密化，有时反而失却本义，而专在防弊上着想。宋

代考试制度，是远比唐代严格了，那时则有糊名之制，所凭则真是考试成绩。其实考试成绩只是一日之短长，故有主考官存心要录取他平日最得意的门生从学，而因是糊名，寻觅不出该人之卷，而该人终于落第的。如是则考试防制严了，有时反得不到真才。

又唐代考试在礼部，分发任用在吏部。礼部及第，未必即获任用；因而仍多经各衙门长官辟署，在幕府作僚吏，而借此对政事却先有了一番实习。宋代则因经历五代长期黑暗，人不悦学，朝廷刻意奖励文学，重视科举，只要及第即得美仕；因此反而没有如唐代般还能保留得两汉以来一些切实历练之遗风美意。

这些都是宋代考试制度之缺点。总之考试制度在宋代是更重要了，更严密了，但并非更有真效。但因政府积年提倡，社会学术空气又复活了。于是有许多人出来想把此制度改革。

第一：是想把学校教育来代替考试。这是最关重要的。考试只能选拔人才，却未能培养人才。在两汉有太学，在唐代有门第，这些都是培养人才的。社会培养出人才，政府考试始有选择。宋人颇想积极兴办教育，这是不错的。但此非咄嗟可望。

第二：是想把考试内容改变，不考诗赋，改考经义。这一层用意亦甚是。人人学诗赋，风花雪月，用此标准来为政府物色人才，终不是妥当办法。但改革后却所得不偿所失，考经义反而不如考诗赋。王荆公因此叹息，说：“本欲变学究为秀才，不料转变秀才为学究。”这里面利弊得失之所以然，此刻不拟详说了。

由于上述，可见每一制度也必待其他情况之配合。若其他情况变了，此项制度之功效及性能亦将随之而变。惟无论如何，考试制度，是中国政治制度中一项比较重要的制度；又且由唐迄清绵历了一千年以上的长时期。中间递有改革，递有演变，积聚了不知多少人的聪明智力，在历史进程中逐步发展。这决不是偶然的。直到晚清，西方人还知采用此制度来弥缝他们政党选举制之偏陷。而我们却对以往考试制度在历史上有过千年以上根柢的，一口气吐弃了，不再重视，抑且不再留丝毫顾惜之余地。那真是一件可诧怪的事。幸而孙中山先生重新还把此制度提出，列为五权之一。真如宝器抛掷泥土，重新检起。但我们对此制度在历史上千年来之长期演变，依然多不加意研究。好像中国历史上的考试制度，依然还只是我们独有的黑暗专制政治下面的一种愚民政策。今天再来推行考试制，是另外一会事。总像不愿与历史传统下的考试制度发生关系

般。这实在是我们的一种成见，非真理。惜乎我这一番讲演，对此制度也不能再单独地详说了。

三　宋代赋税制度

宋代赋税制度，大体也是由唐代两税制沿下，我们不再详讲。只讲一点较重要的。

本来两税制度，把一切赋税项目都归并了，成为单一的两税。租庸调是三个项目分列的，对田地有租，对丁役有庸，对户籍有调。让我们眼前浅显举例。譬如台湾省政府征收农田米谷，这是“租”；要台湾民众义务服役，修机场、道路、水利工程之类，这是“庸”；糖是台湾土产，政府要台湾一地贡献多少糖，由民间摊派，按家分出，这是“调”。两税法则把这三项全并入田租。因此田租额增高了。政府收取田租之后，如要修机场、筑道路，应由政府出钱自雇工役。如政府需要糖或其他物品，也应由政府出钱自买。政府向民间收税，则全归入一个项目下。这样过了多少年以后，这办法便出了毛病。晚唐时代军事时起，军队到了一地方，依旧要民众帮忙如修路之类，又要征发地方特产。如台湾出糖，别处军队到台湾来，便不想自己买糖，却向民间要。他们认为这些是向来如此。他们却忘了原来这些“庸”与“调”早已包括并在两税里，把民间田租加重了；现在又要地方出劳役，出土贡，那岂不是民众又增加了负担吗？这一种可有的流弊，在唐代改行两税制时，早有人说到；因当时单图税收便利，信不及。到后来却逐步实现了。

更重要的还有一点。在汉代，中国本有地方自治组织，其首领称三老，三老之下有啬夫、游徼。三老是掌教化的，啬夫主收田租，游徼管警察盗贼。他们都代表地方，协助政府。这一制度，到隋唐便没有了，变成有名无实。到了五代时候，军队每到一地方，要地方出力役，出贡调；那些本来早不在国家规定的制度里，于是临时就得找地方领袖，向他们要房子，要稻草，要马料，要用具，要壮丁，要给养。这明知道不好办，但也得勉强办。军队常川来往，这些地方领袖就变成专是对上办差。地方行政官却感到有此一种人，又省事，又易督责；于是即使地方上没有这样人，也硬要举出一个两个来。军队像水一样的流，到了某地就要派差；所以办差的办上三五年，家私就垮了。一个垮了，再找另一个。以后即使没有军队需索，地方长官也依然沿着旧习，仍要地方照常办差。这样就变成地方又多了一笔负担。而更坏的是使地方上没有一个能兴旺的家。兴旺了，派差便轮到他。这是宋代之所谓“差役法”。宋代

之差役，也如秦代之戍边，都是由前面历史沿袭下来；政府没有仔细注意，而遂为社会之大害。

王荆公变法，始订出“免役钱”的办法来。由政府规定，叫地方出钱，每家摊派。如此可免地方上私家为政府办公差破产之苦。但这件事引起了很大的争论。因为要民众摊出免役钱，岂不又要增重民众的负担？但王荆公的主张，认为政府既不免要向地方需索，与其择肥而噬，使一家一家排着次第破产；不如平均摊派，为害转轻。以后司马温公做宰相，他对荆公新法，一切反对，因要恢复差役。其时荆公已退休在南京，听得此消息，他说：“这件事还能反对吗？”可见荆公对此制度之改革是确有自信的。苏东坡原来也反对免役法，但后来对司马温公主张复役又反对了。温公力主执行，东坡对他说：“从前我们反对王安石不许人有异议，为什么你执政了，又不许别人有异议呢？”但温公终于不听。旁边跑出来一个蔡京，他挺胸力保说我三个月可以把差役法办成。结果终于给他办成了。但是后来驱逐温公旧党重行新法的，即是这个蔡京。现在大家都知道蔡京是个坏人了，在当时连司马温公也认他是好人。我们专凭此一制度之变动与争执，可见要评定一制度之是非得失利害分量，在当时是并不容易的。而人物之贤奸则更难辨。但蔡京害了温公尚浅，他害了荆公却深。因他后来主张新法，把宋朝弄坏了，后世遂连荆公都骂作小人。岂不是蔡京连累了王荆公遭受此不白之冤？但王荆公的免役法，则直到清代，直到今天，中国社会便一向不再有力役了。

然而正因为没有役，人口就不要详密计算。中国政府的户口册子，宋代有，明代有，清代开始有，后来逐渐没有了。即便宋、明两代有，也不觉重要，因而不甚可靠了。王荆公的免役法，还得人人出钱免役；明代有“一条鞭”法，又把丁税归到田租里，便不看重人丁了。到清代中叶以后，有“地丁摊粮永不增赋”之令，于是便不要丁册了。然而这样一来，变成只有土地与政府发生了直接关系，人口与政府却像没有直接关系了。一个国民，只要没有田地，不应科举考试，不犯政府法令，甚至他终身可以与国家不发生丝毫直接关系。这又岂是中国政治上历来看重轻徭薄赋制的理想者所预期而衷心赞成的呢？

四　宋代兵役制度与国防弱点

宋代军队分两种：一称禁军，一称厢军。宋代兵制算是中国历史上最坏的兵制了。然而也有其因缘来历，我们仍不能过分来责备宋人。

在唐末五代时，藩镇骄横，兵乱频仍；当时社会几乎大家都当兵，读书人像要没有了。开头军队还像样，以后都变成了老弱残兵。军队不能上阵打仗，便把来像罪犯般当劳役用。其时凡当兵的，都要面上刺花字，称为“配军”，防他逃跑。如《水浒传》里的宋江、武松一类人，脸上刺了字，送到某地方军营中当兵作苦工，人家骂他“贼配军”。这事远从五代起，直到宋朝，没有能彻底改。这样的军队，当然没有用。其实这些军队，在汉是更役，在唐则是庸。而宋代之所谓役，在汉代却是地方自治之代表。此种转变，极不合理。只因积重难返，宋太祖也只能在这种军队中挑选一批精壮的，另外编队，就叫“禁军”。禁军的挑选，身长体重都有规定。起先用一个活的兵样，后来用木头做成一人样子，送到各地方各队伍；合这标准的，就送中央当禁军。因此禁军比较像样。不合这标准的，留在地方做厢军。“厢”是城厢之义，“厢军”是指驻在各地方城厢的。这些兵，并不要他们上阵打仗，只在地方当杂差。地方政府有什么力役，就叫他们做。

照理，宋代开国第一件该做的事，便是裁兵复员。而宋代却只照上面所说的这样裁，至于复员则始终复不了。这也因宋代得天下，并未能真个统一了全国。他们的大敌辽国，已经先宋立国有了五十多年的历史。所谓“燕云十六州”，早被石敬瑭割赠辽人。当时察哈尔、热河、辽宁乃及山西、河北的一部分疆土，都在辽人手里。北方藩篱尽撤，而宋代又建都开封。开封是一片平地，豁露在黄河边。太行山以东尽是个大平原，骑兵从北南下，三几天就可到黄河边。一渡黄河，即达开封城门下。所以宋代立国是没有国防的。倘使能建都洛阳，敌人从北平下来，渡了河，由现在的陇海线向西，还须越过郑州一带所谓京索之山，勉强还有险可守。若从山西边塞南下，五台山、雁门关是那里的内险，可算得第二道国防线；要一气冲到黄河边，还不容易。所以都洛阳还比较好。若能恢复汉唐规模，更向西建都西安，那当然更好。但宋太祖为何不都洛阳、西安，而偏要建都开封呢？这也有他的苦衷。因为当时国防线早经残破，燕云失地未复，他不得不养兵。养兵要粮食。而当时的军粮，也已经要全靠长江流域给养。古代所谓大河中原地带，早在唐末五代残破不堪，经济全赖南方支持。由扬州往北有一条运河；这不是元以后的运河，而是从扬州往北沿今陇海线西达开封的；这是隋炀帝以来的所谓通济渠。米粮到了开封，若要再往洛阳运，那时汴渠已坏。若靠陆路运输，更艰难，要浪费许多人力物力。宋代开国，承接五代一段长期混乱黑暗残破的局面，没有力量把军粮再运洛阳去。长安一片荒凉，更不用提。为要节省一点粮运费用，所以迁就建都在开封。宋太祖当时也讲过，将来国家太平，国都还是要西迁的。

在当时本有两个国策：一是先打黄河北岸，把北汉及辽打平了，长江流域就可不打自下。这个政策是积极进取的，不过也很危险。假使打了败仗，连退路都没有。一个是先平长江流域，统一了南方，再打北方。这个政策比较持重稳健。宋太祖采了第二策，先平南方，却留着艰难的事给后人做。所以宋太祖临死，听他母亲话，传位他弟弟赵匡义，这是宋太宗。太宗即位，曾两次对辽亲征，但都打了败仗。一次是在今北平西直门外直去西山颐和园的那条高梁河边上交战；这一仗打败，他自己中了箭，回来因创死了。在历史上，这种事是隐讳不讲的。只因宋代开国形势如此，以后就不能裁兵，不能复员，而同时也不敢和辽国再打仗。因为要打就只能胜，不能败。败了一退就到黄河边，国本就动摇。

在这种情形下，宋代就变成养兵而不能打仗，明知不能打仗而又不得不养兵。更奇怪的，养了兵又不看重他们，却来竭力提倡文治。这也未可厚非，宋代究因刻意提倡文治，才把晚唐五代一段中国历史的逆流扭转过来了。在宋人只想把这些兵队来抵御外患；一面提倡文治，重文轻武，好渐渐裁抑军人跋扈，不再蹈唐末五代覆辙。因此养兵而愈不得兵之用，以后就愈养愈多。《水浒传》说林冲是八十三万禁军教头，实际上太祖开国时只有二十万军队；太宗时有六十六万，到仁宗时已经有了一百二十五万。所以王荆公变法行新政，便要着手裁兵。裁兵的步骤，是想恢复古代民兵制度，来代替当时的佣兵。但民兵制度，急切未易推行到全国。遂有所谓“保甲”制，先在黄河流域一带试行。保甲就是把农民就地训练，希望临时需要，可以编成军队，而又可免出钱养兵之费。

论到“募兵制”，本来也非全要不得。在某种地方某种情形下，募兵也很有用。但须有一确定的敌人做目标，而且非打不可，在几年内，定要把敌人解决；在这种情形下，募兵可以刻意训练，及锋而试，或许比全国皆兵制还好些。东晋的“北府兵”便是募兵，也曾建了奇功。但宋代的国防精神是防御性的，不敢主动攻击，用意始终在防守。把募兵制度与长期的防守政策相配合，这却差误了。一个士兵募了来，轻易不脱行伍，直养到六十岁，还在军队里。其间只有二十岁到三十岁这十年可用。三十岁到六十岁这三十年，他已老了。而且在军伍十年，精神也疲了。这样的军队，有名无实，于是只有再招新的。因此军队愈养愈多，纪律又不好。队伍多了，虽不易捍御外侮，却很能引起内乱。宋人最怕唐末五代以来的骄兵悍卒，但宋代依然是兵骄卒悍。国家不能不给他们待遇，而且须时时加优，否则就要叛变。政府无奈何，加意崇奖文人，把文官地位提高，武官地位抑低。节度使闲着没事做，困住在京城，每年冬天送几百斤薪炭。如是种种，把他们养着就算。养了武的又要养文的，文

官数目也就逐渐增多，待遇亦逐渐提高。弄得一方面是“冗兵”，一方面是“冗吏”，国家负担一年重过一年，弱了转贫，贫了更转弱。宋代政府再也扭不转这形势来。

在宋太祖时，因防兵卒骄惰，又规定禁军分番戍守之制。地方兵厢军是摆着无用的，各边防守，全须派中央禁军去。但亦不让其久戍：譬如今年戍河北的，隔一年调中央；又隔些时再调到山西。这又与汉唐戍兵退役不同。宋代是没有退役的，不在边防，即在中央，仍是在行伍中。如是则一番调防，在军人只感是一番劳动，因此又要多送他们钱。因此宋代虽连年不打仗，而经费上则等于年年动员，年年打仗。军队老是在路上跑。并且又把将官和军队分开了，军队一批批调防，将官还是在那里不动。如是则兵不习将，将不习兵。这也是怕军人拥兵自重；然而缓急之际，兵将不相习，也难运用。所以整个宋代，都是不得不用兵，而又看不起兵；如何叫武人立功？宋代武将最有名的如狄青，因其是行伍出身，所以得军心，受一般兵卒之崇拜。但朝廷又提防他要做宋太祖第二，又要黄袍加身，于是立了大功也不重用。结果宋代成为一个因养兵而亡国的朝代。

然而宋代开国时，中国社会承袭唐末五代，已饱受军人之祸了；所以宋代自开国起就知尚文轻武。宋太祖临死有遗嘱告诉他后人说：你们子孙相传，绝对不能杀一个读书人。他们牢守此家训，都知尊重文臣士大夫。直到南宋，还是守着“不杀士大夫”的遗训。岂止不杀，宋王室实在是懂得优奖文人的。因此过了百十年，能从唐末五代如此混乱黑暗的局面下，文化又慢慢的复兴。后代所谓宋学，又称“理学”，就是在宋兴后百年内奠定基础的。这一辈文人，都提倡“尊王攘夷”，明夷、夏之分，又提倡历史传统；所以中国还能维持，开辟出自宋以下的下半部中国史，一直到现在。正因宋代人那样尚文轻武，所以“好铁不打钉，好男不当兵”的话头，也就从那时传下来。我们今天从历史上平心评论，只能说宋代人为了补救唐代人的毛病，而并没有完全把毛病纠正过来；我们却不能轻怪宋人。须知有许多毛病，还该怪唐代人。唐代穷兵黩武，到唐玄宗时，正像近代所谓的“帝国主义”，这是要不得的。我们只能说罗马人因为推行帝国主义而亡国，并且从此不再有罗马。而中国在唐代穷兵黩武之后仍没有垮台，中国的历史文化依然持续。这还是宋代人的功劳。我们不能因他太贫太弱，遂把这些艰苦一并抹杀。

再说到国防资源问题。这也是宋代一个最大的缺憾。中国的地理形势，到了黄河流域，就是大平原。一出长城，更是大平原。所以在北方作

战，一定得要骑兵。而中国之对付北方塞外敌人，更非骑兵不可。而骑兵所需的马匹，在中国只有两个地方出产：一在东北，一在西北。一是所谓蓟北之野，即今热察一带。一是甘凉河套一带。一定要高寒之地，才能养好马。养马又不能一匹一匹分散养；要在长山大谷，有美草，有甘泉，有旷地，才能成群养，才能为骑兵出塞长途追击之用。而这两个出马地方，在宋初开国时，正好一个被辽拿去，一个被西夏拿去，都不在中国手里。与马相关联的尚有铁。精良的铁矿，亦都在东北塞外。这也是宋代弱征之一。王荆公行新法，一面想训练保甲，一面又注意到养马。但在中国内地养马不方便。据当时人估计，养一匹马所需的草地，拿来种田，可以养活二十五个人。这是在农业社会里要准备战争一大缺点。王荆公不得已，订出保马政策，让民间到政府领马养。把马寄养在私家，一匹一匹分散养。平时民间可以利用领养之马，遇到战争需要，再临时集合。这种事，民间当然情愿做，领一匹马来，平时作牲口用；却不晓得马在温湿地带饲养不易，很容易生病死亡。但马死了要赔钱。于是农民把养马看做苦事。政府却要挨派。于是“保马”变成一秕政。其实这一方法，纵使推行有效，遇到战事，一群羸弱之马，也未必真有用。在这一制度上，也可告诉我们宋代国防上所遭遇的大难题。

再说当时长城内险，自居庸关到山海关一带，都已在辽人手里；辽人倘向南冲来，又怎样办呢？真宗时澶渊之盟，即由此形势下逼成。自宋、辽两国讲和以后，宋朝的国防形势是很可怜的。两国既不正式开战，中国人也不好正式布置边防。只奖励民间种水田，多开渠道，于渠旁多植榆杨。万一打仗，可以做障碍，稍稍抵御辽人之大队骑兵。这可说是无法中的办法。这真是极顶可怜的办法。但这办法纵可怜，辽人也懂得，还是时时不许中国开沟渠，种水田。又在冬令时，放队四出小掠，把中国边境农村烧杀破残了，让中国永久不能有沿边的防御线，他们可以随时入侵。如是威胁着中国只好保持和议。算只有山西一面，太原向北，还有一道雁门关内险；这就是“杨家将”杨老令公、杨六郎等守御的一条线。不过这是次要的一线，主要的还是在河北。此线无险可守，主要的国防线算是拒马河，已在涿州附近。这是宋代中国不得已的一条可怜的国防线。由此一退下来，就直扣首都开封之国门。再退始是淮南、淮北丘陵地带，渐渐和黄河流域中原大平原不同。至于过了长江，形势更不同。所以南宋还能守江、淮。这是宋代国防上的先天弱点，我们也不能一一怪宋人。

自然，宋代若能出一个大有为之主，就国防根本条件论，只有主动的以攻为守；先要大大的向外攻击，获得胜利，才能立国；才能再讲其他制

度。现在是以防御来保国家，而且是一种劣势的防御，迟早总要失败。再迁就这一形势来决定其他制度，自该无一是处了。其实中国自古立国，也没有不以战斗攻势立国的。秦始皇帝的万里长城，东起大同江，西到甘肃兰州黄河铁桥；较之宋代这一条拒马河，怎好相提并论呢？况且纵使是万里长城，也该采用攻势防御。所以终于逼出汉武帝的开塞出击。宋代军队又完全用在消极性的防御上。这固然是受了唐代的教训深，才矫枉过正至于如此。进不可攻，退不可守。兵无用而不能不要兵，始终在国防无办法状态下支撑。幸而还是宋代特别重视了读书人，军队虽未整理好，而文治方面仍能复兴；以此内部也还没有出什么大毛病。其大体得失如是。

第四讲　明代

一　明代政府组织

（一）明代之中央政府

明代是中国近代史的开始时期，同时也是世界近代史的开始时期。从明迄今，六个世纪，五百多年，西方欧洲走上一个新的近代史阶段；中国也复如是。明以后接着就是清。我们要了解清代，该先了解明代，现代中国大体是由明开始的。可惜的是西方历史这一阶段是进步的，而中国这一阶段则退步了。至少就政治制度来讲，是大大退步了。

倘使我们说，中国传统政治是专制的，政府由一个皇帝来独裁；这一说法，用来讲明、清两代是可以的。若论汉、唐、宋诸代，中央政府的组织，皇权、相权是划分的。其间比重纵有不同，但总不能说一切由皇帝专制。到了明太祖洪武十三年，据正史记载，因宰相胡维庸造反，明太祖受了这个教训，从此就废止宰相，不再设立。他并说以后他的子孙也永远不准再立宰相。所以明代政府是没有宰相的。清代也没有。所以我们说中国传统政治到明代有一大改变，即是宰相之废止。

没有宰相了，又怎样办呢？从前唐代是三省分职制。一个中书省，一个门下省，一个尚书省。到了宋代，门下省退处无权，“给事中”大体也如谏官般，变成和宰相对立，很少能对诏敕行使封驳权。其时的宰相，则只是一中书省。自元迄明，中书省还是正式的宰相。直待明太祖把中书省废去，只留“中书舍人”，仅是七品小京官，其职守等于一书记。在唐

代，中书舍人是代拟诏敕的；现在只派成管文书与钞写之职而止。给事中在明代也是七品，却还有封驳权。中书、门下两省都废了，只剩尚书省，但尚书令及左右仆射也不设了。于是尚书省没有了长官，改由六部分头负责，就叫做“六部尚书”。这是一种秃头的尚书。在唐宋时，六部中每部的第一个司称本司，如户部有户部司，吏部有吏部司；其余礼、兵、刑、工各部均然。而尚书省则有尚书令为正长官，左右仆射为副长官。现在明代则等于升本司为部长，六部就只是六个尚书，变成一个多头的衙门。六部首长，各不相属。这些尚书都是二品大员，这已经是当时最高的官阶了。

此外有一个“都察院”，是由御史台变来的，专掌弹劾纠察。全国各事都在都察院监督之下。把都察院和六部合起，并称“七卿”。

七卿之外，还加一个“通政司”，一个“大理院”，则称“九卿”。通政司管理章奏，全国中外一切奏章送给皇帝的，都归通政司；这是一个公文出纳的总机关。大理院主平反，一切刑法案件到最后判决不了，有什么冤枉，都可以到大理院求平反。刑部尚书加上都察院和大理院，又叫做“三法司”，这都是司法机关。朝廷一切重大司法案件，就由三法司会审。

上述的九卿，实际上只前面七卿比较重要，后面两个卿就不重要了。在这九卿之上，更无首长。所以明制是“有卿而无公”，成了一个多头政府。刑部不能管吏部，吏部不能管户部；政府诸长官全成平列，上面总其成者是皇帝。

武官则有大都督。全国有五个大都督府。（唐朝有十六个卫。）他们都只管出外打仗时带着兵。至于征调军队，一切动员工作，这是兵部的事，不在大都督职权内。

明代政府经过这样的改变，一切大权就集中到皇帝。我们若把明代政府这样的组织，来回头和汉、唐、宋各代的传统政府一比较，便知以前宰相职权在政府之重要。但明代虽说一切事权集中在皇帝，究竟还有历史旧传统，亦并不是全由皇帝来独裁。有许多事，是必经廷推、廷议、廷鞫的。当时小官归吏部尚书任用，大官则由七卿、九卿或再加上外面的巡抚、总督开会来公开推举，这叫“廷推”。倘使有大事，各部不能单独决定，也常由七卿、九卿公决，这叫作“廷议”。倘使有大的狱讼，三法司解决不了，也由七卿、九卿开会定谳，这叫作“廷鞫”。这一制度，本来汉代早就有。朝廷集议大事，屡见正史记载。可见一切事，还不是全

由皇帝独裁的。

再说到“给事中”。它官阶虽只七品，但在明代，也是一个很重要的官。明代给事中是分科的，依照尚书六部分六科，如户部给事中、兵部给事中，礼部给事中等；故又叫“六科给事中”。大抵这个人精习财政，便派做户部给事中；那个人懂军事，就派做兵部给事中。皇帝诏书必经尚书，始分部行下全国，此六科给事中仍可有封驳权。如关于财政问题，上面命令到了户部，户部给事中就可参加审核，发表意见。这好像现在西方政府中的专家智囊团。只要他们不同意，仍可原旨退还。而且给事中并无长官，可以各自单独发表意见。遇到廷推、廷议、廷鞫，他们也可出席。一般说来，他们的意见是很受尊重的。若他们表示反对，在当时谓之“科参”。往往六部尚书因科参，束手无策，只有把原议搁下。这仍然是当时君权之一节限。

（二）明代内阁制度

然无论如何，在明代，一切事，总之是皇帝最后总其成。但皇帝一人当然管不尽这许多事，因此我们就得讲一讲皇帝的秘书处。

明代皇帝的秘书处，当时称为“内阁”。秘书便是“内阁大学士”。因为皇帝在宫里办公，他需要几个秘书帮他忙。这些人的办公地点在中极、建极、文华、武英四殿，还有文渊阁、东阁两阁。这些处都在内廷，所以这些人就称为“内阁学士”或“内阁大学士”。内阁学士原本的官阶只五品，而六部尚书是二品，可见内阁学士在朝廷上地位并不高。上朝排班，大学士的朝位班次也在尚书的下面。今且说这些大学士做些什么事情呢？在太祖时，内阁学士不过像是皇帝的顾问，遇皇帝有不清楚的事，可以随时问他们，听他们意见，作皇帝之参考。奏章批答，从前是宰相的事，现在是皇帝的事。皇帝不能一一亲自动笔，便口授大学士写出，这所谓“传旨当笔”。由皇帝吩咐下来，这事怎样办，那事怎样批，他们只照皇帝意见写下。所以照理，大学士不过是皇帝的私人秘书，政治大权还是在皇帝，不在大学士。

据当时统计，自洪武十七年九月十四日至二十一日，先后八日间，内外诸司送到皇宫里的章奏，共有一千一百六十件。每件奏章里，有讲一件事的，也有讲两三件事的，共计有三千二百九十一件事。此因中国地方大，一切事集中到中央，中央政府所当预闻的事当然多。远从秦始皇帝时，早已把天平秤着公文，兀自天天看到深夜不得息，何况到明代？那

时，西方还没有现代像样的英法诸国。西班牙、葡萄牙那些小国家，不论疆土那么小，政治规模也简单得可怜，这当然不能与中国比。试问当时偌大一个国家，件件事要经皇帝批核，这当然很困难。我们试看北平故宫，前面三大殿，是朝会之所；后面如乾清宫等，由皇帝住宿。他天天要到前面来办公。距离既相当远，北平之气候九月就结冰，次年二三月才解冻，早上天气尤其冷。而中国政府传统习惯，会议上朝，总要在日出前。早上天不亮就朝会，皇帝也须黎明即起，等到太阳出来便散会了。一般做官人，多半住宫城外，远的如前门外骡马市大街等处。早上跑进皇宫有很远的一段路，骑着一匹马，带着一个仆人，掌一盏灯笼，四更五更就要去。到了紫禁城，还得下马。仍准骑马的只有少数几个人。一律须先到朝房，静候皇帝上朝。皇帝出来，天还没大亮。遇到天气寒冷，那时也没有近代的防寒设备，火炉很简陋，生些炭火，不过摆摆样子而已。明制一天有三次朝，称“早朝”“午朝”“晚朝”。如是则皇帝要三次出面见群臣及民众。明制常朝有两种，一叫“御殿”，一叫“御门”。御殿又称内朝，是在大殿内朝会议事。御门是到奉天门，就在阳台上，让老百姓也可以见面说话。现在西方国家有什么大集会，还有在阳台上讲话的风气；我们称这是一种民主政治的精神。其实清朝故宫的午门，就是预备皇帝和民众见面的阳台。不过这种制度清朝没有行，但明朝却有。皇帝一天要上朝三次，多少的麻烦！明太祖是开国皇帝，天下是他打来的。以前他是皇觉寺和尚，扫地挑水也干过；他有这样精力，可以做独裁的皇帝。明成祖也还是亲手打天下，他是封出去的王，从北京打到南京来篡了皇位；他也有精力可以亲裁庶务。再下去的儿孙，生长在深宫，精力逐代萎缩，便不能这样做。甚至不能天天出来上朝见群臣。今天不上朝，明天事情就接不上。事情接不上，不能叫文武百官在那里老等着。也不能群臣们说了话，皇帝无辞可答。后来皇帝便只有偷懒，把政权交付与内阁。阁权慢慢地重起来。

不过阁权虽重，而他们的官阶还是低，仍只五品。因此通常内阁大学士都由尚书兼。这样一来，内阁学士地位虽不高，尚书地位是高的。同时也和宋代般，他们都有经筵讲官。“经筵讲官”是教皇帝或太子读书的，那是皇室的老师。由曾任这些官职的人来兼内阁大学士，自然和皇帝关系是既尊且亲了。所以明代的大学士（皇帝私人秘书）以六部尚书（政府行政长官）和曾任经筵讲官（皇帝的老师）的来兼任，他们的地位就尊严了。然而明朝大学士的官衔，却始终是某部尚书兼某殿（阁）大学士，譬如兵部尚书兼武英殿大学士之类；他的本官还是尚书，大学士还是一兼职。直到明代亡国，大学士还是一个五品官。不过上朝时，他以尚书身份而兼大学士，已经是站在其他尚书的前面了。然照制度正轨

论，他之所以尊，尊在其本官，不尊在其兼职。所以明代内阁大学士，就官制论，绝对不能和汉、唐、宋时代的宰相地位相比论。

然而明代大学士，他在官职上的地位虽然低，他在政府里的权任却很高。因为一切奏章政事，看详批答，都要经他们手。太祖、成祖时代，皇帝自己处决事情，口头吩咐大学士代笔，大学士自然只如一秘书。后来皇帝年轻不懂事，事事要咨询大学士意见；而且皇帝因于自己不懂事，也怕和大学士们时常见面；内外一应章奏，先由大学士看过，拿一张小签条，写出他们意见，附贴在公事上，送进宫里，再由皇帝细阅决定。这在当时叫作“条旨”，就是向皇帝分条供献意见的意思。又称“票拟”，是说用一个小条子（即票）拟具意见，送皇帝斟酌。待皇帝自己看过，拿这条子撕了，亲用红笔批下，名为“批红”，亦称“朱批”。批好拿出去，这便是正式的谕旨。

在唐代，一切政令由宰相拟定，送皇帝画敕。在宋代，是宰相向皇帝上劄子，先得皇帝同意或批改，再正式拟旨。现在明代，则一切诏令皆出皇帝亲旨，大学士只替皇帝私人帮忙，全部责任在皇帝。而皇帝失职，却并无办法，算只有给事中有时可以封驳。给事中究竟是太小的官位，那能拗得过皇帝？所以明代制度，可以说是由皇帝独裁了。不过碰到大事情，皇帝还是要到文华殿、武英殿来同那批大学士当面商量；只小事情不重要的，由内阁写了条子送进皇宫给皇帝慢慢地批。

但我们应知明代的天下，将近三百年之久。最初是皇帝亲自在内阁；后来有些皇帝不常到内阁，由内阁条旨、票拟送进去批。甚至有几个皇帝则长久不管事，因不管事而更不能管事，就变成怕见大臣了；于是经年累月，不再到内阁，一切公事都要送进宫里去。最有名的就是万历皇帝明神宗，他做了几十年皇帝，有二十几年没有上过朝，政府里大臣都没有见过他一面。当时人传说他抽大烟，真假不知，不过这也很可能。自宪宗成化以后，到熹宗天启，前后一百六十七年，皇帝也都没有召见过大臣。但我们也不能尽怪这些皇帝的不好，因他们精力、智力有限，天天困在深宫，而要处决一应国家大事，这何等的不容易！无怪他们要怕事偷懒，避不上朝。我们只该怪明太祖订下那制度的不好。即是废宰相而由皇帝来独裁政事，那一制度却实在要不得。

现在再说皇帝和内阁日常不见面，于是皇帝和内阁中间的接触，就多出一重太监上下其手的机会。皇帝有事交付与太监，再由太监交给内阁。内阁有事，也同样送太监，再由太监上呈与皇帝。这样，太监就慢慢的弄了权。甚至皇帝嫌麻烦，自己不批公事，私下叫太监批。“批红”的实

权，落到太监手里，太监变成了真皇帝，掌握政府一切最高最后的决定权。遇到太监懒批的，便把来当作包鱼包肉的废纸用。这种黑暗腐败，在历史上，只有明代有。太监领袖称“司礼监”。明代政制最坏时，司礼监便是真宰相，而且是真皇帝。当初太祖定制，一面废去宰相，一面却也预防到太监预闻政事的可能，故在洪武十七年，铸了一块“内臣不得干预政事”的铁牌，挂在宫门里。可见太祖心里尽明白，废了宰相，由皇帝来独裁，太监接近皇帝，易于弄权。正如汉武帝把相权揽在宫里，也预知嗣皇帝幼小，容易招致皇太后预政，所以要先把母后赐死。这些可有之流害，他们也是想到的。然而明太祖规定不准立宰相，这事他后人遵守了，始终没有敢违背。至于不准太监干预政事，它后人却没有遵守。明代太监预政，就比任何朝代干预得利害。这那里是太祖始料所及呢？

在这种情形下，外面弄得没办法。内阁学士若真要做点事，也必须先勾结太监。因为内阁见不着皇帝面，非结合太监，一切政事便透不上最高层。明代有名内阁大学士张居正，这是近人所推中国历史上大政治家之一，但他也只能结合太监，才能揽实权。在神宗万历还没有做皇帝时，张居正就是神宗的师傅。神宗做了皇帝，张居正是当朝皇帝老师，而且又是内阁大学士，然而先生见不到学生面。大学士照政制论，是无法主持政令的。于是张居正只有同司礼监勾结，他才能舒展抱负，来策动当时的政事。但当时朝臣大家都反对张居正，说他不像前朝宰相，不是政府正式的行政首长，不该弄权专政。这批评实在也不错。当时尚书六部才是政府最高行政长官，他们只须听命于皇帝，并不须听命于内阁。若内阁和六部发生意见，六部可以说：你不是宰相，不是大臣，不该管我们的事。不该管的事而管，不该揽的权而揽，此是权臣，非大臣。“权臣弄权”与“大臣当权”，在中国传统政治观点上是大有分别。大臣是在当时的制度上有他正当的地位的。在中国传统制度下，宰相无事不该问，无权不该揽。他不问事，不当权，是失职，是无能。并非宰相而问事揽权，是奸臣，是权臣。权臣弄权，这是违反国法的，也是违反政治上的传统道德的。然而明代的制度，则根本没有一个正式的宰相。六部尚书乃及七卿、九卿，始是名正言顺的大臣。当时反对张居正的人，他们心里想：部（六部）院（都察院）长官，分理国事，只受皇帝节制；你做内阁大学士，只是皇帝私人顾问，你在皇帝面前从容论思是你的责任，你不该借着这一点关系正式出面来干涉部院，那是你越权。因为张居正要管事，所以他要各衙门奏章公事每样备两份，一份送内阁，一份送六科给事中。这又是他不对。给事中虽官阶低，但在当时政制法理上，一切文件该他过目，这是不错的。内阁则并无必须预闻之职权，只

皇帝私下要他预闻才预闻。所以当时人反对张居正，张居正是没有理由答辩的。他于是只有向皇帝去辞职，他说他“所处者危地，所理者皇上之事，所代者皇上之言”。这几句话，丝毫也不错。然试问当时何尝有一道正式命令叫张居正代理皇帝呢？

依照中国政治传统，皇帝不该干预宰相的事。此在讲汉、唐、宋三代政制时，已详细述及了。现在是内阁不得干预皇帝的权。就明论明，是不错的，张居正也无法自辩。现在我们不了解当时这情形，总认为张居正是一大政治家，他能主张讲法治；其实他本身就已违法了，而且违反了当时国家的大本大法呀！该皇帝管的事，他来管，那岂非不法之至吗？若张居正在汉、唐、宋三代，那是一好宰相。依明代制度论，张居正是一内阁学士，不是政府中最高领袖，不得以内阁学士而擅自做宰相。这是明代政制上最大的法理，也是明代之所以异于汉、唐、宋传统的。张居正要以相体自居，他一死，他家就被抄了。虽然他在明代有很大的建树，但当时清议，并不讲他好话。这就因为认他是一个权臣，非大臣。这不是专就他功业言，而是由他在政府之地位上的正义言。此刻我们要提倡法治，却又来推尊张居正，这正为不了解明代政治制度。当知明代的政治制度，早和汉、唐、宋传统有了很大的变化。张居正并未能先把当时制度改正，却在当时制度下曲折谋求事功。至少他是为目的不择手段，在政治影响上有利弊不相抵的所在呀！

我们以上的说法，只就制度与法理论，不从事业和居心论。至少在当时那些反对派的意见是如此。我们详细讲述这一层，正为阐明制度如何牵制着人事。而明代此项制度之要不得，也就即此更可论定了。

（三）明代地方政府

地方政治一向是中国政治史上最大一问题。因为中国国家大，地方行政之好坏，关系最重要。明代亡国以后，当时有两位大史学家，痛定思痛，来讨论明代政治制度，和此下中国政治的出路。一位是黄梨洲，他著了一部《明夷待访录》。他最注意的是明代废宰相那一事。他认为将来只有再立宰相，正名定义，把宰相来做政府领袖，不要由皇帝亲揽大权。另一位顾亭林，著有一部《日知录》。他曾说：天下太平，则小官多，大官少；天下之乱，则必然是大官多而小官少。他举了历史上许多例来讲。总而言之，地方政治干得好，天下就太平。地方政治干不好，天下就大乱。他们两人的着眼点，一上一下，各有不同。黄梨洲注意在上面，顾亭林注意在下面。但我们若细看全部中国政治史，便知他们两

位所说，同样是颠扑不破的教训。

从中国传统历史意见论，地方政府制度最好的要推汉代。但唐代地方制度也还好。让我们举一例来说。中国地方这样大，现在有飞机、火车、电报，政令传达不感觉多么的困难。从前交通完全靠驿骑，这就不容易。驿路可通全国，到处都有站，当时则叫作“亭”。唐代首都在长安，若要发一公文到番禺（广州），或者到杭州与福州，都非常困难的；这我们可以想象到。但当时并不曾因交通之辽远，递讯之困难，而政事上有所失误。当时公文，也分缓急等次，好像现在发电报要分加急电和普通电一样。当时递送某种公文，一点钟马该跑多少路，都有一定的规定。从这一站到那一站，快的多少时，慢的多少时，都规定了。每站都有守站的人。送公事的到达了，守站的早把吃的喝的都预备好；此人吃饱喝够，稍稍休息，再换一匹预先喂好了的马，继续跑。第一天到什么地方歇，第二天到什么地方歇，都有限定。因此几天内，如限赶到，是没有问题的。现在打电报利用科学，从前全靠人力马力。每天户部、吏部、尚书各部都有公文送往各地；一匹马来，一匹马去，络绎于路。现在的火车轮船，有时还误点。古时驿骑误点，更该是寻常事。但也总得多少照规定时限到达。否则，政事就会乱，国家就会垮台。举此一例，便知现在我们所喜欢说的“中国人一向没有时间观念”那句话，也不尽正确呀！照理论，空间愈大，时间愈紧要。中国人若无时间观念，不该能统治管理偌大的空间。

再说那些站，建筑也极讲究。假山、水池、亭阁、厅房、洗澡间、马房，一应设备都周全。送公事的到了，总给你休息得很好，好让你明天再精神饱满地上路。即使不睡觉，不过夜，休息一两点钟，也足够恢复你疲劳。同时替你准备好新马，给你继续上路。马力也分等级；携带第一等紧急公文的，便给你第一级快跑的马骑。这些荒山穷谷的守站人，也决不会误你事。由这一个例，可见当时行政效率之高。但这种功绩，并不能全归之中央。这不是宰相和工部尚书的事，而是地方政府的事。顾亭林亲自走过的地方着实多，据他说：只要看见一条大路，路基筑得坚实平坦的，询问查考，多半是唐代留下来的。只要看见一座大城，坚厚雄壮，一经询问查考，也多半是唐代留下来的。驿亭的建筑遗址，顾先生也看得多了，他才追怀到唐代的规模。据他《日知录》所讲，真好像近代欧洲人眷念推崇罗马古迹般。但罗马是帝国主义者征服四围，一切为武力而措施。唐代则完全是地方政治之完善。两者间用意不同。而顾先生也不是漫无用意，如考古家般来赞扬唐代。他的用心，正在针对着明代之实际情况。让我们继此来讲一讲明代的地方行政吧！

（四）元明以下之省区制度

要讲明代地方行政，最重要该首先提到的，就是现在的所谓省区制度了。今天我们还用着“行省”这名词。行省制度，不始于明代，这是从元代开始的。也可说金代先已有行省了。但正式成为制度的是元代。我们今天俗称江苏省、浙江省，省像是地域名。但历史上“省”字原始是衙门名，非地域名。在金、元两代，开始有“行中书省”。中书省是当时中央的宰相府，一般称为“都省”。行中书省是由中央宰相府（都省）分出一个机关驻扎在外面。这因蒙古人征服中国，不敢把政权分散，要完全把握集中在中央。某地方出了事，就由中央宰相府派一两个人去镇压。“行省”是一个行动的中书省。过去御史台派人考察地方行政，今天在这里，明天到那里，所以有“行台”。中书省是中央政府最高机关，怎样可以分一部分在江苏，又分一部分在广东呢？这是元代一个极不合理的制度。这因异族征服了我们，跨驾在我们头上。最先使用这一制度的还是金。不过无论是金或元，都是外族用此制度来统制中国；都是不放心把政权交给与地方，也不放心把政权分散，所以连地方政事，也由中央政府最高领袖来亲自统制。此如现在英国在香港，过去在印度，都设有“总督”。殖民地总督是直属皇帝的。在名义上，殖民地总督，由英国皇帝派，不由内阁派。此因内阁代表国会，国会代表民意。殖民地根本不许有民意。英国本土可以有民主，有自治；像香港、印度殖民地等便不能有民主与自治；所以也不该有地方官，直由皇帝派一总督来管理。可见任何一制度，其背后都有意义可说。元代的行中书省，就是一个行动的中央政府，宰相府的派出所，分驻在这个地方来管事。如是则地方绝无权，权只在中央。元代是有中央无地方的，中国只是其征服地，像英国的香港。

元朝同宋一样，把地方分成路、府、州、县；而实际上元代的地方政权不交在地方，乃由中央派行中书省管理。行省长官是中央官，而亲自降临到地方。在当时，并不是说把全国划分成几个地方行政区；乃是这几区地方各驻有中央宰相，即成为中央宰相府的活动分张所。所以行中书省正名定义，并不是地方政府，而只是流动的中央政府。换言之，是中央侵入了地方。中央需要派一个大员来镇压某地方，就派一个外驻的宰相。在元代，共计有如是的十个分张所，并不是全国地方行政分成为十个区。行省制度在法理上的实际情形是如此。

再深一层言之。这种行省设施，实际上并不是为了行政方便，而是为了军事控制。行省制度的历史来源确如此。所以直沿袭到近代，依然有其

痕迹可寻。我们现代的省区分划，和唐宋时代的“道”和“路”都不同。如江苏徐州，是一个军事重镇，它一面是山东，一面是河南与安徽。徐州属江苏省，但它的外围，江苏管不着；如是则江苏的总督或巡抚就无法控制了。南京也是一军事重镇，但如广德不守，或者芜湖放弃了，南京也不能保；而广德、芜湖也都不在江苏的管辖内。任何一省都如此。给你这一半，割去你那一半。好使全国各省，都成支离破碎。既不能统一反抗，而任何一区域也很难单独反抗。这是行省制的内在精神。

元代这一制度，明朝人自然懂得他用意。明代人明知这一制度在名义上就说不通。而且明代已废去了中书省，更何来行中书省？所以把行省长官改成为“承宣布政使”。全国正式划分为十三“承宣布政使司”。“使”是指的官，“司”是指的衙门。我们若正名讲，该说明代的地方行政分成为十三个布政使司；不该说它分成了多少行省，或说多少省。到清代，在承宣布政使之上，又常设有巡抚和总督。巡抚、总督在明代是非常设的官，故地方行政首长之最高一级是布政使。但称布政使司为行政区域，已经是名不正，言不顺；就官制言，地方区域，也不该称为“司”。而清代则更无适当称呼。于是仍沿袭称了“省”。譬如有江苏布政使，有江苏巡抚，而江苏地区则称为江苏行省或江苏省。清代《一统志》是这样称呼。其实“省”的称呼，更是名不正言不顺。

又《清一统志》把省区再综合划分，如称关东三省（山海关以东）或岭南三省（广东、广西、福建）之类。这更是无意义。这是把政治地理和自然地理混淆了。后来中国人果然为此误事。别的不管，只叫广东省、广西省，不说岭南三省，或南三省；而独关东三省因为清代限制中国人出关，常把来混合称为关东三省，不分开；而后来又把“关”字省了，只叫东三省。习俗相沿，好像东三省和其他省区有不同。全国只知道有一个东三省，却不看《大清一统志》，岭南也有南三省。其他省区全都如此并合称呼。东三省并不和其他地区有两样，而我们却误认他是两样了。后来又有人把东三省误叫为满洲，这更大错特错。满洲只是吉林省松花江外长白山附近一小区域，在明代属建州卫。唐称府，明称卫，这是军事区域的名称，并不是东北的行政区域。关东三省才是东北行政区域，而尚不全是行政区域。而一般人不注意这些事。或者满洲人要故意把满洲两字的地域观念放大，所以他把省区也勉强分为关东几省、岭南几省等不合理的称呼，来牵强混淆。而后来日本人又推波助澜，故意把东三省说成是另外一区域，而且东三省就是满洲。这实在是一个极大混淆。后来弄出溥仪的伪组织，自称满洲国，认为是满洲人统治着满洲。实际上东三省那可与满洲相提并论？

孔子说：“名不正，言不顺。”清代学者中，就有人主张不用行省或省字，而正名称为布政使司的。然而总督、巡抚又如何称呼呢？所以当时也没有人附和。然而行省之称到底是不妥。又如说“本部十八省”，那更荒谬。中国历史上根本就没有所谓“本部”“非本部”之别。秦代万里长城早已东达大同江，辽河流域永远在中国历史圈之内，如何说它不是中国之本部？这原是外族敌人有意混淆是非造出来做侵略的口实。此刻又有所谓华南、华中、华北等称呼。试问中国政治区域上，有没有这些分法呢？中国人不注意，大家跟着这样叫，现在还没有事，不要紧；十年二十年以后，说不定政治上，外交上，又发生问题。连我们的脑筋里，观念上，也会发生问题的。如想我们是华南，你们是华北；这些观念，都会发生很大作用。这因讲元代的行省，而牵连涉及。这都该值得我们警惕的。省区的“省”字，根本是一个不祥的名称；最好以后能在新的地方政治区域之划分下把这字革除，再不沿袭。

（五）明代地方监司官及督抚

再说明代地方长官，与“承宣布政使”并列的，还有一个“提刑按察使”。布政使管行政，按察使管司法。又有一个“都指挥使”，管军事。三个司合称为“三司”。承宣布政使司又叫“藩司”，提刑按察使司叫“臬司”。清时俗呼藩台、臬台。照理，臬司尚可称“台”，如御史行台之例。按察使本该流动考察，不常川驻定一地方。但明、清两代都已固定有驻地，称“台”已不合理。至于承宣布政使司，全省行政都归他管，更不该称“台”。布政使下面有参政、参议等官，提刑按察使下面有副使、佥事等官；这种官派出去，叫“分司”。分司到了清朝，俗称“道台”，普通称为“监司官”。犹如省政府派几个参议到地方上协助办事。这样一来，地方政府的事情就更不好办了。

明制，地方行政制度，最低一级是县。县上面是府和州，这是第二级。上面才是省，就是承宣布政使司，是第三级。三级之外再加上分司，就变成了四级。元代是把中央政府分置到地方，就变成行中书省。明、清两代是把地方高级政府再派到低级去，这便是监司官。这也难怪。因为省区大，事情多。不得已，才有分司分道之制，分司分道又分为两种：由布政使派出的叫“分守道”，由按察使派出的叫“分巡道”。明末大儒王船山在其所著《黄书》里，曾有一统计，说：山东省有六个府，但有十六个分司。山西省有五个府，有十三个分司。陕西省八府，有二十四个分司。四川省九府，有十七个分司。这样一来，县上面有府，府上面有司（分司），司上面才是省（司）；变成管官的官多，管民的官少。县

官才是亲民官，府、州以上，都是管官之官。管民的官不仅少，而且又是小。

所以中国地方政治，宋代已经不理想。宋制分路，诸路分设帅、漕、宪、仓四个监司官。明代更不行，一省分成三个司：一个布政使司，一个按察使司，一个都指挥使司。前两个藩、臬二司，又再分许多分守、分巡的司。这许多官下面，才是府、州和县。县官压得太低太可怜了。他服事奉承在他上面的长官还来不及，那有工夫去亲民？汉代县上面是郡，郡上面没有了。但汉郡多至一百以上。汉代的郡太守，是二千石官，阶位俸禄和九卿相似。一个县政府，也往往有属吏几百人的大规模。今天中国的一省，有比欧洲一国更大的；而现在的官场习气，还是薄省长而不为。至于县长，那真微末不足道。这实在是政治上一个大问题。

以上还只讲的明代的布政使、按察使与都指挥使。而这几个长官上面还有官，还有更高一级的官；那就是总督与巡抚。总督、巡抚在明代制度下还尚好，因其必有事才派出此等官，并且都带一个“都御史”的衔。这就是说，由中央政府都察院的都御史临时派到地方去办事，所办是巡抚、总督等事。譬如倭寇来了，沿海地方没有总其成的人，就派一个总督或巡抚去。这是临时的。过几年，事情平定了，这官仍旧回中央，机关也撤销了。但一到清代，总督、巡抚又变成为永久的。在布政使（藩台）、按察使（臬台）上面再加巡抚、总督，地方行政就愈来愈坏了。

我们现在再从历史演变源头上说来：汉时由刺史变成为牧，以及唐代之十道观察使，这些都是由监察官变成地方行政长官的。只有节度使才是军事长官变成了行政长官，然而还是意在开边对外的。明、清两代之总督、巡抚，则是意在对内防乱，不在对外开边。由中央来临制地方已不好，何况派军官来常川镇压呢？若非地方政治失败，亦何来有此需要？这实在不能不说是中国政治史上一大失败。

（六）明清两代之胥吏

上面所说，是地方政府一层一层的由上面加来的高压。而从下面讲，又出了毛病。最要是胥吏之制。

中国传统政治有“官”与“吏”之分。最先“吏”是指的管理一般业务的，略等于今天之所谓事务官。在两汉时代，每一机关的长官独称“官”，属官

皆称“吏”。官、吏的出身，并无大区别。宰相由吏属出身，是件寻常事。所以汉代政治风气极敦厚，极笃实。唐代的吏和官，已分得远了；然而两者间还是没有判然的划分。判然划分的时期要从明代起。若再溯而上，弊病仍是先出在元代。因元代政府长官，都用的蒙古人。蒙古人不懂政事，而且不识中国字，于是便得仰赖于书记与文案。中国读书人没有了出路，便混进各衙门当书记与文案去。那便是“官”与“吏”流品泾渭之所分。但明太祖时，因人才不够用，推行荐举，任何长官都可荐举人才。所荐举的，不分进士、监生、吏员，朝廷尚是一律任用。进士等于如高等文官考试的及格人，监生等于是大学生，吏员则等于是公务员。这时尚不分高下，同样有出身。但那是一时济急。迨到明成祖时，便规定胥吏不能当御史。这就是规定曾任公务员的不能做监察官，又胥吏不准考进士。这样一来，便限制了胥吏的出身。“官”和“吏”就显然分开两途。于是在中国政治上的“流品”观念里，胥吏被人看不起。这一观念始于元，到明成祖时而确定。这事在中国政治史上，实有甚大的影响。

西方社会有阶级，无流品。中国社会则有流品，无阶级。这也是双方社会一大区别。直到今天，流品观念在中国人脑里还很深。譬如教书人，是一种行业；衙门里办公文做师爷的，也是一种行业；但行业与行业之间，却显分清浊高下。这便是流品观念在作祟。又譬如文官、武官，一样是个官，官阶品位尽相等；但在流品观念下，则文官、武官又显然有分别。这是中国社会独特的传统，西方人不易理解此分别的。若要把“流品”二字翻成西方名词也无法翻，只有中国人脑筋里才懂得。譬如唱戏也是一职业。然而在中国人脑筋里，唱戏的自成一流。这一流，那一流，各自有品，等级不同。种田的，读书的，也同样是职业；而在我们脑筋里，除开职业之外，却夹有另一观念，这就是所谓的“流品”。在明代政府的观念里，胥吏另成一流品。胥吏是没有出身的。先是不准做御史，后又不准考进士。结果只叫考生或秀才之中无出路的来当胥吏。

胥吏流品虽低，但他们对当时政治影响却很大。近代政治界中最有名的所谓“绍兴师爷”，也不是清代才有，早在元明时代已有了。他们的势力，早已布满在全国。明代有一位理学先生陈几亭，他有一位朋友到绍兴去当知县；他写一篇文章送行，大意说：“天下治乱在六部，而六部的胥吏完全是绍兴人。这些绍兴人虽在中央政府办文案，但他们的父兄都还在绍兴。希望你到绍兴后，多能注意教化他们的家庭。把胥吏的父兄教化好，将来他们就可以教化胥吏。胥吏变好了，天下就治。所以绍兴是天下治乱的根本。”陈几亭这番话，实在不能说没有他的道理。历

史上的事情，有些摆在桌子面上，有些则隐藏在桌子底下。一般谈历史的，只注意桌子面上事，譬如宰相怎样，六部怎样；而没有注意到桌子底下一样有力量，一样有影响。直到晚清光绪年间，还有人这样说：“一切事情到了胥吏手里，铨选则可疾可迟，处分则可轻可重，财赋则可侵可化，典礼则可举可废，人命则可出可入，讼狱则可大可小，工程则可增可减。”大抵中国政治界里胥吏所经管的，不外此七项，即铨选、处分、财赋、典礼、人命、狱讼与工程。其实政事之大者，在当时也只此七项。胥吏则是此七项的专业人，传统的专门家。他们是职业政治家而擅有专门知识的。但当时官场又看不起这些人。这些人也自认流品卑污，因此不知自好，遂尽量的舞弊作恶。我们都知道，旧官场查覆公事，有说“事出有因，查无实据”的，也有说“查无实据，事出有因”的。照前面报，就轻；照后面报，就重。这些都由胥吏上下其手。明、清两代的地方行政官，大都是管官的，不是管事的；事都交给师爷，由胥吏去办。这种师爷，各衙门都有，上下相混，四面八方相勾结。而管官的官却从科举出身，那里懂得这些事？一个真想做事的官，一到衙门，至少须三四个月或一年半载，才把衙门里详细情形弄懂了；而一辈胥吏就不免起来反对他，暗中作梗。这种情形，从明代起，以前是没有的。而直到清代，这种趋势，日甚一日。其误在于分出官、吏流品之清浊。在上面流动的叫“清流”，在下面沉淀的是“浊流”。只要一行作吏，沉淀入浊流，再也不要想翻身，再也爬不上。

此种官场流品，深一层说，还是一种法，还是一制度，而讲制度者不注意。当时的政治传统重法不重人。只要你在胥吏流品中，无论如何有才有德，仍走不出胥吏之本流，仍还是一胥吏。所以胥吏不再要自爱，不再要向上。而一切文书簿籍，例案掌故，却全经他们手。他们便操纵这些来束缚他们的长官。长官虽贤明，无奈他们何。此乃法病，非人病。现代一般人，都说中国人不讲法；其实中国政治的传统毛病，就在太讲法，什么事都依法办。一条条文进出，一个字两个字，往往上下往复，把紧要公事都停顿了。

“胥吏政治”之又一面，便是今天所谓的“文书政治”。这是中国传统政治里的尚文之弊。两汉政治的好处，便在其质实少文。而尚文政治之害处，则最易在政治的下层低层曝露。地方政治是政治之最低层，最下层。在两汉是一个长官（县令）之下有许多小官（掾属，即吏）；明、清两代是一个小官（知县）之下有许多永无出息的办事员（胥吏）；而政治上许多花样（文与法）却尽付与他们。试问其影响与结果该如何？

二　明代考试制度

考试制度自唐历宋，还可说没有大变动。到明代，变动就大了。后来清代的考试，从明代沿下。现在我们且讲其间两点重要的。

（一）进士与翰林院

首先讲进士及第和翰林院。

唐、宋两代的考试，由民间先在地方政府呈报，由地方送上中央；这些人就叫“进士”。考取后称“进士及第”。譬如你是山东人，便向山东省政府报名，他把你送到中央，你就是山东省进士。考试录取，就叫进士及第。因此主要的考试只有一次。到了明代，殆因报考的人数更多了，才分成几次考。第一是府县考。录取了叫“入学”，又叫“县学生”，俗名又叫做“秀才”。照理，县学生该赴县学读书；但有名无实，并无正式的县学。其次是省试，考试地点在各直省的省会，这叫“乡试”。中式者俗称“举人”。各省举人再送到中央，集合会考，这叫“会试”。会试中式，始是“进士”，也叫“进士及第”。其实就名义论，举人就如进士，进士也就如举人，那有这许多分别呢？

明制进士及第以后，还该留在中央政府读书，由中央派一个资格老的前辈进士出身的人来教。这个人，本身就是朝廷大官，也不严格来教读。照例，要待这些进士读书满三年，再加一次考试；成绩好的，就得入“翰林院”。所以明代翰林是进士在中央读了几年书，经过考试，这个时候称为“散馆”，才成翰林的。但此种进士读书的制度，不久也有名无实了。而明代风尚，则极看重进士与翰林，非进士、翰林就不能做大官。

明以前的科举，只进士及第后，即便分发服务，依其行政成绩逐渐上升。明代则举人不便是进士，一定要进士及第、进翰林院的这批人，才能当大官。举人以下就没有做大官的份。如是则科举场中也分了流品。进士及第是清流，浮在上面直向前；秀才举人则变成浊流，沉淀在下面，永远不超升。鼎甲出身，也成一种流品观念了。我们不能说科举场中有阶级，但却有流品。从两汉到唐宋，任何人都得从小官先做起，但人人都有当大官的希望。明以后，科举分成两层，下层是秀才、举人，没法当大官。上层是进士与翰林，也没有做小官的。清代也如此。像曾

国藩进士殿试，虽列三甲，只是同进士出身；然而进士散馆成绩好，获进翰林院；以后出来便做几任学政主考，后此就做侍郎，等于现在的部次长，一下就做大官了。至于考不上进士、翰林的，无论你学问修养好，从政成绩好，总之没办法。这种制度，依然是重法不重人。

但平心论之，此项制度也绝非无好处。明、清两代许多的有名人，都出在翰林院。因为考取进士后，留在中央这几年，对政府一切实际政事，积渐都了解。政府又给他一个好出身，将来定获做大官，他可以安心努力。他在进士留馆时期及翰林院时期，一面读书修学，一面获得许多政治知识，静待政府之大用。进士与翰林成为政府一个储才养望之阶梯。科举本只能物色人才，并不能培植人才；而在明、清两代进士翰林制度下，却可培植些人才。这种人才，无形中集中在中央，其影响就很大。即如曾国藩，考取进士时，也不过三十几岁，那时在学问上是并无甚深基础的。而在他进士留馆一段时期，住在京城，生活虽说很清苦，但亦很清闲，没有什么事，可以一意从师觅友，读书论学。学问基础，便在那时筑成。及做翰林，还是没有事，还是读书。即或放到外省做主考官，主考还是没有许多事，旅行各地，多识民情风俗，多认识朋友，回来还是翰林。如是多少年，才正式当官任事。国家养你在那里，担保你有大官做。政府的事，你都可知道，只让你从容一时期。这是一个很好的制度。明、清两代，许多大学问家，大政治家，多半从进士、翰林出身。并不是十年窗下，只懂八股文章，其他都不晓得。他们住京都，往往只携一个仆人，养一匹马，或住会馆里，或住僧寺里；今天找朋友，明天逛琉璃厂，检书籍，买古董。或者在当朝大臣家里教私馆。然而他们负有清望，是政府故意栽培的人才。在政府论，应该要有一个储才之所，把下一辈的人才培养在那里。培养他的学识，培养他的资望。如是才可以接上气。汉代培养人才的是掾属。唐代培养人才在门第。宋代培养人才在馆阁校理之职。到明、清两代，始把培养人才的机构归并到考试制度里。当然，做翰林的不一定全都好，然而政治家、学问家都由这里面出来，那亦是事实。

（二）八股文

其次我们要讲及八股文。

这是明代考试制度里最坏的一件事。从明代下半期到清代末期，三四百年间，八股文考试真是中国历史上最斲丧人才的。大家知道，八股文没有什么意思；但为什么政府偏要用此来考试呢？当然有人要说，这岂不

是专制皇帝故意的愚民政策吗？然而明代推行八股文，早已在衰世。那时的皇帝，那里会用心创造出这样用意刻毒的制度来？当知任何一制度，很难说由一二人所发明，所制定。正因当时应考人太多了，录取标准总成为问题。从前唐代考试，一定要考律诗，就因为古诗不容易定标准，判优劣；律诗要限定字句，平平仄仄，要对得工整，一字不合法度就不取。标准较易具体而客观。宋代不考诗赋考“经义”。仁义道德，大家一样的会说，谁好谁坏，很难辨。所以演变到明代，又在经义中渐渐演变出一个一定的格式来，违犯了这个格式就不取。这不过是一个客观测验标准。“八股文”犹如是变相的律诗，是一种律体的经义。这也不是一下子便制定了这格式，而是逐渐形成的。开始时，也并不是政府存心要愚民斲丧人才，目的还是在录取真人才。然而人才终于为此而消磨了。现在只骂创始此制的人存心不良，怀有极大的恶意；其实此制度也不是某一时某一人所创始的。而且纵使存心公正善良的人，其所创制度，也可有偏弊，有流害。我们必如是想，才能对政治制度有深一层之研讨与警惕。

三　明代赋税制度

明代经济方面，讲起来很琐碎。关于制度，无甚特创，此刻不拟再多讲。自明迄清，国家对于赋役，都有一种重要的册籍，名叫“黄册”和“鱼鳞册”。“黄册”是登记户口的，“鱼鳞册”是登记田亩的。直到清代后期一百多年间，黄册没有了，户口很久不调查；但鱼鳞册则相沿至今。纵有许多改进，但依然还是明代创制传下。这是值得提及的。

黄册以户为主，每十年更定一次，凡四本。一份上户部，三份分送布政司、府、县。册上详具旧管、新收、开除、实在之数，为四柱式。所谓以户为主者，如某户有田百亩，卖去二十亩，则造册曰：“旧管百亩，今卖。当开除户下田二十亩，彼买者新收二十亩；而此户实在则止八十亩。”这是专据某都某家之一户来登记的。如买者乃别都人，则立为子户，登记于买田人户图中，逐项注清楚。此项造册制度，一看像麻烦，其实在当时，本兼有“限民名田”之义。好使兼并之风，不易随便滋长。

但此项黄册，积久弊生，便多变乱了。如有一豪家，置田万顷；他的田亩，侵入别都的太多了，便会有人想法变乱黄册，把新收随便挪移成旧管，来迁就此种兼并之恶风。又黄册规定以一百十户为一里，推择其中丁粮多者十户为长，余百户分十甲，一甲分十户。岁役里长一人，甲首一人，董理此一里一甲之事。主要在替政府主管催征。但兼并之风既

盛，大户千亩也是一里长，小户三十亩也是一里长，则小户更非荡家破产不可了。

我们只看明代黄册制度，便可由此想象唐代的账籍制度，在他们初创法时，是各有一番精密恳切的用意的。但时间隔久了，便弊端丛生。最先是由人运用那项制度来迁就那弊端；最后是那项制度无法保留，只有根本舍弃了来另立新制度。

其次讲到鱼鳞册。远在宋代已开始有了，但到明代，此项图册，才为政府普遍使用，而成为一制度。黄册以户为主，鱼鳞册以土田为主，当时亦称“鱼鳞图”。每县以四境为界，每乡每都亦如之。田地以丘相挨，如鱼鳞然，故称鱼鳞图。图中田地，或官有，或民有，或是高田，或是圩田，或埂或瘠，或山或荡，都详细注明，并添注上业主的姓名。其有田地卖买，则一年一注。人户纵然流动，田地则一定不移。因此，当时人称为：“以田为母，以人为子；子依于母，亲切可据。”

我们若就黄册、鱼鳞册这两种册子来细想当时创立此项制度之用心，实有未可厚非的。在此项册子上，不仅便利了政府收租的手续，而且实在是不便于民间之兼并的。但若论历史大趋势，自唐代两税制以来，政府方面，究竟是只顾虑在政府自身的财政上如何图谋征租手续之方便，而再不能在经济理论上来努力社会民众方面土地制度之建立。此中原因，一则由于两汉以下，地方行政规模日趋窳陋，无法注意到此等大政策；再则自中唐以下，社会上大门第势力全归消失，畸零割碎的小户农田全归政府直辖，征收租税的手续更麻烦了，于是不得不在这上面尽力想方法。而民间的舞弊取巧，则层出不穷。上面立一法，下面即跟随着这一法来作弊生巧。自从有了鱼鳞册，民间即在鱼鳞册上想花样，如当时所谓飞洒、诡寄之类，一切作弊的花样，一时也说不尽。因此，册上的田地四至，纵然是准确，而业主花名，则依然可以混淆；到底则仍变为一笔胡涂账。远在嘉靖以前，实际上明代的鱼鳞册，也早等于废弃了。

其次要讲到明代的“一条鞭法”。所谓“一条鞭”，是把民间差役杂项，一并归入田赋项下，计亩征银，以求手续之简便。这一法，早在宣宗宣德年间，已有人在长江下游东南一带试行过，此后逐渐推行到全国。在世宗嘉靖、穆宗隆庆时，是明代一条鞭法最盛行时期。但此制也如宋代的“免役法”一样，虽在南方觉得是便利，但在北方则各处深感不便，反对甚烈。实际上，一条鞭法经历时期也并不久，便紊乱了，并不能完全遵照那法制来推行。

我们上面讲了明代的黄册、鱼鳞册和一条鞭法，却有一层重要之点，值得再提出。我常说，任何一项制度之成立与推行，决不是孤立的；它必然须和同时其他几项制度相配合，它必然会受其他某几项制度之牵动和影响。循此推说，任何一时期的各项制度，必然会互相配合，互相牵动影响，而形成一整套。即就土地制度和租税制度论，此两项制度之互相配合，及其互相牵动影响之处，特别大。春秋时代的井田制，这是后代中国人理想的土地制度之范本。但即因当时贵族阶级为求便利税收制度之简化，而终于把此井田制度破坏了。北魏时代的均田制，也必先有三长制的整理户口册籍作准备。唐代的租庸调制，也因于当时账籍制度之淆乱而不可再行使。自唐代两税制以下，因于种种实际困难，逼得政府只在税收制度上着眼用心，而把整顿土地制度这一重要理想放弃了。但即就税收制度这一项而论，自唐代制定两税制以下，依然要遇到种种困难。明代的黄册和鱼鳞册，依然如唐代之账籍般，终于年深日积之下而弊病丛生，而淆乱不清了。这又牵涉到地方政府即州、县衙门的各项组织与其行政效能，而受甚深之影响。而且也不尽在地方政府之组织与其行政效能上，而又得牵连及于地方自治的种种情况之不同。因此又必然牵连到各时代的社会形态。如春秋时代有封建贵族，东汉以下至中唐时期有大门第；晚唐以下迄于宋明，社会大门第全消失了，农户散漫，全成一新形态。这些都为了解中国历史上田赋制度种种演变所必须牵连论及的有关系的各要点。于此我们可以想象，我们今天若要再提出一项土地制度之整理及新规划，其势仍会牵连及于其他一切制度之如何相互配搭，以及与社会上一般情状之如何真实适合的这一问题上。我们此刻来讲历史上的各项制度得失，正要我们了解：一项新制度之成立和推行，其条件是如何地复杂，其考虑是该如何地周详的。

四　明代兵制

现在说到兵制。明代武功，较之唐代相差并不远。明太祖平天下，原定有“卫所制度”，其实也就如唐代的府兵制，不过名称不同而已。大的兵区叫“卫”，小的兵区叫“所”。明代的卫所，便如唐代的府。明太祖曾说：“吾养兵百万，要不费百姓一粒米。”这用什么方法呢？那就是卫所制度了。当时每一兵区，设在一个府里的叫“所”，连着两个府的叫“卫”。大约以五千六百人为一卫，一千一百二十八人为一所，一百一十二人为百户所，外统于都司，内统于五军都督府。遇出兵打仗，由朝廷派一个将军，叫作“总兵官”，所带的便是卫所军队。战事结束，总兵官把兵权交出，军队回归卫所。平时卫所军给田自养，国家不要他赋

税。这种制度还是同府兵制一样。

我们读历史的，读到明朝晚年，总觉得中国太不行。满洲不过是松花江外一个小部落，中国怎会抵御不住他？我们因这一番愤懑之情，便不免要多责备。其实我们该晓得，像中国这样大的一个国家而垮了台，当然不是简单的一回事。我们该就历史上切实来理会。这并不是说文化衰败，道德堕落，政府专制黑暗，几句空洞不着边际的想象话，便能道出其中之因缘。专就政治讲，每一制度，只要推行到两三百年的，总不免出毛病。明代大体上已过了两三百年的太平日子，无论当初制度怎么好，也会腐化。这是很自然的一件事。两三百年的长时间，人们的精神不会始终紧张，维持原状的。它也会放松一下。就拿卫所制度说，此制度不算得不好，而且明代也凭此建立了辉赫的武功。后来国势隆盛，四境太平了，兵卒一生不见打仗，他们的精神当然会松懈。

而且动员打仗，譬如打满洲吧，依照制度，要全国平均分调，不是随便单从某一地方调发的。这说来并不错。但结果，云南调五百，四川调一千，他们到北京的路程已相当远。全国各地的兵卒，几十万人集中到中央，早已是全国骚动了。而且他们间风俗、习惯、语言、面貌，都是陌生的。打开武库，里面所藏兵器衣装，不知已是若干年前做好存贮在那里。拿出来，铁也锈了，缝的线也烂了。这也不能怪政府，当然不能经常隔三年两年要做二三十万套军装摆在那里让它一次一次霉烂的。纵是今天的美国人，也是临到不得已，才努力制造军用飞机的。若没有苏联大敌在前，他也不会造。明代也因于承平积久而军装霉烂了。一旦把这些破烂军装拿出来分发兵众，临时仓促，胖子穿着紧的，瘦子穿着肥的。大家想掉换一套称身的，军营里，你找我，我找你，也不是件容易事。大多数是勉强马虎穿上身。临出发，军队照例要祭旗。这当然并不是完全为迷信。现在军队出发打仗，也要预先演习，试试枪炮的。从前祭旗的典礼，要杀一条牛；这譬如今日大军开发前试炮般。据说明代那时，这条牛就杀不死。为何呢？这因武库的刀藏得太久了，锈了钝了，所以杀不死一条牛。祭旗杀牛用的刀还如此，几十万士兵手里拿的更可想。我们今天却不能单凭此等事骂中国文化不好，甚至说我们民族已衰老。这实在是因于承平过久，自然把战斗生活淡忘了。

我们再看满洲人，他们戴的帽子，两边可以遮下，直从两耳到颔下，面部只露两只眼一张嘴。这因东北气候冷，放下帽来才可保护耳朵鼻子，不使冻脱。今天我们穿的马褂与长袍，这也是当时满洲的军装。为了骑马方便，长袍一面开衩，骑上马，还可把另一面的里襟搭过来，两条腿

都盖着了。照中国内地人服装，骑上马，膝盖就露出，要受冻，僵了。两手为要伸出拿马缰绳，他们的马蹄袖，正好保护伸出的手指。我们中国的军队，有些是云南人，有些是广东人，自生以来，也没见过冰和雪。骤然应调到北京，穿上那些不称身的旧军装，再调到关外，大风一刮，精神惨沮，怎能同满洲军队对阵作战呢？当时没有注意到这些，所以一碰上就不行了。当时中国一个总兵官杜松，被满洲兵一箭射死，就因为他帽子的铁锈了，箭头穿胄而入。总兵官都没有精良的甲胄，士兵更不用说。这些事，我们粗略读史是不会知道的。

当时徐光启在南方，为此事屡上条陈。据他说，我们该从头练新兵。兵队数量不须多，每个兵都该量着尺寸做军衣，又要适合着东北关外的气候。当然刀枪武器也该要新的，又该配合各人的气力。如是再可谈训练。他把计划定好，政府也赞成。但户部拿不出钱，就没有能照样办。我们从这点看，可知一个国家的武装，物质条件也要紧，我们不能老是拿精神来战胜强敌啊！但明代大失败之后，受了教训，急速改变，那时中国还是能抵抗。不过中央政府垮了台，外面的军队也就难以支持了。从前宋代曾有过这样的争论，究竟养一匹马好呢？还是养二十五个农民好？好像现在说，究竟黄油好，还是大炮好？几十年的军装封在武库里，全国农民普遍安静和平地过活，生平没有见兵革；这样的日子，也不该过分地咒骂。但一旦边境闯出乱子来，要他们仓皇跑出关外去，军装就是军队的生命，我们也不能不承认物质条件之重要。物质条件配不上，单靠精神，那能持久？我们的武力方面，经过几百年太平，也该会衰落的。突然出来一个满清，抵不住，也不足为怪。站在历史立场看，应该有一历史的说法。所谓历史的说法，便是根据历史，把具体事实来说明。我们不要说中国民族衰老了，它的文化不行了，那些空洞话。我们要分析那时的具体事况。换言之，我们要找出历史材料，来说明当时究竟失败在那里。当然我上面之所说，只是历史事实中一小节。但总是比较落实的。

第五讲　清代

一　制度与法术

我们讲政治制度，有一些确实是制度，有一些则只能叫做事件或法术。制度指政治而言；法术只是些事情或手段，不好说是政治。大抵制度是出之于公的，在公的用心下形成的一些度量分寸是制度。而法术则出之

于私，因此没有一定恰好的节限。所谓方法与权术，二者之间，当然又不能仔细分。而且一个制度之成立，也当然有许多复杂关系，总不免夹带有当时一些私意的。要说建立一制度，而绝对地大公无私，不仅古代历史未之有；就是将来的历史，要说一个国家建立某项制度，而绝无人事关系，绝无私心夹杂，恐怕这希望也还远。不过公私之间该有分量的轻重。

现在再说中国历代政治制度究竟是出于公的多呢？还是出于私的多？究竟法术的意义重呢？还是制度的意义重？论汉代，西汉可说是制度，东汉则多半出于光武的私心。论唐代，确实可说在建立制度；而宋代，则有许多只算是一种法术。明代，有许多只能说它是一些事，不能说它是一些制。尤其是清代，可说全没有制度。它所有的制度，都是根据着明代，而在明代的制度里，再加上他们许多的私心。这种私心，可说是一种“部族政权”的私心。一切由满洲部族的私心出发，所以全只有法术，更不见制度。

二　清代的部族政权

西方人讲政治，一定先要讲“主权”。他们的政治思想，很多是建立在主权观念上。所以西方有神权、王权、民权的分法。到现在便是国家主权在民众。中国讲政治，一向不讨论主权在那里。譬如说明代的政治主权在那里？这种思想，中国很少见。中国人讲政治，一向看重在“职责”。只论政府该做些什么事？它的责任该是些什么？它尽了职没有？而并不讲主权在那里。“主权”的背后，则是一种“自由意志”。譬如这一只茶杯，若说主权属于我，便是我可自由使用此茶杯。这是权利，非道义。若不论主权而论职责，职责所在，应有尽力践行之道义，便无所谓自由。这是双方政治思想上一绝大的歧异。

现在我们不妨照西方人的思路来略一讲述中国历史上的政治主权究竟在那里？我们依照历史现实看，像中国这样大的一个国家，它的政治主权，不可能操在一个人手里。若有一个人把这主权操在手，因国家太大了，他难得掌握住。故掌握政权者，一定得是集体的。譬如西方吧！神权有宗教团体支持，王权有一般贵族支持。俄国的沙皇，有许多贵族家庭拥护。法国大革命以前，也有很多贵族在支持其王权。所以王权政治，或者把此权分掌在贵族，或者把此权分掌在军人。我们可以说，一种是“贵族政权”，一种是“军人政权”。而往往这两者间又不容易区分：因贵族大半就是军人，军人掌权也就成为贵族了。今天共产党批评西方

民主政治是资产阶级的政权。当然英美社会上有许多工商大资本家都在拥护这政权。而共产党自身则称为“无产阶级专政”。以上所说，神权、王权、资产阶级乃及无产阶级，只要说到政权，则全是集体来掌握的。可是我们中国历史从汉代起，就不能叫皇权，因皇帝一个人不可能掌握一个国家的大权。也不能说它是贵族政权，因自汉代起，已没有显然的贵族。说是军人政权吗？我们也看不出汉政府以下，是由军人掌握的。说是资产阶级的政权吗？中国一向没有资产阶级。所以若说政权，则中国应该是一种“士人政权”，政府大权都掌握在读书人“士”手里。从汉到明都如此。而在考试制度下，读书人跑入政府，也有种种规定。在制度规定上，是绝没有世袭特权的。因此中国社会上的读书人“士”只是一种流品，而不成为阶级。现在再问中国政治何以特地会发展出这一种制度来，把政权交付给一辈读书人“士”，而存心防止贵族军人与富人穷人的一切专政呢？这便该进一步说到中国的政治理想之重“职责”而不重“主权”之一点上。此属政治思想的范围，但制度与思想实为一体之两面，故附带在此述及了。

现在再说中国历史上的政治传统，虽说是一种士人政权，也不能无变态。在中国整部历史中，除“士人政权”外，常有一种特殊的政权，我此刻则称之为“部族政权”。所谓“部族政权”者，便是把政权掌握在某一个部族的手里；这便是中国历史上的异族政权了。譬如蒙古人、满洲人跑进中国，也不是元、清两代每一个皇帝个人能掌握整个政权的。在此两代，其政权之后面，有蒙古、满洲全体部族在拥护此政权。于是蒙古人、满洲人便是此一政权中之特殊阶级或特殊分子了。此种政权，我们则称之为部族政权。不论蒙古也好，满洲也好，他们都想拿一个部族来控制政府，掌握政权。这种政权，当然是私心的。所以这一种政权下之一切措施，便不好算是政治制度，而只好算是一种法术，一种控制此政权之手段。

若说从来中国的读书人便全怀私心，要由他们来控制整个国家，这些话便无根据。因为读书人在社会上并不是一个显然的集团，像满洲人、蒙古人般。毋宁可说是在政治制度下来奖励读书人，扶植读书人；而非社会上有一种特定的读书人，来攘窃政权而存心把持它。只从东汉末年起，读书人形成门第，此后魏晋南北朝，我们也可说这时期是一种“门第政权”；当时的政权差不多全操在大门第手里。但在当时，实也没有特许门第来控制政权的制度。在当时制度上，则仍只是要把政权托付给读书人。但在社会情势上，则读书人全出于门第。因此门第在政治上便占了权。此乃一种社会趋势，政治积习，而当时制度确也没有特地用心

用力来矫正它。如此而已。一到唐代，公开考试，把政权再开放，于是门第推翻，仍回复到士人政权的旧传统。

今天我们则要讲全民政权，国家主权应在全体民众。这也可说是我们的理想。但若要真待全体民众集合起来掌握政权，这事还是不可能。这里面仍不免或以资产阶级为中心，或以知识分子为中心；或再有别的新方法，来代表着全民。如共产党主张由无产阶级专政，即其中之一例。若真要由全体民众来掌握政权，这仅是一理论。今天西方民主国家的政权，说他们是代表全民的；则中国历史上的读书人，也何尝不可说是代表着全民？读圣贤书，讲修齐治平之道，由国家加以考试，量才录用；此辈读书人的意见，就可以代表全民。这是中国的理论。此刻西方则必待大家选举，中国人则用一种公开的考试制度，这是方法的不同。双方的理想，何尝不同在想法挑选出可以代表全体民众的人，来组织政府，掌握政权呢？

若照此说法，则中国历史上的政权，早就开放了。所以中国人一向便不讨论政府主权该何属。西方政府的开放政权来得迟，因此他们老是在争执政权该不在你们而该在我们，该不在皇室而该在民众。这是近代西方政治思想上偏重主权论之所由来。中国历史里的传统政权，据我上面历次所讲，早已不在皇帝了。皇帝个人，并不能掌握政权。仅至明代废了宰相以后，皇帝在政府的权是特别的重了。但也并不是在当时政治制度里，把整个主权交付给皇帝；皇帝也并不能说国家属于我。中国皇帝向来没有讲过“朕即国家”这句话，即是明、清两代的皇帝也都不敢讲。单只是皇帝代替了宰相。那仍是制度上的改变，不是理论上的翻新。

只有部族政权，才始是把另一批人来代替读书人，那便是元代的蒙古人与清代的满洲人。他们才始是当时政权的实际掌握人。但在表面上，则单说清代一代，仍然像是士人政权，仍然说政权该交付与读书人。这是中国传统的政治理论，满洲人也了解，并不曾正式反对这理论。他们只在此理论之下，另用一种法术，把满洲部族来凌驾中国读书人。若说他们是专制，则该是部族专制，而仍非皇帝专制。我们明白得这一点，才可来讲清代的制度。

三　清代部族政权下的政府

（一）清代中央政府

上面说到清代政治，和中国传统政治不同，因它背后有一批特别拥护皇帝的；这便是皇帝的同部族，就是满洲人。照理皇帝是一国元首，他该获到全国民众之拥护，不该在全国民众里另有一批专门拥护此政权的。这样的政权，便是私政权，基础便不稳固。清代政权，始终要袒护满洲人，须满洲人在后拥护，才能控制牢固。这便是这一政权之私心。在这种私心下，他就需要一种法术。所以我们说，清代政治，制度的意义少，而法术的意义多。明代废了宰相，清代便把此制度沿袭下来，还是用内阁大学士掌理国政。这对于满洲人是一种方便，因为废了宰相是利于皇帝专制的，而皇帝则显然是满洲人。

甲　清代的军机处

到雍正时，又在内阁之外另添一“军机处”。清宫里的文华殿、武英殿，这是内阁学士办事的地方。雍正又在三大殿背后另设一个军机处，这就是所谓的“南书房”。这只是一所很小的屋子。最初皇帝为要保持军事机密，有许多事不经内阁，径由南书房军机处发出。后来变成习惯，政府实际重要政令，都在军机处，不再在内阁。顾名思义，内阁还像是文治，而军机处则明明是一种军事统制的名称。既然最高法令均属于军机，当然只能说它是军事统制了。不过军机处的军机大臣也是由内阁大臣里挑选出来的，在内阁大臣里挑几个出来到南书房协同皇帝办事。如是皇帝可以不再到文华殿、武英殿商量政事，而只在军机处密议。所以实际上清代的军机处，也就等于如明朝般，皇帝不出宫来办事，只在里面找几个私人商量。不过清代皇帝比较地聪明，他们鉴于明代太监当权而招亡国之祸的覆辙，所以不在里面找太监，而向外面调大臣。但从制度讲，二者间还是一样。太监也罢，军机大臣也罢，反正都只算是皇帝的私人秘书，算不得朝廷的大臣。

我们上次讲，张居正第一不应有权径下政府最高的命令，第二不应要人报皇帝的公事也报他一份。好像向行政院长呈报的公事，行政院秘书处不能说也要人家报一份。或者向总统呈报的公事，文官处也不该要人家单独报一份。一个首长和其秘书，只算是同一个机关。张居正要人家把公事一份送皇帝，一份送内阁，这便是不合理。倘使张居正正名定义是宰相，那些公文又只要送宰相，不须再送给皇帝。所以从制度论，张居正的办法终是讲不通。清代军机处向六部尚书大臣及各省督抚直接下命令，这些发出的命令还是皇帝的。因为政府最高出命权属于皇帝。军机处不过是皇帝御用的秘书，实实在在只是皇帝的一个“南书房”。

清代政府发布最高命令的手续，又是非常不合理。他的最高命令称“上

谕”。上谕又分为两种：一种是明发上谕，一种是寄信上谕。“明发上谕”都是比较不关紧要的事，譬如皇帝出外巡幸、上陵、经筵、救荒；以及中央政府尚书、侍郎，地方政府总兵、知府以上的升降；以及晓谕中外诸事；都由内阁拟好，皇帝看过，再由内阁交到六部。这是中国向来的惯例。“寄信上谕”是清代特有的，不按上述程序，而直接由皇帝军机处寄给受命令的人。譬如给江苏巡抚的上谕，直接寄给巡抚，旁人谁也不知道。或者要交给吏部尚书的，也是直接寄信给吏部尚书，此外无人得知。开始时，或因军事机密，才用这办法。后来凡是紧要的事，差不多都用寄信上谕发出了。这种上谕，由军机处拟给皇帝看，皇帝看过以后，封来盖起一个印，这个印叫“办理军机处”，这是说办理军机的地方。什么人在那里办理呢？这当然是皇帝了。这个印一盖，谁也不能看。譬如是有关经济财政问题的，送给江苏巡抚，连户部大臣也不能看。若是有关军事的，送给两广总督，兵部尚书也不能看。在“办理军机处”的人，就叫“军机大臣”。名义上是大臣，照制度法理讲并不是大臣，因为他是皇帝御用的，而不是政府的正式最高行政首长啊！这种上谕封好，办理军机处的印盖了，就交给兵部尚书。兵部尚书并不能拆看，只要他加一个封袋，直接发给受命令的人。如是则一切事情，全国中外各长官，都直接向皇帝发生关系，其他旁人全都不知道。这不是全国政治都变成秘密，不再公开了？秘密政治，这当然只能说是一种法术，而不能说是一种制度呀！

直到现在，还有传刻的雍正朱批上谕。这在清代政治上是一种了不得的圣旨。雍正是有名能专制的。他的上一代是康熙。在中国历史上，康熙也算是一个好皇帝。至于雍正便太专制了。我们现在看他的朱批上谕，就可以看出清代皇帝是如何般统制中国的。在当时，全国各地地方长官一切活动他都知道。大概全国各地，都有他私派的特务人员的。因此许多人的私生活，连家人父子亲戚的琐碎事，都瞒不过他。一切奏章，他都详细批。他虽精明，同时是独裁。但他有他的精力，他有他的聪明，中外事，无论大小，旁人还不知道，他已经知道了。从前做皇帝，外面送给皇帝的公事，先送到六部；皇帝拿出来的公事，六部也一定得先看。因为政治该公开，而六部尚书是全国的行政首长。这在明代还是如此的。那时大官的任用还有“廷推”，小官的任用则只经过吏部。事关教育，则一定要经礼部的。不能说皇帝私下决定了，不再给政府行政长官预闻就可办。故这决不能说是一种制度，也不能说它是习惯法，只该说它是法术。为什么？因为这是纯粹出之于私心的，而私心则决不能形成制度。

由这一点看来，清代比明代更独裁。明代还是在制度之下由皇帝来当宰相。宰相废了，而宰相的职权则由皇帝兼。只是宰相做错了，须负责；皇帝做错了，可以不负责。除此一分别以外，明代制度还是和过去大体相似的。清代就更超越了这限度。我们曾讲过，唐宋诸代的诏敕，宰相一定要盖章；没有宰相的章，就不成为诏书。为什么皇帝下诏书一定要宰相盖章呢？这就是一种制度了。为什么皇帝的诏书不能给旁人看，而要直接送出呢？这就是一种法术了。这里的分别很简单，换句话说：一个是公的，有理由的；一个是私的，没有理由的。

清代那种私心的政治，又怎样能做得下去呢？这就因为皇帝背后有全部满洲人撑腰。一个皇帝要独裁，他背后定要有一部分人强力支持他，他才能真独裁。今天共产党的政治也如此。任何一个独裁者，都有拥护他独裁的一个特定的集团。我们此刻说皇帝独裁，我们也要看是那个力量在帮助他独裁，拥护他独裁。中国历史从秦以后，历代皇帝的背后就没有这样一个固定的力量。贵族吧，军人吧，资产阶级吧，都没有。若说皇帝利用读书人，读书人在拥护皇帝，可是读书人拥护皇帝比较是公的；因为读书人不是皇帝的私势力，而且读书人也不是一个固定的集团。中国历史上只有元和清，皇帝后面由整批蒙古人和满洲人帮忙。其他各代，大体说，是全国的读书人，由全国民众中间受过教育经过考试的人，来帮政府忙。这不能说是不公道。此刻中国共产党认为这便是“封建社会”了，这真是胡说。读书人不就是封建。反过来说，皇帝或政府，存心培植读书人，也并不是私心。并不如元、清两代，存心扶护蒙古人和满洲人，这种政治当然是私心的。因为其是私心的，所以一切表现都不成为制度，而只是法术。

乙　清代的六部尚书

清代的六部尚书，也沿袭明制。可是明代六部尚书的权相当大，尤其是吏、兵两部。全国用人、调兵，都归这两部管。皇帝上谕下颁，要经六部；全国事情上去，也要经六部。兵部尚书还有权下命令给督抚。清代的六部，权就小得多。六部尚书已经不能对下直接发命令，六部尚书已经不成其为行政之首长。更不同的，是六部尚书、侍郎对皇帝皆得单独上奏这一点。照理讲，兵部尚书对于全国一切军事，他该负责计划，军队他可以下令调动。侍郎只是他副手，事权该由首长负责。现在兵部尚书也只能对皇帝上一个条陈而止。而且尚书可以单独上奏，侍郎也可以单独上奏。这样一来，尚书就管不着侍郎。从前的六部，每部一尚书、一侍郎，本来是正副长官。清代则要满汉分开，有一个中国尚书，一定

还要有一个满洲尚书。有两个中国侍郎，一定还要有两个满洲侍郎。于是一部就有了六个长官，六部长官就有三十六个。每个人都可以单独向皇帝讲话。一部之中，中国尚书不晓得满洲尚书讲些什么话。还有四个副的，也是谁也不知道谁在扯了谁的腿。皇帝寄信上谕颁给某一人，里面讲些什么事，又是谁也不知道。请问尚书六部，还能做些什么事呢？六部不能做事，全国事情当然就更集中到皇帝。

在明代，每部还有一批给事中。虽是小官，皇帝下来的公事，他们还可表示反对的意见。他们这些反对，表面上纵使不是在反对皇帝的上谕而是在反对六部长官，可是上谕一定要到六部。犹如唐代发命令的是宰相，给事中照法理言也只在反对宰相，不在反对皇帝呀！明代的命令既由皇帝发，可是皇帝上谕送尚书六部，六部就各有给事中，他们要反对，实际上也就等于在反对皇帝了。直到明代快亡国，内部流寇张献忠、李自成猖獗作乱，外面满洲人要打进关来；皇帝主张先平流寇再打满洲人，此即所谓“先安内，后攘外”。这本也不错。商之兵部，兵部尚书也无异议。但被给事中们知道了，他们群起反对。皇帝无奈何，把兵部尚书撤了。有人说，明代亡国就亡在这些处。政策总难贯彻，发言盈庭，如何叫国家渡过这危险？

近代西方民主政治，许多事也很少没人反对的。大总统或内阁总理，幸有政党大部分人在背后拥护，然而有许多事也还行不下。中国以前没有政党，政事一切公开，大家可以发言。临到国家危急之际，外交问题，军事问题，有时绝对需秘密，甚至有时也需要独裁。近代也有人感觉到英美民主政治，有些时实在是缓不济急；危急临头，不免要吃亏。但就常数平均，秘密政治，独裁政治，总是利不敌害。民主政治，公开政治，总是害不胜利。中国传统政治，若说凭技术，也已有两千年的经验。但有它可宝贵的地方。最可宝贵处，就是在“公开”。一切事情都是公开的。因有一制度存在，一切凭制度处置。要不公开也不可能。

清代皇帝下来的上谕不必经六部，六部不能径下命令到全国。尚书、侍郎都可单独上奏。又没有给事中封驳权。给事中的官名是有的，但已经台谏合一，失其本职了。就政治常理言，一个机关代表一整体。譬如兵部，应该由兵部尚书代表负责，兵部侍郎是副主官；一正一副，副主官当然只是辅佐正主官，不能说兵部尚书这样讲，兵部侍郎又那样讲，变成只有个人而没有了机关。譬如财政部长代表着财政部，财政部次长对于财政上的意见当然要向部长贡献，不该直接向行政院长申述。这道理很简单。所以说清代那些措施，只是法术，不能说它是制度。

清代六部尚书、侍郎都可单独向皇帝讲话，上面已说过。然而除此以外，不论什么人，又都不许向皇帝讲话。翰林院是一个很负清望的机关，翰林院有编修、检讨等员，照理是清望之官，虽无政治实权，而地位则很高；向来他们是可以向政府讲话的。到了清代，也不准专折言事。地方官呢？只有总督、巡抚、藩台（布政使）、臬台（按察使）可以直接向政府讲话，道及以下的府、县都不能专折言事了。比起明代来，布衣也可直接向皇帝讲话，这相差就太远了。

清代这些规定，若说是制度，这些制度只是要人家不过问政治。试问除了私心外，还有什么是这项制度的含义呢？而且清制又不许民间有公开发言权。当时府学、县学都有明伦堂，清廷在每个明伦堂里都置有一块石碑，这块碑不是竖栽而是横躺的，故叫作“卧碑”。卧碑上镌有几条禁令：

第一，生员不得言事。

第二，不得立盟结社。

第三，不得刊刻文字。

这三条禁令，恰好是近代西方人所要争取的“言论自由”“结社自由”和“出版自由”，所谓的三大自由了。中西双方的现代史，在这上，有一个恰正相反的对比。讲起来，真值得我们内心的惭愧。卧碑立于顺治五年。有名的金圣叹，就为犯了卧碑禁令而杀头了。因为当时考试官贪污，一些生员跑到明伦堂向孔子灵位哭叫，就犯了言事结社的禁令。我们从这些地方看，就可看出清制之存心。明代是特别奖励大家发言，公开发言的，也不仅明制如是，历代都如是。只有清代才不许人讲话。这成什么制度呢？这只是满洲部族政权便利他们统制中国的一些无理的法术。

中国历史上官吏任用，向来都归吏部管。五品以下，吏部有权可以用。五品以上，吏部开名字给宰相，由上面来决定。明朝废了宰相，大臣改为廷推，由九卿、七卿公议决定。但吏部尚书的意见，是受大家尊重的。小官任用，则权仍在吏部。清代大官，由皇帝特简，吏部不知道，也不用什么廷推了。下面小官，不能一概由皇帝简任，还归吏部铨叙。这还算是中国历史上直传下来的一种法规，清代皇帝也没有废得了。但由吏部铨叙分发的人，清代必须有引见；必待皇帝见了面以后，才得正式去上任。这无非表示全国用人之权，都在皇帝手里。照清代，任何样

的小官，皇帝都引见。这不是皇帝看重这些官，却是清朝皇帝拿这项制度来教训中国人，告诉社会上：这是皇帝的权。你不见到皇帝面，芝麻大的官，你也休想做。这当然也只能说它是法术，而不是制度。因为这些制度都是私心的。私心的制度，即便是法术。法术是专讲手段，不论意义的。若说法术有意义，则只是些私意义。

（二）清代地方政府

在明代，布政使是最高地方首长。总督、巡抚非常设，有事派出，事完撤销。清代在布政使上面又常设有总督与巡抚，布政使成为其下属，总督、巡抚就变成正式的地方行政首长了。这种制度，还是一种军事统制。如是则地方行政从县到府，而道，而省，已经四级。从知县到知府，到道员，到布政使，上面还有总督、巡抚，就变成五级。可是真到军事时期，总督、巡抚仍不能作主，还要由中央另派人，如经略大臣、参赞大臣之类；这是皇帝特简的官；总督、巡抚仍不过承转命令。总之，清代不许地方官有真正的权柄。

满洲军队称“八旗兵”，为国家武力主干。全国各军事要地，都派八旗兵驻防。下面的“绿营”，说是中国军队，实际上率领绿营的将领还都是满洲人。这两种军队，饷给是显分高下的。各省总督、巡抚，差不多在原则上也只用满洲人。中国人做到总督、巡抚封疆大吏的，虽也有，却不多。至于中国人带满洲兵做大将军的，二百多年间，只有一个岳锺麒。到了太平天国之役，满洲人自己实在没办法，曾、左、胡、李替满洲人再造中兴，从此封疆大吏才始大部分转到中国人手里。然而“甲午战争”失败前后，封疆大吏又都起用满洲人，中国人又转居少数了。这可以说明清代政治，完全是一种军事统制；而这种军事统制，又完全是一种部族统制；因为兵权是该完全归于这个部族的。

（三）清代的各禁区

在这种私制度之下，最坏的还是他们自己心虚，要替自己留一个退步。这个退步。就留在关东三省。清政府把关东三省划成禁地，不许中国人出关。我们已讲过：满洲人是吉林长白山外松花江畔很小的一个小部族，满洲并不就是东三省。辽河东西两岸，秦以前就是中国的土地。战国时代属于燕。秦始皇筑万里长城，东边直到大同江。无论如何，清代奉天一省，两千年前，早就是中国的。两千年来，也一向是中国的。清代把它划出去，做他们的禁地，不许中国人出关。直到光绪末年，河

北、山东人才可以出关开垦。

当时的台湾，也划为禁地。因为台湾由郑成功经营以后，还不断有人造反，因此不许福建人私渡。这是为了管理不易，和关东三省的留作退步者不同。

以上两个禁地外，第三个禁地是今天的察哈尔和绥远。这也是中国地方，清朝又把它划成为禁地，不许添住一户家，也不许多垦一亩地，因为这些地方接近蒙古。他们的目的，要把蒙古人和汉人隔开，不使相接触。这也到了光绪末年才开禁。

第四个禁地是新疆。因此地土壤肥沃，尚未开辟，他们要留作满洲人的衣食之地，希望满洲人能到那里去，故不许中国人前往，直到左宗棠平定回乱以后，禁令始弛，汉人才能随便去新疆。

因于满洲人这些私心的法术，在中国境内无端划出许多处禁地，形成许多特殊区域。所以这些地方，有的是荒落了，有的则开发得特别迟。而中国人也认为所谓中国者，则只是当时的“本部十八省”。其实就传统历史范围言，则全不是这回事。

四　部族政权下之考试制度

再说到清代的考试制度。若说考试制度是一种愚民政策，清代是当之无愧的。晚清末年，邹容在《革命军》书里说：

> 满洲人在中国，不过十八行省中最小一部分；而其官于朝者，则以最小部分敌十八行省而有余。今试以京官满汉缺额观之：自大学士、侍郎、尚书满汉二缺平列外，如内阁，则满学士六，汉学士四。满蒙侍读学士六，汉侍读学士二。满侍读十二，汉侍读二。满蒙中书九十四，汉中书三十。又如六部衙门，则满郎中、员外、主事缺额约四百名；吏部三十余，户部百余，礼部三十余，兵部四十，刑部七十余，工部八十余。其余各部堂主事皆满人，无一汉人。而汉郎中、员外、主事缺额不过一百六十二名。每季《缙绅录》中，于职官总目下，只标

> 出汉郎中、员外、主事若干人，而浑满缺于不言，殆有不能明示天下之隐衷。是六部满缺司员，视汉缺司员而三倍。笔帖式尚不在此数。而各省府、道实缺，又多由六部司员外放。何怪满人之为道、府者布满国中。若理藩院衙门，则自尚书、侍郎迄主事、司库，皆满人任之，无一汉人错其间。其余掌院学士、宗人府、都察院、通政司、大理寺、太常寺、太仆寺、光禄寺、鸿胪寺、国子监、鸾仪衙门诸缺额，未暇细数。要之满缺多于汉缺，无一得附平等之义者。

邹容这一番话，真描出了清代部族政权之实相。中国考试制度之用意，本在开放政权，选拔真才，来分配于政府各部门。现在清代的部族政权，既绝无意于把政权开放，则考试只成为羁縻牢笼之一术。换言之，只让汉人们也尝到一些甜头，开放政权之一角落，作为一种妥协之条件而止。邹容也说：

> 至于科举清要之选，虽汉人居十之七八，然主事则多额外，翰林则益清贫。补缺难于登天，开坊类于超海。不过设法虚縻之，戢其异心。又多设各省主考、学政及州、县教育等职，俾以无用之人治无用之事而已。即幸而亿万人中，有竟登至大学士、尚书、侍郎之位者，又皆头白齿落，垂老气尽，分余沥于满人之手。然定例，汉人必由翰林出身，始堪一拜；而满人则无论出身如何，均能资兼文武，位裁将相。其中盖有深意存焉。

邹容这一说法，已说尽了考试制度在部族政权下所能占之地位。试问汉、唐、宋、明历代的选举与考试，是否也在刘姓政权、李姓政权等之余沥下，许这辈选举与考试的合格人酌量分尝其一杯羹的呢？纵使汉、唐、宋、明诸朝，也各有宗室、外戚、宦官等擅权用事的胡涂账；然此

只是一时的人事腐败，却非制度本身上有此一分别。可见每一制度，不当专就此制度之本身论，而该就此制度与政府其余各项制度之相互关系中来看此制度所能发生之功效与其实际的影响。因此元、清两代部族政权下之考试制度，绝不该与中国传统政治下之考试制度同类相视。这已不须再分说。在邹容以前，如道咸时代龚自珍诸人，也已早看到满族政权之居心。只因那时尚不许汉人们公开抨击，因此如龚自珍辈，只有连带指摘中国历史上历代的考试制度，说它仅只是皇帝私心，在羁縻玩弄。这在我们知人论世，究该是分别论之的。

五　清代的统制政策

再说满洲人跑进中国，他是先打下了蒙古，才到中国的。因此他对蒙古和西藏，却特别怀柔。尤其对蒙古人，更是刻意拉拢。至于朝鲜，则因他们一向很忠诚于明室，所以满洲人对朝鲜人很歧视。蒙古人多封贝子、贝勒、亲王之类，成为满洲之亲族。当时是满洲人第一，蒙古人第二，再下始轮到中国人。满清皇帝又特别信奉喇嘛教，像北平雍和宫，便是喇嘛庙。这是他们想借宗教来羁縻蒙古与西藏。宗教在满洲人运用下，也成为一种法术了。所以他们尽管可以同时信崇孔子又礼拜喇嘛。这都不是信仰，也都是法术。他们要统治中国，惟恐自己力量不够，再拉上蒙古。蒙古原先也曾打进中国的，所以满洲人优待他们像亲兄弟般，同时又禁止他们和中国人通商。他统制这些地方，特设一个“理藩院”，略如现在的外交部。理藩院是不用汉人的。理藩院管理院务的是满洲人，下面有蒙古人；满蒙混合，却不许中国人预闻。他这种存心，现在讲来，十足是一个帝国主义者。

“帝国主义”这名词原起于西方，中国则向来没有。由秦汉到明代，中国向不成为一帝国。帝国必然有他的征服地，征服地不蒙本国政府平等的统治。譬如英国在香港，以前在印度，都是派总督。法国在安南，也是派总督，对这些征服地另外管理。这才叫帝国主义。美国人不愿菲律宾加入联邦，但亦不愿派总督去统治，因派总督就变成为帝国了。香港、印度的总督，名义上由英王派，不由内阁派。他本国的政治是民主的，但其殖民地则是附属于帝国，不许有民主。若美国在菲律宾亦派总督去管理，是不是美国大总统就要等于英国的皇帝呢？这违背美国立国的精神。美国人不肯这样做，又不愿菲律宾加入联邦，才让他独立。这就因一个国家有一个国家的规模，有一个国家的体制，有其立国精神与传统历史，不能随便改。美国人尽管看重东方的商业，但他只可想旁的方法，不能派一总督来管理菲律宾，而把他们开国以来全部历史精神推翻

了。所以今天苏维埃说美国帝国主义，其实是名实不相符。但若说英国对香港是一种帝国主义，这是百辩难逃的。因他把全国家分成了两部分，一部是本国，一部是征服地。这才始得叫“帝国”。

清代有所谓“本部十八省”，外边又有藩属，故说它像西方的帝国。但细辨又不同。因清人待蒙古人比待中国本部的人还要好，蒙古人得封亲王，中国人是没有的。英国人断不能待香港人比待他本国的人好。可见就算清代也是帝国，还是东西巧妙不同的。我们现在的毛病，就在喜欢随便使用别人家的现成名词；而这些名词的确实解释，我们又多不了解。西方人称中国为“大清帝国”，又称康熙为“大帝”。西方有帝国，有所谓大帝，中国则从来就没有这样的制度和这样的思想。而我们却喜欢称“大汉帝国”乃及“秦始皇大帝”了。在正名观念下，这些都该谨慎辨别的。

满洲人到中国，他们的一切政策，是拿满洲部族来控制中国人。又再拉拢怀柔蒙藏来挟制汉人。这都在上面讲过了。现在再讲他们对待汉人的办法。他们到中国来，中国人当然要反抗；反抗的领导者，当然是智识分子。于是他们开科取士，承袭了中国考试制度，表示开放政权。中国读书人依然得官做，许你们参加政治，并许做政府里最高的官。但实际上则另有一套办法防制你。如每一衙门满汉夹用，外省督、抚则多用满人少用汉人等。这样还不够，满洲人最高明的政策，是存心压迫中国知识分子，而讨好下层民众，来分解中国社会之抵抗力。他们一面在怀柔藩属，压迫中国。一面在羁縻中国智识分子，来减轻抵抗。又一面是压迫知识分子，而讨好下层民众。这样三方面用心，可谓是很周到的。康熙、雍正，也都是很能干的皇帝，经他们统治，中国无言论自由，也没有结社、出版自由，而还不断有十分可怕的文字狱。种种压迫，而智识分子无法违抗，同时正因为他们还懂得讨好民众。

清代有所谓“地丁摊粮”的办法，只收田租，不再要丁口税。这是他们自己夸许所谓“仁政”的。在康熙五十年，当时全国人口统计，共二千四百六十二万口；从这年起，清廷下诏永不加丁赋即人口税；而人口则还是调查，五年一编审，但丁赋永不再加了。实际上，这一规定，并不算得是仁政。因从中国历史讲，两税制度，早把丁税摊派入地租。后来还要农民服差役，或者出免役钱，这是后来的不对。王荆公制定了免役钱，过些时，人民又要当差了，所以明朝才又提出一条鞭法来，再拿差役归入于地租。满洲人跑进中国，一切都照明制，田赋额也照万历年间的则例征收；那么差役已经摊在田租里。而此下还是照样要差役。到了康熙

时，再来一次“地丁合一”。这还是照着中国历史的惰性在演进，朝三暮四；最多恢复了明代万历时旧额，其实并此而不能。这那好算得是仁政？何况地丁合一后，实际上赋税还是在增加。所以这一办法，很快就失其讨好民众的作用。而且就基本说，人口税加进地税，将来人口愈增，就形成人民对国家不负责。直到现在，中国一般人民，除非有田地房屋，否则对国家就像不要负什么责任似的。这实在也不算是好制度。

总之，清代在制度上，实在也没有几项值得我们今天之再称道。

六　民众的反抗运动

我常说，历史上没有历久不坏的制度。何况是法术，仅凭私心，临时造作，那能长久？清代人想讨好民众，这打算并不坏。但他们又存心压迫知识分子。他们只需要有服服帖帖的官，不许有正正大大的人，结果造成了政治上的奴性、平庸、敷衍、腐败、没精神。政治腐败了，纵想讨好民众，民众得不到实惠。到乾隆时，满族官僚日愈放肆，政治加速腐败。那时中国知识分子的反抗意识已消沉，但下层民众所受的痛苦却积渐忍不住了。于是民变四起，屡仆屡兴。最有名的就是所谓川楚教匪。满洲朝廷费了很大气力才把它压平。但病根依然存在，一些也没有减。所以此后满清政府即使不遇到中西交通，没有西洋势力侵入，不久也仍得要垮台。

嘉庆年间，一次次变乱不停，以后又激出太平天国。由今看来，大家同情太平天国，认为它是民族革命，这话自不错。但实际也不尽然。至少他们太不懂政治，他们占了南京十多年，几乎丝毫没有在制度上建树。他们比较像样的是军制，但始终未觉悟到水师之重要。他们对下层民众，想推行均田制度。粗浅一些的社会主义，大抵他们是有此想法的；但说到政治就太低了。第一论国名，便是不祥之兆。那里有正式建立一个国家而号称“天国”的呢？这是他们对西方耶教一种浅陋的智识之曝露。再加上“太平”二字，东汉黄巾之乱，信奉的是“太平道”。他们的下意识，似乎受此影响。国号“太平天国”，早可预示他们之失败。这样一个国名，便太违背了历史传统。正因为这一集团里，太没有读书人。这是满清政权存心分开中国智识分子和下层民众之成功。辛亥革命，国号“中华民国”；这因革命党里有了读书人，所以不同了。而且洪杨一出来就称天王、东王、南王、西王、北王、翼王；那些名号，只能在通俗演义里有，那能成为一种正式的制度？他们自南京内哄以后，杀了杨秀清，还是有许多人继续称王，而名号更荒唐了。萧朝贵的儿子称为“幼

西王”，洪仁发、洪仁达又称“王长兄”、“王次兄”。就是满洲人初进中国，也没有这样表现得粗陋与幼稚。正因满洲人初兴，便能用中国知识分子，而洪杨集团则不能。他们又到处焚毁孔庙，孔子的书被称为妖书，他们想把民族传统文化完全推翻。即使当时没有曾国藩、左宗棠，洪杨还是要失败。诸王以下，又有天官丞相。这些官名，真太可笑了。那里有全不读书，把自己国家已往历史传统全部推翻，只抄袭一些外洋宗教粗迹，天父天兄，一派胡言，便能成了事？我们不必纵论其他之一切，单看他们那些国名官名，就知其必然会失败。若太平天国成功了，便是全部中国历史失败了。当时的洪杨，并不是推不翻满清；但他们同时又要推翻中国全部历史，所以他们只可有失败。近代的中国人，正也在想把中国全部历史推翻了，所以更多对太平天国抱同情。

但话要说回来，太平天国是失败了，而满清政权，也就从此逐渐转移到中国人手里。中国人出任封疆大吏的也多了，军队变成湘军与淮军。便逼出满清政府以后之变法。

七　变法与革命

现在我们将讲到太平天国灭亡后的变法和革命。

当时主张革命的是孙中山，主张变法的是康有为。康有为的理论，也不能说他全不对。他说一个国家只要能立宪，皇帝有无是无关紧要的。当时英国有皇帝，德国、日本、意大利也都有皇帝；我们不必定要革命废皇帝，我们尽可一意推行宪法，让满洲人仍做皇帝也要得。但康有为只知道皇帝无害于立宪，却不知道满清皇帝的后面是一个部族政权在撑腰。部族政权是绝不容有所谓“立宪”的。孙中山先生主张“革命”，一定要推翻皇帝，康有为的“变法”就变成了保皇，似乎又像非要皇帝不可了。康有为实在没有看清楚，他以为只要光绪皇帝听他话，变法就变得成。这是他的大错误。这个错误也就是错误在他没有像西洋人般懂得政治上的所谓“主权”的观念。他不懂得当时的中国政治，是满洲“部族主权”的政治。掌握主权的是满洲人。那里是像他所谓的“皇帝专制”呢？他误认为中国传统政治只是皇帝专制，故而以为只要皇帝听我话，便可由“皇帝专制”一变而为“皇帝立宪”。后来康梁失败了，梁启超曾慨然说：两千年中国历史只是没有正式的革命。他这句话也不错。但他不知道，在中国传统政治下，实不需要革命；而在他们当时，则真非革命不可啊！不革命，便无法推翻满清的部族政权。梁启超也如康有为，误把中国秦汉以来的传统政治看成为帝王专制。帝王专制只是一种政治制

度，所以只要“变法”，改革此、制度即够。他不晓得在他当时，这一制度之后面，还有一个力量在拥护，在支持。不是皇帝一人就可以专制，皇帝背后有他们的部族，满洲人在拥护这皇帝，才始能专制。现在光绪皇帝既跳不出满洲人的这一圈，如何能改革这制度？若要把满洲部族这集团打破了，就非革命不可。

说到政府背后拥有的一个力量，这便是今天共产党所讲的“立场”和“背景”。至于中国历史上的传统政权，无论汉、唐、宋、明，却并无私权力、私立场、私背景。它的立场背景便是全国人民，便是全社会。所以遇到政治腐败，只要换一批人，把制度腐败了的略略修改，就仍可继续下。于是中国历史上便只有造反，而更无革命了。任何一朝代，既没有一种私的力量在支撑；它腐败了，天下便乱。而实无一个阻碍我们拨乱返治的真力量。现在则有此一个力量在阻碍我们。非把此力量打倒不可。这个非打倒不可的情势，就逼成了革命。所以唐宋兴起不能称为是“革命”，只是人事变动。最多只能称为是“变法”。可是清代末年，就非革命不可了。他这两百多年的政权，和汉、唐、宋、明不同。套西方的话头，可以说当时一切主权在满洲人。打倒满洲人，就是打倒这政治上的一种特权。

我们不能说汉代的一切主权在刘家，唐代的一切主权在李家。中国传统政治，自汉以来，很少这种特权之存在。这我在上面讲述汉唐政治制度时，已详细分析证明过。现在则政权落到一个特殊集团的手里，这便是满洲部族。若我们把政治主权和政治制度分开说，就形成了两派主张；一派是康有为。他主张要变法，不要革命。他是看了制度没有看主权。一派是章太炎。他主张只需革命，不需变法。他是看了主权没有看制度。在这两派中间，孙中山先生认为是非革命不可的，而革命之后还得要变法。变法的最要点，则是把皇位传袭彻底废除了，根本不要一皇帝。他参照中西古今的制度，想来创建一个新制度。当然康有为、章太炎不脱是单纯的书生之见。孙中山先生是一个大政治家，他有书生的修养，对政治和社会也有深刻的观察。他认识中国，也认识西方，所以他的革命理论也不同。

以后满清是推翻了，不过连我们中国的全部历史文化也同样推翻了。这因当时人误认为满清的政治制度便完全是秦始皇以来的中国旧传统。又误认为此种制度可以一言蔽之曰“帝王专制”。于是因对满清政权之不满意，而影响到对历史上传统政治也一起不满意。因对于历史上传统政治不满意，而影响到对全部历史传统文化不满意。但若全部传统文化被推

翻，一般人对其国家已往传统之一种共尊共信之心也没有了。一个国家的政治，到底还脱离不了“权”。而政治权之稳固，一定要依赖于一种为社会大众所共同遵守、共同信仰的精神上的“权”。那个权推翻了，别个权一时树立不起来，一切政治也就不能再建设。

所以孙中山先生主张革命之后先要有一个“心理建设”，这是看得很正确的。譬如我们讲考试制度，这当然是我们中国历史上一个传统极悠久的制度；而且此制度之背后，有其最大的一种精神在支撑。但孙中山先生重新提出这一制度来，就不免要遇到许多困难和挫折。因为清代以后，考试制度在中国人精神上的共尊共信的心念也早已打破了。我们今天要重建考试制度，已经不是单讲制度的问题，而还得要从心理上先从头建设起。换言之，要施行此制度，即先要对此制度有信心。即如在清代两百几十年，那一天乡试，那一天会试，从来也没有变更过一天。这就因全国人对此制度有一个共尊共信心，所以几百年来连一天的日期也都不摇动。这不是制度本身的力量，也不是政治上其他力量所压迫，而是社会上有一种共尊共信的心理力量在支持。当知一切政治、一切制度都如此。

现在我们则对于政治上的一切制度，好像拿一种试验的态度来应付，而对此制度并没有进入共尊共信之境，空凭一个理论来且试一下。这问题就大了。甚至其他国家一两个月的新东西，或是几个人的新理论，我们也高兴拿来随便试，随便用。今天中国的共产党，便是其最极端的例。试问那里有无历史因袭的政治，无传统沿革的制度，而可以真个建立得起来的？我们硬说中国历史要不得，中国社会须彻底的改造，把政治制度和革命推翻的口号混淆在一起。我们并不根据历史事实，而空嚷要打倒。其实这问题已转了身，已不是某种政治与制度该打倒，某种社会与经济该改造，而是全部文化该废弃了。可见思想理论，讲这一部分的，都会牵涉到别一部分。未经多方面考虑，未经长时期证验，是无法就下定论的。

总论

上面讲了五次，我想再对中国历代政治，说一点简单的看法。从秦到清两千年，我们对已往的传统政治，至少不能很简单的说它是“专制政治”了。我们平心从历史客观方面讲，这两千年来，在政治上，当然有很多很可宝贵的经验；但也有很多的流弊。以前曾不断地修改，以后自然仍非不断的修改不可。从这两千年的历史中，我们可以对已往传统政

治，找出几条大趋势。在此我只想专举我们认为一些不好的趋势，再一陈述。至于好的地方，我们且暂略不讲了。

第一：中央政府有逐步集权的倾向。这从某一方面讲是好的，一个国家该要有一个凝固的中央。政治进步，政权自然集中，任何国家都走这条路。开始是封建，四分五裂，慢慢地就统一集中。然而自汉迄唐，就已有过于集权之势。到宋、明、清三朝，尤其是逐步集权。结果使地方政治一天天的衰落，直到今天成为中国政治上极大一问题。这问题，孙中山先生也提到。对于新的县政，我们该如何建设？旧的省区制度，又该如何改进？实在值得我们再仔细来研究。当知中国政治上的中央集权、地方没落，已经有它显著的历史趋势，而且为期已不短。地方官一天天没有地位，地方政治也一天天没有起色，全部政治归属到中央，这不是一好现象。固然民国以来四十多年的中央始终没有能达成圆满稳固的统一，国家统一是我们政治上应该绝对争取的。但如何使国家统一而不要太偏于中央集权，能多注意地方政治的改进，这是我们值得努力之第一事。

第二：可以说中国历史上的传统政治，已造成了社会各阶层一天天地趋向于平等。中国传统政治上“节制资本”的政策，从汉到清，都沿袭着。其他关于废除一切特权的措施，除却如元、清两代的部族政权是例外，也可说是始终一贯看重的。因此封建社会很早就推翻了。东汉以下的大门第，也在晚唐时期没落了。中国社会自宋以下，就造成了一个平铺的社会。封建贵族公爵伯爵之类早就废去，官吏不能世袭，政权普遍公开，考试合条件的谁也可以入仕途。这种平铺的社会，也有其毛病。平铺了就不见有力量。这件事在近代中国，曾有两个人讲到过；一个是顾亭林。他是明末清初人，他想革命排满，但他深感社会没有力量，无可凭借。他曾跑到山西，看见一个裴村，全村都是姓裴的；他们祖先在唐代是大门第，做过好几任宰相，直到明末，还是几百几千家聚族而居。他看见这样的村庄，他认为社会要封建才得有力量。外面敌人来了，纵使中央政府垮台，社会还可以到处起来反抗。但他所讲的封建，却并不是要“特权”，只是要“分权”。中央早把权分给与地方，中央垮了，地方还可有办法。这是顾亭林的苦心。再一位是孙中山先生。他要革命，他跑到外国，只结合一些知识分子，这是不够力量的。他看见中国社会有许多帮会和秘密结社，他认为这是中国社会一力量，可以利用。这种帮会组织，自然不能说它是封建，也不是资本主义，当知只要有组织，便可有力量。我们看西方，一个大工厂，几千几万人，共产党便尽量挑拨利用，闹起事来，一罢工就可发生大影响。因为是一个组织，所以是一

个力量了。中国近代社会却找不出这些力量来。人都是平铺的，散漫的。于是我们就只能利用到学生罢课，上街游行，随便一集合，就是几百几千人；这也就算是力量了。西方由封建主义的社会进到资本主义的社会，不过是由大地主变成大厂家，对于群众还是能一把抓。在此一把抓之下，却形成起力量来。中国传统政治，向来就注意节制资本，封建势力打倒了，没有资本集中，于是社会成为一种平铺的社会。若要讲平等，中国人最平等。若要讲自由，中国人也最自由。孙中山先生看此情形再透切没有了。然而正因为太过平等自由了，就不能有力量。平等了里面还有一个关键，就是该谁来管政治呢？政府终是高高在上的。社会平等，什么人该爬上来当官掌权呢？中国传统政治，规定只许读书人可以出来问政，读书人经过考试合格就可做官。读书人大都来自农村，他纵做了官，他的儿孙未必仍做官；于是别的家庭又起来了，穷苦发愤的人又出了头；这办法是好的。不过积久了，读书人愈来愈多，做官人也愈来愈多。因为政权是开放的，社会上聪明才智之士都想去走做官这条路，工商业就被人看不起。西方社会就不同，起先根本不让你做官；实际只有封建贵族，也没有所谓官。于是社会上聪明才智之人都去经营工商业。待他们自己有了力量，才结合着争政权。这就形成了今天的西方社会。中国很早就奖励读书人，所谓“学而优则仕”，聪明人都读书，读了书就想做官去，所以使中国政治表现出一种臃肿的毛病。好像一个人身上无用的脂肪太多了，变肥胖了。这不是件好事。但这现象，直到今天，还是扭转不过来。

第三：长治久安，是人人希望的。可是在这种情形下的知识分子，至多也只能维持上三代。起先是一个勤耕苦读的人出来问事，以至飞黄腾达；而他的下一代，很快就变成纨绔子弟了。于是有另一个家庭里勤耕苦读的人物，又再昂起头来。我们只看宋、明两代的宰相，多数是贫寒出身，平地拔起的。然而天下太平，皇帝可以两三百年世袭着；做宰相的人，前十年还在穷乡茅檐下读书，但皇帝已是有着七八世、九十世的传统了。相形之下，皇帝的地位和尊严，自然一天天提高。皇室的权，总是逐步升。政府的权，总是逐步降。这也是中国传统政治上的大毛病。虽说此后这一毛病可以没有了，但读历史的仍该知道这回事，才能对中国已往政治有一种比较合理的认识。

第四：是中国的政治制度，相沿日久，一天天的繁密化。一个制度出了毛病，再订一个制度来防制它，于是有些却变成了病上加病。制度愈繁密，人才愈束缚。这一趋势，却使中国政治有“后不如前”之感。由历史事实平心客观地看，中国政治，实在一向是偏重于法治的，即制度化

的。而西方近代政治，则比较偏重在人治，在事实化。何以呢？因为他们一切政制，均决定于选举；选举出来的多数党，就可决定一切了。法制随多数意见而决定，而变动。故说它重人，重事实。我们的传统政治，往往一个制度经历几百年老不变；这当然只说是法治，是制度化。法治之下，人才就受束缚了。所以明末的黄梨洲要慨然说：“有治人，无治法。”这因一向制度太繁密，故使他太不看重法，太看重人，而要提出此感慨。但尚法并非即算是专制。而中国历史上平地拔出的人愈后愈多，而自由展布之才却愈后愈少了。此后的我们，如果不能把这种传统积习束缚人的繁文琐法解放开，政治亦就很难有表现。刚才我们讲，中国社会上想从政做官的人太多了；但又再加上这些法令制度的繁密，来重重束缚他；这就是中国政治没有起色的根源。

今天我们的政治，已经走上一新路。似乎以前历史上的往事，可以一切不问了。其实这观念还是错误的。传统政治的积弊，虽是历史，同时也还是现实。外貌变了，实质仍未变。如何能不仔细研究呢？正为我们误认了以往政治传统一切该打倒，而且也真的一切被打倒了。同时我们对一切传统和习惯，也失去了共尊共信心。几千年的皇帝打倒了，政治变了新花样。但无论如何，不得不先求国家之统一。要求统一，便要中央集权。但中央威信如何能建立？这就成为辛亥以来政治上一个大问题。我们若拿不出一个为全国人民共尊共信的东西来，这工作自会感觉到困难。而且建立中央，同时又须顾及地方，这不是更困难了吗？

上面我们说过，中国社会早已是一个平等的社会，所以在这个社会里的一切力量都平铺散漫，很难得运用。因其是平铺的，散漫的，因此也无组织，不凝固。然而我们面对着同一事实，却往往讲两样的话。一方面说我们是封建社会，一方面又说我们是一盘散沙。不知既是封建，就不会像散沙。既说是一盘散沙，就证明其非封建。但我们的将来，要是不走上西方资本主义的路，那末我们又如何来运用我们将来的新政，使社会再有一个新的共尊共信之点，而向此中心再度凝结呢？这又是今天政治上极重要的一件事。

现在皇室是推倒了，皇帝是没有了；我们只说政治的主权在民众，现在是民权时代了。可是就实际言，中国四亿五千万人民，那能立地真来操纵这政权呢？孙中山先生说：“此四亿五千万人都是刘阿斗。”这话再正确没有。因此他主张在政治上的“权”和“能”要分开。孙先生不是读死书的人，他这几句话，并不由任何西方抄袭来；他真是深识远虑，确有他所见。政府是该属于民众的；但不是，也不能，定要全体民众直接来掌

握此政权。理论上，国家政权当然在民众，该以民众大家的意见为意见。但民众意见终是句空话。如何来表达出此民众的意见呢？今天中国多数民众，尚赖政府来注意教育和领导，他们那有办法来过问政治？然而一个国家总要有一个不可动摇的重心。即如目前的日本，他们把历史上的传统中心皇帝尊严摇动了，急切间社会也会发生摇动的。他们拿什么东西来填补，来维系？这在他们也将成为一问题。中国也会碰到这问题的，而且早已碰到了。

我将最后申说一点。中国之将来，如何把社会、政治上种种制度来简化，使人才能自由发展，这是最关紧要的。但这不是推倒一切便可以成功。重要的不在推倒，在建立。我们说，我们要建立法治。现在我们的文书制度，层次之多，承转之繁，使人一跑进这圈套，就无法得转身。再加上“民主”二字，好像什么事都待集体商量过；于是文书递转以外再加上开会忙。照目前情形，只要开会和递转文书，已够使每一个人在政治上不能表现出才能。我们天天说我们的法不够，其实不够的不在法，而在才。这也不是我们之无才，乃是我们的才不能在我们的法里真有所表现。一个时代，总有一个时代的人才，也总有一个时代的法制。人才无可表现，于是有大乱。若专用法制来束缚人，使人人不获尽其才，则必将会酿乱。我们现在将如何酌采西方的新潮流，如何拿自己以前的旧经验，来替自己打开一出路，来创新法，运新才，这当然是我们这一代人的责任。

政治确实是一件麻烦事。就近代历史看，算只有英国政治支撑了几百年，此外都是几十年一百年就垮台了。我们不能专看别人家，样样向人学。人家的法规制度，同样不能有利而无弊。但人家各自在创制，在立法。他们觉悟到有了毛病，还可改。我们则一意模仿钞袭，就更没有所谓觉悟了。英国的政治比较能持久，然而我们是大陆国，广土众民；他们是岛国，国小民寡；我们又怎能全般学他呢？美国由英国分出，已不全学英国。法国政治传统也较久，但此刻已不行。此外像德国、意大利、日本，我们竟可说他们还没有可靠的政治经验。若我们更大胆说一句，也可说整个西方人在政治经验上都比较还短浅。能讲这句话的只有中国人。中国政治比西方先进步，这是历史事实，不是民族夸大。这句话也只有孙中山先生曾说过。今天我们要反对中国自己传统，想要抹杀我们自己两千年历史。但历史已然成为历史了，如何能一笔抹杀呢？别人家自有别人家的历史，我们又如何能将自己横插进别人家的历史传统呢？这又牵涉到整个文化问题了。纵论及此，便见是非常复杂了。我不敢在这里空谈理论，只能讲历史。当前英国哲人罗素曾说过：“讲哲

学，至少有一个功用，即在减轻人一点武断。”我想讲历史，更可叫人不武断。因事情太复杂，利弊得失，历久始见，都摆开在历史上。知道历史，便可知道里面有很多的问题。一切事不是痛痛快快一句话讲得完。历史终是客观事实。历史没有不对的，不对的是在我们不注重历史，不把历史作参考。至少我们讲人文科学方面的一切，是不该不懂历史的。政治也是人文科学中一门，我们回头把以前历史经过再看一遍，总还不是要不得。

〔附录〕答徐君书

徐君最近曾连来了两次信，告诉我，因读了我的《历代政治得失》演讲集，要为张江陵昭雪。他并说：纵不以一文相答，亦望在稿后批数字，亦此时代中之一小公案。我读了他信，早决定读他文章后，必然要说几句话作答复。

此刻徐君的大文已拜读了。我须得先声明，我那一番演讲，专主在历代政治制度的得失上，并不想批评到人物。中间牵涉到人物的，只是借作说明本题之方便。而关于本题上，我曾说：

> 我将纯从历史事实上，来比较它的好坏；根据当时人意见，来说明它的得失。

这种当时人的意见，我又称之为“历史意见”，表示它不是我们的时代意见；自然更说不上是我的私人意见了。

关于张江陵，我的私人意见，有如此的一句，我说：

> 若张居正在汉、唐、宋三朝，那是一好宰相。

我临了又曾说：

> 我们以上的说法，只是就制度与法理论，不从事业和居心论。

张江陵的事业，历史有定评；张江陵的居心，是不是权奸，在我书里没有触及到。所谓“权臣”“大臣”之辨，也只转述当时人从明代政制上所发的意见。

我读了徐君大文，首先和徐君抱同样的惋惜，没有能见到湖北先贤王葆心先生的书。至于徐君的辩论，其实主题也偏落到制度上，并不在张江陵本人。若论制度，据徐君意见，明代后来的内阁大学士实际已是实质的宰相了。我想这一层，有一个名、实之辨得注意。明代人称内阁大学士为宰相，清代人也何尝不称军机大臣为宰相呢？纵使他们尽是实质的宰相，但我那番演讲是要指出汉、唐、宋、明、清五朝这些“实质宰相”之“实质”有不同。唐不同于汉，宋不同于唐，明不同于宋，而清又不同于明。若我们撇开清代的实质宰相于不论，做明代的实质宰相最不易。徐君说：“宰相在中国历史上的地位最别扭。”我们若承认徐君意见，我仍想加一句，即是“明代宰相的地位更别扭。”我特别提出张江陵，只想在张江陵身上指出此“别扭”之所在。

而且我在讲演开始，早已说明过：

> 政治该分两面讲：一是讲人事，一是讲制度。人事较变动，可以创造制度，改换制度；而制度较稳定，也可规定人事，限制人事。而这一番演讲，则只想多讲制度，少讲人事的。

徐君所说，张江陵早是实质的宰相，这最多在人事上勉强可以说，在制度上则决不然。纵说那时人事已变，但制度实在没有改。因此徐君纵然揭出当时反对者系刘台之类的居心和人格之种种的不是，但刘台有些话，却是根据明太祖所定的制度来打击张江陵。因此若认中国历史上也曾有过“法”，立下过“制度”，而又容许当时人根据他们当时的法理和制度来说话，则张江陵不免要吃亏。我的讲演则决不在考较张江陵及其当时反对派的居心和人格；我只在这些别扭上，来批评明太祖立法之不当。若只就当时法理言，刘台有些话是说中了。而且也决不是刘台一人之意见。

有时我们也不该不看重法理与制度。我们那能说：“袁世凯在洪宪称帝以前，早已是一个实质的皇帝，因此洪宪称帝也就无可责备呢？”但仍不要误会我意思，又把张江陵与袁世凯并举；我的主旨只重在讲制度，所以我要说：

> 我们详细讲述这一层，正为阐明制度牵制着人事；而明代此项制度之要不得，也就即此更可论定了。

而且这也并不是我私人的意见，我仍是根据历史意见讲。晚明大儒黄梨洲，在明代亡国以后，痛定思痛，写他的《明夷待访录》，他还是要主张恢复从前的宰相制；他并不以当时的内阁大学士已经成为实质宰相而满足。

上面我的话，却好像在可惜张江陵陷于此种别扭中，早像在替张江陵叫屈。其实我的全部演讲里，时时带有此意见。我书结束有几句说：

> 我们天天说我们的“法”不够，其实不够的不是法，而是我们之“才”。这也不是我们之无才，乃是我们的才，不能在我们的法里有所表现。一个时代，总有一个时代之人才，也总有一个时代的法制。人才无可表现，于是则有大乱。若专用法制束缚人，便不获尽其才，则必将会酿乱的。

我书讲明代之内阁制，只在用张江陵之才，来衬托出明太祖之法。现在徐君忽略了明代当时的制度，便把张江陵所处地位的种种苦衷，似乎反而冲淡了。

若论到整部中国史里的“君权”和“相权”，此乃中国政治制度史里主要一项目；我和徐君看法却有好些不同处。而且是常涉到根本上的不同处。我自己看法的大纲要节，全在这一番演讲里指出了，现在不想再重说。若更进一步从较细密处讲，则更非一篇短文所能尽，所以也不讲了。

但因读徐君文，却有另外一些意见想借此再一提。我总认为历史应就历史之客观讲。若自己标举一理论，那是谈理论，不是谈历史。若针切着时代，那又是谈时代，不是谈历史。这并不是说历史经过，全符不上理论，全切不到时代。只是用心立说，应该各有一立场。我向来喜欢宋明理学家，这是徐君所知道的。宋儒有王霸、义利之辨，这是他们的大理论，直从王荆公到朱子都讲这一套。但就论史的立场，我在北宋比较喜欢欧阳文忠更过于王荆公。在南宋，朱子和陈龙川辩论，我也比较同情陈龙川。

有时时代意见即成为大理论。徐君似乎有些像是站在近代欧美民主政治的时代意见之大理论之下来衡评全部中国的政治史。我决不是有意菲薄近代民主政治的人，只认为论史该客观，不该和时代意见相糅杂。这一点，我占的地位，远不如徐君有势又有力。从前薛艮斋曾劝陈龙川，说你占的地位先输给了朱晦翁；他在那里高谈王霸、义利，你却想替汉祖、唐宗昭雪，岂不是先站了下风吗？我想现代如有薛艮斋，全会把同样话劝我。

但我们该知道，从共产立场讲，中国全部历史只是一“封建”。从民主立场讲，中国全部历史只是一“专制”。从西洋现代立场讲，中国全部历史只是一“中古”。若真从中国全部历史之本身实情看，我总觉得中国历史

并不尽如是。但我若只讲中国的历史，共产党将认我是“守旧”，民主主义者将认我“反民主”，现代化主义者将认为我“反现代”。无怪陈龙川要叹“无须之祸”了。但我总觉得真要讲历史，实该如此讲。不然受冤枉的，还是在历史之本身。所以我讲宋儒理论，纵就喜欢王荆公与朱晦翁；但讲历史，我仍还同情欧阳文忠与陈龙川。

（原载一九六六年九月香港《民主评论》十七卷八期）

钱穆先生著作系列

讲堂遗录：

中国思想史六讲

中国学术思想十八讲

阳明学述要

宋明理学概述

学　龠

政学私言

四书释义

论语新解

孔子传

中国学术通义

√中国历代政治得失

中华文化十二讲

中国历史精神

文化学大义

双溪独语

历史与文化论丛

中国思想史

民族与文化

中国文化精神

湖上闲思录

中国思想通俗讲话

人生十论

中国历史研究法

中国史学发微

国史新论

八十忆双亲师友杂忆

现代中国学术论衡

中国史学名著

理学六家诗钞

文化与教育

责任编辑：周弘博

封面设计： 联信视觉传达

Tel：010-68997806

九州书香　传播文化

新浪微博：**http//weibo.com/jzhpress**

官方微信：**jzhpress**

订购热线：**010-68992190**

征稿邮箱：**jzbanquanshi@sina.com**

责编邮箱：**geyouyinyuan@163.com**



錢穆

錢穆先生全集
【新校本】

國史大綱（全二册）

九州出版社

圖書在版編目（CIP）數據

國史大綱：全2冊 / 錢穆著．—北京：九州出版社，2011.7（2016.12重印）

（錢穆先生全集）

ISBN 978-7-5108-0994-1

Ⅰ．①國… Ⅱ．①錢… Ⅲ．①中國歷史 Ⅳ．①K20

中國版本圖書館CIP數據核字（2011）第100602號

國史大綱

作　者　錢　穆　著

責任編輯　陳春玲　劉瑞蛟

出版發行　九州出版社

裝幀設計　陸智昌　張萬興

地　　址　北京市西城區阜外大街甲35號

郵　　編　100037

發行電話　（010）68992190/3/5/6

網　　址　www.jiuzhoupress.com

印　　刷　三河市東方印刷有限公司

開　　本　635毫米×970毫米　16開

插頁印張　0.75

印　　張　66.75

字　　數　752千字

版　　次　2011年7月第1版

印　　次　2016年12月第2次印刷

書　　號　ISBN978-7-5108-0994-1

版權所有　侵權必究

总目录

國史大綱（上册）

國史大綱（下册）

返回总目录

錢穆先生全集

［新校本］

國史大綱（上）

九州出版社

錢穆先生全集

【新校本】

國史大綱（上）

九州出版社

目次

新校本說明

出版說明

凡讀本書請先具下列諸信念：

引論

書成自記

第一編　上古三代之部

第一章　中原華夏文化之發祥中國史之開始虞夏時代

一　近代對上古史之探索

二　中原華夏文化之發祥

三　夏代帝系及年歷

四　虞夏大事

第二章　黃河下游之新王朝殷商時代

一　殷代帝系及年歷

二　殷人居地之推測

三　殷人文化之推測

四　殷周關係

第三章　封建帝國之創興西周興亡

一　西周帝系及年歷

二　周初之封建

三　西周勢力之繼續東展

四　幽王見殺與平王東遷

第二編　春秋戰國之部

第四章　霸政時期春秋始末

一　春秋年歷及分期

二　霸前時期之形勢

三　齊桓晉文之霸業

四　霸政衰微後之大夫執政

五　春秋時期之一般文化狀態

第五章　軍國鬪爭之新局面戰國始末

一　戰國年歷及分期

二　從宗法封建到新軍國之種種變遷

第六章　民間自由學術之興起先秦諸子

一　春秋時代之貴族學

二　儒墨兩家之興起

三　學術路向之轉變

四　士氣高張

五　貴族養賢

六　平民學者間之反動思想

第三編　秦漢之部

第七章　大一統政府之創建秦代興亡及漢室初起

一　秦漢帝系及年歷

二　國家民族之搏成

三　第一次統一政府之出現及其覆滅

四　平民政府之產生

第八章　統一政府文治之演進由漢武帝到王莽

一　西漢初年之社會

二　西漢初年的政府

三　西漢初年的士人與學術

四　中央政府文治思想之開始

五　漢武一朝之復古更化

六　士人政府之出現昭宣元成一段

七　漢儒之政治思想

八　王莽受禪與變法

第九章　統一政府之墮落東漢興亡

一　東漢諸帝及年歷

二　東漢之王室

三　東漢之外戚與宦官

四　外戚參加王室之由來

五　宦官參加王室之由來

第十章　士族之新地位東漢門第之興起

一　士族政治勢力之逐步膨脹

二　東漢之察舉與徵辟制度

三　太學淸議

四　黨錮之獄

五　門第之造成

六　東漢士族之風尙

第十一章　統一政府之對外秦漢國力與對外形勢

一　兩漢國力之比較

二　西漢與匈奴

三　東漢與西羌

第四編　魏晉南北朝之部

第十二章　長期分裂之開始三國時代

一　魏晉南北朝之長期分裂

二　舊政權之沒落

三　離心勢力之成長

四　新政權之黑暗

五　思想界之無出路

六　三國帝系

第十三章　統一政府之迴光返照西晉興亡

一　西晉帝系及年歷

二　西晉王室之弱點

三　胡人之內地雜居

四　懷愍被虜與人心之反映

五　文化中心之毀滅

六　新宗教之侵入

第十四章　長江流域之新園地東晉南渡

一　東晉帝系及年歷

二　東晉一代之北伐與內亂

第十五章　北方之長期紛亂五胡十六國

一　五胡十六國撮要

二　十六國前後形勢之大概

三　五胡十六國大事簡表

四　胡人之漢化與胡漢合作

第十六章　南方王朝之消沉南朝宋齊梁陳

一　南朝帝系及年歷

二　南朝王室之惡化

三　南朝門第之衰落

第十七章　北方政權之新生命北朝

一　北朝帝系及年歷

二　北方之漢化與北方儒統

三　魏孝文遷都及北魏之覆滅

四　北齊北周文治勢力之演進

第十八章　變相的封建勢力魏晉南北朝之門第

一　九品中正制與門閥

二　學校與考試制度之頹廢

三　南渡後之僑姓與吳姓

四　當時之婚姻制度與身分觀念

五　北方的門第

六　郡姓與國姓

第十九章　變相的封建勢力下之社會形態（上）在西晉及南朝

一　漢末之荒殘

二　農民身分之轉變

三　西晉之戶調制與官品占田制

四　南渡之士族

五　兵士的身分及待遇

第二十章　變相的封建勢力下之社會形態（下）在五胡及北朝

一　五胡時代的情況

二　北魏均田制

三　西魏的府兵制

第二十一章　宗教思想之瀰漫上古至南北朝之宗教思想

一　古代宗教之演變

二　東漢以下之道教與方術

三　魏晉南北朝時代之佛教

四　北方之道佛衝突

五　隋唐時期佛學之中國化

第五編　隋唐五代之部

第二十二章　統一盛運之再臨隋室興亡及唐初

一　隋代帝系及年歷

二　隋代國計之富足

三　煬帝之誇大狂

四　唐代帝系及年歷

五　貞觀之治

第二十三章　新的統一盛運下之政治機構盛唐之政府組織

一　宰相職權之再建

二　地方政治之整頓

第二十四章　新的統一盛運下之社會情態盛唐之進士府兵與農民

一　唐代之貢舉制

二　唐代之租庸調制

三　唐代之府兵制

第二十五章　盛運中之衰象（上）唐代租稅制度與兵役制度之廢弛

一　由租庸調制到兩稅制

二　自府兵到方鎮與禁兵

第二十六章　盛運中之衰象（下）唐代政府官吏與士人之腐化

一　政權之無限止的解放

二　政府組織之無限止的擴大

第二十七章　新的統一盛運下之對外姿態唐初武功及中葉以後之外患

一　安史之亂以前

二　安史之亂以後

第二十八章　大時代之沒落唐中葉以後政治社會之各方面

一　唐中葉以後之藩鎮

第二十九章　大時代之沒落（續）

二　唐中葉以後之宦官

三　唐中葉以後之朝士與朋黨

第三十章　黑暗時代之大動搖黃巢之亂以及五代十國

一　流寇與唐室之傾覆

二　五代十國

三　契丹之興起

四　中原民衆之疾苦

五　中國之南北分裂

返回总目录



錢穆先生與夫人錢胡美琦女士



錢穆先生印・錢穆之印

新校本說明

錢穆先生全集，在臺灣經由錢賓四先生全集編輯委員會整理編輯而成，臺灣聯經出版事業公司一九九八年以「錢賓四先生全集」為題出版。作為海峽兩岸出版交流中心籌劃引進的重要項目，這次出版，對原版本進行了重排新校，訂正文中體例、格式、標號、文字等方面存在的疏誤。至於錢穆先生全集的內容以及錢賓四先生全集編輯委員會的注解說明等，新校本保留原貌。

九州出版社

出版說明

民國二十二年秋，錢賓四先生在北京大學開授中國通史課程。其前此課由校方分延北平史學斷代專家凡十餘人，輪流作專題講演；至是改而公推先生一人獨任講授。當時為配合每週四小時課程之安排，其講授務求本諸客觀史實，對歷代之文治武功、制度經濟，皆能提綱挈領，兼羅並包，而尤要則著眼於全部國史之上下相關處，求其成一大體。第二年並就每講編一綱要；又別就所講須深入討論之問題，自二十四史、三通等古籍，選錄原文，纂為參考材料，俾聽者自加參研。綱要編至東漢止，自嫌太簡，遂未續編。而參考材料亦下迄唐五代而止，由北京大學講義部印行，專供北大學生之用。

二十六年七月，蘆溝橋事變，先生避難南下，轉香港，至湖南，隨北大加入當時與清華、南開合組之長沙臨時大學。二十七年初，學校遷昆明，命名國立西南聯合大學。而文學院則轉遷蒙自，先生隨往任教。

先生在北大講授通史，先後凡四年；後在西南聯大，續講兩年。每年所講內容皆有所增損，然其大宗旨則始終不變。其在聯大，同事陳夢家教授嘗兩度力勸先生，宜應時代之迫切需要，即為中國通史寫一教科書，俾可使全國青年受益。先生納其議，遂決意撰寫國史大綱一書。此本書撰著之最先因緣也。

二十七年秋，聯大文學院由蒙自遷返昆明，先生以昆明煩囂，不宜著述，故除半週任課外，其餘半週則卜居宜良。因友人之介，得獨自借居

宜良縣長座落城外西山岩泉下寺之別墅，不接人事，專意撰著。先生自在北大講授通史，每堂先一日必寫錄所需史料，累積得五六厚册；至流遷南嶽、蒙自，又續有添寫。此則先生在宜良山中撰寫史綱所憑之惟一祖本也。

先生之撰是書，其先就北大所編綱要，自魏晉以下續編之。及初稿既成，復嫌其東漢以前舊稿文例詳略未盡相協，因又重加改寫。依先生自記，自二十七年五月十日，至二十八年六月十四日，先後凡十三月而書成。全書計凡八編，四十六章，約五十餘萬言。稿既成，以其時昆明屢遭空襲，急欲付印，乃於一一十八年暑假赴香港交商務印書館出版。商務雖已遷港，惟仍須交回上海舊廠付排。先生昔就讀常州府中學堂之業師呂思勉先生，時任上海光華大學教授；先生因拜託呂先生代作最後一校。呂先生既校讀是書，特盛讚其中論南北經濟一節，又謂：「書中敍醜晉屯田以下，迄唐之租庸調，其間演變，古今治史者無一人詳道其所以然。此書所論誠千載隻眼也。」

然是書之印行，復遇曲折。蓋當時規定，書籍出版須先經中央某處審查；上海遂將書稿送重慶審查。批示謂需改「洪楊之亂」為「太平天國」；章中多條亦須重加改定後，呈請再審。稍後先生始知其事，乃作答云：「孫中山先生以得聞洪楊故事，遂有志革命，此由中山先生親言之。但中山先生排除滿清政府，創建中華民國，始是一項正式的民族革命。至於洪楊起事，尊耶穌為天兄，洪秀全自居為天弟，創建政府稱為太平天國；又所至焚燬孔子廟；此斷與民族革命不同。前後兩事絕不當相提並論。凡本書指示需改定語，可由審查處逕加改定。原著作人當保存原稿，俟抗戰事定，再公之國人，以待國人之公評。」審查處得先生函，乃改批示可一照原稿印行。然亦因之延遲半年，故其初版面世，則已至二十九年之六月矣。

是書卷首有引論一篇，凡兩萬言，揭櫫全書之精神宗旨與撰著方法。先生於稿成後，先披載之報端，一時議者鬨然。及其書出，學者交相稱譽，群推為中國通史之最佳著作；而議者遂寢。然是書出版後，僅最先一批數百本得經海運河內，轉運後方。此後海運即斷，不得再送。於是改在重慶以國難版發行。當時有人購得滬初版攜返北平，知者乃有輾轉借來整書傳鈔者。其對學界以至一般社會影響之深遠，亦於此可見一斑。

本書因用大學教科書體例寫成，不得不力求簡要，故以綱目體出之，僅舉大綱，删其瑣節。正文為綱要，而輔以低格注文或行中夾注，為相關

之論證與補充說明，務求要言不煩，綱舉目張。內容於學術思想、政治制度、社會風氣、國際形勢，兼有顧及；惟但求其通為一體，明其治亂盛衰之所由，闡其一貫相承之為統，以指陳吾國家民族生命精神之所寄。至其人物之詳、事業之備，則待教者、學者之自加參考與引伸。而所以呈現之者，則祛門戶之私見，在客觀中求實證，通覽全史探取其發展動態之所在。如戰國則重在學術思想，秦漢則重在政治制度，三國、魏、晉則重在社會經濟之類，其闡述之著眼點即在發明各時期之如何為變。蓋謂「變之所在，即歷史精神之所在，亦即民族文化評價之所繫」也。要皆不尚空論，一一歸本於史實。其主要宗旨，在以有限之篇幅，扼要之敍述，一則「能將我國家民族已往文化演進之眞相，明白示人，為一般有志認識中國已往政治、社會、文化、思想種種演變者所必要之智識」；再則「能於舊史統貫中映照出現中國種種複雜難解之問題，為一般有志革新現實者所必備之參考」。蓋欲藉歷史知識之培養，以為國人應付現時代之種種事變作根據之借鑑。以其符合時代需求，所以風行海內外數十年，歷久而彌新，其意義與價值始終不稍減也。

本書自民國二十九年六月滬初版以還，版行無數。本會亦未能盡搜，所得而知者，計有三十二年八月成都蓉一版、三十三年一月重慶一版、三十六年五月滬一版、三十七年八月滬五版、一九五二[(1)]年九月臺一版、一九五五年港特版、一九六〇年臺七版、一九七四年九月臺修訂一版、一九九一年四月臺修訂十七版等。一九七四年修訂時曾改訂第一編第一章考古部分；同時由王恢教授代繪助讀地圖，增入凡二十八幅。

先生生前嘗謂本書當與其中國文化史導論合讀，庶可對我國歷史之全體有更深入之認識，但惜其文化史未如史綱之為社會所注意，常以為憾。一九九一年，聯經出版事業公司決定出版先生全集，編委會因提前整理此兩種，並於一九九三年先交臺北商務印書館，據此最新整理者改版印行修訂二版。翌年，北京商務印書館亦同時重印此兩書之新修訂本，以為先生百年誕辰之紀念。

又一九八〇年十一月，臺北東昇文化事業公司印行中國通史參考材料一書，即先生在北大通史課所編發學生之參讀材料。先生以原編材料未完，且其後屢有增改，而其要義亦已寫入國史大綱之中，因不主再將初編材料重印。故今編全集，乃承先生遺命，不再收入此編。

本書之整理，乃以一九七四年臺北商務修訂本為底本，參考其前各本，正其綱目、注文之錯紊；原書引文起訖多無標示，今悉予補入引號；其引文亦儘量複查校竅。各版除雙行夾注用小字外，其餘字體一例無別；

今則綱目別排較大字體，務求眉目清楚，更便讀者閱讀。本書內容繁富，關涉甚廣，整理工作雖力求愼重，惟錯誤疏漏，料將難免，敬希讀者不吝指正。

本書之整理，由河澤恆先生、張蓓蓓女士負責。

錢賓四先生全集編輯委員會　謹識

---

(1) 新校本編者注：原文為「民國」紀年。下同。

凡讀本書請先具下列諸信念：

一、當信任何一國之國民，尤其是自稱知識在水平線以上之國民，對其本國已往歷史，應該略有所知。　否則最多只算一有知識的人，不能算一有知識的國民。

二、所謂對其本國已往歷史略有所知者，尤必附隨一種對其本國已往歷史之溫情與敬意。　否則只算知道了一些外國史，不得云對本國史有知識。

三、所謂對其本國已往歷史有一種溫情與敬意者，至少不會對其本國已往歷史抱一種偏激的虛無主義，　即視本國已往歷史為無一點有價值，亦無一處足以使彼滿意。亦至少不會感到現在我們是站在已往歷史最高之頂點，　此乃一種淺薄狂妄的進化觀。　而將我們當身種種罪惡與弱點，一切諉卸於古人。　此乃一種似是而非之文化自譴。

四、當信每一國家必待其國民備具上列諸條件者比數漸多，其國家乃再有向前發展之希望。　否則其所改進，等於一個被征服國或次殖民地之改進，對其國家自身不發生關係。換言之，此種改進，無異是一種變相的文化征服，乃其文化自身之萎縮與消滅，並非其文化自身之轉變與發皇。

引論

一

中國為世界上歷史最完備之國家，舉其特點有三。一者「悠久」。從黃

帝傳說以來約得四千六百餘年。從古竹書紀年載夏以來，約得三千七百餘年。 夏四七二，殷四九六，周武王至幽王二五七，自此以下至民國紀元二六八一。 二者「無間斷」。自周共和行政以下，明白有年可稽。 史記十二諸侯年表從此始，下至民國紀元二七五二。 自魯隱公元年以下，明白有月日可詳。 春秋編年從此始，下至民國紀元二六三三。魯哀公卒，左傳終，中間六十五年史文稍殘缺。自周威烈王二十三年資治通鑑託始，至民國紀元凡二三一四年。 三者「詳密」。此指史書體裁言。要別有三：一曰編年， 此本春秋 。二曰紀傳， 此稱正史，本史記 。三曰紀事本末。 此本尚書。 其他不勝備舉。 可看四庫書目史部之分類。 又中國史所包地域最廣大，所含民族分子最複雜，因此益形成其繁富。若一民族文化之評價，與其歷史之悠久博大成正比，則我華夏文化，於並世固當首屈一指。

然中國最近，乃為其國民最缺乏國史智識之國家。何言之？「歷史智識」與「歷史材料」不同。我民族國家已往全部之活動，是為歷史。其經記載流傳以迄於今者，只可謂是歷史的材料，而非吾儕今日所需歷史的智識。材料累積而愈多，智識則與時以俱新。歷史智識，隨時變遷，應與當身現代種種問題，有親切之聯絡。歷史智識，貴能鑒古而知今。至於歷史材料，則為前人所記錄，前人不知後事，故其所記，未必一一有當於後人之所欲知。然後人欲求歷史智識，必從前人所傳史料中覓取。若蔑棄前人史料而空談史識，則所謂「史」者非史，而所謂「識」者無識，生乎今而臆古，無當於「鑒於古而知今」之任也。

今人率言「革新」，然革新固當知舊。不識病象，何施刀藥？僅為一種憑空抽象之理想，蠻幹強為，求其實現，鹵莽滅裂，於現狀有破壞無改進。凡對於已往歷史抱一種革命的蔑視者，此皆一切眞正進步之勁敵也。惟藉過去乃可認識現在，亦惟對現在有眞實之認識，乃能對現在有眞實之改進。故所貴於歷史智識者，又不僅於鑒古而知今，乃將為未來精神盡其一部分孕育與嚮導之責也。

且人類常情，必先「認識」乃生「情感」。人最親者父母，其次兄弟、夫婦乃至朋友。凡其所愛，必其所知。人惟為其所愛而奮鬪犧牲。人亦惟愛其所崇重，人亦惟崇重其所認識與了知。求人之敬事上帝，必先使知有上帝之存在，不啻當面覿體焉，又必使熟知上帝之所以為上帝者，而後其敬事上帝之心油然而生。人之於國家民族亦然。惟人事上帝本乎信仰，愛國家民族則由乎知識，此其異耳。人之父母，不必為世界最崇高之人物；人之所愛，不必為世界最美之典型，而無害其為父母，為所愛者。惟知之探，故愛之切。若一民族對其已往歷史無所了知，此必為無文化之民族。此民族中之分子，對其民族，必無甚深之愛，必不能為

其民族眞奮鬪而犧牲，此民族終將無爭存於並世之力量。今國人方蔑棄其本國已往之歷史，以為無足重視；既已對其民族已往文化，懵無所知，而猶空呼愛國。此其為愛，僅當於一種商業之愛，如農人之愛其牛。彼僅知彼之身家地位有所賴於是，彼豈復於其國家有逾此以往之深愛乎！凡今之斷脰決胸而不顧，以效死於前敵者，彼則尚於其國家民族已往歷史，有其一段眞誠之探愛；彼固以為我神州華裔之生存食息於天壤之間，實自有其不可侮者在也。

故欲其國民對國家有深厚之愛情，必先使其國民對國家已往歷史有深厚的認識。欲其國民對國家當前有眞實之改進，必先使其國民對國家已往歷史有眞實之了解。我人今日所需之歷史智識，其要在此。

二

略論中國近世史學，可分三派述之。一曰傳統派， 亦可謂「記誦派」 。二曰革新派， 亦可謂「宣傳派」 。三曰科學派。 亦可謂「考訂派」。 「傳統派」主於記誦，熟諳典章制度，多識前言往行，亦間為校勘輯補。此派乃承前清中葉以來西洋勢力未入中國時之舊規模者也。其次曰「革新派」，則起於清之季世，為有志功業、急於革新之士所提倡。最後曰「科學派」，乃承「以科學方法整理國故」之潮流而起。此派與傳統派，同偏於歷史材料方面，路徑較近；博洽有所不逮，而精密時或過之。二派之治史，同於缺乏系統，無意義，乃純為一種書本文字之學，與當身現實無預。無寧以「記誦」一派，猶因熟諳典章制度，多識前言往行，博洽史實，稍近人事；縱若無補於世，亦將有益於己。至「考訂派」則震於「科學方法」之美名，往往割裂史實，為局部窄狹之追究。以活的人事，換為死的材料。治史譬如治岩礦，治電力，既無以見前人整段之活動，亦於先民文化精神，漠然無所用其情。彼惟尚實證，夸創獲，號客觀，既無意於成體之全史，亦不論自己民族國家之文化成績也。

惟「革新」一派，其治史為有意義，能具系統，能努力使史學與當身現實相綰合，能求把握全史，能時時注意及於自己民族國家已往文化成績之評價。故革新派之治史，其言論意見，多能不脛而走，風靡全國。今國人對於國史稍有觀感，皆出數十年中此派史學之賜。雖然，「革新派」之於史也，急於求智識，而怠於問材料。其甚者，對於二、三千年來積存之歷史材料，亦以革新現實之態度對付之，幾若謂此汗牛充棟者，曾無一顧盼之價值矣。因此其於史，既不能如「記誦派」所知之廣，亦不能如「考訂派」所獲之精。彼於史實，往往一無所知。彼之所

謂系統，不啻為空中之樓閣。彼治史之意義，轉成無意義。彼之把握全史，特把握其胸中所臆測之全史。彼對於國家民族已往文化之評價，特激發於其一時之熱情，而非有外在之根據。其綰合歷史於現實也，特借歷史口號為其宣傳改革現實之工具。彼非能眞切沉浸於已往之歷史智識中，而透露出改革現實之方案。彼等乃急於事功而偽造智識者，智識既不眞，事功亦有限。今我國人乃惟乞靈於此派史學之口吻，以獲得對於國史之認識，故今日國人對於國史，乃最為無識也。

三

所謂「革新派」之史學，亦隨時遞變。約言之，亦可分為三期。其先當前清末葉。當時，有志功業之士所渴欲改革者，厥在「政體」。故彼輩論史，則曰：「中國自秦以來二千年，皆專制黑暗政體之歷史也。」彼輩謂：「二十四史乃帝王之家譜。」彼輩於一切史實，皆以「專制黑暗」一語抹殺。彼輩對當前病證，一切歸罪於二千年來之專制。然自專制政體一旦推翻，則此等議論，亦功成身退，為明日之黃花矣。繼「政治革命」而起者，有「文化革命」。彼輩之目光，漸從「政治」轉移而及「學術思想」，於是其對國史之論鋒，亦轉集於「學術思想」之一途。故彼輩論史，則曰：「中國自秦以來二千年，思想停滯無進步，而一切事態，因亦相隨停滯不進。」彼輩或則謂：「二千年來思想，皆為孔學所掩脅。」或則謂：「二千年來思想，皆為老學所麻醉。」故或則以當前病態歸罪孔子，或則歸罪於老子。或謂：「二千年來思想界，莫不與專制政體相協應。」或則謂：「此二千年來之思想，相當於歐洲史之所謂『中古時期』。要之如一丘之貉，非現代之所需。」或則謂：「思想限制於文字，欲一掃中國自秦以來二千年思想之沉痼積痾，莫如並廢文字，創為羅馬拼音，庶乎有瘳。」然待此等宣傳成功，則此等見識，亦將為良弓之藏。繼「文化革命」而起者，有「經濟革命」。彼輩謂：「無論『政治』與『學術』，其後面常為『社會形態』所規定。故欲切實革新政治機構、學術內容，其先應從事於『社會經濟形態』之改造。」彼輩對於當前事態之意見，影響及於論史，則曰：「中國自秦以來二千年，皆一『封建時期』也。二千年來之政治，二千年來之學術，莫不與此二千年來之社會經濟形態，所謂『封建時期』者相協應。」正惟經濟改革未有成功，故此輩議論，猶足以動國人之視聽。有治史者旁睨而噓曰：「國史浩如煙海，我知就我力之所及，為博洽諦當之記誦而已，為精細綿密之考訂而已，何事此放言高論為！」雖然，國人之所求於國史略有知，乃非此枝節煩瑣之考訂，亦非此繁重龐雜之記誦，特欲

於國家民族已往歷史文化有大體之瞭解，以相應於其當身現實之所需知也。有告之者曰：「中國自秦以來二千年，皆專制黑暗之歷史也。」則彼固已為共和政體下之自由民矣，無怪其掉頭而不肯顧。或告之曰：「中國自秦以來二千年，皆孔子、老子中古時期思想所支配下之歷史也。」則彼固已呼吸於二十世紀新空氣之仙囿，於孔、老之為人與其所言，固久已鄙薄而弗覩，闇曾而無知，何願更為陳死人辨此宿案，亦無怪其奮步而不肯留。或告之曰：「我中國自秦以來二千年，皆封建社會之歷史耳，雖至今猶然，一切病痛盡在是矣。」於是有志於當身現實之革新，而求知國史已往之大體者，莫不動色稱道，雖牽鼻而從，有勿悔矣。然竟使此派論者有躊躇滿志之一日，則我國史仍將束高閣、覆醬瓿，而我國人仍將為無國史智識之民族也。

四

前一時代所積存之歷史材料，既無當於後一時期所需要之歷史智識，故歷史遂不斷隨時代之遷移而變動改寫。就前有諸史言之，尚書為最初之史書，然書缺有間，此見其時中國文化尚未到達需要編年史之程度。其次有春秋，為最初之編年史。又其次有左傳，以網羅詳備言，為編年史之進步。然其時則「國之大事，在祀與戎」。祭祀乃常事，常事可以不書，兵戎非常事，故左傳所載，乃以列國之會盟與戰爭為主，後人譏之為「相斫書」焉。又其次為史記，乃為以人物為中心之新史，徵其時人物個性之活動，已漸漸擺脫古代封建、宗法社會之團體性而嶄然露頭角也。又其次為漢書，為斷代作史之開始，此乃全國統一的中央政府，其政權已臻穩固後之新需要。自此遂形成中國列代之所謂「正史」，繼此而復生「通史」之新要求。於是而有杜佑通典，此為「政書」之創作，為以制度為骨幹之新史，非政體沿革到達相當程度，不能有此。又繼而有通鑑，為編年之新通史。又次而有各史紀事本末，為以事件為中心之新史之再現。然如袁氏通鑑紀事本末，取材只限於通鑑，則貌變而實未變也。於是而有鄭樵通志之所謂二十略，其歷史眼光，乃超出於政治人物、人事、年月之外。其他如方志，如家譜，如學案，形形色色，乘一時代之新需要而創造新體裁者，不勝縷舉。要之自尚書下逮通志，此皆有志於全史整面之敍述。今觀其相互間體裁之不同，與夫內容之差別，可知中國舊史，固不斷在改寫之中矣。

自南宋以來，又七百年，乃獨無繼續改寫之新史書出現。此因元、清兩代皆以異族入主，不願國人之治史。明廁其間，光輝乍闢，翳霾復興，遂亦不能有所修造。今則為中國有史以來未有的變動劇烈之時代，其需

要新史之創寫尤亟。而適承七百年來史學衰微之末運，因此國人對於國史之認識，乃愈昏昧無準則。前述記誦、考訂、宣傳諸派，乃亦無一能發願為國史撰一新本者，則甚矣史學之不振也。

今日所需要之國史新本，將為自尚書以來下至通志一類之一種新通史。此新通史應簡單而扼要，而又必具備兩條件：一者必能將我國家民族已往文化演進之眞相，明白示人，為一般有志認識中國已往政治、社會、文化、思想種種演變者所必要之智識；二者應能於舊史統貫中映照出現中國種種複雜難解之問題，為一般有志革新現實者所必備之參考。前者在積極的求出國家民族永久生命之泉源，為全部歷史所由推動之精神所寄；後者在消極的指出國家民族最近病痛之證候，為改進當前之方案所本。此種新通史，其最主要之任務，尤在將國史眞態，傳播於國人之前，使曉然了解於我先民對於國家民族所已盡之責任，而油然興其慨想，奮發愛惜保護之摯意也。

此種通史，無疑的將以記誦、考訂派之工夫，而達宣傳革新派之目的。彼必將從積存的歷史材料中出頭，將於極艱苦之準備下，呈露其極平易之面相。將以專家畢生盡氣之精力所萃，而為國人月日瀏覽之所能通貫。則編造國史新本之工作，其為難於勝任而愉快，亦可由此想見矣。

五

「一部二十四史，從何說起？」今將為國史寫一簡單扼要而有系統之新本，首必感有此苦。其將效記誦、考訂派之所為乎？則必泛濫而無歸。其將效宣傳革新派之所為乎？又必空洞而無物。凡近代革新派所注意者有三事：首則曰政治制度，次則曰學術思想，又次則曰社會經濟。此三者，「社會經濟」為其最下層之基礎，「政治制度」為其最上層之結頂，而「學術思想」則為其中層之幹柱。大體言之，歷史事態，要不出此三者之外。今將輕重先後，分主客取捨於其間乎？抑兼羅並包，平等而同視之乎？

曰，姑捨此。能近取譬，試設一淺喻。今人若為一運動家作一年譜或小傳，則必與為一音樂家所作者，其取材詳略存滅遠異矣。即為一網球家作小傳或年譜，則又必與為一足球家所作者，其取材詳略存滅迥別矣。何以故？以音樂家之「個性」與「環境」與「事業」之發展，與運動家不同故；以網球家之個性與環境與事業之發展，又與足球家不同故；一人如此，一民族、一國家亦然。寫國史者，必確切曉瞭其國家民族文化

發展「個性」之所在，而後能把握其特殊之「環境」與「事業」，而寫出其特殊之「精神」與「面相」。然反言之，亦惟於其特殊之環境與事業中，乃可識其個性之特殊點。如此則循環反覆，欲認識一國家、一民族特殊個性之所在，乃並不如認識一網球家或足球家之單純而簡易。要之必於其自身內部求其精神、面相之特殊個性，則一也。

何以知網球家之個性？以其忽然投入於網球家之環境，而從事於網球之活動故。其他一切飲食、起居、嗜好、信仰，可以無所異於人。若為網球家作年譜，而鈔襲某音樂家已成年譜之材料與局套，則某年音樂大會，其人既無預；某年歌曲比賽，其人又不列。其人者，乃可於音樂史上絕無一面。不僅了不異人，抑且有不如無。不知其人之活動與事業乃在網球不在音樂。網球家之生命，不能於音樂史之過程中求取。乃不幸今日之治國史者，竟蹈此弊。

以言政治，求一屢爭不捨、僅而後得之代表民意機關，如英倫之「大憲章」與「國會」之創興而無有也。又求一轟轟烈烈，明白痛快，如法國「人權大革命」之爆發，而更無有也。則無怪於謂：「自秦以來二千年，皆專制黑暗之歷史」矣。以言思想，求一如「文藝復興運動」以來，各國學者蓬勃四起，各為其國家民族創造其特有新興之文學而無有也。又求一如馬丁路德，明揭「信仰自由」之旗幟，以與羅馬教皇力抗，軒然興起全歐「宗教革命」之巨波，而更無有也。則無怪於謂：「自秦以來二千年，皆束縛於一家思想之下」矣。以言經濟，求一如噶馬、如哥倫布鑿空海外，發現新殖民地之偉跡而渺不可得；求如今日歐、美社會之光怪陸離，窮富極華之景象，而更不可得。則無怪於謂：「自秦以來二千年，皆沉眠於封建社會之下，長夜漫漫，永無旦日」矣。凡最近數十年來有志革新之士，莫不謳歌歐、美，力求步趨，其心神之所嚮往在是，其耳目之所聞覩亦在是。迷於彼而忘其我，拘於貌而忽其情。反觀祖國，凡彼之所盛自張揚而誇道者，我乃一無有。於是中國自秦以來二千年，乃若一冬蟄之蟲，生氣未絕，活動全失。彼方目眵神炫於網球場中四圍之采聲，乃不知別有一管弦競奏、歌聲洋溢之境也則宜。故曰：治國史之第一任務，在能於國家民族之內部自身，求得其獨特精神之所在。

六

凡治史有兩端：一曰求其「異」，二曰求其「同」。何謂求其異？凡某一時代之狀態，有與其先、後時代突然不同者，此即所由劃分一時代之

「特性」。從兩「狀態」之相異，即兩個「特性」之啣接，而劃分為兩時代。從兩時代之劃分，而看出歷史之「變」。從「變」之傾向，而看出其整個文化之動態。從其動態之暢遂與夭閼，而衡論其文化之為進退。此一法也。何謂求其同？從各不同之時代狀態中，求出其各「基相」。此各基相相啣接、相連貫而成一整面，此為全史之動態。以各段之「變」，形成一全程之「動」。即以一整體之「動」，而顯出各分部之「變」。於諸異中見一同，即於一同中出諸異。全史之不斷變動，其中宛然有一進程。自其推動向前而言，是謂其民族之「精神」，為其民族生命之泉源。自其到達前程而言，是謂其民族之「文化」，為其民族文化發展所積累之成績。此謂求其同。此又一法也。

故治國史不必先存一揄揚夸大之私，亦不必先抱一門戶立場之見。仍當於客觀中求實證，通覽全史而覓取其動態。若某一時代之變動在「學術思想」，例如戰國先秦。我即著眼於當時之學術思想而看其如何為變。若某一時代之變動在「政治制度」，例如秦漢。我即著眼於當時之政治制度而看其如何為變。若某一時代之變動在「社會經濟」，例如三國魏晉。我即著眼於當時之社會經濟而看其如何為變。「變」之所在，即歷史精神之所在，亦即民族文化評價之所繫。而所謂「變」者，即某種事態在前一時期所未有，而在後一時期中突然出現。此有明白事證，與人共見，而我不能一絲一毫容私於其間。故曰：仍當於客觀中求實證也。革新派言史，每曰「中國自秦以來二千年」云云，是無異謂中國自秦以來二千年無變，即不啻謂中國自秦以來二千年歷史無精神、民族無文化也。其然，豈其然？

七

今於國史，若細心籀其動態，則有一至可注意之事象，即我民族文化常於「和平」中得進展是也。歐洲史每常於「鬪爭」中著精神。如火如荼，可歌可泣。劃界線的時期，常在驚心動魄之震盪中產生。若以此意態來看中國史，則中國常如昏騰騰地沒有長進。中國史上，亦有大規模從社會下層掀起的鬪爭，不幸此等常為紛亂犧牲，而非有意義的劃界線之進步。秦末劉、項之亂，可謂例外。明祖崛起，掃除胡塵，光復故土，亦可謂一個上進的轉變。其他如漢末黃巾，乃至黃巢、張獻忠、李自成，全是混亂破壞，只見倒退，無上進。近人治史，頗推洪、楊。夫洪、楊為近世中國民族革命之先鋒，此固然矣。然洪、楊十餘年擾亂，除與國家社會以莫大之創傷外，成就何在？建設何在？此中國史上大規模從社會下層掀起的鬪爭，常不為民族文化進展之一好例也。然中國史

非無進展，中國史之進展，乃常在和平形態下，以舒齊步驟得之。若空洞設譬，中國史如一首詩，西洋史如一本劇。一本劇之各幕，均有其截然不同之變換。詩則只在和諧節奏中轉移到新階段，令人不可劃分。所以詩代表中國文學之最美部分，而劇曲之在中國，不佔地位。西洋則以作劇為文學家之聖境。即以人物作證，蘇格拉底死於一杯毒藥，耶穌死於十字架，孔子則夢奠於兩楹之間，晨起扶杖消遙，詠歌自輓。三位民族聖人之死去，其景象不同如此，正足反映民族精神之全部。再以前舉音樂家與網球家之例喻之，西洋史正如幾幕精采的硬地網球賽，中國史則直是一片琴韻悠揚也。

八

姑試略言中國史之進展。就政治上言之，秦、漢大一統政府之創建，已為國史闢一奇蹟。近人好以羅馬帝國與漢代相擬，然二者立國基本精神已不同。羅馬乃以一中心而伸展其勢力於四圍。歐、亞、非三洲之疆土，特為一中心強力所征服而被統治。僅此中心，尚復有貴族、平民之別。一旦此中心上層貴族漸趨腐化，蠻族侵入，如以利刃刺其心窩，而帝國全部，即告瓦解。此羅馬立國形態也。秦、漢統一政府，並不以一中心地點之勢力，征服四圍，實乃由四圍之優秀力量，共同參加，以造成一中央。且此四圍，亦更無階級之分。所謂優秀力量者，乃常從社會整體中，自由透露，活潑轉換。因此其建國工作，在中央之締構，而非四圍之征服。羅馬如於一室中懸巨燈，光耀四壁；秦、漢則室之四周，遍懸諸燈，交射互映；故羅馬碎其巨燈，全室即暗，秦、漢則燈不俱壞光不全絕。因此羅馬民族震鑠於一時，而中國文化則輝映於千古。我中國此種立國規模，乃經我先民數百年慘澹經營，艱難締構，僅而得之。以近世科學發達，交通便利，美人立國，乃與我差似。如英、法諸邦，則領土雖廣，惟以武力貫徹，猶惴惴懼不終日。此皆羅馬之遺式，非中國之成規也。

談者好以專制政體為中國政治詬病，不知中國自秦以來，立國規模，廣土眾民，乃非一姓一家之力所能專制。故秦始皇始一海內，而李斯、蒙恬之屬，皆以游士擅政，秦之子弟宗戚，一無預焉。漢初若稍稍欲返古貴族分割宰制之遺意，然卒無奈潮流之趨勢何！故公孫弘以布衣為相封侯，遂破以軍功封侯拜相之成例，而變相之貴族擅權制，終以告歇。博士弟子，補郎、補吏，為入仕正軌，而世襲任蔭之恩亦替。自此以往，入仕得官，遂有一公開客觀之標準。「王室」與「政府」逐步分離，「民眾」與「政府」則逐步接近。政權逐步解放，而國家疆域亦逐步擴

大，社會文化亦逐步普及。總觀國史，政制演進，約得三級：由封建而躋統一，一也。此在秦、漢完成之。由宗室、外戚、軍人所組之政府，漸變而為士人政府，二也。此自西漢中葉以下，迄於東漢完成之。由士族門第再變而為科舉競選，三也。此在隋、唐兩代完成之。惟其如此，「考試」與「銓選」，遂為維持中國歷代政府綱紀之兩大骨幹。全國政事付之官吏，而官吏之選拔與任用，則一惟禮部之考試與吏部之銓選是問。此二者，皆有客觀之法規，為公開的準繩，有皇帝王室代表。所不能搖，宰相政府首領。所不能動者。若於此等政制後面推尋其意義，此即禮運所謂「天下為公，選賢與能」之旨。就全國民眾施以一種合理的教育，復於此種教育下選拔人才，以服務於國家；再就其服務成績，而定官職之崇卑與大小。此正戰國晚周諸子所極論深覬，而秦、漢以下政制，即向此演進。特以國史進程，每於和平中得伸展，昧者不察，遂妄疑中國歷來政制，惟有專制黑暗，不悟政制後面，別自有一種理性精神為之指導也。

談者又疑中國政制無民權，無憲法。然民權亦各自有其所以表達之方式與機構，能遵循此種方式而保全其機構，此即立國之大憲大法，不必泥以求也。中國自秦以來，既為一廣土眾民之大邦，如歐西近代所行民選代議士制度，乃為吾先民所弗能操縱。然誠使國家能歷年舉行考試，平均選拔各地優秀平民，使得有參政之機會；又立一客觀的服務成績規程，以為官位進退之準則，則下情上達，本非無路。晚清革命派，以民權憲法為推翻滿清政府之一種宣傳，固有效矣。若遂認此為中國歷史眞相，謂自秦以來，中國惟有專制黑暗，若謂「民無權，國無法」者已二千年之久，則顯為不情不實之談。民國以來，所謂民選代議之新制度，終以不切國情，一時未能切實推行。而歷古相傳「考試」與「銓選」之制度，為維持政府紀綱之兩大骨幹者，乃亦隨專制黑暗之惡名而俱滅。於是一切官場之腐敗混亂，胥乘而起，至今為厲。此不明國史眞相，妄肆破壞，輕言改革所應食之惡果也。

中國政制所由表達民權之方式與機構，既與近代歐人所演出者不同。故欲爭取民權，而保育長養之，亦復自有其道。何者？彼我立國規模既別，演進淵源又不同。甲族甲國之所宜，推之乙族乙國而見窒礙者，其例實夥。凡於中國而輕言民眾革命，往往發動既難，收拾亦不易，所得不如其所期，而破壞遠過於建設。所以國史常於和平中得進展，而於變亂中見倒退者，此由中國立國規模所限，亦正我先民所貽政制，以求適合於我國情，而為今日吾人所應深切認識之一事。若復不明國史眞相，妄肆破壞，輕言改革，則又必有其所應食之惡果在矣。

九

其次請言學術思想。談者率好以中國秦以後學術，擬之歐洲之「中古時期」。然其間有難相比並者。歐洲中古時期之思想，以「宗教」為主腦，而中國學術界，則早脫宗教之羈絆。姑以史學言，古者學術統於王官，而史官尤握古代學術之全權。「史」者，乃宗廟職司之一員，故宗教、貴族、學術三者，常相合而不相離。孔子始以平民作新史而成春秋，「其事則齊桓、晉文」，皆政治社會實事，不語怪力亂神，故曰：「知我者其惟春秋乎？罪我者其惟春秋乎？」自有孔子，而史學乃始與宗教、貴族二者脫離。然西漢司馬氏尚謂：「文史星曆，近乎卜祝之間，主上以倡優畜之。」此非憤辭，乃實語。漢代太史屬於太常，則為宗廟職司之一員。太樂、太祝、太宰、太卜、太醫與太史，同為太常屬下之六令丞。太樂之下，自有倡優。宗廟祭祠，太史與倡優同有其供奉之職。則史學仍統於皇帝、宗廟、鬼神之下。然司馬氏不以此自限，發憤為史記，自負以續孔子之春秋；即對當朝帝王卿相種種政制事態，質實而書，無所掩飾。司馬氏不以得罪。及東漢班氏，以非史官為史，下獄，然尋得釋，所草懸為國史。自此以往，中國史學，已完全由皇帝、宗廟下脫出，而為民間自由製作之一業焉。

且王官之學，流而為百家，於是「史官」之外，復有「博士」。此二官者，同為當時政治組織下專掌學術之官吏。「史官」為古代王官學之傳統，而「博士官」則為後世新興百家學之代表。博士亦屬太常，是學術仍統於宗廟也。然太史僅與星曆卜祝為伍，而博士得預聞朝政，出席廷議而見諮詢，則社會新興百家學，已駕古代王官學而上之矣。然自秦以來，占夢、求仙之術，皆得為博士，猶在帝王所好。及漢武聽董仲舒議，罷黜百家，專立五經博士，於是博士性質，大見澄清；乃始於方技神怪旁門雜流中解放，而純化為專治歷史與政治之學者，所謂「通經致用」，即是會通古代歷史知識，在現實政治下應用。又同時兼負國家教育之責。而博士弟子，遂為入仕惟一正途。於是學術不僅從「宗教」勢力下脫離，並復於「政治」勢力下獨立。自此以往，學術地位，常超然於政治勢力之外，而享有其自由，亦復常盡其指導政治之責任。而政治亦早與宗教分離，故當時中國人所希冀者，乃為地上之王國，而非空中之天國也。孔子成春秋，前耶穌降生四百八十年。馬遷為史記，亦前耶穌降生一百年。其時中國政治社會，正向一合理的方向進行，人生之倫理教育，即其「宗教」，無所仰於渺茫之靈界；而羅馬則於貴族與軍人之對外侵略與對內奢縱下覆滅。耶教之推行，正因當時歐人無力建造合

理之新國家，地上之幸福既渺不可望，乃折而歸嚮上帝。故西洋中古時期之宗教，特承續當時政治組織之空隙而起，同時又替代一部分或可說大部分。政治之任務。若必以中國史相擬、惟三國魏晉之際，統一政府覆亡，社會紛亂，佛教輸入，差為近之。然東晉南北朝政府規模，以及立國之理論，仍沿兩漢而來。當時帝王卿相，誠心皈依佛教者，非無其人；要之，僧人與佛經，特為人生一旁趨，始終未能篡奪中國傳統政治社會之人生倫理教育而與為代興。隋唐統一政府復建，其精神淵源，明為孔子、董仲舒一脈相傳之文治思想，而佛教在政治上，則無其指導之地位。西洋所謂「國家建築於宗教之上」之觀感，在中國則絕無其事。繼隋唐統一之盛運而起者，有禪宗思想之盛行。禪宗教理，與馬丁路德之宗教改革，其態度路徑，正有相似處。然西洋宗教革命，引起長期間慘酷的普遍相互屠殺，而中國則無之者，以中國佛教仍保其原來一種超世間的宗教之本色，不如西洋耶教已深染世法，包攬政治、經濟種種俗世權利於一身，因此由其教理上之改革，不得不牽連發生世態之擾動也。中國佛教雖盛極一時，而猶始終保全其原來超世間的本色者，則因中國政治社會一切世事，雖有漢末以及五胡之一段擾亂，而根本精神依然存在。東晉南北朝以迄隋唐，仍從此源頭上演進，與西洋之自羅馬帝國解紐以後，政治社會即陷入黑暗狀態者不同也。何以西洋自羅馬帝國覆亡，即陷入一黑暗時期之慘運，而中國漢亡以後幸不然？則以羅馬建國，本與漢代精神不同。羅馬乃以貴族與軍人之向外征服立國，及貴族、軍人腐敗墮落，則其建國精神已根本不存在。北方蠻族，在先既受不到羅馬文化之薰陶，及其踏破羅馬以後，所得者乃歷史上一個羅馬帝國軀殼之虛影，至於如何創建新國家之新精神，則須在其自身另自產生。要之，北方蠻族之與羅馬帝國，乃屬兩個生命，前者已老死，後者未長成，故中間有此一段黑暗。至於漢代統一政府之創興，並非以一族一系之武力征服四圍而起，乃由當時全中國之文化演進所醞釀、所締構而成此境界。換言之，秦、漢統一，乃晚周先秦平民學術思想盛興後，伸展於現實所應有之現象；並不如西洋史上希臘文化已衰，羅馬民族崛起，仍是兩個生命，不相銜接也。漢代之覆亡，特一時王室與上層政府之腐敗；而所由締構此政府、推戴此王室之整個民族與文化，則仍自有其生命與力量。故漢末變亂，特如江上風起，水面波興，而此滔滔江流，不為廢絕。且當時五胡諸蠻族，中國延之入內地者，自始即與以中國傳統文化之薰陶，故彼輩雖乘機騷動，而彼輩固已同飲此文化之洪流，以澆溉其生機，而浸潤其生命。彼輩之紛起迭興，其事乃僅等於中國社會內部自身之一種波動。惟所缺者，在其於中國文化洪流中，究竟澆溉未透、浸潤未深而已。然隋唐統一盛運，仍襲北朝漢化之復興而起。如此言之，則淵源於晚周先秦，遞衍至於秦漢、隋唐，此一脈相沿

之學術思想，不能與羅馬覆亡後西洋史上之所謂「中古時期」之教會思想相比，斷斷然矣。

北宋學術之興起，一面承禪宗對於佛教教理之革新，一面又承魏晉以迄隋唐社會上世族門第之破壞，實為先秦以後，第二次平民社會學術思想自由活潑之一種新氣象也。若以此派學術與西洋中古時期之教會相比，更為不倫。元明以下，雖懸程朱經說為取士功令，然不得即目程朱為當時之宗教。明代極多遵陸王而反抗程朱者，清代尤盛以訓詁考據而批駁程朱者。社會學術思想之自由，並未為政治所嚴格束縛，宗教則更不論矣。

若謂中國學術，尚未演進達於西洋現代科學之階段，故以與西洋中古時期相比論；此亦不然。中國文化演進，別有其自身之途轍，其政治組織乃受一種相應於中國之天然地理環境的學術思想之指導，而早走上和平的大一統之境界。此種和平的大一統，使中國民族得繼續為合理的文化生活之遞嬗。因此空中天國之宗教思想，在中國乃不感需要。亦正惟如此，中國政制常偏重於中央之凝合，而不重於四圍之吞併，其精神亦常偏於和平，而不重於富強；常偏於已有之完整，而略於未有之侵獲；對外則曰「昭文德以來之」，對內則曰「不患寡而患不均」。故其為學，常重於人事之協調，而不重於物力之利用。故西洋近代科學，正如西洋中古時期之宗教，同樣無在中國自己產生之機緣。中國在已往政治失其統一，社會秩序崩潰，人民精神無可寄託之際，既可接受外來之「宗教」，如魏、晉以下，迄隋、唐初期。中國在今日列強紛爭，專仗富強以圖存之時代，何嘗不可接受外來之「科學」？惟科學植根應有一最低限度之條件，即政治稍上軌道，社會稍有秩序，人心稍得安寧是也。此與宗教輸入之條件恰相反。而我國自晚清以來，政治驟失常軌，社會秩序，人民心理，長在極度搖兀不安之動盪中。此時雖謀科學之發達，而科學乃無發達餘地。論者又倒果為因，謂科學不發達，則政治、社會終無出路。又輕以中國自來之文化演進，妄比之於西洋之中古時期，乃謂非連根剷除中國以往學術思想之舊傳統，即無以萌現代科學之新芽。彼乃自居為「文藝復興」、「宗教改革」之健者，而不悟史實並不如是。此又不明國史眞相，肆意破壞，輕言改革，仍自有其應食之惡果也。

一〇

請再言社會組織。近人率好言中國為「封建社會」，不知其意何居？以政制言，中國自秦以下，即為中央統一之局，其下郡、縣相遞轄，更無

世襲之封君，此不足以言「封建」。以學術言，自先秦儒、墨唱始，學術流於民間，既不為貴族世家所獨擅，又不為宗教寺廟所專有。平民社會傳播學術之機會，既易且廣，而學業即為從政之階梯，白衣卿相，自秦以來即爾。既無特殊之貴族階級，是亦不足以言「封建」。若就經濟情況而論，中國雖稱以農立國，然工商業之發展，戰國、秦、漢以來，已有可觀。惟在上者不斷加以節制，不使有甚貧、甚富之判。又政府既獎勵學術，重用士人，西漢之季，遂有「遺子黃金滿籯，不如一經」之語。於是前漢貨殖、游俠中人，後漢多走入儒林、獨行傳中去。所以家庭溫飽，即從師問學，而一登仕宦，則束身禮義之中。厚積為富，其勢不長，然亦非有世襲之貴人也。井田制既廢，民間田畝得自由買賣，於是而有兼併。然即如前漢封君，亦僅於衣租食稅而止。其封邑與封戶之統治，仍由國家特派官吏。以國家法律而論，封君之與封戶，實同為國家之公民。後世如佃戶欠租，田主亦惟送官法辦，則佃戶之賣田納租於田主，亦一種經濟契約之關係，不得目田主為貴族、為封君，目佃戶為農奴、為私屬。土地既非采邑，即難以「封建」相擬。然若謂中國乃資本主義之社會，則又未是。以中國傳統政治觀念，即不許資本勢力之成長也。

西洋史家有謂其歷史演變，乃自「封建貴族」之社會，轉而為「工商資本」之社會者。治中國史者，以為中國社會必居於此二之一，既不為「工商資本」之社會，是必為「貴族封建」之社會無疑。此猶論政制者，謂國體有君主與民主，政體有專制與立憲。此特往時西國學者，自本其已往歷史演變言之。吾人反治國史，見中國有君主，無立憲，以謂是必「君主專制」無疑。不知人類政制，固有可以出於此類之外者。即如近來德、意、俄諸國，即非此等分類可包。然則中國已往政制，儘可有君主，無立憲，而非專制。中國已往社會，亦儘可非封建，非工商，而自成一格。何以必削足適履，謂人類歷史演變，萬逃不出西洋學者此等分類之外？不知此等分類，在彼亦僅為一時流行之說而已。國人懶於尋國史之眞，勇於據他人之說，別有存心藉為宣傳，可以勿論；若因而信之，謂國史眞相在是，因而肆意破壞，輕言改革，則仍自有其應食之惡果在矣。

一一

然則中國社會，自秦以下，其進步何在？曰：亦在於經濟地域之逐次擴大，文化傳播之逐次普及，與夫政治機會之逐次平等而已。其進程之遲速不論，而其朝此方向演進，則明白無可疑者。若謂其無清楚界線可

指，此即我所謂國史於和平中得進展，實與我先民立國規模相副相稱，亦即我民族文化特徵所在也。

嘗謂世界羣族，其文化演進，主要者不越兩型：一者環地中海之四周，自埃及、巴比侖、愛琴、波斯、希臘、羅馬以漸次波及於歐羅巴之全部，此西方之一型也。一者沿黃河兩岸，以達於海濱，我華夏民族，自虞、夏、商、周以來，漸次展擴以及於長江、遼河、珠江諸流域，並及於朝鮮、日本、蒙古、西域、青海、西藏、安南、暹邏諸境，此東方之一型也。此二型者，其先限於地勢，東西各不相聞接。西方之一型，於破碎中為分立，為並存，故常務於「力」的鬪爭，而競為四圍之鬪。東方之一型，於整塊中為團聚，為相協，故常務於「情」的融和，而專為中心之翕。一則務於國強為併包，一則務於謀安為緜延。故西方型文化之進展，其特色在轉換，而東方型文化之進展，其特色則在擴大。轉換者，如後浪之覆前浪，波瀾層疊，後一波湧架於前一波之上，而前一波即歸消失。西洋史之演進，自埃及、巴比侖、波斯以逮希臘、羅馬，翻翻滾滾，其吞噬捲滅於洪濤駭浪、波瀾層疊之下者，已不知其幾國幾族矣。擴大者，如大山聚，羣峯奔湊，蜿蜒繚繞，此一帶山脈包裹於又一帶山脈之外，層層圍拱，層層簇聚，而諸峯映帶，共為一體。故中國史之演進，不僅自兩漢而隋、唐，而宋、明，一脈相沿，繩繩不絕；即環我族而處者，或與我相融和而同化，如遼、金、蒙古、滿洲、西藏、新疆諸族；亦有接受我文化，與我終古相依，如梁甫之與泰山然，則朝鮮、日本、安南之類是也。朝鮮、安南久屬中國而猶得自存，此尤明受中國文化之賜。將西洋史逐層分析，則見其莫非一種「力」的支撐，亦莫非一種「力」的轉換。此力代彼力而起，而社會遂為變形。其文化進展之層次明析者在此，其使人常有一種強力之感覺者亦在此。東方與西方，有絕然不同之態：西方於同一世界中，常有各國並立；東方則每每有即以一國當一世界之感。故西方常求其力之向外為鬪爭；而東方則惟求其力之於內部自消融，因此每一種力量之存在，常不使其僵化以與他種力量相衝突，而相率投入於更大之同情圈中，卒於溶解消散而不見其存在。我所謂國史於和平中見進展者在此。故西方史常表見為「力量」，而東方史則常表見為「情感」。西方史之頓挫，在其某種力量之解體；其發皇，則在某一種新力量之產生。中國史之隆汚升降，則常在其維繫國家社會內部的情感之麻木與覺醒。此等情感一旦陷於麻木，則國家社會內部失所維繫，而大混亂隨之。中國史上之大混亂，亦與西方史上之「革命」不同。西方史上之革命，多為一種新力量與舊力量之衝突。革命成功，即新力量登臺，社會亦隨之入一新階段。中國史上之混亂，則如江河決隄，洪水泛濫。泛濫愈廣，力量愈薄，有破壞，無長

進。必待復歸故槽，然後再有流力。中國社會，自秦以下，大體即向「力」的解消之途演進。迄於近世，社會各方平流緩進，流量日大，而流速日減。以治西史之眼光衡之，常覺我民族之嘽緩無力者在此。然我民族國家精神命脈所繫，固不在一種力之向外衝擊，而在一種情之內在融和也。蓋西方制為列國爭存之局，東方常抱天下一統之想。自東、西兩方相接觸，彼之所務於力之為爭存者，正可繼續益厲；而我之所蘄於情之為融和者，至是乃不得不卷而藏之，而追隨於彼我角力爭勝之場；此已為東方之不得不見遜於西方者矣。抑我之所以為國家社會內部一統情感之融和者，方其時，又適值麻痺墮退之際，自清中葉乾、嘉以來，川、楚、兩粵大亂迭起，洪流四泛之象已成，中國社會本苦無力，又繼之以追隨西方角力爭勝之勢，既不足以對外，乃轉鋒而內向。終於「情」的融和，常此麻木，「力」的長成，遙遙無期。不斷決隄放壩，使水流不斷泛濫，洪水遍於中國，而國人仍復有沉酣於憑藉某力推翻某力之好夢者。此又不明國史眞相，應食惡果之一至可痛心之例也。

一、二

一民族一國家歷史之演進，有其生力焉，亦有其病態焉。生力者，即其民族與國家歷史所由推進之根本動力也。病態者，即其歷史演進途中所時時不免遭遇之頓挫與波折也。人類歷史之演進，常如曲線形之波浪，而不能成一直線以前向。若以兩民族兩國家之歷史相比並觀，則常見此時或彼升而我降，他時或彼降而我升。祇橫切一點論之，萬難得其眞相。今日治國史者，適見我之驟落，並值彼之突進，意迷神惑，以為我有必落，彼有必進，並以一時之進落為彼、我全部歷史之評價，故雖一切毀我就人而不惜，惟求盡廢故常，以希近似於他人之萬一。不知所變者我，能變者亦我，變而成者依然為我。譬之病人，染病者為我，耐病者亦我，脫病而復起者仍我也。一切可變，而「我」不可變。若已無我，誰為變者？變而非我，亦何希於變？必有生力，乃可去病。病有其起因，而非生力之謂。若醫者謂：「君病之起，起於君之有生，君當另換一無病之生」，此為何等醫耶！諱疾拒醫固不當，亦未有因人之病而從頭絕其生命以為醫者。故治史者，必明生力，明病態。生力自古以長存，病態隨時而忽起。今日之中國，顯為有病，病且殆矣，萬不容諱。然猶有所希冀者，其人雖病，尚有內部自身生力可以為抗。若如今人論史，一切好歸罪古人，不啻謂今日之病，已原於其人受氣墮地之日，非自頂至踵脫胎換骨不可。則此乃僅婉言之，直捷而道，惟有早日絕其生命之一法而已。凡此皆指「生原」為「病原」之妄說也。

「生原」者，見於全部潛在之本力，而「病原」則發於一時外感之事變。故求一民族國家歷史之生原者，貴能探其本而攬其全；而論當前之病態者，則必辨於近而審其變。國史綿歷，既四、五千年於茲，其病象之見於各時期者，推原尋因，不能全同。有沾染稍久者，亦有僅起於當前者。要而言之，國史自隋唐以來，科舉制既興，士族門第之地位消融漸盡，而社會走上平鋪散漫之境，此中國輓近世一大變也。逆溯中國當前病象，推之最遠，至於中唐安史之亂以來而極。究生力必窮之最先，診病況必詳之最後。西人論史，盛誇其文明光昌，而淵源所自，必遠本之於希臘、羅馬。國人捧心效顰，方務於自譴責，而亦一一歸罪古人，斷獄於唐虞三代之上，貌是而神非，甚矣其不知學也。

中唐以來之社會，既成一平鋪散漫之社會，而其政治，仍為一和平的大一統之政治。故一「王室」高高在上，而「社會」與「政府」之間，堂陛益遠，常易招致「王室」與「政府」之驕縱與專擅，一也。社會無豪強巨富，雖日趨於平等之境，然貧無賑，弱無保，其事不能全仰之於政府，而民間每苦於不能自振奮，二也。政府與民間之所賴以溝通者，曰惟「科舉」，然科舉既懸仕宦為鵠的，則從事於投選者，往往忘其義命而徒志於身家之富貴與溫飽，三也。此三者，厥為中唐以來中國政治、社會走入一新境後所易犯之病徵。宋儒講學，即針對此病態而發。然而宋之為病，尚不止於此。宋人不能自解救，而招致蒙古之入主，一切政制，為急劇之退轉，益與後世中國以莫大之創傷。明祖崛起草澤，懲元政廢弛，罷宰相，尊君權，不知善為藥療，而轉益其病。清人入關，盜僧主人，箝束猜防，無所不用其極，仍襲明制而加厲。故中國政制之廢宰相，統「政府」於「王室」之下，眞不免為獨夫專制之黑暗所籠罩者，其事乃起於明而完成於清，則相沿亦已六百年之久。明儒尚承兩宋遺緒，王室專制於上，而士大夫抗爭彌縫於下，君臣常若水火，而世途猶賴有所匡繫。故明之亡而民間之學術氣節，尚足照耀光輝於前古。清人又嚴加摧抑，宋、明七百年士人書院民間自由講學之風遂熸。於是士大夫怵於焚坑之酷，上之為訓詁、考據，自藏於故紙堆中以避禍，下之為八股、小楷，惟利祿是趨。於是政府與民間所賴以溝貫之橋樑遂腐斷，所賴以流通之血脈遂枯絕。中國之幸免於亂者，亦惟滿清諸豪酋猜防壓制、誘脅愚弄之力。此稍讀康、雍、乾三朝史略，可以知之。故使世運益敗壞於冥冥漠漠之中，而姑以博一時之安寧。此乃斲喪我民族永久之元氣，而以換造彼目前之榮華者也。逮滿族統治之力既衰，而中國政治、社會之百病，遂全部暴露。論者每謂自嘉、道以來，東西勢力相接觸，東方乃相形見絀；此似是而未盡之說也。縱使嘉、道以往，長得閉關自守，海道之局不開，滿洲之治權，仍必顛覆，中國仍必大亂，其

病先已探中於自身之內部，而外邪乘之，其病象遂益錯出。因使庸醫操峻劑，更奏迭前，茫昧而雜投，以互期於一逞，則幾何其病之不日殆也。

一三

晚清之季，談者率自稱我民族國家曰「睡獅」，曰「病夫」，此又不知別白之說也。夫「睡」與「病」不同。睡者精力未虧，蹶然興起，猶可及人；病者不然。晚清之季則病也，非睡也。且其病又入膏肓，非輕易所能拔除。異族統治垂三百年，其對我國家、社會、文化生機之束縛與損害，固已甚矣。然中國以二千年廣土眾民大一統之局，「王室」為其客觀之最高機關，歷史沿襲既久，則驟變為難。又況自明以來六百年，政府無宰相，「王室」久握獨裁之權，則激變又難。清廷不能不去，王室不能復建，逼使中國不得不為一激劇之變動，以試驗一無準備、無基礎之新政體，而不能更於其間選擇一較緩進、較漸變之路，此為晚清革命之難局，一矣。　日本明治維新在此點較中國多獲便宜。天皇一統，於日本歷史及民眾觀念上，並無十分劇變，得漸次引上憲政軌轍。中國政制之劇變，雖幸得冒險渡過，然所嘗苦痛實深。洪憲之稱帝，宣統之復辟，幾許曲折，消損中國前進之精力與元氣者，良不少也。

且滿清政府，自咸、同以後，其情況視前已大變。各省督、撫，擅權自專，中央無力駕馭，漸成分裂割據之局。又處五洲棣通新形勢之下，政府雖腐敗，猶得憑藉其地位，借外債，買軍火，練新兵，整理交通，加強管轄。遂使腐敗之政權，黑暗之勢力，既得外力之助，又因外患之顧忌，迄未得徹底澄清之機會。革命勢力之起，亦不得不與舊政府下之黑暗勢力相妥協，以順利其進行。革命之結果，僅為舊政權之潰爛解體而非其消滅。於是民國以來，武人弄權，地方割據，日轉增長。內亂層見疊出，斲喪社會之元氣，障阻國家之前進，其間莫非有外力焉為之呼應。此猶人身變病，未先驅解，早服補劑，病根纏綿不去，生機奄息不復。此又為民國以來締構中央統一政權之難局，二矣。

尤難者，不在武人割據之不可剷滅，而在政治中心勢力之不易產生。滿清末葉，政治中心早已逐步沒落。革命以還，所揭櫫號召者，曰「民主共和」，而實際則去民主之階程尚遠。新中國建設之大業，一時難望於民眾之仔肩。獨裁王室既倒，而不幸當時之中層階級，始從二百餘年長期異族統制下抬頭，八股小楷之素養，升官發財之習氣，淘汰未淨。而革命黨人，則只挾外來「平等」、「自由」、「民權」諸新名詞，一旦於和平處境下加入政府，乃如洪鑪之點雪，名號猶是，實質遽化。其名

猶曰政黨民權，其實則為結黨爭權。一時中層智識分子，無新無舊，分途依附於地方武人割據勢力之下而互為利用。此輩於前清末葉，既力阻開新之運，又於民國初年，加倍搗亂之功。此蓋滿清長期部族統治之智識階級，日愚日腐，而驟遇政治中心大動搖之後所應有之紛擾。然此特一時病態，不得謂此乃代表我民族國家數千年文化正統而為其最後之結晶。若果如是，則中國文化亦萬不能綿歷此數千年之久，而早當於過去歷史中煙消灰滅，先昔人之枯骨而腐朽矣。此又民國以來，社會中堅勢力未能形成之難局，三也。 此一點，日本明治維新較中國又佔幾許便宜。日本政權遞禪，自藩府還之天皇，既不如中國變動之劇。而日本在藩府統治下之封建道德，如武士道之忠君敬上、守信立節，移之於尊王攘夷，其道為順。中國士大夫立身處世之綱領節目，久已在長期部族統治之猜防壓制、誘脅愚弄下變色。油滑、貪汚、不負責任，久成滿清末年官場乃至儒林之風氣。一旦政體更革，名為「民主」，實則全須士大夫從政者良心自負責任，而中國士大夫無此素養。既昧心禍國，又以「民權」之說諉罪卸責。此其病乃深中於士大夫之良心，固非睡獅之喻所得擬也。

凡此皆輓近中國之病，而尤莫病於士大夫之無識。士大夫無識，乃不見其為病，急於強起急走以效人之所為。跳踉叫噪，踴躍憤興，而病乃日滋。於是轉而疑及於我全民族數千年文化本源，而惟求全變故常以為快。不知今日中國所患，不在於變動之不劇，而在於暫安之難獲。必使國家有暫安之局，而後社會始可以有更生之變。所謂更生之變者，非徒於外面為塗飾模擬、矯揉造作之謂，乃國家民族內部自身一種新生命力之發舒與成長。而牖啟此種力量之發舒與成長者，「自覺」之精神，較之效法他人之誠摯為尤要。不幸此數十年來，國人士大夫，乃悍於求變，而忽於謀安；果於為率導，而怠於務研尋。又復羼以私心，鼓以戾氣，其趨勢至於最近，乃繼續有加益甚而靡已。藥不對病，乃又為最近百病纏縛之一種根本病也。

一四

雖然，無傷也。病則深矣重矣，抑病之漸起，遠者在百年、數百年之間，病之劇發，近者在數年、數十年之內。而我民族國家文化潛力之悠久淵深，則遠在四、五千年以上。生機之軋塞鬱勃，終必有其發皇暢遂之一日。而果也，近者以敵國外患之深侵，而國內漸臻於統一。以一年半之艱苦抗戰，而國人遂漸知「自力更生」之為何事。蓋今日者，數十年乃至數百年社會之積病，與夫數千年來民族文化之潛力，乃同時展開於我國人之眼前。值此創鉅痛深之際，國人試一繙我先民五千年來慘澹創建之史跡，一棒一條痕，一摑一掌血，必有淵然而思，憬然而悟，愀然而悲，奮然而起者。要之我國家民族之復興，必將有待於吾國人對我

先民國史略有知。此則吾言可懸國門，百世以俟而不惑也。

茫茫員輿，芸芸眾生，我不知其已歷幾何世矣！抑有始終未躋於搏成「民族」之境者；有雖搏成為一民族，而未達創建「國家」之域者；有雖搏成一民族，創建一國家，而俯仰已成陳跡，徒供後世史家為鈎稽憑弔之資者；則何歟？曰：惟視其「文化」。民族之搏成，國家之創建，胥皆「文化」演進中之一階程也。故民族與國家者，皆人類文化之產物也。舉世民族、國家之形形色色，皆代表其背後文化之形形色色，如影隨形，莫能違者。人類苟負有某一種文化演進之使命，則必搏成一民族焉，創建一國家焉，夫而後其背後之文化，始得有所憑依而發揚光大。若其所負文化演進之使命既中輟，則國家可以消失，民族可以離散。故非國家、民族不永命之可慮，而其民族、國家所由產生之「文化」之息絕為可悲。世未有其民族文化尚燦爛光輝，而遽喪其國家者；亦未有其民族文化已衰息斷絕，而其國家之生命猶得長存者。環顧斯世，我民族命運之悠久，我國家規模之偉大，可謂絕出寡儔，獨步於古今矣。此我先民所負文化使命價值之眞憑實據也。以數千年民族、國家悠久偉大之憑藉，至於今而始言建國焉，又必以抗戰而始可言建國焉，此何故？曰：惟我今日國人之不肖，文化之墮落故。以我國人今日之不肖，文化之墮落，而猶可以言抗戰，猶可以言建國，則以我先民文化傳統猶未全息絕故。一民族文化之傳統，皆由其民族自身遞傳數世、數十世、數百世血液所澆灌，精肉所培壅，而始得開此民族文化之花，結此民族文化之果，非可以自外巧取偷竊而得。若不然，自古可以無亡國滅種之禍，而倖生之族，偷存之國，將充塞於天壤間也。我國人不自承其為不肖，不自承其為墮落，而謂我先民文化所貽，固不足以爭存於斯世。是既疑我先民久為倖生、偷存，而我當前之所為抗戰與建國者，是不啻仍將效法我先民繼為此倖生而偷存也。非然者，我民族國家之前途，仍將於我先民文化所貽自身內部獲得其生機。我所謂必於我先民國史略有知者，即謂此。是則我言仍可懸國門，百世以俟而不惑也。

一五

雖然，我之此書，抑不足以任此。昔有宋司馬光，以名世傑出之才，當神宗、王安石銳意變法之際，獨愀然以為未當，退而著史，既獲劉、范諸君子相從扶翼，又得政府之資助，晏居洛陽，設局從事，先後垂二十年而書成，以為可以「資治」，故名曰資治通鑑。其書衣被沾溉於後世，至今不能廢。稍知從事於國史者，恣漁獵焉。自孔子、史公而下，以通史建大業，推司馬氏，豈不偉歟！今去司馬氏又千年，史料之累

積，又十、百倍於司馬氏之時，而世局之紛紜錯綜，則更非司馬氏當時所能相提並論。又加之以人不悅學，士方蔑古，競言「革新」者，謂可以絕無資於鑑往知古之勞；而治史者亦務為割裂穿鑿，以逃世笑。竊不自揆，避地來滇南，深慚偷生無補國難，獨奮私臆，竊教課之餘暇，閉居一室，妄自落筆，歷時一載，成此區區五十萬字。又復敝帚燕石，妄自珍惜，謂散亡之無日，保藏之難周，朝脫稿，暮付印。欲於我先民以往五千年慘澹經營之史跡，幸有當於其萬分之一二。以視往者司馬氏之鄭重其事，古今人度量相越，豈不足以愧殺人耶！抑余又懼世之鄙斥國史與夫為割裂穿鑿之業者，必將執吾書之瑕疵，以苛其指摘，嚴其申斥，則吾書反將以張譏國史、薄通業者之燄，而為國史前途之罪人。抑思之又思之，斷斷無一國之人相率鄙棄其一國之史，而其國其族猶可以長存於天地之間者。亦未有專務於割裂穿鑿，而謂從此可以得我先民國史之大體者。繼自今，國運方新，天相我華，國史必有重光之一日，以為我民族國家復興前途之所託命。則必有司馬氏其人者出，又必有劉、范諸君子者扶翼之，又必有賢有力者獎成之。而此書雖無當，終亦必有憫其意，悲其遇，知人論世，恕其力之所不逮，許其心之所欲赴。有開必先，若使此書得為將來新國史之馬前一卒，擁篲而前驅，其為榮又何如耶！因不辭誚笑而卒布之，並申述其著作之大意焉。

民國二十八年一月錢穆屬稿於宜良西山之岩泉下寺

書成自記

民國二十二年秋，余始於國立北京大學任「中國通史」講席。是課每週四小時，一年而畢。自念講通史，非委悉周備之難，而簡要明當之尤難也。若求委悉周備，則二十五史、十通以及充棟塞屋者，其書具在，學者昕夕從事焉，斯委悉周備矣，然非一週四小時、一年之功所能赴也。欲求簡要明當，則於繁重之國史，先必有所取捨。又必先有一系統之觀點，以為其取捨之標準。必先立一「體」，乃能有所取裁。凡所裁之寬狹長短，一視與其「體」之相副相稱以為度。然而言何容易？此固古人所謂專門名家之業也。否則左右采獲，牽引拼湊，可以至於無窮。於其牽引拼湊之中，而調和斟酌焉，以求其分量篇幅之略相當，此僅似於一種狹義之類書，非史業也。大抵余於此課，以兩小時為一講，以一講畢一題，一年凡四十餘講。共畢四十餘題。欲求於此四十餘題中，敘述我先民國史大體，約略明備，則每講之標題，為尤所盡心焉。

越一年，二十二年秋至二十三年夏。學者苦於聽受，羣要余為講義。余曰：

通史大業，殊不敢輕率為之。無已，姑約余所講為綱要，聊備諸生筆記之一助，可也。自是每一講，必編一綱要，僅具倫脊，悉削游辭，取便總攬。然又恐諸生久習於此，則事近策括，以謂治史可以空腹也。乃別選一參考材料以副之。凡與余所講綱要相牽涉者，採摘前史陳文或昔人考訂論著為參考，以便學者之自相闡證。綱要編至東漢，自嫌太簡，遂未繼續。並謂講堂大義，學者自可筆記，乃獨發參考材料。

如是者一年，二十三年秋至二十四年夏。覺參考材料，雜碎零亂，無綱要以貫通之，則如散錢無串，學者得此，華離斑斕，若可喜而未必可用也。遂又改計，另編國史讀本，供學者課堂外之閱讀。並詔諸生，治通史必貴有「系統」，然系統必本諸「事實」。見仁見智，系統可以相異，而大本大原，事實終歸一致。不先通曉事實，驟求系統，如無錢而握空串，亦復失其為串之意。大學課重，即如司馬氏通鑑，學者已苦不能終卷，而中學教課，風氣所趨，亦競為條貫，不詳實事。至大學治通史，更不能反而專講一件件的事實。如是則學者所得惟系統、條貫，而無史實。卒之所謂系統、條貫者，皆空談，皆私見。空談私見可以萬異，而歷史事實只有一眞。因再約通鑑及續通鑑、明通鑑諸書。提要鉤玄，編為讀本，以補學者進治通史之預備工夫。如是者又一年，二十四年秋至二十五年夏。自秦迄明，讀本凡得百萬字。几讀本所取裁，一以與課堂講述相副相應為主，其詳略輕重之間，視袁氏紀事本末諸書，有大相逕庭者。以謂學者於課堂外先治此書，不僅可藥高心空腹之病，並可由此啟途，進窺史籍之原本也。

又越年，又嫌學者於本國文字素養太淺，讀本雖簡要，然皆摘錄史籍原文，學者驟覩，如入異國，轉不如其讀西書之怡悅相熟。其於文義眞際，已難領憭，至於史籍中人名、地名、官名、典章制度、文物故實，種種茫然，更屬所苦。乃擬就讀本中擇其凡為史籍專名及義有旁及者，一一加以注釋。然注釋之事多涉考訂，又求與學者領僚之學力相應，其事乃大不易。課繁力絀，卒未有成。如是則已四越年矣。二十二年秋至二十六年夏。

二十六年秋，蘆溝橋倭難猝發，學校南遷，余藏平日講通史筆記底稿數册於衣箱內，挾以俱行。取道香港，轉長沙，至南嶽。又隨校遷滇，路出廣西，借道越南，至昆明。文學院暫設蒙自，至是輾轉流徙，稍得停蹤，則二十七年之四月也。自念萬里逃生，無所靖獻，復為諸生講國史，倍增感慨。學校於播遷流離之餘，圖書無多，諸生聽余講述，頗有興發，而苦於課外無書可讀，僅憑口耳，為憾滋深。因復有意重續前三年之綱要，聊助課堂講述之需。是年五月間，乃自魏晉以下，絡續起

稿，諸生有志者相與傳鈔。秋後，學校又遷回昆明，余以是稿未畢，滯留蒙自，冀得清閑，可以構思。而九月間空襲之警報頻來，所居與航空學校隔垣，每晨抱此稿出曠野，逾午乃返，大以為苦。乃又轉地至宜良，居城外西山岩泉下寺，續竟我業。而學校開課之期已至。昆明塵囂居隘，不得已，乃往來兩地間。每週課畢，得來山中三日，籀繹其未竟之緒。既乏參考書籍，又僕僕道塗，不能有四天以上之寧定。余嘗致書友人，謂：「此書雖垂成，而非意所愜。何者？細針密縷，既苦書籍之未備，大刀闊斧，又恨精神之不屬。」蓋此書屬稿中之實況也。逮魏晉以下全稿粗具，還讀三年前東漢以前舊稿，又嫌體例、文氣、詳略之間，均有不類，乃重復改為。直至今年之六月，而全稿始竣，則先後亦十有三閱月矣。

然此書雖草略，其所以為此書之意，則頗有當為國人告者，因別為引論一篇。辭繁不殺，讀者哀其意可也。至於引論所希，此書未必足副，讀者當分別觀之。此書一本所攜筆記，綴集而成，而筆記隨時摘錄，頗多疏忽。大率未注出處，忘記篇卷。此書因一律削之，不更標舉；偶載來歷，轉成例外。其時賢文字，近人新得，多所采獲，亦不備詳，義取一律，非敢掠美。書成倉促，相知惟湯君錫予，時時讀其一、二篇，有所商討。平生撰述，每不敢輕易發布。自問以迂愚之姿，而抱孤往之見，不如久久藏之，自待其意見之定。雖不足有所淑世，亦自寬其神明之內疚。至於此書，獨有不然。若自祕藏，雖待之十年終不能定。而暴寇肆虐，空襲相隨，又時時有焚如之慮，因率爾刊布。讀此書者，無論大端小節，凡此書疏漏謬誤處，若蒙貽書相告，一字之與百章，皆吾師也。敢不虛衷拜嘉，謹誠心以禱祝之。

民國二十八年六月十二日錢穆記於宜良西山之岩泉下寺

第一編　上古三代之部

第一章　中原華夏文化之發祥 中國史之開始虞夏時代

上古史為全部歷史之起點，應須求一明瞭之知解，然人類歷史總可推溯到無人可說之一境，則上古史之探索，終不免於只成為一種比較近理之測想。

一　近代對上古史之探索

近代對上古史之探索，可分兩途述說：一、史前遺物之發掘。二、傳說神話之審訂。史前遺物發掘，可分三部分述之：

一、舊石器時代遺址之發現。

此事始於民國九年，在甘肅慶陽為首次。此後陸續發現甚多。

（一）早期舊石器時代

民國十八年在河北房山周口店發現古代猿人之完整頭骨，考古學者名之曰「北京人」。其年代距今約五十萬年，中華民族當為其直屬後裔。其時北京人已知用火，當早於歐洲人用火三十萬年以上。其他遺物，周口店發現亦甚豐。其後在陝西藍田陳家窩，發現藍田猿人，與北京猿人時期相同。又有山西芮城匼河與西侯度村等十三處。其中芮城兩址時代更早。後有廣東曲江馬壩村發現「馬壩人」，時代稍後於「北京人」與「藍田人」。則是在遠古時代，吾中華民族之祖先，殆已遍布華南、北。

（二）中期舊石器時代

在華北發現者，多在山西、陝、甘高原一帶。自汾水流域北至河套，南緣橫山山脈。甘肅慶陽所發現，亦屬此期。華南有湖北長陽出土「長陽人」。

（三）晚期舊石器時代

此期距今約不過一萬年。遺址發現，遍及南北。惟黃河、長江下游各地，則尚未發現有此等遺址。

二、新石器時代遺址之發現。

（一）黃河中下游

一為民國十年在河南澠池縣仰韶村所發現，稱為「彩陶文化」。其分布地區，以豫西、晉南及渭水中下游為中心，西至渭水上游，東至豫中，南至漢水中上游，北達河套。遺址發現，多在河流兩岸之臺地，分布極稠密，已發現者約達千處以上。其中如西安半坡最早遺址，據測定，距今可達六千年。陝縣廟底溝早期遺址，距今亦逾五千年。其時已知經營原始鋤耕農業，兼事漁獵。

二為龍山「黑灰陶文化」。分布地區較「仰韶文化」為廣。西起陝西，東至海濱，東北至遼東半島，東南至江蘇，發現遺址三百餘處。此一期之文化，乃自仰韶文化發展進步而來。又可分較早「形成期」與較晚「典型期」之兩期。如河南陝縣廟底溝，即在仰韶文化之上層。安陽後岡則在殷墟之下層。此皆屬「龍山文化」之較早

形成期。如山東歷城龍山鎮城子崖及日照西城鎮諸地，是為「龍山文化」之較後典型期。此時期之文化，鋤耕農業已甚進步。陶器開始採用輪製，並以精造黑色光薄的蛋殼陶為其特色。並已有城堡建築，以牛、羊、豬之肩胛骨為卜。

（二）長江中下游

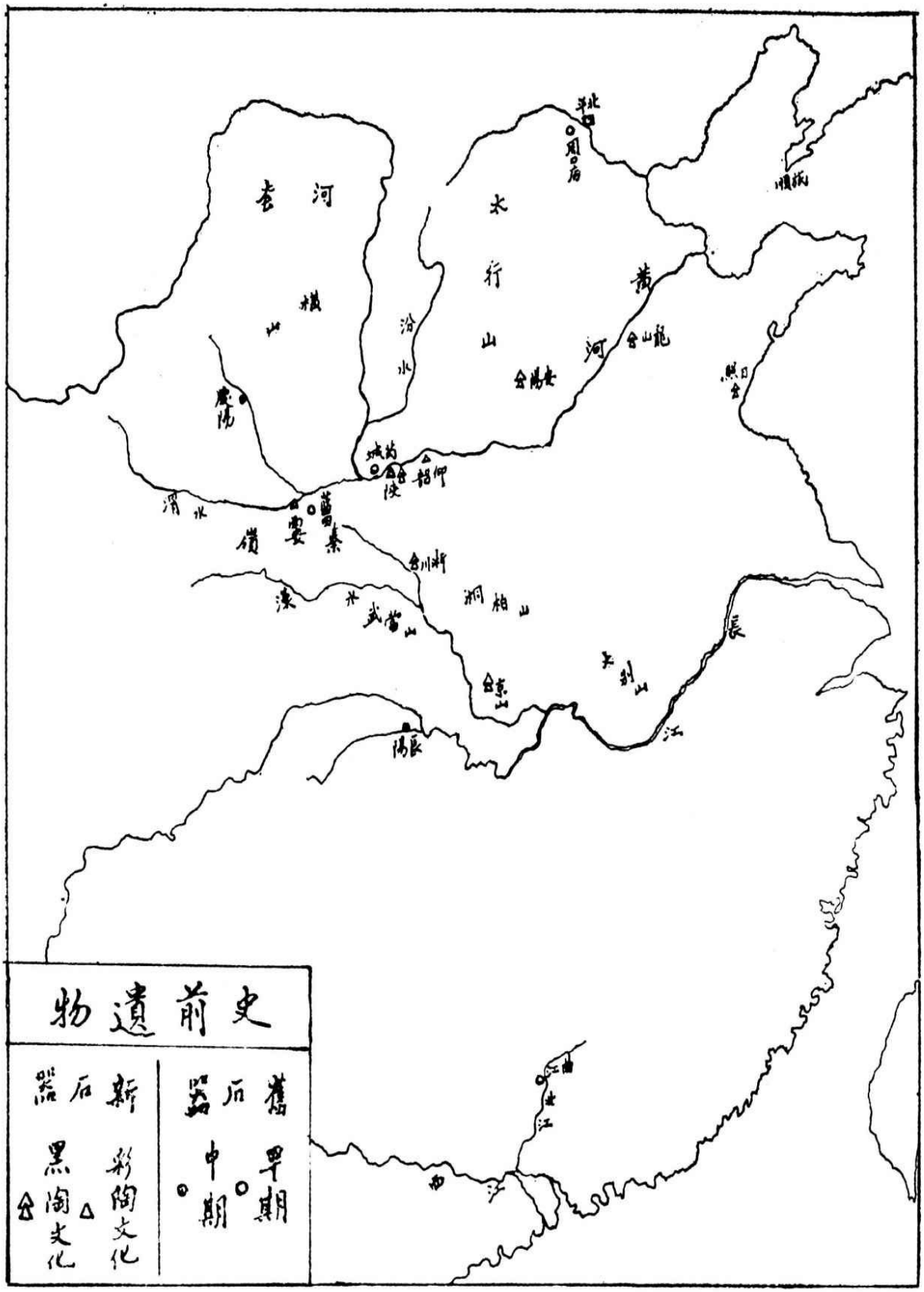
有湖北京山縣屈家嶺之發現。其分布範圍，為以長江及武當山、桐柏山、大別山所環繞之江漢地區。其時期晚於仰韶，而早於龍山。其中如淅川遺址，據測定距今可達四千至五千年。此一地區之文化，已普種水稻。狩獵、紡織均相當發達，有豐富多彩的繪畫藝術。

（三）其他

如黃河上游，川、滇西南地區，東南沿海，塞北草原及東北地區；西北高原，青藏高原各處，皆有新石器時代遺址之發現，在此不備及。

由於此等發現，遂使國人古史觀念，漸漸脫離了三皇五帝之舊傳說，轉移到有物可稽之新研尋，此不可不謂是近六十年來吾國人古史知識上一大進步。

國人此六十年來之發掘考古工作，因於材料陸續發現，遂使因之而起之推論亦陸續改變。如仰韶、龍山兩期文化，以前認為其各自獨立發展，今已遭一致之否定。至西方學者早有中國民族與中國文化西來之臆測。民國十年發現仰韶彩陶上繪幾何花紋，西方學者仍認其與中亞、南歐一帶有關係，但今亦無人置信。據最近考古學家一般之意見，綜合舊石器、新石器兩時代遺址之發現，大體認為中國文化最早開始，應在山、陝一帶之黃土高原。東至太行山脈，南至秦嶺山脈，東南至河南西北山地，西北至河套地區。自此逐步向東南發展。及至新石器時代，當轉以渭水盆地及黃河大平原為中心。由仰韶彩陶文化向東發展，形成龍山文化。向西傳播，乃至黃河上游以抵西北高原。在此六十年之發現中，尚不見西北地區有舊石器時代之遺址，則中國民族中國文化西來之說，可以不攻而自破。


史前遺物
舊石器早期
舊石器中期
新石器彩陶文化
新石器黑陶文化
北平
周口店
河套
綏遠
太行山
汾水
黃河
龍山
陝西
西安
寶鷄
渭水
涇水
武當山
湘水
湘山
大別山
長江
漢水
江陵
西江
雲南

三、殷墟之發現。

遠在清末，已有人在河南安陽發掘殷代所用龜甲占卜文字，而發現其地為古代之殷墟。此一遺址之年代，已遠在有文字記載之歷史以後。在此遺址所得器物，已遠後於石器時代，而代表了很進步的青銅器時代。其間有一部分遺物，可證其直接因襲於龍山文化而來者，如卜骨、如黑陶皆是。在殷墟之後岡，上層有白陶，今稱之曰「小屯文化」。中層黑陶，即代表「龍山文化」。下層彩陶，乃代表「仰韶文化」。是其地乃不斷有陶文化。

目前關於考古發掘之成績，大略可言者止此。

傳說神話之審訂，近人為之尤力。 如顧頡剛等所編集之古史辨 。

然中國民族本為一歷史的民族，中國古史早已歷經古人不斷努力，有一番卓越謹嚴而合理的編訂。

最著者莫如孔子之作春秋，與司馬遷之為史記。子不語怪力亂神，春秋「其文則史，其事則齊桓、晉文」，已為一部極謹嚴的編年史，歷史觀念至是已絕對超出「神話」之範圍而獨立。司馬遷為史記，謂：「學者載籍極博，猶考信於六藝」，自負以史記繼春秋之後。五帝首黃帝，三皇傳說早未列入。至史記所載五帝帝繫，後人亦多駁辨。 如三國時秦宓、北宋時歐陽修等。故三皇五帝之舊傳說，在中國歷來史學界，本未嚴格信守。

今求創建新的古史觀，則對近人極端之懷疑論，亦應稍加修正。

從一方面看，古史若經後人層累地造成；惟據另一方面看，則古史實經後人層累地遺失而淘汰。層累造成之偽古史固應破壞，層累遺失的真古史，尤待探索。此其一。各民族最先歷史無不從追記而來，故其中斷難脫離「傳說」與帶有「神話」之部分。若嚴格排斥傳說，則古史即無從說起。 即後代史亦強半由傳說追記，未必皆出歷史事變時人當身之記載。此其二。且神話有起於傳說之後者， 如先有關羽之傳說，而漸變成神話。不能因神話而抹撥傳說。 如因看三國演義而懷疑及於陳壽三國志。此其三。假造亦與傳說不同，如後起史書整段的記載與描寫，或可出於假造， 以可成於一手也。如尚書之堯典、禹貢等。其散見各書之零文短語，則多係往古傳說，非出後世一人或一派所偽造。 以其流傳普遍。如舜與禹其人等。此其四。欲排斥某項傳說，應提出與此傳說相反之確據。否則此傳說即不能斷其必偽或必無有。亦有驟視若兩傳說確切相反，不能並立， 如謂某人某日在北平，而另一說則謂見其某日在南京。而經一番新的編排與新的解釋，而得其新鮮之意義與地位者。 如知某人乃以是日乘飛機自北平往南京也。此其五。

而且中國古代歷史傳說，極富理性，切近事實，與並世其他民族追述古史之充滿神話氣味者大不相同。如有巢氏代表巢居時期，燧人氏代表熟食時期，庖犧氏代表畜牧時期，神農氏代表耕稼時期。此等名號，本非古所本有，乃屬後人想像稱述，乃與人類歷史文化演進階程，先後符合。此見我中華民族之先民，早於人文演進，有其清明之觀點與合理的想法。

大體上研究古史，應有其相當之限度，凡及年歷、人物、制度、學術等等，過細推求，往往難得真相。

> 一因古代文化演進尚淺，不够按年逐月推求。後世如劉歆三統曆以下迄於皇甫謐帝王世紀、邵雍皇極經世等書，無論其推算不可信，即謂推算無誤，亦往往歷數十百年無一事可考，豈不於研治古史仍屬徒勞。二則因古代文化演進尚淺，人物個性活動之事業尚少，若專從人物言行上研求古史，則仍是黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公一套舊觀念，不免多帶有神話與教訓之意味，亦不得古史真相。三則因古代文化演進尚淺，並不如後代有種種政治制度、學術思想等之並起，若從此方面研尋古史，則不脫漢代經學家「三代質文相禪」種種假想之範圍，所謂儒者託古改制，亦不能得古史之真相。

然古史並非不可講，從散見各古書的傳說中去找尋，仍可得一個古代中國民族活動情形之大概。此種活動情形，主要的是文化狀態與地理區域。

> 凡古書傳說中某王某國起某地、都某城，與某國某君戰於某地，某氏族來自某方等，實為研尋古史地理之較有線索者；然亦有須經審細考訂處。如史記言黃帝：「東至海，西至空桐，南至江，登熊湘，北逐葷粥，合符釜山，而邑於涿鹿之阿。」後人遂疑其行踪之超遠，近於神話。不知崆峒本在河南境，莊子所言襄城、具茨、大騩、廣成，地望皆近。熊湘即熊耳山。與崆峒同在一省。釜山者，覆釜山，一名荊山，見唐書地理志。與華潼為近，所謂黃帝「采首山銅，鑄鼎荊山」是也。黃帝又與神農「戰於阪泉之野」，阪泉在山西解縣鹽池上源，相近有蚩尤城、蚩尤村及濁澤，一名涿澤，即涿鹿矣。然則黃帝故事，最先傳說只在河南、山西兩省，黃河西部一隈之圈子裏，與舜、禹故事相差不遠。司馬遷自以秦漢大一統以後之目光視之，遂若黃帝足迹遍天下耳。此就黃帝傳說在地理方面加以一新解釋，而其神話之成分遂減少，較可信之意義遂增添。將來若能與各地域發掘之古器物相互間得一聯絡，從此推尋我民族古代文化活動之大概，實為探索古史一較有把握之方向。

二　中原華夏文化之發祥

現在講比較可靠的古史，姑從虞、夏起。尚書始於堯、舜，論語道古亦僅及堯、舜，史記乃上溯黃帝。此從孔子與六經，實不失為謹嚴之態度。唐、虞時代的情形，決不能如尚書堯典所記之美盛。

> 堯典虞廷九官，上有百揆，即宰相。禹為司空，主治水而司內政。棄后稷，司農政。契司徒，司教化。皐陶為士，主司法與軍事。垂共工，司工務。益掌虞，司山澤。伯夷為秩宗，司郊廟祭祀。夔典樂，司詩歌音樂助祭。龍納言，司出納詔命，如周之內史、漢之尚書。較之秦、漢九卿，意義深長遠矣。此正見為儒者之託古改制。否則唐、虞時中國政制已如此完美，何以二千年後至秦、漢之際，轉倒退乃爾。

大抵堯、舜、禹之禪讓，只是古代一種君位推選制，經後人之傳述而理

想化。唐、虞當為今山西南部之兩部落。

陶唐氏殆為今山西南部 堯都平陽。一精於燒窯的氏族。 「陶」、「唐」、「堯」，皆指燒窯事業言。有虞氏則為一山澤漁獵的氏族， 「虞人」掌山澤獵事。而與陶唐氏居地略相近。 舜都蒲阪，相近有虞鄉縣。

而夏人則起於今河南省中部，正是所謂中原華夏之地。

鯀與禹又別為一族，其居地殆起於河南嵩山山脈中。曰「有崇伯鯀」，崇卽嵩也。山海經「南望禪渚，禹父之所化」，禪渚在河南陸渾。禹都陽城， 世本。陽城在嵩山下。 又有言禹都陽翟者。陽城，河南登封；陽翟，今禹縣，出入數百里間。游牧之民習於移徙，古人都邑，同時有兩三處，不足異。華夏連稱者，嵩山山脈亦得華名。國語「前華後河，右洛左濟」，華在洛東，卽今嵩山。又史記魏有華陽，司馬彪曰：「華陽，亭名，在密縣。」周禮職方豫州「其山鎮華」。皆其證。卽舜之故事，其先亦起於與夏氏族相近之地。世本「舜居嬀汭」，在漢中西城縣。舜二女為湘神，湘卽襄水，乃今漢水也。四岳、三塗濟稱，亦皆在嵩山山脈。夏氏族自此北向移動，河南、陝西、山西三省相交環黃河西部之一隈， 謂「西部」者，對此下稱「東部」而言。 有幾許天然之渡口，殆為古代虞、夏氏族活動之區。史記虞、夏皆顓頊後，明其血統相近。 少康奔虞，虞思妻之以二姚。虞、夏或如姬、姜。

當時尚未有國家之組織，各部落間互推一酋長為諸部落之共主。 卽尚書所謂「岳牧咸薦」也。

此如烏桓、鮮卑、契丹、蒙古，其君主皆由推選漸變而為世襲，唐、虞時代之禪讓，正可用此看法。

禹之後有啟，蓋至是而始進於君位世襲之時代，則已儼然有國家之規模矣。 此猶契丹之有耶律阿保機。蒙古自成吉思汗後，大汗之位，雖非成吉思汗之子孫莫屬，然而忽必烈仍由合辭推戴，至仁宗始自建儲。

啟以後因君位世襲之制既定，遂有夏朝之建立。

三　夏代帝系及年歷

史記夏本紀載夏帝王名及系次，而無年數。 大戴禮記少閒篇：「禹崩十七世，有末孫桀。」國語周語：「孔甲亂夏，四世而隕。」皆與史記合。

夏代帝系表

(一)禹——(二)啟——(三)太康

滅有扈氏，天下咸朝。

失國，兄弟五人須於洛汭，作五子之歌。

(四)仲康——(五)相——(六)少康——(七)杼——

中興。

滅豷於戈。（左傳）

(八)槐—(九)芒—(一〇)泄—(一一)不降—(一四)孔甲——(一五)皋

好方鬼神，
夏后氏德亂。

(一二)扃——(一三)廑

(一六)發——(一七)履癸(桀)

自孔甲以來諸侯多畔。
湯放桀鳴條而死。

大體夏代年歷在四百、五百年之間。

史記僅謂：自禹至桀，十七君，十四世。 此見司馬氏成書之謹嚴。若非有據，此十七君、十四世之名字系次，何從憑空撰出？憑空撰之，又有何意義耶？劉歆三統曆 見漢書律曆志引。則謂夏四百三十二年。竹書紀年 史記集解引。謂夏四百七十二年。今按：史記商本紀所載商代帝王已有殷墟所得甲文為證，知其不虛。商本紀諸帝王可信，夏本紀諸帝王卽不必不可信。 自湯以前商代先王先公，正與自禹以下年世相當。史記所載商先王先公已有甲文為證，史記載夏事，自可不必證而信。 以三十年一世計之，則十四世、十七君，四百七十餘年，亦約略近似。孟子云：「由堯舜至於湯，五百有餘歲」是也。

四　虞夏大事

虞、夏大事最要者，厥為舜、禹與苗族之鬬爭。

舜、禹征三苗，屢見尚書、 堯典、皋陶謨、禹貢、呂刑皆言之。戰國策、 秦策一見，魏策二見。墨子、 二見。荀子、 二見。韓非子、賈子新書、淮南子、 三見。鹽鐵論、說苑諸書，必為古代一大事。舊說三苗為九黎蚩尤氏之後。 尚書呂刑及楚語。又謂三苗、九黎皆顓頊之後。 山海經大荒北經。若然，則三苗與虞、夏為同族相爭矣。史記謂：昌意取蜀山氏女而生顓頊。蜀山殆卽涿鹿之山，涿鹿又卽蚩尤故國，然則虞、夏與三苗之爭，正猶黃帝與蚩尤之爭，皆近在今河南西境北及山西兩省黃河中游之兩岸也。魏策吳起之言曰：「昔三苗之居，左彭蠡之波，右洞庭之水，汶山在其南，衡山在其北。」後世誤謂在湖湘之間。惟洞庭、彭蠡地位既左右互易，又古衡山不指湖南，且不當在三苗北。古河域亦有名彭蠡者。 見呂氏春秋愛類、淮南人間訓。江北漢水流域亦有名洞庭者。 楚辭所詠洞庭是也。春秋河東有茅戎，又有陸渾蠻氏，亦稱戎蠻子。杜註云：「在河南新城縣。」苗與茅、蠻同聲。古三苗疆域大率南北以此為度，正與虞、夏壤地雜處。舜、禹驅逼苗民，漸遷而西，所謂「竄三苗於三危，以變西戎」也。若三苗在湖湘間，不應驅至今甘肅境。舊說又謂：三苗，姜姓之別。尚書呂刑言及苗民制刑，呂國河南南陽，正古代四岳姜姓居地，本古昔苗土，故引以為誡耳。 范氏後漢書西羌傳：「西羌之本出自三苗，姜姓之別，其國近南岳。」漢人多指南陽衡山為南岳也。

又有禹、啟與有扈之戰事。

啟伐有扈，見尚書甘誓、呂覽先己諸篇。鄭玄以為在魏。大戰於甘，卽左氏王子帶邑也。 見僖二十四年。 地在今洛陽東南。尚書甘誓，墨子引作禹誓，莊子人間世亦云：「禹攻有扈。」呂氏召類云：「禹攻曹魏、屈驁、有扈以行其教。」是禹時勢力東侵已及於扈。漢書地理志：右扶風鄠縣，古有扈國。特以同音說之，恐不如鄭玄以為在東者為信。 高誘注：「有扈乃夏啟庶兄，以堯、舜舉賢，禹獨與子，故伐啟。」則與墨子、莊子均不合，恐出後人臆說。是舜、禹、啟以來，虞、夏氏族驅逐苗民以固西陲，又攻略有扈以擴東土也。

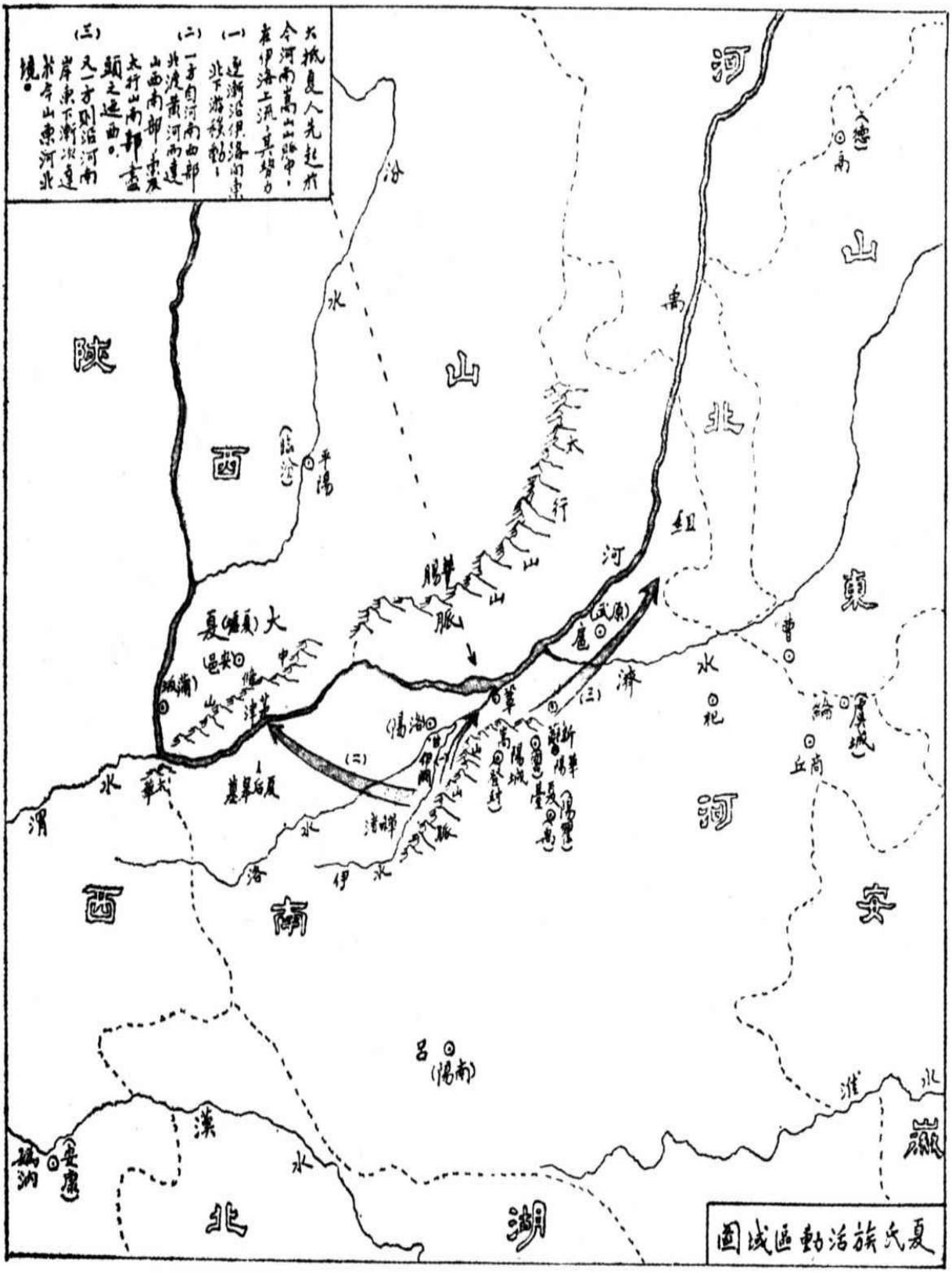
大抵夏人先起今河南嵩山山脈中，在伊、洛上流，其勢力逐次沿伊、洛向東北下游而移殖。一方自河南省西部北渡黃河而達今山西省之南部，東及太行山南端盡頭之迤西。

故其地皆稱大夏。史記言：「禹鑿龍門，通大夏」。又云：「齊桓公伐大夏。」左傳祝佗曰：「唐叔封於夏墟。」昔人又謂禹都安邑，皆指山西南部中條山以南沿河一帶言之。

又一方則沿河南岸東下，漸次達於今山東、河北境，遂與東方黃河下游諸民族勢力相接觸。

此可以后羿、寒浞與少康中興之事說之。 此事見左傳襄公四年、哀公元年。后羿本國在鉏， 史記正義引括地志：「故鉏城在滑州衛城縣東十里。」即今滑縣東十五里之組城。入為夏朝之卿士而遷有窮。 史記正義引晉地記：「河南有窮谷，本有窮氏所遷。」左傳定公七年：「單武公、劉桓公敗尹氏於窮谷」，文選洛神賦注引華延洛陽記：「城南五十里有通谷」，即其地。後人因「窮」名不美而易之。因太康之畋於洛表， 水內為汭，外為表。洛表，洛之南。拒太康而入居斟尋。 史記夏本紀正義引臣瓚漢書音義：「斟尋在河南。」竹書紀年：「太康居斟尋，羿亦居之，桀又居之。」左傳（昭二十三年）：「郊、尋潰」，杜注：「鞏縣西南有地名鄩中。」張儀列傳正義引括地志：「鞏縣西南五十八里故鄩城。」 代夏為王，又為其臣寒浞所滅。寒國名，本在東方。杜預云：「北海平壽縣東有寒亭。」今山東濰縣東北五十里。 浞既代羿，又滅夏之斟灌。 「斟灌」殆即「武觀」，夏后相（太康子）為羿所逼，出依斟灌，見吳世家集解，及左哀元年疏引賈逵說。觀臨河津，故亦曰「觀津」。為斟姓之墟，故曰「斟觀」。在今山東曹縣西故觀城。即春秋衛地。其時夏都蓋自斟尋東北退至斟灌。使其二子澆處過，豷處戈。 「斟灌」或作「斟戈」，則「戈」即「灌」也。則「過」或即是「鄩」。蓋寒浞滅此二邑而分使二子處之。而夏后相之子少康出奔有虞， 在河南。左傳杜注：「梁國有虞縣。」夏臣伯靡自有鬲氏 水經注：「大河故瀆西流經平原鬲縣故城西。」地理志曰：「鬲津，故有窮后羿國。」殺寒浞，而少康自綸 漢書續志：「梁國虞有綸城，少康邑。」在今歸德。復國。 少康滅澆於過，至其子杼又滅豷於戈，寒氏遂亡。此一事見夏代國家規模已頗擴大。有共主、屬邑、分國、敵國等等關係，不得僅以游牧部落看待。而其間自太康失國迄於少康復國，綿歷數十年，戰爭蔓延及於大河南北兩岸，誠古代一大事也。 此事史記夏本紀失載，而旁見於吳世家。又楚辭離騷、天問亦言之。又有夏人與東夷之交涉。 見後漢書東夷傳引竹書紀年。夏之放武觀， 見竹書紀年及逸周書。滅寒浞，逐東夷，皆見其勢力之逐步東伸。

商民族亦在東方，初似服屬於夏人勢力之下，繼則起而革命，遂代夏為當時之王朝而稱商代。 古史已難詳論，然夏、商兩代就文化大體言之，似是一系相承，並無甚大顯著之不同，則夏、商殆我漢民族之兩支，而非兩民族也。惟嚴格言，中國民族之搏成，當在春秋乃至先秦。若言夏國、商國，則此時政治組織尚未臻十分凝定。若言夏氏族、商氏族，或夏部族、商部族，則似含義又過狹小。姑以民族稱之，以指當時之兩種結集，如云「夏人」、「殷人」，可勿以嚴正的異民族視之。（下言周民族亦然。）若以虞夏時代為中國上古史之第一期， 以其始建君位世襲之王朝。 則殷商可謂中國上古史之第二期。 以其在近代已有直接史料發見，較虞、夏之純為傳說追記者更進一層。


大抵夏人先起於今河南嵩山北麓，東伊洛上流，其智力(一)逐漸沿伊洛向東北下游移動。
(二)一方向河南西部北流，黃河南遶山西南部，東及太行山南部，盡頭之迴曲。
(三)又一方則沿河南岸東下，漸次遠於今山東河北境。
河南
山北
東
安
陝西
山西
河南
湖北
湖南
大行山脈
嵩山
伊水
洛水
汝水
淮水
漢水
渭水
汾水
濟水
河
夏(禹都)
安邑
平陽
晉
曹
亳
商丘
(南陽)
呂
(三)
(二)
(一)
夏氏族活動區域圖

第二章　黃河下游之新王朝 殷商時代

夏王朝建築在黃河上游，為高地居民所建之王朝，而商王朝則建築在黃河之下流，為低地居民所建之王朝。

商王朝繼夏王朝而起，最近有關於該時代直接史料之發見，對於中國古代史之可信價值，有甚大之貢獻。

> 關於殷商一代新發現的直接史料，其主要者為殷墟甲骨文字。其發見在清光緒戊戌、己亥間，出於河南安陽西北五里之小屯。地在洹水南，洹水三面環之，正合史記項羽本紀所謂「洹水南殷墟上」也。此等甲骨，大體乃殷代帝王 盤庚以後。用以命卜之辭，刻於龜甲及牛骨之上者。

一　殷代帝系及年歷

史記載殷帝王有名字世次，無年數，略如夏代。

史記殷本紀：自契至湯，十四世，　國語周語：「玄王勤商，十四世而興。」荀子成相：「契玄王，生昭明，居於砥石，遷於商。十有四世，乃有天乙，是成湯。」皆與史記合。湯至紂三十一帝，　除太丁為三十帝。十七世。　三代世表、古今人表均作十六世。

商代（湯以下）帝系表　大戴記少閒篇：「成湯卒崩，二十二世，武丁即位；卒崩，九世，末孫紂即位。」國語周語：「帝甲亂之，七世而亡。」與史記皆合。晉語謂：「商之享國，三十一世。」或數太丁，或數武庚，不可知。孟子云：「由湯至於武丁，賢聖之君六、七作。」亦與史記合。

（一）湯
（太丁）
（二）外丙
（四）太甲（太宗）
伊尹放太甲於桐宮，攝政三年，復迎復位。
（五）沃丁
（六）太庚
（三代世表作太庚弟。）
（七）小甲
（八）雍己
殷道衰。
諸侯或不至。

（三）中壬

（九）太戊（中宗）

伊陟為相，巫咸治王家。

殷復興，諸侯歸之。

（古今人表作太戊弟。）

（一〇）中丁

遷隞。

（一一）外壬

（一二）河亶甲——（一三）祖乙——（一四）祖辛——（一六）祖丁——（一七）南庚

居相。

殷復衰。

遷邢。

巫賢任職。

殷復興。

（古今人表作河亶甲弟。據甲文當為中丁子。）

（一五）沃甲

（一八）陽甲

殷衰，

中丁以來九世衰，

諸侯莫朝。

（一九）盤庚
始遷殷。
殷道復興。
（古今人表作盤庚子。）
（二〇）小辛
殷道復衰。
（二一）小乙—（二二）武丁—（二三）祖庚
（高宗）
傅說為相。
殷大治，復興。
（二四）祖甲—（二五）廩辛
殷復衰。
（二六）庚丁
（紀年又作文丁，甲文同。）
（紂）
（二七）武乙—（二八）太丁—（二九）帝乙—（三〇）帝辛
無道。
殷益衰。
獵於河、渭之間，暴雷震死。

大體論之，殷商一代年歷，應在五百年左右。

劉歆三統曆殷代六百二十九年，竹書紀年 史記殷本紀集解所引。 則謂湯滅夏至紂二十九王，四百九十六年。今以三十年一世推之，商十七世，踰五百年，亦非大遠情實。 左宣三年，王孫滿言：「商祀六百。」孟子謂：「由湯至於文王，五百有餘歲。」是也。

最要者，史記所記載，乃為最近新發見之殷墟甲骨文字所證實。

首為此項工作者，為王國維氏之殷卜辭中所見先公先王考及續考。 見觀堂集林卷九。 其最要之發見如次：

一、推證殷人出自帝嚳之說。據此則史記殷本紀、世本、山海經、左傳、魯語、皇甫謐帝王世紀種種傳說可以參證連貫，均因卜辭之發見而重新估定此等書籍在古代史料上之價值。 可見中國古代書籍記載，不僅如史記等見稱為謹嚴之史書者有其可信之價值，即素目為荒誕不經之書如山海經等，其中亦有可信之史料。而近人乃轉謂除直接發見之物證外，上古流傳文字記載，皆不可信，豈不顛倒之甚！ 又據此知五帝之系統雖出戰國後人之編造，而五帝之個別傳說，則各有淵源，決非亦出後人所揑造。如殷商之出帝嚳，即其一例。 虞、夏出顓頊，殷商出帝嚳，本屬東、西兩系統，此後中國漸趨統一，乃謂雙方皆出黃帝。古史之新系統，隨時代精神之新需要而轉變。今殷商出帝嚳之說，既有甲骨卜辭為之證實，則夏本紀謂夏人出自顓頊，司馬遷亦應自有其根據，不得因吾儕未發見此等直接材料，而遂疑其不可信。

二、發見卜辭有王亥，即史記中之振。 「振」乃「亥」字之譌。據此則山海經、竹書紀年、呂氏春秋、楚辭、天問、世本、管子、漢書古今人表種種傳說記載，盡可參證連貫。

三、又自王亥而發見王恆。 此為史記、世本、竹書紀年所不詳。以卜辭證天問，可以補古史之缺。

且所證者均在成湯之前，因此史記所載夏代古史，亦同樣提高其可信之地位。

史記自契至湯十四世，而夏代自禹至桀，亦十四世。桀與湯同時，則禹與契亦略同時。史記所載殷代湯以前事，既有甲骨文為之證明，則史記載夏代桀以前事，雖此時尚無同樣直接之史料為之作證，而史記之非嚮壁虛造，則可不證自明矣。 尚書堯典說禹與契同在虞廷，史記五帝本紀說夏、殷同出黃帝，此等說法可出後人偽造。然史記載夏、殷歷世帝王名字、世次，乾燥無味，未必亦出後人之偽造。史記可以有漏脫，有譌誤（例如前舉），而大體則可信。此即前節所辨，「傳說」有來歷，與憑空假造不同也。

至成湯以下之世系大略，史記與卜辭亦可相證。

繼王氏研治殷墟甲文以證論古史者有郭沫若氏。郭氏疑王氏之考證不可信，其說有三： 見郭氏中國古代社會研究。 一謂自盤庚遷殷至紂，殷本紀凡八世十二君，而竹書言有七百七十三年，推算不合。二謂卜辭中有多數人名疑如帝王，如祖丙、祖戊、小丁、小癸等，均為殷本紀所無。三謂盤庚以下世系年數既可疑，以前更不敢遽信。此三點中，最要在第一點。史記殷本紀集解引竹書紀年云：「湯滅夏至受四百九十六年。」惟又一條則云：「自盤庚至紂七百七十三年。」此兩條自相矛盾，知其中必有誤字。 朱右曾竹書紀年存眞，徑自改盤庚至受為「二百七十三年」，並無根據，而殊近情理。郭氏據此一條 有誤字的。而推翻王氏之證論，實嫌論據不充分。第二點則根據第一點而來，王氏於此已有解說。謂

殷人王位兄終弟及，故諸兄弟雖早世未踐君位，而祭時亦與君同祀，其推想殊近情理。第三點又根據第一、第二點而來，前兩項既有解答，第三疑自難成立。據此史記載殷代帝王世系實大致可信，即無從推翻夏代的，謂是全不可信也。 除非有相反的確證發見。

二　殷人居地之推測

殷人居地，大率似在東方。自湯以前，大體皆在今河南省大河南岸商邱所謂「宋」。之附近。

帝嚳居亳 史記五帝本紀集解引皇覽：「帝嚳冢在東郡濮陽頓邱城南亳陰野中。」與湯居之亳， 漢書地理志臣瓚注：「山陽郡薄縣，湯所都。」 均即宋地。契居蕃， 見世本。 即漢書地理志之魯國蕃縣。史記殷本紀謂「契封於商」，則宋國商邱。 邱，虛也。商邱，即商墟也。相土居商丘，顓頊之虛，又謂帝丘，即春秋之衛。左傳 定公四年。祝鮀曰：「取於相土之東都，以會王之東蒐」是也。舊說湯以前八遷，大率皆東方地。 史記六國表謂「湯起亳，在西方」，後頗有主之者。緯書（商頌正義引雒予命，又藝文類聚引尚書中候。）有「天乙（即湯）在亳，東觀於洛」之說。然緯書後起不可信。鄭玄云：「契封商，在太華之陽。」（即戰國之商於地，今陝西商縣。）然古本竹書紀年謂：「秦封衛鞅於邬，改名曰商。」（水經濁漳水引。）則陝西商地，其名後起。孟子：「伊尹耕於有莘之野。」東方宋地亦有莘。然則謂殷起西方，惟史記一說，孤證難立。

至河亶甲居相，祖乙遷耿，乃至大河之北岸。

亶甲城在安陽縣西北五里洹水南岸， 帝王世紀。又呂覽音初篇：「殷整甲徙宅西河。」此西河在衛地，整甲即亶甲也。自是殷人始北遷。耿 史記殷本紀作「邢」，即左宣六年及魏策之「邢丘」。杜注：「河內平皋縣。」 亦在河北，今河南省溫縣東二十里。 史言紂「廣沙丘苑臺」，沙丘、邢丘，是自河亶甲、祖乙、盤庚至紂，其實皆在數百里間之地也。

至盤庚徙殷， 即漢書項羽傳所謂「洹水南殷墟」，今甲骨出土地也。此據竹書紀年。史記則謂：盤庚重遷河南，居亳，至武乙始遷殷。 至紂更不遷都。

自湯至盤庚，十世十八帝。自盤庚至帝辛，七世十二帝，此一期大率當過二百年。故至商紂時，商邑日大，南距朝歌，北據邯鄲及沙丘，皆為離宮別館。 此據竹書紀年。聚眾百萬，左飲淇水竭，右飲洹水不流， 此據戰國策。其盛況可想。

古代黃河自河南東部即折而北向，經今之漳河流域而至今河北之滄州境入海。商民族則正居此河南、山東、河北三省相交黃河下游一隈之四圈，恰與夏民族之居於河南、陝西、山西三省相交黃河上游一隈之四圈者東西遙遙相對。 春秋伯陽父曰：「昔伊、洛竭而夏亡，河竭而商亡。」見夏、商根據地之東西相對峙。大抵下游低地，氣候土壤均較佳，生活文化較優，而居民較文弱，亦易陷於奢侈淫佚。上流高地，氣候土壤均較惡，生活文化較低，而居民較強武，勝於軍事與政治方面之團結。夏人勢力逐次東移，漸漸往下，征服下游居民，而漸漸習染其驕侈淫佚之習氣， 如太康之游畋

忘歸，以及夏桀之荒淫皆是。 於是下游民族，乘機顛覆此統治者而別自建立新王朝。 如后羿、寒浞與商湯皆是。夏、商既同為漢民族之兩支，則夏、商以前中國民族最先居地應何在，此亦難詳論。 殷人自商湯滅夏，漸漸形成規模較更像樣之國家，至周人則又起於西方，仍循夏人形勢，東侵征服殷人，而漸次移殖於大河下流一帶之平原。如此則黃河上下游相互綰結而造成中國古代更完備、更像樣之王國，是為周代。

漢人傳說「夏尚忠，商尚鬼，周尚文」，此論三代文化特點，雖屬想像之說，然以古人言古史，畢竟有幾分依據。大抵尚忠、尚文，全是就政治、社會實際事務方面言之，所謂「忠信為質而文之以禮樂」，周人之「文」，只就夏人之「忠」加上一些禮樂文飾，為歷史文化演進應有之步驟。其實西方兩民族皆是一種尚力行的民族，其風格精神頗相近似。商人尚「鬼」，則近於宗教玄想，與夏、周兩族之崇重實際者迥異。故虞書言禹為司空治水，棄后稷司稼穡，而契為司徒主教化。禹、稷皆象徵一種刻苦篤實力行的人物，而商人之祖先獨務於教育者，仍見其為東方平原一個文化優美耽於理想的民族之事業也。厥後至春秋、戰國時，宋人猶每有不顧事實騁於理想者。惟孔子以宋人而祖世居魯，一面抱有偉大高遠之理想，而一面又深受周文化之陶冶，極慕周公以來之政制，切於實際，可見之於行事，遂成中國古代集文化思想大成之聖人焉。 又按：中國古代文化孕育於北溫帶黃河兩岸之大平原，以農業為主要之生活，因此其文化特別具有「著實」與「團結」與「和平」之三要素，不如印度之耽於玄想，亦不如波斯、希臘、羅馬之趨於「流動」與「鬪爭」與「分裂」。吾人若一遊西安、洛陽、安陽、商邱以及濟南、曲阜諸平野，溯大河，歷廣土，茫茫乎，蒼蒼乎，徘徊俯仰之間，必能想像我民族先民偉大創基之精神於依稀彷佛中也。

三　殷人文化之推測

根據殷墟甲骨文字，知商代耕稼、種植、牧畜、建造，關於人類生事各方面之文化程度，已頗像樣。

關於耕稼方面，甲文中有田、疇、禾、穡、黍、粟、來、麥等字，又有酒、鬯等字，祭鬯至百卣，見其時釀酒之盛。種樹方面，有圃、果、樹、桑、栗、絲、帛等字，知其時已有養蠶業。牧畜方面，有馬、牛、羊、犬、豕、豚、鷄、彘等，家畜、家禽之名稱極夥，知其時畜事亦甚盛。建造方面，有宮、室、宅、家、舟、車等字，知其時家屋建築與交通工具皆已相當進展。卜辭中行獵次數特多，此因卜、獵本屬相關，同為屬於祭祀下之一種典禮。古代貴族以行獵為典禮，亦即以為娛樂，此直到春秋乃至西漢仍然。不能據此謂其時「正從漁獵初進為農耕」。卜文小不及黍米，甲骨至堅，契刀必極鋒利，則其時鍊金術必已經相當之演進，不能說商代「正在從石器進至金器」。 至其時尚有用石器者，則自屬事實。鹽鐵論載漢武帝以後有「木耕手耨」之事，豈可據此以推論漢中葉之社會文化？至謂商代方在一「母系中心的氏族社會」， 此據商代帝王「兄終弟及」之制度推論。然此最多可謂此種制度淵源於此種社會，不能便謂仍是此種社會也。且商代三十一帝十七世，直接傳子者亦十二、三，幾佔半數。春秋時吳通上國，其王位繼承亦仍是兄終弟及，豈得謂其亦為母系中心時代？又如以卜辭有「諸父」、「諸母」之稱，而認其時為羣婚制，則此種稱呼至春秋猶然，豈得謂春秋亦羣婚時代乎？又謂其乃一「原始共產制的氏族社會」云云，更屬無據臆測。 此皆郭氏中國古代社會研究一書中語。只就商代所表現於政治規模之進步論之，即知此種說法之無稽也。

根據商代傳世鐘鼎彝器之多與精，更見其時文化程度之高。

據殷文存一書所收殷器銘文在七百種以上，惟一因有周器濫入，二因有器、蓋不分，恐無此數。要之已甚為可觀。

若以殷代文化與周初相較，則頗見其有一脈相承之迹。

> 周代銅器款識，與殷墟文字同出一原，一也。殷墟有骨笄、骨梳，知商人已有束髮之俗，二也。甲骨文及銅器中畫人坐作  形，則席地乃殷、周同俗，三也。尊、罍、觚、爵、鼎、鬲諸器，殷、周皆同其形制，四也。兵器戈、矛、弓、矢、刀等，甲文與銅器無殊。殷墟所得弓、矛亦與周器大同，五也。周代  字，甲文作   等，同有編簡之制，六也。殷、周同用貝為貨幣，「貝」字常見於甲文及銅器中，七也。

蓋古代此黃河東、西兩隈之交通，早已殷繁，故於商人中亦時見舜、禹故事之流傳。夏、殷兩代文化已見交融，更何論於後起之殷、周。

四　殷周關係

周人滅殷前，兩國在政治上早已發生關係，並非為不相聞問之兩個民族。 謂殷、周之先本無關係者，乃崔述豐鎬考信錄說。

> 據傳說，周王季曾命為殷牧師， 後漢西羌傳注引竹書紀年。其後文丁殺季歷。 呂覽首時、晉書束晳傳、劉知幾史通疑古、雜說兩篇。西伯與九侯、 文王世子：「西方有九國焉。」詩：「我征徂西，至於艽野。」「九」、「鬼」同聲。禮記明堂位作「鬼侯」。鬼方正在西方也。鄂侯 史記晉世家集解引世本：「叔虞居鄂。」即大夏。左隱六年：「翼嘉父逆晉侯於隨，納諸鄂。」此在晉南。三公皆在殷西。又為紂三公，而西伯見囚於羑里。 左傳襄二十一年、趙策、韓非子、尚書大傳、史記、褚先生補史記龜策列傳等書 。則殷、周關係已夙有之。或武乙之暴雷震死於河、渭之間，殆如周昭王之南征而不復也。 據此則殷之忌周已甚，而周之蓄志翦商亦已久矣。文王死未葬，武王奉文王木主以伐紂，蓋以乘紂之不備。及周人得志，並其先世事皆諱之，若伐紂盡出弔民伐罪之公，並無一毫私意存於其間。此猶滿清初以告天七大恨興師叛明，及入關後亦諱不復道也。

而且殷、周之關係，已顯如後代中央共主與四方侯國之關係。

> 此證之周人之自述。詩大雅：「摯仲氏任，自彼殷商，來嫁於周，曰嬪于京。乃及王季，維德之行。」此見王季時與殷畿諸侯通婚姻也。尚書召誥 召公語。 稱「大國殷」，多士 周公語。 稱「天邑商」，大誥 成王語。 稱「小邦周」，顧命 康王語。 稱「大邦殷」。此皆周人已滅商後之文告。可見以前殷、周國際上地位名分確有尊卑，決非敵體之國，為並世所共認，故周人亦不能自諱也。

更據周人所稱述，知當時之殷、周，乃略如以前之夏、商，夏、商、周三代之觀念，起源甚早。

> 召誥云：「皇天上帝，改厥元子，茲大國殷之命，惟王受命。相古先民有夏，今時既墜厥命。今相有殷，今時既墜厥命。今王嗣受厥命，我亦惟茲二國命。」

在夏時已有所謂中央共主與四方侯國之國際關係，此種政治上名分之成立與維持，為考論中國古史文化演進一極端重要之問題，不可忽視。及至殷末周初，此等共主與侯國之政治演進至少已有七、八百年以上之歷史。而且殷在安陽，周在豐鎬，相去千里外，若以安陽為中心，安陽至豐、鎬之距離為半徑，畫一圓周，約略可以想像殷王室政治勢力圈之大概。今殷墟發掘所得海濱居民之器物甚多，知殷人與東方海岸之關係，必甚密切。商亡，有箕子避至朝鮮之傳說，或殷王室勢力本自及於朝鮮半島也。政治上能有此名分上之維繫與分別，只據此點，即可推想當時一般文化之程度。實則此層與上論史記列載夏、殷帝王名字世次一節，只是一事之兩面。自禹、啟以來，中國古史上已有中央共主傳世相承千年之久，雖王朝有夏、商之別，政治演進，則仍是一脈相沿。治古史者每忽略此點，好將中國古代文化壓低，好將古代年歷縮短，遂至周代有突飛猛進，不知其所從來之感。

第三章　封建帝國之創興 西周興亡

周人起於西方。

> 此所謂西方，亦比較而言。文王處岐，即在畢程岐周，當咸陽之東北數里而遙。則所謂太王去邠，踰梁山邑於岐山之下者，即文王之岐。後世又謂岐豐之地。 所謂周平王賜秦襄公以岐西之地者，此岐自決不在鳳翔。竊疑邠在山西汾城，踰梁山乃西避，非東遷。周人祖先之活動區域，亦在大河西部一隈之四圈，稍後乃誤以鳳翔岐山說之。

較之夏、商似為後起。

> 史記言周文王以前世系，不如殷商之詳。惟周語太子晉謂：「自后稷始基，十五王而文始平之。」衛彪傒謂：「后稷勤周，十有五世而興。」皆與史記合。今自文王上推十五世，僅與商湯略同時，則史記謂周先后稷子不窋適當夏后氏政衰者近是，謂后稷在陶唐、虞、夏之際則非矣。似周乃文化後起之族，而強上推其先世至虞代

以與夏、商並比耳。 又據史記周本紀所引太誓及逸周書世俘解諸篇觀之，知其時殷王室已極奢靡淫佚，而周人則似文化初啟，尚不遠邊鄙獷野剛果之風。

武王滅殷，把黃河東、西兩部更緊密的綰合起來，造成中國古史上更燦爛、更偉大的王朝，是為西周。

一　西周帝系及年歷

西周史有詩、書可徵，史料較殷更備。然史記尚不詳其年歷，其帝王世次如下：

武王（一）
滅殷。
成王（二）
周公攝政。
東征誅武庚。
康王（三）
四周全盛期。
昭王（四）
南征沒於漢。
穆王（五）
征犬戎。
遹遊。
周室復振。

（六）共王——（七）懿王——（九）夷王——（一〇）厲王——（一一）宣王——

（八）孝王

（一二）幽王

周又衰，戎狄交侵。

出奔彘，山西霍縣。

共和行政。

周道中興。

死於犬戎之難，周室東遷。

西周十一世十二君，其年歷大約不出三百年。

> 史記十二諸侯年表自共和元年起，迄幽王末共七十一年，以上周年無考。然魯世家載魯諸君年自伯禽以下迄共和前一年，共一百五十七年，惟缺伯禽一代。若以劉歆三統曆伯禽四十六年補之，共二百七十四年。自周開國至伯禽封魯尚有十許年，故知西周不出三百年也。

二　周初之封建

西周三百年歷史，最重要者為封建政體之創興。

周人封建，亦由當時形勢之實際需要逐步逼椋而成，同時亦是周民族對於政治組織富於一種偉大氣魄之表見。

> 王國維殷周制度論 觀堂集林。謂：「殷人兄終弟及，周人父子相傳，封建制從父子相傳制來。」此說頗嫌看史事太鬆弛，不見力量，只把天下依著家庭的私關係隨宜分割，無當於周初建國之嚴重局勢。只是一種隔絕史實之空想而已。且殷人自庚丁後已五世傳子， 殷本紀、三代世表、古今人表皆同。未知何故。 亦可是五世單丁無兄弟，然亦可不傳弟而傳子。史文缺佚，已難詳論。惟史記殷本紀謂：「帝乙長子曰微子啟，啟母賤，不得嗣。少子辛母為正后，得嗣。」則其君位傳襲之法，已開周人先聲矣。 至周初君位，頗有立賢之迹象，或以便於爭強而然。如太王捨太伯、虞仲而立王季，為第一次立賢。文王長子伯邑考，次子發， 即武王。捨伯邑考而立武王，為第二次立賢。 伯邑考果係先卒與否不可知。周人乃一種極長於實際政治上爭強之民族，大有捨長立賢之可能。

武王滅紂以後，並不能將殷人勢力徹底剷除，因此仍封紂子祿父 即武庚。於殷， 孟子謂：「殷自武丁以來，賢聖之君六、七作，尺土莫非其有，一民莫非其臣」，可見殷代政治勢力之韌固。盤庚至紂二百餘年，王朝系統相承，其政治成績必有可觀也。 同時則設立三監， 管叔、霍叔、蔡叔。 以監督武庚之近旁。

> 武王行二，次管叔鮮， 行三。次周公旦， 行四。次蔡叔度， 行五。又次霍叔處， 行八。次康叔封。 行九。武王封管、蔡而周公不預，以諸弟中周公最賢，武王引之助治國政，統籌大局，故不出封在外也。 史記魯世家：「周公不就封，留佐武王。」

其他如魯、燕、齊諸國，始封皆在成周之南。

> 今河南有魯山縣。詩閟宮：「居常與許，復周公之宇。」許、鄭密邇，亦在河南。「燕」字本作「郾」，今河南有郾縣，與召陵密邇，當是召公初封之地。齊為周之外戚，國語：「齊、許、申、呂由大姜」，許、申、呂三國皆在今河南境，則齊之初封，亦應與三國近。或本即是呂，故太公稱呂望，丁公稱呂伋， 顧命。後乃分封於齊。

此乃西周第一期之封建。

大概周人勢力，逐步東侵，分為兩線，由豐、鎬向東南經營漢水上流，漸及淮域，此文王已開其基。 故曰文王「三分天下有其二」，擣虛批亢，未能直犯殷邦，乃先南下。 由豐、鎬向東北，經營河、洛，及於殷商，則為武王之新猷。周初封建，即為此兩線展擴之初步成績也。

武王克殷二年，天下未寧而崩。 封禪書。又禮記文王世子云：「文王九十七而終，武王九十三而終。」武王崩於文王崩後五年，豈文王十齡生武王耶？此決不可信。大抵武王年壽並不甚高。此乃周初一個最嚴重的局面。不得已乃有周公之攝政。

若傳子，則成王尚幼，不足支此危局。若傳弟，先應及管叔，周公知管叔亦不足膺此重任。若傳賢，自屬周公， 周書度邑：「武王謂周公曰：『乃今我兄弟相及。』」則武王固有意傳周公。然周公居中主政，嫌於自取，不得已乃奉孺子王而攝政。 書大誥：「王若曰」，鄭玄云：「周公居攝，命大事則權稱王。」

管叔不瞭解周公之苦心，武庚乘機煽惑，三監轉聯殷同畔。 此見當時王位繼承法尚未明定，管叔本非決不可立，疑周公奉成王而攝政，乃以排管叔而終謀自取之也。當時東方整個舊殷王期的勢力，一時俱起。

計有三監、殷、奄、 即以後之魯。熊盈族 凡十七國。淮夷、 在淮北。徐戎。 在魯東薛。

周公親自東征，殺管叔。定亂，乃重定封國。

一、魯　周公子伯禽伐淮夷、徐戎，遂封於魯。 今山東之曲阜，得殷民六族。伯禽既能專師主討伐，知成王亦不甚幼弱。周公慮其不能應付當時危局，故乃毅然攝政。管叔亦因此疑周公而遂叛。

二、齊　封太公子丁公於齊。自有魯、齊之新封，周人勢力始越殷而東達海濱。

三、衛　封康叔於衛，得殷民七族。自此殷朝自盤庚以來歷八世十二君垂三百年之河北根據地，始拱手而讓之周人之治下。

四、宋　封微子啟於宋。周人尚不能完全宰制殷遺，乃封其王族之賢者於自湯以來之故土，仍表示周人之無意於滅殷族也。

五、晉　封唐叔於夏墟，此為溝通周人自大河北岸直通殷墟 即新衛。之要道。

六、蔡　封蔡仲於蔡，此為周人經營南國之極東點。自此北繞而與魯、齊相呼應，以及於衛、晉，而宋人自在大包圍中。

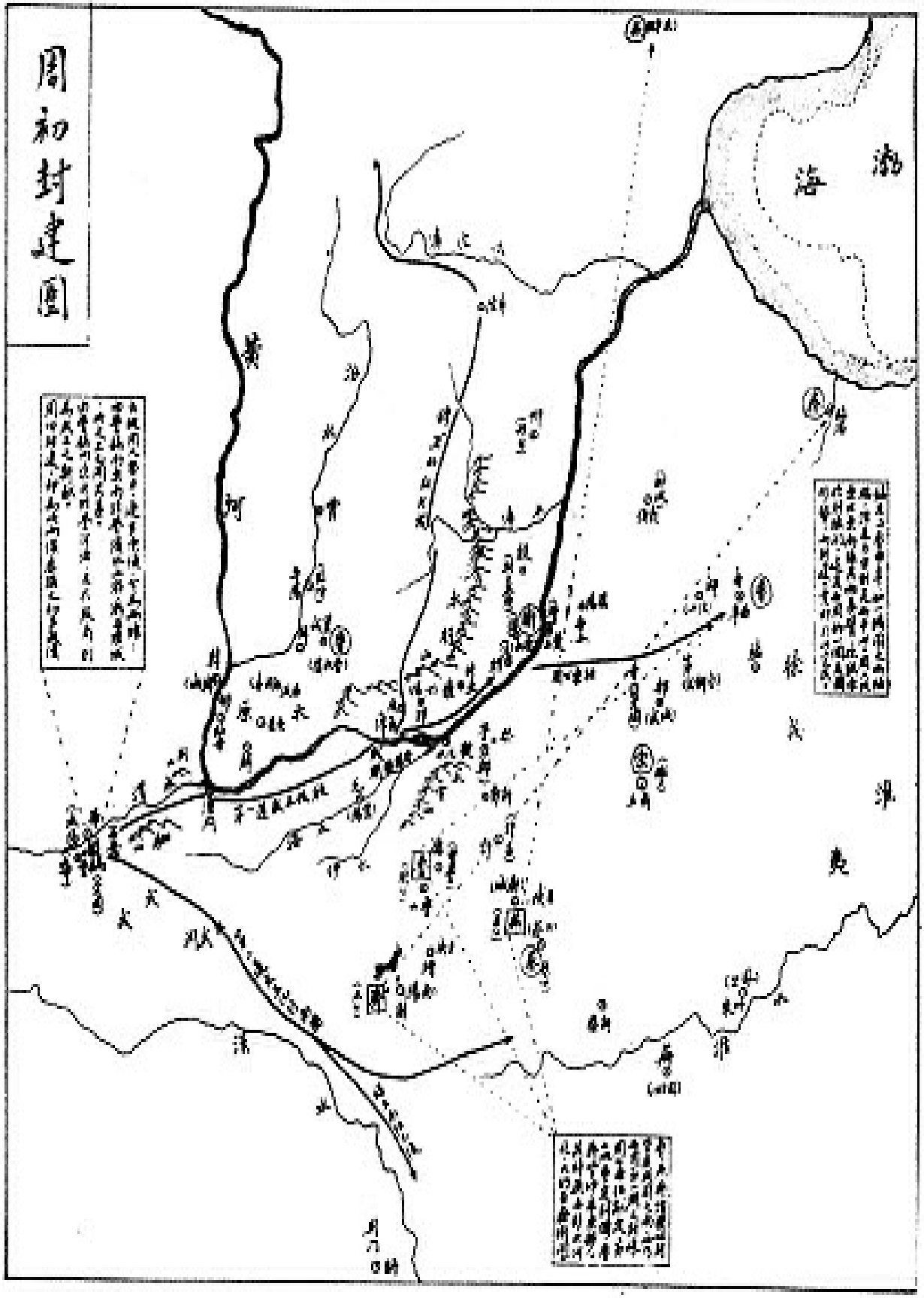
七、東都　周公又營洛邑為東都。置殷頑民焉。 殷遺民大部瓜分，即魯、衛、宋、洛邑是也。天子常自臨駐，以鎮攝東方，而與新封諸邦相聯絡。

此可謂周人的第二次封建。魯、齊諸國皆伸展東移， 其時燕亦移於河北，大約在齊、衛之間。鎬京與魯曲阜，譬如一橢圓之兩極端，洛邑與宋則是其兩

中心。周人從東北、東南張其兩長臂，抱殷宋於肘掖間，這是西周的一個立國形勢，而封建大業卽於此完成。 夏、殷之際，雖已有共主、諸侯之名分，然尙不能有如此强有力的建國形勢，故曰封建制度起於周代，實乃中國古史上一重要之進展也。史記三代世表謂：「自殷以前諸侯不可得而譜，周以來乃頗可著。」亦因殷以前所謂諸侯，大體僅為部族，不能如周室封建各國之文化規模耳。

> 左僖二十四年載富辰之言曰：「昔周公弔二叔之不咸，故封建親戚以蕃屛周。管、今河南鄭縣。蔡、今河南上蔡。後遷新蔡。又遷州來，今安徽壽縣。郕、山東汶上縣。霍、山西霍縣。魯、山東曲阜。衛、河南淇縣。後遷楚邱，今河南滑縣。又遷帝丘，今河南濮陽。毛、河南宜陽。聃、湖北荆門。郜、山東城武。雍、河南修武。曹、山東定陶。滕、山東滕縣。畢、陝西咸陽。原、河南濟源。酆、陝西鄠縣。郇、山西臨晉。文之昭也。邘、河南懷慶。晉、山西翼城。後遷曲沃，今山西聞喜。又徙絳，今曲沃。應、河南寶豐。韓，陝西韓城。武之穆也。凡河南輝縣。蔣、河南固始。邢、河北邢臺。後遷夷儀，今山東聊城。茅、山東金鄉。胙、河南汲縣。祭、河南鄭縣。周公之胤也。」又左昭二十八年載成鱄之言曰：「武王克商，光有天下，其兄弟之國者十有五人，姬姓之國者四十人。」荀子儒效則曰：「周公兼制天下，立七十一國，姬姓獨居五十三人。」左昭二十六年謂：「武王克殷，成王靖四方，康王息民，並建母弟，以蕃屛周。」 又昭九年亦云：「武王、成、康之建母弟。」此周初封建發展之大勢，其詳則不可得而說矣。

周公攝政七年，而始歸政於成王， 非成王至是始長，乃大局至是始定也。 於是周人傳子之制亦因而確定。 王氏謂因先有傳子之制而始封建，未窺周人政治上之偉大能力所在也。


周初封建圖
渤海
黃河
淮夷
徐夷

三　西周勢力之繼續東展

西周的封建，乃是一種侵略性的武裝移民與軍事佔領，與後世統一政府只以封建制為一種政區與政權之分割者絕然不同。因此在封建制度的後面，需要一種不斷的武力貫徹。 此種形勢，正如近代國家海外殖民，亦需有不斷的一種力量貫徹連繫其間也。若此種力量一旦消失，則全體瓦解矣。 周人立國，是一個坐西朝東的形勢。 任何一個國家，必有其立國之形勢。此種形勢須由國力來支撐。不斷用力支撐此種形勢，而求其强靭與擴大，即所謂「立國精神」與「立國理想」。相富於此種形勢之各項措施，即所謂「立國規模」。一個國家知有此形勢與規模而繼續不懈，此為國家之「自覺」。待此國家理想消失，精神懈靡，陷於不自覺之睡眠狀態，則規模漸壞，形勢日非，而國遂不國。 其國力的移動，大勢可分兩道。

第一道由陝西出潼關，向河、洛，達東都，經營黃河下流。此武王伐殷、周公東征之一線。

第二道由陝西出武關，向江、漢，經營南陽、南郡一帶，以及淮域。此文王化行南國之一線。

昭王南征不復，是周人勢力東展在第二線上之挫折。

穆王西征，是周人勢力東展在第一線上之擴大。

> 穆王西征之傳說，據穆天子傳所載，係自洛邑渡漳水，絕太行， 鈃山，即井鈃。 循滹沱，北征犬戎，依然為第一線之繼續伸展。其循而西行，恐不出陝西西北部，至遠及於甘肅。 秦、漢以後，中國一統，立國形勢大變，以前之向外發展，至是變成只在腹裏活動，與當時人之想像不合，故說古史者無意間都將地理方向倒了。一說到穆王西征，則想像其直去西域新疆。雖與古史眞相不合，亦見當時人自有其很深的國家理想與國家精神。

宣王中興，其力征經營者，依然是此兩路。

> 詩江漢，召穆公平淮夷也。詩常武，尹吉甫征徐戎也。此乃宣王之南征，循上述第二線。詩出車，南仲城朔方，伐玁狁、西戎。詩六月，尹吉甫伐玁狁至太原。 朔方、太原，大體均在今山西省南部黃河北岸。「方」，疑即「舜陟方乃死」之方山，近安邑。太原者，春秋昭元年：「晉荀吳敗狄於太原。」公羊云：「此大鹵也。」穀梁云：「中國曰太原，夷狄曰大鹵。」正指今解縣鹽池，則方與太原近在一地。 詩采芑，方叔征蠻荆也。 此詩之蠻荆，疑即指玁狁，非後世楚地荆州之蠻。號季子白盤記伐儼狁事，亦云「用政�didn方」，禹貢「荆、岐既旅」，又曰「導汧及岐，至於荆山，逾於河」，此荆山在陝西不在湖北。方叔征蠻荆，亦當在陝西、山西，不在湖北也。 此乃宣王之北征，循上述第一線。

周人勢力不斷向此兩路線展擴，而周人之封建事業亦遂不斷推進。

> 詩江漢，召虎徹疆土，錫山土田；詩崧高，封申伯邑於謝；詩烝民，封仲山甫於東方。據此諸詩，見西周封建工作，至宣王時，尚不斷在進展中。蓋封建即是周人之一種建國工作，不斷向東方各重要地點武裝移民，武裝墾殖，而周代的國家亦不斷

的擴大與充實。 相應於周人此種軍事政治之推進者，則尚有其「宗法制度」。必三者並觀，乃可以明瞭當時之所謂「封建」。

四　幽王見殺與平王東遷

西周三百年來之力征經營，其面向常對東南，不對西北， 因其時周人之敵，多在東南，不在西北也。 幽王遭犬戎之難，見殺於驪山下，似犬戎居地亦在周之東南。 或偏近西南，而非西北。

左傳昭公四年：「周幽為太室之盟，戎狄叛之。」此等戎狄正近在河南省西南太室山一帶，證一。犬戎由申侯召來，申在南陽宛縣， 漢書地理志。今河南南陽 城北二十里。有申城故址。宣王時申遷於謝，在今南陽稍南。大率其國在周東南千數百里。如犬戎在周西北，相距遼遠，申侯何緣越周附戎，戎亦何緣越周合申，形勢不合，證二。據鄭語，當時申、西戎、繒相結。左傳： 哀公四年。「楚人致方城之外於繒關。」則繒近方城，與申接壤，證三。幽王與申、繒、西戎之聯軍遇於驪山， 故驪戎國。證戎不在周之外而在內。此內外本是後人見解也。 其地在周鎬京與申、繒之間，證四。 鄭語，史伯之告鄭桓公曰：「四方之國，非王母弟甥舅，則夷狄。」亦華戎雜處，幽王前已然之證。

幽王既死，周室遂分裂。

竹書紀年： 見左傳昭公二十六年疏引。「申侯、魯侯、許文公立平王於申，虢公翰立王子余臣於攜。周二王並立。二十一年，攜王為晉文侯所殺。」此事史記失載。新唐書大衍曆議謂：「豐、岐、驪、攜，皆鶉首之分，雍州之地。」是攜乃岐、豐相近之地名。虢公立攜王，實為主持正義。許與申為同姓，故助平王。又今本紀年，同立平王者尚有鄭。鄭桓公為周司徒，見周將亂，早謀東遷。鄭武公娶申侯女，為夫人，曰武姜， 即鄭莊公之母。故鄭、申亦同謀。 鄭桓公死於驪山之難，而武公遂與申同護平王東遷也。魯乃周室東方封建最親、最主要之國家，故申、許、鄭三國乃假託其名義。 觀於平王東遷後，魯國採取不理態度，知以前決不主張立平王也。 晉文侯覬覦黃河西岸之土地，乃起兵殺攜王，自為兼幷。平王德其殺讎，而無力索還故土，立於申乃暫局，於是東遷洛邑。 史記不知其間曲折，謂平王避犬戎東遷。犬戎助平王殺父，乃友非敵，不必避也。又按：史公言幽王寵褒姒，褒姒不好笑，幽王舉烽，諸侯悉至，至而無寇，褒姒乃大笑；幽王為之數舉烽。及犬戎至，舉烽，諸侯救不至，遂殺幽王。此委巷小人之談。諸侯兵不能見烽同至，至而聞無寇，亦必休兵信宿而去，此有何可笑？舉烽傳警，乃漢人備匈奴事耳。驪山之役，由幽王舉兵討申，更不需舉烽。史公對此番事變，大段不甚了了也。 鄭武公則藉此幷虢自大，故曰：「周之東遷，晉、鄭焉依。」 左傳隱公六年。秦人亦乘機侵佔岐西地，與晉連壤通好。此乃西周東遷時西方一部分諸侯情勢之大概。

及平王東遷，以弒父嫌疑，不為正義所歸附，而周室為天下共主之威信亦掃地以盡，此下遂成春秋之霸局。

平王宜臼乃申侯甥，申侯為其甥爭王位，故聯犬戎殺幽王。凡擁護平王諸國，如許、申、鄭、晉、秦、犬戎等，皆別有野心，形成一非正義之集團，為東方諸侯所不齒。因此周室東遷後，政令亦驟然解體。

第二編　春秋戰國之部

第四章　霸政時期 春秋始末

西周末葉，中國已有明確可據的編年歷史記載。

> 史記三代世表：「孔子因史文，次春秋，紀元年，正時月日，蓋其詳哉。至於序尚書，則略，無年月；或頗有，然多闕，不可錄。故疑則傳疑，蓋其愼也。」今按：春秋託始魯隱公元年，實周平王四十九年，而史記三代世表則始於西周共和元年，相距百十有九年。史公既極稱孔子傳疑之愼，則史公記年自必有所本。故知中國古史紀年，至遲造始於西周末葉，必已明確可依據也。 惟不得據此謂西周共和以前必無明確年歲。如史記魯世家載伯禽以下諸君年數是也。豈有魯室已有諸君年歲之記載，而周天子王家顧無之？蓋因史文散佚，史公未之見。史公既師孔子之愼，故遂不之論耳。

孔子作春秋，則為中國第一部完整的編年史，後世卽名此時期為「春秋時期」。

一　春秋年歷及分期

春秋時期可以說是東周史之第一段落。此段落約占三百年。

> 春秋自魯隱公元年迄魯哀公十四年，凡二百四十二年。左傳記載史事較春秋為明備，又下續至哀公二十七年終，凡二百五十五年。若自周平王東遷一幷計入，共三百零三年。

此三百年的歷史，可以稱為「霸政時期」的歷史，仍可本此分三段落：

一、霸前時期　迄魯莊公八年， 翌年齊桓公立。 凡八十五年。

二、霸政時期　自魯莊公九年 齊桓公元年。 起，迄魯襄公十五年， 晉悼公卒。 凡一百二十八年。

三、霸政衰微時期 卽大夫執政期。 凡九十年。

附春秋時期周室帝系表

（五一）

（一三）平王——（　）——（一四）桓王（二三）——（一五）莊王（一五）——（一六）僖王（五）

平王四十九年，（即魯隱公元年）春秋始。

十一年齊桓公立。

（一七）惠王（二五）——（一八）襄王（三三）——（一九）頃王（六）——（二〇）匡王（六）

二十一年，齊桓公盟　九年，齊桓公卒。

楚屈完於召陵。

十四年，楚敗宋襄公於泓。

二十年，晉文公敗楚於城濮。

（二一）定王

十年，楚莊王敗晉於邲。

（二二）簡王（一四）——（二三）靈王（二七）——（二四）景王（二五）——（二五）悼王（一）

十一年，晉厲公　十四年，晉悼公卒。

敗楚於鄢陵。

二十六年，諸侯盟於宋弭兵。

（二六）敬王（四四）

十四年，吳入郢。

三十八年，吳會諸侯於黃池。

（七）

（二七）元王——（二八）貞定王

三年，越滅吳。

元年（即魯哀公二十七年），

左傳終。

以下為戰國。

三十九年，（即魯哀公十四年）春秋終。

二　霸前時期之形勢

周室東遷，引起的第一個現象，是共主衰微，王命不行。

平王崩，魯不奔喪。桓王二十餘年，五聘魯。 魯為東方姬姓諸侯之宗國，平王之立，魯蓋不之擁戴，王室命令因此不行於東諸侯。故桓王繼位，乃竭意聯歡於魯也。鄭莊公射桓王中肩。 平王之東，以晉、鄭諸國相狼狽，惟至平王晚年，似有轉親號國之意。（殆惡鄭之專。）故左傳謂：「王貳於虢，鄭伯（莊公）怨王，王曰：『無之。』周、鄭交質。」及平王卒，周人終用虢公，與陳、蔡、虢、衛伐鄭，為鄭所敗。蓋王室既東，亦漸有意轉變其往日之地位與關係，而卒於不能自拔也。虢於惠王二十二年為晉所滅，申則於莊王時為楚所滅，自是王室益不振。

王命不行下引起的第一個現象，則為列國內亂。

魯為周室所封東方最親、最有地位之諸侯， 史記謂：「成王命魯得郊祭文王，有天子禮樂，以褒周公之德。」禮記明堂位則謂：「成王以周公有勳勞於天下，是以命魯公世世祀周公以天子之禮樂。」其說信否不可知，要之魯在東諸侯中，實居首領之地位，則可斷言也。惟周室之東，魯即表示不擁戴之態度。 此以平王得政之來歷言之，亦不可為非，惟魯、衛諸邦亦並不能對王室有所盡力匡正。而不久魯亦內亂，桓公以弒兄 隱公。自立， 鄭首先承認。於是列國篡亂相乘。宋華督弒殤公， 桓二年。晉曲沃伯殺哀侯， 三年。陳公子佗殺太子免自立， 五年。曲沃伯又弒小子侯， 七年。鄭祭仲逐昭公立厲公， 十一年。復逐厲公納昭公， 十五年。衛逐惠公， 十六年。鄭高渠彌弒昭公， 十七年。齊襄公殺魯桓公， 十八年。前後十九年之內，禍變迭起有如此。

王命不行下引起的第二個現象，則為諸侯兼幷。

見於春秋國數凡五十餘。 見公羊疏。若並見左傳者計之，有百七十國。其中百三十九國知其所居，三十一國亡其處。 此據晉書地理志。然舉其大者，不過十餘。 史記十二諸侯年表為魯、衛、齊、晉、楚、宋、鄭、秦、陳、蔡、曹、燕、吳。（索隱：「篇言十二，實敍十三。」）據顧棟高春秋大事表所載，楚幷國四十二、晉十八、齊十、魯九、宋六，其他不具舉。

又自列國內亂、諸侯兼幷下引起一現象，則為戎狄橫行。

當時中國本為一種華、夷雜處之局。

舊說東夷、南蠻、西戎、北狄，各遠居四裔，而諸夏在中原；此觀念殊不可恃。當時蓋為一種華、夷雜處的局面。 如左文九年秋：「楚自東夷伐陳」，似東夷在陳、楚間。魏策：「楚破南陽九夷」，則九夷在南陽。陸渾蠻在伊、洛上源，故晉荀吳欲滅陸渾，先有事於三塗。哀四年夏，楚謀北方，襲梁，圍蠻氏。隱二年春，「公會戎於潛」；（今山東曹縣境）秋，「公及戎盟於唐」。（今山東魚臺縣）僖二十四年，王子帶以狄人伐王。上舉諸例皆可見。

而此局面自始即然，亦並非自周王室東遷，四裔異族乃始交侵而入中國。 此觀上篇論周人封建真相便知。

蠻、夷、戎、狄亦非四種絕不同的民族，故蠻夷可兼稱。 楚武王自謂「我蠻夷也」。戎狄、 管仲云：「戎狄豺狼。」魏絳云：「戎狄荐居。」夷狄、 燕策有「北夷」。蠻戎， 春秋有「戎蠻子」。皆可兼稱。

諸夏與戎狄亦多種姓相同，如晉獻公娶大戎狐姬， 生重耳，即晉文公。又娶小戎子， 生夷吾，即晉

惠公。又娶驪戎女驪姬，則戎有姬姓， 時人謂「同姓相婚，其生不蕃」，遂以晉文公為異徵。又齊靈公有戎姬。又有子姓。姜戎自稱四岳之後。 左傳襄公十四年。國語富辰曰：「盧有荊嫣」， 韋昭曰：「盧，嫣姓國。荊嫣，盧女，為荊夫人。」春秋稱盧戎， 楚滅之，為盧邑。漢置中盧縣，屬南郡。是戎亦有嫣姓。左傳子魚曰：「任宿、須句、顓臾，風姓也，實司太皞與有濟之祀以服事諸夏。」則此諸族，當時亦目為夷，不與諸夏伍。

華、夷通婚，尤為習見。 周襄王娶狄后。齊桓三夫人，曰王姬、徐嬴、蔡姬。徐則當時目為夷者。晉獻公娶戎女，已見前。晉文公娶叔隗，以季隗嫁趙衰，生子盾，隗係北戎姓也。潞子嬰兒之夫人，乃晉景公姊。呂相謂：「白狄，我之婚姻。」趙襄子姊為代（北狄）王夫人。狐犯為晉文公外舅，其子狐毛、狐偃，偃子射姑，即賈季，晉亂仍奔狄。

因此華、戎聯盟之事亦屢見。 郤之役，晉有姜戎。鄢陵之戰，楚有東夷。齊、衛、魯、鮮虞聯師伐晉。尤著者，則如申、繒、西戎聯師殺幽王。

所謂諸夏與戎狄，其實只是文化生活上的一種界線，乃耕稼城郭諸邦與游牧部落之不同。

當時華、戎分異，自生活上言，則如姜戎氏云：「我諸戎飲食衣服不與華同」是也。 左襄十四年。自言語上言，則如姜戎氏又稱「言語不達」，史記由余「其先晉人，亡入戎，能晉言」是也。自禮服上言，則如平王東遷，辛有適伊川，見被髮而祭於野者，曰：「不及百年，此其戎乎？其禮先亡矣！」孔子曰：「微管仲，吾其被髮左衽矣！」是也。自戰事上言，則如鄭人與北戎戰，曰：「彼徒我車」是也。凡此諸別，言語一項似不重要。齊、楚南北方言即不同。至生活、禮服諸端，其重要關鍵，實在耕稼與游牧之別。故曰：「狄之廣莫，於晉為都。」 左莊二十八年。又曰：「戎狄荐居，貴貨易土，土可賈。」 左襄四年。國語謂「與之貨而易其土」。惟其為耕稼的社會，故有城郭、宮室、宗廟、社稷、衣冠、禮樂、車馬、貨賄，此則為諸夏。惟其為游牧的社會，故無上述城郭、宮室諸文物，而飲食、衣服種種與諸夏異，而成其為蠻夷戎狄。耕稼與游收，只是一種經濟上、文化上之區別，故曰：諸夏用夷禮則夷之， 如春秋僖二十七年杞桓公來朝，用夷禮，故曰「子」。乃禹後也。夷狄用諸夏禮則諸夏之。 如楚自稱「蠻夷」，其後與於中原諸侯之會盟，蓋不復有以蠻夷視楚者。

西周封建，本為一種耕稼民族之武裝拓殖。 此已詳前篇。又樂記謂：「武王既克殷，未及下車而封黃帝之後於薊，封帝堯之後於祝，帝舜之後於陳；下車而封夏后氏之後於杞，封殷之後於宋。」蓋耕稼城郭之國，本已先周而有。周人不能盡滅之，以與周之諸侯並存；而此諸邦亦力不敵周人，認為共主，以天子禮奉事之。

除卻錯落散處的幾十個 乃至百數十個。 城郭耕稼區域以外，同時還存有不少游牧部族縱橫出沒，只不侵犯到城郭諸邦的封疆以內，雙方可以相安無事。現在則乘城郭諸邦之內外多事而來肆其侵擾。

舉其著者，如隱九年，北戎侵鄭。 鄭伯曰：「彼徒我車。」是戎皆步卒。如舊說，北戎在無終，（今河北玉田西）不能遠侵及鄭；敗後亦將不獲仍返故居。桓六年，北戎伐齊。莊十八年，公追戎於濟西。 此戎東侵齊、魯，南侵鄭，居地蓋略可推。三十年，山戎病燕。 此當為南燕，與宋、衛地相近，即在今黃河北岸。舊說謂在薊、（今河北北平）易，（今河北雄縣）亦非。三十一年，齊伐山戎。 公羊傳：「齊侯來獻戎捷，旗獲而過我。」正義：「凡言『過』，謂道所經過。」齊伐山戎過魯，則此山戎不在齊北。三十二年，狄伐邢。 閔元年，齊救邢。閔二年，狄入衛。 僖元年，邢遷夷儀，齊師、宋師、曹、師城邢。二

年，諸侯城楚邱，封衛。 其時狄勢正盛，又滅溫、伐齊、伐魯、伐鄭、伐晉，並蹂躪王室。自今山西迄河北、河南、山東諸省，皆其所出沒。蓋閔、僖之世狄最盛。

當時諸夏所最感威脅者，南方有抱帝國主義兼幷政策之楚國。

楚之先亦顓頊後， 史記楚世家。始起在漢水流域丹、淅二水入漢處，曰丹陽。 依宋翔鳳過庭錄所考。至楚武王始大， 武王立在周平王三十一年。自謂：「我蠻夷也。今諸侯皆為叛，相侵，或相殺，我有敝甲，欲以觀中國之政。」於是自號武王。漢陽諸姬，楚實盡之。地方千里，最為當時強國。

北方有抱掠奪主義的山中之北戎。

此種戎狄，大部在黃河北岸太行山脈中，故曰山戎。其戰鬪皆徒步。又稱北戎者，據當時中原諸夏之稱呼。後人以見有「北」稱，遂謂必遠在北塞之外，此皆以後代眼光讀古史之誤也。

故云：「南夷與北狄交，中國不絕若線。」 語見公羊傳。

在此形勢下，產生齊桓、晉文之霸業。

三　齊桓晉文之霸業

霸者標義，大別有四。

一、尊王。　穀梁傳葵丘之盟，「壹明天子之禁」。當時霸者號令，即替代已衰之王權也。周王使宰孔賜齊侯胙，命「無下拜」，齊侯卒為下拜。 僖九年。 管仲平戎於王，「王以上卿禮饗之，仲辭，受下卿之禮而還。」 僖十二年。此皆當時齊桓、管仲竭力尊王之表示。

二、攘夷。

三、禁抑篡弑。　凡某國遇篡弑，同盟諸國互不承認，並出兵平亂，另立新君。葵丘盟辭：「毋易樹子，毋以妾為妻，毋使婦人與國事」，皆為此發。

四、裁制兼幷。凡在同盟，互不侵犯，有爭端，請於盟主，公斷。某國遇外寇，同盟諸國出兵相救。葵丘盟辭：「毋壅泉，毋遏糴」，皆為此發。

正為針對上列時代病之特效藥。

自周室東遷，西周封建一統之重心頓失，諸侯如綱解紐，內 篡弑。 外 兼幷掠奪。 多事，亟亟不可終日。自有霸政，而封建殘喘再得苟延。霸政可以說是變相的封建中心。其事創始於齊， 其霸業之大者，為伐山戎、救燕、存邢

衛、伐楚、盟於召陵，定襄王之位。贊助於宋，而完成於晉。其霸業之大者，為納襄王、殺王子帶、（召狄攻周者。）救宋、敗楚城濮、召周天子盟於踐土。

齊桓會諸侯十五次，宋每次必預。其次為魯、鄭、陳三國，各得十次。又次為衛，得九次。又次為曹、許，各得七次。其間尤以齊、魯、衛、曹、鄭、宋六國，可謂諸夏之基本結合。此為諸夏結合之第一期，大率在東部與中部，乃黃河下流東部一帶及黃河中游南岸之結合也。晉自曲沃篡位，專務侵吞，其實平王之東，晉已開始為兼并之野心企圖。曲沃篡位，正從晉人向外作非義之兼并所引起。齊桓會盟，晉人不預。然晉國內部爭篡迭起，晉公子重耳逃亡在外，遍歷齊、宋、曹、衛、鄭諸國，南至楚，西至秦，而返國得位。其在外及見齊桓、宋襄，既熟知天下大勢，返國後乃一變晉國以前之態度，晉滅同姓國極多，然皆在獻公前。參加諸夏集團，而為齊、宋霸政之代興。自是霸業常在晉。由襄、（禦秦、侵鄭，又敗狄。）靈、成、景、（為楚敗於郯。）厲，（勝楚鄢陵。）而至悼，抗楚和戎，復霸。平公立，與楚平，弭兵。此為諸夏結合之第二期，東部、中部之外，又加入中北部，即黃河中游之北岸也。

齊在臨淄，太公封營丘，六世徙薄姑，七世徙臨淄，地望皆近，即今山東臨淄縣也。東負海，魚鹽蠶桑，已樹富強之基。惟西南適值魯、衛諸邦，為姬姓主要國家，文化既較高，與齊關係亦密，齊於道義及勢力兩方，皆無法并吞。齊孝公伐魯，魯使展喜犒師，曰：「魯人何恃？」曰：「恃先王之命。昔周公、太公股肱周室，夾輔成王，盟曰：『世世子孫，無相害。』恃此不恐。」齊竟回師。柯之盟，曹沫劫桓公反魯侵地，桓公亦卒聽管仲諫許之。周天子以南陽賜晉，陽樊不服，圍之，或呼曰：「此誰非王之親姻，其俘之耶？」乃出其民。此可見當時諸夏間之關係。惟楚曰：「我蠻夷也」，坦白主兼并，到底因此失諸夏同情，不能心服，而楚之勢力亦終難北進。齊桓既於國內篡弒紛亂中得國，故轉而創建霸業。宋為周室之賓，先朝勝國，其勢最孤，又處四戰之地，入春秋以來，內亂外患更迭相乘，無時或息，故贊助齊桓，獨出誠意。齊桓亦屬其太子孝公焉。惟宋國四圍，無可發展，其勢本弱，故謀霸不成，為楚所敗。晉人自稱：「居深山之中，戎狄之與鄰」，滅國既多，國力已強。然重耳出奔，狄人勢力已瀰漫於晉之四周。晉文公初居蒲，又從狄君田渭濱，是「奔狄」在晉西。在狄十二年，去狄，行過衛，是「去狄」在晉東。晉國不啻在狄懷抱。其所至如齊桓、宋襄，優禮有加者，皆有志搏結諸夏以成霸業者也。如衛、曹、鄭諸國，凡不禮於重耳者，皆目光短淺，惟力是從者也。楚既野心勃勃，秦亦刻意東伸。韓原之敗，秦始征晉河東。左傳。楚之圍宋，曹、衛、鄭諸國皆已折而入於楚矣。晉非圖霸，亦幾不能自全。圖霸則可挾諸夏之力以抑楚、秦，而吞狄自廣也。

惟齊桓僅能阻止狄勢不侵入大河之南岸。孔子曰：「微管仲，吾其披髮左衽矣！」其時苟非諸夏之大團結，則狄患不可設想。管仲告桓公：「戎狄豺狼，不可厭也；諸夏親暱，不可棄也。」實為當時一最重要之觀念，可以使歷史命運為之轉變，故孔子力稱管仲之仁。

北岸自邢、衛淪陷，諸夏勢力竟難復興，而晉、狄鬬爭，遂為當時一要事。

僖二十七年，晉人作三行以禦狄。此在勝城濮後，以狄皆步卒，便於山險，故晉亦編練步軍也。三十三年，狄伐晉，晉侯惠公。獲白狄子。此在文公死之翌年，晉雖倖勝，而元帥先軫死之。宣十一年，郤成子求成於眾狄，眾狄疾赤狄之役，遂服於晉。據此狄人雖各分部落，而亦戴共主，別成系統，故得與諸夏抗衡。此下狄勢遂衰。十五、六年，晉景公滅赤狄。潞氏、甲氏及留吁。成三年，伐廧咎如。自是上黨為晉有。襄四年，晉悼公和諸戎。魏絳謂：「戎狄荐居，貴貨易土。」可見其時戎狄尚是游牧，而其勢猶强，故絳曰：「戎狄事晉，四隣震動。」是後有肥、鮮虞、鼓、中山，皆為晉所逐滅。昭十二年晉伐鮮虞，入昔陽。滅肥。又十五年，伐鮮虞，圍鼓。二十二

年，滅鼓。杜注：「樂平沾縣東有昔陽城。昔陽，鼓都。」「鉅鹿下曲陽縣西有肥累城，今正定東。」此諸狄包赤狄之北，舊說謂是白狄，因前赤狄已滅，而推測言之。惟狄是否只分赤、白，殊無據。在太行山東麓平地，且亦儼然漸趨於城郭耕稼化矣。晉既廓土於羣狄，其勢力日漸東伸，遂與齊接壤，而以前邢、衛故土淪沒於戎者，至是乃重歸諸夏之統治。

大體西自河、渭之間，東達太行山兩麓，黃河北岸，皆為頑強之羣狄所出沒，其勢又時時越大河而南。諸夏得齊桓、晉文之霸政而稍稍抑其兇焰，毒貝為春秋時期華、戎交鬧一極劇烈之戰陣。

晉人所以能勝此廓清覃狄之重任者，一則因久為諸夏盟主，自文公至平公，凡八世。多得貢賦，國力充盈。

參加聯盟諸國，在內可保持政府之安寧，亂臣賊子有所顧忌，不敢輕行篡弒。在外可保國際之平衡，相互間不得輕啟釁端，有事付之仲裁，以和平為職志。是為聯盟國應得之權利。其義務則如國際間之服役，一國有寇患，各國在霸主領導下會師戍守，或助城築，及共同作戰。每逢盟主出師，例得向同盟國乞師。平時則需對盟主納相當之貢幣。諸侯官受方物，諸侯官司各於齊受其方所當貢天子之物，齊桓責楚：「爾貢包茅不入」，即責其貢周天子以方物也。始見於僖七年齊桓寧母之盟。「黃人不歸楚貢，楚伐之。」僖十一年。其後諸夏亦以貢幣輸盟主。晉文、襄之伯，令諸侯：「三歲而聘，五歲而朝，有事而會，不協而盟。」昭三年鄭子太叔語。其後朝、聘彌數，故乃「歲一聘，問歲一朝，再朝一會，再會一盟。」昭十三晉叔向語。朝、聘既數，而幣亦日重。晉范宣子為政，子產寓書告以幣重。襄八年。平丘之會，子產爭貢賦多寡，自日中至於昏。昭十三年。魯之於晉，「職貢不乏，玩好時至，府無虛月。」襄二十九年女叔侯語。子產謂：「用幣必百輛，百輛必千人。」昭十年。此其大概也。

一則晉自獻公以來，即不畜羣公子。獻公聽士蔿說，盡誅羣公子。在惠王八年。故晉大夫多用異姓，得因材器使，較之魯、衛、齊、宋諸邦多用宗臣者為優。

晉文公以下，諸卿位次屢有更易，故其臣各務於以事功顯。惟自厲公見弒以後，大夫漸強，史記趙世家。平公後益甚。韓、趙、魏、范、中行、知氏稱「六卿」，皆非公室也。

一面北方的狄患逐次解除，一面南方的楚人亦逐漸覺悟，亦可說是逐漸同化。改變其以前極端的武力兼幷主義，即「我蠻夷也」的主義。而漸次要求加入諸夏之集團。

楚莊王滅陳縣之，以申叔時諫，乃復陳。既克鄭，亦退而與之平。既敗晉於邲，其圍宋，宋人告以「易子而食，析骸而爨」之實況，亦退師與盟而反。其時楚人意態已與前不同。

宋向戌提倡弭兵，晉、楚交懽，城郭諸邦的和平聯盟益形擴大。

此可謂諸夏結合之第三期，於東、中、北三部以外，又加入中南部，即南方之中部，江、漢流域之楚國也。自有此弭兵之會， 在襄二十七年。 而諸夏得一相當時期之和平。宋自襄十二年 楚公子貞侵宋。至定十五年， 鄭罕達伐宋。凡六十五年。魯自襄二十五年 齊崔杼伐北鄙。至定七年， 齊國夏伐西鄙。凡四十五年。衛自襄二十三年 齊侯伐衛。至定七年， 齊侵衛。凡四十七年。曹自襄十七年 衛石買伐曹。至定十二年， 衛公孟彄伐曹。凡五十九年。鄭自襄二十六年 楚子、蔡侯、衛侯伐鄭。至定六年， 魯定公侵鄭。凡四十三年。均不被兵。

總觀當時霸政，有二大要義：

一則為諸夏耕稼民族之城市聯盟，以抵抗北方遊牧部落之侵略，因此得保持城市文化，使不致淪亡於游牧之蠻族。

二則諸夏和平結合以抵抗南方楚國 西方秦國。 帝國主義者之武力兼幷，因此得保持封建文化，使不致卽進為郡縣的國家。

其大勢為文化先進諸國逐次結合，而為文化後進諸國逐次征服。 如晉代齊，楚代晉，吳、越代楚，最後統一於秦。

同時文化後進諸國，雖逐次征服先進諸國，而亦逐次為先進諸國所同化。 此為第二種衝突之消解。

其文化落伍諸部族，則逐次消減，或逐次驅斥。 此為第一種衝突之消解。

在此進展中，諸夏結合之團體亦遂逐次擴大，為中國逐次形成中央大一統郡縣國家之醞釀，而上古史亦逐次宣告結束。 第一、第二、第三期結合已於前言之，第四期則加入吳、越。吳、越本東南方小蠻夷，武力卽勝，轉慕文事，亦爭為諸夏盟主，於東、中、南、北諸部外又加入東南部，即長江下流是也。自戰國秦孝公後，秦人又漸次加入諸夏團體，為第五期；又加入西中部，即河、渭流域是也。

四　霸政衰微後之大夫執政

霸政衰微，變而為大夫執政。大夫執政，一方面可說為封建制度繼續推演所產出，一方面亦可說是封建制度卻因此崩倒。

封建初期的國家，其先只限於一個城圈。

此即所謂「國」。國有三訓：周禮：「惟王建國」，「以佐王治邦國」，「大曰邦，小曰國」，是也。齊語：「參其國而伍其鄙」，國指郊以內，鄙指郊以外，是也。又周禮小司徒：「稽國中及四郊、都鄙之夫家」，質人：「國中一旬，郊二

旬，野三旬」，城中曰國，是也。此三義可會為一義，即一國只限於一城是也。 魯頌閟宮：「錫之山川，土田附庸。」左定四年，衛祝佗謂：「分之土田陪敦。」召伯虎敦：「余考止公，僕墉土田。」附庸、陪敦、僕墉，乃一事。然則西周初封，惟周、召大國始許有附墉，即一國可以不止一城圈。

因此當時的中國， 其實大體只限於今豫、魯、晉、燕、陝、鄂、皖、吳諸省，而猶非其全部。 可以有近二百國。 春秋大事表幷古國計，凡二百有九。

其時列國人口極少， 閔公二年：「衛為狄滅，遺民七百有三十人，益之以共、滕之民為五千人，諸侯為立戴公以廬於曹。」僖十八年：「梁伯益其國而不能實，秦取之。」梁君以擴城而無民以實之，梁民以譌言而遽潰，梁竟以亡，則梁之戶口可知。 曠地極多， 封疆郊關之外皆成棄地，此即戎、狄所由出沒，華、夷所由雜處也。左襄四年，魏絳稱虞人之箴曰：「茫茫禹迹，畫為九州，經啟九道，民有寢廟，獸有茂草，各有攸處，德用不擾。」此蓋於茂草之中，經啟九道以通往來。故周語單襄公謂周制「列樹以表道」，道路非列樹表明，即茫茫不可辨。「司空不視塗」，即道茀不可行。「膳宰不致餼，司里不授館」，即行李有困乏之患。 故各國亦常見遷徙。

如衛、晉、楚、 自丹陽遷郢，（江陵）遷鄀。（宜城） 蔡、許、 自許遷葉，遷夷，遷白羽，（內鄉）遷容城。（葉縣） 鄭、齊、吳、 自梅里（無錫）遷姑蘇。（吳縣） 秦 （見後。） 諸國，不勝舉。亦有以外力強遷者，如齊師遷紀邢、鄑、郚； 莊元。宋人遷宿； 莊十。齊人遷陽； 閔二。晉遷陸渾之戎於伊川 僖二十二年。之類。

以後人口漸繁殖，國家規模日擴大，不僅對舊的有吞幷，對新的亦有城築。

春秋二百四十二年，魯凡城二十四邑，惟郿一邑書「築」，其二十三邑曰「城」。 見舊唐書禮儀志。 「築」者增舊，「城」者新立。春秋書「築」八，書「城」二十三，而定、哀之間凡八城邑，則國家規模之擴大，彌後而彌烈也。

於是列國遂各自分封其大夫。

春秋初，大夫尚無世爵，其後漸有賜氏。

隱、桓時大夫賜氏者尚少， 國君之子為大夫者稱「公子」，公子之子為大夫者稱「公孫」，其次（公曾孫以下）只稱名，如魯在隱、桓之間有無駭、柔挾是也。 無駭卒，羽父為之請族，公命以字為展氏。 公子展之孫。 眾仲曰：「天子建德，因生以賜姓， 如舜居嬀汭，姓嬀氏。 胙之土而命之氏。」 古孝經緯：「古之所謂氏，即國也。」禹貢「錫土姓」，土即氏。「諸侯以字為謚，因以為族。官有世功，則有官族。邑亦如之。」可見世卿、采邑和氏族，乃相聯並起之事。 大夫有氏，即有世襲封邑如小國矣。 於是魯有仲孫、叔孫、季孫、臧孫，齊有高氏、國氏、崔氏、陳氏，衛有孫氏、寧氏，晉有欒氏、郤氏、韓氏、趙氏、魏氏，鄭有罕氏、駟氏、游氏，皆世卿也。

漸稱「子」。

僖公以前，大夫並以伯、仲、叔、季為稱， 三桓如共仲、僖叔、成季。 雖貴不稱「子」。僖、文以後，晉、齊、魯、衛之執政皆稱「子」。鄭間稱之，餘則否。 魯惟三家稱「子」，餘亦否。

稱「子」則即為封君矣。 其後學者稱「子」，如孔子是也。又後學者之門人稱「子」，如有子、曾子、樂正子是也。 於是原先的侯國，儼然如一新中央，而大夫采邑則儼然成一小侯國，所以說是西周封建的繼續推進。

又因當時聯盟各國，會聘頻仍，諸侯畏勞，常使卿大夫代行。

會有三例：一曰「特會」，兩君相見也。初諸侯特會， 多在隱、桓以前。 次大夫特會諸侯， 多在文、宣以後。 又次大夫特會大夫。二曰「參會」，三以上為參。三曰「主會」，伯者主之。初諸侯主會，始自齊桓北杏之會。次大夫主諸侯之會，自鍾離之會始。 先有大夫特會，乃有大夫主會。 又次則大夫主大夫之會，而諸侯高拱不預矣。

卿大夫既有外交，往往互相援結，漸漸形成大權旁落之勢，於是大夫篡位，造成此後戰國之新局面。

魯大夫逐君始於昭公。宣公時，季氏始專政。定公時，則家臣有囚大夫者。晉卿專政始襄公。 襄元在魯僖三十三年。 鄭卿自僖公之立，始見於傳。 僖元在魯襄三年。

五　春秋時期之一般文化狀態

春秋二百四十二年，一方面是一個極混亂緊張的時期；但另一方面，則古代的貴族文化，實到春秋而發展到它的最高點。春秋時代常為後世所想慕與敬重。

大體言之，當時的貴族，對古代相傳的宗教均已抱有一種開明而合理的見解。 左傳所記天道、鬼神、災祥、卜筮、夢等事蹟雖多，然當時一般見解，實已不見為十分迷信。所謂「天道遠，人道邇」、「鬼神不享非禮」等諸觀念，已普遍流行。

因此他們對於人生，亦有一個清晰而穩健的看法。

當時的國際間，雖則不斷以兵戎相見，而大體上一般趨勢，則均重和平，守信義。 因此能造成國際間的和平團體，繼續歷有二百年之久；而當時的國際公法，亦極為高明可貴。

外交上的文雅風流，更足表顯出當時一般貴族文化上之修養與瞭解。 當時往往有賦一首詩，寫一封信，而解決了政治上之絕大糾紛問題者。左傳所載列國交涉辭令之妙，更為後世豔稱。

即在戰爭中，猶能不失他們重人道、講禮貌、守信讓之素養，而有時則成為一種當時獨有的幽默。 一披讀當時諸大戰役之記載，隨處可見。 道義禮信，在當時的地位，顯見超出於富強攻取之上。 此乃春秋史與戰國史絕然不同處。

左傳對於當時各國的國內政治，雖記載較少， 此指涉及一般平民社會者而言。 而各國貴族階級之私生活之記載，則流傳甚富。 一部左傳，盡於列國君卿大夫私生活之記載，以及其相互間之交涉。（即是內政與外交。）故可稱當時十足是一貴族社會也。

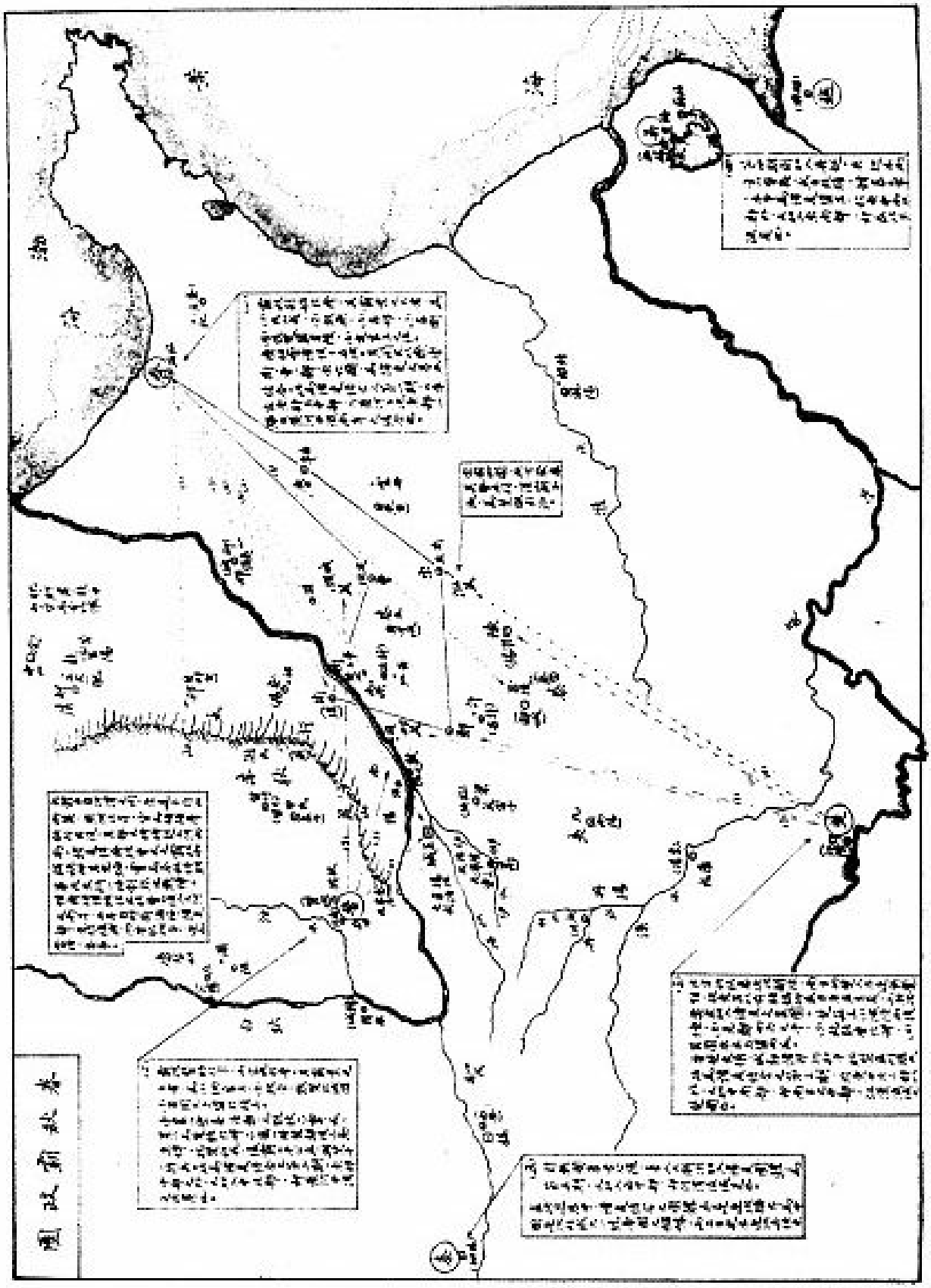
他們識解之淵博， 對於古代歷史文化的遺傳之認識與闡發。 人格之完備， 對於實際政治、人事問題之應付與理想。 嘉言懿行，可資後代敬慕者，到處可見。 亦復普遍於各國，幾乎稍有名的幾國，均有他們極可敬慕的人物。

春秋時代，實可說是中國古代貴族文化已發展到一種極優美、極高尚、極細膩雅緻的時代。

貴族階級之必須崩潰，平民階級之必須崛興，實乃此種文化醞釀之下應有之後果。

此下戰國興起，浮現在上層政治的，只是些殺伐戰爭，詭譎欺騙，粗糙暴戾，代表墮落的貴族；而下層民間社會所新興的學術思想，所謂中國學術之黃金時代者，其大體還是沿襲春秋時代貴族階級之一分舊生計。精神命脈，一氣相通。因此戰國新興的一派平民學，並不是由他們起來而推翻了古代的貴族學，他們其實只是古代貴族學之異樣翻新與遷地為良。

此是中國文化一脈相承之淵深博大處。



第五章　軍國鬪爭之新局面 戰國始末

春秋以下，　自周貞定王二年，即魯悼公元年始。　迄於秦始皇二十六年統一告成，其間共二百四十六年，後世目為「戰國時期」。

一　戰國年歷及分期

本時期的歷史記載，因秦廷焚書，全部燬滅。西漢中葉司馬遷為史記，已苦無憑。

> 史記六國表自序曰：「秦既得意，燒天下詩、書，諸侯史記尤甚，為其有所刺譏也。其後詩、書復見。　此以流布民間，故雖經秦火而未絕，春秋及左傳等皆幸存。而史記獨藏周室，以故滅。　此云「藏周室」者，乃以偏概全之辭，當時各國史記各藏其國之政府，而民間無流傳，故一火而滅也。　獨有秦記，不載日月，其文略不具，然亦有可頗采者。余因秦記，踵春秋之後，起周元王，表六國時事。」按：史公本秦記表六國時事，本屬不得已。惟秦自孝公以前，僻在雍州，不與中國諸侯之會盟，中國諸侯以夷翟遇之。　此亦史、記語。其時秦與東方各國交涉既疏，故秦記載東方事必略而不免於多誤。今六國表於秦孝公前幾於無事可載者以此。至宋司馬光為通鑑，託始周威烈王二十三年，自左傳終至通鑑始，中間缺去六十四年，無詳確之編年史。又通鑑雖託始周威烈二十三年，而記載殊疏略，至周顯王三十五年　魏、齊會徐州相王之歲。　以下，記載始可得而詳。故顧炎武日知錄謂此一百三十三年，史文缺佚，考古者為之茫昧也。

晉代　太康時。　於汲縣古冢　當時考知係魏襄王冢。　發見竹書，　共七十五車。　內有紀年十五篇，實為未經秦火以前東方僅存之編年史，惟後亦散失。　今世流傳之竹書紀年，乃宋後蒐輯之本，多有改亂。

因此本時期史事，較之上期，　春秋時代。　有些處轉有不清楚之感。　著者曾據紀年佚文，校訂史記六國表，增改詳定不下一、二百處，因是戰國史事又大體可說。惟頗有與史記相異處。一切論證，詳所著先秦諸子繫年一書。此下論戰國大勢，即據此書立論，故與舊說頗不同。讀者欲究其詳，當參讀該書也。

大略言之，本時期歷史，又可分為前、後兩期。

第一期是周代宗法封建國家之衰滅。

> 此承春秋晚期大夫專政之局面而來。晉分為三家，　魏、韓、趙。齊篡於田氏，　田氏本陳公子，因亂奔齊。「田」、「陳」同音之轉。魯則三桓強於國內，公室僅如小侯。衛勢日削，自貶其號曰侯。吳滅於越，陳、蔡滅於楚，鄭滅於韓。史記所譜春秋十二諸侯，能繼續保持其重要地位者惟楚、秦二國而已。　越、宋雖存，於戰國全時期不甚重要。大抵春秋宗法封建國家之文化，最

高者為魯、衛兩國，魯得周室大量文物之分封，衛則承襲殷商舊都之流風餘韻。故詩經所收十五國風，以邶、鄘、衛為盛。河北之衛雖為狄破而遷河南，惟文化依然可觀。故孔子曰：「魯、衛之政，兄弟也。」又曰：「衛多君子。」孔子出亡在外十四年，大半淹留於衛國。其次為齊，故孔子曰：「齊一變至於魯，魯一變至於道。」孔子弟子，魯、衛最多，次則齊人。又其次為晉。故孔子曰：「齊桓公正而不譎，晉文公譎而不正。」孔門弟子，晉籍甚少，孔子亦未過其境。秦、楚則自始即以蠻夷見外於諸夏。春秋時期羣目楚人為蠻夷，以楚主武力兼并最烈，與諸夏宗法封建勢力根本相衝突也。及戰國中期以後，羣目秦人為夷翟，而再不見斥楚為蠻夷者，因其時抱兼并野心者乃秦，而楚人則久與東方諸國聯盟一體也。可見當時所指斥為夷翟者，並非就種族血統立說。魯、衛以文化維持當時宗法封建國家之傳統尊嚴，齊、晉則以武力維持當時宗法封建國家之傳統地位。楚、秦則代表相反對之一種勢力也。諸國中受封建傳統文化束縛愈深者，其改進愈難，故魯、衛遂至積弱不振。其受封建傳統文化束縛較淺者，其改進較易，故齊、晉相繼稱霸於春秋，亦不能如魯、衛之久保其君位之傳統，而見篡於大夫；而經君統篡弒以後，更得急速改變其國家之內部組織，自宗法封建國家激轉而為新軍國。秦、楚則以受封建傳統文化之薰陶更淺，故其國家可以不經內部君統篡易而亦追隨改進為新軍國焉。

最要的是齊、晉兩國之君統篡易，維持春秋以來二百數十年封建文化之霸業，遂以中歇。「諸夏親暱，尊王攘夷」之後面，有一姬、姜宗姓之觀念。及晉、齊篡奪後，此觀念遂不復有。

諸夏和平聯盟之鎖鏈已斷，各國遂爭趨於轉換成一個新軍國，俾可於列國鬪爭之新局面下自求生存。

此一時期中，春秋城郭聯盟之舊國際形勢已破壞，以後軍國鬪爭之新形勢未完成，在中間成為一個過渡時期。即是春秋末以迄於魏武侯卒年，周烈王五年。凡共九十年。前一段亦可說是越國的稱霸期；春秋末乃至戰國初之吳、越稱霸，即是「霸政時期」之尾聲，「軍國時期」之先兆，而為其間之過渡也。後一段則是三晉分立，魏國漸盛期。

第二期是新軍國成立以後之相互鬪爭時期。

此時期又可分為四期：第一期是梁惠王稱霸時期，魏之全盛期。自惠王遷大梁，魏亦稱梁。亦可說是梁、齊爭強時期。此期自梁惠王元年至齊、魏徐州相王，凡三十七年。

魏承文侯、武侯長時期之國內建設，文侯五十年，武侯二十六年，父子前後共七十六年。文侯自正式稱侯（在第二十二年。）以來，亦已五十四年。史記誤短二十二年。任用李克、吳起諸人，成為入戰國以後第一個簇新的新軍國。其後吳起入楚、商鞅入秦，皆承襲魏國已成規模而變法。地處中原，又為四戰衝要之區。魏初居安邑；文侯都在鄴；武侯則都魏縣；惠王即位，遷大梁。自謂承襲晉國，開始第一個起來圖霸；遷都大梁以爭形勢。此在梁惠王早年，史記誤謂在梁惠王晚年，畏秦而避。其時舊的國際形態已變動，新的國際形態未完成，各國皆遷都以爭形勢。如趙則自晉陽遷中牟，（此中牟在河北。）又遷邯鄲，志滅中山以抗齊、燕。韓則自平陽遷陽翟，又遷新鄭，意在包汝、潁以抑楚、魏。秦孝公自雍遷咸陽，以便東侵。宋亦自歸德遷彭城，以承越之衰而圖泗上諸小國。皆是也。次謀統一三晉，恢復春秋時代晉國之全盛地位。不幸伐趙、伐韓，皆為齊乘其後。梁惠王初起即攻趙，圍邯鄲三年，拔之。韓則懾於梁威而相從。齊乘其弊，敗魏桂陵，秦亦乘問取梁河西地。梁不得不仍歸趙邯鄲以和。此為梁國圖霸初次所受之挫折。其後韓亦不復服梁，梁遂伐韓，為再謀統一三晉之奮鬪。五戰五勝，韓幾不國，而齊又徐起乘其弊，敗梁馬陵。梁之霸業再挫。梁既再敗於齊，乃與齊會徐州相王，史記誤以為是襄王時。平分霸業。當時惟楚自春秋以來已稱王，梁亦先自稱王，至是乃與齊互稱，為國際相王之開端。自是各國相繼稱王，共凡九國，即梁、齊、楚、秦、宋、韓、趙、燕、中山是也。

第二期是齊威、宣、湣三世繼梁稱霸期， 齊之全盛期。 亦可說是齊、秦爭強時。此期自齊、魏相王下迄齊滅宋，凡四十八年。

齊自田和篡位稱侯， 後魏文稱侯四十年。傳兩世， 侯�necessary侯剔與桓公。史記漏田和以前悼子，及田和以後侯剔，凡兩世。故六國表齊年亦多誤。至威王，兩敗梁國， 桂陵與馬陵。遂繼梁惠而稱王。 史記誤以為在宣王世。其子宣王繼之，國勢大盛。而其時秦亦漸強， 秦孝公用商鞅變法，至子惠王亦稱王，後齊、梁相王九年。用張儀，專務離間梁、楚以孤齊。 時梁尚强，惠施為相，主與齊和，梁、齊聯和則可以弭兵息爭。惠王誤信張儀，折而入秦，欲滅西顧之慮，東向報齊。又齊、楚方睦，張儀兩使楚，楚懷王亦誤信儀，絕齊入秦。此當時外交上形勢也。史記誤謂在張儀前有蘇秦合從，並謂蘇秦合從以趙為盟主。趙武靈稱王最在後，其時為趙肅侯，尚未稱王，無為盟主資格。又其時大國有九，若東方合從，應有八國，不應預先排除以後先亡之宋、中山二國。孟子僅言公孫衍、張儀「一怒而諸侯懼，安居而天下熄」，以兩人更迭為秦、梁二國相，在國際形勢上足以引起變動也。蘇秦僅為燕往來奔走於齊，無牽動國際力量。 於是漸漸造成秦、齊勢力均衡之局面。 秦昭王約齊湣王稱東、西帝，其事未果，正猶梁約齊稱王，皆畏齊，不敢一國獨稱也。 而齊則志在北進侵燕，南進侵宋以自廣。 齊為第一等强國，故積極的主侵略。齊宣王告孟子「有大欲，欲幷諸侯一天下」是也。（齊宣王伐燕，史記誤以為齊湣王。）秦次於齊，故僅在外交上用手段孤削齊勢。其時若燕、趙欲合從，當合從對齊，用不著合從對秦。至蘇秦時梁勢尚强於齊，故知蘇、張從橫乃此後策士偽造，非當時情實。至齊湣王滅宋，國際均勢破裂，此下遂起大變局。

第三期為秦昭王繼齊稱強期， 秦國全盛期。 亦可說是秦、趙爭強時期。此期自齊滅宋下至趙邯鄲圍解，凡二十九年。

齊宣王滅燕，國際均勢動搖，各國環顧不安，宣王終於不敢吞燕而止。及齊湣王滅宋，國際均勢再度破壞，燕人崛起，乘機復仇，樂毅聯合秦、魏、韓、趙五國之師入齊。湣王走死，自是齊遂不振，而秦勢獨強。其時趙國經武靈王胡服騎射滅中山， 其事在齊滅宋前十五年。趙、中山皆第二、第三等以下國，故兩國相幷，對整個時局，不如齊滅燕、齊滅宋之足以惹人忌嫉。 國勢驟盛。 蘇秦說趙曰：「山東建國，莫如趙强。」移之此時，乃合情實。其時東方有力抗秦者遂推趙， 六國（宋、中山已滅。）合從抗秦，以燕為發動，以趙為盟主，必此時期中策士所偽造。 於是有長平之戰， 此為戰國二百年最大、最烈之戰事。 趙為秦敗，於是秦幷天下之形勢遂成。

第四期為秦滅六國期。此期自秦解邯鄲圍後迄秦始皇二十六年，凡三十六年。 按：史記載戰國事，於初期最晦，如越勾踐遷都，韓、魏、趙分晉，魏文、武兩世霸業之經營，皆未備。故於戰國中期事亦多昧於情勢，於當時各國國勢升降及離合聚散之間，往往不能言。而梁惠之霸業，齊威、宣與梁爭衡，徐州會後之各國稱王，與夫秦人之因利乘便以培植其東侵之基礎者，皆不能詳。獨於晚世策士偽造蘇、張縱橫之說，娓娓道之，去實遠矣。以上分期，庶稍近當時眞相。讀者欲知其詳，當閱先秦諸子繫年。

附戰國時期周室帝系表

（二八）貞定王——（二九）考王——（三〇）威烈王——（三一）安王——（二五）（二四）（二六）

元年，遷徙都瑯琊，此下入戰國。

十一年，晉卿知伯與韓、趙、魏盡分范、中行故地。

十六年，魏、韓、趙殺知伯分其地。

元年，魏文始侯。

二十三年，三晉命邑為諸侯。

十六年，田和立為侯。

二十六年，韓滅鄭。

（七）

（三二）烈王

六年，梁惠王元。

（四八）

（三三）顯王——（三四）慎靚王（六）——（三五）赧王（五九）

七年，梁惠王徙都大梁。

二年，齊宣王元。

元年，齊伐燕。

八年，商鞅入秦。

八年，趙始胡服，略地中山。

十二年，齊威王元。

九年，秦昭王元。

十五年，梁圍趙邯鄲。

十五年，齊湣王元。

十六年，齊敗魏桂陵。

二十六年，齊敗魏馬陵。

三十五年，齊、趙會阿，相王。

四十四年，秦惠王始稱王。

十六年，楚懷王入秦不反。

二十七年，秦昭、齊湣約稱東、西帝，未果。

二十九年，齊滅宋。

三十一年，燕樂毅以五國師入齊。

三十七年，秦拔楚郢，楚東遷陳。

五十五年，秦莊襄王卒。

五十八年，諸侯救趙，解邯鄲圍。

二　從宗法封建到新軍國之種種變遷

從春秋以前之宗法封建，轉移到戰國時代之新軍國，相應而起的，有政治、社會各方面激劇之變動。

第一是郡縣制之推行，政府直轄下的郡縣，代替了貴族世襲的采地。

> 郡縣制已見於春秋。晉自曲沃篡統，獻公患桓、莊族逼，盡殺羣公子；驪姬之亂，又詛「無畜羣公子」，故晉無公族。而幷地日大，於是遂行縣制。 僖二十五年，晉文公「問原守於寺人勃鞮」，僖三十三年，齊襄公「以先茅之縣賞胥臣」，皆其證。 及頃公時，六卿弱公室，又盡滅公族，分其邑為十縣，各令其子為大夫。 左昭五年，楚薳啟彊言：「韓賦七邑，皆成縣。」又曰：「因其十家九縣，長轂九百，其餘四十縣，遺守四千。」則晉制一縣出兵車一百乘，大率萬戶方百里為一縣，則十戶而出長轂一乘也。 則晉之推行縣制已久，故三家分晉，即變成新的郡縣國家。 如吳起為西河守，西門豹為鄴令。楚亦久行縣制， 宣十一年，「縣陳」。十二年，鄭伯出降，曰：「使改事君，夷於九縣。」 蓋內廢公族，外務兼幷，為封建制破壞、郡縣制推行之兩因。郡則其先為邊方軍區，較縣為小。 周書作雒：「千里百縣，縣有四郡。」四郡蓋指百里之四邊也。故趙簡子之誓曰：「上大夫受縣，下大夫受郡。」及後邊郡日見大，腹縣日見小， 甘茂言於秦王曰：「宜陽，大縣也，上黨、南陽，積之久矣，名曰縣，其實郡也。」亦為軍國進展應有之現象。

郡縣政令受制於中央，郡縣守令不世襲，視實際服務成績為任免進退，此為郡縣制與宗法封建性質絕不同之點。自此貴族特權階級分割性之封建，激變而為官僚統治之政府。故相隨於郡縣制度而起者，第一卽為貴族世卿與游仕勢力之更迭。

> 宗法封建時代，君權未能超出於宗族集團之上。故君、卿、大夫之位，相去僅一間， 孟子：「君一位，卿一位，大夫一位。又上士、中士、下士，凡六等。」君位廢立，常取決於卿、大夫之公意。公羊隱元年：「諸大夫扳隱而立之。」左定元年：「若立君，則有卿士、大夫與守龜在。」國語：「厲王虐，國人逐王。」左傳：「晉惠公虜於秦，國人卜立其太子圉。」孟子：「貴戚之卿，君有過，諫不聽，則易位。」周禮有「致萬民詢國危、詢國遷、詢立君」。此種改變，一在君位繼承法之漸趨確定，一在兼幷與郡縣之日漸推行。 郡縣制的國家，則君權漸脫親屬關係之束縛， 並非以一宗族建國。 一面是君權之演進，而又一面則是游仕之得勢。 戰國游仕分析，一大學者及其弟子，如荀卿、李斯等。二庶孽公子及先世仕宦，如商鞅、樂毅等。三資產在中人以上，如吳起、呂不韋等。四貧士，如張儀、范雎、虞卿等。五賤臣下吏，如申不害、趙奢等。要之非親屬貴族。貴族地位降低，世臣消滅，君位轉尊，實為郡縣新國家一要徵。

其次，則有軍民之漸趨分治。

> 翟璜曰：「君 魏文侯。謀欲伐中山，臣進樂羊。中山已拔，無使守之，臣進李克。」將軍與守臣之分職特派，此即軍民分治之見端。封建時代貴族即軍長，無此分別也。

又有食祿之新制度。

> 既不與采邑，則官吏必食祿。魏成子為文侯親弟，「食祿千鍾」，則亦無封土矣。史記趙奢傳：「奢，趙之田部吏，收租稅，平原君家不肯出，趙奢以法治之，殺平原君用事者九人。曰：『縱君家不奉公則法削，法削則國弱。諸侯加兵，君安得有

此富？』平原君賢之，言於王，使治國賦。」據此則戰國貴族縱有封邑，仍必向公家納租稅，與春秋封建采邑不同。 亦與漢代封邑制有別。

食祿者必受職，其有祿無職者，則惟當時之養賢制為然。

此始於魏文侯之於子夏、田子方、段干木之倫，而極盛於齊之稷下制度，為尚賢觀念代親親貴貴而起之徵象。

第二是井田制之廢棄。

古者方百里為大國，百里之地有城郭邑落、山澤林藪、封疆棄地，不能盡墾。即盡墾，亦不過萬井，九百萬畝。其問尚有君、卿、大夫、士等諸級，各有分地。則百里大侯，有田無多，亦如後世一業主。其民若今之佃戶。分田還受，並非難事。即如近世一墾牧公司，圈地招墾，亦必均派一家若干畝，不令隨便多少。故封建制度下之農民無兼幷，無貧富。若已有兼幷貧富，則封建制亦復失其存在矣。 欲明古代井田制度之眞相，必先瞭解古代封建國家之規模。（已詳前篇。）井田乃是一種小方格塊內之劃分；周禮所言，則大整塊千萬頃耕土，已非封建時代之形態也。

分封貴族之采地漸次取消，則直屬國家之耕土漸次擴大，於是以前貴族圈地分區小規模的井地，不得不解放為整塊的農田。

商鞅廢井地而開阡陌封疆，「阡陌」即是大田岸，「封疆」猶如大圍牆，為古代貴族封建分割性之主要標幟。一方方的井地，相互隔絕在此種格子線之裏。現在政治上已由封建變為郡縣，自可打開格子線，剷除田岸圍牆，化成一片。此即李悝「盡地力」之教。大整塊農田之形成，即是封建井地之破毀也。 此外尚別有促成之原因。一、人口之繁殖。左襄十年：「子駟為田洫，司氏、堵氏、侯氏、子師氏皆喪田焉。」襄三十年：「子產使都鄙有章，上下有服，田有封洫，廬井有伍。一年輿人誦之，曰：『取我衣冠而諸之，取我田疇而伍之。執殺子產，吾其與之。』三年又誦之，曰：『我有子弟，子產誨之；我有田疇，子產殖之。子產而死，誰其嗣之？』」此必鄭國地狹民稠，故已漸破棄井田之格子線，乃至於田無封洫，廬井不伍，而子產為之整頓也。二、耕器之進步。孟子云：「許子以鐵耕乎？」以鐵耕，則一夫之治田能力隨之增大。國策：「秦以牛田通水糧。」牛耕，春秋晚期已有，（如孔子弟子司馬耕，字牛。）亦到戰國而漸盛。三、水利工程灌溉事業之發達。如魏有西門豹、（文侯時。）白圭、（惠王時。）史起。（襄王時。）秦有李冰、（孝文王時。）鄭國。（始皇時。）周禮遂人所記遂、溝、洫、澮、川等制度，亦是井田制破棄以後，大規模水利網之描寫也。其先所謂井田，「井」或乃灌溉單位，八家共一井，即是一井之灌溉量也。（公羊傳有此說。）

井田制度之破壞，另一原因，則在稅收方法之改變。

大抵最先有一種公田制的「助」法。

方里而井，井九百畝，其中為公田，八家皆私百畝，同養公田。公田所入歸公，私田所入歸私。此制度之最要意義，厥為田畝所有權之全屬於貴族封君。所謂「四封之內，莫非王土；食土之毛，莫非王臣」也。方方正正的一井九百畝，此為一種標準的敍述。 制度皆有活變，記載則不能盡詳。其實一井亦儘可為七百畝、八百畝或一千畝。 一井之內，主要者為公田。依理言之，正因助耕公田，始得享有其私田之收穫。 此乃為一種雇傭性質，如近代為富家看守墳墓而得耕食其墓田也。 其時貴族特置農稷之官，頒曆明時，辨土壤，擇穀種，教稼恤農，巡野督耕。 如周官大司徒、司稼、草人、庶氏、剪氏、赤龙氏、蠟氏、壺涿氏諸官，可覘其消息。呂氏春秋有任地、辨土、審時諸篇，即古代農稷之官之農學也。蓋正因視四封之內皆其私物，故勤懇教督。而農民智昧力弱，失卻貴族之指導扶助，亦無以善其私田。 若叛離此封疆邱邑之外，則茫茫禹迹，夷狄禽獸，縱橫交徧，更非家人夫婦生活之區。 因此貴族、農民在此制度下相安於一時。

其次，則為「履畝而稅」

> 履畝而稅者，廢公田，轉就私田徵稅，視其田畝之實收而抽收額定之比率。 周禮地官司稼所謂「巡野觀稼，以一年之上下出斂法」也。此相當於孟子所謂「徹」。至「貢」法，則只就數年中數立一稅額，較更簡單。論語：「魯哀公問：『年饑，用不足，如之何？』有若曰：『曷徹乎？』哀公曰：『二，吾猶不足，如之何其徹也？』」其時魯已用田賦，賦與稅為二。有若欲哀公因歲饑薄斂，故曰：「民不足，君孰與足？」孟子言貢、助、徹三制，皆非憑空私造；惟附會之夏、商、周三代，則誤。 蓋貴族階級田畝日廣，則生活日奢淫，志行日懶惰，不肯再理農事。而農民階級則智慧日開，能力日強，於是各自盡力於私田，而公田收成轉惡。 此亦公羊說。 至是乃廢去公田，履畝而稅。如是則不必方里而井，亦不必嚴格還受。雖便於大數量之徵收，而已為井田制度破棄之先聲矣。 春秋宣十五年，「初稅畝」，此即履畝而稅也。魯國如此，各國先後可推。云「初」稅畝，則其先不然，故知應為公田而助矣。

履畝而稅，則可以只認田，不認人，於是民田得自由買賣，而土地所有權，無形中轉移，成為耕者所自有，而兼幷亦隨之而起。 或謂：助法時期，公田外之土地，為村落所公有，及至履畝而稅，則田土盡歸公有。然履畝而稅，則耕者可以活動。八家共一井，則死徙不出鄉，同井相助，耕者無活動餘地。又公田為助之制度下，田里不鬻，一家百畝。履畝而稅，則耕者各自獨力經營，可以超過百畝之上。故履畝而稅，確為自由私產形成之先聲也。

第三則為農民軍隊之興起。

封建時代，貴族為采邑之大地主，同時亦卽成一武裝集團。

> 春秋時代軍隊之組織，即本族制。城濮之戰，晉有「中軍公族」；鄢陵之戰，楚有「中軍王族」。楚若敖氏有「六卒」，晉「欒、范以其族夾公行」，可見一軍隊即一宗族也。 「宗」指同一廟宇下祭祀，「族」指同一旗幟下作戰。

軍器製造，如車、如甲，及戰馬之養育等，皆為貴族保持地位之一種事業，平民無力參與。

> 鄭莊公伐許，「授兵於太宮」。衛懿公禦狄，「使國人 即城圈子中人，皆貴族也。 受甲」。鄭子產「授兵登陴」。楚武王「授師孑焉以伐隨」。 事在莊四年，為楚用兵車之始。考工記：「兵車戈、殳、戟、矛四等。」吳子圖國篇：「長戟二丈四尺，短戟一丈二尺。」 此皆甲仗兵器不在民間之證。僖十五年，「晉作州兵」；昭四年，「鄭作邱賦」；成元年，「魯作邱甲」，皆是一種額外增賦，以造甲兵。然仍是貴族別使專匠造之，非民間自造也。

農民耕田納稅，遇戰事徵車、 非戰車。 牛，捉夫力， 非甲士。 謂之「賦」。農民只為軍隊中之附隨，並無正式編配入軍隊之權利與資格。

> 隨武子云：楚國「荊尸而舉，商、農、工、賈不敗其業」，此農不為軍也。城濮之戰有「輿人」，左襄三十年有「輿尉」， 淮南兵略訓云：「吏卒辨，兵甲治，正行伍，連什佰，明鼓旗，此尉之官也。收藏於後，遷舍不離，無淫輿，無遺輜，此輿之官也。」 輿尉者，輿人之尉。 僅稱「尉」，則軍尉。 輿人即隨軍之輜重與夫力也。

貴族階級漸次奢侈安逸，國際戰爭漸次擴大劇烈，農民軍隊之編製，遂成一種新需要。車戰漸進而為步戰，即為貴族軍隊與農民軍隊交替之一種表記。

> 左傳所載諸大戰役，如秦、晉「韓」之戰，晉、楚「城濮」、「邲」、「鄢陵」之戰，晉、齊「鞍」之戰等，皆當時貴族式的戰爭，可說為一種藝術化的戰爭。 即尚禮的戰爭。楚子玉告晉文公，謂：「請與君之士戲，君馮軾而觀之，得臣與預目焉。」交戰如游戲，眞可道出此中情況。 惟晉為禦狄，已有步兵。 僖二十八年，「晉侯作三行以禦狄」是也。昭元年，「晉中行穆子敗無終及羣狄於太原」，亦以步卒。「魏舒請毀車為行，荀吳之嬖人不肯即卒，斬以徇」，見車、徒有貴賤之分。鄭亦有步兵。 見隱四年、襄元年、昭二十年。至戰國則全以農民步兵為主。亦有騎兵，車戰遂變成不重要之地位。至是始有眞賭生命之劇烈戰爭也。

三晉與田氏以大夫篡位，舊貴族失其地位，漸次設立以軍功得官之制度。

> 左哀二年，趙簡子誓眾：「克敵者，上大夫受縣，下大夫受郡，士田十萬，庶人、工、商遂，人臣隸圉免。」遂者得進仕，免者去廝役，此即商鞅「尚首功」之先聲。 是役公孫龍以徒五百人宵攻鄭師。「徒」即平民軍隊也。 蘇秦說齊：「三軍之良，五家之兵，進如鋒矢，戰如雷霆，解如風雨。」又荀子議兵篇：「齊人隆技擊，其技也，得一首，賜贖錙金，無本賞矣。」 注：「斬首，雖戰敗亦賞；不斬首，雖戰勝亦不賞。故曰無本賞。」是齊亦尚首功。五家之兵，疑猶秦之一甲首而隸五家。

吳起在楚，商鞅在秦，亦嚴行以軍功代貴族之新法。

> 起相楚，使封君三世，而收其爵祿，以撫養戰鬬之士。商鞅相秦，所定二十級爵，即以代古者貴族五等封爵之制。此皆欲以戰士為新貴族也。

以前是貴族任戰士，現在是戰士為貴族。農民軍隊之配練與井田制之廢棄，為新軍國圖謀富強之兩要端，而即以促進宗法封建貴族之崩潰。

第四是工商業大都市之發展。

春秋時，工商皆世襲食於官，蓋為貴族御用，非民間之自由營業。

> 左昭十六年，鄭子產告晉韓宣子：「我先君桓公與商人皆出自周，世有盟誓，相保至今。」晉語：「公食貢，大夫食邑，士食田，庶人食力，工商食官，皁隸食職，官宰食加。」昭二十二年，王室亂，「單子盟百工於平宮。百工叛，伐單氏之宮，敗焉。反伐之東圉。」杜注：「百工所在。洛陽東南有圉鄉。」故知工商皆居國中，世襲，食於官，僅去貴族一等也。

封建貴族漸漸崩潰，而自由經商者乃漸漸興起。

> 子貢「不受命而貨殖」，即自由經商也。其後如范蠡、段干木、白圭諸人，類皆賴藉政府上之地位， 惟非貴族。而幹商販之新事業。

舊貴族沒落，「商賈」與「軍人」二者代之而興。而商業大都市亦陸續興起。

> 自春秋以迄戰國中期，歷時三、四百年，人口繁殖，耕地日闢，遊牧之戎狄漸次同化，或消滅，或避去，此疆彼界之封建，已變為壤地相連的幾個大國，此皆當時商業都市驟盛之原因也。舉其著者，如臨淄、邯鄲、大梁、郢、陶等。其間惟陶因交通關係，特殊發展，餘皆各國之首都。 是中國古代封建制度漸崩潰，而商業都市乃漸興起，非由商業都市興起而封建制度崩潰也。

大抵東方各國，漸從商業資本轉入文學游仕，始終獎勵農戰的國家惟有秦。 秦以地勢關係，可以閉關不與東方通貿易。

因此竟以幷吞東方。

第五是山澤禁地之解放。

與商業發展有相互關係者，尚有禁地解放一層，亦為當時一種極重要之變遷。

封建時代之貴族采邑，除井地外，一應山林藪澤，大概全列為禁地，農民惟有耕稼為生。

> 周官有山虞、林衡、川衡、澤虞， 又有迹人、圃人等。皆掌山澤之守禁。齊語亦謂：「山立三虞，澤立三衡。」晏子春秋謂：「山林之木，衡鹿守之。澤之萑蒲，舟鮫守之。藪之薪蒸，虞侯守之。海之鹽蜃，祈望守之。」此乃貴族封地之私產。孟子所稱「文王之政，澤梁無禁」，晏嬰謂「山林陂澤，不專其利」，則皆一種理論也。

農民漸漸游離耕地，侵入禁地，尋求新生業，貴族不能禁阻。

> 其先目之為盜賊，如鄭子大叔「興徒兵以攻萑苻之盜」是也。 昭二十年。攻之不能止，乃不得已而加以一種征收。故「征商」之征，即「征誅」之征，古人目工商業為姦利者由此。秦漢政府「大司農」與「少府」分職，大司農掌田租，為國家公入，少府掌山澤之稅，為王室私入，亦由此種禁地觀念演變而來。

新生業之分化，與民間工業之進步，亦為自由商業促進之一因。

> 如捕魚、煮鹽、燒炭、採鐵、鑄錢、伐木，種種新生產事業，皆由農民侵入禁地而始有。

第六是貨幣之使用。

因商業發展而貨幣之使用遂興，亦為戰國一新形態。

左傳所記列國君臣相餽贈、賂遺、贖罪、納懽，大抵為車馬錦璧鐘鼎寶玩，乃至女妾樂師而止，絕無以黃金貨幣相投報者；有之，皆自戰國始。六國表秦惠文王二年「始行錢」，距春秋末已一百五十五年。蓋其時東方諸國已先有錢貨，齊、燕刀幣，三晉布幣，楚鬼臉錢，近代出土極多。而秦踵行之也。

總之春秋以至戰國，為中國史上一個變動最激劇的時期。政治方面，是由許多宗法封建的小國家，變成幾個中央政權統一的新軍國。社會方面，則自貴族御用工商及貴族私有的井田制下，變成後代農、工、商、兵的自由業。而更重要的，則為民間自由學術之興起。

第六章　民間自由學術之興起 先秦諸子

由春秋到戰國的一段劇變中，最要的，是民間自由學術之興起。

一　春秋時代之貴族學

上古學術，其詳難言。據春秋而論，學術尚為貴族階級所特有。

貴族封建，立基於宗法。國家即是家族之擴大。宗廟裡祭祀輩分之親疏，規定貴族間地位之高下。宗廟裡的譜牒，即是政治上之名分。

大祭前有會獵，即相傳之巡狩」。「天子祭禮，諸侯畢至助祭。「封禪」為祭天地之禮，惟天子始得祭天地，表示服從者亦畢來助祭，故巡狩、封禪為古帝王大禮也。祭後有宴享，表示相互間的聯絡與名分。宗廟的「宰」，和掌禮的「相」，便是主持這些名分的人。臨祭有歌頌，有祈禱，有盟誓。頌詞、禱文、誓書的保存，便成後來之歷史。

宗廟裡的祝史，還兼掌占星候氣，布曆明時，使民間得依時耕稼。諸侯皆受共主所頒時曆，曰「奉正朔」，故以改曆表示易代與革命。並記載著祖先相傳的災異及其說明。如周廟所藏周公金縢，是其例。

大抵古代學術，只有一個「禮」。古代學者，只有一個「史」。即廟祝。瞽史司天，祝史司鬼神，史巫司卜筮、司夢，皆廟祝也。故左傳載天道、鬼神、災祥、卜筮、夢特多，由史官職掌如此。

史官隨著周天子之封建與王室之衰微，而逐漸分布流散於列國，即為古

代王家學術逐漸廣布之第一事。

> 古者諸侯無私史，祝佗言成王賜魯「祝、宗、卜、史」， 定公四年。此魯之史也。衛太史柳莊死，獻公告尸曰：「柳莊非寡人之臣，社稷之臣也。」。 檀弓狄入衛，因史華龍滑與禮孔。二人曰：「我太史也，實掌其祭。」 閔公二年。此衛之史也。齊、晉亦各有史官，書曰「趙盾弒其君」、「崔杼弒其君」，明非史官之君。 故曰：「春秋，天子之事。」史官其先皆自周室逐漸分布於列國。司馬遷自稱先世：「世典周史。惠、襄之間，司馬氏去周適晉。 其時有子顓、叔帶之難。分散，或在衛，或在趙，或在秦。」 史記太史公自序。昭十五年，周景王謂晉籍談曰：「昔而高祖孫伯黶，司晉之典籍，以為大政，故曰籍氏。及辛有之二子董之，晉於是乎有董史。」 杜註：「辛有，周人，二子適晉，為太史。」柏常騫去周之齊， 見晏子春秋。太史檐去周入秦， 見史記。晉亂，太史屠黍以其圖法歸周。 見呂氏春秋。此皆史官由中央流布列國之事也。 列國有史，先後不同，春秋凡諸侯書卒者，皆有國史以考其世次者也。其不書卒；或國滅，失其本史；或國雖在，而未有史，皆無所考其世次。其世次有入春秋即見者，有近後方有者，此皆史之所起有久近也。

禮本為祭儀，推廣而為古代貴族階級問許多種生活的方式和習慣。此種生活，皆帶有宗教的意味與政治的效用。宗教、政治、學術三者，還保著最親密的聯絡。

祭禮的搖動，卽表示著封建制度之崩潰。

> 春秋時魯有郊禮，此天子之禮也。 魯人則謂成王所以賜周公。季孫氏祭泰山，此諸侯之禮也。八佾舞於庭，三家者以雍徹。

一切非禮，逐漸從貴族之奢僭中產生。一方面貴族對禮文逐次舖張，一方面他們對禮文又逐次不注意，於是貴族中間逐漸有「知禮」與「不知禮」之別，遂有所謂學者開始從貴族階級中間露眼。

> 春秋時代貴族階級之逐步發展，其禮節儀文之考究，可以列國君卿間以賦詩相酬答之一事證之。見於左傳者，賦詩凡六十七次。始於僖公， 僖一次，文九次，成二次。盛於襄、昭， 襄二十九次，昭二十五次。而衰歇於定、哀。 定一次，哀無。子犯告晉文公曰：「我不如趙衰之文，請使衰從。」此後因列國間會聘頻繁，於是各國間遂產生一輩多文知禮之博學者，如晉有叔向，齊有晏嬰，鄭有子產，宋有向戌是也。

在貴族階級逐漸墮落的進程中，往往知禮的、有學問的比較在下位，而不知禮的、無學問的卻高踞上層。

於是王官之學漸漸流散到民間來，成為新興的百家。

二　儒墨兩家之興起

「王官」是貴族學，「百家」是民間學。 「五帝官天下，三王家天下」，「官」是公義，「家」是私義。所謂百家之言，只是民間私議而已，與後世所謂「成家」、「專家」不同。 百家的開先為儒家。

> 說文：「儒，術士之稱。」禮記鄉飲酒義注：「術，猶藝也。」列子周穆王篇：「魯之君子多術藝。」術士猶謂藝士，由其嫻習六藝。周官保氏「教國子六藝、六儀」。六藝者，五禮、六樂、五射、五御、六書、九數。大戴禮保傅篇：「王子年八歲，學小藝；束髮，學大藝。」保氏六藝兼通大小，殆為當時貴族子弟幾種必修之學科也。其擅習此種藝能以友教貴胄間者，則稱「藝士」，或「術士」，或「儒」，即以後儒家來源也。藝士不僅可任友教，知書、數可為冢宰，知禮、樂可為小相，習射、御可為將士，亦士人進身之途轍。晉趙盾田於首山，見靈輒餓，曰：「宦三年矣。」 左宣二年。杜注：「宦，學也。」曲禮：「宦學事師。」則二者俱是學，蓋宦、學俱是習為職事。 此如今之藝徒，即以學習為行業也。越語句踐與范蠡「入宦於吳」，韋注：「為臣隸。」為臣隸與友教，同需嫻習六藝。貴族家中之師傅、宰相，其先地位亦本相當於臣隸也。 既有宦學事師之人，必有為之師者。藝士於是又可以為求宦游學者之師，而後藝士之生活，乃漸脫離貴族之豢養而獨立。

儒家的創始為孔子。

孔子宋人，其先亦貴族，避難至魯，其父叔梁紇，獲在魯國貴族之下層。

孔子曾為委吏， 主倉積出納。 又為乘田， 主飼養牛羊。 常在貴族家裡當些賤職。 此即孔子之宦。 然而孔子卻由此習得當時貴族階級種種之禮文。

> 孔子幼年既宦於貴族，故孔子自稱：「我少賤，多能鄙事。」孔子又自稱「好學」，其弟子稱其「學無常師」。郯子來魯，孔子即從之問古官制，是其一例。 事在魯昭公十七年，孔子年二十七。周室東遷，豐、鎬舊物，散失無存。 昭王二十六年，王子朝奉周之典籍以奔楚。其後子朝見殺，未聞取典籍以歸者；或亡於柏舉兵燹中矣。否則左傳成於吳起之徒，起相楚，或猶有見者。 東方諸國，猶得存周禮者惟魯。 衛遭狄禍，渡河而南，殷、周故事亦鮮有存者。故仲孫湫謂魯「秉周禮」。 閔元年。祝佗言伯禽封魯，「祝、宗、卜、史，備物、典册。」 定四年。韓宣子至魯，始見易象與春秋，而有「周禮盡在魯」之嘆。 哀三年，桓、僖二宮災，「命周人出御書，宰人出禮書。」注：「周人，司周典籍之官。」、孔子對魯哀公曰：「文武之道，布在方策。」（中庸）又曰：「杞、宋文獻不足徵。」（論語）「吾觀周道，幽、厲傷之，吾舍魯何適矣！」（禮運）又曰：「吾學周禮，今用之，吾從周。」
>
> 孔子居文獻之邦，故得大成其學。 莊子天下篇：「其在於詩、書、禮、樂者，鄒、魯之士，搢紳先生，多能明之。」

孔子不僅懂得當時現行的一切禮， 包括禮、樂、射、御、書、數六藝。 孔子還注意到禮的沿革和其本源。 此包括古經典之研尋，所謂「詩、書文學」。 孔子遂開始來批評當時貴族之一切非禮。

> 子入太廟，每事問。或曰：「孰謂鄹人之子知禮？」子曰：「是禮也？」蓋孔子非不知魯太廟中種種禮器與禮事，特謂此等事與器皆不應在魯太廟中， 如八佾舞於庭、三家者以

雍徹之類。故特問以發其意。 此如衛甯武子不答魯文公賦湛露、彤弓，（文四年）魯穆叔不拜晉奏肆夏、歌文王（襄四年）之類。 魯昭公四年，楚靈王會諸侯於申，使問禮於宋向戌與鄭子產。向戌曰：「小國習之，大國用之，敢不薦聞？」獻公合諸侯之禮六。子產曰：「小國共職，敢不薦守？」獻伯子男會公之禮六。子產、向戌皆當時所稱知禮者，然僅止於實際上之因應而止。 此亦如術士僅以六藝進身貴族，藉為宦學友教而止。孔子所謂「小人儒」也。 孔子則對於當時貴族之禮，不僅知道，實別有一番理想，別有一番抱負，欲以改革世道也。 孔子勉子夏為「君子儒」者在此。儒道之不能產生於當時貴族階級中者亦在此。

孔子的批評，一面是歷史的觀念，根據文王、周公，從禮之本源處看。故曰：「久矣！吾不復夢見周公。」 一面是人道的 亦可說哲學的。 觀念，根據天命、性、仁、孝、忠恕等等的觀點，從禮的意義上看。 故曰：「知我者其天乎？」

禮之最重最大者惟祭，孔子推原祭之心理根據曰「報本反始」。此即原於人類之孝弟心。孝弟心之推廣曰「仁」，曰「忠恕」。 孔子以「忠」字積極的獎進人類之合作，以「恕」字消極的弭解人類之衝突。故曰：「忠恕違道不遠。」 是為人與人相處最要原理，即所以維持人類社會於永久不弊者。孔子指出人類此等心理狀態，認為根於天性，如此則生死、羣己、天人諸大問題，在孔子哲學中均已全部化成一片。驟觀孔子思想，似有偏於復古之傾向， 如孔子屢言「好古」。又似有偏於維持宗法封建階級之傾向， 如孔子謂「君君、臣臣、父父、子子」等。 其實孔子已指出人類社會種種結合之最高原理。 即仁。苟能明此，直古直今，無所謂復古， 孔子之好古，只是注重歷史與文化。亦決不致為階級權力所僵化。 孔子之好禮，只是注重大羣體之融結，故曰：「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？」孔子雖不直斥鬼神， 如曰：「敬鬼神而遠之。」 或則疑孔子仍為宗法社會時代人之見解， 如孔子主三年之喪等。其實孔子對於人世與天國， 即性與命之問題所解答。現實界與永生界， 即孝與祭之問題所解答。 並已有一種開明近情而合理之解答也。故孔子思想實綰合已往政治、歷史、宗教各方面而成，實切合於將來中國搏成一和平的大一統的國家，以綿延其悠久的文化之國民性。孔子思想亦即從此種國民性中所涵育蘊隆而出也。

孔子在魯國做過司寇，主墮季孫、叔孫、孟孫三家的都城。 大夫執政，為孔子所反對。然而孔子未獲竟其志。自此出遊衛、宋、陳、楚諸國， 其先曾已至齊。十四年而返魯，孔子已老。

孔子周遊，其抱負並不在為某一國、某一家，故曰：「天下有道，丘不與易。」孔子實已超出當時狹義的國家與民族觀念之上，而貢獻其理想於當時之所謂「天下」。 在今人視之，孔子只在中國境界內活動。在孔子當時，則實為對整個人類之文化世界而服務也。 此種遊仕精神，為後起學者所仍襲，到底造成了一個大一統的中國。 當時則已為「天下」。

孔子一面在政治上活動，一面卻招收許多學生。

孔子因抱改革天下之宏願，故政治活動之外更注意於教育，開中國史上民間自由講學之第一聲。孔子在未為魯司寇以前，已有許多弟子，如顏淵、子路、冉有、宰我、子貢之徒是也。孔子老年返魯以後，又有許多弟子，如子游、子夏、曾子、子張、有子之徒是也。大抵孔門前輩弟子，多頗有意政事實際的活動；後輩弟子，則多偏向於詩、書文學之研討。 孔門四科，惟「文學」一科屬後輩弟子，如「德行」、「言語」、（即今之外交。）「政事」，

（包括財政、軍事等。）皆孔門前輩弟子也。所謂「德行」，只是有才而肯不用的人，非不通政事，外交者。 而孔子卻喜懽其前輩弟子。故曰： 「如用之，則吾從先進。」先進即前輩先及門之弟子。孔子殆以其有體有用。而尤重顏淵，則因有才而肯不用。故曰：「用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫！」子貢已差一肩。冉有不肯藏，孔子曰：「非吾徒，小子鳴鼓而攻之。」「小子」即游、夏之輩，其時皆不過二十歲左右之青年也。孔子死後，他們的聲名都掩蓋在諸前輩之上。

孔子的政治活動失敗了，而孔子的教育事業卻留下一個絕大的影響。

孔子是開始傳播貴族學到民間來的第一個。孔子是開始把古代貴族宗廟裡的知識來變換成人類社會共有共享的學術事業之第一個。

舊說孔子修詩、書，訂禮、樂，贊易而作春秋，此所謂六經。其先皆官書也； 即王官學。章實齋謂「六經皆史」，即謂六經皆政府中（或衙門中）一種檔案或文卷。章氏所謂「史」，即政府中掌管檔案文卷者，如周官中之五史皆是，與最先廟祝之史不同。因之史之所掌亦謂史，故曰「六經皆史」。經孔子之手而流布於民間。 其間經過孔子一番整理與解說，如上舉孔子論禮之類。而春秋則為中國第一部民間史之創作。 「春秋，天子之事」，謂民間本無作私史之權也。又曰「其事齊桓、晉文」，則孔子雖據魯史，（即國別史。）而所記注重當時霸業，即國際史、世界史也。孔子開始為平民社會創作流傳一部世界史，而寄託了孔子對政治、社會的許多意見，故又曰「其義丘竊取之矣」。 中國民族乃一歷史的民族，而孔子即為中國最偉大之史學家，又為第一史學家也。

繼續儒家而起者為墨家，墨家的創始人為墨子。

墨子家世不可考，似乎是一勞工。古代往往以刑徒為工人，「墨」是五刑 墨、劓、腓、宮、大辟。最輕之第一種，俘虜與罪人作工役者必受墨刑。 即面額刺字，或刺花紋，以為標幟，漢人謂之「黥」。五代、宋人犯罪配軍必先刺面。墨子蓋以墨徒 即漢人所謂「黥奴」，宋人所謂「配軍」。而唱新義，故曰「墨家」。 猶今云「勞工學派」。墨為家派之稱，非墨子之姓氏。 古非貴族，往往無姓氏可考。如介之推、燭之武、師曠、卜偃、屠羊說之類，其名字著於史册而不知姓氏者，不知其數。因男子稱氏不稱姓，非貴族則無氏也。

孔子有教無類，據說墨子亦在孔門受過教， 此淮南子說，必在孔子身後。 後來他卻自創教義。

孔子所傳多係儒士，雖非貴族，亦與貴族為近。 孔子常稱「君子」，即當時貴族之稱也。 墨為工人，亦居國， 即城市中人。較之農民 鄉裏人。易受學術空氣之薰染；又工人集團而居，更易自成家派。 墨家亦頗有似後世江湖祕密結社的樣子。

墨子對於當時貴族階級的一切生活，抱著徹底反對的態度，因此有「非禮」、「非樂」的主張。

儒家講究禮、樂， 儒家所講與當時貴族階級所守，貌同而實不全同。「恤由之喪，魯哀公使孺悲之孔子學士喪禮，士喪禮於是乎書。」 此等皆儒家所創新禮也。墨子非禮、樂，故亦「非儒」。

墨子反對禮、樂的主要觀念，在反對其奢侈。墨子的正面理論為「節用」。墨子認為貴族禮中最無用即最奢侈的莫如喪葬之禮， 以奉養生人的

奉養死人。故墨子提倡「節葬」。

> 儒家比較承認貴族禮的成分多，儒家只要把當時通行的貴族禮重新整理一番，使他包有社會全人類的共同含義。儒家極重喪葬之禮，為其可以教孝、教忠、教仁。儒家認為惟有對於已死的人盡力，最可發明人類自有的孝弟忠仁之內心。墨家則站在一般貧民勞工經濟的觀點上看，覺得貴族的喪禮和葬禮，最為浪費，最屬無謂。

儒家說喪葬之禮乃人子之自盡其孝，墨家卻說應該「視人之父若其父」，與其用在死人的身上，不如用在活人的身上，所以墨家說「兼愛」。「兼愛」與「仁」不同。仁非不愛人，特有親疏等差，故說「孝弟為仁之本」。人決無不能愛其父母而能愛別人者。「兼愛」異於「別愛」，乃一種無分別之愛，亦可說是一種大同之愛，抹撥個人，只就大羣著眼。

儒家提倡孝弟，根據於人性之「仁」，仁只指人類內心之自然的傾向與自然的要求。故稱之曰人之性。墨家提倡兼愛，即無差別之愛。反乎人心，所以墨家要說「天志」。墨子說：你的父母和我的父母，在你我看固若不同，在天的意思看，卻全是一樣。人本於天，所以應該「兼愛」，即應該「視人之父若其父」。近人常謂墨子有似耶穌，其實兩家精神亦不同。耶穌對他母親說：「婦人，在你與我之間，有何關係？」當耶穌聞其母和兄弟們要找他說話時，耶穌說：「誰是我的母親？又誰是我的兄弟？」於是耶穌展其兩臂向諸門徒說：「你們看，此處是我的母親和兄弟。」耶穌又說：「不論誰到我之前，若不自恨棄他的父母、妻子、兄弟、姐妹，甚至於他自己的生命，他不够做我門徒。」初期的基督教，其對人類家庭之教誡如此。今墨子謂「視人之父若其父」，依然是地上人間的關係。故墨子僅成一社會改革家，而非宗教教主。要依照天志而兼愛，要視人之父若其父，便絕不該在個人或家庭生活上浪費和奢侈。墨子在兼愛的主張下面，要人類全過一種平等的生活。「禮」是一種帶有階級意義的生活，墨家自然要徹底反對。

墨家要把當時社會上最勞苦的生活，即刑徒役夫的生活，作為全人類一律平等的標準生活。他們在理論的組織上提出天志，天志乃墨家理論，非信仰。在歷史的教訓裏提出大禹。他們說：「非大禹之道，不足為墨。」禹之治水，「腓無胈，脛無毛，沐甚雨，櫛疾風」，為歷史上最勞苦之模範人物。

所以墨家以兼愛為始，而以自苦為極。儒家可稱為「良心教」，墨家可稱為「苦行教」。良心與苦行，皆代表中國民族精神之一部。惟苦行究極必本於良心，若專本諸天志，則其事為不可久。而良心則不必限於為苦行。故儒可以兼墨，墨不足以代儒。

但是儒、墨兩派，有他們共同的精神，他們全是站在全人類的立場，即天下的、人類社會的立場。來批評和反對他們當時的貴族生活。儒家精神比較溫和，可說是反對貴族的右派；墨家較激烈，可說是左派。

以下戰國學派，全逃不出儒、墨兩家之範圍。

> 極端右派，則為後起之法家。極端左派，則為後起之道家。法家、陰陽家、縱橫

家，皆屬右。道家、農家、名家，皆屬左。惟從另一面看，右派皆積極而向前，因其比較溫和，得保持樂觀故。而左派常偏於消極與倒轉，因其比較激烈，易陷於悲觀故。 參看另論古代宗教之一章。

三　學術路向之轉變

孔子死後，貴族階級，墮落崩壞，益發激進，儒家思想暫轉入消極的路去，如子夏、曾子等是。

曾子處費，受季孫氏之尊養；子夏居魏，為文侯師。魏文侯與季孫氏，一篡位，一擅國，依儒家精神言、全該打倒。惟那時的儒家，不僅無力推翻他們，仍不得不受他們的尊養奉事。 此因當時儒家的勢力和地位，仍需賴貴族扶護。 於是漸漸轉成一種高自位置、傲不為禮的態度，這是一種變態的士禮。子夏、曾子、田子方、段干木、子思全是這樣，此與孔子所謂「禮」絕異。

從此等消極狀態下又轉回來，重走上積極的新路， 他們開始再向政治上幹實際的活動。 便成後來之所謂法家。李克、 子夏弟子。 吳起、 曾子弟子。 商鞅 李、吳之後起。 可為代表。

季孫氏固不能眞欣賞孔子，然他們卻佩服孔門之冉有、子路。魏廷亦未必能眞尊事子夏、田子方，然卻不能不用李克、吳起。因用李克、吳起，不得不虛敬子夏、田子方。孔子、子夏同采一種不合作的態度，來保持他們學術上的尊嚴。冉有、李克之徒，則以眞實的事功，換取當時的信仰與地位。 此孔子所謂「具臣」。然亦有一個限度，相助篡君謀國，則不為也。

法家用意，在把貴族階級上下秩序重新建立，此仍是儒家精神。 他們只避去最上一層不問。此孔子所謂「成事不說」也。 然而吳起在楚、商鞅在秦，都因此受一般貴族之攻擊而殺身。

吳起、商鞅皆不過以東方魏國行之已效之法移用於楚、秦。惟晉國公族本弱，魏新篡位，更無貴族，故變法易。楚、秦雖受封建文化薰陶較淺，然傳統貴族勢力則較東方三晉新國為大，故以東方當時新法推行於楚、秦，而受一輩舊勢力之打擊。

游仕的勢力與地位，漸漸提高，他們拚命苦幹的精神，卻漸漸消沉。 地位高了，自然不願做犧牲。 自吳起、商鞅以下，漸漸變成以術數保持祿位的不忠實態度，其人如申不害。

申不害教韓昭侯，以術數駕馭臣下，為君者自己沉默不見所好， 不表示眞切態度。 使羣下無可迎合，只好各竭其才，各盡其誠，而後為君者以刑賞隨其後。 此等理論，見出己在貴族政府徹底破壞，官僚政治代興之時。 然申不害自己卻以術數窺君私，為迎合。故申不害相韓近二十年，並無赫赫之功。以後游仕對各國皆不能有眞實偉大之貢獻，與商鞅、吳起異矣。

游仕逐漸得勢，他們不僅以術數保持祿位，不肯竭誠盡忠，他們還各結黨羽，各樹外援，散布在列國的政府裏，為他們自身相互間謀私益。 國君有國界，游仕無國界。游仕為自身謀，因此造成一種各國政府裏層之聯合。國內的進退，引起國際的變動，使君權退削，臣權轉進。 這便成所謂「縱橫」之局。 蘇秦、張儀的故事，雖不可信，其編造故事之心理背景則可信。蘇秦在東方，張儀在西方，各為國相，互相默契，而保持祿位。

這一派的代表如公孫衍、張儀。

> 此雖表現游仕之逐層腐化。然從另一方面看，實為平民學者地位與勢力之逐步伸張，乃至轉駕於列國君權之上。

墨家本該與政治絕緣，然而墨家亦依然走上接近政治的路。 此亦事勢所限。

> 墨子常常保送其弟子到各國政府去。當時各國君相貴族，未必眞能欣賞墨子的理論，然墨家善守禦， 墨主兼愛，因主非攻。墨主非攻，乃變為為人守禦。亦因墨家本屬工黨，善為守禦之機械也。惟為人守禦，與天志、兼愛之理論，相去已遠。 因此遂為各國掌政權者所樂用。 最著者如墨家鉅子孟勝，為楚陽文君守城事。此並非墨家兼愛眞精神，墨家正因此等處大為當時貴族有權者所重視，而換取其自身在社會上之地位。

大體儒家近乎是貴族的淸客，墨徒卻成了貴族的鏢師。然而貴族階級的特殊地位和特殊勢力，卻漸漸從儒、墨兩家的活動潮流裏剝削了。

四　士氣高張

游仕逐漸得勢，他們的學說，亦逐漸轉移，他們開始注意到自身的出處和生活問題。這已在戰國中期。

他們注意的精神，已自貴族身上轉移到自己一邊來。 此可見那時貴族與游仕在社會上地位之倒轉。 約略言之，可分五派：

一、勞作派。 墨家苦行教之嫡系。 此可以許行、陳仲為代表。

> 此派主張「君民並耕」， 尙未主張無政府。此派思想往往注意社會問題，而忽略了政治情態。 主張「不恃人而食」， 各為基本的生活勞動。 似乎是墨家精神最高之表現。 陳仲子之生活，直是近世托爾斯泰晚年所想慕也。

二、不仕派。 滑頭的學士派。 此可以田駢、淳于髡為代表。

> 此派安享富貴生活，寄生在貴族卵翼之下，而盛唱其不仕之高論。 此必當時先有不仕之理論，而彼輩竊取之，如儒家田子方、段干木之徒，以及墨家大部分，殆均以不仕見高也。齊稷下先生皆不仕而議論，而淳于髡、田駢為之首。

三、祿仕派。 為以法術保持祿仕之進一步活動，即縱橫家也。 此可以公孫衍、張儀為代表。

此派積極的惟務祿仕，「縱橫」即聯絡各國祿仕主義者，以外交路線互結成一勢力，以期於不可倒。

四、義仕派。 儒家之正統。 此可以孟軻為代表。

此派一面反對陳仲、許行，主張「分功易事」，承認政治的生活。 推廣言之，即承認士君子禮樂的生活，亦可謂是文化的生活。此與貴族奢侈生活貌同而情異。 一面反對田駢、淳于髡， 即反對游談寄生之生活，亦即學者之貴族生活也。 主張士「不託於諸侯」，須把官職來換俸祿。一面又反對公孫衍、張儀專以妾婦之道來謀祿位，主張以禮進退。 若義不可仕而受貴族之周濟，則以不餓死為限度。

五、退隱派。 亦可稱玩世派，乃道家之正統。 此可以莊周為代表。 其先已有楊朱「為我」。楊朱、莊周，皆對儒、墨之犧牲自己以為社會之態度而懷疑其功效也。

此派從理論上徹底反對政治事業， 此層比許行、陳仲激烈。 卻不一定主張刻苦的勞作生活。 比較許、陳溫和。 既不願有禮樂文化， 從反對政治事業必然引伸到此。 又不願為勞苦操作，更不願為寄生祿仕， 此派所以雖屬玩世，而終成為一種嚴正的學派。 只有限於冥想的生活中。 其先冥想皇古生活，進則冥想自然生活。皇古生活則以黃帝時代為寄託；自然生活則為神仙，吸風飲露，可以不入世俗，不務操勞，不事學問，而自得其精神上之最高境界。

以上諸派，主張雖不同，然而他們思考和討論的中心，則全從自身著眼，並不像孔、墨兩家多對貴族發言。此正可見平民學者之地位已逐步高漲，而貴族階級在當時之重要性已逐步降落。

公孫衍、張儀「一怒而諸侯懼，安居而天下熄」，其勢力可想。次之如淳于髡，遨遊齊、梁，遍受極優之敬禮。田駢貲養千鍾，徒百人。孟軻稱連蹇，謂其「所如不合」，然亦「後車數十乘，從者數百人，傳食諸侯」。莊周雖隱淪，亦與大國君相時通聲氣。 其友惠施，即為梁惠王相，與張儀、公孫衍為政敵。 陳仲子餓於於陵， 「三日不食，耳無聞，目無視。」 而聲名足以震鄰國。 趙威后問齊使，特說為何至今不殺。 許行亦有徒數十人。當時平民學者的聲氣和地位，實更超孔、墨之上。

五　貴族養賢

平民學者逐步得勢，貴族階級對他們亦逐加敬禮。於是從國君養賢進一步到公子養賢。 從另一面看，此仍屬貴族階級之奢僭，所以自趨滅亡之路也。

國君養賢始如魏文侯、魯繆公，而大盛於齊威、宣王時之稷下。如齊宣王之於王斗、顏斶，燕易王之讓位於子之，秦昭王之跪見張祿先生，燕昭王之築黃金臺師事郭隗，皆當時國王下士之極好榜樣。

公子養賢，以孟嘗、平原、信陵、春申四人為著。

孟嘗君尤開風氣之先。其父靖郭君為齊威王弟，父子為齊威、宣、湣三朝相。孟嘗又相秦昭王、魏哀王，封於薛，稱薛侯，中立。 即自為一獨立國。 其聲勢地位如此，然孟嘗君卻極端下士。 其意殆欲效魏文侯、田太公。

惟四子門下，眞士少，偽止多。 所謂「偽」者，謂其不够尊養之資格。 只見游仕氣燄之高張，而不見他們的眞貢獻。

四公子惟平原得賢最多。如趙奢、虞卿、公孫龍之類，是也。信陵君之有侯嬴、朱亥、毛公、薛公，已不如平原矣。孟嘗則鷄鳴狗盜之雄，僅一馮煖，亦縱橫策士耳。春申門下最闇淡，惟「珠履三千」而已。此非當時之無士，四公子爭以養士為名高， 或則別有懷抱，如孟嘗、春申。 動稱「門下食客三千人」，何來有如許士？偽濫雜進，則眞士不至。即如魯仲連，如天外游龍，豈四君子所能致耶？然仲連以一游士，立談之頃，能挽回秦、趙交爭國際向背之大計，此等氣魄意境，後代社會殊不易見。亦正因在士氣高張之時代下，故得成此偉蹟耳。

六　平民學者間之反動思想

從此激而為反游仕、反文學之思想，則為戰國晚年學術之特徵。 孔、墨初起時思想，皆針對批評貴族階級，此則否。第二期孟子、許行時代之思想，多偏重於學術界如何對付政治界之問題，（即士之出處問題。）而此則適相反，乃為政治界應如何對付學術界之問題。（即思想智識之統治問題。） 其著者有三家：一老子， 關於老子傳說之考訂，見先秦諸子繫年。此處不能及，只就其思想與時代關係列之。 二荀卿，三韓非。

老子的理論，其要者，反尚智， 「智慧出，有大偽。」「絕聖棄智，民利百倍。」 反好動， 如「小國寡民」一節。 反游仕食客， 如「朝甚除，田甚蕪」一節。 皆針對當時的現象。 此種現象，皆春秋時代所無。

老子主張在上者無治， 其思想有似申不害，而系統大體則異。 在下者歸耕。 此與許行、莊周各不同。

荀子則主禮治。禮為人倫，荀子則要把他的新人倫觀來重定社會秩序，主去世襲之貴族而以才智為等級。 與孔、孟所言禮，其內容各不同。秦、漢以下政治，漸走上此路。

荀子分人為四等：一、大儒，知通倫類，明百王之道貫，為天子、三公，惟此可以「法先王」。 此如今云「先知先覺」。二、小儒，奉法守法，為諸侯、大夫、士，此僅當「法後王」。 此如今云「後知後覺」。三、眾人，為工、農、商、賈，安職則畜，不安職則棄。 此如今云「不知不覺」。四、姦人，才行反時，殺無赦。 此如今云「反動分子」。

荀子主以聖王為師，以王制為是非之封界，主定學術於一尊。

韓非主法治，他是一個褊狹的國家主義者，主張一階級的權益而謀富強。他抱有強烈的階級觀念，徹底主張貴族階級統治者之私利。

> 韓非為韓之諸公子，殆未忘情於其自身之私地位者。戰國除韓非外，尚有屈原，亦為代表貴族意識的學者。屈氏為楚之大族，故屈原寧失志，不肯為游仕。此皆專志於一國一宗，與其他學者不類。

他說上下利害相衝突， 詭使與六反。 他說聖人之治道三，曰利、名、威。他引用性惡論， 韓非乃荀卿門人，荀為力唱性惡論之大師也。 提倡反恩主義。 即尚權力的反人道主義也。

他要驅民於耕戰，徹底反對文學言談之士。 五蠹。韓非極重老子，然與老子意境大別。 他理想中的境界，是「無書簡之文，以法為教；無先王之語，以吏為師；無私劍之捍，以斬首為勇。」 即尚首功。

老、荀、韓三家立論各不同，然主裁抑戰國末年游仕高張之氣燄則一。

又三家議論，皆已為秦、漢統一政府開先路。 此緣其時已達天下混一之境界，故其意想自與戰國中期人議論別。

戰國學術思想之轉變，從孔子、墨子到荀卿、韓非，恰恰是貴族階級逐步墮落，平民學者逐步高張的一段反影、一幅寫照。

第三編　秦漢之部

第七章　大一統政府之創建 秦代興亡及漢室初起

經過戰國二百四、五十年的鬪爭，到秦始皇二十六年滅六國，而中國史遂開始有大規模的統一政府出現。漢高稱帝，開始有一個代表平民的統一政府。武帝以後，開始有一個代表平民社會、文治思想的統一政府。中國民族的歷史正在不斷進步的路程上。

一　秦漢帝系及年歷

秦之帝系

（三七）

（一）始皇帝

二十六年，初并天下。

二十八、二十九、三十二年，三次東行郡縣。

三十三年，開置桂林、象郡、南海三郡。

三十四年，焚書令下。

三十五年，坑儒案。

三十七年，東巡，道崩沙邱。

（二）二世皇帝（三）

元年，東方兵起。

三年，趙高殺二世，立子嬰，嬰殺高降。

（一）王子嬰（三）

秦自統一稱帝至亡，凡三君，十五年。

西漢帝系

（一）高祖（一二）
五年，即帝位，削平異姓，封建同姓。
（二）惠帝（七）
（三）文帝（二三）
（四）景帝（一六）
吳、楚七國平，文景之治。
（五）武帝（五四）
伐匈奴。通西域。漢室全盛期。
（六）昭帝（一三）
（昌邑王）
（　）——（　）
（四）少帝恭
呂后稱制。
（四）少帝弘
呂氏之亂，漢功臣、外戚、宗室三系之相争。
（七）宣帝（二五）
漢室中興。
（八）元帝（一六）
儒術漸盛。
（九）成帝（二六）
外戚王氏擅權。
（　）——（一〇）哀帝（六）
（　）——（一一）平帝（五）
王莽立孺子嬰攝政，又三年篡位，稱新朝。

漢自高帝至平帝凡十一君，二百一十一年。王莽自攝政至建新朝迄亡，共十八年。

二　國家民族之搏成

秦人統一，此期間有極關重要者四事：

一、為中國版圖之確立。　秦幷六國，分建四十二郡，（詳下。）造成此下二千年中國疆域之大輪廓。

二、為中國民族之搏成。　春秋時代華、夷雜處之局，逐漸消融，而成一「車同軌，書同文，行同倫」之社會。

> 春秋時華、夷雜處之大勢，粗略言之，徐有淮夷，青有萊夷，雍有犬戎、義渠，豫有陸渾之戎，冀有鮮虞、赤狄、白狄、山戎，荆揚有蠻。經春秋至戰國，西北諸國有漸次城郭化者，亦有漸次驅逐而北避者。秦、趙、燕三國競務拓邊：燕開漁陽、右北平、上谷、遼西、遼東諸郡；趙滅中山，其先為鮮虞國，先滅於魏，為魏別封。開雁門、代、雲中諸郡；秦開九原、隴西、北地諸郡，魏開上郡亦入秦。中央諸戎則以韓、魏滅伊、洛諸戎，楚破南陽九夷而漸就消滅。東方淮海諸夷，率與諸夏同化。南方則有楚、越兩國之闢地。大抵今浙江、福建兩省為越人所闢；秦始皇使王翦定楚江南地，又降越君，置會稽郡，由是越失無餘故都。其子孫或都東甌，君海上，為今溫州等處；或都東冶，君閩中，為今福州等處。始皇薨，閩越君無諸、東越君搖，率兵助諸國滅秦。其後東甌悉眾徙中國，處江、淮間。閩越分立東越，又徙其民江、淮。湖南、雲、貴為楚所闢。楚襄王時，使莊蹻將兵循江上，略巴、蜀、黔中以西，定滇，欲歸報，會秦奪楚巴、黔中郡。道塞不通，因以其眾王滇。惟湖南湘西，自秦昭王置黔中郡，漢改武陵郡，而其地蠻族仍各自為部落，開化有反緩於川、滇者。巴、蜀則開於秦。在惠王時。兩廣、安南則在秦幷六國後始為中國郡縣。羣居生息於同一版圖，沐浴寖饋於同一文化，以中國人治理中國疆土，發展中國文化，蓋自此始大定其基礎。

三、為中國政治制度之創建。　封建制破棄，郡縣制成立，平民、貴族兩階級對立之消融。

> 封建制逐步破壞，郡縣制逐步推行，自春秋至戰國已然。秦以下，雖封建遺形尚未全絕，然終不能再興。且其勢如危石轉峻阪，不墮於地不止。漢初先則有異姓封王，繼則封王惟限於同姓，又次則諸王惟得衣租食稅，同於富人；此自景、武下逮東漢，封建名存實亡，尺土一民，皆統於中央，諸封王惟食邑而已。至魏則幷邑入亦薄。晉矯魏孤立，大封同姓，並許自選官屬，然劉頌言其「法同郡縣，無成國之制」。蓋亦徒享封土，不治吏民，乃西漢景、武以後法度耳。至晉惠帝立後，諸王或鎮雄藩，或專朝政，遂有八王之亂；然此乃權臣之擅政，非古代封建之比。下至南朝，宋、齊、梁諸代，宗室諸王皆出為都督、刺史，星羅棋布，各據強藩，假以事任，矯東晉中央衰替之勢；然此特援引親族以踞要位，其權重在為守令，不在為王侯。唐封諸王不出閣，有名號，無國邑，空樹官僚而無蒞事，聚居京師，亦僅衣稅食租。惟明初封諸王，欲以封建、郡縣相雜，然一、再傳即廢。終明之世，仍是分封而不錫土，列爵而不臨民，食祿而不治事也。再以封侯論，漢初諸侯亦猶有君國子民之意，景帝後事權即皆歸國相，侯國與郡縣無異；然尚裂土以封。東漢則多未與國邑，僅佩印受廩，列侯殆全同於關內侯。又漢初丞相選用列侯，武帝時始有

拜相封侯之制。東漢位三公者亦不復有茅土封。然漢人猶常稱「萬戶侯」，言其封食之大。至魏，雖親王所食未有及萬，諸將封多不滿千戶。 張繡封二千戶，時謂例外。亦因其時戶口耗減。晉、宋以下，門第既盛，朝廷封爵乃不為重。至唐則並廢封爵世襲之制，爵僅及身而止；而所謂爵土亦衹是虛名。受封者於內府給繒布，惟同俸賜，絕不足以擬古之胙土矣。唐太宗貞觀十一年，令諸功臣世襲刺史，長孫無忌等十四人辭曰：「違時易務，曲樹私恩，謀及庶僚，義非命允。方招史册之誚，有紊聖代之綱。一也。臣等非才，愈彰濫賞。二也。孩童嗣職，寧無傷錦？一掛刑網，自取誅夷。三也。求賢分政，寄在共理。封植兒曹，失於求瘼，百姓不幸，將焉用之？四也。」於是遂止。 唐初屢議封建，李百藥、馬周諸人皆反對之。觀於此，則知封建制度已不能復行於後世。以唐太宗之英武，唐初文、武諸功臣之出眾，誠使君臣割地，各自專制一方，相與和好連結，徵租訓武，亦足各傳百年、數百年之外。所以不能爾者，由國人對於政治意義之認識，久已不許復有貴族世襲封建制度之存在。此乃中國史進程中一極要綱目，不可不特別注意也。

四、為中國學術思想之奠定。 此就態度傾向而言。

大要言之，中國學術思想之態度與傾向，大體已奠定於先秦。一曰「大同觀」。王道與霸術，即「文化的世界主義」與「功利的國家主義」之別也。先秦思想趨嚮前者，以人類全體之福利為對象，以天下太平為嚮往之境界，超國家，反戰爭。秦漢大一統政府，在當時中國人心目中，實已為超國界之天下也。二曰「平等觀」。階級與平等，即「貴族主義」與「平民主義」之辨。先秦思想趨嚮後者，而以仁愛中心的人道主義為之主。舉其著者，如孔子之孝弟論、忠恕論，墨子之兼愛論，惠施之萬物一體論，莊周之齊物論，許行、陳仲之並耕論、不恃人食論， 此即均等勞作論。孟子之性善論，荀子之禮論， 即新人倫主義，以才智德行為君子、小人之新判別。其弟子韓非，持論雖褊狹，然亦可謂是一種在國家法律下之平等論也。皆就全人類著眼，而發揮其平等觀念之深義者也。三曰「現實觀」。天道與人道，即「宗教」 此指狹義的宗教。與「社會」之辨。先秦思想趨嚮後者。莊老之自然哲學，其反宗教之思辨最為徹底。人生修養之教訓，社會處世之規律，為先秦學說共有之精采。教育主於啟發與自由，政治主於德感與平等，對異民族主於與我同化與和平，處處表示其「大同」之懷抱。此乃先秦學術共有之態度，所由形成中國之文化，搏成中國之民族，創建中國之政治制度，對內、對外，造成此偉大崇高之中國國家，以領導東亞大地數千年之文化進程者，胥由此數種觀念為之核心，而亦胥於先秦時期完成之也。

此四者，乃此期間中國民族所共同完成之大業，而尤以平民社會之貢獻為大。即秦人之統一，亦為此種潮流所促成。

秦之先世本在東方， 史記秦本紀敘述甚詳。為殷諸侯。及中潏始西遷。 其母乃西土鄋山氏女。周孝王時，大駱適子成居犬丘， 今陝西興平。而庶子非子始別封秦。 今陝西隴縣東南。其後犬丘一族為西戎所滅，非子一族邑秦者遂又東兼犬丘故地。諸嬴姓如江、黃、 左莊十九年正義、史記陳杞世家索隱。徐、奄、 左昭元年正義。梁、 左僖十七年有梁嬴。又潛夫論。葛、 左僖十七年有葛嬴。譚、 史記、潛夫論。莒、 潛夫論。鄫、 左桓十一年、宣二年。終黎、 史記伍子胥傳索隱。鍾離、 史記秦本紀集解、水經淮水注。淮夷， 路史後記注。及戰國之趙，皆在東方。秦、晉於春秋時世為婚姻，時無以秦為夷翟者。戰國之秦乃如春秋之楚，不得即此謂秦果夷翟。

三　第一次統一政府之出現及其覆滅

秦幷六國，中國史第一次走上全國大統一的路。此不專因於秦國地勢之險塞及其兵力之強盛，而最要的還是當時一般意向所促成。

> 秦之富強，得東方遊仕之力為多，如商鞅、張儀、公孫衍、甘茂、范雎、蔡澤、呂不韋，皆東方人也，彼輩皆不抱狹義的國家觀念。 卽如魯仲連力反帝秦，亦就文化上立論，並非狹義的愛國主義。若使東方貴族機體不推翻，當國者盡如平原、信陵、屈原、韓非之徒，平民學者不出頭，遊仕不發跡，一般民眾皆受狹義的貴族政體之支配，則秦人力量便不够幷吞東方。即以始皇一朝相臣言之，相國呂不韋、 始皇即位拜，十年免。昌平君、 九年拜，二十一年貶。索隱曰：「昌平君，楚之公子。」昌文君、 九年拜。丞相王綰、 二十六年拜。隗林、 二十八年拜。李斯、 三十四年拜。去疾 三十七年拜。 諸人，似乎全非秦之貴族。如呂不韋、昌平君、李斯則明屬東方人；呂、李明是平民階級。秦政府實一東西混合的政府， 即超國界的。亦是一貴族 秦王室。與平民合組的政府。 所謂「布衣卿相」之局。秦藉東方人力得天下，自不能專以秦貴族統治。故始皇雖為天子，子弟下儕齊民為匹夫，更不封建。雖係始皇卓識，亦當時情勢使然。

秦政府對統一事業，亦大有努力，舉其要者，如廢封建行郡縣。

> 此種趨勢，雖自春秋、戰國以來即然，然明白肯定的廢封建則自秦始皇統一後始。時丞相王綰即請立諸子，封王荊、齊、燕諸地，李斯不謂然。 時斯為廷尉。 始皇曰：「天下共苦戰鬪不休，以有侯王。天下初定，又復立國，是樹兵也。」卒從李斯議。其後博士齊人淳于越又主封建，謂：「事不師古而能長久者，非所聞。」 郡縣政治在當時實是有史以來之創局也。 丞相李斯力斥之，至為請焚書。封建、郡縣兩政體之爭論，乃當時最要一大事。李斯學術上承荀卿，始皇亦本於息戰弭兵之見地，不復封建。 郡縣則天下為一家，可望永久和平，封建則依然列國竝立，難免兵端。此實當時一種極純潔偉大之理想，所謂「平天下」是也。 秦君臣此番建樹，於中國史上政體之躍進有大功績。後人空以專制譏秦，殊欠平允。

> 又按：秦始皇二十六年即從廷尉李斯議，分天下為三十六郡。今略考之，隴西、 昭王二十八年置。北地、 亦昭王置。以上二郡當在今甘肅境。上郡、 昭王三年置。雲中、 始皇十三年因趙置。漢中、 惠王後十二年置。以上三郡當在今陝西境。蜀郡、 惠王二十七年置。巴郡、 亦惠王時置。以上二郡當在今四川境。邯鄲、 始皇十九年取趙置。鉅鹿 、始皇二十五年滅趙置。廣陽、 始皇二十一年滅燕置。漢志失載。漁陽、 始皇二十二年因燕置。右北平、 始皇二十年因燕置。上谷、 始皇二十三年因燕置。遼西、 始皇二十二年因燕置。遼東、 始皇二十二年因燕置。以上諸郡略當今河北、熱河、遼寧境。河東、 昭王二十一年置。太原、 莊襄王四年置。上黨、 昭王四十八年置。雁門、 始皇十三年因燕置。代郡、 始皇二十五年因趙置。以上諸郡略當今山西境。三川、 莊襄王元年置。潁川、 始皇十七年置。南陽、 昭王三十五年置。以上諸郡略當今河南境。南郡、 昭王二十九年攻楚置。此略當今湖北境。黔中、 昭王三十年置。漢志失載。長沙、 始皇二十三、四年滅楚置。以上二郡當今湖南境。楚郡、 亦始皇滅楚置。治陳，亦曰陳郡。漢志失載。九江、 始皇二十四年置。泗水、 始皇二十三年置。碭郡、 始皇二十二年置。薛郡、 始皇二十三、四年置。會稽、 始皇二十五年置。以上諸郡，略當今江蘇、安徽、浙江境。齊郡、 始皇二十六年滅齊置。琅邪、 亦始皇二十六年滅齊置。東郡、 始皇五年置。以上諸郡，略當今山東境。閩中 與會稽同年置，當今福建境。漢志失載。是也。又增九原、 始皇三十三年闢河南地置。略當今綏遠境。南海、桂林、象郡、 始皇三十三年略取陸梁地置。略當今兩廣乃至安南

境。東海， 始皇三十四年置。今江蘇、山東境。共四十一郡。邊郡十八，近邊二郡， 黔中、長沙。內郡二十一，境土略與今相當，惟北盛於南，與後世異。

收軍器，墮城郭，決川防，夷險阻，以解消封建時代之武裝。

當時國境，皆築長城為防。 魏有兩長城：一曰「固陽長城」，在今陝西境，由今華縣達榆林，南北千餘里；一曰「榮陽長城」，在今河南境，由陽武達密縣，南北數百里。齊亦有長城，在今山東境，由平陰達諸城、琅邪，盡海濱，東西千餘里。燕亦有兩長城：一曰「外長城」，由今河北懷來達遼寧之遼陽，東西二千里；一曰「長城」，在今河北易縣西南，延袤數百里。趙則有「抒關」，在今陝西膚施西北，北捍胡，西捍秦，長千五百里。楚自春秋已有「方城」，入戰國益增築，在今河南境，以方城縣為中樞，南經南陽達泚陽，北達葉縣魯山，亦有遺跡，屈曲數百里。 割地裂疆，遠者五、六百年，近亦一、二百年。又有堤防 齊與趙、魏以河為境，各自築堤。禦水，而以鄰國為壑。 亦有壅水不下，以害鄰國。 中國之支離破碎，固若自古已然。秦廷努力剷削決通，於中國大一統之形成，良有大功也。收兵器，鑄金人十二，各重二十四萬斤。此蓋均為一種弭兵理想之實施。後人專以專制說之，殊非事實。

又建設首都，移東方豪家十二萬戶於咸陽，興建築。 宮殿與陵寢。

秦每破諸侯，寫放其宮室，作之咸陽，則咸陽之新建築，實匯合當時營造藝術之大成也。其經營陵寢，亦承儒家理論，而藉以充實中央。 因有陵寢移民。漢承其制。於物質上 即文物上。造成全國共仰之新首都，於統一精神亦殊重要。

巡行郡邑，築馳道。

始皇凡五巡狩。 二十七年首巡隴西、北地，出雞頭山，過回中（今甘肅固陽）。二十八年始東行，上鄒嶧山（今山東鄒縣）、泰山，南登琅邪，還過彭城，西南渡淮至南郡，浮江（即漢水）由武關入。（後人誤謂始皇至湖南。）二十九年再東巡，經陽武登之眾，遂登琅邪，道上黨入。三十二年四次出巡，東北至碣石（今河北昌黎縣），從上郡入（今陝西延綏一帶）。三十七年第五次，至雲夢（今湖北境），浮江下過丹陽，至錢塘，上會稽，還過吳，並海北上，至琅邪、之罘渡河至沙丘（今河北平鄉縣），遂道卒。 車轍馬迹徧中國，賈山謂：「秦為馳道，東窮燕、齊，南極吳、楚，道廣五十步，三丈而樹，厚築其外，隱以金椎，樹以青松」，其制度之壯麗可想。

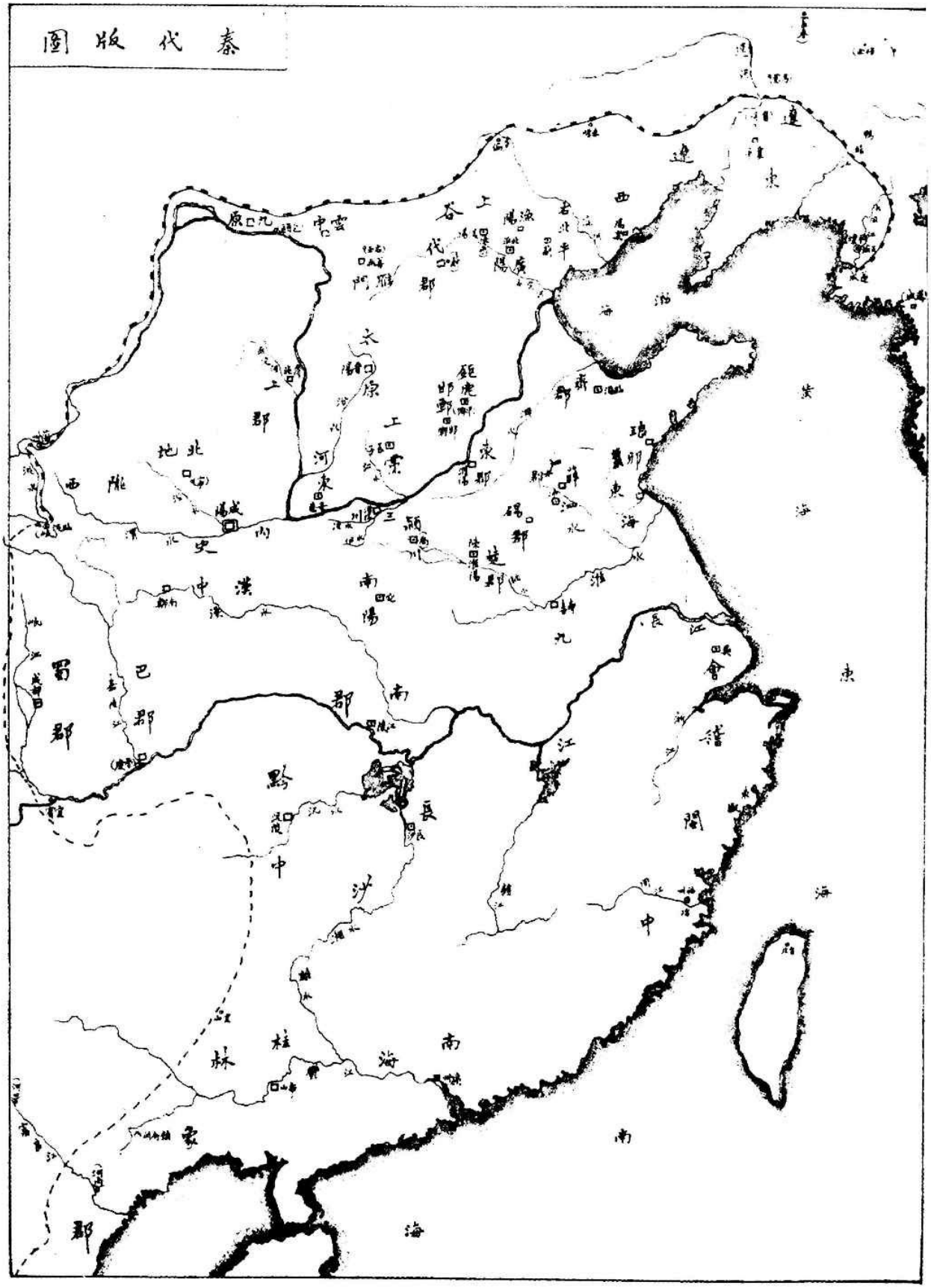
統整各地制度文化風俗。

此觀秦各地刻石文辭可知。 秦刻石辭傳者凡七：曰嶧山、泰山、琅邪、之罘、之罘東觀、碣石門、會稽。會稽刻石特提男女淫佚之防，此就各地風俗為矯正也。琅邪刻石尚孝、重農，為此後漢治之本。 又始皇二十六年云：「一法度衡石丈尺，車同軌，書同文字」，此亦統一工作上極重要之事務。

開拓邊境，防禦外寇。 築長城及戍五嶺。 此皆為完成大一統的新局面所應有之努力。大體言之，秦代政治的後面，實有一個高遠的理想， 此項理想，淵源於戰國之學術。 秦政不失為順著時代的要求與趨勢而為一種進步的政治。

至於秦以一皇帝 異乎以前之所謂「王天下」。高出乎公、卿、守、令百僚 異乎以前之貴族世臣、封建列侯。之上，固若王室益尊，異乎前軌，然亦事勢推遷所必至， 公、卿、守、令百僚若世襲，則仍是往者封建覆轍。若王位不世襲，則易啟紛爭，非長治久安之局。非秦君臣處心積慮欲為此以便專制也。 為君者無此力量，為臣者無此心理。秦廷有集議之制， 如始皇時議帝號、議封建、議刻石頌功德、議封禪。二世時議尊始皇廟。為兩漢所承。 西漢，如議立

君：昭帝崩，羣臣議立廣陵王，霍光承太后詔立昌邑王，又議廢之。如議儲嗣：成帝召丞相翟方進、御史大夫孔光等入禁中，議立嗣。議封建功賞：如甘延壽、陳湯元帝時，矯詔誅郅支單于，朝廷屢議其功賞。民政法制：如昭帝時議鹽鐵。獄訟：同姓者如淮南王獄；異姓者如魏其、武安侯相爭。邊事：如馬邑之謀。皆付廷臣羣議。東漢，如議立君：質帝崩，大集議立桓帝，梁冀主之，而李固、杜喬强守立清河王蒜不屈。董卓議廢少帝立陳留王，袁紹横刀而出。議遷都：如董卓議遷長安。議食貨：肅宗議復鹽鐵。其他如議宗廟郊祀典禮、議選舉刑法等，不勝舉。朝廷每逢大事，君臣集議，猶與春秋列國貴族世卿之世略似。就此種政制風格言之，亦非一君權專制獨伸之象。


秦代版圖
遼東
上谷
代郡
雲中
九原
上郡
北地
西河
太原
上黨
鉅鹿
邯鄲郡
齊
琅琊
東海
碭郡
三川
東郡
南陽
南郡
九江
會稽
閩中
蜀郡
巴郡
黔中
長沙
桂林
南海
象郡
海

秦代政治的失敗，最主要的在其役使民力之逾量。

> 秦人以耕戰立國，全國民眾皆充兵役，名曰「黔首」。 魏有「蒼頭」，為平民軍隊之一種，「黔首」殆與「蒼頭」義近。 惟在戰國兵爭時代，以軍功代貴族，秦民力戰於外，歸猶得覬功賞。及天下統一，秦之政治亦漸上文治軌轍，而一面仍恣意役使民眾，如五嶺戍五十萬，長城戍三十萬，阿房役七十萬；此等皆為苦役，與以前軍功得封爵不同。古代封建小國，四境農民行程相距最遠不出三、四日，每冬農隙，為貴族封君服力役三日，往返不過旬日，其事易勝。秦得天下，尚沿舊制，如以會稽戍漁陽，民間遂為一大苦事。又有「七科謫」與「閭左戍」， 「七科謫」者，一吏有過，二贅壻，三賈人，四嘗有市籍，五父母有市籍，六大父母有市籍，七發閭左。閭左既空，當及閭右，其濫可知。秦自以農戰立國，役不足乃謫賈人，此與東方社會經濟情態亦不合。 陳勝、吳廣即由此起。

秦室本是上古遺留下來的最後一個貴族政府，依然在其不脫貴族階級的氣味下失敗， 役使民力逾量，即是十足的貴族氣味。 依然失敗在平民階級的手裏。

秦之統一與其失敗，只是貴族封建轉移到平民統一中間之一個過渡。

四　平民政府之產生

秦滅六國，二世而亡，此乃古代貴族封建勢力之逐步崩潰，而秦亡為其最後之一幕。直至漢興，始為中國史上平民政權之初創。

> 高祖父稱太公，無名。母曰劉媼，幷亡其姓。高祖行三，故曰劉季，既有天下，因名邦。一時羣臣，如蕭何為沛主吏掾，曹參為獄掾，任敖獄吏，周苛泗水卒史，申屠嘉材官，陳平、王陵、陸賈、酈商等皆白徒，周勃織薄曲、吹簫給喪事，樊噲屠狗，灌嬰販繒，婁敬挽車，惟張良為韓相貴胄。漢初王后亦多出微賤。項羽、田橫之徒皆貴族，而皆不能成事，此可以覘世變。

平民政府必然創建，殆為當時歷史趨勢一種不可抗之進程。然在平民政府創建的過程中，卻屢次有「封建」思想之復活。

> 秦始皇二十六年丞相王綰等議復封建，三十四年博士淳于越等又議復封建。至二世皇帝元年，東方革命軍起，各為六國立後。漢高平項王，封韓信、彭越、黥布諸人為王；迨異姓諸王逐漸剷滅，又封宗室同姓諸王。

直到景帝削平吳、楚七國之亂，平民政府之統一事業始告完成。當時平民政府的第二個反動思想則為「無為而治」。

> 漢初政府純粹代表一種農民素樸的精神，無為主義即為農民社會政治思想之反映。因此恭儉無為、與民休息，遂為漢初政府之兩大信念。因亂後社會經濟破產，人心

厭亂，戰國晚年黃老一派消極思想，遂最先在農民政府裡面得勢。

「無為」之實則為「因循」。因此漢初制度、法律一切全依秦舊。 即如蕭何定律，而夷三族、訞言令、挾書律等皆存在。至孝惠、高后、文帝時逐漸廢除。惟精神上漢則恭儉，秦則驕奢，此其異。 戰國晚年申韓一派的法家思想，遂繼黃老而為漢治之指導。 太史公謂申韓本於黃老，亦自就漢代情形言之。

此種趨勢，在文、景時逐漸開展。一面漢廷削平吳、楚七國之亂，一面又漸漸有所謂「酷吏」出現，用朝廷法令來裁抑社會上的「游俠」與「商人」。功臣、列侯、宰相、大臣，亦不斷受朝廷法令制裁。中央統一政府之權力與尊嚴，逐漸鞏固，而後醞孕出漢武一朝之變法。

平民政府有其必須完成之兩大任務，首先要完成統一，其次為完成文治。漢政府之實際統一，始於景帝。漢政府文治之蒸，則始於武帝。

第八章　統一政府文治之演進 由漢武帝到王莽

要明白西漢文治政府之意義，先應注意到當時的一般情態。

一　西漢初年之社會

古代封建社會，到戰國已逐步消失。軍人、遊仕、商人，不斷由平民社會中躍起，他們攀登政治舞臺，而攫得了古代貴族之特權。

秦代統一政府在此種劇變過程中產生，因其歷年甚暫，那時的社會情態現在無可詳說。

就漢初情況而論，似乎秦漢之際雖經歷了幾次戰亂，而戰國以來社會變動的趨向，依然照樣進行。

（一）農民與奴婢

社會上一般生活，都起了絕大變動，只有農民，還比較呆滯在陳舊的狀態下過活。封建時代的農民，對其上層統治者，約有如下幾種負擔：

一曰稅。

此即地租。農民耕地，在政治觀念上，係屬於其地封君之所有，故農民對其封君每年應納額定之租稅。

二曰役。

因土地所有權的觀念，轉移到農民的身分，耕地者對其所耕地之封君有臣屬之關係。 所謂「四封之內，莫非王土；食土之毛，莫非王臣」。因此每年於農隙，又須對其封君為額定的幾天勞役。 如浚河渠、築城防、起墳墓、建宮殿等。

三曰賦。

遇封君貴族對外有戰事，農民須對其封君貢獻車牛，或勞力。 農民不能有披堅執銳之榮耀身分，僅在軍隊中服勞役，乃至追逐車後助威作勢。

四曰貢。

此出農民情感上之自動，如逢年節，向其封君獻彘、兔、雞、鵝或絲、布之類。

上四項，一為粟米之征，二、三為力役之征，四為布帛之征。 此皆已為一種規定之義務。 一一沿襲到秦漢無變。就漢初情形言，農民對政府負擔大體如次：

一、田租。 即稅。

戰國以來租額無考，惟孟子屢言什一之稅，知戰國租額決不止什一。漢制則什伍稅一，又時減半徵收，則為三十稅一。 自文帝十三年除民田租，至景帝元年復收半租，其間凡十一年未收民租，為歷史所僅見。

二、算賦。 即後世之「丁口稅」。

「賦」本出車牛、供夫役之義。戰國以來，兵爭連年不息，於是非常的、 即臨時的。無定期的賦，漸變為按年的經常項目。亦不必眞出車牛、夫役，而徑以錢幣替代，各處按人口輪派，遂成後代之所謂「人口稅」。 秦人「頭會箕斂」，即此。派人持大箕到各鄉村按人頭算繳納也。漢代出賦錢人百二十為一算。 十五至五十六。其未滿年齡者， 七歲至十四。出口賦錢人二十。 武帝征伐四夷，重賦於民，民產子三歲則出口錢，人二十三，三錢以補車騎馬，（即戰馬。）民至生子輒殺。又賈捐之云：「文帝時民賦四十，武帝時民賦數百」，蓋亦時有輕重。

三、更戍。 即兵役。

古代農民本無武裝，戰國以下，既徵其賦，又編其丁壯為軍隊，於是農民於納賦外又須從軍；而「從軍」與「從役」兩事，在當時觀念上，往往不易分析。故漢人更戍凡分三項：

（一）中央政府之防衛　此名「正卒」，年二十三乃為之，以一年為期。 古制二十成丁，

授田百畝，三年耕有一年之畜，故至二十三乃可為正卒。三輔來者為「北軍」，掌衛京城；郡國來者為「南軍」，掌衛宮門。漢帝以正月行幸曲臺，臨饗罷衛士。又郡國材官、 即步兵。騎士，亦為「正卒」，期亦一年。 農民正式服兵役者凡二歲。於每年之九月有「都試」，即大操也。

（二）邊疆戍守　此名「屯戍」，亦名「繇戍」。天下人皆直戍邊三天。 雖丞相子亦在戍邊之列。亦每年輪值。不行者出錢三百入官，官以給戍者；是為「過更」。 戍邊以三日者，古代封建侯國，四境相距不甚遠，故國人得輪值三日以均勞佚。秦既一統，乃謫會稽戍漁陽，陳勝、吳廣遂以揭竿而起。漢人變通其制，許有過更，則可無秦禍。

漢兵出於民，往來繇戍衣裝皆自補，遠征則食其郡國之粟，惟衛士得衣食縣官，罷遣侑享。因此漢無養兵之費。

（三）地方勞役　此名「更卒」，一月一更。 即每年輪值一月。次直不往，出錢雇貧者，月錢二千。親服役曰「踐更」。 賈捐之云：「文帝時，丁男三年而一事。」

此種負擔，在當時已為極重。 尚有郡國對中央之貢獻，其詳不可考。

漢書食貨志載李悝盡地力之教，謂：「一夫挾五口，治田百畝，歲收畝一石半，為粟百五十石， 晁錯並謂：「百畝之收，不過百石。」除十一之稅十五石，餘百三十五石。食，人月一石半，五人終歲為粟九十石，餘四十五石。石三十，為錢千三百五十。除社閒嘗新春秋之祠，用錢三百，餘千五十。衣，人率用錢三百，五人終歲用千五百，不足四百五十。不幸疾病死喪之費，及上賦斂，又未與此。此農夫所以常困，有不勸耕之心。」 盡地力之教未必眞李悝語。且農民經濟變動較少，可以推見漢初情形。 董仲舒則謂：「月為更卒，已復為正，一歲屯戍，一歲力役，三十倍於古。田租、口賦、鹽鐵之利，二十倍於古。」

農民在無可聊賴中，首先是出賣耕地，出賣耕地後生活不免更苦。

董仲舒云：「或耕豪民之田，見稅什五， 較國稅重十五倍。故貧民常衣牛馬之衣，而食犬彘之食。」 荀悅云：「官收百一之稅，民輸大半之賦，官家之惠優於三代，豪强之暴酷於亡秦。」故漢文之輕徭薄賦，仍無救於社會之兼幷。

其次只有出賣妻子乃至於出賣自身。 如此則算賦、更役等負擔皆免。漢制奴婢倍算，然自有主人負之，與奴婢不涉也。此為漢代奴婢盛多之來源。

漢代公私皆盛畜奴，蜀卓氏至僮千人，程鄭亦數百。武帝時，楊可告緡，得民奴婢千萬數。元帝時，貢禹言官奴婢十餘萬。蓋有犯法沒為奴者，而不能完租賦、踐更役亦屬犯法。則自賣為奴與沒官為奴亦正等耳。自賣為奴猶較自由，有樂生之望，毋怪漢民自願賣身之多。 後代不徵丁口稅，則不需出賣為奴。

否則亡命。 即脫去籍貫，流亡他鄉。 舍匿亡命有罪；而或則冒罪藏匿， 因其別有可圖之利。 是為「任俠」。商賈必盛蓄奴婢，任俠必多匿亡命，二者形成漢初社會之中層。

（二）商賈與任俠

當時商賈經營事業，（據史記貨殖傳所載。）約可分為採冶、製造、種殖、畜牧、運輸諸項。這些事業，第一有待於山澤禁地之解放，（詳第五章。）第二則有賴於大規模之奴隸運用。

> 貨殖傳所舉當時大富，如鐵冶、鼓鑄、燒鹽、轉轂（即運輸。）諸業，均有待於眾多之人力。即其所言末業為貧資，如種樹果菜，如畜養豕魚，如屠沽，如販糶，如製器漆髹，如皮革雜工等，亦待奴役以為操贏之算。大抵其時所謂商賈，以工虞農牧為本，以轉販居積為副，故奴婢為治產一要素。（齊刁間收取桀黯奴，使逐魚鹽商賈之利，或連車騎、交守相，然愈任之，終得其力，起富數千萬。班固以「馬蹄噭千，牛千足，羊彘千雙，童手指千」並舉。張安世家僮七百人，皆有手技作事，遂富於大將軍霍光。）漢樂府：「孤兒命當苦，兄嫂令我行賈，南到九江，東到齊與魯。」王褒僮約，列舉操作項目。諺曰：「千金之子不死於市」，則作於家賈於市者，皆奴也。（其時奴隸率利用於製造及商業，而農業則已進為小規模的耕作，並無附著於土地，隨土地而買賣之「農奴」。奴隸生活待遇亦優，可以有家室、財產、兒女，甚至連車騎、交守相，此與歐洲羅馬農奴不同。）

以錢幣買奴力以逐利長產，經營貨殖者為商賈。以意氣情誼收匿亡命共為姦利，甘觸刑辟而市權勢者則為任俠。（墨經：「任士損己而益所為。」韓非八說：「棄官寵交謂之有俠。」史記游俠傳謂：「近世延陵、孟嘗、春申、平原、信陵之徒，皆因王者親屬，藉於有土卿相之富厚，招天下賢者，顯名諸侯，不可謂不賢。此如順風而呼。而布衣之俠靡得而聞。」是戰國任俠本指四公子輩廣招賓客而言。漢書季布傳注：「俠之言挾也。」其時貴族階級猶未全泯，故有力挾眾。漢興，而閭巷之俠起，正可見世變。儒、墨皆不重俠，後人即認儒、墨為俠，非也。）

> 任俠之所舍匿，則曰「賓客」，然賓客與奴婢身分無殊。（同樣逃避國家課稅，失其為公民之資格。）任俠既以意氣肝膽匿亡命，則亡命者亦出肝膽意氣感激相報，乃至作姦剽攻、鑄錢掘冢之類，無所不為。（後人乃漸以此等為「俠」。）而此一團體之生活亦得維持。任俠之權勢與富厚，乃與商賈亦略相當。（濮陽周氏舍匿季布，置之廣柳車中，並與其家僮數十人至魯朱家所賣之。則任俠間亦自有大批奴僮相賣買矣。）

任俠與商賈，正分攫了往者貴族階級之二勢。（一得其財富，一得其權力。吳、楚七國反，周亞夫至洛陽，得劇孟，曰：「吳、楚舉大事而不求劇孟，吾知其無能為已。」天下騷動，大將軍得之，若一敵國，其權力可想。）皆以下收編戶之民，而上抗政府之尊嚴，只要政治上沒有一個辦法，此等即是變相的貴族。（故司馬遷稱貨殖富人為「素封」也。）

二　西漢初年的政府

現在再看上層政府裏面的人物。

漢高得天下，大封同姓及功臣，並明約「非劉姓不得王，非有功不得侯」。所謂有功，大體上只指軍功而言。（即相助劉氏得天下者，此即商鞅在秦所定「尚首功」之制也。漢二十級爵承襲秦制，自步卒到封侯，皆以戰功為階級，是漢亦以軍人代貴族，明矣。）此為政府的最上層。其次的官僚，則大半由郎、吏出身。

郎官是隨從在皇帝近旁的一個侍衛集團，掌守門戶，出充車騎，無員，多至千人。其制度略近於戰國時代國君乃至於貴族卿相門下的食客與養士。或曰：「郎之為言廊也」，因侍衛宮殿廊應之下而得名；或則曰：郎之得名，蓋猶周官鬱人、鬯人、雞人之「人」。

郎官來歷，不出下列數途：

一、廕任。

> 吏二千石以上視事滿三歲，得任同產若子一人為郎，如蘇武、韋玄成皆由此出身。此即戰國策趙老臣觸龔見趙太后，願其少子「得補黑衣之數」之類也。

二、貲選。

> 家貲滿五百萬，得為常侍郎，如張釋之、司馬相如皆以貲為郎。蓋高貲者得上書自請宿衛，祿不豐而費大，故張釋之為郎十年不得調，謂其兄曰：「久宦減仲產」，欲自免歸也。楊惲傳：「郎官故事，令郎出錢市財用，給文書，乃得出，名曰『山郎』。移病盡一日，輒償一沐。或至歲餘不得沐。其豪富郎日出游戲，或行錢得善部。貨賂流行，轉相倣傚。」是郎署多富人，武帝後猶然。

三、特殊技能。

> 衛綰以戲車為郎，荀彘以御見侍中，此如戰國策馮煖欲為孟嘗君客，孟嘗君先問「客何能」也。東方朔上書自衒鬻，用三千奏牘，武帝讀之，輒乙其處，二月乃盡，得為常侍郎。然史謂東方朔「與枚皋、郭舍人俱在左右，詼啁而已」。其先東方朔待遇乃與侏儒等。文士之與侏儒，同樣為皇帝一時好奇心所愛好，而畜之宮中，則與戲車、善御皆一例也。此外尚有以孝廉為郎者，如王吉、京房、蓋寬饒、杜鄴、師丹之類。有射策為郎者，如蕭望之、馬宮、何武之類，皆後起。

第一項是變相的貴族世襲，第二項是封建貴族消滅後的新貴族，富人。第三項則是皇帝私人。郎官集團性質之分析，不過如此。然而政治上之出身，卻正在此。後漢書明帝紀，館陶公主為子求郎，不許，而賜錢千萬，謂羣臣曰：「郎官上應列宿，出宰百里，苟非其人，則民受其殃。」又按：郎官制度蓋為政制淺演之民族所必經之一級，如後世金人以世胄或士人為內侍，（見斜卯愛實傳。）又如元之四怯薛制等，皆略相似。

郎以外有吏，吏是各官署的幫辦人員。吏的來歷，亦無一客觀標準，大體仍多為富人所得。

> 漢制吏途凡三：一曰郡縣吏，不限資格，平民自願給役者皆得為之。賈誼、張湯、王吉、龔勝、翟方進、谷永，皆由吏出身。然韓信「以家貧無行，不得推擇為吏」，大抵在上者擇家貲，在下者推有行，如高帝以長者得為亭長是也。則小吏亦復有貲選也。二曰中都官掾屬，自丞相以下各官府皆可自辟署，或先為郡吏，或本為布衣，亦不限資格，優者則薦於朝。如楊敞、蔡義、揚雄，皆由此進。三曰獄吏，猶今時法官，以明習法令名。公孫弘、于定國、丙吉、尹翁歸、薛宣，皆曾為之。然景帝後二年

詔，謂：「今貲算十以上乃得宦，應劭曰：「十算，十萬。」漢一金值一萬，文帝云：「百金中人十家之產」，則中人一家產當十萬也。減為貲算四得宦。」董仲舒言：「長吏多出於郎中、中郎，吏二千石子弟，選郎、吏又以富貲，未必賢，此即「廕任」與「貲選」二途。是以廉恥貿亂，賢不肖渾殽。」是當時吏途，亦大率為富人也。

如是則當時的政治組織，第一層是宗室，封建諸王。第二層是武人，以軍功封侯。漢制非封侯不得拜相；亦有以外戚恩澤侯者。第三層是富人，得以貲選為郎、吏，謀出身。第四層是雜途。無論為郎為吏，皆須憑機緣進身而得在上者之歡好。文學、儒術亦雜途之一。

三　西漢初年的士人與學術

要論漢初學術，必推溯及於先秦。

從另一觀點言之，則先秦學術可分為一古官書之學， 即漢初人所謂「詩、書古文」之學，亦中漢以後人所謂「六藝」之學，或「六經」之學，乃由早起儒、墨兩家所傳播，所謂「稱詩、書，道堯、舜，法先王」，為先秦較舊之學派。 又一百家之學。「家」乃私家之稱，此乃民間新興學。儒、墨以後，百家競起，率自以其所見創新說，不必依據古經典，寓言無實，為戰國較新之學派。

> 若以時期言，古官書之學在前，百家言在後。若以地域言，古官書之學盛於東方齊、魯， 所謂「鄒、魯之士，搢紳先生，多能言之」也。百家言遍及中原三晉。 三晉之士，急功好利，率務趨時，不樂為純粹學理之研討。兵、刑、農、法、縱橫皆在是。道家如莊、老，陰陽家如鄒衍，持論運思較玄遠者，皆近東之士。荀卿以趙人而遊齊，雖深染東方學風，而不脫三晉氣習。其弟子韓非、李斯，則皆中原籍也。遊秦者以中原功利之士為多，東方齊、魯學人，少有入秦者。

秦代焚書，最主要者為六國史記， 即當代官書。 其次為詩、書古文， 即古代官書之流傳民間者。 而百家言 即後起民間書。 非其所重。 按：此三類分法，已見莊子天下篇，漢書藝文志因之。謂秦焚書而詩書古文遂絕者，有史記六國表序、太史公自序、劉歆移書讓太常博士、揚雄劇秦美新、王充論衡書解、佚文、正說諸篇。謂秦焚書不及諸子者，有論衡上述諸篇、趙岐孟子題辭、王肅家語後序、後漢天文志、劉勰文心雕龍諸子篇、逢行珪注鬻子敘等。此乃自漢以下相傳之說，至唐後而失之。漢武立五經博士，罷黜百家，則正是秦始皇焚書、禁以古非今後一反動也。

> 焚書本起於議政衝突，博士淳于越 東方齊人。稱說詩、書，引據古典，主復封建，李斯極斥之，遂牽連而請焚書。李斯請史官「非秦紀皆燒之， 即第一類。非博士官所職，天下敢有藏詩、書、百家語者，悉詣守尉雜燒之」， 即第二、第三類。 而又附禁令數項：一、敢偶語詩、書棄市。 百家語不在內。二、以古非今者族， 此即依據古官書、歷史成典，法先王而議新政，如淳于越之徒是也。偶語詩、書，迹近以古非今，故亦棄市。至百家言往往與時政不涉，故不預。 吏見知不舉與同罪。 此二條為重法。三、令下三十日不燒，黥為城旦。 此一條為輕法。可見當時重禁議政，輕禁挾書也。 坑儒亦為誹謗、訞言亂黔首，不為求仙藥。

漢興，學統未嘗中斷。

> 秦雖焚書，史官、博士官仍未廢， 史官乃古代政府中之學官，即掌官書者。博士官掌新興百家民間學，為後代政府新設之學官也。 著述亦未中輟。 漢書藝文志有儒家羊子四篇，名家黃公四篇，皆秦博士。又有成公生，游談不仕，著書五篇。零陵令信著書一篇。下迄漢惠 四年。除挾書律，前後祇二十三年。漢廷羣臣，亦多涉學問， 如張良、陳平、韓信、張蒼、酈食其、陸賈、婁敬、朱建、叔孫通之徒皆是。名人巨德，雜出其間。 如申公、穆生、白生在楚，蓋公在齊，四皓在朝，魯兩生在野。

惟漢室初尚黃老無為， 此乃代表一時民眾之心理要求。繼主申韓法律， 既主黃老無為，則勢必因循秦舊，乃至以法為治。學問文章非所重， 平民政府不注意學術，為當

時歷史演進一頓挫。 學術尚未到自生自長的地位， 至文帝時，始下求書之詔。其時則古文六經之學，不免因亂衰微，有所缺失。 於是遊仕食客散走於封建諸王間，以辭賦導獎奢侈，以縱橫捭闔是非， 辭賦、縱橫本屬一家。辭賦又兼神仙。安居奢侈則為神仙，雄心闊意則務縱橫。 依然是走的破壞統一的路。文學之與商賈、游俠，同樣為統一政府之反動。

> 漢初諸王招致游士，最先稱盛者如吳王濞、有鄒陽、 齊人。嚴忌、枚乘 吳人。諸人。吳既敗，繼起者為梁孝王，鄒、枚諸人皆去吳歸梁。又有羊勝、公孫詭 皆齊人。之屬。 司馬相如亦去中朝而來梁。 再下則有淮南王安，招致賓客方術士數千人。著淮南王書，已在武帝世。此為南方之一系，大抵皆辭賦、縱橫文辯之士也。曹參相齊，召齊諸儒以百數，而得蓋公。景、武之間，有河間獻王德，盛招經術士，多得古文舊書。蓋河間偏重於古官書之學，而淮南則慕百家言，南北兩王國，正分得先秦學統之兩系。

中央王室恭儉無為之治，不能再掩塞社會各方之活氣。 經秦末大亂，經濟破產之後，最先起者為商人與游俠；次之有諸侯王之富盛驕縱；再次有文學游仕之活動。 在此種種不安定不合理之狀態下，中央政府覺悟到必須改變其態度，而要一積極勇敢的革新。於是遂有漢武一朝之復古更化，為西漢文治政府立下一規模。

四　中央政府文治思想之開始

西漢中央政府之文治思想，最先已由賈誼發其端。

> 賈誼陳政事疏，提出好多重要的見解，除卻裁抑諸王國和捍禦匈奴 此兩事為當時維持統一政府的必要條件，主法治者亦贊成，如以後晁錯等。外，尤要者在教育太子， 當時諸王、列侯家庭俱已有腐敗墮落的景象，農民純樸之本色已失，貴族生活之薰染日深，非有教育，不足維持長久。尊禮大臣， 農民政府之好處在眞樸，壞處在無禮貌；可愛處在皇帝、宰相如家人，其弊處則皇帝待宰相如奴僕。 闡揚文教， 黃、老清淨無為，僅足暫度一時，漸漸政事待理，則走上申、韓刑法一路，沿襲秦人「以吏為師，以法為教」之餘習。要革除秦弊，則須另開文教。轉移風俗。 朝廷只講法令，社會只重錢財，風俗無自而美。闡揚文教，為轉移風俗之前提。此諸點均針對當時病象，其議論漸漸從法律刑賞轉到禮樂教化，此即由申、韓轉入儒家。 亦即由亡秦轉而為三代之隆，即由百家法後王轉入六經法先王也。以後之復古更化，賈誼已開其先聲。

賈誼雖以洛陽少年為絳、灌功臣所抑，然賈誼的主張，一一為漢廷所採用。 漢文雖極賞賈誼，然其時內則功臣元老，外則諸王長親，尚非漢廷大有為之時。 景帝師晁錯；武帝師王臧。王臧乃儒生，武帝即位，大興儒術，其早年所受教育亦是一因。

> 先秦諸子注意教育問題者莫如儒。 道家根本主張絕學不教。法家僅主刑名法律，如趙高之教二世是也。墨家、農家之教，不適於實際。其他皆所以用世，非所以教幼。故苟主幼小必教，則儒業必興。中國無宗教，儒士本自友教貴族子弟起，故漢文用賈誼，則以為長沙王太傅，又以為梁王相，武帝之用董仲舒

亦然。儒家在漢初，仍以友教青年貴族為第一任務。

五　漢武一朝之復古更化

武帝以英年卽位，只十七歲。卽銳意革新，用其師王臧及臧之同學趙綰，又召趙、王師申公。謀興禮樂。其事雖經一度挫折，武帝祖母竇太后尙黃、老，不樂帝所為，趙、王皆下獄死。終於走上復古更化的路。

這時最要的人物是董仲舒。董仲舒天人三策與賈誼政事疏，兩篇大文，奠定了西漢一代政治之規模。

武帝一朝政治上重要改革，舉其要者，第一是設立五經博士。

博士遠始戰國，公儀休為魯博士，賈山祖父祛為魏王時博士弟子。齊之「稷下先生」亦博士之類。故漢初叔孫通以博士封「稷嗣君」，謂其嗣稷下。鄭玄稱「我先師棘下生子安國」，「棘下生」即稷下先生。以孔安國為博士，故云。秦博士七十人，掌通古今，備問對。漢承之。稷下先生亦七十餘人，蓋以孔門弟子七十七人為法。

> 博士為太常屬官，太常掌宗廟禮儀，史官、博士官皆屬太常，即古代「學術」統於「宗教」之遺制。

博士並無政治上實際任務，只代表著古代貴族政府、軍人政府下一輩隨從的智識分子。因此其性質極雜，占夢、卜筮皆得為之。略如當時之郎官，後代之翰林供奉，惟視帝王所好。

> 秦廷以博士議政興大獄，伏生之徒抱書而逃。伏生亦東方學者，治尙書，焚書案中，殆與淳于越諸人同失官而去。秦廷既禁以古非今，則焚書後之博士，必多屬之後起百家言也。主復封建，固為不智，然以吏為師，以法為教，抑低學術，提高法令，較之復封建，亦相去無幾。東方學者之失在迂闊，而中原三晉之士，則失在刻急。各有所長，亦各有所短。自此迄於漢初，博士闇淡無生色，而政府益少學術之意味，此則李斯之大錯。

武帝從董仲舒請，罷黜百家，只立五經博士，從此博士一職，漸漸從方技神怪、旁門雜流中解放出來，純化為專門研治歷史和政治的學者。

> 六經為古官書之流傳民間者，故章學誠謂「六經皆史」。秦火焚之不盡。漢儒所謂「通經致用」，即是從已往歷史與哲學裏來講政治。法家只守法令，經學則進一層講道義。法家只沿習俗，襲秦舊，經學則稱古昔，復三代。「五經」與「儒家」亦有辨，故文帝時有孟子博士，至武帝時亦罷。漢書藝文志儒家在「諸子」，與「六藝」別。

他們雖不參加實際政務，但常得預聞種種政務會議，漢大政事廷議有博士。因此他們對政治上漸漸會發生重大的影響。自秦人之「以吏為師，以法為教」，

漸漸變成朝廷採取博士們的意見，即是「政治」漸受「學術」指導。此項轉變，關係匪細。

第二是為博士設立弟子員。 其議始於公孫弘。

額定五十人，一歲輒課，能通一藝 即一經。以上，得補吏。高第可以為郎中。

自此漸漸有文學入仕一正途，代替以前之廕任與貲選，士人政府由此造成。 同時政府負有教育國家青年之責，較之賈誼專言教育太子者又進一步。

第三是郡國長官察舉屬吏的制度。 其議創於董仲舒。

博士弟子考試中第，亦得補郡國吏，再從吏治成績升遷；又得察舉為郎，從此再走入中央仕途。此制與博士弟子相輔，造成此下士人政府之局面。 郡國長吏同時不僅負有奉宣政令之責，並有為國求賢之責，此亦重大意義也。

第四是禁止官吏兼營商業， 其議亦始董仲舒。 並不斷裁抑兼并。 此層自賈誼、晁錯以來均主之。

漢武一代鹽鐵官賣等制度，均由此意義而來。 觀鹽鐵論桑弘羊為政府方面之辯護可知。漢武外朝尊博士，而內廷則多用文學侍從之人，故漢武一代政治，亦兼「儒術」與「辭賦」二者。其所行雖援經典古義，而多浪費，功實不稱，為後人所不滿，非在其制度本身也。 從此社會上新興的富人階級，漸漸轉向，儒林傳中人物，逐次超過於貨殖傳， 故曰：「遺子黃金滿籯，不如一經。」實為武帝以下社會一大轉變。 此等處可見學術指導政治，政治轉移社會。當時中國史，實自向一種理想而演進。

第五是開始打破封侯拜相之慣例，而宰相遂不為一階級所獨佔。

自秦以來，中央最高首領為天子，而實際負行政之責者則為丞相。以字義言，「丞」、「相」皆副貳之意，丞相即「副天子」也。天子世襲，而丞相不世襲。天子為全國共戴之首領，不能因負政治責任而輕易調換； 貴族政治既隨封建制度而俱滅，全國民眾在一個大一統國家下亦無法運用公議推選等制度。天子世襲，乃代表國家之一種恆久精神，「始皇帝」之稱，不足深怪。 丞相乃以副貳天子而身當其衝。最好固為君、相皆賢，否則天子以世襲不必賢，而丞相足以彌其缺憾。縱使君、相不皆賢，而丞相可以易置。如是則一代政治不致遽壞。此秦政之又一特色也。 有丞相即非「君主獨裁」，即非「專制」。宋人洪容齋有言：「往古治亂之原，權歸人主，政出中書，（即宰相。）無不治。權不歸人主，則廉級一夷，奚政之問？政不出中書，則腹心無寄，奚權之攬？」判劃政、權，分屬君、相，實中國政治自秦以下一重要之進向也。 漢初政治，往往有較秦為後退者， 此因平民政府缺少學術意味之故。故漢之代秦，一面固為歷史之轉進，一面卻自有其頓挫。此種例，各時期皆有。歷史下之進退，往往輕易不能遽斷。如宰相必用封侯階級， 即軍人。即其一例。 非封侯不拜相，此乃漢初一種不成文法，雖無明制，實等定律。 如蕭何、 高帝時。 曹參、王陵、陳平、審食其、 惠帝、呂后時。 周勃、灌嬰、張蒼、申屠嘉， 文帝時。皆軍人也。陶青、 陶舍子。周亞夫、 周勃子。劉舍， 劉襄子，景帝時。皆功臣子嗣侯，其先亦軍人也。則漢初丞相，顯為軍人階級所獨佔。武帝始相公孫弘， 其先如衛綰、竇嬰、許昌、田蚡、薛澤，惟田蚡為以外戚相，然亦先封侯。其他仍皆以軍功得侯；否則其先世以軍功得侯者。 以布衣儒術進，既拜相乃封侯，此又漢廷政制一絕大轉變也。 漢武一朝，自公孫弘以後，如李蔡、莊青翟、趙周、石慶、公孫賀、劉屈氂、車千秋，仍不出往者軍功得侯或嗣侯為相之例。此由一時人選之難，物望之不孚，歷史之變以漸不以驟。昭、宣以下，非儒者乃絕不能居相位。 其先惟軍人與商人，為政治上兩大勢力， 即廕任與貲選。至是乃一易以士人，此尤見為轉向

文治之精神。

此為漢武一朝復古更化之最有關係者。 如郊祀、巡狩、封禪等，皆虛文無實際，此則漢武誤於方士神仙家言，以及文學辭賦之士之務為鋪張誇大。然亦因當時儒生，自不能與此兩派劃分清楚之界線。

其實所謂「古」者亦非純粹盡本於古，學校、察舉、黜陟諸制，貴族世襲時代另是一套。漢所襲，其論雜出於先秦諸子，而備見於王制篇中；王制乃漢文時博士所為。 周禮三百六十官，獨缺學校。然則漢武一朝之復古更化，正是當時一種嶄新之意見也。 儒家託古改制，當在此等處看。

六　士人政府之出現 昭宣元成一段

漢政府自武帝後，漸漸從宗室、軍人、商人之組合， 漢制雖禁商人入仕，然以貲選，富人其先皆商人也。 轉變成士人參政之新局面。

公卿朝士，名儒輩出。

仍舉丞相一官言之，昭帝時有王訢、 郡縣吏積功。楊敞、 給事大將軍幕府，為軍司馬。蔡義。 以明經為博士，拜相封侯。宣帝時有韋賢、 以詩教授，稱大儒。魏相、 少學易，為郡卒史。丙吉、 獄吏。黃霸、 入財得官。于定國。 獄吏。元帝時有韋玄成、 以父任為郎，亦稱名儒。匡衡。 射策除掌故。成帝時有王商、 外戚。張禹、郡文學。薛宣、 廷尉書佐。翟方進、 射策為郎。孔光。 以明經舉議郎。哀帝時有朱博、 亭長。平當、 治禮學。王嘉、 射策為郎。孔光、馬宮。 射策為郎。蓋自宣帝後，儒者漸當路。元、成、哀三朝，為相者皆一時大儒。其不通經術而相者，如薛宣以經術淺見輕，卒策免；朱博以武吏得罪，自殺，皆不得安其位。

且卽庶僚下位，亦多學者。

即前舉丞相亦多由下僚進身，其外如王吉、 郡吏。鮑宣、 凿夫。韓延壽、 郡文學。王尊、 郡決曹史。蓋寬饒、諸葛豐、 均郡文學。孫寶、 郡吏。谷永、 長安小吏。梅福 郡文學。之儔，皆名臣也。

士人在政府裏漸漸佔到地位，一半是憑藉武帝時董仲舒、公孫弘諸人所創建的種種制度，一半是讀書博通之士在政治上所表現的成績，究竟比貴族軍人和商人們來得強。

武帝時，兒寬為廷尉奏讞掾，以古法義決疑獄見重。昭帝時，雋不疑為京兆尹，以春秋義縛訊偽衛太子。宣帝時，蕭望之為御史大夫，引春秋義主弔匈奴喪。皆為一時推尊。霍光廢昌邑王，先問於古有否先例，可見士人學者逐漸在政治上佔到地位和勢力，實為當時一種自然之趨勢。

自此漢高祖以來一個代表一般平民社會的、素樸的農民政府，現在轉變

為代表一般平民社會的、有教育、有智識的士人政府，不可謂非當時的又一進步。

七　漢儒之政治思想

士人們在政治上逐漸得勢，他們所抱的政治思想，要逐漸發揮效力。

漢儒論政，有兩要點。

一為變法和讓賢論。

> 此派理論遠始戰國晚年之陰陽學家，鄒衍五德終始論 鄒衍思想另詳下論古代宗教思想章。 下及董仲舒公羊春秋一派「通三統」的學說。 董氏說詳春秋繁露。大抵主張天人相應，政治教化亦須隨時變革，並不認有萬世一統之王朝，亦不認有歷古不變之政制。

他們根據歷史觀念，主張如下一套之進程： 此據漢儒所傳鄒衍第二說，與第一說呂氏十二紀、淮南時則並不同。

一、聖人受命。 地上各代開國之君，皆符應於天上某帝之某德（如青帝木德、赤帝火德、黃帝土德、白帝金德、黑帝水德。）而降生。

二、天降符瑞。 受命必有符瑞，如以土德王者黃龍見之類。

三、推德定制。 包括易服色、更制度、改正朔等。如水德王者服色尚黑，以十月為歲首，數尚六之類。董仲舒所謂「天不變，道亦不變」，乃指政治上最高原理言，與制度更易並行不悖。

四、封禪告成功。 聖人受天命為地上君，故定制度，蘄太平，成功則必祭天（封禪。）報告。

五、王朝德衰，天降災異。 天運循環，成功者去，如春、夏、秋、冬之更迭互乘，無不衰之德。董仲舒謂：「雖有繼體守文之君，不害聖人之受命。」

六、禪國讓賢。 見災異降，知天命改，應早物色賢人讓國；否則革命起，終無以保其位。

七、新聖人受命。 此下循環不息，中國已往五帝三代，皆在此公式支配下演進。

武帝以前，漢儒鼓吹變法；武帝以後，漢儒漸漸鼓吹讓國，始終是循著上述的理論。

睦弘、 在昭帝天鳳三年。蓋寬饒 在宣帝神爵二年，相距不二十年。均以請漢室讓位伏誅，然其後谷永等仍主天運循環、漢德已衰之說，漢廷乃無從裁抑。 永之言曰：「天生蒸民，不能相治，為立王者以統理之。方制海內，非為天子，列土封疆，非為諸侯，皆以為民也。垂三統，列三正，去無道，開有德，不私一姓。天下乃天下人之天下，非一人之天下也。」即漢宗室劉向亦言：「王者不可不通三統，明天命所授者博，非獨一姓。自古及今、未有不亡之國。」可見此為當時普遍信仰之理論。

二為禮樂和教化論。

另一派漢儒，認為政治最大責任，在興禮樂，講教化；而禮樂和教化的重要意義，在使民間均遵循一種有秩序、有意義的生活，此卽是古人之所謂「禮樂」。 在此點上，西漢中葉以後的學者，頗不滿於漢武之郊祀、封禪種種奢侈的浮禮。此等乃對上帝、對天，而非對民眾、對人；一虛一實，一恭儉一驕奢，意義迥殊。 要達此境界，不僅朝廷應恭儉自守，又應對社會一般的經濟不平等狀態加以調整。 武帝對當時社會經濟不平衡之狀態，並不能有所矯救。特以對內、對外浪費無度，使社會一時走上共同破產而已。經昭、宣之休養生息，社會經濟復蘇，如閒日之瘧，舊病復發。故當時學者，頗主還復王朝之恭儉，而轉移目光，對社會經濟有所整頓。

此派理論，亦遠始戰國晚年之荀卿。 如其禮論篇即可為代表。惟禮論並不主帝王之恭儉，是其異。 直至漢儒賈誼、 晁錯亦時言之。董仲舒， 董氏大體為齊學，而議論有近魯學處。下及王吉、貢禹等皆是。前一派於漢為「齊學」，後一派於漢為「魯學」。 皆先秦東方學之傳統。 齊學恢奇，魯學平實，而皆有其病。齊學流於怪誕， 其病在不經。魯學流為訓詁， 其病在尊古。立論本意非不是，而不能直湊單微，氣魄、智慧皆不够，遂不足斡旋世運，而流弊不免。

王莽的受漢禪而變法，卽是此兩派學說之匯趨。

八　王莽受禪與變法

王莽受禪，一面循著漢儒政治理論之自然趨勢，一面自有其外戚的地位及王莽個人之名譽為憑藉。

王莽姑母為孝元皇后。元帝後，成、哀、平三君皆不壽，莽諸父鳳、音、商、根相繼執政而及莽，莽之地望已尊。莽又不失書生本色，治禮，務恭儉，迂執信古而負大志，又恰合時代潮流。漢儒羣主讓賢，而苦無一種明白的選賢制度，王莽在政治上、學術上均足膺此選格，遂為一時羣情所歸嚮。 莽為宰衡辭封，上書者吏民四十八萬七千五百七十二人，反莽者惟劉崇、翟義。

王莽居攝及受禪後之政治，舉其尤要者，如王田、 盡收天下田畝為國有，而均之耕者。 廢奴， 解放奴隸。 用意在解決當時社會兼幷， 此乃自先秦以來早待解決之一重要問題也。消弭貧富不均，為漢儒自賈、董以來之共同理想。其他如「六筦」、 一、鹽，二、酒，三、鐵，四、名山大澤，五、錢布銅冶，六、五均賒貸；皆歸國家管理，故曰「六筦」。 「五均」， 徵工商百業所得稅為母金，國營賒貸，使無重利盤剝，為「六筦」之一。有似武帝時之鹽鐵、酒榷、算緡、均輸。 五均亦主平市

價，與均輸略似。實亦一種如近世所謂之「國家社會主義」，仍為裁抑兼幷著想。

王莽又屢次改革貨幣，使民間經濟根本發生動搖，極為擾民。然原其用意，仍為求達裁抑兼幷、平均財富之目標而起。當時人見解，以為財富不均由於商人兼并，商人兼并由於利用貨幣；故有主張根本廢棄貨幣者。晁錯、貢禹之徒，皆有此想，而王莽承之。

王莽政治失敗，約有數端：

一、失之太驟，無次第推行之計畫。

二、奉行不得其人，無如近世之政治集團來擁護其理想。

三、多迂執不通情實處。復古傾向太濃厚。莽之得國，多本齊學，有太涉荒誕者。莽之新政，多本魯學，有太過迂闊者。

王莽的政治，完全是一種書生的政治。

王莽失敗後，變法禪賢的政治理論，從此消失，漸變為帝王萬世一統的思想。至少是希望能如此。政治只求保王室之安全，亦絕少注意到一般的平民生活。後世對王莽的批評，全是沿著東漢王室之意見。這不是王莽個人的失敗，是中國史演進過程中的一個大失敗。

第九章　統一政府之墮落 東漢興亡

王莽失敗，漢宗室光武復興，是為東漢。然不久即走上衰運，東漢只是秦、漢以來統一政府之逐漸墮落。

一　東漢諸帝及年歷

（一）光武帝（三三）——（二）明帝（一八）——（三）章帝（一三）

以上全盛期。

（四）和帝（一七）——（五）殤帝（一）

此下始衰。

（六）安帝（一九）
（七）少帝（數月）
（八）順帝（一九）
（九）冲帝（一）
（一〇）質帝（一）
以上外戚擅權。
（一一）桓帝（二一）
（一二）靈帝（二一）
廢帝弘農王（一）
（一三）獻帝（三一）
西羌。
黨錮。
黃巾。
董卓。
曹操。

東漢凡十三帝，百九十六年。 若以獻帝建安元年遷囘洛陽之後作為三國時期，則東漢實只一百七十一年。

二　東漢之王室

所謂統一政府之逐漸墮落，可分兩部言之：一王室，二政府。 「王室」與「政府」之分詳下。

王室又可分三部言之：一王室自身，二外戚，三宦官。

東漢王室之墮落，只看東漢諸帝年壽卽知。

東漢諸帝年壽略表

帝	年壽	在位年	即位年	子嗣
光武	六二	三三	初起年二十八，三十為帝。	一〇
明	四八	一八	三〇	九
章	三三	一三	一九 按：此差一年，或即位年二十，或壽三十二。	八

和	殤	安	少	順	冲	質	桓	靈	獻
二七	二	三二		三〇	三	九	三六	三四	五四 自遂位至卒又十四年。
一七	一	一九	立凡七月。	一九	一	一	二一	二三	三一
一〇	誕育百餘日。	一三		一一	二	八	一五	一二 按：此差一年，非即位年十一，即年壽三十三。	九
二 長子勝有痼疾，次子即殤帝。	〇	一 即順帝。		一 即冲帝。	〇	〇	〇	二 長子弘農王，次子即獻帝。	

一個貴族特殊的家庭，和大自然隔離，總不免要走上墮落衰敗的命運，此乃以下中國歷代王室共有之趨勢，而東漢最可示例。

三　東漢之外戚與宦官

因東漢諸帝多童年卽位、夭折，及絕嗣，　紹嗣外立，又多擇童年。　遂多母后臨朝，　外立者四帝：安、質、桓、靈。臨朝者六后：竇、鄧、閻、梁、竇、何。　而外戚、宦官藉之用事。

東漢外戚宦官更迭用事略表

帝	后	外戚	宦官
和帝	竇太后 帝為太后養子。	竇憲 竇太后兄。	和帝永和四年，與宦者鄭眾謀誅憲。
殤帝	鄧太后 帝母。	鄧騭 鄧太后兄。	安帝建光元年，鄧太后薨。安帝乳母王聖、宦者李閏、江京譖諸鄧自殺。

安帝	順帝	桓帝	靈帝
閻后 帝妻。	梁后 帝妻。 帝崩臨朝。	竇后 帝妻。	何后 帝妻。
閻顯 閻后兄。	梁商 后父。 梁冀 后兄。	竇武 后父。	何進 后兄。
安帝崩，閻后與兄顯矯詔立章帝孫懿，是為少帝；不一年薨，宦者孫程等十九人誅閻顯，立順帝。	質帝為冀所弒。桓帝延熹二年，與宦者唐衡、單超、左悺、徐璜、具瑗誅梁氏。	為宦者曹節、王甫所殺。	為宦者張讓、段珪所殺。

其先則因母后臨朝而外戚得以專政，君主與外朝不相親接，乃謀諸宦官。自鄭眾後宦者始用事。自梁冀誅而權勢專歸宦者。

> 東漢外戚權勢，以鄧、梁二氏為尤盛。鄧家累世寵貴，封侯者二十九人，位至三公者二人，大將軍以下十三人，中二千石十四人，列校二十二人，州牧、郡守四十八人，侍中、將、大夫、郎、謁者不計其數。然猶以漸致。梁冀一門，前後七侯、三皇后、六貴人、二大將軍，夫人女食邑稱君者七人，尚公主者三人，其餘卿、將、尹、校五十七人。冀秉政二十餘年，跋扈無比。與桓帝謀殺梁冀五宦者，單超、左悺、徐璜、具瑗、唐衡，皆封侯，當時稱「五侯」，又稱左回天、具獨坐、徐臥虎、唐兩墮。自後，宦者氣燄遂張，則實外戚有以助成之也。

此後則外朝名士與外戚相結以圖謀宦官。及何氏敗，袁紹 名士之領袖。 盡誅宦官，而漢亦亡。外戚與宦官，其實都還是代表了王室的一部分，其來歷則原自西漢。

四　外戚參加王室之由來

西漢初年，宗室、功臣、外戚，為朝廷之三大系。

> 當西周時，外則封建，內則世卿，王室之與貴族，相去衹一間耳。秦則天下盡為郡縣，舉國統於一王。天子世襲，而丞相、御史大夫以下不世襲，然後天子乃高高在上，其勢孤危易倒。漢鑒於秦亡之速，變更秦法，稍稍復古，故以宗室、外戚、功臣三系與王室相夾持而為治。外既大封同姓為王國，與郡縣相雜，內則丞相、御史大夫諸要職，雖不世襲，而大例非列侯莫得當，則為一階級所專有，體勢近於世襲。歷史進化以漸不以驟，古代貴族封建政體一變而為平民的統一政府，廣土眾民，孤危之勢不足以持久，故外有封王，內有列侯，粗為等次，以相扶護。猶嫌王室單微，則援用外戚以為之輔。 高祖雖愛戚夫人、趙王，而終不廢呂后、惠帝者，以呂氏族大勢盛，呂后又久在兵間，身後緩急可依仗也。 呂后之卒，宗室、功臣內外相結，鋤去諸呂，而迎立代王， 即文帝。 則利其外家勢弱，出中央功臣一系之意。其時則外戚一系勢最衰。文帝既立，潛移默運，外撫馴諸王，內調狎功臣，卒使王室漸尊漸安，漢室之終臻穩固，蓋非易也。吳、楚七國亂後，宗室地位日削， 宗室祇宜封建，不宜輔政，以其地近而勢逼。封建政制既不能復活，則宗室地位自難再興。 功臣傳世漸久，亦不保其位， 世臣與封建相扶翼，封建既不可復，世襲之制，亦不足持久。 於是王室依仗乃惟有外戚。 如景帝平吳、楚兼用周勃（功臣）、竇嬰（外戚）。武帝初立，竇嬰、田蚡繼相，皆外戚又漸得勢之徵。

武帝以後，中朝、 王室。 外朝 政府。 始分。於是宰相為外朝領袖， 政府代表。 而大司馬大將軍為內朝輔政， 王室代表。 其職 大司馬大將軍。 則胥由外戚為之。

> 宰相其先本為天子私臣。 「宰」者，古代封建社會宗廟祭祀事前主宰牲之任，此非親貴莫當。既主祭職，故掌禮書，左傳：「命宰人出禮書」，此即漢卿太常掌禮之祖也。然宰職雖高，實兼治膳。故周禮，天官太宰為五官長，而其所屬，猶多宮中治膳之職。若膳夫、庖人、內饔、外饔、烹人、獸人、漁人、鼈人、腊人、酒正、酒人、漿人、籩人、醢人、醯人、鹽人，皆治庖宰之事。春秋時列國宰夫猶是庖人。左傳：「宰人胹熊蹯不熟」，國語：「膳宰不致饔」，是也。「宰」從本職則為庖人，為祭司，或從差遣則為執政。孟子與呂氏春秋：「伊尹以割烹要湯」，即庖人也。元人亦以宰膳為親貴要職，可以證古制。臨祭主宰牲，平時則總理家務，是為家宰。及化家為國，則家宰成國宰矣。「相」則封建貴族祭祀相禮之人，亦親貴為之。臨祭為

相，朝聘、宴享、盟會之禮亦為相。化家為國，則以家相為國相矣。故「宰相」原係宗法社會中天子之宗屬私人也。 漢初宰相皆列侯為之，此皆相互戮力以爭天下者，在當時亦為皇帝之私人也。故御史大夫為副丞相，而御史有中丞，得治王宮之政令。此猶周禮天官冢宰，其屬官得統及皇帝內廷。此非古人立法之善，乃係當時「王室」與「政府」公私性質不分明也。 此則所謂「朕即國家」，以其去封建時代未遠也。 及武帝以下，宰相始由士人特起，漸有其尊嚴之地位， 此由宰相一職之意義言之。 而與王室亦漸分離。 此由賈誼敬禮大臣之論，及於公孫弘起徒步以經術為相，大開東閣，延賓客賢士以與天子內廷侍從諸臣議論政事相往復，實為宰相地位在意義上之一種變遷也。又按：漢制，丞相謁見，天子御坐為起，乘輿為下；有疾，天子往問；（均見翟方進傳注。）薨則車駕往弔。其制不知起何時，似漢初並不爾。 而王室不得不仍有其私臣， 武帝初，嚴助、朱買臣等皆以侍中貴幸用事，得與聞朝政。凡侍中、左右曹、諸吏、散騎、中常侍等加官（即兼差），漢代所謂「中朝官」者，皆是。武帝以之與外朝大臣辯論政事，蓋此輩猶為皇帝之私人秘書也。 於是遂有大司馬大將軍輔政之制， 此制始武帝末年，以霍光為大司馬大將軍輔政，蓋由新帝方幼，（昭帝。武帝又先殺昭帝生母，恐其居中用事。）宰相地位漸隆，與王室關係漸疏，而宰相之威望則轉不如前，（以多平地特起而非貴胄世襲，武帝用相亦率取其易制，天下務初不關決。）以外戚輔政，正以彌補此缺陷也。 於是「中朝」、「外朝」判而為二。 大司馬、左右前後將軍、侍中、常侍、散騎、諸吏為中朝，丞相以下至六百石為外朝。（見劉輔傳孟康注。） 霍光謂車千秋曰：「光治內，君侯治外」；時光為大將軍，千秋為丞相也。霍光廢昌邑王而丞相楊敞事前不預知，光謂：「此內朝事， 即王室自身事。 無關外朝也。」內朝諸臣之領袖以「大司馬大將軍」為號者，正見軍人本為王室私屬，今已由軍人政府轉變為士人政府，故軍職不為外朝之丞相而為內朝之輔政。以外戚為之者，外戚有客觀之尊嚴，而無世襲，以隨新天子為轉移，其事最少弊。又內、外朝既分，內朝用私臣，非宗室則必屬外戚矣。

封王、 封建。 列侯， 世卿。 漸次在政治上消失其地位， 漢武 以後的文治政府漸次形成，「王室」與「政府」漸次分開， 此亦中國政制史上一大進步。 而外戚卻由此得到他政治上的地位。只要政治情態一時不變更，則外戚地位繼續有其存在。故外戚擅政，已起西漢，而尤以武帝以後為甚。 崔駰疏：「漢興以至哀、平，外家三十餘，保全者四家而已。」東漢亦惟光武郭后、陰后，明帝馬后無禍。所以不能懲前毖後，而覆轍相尋者，亦時代情態使然。

西漢外戚略表

呂后

呂產

呂祿 呂后諸子。

武帝

竇嬰 祖母竇太后諸子。

田蚡 母王太后同母弟。

衛青 衛后弟。

霍去病 衛后姊子。

霍光 去病弟。

宣帝

史高 祖母史良娣弟。

許延壽 許后父。

元帝

許嘉 許延壽子。

成帝

許嘉 許后父。

王鳳 母王太后弟。

王音 鳳從弟。

王根 音弟。

王莽 根兄子。

哀帝

傅喜 祖母傅太后從弟。

丁明 母丁太后弟。

平帝

王莽 遂受漢禪。

光武中興，又減削外朝政府之權力，一移之內朝王室，於是外戚勢任愈大。

> 西漢雖以外戚輔政，而外朝丞相體尊，猶為對峙之局。 漢初以丞相主文，太尉主武，御史大夫為丞相之副。武帝寵太尉為大司馬，主內朝，則丞相於外朝為獨尊也。王莽之篡，則以王氏久盛，王莽又自為外朝所歸嚮故。光武躬親庶務，內朝尚書位微而權重，外廷三公並峙， 以丞相為司徒，太尉為司馬，（後又稱太尉。）御史大夫為司空，稱三公並列；而太尉公序在司徒公之上。（此元帝時三公位已然。） 僅有虛位，無實權。 東漢事無巨細，皆由尚書行下三公，或徑下九卿，故東漢九卿權亦重。故外戚用事於內，外朝即無以相抗。

政府漸漸脫離王室而獨立，為當時統一政府文治上之進步。王室削奪政府權任，而以私關係的外戚代之，則顯然為統一政府之墮落。

然外戚與宦官較，則外戚猶為稍愈。

五　宦官參加王室之由來

西漢初年，王室、政府界限不清，而當時官吏組織中亦無宦者之特殊集團。

朝廷自皇帝以下，官吏最要者有三公、九卿。

> 丞相　輔助天子，總理庶政。
>
> 御史大夫　副丞相。
>
> 太尉　丞相為文官長，太尉為武官長。

以上為三公。

> 太常　掌宗廟禮儀，屬官有太樂、太祝、太宰， 主宰牲牢。太史、太卜、太醫等，此為天子宗廟之守官。太常始名「奉常」，蓋即「奉嘗」借字。 「宰」本百官之首，此乃以「奉常」為九卿之長，猶其遺意也。
>
> 光祿勛　掌宮殿掖門戶，屬官有大夫、郎、謁者等。大夫掌論議；郎掌守門戶，出充車騎；謁者掌賓讚受事。「光祿」即古言「大麓」，「勛」則「閽」也。古天子居山邱，則守門者居麓，故曰大麓，即猶後世之閽人。然則光祿勛為天子守宮殿之官。
>
> 衛尉　掌宮門屯衛兵，屬官有公車司馬、衛士、旅賁等。旅賁，虎士成羣而奔也。衛尉與光祿勛同掌宮衛，惟衛尉乃武職。然則光祿勛猶大門房，而衛尉則為衛隊長。九卿先廟祝而後門房、衛隊，此古人敬祖尊先之義。

太僕　掌輿馬。皇帝居則需光祿勛、衛尉之侍衛，出則需太僕之車馬，故以太僕次此三卿，皆主皇帝之生活。

廷尉　掌刑辟。

大鴻臚　掌諸歸化蠻夷。

宗正　掌宗屬。對皇帝有犯逆則歸廷尉，賓服則歸大鴻臚。先中國而後四夷，故廷尉在大鴻臚前。其同宗外戚則屬宗正，先公後私，故在廷尉、大鴻臚後。此三卿皆主皇帝之交際。

大司農　掌穀貨，主田租之人，以給國家之公費。

少府　掌山海池澤之稅，以給天子之私供養。大司農為大賬房，少府為小賬房；此二卿皆主皇帝之財務。

以上為九卿。論其性質，均近於為王室之家務官，乃皇帝之私臣，乃私的僕隸。而非國家之政務官，非政府正式之官吏。非公的僚屬。推而上之，可知宰相、御史大夫、太尉三公，其初實亦帝王私臣。宰相、太尉已論如前。御史者，國策謂：「獻書於大王御史」，又曰：「御史在後，執法在前」，其先亦宮職，非府職，是家臣，非朝臣也。故昔人以丞相擬周禮中之太宰，以御史大夫擬小宰，以御史中丞、少府、尚書擬宰夫。少府之下有大長秋，則猶內宰也。漢政本襲秦舊，漢君臣來自田間，未能創建。秦廷有些處脫不了古代貴族家庭的遺習，故秦漢初年政府，有幾處亦只是一個家庭規模之擴大。

整個朝廷，初從家庭狀態中蛻化而出，尤其如九卿中之光祿勛與郎官。那時自不需另要內廷私臣乃至宦官。

宦官在當時，與普通士人，亦並不歧視。如趙高為秦二世師，又為郎中令。司馬遷受腐刑後乃為中書令。蓋古者貴族階級之旁，常有刑人服事執役。此等刑人，或由俘虜，或因罪罰，而多半亦出貴族階級，有聰明技藝，故刑而用之，其地位較之工、賈、農、牧一般平民為高。稱曰「宦」者，宦本宦學、仕宦，非惡稱也。

漢武以雄才大略獨攬事權，於是重用內朝尚書，秦少府遣吏四人，在殿中主發書，謂之「尚書」。尚，猶主也。漢初有六尚，屬少府，曰尚衣、尚冠、尚食、尚浴、尚席、尚書，可見其職位之卑，然皆由士人為之；後世（除尚書外）則全變為宦官之職矣。奪宰相權。其時則趙禹、張湯等為九卿，直接奏事，宰相束手。

漢御史大夫有兩丞，即兩副官。一曰御史丞，一曰御史中丞。御史中丞亦謂御史中執法，居殿中，外督部刺史，內領侍御史十五人，受公卿奏事，舉劾案章。天子事下中丞而至大夫以及丞相。中丞屬於大夫，大夫職副丞相，故宮中事丞相無不可制。文、景時丞相欲誅鄧通、晁錯，其權擬天子矣。武帝用尚書，中丞不得居中制事，侍御史、部刺史皆廢。末年霍光為大司馬領尚書事，號「內府」。宣帝中興，復舊制，魏相為御史大夫，外遣丞相掾吏按事郡國，不遣中使，內則奏封事不經尚書，

> 去副，又加給事中，得宴見，而霍氏以敗。然元帝時，宦者石顯用事，丞相權復盡歸尚書。成帝時，何武建言設三公官，御史大夫改大司空，中丞遂為御史臺長官，出居外臺。東漢中丞遂為臺率，始專糾察之任，為後世御史之職所昉。漢初御史大夫副丞相而得統治宮中事，後世御史為天子糾察百寮。蓋因政府與王室既分，則二者間權任自有移轉也。

晚年又用中書。

> 武帝晚年常宴遊內廷，不復多與士大夫接，遂用宦者主中書， 司馬遷曾為之長。 典尚書章奏。

元帝時遂有弘恭、石顯，而宦者逐漸用事。 自御史至尚書，又自尚書至宦官，其間凡三折。 光武中興，宮中悉用閹人，不復參以士流，於是正式遂有一個宦官的集團。

> 東漢郎官已全為郡國察舉「孝廉」到京待轉之一階，則自不能仍以為皇帝內侍。王室與政府之性質既漸分判明晰，則光武之制實不為非。光武又盡幷天下財賦於大司農，而少府遂專掌中服御諸物，衣服、寶貨、珍膳之屬，此亦在王室、政府逐漸分離下應有之調整。故自御史中丞出居外臺，光祿勛移至外朝變為閒職，三署郎更不值事內廷， 魏以後即無三署郎，而光祿勳為散官。自唐以後，三署郎全為武職，而光祿寺掌膳食。皆與兩漢異。 少府不預聞天下賦稅財政，皆兩漢間政府組織與體統上之絕大改革也。 光武之病，在輕三公權任而移之尚書。

宦官亦在當時「王室」與「政府」之判分下得到其地位。

一面是文治政府之演進，一般官吏漸漸脫離王室私人的資格，而正式變成為國家民眾服務的職位；一面則是王室與政府。 士人 逐漸隔離而易趨腐化與墮落。

> 陳蕃諫桓帝：「采女數千，食肉衣綺，脂油粉黛，不可貲計。」荀爽諫桓帝：「後宮采女五、六千人，從官、侍使復在其外。」此與西漢初年恭儉為治之王室，乃至東漢初年明、章二帝以儒術自飭之王室，均迥乎不侔。東漢一代外戚、宦官種種事變，亦惟表示此王室之日趨腐敗而已。

第十章　士族之新地位 東漢門第之興起

在東漢政治上佔有地位的，一面是代表「王室」的外戚和宦官；另一面則是代表「政府」的新興士族，便是當時之所謂「名士」。

一　士族政治勢力之逐步膨脹

士人在政治上佔有地位，自西漢武、宣以來，已逐步顯著，而到東漢益甚，這裏有幾層因緣。

一、朝廷帝王之極端提倡。

光武天鳳中至長安受尚書，略通大義，其自身本為王莽時代之太學生，故在軍中猶「投戈講藝，息馬論道」。樊準語。其一朝功臣，亦多屬儒生。鄧禹為光武同學，寇恂、馮異、馬援、賈復、祭遵、耿弇諸人，大半皆通儒。光武子明帝及其同母弟東平王蒼，皆深受儒學之陶冶。明帝為太子時，師桓榮，榮亦習尚書。止宿宮中五年，薦門人胡憲侍講，始得出入。永平二年臨辟雍，引師桓榮及其弟子升堂，明帝自講說，諸儒執經問難，圜橋門聽講者萬數。章帝師張酺，酺亦習尚書，其祖父充，光武同學也。酺又師事桓榮。光武、明、章一家三代尚書之學，蓋深受王莽時代之影響。元和二年東巡，張酺為東郡太守進謁，先備弟子禮，使張酺講尚書一篇，然後再修君臣禮。當時王室外戚、功臣子弟，下及期門、羽林之士，莫不受學。匈奴亦遣子入學。朝廷對儒術之極端提倡，較之西漢遠過。

二、民間儒業之普遍發展。

陳留劉昆治易，王莽世，教授弟子恆五百餘人。南陽佳丹傳易，王莽時，避世教授，徒眾數百人。樂安歐陽歙，八世為博士，傳尚書，光武時為汝南太守。在郡教授數百人，徵為大司徒。發覺在汝南贓罪千餘萬，下獄。諸生為求哀者千餘人，至有自髡剔者。平原禮震年十七，自繫求代死。書奏，歙已死獄中。贓罪至千餘萬，而為之求哀者尚多至千餘人，可見當時儒生在社會地位之崇高。濟陰曹曾從歙受尚書，門徒三千人。樂安牟長，少習歐陽尚書，諸生講學者常千餘人，著錄前後萬人。山陽丁恭習公羊嚴氏春秋，教授常數百人，建武時為少府，諸生自遠方至，著錄數千人。北海甄宇習嚴氏春秋，教授常數百人。沛桓榮，少學長安，習歐陽書，事博士九江朱普，王莽篡位乃歸。會朱普卒，榮奔喪九江，因留教授，徒眾數百人；後復客授江、淮間。以上桓榮見本傳，餘見後漢書儒林傳。晉陽劉茂習禮經，教授常數百人，哀帝時察孝廉。東郡索盧放以尚書教授千餘人，更始時，以敢言顯名。（見獨行傳。）趙翼陔餘叢考有「兩漢時受學者皆赴京師」條，謂：「及東漢中葉以後，學成而歸者各教授門徒，每一宿儒，門下著錄者至千百人，由是學遍天下。」今以劉茂、劉昆、洼丹、索盧放之事觀之，可知民間學風，自西漢哀、平下迄王莽時已大盛，光武、明、章亦自受此等風氣之薰染也。其他又如范升、鄭興、（從劉歆講正左氏大義。）陳元、（父欽為王莽左氏師。）賈逵、（父徽從劉歆受左氏春秋。鄭、賈學行數百年，為諸儒宗。）杜林、（從張竦受學。）衛宏，（從謝曼卿受毛詩。）此等皆東漢初年大儒，皆成學在王莽世。

三、博士弟子額之日益增添。

博士弟子武帝初設僅五十人；昭帝時百人；宣帝末二百人；元帝好儒，增至千人；成帝末至三千人，歲餘復如故。王莽秉政，奏起明堂、辟雍、靈臺，為學者築舍萬區。五經博士領弟子員三百六十人，六經三十博士，弟子一萬八百人，主事高弟侍講各二十四人。學士同舍，行無遠近皆隨檐，雨不塗足，暑不暴首。

而尤要者則在當時之地方察舉以及公府徵辟制。

二　東漢之察舉與徵辟制度

地方察舉與公府徵辟，為東漢士人入仕之兩途。此兩制皆起於西漢。

兩漢的察舉制，大體可分為在先的「賢良」與後起的「孝廉」兩大項。

> 漢廷每詔舉「賢良方正、能直言極諫」之士，簡稱則曰「賢良」。其制初意，似仿戰國招賢，於世胄貲選外別開一格。 高帝十一年詔：「賢士大夫有肯從我遊者，吾能尊顯之」，即此制最先之濫觴也。文帝十五年始親策試。 此制無一定之期限，所舉大抵為現任官，漢士頗慕應其選，一時號得人，如晁錯、董仲舒、嚴助、公孫弘，皆賢良也。漢詔又有舉「明當世之務、習先聖之術」、 武元光五年。「茂材異等可為將相及使絕域者」、 元封五年。「文學高第」、 昭始元五年。「明陰陽災異者」、 元初元三年。「可充博士位者」、 成陽朔二年。「勇猛知兵法者」 元延元年。等，皆可與「賢良」歸入一類，皆為朝廷特意延訪此類人才也。「孝廉」為孝子廉吏之簡稱， 武帝元光元年，初令郡國舉孝廉各一人，是為漢室令舉孝廉之始。元朔元年詔：「朕深詔執事，興廉舉孝，今或至闔郡而不薦一人，是化不下究，其議不舉者罪。」可見舉孝、興廉，係屬兩事。 乃由朝廷設意獎進此項風氣，與延訪人才諮詢政事之意各別。 宣帝地節三年詔：「朕既並舉賢良方正，而俗化闕焉，其令郡國舉孝弟有行義者各一人」，亦可證此意。 其先文帝十二年，已詔：「孝悌、力田、廉吏，朕甚嘉此。今萬家之縣，云無應令，豈實人情？」於「孝廉」外復有「力田」一項。是年 文十二年。並詔以戶口率置三老、孝悌、力田常員。蓋「孝廉」出於鄉官小吏，非有才學，恐不足以應天子之詔，故郡縣率不樂舉，而求應此選者亦少。 宣帝黃龍元年詔：「舉廉吏，誠欲得其眞，吏六百石，位大夫，毋得舉。」可見漢廷意在獎進小吏，而郡國乃以大吏充數。而當時舉廉吏若已成例事，亦可於此詔中體味得之。

至東漢初，則「茂材」、「孝廉」定為歲舉。

> 光武建武十二年，詔三公舉茂材各一人，廉吏各二人。光祿歲舉茂材四行 一曰德行高妙，志節清白。二曰經明行修，能任博士。三曰明曉法律，足以決疑，能案章覆問，才任御史。四曰剛毅多略，遭事不惑，明足照姦，勇足決斷，才任三輔令。各一人，察廉吏三人。中二千石歲察廉吏各一人。廷尉、大司農各二人。將兵將軍歲察廉吏各二人。監察御史、司隸、州牧歲舉茂材各一人。 按：詔中無孝，惟明帝時樊儵上疏，已有「郡國舉孝廉，率取年少能報恩者」之語，則似孝、廉並舉，成為例事，明帝時已然。

循至歲以百數。

> 章帝建初元年詔：「刺史守相，不明真偽，茂材孝廉，歲以百數。」二年：「陳事者多言郡國貢舉率非功次。」則知其時郡國察舉，頗已多弊。

嗣後「孝廉」遂為察舉惟一項目，遂至勒為定額。

> 和帝時，大郡口五、六十萬舉孝廉二人，小郡口二十萬並有蠻夷者亦舉二人。帝以為不均，丁鴻、劉方上言：「郡國率二十萬口歲舉孝廉一人， 本為孝子、廉吏，此則「孝廉」特為貢舉之一目矣。 四十萬二人，上至百二十萬六人。不滿二十萬，二歲一人；不滿十萬，三歲一人。」

又繼之以限年，並別標行能，加以考試。

> 順帝陽嘉元年，初令郡國舉孝廉，「限年四十以上，諸生通章句，文吏能牋奏，乃得應選，其有茂材異行，不拘年齒。」 按：至是則儒生、文吏、茂材、異行全與孝廉混并不分矣。又諸生試家法，文吏課

箋奏，則變薦舉為課試，與舉孝興廉原意全違矣。 蓋其先以茂材異能訪人才，以孝子廉吏獎風俗。及孝廉漸成例舉，郎官雖無員，亦自有限，郡國各舉孝廉一人，歲已二百許人。自是孝廉獨行，諸科漸廢。又社會文風日開，郡縣吏亦多彬彬儒雅，雖孝廉之選，其實無異於茂材，人競趨之，惟求出路耳，不問其為孝廉、茂材也。遂至有請託舞弊，而朝廷亦以種種條件限之，亦惟求人才耳，不限於得孝廉也。限年之議始自尚書左雄，雖與舉孝興廉原意不合，亦整頓選法之不獲已也。

逐步漸近於後世之科舉。

當時反對者有黃瓊、胡廣、張衡、崔瑗等。然雄在尚書，天下不敢妄選，十餘年間號為得人。其後黃瓊為尚書令，以前左雄所上孝廉之選，專用「儒學」、「文吏」，於取士之義猶有所遺，乃奏增「孝悌」及「能從政者」為四科。至是則前漢賢良、孝廉兩項目，已同歸入歲舉中，而不過統以「孝廉」目之而已。

此項制度之演進，一面使布衣下吏皆有政治上的出路，可以獎拔人才，鼓舞風氣；一面使全國各郡縣常得平均參加中央政局，對大一統政府之維繫，尤為有效。而更要的，則在朝廷用人，漸漸走上一個客觀的標準，使政府性質確然超出乎王室私關係之上而獨立。

與察舉制相輔並行的尚有徵辟制。

兩漢二千石長吏皆可以自辟曹掾，而東漢公卿尤以辟士為高。

選舉多循資恪，辟召則每以高才重名躐等而升，故當時尤以辟召為榮。崔寔政論 北堂書鈔六十八引。 謂：「三府掾屬，位卑職重，及其取官，又多超卓，或期月而長州郡，或數年而至公卿。」 崔語止此。 於是名士養望，有被命不遽出，至五府俱辟如黃瓊，四府並命如陳紀者。 以外戚秉權者曰大將軍，以老臣錄尚書者為太傅，並外朝三公稱四府、五府。

亦有朝廷聞高名，直接辟召。

如樊英被徵初至，「朝廷設壇席，待若神明。」 李固語。陳寔 少從樊英遊。官僅太邱長，家居後，朝廷每三公缺，議者多歸之。太尉楊賜、司徒陳耽，每以寔未登大位而身先之自愧。鄭康成公車徵為大司農，給安車一乘，所過長吏送迎。董卓徵荀爽，初拜平原相；途次又拜光祿勛；視事三日，策拜司空。自布衣至主公，凡九十五日。

此等制度，使在野的聲名，隱然有以凌駕於在朝的爵位之上，而政府亦得挾此自重，以與王室相頡頏。

在太平治安之世，而有此等情形者，惟東漢及兩宋為然。戰國列強紛爭，事當別論。秦漢創建大一統政府以下，王室高高在上，民眾遠隔在野，封建世臣之勢力取消，民間起布衣為公卿，朝進暮退，所由得與數百年遞禪之王室為抗衡者，魏晉南北朝以迄隋唐為門第，東漢、兩宋為士風，元、明、清三代，皆汲宋儒遺脈，而所得淺深不同。

自有此項制度之存在，而士人在政治上遂能佔有其地位。

三　太學清議

士人在政治、社會上勢力之表現，最先則為一種「清議」。

此種清議之力量，影響及於郡國之察舉與中央之徵辟，隱隱操握到士人進退之標準。

> 東漢自光武、明、章，雖云崇獎儒業，然光武勤治，明帝好吏事，風聲相勸，俗頗苛刻。明帝永平七年，以東海相宗均為尚書令，均謂人曰：「國家喜文法廉吏，以為足以止姦，然文吏習為欺謾，廉吏清在一己，無益百姓流亡，盜賊為害也。均欲叩頭爭之，時未可改也。久將自苦之，乃可言耳。」章帝時，陳寵上疏，建初元年。主改前世苛俗。第五倫上疏，建初二年。亦謂光武「承王莽後，加嚴猛為政，因以成俗，是以郡國所舉，多辦職俗吏，不應寬博之選」。王充論衡亦極辨世俗常高「文吏」，賤下「儒生」之非。程材篇。稍後郡國察舉，漸移趨向。言事者謂郡國貢舉不以功次，功次即朝廷法令標準也。養虛名者名即社會清議之所歸許也。累進，故守職者益懈，而吏事陵遲。韋彪議曰：「國以賢為本，賢以孝為行。按：彪傳謂其「孝行純至，父母卒，哀毀三年，不出廬寢。建武末，舉孝廉」。彼謂「賢以孝為行」，直將西漢求賢一路并入獎孝之中，東漢「孝廉」獨盛，「賢良」漸廢，亦此等議論有以助成之也。忠孝之人，治心近厚；鍛鍊之吏，治心近薄。故士雖不磨吏職，有行美材高者，不可純以閥閱取。」史記：「明其等曰閥，積日曰閱。」閥閱即吏治成績也。韋彪此事在建初七年。自是以往，東漢士風，競以名行相高，而郡國之察舉，中央之徵辟，亦隨一時清議為轉移，直至東漢末葉，此風弗衰。

而清議勢力之成熟，尤其由於太學生之羣聚京師。

> 東漢自明帝雖宏獎儒教，然至安帝而儒風寖衰。其時博士倚席不講，朋徒相視怠玩，學舍頹敝。順帝更修黌舍，凡所造構二百四十房，一千八百五十室，至桓帝時太學生三萬人。然漢武立五經博士，本為通經致用。至宣帝時，博士之學已漸流於「章句」。漢初治經，有「訓詁」，有「傳」，而無「章句」，學者常兼通，務求大義。「章句」之興，始於小夏侯（建）尚書。自有章句，乃有分經專治之「家法」。家法之起已晚，若早各恪守家法，則歐陽尚書之傳統下何來有大、小夏侯？至東漢而益甚，此即所謂今文學「家法」也。西漢所謂「古文」，如史記言「詩書古文」之類，蓋通指五經，以別於後起之「百家言」，故謂之「古文」，其意猶云「舊書」也。劉歆爭立古文尚書、毛詩、左傳、逸禮諸經，移書讓太常博士，曰：「其為古文舊書，皆有徵驗。」此亦爭其同，非故翹其異。正以非古文舊書，（即為後起「百家言」。）即不得在朝廷立博士。故劉歆言此諸書亦皆古文可徵驗也。迨王莽敗，光武興，劉歆所爭立諸經仍罷博士不立，於是乃指遵朝廷功令守博士家法者（即當時所立十四博士）為「今學」，而以自相傳習、兼治未立博士諸經者（即劉歆所爭諸種）為「古學」。故今學皆有「家法」，守朝廷博士章句，古學則多云「不守章句」也。此兩漢「今、古學」真分別，清儒張皇其說而多誤。章句繁瑣比傅，殊不足以饜賢俊之望，故博士至於倚席不講，學者或自遍謁名師，會通羣經，治求大義，如馬融、鄭玄輩，則所謂「古文家」也。「古文家」之為學，大體上欲復反宣帝以前舊門路，即務兼通、求大義是也。馬、鄭則再從此工夫下創為新章句，以簡當易舊章句之繁瑣比傅。然大多數居京師，目擊世事之黑暗汚濁，轉移其興趣於政治、社會實際問題，放言高論，則為清議。

此輩太學生與朝廷大臣聲氣相通。

桓帝時，太學諸生三萬餘人，而郭林宗、賈偉節為其冠，並與李膺、陳蕃、王暢更相褒重。學中語曰：「天下模楷李元禮， 膺。 不畏強禦陳仲舉， 蕃。 天下俊秀王叔茂。 暢。」 按：東漢行察舉、徵辟之制，故重人倫品鑒，如「天下模楷」、「不畏強禦」等語，皆襲當時品藻人物之格套也。

其言論意氣，往往足以轉移實際政治之推移。

苻融遊太學，師事少府李膺。 膺夙性高簡，得通謁者稱為「登龍門」。 膺每見融，輒絕他賓客，聽其言論。融幅巾奮袖，談辭如雲，膺每捧手歎息。郭林宗始人京師，時人莫識，融介於李膺，由是知名。 按：史亦稱林宗：「善談論，美音制。」既尚人物品藻，又學者羣集，不事編簡，則必因而尚談論。既尚談論，必牽連及於考究談吐之音節，又牽連而及於體貌之修飾。如李固，已見譏為「胡粉飾貌，搔頭弄姿，盤旋俯仰，從容冶步」，為後來曹植、何晏輩之先聲。如是則譏評政俗之清議失敢後，極易轉而為玄虛之清談。蓋一為積極，一為消極，其他全相似也。如孔融父孔公緒，即以「清談高論，噓枯吹生」見稱。（鄭太傳。）而青州刺史焦和，亦見稱為「能清談」。（臧洪傳。）其他如馬融、崔瑗之徒，亦開魏晉王衍一流之奢風。大抵三國以下人物風流，全已於東漢啟之。其時漢中晉文經、梁國黃子艾，並恃才智，臥託養疾，洛中士大夫，承聲坐門，猶不得見。三公辟召，輒以詢訪，隨其臧否以為予奪。融到太學，幷見李膺，曰：「二子行業無聞，特宜察焉。」膺然之。二人自是名論漸衰，賓徒稍省，旬日之間，漸歎逃去。 今按：符融、郭泰之與晉、黃兩人，雖智愚、賢不肖有別，其以名士傾動天下，上足以與朝廷之祿位相抗衡，則一也。大抵東漢至桓、靈之際，朝廷祿位已不如處士虛聲，社會重心在下不在上，此亦自秦統一以來世運一大轉變也。

朝廷有大議，例亦得預。

桓帝時， 永壽三年。或言改鑄大錢，事下四府郡僚，及太學能言之士，劉陶議云云。是其時太學生得與議朝政，乃與前漢博士同。

因此清議在當時政治上有其不可侮之勢力，從此促成黨錮之獄。

四　黨錮之獄

黨錮由於朝士與宦官之衝突，而在黨錮獄以前，朝士與外戚衝突早已循環發生過好幾次。

外戚依附於王室，外朝士人地位不親接，正議徒招禍殃。往往一帝即位，必袒外戚誅鋤朝士。逮朝士喪氣，外戚益橫，而舊帝崩，新帝立，與舊帝之外戚關係轉疏，乃自謀之宦官。此幾為東漢前半段政治上一種循環狀態。如和帝時有鄧壽、樂恢、 皆以疏彈竇憲致死。 袁安、任隗、韓棱、丁鴻、何敞、張酺。 皆以劾竇氏得罪。惟班固、傅毅黨竇氏。 安帝時有杜根、 以上書請鄧太后還政，盛以縑囊，於殿上撲殺，載出城外得蘇，逃為宜城山中酒家保。積十五年，後鄧氏廢，杜根始起用。 楊震、翟酺、陳忠。 皆諫閻氏擅權，不納，楊震為之自殺。 順帝時有張綱、朱穆、皇甫規、 皆諫梁氏擅權。 陳蕃、延篤。 以殺梁冀賓客遷免。惟馬融為冀作表，崔瑗亦黨冀。 此等皆不畏強禦，耿耿忠直，以正氣大義與黑暗勢力相鬬爭，雖屢受摧挫，然士人勢力之逐步成長，實胥賴之。當時士大夫自有一段不可磨滅之精神，亦不可純由外面事態說之也。

及宦官勢盛，朝士爭彈對象，乃始轉向。

順帝時，孫程等徙遠縣，司徒掾周舉謂司徒朱倀：「朝廷非程等豈立？如道路夭

> 折，使上有殺功臣譏」，倀遂諫止之。時稱「五經縱橫周宣光」，周亦名儒。自此以前，朝士尚有袒宦官者。及梁冀敗，宦者勢盛，朝士鋒鋩，乃始轉嚮宦官。

惟東漢宦官勢力，不僅盤踞內廷，其子弟親黨布散州郡，亦得夤緣察舉，進身仕宦。 李固順帝陽嘉初對：「詔書禁侍中、尚書中臣子弟，不得為吏察孝廉，以其秉威權，容請託故也。而中常侍在日月之側，聲勢振天下，子弟祿仕，曾無限極。雖外託謙默，不干州郡，而諂偽之徒，望風進舉。」

從此遞相攀引，根枝纏結，日益繁滋。故士族清流與宦人衝突，不限於中央而遍及州郡。

> 如濟北相滕延，捕殺侯覽、段珪賓客，徵詣廷尉免。左悺兄滕為河東太守，皮氏長趙岐即棄官歸。唐衡兄珪為京兆尹，將岐家屬宗親陷以重法盡殺之，岐逃難四方。此均在桓帝延熹三年。

而中朝、外朝之別，又使宦官與外戚同樣得蔭附王室，為外朝權法所不及。

> 太尉楊秉奏誅侯參， 覽兄。 並奏免覽官。書奏，尚書召對秉掾屬，詰之曰：「設官分職，各有司存，三公統外，御史察內；今越奏近官，經典、漢制，何所依據？」 秉以「申屠嘉召詰鄧通」為對，桓帝不得已，為免覽官。然此乃西漢文帝時故事，東漢自光武改制，公府外職，固不得問內廷事，帝自為優容也。又按：楊秉此次劾奏宦官仕人及子弟為外官貪淫者，刺史、郡守以下凡五十餘人，或死或免。可見當時宦官之惡遍天下矣。

因此宦官之勢，乃非外朝士人之力所能摧陷廓清，名士不得不內結外戚， 如陳蕃之與竇武，袁紹之與何進。 而外戚到底亦為一種腐敗的因襲體，名士遂終與之兩敗。

> 竇武傳謂武：「在位，多辟名士，清身疾惡，禮賂不通，妻子衣食裁足，得兩宮賞賜，悉散與太學諸生。」 此特見竇武之與名士相結納耳。 而陳蕃傳則記王甫讓蕃語，謂：「先帝 桓。新棄天下，山陵未成，竇武何功，兄弟父子，一門三侯。又多取掖庭宮人，作樂飲讌。旬月之間，貲財億計。公為棟樑，枉撓阿黨。」 此可見竇家仍不脫外戚腐敗氣。 恐所言非盡無據。陳蕃處士徐穉、姜肱、袁閎、韋著、李曇、魏桓，皆不至。韋之言曰：「後宮千數，其可損乎？廄馬萬匹，其可減乎？左右權豪，其可去乎？」是其時王室腐敗已極，固非朝士所能彌縫。至何進不可依恃，更屬一時共知。

且名士對付宦官，態度亦自有過激處。

> 桓帝延熹八年，李膺復拜司隸校尉。中常侍張讓弟朔，為野王令，貪殘，畏罪，逃匿讓家合柱中。膺率吏破柱取朔殺之。桓帝詰以不先請便加誅之意，此下遂有第一次之黨錮獄。 事在延熹九年，張成以方技交通宦官，推占有赦令，教其子殺人，果遇赦，李膺竟殺之。成弟子牢脩誣告膺養太學游士，交結生徒，誹訕朝廷。此兩事一則未請先誅，一則遇赦仍殺，於膺皆不為無失之過激也。 此為宦官與名士直接衝突之尖銳化。蓋至此名士已成團體，與以前零零碎碎出頭反對外戚者不同。而宦官亦借部黨之名， 部黨始於甘陵南、北部。桓帝師甘陵周福為尚書，而同郡河南尹房植有名當朝，鄉人為之諺曰：「天下規矩房伯武，因師獲印周仲進。」二家賓客互相譏揣，各樹朋徒，由是甘陵有南、北部，而黨人之議自此始。 牽連逮捕至二百餘人。翌年，以竇武等表請赦

歸，猶禁錮終身。靈帝即位，竇武、陳蕃謀殺宦官不成， 此為外戚與名士同謀宦官之第一次。轉為曹節、王甫所殺。 事在建寧元年，去第一次黨錮獄三年。翌年， 建寧二年。遂有第二次黨錮之獄。 事始山陽東部督郵張儉，舉劾中常侍侯覽，上書，為覽遮截，卒不得上。儉行部逢覽母，呵不避路，竟使吏卒收殺之，追擒覽家屬、賓客，死者百餘人，皆僵尸道路；伐其園宅，雞犬無餘。張儉此事更為非理。靈帝以儉郡吏，不先請擅殺無辜，詔收儉。儉亡命，逃竄，所經歷皆伏誅。 遂幷捕前黨李膺、杜密、范滂等百餘人，皆死獄中，附從者錮及五族。建寧四年，又捕太學諸生千餘人，并詔黨人門生故吏、父兄子弟在位者，皆免官禁錮。直至黃巾賊起，始得赦。 在中平元年。又五年， 中平六年。何進與袁紹等謀盡誅宦官，而董卓入京。 此為外戚與名士同謀宦官之第二次，而漢亦亡矣。

而漢代上下用法，本亦有過酷之弊。

漢襲秦舊，用法太嚴，以殊死為輕典，獄吏以探竟黨與為能事。西漢時，義縱為定襄太守，獄中重罪二百餘人，及賓客、昆弟私入相視者，亦二百餘人，縱一切捕鞫，曰「為死罪解脫」，是日皆報殺，四百餘人。此雖極端之例，可見漢代刑法之一斑矣。故成瑨為南陽太守，宛富賈張汎倚恃後宮中官之勢，功曹岑晊等勸瑨收捕。既而遇赦，瑨竟誅之，幷收其宗族、賓客，殺二百餘人，後乃奏聞。此較之張儉之誅侯覽一家，同為慘酷非人道。 在當時不自知也。 在名士正義一而者如此，在宦官惡勢力一面者可想。故張儉亡命所經歷，伏重誅者數十家，至於宗親殲殄，郡縣殘破。 西漢亦每輕用族誅，如晁錯、主父偃、郭解諸人皆是。雙方相激相盪，皆受用法不平之禍也。 又按：東漢刑訊之酷，亦可駭人。獨行傳載楚王英坐反誅，其所疏天下名士，有會稽太守尹興，乃徵詣廷尉獄。其門下掾陸續、主簿梁宏、功曹史驅勳，及掾史五百餘人，詣洛陽詔獄就拷。諸吏不堪楚痛，死者大半。惟續、宏、勳拷掠五毒，肌肉消爛，終無異辭。又，戴就仕郡倉曹掾，刺史歐陽參奏太守成公浮贓罪。遣部從事按之，收就於錢塘縣獄，幽囚拷掠，五毒慘至。又燒斧使就挾於肘腋。每上彭考。肉焦毀墮地，綴而食之。又令臥覆船下，以馬矢薰之，一夜二日不死。又復燒地，以大鍼刺指爪中，使以把土，爪悉墮落。訖明公浮之誣，乃舍之。崔寔政論猶病漢治之寬，豈為知病者？其後曹操父子頗欲以法治革漢弊，竟不永祚。及東晉以下，刑典始寬。就唐、宋言，則唐重而宋輕，大體視士權之消長為進退。 積此數因，造成慘毒的黨錮之禍，「人之云亡，邦國殄瘁」，黑暗腐敗的漢王室，終於傾覆，依附於王室的外戚與宦官，亦同歸於盡。而名士勢力到底還可存在，便成此後之門第。大一統政府不能再建， 因無共戴之王室。遂成士族多頭之局面。

五　門第之造成

士人在政治社會上勢力之表現，「清議」之外，更要的則為「門第」。

門第在東漢時已漸形成。

第一是因學術環境之不普遍，學術授受有限，往往限於少數私家，而有所謂「累世經學」。

其最著者莫如孔子一家之後，自伯魚、子思以下，再五世孔順為魏相。順子鮒，為陳涉博士。鮒弟子襄，漢惠時博士，為長沙太傅。襄孫武及安國。武子延年。安國、延年皆武帝時博士；安國至臨淮太守。延年子霸，昭帝時博士，宣帝時為大中大夫。霸子光，歷成、哀、平三帝，官至御史大夫、丞相。自霸至七世孫昱，卿相牧守五十三人，列侯七人。安國後亦世傳古文尚書、毛詩有名。其次西漢大儒伏生，世傳經學，歷兩漢四百年。 詳東漢伏湛傳。又次如東漢桓氏，自桓榮以下，一家三代為五帝師。 榮授明帝，郁授章、和，焉授安、順；又焉兄孫彬，亦有名。

經學既為入仕之條件，於是又有所謂「累世公卿」。

> 累世公卿亦始西漢。如韋、平再世宰相，韋賢、玄成，父子相宣、元。平當、平晏，亦父子繼相。于氏為兩世三公，父定國為丞相，其子永為御史大夫。時為僅事。東漢則有四世三公者為楊氏，楊震為太尉，子秉、子賜（司徒）、子彪凡四世皆為三公。又四世五公者為袁氏，袁安為司空，又為司徒，子敞及京，京子湯，湯子逢，逢弟隗，四世五公，比楊氏更多一公。氏族之盛，西漢較之蔑如矣。

「累世經學」與「累世公卿」，便造成士族傳襲的勢力，積久遂成門第。

門第造成之另一原因，則由於察舉制度之舞弊。

地方察舉權任太守，無客觀的標準，因此易於營私。一面是權門請託，一面是故舊報恩。兩者遞為因果，使天下仕途，漸漸走入一個特殊階級的手裏去。

> 明帝中元二年詔，已云：「選舉不實，權門請託。」樊儵上言，則謂：「郡國舉孝廉，率取年少能報恩者。耆宿大賢，多見棄廢。」順帝時，河南尹田歆謂：「今當舉六孝廉，多得貴戚書命，不宜相違。欲自用一名士，以報國家。」遂舉神囂。風俗通記南陽五世公為廣漢太守，與司徒長史段遼叔同歲。遼叔大子名舊，小子髡。到謂郡吏曰：「太守與遼叔同歲，幸來臨郡，當舉其子。如得至後歲，貫魚之次，敬不有違。」主簿柳對曰：「舊不如髡。」世公厲聲曰：「丈夫相臨，兒女尚欲舉之，何謂高下之間！」竟舉舊。世公轉南陽，與東萊太守蔡伯起同歲，欲舉其子。伯起自乞子瓚尚弱，弟琰幸已成人。是歲舉琰，明年復舉瓚。瓚十四未可見眾，常稱病，到十八始出治劇平春長，上書：「臣甫弱冠，未任宰御，乞留宿衛。」尚書劾奏：「增年受選，減年避劇，請免瓚官。」此一事尤可見當時察舉情況也。

及門第勢力已成，遂變成變相的貴族。自東漢統一政府傾覆，遂變成變相之封建。長期的分崩離析，而中國史開始走上衰運。

六　東漢士族之風尚

東漢士大夫風習，為後世所推美。他們實有儘多優點。但細為分析，似乎東漢士大夫常見的幾許美德高行，不外如下列，其間都和當時的察舉制度有關係。

一、久喪。　此為孝行。西漢重孝，尚少行三年喪者。東漢則「謂他人父」，對舉主、故將亦多行孝三年，而父母之喪有加倍服孝者。

> 三年之喪，自西漢中葉始漸見推行。公孫弘後母卒，服喪三年。哀帝時，河間王良喪太后三年，為宗室儀表，益封萬戶。原涉父死，行喪冢廬三年，由是顯名京師。薛宣後母死，弟修為臨淄令，去官持服。宣為丞相，謂弟：「三年服少能行者。」兄弟相駮，修遂竟服。綏和二

年，詔博士弟子父母死，予寧三年。平帝時，王莽令吏六百石以上皆服喪三年。見此制始重，已在西漢末年。 東漢則行喪三年為常事，甚有加倍服喪者。 光武子東海王臻，喪母服闋，又追念喪父時幼小，哀禮有闕，乃重行喪制。袁紹母死去官，三年禮畢，追感幼孤，又行父喪。甚至有行服二十餘年者。 青州民趙宣，葬親不閉埏隧，居其中，行服二十餘年，鄉里稱孝；然五子皆服中生，陳蕃致其罪。孔融殺父死墓哭不哀者。其變乃有阮籍臨喪食肉，上與戴良同風。（見范書逸民傳。）

二、讓爵。 父有高爵，長子應襲，逃避不受，以讓其弟。

此亦始西漢， 韋賢卒，子玄成讓爵於庶兄弘。宣帝高其節，許之。東漢更多見。 如鄧彪、劉愷、桓郁、丁鴻、郭賀、徐衡，皆是。蓋時重孝廉，讓爵、推財，則孝與廉兼盡矣，故人爭慕為之。然讓者固高，受者斯卑。臨深為峻，以人之汚，形己之潔，實非平道。 范蔚宗丁鴻傳論已譏之。

三、推財。 兄弟異財析居，推多取少。讓爵、推財，同為推孝以及弟也。

其人如薛包、 建光（安）中，徵拜侍中，稱疾，賜告歸，蓋恬退人也。 李充。 家貧，兄弟六人，同食遞衣。妻曰：「有私財，願思分異。」充偽酬曰：「如欲別居，當醞酒具會。」婦信充，置酒宴客。充乃跪白母，遣斥其妻。延平（殤）時，詔舉隱士大儒，務取高行，以勸後進，特徵為博士。充以異析為不義，何不開譬其妻？妻設不淑，亦不當偽許，借斥妻而博高名，似非中和之道。 而故相反者有許武。 太守第五倫舉為孝廉。武以二弟晏、普未顯，欲令成名，於是分財三分，自取肥田廣宅、奴婢强者，二弟所得悉劣少。鄉人皆稱弟克讓，晏等以此並得選舉。武乃會宗親，泣白其事，所理產增三倍，悉以推二弟。今按：許武之為弟謀，賢矣；然當時自為謀而推財讓產者，當亦不乏也。

四、避聘。 避聘不就，以讓親屬，則與讓爵、推財，迹異心同。

如劉矩、 以叔父叔遼未得仕進，遂絕州郡之命。太尉朱寵、太傅桓焉嘉其志義，叔遼以此為諸公所辟，拜議郎；矩乃舉孝廉。 魯恭。 亦憐弟丕小，欲先就其名，託疾不仕，郡數以禮請，謝不肯應。 皆與讓爵、推財，迹異心同也。至其他卻聘為高者，不勝具舉。

五、報仇。 家庭有仇怨，奮身圖報，此亦孝弟之激發也。

其事如崔瑗、 兄為人害，手刃報讐，亡去。 魏朗、 兄為人害，朗白日操刀，殺其人於縣中。 蘇不韋 父謙為司隸校尉李暠按罪死獄中。不韋與賓客掘地道至暠寢室，值暠如廁，殺其妾與子；又疾馳至暠父墓，掘得其父頭以祭父。 等。古者刑不上大夫，故貴族階級相互有隙，不得直於法庭，則以私鬬決之。墨家非禮亦非鬬，儒家重禮故不非鬬。 故荀子謂：「狗、彘尚有鬬。」 然至秦漢以下，自可訴於官，不理於官而輒自讐殺，此為慕古而失其意矣。

六、借交報仇。 朋友有仇怨，亦許身代報，此推己孝弟以及人也。

其事如何容、 友有父讎未報，將死，泣訴於容，容即為復讎，以頭祭其父墓。 郅惲 惲友父讎未報，病將死，對惲欷歔。惲將賓客殺其人，以頭示友；友見而氣絕。 等。禮有之：「父母存，不許友以死」，則父母而亡，固可以死許友。以死許友，即指借交報仇也。

七、報恩。 此皆故吏對舉主，弟子對業師，移孝作忠，亦家庭道德之推擴也。 此又分兩類。

（一）急難 舉主、業師有患難，挺身護救。

其事如李固弟子郭亮、 固被戮，亮負斧鑕上書，請收固尸。杜喬故掾楊匡、 喬被戮，匡守護其尸不去。第五種門下掾孫斌、 種劾宦官單超兄子匡，坐徙朔方，朔方太守董援，乃超外孫。斌知種往必遇害，格殺送吏，與種俱逃。劉瓚郡吏王充、 瓚考殺小黃門趙津，下獄死。充為瓚郡吏，送喪還，終畢三年乃歸。劉君吏公孫瓚； 詳下。而廉范之於鄧融，尤為壯烈。 隴西太守鄧融，在職不稱，廉范為功曹，知其必獲罪，乃謝去；融甚望之。范改姓名，求為廷尉卒。無何，融果徵下獄，范衛侍異常，融曰：「卿何類我功曹？」范曰：「君誤耳，非也。」融繫出困病，范隨養視；及死，終不自言，身將車送喪至南陽，葬畢而去。今按：廉范尚在東漢早年。又前如沛人趙孝、彭城人劉平、北海淳于人淳于恭，此等皆在王莽時。信古而陷於愚，勵誠而幾於偽，正與王莽上下相應。此等立節敦行之風，蓋自王莽世已然，並不為受光武提倡。光武實亦自受當時風氣之影響也。自此演而愈烈，如廉范事儘難能，然終似非正辦。

（二）服喪 舉主、故將死，為之服喪。

如李恂、樂恢為郡將，荀爽為舉主， 袁逢舉爽，不應。逢卒，為服喪三年。侯苞、馮胄為業師等。並有棄官行喪者，如吳匡、 風俗通：「弘農太守吳匡，為黃瓊所舉。班詔勸耕，道聞瓊薨，即發喪制服，上病，還府。論之曰：『剖符守境，勸民耕桑，肆省寃疑，和解仇怨，國之大事；而猥顧私恩，若宮車晏駕，何以過茲？論者不察，而歸之厚。』」若此類者非一。 傅燮、桓典等。 又崔寔以期喪去官。荀攸祖父曇卒，故吏求守墓，推問乃殺人亡命。

八、清節。 一介不取，推財與人。東漢重廉吏，社會亦尚廉節。

如廉范、 父客死於蜀，范年十五，入蜀迎喪。其父故吏太守張穆資送，不受；船觸石破沒幾死，穆追送前資，竟不受。范家入蜀，以良田百餘頃屬故吏毛仲；范歸，仲子奉仲遺命以田歸范。范以物無常主，在人即有，悉推田與之。今按：范自守甚高，然推田與毛，似屬矯情，並非愛人以德也。肅宗崩，范奔赴。廬江郡掾嚴麟奉章弔國，乘小車，塗深馬死，不能自進。范命從騎下馬與之，不告而去。麟事畢，不知馬所歸，乃緣蹤訪之。或曰：「當是廉叔度。」麟即牽馬造門，謝而歸之。此見當時風尚已成，故人盡勉為而不自覺。 种暠、 父早亡，有財三千萬，暠以賑鄉里貧者，遂知名。 范冉。 受業於樊英、馬融。史稱：「好違時絕俗，為激詭之行。」看姊病，姊設食，冉留錢二百。此等良可詫笑。袁奉高不修異操而致名當時，為可貴矣。

其他高節異行不勝舉。大體論之，則東漢士風，亦自有其缺點：

一則在於過分看重道德。

道德自為人生不可缺少之要素，然亦只是人生中一端。過分看重，不免流弊。譬如健康，亦人生一要端，若其人惟，一看重健康，即不免種種流弊也。過分看重道德之流弊，又可分兩端言之：一則道德乃人人普遍所應有，並非可以爭高鬬勝。 道德乃起碼條件，非終極標準。人不應不道德，（此乃消極的嚴重性。）却不能定要比人更道德。（積極的便成不自然性。） 若專以道德來分別人高下，便造成社會上種種過高非常不近人情的行為，而其弊且導人入於虛偽。 宋蘇軾謂：「上以孝取人，則勇者割股，怯者廬墓；上以廉取人，則弊車羸馬，惡衣菲食。」是也。 二則道德乃事事各具的一種可循之軌轍。若做事太看重道德，便流於重形式虛名而忽略了內容與實際。 將軍死綏，亦是一種道德。若過重道德，或只重道德，則往往可以軍隊尚未徹底敗北，而早圖從容自殺，忘了最後的反鬬。漢士人名列黨錮，束手就縛，自覺心安理得，亦是同樣心理。

二則東漢士人的道德似嫌褊狹。

他們似乎只注重個人、家庭和朋友，而忽略了社會和國家。 西漢儒生頌莽功德，要求漢室讓位，從君臣私人的友誼論為不道德，從對社會、國家全體論，未見其為不道德。即如王莽、劉歆，後人皆以不道德目之，皆受東漢人影響也。 「孝」與「廉」為東漢士人道德之大節目，然此二者全屬個人和家庭的，非國家和社會的。 廉只是消極的。為吏不可不廉，不能僅廉而止。 不孝、不廉固然不够做人和從政的標準，然只是孝、廉，亦不够得做人和從政的條件。

因東漢士人只看重形式的道德，不看重事實的效果，所以名士勢力日大，而終不能剷除宦官的惡勢力。 及袁紹盡誅宦官，而事已潰爛，不可收拾。

> 因東漢人只看重私人和家庭的道德，故王室傾覆後，再不能重建一共戴的中央，而走入魏晉以下之衰運。
>
> 然東漢士人正還有一種共遵的道德，有一種足令後世敬仰的精神，所以王室雖傾，天下雖亂，而他們到底做了中流砥柱，個別的保存了他們門第的勢力和地位。

第十一章　統一政府之對外 秦漢國力與對外形勢

中國自秦漢統一，大體上版圖確定，民族搏成，中國史遂開始有其對外問題。 以前只是中國內地華、夷雜處，部族相爭，不成為對外。

中國以民族之優秀，疆土之超越，使中國國力常卓然高出於四圍外族之上。因此中國史上對外之勝負、強弱，幾乎完全視國內政治為轉移。 外患只是內政動亂所招致之一種事態。嚴格言之，只要國內政治有辦法，國外絕不足患。 講述中國史上歷來之外患，毋寧應該多注意於國內之自身。

一　兩漢國力之比較

兩漢是中國史上第一次因統一而臻國力全盛之時期，但因種種關係，東漢國力已不如西漢。先就建都而論。

中國古史活動場面，大體上主要的在黃河流域。其西部上游武力較優，東部下流則文化、經濟較勝。此種形勢，自虞、夏、殷、周直到秦幷六國皆然。

西漢承秦而都關中，長安為全國之頭目，東方的文化、經濟不斷向西輸送，使與西方武力相凝合，而接著再從長安向西北伸展。 驅逐匈奴，開通西域。 西漢的立國姿態，常是協調的、動的、進取的。

光武中興，關中殘破， 因王莽末年乃至更始、赤眉的大騷擾。 改都洛陽，從此東方的經濟、文化不免停滯，不再向西移動； 中國國力以政治推動，則常向西北發展，由外寇强敵所在也；此如西漢與唐皆是。若社會自由進展，則常向東南，以氣候較佳，土壤較肥，又無强敵臨前；如東漢、宋、明皆是。 而西方武力失其營衛，亦不免於轉

弱。 因而雖小小的西羌，竟成東漢西邊之大患。 東、西兩方人口密度不調節，社會經濟易生動搖，正如在一端極熱、一端極冷的不調和空氣下激起了大旋風，東漢國運遂於東方的饑荒 黃巾。 與西方的變畔 涼州兵與董卓。 兩種勢力衝盪下斷送。東漢的立國姿態，可以說常是偏枯的、靜的、退守的。

此乃兩漢國力盛衰一總關鍵。

自秦以及西漢，都有大規模的向西移民。

> 秦徙東方大族十二萬戶於咸陽。漢高祖又徙楚昭、屈、景，齊田及燕、趙、韓、魏諸強族於關中。文帝聽晁錯謀移民實邊。武帝徙關東貧民於隴西、北地、西河、上郡，一次凡七十餘萬。

漢諸帝並有陵寢徙民的制度。

> 景帝五年作陽陵，募民徙陵，戶賜錢二十萬。武帝初置茂陵，賜徙者戶錢二十萬，田二頃。昭帝為母起雲陵，募徙者賜錢、田、宅。此僅徙民，不皆富人也。帝又徙三輔富人平陵，始專徙富人矣。宣帝募吏民貲百萬以上徙於昭帝平陵，以水衡錢為起第宅；宣帝自作杜陵，徙丞相下將軍、列侯、吏二千石貲百萬以上者，則為高官矣。元帝築壽陵，乃勿徙，曰：「今所為陵，勿置縣邑。」成帝為昌陵，又徙郡國豪傑貲五百萬以上者。哀帝作義陵，又詔勿徙。帝王厚葬固非美事，然漢都長安，屢移東方戶口實之，主父偃謂：「茂陵初立，天下豪傑兼幷之家皆可徙茂陵，內實京師，外消姦猾」，此與秦徙東方大族用意正同。惟長安充實而後西北武功得繼續發展，不如東漢一有邊警，即議棄幷、涼，棄三輔。故前漢奪朔方，開西河，而匈奴、西域皆服；東漢視關陝如塞外，而羌禍遂日蔓延。東方食少而有黃巾，西邊多事而有董卓，此誠兩漢興亡一大關鍵也。

至東漢便不然。

> 東漢諸儒，對邊防空虛，亦屢有論奏。虞詡請復三郡疏謂：「禹貢雍州之域，厥田上上，沃野千里，穀稼殷積。又有龜茲鹽池以為民利，水草豐美，土宜產牧。牛馬銜尾，羣羊塞道。因渠以溉，水春河漕，用功省少而軍糧饒足。故孝武皇帝及光武築朔方，開西河，置上郡，皆為此。眾羌內潰，郡縣兵荒二十餘年，三郡未復，園陵單外，公卿選懦，容頭過身，張解設難，但計所費，不圖其安。」時在順帝永建四年，前因羌寇徙隴西、安定、北地、上郡四郡，此言「復三郡」，當以隴西尚遠，故未及之。書奏，漢廷始復三郡。又崔寔政論謂：「古有移人通財，今青、徐、兗、冀人稠土狹，不足相供，而三輔左右及涼、幽州內附近郡，皆土曠人稀，厥田宜稼，皆不墾發。人情安土重遷，寧就饑餒，猶羣羊聚畜，須主者牧養處置。置之茂草，則肥澤繁息；置之磽鹵，則零丁耗減。」又仲長統昌言損益篇：「諸夏有十畝共桑之迫，遠州有曠野不發之田。世俗安土，有死無去，君長不使，誰能自往？」蔡邕上封事陳政要謂：「幽州突騎，冀州強弩，為天下精兵，四方有事，未嘗不取辦於二州。頃連年荒饉，穀價一斛至六、七百，故護烏桓校尉夏育出征鮮卑，無功而還。士馬死傷，弓兵散亡殆盡。」據蔡文，東漢末葉幽、冀二州均見荒殘；崔氏政論則幽已荒曠，而冀尚稠實。東漢邊區凋荒，蓋自西北逐步侵向東北矣。 與移民運動相應者，尚有築路、開渠、墾殖諸端，亦西漢盛而後漢衰。史、漢皆志溝洫、河渠，而范書無之。

茲略舉兩漢西北邊區戶口變動顯著的數字如下：

（一）關中三輔

三輔名	京兆	馮翊	扶風	合計
西漢戶口及轄縣數（地理志平帝元始二年）	戶口	戶口	戶口	戶口
	一九五、七〇二	二三五、一〇一	二二六、三七七	二、四六四七、一八〇
	六八二、四六八	九一七、八二二	八三六、〇七〇	六三六、三六〇
	縣轄			
	三	四	二	五七
東漢戶口及轄縣數（郡國志順帝永和五年）	戶口	戶口	戶口	戶口
	五三、二九九	三七、〇九〇	一七、三五二	一〇七、七四一
	二八五、五七四	一四五、一九五	九三、〇九一	五三三、八六〇
	縣轄			
	一〇	一三	一五	三八

蔡邕京兆尹樊陵頌碑：「長陵前漢戶五萬，口十七萬，王莽後十不存一，至光和 靈帝。領戶不盈四千。」

（二）西北沿邊諸郡

郡名	遼東	遼西	右北平	漁陽	上谷	代	雁門	定襄	雲中
西漢戶口及轄縣數	口戶 二七二、五五、九七二 五三九	口戶 三五二、七二、六五四 三二五	口戶 三二〇、六六、六八九 七八〇	口戶 二六四、六八、八〇二 一一六	口戶 一一七、三六、〇〇八 七六二	口戶 二七八、五六、七七一 七五四	口戶 二九三、七三、一三八 四五四	口戶 一六三、三八、五五九 一四四	口戶 一七三、三八、三〇三 二七〇
	轄縣 一八								
	一四	一四	一六	一二	一五	一八	一四	一二	一一
東漢戶口及轄縣數	口戶 八一一、六四、一五八 七一四	口戶 八一一、一四、一五〇 七一四	口戶 五三、九、一七〇 四七五	口戶 四三五、六八、四五六 七四〇	口戶 五一一、一〇、三五二 二〇四	口戶 一二六、二〇、一二三 一八八	口戶 二四九、三一一、八六二 〇〇〇	口戶 一三、三、一五三 五七一	口戶 二六、五、三五一 四三〇
	轄縣								
	一一	五	四	九	八	一一	一四	五	一一

敦煌	酒泉	張掖	武威	金城	北地	上郡	西河	朔方	五原
口戸	口戸	口戸	口戸	口戸	口戸	口戸	口戸	口戸	口戸
三一八、一一、二〇五	七六、一八、一三七	八八、二四、三五一	七六、一七、五八一九	一四九、三八、四七〇八	二一〇、六四、四六一八	六〇六、一〇三、六八三	六九八、一三六、三九〇六	一三六、三四、三三八二	二三一、三九、三二二八
六	九	一〇	一〇	一三	一九	二三	三六	一〇	一六
口戸	口戸	口戸	口戸	口戸	口戸	口戸	口戸	口戸	口戸
二九、一七四〇八	未詳一二、七〇六	二六、六、〇五五二	三四、一〇、〇四三二六	一八、三、八五八四七	一八、三、一二二六三七	二八、五、一六九九九	二〇、五、六九八三六	七、一、九八四三	二二、四、六六七五七
六	九	八	一四	一〇	六	一〇	一三	六	一〇

右表惟漁陽略增，餘均銳減。敦煌一郡六城，僅有七百餘戶，尤覺荒涼。

東漢邊郡荒殘至此，此又東漢國力不如西漢一大原因。 東漢人口較西漢特見激增者，一為今湖南、江西兩省；一為今河南南部南陽一帶；其次為江蘇三吳平野；又則嶺南及雲南地帶。郡國轄縣亦三輔、邊郡皆激減，而長江流域縣數有增。

再就人才言之。

西漢適當古代貴族階級破壞之後，各色人物平流競進，並無階資，亦無流品。 即以漢武一朝言，儒生如公孫弘、兒寬，大將如衛青、霍去病、李廣，理財如桑弘羊，司法如張湯，出使如張騫、蘇武。 大抵是一個雜色的局面。東漢則漸漸從雜色的轉變成清一色， 即以光武一朝論，其「雲臺二十八將」已大半是書生出身。此種轉變，已起西漢末葉。西漢儒、吏未分，賢能儒雅不嫌以吏進，東漢吏職漸輕而尊辟舉。西漢文、武一道，大臣韓安國之徒亦出守邊；東漢流品始分，故劉巴輕張飛。 人才走歸一路，為東漢國力向衰之又一原因。 其他次要者不列舉。

西漢用人不分流品， 視其才能、勳績為等第，無有限格。張釋之十年不得調；揚雄三十不徙官；賈誼超遷，歲中至太中大夫；公孫弘徒步，數年至宰相封侯；王仲翁大將軍長史，三歲至光祿大夫；亦不如後世資歷之嚴。 然其入仕之始，亦自有品節。其以明經文學進者，多除博士或大夫、侍中，如嚴助、朱買臣、疏廣、平當之徒是也。其以材武勇猛進者，率除太僕或中郎將、驂乘，如夏侯嬰、公孫賀、衛綰之徒是也。張湯以法律進，則始為內史，後為廷尉，皆法官也。黃霸以入粟補官，則始為卒史，後為均輸長，皆掌財也。然其始雖有分別，而積功累勳則無不可任。此種風氣，東漢後漸不可見。 經魏、晉、南北朝以至隋、唐，而後有所謂「流品」之目。太宗置官品令，謂房玄齡曰：「朕設此官員以待賢士，工商雜色之流，假令術踰儕類，止可厚給財物，不可授之官秩。」貞觀六年馬周疏：「致化之道，在於求賢審官；為政之本，必於揚清激濁。王長通、白明達本自樂工，韋槃提、斛斯正則獨解調馬，豈得列在士流，超授高爵？」貞觀十二年褚遂良疏：「為政之本，在於擇人。漢家以明經拜職，或四科辟召，市井子孫，不居官吏。大唐制令，憲章古昔，商賈之人亦不居官位。」此皆所謂「流品」之辨也。惟金、元淺化，頗不知此。然唐代適當南北混一之際，其一時人才亦頗不拘一格，至宋則又有清一色之趨勢。唐、宋國力進退，正猶兩漢之比也。

二　西漢與匈奴

中國史上的外患，因地勢及氣候關係，其主要者常在北方。

北方乃一大草原，其居民游牧為生，易於團結。又其地高寒苦瘠，居民強悍，常思南侵。西南山嶺崎嶇，其居民散隔，不易團結；又地氣溫暖，生活較易自給，亦減其侵略之野心。

秦、漢大敵便是北方之匈奴。

史記匈奴傳：「匈奴，夏后氏之苗裔。」其說信否不可詳論。又謂：「唐、虞以上有山戎、獫狁、葷粥，居於北蠻，隨畜牧而轉移。」 獫狁、葷粥、匈奴蓋一音異譯；又稱昆夷、犬夷，則胡之音轉。此族蓋自古即與漢族雜居於大河流域者。迭經驅攘，至戰國晚季，遂有圍繞於秦、趙、燕三國外之諸戎。史記匈奴傳謂：「自隴以西有緜諸、緄戎、 今甘肅天水縣。翟、貎之戎。 在今陝西南鄠縣。岐、梁山、涇、漆以北有義渠、 今甘肅寧縣、慶陽縣。大荔、 今陝西大荔

縣。烏氏、 今甘肅涇川縣。朐衍之戎。 今甘肅靈武縣。而晉北有林胡、 今陝西馬邑縣。樓煩之戎。 今山西嵐縣。燕北有東胡、山戎。各分散居谿谷，自有君長，往往而聚，百有餘戎，莫能相一。」是也。 按：史記秦厲公十六年，「伐大荔，取王城。」又秦惠王時，「拔義渠二十五城」。昭王時，義渠始滅。則義渠、大荔西北諸戎，在戰國初年均已城郭化矣。東北諸狄之城郭化，已詳前春秋章。又如趙襄子滅代，魏文侯滅中山，皆以城郭為國。此諸侯之見幷於中國而同化者必不少。其奔迸外竄者，則失其城郭耕稼之新化，而復歸於遊牧之故習，此如春秋時山戎皆徒步作戰，及戰國晚年趙武靈王乃以騎射破林胡、樓煩。民族演化未深，其生活極易受環境之支配而轉變也。（如匈奴郅支單于西遷，乃為城居；元人為明所驅，仍返遊牧是也。）

逮中國秦代統一，而北方諸族亦逐次統一於匈奴。 若如上說，則秦、漢與匈奴之對峙，特為虞、夏、商、周以來中國華、夷雜處局面之正式剖分，即「耕稼」與「游牧」兩種文化方式之各自判劃獨立，而最先民族血統之為同為異，轉非所重也。史記以匈奴為夏後，氐、羌為姜姓，皆可以是觀之。

秦始皇對付匈奴，採用一種驅逐政策。

秦始皇三十二年， 統一政府完成後之六年。使將軍蒙恬北擊胡，斥逐匈奴，悉收河南地。 河套以南。因河為塞，築四十四縣城臨河，徙謫戍充之。 漢侯應議罷邊塞事，曰：「北邊塞外有陰山，東西千餘里，草木茂盛，多禽獸，冒頓單于依阻其中，治作弓矢，來出為寇，是其苑囿也。」據是則漢初匈奴居陰山中。本居河南，平曳無險，至是則依山為阻。 又通直道自九原 河套。至雲陽， 陝西淳化北。又渡河據陽山北假中。

漢高祖以一時輕敵致敗， 冒頓佯敗誘漢兵，漢悉兵三十二萬北逐之，多步兵。高祖先至平城，步兵未盡到，匈奴縱精騎四十萬圍高祖於白登。白登在今大同東。 遂聽婁敬策以和親緩敵。

匈奴之對中國，一時尚無政治上統治之野心， 故高祖見圍而得脫。其舉眾入塞，所重在經濟財物之掠奪。和親政策之後面，即為賄賂與通商。藉胡、漢通婚之名義，匈奴上層貴族，每年既得漢廷之贈遺，其下層民眾，亦得定期叩塞貿易。其物質上之需要既滿足，亦可暫時解消其武力侵略之慾望。 此所謂「明和親約束，厚遇，通關市饒給之」，其時匈奴所尤需者，為酒、米、繒絮之類。

但和親政策終於不可久。

文帝時，宦人中行說降匈奴，教之曰：「匈奴人眾，不能當漢一大郡，然所以強者，以衣食異，無仰於漢也。今單于變俗，好漢物，漢物不過什二，則匈奴盡歸於漢矣。其得漢繒絮，以馳草棘中，衣袴皆裂弊，以視不如旃裘之堅善也。得漢食物皆去之，以視不如湩酪之便美也。」然衣食美惡，人情所同，中行說欲強返芻豢於茹毛飲血，其事不可能。匈奴既知通商之失利，苟漢邊防稍疏，仍必出於掠奪。而漢國力充盈，自亦不甘出此屈辱而不徹底的和親政策也。

漢、匈奴一旦破裂，則漢之形勢實利攻而不利守。

漢與匈奴邊界遼闊，匈奴飄忽無定居，乘我秋冬農稼畢收，彼亦馬肥弓勁， 秋高則馬壯，風勁則弓燥。入塞侵掠， 攻者一點，防者千里。中國疲於奔命。就匈奴全國壯丁言，不出三十萬，史記稱匈奴：「控弦之士三十餘萬。」又云：「自左、右賢王以下至當戶，大者萬餘騎，小者數千，凡二十四長，立號曰『萬騎』。」又曰：「士力能彎弓，盡為甲騎。」則匈奴騎士至多不越三十萬也。壯丁盡為甲騎不出三十萬，以五口一壯丁計之，匈奴全部人口不出百五十萬，故中行說謂「匈奴人眾不能當漢一郡」。 其社會組織並不如中國之強韌，則可以尋其主力一擊而破。此所謂一勞永逸，較之消極的防禦，為利多矣。大抵中國史上對外問題，莫不然也。

於是遂先有漢武帝之誘敵政策。

事在元光二年，用王恢策，使馬邑人聶翁壹間闌出物與匈奴交易，陽為賣馬邑城誘單于，漢伏兵三十萬馬邑旁，單于覺而去，自是遂失和。史稱「馬邑之謀」。

誘敵政策失敗，於是不得不大張撻伐，開塞出擊。

漢、匈奴失和以來，彼大寇邊凡十六、七，此大出兵亦十五、六，大抵彼先發，此應之；則匈奴勢尚強，未可驟服也。 匈奴統於一單于，並亦父子世襲，其政治組織，已相當進步。中行說教單于左右疏記，以計識其人眾畜數。漢與單于書以尺一牘，中行說令單于以尺二寸牘，及印封皆令廣長大。今傳有匈奴相邦印，形制文字，均類先秦，然則並知用漢文。其文化程度，當不甚低。唐初突厥較之，為不伴矣。

漢擊匈奴，採用兩種步驟：

一是遠出東西兩翼造成大包圍形勢，以絕其經濟上之供給與援助。

匈奴諸左王將居東方，直上谷 今河北懷來境。以東，接濊貉、朝鮮，右王將居西方，直上郡 今陝西膚施境。以西，接氐、羌，而單于庭直代、 今山西大同。雲中。 今綏遠托克托境。冒頓子老上單于擊破西域，置僮僕都尉，賦稅諸國，取富給焉。 匈奴破西域在漢文三、四年間。 漢置蒼海郡，在元朔元年； 馬邑之謀後五年。張騫使西域在元狩元年。 馬邑之謀後十一年。

一是正面打擊其主力。

大者在元朔二年衛青之取河南地築朔方郡，遂復繕故秦時蒙恬所為塞，因河為固。徙民朔方凡十萬口。是時漢都長安，匈奴據河套，實為最大壓迫，自是始無烽火通甘泉之警。又按：漢、匈奴東西橫亙，匈奴單于庭偏在東，漢都長安偏在西，故匈奴利於東侵，漢便於西出。漢既城朔方，而同時棄上谷之造陽地予胡，此為漢廷決計改取攻勢後之策略。此後匈奴西部遂大受威脅。 後六年， 元狩二年。匈奴西方渾邪王殺休屠王降漢，漢以其地為武威、酒泉郡。 後分武威為張掖、酒泉為敦煌，在元鼎六年；此為河西四郡。遂開漢通西域之道，而羌、胡之交通遂絕。匈奴西方既失利，為防漢，且求財富接濟故，不得不日移其力而西，主客倒轉，為漢勢有利一要端。

図 勢形峠対文内漢



開塞出擊之進一步則為絕漠遠征。

中國之對匈奴，非不知出擊之利於坐防，然而不能決然出擊者，則以騎兵之不足為一要因。 此下唐强、宋弱皆因此。史稱漢初「天子不能具鈞駟， 一車四馬不能純色。將相或乘牛車，馬一匹則百金」。至漢武休養生息已七十年，其時則「眾庶街巷有馬，阡陌之間成羣，乘字牝者擯不得聚會」。漢武為伐胡，又盛養馬，廐馬至四十萬匹。馬畜既盛，騎兵之訓練自易。匈奴既失利，用漢降人趙信 本胡小王，降漢。 計，北絕漠，誘漢，漢乃發兵十萬騎， 私負從馬凡十四萬匹，糧重不與。令衛青、霍去病分擊匈奴。衛青軍出定襄， 今綏遠和林格爾境。 遇單于，追北至寘顏山趙信城。去病出代二千里，封狼居胥，禪於姑衍，臨瀚海而還。 事在元狩四年，馬邑之謀後十五年。史稱「冒頓之盛，控弦之士三十萬」，而是役也，兩將所殺虜凡八、九萬，是幾耗其種三之一矣。然漢亦馬少，自後遂無以遠往。

自是匈奴遠遁，而漠南無王庭。

漢渡河自朔方以西至令居 今甘肅平番縣。往往通渠置田官，吏卒五、六萬人，稍蠶食，地接匈奴以北。漢以騎兵任先鋒之掃蕩，繼以步卒屯田為後勁，步步為營而前進，匈奴乃不能復轉側。

到宣帝時，匈奴終於屈服，而漢廷一勞永逸之戰略卒以見效。

亦會其時漢多人才，大將最著者莫如霍去病。去病以皇后姊子，少貴，年十八為侍中。初從大將軍衛青出塞，為票姚校尉，與輕勇騎八百直棄大軍數百里赴利，斬捕首虜過當，遂封侯，時為元朔六年，去病年二十三。其後屢以敢深入建奇功。匈奴渾邪王謀降漢，武帝 恐其詐。命去病將兵往迎。去病渡河，與渾邪眾相望。渾邪見漢軍而多不欲降，頗遁去。去病乃馳入匈奴軍，得與渾邪王相見，斬其欲亡者八千人，獨遣渾邪王乘傳先詣行在所，盡將其眾渡河，降者四萬。時為元狩二年，去病年二十五。史稱去病為人少言，有氣敢往。武帝嘗欲教之孫、吳兵法，對曰：「顧方略何如耳，不至學古兵法。」帝為治第，令視之，曰：「匈奴未滅，無以家為。」其卒在元狩六年，時年二十九也。 觀去病之將兵，較之項王未多遜。故唐人詩「借問漢將誰？恐是霍票姚」，獨數其人，非虛也。時李廣亦稱名將，衛、霍皆以親貴任用，而李廣則為豪傑從軍。（時稱「良家子」從軍，即今之義勇隊也。）衛、霍雖以女寵進，而重以建功絕域自顯，其一種進取勇決無畏之風，亦可敬矣。惟當時親貴與豪傑判為兩黨，衛、霍雖貴盛，豪傑不之重；李廣父子愈橫抑，豪傑亦愈宗之。史公親罹其禍，故為史記抑揚甚顯。然兩黨各有奇材，史公於霍去病雖寥寥落筆，而亦精神畢顯矣，誠亦良史才也。

中國以優勢的人力和財力，對付文化較低、政治組織較鬆的民族，採用主力擊破的攻勢，自比畏葸自守為勝。漢武帝撻伐匈奴並不誤，惟惜武帝內政方面有種種不需要的浪費， 如封禪、巡狩等。 所以匈奴雖敗，而中國亦疲，故為後人所不滿。

昭、宣以下，武士練習，斥堠精審，胡勢已衰，入則覆亡，居又畏逼，收跡遠徙，窮竄漠北；乃漢廷不能乘武帝遺烈，而轉師劉敬故智，啟寵納侮，傾竭府藏，歲給西北方無慮二億七十萬。 後漢袁安封事云：「漢之故事，供給南單于費直歲一億九十餘萬，西域歲七千四百八十萬。」此據文獻通考引劉昫說。 賞賜之費、傳送之勞尚不計。則尤為失策矣。觀揚雄諫不許單于朝書，可見西漢晚年氣弱志荼之象。然亦由武帝浪費國力太過，有以致此。大抵中國對外，其病每不在決心討伐，而在好大喜功，窮兵黷武，以及從此引起之種種浪費。此仍然是內政問題，昧者乃專以開邊生事為大戒。

三　東漢與西羌

自匈奴主力為武帝徹底擊破，直到東漢，實際上中國並無嚴重的外患。竇憲北伐（和帝永元元年），雖獲勝利，並不像衛、霍之費力。然而東漢卻意外的遭受到西羌之侵擾。此乃東漢整個建國形勢之弱點的暴露，以及應付的失策，並不在於西羌之難敵。

羌人叛漢，起和帝時，護羌校尉鄧訓卒後，由於邊疆吏治之不整飭。其勢並不能與西漢初年之匈奴相提並論，而漢廷早議放棄涼州。安帝永初二年龐參主議，嗣得虞詡諫而止。羌叛凡十餘年，漢兵屯邊二十餘萬，曠日無功。羌虜皆騎兵，漢以步卒追之，勢不能及，則彼能來我不能往。西漢屯田之所以見效，以先有騎兵之驅逐掃蕩，敵已遠遁，乃以屯田繼之。

軍旅之費二百四十餘億，幷、涼二州為之虛耗。

> 虞詡教任尚：「罷諸郡屯兵，各令出錢數千，二十人共市一馬，以萬騎逐數千之盧，追尾掩截，其道自窮」，任尚竟以立功。可見西羌並非強寇，只在漢廷應付之不得當。

第二次羌變在順帝永和後，羌寇遍及幷、涼、幽、冀四州，用費八十餘億。

第三次羌變在桓、靈時，段熲前後一百八十戰，大破東羌，用費四十四億。羌禍雖歇，而漢力亦疲，接著便是不救的衰運之來臨。

> 當時士大夫見朝事無可為，惟有擁兵以戮力邊徼，尚足為功名之一徑，如張奐、皇甫規、段熲，皆於此奮起。北虜、西羌斬馘至百萬級，以其餘力驅芟黃巾，漢之末造，乃轉以兵強見。一時士大夫既樂習之，士民亦競尚之，此乃東漢晚季清談以外之另一風尚也。以此造成此下三國之局面。專務清談，不競武功，乃兩晉事。

黃河西部的武力與東部的經濟、文化相凝合，而造成秦、漢之全盛；所謂「關東出相，關西出將」，即足表示其意義之一部分。東漢以來，東方人漸漸忘棄西方，中央政府在洛陽，東方人之聰明志氣至是而止。西方得不到東方經濟、文化之潤澤而衰落。而東方的文化、經濟，亦為西方武力所破毀。

> 鄭太說董卓：「山東承平日久，民不習戰；關西頃遭羌寇，婦女皆能挾弓而鬬。天下所畏，無若幷、涼之人。」皇甫規、張奐、段熲，亦皆涼州人也。一個國家，內部自身存在兩種極相違異的社會情態，無有不致大亂者。

董卓領著涼州兵東到洛陽，中國歷史，便從此走上中衰的路去。

第四編　魏晉南北朝之部

第十二章　長期分裂之開始 三國時代

一　魏晉南北朝之長期分裂

秦、漢的大一統，到東漢末而解體。從此中國分崩離析，走上衰運，歷史稱此時期為魏晉南北朝。

自漢獻帝建安二十五年，即魏文帝黃初元年。下至魏元帝咸熙二年，凡四十六年而魏亡。

此下十五年，至西晉武帝太康元年吳亡，中國又歸統一。

然吳亡後十年，武帝卒，不二年一晉室即亂。吳亡後三十一年，為晉懷帝永嘉五年，劉曜陷洛陽，帝被虜。又五年，愍帝建興四年，劉曜陷長安，帝出降。自此西晉覆滅，中國分南、北部。

東晉南渡，自元帝至恭帝凡一百零四年。宋六十年；齊二十四年，梁五十六年，陳三十三年，共一百七十年為南朝。

北方五胡競擾，起晉惠帝永興元年，劉淵僭號。迄宋文帝元嘉十六年，沮渠牧犍為魏所滅，即魏拓跋燾太延五年。共一百三十六年，此後北方復歸統一。

元魏凡一百四十九年，而北方歸其統一者先後僅九十六年，又分東、西魏。東魏十七年，西魏二十三年。繼東魏者曰北齊，二十八年；繼西魏者曰北周，二十五年，為北朝。

此長時期之分裂，前後凡三百九十四年。起自建安。三百九十四年中，統一政府之存在，嚴格言之，不到十五年。放寬言之，亦只有三十餘年，不到全時期十分之一。

將本期歷史與前期秦、漢。相較，前期以中央統一為常態，以分崩割據為態；本期則以中央統一為變態，而以分崩割據為常態。

二　舊政權之沒落

這時期的中國，何以要走上分崩割據的衰運？這可以兩面分說：

一是舊的統一政權必然將趨於毀滅，二是新的統一政權不能創建穩固。

一個政權的生命，必須依賴於某一種理論之支撐。此種理論同時即應是正義。正義授與政權以光明，而後此政權可以緜延不倒。否則此政權將為一種黑暗的勢力，黑暗根本無可存在，必趨消失。

東漢王室逐步脫離民眾，走上黑暗的路，此有兩因：一則王室傳緒既久，一姓萬世的觀念使其與民眾隔離。一則內朝、外朝的分別，使其與士大夫 民眾之上層。 隔離。因此外戚、宦官得以寄生在王室之內邊而促其腐化。舊的統治權必然滅亡，已在前幾講說過。

舊統治權因其脫離民眾而覆滅，新統治權卻又不能依民眾勢力而產生。

秦、漢間的社會，距古代封建社會不遠，各方面尚保留有團結的力量。所謂「山東豪傑」羣起亡秦，此輩豪傑，一面代表的是貴族封建之遺骸，另一面代表的卻是社會之組織力。

王莽末年之亂，除卻光武一宗及隗囂、公孫述等帶有古貴族 即豪傑。 之氣味外，其餘如綠林、銅馬、赤眉之類，全是饑民的集團。

沿積到三、四百年以上的統一政府，統治著許大的廣土眾民的國家，散漫的農民 農民因生活關係，不能不散漫。

在饑餓線上臨時結合起來，其力量不够得推翻他。

> 秦、漢以來的統一政府，日趨龐大，其事可舉當時地方行政單位 郡、縣。 及戶口數論之。秦時全國分四十餘郡。西漢平帝時，凡郡國一百三，縣邑千三百一十四，道三十二，侯國二百四十一。地東西九千三百零二里，南北萬三千三百六十八里；民戶千二百二十三萬三千六十二，口五千九百五十九萬四千九百七十八。東漢順帝時，凡郡國百有五，縣邑、道、侯國千一百八十；民戶九百六十九萬八千六百三十，口四千九百一十五萬二百二十。

且以中國疆域之展布，縱使大饑荒，亦必夾有豐收的地帶，要一般農民一致奮起，事亦不易。於是無可團結的社會，乃借助於「宗教」與「迷信」。農民結合於宗教與迷信的傳播之下，而一致奮起，成為東漢末年

之黃巾。

> 黃巾蔓延青、徐、幽、冀、荊、揚、兗、豫八州，置三十六方，大方萬餘人，小方六、七千。

然而迷信成分太多，宗教質地太差，容易發動， 數年內即傳播成熟。 不容易成功。

東漢王室並沒有為黃巾所傾覆。

東方的黃巾，乃至西方的邊兵， 董卓一系的涼州兵。 均已逐次削平。若使當時的士族 河北有袁紹、公孫瓚、劉虞；四川有劉焉；荊州有劉表；淮南有袁術等。 有意翊戴王室， 其時外戚、宦官均已撲滅，獻帝亦未有失德。 未嘗不可將已倒的統一政府復興。然而他們的意興，並不在此。

漢末割據的梟雄，實際上卽是東漢末年之名士。尤著者如袁紹、公孫瓚、劉表諸人。

> 袁紹喪母，歸葬汝南，會者三萬人，其盛況不下陳寔。又母喪禮畢，追感幼孤，又行父喪。其去官而歸，車徒甚盛。許劭為郡功曹，紹入郡界，曰：「吾豈可使許子將見。」謝車徒，以單車歸家。公孫瓚與劉備同受學於盧植，為郡吏，太守劉君坐事徙日南，瓚身送之，自祭父墓，曰：「昔為人子，今為人臣；送守日南，恐不得歸，便當長辭。」劉表，「八及」之一，在荊州，尤為一時名士所歸趨。

國家本是精神的產物，把握到時代力量的名士大族，他們不忠心要一個統一的國家，試問統一國家何從成立？

當時士族不肯同心協力建設一個統一國家，此亦可分兩面說：一則他們已有一個離心的力量，容許他們各自分裂。二則他們中間沒有一個更健全、更偉大的觀念或理想，可以把他們的離心力團結起來。

> 離心力的成長，大體為兩漢地方政權所演變。

三　離心勢力之成長

（一）地方長官之權位

兩漢地方行政長官，卽郡太守。 太守之下，為縣令與縣長。 其地位本甚高，秩二千石。 與中央政府之九卿略相等。 平時得召見， 天子有事，用賜璽書。 高第 成

績好者。得入為公卿。 如張蒼、申屠嘉等。東漢益重，或自尚書、僕射出典一郡，或自典郡入為三公。在郡得自辟屬官， 掾屬限用本郡人，惟三輔得用他郡人。得自由主持地方之政事，得自由支配地方財政， 惟每歲盡，須派員至中央（丞相府）上計，「計簿」即治理成績之統計與報告書也。得兼治地方軍政。 西漢有郡尉，為地方武官，而轄於太守。東漢省之。

兩漢的郡太守，權位既重，並得久任，儼如古代一諸侯，所異者只是不能世襲。

中央政府對地方行政有分派督察之人，曰刺史。

西漢刺史秩六百石，居部九歲乃得遷守、相， 郡曰「守」，國曰「相」，權位略同。 位微而權重。每歲八月巡行所部，歲盡詣京師奏事。東漢刺史秩增至二千石，但因計吏還奏，不復詣京師， 西漢刺史奏二千石長吏不任職，事先下三公，遣掾吏按驗。東漢不復關三府，權歸刺舉之吏。位任益尊。

靈帝時，地方變亂紛起，宗室劉焉建議改刺史為州牧， 模倣封建時代之霸者。 乃有地方行政實權。關東義兵起，討董卓，太守亦各專兵柄。中央大權墮落，地方政權乘之而起，遂成三國初年之割據。

（二）二重的君主觀念

地方政權漸漸成長，亦有一種道義觀念為之扶翼。

因郡吏由太守自辟，故郡吏對太守，其名分亦自為君臣。

> 汝南太守歐陽歙，欲舉督郵繇延，主簿將引延上，功曹郅惲曰：「明府以惡為善，主簿以曲為直。此既無君，亦復無臣。」 會稽太守成公浮以臧罪下獄，倉曹掾戴就幽囚拷掠，曰：「奈何令臣誇其君，子證其父！」

或稱太守曰「府君」，乃至為之死節。 州、郡又得稱「本朝」。司隸從事郭容碑：「本朝察孝，貢器帝廷。」豫州從事尹宙碑：「綱紀本朝。」

> 漢末廣陵太守張超為曹操所殺，其故吏臧洪，袁紹任為東郡太守，怨紹不救超，遂與紹絕。與紹書，謂：「受任之初，志同大事，掃清寇逆，共尊王室。豈悟本州被侵，請師見拒。使洪故君淪滅，豈得復全交友之道，重虧忠孝之名乎？」

除非任職中央，否則地方官吏的心目中，乃至道義上，只有一個地方政權，而並沒有中央的觀念。

> 劉表遣從事韓嵩詣許，嵩曰：「若天子假一職，則成天子之臣，將軍之故吏耳；不

能復為將軍死也。」

甚至即已進身為中央官，仍多為其舉主 即其舊日太守，所由察舉而得進身者。 去官奔喪。 吳匡、傅燮等；已詳前。

> 又趙咨拜東海相，道經滎陽。令敦煌曹暠，咨之故孝廉，迎路謁候，咨不為留。暠送至亭次，望塵不及，謂主簿曰：「趙君名重，今過界不見，必為天下笑。」即棄印綬追至東海，謁咨畢，辭歸家。僅為一謁輕去其官，較之奔喪，抑又甚矣。

當時的士大夫，似乎有兩重的君主觀念，依然擺不脫封建時代的遺影。

國家觀念之淡薄，逐次代之以家庭。君臣觀念之淡薄，逐次代之以朋友。此自東漢下半節已有此端倪，至三國而大盛。然而此種趨勢，苟有一個更合理、更偉大的思想起來，未嘗不可挽回。惜乎魏、晉以下的思想，又萬萬談不到此，中國於是只有沒落。 南史宋武陵王誕反，或勸其長史范義出走。義曰：「吾人吏也，吏不可以叛君。」柳慶遠傳，梁武初為雍州刺史，辟慶遠為別駕，慶遠謂人曰：「天下方亂，定霸者其在吾君乎！」因盡誠協贊，遂成帝業。則所謂「二重君主觀念」者，在南朝猶然。北朝周、齊稍革，至隋、唐而絕，而中國亦復趨統一矣。

四　新政權之黑暗

歷史的演變，並不依照一定必然的邏輯。 因不斷有人類的新努力參加，可以搖動邏輯之確定性。 倘使當時的新政權，能有較高的理想，未嘗不足以把將次成長的離心力重新團結起來，而不幸魏、晉政權亦只代表了一時的黑暗與自私。

曹操為自己的家世， 父嵩為宦者曹騰養子，官至太尉。陳琳為袁紹作檄云：「操贅閹遺醜，本無懿德。」 對當時門第，似乎有意摧抑。 楊、袁皆東漢最著之名族。曹操欲殺太尉楊彪，孔融曰：「孔融魯國男子，明日當拂衣而去，不復朝矣。」然孔融與彪子修，卒皆被戮。操與孔融手書曰：「孤為人臣，進不能風化海內，退不能達德和人，然撫養戰士，殺身為國，殺浮華交會之徒，計有餘矣。」則操之意態可想。 有名的魏武三詔令 建安十五年下令：「天下未定，求賢之急時也。若必廉士而後可用，齊桓其何以霸？今天下得無盜嫂受金，未遇無知者乎？二三子其惟才是舉，吾得用之。」十九年令：「有行之士，未必能進取；進取之士，未必能有行。陳平豈篤行？蘇秦豈守信？有司明思此義，則士無遺滯，官無廢業矣。」二十二年令：「韓信、陳平，成就王業。吳起貪將，殺妻自信，散金求官，母死不歸；然在魏，秦不敢東鄉，在楚，三晉不敢南謀。今天下得無高才異質，負汙辱之名，見笑之行，不仁不孝，而有治國用兵之術。其各舉所知，勿有所遺。」今按：西京重「賢良」，東京重「孝廉」。魏武三令，亦若有欲返「孝廉」而歸「賢良」之意。此等思想，孔融諸人已早發之。惟此三令之措辭明白破毀道德，益趨偏激，前固無例，後亦少偶。 明說「惟才是舉」，雖「不仁不孝」亦所勿遺。他想要用循名責實的法治精神，來建立他的新政權。 故云：「喪亂以來，風教凋薄，謗議之言，難用褒貶。」（魏志劉矯傳。）直至魏明帝猶云：「名如畫地作餅，不可啖。」蓋尚「名」則其權在下，尚「法」則其

權在上也。 但是曹家政權的前半期，挾天子以令諸侯，借著漢相名位剷除異己，依然仗的是東漢中央政府之威靈。 袁紹借討董卓之名為關東州牧盟主，亦是仗借中央。

下半期的篡竊，卻沒有一個坦白響亮的理由。

> 魏武述志令自稱：「天下無有孤，不知幾人稱王，幾人稱帝？」此不足為篡竊之正大理由。曹氏不能直捷效法湯、武革命，自己做周文王，三分天下有其二；而其子依然不能做周武王， 既已大權在握，漢獻亦無罪過。 必做堯、舜禪讓；種種不光明、不磊落。總之，攘奪政權的後面，沒有一個可憑的理論。

乘隙而起的司馬氏，暗下勾結著當時幾個貴族門第再來篡竊曹氏的天下，更沒有一個光明的理由可說。

司馬懿殺曹爽，何晏諸名士同時被戮。晏，魏外戚。 何進孫，尚魏太祖女金鄉公主，賜爵列侯。 於當時朝政，實欲有所更張。 孫資別傳謂：「大將軍爽專事，多變易舊章。」蔣濟論丁謐、鄧颺等「輕易法度」。皆其證。 傅咸云：「正始中，任何晏以選舉，內外眾職，各得其才，粲然之美，於斯可觀。」 據此則董昭所論當時浮偽朋黨之風，似未足專為何晏諸人罪矣。 是彼輩於政治上，亦確有成績。 荀勗傳謂：「正始中并合郡、縣。」亦當時新政設施之一。 及司馬政權既定，此等真相遂不白於後世。 王廣（王淩子）謂：「曹爽驕奢失民，何平叔虛而不治。（此乃指其無政治上實濟之幹材。）丁、畢（軌）、桓（範）、鄧，並有宿望，變易朝典，政令數改，所存雖高，事不下接。民習於舊，眾莫之從。同日斬戮，名士減半，失民故也。」（語見魏志卷二十八。）此所謂「民」，實乃當時朝士門第之不樂新政者耳。魏、晉之際，眞眞民意，何嘗能浮現到政治上層來？至史稱何晏「依勢用事，附會者升進，違忤者罷退」，傅嘏譏晏「外靜內躁」，此皆晏之解散私門，欲為曹氏厚植人才，以求有所建樹，不足為晏病也。 繼晏受禍者有夏侯玄，亦魏宗室。 惇、淵之族孫。曹操父本夏侯氏，為曹騰養子。 其論政制，上追賈、董，蓋非東漢所逮， 其論「中正」利弊亦甚切至。然「中正」足為門第護符，當時自不喜玄論。 而亦為司馬氏所忌。 曹爽誅，玄徵為太常，內知不免，不交人事，不畜筆研。及司馬懿卒，或曰：「子無憂矣。」玄曰：「子何不見事？此人猶能以年少遇我，子元、子上（師、昭兄弟）不吾容也。」夏侯玄如此韜匿，尚不免禍，則何晏諸人之死固宜。傅嘏謂夏侯玄「能合虛譽，利口覆國」，亦非公允之論。 玄、晏諸人，人格自高，所存自正， 晉人於玄尤推重，謂其「肅肅如入廊廟中，不修敬而人自敬」。和嶠（玄外孫）「常慕玄為人，於朝士中峨然不羣，眾憚其風節」。何晏論學與王弼同稱「王、何」，皆晉人所師尊也。 惟不脫名士清玄之習， 魏略：「何晏粉帛不去手，行步顧影。」傅粉之習，自東漢李固至三國曹植，皆謂有之。世說並謂：「何平叔美姿儀，面白，而明帝疑其傅粉。」則不必真有「粉帛不去手」事。惟玄、晏諸人自有當時名士氣派，則決然無疑。史稱何晏、王弼謂：「天地萬物以無為本。無也者，開物成務，無往不存者也。」王衍好其說。後人以懷、愍之禍，歸罪王、何，非無由矣。 乃不敵司馬父子之權譎狠詐。當時朝士雖慕敬玄、晏風流， 此所以成將來所謂之「正始風流」。晉應詹奏：「魏正始之問，蔚為文林。元康以來，賤經尚道，以玄虛宏放為夷達，以儒術清儉為鄙俗；永嘉之敝，未必不由此。」則正始與晉代風氣，仍有不當相提並論者。要之清玄之習，開自正始，乃

每況而愈下也。 而以家門地位私見，於玄、晏政治主張，不能擁護。 亦由司馬氏兵權在握。 至晉室佐命功臣如賈充、王沈之流，皆代表門第，而私人道德極壞無比。

司馬氏似乎想提倡名教，來收拾曹氏所不能收拾的人心。然而他們只能提出一「孝」字， 所以說司馬氏「以孝治天下」，晉室開國元老如王祥等皆以大孝名。 而不能不捨棄「忠」字，依然只為私門張目。

他們全只是陰謀篡竊。陰謀不足以鎮壓反動，必然繼之以慘毒的淫威。如曹操之對漢獻帝與伏后。 伏氏與孔氏，皆兩漢經學名門也。

> 曹操迎獻帝都許，帝謂操曰：「君能相輔則厚，不爾幸垂恩相捨。」操以事誅董貴人，帝以貴人有孕，累請不得。又勒兵收伏后，華歆發壁牽后出，后披髮徒跣行泣過帝，曰：「不能相活邪？」帝曰：「我亦不知命在何時。」

司馬師、昭兄弟之對曹芳 齊王。 與曹髦。 高貴鄉公。

> 司馬師逼魏太后廢齊王芳， 時年二十三。 太后欲見師有所請說，郭芝曰：「何可見？但當速取璽綬。」太后意折。高貴鄉公自討司馬昭，賈充率眾逆戰南闕下。帝自用劍，昭眾欲退，充謂太子舍人成濟曰：「司馬公畜養汝輩，正為今日。」濟即抽戈刺帝。

正惟如此，終不足以得人心之歸嚮。

> 直到五胡時的石勒，尚謂：「曹孟德、司馬仲達以狐媚取人天下於孤兒寡婦之手，大丈夫不為。」

法治的激變而為名士清談。 東漢清議尚是擁護政府，魏晉清談則并置政府之安危於不問。魏武、魏明之深惡名士，僅能使士大夫不復有忠於朝廷之節操，卻不能根本剷絕社會好名之風，遂釀西晉名士之禍國。 要之中央新政權不能攫得人心，離心勢力依然發展，天下只有瓦解。

五　思想界之無出路

舊政權必然沒落，新政權不能穩定，而作為當時社會中堅的智識分子，所謂「名士」之流，反映在他們思想上者，亦只是東漢黨錮獄以後的幾許觀念，反動回惑，消沉無生路。 所以謂之「反動」者，以其自身無積極之目的，只對前期思想有所逆反。

過分重視名教，其弊為空洞，為虛偽。於是有兩派的反動產生：

一、因尚交游、重品藻，反動而為循名責實，歸於申、韓。

抱朴子名實篇謂：「品藻乖類，名不準實。」審舉篇謂：「舉秀才不知書，舉孝廉父別居。」「寒素清白濁如泥，高第良將怯如鶏。」又正郭篇云：「廢職待客，比之周公。養徒避役，擬之仲尼。棄親依豪，同之游、夏。」此皆當時風氣。故劉梁有破羣論，謂：「仲尼作春秋，亂臣賊子懼；此論之作，俗士豈不媿心也？」

二、因尚名節、務虛偽，反動而為自然率真，歸於莊、老。

青州人趙宣居墓行服二十餘年，生五子；陳蕃致之罪。孔融為北海相，有遭父喪哭泣墓側，色無憔悴者，融殺之。又有母病思食新麥，盜而進者，融特賞，曰：「無有來討，勿復盜也。」路粹奏孔融與白衣禰衡跌蕩放言，云：「父之於子，當有何親？論其本意，實為情欲發耳。子之於母，亦復奚為？譬如寄物瓶中，出則離矣。」此等狂論，皆下開魏晉風氣。惟孔融尚未正式棄孔孟歸莊老，正式主張莊老者，為王弼、何晏。然何晏尚務實幹，王弼則早死。以莊老為玄虛者，乃阮籍、嵇康。然阮、嵇皆別具苦心。此下則又自玄虛轉成放誕矣。

這兩個趨勢，早起於漢末。崔寔政論代表前一個，仲長統樂志論代表後一個。

但要提倡法治，起碼的先決條件，在上應有一個較穩定的政權。政權不穩定，法治精神無所倚依而生根。政權之穩定，亦應依附於此政權者先有一番較正義，至少較不背乎人情的理想或事實。東漢末年乃至曹魏、司馬晉的政權，全是腐化黑暗，不正義、不光明、不穩定，法治精神如何培植成長？於是崔琰、毛玠之反激，變為阮籍、嵇康。此乃從積極轉入消極也。

崔、毛二人皆仕魏，典選舉，任法課能，以清節自勵，士大夫至故汚其衣，藏其輿服，朝府大吏或自挈壺餐以入官市。然試問仕魏者捨為私家幸福外，復有何公共理想乎？何晏、夏侯玄自與魏廷有私關係，故欲為魏盡力。阮籍浮沉仕宦而持身至慎，史稱籍：「本有濟世志，屬魏、晉之際，天下多故，名士少有全者，由是不與世事，酣飲為常。曹爽輔政，召為參軍，籍以疾辭，屏於田里，歲餘而爽誅。晉文王欲為武帝求婚於籍，籍醉六十日，不得言而止。」蓋既不願為何晏、夏侯玄，亦不肯為賈充、王沈也。又籍父瑀避魏武辟，逃山中，魏帝使人焚山得之。（見文選注引文士傳。）籍諸父武，為正論，深嫉交游朋黨，則阮氏家風有自矣。出言玄遠，絕不臧否人物。嵇康隱淪，然自謂：「非湯武薄周孔，會顯世教所不容」，果以殺身。世語：「毋丘儉反晉，康有力焉，且欲起兵應之，以問山濤。濤止之，儉亦已敗。呂安亦至烈，有濟世志力，故康與同禍。」

他們不願為黑暗政權有所盡力，然他們自身亦多半是門第世族中人，依然不能脫身世外。以市朝顯達而講莊老，其勢不得不變為虛無，為浮沉，為不負責任。最先只是自謹慎，保全門第，而以後不免於為汰侈驕逸，如何曾、石崇、王愷之徒皆是。否則為優游清談。如王戎、王衍之徒皆是。風尚如此，宜乎不能挽時代之頹波，而門第自身終亦同受其禍。

何曾侍晉武帝宴，退告其子遵等曰：「國家應天受禪，創業垂統，吾每宴見，未嘗聞經國遠圖，惟說平生常事，非貽厥孫謀之兆也。汝等猶可獲兔」；指諸孫曰：「此輩當遇亂亡也。」然曾既歷仕魏晉，且為晉重臣。日食萬錢，猶云「無下箸

處」。平居奢汰如此，曾父燮，史稱：「於節儉之世最為豪汰」，則曾亦承其家風。而不聞為國事有獻替。永嘉之亂，何氏滅亡無遺。傅玄著論盛推何曾、荀顗，謂：「能以文王之道事其親」，家門私德，何補於大局？王衍為石勒所執，臨死乃曰：「吾曹雖不如古人，向若不祖尚浮虛，戮力以匡天下，猶可不至今日。」然而晚矣。又按：王濟以人乳蒸豚。王愷使妓吹笛，小失聲韻便殺之；使美人行酒，客飲不盡亦殺之。時武帝在朝，而貴戚敢於汰縱如此，晉室奈何不亂！東坡謂：「晉病由於士大夫自處太高，而不習天下之辱事。」如此等，又豈僅如東坡所云而已耶！

西漢初年，由黃、老清淨漢初「黃老」，代表純粹的平民觀念，故能清淨無擾，與魏晉「莊老」之代表名士門第者氣脈本不同。變而為申、韓刑法。漢初刑法，要摧抑封建反動勢力，集權中央，其意氣亦與崔琰、毛玠之助逆成篡，賈充、荀勗之助晉為逆者不同。再由申、韓刑法變而為經學儒術。西漢儒術，在通經致用，亦與東漢名士之訓詁、清談不同。一步踏實一步，亦是一步積極一步。法家目光只在治權階級，儒家目光較大，放及全社會，故較法家猶為積極也。現在是從儒術轉而為法家，再由法家轉而為道家，正是一番倒捲，思想逐步狹窄，逐步消沉，恰與世運升降成為正比。

在此時期，似乎找不出光明來，長期的分崩禍亂，終於不可避免。

六　三國帝系

魏

曹操 武帝

（一）文帝（七）

蜀、吳相繼稱帝。

蜀諸葛亮南征。

（二）明帝（一三）

蜀諸葛亮出師北伐，卒於軍。司馬懿討滅公孫淵。

（三）廢帝芳（一四）

司馬懿誅曹爽、何晏等。

王淩起兵敗，誅。

司馬師殺夏侯玄、廢帝。

（四）廢帝髦（六）

毋丘儉、諸葛誕起兵相繼敗，誅。

司馬昭弒帝。

（五）元帝（六）

鄧艾滅蜀。

司馬炎受禪。

魏共五帝，四十六年而亡。

蜀（一）

昭烈帝（二二）―（二）後主（四一）

蜀共二帝，四十三年。

吳（二三）大帝權

（二四）廢帝亮（五）

（二五）景帝休（六）

（二六）烏程侯皓（七）

復取交趾，九真、日南皆降。

吳共四帝，五十九年。

第十三章　統一政府之迴光返照 西晉興亡

秦、漢統一政府，尚有一段迴光返照，便是西晉。

一　西晉帝系及年歷

（一）晉武帝（二六）
即位十六年，平吳統一。
封建諸王。
太州郡兵。
（二）惠帝（一七）
賈后之亂。
八王之亂。（始元康元年，終光熙元年，前後十六年。）
（三）懷帝（六）
洛陽被虜。
（四）愍帝（四）
長安被虜。

西晉共四帝，五十二年而覆滅。

二　西晉王室之弱點

西晉統一不到十二年，朝政即亂，賈后、八王，乃至懷、愍被虜，不幸的命運接踵而至。分析晉室自身，亦有種種弱點：

一、沒有光明的理想為之指導。

二、貴族家庭之腐化。

一個貴族家庭，苟無良好教育，至多三、四傳，其子孫無不趨於愚昧庸弱。西漢王室，不斷有來自民間的新精神。

> 高、惠、文三帝皆可說來自田間，經景帝至武帝，始脫去民間意味。然宣帝又從民間來，遂成中興。經元帝至成帝而漢始衰。東漢光武、明、章三世後即弱。

司馬氏則在貴族氛圍中已三、四傳，歷數十年之久。懿、師、昭父子狐媚隱謀，積心篡奪。

晉武帝坐享先業，同時亦深染遺毒。

> 晉書胡貴嬪傳：「武帝多內寵，平吳後，復納孫皓宮人數千，掖庭殆將萬人，並寵者甚眾。帝莫知所適，常乘羊車恣其所之。宮人乃取竹葉插戶，以鹽汁灑地，而引帝車。」是晉武之荒怠可知。 後宮妃妾之多，始漢靈帝。次則吳歸命侯，又次宋蒼梧王、齊東昏侯、陳後主，而晉武尤甚。此下惟唐玄宗。以開國皇帝而論，則未見如晉武之荒怠者。

其時佐命功臣，一樣從幾個貴族官僚家庭中出身，並不曾呼吸到民間的新空氣。

> 而且家庭傳統風習若不相當壞，便不易適應漢末經曹魏而至晉初，尚得巍然為佐命之功臣。

故晉室自始只是一個腐敗老朽的官僚集團，與特起民間的新政權不同。

> 武帝子惠帝即以不慧稱，聞人餓死，曰：「何不食肉糜？」而其后賈氏，乃賈充女，家教可知。元康元年，賈后不肯以婦道事太后，又欲干政，遂啟帝作詔，誣太后父楊駿謀反，殺之，夷三族，并及其妻龐。太后抱持號叫，截髮稽顙，上表詣賈后稱妾，請全母命。不省。董養遊太學，升堂歎曰：「朝廷建斯堂，將以何為？天人之理既滅，大亂將作矣。」自此遂召八王之亂。

王室既有此弱點，又兼社會元氣之凋喪，此層後詳。譬如大病之後，眞陽不復。而當時又有胡人之內地雜居，外邪乘之，遂至沉篤。

其時論者皆以晉武封建，遂召八王之亂。不知魏室孤立，亦以早覆，根本病症不在此。

三　胡人之內地雜居

胡人內地雜居，其事遠始於兩漢。

（一）匈奴　　宣帝納呼韓邪，居之亭障，委以候望，此後遂有所謂「保塞內附」。光武時，徙南匈奴數萬眾入居西河美稷。靈帝時，助漢平黃巾，南徙離石。董卓之亂，寇略太原、河東，遂屯聚於河內。魏武時，分其眾為五部，皆居晉陽汾澗之濱。左部可萬餘落，居太原茲氏縣。（今山西汾陽。）右部六千餘落，居祁縣。（今祁縣。）南部三千餘落，居蒲子縣。（今隰縣。）北部四千落，居新興縣。（今忻縣。）中部六千落，居太陵縣。（今文水。）左部帥劉豹，即劉淵父。

（二）氐羌　　趙充國擊西羌，徙之金城郡。漢末，關中殘破，魏武徙武都氐於秦川，欲借以禦蜀。陳琳檄吳將校部曲文：「大舉天師百萬之眾，與匈奴南單于呼完廚，及六郡烏桓、丁令屠各、湟中羌僰」，其時乃借以揚威。

晉初，遼東、西為鮮卑，句注之外、河東之間為匈奴，北地、上郡、隴西諸郡胡，鮮卑、氐、羌諸種，皆以「保塞」名雜居。

劉毓曰：「東漢至曹、馬招來羌、狄，內之塞垣，資奉所費，有踰於昔。百人之酋，千口之長，金印紫綬，食王侯之俸者，相半於朝。」

自三國時鄧艾，至晉初郭欽、武帝時上疏。江統，惠帝時作徙戎論。皆建議徙戎，不果。

一因自東漢以來中國西北境居民荒殘，經漢末董卓、馬騰、韓遂等亂於關、涼，黑山賊劉虡、公孫瓚等戰於河北，荒殘之勢有加無已。二因國內戰爭，無心他及。

八王亂後，接著便是胡人南下，懷、愍蒙塵。

四　懷愍被虜與人心之反映

晉一天下後三十一年，劉曜、石勒入洛陽，懷帝武帝第二十五子。被虜，諸王公、百官、士民死者三萬餘人。

懷帝被虜後五年，劉曜入，長安，愍帝武帝孫。被虜，晉室遂亡。

懷、愍二帝的被虜，本是本期歷史中應有的現象，不過如漢弘農王、陳留王，魏齊王、高貴鄉公一般，同其遭遇。只證明了帝王之末路，中央統一政府在本時期中之無可存在。

然而懷、愍被虜，還夾雜有胡、漢種族的問題。我們試一看當時中國人心對此事件之反映。

（一）帝王 如晉懷帝。　劉聰 淵第四子。封懷帝為會稽郡公，從容謂曰：「卿昔為豫章王，朕與王武子造卿；頗記否？」帝曰：「臣安敢忘？恨爾日不早識龍顏。」聰曰：「卿家何骨肉相殘？」帝曰：「故為陛下自相驅除，此殆天意。」 懷、愍二帝皆為聰青衣行酒。聰出獵，令愍帝戎服執戟為導，百姓聚觀，曰：「此故長安天子也。」故老或歔欷流涕。

（二）皇后 如羊皇后。　劉曜 淵族子。納惠羊皇后，問曰：「我何如司馬家兒？」后曰：「胡可並言？陛下開基之聖主；彼亡國之暗夫，有一婦一子及身三耳，不能庇。妾何圖復有今日？妾生於高門， 后，羊元之子。謂世間男子皆然。自奉巾櫛，始知天下有丈夫。」

（三）大臣 如王衍。　石勒執王衍，問以晉故。衍為陳禍敗之由，云「計不在己」，又謂「少不豫事」，因勸勒稱尊號。勒曰：「君名蓋四海，少壯登朝，至於白首，何言不豫事！破壞天下，正是君罪。」遂殺之。 時庾敳、胡母輔之、郭象、阮修、謝鯤等，與王衍同在東海王越軍中。敳等皆尚玄虛，不以世務嬰心，縱酒放誕，而名重一世。越敗，同被執。石勒曰：「此輩不可加以鋒刃」，遂夜使人排牆殺之。

（四）將軍 如索綝。　愍帝被圍長安，使侍中宗敞送降牋。索綝潛留敞，使其子說劉曜，曰：「城中食猶支一年，若許綝以車騎、儀同、萬戶郡公，請以城降。」曜斬而送其首，曰：「帝王之師以義行，綝言如此，天下之惡一也。若兵食未盡，可勉強固守。」後既降，劉聰以索綝不忠，斬於東市。

（五）世族 如王浚。　浚，王沈子， 沈即奔告司馬昭以高貴鄉公之謀者，與賈充同為晉室元勳。 承賈后旨害太子。及亂起，為自安計，以女妻鮮卑務勿塵，並謀僭逆。 其部下有大量的鮮卑烏丸兵。石勒偽上尊號，浚信之，為所執而死。 惠帝蕩陰之難，死節者有嵇紹，文天祥正氣歌所謂「嵇侍中血」也。紹乃嵇康子。又劉聰大會羣臣，使懷帝青衣行酒，侍中庾珉號哭，帝遂遇弒。珉，庾峻子。史稱：「峻舉博士，時重莊老，輕經史，峻乃潛心儒典。疾世浮華，不修名實，著論非之。」峻弟純於宴席斥賈充：「高貴鄉公何在？」大抵晉人高下，多可以其家庭風教判之。聰又使愍帝行酒洗爵，又使執蓋，尚書郎隴西辛賓抱帝大哭，聰命引出斬之。此則偏隅小臣，殆未染當時中原所謂士大夫之風教者。

「名教」極端鄙視下之君臣男女，無廉恥氣節，猶不如胡人略涉漢學，粗識大義。

五　文化中心之毀滅

兩漢統一時期，代表中國政治中心而兼文化中心的地點有兩個：一是長安，一是洛陽。

長安代表的是中國東、西部之結合；首都居在最前線，領導著全國國力

向外發展的一種鬪爭形勢。洛陽代表的是中國的穩靜狀態，南、北部的融洽；首都居在中央，全國國力自由伸舒的一種和平形態。

長安自王莽末年之亂而殘破，繼以董卓之亂；至愍帝遷都，其時長安戶不滿百，牆宇頹毀，蒿棘成林，公私有車只四乘。

洛陽則自三國鼎立以來，仍為中國文物中心。正始之際，名士風流盛於洛下。至劉曜陷洛陽，諸王公、百官以下，士民死者三萬餘人。

> 王彌縱兵大掠，曜禁之不從，斬其牙門王延以徇，彌遂與曜阻兵相攻。

晉室南渡，五胡紛起，燕、趙在東，秦、涼在西，環踞四外，與晉、蜀對峙。譬如一環，而恰恰留下一個中心點洛陽，大家進退往來，棄而勿居。

那時的洛陽，號為荒土。

> 陳慶之語梁武帝：「自晉末以來，號洛陽為荒土。」桓溫議遷都洛陽，孫綽上疏非之，謂：「自喪亂以來，六十餘年，蒼生殄滅，百不遺一。河洛丘虛，函夏蕭條。井堙木刊，阡陌夷滅。生理茫茫，永無依歸。」

譬如大旋風的核心，四圍狂飆駭氣，而中心虛無所有。

這一個形勢，延續幾及二百年，直到魏孝文重營洛都，中國始漸漸再有一個文化復興的中心。以後又經爾朱榮之亂，機運中絕。直到隋、唐，依然是起於西北，統一中國，而並建長安、洛陽為東、西都，兼有了向外鬪爭進取以及向內平和伸舒的兩種形勢，十足的象徵出中國大一統盛運之復臨。

六　新宗教之侵入

代表此期中國之衰弱情態者，一為中國文化中心之毀滅，又一則為異族宗教之侵入。 此事分章別詳。

第十四章　長江流域之新園地 東晉南渡

中國史的主要部分，兩漢以前偏在黃河流域。東漢一代，西北進展衰息，東南開發轉盛。

曹操依次蕩平北方羣雄，獨留下長江流域的吳、蜀，這證明北中國之疲弊與南中國新興勢力之不可侮。

東晉南渡，長江流域遂正式代表著傳統的中國。

一　東晉帝系及年歷

(一)元帝(六)
用劉隗、刁協，欲削王氏權，王敦反。
(二)明帝(三)
溫嶠討敦，平之。
(三)成帝(一七)
即位年五歲，庾太后兄亮專政，蘇峻反，陶侃、溫嶠討平之。
亮弟冰秉政，翼鎮武昌，晉室小康。
(四)康帝(二)
(五)穆帝(一七)
庾冰、庾翼相繼卒。
桓溫代鎮武昌，滅蜀。
殷浩北伐，無功。
桓溫伐秦。
(六)哀帝(四)
桓溫議遷都洛陽，眾議非之。
(七)廢帝(五)
桓溫伐燕，敗於枋頭，廢帝為海西公，立簡文帝。

（八）簡文帝（二三）

（九）孝武帝（二四）

桓溫卒，謝安當國。苻堅入寇，謝石、謝玄破之淝水。

（一〇）安帝（二二）

桓玄自荊州反，篡位，國號楚。劉裕討平之。

（一一）恭帝（二三）

劉裕滅南燕，入長安，滅後秦。

劉裕受禪。

東晉凡十一帝，一百零四年。

二　東晉一代之北伐與內亂

在此一百零四年中，北方五胡雲擾，始終未寧定，東晉常有恢復中原之機會。然東晉並無北取中原的統一意志。東晉曾四次北取洛陽。　其先劉曜、石勒對抗時，祖逖一度恢復河南諸郡。石虎盛時，庾亮出兵挫敗。

一、穆帝永和七年，石氏亂，晉得洛陽，殷浩北伐無功。　十年，桓溫表廢殷浩。自伐秦，由襄陽趨長安，破姚襄於藍田，進次灞上，食盡而還。冉閔降將周成自宛襲踞洛陽。

二、穆帝永和十二年，　姚襄自許昌攻周成於洛陽。桓溫北伐姚襄，敗之，復有洛陽。　桓溫請遷都不成。哀帝興寧三年，慕容恪據之。苻堅滅燕，洛陽入秦。

三、孝武太元九年，苻氏亂，晉再有洛陽。　安帝隆安三年，復為姚興所陷。

四、安帝義熙十二年，劉裕北伐，復取之。

大抵豪族清流，非主苟安，即謀抗命。寒士疏門，或王室近戚，始務功勤，有志遠略。晉主雖有南面之尊，無統馭之實，　韋華告姚興語。　遂使「北伐」與「內變」兩種事態，更互迭起。

西晉立國，本靠門閥的勢力。

時人語曰：「賈、裴、王，亂紀綱；裴、王、賈，濟天下。」指賈充、王沈、裴秀言之；皆世族也。司馬氏亦故家，故能與當時舊勢力相沆瀣。曹爽、何晏、夏侯玄輩思有所革新者皆失敗；而司馬氏篡志遂成。

東晉南渡，最依仗的是王敦、王導兄弟，所以說：「王與馬，共天下。」

王敦統兵在外，王導執政在內，導號為「仲父」。元帝登尊號，百官陪位，詔王導升御座，固辭而止。

成帝幼沖，見導每拜，又嘗與導書手詔，則云「惶恐」。　王敦反，元帝手書乞和，有「不能共安，當歸琅邪，以避賢路」之語。宋武帝即位告天策：「晉自東遷，四維不振，宰輔憑依，為日已久。」此東晉立國形勢也。

北方的故家大族，一批批的南渡，借著晉室名義，各自占地名田，封山錮澤，做南方的新主翁。

元帝過江，謂顧榮曰：「寄人國土，心常懷慚。」直至南齊丘靈鞠尚云：「我應還

東掘顧榮冢。江南地方數千里，顧榮忽引諸傖輩度，死有餘罪。」 周玘將卒，謂子勰曰：「殺我者諸傖，子能復之乃吾子。」時南人目北人為「傖」。

當時諸族擁戴晉室，正如曹操迎漢獻帝，挾天子以臨諸侯，把南方的財富，來支撐北方的門第。

諸名士初到江南，形勢未定，不免為新亭之對泣。及家計粗安，則「此間樂，不思蜀」，無復恢復之意。王導領袖羣倫，時人稱為「江左夷吾」， 桓溫父桓彝語。 正謂其能安定新邦，並不許其能恢復故土。

晉室若要團聚國力，經營北伐，首先不免與門第的要求與希望相衝突。

諸門第只為保全家門而擁戴中央，並不肯為服從中央而犧牲門第。

元帝正位後，親用劉隗、刁協，崇上抑下。王敦即舉兵內向，王導有默成之嫌，陶侃、庾亮皆曾欲起兵廢導而未果。蔡謨、孫綽、王羲之皆當代名流，蔡謨駁庾亮北略，絀亮以伸王導。綽、羲之亦皆以清議反恢復。

門第自有其憑藉與地位，並不需建樹功業，故世家子弟，相率務為清談。

清談精神之主要點，厥為縱情肆志，不受外物屈抑。

王坦之著沙門不得為高士論，謂：「高士必在於縱心調暢。沙門雖云俗外，反更束於教，非情性自得之謂也。」 祖約好財，阮孚好屐，一時未辨其得失。有詣祖，正料視財物，屏當未盡，餘兩小籠，傾身障之，意未能平。或詣阮，方自吹火蠟屐，因嘆曰：「未知一生當著幾量屐！」神色閑暢。於是勝負遂判。是時人不論是非，只問自己心下如何。若貪財而心無不安，即亦為高情勝致矣。兩晉名士貪者極多，時論不見以為鄙也。能一切不在乎，自然更佳。祖後叛晉投石勒，為勒所殺。

對於事物世務，漠不關心，便成高致。

王徽之作桓冲騎兵參軍，桓問：「卿何署？」答：「不知何署。時見牽馬來，似是馬曹。」桓又問：「官有幾馬？」曰；「不問馬，何由知其數？」又問：「馬比死多少？」答：「未知生，焉知死？」桓謂：「卿在府久，比當相料理。」初不答，直高視，以手版拄頰。云：「西山朝來，致有爽氣。」

有志遠略者，非晉室近戚， 如庾亮、庾冰、庾翼兄弟。 卽寒族疏士， 如陶侃、桓溫，皆南人寒士。桓父彝死難，家貧。溫母病，須羊為解，無由得，溫乃以弟沖為質。 常招清談派 卽苟安派。 之反對。

諸庾為政，頗欲任法裁物，而才具微不足，皆不能自安其位。庾翼報兄冰書謂：「江東政以傴僝豪強，以為民蠹，時有行法，輒施之寒劣，事去實此之由。」其意態可想。

不僅利害衝突，卽意趣亦相背馳。

桓溫乘雪欲獵，劉惔問：「老賊裝束單急，欲何作？」桓曰：「我若不為此，卿輩亦那得坐談？」

故桓溫欲立功業，而朝廷 實際是名流苟安派之盤踞地。 引殷浩相抗。

庾翼已謂殷浩輩只可束高閣，而許桓溫以寧濟之業。朝士以氣味相投，故引殷浩。浩父殷洪喬，人託寄書，盡投江水；為政貪殘。其叔父融與浩同好老、易，一門玄虛。溫平生喜自擬劉琨，而憎言貌似王敦，其素所蓄積可知。

桓溫主徙都洛陽，正為清流故發快論。

桓疏：「請自永嘉之亂，播流江表者，一切北徙，以實河南。」如此則江南門第盡矣。孫綽上表反對。綽與王羲之輩皆卜居會稽，盡情山水。桓溫令人致意，謂：「何不尋君遂初賦，而彊知人家國事？」時議以溫弟雲為豫州刺史，王彪之謂：「雲非不才，然溫居上流，弟復處西藩，兵權萃一門，非宜。」乃改用謝萬。萬傲誕未嘗撫眾，卒失許、潁、譙、沛，雒陽遂孤。

而出師敗衂，談士快心。

孫盛與殷浩談，奮塵尾，盡落飯中；亦名士有聲者。作晉陽秋，桓溫謂其子曰：「枋頭誠為失利，何至如尊公所說？」其子懼禍，私改之。盛乃以一本寄慕容儁。先是溫伐燕，燕臣申允料之曰：「晉之廷臣，必將乖阻，以敗其事。」史不著乖阻之實。惟觀孫盛陽秋，則溫敗為晉臣所深喜而樂道也。 枋頭，今安陽南。溫敗蓋有兩因：一者糧運不繼，二則水陸異便。此後魏孝文欲圖江南，先遷洛陽。就當時情勢言，非緩進無以見功。惟桓溫以廷臣反對，則不得不主激進。蓋未有國內自相水火而可以收功於外者。 盛為長沙太守，贓私狼藉。大抵名士多自顧家室，能以談辯擅名，即不須再經綸世業。

對外之功業，既不得逞，乃轉而向內。

溫既敗於枋頭，其謀主郗超勸之廢立。曰：「外無武、宣之勛，內無伊、霍之舉，何以易視聽、鎮異同？」

且晉室有天下，其歷史本不光明，故使世族與功名之士皆不能忠心翊戴。

王導嘗具敍晉宣王創業及文王末高貴鄉公事於明帝前，帝聞之，覆面著床，曰：「若如公言，祚安得長？」

惟世族但求自保家門。

孫盛告庾亮：「王導有世外之懷，豈肯為凡人事？」此可代表門第中人意態也。

英雄功名之士，意氣鬱激，則竟為篡弒。

桓溫常臥語：「作此寂寂，將為文、景所笑。」此魏、晉以來人見解。可取而不

取，真成大獃子。桓溫自身亦帶書生名士氣，故曰：「既不能流芳後世，亦不足復遺臭萬載耶？」然其心尚存有君臣名教，故篡逆終不成。一傳為桓玄，再進為劉裕，則晉祚不保矣。

直到桓玄、劉裕，一面篡位，一面還是痛抑權門。

南史宋武本紀謂：「自晉中興，朝綱弛紊，權門兼并，百姓不得保其產業。桓玄頗欲釐改，竟不能行。帝既作輔，大示軌則，豪強肅然。」又按：晉義熙 安帝。 九年，劉裕上表請依桓溫庚戌土斷。可見桓溫、桓玄、劉裕實是走的同一路線也。胡藩言：「一談一咏，搢紳之士，輻湊歸之，不如劉毅。」蓋裕粗人，不為名士所歸。裕之北伐，在廷之臣，無有為裕腹心者。裕所以不能從容據長安以經營北方者亦在是。 裕能篡位，而桓溫不能，亦在是。

要之江南半壁，依然在離心的傾向上進行。諸名族雖飽嘗中原流離之苦，還未到反悔覺悟的地步。

第十五章　北方之長期紛亂 五胡十六國

晉室東遷，衣冠南渡，北方中國便陷入長期的紛亂狀態中。史稱為五胡十六國，先後凡一百三十六年。

一　五胡十六國撮要

五胡：

一、匈奴。

一支居山西，建國為前趙。 初稱「漢」。

又一支在河西張掖，建國為北涼。 先世為匈奴左沮渠，遂以沮渠為氏。

又一支自山西西走，建國為夏。 赫連氏，其先右賢王去卑，曹操命其監五部。

二、羯。 乃匈奴別部。晉書：「匈奴以部落為種類，其入居塞內者有『屠各』等十九種。皆有部落，不相錯雜。」最後一種曰「力羯」，即五胡之所謂「羯」也。史稱石勒：「匈奴別部，羌渠之胄」，則此種雖屬匈奴，而與西羌為近。王隱晉書稱「羯賊劉曜」。（文選劉越石勸進表注引。）時多連稱「胡羯」，則以羯久屬匈奴故也。

散居上黨羯室， 今山西遼縣，蓋以為羯族所居，故曰「羯室」。 建國為後趙。

三、鮮卑。

慕容氏　建國曰前燕、後燕、南燕。

拓拔氏　建國曰元魏。 不在十六國內。

段氏　建國曰遼西。 不在十六國內。

宇文氏　建國曰北周。 不在十六國內。按：晉書以宇文莫槐為鮮卑，惟魏書、北史則謂是匈奴南單于之遠裔，而鮮卑奉以為主。又謂：「其語與鮮卑頗異。」則宇文氏或是匈奴而雜有鮮卑之血統也。

禿髮氏　居河西，建國曰南涼。

乞伏氏　居隴西，建國曰西秦。

鮮卑自遼東至河西，無所不居，以慕容、拓拔兩氏為最盛。

四、氐。 御覽五九八引石崇奴券：「元康之際，買得一惡羝奴。」則「氐」原作「羝」。太平廣記二四五：「晉鍾毓兄弟行，一女子笑曰：『中央高，兩頭低。』蓋言羝也。鍾兄弟多髯，故云。」知氐多髯。

略陽 天水。蒲氏　建國曰前秦。

略陽呂氏　建國曰後涼。

略陽淸水氏　建國曰仇池。 不在十六國內。

五、羌。

燒當羌姚氏　建國曰後秦。 時人常稱「六夷」。殆「五胡」外，增「賨」（又號「巴氐」）言之。苻堅叱姚萇曰：「五胡次序，無汝羌名。」謂是無姚萇名；斥姚萇曰「汝羌」，非謂羌不在五胡之列。

十六國以割據地言，亦約略可分五別：

一、前趙， 漢。後趙。

二、前燕，後燕，南燕，北燕。

三、前秦，後秦，西秦，夏。

四、前涼，後涼，南涼，北涼，西涼。

五、蜀。

二　十六國前後形勢之大概

十六國前後形勢，可分五期言之：

一、晉、趙、蜀三國鼎立期。

前趙 匈奴。　劉豹居晉陽。劉淵居離石，後遷平陽。劉聰居平陽。劉曜居長安。

前趙最先興，據燕、晉、豫、秦四省之各一部，晉稱趙、蜀為「二寇」。

後趙 羯。　石勒居襄國。 邢臺。　石虎居鄴。

石勒滅劉曜，據中國北部之半，北方幾成一統。

石虎死，鮮卑、氐、羌諸族乘機起，北方局勢大變。時桓溫已滅蜀，北方不久成燕、秦分據之局。

二、第一次燕、秦分據期。

前燕 鮮卑。　慕容皝居龍城。 朝陽。　慕容儁居薊，遷鄴。

據燕、齊、晉、豫四省及遼寧之一部。

前秦 氐。　苻健居長安，苻堅仍之。

桓溫伐燕不利，燕內亂，慕容垂奔秦，秦進師滅燕。自此苻秦全盛，入第三期。

三、苻秦全盛期。

苻秦據中國北部之大半，地廣為五胡冠，遂南侵而有淝水之敗，北方再分裂。

四、第二次燕、秦對峙期。

後燕　慕容垂 皝子。居中山。

疆土略如前燕。馮跋篡後燕，據和龍，為北燕；為魏所滅。南燕為晉所滅。

後秦 羌。　姚萇居長安。

疆土掩有陝、甘、豫三省。滅於劉裕。

五、劉裕滅秦後之北方三國。

魏在平城。 大同。魏人崔浩之言曰：「裕必克秦，歸而謀篡。關中華、戎雜亂，風俗勁悍，必不能以荊、揚之化施之，終必為我有。」夏在統萬。 橫山縣西百里白城子。其疆土掩有今陝西北部及河套之地。夏人之言曰：「裕必滅泓，然不能久留。裕南歸，留子弟守關中，取之如拾芥。」涼在姑臧。 武威。其疆土當今甘肅河西之一部。涼主聞裕入秦，大怒。其臣劉祥入言事，蒙遜曰：「汝聞劉裕入關，敢研研然也！」遂斬之。

劉裕入長安，北方未定而回，急於篡晉，是為宋。夏主赫連勃勃遂取長安。嗣夏、涼相繼幷於魏，而成南北朝。

三　五胡十六國大事簡表

304
|
313
四晉惠帝永興元年，
|
冬，成帝建興元年。

314
|
323
成帝建興四年，冬，東
|
晉明帝太寧元年。

324
|
333
明帝太寧三年，冬，
|
成帝咸和八年。

漢

劉淵據離石，稱漢王，旋徙平陽。

劉聰取洛陽。石勒據襄國，遣石虎據鄴。

成

李雄據成都，稱成。

前趙

劉曜取長安，徙都，改號趙。

石勒陷幽、薊、幷三州；又取青州。

燕

慕容廆取遼東。

前涼

趙封張茂為涼王。

後趙

石勒殺劉曜，稱帝。

334—343 年，至康帝建元元年。	成帝咸和九
344—353 年，至穆帝永和九年。	康帝建元二
354—363 年，至哀帝興寧元年。	穆帝永和十
364—373	哀帝興寧二年，至孝武帝寧康元年。

後趙石虎徙都鄴。	
後趙石虎卒，冉閔殺胡羯二十萬人。燕克鄴，趙亡。	

燕	代	成
慕容皝稱燕王，遷龍城。	什翼犍都雲中。	李壽改號漢。
燕	秦	成漢
慕容儁滅冉閔。	苻健入長安，稱秦王。	桓溫滅之。
燕	秦	
徙都鄴。	桓溫伐秦，討姚襄，入洛陽。苻堅立，用王猛。	
燕	秦	
慕容垂奔秦。秦入鄴，燕亡。	王猛取洛陽，滅燕。	

374—383	孝武帝寧康二年，至太元八年。	秦 王猛卒。
384—393	孝武帝太元九年至十八年。	秦 伐晉，敗於淝水。
394—403	孝武帝太元十九年，至安帝元興二年。	後秦 姚興滅前秦。
404—413	安帝元興三年，至義熙九年。	後秦 姚興滅後涼。

後燕 慕容垂自洛陽入鄴，都中山，稱後燕。	前涼、代 為秦所滅。	
後燕 慕容垂卒，魏入鄴。 南燕 劉裕討滅之。	西燕 慕容沖入長安。 慕容永據長子，稱帝。 南燕 慕容德稱帝於滑臺，為南燕。	後秦 姚萇取長安，稱帝。 魏 拓拔珪稱帝，遷都平城。	西秦 乞伏國仁稱單于。 魏 代拓拔珪復興，徙盛樂。
後燕 馮跋篡之，亡。 北燕 馮跋立為北燕。 魏 拓拔珪被弒。	西燕亡。 後涼、南涼、西涼、北涼起。	夏 赫連勃勃稱夏王。	

414—423	晉安帝義熙十年，至宋營陽王景平元年。	後秦 劉裕入長安，後秦亡。 夏 赫連勃勃入長安。 南涼亡於西秦。 西涼亡於北涼。
424—433	宋文帝元嘉元年至十年。	魏 拓拔燾立。 西秦亡於夏。 夏亡於魏。
434—443	文帝元嘉十一年至二十年。	魏 北燕、北涼亡於魏。

四　胡人之漢化與胡漢合作

胡人所以能統治北方中國者，亦有數故：

諸胡雜居內地，均受漢族相當之教育，此其一。 詳後北方儒統。

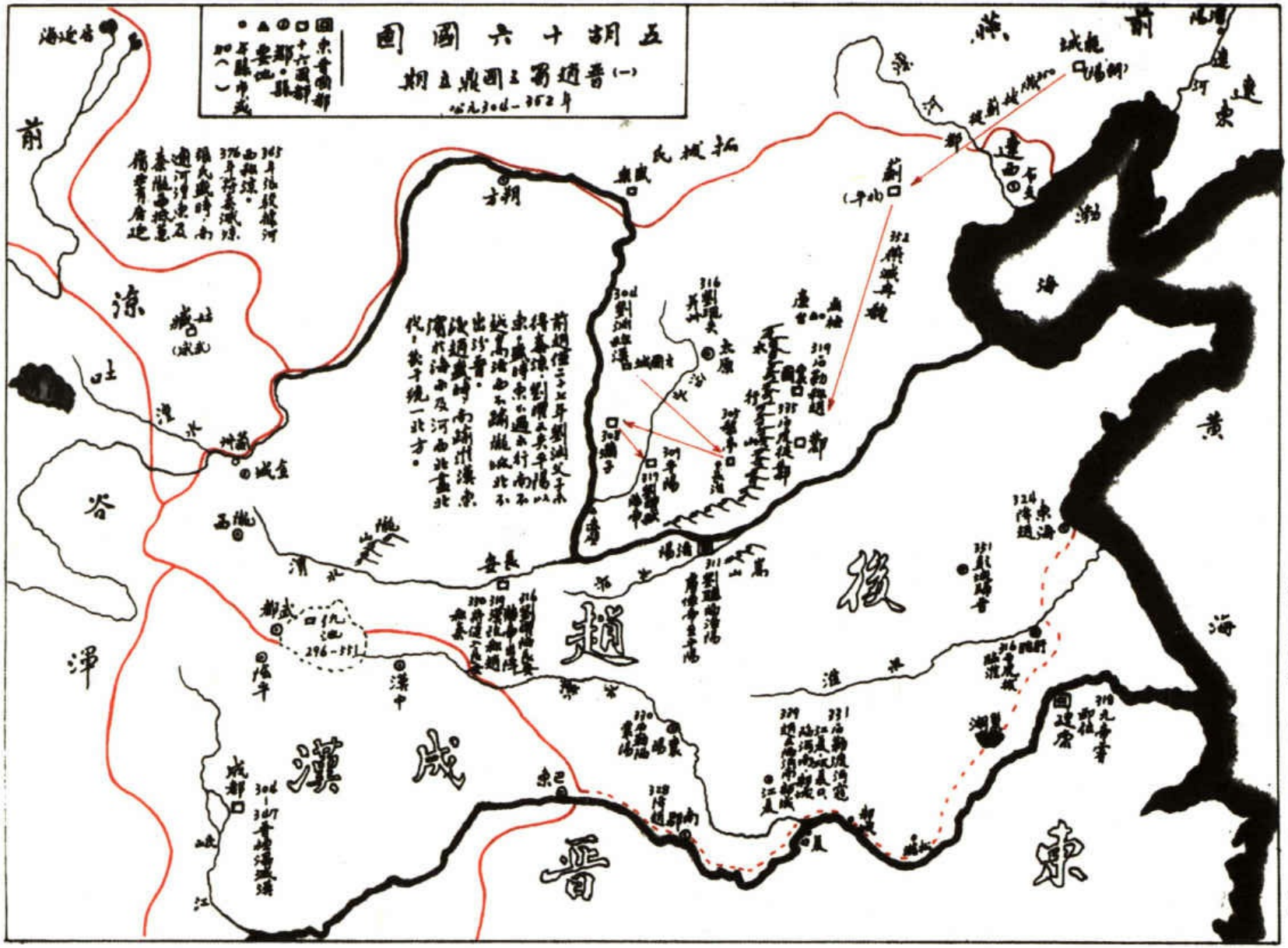
北方世家大族未獲南遷者，率與胡人合作，此其二。

諸胡以客居漢地而自相團結，此其三。

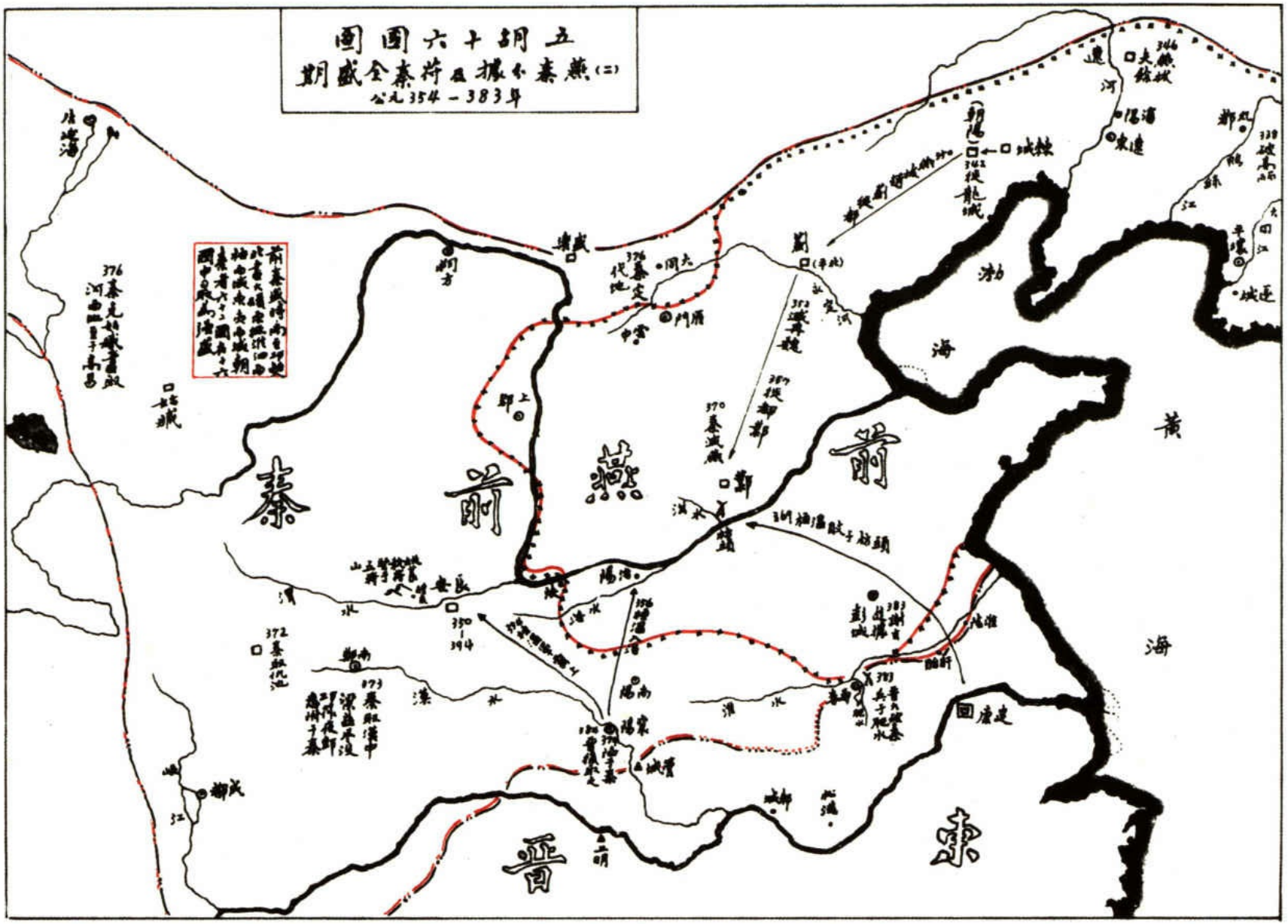
> 傅奕曰：「羌胡異類，寓居中夏，禍福相恤。中原之人，眾心不齊，故夷狄少而強，華人眾而弱。石季龍死，羯胡大亂，冉閔令胡人不願留者聽去；或有留者乃誅之，死者二十餘萬。氐、羌分散，各還本部，部至數萬，故苻、姚代興。」

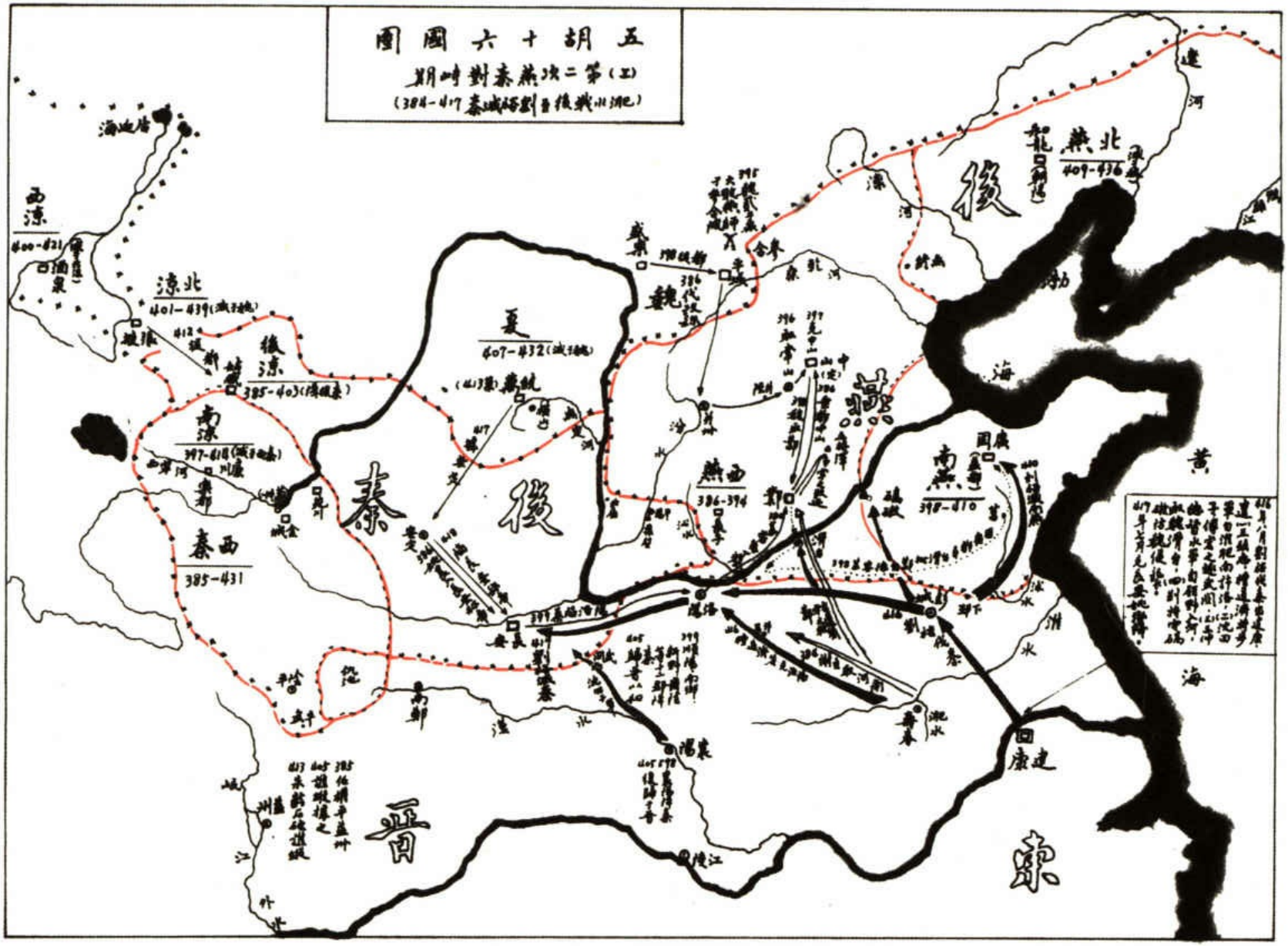
諸胡中匈奴得漢化最早，如劉淵、聰曜父子兄弟一門皆染漢學，故匈奴最先起。鮮卑感受漢化最深，故北方士大夫仕於鮮卑者亦最多。鮮卑並得統一北方諸胡，命運較長，滅亡最後。次於鮮卑者為氐。

> 劉琨傳：「內收鮮卑之餘穀，外抄殘胡之牛羊。」則鮮卑亦務農作，而胡羯仍事游牧。元康四年，慕容廆徙大棘城（今遼寧義縣）。教部族以農桑法制，同於上國。此鮮卑受漢化甚深之證。 廆子皝又自大棘城徙居龍城，時鮮卑已早為城郭之邦矣。鮮卑其先有檀石槐、（東漢桓帝時。）軻比能，勢已盛。軻比能當漢末，部落近塞。自袁紹據河北，中國人多亡叛歸之。教作兵器鎧楯，頗學文字。故其勒御部眾，擬則中國。則鮮卑之染漢化，淵源既久。慕容、拓拔兩氏，其先皆屬檀石槐也。 魏志三十裴註引魏略：「氐人各自有姓，亦如中國之姓，多知中國語，由與中國雜居故也。」又魏志九夏侯淵傳：「淵擊武都氐羌下辯，收氐穀十餘萬斛」，是氐亦有農事。



江淮荊襄郡縣，時得時失，前後錯出，殊難訂其疆域，僅作虛線，示其大略。


五胡十六國圖
(二)燕秦小據及苻秦全盛期
公元354－383年
秦
前
燕
前
晉
東
海
黃
海
渤
遼
河
鄴
薊
襄國
洛陽
長安
彭城
壽春
建康
淮水
漢水
渭水
黃河
長江
函谷關
武關
蒲坂
平陽
晉陽
中山
信都
枹罕
仇池
成都
江陵
廣固
龍城
和龍
遼東
平壤
大同江
樂浪
玄菟
遼西
遼東
北海
東萊
琅琊
彭城
廣陵
會稽
吳興
武昌
襄陽
南陽
新野
宛
許昌
汝南
譙
壽陽
淮陰
淝水
洛陽
長安
咸陽
渭南
華陰
華山
秦嶺
漢中
梁益
巴蜀
成都
江陵
武昌
吳興
會稽
廣陵
彭城
壽春


五胡十六國圖
第二次燕秦對峙期(I)
(384-417 秦滅後燕前)
西涼
400-421
北涼
401-439
後涼
385-403
南涼
397-414
西秦
385-431
秦
後秦
385-417
夏
407-432
後燕
384-407
北燕
409-436
南燕
398-410
西燕
384-394
魏
代
晉
東晉
海
黃
河
洛
汾
渭
漢
江
淮
洲
泗
東

故繼鮮卑而盛者為氐。鮮卑在東北，氐在西北，於五胡中建設皆可觀。

羯附匈奴而起，羌則附氐而起。故二族勢最促，文化建設最遜。

諸胡雖染漢化，然蠻性驟難消除，往往而發。最顯見者曰淫酗，曰殘忍。 殘忍之例，莫逾石虎。虎，勒從子。既篡石弘位，盡誅勒諸子；以邃為太子，而愛韜。邃疾之，嘗謂左右：「我欲行冒頓之事。」虎遂收邃及其妻妾、子女二十六人，同埋一棺中。立宣為太子。宣復疾韜，殺之佛寺。入奏，將俟虎臨喪而殺之。會有人告變，虎幽宣於庫，以鐵環穿其頷鎖之。取害韜刀箭舐其血，哀號震動宮殿。積柴薪焚宣，拔其髮，抽其舌，斷其手足，斫眼，潰腸，如韜之傷。虎從後宮數千，登高觀之，並殺妻、子二十九人。宣小子年數歲，虎甚愛之，抱之而泣，欲赦之。其大臣不聽，遂於抱中取而戮之。兒猶抱虎衣大叫，虎因此發疾。蓋淺化之民，性情暴戾，處粗野之生活中，尚堪放縱自適。一旦處繁雜之人事，當柔靡之奉養，轉使野性無所發舒，衝盪潰決，如得狂疾。石虎之後，最以殘暴著者有苻生。 惟其淫酗，故政治常不上軌道；惟其殘忍，諸胡間往往反覆屠殺，迄於滅盡。 石勒滅劉曜，坑其王公以下萬餘人，南匈奴遂滅。冉閔誅胡羯，死者二十餘萬，殺石虎三十八孫，盡滅石氏。

第十六章　南方王朝之消沉 南朝宋齊梁陳

一　南朝帝系及年歷

（一）宋

（一）武帝裕（三）

（二）少帝義符（一）

即位年十七。

徐羡之、傅亮、謝晦以顧命大臣廢殺之，立文帝。

（四）孝武帝駿（一一）

翦落宗室，昏暴無倫理。

（五）前廢帝子業（一）

(三)文帝義隆（三〇）

殺徐、傅、謝并及檀道濟。

元嘉之治。

宋、魏交兵。

洛陽、虎牢、滑臺三城不守。以彭城為重鎮。

太子劭弒立，少子駿討誅劭，自立。

(六)明帝彧（八）

失彭城，以淮陰為重鎮。

(七)後廢帝昱（四）

（　）

(八)順帝準（三）

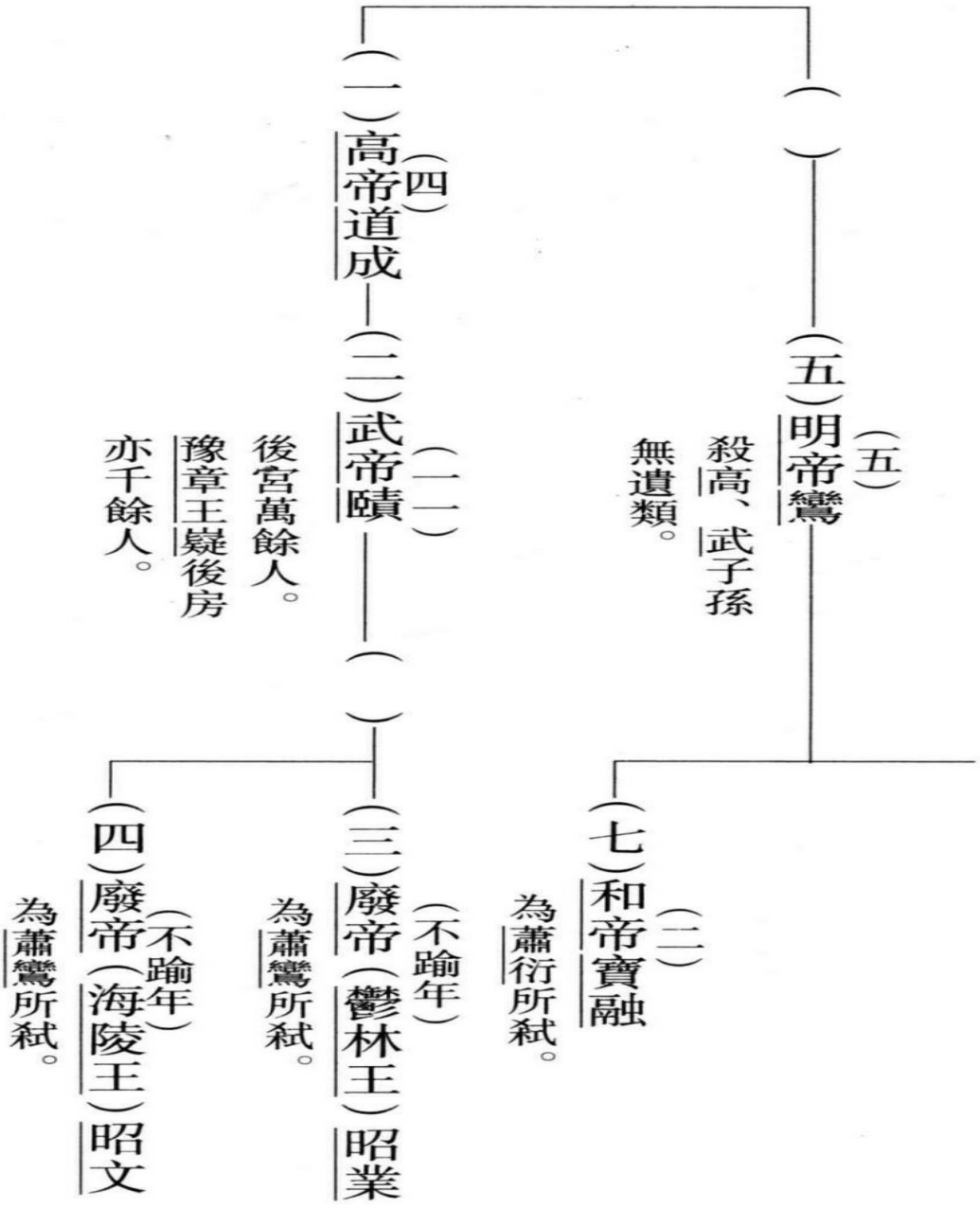
宋八帝，六十年。 凡四世，六十六男。骨肉相殘，無一壽考令終者。

（二）齊

（二）

（六）廢帝（東昏侯）寶卷

為蕭衍所弒。


（一）高帝（四）道成
（二）武帝（一一）賾
（　）
（五）明帝鸞（五）
殺高、武子孫無遺類。
後宮萬餘人。豫章王嶷後房亦千餘人。
（三）廢帝（鬱林王）昭業（不踰年）
為蕭鸞所弒。
（四）廢帝（海陵王）昭文（不踰年）
為蕭鸞所弒。
（七）和帝寶融（二）
為蕭衍所弒。

齊七帝，二十四年。 人物歷運，於南朝為最下。

（三）梁

（一）武帝徹（四八）

侯景之亂。

（二）簡文帝綱（二）

為侯景所弒。

（三）元帝繹（三）——（四）敬帝方智（三）

自武帝以來，父子三人，皆擅文章。

梁四帝，五十六年。

（四）陳

（一）
武帝霸先（三）
（　）
（二）文帝蒨（六）
（三）廢帝（臨海王）伯宗（三）
（四）宣帝頊（一四）
（五）後主叔寶（七）
無道。

陳五帝，三十三年。

前後凡一百七十年，為南朝。

在此時期中，北方中國亦臻統一，為北朝。

以五胡與東晉相比，五胡不如東晉。以南朝與北朝相比，北朝勝於南朝。

晉室東遷，衣冠盛族相率渡江，其留北者力量薄弱，不足以轉世運，而諸胡受漢化之薰陶尚淺，故其時南勝於北。南渡人物，皆魏、晉清流，自身本多缺點， 否則不致南渡。 歷久彌彰，逐次消沉，故南朝世運不如東晉。

漢族留北者，在當時皆以門第稍次，不足當「清流雅望」之目。 否則亦追隨南渡矣。 然正惟如此，猶能保守幾許漢族較有價值之眞文化， 即名教反動以前之兩漢思想。在魏晉清流視之，則為落伍趕不上時代潮流也。 經動亂艱苦之磨勵而精神轉新轉健。諸胡亦受漢化較久較熟，能與北方士大夫合作，政治教化皆漸上軌道，故北朝世運勝於五胡。

南北相較，北進而南退，南朝終併於北。

二　南朝王室之惡化

門第精神，維持了兩晉二百餘年的天下，他們雖不戮力世務，亦能善保家門。名士清談，外面若務為放情肆志，內部卻自有他們的家教門風。推溯他們家教門風的來源，仍然逃不出東漢名教禮法之傳統。

劉、蕭諸家，族姓寒微，與司馬氏不同。

> 劉裕少時伐荻新州，又嘗負刁逵社錢被執。蕭道成自稱「素族」，臨崩遺詔：「我本布衣素族，念不到此。」蕭衍與道成同族。陳霸先初館於義興許氏，始仕為里司，再仕為油庫吏。

他們頗思力反晉習，裁抑名門，崇上抑下，故他們多以寒人掌機要。

> 時寒族登要路，率目為「恩倖」。齊武帝則謂：「學士輩但讀書耳，不堪經國，經國一劉係宗足矣。」此可見當時雙方之心理。梁武帝父子最好文學、玄談，然舉世怨梁武帝父子愛小人而疏士大夫，顏之推譏為「眼不能自見其睫」也。

但門第精神，本是江南立國主柱。蔑棄了門第，沒有一個代替，便成落空。落空的結果，更轉惡化。南朝寒人擅權，殆無一佳者。阮佃夫、王道隆等，權侔人主，乃至官捉車人為虎賁中郎，傍馬者為員外郎。茹法亮在中書，語人曰：「何須覓外祿，此戶內歲可辦百萬。」阮佃夫豪奢，雖晉之王、石不能過，遂至弒君。梁政壞於朱异，侯景圍臺城，周石珍輒與相結，遂為景佐命。至陳末，施文慶、沈容卿用事，隋軍臨江，猶曰：「此常事。」以致亡國。

南朝諸帝，因懲於東晉王室孤微，門第勢盛，故內朝常任用寒人，而外藩則託付宗室。然寒人既不足以服士大夫之心，而宗室強藩，亦不能忠心翊戴，轉促骨肉屠裂之禍。

> 宋、齊之制，諸王出為刺史，立長史佐之，既復立典籤制之。諸王既多以童稚之年，膺方面之寄，而主其事者則皆長史、典籤也。一、再傳而後，二明帝宋劉彧、齊蕭鸞。皆以旁支入繼大統，忮忍特甚。前帝子孫雖在童孺，皆以逼見讐。其據雄藩、處要地者，適足以殞其身命於典籤之手。當時任典籤者，率皆輕躁傾險之人，或假其上以稱亂，或賣之以為功，威行州部，權重藩君。梁諸王皆以盛年雄材出當方面，非宋、齊帝子之比。然京師有變，亦俱無同獎王室之忠。侯景圍臺城，如綸、如繹、如紀、如詧之徒，皆擁兵不救，忍委其祖、父以餧寇賊之口。蓋南朝除門第名士外，人才意氣率更不成。

宋諸帝自屠骨肉，誅夷惟恐不盡。宋武九子、四十餘孫、六十七曾孫，死於非命者十之七、八，無一有後於世。

其宮闈之亂，無復倫理，尤為前史所無。

而宋、齊兩代諸帝之荒蕩不經，其事幾乎令人難信。

宋代則如元凶劭，

弒父。 文帝欲廢太子，告潘淑妃。妃告其子始興王濬，濬以告劭。劭弒父，幷殺潘淑妃，謂濬曰：「潘淑妃遂為亂兵所殺。」濬曰：「此是下情由來所願。」

前廢帝， 年十七為帝。

為姊山陰公主 謂帝曰：「妾與陛下，男女雖殊，俱託體先帝。陛下六宮萬數，妾惟駙馬一人，事大不均。」置面首三十人。 自以在東宮時，不為孝武所愛，將掘其陵，太史言不利，乃縱糞父陵。稱叔父湘東王 彧。為「豬王」。 以其體肥。以木槽盛飯幷雜食，掘地為坑，實以泥水，裸彧納坑中，使以口就槽食。一日忤旨，縛手足，貫以杖。欲擔付太官屠豬。 建安王休仁請俟皇子生，乃殺豬取肝肺，始得釋。又令左右逼淫建安王休仁母楊太妃。 帝之叔祖母。休仁呼「殺王」，尚有山陽王休祐呼「賊王」，東海王禕呼「驢王」。

後廢帝。 母陳貴妃，名妙登，建康屠家女。年十五為帝。

五、六歲能緣漆帳竿而上。 去地丈餘，食頃方下。太后數訓誡帝，帝不悅。端午，賜帝毛扇，不華，欲煮藥酗太后。 左右曰：「若行此事，官便應作孝子，豈得復出入狡獪？」曰：「汝語大有理。」乃止。一日直入蕭領軍府，道成方晝臥裸袒。帝立道成於室內，畫蕭道成腹作箭垛。 引滿將射。左右王天恩曰：「領軍腹大，是佳箭堋。一箭便死，後無復射，不如以雹箭射之。」正中其臍。帝投弓大笑，曰：「此手何如？」夜至新安寺偷狗 就曇度道人。煮食。 醉還遇弒。

齊則如鬱林王， 年二十一為帝。

亦為其母王太后置男左右三十人。 帝慧美，善矯情。父病及死， 帝哀哭，見者為之嗚咽，纔回內室即懽笑。為其妻報喜。 紙中央作一大「喜」字，作三十六小「喜」字繞之。妻何妃 即山陰公主之女。縱淫恣。 帝自與左右無賴二十餘人共衣食臥起，妃擇其中美者，皆與交懽。見錢，曰：「吾昔思汝一箇不得，今日得用汝未？」 賜左右動至百、數十萬。

東昏侯。 年十九為帝。

嘗夜捕鼠達旦。父喪不哭，諉云喉痛。 明帝臨崩，囑以後事。以鬱林王為戒，曰：「作事不可在人後。」以鬱林不殺蕭鸞也。按：武帝臨終亦戒鬱林，曰：「五年中一委宰相，五年外勿復委人。若自作無成，無所多恨。」此可見當時王室之家教矣。東昏既受父誡， 遂以誅戮宰臣為務。 嘗習騎至適，曰：「江祏常禁我乘馬，小子若在，吾豈能得此？」因問祏親戚餘誰，曰：「江祥今在治。」即於馬上作敕，賜祥死。臺閣案奏，宦者裹魚肉還家。一月出遊二十餘次。 入樂遊苑，人馬忽驚，問左右朱光尚。（其人云能見鬼。）對曰：「曩見先帝大瞋，不許數出。」帝大怒。拔刀與光尚尋之，不見，乃 縛菰為父 明帝。形， 北向 斬首，懸之苑門。 鑿金為蓮花帖地，令潘妃行其上，曰：「步步生蓮花。」

此等皆荒誕，疑非人情。然賦與一種可以窮情極意的環境，又習聞到一些一切不在乎的理論， 即虛無放達的人生理論。 而不加以一種相當的教育，

其趨勢自可至此。

> 古代貴族階級，本有其傳統甚深微的教育。西漢以平民為天子，諸侯王不皆有教育，不數傳盡縱恣不法，多為禽獸行。故賈誼力言治道首重教育太子。而兩漢宮廷教育亦皆有法度。

南朝的王室，在富貴家庭裏長養起來， 但是並非門第，無文化的承襲。 他們只稍微薰陶到一些名士派放情肆志的風尚，而沒有浸沉到名士們的家教與門風，又沒有領略得名士們所研討的玄言與遠致。在他們前面的路子，只有放情胡鬧。

由名士為之則為雪夜訪友， 王徽之居山陰，夜大雪，眠覺，開窗命酌酒，四望皎然，因起彷徨，詠左思招隱詩。忽憶戴安道，時戴在剡，即便夜乘小船就之，經宿方到，造門不前而返。人問其故，曰：「吾本乘興而來，興盡而返，何必見戴？」 無知識，無修養，則變為達旦捕鼠。

由名士為之則為排門看竹， 王徽之過吳中，見一家有好竹。主已知王當往，灑掃施設，在廳事坐相待。王肩輿徑造竹下，諷嘯良久，主已失望，遂直欲出門，主人大不堪，便令左右閉門不聽出。王更以此賞主人，乃留坐盡懽而去。 無知識，無修養，則變為往寺廟偷狗吃。

莊、老放言，破棄「名教」，復歸「自然」，本來不教人在家庭團體、政治組織裏行使。魏、晉名士，一面談自然，一面還遵名教，故曰名教與自然「將毋同」。南朝的王室，既乏禮教之薰習， 因其非世家。 又不能投入自然之樸素。 因其為帝王，處在富貴不自然之環境中。 蔑棄世務的， 大抵幼年皇帝為多。 則縱蕩不返；注意實際的， 大抵中年皇帝居多。 則殘酷無情，循環篡殺，勢無底止。

獨有一蕭衍老翁，儉過漢文，勤如王莽，可謂南朝一令主。然而他的思想意境，到底超不出並世名士的範圍。自身既皈依佛乘，一面又優假士大夫，結果上下在清談玄想中誤了國事。

> 史稱梁武敦尚文雅，疏簡刑法，優假士人太過，牧守多侵漁百姓。 即宗室諸王如臨川王宏、武陵王紀等，皆恣意聚斂，盛務貨殖，而武帝不問。 又謂其好親任小人。王偉為侯景草檄，謂：「梁自近歲以來，權倖用事，割剝齊民，以供嗜慾。如曰不然，公等試觀今日國家池苑，王公第宅，僧尼寺塔，及在位庶僚，姬姜百室，僕從數千，不耕不織，錦衣玉食。不奪百姓，從何得之？」此可見當時之政俗矣。

當時帝王可能的出路止此。中央政府的尊嚴，既久不存在。 宋順帝禪位時，逃入宮內，王敬則將輿入宮，啟譬令出。順帝謂敬則曰：「欲見殺乎？」答曰：「出居別宮耳。官昔取司馬家亦如此。」順帝泣曰：「惟願生生世世，不復與帝王作姻緣。」宮內盡

哭。曹孟德、司馬仲達作祟，至此未已。 秦、漢以來的政治理論，亦久已廢棄。除非恢復那些政治理論，中央纔可再有尊嚴，帝王亦纔可再有新出路。 魏、晉以下世運的支撐點，只在門第世族身上。當時的道德觀念與人生理想，早已狹窄在家庭的小範圍裏。 既已無國，復何中央？復何帝王？ 南朝諸帝王崛起寒微，要想推翻門第世統之舊局面，卻拿不出一個新精神來， 先要懂得帝王在國家、在政府裏的眞地位與眞責任，彼輩自所不能，而卻把貴族門第的家庭教育亦蔑棄了。 結果只有更惡化。

三　南朝門第之衰落

門第雖為當時世運之支撐點，然門第自身，實無力量，經不起風浪。故胡人蠭起，則引身而避；權臣篡竊，則改面而事。既不能戮力恢復中原，又不能維持小朝廷偏安的綱紀。在不斷的政局變動中，犧牲屠戮的不算，其幸免者，亦保不住他們在淸平時代的尊嚴。

> 南朝世族無功臣，亦無殉節者。侯景敗，王克迎王僧辯， 僧辯北人南附，克則王氏世家。 僧辯勞克曰：「甚苦，事夷狄之君。」克不能對。又問：「璽紱何在？」克良久曰：「趙平原持去。」 趙思賢，景腹心，授平原太守。 僧辯曰：「王氏百世卿族，一朝而墜。」

積久優越舒服的生活，只消磨糜爛了他們自爭生存的機能。

> 顏氏家訓：「江南朝士，至今八、九世，未有力田，悉資俸祿。假令有者，皆信童僕為之。未嘗目覩起一撥土，耘一株苗。不知幾月當下，幾月當收，安識世間餘務乎？」又曰：「梁朝全盛之時，貴游子弟，多無學術。至於諺云：『上車不落則著作，體中何如則祕書。』無不燻衣剃面，傅粉施朱，駕長簷車，跟高齒屐，坐棊子方褥，憑斑絲隱囊，列器玩於左右，從容出入，望若神仙。」

自經侯景之亂，而貴族門第漸滅殆盡。 侯景羯族，南奔濟淮，僅得步騎八百。稱亂渡江，有馬數百匹，兵八千人而已。此乃南方社會之熟極而爛，腐潰內訌，而景乘之耳。

> 顏氏家訓：「梁世士大夫，皆尚褒衣博帶，大冠高履。出則車輿，入則扶侍。郊郭之內，無乘馬者。及侯景之亂，膚脆骨柔，不堪行步；體羸氣弱，不耐寒暑。坐死倉猝者，往往而然。」又曰：「建康令王復，性既儒雅，未嘗乘騎，見馬嘶歕陸梁，無不震懾。乃謂人曰：『正是虎，何故名為馬乎？』其風俗至此。」又曰：「離亂之後，朝市遷革，銓衡選舉，非復曩昔之親；當路秉權，不見昔時之黨。鹿獨戎馬之間，轉死溝壑之際。諸見俘虜，雖千載冠冕，不曉書記者，莫不耕田養馬。」

陳霸先以微人躍起稱帝，一時從龍之士，皆出南土，於是北方貴族之地位更促。

蕭詧亡而江陵貴族盡。

南渡之衣冠全滅，江東之氣運亦絕。

第十七章　北方政權之新生命 北朝

北方中國經歷五胡長期紛擾之後，漸漸找到復興的新機運，是為北朝。

一　北朝帝系及年歷

鮮卑拓拔氏當曹魏世始居匈奴故地， 時匈奴內徙。 嗣遷定襄、盛樂， 歸綏南。 始朝貢於晉。劉淵僭號，拓拔猗盧入居平城，以盛樂為北都。 劉琨與結兄弟，表封代公。 七傳至什翼犍，為苻堅所敗。 堅使匈奴劉庫仁、劉衛辰分攝其眾。 其孫珪 幼依劉庫仁。 始建國。 稱道武帝。

（一）北魏帝系表

（太祖）（一三）　（太宗）（一五）　（世祖）（一八）　（高宗）（一四）

（一）道武帝珪——（二）明元帝嗣——（三）太武帝燾——（　）——（四）文成帝濬

三十九歲被弒。　即位後十一年，宋篡晉。　滅夏，滅北燕，滅北涼，北方始統一。侵宋臨江而返。

（顯祖）（五）　（高祖）（二九）　（世宗）（一六）　（肅宗）（一三）

（五）獻文帝弘——（六）孝文帝宏——（七）宣武帝恪——（八）孝明帝詡

時宋篡於齊。遷都洛陽。　母胡太后稱制，魏始衰。太后弒帝，爾朱榮舉兵晉陽，立孝莊帝，沈胡后於河。

（敬宗）（三）

（　）——（九）孝莊帝子攸

殺爾朱榮。爾朱兆弒帝。

（魏西）

（　）——孝文帝寶炬

（　）——（　）——（一二）（魏東）孝靜帝善見（一七）

高歡卒，子澄、洋相繼秉政。洋篡位為北齊。

（二）

（　）—（一〇）節閔帝恭　高歡討爾朱氏，廢帝，立孝武帝。

（三）

（　）—（一一）孝武帝修　奔長安，依宇文泰。歡別立孝靜帝，自是魏分東、西。

元魏自道武帝至孝武帝入關，凡十一主，一百四十九年，分為東、西。東魏一主，十七年，先亡。

（二）西魏帝系表

（一七）

（一）孝文帝寶炬

宇文泰弒孝武帝，立文帝。

泰為太師，用蘇綽，定六官之制，作府兵。

（二）

（二）廢帝欽

宇文泰廢之。

（四）

（三）恭帝廓

宇文泰死。

子覺嗣，篡位為北周。

西魏三主，二十三年。

（三）北齊帝系表

神武帝歡
（一）文宣帝洋（一〇）
（二）廢帝殷（一）
（三）孝昭帝演（二）
（四）武成帝湛（四）
（五）後主緯（一二）

齊自高洋篡位，五主，二十八年。

（四）北周帝系表

（二）孝愍帝覺，

（一）未踰年而卒。

文帝泰

（二）明帝毓（四）

（三）武帝邕（一七）

（四）宣帝贇（一）

（五）靜帝闡（三）

周自宇文覺篡位，五主，二十五年。

二　北方之漢化與北方儒統

五胡雜居內地，已受相當漢化。但彼輩所接觸者，乃中國較舊之經學傳統，而非代表當時朝士名流之清談玄理。南渡以還，士大夫淪陷北方者，不得不隱忍與諸胡合作，而彼輩學術塗轍，亦多守舊，絕無南渡衣冠清玄之習。

劉淵父子皆粗知學問，淵師事上黨崔游，習毛詩、京氏易、馬氏尚書，皆是東漢的舊傳統。石勒徙士族三百戶於襄國，名崇仁里。置公族大夫領之。郡置博士祭酒二人，弟子百五十人，又定秀、孝試經之制。勒軍中特有「君子營」，集衣冠人物為之。史稱：「盧諶、崔悅、荀綽、裴憲、傅暢並淪陷非所，雖俱顯於石氏，恆以為辱。」

慕容廆益大興文教，以劉讚為東庠祭酒，世子皝率國胄束脩受業。廆覽政之暇，親臨講肄。慕容氏於五胡中受漢化最深。

苻秦文教尤盛，諸經皆置博士，惟闕周禮，乃就太常韋逞母宋氏傳其音讀，即其家立講堂，置生員百二十人，隔絳紗幔受業。號宋氏曰「宣文君」。

王猛死，特詔崇儒，禁老、莊、圖讖之學。詔曰：「權可偃武修文，以稱武侯雅旨」，則必猛生前時時稱說其意也。

姚興時？耆儒姜龕、淳于岐等教學長安，諸生自遠而至。興每與龕等講論道藝。胡辯講授洛陽，關中諸生赴者，興敕關尉勿稽其出入。

姚泓親拜淳于岐於牀下，自是公侯見師傅皆拜。

是五胡雖雲擾，而北方儒統未絕。

> 時阿、洛一帶久已荒殘，山西亦為東西交兵之衝，石虎之亂，屠割尤慘，故東方惟慕容，西方惟苻、姚，為北方文化殘喘所託命。

元魏先受慕容氏影響，自拓拔珪時已立太學，置五經博士，初有生員千餘人，後增至三千。道武帝命梁越授諸皇子經，官上大夫。

拓拔嗣信用崔浩，至拓拔燾又徵盧元、高允，文化漸盛。

> 時范陽盧元、博陵崔綽、趙郡李靈、河間邢穎、渤海高允、廣平游雅、太原張偉等皆集代都。高允徵士頌謂：「名徵者四十二人，就命者三十五人。」盧醜當太武監國時入授經，以師傅恩賜公爵。張偉以通經官中書侍郎，受業者常數百。張吾貴門徒千數。高允居家教授，受業者千餘人；郡國建學校，立博士，皆出允議。 史稱梁越「博綜經傳」，盧醜「篤學博聞」，張偉「學通諸經」，李同軌「學綜諸經」，崔浩「博覽經史」，高允「博通經史」，李安世「博綜羣言」，此證北儒學風，主經史實濟，務博綜，不似江南以清虛為貴也。

別有河西儒學，以諸涼兵禍較淺，諸儒傳業不輟，又為苻、姚喪亂後諸士族避難之所。至拓拔燾并北涼，羣士始東遷，遂與東方慕容燕以來儒業相匯合，而造成元魏之盛況。

> 劉延明就博士郭瑀學，瑀弟子五百人，通經業者八十餘人。涼武昭王以延明為儒林祭酒，蒙遜拜為祕書郎，牧犍尊為國師，學徒數百。常爽 明習緯候，五經百家，多所研綜。門徒七百人，索敞為之助教。敞入魏以儒學為中書博士，貴游子弟成就顯達者數十人。蒙遜時又有宋繇、閻駟均見禮待。可見河西儒學之盛。又游明根、高閭皆以流寓入魏，特被孝文禮遇。游子肇，亦名儒。閭與高允稱「二高」。

在此漢化深濃、儒業奮興之空氣下，乃醞釀而有魏孝文之遷都。

> 太祖元興元年至鄴，即有定都意，乃置行臺。太宗神瑞二年又議遷鄴，以崔浩等諫而止。漢化愈進，即遷都動機愈成熟，兩事連帶而來。

三　魏孝文遷都及北魏之覆滅

魏孝文遷都，自有其必然的動因。

一則元魏政制，久已漢化，塞北荒寒，不配做新政治的中心。

> 孝文太和十五年始親政，是年即建明堂，改營太廟。明年壞太華殿，改建太極殿。十七年改作後宮。北魏的國力，到此已盛，與其在平城因陋就簡的改造，不如逕遷洛陽，可以徹底興築，以弘規制。 洛陽的新規模，可看洛陽伽藍記。其分區建築之計劃，創於韓顯宗，見北史韓傳。又孝文語其臣曰：「朕以恆、代無運漕之路，故宗邑民貧。今移都伊、洛，欲通運四方。」（見魏書成淹傳。）此皆經濟上原因，使魏不得不遷都也。崔浩諫拓拔珪遷鄴，則謂：「分家南徙，恐不滿諸州之地。」此見前後北魏國力之膨脹。

二則北方統一以後，若圖吞并江南，則必先將首都南移。

> 太和十五年始親政；十七年南伐，是年即議遷都，並起宮殿於鄴。是後連年南伐，直到孝文之卒。可知孝文遷都，實抱有侵略江南之野心也。

三則當時北魏政府，雖則逐步漢化， 此只是北方漢士族的文化力量之逐步抬頭。而一般鮮卑人，則以建國已踰百年，而不免暮氣漸重， 此卻是淺演民族一種根本的慘運。魏孝文實在想用遷都的政策來與他的種人以一種新刺激。

史稱：「魏主將遷都，恐羣臣不從，乃議大舉伐齊以脅之。至洛陽，霖雨不止，羣臣泣諫。魏主曰：『今者興發不小，苟不南伐，當遷都於此。』時舊人雖不願內徙，而憚於南伐，無敢言者。遷都之計遂定。」其時一般鮮卑人之暮氣沉沉，固不待南遷而衰象已見矣。孝文太子恂，既南來，深苦河、洛暑熱，每追樂北方。 此皆淺演民族之暮氣表示也。 帝賜之衣冠，常私著胡服，杖數百，囚之。又謀輕騎奔代，廢為庶人，賜死。 為自己一種高遠的政治理想，而引起家庭父子慘劇者，前有王莽，後有魏孝文。 時孝文南遷，所親任多中州儒士， 其時北方漢士族文化力量已不可侮。惟孝文知之，鮮卑種人多不知也。 宗室及代人，往往不樂。孝文嘗謂陸叡曰：「北人每言北俗質魯，何由知書？ 此乃鮮卑暮氣對漢文化之反應。 朕聞之，深用憮然。今知書者甚眾，豈皆聖人？顧學與不學耳。朕為天子，何必居中原？正欲卿等子孫，漸染美俗，聞見廣博。若永居恆北，復值不好文之主，不免面牆耳。」孝文之開譬深切如此，然陸叡、穆泰終以反對南遷，謀亂伏誅，則知當時鮮卑人一般之意態，實距孝文理想甚遠也。

孝文遷都後的政令，第一是禁胡服，屏北語。

帝謂：「三十以上，習性已久，容不可猝革；三十以下，語言不聽仍舊。」又曰：「如此漸習，風化可新。若仍故俗，恐數世之後，伊、洛之下，復成被髮之人。」又曰：「朕嘗與李沖論此，沖曰：『四方之語，竟知誰是？帝者言之，即為正矣。』沖之此言，其罪當死。」 觀顏之推家訓，當時北方士族，仍有以教子弟學鮮卑語得奉事公卿為榮。直至高歡，必遇高敖曹在軍中，乃為漢言。則魏孝文之理想，竟未得達。

其次則禁歸葬，變姓氏。

自是代人遷洛者，悉為河南洛陽人。拓拔改氏元，其他如長孫、 拔拔。 奚、 達奚。 叔孫、 乙旃。 穆、 丘穆陵。 陸、 步六孤。 賀、 賀賴。 劉、 獨孤。 樓 賀樓。 等，皆胡姓改。凡一百十八姓。 詳魏書官氏志。

又次則獎通婚。 孝文自納范陽盧氏、清河崔氏、滎陽鄭氏、太原王氏四姓女充後宮。

孝文明知鮮卑游牧故習，萬不足統治中華，又兼自身深受漢化薰染，實對漢文化衷心欣慕，乃努力要將一個塞北游牧的民族，一氣呵熟，使其整體的漢化。

而一時朝士，文采、經術尤盛。 此與當時暮氣的鮮卑人兩兩對照，即知魏孝文遷都之一種內心激動矣。

如高允、 尤好春秋公羊。 李安世、 祖曾，治鄭氏禮、左氏春秋。叔父孝伯，少傳父業。 李沖、李彪、 上封事七條，極識治體，殆其時之賈生也。為中書教學博士，述春秋三傳，合成十卷。 王肅， 自南朝來。 尤其著者。所謂：「劉芳、李彪諸人以經書進，崔光、邢巒之徒以文史達，其餘涉獵典章，關集詞翰，斯文鬱然，比隆周、漢也。」 魏書儒林傳序。

惜乎孝文南遷五年即死。 孝文五歲即位，初權在太后。二十五歲始親政，二十九歲遷都，三十三歲即卒。

他的抱負未能舒展，鮮卑人追不上他的理想，而變亂由此起。

初，元魏在馬邑、雲中界設「六鎮」以防柔然。

> 六鎮： 酈道元傳：「明帝以沃野、懷朔、薄骨律、武川、撫冥、柔玄、懷荒、禦夷諸鎮並改為州，會諸鎮叛，不果。」
>
> 沃野， 沃野、薄骨律在西北邊，略當河套、寧夏境，為六鎮最西第一鎮。懷朔， 最西第二鎮，今綏遠五原、固陽境。武川， 從西第三鎮，今綏遠武川。撫冥， 武川、柔玄之間，約相距各五百里之地。柔玄， 懷荒東，近天鎮北，今綏遠興和。懷荒。 今地未考，當在興和、沽源間。又有禦夷， 今察哈爾沽源、多倫二縣地。後置，在「六鎮」外。

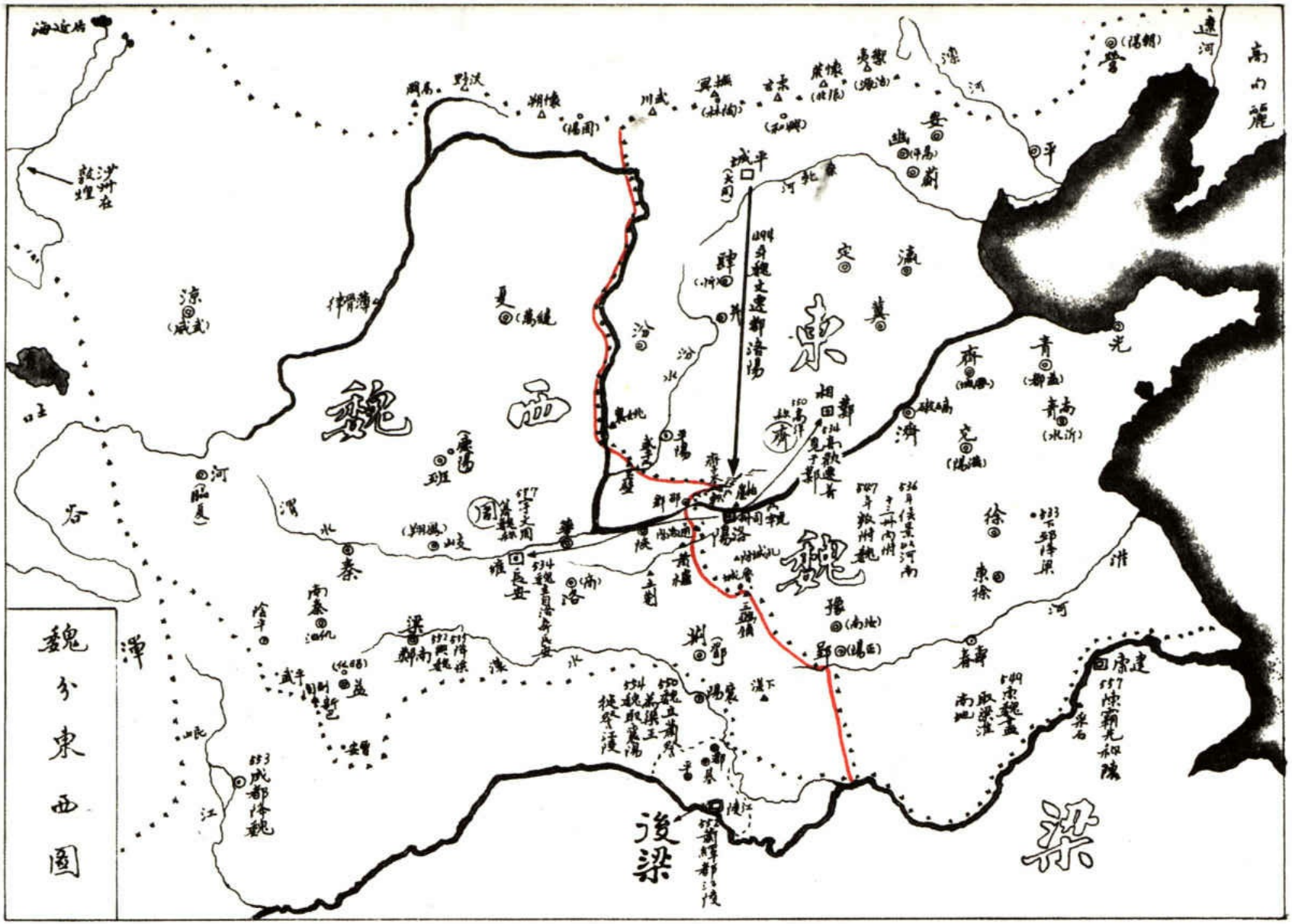
鮮卑高門子弟，皆在行間，貴族卽是軍人，當兵卽是出身，鮮卑自己規模本如此。

> 北史廣陽王建傳：「昔皇始以移防為重，盛簡親賢，擁麾作鎮，配以高門子弟，以死防遏。不但不廢仕官，至乃偏得復除。當時人物，忻慕為之。」 按：六鎮亦有柔然降人，及內地漢人徵發配戍。故明帝正光五年八月詔，有「元非犯配，悉免為民，鎮改為州」之語。

及遷洛陽，政治情勢大變，文治基礎尚未穩固，而武臣出路卻已斷塞。

> 廣陽王傳謂：「及太和在歷，豐、沛舊門，仍防邊戍。自非得罪當世，莫肯與之為伍。一生推遷，不過軍主。然其往世房分，留居京者，得上品通官；在鎮者，便為清途所隔。」北齊書魏蘭根傳亦謂：「中年以來，有司號為府戶，役同廝養，官婚班齒，致失清流。而本宗舊族，各各榮顯。顧瞻彼此，理當憤怨。」 按：道武平中山，多置「軍府」以相威攝，凡有八軍。軍各配兵五千，食祿主帥，軍各四十六人。自中原稍定，八軍之兵漸割南戍，一軍兵裁千餘，然帥如故，費祿不少。楊椿表罷四軍，減其主帥百八十四人。六鎮亦稱「府戶」，蓋體制略同。西魏「府兵」之名殆本此。秦、漢軍民分治，故於郡守外置都尉。北朝其先純係軍治，故府設帥，而稱軍府。（此猶秦南海、桂林、象郡僅設一尉，不更置守也。）及後文治漸蒸，軍主鎮帥，遂無出路，羣加簡蔑，目為府戶，以別於中朝搢紳門閥焉。

一輩南遷的鮮卑貴族，盡是錦衣玉食，沉醉在漢化的綺夢中。


魏
西
魏
東
魏
後梁
梁
南兗州
魏分東西圖

> 洛陽伽藍記謂：「當時帝族王侯、外戚公主，擅山海之富，居川林之饒，爭修園宅，互相誇競。崇門豐室，洞戶連房，飛館生風，重樓起霧，高臺方榭，家家而築；花林曲池，園園而有。而阿間王琛最為豪首，常與高陽王雍爭衡。」高陽正光中為丞相，童僕六千，妓女五百，漢、晉以來，諸王豪侈未之有。河間亦妓女三百，常語人云：「晉室石崇，乃是庶姓；況我大魏天潢，不為華侈。」 此等漢化，豈魏孝文所想望！

而留戍北邊的，卻下同奴隸。貴賤遽分，清濁斯判。朝政漸次腐敗，遂激起邊鎮之變亂。

> 胡太后時， 明帝神龜二年。 羽林、虎賁作亂，殺尚書郎張仲瑀及其父張彝，而朝廷不能問， 仲瑀上封事，請詮別選格，排抑武夫，不使預清品。及父子見殺，詔誅兇強者八人，餘並大赦以安之。 其事已為清流文治派與武人勢力之顯著衝突。在中央政府下之羽林侍衛尚無出路，何論邊鄙鎮兵？六鎮叛變，正為此種形勢之繼續擴大。南中文治派與北邊武人之衝突，其後面不啻即是漢化與鮮卑故俗之衝突也。 史又稱：「代人遷洛，多為選部所抑，不得仕進。及六鎮叛，元叉乃用代來人為傳詔以慰悅之。」是可見當時南、北界劃矣。

爾朱榮入洛陽，沉王公以下二千餘人於河。洛陽政府的漢化暫見頓挫。

> 爾朱榮世為領民酋長，部落八千餘家，有馬數萬匹， 元天穆說之曰：「世跨并、肆，部落之民，控弦一萬。」 此乃代表鮮卑遺留在北方之舊傳統、舊勢力，與洛陽漢化後之新朝貴絕不相同。一個國家，同時擺著兩個絕不相同的社會，勢必釀亂。

而鮮卑命運，亦竟此告終。

> 凡歷史上有一番改進，往往有一度反動，不能因反動而歸咎改進之本身；然亦須在改進中能善處反動方妙。魏孝文卒後，鮮卑並不能繼續改進，並急速腐化，豈得以將來之反動，追難孝文！

四　北齊北周文治勢力之演進

然北魏洛陽政府之覆滅，只是拓拔氏一家統治權之解體，對於當時北方文治勢力之進展，依然無可阻礙。 魏孝文只是認識了此種力量，要把鮮卑的統治權與之融合一體。洛陽的鮮卑貴族，以及北方的六鎮軍人，都不瞭解此意，他們只有先後做時代潮流下之犧牲品。

> 史稱：「世宗時，天下承平，學業大熾。燕、齊、趙、魏之間，橫經著錄，不可勝數，多者千餘人，少者亦數百，州舉茂異，郡貢孝廉，每年逾眾。」此魏孝文遷都後北方學術界氣象也。

北齊在地理和人物上，都承襲著洛陽政府之遺傳。

爾朱榮居晉陽，為孝莊帝所殺。榮從子兆弒莊帝，高歡殺兆，孝武帝奔關中。高歡以洛陽西逼西魏，南近梁境，乃議遷鄴。洛陽四十萬戶，令下三日，狼狽即行。

高歡一家，雖是一個漢、鮮混雜的家庭，

史稱高歡渤海蓨人，其六世祖隱，為晉玄菟太守，則高歡應為漢人。惟自五世祖慶，已三世事慕容氏，曾祖湖仕北魏，祖謐坐法徙懷朔。史稱歡遂「習其俗」，至其后婁氏則鮮卑豪族也。高澄婁出，故侯景呼以「鮮卑小兒」。高洋問杜弼：「治國當用何人？」弼對：「鮮卑車馬客，會須用中國人。」洋以為「此言譏我」。又斬高德政，謂：「德政常言宜用漢人除鮮卑，此即合死。」洋后李氏出趙郡，其子廢帝殷，洋謂其：「得漢家性質，不似我。」

然而漢人的勢力，很快在北齊的政府下擡頭。

史稱：「高歡時，鮮卑共輕中華朝士，惟憚高昂。歡每申令三軍，常為鮮卑言；昂若在列時，則為華言。」然高洋即位，羣臣皆漢、魏衣冠。直至末年，洋乃數為胡服，微行市里。則知文宣時齊朝早已漢化。又齊文宣誅諸元二十五家，殺三千人，餘十九家並禁錮，嗣又大殺元氏，魏後竟無遺種，亦為漢人得勢一因。其後隋文帝亦盡殺宇文子孫，無遺種。

楊愔尤稱當時經學名儒，一門四世同居，昆季就學者三十餘人。事高洋，時稱：「主昏於上，政清於下。」常山王高演殺楊愔，高殷（廢帝，母李皇后，趙郡李氏女。）見廢，亦當時胡、漢界線相爭之一幕。

李鉉、邢峙、齊文宣詔授太子經。馮敬德、武成為後主擇師，命為侍講。馮元熙、敬德子，以孝經授緯太子。皆以經學為帝室師。史稱：「孝昌之後，海內淆亂，四方學校，所存無幾。至於興和、武定之世，寇難既平，儒業復光。」其間相去不過十年。後魏崔亮年勞之制，至是見革。

後魏自張彝見殺，武官皆得依資入選，官員少而應調者多。崔亮為吏部尚書，乃奏為格制，官不問賢愚，以停解日月為斷，年月久則先擢用，世謂之「停年格」。魏之失人自此始。高齊自高澄、袁聿修、楊遵彥、辛術相繼掌大選，頗革魏弊，而辛術管庫必擢，門閥不遺，衡鑒之美，尤為見稱。

士人為縣，尤見齊政漸上軌道。

北齊制縣為上、中、下三等，每等又有上、中、下，凡九等。此亦為隋、唐所襲。然猶因循後魏，用人濫雜，至於士流恥居。元文遙遂奏於武成帝，密搜世胄子弟，恐其辭訴，總召集神武門，宣旨慰諭而遣。自是縣令始以士人為之。

齊律尤為隋、唐所本。

南北朝諸律，北優於南。北朝尤以齊律為最。由唐及清，皆本隋律，隋律則本於齊。魏拓拔燾定律，出崔浩、高允之手。浩長於漢律，為之作序。（史記索隱引。）高允史稱其「尤好春秋公羊」，蓋治漢董仲舒、應劭公羊決獄之學

者。其後代有名家。太和中，改定律令，君臣聚議一堂，考訂之勤，古今無比。此為北系諸律之嚆矢。淵源當自漢律，不盡襲魏、晉之制也。則齊政雖稱昏亂，其士大夫之貢獻亦甚大。

西魏則宇文泰雖係鮮卑， 或匈奴。 然因傳統勢力入關者少，更得急速漢化。蘇綽、 少好學，博覽羣書。 盧辯 累世儒學。魏太子及諸王皆行束脩禮受業。叔父同，註小戴，辯註大戴 。諸人，卒為北周創建了一個新的政治規模，為後來隋、唐所取法。將來中國全盛時期之再臨，即奠基於此。

綽依周禮定官制，未成而卒，辯續成之。 西魏正式行周禮建六官，在恭帝三年。同脩者尚有崔猷、薛寘。

蘇綽的六條詔書，

一、先治心， 「治民之本，莫若宰守。治民之體，先當治心。其要在清心，次在治身。躬行仁義、孝弟、忠信、禮讓、廉平、儉約，繼之以無倦。」二、敦教化，三、盡地利，四、擢賢良，五、恤獄訟，六、均賦役。

懸為當時行政官吏的新經典。

文長數千言，周主常置座右。又令百司誦習。綽又制文案程式，朱出墨入，及計帳戶籍之法。 此如漢初張蒼為計相事，隋室之盛即本此。牧守、令長，非通六條及計帳者，不得居官。

官吏在政治上的責任，現在又明白的重新提出。

而當時官吏的任用，尤能打破歷來氏族門第的拘絃。

六條之四曰「擢賢良」，其言曰：「自昔州郡大吏，但取門資，不擇賢良。夫門資乃先世之爵祿，無妨子孫之愚。今之選舉，不限資蔭，惟在得人。」

於是以前的官吏，為門資所應得；而此後的官吏，則將為民眾負責任。此種意識，不可不說是當時一個極大的轉變。

北史盧愷傳：「自周氏以降，選無清濁。愷攝吏部，與薛道衡、陸彥師等甄別氏流。」又北史陸彥師傳：「轉吏部侍郎。隋承周制，官無清濁，彥師在職，凡所任人，頗甄別於士庶。」蓋北周僻在關西，洛陽鮮卑貴族，去者無幾，故蘇綽得教宇文泰打破門第，拔才任用。如此，則鮮卑族自見湮沉，漢人自見騰驤，實為北周漢化一更要關鍵。 隋文非有大功盛業，而北周大臣如韋孝寬、楊惠、李德林、高熲、楊穆，皆翕然歸奉，此恐亦有種姓之見存。 至隋時，政治轉換，已上軌道，故盧愷、薛道衡等重提士庶之別；此並非反對北周之制，實為依照蘇綽用意，作更進一步之甄別也。

周禮是他們政治理論的根據，一時君臣皆悉心討究。

此書在魏孝文時已見重。西魏因推行周禮，故公卿多習其業。北齊熊安生精治此經，名聞於周。周武帝滅齊，安生遽令掃門，曰：「周帝必來見我」，已而果至。

僚吏俊彥，旦理公務，晚就講習。

> 北周文帝於行臺省置學，取丞郎及府佐德行明敏者充生。悉令旦理公務，晚就講習，先六經而後子、史。又於諸生中簡德行淳懿者侍讀書，河東薛慎等十二人應其選。

從學術影響到政治，回頭再走上一條合理的路，努力造出一個合理的政府來。 此指能切實貢獻於民眾，而非專為保門第、固權榮而言。

從此漫漫長夜，開始有一線曙光在北方透露。到隋、唐更見朝旭耀天。

第十八章　變相的封建勢力 魏晉南北朝之門第

貴族世襲的封建制度，早已在戰國、秦、漢間徹底打破。然而東漢以來的士族門第，他們在魏晉南北朝時代的地位，幾乎是變相的封建了。

一　九品中正制與門閥

東漢士族地位之獲得，本由當時的察舉制度。三國喪亂之際，「人士流移，考詳無地。」 衛權語。 用兵既久，人材自行伍雜進。「郎吏蓄於軍府，豪右聚於都邑。」 李重語。 兩漢文治精神所託命的州、郡察舉制，一時逆轉，而倒退為秦、漢初年之軍功得官。要對此種情況加以救挽，於是有魏尚書陳羣之「九品官人」法。 事起延康元年。始議則自何夔。

朝廷用人委之尚書，然尚書「不能審核天下人才士庶」， 劉毅所謂：「一吏部、兩郎中，而欲究鑑人物，何異以管窺天？」但又不願漫無標準，一切委之軍隊或私人關係。 於是委中正銓第等級， 上上、上中、上下，中上、中中、中下，下上、下中、下下九級。 「憑之授受。」 通典語。

州置「大中正」，郡置「小中正」。 自漢末設置州牧，於是州在郡上，自成一級。大中正以「本處人任諸府公卿及臺省郎吏有德充才盛者為之。」 通典語。故「中正」乃中央官之兼職。 故晉書職官志別無「中正」之官。

中正何以必須本處人任之？因非此無以熟知各本處之人才。中正何以必須中央官兼職？因亂離之際，人才集中中央，就近訪察為便。

各地郡中正可以各就所知，匯報各本州大中正。大中正得根據鄉評，定其品級與進退。

> 通典云：「其有言行修著，則升進之；或以五升四，以六升五。倘或道義虧闕，則降下之；或自五退六，自六退七。」

此雖為軍政狀態下一時之權宜，然其初「猶有鄉論餘風」。 衛瓘語。 故其後有「正始勝流」之目。 李重語。

今按：此制與州、郡察舉有相異者兩點：

一、州、郡察舉之權在地方官，而州大中正則為中央官之兼職。故士庶求出身者，於察舉制度下必須歸於地方，而在中正制度下則須奔集中央。

> 此制本因人才不在鄉里而立。但既立此制，則有使人才永不反歸鄉里之勢。

二、州、郡察舉只為士人進身之初步，至於以後在官職位之升降與轉移，則與察舉無關。九品中正於各本州人士，無論已仕、未仕，皆以入品。

> 魏志常林傳註引魏略，謂：「中正差敍，自公卿以下至於郎吏，功德材行所任。」衛瓘謂：「其始鄉邑清議，不拘爵位」，故居官者因清議而進退。 諒陳羣初意，蓋欲藉此澄清當日濁亂之官場也。 陳壽父死有疾，使婢丸藥，鄉黨貶議，遂致沉滯。後又因遵遺囑葬母洛陽，坐不以母歸葬，再致廢辱。東晉溫嶠為丹陽尹，平蘇峻有大功，司徒長史以嶠母亡遭喪不葬，下其品。

如是則官位之升降，乃不係於居官服務之成績，而操於中正之「品狀」。

> 「品」者履行，「狀」者才能、績效。中正可得定「品」，不能知「狀」。應於入仕之後，別有考課之法。今品、狀均付於中正。如王嘉敍吉茂雖在上第而狀甚下，云其「德優能少」是也。此制初意，本欲使官人之權不操於在下，而結果轉使在下者持官人進退之柄。 故劉毅謂：「雖職之高，還附卑品；無績於官，而獲高敍。是為抑功實而隆虛名，上奪天朝考績之分，下長浮華朋黨之士。」 又按：州、郡察舉，每歲不過數人，故易識別；中正品狀，同時網羅合境人才，勢難周悉。於是只憑門第，兼探虛譽，雖欲中正，亦不能得。此又為察舉制與中正制相異之一點。

關於第二點，魏夏侯玄已求矯正。

> 謂：「中正但當考行倫輩，銓衡專於臺閣，不必使中正干銓衡之機。眾職各有官長，但使官長各以其屬能否獻之臺閣；臺閣則據官長能否之第，參以鄉閭德行之次，擬其倫比，勿使偏頗。」

但當魏、晉之際，司馬氏正結懽強族，自謀篡竊，夏侯玄不免殺身之禍，集權中央之政見，難見實施。

關於第一點，西晉統一以後，劉毅、衛瓘、李重諸人均有論列。九品中正本係三國軍政時代之權宜辦法，今天下復歸一統，自當仍將察舉權付之地方長官，不必再要一個中正。

> 此亦所謂「土斷」。衛瓘云：「臣等以為宜擬古制，以土斷定。自公卿以下，皆以所居為正，無復懸客，遠屬異土。如此則同鄉鄰伍，皆為邑里，郡縣之宰，即以居長。盡除中正九品之制，使舉善進才各由鄉論。如此則下敬其上，人安其教也。」

然而當時世族門第之勢力已成，九品中正制正為他們安立一個制度上之護符。中正「計資定品，惟以居位為貴。」亦衛瓘語。「據上品者，非公侯之子孫，即當途之昆弟。」段灼語。「上品無寒門，下品無勢族。」劉毅語。高門華閥，有世及之榮；庶姓寒人，無寸進之路。此為當時盡人皆知之事實。在此形勢下，故家大族，雖無世襲之名，而有世襲之實，因此這一個制度終於不能廢棄。陸機薦賀循、郭訥表，謂：「伏思臺郎所以使州州有人，非徒以均分顯路，惠及外州而已。誠以庶士殊風，四方異俗，壅隔之害，遠國益甚。至於荊、揚二州，戶各數十萬，今揚州無郎，而荊州、江南乃無一人為京城職者，誠非聖朝待四方之本心。」觀此知西晉北方士族專擅朝政之概。宜乎元帝渡江，有「寄人國土，心常懷慚」之語也。

二　學校與考試制度之頹廢

兩漢官人，與察舉制相輔並行者，尚有學校與考試。東漢的累世經學，即為造成門閥之一因。但到門閥勢力一旦長成，學校與考試制度即不見重要，難於存在。

漢末喪亂，天下分崩，學校自無存立之地。魏黃初、文帝。太和、青龍明帝。中，屢次想振興學校，然而「高門子弟，恥非其倫」。齊王芳時、劉馥語。博士既無高選，來者只為避役而已。

> 兩漢由博士入官者，多至公卿。魏高柔疏：「博士遷除，限不過長。」最低級之地方官。其陞遷既有限，宜遴選不得其人矣。

中央的尊嚴已倒，王政轉移而為家教，自然高門子弟不願進國立的太學。

國立太學的傳統教育為六經與禮樂，而當時名門世族的家族風尚，是莊

老與清談。六經禮樂本求致用， 此兩漢之學風。 莊老清談則務於自娛。 中央政府無權駕馭世族，世族亦不願為中央所用。

直到東晉成帝時， 咸康三年。 還有人 國子祭酒袁瓌、太常馮懷。 以為江左寢安，請興學校。遂重立太學，徵求生徒。然當時士大夫多講莊老，看不起儒術，終於沒有人來理會。

> 宋文帝立玄、史、文、儒四學，乃以玄為首，國立太學改講莊老玄談。然莊老根本理論便不承認國家有教育人民之必要。宜乎南朝立學，皆旋立旋廢，亦僅為具文而已。

中央既無登用人才之權，如何再能鼓舞人心來受中央的教育？

三　南渡後之僑姓與吳姓

九品中正制已為門第勢力安置一重政治上外在的護符。晉室東遷，中原衣冠，追隨南渡者，依借勤王之美名，又在政治上自佔地步。故當時有僑姓、吳姓之別。

過江者為「僑姓」， 王、謝、袁、蕭為大。 東南則為「吳姓」， 朱、張、顧、陸為大。 吳姓不如僑姓。

> 東南本為勝國，自不敢比望中原。南士無僕射，多歷年所。齊孝武帝欲以張緒為右僕射，以問王儉，儉曰：「緒少有清望，誠美選，然南士由來少居此職。」乃止。褚彥回曰：「江右 指東晉。 用陸玩、顧和，皆南人也。」儉曰：「晉氏衰政，不可為則。」

而僑姓中又分早、晚渡江之不同。

> 杜驥兄坦告宋文帝：「臣本中華高族，亡高祖因晉氏喪亂，播遷涼土。直以南渡不早，便以荒傖賜隔。」

中央政府本屬虛置，只得對之優借。

故「甲族以二十登仕，後門以過立試吏」。 梁書高帝紀。 宋、齊以來，甲族「起家即為祕書郎」。 南史張緬傳。 帝王偶爾破格用人，便足自傲。

> 梁武帝以張率為祕書丞，謂曰：「祕書丞天下清官，東南望胄未有為之者，今以相處，為卿定名譽。」

這都是當時政治上的不成文法，為故家世族擁護權益。

四　當時之婚姻制度與身分觀念

故家世族為要保守他們的特權，亦復處處留神，一步不放鬆。最緊要的自屬婚姻制度，這是保守門閥一道最重要的防線。齊代王源嫁女富陽滿氏，沈約至特上彈章。沈文云：「自宋氏失御，禮教凋衰，衣冠之族，日失其序。」可見當時門第勢力已日就隳弛。又云：「源見告窮盡，因與滿為婚，聘禮五萬。源先喪婦，以所聘餘直納妾。」是門第之混淆，大率由於貧富之顛倒也。侯景請娶於王、謝，梁武帝謂：「王、謝門高非偶，可於朱、張以下訪之。」

不僅他們對於婚姻制度如此謹嚴，即卽日常私人交接，亦復故意的裝身分、擺架子，好像他們果然與別人有一種不可踰越的界線。

> 中書舍人王弘為宋太祖所愛遇，謂曰：「卿欲作士人，得就王球坐。若往詣球，可稱旨就席。」及至，球舉扇曰：「若不得爾。」弘還啟聞，帝曰：「我便無如此何。」紀僧眞幸於宋孝武帝，曰：「臣小人，出自本州武吏，願就陛下乞作士大夫。」帝曰：「此事由江斅、謝  ，我不得措意，可自詣之。」紀承旨詣斅，登榻坐定，斅命左右移吾牀讓客。紀喪氣而還，帝曰：「士大夫固非天子所命。」

士大夫在政治上的官爵以外，別有其身分與地位，此事從東漢以來已有之。除卻道德、學問等問題不論。惟東漢尚為名士，而至此遂成貴族。名士及身而止，貴族世襲罔替。然而士大夫特意裝身分的故事，至宋、齊以下而轉盛，永明中，王儉與賈淵撰百家譜，譜學亦自此乃盛也。這便是告訴我們，當時士族門第的界線，實已將次破壞了。

還有一事可以見出當時士族門第勢力消長之朕兆者，便是朝廷御史官之輕重。御史本為朝廷振肅紀綱之官，當時士族既目無中央，自不樂於有此職。此在宋、齊時極顯見。

> 宋顏延之為御史中丞，在任縱容，無所舉奏。王球甚矜曹地，從弟僧朗除中丞，謂曰：「汝為此官，不復成膏粱矣。」齊甲族多不居憲職，王氏分枝居烏衣者為官微減，王僧虔為中丞，曰：「此是烏衣諸郎坐處，我亦試為耳。」故齊明帝謂「宋世以來無嚴明中丞」。

但梁、陳以下，御史官遂多稱職，此亦世族漸失地位之一徵。

> 江淹彈中書令謝朏等，齊明帝稱為「近世獨步」。張緬居憲司，號勁直，梁武帝至遣工圖其像於臺省。其他如張綰、到洽、孔休源、臧盾、江革、皆在梁。孔奐、袁憲、徐陵、宋元饒等，皆在陳。皆以任御史舉職稱。

五　北方的門第

士族門第同時亦在北方留存，但北方的士族其境遇與南方不同。

一、南渡者皆勝流名族，在當時早有較高之地位，其留滯北方不能南避者，門望皆較次。　故思想上南渡者皆能言清玄，而留北者，皆較篤實。（時稱「鄙俗」。）

二、南渡衣冠，藉擁戴王室之名義，而朘削新土，視南疆如殖民地。北方士族則處胡族壓逼之下，不得不厚結民眾，藉以增強自己之地位，而博得異族統治者之重視。故南士借上以凌下，北族則附下以抗上。情勢既異，其對各方態度亦全不同。

三、南方士族處於順境，心理上無所忌憚，其家族組織之演進，趨於分裂而為小家庭制。

> 宋孝建時 孝武帝。周朗 魏書劉駿傳以為周殷。上書獻讜言，謂：「今士大夫父母在而兄弟異計，十家而七。庶人父子殊產，八家而五。其甚者，乃危亡不相知，饑寒不相卹。」隋盧思道聘陳，嘲南人詩曰：「共甑分炊飲，同鐺各煮魚。」 日知錄卷十三有「分居」一條論及此。

北方士族處於艱苦境況下，心理上時有戒防，時抱存恤之同情，其家族組織之演進，趨於團結而為大家庭制。

> 宋書王仲德傳：「北土重同姓，謂之骨肉，有遠來相投者，莫不竭力營贍。」 南人則有比鄰而各自為族者。河北有薛、馬兩姓，各二千餘家。 北史薛允傳。薛安都，河東汾陰人，世為彊族，族眾有三千餘家。 宋書。　楊播、楊椿兄弟，「一家之內，男女百口，緦服同爨。」 其家仕魏有七郡太守、三十二州刺史。 魏書節義傳：「博陵李氏七世共居同財，家有二十二房，一百九十八口。」其他六世、五世、四世同居者甚多。又顏氏家訓謂：「北土風俗，率能恭儉節用，以贍衣食。江南奢侈，多不逮焉。」南北奢儉之風，亦因處境積慮而異。 家訓又云：「江左不諱庶孽，喪室之後，多以妾媵終家事。河北鄙於側出，是以必須重娶。」此亦因家庭制度之大小而異也。

故南方士族直是政治權利上之各自分佔，而北方士族則幾成民族意識上之團結一致。當時異族視之，亦儼如一敵國，比之劉淵、石勒，不敢輕侮。

> 宋孝王關東風俗傳謂：「文宣之代，政令嚴猛，羊、畢諸豪頗被徙逐。至若瀛、冀諸劉，清河張、宋，并州王氏，濮陽侯族，諸如此輩，一宗近將萬室，煙火連接，比屋而居。獻武初在冀郡，大族蝟起應之。侯景之反，河南侯氏幾為大患，有同劉元海、石勒之眾也。」 南齊書：「劉懷珍，北州舊姓，門附殷積，啟上門生千人充宿衛，孝武大驚。」以為南方所少有也。又按：北史畢義雲傳：「畢家兗州北境，常劫掠行旅為州里患。其家私藏工匠，有十餘機織綿，自造金銀器物。」又北齊書循吏宋世良傳：「清河東南曲堤，為成公一

姓蟠居。羣盜多萃此。諺云：『寧度東吳、會稽，不歷成公曲堤。』」北方豪姓亦多仗暴力為姦利者。要之其自身具有一種力量，與南方貴族仰賴於政治勢力者不同。

四、南方士族早有地位，故不願再經心世務， 高門大族門戶已盛，令、僕、三司可安流平進，故不屑竭智盡心，以邀恩寵。乃相尚為莊老玄虛。北方士族處異族統治之下，既不能澄清驅攘，只有隱忍合作，勉立功業以圖存全，故相尚為經術政務。 處異族統治下，惟經術可以進退自全；如刑名、縱橫，皆危道也。

故南方士族不期而與王室立於對抗之地位，其對國事政務之心理，多半為消極的。北方士族乃轉與異族統治者立於協調之地位，其對國事政務之心理，大體上為積極的。因此南方自東晉以至南朝，歷代王室對士族不斷加以輕蔑與裁抑，而南方士族終於消沉。北方自五胡迄元魏、齊、周，歷代王室對士族逐步加以重視與援用，而北方士族終於握到北方政治之中心勢力，而開隋、唐之復盛。 唐代士大夫多沿北朝氏族。

六　郡姓與國姓

北方門第至元魏時亦有郡姓、國姓之目。「郡姓」為漢族。

> 山東以王、崔、盧、李、鄭為大。關中以韋、裴、柳、薛、楊、杜首之。

「國姓」卽鮮卑。

> 亦稱「虜姓」，代北以元、 拓拔。長孫、 拔拔。宇文、于、 勿忸于。陸、 步六孤。源、 禿髮賀，太武賜姓。竇 紇豆陵。為首。

魏孝文遷都，詔以門第選舉。

> 詔曰：「代人先無姓族，雖功賢之胤，無異寒賤；故宦達者位極公卿，其功、衰之親仍居猥任。其穆、陸、賀、劉、樓、于、嵇、尉八姓，且下司州、吏部，勿充猥官，一同四姓。 范陽盧、清河崔、滎陽鄭、太原王。自此以外，應班士流者，尋續別敕。其舊為部落大人，而皇始以來，三世官在給事以上，及品登王公者為姓。若本非大人，而皇始以來，三世官在尚書以上，及品登王公者，亦為姓。其大人之後，而官不顯者為族。若本非大人而官顯者亦為族。凡此姓族，皆應審覈，勿容冒僞。」

在孝文之意，一面因為忻慕漢化，重視漢士族之門第；一面則實欲援借漢族門第制度來保護鮮卑族的政治地位。當時北方門第有「膏粱」、 三世有三公。 「華腴」、 三世有令、僕。 「甲姓」、 三世有尚書、領、護。 「乙姓」、 三世有九卿、方伯。 「丙姓」、 三世有散騎常侍、太中大夫。 「丁姓」 三世有吏部正員郎。 之目， 秀才、州主簿、郡功曹，非四姓不在選。 亦幾乎是一個變相

的世襲。 孝明時，清河王懌上表，謂：「孝文制出身以門品，高下有恆。若準資蔭，自公、卿、令、僕之子，甲、乙、丙、丁之族，上則散騎、祕、著，下逮御史、長、兼，皆條例昭然，無有虧沒。」魏帝用意，皎然可見。

當時君臣討論，諸臣皆請惟拔才用，不論門品，而孝文不以為是。

> 北史韓顯宗傳，李沖曰：「未審上古以來，置官列位，為欲為膏粱兒地，為欲益政贊時？」帝曰：「俱欲為人。」沖曰：「若欲為人，今日何為專崇門品，不有拔才之詔？」帝曰：「苟有殊人之技，不患不知。然君子之門，假使無當世之用者，要自德行純篤。」沖曰：「傅巖、呂望，豈可以門見舉？」帝曰：「如此者希，曠代有一、兩耳。」李彪曰：「陛下若專以地望，不審魯之三卿，孰若四科？」帝曰：「猶如向解。」韓顯宗曰：「陛下不應以貴承貴，以賤襲賤。」帝曰：「若有高明卓爾，才具儁出者；朕亦不拘此例。」

蓋若惟才是用，則鮮卑自不如漢人；論門品，則鮮卑以王室親貴，尚可保其優勢；所以較之南朝君臣的意態，恰相反對。 北朝學校制度，亦較南朝像樣。

但是魏孝文只能在門第的觀念與制度上，設法使鮮卑漢化， 故既改其姓氏，又獎勵與漢族高門通婚姻。 而與中原故家士族同操政柄；並不能排除漢族，讓鮮卑獨擅其治權。

當時在上者既力主門品，則門第在政治上的地位自然穩固。

他們已然經歷長時期的驚風駭浪，現在居然能苦撐穩渡，慢慢見岸。中國文化，賴藉這些門第的扶護保養而重得回生。北方士族所遭境遇，視南方士族遠為艱苦；而他們所盡的責任，亦較南方士族遠為偉大。

然平情而論，南方門第對於當時傳統文化之保存與緜延，亦有其貢獻。一個大門第，決非全賴於外在之權勢與財力，而能保泰持盈達於數百年之久；更非清虛與奢汰，所能使閨門雍睦，子弟循謹，維持此門戶於不衰。當時極重家教門風，孝弟婦德，皆從兩漢儒學傳來。詩文藝術，皆有卓越之造詣；經史著述，亦燦然可觀；品高德潔，堪稱中國史上第一、第二流人物者，亦復多有。而大江以南新境之開闢，文物之蔚起，士族南渡之功，尤不可沒。

要之，門第之在當時，無論南北，不啻如亂流中島嶼散列，黑夜中燈炬閃耀。北方之同化胡族，南方之宏擴斯文，斯皆當時門第之功。固不當僅以變相之封建勢力，虛無之莊老清談，作為褊狹之抨擊。

第十九章　變相的封建勢力下之社會形態（上）在西晉及南朝

一　漢末之荒殘

靈、黃巾之亂。獻董卓之亂。以來，海內荒殘，人戶所存，十無一、二。分別言之，如：

> 洛陽　董卓西遷，悉驅餘民數百萬口至長安。盡燒宗廟、官府、居家，二百里內，室屋蕩盡，無復鷄犬。後獻帝還洛，百官披荆棘，依牆壁間。百僚饑乏，尚書郎以下自出採稆，或饑死牆壁間，或為兵士所殺。吳志一注引江表傳：「舊京空虛，數百里中無煙火。」庾峻謁蘇林，林曰：「鄢陵舊五、六萬戶，聞今裁有數百。」
>
> 長安　董卓初死，三輔民尚數十萬戶。李、郭相鬬，放兵劫略，加以饑饉，獻帝脫逃，長安城空四十餘日。強者四散，羸者相食，二、三年間，關中無復人迹。
>
> 徐州　徐方百姓殷盛，流民多歸之。曹操父嵩避難瑯琊，為陶謙別將所殺。初平四年，操攻謙，凡殺男女數十萬人，泗水為之不流，五縣彭城、博陽、取慮（下邳）、睢陵、夏邱（沛）。無行迹。三輔遭李催亂，流依謙者皆殲。曹操亦自謂：「舊土人民死喪略盡，國中終日行，不見所識，使吾悽愴傷懷。」建安七年軍譙令。
>
> 荆州　劉表在荆州，關西、兗、豫學士歸者千數；表沒，亦遭殘破。
>
> 壽春　袁術在江、淮，取給蒲蠃，民多相食，州里蕭條。

其他如山東，為黃巾所殘。河北，為黑山賊所殘。又有劉虞、公孫瓚、袁紹父子相繼屠戮。孟達薦王雄曰：「涿郡領戶三千，孤寡之家，參居其半。」（魏志崔林傳注）甘隴，為馬騰、韓遂所殘。蘇則云：「金城郡為韓遂屠剝，戶不滿五百，到官撫鳩，見戶千餘。」（魏志蘇則傳注）靡不凋殘。

以赤壁之戰言，三方大較不到三十萬人。

> 曹操合中國即北方人，共十五、六萬。及劉表眾七、八萬。共二十餘萬。號稱「水步八十萬」。孫權遣周瑜，謂「五萬眾難卒合，已選三萬人」。諸葛亮自稱有「關羽水軍萬人，劉琦江夏戰士亦萬人」。以戰國、楚漢之際，及王莽末年，乃至黃巾初亂時幾次戰爭相比。可見當時壯丁之缺乏。

陳羣謂：「喪亂後人民比漢文、景時不過一大郡」，殆非虛語。杜恕亦謂：「大魏奄有十州之地，計其戶口，不如往昔一州。」

附　三國季年戶口數

蜀亡時	吳亡時	魏平蜀時	三國合計約得
戶 二八〇、〇〇〇 口 九四〇、〇〇〇	戶 五三〇、〇〇〇 口 二、三〇〇、〇〇〇	戶 六六三、四二三 口 四、四三二、八八一	戶 一、四七三、四二三 口 七、六七二、八八一
內帶甲將士十萬二千，占全數九之一。	內兵二十三萬，占全數十之一；吏三萬二千；後宮五千。		

就全史而言，戶口莫少於是時。 大體當盛漢南陽、汝南兩郡之數。既備載後宮、將士、吏諸項，其數大約可靠。

三國晚季如此，其大亂方熾時可想。

二　農民身分之轉變

農民在大動亂中，地方政權隨著中央政權而解體，他們無所託命，不得不依存於當地或附近的強宗豪族。強宗豪族把他們武裝起來，成為一種自衛的集團，他們便成為強宗豪族的「部曲」。

> 如李典居乘氏，有宗族部曲三千餘家，萬三千餘口。袁、曹相拒官渡，李典輸穀帛供曹軍，後遂全部徙居鄴。李典之眾自有武裝，故稱「部曲」。亦有避地較僻，不需武裝，而以政令約束相安者，如田疇率宗族避難無終山，百姓歸之，數年間至五千餘家。袁氏亡，疇將其家族宗人三百餘家居鄴。亦有相聚而為寇盜者，如李通拜汝南太守時，賊張赤等五千餘家聚桃山，通攻破之。 此等例不勝舉。

如是則農民由國家的公民， 編戶籍，納租稅。 一變而為豪族的私屬。 納質任，稱部曲。「質任」即抵押，凡為部曲，必納其親屬子女為抵押品，以表誠信。 實在是農民身分之降低。

局勢逐漸澄清，各地的強宗豪族，逐漸消并其勢力於幾個大勢力之下，再建政府，這便是三國。當時最嚴重的問題，是只有兵隊而無農民。 吳、蜀臨亡時，兵籍均占全人口十分乃至九分之一。婦女去其半，老弱去其半，大體仍是有夫皆兵也。曹操得冀州，按籍自喜得兵三十萬，亦指全冀丁壯言。

> 兵隊無終歲之計，饑則寇掠，飽則棄餘。農民非加入軍隊，無以自全。其後則兵隊非仍轉為農民，亦不能存活。袁紹在河北，軍人仰食棗桑。袁術在江、淮，取給蒲蠃。

暫時對此問題的解決辦法，便是屯田制度。尤著者如曹操之屯田許下。

> 獻帝建安元年，曹操用棗祇、韓浩議建屯田，募民屯田許下。州、郡例置田官，所在積穀。征伐四方，無運糧之勞，遂能兼并羣雄。

鄧艾之屯田淮南、北。

> 齊王芳正始四年，鄧艾建議屯田淮南、北：「淮北二萬人，淮南三萬人，十二分休，常有四萬人，且田且守。」 即五萬兵隊中常有四萬兵輪番田種，以十分之二即一萬兵專任防禦也。 自壽春到京師，農官兵田，阡陌相屬。 其他如劉馥之在揚州，賈逵之在豫州，均興屯田水利。吳、蜀亦然。

兵隊代替農民做了國家的基本公民，管督屯田的典農中郎將，暫時便等於地方行政長官。

> 魏末咸熙元年，始正式罷屯田官，以典農為太守，都尉為令長。至晉初泰始二年，又詔罷農官為郡縣。但以後復有農官。當時要把軍政的變態，轉移到民政的常態，頗非易易。

這是一個「復兵於農」的偉大運動。在中央首都 許。 的附近，乃至中國的腹地， 淮南北。 都施行起屯田來。從整個政治問題而論，不得不說是一個絕路逢生的好辦法。但專從農民身分而論，卻又是一個大低落。

兩漢以來的農民，以公民資格自耕其地，而向政府納租。 田地為農民所有，故農民得自由買賣。其出賣田地而變為私家佃戶者，此暫不論。 現在是政府將無主荒田指派兵隊耕種，無形中，農田的所有權，又從農民手裏轉移到政府去。

這一個轉變最顯著的影響，便是農民的租稅加重。

漢代租額，通常是十五稅一，乃至三十稅一。魏、晉的租額是「持官牛者官得六分，百姓得四分；私牛而官田者，與官中分」。 此據傅玄奏疏，及封裕諫慕容皝語。 這便是王莽所謂「豪民劫假，收什五之稅」。現在是政府自做豪民。 鄧艾疏：「四萬人且田且守，除眾費，歲完五百萬斛」，是屯田全入於官，而一人責百二十斛矣。其後歲課六十斛，就鄧之初計則正是什伍之稅。咸寧三年杜預上疏：「乞分種牛付兗、豫二州將吏士庶，穀登之後，頭責三百斛」，其額重如此。

經過長期的大騷亂，農民本已失去耕地，現在他們是以國家兵隊的身分把屯田來代替吃餉。直到西晉統一，軍事狀態告終，這個情形實現到制度上來，便成西晉初年之「戶調」。

同時商業亦徹底破壞。

> 魏文帝黃初二年罷五銖錢， 此是漢武以來社會通行的標準幣。 命百姓以穀、帛為市。 曹操時戶賦已只納絹綿，不納錢幣。 可證明當時商業之不振。

商業不振之主因，在於長期兵爭之過分破壞。

> 楚、漢之際，商人乘機漁利，可證其時社會經濟動搖不如三國、五胡諸紛亂為甚。

而因商人階級之消失，更顯明的形成農民與貴族世家之對立。 此後南方商業較盛，北朝殆至魏孝文遷洛後始有起色。史稱梁初「揚、荊、郢、江、湘、梁、益七州用錢；交、廣用金銀；餘州雜以穀帛交易」。魏初民間皆不用錢，高祖太和十九年，始鑄太和五銖錢。

三　西晉之戶調制與官品占田制

晉武帝平吳後，置「戶調式」：「丁男之戶，歲輸絹三疋，綿三斤；按：此亦如魏制，輸絹綿，不納錢幣。女及次丁男為戶者半輸。男子一人占地七十畝，女子三十畝。其外丁男課田五十畝，丁女二十畝；次丁男半之，女則不課。」男女年十六以上至六十為「正丁」；十五以下至十三、六十一以上至六十五為「次丁」；十二以下、六十六以上為「老小」，不事。這是戶調式的條文。

「調」本是調發之義，故戶調仍沿三國以來兵士屯田之舊規。

> 「戶調」二字始見於魏志趙儼傳。對懷附者收其綿絹，此為袁紹在河北所行之制度。此與「部曲」之納「質任」，乃同樣為中央政府解體下一種亂世之臨時辦法也。曹操得河北，令田租畝四升，戶出絹二匹、綿二斤，他不得擅興發；則「戶調」與「田租」尚分兩項。晉制於戶調下兼田租，則時漸平康，由兵屯變為農民，故戶必帶田矣。

男子占田七十畝，女子三十畝，合一百畝，即古者一夫百畝之制。云「其外丁男課田五十畝，丁女二十畝」者，並非佔地百畝之外別給七十畝，乃是在其佔地百畝之內以七十畝為課田。「課」是課其租收。云「其外」者，乃承上文輸絹、輸綿而來，謂輸絹、輸綿之外，再課田租。換辭言之，即是課其十分之七的田租。

> 泰始四年，傅玄上疏：「舊兵持官牛者，官得六分，士得四分；自持私牛者，與官中分；施行來久，眾心安之。今一朝減持官牛者，官得八分，士得二分；持私牛及無牛者，官得七分，士得三分；人失其所，必不懽樂。宜佃兵持官牛者與四分，持私牛者與官中分。」可見晉室當時本有十七收租之制，傅玄雖有建議，晉室未能聽受。戶調制仍依私牛及無牛例收租，故百畝課七十畝也。

與戶調制相附並行者，尚有「官品占田」制。令官品第一者占五十頃，第二品四十五頃，依次減五頃，至九品十頃而止。又各以品高卑蔭其親屬，多者及九族，少者三世。宗室、國賓、先賢之後，及士人子孫，亦如之。又得蔭人以為衣食客及佃客。品第六以上得衣食客三人，第七、第八品二人，第九品一人。其應有佃客者，官品第一、第二者佃客無過五十戶，三品十戶，四品七戶，五品五戶，六品三戶，七品二戶，八品、九品一戶。

> 按：「蔭」者皆私屬，無公家課役。即是國家允許將此一部分民眾田地劃歸私有；同時國家對百官亦不更班祿，其制甚似古代之封建。史稱：「自晉至梁、陳，都畿民皆為王公貴人佃客、典計、衣食客之類，皆無課役，佃穀與大家量分。」既役其力，又食其租。可見此等皆不屬政府。是雖有官品占田制明令相限，未必切實有效。直至南渡後情況猶然也。

這一個制度的用意，並不是授與強宗豪族以私占的特權，乃是要把當時

強宗豪族先已私占的戶口及田畝括歸公有，而許他們一個最高限度的私占額。

在當時的政治狀況下，此事難能辦到。惟自農民言之，則大體上一樣是二八收租、三七收租，在公在私，無所別擇。

> 晉武帝泰始元年詔復百姓繇役，罷部曲將、長吏以下質任。「質任」乃部曲對其私主所呈之抵押信物，大抵以子女為之。 咸寧三年大赦，除部曲督以下質任。此均在頒行戶調制以前，用意均不外要將強宗豪族的私民眾奪歸公家。然晉武以開國之君，對民眾絕無絲毫善意與德政，戶調稅收，依然與屯田兵一律，只想憑王室威嚴，向其下強奪豪取，豈能有成？晉室不永，只此等處可見。

四　南渡之士族

東晉南渡，一輩士族，又大批的結集著宗親、部曲流徙南來。

> 祖逖傳：「逖，范陽人，率親黨數百家避地淮泗，推逖為行主。達泗口，元帝逆用為徐州刺史，又以為豫州。逖將本流徙部曲百餘家渡江。」 又如林、黃、陳、鄭四姓之入閩，見陳振孫書錄解題。明何喬遠閩書，謂林、黃、陳、鄭、詹、丘、何、胡八族。

他們在南方未經墾闢的園地上，著手做他們殖民侵略的工作。「擅割林池，專利山海。」任昉語。「富彊者兼嶺而占，貧弱者薪蘇無託。」宋書羊玄保傳。「貴勢之流，亭池第宅，競趨高華。至於山澤之人，不敢採飲其水草。」南齊書顧歡傳。活是一幅古代封建貴族的摹本畫。

> 尤著者如宋書孔季恭傳：「其弟靈符於永興立墅，周回三十三里，水陸地二百六十五頃，含帶二山，又有果園九處。為有司所糾，詔原之。」

雖王室頗思裁抑，然力量不够，頹勢難挽。

> 晉壬辰 成帝時。詔書：「占山護澤，以強盜律論」，然並不能禁。占山封水，漸染復滋。 羊玄保傳。百姓薪採漁釣，皆責稅直。宋武帝又禁斷之， 見南史本紀。然仍不絕。 齊高帝、齊廢帝鬱林王、梁武帝，又屢詔及之。

相應於此種情勢下之賦稅制度，則自度田收稅轉成口稅。

> 成帝咸和五年，始度百姓田，取十分之一，率畝稅米三升。至孝武太元二年，除度田收稅制，王公以下，口稅三斛，惟蠲在身之役。八年，又增稅米口五石。此蓋豪右田多，特為優饒。稅田則富多貧少，稅口則富少貧多也。 馬端臨云：「晉制，丁男一人，授田七十畝，以畝收三升計，當口稅二斛一斗；今除度田收租之令，而口稅二斛增至五石，則賦頗重矣。豈所謂『王公以下』云者，又非泛泛受田之百姓歟？待考。」今按：晉初戶調，一家丁男丁婦田租六十斛，馬氏亦以畝收三升說之，誤也。口稅五石，並有無田者，此制自不為輕。然較之西晉戶調，亦未見特重。馬氏疑口稅只及王公貴人，則更誤矣。

如此則貴族盛占田地，而無賦稅之負擔。 梁武帝天監四年，大舉伐魏，令「王公以下各上國租及田穀以助軍資」，此租穀歸屬私家之證。惟按陳宣帝太建三年、六年詔，似其時又行田租。宋孝武為特設「官品占山」之制。

> 官品第一、第二聽占山三頃；第三、第四品，二頃五十畝；第五、第六品，二頃；第七、第八品，一頃五十畝；第九品及百姓，一頃。

其用意與西晉官品占田令一樣，但效果依然很少。 見上引齊顧歡、任昉語。占山封水的士族們，不僅自己借著僑寓名義，不肯受當地地方政府的政令；其附隨而來的民眾，亦依仗他們逃避課役。所以自咸康以下，晉室屢唱「土斷」之論。

> 晉書成帝紀：「咸康七年，實編戶，王公以下皆正土斷白籍。」又哀帝隆和元年三月庚戌，天下所在土斷。

「土斷」是要僑寓的人，亦編入所在地的籍貫，一樣受所在地方政府之政令。然咸康土斷黃、白分籍， 僑戶土斷者白籍，土著實戶黃籍。玉海引晉令：「郡國諸戶口黃籍。」石虎詔：「先帝創臨天下，黃紙再定。」是也。 依然有土斷之名，而無土斷之實。

> 孝武時范寧為豫章太守，上疏極論其非。謂：「古者分土割境，以益百姓之心。聖王制作，籍無黃、白之別。昔中原喪亂，流寓江左，庶有旋反之期，故許其挾注本郡。今宜正其封疆，以土斷人戶，明考課之科，修閭伍之法。難者必曰：『人各有桑梓，俗自有南北，一朝屬戶，長為人隸，君子則有土風之慨，小人則懷下役之慮。』斯誠并兼者之所執，而非通理者之篤論也。」按：范疏不主分黃、白籍，謂「一朝屬戶，長為人隸」，即指服從地方政府一切政令言。謂「小人懷下役之慮」，即要其一致應課役也。據范疏可知僑寓小人，亦不應役，蓋皆為白籍瘡庇耳。

此後桓溫、劉裕又屢主其事。

> 安帝義熙九年劉裕上表：「大司馬桓溫庚戌土斷，於時財阜國豐，實由於此。自茲迄今，漸用頹弛。離居流寓，閭伍不修。請依庚戌土斷之科。」於是依界土斷，諸流寓郡、縣，多被并省。

然一弊方彌，他弊又起。宋、齊以後，僑寓的特待，似算取消，而因士庶不公平的影響，又引起更紛擾的冒僞問題。只要偽注籍貫，竄入士流，便可規避課役。這一種情形，越來越甚。

> 齊高帝建元二年詔：「黃籍民之大紀，國之治端。 按：黃籍即擔當國課之民籍也。 自頃氓俗巧偽，至乃竊注爵位，盜易年月，此皆政之巨蠹，教之深疵。」同時虞玩之上黃籍革弊表，亦謂：「孝建以來，入勳者眾，其中操干戈衛社稷者，三分無一。又有改注籍狀，詐入仕流。昔為人役，今反役人。」梁武帝時沈約上疏，亦有「落除卑注，

更書新籍，以新換故，不過一萬許錢。宋、齊二代，士庶不分，雜役減闕，職由於此」之說。 按：虞表又云：「宋元嘉二十七年八條取人，孝建元年書籍，眾巧之所始也。宜以元嘉二十七年籍為正。」沈約則謂「宋元嘉二十七年始以七條徵發，姦偽互起」，又曰「自元嘉以來，籍多假僞」。蓋宋制一面抑豪強，一面則伸寒微，武帝永初元年已有「先有資狀，黃籍猶存者，聽復本注」之詔，晉代士庶籍貫之改動，必自此始。此可為南朝與東晉截分界線之一事也。惟苟不能確立一種制度，而僅以寬假為討好，宜乎不久流弊即滋矣。

擔當國家課役的，依然盡是些赤貧下戶。

南齊書陸慧曉傳：「山陰一縣，課戶二萬，貲不滿三千者殆將居半。凡有貲者，多是士人，復除，其貧極者悉皆露戶役民。三五屬官，蓋惟分定，百端輸調，又則常然。」

大規模的僞竄冒改，使黃籍理無可理，究無可究。卻告訴我們：那時一般的民眾，已不讓文酒清談的貴族們獨自安享其特益了。

沈約諸人不能根本設法消泯士、庶界線， 北朝政制即向此路走。 乃欲究據晉籍，用來重新釐定，這眞可算是代表了南朝士大夫的眼光與見識。

五　兵士的身分及待遇

軍人從三國以來，即已與農民截然分途。

此事魏、蜀、吳皆然。

劉頌奏：「昔魏武帝分離天下，使人役、居戶，各在一方。既事勢所需，且意有曲為，權假一時以赴所務，非正典也。然逡巡至今，積年未改。」魏嘉平六年詔，有劉整、鄭像賜爵關中侯，各除士名。又鍾毓傳：「為廷尉，創制士為侯，其妻不復配嫁。」又盧毓傳：「重士亡法，罪及妻子。」高柔傳亦有士逃法。曹植奏：「臣初受封，得兵百五十人。士息前後三送，兼人已竭。尚有小兒，七、八歲以上，十六、七以還，三十餘人。」是魏制士、民異籍，並各家世相襲也。吳、蜀亡後納籍，皆士、民異貫。

大抵「強者為兵，羸者補戶」。 此語見陸遜傳，可據以推魏、蜀，大抵不甚相遠。

尤強者隸中央，其次則配私家，更羸瘁者則留南畝。

華陽國志：「諸葛亮移南中勁卒青羌萬餘家於蜀，為五部，置五部都尉。分其羸弱，配大姓為部曲。」吳志陳武傳：「武庶子表，受賜復人得二百家，在會稽新安縣。簡視皆堪好兵，上疏陳讓，乞以還官。謂：『枉此勁銳，以為僮僕，非表志。』吳主權嘉之，下郡縣，料正戶羸民補其處。」

其先入士籍者得優廩，又可免役，其時則兵勝於民。漸次軍旅之事，不為時重，則士伍惟以供役，又廩給日薄，其時則農勝於兵。

陸凱傳：「先帝 孫權。戰士，不給他役，使春惟知農，秋惟收稻，江渚有事，責以死效。今 亮、皓以後。之戰士，供給眾役，廩賜不贍。」

晉武帝平吳，詔悉去州、郡兵，此乃復兵歸農之意，惜不久天下即亂。

咸寧五年伐吳，詔：「調諸士家，二丁、三丁取一，四丁取二。」是其時依舊士、民異籍。去州、郡兵，即是去士籍也。晉政之病，在田租照屯田額徵收，不復兩漢什伍稅一之制，又無兩漢都尉肄民戰陣之制，使農不知兵，則武備一切廢弛。

東晉民歸豪強，政府對兵役需要，殊感缺乏。

吳志：陳武庶子表，受賜復人得二百家，乞還官，孫權嘉之。他如朱桓部曲萬口，潘璋妻賜復客五十家。鄧艾傳云：「吳名宗大族，皆有部曲，阻兵仗勢，足以違命。」此等部曲、僮客，皆是私戶，為國家課役所不及。

於是有所謂「發奴為兵」。

發奴為兵之議，起於刁協、戴淵。刁、戴皆南人，晉元帝依仗以謀抑王氏者也。自後每有征討，往往發奴。庾翼發所統六州奴北伐，庾翼亦晉室外戚，頗欲為強幹弱枝之謀者。可見發奴為兵，正是中央與豪族爭奪民眾之一事。宋武時詔：「先因軍事所發奴僮，各還本主，若死亡及勳勞破免，亦依限還直。」此正以僮奴為豪族私產，故見發而還其直。

又有所謂「料隱為兵」。

庾冰傳：「隱實戶口，料出無名萬餘人，以充軍實。」毛璩傳：「討得海陵縣界亡戶近萬，皆以補兵。」此等隱匿之戶，其背後亦多有豪強廕庇。

復有「罪謫為兵」。

范寧疏：「兵役既竭，枉服良人，牽引無端，以相充補。」又云：「舊制謫兵不相襲代，頃者小事便以補役，一愆之違，辱及累世，親戚旁支，罹其禍毒，戶口減耗，亦由於此。」 又宋制劫同籍期親補兵，見何承天傳。又以罪謫兵，亦見王弘傳、何承天傳。

並及其家口。 罪人家口補兵，見劉秀之傳。

又強逼世襲兵役。 見前引范寧疏。

宋武帝詔：「兵制峻重，務在得宜。役身死叛，輒考傍親，流遷彌廣，未見其極。自今犯罪充兵，合舉戶從役者，便付營押領。其有戶統及謫止一身者，不得復侵濫服親，以相連染。」 按：兵役世襲亦見於三國時，魏志注引魏略，「陳思王以近前諸國士息已見發，其遺孤稚弱者無幾，而復被取」云云是也。

因此有所謂「兵家」 梁王琳本兵家。 與「營戶」、 沈慶之前後所獲諸山蠻並移京

邑以為營戶。「軍戶」董回以有功免軍戶。諸稱。

那時的衣冠士族，既不受國家課役，自然談不到從軍。

> 此乃魏晉以下貴族與春秋先秦絕異之點。他們在政治上佔有特權，而他們並無武裝兵力以自保衛，不僅自己不能武裝，即其所屬部曲家兵等，亦已解散武裝，與三國時士大夫不同。

另有一部分則受衣冠士族之廕庇而為其佃客、衣食客等，他們亦對國家逃避課役及從軍之義務。

而且因有衣冠士族的特權階級壓在上面，從軍作戰的武裝兵卒，亦沒有他們的出身。 要為軍人謀出身，勢必與貴族特權勢力相衝突，如戰國吳起在楚、商鞅在秦之事。

因此兵卒在當時的社會上變成一種特殊卑下的身分，固與貴族封建時代兵隊卽是貴族者 此北朝部族兵略近之。 有異，亦與西漢定制，凡國家公民皆需服兵役者 此北齊兵制亦然；北周府兵則略為變通。 不同。軍人的地位，只與奴隸、罪犯相等，從軍只是當苦役。國家的軍隊，實質上亦如私門的部曲與僮客。他們沒有公民的地位， 此正如西晉戶調，只從部曲屯田兵變成州縣民戶，而實際上的待遇，還是屯田兵，不是農民。 政府亦常常將他們賜給私家。

> 當時大臣有賜千兵百騎者，如衛瓘、 此據北堂書鈔、御覽引晉起居注。汝南王亮、荀組、陸曄等。至於賜親兵數百人乃至班劍數十人，亦不勝指數。

私家亦公然佔公家兵戶為己有。

> 范寧奏：「方鎮去官，皆割方鎮精兵器仗為送故。送兵多者至千餘家，少者數十戶。既力入私門，復資官廩布。」 宋書劉敬宣傳：「宣城多山縣，郡舊立屯以供府郡費用，前人多調發工巧，造作器物」，此即官兵亦供私用也。

軍人的地位如此，如何可以為國宣勞，擔負光復中原的重任？

只有荊、襄上流，因糧食較充，鎮兵稍稍可用。

> 元帝時「使軍各自佃，即以名廩」。至武帝咸寧初，詔「以奚官奴代甲兵種稻」。當時國家並未為軍隊特定餉糈，江南農事尚未發達，故襄、漢上流遂得獨有重兵。

而每為權臣內亂之利柄。

直待謝玄鎮廣陵，創為招募，號「北府兵」，兵人地位始見提高，遂建

淝水奇績。東晉王位拱手而讓於此系軍人之手。

> 王、謝雖同稱東晉盛族，但兩家情形稍有不同。王以擁立為業，謝以攘卻為功。一則惟守門第，一則尚建勳績。江北、河南之眾，紀瞻嘗用以拒石勒，祖逖嘗用以嚮汝洛，而王導弗能任，以專倚王敦於上流，不欲權勢之分也。王敦、桓溫以外重內輕之資，常挾荊湘以起內亂。謝安任桓沖於荊江而別使謝玄監江北軍事，北府兵強，權重始歸朝廷。中原南徙之眾，本多磊落英多之士，謝玄擇將簡兵，六年而有淝水之捷，實非幸事。 苻堅軍隊，則亦係簽兵雜湊，宜乎雖多而不能與晉為敵。

惜乎劉宋以後，社會依然在士、庶階級的對立下面，軍人依然找不到他們應有的地位。 直要到侯景之亂，梁室覆亡，南人皆以兵戎紛起。然既失士族之領導，南方新政權亦不久即滅。

第二十章　變相的封建勢力下之社會形態（下） 在五胡及北朝

北方初起的情形，和南方差不多，又加上一個種族的複雜問題。

一　五胡時代的情況

五胡時代，田租的收納，依然是八二乃至六四。

> 慕容皝以牧牛給貧家田于苑中，公收其八，二分入私。有牛無地者，亦田苑中，公收其七，三分入私。記室參軍封裕諫，以為宜罷諸苑以業流人，持官牛者，官六私四；私牛官田，與官中分。皝依之。此雖一例，然當時北方田租，大體正可以此類推。魏孝文太和十二年，李彪請立農官，取州郡戶十分一為屯民，一夫之由，歲責六十斛。魏書釋老志：「曇曜奏：平齊戶及諸民，能歲輸穀六十斛入僧曹者為『僧祇戶』，粟為『僧祇粟』。」北史魏收傳：「收在并作一篇詩，云：『打從叔季景出六百斛米，亦不辨此。』」此皆北人以六十斛、六百斛為一單位之證。宋元嘉中，徐豁亦言：「武吏年滿十六，便課米六十斛」，「武吏」亦指屯田言。以畝收一石計，六十斛正是六四收租也。

至於軍隊，主要是胡人的部族兵，漢人更處不重要的地位，只遇需要時用抽丁的辦法。

> 石虎討慕容皝，令五丁取三，四丁取二。征士五人出車一乘，牛二頭，米十五斛，絹十匹。調不辦者腰斬。慕容儁欲經營秦、晉，令州、郡校閱見丁，精覈隱漏，率戶留一丁，餘悉發，欲使滿一百五十萬。 劉貴上書極諫，乃改為三五占兵。 苻堅平代，亦三五取丁。 優復三年，無稅租。王猛用秦，始主十丁一兵，使有羨夫，最號寬仁。

到元魏時，政治漸上軌道，在南朝無可奈何的情形，在北朝卻一一有了辦法。

二　北魏均田制

最重要的是北魏的「均田」制度。其議起於李安世。 太祖天興元年、太宗永興五年，皆有「計口授田」之詔。高祖太和元年，詔：「敕在所督課田農，一夫制治田四十畝，中男二十畝，無令人有餘力，地有遺利。」此皆北魏均田先聲。

> 史稱：「時民困饑流散，豪右多有占奪，安世上疏云：『井稅之興，其來日久。蓋欲使雄擅之家，不獨膏腴之美；單陋之夫，亦有頃畝之分。所以恤彼貧微，抑茲貪欲，同富約之不均，一齊民於編戶。竊見州郡之民，或因年儉流移，棄賣田宅，漂居異鄉，事涉數世。三長既立，始返舊墟，廬井荒毀，桑榆改植。事已歷遠，易生假冒。強宗豪族，肆其侵凌。遠認魏晉之家，近引親舊之驗。羣證雖多，莫可取據。今雖桑井難復，宜更均量，審其徑術，令細民獲資生之利，豪右靡餘地之盈。所爭之田，宜限年斷，事久難明，悉屬今主。然後虛妄之民，絕望於覬覦；守分之士，永免於凌奪矣。』帝深納之。」均田之議起於此。今按：李疏云「三長既立，始返舊墟」，則應在十年立三長後，而均田詔尚在九年。據魏書，立三長同時定「調」法，「調」法正須與均田相附而行，則九年有均田詔，信矣。蓋均田非一年可成，李安世亦恐不止一疏， 通典、通考、玉海皆以李安世上疏在太和元年，亦因有詔均田也。然恐非此疏。 上引則似確在立三長後也。 劉道元曰：「劉、石、苻、姚喪亂之後，土田無主，悉為公田。除兼并大族外，貧民往往無田可耕，故孝文分官田以給之。」今按：李疏正為豪右冒認此項田畝而發，則明在推行均田以後。

均田詔在孝文太和九年十月。 詔首即云：「朕承乾在位，十有五年。」是時孝文尚未親政。可知北朝政治走上漢化之路，並不自孝文始。

> 大意謂：富強者並兼山澤，貧弱者望絕一廛，致令地有遺利，民無餘財。今遣使者循行州郡，與牧守均給天下之田，還受以生死為斷。

要行均田，必先審正戶籍。十年二月，遂立黨、里、鄰三長，定民戶籍。此議本於李沖。

> 未立三長前，民多隱冒，五十、三十家方為一戶，謂之「蔭附」。蔭附者皆無官役，豪強徵斂，倍於公賦。韓卓疏謂：「百姓迭相蔭冒，或百室合戶，或千丁共籍」，是也。

五家一鄰長，復一夫。五鄰一里長，復二夫。五里一黨長，復三夫。

> 時羣臣多不贊同。太后曰：「立三長，則包蔭之戶可出，僥倖之人可止，何為不可？」

翌年京都大饑，韓麒麟表陳時務，又乞「制天下男女，計口受田」。 可證均田制推行尚有在後。

均田制的大概如次：

> 諸男夫十五以上，受「露田」四十畝，婦人二十畝，奴婢依良。丁牛一頭， 犢及老牛不得援例。受田三十畝，限止四牛。 一本作「四年」。
>
> 所授之田率倍之，三易之田再倍之，以供耕休及還受之盈縮。民年及課則受田，老免及身沒則還田。奴婢、牛隨有無以還受。
>
> 諸「桑田」不在還受之限，但通入「倍田」分。 謂桑田有盈，即充在倍田內。諸受田者，男夫一人給田二十畝。課蒔餘，種桑五十樹，棗五株，榆三根。奴各依良。 亦得給桑田。
>
> 諸應還之田，不得種桑、榆、棗果。
>
> 諸「桑田」皆為世業，身終不還。有盈者，無受無還；不足者，受種如法。盈者得賣其盈，不足者得買所不足。不得賣其分，亦不得買過所足。

此制用意並不在求田畝之絕對均給，只求富者稍有一限度，貧者亦有一最低之水準。

> 丁牛有限，而奴婢無限；又授田率一倍、再倍。若以一夫一婦十奴四牛計，其田已在千畝外。 若丁牛限四年，則并牛亦無限矣。又北齊河清三年詔：「奴婢受田，親王限三百人，嗣王二百人。第二品嗣王以下及庶姓王一百五十人。正三品以上及皇宗一百人，七品以上八十人，八品以下至庶人六十人。」據北齊以推元魏，可見奴婢受田之多。 北齊尚有限，元魏并限無之。 又魏書源賀傳有云：「主將參僚，專擅腴美；瘠土荒疇給百姓。」北史常爽傳謂：「三長皆豪門多丁為之。」然此等皆不足為此制深病，治史者當就大體著眼也。

尤要者則在絕其蔭冒，使租收盡歸公上。

還受之田，舊說以不栽樹故曰「露」。 見杜佑通典注。 恐露是「蔭冒」之反義，以其屬諸公上，故曰「露」。以其為露田，故須還受。以其須還受，故不得樹桑榆；並不以其不樹桑榆，始稱「露田」。 時有「露戶役民」，正對復蔭之家而言。 均田制之最高意義，還是要將豪彊蔭冒一切出豁，還是與西晉「戶調」用意略似，依然是中央政府與豪彊爭奪民眾之繼續表演。

而且在北朝的三長與均田制，更有一層重要的意義。北魏本以部落封建制立國，逮三長、均田制行，則政體上逐漸從氏族封建變為郡縣一統，而胡、漢勢力亦因此逐漸倒轉。

> 北魏宗室封郡為王公，部落大人降附者封縣為列侯。宗室封者先後共九十餘人，部落大人封者則達一百八十餘人。此等世襲封爵，為封建意味之割裂。至三長、均田

制行，則漸次形成中央一統之郡縣制。魏立三長之年，即議定民官依戶給俸； 高閭云：「懼蒸民之姦宄，置鄰以牧之。究庶官之勤劇，班俸爵以優之。」蓋民田租收既歸公上，則百官自應給俸。當時對百官給俸制甚多反對，此與反對立三長制用意正同，亦賴文明太后力持而定。又按：北史太和八年詔：「朕顧憲章舊典，始班俸祿，罷諸商人，以簡民事。」可見其前商人皆隸屬官府。如崔寔傳：「其治弘農，往來販賣漆蠟竹木致富。」今百官班俸，則隸官商人可罷，而民間自由商業亦因此再興。北方社會重行使用貨幣，亦在此後也。（又孝明帝時張普惠上疏：「州郡一匹之濫，一斤之惡，則鞭戶主，連及三長。百官請俸，人樂長闊，并欲厚重，無復準極。」亦可見立三長與斑祿制兩者間之關係。）是年又分置州郡， 凡三十八州，二十五在河南，十三在河北，蓋河北尚多部落勢力也。是其證。自是中國士族逐漸得勢， 因其多為中央統一政府下之官吏。而諸胡部落大人逐漸失其地位。 因其均為封建小主。此後魏孝文命鮮卑氏族全改漢姓，正以氏族之優越地位早已在政治上消滅也。

南方屢唱土斷僑寓及釐正譜籍，然他們始終要在保全士族的特權下剝下益上，不如北方政治理論之公平。因此北方的均田制可以做成一規模，而南方的黃籍積弊，終難清理。這可為北勝於南之顯例。

其次再論均田制下之租額。

據魏書食貨志，李沖上言立三長，並定「調」法。

> 其民調，一夫一婦帛一匹，粟二石。民年十五以上未娶者，四人出一夫一婦之調。奴任耕、婢任績者，八口當未娶者四。耕牛二十頭，當奴婢八。

此所謂「調」，卽包舉田租在內。一夫一婦六十畝， 倍田不計。 納粟二石；以畝收一石計，六十石收二石，便是漢代三十稅一之制。若以當時稅收慣例，百畝收六十斛比論，相差已到十八倍。

> 舊調，戶以九品混通，戶調帛二匹，絮二斤，絲一斤，粟二十石；又入帛一匹二丈，供調外費。較現行調法亦大重。然三十、五十家方為一戶，其蔭冒者皆歸私門。

此層在農民實為甚大惠澤，因此易見推行。

> 李沖求立三長，與新制調法同時推行，謂：「若不因調時，百姓徒知立長校戶之勤，未見均徭省賦之益，心必生怨。宜及課調之月，令知賦稅之均。既識其事，又得其利，因民之欲，為之易行。」初百姓咸以為不若循常，豪富并兼者尤弗願。事施行後，計省昔十有餘倍，海內安之。此與南朝因檢定黃籍至激起民間變亂者迥不侔矣。

在豪彊方面，亦仍有優假。

> 奴婢受田與良民等，而所調甚少，八奴婢始當一夫一婦之調。此乃魏廷故意優假豪族，已奪其蔭冒，不可不稍與寬縱也。

惟在國庫則課調驟減，一時頗感其窘。

> 太和十一年韓麒麟即表陳「租賦輕少，不可長久」。 韓表：「往者校比戶貫，租賦輕少。雖於民為利，而不可長久。」此謂「校比戶貫」，即指立三長、出蔭附而言。此謂「租賦輕少」，即指新定調法而言。 十二年因大旱，用李彪議，

> 仍取州郡戶十分一為屯田，一夫歲責六十斛。惟蠲其正課、征戍及雜役。孝昌二年，稅京師田租，畝五升；借賃公田者，畝一斗。畝五升，以一夫一婦受田六十畝計，則為三石，較孝文定制增一石。畝一斗，則六十畝須六石，然亦不過什一之稅。

然豪強蔭附，一切歸公，政府到底並不吃虧。所以此制直到北齊、北周，依然沿襲。北齊制，人一牀 一夫一婦。 墾租二石，義租五斗。 奴婢准半，牛租一斗，義米五升。 於正租外又加「義租」。正租入中央國庫，義租納郡縣，備水旱災。 設倉名「富人倉」。 於政府收入外，再注意到平民災歉救濟之準備，這一個制度亦為將來隋、唐所取法。

> 隋文帝開皇五年，工部尚書長孫平奏請「諸州百姓及軍人，勸課當社，共立義倉。收穫之日，隨其所得，勸課出粟及麥，於當社造倉窖貯之」。十六年，詔社倉准上、中、下三等稅，上戶不過一石，中戶不過七斗，下戶不過四斗。唐太宗時，詔：「畝稅二升粟、麥、秔、稻，隨土地所宜。商賈無田者，以其戶為九等出粟，自五石至五斗為差。」天寶中，天下諸色米積九千六百餘萬石，而義倉得六千三百餘萬石。義租、義倉，與漢代「常平」不同者，常平由官糴，義租由民輸，其為留意民食之良政則一。又按：其制亦先起於魏之李彪。魏書釋老志有「僧祇戶」、「僧祇粟」，於儉歲賑給饑民，意亦略同。

並因租稅輕減，社會經濟向榮，民間學術文化事業得有長足之進展。

> 北齊書儒林傳：「北齊引進名儒，授皇太子諸王經術。然爰自始基，暨於季世，惟濟南之在儲宮，頗自砥礪，以成其美；餘多驕恣傲狠，動違禮度。世胄之門，罕聞強學。胄子以通經仕者，惟博陵崔子發、廣平宋遊卿而已。幸朝章寬簡，政網疏闊，遊手浮惰，十室而九。故橫經受業之侶，遍於鄉邑；負笈從宦之徒，不遠千里。入閭里之內，乞食為資；憩桑梓之陰，動逾千數。燕、趙之俗，此眾尤甚。」

北周租額，較之元魏、北齊皆稍重。

> 周制：「司均掌田里之政令。凡人口十以上，宅五畝；七以上，宅四畝；五以上，三畝。有室者田百四十畝，丁者田百畝。司賦掌賦均之政令。凡人自十八至六十四，與輕疾者，皆賦之。有室者歲不過絹一匹，綿八兩，粟五斛。丁者半之。」今按：有室者授田百四十畝，即魏制露田男四十、婦人二十，倍受共一百二十畝，又桑田二十畝也。魏調二石，今五斛，為已重矣。

然上比晉代，尚輕減十餘倍。 比古制什一之稅，亦輕至四、五倍。

而主事者蘇綽，常引為憾事。至其子蘇威，卒能幹父之蠱，助成隋代之郅治。

> 北史蘇威傳稱：「威父綽在魏，以國用不足，為征稅法，頗稱為重。既而歎曰：『所為正如張弓，非平世法也。後之君子，誰能弛乎？』威聞其言，每以為己任。至隋文帝時，奏減賦役，務從輕典，帝悉從之。」按：隋制，丁男一牀租粟三石。此其證。唐「租庸調」制租粟二石，則仍依北魏也。又按：史稱：「江表自東晉以

> 來，刑法疏緩，世族凌駕寒門。隋平陳後，牧民者盡變更之。蘇威又作五教，使民無長幼悉誦。民間訛言，隋欲徙之入關，陳故境大抵皆反。」此江南世族不慣北朝制度也。南北社會不同，於此可見。

這一種政治道德的自覺，南朝亦復少見。

繼均田而起的新制度有「府兵」。自行「均田」而農民始有樂生之意；自行「府兵」，而農民始無迫死之感。 不教民戰，是謂棄之。臨時抽丁，皆棄之也。 必待下層農民稍有人生意味而後世運可轉。隋、唐復興，大體卽建基於均田、府兵的兩個柱石上。

三　西魏的府兵制

北朝軍隊，一樣以鮮卑種人為主體。羽林、虎賁為中央宿衛，六鎮將卒為邊境防戍，皆係代北部落之苗裔。

> 其他胡人亦多充兵役，而漢人則務耕種。太武太平眞君十一年南伐，圍盱眙，遺臧質書：「吾今所遣鬬兵，盡非我國人。城東北是丁零與胡，南是氐、羌，卿殺之無所不利。」延興三年將南討，詔：「州郡十丁取一充行」，然此出非常。故高歡據邊鎮為變，每語鮮卑，猶謂：「漢民是汝奴，夫為汝耕，婦為汝織，輸汝粟帛，令汝溫飽，何為陵之？」其語華人則曰：「鮮卑是汝作客，得汝一斛粟、一匹絹，為汝擊賊，令汝安寧，何為疾之？」

及孝文南遷，軍士自代來者皆為羽林、虎賁。 事在太和二十年冬十月。 而又詔選天下勇士十五萬人為羽林、虎賁，充宿衛。 事在太和十九年秋八月。 是當時羽林宿衛中，已有非鮮卑人甚多。至北齊則兵隊主體漸漸轉移到漢人身上。

> 齊文宣受禪，六坊之內徙者，更加簡練，每一人必當百人，任其臨陣必死，然後取之，謂之「百保鮮卑」。又簡華人之勇力絕倫者，謂之「勇士」，以備邊要。是齊兵亦不復專仗胡人。至河淸定制，男子十八受田，輸租調，二十充兵，六十免力役，六十六退田免租調，此則儼然已是兩漢的全民兵役制。又按：傅奕云：「周、齊每以騎戰，驅夏人為肉籬，詫曰：當剉漢狗飼馬，刀刈漢狗頭，不可刈草也。」然高敖曹在軍，高歡為之華言。歡嘗以敖曹所將皆漢兵，欲割鮮卑兵千餘相雜。敖曹曰：「所將前後格鬬，不減鮮卑，不煩更配。」要之，齊、周時華人已不可侮，傅言正可見其轉變前之情態。

魏武西遷，六坊之眾從而西者，不能萬人，餘皆北徙。

西魏立國，本依關隴漢人為基本，其軍隊主體早屬漢人。

> 其先賀拔岳輔爾朱天光入關，眾不滿二千。其後戰勝降服，大率以西人為主。宇文

> 泰接統岳軍，知其部下主力，皆西土關隴人矣。魏武西奔，特為客寄，且其禁兵，皆由宇文泰諸壻分掌。如李遠子基、李弼子暉、于謹子翼，皆漢族也。時西魏宗室凋零，泰遂以其部下諸將改賜胡姓。洪邁曰：「西魏以中原故家易賜番姓，著者如李弼、趙肅、趙貴、劉亮、楊忠、王雄、李虎、辛威、田弘、耿豪、楊紹、侯植、竇熾、李穆、陸通、楊纂、寇隽、段永、韓褒、裴文舉、陳忻、樊深。」可知宇文雖胡族，而其勢力實依漢人，不如高歡以漢族而實依仗胡人。故北周漢化，北齊胡化，風尚之異，亦由其立國基礎而判也。

宇文泰用蘇綽言，創為「府兵」，籍六等之民，擇魁健材力之士以充之。 民戶分九等，六等乃中等以上之家，凡有三丁者選材力一人。 合為百府，每府一郎將主之。分屬二十四軍，開府各領一軍。大將軍凡十二人。每一將軍統二開府，一柱國主二大將，將復加持節都督以統焉。凡柱國六員，眾不滿五萬人。

> 按：蘇綽卒在大統十二年，六柱國李弼、獨孤信拜於十四年，于謹、趙貴、侯莫陳崇在十五年。 另有李虎。綽傳謂綽「置屯田以資軍國」，此即府兵也。惟府兵之統於六柱國，則為綽卒後事，可見此制亦非一時完成。

自相督率，不編戶貫，盡蠲租調。有事出征，無事則歲役一月。

> 十五日上，則門欄陛戟，警晝巡夜；十五日下，則教旗習戰，無他賦役。此後隋唐府兵，則僅役二十日。

其甲槊弓弩，並資官給。

> 遇出征，衣馱牛驢及糗糧，皆由公備。

這卽是府兵制之大概。

府兵制長處，只在有挑選、有教訓；而更重要的，在對兵士有善意，有較優的待遇。將此等兵隊與臨時的發奴為兵、謫役為兵，以及抽丁為兵相敵，自然可得勝利。古人所謂「仁者無敵」，府兵制度的長處，只在對自己的農民已表見了些人道意味。 史稱：「撫養訓導有如子弟，故能以寡克眾」是也。

從此軍人在國家重新有其地位，不是臨時的捉派與懲罰。

府兵制另一個意義在把北方相沿胡人當兵、漢人種田的界線打破了。中國農民開始正式再武裝起來。

> 周書文帝紀：「西魏大統九年，廣募關隴豪右，以增軍旅。」按：此云「豪右」，即六等之民，下戶三等不得與，亦三國壯者補兵之意也。又隋書食貨志：「周武帝

建德二年，周書在三年。改軍士為侍官，募百姓充之，除其縣籍。是後夏人半為兵矣。」此皆周代兵制多徵漢人之證。又元魏本屬部族軍隊制，史稱魏初「統國三十六，大姓九十九」，至西魏時多絕滅。恭帝元年，宇文泰以諸將功高者為三十六國後，次者為九十九姓後，所統軍人亦改從其姓。及大定元年下令，前賜姓皆復舊。是先以漢軍功賜為胡貴族，後則并去胡復漢。此處正可看出當時胡、漢勢力之推移。此下恭帝三年，即正式行「六官」之制。自鮮卑舊制貴族國姓一變而為六官，此尤政治組織之一大進步也。

從此北齊、北周東西兩方的漢人，均代替到鮮卑族的武裝與兵權。

北齊是全農皆兵，北周是選農訓兵，此為二者間之不同。

所以自行「均田」，而經濟上貴族與庶民的不平等取消；自行「府兵」，而種族上胡人與漢人的隔閡取消。北方社會上兩大問題，皆有了較合理的解決。中國的農民，開始再有其地位，而北周亦遂以此完成其統一復興的大任務。

一種合理的政治制度的產生，必有一種合理的政治思想為之淵泉。北朝政治漸上軌道，不能不說是北方士大夫對政治觀念較為正確之故。北周書文帝紀魏大統十一年春三月令：「古之帝王所以建諸侯、立百官，非欲富貴其身而尊榮之，蓋以天下至廣，非一人所能獨治，是以博訪賢才，助己為治。若知其賢，則以禮命之。其人聞命之日，則慘然曰：『凡受人之事，任人之勞，何捨己而從人？』又自勉曰：『天生儁士，所以利時。彼人主欲與我共為治，安可苟辭？』於是降心受命。其居官也，不惶恤其私而憂其家，故妻子或有饑寒之弊而不顧。於是人主賜以俸祿、尊以軒冕而不以為惠，賢臣受之亦不以為德。為君者誠能以此道授官，為臣者誠能以此情受位，則天下之大，可不言而治。後世衰微，以官職為私恩，爵祿為榮惠。君之命官，親則授之，愛則任之。臣之受位，可以尊身而潤屋者，則迂道而求之。至公之道沒，而姦詐之萌生。天下不治，正為此矣。今聖主中興，思去澆偽。在朝之士，當念職事之艱難。才堪者審己而當，不堪者收短而避。使天官不妄加，王爵不虛受，則淳素之風庶幾可返。」按：大統十年秋七月，魏帝以宇文泰前後所上二十四條及十二條新制，方為中興永式，乃命尚書蘇綽更損益之，總為五卷，班於天下。於是搜簡賢才，以為牧守令長，皆依新制而遣焉。則是令乃蘇綽筆也。魏書道武紀天興三年十二月乙未天命詔、丙申官號詔，陳義皆至高卓。官號詔云：「官無常名，而任有定分。桀紂南面，雖高可薄；姬旦為下，雖卑可尊。一官可以效智，蓽門可以垂範。故量己者，令終而義全；昧利者，身陷而名滅。故道義，治之本；名爵，治之末。名不本於道，不可以為宜；爵無補於時，不可以為用。」此等語殆是崔宏筆。北朝士大夫對於政治見解遠勝南士，於此可徵。周武帝保定二年詔：「樹之元首，君臨海內，本乎宣明教化，亭毒黔黎；豈惟尊貴其身，侈富其位？是以唐堯疏葛之衣，麤糲之食，尚臨汾陽而永歎，登姑射而興想。況無聖人之德，而嗜慾過之，何以克厭眾心，處於尊位？朕甚恧焉。」此等皆辭旨深醇，不媿兩漢。馬周之告唐太宗曰：「自魏晉以還，降及周隋，多者不過六十年，少者纔二、三十年而亡，良由創業之君不務廣恩化，當時僅能自守，後無遺德可思，故傳嗣之主政教少衰，一夫大呼而天下土崩矣。」此等意境，直遜北朝諸儒遠矣。

第二十一章　宗教思想之瀰漫 上古至

南北朝之宗教思想

代表魏晉南北朝長時期之中國衰落情態者，有一至要之點，為社會宗教思想之瀰漫，同時又為異族新宗教之侵入，即印度佛教之盛行於中國是也。

一　古代宗教之演變

古代的中國人信仰上帝，可說是一種「一神教」。或說是等級的多神。但人民只信仰上帝之存在而對之尊敬，至於禮拜上帝之儀節，則由天子執行。

> 公羊曰：「天子祭天，諸侯祭土。」僖三十一年。上帝之愛下民，乃屬政治的、團體的，而非私家的、個人的。上帝公正無私，乃愛下民之全體，故亦不需私家個人之祭報。楚語言：「少皞之衰，九黎亂德。夫人作享，家為巫史。民匱於祀，而不知其福。」是也。後代中國祭孔，亦以大羣的、公的敬禮事之。如關公等神祠，則與觀音等同為各個人的私祈求所歸向。論中國宗教思想，必分辨此兩種之不同。

相應於此種宗教信仰，而有地上大王國之建立。

> 所謂：「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」又曰：「天視自我民視，天聽自我民聽。」上帝、人民、皇帝，三位一體，而皇帝乃為上帝與人民兩者間之仲介。皇帝能盡此責任，斯為聖君。遇其不能盡此職者，則有革命。召誥曰：「嗚呼！皇天上帝，改厥元子。茲大國殷之命，惟王受命。相古先民有夏，今時既墜厥命。今相有殷，今時既墜厥命。今王嗣受厥命，我亦惟茲二國命。」是也。

「天道遠，人道邇」鄭子產語。此項觀念，漸漸在春秋時代開展，乃產生偏重人道的儒家思想。

> 孔子曰：「丘之禱久矣。」又曰：「敬鬼神而遠之。」曰：「祭神如神在。吾不與祭，如不祭。」又曰：「未知生，焉知死？」又曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」此皆孔子漸漸撇去天道而以人道代之之思想也。孟子曰：「保民而王，莫之能禦。」又曰：「推此心足以王天下。」竟以人心代天意，即直承孔子思想而來。

墨家偏於古宗教之維護。

> 如其天志、明鬼諸論皆是。其尚同論仍本天志以建立地上之大王國，與古代宗教觀念極似。此為墨家與基督教相異之點。基督教之王國乃在天上，人人可向上帝直接奉事。墨家尚同思想，則依然為一政治的、團體的，與個人的、私家的有別。基督教人人直接信奉上帝，則不容於上帝外別有鬼神。墨家依然為一種相應於地上王國政治的宗教，故天之下仍可有鬼。如天子祭天、諸侯祭其境內名山大川之例。

而道家則對於鬼神上帝，為激烈的破壞。

> 莊老皆主無治，故曰「小國寡民」。又主「不教」。蓋大一統之地上王國，統治於一聖君之下，推行一種聖賢政治， 亦可說哲學政治。以道德理論 原本於天。教化人民， 此為儒、墨所同。此等見解，徹底為道家所反對。故道家對於舊得宗教觀念， 即與此等政治理論相應者。亦皆根本推翻。道家可說是一種消極的、無為的反神論。

比較最後起的一派為陰陽家。 陰陽家原於鄒衍，齊人，與燕惠王、趙平原君同時。其成學著書，當在老子後。

陰陽家依然根據實際的政治興味， 即為建立地上王國所需要的團體的興味。 來修改古代的宗教觀念，而造成他們著名的「天人相應」的學說。

> 陰陽與五行，並非兩派，此派以陰陽五行說明宇宙萬物，已為採用道家莊老言自然萬物的說法。 史記孟荀列傳詳載鄒衍學說。其推而廣之以言地理，又推而遠之以言歷史，皆與莊子齊物、秋水路徑相似。以一氣分陰陽，其論探於道家；五行則由當時新發現天空金、木、水、火、土五行星而起。惟其主要精神，則仍本於儒家。 即偏重於政治的興味而言仁義是也。 其學說大約可分兩部分。一見於呂氏春秋十二紀、淮南時則訓及禮記月令， 此主「五行相生」說，如春為木，夏為火，木生火是也。大抵主王者行政，須隨時節為轉移。 故曰「時則」，又曰「月令」。今俗稱時令、節令，此「令」字即王者之號令，所謂政令是也。政令當與時節相應，即為天人相應之一主要義。 此種學說，似頗導源於孟子，所謂「勿奪民時」也。 古者以大會獵教戰，必於農隙，因之此派主用兵、用刑必在秋冬。又古人役民築城、浚川及修墳墓等大工役，亦在農事已畢之後，故此派主葬埋及開掘動土必在冬季。農業社會之政治，處處與天氣節候有關。惟孟子偏重人道觀念，以「不忍人之心」及「保民而王」等說之。鄒衍又折向古代宗教意味，偏重天道觀念，遂另造一套五行相生相剋的說法。如謂冬行水令，利於用兵，用刑之類是也。荀子謂：「孟子、子思造為五行」，以晚起五行學說根本要義實導源孟子，非孟子自身即有五行學說也。（此種思想，直至最近俗傳時憲書，仍有某日宜某事、某日不宜某事等，由古人以干支紀日，五行家以干支分配五行，於是再以相生相剋說之，即見有宜、不宜。）
>
> 又一部分則為漢儒所傳之「五德終始論」。 此主「五行相剋」，如周為火德，秦滅周，故自謂水德，水剋火是也。又時則、月令乃一王每年循環行五德之令；此則為歷史上諸王朝循環各當一德之令。如周為火德，尚赤（此在時則、月令屬夏）；秦為水德，尚黑（此在時則、月令屬冬）。兩派學說互自不同，而皆源自鄒衍。大抵前者先起，故呂氏春秋已采之；後者晚出，故秦始皇并六國而采其說。 此所謂「五德之運」，此「運」字似從孟子「如水益深，如火益熱，亦運而已矣」來。 「運」只是因民心之轉移而影響到政權之推遷。五行學家又從民心折返天意，天上無不變之四時，地下亦無一姓之王統。此老子所謂「四時之運，功成者退」，而董仲舒引伸之曰：「雖有繼體守文之君，不害堯、舜之禪讓。」於是王室更迭，為一種必然的循環。不重在人道上，而轉重到天道上去。此又是天人相應之例。（今俗傳命運說，即由此來。「運」即是「命」之必然的轉動。一國一王政治制度之必然轉動，漸降為一人一家之禍福的命運。） 故知鄒衍學說原本孟子，不過天道、人道畸輕畸重之間，兩人不同而已。 上述二說中，無論從何一說，已由惟一的上帝觀念而演化成青、赤、黃、白、黑五色帝。

古代的宗教，便利於大羣體之凝合，而過偏於等級束縛，一般個人地位不存在。 除却王帝以及諸侯貴族一部分特權階級。 儒家以「仁」濟「禮」，「禮」為等級的，而「仁」則平等的。一般個人各自以「仁」為一切之中心；「禮」則只能最高結集於王帝，為惟一外在之中心。在大羣體之凝合中，充分提高了一般個人的地位。 古人言禮本於天，極於王帝。儒家言禮本於仁，由於個人。惟仁即顧及羣體，即仍有禮之存在，仍不能無等第。（單體可以無分別，羣體不能無分別；等第即分別也。） 墨家一面注重大羣之凝合，一面反對等第的束縛， 故唱「兼愛」。 而其缺點，則在個人之依然無地位。 故唱「天志」，抑且較古宗教為甚。 道家則專意要向大羣體中解放個人， 故言「道德」，不言「仁義」。道德是各個的，仁義是融和的。 而結果達於羣體之消失。古宗教以上帝、天子、民眾為三位一體；儒家則

以個人、大羣與天為三位一體。墨家並不注重個人，只以大羣與天合體。道家則以個人徑自與天合體而不主有羣；故於歷史文化皆主倒演，卽返到原始的無羣狀態。陰陽學家的缺點，第一在由儒家之偏重人道觀又折返古代之偏重天道觀； 如此則個人地位又趨模糊。 第二在由儒家之正面的、積極的觀念裏，又羼雜進許多道家的反面的、消極的觀念， 如此則個人地位勢必與羣體衝突。 因此遂有神仙思想之混入。 「神仙」即是由大羣體解放出來的個人最高理想。

> 神仙思想之產生，蓋有兩地。一在汝、淮、江、漢、陳、楚之域，其地山川景物，均與中原河域不同。其居民活潑而富想像，散居野處，巫鬼祭祀，男女相悅，其意態與北方殷、周之嚴肅奉事一上帝者有別。 此為自由的、個人的，而彼則團體的、大羣的也。 其徵見之於楚辭、九歌、大招、招魂、離騷諸篇之所賦。其一則在燕、齊濱海之區，海上神山，縹渺無稽，亦同為神仙思想所蘊孕。 燕、齊濱海，故其想像常超脫向外；淮、漢居陸，故其想像亦就地著實。燕、齊之所想望在世外，故以求仙為宗；淮、漢之所追求在地上，故以降神為主。要之，同為個人的，非團體的；又同為方術的主要泉源，以與中原河域大羣教之重禮樂者為別。其後秦滅六國，此等思想同為中原民族所吸收，而被編配於大羣教上帝一神之下。（如湘君、山鬼之類，此不過一水神、一山神耳。其後以湘君、湘夫人為堯之二女；又以屈原為水神；皆以南方民間素樸的自然神，溶入歷史文化中，即是南方思想被吸收、被編配而與北方思想同化之證。）其神仙思想之正式為學者所採用，則似始於莊子。儒稱「守死善道」，墨號「赴湯蹈火」，儒、墨皆以其輕生尚義之精神，逐漸使平民學者在社會上嶄然露頭角而佔到其地位。 如子路、孟勝之徒皆是。 繼起者遂有楊朱主為我尊生，以反對儒、墨之輕生為人。莊子思想承接楊朱，既主為我尊生，因此不願有團體與社會之壓迫，又不樂為團體社會而犧牲， 所謂「魚相忘於江湖」，理想的社會，正如江湖然。使羣魚各得獨自游行之樂，而無絲毫拘礙束縛。 遂於人事方面，政治、教育諸要端，皆抱消極反對之意態。因此想慕及於一種自然的、超人的 即離俗出世的，亦即不受羣體拘束的。 生活， 所謂，「吸風飲露」，如藐姑射之「神人」，乃可無所賴於人而獨全其天。 而寄託於神仙之冥想中。陰陽學家既主天人相應，以人事訢合於自然，自易接受道家此派意見，惟於陰陽學家本意，則相違殊遠。 故史記謂：「燕、齊海上之方士，為方僊道，形解銷化，依於鬼神之事，傳鄒衍之術而不能通也。」蓋鄒衍著眼在大羣體，神仙思想則只是個人主義。要之即是儒、道兩家之別也。及漢初淮南王，即匯合此陳楚巫鬼、燕齊神仙與道家思想而融為一體者，遂為此後道家之新宗。

秦、漢方士遂以變法改制、封禪長生說成一套。

> 說文：「儒，術士之稱。」方、術、道三名同義。儒稱「術士」，陰陽家名「方士」，道家為「道士」，實一義相承也。方士求僊捷徑，厥為禮祠鬼神，期由感召而得接引；此等感召，須遵一定之方術。 即禮。 如漢武帝時方士李少君有「祠竈方」， 即祠竈神之禮。 謬忌奏「祠太一方」， 即祠太一之禮。 祭祠鬼神，不以其道不至。 道即術，即方，亦即禮也。 故知方士其先與禮家同源，即儒之所習而微變焉者。變法改制以順天利人，此亦禮家研討之業。惟謂王者改制太平，封禪告成功，而得升天長生， 以黃帝為證。 則史記所謂「怪迂阿諛苟合之徒」，其間羼以道家神仙思想，為儒術所未有也。 由上述一說，上帝之性質又漸從「鬼神」的神轉換到「神仙」的神。此兩種變化，即惟一的上帝變成五帝、天神變成神仙，皆由羼進道家思想而來。

古代一種嚴肅的、超個人的 相應於團體性與政治性的。 宗教觀念， 由是產生一種君主的責任觀念。 遂漸漸為一種個人的、私生活的樂利主義 尤甚者為神仙長生術。 所混淆。

純理的 即超我的。 崇敬與信仰墮落，方術的 由我操縱的。 權力意志擴張。 惟一的上帝，分解為金、木、水、火、土五行；死生大命，亦以理解自然而得解脫，別有長生久

視之術。 團體性的 政治、社會、歷史、文化的。 束縛鬆解，個人自由發舒。此兩種機栝，完全在道家思想之演進中完成。 道家思想過於偏激，陰陽家不過為道家接濟，使之漸達彼岸。

古代以王帝代表著上帝， 因此王帝的性質，不重在權力而重在原理。 以地上之王國，代表著天上之神國。 因此人生只在現實，不在未來。 政治、社會、風俗、經濟、教育、文化， 此一切即儒家之所謂「禮樂」。 一切羣體的事業之發展與生長，消融了個人的 小己的。 對立，而成為人生共同之期求。 此即當時之一種宗教。 孔子指出人心中一點之「仁」， 此即儒家所謂「性」。 來為此種共信畫龍點睛。只就仁孝基本，可以推擴身、家、國、天下以及於天人之際，而融為一體。 此即儒家所謂「盡性」。孟子於「仁」外言「義」，因仁字稍有偏於內在性與軟性，可以用此補正，使之外立與硬化。 所以人生之歸宿，即在身、家、國、天下之融洽與安全。 此即儒家所謂「天」與所謂「命」。 而人生之期求，即在政治、社會、風俗、經濟、教育、文化各方面之合理與向上。 此即儒家所謂「道」與所謂「禮樂」。

此種意識，與秦、漢大一統政府相扶互進，不必再要另一個宗教。 後儒論禮樂，必從井田、封建、學校諸大端求之，其義在是。若專從死喪哭泣祭拜歌蹈，儀文細節處，謂儒家禮樂在是、古代宗教在是，則失之遠矣。

二　東漢以下之道教與方術

逮乎大一統政府逐漸腐敗， 此亦因儒家思想未能發揮盡致，而自有其病痛。 人生當下現實的理想與寄託毀滅，羣體失其涵育，私的期求奮興，禮樂衰而方術盛。當此時期的社會，則自然捨儒而歸道。 其時的政府（或為政府打算的學者），往往想應用法家的手段來牢籠，而終於牢籠不住。

王莽時代即是走上此種歧途惶惑之頂點。

> 王莽之受禪與變法，實為西漢政治社會已走上衰運後之一種最後掙扎。當時一面崇興禮樂，一面又盛事避忌。陰陽家本兼採儒、道兩家思想而成，王莽時代為陰陽學家思想之極盛時期，亦即陰陽學家思想內部破裂之時期。「禮樂」與「方術」，到底不能融合為一。王莽之失敗，一面即是陰陽學派思想之失敗。自此以往，儒、道兩家，依舊分道揚鑣，而陰陽家思想遂一蹶不振。 惟陰陽家思想已有不少滲入儒、道兩家之血液中。

光武、明、章雖粉飾禮樂於朝廷，而社會上則方術思想日盛一日。 只觀王充論衡所批斥，即可考見其一斑。

東漢一方面是王綱之解紐， 即大一統政府之瓦解。 又一方面則是古人一種積極的全體觀念 即天的信仰。 之消失。

相應於亂世而起者，乃個人之私期求，方術權力之迷信，段熲表薦樊志張，謂其：「有梓愼、焦（延壽）、董（仲舒）之識。」何進表薦董扶，謂其：「內懷焦、董消復之術。」晉韓友「行京、費厭勝之術」。當時人對學術，全以一種方術視之。而此種方術，大體為個人消殃避禍，求福延年。與物質的自由需要。最著者，人可不死，鉛汞可變黃金。以不死之生命而濟之以無量之黃金，則物質上之需要可以十分自由而無憾矣。於是後世之所謂道教，遂漸漸在下層社會流行。

> 陰陽家雖亦擅神仙方術，然其精神仍偏於政治；故西漢人以鄒衍與孔子並提。以私人的福利觀念普遍流傳於社會下層者，則非鄒衍而為老子；此亦自西漢已然。故方士偏於向上活動，道士則偏於向下活動。秦皇、漢武之所想望，變而為東漢以下一般平民之期求。比讀史記封禪書與後漢書的方術傳，正可以看出這一個轉變。

初期佛教輸入，亦與此種社會情態相適協，而漸漸佔有其地位。

> 史稱：楚王英晚節喜黃老學，為浮屠齋戒祭祀。明帝詔之曰：事在永平八年。「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，潔齋三月，與神為誓，何嫌何疑，當有悔吝。其還贖，以助伊蒲塞桑門之盛饌。」是其時喜黃老者已兼祠浮屠之證。又桓帝時，襄楷上書，「聞宮中立黃老、浮屠之祠」云云，依然以黃老、浮屠並舉。二事相去約百年，可見當時佛教僅如黃老之附庸也。又靈帝熹平二年，陳國相師遷追奏前相魏愔與陳王寵共祭天神，希幸非冀，惜辭「與王共祭黃老君，當作「黃帝、老君」。求長生福而已，無他冀幸」。是當時以黃帝、老子為天神，謂祠黃老可得長生之證。

逮乎東方黃巾之亂，順帝時，琅邪宮崇詣闕，上其師于吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷，號「太平清領書」。（後稱「太平經」。）其言以陰陽五行為家，而多巫覡雜語。桓帝時，平原襄楷又上之。其後張角頗有其書。蓋本之天文星象而附以符籙巫道。以及漢中張魯之亡，張魯，沛人。祖父陵，順帝時客於蜀，學道鵠鳴山中，造符書，為人治病。陵子衡，衡子魯，以法相授。自號「師君」，其眾曰「鬼卒」，曰「祭酒」，曰「理頭」。此派道學亦自東土流衍，與黃巾蓋同源，皆遠始先秦，所謂燕、齊方士，即黃老學、陰陽學之故鄉也。又漢末有魏伯陽著參同契，為道家言服食修鍊者所宗，亦在東方。方術信仰漸漸在士大夫階層中失其勢力。

> 曹植、曹丕兄弟，皆不信方士神仙之術。曹丕典論，曹植辯道論，皆辯其事。及嵇康為養生論，乃從哲理的見解謂：「導養得理，可以延年」，不啻為方術信仰開新生命。至葛洪著抱朴子，仍信服食長生。嵇、葛處境與曹氏兄弟不同。厭世無聊，乃有託於此也。

大的羣體日趨腐敗毀滅，既不能在政治社會大處著力，希圖補救，常自退縮在個人的私期求裏，於是只有從方術再轉到清談。

> 此即自黃老轉入莊老也。黃老尚帶有政治意味，即牽涉羣體。與陰陽學家相羼混。莊老則全屬個人主義。東漢治老子學者常兼通天文圖讖，清談家則否。清談家一方面似較合理，另一方面，則對全體觀念更為淺狹。

相應於此種形勢下之佛教，乃亦漸漸有學理之輸入。

> 佛教與莊老，自有其本原相似處。即均為各個人打算，以各個人融解入大宇宙，不注重為大羣體打算。 以各個人融解入大人羣。 晉釋道安注經錄序云：「佛教延及此土，當漢之末世，晉之盛德。」正指思想上之傳播而言。

名士世族在不安寧的大世界中，過著他們私人安寧的小世界生活，他們需要一種學理上的 精神方面、內心方面的。 解釋與慰藉。瞿曇與莊老，遂同於當時此種超世俗的學理要求下綰合。

> 魏晉之際，則先求孔子與莊老之綰合。 裴徽問王弼：「無者誠萬物之所資，然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？」弼曰：「聖人體無，無又不可以為訓，故不說。老子是有者，故恆言無、所不足。」何晏以為「聖人無喜怒哀樂」，弼與不同，以為「聖人之情，應物而無累於物」。王衍問阮脩，老莊、聖教同異，對曰：「將無同。」衍辟之為掾。世謂之「三語掾」。此皆當時要求綰合孔子於超世俗之學理之證。直至郭象注莊猶爾。

東晉名族，並多信持「天師道」。

> 史稱王氏世事「五斗米道」。王羲之既去官，與道士許邁共修服食，採藥石，不遠千里。郗愔事天師道，與羲之、 愔姊夫。 許詢俱棲心絕穀，修黃老之術。 其子超轉奉佛。 王凝之信道彌篤，孫恩 亦世奉五斗米道而作亂。 攻會稽，僚佐請為之備。凝之不從，方入靖室請禱，出語諸將佐曰：「吾已請大道，許鬼兵相助，賊自破矣。」遂為恩所害。殷仲堪少奉天師道，精心事神，不吝財賄，而怠行仁義，嗇於周急，及桓玄來攻，猶勤請禱。此等名士，皆理解超卓，而猶信此等道術者，蓋彼輩於世俗事既不肯多所盡力，則個人的私期求自難捨棄。 個人不投入大人羣，則必求投入大自然。 故超世必希長生，猶幸其術之一驗；否則鼓琴燒香，常樂我淨，亦與彼輩私生活之閒適相諧。 孫策云：「昔南陽張津，為交州刺史，嘗著絳帕頭，鼓琴燒香，讀邪俗道書，云以助化，卒為南夷所殺。」絳帕猶黃巾之類，是此教以鼓琴焚香為事之證。 又其道須自首過失， 王獻之遇疾，家人為之上章，道家法應首過，問其有何過失。對曰：「不覺，惟憶與郝家離婚。」是其教有首過之證。 凡度出世生活者，必以此為調節。 經營世務，過則改為，其良心上之罪惡感，常不如超世離羣者之迫切。 且此等求長生、樂清淨、自首過失諸端，亦復與當時門第之克綿其世澤者有補。 彼輩既不經營世務，又安富累世，而能清淨自守者，固為於莊老玄理薄有所得，亦由此等外在的律行，有以助之。將來之轉而佞佛，理亦有由是者。 守之既有素，一旦臨禍變，則亦惟有乞靈以自慰也。 如王凝之、殷仲堪。

可見當時南方名士，彼輩對國家民族，政教大業，雖儘可捉麈清談，輕蔑應付，然涉及其個人私期求，則仍不免要乞靈於從來方術之迷信。這一種風氣，直要到宋、齊以下，始漸漸消失，而其時則佛教思想遂一躍而為時代之領導者。 兩晉以清談說莊老；宋、齊以下，則以佛義說莊老。

三　魏晉南北朝時代之佛教

佛教入中國，遠在東漢初年，或尚在其前。

> 漢明帝永平中，遣使往西域求法，其事始見於牟子理惑論及四十二章經序等書，是為我國向所公認佛教最先之傳入。或其事尚可前溯，然要之於中國社會未見影響。

惟佛法之流佈，則直到漢末三國時代而盛。其時則多為小乘佛法之傳譯，高僧多屬外籍。

如安世高、支樓迦讖、康僧會之類是也。中國僧人見於慧皎高僧傳者以朱士行為最早，然已在三國時。知其先佛法極少與中國上流學術界相接觸。

東晉南渡，佛學乃影響及於中國之上層學術界，其時則僧人與名士互以清談玄言相傾倒。

如竺法深、支道林其著也。殷浩北伐既敗，大讀佛經，欲與支道林辯之。孫綽以名僧七人匹竹林七賢。 道賢論。此名士與僧人合流之證。故深公評庾亮，謂：「人謂庾元規名士，胸中柴棘三斗許。」庾冰創議沙門宜跪拜王者；桓玄繼之，並主沙汰沙門。 至宋、齊，此二議皆曾為朝廷采納。庾、桓兩家，固與名士清談氣味不相投。可知東晉僧人，實與名士站在同一路線，一鼻孔出氣也。

直到南朝，梁武帝信佛，而佛法遂盛極一時。

其時京師寺剎，多至七百。宮內華林園，為君臣講經之所；宮外同泰寺，為帝王捨身之區。 梁武帝三度捨身入寺，與眾為奴，羣臣以一億萬錢奉贖。南齊竟陵王，亦先有其事。此後陳武帝幸大莊嚴寺捨身。陳後主即位年，亦在弘法寺捨身。為無遮大會，道、俗會者五萬。 中大通元年。郭祖深輿櫬上疏，謂：「僧尼十餘萬，資產豐沃。道人又有白徒，尼則皆畜養女。天下戶口，幾亡其半。恐方來處處成寺，家家剃落，尺土一人，非復國有。」荀濟亦上疏云：「傾儲供寺，萬乘擬附庸之儀。肅拜僧尼，三事執陪臣之禮。寵既隆矣，侮亦劇矣。」 此等皆由大羣體政治觀點排斥佛教，即唐代韓愈亦然。反而論之，大羣體政治有辦法，佛教自會衰落，則為宋代歐陽修之本論。自理學家起，則是為新儒學。

以前的名士們，感世事無可為，遂由研玩莊老玄學而曲折崇信佛法。現在如梁武帝，則是大權在握，正可展布，卻由崇佛而致世事敗壞。 以前如阮籍、嵇康等，皆是政治上不得志，遂轉向莊老。梁武帝高踞帝位，豈得崇奉出家人法？北方五胡君主，崇佛尤殷。最著者為二石 勒與虎。之於佛圖澄。

五胡雖染漢化，其淺演暴戾之性，驟難降伏，一旦錦衣玉食，大權在握，其臨境觸發，不能自控制者，最大有兩端：一曰好淫，二曰好殺。惟佛法，適如對症之藥。人自慕其所乏，故五胡君主於佛法所嘗雖淺，而敬信自深。高僧傳謂：「竺佛圖澄 西域人。憫念蒼生，常以報應之說，戒二石之兇殺，蒙益者十有八、九。」 支道林謂：「澄公以石虎為海鷗鳥。」 又五胡君主，自謂本胡人，當奉胡教。高僧傳又謂：「佛圖澄道化既行，民多奉佛，營造寺廟，相競出家。中書著作郎王度奏禁之，石虎下書曰：『度議佛是外國之神，非天子諸華所宜奉。朕生自邊壤，君臨諸夏，饗祀應兼從本俗，佛是戎神，正所應奉。』」 遼、金、元、清四朝奉佛，皆帶有此兩因緣。

稍後至姚興迎鳩摩羅什，而北方佛法如日中天。

羅什，龜茲人？苻堅先命呂光將兵西征，欲迎之，適堅被殺，羅什停於涼州。直至姚興敦請始來。興既託意佛道，公卿以下，莫不欽附，自遠至者五千餘人，坐禪者

有千數，州、郡化之，事佛者十室而九。

大乘經典之宏揚，亦多出其手。 高僧傳：「什在長安譯經三百餘卷。僧佑著錄三十五部，二百九十四卷。」 自此以往，佛學在中國，乃始成為上下信奉的一個大宗教。

原佛學流行，固由於當時時代之變動，而尚有其內在之條件。

第一佛法主依自力，不依他力。

世界諸大宗教，率本天帝神力，惟佛教尊釋迦，則同屬人類。此與中國儒家，尊崇人文歷史、敬仰古先聖哲之教義大同。亦復與道家徹底破壞天神迷信之理論不相違背。釋迦之可尊，在其「法」，故佛家有「依法不依人」之教。當知得此大法者不止釋迦一人，故佛書屢言「諸佛」，又言「人皆有佛性」，則盡人皆有可以成佛之理，此與儒家「人皆可以為堯舜」義又相似。

第二佛法主救世，不主出世。

諸教率嚮往塵俗以外之天國，故其精神率主出世，而又同時亦兼帶一種濃重的個人主義。佛法雖亦主有一「涅槃」境界，但同時主張「三世因果輪迴報應」。人生宿業，纖微必報，故主於當身修行，勇猛精進。又佛義主張「無我」，一切以因緣和合為法，故「眾生不成佛我亦不成佛」。又曰：「生死即涅槃，煩惱即菩提。」如是則成為一積極的救世主義者。此與諸教主張個人出世、以天國為樂園者自別，亦復與中國莊老道家一派有厭世、玩世意味者迥異；此又與儒家側重大羣主義之人文教相似。

故佛教在其消極方面，既可與中國道家思想相接近，在其積極方面，亦可與中國儒家思想相會通。

其時名德高僧如慧遠、僧肇之徒，皆精研莊老義，而釋道安二教論 廣弘明集，卷八。 乃抑老於儒下。此後竺道生「一闡提亦具佛性」與「頓悟成佛」之說，更為與儒義相近。謝靈運和之，其與諸道人辨宗論 廣弘明集卷十八。 以孔、釋兩家相擬立論。而孫綽喻道論乃謂牟尼為「大孝」，「周、孔即佛，佛即周、孔」。是其時名士僧人，又俱黜老崇孔。故其先兼通老、釋，至是乃並擬儒、佛。此種界線，大體相當於晉、宋之際，可以僧肇與生公時代為劃分。

而當時佛法之所以盛行，尚有一積極的正因，則由其時中國實有不少第一流人物具有一種誠心求法、宏濟時艱之熱忱是也。

其間品德學養尤著者，如道安， 常山扶柳人，師事佛圖澄，居河北，後南投襄陽，遂赴長安而卒。道安為中國第一個嚴正的佛徒，（其先如支道林等，只是出家的名士。）其徒眾南北分張，始為佛教樹獨立之地位。如僧肇， 京兆人，師事鳩摩羅什，為什門四大弟子之一。早死，其所著肇論，為極精卓之佛教論文。如慧遠， 雁門樓煩人，道安弟子，高隱廬阜，始開佛教講壇，為南朝佛教大師。如法顯， 平陽武陽人，西行求法，先後凡十五年，為我國至印度第一僧人，足與後來玄奘西行相媲美。如竺道生； 鉅鹿人，學於鳩摩羅什，亦什門四大弟子之

一也。後為南方佛教大師。 此等皆以極偉大之人格，極深美之超詣，相望於數百年之間。蓋以當時中國政教衰息，聰明志氣無所歸嚮，遂不期而湊於斯途。此皆悲天憫人，苦心孤詣，發宏願，具大力，上欲窮究宇宙眞理，下以探尋人生正道，不與一般安於亂世、沒於汚俗，惟務個人私期求者為類。故使佛教光輝，得以照耀千古。若僅謂佛講出世，與一時名士清談氣味相投；而社會民眾，亦以身丁荼毒，佛講未來，堪資慰藉；並出家可以逃役，即獲現實福益。凡此種種，固亦當時佛法盛行之世緣，然論其主要原因，則固在彼不在此。

故當時之第一流高僧，若論其精神意氣，實與兩漢儒統貌異神是，乃同樣求為人文大羣積極有所貢獻。惟儒家著眼於社會實際政教方面者多，而當時之佛學高僧，則轉從人類內心隱微處為之解紛導滯，使陷此黑暗混亂中之人生得寧定與光明；則正與儒家致力政教之用心，異途同歸也。 惟此等高僧，亦多興起於北方，南方則受其波及而已。

四　北方之道佛衝突

佛教來中國，最先乃依附於莊老道家而生長。但南渡後的學者，則已漸漸由莊老義轉向佛教。 其著者，如當時名士羣從支道林逍遙遊義，而不從向、郭舊義，即其一證。詳見世說新語。 其後則道教又模倣佛教，亦盛造經典儀範，而逐漸完成為一種新道教。 為此工作之尤著者，為宋代之陸修靜。

於是道、佛兩教遂開始互相競長，而至於衝突。但在南方，一輩名士世族，本在一個不安寧的大世界中過著他們私人安寧的小世界生活。他們所需要者，乃為一種學理上之自己麻醉、自己慰藉。彼輩在其內心，本無更強的衝動力，所以南方佛學多屬「居士式」。其高僧亦與隱士相類，如慧遠、生公之類是也。

即如梁武帝，崇信佛法達於極點，其在政事上亦僅有貽誤，並無鬪爭。

故在南方之所謂道、佛衝突，大體僅限於思想與言辯而止， 如顧歡道士夷夏論之類是也。 與政治實務更無涉。

在北方則不然。當時北方是一個強烈動盪的社會，一切與南方自別。故南方人乃在一種超世絕俗的要求下接近佛法，北方則自始即以佛法與塵俗相糾合、相調洽。 如二石之於佛圖澄，苻、姚之於鳩摩羅什，其內心動機，便與梁武帝不同。

而北方高僧，其先亦往往以方術助其義理， 如佛圖澄常以方術歆動二石，羅什亦通陰陽術數。 遂與北方舊學統治經學而羼以陰陽家言者 即東漢以前風氣。 相糾

合。 若南方則以莊老清談與佛義和會，正猶南方經學亦盛染清談氣味也。

至北魏太武帝時，遂以實際政治問題，而引起道、佛之強烈鬪爭。

崔浩 清河人。父宏因苻氏亂，欲避地江南，為張願所獲，本圖不遂，乃作詩自傷。其詩以嬰罪不行於世；及浩誅，收浩家書，始見此詩。則浩之家門，必父子相傳，有一種種姓之至感矣。 北方士大夫大都有此，須深觀。 浩見王慧龍，數稱其美，司徒長孫嵩不悅，言於太武，以其嗟服南人，則有訕鄙國化之意。太武怒責之，浩免冠陳謝得釋。從弟崔模，雖在糞土之中，禮拜形像，浩笑曰：「持此頭顱，不淨處跪是胡神邪？」浩大欲整齊人倫，分明姓族。 惟此可以維持當時北方之中國文化。 外弟盧玄勸之曰：「創制立事，各有其時。樂為此者，詎幾人也？宜三思之。」浩不納。則崔浩之為人及其意氣，居可見矣。浩既博覽經史，精通術數，而性不好莊老之書， 史又稱：「浩父疾篤，浩乃剪爪截髮，夜在庭中，仰禱斗極，為父請命，求以身代。」浩之為學，蓋上承兩漢，以儒生而兼陰陽術數，不樂魏、晉以下之莊老清談。此即北方當時之舊學派也。 遇寇謙之， 謙之父修之，為符堅東萊太守，其地正為齊土道術盛行之地，寇家蓋亦世傳其教者。謙之自謂遇太上老君，命之繼天師張陵之後。 每與浩言，聞其論治亂之迹，常自夜達旦， 可見浩之熱心政治。 因謂浩曰：「吾行道隱居，不營世務，忽受神中之訣，今當兼修儒教，輔助太平眞君，繼千載之絕統。 黃老道術，本注意政治問題；兼修儒教，即成秦、漢陰陽學家路脈矣。此是寇、崔學術接榫處。 而學不稽古，臨事闇昧，卿為吾撰列王者治典，並論其大要。」 此是黃老與莊老大異處。黃老注意政治，有需稽古，於是有陰陽家五德終始之論出。莊老僅為私人生活著想，自然無需稽古，即不要歷史往迹，因此與陰陽家判袂。（佛家亦不重歷史，因道、佛皆欲解化人類歸自然，不欲凝人類成羣體。）今只看寇謙之與陸修靜兩人之事蹟，便可見南、北雙方道教精神之不同，並亦可以由此推想南、北雙方之佛教精神，以及一切政教實況也。浩乃著書二十餘篇，上推太初，下盡秦、漢變弊之迹。 此等全是陰陽家以歷史講法制因革之舊路徑。 浩因上疏太武曰：「臣聞聖王受命，則有天應。而河圖、洛書，皆寄言於蟲獸之文。未若今日人神接對，手筆燦然。清德隱仙，不召自至。斯誠陛下伴蹤軒黃，應天之符也。」拓拔燾欣然，乃始崇奉天師， 寇謙之。 遂改元為太平眞君。 「太平」二字，即源本秦、漢陰陽家言；漢末有太平經。此後北魏每帝即位，必求符籙，以為故事，而又信佛法。此如梁武帝信佛法，同時亦受陶弘景圖讖。以佛法僅重出世福利，帝王世業不得不借靈於道家（黃老一派）之符籙也。自是遂有「諸佛圖形像及胡經盡皆擊破焚燒，沙門無少長悉坑」之詔。 太平眞君七年。 蓋陰陽學家一面有其應天受命之說，一面又有其長生久視之術，足以歆動時君，使其接受聽行彼輩所預擬的一套歷代帝王變法創制必然因革 即「五德終始」。 之順序，而變法創制；彼輩遂得為王者師，而遂其政治上之另一種期求。 西漢陰陽學家即爾。 北方學者，飽經兵荒胡亂，始終不忘情於政治上之奮鬪， 此為與南方士族絕不相同處。 崔浩即其一例。 王猛死，苻堅下詔為之「增崇儒教，禁老莊、圖讖之學」，與崔浩可謂迹異心同。後崔浩為修國史被殺，時高允（信佛）與浩同修國史；觀允傳，知浩史頗稱實錄，死非其罪。宋書柳元景傳謂：「拓拔燾南寇汝、潁，浩密有異圖，謀泄被誅。」此恐南朝傳聞亦有未的。大抵如王猛、崔浩之倫，皆欲在北方於擁戴一異姓主之下而展其抱負者。（猛之未肯隨桓溫南歸，殆知來南之無可展布耳。）浩則樹敵已多，得罪不專為修史也。

相應於此種情勢下的北方僧人，亦常在政治、經濟上切實自佔權地。

崔浩於毀法四年後被誅。太武卒，文成帝立，佛法又興。 佛法之廢，積凡七年。 主其事者為沙門師賢 罽賓國人。 與曇曜。 涼州僧人。 魏書釋老志：「曇曜奏：平齊戶 討平青、齊所徙民戶。 及諸民，有能歲輸穀六十斛入僧曹者， 師賢為「道人統」，賢卒，曇曜代之，更名「沙門統」。僧曹即僧官之曹也。 即為『僧祇戶』，粟為『僧祇粟』。儉歲賑給飢民。又請民犯重罪及官奴，以為『佛圖戶』，供諸寺掃灑，歲兼營田輸粟。高宗並許之。於是僧祇戶、粟及寺戶，遍於州鎮。」 如是則僧寺自有力量，別成一種封建勢力。是北方僧人始終不脫經營世務之興趣，亦因非此不足自存也。

自此朝廷上下奉佛，建功德，求福田饒益，造像立寺，窮土木之力。 此

為北朝崇佛特徵，與南朝偏重義理思想者微有別。今存大同雲崗及洛陽龍門石窟造像，猶可見其時北方佛教藝術之超卓及其氣魄之偉大。又按：北方自羅什逝世，研尋義理之風即衰，高僧則尚禪行，如曇曜即以禪業見稱。敦尚實際行業，為北方佛門一貫風格也。 僧人亦代有增加，茲據釋老志表如下：

年代	孝文帝太和元年
寺數	平城四方六、四七八所
僧尼數	平城四方七七、二五八人 二千餘人
附註	太和十年，遣僧尼還俗者一、二二七名。

宣武帝 延昌中	天下　一三、七二七	徒侶益眾。
孝明帝 神龜元年	洛陽　五百	
魏末 正光以後，天下多虞，王役尤甚，所在編民，相與入道，假慕沙門，實避調役。	洛陽　一、三六七（伽藍記） 天下　三萬有餘	天下　二百萬
		佛經流通，大集中國，有四一五部，合一、九一九卷。

甚至沙門謀叛之事亦屢見。

> 孝文延興三年，有慧隱；太和五年，有法秀；太和十四年，有司馬惠御。宣武永平二年，有劉慧汪；永平三年，有劉光秀；延昌三年，有劉僧紹；四年，有法慶。孝明熙平二年，有法慶餘黨。四十餘年中，沙門謀亂者凡八見。

北齊僧眾，其勢仍盛。

> 天保五年，文宣帝詔問秀才對策，及於沙汰釋、李， 文見廣弘明集。謂：「緇衣之眾，參半於平俗；黃服之徒，數過於正戶。國給為之不充，王用因此取乏。積競由來，行之已久。頓於中路，沙汰實難。」

而北周則道、佛衝突再起，在武帝時，又有魏太武以來第二次之毀法舉動。然其事則實已自道、佛之爭，轉而為佛、儒之爭矣。 此種意味，實沿崔、寇而來，惟此益臻明顯耳。

> 北方佛、道衝突，始終暗波未斷。至武帝時，衛元嵩上書 事在天和二年。請立延平大寺： 此下皆譬說，即建立一理想的地上王國，以代天上之佛國也。 「容貯四海萬姓；不勸立曲見伽藍，偏安二乘五部。無選道俗，罔擇疏親。以城隍為寺塔，即周主是如來；用郭邑作僧坊，和夫妻為聖眾。則六合無怨紂之聲，八荒有歌周之詠。飛沉安其巢穴，水陸任其長生。」衛雖佯狂不經，此疏卻有力量，蓋正指出了儒、佛兩家的根本相異點。 儒在融個我入大羣、佛在脫大羣完個我。武帝本有志於「捨末世之弊風，蹈隆周之叡典」， 即位元年下詔。遂入衛言。 屢集百僚及沙門、道士等討論三教先後。 至建德三年，乃下敕：「斷佛、道二教，經像悉毀，罷沙門、道士，悉令還俗。」 周書本紀。「三寶福財，散給臣下；寺觀塔廟，賜給王公。」 廣弘明集。 及建德六年周滅齊，武帝入鄴城，召僧人赴殿，帝謂：「六經儒教，弘政術，禮義忠孝，於世有宜，故須存立。佛教費財，悖逆不孝，並宜罷之。」 僧眾五百，默默無聲，俛首垂淚。 有爭者，帝謂：「佛生西域，朕非五胡，心無敬事。既非正教，所以廢之。」 廣弘明集。以周武帝此等語還視石虎所云，可知北方社會之前後大不同矣。 當時謂：「前代關山西東數百年來官私所造一切佛塔，掃地悉盡。融括聖容，焚燒經典。八州寺廟，出四十千；三方釋子，減三百萬，皆復軍民，還歸編戶。」 房錄。

此後北方的政治情態，慢慢恢復到秦、漢大一統的傳統局面，而東漢、三國以下相應於分崩離析而一時崛起的兩種新宗教，遂亦漸漸失其在社會上眞實的力量，而退處於他們較不緊要的地位。

五　隋唐時期佛學之中國化

隋、唐盛運復興，其時則佛學亦有新蛻變。教義精神，逐漸中國化，而佛法重心，亦逐步南移。

> 南北朝佛學，北尚禪行，南重義解。周武毀法，北方禪宗亦避而至南。所謂「佛學中國化」運動，亦至是始成熟。其後禪學崛興，則全以南方為策源地。

舉其要者，則有天台、 起北齊慧文，傳南岳慧思，又傳天台智顗，適當隋代，而天台宗遂大盛。此後有灌頂（五祖）、左溪（八祖）、荊溪（九祖），已值中唐。 華嚴、 起唐杜順，再傳至賢首（三祖）、澄觀（四祖）、宗密（五祖）。 禪宗 起達摩，經慧可、僧璨、道信、弘忍至慧能（六祖）而正式成立，當唐武后至玄宗時。 三家。

今若以魏晉南北朝佛學為「傳譯吸收期」，則隋唐佛學應為「融通蛻化期」。

> 佛法在中國，應可分三時期。初為「小乘時期」，以輪迴果報福德罪孽觀念為主，與中國俗間符籙祭祀陰陽巫道，專務個人私期求者相依附，此第一期也。自道安、鳩摩羅什以下，宏闡大乘。先為「空宗」，（此始印度龍樹。羅什來中國，盡譯三論。 十論、百論、十二門論。 至隋代嘉祥大師吉藏，而南地三論宗於以大成。）次及「有宗」，（此始印度無著、世親兄弟。此宗之盛行於中國較遲，直至玄奘西行，受法戒賢，歸而傳之窺基，而此宗始大盛。是名法相宗，亦名唯識宗。其入中國，亦稱慈恩宗，以窺基住慈恩寺也。然此宗大盛，固在唐初，而唯識經典之傳譯，則已先而有之矣。）是為「大乘時期」。時則以世界虛實、名相有無之哲理玄辯為主，與中國莊老玄言相會通，此為第二時期。若台、賢、禪諸宗之創興，則為第三時期。其一切義理，雖從空、有兩宗出，而精神意趣、輕重先後之間，則不盡與印度之空、有兩宗同。今若以小乘佛法為宗教，大乘佛法為哲學，則中國台、賢、禪諸家特重自我教育與人生修養。小乘偏教、偏信，大乘偏理、偏悟，中國台、賢、禪諸宗則偏行、偏證。是其蛻變處也。故必有台、賢、禪三家興，而後印度佛法乃始與中國傳統文化精神相融洽、相和會。

而尤以禪宗之奮起，為能一新佛門法義，盡泯世、出世之別，而佛教精神乃以大變。

> 禪宗自稱「教外別傳」，不著言語，不立文字，直指本心，見性成佛。而其後推演愈深，乃至無佛可成，無法可得，無煩惱可除，無涅槃可住；無眞無俗，本分為人，呵佛罵祖，得大解脫；如是則世、出世之界劃盡泯，佛氏「慈悲」乃與儒家之「仁」，同以一心為應世之宗師。故論綰合佛義於中國傳統之大羣心教者，其功必歸於禪宗也。

蓋當隋、唐盛世，政教既復軌轍，羣體亦日向榮，人心因而轉趨。私人之修行解脫，漸退為第二義，大羣之人文集業，又轉為第一義。傑氣雄心，不彼之趨而此之歸，則佛門廣大，乃僅為人生倦退者通逃之一境。 唐賢多信佛，而意味與東晉、南北朝名士大異。東晉以下必以佛義自安於靜退；唐賢則功業煊赫之餘，乃轉依佛法求歸宿也。 繼此而開宋儒重明古人身、家、國、天下全體合一之教，一意為大羣謀現實，不為個己營虛求。人生理想，惟在斯世，而山林佛寺，則與義莊、社倉同為社會上調節經濟、賑贍貧乏之一機關。 此種情勢，自唐中葉以下即日趨顯著。元和以來，累勅天下州府不得私度僧尼。李德裕論奏徐州節度使王智興「於所屬泗州置僧尼戒壇，江、淮之民，戶有三丁，必令一丁落髮，

意在規避王徭，影庇資產。臣於蒜山渡點其過者，一日一百餘人。訪聞泗州置壇次第，凡僧徒到者，人納二緡，給牒即回，別無法事。若不特行禁止，比到誕節，計江、淮以南，失卻六十萬丁壯，此事非細。」即日詔徐州罷之。及唐武宗會昌五年，惡僧尼耗蠹天下，毀寺四千六百餘區，歸俗僧尼二十六萬五百。毀招提、蘭若四萬餘區，收良田數千萬頃，奴婢十餘萬人。杜牧杭州新造南亭子記謂：「良人枝附為使令者，倍僧尼之數，奴婢口率與百畝，編入農籍」，蓋為北周以來第三次著名之毀法也。五代周世宗顯德二年又勅廢天下寺院，存者二千六百九十四，廢者三萬三百三十六，見僧十萬餘，尼一萬餘。北宋以下，義莊，社倉等社會事業逐次發達，佛寺亦不為惟一的貧窮藏身之所，佛寺之收容量亦減，而國家毀法之事亦益少見矣。

此下佛、道兩教事迹，乃不復足以轉動整個政治社會之趨嚮。

第五編　隋唐五代之部

第二十二章　統一盛運之再臨 隋室興亡及唐初

中國經過四百年的分崩動亂，終於盛運再臨，而有隋唐之統一。

一　隋代帝系及年歷

（二四）

（一）文帝堅——（二）煬帝廣（一四）——（　）——恭帝侑

盡殺宇文氏，滅陳，服突厥。

營建東都，開通濟渠，南遊揚州。北巡榆林，至突厥啟民可汗帳。築長城。開永濟渠，通涿郡。三征高麗，天下遂亂。

（三）恭帝侗（二）

隋代三帝，三十九年。

> 自開皇九年滅陳，統一中國，迄於滅亡，不過三十年。下開唐室，正與西漢前的秦代一樣。

二　隋代國計之富足

隋室雖祚短運促，然其國計之富足，每為治史者所豔稱。自漢以來，丁口之蕃息，倉廩府庫之盛，莫如隋。

自晉至隋戶口一覽

晉武帝太康元年	戶　二、四五九、八〇〇 口　一六、一六三、八六三
宋孝武帝大明八年	戶　九〇六、八七〇 口　四、六八五、五〇一
齊梁	未詳
陳	戶　五〇〇、〇〇〇 口　二、〇〇〇、〇〇〇
魏孝文遷洛	比晉太康倍而有餘，約五百萬戶。
爾朱之亂	戶　三、三七五、三六八 小郡戶　二〇；口一百而已
北齊	戶　三、〇三二、五二八 口　二〇、〇〇六、八八〇
北周	戶　三、五九〇、〇〇〇 口　九、〇〇九、六〇四
隋大業二年	戶　八、九〇七、五三六 口　四六、〇一九、九五六

按：當時齊、周戶數合計，已超踰魏孝文遷洛時一百萬，較之江南陳氏所有，踰十二倍。口數踰陳氏幾及十五倍，較西晉太康全國統一時，幾踰一倍。此亦北方政治已上軌道之證。又按：後周禪隋，有戶三五九九六〇四，開皇九年平陳，又收戶五〇〇〇〇〇；至大業二年，前後二十六年，戶增四八〇七九三二。通典謂：「時承周、齊，人依豪室，禁網隳紊，姦僞尤滋。高熲建輸籍之法，定名輕數，使人知為浮客，被彊家收大半之賦；為編氓，奉公上，蒙輕減之征。先敷其信，後行其令，烝庶懷惠，姦無所容。隋氏資儲，遍於天下，人俗康阜，熲之力焉。」蓋隋政仍沿北魏均田制以來用意；脫私戶，歸公家，而達於完全成功也。

隋制多沿於周，然周時酒有榷，鹽池、鹽井有禁，市有稅，隋初 開皇三年。盡罷之，所仰惟賦調，亦復甚輕。

調絹一匹者減為二丈，役丁十二番者減為二十日。九年平陳，給復十年。自餘諸州，並免當年租稅。十年，百姓年五十者，輸庸停役。十二年河北、河東田租三分減一，兵減半，功調全免。

所以府庫充盈者則有數端：

一、周滅齊，隋滅陳，均未經甚大之戰禍，天下寧一，已有年數。

二、自宇文泰、蘇綽以來，北朝君臣大體均能注意吏治。隋承其風而弗替。

帝受禪，楊尚希上表，以為：「今郡國倍多於古，或地無百里，數縣並置；或戶不滿千，二郡分領；人少官多，十羊九牧。」帝嘉之，遂罷天下諸郡。時刺史多任武將，不稱職，柳彧上表諫，多為罷免。 又制刺史不督軍，別置都尉，使軍民分治。又使或持節巡河北五十二州，奏免長吏贓汚不稱職者二百餘人。開皇三年，長孫平為度支尚書，奏令民間立義倉，自是州里豐衍。其他長吏，多有吏幹惠政，為當時所稱。 如岐州刺史梁彥光、相州刺史樊叔略、新豐令房恭懿等。惟惜隋史遺闕，不能詳載。 如劉仁恩、韓則等見張奭、高構諸傳。又如蘇威之責五品不遜，立「餘糧簿」， 威好立條章，每歲責民間五品不遜，或答云：「管內無五品家。」又為「餘糧簿」，欲使有無相贍，時議以為煩迂，罷之。威嘗謂：「江南人有學業者，多不習世務」，此可見當時南、北學風之異也。辛公義、劉曠之聽訟， 公義露坐獄中以聽訟，訟者繫獄，則宿廳事，不歸寢閤。曠則稱說義理，曉論訟者，而不決其是非。王伽之縱囚， 伽罷遣防送卒，縱流囚李參等七十餘人，與約期至京，曰：「如致前却，當為汝受死。」參等皆如期。至唐太宗縱囚，亦承此等風氣而來也。 此等儼如在王莽、光武之世。自非社會經學儒術流行既久，不能有此。 當時如牛弘、薛道衡、李諤、高熲、李德林、蘇威之徒，皆以學人而通達政術。裴政定律，尤為後所依用。宇文、高氏之世，死刑有五，曰磬、絞、斬、梟、裂；又有門房之誅。隋律死刑斬、絞二者；非謀反大逆無族刑；改鞭曰杖，改杖為笞；定笞、杖、徒、流、死五等。若知隋代學風世化如此，則吏治之漸上軌道，自不足奇。

三、其尤要者，則為中央政令之統一，與社會階級之消融。古代之貴族封建，以及魏、晉以來之門第特權，至此皆已消失。全社會走上一平等線，而隸屬於一政權之下。故下層之負擔尚甚輕，而上層之收入已甚足。

> 此層乃隋代與西漢不同之點。西漢積高、惠、文、景三世四帝六十年之休養，至武帝而始盛；隋則文帝初一天下，即已富足。蓋漢初尚未脫封建遺蛻，有異姓、同姓諸王侯，自韓、彭菹醢，迄於吳、楚稱兵，財富不能集於中朝。中央政權所直轄者，不及全國三分之一。王室雖恭儉，而諸王侯封君莫不驕奢自縱，與隋初形勢大不同。

至於王室生活之節儉，僅其餘事。

惟吏治已上軌道，社會上特殊勢力已趨消失，對外無強敵之脅迫，此時的統治權所急切需要者，乃為一種更高尚、更合理的政治意識，而惜乎隋文帝說不到此。

> 隋文奮勵為政，坐朝或至日昃，五品以上引之論事，宿衛傳飧而食，勤於吏治而無大度。開皇十四年大旱，是時倉庫盈溢，乃不放賑，令民逐糧。唐太宗謂其「不憐百姓而惜倉庫」。仁壽元年，詔減國子學生只留七十人，太學、四門、州、縣並廢，雖有諫者不聽。隋文殆以空設學校為糜費也。

在其末年，天下儲積，足供五、六十年，遂以招來煬帝之奢淫。

> 煬帝大業二年置洛口倉，倉城周圍二十餘里，穿三千窖。又置回洛倉，倉城周圍十里，穿三百窖，窖容八千石，共可積米二千六百萬石。李密藉以為亂，憑人負取，羣盜來就食者并家屬近百萬口。

三　煬帝之誇大狂

煬帝卽位，卽營建東都，每月役丁二百萬。

> 煬帝詔：「南服遐遠，東夏殷大，因機順動，今也其時。」為適應大一統之局面而建設新中央，自魏孝文已有此計畫矣。

元年開通濟渠，引穀、洛水達河，引河入汴，引汴入泗以達淮。

> 魏孝文告李沖：「欲自鄴通渠於洛，從洛入河，從河入汴，從汴入淸，以至於淮。南伐之日，下船而戰，猶開戶而鬬。此乃軍國之大計。」則魏孝文亦已先有此意，至隋煬而實現。此乃為貫通中國南、北兩方新形勢之偉大工程也。

遂南遊揚州。

> 渠廣四十步，旁築御道，自長安至江都築離宮四十餘所。造龍船四重，高四十五尺，長二百尺，挽船士八萬，舳艫相接二百里，騎兵翼兩岸。

三年，北巡榆林，甲士五十萬。幸啟民可汗帳，築長城。四年又築。

四年，開永濟渠，引沁水南達河，北通涿郡。 發河北諸郡男女百餘萬。

六年，通江南河，自京口至餘杭，長八百里，廣十丈。

八年，親征高麗，發兵踰百萬，分二十四軍。九軍渡遼凡三十萬，還至遼東者不足三千人。

九年、十年，再伐高麗，天下遂亂。

這是煬帝的誇大狂。一面十足反映出當時國力之充實，一面是煬帝自身已探深染受了南方文學風氣之薰陶。

隋文平陳，以煬帝為揚州總管，鎮江都，置學士至百人，常令修撰，成書萬七千餘卷。 此等皆沿齊、梁故習。又按：煬帝在揚州，聚書至三十七萬卷。 在此時期，煬帝殆已深深呼吸到南方文學的新空氣。

史稱煬帝早年「沉深嚴重， 史亦以此四字描寫文帝。 朝野屬望。文帝幸其第，見樂器弦多斷絕，又有塵埃。尤自矯飾，時稱仁孝。」則煬帝此時意態尚不同。帝好吳語，正見其染南風之深。在江都謂蕭后曰：「儂不失為長城公，卿不失為沈后」，其欣慕南朝可想。

其後常以文學自負。

謂：「天下皆謂朕承襲緒餘，以有四海；設令與士大夫高選，亦當為天子矣。」

朝臣至有以文詞見忌死者。

薛道衡死，帝曰：「能作『空梁落燕泥』否？」王胄死，帝誦其佳句曰：「『庭草無人隨意綠』，復能作此語邪？」惟此均不載於隋史，而通鑑收之。

當時北朝雖以吏治、武力勝過南方，若論文學風流，終以南朝為勝。

北齊書魏收傳：「魏收、邢卲更相訾毀，各有朋黨。邵云：『江南任昉，文體本疏，魏收非直模擬，亦大偷竊。』收曰：『伊常於沈約集中作賊，何意道我偷任昉！』時人謂：『見邢、魏之臧否，即是任沈之優劣。』」又元文遙傳：「濟陰王暉業嘗大會賓客，有人將何遜集初入洛，諸賢皆贊賞之。」

文帝只知有吏治， 光武亦尚吏治，而能文之以儒術，為隋文所不如。 並無開國理想與規模。 若使有蘇綽、王通諸人佐之，必然另有一番氣象。 煬帝則染到了南方文學風尚，看不起前人簡陋。 此在文帝時，朝廷一切儀注禮文，早有擺棄北周，改襲齊、陳者。一因北周模古，簡陋之中雜以迂怪，風尚所趨，轉嚮齊、陳，一也。二則文帝篡周，盡屠宇文氏，蓋自有私意欲超出其上，不甘因循，二也。然文盛之弊，則至煬帝時而始著。

隋書文學傳謂：「煬帝初習藝文，有非輕側之論。暨乎即位，一變其風。其與越公書、建東都詔、冬至受朝詩及擬飲馬長城窟，並存雅體，歸於典制。雖意在驕淫，而詞無浮蕩。故當時綴文之士，遂得依而取正焉。」此謂「意在驕淫」，即承南方文學風尚也。謂「詞無浮蕩」，則承北朝蘇綽諸人之影響。又按：唐天授時，左補闕薛謙上疏，謂：「晉、宋衹重門資，有梁雅愛屬辭，陳氏特珍賦詠。逮至隋室，餘風尚存。開皇中，納李諤之論，下制禁斷文筆浮辭。煬帝嗣興，又變前法，置進士等科。於是後生之徒，相復倣效，緝綴小文，名之策學。不以指實為本，而以虛浮為貴。」是煬帝之設進士科，雖非專考詩賦，然要為沿襲南朝尚文之風氣，在唐初尚多知之者。

狂放的情思，驟然為大一統政府之富厚盛大所激動，而不可控勒。於是高情遠意，肆展無已，走上了秦始皇的覆轍。

煬帝雄才大略不如始皇，而同為帶有極度的貴族氣分，故兩人皆不能卹民隱。當時南方文學，本為變相貴族之產物也。 煬帝外慕經術，內好文學，則頗似漢武。

能把南方的文學與北方吏治、武力綰合，造成更高、更合理的政權，則是唐太宗。 隋代政制兼承南、北，大抵政風頗沿北周，禮文兼採齊、陳。唐承其後，猶漢之襲秦，唐制即隋制也，惟運用者之精神特為有殊耳。其隋制兼承南、北之詳，當讀隋書各志。

又按：唐君臣多出貴胄，唐高祖，西魏八柱國唐公李虎孫，周明敬、隋文獻皇后之外戚，娶周太師竇毅女。毅，周太祖壻。宰相蕭瑀、陳叔達，梁、陳帝王之子。裴矩、宇文士及，齊、隋駙馬都尉。竇威、楊恭仁、封德彝、竇抗，並前朝師保之裔。其將相裴寂、唐儉、長孫順德、屈突通、劉政會、竇軌、竇琮、柴紹、殷開山、李靖等，並是貴胄子弟。故唐制得斟酌南、北，開國即規模宏遠，漢、宋所不逮。

四　唐代帝系及年歷

（一）高祖李淵（九）—（二）太宗（二三）—（三）高宗（三四）

貞觀之治。

（四）中宗（二六）一 睿宗 五 武后 一五 中宗 五

武韋之亂。

（五）睿宗（三）—（六）玄宗（四三）

開元二十九年，唐室全盛。

天寶十四年，安史之亂，唐中衰。

（七）肅宗（七）——（八）代宗（一七）——（九）德宗（二五）——（一〇）順宗（一）八月

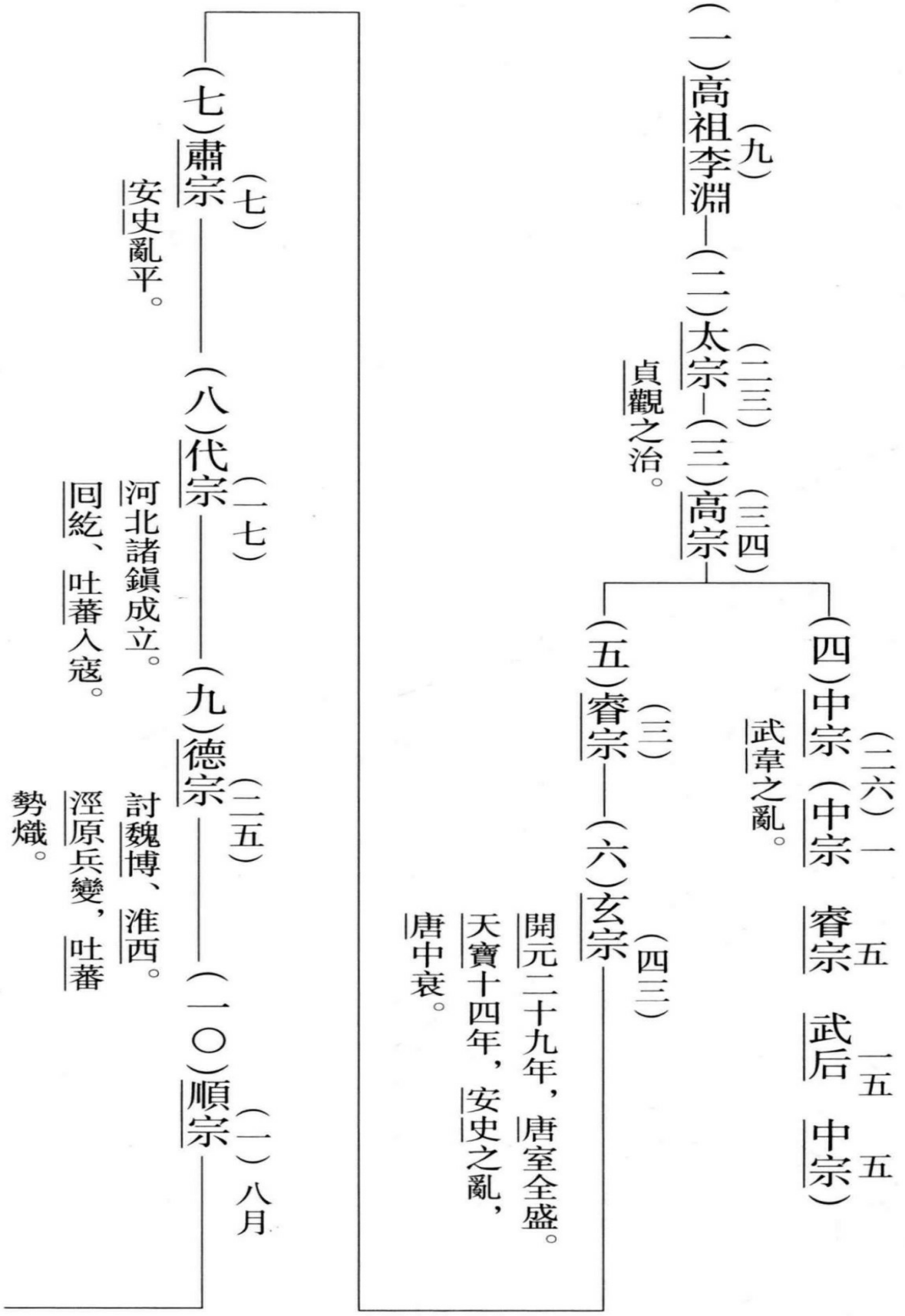
安史亂平。

河北諸鎮成立。

回紇、吐蕃入寇。

討魏博、淮西。

涇原兵變，吐蕃勢熾。


（一）高祖李淵（九）
（二）太宗（二三）
貞觀之治。
（三）高宗（三四）
（四）中宗（中宗 睿宗 武后 中宗）（二六）一五 一五 五
武韋之亂。
（五）睿宗（三）
（六）玄宗（四三）
開元二十九年，唐室全盛。
天寶十四年，安史之亂，
唐中衰。
（七）肅宗（七）
安史亂平。
（八）代宗（一七）
河北諸鎮成立。
回紇、吐蕃入寇。
（九）德宗（二五）
討魏博、淮西。
涇原兵變，吐蕃
勢熾。
（一〇）順宗（一）八月

（一八）僖宗（一五）

王仙芝、黄巢亂。

（一九）昭宗（一五）

為朱全忠所弒。

（二〇）哀帝（四）

唐代凡二十帝，二百九十年。

五　貞觀之治

唐太宗是中國史上一個傑出的君主。自稱：「年十八便為經綸王業，北剪劉武周，西平薛舉，東擒竇建德、王世充。二十四而天下定。二十九而居大位。四夷降伏，海內又安。」自謂：「古來英雄撥亂之主，無見及者。」

貞觀之治，尤為後世所想望。

其一朝賢臣，如王珪、房玄齡、杜如晦、溫彥博、李靖、魏徵、戴胄之類，指不勝屈。

太宗既英才挺出，又勤於聽政。

> 錄刺史姓名於屏風，坐臥觀之。得其在官善惡之迹，皆注名下。又常遣員巡察。命百官五品以上，得上封事，極言得失。又命更宿中書內省，數延見問民疾苦。

其君臣上下，共同望治，齊一努力之精神，實為中國史籍古今所鮮見。其詳見吳兢著「貞觀政要」一書。然貞觀時代之社會情況，實未必勝於大業。

自隋大業七年至唐貞觀二年，朔方梁師都部下降。前後十八年，羣雄紛起者至百三十餘人，擁眾十五萬以上者，多至五十餘，民間殘破已極。

貞觀元年關中饑，米斗直絹一匹。二年，天下蝗。戴胄謂：「每歲納租，未實倉廩。隨時出給，纔供當年。」三年，大水。四年，始大稔，流散者得歸。

> 是年，高昌王麴文泰入朝，謂：「見秦隴之北，城邑蕭條，非復有隋之比。」史稱是年「米斗不過三四錢，終歲斷死刑纔二十九人。東至海，南極五嶺，皆外戶不閉，行旅不齎糧，取給於道路」，恐有過分渲染。亦見復蘇不易。

六年，羣臣請封禪；魏徵諫，謂：「自伊、洛以東，至於海、岱，煙火尚稀，灌莽極目。」適會河南、北數州大水，事遂寢。太宗即位僅六年，免離饑饉僅二年，倖破突厥，遽議封禪，苟非魏徵直諫，貞觀治績，恐即自此衰矣。十一年，魏徵上疏，尚謂：「隋之府庫、倉廩、戶口、甲兵之盛，考之今日，安得擬倫！」馬周上疏亦謂：「今之戶口，不及隋之十一。」

> 貞觀初，戶不滿三百萬。永徽元年，戶部奏：「去年進戶十五萬，今見有戶三百八十萬。」而隋開皇中有戶八百七十萬。直至玄宗天寶十三載，始有戶九百六十一萬九千餘，為唐之極盛，乃始與隋氏相比。 歷代戶口數，雖有隱漏或誇飾，不可盡信，然大體可資以見世運之盛衰升降。

正惟如此，故太宗一朝君臣，每每以有隋相警惕，不敢驕縱荒佚，而成治世。

> 魏徵所謂：「隋以富強動之而危，我以寡弱靜之而安。」馬周謂：「貞觀初率土荒儉，而百姓不怨。今 十一年。比年豐穰，匹絹得粟十餘斛，而百姓怨咨。以為陛下不憂憐之，又所為營者，頗多不急之務也。」此皆從上下心理上說明貞觀之治之眞實背景。

一到唐玄宗時，社會富庶已與隋代相似，而天寶之亂，亦乃與隋煬相差不遠。

第二十三章　新的統一盛運下之政治機構 盛唐之政府組織

中國經歷四百年的長期分裂，而重新有統一政府出現，是為隋、唐。但那時的統一政府，其內容機構又與四百年前不同。

舉其要者言之，第一是中央宰相職權之再建，第二是地方政治之整頓。

一　宰相職權之再建

西漢初年的丞相、御史大夫，漸漸轉移而為後漢以降之尚書，事已詳前。

魏世，中書監始參大政。

> 漢代尚書乃士人，而中書以宦者為之。魏佐漢，初建魏國，置祕書令，仍典尚書所奏。尋改為中書，文帝受禪後。有令，有監，而亦不廢尚書。然中書親近，尚書疏遠。曹操自以漢相擅政，則魏之祕書，乃漢廷之陪臣。後遂以中書替尚書，此亦化家為國之一例。

東晉則侍中始優。

> 侍中本與中常侍齊體，亦內朝卑職。魏、晉置侍中四人，君出則護駕負璽或騎從，登殿則與散騎常侍對扶。備具顧問，且管門下眾事。東晉以後，皇帝以侍中常在左右，多與之議政事，不專任中書。於是又有門下，而中書權始分。

下逮宋、齊，尚書、中書、侍中三者皆為輔臣。

> 機要在中書、侍中，尚書執行政務。於是尚書轉為外朝，而中書、門下獨為天子所私近人。

這是秦、漢以來中央政府機構上一個極有重要意義的轉換。君權、相權即王室與政府。本為兩漢文治政體相輔為治之兩面。其間雖有畸輕畸重，如東漢之事歸臺閣，而公卿位望，依然為外朝冠冕。君、相對立，大體無變。　魏、晉以來，政治意識墮落，政府變成私家權勢之爭奪場，於是君、相不相輔而相制。權臣篡竊，即剝奪相權，歸之私屬。如魏之用中書。然君臣猜忌無已，私屬所居，馴為要位，朝臣進一步，則王室退一步。又不得不別用私屬以為防。如東晉之轉任侍中。就其時之王室言，則削去相位，似乎便於專制；就其時之士族言，則各成門第，亦復迹近封建。結果則王室亦僅等一私家，如是則王室私人，亦只與封建時代家宰、家相一般。　政府解體，君權、相權均不存在。

直要到政治意識再轉清明，政府漸上軌道，則君臣相與之意態亦變。其君不敢以私屬待其臣，其臣亦不復以私屬自居。君不以防制為事，臣不以篡奪為能。君、相仍為相輔成治，而非相剋成敵。其時則魏、晉以來的私機關，又一變而成政府正式的首領官，完全實替了秦、漢時代的相權，而即以扶翼君權，共同組成一個像樣的政府。其內包有王室。　這便是隋、唐統一之復

現。

此種轉變，無異乎告訴我們，中國史雖則經歷了四百年的長期紛亂，其背後尚有活力，還是有一個精神的力量，　即是一種意識，或說是一個理性的指導。依然使中國史再走上光明的路。

唐代中央最高機關，依然是魏、晉以來的尚書、中書、門下三省。但他們現在已是正式的宰相，而非帝王之私屬。其職權分配，則中書掌定旨出命，命令權。門下給事中掌封駁，審駁權。尚書受而行之；施行權。古代的宰相權，現在是析而為三。

> 貞觀三年，「太宗謂羣臣曰：『中書、門下，機要之司，詔敕有不便者，皆得論議。比來但覩順從，不聞違異。但行文書，誰不可為！』房玄齡等皆頓首謝。故事：凡軍國大事，中書舍人各書所見，中書侍郎、中書令省審之，給事中、黃門侍郎駁正之。上始申明舊事。」蓋此制亦始周、隋，非唐代新創也。

三者之中，又以侍中、門下省長官。中書令中書省長官。為眞宰相。

凡軍國大事，中書舍人得先各陳所見，謂之「五花判事」，而中書侍郎、中書令審定之。　此開明代九卿會議之始。惟九卿各有典司，即各有一成之見。如大兵大役，兵部、工部惟求其成，戶部則務求其省。中書舍人得其選，則歷中外，通眾理，彼此不致相妨。

> 自高宗晚節以來，天下文章道盛，中書舍人為文士之極任，朝廷盛選，諸官莫比。政事堂有後門通中書舍人院，宰相時得咨訪政事自廣。代宗時常袞為相，始塞絕之。

敕旨既下給事中，黃門侍郎復得有所駁正。此開明代抄參封駁之始。

> 通典：「百官奏抄，侍中既審，則駁正違失。詔勅不便，則塗竄奏還。此所謂『塗歸』也。」實際給事中即可行使「塗歸」之權。如德宗貞元中，給事中袁高不肯草制復召盧杞，封還詞頭，揭杞罪狀。文宗開成初，給事中盧載封還以郭任嘏出任刺史詔書，稱為「封駁稱職」是也。　其他例不勝舉。又按：漢哀帝封董賢，丞相王嘉封還詔書。後漢鍾離意為尚書僕射，數封還詔書。此唐之門下封駁，即漢相權之證。　又按：則天垂拱三年，鳳閣侍郎　即中書侍郎改名。　劉禕之嘗謂：「不經鳳閣鸞臺宣過，何名為勅！」劉竟以此賜死。然可見天子詔勅，必經中書宣出，又必經門下副署。以相權節制君權，即以政府節制王室。唐制實淵源於漢代文治政府之意義而演出也。　然中宗仍可以有「斜封墨勅」，可見無「徒法自行」之法。

因此宰相常於門下省議事，謂之「政事堂」。　兩省先議定後奏聞，以免紛爭。

其後政事堂遷至中書省。

> 高宗時，裴炎以中書令執政事堂筆，　「執筆」猶今之主席。遂有此舉。　門下給事中所居，不於門下議事而於中書，乃相臣志在自專，先不使給事知之，待取中旨然後封還，其勢較難，則塞默者多矣。然此下給事中封駁詔書仍時有其事。　玄宗時，政事

堂改稱「中書門下」，其政事印亦改「中書門下」之印。 直到宋代，以為故事。

宰相分直主政事堂筆。

肅宗時，每一人主十日；德宗時，改每日一人執筆。

尚書僕射 尚書省長官。 加「同中書門下三品」，後稱「同平章事」及「參知機務」等名，始得出席政事堂，方為眞宰相。

自貞觀末無不加者，開元以來則罕見。

其餘他官參掌者無定員。

玄宗先天以前員頗多，開元以來常以二人為限，多則三人。加「同中書門下三品」、「平章事」、「知政事」、「參知機務」、「參與政事」、「平章軍國重事」等。 以官未及而人可用者參預朝政，略如近代之不管部大臣也。

尚書省有都堂， 大廳。 以左、右僕射為領袖。下分六部：東為吏、戶、禮三部，左丞主之。西為兵、刑、工三部，右丞主之。共二十四司，分曹共理，全國政務畢萃。

諸司官兼知政事者，午前議政於朝堂，午後理務於本司。

開元以來，宰相員少，資地崇高，又以兵、吏尚書，權位尤美，宰相多兼領之。但從容衡軸，不自銓綜。其選試之任，皆侍郎專之，尚書通署而已。

尚書六官，各有所職，儻無折中，則恐互相推避，互相炫匿，故總攝以宰相。宰相亦慮有未周，見有所偏， 或則專且私。 乃先之以中舍之雜判，庶得盡羣謀而伸公論。又繼之以給事之駁正，復得塞違而繩愆。此等制度，可謂宏大又兼精密。

以中書、門下較漢代之宰相，以尚書六部較漢代之九卿，在政制上，不可謂非一種絕大之進步。

一則尚書六部，乃政府公職， 吏、戶、禮、兵、刑、工，莫非國家政務要項。 而九卿則是王室私屬。 九卿性質已述說於前。 從九卿轉變到六部，正是政府逐步脫離王室獨立之明證。

隋文開皇中，明令國子寺不隸太常。此等改變，正可反映時代之進展，以及當時人對政治意識之轉變。 至於六部之外仍存九寺，（即九卿遺蛻。）舊名不廢，新資日加，職權重疊，自為一弊。

二則漢初封建、郡縣雜行，中央直轄部分有限，後雖逐步統一，而郡國守相之權尚大，千里王畿？僅如一省。隋、唐則九州攬於一握，考課、獄訟、兵財諸端，繁不勝記。總以六卿，分以郎署，中央政府之擴大，為事勢演進所逼出。於是六卿之上，必有佐天子以總理之者。一相嫌於專擅，且亦事冗不給；多相則互委，不專責，易生同異，以致撓敗。尚書置左、右僕射，分判六部，各治三官，可免上述之弊。而尚書惟在政務之推行，至於出命覆奪，尚有中書、門下。故曰三省之於宰相，六部之於九卿，不得不說是政制上之一進步。

如此宏大而精密的政治機構，正好象徵當時大一統政府之盛況。

至於政府無立法機關，則因中國政治，自秦、漢以下，本有一種理性之指導，法度紀綱粗建，無豪強之兼并，無世胄、僧侶之專政；教育、選舉、考試與統治權常有密切之聯繫，不斷吸收社會俊秀分子，公開參政，使其新陳代謝，政府與民眾，即以此為連鎖。舊朝以積久腐敗而傾覆，則新朝鼎新，去其泰甚，與民更始。歷史常在和平中進展；而民間大動亂則往往只有倒退，別無長成。

從北朝儒學逐步轉變，而有唐代政府之規模，此便是中國史在和平中進展一顯例。至於隋末羣雄擾亂，只加時代以一種不可磨滅之傷痕。

代議制之所起，由於宰輔之權不重，無參署之制，政府負責無人，君主易於為惡。此其一。中國自明代始無參署。稅法不夙定，輕徭薄賦不垂為典則，掊克之術易施。此其二。中國漢、唐稅制皆明定頒布，且極輕。僧侶不務靜修而干政。此其三。中國惟元代有其病。貴族擅權，下情壅隔。此其四。中國自秦以下即無貴族。考試權不獨立，闒冗在位，賢儁老死。此其五。中國自漢以來即力矯其弊。無審駁、監察、彈劾之官，則庶政違失而莫糾。此其六。中國歷漢、唐而諸職盡立。無拾遺、補闕、記注、經筵之官，則君主失德而莫正。此其七。中國自唐以下諸職亦漸備。文化之傳衍淺，則無良法美意足資循式，無嘉言懿行以供考鏡。此其八。中國歷史傳衍之久，美政善俗、至德要道之闡述，自先秦以來，已具規模。中國能造成一廣土眾民之大國家，歷久而轉盛者在此。其遇朝政闕失，在下者以為乃人弊非法弊，故上下之情常通，不致於成敵抗之形。故中國政制無民選代議，不足即據此為中國政制病也。

二　地方政治之整頓

隋唐政府與秦漢之不同，其次則在地方政權方面。

兩漢地方政權，無異於古諸侯，並不一一轄於中央，因此演成漢末分崩的局面。經歷魏晉南北朝，中央政府既不像樣，而地方政治則更糟。

一、軍政、民政不分，州、縣官皆以武吏軍人為之。

> 漢末及三國，多以諸部都尉為郡。晉郡守皆加將軍，無者為恥。梁、陳太守加督，加都督。魏書甄琛傳，琛表：按：在遷洛後。「邊外小縣，所領不過百戶，而令、長皆以將軍居之。」

二、州、縣為豪強私利而分割。

> 北齊天保七年詔：「魏自孝昌之季，祿去公室，政出多門。豪家大族，鳩率鄉部，託迹勤王，規自署置。或外家公主，女謁內成，昧利納財，啟立州、郡。」又北史張彝傳：「彝曾祖幸所招引河東人為州，裁千餘家，旋罷入冀州，積三十年，析別有數萬戶。孝文謂彝曰：『終當以卿為刺史，酬先世誠效。』」可見當時州、縣，儼如古代封建。

三、州、縣無限劃分，乃至領戶日削，有名無實。

> 天保七年詔：「百室之邑，便立州名；三戶之民，空張郡目。」周書盧辯傳，縣令分戶七千以上、四千以上、二千以上、五百以上、不滿五百五等。因此南北朝設縣，皆在千數百以上，較東漢尚過之。

要之魏晉南北朝一時期的地方政治，只在離心勢力下演進，逐步變成封建性之分割，而結果則地方政權轉而日趨削弱。一到隋唐，轉回頭來，地方政權正式再統轄於中央，而那時的地方政權，卻再不能像兩漢般的比較有其獨立性。以隋唐與兩漢相較，中央統治地方之權，更密更大，實為中央集權更進一步之完成。在此方面，隋唐的統一政府，其實際內容，與秦漢又遠異。

唐代地方行政最低級為縣，全國凡一千五百七十三縣。此據玄宗天寶初年。

> 較西漢略多二百餘縣，所增不到六分之一。武德初，上縣六千戶以上，中縣二千戶以上，下縣一千戶以上。開元中，改上縣六千戶以上，中縣三千戶以上，未滿三千戶為下縣。漢制則以萬戶以上縣為「縣令」，萬戶以下縣曰「縣長」。

縣以上為州或郡。

> 州長官為刺史，郡長官為太守。自漢季以來，刺史總統諸郡賦政於外，猶如後代之巡撫、總督，較之漢代僅屬司察之任者權位大異。而隋唐刺史，則猶後代之知府及直隸知州，與太守僅為互名，已無分別。此為隋唐減削地方政權之一例。又唐制四萬戶以上為上州，二萬戶以上為中州，二萬戶以下為下州。西漢太守一郡戶口有多至二百萬以上者。西漢一縣戶口，亦有四、五萬以上者。可見漢、唐太守權位之迥乎不侔。

全國州府凡三百五十八。

較西漢增至兩倍外，此又唐代減削地方政權之一例。 隋郡一百九十，雖視兩漢為多，然較南北朝已大減矣。唐則視隋又增。

上州刺史只從三品， 即第六級官。 中、下州刺史正四品。 即第七級官。

刺史的地位權任，既遠非漢比，又掾吏辟署之權亦削，大部均歸中央。

北齊武平中，後主失政，多有佞幸，乃賜其賣官，分占州、郡，下及鄉官，多降中旨，故有敕用州主簿、郡功曹者，自後州、郡辟士之權寢移於朝廷。 後周蘇綽傳：「令刺史府官則命於天朝，其州吏以下，並牧守自置」，則猶存古意。 隋開皇二年，明令罷辟署，令吏部除授品官，為州、郡佐官。唐雖間有辟署，然仕進之途大抵由科目矣。 沈既濟疏：「今諸道節度、都團練、觀察、租庸等使，自判官、副將以下皆使自擇，則辟吏之法已試於今，但未及州、縣耳。」韓欽傳云：「欽為桂管觀察使，部二十餘州，自參軍至縣令三百餘員，吏部所補纔十一，餘皆觀察使量才補職」，則并州、縣亦有為觀察所置者。然桂管偏區，自與腹地不同也。

於是中央政務日繁，地方事權日輕。

牛弘問劉炫：「魏、齊之時，令史從容而已，今則不遑寧處，其事何由？」炫曰：「往者州惟置紀綱，郡置守、丞，縣惟令而已。其具僚則長官自辟。受詔赴任，每州不過數十。今則不然，大小之官悉由吏部，纖介之跡皆屬考功，所以繁也。」

這又是隋唐大一統政府與秦漢不同一要點。

第二十四章　新的統一盛運下之社會情態 盛唐之進士府兵與農民

要把握住盛唐的社會情態，最好亦從當時幾項制度方面去看。

一　唐代之貢舉制

唐代士人出身，可分三途：一生徒，由學館。 此沿漢代博士弟子制。 二鄉貢，由州、縣。 此沿漢代郡國察舉孝廉制。 三制舉。 此沿漢代賢良方正制，標、目求才，由天子親臨試。 州、縣貢舉又分諸目，最著者有秀才、明經、進士。 外有明法、明字、明算、一史、三史、開元禮等諸種。

貢舉每年一次，為求出身者所集中。 制舉無定期，不常有。學館往往有名無實。其生徒亦參加貢舉。

而尤以「進士」科為盛。

「秀才」須高才博學傑出者始可應。貞觀中有舉而不第者，坐其州長，由是此科遂

絕。「明經」只試帖經記誦，士人不貴。

貢士得懷牒自列於州、縣。

貢舉自北魏已推行，齊、隋選置多由請託，議者以為「與其率私，不若自舉。與其外濫，不若內收」。是以罷州、府之權而歸吏部。

集試於中央。

初屬吏部考功員外郎，後以員外郎望輕，遂移禮部，以侍郎主之。事在開元二十四年。

這一個制度，亦像上舉尚書六部制以及州、縣劃分制度一般，同為後世所遵用，直到清末，不能改變。

此制用意，在用一個客觀的考試標準，此項標準，一則求其公平，不容舞弊營私。二則求其預備之單純與統一，減免經濟上之限制，使貧民亦有出身。又間接助成國內風俗教化之統整，以輔成大一統政府之團結與鞏固。來不斷的挑選社會上優秀分子，使之參預國家的政治。

此制的另一優點，在使應試者懷牒自舉，公開競選，可以免去漢代察舉制必經地方政權之選擇。

在此制度下，可以根本消融社會階級之存在。人民優秀分子均有參政機會，新陳代謝，決無政治上之特權階級。

可以促進全社會文化之向上。政治權解放，民間因按年考試之刺激，而文藝、學術普遍發展。

可以培植全國人民對政治之興味而提高其愛國心。全國除王室有較永久之地位以外，國家政權全部公開於民眾。

可以團結全國各地域於一個中央之統治。各地域按名額獲得其進士參政權，而歷年全國各地士子羣集中央會試，對於傳播國家意識，交換地方情感，融鑄一體，更為有力。

這一個制度的根本精神，還是沿著兩漢的察舉制推進，並無差別，這是中國史意味深厚處。漢、唐繁盛的花朵，從同一根本上壅培出來。

不過是更活潑、更深廣的透進了社會的內層。

魏晉南北朝時期之門第，自一方面看，固若近似於古代封建勢力之復活。然自另一方面看，實為先秦、西漢以來士人地位之繼續增強。故至隋、唐而有普遍的貢舉制度之產生，此乃士人地位自門第下出頭而更展擴。故隋、唐之中央集權，可以謂政

府地位之提高，而非王室地位之加隆。就全史之進程論，魏晉南北朝之門第勢力，在浮面則為一波折，在底層則依然沿文治之大潮流而滾進也。

二　唐代之租庸調制

由北魏之「均田」制演變而成唐代之「租庸調」制。 高祖武德七年。

凡男女始生為黃，四歲為小，十六為中，二十有一為丁，六十為老。丁年十八以上授田一頃， 五尺為步，二百四十步為畝，畝百為頃。 內八十畝為口分，年老還官。 即北魏之「露田」。 二十畝為永業。 樹楡、棗、桑等，即北魏之「桑田」。

授田者丁歲輸粟二石，謂之「租」。 此古粟米之征，相當於漢之租。

丁隨鄉所出，歲輸綾、絹、絁各二丈，布加五之一。輸綾、絹、絁者兼綿三兩，輸布者麻三斤，謂之「調」。 此古布帛之征。「調」本興調、調發之義，相當於古之「賦」。漢有口賦，唐有戶調，其實一也。 用人之力，歲二十日，閏加五日。不役者日為絹三尺，謂之「庸」。有事加役二十五日者，免調；加役三十日者，租、調皆免。通正役不過五十日。 此古力役之征。相當於漢之役。

這一個有名的租庸調制，所以為後世稱道勿衰者，厥有數端。

第一在其輕徭薄賦的精神。

以租而言，孟子在戰國時，以什一之稅為王者之政；而漢制則什五稅一，常收半租，則為三十稅一。 此見漢代的實際政治，已較戰國學者託古改制的理想，更進一步的寬大。 若以畝收一石計， 除去永業田不論。 唐制只是四十而稅一， 八十石中收二石。 較之漢制更輕更寬大。 以西晉開國百畝課田六十畝相比，減輕二十餘倍。

以庸而言，漢制更役一歲一月，唐則只二十天，只有漢三分之二。 漢尚須為正卒衛士一年，又有戍邊三天。唐因行府兵制，農民不須衛戍，比漢負擔更輕。

調輸布帛，與漢口賦騶難相比。惟西晉戶調，丁男之戶，歲輸絹三匹、綿三斤，比唐多六倍。北魏均田，一夫一婦調帛一匹，比唐亦多一倍。唐兼調綾、絁，上比稍有出入。要之唐之調法輕於魏、晉。

唐制庸、調並得視田登耗為蠲免。

要論輕徭薄賦，中國史上首推唐代的租庸調制。在這一個制度下，農民自可安居樂業。

> 唐初不榷鹽，開元以下始課鹽； 以左拾遺劉彤表。然天寶、至德間，鹽每斗尚僅十錢。其後乃增至四十倍。天下之賦，鹽利居半。 則唐興逾百年矣。唐初無茶稅，建中以下始稅茶。唐初無酒禁，廣德以下始榷酒。唐六典謂「關呵而不稅」，則唐初待工商又甚優。 隋亦所仰惟賦調，唐初仍隋制也。
>
> 又按：就中國史上之商人言之，西漢貨殖傳中人物，其在當時社會上之勢力，勿論矣。即如東漢初，樊重家閉門成市，兵弩器械，貲至百萬，光武資之起。其末年，蜀先主亦得中山大商張世平、蘇雙之助。而糜竺祖世貨殖，僮客萬人，貲產鉅億。進妹於先主，奉奴客二千，金銀貨幣，以助軍資。則其時商人勢力，猶可想見。降及兩晉，多以朝廷大僚而兼營貨殖，如王戎、 園田水碓，周徧天下。石崇 甚至劫奪。是也。宋元徽中，張興世為雍州刺史，還家，擁資三千萬。 而為蒼梧王所劫。 世云：「廣州刺史但經城門一過，便得三千萬。」而梁武陵王紀都督益州，在蜀十七年，南開寧州、越巂，西通資陵、吐谷渾，殖其財用。黃金一斤為餅，百餅為簉，至有百遭；銀五倍之；其他錦罽繒采稱是。又得賈胡為主金帛。 見北史何妥傳。同時梁武弟臨川王宏，積錢百萬一聚，黃榜標之；千萬一庫，懸一紫標。如是三十餘間，計見錢已三億餘萬。北齊富商大賈以貨賄得仕宦，屢見史册。隋、唐商業尤盛，而官吏以經商致巨富亦習見。自兩宋以下，此風似不揚。官吏兼務貨殖至巨富者始少，富商大賈在政治、社會各方面活動勢力亦漸絀。其趨勢蓋自唐中葉以後而始變。一則商稅日重，商利日薄。如唐代「公廨錢」 亦名「料錢」。有七分生利者。 唐武德以後，國家倉庫猶虛，應京官料錢，並給公廨本，令當司令史番官迴易給利，計官員多少分給。貞觀時，褚遂良極論之，然其制終不革。開元六年，祕書少監崔沔議：「五千之本，七分生利，一年所輸，四千二百。兼算勞費，不啻五千。」 開元十六年詔：「天下負舉，衹宜四分收利，官本五分收利。」可見當時社會利率之厚。宋王安石行新法，青苗市易皆收息二分，已為一時詬病，亦由其時社會一般利潤自低也。惟其利潤降低，故商人不能進至於大富，而官僚亦無從自商人處一轉手而攫多金。然論社會商業狀況，宋以下若轉較唐前為活潑。 市坊制度，皆至宋而廢弛。於是有夜市，有草市。此蓋都市人口增加，財富旺盛，交通便利，勞動生產力發達，故商業交易，隨時隨地而擴大。又如唐以前用錢絹，宋、元以下用銀鈔，皆可見商貨交易之後盛於前也。 蓋社會商業情況之盛衰，不必與商人所得利潤之高低為正比。故宋以下社會一般商業轉盛，而資本集中之趨勢則日減。二則貴族特權日削，官方則例日嚴，故宋、明權臣大僚，多務於厚擁田租而止。田租之視商利，固瞠乎後矣。偶有以貨殖見稱巨富，往往得罪，禍不旋踵。 如明初吳賈陸某，富甲江右，謂「積而不散，適以釀禍」，盡以與其徒沈萬三，身為道士以終。沈富敵國，明太祖因而罪之，謫戍雲南。 蓋社會貧富之懸殊，與貴族特權之存廢，亦相為比例而進退也。 此如海上貿易，宋非不如唐，然市舶司制度既立，則利入政府；官僚與商人，皆不能如唐人之多獲厚利。 社會自唐中葉以下，既無特貴，亦無殊富，則力量漸趨平均，故此後社會之亂，如王仙芝、黃巢、張獻忠、李自成、洪秀全等，除卻軍隊變叛以外，大抵皆饑民之騷動。求如古社會之所謂豪傑起義者，亦渺不可得。此亦古今社會升降轉變一大節目也。欲知盛唐社會盛況，亦不得不注意及此，故附論及之。

租庸調制的第二優點，則為稅收項目之列舉分明。 有田則有租，有身則有庸，有戶則有調。 此惟漢代的租稅制度差可相比。自租庸調制破壞以後，更找不到此種項目分明之徵收制度。因此橫徵暴斂，可以隨時增加，有進無已。

更重要的一點，租庸調制的後面，連帶的是一個「為民制產」的精神。及丁則授田，年老則還官，「為民制產」與「為官收租」兩事並舉，此

層更為漢制所不及。 漢租雖輕，然有無田者，亦須出口賦，應更役，不得已則出賣為奴，亡命為盜。唐無無田之丁戶，則無不能應庸、調之人民矣。 在租庸調制下之農民生活，其比較寬舒安恬之景象，可以想像而得。農民生活之寬舒安恬，蒸鬱而生整個社會之繁榮。盛唐時代之富足太平，自貞觀到開元一番蓬勃光昌的氣運，決非偶然。

> 杜甫詩：「憶昔開元全盛日，小邑猶藏萬家室。稻米流脂粟米白，公私倉廩俱豐實。」此盛唐社會之寫照也。安史之亂，李萼說顏魯公，謂：「平時江、淮、河南錢帛聚於淸河，以贍北軍，謂之『天下北庫』。有布三百餘萬匹，帛八十餘萬匹，錢三十餘萬緡，糧三十餘萬斛。昔討默啜，甲兵皆貯淸河，今有五十餘萬事。戶七萬，口十餘萬。」顏遂據以拒賊。許遠於睢陽，積糧六萬石，張巡因之以障江、淮。烏承恩以信都降史思明，親交兵馬倉庫，馬三千匹，兵五萬人。當時州、郡猶富實如此。此後雖益衰，然藩鎭之殷實富厚，仍有遠非後世可冀及者。憲宗時，韓弘在汴為宣武節度使，獻馬三千，絹五千；雜繒三萬，金銀器千。而汴之庫廐尚有錢百餘萬緡，絹百餘萬匹，馬七千匹，糧三百萬斛。穆宗時，劉整為盧龍節度使，獻征馬萬五千匹。藩鎭財力殷盛，正見唐代積富於民之厚，故諸藩亦得自捍外寇而久存。顧亭林日知錄謂：「今日所以百事皆廢，正緣國家取州、縣之財，纖毫盡歸之上，而吏與民交困，遂無以為修舉之資。即如唐代驛舍，有沼、有魚、有舟、孫樵書褒城驛壁。有池、有林、有竹； 杜甫秦州雜詩。 後代驛舍，殆如隸人之垣。」又曰：「余見天下州城，為唐舊治者，其城郭必皆寬廣，街道必皆正直；廨舍之為唐舊創者，其基址必皆宏敞。宋以下所置，時彌近者制彌陋。人情苟且，十百於前代矣。」今按：唐室富盛，固在中央不盡取之於州、郡，尤要者，更在中央不盡取之於民間也。

三　唐代之府兵制

「府兵」制度，沿自西魏、北周，至隋、唐而大成。

唐府兵制定於貞觀十年，天下十道，置折衝府六百三十四，而關內共有二百六十一。

> 府又分三等，上府千二百人，中府千人，下府八百。府數各說不同。陸贄謂：「諸府八百餘所，關中殆五百焉。」杜牧謂：「凡府五百七十四，有四十萬人。」皆與唐志不合。蓋自有增減變動耳。漢唐事箋謂：「以唐地志每州之府數計之，僅與杜牧同，其說當可據。」所以關中置府獨多者，固為有強本弱枝之意，然亦由府兵制承襲周、隋，因其遺基，故獨以關內為特盛也。

每府置折衝都尉一人，左、右果毅都尉各一人。

士以三百人為團，團有校尉。五十人為隊，隊有正。十人為火，火有長。

民年二十為兵， 此指府兵言，非指全體農民言。 六十而免。每歲季冬，折衝都

尉率之習戰。

府兵皆隸於諸衛。 唐踵隋制，設十六衛，將軍總三十員，屬官一百二十八員，以養武臣，其所部兵則散於諸府。 凡當宿衛者番上，兵部以遠近給番， 五百里為五番，千里七番，一千五百里八番，二千里十番，外為十二番。 皆以月上。

> 按：漢衛卒以歲代，較唐為優，唐太紛擾矣。 唐制亦有簡留直衛者，則五百里為七番，千里八番，二千里十番，外為十二番，亦月上。

府兵制的優點，無事耕於野，番上宿衛；有事命將以出，事解輒罷。兵散於府，將歸於朝。 府兵雖散在諸道，然折衝都尉並遙隸於諸衛，乃是內任官。漢郡國都尉不隸衛尉，乃外任官。此亦唐代中央集權較漢更進之一例。 既免軍人專擅兵隊之弊，亦無耗財養兵之苦。

尤要者，府兵制並不是「全農皆兵」，而是「全兵皆農」。 亦即選農訓兵。 西漢的全農皆兵制，一則教練不易精熟，二則事實上無需發動整個農民來充當兵役。唐制在整個農民中挑選其合格的充當府兵，既不需國家特別的俸給， 因其附農於兵。 而一般農民從此可以脫免充兵的義務。

所以府兵制在一面說來是兵、農合一。 如南朝募兵與北朝之部族兵，皆非兵農合一。 而在另一面說則為兵、農分離。 漢以來農民，自歷史上之傳統觀念言之，皆有充當兵役之義務。自唐以下，則農民除納稅外，並無必充兵役之責任。此在一個社會和平文化進展之過程中，實為應有之階段也。又唐以前兵、役不分，唐以下兵與役離。兵與役離，故兵精。宋之「廂兵」，依然兵、役不分，故不可用。

府兵和進士， 一文、一武。 實為農民出身發迹之兩條路徑。農民中家道殷實而身心武健者，可以加入府兵； 貧弱戶在六等以下者，例不能應府選。 有聰明雋秀的子弟，在一家耕種餘閒中， 如一家三丁，一丁可騰出讀書應科舉。 亦可讀書求學，走入貢舉門路。

古代社會中武力與智識兩項，為貴族階級所專有，平民不得預。現在則武力與智識，卽從平民階級中培養，而仍有其政治上特殊保護的地位。此即府兵制較西漢全農兵役制為優之所在。

唐代的租庸調制，奠定了全國農民的生活。唐代的府兵制，建立起健全的武裝。唐代的進士制，開放政權，消融階級，促進了全社會的文化。唐代的政府組織，又把一個創古未有的大國家，在完密而偉大的系統之下勻稱的、合理的凝造起來。事實勝於雄辯，盛唐的偉大，已在事實上明確表出。

唐人之偉大，可以唐六典、唐律，乃至如杜佑通無、 其先開元時有劉秩政典，取周禮六官所職，分門撰書，為通典所祖。 李吉甫元和郡縣志等著作中覘之。自北方儒統中產生蘇綽、盧辯，繼之而有李文博、 隋博陵人，著政道集十卷，大行於時。房玄齡友之。其書不傳。 王通， 隋文時獻太平十二策，歸而倣古作六經，又為中說擬論語。困學紀聞謂：「世說其言清以浮，有天下分裂之象。中說其言閎以實，有天下將治之象。」陳龍川謂：「文中子沒於隋大業十三年五月，是歲十一月，唐公入關，其後攀龍附鳳以翼成三百載之基業者，大略嘗往來於河汾矣。然智不足以盡知其道，而師友之義未成，故朝論有所不及。」今按：中說所傳唐初名臣多受業通之門下，此乃通後人妄為之。然通自是一時大儒，惟亦非平地突起。當時北方儒風已達此境，則聲氣染習，唐初諸臣，固不必定得之於通也。再繼而有唐人對政治、社會上更堅實、更恢宏的建設。至於唐人之詩、文、藝術等，乃自唐代之盛況下所孕育，非由此產生唐代之盛況。若或專從唐太宗等幾個人物身上著眼去窺測，亦難得其眞際。

此種政治、社會各方面合理的進展，後面顯然有一個合理的觀念或理想為之指導。這種合理的觀念與理想，即是民族歷史之光明性，即是民族文化推進的原動力。他不必在某一個人的事業上表出，而是在整個民族的長時期的奮鬪下，篤實光輝地產生。從北魏到北周以及隋、唐，逐步進展，光明在黑暗的氛圍中長養成熟，在和平的階級下達其頂點。至於社會不時的動亂，只是黑暗與盲目勢力給與歷史進展的一些波折。要看當時中國民族新生命之復蘇，應在此等處著眼。

第二十五章　盛運中之衰象（上）唐代租稅制度與兵役制度之廢弛

一項制度之創建，必先有創建該項制度之意識與精神。一項制度之推行，亦同樣需要推行該項制度之意識與精神。

此種意識與精神逐漸晦昧懈弛，其制度亦即趨於腐化消失。

盛唐的命運，由於當時各項新制度之創建。 換言之，即某種意識與精神之達於具體現實化。 及此各項新制度日趨崩潰， 換言之，即某種意識與精神已喪失或轉變不復存在。 而盛唐之盛亦遂不可久保。

一　由租庸調制到兩稅制

租庸調制的精神，不僅在於輕徭薄賦，而尤重於為民制產。

推行此項制度，必先整頓籍帳。 正如北魏均田，必先成立三長制。

戶籍分九等，共三本。一留縣，一送州，一送戶部。 此為租、調之根據。

計帳預定翌年之課役數。 此為庸之根據。

武德六年制，「每歲一造帳，三年一造籍」。 州、縣留五比，尚書省留三比。

凡戶口之新附、除籍、絕逃、籍沒，田畝之應退、應授，均須逐年認眞辦理。 此即政府上下對此制度必先有一番精神，更不可無一種相當之意識也。

> 杜佑通典以隋國計之富足，歸功於高熲建輸籍之法。按：熲在煬帝時奏：「人間課稅，雖有定分，年常徵納，除注恆多。長吏肆情，文帳出沒，既無定簿，難以推校。乃為輸籍之樣，請遍下諸州。每年正月五日，縣令巡人，各隨近五黨、三黨共為一團，依樣定戶上下。」帝從之，自是姦無所容。則熲之輸籍法，正有賴於詳密周勤之吏治。

唐自武后亂國以來，民避徭役，逃亡漸多。田移豪戶，官不收授。 其時已有括正戶之舉，見蘇瓌傳。

到玄宗開元八年，乃重頒庸調法於天下。 制度廢弛而求以法令挽同，苟不能喚起推行此項制度之精神與意識，則亦徒然。

是時天下戶未嘗升降。監察御史宇文融獻策，括籍外羨田、逃戶。

> 自占者給復五年，每丁稅錢千五百。諸道括得客戶八十餘萬，田亦稱是。州、縣希旨，張虛數，以正田為羨，編戶為客，歲終，籍錢數百萬緡。 當時上下意識，已全不在輕徭薄賦與為民制產上著想。徒借法令求得隱漏，與民爭財，如何得恢復往年創建租庸調制度時之精神！

然版籍之不整理如故。

> 丁口轉死非舊名，田畝移換非舊額，貧富升降非舊第，戶部徒以空文總其故書。

朝廷再不注意到民生疾苦，而徒務於追徵誅求。

> 舊制：人丁戍邊者蠲其租、庸，六歲免歸。玄宗方事夷狄，戍者多死不返。邊將怙寵，不以死申，其貫籍之名不除。天寶中，王鉷為戶口使，遂案舊籍，除六年外，積徵其家三十年租、庸。肅宗末，租庸使元載又按江、淮籍， 以江淮雖經兵荒，其民比諸道猶有貲產。舉八年租、調之違負及通逃者，擇豪吏為縣令督之。民蓄穀十斛則重足待命，或聚山林為盜。

創建租庸調制度的意識與精神全不存在，而強欲以法令快上意，終不能有效。

其時政府則誅求苛刻，而社會則兼并熾行。 此實一事之兩面。

> 據天寶十四年統計，戶數共八百九十萬有奇， 按：此數即多隱漏不可靠，說見下篇。而課者五百三十四萬有奇，不課者三百五十六萬有奇。口數共五千二百九十萬有奇，課者八百二十

萬有奇，不課者四千四百七十萬有奇。不課者戶佔三之二，口佔六之五。 唐制：鰥、寡、孤、獨、廢疾，不課；九品以上官，不課；部曲、客女、奴婢，不課。豈有此等得佔三二、六五之理！ 故杜佑謂：「開元、天寶以來，法令廢弛，并兼之弊，有踰漢成、哀之間也。」 據開元十一年詔，其時王公、百官、豪富，或招農民墾闢荒地，熟則擅為私有；或非法收買口分、永業田；或私改簿籍，隱漏戶口，佔為己有；或以自典貼及收奪以為兼并。租庸調制之破壞，蓋至此已達極點。

及安、史亂後，戶籍頓減，更難整理。

肅宗乾元三年，戶一百九十萬有奇，口一千六百九十萬有奇。較之天寶十四年之數，戶激減七百萬， 五去其四。 口激減三千六百萬。 三去其二。 戰亂耗折，亦不至如此之鉅。此亦以吏治廢弛，兼并熾行，為其一重要原因也。

於是租庸調制乃不得不廢棄而以「兩稅」制代之。 代宗大曆元年詔：「天下苗一畝稅錢十五。以國用急不待秋，方青苗即征之，號『青苗錢』。又有『地頭錢』畝二十，通名『青苗錢』。」此即以畝徵稅也。五年始定法：「夏上田畝稅六升，下田四升。秋上田畝稅五升，下田三升。青苗錢畝加一倍。」此夏、秋分徵也。是皆「兩稅」制之先聲。一制度之創建，必有其開先，無突然出現之理。 「兩稅」制始於德宗建中元年，為宰相楊炎所創。

史稱：「肅宗至德後，天下兵起，人戶凋耗，版圖空虛。賦斂之司，莫相統攝，綱目大壞。王賦所人無幾，科斂凡數百名。廢者不削，重者不去。吏因其苛，蠶食於人。富人多丁者，以宦學、釋老得免；貧人無所託，則丁存。故課免於上，而賦增於下。是以天下殘瘁，蕩為浮人。鄉居土著者，百不四五。炎疾其弊，乃請為兩稅法。」

其制：凡百役之費，一錢之斂，先度其數而賦於人，量出以制入。

戶無主、客，以見居為簿；人無丁、中，以貧富為差。 行商者，在所州、縣稅三十之一。 稅夏、秋兩徵。 夏輸無過六月，秋輸無過十一月。 租、庸、雜徭悉省。

其制簡捷明白，可以止吏姦；而未必能惠民生。

史稱兩稅制行，「人不土斷而地著，賦不加斂而增入，版籍不造而得其虛實，貪吏不誡而姦無所取，輕重之權始歸朝廷。」然當時識者如陸贄等極非之。惟以救時弊，竟不能革也。馬端臨謂：「因授田之名而重其戶賦，田之授否不常，而賦之重者已不可復輕，遂至重為民病，此自魏至唐之中葉是也。自兩稅之法行而此弊革。」可見兩稅制在當時亦自有其所以為補救之意。蓋既已不能為民制產，則視民財力而課稅，亦不失為公平之道也。

以此制與租庸調制比，租庸調制稅目分明，此則並歸一項。授田徵租之制，遂變為僅徵租不授田。「為民制產」之精意全失，而社會貧富兼并，更因此而不可遏。

唐、宋莊園之成立即由此。陸贄奏議謂：「疆理隳壞，恣人相吞，無復畔限。富者

> 兼地數萬畝，貧者無容足之居。依託豪強，以為私屬。貸其種食，賃其田廬。有田之家，坐食租稅。今京畿之內，每田一畝，官稅五升；而私家收租，殆有畝至一石者，是二十倍於官稅也。降及中等，租猶半之，是十倍於官稅也。」 均節賦稅恤百姓奏。

按：當時私租額比租庸調舊制已增到二十倍，即官稅亦比租庸調制增高。兩種稅制下之社會經濟及其一般景況，自必激變，可想而知。又按：兩稅制戶不問主、客，惟以見居為簿，此後所謂主戶、客戶者，乃全為農田兼并下之一種新名詞。 其先則是土著與流移寄居之別。 南宋胡宏 五峯集與劉信叔書。 論主、客戶之關係，云：「蜂屯蟻聚，亦有君臣之義。自都甸至於州，而縣，而都保，而主戶，自主戶至於客戶，遞相聽從，以供王事，不可一日廢。夫客戶依主戶以生，當供其役使，從其約束。客戶或稟性狼悖；或習學末作；或肆飲博；或無妻之戶，誘人妻女而逃；或丁口蕃多，衣食有餘，稍能買田宅三、五畝，出立戶名，便欲脫離主戶而去。」 此見客戶亦自有獨立之私產與儲蓄，並有轉變其身分之可能，如史言北宋氾縣李誠莊客，「皆建大第高廬，更為豪民」是也。客戶可免國家之徭役，故有獻產巨室以規免役者。然唐代有戶稅，宋代有丁錢，彼等蓋仍為國家之公民。故北宋主、客戶口丁數皆分別統計。此等特以經濟上之租貸契約關係而受主戶之管束，與漢代所謂奴隸、唐初所謂部曲戶者不同。若認客戶為農奴，則失之。又莊園主亦自向國家納稅。大曆四年有「諸道將士莊田，緣防禦勤勞，一切從九等輸稅」之詔。其取利亦不過在私租重而官稅輕之間。此所謂「兼并」與「封建」之異。若以古代封建貴族目唐中葉以下之莊園田主，亦誤。 此可見兩稅制行後農田兼并下之一種情態，若與口分、永業之制相比，自可想見世運隆汚之殊也。 北宋眞宗天禧五年，主戶六百餘萬，而客戶則達二百六十餘萬，已幾及主戶之半數。仁宗實元元年，主戶六百四十餘萬，而客戶則三百七十餘萬，逾主戶之半數矣。佃農幾常佔全國戶數三分之一，則世運之慘澹可知。

又此制因出制入，與農業經濟之情況亦不合。

> 農產有常額，故三年耕，有一年之蓄，以備非常；水旱荒歉，則減免田租。今量出為入，則有不顧田收，隨意加徵之弊。此後租稅日重，頹勢不可復返矣。

以貨幣納稅，亦為妨農利商。

> 此制行，納稅人以所供非所業，必將增價以市所無，減價以貨所有。而豪家大商，積錢以逐輕重，農人將日困。楊炎此制，本以便政府，不為農民計也。 穆宗時，用尚書楊於陵言，兩稅皆易以布帛、絲纊。五代時，吳徐知誥用宋齊邱言，稅收悉以穀、帛、細、絹。於時皆稱惠益。宋代復輸錢，折變之制，大為民病。為絹者倍折而為錢，再折而為銀。銀愈貴，錢愈難得，穀愈不可售。使民賤糶而貴折，則大熟之歲反為民害，而民生無蘇息之日矣。

以後的稅制，只能沿著楊炎的兩稅制稍事修改，竟不能再回到租庸調制的路上去。正因一個制度的推行，必有與其相副的一種精神與意識，否則此制度即毀滅不能存在。從北魏到唐初，在中國士大夫心中湧出的一段吏治精神，唐中葉以後已不復有，則相隨而起的種種制度，自必同歸於盡。

二　自府兵到方鎮與禁兵

府兵制度亦在同樣命運下消滅。 換言之，府兵制度之破壞，全在時人對此制度所與的精神以及意識上之轉變。 舊制，諸衛將軍皆選勳德信臣。武后之世則多以外戚無能及降虜處之。

貞觀時，府兵宿衛，太宗常引與共同習射。

上日引諸衛將卒數百人，習射於顯德殿。諭之曰：「戎狄侵盜，自古有之。患在邊境小安，則人主逸遊忘戰。今朕不使汝曹穿池築苑，專習弓矢。居閒無事為汝師，突厥入寇為汝將。庶中國之民，可以少安。」由是人思自勵。數年間，悉為精銳。

其後本衛多以假姻戚家，役使如奴隸。

武后以來，承平日久，府兵為人所賤。百姓恥之，至蒸熨手足以避其役。番上者皆貧羸受雇而來。

舊制，折衝、果毅出身優越。馬周云；「折衝、果毅先入為中郎將，次始補郡守。」後則歷年不遷，為士大夫所恥為。

舊制，府兵征役得授勛級；死事，勅使弔祭，追贈官職。後則勳官、督役與白丁無別，死事更不借問。賞既不行，並多僞勳舞弊。高宗時，劉仁軌、魏元忠等均已極論其事。魏云：「蘇定方定遼東，李勣破平壤，賞絕不行。將吏率多貪暴，所務惟狗馬，所求惟財物。」劉疏比論貞觀、顯慶異同尤詳切。

舊制，府兵皆富室強丁，始得為之。其後則漸成貧弱，府兵出征不賞，則較農民更苦瘁，自必貧弱。無力上番宿衛，遂至逃亡。

唐關內府兵已遠及朔方邊陲，武后時，番上者即已因貧不能自致。

舊制，四方有事則命將以出，事解輒罷，兵散於府，不失田業。其後則征鎮不息。先天二年詔：「往者分建府衛，計戶充兵，裁足周事，二十一入募，六十一出軍，多憚勞以規避匿。今宜取二十五以上，五十而免。屢征鎮者，十年免之。」雖有其言，而事不克行。

舊制，府兵戍邊三歲而代。其後則增至六年。以勞於途路，乃募能更住三年者，賜物二十段，謂之「召募」。遂令諸軍皆募，謂之「健兒」。事始玄宗時。天寶以後，戍兵還歸者無一、二。

杜甫詩：「一從十五北防河，便至四十西營田，去時里正與裹頭，歸來頭白還戍邊。」時戍者，多齎繒帛自隨，邊將誘之寄府庫。既擁兵自重，又雜使營私。晝則苦役，夜縶地牢，利其死而沒其財。其虐如此，而不敢怨叛，以府兵自有家業，恐累親族也。李泌謂：「山東之人，懲天寶之苦，故甘心為賊藩鎮。用。」

舊制，府士缺額，須隨時補足。以後則無人注意及此。

府兵制的創建與推行，一面是由於對國家武裝之深謀遠慮，一面是由於對農民生活之忠誠惻怛。在此兩種精神下，始可有府兵制之創建與推行。

社會和平既久，文治日隆，驕縱日恣，對國家武裝，不再有憂勤惕厲之感。非漫不關心，卽窮兵黷武，濫用民力。對府兵本身，更沒有一種合理的人道觀念。從精神的轉變，影響到制度，使其不能存在。於是遂有所謂「彍騎」制。

「彍騎」制始於玄宗時張說之建策。 彍騎之興，在開元十一年，初名「長從宿衞」，至開元十三年始有「彍騎」名。

> 以當番衛士因貧弱逃亡略盡，請一切召募強壯，不簡色役，優為條例。通逃者爭來應募，旬日得精兵十三萬，分繫諸衛，更番上下，以實京師。此即以後所謂彍騎。

其實彍騎與府兵還是大同小異。一樣的於農家中挑募富強。 既以強壯募，又優為條例，則富強仍兼有之。 一面授田耕種，一面輪番宿衞。惟與府兵制不同者，府兵遍及全國，彍騎則只在京師。府兵兼負征戍，彍騎則專於宿衞。

彍騎只是府兵制之縮小範圍，正因其精神不够推行之故。

因為彍騎還只是府兵制之縮小範圍，故至天寶以後，連彍騎亦不能存在。 在上者精神不貫注，則經歷相當時期，折衝府依然無兵可交。以前召募的，現在仍然逃亡。

自此唐代只有所謂「方鎭」的邊兵， 開元二十五年始募丁壯，長充邊軍。 與中央的禁兵。

邊兵統於番將，禁兵統於宦官。他們既坐食優俸，吮吸人民的膏血，卻並不能對國家社會有絲毫貢獻，只促進唐室之亂亡，使中國史再鑽入黑暗的地獄中去。

> 劉蕡對策謂：「首一戴武弁，疾文吏如仇讐；足一蹈軍門，視農民如草芥。」唐末軍人意態如此。

唐代的租庸調制與府兵制，是兩個古代社會蛻變未盡的制度，大體精神頗與漢制為近。自唐以下，租稅與兵役都走入新方向，和漢、唐絕然不同。

租稅不整頓，農民生活無法繁榮；兵役不整頓，國家武裝無法健全。後世中國遂想望漢、唐之富強而不可幾及，這是重大的一種因素。

第二十六章　盛運中之衰象（下） 唐代政府官吏與士人之腐化

唐代的租庸調制和府兵制，結束了古代的社會。其政府組織和科舉制，則開創了後代的政府。但後兩者亦各有其流弊與缺點。

一　政權之無限止的解放

科舉制讓人自由應考，即是廣泛的開放政權。此制度容易引起士人充斥、官少員多之患。而且唐初入仕之途極廣，科舉還不過是其間的一項。

> 高宗時劉祥道疏：「歲入流千五百，經學、時務比雜色人，三分不及一。」玄宗時楊瑒言：「唐興，二監 指兩京之國子監。 舉者千百數，當選者十之二，考功覆校以第。謂經明行修，故無多少之限。今考功限天下明經、進士歲百人，二監之得無幾。且以流外及諸色仕者歲二千，過明經、進士十倍。」按：貞元十八年又敕：「自今以後，每年考試所取明經不得過百人，進士不得過二十人。」

於是「官員有數，入流無限，以有數供無限，人隨歲積」。 高宗顯慶二年，黃門侍郎劉祥道奏語。

> 劉祥道奏謂：「今內外文武官，一品以下、九品以上，一萬三千四百六十五員。年取五百人，三十年得一萬五千人，已有賸無少。」而當時每年入流數過千四百人。武后時納言魏玄同上疏：「諸色入流，歲以千計。羣司列位，無復新加，官有常員，人無定限。選集之始，霧積雲屯，擢敍於終，十不收一。」 東漢以二十萬人舉一孝廉，即最盛時亦不逾三百人。

其勢循至於為人擇官，而非為官擇人。其時則「官倍於古，士十於官，求官者又十於士。於是士無官，官乏祿，而吏擾人。」 玄宗時劉秩語。

> 通典云：「按格令，內外官萬八千八百五員；而合入官者，自諸館學生已降，凡十二萬餘員。其外文武貢士，及應制、軍功、使勞、徵辟、奏薦，諸以親蔭等，大率約八、九人爭官一員。」

在此情勢下，政府的用人，遂至於徒循資格，推排祿位。

> 開元時選人漸多，有出身二十年不獲祿者。裴光庭為吏部尚書，乃定循資格之制。自下升上，限年躡級。其有異才高行，聽擢不次。然有其制，無其事。有司但守文奉式，循資例而已。庸愚沉滯者皆喜，謂之「聖書」。按：此制崔亮已行之於後魏，裴光庭以後，遂莫能革。

然而祿位仍有限，資格仍無窮。在政海角逐中，漸漸分成朋黨，而使在上者亦束縛困制，無可展布。

> 唐宰相猶得不次用人。代宗時，崔祐甫為相，日除十數人，未踰年，除吏八百員。或謗其所除多涉親故，祐甫曰：「進擬庶官，必量能補任，若素不知聞，何由察其言行？」識者是之。憲宗時，李吉甫為相，謂學士裴垍曰：「吉甫自尚書郎流落遠地十餘年，後進人物，罕所接識。君多精鑒，幸聞今之才傑。」垍取筆疏其名氏，得三十餘人，數月之內，選用略盡。當時翕然有「得人」稱。自文宗以下，朋黨議興，由是進用一官，遷除一吏，各相顧瞻，恐涉譏議。

以前的弊害，在於社會有特殊階級 门第。 之存在，政權不公開，政治事業只操於少數人之手。現在的弊害，則因特權階級逐步衰落，社會各方面人平流競進，皆得有參政之機會，而政權一解放，政治事業時有不易督責推動之苦。

> 德宗時沈既濟言近代之失「四太」：「入仕之門太多，世胄之家太優，祿利之資太厚，督責之令太薄。」此即申說當時政局之此種病象也。

以上所說，其先並不即是科舉制之弊病，只是科舉制亦在此種政權公開之趨勢下存在。此後科舉制逐步推進，入仕之途，逐步集中到科舉一門之下，則上述種種病痛，亦全由科舉制來保留。

照理論，國家一面公開政權，一面便應實施教育，好使兩者分途並進。此在貞觀初年頗有其意。

> 貞觀五年以後，太宗屢幸國學，增創學舍一千二百間。國學、太學、四門學，均增生員額。書、算各置博士。凡三千二百六十員。屯營飛騎，亦給博士，授以經業。高麗、百濟、新羅、高昌、吐蕃諸國，亦遣子弟請入國學。國學之內，八千餘人，其盛為近古所未有。

但一到高宗、武后時，此風凌替。

> 舊唐書儒學傳：「高宗嗣位，政教漸衰，薄於儒術，尤重文吏。醇醲日去，華競日張。則天稱制，以權道臨下。不吝官爵，取悅當時。生徒不復以經學為意，二十年間，學校頓時隳廢。」新書儒學傳謂其時「諸王、駙馬皆得領祭酒」，其腐敗可想。故劉祥道上疏，謂：「永徽以來，庠序諸生，未聞甄異，獎勵之道未周。」而中宗時，韋嗣立上疏，謂：「國家自永淳以來，二十餘載，國學廢散，胄子衰缺。時輕儒學之官，莫存章句之選。貴門後進，競以僥倖昇班。寒族常流，復因凌替弛業。」蓋武后「重用刑，輕用官」。 楊嗣復語。韋氏當國，亦「擅擢士大夫」。 楊瑒語。至太平公主亦常推薦天下士，謂儒者多寠狹，厚持金帛謝之，以動大議，遠近翕然歸嚮。經此數番搗亂，士風激變，儒業驟衰，而學校之政終於不振。唐太宗嘗問王珪：「近世為國者益不及前古，何也？」對曰：「漢世尚儒術，宰相多用經術士，故風俗淳厚。近世重文輕儒，參以法律，此治化之所以益衰。」唐高宗、武后以後之弊象，王珪已逆知之矣。

國家既無教育，而空懸一格以為考試。 此猶專據科舉言。諸色入流，以及世胄門廕，并此無之。而考試標準又漸漸趨重於進士科之詩賦。

> 隋大業置進士科，試策問。唐初亦因之。高宗永隆二年，考功員外郎劉思立言：「進士惟誦舊策，無實才。」遂詔進士先試雜文兩篇，通文律然後試策。所謂雜文，即詩賦之類。玄宗天寶十一載，詔：「進士帖經既通，乃試文、試賦各一篇，文通乃試策。」可見進士科在永隆以前止有對策；天寶以前有策、有詩賦；天寶以後有帖經、有策、有詩賦。說者謂隋以詩賦取士，未是。惟對策多可鈔襲，帖經惟資記誦，別高下、定優劣，以詩賦文律為最宜。故聰明才思，亦奔湊於此也。

開元以後，成為風氣。

> 開元以前，未嘗專尚進士科，故天下名士雜出他途。開元以後始尊崇之，故當時名士中此科者十常七、八。其後則公卿非進士出身不為美。開元二十五年敕：「進士以聲韻為學，多昧古今；明經以帖誦為功，罕窮旨趣」，是當時未嘗不知其流弊，而無以為變。

全國上下尚文之風日盛，尚實之意日衰。

> 此亦武后時開之。 史稱：「永淳以來，臺閣髦彥無不以文章達，而中書舍人尤為朝廷盛選，諸官莫比。」相傳武后天授元年，壽春郡王盛器兄弟初出閣，同日受册，有司撰儀注，忘載册文。及百寮在列，方知闕禮，宰臣相顧失色。中書舍人王勃立召小吏五人，各令執筆，口授分寫，同時須臾俱畢。詞理典瞻，時人歎服。當時所豔稱之故事率如此。又，自王通至王勃，一家學術之變，即可以覘世尚也。 武后詔張昌宗撰三教珠英，文學士李嶠、閻朝隱、徐彥伯、張說、宋之問、崔湜、富嘉謀等二十六人助成之。閻朝隱為武后禱疾少室山，沐浴伏身俎盤，為犧請代。宋之問等至為易之奉溺器。二張誅，朝官房融、崔神慶、崔融、李嶠、宋之問、杜審言、沈佺期、閻朝隱等皆坐竄逐。後之問又諂事太平公主見用。安樂公主權盛，復往諧結。此可見當時朝士風習矣。

詩賦日工，吏治日壞。

> 杜佑通典論此，曰：「國家貞觀中，有戶三百萬。至天寶末，百三十餘年，纔如隋氏之數。聖唐之盛，邁於西漢，天下編戶合踰元始之間，而名籍所少三百餘萬。直以選賢授任，多在藝文。才與職乖，法因事弊。隳循名責實之義，闕考言詢事之道。習程典，親簿領，謂之淺俗；務根本，去枝葉，目以迂闊。職事委於羣胥，貨賄行於公府，而至此也。」 長慶初，給事中丁公著告穆宗：「國家自天寶以後，風俗奢靡，宴處羣飲，以誼譁沈湎為樂。居重位、秉大權者，優雜倨肆於公吏之前，曾無愧恥。公私相效，漸以成俗。由是物務多廢。」此可與杜佑之言相參證。重藝文，習奢靡，其事亦相因也。

唐代政治界的風習，大有從北朝經術轉向南朝文學的意味。這亦是唐代盛運中衰徵之一。 宋神宗譏唐太宗「為文學庾信」，鄭毅夫謂太宗「文章纖靡，不與功業稱」。煬帝雖好文，而猶能矯南士之弊；太宗轉溺南風。南方之文采風流，終於戰勝北人之樸厚，為隋、唐統一盛運中一極可注意之事。又會昌四年中書門下奏：「齋月斷屠，出於釋氏。國初風俗，猶近梁、陳。卿相大臣，頗遵此教。」即孔穎達諸人為五經正義，亦多行南廢北。

二　政府組織之無限止的擴大

政權無限制解放，同時政府組織亦無限制擴大。 時則有三省、九寺、一臺（御史）、五監（國子、少府、軍器、將作、都水）。 唐代的政府組織，其第一可見的缺點，卽為重規叠矩，有許多駢拇無用的機關。

> 范祖禹謂：「既有太尉、司徒、司空，而又有尚書省，是政出於二。既有尚書省，又有九寺，是政出於三。本朝裕陵 神宗。好觀六典，元豐官制盡用之。中書造命，門下審覆，尚書奉行，機事往往留滯，上意亦頗以為悔。」

六部與九寺，職權卽多重叠。

> 太常、宗正、鴻臚可入禮部，光祿、衛尉、太僕可入兵部，大理 卽廷尉。入刑部，司農入戶部，少府入工部。大體均可消併。

> 北周書：「太祖以漢、魏官繁，思革前弊。大統中，命蘇綽、盧辯依周制改創其事。」通典謂：「後周依周禮置六官，而年代短促，人情相習已久，不能革其視聽，故隋氏復廢六官，多依北齊之制。官職重設，庶務煩滯。加六尚書似周官之六卿，又更別立寺監，則戶部與太府分地官司徒職事，禮部與太常分春官宗伯職事，刑部與大理分秋官司寇職事，工部與將作分冬官司空職事。自餘百司之任，多類於斯。欲求理要，實在簡省。」今按：九寺乃古代封建政治之遺骸，為王室之僕傭。南北朝中央勢微，王室衰替，則九寺職權日失其緒。西魏王室最為單孤，故北周君臣獨有意於模古更新。惜乎隋代不能完此美意，隋文存心蔑其前代，改襲北齊，而六尚之制，實則仍蹈北周六卿之體貌，則無怪與九寺為複沓，有如杜氏之譏矣。唐興諸儒，亦未能窮究治要，遂使九寺駢拇，依然存在。玄宗時制唐六典，雖亦意准周禮，不知九寺固非周禮所有，仍不能蕩滌更新，是則北周君臣一番創作之精神，實未為隋、唐所接納也。故隋、唐而後，中國史上雖不復有古昔封建時代之貴族，而仍存古昔封建遺蛻之王室。 其詳見論漢制。下益卑，上益崇，君尊臣屈，一成不革，又豈獨官職之重叠而已！是亦讀史者所宜大與惋惜之事也。

新機關產生，舊機關不取消，造成冗官坐食，不僅有損國帑，同時還妨礙整個政治效能之推進。

> 唐官有流內、 官置九品，品各有正、從，四品以下又分上、下，共三十階，謂之「流內」。視流內、流外 九品以外別置九級，自勳品以至九品，無正、從，謂之「流外」。「視流內」亦自勳品至九品。之別。又有職事官與散官、 散官不帶職事，給俸祿，與朝會，斑列依本品之次。皆崇官盛德，罷劇就閒者居之。如開府儀同三司、光祿大夫、驃騎三司，是也。勳官 出於周、齊交戰之際，本以酬戰士。其後漸及朝流。如上柱國、柱國、上護軍、護軍、輕車都尉、騎都尉等。之別。又有正官、 階高官卑稱「行」，階卑官高稱「守」。官、階同，無「行」、「守」字。試官、 未為正命，始於武后時，藉以收人心。當時諺曰：「補闕連車載，拾遺平斗量，把推侍御史，腕脫校書郎」，其濫可想。員外官 祿俸減正官之半，亦始武后時。李嶠為尚書，員外郎至二千餘員。盧懷慎神龍中疏：「京諸司員外官數十倍，近古未有。」又有「同正員」，祿俸賜與正官同，惟無職田。之別。 中宗時，韋后、太平公主用事，於側門降墨敕斜封授官，號「斜封官」，亦數千員。李朝隱為吏部員外郎，執罷千四百員，怨誹譁然。

貴族門第特權階級逐步取消，政權官爵逐步公開解放，引起了官僚膨脹的臃腫病。

太宗省內、外官，定制七百三十員。 此據百官志。新書曹確傳則云：「太宗著令，文武官六百四十三。」而杜佑通典計唐文武官及諸色胥吏等總三十六萬八千六百六十八人。 元和六年宰臣李吉甫奏：「自漢及隋，十有三代，攝其官員，皆少於國家所置。」

歷代官數

漢　十三萬二百八十五員。 哀帝時數，兼諸府州郡胥吏在內。

後漢　七千五百六十七員。

晉　六千八百三十六員。

宋　六千一百七十二員。

齊　二千六十三員。

後魏　七千七百六十四員。

北齊　二千三百二十二員。

後周　三千九百八十九員。

隋　一萬二千五百七十六員。 內官二千五百八十一，外郡縣官九千九百九十五。

唐　一萬八千八百五員。 內官二千六百二十，外郡縣官一萬六千一百八十五。

與官員日增相因並起的現象，便是官俸日高。

唐初依品制俸，官一品月俸錢三十緡，職田祿米不過千斛。開元時一品月俸至二十六千。天寶數倍於開元，大曆又數倍於天寶，而建中又倍於大曆。大曆中，權臣月俸至九千緡。元載為相， 以仕進者多樂京師，惡其逼己。 厚增外官俸，刺史月給或至千緡。至常袞相，乃加京官俸，歲約十五萬六千緡，又加諸道觀察使、都團練使、副使以下料錢，使上下有敍。李泌為相，又增百官及畿內官月俸。 復置手力資課歲給錢。左右衞上將軍以下，有六項雜給：一糧米，二鹽，三私馬，四手力，五隨身，六春冬服。射生、神策大將軍增以鞋。州、縣官有手力雜給錢。 至會昌，三師至二百萬，三公百六十萬，侍中百五十萬，中書令、兩省侍郎、兩僕射百四十萬，尚書、御史大夫百萬，節度使三十萬，上州刺史至八萬。 建中時，沈既濟言：「天下財賦耗數之大者惟二事：最多者兵資，次多者官俸。其餘雜費，十不當二事之一。」

這一個趨勢，愈走愈失其本意，遂致做官只是發財分贓，而不是辦事服務。

一方面又因用人進退之權，完全集中於中央，欲求精密而反不精密。

漢有辟除，故選部不勞。自隋一命之官皆授之朝廷，州郡之官悉歸於吏部，唐承而

不革。 按：唐代仕宦多由科目，而辟署亦時有之。有既為王官而被辟者，如張建封辟許孟容、李德裕辟鄭畋、白敏中辟王鐸是也。有登第未釋褐入仕而被辟者，如董晉辟韓愈是也。有強起隱逸，如烏重允之於石洪、溫造，張搏於陸龜蒙是也。有特招智略之士，如裴度於柏耆、杜悰於辛讜是也。所謂隱逸智略之士，亦多起於白衣。故劉敞言：「唐有天下，諸侯自辟幕府，惟其才能，不問所從來。而朝廷常收其俊偉，以補王官之闕。宋時雖有辟法，然白衣不可辟，有出身未歷任者不可辟；可辟者復拘以資格，限以舉主，去古法愈遠。而惆儻弥弛之士，少得自達矣。」 其法始於孟冬，終於季春，天下之士奔走往來，秋往而春歸。歸裝未卸，選期又至。是以遠者、貧者、老者多不能至。至者千百，而授者不能什一。有出身二十年不得祿者。羣天下之士，決於一、二有司之目，察其貌言，考其書判，任公力所不逮，容私何所不至。請託縱橫，奸僞百出。然唐之考課，尚為後世稱美。其法有四善、 以著其德行。 二十七最， 以著其才術。 相為乘除而分九等。上者加階，次進祿，下奪祿，又下解任。置知考使，常以宰相董其任。每能以物望取人而不疑於有司。故唐賢每言選舉之弊，而於考課無異議。 盧承慶考內外官，一官督運漕，風失米，盧考之曰：「監運損糧，考中下。」其人容止自若，無一言而退。盧重其雅量，改注曰：「非力所及，考中中。」既無喜容，亦無愧詞。又改注曰：「寵辱不驚，考中上。」此尤唐代考課中之嘉話也。

而授官任賢之事，漸變為挨資得官。

劉秩云：「古者封建諸侯，自卿以降，各自舉任。漢室佐史，皆牧守選辟。近則一命拜免，必歸吏部，按名授職，猶不能遣，何暇探訪賢良，搜覈行能？」

中央政府規模擴大，政權集中，官僚充塞，階資增多；地方官權位日落，希求上進的自然羣趨中央，遂連帶引起重內輕外之習。

此弊貞觀時即甚顯。 若推溯言之，則遠始晉代。晉李重雜奏議（羣書治要、藝文類聚引）：「秦、漢倚丞相，任九卿，雖置五曹尚書令、僕射之職，始於掌封奏以宣內外，事任尚輕。而郡守牧民之官重。故漢宣稱『所與為治，惟良二千石』。其有殊效，璽書勉勵，或賜爵進秩，禮遇豐厚。及至東京，尚書位漸優顯，然令、僕出為郡守，鍾離意、黃香、胡廣是也。郡守入為三公，虞延、第五倫、桓虞、鮑昱是也。近自魏朝名守，杜畿、滿寵、田豫、胡質等，居郡或十餘年，或二十年，或秩中二千石，假節猶不去郡。此亦古人『苟善其事，沒世不徙官』之義。內官之貴，於今最隆。太始以前，多以散官補羣郎，亦徑補黃門中書郎，今皆數等而後至。百事等級遂多，遷補轉徙如流，能否無以著，黜陟不得彰。此為治之大弊。夫階級繁多而冀官久，官不久而冀治功成，不可得也。」 馬周上疏：「古者郡守、縣令，皆選賢德，或由二千石高第入為宰相。今獨重內官，刺史多武夫勛人，或京官不稱職始補外。」張九齡玄宗時疏云：「京輔近處州刺史，猶擇人，縣令或備員。其餘 江、淮、隴、蜀、三河等處。但於京官中為閒散者，或身有累，在職無聲，用於牧守，以為斥逐。」 武夫流外，積資得官，盡為刺史。縣令以下固不勝言。

中央政府固易趨腐化，而地方政權更難整頓。唐代的地方吏治，因此不易與西漢相比。

西漢選用分於地方；唐則專於吏部，因此選擇不精，並不負責。西漢官少，階位疏闊，故能久於任職而專責成；唐則官多階位密，故速於遷調，而又多掣肘。 盧懷慎中宗時疏：「比來州牧上佐，及兩畿縣令，罕終四考。在任多者一、二年，少者三、五月，遽即遷除。」其弊至此。又按：梁朱異立法，分諸州為五品，以大小為牧守高下之差，而定升降之等。凡異國降人邊陲之地悉為下州，論者謂：「以安富遂巧宦之欲，而使頑懦者困邊民、開邊釁。後世南荒、北鄙寇亂不息，莫不自守令召之。」唐制州、縣亦有畿、赤、望、緊、上、中、下、雄之別；明則有邊、腹、衝、疲繁簡調除之法。然邊重於腹，瘠重於饒；而任官者腹、饒為上，邊、瘠為下，何以勸能吏而賤貪風？此等皆多為階級，又重官位而不重官職之病也。漢縣令有遷郡守者（王遵、魏相），有遷刺史者（朱博），有遷諫大夫者（劉輔），有遷京輔都尉者（趙廣漢），有遷御史中丞者（薛宣），亦有吏民所愛，增秩復留者（焦延壽）。地方下級官吏之地位，乃為後世不可想望。

在這一種繁委叢脞的政治情況之下，很容易叫人放棄了宏綱闊節，而注意到簿書案牘上去。

牛弘問劉炫：「令史百倍於前，判官減則不濟，何也？」炫曰：「古人委任責成，歲終考其殿最，案不重校，文不繁悉，府史之任，掌要目而已。今之文簿，恆慮覆治。鍛鍊若其不密，萬里追證百年舊案。故諺云：『老吏抱案死。』事繁政弊，職

> 此之由。」則此種景象，自隋已有之也。張九齡云：「始造簿書，備人遺忘，今反求精案牘，不急人才，何異遺劍中流，而刻舟以求？」

一面在分別流品，看不起吏胥；諸司令史皆「流外」。一面卻把實際的政務，都推放在吏胥手裏。簿書案牘，皆其所掌。這一個情形，自唐以下遂莫能革。

政府的擴大現象中，更可詫駭的，是王室生活之奢靡。太常所屬樂人有數萬員。

> 唐書禮樂志：「唐之盛時，凡樂人、音聲人、太常雜戶子弟隸太常及鼓吹署，皆番上，總號『音聲人』，至數萬人。」按：李嶠疏：「太常樂戶已多，復求訪散樂，獨持鼗鼓者已二萬餘員。」此在中宗時。至宣宗大中初，尚有太常樂工五千餘人，俗樂一千五百餘人。

供膳至二千四百人。漢太官令宰士二百人。

鹵簿用二萬二千二百二十一人。詳唐書禮樂志。

宦官、宮女之盛，遂為唐政腐敗一要端。詳另述。

種種病痛，自貞觀以後，經過高宗之懈弛，武后之放恣，歷中宗韋后之亂，到玄宗時陸續呈露。然苟有大有為的政府，儘可革新，並非死症。不幸玄宗在盛大光昌的氣運之下，始則肆意開邊，繼則溺於晏安。上述各病痛，反而加甚益厲，遂致終於激起安、史的大變。

第二十七章　新的統一盛運下之對外姿態 唐初武功及中葉以後之外患

一　安史之亂以前

中國在其統一盛運之下，對外理可有相當之發展。

唐初強敵，厥為北方之突厥。

突厥即漢之「丁零」，世居金山，即阿爾泰山之南。初臣於柔然，蠕蠕。後漸強。擊滅柔然。　周、齊爭結姻好，傾府庫事之。其汗佗鉢益驕，謂其下曰：

「我在南兩兒常孝順，何患貧也？」

> 傅奕曰：「自劉、石至後周，皆北狄種類，相與婚姻。高氏聘蠕蠕女為妻，宇文氏以突厥女為后。北齊供突厥歲十萬匹，周氏傾國事之，錦衣玉食長安者恆數千人。周、齊使於突厥，遇其喪，勞面如其國臣。」

隋代突厥內侵， 突厥汗沙鉢略妻宇文氏女，曰千金公主。 為隋所破。嗣突厥內亂，沙鉢略歸附。 千金公主賜姓楊氏，改封大義公主。此在平陳前。

後突厥汗染干 沙鉢略之子。據通典則為沙鉢略弟處羅侯之子。 來求婚，隋使殺千金公主而妻以宗室女安義公主。 後拜為啟民可汗。安義公主死，又妻以義成公主。

大抵突厥其勢驟盛，而政治組織，不能堅凝，自分東西，時生內亂。而中國已趨統一，突厥遂終於屈服。

> 突厥政治組織遠不逮匈奴。匈奴「單于」一統，突厥則分據一方者皆稱「可汗」，其尊卑與「大可汗」不甚殊。楊忠與突厥伐齊還，言於周武帝，曰：「突厥首領多而無法令，何謂難制馭？」頡利入寇，唐太宗謂：「突厥眾而不整，君臣惟利是視。可汗在水西，而酋帥皆來謁我，我醉而縛之甚易。」李百藥云：「突厥雖云一國，然其種類區分，各有酋帥。」此乃突厥在隋、唐初年所以雖盛而遽摧之故。

煬帝大業三年，幸榆林，啟民來朝。帝親巡雲中，幸啟民所居。 在今馬邑。啟民躬為帝削帳外草。

隋末，中國亂離，中國人多往歸突厥，始畢可汗 啟民子。 遂復盛。

> 史稱其「控弦百萬，東自契丹、室韋，西盡吐谷渾、高昌」，蓋北方幾於混一。

唐高祖起太原，請兵於突厥。曰：「若入長安，土地民眾歸唐，金玉繒帛歸突厥。」突厥遣二千騎助師。 時羣雄如竇建德、薛舉、劉武周、梁師都、李軌、王世充等悉臣尊之。

唐初，突厥遂屢為邊患。

> 武德七年，突厥又入寇。或勸高祖燒長安避之，以太宗諫而止。九年，突厥十萬騎至渭水上，太宗與房玄齡等六騎詣水濱，與其酋頡利 啟民弟。隔水語，卒盟而歸。

然突厥勢雖張，其內政未臻凝固。貞觀元年，鐵勒、薛延陀、回紇諸部皆叛。 頡利遣突利討之，敗歸，頡利拘之十餘日。

頡利又與突利 啟民子。 失和。並逢大雪，羊、馬皆死。 華人逃北者亦屯聚山險。二年，突利請入朝。 西漢南匈奴內附，尚在武帝時衞、霍絕漠大勝之後六十餘年。

此在唐、突厥交兵之前，形勢大不同。三年，命李靖出討。時突厥北部諸姓多叛頡利，歸薛延陀，唐乘機拜其酋夷男為眞珠可汗。薛延陀既彊，突厥自弱，請和親，唐因而討之。六總管師十餘萬，皆受靖節度。靖驍騎三千，先出馬邑以逼之。四年，進擊定襄，以精騎一萬夜襲。頡利被俘。先後僅半年。

> 男女來降者十萬口。其酋長至者，皆拜將軍、中郎將，布列朝廷，五品以上百餘人，殆與朝士相半。因而入居長安者近萬家。

突厥既破，其部落或走薛延陀，或走西域，而四夷君長，遂詣闕請帝為「天可汗」。唐自此即威震塞外。

貞觀十五年，李勣以精兵三千。討破薛延陀。二十年，滅之。薛延陀之盛，始貞觀二年，立國既促，滅之自易。薛延陀既滅，回紇徙居突厥故地而未強，時中國得暫安。

十四年，滅高昌，設安西都護府。十八年，破焉耆。二十二年，破龜茲。唐之聲威，達於葱嶺。

高宗時滅西突厥，唐之威力遂踰葱嶺，西及波斯。高麗亦於高宗時內服。

時蠻夷多內屬，卽其部落為羈縻府州，多至八百五十有六。又於沿邊設六都護分統之。

> 唐對外極盛時代之六都護府

安北都護府 屬關內道。 治金山， 阿爾泰山境，開元二年移治中受降城。領磧北諸府州。

龍朔中，分燕然都護府之磧北，領回紇者更號瀚海都護府，總章二年更名。

單于都護府 屬關內道。 治雲中， 今綏遠歸綏縣城南。領磧南諸府州。 陰山之陽，黃河之北。

貞觀二十一年設燕然都護府，龍朔三年名雲中都護府，麟德初改。

安西都護府 屬隴右道。 治龜茲， 今新疆庫車縣，先治西州，今吐魯蕃。領西域諸府州。 自天山南路至波斯以東。

設於貞觀中，為最先。

北庭都護府 屬隴右道。 治庭州， 今新疆孚遠縣北。領天山以北諸府州。 金山以西。

長安二年設。

安東都護府 屬河北道。 治平壤， 朝鮮境。開元二年徙平州，天寶二年又移於遼西故郡城。領高麗諸府州。

設於總章初。

安南都護府 屬嶺南道。 治交州， 安南境。領交趾府州及海南諸國。

設於調露初。

其餘則統於營州、 契丹、奚、室韋、靺鞨諸部落隸屬之。 松州、 西羌別種党項等隸之。戎州、 南中諸蠻隸之。黔州 亦治諸蠻。等都督府。

唐地東西九千五百一十一里，南北一萬六千九百一十八里為極盛。南、北皆如前漢盛時，東不及而西過之。

唐代武功之盛，其關於國內政治之修明，民力之富厚，已詳前述。別有一事當附論者，則為當時馬匹之繁殖。馬盛無如後魏。太武太延二年，於雲中置野馬苑。平朔方、隴右，以河西水草善，以為牧地。馬三百餘萬匹，橐駝半之。孝文遷洛，宇文福為都牧給事，規石濟以西、河內以東，據黃河南北千里為牧地。歲自河西徙牧漸南，欲其習水土。 高歡說朱爾榮，謂：「聞公有馬十二谷，色別為羣，將此竟何用？」時江、淮有馬不過十萬，強弱之形即此而見。 宋周朗上書獻讜言，謂：「人知不以羊追狼、蟹捕鼠，而令重車弱卒與肥馬悍胡相逐，其不能濟固宜。漢之中年能事胡者，以馬多也。既兵不可去，車騎應蓄。」唐馬政殆承北朝遺風，故亦稱盛。唐初太僕少卿張萬歲領羣牧，自貞觀至麟德四十年間，馬七十萬六千匹。 此據張說羣牧頌。舊唐書卷一四一云：「四十萬匹在河、隴間。」 置八使，設四十八監，跨隴右、金城、平涼、天水四郡地，幅員千里。猶為隘狹，更析八監，布於河曲豐曠之野，乃能容之。玄宗開元初，惟得二十四萬匹，至十九年復成四十四萬匹。 東封，取牧馬數萬匹，每色一隊，相間如錦繡。 魏元忠云：「師行必藉馬力，不數十萬不足與虜爭。」時即「步軍皆有私馬」。 舊唐書高仙芝傳。 杜牧謂：「冀州產健馬，下者日馳二百里，所以兵常當天下。」 罪言。 郭子儀謂：「吐蕃之來，稱四節度，將別萬人，人兼數馬。臣所統士不當賊四之一，馬不當賊百之二。」唐自失河隴，失冀北，而惟恃歲市回鶻之羸馬，則國力亦遂不競。鹽鐵論：「一馬伏櫪，當中家六口之食，亡丁男一人之事。」宋代產馬地皆歸遼、夏，中原畜馬費不貲，而氣不高肅，地不寬曠，水草不豐，馬不肥健。唐、宋國力進退，此亦一因。

然國運展擴，亦有其相當的限度。中國以農立國，地兼寒、溫、熱三帶，國內貿易足可自給，國外通商非必需。往往以我日用品易彼奇珍異玩，徒足引起國內之貧富不均，以及風俗之奢華，而於整個國民生計，無大補益。故對外戰爭，除防止侵略外，常無所利。 殖民、通商，皆非當時所急需。 惟因國力豐盈，往往易於激起君主之好大喜功，而流於窮兵黷武。 煬帝即因此失敗。太宗之伐高麗，亦超過國防戰爭之外。魏徵、李大亮等均有諫諍。 弊中國以事四夷，已為高宗、武后以來一輩人所不滿。 神功元年，狄仁傑上疏，請捐疏勒等四鎮以肥中國。又請罷安東以實遼西；停江南之轉輸，慰河北之勞弊。事並不行。

至玄宗時，國內益臻安富，而朝廷之對外經營，亦益趨積極，於四邊境

置十節度經略使。

一、安西節度使 今新疆庫車。 撫寧西域，統制龜茲、焉耆、于闐、疏勒四鎮。兵二萬四千人。

二、北庭節度使 今新疆孚遠。 統瀚海、天山、伊吾三軍，防制突騎施、 西突厥別部。堅昆、默啜。兵二萬人。

三、河西節度使 今甘肅武威。 隔斷羌、胡之交通。兵七萬三千。

四、朔方節度使 今寧夏靈武。 捍禦北狄。兵六萬四千七百。

五、河東節度使 今山西太原。 與朔方掎角，以禦突厥、北狄。兵五萬五千。

六、范陽節度使 今北平。 臨制奚、契丹。兵九萬一千四百。

七、平盧節度使 今熱河朝陽。 鎮撫室韋、靺鞨。兵三萬七千五百。

八、隴右節度使 今青海樂都。 備禦吐蕃。兵七萬五千。

九、劍南節度使 今四川。 西抗吐蕃，南撫蠻獠。兵三萬九百。

十、嶺南五府經略 今廣東廣州。 綏靖夷獠，以鎮南海諸國。兵萬五千四百。

上列十節度經略使，共兵額四十八萬六千九百人。

開邊太廣，則邊兵不得不增。而府兵制既壞，此等邊兵多出招募。一面形成外強中弱之勢，一面又因坐養巨額軍隊，而影響及於全國之經濟。

開元初，每歲邊費約用錢二百萬貫。及末年，至一千萬貫。天寶末，更加四、五百萬。每歲用衣千二十萬匹，糧百九十萬斛。時關輔及朔方、河、隴四十餘郡，河北三十餘郡，每郡官倉粟多者百萬石，少不減五十萬石，至天寶末無不罄。

唐制，州、 郡。 縣以上有十道按察使， 本為都督，以權重改。 督察地方行政。開元中，或加探訪、觀察、處置、黜陟等名目；此皆理民事。至邊疆，有事出征，則有大總管；無事鎮守，則有大都督，主兵事。 兵之戍邊者，大曰「軍」，小曰「守捉」，曰「城」，曰「鎮」，皆有使。總之者曰「道」，有大將一人，即大都督。 高宗永徽以後，都督帶使持節， 猶全權印信。 謂「節度使」。 時猶未以名官。及景雲二年，賀拔延嗣為涼州都督、河西節度使，始有「節度使」官名。 然亦止統兵，不侵及民事。邊帥皆用忠厚名臣，不久任，不兼統。

功名著者，往往入為宰相。 唐初如李靖、李勣、劉仁軌、婁師德等。開元以來如薛訥、郭元振、張嘉貞、王晙、張說、杜暹、蕭嵩、李適之等。 開元以來，邊將久任，十餘年不易。乃至朔方、隴右、河東、河西諸鎮皆置節度使，以數州為一鎮，節度使卽兼統此數州，而州刺史盡屬之。故節度使多兼按察、安撫、度支諸使，土地、人民、甲兵、財富皆有之。此為地方政制上一大變化。又玄宗相李林甫，嫌儒臣以戰功進，尊寵間己，乃請顓用蕃將，於是諸道節度多用胡人， 如安祿山、高仙芝、歌舒翰等。 其所帶鎮兵，間亦雜有大量之胡卒。其先本用兵防胡，其後乃變為豢胡為兵，全失本意。

> 近人有主李唐為蕃姓者，其事信否無確據。然唐高祖李淵母獨孤氏，太宗母竇氏，外祖母宇文氏，高宗母長孫氏，玄宗母竇氏，皆胡族也。則李唐世系之深染胡化，不容諍論。 如太宗子承乾行徑可證。即唐初女禍頻仍，如武、韋、太平公主等，亦北朝家庭女權伸張之遺風。唐人對種族觀念，亦頗不重視。 太宗貞觀十八年，突厥俟利苾可汗來降，有眾十萬，自請處勝、夏之間，太宗許之，曰：「夷狄亦人耳，與中夏不殊。以德治之，則可使如一家。」唐室之夷、夏一視，自始即然。 即據宰相世系表九十八族三百六十九人中，其為異族者有十一姓二十三人。 據丁文江中國列代人物之地理分布統計，前漢外族比數為•九六，後漢•二一，唐三•九，北宋•六一，南宋〇，明•七九。時人遂有「華、戎閥閱」之語。 舊唐書七十二李守素傳。柳沖論人物，亦分山東、江左、關中、代北四部。 崔愼猷 宣、懿時。至謂：「近日中書，盡是蕃人。」 指白敏中、畢誠。又唐初已多用蕃將， 見陔餘叢考。甚至禁軍亦雜用蕃卒。 建成募幽州突厥兵三百，納宮中。貞觀百騎亦為蕃口，見舊書王毛仲傳。開元八年勅：「于兩京及諸州揀取十萬人，務求灼然驍男，不須限以蕃、漢。」 唐人既不嚴種姓之防，又不能注意於國家民族的文化教育，而徒養諸胡為爪牙，欲藉以為噬搏之用， 唐武宗尚命李德裕為異域歸忠傳。則宜釀成此曠古未有之大禍矣。

安祿山本營州雜胡，而玄宗授以大權。

> 開元二十九年為營州都督，天寶元年兼平盧節度使，天寶三年兼范陽節度使，九年賜封東平郡王， 唐將帥封王始此。 兼河北道採訪處置使，十年兼河東節度使，幾乎今遼寧、熱河、河北、山西諸省盡入其掌握。

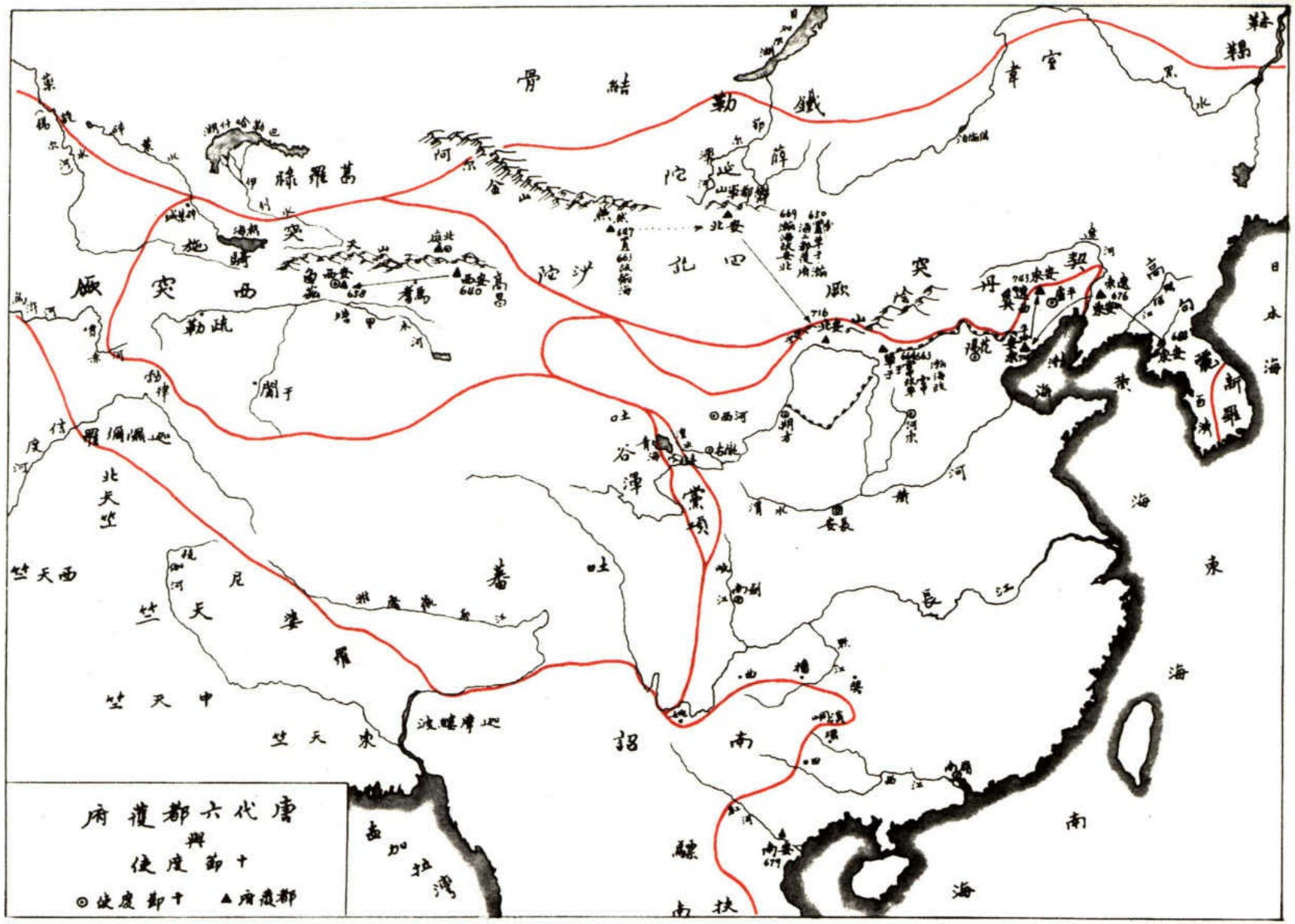
擁兵至十八萬。 內雜同羅、奚、契丹、室韋諸族。祿山養諸族「曳落河」八千餘人為假子，其軍號「父子軍」。 又以蕃將三十二人盡代去其部下之漢將。 祿山事迹：「祿山專制河朔，其中契丹委任尤重。一國之權，十得二、三。行軍用兵，皆在掌握。」

安祿山的勢力，是唐室用中國財富豢養成的胡兵團。此種胡兵團，只朘吸了唐室的膏血，並沒有受到唐室的教育。他們一旦羽翼成長，自然要撲到唐室的內地來。所謂安、史之亂，終於天寶十四年的十一月爆發。

安、史之亂，蔓延大河南北，破兩京，延及九年。討平安、史亂的諸將，亦幾乎盡是胡人。

> 惟郭子儀乃漢人。其他如李光弼，契丹人。僕固懷恩，鐵勒之僕骨族。渾釋之，渾族。王思禮，高麗族。賀蘭進明，鮮卑人。荔非元禮，羌人。安抱玉，安息人。白

孝德，龜茲人。


唐代六都護府
與
十節度使
◎十節度使 ▲六都護府

安、史餘孽以及討安、史有功的將領，全部擁兵割地，造成此後藩鎮之禍。而藩鎮的籍貫，亦幾乎大部分是胡人。 詳下章。

唐代的中葉，一面好大喜功，無限止的開邊；一面又寬大為懷，全泯種姓之防；宜乎食此惡果。

二　安史之亂以後

唐人以過分的開邊，激起內亂，及中國內部發生動搖以後，而其對外情勢，遂突然大變。最為中國患者為回紇。

> 回紇其先本匈奴，元魏時號高車，或曰敕勒，居薛延陀北。突厥亡，惟回紇與薛廷陀最強。及攻殘薛延陀，并有其地。遂南踰賀蘭山境。

安祿山反，肅宗乞兵於回紇，東京慘遭焚掠。

> 唐與回紇約曰：「克城之日，土地士庶歸唐，金帛子女皆歸回紇。」 此等條約，唐高祖入長安，借突厥兵，已先有之。大軍入西京，葉護 回紇太子。欲如約。廣平王俶 肅宗長子，時為天下兵馬元帥，後改名豫，即位為代宗。 拜於葉護馬前，曰：「今始得西京，若遽俘掠，則東京之人皆為賊固守。願至東京如約。」後入東京，回紇遂縱兵大掠。 廣平王欲止，不可，耆老以繒錦萬疋賂之，始止。

自此唐歲遺回紇絹二萬匹。 使就朔方軍受之。

寶應元年， 肅宗死，代宗立。 又徵回紇兵討史朝義，太子見辱。

> 雍王适 代宗太子，即位為德宗，時為天下兵馬元帥。與僚屬從數十騎往見回紇可汗於河北，可汗責王不拜舞。 藥子昂對以「禮不當然」。回紇將車鼻曰：「唐天子與可汗約為兄弟，可汗於雍王，叔父也，何得不拜舞？」子昂曰：「雍王，天子長子，今為元帥，安有中國儲君向外國可汗拜舞乎！且兩宮在殯，不應舞蹈。」力爭久之。鞭其從臣至死。 藥子昂、魏琚、韋少華、李進各鞭一百。以适年少未諳事，遣歸營。琚、少華均一夕而卒。

回紇再入東京，又肆行殺掠。

> 士女皆遁保聖善、白馬二寺塔避之，回紇燒塔，傷死者萬計，火燄累旬不止。時中國軍亦因回紇為暴而掠汝、鄭間，鄉不完廬，皆蔽紙為裳，更虐於回紇。

自此回紇至橫於長安，唐不能禁。

> 回紇留京師者常千人，商胡偽服而雜居者倍之。縣官日給饔餼。殖貨產，開第舍，市肆善利皆歸之。

日縱暴橫，吏不敢問。

廣德元年，回紇十五人犯含光門，突入鴻臚寺，門司不敢遏。

永泰元年，僕固懷恩誘回紇、吐蕃入寇，郭子儀說回紇共攻吐蕃。是歲，回紇胡祿都督等二百餘人入見，前後贈賚繒帛十萬匹；府藏空竭，稅百官俸以給之。

大曆七年正月，回紇使者擅出鴻臚寺，掠人子女；所司禁之，攻擊所司，以三百騎犯金光、朱雀門。是日，宮門皆閉。代宗遣中使諭之，乃止。七月，回紇又擅出鴻臚寺，逐長安令邵說，至含光門街，奪其馬。說乘他馬去，弗敢爭。

每歲和市，無異於行賂。

自乾元以來，回紇歲求和市，一馬易四十縑，馬動至數萬匹，皆駑瘠無用。唐不能盡市，回紇待遣、繼至者，常不絕於鴻臚寺。大曆八年，代宗命盡市之。七月，回紇辭歸，載賜遺及馬價，用車千餘乘。八月，復遣使者以馬萬匹來，有司請只市千匹，郭子儀以為逆其意太甚，自請輸一歲俸為國市之。終於十一月命市六千匹。

直到德宗時，回紇始稍衰。

回紇本來風俗樸厚，及得唐賂，可汗始自尊大，築宮殿以居，婦人有粉黛文繡之飾。中國為之虛耗，而虜俗亦壞。文化不長進的民族，驟與以物質上的享受，只是害了他。

然而唐代還是不得不與回紇和親。

李泌請北和回紇，南通雲南，西結大食、天竺，以困吐蕃，凡十五餘對，德宗始允。 不忘寶應之恥。然知恥無勇，亦徒然也。 以咸安公主妻其可汗，歸其馬價絹五萬匹。回紇上書：「昔為兄弟，今婿乃半子，願為唐捍西戎。」 吐蕃。

至文宗開成後，回紇內亂，遂不振。

唐中葉以後的外患，回紇以外，尚有吐蕃。

吐蕃，今西藏地。貞觀時，其君棄宗弄贊英略有大志，太宗妻以文成公主。時唐破吐谷渾、高昌，徙安西都護於龜茲， 初治西州，貞觀十四年平高昌，以其地置。高宗顯慶三年，徙治龜茲。 統于闐、焉耆、疏勒，號「安西四鎮」。

高宗時吐蕃連西突厥餘眾，逼安西都護府，天山南路盡沒。

玄宗時，收黃河積石，置神策軍於臨洮西，置澆河郡於積石西，置宛秀軍實河曲地，置朔方、隴右、安西、北庭諸節度使以禦吐蕃。極輪臺、伊吾，所在屯田積粟。 軍城戍邏，萬里相望。 中國無斥候警，幾四十年。 是時中國盛強，自長安安遠門（西面北來之第一門），西盡唐境，萬二千里，閭閻相望，桑麻翳野，天下稱富庶無如隴右。

安祿山反，潼關失守。盡徵河、隴、朔方鎮兵入國靖難， 謂之「行營」。邊州無備，吐蕃乘間侵蹙。

數年之後，鳳翔以西，邠州以北，盡為蕃戎之地，湮沒者數十州。

自此屢為邊寇。

> 肅宗時歲入寇。
>
> 代宗廣德元年，隴右地盡亡。又進圍涇州，破邠州，入奉天，代宗幸陝。吐蕃入長安，立廣武王承宏為帝，改元，擅作赦令，署官吏，留京師十五日，大掠乃去。 長安中蕭然一空。
>
> 是年，劍南西山諸州亦入於吐蕃。
>
> 永泰元年僕固懷恩誘之入寇。

唐以藩鎮未靖，乃與吐蕃和，盟於清水。 甘肅。 約唐地涇州右盡彈筝峽， 今甘肅平涼縣西百里。隴州右極清水， 甘肅清水縣西。鳳州西盡同谷。 甘肅成縣。劍南盡西山、 蜀西之山。大度水。 四川西部，上流即四川大、小金川，下流於樂山（即嘉定）入江。然其後仍數寇，涇、隴、邠、寧，民物蕩然。

武宗後，吐蕃始衰。

宣宗時，始復秦隴、河湟之地。然自此唐亦垂亡。

唐中葉以後的外患，大要在西北，而東北有契丹、奚、室韋、靺鞨諸族，其勢亦漸盛。惟因藩鎮擅地，務自安，障戍斥候甚謹，不生事於邊， 俾可專力內向。故諸族亦鮮入寇。然休養生息，日以繁滋。

> 尤著者為渤海，本粟末靺鞨，寶應元年詔為國，有五京、十五府、六十二州地。其國數遣諸生詣京師太學，習識古今制度，遂為海東盛國。

唐以後中國的外患，遂自西北漸漸轉移到東北來。

> 就文物氣象而言，西北已耗竭不振，而東北精華未泄，元氣猶存。此因西北經吐蕃長期蹂躪，兵燹之餘，自不如東北之完固。而此後所謂東北之外患，其內裏乃無不挾有中國社會自身力量之一部分。

第二十八章　大時代之沒落 唐中葉以

後政治社會之各方面

盛唐的光輝，終於因安、史之亂而沒落。自此以往，唐室政治，常在黑暗與混亂的狀態下敷衍或掙扎。

一　唐中葉以後之藩鎮

唐自安、史之亂以後，武夫戰卒，以功起行陣，列為侯王者，皆除節度使。由是方鎮相望於內地，大者連州十餘，小者猶兼三、四。自國門以外，幾乎盡是方鎮的勢力。而此等武人中，多半又是歸化的胡人。

> 開元前，胡人為節度使者二人。天寶間九人，肅宗時八人，代宗時九人，德宗時十七人，憲宗時七人，穆、敬、文、武、宣時共十一人，懿、僖時十二人，昭宗時九人，先後共八十四人。

此等胡人，大抵全未受到國家好好的教育，而驟付以極大的權任。他們中間好一點的，是傲慢不受命令，壞的便生心反叛。

> 著者如李光弼，本營州契丹，其父始仕中國，在武后時。與郭子儀齊名，封臨淮王，知河南、淮南東、西、山南東、荊南五道節度行營事。吐蕃寇京師，不赴援。拜東都留守，不就任。晚節不終。因與宦官魚朝恩、程元振嫌隙。又如僕固懷恩，鐵勒人，其祖始仕中國，在貞觀時；世襲都督。一門死王事者四十六人，封大寧郡王，官至尚書左僕射，兼中書令，河北副元帥，朔方節度使。又進拜太保。恐賊平寵衰，請裂河北分大鎮以授安、史餘孽，遂成後患，而懷恩自身亦終於一反。

在戡平安、史的功臣，尚且如此，至於安、史餘孽得授節鎮者，更不堪問。

唐平安、史，本未能搗其巢穴。

> 至德元年李泌語肅宗：「令李光弼自太原出井陘，郭子儀自馮翊入河東，則史思明、張忠志不敢離范陽、常山，安守忠、田乾眞不敢離長安。以兩軍繫其四將。又敕子儀勿取華陰，使兩京之道常通。然後以所徵兵軍於扶風，與郭、李互出擊之，使賊往來疲於奔命。賊至則避其鋒，去則乘其弊。不攻城，不遏路。然後命師並塞北出，與李師南北掎角，取范陽，覆其巢穴。」時肅宗以太子受禪位，急欲收復兩京，自見功，遂不用。

又以封其降將，遂成河北之藩鎮。

> 一、成德　有恆、趙、深、定、易諸州。

始封張忠志，賜名李寶臣， 本范陽內屬奚人 。更二姓，傳五世，至王承宗 契丹。 入朝。明年，王廷湊 回紇。反，傳六世。

二、盧龍　有幽、莫、嫣、檀、平、薊諸州。

始封李懷仙， 柳城胡。更三姓，傳五世，至劉總入朝。六月，朱克融反，下歷八姓，多以牙將偏裨殺主自代。

三、魏博　有魏、博、德、滄、瀛諸州。

始封田承嗣， 盧龍人。傳五世，至田弘正入朝。十年復亂，更四姓，傳十世。

此卽所謂「河北三鎮」。彼輩皆擁勁卒，自署吏， 諸州、縣各置鎮將領事，收刺史、縣令權。 不貢賦，結婚姻，相聯結。

四、淄青　在河南道東部，有淄、青、齊、海、登、萊、沂、密、德、棣諸州。

始封李懷玉，賜名正己， 高麗人。傳五世而滅。

又其次有滄景、宣武、彰義、澤潞等，各傳三、四世不等。

田承嗣在魏博，舉管內戶口壯者皆籍為兵，惟使老弱耕稼，數年間有眾十萬。又選其驍健者萬人自衛，謂之「牙兵」。其他諸鎮率類此。

至德宗時而第一次事變起。

初，田承嗣卒， 代宗末。由李寶臣請以其侄田悅繼。及是李寶臣卒，子惟岳謀襲位，自為留後，田悅為代請，不許。田悅、李惟岳、李正己聯合叛命。李正己卒，子納襲位。惟岳將王武俊 契丹人。殺惟岳降，嗣又叛。又加入盧龍朱滔，舉滔為盟主，各自稱王。 滔，冀王。悅，魏王。武俊，趙王。納，齊王。命淮西節度使李希烈 遼西。討之，而希烈亦擁眾反。 號建興王，天下都元帥。 五賊株連半天下。朝廷又發涇原兵討之，以未得厚賜，不滿，亦反。擁朱泚入長安。 稱大秦皇帝。 德宗奔奉天，下詔罪己，大赦王武俊、李納、田悅、朱滔，專討朱泚。

自此朝廷遂行姑息之政。

李納卒，子師古立；王武俊卒，子士眞立。諸鎮惟去王號，專擅益驕，而朝廷益弱。 德宗在位二十六年，志大才小，心褊意忌，姑息藩鎮，聚斂貨財，委任宦官，皆其弊政也。

至憲宗時而朝廷與藩鎮之衝突又起。

初，憲宗深矯德宗姑息之弊，始用兵討蜀， 劉闢，在元年。又誅李錡。 自浙西觀察使為鎮海節度使，廣兵自保，選有材力善射者，謂之「挽硬隨身」；胡、奚雜類，謂之「蕃落健兒」；給賜十倍他卒。見誅在二年。 時魏博田季安卒，其裨將田興 後賜名弘正。舉六州歸命。 在七年。而彰義軍 在淮西。節度使吳少陽卒，子元濟自稱知軍事，憲宗下詔討之。 在九年。徐州自王智興召募凶豪之卒二千，號銀刀、雕旗、門槍、挾馬等軍，後漸驕。田牟鎮徐州，與之雜坐，酒酣撫背，時把板為之唱歌。其徒日費萬計，每有賓宴，必先飫以酒食。祁寒暑雨，巵酒盈前。然猶喧噪，動謀逐帥。

事歷五年始平。 宰相武元衡，為淄青帥李師道所遣刺客殺於道。裴度傷首，然朝意討伐勿輟，度自出督師。

於是諸鎮相率歸命。 成德王承宗卒，弟承元歸命，在十五年。前年，專討李師道，其部將劉悟斬之以降。 元和號唐室中興。然憲宗在位十五年，十四年始平李師道，翌年為宦官所弒。憲宗卒未三年，諸鎮又亂。

朱克融 朱滔孫。據盧龍。

王廷湊據成德。 田弘正既歸命，朝命移鎮成德，廷湊殺之。山東、河南之輕重，常懸在魏，地形使然。田興忠誠歸命，為唐室復收河北最好機會，命其移鎮，實為失策。

史憲誠 奚人。據魏博。

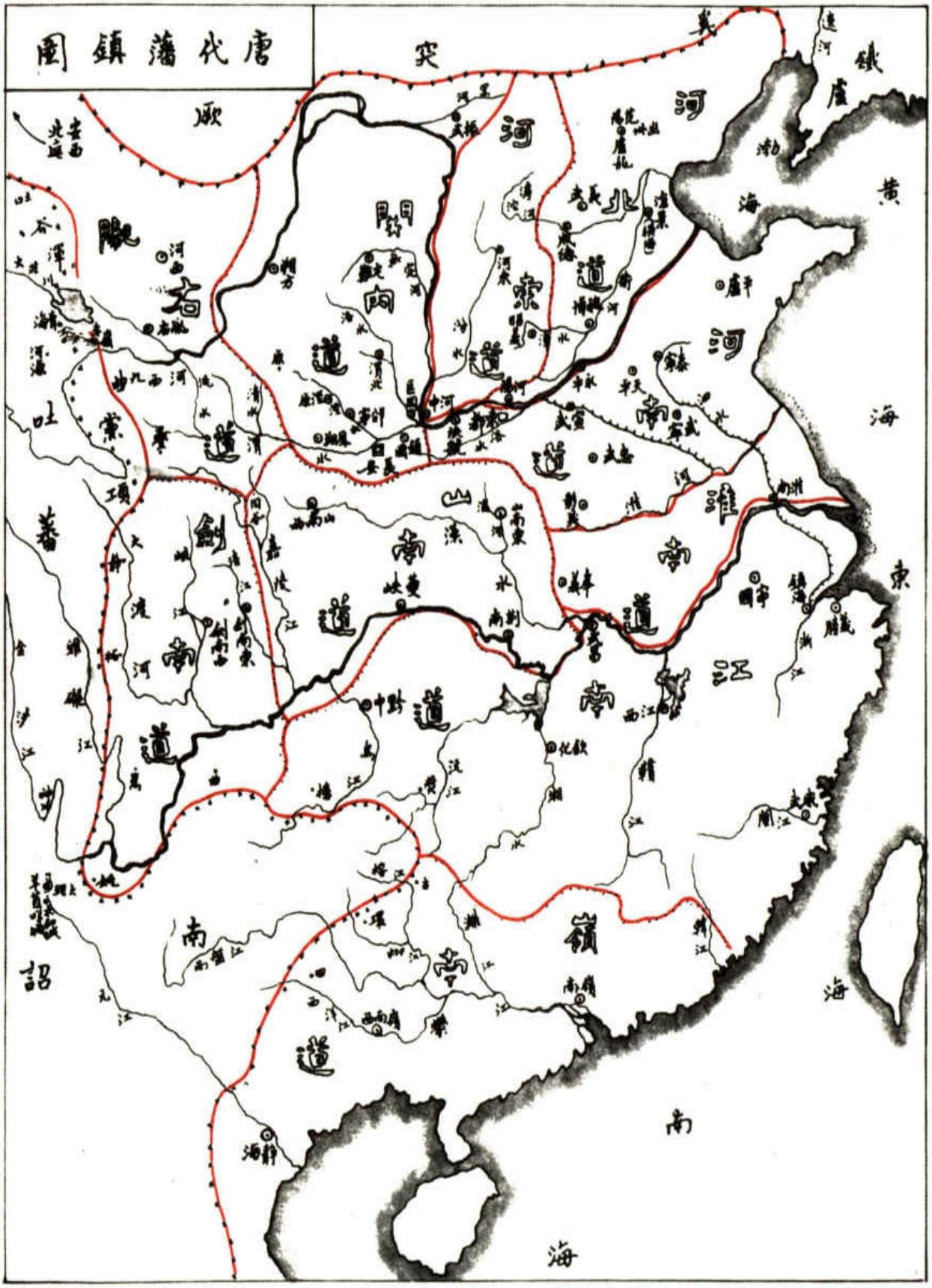
自此迄於唐亡，不能復取。藩鎮擅權，先後約一百四十年。始於河朔三鎮，及其末，則國門以外，皆為強敵。

其先是鎮將挾兵以抗朝命，漸次鎮將亦為驕兵所制。

其第一個最大的影響，厥為藩鎮政權下之社會經濟的破產。

田弘正最為忠誠，厚於骨肉，其兄弟子姪在兩都者數十人。競為侈靡，日費約二十萬。弘正輦魏鎮之貨以供之，相屬於道。 昭宣帝時，羅紹威召朱全忠至魏，留半歲，供億所殺牛、羊、豕近七十萬，資糧稱是，所賂遺又近百萬。全忠返大梁，紹威餽運，自魏至長蘆五百里不絕。所過驛亭，供酒饌、幄幕、什器。上下數十萬人，無一不備。蓄積一空。

昭義 澤潞。土瘠賦重，人皆困匱，無以贍軍。李抱眞為節度，乃籍户，丁男三，選一有材力者，免其租徭，給弓矢，令農隙分曹角射，歲終會校，示以賞罰。比三年，得成卒二萬，雄視山東。


唐代藩鎮圖
突
厥
河
東
道
關
內
道
河
北
道
黃
海
河
南
道
淮
南
道
山
南
東
道
劍
南
道
山
南
西
道
江
南
西
道
嶺
南
道
東
海
南
海

時稱「昭義步兵冠天下」。然武人私廚，日費米六千石，羊千首，酒數十斛，以為常。 盧從史日具三百人膳餉牙兵。潞人苦之。汴軍牙兵二千人，皆日給酒食，物力為之屈。舉數隅可以推其全。又按：唐武臣豪侈，不僅在外之節鎮為然。史稱：「安、史之亂，法度墮弛，內臣戎帥，競務奢豪。亭館第舍，力窮乃止。」馬璘經始中堂，費錢二千萬貫。馬璘資貨甲天下。白樂天詩：「不見馬家宅，今作奉誠園。」園乃璘子暢所獻舊第也。王鍔家財富於公藏。李晟子湛，累官至右龍武大將軍，恣為豪侈，積債數千萬。其子貸回鶻一萬餘貫不償，為回鶻所訴。文宗怒，貶湛為定州司法參軍。而郭子儀尤以豪侈聞。歲入官俸二十四萬貫，私利不計。其宅在親仁里，居里中四分之一，中通永巷，家人三千。前後賜良田美器、名園甲館、聲色珍玩，堆積羨溢，不可勝紀。大曆二年，子儀入朝，代宗詔賜輦腳局。宰相元載、王縉，僕射裴冕，戶部侍郎第五琦，京兆尹黎幹等各出錢三十萬宴於子儀第。時田神功亦朝覲在京，並請置宴。於是魚朝恩及子儀、神功等更迭治具，公卿大臣列席者百人，一宴費至十萬貫。據此以推踞地自雄、不服朝命之藩鎮，更可想也。

其第二個更大的影響，則為藩鎮政權下之社會文化水準之降低。

杜牧范陽盧秀才墓誌云：「秀才盧生，自天寶後三代，或仕燕，或仕趙，兩地皆多良田畜馬。生年二十，未知古有人曰周公、孔夫子者。擊球飲酒，射馬走兔，語言習尚，無非攻守戰鬬之事。」杜佑建中時上省用議亦云：「田悅之徒，並是庸瑣，暴刑暴賦，惟恤軍戎，衣冠士人，遇如奴虜。」田弘正上表則曰：「臣家本邊塞，累代唐人，馳驅戎馬之鄉，不覩朝廷之禮。伏自天寶已還，幽陵肇亂，山東奧壤，悉化戎墟。官封代襲，刑賞自專」云云。據此諸條，可以想像當時河北之狀況。在上則藩鎮擅權，擁兵自全，既與中央隔絕。在下則故家大族均隨仕宦而不返，其留者則威脅利怵，習焉忘故，遂自視猶羌狄。張弘靖為盧龍節度使，始入幽州，俗謂安祿山、史思明為「二聖」，弘靖欲變其俗，乃發墓敗棺。眾滋不悅，范陽終以復亂。此在穆宗長慶初，距安、史作亂已六、七十載，其土俗猶如此，則此後更可想。故史孝章諫其父憲誠曰：「天下指河朔若夷狄然。」其與整個中國文化隔閡，至於如此，其影響至五代、宋時而大顯。此誠中國古史上至要一大關鍵也。

五胡亂華之際，胡酋尚受中國教育，尚知愛中國文化，尚想造出一像樣的政府，自己做一個像樣的帝王。彼等尚能用一輩中國留在北方的故家大族，相與合作。唐代的藩鎮，其出身全多是行伍小卒，本無教育，亦無野心， 此指文化上的野心。 並不懂如何創建像樣的政治規模，只是割據自雄。有地位、有志氣的士人，全離開了他們的故土，走向中央去。彼等亦不知道任用士人，只在農民中挑精壯的訓練成軍，再從軍隊中挑更精壯的充牙兵，更在牙兵中挑尤精壯的做養子。 李希烈有養子千餘人。 如是朘削農村來供養軍隊，層層駕御。黑暗的勢力，亦足維持到百年以外。除非農村經濟徹底破壞，這一個武裝統治的勢力，還可存在。 唐天祐三年，梁攻滄州，劉仁恭調其境內凡男子年十五以上、七十以下，皆黥其面，士人則文其腕或臂，得二十萬人。此為河北藩鎮勢力最後之一幕。待社會上壯丁已盡，則武力統治不得所憑依，亦只有崩倒也。（五代史補謂：「健兒文面自朱溫始。」蓋梁、燕略同時。） 因其轄地之小， 並不像中央政府之廣土眾民。 故不感覺要政治人才，更不感覺要文化勢力。如是，則大河北岸從急性的反抗中央病，變而為慢性的低抑文化病。從此

以下的北方中國，遂急激倒退，直退到在中國史上 尤其是在文化上。 變成一個不關重要的地位。這全是一百五十年武人與胡人兵權統治之所賜。後人尚以為藩鎮可為唐室捍禦外患，却忘了他的代價。

藩鎮跋扈，另一個影響，使朝廷亦不得不竭財養兵。

> 唐代錢穀之政，其初專屬戶部。中葉以後，始令他官主判，遂各立使名。如轉運使、水陸運使、 專司轉漕。 鑄錢使 專掌鼓鑄。 等。而度支使、鹽鐵使、判戶部，當時謂之「三司」。專主財用出納，皆命重臣領使，後遂以宰相兼之。唐代理財名臣如劉晏、 肅、代時。 第五琦、 代宗時。 楊炎， 代、德時。 皆出於其時。 其他尚有青苗使、稅地錢物使、租庸使、常平使、兩稅使等諸名。 而德宗之苛稅，至括富商錢、 建中三年。 稅間架、 建中四年。每屋兩架為間。 除陌錢 公私給與賣買，每緡官留五十錢。 等，層見疊出。

憲宗元和時，供賦稅者八道， 浙西、浙東、宣歙、淮南、江西、鄂岳、福建、湖南。 凡百四十四萬戶， 比天寶、開元四之一。 而兵食於官者八十三萬， 加天寶三之一。 通以二戶養一兵。至穆宗長慶時，戶三百三十五萬，兵九十九萬，通以三戶奉一兵。

> 孫樵云：「度率中五戶，僅能活一兵」，則唐室財政之窘可知。於是有鹽鐵、和糴、鑄錢、括田、榷利、借商、進奉、獻助，靡所不至。

其方鎮兵奉命征討，出境即仰度支供餽。

> 德宗時，出境又加給酒肉，本道糧仍給其家，一人兼三人之給。故將士利之，纔踰境即止，月費至錢百三十餘萬緡。

每小捷，輒張其數以邀賞，實欲困朝廷而緩賊。

> 穆宗長慶二年，白居易疏：「聞魏博一軍，累經優賞，兵驕將富，莫肯為用。況其軍一月之費，計實錢近二十八萬緡！」今按：田弘正歸命，即賞錢百五十萬緡。

朝廷財力竭，則以官爵賞功。

> 諸將出征，皆給空名告身，自開府、特進、列卿、大將軍下至中郎將，聽臨事注名。 唐會要五十七：「天寶以來，每年以軍功授官者十萬數，皆有司寫官告送本道，兵部因置寫官告官六十員。無何，吏部司封、司勳，兵部各置十員。大曆以後，諸道多自寫官告，寫書官無事，遂罷。」 諸將但以職任相統攝，不復計官資高下。大將軍告身一通，纔易一醉。凡應募入軍者，一切衣金紫。朝士僮僕，多衣金紫稱大官，而執賤役。 張巡在雍邱，一縣千兵，大將六人，官皆開府、特進。德宗避難奉天，渾瑊童奴黃岑力戰，封渤海郡王。僖、昭時，有「捉船郭使君，看馬李僕射」。

至於動議裁兵，則相聚山澤為盜，利未見而禍已成。

> 穆宗時，兩河底定，宰相蕭俛與段文昌謂武不可黷，勸帝偃革尚文，乃密詔天下鎮

兵，歲限十之一為逃死不補，謂之「銷兵」。既而籍卒逋亡無生業，嘯聚山林為盜賊。會朱克融、王廷湊亂燕、趙，一日悉收用之。朝廷調兵不充，乃召募市人，烏合，戰輒北，乃復失河朔。府兵制非吏治上軌道不能行，即裁兵亦非政治有整個辦法，則往往害轉勝於利也。

禁軍糧乏，至脫巾呼於道。

貞元二年，關中倉廩竭，禁軍或自脫巾呼於道，曰：「拘我於軍而不給糧，我罪人耶？」會韓滉三萬斛至陝，德宗喜，遽謂太子曰：「米已至陝，吾父子得生矣。」

而廩賜既優，則遂以營籍為利藪。

長安貴家高貲子弟，乃至行賄賂，竄名軍籍，世襲罔替。既避賦役，又侈服怒馬以詫於市里。一旦寇來，則哭於家，出資雇販區病坊代行。

這全是唐代黷武政策所招的懲罰。

唐藩鎮興滅簡表

時代／鎮名	盧龍
肅	治幽州。後改曰幽州，兼稱范陽。
代	李懷仙 朱希彩 朱泚 朱滔（泚弟）
德	朱滔 1劉怦
憲	2劉濟 3劉總
穆	劉總 張弘靖 朱克融（滔族孫）
敬文武宣 懿僖昭	朱克融、李載義、楊志誠、史元忠、陳行泰、張絳、張仲武、（子）直方、張允伸、張公素、李茂勳、（子）可舉、李全忠、（子）匡威、匡籌。并於李克用，使劉仁恭為帥。

成德	魏博	昭義	平盧 淄青
治恆州。	治魏州，一名天雄軍。	始治相州。後治潞州。改名澤潞。	治青州。後治鄆州。
			侯希逸
1李寶臣	田承嗣	薛嵩 薛萼（嵩弟） 并於田承嗣	侯希逸 李正己
2李惟岳 1王武俊	田悅（承嗣姪） 1田緒（悅從弟）		1李正己 2李納 3李師古
2王士眞 3王承宗	2田季安 1田弘正（承嗣姪）		3李師道（滅亡）
田弘正 王廷湊（武俊養子）	2田布 史憲誠	劉悟（李師道將）	
（子）王元逵、（子）紹鼎、紹懿、（子）景崇、（子）鎔。一姓相襲，凡百年并於李存勗。	何進滔、（子）重順（弘敬）、（子）全皞、韓君雄、（子）簡、樂彥禎、羅弘信、（子）紹威，并於朱全忠。	（子）劉從諫、（從子）稹，三傳而滅。（在武宗時。）孟方立，并於李克用、朱全忠。	王敬武、王師範，并於朱全忠。

彰義 治蔡州，即淮西，一名淮寧。	義武 治定州。	滄景 治滄州，一名橫海。	宣武 治汴州。
李忠臣 李希烈			1劉玄佐
李希烈 陳仙奇 吳少誠	1張孝忠（李惟岳將）	1程日華（張孝忠牙將） 2程懷直 1程懷信（日華姪）	2劉士寧 1李萬榮 2李　迺
吳少誠 1吳少陽（少誠養弟） 2吳元濟（滅亡）	2張茂昭（入朝）	2程　權（入朝）	
其地歸朱全忠。	王處存、（弟）處直，并於李克用。		

唐各道節度使表

唐貞元十四年，賈耽十道錄，凡三十節度，十一觀察，與防禦、經略、以守捉稱使者凡五十。元和六年，李吉甫上郡縣圖，自京兆至隴右道，凡四十七鎮。王彥威說，則謂自至德迄元和，天下觀察十，節度二十有九，防禦四，經略三。其後紛紜變更無常制。今據元和志列其四十七鎮如下：

關內道：鳳翔府。治鳳翔
鄜坊州。治鄜
振武護府。治單于都
河南道：陝虢州。治陝
陳許（忠武）州。治許
淄青（平盧）州。治鄆
河東道：河中府。治河中
河北道：河陽州。治懷
易定（義武）州。治定
山南道：荊南州。治荊
山南西府。治興元
涇原州。治涇
靈武（朔方）州。治靈
豐州（天德軍）天德。治豐州或
汴宋（宣武）州。治汴
徐泗（武寧）州。治徐
河東府。治太原
魏博（天雄）州。治魏
滄景（橫海）州。治滄
金商州。治金
邠寧州。治邠
夏綏銀（定難）州。治夏
鄭滑（義成）州。治滑
蔡州（淮西、彰義）州。治蔡
澤潞（昭義）州。治潞
恆冀（成德）州。治恆
幽州（盧龍）州。治幽
山南東州。治襄

淮南道：淮南（治揚州。）

江南道：浙西（鎮海）（治潤州。）

江西（治洪州。）

福建（威武）（治福州。）

劍南道：西川（治成都府。）

嶺南道：嶺南（治廣州。）

邕管（治邕州。）

隴右道：隴右（治鄯州。）

北庭（治庭州。）

浙東（義勝）（治越州。）

宣歙（寧國）（治宣州。）

黔州（武泰）（治黔州。）

東川（治梓州。）

容管（治容州。）

安南（靜海）（治交州。）

河西（治涼州。）

鄂岳（武昌）（治鄂州。）

湖南（欽化、武安）（治潭州。）

桂管（治桂州。）

安西（治龜茲。）

（安、史亂後隴右四節度陷席吐蕃，而鳳翔節度常帶隴右之名，故稱四十七鎮。）

唐藩鎮胡籍表

（一）睿宗景雲時

賀拔延嗣

（二）玄宗開元時

阿史那獻　突厥　磧西

（三）玄宗天寶六年後　因李林甫言，多用胡人。

安祿山　母突厥，父胡，本姓康，蓋出西域康國。　平盧、范陽、河東。　夫蒙靈詧　羌　安西

李獻忠　回紇　朔方　哥舒翰　突厥哥舒部　隴右

安思順　突厥　朔方、河西。　高仙芝　高麗　安西四鎮

鮮于仲通　未詳，或非胡人。　劍南　趙國珍　牂柯夷　黔中

（四）肅宗時　以平亂功封者。

史思明　突厥　范陽　李光弼　契丹　河東代宗時為河南、淮南等節度使。

王思禮　高麗　關內、澤潞。　賀蘭進明　鮮卑　河南

荔非元禮　羌（見姓纂。）　鎮西、北庭。　安抱玉　安息　鄭陳

僕固懷恩　回鶻僕骨部　朔方代宗時叛。　白孝德　龜茲　鎮西、北庭。

（五）代宗時

僕固瑒　回鶻僕骨部　朔方　李寶臣　奚　成德

李懷仙　柳城胡　幽州盧龍　李正己　高麗　淄青至德宗時抗命。

李光進	契丹		滑濮、渭北。		
李抱玉	安息		澤潞、鳳翔。		
（六）德宗時					
李惟岳 寶臣子	奚			李納 正己子	高麗
李懷光	靺鞨			王武俊	契丹
張孝忠	奚			李抱貞	安息
哥舒曜	突厥哥舒部			渾瑊	回鶻渾部
尚可孤	鮮卑			駱元光	安息
論惟明	吐蕃			裴玢	疏勒
萬紐于頔	鮮卑			李師古	高麗
王士眞 武俊子	契丹			張茂昭	奚
（七）憲宗時					
李光進	回鶻阿跌部	振武		李師道 納子	高麗
王承宗 士眞子	契丹	成德		李惟簡	奚
李光顏	回鶻阿跌部	忠武、義成。		渾鎬	回鶻渾部
渾鐬	回鶻渾部	天德軍			

鮮于叔明	未詳，或非胡人。	東川	

（八）穆、敬、文、武、宣時

王承元　契丹　義成
史憲誠　奚　魏博
史孝章　奚　相衛澶
元稹　鮮卑　武昌
王紹鼎（元逵子）　回鶻阿布思　成德
李承勳　契丹　涇原

（九）懿、僖時

王景崇（紹鼎子）　回鶻阿布思　成德
于琟　漢、鮮混種。　平盧
李可舉　回鶻　幽州盧龍
契苾璋　回鶻契苾羽部　振武
支詳　月氏　感化
王鎔（景崇子）　回鶻阿布思　成德

（十）昭宗以迄唐亡

李存孝　胡　邢洺
李思孝　党項羌　保大
李思諫　党項羌　定難
賀德倫　河西胡　魏博
雷彥恭　武陵洞蠻　武貞

王廷湊　回鶻阿布思族　成德
張茂宗　奚　兗海沂
王元逵（廷湊子）　回鶻阿布思　成德
苻澈　氐　河東
王紹懿（元逵子）　回鶻阿布思　成德
米暨　西域米國　夏州

李國昌　沙陀　大同、振武。
李茂勳　回鶻　幽州盧龍
拓拔思恭　党項羌　夏綏
赫連鐸　胡、鮮雜種。　雲中
李克用　沙陀　雁門、河東。
李克修　沙陀　昭義

劉崇龜　匈奴　清海
李思敬　党項羌　保大
雷滿　武陵蠻　武貞
雷彥威　武陵蠻　武貞

第二十九章　大時代之沒落（續）

二　唐中葉以後之宦官

唐室在統一盛運之下，一方面窮兵黷武，卽招徠四夷，又以寬大為誇張，蕩除中外之防，遂召武人胡人之禍，已如上述。而唐室在統一盛運下，又有一不良習氣，則為王室生活之驕奢。因此連帶引起宦官之跋扈。

> 歷史上宦官擅權，與王室驕奢成正比。東漢、唐、明三代皆是。西漢與宋代之王室，皆能制節謹度。東晉、南朝王室不像樣，故均無宦寺擅權。

唐宦官之盛，兆自武后，而極於玄宗。

> 太宗時，內侍不立三品官，不任以事，又定制無得踰百員。 漢永平之際，中常侍四員，小黃門十人而已。武后時，稍增其人。至中宗，黃衣乃二千員， 唐制流外官服黃。 七品以上員外置千員；惟衣朱紫者尚少。 唐制三品以上服紫色，四品服緋，五品服淺緋。
>
> 玄宗時，則宮嬪至四萬。 此見新唐書。白樂天長恨歌：「後宮佳麗三千人。」杜子美劍器行：「先帝侍女八千人。」 宦官黃衣以上三千，衣朱紫者千餘。 袁紹盡誅宦官，無少長皆死，僅二千餘人。甲舍名園，上腴之田，中人所名半京畿。時諸王、公主羣呼高力士為「翁」，戚里諸家尊曰「 爹 」；肅宗在東宮，亦呼之「二兄」。建佛寺、道觀各一所，鐘成，宴公卿，一扣納禮錢十萬。有至二十扣者，少亦十扣。

肅、代以後，宦官寖橫用事。

> 李輔國在肅宗時稱「尚父」，矯詔遷上皇 玄宗。 於西內，以憂崩。肅宗崩，殺王后，進爵為王。
>
> 代宗時，程元振、魚朝恩用事，譖罷郭子儀兵柄，又譖來瑱賜死。 李光弼幾乎叛朝。

及德宗時，宦官遂握兵柄。

> 德宗以涇師 朱泚。 之變，倉卒不及徵集，還京後，以神策、天威等軍置護軍中尉、中護軍等官，於是禁軍遂歸宦寺。

其後又有樞密之職，承受詔旨，出納王命。 始德宗末、憲宗初。

宦寺既握兵權，又外結藩鎮，帝王生死，遂操其手。

> 憲宗被弒後，穆、敬、文、武、宣、懿、僖、昭八世，宦官立者七君。 除敬宗。而敬宗亦為宦官所弒。 文宗用李訓、鄭注，謀誅宦官，不成，自嘆：「周赧、漢獻尚受制強臣，今受制家奴，更為不如。」 唐自肅宗後，未嘗有正式之皇后。史所載諸后，皆由所生子為帝，奉上尊號。文宗崩，仇士良等廢太子，立武宗。武宗崩，諸宦官廢皇子，立宣宗。宣宗崩，遺命立嬖王，王宗實等廢之，立懿宗。宰輔隔在外廷，皇子素無威寵，亦唐代宦官得肆行無忌之一因。

唐室諸帝在其盛運中所表現者，則為女禍。

> 太宗納元吉妃楊氏。長孫皇后薨，太宗欲立楊氏為后，以魏徵諫而止。高祖從父兄子廬江王瑗反誅，其姬亦入侍太宗。武后為太宗才人，而高宗納之。韋后私通武三思。玄宗年六十而納其子壽王妃楊氏。當時朝臣亦不甚論列，蓋倫理觀念似非唐人所重。

衰象漸臨，唐之諸帝乃醉心於服丹藥，求長生。 憲宗即其一人。 在其驕縱的生活下，宦寺自應佔重要的地位。

> 武宗時，仇士良以左衛上將軍、內侍監致仕，其黨送歸私第，士良教以固權寵之術。曰：「天子不可令閑，常宜以奢靡娛其耳目，使日新月盛，無暇更及他事，然後吾輩可以得志。愼勿使之讀書，親近儒生。彼見前代興亡，心知憂懼，則吾輩疎斥矣。」其黨拜謝而去。今按：唐代王室奢蕩，直至晚運勿替。懿宗時，好音樂。殿前供奉樂工常近五百人，每月宴設不減十餘，水陸皆備。每行幸，內外諸司扈從者至十餘萬人。

三　唐中葉以後之朝士與朋黨

唐代士人，一面在北朝吏治與南朝文學的兩種風氣轉換之下徘徊， 此已略論於前。 一面則在貴族門第與白衣庶族的兩種勢力消長之下鼓盪。

南北朝門第勢力，在唐初依然有其相當的力量。只在他們歷次編撰氏族譜志的一事上可以看出。

太宗至以朝廷官爵與社會門第爭崇卑。

> 貞觀中，太宗命高士廉等修氏族志，進上。太宗曰：「我與山東崔、盧、李、鄭，舊既無嫌，為其世代衰微，全無冠蓋，猶自云士大夫，我不解人間何為重之？至今猶以崔、盧、王、謝為重。我平定四海，天下一家，凡在朝士，皆功效顯著，或忠孝可稱，或學藝通博，所以擢用。見居三品以上，欲共衰代舊門為親，縱多輸錢帛，猶被偃仰。我今特定族姓者，欲崇重今朝冠冕，何因崔幹猶為第一等？卿等不貴我官爵耶？不須論數世以前，止取今日官爵高下作等級。」遂以崔幹為第三等。書成一百卷，詔頒於天下。然當時朝中名臣如房玄齡、魏徵等，皆自與山東望族攀姻。舊門第之名望，終不為減。

其後又屢經修動。

> 高士廉氏族志頒下，時稱允當。李義府恥其家世無名，乃奏改此書。許敬宗等以其書不敍武后本望，贊成之。立格云：「皇朝得五品官者，皆升士流。」於是兵卒以軍功致五品者，盡入書限。更名為姓氏錄。縉紳士大夫恥被甄敍，號其書為「勳格」。先天二年，蕭至忠為中書令，又與柳況等撰姓氏系錄二百卷。此後韋述又別撰開元譜二十卷。其後有元和姓纂。

當時門第仕進，亦較進士等科第為易。

> 高宗時魏玄同疏：「今貴戚子弟，例早求官。髫齔之年，已腰銀艾；或童丱之歲，已襲朱紫。弘文、崇賢之生，千牛輦腳之類，課試既淺，藝能亦薄。而門閥有素，資望自高。」書奏不納。玄宗時，源乾曜上疏：「形要之家，併求京職；俊艾之士，多仕外官。王道平分，不克如是。」

建官要職，仍多用世家。大臣恩廕，得至將相。故唐代宰相，尚可以世系列表。

> 山堂肆考云：「唐宰相三百六十九人，九十八族。其間裴氏五房，崔氏十房，張氏、趙郡李氏皆得宰相十七人。韋氏九房十四人。王氏三房十三人。劉氏七房十二人。隴西李氏四房，唐宗室三十七房，以及楊氏、杜氏皆得十一人。蕭氏二房得十人。鄭氏二房九人。盧氏八人。竇氏二房及魏氏、陸氏皆六人。武氏、蘇氏五人。高、韓、趙、郭皆四人。三人而下者不與。」

可見唐代政權，尚與門閥有至深之關係。

> 按：唐初如英、衛之類，其子尚襲封。中葉以後，此制盡廢。門閥世襲，在政治上之客觀地位已取消。 又永徽元年，尚書左僕射褚遂良，表請千牛不簡嫡庶。謂：「主祭祀之裔，必貴嫡長；擢文武之才，無限正庶。求賢之務，有異承家。河北風俗頓乖，嫡待庶若奴，妻御妾若婢。降及隋代，斯流遂遠，獨孤后普禁庶子不得入侍。聖朝人以才進，不論嫡庶。今簡千牛舍人，方為此制，於理未安。母以子貴，子不緣母。唯才是用，人自甘心。」云云。既主專簡賢才，不問嫡庶，則門廕世襲之制終必替，公開考選之法終必盛。兩種制度之轉換，其後面必有與之相應符之思想及理論也。又按：唐初爭論封建極烈。封德彝謂：「先朝敦睦九族，一切封王，蓋以天下為私，殊非至公馭物之道。」李百藥謂：「內外羣官，選自朝廷，擢士庶以任之，澄水鏡以鑒之。年勞優其階品，考績明其黜陟。爵非代及，用賢之路斯廣。」馬周謂：「以堯、舜之父，猶有朱、均之子。儻有童孩嗣職，萬一驕愚，則兆庶被其殃，國家受其敗，愛之適以傷之。」太宗卒聽諸臣言不封建。又欲割地封功臣，長孫無忌等力辭乃止。就當時民治意識言，已知封建與門第皆無復興之望矣。 惟歷史變化以漸不以驟，故門閥勢力尚有延蟬。玄宗屢欲相崔琳、盧從愿，以其族大，恐附離者眾，卒不用。門族上為帝王所忌，下亦不為寒士所護，則其漸趨衰微，亦必然之勢也。

此等門第，以累世仕宦，又逢盛世，其生活豪華，亦可想見。

> 韋氏世為關中著姓，人物衣冠，奕世榮盛。韋安石子陟，始十歲，拜溫王府東閣祭酒，加朝散大夫。陟門第豪華，早踐清列，侍兒閹閽，列侍左右者十數。衣書藥食，咸有典掌。輿馬僮奴，勢侔於王家主第。每食，庖中所棄，其直猶不減萬錢。然家法修整，勅子允就學，夜分視之。其子勤，旦日問安，色必怡；稍怠，則立堂下不與語。雖家僮數十，然應門賓客，必允主之。此乃門第與王室、宦寺、武人不同之處也；甚可注意。

至於進士們的身分，本不甚高。考試的儀式，已與他們以許多近於侮辱的暗示。

> 舒元輿憲宗元和中上論貢士書，謂：「臣得備下土貢士之數，到闕下月餘，待命有司，始見貢院懸版樣，立束縛檢約之目，勘磨狀書，劇責與吏胥等倫。臣幸狀書備，不被駁放，得引到尚書試。試之日，見八百人，盡手携脂燭水炭洎朝晡餐器，或荷於肩，或提於席。為吏胥縱慢聲大呼其名氏，試者突入，棘圍重重。乃分坐廡下，寒餘雪飛，單席在地。唐、虞闢門，三代貢士，未有此慢易。」

而且唐代科舉，本備仕途之一格，故一切規程並不甚嚴。其時有所謂「公卷」與「通榜」之制。

> 「公卷」者，進士得先投所為文於京師達者，采名譽，觀素學。及臨試，可以不問試藝高下，專取知名士，謂之「通榜」。其榜帖可託人為之。如鄭灝都尉第一榜，託崔雍員外為榜帖。又杜黃門主文第三場，由舉子袁樞為榜帖，樞自列為狀元。榜帖猶言名錄。

故進士乃稱「覓舉」，

> 薛登天授中上疏：「方今舉士，明詔方下，固已馳驅府寺之廷，出入王公之第。陳篇希恩，奏記誓報。故俗號舉人，皆稱『覓舉』。」

所以求延譽。

> 陸贄知貢舉，梁肅、崔元翰所薦皆取。韓愈負文名，延譽舉子，往往得售。

而其卑躬屈節之態，亦已可憐。

> 文獻通考引宋江陵項氏安世曰：「風俗之弊，至唐極矣。王公大人，巍然於上，以先達自居。天下之士，什什伍伍，戴破帽，騎蹇驢，未到門百步，輒下馬，奉幣刺，再拜以謁於典客者，投其所為之文，名之曰『求知己』。如是而不問，則再如前所為，名之曰『溫卷』。如是而又不問，則有執贄於馬前，自贊曰『某人上謁』者。」按：韓愈一代名臣，其三上宰相書、拜北平王於馬前之類，皆是當時風氣也。

甚至有走門路，通關節，求必得，而既得則肆意輕薄者。

> 高鍇為禮部侍郎，知貢舉閱三歲。第一榜裴思謙以仇士良 文、武時宦官。 關節，取狀頭，鍇庭譴之。思謙回顧厲聲曰：「明年打脊取狀頭。」第二年，鍇誡門下不得受書題。思謙自携士良一緘入貢院，易紫服，趨至階下，白曰：「軍容有狀薦裴思謙秀才。」鍇接書，曰：「狀元已有人，此外可副軍容意。」思謙曰：「卑吏奉軍容處分，裴秀才非狀元，請侍郎不放。」鍇俯首良久，曰：「然則略要見裴學士。」思謙曰：「卑吏即是。」鍇不得已從之。思謙及第後，宿平康里，賦詩曰：「銀釭斜背解明璫，小語低聲賀玉郎。從此不知蘭麝貴，夜來新惹桂枝香。」

惟進士因公開考試得官，被視為正路，到底在政治上佔到他應有的地位。 此如東漢「孝廉」一樣。中國史自向合理的路進展，此是一證。至於文學之風尚日盛，以及門第之勢力日衰，則為進士科日益得勢後應有之現象也。 中唐以後，進士科遂最

為榮重。於是進士科舉與門第任子之兩途，在政治上自然發生衝突。此卽形成穆宗以後的一段朋黨之爭。

朋黨啟端，卽由於考試舞弊。

> 長慶初，錢徽典貢舉，李宗閔托所親於徽。時李德裕、李紳、元稹在翰林，共白徽取士不實，宗閔亦坐貶。由是結嫌怨，植黨相磨軋凡四十年。 是年四月詔：「國家設文學之科，本求才實，苟容僥倖，則異至公。訪聞近日浮薄之徒，扇為朋黨，謂之『關節』。干擾主司，每歲策名，無不先定。永言敗俗，深用興懷。」即為此事發。

門生、座主，遂為朋黨標目。

> 唐貢舉之士，以有司為「座主」，而自稱「門生」。會昌三年中書覆奏：「國家設文學之科，求眞正之士，豈可懷賞拔之私惠，忘教化之根源？自謂門生，遂為朋比。樹黨背公，靡不由此。」按：明代亦有「座師、門生」之稱，其黨禍亦不減於唐時。

李德裕惡進士，他的言論，卻代表了門第勢力最後的呼聲。

> 德裕嘗論公卿子弟艱於科舉。武宗曰：「向聞楊虞卿兄弟朋比貴勢，妨平進之路。昨黜楊知至、鄭朴等，抑其太甚耳。有司不識朕意，不放子弟，即過矣。」德裕曰：「鄭肅、封敖子弟皆有材，不敢應舉。臣無名第，不當非進士。 德裕以父廕為備身千牛，或勸應舉，德裕言：「好牛馬不入行。」蓋世家子弟可不藉科目而顯，至是猶然。然臣祖 李栖筠。天寶末以仕進無他技，勉強隨計，一舉登第。自後家不置文選，蓋惡其不根藝實。朝廷顯官，須公卿子弟為之。何者？少習其業，自熟朝廷事，臺閣之儀，不教而自成；寒士縱有出人之才，固不能閑習也。」

他以文選不足為取士標準，固有理由。然當從此推進一層，為國家建立教育人才之至計。 時應進士試者，僅知工詩賦謀進取而已。獨一韓愈唱為古文，曰「文以載道」，「為古之文，將以學古之道也」；又以師道自居，當世怪笑之。人有請師柳宗元者，宗元謝不迭，謂：「世人之詫師道，猶如蜀犬之吠日也。」稍知事學問，則入寺訪釋子論佛理，或訪道士求長生耳。世家子弟猶知循禮法，又熟聞朝廷典制掌故，宜乎德裕之以此自傲矣。直到北宋，始將韓愈一番意思發揮光大。 又次當謀考試制度之整頓與改進。 此亦至北宋而始有。如考試之糊名，與科目之改進士詩賦為經義等。 不應倒退轉來只想任用公卿子弟，為門第苟延殘喘。

> 鄭覃以經術位宰相，亦深嫉進士浮薄，屢請罷之。文宗曰：「敦厚、浮薄，色色有之。進士科取人二百年矣，不可遽廢。」今按：鄭覃、李德裕皆不喜進士，為李宗閔、牛僧孺所排抑。

當時政治上最患者是有資格做官的人太多，因此而朝廷不尊，宰相權不重，政事不易推行。故主張排抑進士者，同時常是主張裁減官吏，而亦帶有主張貴族政治的意味，李德裕卽其代表。

> 德裕大意欲尊朝廷，肅臣下，而使政出宰相。深嫉朋黨，嘗謂：「省事不如省官。省官不如省吏。」乃請罷郡、縣吏二千餘員，衣冠去者皆怨。德裕父李吉甫，亦疾吏員廣，謂：「置吏不精，流品厖雜。存無事之官，食至重之稅。職局重出，名異事離者甚眾。財日寡而受祿多，官有限而調無數。」奏省冗官八百員，吏千四百員。德裕政見，正承其家教而來。所惜者不能從一更高的理論上出發，則不免為一種代表門第勢力之政論也。

李德裕的見解，雖不免褊狹。

> 文獻通考引李德裕論「朝廷顯官，須公卿子弟為之」一節，評云：「德裕之論偏異如此。」今按：德裕時代與馬端臨時代絕不同，故德裕議論，在端臨視之，覺可詫異。此是歷史進展。若自東晉、南北朝人看德裕議論，便全不感其可異矣。

然當時進士浮薄，則實為不可否認之事實。

> 晚唐以「輕薄」、「浮薄」為詬厲朝臣之口頭禪，故朱全忠斥御史大夫趙崇，謂為「輕薄之魁」；李振勸朱全忠殺朝士，亦以「浮薄」為罪名。馬端臨謂：「進士科當唐之晚節，尤為浮薄，世所共患。」

鄭綮以「歇後」為相，可以整個看出唐末的政局。

> 鄭綮為相，省史走其家上謁，綮笑曰：「諸君誤矣，人皆不識字，宰相亦不及我。」史言不妄。俄聞制詔下，歎曰：「萬一然，笑殺天下人！」既視事，宗戚詣慶，搔首曰：「歇後鄭五作宰相，事可知矣。」按：綮每以詩謠託諷時政，本善詩，其語多徘諧，故使落調，世共號「鄭五歇後體」。中人有誦之昭宗前者，昭宗意其有所蘊未盡，故超用之。史稱綮「立朝侃然，無復故態，而不為人所瞻望，纔三月，以疾乞骸」。或問鄭綮：「相國近有詩否？」答曰：「詩思在灞橋風雪中、驢子上，此處那得之？」太原兵至渭北，朝廷震恐，急於攘卻之謀，綮請於文宣王字號中加一「哲」字。其為廬州刺史，黃巢掠淮南，綮移檄請無犯州境，巢笑為斂兵。唐末文人輕薄，綮已為其中之卓者。要之亦不足擔當國家重任。黃巢兵逼潼關，士子方流連曲中待試，為詩云：「與君同訪洞中仙，新月如眉拂戶前。領取嫦娥攀取桂，任從陵谷一時遷。」黃宗羲行朝錄序謂：「其時中土文人無心肝如此！」尤可為輕薄作例。較之鄭綮，抑天壤矣。

至於黃巢、李振等，皆是屢舉進士不第的人物，結果進士清流，遂受極禍。

> 巢粗涉書傳，屢舉進士不第，遂為盜。李振亦屢舉進士不中第。朱全忠入汴，振勸盡誅搢紳，曰：「朝廷所以不理，良由衣冠浮薄之徒，紊亂綱紀。」全忠然之。於是門胄高華，或科第自進，居三省臺閣，以名檢自處，聲迹稍著者，皆指為浮薄，貶辱無虛日。搢紳為之一空。又曰：「此輩自謂清流，宜投之黃河，使為濁流。」全忠笑而從之，聚裴樞、獨孤損等朝士貶官者三十餘人，一夕盡殺之，投屍於河。

但晚唐進士的輕薄，只是一時事象，推不翻以公開考選來代替門蔭世貴的理論。宋以後，進士考試遂獨佔了政治上的崇高地位。

嚴華、夷之防， 民族觀念之提醒。 重文、武之別， 中唐以迄五代的武人，代表了不受教育，不講道理。宋代下的重文輕武，只是要人人讀書，受教育、懂道理，並不是絕對的認為可以去兵廢戰。 裁抑王室貴族之奢淫， 太監自然無地位。 讓受教育、講道理的讀書人 徒事詞章者不算。 為社會之中堅，這是宋以下力反唐人弊病的新路徑。

第三十章　黑暗時代之大動搖 黃巢之亂以及五代十國

一　流寇與唐室之傾覆

唐末的中國，用橫剖面來說，大體可分為三部：一是大河以北的藩鎮所轄地。二是大河以南唐兩京及其迤東一帶。三是長江以南。

藩鎮所轄地，雖則文化、經濟逐步破毀，然以極單純的武力來壓制較小的區域，一時不致搖動。中部兩京及其迤東一帶，經安、史亂後，殘破最甚。

> 代宗聽程元振謀遷洛京，郭子儀諫曰：「東周之地，久陷賊中。宮室焚燒，十不存一。百曹荒廢，曾無尺椽。中間畿內，不滿千戶。井邑榛棘，豺狼所嗥。東至鄭、汴，達於徐方，北自覃、懷，經於相土，人煙斷絕，千里蕭條。」劉宴與元載書：「函陝凋殘，東周尤甚。過宜陽、熊耳至武牢、成皐五百里中，編戶千餘而已。居無尺椽，人無煙爨。蕭條悽慘，獸遊鬼哭。」

江南為財賦所出。

> 肅、代中興，即靠東南之財賦，自此唐政府始仰東南財賦維持。至元和，東南財賦始重。韓愈謂：「當今賦出天下，而江南居十九」，是也。至咸通又加甚，故陸龜蒙言：「元和中國家用兵，江南之賦已重，逮今盈六十年，賦又數倍於前也。」

大時代沒落之大騷亂，即在中部發動而蔓延遍及於南部。

> 其先已有裘甫起浙東，龐勛以徐泗兵戍桂林作亂，自湘浮江下掠淮南至徐州，皆不久即平。

王仙芝先發。

> 聚盜起濮陽，陷曹、濮、鄆諸州，歷陳、許、襄、鄧，陷江陵、洪州，王鐸斬之於亳州。先後歷五年。 僖宗乾符元年至五年。

次之為黃巢。

> 巢，曹州冤句人，王仙芝同里，以販鹽為生。王仙芝既死，巢即繼統其眾。攻亳州不下，襲沂州，過淮南，掠襄邑、雍丘，寇葉、陽翟。軍敗乞降，又叛去。從宣州 安徽宣城。 寇浙東，踰江西，破虔、吉、饒、信等州。趨建州，陷桂管，進寇廣州。會大疫北還。自桂編大筏沿湘下衡、永，破潭州。 長沙。 渡江，攻鄂州， 武昌。 轉掠江西。再入饒、信，陷婺、睦、宣州。由采石渡江，又渡淮攻汝州，陷東都，攻潼關，陷京師。羣臣迎謁灞上，巢從騎士數十萬， 安祿山陷東都，兵五萬。黃、巢攻關，兵六十萬。 國號大齊。嗣敗而東，眾猶十五萬，略鄧、許、孟、洛，東入徐、兗。 數十州人大饑，倚死牆塹，賊俘以食，日數千人，以巨碓糜骨皮，并啖之。先後凡七年。 巢中和四年死，連王仙芝共十一年。

又次之為秦宗權。

> 宗權師行未嘗轉餉。每指鄉聚，曰：「啖其人，可飽吾眾。」官軍迫躡，獲鹽尸數十車。其師亦遍擾南中各地， 寇荊南，攻襄州，破東都，寇淮、肥，略江南，亂岳、鄂，自關中薄青、齊，南繚荊、郢，北亙衛、滑，千里無舍煙。先後凡五年。 連前共十六年。時江、淮之間，廣陵富甲天下，亦經亂四、五年不息，雄富掃地。

經此十幾年的大騷亂，唐代三百年的統一政府，終於傾覆，世襲的節鎮，徧及東南，而有所謂五代十國。

二　五代十國

五代十國之國都及據地

國號	國都	據地
梁	汴	河南、關內、河東一部、河北一部、山南等地。有州七十八。
唐	洛陽	河東、河南、關內、河北、隴右、山南、劍南等地。有州百二十三。
晉	汴	同唐。除幽、薊十六州，有州百有九。
漢	汴	同晉。有州百有六。
周	汴	河東、河南、關內、河北、隴右、山南、江北等地。有州一百一十八。

吳	廣陵（後徙金陵。）	淮南、江南兩道。有州二十八。
南唐	金陵	同吳。後失江北。有州二十一。
前蜀	成都	劍南、山南兩道。有州四十六。
後蜀	成都	同前。
南漢	番禺	嶺南六管。有州四十七。
楚	長沙	湖南、嶺北地。有州十五。
吳越	杭	浙東、西。十三州。
閩	侯官	全閩。有州五。
荊南	江陵	荊南及歸峽。有州三。
北漢	太原	太原以北。十州。

五代十國分合表

唐
梁
朱溫
部下
黃巢
後唐
李存勗
陀沙
後晉
石敬瑭
夷
西
後漢
劉知遠
陀沙
後周
郭威
軍卒
李繼韜
宋
二主十七年
四主（三姓）十四年
二主十一年
二主四年
二主（二姓）十年

晉
李克用

燕
劉仁恭

岐
陝西鳳翔
李茂貞

前蜀
二主三十五年
王建

楚
六主五十六年
馬殷

吳
四主四十七年
楊行密　子溥

閩
七主五十三年
王潮　王審知

南唐
三主三十九年
李昇

後蜀
二主四十一年
孟知祥

北漢
四主二十八年
劉旻
亦沙陀人

吳越 五主八十三年

錢鏐

南漢 五主六十七年

劉隱

荊南 五主五十七年

高季興

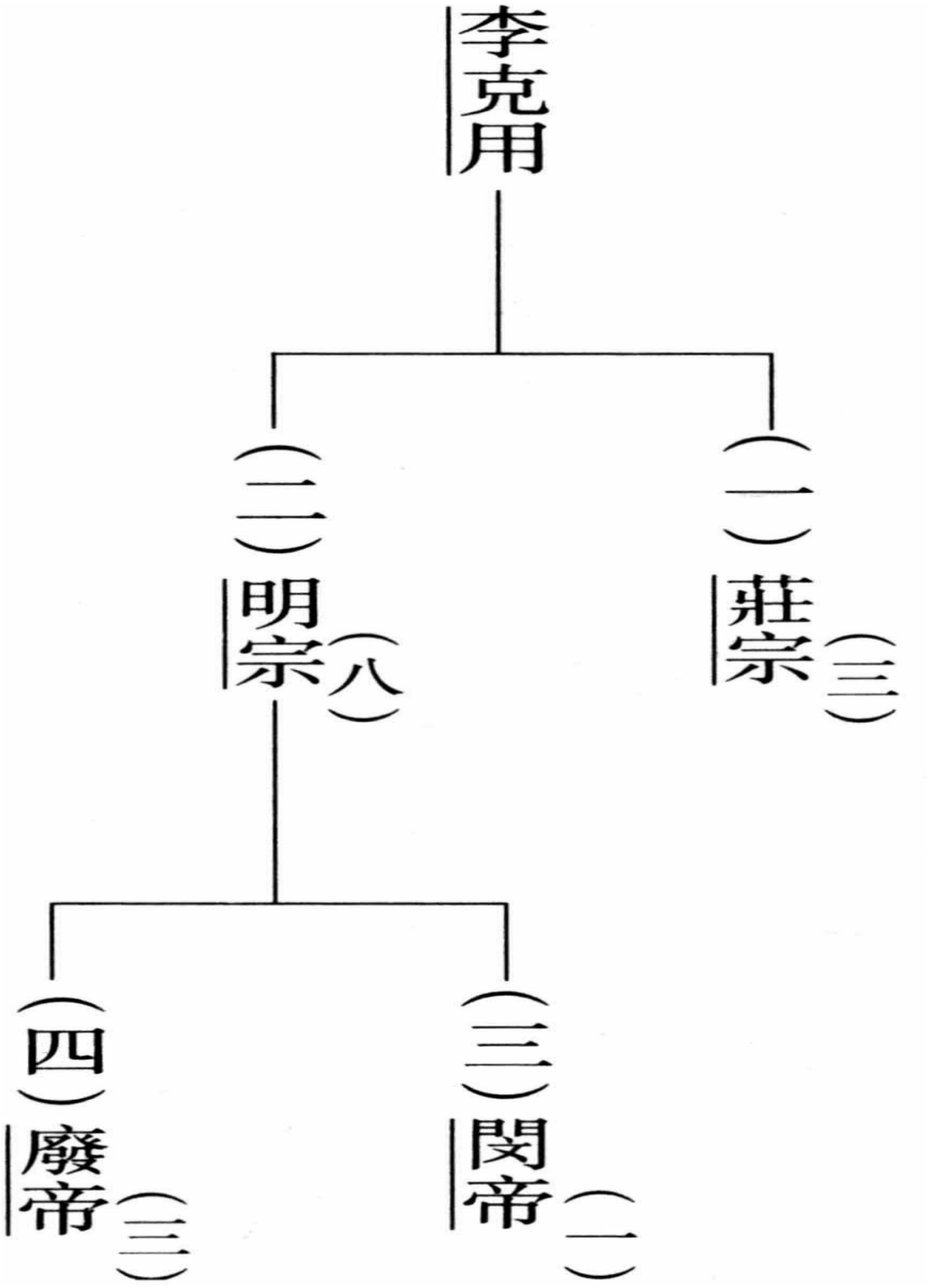
（一）後梁

二 禁忌（六）

二 禁忌（六）

後梁凡二主，十七年。

（二）後唐


李克用
(一)莊宗(三)
(二)明宗(八)
(三)閔帝(一)
(四)廢帝(三)

後唐凡四主，十四年。

（三）後晉

（一）高祖石敬瑭（七）
（二）出帝（四）

後晉凡二主，十一年。

（四）後漢

（一）高祖劉知遠 一一
（二）隱帝 一三

後漢凡二主，四年。

（五）後周

（一）太祖郭威……（三）
（二）世宗……（六）
（三）恭帝……（一一）

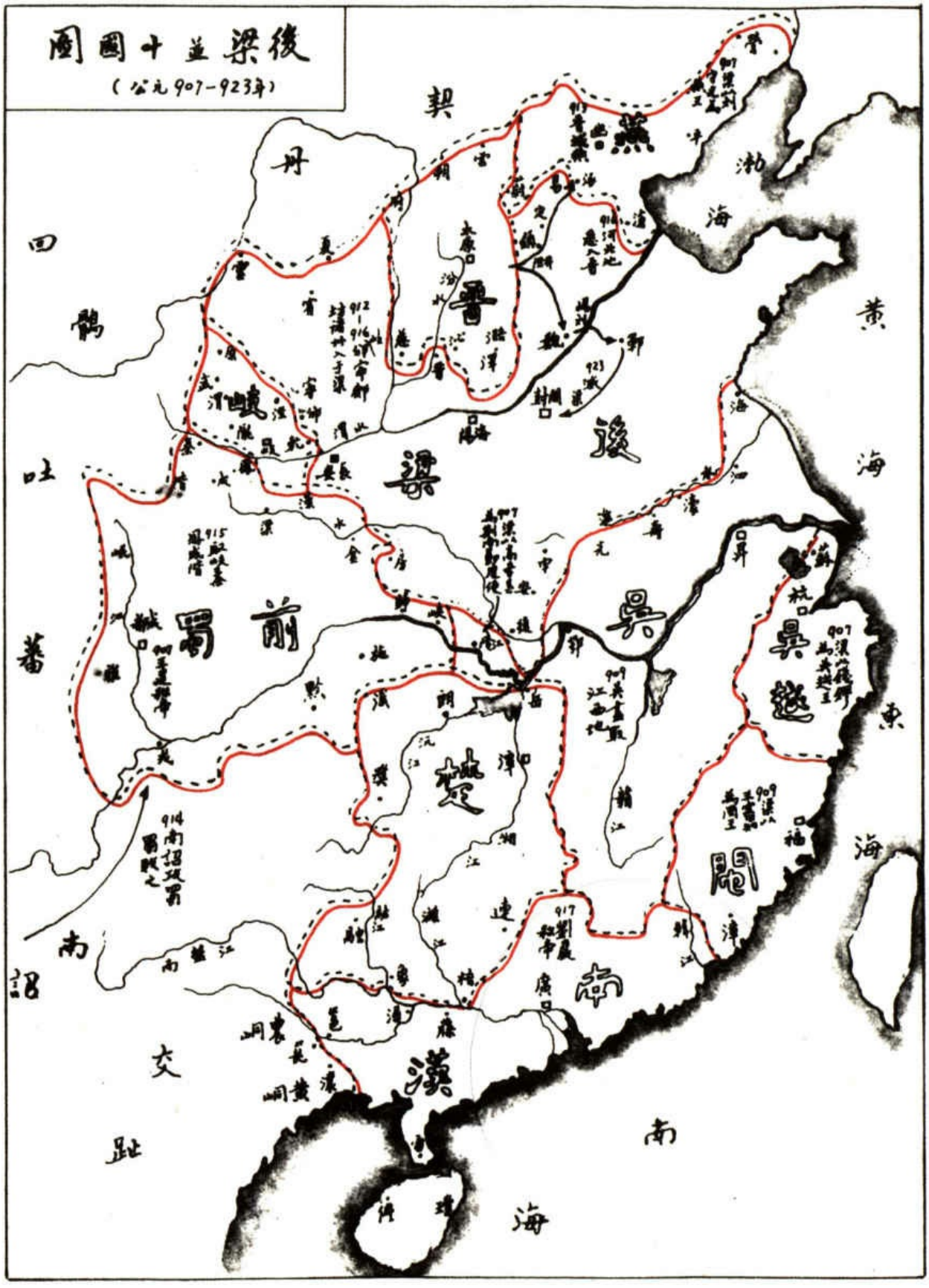
後周凡三主，十年。

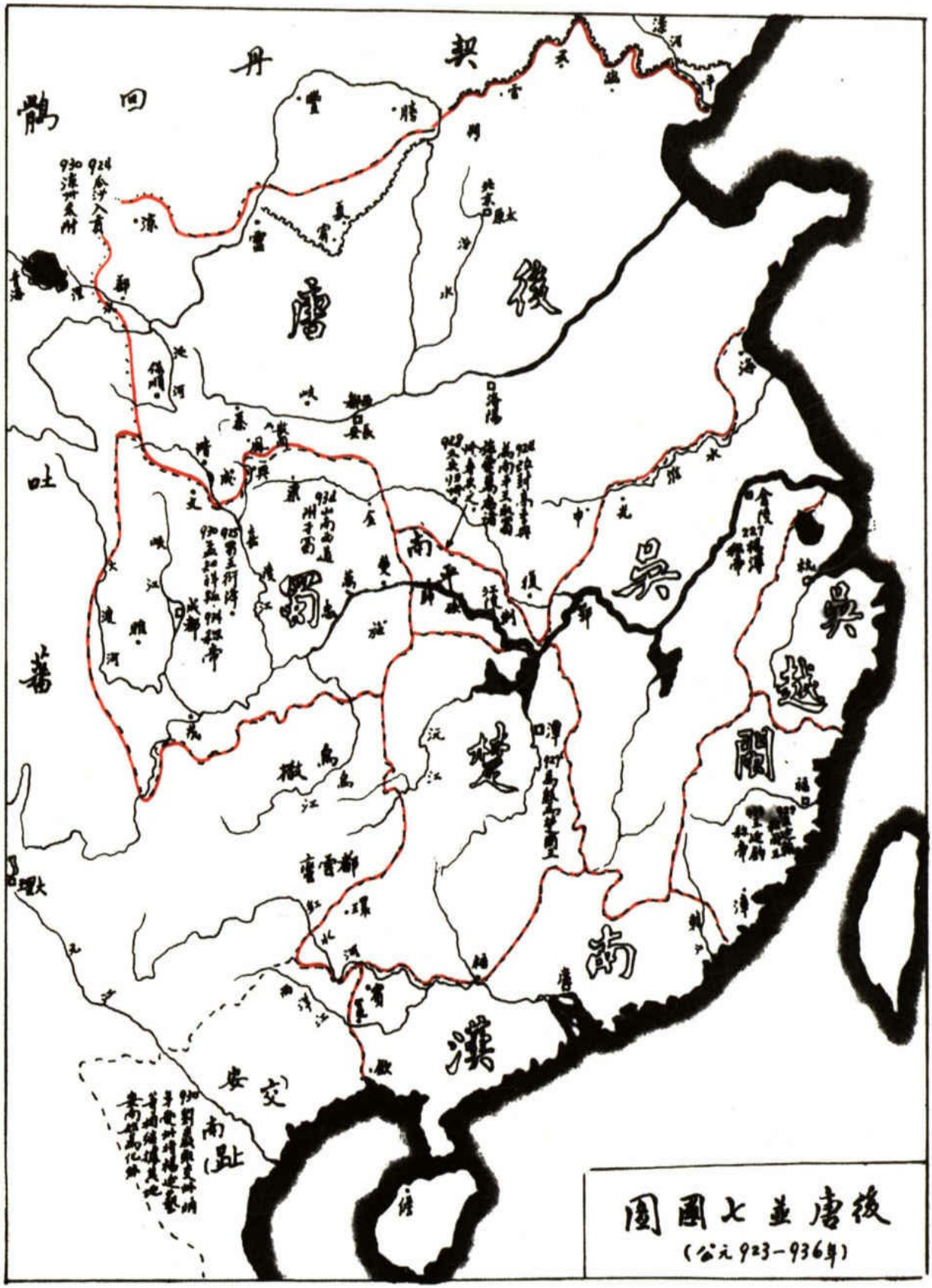
此所謂五代十國，其實只是唐室藩鎮之延續，惟其間有極可注意者數事。

一、關中自李茂貞 昭宗時，鎮鳳翔，再犯闕，封岐王，為朱全忠所敗，遂不振。 以外，別無割據之雄，此足證西北一帶之殘破，至是已不够割據建國之資力。長安代表周、秦、漢、唐極盛時期之首腦部分，常為中國文化之最高結集點。自此以後，遂激急墮落，永不能再恢復其已往之地位。

二、不僅陝西如此，即甘隴一帶文物亦臻破滅。河西自武帝始置郡、縣。東漢以來，民物富庶，與中州不殊。晉代自張軌以後，呂光、禿髮、沮渠迭據建國，經制文物，俱能仿效中華。亦因其地貨賄殷富，可以無求於中土，故能五涼相繼，與五胡角立。而中州人士，多往避難，見其風土之可樂。唐天寶以後，河西、隴右沒於吐蕃。大中、咸通雖復河湟，而名存實亡。五代以及於宋，河隴為西夏所據。元昊雖倔強構逆，其土地亦過於五涼， 五涼止有河西五郡，無靈、夏，元昊有夏、寧、綏、宥、靜、靈、鹽、勝、會、甘、涼、肅、瓜、沙等州。慶曆初，復陷豐州。其地東據河，西至玉門，南臨蕭關，北控大漠，延袤萬里。 然苟絕其歲賜互市，則不免衣皮食酪，幾不能以為國。是以亟亟屈服，北事遼，南事宋，僅足自存。蓋河西自唐中葉以後，淪於異域，漸化為龍荒沙漠之區，無復昔之繁華。 甘、涼之間以諸河為溉。興靈有古渠曰「唐梁」，曰「漢源」，皆支引黃河，仍是漢、唐人遺烈也。 自長安既毀滅，中原之風聲氣習，文物禮樂，益與甘、涼隔絕，遂若有夷、夏之分，傖荒復數百年。中國西北部文物驟衰，實為唐中葉以後一極要之轉變。

三、五代中只後唐都洛陽，尚是東周、東漢、西晉、北魏之舊都。 亦是隋、唐之陪都。 其他四代皆都汴， 開封。 直到宋代不能遷都。 其理由下詳。 此證黃河流域之氣運，不僅關中以西不復興，即中部洛陽一帶亦不够再做文化、政治的中心點。中國社會的力量，漸漸退縮到東邊來。


後梁並十國圖
（公元907-923年）
契丹
渤海
黃海
東海
南海
四鶻
吐蕃
南詔
交趾
後梁
晉
燕
岐
鳳翔
前蜀
吳
吳越
楚
閩
南漢


丹
契
回鶻
後
唐
吐
蕃
蜀
南
吳
越
閩
楚
南
漢
交
趾
後唐並七國圖
(公元923-936年)


遼
吐蕃
交趾
晉
漢
蜀
楚
南漢
南平
吳越
後晉與後漢六國合圖
(公元936-947-950年)


遼
北漢
吳越
南唐
南平
蜀
吐蕃
大理
交趾
南漢
後周並七國國
(公元951-960年)

四、五代均在黃河流域，十國 除北漢。 均在長江以南。五代名義上雖上承唐，下啟宋，號為王室遞禪之正統，其實前後五代，共止五十四年，而已有八姓、十三君。就其開國之君而言，三位是胡人， 唐、晉、漢。北漢亦胡人。 一位是流寇， 梁。 一位是募兵； 周。 正可說明那時的北方中國，已到了最不像樣的時代。而南方九國， 十國，除北漢，只九國。 比較氣運長， 其中過半數以上，每一國之年代，皆超過五代之全時期；其少數亦均超過五代全時期之一半。 文物隆，還有一個樣子。自此以後，南方社會，遂漸漸跨駕到北方社會的上面去。 此和南北朝情形又不同。尤著者，如吳徐知誥之輕賦恤民，越錢鏐之大興水利，江、浙一帶，至宋遂為樂土。又如南漢劉巖所用刺史無武人，皆北方所萬不能及也。而南唐文物，尤為一時之冠。宋太祖建隆元年，有戶九十六萬餘，嗣平荊南、湖南、蜀、廣南、江南，得戶一百六十萬。蜀五十餘萬，江南六十餘萬，即兩地戶數已超過中原矣。此亦與三國、南北朝相異也。

五、是晉石敬瑭稱臣契丹， 事以父禮。 割贈幽、薊十六州。自此下至元順帝退出中國，其間凡四百二十四年，那一帶土地，可以說長受異族的統治。 雖此諸族均受漢化，然要之不能與中國本部相比。 若嚴格言之，則此十六州中之某幾部分，自安、史以來，早已不能直接沾受到中國傳統政治與文化之培養。如是則先後幾將及六百年之久。

十六州州名如下：

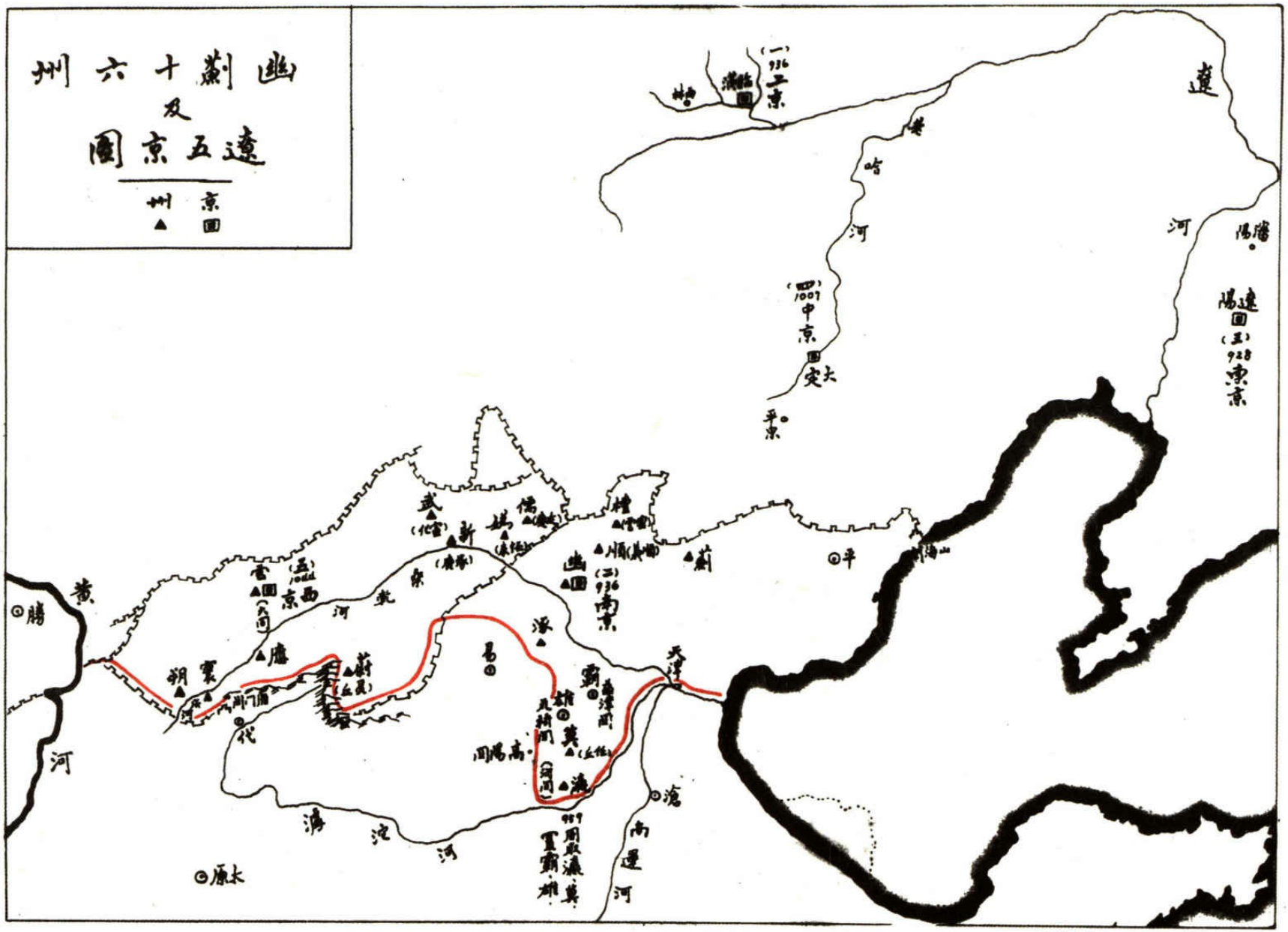
> 幽 今北平。薊 河北薊縣。瀛 河北河間縣北。莫 河北任丘縣北。涿 河北涿縣。檀 河北密雲縣北。順 河北順義縣。新 察哈爾涿鹿縣。媯 察哈爾懷來縣。儒 察哈爾延慶縣。武 察哈爾宣化縣。雲 山西大同縣。應 山西應縣。寰 山西朔縣東。朔 山西朔縣。蔚 察哈爾蔚縣。
>
> 幽、薊、瀛、莫、涿、檀、平、順為山前八州，新、媯、儒、武、雲、應、朔、蔚為山後八州。平州先沒， 劉仁恭以營、平二州遺契丹，在石晉前。山前八州增營為九。寰州并於應。 後唐明宗時。故十六州或數平，或數寰。又應、朔、寰、雲、蔚，亦稱代北。瀛、莫，周世宗已復取之；為宋河間、文安郡地。 全祖望燕雲失地考，謂石晉所賂不止十六州。

此十六州既然既為外族所踞，從此中國北方迤東一帶之天然國防線，全部失卻，大河北岸幾無屏障。 惟山西尚有雁門內險，故宋征北漢，遼不能救；太原尚能為中國所有。然宋都汴京，地偏東，仍非山西所能掩護。 中國遂不得不陷於天然的壓逼形勢下掙扎。借援外兵，引入內地，唐代亦屢有其事。後世責石敬瑭不當借援契丹，卻忘了石敬瑭自身早是一個胡人。 其於耶律德光自稱「兒皇帝」，為之假子，亦自安祿山以來相沿遺風。 唐代對於民族觀念之不重視，流害遂至於此。 唐人政制，均沿北朝周、隋。惜當時北朝周、隋諸儒，以環境關係，未能發明民族華、夷之防，唐人遂亦模糊過去。

六、是中國東北部契丹族之驟盛。

三　契丹之興起

中國的東北，在歷史上很早便有其地位。殷商箕子卽避地朝鮮半島。戰國時，遼河兩岸全屬燕國版圖。燕並略屬眞番、朝鮮，為置吏築障。（見漢書地理志。戰國策已謂「燕東有朝鮮、遼東」。）眞番即此後漢武所置四郡之一，地跨今鴨綠江。朝鮮乃平壤故名。則燕遼東邊界，較今中、韓國界為遠。秦長城東端，直至樂浪。此見晉書地理志。樂浪亦漢武置四郡之一，今黃海、平安二道地也。漢初，遼東與朝鮮以浿水（今大同江）為界；秦界則更在浿水東。秦亂，中國人衛滿自王其地。此如尉佗之王南粵。漢武旣滅衛氏，以其地置眞番、玄菟、今咸鏡南道。樂浪、臨屯地在今漢江北。四郡。三國時，公孫度王於遼東。此乃中國內部之割據分裂，惟因地遠，故獨立以後，乃與內地交涉較疏。公孫氏傳四世，晉初仍屬中國為郡縣，自戰國以來五百年矣。五胡慕容氏亦起遼東，而其漢化之程度，較之劉淵匈奴五部久居山西者有過之無不及。可見其時遼河東、西地帶之文化，較之內地河北、山西一帶，無多遜色。唐安東都護府設治在平壤。亦朝鮮境。其後經安、史之亂，中央與東北的關係永為隔絕。然東北漢族文化根基已深，故渤海建國十餘世，乃有五京、十五府、六十二州之規模。可證其國全是城郭耕稼，用其部族的武力，與漢人的經濟、文化相結合，而凝成一個較進步的國家。其事略如五胡與北魏。又按：渤海自唐武氏聖曆二年，迄後唐明宗天成三年，前後十二世，二百三十年；而契丹自天贊四年閏十二月丁巳興兵，至翌年正月辛未，渤海王即降，前後僅半閱月。渤海臣門藝之言曰：「昔高麗盛時，士三十萬，今我眾比高麗不過三之一。」蓋渤海種人不繁，又建國既久，不尚武事，故其亡忽焉。（渤海故都在今吉林寧安南，牡丹江畔之東京城。其城不依山險，而位於四面開朗之原地，亦渤海以和平立國之一證也。）其後遼滅於金，亦數年事。此皆由其立國本多賴漢人，漢人不為效死，故易滅也。其後劉豫向金乞師，金調渤海漢兒軍五萬應之。金亮南侵，先計女貞、契丹、奚三部眾，又起中原漢兒與渤海軍共一十七路。而渤海一軍卒叛歸會寧。大金國志引許亢宗奉使行程錄，第三十三程：「自黃龍府六十里至托撒孛堇寨府，為契丹東寨。當契丹強盛時，擒獲異國人，則遷徙散處於此。南有渤海，北有鐵離、吐渾，東南有高麗、靺鞨，東有女貞、室韋，北有烏舍，西北有契丹、回鶻、党項，西南有奚。故此地雜諸國俗。凡聚會處，諸國人言語不通，則各為漢語以證，方能辨之。」此可證渤海建國本仗漢人，及漢族在東北方面文化勢力之盛。契丹建國亦和渤海情形略相仿。


幽州十六州
及
遼五京圖
京
州
圖
遼
河
遼陽
東京
中京
大定
平京
南京
西京
黃
河
代
渤
海
南運河
太原

契丹 其先出自鮮卑，為宇文氏別種，遞屬於突厥、回鶻。 很早卽為一種耕牧兼營的民族。 遼史稱：「皇祖勻德實，為大迭烈府夷離堇，喜稼穡，善畜牧。」又云：「太祖仲父述瀾，始興版築，置域邑，教民種桑麻，習織組。」

耶律阿保機 即遼太祖。 建國，自始卽依仗漢人之歸附。

> 時劉守光暴虐，幽、涿之人多亡入契丹，阿保機為建漢城，在炭山東南灤河上。有鹽鐵之利，其地可植五穀。阿保機率漢人耕種，治城郭、邑屋、廛市，如幽州制度，遂基之以併八部。契丹始建國。

及其立皇都， 地在臨潢，今熱河東北，西遼河上流，巴林旗境。事在神册三年，即梁末帝貞明四年，距宋興尚四十二年。 滅渤海， 史稱「得城邑之居百有三」，事在明宗天成元年。是歲遼太祖阿保機卒，距宋興尚三十四年。 已經是一個規模很像樣的國家。 其會李克用於雲中，以兵三十萬。伐代北，兵四十萬。後事在唐天祐二年，距宋興五十五年。 其後耶律德光 阿保機子，遼太宗。 又得幽、薊十六州 並得晉歲輸金、帛三十萬。距宋興亦二十六年。 其官制分南、北院，北面治宮帳、部族、屬國之政，南面治漢人州縣、租賦、軍馬之事。襲用唐制三省六部、臺院寺監、諸衛東宮之官，藉以招徠中國人。 然共國任事，則惟宗室耶律、外戚蕭氏二族。

> 以耶律德光與石敬瑭、劉知遠相較，一樣是胡人，一樣不瞭解中國傳統文化，然而耶律德光的政治成績要比石敬瑭、劉知遠好得多。此因耶律德光誠心想模仿中國，而石敬瑭、劉知遠還只是想用兵力霸住地位。此正是唐藩鎮與五胡、北朝之相異點。因一面有理想求上進，一面無理想只求霸佔。所以想上進者，因其為一部族中之優秀領袖，能知為遠大永長之計。所以只想霸佔者，因其本來出身行伍，徒藉兵強馬大，非有遠志。

遼廷多用漢人， 如太祖之於韓延徽，太宗之於張礪。范仲淹疏：「契丹得山後諸州，皆令漢人為之官守。」 諸帝皆通漢學，遼族亦多好文學。 參看二十二史劄記。

> 以遼與北朝比，則遼之文化尚遠遜北朝。此因北朝時中國門第勢力未衰，故雖在部族統治下，而漢族文化仍得發榮滋長。契丹建國時，中國社會已無門第勢力，故契丹雖亦酌取漢化，而漢人則並不能自保其文化之傳統，以與異部族之統治勢力相抗衡。蓋北朝大體上猶是漢人為主，而遼則漢人為屬矣。

其後遼國遂備五京之制。 宋統一前，遼已有上京、南京、東京三京。

上京。 梁貞明四年，阿保機始城臨潢，謂之「皇都」。晉天福初，德光稱為「上京」。 在臨潢。 今熱河林西縣東南。

中京。 宋景德四年，隆緒城遼西為「中京」，自上京徙都。 在大定。 今熱河省東南部喀喇沁旗境，平泉縣東北大寧城。

東京。 後唐天成三年，德光稱遼陽城為「南京」。晉天福初，改曰「東京」。 在遼陽。 即遼陽縣治。

南京。 晉天福初，升幽州為「南京」，又謂之「燕京」，常為行都。在析津。 今北平。

西京。 宋慶曆四年，宗眞（興宗）以雲州為「西京」。在雲州。 今山西大同。

境內有州、軍、城百五十有六，縣二百有九。 東至海，西至金山，暨流沙，北至臚朐河，南至白溝，方萬餘里。有兵一百六十四萬， 勝甲冑者盡籍為兵，皮室、屬珊二軍尤重，各隸精兵數十萬。屬珊軍則擇蕃、漢精騎為之也。 部族屬國之兵不與焉。

要之，遼之立國，與漢初匈奴、唐初突厥均不同。遼國直是一個漢族分化的國家。

> 胡嶠陷北記：「上京所謂西樓，有邑屋、市肆。交易無錢而用布。有綾、錦諸工作。宦者、翰林、技術、教坊、角觝、秀才、僧尼、道士等，皆中國人，而并、汾、幽、薊之人尤多。」 又按：遼史儀衛志，記晉高祖使馮道、劉昫册應天太后、太宗皇帝，其聲器與法駕，同歸於遼。又德光入汴，收法物。秦、漢以來帝王文物，盡入於遼。周、宋按圖更製，乃非故物。此即太宗紀所載「大同元年三月，晉諸司僚吏、儐御、宦寺、方伎、百工、圖籍、曆象、石經、銅人、明堂刻漏、太常樂譜、諸宮縣、鹵簿、法物及鎧仗，悉送上京」是也。

中國的東北方，為安、史以來長期的藩鎮割據所隔絕，久不與中國中央相通。此一部分人遂漸與異部族武力相結合，而形成一個新國家。 故云與北朝相似。 這一個國家，遂還為中國本部之強敵。這又是此下歷史上一個重要的變端。

四　中原民衆之疾苦

七、是當時中國黃河流域民眾疾苦之加探。

黃河流域的民眾，經黃巢、秦宗權大亂之後，繼續還是經受武人、胡人的不斷爭奪，橫征暴斂，火熱水深，幾乎難於想像，難於形容。

在政事極端無望之下，有一個張全義。

> 東都經黃巢之亂，遺民聚為三城以相保。繼以秦宗權、孫儒殘暴，僅存壞垣而已。唐僖宗光啟三年，張全義為河南尹，初至，白骨蔽地，荊棘彌望，居民不滿百戶。全義麾下纔百餘人。乃於麾下選可使者十八人，命曰「屯將」。人給一旗、一榜，於舊十八縣中，令招農戶自耕種，流民漸歸。又選可使者十八人，命曰「屯副」。民之來者撫綏之，無重刑，無租稅，歸者漸眾。又選諳書計者十八人，命曰「屯判官」。不一二年，每屯戶至數千。於農隙選壯者教之戰陣，以禦寇盜。五年之後，諸縣桑麻蔚然，勝兵大縣至七千人，小縣不減二千人。乃奏置令佐以治之。全義為政明察而寬簡，出見田疇美者，輒下馬與僚佐共觀之，召田主勞以酒食。有蠶麥善收者，或親至其家，悉呼出老幼，賜以茶綵衣物。民間言：「張公見聲伎未嘗笑，獨見佳麥良繭則笑耳。」在洛四十年，遂成富庶。

在政事極端無望之下，還有一個馮道。

> 張全義媚事朱溫，妻妾子女為其所亂，不以為愧。及唐滅梁，又賄賂唐莊宗、劉后、伶人、宦官等，以保祿位。然時稱名臣元老，以其猶能以救時拯物為念也。楊凝式贈全義詩曰：「洛陽風景實堪哀，昔日曾為瓦子堆。不是我公重葺理，至今猶是一堆灰。」馮道歷事五朝八姓十一君，當時羣尊為長者。死年七十三，談者美之，謂與孔子同壽，其時能壽，當眞不易。亦以道能周旋有所存濟也。其對耶律德光曰：「此時百姓，佛出救不得，惟皇帝救得。」論者謂道一言免中國人於夷滅。世運至此，何可更以節義廉恥責當時之人物！其他如鄭韜光事十一君，壽七十。馬胤孫號為「三不開」，一不開口議論，二不開印行事，三不開門延士大夫。

民生其間，直是中國有史以來未有之慘境。

五　中國之南北分裂

至於北方的遼國，政治比較上軌道，其田制有「公田」、有「私田」、有「在官閑田」之別。

> 統和中，耶律昭言：「西北之眾，每歲農時，一夫偵候，一夫治公田，二夫給糺官之役。」當時沿邊各置屯田戍兵，易田積穀以給軍糧。太平七年詔：「諸屯田不輸稅賦」，此公田制也。又統和七年詔：「山前後未納稅戶，並於密雲、燕樂兩縣占田置業入稅」，此私田制也。十五年，募民耕灤河曠地，十年始租；此在官閑田制也。

遼自初年卽稱農穀充羨，有振饑恤難之政。景宗保寧七年，漢有宋兵，使來乞糧，詔賜粟二十萬斛。耕種之外有鹽。

> 太祖漢城在炭山南，有鹽池之利，即後魏之滑鹽縣。其後得十六州地，瀛、莫在焉，始得河間煮海之利。

有鐵冶。

> 太祖始併室韋，其地產銅、鐵、金、銀，其人善作銅、鐵器。又有曷朮部多鐵。「曷朮」，契丹語「鐵」也。後平渤海，有鐵利府，改曰鐵利州，地亦多鐵。又東平縣本漢襄平縣故地，產鐵礦。

有金銀礦。

> 聖宗太平間，於潢河北陰山及遼河之源，各得金、銀礦，興冶採煉。

因有銀幣。

> 撒剌的為夷離堇，以土產多銅，始造錢幣。太祖其子。沿而用之。太宗置五冶太師，

> 以總四方錢鐵。石敬瑭又獻沿邊所鑄。其後景宗鑄乾亨新錢。聖宗鑿大安山，取劉守光所藏錢，散諸五計司，兼鑄太平錢。

又有牧畜之饒。

> 遼盛牧事，羣牧滋繁，數至百有餘萬，諸司牧官以次進階。自太祖及道宗垂二百年，羣牧之盛如一日。天祚初年，馬猶有數萬羣，每羣不下千匹。

冀北宜馬，海濱宜鹽，自古豔稱。鐵冶之富，至今尤為全世界所重視。

故其國「典章文物、飲食服玩之，得盡習漢風，自謂昔時元魏所不如」。 韓琦語。

而其「法令簡易，科役不煩，遂使一時民眾其南顧之念」。 余靖語。

如此一傳再傳，待宋室起來，再把中國整頓得成一個樣子，而那隔絕淪陷在東北方面的民眾，早已忘卻他們的祖國了。

我們該從地理的橫剖面上，來認取當時中國史上一種空前未有之大搖動。

錢穆

錢穆先生全集

［新校本］

國史大綱（下）

九州出版社

錢穆先生全集

【新校本】

國史大綱（下）

九州出版社

目次

第六編　兩宋之部

第三十一章　貧弱的新中央北宋初期

一　北宋帝系及年歷

二　宋初中央新政權之再建

三　宋代對外之積弱不振

四　宋室內部之積貧難療

五　宋代政制上的另外兩個弱點

第三十二章　士大夫的自覺與政治革新運動慶曆熙寧之變法

一　學術思想之新曙光

二　慶曆變政

三　熙寧新法

第三十三章　新舊黨爭與南北人才元祐以下

一　熙寧新黨與南人

二　洛蜀朔三派政治意見之異同

三　道德觀念與邪正之分

第三十四章　南北再分裂宋遼金之和戰

一　金起滅遼

二　遼帝系及年歷

三　金滅北宋

四　南宋與金之和戰

五　南宋之財政

六　南宋金帝系及年歷

第七編　元明之部

第三十五章　暴風雨之來臨蒙古入主

一　蒙古之入主

二　元代帝系及年歷

三　元代之政治情態

四　元代之稅收制度與經濟政策

五　元之軍隊與禁令

六　元代之僧侶

七　元代之士人與科舉制度

第三十六章　傳統政治復興下之君主獨裁（上）明代興亡

一　明代帝系及年歷

二　傳統政治之惡化

三　廢相後之閣臣與宦官

第三十七章　傳統政治復興下之君主獨裁（下）

一　明初的幾項好制度

二　明代政制之相次腐化

第三十八章　南北經濟文化之轉移（上）自唐至明之社會

一　經濟方面

二　文化方面

三　南北政治區域之劃分及戶口升降

第三十九章　南北經濟文化之轉移（中）

一　黃河與北方之水患

二　北方社會所受外族及惡政治之摧殘

第四十章　南北經濟文化之轉移（下）

三　南方江浙一帶之水利興修

第四十一章　社會自由講學之再興起宋元明三代之學術

一　貴族門第漸次消滅後之社會情形

二　宋明學術之主要精神

三　宋明學者之講學事業

四　宋明學者主持之社會事業

第八編　清代之部

第四十二章　狹義的部族政權之再建（上）清代入主

一　滿洲興起至入關

二　明末流寇

三　南明之抗戰

第四十三章　狹義的部族政權之再建（下）

一　清代帝系及年歷

二　清代對待漢人之態度

三　清代政制

四　清代之武功

第四十四章　狹義的部族政權下之士氣清代乾嘉以前之學術

一　明末遺民之志節

二　乾嘉盛時之學風

三　政治學術脫節後之世變

第四十五章　狹義的部族政治下之民變清中葉以下之變亂

一　乾嘉之盛極轉衰

二　洪楊之亂

三　湘淮軍與咸同中興

第四十六章　除舊與開新清代覆亡與民國創建

一　晚清之政象

二　晚清之變法自強

三　晚清之廢科舉興學校

四　戊戌政變與辛亥革命

五　辛亥革命以後之政局

六　文化革命與社會革命

七　三民主義與抗戰建國

八　抗戰勝利建國完成中華民族固有文化對世界新使命之開始

返回总目录

第六編　兩宋之部

第三十一章　貧弱的新中央 北宋初期

在不堪言狀的分裂與墮落之後，中國又重新建立起一個統一的中央政府來。這一個中央，卻以他特殊的姿態出現於歷史。與秦、漢、隋、唐的統一相隨並來的，是中國之富強，而這一個統一卻始終擺脫不掉貧弱的命運。這是宋代統一特殊的新姿態。

一　北宋帝系及年歷

（一）太祖

專力對南方求統一，於北方取守勢。

（二二）

（二）太宗

吳越來降。

平北漢。

兩次親征契丹，均敗歸。

西夏始建國。

（二五）

（三）眞宗

西夏陷靈州。

契丹掠淄齊。

澶淵之盟。

封禪。

此後宋遼一百二十年不交兵。

（四一）

（四）仁宗

西夏邊患日盛。

陝西用兵。

富弼使遼，再修和約。

慶曆變政。

（商王）——（濮王）——（五）英宗——（六）神宗（四）（一八）

王安石相，行新法。

（一五）

（七）哲宗

即位甫十齡，

太皇太后高氏臨朝。

司馬光為相，元祐廢新法。

哲宗親政，紹述，復新法。改元紹聖。

（二五）

（八）徽宗

排紹聖，復元祐，

改元建中靖國。

蔡京用事，復行新法，改元崇寧。

立元祐黨籍。

（一）

（九）欽宗

靖康之難，二帝蒙塵。

聯金滅遼。

北宋凡九主，一百六十七年而亡。

二　宋初中央新政權之再建

自唐代鎮兵擁立留後，積習相沿，直至五代，造成國擅於將、將擅於兵的局面。宋太祖由陳橋驛兵變，黃袍加身，這是五代兵士擁立皇帝的第四次。 唐明宗李嗣源、唐廢帝潞王從珂、周太祖郭威，皆有軍士擁立。 由不斷的兵變產生出來的王室，終於覺悟軍人操政之危險，遂有所謂「杯酒釋兵權」的故事。 此在太祖即皇帝位之第二年，即建隆二年。

自此節度使把持地方政權之弊遂革。

> 太祖召諸鎮節度，會於京師，賜第留之，而分命朝廷文臣出守列郡，號「知州軍事」。 自此諸節度使並不食本鎮租賦，藩府除授帶都督名銜者，實不行都督事。諸路觀察、採訪、防禦、團練、刺史皆遙領，不親本州務。

而地方長官遂得重用文臣。

> 五代時不僅諸鎮節度使皆用勳臣武將，即不隸藩鎮之州郡刺史，亦多以軍功為之。至是始革。

繼之置諸州通判。

> 凡地方軍民政務，均須通判簽議連書，方許行下。通判事得專達，與長吏鈞禮。 又令節鎮所領支郡，皆直隸京師。

縣令亦分由朝官兼攝，稱為知縣。

> 知州、知縣，論名義皆屬臨時差遣，非本職。故宋代州縣守令，皆帶中朝職事官銜。

從此地方官吏，又得均由中央任命。

> 五代凡曹掾簿尉之齷齪無能，以至昏老不任驅策者，始注縣令。故其時地方政治，惟有刻剝誅求，猥迹萬狀。優諢至多以令長為笑資。宋祖以朝官出知縣事，猶北齊武成時以世胄子弟為縣令，亦一時救弊，非必全出於私天下之心。

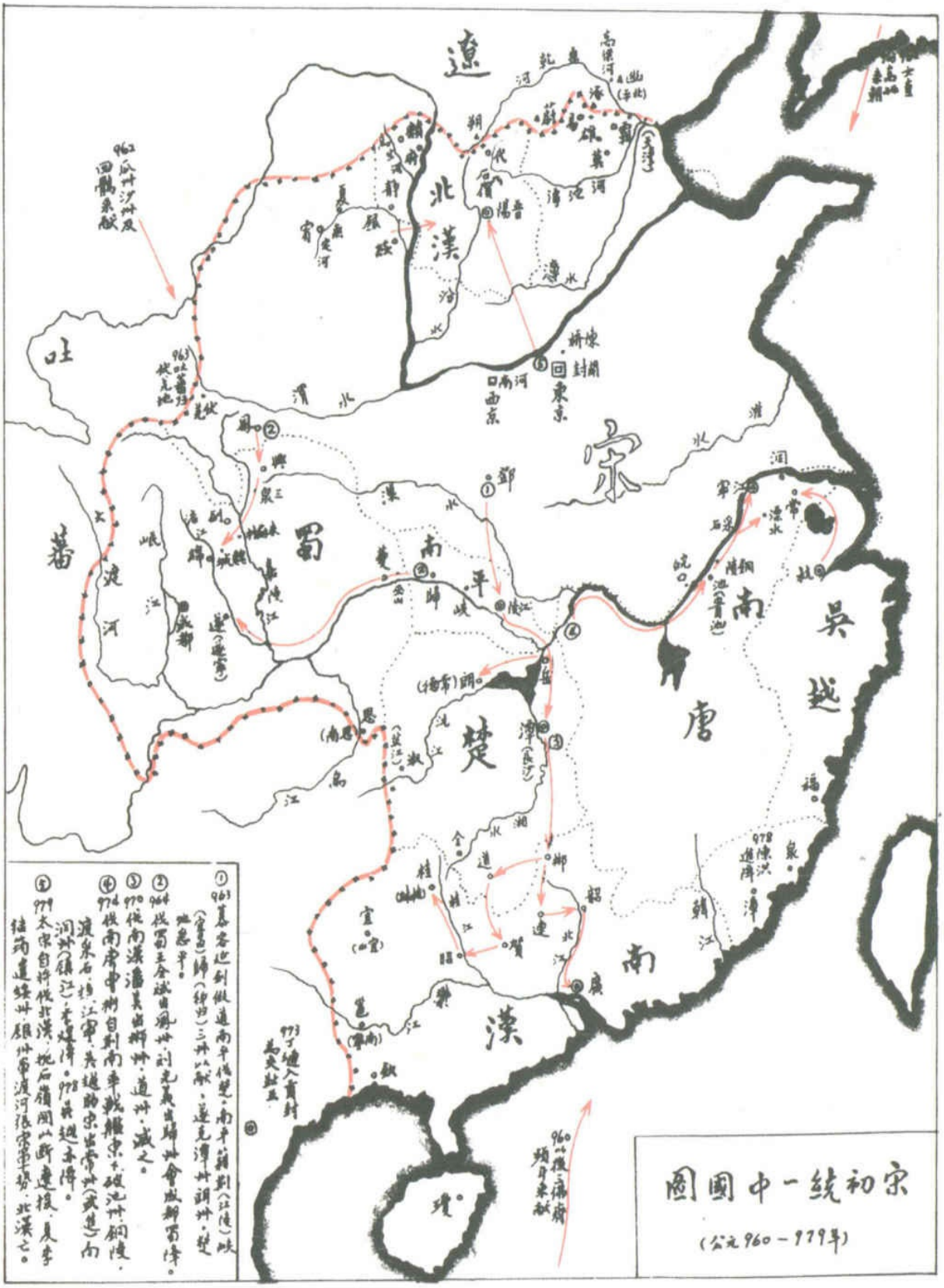
各州又置轉運使，處理各地方財政，除諸州度支經費外，悉輸京，毋占留。 唐代地財政有「留州」、「送使」、「上供」之別。 從此地方財富亦歸中央。嚴懲贓吏，亦宋開國政治要政之一。

又命諸州縣各選所部兵士，才力武藝殊絕者送都下， 有「兵樣」，為挑選標準。先以人，後以木梃為之。補禁旅之闕。 稱「禁兵」，為天子之衛軍。其老弱者始留州。 此為「廂兵」，屬地方兵，罕教閱，多以給役。五代無政，凡國之役皆調於民，宋悉役廂軍，凡役作工徒營繕，民無與焉。既不能一時復兵於農，則此亦不失為權道。從此地方兵力亦移歸於中央。

吏治、兵權、財賦三項，脫離了地方軍權 藩鎮。 之分割，而統一到中央來，中國始漸漸有一個像樣的、上軌道的中央政府。

三　宋代對外之積弱不振

宋太祖憑藉那一個比較像樣的、上軌道的中央政治機構，便可先來平復南方。 先荆南，次蜀，次南漢，次南唐，（時貶號「江南」。）漸次敉平。


遼
北漢
吐蕃
蜀
南平
楚
南唐
吳越
南漢
宋
晉陽
開封
洛陽
成都
江陵
潭(長沙)
廣州
福州
泉州
桂州
連州
賀州
宜州
邕州
雄州
瓊州
963 荊湖南平諸割(江陵)峽(峽)三州以獻。遂克湖州。湖州。楚地悉平。
964 伐蜀主全蜀皆州刺史義皆歸附會成都蜀降。
970 伐南漢潘美出郴州。道州。賊之。
974 伐南唐曹彬自荊南平戰艦東下破池州銅陵。渡采石。趙江軍。先趙師宋出常州(武進)南潤州(鎮江)。走建康。977 兵進未降。
977 太宗自將伐北漢。攻石嶺關山斷道援。及李筠連蜂州雄州軍渡河張宋軍勢。北漢亡。
977 建人貢封為交趾王
960 後漢隱帝即位來獻
960 秋七月 沙州及回鶻來獻
961 北苑投兵地
963 荊南平
963 湖南平
965 平蜀
971 平南漢
975 平南唐
978 陳洪進獻漳泉
979 平北漢
宋初統一中國圖
(公元960－979年)

> 太祖雖以杯酒釋侍衛諸將兵柄，然其時在外郡以節度掌兵者猶近三十州。乾德中，或因其卒，或因遷徙，或因致仕，漸以文臣代之。然守將之控制西北者類多久任。郭進守西山凡二十年，李漢超守關南凡十七年，董遵誨守通遠凡十四年。其餘十許年、八九年不可悉數。所部莞榷之利悉與之，軍中事許從便宜。邊臣皆富於財，得養募死士。蕃寇每入，多致克捷。以此無西北之虞，得以盡力東南。仁宗至和二年范鎮疏：「恩州自皇祐五年秋至至和元年冬，纔踰一岁。知州者凡七換，河北諸州大率如是。欲望，兵馬練習，安可得也？」

南方諸國在經濟上雖比中原為優，而政治情形並不長進。

> 東晉、南朝，有大批北方士族南渡，故衣冠文物為北方所宗。五代時，南方諸國，僅得唐末進士詩賦遺風，政治上並無傳統可言。

故宋室政治，稍有頭緒便能將南方諸國逐次收拾。至太宗時，吳越降附。江南統一，再平北漢，而終於不能打倒契丹，這适是宋室惟一主要的弱徵。

> 太宗兩次親征，均敗歸，其死傳係箭瘡發。石晉開運陽城之戰，耶律德光幾不免，周世宗一舉而下三關，契丹非不可勝。但太宗才弱，又無賢輔耳。周世宗用兵欲先取幽州，則吳蜀不足平。宋則以趙普謀，先南後北為持重。兵力已疲，而貽艱鉅於後人，則太祖之失也。

宋代建國本與漢唐不同。宋由兵士擁戴，而其建國後第一要務，亦即宋室政權惟一生路。 卽須裁抑兵權。而所藉以代替武人政治的文治基礎，宋人亦一些沒有。

> 宋初文臣，出五代南唐之遺，皆猥瑣浮薄，無堪建樹。古者三公坐而論道，唐五代宰相見天子議大政事，亦必命坐賜茶。宋初，周世宗舊臣范質等為相，憚帝英睿，請每事具劄子進呈。由是奏御寖多，始廢坐論之禮，而宰臣見天子亦立談矣。太祖謂宰輔中能循規矩，慎名器，持廉節，無出質右，但欠為世宗一死。質與王溥為世宗顧命大臣，王溥時以擬馮道，蓋皆不為宋祖重視。宋所信賴者惟趙普。然普為相後，宋祖常勸其讀書，乃時時披覽論語。以宋初大臣與唐代相較，所遜遠矣。此宋治之所以不逮於唐也。

北方的強敵，契丹。 一時既無法驅除，而建都開封，尤使宋室處一極不利的形勢下。藩籬盡撤，本根無庇。這一層，宋人未嘗不知。然而客觀的條件使他們法改計。

> 張方平曾論其事，見續資治通鑑長編二百六十九。謂：「今之京師，古所謂陳留，天下四衝八達之地，非如函秦洛宅，形勝足恃。自唐末朱溫受封於梁國而建都，至於石晉割幽薊之地以入契丹，遂與強敵共平原之利。故五代爭奪，其患由乎畿甸無藩籬之限，本根無所庇也。祖宗受命，規模必講，不還周漢之舊而梁氏是因，豈樂而處之，勢有所不獲已者。大體利漕運而贍師旅，依重師而為國也。則是今日之勢，國依兵而

> 立，兵以食為命，食以漕運為本，漕運以河渠為主。」 張語止此。張洎亦論汴漕。謂：「漢兵甲在外，惟有南北軍、期門、羽林孤兒，以備天子扈從藩衛之用。唐承隋制，置十二衛府兵，皆農夫也。及罷府兵，始置神武、神策為禁軍，不過三數萬人，亦以備扈從藩衛而已。今天下甲卒數十萬眾，戰馬數十萬匹，並萃京師，比漢唐京邑民庶十倍。」 張語止此。太祖末年欲卜都洛陽，曰：「終當居長安，據山河之勝以去冗兵，循周漢故事以安天下。」而晉王 即太宗。力請還汴。太祖終不以為然，曰：「不出百年，天下民力殫。」范仲淹又力主於洛陽廣儲蓄，繕宮室，為遷都計，而呂夷簡目為迂闊。其先則畏難因循，其後又偷安苟且，一誤再誤，而宋事終不可為矣。

大河北岸的敵騎，長驅南下，更沒有天然的屏障，三四天即到黃河邊上，而開封則是豁露在黃河南岸的一個平坦而低窪的所在。所以一到眞宗時，邊事偶一緊張，便發生根本動搖。 其時王欽若主遷南京，陳堯叟主遷四川，而並無主遷洛陽、長安者。正見此兩地文化經濟之衰落，至是仍一無恢復也。 幸而寇準主親征，始得有澶淵之盟。然而到底是一個孤注一擲的險計。

此後宋遼遂為兄弟國， 宋兄遼弟，遼蕭太后為叔母。 宋歲輸遼銀十萬兩，絹二十萬匹。自是兩國不交兵一百二十年。

宋都開封，不僅對東北是顯豁呈露，易受威脅。其對西北，亦復鞭長莫及，難於駕叙。於是遼人以外復有西夏。

> 唐僖宗時，夏州裨將拓拔思敬， 本党項族。 預破黃巢功，賜姓李氏，拜夏州節度使。三傳軍亂，擁立李仁福，不知於思敬親疏；其後即西夏。然則西夏仍是唐胡籍藩鎮之最後遺孽也。

眞宗時，西夏已陷靈州。 其時李繼遷卒，子德明立。 至仁宗，西夏驟強， 德明卒，子元昊立。 邊患遂盛。范仲淹、韓琦以中朝名臣到陝西主持兵事，結果還是以和議了事。 陝西用兵只五、六年。 宋歲賜西夏銀、綺、絹、茶共二十五萬五千。

從對夏的示弱，又引起遼人的欺凌。富弼使遼，重固和議，歲增銀、絹各十萬。 契丹主欲於誓書用「獻」字，宋以「納」字許之。遼史云用「貢」字，不可信。

四　宋室內部之積貧難療

宋代對外既如此不振，而內部又終年鬧窮。而且愈鬧愈兇，幾於窮得不可支持。

以中国已往歷史而論，只要國家走上統一的路，以廣土眾民供養一個中央政府，除非窮奢極慾，絕不至於患貧。宋室之患貧，則因有幾個特殊的原因：

第一還是由於養兵。

（一）宋代之冗兵

無論秦、漢、晉、隋、唐，每一度新政府創建，在天下平一之後，必隨著有一個兵隊的復員。只有宋代因事態特殊，唐末藩鎮的積重難返，外寇的逼處堂奧，兵隊不僅不能復員，而且更逐次增加。

太祖開國時　二十萬。

太祖開寶時　三十七萬八千。 內禁兵十九萬三千。

太宗至道時　六十六萬六千。 內禁兵三十五萬八千。

眞宗天禧時　九十一萬二千。 內禁兵四十三萬一千。

仁宗慶曆時　一百二十五萬九千。 內禁兵八十二萬六千。

英宗治平時　一百十六萬二千。 內禁兵六十六萬三千。

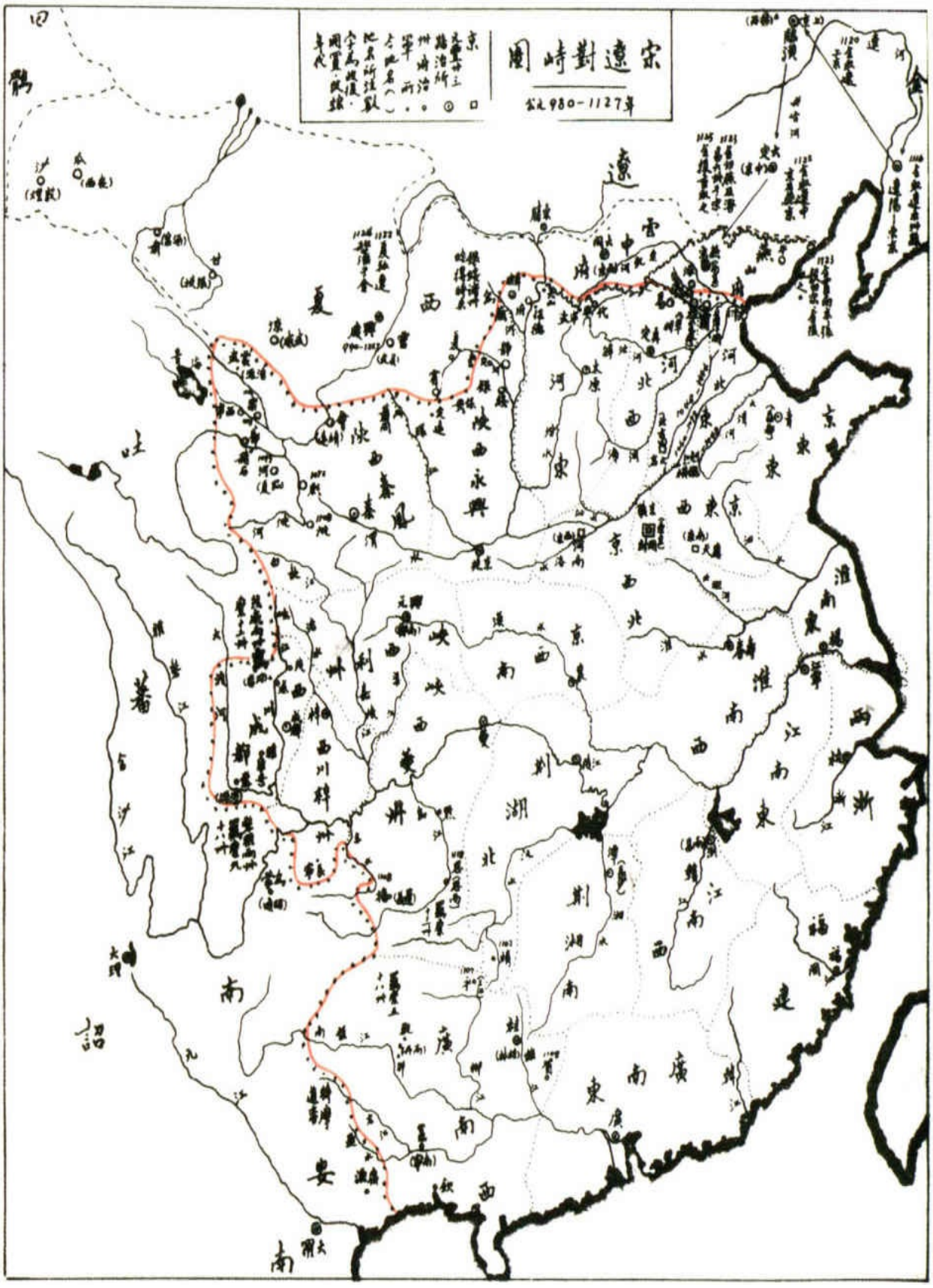
以上祇是一個約略的計數。

陳襄云：「藝祖時有兵十二萬。 張方平則云：不足十五萬。 眞宗時，三十餘萬。 曾公亮云：三十八萬。張方平云：咸平中五十餘萬。揮麈錄：咸平後增至六十萬。 乾興中 眞宗末年。 始及八十餘萬。慶曆時，一百餘萬。」 揮麈錄：皇祐初兵一百四十萬。

要之可以見宋代兵額之遞增。直到仁宗時，先後百年，而全國兵額增至七、八倍以上。

軍隊大半來自招募。 並有營伍子弟聽從本軍，及有罪配隸等，然以招募為主要來源。其他尚有鄉兵，由土人在所團立。 應募者非游手無籍，即負罪亡命。

又往往因歲兇募饑民，遂使長大壯健者游惰，而留耕者胥老弱。如是久之，農村生產力日漸減削。


宋遼對峙圖
公元980-1127年

且募兵終身在營伍，自二十以上至衰老，其間四十餘年，實際可用者至多不過二十年。廩之終身，實際卽是一卒有二十年向公家無用而仰食。孫洙謂：「謂之兵而不知戰，給漕輓、服工役、繕河防、供寢廟、養國馬，乃至疲老而坐食者，皆兵也。」　　如此的軍隊，最易流於驕惰。宋兵制以廂軍伉健者升禁衞，然衞士入宿，卽不自持被而使人持之，給糧不自荷而雇人荷之。

太祖因怕兵卒驕惰，故定禁兵分番戍守郡縣。然三歲一遷，卽無異一出征。故雖在平時，而軍費時時等於征討。

那時的軍隊，沿著五代積習，月廩歲給外，還有各項額外的賞賜。尤著者為三年一次的郊賚。

> 郊祀竭府庫犒賞軍卒，其事起於唐。肅、代以後，國用不給，乃不得不廢祀。舊五代史梁太祖開平三年，唐莊宗同光二年，周太祖顯德元年，皆有祀天大赦頒賞之記載。宋承積弊，不能蕩滌，遂以三年一次為定例。　南郊執仗兵士一萬七千四百餘人。

宋室的郊費，亦逐步增漲。

> 太宗至道時　五百餘萬緡。　以金、銀、綾、綺、絁、紬平直賜給。
>
> 眞宗景德時　七百萬緡。　又東封八百餘萬。
>
> 仁宗皇祐時　一千二百萬緡。
>
> 英宗治平時　一千三百萬緡。

其他復雜賜稠叠。

> 每歲寒食、端午、冬至，有特支。戍邊，每季加給銀、鞋。環慶緣邊艱於爨給者，有薪水錢。苦寒，或賜絮襦袴。戍嶺南者，增月奉。自川廣戍還者，別予裝錢。川廣遞鋪卒，或給時服、錢、屨。

據英宗時　治平二年。　統計，禁兵數約七十萬，一夫錢糧賜予歲不下五十千，則七十萬人有三千五百萬緡之費。廂軍數約五十萬，一夫錢糧賜予歲不下三十千，則五十萬人有一千五百萬緡之費。廂禁軍共費五千萬，而此時天下所入財用，大約只有緡錢六千餘萬。養兵費占了全部歲入之六分五。　神宗時陳襄上疏。又孫洙云：「總戶口歲入，以百萬之兵計之，每十戶而資一廂兵，十畝而給一散卒。」至於戍卒，則歲費一卒達二萬。

> 尹洙息戍云：「西北涇原、邠寧、秦鳳、鄜延四帥戍卒十餘萬，一卒歲給無慮二

> 萬。平騎卒與冗卒，較其中總廩給之數，恩賞不在焉；以十萬較之，歲用二十億。自靈武罷兵，計費六百餘億。」

所以王安石要大聲疾呼的說，倘不能理兵稍復古制，則中國無富強之理也。

> 神宗君臣雖力主省兵，然熙寧禁軍籍尚五十六萬八千六百八十八人，元豐又至六十一萬二千二百四十三人。蔡京用事，兵弊益滋。軍士逃竄死亡，闕而不補，悉取闕額封樁為上供之需。又闕額不以實，上下共為姦利。靖康之難，种師道將兵入援，止得萬五千人。京師衛士，亦僅三萬。宋竭國力養兵，而結果未得一兵之用。

（二）宋代之冗吏

為宋代財用之蠹者，第一是冗兵，第二則是冗吏。

收復北方失地，此乃宋王室歷世相傳的一個家訓。

> 太祖始平僭亂，收其府庫，別藏之封樁庫，國用之餘悉入焉。嘗曰：「俟滿五百餘萬緡，當向契丹贖燕薊。」又曰：「北人若敢犯邊，我以二十匹絹購其一人首，料其精兵不過十萬，我用絹二百萬匹，其人盡矣。」太宗兩次親征，均失敗歸來。眞宗以下用歲幣買和，與太祖設封樁庫意義相差過遠，自為宋王室所不能忍。

但是不能再讓軍人操握政權，亦是宋王室歷世相傳更不放棄的另一個家訓。

宋室既不能蕩平北寇，自然不能作消兵之想，而同時又不讓軍人操握政權，故宋王室的第三個歷世相傳的家訓，厥為優待士大夫，永遠讓文人壓在武人的頭上。

> 宋祖謂趙普曰：「五代方鎮殘虐，民受其禍。朕今用儒臣，分治大藩，縱皆貪濁，亦未及武臣十之一也。」又太祖有誓約，藏之太廟，云「不殺大臣及言事官」。徽宗被虜於金，尚以此事命使臣反告高宗。

宋代進士一登第卽釋褐，待遇遠較唐代為優。

> 唐進士及第，未得即登仕牒，尚須再試於吏部。 進士由禮部主試。 有屢試屢黜者。其中格人，僅補畿赤丞尉。不中格者，或例赴選曹之集，或應地方官辟署。俟外效有著，再正式轉入仕途。宋則一登第即釋褐。

而登科名額，亦遠較唐代為多。

> 隋唐初設進士，歲取不過三十人。咸亨、上元中增至七、八十，尋復故。開成中連

> 歲取四十人，又復舊制。進士以外，明經中科者亦不過百人。在宋太祖開國時，進士登科寥寥，歲無十數。其時進士甲科亦不過授司寇，或幕職官。至太宗時，親御便殿臨試貢士，博於采拔，待以不次。太平興國二年，以時郡縣缺官。賜進士諸科五百人遽令釋褐。或授京朝官，或倅大郡，或即授直館。進士中第多至七百人，後遂為例。

應進士試者，太平興國八年多至萬二百六十人，淳化二年至萬七千三百人。見曾鞏文集。進士應試已遍及全國，遂定三年一試之制。

> 唐雖以進士、明經二科取士，然其時貴族門第勢力尚未全消，又地方長官亦得自辟署，仕進路廣，不專科第。又閩嶺黔峽，士人殊鮮。兩河之外，復為寇境。故禮闈可以歲開。宋則貴族門第已滅，地方官亦不能自辟署，用人之權集於中央。社會文教之風更普遍，踰劍度嶺者，往返需時，故禮部試不能歲開。

以後進士御試，又例不黜落。

> 以前殿試皆有黜落，有累經省試取中，而擯斥於殿試者。相傳張元以落第積忿降元昊，為中國患。宋室始囚張之家屬，未幾復縱之。於是羣臣建議歸咎於殿試。仁宗嘉祐二年，遂詔進士與殿試者皆不黜落。

狀元及第，更為士人無上光榮。

> 太宗臨軒放牓，三五名以前，皆出貳郡符，遷擢榮速。陳堯叟、王曾初中第，即登朝領太史職。此後狀元及第者，不十餘年皆望柄用。每殿廷臚傳第一，則公卿以下，無不聳觀，雖皇帝亦為注視。自崇政殿出東華門，傳呼甚寵，觀者擁塞通衢。

竟至有人說：「狀元及第，雖將兵數十萬，恢復幽薊，逐出彊寇，凱歌勞旋，獻捷太廟，其榮無以加。」儒林公議引尹洙語，不知確否。然即非尹洙語，必其時有人作此語、存此想也。仁宗朝進士前三名，凡三十九人，不至公輔者僅五人。

宋代如此優獎進士，無非想轉移社會風氣，把當時積習相沿驕兵悍卒的世界，漸漸再換成一個文治的局面。

宋代既立意要造成一個文治的局面，故一面放寬了進士的出路，一面又提高文官的待遇。處處要禮貌文官，使他不致對武職相形見絀。

> 五代以來，藩鎮節度使諸武臣，非重祿厚賜不足饜其欲。宋既積重難返，又深懲武人跋扈之病，意望提獎文吏，退抑武臣。既以高官厚祿奪武臣之權，自不得不以高官厚祿慰文吏之心。

宋室優待官員的第一見端，即是官俸之逐步增添。

> 眞宗咸平四年楊億上疏，極論當時吏俸之薄。謂：「左右僕射乃百僚之師長，月俸所入，不及軍中千夫之帥，豈稽古之意？」其後乃逐有增益。茲舉宰相、樞密使言之，有正俸， 錢月三百千。使相節度使月四百千。有祿粟， 月一百石。使相月二百石，節度使一百五十石。有職錢，有從人衣糧， 七十人。使相節度使百人。 又有冬春服，各綾二十疋、絹三十疋，冬棉一百斤。此外復有茶酒廚料、薪蒿炭鹽、飼馬芻粟、米麵羊口各項。 此等盡是陋規，蓋大半沿自五代而不能革。至外官有公用錢， 自二萬貫以下。有職田， 四十頃以下。有茶湯錢， 無職田者如使臣之屬，給之。又有添給。 外任官不得挈家屬赴任者，許分添給錢贍家。

當時稱「恩逮於百官，惟恐不足；財取於萬民，不留其餘」。可以想見宋朝優待官吏之情態。

官吏俸祿既厚，而又有祠祿，為退職之恩禮。

> 眞宗置玉清昭應宮使，以王旦為之。後旦以病致仕，命以太尉領玉清昭應宮使，給宰相半俸。祠祿自此始。其後日漸增多。宋朝優禮士大夫，極少貶斥，誅戮更屬絕無。王安石乃以祠祿處異己，著令宮觀無限員數，又聽從便居住。要之為吃閒俸而已。

又時有額外恩賞。

> 此蓋亦始於武臣。如雷有終平蜀，特給廉鎮公用錢歲二千貫。既歿，宿負千萬，官為償之。戴興為定國軍節度使，賜銀萬兩，歲加給錢千萬。王漢忠出知襄州，常俸外增歲給錢二百萬。自此波及文臣，若李符、 為三司使，賜銀三千兩。李沆宋湜王化基、 初入為右補闕，各賜錢三百萬。緩知制誥，又賜銀五百兩，錢五十萬。楊徽之、 遷侍御使，賜錢三十萬。魏廷武 為轉運使，賜錢五十萬。宋搏 為國子博士，賜錢三十萬。 等，而宰執大臣更不得不優渥。故李沆病，賜銀五千兩。王旦、馮拯、王欽若之卒，皆賜銀五千兩。仁宗崩，遺賜大臣各直百餘萬。司馬光率同列上言辭賞，不許。

復有恩蔭。兵卒武人既三年得一次郊賚，自然文臣不應向隅，於是每逢郊天，即推恩封蔭。 文臣仍得郊賜。故事宰臣樞密使銀帛四千疋兩，執政官三千，三司使千，此下遞減有差。慶曆二年，節冗費，執政以上各減一千，三司使減三百，餘亦遞減，遂為定制。

> 曹彬卒，官其親族、門客、親校十餘人。李繼隆卒，官其子，又錄其門下二十餘人。雷有終卒，官其子八人。則加蔭亦從武臣始。

蔭子蔭孫，乃至於蔭期親、蔭大功親，甚至蔭及異姓親，乃至門客。總之是朝廷恩意，沒有子孫近親，便只有鬻賣朝恩，把異姓及門客來充數。 金安節疏：「致仕遺表恩澤，不宜奏異姓親，使得高貲為市。」 甚至甫涖位即得蔭。 故范仲淹請在職滿三年始得蔭。 甫蔭即給俸， 故閻日新疏，請自二十以上始給。甫蔭即服章。 故李會奏云：「尚從竹馬之游，已造荷囊之列。」孫沔亦云：「未離襁褓，已結搢紳。」甚至未應娶妻，已得任子。 亦李會語。

一歲郊天，任子可得四千人。十年之後，卽須萬二千員。 趙思誠疏。

任學士以上官經二十年，卽一家兄弟子孫可出京官二十人，仍接次陞朝。 范仲淹疏。

此種優待條件，亦是逐步成立。

> 誕節之恩，起於至道。郊禋之恩，起於祥符。致仕之恩，濫於明道。遺表之恩，繁於眞宗。又嘉祐推恩數十人，治平二百人，熙寧六年乃至四、五百人。 政和六年，郊恩奏補一千四百六十人。又按：唐制郊祀行慶止進勳階，五代肆赦例遷官秩，宋亦因之。眞宗後以有諫者而罷，遂定三年磨勘法，則依然是朝三暮四也。

在此情形下，不免官吏日多，俸給日繁。

> 眞宗景德時　官一萬餘員。
>
> 仁宗皇祐時　官二萬餘數員。 張方平奏（樂全集卷二十五）：「臣向在翰林，見本院天聖中具員，兩制、兩省官不及三十員，今五十餘員。近領御史中丞，見本臺天聖中京朝官班簿，不及二千員，今二千七百餘員。先領三班院，見本院景祐中使臣不及四千員，今六千餘員。」此奏約在仁宗慶曆七年。
>
> 英宗治平時　總二萬四千員。 內幷幕職州縣官三千三百餘員。

以吏員冗祿言，

> 眞宗時　九千七百八十五萬。
>
> 仁宗時　一萬二千萬。
>
> 英宗時　視皇祐增十之三。 元祐時一倍皇祐，四倍景德。

文武兩班，均如此受朝廷優待，皇帝的宗室，照例亦不應向隅。故宗室吏員受祿者，

> 眞宗天禧時　九千七百八十五員。
>
> 仁宗寶元時　一萬五千四百四十三員。

所以當時是冗官冗兵的世界。冗官耗於上，冗兵耗於下，財政竭蹶，理無幸免。雖國家竭力設法增進歲入，到底追不上歲出的飛快激增。

太宗 至道末。	眞宗 天禧末。	仁宗 皇祐元。
歲入二三、二四五、八〇〇緡。	一五〇、八五〇、一〇〇緡。	一二六、二五一、九六四緡。
歲出	一二六、七七五、二〇〇緡。	
餘大半。	餘二四、〇七四、九〇〇緡。	無餘。

英宗 治平二。	一一六、一三八、四〇五緡。	一三〇、三四三、一七四緡。 又非常（臨時費） 一一、五二一、二七八緡。	不足一五、七三六、 〇四七緡。

將仁、英兩朝與太宗時相比，歲入加了六倍。太宗時猶餘大半，而仁、英時反鬧不够。財政趨勢如此，再不加以挽回，如何得了。

> 按：此據宋史。朝野雜記所記有異，蓋本鄭湜劄子。謂：「國朝混一之初，天下歲入緡錢千六百餘萬，太宗皇帝以為極盛，兩倍唐室矣。天禧之末，所入增至二千六百五十餘萬緡。嘉祐間，又增至三千六百八十餘萬緡。其後月增歲廣，至熙、豐間，合苗、役、稅、易等錢，所入乃至六千餘萬。元祐之初，除其苛急，歲入尚四千八百餘萬。」晁說之元符三年應詔上疏，謂：「宋賦、役幾十倍於漢。」林勳政本書則謂：「宋二稅之數視唐增七倍。」宋之疆土民庶遠不如漢唐，而國家稅入遠過之，此其所以愈貧而愈弱矣。

茲再舉景德與慶曆兩朝幾種商稅之比數以見一斑。此據張方平樂全集。又見朝野雜記。

時代／稅項	景德	慶曆
商稅	四五〇餘萬貫	一、九七五
酒課	四二八	一、七一〇
鹽課	三五五	七一五
和買紬絹	景祐中諸路所買不及二〇〇萬疋	三〇〇萬疋
茶鹽酒稅總計	一、五〇〇餘萬緡	三倍

茲再將景德、慶曆全部稅收，作一簡比如下表。據包拯奏議。

	景徳	慶暦八年
天下財賦	歳入 四七、二一一、〇〇〇匹、貫、石、兩。 歳支 四九、七四八、九〇〇匹、貫、石、兩。	歳入一〇三、五九六、四〇〇匹、貫、石、兩。 歳支 八九、三八二、七〇〇匹、貫、石、兩。
在京	歳入一八、三九二、〇〇〇匹、貫、石、兩。 歳支一五、四〇四、九〇〇匹、貫、石、兩。	歳入一八、九九六、五〇〇匹、貫、石、兩。 歳支二二、四〇〇、九〇〇匹、貫、石、兩。

包拯云：「天下稅籍有常，今則歲入倍多者，祖宗世輸稅只納本色，自後每從折變之故。」宋朝之所以積貧難療，大體如上述。

宋朝竭力想抑制武人，然而卻根本不能去兵。宋朝又竭力想提高文治，然而亦根本不能對文吏有一種教育與培養。結果雖有兵隊而不能用。兵隊愈不能用，則愈感兵隊之少而兵隊反日增。文臣雖極端優待，而亦得不到文臣之效力。結果文臣氣勢日高，太阿倒持，文臣一樣像驕兵悍卒般，只來朘吸國家的精血。

這是宋室在仁宗以前的內部情形。加上北方的遼，西方的夏，兩面逼椋，內外交攻，一個太太平平的統一政府，正如犯上了肺癆，雖無大病，卻日就死路，這是宋朝的一個絕症。

五　宋代政制上的另外兩個弱點

宋代政制，大體上沿襲唐規，而亦另自有他的弱點。

第一是中央集權過甚，地方事業無可建設。

宋之地方行政分三級，曰「路」，相當於唐代之「道」。曰「府、州、軍、監」，相當於唐代之「州、府」。曰「縣」。

> 至道三年，分天下為十五路。仁宗初，為十八路。下府、州、軍、監三百二十二，縣一千二百六十二。熙寧二年，又析為二十三路。京府四，次府十，州二百四十二，軍二十七，監四，縣一千一百三十五。

外官分「親民」與「釐務」兩種。親民官皆由京朝官差遣，不設正官。而釐務官則專治一事，直屬中央。如此則全部官吏幾乎在性質或名義上，盡是為中央服務，而沒有正式特設的地方官。葉適謂：「文臣知州事，使名若不正，義若不久者，以輕其權。」諸路分設帥、漕、憲、倉四司，謂之「監司官」。有缺一二不併置者，亦有兼他使事務者。

> 帥　安撫使。　掌一路之兵民，領軍旅禁令賞罰肅清。
>
> 漕　轉運使。　掌一路之財賦，領登耗上供經費儲積。
>
> 憲　提刑按察使。　掌一路之司法，領獄訟曲直囚徒詳覆。
>
> 倉　提舉常平使。　掌一路之救恤，領常平義倉水利斂散。

此謂之「部使」。唐之州、縣，其上臨之者不過一使； 漢之州牧，則並不預事，僅司考察。唐貞觀時，亦專任刺史、縣令，數年一遣大臣，以六條巡行，而吏治日蒸。開元末，始增置按察諸司，而官吏轉失職。 宋有四監司，則州縣更難奉承展布。 然宋代如寇準知巴東縣、蘇頌知江寧縣、范純仁為襄邑令、周敦頤知南昌縣、王安石為鄞令、程頤為晉城令，地方親民官尚多大賢，亦得躋高位，與後世尚不同。 而四司中尤要者為轉運使，務令地方金穀財貨全集中央，而地方政事的性質，似乎只在為中央聚斂。

> 漢刺史以六條察郡國，不主金穀財貨事。唐中葉亂後，亟於兵食，計臣始兼轉運諸筦榷之名。而諸路置巡院官，掌賦調之式，委輸之藏，然並不摠州郡吏民之政事。其摠者則有按察、採訪、黜陟之使。宋則外權之重惟轉運，一道百城，號令千里。官吏之黜陟、財賦之弛斂、恩澤之流壅、民政之慘舒，郡縣觀聽其風棱，國朝倚辦乎外務。提眾職之綱轄，實方面之師表。顧名思義，以轉運司為一路長官，豈非專於為中央務聚斂乎？

宋代的政制，既已盡取之於民，不使社會有藏富；又監輸之於中央，不使地方有留財；而中央尚以厚積鬧窮。宜乎靖康蒙難，心臟受病，而四肢便如癱瘓不可復起。

> 此層可與唐安使亂時相比較，便知宋政之失。又王安石新政，尚注意於挹地方注中央，可知荊公不知先務也。

第二是宋代的諫官制度，又使大權摠集的中央，其自身亦有掉轉不靈之苦。

諫官始秦漢。

> 秦諫謙大夫無定員，多至數十人，屬郎中令。兩漢屬光祿勛。

隋唐屬門下省、中書省， 有給事中、諫議大夫、拾遺、補闕、司諫、正言等。 為宰相僚屬。諫官所以糾繩天子，非糾繩宰相。故宰相用舍聽於天子，諫官予奪聽之宰相，天子得失聽之諫官。



按：此意猶稍存漢代宰相得兼統內朝之遺風。太宗詔宰相入內平章大計，諫官得隨入與聞。肅宗詔諫官論陳政事，不必先知宰相。則唐之崇諫官可知。

諫官與御史，雖俱為言責之臣，然其職各異。諫官掌獻替以正人主，御史掌糾察以繩百寮。

> 唐重諫官而薄御史。中丞溫造道遇左補闕李虞，恚不避，捕從者笞辱。左拾遺舒元褒等建言：「故事供奉官惟宰相外無屈避。遺補雖卑，侍臣也。中丞雖高，法吏也。」乃詔臺官、供奉官共道路聽先後，行相值則揖。

至宋代三省制廢，

> 宋中書置禁中，稱政事堂，與樞密為兩府。尚書、門下在外，不復與朝廷議論。 咸平四年楊億疏：「尚書但吏部銓選，秩曹詳覆，自餘租庸筦　榷由別使總領，尺籍伍符非本司校定。事有所分，政非自出，周之六官，於是廢矣。」是尚書之權至宋大削，而其端皆起於唐。

諫議、司諫等官在門下、中書者亦廢，遂有諫院。 別置諫院在天禧時。 乃脫離宰相而獨立。 仁宗慶曆初，詔除諫官，毋得用見任輔臣所薦之人。

當時稱「臺諫」，幾於並為一職。權勢氣力，乃與宰相等。

> 時稱任用諫官、御史，必取天下第一流。非學術才行俱備，為一世所高者，莫在此位。而當者曾不十年，徑登臺輔。又自建隆以來，未嘗罪一言者。縱有薄責，旋即

超升。許以風聞，而無官長。

世譏仁宗世宰相但奉行臺諫風旨。 見蘇軾上神宗書。

諫官既以言為職，不能無言，時又以言為尚，則日求所以言者，但可言即言之。而言諫之對象，則已轉為宰相而非天子。

宰相欲有作為，勢必招諫官之指摘與攻擊。

於是諫垣與政府不相下，宰執與臺諫為敵壘，廷臣水火，迄於徽、欽。 靖康元年，詔宰執毋得薦舉臺諫，當出親擢，立為定制。南宋後臺諫遂不振，緣向來太惡習也。

又文臣好議論，朝暮更張，常為政事之大害。即以財政一端論之，後世史臣固已力言其弊矣。

宋史食貨志謂：「大國制用，如巨商理財，不求近效而貴遠利。宋臣於一事之行，初議不審，行未幾，即區區然較得失，尋議廢格。後之所議未有瘉於前，其後又復訾之如前。上之為君莫之適從，下之為民無自信守。因革紛紜，是非貿亂，而事弊日益以甚。」此論宋代好議論之病極切，要亦與諫官制度有關係。

其三尤要者，為宋代相權之低落。宋代政制，雖存唐人三省體制，而實際絕不同。宋初宰相，與樞密對稱「兩府」， 亦曰「兩地」 。而宰相遂不獲預聞兵事。

樞密一職，起唐代宗後，僅如漢之中書謁者令。雖時稱其權任侔宰相，然特以宦者任之，非朝廷正職。五代更用士人，權位眞埒宰相。宋因之，分文事任宰相，武事任樞密。故太宗命曹彬取幽州，而宰相李昉等不知。其伐遼，一日六召樞密院計議，而中書不預聞。宰相之失職可知。

又財務歸之三司，亦非宰相所得預。

三司者，為戶部司、鹽鐵司、度支使司。亦由唐代、德以來，兵寇頻仍，經費竭蹶，故每以宰相兼判度支、鹽、鐵。宋初猶襲其遺制，其後則三司駸駸脫離相權而獨立。宋史職官志謂：「天下財賦，內廷諸司，中外筦庫，悉隸三司」是也。其後王荊公為相，創立制置三司條例司，以整頓全國之財政，司馬溫公議其非，謂：「三司使掌天下財，不才可黜，不得使兩府侵其事。」

宰相之權，兵財以外，莫大於官人進賢，而宋相於此權亦絀。

宋史蘇紳奏：「太宗皇帝始用趙普，議置考課院以分中書之權，今審官是也。」涑水紀聞亦云：「太宗患中書權太重，置審官院、審刑院。至淳化三年置三班院，考殿最，自後多命近臣主之。」

又宰相坐論之禮，亦自宋而廢。

> 舊制，宰相早朝上殿命坐，有大事則議，常從容賜茶而退。自餘號令除拜、刑賞廢置，事無巨細，並熟狀，擬定進入，由禁中印畫，降出奉行。自唐歷五代不改。宋初，范質、王溥、魏仁溥在相位，引嫌具劄子面取進止，啜茶之禮尋廢，執政皆立而奏事。相體失其尊嚴，異乎古制矣。

故宋代雖稱中央集權，而其權實不在宰相。人主雖猜忌相臣，加以裁抑，亦不能如明代之直廢相臣，集大權於一身。則宋制乃適成其為一種弱徵，雖遇大有為之君臣如神宗、王安石者，乃亦束手而莫如何矣。

故就王室而論，雖若唐不如宋。 宋無女禍，無宦寺弄權。 然唐承北朝方興之氣，宋踵五代已壞之局。唐初天下文教已盛，規模早立。故漸弛漸圮，乃以奢縱敗度。宋建天下，垢汚方濃，蕩滌難淨。雖漸展漸朗，而終止於以牽補度日。

待到治平無事百年之久，而慶曆、熙寧之間，乃有人起來要想從新改造，這自然是更難了。

第三十二章　士大夫的自覺與政治革新運動 慶曆熙寧之變法

一　學術思想之新曙光

宋朝養士經歷百年之久，終於要收到他的成效。

宋朝對士大夫，並不能有教育指導的能力，祇能嫗姁涵育，讓他們自己發榮滋長，這是一件費時而沒把握的事。

在眞宗時，宋朝文教算是培養到相當程度了，然而一旦強敵侵凌，則相率主張遷都。

和約簽定後，又誘導皇帝來做封禪巡狩的勾當。說是「欲假以動敵人之聽聞，而潛銷其窺伺之心」。

那時的文學，只是有名的所謂「西崑體」，汲晚唐、五代之餘潤。那時的政治，最高不過養尊持重，無動為大，敷衍場面捱日子。 如李沆等。呂

東萊謂：「自李文靖抑四方言利害之奏，所以積而為慶曆、皇祐之綏勢也。」 那時稍稍帶有教育和思想意味的，只在出世的和尚們，乃至求長生的道士們那裏。

士大夫中間，最為舉世推重的，便有一些所謂隱士， 如陳摶、种放、魏野、林逋之流。 居然在讀書人中而能無意於做官。

宋朝的時代，在太平景況下，一天一天的嚴重，而一種自覺的精神，亦終於在士大夫社會中漸漸萌茁。

所謂「自覺精神」者，正是那輩讀書人漸漸自己從內心深處湧現出一種感覺，覺到他們應該起來擔負著天下的重任。 並不是望進士及第和做官。 范仲淹為秀才時，便以天下為己任。他提出兩句最有名的口號來，說：「士當先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」這是那時士大夫社會中一種自覺精神之最好的榜樣。

范仲淹並不是一個貴族， 仲淹乃唐宰相范履冰之後，然至仲淹時已微。其父早死，母改嫁。仲淹隨母易姓朱，後復宗姓范。 亦未經國家有意識的教養，他只在和尚寺裏自己讀書。 當時讀書人大半到佛寺、道院中去，因國家並無正式教育機關，私人亦極少從事講學，無師弟子之傳授。

在「斷薤畫粥」的苦況下，而感到一種應以天下為己任的意識，這顯然是一種精神上的自覺。然而這並不是范仲淹個人的精神無端感覺到此，這已是一種時代的精神，早已隱藏在同時人的心中，而為范仲淹正式呼喚出來。 此即是范仲淹之偉大處。

> 范仲淹曾至睢陽書院，書院源於戚同文。同文幼孤，邑人楊慤教授生徒，同文日過其學舍，得受學。時當五代晉末喪亂，絕意祿仕，且思見混一，因名同文。慤依將軍趙直。慤卒，直為同文築室聚徒，請益者千里而至，登第者五十六人，皆踐臺閣。惟仲淹已不及見。 仲淹生太宗端拱二年。 仲淹讀書處為山東長白山之醴泉寺。眞宗祥符三年睢陽應天書院賜額成立，翌年仲淹至書院。是時仲淹年二十三，戚同文已先卒矣。 據史，戚長子維，為隨州書記，戚就養而卒，年七十三。書院復建於曹誠。宋史、宋元學案謂范依同文學，誤也。 惟仲淹之在睢陽，其精神上當有得於同文之感發者甚多。史稱同文純質尚信義，人有喪，力拯濟之，宗族同里貧乏者，周給之，冬月解衣裘與寒者。不積財，不營居室，終身不仕，以教育後進為務，而有志於天下之混一。其為人意趣志行如此。仲淹亦幼孤力學，而以天下為己任。其後貴顯，為宗族建義莊，恤貧樂施，蓋亦近同文之遺風，而規模益恢宏耳。

在仲淹同時，尚有有名的學者胡瑗，偕孫復兩人，在泰山一個道院中讀書。 唐爲棲眞觀，周朴居之，後為普照寺。 相傳胡瑗接家信， 胡，江蘇如皐人。 苟有「平安」二字，即投之山澗，不復啟視。如此苦學十年，終於得到他精神上的 內心方面的。 自信而回去。这都是在时代精神的需要下，並不需

師承而特達自興的。

胡瑗投書澗畔的十年，和范仲淹僧寺裏「斷虀畫粥」的日常生活， 日作粥一器，分四塊，早暮取二塊，斷虀數莖，入少鹽以啗之。如是者三年。 無疑的在他們內心深處，同樣存著一種深厚偉大的活動與變化。他們一個是北宋政治上的模範宰相， 范。 一個是 北宋 公私學校裏的模範教師。 胡。 北宋的學術和政治，終於此後起了絕大的波瀾。

與胡、范同時前後，新思想、新精神蓬勃四起。

他們開始高唱華夷之防。 這是五胡北朝以來，直到唐人，不很看重的一件事。 又盛唱擁戴中央。 這是唐代安史亂後兩百年來急需提出矯正時弊的一個態度。宋朝王室，只能在政制上稍稍集權中央，至於理論思想上正式的提倡，使人從內心感到中央統一之必需與其尊嚴，則有待於他們。 他們重新擡出孔子儒學來矯正現實。 他們極崇春秋，為「尊王攘夷論」之擁護與發揮。最著如孫復。 他們用明白樸質的古文， 即唐韓愈所倡「文以載道」，即文道一貫之理論。 來推翻當時的文體。 最著如柳開、石介、乃至歐陽修。 他們因此闢佛老， 如石介、歐陽修。 尊儒學、尊六經。 他們多推崇易經，來演繹他們的哲理思想。 他們在政制上，幾乎全體有一種革新的要求。他們更進一步看不起唐代， 連帶而及於漢。 而大呼三代上古。 三代上古是他們的理想。根據此種理想來批評漢、唐之現實。 他們說唐代亂日多，治日少。他們在私生活方面，亦表現出一種嚴肅的制節謹度， 適應於那時的社會經濟，以及他們的身世，與唐代貴族氣氛之極度豪華者不同。 而又帶有一種宗教狂的意味， 非此不足有「以天下為己任」之自覺精神。 與唐代的士大夫恰恰走上相反的路徑，而互相映照。 他們對於唐人，只看得起韓愈，而終於連韓愈也覺得不够，因此想到隋末唐初的文中子王通。 因此他們雖則終於要發揮到政治社會的實現問題上來，而他們的精神，要不失為含有一種哲理的或純學術的意味。 范仲淹至陝，張載年十八，慨然有志功名，上書謁，言軍事。范知其遠器，責之曰：「儒者自有名教可樂，何事於兵？」手授以中庸一編。又按：太宗淳化三年，詔刻禮記儒行篇賜近臣，及京朝官受任於外者，並以賜進士孫何等。眞宗天聖五年，賜進士王堯臣以下中庸，八年賜進士王拱辰以下大學，後登第者必賜二書及儒行篇。是此諸篇本為當時所重，故仲淹亦以賜張。下至程、張輩，此諸篇乃發揮益臻精妙。 所以唐人在政治上表現的是「事功」， 此乃貴族學者之意態。即貴族傳統家教，大抵不過保泰持盈，傳世永福，而仍不脫事功的意味。 而他們則要把事功消融於學術裏，說成一種「義理」。 此乃平民學者之精神，彼輩要出來轉移世道，而不為世道所轉移。雖亦不離事功，却不純從事功出發。 「尊王」與「明道」，遂為他們當時學術之兩骨幹。 尊王明道，即宋學之內聖外王。一進一退，在朝在野，均在此兩點著眼。

宋朝王室久已渴望著一個文治勢力來助成他的統治，終於有一輩以天下為己任的秀才們出來，帶著宗教性的熱忱，要求對此現實世界，大展抱

負。於是上下呼應，宋朝的變法運動，遂如風起浪湧般不可遏抑。

又按：春秋末，孔子自由講學，儒家興起。下逮戰國，百家競興，遊士聲勢，遞增遞盛。一面加速了古代封建統治階層之崩潰，一面促成了秦漢以下統一大運之開始，中國四民社會以知識分子「士」的一階層為之領導之基礎於以奠定，是為中國史上士階層活動之第一期。兩漢農村儒學，創設了此下文治政府的傳統，是為士階層活動之第二期。魏晉南北朝下迄隋唐，八百年間，士族門第禪續不輟，而成為士的新貴族，是為士階層活動之第三期。晚唐門第衰落，五代長期黑暗，以迄宋代而有士階層之新覺醒。此下之士，皆由科舉發迹，進而出仕，退而為師，其本身都係一白衣、一秀才，下歷元明清一千年不改，是為士階層活動之第四期。此四期，士之本身地位及其活動內容與其對外態勢各不同，而中國歷史演進，亦隨之而有種種之不同。亦可謂中國史之演進，乃由士之一階層為之主持與領導。此為治中國史者所必當注意之一要項。

二　慶曆變政

由於當時士階層之覺醒，而促起了在朝的變法運動。

宋朝變法，前後共有兩次。一在仁宗慶曆時，范仲淹為相。一在神宗熙寧時，王安石為相。

仁宗正值遼夏交侵，而國內財政到達將次崩潰的時候。為西夏用兵特起范仲淹，任以方面。 由韓琦所薦，在陝與韓共事。 迨夏事稍緩，范仲淹、韓琦、富弼同時為相。仁宗屢次催他們條陳改革政治的意見。 仲淹語人曰：「上用我至矣，然事有後先。且革弊於久安，非朝夕可能。」是韓、范等雖有改革政治之大志，而審愼迴翔，未敢輕舉。 一日特開天早閣，召對賜坐。 此於宋爲殊禮矣。 給筆札，使當面疏奏。仲淹等不得已，始請退而列奏。 可見宋朝變法，亦由王室主動，不僅神宗於王安石如此，即仁宗於范仲淹亦然。（時韓琦不在朝。）

范仲淹因此提出十項政見，為變法張本。這是有名的所謂十事疏。

> 一、明黜陟。二、抑僥倖。三、精貢舉。 興學校、黜詞賦，已先王安石言之。 四、擇官長。五、均公田。 此條注重州縣職田之均配，使地方官皆得以厚俸盡其職責 六、厚農桑。七、修戎備。 此條主於近畿召募壯丁，仿唐府兵制行之。 八、減徭役。 此條側重在幷省縣邑，則公人可歸農，徭役可省。特舉京西言之，次及大名，與王安石免役用意稍不同。 九、覃恩信。十、重命令。

范仲淹的十事，大致可分三項，前五事屬於澄清吏治。 前一、二項從消極方

面說，三、四、五三項就積極方面說。後三事屬於富強的問題。第六項主求富，第七項主求强，第八項則為消極的減政主義。最後兩項，係屬前八項之運用。信賞必罰，為使法必行之法。韓琦陳八事在前。一、選將帥，二、明按察，三、豐財利，四、抑僥倖，五、進有能，六、退不才，七、去冗食之人，八、謹入官之路。大體主張與范相似。仲淹的意見，大致是欲求對外，先整理內部。欲求強兵，先務富民。而欲行富民之政，則先從澄淸吏治下手。

> 仲淹在敷陳十事前有一冒頭，說：「我國家革五代之亂，富有四海，垂八十年。綱紀制度，日削月侵。官壅於下，民困於外。夷狄驕盛，盜賊橫熾。不可不更張以救之。然欲淸其流，必澄其源。」將此與下陳十事，先後次序比觀，其意顯然。

要澄淸吏治，治標的先務是明黜陟，抑僥倖，讓賢能者上升，不肖者下退。

「明黜陟」是針對當時「磨勘」的制度而發。

> 仲淹說：「文資三年一遷，武職五年一遷，謂之『磨勘』。不限內外，不問勞逸，賢不肖並進。假如庶僚中有一賢於眾者，理一郡縣，領一務局，思興利去害，眾皆指為生事，必嫉沮非笑之。稍有差失，隨而擠陷。故不肖者素餐尸祿，安然而莫有為。雖愚暗鄙猥，人莫齒之，而三年一遷，坐至卿監、丞郎者，歷歷皆是。誰肯為陛下興公家之利，救生民之病，去政事之弊，葺紀綱之壞哉！」按：磨勘始祥符後。

「抑僥倖」是針對當時「任蔭」的制度而發。

> 仲淹云：「眞宗皇帝恩意漸廣，大兩省至知雜、御史以上，每遇南郊幷聖節，各奏子充京官。假有任學士以上官經二十年者，則一家兄弟子孫出京官二十人，仍接次陞朝。此濫進之極也。」

「精貢舉」，最為根本之事，一時難見成效。

> 仲淹主罷「糊名」，參考履行。糊名制始太宗淳化三年，自是科場規制日趨嚴密。然其弊則在僅憑一日文字之短長，而無從稽考其人平日之行義。進士先策論，後詩賦。諸科取兼通經義者。而尤要在興學校。時詔州縣立學，士須在學三百日，乃聽預秋試。

「擇官長」，則從選各路司官按察使，由轉運使兼。下手，讓每路的按察使來甄別各該路的官吏。

> 仲淹選監司，取班簿，視不才者一筆勾之。富弼曰：「一筆勾之甚易，焉知一家哭矣。」仲淹曰：「一家哭何如一路哭耶？」遂悉罷之。遂委各路按察使自擇知州，知州擇知縣，不任事者悉罷。

仁宗對仲淹十事全部的接受了，獨仲淹主復府兵（第七項），以朝臣不贊同而止。然而仲淹的政策，到底引起了絕大的反動。宋朝百年以來種種的優容士

大夫，造成了好幾許讀書做官人的特有權利，范仲淹從頭把他推翻，天下成千成萬的官僚乃至秀才們，究竟能「以天下為己任」的有多少？能「先天下而憂後天下而樂」的有多少？暗潮明浪，層叠打來。不到一年，仲淹只得倉皇乞身而去。 慶曆三年七月，仲淹為參知政事，四年六月出外。 仁宗雖心裏明白，也挽不過舉國洶湧的聲勢，終於許他卸責。 史稱：「按察使出，多所舉劾，人心不悅，而任子恩薄，磨勘法密，僥倖者不便。於是謗毀行，朋黨之論寖聞於上。」

三　熙寧新法

宋朝事實上變法的要求，依然存在，范仲淹雖失敗，不到三十年，王安石又繼之而起。

然而王安石的遭遇，與范仲淹不同。反對范仲淹的，全是當時所謂小人；而反對王安石的，則大多是當時的所謂君子。

> 甚至連當時贊同范仲淹變法的諸君子，如韓琦、富弼、歐陽修等，亦反對王安石。

仁宗比較溫和，因朝臣反對卽不堅持。神宗則乾綱獨斷，儘人反對，依然任用。遂使後人對范、王兩人評判迥異。

> 大抵崇范者並不在其事業，而為其推獎人才。詆王者亦非在其人品，而在其為小人所利用。對仁宗、神宗兩人評論亦異，因仁宗能從眾，而神宗主獨斷。

就熙寧新政與慶曆變法對照，其間亦有差別。

熙寧新政之犖犖大者，如青苗，

> 以常平糴本散與人戶，出息二分，春散秋斂。

均輸，

> 以發運之職改為均輸，假以錢貨，凡上供物皆得徙貴就賤，用近易遠，預知在京倉庫所當辦者，便宜蓄買。

市易，

> 出公帑為市易本，市賤鬻貴，以平物價，而收其餘息，並聽人賒貸縣官財貨，出息二分，過期不輸加罰錢。

方田，

以東西南北若干步為一方，量地，驗其肥瘠，定其色號，分五等定稅數。 此法始於郭諮、孫琳，歐陽修、王洙皆推稱之。其法以東西南北各千步為四十一頃六十六畝。一百六十步為一方，即古萬畝之田。百步為一小方，即古百畝之田。名「千步開方法」。

免役，

五代以來，以衙前主官物之供給或運輸。以里正、戶長、鄉書手課督賦稅，負償逋之責。以耆長、弓手、壯丁逐捕盜賊。以承符、人力、手力、散從給官使奔走。縣曹司至押錄，州曹司至孔目官，下至雜職、虞候、揀掐等，各以鄉戶等第差充。民不勝其苦，而衙前為尤甚。今聽免役，據家貲高下出錢，由官雇役。單丁、女戶原無役者，概輸錢，謂之「助役」。

保甲，

籍民二丁取一，十家為保，保丁授弓弩，教之戰陣。

保馬，

凡五路義保，願養馬者，戶一匹，以監牧見馬給之，或官與直使自市，歲閱肥瘠，死病補償。

大抵相當於范仲淹十事之六、七、八諸項。似乎王安石並不十分注重仲淹十事中之前幾項。似乎王安石是徑從謀求國家之富強下手，而並不先來一套澄清吏治的工作。因此後人說范仲淹是儒家，而王安石為申韓。 至王之自負，則為孟子。 因范之政見，先重治人而後及於治法；王則似乎單重法不問人。只求法的推行，不論推行法的是何等樣的人品。 神宗亦謂：「終不以吏或違法之故而為之廢法。」

那時的官僚們，情形還是和范仲淹時代差不多。他們既不免為做官的立場來反對范仲淹，自亦不免要為做官的立場來奉迎王安石。 范主先清吏治，只可反對。王主推行新法，便可奉迎。而王則謂范仲淹「結游士，壞風俗」。

王安石的新法，不免要為推行不得其人而全失立法之本意。 陸佃受經於安石，其告安石，亦謂：「新法非不善，但推行不如初意，還為擾民。」 其時招受反對最烈者如青苗，反對派的理論多就實際人事言。 如州縣以多散為功，有錢者不願借而勒借。患無錢者不易償，因而不許借。出入之際，吏緣為姦，法不能禁。 而王安石則就立法本意言。 安石嘗謂：「使十人理財，其中容有一二敗事，要當計利害多少。」 此為當時兩派相爭一要端。

即論新政立法本意，亦有招受當時對處。

如司馬光論保甲：「籍鄉村民二丁取一，是農民半為兵。又無問四時，五日一教，是耕耘收穫稼穡之業幾盡廢。」又按：王安石嘗言，終始言新法便者惟曾布。保甲

之事，適布判司農寺，條畫多出其建請。然紹聖時，章惇、蔡卞皆乞復行保甲，而布獨不欲。蓋知其事繁擾，不欲輕舉。又荊公廢弓箭社行保甲，正猶廢常平行青苗，仲淹十事之七已不能行，則安石保甲法自不能得時人之同意。 韓琦主鄉兵，司馬光亦對之。至如市易法等，更不易得人同情。 當時曾布即不謂然。荊公則謂：「行市易勞費精神，正以不負所學下立法故。」

尤其是安石對財政的意見，似乎偏重開源；而當時一輩意見，則注重先為節流。

如青苗官放錢而取息二分，在安石之意，則為一面抑富民之兼幷，而一面可增國家之收入。在一輩反對者，則謂朝廷與民爭利。又如免役法，一面便民，而一面亦借助役錢增歲收。論者則謂其聚斂，於庸外又征庸。

而安石之開源政策，有些處又跡近為政府斂財。

劉摯上疏，謂：「陛下有勸農之意，今變而為煩擾。陛下有均役之意，今倚以為聚斂。」又陳次升讜論集謂：「免役法乃便民之最大者，有司不能上體德意，務求役錢增羨，元祐大臣，得以為辭。」又按：熙寧青苗取息二分，提舉使復以多散為功，遂立各郡定額，而有抑配之弊。其行助役，既取二分寬剩，復徵頭子錢，民間輸錢日多，遂至寬剩積壓。至紹聖復行新法，則青苗取息止一分，且不立定額，不加抑配。助役寬剩錢亦不得過一分，而蠲減先於下五等人戶。聚斂之意反不如熙、豐之甚。此亦可見荊公之剛愎，當時未能斟酌盡善，並為羣小所誤矣。 熙寧七年七月，呂惠卿以免役出錢未均，五等丁產簿多隱漏不實，由官定立物價，使民各以田畝、屋宅、資貨、畜產，隨價自占，居錢五當蓄息之錢一，稱「手實法」，則較之漢武算緡更為煩瑣擾民矣。 故陳傅良謂：「太祖皇帝垂裕後人，以愛惜民力爲本。熙寧以來，用事者始取太祖約束一切紛更。諸路上供歲額，增於祥符一倍。崇寧重修上供格，頒之天下，率增之十數倍。以理財之名而務聚斂之實，其端實自荊公啟之也。」

而且宋朝那時已嫌官冗，安石推行新法，又增出許多冗官閒祿。

宋聚兵京師，外州無留財，天下支用悉出鹽鐵、度支、戶部三司。王安石用事，先立制置三司條例司，為修訂財政法令之新機關。司馬光謂：「三司使掌天下財，不才可黜，不可使兩府侵其事。」又為推行新法，諸路增置提舉官凡四十餘人。司馬光非之曰：「設官則以冗增冗，立法則以苛益苛。」又曰：「天下之事當委之轉運使、知州知縣，不當別遣使擾亂其間。」又曰：「自置將以來，每將下又各有部隊將、訓練官等一、二十人，而諸州又自有總管、鈐轄、都監、監押，設官重複，虛破廩祿。」神宗亦謂增置官司費財，而安石則謂增置官司所以省費。又增吏祿歲至緡錢百一十萬有奇。主新法者皆謂吏祿厚則人自重，不敢冒法。然良吏寡，賊取如故。曾鞏於元豐時中書議經費，謂：「臣待罪三班，國初承舊，以供奉官、左右班殿直為三班。初吏員止於三百，或不及之。天禧間乃總四千二百有餘。至於今乃總一萬一千六百九十。宗室又八百七十。景德員數已十倍於初，今殆三倍於景德。略以三年出入之籍考之，熙寧八年入籍者四百八十有七，九年五百四十有四，十年六百九十，而死亡退免出籍者，歲或過二百人，或不及之；則是歲歲有增，未見其止也。臣之所知者三班，吏部東西審官， 審官東院為尚書左選，掌銓文臣。審官西院為尚書右選，掌銓武臣。與天下他費，尚必有近於此者，惟陛下試加考察。」曾鞏與王安石為文學摯友，而政治意見不同。神宗謂：「曾鞏以節用為理財之要，世之言理財者未有及此。」可見安石新政諸人，少有以此等言進者。蘇轍元祐會計錄序謂：「以宗室言，皇祐節度使三，今則九。 三倍。皇祐兩使留後一，今則八。 八倍。觀察使一，今十五。 十五倍。防禦使

四，今四十二。 十倍。以百官言，景德大夫 時為諸曹郎中。三十九，今二百三十。 七倍。景德朝奉郎以上 時爲員外郎。一百六十五，今六百九十五。 五倍。承議郎 時爲博士。一百二十七，今三百六十九。 三倍。奉議郎 時爲三丞。一百四十八，今四百三十一。 三倍。官冗之勢，有增無已。」若依范仲淹所論，豈得至是。南宋寶祐四年朱熠言：「境土蹙而賦稅日繁，官吏增而調度日廣。景德、慶曆時以三百二十餘郡之財賦，供一萬餘員之俸祿；今以一百餘郡之事力，而贍二萬四千餘員之冗官。」蓋宋之不振，始終病於官冗也。朝野雜記甲集卷十七謂：「祖宗時中都吏祿兵廩之費，全歲不過百五十萬緡。元豐間，月支三十六萬。宣和崇侈無度，月支百二十萬。渡江之初，月支亦不過八十萬。淳熙末，朝廷無事，乃月支百二十萬，擬於宣和。非泛所支，及金銀緜絹不與焉。」官冗則費不節，此又自然必至之勢也。

冗官不革，政治絕無可以推行之理。

羣書考索續編：「嘉祐推恩裁數十人，治平三百人，熙寧之六年，乃至四、五百人。日暮途遠，求田問舍之不暇，何暇謀國家事哉！」元豐三年行新官制，仍無救於官冗。元祐三年翟思奏：「昔以一官治之者，今析為四、五。昔以一吏主之者，今增為六、七。官愈多，吏愈眾，祿愈廣，事愈繁。朝廷文移下尚書省，又付吏部，又下寺監，又下所領庫務。自下達上亦然。」又云：「有吏部，又有太常寺。有膳部，又有光祿勛。戶部之有司農，主客之有鴻臚，駕部之有太僕，庫部之有衛尉，工部之有將作軍器，水部之有都水監，皆重疊置官，例可減省。」按：元豐改制，一依唐規。不知唐代政府組織，已嫌臃腫膨大，宋在冗官極甚之世，而效唐制，自不能徹底。漢之中都官，不及宋什一，郡守少於宋而令長過之，此宋代治政所以終不足以追古。

亦有明明可省的費，而安石不主節省。

熙寧元年 時安石尚未相。 十一月郊，執政以河朔旱傷，國用不足，乞勿賜金帛。司馬光謂：「救災節用，當自貴近始。」主聽之。安石謂：「大臣不能當辭職，不當辭祿。國用不足，只緣無善理財之人。善理財則不加賦而國用足。」光曰：「天地所生，財貨百物，不在民則在官。設法奪民，害甚於加賦。」今按：南郊賜賚，本屬陋規。大臣辭賞，其意甚是，與辭祿不同。農業經濟的社會，生產量亦不能急激增進。依宋室當時實況，頗多可撙節處。安石只謂「自古治世未嘗以財不足為患，患在治財無其道」， 上仁宗皇帝萬言書中語。不知治財之道，亦有一部分必從撙節入手。否則求開源，而浪費日增，如與影競走，終無及理。

若說再在百姓身上設法括取，則那時的百姓，實有不堪再括之苦。

宋初歲入，已兩倍於唐，至熙寧時當不啻二、三十倍。韓琦論青苗，謂：「今天下田稅已重，又隨畝有農具、牛皮、鹽錢、麵錢、鞋錢之類，凡十餘名件，謂之雜錢。每遇夏秋起納，官中更將紬絹斛斗低估價例，令民將此雜錢折納。又每歲將官鹽散與人戶，謂之蠶鹽，令民折納絹帛。更有預買，轉運司和買兩色紬絹，如此之類，不可悉舉。取利已厚，傷農已深。奈何更引周禮，謂放青苗取利，乃周公太平已試之法！」今按：宋代租額，已七倍於唐。 見林勳政本書。又謂：「加夏稅錢能訐無慮十倍」 今復於兩稅外增免役、助役錢， 役即庸也，兩稅中已兼租庸調。 反對者謂「上戶則便，下戶實難」，語非無理。又於額用已足外，復增取二分謂之「寬剩」，則下戶、單丁、女戶更困。又青苗免役賦斂多責見錢，農民何以堪？

而熙寧、元豐的財計，居然一時稱富，則掊克聚斂，自然難免。

蘇轍謂：「善為國者藏之民，其次藏之州郡。熙寧以來，言利之臣，不知本末，欲求富國，而先困轉運司。轉運司既困，則上供不繼。上供不繼，而戶部亦憊。內帑別藏，雖積如丘山，而委為朽壤，無益於筭。」畢仲游與司馬光書謂：「以諸路所積錢粟，一掃地官，經費可支二十年之用。」安燾亦謂：「熙寧、元豐間，中外府庫，無不充衍，小邑所積錢米，亦不減二十萬。」據此不僅中央多積，雖州縣亦有盈，惟民力爲難繼耳。陳次仲讜論集上徽宗論中都費用狀亦謂：「臣聞元豐庫昔年所積財帛甚多，近歲開邊，支遣殆盡。」

安石推行新政的又一缺點，在於只知認定一個目標，而沒有注意到實際政治上連帶的幾許重要事件。

程顥本贊成新法，其後亦轉入反對派方面。嘗謂：「眾心睽乖，則有言不信。萬邦協和，則所為必成。舉一偏而盡沮公議，因小事而先失眾心，權其輕重，未見其可。」

而且還帶有急刻的心理。

范純仁告神宗：「道遠者理當馴致，事大不可速成，人才不可急求，積弊不可頓革。儻欲事功急就，必為儉佞所乘。」程、范隨所言，實中安石新政之膏肓要病。曾鞏亦曾致書安石細論之，惜乎安石不之悟也。

安石以神宗熙寧二年為相，至熙寧六年，先後共五年，新法次第成立。

二年二月　王安石參知政事，立制置三司條例司。

四月　遣劉彝、謝卿材、侯叔獻、程顥、盧秉、王汝翼、魯伉、王廣廉八人行諸路，察農田、水利、賦役。五月，翰林學士鄭獬、知制誥錢公輔罷。六月，御史中丞呂誨罷。

七月　立淮、浙、江、湖六路均輸法。八月，侍御史劉琦、御史裏行錢覛貶。知諫院范純仁罷。條例司檢詳文字蘇轍罷。

九月　行青苗法。十月，宰臣富弼罷。

十一月　頒農田水利約束。

閏月　置諸路提舉官。

三年十二月　改諸路更戍法，立保甲法，及募役法。三月，貶知審官院孫覺。四月，貶御史中丞呂公著。罷監察御史裏行程顥、張戩，右正言李常。九月，宰臣曾公亮罷。十月，翰林學士范鎮致仕。

四年二月　更定科舉法。四月，出直使館蘇軾。七月，監察御史裏行劉摯罷。又貶御史中丞楊繪。

五年三月　行市易法。

五月　行保甲養馬法。

八月　頒方田均稅法。

六年九月　收免行錢。 四月，樞密文彥博罷。

此等新法，即謂用意全是，大體上非長時間愼密推行，不易見效。

如方田均稅法，亦先有行者，而不勝其弊。歐陽修初亦主均田， 見文忠集卷百三。 嗣乃謂其不便。 詳長編一百九十二。其他如保甲等法，更需推行有漸，又必有善體法意之良吏。

其利弊全看實際吏治的情況。

熙寧六年張商英上五事劄子謂：「陛下即位五年，更張改造者數十百事。其中法最大、議論最多者有五：曰和戎，曰青苗，曰免役，曰保甲，曰市易。和戎之策已效，青苗之令已行。惟免役、保甲、市易三者，有大利害焉。得其人而緩圖之，則為大利；不然則為大害。願陛下與大臣安靜休息，擇人而行之。苟一事未已，一事復興，終莫見其成矣。」張氏此言，可與上引范純仁說同看。新法利弊，盡在此中也。

如青苗、市易等，無論立法用意如何，並不是必須激急推行，不可復緩。安石為力持此等新法之推進，至不惜犧牲許多不應放過的人事上之助力，實在是他的失策。 如歐陽修為竭力獎進王安石之前輩，司馬光為安石同時好友，程顥為很有意襄助安石的人，均不能與安石始終共事，實爲安石失敗之最大原因。蘇軾奏論新法，謂：「臣非敢歷詆新政，苟為異論。如近日裁減皇族恩例，刊定任子條式，修營器械，閱習鼓旗，物議既允，臣安敢有辭？」時反對新法者大體皆君子，安石寬以圖之，未必無和衷共濟之路。 所以當時人說他性情執拗，不曉事。 唐介言安石「好學泥古」，孫固言安石「狷狹少容」，皆中其病。 又說他只能做翰林學士，不該做宰相。 此韓琦語。

熙寧七年四月，權罷新法，安石去位。八年二月復相，九年十月又去。以後神宗依然照著安石所定新法推行。至元豐八年神宗卒，先後一共不過十七年。即使舉朝一致，盡力推行，此等各項新制，均牽涉全國經濟民生，未必即可有穩固之基礎與確定之成效。何論其常在議論喧豗、意見水火之中？而神宗一死，新法即廢。所以王安石新法的失敗，一部分是行政技術上的問題。

安石未免自視過高。

反對他的，他便罵他們「不讀書」。 安石初相，爭新法，議論不協，安石曰：「公輩坐不讀書耳。」 說他們是「流俗」。 安石告神宗：「陛下欲以先王正道勝天下流俗同，故與天下流俗相為重輕。流俗權重，則天下之人歸流俗。陛下權重，則天下之人歸陛下。」神宗信之，故益依安石，不顧羣情矣。又固執不受人言。 常時謂安石有「天變不足畏，祖宗不足法，議論不足恤」之狂論。

而結果為羣小所包圍。當時批評安石者大致如此。

> 至於如呂誨等遽罵安石為大姦大詐。時新法尚未行，即司馬光等亦覺呂誨弾之太過，宜乎不足以動神宗之信託。

安石的最大弊病，還在僅看重死的法制，而忽視了活的人事。

依照當時情況，非先澄清吏治，不足以寬養民力。非寬養民力，不足以厚培國本。非厚培國本，不足以遽希武功。安石的新政，一面既忽略了基本的人的問題，一面又抱有急功速效的心理。在國內新政措施全無頭緒的當日，卻同時引起邊釁，對外便覬開疆用武。 此亦安石看事太易處。 因此更是加意聚斂，而忽略了為國家的百年長計。

> 熙寧元年，富弼入覲，神宗問邊事，弼曰：「願陛下二十年口不言兵。」時神宗年二十，方銳意有為，聞弼語，為之默然。安石相，始務拓境。神宗問王韶邊費，安石喻韶不必盡對。然自王韶開熙河，种諤開綏州，而徐熙卒有永樂之敗。 事在元豐五年。 史稱：「官軍、熟羌、義保死者六十萬人，錢、粟、銀、絹以萬數者不可勝計。帝臨朝痛悼，而夏人亦弊。」對遼則割讓河東地七百里。 事在熙寧八年。 惟先有於功邊功，遂不期而亟亟於聚斂耳。

南宋時，陳亮評安石新政，從宋代建國的本原立論，可謂中其癥結。

> 亮謂：「唐自肅、代以後，上失其柄，藩鎮自相雄長，卒以成君弱臣強，正統數易之禍。藝祖皇帝興，藩鎮拱手以趨約束，列郡各得自達於京師，兵皆天子之兵，財皆天子之財，郡、縣不得以一事自專。二百年太平之基，從此而立。然契丹遂得以猖狂恣睢，與中國抗衡。慶曆諸臣，亦嘗憤中國之勢不振矣，而其大要則使羣臣爭進其說，更法易令，而廟堂輕。嚴按察之權，邀功生事，而郡、縣又輕。豈惟於立國之勢無所助，又從而朘削之。卒發神宗皇帝之大憤，王安石以正法度之說，首合聖意。其實欲藉天下之兵，盡歸朝廷，別行教閱以為強。括郡、縣之輕，盡入朝廷，別行封樁以為富。彼蓋不知朝廷立國之勢，正患文為之太密，事權之太專；郡、縣太輕於下，而委瑣不足恃；兵財太關於上，而重遲不易舉。而安石竭之不遺餘力，不知立國本末，眞不足以謀國也。」

但安石新政，雖屬失敗，畢竟在其政制的後面，有一套高遠的理想。

> 舉要言之，約有三項。如保甲制度等，則欲造成一個兵農合一，武裝自衛的社會。方田、青苗、均輸、市易制度等，則欲造成一個裁抑兼幷，上下俱足的社會。興學校、改科舉制度等，則欲造成一個開明合理，教育普及的社會。安石自謂「經術所以 經世務」，又勸神宗「為治首擇術，當法堯舜，何必唐太宗」，正在此等處也。

這一種理想，自有深遠的泉源，決不是只在應付現實、建立功名的觀念下所能產生。因此在王安石新政的後面，別有所謂「新學」。

於是有所謂三經新義之頒行。 王氏詩、書、周禮注，稱「三經新義」。 劉靜春謂：「王介甫不憑注疏，欲修聖人之經；不憑今之法令，欲新天下之法；可謂知務。後之君子，必不安於注疏之學，必不局於法令之文。此二者既正，人才自出，治道自舉。」按：宋學實盡於劉之二語。

安石的新政雖失敗，而新學則不斷的有繼起者。

安石新法，雖為同時反對；其新經義，則雖同時政敵，亦推尊之。司馬光只謂其「不合以一家之學，蓋掩先儒」而已。劉摯亦謂：「王安石經訓，視諸儒義說，得聖賢之意為多。」呂陶亦謂：「先儒傳注未必盡是，王氏之解未必盡非。」時國子司業黃隱覬時迎合，欲廢王氏經義，竟大為諸儒所非。 事在元祐元年十月。 蓋就大體言，則當時反對新政諸人，固自與安石仍在同一立場也。

直到朱熹出來，他的四書集注，成為元、明、清三代七百年的取士標準。其實還是沿著王安石新經義的路子。

范仲淹、王安石革新政治的抱負，相繼失敗了，他們做人為學的精神與意氣，則依然為後人所師法，直到最近期的中國。

第三十三章　新舊黨爭與南北人才 元祐以下

一　熙寧新黨與南人

王安石的新法，不能說有成功，然而王安石確是有偉大抱負與局高遠理想的人。他新法之招人反對，根本上似乎還含有一個新舊思想的衝突。

所謂新舊思想之衝突，亦可說是兩種態度之衝突。此兩種態度，隱約表現在南北地域的區分上。

新黨大率多南方人，反對派則大率是北方人。

宋室相傳有「不相南人」的教戒。 無論其說確否，要之宋初南方人不為相則係事實。 然而南方人的勢力，卻一步一步地侵逼到北方人上面去。眞宗時王欽若，仁宗時的晏殊，都打破了南人不為相的先例。

宋史王旦傳：「眞宗欲相王欽若，旦曰：『臣見祖宗朝未嘗有人當國者。雖稱立賢無方，然須賢乃可。臣為宰相，不敢沮抑人，然此亦公論也。』眞宗乃止。旦沒

後，欽若始大用。語人曰：『為王公遲我十年作宰相。』」或謂眞宗問王旦：「祖宗時有祕讖，云南人不可作相。此豈立賢無方之義」云云。見曲洧舊聞。眞宗景德初，晏殊以神童薦，與進士並試，賜同進士出身。寇準曰：「惜殊乃江外人。」帝顧曰：「张九齡非江外人耶？」又陸遊謂：「天聖以前多用北人，寇準持之尤力。」

而南方人在當時，顯然是站在開新風氣之最前線。

晁以道嘗言：「本朝文物之盛，自國初至昭陵 仁宗。時，竝從江南來。二徐兄弟 鉉、鍇 。以儒學，二楊叔侄 億、紘 。以詞章，刁衍、杜鎬以明習典故，而晏丞相、 殊。歐陽少師 修。巍乎為一世龍門。紀綱法度，號令文章，燦然具備。慶曆間人材彬彬，皆出於大江之南。」

在野學校之提倡， 晏殊知應天府，延范仲淹教生徒。自五代以來學校廢，興學自殊始。及仲淹守蘇州，首建郡學，聘胡瑗為師。 在朝風節之振厲， 范仲淹為祕閣校理，每感激論天下事，奮不顧身，一時士大夫矯厲尚風節，自此始。 文章之盛， 尤著者為歐陽修，獎引後進，如恐不及。賞識之下，率為聞人。曾鞏、王安石、蘇洵，洵子軾、轍，皆以布衣，修游其聲譽。宋之文學，莫盛於是。 朋黨之起， 晏殊平居好賢，當世知名士，如范仲淹、孔道輔，皆出其門。仲淹以殊薦為祕閣校理，承殊風益進。學者從質問，為執經講解，亡所倦。推俸以食四方之遊士，諸子至易衣而出。仲淹罷知饒州，尹洙、歐陽修、余靖皆坐貶，朋黨之論自是興。 皆由南士。

司馬光與歐陽修為貢院逐路取士起爭議。這裏便已十分表見出當時南方文學風氣已超駕北方之上遠甚。

司馬光謂：「古之取士，以郡國戶口多少為率。今或數路中全無一人及第，請貢院逐路取人。」歐陽修非之，謂：「國家取士，惟才是擇。東南俗好文，故進士多；西北人尚質，故經學多。科場東南多取進士，西北多取明經。東南州軍進士取解，二、三千人處只解二、三十人，是百人取一。西北州軍取解，至多處不過百人，而所解至十餘人，是十人取一。比之東南，十倍優假。東南千人解十人，初選已精。西北之士，學業不及東南，發解時又十倍優假，初選已濫。廣南東西路進士，絕無舉業，諸州但據數解發。其人亦自知無藝，一就省試即歸，冀作攝官。朝廷以嶺外煙瘴，亦許其如此。」據司馬、歐陽兩人主張，可見當時北方文風已遠遜南方。不僅取解人數不能相比，且北方多考明經，南方多考進士。自唐以來科第，即以進士為美，非進士及第不得美官，非善為詩賦、論策不得及第。後世遂謂文學詩賦盛於南方，不知中唐以前，殊不爾也。 進士、明經，難易榮辱絕不同。唐人語：「三十老明經，五十少進士。」宋人則曰：「焚香禮進士，撤幕待經生。」（歐陽修詩句。）試進士日，設香案於階前，主司與舉人對拜。（此唐人故事。）有司具茶湯飲漿。試經生，悉撤帳幕、氈席之屬，亦無茶湯。渴則飲硯水，人黔其吻。又曰：「焚香取進士，瞋目待明經。」設棘監守，惟恐其傳義。蓋明經試先帖文，掩其兩端，中間惟一行，裁紙為帖，凡帖三字。得四、五、六即為通。帖文後口試大義。後停口試，改墨義十條。宋呂夷簡應本州鄉試卷：「『作者七人矣』，請以七人之名對」。對云：「七人某某也。謹對。」又：「『見有禮於君者，如孝子之養父母也』，請以下文對。」對云：「下文曰：『見無禮於君者，如鷹鷂之逐鳥雀也。』謹對。」又題：「請以注疏對。」則對：「注疏曰云云。」如有不能對，則曰：「未審。」明經僅於記誦，故為人賤視。史稱：「五代干戈搶攘，而貢舉未嘗廢，惟每年所取進士，其多僅及唐盛時之半。三禮、三傳、學究、明經諸科，唐時所取甚少，而晉、漢後明經諸科，中者動以百計。」然則北方士人多考明經，蓋自五代喪亂，文章墜廢。而南土較安，故詩賦文學日盛也。 熙寧間，王安石罷詞賦、帖經、墨義，併歸進士科，而齊、魯、河朔之士，往往守先儒訓詁，質厚不能為文辭，榜出多是南人，北人極少。哲宗以後，遂許齊、魯、河朔五路北人皆別考，然後取人南北始均。 元祐諸即北人為多。時謂「北人質厚，不能為文辭」，其實中唐以前擅文辭者，多北人也。 中唐以下，則詩人以江南為多矣。 陸佃在元豐八年有乞添川、浙、福建、江南等路進士解名劄子，

謂：「京東、西、陝西、河東、河北五路，多是五、六人取一人；川、浙、福建、江南往往至五、六十人取一人。」則在南人意見中，尚覺南士機會不如北人。然南北分卷之制，直至明代，依然不能革。誠使公開競選，北人到底爭不過南人，不得不以此為調節也。 又按：唐韓愈歐陽詹哀辭言：「閩人舉進士自詹始。」則當時閩人舉進士者必甚少。此後三百年，至宋中葉，閩進士常六、七百人，居天下五之一。流寓他處，及占名數京師入太學者，尚不在內。新黨人亦以閩人為盛。當時稱吳、楚、閩、蜀。

南北兩方文風盛衰之比較，後面即反映出南北兩方經濟狀況之榮枯。

司馬光謂：「非游學京師者，不善為詩賦、論策。每次科場及第進士，大率皆是國子監開封府解送之人。」蓋文學、政事必待於師友風尚之觀摩，社會聲氣之染習。大抵當時北方社會，經濟日趨枯竭，故士人不能游學京師。南方經濟較優，故游學者盛。當時如晏殊、范仲淹以及歐陽修輩，皆以南人居京朝，為名士之領袖，風氣之前導也。

因此當時南人，頗有北方人政治上待遇較優，南方人經濟上負擔較重之感。

李覯長江賦謂：「國家重西北而輕東南。彼之官也特舉，此之官也累資。斂於此則莫知其竭，輸於彼則惟恐不支。官以資則庸人並進，斂之竭則民業多隳。為貪為暴，為寒為饑。如是而不為盜賊，臣不知其所歸。」此乃一種極激昂之不平鳴也。

而在北人眼中，則南人在政治上勢力日擴，似乎大非國家前途之福。

宋人筆記謂：「治平 英宗。中，邵雍與客散步天津橋上。聞杜鵑聲，慘然不樂。曰：『不二年，上用南士為相，多用南人，專務變更，自此天下多事。』」此說本不可信，然在此故事中，卻充分表現出北人討厭南人當權用事之心理。

以中國疆域之廣大，南北兩方因地形、氣候、物產等等之差異，影響及於社會之風習，以及人民之性情；雙方驟然接觸，不免於思想態度及言論風格上，均有不同，易生牴牾。

神宗相陳旭， 升之。問司馬光：「外議云何？」光曰：「閩人狡險，楚人輕易，今二相皆閩人， 曾公亮、陳旭。二參政皆楚人， 王安石、唐介。必援引鄉黨之士，充塞朝廷，風俗何以更得淳厚？」 此說不知確否，然必當時北人有以此論南人者。 又司馬光與呂惠卿在講筵，因論變法事，至於上前紛挐。上曰：「相與論是非，何至乃爾？」既罷講，君實 光。氣貌愈溫粹，而吉甫 惠卿。怒氣拂膺，移時尚不能言。人言：「一個陝西人，一個福建子，怎生廝合得著！」

所以王安石新政，似乎有些處是代表著當時南方智識分子一種開新與激進的氣味，而司馬光則似乎有些處是代表著當時北方智識分子一種傳統與穩健的態度 劉摯謂：「今天下有喜於敢為，有樂於無事。彼以此為流俗，此以彼為亂常。畏義者以進取為可恥，嗜利者以守道為無能。此風浸盛，漢、唐黨禍必成。」摯對神宗，自言：「臣東北人，不識安石。」其言正足代表當時兩派之態度也。 除卻人事偶然方

面，似乎新舊黨爭，實在是中唐安史之亂以後，在中國南北經濟文化之轉動上，為一種應有之現象。

王安石新法，有些似在南方人特見有利，而在北方人或特見為有害的。

> 羅從彥遵堯錄謂司馬光所改法，無不當人心，惟罷免役失之。王安石免役，正猶楊炎之均稅，東南人實利之。今按：羅亦南人，其言必信。政繁則役重，當時東南之役，諒必較重於北方也。 治平四年九月，司馬光論衙前有云：「臣見國家以民間苦里正之役，改置鄉戶衙前，又以鄉貧富不同，乃立定衙前人數，選物力最高為一戶補充。行之十年，民困愈甚。向差里正，例有更番，借使鄉有上等十戶，一戶應役，則九戶休息，可以尚意營生。今衙前乃一概差遣。其有力人戶常充重役。自非家計淪落，則永無休息之期。以為抑强扶弱，寬假平民，殊不知富者既盡，貧者亦必不免。臣嘗行村落中，見農民生具甚微，問之，曰：『不敢為也。多種一桑，多置一牛，蓄二年之糧，藏十匹之帛，鄰里已目為富室，指抉以為衙前矣。況敢益田疇、葺廬舍乎！』」據此，則北方苦役亦甚矣。蓋當時官戶不役，客戶不役，官戶既北多於南，客戶亦以江、浙為獨少。北方社會既貧困，而又免官戶、客戶，貲力高者不多，則被差更密，（如富鄉一等戶十五戶，計貲三百萬；貧鄉一等戶五戶，計貲五十萬。富鄉十五年一周，貧鄉五年一周。富鄉猶有休息，貧鄉敗亡相繼。）故輪役者更見其苦。然則北方之反對免役者，必為盛擁客戶之官戶可知。文彥博告神宗：「祖宗法制具在，不須更張以失人心。」神宗曰「更張於士大夫誠多不悅，然於百姓何所不便？」文彥博曰：「陛下為與士大夫治天下，非與百姓治天下，正在此等處也。」 推而言之，如均輸法當亦於南方特利；而保甲、保馬諸政皆推行於黃河以北，民間覺其騷擾，南方則不知也。王巖叟謂：「保甲之害，三路之民，如在湯火。」又韓魏公家傳卷九有云：「西川四路鄉村，民多大姓，每一姓所有客戶，動是三、五百家。賴衣食貸借，仰以為生。今若差官置司，更以青苗錢與之，則客於主戶處從來借貸既不可免，又須出此一重官中利息。其他大姓固不願請領苗錢」云云。則反對青苗者又必為盛擁客戶之大姓，而客戶固以江、浙三路為獨少。此又新法南人便之、北人惡之之一例。 田賦宋代最不均，景祐時諫官王素及歐陽修等皆主均賦，至嘉祐時復遣官分行諸路均田，然俱無成功而止。歐陽修初主均田，後遂言其不便。元豐間，天下墾田凡四百六十一萬六千五百五十六頃，馬端臨謂：「前代混一時，漢元始定墾田八百二十七萬五千餘頃，隋開皇時墾田一千九百四十萬千餘頃，唐天寶時，應受田一千四百三十萬八千餘頃。比之宋朝，或一倍，或三、四倍有餘。雖宋之土宇，北不得幽薊，西不得靈夏，南不得交趾；然三方半為邊障屯戍之地，墾田未必倍蓰於中州。」治平會計錄謂：「田數特計其賦租以知其頃畝，而賦租所不加者，十居其七。率而計之，天下墾田無慮三千餘萬頃。祖宗重擾民，未嘗窮按。」 宋制，官戶占田多得免賦。如宋史高覿傳：「王蒙正恃章獻太后勢，多占田嘉州。詔勿收租賦，覿極言其不可。」又食貨志：「上書者言賦役未均，田制未立，因詔限田，公卿以下無過三十頃。」又柳約傳：「紹興元年，約以軍興科需百出，請官戶名田過制者，與編戶一同科賦，從之。」然則仁宗限田，亦限其不科賦之額耳。此亦宋田賦不均一要端。然則此所謂「擾民」者，官戶亦其主矣。 又食貨志言：「天下荒田未墾者多，京、襄、唐、鄧尤甚。至治平、熙寧間，相繼開墾。然凡百畝之內，起稅止四畝。欲增至二十畝，則言者以為民間苦賦重，遂不增。」以是觀之，田之無賦稅者，又不止於十之七而已。此等脫逃租賦之田，惠澤豈眞下及於貧民？朝廷一行均田，豪強必多方阻撓，結果則所謂均者，依然不均。史稱：「元豐八年，神宗知官吏奉行方田多致騷擾，詔罷之。」則均田之難行可想。 哲宗時，畢仲游上疏：「田制未均，患在迫於富家大室而恤之甚。名田不行，則在上之人貴者。」徽宗時，蔡京等又言方田，臣僚言：「方量官憚於跋履，一任之胥吏，有二百餘畝方為二十畝者，有二頃九十六畝方為一十七畝者，虔之瑞金縣是也。有租稅十有三錢而增至二貫二百者，有租稅二十七錢而增至一貫四百五十者，虔之會昌縣是也。望詔常平使者檢察。」遂詔罷之。南渡後，林勳政本書論此甚詳。朱子知漳州，條奏經界狀，細民鼓舞，而貴家豪右，胥為異端以搖之，卒格不行。迄於賈似道而有買公田之舉。是方田實宋代一要政，而其行之難見效而易滋弊亦可知。 初，歐陽修請於亳、壽、蔡、汝四州擇尤不均者均之。田京知滄州，均無棣田。蔡挺知博州，均聊城、高唐田。王安石行均田自京東路始。疑當時田租不均，亦北方為甚。 以其沿五代而來。則反對均田者，恐亦北人為多矣。 宋代逃田之外，又多逃丁。西漢戶口，率以十戶為四十八口有奇。東漢十戶為五十二口。唐盛時十戶至五十八口。宋元豐至紹興戶口，率十戶二十一口，一家僅兩口。蓋詭名子戶漏口者眾也。在上賦稅之輕重，與在下私弊之多少，亦相比例。政府不先務輕賦，則此等弊亦難革。王明清揮麈後錄謂：「祖宗開國以來，西北兵革既定，故寬其賦役。民間生業，三畝之地，止收一畝之稅，緣此公私富庶。政和間，盡行根刷，人不堪命，皆去而為盜。胡馬未南，河北蜂起。其後散為巨寇於江、淮間，如張遇、曹成、鍾相、李成之徒皆是也。」然則借為法治之名，而圖括削之實者，其為禍又可見矣。

及元祐新政，王安石一黨盡斥，而所斥的卽多是南人。

> 元祐元年，王巖叟入對，言：「祖宗遺戒不可用南人，如蔡確、章惇、張璪皆南人，恐害於國。」

其後蔡京擅權，南人又得勢。

陳瓘彈蔡京云：「重南輕北，分裂有萌。」按：陳乃南劍州人，其論蓋就當時實情為持平也。 又按：元祐朝首主「紹述」之論者為李清臣，乃大名人，韓琦之壻。當時譏其「趨時，嗜權利，意規宰相」。此所論新舊南北之分，特就大體言，未能一一吻合也。

所以宋史姦臣傳中，幾乎全是南方人。

蔡確，泉州晉江人。 附吳處厚，邵武人。呂惠卿，泉州晉江人。章惇，建州浦城人。父俞徙蘇州。曾布，江西南豐人。安惇，廣安軍人。 在四川。蔡京，興化仙游人。弟卞，安石壻。此皆與新法有關。此下如黃潛善邵武，汪伯彥祁門，秦檜江寧，丁大全鎮江，賈似道台州，亦皆南人。故陸游謂：「班列之間，北人鮮少。」而陳亮謂：「公卿將相，大抵多江、浙、閩、蜀之人，而人才亦日以凡下也。」 蘇天爵滋溪集謂：「故老云：宋在江南時，公卿大夫多吳、越士，起居服食，驕逸華靡，北視淮甸，已為極邊，當使遠方，則有憔悴可憐之色。」

而元祐諸君子，則大多是北方人。他們中間卻又分洛、蜀、朔三派。這三派裏面，便無閩、楚南方的分。 當時所指楚人，乃江西以東耳。湖北荆襄不在其列。春秋楚人亦南方文化一大結集。自戰國經秦白起之兵禍，流亡竄散，迄西漢二百年而元氣始復。故西漢所謂楚人，皆指江、淮之間。而荆襄闃焉無一人物出於二百年間也。光武起於南陽，迄於東漢之季，而荆楚甚盛。不惟民戶繁實，地著充滿，材智勇力之士，又森然出其中，孫、劉資之以爭天下。及其更唐、五代不復振起，至宋皆為下州小縣，乃至無一士生其間。而閩、浙之盛自唐而始，乃獨為東南之望。一地人文之興衰，大抵觀其所受兵禍洗蕩之程度也。蜀人自荆襄轉中原，其風氣乃與大江下游轉不接。

二　洛蜀朔三派政治意見之異同

熙寧、元祐新舊黨爭後面帶有南北地域關係，而元祐北方諸君子洛、蜀、朔三派分裂， 洛，程頤為領袖，朱光庭、賈易等為羽翼。蜀，蘇軾為領袖，呂陶等為羽翼。朔以劉摯、王巖叟、劉安世為領袖，羽翼尤眾。至紹聖初，同以元祐黨竄嶺海外。 後面也帶有政治意見之不同。

其中洛派 中原派。 所抱政見，大體上頗有與王安石相近處。他們都主張將當時朝政徹底改革。

程顥上神宗皇帝陳治法十事，即力勸神宗勿因一時對而灰其改革之氣。其十事中重要者如論帝王必立師傅，及井田、學校、兵歸於農，及吏胥用士人等，皆與王安石議論相合。

他們對政治上最主要的理論，是有名的所謂「王霸之辨」。

大抵唐、虞、三代是「王道」，秦、漢、隨、唐是「霸道」。他們主張將唐、虞、三代來換卻秦、漢、隋、唐。

熙寧元年，王安石以翰林學士越次入對。神宗問為治所先，曰：「先擇術。」神宗

> 曰：「唐太宗何如？」曰：「陛下當法堯舜，何以太宗為哉！堯舜之道，至簡、至要、至易，但末世學者不能通知，以為高不可及耳。」

其實所謂唐、虞、三代，只是他們理想的寄託。他們的政治見解，可以稱之為「經術派」，或「理想派」。他們主張將理想來徹底改造現實，而古代經籍，則為他們理想辯護之根據。

> 同時關中張載與洛陽二程相呼應，其政治理想，亦大體相似。謂：「周禮必可行於後世。治天下不由井地，終無由得平。井田至易行，但朝廷出一令，可以不笞一人而定。」嘗欲買田一方，畫為數井，以推明先王之遺法，未就而卒。又謂：「朝廷以道學、政術為二事，此正自古之可憂者。」 此即安石所謂「經術正所以經世務之意。」以呂公著薦得召見，問治道，曰：「為政不法三代，終苟道也。」神宗大悅。然張氏主復封建、世臣、宗法，此皆泥古太深；若施之政事，當較安石更為迂闊。

其先程顥本助安石。 熙寧二年，安石遣劉彝等八人察農田水利，其中即有程顥。

安石因廷臣反對乞退，程顥等尚想法挽留。 事在熙寧三年二月。安石復視事，顥等乃私相賀，見長編計事本末卷六十八。

最後程顥終與安石分手，則因安石偏執，不惜與舉朝老成破裂之故。 言論已見前引。

程顥嘗言：「治天下不患法度之不立，而患人材之不成。人材不成，雖有良法美意，孰與行之？」此乃洛學與安石根本相異處。 二程嘗謂：「介甫拒絕言路，進用柔佞之人，使之奉行新法。今則是他已去，不知卻留下害事。」又曰：「王氏之教，靡然而同，是莫大之患也。天下弊事一日而可革，若眾心既定，風俗已成，其何可遽改？」又曰：「介甫之學，壞了後生學者。」

至於論及識見，尚謂安石「高於世俗」。 程頤云：「介父所見，終是高於世俗之儒。」

故洛派於元祐排斥新政，並不完全贊成。

> 上蔡語錄：「溫公欲變法，伊川使人語之曰：『切未可。』」又伊川曰：「今日之禍，亦是元祐做成。」又曰：「至如青苗，且放過，又是何妨。」伊川十八歲上仁宗書，謂應時而出，自比諸葛；及後應聘為哲宗講官，則自講讀之外無他說；可見程氏在元祐時，並不能大張其學。當時謂：「伊川與君實語，終日無一句相合。明道與語，直是道得下。」蓋二程論學本與溫公不同，惟明道性氣較和易溫粹耳。

朔派是正統的北方派。他們與洛陽的中原派不同。一主理想， 洛。 而一重經驗。 朔。 一主徹底改革， 洛。 而一則主逐步改良。 朔。司馬光謂：「治天下譬之居室，敝則修之，非大壞不更造。」 故一為「經術派」，而一則為「史學派」。

新學者以通鑑為元祐學術。政和時，詔士毋得習史學，即以斥元祐。陳了翁則云：「變故無常，惟稽考往事，則有以知其故而應變。王氏乃欲廢絕史學，而咀嚼虛無之言，其事與晉人無異。」又了翁彈蔡京云：「滅絕史學似王衍。」此皆以元祐為史學也。新黨則奉王安石為經學，與洛學路徑較似。南渡以下，洛學漸盛，遂與新學興爭端。秦檜、趙鼎迭相，鼎主程頤，檜主王安石。檜死，高宗乃詔：「毋拘程頤、王安石一家之說，務求至當之論。」孝宗淳熙五年，以侍御史謝廓然言，敕「有司毋以程頤、王安石之說取士」。朱陸意見不同，亦尚隱有一袒伊川、一護荊公之迹。蓋新學與洛學自為近也。

故洛學、新學同主「王霸之辨」， 程顥上神宗皇帝書，有一篇專論「王霸」。 而司馬光則不信此說，可為他們中間最顯著的區別。

洛、蜀、朔分黨，司馬光已死，光不在黨派中。惟朔派多係司馬光弟子。光謂：「合天下而君為王。分天下而治為伯。方伯，瀆也。天子，海也。小大雖殊，水之性奚以異？」又曰：「後世學者以皇帝王霸為德業之差，謂其所行各異道，此乃儒家之末失。」

惟其不信王霸之辨，故亦不主三代之道與秦、漢、隋、唐絕異。因此他們不肯為復古之高論。他們的政術似乎只主就漢、唐相沿法制，在實際利害上，逐步改良。

王安石行保甲，期復兵農合一之古制，此為洛學所贊同。司馬光則謂：「太祖定天下，曷嘗用民兵？」此等議論，頗近於蜀派矣。後朱子謂：「京畿保甲，荊公做十年方成，元祐時溫公廢之，深可惜。」朱子承洛學，政見亦與荊公近也。又洛學與新學皆推尊孟子，而司馬光著疑孟。孟子論政偏於理想，王霸之辨即從孟子來。熙寧初，王安石欲復經筵坐講之制，元祐間程頤亦爭坐講。陸佃 陶山集卷十一。謂：「安石性剛，論事上前，有所爭辯時，辭色皆厲，上輒改容為之欣納。」蓋自三代而後，君臣相知，義兼師友，言聽計從，了無形迹，未有若茲之盛也。陸象山荊公祠堂記即發揮此義。程顥上神宗書極論帝王必立師傅，新學、洛學皆欲以師傅之尊嚴，駕漢、唐君臣形迹之上。此義亦本孟子。而蜀、朔兩派則毋寧謂其態度乃偏於尊君。此亦經史、王霸之大辨也。 洛黨、新黨主尊師，即主尊相，總之求以學術超駕於君權之上也。此等理論接近儒家，偏於理想而為趨新。朔黨、蜀黨則主尊王，僅就漢、唐以下歷史事態立說，偏於現實而為守舊，又近似於法家也。南宋時朱子尚極論之，謂：「古者三公坐而論道，才可仔細說得。如今莫說教宰執坐，奏對之時，頃刻即退，文字懷於袖間，只說得幾句，便將文字對上宣讀過。且說無坐位，也須有個案子，令開展在上，指畫利害，上亦知得仔細。今頃刻便退，君臣間如何得同心理會事？」（語類一二八。）朱子此等議論，正與陸象山荊公祠堂記抱同一態度。黃仁卿問：「自秦始皇變法之後，後世人君皆不能易之，何也？」曰：「秦法盡是尊君卑臣之事，所以後世不肯變。」（語類一三四。）若照當時洛黨、新黨理論，所謂王霸之辨，政治必須有一番徹底改革。張浚之報苗傅，亦謂：「廢立之事，惟宰相大臣得專之」，此等皆所謂宋儒議論也。此後元、明、清三朝，正向此項理論加以迎頭之挫壓。元、清兩代以狹義的部族政權為骨幹，自不樂此項理論。明太祖雖驅逐元人，却見解不能到此。其後張居正乃大呼尊君卑臣，謂是祖法，深仇講學之士，遍燬天下書院，則眞是中國傳統之所謂法家，即朔黨、蜀黨亦不致出此耳。

這一種態度，其好處，在於平穩不偏激，切於事情。而其弊病則在無鮮明之理想，因應事實不徹底，結果陷於空洞與懈弛。

神宗初議併營，文彥博、蘇軾等皆以兵驕已久，遽併之必召亂，帝卒從王安石議。時又議揀汰衛兵年四十以上稍不中程者，司馬光、呂公弼、陳薦、李常先後論奏以為非宜，帝手詔揀五十以上願為民者聽。舊制兵望六十一始免，猶不即許，至是冗兵大省。 自熙寧至元豐，兵餉歲有銷併。 此等處見新黨之銳氣敢為。舊黨論節財省用，固為勝於新黨。然節財省用之大者，莫如去冗卒，而舊黨顧又因循持重。此正襮露舊黨之弱點。

元祐力反熙寧，大部即由朔派主持，而操之過激。

> 元祐初，安石聞朝廷變其法，夷然不以為意。及聞罷助役，復差役，愕然失聲曰：「亦罷至此乎？」 即范純仁、蘇軾亦皆爭之。 哲宗始親政，三省言役法尚未就緒。帝曰：「第行元豐法，而減去寬剩錢，百姓何有不便？」可見紹聖之政，亦元祐諸老有以激成之矣。蔡確新州之貶，遂造循環報復之端， 范純仁、蘇軾亦力爭之。此皆其已甚也。

他們除罷免熙、豐設施外，自己卻並無積極的建樹。

> 後人謂：「元祐諸君子，若處仁、英之世，遂將一無所言，一無所行，優遊卒歲。」此正道著元祐病痛。至擁戴高后，謂以母革子，借母后臨朝之力，置哲宗於不顧，更為失策。無論理論不圓滿，而幼主年事漸長，高后一崩，反動遂起，亦元祐諸臣自有以召之。 在尊王理論之下，亦惟有如此。

財政無辦法，更不足以關折主持新政者之口。

> 元祐元年四月，王安石卒。八月，范純仁即以國用不足，請再立常平錢穀斂散出息之法， 此即「青苗」也。 以臺諫交爭而罷。然可以見元祐之不可久矣。曾布謂：「神宗時，府庫充積，元祐非理耗散，又有出無入，故倉庫為之一空；乃以為臣壞三十年之大計，恐未公。」 通鑑長編。畢仲游 洛派。與司馬光書謂：「當使天子曉然知天下之餘於財，則不足之論不得陳於前，然後新法永可罷。」元祐諸老徒責王安石用言利臣，然政府不能常在無財乏用中度日。元祐能廢新法，而不能足財用，則宜乎新法之終將復起。

大程似乎頗見司馬光才不足負當時之艱難。

> 二程語錄：「伯淳道君實自謂如人參、甘草，病未甚時可用，病甚則非所能及。」

而溫公於伊川經筵進講，亦有不滿。

> 劉元城言：「哲宗嘗因春日折一枝柳，程頤為說書，遽起諫曰：『方今萬物生榮，不可無故摧折。』哲宗色不平，因擲棄之。溫公聞之不樂，謂門人曰：『使人主不樂親近儒生者，正為此等人也。』」

這兩派在政見上本不相近，只為反對王安石只求行法、不論人品的一點上，兩派卻綰合起來了。

> 司馬光嘗謂：「治亂之機在於用人，邪正一分，則消長之勢自定。」每論事，必以人物為先。 見遵堯錄。此處確又是儒家正統也。 又仁宗時，光上疏論理財三事，乞置總計使，云：「寬恤民力，在於擇人，不在於立法。」又曰：「為今之術，在隨材用人而久任之，在養其本原而徐取之，在減損浮冗而省用之。」則光非不主理財，惟其意見自與安石大異。 惟此等意見，在安石未相，政局未動搖前，尚有濟效。在安石相後，政局已變，則僅此不足救時。大抵溫公之人與學，俱是人參、甘草也。

又一為蜀派。 西南派。 蜀派的主張和態度，又和洛、朔兩派不同。他們的議論，可以蘇氏兄弟 軾、轍。 為代表。上層則為黃老，下層則為縱橫。尚權術，主機變，其意見常在轉動中，不易捉摸。他們又多講文學，不似洛、朔兩派之嚴肅做人。

王安石主廢科舉、興學校，此事在洛派極端贊成，而蜀派則認為「多事」。 蘇軾反對興學校之理論云：「治人在於知人，知人在於責實。治宮室，養游士，置官立師，不帥教者屏之遠方，是為多事。」

王安石又主改詩賦為經義，此層洛學自所贊成，朔派亦不反對。

> 治平元年，光有定奪貢院科場不用詩賦，已開王氏先聲。又治平二年，乞令選人試經義，則光對此事，見解與安石一致。故謂：「神宗皇帝罷詩賦及經學諸科，專以經義論策試進士，此誠百世不易之法。但王安石不當以一家私學，欲蓋掩先儒。」

而蘇軾仍生異議。

> 謂：「興德行在於修身格物。設科立名，是教天下以偽。策論、詩賦，自政事言之，均為無益。自唐至今，以詩賦為名臣者，不可勝數。」畢仲游 西臺集。 則謂：「漢、唐諸儒，多抱經白首，然後名家。近世如孫復治春秋，居泰山四十年，始能貫穿自成一說。熙寧、元豐之進士，今年治經，明年應舉，經術但為利祿之具，尊經術而反卑之。舉子止問得失，王安石在位，則經義欲合王安石；司馬光在位，經義欲合司馬光。風俗傷敗，操行陵夷，未必不由之。詩賦雖欲取合而無由。習詩賦，必須涉獵九經，泛觀子史。策論之中，又自有經義。涉獵泛觀，必麤知前言往行，治亂得失。而聰明特起之士，因此自見於大。至於經義，則為書者不為詩，為詩者不為易。知一經而四經不知。詩賦聲律易見，經義散文難考。詩賦出題無窮，經義問目有盡。詩賦必自作，經義可用他人。詩賦惟校工拙，經義多用偏見。」 劉摯立論亦略似。 似較蘇辨更為就實。王安石謂：「少壯時正當講求天下正理，乃閉門學詩賦；及其入官，世事皆所不習。此乃科法敗壞人材，致不如古。」自為正論。蘇氏輕為立異，殊若無謂。至畢、劉所爭，則事後流弊實情，王安石亦悔之。曰：「本欲變學究為秀才，不謂變秀才為學究。」此亦唐宋人才轉變一大關鍵也。 清乾隆三年，兵部侍郎舒赫德，力言科舉時文之弊，請將考試條款改移更張，別求遴拔眞才實學之道。章下，禮部覆奏，全用蘇氏議論，舒議遂寢。文人一時標新立異，其見解乃足貽誤六、七百年後人，亦可怪也。

又如免役，蘇氏兄弟初亦反對。 蘇轍謂：「役人必用鄉戶，如衣之必用絲麻，食之必用五穀，不得以他物代換。」 其後司馬光復差役，蘇氏卻又不贊成。 蘇軾云：「役可雇，不可差，雖聖人復起，不能使農民應差。王安石但不當於雇役實費之外多取民錢。若量入為出，不至多取，則自足以利民。」又按：英宗治平四年，司馬光亦曾極論衙前之害，至是乃排眾議而復役，亦可惜也。 他們的學術，因為先罩上一層極厚的釋老的色采，所以他們對於世務，認為並沒有一種正面的、超出一切的理想標準。 此層所以與洛學異。 他們一面對世務卻相當練達，憑他們活的聰明來隨機應付。他們亦不信有某一種制度，定比別一種制度好些。 此層所以與朔學異。 但他們的另一面，又愛好文章詞藻，所以他們持論，往往渲染過分，一說便說到盡量處。近於古代縱橫的策士。 此層却得到南方派中一部分的

同情，因南人大率好文詞也。歐陽修、張方平等較前輩的南方文人，亦頗有近於蜀學者。

後人說他們蘇氏兄弟。「勇果於嘉祐之制策，而持重於熙寧之奏議，轉手之間而兩論立」。陳龍川語。但就其對新學之反對而言，則蜀、朔兩派早就志同道合。最先反對荊公者為呂誨、蘇洵、張方平。張方平南人，其學却與蜀派相似。三蘇自蜀來，張方平、歐陽修為之延譽。荊公獨不許老泉，由其學術路徑不同。相傳荊公淮南雜說初出，見者以為孟子；老泉文初出，見者以為荀子。可見荊、蜀路脈早別矣。迨朔派力改新政，蜀派卻又有些處似與洛派的意見較近。此便是蜀派態度始終一貫處，並非先後有變。但就學術意味言，則洛、蜀兩派的裂痕，畢竟最難彌縫。以後朱子承洛學，極詆蜀學，謂：「東坡早拾蘇、張之緒餘，晚醉佛、老之糟粕。」又謂：「荊公、東坡門人，寧取呂吉甫，不取秦少游輩。以吉甫猶看經書，少游翰墨而已。」（此劉後邨轉述，見文獻通考。）

先秦諸子，雖則異說爭鳴，但他們都沒有實際把握到政權，因此在學術上愈推衍，愈深細、愈博大，各家完成他各家的精神面目。只李斯為秦相，便弄出焚書坑儒的事來。西漢竇太后在朝，趙綰、王臧亦見殺。北宋諸儒，不幸同時全在朝廷，他們的學術意見，沒有好好發展到深細博大處，而在實際政治上，便發生起衝突。既為羣小所乘，正人見鋤，學術不興，而國運亦遂中斬。

三　道德觀念與邪正之分

宋儒的自覺運動，自始即帶有一種近於宗教性的嚴肅的道德觀念，因此每每以學術思想態度上的不同，而排斥異己者為姦邪。這又足以助成他們黨爭意見之激昂。

> 溫公論張方平為姦邪，而蘇氏父子則推之為巨人長德。程頤，洛學奉為聖人，而蘇軾謂：「臣素疾程某之姦邪。」孔文仲其人亦極論新法之非。劾伊川疏謂：「其人品纖汚，天資憸巧。」劉安世至目程頤、畢仲游諸人為「五鬼」。謂：「搢紳之所共疾，清議之所不齒。」劉摯則謂頤「以迂闊之學，邀君索價」。

劉彝、胡瑗弟子。程顥明明是君子，但他們亦贊成新法。劉彝因贊成新法，宋史與沈括同傳。然沈括輩亦未必是小人。

王安石主新政，至多亦只能說他學術差了，不能說他人品姦邪。此層朔黨人亦言之。劉安世元城語錄謂：「金陵亦非常人，其質樸儉素，終身好學，不以官爵為意，與溫公同。但學有邪正，各欲行其所學，而諸人輒溢惡，謂其為盧杞、李林甫、王莽，故人主不信。此進言之過。」

盡目熙寧新黨諸人為姦邪，其事在當時洛學一派即所反對。

溫公在朝，欲盡去元豐間人。伊川曰：「作新人才難，變化人才易。今諸人才皆可用，且人豈肯甘為小人？若宰相用之為君子，孰不為君子？此等事教他們自做，未必不勝如吾曹。」侯仲良曰：「若然，則無紹聖間事。」

范純仁亦主消合黨類，兼收並用。 曾子開謂：「范公之言行於元祐，必無紹聖大臣報復之禍。」按：純仁乃仲淹子，亦反對新法，元祐時為相。然其政見實與朔黨不盡同，曾向溫公爭差役不得，歎曰：「若欲媚公為容悅，何如少年合安石以速富貴？」元祐元年四月，再散青苗錢，議出范純仁。時議貶故相蔡確，范持國體欲營救，劉安世等力彈之。

惜乎當時朔派諸人，「忠直有餘，疾惡已甚，遂貽後日縉紳之禍」。 此邵伯溫語，見宋史本傳。

且過重道德，轉忘所以重道德之本意，循致官場皆重小節，忽大略，但求無過，不求有功。

李清臣著明責篇 宋文鑑一〇四。謂：「古者用人，視成不視始，責大不責細。今較小罪而不觀大節，恤浮語而不究實用，惟固己持祿避事隨時之人，乃無譴而得安。故庸平者安步而進，忠憤者半途氣折。天下之事，靡靡日入於衰敝。夫拔一臣加之百官之上，非求其謹潔無過，將任以天下之責。今罷退宰相，皆攻其疵瑕，未嘗指天下之不治為之罪。糾劾守令，皆以小法，未嘗指郡邑之不治為之罪。遷謫將帥，以庖廚宴饋之間，微文細故之末，未嘗以蠻夷驕橫兵氣弗強為之罪。故上下莫自任其責，局局自守，惟求不入於罪。朝廷大計，生民實惠，卒無有任者。天下之大，萬官之富，常若無人。英績偉烈，寂寂於十數載，抱才負志不得有為而老死沉沒者，相望於下，可不惜哉！」

南方一種奮發激進之氣，暫時為北方的持重守舊所壓倒。但是不久即起反動，於是有所謂述「紹述」之說。 哲宗親政，遂反元祐之政。改元「紹聖」。元祐諸君子盡見黜逐，嗣是遂有所謂「建中靖國」。 哲宗崩，徽宗立，又盡罷新黨，復元祐舊臣。嗣改元「建中靖國」，欲立中道，消朋黨。 蔡京用事， 司馬光盡罷熙、豐之政，惟罷雇役，復差役，最於人情未協，又為期五日，同列皆病其太迫。時蔡京主開封府，獨如約。光喜曰：「使人人奉法如君，何不可行之有？」及紹聖時，章惇相，議復免役法，講議久而不決，蔡京謂惇曰：「取熙寧成法施行之耳，何以講為？」惇然之，雇役遂定。新舊相爭的結果，終於為投機的官僚政客們造機會。相激相盪，愈推愈遠。貧弱的宋代，卒於在政潮的屢次震撼中覆滅。 徽宗時，陸佃言：「今天下之勢，如人大病向愈，當以藥餌輔養，須其平安。苟輕事改作，是使之騎射也。」宋室即在新舊兩派更互改作中斷送。新派亦非無賢者，而終不勝意氣私利之洶湧。兩黨皆可責，亦皆可恕也。

第三十四章　南北再分裂 宋遼金之和戰

一　金起滅遼

宋、遼在長期和平過程中，兩國內政乃至國防均趨懈弛而腐化。金人突起乘其隙，兩國乃繼踵覆沒。

金起於混同江、長白山之間。初為靺鞨氏，元魏時分七部，唐初有黑水（黑龍江）、粟末（松花江）兩靺鞨。粟末建渤海國，黑水為役屬。契丹滅渤海國，黑水之附屬契丹者為熟女眞，不在契丹籍者為生女眞。金則生女眞也。

其先常以航海攻掠高麗、日本。

> 眞宗天禧三年，遼聖宗開泰八年，女眞曾以巨艦五十艘由圖們江口泛海南航。其船長九十餘丈，或六、七十丈不等；一船之檝三、四十，載人五、六十。越高麗東岸，抵日本對馬島、壹岐島，並攻入福岡灣，虜殺甚大。事見日本記載。並類此者不止一次。據史載，遠自宋太祖建隆年間，即曾泛海至宋賣馬。蓋女眞與渤海同族，據日史記載，渤海盛時，與日交通見記錄者不下五十餘次。渤海覆亡不久，女眞崛起，遂變和平之商路為征伐之航程。及其海上之活躍漸歇，乃轉而為陸地之侵擾。

其始抗遼，兵不滿萬。

> 遼天祚帝荒淫，常市名鷹海東青，道出女眞境，女眞苦之。宋徽宗政和四年十月，女眞叛遼，諸部皆會，得兵二千五百人。十一月再勝遼，兵始滿萬。時遼人已大震懼，有「女眞不滿萬，滿萬不可制」之諺。

及其吞遼取五京，前後不出九年。

> 政和五年，女眞始稱帝，國號金。遼使議和不成。遼主親征，又內亂，中途歸，金躡敗之，取遼黃龍俯。時金兵有二萬。政和六年金取遼東京。重和元年，宋遣使浮海約金夾攻遼。宣和二年，金取遼上京。三年，侵遼中京。四年，取之，又取西京。宋童貫襲遼敗績，金又克遼燕京。至是遼五京全為金有。金自始起至是，前後九年，侵地及吉、遼、熱、冀、察、晉六省。

自金始起至遼滅，前後不出十二年。

宣和七年二月，金獲遼主延禧，遼亡。自阿骨打稱帝至是，凡十一年。自始起至是十二年。

二　遼帝系及年歷

（一）太祖阿保機（二〇）——（二）太宗德光（二一）——（四）穆宗（一八）

北擊室韋、女眞，西取突厥地，滅奚，東并渤海，南據營、平二州。

石敬瑭割獻十六州，南侵至汴。

稱「睡王」，被弒。宋初興。

（一四）
（四八）
（五）
（二四）
（四六）
（二五）

（）——（三）世宗——（五）景宗——（六）聖宗——（七）興宗——（八）道宗——（）——（九）天祚帝

酖酒色，被弑。

宋滅北漢。

遼全盛。澶淵之盟。（以白溝河為界。）建五京。

宋增幣修和。

遼始衰。

遼凡九主，二百十九年。 遼亡後，建西遼國，復延八十八年。然西遼立國，亦多仗漢人。

三　金滅北宋

遼亡，金氛遂及宋。

宣和五年，宋金始搆兵。 是年，金阿骨打死，弟吳乞買立。

七年十月，金分兩道入寇， 一路自西京入太原，一路自南京入燕山。徽宗傳位太子欽宗。 尊徽宗為「教主道君太上皇帝」。

於是有靖康之難。

欽宗靖康元年正月，金人渡河。 取小舟以濟，凡五日，騎兵方絕，步兵猶未渡。旋渡旋行，無復隊伍。金人笑曰：「南朝可謂無人。若以一、二千人守河，我豈得渡？」圍京師，議和條件如下：

宋輸金金五百萬兩，銀五千萬兩，表段百萬匹，牛馬萬頭。

尊金主為伯父。

割中山、太原、河間三鎮。

以宰相、親王為質。

時金兵號六萬，宋勤王師集城下者已二十餘萬。金兵不待金銀足，二月即退師。 宋括汴京金銀及倡優家，僅得金二十萬兩，銀四百萬兩。宋悔約，詔三鎮固守。十一月，金兵復渡河圍京師。 九月陷太原，十月陷眞定，斡離不自眞定趨汴，僅二十日。宋勤王兵已撤，至是無一至者。要欽宗至金營議和。 索金一千萬錠，銀二千萬錠，帛一千萬疋。欽宗自金營還，士庶及太學生迎謁，欽宗掩面大哭，曰：「宰相誤我父子。」觀者皆流涕。歸即大括金銀。 二年正月，金人重邀帝去。 云：「候解金足乃放。」搜八日得金三十萬八千兩，銀六百萬兩，表段一百萬疋。復搜十五日，又得金七萬兩，銀一百十四萬兩，表段四萬疋，納金營。二月，金劫上皇、后妃、太子、宗戚前後凡得三千人。 金檄開封尹徐秉哲，秉哲令坊巷五家為保，毋得藏匿。京城巡檢范瓊，送上皇、太后御犢車出宮，金人又逼上皇召皇后、太子；百官軍吏奔隨號哭，太子呼云：「百姓救我！」哭聲震天。三月，金人立張邦昌為帝。四月，以二帝及后妃、太子、宗戚三千人北去。北宋遂亡。 金人北歸，凡法駕、鹵簿，皇后以下車輅、鹵簿、冠服、禮器、法物，大樂、教坊樂器，祭器、八寶、九鼎、圭璧，渾天儀、銅人、刻漏，古器、景靈宮供器，太清樓祕閣三館書、天下州府圖，及官吏、內人、內侍、技藝、工匠、倡優，府庫蓄積為之一空。其所失殆尤過遼之入汴。

金自滅遼至滅宋，前後不出二年。自始起至滅宋，前後不出十四年。

四　南宋與金之和戰

金既驟滅北宋，其惟一政策，厥為在黃河南岸建立一個非趙姓的政權，而黃河北岸則歸自己統治。於是有張邦昌之擁立。

> 金人滅遼之速，已出自己意外。吞併了偌大一個國家，須得慢慢消化。若使宋人應付得宜，不示弱，不召侮。金人本不想急速南侵。及金人渡河，亦並無意滅宋，故得割讓三鎮之約即北去。第二次回師南犯，自覺與宋結下深讐，防宋報復，故盡虜宋二帝、后妃、太子、宗戚，而立張邦昌為楚帝。只因黃河南岸，金人實在無暇顧及，惟求不與他為難，他便可慢慢地整頓黃河之北。這是金人當時的政策。

逮南宋高宗既立，金人徹底消滅趙姓政權之計劃失敗，他們一面仍想在黃河南岸留一非趙姓的政權做緩衝，故張邦昌之後，繼之以劉豫。

> 自四月金人北去後，五月康王構即皇帝位於南京，歸德。是為南宋高宗。改稱建炎元年。九月，張邦昌伏誅。十月，高宗如揚州。十二月，金又分道入寇。一面是高宗怕金兵，故愈避愈南。另一面是金兵也不放心高宗，故愈逼愈緊。
>
> 建炎二年，金兵犯東京，宗澤敗之。七月，宗澤卒。河南遂失屏障。建炎三年二月，高宗奔鎮江，如杭州。六月，金兀朮宗弼。大舉入寇。十一月，渡江入建康，高宗奔明州。金兵陷臨安，高宗航入海。四年正月，金兵陷明州，襲高宗於海，高宗走溫州。二月，金人引兵北還。九月，立劉豫為齊帝。
>
> 金兵此次大舉渡江南下，本想捉住高宗，永絕南顧之憂。及高宗入海，目的難達。其時黃河南岸，金人依然無法統治，更何論長江之南。金人只有引兵北返，而在黃河南岸另立一個劉豫。如是則好讓他做一緩衝，阻住宋人北來報復，而金人則乘此躲回黃河北岸，好好休息整頓。這依然是四年前建立張邦昌時的政策。

金人一面擁立劉豫，讓他做緩衝，一面卻還試探與南宋進行和議。如是則可讓金人緩緩消化他十餘年急遽獲得的疆土和民眾。因此九月劉豫立為齊帝，而十月秦檜自金放歸。

> 檜以靖康二年反對金人議立異姓張邦昌被執，其實主持反對之議者乃馬伸，非秦檜，後檜乃攘為己功。馬伸門人何兌發其事，檜竄之眞陽。揮麈錄餘話作「何琉」。在金太宗弟撻懶所，主立劉豫者即撻懶。與檜同拘者尚有孫傅、張叔夜、何  、司馬朴，獨檜回南。自言殺監己者奪舟而來，然與妻王氏及婢僕一家同逃，以此為當時所疑。金人固不必其時即一意欲和，要之不失為一著遠遠的閒棋，而終於在這一著閒棋上得了勝算。建炎二年六月，檜在金曾為徽宗草書與粘罕宗維。議和；金人必夙知其能任此事，故特放歸。金宣宗議遷汴，其臣孫大鼎上疏，亦謂：「既不可以威取，復結怨之已深，勢難先屈，陰有以從，遂縱秦檜以歸，一如忠獻（粘罕諡）所料。」則金臣固不諱而明言之也。

同時高宗亦畏金，久想乞和。

> 初立時不信李綱、宗澤，而用黃潛善、汪伯彥，從歸德退避到揚州。渡江後，金兵北去。又不肯到建康，而居臨安。皆是畏金的表示。建炎元年，即遣祈請使赴金，名為請還二帝，實則意在乞和休兵。

而劉豫則與宋勢不兩立。 宋政權存在，劉豫即難安全，其處境不啻張邦昌。 又不能獨力對宋。豫為宋敗，自然只有乞援於金。如是則劉豫並不能為宋、金交兵之緩衝，而實做了宋、金言和之障礙。 紹興三年，宋使王倫自金還，金粘没喝（宗翰）已對倫吐露許和意。惟以宋廷方謀討劉豫，其議遂格。紹興四年，趙鼎相，金、齊分道入寇，鼎決議親征，捷於大儀，金、齊俱退。五年，楊么平，東南無盜患。六年，偽齊入寇，又有藕塘之捷。 這一層不久便為金人所了解，於是便毅然廢棄劉豫， 在紹興七年。 而直接與宋言和。 主立豫者為撻懶，而主廢豫者亦為撻懶。王倫再自金還，撻懶送之，曰：「好報江南，自今道途無壅，和議可成。」則金之態度，居可見矣。

和約大體如次：

一、許宋稱臣。

建炎二年，高宗已使祈請使宇文虛中稱臣奉表於金。故稱臣為宋高宗自己請求之條件。

二、以河南、陝西地予宋。

黃河南岸，金既無法顧及，則已廢劉豫後，自然直接歸還宋室，只要宋室不向黃河北岸啟釁。

三、幷歸梓宮及高宗生母韋太后。

金人所虜，徽宗及鄭后為高宗父母。韋賢妃是高宗生母。欽宗及朱后為高宗兄嫂。邢夫人為高宗妻。朱后於北虜時道殂，徽宗、鄭后於紹興五年崩。金廢劉豫，即揚言欲送回淵聖， 即欽宗。擁立之於南京， 歸德。蓋隱以此為對高宗之一種要挾。故秦檜云：不和則太后 韋賢妃。不歸，而金且擁立欽宗。 金使北還，王倫偕行，趙鼎告以：「上登極既久，四見上帝，君臣之分已定，豈可更議？」足見當時金使必以歸淵聖復辟相要挾也。時秦檜力勸屈己議和，鼎持不可，鼎卒罷相。 及後和議定，金人許歸徽宗、鄭后、邢后之喪， 邢后卒於紹興九年。與帝母韋后，而朱后之喪及欽宗獨留不遣。紹興九年正月，王倫充奉護梓宮迎請皇太后交割地界使北行赴金，並不及淵聖。以後屢次通使，均無奉迎淵聖語。可見非金不許，乃宋自不請。建炎三年苗、劉之變，已謂：「將来淵聖皇帝來歸，不知何以處？」太后詔：「敵人以皇帝不當即位，兵禍連年，今宜稱皇太弟。」高宗正以乞和易得自己皇位之承許，與欽宗之長拘也。 韋后南旋，將發，欽宗赴車前泣曰：「歸語九哥 高宗。與丞相， 秦檜。我得為太乙宮使，足矣，他不敢望。」后許之，且誓而別。及歸，始知朝議不欲欽宗南歸，遂不敢言。張邵與秦檜書，言金人有歸欽宗意，斥為外祠。金使來取趙彬輩三十人家屬，洪皓請俟淵聖及皇族歸乃遣，遂謫外。是皆檜之所以獨得高宗之眷顧也。

當時宋臣對和議一致反對。 最要者在第一款。金為宋之大仇，向之屈膝稱臣，道義上萬萬講不過。高宗只得專以韋太后為口實。時反對和議最烈者為胡銓，上書極論，都人喧騰，數日不定。高宗謂秦檜曰：「朕本無黃屋心，今橫議若此，據朕本心，惟有養母耳。」銓遂遠謫。 只有秦檜，一方知道金國之內情， 若金國不渴欲議和，或秦檜不深知金人欲和之眞情，則檜在南方，亦不敢獨排眾議，力主和局。因和乃雙方事，萬一一方肯和，一方不肯，和局即破。檜無把握，不肯冒昧肩此重擔。魏矼為檜力陳敵情難保，檜曰：「公以智料敵，檜以誠待敵。」矼曰：「相公固以誠待敵，第恐敵不以誠待公。」夫檜豈以誠待人者？檜自以智料敵，而魏矼輩特為檜所蒙耳。 一面窺破高宗之隱私， 紹興八年之和議，高宗

態度極堅決。以前高宗欲和，由畏懼金兵，故不聽李綱、宗澤，而用黃潛善、汪伯彥。現在是深恐金人擁立欽宗，於己不利，故又重用秦檜。遂出來力主和議，因此再登相位。

> 秦檜第一次相在紹興元年八月，其時檜主「南自南，北自北」，以河北人還金，中原人還劉豫，與金人「還俘畫江」之議脗合。故知檜之與金，當先有默契。惟其時南宋國勢漸穩定，高宗畏金心理漸淡，故每每游移於和戰兩途間。帝謂：「檜議南自南、北自北，朕北人，將安歸？」然終謂檜樸忠過人。蓋檜之敢於出負和議重任之一點，已為高宗所賞識矣。檜於紹興二年六月罷相，及金人廢劉豫，揚言「請汝舊主人少帝 欽宗。來此坐位」，高宗乃又一意求和。七年十一月豫廢，而八年三月，秦檜復為右僕射。高宗與檜君臣互為狼狽，朱子謂：「檜藉外權以專寵利，竊主柄以遂姦謀。」蓋實語也。 靖康時，金人攻汴，求三鎮，檜上兵機四事，力闢和議，遂以知名。後相高宗，力持和議，謂曾開曰：「公自取大名以去，如檜但知濟國事耳。」自前言之何其激，自後言之何其平。檜之為人，先後不符，誠大奸哉！

南方一致反對和議的空氣，好容易為秦檜所壓下，而北方對和局的政策忽然變了。

> 蒲盧虎、 宗磐。訛魯觀 宗雋。以謀叛被誅，撻懶亦以與宋交通罪見殺。緩進派失敗，急進派 兀朮等。得勢。他們反對和議的主要點在第二條，放棄河南劉豫故地。

紹興九年，金兀朮毀成約，執宋使，分道南侵，再取河南、陝西州郡，宋亦出兵。 因對方主戰，而這一面的主戰派重見抬頭。

宋兵在這一次戰事中，得到好幾回勝利。如：

> 劉錡順昌之捷。 此捷最著，在十年六月。宋汝為上丞相書謂：「承平日久，人不知兵，今諸將人人知奮，故順昌孤壘，力挫敵鋒，使之狼狽逃遁。」繫年要錄引順昌破敵錄：「兀朮未敗，秦檜已奏俾錡擇利班師。」

> 吳璘扶風之捷。 事在紹興十年六月。璘屢敗金人，亦以有詔班師而止。

> 岳飛郾城之捷。 郾城之捷在十年七月。六月，命司農少卿李若虛往湖北京西宣撫使岳飛軍前計事，若虛見飛於德安府，論以面得上旨，兵不可輕動，宜且班師。飛不聽，若虛曰：「事既爾，勢不可還。矯詔之罪，若虛當任之。」飛遂進兵。是役金史阿魯穎傳，亦言飛襲取許、潁、陳三州，旁郡皆響應。惟相傳飛軍至朱仙鎮，始見於岳飛孫珂之金陀粹編，而李心傳繫年要錄、徐夢莘北盟會編皆不載。又繫年要錄謂：「飛既得京西諸郡，會詔書不許深入，始傳令回軍。軍士應時皆南鄉，旂靡轍亂。飛望之口呿不能合，良久曰：『豈非天乎！』」惟飛軍之得利，要為事實。繫年要錄又載飛將梁興渡河趨絳州事，金史宗弼傳亦謂：「出兵涉河東，駐嵐、石、保德之境，以相牽制」，則飛兵勢遠及河北，亦事實也。

> 劉錡等柘皐之捷。 事在紹興十一年二月。

金人主戰派銳氣已挫？於是重伸和議。 在紹興十一年。若金兵得利，則和局不能再成。條約大要如次：

> 一、宋稱臣奉表於金。 金主册宋主為「皇帝」。金曰「下詔」，宋曰「奉表」。「大宋」去「大」字，「皇帝」去「皇」字。金使來廷，皇帝起立，問金主起居，降坐受詔。館伴之屬，皆拜金使。宋使至金，同於陪臣。金主生辰及正旦，遣使致賀。

> 二、宋歲輸銀、絹各二十五萬兩、匹。 金使至，又有餽贈。大使金二百兩、銀二千兩，副使半之，幣帛稱是。

三、東以淮水，西以大散關為界。 宋割唐、鄧二州，及陝西餘地。

就當時國力言，宋兵並非不能抗金。兩國情勢，不能以靖康為例。

一、因將帥人材不同　靖康時，中國太平已久，人生不見兵革，廟堂之相，方鎮之將，皆出童貫、蔡京、王黼、梁師成之門，無一可倚仗者。至南渡諸將帥，皆自營伍戰陣建功自顯。陳亮所謂「人才以用而見其能否」，又曰：「東西馳騁而人才出。」韓、岳諸將皆一時良選也。而金則老帥宿將，日就死亡，所用之人，未能盡如開國時之盛。

二、因南北地理不同　金以騎兵勝，在大河南北，平原曠野，東西馳突，為其所利。及至江淮之間，騎兵失所便。王庶謂：「淮上虛荒，地無所掠，大江浩渺，未可易渡，兵勢不同曩時」，是也。 呂頤浩疏：「臣頃在鄜延、環慶路，見我師與夏人接戰，每迭勝迭負，未有敗衂如今日之甚者。蓋皆山險之地，騎兵非所利也。金人起燕、薊，歷趙、魏，至汴宋，皆平原曠野，騎兵馳突，步人不能抗。」今按：金勢之挫，亦始於關陝。如吳玠和尚原、仙人關諸捷是也。

三、因兵甲便習不同　北族以騎勝，宋非不知，故北宋防遼，常開塘濼植榆柳以限馬足， 唐書地理志：「漁陽有平虜渠，傍海穿漕以避海難。又其北漲海為溝以拒契丹，皆神龍中滄州刺史姜師度開。」則此制已遠始唐代。 又有拒馬車、陷馬槍等兵器。惟承平久則漸弛。熙寧六年置軍器監，兵械精利，稱於一時。然至徽、欽時又濫惡。呂頤浩疏：「臣嘗觀夷人之軍，兵器便利，衣甲堅密，所以多勝；中國之兵，兵器不便利，衣甲不堅密，所以多敗。夷人皆是民兵，平時賦斂至薄，而緩急以丁點軍，器甲鞍馬，無非自辦。平時家居，日逐擐甲冑而習弓矢，所以器甲各適用。中國之軍莫非黥卒，器甲從官給，身軀短小者或得長甲，修長者或得短甲，不能挽七斗弓者或授以一石弓，力能勝兩石弩者付之以三石弩。致弓弩不適用，反與短兵同。寒饑之卒，無力自辦器甲。」今按：此為宋、金初交兵時強弱勝負一大原因。不僅器甲弓弩不適用，亦以承平日久，官庫器甲率皆朽鈍，雖有若無，宜不能與塞外以戰鬬為生命之新起民族相較。然積之十數年，各軍自謀生存，此等弊病漸漸革除。 韓、岳有「背嵬軍」，皆別置親隨，精選軍中勇健者充之，屢建戰功。 順昌之戰，兀朮責諸將喪師，皆曰：「南朝用兵非昔比，元帥臨陣自見。」兀朮用「鐵浮屠軍」，皆重鎧甲，戴鐵兜鍪，錡軍以鎗標去其兜鍪，大斧斷其臂，碎其首。又兀朮「拐子馬」，而岳飛以麻紮刀入陣破之。 以長刀、長斧破騎兵，郭子儀敗安祿山已然。 軍事必漸習而強，不能因其初弱，疑其後盛。而金人多用簽軍，亦不如其初起部族軍之強悍。

四、因心理氣勢不同　繫年要錄卷三十七謂：「金人犯中國，所過名都大邑，率以虛聲喝降，如探囊得之。積勝之威，直至兀朮渡江，南兵皆望風披靡。」汪藻論諸將， 時在建炎四年。 謂：「张俊守明州，僅能少抗，敵未退數里間，遽狼狽引去，使明州無噍類。韓世忠八、九月間 兀朮渡江在十一月。 已掃鎮江所儲，盡裝海舶，焚城郭為逃遁計。」此皆金兵先聲奪人，使諸軍無鬬志。其後兀朮在江南，形勢窮蹙，自引北去，韓世忠遂橫截之於江中。縱謂因金人飽掠，韓之兵卒利其財物，然其時韓軍膽量，畢竟與前不同。世忠以八千人與金兵十萬相持凡四十八日，自是金兵不復再有渡江之志。世忠一人，前後勇怯迥異，正為當時諸將於積敗之後，漸漸神志甦醒、勇氣復生之一好例。後世讀史者專據如汪藻等疏，以建炎以前事態，一概抹殺紹興之抗戰，實為不明當時心理氣勢轉變之情形。 宋人自言十三處戰功無黃天蕩，蓋是役雖相持近五十日，而韓軍終敗。然其先已有張俊明州城下之捷，為十三處戰功之第一處。又有陳思恭太湖之捷，繼之遂有黃天蕩之拒戰。要之宋軍不復如以前之望風奔潰，確然為事實也。

五、因地方財力不同　宋削方鎮太過，然太祖時，如環州董遵誨、西山郭進、關南李漢超，皆尚優其祿賜，寬其文法。諸將財力豐而威令行，間諜精審，吏士用命，

故能以十五萬人而獲百萬之用。 張方平語。而其時如江淮諸郡，皆毀城隍，收兵甲，撤武備，書生領州，大郡給二十人，小郡減五人，以充常從。號曰長吏，實同旅人。名為郡城，蕩若平地。 王禹偁語。北方自太宗以下，亦漸隳祖法。故時臣謂舉西北二垂觀之，若濩落大瓠，外示雄壯，其中空洞了無一物。 葉清臣語。欲兵之強，莫如多穀與財。 宋祁語。而熙寧以來，財務益集中，州郡廂兵亦籍歸中央，為置將領。地方無財無力，何以應急？南渡以來，諸將擅兵於外，稍自攬權，財力漸充，兵勢自壯。高宗、秦檜，乃亟亟以收武臣兵柄，集權中央為務，至不惜屈膝金夷。何不對諸帥稍假借，猶足勉自樹立也！ 胡寅論當時軍隊，（輪對劄子，見斐然集，文中有云：「陛下克己臨政，九年於此」，則在紹興五年也。）謂：「不屯田積粟，開口待哺。功狀皆言不令斫級，行賞至於全隊轉授，以官命隊。煮海榷酤之入，奄而有之。闤闠什一之利，半為所取。衣糧仰給大農，器械取於武庫。總兵者以兵為家。自建炎以來，易置宰執凡四十餘人，獨將帥不可進退。近者四、五年，遠者八、九年，軍籍何自而無缺？」此皆所謂文吏之見，乃為秦檜所借口。葉正則論四屯，亦極斥當時軍隊紀律之壞，而曰「秦檜慮不及遠」，則出事後持平之論也。

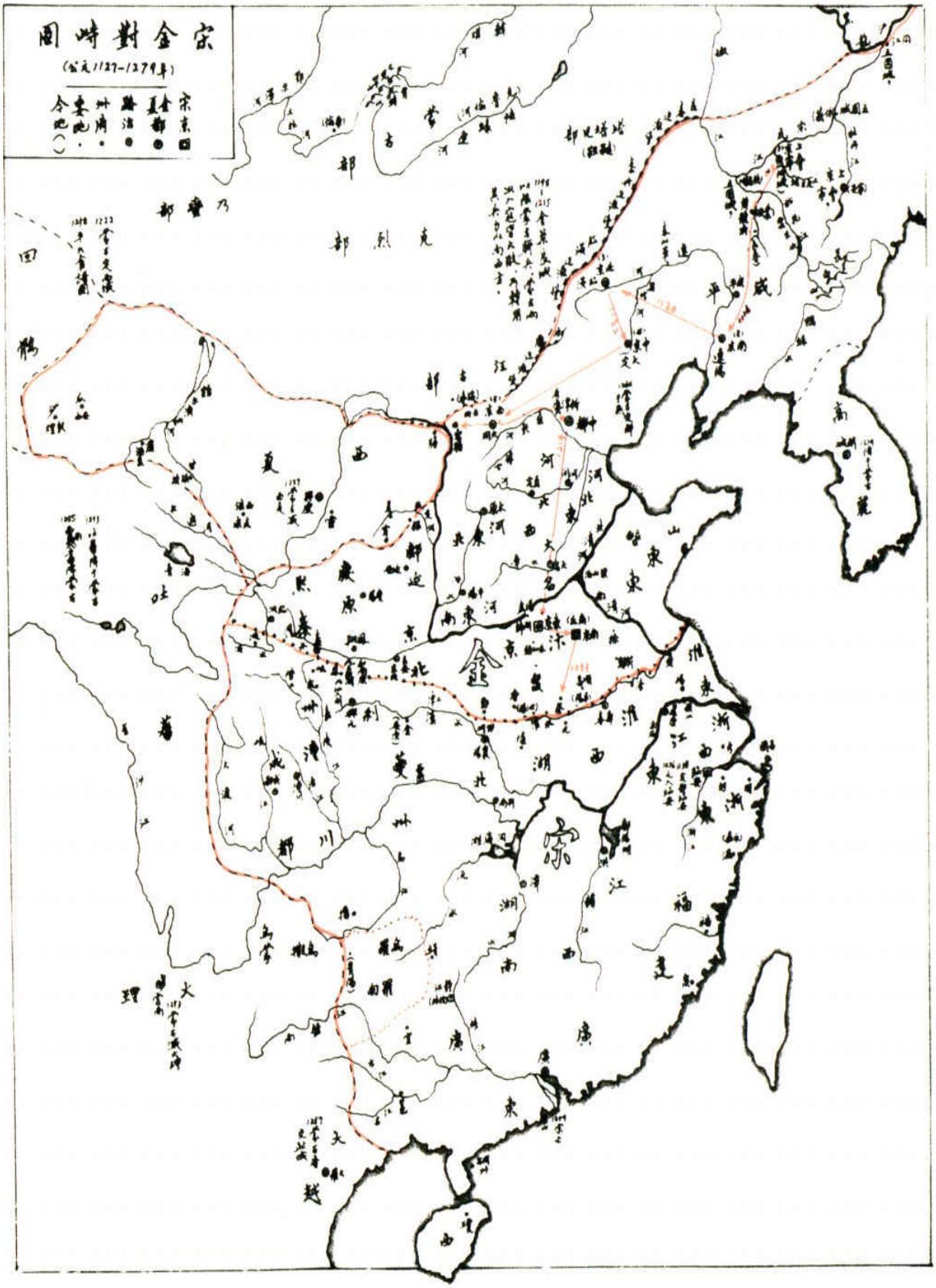
縱說宋軍一時不能恢復中原，直搗黃龍，然使宋室上下決心抗戰，金兵亦未必能再渡長江。強敵在前，正是策厲南方奮興振作的一個好材料。惜乎高宗自藏私心，一意求和。 殿中侍御史常同言：「先振國威，則和戰皆在我；一意議和，則和戰常在彼。」且紹興十一年之和議，實為戰勝而議和，戰勝而割地，更與紹興八年情節不同。

對內則務求必伸，對外則不惜屈服。

高宗非庸懦之人，其先不聽李綱、宗澤，只是不願冒險。其後，不用韓、岳諸將，一意求和，則因別有懷抱。紹興十一年淮西宣撫使张俊入見，時戰事方殷，帝問：「曾讀郭子儀傳否？」俊對以未曉。帝諭云：「子儀時方多虞，雖總重兵處外，而心尊朝廷。或有詔至，即日就道，無纖介怏望。故身享厚福，子孫慶流無窮。今卿所管兵，乃朝廷兵也。若知尊朝廷如子儀，則非特一身饗福，子孫昌盛亦如之。若恃兵權之重，而輕視朝廷，有命不即稟，非特子孫不饗福，亦有不測之禍，卿宜戒之。」此等處可見高宗並非庸弱之君。惟朝廷自向君父世仇稱臣屈膝，而轉求臣下之心尊朝廷，稍有才氣者自所不甘，故岳飛不得不殺，韓世忠不得不廢。 紹興八年，趙鼎言：「士大夫多謂中原有可復之勢，請召諸大將問計，恐他時議論，謂朝廷失此機會。」帝曰：「不須恤此，不和則梓宮、太后、淵聖無可還之理。」湖北京西宣撫使岳飛請增兵，帝曰：「上流地分誠闊遠，寧與減地分，不可添兵。尾大不掉，古人所戒。」是高宗決心對內加强統治，而無意於對外恢復，其意態豈不十分鮮明乎？

岳飛見殺，正士盡逐，國家元氣傷盡，再難恢復。這卻是紹興和議最大的損失。

朱子語類：「門人問中興將帥還有在岳侯上者否？朱子凝神良久，曰：『次第無人。』」武穆卒時，朱子已二十餘歲，豈有見聞不確？武穆對高宗曰：「文官不愛錢，武官不怕死，天下自平。」能道此十字，武穆已足不朽矣。 古今人自有不相及，近人以當世軍閥誤疑武穆，非也。


宋金對峙圖
(公元1127-1279年)
宋京
金都
路治
州府
臺地
金
宋

金人得此和議，可以從容整理他北方未定之局。一面在中原配置屯田兵，事始紹興十年十二月。一面遷都燕京。事在紹興二十三年。本都上京，在吉林哈爾濱東之阿城縣南方。中間休息了二十年，結果還是由金人破棄和約，而有海陵之南侵。事在紹興三十一年。金主亮弒熙宗，又遷都汴，遂大舉南伐，幸為虞允文敗於采石磯，金兵殺亮北還。又按：紹興十七年，兀朮死，尚言：「南軍勢强，宜加好和，十數年後，南宋衰老，然後圖之。」南方自和議後，秦檜專相權十五年，卒在紹興二十五年。忠臣良將，誅鋤略盡。

> 察事之卒，布滿京城，小涉譏議，即捕治，中以深文。而阿附以苟富貴者，爭以擠陷善類為功。自檜用事，易執政二十八人，皆世無一譽，柔佞易制者。秦檜主和，自謂「欲濟國事」，試問和議完成後，檜之政績何在？則其為人斷可見矣。夫對外和戰，本可擇利為之。而自檜以後，遂令人竟認對外主和為正義公論所不容。明懷宗以不敢與滿洲言和誤國，則檜猶不僅為南宋之罪人矣。

人才既息，士氣亦衰。高宗不惜用嚴酷手段，壓制國內軍心士氣，對外屈服，結果免不了及身再見戰禍，亦無顏面再臨臣下，遂傳位於孝宗。在紹興三十二年。

孝宗頗有意恢復，然國內形勢已非昔比。

> 前有將帥，無君相。今有君相，無將帥。朱子言：「言規恢於紹興之間者為正，言規恢於乾道以後者為邪。」故當孝宗初政，朱子上封事陛對，尚陳恢復之義，後乃置而不論。淳熙十五年戊申十一月上封事，謂：「區區東南，事猶有不勝慮者，何恢復之可言乎！」遂極論當時弊政。而孝宗則謂：「士大夫諱言恢復，不知其家有田百畝，內五十畝為人強佔，亦投牒理索否？士大夫於家事則人人理會深，於國事則諱言之，此其志可知矣。」不知力言恢復者，早已於高宗時誅逐殆盡。人才士氣，須好好培養。不能要他即有，不要他即無。一反一覆，只有讓邪人乘機妄為。

適金亦方盛。

> 時為金世宗，在位二十八年，號稱文治。一時有「小堯舜」之譽，文物遠勝遼、元。然大定中亂民獨多。時金上下已漸染華風，金主嘗謂宰臣曰：「朕嘗見女直風俗，迄今不忘。今之飲讌音樂，皆習漢風，非朕心所好。東宮不知女直風俗，第以朕故猶尚存之，恐異日一變此風，非長久之計。」又禁女直人不得改漢姓，學南人衣裝，犯者抵罪。又曰：「女直舊風，凡酒食聚會，以騎射為樂，今則弈棋雙陸。宜悉禁止，令習騎射。」又曰：「遼不忘舊俗，朕以為是。海陵習學漢人，是忘本也。」金主對於種族之見，深摯如此，其行政措心，如何得平？則宜乎亂民四起矣。是金人統治中原，始終未臻穩定之地位。宋能惕厲自強，始終不以和局苟安，未見必難恢復也。就實際言，則當時南方政治尚不如北方。

僅得稍改和約。

> 宋主稱金主為「叔父」。宋得稱「皇帝」，改「詔表」為「國書」，易「歲貢」為「歲幣」，餘禮不能盡改。
>
> 歲幣銀、絹各減五萬兩、匹。

疆界如紹興時。

孝宗抱志未伸，亦不願老做此屈辱的皇帝，遂禪位於光宗。光宗又禪寧宗，乃鬧出韓侂胄的北伐。 侂胄乃寧后韓氏之季父，排趙汝愚得政，因此遂極為當時士大夫清議所鄙厭。宋人雜說小記有云：「許及之對之屈膝，遂命同知樞密院事。值侂胄生辰，及之後至，閽者拒之，俯由門中鬧僂而入。時稱『由竇尚書，屈膝執政』。侂胄與眾賓飲南園，過山莊，顧竹籬草舍，曰：『此眞田舍間氣象，但欠犬吠雞鳴。』俄聞犬嗥叢薄間，視之乃侍郎趙師  也。程松市一妾獻侂胄，名曰『松壽』。侂胄曰：『奈何與大諫同名？』（時松為諫議大夫。）曰：『欲使賤名常達鈞聽，亦得同知樞密院。』」此等事未知盡可信否。要之，此一大臣集團，在其國內未能得多數之擁戴與信任，則斷可知。宋本積弱，侂胄初得政，即魯莽用兵，其惟有誤國則亦宜矣。

結果宋兵敗求和，殺韓侂胄自解。 自孝宗和定以來，又四十餘年。 和約如次：

宋金為「伯姪」。 如靖康故事。

銀、絹各增十萬兩、匹。 宋別犒軍三百萬兩。

餘如舊。

然侂胄兵敗議和之年，即蒙古鐵木眞稱帝斡難河之歲。此後宋、金皆衰，只坐待著蒙古鐵騎之來臨。 史彌遠繼侂胄後，相寧宗十七年；立理宗，又獨相九年。賈似道繼之，襄陽圍已急，尚坐葛嶺，與羣妾鬪蟋蟀。私與蒙古議和而稱鄂州圍解，詔論功行賞。元人來申好，且徵歲幣，則密令拘之。以利啖太學生，厚其餽給，諸生啖其利而畏其威，亦莫敢言者。南宋自秦檜以下，相臣皆非，遂以不振。至成吉思汗之伐金，距海陵南遷，不過五十八年，而女眞已衰。則金、宋之存，正因其互不振作而已。

五　南宋之財政

宋之南渡，對金既不能伸其撻伐，屈膝求和，則惟有敲脂剝髓，以奉歲幣；而其國內又仍不得不養軍以自守；於是財用遂陷絕境。

南宋疆域，較之全宋時僅及其半，而其國用賦入，乃超出於全宋之最高額。 陳止齋云：「方今版圖僅及承平之半，而賦入過宣和之數」是也。 當時學者至謂「自有天地，財用未有如今日之比者」。 葉水心語。

葉水心外稿應詔條奏財總論有云：「祖宗盛時，收入之財，比於漢、唐之盛時一再倍。熙寧、元豐以後，隨處之封樁，役錢之寬剩，青苗之結息，比治平以前數倍。而蔡京變鈔法以後，比熙寧又再倍。渡江以至於今，其所入財賦，視宣和又再倍。」

若以追比唐代，徵斂之目，所增且十倍。

> 李心傳建炎以来朝野雜記論宋代丁錢本末，謂：「唐初之庸，楊炎已均入兩稅，而後世復有差役，是取其二。王安石令民輸錢免役，而紹興以後所謂耆戶長、保正雇錢復不給，是取其三。又有丁錢，是取其四。一有邊事，免夫之令又不得免，是力役之征，取其五矣。若論調，則有折稅，有和預買，川路有激賞，東南有丁絹，是布縷之征亦三矣。論租，則有稅米，有義倉，有和糴，而斗面加耗之輸不與，是穀粟之征亦三矣。通而論之，蓋用民力，已超唐十倍，民安得不困？」

然此猶曰正供也。其他雜取無藝，更不堪言。舉其尤著，有曰「經、總制錢」者。

> 經制起於宣和，總制起於紹興。所謂經制錢者，由宣和末陳亨伯為經制使所創之一種雜征，建炎中復行之。紹興五年，以總制司為名，遂因經制之額又增析為總制錢。其法如添酒錢、添賣糟錢、典賣田宅增牙稅錢、官員等請給頭子錢、樓店務增三分房錢等，當時謂其「斂之於細而積之甚眾」者是也。

又有曰「月樁錢」者。

> 此制亦起於紹興，以軍資供億，令本路計月樁辦，故名。當時稱其「名色類多違法，最為一方細民之害」者。其可數說者，有麴引錢、納醋錢、賣紙錢、戶長甲帖錢、保正牌限錢、折納牛皮筋角錢；訟者敗有罰錢，勝則令納歡喜錢。

又有曰「板帳錢」者。

> 此亦軍興後所創。時稱：「輸米則增收耗剩，交錢則多收糜費。幸富人之犯法而重其罰，恣胥吏之受賕而課其入。索盜贓則不償失主，檢財產則不及卑幼。亡僧絕戶，不俟覈實而入官。逃產廢田，不為消豁而抑納。」諸如此類，有司固知其非法，蓋以板帳額重，亦別無他策也。

其尤無理者曰「折帛錢」。

> 折帛原出於和買，其制始北宋咸平中。方春預支錢與民濟其乏，至夏秋令輸絹於官。是則其先由官給錢，故稱「預買」。繼則官不給錢而白取，又後則反令以每匹之價折納現錢而謂之「折帛」。陳止齋曰：「今之困民莫甚於折帛。然建炎初行折帛止二貫，戶部每歲奏乞指揮，未為常率。四年為三貫省。紹興二年為三貫五百省，四年為五貫二百省，五年七貫省，七年八貫省，至十七年有旨稍損其價。」林大中、楊萬里疏，皆謂「兩縑折一縑之直」也。

州郡上供錢亦逐年增升，極朘削之能事。

> 淳熙五年，湖北漕臣言：「鄂、岳、漢陽自紹興九年所收財賦，十分為率，儲一分充上供。如十三年年增二分，鄂州元儲一分錢一萬九千五百七十緡，今已增至一十二萬九千餘緡；岳州五千八百餘緡，今增至四萬二千一百餘緡；漢陽三千七百緡，今增至二萬二千三百餘緡。民力凋弊，無所從出」云云，是尚在孝宗時也。

南宋政府，所以取於民者如此，其民烏得而不困，其國亦烏得而不亡！

六　南宋金帝系及年歷

（一）南宋

太祖
（太祖十世孫）
（五）理宗（四〇）
史彌遠。
賈似道。
十年金亡。
（一）高宗（三六）
紹興議和。
金亮南侵。
（太祖七世孫）
（二）孝宗（二七）
張浚符離之敗。乾道和議。
（三）光宗（五）
（四）寧宗（三〇）
韓侂胄。
蒙古成吉思汗始立。
（理宗姪）
（六）度宗（一〇）
元伯顏入杭州。
（七）恭帝（一）
（八）端宗（二）
（九）帝昺（二）

南宋凡九主，一百五十三年。

（二）金

（一）太祖阿骨打（八）——宗熙——（三）熙宗（一四）

紹興和議。

始置屯田兵。

（二）太宗吳乞買（一一）——宗幹——（四）廢帝亮（一二）

滅遼、降夏、破汴，虜宋二帝。

遷都燕。

南侵。

宗輔
（五）世宗（二九）
乾道和議。
金至是盛染華風。
太子允恭
（七）廢帝永濟（五）
（六）章宗（一九）
蒙古成吉思汗始立。
（八）宣宗（一〇）
蒙古始南侵。
徙汴。
（九）哀宗（一一）
徙蔡。
金亡。

金九主，百二十年。

第七編　元明之部

第三十五章　暴風雨之來臨 蒙古入主

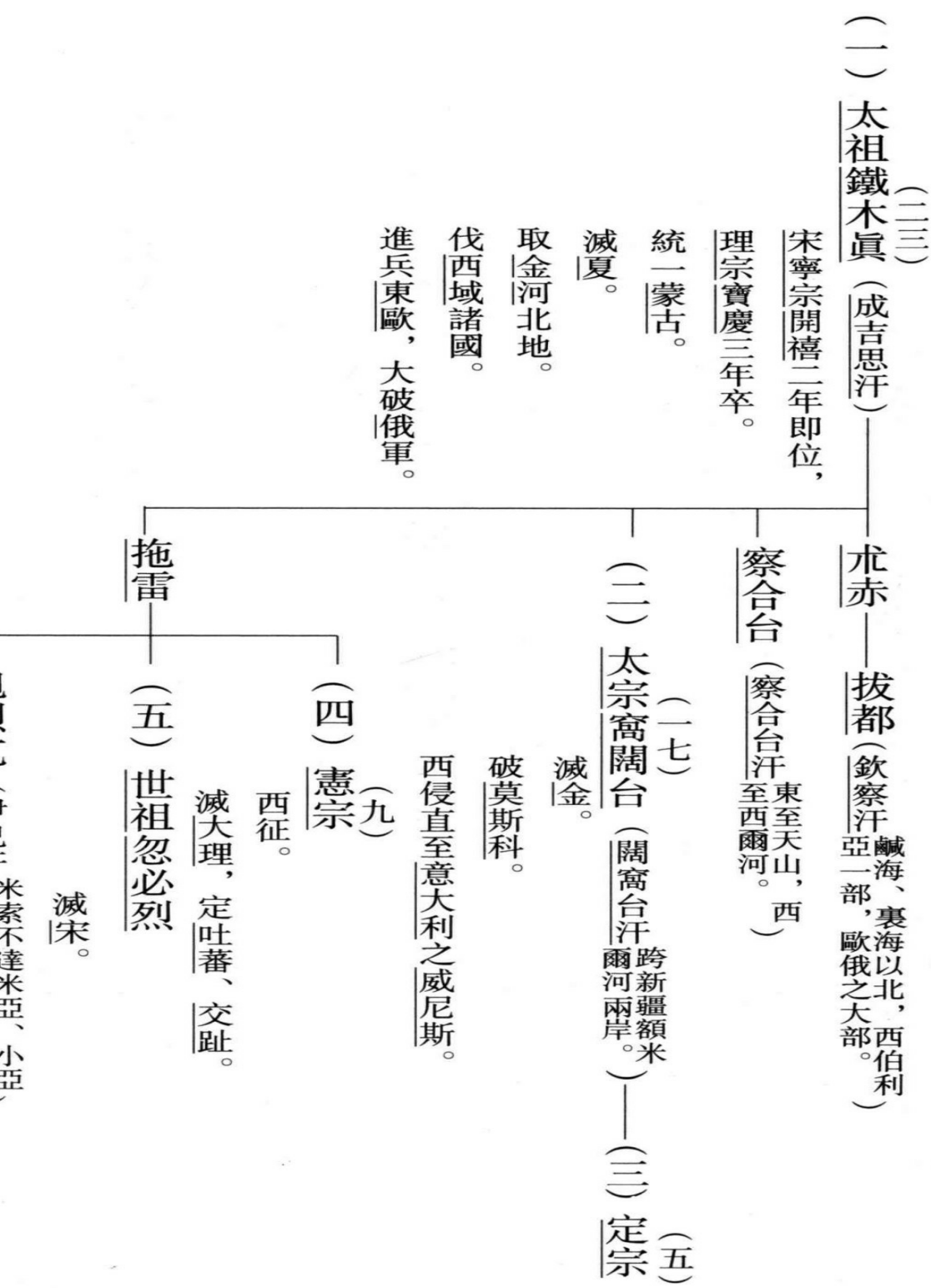
一　蒙古之入主

南宋代表的是中國的傳統政權，他漸漸地從北方遷到南方，而終於覆滅。

蒙古民族入主中國，中國史開始第一次整個落於非傳統的異族政權的統治。中國的政治社會，隨著有一個激劇的大變動。蒙古入主，對中國正如暴風雨之來臨。

蒙古的兵力，震鑠歐、亞兩洲。在蒙古騎兵所向無敵的展擴中，只有中國是他們所遇到的中間惟一最強韌的大敵。他們分著好幾個步驟，纔把整個中國完全吞併。

蒙古未入中國以前之世次


（一）太祖鐵木眞（成吉思汗）（二三）
宋寧宗開禧二年即位，
理宗寶慶三年卒。
統一蒙古。
滅夏。
取金河北地。
伐西域諸國。
進兵東歐，大破俄軍。
朮赤——拔都（欽察汗鹹海、裏海以北，西伯利亞一部，歐俄之大部。）
察合台（察合台汗東至天山，西至西爾河。）
（二）太宗窩闊台（一七）（闊窩台汗跨新疆額米爾河兩岸。）——（三）定宗（五）
滅金。
破莫斯科。
西侵直至意大利之威尼斯。
拖雷
（四）憲宗（九）
西征。
滅大理，定吐蕃、交趾。
（五）世祖忽必烈
滅宋。
旭烈兀（伊兒汗米索不達米亞、小亞西亞、敍里亞諸地。）

自成吉思汗卽位，至忽必烈滅宋，凡歷五世，七十四年。

那時中國本分三部：一宋、一金、一夏。而元人用兵，亦分三大步驟。先取金黃河以北地，滅夏。再取金黃河南岸。再得長江流域及南方，滅宋。而每一階段，皆費了不少的力量。

金人既失河北、山東、關陝，併力守河南，成吉思汗賚恨而卒。 成吉思汗道卒於六盤山，臨卒謂左右曰：「金精兵在潼關，南據連山，北限大水，難以遽破。宋、金世讎，若假道於宋，下兵唐、鄧，直擣大梁，破之必矣。」此後蒙古兵果自唐、鄧下汴。

其後自紹定元年至六年，蒙古人費了六年的力量，纔算把汴京打下。

金哀宗走蔡州，宋兵與蒙古合圍，逾年始陷。

至蒙古與宋啟釁，亦用大迂迴的戰略，先從西康繞攻大理， 事在理宗淳祐十二年、寶祐元年。 再回攻荆襄。但只攻陷襄陽一城， 自度宗咸淳四年至九年。已先後費时六年。 围樊城亦四年。

自襄陽陷後至宋滅， 自咸淳十年起。 又六年。

> 如無劉整、呂文煥之降，宋尚不致速滅。 金兀术雖渡江，而無擁眾降附之人，即不能安而去。 又元世祖多用漢人，如王文用、劉秉终、許謙、姚樞、史天澤、张文謙、宋子貞、董文炳、楊果、賈居貞、董文忠、趙良弼、劉肅、李昶、徐世隆、竇默、王鶚、董文用、商挺、郝經之流，故元在北方，政治已略有規模，得以繼續南侵。及既滅宋，漢臣漸疏，元政亦衰。

中國疆境遼廓，到處崇山大水。天然的形勢，既極壯偉，又富變化。而且列城相望，百里之間，必有一城。以此蒙古兵雖横行全世界，宋、金雖均已積弱，而就蒙古兵隊征服的各地而言，只有中國是最強韌、最費力的一處。 五胡係就中國內部起變亂，然始終未侵及長江流域。金承遼後，亦只佔到黃河兩岸而止。秦、漢間之匈奴，隋、唐間之突厥，皆以數十年積强之勢，乘中國之內亂，而未能入塞逞志。近人治國史，每謂中國易受外族侵凌，意在警策國人之奮發，非史實也。

蒙古人既得中國，遂把他主腦部分遷來，造成中國史上一種新的統治階層，綿歷一百餘年之久。

二　元代帝系及年歷

（六）泰定帝（四）——（七）天顺帝（一）

（一）世祖忽必烈（三五）
（二）成宗（一三）
（四）仁宗（九）
（五）英宗（三）
（三）武宗（四）
（九）文宗（二）
（八）明宗（一）
（一〇）寧宗（一）
（一一）順帝（三六）

元代入主中國，凡十一主，一百零九年。 自滅宋凡九十年。除世祖、順帝外，中間九主共僅三十九年。

三　元代之政治情態

在此百有九年中，世祖的三十餘年，幾於無歲不用兵。甫定南宋， 世祖以至元十六年滅宋，此下尚有十五年。 又規海外。內用聚斂之臣，外興無名之師，嗜利黷武，並不能在文治上樹立基礎。

此下因蒙古未有早定儲位之制度，帝位相續，均由諸王大臣擁戴，故屢起紛爭。 此自憲宗、世祖時已然。武宗以下權臣負擁立功，擅威福者三十年。直至順帝而國亡。

且蒙古恃其武力之優越，其未入主中國以前，已有本部及四大汗國，疆土跨亞、歐兩洲。故其來中國，特驚羨其民物財富之殷阜，而並不重視其文治。 太祖西征以後，倉廩府庫，無斗粟尺帛。中使別迭等僉言：「雖得漢人亦無所用，不若盡去之，使草木暢茂以為牧地。」太祖然其言，以耶律楚材諫而止。直至世祖入治中國，此種觀念仍未徹底變去。 故元之諸帝，多不習漢文，甚至所用官吏，有一行省之大而無人通文墨者。 崔斌傳，世祖時尚書留夢炎等奏：「江淮　行　省　無一人通文墨者。」至元二十九年，河南、福建行省请詔用漢語。詔以蒙古語論河南，漢語論福建。

因此其政治情態，乃與中國歷來傳統政治，判然絕異。

第一最著者，為其政治上之顯分階級，一切地位不平等。

元代依種類分四等。

一、蒙古。 亦稱「國人」。

二、色目。 包括西域各部族，共三十餘族。亦稱「諸國人」。

三、漢人。 即黃河流域之中國人，原受金人統治者。

四、南人。 即長江流域及其以南之中國人，為南宋所統治者。

此四階級在政治上之待遇，顯分優劣。

漢人、南人不為正官。

丞相平章政事、左右丞諸職，漢人不得居。參知政事，中葉後，漢人為者亦少。

终元世非蒙古而为丞相者止三人。 內一係回回人，漢人為史天澤、賀惟一二人。史在世祖時。賀則已在順帝時，初以為御史大夫，猶賜姓拓跋，改名太平，而始得之。金史文藝傳謂：「世宗、章宗之世，庠序日盛，士由科第位至宰輔者接踵，以元方之蔑矣。」

世祖時，南人間有入臺省者。成宗以後，臺省有漢人，無南人。

至元以下，執政大臣多由吏進。 虞集經世大典敍錄：「元入官之制，自吏業進者為多，卿相守令於此焉出，故補吏法最為詳密。」蘇天爵滋溪集亦謂：「國家用人，內而卿士大夫，外則州牧藩宣，大抵多由吏進。」

中州小民粗識字能治文書，得入臺閣共筆劄，積日累月，可致通顯。 士人則見用者益寡。 南人地遠，不能自至於京師，其士人又往往不屑為吏，故見用者尤寡。 余闕语，見續通典二十二。

> 余闕謂：「因此南北之士，亦自町畦相訾，甚若秦、晉不可同中國。故夫南方之士微矣。」可見當時中國士人在政治上地位特微，而南方士人的地位更微。又按：金世亦有漢人、南人之分。先取遼地人為漢人，繼取宋河南、山東人為南人。金世宗謂賀揚庭曰：「南人獷直敢為，漢人性姦，臨事多避難。異時南人不習詩賦，故中第者少。近年河南、山東人中第者多，殆勝漢人」云云。謂「漢人性姦，臨事多避難」者，以其人久陷異族，受迫茹荼之久，而德性漸墮也。謂「河南、山東人不習詩賦」者，其士人高門多隨宋南遷，留者或遭屠割之慘，或抱種姓之痛，不願應試，故若習詩賦者轉不如在遼漢人之多。及金人統治漸久，漢化漸深，而河南、山東人亦漸起而與之合作耳。

順帝時， 至正十三年以江淮兵起。 始詔：「南人有才學者得依世祖舊制，中書省 總政務者。 樞密院、 秉兵柄者。 御史臺 司黜陟者。 皆用之」。 然順帝時南人入中書者惟危素一人。又韓元善傳：「丞相托克托奏事內廷，以事關兵機，元善及參知政事韓鏞皆漢人，使退避。」則仍參用其名，排拒其實。丞相伯顏並有「盡殺張、王、劉、李、趙五姓漢人」之請。

地方行政長官，其先均由世襲。

> 世祖時，廉希賢疏：「國家自開創以來，凡納土及始命之臣，皆定世守。至今將六十年，子孫皆奴視其部下。郡邑長吏，皆其僮僕。此前古所無。」

直至至元二年，始罷州縣官世襲。四年，又罷世侯，置牧守。

> 因世襲為封君，故元初百官皆無俸。至元十九年，集賢直學士程文海陳五事，一曰「給江南官吏俸」，則至是江南官吏仍未有俸也。後魏百官初亦無祿，至孝文太和八年始頒祿。

創為行中書省，以便其分區宰割之私意。

> 唐中樞三省，元廢尚書、門下，獨留中書。又置行中書省，掌國庶務，統郡縣，鎮邊鄙，與都省為表裏。其初有征伐之役，分任軍民之事，皆稱行省，未有定制。中統、至元間，始分立行中書省，因事設官，不必備。皆以省官出領其事。其丞相皆以宰執行處省事繫銜。其後嫌於外重，改為某處行中書省。軍國重事，無不領之。此由中央政府常派重臣鎮壓地方之上，實為一種變相之封建◦而漢、唐州郡地方政府之地位，渺不再得。此制大體上為明、清所承襲，於地方政事之推進，有莫大損害。自此遂只有中央臨制地方，而中央、地方共同推行國政之意義遂失。

行省長官，貴倨如君長，同列跪起稟白，同於小吏。各道廉訪使，必擇蒙古人。缺則以色目世臣子孫為之。其次始參以色目人及漢人。文宗時，詔：「御史臺、各道廉訪司官用蒙古二人，畏兀、河西、回回、漢人南人各一人。」是漢人、南人僅得五之二。又至元二年詔：「以蒙古人充各路達魯花赤，（守城池倉庫的長官。）漢人充總管，回回人為同知，永為定制。」

州縣官或擢自將校，或起自民伍，率昧於從政。宋子貞傳。　縣尉多係色目，並年小不諳事，以承蔭得之，不識漢文，盜賊滋溢。元典章十二。

漢人、南人既不得為臺省要官，草木子云：「萬中無一、二。」亦惟有謀為州縣卑秩。

後有納粟、獲功二途，富者以此求進。

> 及後求者眾，亦絕不與。有功而無錢，事多中輟。見續通典二十二。又按：輟耕錄卷七：「至正乙未春，中書省臣進奏，遣兵部員外郎劉謙來江南，募民補路府州司縣官，自五品至九品，入粟有差，非舊例之職專茶鹽務場者比。雖功名逼人，無有顧者。既而抵松江，時知府崔思誠，曲承使命，拘集屬縣巨室點科十二名，輒施拷掠，抑使承伏，填空名告身授之，竟無一人應募者。」然則以納粟求進，亦只限於鄉里無賴，自好者未必爾也。

蒙古的「怯薛」，略當於古代之侍衛，本以貴族子弟的資格，選當內衛近侍之任，為封建政治裏面一種正途的出身。然而在承平積久之後，腐敗習氣，到處瀰漫，怯薛亦可以購買得之。

> 鄭介夫成宗時奏云：「『怯薛』，古稱侍衛。周禮膳夫、庖人、內饔、外饔、漿人、烹人、籩人，今之『博兒赤』也。幕人、司服、司裘、內宰，今之『速占兒赤』也。掌舍、掌次，今之『阿察赤』也。閽人，今之『哈勒哈赤』也。縫人、屨人、典婦功，今之『王烈赤』也。宮人，今之『燭剌赤』也。不限以員，不責以職。但挾重資，有梯援投門下，便可報名字，請糧草，獲賞賜，皆名曰『怯薛』。屠沽下隸，市井小人，及商賈之流，軍卒之末，甚而倡優奴賤之輩，皆得以涉跡宮禁。又有一等流官胥吏，經斷不敍，無所容身，則夤緣投入，以圖陞轉。趨者既多，歲增一歲，久而不戢，何有窮已。」鄭氏以怯薛擬之周官，甚是。蒙古制度本多帶有古代封建社會之意味。漢初郎官入仕，亦與怯薛差似。惟漢代經董仲舒、公

> 孫弘諸人提倡以孝廉及博士弟子補郎，遂將封建意味改革。蒙古則只是封建政治自己之腐爛。 又按：怯薛所屬，鄭奏未盡。有火兒赤、昔寶赤、怯憐赤，主弓矢、鷹隼之事。有札里赤，主書寫聖旨。必闍赤，为天子主文史。云都赤、闊端赤，侍上，帶刀及弓矢。答剌赤，掌酒。兀剌赤、莫倫赤，典車馬。帖麥赤，主牧橐駝。火你赤，主牧羊。忽剌罕赤，主捕盜。虎兒赤，掌奏樂。皆領於怯薛之長，分番更直。

蒙古人既看不起漢人、南人，因此也不能好好的任用漢人、南人，而只用了他們中間的壞劣分子。 金章宗明昌四年，奏見在官一萬一千四百九十九員，內女直四千七百五員，漢人六千七百九十四員。金之官職亦分女直與漢人界限，惟不如蒙古之不平等。

要之，他們欠缺了一種合理的政治理想，他們並不知所謂政治的責任，因此亦無所謂政治的事業。他們的政治，舉要言之，只有兩項：一是防制反動，二是徵斂賦稅。

四　元代之稅收制度與經濟政策

因此元代稅收有「撲買」之制。 按：撲買制始於金。

> 蒙古太宗十一年，富人劉廷玉等請以銀一百四十萬撲買天下課稅，以耶律楚材諫而止。後回回人奧都剌合蠻請以二百二十萬兩撲買，楚材雖力爭，竟不得。

雖以世祖為開國賢主，亦專用財計之臣，務於聚斂。 始用阿合馬（回人），繼用盧世榮，又用桑哥。

各種商稅課額，日增月漲，靡有所已。

> 至元七年，諸路課程定額四萬五千錠。十八年，京兆等路歲辦課額自一萬九千錠增至五萬四千錠。阿合馬尚欲求增，世祖止之。二十六年，以丞相桑哥請，大增天下商稅，腹裏二十萬錠，江南二十五萬錠。已視七年定額增十倍以上。又世祖十三年置榷茶都轉運司於江州，三分取一，徵一千二百餘錠。至十八年，增額至二萬四千錠。至仁宗皇慶時，漸增至一十九萬二千八百錠。至仁宗延祐七年，增至二十八萬九千餘錠。視原額幾及三百倍。延祐元年，中書右丞相鐵木迭兒言：「課額比國初已倍五十。」食貨志謂：「天曆總入之數，視至元七年所定之額不啻百倍。」 蘇天爵滋溪集記兩淮鹽價，至元十三年一引中統鈔九貫，二十六年增為五十貫，元貞二年增為六十五貫，至大以來遂增至一百五十貫。

常賦外，復有「科差」，其額又極重。

> 元於常賦外加取於民者，太宗時尚只有絲料、丁稅兩種。至憲宗時又增包銀，世祖時又增俸鈔。全科戶當出絲一斤六兩四錢，包銀四兩，俸鈔一兩，丁稅粟三石。此等皆兩稅額外之科差也。

惟元世祖初有中原，方經兵燹之後，又多用中國士人，故以注意稅收之故，而尚能留心及於民間之農事。

至元七年立司農司，專掌農桑水利，仍分布勸農官及知水利者巡行郡邑。

> 虞集云：「元有中原，置十道勸農使，總於大司農，皆愼擇老成厚重之士，親歷原野，安輯而教訓之。功成，省歸憲司，憲司以耕桑之事上大司農。天下守令皆以勸農繫銜，郡縣大門兩壁皆畫耕織圖。」

又於農村設「社長」。

> 時定制，縣邑所屬村疃，凡五十家立一社，擇高年曉農事者一人為之長，以教督農桑，立牌橛於田側，書「某社某人」。社長以時點視，勸誡不率教者，籍其姓名以授提點官。此在世祖初年雖有此制，惟自平南宋後，對漢人任用即稍衰，一時方務於財利之朘括，地方政事不得人。趙天麟上策云：「至元六年，每社立義倉，自是以來，二十餘年，社倉多有空乏，伏望普頒明詔，凡一社立社長社司」云云，可見其制在世祖時即廢。又世祖紀至元二十三、二十五、二十八諸年，大司農司所上諸路學校數，至二萬有餘，明太祖謂其「名存實亡」，良信。蓋元自吞宋以後，即無意於漢人之所教導矣。 蘇天爵滋溪集亦謂：「農桑世皆視為具文，鄉校皆以醫卜雜流為之師」，此則言末季至正間事。

而開浚水利之功，頗可稱道。

> 其時能興水利者，以郭守敬為最著。其他如董文用之於西夏、鄭鼎之於平陽、廉希憲之於江陵、趙志之於長葛、耶律伯堅之於清苑、張立道之於昆明、王昌齡之於衛輝，成宗時皮元之於溫州、烏古孫澤之於雷州，皆因地制宜，民獲其利。

喪亂  臻後之民生，賴以稍甦。

惟自滅宋以後，他們意態卽不同。設官分職，財務重於民事。

> 世祖初即位，尚多用漢人。當時如王文統、許衡、劉秉忠之徒，為之討論古今，參酌時變，定內外官秩，稍具規模。惟自滅宋以後，即一意於財利，漢人漸失職。歷成、武二宗，定制廕補官自六品以降，由省銓，先掌金穀，第其上中下，以歲月為差，至滿，始受朝命許典民政。尚書省竟為鈎考財賦之地，銓調不關白中書，以官為市，法紀蕩然。甚至一玉石之微，一弓劍之細，無不有數官以董之，名位冗雜，前所未有。

而貪汚乃為元代政治上一尋常之事件。

> 成宗大德時，七道奉使宣撫使罷贓汚官吏萬八千七十三人。順宗時，蘇天爵撫京畿，糾貪吏九百四十九人，竟以忤時相坐不稱職罷歸。

又元代專行鈔法。

> 楮鈔始行在北宋時，蜀人先有「交子」， 楮幣之行，與其時印刷術發明有關。 至南宋又有「會

子」， 始紹興時。金人至禁用見錢以推行鈔法。 宣宗貞祐三年，時鈔價每貫僅值一錢，乃禁用見錢，錢多入於宋。然宋、金末運，鈔法皆甚弊。元承金制，亦專行鈔幣而錢幾廢。

其先民間尚稱便。

先造「中統鈔」， 以銀為率，名曰「銀鈔」，一貫值銀一兩，五十貫為一錠。後造「至元鈔」，以一當五。 至元寶鈔一貫文，當中統交鈔五貫文。子母相權，要在新者無冗，舊者無廢。凡歲賜、周乏、餉軍，皆以中統鈔為準。 中統尋以費工本多，不印行，而至元鈔獨行。

至其末，則鈔料十錠易斗粟不得。

武宗時以物重鈔輕，改造「至大銀鈔」。大抵至元鈔五倍於中統，至大鈔又五倍於至元。不五十年鈔法三變，而其價亦二十五倍。 未期年，任宗即位，以倍數太多輕重失宜，有罷銀鈔之詔。及順帝至正中，又改造至正印造中統交鈔，名曰「新鈔」，二貫準舊鈔十貫。 亦五倍。遂至鈔料十錠易斗粟不得，而元亦亡矣。

明起，鈔法竟不能復行，而銀幣代起，亦為中國史上一重要之變更。

秦漢以來，民間交易，惟穀帛與錢，無用銀之例。 銀為器飾寶藏。唐代租出穀，庸出絹，調出繒布。兩稅法行，令出錢。宋代諸州歲輸緡錢，故後世相沿謂之「錢糧」。 宋府庫輸入，錢、穀外為絹、綢、絲、布、茶、蠟。惟閩、廣間許以銀易緡錢。元祐會計錄：「歲入銀止五萬餘兩。」金 章宗時。因錢鈔法弊，乃權以銀貨。繼復罷錢而專用銀鈔。 鑄銀名「承安寶貨」，每兩折錢二貫。當時俸給軍須，皆銀鈔相兼。哀宗時，鈔竟不行，民間一以銀交易，是為後世社會用銀之始。 元貢賦仍徵穀帛，成宗本紀載，歲入銀數不過六萬兩。明初田賦亦未用銀。 惟以銀為坑冶之課。民間交易以銀，有厲禁。然鈔法既不行，銀終起而代之。 英宗時始令南畿、浙江、江西、湖廣、福建、廣東、廣西，應輸米麥折銀，後概行於天下。「太倉銀庫」之名，起於明之中葉也。

五　元之軍隊與禁令

他們的軍隊，亦分為各等級。

蒙古軍。

探馬赤軍。 以諸部族為之，乃鎮衛邊境者。

漢軍。 以中原漢人為之。

新附軍。 南方宋人為之。

正相當於蒙古、色目、漢人、南人之四級。

兵籍守祕密，漢人莫之知。

立里甲之制，二十家為一甲，以蒙古人為甲主。 衣服飲食惟所欲，童男少女惟所命。見徐大焯燼餘錄。

又多立防禁。禁漢人田獵， 世祖紀，仁宗、英宗紀。成宗大德五年，有詔弛山澤之禁，聽民捕獵。 禁漢人習武藝， 英宗紀。 禁漢人持兵器， 世祖、武宗、仁宗、順帝歷代，各有禁令。按：遼、金亦禁民間兵器。 禁集眾祠禱、 元史一〇五刑法志。 集眾買賣， 元典章亦有「禁聚眾」。 禁夜行。 元史一〇五刑法志：「諸江南之地，每夜禁鐘以前點燈買賣，曉鐘之後，人家點燈讀書工作者並不禁。」元典章禁夜：「夜間禁通行。一更三點鐘聲絕，禁人行。五更三點鐘聲動，聽人行。」

又屢次收括民間馬匹。 世祖至元二十三年，民間收馬總計十萬二千匹。至元二十七年，九千一百匹。至元三十年，十一萬八千五百匹。成宗大德二年，十一萬餘匹。武宗至大三年，四萬餘匹。仁宗延祐四年，二十五萬五千匹。延祐七年，二萬五千匹。天順帝天曆元年，十一萬餘匹。數十年間，括民間馬七十餘萬匹。

而文武分途之弊制，遂為明清兩代所沿襲。

> 漢世良家子得以材力入官，或隸期門、羽林，或為三署郎，而軍功大者為卿大夫，小亦為郎。後漢將帥罷兵，大抵內為列卿，外為郡守。魏晉將軍之官，多選清望之士居之。如裴頠、 以國子祭酒為右軍將軍。 王恬 以中書郎為後將軍。 等例是也。以至州鎮方伯，無不兼將軍、都督之稱。 其為州而無將軍者，謂之單軍刺史。 當時文武選授，尚不拘資格，迄南北朝皆然。至唐吏部、兵部分為二選，文武始各有定闕。然諸州兵政掌之刺史，悉帶使持節，並無專閫武員。吏職、兵官，未嘗判然區別。宋太祖患五季藩鎮跋扈，命文臣出守列郡，而別置鈐轄都監以司軍旅屯戍之政令，遂分職而治。然當時內外官仍文武參用，願換授者亦許改職。自元世祖至元十五年定軍民異屬之制，以萬戶府、鎮撫司領戍兵，以知府、縣尹領民事。明因其制，於是州縣、營衛，建置攸殊；出身既截然不同，銓注亦有一定之格；自督撫大吏外，武官除授，乃無一不歸於兵部。今按：元之軍民異屬，本自有其用意。吳萊淵穎集書急就章後謂：「國家起自北土，經理中原。中原豪傑，保有鄉里，因而降附，使據其境土如古諸侯。大開幕府，辟置官屬，錢穀獄訟，一皆專制，而不復關乎上。已而山東猘子，地富兵強，跳踉負固，卒貽誅滅。而後天下郡縣一命之官，悉歸吏部。兵則自近戍遠，尺籍伍符各有統帥。但知坐食郡縣租稅，不復繫守令事矣。」此蓋元人私武力以便宰制之用心。明襲元弊，不能大事蕩滌者多矣。至清則同為盜憎主人，自樂於循用矣。

蒙古長於戰陣，而不善於理財，故賦斂之事則多委之色目、回人。其先軍隊所至，多掠人為私戶。 遼有「頭下軍、州」，大臣從征，俘掠人戶，自置郛郭。此頗近之。

> 張雄飛傳：「至元十四年，荊湖行省阿里海牙以降民三千八百戶沒入為家奴，自置吏治之，歲責其租賦。」世祖紀：「至元十七年，詔覈阿爾哈雅等所俘三萬二千餘人，並赦為民。」 他如宋子貞、張德輝、雷膺、王利用、袁裕諸傳，皆有散見。

政府亦以分賜民戶為恩典。

> 至元十八年，江南平，以江南民戶分賜諸王、貴戚、功臣。先後受賜者諸王十六人，后妃公主九人，勳臣三十六人。自一、二萬戶以上，有多至十萬戶者。勳臣自四萬戶以下，至數千、數百、數十戶不等。 見食貨志。

奴隸的獻賜、鬻賣、投靠，成為一時常態。

他們一面盛擁奴隸，一面又廣佔田地。

> 趙天麟上太平金鏡策，謂：「今王公大人之家，或占民田，近於千頃，不耕不稼，謂之草場，專放孳畜。」

牧場與農田雜糅，屢起衝突。

> 和尚傳：「諸王牧地、草地，與民田相間，互相侵冒，有司視強弱為予奪。」又塔里赤傳：「南北民戶主客良賤雜糅，蒙古軍牧馬草地，互相佔據」云云。此均在至元時。

政府又盛行賜田。

> 尤著者為江南平江田。張珪疏：「累朝以官田賜諸王、公主、駙馬，及百官、宦者、寺觀之屬。其受田之家，各任土著姦吏為莊官，巧名多取。又驅迫郵傳，折辱州縣。請令民輸租有司，有司輸省部，省部輸大都，以分給諸受田者。」不從。

蒙古人以軍人而兼貴族，既享有政治上種種特權，又多用回人為之經營財利，剝削生息。

> 黑韃事略：「韃人只是撒花， 找外快錢。無一人理會得賈販。只是以銀與回回，令其自去賈販以納息。回回或自轉貸與人，或自多方賈販，或詐稱被劫而責償於州縣民戶。」又曰：「其賈販則自韃主以至偽諸王、偽太子、偽公主等，皆付回回以銀，或貸之民而衍其息，一錠之本展轉十年後，其息一千二十四錠， 錠五十兩。謂之『羊羔兒息』。民間普通以緡取三分為常。」 見牧庵集十三。

回民相率殖產卜居於中原，尤以江南為盛。 周密癸辛雜誌續集。

而漢、回待遇亦種種不平等。

> 成吉思汗法令，殺一回教徒罰黃金四十巴里失，殺一漢人其償價與一驢相等。世祖至元二十三年六月，括諸路馬，凡色目人有馬者三取其二，漢民悉入官。成宗大德四年，定諸職官廕敘之制，諸色目人視漢人優一等。

大抵回民地位，大體是代表的商人，而漢人則代表了佃戶與農民。

漢人地位中較高者為工匠。

軍臨屠城，惟匠得免。

> 靜修文集二十一：「保州屠城，惟匠者免。予冒入匠中，如予者亦甚眾。」又蒙古入汴，依舊制，攻城不降則屠之，耶律楚材諫不聽，乃曰：「凡弓矢、甲仗、金玉等匠，皆聚此城，殺之則一無所得。」乃詔原免，汴城百四十萬戶得保全。

匠人特籍為戶，得不與平民伍。

> 靜修文集十七：「金人南徙，遷諸州工人實燕京。」元史張惠傳：「滅宋，籍江南民為工匠凡三十萬戶。選其有藝業者十餘萬戶為匠戶。」事在至元二十一年。又至元十七年，詔江淮行中書省括巧匠。未幾，賜將作院工匠銀鈔幣帛。旋勅逃役之民竄名匠戶者復為民。

元人設官，亦以軍、民、匠三者分列。

> 元官制分內、外任，外任中又分民職、軍職、匠職等名。匠職官甚多，與軍、民職官相等，亦謂之「局院官」。世祖時，有渾源人孫成善為甲，贈至神川郡公，謚忠惠。子拱世其業，亦贈至神川郡公，謚文莊。回回人阿老瓦丁以善製礮，世襲副萬戶。回回人亦思馬因亦以善製礮，世襲職。尼波羅國人阿尼哥以善裝塑，贈至太師涼國公，謚敏慧。劉元繼之，亦官至昭文館大學士。元人又頗重醫，醫人皆經選試著籍，故元代名醫特多。至天文星曆、陰陽卜筮，元人皆與匠、醫一例視之。

蒙古人的統治，在大體上說來，頗有一些像古代貴族封建的意味。 元初以宗正寺遙領諸路邢獄，則司法亦歸私戚。 只是春秋時代的貴族階級，自身有一種珍貴的文化修養， 即所謂「詩、書禮、樂」。 而蒙古人無之。他們在武力的鎮壓與財富的攫佔之外，缺少一種精神生活的陶冶。他們只有一種宗教的迷信，算得是他們的精神生活。 元人崇奉佛教，乃今西藏之喇嘛教，與漢魏以來中土所行佛教亦有別。又按：重工匠，重僧道，此亦金人已然。據弔伐錄：「金人特檄宋發遣工匠教坊，又命宋共議薦舉異姓，列舉僧道耆壽軍人百姓」，可證。

六　元代之僧侶

因此在蒙古的政治局面裏，僧侶佔到很高的位置。

> 如國師八思巴 於世祖至元六年。為蒙古創新字， 自此以前，蒙古尚為一無文字之蠻族。遇其必需使用文字時，則借用畏兀兒文。世祖號之曰「大寶法王」。泰定帝泰定二年，以鮮卑僧言，為全天下立祠比孔子。而楊璉眞伽世祖時為江南釋教總統，尤驕縱，發掘故宋趙氏諸陵在錢塘、紹興者及其大臣冢墓，凡一百零一所。私庇平民不輸公賦者達三萬二千戶。成宗大德三年，放江南僧寺佃戶五十萬為編民，悉楊璉眞伽冒入寺籍者也。又元制於帝師、國師下，僧侶有王公之封。

皇室佛事，佔國家政費之泰半。

> 世祖至元三十年間，醮祠佛事之目百有二。成宗大德七年，再立功德使司，增至五百餘。成宗至大時，張養浩上時政書，謂：「略會國家經費，三分為率，僧居其二。宣徽院使歲會內庭佛事之費，以斤數者麵四十萬九千五百，油七萬九千，酥蜜共五萬餘。仁宗延祐五年，給書西天字維摩經金三千兩，歲費較大德又不知增幾倍。至明宗時，中書省言佛事以今較舊，增多金一千一百五十兩，銀六千二百兩，鈔五萬六千二百錠，幣帛三萬四千餘匹。」

寺廟亦擁有盛大之產業，與貴族王公等，同樣為封建勢力之一種。

> 至元二十八年，宣政院上天下寺宇四萬二千三百一十八區，僧尼二十一萬三千一百四十八人。其著者如大承天護聖寺，順帝至正七年撥山東十六萬二千餘頃地屬之。前後兩次賜達三十二萬三千頃。又有大護國仁王寺，水陸田地十萬頃，賜戶三萬七千五十九。 元史刑法志：「諸庶民有妄以漏籍戶及土田於諸王、公主、駙馬呈獻者，論罪。諸投下轄濫收者，亦罪之。」又成宗紀：「大德六年詔：江南寺觀續置民田，及民以施入為名者，並輸租充役。八年又詔免天下道士賦稅。」蓋僧道與貴族同樣有豁免田賦之優待。又世祖中統四年，令在京權勢家為商賈及以官銀買賣之人，並須輸稅。至元三十年，敕僧寺邸店物貨，依例抽稅。仁宗元祐七年，禁京城諸寺邸舍匿商稅。又見僧寺與貴族同樣經營商業，又同樣有避免課稅之勢力也。

而僧侶之為患於社會，更難盡述。

> 武宗至大三年，監察御史張養浩上時政書，九曰「異端太橫」。謂：「釋老之徒，畜妻育子，飲醇啗腴，萃逋逃游惰之民，為暖衣飽食之計。」泰定帝二年監察御史李昌言：「臣嘗經平涼府靜會、定西等州，見西番僧佩金字圓符，絡繹道路。傳舍不能容，則假館民舍。因迫逐男子，姦汚婦女。奉元一路，自正月至七月，往返者百八十五次，用馬至八百四十餘匹，較之諸王行省之使，十多六七。」

順帝父子竟以亡國。

> 順帝信西天僧演揲兒法，譯言大喜樂也。又有西番僧伽璘眞，授帝祕密大喜樂禪定，帝皆習之。醜聲穢行，初為太子所惡，帝曰：「祕密佛法，可以延壽。」令禿魯帖木兒以教太子，太子亦悅之。曰：「李先生教我儒書多年，我不省書中所言何事？西番僧教我佛法，我一夕便曉。」李先生，太子諭德好文也。其時順帝父子既溺惑於西番佛法，而社會起事者如韓山童、劉福通等，亦以白蓮教為號召。

元代社會上的上層階級，大體言之，有皇室、貴族、軍人、 此與貴族不能十分分別，皆蒙古部族也。 僧侶、商人、 此皆色目西域人為多。 地主、 凡皇室以下皆地主也。惟漢人、南人亦有為大地主者，由其前承襲而來，而以非法手段保持之。此尤以江南為多。王艮傳：「有詣中書省訴松江富民包隱田土，為糧至一百七十萬石者。」元廷屢行經理之法，使民自實田。仁宗時，遂致召贛民蔡五九之亂。 官吏， 官吏來源即上列諸種。 而一般平民之政治地位則甚低。

當時社會因有十色之傳說。

> 一官、二吏、三僧、四道、五醫、六工、七獵、八民、九儒、十丐，此見陶宗儀輟耕錄。「官、吏」為貴族，「僧、道」為宗教，亦相當於貴族。「醫、工」即平民中地位之較高者，如匠戶之類。「七獵、八民」者，元特有捕獵鷹人，籍隸鷹房總管府； 蘇天爵滋溪集十九：「中原甫定，江左未下，朝廷嘗因畋狩閱武功，鷹師所至，威若神明。或旁緣為姦而下不勝其虐。」又十五謂：「國家草昧之初，南北未一，政教未洽，常因畋狩講武功，鷹師之職，貴幸隆寵。承平既久，猶恐武備寖弛。或者不究其意，馳騁豪縱，因為奸利，民始不勝其困。」元史兵志謂：「元制自御位及諸王，皆有昔寶赤，蓋鷹人也。是故捕獵有戶，使之致鮮食，以薦宗廟，供天庖，而齒革羽毛又皆足以備用，此殆不可闕焉。」又云：「打捕鷹房人戶，多取析居、放良及漏籍孛蘭奚、還俗僧道，與凡曠役無賴者，及招收亡宋舊役等戶為之。」 此雖賤民，而為貴族所御用，故較之農民猶高。 春秋時工、商、虞人，亦視農民為高也。 所謂「民」，則漢人、南人之業農者也。「九儒、十丐」者，「儒」為民間自由學者，而與僧侶宗教不同，本由春秋時代封建社會漸次破壞後所產生，為中國社會自秦漢以後一特別重要之流品。惟就蒙古人眼光及其政治設施言之，則不能了解其地位。彼輩既不能執干戈入行伍，又不能持籌握算為主人殖貨財，又不能為醫匠打捕，供主人特別之需求，又不能如農民可以納賦稅，故與「丐」同列。 黑韃事略：「蒙古賦斂謂之差發。漢地差發，每戶每丁以銀折絲綿之外，每使臣經從，調遣軍馬、糧食、器械，及一切公上之用，又逐時計其合用之數科率民戶。諸亡國之人，甚以為苦，怨憤徹天，然終無如何。」又曰：「韃主不時自草地差官出漢地定差發，寔在燕京，（宋端平二年）見差胡丞相（胡土虎）來，覽貨更可畏，下至教學行及乞兒行亦出銀作差發。」教學行即儒，乞兒行即丐，此皆窮行，無力作差發，宜乎其相為類。 別有一說為「官、吏、僧、道、醫、工、匠、娼、儒、丐」十色，既有「工」，又重出「匠」，列「娼」於「儒、丐」之前，蓋由不明獵民之意義而妄易之。

大概當時的社會階級，除卻貴族軍人 此乃二而一、一而二者。 外，做僧侶信教最高，其次是商人，再其次是工匠， 包括各種特殊技能如醫生等。又按：金代於天文、醫術等頗造精妙，元亦承金遺緒。 又次是獵戶與農民。 獵戶所以在農民之上者，以蒙古貴族眼光視之當如此。 而中國社會上自先秦以來甚佔重要位置的士人， 當時稱「儒」，即讀書人。 卻驟然失卻了他們的地位。

七　元代之士人與科舉制度

最初的士人與普通平民一樣的被俘掠為奴隸。

> 黑韃事略：「亡金之大夫，混於雜役，墮於屠沽，去為黃冠者，皆尚稱舊官。王宣撫家有推車數人，呼運使，呼侍郎。長春宮 今北平之白雲觀。多有亡金朝士，既免跋焦， 薙髮。免賦役，又得衣食，最令人慘傷也。」蓋蒙古初入中國，其野蠻最甚。長春眞人邱處機以宗教得成吉思汗之信仰，其徒得免賦役，全眞教遂大行，文人不能自存活者多歸之。

經有懂得漢化者之勸告而稍得解放。

> 太宗時，免儒士之被俘為奴者，立校試儒臣法。得淮、蜀士遭俘沒為奴者凡四千三十人，免為奴者四之一。見耶律楚材傳。又憲宗四年，制為士者無隸奴籍。世祖取鄂州，俘獲士人贖還者五百餘人。中統二年，詔軍中所俘儒士，聽贖為民。至元十年，勅南儒為人掠賣者，官贖為民。又廉希憲傳：「世祖以廉為京兆宣撫使，國制為士者無隸奴籍，京兆多豪強，廢令不行。希憲至，悉令著籍為儒。」

他們對士人的觀念，似乎亦是一種仿佛的工匠。

> 太宗時，耶律楚材言：「制器者必用良工，守成者必用儒臣。儒臣之事業，非積數十年殆未易成。」因此遂令隨郡考試儒人被俘為奴者。

而終於在這些俘虜中間，偶然把南宋的儒學流到北方去。

> 蒙古破許州，先得金軍資庫使姚樞。時北庭無漢人士大夫，惟樞特加重。及闊端南侵，命即軍中求儒、釋、道、醫卜之人。拔德安，得趙復，其徒稱江漢先生。樞挾以北行，建太極書院，河朔始知道學。許衡、竇默皆從姚樞得程朱書。衡為國子祭酒，教蒙古諸貴人子弟，稍稍知中國禮義。

結果於國族勳舊之外，亦有科舉取士之制。

> 元科舉定制於仁宗皇慶二年。其考試程式，蒙古、色目人第一場經問五條，大學、論語、孟子、中庸內設問，用朱氏章句集註。第二場策一道，以時務出題。漢人、南人第一場明經、經疑二問，大學、論語、孟子、中庸內出題，並用朱氏章句集註。經義一道，各治一經，詩以朱氏為主，尚書以蔡（沈）氏為主，周易以程（頤）氏、朱氏為主。以上三經兼用古注疏。春秋用三傳及胡（安國）氏傳，禮記用古注疏。第二場古賦、詔、誥、章、表內科一道。古賦、詔、誥用古體，章、表四六，參用古體。第三場策一道，經、史、時務內出題。今按：科舉以四書義取士始此。自此相承直至清末，實中國近世一至要之創制也。 與四書取士同為明、清所因襲者，尚有行省制。此二制度影響明、清兩代六百年之歷史。

然此僅有名無實，在實際政治上極少影響。

> 一、舉行時間不久，次數甚少。開科取士，定制在仁宗皇慶二年，始開科在延祐二年，已在宋亡後近四十年。科場三歲一開，至順帝至元元年科舉即罷，前後共二十年。嗣於至元五年 選舉志謂「六年詔復科舉」。復有科舉，共不過二十次。
>
> 二、科舉出身者實際並不多。續通典：皇慶、延祐中，由進士入官者僅百之一，由吏致顯要者常十之九。順帝時罷科舉，許有壬爭之，謂「通事、知印等，天下凡三千三百餘名，今歲自四月至九月，白身補官受宣者七十三人，而科舉一歲僅三十餘人。」
>
> 三、科場舞弊，全失考試本意，亦全無考試眞相。 詳見輟耕錄卷二十八。至正四年有長篇四六文揭發江、浙鄉試黑幕，又至正二十二年復有作彈文者，舉此可例其餘。

四、蒙古、色目人與漢人、南人分榜考試，右榜為蒙古、色目人，恐多屬具文；左榜為漢人、南人，其眞才實學多不屑應舉。陶氏輟耕錄卷二謂：「今蒙古、色目人為官者，多不能執筆，花押例以象牙或木，刻而印之。宰輔及近侍官至一品者，得旨則用玉圖書押字，非特賜不敢用。」陶氏生當元、明之際，其書刊於明代，則所謂「今」者，指元之晚季。其時蒙古、色目人在官者尚多不能執筆，則科舉取士之為效可想。余闕曰：「至元以下浸用吏，中州之士見用者浸寡，南方尤寡。其久則南北之士亦自畦町相訾。故夫南方之士微矣。延祐中，初設科目，亦有所不屑而甘自没溺於山林之間者，不可勝道也。」 惟元代政治，雖學術的氣味極薄，而社會上則書院遍立，學術風氣仍能繼續南宋以來，不致中輟。明祖崛起，草野績學之士，乃聞風而興，拔茅彙征，羣集新朝，各展所蘊，以開有明一代之規模。如劉基、宋濂、章溢、陶安、錢用壬、詹同、崔亮、劉三吾等彬彬文雅，郁乎其盛，一時何止數十百人，皆元代之所貽也。

可見元代入主中國，經歷一百餘年，中國自秦漢以來傳統的文治政權的意識，始終未接受過去。他們的政治，始終不脫古代貴族封建、武裝移殖的氣味。然而當時一般社會文化、經濟的水準，卻比春秋時代在貴族封建下的農民，高出百倍。蒙古人的倒退政治，到底不能成功因此社會變亂百出。

至元二十年，崔彧上疏，謂：「江南盜賊，相挺而起，凡二百餘所。」又至元二十四年詔：「江南歸附十年，盜賊迄今未靖。」世祖至元時如此，其他可知。

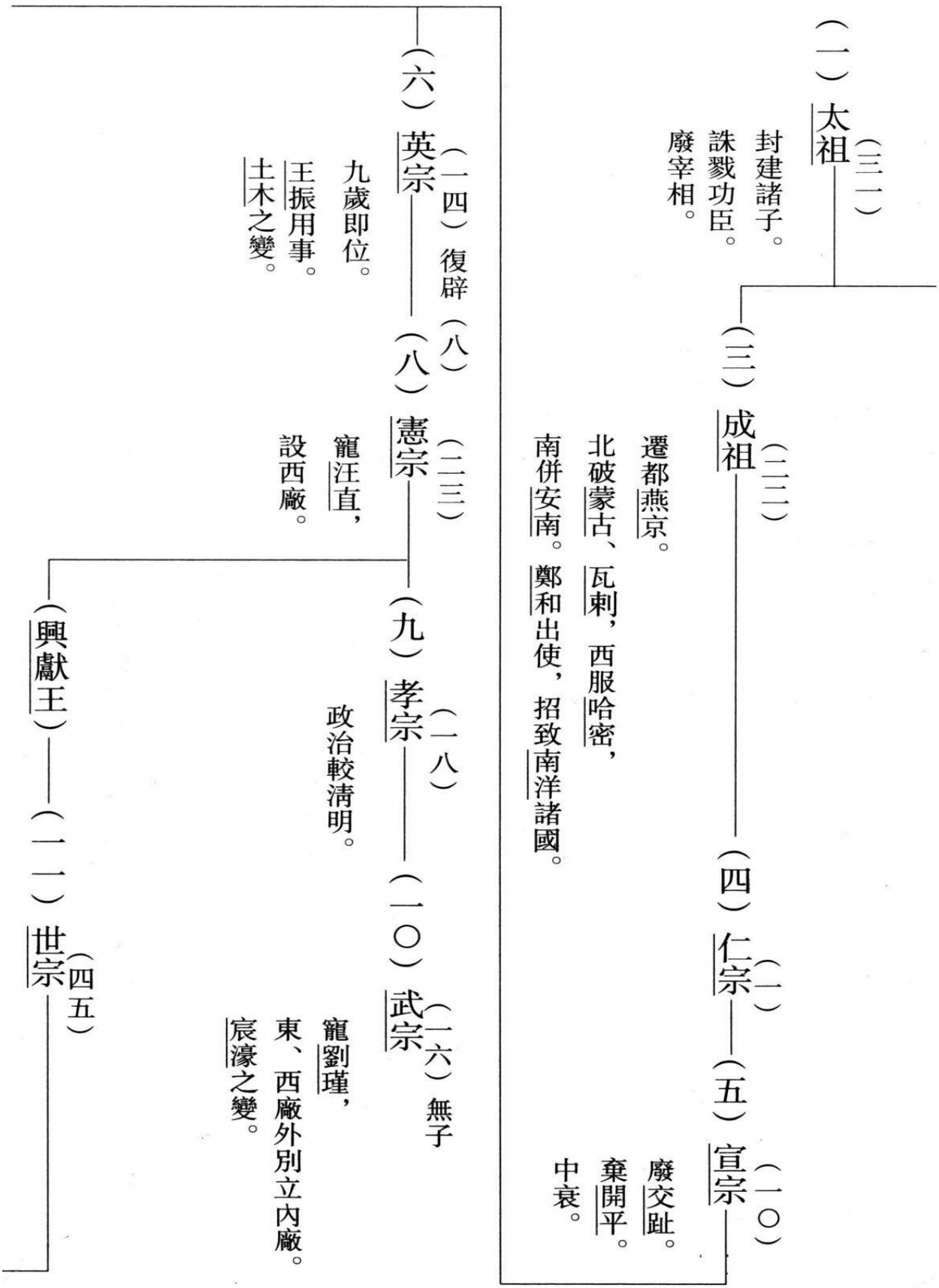
蒙古人震鑠亞、歐兩洲的武力，終於在漢人的蜂起反抗下，退讓出他們的統治。

第三十六章　傳統政治復興下之君主獨裁（上）明代興亡

除卻漢高祖，中國史上由平民直起為天子的，只有明太祖。 元末羣雄，如何南韓山童、韓林兒，乃白蓮教師。湖廣徐壽輝，為販布者。其部將陳友諒，乃漁父。江蘇張士誠，為運鹽舟人。浙江方國珍，乃販鹽者。安徽郭子興，則賣卜者之子。朱元璋，皇覺寺僧。四川明玉珍、福建陳友定，乃明太祖部下徐達，皆農民。常遇春則為盜。元末羣雄，較之秦末，更見其為平民色彩。這是說明蒙古人的政權之下，絕沒有漢人的地位。因此在蒙古政權被推翻的過程中，沒有讓政權之自身醞釀出權臣或軍閥來操縱這個變局。 如東漢以來歷史上之慣例。

一　明代帝系及年歷

(一)
(二)惠帝
(四)靖難之變。


（一）太祖（三一）
封建諸子。
誅戮功臣。
廢宰相。
（三）成祖（二二）
遷都燕京。
北破蒙古、瓦剌，西服哈密，
南併安南。鄭和出使，招致南洋諸國。
（四）仁宗（一）
（五）宣宗（一〇）
廢交趾。
棄開平。
中衰。
（六）英宗（一四）復辟（八）
九歲即位。
王振用事。
土木之變。
（八）憲宗（二三）
寵汪直，
設西廠。
（九）孝宗（一八）
政治較清明。
（一〇）武宗（一六）無子
寵劉瑾，
東、西廠外別立內廠。
宸濠之變。
（興獻王）
（一一）世宗（四五）

（七）景帝（七）

于謙擁立。

奪門之變。

大禮議。

二十餘年不視朝。

嚴嵩柄政，吏治始壞。

棄哈密，棄河套。

俺答入寇。

倭寇為患。

（一二）穆宗（六）——（一三）神宗（四八）——（一四）光宗（一）

張居正為相。

倭寇平。

俺答和。

張居正為相。

親政後怠荒，

二十餘年不視朝。

東林講學。

滿洲始起。

梃擊之案。

紅丸之案。

（一五）熹宗（七）

移宮之案。

寵魏忠賢與客氏。

（一六）毅宗（莊烈帝）（一七）

流寇大起。

明亡。

明代共十六主，二百七十七年。 若并南明三帝，計當為十九帝，二百九十四年。

二　傳統政治之惡化

明代是中國傳統政治之再建，然而惡化了。惡化的主因，便在洪武廢相。

太祖是一個雄猜之主。

> 天下大定，年已六十餘，太子死，孫孱弱，故為身後之慮。一面封建諸子，各設衛兵三千，乃至一萬九千，一面盡誅功臣宿將。

洪武十三年左丞相胡惟庸誅，遂廢宰相。

> 太祖詔：「以後嗣君毋得議置丞相，臣下有奏請設立者，論以極刑。」 朱國禎皇明大訓記卷九謂：「臣下敢有奏請設立宰相者，羣臣即時劾奏，將犯人凌遲，全家處死。」

自秦以來輔佐天子處理國政的相位，至是廢去，遂成絕對君主獨裁的局面。

第二個惡化的原因，在於明代不惜嚴刑酷罰來對待士大夫。此亦起於太祖。

> 史稱：「太祖懲元政廢弛，治尚嚴峻。」胡惟庸之獄，株連被誅者三萬餘人。又藍玉之獄，株連一萬五千餘人。 史又稱：「太祖懲元季貪冒，重繩臟吏。戶部侍郎郭恒，臟七百萬，而自六部侍郎下連直省諸官吏，繫死者數萬人。覈贓所寄借徧天下，民中人之家大抵皆破。」 草木子謂「京官每旦入朝，必與妻子訣。及暮無事，則相慶以為又活一日。」故其時文人多不仕。 據明詩綜，如汪廣洋、魏觀、高啟、朱冏、蘇伯衡。張孟兼、王彝、楊基、張羽、徐賁、王行、孫賁、黃哲、郭奎諸人咸死非命。如李仕魯、王朴之死，尤暴殘。太祖又有「士大夫不為君用」之科。 靖難之變，方孝孺夷十族，坐死者八百四十七人。

鞭笞捶楚，成為朝廷士大夫尋常之辱。

> 洪武九年，葉伯巨上書：「今之為士者，以混迹無聞為福，以受玷不錄為幸。以屯田工役為必獲之罪，以鞭笞捶楚為尋常之辱。」 伯巨竟以此死獄中。又解縉疏：「今內外百司，捶楚屬官，甚於奴隸。」是明初捶辱官吏之風，又不僅於朝廷之上矣。

終明之世，廷杖逮治不絕書。

> 廷杖亦始太祖時，如永嘉侯朱亮祖父子皆鞭死，工部尚書夏祥斃杖下，其後流而愈甚。武宗正德三年，劉瑾矯詔百官悉跪奉天門外。頃之，下朝官三百餘人獄。及諫南巡， 十四年。命朝臣一百零七人罰跪午門五日，晚並繫獄，晨出暮入。又各杖三十。

餘繼疏爭者，杖四十、五十，有死者。 廷杖者百四十六人，死者十一人。世宗時 嘉靖三年。大禮議，逮下詔獄廷杖者一百三十四人，編修王恩等病創卒者十八人。 四十餘年間，杖殺朝士倍蓰前朝。有杖畢趣治事者，有朝服予杖者。公卿之辱，前此未有。十一年徐石麟疏言：「皇上御極以來，諸臣罷丹書者幾千，圜扉為滿。」十四年，大學士范復粹疏請清獄，言：「獄中文武纍臣至百四十有奇，大可痛。」不報。 莊烈帝時，用刑頗急，大臣多下獄。明廷之濫刑、濫殺，終使其自陷於不救之地。 明史流寇傳評莊烈帝，謂：「敗一方即戮一降，隳一城即殺一吏，賞罰太明，而至於不能罰。制馭過嚴，而至於不能制。」其甚者如袁崇煥之見殺，則并非罰之明而馭之嚴矣。

其慘酷無理，殆為有史以來所未見。

魏叔子集載廷杖事，言：「每廷杖，必遣大璫監視，眾官朱衣陪列。左中使，右錦衣衛，各三十員，下列旗校百人，皆衣襞衣，執木棍。宣讀畢，一人持麻布兜，自肩脊下束之，左右不得動。一人縛其兩足，四面牽曳。惟露股受杖。頭面觸地，地塵滿口中。受杖者多死；不死，必去敗肉斗許，醫治數月乃愈。」

而監杖用內官，行杖用衛卒，遂使士大夫懸命其手。

而尤甚者在使內監審獄。 此如漢之黃門北寺，而酷毒恐猶過之。

史稱：「成化以後，凡大審錄，太監齎勅，張黃蓋，於大理寺為三尺壇，中坐。三法司左右坐。御史中郎以下捧牘立，唯諾趨走惟謹。三法司視成案有所出入輕重，俱視中官意，不敢稍忤。」

宋太祖懲於唐中葉以後武人之跋扈，因此極意扶植文儒。明太祖則覺胡元出塞以後，中國社會上比較可怕的只有讀書人。 功臣、宿將多已誅死，兵卒多已散歸田畝。 但是所謂傳統政治，便是一種士人的政治。明太祖無法將這一種傳統政治改變， 這是廣土眾民的中國為客觀條件所限的自然趨向。 於是一面廣事封建，希望將王室的勢力擴大。 古代封建只如後世一小縣，故可以宗法統治。後人封建，連州接郡，依然是一個中央政府之縮影。於封建區域內，依然得用士人政治，非一宗一族所能統。 一面廢去宰相，正式將政府直轄於王室。 秦、漢以來，中國政治之長進，即在政府漸漸脫離王室而獨立化。王室代表貴族特權之世襲，政府代表平民合理之進退，而宰相為政府領袖，君權、相權，互為節制。李德裕謂：「宰相非其人，當亟廢罷，至天下之政，不可不歸中書。」宋蔡承禧神宗時上疏：「乞除命大臣、臺諫之外，事無巨細，非經二府（中書、樞密），不得施行。」此中國傳統政治之精神也。明祖惡宰相弄權，謂可以篡奪王室之統緒，故深忌之。 既不能不用士人， 宗室同姓不足恃，軍人而非宗室更可慮，宦官、外戚則明祖早見其更不可用。而當時士人在社會上之勢力，亦更非漢、唐、宋初年可比。除非如蒙古、滿洲為整個部族之統治，（然亦需借用社會士人力量合作。）否則一姓一家，捨援用士人，即無他道。 遂不惜時時用一種嚴刑酷罰，期使士人震慴於王室積威之下，使其只能為吾用而不足為吾患。 及王威漸弛，則以太監代帝王。

這是明太祖一人的私意。一人的私意，不足以統治一個天下，只有使明代的政治，走上歧途。

張居正屢言祖宗法度，謂：「本朝立國規模與前代不同。宋時宰相卑主立名，違道干譽之事，直僕之所薄而不為者。」又曰：「迂闊虛談之士，動引晚宋衰亂之政以

抑損上德，撟扞文綱。不知我祖宗神威聖德，元與宋不同。哺糟拾餘，無裨實用。」蓋中國自宋以下，貴族門第之勢力全消，宋儒於科舉制度下發揮以學術領導政治之新精神。尊師相，抑君權，雖亦有流弊，要不失為歷史之正趨。明太祖、張居正則皆此潮流下之反動也。 黃宗羲明夷待訪錄置相篇，謂明「閣下之賢者，盡其能事則曰法祖，非為祖宗必足法，其位既輕，不得不假祖宗以壓後王，以塞宮奴」。若張居正此論，則又假祖宗以抗朝議矣。既不敢以師相自居，即不得為大臣。無論何事，非託王命，則只有上述祖旨也。

三　廢相後之閣臣與宦官

明代廢相以後，析中書政歸六部。

去中書省，特存中書舍人，為七品官，職書翰而已。去門下省，特存給事中，雖七品官，而有封駁之權。尚書省不復設令、僕，升六司尚書分為六部，秩二品。

以尚書任天下事，侍郎副之。六部之上，更無領袖，而天子總其成。

其外有都察院司糾劾，通政司達章奏，大理寺主平反，為九卿。然惟都察院權較重，並六部尚書為七卿。明官蓋有卿而無公。 明初立中書省總文治，都督府統兵政，御史臺振紀綱，略師漢丞相、太尉、御史大夫三公分職之意。及罷中書省，同時罷御史臺，（後更置都察院。）又分大都督府為五，而征調隸於兵部。外省設都、布、按三司，分隸兵、刑、錢穀，而考核聽之府部。如是則吏、兵、戶三部之權稍重，而總裁則歸之皇帝也。

另設內閣大學士，為天子襄理文墨。

授餐大內，常侍天子殿閣下，故名「內閣」。時設大學士者共四殿：中極 舊名「華蓋」。建極 舊名「身。」文華、武英；兩閣：文淵閣、東閣。

並正五品，朝位班次在尚書、侍郎下。

洪武時，大學士特侍左右備顧問，奏章批答，皆御前傳旨當筆。

孫承澤春明夢餘錄載洪武十七年九月，給事中張文輔言：「自十四日至二十一日，八日之間，內外諸司奏劄凡一千一百六十件，計三千二百九十一事。」故君主獨裁，非精力過絕人，其勢必不可久。

成祖以後，始有「內閣」之稱。

由翰林院侍講、侍讀、編修、檢討等官簡用，無定員，使參預機務。 不置官屬，不得專制諸司。

永樂、洪熙兩朝，每召內閣造膝密議，然批答亦出自御筆，不委他人。

成祖時，解縉、胡廣等既直文淵閣，猶相繼署院事。

仁宗後，閣權漸重。

楊溥、楊士奇、楊榮稱「三楊」，以東宮師傅舊臣，領部事，兼學士職，地位漸隆，禮絕百僚，始不復署院事。

至宣德時，始令內閣用小票墨書，貼各疏面以進，謂之「條旨」。 此由君主生長深宮，一兩代後，精力智識皆不如前，遂漸漸不親政事，懶於接見大臣；愈懶愈疏，愈不明白外面事理，遂愈不敢與大臣直接對面辦事。「條旨」始宣德，據弇山堂別集、明史宰輔年表，謂「至仁宗而後，裁決機宜，悉由票擬」是也。又王瓊雙溪雜記云：「英宗九歲登極，有詔：凡事白於張太后（英宗祖母），然後行。太后令付內閣議決，每數日必遣中官入閣，問連日曾有何事商榷，具帖開報驗看。不付閣議者，即召司禮監責之。內閣票旨始此。」則謂始正統。殆至是始成定制耳。

詔誥起草，唐時屬中書舍人，後翰林學士越職代之。內閣擬旨，正似翰林之知制誥，並非宰相職也。至明代中書舍人乃七品官，專職書寫而已。

中易紅書批出。

太祖定制，內侍毋許識字。至宣宗時，始立內書堂，內官始通文墨，掌章奏，照閣票批硃，與外廷交結往來。

然遇大事，尚猶命大臣面議。

其後始專命內閣條旨。皇帝深居內殿，不復常與大學士相見。

甚至憲宗成化以後，迄於熹宗天啟，前後一百六十三年，其間延訪大臣者，僅孝宗弘治之末數年，而世宗、神宗則並二十餘年不視朝。羣臣從不見皇帝之顏色。 野獲編卷一有明代召對趣話一則云：「先是憲宗以微吃，賜對甚稀。一日，召閣臣萬眉州（安）、劉博野（吉）、劉壽光（翊）等人，訪及時政，俱不能置對，即叩頭呼『萬歲』，當時有『萬歲相公』之謔。今上（萬曆）淵默歲久，自庚寅元旦召吳門（申時行）、新安（許國）、太倉（王錫爵）、山陰（王家屏）入對以後，又二十五年而為乙卯之四月，以張差闖宮一事，召方德清（從哲）、吳崇仁（道南）二相入內商榷。方唯叩首唯唯，不能措他語，吳則噤不能出聲。及上怒，御史劉光復越次進言，厲聲命拏下，羣閹閧聚毆之。事出倉卒，崇仁驚怖，宛轉僵仆，乃至便液並下。上回宮，數隸扶之出，如一土木偶，數日而視聽始復。蓋崇仁自登第後，尚未覩穆若之容，一旦備位政本，不覺失措至此。」又趙翼陔餘叢考，有「明中葉天子不見羣臣」條，可參看。

大學士王鏊論視朝，曰：「上下不交，未有如近世之甚者。君臣相見，不過視朝數刻。君或不識其臣，臣或不交一言於君。上下不過章疏批答相關接，刑名法度相把持而已。非獨沿襲故常，亦其地使然。何也？本朝視朝於奉天門，未嘗一日廢。 明常朝有御殿儀、御門儀。每曰晨興，御奉天門，午、晚復出坐朝，一日而三朝焉，可謂勤政。其後御殿禮廢，午、晚朝亦廢，世宗、神宗，則並常朝御門，亦數十年不一舉。 然堂陛懸絕，威嚴赫奕，將軍持??，御史糾儀，鴻臚舉不如法，通正司奏上，特是之，命所司知之而已。謝恩見辭，惴惴而退，上何嘗聞一事？下何嘗進一言？欲上下之交，莫若復古內朝之法。周時有三朝，庫門之外為『外朝』，詢大事在焉。 非常朝。路門之外為『治朝』，日視朝在焉。 常朝。路門之內曰『內朝』，亦曰『燕朝』。視朝而見羣臣，所以通上下之情。聽政而適路寢，所以決可否之計。漢制，大司馬、左右前後將軍、侍中、散騎諸吏為『中朝』，丞相以下至六百石為『外朝』。蓋外朝為尊，中朝為親。 周制常朝旅揖、特揖，其儀甚簡。漢常朝儀不著，殆亦近古。叔孫通朝儀，非常朝之

儀。唐、宋重常朝，其儀特備，已非秦、漢之舊。 唐皇城之南一門曰承天，正旦、冬至取萬國之朝貢則御焉，蓋古之外朝也。其北曰太極門，其內曰太極殿，朔、望視朝在焉，蓋古之治朝也。又北曰兩儀門，其內曰兩儀殿，常日聽朝而視事，蓋古之內朝也。 貞觀初，每日臨朝，十三年三日一朝，永徽中五日一朝，文官中五品以上號「常參官」。玄宗怠於政事，乃有紫宸殿入閤，所見惟大臣，百官俟朝正衙者無復見天子。中葉以還，又有開延英召對，則並非正殿。 宋時常朝則文德殿，五日一起居則垂拱殿，正旦、冬至、聖節稱賀則大慶殿，賜宴則紫宸殿，或集英殿，試進士則崇政殿。侍從以下五日一員上殿，謂之『輪對』，則必及時政利害。內殿引見，亦或賜坐， 漢、唐君臣決事殿廷，皆列坐。宋初范質為相，始請皆立。漢、唐有不時之朝，如汲黯見武帝於武帳，魏徵見太宗於便殿。宋以下則待召而入。 蓋亦三朝之遺意。太祖、太宗時，華蓋、謹身、武英殿筵宴奏事，則內朝也。今久不御，上下之交絕而不通，天下之弊由是而積。外朝或可間歇，內朝必以時舉。六部諸司以次奏事，大臣五日一次起居，侍從、臺諫五日一員上殿輪對，或不時召見。咫尺相對，略去威嚴。上不難於問，下不難於對。人才賢否、政事得失、風俗善惡、閭閻疾苦、古今治亂，皆得畢陳於前，則上下之情可通，內外之壅蔽可決，天下之事有何不可為者？」王鏊之言，特欲復明初之規模，而明室帝王之昏惰，則並有不止如鏊之言者，明政烏得不亂？

獨裁的皇帝不問政事，最著者自推神宗。

萬曆二十九年，兩京缺尚書三、侍郎十、科道九十四。天下缺巡撫三、布按監司六十六、知府二十五。朝臣請簡補，不聽。三十四年，王元翰疏：「朱賡輔政三載，猶未一覲天顏。九卿強半虛懸，甚者闔署無一人。監司、郡守亦曠年無官，或一人綰數符。兩都臺省，寥寥幾人。行取入都者，累年不被命。庶常散館，亦越常期。御史巡方事竣，遣代無人。九邊歲餉缺至八十餘萬。天子高拱深居，章疏一切高閣。」四十一年葉向高疏：「自閣臣至九卿臺省，曹署皆空。南都九卿，亦止存其二。天下方面大吏，去秋至今，未嘗用一人。陛下萬事不理，以為天下常如此，臣恐禍端一發不可收也。」俱不省。全國政事歸皇帝獨裁，皇帝又不向任何人負責，朝政嬾廢墮弛至此，亦歷史中奇聞也。

自然有權臣應運而生。

世宗時，夏言、嚴嵩遂弄大權。 嚴嵩柄政達二十年。世宗初亦威柄自操，用重典以繩下，而弄權者即借以行私。明代君主非重法即怠荒，皆足以敗事。

自此以後，內閣學士朝位班次升六部上。 惟終明世，大學士秩止正五品，其官仍以尚書為重。署銜必曰「某部尚書兼某殿閣大學士」，本銜轉在下，兼銜反在上。 然皇帝與內閣不相親接，其間尚隔著一層太監的傳遞。閣權最高僅止於票擬。

朝廷命令傳之太監，太監傳之管文書官，管文書官傳之內閣。內閣陳說達之管文書官，管文書官達之太監，太監乃述之御前。

於是實際相權 或竟稱君權。 一歸寺人。

皇帝不赴內閣親視政務，故令閣臣票擬。皇帝在內寢仍不親政務，則批紅亦由太監代之。 或皇帝降旨，由司禮監在旁寫出事目，付閣臣繕擬。

因此明代司禮監，權出宰輔上。

> 英宗時王振，其時票擬尚在內閣，然涂棻疏已言，英宗時批答多參以中官。武宗時劉瑾，則專攬益甚。劉健疏：「近者旨從中下，略不與聞。有所擬議，竟從改易。」則正德初已然。皆是。以後司禮監遂擅權。瑾每奏事，必偵帝為戲弄時。帝厭之，亟麾去，曰：「吾用若何事？乃溷我！」自此遂專決，不復白。每於私第批答章奏，辭率鄙冗，焦芳為之潤色，李東陽頫首而已。李氏嘗有疏屋自白，謂：「臣備員禁近，與瑾職掌相關。凡調旨撰勅，或被駁再三，或徑自改竄，或持回私室，假手他人，或遞出謄黃，逼令落稿，眞假混淆，無從別白。臣雖委曲匡持，期於少濟，而因循隱忍，所損亦多。」此正可見內閣票擬，必經皇帝批答，司禮監既竊此權，自可箝制閣臣也。又按：洪武十七年鑄鐵牌，置宮門中，曰：「內臣不得干預政事。」宦官出使、專征、監軍、分鎮、刺臣民隱事諸大權，皆自永樂間始。又太祖制，內臣不許識字。宦官通文墨，自宣宗時設內書堂始。然非朝臣附麗羽翼之，虐燄亦不若是烈。首以閣臣比內侍，則焦芳也。

因此宦官逐漸驕橫跋扈。

> 張東白云：「自余登朝，而內閣待中官之禮幾變。天順間，李文達賢。為首相，司禮監以議事至者，便服接見之。事畢，揖之而退。彭文憲時。繼之，門者來報，必衣冠見之。與之分列而坐，閣老面西，中官面東。中官第一人，對閣老第三人，虛其上二位。後陳閣老。文。則送之出閣。後商文毅輅。又送之下階。後萬閣老安。又送至內閣門矣。今凡調旨議事，掌司禮者間出，使少監並用事者傳命而已。」文震孟傳則謂：「大臣入閣，例當投刺司禮大奄，兼致儀狀。」又嘉靖中，有內官語朝臣云：「我輩在順門上久，見時事凡幾變。昔日張先生璁。進朝，我們要打恭。後來夏先生，言。我們只平眼看看。今嚴先生。嵩。與我們恭恭手纔進。」世宗馭內寺最嚴，其先後不同已如此。

而閣臣中想實響際把握政權者，最先便不得不交結內監。時謂：「大臣非夤緣內臣不得進，非依憑內臣不得安。」即如張居正，亦交結內侍馮保也。

其次又須傾軋同列。

> 閣臣不止一人，職任上並無嚴格分別之規定。嚴嵩傾去夏言，與許瓚、張璧同為大學士，而瓚、璧不得預票擬，大權遂一歸嵩。自是以後，票擬專首揆，餘旁睨而已。萬曆十一年，御史張文熙言閣臣專恣，其一即指票擬不使同官預知。申時行爭之曰：「票擬無不與同官議者。」可見閣臣票擬權，在當時理論上仍不許首揆專制也。萬曆之季，疏多留中，首揆亦閒坐終日。

國家並未正式與閣臣以大權，閣臣之弄權者，皆不免以不光明之手段得之。此乃「權臣」，非「大臣」。權臣不足服眾。楊繼盛劾嚴嵩，謂：「祖宗罷丞相，設閣臣，備顧問、視制章而已。嵩乃儼然以丞相自居。」御史劉臺劾張居正，亦謂其「偃然以相自處」。又曰：「祖宗朝，一切政事，臺有奏陳，部院題覆，撫按奉行，未聞閣臣有舉劾也。居正定令撫按考成章奏，每具二册，一送內閣，一送六科，撫按延遲則部臣糾之，六部隱蔽則科臣糾之，六科隱蔽則內閣糾之。夫部院分理國事，科臣封駁奏章，舉劾其職也。內閣銜列翰林，止備顧問，從容論思而已。居正創為是說，欲脅制科臣，拱手聽令，祖宗之法若是乎？」居正因此上書乞休，自謂：「臣之所處者危地，所理者皇上之事，所代者皇上之言。今言者方以臣為擅作威福。」可見一切癥結，實在內閣制度之本身也。又明史七卿年表：「洪、宣以後，閣體既尊，權亦漸重，於是閣部相持，凡廷推考察，各騁意見，以營其私，而黨局分焉。科道庶僚，乘其閒隙，參奏紛拏。馴至神宗，壓其囂聒，置而不論。」此豈非政體失調有以致之乎？故雖如张居正之循名責實，起衰振敝，為明代有數能臣，而不能逃眾議。

> 张居正為相，治河委潘季馴，安邊委李成梁、戚繼光、俞大猷。太倉粟支十年，太僕積貯至四百萬。及其籍沒，家貲不及嚴嵩二十之一。然能治國，不能服人。法度雖嚴，非議四起。繼之為政者，懲其敗，多謙退緘默以苟免。因循積弊，遂至於亡。

黃梨洲謂：「有明一代政治之壞，自高皇帝廢宰相始。」 明夷待訪錄。 眞可謂一針見血之論。明代一面廢去宰相，一面又用嚴刑繩下。錦衣衛、 錦衣衛獄又稱「詔獄」，始太祖時。 東廠、 永樂設，掌緝訪謀逆妖言、大奸惡等，由宦者領之，與錦衣衛均權。 西廠， 憲宗寵汪直設，命詗刺外事，所領緹騎倍東廠。武宗時，劉瑾又設之。神宗時，馮保擅權，又建「內廠」，即西廠之變相。於是名東廠曰「外廠」。魏忠賢秉政，內、外廠備極刑慘。 成為皇帝的私法廷，可以不經政府司法機關 刑部、都察院、大理寺，稱三法司。刑部受天下刑名，都察院糾察，大理寺駁正。 而擅自逮捕鞫訊朝臣，乃至於非刑虐殺，其權全操於內寺。

> 初領五都督府者，皆元勳宿將。永樂間，始設內監監其事。沿習數代，勳戚糾綺司軍紀，而內監添置益多。邊塞皆有巡視，四方大征伐皆有監軍，而內監之權又侵入於軍事。其他明代如皇莊、礦稅、上供、採造種種擾民事，亦皆奄寺主之，則奄權又侵及於財政。 明祖著令：內官不得預政事。永樂中，遣鄭和下西洋，侯顯使西番，馬騏鎮交趾，且以漠北諸將皆洪武舊人，以中人參之。又設東廠預事，宦官浸任用。明祖之廢宰相，與永樂之任宦寺，皆出一時私意。明代規模定於二君，禍根亦胥種於是矣。

內寺之權，極盛於熹宗時之魏忠賢。

> 天啟六年，浙撫潘汝禎始為忠賢立生祠，天下爭廢書院應之。監生陸萬齡請祀忠賢於國子監，又請以忠賢配孔子。崇禎時定逆案，首逆凌遲者二人，為忠賢、客氏。首逆同謀決不待時者六人，交結近侍秋後處決者十九人，結交近侍次等充軍者十一人，又次等論徒三年贖為民者一百二十九人，減等革職閒住者四十四人，共二百零九人。 忠賢本族及內官黨附者又五十餘人。其時文臣有崔呈秀等「五虎」，武臣有許顯純等「五彪」，又有「十狗」、「十孩兒」、「四十孫」之號。自內閣六部至四方督撫，無非逆黨，駸駸乎可成篡弒之禍。忠賢目不識丁，弄權至多不過六、七年，少僅三、四年，蟠結攀附之盛已如此，則其時士風官方，亦可知矣。

在一種黑暗的權勢下面，鼓盪出舉世諂媚之風，而同時激起名節之士之反抗，而黨禍於此興。

> 明朝一種諂媚結附之風，蓋由中葉以後，政治混濁而引起。嚴嵩當國，朝士為乾兒義子者至三十餘輩。張居正臥病，六部大臣九卿、五府公侯伯俱為設醮。翰林、科、道繼之，部屬、中、行繼之，諸雜職又繼之，外官南京、楚、閩、淮、漕又競起應之。黠者以獻媚，次亦避禍不敢立崖岸。時獨一顧憲成，削名不屈。無論為張居正，為魏忠賢，自趨權附勢者視之，則同樣為權勢之代表。而自守正不阿者論，則此等權勢亦同樣應該反對。反對此等權勢者，醞釀於講學，結集於書院。而張居正亦盡力摧毀天下書院，魏忠賢則前後兩次殺六君子十二人，黨禍至於不可收拾矣。
>
> 又按：黑暗政權之普通象徵，厥為賄賂。王振時，每朝覲官來見，以金為率，千金者始得醉飽而出。 稗史類編。 振籍沒時，金銀六十餘庫，玉盤百，珊瑚六、七尺者二十餘株。 振傳。 李廣歿後，孝宗得其賂籍，文武大臣餽黃、白米各千百石，蓋隱語，黃

者金，白者銀也。 廣傳。 劉瑾時，天下三司官入覲，例索千金，甚有至四、五千金者。 蔣欽傳。稗史則謂「布政使須納二萬金」。科、道出使歸，亦例有重賄。 許天錫傳。瑾敗後，籍沒之數，大玉帶八十束，黃金二百五十萬兩，銀五千萬餘兩，他珍寶無算。 據王鏊筆記。瑾竊柄不過六、七年耳。其後錢寧籍沒時，亦黃金十餘萬兩，白金三千箱，玉帶二千五百束。 寧傳。魏忠賢史不載其籍沒之數，其富當更勝於瑾也。顧不必宦官為然。嚴嵩為相二十年，籍沒時黃金三萬餘兩，白金二百餘萬兩，他珍寶不可數計。 嵩傳。又稗史載：「嚴世蕃與其妻窖金於地，每百萬一窖，凡十數窖。」當時文武遷擢，但問賄之多寡。 楊繼盛疏。吏、兵二部持簿就嵩填註。 董傳策疏。邊臣失事納賕，無功可賞，有罪不誅。文武大臣贈謚遲速予奪，一視賂之厚薄。 周冕疏。雖州縣小吏，亦以貨取。 沈鍊疏。戶部發邊餉，朝出度支門，暮入嵩府。輸邊者四，餽嵩者六。邊鎮使人伺嵩門下，未饋其父子，先饋其家人。家人嚴年已踰數十萬。 張翀疏。政府帑藏不足支諸邊一年之費，而嵩所積可支數年。 王宗茂疏。水陸舟車載還其鄉，月無虛日。 董傳策疏。又徐學詩疏謂：「都城有警，密運財南還，大車數十乘，樓船十餘艘。」嵩本籍袁州，乃廣置良田美宅於南京、揚州，無慮數十所。 鄒應龍疏。其後陳演罷相，以貲多不能行，遂為闖賊所得。賄隨權集，貪黷黑暗，諂媚趨附，胥可於此見之。然則又何怪於黨禍之興與流寇之起也！

直待全國正人都捲入黨禍，而國脈亦遂斬。

第三十七章　傳統政治復興下之君主獨裁（下）

一　明初的幾項好制度

但明初政治，亦有幾點特長處。

（一）明初之學校貢舉制度

明祖一面廢宰相，用重刑，一面卻極看重學校。明祖蓋知政治不得不用讀書人，故一面加意培植養成，一面卻設法削其權任，殺其氣燄。

洪武八年，頒行學校貢舉事宜。 此據永樂大典，見全祖望集。

生員分二等。

一、府州縣學舍之生員。 有定額，自四十人以下為差，日給廩餼。

二、鄉里學舍之生員。 無定額，三十五家置一學，名「社學」。

府、州、縣學舍生員之資格，以官員子弟，及民俊秀、年十五以上、讀過四書者充之。

其學科有經、史、 分九經、四書、三史、通鑑、莊老、韜略等。 禮、律、樂、射、算等項。 晨習經、史、律，飯後治書、禮、樂、算，晡後習射。餘力學為詔誥、箋表、碑版、傳記等應用文字。其考試分按月考驗，及三年大比。

貢至行省，拔尤送京師，並妻、子資送。

貢士天子臨軒召見， 說書一過，試文字、射、算。分科擢用。 有經明行修、工習文詞、通曉四書、人品俊秀、言有條理、精習算法諸科，以諸科備者為上，以次降，不通一科者不擢。 其任用有為御史、知州、知縣、教官、經歷、縣丞、部院書吏奏差、五府掾史不等。其鄉里學舍之師資，由守令擇有學行者教之。 在子弟為師訓，在官府稱「秀才」。教科自百家姓、千字文以至經、史、律、算。

考試亦三年一大比，師生皆有升進。 行省拔秀才之尤者貢之朝，守令資送其妻、子入京。天子臨軒試，加以錄用。生員俊秀者入學，補缺食餼。不成材者聽各就業。

學校之盛，為唐宋以來所不及。

明府、州、縣、衛所皆建儒學，教官四千一百餘員，弟子無算。又凡生員入學始得應舉，則學校與考試兩制度已融合為一，此實唐宋諸儒所有志而未逮者。至其末流，漸廢漸壞，有名無實，則又當別論。

至國子監有「歷事監生」之制。

國子學改稱「國子監」，監生分赴諸司先習吏事，謂之「歷事監生」。亦有遣外任整理田賦、清查黃册、興修水利等事，學十餘年，始撥歷出身。

出身優異。

洪武二十六年，盡擢國子生六十四人為布政、按察兩使，及參議、副使、僉事等官，為四方大吏者尤多。臺諫之選，亦出於是。常調亦得為府、州、縣六品以上官。

布列中外，一時以大學生為盛。

明代國學，即至後來，亦比唐宋較見精神。

學生既得歷事，又有優養，而尤重司成之選，特簡大學士、尚書、侍郎為之。及至中葉，名儒輩出。如李時勉、陳敬業、章懋、羅欽順、蔡清、崔銑、呂柟分教南

北。晝則會饌同堂，夜則燈火徹旦，如家塾之教其子弟。故成材之士，多出其門。

（二）明代之翰林院制

明制中尤堪稱述者，在其翰林院。

翰林院之設始於唐，其先本內廷供奉藝能技術雜居之所。

此猶秦漢初年之博士及郎官。舊唐書職官志言：「翰林院有合練、僧道、卜祝、術藝、書弈，各別院以廩之。」 其見於史者，天寶初，嵩山道士吳筠。乾元中，占星韓穎、劉烜。貞元末，弈棋王叔文，侍書王伾。元和末，方士柳泌，浮屠大通。寶曆初，善弈王倚，興唐觀道士孫準。並待詔翰林是也。 亦有名儒學士，時時任以草制。 此亦視為藝能之一。 乾封以後，始號「北門學士」。 因其常於北門候進止。 玄宗初，置「翰林待詔」， 以張說、陸堅、張九齡、徐安貞、張垍等為之。 掌中外表疏批答、應和文章。此則猶漢武帝侍中內朝多任文學之士也。嗣乃選文學士號「翰林供奉」，分掌制誥、書勅。此則以內廷漸分外朝之權，正與漢武以侍中諸文士參預國政奪宰相權相似。

玄宗時， 開元二十六年。 別置學士院， 在翰林院之南，始正式與翰林院分而為二，然猶冒翰林院之名。因唐別有弘文館學士、麗正殿學士故也。 自此學士與待詔有別。

趙璘因話錄：「文宗賜翰林學士章服，續有待詔欲先賜，本司以名上，上曰：『賜君子小人不同日，且待別日。』」又文紀寶曆二年，省「教坊樂官、翰林待詔、技術官」云云。此種分別，猶如漢博士專尊五經儒士，而百家盡黜也。

專掌內命。 凡拜免將相，號令征伐，皆用白麻。

其後選用益重，禮遇益親，至號為「內相」。

此則相權內移，正如漢代尚書代三公之實權矣。 興元元年，翰林學士陸贄奏：「學士私臣，玄宗初待詔內庭，止於應和詩賦文章。詔誥本中書舍人職，軍興之際，促迫應務，權令學士代之。今朝野乂寧，合歸職分。」識者是之。

宋代則翰林學士，亦掌制誥、侍從備顧問，並有侍讀、侍講、說書等經筵官，亦與翰苑同為政府中清美的缺分。

而館閣之選，更為士人榮任。

凡直昭文館、直史館、直集賢院、 此為國史三館。太宗時新建三館，賜名「崇文院」。 直祕閣， 端拱初，就崇文院中堂建。 與集賢殿修撰、史館修撰、直龍圖閣，皆為館閣高等。其次曰集賢校理，曰祕閣校理。官卑者曰館閣校勘，曰史館檢討。均謂之「館職」。記注官闕，必於館職取之。非經修注，不除知制誥。元豐以前，館職非名流不可得。凡狀元制科一任還，及大臣論薦，乃得召試，入格乃授，謂之「入館」。時人語曰：「寧登瀛，不為卿。寧抱槧，不為監。」其貴如此。

實為當時政府一種儲才養望之清職。

> 劉安世謂：「祖宗之待館職，儲之英傑之地，以飭其名節。觀以古今之書，而開益其聰明。稍優其廩，不責以吏事。所以滋長德器，養成名卿賢相也。」

至於明代，翰林院規模，益臻崇宏，經筵官、史官均歸入翰苑，翰林院更明顯的變成一個中央政府裏面惟一最高貴的學術集團。這一個集團，與王室在在保有很緊密的關係。內閣學士，即從翰林院分出。

> 英宗正統七年，翰林院落成，學士錢習禮不設楊士奇、楊榮座，曰：「此非三公府也。」二楊以聞，乃命工部具椅案，禮部定位次，以內閣固翰林職也。嘉、隆以前，文移關白，猶稱「翰林院」，以後始逕稱「內閣」。

至詹事府 主輔導太子。 官職，亦爲翰院旁支，與侍講、侍讀等同為王室導師。

而明代翰林院一個更有意義的創制，則為庶吉士之增設。

翰林院有庶吉士，正如國子監有歷事生，以諸進士未更事，俾先觀政，候熟練然後任用。

大率進士第一甲得入翰林，而二甲、三甲則得選為庶吉士。

> 進士徑入翰林，始洪武十八年。永樂以後，惟第一甲例得入翰林，二甲、三甲必改庶吉士，乃得銓注。

自有庶吉士而翰林院遂兼帶有教育後進之性質。

其先庶吉士命進學於內閣。

> 永樂三年，命學士兼右春坊大學士解縉等，新進士中選材質敏美者，俾就文淵閣進學。其先洪武六年，已有鄉貢舉人免會試，擇年少俊異者肄業文華堂之制。 又洪武十四年六月，詔於國子諸生中選才學優等、聰明俊偉之士，得三十七人，命之博極羣書，講明道德、經濟之學，以期大用，稱之曰「老秀才」，禮遇甚厚。此皆為後來庶吉士制度之先聲。可見明祖未嘗不思作育人才，後人謂明祖創為八股文以愚世，非也。 後景帝時，又有東閣進學之事。

並時經帝王御試。

> 永樂中，召試庶吉士多在文華殿。宣宗時，又有齋宮考藝。正德後，庶吉士止隸翰林，遂罕御試。

其間有經長時期之教習。

> 遠則八、九年，近則四、五年，而後除授。有不堪者，乃改授他職。永樂四年，庶

> 吉士陳孟潔、曾春齡輩卒於京師，或以教習已近十年為言，上怒，於是張叔穎等皆除通判。

學成每得美擢。

> 大抵以授翰林院編修、檢討諸職為常。宣德以前兼授部屬、中書等官，正統間始有授科、道者。

翰林院本為儲才養望之地，明初 洪武、永樂兩代。 尤能不斷注意到社會上的名儒耆俊，網羅擢用。

皇帝以及儲君，時時與翰林學士接近，既可受到一種學術上之薰陶，又可從他們方面得到很多政治上有價值的獻議或忠告。

> 翰林學士除為講官、史官、修書、視草等規定的職務外，如議禮、審樂，定制度、律令，備問，諍得失，論薦人才，指斥姦佞，以常獲從幸，尤見親密，實多有匡拂將順之益也。

而一輩翰林學士，又因並不負有行政上實際的責任， 無專掌，無錢穀簿書之煩。明代翰林亦無青詞齋文等無聊文字之應酬。當時稱之為「玉堂仙」。一甲三人為「天上生仙」，庶吉士則「半路修行」也。 而望榮地密，從容中祕，得對古今典章沿革，制度得失，恣意探討，以備一旦之大用。而庶吉士以英俊後起，亦得侍從臺閣，受一種最名貴而親切的教育。實在是國家培植候補領袖人才之一種好辦法。 庶吉士亦得建言白事。

在貴族門第的教育 此種教育，對於政治傳統，特有關係。 消失以後，在國家學校教育未能切實有效以前，此種翰林院教習庶吉士的制度，實在對於政治人才之培養，極為重要。 國子監歷事生則與翰林院庶吉士並行兼濟。

> 元代許衡罷中書，為國子師，所教習蒙古族人侍御貴近子弟，其後皆為重臣。明制實模倣於此。洪武六年開文華堂肄業，太祖謂宋濂等曰：「昔許魯齋諸生多為宰相，卿其勉之。」可證。翰林院制度後為清代所沿襲。清代政治上人物以及學術上之貢獻，由此制度助成者，尚不少也。

（三）其他

明初又厲行察舉之制， 罷科舉者凡十年，至十七年始復，而薦舉之法仍並行不廢。

> 中外大小臣工，皆得推舉。下至倉、庫、司、局諸雜流，亦令舉文學才幹之士。其被薦而至者，又令轉薦，以故山林巖穴、草茅窮居，無不獲自達於上。 吏部奏薦舉當除官者多至三千七百餘人，少亦至一千九百餘人。

拔用人才，不拘資格。

由布衣登大僚者不可勝數。有徑拜為大學士者，有起家為尚書、侍郎者。永樂間，薦舉起家，猶有內授翰林、外授藩司者。

又俾富戶、耆民皆得進見，奏對稱旨，輒予美官。

又獎勵人民上書言事。

凡百官、布衣、百工、技藝之人，皆得上書。並許直至御前奏聞。 沿及宣、英，流風未替。雖升平日久，堂陛深嚴，而逢掖布衣、刀筆掾史、抱關之冗吏、荷戈之戍卒，朝陳封事，夕達帝閽。採納者榮顯，報罷者亦不罪。英、景之際，尚不可勝書。

有六科給事中掌封駁，謂之「科參」。

給事中原屬門下省，明代罷去門下省長官，而獨存六科給事中。旨必下科，其有不便，給事中得駁正到部，謂之「科參」。六部之官，無敢抗科參而自行者。又廷議大事、廷推大臣、廷鞫大獄，給事中皆預。

位雖低而權重。

如此，只要上面有精明強幹的皇帝， 如洪武、永樂。 下面學校貢舉制度能繼續不懈，社會優秀分子逐漸教養成才，逐漸加入政府。又有翰苑制度，為政府特建一個極富學術意味的衙門，做政府的領袖人才的迴翔地。既以通上下之志，又以究古今之變，使常為全部政治的一個指導機關。又使下級官僚乃至地方民眾，常得風厲奮發，在政府中有不時參加及相當發言的地位。此種政治，宜可維持一個相當時期，不致遽壞。 明祖鑒前代女禍，首嚴內教。終明一代，宮壺肅清，論者謂其超軼漢、唐。刑法已寬於建文，而重峻於永樂。援用宦豎，亦始成祖。若明無靖難之變，其政制或可不如以後之所至。

故洪武以來，吏治澄清者百餘年。

其時地方官每因部民乞留而留任，且有加擢者。守牧稱職，增秩或至二品，監司入為卿貳者比比。又常特簡廷臣出守，有尚書出為布政使，而侍郎為參政者。又常由大臣薦舉，又時遣大臣考察黜陟。 府、州、縣官廉能正直者，必遣行人齎、勅往勞，增秩賜金。仁、宣之際猶然。 又重懲貪吏。故明之吏治，且駕唐、宋而上之，幾有兩漢之風。英、武之際，雖內外多故，而民心無土崩之虞，由吏鮮貪殘故也。 惟英宗天順以後，巡撫之寄漸專，監司、牧守不得自展布，乃成重內輕外之勢。

其他又如明初衛所制度，頗得唐府兵遺意。

自京師達於郡、縣，皆立衛所。 地係一郡者設所，連郡者設衛。大率以五千六百人為一衛，千一百二十八人為一千戶所，一百一十二人為百戶所。 外統於都司，內統於五軍都督府。征伐則命將充總兵官，調衛所軍領之。既旋，則將上所佩印，官軍各回衛所。每軍給田五十畝為一分。 或百畝、七十、三十、二

十畝，以土地肥瘠為差。最盛時，中外衛所軍百餘萬。洪武二十三年，京師二十萬六千二百八十人。外九十九萬二千一百五十四人，為最盛。歲得糧五百餘萬石，官俸兵糧皆於是出。太祖曰：「吾養兵百萬，要不費百姓一粒米。」稅額：官給牛者十稅五，自備者稅四或三。亦較魏、晉為優。

黃册、魚鱗册整頓賦役，清代因之不能革。

魚鱗册始行於洪武二十年。其全國完成，當在二十六年。故明會典有洪武二十六年全國土田統計。時兩浙富民畏避徭役，以田產寄他戶，謂之「貼腳詭寄」。是年命國子生武淳等分行州、縣，隨糧定區，區設糧長。元制，民夏輸絲絹，秋送米粟，鄉推一人總其事，若鄉官然。明糧長即仿此。糧長以田多者為之。其先，歲七月，州、縣委官偕詣京，領勘合以行。糧萬石，長、副各一人。輸以時至，得召見。語合，輒蒙擢用。然其制頗多流弊。其後官軍兌運，糧長不復輸京師，而在州里間頗滋害。量度田畝方圓，次以字號，悉書主名，及田之丈尺，編類為册，狀如魚鱗，號曰「魚鱗圖册」。先是，詔天下編黃册，在洪武十三年。以戶為主，詳具舊管、新收、開除、實在之數為四柱式。而魚鱗圖册以土田為主，諸原坂、墳衍、下濕、沃瘠、沙鹵之別畢具。魚鱗册為經，土田之訟質焉。黃册為緯，賦役之法定焉。

明初武功亦足方駕漢、唐。

安南自唐後淪於蠻服者四百餘年，永樂時復隸版圖，設布政司。暹羅、緬甸亦通朝貢。朝鮮在明，雖稱屬國，而無異域內。朝貢絡繹，錫賚便蕃。迄於明亡，猶私心嚮明不已。成祖親征漠北，遠使南洋，季年朝貢者，殆三十國。

故明代的政治設施，雖論其用心，未得為當，而亦與兩漢、唐、宋諸朝並為中國史上之一段光昌時期。嘉、隆以後，吏治日媮，民生日蹙，國遂以亡矣。

二　明代政制之相次腐化

惟承平日久，科舉進士日益重，而學校貢舉日益輕。學校可以造成所欲期望之人才，科舉則只就社會已有人才而甄拔之。又薦舉亦益稀，出身全由場屋。

顧亭林謂：「明科舉尤重進士，神宗以來遂有定例。州、縣印官以上中為進士缺，中下為舉人缺，最下乃為貢生缺。舉貢歷官雖至方面，非廣西、雲、貴不以處之。以此為詮曹一定之格。間有一、二舉貢受知於上，拔為卿貳大僚，則必盡力攻之，使至於得罪譴逐，且殺之而後已。於是不由進士出身之人，遂不得不投門戶以自庇。資格與朋黨二者，牢不可破，而國事大壞。邱濬疏：「薦則先進士，劾則先舉監。同一官也，不敢接席而坐，比肩而立。」賈三近疏：「撫、按諸臣，遇州、縣率重甲科而輕鄉舉。同一寬也，在進士為撫字，在舉人為姑息。同一嚴也，在進士為精明，在舉人為苛戾。是以為舉人者，非頭童齒豁不就選。」二氏之說，皆可與顧語相證。今按：科目之弊，自宋已見。項安世謂：「科目盛自李唐，而唐之取士，猶未盡出於此。有上書得官，有隱逸召用，有出於辟舉，有出於延譽。自太平興國以來，科名日重，至於今二百餘年，舉天下人才，一限於科目之內。入是科者，雖檮杌、饕餮必官之。出是科者，雖周公、孔子必棄之。上不以為疑，下不以為怨。一出其外有所取捨，則上蓄縮而不安，下睥睨而不服。共知其弊而甘心守之。使諸葛亮、王猛處此，必當自出意度，別作鑪韝，以陶鎔天下之人物，以收拾天下之才智，以共了當時之事。自王導、謝安以下，隨世就事之人，欲於妥帖平靜中密致分數劑量之效，則必不敢變今之說矣。」此南宋時人議論也。中間斷於元，至明而其弊又漸滋。昔人謂「自宋以來，為舉子之天下」，此固與東漢以下至於唐中葉之門第勢力不同，而同樣足以操縱一時之世界也。至於翰林之官，又以清華自處，而鄙夷外曹。科第不與資格期而資格之局成，資格不與朋黨期而朋黨之形立。」

英宗天順以後，非進士不入翰林，非翰林不入內閣。翰林人才亦為科目所限。

時南、北禮部尚書、侍郎及吏部右侍郎，非翰林不任；而庶吉士始進，已羣目為儲相。明一代宰輔一百七十餘人，由翰林者十九。科舉已視前代為盛，而翰林之盛，則又前代所絕無。 此明史選舉志語。

而教習庶吉士漸漸變成有名無實。

庶吉士在外公署教習，始自正統初年，寖與文華堂、文淵閣時舊規不同。內閣仍有按月考試，僅詩文各一篇，第高下，揭帖開列名氏，發院立案。有志者甚或謝病去。天順八年庶吉士，於次年相率入內閣求解館。大學士李賢謂曰：「賢輩教養未久，奈何遽欲入仕？」計禮應聲對曰：「今日比永樂時教養何等？且老先生從何處教養來？」賢大怒，請旨，各授職，罰禮觀政刑部。弘治六年，學士李東陽、程敏政教庶吉士，至院閱會簿，悉注病假。其流弊至此。

庶吉士散館，則資格已成，便可坐望要職。

明代甚拘資格，一與詞林之選，便可坐躋華膴，往往優遊養望。進士散館後，率請假回籍。吏部輒案原資起用。有家居數十年，遷至尚書、侍郎，始入朝供職者。偶有一、二調外及改部郎，輿論喧嘩，互相袒徇。謝肇淛謂：「唐宋之代，出為郡守，入為兩制，未嘗有此格。」 邱橓疏。

翰林為貯才之地，吏部為掄才之所，此兩官特為明世所重。

明制，六部吏、兵為貴，以主文、武之銓選也。而吏部執掌尤重。吏部凡四司，文選掌銓選，考功掌考察，其職尤要。明史選舉志言：「選舉之法，大略有四：曰學校，曰科目，曰薦舉，曰銓選。學校以教育之，科目以登進之，薦舉以旁招之，銓選以布列之。天下人才，盡於是矣。」可見明吏部之權重。霍韜疏：「邇年流弊，官翰林院者不遷外任，官吏部者不改別曹，陞京官者必由吏部。人輒以二官為清要，中外臣工不畏陛下而畏吏部，百官以吏部以內閣為腹心。」

及翰林院既不能培養人才，而吏部選舉，又漸漸有拈鬮、掣籤之法，而選舉遂不可問。

明史選舉志：「在外府、州、縣正佐，在內大、小九卿之屬員，皆常選官，選授遷除，一切由吏部。其初用『拈鬮法』，萬曆間文選員外郎倪斯蕙條上銓政十八事，其一曰『議掣籤』。尚書李戴擬行，報可。孫丕揚踵而行之。」陳鼎東林列傳孫丕揚傳：「先是大選外官，競為請託，丕揚創為『掣籤法』。分籤為四隅：曰東北，北京、山東為主。東南，南京、浙江、福建、江西。廣西為主。西北，陝西、山西為主。西南。湖廣、四川、雲南、貴州為主。」于慎行筆麈謂：「一時宮中相傳以為至公，下逮閭巷，翕然稱頌。」

至於科舉方面，經義漸漸變成為八股。

元皇慶二年考試程式，始以四書義取士。明制考三場。初場四書義三道，依朱注。經義四道。大率用程、朱，永樂時編四書五經大全。二場論一道，判五道，詔、誥、表內科一道。三場經、史、時務策五道。惟主司閱卷多就初場所中卷，而不深求其二、三場，因此學者精力全集中於四書義、經義。八股文者，乃一種有格律的經義，有一定之體裁與

格式，猶之唐之有律詩、律賦。其體蓋起於成化以後。 顧炎武謂：「經義之文，流俗謂之八股，蓋始成化以後。股者，對偶之名。天順以前，經義之文不過敷演傳注，或對或散，初無定式。其單句題亦甚少。成化二十三年會試，『樂天者保天下』，起講先提二句，即講『樂天』四股。中間過接四句，復講『保天下』四股。復收四句，再作大結。弘治九年會試，『責難於君謂之恭』，起講先提三句，即講『責難於君』四股。中間過接二句，復講『謂之恭』四股。復收二句，再作大結。每四股之中，一反一正，一虛一實，一淺一深。其兩扇立格，則每扇之中各有四股。其次第之法亦復如之。故今人相傳謂之八股。若長題則不拘此。嘉靖以後，文體日變，問之儒生，皆不知八股之何謂矣。」

昔人謂：「八股之害等於焚書，而敗壞人才，有甚於咸陽之坑。」 顧炎武語。

科舉推行既久，學者只就四書一經中，擬題一、二百道，竊取他人文記之， 富家延師，一經擬數十題，譔文論價。入場抄謄一過，便可僥倖中式。本經全文有不讀者。 禮喪服不讀，檀弓不讀，書五子之歌、湯誓、盤庚、西伯戡黎、微子、金縢、顧命、康王之誥、文侯之命不讀，詩淫風、變雅不讀，易訟、否、剝、遯、明夷、睽、蹇、困、旅諸卦不讀。

丘濬謂： 大學衍義補。在天順。成化時。 「士子登名朝列，有不知史册名目、朝代先後、字體偏旁者。」王鏊謂： 制科議。在弘治十四年。 「人才不如古，原於科舉。」楊慎謂：「士子專讀時義，一題之文必有坊刻。 明坊刻凡四種：一曰程墨，三場主司及士子之文。二曰房稿，十八房進士之作。三曰行卷，舉人之作。四曰社稿，諸生會課之作。一科房稿之刻有數百部，皆出於蘇、杭，而中原北方之賈人市買以去。天下惟知此物可進取科名、享富貴，此之謂「學問」，此之謂「士人」，而他書一切不觀。 稍換首尾，強半雷同。使天下盡出於空疏不學，不知經史為何物，是科舉為敗破人才之具也。」顧炎武謂：「舉天下惟十八房之讀， 明制，會試用考試官二員總裁，同考試官十八員分閱五經，謂之「十八房」。其事始萬曆。後增至二十房。匯其範作，供士子之揣摩。 讀之三年、五年，而一幸登第，則無知之童子，儼然與公卿相揖讓，而文、武之道，棄如弁髦。故八股盛而六經微，十八房興而二十一史廢。此法不變，則人才日至於消耗，學術日至於荒陋，而五帝、三王以來之天下，將不知其所終。」又曰：「時文敗壞天下之人才，而至士不成士，官不成官，兵不成兵，將不成將，夫然後寇賊姦宄得而乘之，敵國外患得而勝之。」

學問空疏，遂為明代士人與官僚之通病。 顧亭林日知錄稱：「石林燕語：『熙寧以前，以詩賦取士，學者無不先徧讀五經。余見前輩雖無科名人，亦多能雜舉五經。蓋自幼時習之，故終老不忘。自改經術，人之教子者，往往以一經授之，他經縱讀亦不能精。其教之者亦未必皆通五經，故雖經書正文亦多遺誤。若今人問答之間，稱其所習為「貴經」，而自稱為「敝經」，尤可笑也。』」今按：元袁桷國學議謂：「自宋末年尊朱熹之學，脣腐舌弊，止於四書之注。凡刑獄簿書、金穀戶口，靡密出入，皆以為俗吏而爭鄙棄。清談危坐，卒至國亡而莫可救。近江南學校教法，止於四書，髫齔諸生，相師成風，尚甚於宋之末世。知其學之不能通，大言以蓋之。議禮止於誠敬，言樂止於中和。其不涉史者，謂自漢以下皆霸道。不能辭章，謂之玩物喪志。」是學風之陋，南宋以來已然。荊公早自悔：「本欲變學究為秀才，不謂變秀才為學究。」學究者，即學究一經之謂也。朱子有學校貢舉私議，亦謂：「人材日衰，風俗日薄，朝廷、州、縣，每有一事之可疑，則公卿大夫、官人百吏，愕眙相顧而不知所出。必欲乘時改制，以大正其本而盡革其末流之弊」云云。袁桷所舉，固非朱子所逆料也。蓋朱、王皆欲提倡一種新學風，而皆為科舉功利所掩，其提倡之苦心深意皆失，而流弊轉無窮。陽明繼起，力倡良知而斥功利。然良知之說，仍為空疏不學者所逃。荊公、朱子、陽明皆有驅虛就實之意，而皆不勝世變之滔滔，則以學校之教不立故也。在上者僅知懸一標準以取士，而不知教育，則無論東漢之察孝廉，隋、唐之考詩賦，宋、明之試經義，其末流之不能無弊皆一矣。

掌握獨裁權的皇帝，往往深居淵默，對朝廷事不聞不問，舉朝形成羣龍無首之象，而明代風習又獎勵廷臣風發言事。於是以空疏之人，長叫囂之氣，而致於以議論誤國。

明自正德、嘉靖以後，羣臣言事漸尚意氣。 時論言路四弊：一曰傾陷，二曰紛更，三曰苛刻，四曰求勝。 至萬曆末，怠於政事，章奏一概不省，廷臣益務為危言激論自標異。明末以廷議誤國，事不勝舉。要之不度時勢，徒逞臆見，是非紛呶，貽誤事機。舉其要者，流寇既起，內外相乘，若暫和關外，猶可一意治內；而思宗迫於言路，不敢言和，廷臣亦無敢主和事者。陳新甲主兵部，力持議款，帝亦嚮之；事洩於外，羣臣大譁，為殺新甲。孫傳庭守關中，議者責其逗撓，朝廷屢旨促戰；傳庭曰：「往不返矣，然大丈夫豈能再對獄吏！」遂敗死。賊既渡河，有請撤吳三桂兵迎擊者，議者責其自蹙地，遂不果。及賊勢燎原，或請南幸，或請以皇儲監國南京，議者又斥其邪妄。明事終至於一無可為而止。

諂媚與趨附，奮發與矯激，互為摩盪，黨禍日烈。

至於地方生員，則有養無教，日益滋增，徒蠹公帑。

宣德中，生員定增廣之額，初食廩者謂之「廩膳生員」，增廣者謂之「增廣生員」。嗣後又於額外增取，附於諸生之末，謂之「附學生」。人愈多，習愈惡。遐陬下邑，亦有生員百人。俊士之效賒，遊手之患切。

又在地方仗勢為惡，把持吞噬，實做土豪劣紳。

崇禎之末，開門迎賊，縛官投偽，皆出生員。

當時比之「魏博之牙軍，成都之突將」。 此顧亭林語，猶今人擬學生為「丘九」也。

士習官方，至於萬曆之末而極壞。

顧亭林日知錄痛論之，謂：「萬曆以上，法令繁而輔之以教化，故其治猶為小康。萬曆以後，法令存而教化亡，於是機變日增而材能日減。」又曰：「孔子對哀公，以老者不教，幼者不學，為俗之不祥。自余所逮見五、六十年國俗民情舉如此。不教、不學之徒，滿於天下，而一、二稍有才知者，皆少正卯、鄧析之流。」又曰：「昔之淸談談老莊，今之淸談談孔孟。不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務，以明心見性之空言，代修己治人之實學。股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂。神州蕩覆，宗社丘墟。」又曰：「舉業至於鈔佛書，講學至於會男女，考試至於鬻生員，此皆一代之大變，不在王莽、安祿山、劉豫之下。」又曰：「萬曆間人看書不看首尾，只看中間兩三行。」又曰：「今代之人，但有薄行而無雋才，不能通作者之意，其所著書，無非盜竊。」又曰：「科名所得，十人之中八、九皆白徒。一舉於鄉，即以營求關說為治生之計。在州里則無人非勢豪，適四方則無地非游客。欲求天下安寧，斯民淳厚，如卻行而求及前人。」又曰：「自神宗以來，黷貨之風，日甚一日。天下水利碾磴，場渡市集，無不屬之豪紳，相沿以為常事。」又曰：「萬曆以後士大夫交際，多用白金，乃猶封諸書册之間，進自閽人之手。今則親呈坐上，徑出懷中。交收不假他人，茶話無非此物。」又曰：「世尚通方，人安媟慢。搖頭而舞八風， 祝欽明。 連臂而歌萬歲。 閻知微。按：祝、閻皆唐人，顧氏引以況晚明也。 去人倫，無君子，而國命隨之。」又曰：「今世士大夫纔任一官，即以教戲唱曲為事。官方民隱，置之不講。」又曰：「自萬曆季年，搢紳之士，不知以禮飭躬，而聲氣及於宵人，詩字頒於輿皁。至於公卿上壽，宰執稱兒，而神州陸沉，中原塗炭矣。」又

> 曰：「嚴分宜之僕永年，號曰鶴坡。張江陵之僕游守禮，號曰楚賓。不但招權納賄，而朝中多贈之詩文，儼然與搢紳為賓主。名號之輕，文章之辱，異日媚閹建祠，此為之嚆矢。」

而承平既久，武備亦弛。「本兵」高踞在上，武臣氣折。

> 明自英、憲以還，軍伍廢弛，而兵政盡歸於兵部，疆場有警，調兵撥餉及戰守事宜皆主之。武臣自專閫以下皆受節制，黜陟進退胥由之。總兵官領勅，至長跪部堂，而弁帥奔走盡如鈴卒。兵部權重，時號「本兵」。其後衛所漸空，至於無軍可交，而有募兵。

明室政治之支撐點，上面靠有英明能獨裁的君主，下面靠有比較清廉肯負責的官僚。逮至君主不能獨裁，則變成宦官擅權。官僚不能負責，則變成官僚膨脹。於是政治、教育破產之後，兵制、田賦 明末屢次加賦，見後。等相繼崩潰，而緊接著的便是一個經濟破產。

明室財政，自英宗後即告絀。其弊端之大者，一曰內府。

> 明自孝宗以後，內府供奉漸廣。 單舉膳食一項言之。明制，額解光祿寺銀米，皆直送本寺，不由戶部，清釐無法。又令中官提督寺事，每以片紙傳取錢糧，寺官即如數供億。弘治十四年，劉健疏：「今光祿歲供增數十倍，諸方織作務為新巧，齋醮日費鉅萬。至嘉、隆間，光祿歲用逾四十萬，廚役多至四千一百餘名。提督中官杜泰，乾沒歲鉅萬，為少卿馬從謙所發。」再以建築言之。武宗修乾清宮，至於加徵田賦一百萬。蓋內寺奪工部權，擅興工役，侵漁乾沒，不可殫計。世宗中葉後，營建齊醮，用黃、白蠟至三十餘萬斤，沉、降、海、漆諸香至十萬餘斤。採木、採香、採珠玉寶石，天下大騷。 王室之驕奢，與內官之跋扈相為因果，牽引至於無極。乃至如傳奉冗官之薪俸， 成化十一年王瑞、張稷等競言之。二十一年，李俊又言：「祈雨雪者得美官，進金寶者射厚利。方士獻煉服之書，伶人奏曼延之戲。掾史胥徒皆叨官祿，俳優僧道亦玷班資。一歲而傳奉或至千人，數歲數千人，其祿歲以數十萬計。」 內府工匠之餼廩， 曾鑑孝宗時上疏：「往年尚衣監、兵仗局、軍器局、司設監、各收匠一、二千人不等。今針工局又乞收千人。弊源一開，其流無已。」武宗時，蔣瑤上疏：「內府軍器局軍匠六千，中官監督者二人，今增至六十餘人，人占軍匠三十。他局稱是。」世宗初立，裁汰錦衣諸衛、內監局旗校二役，為數十四萬八千七百人。歲減漕糧百五十三萬二千餘石。至穆宗隆慶初，內府工匠數又至萬五千八百人。萬曆時，畢鏘陳言：「錦衣旗校至萬七千四百餘人。內府諸監局匠役數亦稱是，此冗食之尤。」 皆歲增月積，有加無減。 神宗益黷貨，礦稅之害遍天下。富者編為礦頭，貧者驅之墾采。中使四出，橫索民財。自萬曆二十五年至三十三年詔罷開鑛，凡九年，諸璫所進礦銀幾三百萬兩，金珠寶玩、貂皮名馬，雜然並進。

二曰宗藩。

> 唐宋宗親，或通名仕版，或散處民間。明則分封列爵，不農不仕。 明制，諸王子嫡長襲爵，支子為郡王；郡王支子為鎮國將軍，遞次輔國，奉國將軍，又鎮國、輔國、奉國中尉。自親王至奉國中尉八世拜爵，而奉國中尉以下亦世世拜中尉，傳無窮。衣冠祿食，不與四民之業。凡嫁娶、喪葬、生子、命名，必聞朝廷厚贍焉。 正德間，已有親王三十，郡王二百十五，將軍、中尉二千七百。嘉靖四十一年，御史林潤言：「天下歲供京師糧四百萬石，而各藩祿米歲至八百五十三萬石。 山西、河南存留米二百三十六萬石，而宗室祿米五百四萬石。 全輸不足供諸府祿米之半。」隆、萬之際，郡王二百五十一，將軍七千一百，中尉八千九百五十一。郡主、縣主、郡君、縣君七千七十三。此林潤所謂「年復一年，愈加繁衍，勢窮弊極。將何以支」也。 諸藩又多賜莊田。太祖時，親王得賜莊田千頃。其後及神宗時，福王封國河南，傳旨非莊田四萬頃不行。後詔賜田二百萬畝，跨山東、湖廣境。又奏乞淮鹽數千引，開市洛陽。中州舊食河東鹽，以改食淮鹽，河東引遏不行，邊餉因此大絀。又福王婚費三十萬，營洛陽邸二十八萬，其奢縱至此。諸藩又多使夫役。孝宗時，馬文升上疏：「湖廣建吉、興、岐、雍四王府，江西益、壽二府，山東衡府，通計役夫不下百萬。諸王之國，役夫供應亦四十萬。」

三曰冗官，而尤冗者則在武職。

> 景泰中張寧言：「京衛帶俸武職，一衛至二千餘人，通計三萬餘員。歲需銀四十八萬，米三十六萬，他折俸物動經百萬。耗損國儲，莫甚於此。而其間多老弱不嫻騎

射之人。」嘉靖中劉體乾疏：「歷代官數，漢七千八百員，唐萬八千員，宋極冗，至三萬四千員。本朝自成化五年，武職已踰八萬，合文職蓋十萬餘。至正德世，文官二萬四百，武官十萬，衛所七百七十二，旗軍八十九萬六千，廩膳生員三萬五千八百，吏五萬五千。 吏、士分途始於明。天下有以操守稱官者矣，未聞以操守稱吏者。吏無高名可慕，無厚祿可望，夙夜用心，惟利是圖。官或朝暮更易，吏可累世相傳。官深居府寺，吏散處民間。官之强幹者，百事或察其二、三。至官欲侵漁其民，未有不假手於吏。究之入官者十之三，入吏者已十之五。吏胥為害，明、清兩朝為烈。然明制乃激於元之重用吏胥而矯枉過正者。 其祿俸糧約數千萬。 明官吏制祿之薄，亦前代所未有。最高正一品月俸八十七石，最下從九品月俸五石。洪武時，錢、鈔兼給。錢一千、鈔一貫，抵米一石。永樂以還，米、鈔兼支。其折鈔者，每米一石，給鈔十貫。嗣鈔價日賤，初猶增鈔隨高下損益，成化中，以十貫為例。時鈔法久不行，新鈔一貫，時估不過十錢。舊鈔一貫，僅一、二錢。十貫鈔折俸一石，實得數十錢。又準鈔二百貫，折布一匹，匹布價僅值二、三百錢；而折米二十石，是石米僅值十四、五錢。久之，又定布一匹折銀三錢。又幹役、職田皆廢，官吏恃俸，絕不足自活，勢必至於貪墨。及明之中葉而風漸盛，嚴嵩當國而大熾。徐階承嚴嵩後，號能矯其弊。然致政歸，尚連舟百餘里，贏載囊裹，不可勝計。（相傳徐階有田二十四萬。）隆、萬以下，無缺不鑽，無官不賣。縉紳家高甍大厦，良田美池，並一切金寶珍玉，歌舞宴戲，皆以非分非法得之。則明之應有李自成、張獻忠久矣。

天下夏、秋稅糧大約二千六百六十八萬四千石，出多入少。」

王府久缺祿米，衛所缺月糧，各邊缺軍餉，各省缺俸廩。此後文、武官益冗，兵益竄名投占，募召名數日增，實用日減。積此數蠹，民窮財盡。於是明代便非亡不可。

第三十八章　南北經濟文化之轉移（上）自唐至明之社會

唐中葉以前，中國經濟文化之支撐點，偏倚在北方。 黃河流域。 唐中葉以後，中國經濟文化的支撐點，偏倚在南方。 長江流域。 這一個大轉變，以安史之亂為關捩。

一　經濟方面

（一）論漕運

以漕運一事而言，漢初只言漕山東粟給中都官。 漢書食貨志：「五鳳中，大司農耿壽昌奏言：『故事，歲漕關東穀四百萬斛以給京師。』」 三國鼎立，乃至南北朝對峙，各自立國，不聞北方仰給南方。

隋煬帝大開運河。 大業元年開通濟渠，自西苑引穀、洛水達於河，又引河通於淮海。四年開永濟渠，引沁水南達於河，北通涿郡。置洛口回洛倉，穿三千三百窖，窖容八千石，以納東南、東北兩渠所輸。 他把北齊、北周與南朝三分鼎足的形勢打通一氣。東南、東北，均興水運，並不是北方要仰賴南方粟。

唐代江南戶口日多，租、調日增，漕運遂幾成問題。

開元十八年裴耀卿言：「江南戶口多，而無征防之役，然送租、庸、調物，以歲二月至揚州，入斗門，四月以後，始渡淮入汴，常苦水淺。六、七月乃至河口，而河水方漲，須八、九月水落，始得上河入洛。而漕路多梗，船檣阻隘。江南之人不習河事，轉雇河師水手，重為勞費。其得行日少，阻滯日多。可於河口置武牢倉，鞏縣置洛口倉，使江南之舟不入黃河，黃河之舟不入洛口。水通則舟行，水淺則寓於倉以待。則舟無停滯，物不耗失。」開元二十二年裴耀卿為江淮、河南轉運使，凡三歲，運米七百萬石。

開元二十五年，始用「和糴法」，令江南諸州租竝迴納造布。可見當時中央賴北方粟已够。 新唐書食貨志：「韋堅開廣運潭，歲漕山東粟四百萬石。」只云山東，不言吳、越江南。

天寶八年諸道倉粟表

道名 / 倉名	正倉	義倉	常平倉
關內	一、八二一、五一六石	五、九四六、二一二石	三七三、五七〇石
河北	一、八二一、五一六	一七、五四四、六〇〇	一、六六三、七七八
河東	一、五八九、一八〇	七、三〇九、六一〇	五三五、三八六
河西	七〇二、〇六五	三八八、四〇三	三一、九〇〇
隴右	二七二、七八〇	二〇〇、〇三四	四二、八五〇
劍南	二三三、九四〇	一、七九七、二三八	七〇、七一〇
河南	五、八二五、四一四	一五、四二九、七六三	一、二一二、四六四
淮南	六八八、二五二	四、八四〇、八七二	八一、一五二
江南	九七八、八二五	六、七三九、二七〇	六〇二、〇三〇
山南	一四三、八八二	二、八七一、六六八	四九、一九〇

據上表，知天寶八年前，諸道米粟最盛者首推河南、河北，次則關內與河東，更次乃及江南、淮南。就此以推南北經濟情況，明明北勝於南尚遠。

安史亂起，唐室遂專賴長江一帶財賦立國。直至以後河北、山東藩鎮割據，租稅不入中央，唐室的財政命脈，遂永遠偏倚南方。

其時則自江入河之漕運，尤為軍國重事。 德宗時，緣江、淮米不至，六軍之士，脫巾呼於道。

劉晏為肅、代時理財名臣，主要的便在能整理漕運。

> 晏之辦法，大體仍是裴耀卿遺規，使江船不入汴，江南之運積揚州。使汴船不入河，汴河之運積河陰。河船不入渭，河船之運積渭口。渭船之運入太倉。又史稱：「晏為河南、江淮以來轉運使，每歲運米數十萬石給關中，或至百餘萬斛。」

然此乃一時政治形勢所致，北方經濟依然可以自立，其仰賴於南方者尚不甚大。

> 貞元八年陸贄奏：「頃者每年自江、湖、淮、浙運米百一十萬斛至河陰，留四十萬斛貯河陰倉，至陝州又留三十萬斛貯太原倉，餘四十萬斛輸東渭橋。今河陰、太原倉見米猶有三百二十餘萬斛，京兆諸縣斗米不過直錢七十，江淮斗米直百五十錢。請令來年江淮止運三十萬斛。」文宗太和以後，歲運江淮米不過四十萬斛。宣宗大中時，裴休為轉運使，乃增至百二十萬斛。

宋都汴京，主要原因，即為遷就漕運。 石晉自洛遷汴已為此。 據當時定制，太平興國六年。漕運凡有四線。

> 一、汴河　米三百萬石， 景德中至四百五十萬石。至道初，至五百八十萬石。大中祥符初，至七百萬石。大率以六百萬石為常。菽一百萬石。來自江南、浙東西、淮南、荊湖南北，自江入淮，自淮入汴。
>
> 二、黃河　粟五十萬石， 後歲漕益減耗，纔運粟三十萬石。嘉祐四年詔罷之，以後惟漕三河。菽三十萬石。來自陝西，自三門、白坡轉黃河入汴。
>
> 三、惠民河　粟四十萬石， 治平二年，二十六萬七千石。菽二十萬石。來自陳、蔡，自閔河、蔡河入汴。
>
> 四、廣濟河　粟十二萬石。 治平二年，至七十四萬石。來自京東，自五丈河歷陳、濟及鄆。

江、淮所運謂之東河，亦謂裏河。 即第一線。 懷、孟等州所運，謂之西河。 即第二線。 潁、壽等州所運，謂之南河，亦謂外河。 即第三線。 曹、

濮等州所運，謂之北河。 即第四線。

宋代在全國統一的局面下，國家財賦，始正式大部偏倚在南方。南宋歲收，轉更超出於北宋之上。

> 宋初歲入千六百餘萬緡，已兩倍唐代。熙寧時至五千餘萬緡。南渡後，更增至六千餘萬。地狹而賦轉多。

元代建都燕京，米粟依然全賴江南，當時遂創始有海運。 海運自秦已有，唐人亦轉東吳粳稻以給幽燕，（見杜詩。）惟僅以給邊而已。

> 元海漕其利甚溥，其法亦甚備。船三十隻為一綱，大都船九百餘隻，漕米三百餘萬石。船戶八千餘戶，又分其綱為三十。每綱設押官二人。 正八品。行船又募水手，移置揚州，先加教習。領其事者則設專官，秩三品，有加秩，無易人。創議者朱清、張瑄，本海盜，自用事，父子致位宰相，弟姪甥壻皆大官，田園宅館遍天下，庫藏倉庫相望，巨艘大舶交番夷中。成宗大德七年，封籍其家貲，拘收其軍器、船舶等，並命其海外未還商舶，至亦依例籍沒。蓋二人仍皆營盛大之海外貿易也。

元世祖至元二十八年，海運二百五十餘萬石。其後累增至三百五十餘萬石。 文宗天曆二年為最高額。

元代歲入糧數總計

腹裏 今河北、山東、山西及內蒙等地。 二、二七一、四四九石

遼陽 七二、〇六六（8）

河南 二、五九一、二六九（2）

陝西 二二九、〇二三（6）

四川 一一六、五七四（7）

甘肅 六〇、五八六（9）

雲南 二七七、七一九（5）

江浙 四、四九四、七八三（1）

江西 一、一五七、四四八（3）

湖廣 八四三、七八三（4）

據上表，除江西外，其他自遼陽以下七地糧數總計，尚不及江浙一處；而江浙、江西、湖廣三處合計，又恰當其他六地之一倍。亦又超出於腹裏及其他六地，即全國總數之上。

> 就西晉時言，下游糧食多仰給於荊襄。至此則江浙遠超湖廣之上矣。又若以整個南方 江浙、江西、湖廣、四川、雲南。
>
> 與北方比，則南北相差更遠。

明漕運凡五變：一、河運。 兼用水陸，自淮入河，始永樂元年。 二、海陸兼運。 永樂四年。 三、支運。 九年開會通河，十三年始興支運。 四、兌運。 宣德六年。 五、改兌。

> 支運規定蘇、松、常、鎮、杭、嘉、湖諸地糧，撥運淮安倉。揚州、鳳陽、淮安撥運濟寧倉。以三千艘支淮安糧運到濟寧，以二千艘支濟寧糧運赴通州。自淮至徐以浙、直軍，自徐至德以京衛軍，自德至通以山東、河南軍，以次遞運。歲四次，可運三百餘萬石，謂之支運。自後又寖增五百萬石。終明世，其定制為四百餘萬石。
>
> 兌運者，民間但運至淮安、瓜州，兌與衛所官軍，運載至京，給與運費及耗米。初皆支運，後漸為兌運。
>
> 改兌者，令裹河官軍運赴江南水次交兌，而官軍長運，遂為永制。

運船在天順以後， 永樂至景泰，大小無定，為數甚多。 定數萬一千七百七十隻， 三年小修，六年大修，十年更造。 官軍十二萬人。以糧數比： 成化八年定額。

> 北糧 七五五、六〇〇石。
>
> 南糧 三、二四四、四〇〇石。 內兌運米，計蘇州一府六十五萬五千石，超過浙江全省（六十萬石）之上。松江一府二十萬三千石，超過江西全省（四十萬石）之半數。常州一府一十七萬五千石，超過湖廣全省（二十五萬石）之半數。蘇、松、常三府合計，占南糧全數三之一。

北糧幾只及南糧五之一。地荒、人荒，遂為北方二患。 日知錄卷十七。 整個的中央，幾乎全仰給於南方。而自南赴北之糧食運輸，亦成國家每年一次大耗費。

> 清代漕運額，亦定四百萬石。據清初漕運例纂規定，各省漕運原額，約為南四北一之比。惟據清會典乾隆十八年奏銷册計之，則為南八北一。又據戶部則例，乾隆四十四年漕運額則為南十北一之比也。

（二）論絲織業與陶業

耕、織為農事兩大宗，粟米與布帛亦為國家租、調兩大類。蠶桑事業，中國發明甚早，其先皆在北方。 春秋時北方地名用「桑」字者，散見各處。 漢代絲織物，在黃河流域，已有幾個著名的中心地點。 如山東之臨淄、河南之襄邑，此已超過家庭手工業之上。故曰「衮、豫：漆、絲、絺、紵」。蜀錦亦極有名。惟江南則絕不見有蠶絲事業。

北魏均田制，特有「桑田」，可證當時種桑養蠶、調絲織帛，為北方農民一極普遍之生業。 顏氏家訓謂：「河北婦人織紕組紃之事，黼黻錦繡羅綺之工，大優於江東。」貴族如此，平民諒亦爾也。 隋代以清河絹為天下第一。唐代桑土調絹絁，麻土調布。開元二十五年，令江南諸州納布折米，可見其時江南諸州尚不為桑土。 又令河南、河北不通水利處，折租造絹。

越人的機織，由北方傳授。

> 李肇國史補：「初，越人不工機杼，薛兼訓為江東節制，乃募軍中未有室者厚給貨幣，密令北地娶織女以歸。由是越俗大化，更添風樣，綾紗妙稱江左。」 左思吳都賦有「八蠶之緜」。宋文帝亦極獎桑麻。沈瑀令民每家植桑十五株。南方蠶事，起源甚早。惟精進美盛，則在後也。

唐代全國各州郡貢絲織物數量，以定州為第一。 品質列第四。

> 太平廣記引朝野僉載：「定州何明遠資財巨萬，家有綾機五百張。」 續通鑑長編四十三：「宋開封官綾錦院綾機四百張。」

如亳、如滑，皆為當時絲織要地。

> 景龍三年，宋務光疏：「自頃命侯，莫居境堉，專擇雄奧。滑州地出縑紈，人多趨射。列縣為七，分封有五。」唐六典：開元時，絹分八等，宋、亳第一。二、三、四、五等皆在黃河南北，不及淮水流域。六、七、八等皆在四川境內外。大江以南僅泉、建、閩三州，位居最末。又大中六年中書、門下奏：「州府絹價，除果、閬州外，無貴於宋、亳州。」

唐十道貢賦絲布織物表 據唐六典，開元十道貢賦，擇其有關衣織者錄之。

地點	名稱	備考
關內道	賦絹、綿、布、麻。	開元二十五年敕：「關輔既寡蠶桑，每年庸、調，折納粟米。其河南、河北不通水運州，宜折租造絹以替關中。」
河南道	賦絹、紬、綿、布。	貢紬、紬、文綾、絲葛。
河東道	賦布、襦。蒲州調以襦，餘並用麻、布。	
河北道	賦絹、綿及絲。	貢羅、綾、平紬、絲布、綿紬。
山南道	賦絹、布、綿、紬。	貢布、交梭白穀、紬紵、綾、葛、綵綸。
隴右道	賦布、麻。	貢白氎。
淮南道	賦紬、絹、綿、布。	貢交梭、紵、絺、熟絲布。
江南道	賦麻、紵。	貢紗、編、綾、綸、蕉、葛。
劍南道	賦絹、綿、葛、紵。	貢羅、綾、綿、紬、交梭、彌牟布、絲、葛。
嶺南道	賦蕉、紵、落麻。	貢竹布。

大體論之，重要的蠶桑織作，在北不在南。

五代河南北皆俵散蠶鹽斂民錢。石晉尚能歲輸契丹絹三十萬匹。

> 史稱：「五代時，湖南民不事桑蠶，楚王殷用高郁策，命民輸稅以帛代錢，民間機杼大盛。吳徐知誥令稅悉輸穀、帛、紬、絹，匹直千錢，當稅三千。由是江淮間曠土盡闢，桑柘滿野。」知其時南方蠶事漸盛。

汴宋錦織，尤為有名。

> 博物要覽載宋錦名目多至四十二種。陸游老學菴筆記載：「靖康初，京師織帛及婦人衣服花紋，皆四時景物，謂之『一年景』。」又載：「定州有刻絲煙霧紗。」靖康元年，金兵入汴，索絹一千萬疋，河北積歲貢賦為之掃地。浙絹悉以輕疏退回。

宋、金分峙以後，宋歲幣以銀、絹分項。是絲織品又漸漸地要北仰於南之證。 又按：宋、遼議和後，遼於振武軍及保州置搉場，歲以羊皮毛易南絹。

> 金泰和六年，尚書省奏：「茶，飲食之餘，非必用之物。商旅多以絲絹易茶，所用不下百萬。」又泰和八年，言事者以「茶乃宋土草芽，而易中國絲、綿、錦、絹有益之物，不可」。是其時中原絲織物尚有輸於江南者。惟恐多係民間粗品，不敵南宋政府歲幣所輸於金政府者遠甚矣。

元代北方尚見有大規模之種桑區域。

> 至順二年，冠州有蟲食桑四十餘萬株。元冠州於漢為館陶縣地，明屬山東東昌府。
> 又按：金有徵桑皮故紙錢者，明代遷安蘇桑甚盛，然皆剝皮造紙。惟遷安有蠶姑廟，是其先曾治蠶，而後稍廢耳。

元初並有按戶稅絲之制。

> 太宗八年，耶律楚材為元定制，每戶出絲一斤供官用，五戶出絲一斤給受賜貴戚、功臣之家。

然而蠶桑絲織事業之自北南遷，在大勢上終於不可挽。明初南北絹稅數，恰成三與一之比。

洪武二十六年各布政司并直隸府州夏稅絹數表

地點	數量
浙江	一三九、一四〇疋
江西	一五、四七七
湖廣	二六、四七八
福建	二七三、
四川、廣東、廣西、雲南四省	無
南直	三三、九九九
（內蘇州一府）	（占一四、一五七）
總計	二二四、三六七

以上南方。

地點	數量
北平	三三、九六二足
山東	二三、九三二
河南	一七、二三六
山西、陝西二省	無
總計	七四、一二〇

以上北方。

此後更是照著南進北退的趨勢進行。

萬曆六年各布政司幷直隸州府夏税絲絹大數表

地點	浙江	
名稱	絲棉并荒絲	農桑絲折絹
數量	二、七二五、〇四七兩	三、五〇九疋

江西			湖廣		福建		廣西	南直			
絲棉折絹	農桑絲折絹	本色絲	稅絲折絹	農桑絲折絹	絲棉折絹	農桑絲折絹	本色絲	絲棉折絹	農桑絲折絹	稅絲折絹	稅絲
八、〇二五疋	三、四八六疋	八、二〇九斤	二三、八九〇疋	四、九九七疋	二八〇疋	三一九疋	一四八斤	三、八〇九疋	八、九一〇疋	一六、九七六疋	一〇二、四七八兩

以上南方。

地點	名稱	數量
山東	絲棉折絹	二三、一六五疋
	農桑絲折絹	三二、八二五疋
	稅絲	二、〇八九斤
山西	農桑絲折絹	四、七七一疋
河南	稅絲	三五二、九〇一兩
	農桑絲折絹	九、九六三疋
陝西	農桑絲折絹	九、二三一疋
北直	人丁絲折絹	二五、二六二疋
	農桑絲折絹	一二、五〇八疋

以上北方。

按：此表北方各省折絹數乃過於南方，然折絹未必實納。正統八年，令各處不出蠶絲處所，每絹一疋，折銀五錢，解京支用。蓋唐以前北方輸絹，至是相承，僅為一種名色而已。如單論絲兩，則南北幾至八一之比。 弘治十五年數與此大同。惟四川有荒絲六三三斤，而此無之。

又明代織染局有浙江、 杭州、紹興、嚴州、金華、衢州。台州、溫州、寧波、嘉興。 江西、福建、 福州、泉州。 四川、河南、山東、 濟南。 南直 鎮江、蘇州、松江、徽州、寧國、廣德。 至嘉靖七年，以江西、湖廣、河南、山東等省不善織造，令各折價，惟浙江與南直每年徵本色至二萬八千餘疋。至清代，惟有江寧、蘇州、杭州三織造。而兩稅盡納銀糧，亦無折絹名色。於是令人漸忘河域自古為絲織先進之區矣。

又如陶磁，亦是北方農民很早就發明的一種副業。唐代河南府有貢瓷，至宋，精美著名的陶業，尚多在北方。

定窯在河北定州，以宋政和、宣和間為最良。南渡後稱南定，北貴於南。汝窯在河南，柴窯亦在河南。惟昌窯 景德鎮。在江西，龍泉窯、哥窯在浙江處州。

至元明則最精美的磁業，全轉移到江南來。

元有浮梁磁局，見元史職官志，專掌景德鎮磁器，世稱「樞府窯」。民間有宣州、臨川、南豐諸窯。明景德窯最盛。宜興陶業始萬曆間。

木棉亦為宋後大利所在，而其種植，亦南盛於北。 元世祖至元二十六年，置浙東、江西、湖廣、福建木棉提舉司，可見木棉盛植於此諸處也。又邱濬大學衍義補謂：「漢、唐之世，木棉雖入貢中國，未有其種，民未有以為服也。宋、元間，始傳其種。關陝、閩、廣，首得其利。」是關陝亦植木棉，惟不如南之盛。

這是北方經濟情形漸漸不如南方的顯徵。換辭言之，亦可說北方農人的聰明精力，及其品性習慣，似乎在各方面都漸漸地轉變到不如南方。

再以商業情況而論，亦是南方日見繁榮，北方日見萎縮。

此有關於天然界之出產者：如鹽、茶為唐以後國利兩大項，鹽以兩淮為主，茶則均產於南方。 茶飲至唐始盛，茶稅始唐德宗時。 銅鐵礦冶，亦南盛於北。漁業尤為南方所獨擅。 此亦至清代猶然。礦課，北惟山西一省，南則湖南、兩廣、雲、貴。茶課，北惟甘肅一省，南則江西、兩湖、四川、雲、貴、江蘇、安徽、浙江。（據戶部則例，乾隆間十省歲辦茶引數，約當於南十北一之比。）漁課，北惟奉、吉，南則蘇、皖、贛、閩、浙、兩湖、廣東、四川、雲、貴。 亦有關於交通者：南方水利日興，舟楫之便遠超北地。亦有關於人工製造者：如前舉絲織、陶磁之類。文獻通考載宋熙寧十年以前天下諸州商稅歲額，四十萬貫以上者有三處，北占其二，南占其一。 在蜀。二十萬貫以上者五處，皆在南方。 皆在蜀。十萬貫以上者十九處，北得其一，南得十八。五萬貫以上三十處，北十二，南十八。五萬貫以下者五十一處，北得二十五，南得二十六。三萬貫以下者九十五處，北得四十五，南得五十。一萬貫以下者三十五處，北得二十，南得十五。五千貫以下者七十三處，北得

十九，南得五十四。南北相較，已見北絀南贏。及明代有「市肆門攤稅」，共設於三十三處，南得二十四，北得其九。 南：應天、蘇州、松江、鎮江、淮安、常州、揚州、儀眞、杭州、嘉興、湖州、福州、建寧、武昌、荆州、南昌、吉安、臨江、清江、廣州、桂林、成都、重慶、瀘州。北：順天、開封、濟南、濟寧、德州、臨清、太原、平陽、蒲州。 又明代商稅開始有「船鈔」， 此見商業全走入水路交通。設關處所凡七：曰河西務， 直隸曰臨清，曰九江，曰澄墅，曰淮安，曰揚州，曰杭州。全國商業，漸漸集中至長江下游與運河兩條線上。萬曆六年，各地商稅課鈔數，南直各府、州全數達一千三四百萬貫，殆占全國四分之一。而淮安一府獨有二百餘萬貫，浙江省又三百萬貫。可證當時全國經濟集中在長江下游太湖流域，而由運河貫輸到北方的大概。 四川在宋代極盛，而元、明兩代則劇跌，亦由全國經濟狀態之變動。此種演進，直到清代，大體仍舊。據清會典，光緒十三年全國各省釐金册報，南方各省幾占北方之八倍。 又據光緒二十九年戶部報告，則超過十二倍。

二　文化方面

這一種趨勢，反映在社會文化上，亦可見北方人物在逐漸減少，而南方則在逐漸增多。 此只就數量上論之。

如以應科舉人數論。

唐武宗會昌五年限定各地應送明經進士額數表

國子監	二〇〇人 舊三五〇人	三〇	二〇〇
宗正寺		二〇	
東監、同、華、河中。	五〇	三〇	
鳳翔、山南東道、山南西道、荆南、鄂岳、湖南、鄭滑、浙西、浙東、宣商、鄜坊、涇邠、江南、江西、淮南、西川、東川、陝號等道。	二〇	一五	
河東、陳許、汴、徐泗、易定、齊德、魏博、澤潞、幽孟、靈夏、淄青、鄆曹、兗海、鎮冀、麟勝等道。	一五	一〇	
金汝、鹽豐、福建、黔府、桂府、嶺南、安南、邕、容等道。	一〇	七	

這已在唐代晚年。南方地位已高，但並不能跨駕中原之上。

北宋則南人考進士，人數又多；北人考明經，人數又少；顯分優劣。不得不限定南北名額以求平衡。 詳見前。

元代一樣逃不出南盛北衰之象。 蘇天爵滋溪集十四：「國家既以文藝取士，於是人人思奮於學，而中州老師存者無幾，後生或無從質正。」又曰：「江南三行省，每大比，士多至數千人，考官必得碩儒，士方厭服。」此記延祐、至治間事，南北學風盛衰皎然。

明代亦定南北取士額。

明列朝鄉試額數表

四川	廣東	湖廣	福建	浙江	江西	南京國子監幷南直隸	
	25	40	40	40	40	100	洪武3
35	40	40	45	45	50	80	洪熙1
45	50	55	60	60	65	100	正統5
70	75	85	90	90	95	135	景泰4
							嘉靖14
		90					嘉靖19
							嘉靖25

比 數	山 東	山 西	陝 西	河 南	北京國子監幷北直隸	交 阯	貴 州	廣 西	雲 南
200/310	40	40	40	40	40			25	
178/370	30	30	30	35	50	10		20	10
255/485	45	40	40	50	80			30	20
420/725	75	65	65	80	135			55	30
							25		40
							30		

按：此表北直額數，其中實多南人。又兩廣、雲、貴西南人文之激進，亦可注意。

明會試額數表

南卷	北卷	中卷
浙江、江西、福建、湖廣、廣東、應天（直隸）、松江、蘇州、常州、鎮江、徽州、寧國、池州、太平、淮安、揚州，十六省府。 廣德，一州。	山東、山西、河南、陝西、順天（直隸）、保定、眞定、河間、順德、大名、永平、廣平，十二省府。 延慶、保安，二州。 遼東、大寧、萬全，三都司。	四川、廣西、雲南、貴州、廬州、鳳陽、安慶，七省府。 徐、滁、和，三州。
55%	35%	10%

洪熙元年，定南卷取十之六，北卷取十之四。後復以百名為率，南北各退五卷為中卷，然中卷其實即南卷也。又北卷中順天額亦多南人，則北卷之見絀多矣。景泰初，禮部請「取士不分南北」，給事中李侃等奏，謂：「江北之人文詞質直，江南之人文詞豐贍，故試官取南人恆多，北人恆少。向制不可改。」後竟復分南、北、中卷，則分卷正為北人。又李侃等所言，以「江南」、「江北」為別，南北界線，較之宋歐陽、司馬爭論時，又見南移矣。

洪武二十年，以北方學校無名師，生徒廢學，特遷南方學官教士於北，復其家。

又洪武四年至萬曆四十四年，凡二百四十六年間，每科狀元、榜眼、探花及會元，共計二百四十四人，其籍貫如次表。 據陳建皇明通紀。

北方	北直隸	山東	山西
人數	七	七	四
南方	南直隸	浙江	江西
人數	六六	四八	四八

河南	陝西				合計
二	九				二九
福建	湖廣	四川	廣東	廣西	
三一	八	六	六	二	二五

> 清乾隆丙辰詔舉博學鴻詞，先後舉者二百六十七人。滿洲五、漢軍二、直隸三、奉天一、江蘇七十八、安徽十九、浙江六十八、江西三十六、湖北六、湖南十三、福建十二、河南五、山東四、山西三、廣東六、陝西四、四川一、雲南一。可見此種演進，至清無變。

再就宰相籍貫言之，唐宰相世系多在北方。 唐宰相世系表，三百六十九人，九十八族，十九皆北人。

宋中葉以後，南方便多，北人便少。

明宰輔一百八十九人， 此據明史宰輔年表計。 南方占了三分之二強。 明江、淮以北，鼎甲甚不易得蓋以科第影響及於仕宦。

地點	人數	備註
江南	三五	
浙江	三二	
江西	二六	
直隸	二〇	
湖廣	一三	
山東	一三	
河南	一一	
四川	一〇	
福建	一〇	
山西	七	
廣東	五	
陝西	二	
廣西	二	
雲南	一	貴州無。不知籍貫者一人。

三　南北政治區域之劃分及戶口升降

社會南北文化經濟之升降，還可以政治劃分區域的大小繁簡來看。茲將唐、宋分道列一簡表如下：

唐太宗時十道及轄州數	玄宗時十五道	宋太宗時十五路及轄府軍州數	神宗時二十三路
關內22	關內	京東23	京東東 京東西
河東18	京畿	京西19	京西南 京西北
河南28	河東	河北39	河北東 河北西
河北23	河南	河東25	河東
山南33	都畿	陝西31	永興 秦鳳
淮南14	河北	淮南23	淮南東 淮南西
江南42	山南東	江南20	江南東 江南西
隴右20	山南西	荆湖南8	荆湖南 荆湖北
劍南26	淮南	荆湖北12	兩浙 福建
嶺南68	江南東	兩浙16	成都 梓 利 夔
	江南西	福建8	
	黔中	西川29	廣南東 廣南西
	隴右	陝西24	
	劍南	廣南東16	
	嶺南	廣南西26	

觀上表，即知自唐至宋的政治區分，大體上是南方愈見衝繁，故分割愈細。北方無分而有併。

與政治區域相隨而可知者，最要為戶口之盈縮。

開元州郡等級，所謂「六雄」、 陝、懷、鄭、汴、魏、絳。 「十望」， 虢、汝、汾、晉、宋、許、滑、衛、相、洛。 皆在北方。時望縣八十五，而南方只有二十縣。 二十縣中在四川省占其九，江浙、荆襄僅占一十縣。

宋代北方戶口，卽遠遜南方。

宋元豐三年四京十八路戶口主客數目表

東京開封二十二縣	京東十五州七十八縣	京西十四州七十九縣	河北二十三州一〇四縣	陝府西二十六州一一八縣	河東十四州七十三縣	淮南十八州六十九縣	兩浙十四州七十九縣	江南東七州四十八縣	江南西六州四十七縣
戶	（2） 主 八一七、九八四 客 五五二、八一七	（11） 三八三、二二六 二六八、五一六	（7） 七六五、一三〇 二一九、〇六五	（8） 六九七、九六七 二六四、三五一	（14） 三八三、一四八 六七、七二一	（4） 七二三、七八四 三五五、二七〇	（1） 一、四四六、四〇六 三八三、六九〇	（5） 九〇二、二六一 一七一、四九九	（3） 八七一、七二〇 四九三、八一三
口 主 二九五、九一二 客 八五、一八〇	（5） 一、六六〇、九〇三 八八五、七七四	（14） 六四四、七五七 四五八、一三〇	（9） 一、四七三、六八三 四〇七、五〇一	（4） 二、〇一五、四三六 七四六、三六八	（16） 七五二、三〇一 一三八、三五八	（7） 一、三九三、五五五 六三七、三二六	（2） 二、六〇五、四八四 六一八、二一五	（8） 一、六〇九、六一二 二八九、八四三	（3） 二、〇一〇、六四六 一、〇六五、二〇一
丁 二一二、四九三	（2） 九五七、五五四 五六五、六九三	（14） 四〇〇、七四〇 二六九、六二三	（9） 七七三、八九一 二〇五、四六七	（3） 一、〇六七、九三六 四二五、六五一	（16） 三七二、三九〇 七七、四六二	（4） 一、三二〇、三〇六 一五二、三〇〇	（1） 一、六二九、五三二 二九八、〇二七	（6） 一、〇一九、一三四 一八六、〇二七	（7） 八八四、三二九 三八〇、七九八

荆湖南 七州 三十三縣	荆湖北 九州 四十五縣	福建 六州 四十五縣	成都 十二州 五十八縣	梓州 十一州 四十九縣	利州 九州 三十九縣	夔州 九州 三十一縣	廣南東 十四州 四十縣	廣南西 二十四州 六十縣	總計
（9）	（12）	（6）	（10）	（16）	（15）	（18）	（13）	（17）	北（四、九）
四五六、四三一 三五四、六二六	三五〇、五九三 二三八、七〇九	六四五、二六七 三四六、八二〇	五七四、六三〇 一九六、九〇三	二六一、五八五	一七九、八三五 一二二、一五六	六八、三七五	三四七、四五九 二一八、〇七五	一六三、四一八 七八、六九一	南（五九一、二四九 五五二、〇一六）
（10）	（12）	（6）	（1）	（11）	（17）	（18）	（13）	（15）	九、五六四、三〇三 二三、六八七、六八六
一、一五三、八七二 六七四、二五八	七〇二、三五六 五〇九、六四四	一、三六八、五九四 六七四、四三八	二、七八九、二二五 八六四、五二三	八八五、五〇一 五二八、二一四	四〇二、八七四 二四五、九九二	二一二、一四七 二五二、四七二	八一二、一四七 三二二、五一二	五八四、六四一 四七〇、九四六	
（11）	（15）	（5）	（10）	（13）	（17）	（18）	（8）	（12）	五、三二八、九〇〇 一二、六四六、八三四
六二二、九三三 三二二、五四六	二八五、五二六 二〇七、六二四	七九〇、七一九 五六〇、二三〇	六八五、〇二〇 二七〇、七二四	三七四、六六九 三〇五、五二九	一九五、三八七 一四四、五九一	一四九、〇七〇 一七一、〇一七	七三五、七四七 二六二、〇五九	二七三、六七四 四一九、三一六	

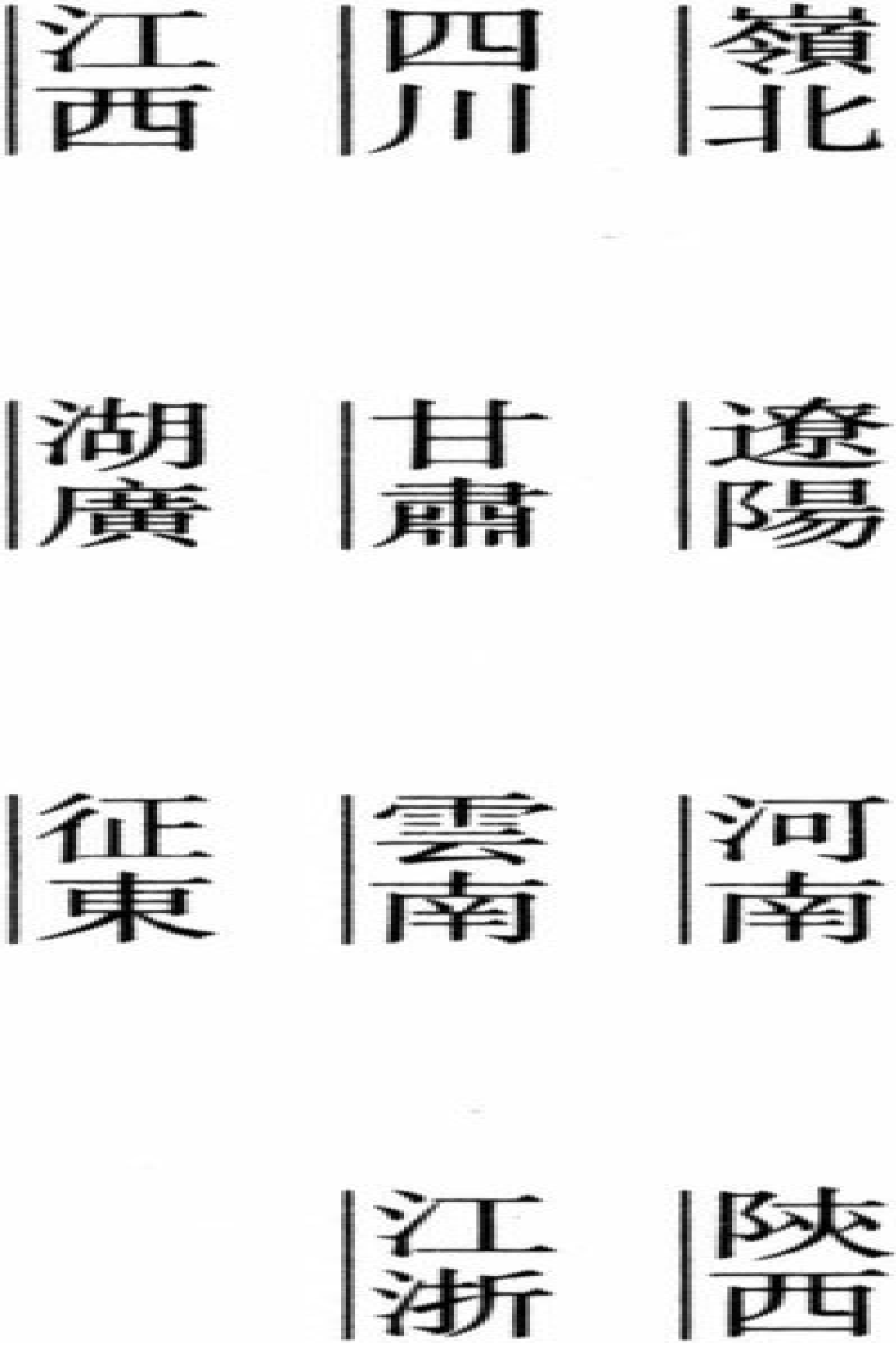
按：有隋盛時，總江、浙、閩中不盈三十萬戶。自唐以來，浸以孳息，更五代至宋，增至五百餘萬戶。而中原戶口之數，因五代亂亡相繼，周顯德六年，總簡戶僅二百三十萬九千八百一十二。宋熙、豐盛時，分天下為二十三路，淮、漢以北居其八，京西北路、京東兩路、陝西兩路、河北兩路、河東路，共八路。淮、漢以南居其十有五。即東晉、南朝十五路之地。總天下戶千有六百五十萬，而淮、漢以北纔當五百餘萬戶，淮、漢以南乃當千有百餘萬戶。大率當天下三之二。不出東晉、南朝之地，而增十五倍之人。

范仲淹十事疏謂：「唐會昌中，河南府有戶一十九萬四千七百餘戶，置二十縣。今河南府主、客戶七萬五千九百餘戶，仍置一十九縣。鞏縣七百戶，偃師一千一百戶，逐縣三等，而堪役者不過百家。請依後漢故事，遣使先往西京，併省諸邑為十縣。所廢之邑，並改為鎮。候西京併省，則行於大名府。」據是言之，北方政治區域，若以實際戶口衡之，在北宋盛時，其可省幷者已多矣。

又按：以主、客戶比數而言，諸路情形大率略似。客戶俱當主戶三之一乃至半數以上。獨兩浙、江南東及成都三路不然，客戶比數，只當主戶之四之一乃至五之一。又可見其經濟狀況之獨優矣。北方河東一路，客戶比數亦少。此恐由其特為貧瘠之故，不得與南方三路比。

再就元明兩代之行中書省及布政司之區分，列表如下：

元十一中書省：


江西
四川
寧北
湖廣
甘肅
遼陽
征東
雲南
河南
江浙
陝西

明兩京十三布政司：

京師 八府二州。

陝西 八府。

四川 八府六州，及羈縻軍民等府。

廣西 七府及羈縻諸府。

南京 十四府四州。

河南 八府一州。

浙江 十一府。

雲南 五府及軍民羈縻等府。

山東 六府。

江西 十三府。

福建 八府一州。

貴州 八府及羈縻軍民等府州。

山西 五府三州。

湖廣 十五府二州。

廣東 十府一州。

唐初十道，南北各半。明十三布政司，南得其九，北僅得四。南佔一倍以上。卽此已見南北經濟文化輕重之不平衡。

元代南北戶口，成十與一之比。

戶		口	
北	南	北	南
一、四三五、三六〇	一、三九五、九〇九	四、五五八、二三五	五、八二八、六五一

明代北方情形較佳，但依然趕不上南方。

明萬曆六年天下戶口南北計數

總計		南直		貴州		雲南		廣西		廣東		四川		福建		湖廣		江西		浙江	
口	戶	口	戶	口	戶	口	戶	口	戶	口	戶	口	戶	口	戶	口	戶	口	戶	口	戶
三五、七四八、八三一	七、二〇〇、一八〇	一〇、五〇二、六五一（1）	二、〇六九、〇六七（1）	二九〇、九七二（15）	四三、四〇五（15）	一、四七六、六九二（13）	一三五、五六〇（14）	一、一八六、一七九（14）	二一八、七一二（13）	二、〇四〇、六五五（11）	五三〇、七一二（8）	三、一〇二、〇七三（10）	二六二、六九四（12）	一、七三八、七九三（12）	五一五、三〇七（9）	四、三九八、七八五（8）	五四一、三一〇（7）	五、八五九、〇二六（2）	一、三四一、〇〇五（4）	五、一五三、〇〇五（6）	四五二、四〇八（2）

以上南方。

山東	山西	河南	陝西	北直	總計
戶	戶	戶	戶	戶	戶
一、三七二、二〇六（3）	五九六、〇九七（6）	六三三、〇六七（5）	三九四、四二三（11）	四二五、四六三（10）	三、四二一、二五六
口	口	口	口	口	口
五、六六四、〇九九（3）	五、三一九、三五九（4）	五、一九三、六〇二（5）	四、五〇二、〇六七（7）	四、二六四、八九八（9）	二四、九四四、〇二五

以上北方。

按：上表戶口比數，特見增進者，莫如東南，而西南次之。戶口比數特見凋落者，西北為甚，而東北次之。

又按：南直蘇州府戶六〇〇七五五，口二〇一一九八五。松江府戶二一八三五九，口四八四四一四。常州府戶二五四四六〇，口一〇〇二七七九。蘇、松、常三府合計，戶數超過於湖廣、福建、四川、廣東、廣西、雲南、貴州、山西、河南、陝西、北直諸省，口數超過於福建、四川、廣東、廣西、雲南、貴州諸省，其繁榮可見。 又按：清代以江南（江蘇、安徽）、浙江、江西、福建、湖南、湖北為大省，順天（河北）、山東、山西、河南、陝西、甘肅、四川、廣東為中省，廣西、雲南、貴州為小省。

萬曆六年十三布政司並南北直隸府州實徵夏稅秋糧約數

浙江	江西	湖廣	福建	四川	廣東	廣西	雲南	貴州
夏稅小黍 秋糧米 一五二、八六三石（8） 二、三六九、七六四石（3）	麥米 八八、〇七二（10） 二、五二八、二六九（2）	一三一、九七六（9） 二、〇三〇、二〇七（4）	七〇六（14） 八五〇、四四七（10）	三〇九、八九二（6） 七一八、六五二（11）	六、一二二（12） 九九三、八二四（9）	二、四九四（13） 三六九、二〇二（13）	三五、五六七（11） 一〇七、一二三（14）	二六六（15） 五〇、五四一（15）

南直	總計
五八四（一）	五八四
四五（一）	一、六七九
二、七三一（一）	一、六九六

以上南方。

山東	山西	河南	陝西	北直	總計
一、八五五、一七二石（2） 九九五、七六四石（5）	一、五九一、九五一（5） 七二二、八五一（7）	一、六一七、三二二（4） 七六三、四三七（6）	一、六九〇、七四七（3） 〇四四、九四三（8）	四一九、一七八、六三九（127）	六、九四六、二三一、八三一、九七八

以上北方。

按：蘇州一府秋糧二〇三八八九四石，超過湖廣以下任何諸省，而與浙江、江西二省相彷彿。松江、常州秋糧合一五四六一八〇石，亦超過陝西、廣東、福建、四川、北直、廣西、雲南、貴州諸省，而與山西、河南兩省相彷彿。若蘇、松、常三府秋糧合計，則超過江西、浙江以下任何諸省矣。

自漢迄明南北戶數增減簡表

	北	南	比率 北　南
西漢元始二年 （據漢書地理志）	九六五萬	一二一萬	$9^{-}:1^{+}$
晉太康元年 （據晉書地理志）	一四九	六五	7:3
唐天寶元年 （據新唐書地理志） （又舊唐書、通典）	四九三	二五七	6.5:3.5
宋元豐三年 （文獻通考畢仲衍中書備對）	四五九	八三〇	3.5:6.5
明隆慶六年 （續文獻通考）	三四四	六五〇	$3.5^{-}:6.5^{+}$

按：諸表中數字難盡精確，然取明大體之升降。

而明代西南諸省之開發，以及南海殖民之激進，尤為中國國力南移之顯徵，而為近世中國開新基運。

斯二者，皆為明代南方繁榮之要徵。西南開發之尤顯見者，則為湖廣、四川、貴州、廣西諸行省土司之設置。西南諸疆，雖早隸國土，然川、滇、湘、嶺嶠之間，盤踞數千里，苗、蠻、僰、爨之屬，種類殊別，自相君長。秦漢以來，雖設郡縣，仍令自保。歷代相沿，宋謂之「羈縻州」。至於明世，踵元故事，為設土官土吏，而視元益恢廓。分別司郡州縣，額以賦役，聽我驅調。漸次規置，為宣慰司者十一，為招討司者一，為宣撫司者十，為安撫司者十九，為長官司者百七十有三。此為明代開發西南一大事。蓋亦隨諸地經濟民戶之自然展擴而俱起。其間如播州、蘭州、水西、麓川，皆動大軍數十萬，殫天下力而後剷平。下及清代，漸次「改土歸流」，而近世中國開發西南之大業，遂告完成。至論海外殖民，其起當亦甚早。南海、象郡，已列於秦郡，而漢因之。東漢末季，中國士大夫浮海往交趾者，夥頤至多。東晉、南朝，交、廣海舶，目為利藪。南史王琨傳：「南土沃實，在任者常致巨富。世云：廣州刺史，但經城門一過，便得三千萬。」梁書王僧孺傳：「海舶每歲數至，外國賈人以通貨易。舊時州郡以半價就市，又買而即賣，其利數倍。」唐代始有市舶之稅，然領以宦寺，尚不以為國家之正收。此如秦、漢初以山海池澤稅歸少府也。而宋市舶特設官司，乃為國家度支一要項。明代海上交通日盛，而我民之貨殖海外，立家室、長子孫者乃日眾。成祖時，命太監鄭和造大舶修四十四丈，廣十八丈。六十二，將士卒二萬七千八百餘人，通使海外。先後七奉使，所歷占城、爪哇、眞臘、暹羅、滿剌加、蘇門答剌、錫蘭等三十餘国。其第三次越過印度南境而抵波斯灣。其第四、第五次，且橫跨印度洋而至非洲之東岸。以較西方發現新地之甘馬與哥倫布等，鄭和遠跡，尚在彼輩數十年前也。俗傳三保太監下西洋，為明初盛事。與鄭和奉使同行者尚有王景弘。其後有石顯，亦兩度奉使。皆宦者也。明之聲威既遠屆南海諸國，亦會閩、廣商民能自殖其勢力於海外，如南海人梁道明王據三佛齊，陳祖義亦為舊港頭目。其後閩人某亦據婆羅國而王之，皆見明史。又梁啟超中國八大殖民偉人傳，尚舉廣東人張漣王三佛齊，廣東人某王爪哇順塔國，潮州人鄭昭王暹羅，嘉應人吳元盛王戴燕，嘉應人羅大王昆甸。又嘉應人葉萊，為今英屬海峽殖民地之開闢者。風生勢長，不徒朝廷一使之力也。明中葉受倭寇之患，而海外發展遂致頓挫。直至近世，南海殖民，仍為中國民族進展一大事。


明西京十三布政司圖
布政司治 ▲ 九邊口衛 ×
女真
野人女真
朝鮮
日本
琉球
呂宋
蒙古
瓦剌
兀良哈
韃靼
滿剌加
蘇門答剌
西洋
北京
山東
山西
陝西
河南
南京
浙江
江西
湖廣
四川
貴州
雲南
廣東
廣西
交趾
占城
緬甸
老撾
暹羅
西洋
北海
甘肅
西番
吐蕃
烏斯藏

第三十九章　南北經濟文化之轉移（中）

中國社會經濟文化之重心，何以有自北移南之傾向，此事論者不一。

> 或疑北方氣候，古代較溫煖，以後逐漸寒冷。 此層據謂古代北方多竹及水稻，而後代之北方竹、稻均少。惟此亦可由於雨量及地土之水分等而異，不必為氣候之轉變。且古代即稱江南之枏、梓、竹箭，竹盛於南，自古已然。後代北方亦未嘗不產竹。杜甫秦州雜詩，詠竹已三見。金章宗明昌三年，定司竹監歲采入破竹五十萬竿，春、秋兩次輪都水監備河防。元河南、懷孟，陝西京兆、鳳翔，皆有在官竹園，掌於司竹監，發賣皆給引至一萬道。（至元四年。）民間住宅內外，竹不成畝，本主自用外，貨賣依例抽分。明代通州、蘆溝、眞定等處，皆設抽分竹木局。此皆黃河流域依然產竹之證，直至近時猶然。至稻田，苟有水利即可得。今北方有水處即可有稻田，是其證。如宋代洛陽以牡丹名，今牡丹轉盛於北平，此是人事，不關氣候。觀月令、豳風及古今詩人歌詠，未見北方氣候有顯著或嚴重之變化。
>
> 或疑北方雨量古代較多，以後逐漸減退。 此層亦以農田水利及土地性質逐步後退推想。然北方之水患，後盛於前，不應雨量轉為前多於後。
>
> 或疑北方民族血統，後代混雜漸多，故見退步。 此層亦出臆測。唐代為中國史上之極盛期，唐代北方人已多混血，何以轉較東漢以下為盛？南方先有夷獠蠻俚，北方人避難來南，未見不有混合。
>
> 以上諸說，均無切證。

或疑黃河為中國之患，長江為中國之利。此層就歷史言，亦似適得其反。

一　黃河與北方之水患

殷代的文化，孕育長成於黃河之下流。

> 湯居亳，距河尚遠。其後渡河而北，乃暱就黃河，非畏避。故仲丁遷隞，河亶甲居相、祖乙居耿，殷之都城，始終近河。

自盤庚至紂二百餘年的殷墟， 南距朝歌，北據邯鄲及沙邱。 建築在黃河下游淇、洹交灌的大三角洲上。西周的文化，脫離不了河、渭流域的灌溉。

春秋中原一、二百個侯國的田邑城郭，都錯落散布在大河兩岸。

涇、渭、汾、涑、伊、洛、淇、洹、淄、汶、泗廣大的水利網，纓絡其間，做了他們養長文化的血液。

當時的溝洫制度，必然很可觀。 只看以後江、浙水利便知。

> 明嘉靖中，汪鋐奏：「春秋之世，如山東、陝西、河南等處，皆為列國。其時干戈

> 俶擾，一國之賦，足供一國之用，未嘗取給他邦。良以溝洫之制尚存，故旱澇有備，而國用日充。」

黃河水患，始見於周定王五年。 是年為魯宣公七年，春秋已一百二十年。 此乃河北岸的衛國 乃殷之故墟，詩邶、鄘、衛風所詠，淇澳綠竹，淇上桑田，檜楫松舟，泉源考槃，是一個最可愛的水鄉。而文化在列國中亦最高，觀風詩即知。 為狄所滅， 至河決已六十年。 農田水利失修以後應有的現象。

以後魏文侯居鄴，西門豹、史起大修水利，這一帶依然是樂土。

第二次的河徙在漢武帝元光三年。 上距周定王五年，又已四百七十年。 這一次河患的來歷，蓋因戰國以來長期戰爭，競築堤防。

> 漢賈讓說：「隄防之作，近起戰國。壅防百川，各以自利。齊與趙、魏，以河為竟。趙、魏頻山，齊地卑下，作堤去河二十五里。河水東抵齊堤，則西泛趙、魏。趙、魏亦為堤，去河二十五里。雖非其正，水有所游盪。水去則填淤肥美，民耕田之。稍築室宅，遂成聚落。大水時至漂沒，則更起隄防以自救。今隄防去水陿者數百步，遠者數里。」

又各以決水浸敵國。

> 趙世家：「趙肅侯十八年，決河水灌齊、魏之師。」竹書紀年：「梁惠成王十二年，楚決河水灌長垣之外。」趙世家：「趙惠文王十八年，決河水伐魏氏，大潦。」秦始皇本紀：「秦引河灌大梁城，城壞。」孟子云：「以鄰為壑。」

又有壅塞水源以害鄰。

> 國策：「東周欲為稻，西周不下水。」故始皇碣石刻辭云：「決通川防。」

河道與水利，為兵事所犧牲。遂成西漢間嚴重的水患。直到東漢王景治河功成， 明帝時。 此後又九百年未見河患。

這正因北方經濟文物，尚在盛時，溝洫河渠，時有興修，故水不為害而為利。 觀酈道元水經注，知元魏時北方水道，後世湮絕難尋者，不知凡幾。

黃河為中國患，其事始於宋，歷元、明、清三代千年不絕，卻正是北方社會經濟文化已在逐漸落後的時期。可見水患由於人事之不盡。

宋代河患，遠因則在唐中葉以後河朔一帶之藩鎮割據。

> 宋敏求謂：「唐河朔地，天寶後久屬藩臣，縱有河事，不聞朝廷，故一部唐書所載，僅滑帥薛平、肅倣二事。」閻若璩謂：「河災羨溢首尾亙千里外，非一方可

治。當四分五裂之際，爾詐我虞，惟魏、滑同患，故田弘正從薛平請，協力共治。否則動多掣肘，縱有溢決，亦遷城邑以避之而已。此河功所以罕紀也。」此皆謂唐中葉以後未必無河患，然亦可謂未必有大患。若遇大潰決，朝廷豈有不知？史書豈有不錄？惟如春秋狄踞衛地，黃河下游兩岸農田水利在藩鎮統治下，失修必多，則可斷言。

近因則在五代時之長期兵爭。

梁、唐夾河相持，決水行軍，事又屢聞。如梁貞明四年、龍德三年、唐同光二年，皆決河。

自此河決時聞。五代時河已屢決，至宋而遽發。而黃河下游一、二千里的河床，遂致屢屢遷移。

河道自春秋以迄近代凡六大變：

一、周定王五年，河決宿胥口，東行漯川，至長壽津與漯別行，東北合漳水，至章武 今河北鹽山縣西北。入海。 水經謂之「大河故瀆」。

二、王莽始建國三年， 自周定王五年，至是凡六百一十二年。 河徙魏郡，從清河、平原、濟南至千乘。後漢永平十三年， 自王莽始建國三年至是復五十九年。王景修之，遂為大河經流。 水經稱「河水」。

三、宋仁宗慶曆八年，商胡決， 自永平十三年至是，凡九百七十八年。河分二派。北流合永濟渠至乾寧軍 今河北青縣。入海。東流合馬頰河至無棣縣入海。二流迭為開閉。

四、金章宗明昌五年， 慶曆八年至是，凡一百四十六年。河決陽武故堤，一由南清河 即泗水。入淮。 自此河水大半入淮，而北流猶未絕。

五、元世祖至元二十六年，會通河成，北派漸微。 自明昌五年至是，凡九十五年。 及明弘治中，築斷黃陵岡支渠，遂以一淮受全河之水。 北流至是永絕。

六、清咸豐三年， 自至元二十六年至是，凡五百六十四年。河決銅瓦廂， 河南蘭封西北。再得改道北徙，由大清河 即濟水。入海。 自大清河至利津口，為古漯水道，即漢之千乘也。

其間鉅變劇患，多在宋後。蓋自大伾以東，古兗、青、徐、揚四州之域，皆為其縱橫糜爛之區，而北方元氣為之大耗。

黃河水患的起落，恰與北方社會經濟文化的盛衰，成一平行線。足徵互為因果，非自始黃河即為中國之害。

宋後河患不絕，約有幾因：

一、常為他種原因而犧牲了河流的正道。

宋初河道與唐、五代略同。歐陽修謂之「京東故道」。景德、景祐兩決澶州橫隴埽，今濮陽東。遂為大河經流。歐陽修謂之「橫隴故道」。以今地大略言之，乃自河北濮陽東經山東鄆城縣，北出東平、范縣、東阿、陽穀之間也。至長清而下，與京東故道會。決商胡後河道，以今地理言之，大體自河北濮陽、大名入山東冠縣、館陶、臨清以至河北之清河，又入山東武城、德縣以至河北之吳橋、東光、南皮、滄青、靜海、天津諸地入海，謂之「北流」。

商胡決口後，有主開六塔河，六塔，地名，今河北清豐縣西南境六塔集是也。引商胡決河復歸橫隴故道者。事在至和二年。嗣六塔河復決，嘉祐元年。京東故道遂廢。乃有主開二股河，二股河乃商胡決河別派，自清豐、朝城、莘縣、堂邑、清平、夏津、恩縣、平原、陵縣、德平、樂陵，至無棣境入海，為唐馬頰河、古篤馬河故道。

導水東行者。治平二年、熙寧二年皆開之。宋人謂之「東流」。元符二年河決復北，東流竟絕。北流通快，海口廣深，有合於黃河之古道，而宋人必欲回河使東。六塔、二股相繼失敗。哲宗時，復有主回河者。大意謂：「河尾北向，恐入契丹，則其界踰河而南。彼必為橋梁，守以州郡，中國全失險阻。」蘇轍駁之，謂：「地形北高，河無北徙之道。又海口深浚，勢無移徙。」而紹聖諸臣力主東流，蓋借河事以伸其紹述之說。王安石用宋昌言、程昉議，主開二股河，在熙寧二年。元符時，河既決而北，而建中靖國初，尚有獻東流之議者。發言盈庭，以河為戲。金明昌五年，宋紹熙五年。河決陽武灌封邱而東，歷長垣、東明、濮、鄆、范諸縣，至壽張，注梁山濼，分二派，北由北清河入海，濟水故道，即今之黃河道。南派由南清河入淮。即泗水故道。金以宋為壑，利河之南而不欲其北，自是河道去古益遠。

元明兩代，以黃濟運，更不願河道之北。元末河道北徙，而明人以畏運道涸，力塞之。弘治中，二年、五年。兩決金龍口，直衝張秋，議者為漕計，遂築斷黃陵岡支渠。明代二百餘年間，被大害、興大役者，至五十餘見。役夫自五、六萬乃至三十萬。自此以下，迄於清代，莫不以人力強河流。河水日失其性，遂潰決不已。清道光五年，東河總督張井言：「河底日高，堤身遞增，城郭居民，盡在水底。惟仗歲積金錢，抬河於最高之處。」可謂說盡後代治河方策與成績也。今按：明代大河北決者十四，南決者五。清順、康以來，北決者十九，南決者十一。又河自三代以來，行北地者三千六百餘年，南行不過五百餘年也。直至成豐銅瓦廂之決，河道終於北去。鄭曉吾學編餘謂：「我朝黃河之役，比之漢、唐以後不同。逆河之性，挽之東南行，以濟漕運，故河患時時有之。」又按：其他如宋高宗建炎二年，杜充決黃河，自泗入淮，以阻金兵。明末流寇掘堤灌開封，河底墊高。至清順治初，河遂決河南荊隆口。以兵爭毀壞河流之事，後世尚亦時見。

二、政治之腐敗，河工之黑暗，政府常化最多的財力，而收最少的功程。

最要者還是北方整個水利網之破壞。

徐貞明潞水客譚：「昔禹播九河入海，而溝洫尤其盡力。周定王後，溝洫漸廢，而河患遂日甚。河自關中入中原，涇、渭、漆、沮、汾、涑、伊、洛、  、澗及丹、沁諸川，數千里之水，當夏、秋霖潦之時，無一溝一澮可以停注。於是曠野橫流，盡入諸川。諸川又會入於河流，則河流安得不盛？其勢既盛，則性愈悍急而難治。今誠自沿河諸郡邑，訪求古人故渠廢堰，師其意，不泥其迹，疏為溝澮，引納支流，使霖潦不致汎濫於諸川，則並河居民得資水成田，而河流亦殺，河患可

弭。」周用亦曰：「以數千里之黃河，挾五、六月之霖潦，建瓴而下，乃僅以河南蘭陽以南之渦河，與徐州、沛縣百數里之間，拘而委之於淮；其不至於橫流潰決者，實徼萬一之幸。夫今之黃河，古之黃河也。其自陝西西寧至山西河津所謂積石、龍門，合涇、渭、汭、漆、沮、汾、沁及伊、洛、  、澗諸名川之水，與納每歲五、六月之霖潦，古與今無少異。然黃河所以有徙決之變者，特以未入於海，霖潦無所容也。溝洫之用以備旱潦者，容水而已。故溝洫與海，其為容水一也。天下有溝洫，天下皆容水之地，黃河何所不容？天下皆修溝洫，天下皆治水之人，黃河何所不治？水無不治，則荒田何所不墾？一舉而興天下之大利，平天下之大患矣。」明副書亦云：「河能為災，亦能為利。故不知河之利者，則不能抑河之害。禹平水土，亦盡力溝洫。東南無不耕之土，分畦列畛，畝自為澮，頃共為渠，疏而成川，窪而成淵。漏者坊，塞者濬。四野溝洫，皆治水之處。三時耕斂，皆治水之日。家家自力本業，皆治水之人。沿江圩田，重重連隄，即有衝決，詎至為損？故能束橫流而注之海，而利九害一。西北多荒土，種亦黍麥，水不為利，遂反為害。稍暘則傾瀉無所停，淫雨則肆溢無所約。寧夏沿河套地，最號沃壤，神何獨庇此一方？」又謂：「西北不可以稻，則三代之盛都於雍、冀，曷嘗仰給東南？夫天人互勝，利害旋轉。墾田受一分之利，即治河減一分之患。使方千里之水，各有所用，而不至助河為虐，此十全之利也。使方千里之民，各因其利而不煩官府之鳩，此執要之理也。土著之民，各識其水性，因以順為功；其與不習之吏，驟而嘗試，逆施而倒行者，又相萬也。」今按：明代以來治河理論，皆主潘季馴「河不分流，高築堤岸，束水刷沙」之說。然潘說特主河之下游，為救一時之潰決而言。若就北方全水量而為治本之計，莫逾於上述之三家矣。

即據關中水利言之，唐已不如漢，而唐後又更不如唐。

漢書：「鄭渠成，溉舄鹵之地四萬餘頃，關中始為沃野。」其後又有輔渠、白渠、龍首渠之役。後漢都雒，諸渠漸廢。杜佑云：「秦漢時鄭渠溉田四萬餘頃，白渠溉田四千五百餘頃。唐永徽中，所溉惟萬許頃。洎大歷初又減至六千頃。」蓋因「沃衍之地，占為權豪觀游林苑，水利分於池榭碾磑」。 此張方平语。唐書屢有議毀碾磑，保水田之利之記載。宋人以鄭渠久廢，惟修三白渠，溉涇陽、富平等六縣田三千六百頃。熙寧中，更穿豐利渠，溉田二萬五千餘頃。元至正初，以新渠堰壞，復治舊渠口，溉田四萬五千頃。其數乃不減於漢，然未幾即廢。 黃河水患，一因於河汛時期水量之突然盛漲，一由於水中挾帶泥沙量太多。然此二者，主要並不全在黃河之上源，而多為晉、陝、豫諸省之支流所促成。代表中國漢、唐全盛時長安、洛陽兩都會之沒落，其附近四圍一般經濟狀況之衰頹，與夫農田水利之失修，又是促成上述兩因之大原因也。

其他各地，大率皆然。

日知錄謂：「歐陽永叔作唐書地理志，凡一渠之開，一堰之立，無不記其縣之下，實兼河渠一志，可謂詳而有體。然志之所書，大抵在天寶前者居什之七，至河朔用兵之後，則催科為急，農功水道，有不暇講求者。」

觀明人所說河南、山東困於水旱的情形，可見一斑。

周用理河事宜疏：「臣竊見河南府、州、縣密邇黃河地方，歷年親被衝決之患，民間田地決裂破壞，不成隴畝。耕者不得種，種者不得收。中土之民，困於河患，實不聊生。至於運河以東，山東濟南、東昌、兗州三府，雖有汶、沂、洸、泗等河，然與民間田地，支節脈絡，不相貫通。每年泰山、徂徠諸山水發之時，漫為巨浸，漂沒廬舍，耕種失業，亦與河南河患相同。或不幸值旱暵，又無自來修繕陂塘渠堰，蓄水以待雨澤，遂至齊、魯之間，一望赤地。於時蝗蝻四起，草穀俱盡。東西

南北，橫亙千里。天災流行，往往有之。」今按：河南、山東在漢、唐時，正猶如江浙之在元、明。所謂「歲漕關東粟數百萬石」者，大部即在此兩省。將明人記載一對比，可見中國南北社會經濟文化轉移之劇烈，而其原因則多半在人事，不必遠推至氣候雨量或人種血統等種種渺茫之臆測也。

而運河的開濬，其目的既專在通漕，對於北方原來水利，亦有損無益。

隋煬汴渠，溝通河、淮，說者已謂利害不相掩。

宋丁謂談錄謂：「汴渠派分洪河，自唐迄今，皆以為莫大之利。然迹其事實，抑有深害。凡梁、宋之地，畎澮之利，湊流此渠，以成其大。至隋煬帝將幸江都，遂析黃河之流，築左右堤三百餘里。舊所湊水，悉為橫截，散漫無所。故宋、亳之地，遂成沮洳卑濕。且昔之安流，今乃湍悍。昔之漕運，冬、夏無阻，今則春開秋閉，歲中漕運，止得半載。矧每歲霖潦，決溢為患。自斯觀之，其利安在？」按：東漢王景治河，正使河、汴分流。河東北入海，汴東南入泗。煬帝溝通江、淮、河、汴，雖有南北水運聯貫之利，然如丁說，亦復不掩其害矣。

至元、明會通河，直貫南北，更逆自然之地形。

邱濬大學衍義補云：「運河由江入邗溝，由邗溝亂淮而渡上清口，經徐、呂二洪，沂、沁、泗水，至濟寧。濟寧居運道之中，所謂天井牐者，即元史所謂會源牐也。泗、 出泗水縣。沂、 出曲阜縣。洸、 出陽寧縣。汶 源有三：二出萊蕪縣，一出泰山南。諸水畢會於此，而分流於南北。北至安民山入於新河，地降九十尺，為牐十有七而達於漳、御。南至沽頭，地降百十有六尺，為牐二十有一而達於河、淮。此蓋居於兩京之間，南北分中之處。迤南接濟之水，有自武陟來之沁，有自瑯琊來之沂。迤北接濟之水，有自金龍口之河，有分滹沱河之水。通論諸牐，天井居其中，臨清總其會，居高臨下，水勢泄易而涸速。凡三千七百里之漕路，此其要害也。」

築壩堰，建堤閘，歲糜巨帑，而鑿者不勝淤，築者不勝潰。堤密於田畔，地破於壞瓜。人力已盡，水患方烈。 皆明人語。 因運河而牽連損害及於旁近之水系。 山東濱海，水勢自宜東注，而元代為以濟運，盡逆之使西。清季沈葆楨謂：「舍運道而言水利易，兼運道而籌水利難。民田於運道勢不兩立。兼旬不雨，民欲啟涵洞，官必閉以養船。運河水溢，官又開閘壩以保堤。堤下民田，立成巨侵。」 尤其甚者，為顧全運河水量，而強抑黃水南行，與淮合流。不惟河患頻仍，即淮水亦成大害。

大河自北宋時合泗入淮，淮下游為河所奪者七百七十餘年。淮本無病，此七百七十年中河病而淮亦病。又按：日知錄云：「宋史宦者傳：『梁山濼，古鉅野澤，綿亙數百里，濟、鄆數州，賴其蒲魚之利。』金史食貨志：『黃河已移故道，梁山濼水退，地甚廣，遣使安置屯田。』自此以後，鉅野、壽張諸邑，古時瀦水之地，無尺寸不耕，而忘其昔日之為川浸矣。」按：北方諸湖澤，因黃水倒灌，淤填平滿者甚多。河經河南中部，土益鬆，泥益多，泛濫橫決，而數百里間水利盡為破壞，又不獨一淮受其害也。 上游因水利失修，各支流挾帶多量泥沙之黃水，驟然灌注於黃河，激起黃河下游之潰決。又因下游潰決，淤泥停瀦，使下游諸湖澤漸次填平，更無蓄水之用，如是而河決之患更烈。此皆互為因果，以造成中國史上愈後愈烈之河患。

豫、魯、蘇、皖四省，天產民力，消耗犧牲於黃、淮、運三水之泛濫防禦方面者，不知凡幾。

若當時一面能改行海運， 元人海運，已十達六、七，若自淮口揚帆，不經月即至天津，更無可虞。此事明人主之者，如邱濬、羅洪先、鄭曉等，殊不乏人。而屢議屢格，寧歲擲無量巨金於會通無底之牝，眞可惜也。 一面縱河北去， 明人防河之北，如防盜賊，强逆其性，必挽之於東南，故河患終不能弭。 則河、淮皆可安瀾，而豫、魯、蘇、皖四省，凡河、淮潰瀾之區，皆復變為膏腴沃土。一面廣興京東、河北之水利， 如虞集、徐貞明所計劃。 一面再能移民遼、瀋，墾闢漸遠。北京正在陸海之中心，何至必仰哺於江南，為此嗷嗷之態？ 明馬文升已謂：「交納之費，過於所需。」至清代約計運米一石入倉，費銀至十八兩、二十兩乃至三十四兩者。而倉米出售，則一石一兩。（見鄭觀應停漕議。）如此漏卮，而不思為之計，眞可歎也。

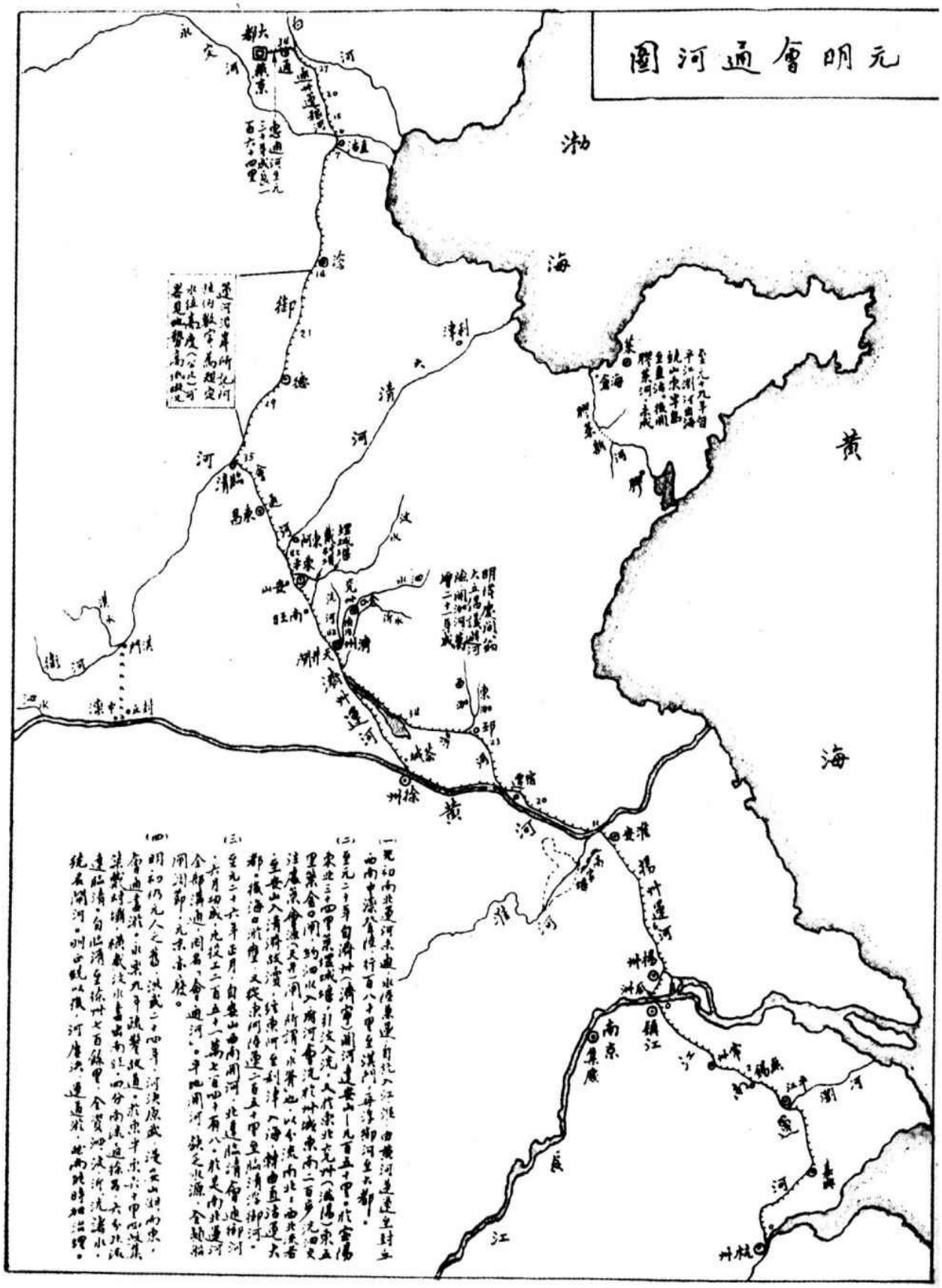
二　北方社會所受外族及惡政治之摧殘

北方水利之逐步變壞，既如上述。而北方社會之疊受摧殘，猶不止此。始見於唐中葉以後藩鎮之長期割據，再見於五代之兵爭。 五代兵爭，北方烈於南方。而石晉所遭契丹南侵之禍為更甚。

此兩期間的政治黑暗，蓋達極點。

三、見於遼、宋之對峙，邊界受蹂躪，不得生聚種養。

> 遼史兵衛志：「遼每點兵，多在幽州北千里鴛鴦泊。皇帝親征，至幽州，分兵三路，至宋北京，三路兵皆會。出兵不過九月，還師不過十二月。帝不親征，則以重臣統率。進以九月，退以十二月。若春以正月，秋以九月，則不命都統，只遣騎兵六萬，於界外三百里，耗蕩生聚，不令種養而已。」


元明會通河圖
渤
海
黃
海
大都
通州
天津
清河
御河
徐州
淮安
揚州
鎮江
南京
杭州
黃河
江
淮
河
運河
清
汶水
泗水
濟水
漳水
滹沱河
白溝河
永定河
薊
保定
滄
德
臨清
東昌
兗州
濟寧
東平
汶上
安山
德州
滄州
天津
通州
大都
明洪武初年自淮安至臨清水程
明永樂九年疏鑿會通河
明永樂十三年自濟寧至臨清
明永樂十三年會通河
明永樂十三年自濟寧至臨清
明永樂十三年會通河
明永樂十三年自濟寧至臨清
明永樂十三年會通河

四、見於宋、夏之對峙，東北與西北，受同樣命運。關中、河北社會元氣，在外寇壓迫下，不斷降低。

五、見於金人之統治，一般的政治情況之退步。 呼必烈問張德輝：「遼以釋廢，金以儒亡，有諸？」對曰：「遼事未周知，金季乃所親覩。宰執中雖用一、二儒臣，餘皆武弁世爵，及論軍國大事，又不使預聞；大抵以儒進者三十之一。」 在兵爭中簽兵制度之騷擾。 簽兵正如五胡北朝時發丁為兵。

而尤甚者，為金之屯田兵所加於北方農村之損害。一因種姓之別，二因耕稼游牧生活習慣之異。由屯田兵之雜處，北方村落受害極大。

屯田兵始於金熙宗時。

> 熙宗天眷三年十二月，慮中原士民懷貳，始置屯田軍。凡女眞、奚、契丹之人，皆自本部內徙，與百姓雜處。

計口授田，自燕南至淮、隴之北，皆有之，皆築壘村落間。其千夫長曰「猛安」，百夫長曰「謀克」。朝廷則不斷括民戶良田與之。

> 大定十七年，世宗謂省臣曰：「女眞人戶自鄉土三、四千里移來，若不拘刷良田給之，久必貧乏。其遣官察之。」章宗承安五年，命樞密使宗浩等於山東等路括地給軍，凡得地三十餘萬。按：章宗明昌元年，亦有括地給軍之敕令。

農民失去田產，另受薄惡之田。

> 大定二十一年三月詔曰：「山東所括民田，已分給女眞屯田人戶。復有籍官閑地，依元數還民。」七月又詔宰臣曰：「山東刷民田，已分給女眞屯田戶。復有餘地，當以還民。」泰和四年，上聞六路括地時，屯田軍戶多冒名增口，以請官地，及包取民田，而民有空輸稅賦、虛抱物力者。貞祐三年，參政高汝礪謂：「山東撥地時，腴地盡入富家，瘠者乃付貧戶，無益於軍，而民有損。」

而屯田兵得良田美產，卻不肯自己好好耕種。

> 世宗大定五年，以京畿兩猛安民戶不自耕墾，及伐桑棗為薪鬻之，命大興少尹完顏讓巡察。大定二十一年正月，上謂宰臣曰：「山東、大名等路猛安、謀克之戶，往往驕縱，不親稼穡。盡令漢人佃蒔，取租而已。富家盡服紈綺，酒食遊宴，貧者爭慕效。」六月，又曰：「聞猛安、謀克人惟酒是務，以田租人，而預借三、二年租課。或種而不芸，聽其荒蕪。」二十二年，以附都猛安戶不自種，悉租與民，有一家百口，壠無一苗者，治勸農官罪。明昌元年三月，勅：「當軍人授田，只令自種。」泰和四年九月定制，所撥地十里內自種，餘者許便宜租賃。

他們還只是喜歡出外畋獵。

明昌三年，敕：「猛安、謀克，許於冬月率所屬戶畋獵二次，每出不得過十日。」

漸漸亦有習染中國文學風氣的。

劉祁歸潛志：「南渡後，諸女眞世襲猛安、謀克，往往好文學，與士大夫遊。」

要之不習農事，乃至於鬻田畝、伐桑棗。

泰和元年，用尚書省言，申明舊制：猛安、謀克戶每四十畝樹桑一畝，毀樹木者有禁，鬻土地者有刑。其田多汙萊，人戶闕乏，並坐所臨長吏。

中國的良好農民，則失其祖產，或淪為佃農，因此與猛安、謀克間感情日壞。

李石傳謂：「山東、河南軍民交惡，爭田不絕。」明昌二年，尚書省奏：「齊民與屯田戶往往不睦。若令遞相婚姻，實國家長久安寧之計。」

迨蒙古兵南來，漢人乘機報復，在河北之猛安、謀克戶，多見誅夷。

元遺山完顏懷德碑：「民間讎撥地之怨，睚眦種人，期必殺而後已。尋蹤捕影，不三、二日，屠戮淨盡。」又張萬公碑：「宣宗貞祐間南渡，盜賊羣起，向之乘勢奪田者，人視之為血讎骨怨，一顧盼之頃，皆死鋒鏑之下，雖赤子亦不免。」 又見金史張萬公傳。

其避而南遷者，不下百餘萬口。 革去冗濫，所存猶四十二萬有奇。見陳規傳。 一時又議括地分授。事雖未成，然河南民皆倍徵以給。

高汝礪言：「河北軍戶徙河南者幾百萬口，人日給米一升，歲率三百六十萬石。半給其直，猶支粟三百萬石。河南租地計二十四萬頃，歲徵粟纔一百五十六萬有奇，更乞於經費外倍徵以給。」

民不勝苦，逃亡破殘，遂至兵多於民，其狀更不堪言。

侯摯疏：「東平以東，累經殘毀，邳、海尤甚。海之民戶曾不滿百，而屯軍五千。邳戶僅及八百，軍以萬計。蕭何、劉晏復生，亦無所施其術。」

約計金代猛安、謀克戶數，比漢人約占十之一。口數 連奴婢在內。 約占七之一。

據世宗大定二十三年七月統計，猛安二百零二，謀克一千八百七十八，戶六十一萬五千六百二十四，口六百十五萬八千六百三十六。 內正口四百八十一萬二千六百六十九，奴婢一百三十四萬五千九百六十七。 ，而大定二十七年統計天下戶，凡六百七十八萬九千四百四十九，口凡四千四百七十萬五千零八十六。是猛安、謀克戶數約占全數十之一，口數約占七之一也。

長期間散布在中國北方，據甚大之田，納極輕之租。

> 猛安、謀克納稅與平民不同，特稱「牛頭稅」，或「牛具稅」。其制，每耒牛一頭，為一具，限民口二十五受田四頃四畝有奇，歲輸粟大約不過一石。官民占田無過四十具。是最低限度五口之家略可得百畝，而納稅則四百餘畝僅納一石。世宗問魏子平：「古者稅什一而民足，今百一而民不足，何也？」此蓋指猛安、謀克戶言之，實尚不到百一之稅。

國家負擔盡壓在漢族農民身上。

> 漢戶號為什一而稅，然裒斂刻急，民不堪其苦。 見范拱傳。以畝取五升、 秋稅。三合 夏稅。計，亦一倍唐租有奇。 據前引高汝礪言，則百畝租合六石五斗，視唐在兩倍以上。至官田租大概畝徵五斗， 據續文獻通考。則百軟須五十石，與西晉五胡相倣矣。

實對中國北方農事，有甚大之損害無疑。 明諸葛昇墾田十議謂：「江北荒田，民荒者十之三，軍荒者十之七。」明代北方土地雖曠莽，然棄置不耕者獨以鳳陽為甚，以鳳陽多屬軍屯也。兩淮本與兩江、兩浙並稱，然明代見稱偏瘠，軍屯之害如此，可推金世猛安、謀克之貽禍。

金之王室貴族，亦常因牧事禁民耕種。

> 世宗大定十年四月，禁侵耕圍場地。十一月，謂侍臣曰：「往歲清暑山西，傍路皆禾稼，殆無牧地，嘗下令使民五里外乃得耕墾。今聞其民以此去之他所，甚可矜憫。其令依舊耕種。」十九年二月，上如春水，見民桑多為牧畜囓毀，詔親王、公主及勢要家牧畜有犯民桑者，許所屬縣官，立加懲斷。二十年五月，諭有司：「白石門至野狐嶺，其間淀濼多為民耕植，官民雜畜，往來無牧放之所。可差官括元荒地，及冒佃之數。」

第六、則見之於蒙古軍隊之殘殺。

> 宋寧宗嘉定六年，金貞祐元年，蒙古分兵拔金河北、河東諸州郡，凡破九十餘郡。兩河、山東數千里，人民殺戮幾盡。金帛、子女、牛馬羊畜，皆席捲而去。屋廬焚燬，城郭丘墟。惟大名、眞定、青、鄆、邳、海、沃、順、通州堅守未能破。嘉定八年，金貞祐三年，蒙古兵入燕，吏民死者甚眾，室屋為亂兵所焚，火月餘不滅。河北既殘，金宣宗遂遷汴。關中兵火之餘，八州十二縣，戶不滿萬。 見元史商挺傳。其後蒙古攻汴，十六晝夜，內外死者以百萬計。又遇大疫，五十日內，諸門出柩九十餘萬。貧不能葬者，不在是數。蒙古兵入汴城，欲屠之，耶律楚材諫而止。時避兵居汴者尚百四十萬戶。蒙古之破夏，其民至穿鑿土石以避鋒鏑，免者百無一、二。

據當時戶口數字計之，殆於十不存一。

> 金泰和七年極盛時，戶七百六十八萬有奇，口四千五百八十一萬有奇。而元之得金，戶八十七萬有奇，口四百七十五萬有奇，是十不存一也。金章宗明昌元年，金、宋口數約五與三之比。 金四千五百萬有奇，宋二千七百萬有奇。而蒙古得宋，較之得於金者，戶數超過十倍，口數超過四倍。 戶九百三十七萬有奇，口一千九百七十二萬有奇。其後乃有南十北一之差。

蓋由北人多避逃來南，而蒙古亦稍染漢化，其對宋之殘殺，不如對金之甚也。大抵北方狀態，先壞於安史以後，大毀於宋之南渡，及蒙古之滅金而摧殘益甚也。

第七、見之於元代政制之黑暗。

元代亦有軍屯、民屯之制。屯田遍及全國，以今河北、河南兩省為多。於屯田外又有寺田，地多上善，猶過屯田。而僧徒又往往侵奪民田，包庇逃稅。又多官田，至元七年，立司農司，頒農桑之制十四條。官田之制，亦祇以擾民而已。英宗至治三年，張珪上疏曰：「天下官田歲入，所以贍衛士、給戍卒。自至元三十一年後，累朝以是田分賜諸王、公主、駙馬，及百官、宦者、寺觀之屬。其受田之家，各任土著姦吏為莊官，催甲斗級，巧名多取。又且驅迫郵傳，徵求餼廩，折辱州縣，閉償逋負。官司交忿，農民窘竄。」則擾害之情，不下於金之猛安、謀克也。

第八、見之於元末北方之殘破。

元末羣雄義，大率多在南方，而殘破則以北方為甚。 韓林兒僭號凡十二年，橫居中原，蔽遮江、淮。北方飽受兵禍蹂躪，而明祖轉得從容締造南方之新業。 其時兩淮之北，大河之南，所在蕭條。燕、趙、齊、魯之境，大河內外，長淮南北，悉為丘墟。直至，明初，尚謂山東、河南多是無人之地。靖難兵起，淮以北又鞠為茂草。 食貨志。

中國北方社會，自安史亂後，直至明興，五、六百年內，大體上在水深火熱下過日子。

明代三百年統一，北方稍得回蘇。然亦承襲元制，盛行賜田，皇室乃至勳戚之莊園，為害於北方農業進展者猶甚大。

明「皇莊」始憲宗時， 沒入太監曹吉祥地，為宮中莊田始。 及孝宗弘治二年李敏疏，謂：「畿內皇莊有五，共地萬二千八百餘頃。勳戚、中官莊田三百三十有二，共地三萬三千一百餘頃。」 如是則北直一省，共計莊田已占四萬五、六千頃，以一戶百畝計之，當有四萬五、六千戶為莊戶也。即據萬曆六年戶口計數，北直一省，不過四十二萬餘戶，則當時莊園戶至少當佔全數十分之一以上。其後又遞有增軒。 武宗即位，踰日即建皇莊七，其後增至三百餘處。嘉靖初，林俊疏：「竊查皇莊及皇親功臣各莊田，所占各府、州、縣地，自正德十一年以前，已有三百八十餘處；每處土地，動計數千百頃。」 世宗時，勘各項莊田，共計二十萬九百十九頃二十八畝。而尤甚者，神宗詔賜福王莊田多至四萬頃。 萬曆二十九年。其時諫者謂：「河南已有周、趙、伊、徽、鄭、唐、崇、潞八王莊田，若再增四萬頃，則莊田將佔河南耕地之半數。」 其後福王得河南膏腴地一萬一千餘頃，再益以山東、湖廣地，共二萬。此項莊田，租額既重， 正德初，詔王府莊田畝徵銀三分，歲為常。德莊王見濟奏：「初年，兗州莊田歲畝二十升，獨清河一縣，成化中用少卿宋旻議，歲畝五升。若如新詔，臣將無以自給。」帝曰：「王何患貧？其勿許。」按：即升歲畝二十升計，百畝二十石，較之隋、唐固重七、八倍，較之西晉沿輕三倍。較之金、元，亦不到半數。所以明制尚為黑暗之中較光明者也。騷擾尤滋。 皇莊既立，有管理之太監，有奏討之旗校，有跟隨之名色，各處動至三、四十人。勳臣莊田本有司代收，至弘治二年，外戚錢貴乞自收，始命願自收者聽，而禁管莊者橫肆。然此項禁令之為具文，可想知也。嘉靖二年劉麟疏：「皇親、功臣，各設管莊僕、佃人等領種。希勢取寵者，撥置幷吞。爭競不明者，朦朧投獻。而土地之在小民者日侵月削。」其情可見矣。其對農業進展之妨礙，不言可知。 京畿水利計劃之不能實施，亦為勳貴莊田所阻撓。

臨亡，流寇肆虐，以及滿清屢次入關之鈔掠， 崇禎九年入關，俘人、畜十有八萬。十一年入關，俘人口四十六萬有奇，白金百餘萬。十五年入關，俘人民三十六萬九千口，牲畜五十五萬有奇。金、銀、珠、緞稱是。 又如入關以後之「圈地」， 此即金、元之

老格套。其為害皆甚鉅。

> 清順治元年入北京，即發圈地令。凡近京各州縣無主荒田，及前明皇親、駙馬、公、侯、伯、內監歿於寇亂者，其田盡分給東來諸王、勳臣、兵丁人等。是年即立莊百三十有二。大莊每所地四百二十畝至七百二十畝，半莊每所地二百畝四十畝至三百六十畝。以後逐年圈地。失產者雖有視產美惡補給之論，亦僅為具文。而旗人懶於耕種，仍將圈得地絡續典賣與漢人，清廷再為減價收贖。其為害於河北一帶之農戶，亦可想像得之。

大體上可以說，北方是中國史上前方一個衝激之區，國強寇大敵常在其外。而南方則是中國史上的後方，為退遁之所。因此北方受禍常烈於南方。安史亂後，中國國力日見南移，則北方受外禍亦益烈。而且自唐以下，社會日趨平等，貴族門第以次消滅，其聰明優秀及在社會上稍有地位的，既不斷因避難南遷；留者平舖散漫，無組織，無領導，對於惡政治兵禍天災種種，無力抵抗；於是情況日壞。事久之後，亦淡焉忘之，若謂此等情形，自古已然。漢唐的黃金時代，因此不復在他們的心神中活躍。一民族與國家之復興，一面固常賴有新分子之參加，而同時必有需於舊分子之回蘇與復旺。北方為中國三代、漢、唐文化、武功最彪炳輝煌的發源地。劉繼莊在清初，已力倡北方復興之理論。將來中國新的隆盛時期之來臨，北方復興，必為其重要之一幕。

第四十章　南北經濟文化之轉移（下）

三　南方江浙一帶之水利興修

南方的發展，最顯著的在長江下游江浙一帶。

自三國乃至東晉、南朝時，江浙雖已有很大的進步，但是那時的財富，主要還是靠商稅，米糧則賴荊襄接濟，人物則多半是外來的。唐中葉以後的南方，漸漸有他自己的生命，水利農業亦開始發展。

> 唐陸龜蒙耒耜經始言江南田事。顧炎武天下郡國利病書載江南歷代水利，五代前僅唐元和五年王仲舒治蘇，堤松江為路一事。蘇州有瓦屋，亦自仲舒始。

所謂江浙水利，並非自始卽爾，乃由人事上不斷的精心努力所造成。

> 五代吳越建國，有專務治水的專官，名「都水營田使」。募卒四部，於太湖旁，號「撩淺軍」，亦謂之「撩清」。凡七、八千人，常為田事，治河築堤。一路徑下吳淞江。一路自急水港下澱山湖入海。居民旱則運水種田，澇則引水出田。又開東府

南湖， 即鑑湖。立法甚備。當時有以治溝洫過勞叛變者。又撩兵千人，專於錢塘湖芟草濬泉。又營田卒數千人，以淞江闢土而耕。定制墾荒田不加稅，故無曠土。米一石，價不過數十文。

有大規模的圩田以及河塘。

仁宗慶曆時，范仲淹守平江，上奏謂：「江南舊有圩田，每一圩田方數十里，如大城。中有河渠，外有門閘。旱則開閘，引江水之利；潦則閉閘，拒江水之害。旱澇不及，為農美利。又浙西地卑，雖有溝河可以通海，惟時開導，則潮泥不得以堙之。雖有堤塘可以禦患，惟時修固，則無摧壞。臣知蘇州日，點檢簿書，一州之田係出稅者三萬四十頃。中稔每畝得米二、三石，計七百餘萬石。東南每歲上供數六百萬石，乃一州所出。臣詢訪高年，云曩時兩浙未歸朝廷，蘇州有營田軍四部，共七、八千人，專為田事，導河築堤以減水患。於時錢五十文，糴米一石。皇朝一統，江南不稔，則取之浙右；浙右不稔，則取之淮南；故農政不修。江南圩田，浙西河塘，大半隳廢，失東南之大利。今江浙石不下六、七百，足至一貫者，比當時貴十倍。」

這是江南水利乃賴藉政治推動社會，充分改造天然環境供人利用之顯證。

宋代南方文化日高，自有人出來不斷注意和提倡。

仁宗時，有有名的至和塘之計畫和修築。

沈氏筆談：「至和塘自崑山縣達婁門，凡七十里，皆積水無陸途。久欲為長堤，澤國無處求土。嘉祐中，有人獻計，就水中以蘧篨為墻，栽兩行，相去二尺。去墻六丈又為一墻，亦如此。漉水中淤泥實蘧篨中，候乾，以水車畎去兩墻間水。墻間六丈，皆留半以為堤腳，掘其半為渠。取土以為堤。每三、四里則為一橋以通南北之水。不日堤成。」 按：邱與權至和塘記，作於至和二年，立石於嘉祐六年。詳吳郡志。

神宗時，又有有名的崑山人郟亶詳論蘇州水利。

謂：「環太湖之地，有二百餘里，可以為田。而地皆卑下，猶在江水之下，與江湖相連。民既不能耕植，而水面又復平闊，足以容受震澤下流，使水勢散漫，而三江不能疾趨於海。其沿海之地，亦有數百里可以為田。而地皆高仰，反在江水之上，與江湖相遠。民既不能取水以灌溉，而地勢又多西流，不得畜聚春夏之雨澤，以浸潤其地。是環湖之地常有水患，而沿海之地每有旱災。古人因其地勢之高下，井之為田。其環湖之地，則於江之南北為縱浦以通於江。又於浦之東西，為橫塘以分其勢。而棊布之，有圩田之象焉。其塘浦闊者三十餘丈，狹者不下二十餘丈，深者二、三丈，淺者不下一丈。且蘇州除太湖外，江之南北別無水源，而古人使塘深闊若此者，蓋欲取土以為堤岸，高厚足以禦湍悍之流，水亦因之而流耳。堤岸高者及二丈，低者不下一丈。大水之年，江湖之水，高於民田五、七尺，而堤岸高出於塘浦之外三、五尺至一丈，故水不能入於民田，則塘浦之水自高於江，而江水亦高於海，不須決泄而水自湍流。故三江常浚而水田常熟。其堰旱之地，亦因江水稍高，得以畎引灌溉。此古人浚三江治低田之法也。所有沿海高仰之地，近江者因江流稍高可以畎引，近海者又有早晚二潮可以灌溉，故亦於沿江之地，及江之南北，或五

> 里、七里為一縱浦，又五里、七里為一橫浦，其塘港之闊狹與低田同，而其深往往過之。且堄阜之地，高於積水之處四、五尺，七、八尺，遠於積水之處四、五十里至百餘里。古人為塘浦闊深若此者，蓋欲畎引江海之水，周流於堄阜之地，雖大旱亦可車畎以溉，而大水之年，積水或從此而泄耳。至於地勢西流之處，又設堄門、堰門、斗門以瀦畜之。雖大旱，墻阜之地皆可耕。此古人治高田蓄雨澤之法也。故低田常無水患，高田常無旱災。而數百里地常獲豐熟。古人治田高下既皆有法，方是時，田各成圩，圩各有長。每年率逐圩之人，修築堤防，治浦港。低田之隄防常固，旱田之浦港常通。錢氏有國，有『撩淸指揮』之名。年祀緜遠，古法隳壞。水田之隄防，或因田戶行舟及安舟之便而破其圩。或因人戶請射下腳而廢其隄。或因官中開淘，而減少丈尺。或因田主只收租課，而不修堤岸。或因租戶利於易田，而故淹沒。或因決破古堤，張捕魚蝦，而漸致破損。或因邊圩之人不肯出田與眾做岸。或因一圩雖完，傍圩無力，而連延隳壞。或因貧富同圩，而出力不齊。或因公私相吝，而因循不治。故堤防盡壞，而低田漫然復在江水之下。其高田之廢，由民不相率治港浦。港浦既淺，地勢既高，沿海者潮不應，沿江者因水田堤防壞，水得瀦聚於民田之間，而江水漸低，故高田復在江水之上。至於西流之處，又因人戶利於行舟之便，壞其堄門，不能蓄水，故高田一望盡為旱地。於是蘇州不有旱災，即有水患。」

他說古人治水之迹，縱則有浦，橫則有塘，亶能言者總二百六十餘所。

> 此項塘浦，既非天生，亦非地出，又非神化，全皆人力所為。亶云：「自來議者只知治水，不知治田。治田本也，治水末也。蘇州水田，東南美利，而堤防不立，溝洫不通，二、三百年間，風波蕩蝕，僅若平湖。議者見其如此，乃謂舊本澤國，不可使之為田。上偸下安，恬不為怪。」

三吳水利，做了宋以來中國一千餘年經濟文化之重要營養線。宋以前一千餘年中國經濟文化之營養線，則在北方。可見北方在當時，亦應有過同樣類似的人力之經營。

> 試以周禮所記古代井田溝洫之制，與郟亶所言比看，再實際看近代江浙水脈與研考見於水經注之中國古代北方河流，自可想像其梗概。

當時三吳農事，不僅努力於水利之興修，又注意到種子之選擇。

> 眞宗大中祥符五年，以江、淮、兩浙路稍旱即水田不登，乃遣使就福建取占城稻三萬斛，分給三路為種，擇民田之高仰者蒔之，蓋旱稻也。其稻比中國穗長而無芒，粒差小。其種早，正與江南梅雨相當，可以及時畢樹藝之功。其熟早，與深秋霜燥相違，可弗費水而避亢旱之苦。其種地不必腴而獲不貲，可以多種，而無瘠薉之地。眞宗此事，想必有獻議者，其人必南人也。

南方水田之美，既漸漸受人注意，同時南人在政治上的地位，也漸漸增高；於是政府在江南特置提舉官董其事，而南人之有大力者，亦在此盛事殖產，開置大批水田。

> 文獻通考：「圩田、湖田，多起於政和以來。其在浙間者隸應奉局，其在江東者，蔡京、秦檜相繼得之。」

規模較大的水利農業，仍又隨時經營。

> 古代及漢、唐北方農田水利所以有成績，亦因封建貴族及世家門第有大力，可以興眾建業。及貴族門第破毀，農民以百畝為志，無從結合成事。專賴政府代謀，其事較難。且宋以後政府中人亦南人多，北人少，熟悉南方利病者較多於北方，則北方大興革，更少一層希望。

然北宋東南漕米，江西居三之一；江、浙一帶，仍未佔江南農事之最高點。

宋室南遷，江南更急激開發。

> 宋史食貨志謂：「大抵南渡後，水田之利富於中原，故水利大興。」又宋自南渡以來，六師百萬之命，悉寄東南，水利大興，江東、西、明、越圩田、圍田、阪塘、堰閘之制畢設。

那時大批北方難民，都參加了開發南方的工作。

> 紹興五年，屯田郎中樊賓言：「荊湖、江南與兩浙膏腴之田，彌亙數十里，無人可耕。中原士民扶攜南渡幾千萬人。若使流寓失業之人，盡田荒閒不耕之田，則地無遺利，人無遺力，可資中興。」

水利計畫，繼續有人提出注意。

> 紹興二十八年七月，大理寺丞周環論太湖地低，杭、秀、蘇、湖四州民田，多為水浸，請復導諸浦，分注諸江。轉運副使趙子瀟、知平江府蔣燦言：「太湖數州巨浸，而獨泄以松江一川，宜其有所不可。昔人於常熟北開二十四浦，疏而導之揚子江。又於崑山東開一十二浦，分而納之海。三十六浦後為潮汐沙積，而開江之卒亦廢，於是民田有淹沒之虞。」天聖間，漕臣張綸嘗於常熟、崑山各開眾浦。景祐間，范仲淹亦親至海浦浚開五河。政和間，提舉官趙霖又開三十餘浦。此見於已行者也。乃詔監察御史任古覆視。古至平江，又言：「常熟五浦通江，委是快便。平江四縣舊有開江兵三千人，今乞止於常熟、崑山兩縣，各招填百人」云云。 見建炎以來繫年要錄一八〇、中興小記三八。

其時至於數百年不見水災。

> 元任仁發水利集謂：「錢氏有國一百有餘年，止天福年間一次水災。宋南渡一百五十餘年，止景定間一、二次水災。蓋由當時盡心經理，其間水利當興，水害當除，合役居民，不以繁難；合用錢糧，不吝浩大。又使名卿重臣，專董其事。又復七里為一縱浦，十里為一橫塘。田連阡陌，位位相承，悉為膏腴之產。遂使二、三百年之間，水患罕見。今以為浙西地土水利，與諸處同一例，任地之高下，任天之水旱，所以一、二年間，水患頻仍。」任氏此論，謂諸處亦與浙西同例。苟能同樣如五代、南宋時對浙西之經營，則亦同樣可以有利民潤生之效也。

遂有「蘇常熟，天下足」之諺。惟兼幷之事，亦因之而起。

理宗淳祐六年，謝方叔言：「國家駐蹕錢塘，百有二十餘年。權勢之家日盛，兼幷之習日滋。百姓膏腴，皆歸貴勢之家。租米有至百萬石者。小民百畝之田，頻年差充保役。官吏誅求百端。不得已則獻其產於巨室，以規免役。小民田日減，而保役不休。大家田日增，而保役不及。以此兼幷寖盛。」又曰：「今日國用邊餉，皆仰和糴。然權勢多田之家，和糴不容以加之，保役不容以及之。」今按：漢、唐兼幷，僅多收私租，少納官稅而止。當北宋時，有「賦租所不及者十居其七」之說。下逮南宋，其勢有增無已。兼幷者田連阡陌，亡慮數千萬計，皆巧立名色，盡蠲二稅，故葉水心謂：「豪強兼幷之患，至今日已極也。」

由此遂有公田制之產生。

宋史：朱勔敗，籍其家田至三十萬畝。建炎元年，籍蔡京、王黼等莊以為官田。開禧三年，誅韓侂胄，又沒入其田。 置安邊所，共收米七十二萬一千七百斛，錢一百三十一萬五千緡。 此皆官田也。景定四年，丞相賈似道欲行富國強兵之術，於是殿院陳堯道等合奏：「限田之法，自古有之。買官戶踰限田，嚴歸幷飛走之弊，回買公田，可得一千萬畝，則每歲六、七百萬斛之入，其於軍餉，沛然有餘。」 如是則百畝租六、七十斛，亦與西晉、五胡同。

一時流弊，不可勝言。

當時先以品官踰限田外回買立說，猶有抑強疾富之意。既而轉為派買，除二百畝以下，餘悉各買三分之一。後雖百畝之家不免。浙西之田，石租有值千緡者。公田立價，以租一石償十八界會子四十。買數少者，全以楮券。稍多，銀券各半。又多，則副以度牒。至多，則加將仕、登仕等告身，幾於白沒。

官田租額之重，為元、明所承襲。

元代多以官田分賜臣下。

元史所記賜田，大臣如拜珠、雅克特穆爾等，諸王如魯王多阿克巴拉、剡王齊齊克圖等，公主如魯國大長公主，寺院如集慶、萬壽二寺，無不以平江田。

蒙古、色目羣趨江南，視為樂土。 心史大義略敍：「韃人視江南如在天上，宜乎謀居江南之人，貿貿然來江南。」

回回人家江南者尤多。

北人就食來江南者，亦踵相接。

至元二十年崔彧上疏：「內地百姓移江南已十五萬戶。」至元二十三年，以漢民就食江南者多，又從官南方者，秩滿多不還，遣使盡徙北還。至元二十六年，朝廷以中原民轉徙江南，令有司遣還。嗣不果。

其時江南人之技巧，乃至大為北人所愛重。

至元三十年，禁江南州郡以乞養良家子轉相販鬻，及略賣平民。時北人酷愛江南技

藝之人，呼曰「巧兒」。其價甚貴，婦人尤甚。一人易銀二、三百兩。尤愛童男、童女，輾轉貿易，至有易數十主者。北人得之，慮其逃遁，或以藥啞其口，以火烙其足。

而江南兼幷之風，仍是有加無已，有奴使多至萬家者。

武宗至大二年，平章約蘇上言：「江南治平垂四十年，其民止輸地稅、商稅，餘皆無與。富室蔽占王民，奴使之者，動輒百千家，有多至萬家者。乞自今有歲收糧五萬石以上者，令石輸二升於官，仍質一子為軍。」詔如其言行之。

有田租二、三十萬石者。

元典章：「田多富戶，每一年有三、二十萬租了的，占著三、二千戶佃戶，不納係官差發。他每佃戶身上要租了重的，納的官糧輕。」

那時的江南，形成少數大地主 蒙古、色目與漢、南人皆有。 與多數佃戶的局面，而財賦則占天下之什七。 見蘇天爵傳。 明代籍沒土豪田租，一依租額起糧。

此亦自南宋已然。如宋籍沒韓侂胄及其他權倖之田，皆仍私租舊額。賈似道回買官田，亦依私租額也。

天下的租賦，江南居其十九。浙東、西又居江南十九。而蘇、松、常、嘉、湖五府，又居兩浙十九。 邱濬大學衍義補。 而蘇州尤甚。

蘇州之田，約居天下八十八分之一弱，而賦約居天下十分之一弱。

蘇州一府皆官田，民田不過十五分之一。

張士誠據吳，其所署平章、太尉等官，皆出負販小人，無不志在良田美宅。一時買獻之產，徧於平江。明初遂按其租簿沒入之。

民田以五升起科，而官田一石。詔減什三，猶為七斗。

官、民田租共二百七十七萬石，而官田租乃至二百六十二萬石，民不能堪。糧重處每里有逃去一半上下者。嘉靖以後，官田、民田，通為一則。長洲畝科三斗七升，太倉畝科二斗九升，小民遂代官佃納無涯之租賦。英宗時，松江積荒田四千七百餘頃，皆因重額，久廢不耕，而稅加於見戶。

以蘇州田賦與唐代租庸制相較，其差至四、五十倍。

吳中畝甚窄，凡溝渠、道路，皆幷其稅於田中。畝收多不能至三石，少不過一石餘。私租者重至一石二、三斗，少亦八、九斗。以一畝租一石計之，唐租一百畝僅二石，是相差五十倍也。 又按：范仲淹集，姑蘇歲納苗米三十四萬斛，較之明代額差十倍矣。即南宋以東南支軍國之費，其正賦亦只

明末五之一。

稍次於蘇州者則為松江。

> 宋代徵於蘇州者，夏稅科錢，秋糧科米，約其稅額，共計不過三十餘萬。松江科亦同於蘇州，共計歲輸不過二十餘萬。其後因行公田，賦法雜亂。元初仍宋舊，延祐中增定賦額，蘇州徵至八十餘萬，松江徵至七十餘萬。元末張士誠取民無藝，蘇州增至一百萬，松江亦於舊額有加。洪武初，怒蘇民附漲，取豪族所收佃戶租入私簿付有司，令如數定田稅，遂一時驟加，有一畝徵糧七斗以上者。自此蘇洲多至三百萬石，松江多至一百四十餘萬石。民困弗堪，連歲逋負。洪武十三年命稍減其額。自七斗五升至四斗四升者減十之二，自四斗三升至三斗六升者俱止徵三斗五升，自三斗四升以下如舊。建文二年下詔：「蘇、松照各處起科，畝不得過一斗。」 如此則百畝十石，較唐尚四倍。 永樂奪位，盡革建文之政，蘇、松復罹重賦之厄。宣德、正統間，特遣侍郎周忱巡撫其地，蘇州得減秋糧七十餘萬石，松江得減秋糧三十餘萬石。然十輕二、三，較他處相去猶若天淵。主計者但曰「東南財賦之鄉，減之則國用不足」。自萬曆迄明末，惟有不時額外浮增，無復寬省。然民之實完於官者，亦歲不過十之五、六。蘇、松有司，終明世完及七分者即為上考。 又按：明洪武二十六年制，凡戶部吏不得用浙江、江西、蘇、松人。

此種賦稅不均，直到清代因仍不革。

> 清代賦稅，一依明萬曆原額，定限考成，並責十分全完。就康熙初年言，直隸錢糧每年共九十二萬餘兩，福建、湖廣共一百二十餘萬兩，廣西僅六萬餘兩，而蘇州一府，每年共銀一百一十八萬餘兩，尚有米、麥、豆一百五萬餘石。松江一府，錢糧每年共銀六十三萬餘兩，米四十三萬餘石。常州、鎮江兩府，每年銀、米亦不下數十萬。一府錢糧之數，可比於一省。蘇州一府不過一州七縣，松、常、鎮三府屬縣亦寥寥無幾，每縣錢糧多者數十萬，少者不下十數萬。 同治二年，兩江總督曾國藩、江蘇巡撫李鴻章疏言：「蘇、松太浮賦，上溯之則比元多三倍，比宋多七倍。旁證之則比毘連之常州多三倍，比同省之鎮江等府多四、五倍。比他省多一、二十倍不等。其弊由於沿襲前代官田租額，而賦額遂不平也。」

唐中葉以前北方的財富，到明代已全轉移到南方來。但是明代南方民眾的生活，卻較之唐中葉以前的北方民眾苦得多。

> 周忱論蘇、松民戶七弊：「一、大戶包蔭，二、豪匠冒合，三、船居浮蕩，四、軍囚牽引，五、屯營隱占，六、隣境藏匿，七、僧道招誘。」太倉一城，洪武二十四年黃册原額六十七里八千九百八十六戶；至宣德七年造册，止有一十里一千五百六十九戶，覈實又止有見戶七百三十八，餘皆逃絕虛報之數。可見江南民生之不聊。

這是明代國運不如唐代一絕好說明。

但是政府的重賦與富豪之兼幷，雖使江南一帶之小民水深火熱，而巨家富室依然發榮滋長。 張居正謂：「江南豪家田至七萬頃，糧至二萬。古者，大國公田三萬畝，今且百倍於古大國之數。」顧亭林云：「人奴之多，吳中為甚。仕宦之家，有至一、二千人者。諱其奴名，謂之家人。」

亦正因為江南為財富所集中，所以人物日盛，仕宦日達，而他們對於社

會興革事宜，到底還有幾分心力顧到，農田水利人事方面，不時有所進修，得久維不壞。

> 明代有專管蘇、松等七府水利官。初設主事或郎中， 正德九年。嗣遣都御史。 十二年。又遣工部尚書。 十六年 又令巡鹽御史、 嘉靖四十五年。巡江御史 萬曆三年。督管。永樂二年、弘治七年、 發民夫二十萬。正德十六年、 發軍、民夫六十餘萬。嘉靖六年、二十四年、隆慶三年、五年、萬曆三年，屢興大工。

至於北方，漸漸從國家的重任下逃離，而民智民力，亦逐漸惰窳萎縮，終至於擔負不起國家重任來；而社會事業，亦遂敗壞於日常墮退之中。

> 首論北方水利者，為元代之虞集。 漢張湛、北齊裴延儁，至宋何承矩，皆於河北興水利。元則有托克托、郭守敬及虞集。言之尤精白者，為明代之徐貞明。 有西北水利議，亦名潞水客談。其他如邱濬等亦皆言之。 明人尚有袁黃、汪應蛟、左光斗，及清有李光地、陸隴其、朱軾、胡寶瑔、柴潮生、藍鼎元諸人。最後有左宗棠。 然所言多限於河北京東一帶。正因北京為仕宦人物所萃集，故猶有議論及之。若其他北方水利，則少有注意者。直至清代，治河官凡三：曰北河， 專治京畿諸河。曰東河， 分界以治黃。曰南河， 治淮，治儀眞、瓜州一帶長江。而運河則三河分治之。蓋除治黃通運以外，幾不知再有所謂水利矣。

第四十一章　社會自由講學之再興起

宋元明三代之學術

一　貴族門第漸次消滅後之社會情形

唐中葉以後，中國一個絕大的變遷，便是南北經濟文化之轉移。另一個變遷，則是社會上貴族門第之逐漸衰落。依照先秦以來傳統的政治理論，社會上本不該有貴族門第之存在。而自東漢下的讀書人，卻因種種因緣造成了他們的門閥。大盛於東晉南北朝，至隋唐統一，科舉制興，始漸衰。

門第衰落後，社會上的新形象，舉其要者約有如下幾點：

一、是學術文化傳播更廣泛。以前大體上保持於幾個大門第大家庭的，現在漸漸為社會所公有。

二、是政治權解放更普遍。以前參預政治活動的，大體上為幾個門第氏族所傳襲，現在漸漸轉換得更快，超遷得更速，眞眞的白衣公卿，成為常事。

三、是社會階級更消融。以前士庶之分，由於家世，現在漸成為個人的事情。農家子弟，可以一躍而為士大夫。士大夫的子弟，亦可失其先業而降為庶民。這一個變動，漸漸地更活潑、更自然。

就第一點而論，唐以後社會，有幾個極顯著又極重要的與前不同處。

第一、是雕版印書術發明，書籍之傳播愈易愈廣。

雕版術最初應始唐代。

> 印章摹刻，遠始秦世。石經迻寫，則起東漢。此後釋、道兩教之刻印符咒圖畫，蓋為印章摹刻與雕版印刷之過渡。最初雕版印書，應始唐代。格致鏡原引陸深河汾燕閒錄謂：「隋開皇十三年十二月八日敕廢像遺經，悉令雕版。」葉德輝書林清話云：「陸氏此語，本隋費長房歷代三寶記，其文本曰：『廢像遺經，悉令雕撰。』意謂廢像則重雕，遺經則重撰耳。後世或據陸語謂雕版印書起於隨，非也。」今存最初雕版書籍，為敦煌石窟發現之金剛經，卷末云咸通九年造。

其事正與世族門第之衰落，交代迭起。

柳玭家訓序： 葉夢得石林燕語引。「中和三年在蜀，閱書肆所鬻書，多陰陽、雜記、占夢、相宅、九宮、五緯之流，又有字書小學，率雕版印紙，浸染不可曉。」 又國史志：「唐末益州始有墨版，多術數小學字書。」 是當時刻書，多為通俗利貧，略同佛、道兩教之傳播佛像符咒。故家世族，經典大書，尚無刻本。至五代毋昭裔 蒲津人。先為布衣時，常從人借文選、初學記，多有難色。昭裔嘆曰：「恨余貧，不能力致。他日稍達，願刻版印之，庶及天下學者。」後為蜀相，乃命工雕版此二書，復雕九經、諸史。西蜀文字由此大興。 事見陶岳五代史補，又王明清揮麈錄。

大興則在五代。

舊五代史：「後唐明宗長興三年，宰相馮道、李愚請令判國子監田敏校正九經，刻版印賣。」 王明清揮麈錄餘話云：「後唐平蜀，明宗命太學博士李鍔書五經，倣蜀中製作，刊板於國子監，為監中印書之始。」明清家有鍔書印本，五經存焉，後題長興二年也。 五代會要：「周廣順三年六月，尚書左丞兼判國子監事田敏進印板九經書：五經文字、九經字樣各二部，一百三十册。」

至宋又有活字板之發明。

活字板為慶曆中布衣畢昇所發明，亦非士大夫之貴顯者。西洋活板印書始於明代，較此後四百餘年。

書籍刻板既多，流傳日廣，於是民間藏書家蜂起。 如王欽若家書目四萬三千卷，宋敏求家藏書三萬卷，李淑二萬三千餘卷，田偉四萬七千卷，蘇頌藏書萬卷，李常二萬卷，晁公武二萬四千餘卷，蔡致君二萬卷，葉夢得逾十萬卷，陳振孫五萬餘卷，周密三世積累有書四萬二千餘卷。

讀書者亦自方便。

蘇軾李氏山房藏書記：「余猶及見老儒先生，自言少時欲求史記、漢書而不可得，幸而得之，皆手白書。近歲市人轉相摹刻，諸子百家之書，日傳萬紙。」 胡應麟少室山房筆叢亦云：「三代漆文竹簡，冗重艱難。秦、漢以還，浸知鈔錄，楮墨之功，簡約輕省。然自漢至唐，猶用卷軸。卷必重裝，且每讀一卷，檢一事，紬閱展舒，甚為煩數，收集整比，彌費辛勤。至唐末宋初，鈔錄一變為印摹，卷軸一變為書册，易成難毀，節費便藏，四美具焉。」

此等機會，已不為少數人所獨享。

就著作量而論，亦較唐代遠勝。

舊唐書經籍志，連前代總計，集部凡八百九十二部，一萬二千二十八卷。宋史藝文志，有宋一代，集部凡二千三百六十九部，三萬四千九百六十五卷，較之自戰國迄唐之集部，增二倍有餘。補遼金元藝文志，集部六百六家，七千二百三十一卷。遼、金集部不多，大都皆元代作。舊唐書載唐僅一百一十二家，元人較之，尚多五倍。

第二、是讀書人既多，學校書院隨之而起。學術空氣，始不為家庭所囿。

學校本是傳播學術的公器，但只有在貴族門第失其存在時始抬頭。所以西漢學校尚有成績，因那時新士族尚未產生，舊貴族則已消失。一逮東漢晚季，學校即不為人重視。那時學術已牢籠到新士族的家庭中去。

東晉南北朝以迄隋唐中葉，大體上說，除卻幾個大門第故家士族保持其緜延不斷的家庭教育之外，平民庶人要想走入學術的圈子裏去，非常不方便。因既無書籍又無學校。宗教勢力即由此擴展。一般享受不到教育讀書利益的聰明分子，只有走到寺廟裏去，滿足他們的精神要求或智識慾。但多數則為讀文選、習詩賦，謀應舉。

即雕板印書亦由寺廟開始。如前舉唐代金剛經之例。宋初印書，亦先佛藏。佛祖統記：「宋太祖開寶四年，勅高品張從信往益州雕大藏經板，至太宗太平興國六年板成進上，凡四百八十一函五千四十八卷。」較印經史注疏在前。宋初的學者，還都往寺廟中借讀。如范仲淹、胡瑗等。但轉而關心世運，治儒術古經典，與唐代士人山林寺廟讀書之風大不同。

而有名的四大書院，即在其時萌芽。

> 廬山白鹿洞書院、嵩陽書院、嶽麓書院、在長沙。應天府書院，在歸德。多即山林創建，其掌書院者多稱「山長」。亦模倣寺廟規制也。又有衡州石鼓書院，為唐元和間衡州李寬所建。故後人有數石鼓而不及嵩陽者。

從私人的聚徒講學，漸漸變成書院。

> 五代戚同文通五經業，以晉末衰亂，絕意祿仕，將軍趙直為築室聚徒數百餘人。後祥符時，有曹誠者，即其舊居建學舍百五十間，聚書千五百餘卷，願以學舍入官，其後遂為應天府書院。晏殊為應天府，以書院為府學，延范仲淹掌教。

從書院的規模漸漸變成國家正式的學校。

> 范仲淹主蘇州，招胡瑗主蘇學。胡在蘇湖講學二十餘年；皇祐末，為國子監講書，專管勾太學。宋太學章程，即依胡氏蘇湖講學成規。慶曆以後，州郡相繼興學。書院亦由朝廷賜額、賜書、撥田、派山長主教，其性質與稍後學校相同。要之宋代學校教育，乃由書院之私家講學開其端。

私家講學及學校書院漸漸興起，同時即寺廟的吸引力漸漸降低。雖到元代，世亂和北朝相差不遠，但民間並不爭趨宗教，亦因各地有書院學校傳播學術之故。

可見宗教之盛，亦與貴族門第相引並長，不盡關於世之盛衰。故唐初雖盛世，佛教尚大行；元代雖衰亂，佛教不復振。此因社會聰明穎秀之子弟別有去處，安託身心，不必走向寺廟中也。 因此寺廟中佛學亦日就衰微，而社會更看不起佛寺，其事互相為因果。

元代書院較宋為盛。

續文獻通考：「自太宗八年，行中書省楊維中從皇子庫春伐宋，收伊洛諸書送燕京，立宋儒周敦頤祠，建太極書院，延儒士照復、王粹等講授其間，為元建書院之始。其後昌平有諫議書院，河間有毛公書院，景州有董子書院，京兆有魯齋書院，開州有崇義書院，宣府有景賢書院，蘇州有甫里書院、文正書院、文學書院，松江有石洞書院，常州有龜山書院，池州有齊山書院，婺源有明經書院，太原有冠山書院，濟南有閔子書院，曲阜有洙泗書院、尼山書院，東阿有野齋書院，鳳翔有岐陽書院，鄜縣有橫渠書院，湖州有安定書院、東湖書院，慈谿有慈湖書院，寧波有貿山書院，處州有美化書院，台州有上蔡書院，南昌有宗濂書院，豐城有貞文書院，餘干有南溪書院，安仁有錦江書院，永豐有陽豐書院，武昌有南湖書院、龍川書院，長沙有東岡書院、喬岡書院，益陽有慶州書院，常德有沅陽書院，福州有勉齋書院，同安有大同書院，瓊州有東坡書院。凡此蓋約略舉之，不能盡載也。」

直至明代，學術在社會上自由傳播的方便，永不能再產生獨擅學術上私祕的貴族門第。

第三、是社會上學術空氣漸濃厚，政治上家世傳襲的權益漸減縮，足以刺激讀書人的觀念，漸漸從做子孫家長的興味，轉移到做社會師長的心理上來。因此私人講學寖後寖盛。

第四、是書本流傳既多，學術興味擴大，講學者漸漸從家庭禮教及國家典制 此為貴族家世傳襲之學之兩大骨幹。此外則藝術亦足表示貴族家世之地位，故如書、畫、詩、文，乃至音樂、弈棋等，皆為貴族所重。宋以後，藝術之與道義，漸分上、下等。又其先大寺廟僧侶，亦重律禮及藝術，與貴族相似，惟不講政事耳。唐代自禪宗開新，僧人漸不重律禮及藝術，乃以純粹哲理見長，自居為一世導師。宋以下，此風不革。蓋非此不足與社會上講學之學者相抗衡。 中解放到對於宇宙人生整個的問題上來，而於是和宗教發生接觸與衝突。所以自宋以下的學術，一變南北朝、隨、唐以來之態度 南北朝、隋、唐雖盛衰治亂不同，但學術上同帶有狹義的貴族門第性，故所治多為文藝詩賦，所重多在當代典章。稍稍逸出，求高僧，談玄理，却與世法不相貫。 都帶有一種嚴正的淑世主義。

大體上看來，與先秦諸子較相近，因同為平民學者之自由講學也。 其治經學，重儒術，又近漢儒。惟漢儒出身，須經長時期郡縣吏事之實際磨練，故漢儒風樸而才練。宋儒意氣較發皇，對朝廷較輕視，較東漢儒益甚，不似西漢儒篤實，而與先秦儒為近。然而時代有不同，宋代士人究不能如先秦士人之活躍。

再就上舉第二點而論，唐以後社會，又另有幾個與前不同的要點：

第一、是政治上沒有了貴族門第，單有一個王室，緜延一、二百年不斷，而政府中官吏，上自宰相，下至庶僚，大都由平地特起 無家世嬋嫣。

孤立無援； 無門第宗戚婚姻之攀聯。 相形之下，益顯君尊臣卑之象。 南北朝、隋、唐，在政府則君尊，在社會則臣榮。故唐太宗命朝臣定天下氏族，則山東崔、盧自為上第。甚至即在政府，亦見臣尊於君，如東晉初年之王氏等是。

第二、因同樣關係，各州郡、各地方因無故家大族之存在，亦益顯官尊民卑之象。

> 於此另有一事應附論者，則為鄉官之存廢。秦漢有鄉官，三老掌教化，嗇夫主收賦稅、聽訟，游徼掌禁盜賊。鄉三老以上有縣三老，並由民選，其權可與縣令、丞、尉以事相教； 此即縣令、丞、尉關於地方行政須詢三老意見，而三老亦得代表民意向地方長官建白。 對天子、王、侯，亦得直接言事。其後此等鄉官漸廢。但郡縣之佐吏，皆由其長官辟用本地士人為之。兩晉以下，承襲漢制，除軍府佐官由中央派人外，其他亦由地方官自辟其本地之士人。至隋開皇十五年，始盡罷州郡鄉官，自是地方遂無代表民意之參政人員。 唐有里正、鄉長，不過供官吏之役使，與秦、漢之鄉官佐治者懸殊。 守令多避本貫，則自漢武以下即然。此雖有利於中央政府之一統，然不免造成各地官高在上，民卑在下，不相通洽之形勢。

因此宋以後的社會，特別需要另一種新的力量，能上面來監督政府，下面來援助民眾。

宋、明學術，即從上述種種社會變動而起。

二　宋明學術之主要精神

南北朝、隋、唐的學者，大體分成兩路。

一是入世講究家庭、社會種種禮法，以及國家政府典章制度。建功業與保門第，一而二，二而一，異流同匯。

一是信從佛教講出世，或從道家講長生。 藝術、詩文則兩路均通。

這兩條路的後面，均帶有一種狹義性的貴族氣味。 寺廟僧侶，仰賴社會供養，自成一特殊階級。雖非貴族，氣味與貴族一般。

所謂「狹義性的貴族氣味」，即謂其與一般社會可以分離，超然獨立。

宋後的學者絕不是那樣。他們早非門第貴族。他們既不講出世，亦不在狹義的門第觀念上面來講功業、禮教。他們要找出一個比較更接近平民性的 即更有一般共通性的。 原則，來應用於宇宙、人生、國家、社會、入世、出世 生死。 等各方面。

這一個原則，他們稱之曰「道」，故有「道學」、「道統」之名。或稱「理」。故又有「理學」之名。理亦稱「天理」，「天理」的對面是「人欲」。天理、人欲的分辨，則在公、私之間。公的是天理，私的是人欲。

「公、私」的另一名稱，則為「義、利」。利公亦是義，義而私只是利。

這一個公私、義利之辨，從外面客觀來講，即是「道理」。從各個人的內省審察，則為「心術」。張南軒云：「學莫先於義利之辨。義者，本心之所當為而不能自已，非有所為而為之者也。一有所為而為之，則皆人欲之私，而非天理之所存矣。」朱子謂其「廣前聖之所未發，同於性善養氣之功」。

他們用此來批駁宗教，說佛老所講出世長生無非從自私起見。當貴族特權盛行的社會裏，一個平民要想慕效貴族的生活，即避免過分的勞作及卑汚的徭役，而滿足其智識上之追尋或藝術上之欣賞等，有一個較便易的方法，即逃入寺廟做僧道。

他們又用此來批駁政治，說自漢、唐以來所謂君相事業，只算得是「霸道」，算不得是「王道」。所謂霸道與王道之別，還只在心術的公私上分。先秦儒已說：「五帝官天下，三王家天下。」宋儒則謂：「三代以道治天下，漢、唐以智把持天下。」

所以做君、相、官吏，應該先明白做君、相、官吏的責任。要言之，並不是在要保持君、相、官吏的門第或地位，而在為社會民眾盡其責任。

如是則「師道」還應在「君道」之上。王安石在經筵始主坐講，司馬光等不謂然。蓋司馬光主尊君，王安石則主尊道。故王安石講王霸之辨，而司馬光不謂然。後程伊川在經筵亦主坐講，謂：「天下重位惟宰相與經筵。天下治亂係宰相，君德成就責經筵。」而蘇軾諸人亦非之。

他們實在想要拿他們的一套理論與態度，來改革當時的現實。

> 當時一切沿隋唐而來，還是以世族門第做骨子的世界。但是實際上已變，世族門第已消滅，不得不有一套新的理論與設施。

在范仲淹、王安石繼續失敗之後，他們覺悟到要改革現實，更重要的工夫應先從教育上下手。所以關洛學者便一意走上講學的路。

> 范仲淹、王安石諸人，政治意味重於教育，尚沿南北朝、隋、唐風氣，重文學，而較少嚴肅性。二程、橫渠以來，教育意味重過政治，始不重視文學，而學術上之嚴肅性亦遞後遞增。朱子記李侗語：「李泰伯門下議論，只說貴王賤霸。」又曰：「大抵前輩議論麤而大，今日議論細而小。」如胡瑗、王安石，皆於理學家為前輩也。

直到南宋，此意始終為講學者所保持。

> 呂東萊與朱子書謂：「向見治道書，其間如欲仿井田之意而科條州郡財賦之類，此固為治之具，然施之當有次第。今日先務，恐當啟迪主心，使有尊德樂道之誠。眾建正人，以為輔助。待上下孚信之後，然後為治之具可次第舉也。儻人心未孚，驟欲更張，則眾口譁然，終見沮格。」又東萊遺集謂：「嘗思時事所以艱難，風俗所以澆薄，推其病源，皆由講學不明之故。若使講學者多，其達也自上而下，為勢固易。雖不幸皆窮，然善類既多，氣燄必大，薰蒸上騰，亦自有轉移之理。」又朱子紹熙三年與趙尚書書謂：「天下之事，決非一人之聰明才力所能獨運。是以古之君子，雖其德業智謀足以有為，而未嘗不博求人才以自裨益。方其未用，而收寘門牆，勸獎成就，已不勝其眾。至於當用之日，推挽成就，布之列位，而無事之不成。又所謂時進陳善閉邪之說，以冀上心之悟者，又在反之於身，以其所欲陳於上者先責之於我。使我之身心安靜，精神專一，然後博延天下之賢人智士，日夕相與切磋，使於天下之事，皆有以洞見其是非得失之心，而深得其所以區處更革之宜。又有以識其先後緩急之序，皆無毫髮之弊。然後幷心一力，潛伺默聽，俟其間隙有可為者，然後徐起而圖之，乃庶幾乎其有益。」

他們惟恐「已試不信」， 朱子語。 失卻社會後世的信仰，所以他們對政治的態度，寧可犧牲機緣，決不肯降低理論。 此正統派的道學家所以看不起功利之浙東派，而陳龍川與朱子所以有義利、王霸之辨。浙學起於東萊，頗有近朔派處。朱子則洛學正統。經學、史學之辨，即義理與事功之辨也。 所以他們對於在野的傳播學術，較之在朝的革新政治，興味還要濃厚，並不是他們無心於政治之革新。

三　宋明學者之講學事業

他們在野事業，最重要的，便是所謂私家講學。

> 范仲淹、王安石諸人，本想徹底廢止科舉，重興學校。他們理想上的三代，在以學校作育人材而致郅治。惟興學非一時可企，一因限於經費，二因限於師資，三則地方長官不得其人，則學校亦難收效。因此北宋中葉以後，雖各地相務興學，然或則時興時輟，或則徒有其名，學術風氣依然在私家。

私家講學，與學校性質不同。

> 一因學校有經費，建齋舍，置書籍，來學者同時數十、百人，又有一相當之時間；私人講學則不然。無地無書，來者亦不同時羣集，只是聞風慕嚮，倏去倏來，有一面數日即去者，有暫留數月者，更互相迭，此去彼來。

所以胡瑗蘇湖講學規模，並不能為伊洛所襲用。

> 蘇湖教法，分「經義」、「治事」二齋。「經義」則選擇心性疏通，有器局可任大事者，使之講六經。「治事」則一人各治一事，又兼攝一事，如治民、講武、堰水、曆算等，使以類羣居講習。時時召之，使論其所學，為定其理。或自出一義，使人人以對，為可否之。或即當時政事，俾之折衷。惟胡氏在蘇湖，因有范仲淹、滕宗諒地方賢長官為之主，故得安居教授二十餘年，使來學者各成其材而去。私人

講學，則其勢不可能。黃百家 宋元學案。 謂：「就安定教法，窮經以博古，治事以通今，成就人才，最為的當。自後濂洛之學興，立宗旨以為學的，而庸庸之徒，反易躲閃，語錄之學行而經術荒矣。」 按：語錄惟二程門下有之。濂溪乃近隱士一派，並無弟子及語錄也。又呂東萊云：「古之公卿，皆自幼時便教之以國政，使之通達治體，洞曉國家之本末原委。自科舉之說興，學者視國事如秦、越人之視肥瘠，至有不識前輩姓名者。一旦委以天下事，都是杜撰。」此唐人李德裕已論之。安定教法正是補此弊也。惟東萊偏於史學，仍與程、朱有別。

伊洛師弟子往返，別具一種風格。

程明道知扶溝事，謝上蔡往從之。明道肅以客禮，辭曰：「為求師而來，願執弟子禮。」程子館之門側，上漏旁穿。天大風雪，宵無燭，晝無炭，市飯不得溫。明道弗問，謝處安焉。踰月，豁然有省，然後明道與之語。按：其時上蔡習舉業已知名，程、謝初見，非此不足以驗其誠，亦非此不足以發其趣。此等關係，自與學校師生有別。明道在扶溝亦設庠序，聚邑人子弟教之，而召上蔡職學事。此乃學校之教，與程、謝私人講學不同。

他們似乎頗有些處近於禪家之參謁。

佛家禪宗之盛，亦在寺院經典研究相當當達之後，有志者不以此為足，流動各著名高僧處發疑問難。他們所要求者，只在幾點最關緊要處，不重在按部就班，引堂入室，循規矩次第漸磨歲月之功。 羅從彥與龜山溝易，聞伊川說，躡田裹糧往洛，見伊川，歸從龜山游二十餘載。 惟循而久之，則來者與應者，並非先有基礎上之共同立足點，則徒逞機鋒，轉成相欺之局。

漸漸的所討論講究，盡在高明處。

謝上蔡監京西竹木場，朱子發自太學與弟子權往謁。坐定，子發曰：「震願見先生久矣，今日之來，無以發問，乞先生教之。」上蔡曰：「好，待與賢說一部論語。」子發私念日刻如此，何由親款其講說？已而具飲酒五行，只說他話。茶罷，乃掀髯曰：「聽說論語。」首舉「子見齊衰者」一章，又舉「師冕見」一章，曰：「聖人之道，無微顯，無內外，由洒掃、應對、進退而上達天道，一以貫之。一部論語，只恁地看。」

在這種流動的短時間的謁請，逐漸盛行，學風上自然趨於掃盡枝葉，獨尋根本。 因師弟子雙方學業皆有根底，故重於討論，不重於誦讀講貫，遂有語錄。 而師道之尊嚴，也轉從此種風氣中特別提高。 觀上引程、謝初見事可知。游酢、楊時「程門立雪」，更為從世稱道。其時則龜山年逾四十矣。胡文定為湖北提舉，上蔡宰本路邑，文定從龜山求書見上蔡，先修後進禮，邑人皆驚知縣不接監司。此等風氣，唐人絕不知之。然若無此，天下將惟以利目官階為人高下矣。（唐人尚有門第與和尚。） 惟若學校制度不能推行有效，學者先未有相當基礎，直接從事此種最高理論之參究，雖有人格之活潑薰陶，而學術途徑，終不免要流於空虛放蕩。所以程門弟子，多陷入禪學。

張繹家微，年長未知讀書，為人傭作。一日，見縣官出入傳呼道路，頗羨之。問人何以得此，或曰：「讀書所致耳。」乃始發憤從人受學。後頗能文，入縣學、府學被薦。以科舉之學不足為，因至僧寺見道楷禪師。悅其道，有祝髮從之之意。時周

> 行己官洛中，張亦從之。周曰：「子他日程先生歸，可從之學，無為空祝髮也。」伊川歸自涪陵，張始往從學。按：唐人 此指貴族世家以外者言。亦多先慕顯達而務讀書。讀書有悟，覺科舉顯貴有所不足，則入佛老矣。宋學精神，正在使人知讀書為學不在顯貴，自不走入佛老之途。而所以宋學猶多近禪者，不在其講學之旨趣與內容，乃在其講學之風格與方法。從此種風格與方法上，又影響及其日常私人生活之意境，則頗有近於禪學處也。關學所以較少此弊者，因橫渠兄弟以及呂大臨兄弟等，皆僻處關中，又兄弟宗族自為研習，異乎洛中為四方人物往來走動之所湊集也。

南渡以還，學校之教日衰，講學之風日盛。 貴族世家已消滅，平民社會中向學分子日多，而國家無教育機關，故私人問學之風更甚。 此種往來走動的參究請謁，愈來愈多，於是又從此中醞釀出新的講堂制度來。

> 象山年譜謂：「先生為國子正刪定勅局，居中五年，四方之賓滿門，房無虛宇，並假於館。先生既歸，學者輻輳。鄉曲長老，亦俯首聽誨。每詣城邑，環座率二、三百人，至不能容，徙寺觀。縣官為設講席於學宮，聽者貴賤老少溢塞途巷。門人彭世昌，於貴溪應天山結廬迎先生講學。先生登而樂之，乃建精舍以居。又得勝處為方丈，學徒各來結廬。先生常居方丈，每旦精舍鳴鼓，則乘山轎至，會揖，陞講座。學者以一小牌書姓名年甲，以序揭之，觀此以坐，少亦不下數十、百。平居或觀書，或撫琴；佳天氣則徐步觀瀑。先生大率二月登山，九月末治歸，中間亦往來無定。居山五年，閱其簿，來見者踰數千人。」

既有講堂，則有講義。 一兩人對面談話有語錄，多人羣集一堂則有請義。 而此種講學之最大困難，則為來學者之程度不齊與來去無定。

既不能一例施教，又不能規定時日，分深淺高下之步驟，使學者必經相當期間畢其所業而去。

在此情形下，產生講學家的朱陸兩大派。

象山教法，在於因人設教，直指本心。

> 此源於二程。 可稱為「語錄派」。龜山、延平相傳「於靜中看喜怒哀樂未發氣象」，程門見人靜坐，便謂是好學。象山實近此而路。而朱子討論講說不倦，轉異二程之高簡矣。 象山始至行都，從遊者甚眾，象山能一一知其心術之微，言中其情，多至汗下。亦有相去千里，素無雅故，聞其概而盡得其為人者。陸學教人精神在此。

而朱子則想選定幾部最重要的書本。

> 此亦源於二程。 尤近伊川。此派可稱為「訓注派」。語錄派長於活的指點，訓注派則在使人有軌迹可尋。語錄派在於分別指示，各自參悟，故其精神向裏，而無一定的格套。訓注派則向外求索，共同有一個自淺入深、由簡到繁的門徑與規模。 如尹和靖見伊川半年後始得大學、西銘看。

先為此數書下明白確切的訓注。

宋人皆有志為六經作新注疏。王安石詩、書、周禮三經新義頒於天下，一面為學校誦讀之教本，一面為科舉取士之標準。此下如程伊川易傳等，皆從此風氣來，直至朱子而集其大成。

好讓學者各自研讀， 此即補學校教育之一段功能也。 補講堂教育之缺陷。 另有小學，為幼年家庭習行，亦所以補講堂教育之未備。

象山年譜謂：「先生與晦翁門徒俱盛，亦各往來問學。晦菴門人乍見先生教門不同，不與解說無益之文義，無定本可說，卒然莫知所適從。無何辭去，歸語師友，往往又失其本旨，遂起晦翁之疑。」

此兩派流傳各有所適，朱子的四書集注遂為元代取士準則。

元明考試程式，大抵第一場經義，四書用朱氏章句集注，詩朱氏（集傳），尚書蔡氏（沈集傳），周易程（伊川易傳）、朱（本義），三經兼用古注疏。春秋三傳胡氏（安國傳），禮記古注疏。永樂以後，有四書五經大全，古注疏遂廢。

元人又有學官講書之制。

元制，凡學官朔、望講說，所屬上司官或省憲官至，自教授學官暨學賓、齋諭等皆講說一書。然此等乃官場例行公事。偶有儒生借題發揮，有所諷諭頌揚，失上司意者。要之與講學精神全不似。

而私家講學，則往往容易接近象山的路子。

吳康齋為明儒開先，其居鄉躬耕食力，從遊者甚眾。嘗雨中被簑笠，負耒耜，與諸生並耕說學，歸則解犁，飯糲蔬豆共食。陳白沙自廣來學，晨光纔辨，先生手自簸穀，白沙未起。先生大聲曰：「秀才若為嬾惰，即他日何從到伊川門下！」一日刈禾，鐮傷指，負痛曰：「何可為物所勝！」竟刈如初。嘗歎箋注之繁，無益有害，故不輕著述。按：在如此生活環境中，講學者無有不討厭箋注支離而走上實際經驗之一途，即所謂「篤實易簡」者是。陳白沙、王陽明皆此一脈。 清代顏、李亦從此來。

至王陽明提倡良知之學，然後講學家可以不必顧到學校教育之種種方便， 如書本、期限、學生資格等。 只在幾次談話中收作興才之效。 最著之例，如傳習錄中與啞者之筆談。惟陽明亦注重小學，此與朱子同，皆以家庭教育為成人植根基也。

此種講學，傳播極快 明儒學案，王門有浙中、江右、南中、楚中、北方、粵閩諸派，幾乎遍布全國。 學校教育，漸漸轉移變成社會教育。 泰州學案中有樵夫朱恕、陶匠韓樂吾、田夫夏叟等。 於是乃有所謂「講會」之興起。

講會與以前講堂精神又不同。講會其先原於陽明之「惜陰會」，陽明弟子如王龍谿、錢緒山諸人，推行尤力。 於是涇縣有水西會，寧國有同善會，江陰有君山會，貴池有光岳會，太平有九龍會，廣德有復初會，江北有南譙精舍，新安有程氏世廟會等。 講會有一定之會場、會期、會籍、會約、會主，所講論之記錄為「會語」等。以前講堂是學者相集從師，講會則由會中延請講者。所請不止一人。會每年可舉，每舉旬日或半月。會所往往借祠堂或寺廟，會畢則主講者又轉

至他所。如是輪番赴會，其事較前之講堂，又為活潑展擴。如泰州心齋講堂，則實近於講會。蓋漸次脫離書院性質，而近於社會演講矣。

茲將宋、明學者講學變遷，列一簡表如次：

一、私人寺廟讀書。 如范仲淹、胡瑗等。

二、書院。 此係私人學塾性質，如孫復泰山書院、周行己浮沚書院等。

三、州學。 此係由私人設教漸變為地方政府之公立學校性質，如應天書院等是。

四、太學。 此由地方學規制上推至國學，如胡瑗之主教太學是。

以上自私人書院至太學為一線，屬學校之進展。惟政治不上軌道，此線之進展即告終止。

五、私人講學之第一期： 如二程。私人講學為學校之變相，與前一系統不同。

六、私人講學之第二期： 如朱陸。兩期之不同處，主要在同時所集門徒之多少，而影響及於其他。

七、私人講學之第三期： 如陽明弟子之講會。此期講學與前期不同處，在完全脫離學校氣味，變成純粹之社會公開講演與集會研究性質。

以上私人講學之三期為另一線，屬學會之進展。因社會學風，逐步擴大，逐步普遍，而此線之進展，亦逐步膨脹。

要之宋、明兩朝六百年的政府， 除宋慶曆、熙寧一段，及明洪武、永樂一段外。 並不能主持教育，領導學術；而社會上則學術空氣繼長增高，教育之要求亦與日俱進。

宋、明儒講學，實從此環境中產生。

與宋、明儒較近者，惟先秦諸子。惟先秦諸子，大率先受政府 國君。或貴族 卿大夫、諸公子。之豢養，而附隨沾潤及其門人子弟。 此為當時社會情勢所限。宋、明講學，則純係社會平民學者間之自由結合。縱係身居官位，或大或小，如二程、朱、陸、陽明，皆以在職之身連帶講學。然其講學則純係私人交際，與政府或政治全不相干也。 故先秦儒比較傾向於上行性，即政治活動；而宋明儒則比較傾向於下行性，即社會活動。兩漢儒生除太學、郡縣學校外，亦多私門授徒，有一師擁數十、數百生徒者；然所講限於五經，以訓詁考據闡述經義為主，與先秦、宋、明講學以各人之思想學術為主者大不同。

他們熱心講學的目的，固在開發民智，陶育人才。而其最終目的，則仍在改進政治，創造理想的世界。 開發民智、陶育人才為第一步，改進政治為第二

步，創造理想為第三步。

宋、明儒理論上的世界，是「萬物與我一體」。 張橫渠之西銘為其代表作，此即上古先秦相傳之一種全體觀念也。

所由認取此萬物一體者，在我謂之「性」， 或稱「仁」。 在外謂之「理」。 或稱「天」。

> 程明道之識仁篇，程伊川、朱晦菴之「致知格物」、「居敬窮理」之口號，即由此生。

認識此理後應有之活動或工作，則為大學一書所包括。 即「明明德」、「新民」、「止於至善」之三綱領，以及「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」之八條目是也。

其理想境界，則如朱子所云：「當世之人無不學。其學焉者無不有以知其性分之所固有，職分之所當為，而各俛焉以盡其力。此古昔盛時所以治隆於上，俗美於下，而非後世之所能及。」 朱子大學章句序。所謂「古昔」，即他們之理想境界也。此後王陽明拔本塞源之論，更暢發此意，見傳習錄卷中「答顧東橋書」末一節。 他們可說是一種「秀才教」。可說是范仲淹諸人以來流行於一輩自負以天下為己任的秀才們中間的宗教。

> 凡內在有一種相互共同的信仰，向外有一種綿歷不斷的教育，而又有一種極誠摯、極懇切之精神，自發自動以從事於此者，自廣義言之，皆可目之為宗教。宋、明儒的秀才教，大體以大羣全體為歸宿可謂一種「新儒教」。 即先秦儒家思想之復活與翻新。 彼輩與先秦儒不同者，以「理」字代替了先秦儒的所謂「天」。 而先秦儒講仁義，似嫌偏於人事，道家遂起特其後，陰陽家則還取道家之自然觀，以補儒學之不足，遂以陰陽五行求天道，而頗涉於怪迂。宋儒以「理」字釋「天」，亦頗采酌道家、陰陽家之長，以彌縫先秦儒在此方面之缺陷。又為先秦儒所言心性補充了許多存養的工夫。 孔子言仁孝忠恕，皆心性也。孟、荀屢言心性，並注意及於心性之存養，然尚不如宋儒之深切著明。宋儒於此方面，提出「敬」、「靜」等字，頗采酌道家、佛家之長。
>
> 在畸輕畸重之間，遂有程朱「性即理」與陸王「心即理」之分別。亦即在畸輕畸重之間，而有晚明顧亭林、王船山、顏習齋諸人之糾駁。若以和尚、道士方外之學目宋、明儒，則猶未能通觀宋、明儒之大體也。 論宋、明學淵源，當著眼范仲淹、胡瑗，則得其眞相矣。

他們對自身同有一種嚴肅的態度，來遵行他們一種純潔高尚而肫摯的信仰。對他人則同時有一種開明的理性來傳播他們的信仰，而形成一種合理的教育。

不幸當時社會智識界之擴大，比他們那一種宗教 或教育。 之進展還要快得多。 即是有機會讀書以及有資格做官的人，比肯以天下為己任的人，數量上超過甚遠。因此他們對於時代徒抱理想，而無法實現。他們對政治常是悲觀，或持反對的態度。結果政府 為一輩官僚所盤踞。 亦常敵視他們，屢興黨獄。

程伊川、朱晦菴皆列黨禁，王陽明亦幾不免。明代書院屢遭焚燬。

而讓有名的東林黨來結束這一個最後的衝突。

顧憲成嘗言：「官輦轂，念頭不在君父上；官封疆，念頭不在百姓上；至於水間、林下，三三兩兩，相與講求性命，切磨道義，念頭不在世道上；即有他美，君子不齒。」可見東林精神極端注重政治與世道。稍後復社諸子，雖以時文相號召，與東林講性理不同，然其為一種社會結黨，足以上撼政治則一。此種社會講學、結黨干政之風，自宋迄明，彌後彌盛，潮流所趨，至清人入主而中絕。 東漢黨錮之獄，由名士清議所激起。唐代之牛李黨爭，北宋之新舊黨爭，皆由在朝官僚實際政事之爭。與宋、明儒聚徒講學，而引生朝野之爭者有不同。

四　宋明學者主持之社會事業

宋、明學者徹底改革政治的抱負，始終未有達到；他們對社會事業，卻有相當成績。舉其要者：

一、義莊　此事起於范仲淹。在一個宗族的單位下，來主持救貧、恤孤、公積及義務教育等事業。

二、社倉　此事起於朱子。「常平倉」始於西漢天鳳中，大司農中丞耿壽昌奏令邊郡皆築倉，穀賤增價而糴，穀貴減價而糶，故曰「常平」。至隋文立「社倉」。常平純為政府事業，社倉則由民間自辦。唐代並置常平 積穀或錢。及義倉。 專積穀。天寶中，天下諸色米積九千六百餘萬石，而義倉得六千百餘萬石，此皆民間積貯以備荒歉也。宋神宗行新法，以常平錢青苗錢，司馬光非之，謂：「盡壞常平，專行青苗，豐年無錢平糴，荒歉何以賙贍？」至朱子推行社倉， 在孝宗乾道四年，至孝宗淳熙八年，下詔諸路推行。謂：「常平、義倉皆藏州縣，所恩不過市井遊惰之輩。深山長谷之力農事，至遠離州縣之民，雖饑餓瀕死不能及。又其法太密，吏避事畏法者，雖視民莩亦不肯發。往往全其封鐍，遞相付授，至累數十年無一訾省。」社倉則設置於鄉村，且不僅於饑餓之賑恤。每年夏，貧民得貸粟，秋熟償，加息十之二。 若倉積至原本十倍時，則以後貸粟可不徵息，惟一石加耗米三升。 其法有似青苗，惟青苗貸金不貸穀，主以官府，不主以鄉里，社倉較可無弊。

三、保甲　此制王安石力主之。以後遞有興廢，要為中國社會組織中一要項。而明人戚繼光倡團練，破倭寇。及清代，曾國藩、左宗棠等亦以湘軍平洪楊。皆保甲之變相而擴大者。蓋古者兵民合一之制既壞，以此補地方之武裝而自衛也。朱子社倉，亦以保甲法推行。以十家為甲，甲置甲首一人，五十家則置社首一人，社首、甲首 或保正。負管理社倉責，縣官則檢點賬簿，於每歲貸付及回收之際，列席監督。

四、書院　書院多由民間私辦。如祥符二年，曹誠即戚同文講學舊居，建學舍百五十間，聚書千五百餘卷，願以學舍入官，遂以曹誠為書院助教。 其後以書院為府學，乃正式為官學。孫復起學舍為泰山書院，周行己築浮沚書院講學，皆是。書院有學田， 州縣學亦有舊學田。元至元二十三年，詔江南學校舊有學田復給之以養士。亦由民間捐納。

五、鄉約　此始於關中呂氏大鈞。 和叔。兄弟。有約正及同約之人，以德業相勵、過

> 失相規、禮俗相交、患難相恤為約。朱子又為增定條例，如前舉社倉、保甲、書院諸制度，皆可以鄉約精神推行之。

宋、明以下之社會，與隋、唐以前不同。世族門第消滅，社會間日趨於平等，而散漫無組織。社會一切公共事業，均須有主持領導之人。若讀書人不管社會事，專務應科舉、做官、謀身家富貴，則政治社會事業，勢必日趨腐敗。其所以猶能支撐造成小康之局者，正惟賴此輩講學之人來做一個中堅。 宋、明理學精神乃是由士人集團，上面影響政治，下面注意農村社會，而成為自宋以下一千年來中國歷史一種安定與指導之力量。晚清以來，西化東漸，自然称學之發展，新的工商業與新的都市突飛猛進，亟待有再度興起的新的士階層之領導與主持，此則為開出此下中國新歷史的主要契機所在。

第八編　清代之部

第四十二章　狹義的部族政權之再建

（上）清代入主

明太祖驅除蒙古後三百年而滿洲入主，為中國近代史上狹義的部族政權之再建。

一　滿洲興起至入關

滿洲民族其先曾建渤海國與金國。

明代分為三部。

> 一、海西女眞，二、建州女眞，三、野人女眞。惟野人女眞居黑龍江流域，距中國最遠，朝貢無常。海西、建州則每歲至明朝貢。

滿洲族為建州女眞，初耕牧於牡丹、松花江之合流點 今三姓附近。 而統率於明之建州衞。

嗣其一部又南遷至圖們江流域。

其祖先 景祖、顯祖。 為明將李成梁所殺， 事在萬曆十一年，張居正卒之翌年。 遂與明成仇隙。

時努爾哈赤。 太祖。 年二十五，以父。 顯祖。 遺甲十三副，捕殺仇人尼堪外蘭。其時兵數不過五百人乃至六百人而已。

嗣合併傍近諸部，創後金汗國。 事在萬曆四十四年正月。

興師犯明，宣布告天七大恨，取撫順。時步騎有二萬。 事在萬曆四十六年。萬曆二十年，日本豐臣秀吉犯朝鮮，明救之，連師七年。二十四年開鑛稅，民間大擾。二十九年太子立。四十二年福王赴河南。四十三年有梃擊案，朝臣分黨水火。

明四路出兵討之。 事在萬曆四十七年。

> 楊鎬為四路總指揮官，駐瀋陽。遼東本有屯軍，嘉靖原額過九萬，至是逃亡相繼，多不能用。明四路兵南自閩、浙，西自隴、蜀，徵調幾遍全國，共二十萬。 合朝鮮葉赫兵為二十四萬，每路兵六萬。

敗於薩爾滸。

> 從撫順至薩爾滸山可七、八十里。中路軍杜松先渡渾河，以四萬兵營薩爾滸山，以二萬攻渾河北之界凡山。努爾哈赤兵八旗，以六旗四萬五千人掩擊薩爾滸山營，以兩旗共萬五千人救界凡山。杜松陣亡，明將領死者三百餘，兵士死者四萬五千餘。滿洲遂連破諸路兵，滅葉赫。此役明以輕敵分兵冒進而敗。又承平既久，軍備懈弛，徐光啟庖言謂：「杜松矢集其首，潘宗顏矢中其背。」總鎮監督尚無精良之甲冑，何論士卒？

於是有熊廷弼經略遼東之命。 事在萬曆四十七年六月。

> 時遼、瀋大震，諸城堡軍民盡竄，數百里無人迹，中外謂必無遼。廷弼兼程冒雪，徧閱形勢，招流移，繕守具，簡士馬，肅軍令，主固守不浪戰，集兵十八萬。其上書謂：「遼東現有兵四種：一曰殘兵，甲死歸乙，乙逃歸丙，或七、八十，或三、二百，身無片甲，手無寸械，隨營糜餉，不肯出戰。二曰額兵，或死於征戰，或圖厚餉，逃為新兵。三曰募兵，朝投此營，領出官家月糧，即暮投彼營。點册有名，派役忽去其半；領餉有名，聞警忽去其半。四曰援兵，弱軍羸馬，朽甲鈍戈，而事急需人，不暇發還。將則死降之餘，新敗膽怯；馬則既多瘦損，軍士又多殺馬，圖充步兵以免出戰；器械則堅甲利刃，長鎗火器，喪失俱盡。」徐氏庖言謂：「奴寨北門，鐵匠居之，專治鎧甲，延袤數里。所帶盔甲、面具、臂手，悉皆精鐵；馬亦如之。我兵盔甲皆荒鐵，胸背之外，有同徒袒。賊於五步之內，專射面脅，每發必斃。」此當時兩國對壘之形勢。

廷弼專務守禦備， 滿洲亦不敢輕出兵。 未一年，去任。 廷臣忌者劾其不戰而去，事在天啟元年。 袁應泰代之，於是遂失遼陽。 廷弼嚴，應泰矯之以寬。會蒙占諸部大年饑，入塞乞食，應泰處之遼、瀋二城，後遂為變。

應泰死之，金遂遷都遼陽。 時瀋陽、遼陽以及遼東七十餘城悉降。

明再起熊廷弼， 事在天啟元年六月。 建三方布置策。

> 廣寧為前線，以步騎兵守遼河沿岸。天津及登、萊為後援，以海軍衝滿洲之南部。熊為經略，駐山海關，節制三方。

時王化貞為廣寧巡撫，與熊意見不合。

> 王主戰，熊主守。熊謂守定而後可戰。然實權在王，兵部尚書張鳴鶴信之，所請無不允。廣寧有兵十四萬，而山海關無一卒。

以經、撫不和而影響及於戰略。

> 熊主固守廣寧，謂：「遼河窄，堡小，不容大兵。駐兵河上，兵分力弱。惟宜置游兵，自遼河至廣寧多置烽堠。遼陽距廣寧三百六十里，寇至易備。」時方震孺亦言：「河廣不七十步，不足恃。沿河百六十里，築城不能，列柵無用。」而化貞謂其怯敵，不守城而守河。

廣寧遂陷。 事在天啟二年。熊、王退入關，俱論死。明臣且有專劾熊者。

乃派大學士孫承宗為薊遼經略使， 事在天啟二年八月。 而以袁崇煥守寧遠。

> 廣寧師潰，廷議扼山海鎮。崇煥時為兵部主事，單騎出關相形勢，返而言曰：「與我兵與餉，關外可守。」孫力主其計，遂築寧遠城。自請督師，分戍錦州、大、小凌河、松、杏、右屯諸要害，拓地復二百里。

承宗在關四年 修復大城九、堡四十五，練兵十一萬，立車營、水營，省度支六十八萬，造甲冑、器械、弓矢、礮石、渠答、鹵楯之具合數百萬，開屯五千頃。滿洲亦按兵四載不攻。

> 高，魏忠賢黨。既來，謂關外決不能守，盡撤錦州諸城守具。獨寧遠孤城。

時後金已都瀋陽， 事在天啟五年。 乘機西犯， 兵十萬。 為崇煥所敗，努爾哈赤負創死。 崇煥守城，蓋仗葡萄牙巨礮之力。

金太祖第四子皇太極立，是謂太宗。 時年三十五。 先出兵破朝鮮， 時滿洲有兵十五萬，袁守關外，難遽破，與明通商亦絕，非得朝鮮，無以自給。 再攻寧遠又敗。明人謂之「寧錦大捷」。

明廷又劾罷袁崇煥， 以不悅於魏忠賢故。 以王之臣代之。復議撤錦州，守寧遠。會熹宗崩，毅宗立， 魏忠賢伏誅。 袁宗煥復起，而其時明內部流寇亦發。

滿洲兵以間道入關， 下遵化，至通州，遂圍北京。其所入隘口，乃薊、遼總理劉策所轄。 袁崇煥受反間下獄死。

> 崇煥聞警入援。都人驟遭兵，怨謗四起，謂崇煥縱敵。滿洲縱間，謂與崇煥有成

約，令所獲宦官知之，縱去。其人告帝，遂誅崇煥。 事在崇禎二年。

嗣是滿洲陷大凌河， 崇禎四年。 征服察哈爾， 崇禎五年。 得出入往來長城各口而擾山西、直隸。其時始改國號曰清。

又漢奸降附者漸多。

崇禎六年有孔有德、耿仲明，乃毛文龍部下，叛據登州，浮海投滿洲。兩人擁兵當踰萬，葡萄牙大礮亦遂輸入滿洲軍。明年，尚可喜降，亦毛部下。毛文龍，明將，據皮島，在鴨綠江東口。崇禎二年， 已跋扈不用命。為袁崇煥所誅。

清勢益盛，再四入關。 崇禎七年、九年、十一年連入。十一年之役，陷近畿州、縣四十八，南陷濟南，孫承宗、盧象昇皆死之。

洪承疇為薊遼總督,兵敢降。 事在崇禎十五年。時洪部下兵十三萬。翌年清太宗即死，世祖福臨即位，僅六歲也。

流寇陷北京， 事在崇禎十七年。 吳三桂開山海關迎清兵入。

清自努爾哈赤至皇太極，以一小部落兩代近三十年，遽得入關破北京，蓋有數因：

一、明萬曆中年以下，政治極端腐敗。

二、其先以承平日久，武備廢弛，又復輕敵。

三、其後如熊廷弼、袁崇煥、孫承宗等，皆以一人支持邊事有餘，乃明廷或誅或罷，既不顧惜，有無定策。 明廷相傳家法，對誅戮臣僚，曾不重視。又信用宦寺，宜其自壞干城。又崇禎朝十七年中，閣臣至四、五十易，而猶自云：「朕非亡國之君。」蓋徒知責下，不知反躬。明諸帝一脈相傳如此。

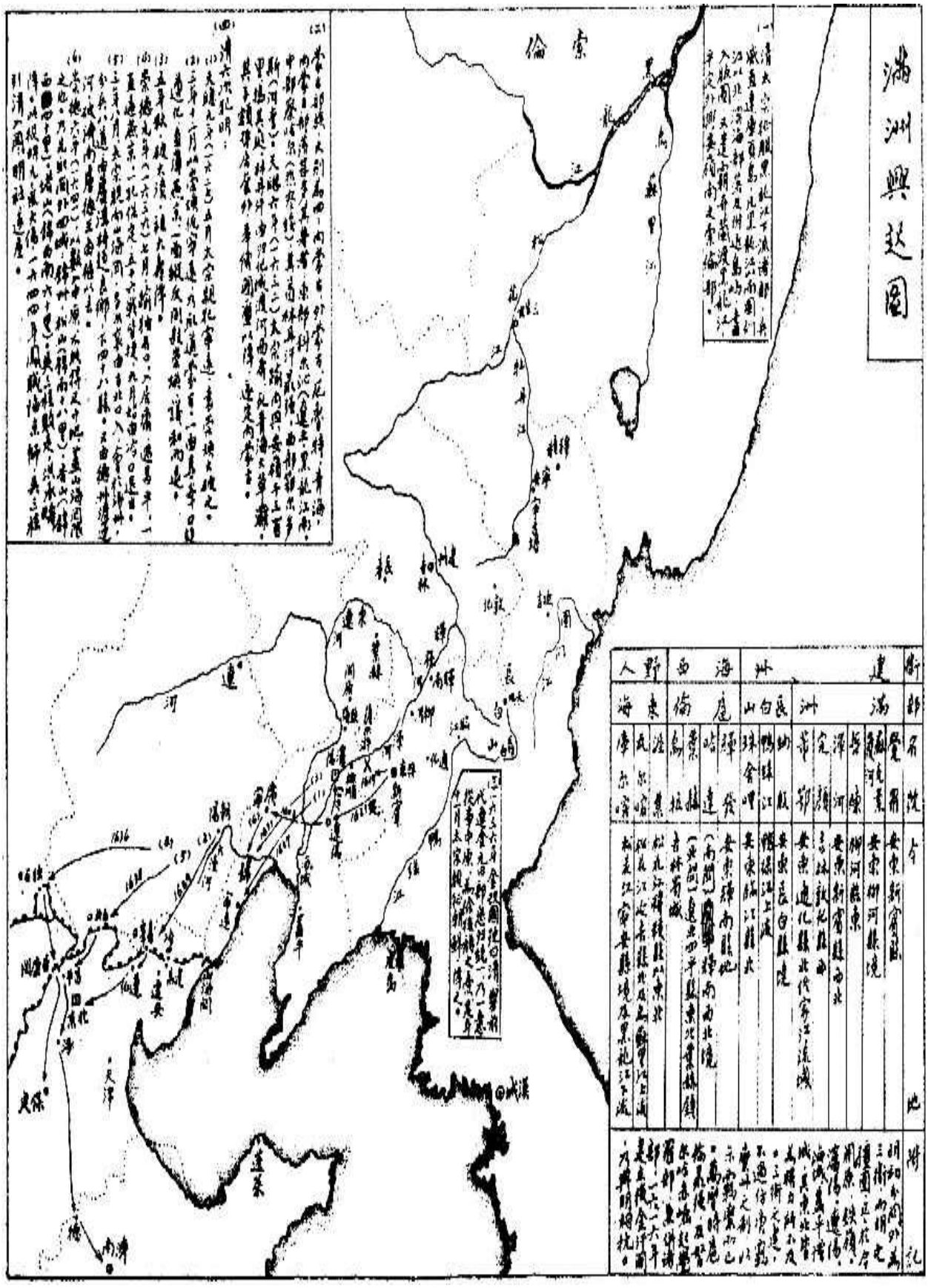
四、因盈廷紛議誤事。

泰昌元年，熊廷弼見黜上疏：「今朝堂議論，全不知兵。冬、春之際，敵以冰雪稍緩，闃然言師老財匱，馬上促戰。及軍敗，始愀然不敢復言。比臣收拾甫定，而愀然者又復闃然責戰矣。疆埸事當聽疆埸吏自為之，何用拾帖括語，徒亂人意，一不從，輒怫然怒哉！」天啟二年與王化貞爭事上疏：「臣以東西南北所欲殺之人，適遘事機難處之會。諸臣能為封疆容則容之，不能為門戶容則去之；何必內借閣臣、外借撫道以相困？」又云：「經、撫不和，恃有言官。言官交攻，恃有樞部。樞部佐闘，恃有閣臣。今無望矣。」崇禎元年袁入對，言：「以臣之力，守全遼有餘，調眾口不足。即不以權力掣臣肘，亦能以意見亂臣謀。」又言：「恢復之計，不外以遼人守遼土，以遼土養遼人。守為正著，戰為奇著，和為旁著。法在漸，不在驟；在實，不在虛。馭邊臣但當論成敗之大局，不必摘二一言一行之微瑕。事任既

重，為怨實多，為邊臣甚難。中有所危，不得不告。」 又其時對流寇常以議撫誤兵機，對滿洲又因格於廷議，不得言和，遂致亡國。若先和滿，一意剿賊，尚可救。

五、漢奸之外附。

孔、耿之去，已挾軍隊俱降。洪承疇、吳三桂部下，皆禦外之精卒，掃數十萬人外附， 吳三桂寧遠兵號五十萬。中國何以復守？其後如劉良佐、高傑等軍隊，陸續降者尚數十、百萬人。


滿洲興廢圖
索倫
黑龍江
嫩江
松花江
遼河
長白山
興京
盛京
吉林
寧古塔
齊齊哈爾
墨爾根
呼倫貝爾
瀋陽
遼陽
鞍山
海城
營口
錦州
山海關
北京
天津
熱河
承德
赤峰
多倫
張家口
歸化
綏遠
包頭
寧夏
蘭州
西寧
青海
漢口
南京
上海
杭州
福州
廣州
臺灣
朝鮮
日本海
東海
太平洋
人野
海西
建州
滿洲
長白山
部衛
名地
今地
附記

六、流寇之內潰。 臟腑既爛，四肢何用？

二　明末流寇

流寇起於陝西。先是明室以遼軍起，屢次加賦。

> 神宗萬曆四十六、四十七、四十八三年，以遼東兵起，先後共增五百二十萬。 通三年，畝加九釐為定額。 毅宗崇禎三年，又加一百六十五萬有奇。 畝加九釐外，有增三釐。 兩共六百八十五萬有奇，綜名「遼餉」。嗣又增「勦餉」二百八十萬， 十年。「鍊餉」七百三十萬。 十二年。先後共加一千六百九十五萬兩。正統以前，天下歲徵共二百四十三萬兩， 萬曆初至四百萬兩。所增殆超出七、八倍。民窮財盡，為蘊亂之源。

又值荒年。

> 陝西延安一府食榆皮石塊，乃至以小兒為食。 明代北方旱荒時見。成化時，陝西、河南、山西赤地千里，屍骸枕藉，僅存無幾。（李俊、汪奎傳。）嘉靖時，山西大旱三年，百餘里不聞鷄聲，父子夫婦互易一飽，名曰「人市」。（王宗沐傳。）

於是叛卒、 崇禎元年陝西欠餉一百三十八萬兩，乃有逃兵。 驛夫、 崇禎二年議裁驛站冗卒。饑民，結夥羣起。

最先，其魁酋曰高迎祥，竄擾秦、晉、豫、鄂四省。

> 崇禎二年，自號闖王。崇禎四年，洪承疇督勦克捷，關中患定，走山西。六年又渡河而南，復竄陝。八年大會滎陽，有十三家七十二營，分五部縱掠。

李自成、張獻忠繼之。

> 崇禎九年，孫傳庭捕誅高迎祥。李自成為闖王，走甘肅。時明廷以盧象昇專辦東南，洪承疇專辦西北。張獻忠為盧象昇所敗，走湖北。

所過悉擄壯丁 十五至四十。 為兵， 逃者殺之。 亦有號令法律。

> 不得藏白金。所過城邑，不得室處，不得攜他婦人。寢具一單布。精兵一人，主芻、掌械、執爨者十人。一兵倅馬四匹。剖人腹為馬槽。軍止，則出較騎射。渡水皆徑過。攻城，迎降不殺。守城一日，殺十之三；二日，十之七；守三日，則屠。擄獲以馬匹為上，弓銃次之，幣帛、珠玉為下。散所掠財物，賑饑民，唱口號，曰：「迎闖王，不納糧。」有舉人李信、牛金星為之謀主。

攻襄陽為襄京。

> 時寇謀直逼北京，嫌其遇敗無退步。又主下金陵，絕北方糧，嫌其勢緩。遂主攻關

中、山西，再向北京。 清代洪、楊革命，既得武漢，即走第一、第二路。林鳳祥、李開芳北上敗後，洪、楊踞長江十餘年，而北庭自若。李闖本起關陝，是其熟路，故卒取第三策，而明都遂不保。

是年，清太宗卒，第九子福臨立，年僅六歲。 睿親王多爾袞攝政。 而流寇直從山西撲北京，吳三桂召清兵入。 吳梅村圓圓曲云：「慟哭六軍俱縞素，衝冠一怒為紅顏。」蓋吳有愛姬陳沅，名圓圓，為寇所得；其父吳襄亦沒於寇。襄招三桂，三桂為妾不為父，遂決意納清兵。

明代流寇之不能速平，亦有繫於地方分省制度之不當者。元人分省建置，盡廢唐宋分道之舊。合河南、河北為一而黃河之險失。合江南、江北為一而長江之險失。合湖南、湖北為一而洞庭之險失。合浙東、浙西為一而錢塘之險失。淮東、淮西、漢南、漢北、州、縣錯隸，而淮、漢之險失。漢中隸秦，歸州隸楚，又合內江、外江為一，而蜀之險失。流賊之起，來無所堵，去無所偵。破一縣，一府震；破一府，一省震；破一省，各直省皆震。經略或至七鎮，總督、經理或至八省、七省、五省，又或總督以下並聽節制，地無常界，兵無常將，而藩鎮控制之宜盡失。元明二季，以及清代川、楚、粵之亂，皆坐此弊。又督、撫專任節制，與士兵不屬。且蒞軍者不得計餉，計餉者不得蒞軍。節制者不得操兵，操兵者不得節制。故元、明、清三代無藩鎮專制之憂，而不能禁亂民之平地突起以為禍。

三　南明之抗戰

明北都既陷，南方爭事擁立。

福王在南京。 馬士英、阮大鋮以魏忠賢舊黨，擁立擅權，雖有一史可法，不足支此殘局。南京既敗，餘便無望。

唐王在福州。 別有魯王，在浙江。

桂王在肇慶。 以地最僻遠，故最後亡。

不到二十年，相繼破滅。 福王弘光一年，李自成亦敗。唐王隆武一年，張獻忠亦敗。桂王永曆十三年，奔緬甸，見執。復有鄭成功據臺灣，至康熙二十二年始平。

惟清人所以得吞滅南明，其最重要原因，厥為漢奸之助。 金得汴京而不能有江南者，即因未有漢奸為之作倀。又清興已四十年，而金則驟起，亦其異。

清既入關，以洪承疇經略江南五省，孔有德徇廣西，尚可喜、耿仲明徇廣東，吳三桂徇四川、雲南，而三桂功尤大。 破流賊，定陝、川、滇，取永明於緬甸，又平水西土司安氏。 四方精兵猛將，多歸其部下。 張邦昌、劉豫爲漢奸，所以無成，因其本無軍隊。至吳三桂部下，尤為明代邊兵精銳所聚。桂王所仗以抗衡立國者，亦皆左良玉、李自成、張獻忠之潰餘。

清既賴漢奸得佔全中國，事定酬庸。

吳三桂封平西王，居雲南。

尚之信封平南王，居廣東。

耿精忠 仲明子繼茂之子。封靖南王，居福建。 孔有德已先卒。

「三藩」不自安，於康熙十二年自請撤藩，竟得許，遂反。

耿、尚皆十五佐領，綠旗兵各六千，加以餘丁二千，各有藩兵八千。吳三桂五十三佐領，綠旗萬有二千，加以餘丁四千，不過萬有六千。言其兵餉，康熙十一年左都御史艾元徵疏言：「邊省歲需協撥銀雲南百七十餘萬，貴州五十餘萬，四川八十餘萬，福建百六十餘萬，廣東百二十餘萬，廣西十七、八萬。」除四川外，餘皆三藩協餉，歲五百餘萬；雲、貴不及一半，較順治間雲、貴歲協四百餘萬，已省二分之一。閩海鄭氏尚存，兵餉本重。然則撤藩自是滿廷主意，並非三藩之在所必撤。

吳三桂先起，數日滇、蜀、湘、閩、桂、黔六省皆應，勢甚盛。

然不久即敗。 康熙十七年吳三桂死，二十年三藩亂平。

一、因三桂身為漢奸，不得國人信仰。 一到湖南，即妄建尊稱，國號「大周」，改元「利用」，更失眾望。

二、三藩不能一致。 三桂起兵，耿精忠即應之，至康熙十五年尚之信始以廣東反。十六年福建、廣東又叛附清。臺灣鄭經，亦與耿精忠始合終離。

三、三桂已高年暮氣， 起事年六十二。不肯離滇，又不敢越長江。 其兵一自長沙窺江西，一自四川窺陝西。康熙十三年，陝西響應，然不出襄、樊，其勢自緩。

四、清主玄燁方少年 十九歲。英銳，處置得宜。諭綠旗諸將謂：「從古漢人叛亂，止用漢兵勦平，豈有滿兵助戰？」故三藩之平，仍是藉漢人之力。 陝、甘有張勇、趙良棟、王進寶、孫思克。楚有蔡毓榮、徐治都、萬正色。閩有楊捷、施琅、姚啟聖、吳興祚。浙有李之芳。粵有傅宏烈。皆漢軍立功者。

明清之際的轉變，大部分是明代內部自身的政治問題，說不上民族的衰老。 以明末人物言之，較唐宋之亡，倍有生色。以整個奮鬬力言，亦為壯旺。

第四十三章　狹義的部族政權之再建（下）

一　清代帝系及年歷

（一八）　（六一）　（一三）

（二）世祖——（二）聖祖——（三）世宗

六歲即位，
十二歲親政。

八歲即位，
十三歲始親政，
十六歲殺鰲拜。
元年，明桂王見殺，明亡。
二十年，三藩平。
二十二年，臺灣平。
三十六年，外蒙古平。
六次南巡。

青海、蒙古略定。
西南苗疆平。

（四）高宗（六〇）
十全武功。（平準二，平回一，掃金川二，靖臺灣一，降緬甸、安南各一，降廓爾喀為二。）編四庫全書。六次南巡。

（五）仁宗（二五）
川、楚教匪。
清代中衰

（六）宣宗（三〇）
鴉片戰爭。
太平天國起事。

（七）文宗（一一）
英法聯軍。

（八）穆宗（一三）
洪、楊平。
捻、回平。

（九）德宗（三四）
中法戰爭。
中日戰爭。
戊戌變政。
拳匪之亂。

（一〇）宣統（三）

清代凡十主，二百六十八年。

二　清代對待漢人之態度

清室對待漢人，無論其為懷柔或高壓，要之十分防猜。

努爾哈赤極端排漢。

> 得漢人，分賜滿人為奴隸，壯丁十三名為一莊，按滿官階級分與。得儒生，則殺。是其時尚無野心。

太宗則改用懷柔政策。

> 滿、漢分居，設官治理。天聰三年，許儒生經考試免徭役。

對漢奸尤刻意利用。

> 孔有德、耿仲明降，太宗以抱見禮待之。洪承疇尤所崇重，嘗譬其下，謂：「君等皆瞽目，今得一引路者，吾安得不樂？」時有永平巡撫張春，被執不屈，太宗自往拜之；春罵，木之罪。祭妻用崇禎年號，太宗命以少牢往，春不受。凡留九年，欲移遼陽，不許；不食而死，乃葬之遼陽。

世祖入關，初則重用降臣，開科取士。 大抵在順治十年前多爾袞時代。 繼則一轉而用高壓。

> 蓋因江南已定，顧忌漸少也。清人以崇禎十七年五月初三得北京，初四即下令薙髮，二十四日又聽民自由。及下江南，又下薙髮令，限十日開薙，有「留頭不留髮，留髮不留頭」之命。江陰、嘉定皆招屠城之慘。十七年，張晉彥序劉正宗詩，有「將明之材」語，世祖以其言詭譎不可解，絞正宗而斬晉彥。此為以後文字獄開先例。始立「貳臣」之目，謂明臣而不思明，必非忠臣。大興科場案，又有江南奏銷案，被累者一萬三千餘人，縉紳之家無免者。此等事對晚明積弊，固多所矯正，惟清廷則藉以痛壓士大夫而取悅民眾，實自有其統治上之一番用意也。

直至康熙初年，其勢有增無已。

> 二年，有湖州莊氏史案，潘力田、吳赤溟等七十人遇難。三年，孫夏峯被告對簿。七年，顧亭林濟南下獄。黃梨洲則四被懸名購捕。

及吳三桂起事，清廷乃又一轉其面目。

> 十二年，吳三桂反，是年即有詔薦舉山林隱逸。十七年，詔徵博學鴻儒。各地所舉一百四十三人，取一等二十，二等三十，俱授翰林。明年，開明史館，命彼等纂修

明史。以國史大業牢籠遺民志士，可謂苦心。然此等應徵而來者，均屬二、三流以下人物耳。如顧亭林、黃梨洲、李二曲諸人，皆不能招致。

逮雍正嗣位，固由其天性刻薄猜忌，亦因中國已俯首帖耳不復反側， 趙翼簷曝雜記載：康熙時，科場舞弊，有稱賀於上前者，謂：「國初以美官授漢兒，漢兒且不肯受。今漢兒營求科目，足覘人心歸附。」 逐又重施高壓。

其時文字獄迭起。二年，有浙人汪景祺、查嗣庭之獄。 汪為年羹堯記室，有西征隨筆。查因江西考試出題為「維民所止」，暗射雍正無頭。 四年，有浙人呂留良之獄。 湘人曾靜讀呂遺書，勸岳鍾琪反正，興大獄。呂已死，戮屍。 七年，有廣西陸生枏之獄。 因著通鑑論，主復封建，及關於太子、丘制、君權諸點。 蓋自康熙五十年戴名世南山集興獄以來，清廷以文字誅戮士人之風又大熾。此乃清廷一貫政策，非雍正一人事。

至乾隆朝，清室已臻全盛，漢人反動心理，殆亦消失淨盡，清廷乃益肆高壓，達於極點。

乾隆六十年中，大學士、尚侍、供奉諸大員，無一人不遭黜辱。滿人對王室自稱「奴才」，本欲以教漢人之順。及漢人愈不反抗，則滿人愈無顧忌。其時尚有文字獄，如胡中藻堅磨生詩，有「一把心腸論濁清」；徐述夔一柱樓詩詠正德杯，有「大明天子重相見，且把壺兒擱半邊」，及「明朝期振翮，一舉去清都」語；均得罪，較之雍正朝獄益瑣細。又創編四庫全書，自三十八年至四十七年，藉徵書之名，燒燬犯禁書籍共二十四次，五百三十八種，一萬三千八百六十二部。直至五十三年，尚有嚴諭禁書，謂：「東南諸省，尚未禁絕。」無論明清之際事，即上至關涉遼金事，亦多所更易。即一字一語，亦不放鬆。用意深刻，前無倫比。

三　清代政制

清代政制，沿明代不設宰相，以大學士理國政，以便君主獨裁。 乾隆書程頤經筵劄子後，謂：「為宰相者，居然以天下之治亂為己任，至目無其君，此尤大不可。」

命官則沿元代，滿、漢分別， 如內閣大學士，滿、漢各二人。協辦大學士、滿、漢各一人。餘倣此。 而實權多在滿臣。

且滿洲、蒙古無微員， 從六品首領、佐貳以下官，不以授滿洲、蒙古。 宗室無外任。 外任道以下官不以授宗室。其督、撫、藩、臬由特旨簡放者，不在此例。

君尊臣卑，一切較明代尤遠甚。

阴朝儀，臣僚四拜或五拜，清始有三跪九叩首之制。明大臣得侍坐，清則奏對無不跪。明六曹答詔皆稱「卿」，清則率斥為「爾」。而滿、蒙大吏摺奏，咸自稱「奴才」。 又按：清初漢大臣對滿洲親王亦長跪。鶴徵錄：「康熙二十六年正月，諸王大臣議禮，閣臣白事，向諸王長跪移時，李之芳年老蹈地。高層雲官給諫，抗章彈奏，遂令會議時大臣見諸王不得引身長跪。」又東華錄：「康熙二十七年，給事中高層雲疏參大學士王熙向康親王傑書等跪語，王俱坐受。」

雍正時別設軍機處，自是內閣權漸輕，軍機處權漸重。然軍機處依然非相職。

> 軍機處並無特出之首長，亦無權向各部及各督、撫直接發布命令。蓋軍機處仍不過為清王室一御用機關，不得目之為政府中之最高樞機。

並有所謂「廷寄諭旨」，最高命令以軍機性質行之，更無外廷參預意見之餘地。

> 清制，凡巡幸上陵、經筵、蠲賑、內臣 自侍郎以上。外臣 自總兵、知府以上。黜陟，及曉諭中外事，用明發上諭，交內閣，以次交部、科。凡誥誡臣工、指授兵略、查核政事、責問刑罪之不當者等事，用寄信上諭，由軍機大臣面承後撰擬進呈，出發即封入紙函，用辦理軍機處銀印鈐之，交兵部加封，發驛馳遞。

六部僅為中央行政長官，其權任亦大削。

> 清六部長官均無權對各省督、撫直接發布命令，則不得謂是總轄全國之行政長官。又各部尚書、侍郎均有單獨上奏之權，則各部尚書亦並不得謂是統率各該部之惟一長官。清制六部尚書、左右侍郎俱滿、漢各一人，則一部而長官六人。此等各無專事，甚或朝握銓衡，夕兼支計，甫主戎政，復領容臺；一職數官，一官數職，曲存稟仰，遑論建樹。明廢宰相而提高六部實權，吏、兵諸部尚書，在明代多卓著聲績。清則既無宰相，而六部亦幾下儕於具員。光緒三十一年，王大臣奏言政治積弊，謂：「名為吏部，但司掣籤之事，並無銓衡之權。名為戶部，但司出納之事，並無統計之權。名為禮部，但司典禮之事，並無禮教之權。名為兵部，但司綠營兵籍、武職升轉之事，並無統御之權。」此種情形，蓋自清初即爾。

雖仍設給事中，然其性質，轉為御史官之一部，對朝廷詔旨，無權封駁。

> 清代重要摺奏皆歸軍機處，外廷無可預聞。設六科給事中，並隸於都察院。 都察院有給事中三十人，監察御史四十四人，皆得單獨參劾上奏。 臺、諫合一，給事中以稽查六部百司為主，與御史職務相同，完全失卻諫官本意。 事亦始雍正初。漢臣有抗疏力爭者，竟不獲。

用人大權，則全出帝王意旨。既不屬之宰執，亦無所謂「廷推」。

> 南朝宋營陽王時， 景平元年。以蔡廓為吏部尚書，廓謂傅亮曰：「選事若悉以見付，不論。不然，不拜。」亮以語錄尚書徐羨之，羨之曰：「黃散以下，悉以委蔡， 宋黃門第五品 。吾徒不復措懷。自此以上，故宜共參異同。」廓曰：「我不能為徐干木署紙尾。」 黃紙錄尚書與吏部尚書連名。 遂不拜。唐制有「敕授」，有「旨授」。敕授者，五品以上，宰臣奏可除拜之。旨授者，六品以下，吏部銓材授職，然後上言，詔旨但畫聞從之，而不可否。 韋貫之嘗言：「禮部侍郎重於宰相。」憲宗詰之曰：「侍郎是宰相除。」貫之曰：「然侍郎為陛下柬宰相，得無重乎？」是自古用人，皆歸相職與吏部也。明廢宰相而吏部權重，銓政主於文選司，自部、院屬官，府、縣正佐，皆聽吏部擇人注授，而大僚則由廷議會推。明制內閣大學

> 士、吏部尚書由廷推，或奉特旨。侍郎以下及祭酒，吏部會同三品以上廷推。太常卿以下部推。通參以下，吏部於弘政部會選。在外官，惟督、撫廷推，九卿共之，吏部主之。布、按員缺，三品以上官會舉。惟廷推大權，實在吏部。可參看趙翼二十二史劄記明吏部權重條。朝臣用舍，權仍在外。 孝宗時，陝西缺巡撫，吏部尚書王恕推河南布政使蕭楨；詔別推，恕執奏不可，帝卒用楨。又中旨復欽天監革職監正李華官，大學士徐溥等拒不可，謂：「即位以來，未嘗有內降。倖門一開，末流安底？臣等不敢奉詔。」又穆宗時殷士儋藉太監陳洪力，取中旨入閣；御史趙應龍劾之，殷不安其位而去。此皆明代皇帝在法理上無權直接用人之史證也。 清代首罷廷推之制，內外大員皆由特簡。即一命以上，由部案例注闕者，亦必經引見，然後給憑赴職。用人行政，事事悉仰君主一人之獨斷，務求柄不下移，實中國有史以來之創局也。

政權既集中於中央， 其實只是集中於內廷 。而各省又總督、巡撫常川監臨，殆於常以兵政凌駕於民政之上。

> 明代地方長官，以布政使為主，巡撫、總督皆係朝官臨時出使。事畢復命，職亦消滅。清制，督、撫常駐各省會，總督皆稱「總督某某等處地方、提督軍務糧餉」，或「兼巡撫事」云云。巡撫則云「巡撫某某等處地方、提督軍務糧餉」云云。 又或作「節制各鎮兼理糧餉」云云。 是明為軍職矣。而總督又兼「右都御史」銜，巡撫兼「左副都御史」銜，均得單獨上奏參劾。而布政使則掌宣化承流，帥府、州縣官廉其錄職能否，上下其考，報督、撫上達吏部。大計之權，又全在督、撫，地方官吏黜陟，憑其意見。督、撫權乃日重，布政使僅如其屬吏。 康熙親政，以親民官須諳利弊，命督、撫舉賢能。雍正元年，諭督、撫甄別知府。嘉慶親政，以知府承上接下要職，嚴諭各督、撫考覈。咸豐時，軍書旁午，民生凋敝，申諭督、撫隨時嚴察。此皆清代地方政事付之督、撫，不付布政使之證。

而國家有大兵役，又必特簡經略大臣、參贊大臣，親寄軍要，督、撫仍不過承號令，備策應。

> 經略大臣、大將軍、將軍皆簡王、貝勒、貝子、公或都統親信大臣為之。遇大征伐，則置。 終清世，漢大臣拜大將軍，滿洲士卒隸麾下受節制，惟岳鐘琪一人。

及其承平無事，各省皆用滿人為駐防將軍。

> 八旗駐防，簡將軍、都統領之，將軍乃專為滿闕。

甚至綠營亦多用滿員。

> 雍正六年，副都統宗室滿珠錫禮言：「京營參將以下，千總以上，不宜專用漢人。」得旨。滿洲人數本少，補用中外要缺已足。若京營參將以下，悉用滿洲，則人數不敷，勢必有員缺而無補授之人。乾隆間，揀發各省武職，率以滿人應選。帝曰：「綠營將領，滿、漢參用。若概將滿員揀發，行之日久，將綠營盡成滿缺，非所以廣掄選而勵人才。」飭所司議滿、漢間用之法。然至三十八年，兵部復疏言：「直隸、山西、陝西、甘肅、四川五省，自副將至守備，滿缺六百四十七。各省自副將至守備，千一百七十九缺，向以綠營選補，現滿、蒙在綠營者逾原額兩倍」云云，則滿員仍充塞於綠營也。

國家收入，盡以養兵。

梁詩正疏： 乾隆三年 。「各省錢糧，大半留充兵餉。不敷，鄰省協撥。解部之項日少。」又云： 乾隆十年 。「每歲天下租賦，以供官兵俸餉。各項經費，惟餘二百餘萬，不足備水旱兵戈之用。」

而各省督、撫，亦以用滿員為主，參用漢人特其不得已。

順治入關，初議各省督、撫盡用滿人，魏裔介為給事中，抗疏力爭而止。康熙時，三藩平，僅議山、陝兩撫不用漢人。時漢人為督、撫者尚多，故議用滿人巡方以監察之。雍正朝，督、撫十七八皆漢軍旗，硃批諭旨，常斥漢軍卑鄙下賤。乾隆朝，直省督、撫，滿人為多，漢人仕外官能洊至兩司，已為極品。及季年，各督、撫凡二十有六缺，漢人畢沅、孫士毅、秦承恩等不足半數。太平天國起，滿督、撫無敢抗。咸豐以後，始汰滿用漢。同治初，官文總督湖廣官罷，滿人絕迹者三年。僅英翰擢至安徽巡撫。當同治己巳、庚午間，各省督、撫、提、鎮，湘、淮軍功臣占其大半。然不久滿人勢力復盛。甲午後，滿督、撫又遍各省，以迄於亡。

其援用漢人，則先旁省而抑江、浙。

乾隆八年，杭世駿奏：「天下巡撫尚滿、漢參半，總督則漢人無一焉。又果於用邊省之人，而十年不調者，皆江、浙之人。」

內外官制分別又嚴，地方親民官甚少昇遷之望。

明有行取之制，在外推官、知縣等可以入任科道。清乾隆中停止之。

亦無展布餘地。

清制於縣、府上加道，省、 布政司 。道、府、 廳、州 。縣，已成四級。上有督、撫為五等。長上加長，臨制益密。地方親民官，仰承奉迎之不暇，何論實濟政事？

「三藩」亂後，各省錢糧，掃數解京，地方絕無存留，更不必言建設。

康熙以前，各項錢糧，除地丁正項外，雜項錢糧不解京者尚多。自「三藩」之變以來，軍需浩繁，遂將一切存留款項盡數解部。其留地方者，惟俸、工等項。此外則一絲一粒，無不陸續解京。雖有尾欠，剖中亦必令起解。 地方扣留財賦，不解中央，其事始咸豐時。正是各省滿員淘汰，漢人重復起用之際也。

雍正以後，並以「火耗」歸入正項，地方更無餘款，更說不到實濟。

乾隆十年柴潮生上疏，謂：「康熙間法制寬略，州、縣於地丁外，私徵火耗。其陋規匿稅，亦未盡釐剔。自耗羨歸公，一切弊竇，悉滌而清。然向者本出私徵，非同經費，端介有司不敢苟取，賢能者則以地方之財治地方之事，故康熙間循吏多實績。自耗羨歸公，輸納比於正供，出入操於內部。地方有應行之事，應興之役，一絲一忽，悉取公帑。有司上畏戶、工二部之駁詰，下畏身家之賠累，但取其事之美觀而無實濟者，日奔走之以為勤，遂成天下之大弊。」

雖內如翰林編、檢，外如道、府長官，亦不得專摺言事。

清制，京官除各部、院堂官及道科外，外官除督、撫、藩、臬外，均不准專摺言事。翰林院編修、檢討，皆由庶吉士授職，士林欣羨，以為榮遇，然謀議不參，諫諍不納。寮友過從，但以詩、賦、楷法相砥礪，最高討論經籍訓詁止矣。較之明代以翰林儲才之初意，差失甚遠。 翰、詹授日講起居住官得遞摺。 道領數郡，府領數縣，職位於外官不為不崇，然清代既上臨以督、撫、藩、臬，又禁不許專摺言事，以視漢之太守得直達天子者，相去已遠；就明代百官布衣皆得上書言之，更難相擬。

又嚴禁士人建白軍民利病。

順治九年，立臥碑於各直省儒學之明倫堂。凡軍民一切利病，不許生員上書陳言。如有一言建白，以違制論，黜革治罪。又生員不許糾黨多人，立監結社，把持官府，武斷鄉曲。所作文字，不許妄行刊刻，違者聽提調官治罪。按：明史選舉志：「洪武十五年，頒禁例十二條，鐫立臥碑。」有云：「一切軍民利病，農、工、商賈皆可言之，惟生員不許建言。」惟並不禁立監結社與刊刻文字。即不許建白之禁，在明代實係具文。故生員把持地方，至顧亭林擬之為「魏博牙軍、成都突將」。至清代始對士人言論、結社、出版三大自由，皆切實嚴禁。清初如金聖歎諸人，即因此橫罹非辜。自後士人遂無敢犯者。 又按：明臥碑又有一條云：「生員內有學優才瞻，深明治體，年及三十願出仕者，許敷陳王道，講論治化，述作文詞，呈稟本學教官，考其所作簽名具呈，然後親齎赴京奏聞，再行面試。如果眞才實學，不待選舉，即行錄用。」是明制不許生員建言軍民利病，而許其敷陳治道，與清制用意自別。

清廷又劃山海關以外稱東三省，其政制不與內地同。

按：遼河東、西岸，其地久為中國之一部分。如燕太子丹之逃秦，衛滿之獨立，以至三國時公孫度之稱帝，其合則為中國之郡縣，其分亦中國人之事業。滿洲起於吉林長白山外，遼河兩岸皆逐步取之於明。及入關以後，惟恐中國不能久踞，故特以關外為其禁地，備作退步。稱秦、吉、黑為東三省，悉以將軍、都統治之，不許漢人出關。往來過山海關，必憑文票。 奉天地方、非貿易營運人不准前往；准往者，仍不得冒濫入籍。吉林則不准再有流民踵至私墾。 不惟吉、黑兩省不能開發，而遼寧一省因與中國隔絕，其地文化亦有退無進。直至光緒末年，始仿內地行省例設立道、府、州、縣，並開放直、魯各省人得出關開墾。中國近代東北文化之落後，實由清人以私意閉塞之也。又山西歸化城、大青山 今綏遠境 。種地民戶，亦禁令不許私添。直隸平泉、建昌、朝陽、赤峯四州縣， 今熱河境 。亦不准多墾一畝，增居一戶。臺灣亦禁止內地人民偷渡。此等禁令，皆至光緒時始廢。

其對蒙古、西藏、青海，則一以舊俗羈縻。

扶植喇嘛勢力，禁止漢、蒙通商，皆以政令特意造成閉塞之情勢。新疆一省，亦劃為滿員衣食之禁地。直至左宗棠率兵平回以後，其禁遂弛，漢人接踵移殖，故其地開發情況較佳。

理藩院無漢人，使漢、蒙不相接，以便其箝制統治之私。

理藩院管理院務大臣滿洲一人， 特簡大學士為之 。尚書、左右侍郎俱各滿洲一人， 間亦有蒙古人為之 。額外侍郎一人。 以蒙古貝勒、貝子之賢能者任之。

其用刑殘虐，則亦沿襲元明之制。

> 光緒三十一年，修訂法律大臣沈家本等奏：「請删除重法三事：一曰凌遲、梟首、戮屍。凌遲，唐以前無此名目。遼史刑法志始列入正刑。宋熙寧以後，漸亦沿用。元明至今，相仍未改。梟首在秦漢時惟用之夷族之誅。六朝梁、陳、齊、周諸律，始於斬外別立梟名。自隋迄元，復棄不用。今之斬梟，仍明制。戮屍惟秦時成蟜軍反，其軍吏皆斬戮屍，見於始皇本紀。此外歷代刑制，俱無此法。明自萬曆十六年定有戮屍條例，專指謀殺祖父母、父母而言。國朝因之，更推及於強盜。 按：雍正時呂晚村即戮屍寸剉，則不止於推及強盜而已。 一曰緣坐。緣坐之制，起於秦之參夷，及收司連坐法。漢高后除三族令，文帝除收孥相坐律。惟夷族之誅，猶間用之。晉以下仍有家屬從坐之法。唐律惟反叛、惡逆、不道，律有緣坐。今律則姦黨、交結近侍、反獄、邪教諸項俱緣坐。一案株連，動輒數十人。一曰刺字。刺字乃古墨刑，漢文帝廢肉刑而黥亦廢。魏晉六朝雖有逃奴劫盜之刺，旋行旋廢。隋唐皆無此法。石晉天福間，始創刺配之制，相沿至今。」據此知清代用刑，實襲用歷代之重法。雖無明代廠衛廷杖之慘，而文字獄之深刻，則過於明尤遠。

大臣稍失意旨，輒下外廷判罪，陽示至公極仁，而外廷仰承鼻息，加苛倍刻，遂開有史未有之先例。

> 最著者，如年羹堯逮至京師， 以雍正三年十二月 。下議政大臣、三法司、九卿會鞫。具獄辭：「年羹堯大逆之罪五，欺罔之罪九，僭越之罪十六，狂悖之罪十三，專擅之罪六，忌刻之罪六，殘忍之罪四，貪黷之罪十八，侵蝕之罪十五，凡九十二款，當大辟。」然後由雍正下諭貸其死。凡清廷殺大臣例如此。其尤可笑者，清制，國恤，諸臣當於百日後薙髮。乾隆孝賢皇后崩，有錦州知府金文醇被劾違制，逮下刑部擬斬。乾隆以為不當，責尚書盛安沽譽，予重譴。而江蘇巡撫安甯又舉江南河道總督周學健薙髮如文醇，因並命逮治。且詔諸直省察屬吏有違制薙髮者，不必治罪，但以名聞。時塞楞額為湖廣總督，亦薙髮，具疏自陳。乾隆諭文醇已擬斬決，豈知督、撫中有周學健，豈知滿洲大臣中有塞愣額，因釋文醇、學健，賜塞楞額自盡。然學健終因此以他罪誅。蓋積威之下，廷臣惟務刻深免禍，乃至以薙髮一小節誅兩大臣。而清廷滿、漢歧視之心，更昭然若揭矣。

以清代與元代相比，清代漢化之程度特高， 元恃武力，故輕視中國。滿洲無所恃，故刻意模倣漢化 。而其為狹義的部族政權則一。

四　清代之武功

至言清代武力，其得久踞遼河兩岸並以入關，胥由明政黑暗，又獲漢奸之助。 谷應泰明史紀事本末，記吳三桂敗李自成軍；至乾隆五十一年，令據開國方略修改。此下平南明，破李自成、張獻忠，要之明降將之力為多。

及平「三藩」，亦全用漢將。綠營正式代旗兵而起。

> 時勒爾錦駐防荆州，埋南懷仁製造之大礮而先自退卻。有欲舉襄陽以北降者，賴蔡

毓榮持之以免。 見熙亭雜錄。康熙明詔罪滿洲親王、貝勒以下畏怯誤事者近二十人。可見其時滿洲士氣已不堪用。其前與明交鋒，亦未佔絕對勝利也。其時所用綠旗兵，多至四十萬。雲、貴多山地，皆以綠營步兵居前，而旗兵繼之。其後準部、回疆、金川，亦皆綠旗勛績。

及至中國內部統一，則對外例可有一段武功。 秦、漢、隋、唐、明代皆然，惟宋為例外，其故已詳前。又清軍已知用砲，蒙古、準、回之敗頗以此。

其時有名大將，實以漢人為多。

如康熙時勘定臺灣之姚啟聖、施琅。雍正時征厄魯特之年羹堯、岳鍾琪，苗疆改流之張廣泗。乾隆時金川之役之岳鍾琪。嘉慶時湖、貴征苗之傅鼐，東南靖海之李長庚，征勦川、楚教匪之楊遇春、楊芳、劉清。道光之時定回疆之楊芳等。大抵為大帥、事定得封爵極賞者多滿人，而幹濟成功者多漢將。如平三藩多陝、甘將，平三省教匪多蜀將，平東南海盜多閩將。魏源聖武記謂：「近人紀皇朝武功七篇，往往言勝不言敗，書功不書罪。 按：此指趙翼皇朝武功紀盛七卷。如三藩之役，順承郡王、簡親王逼迫於楚，貝勒洞鄂失機於陝，將軍舒恕觀望於粵；準噶爾之役，蒙古王丹津縱寇於鄂爾昆河；一概不書。即如傅爾丹和通泊之敗，額楞特喀喇烏蘇之敗，亦略及之而不詳。參贊額勒登額逗援於緬甸，溫福僨事於金川，巴忠、成德、鄂輝賄和於西藏，恆瑞老師於臺灣，亦一概不書。」 岳鍾琪為大將軍，赴京師，命紀成斌攝其事。紀命滿人副參領查廣領卒萬人驅牧駝馬。廣畏寒避山谷間，以偏裨五十人放牧。及馬駝為敵所掠，廣棄軍逃。成斌收縛欲斬之，會鍾琪至，驚曰：「君今族矣。滿洲為國舊人，吾儕豈可與抗，以干其怒？」遂釋廣。及查郎阿巡邊，故廣威，因控鍾琪入之罪。其時滿、漢情形如此。尤甚者，則如乾隆之終為福康安殺柴大紀。

至於乾隆十全武功，已成強弩之末，徒為粉飾，自耗國本。

乾隆初次金川之役，兵費二千餘萬兩。準、回之役，三千三百餘萬兩。緬甸之役，九百餘萬兩。二次金川之役，七千餘萬兩。廓爾喀之役，一千有五十二萬兩。臺灣之役，八百餘萬兩。總計在一萬五千萬兩以上。緬甸事發難於乾隆三十一年，終了於乾隆五十四年，閱二十餘載。帥臣屢易，費帑九百餘萬，而功終未竟。魏源聖武記謂：「亦小夷氣數未熸，天姑少延之。」又謂：「刺虎持鵹，功在乘時，固不在勤天下之力以求之。」 或謂緬甸數攻不下，乾隆乃重賄其酋，使貢象數匹以博「十全老人」之頭銜。故魏源謂：「金川西南之役，難於新疆；安南緬甸之功，讓於西藏。」金川始事，溫福、阿桂皆奏言：「滿兵一人，費至綠營三人。 八旗兵餉較綠營兵餉大率相差一倍。不如止滿兵，多用綠營。」川、楚之役，勒保亦言：「徵黑龍江一人，可募鄉勇數十人，不如舍遠募近。」是十全武功亦多漢人力。

此種不健全的統制，到底要維持不下去，而清代自乾隆以後，遂走入不可挽的頹運中。

第四十四章　狹義的部族政權下之士氣 清代乾嘉以前之學術

一　明末遺民之志節

清人入關，遭遇到明代士大夫激昂的反抗，尤其是在江南一帶。

他們反抗異族的力量是微薄的， 因其非世家貴族。 然而他們反抗異族的意識，則極普遍而深刻。 隨於社會文化傳播之廣，北宋不如南宋，南宋不如明末。

中國人的民族觀念，其內裏常包有極深厚的文化意義。 此種觀念，遠自春秋時代已極鮮明。

能接受中國文化的，中國人常願一視同仁，胞與為懷。 故說：「夷狄進於中國，則中國之。」反過來說：「諸夏而夷狄，則夷狄之。」這是極端重視民族文化的表示。故曰：「聞以夏變夷，未聞變於夷。」既主放棄褊狹的、侵略的國家主義，而採取文化的、和平的世界主義，則自然可以有此態度。

兩漢的對待匈奴、西羌諸族，招撫懷柔，引之入塞。南北朝時北方士族與諸胡合作，大率多抱有此種思想。

遼、金的割據，雖則他們亦都慕嚮漢化，然而那時中國北方社會的文化基礎，本已削弱，所以同化異族的能力，不够深強。 因此北朝對中國史上尚有貢獻，而遼、金則無。

元人以武力自傲而鄙視漢化。清人則並無眞可恃的武力，一進中國，卽開科取士，公開政權，依照著中國傳統政體的慣例作實際的讓步。

北方一部分士大夫，便開始與清政權妥協。 這在他們是承認一個異族的君主，而交換到傳統政體之存在與參政權之繼續。

但淸室煞有手段，一面公開政權作實際的讓步，一面厲行薙髮令，要中國士大夫內心承認一個文化的屈服。因此激起了南方的反抗。 非叫中國人承認一種文化上的屈服，滿淸統治權亦難久存。 當時南方士民擁護明政權之熱心，遠不如其擁護衣冠制度之甚。 只要政體不變更，王室推移，無關重要。至於衣冠文物，則為民族文化之香徵，不肯輕變。

惟南方士民臨時義憤的結合，抵不住漢奸手下三十年有訓練、有經驗的正規軍隊。

結果中國士民在自身組織不健全的痛苦下屈服了。然而大部分南方士民反抗淸廷的心理，卻依然存在。 當時南北兩方對異族統治的心理上之反應，正與他們社會經濟文化之相差成正比。

中國社會機構，自漢武以下，不斷以理想控制事實，而走上了一條路向，卽以士人為中心，以農民為底層， 手工業與兵士為農民之分化 。而商人

只成旁枝。因此社會理想除卻讀書做官，此種人在唐以前即為門第中之家長，宋以下則為社會大眾學業上之師長。便是沒世為老農。市井貨殖，不是一條正道。此種傾向，自宋以後更顯著。宋人所講學問，與經商牟利意義極端衝突。因此好利貪財者，亦盛置田產，而不事貨殖。民族文化正統的承續者，操在讀書人的手裏。而讀書人所以能盡此職責，則因其有政治上的出路，科舉仕宦。使他們的經濟生活，足以維持在某種水平線之上。中國社會自漢以下，宗教勢力始終有限制，亦為此故。

若使讀書人反對科舉，拒絕仕宦，與上層政權公開不合作，則失卻其經濟憑藉，非躬耕為農，即入市經商，而從此他們亦再不能盡其負荷民族傳統文化之職責。魏晉南北朝之士大夫，其門第家業皆可退守，又寺廟亦可藏身。宋、明以來，士大夫不能有退守之基業，而寺廟亦再不佔社會上文化之重要性。

所以一個士人，要想負荷民族傳統文化之職責，只有出身仕宦。即專以教授為生，而來學者之出路，仍以仕宦為終極，否則此教授一業即無生源。明末遺民，雖則抱有極強烈的民族觀念，到底除卻他們自身以外，他們的親戚朋友以至他們的子孫，依然只能應舉做官；這樣便走上與異族政權的妥協。亦惟有如此，他們還可負荷他們最重視的民族文化。

> 顧炎武本崑山世家，然鼎革以後，家奴叛變，使其不獲安居。在南北朝、初唐，奴隸部曲盛行時，其情形便不同。又清初江南奏銷案，縉紳無或幸免，西晉、北魏戶調均田，豈有此力量？這可見後代的所謂「故家」，與中唐以前的門第大族，勢已大異。顧氏浪迹北方，對耕殖經商，均甚留意。以故其私人經濟，可無問題。然欲從此中打出一個基礎，長與政治絕緣，而來擔任文化事業的營養，則其事非易。

明末遺民的生活狀況，大體可如下列：

> 一、出家。如方密之等。（元代全眞教盛行，亦由此背景來。）如是則中國士階層傳統之文化理想及文化事業，即及身而絕。寺廟本不為中國傳統文化學術結集之所，要在寺廟中傳播中國傳統學術，殊不容易。
>
> 二、行醫。如呂晚村等。（金、元兩代醫術發達，亦從此背景來。）醫業好則妨其志業與學業，醫業壞則不足維持其生業。故張楊園屢勸晚村不要因此荒了自己工夫。如晚村友高旦中，則竟以醫師畢世；而呂晚村亦復以此意勸之。
>
> 三、務農。如孫夏峯、顏習齋、張楊園等。此項生活，極刻苦，仍不能發皇完成其學業傳統。湯潛菴學於夏峯，出而仕宦。李恕谷學於習齋，出而游幕。楊園則晚年在呂晚村家處館。若來學者依然歸耕，則耕漸勤，學漸荒，而傳統絕。
>
> 四、處館。如張楊園等。來學者多要學八股應舉，則是間接的妥協。惟晚村則借八股制業來發揮民族思想，身後竟獲奇禍。
>
> 五、苦隱。如徐俟齋、李二曲、王船山等。此等生活亦及身而止。復有避地海外，如朱舜水之至日本。文化傳至異邦，自國則無影響。

六、游幕。 如李恕谷、劉繼莊、顧景范等。 此等雖志節皎然，然踪跡近人，過一關即入仕宦之途。

七、經商。 如顧亭林在晉北墾牧、呂晚村刻書等。此方面最少。純粹經商，便與學術文化事業脫離。

社會機構不能激劇變動，則「遺民不世襲」 此徐狷石語。 的話，很容易在當時人口中吐出。 顧亭林與人書謂：「人人可出，而炎武不可出。」若純以民族觀點論，則人人不可出也。當時遺老，非不能唱高調，惟事實有所不許耳。

若埋頭從事反抗工作，則遺老們多半是從反抗工作中退身下來，纔致身於學術文化事業的。

中國以廣土眾民之故，政治一穩定下來，便不易激動。故明末遺老，多主張恢復封建，甚有主張恢復氏族大門第者。因封建則國體分割，易於搖動。社會有大氏族、大門第，則易於揭竿而起。他們以力量單薄的書生，而要來發動廣大民眾從事於大一統的政權爭奪，其勢實不易，故輾轉而思及於此。

中國社會，實已走上了一條比較和平而穩定的路，而適為狹義的部族政權所宰制。

然明末遺民，他們雖含荼茹蘗，賫恨沒世，而他們堅貞之志節，篤實之學風，已足以深入於有清一代數百年來士大夫之內心，而隱然支配其風氣。直到清末，還賴藉他們人格之潛力，來做提唱革命最有效之工具。明末一般社會風氣之墮落，學者之空虛欺詐，名士之放誕風流，經歷亡國慘禍而態度激變。刻苦、堅貞、强毅、篤實、博綜，遂為晚明諸遺老治學為人共有之風格。諸老大抵皆少歷艱苦，晚臻耆壽。（如夏峯年九十二，梨洲八十六，二曲七十九，船山七十四，亭林、習齋皆七十。）此皆民族之元氣，巋然獨存於凶喪耗散之餘。彼輩莫不有體有用，形成多方面圓滿完整之人生。其為人立身與成學著書，皆卓然有以起後世之敬慕。北宋諸儒無其剛毅，東漢諸儒無其博實。實中國學術史上一段極有光輝之時期也。（關於諸儒學術詳情，請閱拙著近三百年學術史。）而清廷雖因勢乘便，以一時的兵力，攫奪到中國全國的疆土，亦終不能不顧忌到社會上文化的和平勢力，而公開解放其政權。 此即蒙古與滿州易地而處，亦不得不然。明末南方一般文化傳播，較之南宋已遠過；而北方的文化情形，在明代三百年統治下，較之遼、金沿襲下來的北方，亦不可同日而語。故縱使蒙古人在明末入主中國，恐亦不能不學滿洲人的辦法。

清初諸帝努力漢化的程度，亦相當可贊美。

尤其如康熙之好學。年十七、八時，以讀書過勤咯血，猶不肯廢。初，講官隔日進講，帝令改按日進講。三藩變起，帝猶不肯廢進講之制。修葺宮殿，則移居瀛臺，仍令講官進講。二十三年南巡，泊燕子磯，夜至三鼓，猶不輟誦。於天文歷算，皆所通曉。為清代帝王中第一人。

而屈膝清廷的中國士人，因遺民榜樣擺在一旁，亦足使他們良心時時發

露，吏治漸上軌道。 師生如孫夏峯之於湯潛菴，朋友如呂晚村之於陸稼書，親戚如顧亭林之於徐乾學兄弟，此等舉不勝舉。

清初的政治情況，所以比較明中葉以下猶算差勝者在此。

然言世運物力，則實在清不如明。康熙五十年所謂盛世人丁者，尚不及明萬曆時之半數。

康熙五十年各直省丁口數

省名	人數	備註
直隸	三、二七四、八七〇	較萬曆減九十九萬餘。（按：萬曆八年各省人口統計，已詳前。）

奉天	八三、四五〇	
吉林	三三、〇二五	
山東	二、二七八、五九五	較萬曆減三百三十五萬餘。
又屯丁	二六、二一〇	
山西	一、七二七、一四四	較萬曆減三百五十五萬餘。
又屯丁	三三、二一九	
河南	三、〇九四、一五〇	較萬曆減二百零九萬餘。
江蘇		較萬曆減六百四十一萬餘。連安徽合計。
江寧布政司	一、〇五六、九三〇	
又屯丁	三三、〇三二	
蘇州布政司	一、五九九、五三五	
又屯丁	八一三	
安徽	一、三五七、八二九	

又屯丁	四〇、八五五	
江西	二、一七二、五八七	較萬曆減三百六十八萬餘。
又屯丁	二、一七九	
福建	七〇六、三一一	較萬曆減一百零一萬餘。
又屯丁	二〇、四二六	
浙江	二、七一〇、三一二	較萬曆減二百四十三萬餘。
又屯丁	四、二七七	
湖北	四三三、九四三	較萬曆減三百六十二萬餘。連湖南合計。
又屯丁	七一九	
湖南	三三五、〇三四	
又屯丁	一、二九〇	
陝西	二、一五〇、六九六	較萬曆減一百八十七萬餘。連甘肅合計。
又屯丁	一〇六、九六三	

甘肅	三六八、五二五。民屯	
四川	三、八〇二、六八九	較萬曆增七十餘萬餘。（按：各省人口，惟此一處較萬曆為增。）
廣東	一、一四二、七四七	較萬曆減三百八十八萬餘。
又黎丁	一、一八二	
又屯丁	六、七三六	
廣西	二一〇、六七四	較萬曆減九十七萬餘。
雲南	一四五、四一四	較萬曆減一百二十九萬餘。
又軍丁	二九、八九三	
又舍丁	八、三九四	
貴州	三七、七三一	較萬曆減二十五萬餘。

在長期喪亂凋殘之餘，社會秩序，亦比較容易維持。

循而久之，社會元氣漸復，清室的帝王便不免漸漸驕縱起來。 如乾隆已不能如康熙、雍正之操心深慮。

而一輩士人則事過境遷，亦漸漸的腐化。

二　乾嘉盛時之學風

那時的學術文化，卻漸漸與政治事業宣告脫節。

江、浙一帶，本為南宋以下全國經濟文化最高的結集點，亦卽是清初以來對滿清政權反抗思想最流行的所在。

他們以鄙視滿清政權之故，而無形中影響到鄙視科舉。 在明季將次覆亡時，已有一輩學者感覺科舉之可鄙賤。無實用。 又因鄙視科舉之故，而無形中影響到鄙視朝廷科舉所指定的古經籍之訓釋與義訓。

因此宋、元、明三代沿襲下來對於古經籍的義訓，一致為江、浙新學風所排斥。 亦有因激於亂亡之慘，而猛烈攻擊傳統學風者，如顧炎武之於王守仁，顏習齋之兼及程、朱等。（時蘇州有唐甄，其議論態度與顏相似，可見不論南北，皆激於時變而然。）因有所謂「漢學」與「宋學」之目。 「宋學」的後面，是朝廷之功令，為科舉取士之標準。

當時江、浙學者間，有不應科舉以家傳經訓為名高者。 如吳學領袖惠棟，其家四世傳經。其第一代名有聲，字樸菴，明歲貢生，明亡，即足跡不入城市，與徐枋為莫逆交。其子周惕，孫士奇，曾孫卽棟，治經皆尊漢儒，遂有「漢學」之稱。亦有一涉科第，稍經仕宦，卽脫身而去，不再留戀者。 如錢大昕、全祖望等。此輩已到乾隆時代，與遺民漸無交涉矣。 要之，在清代這一輩學者間，實遠有其極濃厚的反朝廷、反功令的傳統風氣，導源於明遺民，而彼輩或不自知。

所以他們反朝廷、反功令的思想不至露痕迹者，一因順、康、雍、乾歷朝文字獄之慘酷，使學者間絕口不談朝政時事。

> 清臣不敢自刻奏議，恐以得罪。 清代亦無好奏議。又不敢記載當代名臣言行。 如尹嘉銓即以著名臣言行錄遇禍。乾隆八年，杭大宗以進士應御史試，偶及朝廷用人不宜分滿、漢畛域，即遭嚴譴，幾至不測。放還終身，更不錄用。全祖望與杭略同時，著書刻意收羅鄉邦宋、明遺民，此其意態之有所鬱結，極可想像得之。

二因清代書院全成官辦性質，以廩餼收買士氣。

> 袁枚書院議謂：「民之秀者已升之學矣，民之尤秀者又升之書院。升之學者歲有餼，升之書院者月有餼。士貧者多，富者少，於是求名賒而謀食殷。上之人探其然，則又挾區區之廩假以震動黜陟之，而自謂能教士，過矣。」按：書院厚其廩餼，臥碑嚴其禁令，開其為此，抑其為彼，士非愚癡，豈有不知？

一時名儒碩望，主書院掌教務者，既不願以八股訓後進，惟有趨於篤古博雅之一途。

> 如盧文弨、全祖望、錢大昕、李兆洛等一時通儒，無志仕宦者，惟有居一書院，尚可苟全生業。其所教督，既不肯為科舉俗學，又不敢涉於人生實事。明人如良知家社會講學風氣，亦不為清儒所喜。不媚古研經以自藏，復何以自全乎？

三則江、浙一帶經濟狀況，繼續發榮滋長，社會上足可培植一輩超脫實務的純粹學術風氣。

> 明萬曆六年全國戶口六千零六十九萬餘，而江、浙已佔一千零五十萬。乾隆時，直隸一省，不敵揚州一府。山西、陝西、甘肅、河南各省，均不敵松江一府。明季以來，江、浙兩省藏書家之多，尤勝前代遠甚。而揚州為鹽商所萃，其經濟力量，足以沾潤江、浙學士者更大。乾隆朝四庫全書凡七本，內廷占其四，文淵在紫禁城內東南隅，文源在圓明園，文溯在奉天，文津在熱河。而江、浙亦占其三。文匯在揚州，文宗在鎮江，文瀾在杭州。此亦可見當時學術偏聚江、浙之一斑。

四則自印刷術發明，書籍流通方便之後，博雅之風，自宋迄明，本已每展愈盛。

> 唐人博學，以當代典章制度為主，如杜佑通典之類是也。宋學之博，遠超唐賢，只觀通志堂經解所收，可見宋代經學之一斑。至史學如司馬光資治通鑑、鄭樵通志、李燾續資治通鑑長編等，其博大精深，尤非唐人所及。而南宋尤盛於北宋。即易代之際人物，如王應麟、胡身之、馬端臨等，其博洽淹雅，皆冠絕一代。世疑宋學為疎陋，非也。即如朱子，其學浩博，豈易窺其涯涘？明代雖承元人絕學之後，又深中科舉八股之害，然博雅之風，亦且掩且揚。清代考證學，頗亦承襲明人。社會書本流傳既易，博雅考證之學，自必應運而興。惟宋、明更有氣魄大、關係大者鎮壓其上，故南宋必先數朱陸，明代必先數陽明，而博古之家，只得在第二、第三流地位。不得謂宋、明學者皆疎陋，至清始務篤實也。惟清儒承宋、明之後，更易為力，又無別路可走，只得專走此一路，遂若清代於此特盛耳。顧亭林日知錄嘗謂：「自宋之末造，以至有明之初年，經術人才，於斯為盛。自八股行而古學棄，大全出而經說亡，十族誅而臣節變。洪武、永樂之間，亦世道升降之一會矣。」而潘次耕序日知錄，則謂：「自宋迄元，人尚實學，若鄭漁仲、王伯厚、魏鶴山、馬貴與之流，著述具在，皆博極古今，通達治體，曷嘗有空疎無木之學？明代人才輩出，而學問遠不如古。是書（日知錄）惟宋、元名儒能為之、明三百年來殆未有也。」顧氏日知錄最為後來博雅一派所推，然其師弟子自相稱許，亦不過在宋、元之間。然清儒即如吳學惠家，以漢學治經負盛名，其為學亦兼及文史。同時如全祖望、錢大昕等，其文史之學亦皆足繼踵宋賢。專以經學誇清儒，亦復失之。

故江、浙考證漢學，其先雖源於愛好民族文化，厭惡異族統治，帶有反抗現實之活氣；其後則變為純學術之探討，鑽入故紙堆中，與現實絕不相干。

三　政治學術脫節後之世變

江、浙學風這一種的轉變，雖於古經典之訓釋考訂上，不無多少發明；但自宋以來那種以天下為己任的「秀才教」精神，卻漸漸消沉了。至少他們只能消極的不昧良心，不能積極的出頭擔當，自任以天下之重。

清代雖外面推尊朱子，自康熙命李光地等編纂朱子大全書，至五十一年朱子在孔廟升祠十哲，特表崇重。但對程朱學中主要的「秀才教」精神，則極端排斥。

> 乾隆有御製書程頤論經筵劄子後云：「夫用宰相者，非人君其誰？使為人君者，以天下治亂，付之宰相，己不過問，所用若韓 琦。范 仲淹。猶不免有上殿之相爭，所用若王、 安石。呂， 惠卿。天下豈有不亂？且使為宰相者，居然以天下之治亂為己任，而目無其君，此尤大不可也。」以天下為己任，此乃宋、明學者惟一精神所寄，而為清廷所最極端反對。又如雍正時，謝濟世注大學，不從四書集注本，順承郡王錫保參其謗毀程朱，雍正批諭謂：「朕觀濟世所注之書，意不止謗毀程朱。乃用大學內『見賢而不能舉』兩節，言人君用人之道，借以抒寫其怨望誹謗之私也。其注有『拒諫飾非，必至拂人之性，驕泰甚矣』等語，則謝濟世之存心，昭然可見。」九卿議謝罪斬立決，後得旨免死，發往新疆充軍。又乾隆時尹嘉銓案，羅尹罪狀，有尹著名臣言行錄序列本朝大臣，諭謂：「朱子當宋式微，今尹嘉銓欲於國家全盛之時，妄生議論，實為莠言亂政。」又尹稱大學士、協辦大學士作「相國」，諭謂：「明洪武時已廢宰相，我朝相沿不改。祖宗至朕臨御，自以敬天愛民勤政為念，復於何事藉大學士之襄贊？昔程子云『天下治亂繫宰相』，止可就彼時闔冗而言」云云。大學士等擬尹凌遲處死，家屬緣坐，特旨改絞立決，免其凌遲、緣坐。則清廷之所謂尊程朱者，其情居可見。

他們只利用了元明以來做八股應舉的程朱招牌，他們絕不願學者認眞效法程朱，來與聞他們的政權。

> 四庫館臣作四庫全書提要，對程朱宋學，均濫肆慢罵。此非敢顯背朝廷功令，實是逆探朝廷意志，而為奉迎。東吳惠氏有楹帖云：「六經尊服鄭，百行法程朱。」清廷科舉功令，只是六經尊程朱而已。另一面則推波助瀾，假意提倡江、浙考證之學，務期學者只埋頭不張眼，則是百行法服鄭也。清廷能自以私意操縱學風，正為其對中國學術文化有相當了解之故。

此等風氣，恰恰上下相浹洽，而學者精神，遂完全與現實脫離。應科舉覓仕宦的，全只為的是做官，更沒有絲毫以天下為己任的觀念存在胸中。清代中葉以後學術雖日盛，而吏治卻日衰，正為此故。

清代統治中國的傳統政策，一面箝制士大夫， 社會中層 。而一面則討好民眾。 社會下層。

清代討好下層平民最有名之著例，莫如丁賦攤入地糧，自康熙五十年以後，永不加賦一事。王慶雱石渠餘紀謂：「清初丁徭之法，悉依明舊。順治十八年編審，直省人丁二千一百六萬有奇，至康熙五十年編審，二千四百六十二萬有奇。五十年間，滋生不過十分之二。蓋各省未以加增之丁盡數造報也。先是巡行所至，詢民疾苦，或言戶有五、六丁，只納一丁，或言戶有九丁、十丁，止納二、三丁。於是康熙五十一年定丁額，諭曰：『海宇承平日久，戶口日增，地畝未廣，應將現今丁數，勿增勿減，永為定額。自後所生人丁，不必徵收錢糧，惟五年一編審如故。』雍正初，定丁隨地起之法，直省丁賦以次攤入地糧。於是丁徭口賦，取之田畝，而編審之法愈寬。」今按：以丁歸田，其實唐楊炎兩稅已如此。然自楊炎兩稅以後，仍自有差役。王安石令民輸錢免役，而紹興以後，戶長、保正催錢復不免。李心傳謂：「合丁錢論之，力役之征蓋取其四；而一有征事，征夫之事又仍不免，是取其五矣。」及明代一條鞭法，實亦地丁合一也。清之田賦悉照萬曆年間則例征收，惟除天啟、崇禎諸加派，則丁糧固已在租中，而復有丁徭，是正如唐行兩稅而五代、宋室復有差役也。及將丁糧攤入田賦後，其後仍不斷有差役，則亦仍是一種朝三暮四，為狙公之賦芧而已。清代賦役，較之晚明固見輕減，若以與唐代租庸調制之確立一代規模者相比，則未可同日語。且清代此項政制，其先亦起於不得已。其時各直省對丁糧各有積虧，江蘇巡撫所屬七府五州，自康熙五十一年至雍正四年，積虧地丁錢糧至一千十一萬。甘肅自康熙末至雍正初，亦虧帑金一百六十餘萬。清賦本重，民力已竭，故康熙五十年詔，有「戶口漸繁，地不加增，民生有不給之虞」之說。此後丁糧既不加征，則惟有攤丁於地之一法。且清初征納錢糧，照例有「火耗」。 每兩加三分。官吏舞弊濫收。 據東華錄：「康熙二十四年，山西各州、縣每兩加至三錢、四錢不等。三十六年諭：『山、陝火耗有每兩加至二、三錢不等者。』雍正元年諭：『火耗日漸加重，每兩加至四、五錢。』」 田文鏡最為雍正依信，亦謂：「山東錢糧積虧二百餘萬，雍正六年應屆完限，完不及五成；實由火耗太重，私派太多。」清廷雖時頒禁令，而民間未見實惠。其後乃明定其額而歸之公。 當時爭者謂：「耗羨歸公，即為正項。今日正項之外加正項，他日必至耗羨之外加耗羨。」清廷不納，而其後果然。火耗之外又繼之以「平餘」。 火耗猶可说，平餘，則明為不平矣。 又復有「重戥」。錢糧又有所謂「浮收」。 始乾隆三十年後。 未幾而又有「折扣」。 始猶每石折耗數升，繼乃至五折、六折不等。仍有「淋尖」、「踢脚」、「灑散」，多方糜耗。

此皆在雍、乾盛時，更不論中、晚以後也。則清之討好民眾，固僅騰口惠，與確立一代規模之善政有辨。又清代有捐納之制，官吏可以貲進。其始蓋以初入關，中國士大夫意存觀望，清廷藉以網羅社會雄於資財之一部分人，亦可減削一時反對之氣勢，而補開科取士之所不足。 文宗捐始於康熙十三年三藩事起之後，既可不加稅而餉足，又以官爵餌社會、安反側，其用意至深毒。然其後寖失本意，乃專為彌縫一時經費之急需。捐例大率不出三途：曰拯荒、河工、軍需。名器不尊，登進日濫，仕途殽雜。清廷徒守「永不加賦」之美名，而捐例迭開，不啻縱數十、百餓虎饞狼於民間，其害較之加賦為更烈。

但到士大夫腐化了，吏治振作不起來，則民眾只有受苦，絕對沾不到惠澤。因此待到士大夫階層反抗清代的意志漸漸消滅， 即箝制成功，而士大夫趨於腐化。 即下層社會反抗清廷的氣燄漸漸熾盛。 因吏治敗壞，民不聊生。嘉慶十八年，蔣攸銛疏：「我朝累代功德在民，而亂民愍不畏法，此皆由於吏治不修所致。」可謂道破此中消息矣。 這是狹義的部族政權不可避免的一種厄運。

第四十五章　狹義的部族政治下之民

變 清中葉以下之變亂

一　乾嘉之盛極轉衰

清康、雍、乾三朝，比較過的有秩序承平的日子；然到乾隆中葉以後，清室卽入衰運。

一、因帝王精神，一代不如一代。乾隆好大喜功，不如雍正之勵精圖治。雍正刻薄，不如康熙寬仁。惟以國富論，仍以乾隆為最盛。康熙六十一年，戶部庫存八百餘萬。雍正間，積至六千餘萬。自西北兩路用兵，動支大半。乾隆初，部庫不過二千四百餘萬。及新疆開闢，動帑三千餘萬，而戶庫反積存七千餘萬。及四十一年，兩金川用兵，費帑七千餘萬，然是年詔稱庫帑仍存六千餘萬。四十六年詔，又增至七千八百萬。且普免天下錢糧四次，普免七省漕糧二次，巡幸江南六次，共計不下二萬萬兩，而五十一年之詔，仍存七千餘萬。又逾九年歸政，其數如前。康熙與乾隆，正如唐貞觀與開元、天寶也。

二、因滿族官僚，日益貪汚放肆。　　此與前一事相因而至。滿族對中國戒備之心日懈，則其自身缺點劣性日露。乾隆晚年之和珅，為相二十年，所抄家產，珍珠手串二百餘，大珠大於御用冠頂。寶石頂數十，整塊大寶石不計數。藏金錢、衣服逾千萬。夾牆藏金二萬六千餘兩，私庫藏金六千餘兩，地窖埋銀三百餘萬兩。人謂其家財八萬萬，敵全國當時歲入十年以上。遂有「和珅跌倒，嘉慶吃飽」之謠。其時外省疆吏亦望風貪黷。滿臣伍拉納為浙閩總督，籍產得銀四十萬有奇，如意至一百餘柄。乾隆謂其「如唐元載之胡椒八百斛」。乾隆雖對貪黷時加嚴懲，然其風終不戢。

三、漢人亦志節日衰，吏治日窳。　　此復與前一事相因。先論中央。洪亮吉嘉慶四年疏，謂：「十餘年來，士大夫漸不顧廉恥。有尚書侍郎甘為宰相屈膝者；有大學士七卿之長，且年長以倍，而求拜門生為私人者；有交宰相之僮隸，並樂與抗禮者。太學三館，風氣之所由出，今則有昏夜乞憐，以求署祭酒者；有人前長跪以求講官者。翰林大考，國家所據以陞黜詞臣，今則有先走軍機章京之門，求認師生，以探取御製詩韻者。行賄於門闌侍衞，以求傳遞，代倩藏卷而去，製就而入者。大考如此，何以責鄉、會試之懷挾替代？士大夫之行如此，何以責小民之誇詐夤緣？輦轂之下如此，何以責四每九州之營私舞弊？」此則在嘉慶初也。曾國藩謂：「十餘年間，九卿無一人陳時政之得失，司道無一摺言地方之利弊。」此則在道光朝矣。次論地方。清制，州、縣分選、調為二等，而督、撫又得請揀發人員到省試用。故部選之缺，扣留者常十之七、八，銓選之權移於督、撫。督、撫權愈重，州、縣包苴愈不可禁。每一缺出，鑽營得之者，輒不惜盈千累萬之賄，而墨吏日甚一日。外省鬻缺，其弊尤甚於明吏部之掣籤。洪亮吉謂：「十餘年督、撫、藩、臬之貪欺害政，比比皆是」，是也。又當時道、府官，由州、縣起家者十之二、三，由部員外擢者十之七、八。而當時司員則甚少才望。一則由滿洲之廕生太易，一則由漢員之捐班太多。當時督、撫既多滿員貪黷，道、府少清望，州、縣尚在府、廳、司、道之下，層層管轄，層層剝削，有志節者亦無以自保。故其時讀書稍自好者，苟非入翰林得清顯，即退為書院山長，或浮沉郎署，或寧為一教官。故乾嘉經學極盛時期之學者，仕宦率多不達。如是而望州、縣之清廉，吏治之振飭，自不可能。章學誠論其時官場貪婪，曰：「上下相蒙，惟事婪贓瀆貨。始則蠶食，漸至鯨吞。初以千百計者，俄而非萬不交注，俄而且數萬計，俄而數十萬、數百萬計。」

洪亮吉亦曰：「今日州、縣之惡，百倍於十年、二十年之前。無事則蝕糧冒餉，有事則避罪就功。」又曰：「吾未成童，侍大父及父時，見里中有為守令者，戚友慰勉之，必代為慮曰，此缺繁，此缺簡，此缺號不易治，未聞其他。及弱冠之後，未入仕之前，二、三十年之中，風俗趨向頓改。里中有為守令者，戚友慰勉之，亦必代為慮曰，此缺出息若干，此缺應酬若干，此缺一歲可入己者若干；民生吏治，不復掛齒頰矣。然吾又嘗驗之，三十年以前，守令之拙者，滿任而歸，或罷任而返，其贏餘雖不多，然恆足以溫飽數世。今則連十舸，盈百車，所得未嘗不十倍於前，而不十年，不五年，及其身已不能支矣。」此言夫守令也。又其言吏胥，曰：「吏胥為官者百不得一。登進之途既窮，營利之念益專。世門望族，以及寒畯之室，類不屑為。其為之而不顧者，四民中之奸桀狡偽者耳。姓名一入卯簿，或呼為『公人』，或呼為『官人』。公人、官人之家，一室十餘口，皆鮮衣飽食，咸不敢忤其意，即官府亦畏之。何則？官欲侵漁其民，未有不假手於吏胥者。鄉里貧富厚薄，自一金至百金、千金之家，吏皆若燭照數計。家之入於官者十之三，入於吏胥者已十之五矣。不幸一家有事，則選其徒之壯勇有力、機械百出者，鑾擁而至，不破其家不止。今州、縣之大者，胥吏至千人，次者七、八百，至少一、二百人。大率十家之民不足以供一吏，至有千吏，則萬家之邑亦囂然矣。」此又言胥吏也。

> 因吏治之不振，而各省遂有所謂「虧空」。其事起於乾隆四十年以後。始則大吏貪惏者利州、縣之賄賂，僨事者資州、縣之攤賠，州、縣匿其私橐，以公帑應之，離任則虧空累累。大吏既餌其資助，乃抑勒後任接收。其後循至以敢接虧空為大員，以稟揭虧空為多事。州、縣且有藉多虧挾制上司，升遷美缺。自後地方政治，遂惟有所謂「彌補」。寬則生玩，胥吏因緣為奸。急則張皇，百姓先受其累。而民事遂無問者。劉蓉謂：「天下之吏，未聞有以安民為事者，而賦歛之橫，刑罰之濫，朘民膏而殃民者，天下皆是。」則天下幾何不亂！

四、因戶口激增，民間經濟情形轉壞。　　乾隆十四年總計，直省人丁一萬七千七百四十九萬有奇，距康熙五十年方三十年餘，所增達七、八倍。又三十餘年，至乾隆四十八年，為二萬八千四百有三萬有奇。又十歲，五十八年，為三萬七百四十六萬。又二十歲，嘉慶十七年，為三萬六千一百六十九萬有奇。此由丁隨地起，自無減匿之弊，或有增造以博盛世之名者。然乾嘉人口激增，自為事實。洪亮吉意言治平篇：「人未有不樂為治平之民者。然言其戶口，視三十年以前增五倍，視六十年以前增十倍，視百年、百數十年以前，不啻增二十倍。試以一家計之，高、曾之時，有屋十間，有田一頃，夫婦二人，寬然有餘。以一人生三計之，至子之世，父子四人各娶婦，即有八人。子又生孫，孫又娶婦，已不下二十餘人。又自此而曾焉、元焉，視高、曾時已不下五、六十倍，不分至十戶不止。隙地閒廛，增六倍、五倍而止矣。田與屋之數常處其不足，而戶與口之數常處其有餘。又況有兼併之家，一人據百人之屋，一戶占百戶之田。何怪乎遭風雨霜露，饑寒顛踣而死者之比比乎？」又生計篇云：「今日之畝，約凶荒計之，歲不過出一石。今時之民，約老弱計之，日不過食一升。率計一歲一人之食，約得四畝；十口之家，即須四十畝，其寬廣即古之百畝也。工、商賈所入，至少者人可餘百錢。士傭書授徒所入，日亦可得百錢。是士、工、商一歲之所入，不下四十千。聞五十年以前，吾祖、吾父之時，米升錢不過六、七，布丈錢不過三、四十。一人歲得布五丈，為錢二百；得米四石，為錢二千八百。是一人食力可以養十人。今則不然，農十倍於前而田不加增，商賈十倍於前而貨不加增，士十倍於前而傭書授徒之館不加增。且升米錢須三、四十，丈布錢須一、二百。所入愈微，所出益廣。於是士、農、工、賈，各減其值以求售；布帛、粟米，各昂其價以出市。此即終歲勤動，畢生皇皇，而自好者居然有溝壑之憂，不肖者遂至生攘奪之患矣。何況戶口既十倍於前，游手好閒者更數十倍於前。遇有水旱疾疫，其不能束手以待斃也明矣。」洪氏正值乾嘉盛極轉衰之際，此兩文正為指出當日由戶口激增而影響一般生活之最好例證也。

乾隆末葉，民變之事已數見不鮮。

一、乾隆三十九年王倫臨淸之亂，唱淸水教，運氣治病，教拳勇，為白蓮教之遺。

二、乾隆四十六年甘肅回叛。

三、乾隆六十年湘、桂苗變。

四、即川、楚教匪。

尤大者則為川、楚教匪，直延至嘉慶七年始平。

> 川、楚教匪徒黨二百萬，波及燕、齊、晉、豫、秦、蜀諸省。其口號為「官逼民反」，自詭稱明裔朱姓。淸廷歷時九載，軍費至二萬萬兩，殺教徒數十萬。其兵士、鄉勇之陣亡及良民之被難者無計。淸廷僅能制勝者，惟恃鄉勇與堅壁淸野之法。陝西總督長齡云：「團練有益於今日，有大害於將來。」蓋滿族武力不足平亂，平亂者全賴民間之自力。逮民間自力一旦成長，則狹義的部族政權，再不能凌駕其上也。 又按：雍正八年，鄂爾泰平西南夷烏蒙之亂，始用鄉兵。乾隆三十八年，用兵小金川，多用鄉兵。自後遂設屯練鄉兵，其餉倍於額兵。嘉慶苗事，傅鼐以鄉兵功冠諸將。川、楚之亂，文臣如四川按察使劉淸，武臣如四川提督桂涵，湖北提督羅思舉，皆鄉兵功也。洪、楊起事，湘軍始以團練衛鄉里，蓋承歷朝鄉兵之風而起。

嗣是復有浙、閩海寇， 十五年定。 山東天理教， 十八年定。 更互迭起。至道光末年，乃有洪、楊之大亂。

二　洪楊之亂

洪、楊先起，亦以「官逼民變」、「天厭滿淸」、「朱明再興」等語為號。農民騷動主因，必由於吏治之不良，再促成之於饑荒。在官逼民變的實況下，回憶到民族的舊恨，這是淸中葉以後變亂的共通現象。饑荒可以促動農民，卻不能把農民組織起來，要臨時組織農民，便常賴於宗教。

> 秦末東方革命，皆有貴族勢力主持，故變亂最像樣，有規模。西漢末，如光武以宗室起事，然其先綠林、赤眉等皆饑民集為羣盜而已。故騷擾之時期長，社會元氣損失大，而成事不易。東漢末年始有黃巾，為民間以宗教結合起事之始。直至淸代，十之七不得不賴於宗教之號召。洪亮吉征邪教疏：「楚、蜀之民，始則惑於白蓮、天主、八卦等教，欲以祈福；繼因受地方官挾制萬端，又以黔省苗氛不靖，派及數省，賦外加賦，橫求無藝，忿不思患，欲借起事以避禍。邪教起事之由如此。」

為要在短期唱亂而臨時興起的宗教，決無好內容。這是農民革命自身一個致命傷。 明太祖其先屬於韓林兒，亦以白蓮教號召；其後能完全一變為民族的立場，實為明室成事主因。

因中國疆域之廣，饑荒災歉，只能佔大地之一角。而且饑荒有其自然限制，一兩年後，情形即變。因一時一地的饑荒而激動變亂，要想乘機擴大延長，勢必採用一種流動的恐怖政策，裹脅良民，使他們無家可安，無產可依，只有追隨著變亂的勢力；這便是所謂「流寇」。 最著者如唐末之黃巢，明末之張獻忠、李自成。 這一種變亂，騷擾區域愈大，虐殺愈烈，則裹脅愈多。然而到底違逆民意，依然成為其自身的又種致命傷。 元末羣雄並起，則不須為流寇，此亦見元代政治之普遍黑暗。 用邪教的煽惑起事，用流動的騷擾展開，這是安靜散漫的農民所以能走上長期叛變的兩條路子。可惜這兩條路子，開始便已注定農民革命的命運，使他們只能破壞，不能成功，除非中途能自己改變。

洪、楊起事的第一因，在其有一種宗教性之煽惑；而將來所以招惹各方面反對，限制其成功，而逼到失敗路上去的，便是這一種宗教。

洪、楊因地理的關係， 洪秀全廣東花縣人，其先由嘉應州客民移去。 開始附會採用西洋的耶教。洪秀全「天父、天兄」的造託，一面攫到廣西深山中愚民的擁戴，一面卻引起傳統的讀書人之反感。

> 忠王李秀成供狀謂：「天王常在深山內藏，密教世人敬拜上帝。亦有讀書明白之士子不從，從者俱是農夫寒苦之家，積歲成眾。知欲立國深遠圖者，皆東王楊秀清、西王蕭朝貴、南王馮雲山、北王韋昌輝、翼王石達開、天官丞相秦日昌六人。除此未有人知道天王欲立江山之事。自教人拜上帝之後，數年未見動靜。至道光二十七、八年上下，廣西賊盜四起，擾亂城鎮。各居戶多有團練，與拜上帝之人，兩有分別。拜上帝人與拜上帝一夥，團練與團練一夥，各自爭氣，各自逞強，因而逼起。」

其起事既利用上帝之團結，其擴大依然是恐怖裹脅政策的效用。

> 李秀成供狀云：「凡是拜上帝之家，房屋俱要放火燒了。寒家無食，故而從他。鄉下之人，不知遠路，行百十里外，不悉回頭，後又有追兵。」這是農民決意叛變從事革命之眞供狀。

然而他們已與乾嘉以來屢次的變亂不同，他們能在中國近代史上留下一更重大的影響，正因他們能明白揭舉出種族革命的旗號。

> 太平天國二年，有奉天討胡檄，謂：「滿洲之眾不過十數萬，而我中國之眾不下五千餘萬。以五千餘萬之眾，受制十萬，亦孔之醜矣。」當時洪、楊提出種族觀念，實為制勝清政府一個最有利之口號。又廣東有三合會，流行於南洋、珠江流域一帶。洪王告人，謂：「三合會之目的，在反清復明。其會組織在康熙朝，目的亦可謂適當。然至今二百年，今日反清可也，復明未見其是。吾既恢復舊山河，不可不建立新朝。」可見民族舊恨，明清之際已往的歷史，數百年來流傳民間，未嘗熄滅。惟洪、楊之起，似乎只可謂利用此種民間心理，而非純由此發動。所以雖在美、法革命之後，洪、楊諸人依然不脫以前帝王思想之舊習。他們只知援用西方耶

教粗迹牢籠愚民，卻沒有根據西方民主精神來創建新基。此雖似責備洪、楊太苛，然彼輩自始即著意在憑藉宗教，並未能更注意到革新政體，這不能不說亦是他們一弱點。

他們在政制上及軍事上，亦略有規模。

> 洪、楊官制，王分四等，侯第五等，其次六官丞相、 天、地、春、夏、秋、冬。 殿前檢點、殿前指揮、將軍、總制、監軍、軍帥、 領一萬二千五百人，轄五師。 師帥、 轄五旅。 旅帥、 轄五卒長。 卒長、 各分領百人，轄四兩司馬。 兩司馬， 領伍長五人，卒二十人，共二十五人。 共十六等。又自檢點以下至兩司馬，皆有職司名目。其制大抵分朝內、軍中、守土三途。朝內官如掌朝、掌率、尚書、僕射、承宣、侍衛、左右史之類，名目繁多，日新月異。軍中官為總制、監軍以下。凡攻城略地，常以國宗 當指丞相以上有爵者。 或丞相領軍。而練士卒，分隊伍，屯營結壘，接陣進師，皆責成軍帥。由監軍、總制上達於領兵大帥，以取決焉。守土官為郡總制，州、縣監軍，鄉軍帥、師帥、旅帥、卒長、兩司馬。凡地方獄訟錢糧，由軍帥、監軍區畫，而取成於總制，民事之重，皆得決之。自都金陵，分克府、廳、州、縣，即其地分軍，立軍帥以下各官，而統於監軍，鎮以總制。軍帥以下至兩司馬為鄉官，以其鄉人為之。軍帥兼理軍民之政，師帥以下，以次相承如軍制。又有女官、女兵。總計男、女官三十餘萬，女兵十萬。其行軍陣法有四：曰牽陣法、螃蟹陣、百鳥陣、伏地陣。又立水營，則未經訓練，不能作戰。蓋洪、楊初起，其治軍有規劃，有組織。及到達金陵，即已志驕氣盈，不能再有所改進，乃即以軍職為民司。又踞長江之險，而徒仗掠奪民船，不再精練水軍。宜其致敗也。

在政治上亦有幾點比較純樸的理想，如天朝田畝制度等是。

> 天朝田畝制度，分田為九等。各按家口多寡 不論男女。 以行分田。凡天下田，男女同耕，此處不足則遷彼處。凡天下田，豐荒相通，此處荒則移彼豐處，以賑此荒處，務使天下共享天父上主皇上帝大福。有田同耕，有飯同食，有衣同穿，有錢同使。無處不均勻，無人不飽暖。凡當收成時，兩司馬督伍長除足其二十五家每人所食，可接新穀外，餘則歸國庫，凡麥、豆、麻、布、帛、雞、犬各物及銀、錢亦然。蓋天下皆是天父上主皇上帝一大家，天下人人不受私物，物歸上主，則主有所運用，處處平勻，人人飽暖矣。凡天下每一人有妻、子、女約三、四口，或五、六、七、八、九口，則出一人為兵。其餘鰥、寡、孤、獨、廢疾免役，頒國庫以養。二十五家中設國庫一，禮拜堂一，兩司馬居之。凡二十五家中所有婚娶、彌月喜事，俱用國庫。但有限式，不得多用一錢，通天下皆一式。凡二十五家中陶、冶、木、石等匠，俱用伍長及伍卒為之，農隙治事。其二十五家中童子，俱日至禮拜堂，兩司馬教讀聖書。凡禮拜日，伍長各率男、婦至禮拜堂，分別男行、女行，講聽道理，頂讚祭奠天父上主皇上帝焉。爭訟則兩造俱訴於兩司馬，不服更訴之卒長，以次達於軍帥。凡天下官民總遵十款天條，及盡忠報國者，由卑陞至高，世世官爵。或違犯十款天條，及逆命令受賄弄弊者，由高貶至卑，黜為農。凡天下每歲一舉，以補諸官之缺。凡天下諸官，三歲一陞黜，以示天朝之公。保舉之法，先由伍卒之中，查其遵守條命及力農者，兩司馬申之卒長，以次經歷各上司以達於天王。

他們並禁纏足，禁買賣奴婢，禁娼妓，禁畜妾，禁吸鴉片。他們有一部分確是代表著農民素樸的要求。

然而一到南京，距離事業的成功尚遠，而內部便禁不住內訌起來。

> 南王馮雲山死於全州，西王蕭朝貴死於長沙。抵南京後，大權均操於東王楊秀清，專擅甚過。北王韋昌輝、翼王石達開同謀殺秀清。初議殺東王一人，乃北王盡殺東王統下親戚、屬員，文武、大小、男婦，盡行殺淨。翼王怒之，復殺北王。洪秀全乃專用安、福二王。安王乃秀全長兄洪仁發，福王乃秀全次兄洪仁達。自此眾情離叛，翼王一去不返。時為咸豐二年事。洪、楊之敗，已定於此時。

他們前後倡亂十五年，踞金陵十二年，蹂躪及十六省，淪陷六百餘城。然而到底沒有成事。

三　湘淮軍與咸同中興

削平洪、楊的，並不是滿清政府及其朝臣，洪、楊初起不過二千人，廣西一省額兵即二万三千，又土兵一萬四千，乃不能蕩平，任其外潰。直至金陵，所過各省，無能阻者。而是另外一批讀書人和農民。

> 洪、楊起事以前，漢人皆不得專閫寄。「鴉片」之役，能卻敵者皆漢人，辱國者皆旗籍，然猶譴漢臣之立功者以袒旗員。西人固無意於戰，旗員以利啖之即止。太平軍則與清不兩立，不用漢臣無可收拾。金陵既下，曾國藩仍推官文領銜奏捷。蓋夙知朝廷意旨，不敢以漢臣自居大功也。

洪、楊的耶教宣傳，並非真耶教。激動了一輩傳統的讀書人之反感。洪、楊的騷擾政策，惹起了一輩安居樂業的農民之敵意。曾國藩的湘軍卽此而起。

> 曾國藩世世業農，以在籍母喪。侍郎幫辦團練。自咸豐二年十二月始，至四年出師湖北。有討賊檄，謂：「粵匪自處於安富尊榮，而視我兩湖、三江被脅之人，曾犬豕牛馬之不若。竊外夷之緒，崇天主之教。農不能自耕以納賦，謂田皆天主之田也。商不能自賈以納息，謂貨皆天主之貨也。士不能誦孔子之經，而別有所謂耶穌之說、新約之書，乃開闢以來名教之大變。凡讀書識字者，焉能袖手坐觀，不思一為之所也。」又曰：「李自成至曲阜不犯聖廟。張獻忠至梓潼亦祭文昌。粵匪焚柳州之學官，毀宣聖之木主。所過州、縣，先毀廟宇。忠臣義士如關帝、岳王之凜凜，亦汚其宮室，殘其身首。」相傳太平軍圍長沙，左宗棠謁見天王，獻攻守建國之策，並勸天王棄天主耶穌，專崇儒教。天王不能用，左遂逃去，為後來削平洪、楊之重要人物。如羅澤南、彭玉麟等，皆激動於民族文化禮教之保全，以及社會民生秩序之自衛，而奮起殺賊。彼輩不私財，不受朝廷官祿，以書生督領鄉民，自衛地方，而漸次推及於近鄰，乃一躍而為削平洪、楊之惟一勢力。湘軍與粵軍即洪、楊。同樣抱有一種民族觀念。粵軍的缺點，在於沒有注意到民族文化傳統勢力之重要，只圖激起革命；甚至對於傳統文化加以過分的蔑棄，一切目之為妖，而別擁偽造的天父天兄，讀聖書，做禮拜。此與滿洲入關薙髮令，一在外面，一入內裏，同樣對於眞受民族文化之薰陶者為一種難堪之損傷。但湘軍諸帥，雖自謂受有傳統文化之澆培，以保護民族文化自任，而他們對於民族大義，亦早已喪失。晚明顧、亭林。王、船山。黃、梨洲。呂晚村。諸儒之議論，早已為狹義的部族政權所摧殘而泯滅。湘軍諸帥寄託在異族政權的卵翼下來談民族文化之保存與發皇，豈異夢寐！因此一方面。粵軍。

只注意到民族政權之爭取，一方面 湘軍。只注意在民族文化之保全。他們都不知一個民族的文化與政權之不可分離，而結果乃演出同族相殘之慘劇。粵軍的領導人，對於本國文化，既少瞭解；對於外來文化，亦無領略。他們的力量，一時或够推翻滿清政權，而不能搖撼中國社會所固有的道德信仰以及風俗習慣。這是洪、楊失敗最主要的原因。 就此點論，洪，楊之天父、天兄等等愚民政策，與八卦教、天理教等，還是一鼻孔出氣。而且洪、楊最先用以愚民的旗幟，他們並未悟到早已向全民族傳統文化樹敵；而他們軍事上的實際活動，卻又並沒有一個預定的全盤計畫。

李秀成供狀云：「天王攻長沙未下，欲由益陽靠洞庭湖邊到常德，欲取湖南為家。到益陽，忽搶到民舟數千，改作順流而下。到南京後，天王與東王欲分兵鎮守江南，而取河南為業。後有一駕東王坐船之湖南水手大聲揚言，親稟東王，不可往河南。云：『河南水小而無糧，敵困不能救解。今得江南，有長江之險，又有舟隻萬千，南京城高水深，尚不之都，而往河南，何也？』後東王復想見這老水手之言，故而未往。」據此，粵軍其先本未有直搗幽燕之計畫，只欲在湖南謀一窠穴。因得舟船之利，遂沿洞庭直下長江而到南京。其所以建都南京不北上者，亦因在長江有舟船利用，故不欲捨之北去也。 但又不從此積極訓練水軍。

湘軍則雖係地方團練，而一起卽有蕩平天下之整個準備。

曾國藩在咸豐二年奉諭幫同辦理本省團練，而咸豐三年，郭嵩燾、江忠源即議用戰船肅清江面，遂定湘軍興水師、造戰船之計畫。明年，咸豐四年，靖港戰敗，又重整水師，克武漢，順流東下。是年，水師挫於湖口，截分內湖外江，不得合併。直至咸豐七年克湖口，內湖外江水師始復合。此後湘軍所以能控制長江，直下南京者，憑水師舟船之力為大。

其用兵次第，亦始終牢守一個計畫，按步推進。

曾國藩於咸豐三年奉諭酌帶練勇馳赴湖北。嗣皖事日棘，又奉諭趕辦船隻，自洞庭駛入大江順流東下，與江忠源會戰皖賊。咸豐四年，水師挫於湖口。五年，羅澤南回援武昌。六年，羅澤南卒。七年，曾丁憂回籍。湘軍克復湖口。八年五月，曾奉諭令馳驛前往浙江辦理軍務。七月抵九江、南昌，途次奉諭，即以援浙之師，移剿閩省各匪。十月，李續賓敗於三河鎮。十一月，又奉諭移軍赴皖，著斟酌具奏。九年 是年作聖哲書像記。六月，奉諭著即前赴四川夔州扼守。八月行抵黃州，奉諭飭緩赴川，暫駐湖北，為進剿皖省之計。十年十月，奉諭著統籌全局，保衛蘇、常。又奉諭，迅速馳往江蘇，署理兩江總督。六月，奉諭補授兩江總督，並授為欽差大臣督辦江南軍務。十一年，克復安慶。是年，胡林翼卒。十月，奉諭統轄江蘇、安徽、江西三省並浙江全省軍務。左宗棠援浙。同治元年，李鴻章赴滬。三年，克復金陵。此數年間，清廷雖知曾國藩才力可依，然並不曾想以削平洪、楊事業全付湘軍之仔肩。忽而令之援浙，忽而令之援閩。忽而令之入川，又忽而令之赴蘇。若使曾國藩遵從清廷意旨，必致一事無成，全局失敗而止。惟曾之意中，早有一整個討平洪、楊之腹本。因此清廷命令，彼必宛轉因應，令其與自己計畫相應而止。其前鋒則由九江逐步推進而至安慶，其後部則由湖南逐步推進而至武漢。穩紮穩打，一面應付洪、楊，一面應付清廷。又一面則團結共事之人才，如駱秉章、胡林翼等。直至咸豐十年，有統籌全局之旨，始稍得舒展。然當時朝意命其馳往江蘇，江、浙地方乞援者，又連翩而來。而曾之步驟，依然不變。直至同治元年，始發出浙、蘇援師。先後十三年，雖兵事利鈍，瞬息千變，而進退計畫，前後一貫。反觀洪、楊，自三王內閧以後，石達開遠行，內部即少可仗之才。李秀成、陳玉成僅為戰將，雖東西

馳突，不無一逞之威，然中樞不能發蹤指示，閫外不能利害專斷，狼奔豕突，漫無把握。兩兩相較，成敗自判矣。

曾國藩雖在軍中，隱然以一身任天下之重。網羅人才，提唱風氣，注意學術文化，而幕府賓僚之盛，冠絕一時。 薛福成有湘鄉幕府賓僚記。

其時滿臣如賽尚阿、訥爾經額，既先後以欽差大臣失律被譴。文慶為大學士直樞廷，屢請破除滿、漢畛域，用人不拘資地。曾國藩初以擊賊失利，謗議紛起，文慶獨主宜專任討賊。胡林翼以貴州道員留帶楚勇，以國藩薦拔，一歲間擢湖北巡撫。袁甲三督師淮上，驗秉章巡撫湖南，文慶薦其才，請勿他調。時軍事方殷，迭飭疆吏及各路統兵大臣，奏舉將才。林翼舉左宗棠，予四品京堂，襄辦國藩軍務。沈葆楨、劉蓉、張運蘭，命國藩、林翼調遣。他如塔齊布、羅澤南、李續賓、李續宜、彭玉麟、楊岳斌等，俱以末弁或諸生，拔自戎行。當時稱曾、胡知人善任，薦賢滿天下。曾、胡之得自由薦擢人才，實為湘軍成功又一因。

至於洪、楊，自東、北、翼三王內鬨以後，天王惟用兄弟、戚屬為親信。

李秀成供狀：「主上因東、北、翼三王弄怕，未肯信外臣，專信同姓之臣。重用者：第一、幼西王蕭省和。第二、王長兄洪仁發，王次兄洪仁達。第三、干王洪仁玕。第四、駙馬鐘姓、黃姓。第五、英王陳玉成。第六方是秀成也。」

文治制度方面，在南京十二年，可算絕沒有些微上軌道的建設。亦不能搜羅原來團體以外之人才。 如錢江、王韜等，氣局遠不能與左、李、羅、彭相比擬，然粵軍並此不能用。

卻妄想以天父、天兄之欺妄深山愚民者，欺盡天下。

此層雖粵軍中將領亦各自知之。如李秀成供狀即再四提及此層，慨乎言之，謂：「主又不問國事，一味靠天，置軍務、政務於不問。」又曰：「不問軍情，一味靠天，別無多話。」又曰：「我主不問政事，只是教臣認實天情，自有升平之局。」又曰：「天王號為天父、天兄、天王之國。此是天王之計，天上有此事，瞞及世人。天王之事，俱是那天話責人，我等為其臣，不敢與駁，任其稱也。那天朝、天軍、天民、天官、天將、天兵等，皆算渠一人之兵，免我等稱為我隊之兵。稱為我隊我兵者，責曰：『爾有奸心。』恐人之佔其國，此實言也。何人敢稱我兵者，五馬分尸。」

如此何得不敗？

明太祖所以能成事，一因元朝不能用漢人，一因明太祖自己極開明，能用劉基、宋濂等像樣人物。洪秀全所以不成，一因清朝尚知利用漢人，不易推倒。一因自己太昏愚，始終不脫江湖草澤意味。因此他們雖揭舉了民族革命的大旗，終因領袖人物之不夠標格而不能成功。

東南洪、楊始平，西北捻、回又熾。清廷一無能力，依然仰賴於湘軍。

> 曾國藩於同治三年六月克復南京，十月，即奉諭：江寧已臻底平，即著酌帶所部，前赴皖、鄂交界，督兵勦捻。迅速前進，勿少延緩。十一月奉諭：曾國藩無庸前赴安慶，亦無須交卸督篆，仍駐金陵，妥協調度。四年五月，奉諭令至淮、徐一帶，督率水陸援軍，相機勦賊。又奉諭即前赴山東一帶，督兵勦賊。兩江總督著李鴻章暫行署理，而命曾國藩節制直、魯、豫三省。五年，曾薦李自代。六年捻平。洪、楊憑長江之險，湘軍特練水師制之。捻以騎兵馳騁，曾又定為長圍之法。 自有此法，流寇亦失其作用。李以淮軍遵曾意制勝。甘、新回亂，則左宗棠平之。皆曾一系人物也。

曾、左、胡、李號稱同治中興功臣。然此等人物，僅能平亂，卻不能致治。一因清政府種族觀念太深，不能推誠大用。

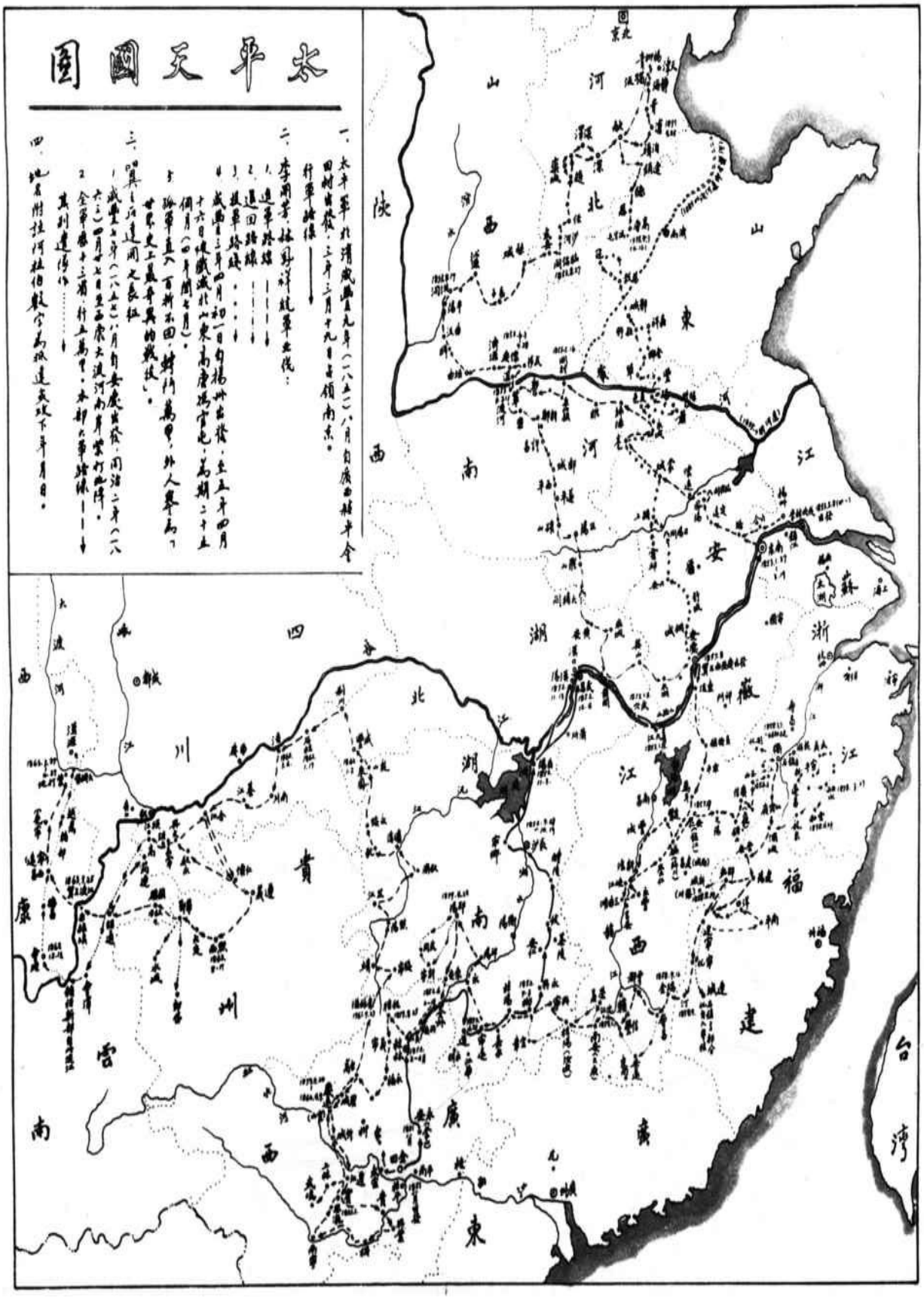
> 曾、胡皆以文慶主持於內，始得稍有展布。胡林翼為湖北巡撫，委曲交驩於湖廣總督官文，始克盡其為湘軍後方之職責。咸豐遺詔：「無論何人，克南京封郡王」，而曾國藩僅得封一等勇毅侯，曾國荃、李鴻章、左宗棠皆為一等伯。南京於同治三年六月克復，十月即命曾國藩離守勦捻。此後曾即往返於兩江、直隸兩督任，未得為中央官。清廷曾諭國藩保薦督、撫大員，國藩引嫌，謂：「宜防外重內輕之漸，兼杜植私樹黨之端。」洪、楊平，即亟亟謀遣散湘軍，以淮軍自代。曾、胡皆善處當時之變局，以自成其所欲達之目的。

二則因胡既早卒，曾、左諸人皆馳驅軍旅，效命疆場，未得為中央大吏，於朝政少可獻替。

> 曾氏同治元年五月七日日記，詳論洋務，謂：「欲求自強之道，總以修政事、求賢才為急務，以學作炸礮、學造輪舟等具為下手工夫」云云。知曾氏並非專知有兵事，不知有民政者。曾氏對當時朝政極抱不滿，然方其在翰院為部臣時，尚敢稍為論列；其後出外操握軍權，因種種牽掣顧慮，對朝政即嘿不發言，一意以平亂為主。逮平亂以後，畏讒避謗，急流勇退。遣散湘軍，以淮軍代之。平捻之任，交付與李鴻章。如江南製造局、譯學館及派遣留學生等，只就疆吏可辦者辦之，於朝政綱領，更無獻替。其幕府賓僚，亦極少為清廷重用者。

因此軍事上雖足平亂，而吏治官方，依然腐敗。釀亂之源，依然存在。只為社會元氣大損，一時再鼓不起亂來。

急病不死，變成慢病。而其病已成絕症，不可救藥。


太平天國圖
一、太平軍於清咸豐五年（一八五二）八月自廣西桂平金田村出發，二年三月十九日占領南京。
行軍路線——→
二、李開芳、林鳳祥統軍北伐：
1. 進軍路線 ——→
2. 退回路線 ·····→
3. 被擒路線 ·-·-→
咸豐三年四月初一日自揚州出發，至五年四月十六日被俘於山東高唐馮官屯，為期二年五個月（一四月閏七月）。
三、"其人百折不回，對付萬甲，外人譽為'世界史上最奇異的戰役'。"
咸豐二年（一八五二）六月自安慶出發，同治二年（一八六三）四月廿七日至西康大渡河南岸紫打地陣。
全軍僅十三萬，行二萬里，本部六軍路線——→
其別建傳小……→
四、地名附註河杜伯數字為從建天起下年月日。
北京
山
河
陝
西
北
東
南
河
江
安
蘇
湖
浙
徽
江
福
建
台
灣
四
川
貴
州
雲
南
廣
西
廣
東

第四十六章　除舊與開新 清代覆亡與民國創建

一　晚清之政象

清代狹義的部族政治，雖經所謂「咸同中興」，苟延殘喘，而終於不能維持。

第一、是外患之紛乘。

> 自道光十八年以林則徐為欽差大臣，查辦鴉片事務，至二十二年與英議和，訂南京條約，割香港，許五口通商，是謂「鴉片戰爭」，為中國對外第一次之失敗。此後咸豐七年英、法同盟軍陷廣州，八年至天津，陷大沽礮臺。十年，再至天津，陷通州，入北京，燬圓明園，咸豐避難熱河，為外兵侵入國都之第一次。光緒五年，日本滅琉球。六年，曾紀澤出使俄國，議改收還伊犁條約。八年，與俄定喀什噶爾東北界約。十年，中、法戰起，十一年議和，失安南。十二年，與英訂緬甸條約，失緬甸。十九年，英、法共謀暹邏，廢止入貢。二十年，中、日戰起，二十一年議和，割臺灣，失朝鮮。二十三年，德佔膠州灣。二十四年，俄借旅順、大連，英租威海衛。二十五年，法佔廣州灣。二十六年，八国 英、俄、日、法、德、美、意、奧。 聯軍入北京，光緒避難西安。二十七年訂辛丑和約。二十九年，日、俄戰起，以我東三省為戰場。三十一年與日訂滿洲協約。宣統二年，外蒙庫倫攜貳，日本併滅朝鮮。三年，英兵侵據片馬。

東西勢力初次接觸，中國昧於外情，因應失宜。

> 東西兩文化，其先本無直接之接觸。其始有直接接觸，已近在明清之際。其先中國文物由間接關係傳入歐西者，舉其尤要者言之，如養蠶法、 東漢蠶絲已入羅馬。南朝梁簡文帝大寶元年（西曆紀元五五〇年），波斯人始將中國蠶種傳至東羅馬都城君士坦丁。 造紙法、 當唐玄宗時，大食在西域獲得紙匠，因在利撒馬爾罕設立紙廠，為大食紙造紙之始。詩歐邦皆用羊皮紙，大食專利數百年。於十二世紀，造紙法始入歐洲。 羅盤、 宋書禮志謂：「周公作指南車，經馬鈞、祖冲之以後，其法不傳。」至北宋又見於沈括之夢溪筆談（卷二十四）。歐人製磁針作航海用，始於西元一三〇二年，當元成宗大德六年，較沈括所記尚遲二百年。其法蓋由亞拉伯人傳入欧洲。 火藥、 中國古時即有火藥。據三朝北盟會編，北宋靖康時，宋、金交戰已用火砲。其後南宋虞允文造霹靂砲，以紙包石灰、硫磺。孝宗時，魏勝創砲車，火藥用硝石、硫磺、柳炭，為近代火具之始。元順帝至正十四年，（西元一三五四年），德人初造火藥。 印刷術， 雕版始於唐中葉。宋仁宗時，畢昇發明活版印書術。明英宗正統三年（西元一四三八年），德人始製活字版，後於我四百年。 皆有關近世文明者甚大。 歐邦學者謂元代中西交通，乃將彼土中古時期之黑雲一掃而淨。蒙古人屠殺之禍雖慘，亦殊可以警奮數世紀來衰頹之人心，而為今日全歐復興之代價也。 至於彼中所流被於我者，則除景教、摩尼教等幾種宗教思想之稍稍傳布於民間以外，他固無得而稱焉。觀於馬可波羅所稱述，在我固平淡無奇，在彼至於驚詫莫信。其先中西兩大文化之成績，我固未見絀於彼也。晚近一、二世紀以來，彼乃突飛猛進，而我懵然不知。彼我驟相接觸，彼好譏我為自傲。夫一民族對其固有文化抱一種自傲之情，此乃文化民族之常態，彼我易地則皆然。且彼之來也，其先惟教士與商人；彼中教義非我所需，彼挾天算、輿地、博物之學以俱來，

我納其天算、輿地、博物之學而拒其教義，此在我為明不為昧。彼不知我自有教義，乃以天主、天國相強聒，如其入非洲之蠻荒然，則固誰為傲者耶？且傳教之與經商，自中國人視之，其性質遠不倫。經商惟利是圖，為中國所素鄙，奈何以經商營利之族，忽傳上帝大義？中國人不之信，此情彼乃不知。抑商人以販鴉片營不規之姦利，教士籠絡我愚民以擾攘我之內政，此皆為我所不能忍。而彼則以堅甲利礮壓之，又議我為排外，我何能服？且彼中勢力所到，亦復使人有不得不排拒之感。與彼中勢力相接觸而不知所以排拒者，是非洲之黑奴、美洲之紅人也。排外而得法者，如亞洲之日本，乃至彼歐之互自相排。知必有以排之而不得其法者，則為中國。日本小邦淺演，內顧無所有，惕然知懼，急起直追，以效法彼之所為。而我則為自己傳統文化所縛，驟不易捨棄其自信。雖亦知外力當排，而終未有所以排之者。自我屢為所敗，則強弱即成是非。然此特我衰世敝俗，一時因應之失宜。急起直追，所以孫中山先生有「頭彩藏在竹槓梢頭」之譬也。

主和主戰，翻覆無定。內則言官嘩呶，仗虛憍之氣，發為不負責任之高論。外則疆吏復遇事粉飾，不以實情報政府。而內政腐敗，百孔千瘡，更說不上對外。

第二、是內政之腐敗。

當時內政上，最感問題者，首為財政之竭蹶。

清自乾隆中葉以後，貪黷奢侈之風盛張，各省積虧累累，財政已感支絀。經嘉慶川、楚教匪長期內亂，至道光而對外商業，漏卮日大。黃爵滋疏，道光十八年。謂：「近年銀價遞增，每銀一兩易制錢一千六百有零。非耗銀於內地，實漏銀於外洋。自鴉片流入中國，道光三年以前，粵省每歲漏銀數百萬兩；自道光三年至十一年，歲漏銀一千七百萬兩。十一年至十四年，歲漏銀二千餘萬兩。十四年至今，漸漏至三千萬之多。浙江、山東、天津各海口，合之亦數千萬兩。各省、州、縣地丁錢糧，徵錢為多，及辦奏銷，以錢為銀。前此多有贏餘，今則無不賠貼。各省鹽商賣鹽得錢，交課用銀。昔爭為利藪者，今視為畏途。」王慶雲咸豐即位奏：「鹽課歲額七百四十餘萬，實徵常不及五百萬。生齒日繁，而銷鹽日絀。南河之費，嘉慶時止一百餘萬，而邇來遞增至三百五十六萬。地丁歲歲請緩，鹽課處處絀銷，河工年年保險。入少出多，置之不問。」今按：此等情形，一方起於官場之腐敗中飽，一方亦由銀價日昂，錢價日跌，經濟狀態轉惡，生活程度提高所致。清廷之決心禁煙，亦由於此。厥後鴉片戰爭失敗，五口通商，漏卮益增。並歷次賠款，國庫益窘。

其次則為官方之不振。

清自乾嘉以後，納貲之例打開，洎咸同而冗濫益甚。王凱泰同治十二年應招陳言，首請「停捐例」。謂：「自捐俸減折，百餘金得佐雜，千餘金得正印，即道、府亦不過三、四千金。家非素豐，人思躁進。以本求利，其弊何可勝言？」其時有以洋行挑水夫而為糧儲道者，見殷兆鏞疏。「捐納」外復有「勞績」一途。捐納有「遇缺儘先」花樣，勞績有「無論題選咨留遇缺即補」花樣。捐納官或非捐納官，於本班上輪資若干，俾班次較優，銓補翻加速，謂之「花樣」。而正途轉相形見絀。甲榜到部，往往十餘年不能補官，知縣遲滯尤甚。王凱泰應詔陳言第二項，曰「汰冗官」。謂：「捐納、軍功兩途，入官者眾，部寺額外司員，少者數十，多則數百。補缺無期。各省候補人員，較京中倍蓰。」按：雍正中，查嗣廷、汪景祺等論列時政，已言部員壅滯，有「十年不調，白首為郎」之語。及乾隆間舉人知縣銓補，有遲至三十年者。廷臣屢言舉班壅滯，然每科中額千二百餘人，綜十年且二千餘人，銓官不過十之一。謀疏通之法，始定大挑制。六年一舉，三年以上舉人與焉。仕途之壅滯，為自唐以來科舉制下必有之現象，何況又加之以納貲、勞績異途雜流之競進？疆吏既競務保舉，多請吏部停止分發。保舉大者有二途：一曰「軍功」，一曰「河工」。光緒二十年，御史張仲炘言：「山東河工保案，近年多至五、六百人。圖保者以山東為捷徑，捐一縣丞、佐雜，不數月即正印矣。」此見保舉與捐納之狼狽相倚。其次復有「勸捐」。順天賑捐一案，保至千三百餘人。山東工賑，保至五百餘人。他省歲計亦不下千人。時吏部投供月多至四、五百人，分發亦三、四

百人。吏途充斥無軌道至此，官方如何得振！

照當時的政象，絕對抵不住當時的外患，於是遂有當時之所謂「變法自強」。

二　晚清之變法自强

變法自強，本屬相因之兩事，非徹底變法不足自強。而當時人則往往並為一談。所變只有關自強之法。

一則清廷以專制積威統治中國，已達二百年，在滿洲君臣眼光裏，祖法萬不可變。滿洲君臣之傾心變法，不過求保全滿洲部族之地位。令變法而先自削弱其他地位，滿君臣雖愚不出此。

二則漢人在此專制積威政體下亦多逐次腐化。當時政府裏眞讀書明理，懂得變法自強之需要與意義者亦少。

> 乾嘉樸學，既造成訓詁考據瑣碎無當大體之風尚；而道光朝科舉惟遵功令，嚴於疵累忌諱，一時嵐氣，更使學者專心於小楷點書之間。此風肇於曹振鏞。曹歷事三朝，凡為學政者三，典鄉、會試者各四，為軍機大臣，殿廷御試必預校閱。沒謚「文正」，蓋以循謹為專制政體下之模範大臣也。自道光以來，科場規則亦壞，請託習為故常。寒門才士為之抑遏。咸豐八年，大學士柏葰以典順天鄉試舞弊罹大辟，科場法稍肅，然至光緒中又漸弛。當時所謂正途出身者，已乏通材，何論捐貲、勞績異途之紛紛！此輩本不知變法圖強為何事，且變法無異先妨礙彼輩之地位與前途。彼輩既不能走上前面襄助成事，彼輩又將躲在後面掣肘壞事。張之洞、劉坤一會奏變法，論及用人，云：「承平用人，多計資格。時危用人，必取英俊。今之仕途，不必皆下劣，同一才具，依流平進者多騎牆，精力漸衰者憚改作，資序已深者恥下問。其所謂更事，不過痼習空文，於中外時局素未請求，安有閱歷？而迂談謬論，成見塞胸，不惟西法之長不能採取學步，即中法之弊，亦必不肯銳意掃除。」此奏已在戊戌後，更可推想以前政界中狀況也。

在這一種政治的積習與氛圍中，根本說不到變法自強。縱有一、二眞知灼見之士，他們的意見，亦浮現不到政治的上層來郭嵩燾謂：「西人富强之業，誠不越礦務及汽輪舟車數者。然其致富强，固自有在。竊論富强者，秦、漢以來治平之盛軌，其源由政教修明，風俗純厚，百姓家給人足，以成國家磐石之基，而後富強可言也。豈有百姓困窮，而國家自求富強之理？今言富強者，一視為國家本計，與百姓無與。官俗頹敝，盜賊肆行，水旱頻仍，官民交困，岌岌憂亂之不遑，而輕言富強，祇益其侵耗而已。」嵩燾以此告李鴻章，鴻章則曰：「西洋政教規模，弟雖未至其地，留心諮訪考究，幾二十年。（此光緒三年語。）人才風氣之固結不解，積重難返，由於崇尚時文小楷誤之。」其實即以鴻章言，恐亦未能深切瞭解郭氏之意。晚清大臣能語此者惟曾國藩，曾氏已死，郭氏此等議論，索解人不得矣。

一時言富強者知有兵事，不知有民政；知有外交，不知有內治；知有朝廷，不知有國民；知有洋務，不知有國務。此梁啟超語。即僅就兵事、外交、洋務等而論，亦復反對之聲四起。文祥光緒二年疏：「能戰始能守，能守始能和，宜人人知之。今日之敵，非得其所長，斷難與抗，稍識時務者亦詎勿知？乃至緊要關鍵，意見頓相背。往往陳義甚高，鄙洋務為不足言。抑或苟安為計，覺和局之深可恃。是以歷來練兵、造船、習器、天文、算學諸事，每興一議而阻之者多，即就一事而為之者非其實。至

於無成，則不咎其阻撓之故，而責創議之人。甚至局外紛紛論說，以國家經營自立之計，而指為敷衍洋人。所見之誤，竟至於此。」

在此情形下，遂使當時一些所謂關於自強的新事業之創興，無不遲之又遲而始出現。

> 舉其著者，如鐵路之興築，同治季年直督李鴻章已數陳其利，竟不果行。光緒初，英人築淞滬鐵路，購回燬廢。三年始有商建唐山至胥各莊鐵路八十里。六年，劉銘傳入覲，力言鐵路之利，李鴻章又力贊之，而江督劉坤一以影響民生釐稅為言，臺官亦合疏反對，詔罷其議。十三年，始造津沽鐵路一百七十里。明年，李鴻章唱議自天津接造至通州，朝議駭然，張之洞乃創蘆漢幹路說為調停。後又中輟，直至二十四年始再定議，三十二年全路始成。 滬寧路始於二十九年，京奉路成於三十一年，津浦路成於宣統三年。 又以輪船言之，江寧條約後，外輪得行駛海上。天津條約後，外輪得行駛長江。同治十一年，直督李鴻章建議設輪船招商局。十三年，又疏請，始定議。直至光緒十年，猶申明禁令，小輪不得擅入內河。十六年，有疏請各省試行小輪者，總署王大臣仍以為不可。 時江輪、海輪統名「大輪」。 逮各水道外輪先後行駛，華商小輪始弛禁。 日本始有東京、橫濱鐵道在同治十一年，大阪商船會社設立在光緒十一年。又按：歐洲機械方面重要之發明，如瓦特始得蒸汽機專利權在乾隆三十四年，福爾登始造汽船在嘉慶十二年。第一道汽機鐵路之通車，在道光五年。利用汽力，為歐洲近世文化最要一特點。若中國能在同治季年即切實仿行，先後最遠亦不能出百年之外也。其後法拉第發明發電機，在道光十一年，鄂圖氏發明內燃機，在光緒二年，而後近代機械之日新月異，變化益速。使天地為之異形，人生為之轉觀者，胥此一百數十年內事耳。中國則因有二百年來滿洲部族政權之橫梗作病，使之雖欲急起直追而不可得。其後則激盪益遠，於政治革命之後，繼之以文化革命、社會革命，於中國內部不斷掀起徹底震盪之波瀾，而歐洲之科學與機械，遂終無在中國社會安寧保養，徐徐生長成熟之機會。過激者乃益復推而遠之，希望於驅逼中國投入世界革命中求出路。不知社會愈動擾，則科學機械之發展愈受摧抑。而中國社會之所以趕不上近世文化之階段者，其惟一機括，只在科學機械方面之落後。道在邇而求之遠，歧途亡羊，此之謂也。

外患刻刻侵逼，政事遲遲不進，終於使當時人的目光，轉移到較基本的人才和教育問題上去。

三　晚清之廢科舉興學校

當時興學沿革，略可分為兩期。自同治初年以迄光緒辛丑為第一期，辛丑以後迄清末為第二期。

首先創設之學校，大抵不外乎以養成繙譯 而研究語言文字。 與軍事 而連帶及於機械製造。 之人才為主。

> 如京師同文館、 始同治元年，初止教授各國語言文字，六年議於館內添設算學館，京僚謗讟繁興。 上海廣方言館、 始同治二年，以蘇撫李鴻章請。 福建船政學校、 始同治五年，左宗棠督閩，創設船廠，並設隨廠學堂。十二年，沈葆楨陳選派學生分赴英、法學習。清季海軍將領多閩人，由此。 天津水師學堂、 始光緒八年，北洋大臣李鴻章奏設。 天津武備學堂、 始光緒十一年，亦李鴻章奏設，規制略仿西國陸軍學堂。 廣東水陸師學堂、 始光緒十三年，粵督張之洞奏設。 湖北武備學堂、 始光緒二十一年，張之洞調任鄂督後奏設。 湖北自強學堂、 亦張之洞創設，初分方言，格致、算學，商務四門，其後專課方言。 陝西諸省格致實學書院 光緒二十一、二年間，各省學堂未能普設，多以變通整頓書院為請，遂有各省格致實學書院。 等。可見當時人對於創建學校之旨趣。且此等學校，十九皆創於外省一、二督撫，非由中樞發動。

漸次乃有普通學校之創立，其目光亦稍稍擴大及於法政、經濟諸門。然

要之仍不脫於為一時之實用，而以學校為附屬於政治之一機構。

> 光緒二十三年，盛宣懷始於上海創設南洋公學。先是 光緒二十一年 盛為津海關道，於天津創設頭、二等學堂。頭等學堂課程四年，分工程、電學、鑛務、機器、律例五門。二等學堂課程亦四年，遞升至頭等。南洋公學如津學制，分四院：曰師範，曰外、中、上院。外院為附屬小學，上、中院即頭、二等學堂。課程大體分中文、英文兩部，注重法政、經濟。擇尤異者資送出洋。蓋以公學為預備學校，而以外國大學為究竟。中國學校之稍有系統雛形者始此。及光緒二十四年，始有國立京師大學堂之籌辦。庚子政變後，至二十七年，漸有復興學校之議。 首創議者山東督撫袁世凱。 二十八年，派張百熙為管學大臣，奏設速成科，分仕學、師範二館。可見其時對學校觀念，仍認為係政治上一種附屬機關，所謂「學而優則仕」，仍脫不了一種科舉傳統思想也。 師範教育亦為當時所重，不為官則為師，亦合於中國傳統舊習。學校生命，並非從一種對於學術眞理向上探尋之根本精神中產生；其發動不在學術界自身， 嚴格言之，當時已無所謂學術界。而在幾個官僚與政客；則宜乎其浮淺搖動，不能收宏深之效。因此晚清興學，在政治上，其效力不能與北宋時代之書院講學相比。在接收外來文化上，其成果亦不能與魏晉南北朝時代之佛學寺院相比。

其時進新式學校乃至於被派出洋的，其目的亦只為在政界乃至於社會上謀一職業、得一地位，因此近人譏之為「洋八股」與「洋翰林」。 如是則最多僅能學習到別人家的一套方法與知識，而學習不到別人運用此方法以探求此智識之一段精神。因此近人又譏之為「智識之稗販」，以學校為「智識之拍賣場」。

在此情形下，乃發生學校與科舉之衝突。 學校與科舉之衝突，正如科舉與捐班之衝突，以其同為一種政治上之出身故也。

> 光緒二十九年，張之洞與榮慶、張百熙會商學務，奏稱：「奉旨興辦學堂 此所謂辛丑以後之辦學。 兩年有餘，至今各省未能多設，以經費難籌。經費所以不能捐集，以科舉未停，天下士林謂朝廷之意並未專重學堂。科舉不變通裁減，人情不免觀望，紳裏肯籌捐？ 按：晚清捐資興學者，如楊斯盛、葉澄衰、武訓之流，皆非紳富。朝廷以私唱，求國民以公應，豈可得耶？入學堂者，恃有科舉一途為退步，不肯專心嚮學，且不肯恪守學規。」就事理論，必須科舉立時停罷，學堂辦法方有起色，經費方可設籌。光緒三十一年，袁世凱、張之洞會奏：「科舉一日不停，士人有徼幸得第之心。民間相率觀望，私立學堂絕少，擬請立罷科舉。」遂詔自丙午科始，停止各省鄉、會試及歲科試。尋諭各省學政，專司考校學堂事務。

隨、唐以來沿襲千餘年的科舉制度，終於廢絕，而以學校為替代。

> 二十九年，張之洞等奏定章程：通儒院畢業，予以翰林升階，或分用較優官、外官。大學分科畢業，最優等作為進士出身，用翰林院編修、檢討。優等、中等均作為進士出身，分別用翰林院庶吉士、各部主事。大學預備科及各省高等學堂畢業，最優等作為舉人，以內閣中書、知州用。優等、中等均作為舉人，以中書科中書、部司務、知縣、通判用。

如是則學校再不能專以造就繙譯與軍事人才為主。於是乃有「中學為體，西學為用」之理論出現。

梁啟超擬京師大學章程：光緒二十四年。「中國學人之大弊，治中學者則絕口不言西學，治西學者亦絕口不言中學。夫中學體也，西學用也，二者相需。不講義理，絕無根柢，則浮慕西學必無心得。前者各學堂之不能成就人才，其弊由此。」同時張之洞為勸學篇，亦云：「中學為內學，西學為外學；中學治身心，西學應世事。」外篇會通。又兩湖經心書院改照學堂辦法片亦云：「大指皆以中學為體，西學為用，既免迂陋無用之議，亦杜離經畔道之弊。」光緒定國是詔亦謂：「以聖賢義理之學植其根本，又須博采切於時務者，實力講求，以救迂謬空疏之弊。」

一個國家，絕非可以一切捨棄其原來歷史文化、政教淵源，而空言改革所能濟事。況中國歷史悠久，文化深厚，已綿歷四、五千年，更無從一旦拾棄以為自新之理。則當時除卻「中學為體，西學為用」，亦更無比此再好的意見。惜乎當時已屆學絕道喪之際，根本就拿不出所謂「中學」來。學術之培養與成熟，非短時間所能期望。學校教育之收效，因此不得不待之十年、二十年之後。而外患之侵逼日緊，內政之腐敗依然，一般人心再不能按捺，於是對全部政治徹底改革之要求蓬勃四起。此即走上變法圖強之根本義。

四　戊戌政變與辛亥革命

晚清全部政治徹底改革之運動，亦可分兩節。第一節是戊戌變法，第二節是辛亥革命。二者同為對於當前政治要求一種全部徹底之改革。惟前者戊戌變法。尚容許清王室之存在。待清王室與滿洲部族以及一般舊官僚結合一氣，以阻礙此種改革之進行，於是乃有後者辛亥革命。續起，連清王室一幷推翻。

戊戌變政，又稱「百日變政」。這一個變政的生命，前後只有九十八天。四月庚戌召見工部主事康有為，命充總理各國事務衙門章京；至八月丁亥，皇太后復垂簾訓政。

這一個變政之失敗，第一原因，在於他們當時依靠皇帝為變政之總發動，而這個皇帝，便根本不可靠。

光緒以匹歲入宮，撫抱為帝，屈服長養於那拉氏孝欽慈禧太后，同治帝之生母。光緒帝之母為孝欽妹，以是得立。積威之下。長日跪起請安，守家人兒子禮惟謹，十六歲大婚，太后撤簾，然實權仍在其手。移海軍衙門費修建頤和園。戶部尚書閻敬銘節款千萬，備築京漢路，孝欽逼之辭職。太監李蓮英用事，海、陸軍將領丁汝昌、衞汝貴、葉志超皆拜門下，稱受業。時稱「海底魚雷」、「開花彈子」，皆以鐵滓、泥沙代火藥。滿洲親貴，乃至宮中宦寺，皆知有太后，不知有皇帝。光緒又體弱多病，易動感情，而機警、嚴毅皆不足。在內廷讀康有為書如波蘭亡國記、突厥亡國記等，至於涕泗橫流。蓋一軟性富傷感而無經驗閱歷之青年，不足當旋乾轉坤之任。

第二原因，在於他們鼓動變法，一切超出政治常軌，而又並不是革命。

康有為係一工部主事，命在總理各國事務衙門 即外務部、外交部之前身。行走，無權無位。 此係四月事。六月命康有為督辦上海官報，康留京不出。

而以軍機四章京 七月命內閣候補侍讀楊銳、刑部候補主事劉光第、內閣候補中書林旭、江蘇候補知府譚嗣同，均賞加四品卿銜，在軍機章京上行走。有為告德宗：「大臣守舊，當廣召小臣，破格擢用」，故有此命。 居間傳遞消息。要以內面一個有虛位、無實權的皇帝，和外面一無名義、無權位的不相干人 督辦上海官報的康有為。來指揮操縱全部政治之徹底改造，其事自不可能。

第三原因，由於一時政令太驟，主張「速變」、「全變」，而無一個按部就班切實推行之條理與方案。

梁啟超戊戌變政記新政詔書恭跋謂：「三月之間，所行新政，雖古之號稱哲王英君在位數十年者，其可記政績，尚不能及其一、二。」其實此等並非新政，更無所謂政績，僅是一紙詔書而已。時人或勸康有為：「今科舉既廢，惟有盡力多設學校，逐求擴充，俟風氣漸變，再行一切新政。」 有為弟有溥與人書，亦謂：「伯兄（有為）規模太廣，志氣太銳，包攬太多，同志太孤，舉行太大。但竭力廢八股，俾民智能開，則危崖上轉石，不患不能至地。今已如願，力勸伯兄宜速拂衣，以感激知遇不忍言去。」 康謂：「列强瓜分，即在目前，此路如何來得及？」故康氏上皇帝書謂：「守舊不可，必當變法。緩變不可，必當速變。小變不可，必當全變。」速變、全變，惟有革命。宋神宗、王荊公在熙寧時，尚不能速變、全變，清德宗之強毅有力遠不如宋神宗，康有為之位望資歷遠不如王荊公，如何能速變、全變？康氏所以主張速變、全變者，以謂非此不足救亡。此等意見，亦仍與數十年前人一色。從前是祇為自強而變法，現在則只就救亡而變法，均是將變法降成一個手段，沒有能分清觀點，就變法之本源處逐步走上軌道。 「若不變法，則亡國滅種之禍迫在眉睫」，此等語用以聳人聽聞，亦有流弊。若自己眞抱此等感覺，則日暮途窮，倒行逆施，斷不能從容中道，變出一個規模來。正如百孔千瘡，內病未去，而遽希富强，其不能走上切實穩健之路，一也。此等意見，不外兩病：一則正面對於當時所以必需變法之本原理論並無深切認識，又一則對於外面國際形勢亦復觀察不清。郭嵩燾已言：「西人以通商為義，本無仇害中國之心。五、六十年來，樞府諸公，不一研求事理，考覽人才，懸一『防堵』之名，莫辨其緩急輕重，一責以防勤。虛求之而虛應之。一轉盼間，又懸一『富强』之名，索之杳茫冥昧之中，以意揣其然。」郭氏之言是矣。不謂再一轉盼間，「富强」之名又一變為「救亡」。昔之岌岌然謀富强者，今乃岌岌然曰救危亡。而於郭氏所謂「行之有本，積之有基」者，要之皆不理會也。時（戊戌秋）嚴復以召對稱旨，退草萬言書，略謂：「中國積弱，由於內治者十之七，由於外患者十之三。而天下洶洶，若專以外患為急，此所謂目論也。今日各國之勢，與古之戰國異。古之戰國務兼幷，今之各國謹平權。百年以降，船械日新，軍興日費，量長校短，其各謀於攻守之術亦日精。兩軍交綏，雖至强之國，無萬全之算。勝負或異，死喪皆多。難端既構，累世相仇。是以各國重之。使中國一旦自强，則彼將隱銷其侮奪覬覦之心，而所求於我者，不過通商之利而已。是以徒以外患而論，則今之為治，尚易於古叔、季之世。易為而不能為，其故由於內治不修，積重難反。外患雖急，尚非吾病本之所在。大抵立國建羣之道，一統無外之世，則以久安長治為要圖；分民分土、地醜德齊之時，則以富國强兵為切計。顧富强必待民之智勇，而民之智勇，又必待有所爭競鬭而後日進。今西國以舟車之利，闖然而破中國數千年一統之局。且挾其千有餘年所爭競磨礪而得之智勇富强，以與我相角。使中國之民，一如西國，則見國勢傾危，方且相率自為，不必驚擾倉皇，而次第設施，自將有以救正。顧中國之民有所不能。民既不克自為，其事非倡之於上不可。然今日相時審勢，而思有所變革，則一行變甲，當先變乙；及思變乙，又宜變丙。設但支節為之，則不特徒勞無功，且所變不能久立。又況興作多端，動靡財力，使為而寡效，積久必致不支。」其言為大臣所嫉，格不達。 大抵當時變法，牽一髮，動全身。苟求全變，勢不能速。若使有統籌全局之君、相，愼思密慮，徐以圖之，庶乎有濟。而清室儲帝，自咸豐以下皆非其人。 咸豐二十歲即位，三十一歲卒。同治八歲即位，二十一歲卒。光緒四歲即位，三十七歲卒。宣統三歲即位，六歲遜國。即以年齡言，皆不足擔此重任。同治時，東（同治之嫡母）西（同治之生母）太后垂簾聽政，繼續至光緒時。母后臨朝，更難濟此危局。 以大臣言，智慮氣魄足以勝者惟一曾國藩，既已老於兵旅封疆，未能對整個政局一展其抱負。李鴻章繼曾而起，智局氣量已不如曾，清廷亦從未用之中樞，使有一統籌全局之機會。 同、光以來，世稱軍機權重，然特領班王、大臣主其事，次者僅乃得參機務。樞臣入對，席次有定。後列者非特詢不得越言。後葉領以尊親，勢尤禁格。然則曾、李縱入中央，仍不能有略展經綸之希望。相傳李歷聘歐洲，見德相俾斯麥，叩之曰：「為大臣者，欲為國家有所盡力，而廷臣摹掣其肘，欲行其志，其道何由？」俾斯麥告以：「首在得君，得君既專，何事不可為？」李曰：「苟其君惑於眾口，居樞要、侍近習者，假威福而挾持大局，則如之何？」俾氏良久曰：「大臣以至誠憂國，度未有不能格君心者。惟與婦人女子共事，則無如何矣。」李默然。此可見當時李鴻章之苦悶也。 事勢推盪，遂使康有為以一局外之人，而來發動整個政局之改革，其事固必失敗。然就晚清全部歷史進程而論，康氏此舉，不啻即為一種在野對於在朝之革命，戊戌政變乃成為辛亥革命之前驅。前後相隔，亦不過十三年之時間而已。 光緒三十三年，于式枚奉命出使德國，充考察大臣。瀕行疏言：「日本維新之初，即宣言立憲之意。後十四年始發布開設國會之勅諭，二十年乃頒行憲法。蓋預備詳密遲愼如此。今橫議者自謂國民，聚眾者輒云團體。數年之中，內治外交，用人行政，皆有干預之想。豈容欲速等於取儻，求治同於論儻。」于氏此論，為政局常態而言，未嘗不是，然其時清廷絕不足以言此。在上者圖變愈遲，在下者求變愈速。要求立憲之後一幕，自應為革命爆發也。

第四原因，由於當時政治上舊勢力尚相當濃厚，足以阻礙革新運動之進展。

> 滿洲親貴，與一輩舊官僚，依附於皇太后之下，而將皇帝之革新事業，全部推翻。政局驟變，不過一轉瞬之間而已。其時新黨諸人，謀欲劫脅太后，擁護皇帝親政。此等舉動，在當時情勢下，絕無成功希望。 文悌告康有為，謂：「勿徒欲保中國，而置我大清於度外。」是時滿人反對變法之意態極鮮明。凡於變法下將失其地位之滿人，以及可以於反對變法下高升其地位之野心者，均依附於滿族政權之下。康等過激之態度，亦不為一輩中和者所同情。 然反動勢力之抬頭，皇帝被幽，康、梁逃亡海外，戊戌六君子同日就戮，此等心理上之刺激，卻更催滿洲政權之覆滅與革命之崛起。

緊隨著戊戌政變而來者，為庚子拳亂。

> 洪亮吉嘉慶四年上書，謂：「士大夫皆不務名節。幸有矯矯自好者，類皆惑於因果，遁入虛無，以蔬食為家規，以談禪為國政。一、二人倡於前，千、百人和於後。甚有出則官服，入則僧衣，惑眾驚愚，駭人觀聽。亮吉前在內廷，執事曾告之曰：『某等親王十人，施齋戒殺者已十居六、七。羊、豕、鵝、鴨皆不入門。』及此回入都，而士大夫持齋戒殺，又十居六、七矣。深恐西晉祖尚元虛之習，復見於今。」蓋清自乾嘉以下，世道日壞，學者惟有訓詁考據，不足以安心託命， 禮樂已衰，方術將興。 乃轉而逃於此。 曾國藩在軍中，為聖哲書像記，未附長論，亦為此種風氣發也。 下之則為天理教、八卦教、白蓮教、紅燈教、上帝會之此仆彼起，上之則有朝廷親貴大臣，倚信拳民以排外，而釀成庚子之過。 清代士大夫研佛學，其事亦起於乾、嘉之際。直至清末，即如康有為、譚嗣同輩，皆讀佛書。此雖異於洪、曾所指摘，要之為一種風氣下演變而來，足以說明清中葉以下思想界之空虛徬徨與不安寧也。

庚子拳亂，雖挾有不少可笑的迷信，然其為中國上下不能忍受外侮壓迫之情感上之爆發則一。所以繼續於辛丑和議以下的，還是國內一片變法維新的呼聲。然而滿洲狹義的部族政權，還想掙扎其固有之地位。 所以他們歡迎拳民而排拒新政。拳民排外不變法，於他們地位有利無害。

> 庚子、辛丑以後，國家危機日益暴露，而滿洲部族政權之意識，亦日益鮮明。 因知國已到不得不變之時，而一變則滿洲部族政治已往之地位，必先搖動也。 於是滿洲貴族，遂蓄意造成一排漢之中央集權。光緒三十二年之內閣，滿七人，蒙一人，漢軍旗一人，漢四人。 剛毅有言：「漢人强，滿洲亡。漢人疲，滿洲肥。」滿族當時狹溢的部族觀念，既自促其政權之崩潰，亦於國家前途，有奠大之損害也。及清德宗與慈禧太后同日逝世，溥儀即位，醇親王載灃 溥儀父。為攝政王監國，袁世凱被逐。 李鴻章卒，以直隸總督及兼北洋大臣席薦袁，袁已隱然為當時漢大臣之領袖矣。 載灃自統禁衛軍，而以其弟載洵主海軍、載濤為軍諮大臣。 即參謀大臣也。相傳載灃辛丑議和赴德謝罪，德親王亨利告之曰：「攬握兵權，整頓武備，為皇族集權之第一著。」 辛亥三月，新內閣成立，滿人九，內皇族五人，漢人四，滿、漢畛域益顯。

在狹義的部族政治下，乃惟有革命爆發之一路。

五　辛亥革命以後之政局

辛亥革命之爆發，這是告訴我們，當時的中國，由政治領導改進社會之希望已斷絕，此乃文祥、曾國藩、李鴻章、光緒帝、康有為諸人所想望者。不得不轉由社會領導來改進政治。前者犧牲較少，進趨較易；此即日本明治維新所取之路徑。後者則犧牲大而進趨難。然而為兩百多年滿洲狹義的部族政權所橫梗，當時的中國，乃不得不出此途。

辛亥革命爆發，滿洲王室退位，一面是狹義的部族政權已解體；然在此政權下所長養遺留的種種惡勢力，卻因舊政權之解體而潰決，有待於逐步收拾與逐步清滌。另一面則社會民眾的力量，雖則已够有推翻舊政權之表現；而對於創建另一種理想的新政權之努力，則尚有待於逐步試驗與逐步磨練。因此辛亥革命只是中國民眾一種新的艱苦工作之開始，而非其完成。舊政權解體後緊接著的現象，便是舊的黑暗腐敗勢力之轉見抬頭，而新力量無法加以統制。袁世凱誤認此種狀態之意義而帝制自為，康有為又誤認此種狀態之意義而參加復辟。

政局在此幾度動盪中益增其阢隉，而舊的黑暗腐敗勢力益見猖獗。

此種舊的黑暗腐敗勢力之活動，大率以各省的軍權割據為因依。

辛亥以後的各省軍權割據，遠則導源於元、明以來行省制度之流弊。

> 行省制度起於元、而明、清承襲之。此項制度之用意，在利於中央之管轄地方，而並不為地方政治之利於推進。若使地方政治能活潑推進，各地俱得欣欣向榮，則中國自來文化傳統，本為一大一統的國家，各地方決無生心離叛中央而不樂於推戴之理。故漢、唐盛時，皆無防制地方，存心集權中央之政策。漢末之州牧，乃在東漢王室已臻腐爛之後；而唐之藩鎮，則起於唐政府無限度之武力對外；皆非地方勢力無端反抗中央。宋代懲於唐末藩鎮割據之禍，乃始刻意集權中央。然行省制度則尚與中央集權不同。行省制實近似於一種變相的封建，乃是一種分權統御制也。元人所謂「行中書省」，即是活動的中書省，即中樞政權之流動分布。其意惟恐一個中央政權不足控馭此廣土眾民，乃專為蒙古狹義的部族政權而設此制度。明人不能徹底蕩滌，明太祖廢行中書省，而以布政使為名地行政長官，較元制遠為合理。惟惜行政區域之劃分仍依元舊，而其後復有巡撫、總督凌駕於布政使之上。清代則有意利用。故明代督、撫尚非常設之官，而清則各行省必設督、撫，而大體又必使滿族任之。故行省長官乃地方官之臨制者，而非地方官之領袖與代表。明、清總督、巡撫皆帶「都御史」銜，以此。名義上雖以布政使為行省長官，而實際則權在督、撫。同時此等長官，皆偏重於軍事統治之性質。故其名官曰「總督」、「巡撫」。此種制度在平時足以障礙地方政事之推進，而增加地方與中央之隔閡；而待一旦中央政權削弱，各行省轉易成為反抗中央，分區割據之憑藉。

近則導源於洪、楊以後各省督、撫離心態度之演進。

> 清代督、撫權任本重。洪、楊之亂，滿人為外省督、撫者，皆無力蕩平，於是不得不姑分一部分督、撫之權位與漢人。自是以來，外省督、撫，漸與中央異趨。晚清中國各地之略略有新政端倪者，胥由一、二漢人為督、撫者主張之。庚子之變，東南各督、撫不奉朝命，相約保疆，超然事外；辛亥革命，各省宣布獨立；皆此種離心態度之繼續演進也。

於是由清末督、撫之變相，而有民國初年之督軍。

舊中央既倒覆，新中央又搖動，經過帝制、復辟兩事變，此輩乃生心割據。各地軍閥，紛紛四起。 歷史無必然之事變，若使袁世凱能忠心民國，中央政權漸臻穩定，則此等事態，亦可不起。 其時全國各地軍隊之多，至少當踰二百萬以上。

> 光緒中葉，各省綠營、 清末存額尚四十六萬二千三百八十二名。防軍 光緒二十四年各省防軍、練軍總三十六萬餘人。兵額七十七萬，時已有以饟巨主裁減者。民國以來之軍隊，至少當超過清末三倍。

不斷的兵變與內亂，遂為民國以來惟一最常見之事態。

> 或人統計民國十一年以前各地兵變，共達一百七十九次。 分年計之：元年二十八次，二年四次，三年十三次，四年三次，五年二十四次，六年十七次，七年八次，八年七次，九年十九次，十年十一次，十一年四十五次。以省區分之：直隸九次，奉天三次，吉林四次，黑龍江六次，山東十五次，河南二十次，江蘇十次，安徽十四次，江西十一次，湖北二十七次，湖南十一次，福建十六次，廣東八次，廣西一次，雲南二次，貴州一次，四川五次，陝西五次，甘肅、新疆各一次，山西五次，京兆四次，綏遠四次，川邊二次，察哈爾一次，阿爾泰一次，惟浙江獨無。然自民十三年齊盧戰後，浙江亦非乾淨土。又民國二十一年十一月，路透通訊員謂：「四川自民國以來，今方為第四百六十七次之戰爭。」

而此輩軍閥之私生活，尤屬不堪言狀。

> 有一人而納姬妾四、五十人之多者，其私產業大抵無可訾省。其相與間關於軍事、政治問題之商決，皆於鴉片煙、麻雀牌之集合中進行之。因此非能沉酣於此種嫖賭生活之中者，即無法與彼輩相接觸。於是無論彼輩之自方乃至對方，官場習氣之腐敗，乃較遜清猶遠過。

其時則全國無所謂中央，政治無所謂軌道，用人無所謂標準， 各省地方官吏皆由各省自派，中央不能過問。馬弁、流氓皆踞民上。 財務無所謂公私。專就政治情態之腐敗黑暗而論，唐末、五代殆不是過。 所異者社會情形較不同。

民生極度樵悴之下， 田租預徵至數十年之外，附加稅名目至百餘種之多。

惟有轉以從軍為出路。 軍閥皆可以借外債，買軍火，而農民革命為不可能。

為掃蕩此種軍閥， 與此種軍閥之相互噬搏。 而國家民族之元氣大傷。

代表舊政權之最後惡態者，為此輩軍閥之腐化與惡化。而代表新政權之

最先雛形者，則為議會與政黨之紛擾。

革命後之政治理論，厥為民主共和。於是創設國會，用以代表民意，制定憲法。又組織政黨以為議員競選之準備。然此等皆鈔襲歐美成法，於國內實情不合，因此不能眞實運用。各黨黨綱，既無大差別，實則當國難嚴重，變動激劇之際，根本上便不能有兩套顯然相異的黨綱。又各黨背後皆無民眾為之基礎。中國政制，本求政府領導民眾，不能遽覬民眾操縱政府。清政府以不能盡領導民眾之使命而推翻，而民國以來之政治理論，忽變為民眾指導政府。於是政府躲卸其責任，民意亦無法表現，而變成兩頭落空。政黨既不能有眞實之精神，國會與憲法徒為相聚而閧之題目與場合。

當時的政黨，似乎誤認分黨相爭為政治上最高的景象。其時殆不知所謂和衷共濟與舉國一致。

分黨相爭的勝負，不能取決於民眾，民眾無力來操縱他們的勝負。轉而各自乞援於軍人。如是則新舊兩潮流，匯為同趨。

一般黨員，則憑藉黨爭的美名，來公開無忌憚的爭權奪利。其時則有「黨棍」、「黨痞」、「吃黨飯」諸名稱。有激而唱為「毀黨」、「造黨」之論者。要之仍以分黨相爭為政治無上境界也。

國家民族之元氣，又在此種紛擾中損傷了不少。

直到民國十七年國民革命軍再度北伐，而上述兩種情況軍閥與黨爭。始見摧廓。以革命的武力來掃蕩軍閥，以一黨專政的理論來停止黨爭。

六　文化革命與社會革命

在此國家社會繼續震盪與不斷損傷中，過激思想亦逐步成長。

康有為的「速變、全變」兩語，可算是海通以來中國過激思想之最扼要的標語。

同、光之際，所變在船礮器械。戊戌以後，所變在法律政制。民國以來，則又有「文化革命」與「社會革命」之呼號與活動。

文化與歷史之特徵，曰「連綿」，曰「持續」。惟其連綿與持續，故以形成個性而見為不可移易。惟其有個性而不可移易，故亦謂之有生命、有精神。一民族文化與歷史之生命與精神，皆由其民族所處特殊之環境、所遭特殊之問題、所用特殊之努力、所得特殊之成績，而成一種特殊之機構。一民族所自有之政治制度，亦包融於其民族之全部文化機構中而自有其歷史性。所謂「歷史性」者，正謂其依事實上問題之繼續而演進。問題則依地域、人事種種實際情況而各異。因此各民族各自有其連綿的努力，與其特殊的創建。一民族政治制度之眞革新，在能就其自有問題得新處決，闢新路徑。不管

自身問題，強效他人創制，冒昧推行，此乃一種「假革命」，以與自己歷史文化生命無關，終不可久。中國辛亥革命，頗有一切推翻故常而陷於「假革命」之嫌。辛亥革命之易於成功，一部分由於以排滿為號召，此在我民族自身歷史中有生命、有淵源。至於民主共和之新政體，以理論言之，與我先民以往政治理論及政制精神靡不合。然就實際政情言之，一國政制，有其一國之軌道。即以王室而論，如英、如日，至今猶有王室。如德、如俄，當時王室亦存在。中國以滿族堅持其狹義的部族政權之故而不得不推翻王室，而為推翻王室之故，不免將舊傳政制一切推翻。當時似誤認以為中國自秦以來，即自有王室以來，一切政制習慣多是要不得。於是乃全棄我故常之傳統，以追效他邦政制之為我所素不習者，此則當時一大錯也。即如考試與銓選，乃中國政制上傳襲甚久之一種客觀用人標準，民國以來亦棄去不惜。如是則民治未達，官方已壞，政局烏得不亂？政制既已一切非我之故常，其政制背後支撐政制之理論，亦必相隨動搖，則一變而俱不能不變。而所以猶謂之「假革命」者，以我民族所遇之問題，猶是我民族特有之問題，卻不能亦隨別人之政制與理論而俱變也。故於辛亥革命之後，而繼之有文化革命、社會革命之發動，亦勢之所必趨也。然而離題愈遠，失卻解決眞問題之癥結所在矣。

文化革命之口號則有「禮教吃人」、「非孝」、「打倒孔家店」、「線裝書扔毛廁裏」、「廢止漢字」、「全盤西化」等。

社會革命則以組織工、農無產階級攘奪政權，創建蘇維埃政府為職志。

以上四步驟，最先為武備革命，牽涉範圍最狹。進一步則為政治革命，其對象始徧及政治之全部。又進一步則為文化革命，其對象又擴大及於全體社會中層讀書識字之智識分子。更進一步為社會革命，則其對象更擴大及於全體社會下層工、農大眾無產階級。又武備革命之呼號則曰「自強」，政治革命之呼號則曰「救亡」，文化革命則主推翻中國以往自己傳統文化、歷史教訓，而社會革命更進而主張推翻經濟組織，與相隨而有之一切文化制度。其意態愈奮昂，其對象愈廣廓。而此四步驟，同可以康氏「變」之一字包括之，同可以康氏「全變、速變」之要求說明之也。

政治不安定，則社會一切無出路。社會一切無出路，則過激思想愈易傳播流行，愈易趨嚮極端。要對此加以糾正與遏止，又不知費卻國家民族多少元氣與精力。

繼續此種國內政治之不安定，社會之無出路，而引起更嚴重的外患。其時歐西則以自己大戰而對我放鬆，日本則以獨收漁人之利而對我加緊。自民國四年「五九」對日屈服，直至民國二十年「九一八」瀋陽事變，東四省被佔，以至民國二十六年「七七」蘆溝橋事變，開始全國一致之對日抗戰。

七　三民主義與抗戰建國

在此艱鉅的過程中，始終領導國人以建國之進向者，厥為孫中山先生所唱導之三民主義。

三民主義主張全部的政治革新，與同、光以來僅知注重於軍備革命者不同。

三民主義自始即採革命的態度，不與滿洲政府狹義的部族政權求妥協，此與光緒末葉康有為諸人所唱保皇變法者不同。

三民主義對當前政治、社會各項污點、弱點，雖取革命的態度，而對中國已往自己

文化傳統、歷史教訓，則主保持與發揚；此與主張全盤西化、文化革命者不同。

三民主義對國內不主階級鬬爭，不主一階級獨擅政權；對國際主遵經常外交手續，蘄向世界和平；此與主張國內農、工無產階級革命，國外參加第三國際世界革命集團者不同。

三民主義之革命過程，分為軍政、訓政、憲政三階段，仍主以政治領導社會；「軍政」所以推翻舊政權，「訓政」則以政治領導社會前進而培植新政權政，「憲政」乃為社會新政權之正式成立。此與偏激的急速主義，專求運用社會力量來做推翻政治工作者不同。光緒時，于式枚疏：「行之而善，則為日本之維新；行之不善，則為法國之革命。」「維新」與「革命」之辨，正為一由政府領導社會，一由社會推翻政府。其犧牲之大小與收效之多寡，適成反比。惟惜清政府不足語此。然革命要為萬不得已，政治苟上軌道，終必經此軍政、訓政、憲政之三步驟也。

可惜三民主義之眞意義與眞精神，一時未能為信從他的一般黨員所切實瞭解。此本孫中山先生自述「知難行易」。因此三民主義在建國工作上，依然有不少頓挫、不少歧趨。然而辛亥革命、民國十七年之北伐，以及當前之對日抗戰，全由三民主義之領導而發動。將來三民主義之充實與光輝，必為中華民國建國完成之惟一路向。

八　抗戰勝利建國完成中華民族固有文化對世界新使命之開始

本節諸項，為中國全國國民內心共抱之蘄嚮，亦為中國全國國民當前乃至此後共負之責任。不久之將來，當以上項標題創寫於中國新史之前頁。

钱穆先生著作系列

中华文化十二讲

［新校本］

钱穆

九州出版社 JIUZHOUPRESS | 全国百佳图书出版单位

钱穆

钱穆先生著作系列

中华文化十二讲

九州出版社
JIUZHOUPRESS

图书在版编目（**CIP**）数据

中华文化十二讲 / 钱穆著．--北京：九州出版社，2012.2（2017.10重印）

ISBN 978-7-5108-1235-4

Ⅰ．①中… Ⅱ．①钱… Ⅲ．①中华文化 Ⅳ．①K203

中国版本图书馆CIP数据核字（2011）第243114号

中华文化十二讲

作　　者　钱穆　著

出版发行　九州出版社

地　　址　北京市西城区阜外大街甲35号（100037）

发行电话　（010）68992190/3/5/6

网　　址　www.jiuzhoupress.com

电子信箱　jiuzhou@jiuzhoupress.com

印　　刷　三河市九洲财鑫印刷有限公司

开　　本　880毫米×1230毫米　32开

印　　张　5.875

字　　数　110千字

版　　次　2012年2月第1版

印　　次　2017年10月第5次印刷

书　　号　ISBN 978-7-5108-1235-4

★版权所有　侵权必究★

目录

序

一　中国文化的中心思想——性道合一论

二　中国文化中的人和人伦

三　中国文化中理想之人的生活

四　民族与文化

五　中国文化的进退升沉

六　中国文化与世界人类的前途

七　中国文化中的最高信仰与终极理想

八　中国文化中的中庸之道

九　反攻复国前途的展望

一〇　中国文化中的武功与武德

一一　中国历史上的军人

一二　历史上之人与事与理

钱穆先生著作系列

返回总目录

作者简介

钱穆　（1895-1990），字宾四，江苏无锡人。九岁入私塾，1912年辍学后自学，并任教于家乡的中小学。1930年经顾颉刚推荐，聘为燕京大学国文讲师，后历任北京大学、清华大学、西南联大、齐鲁大学、武汉大学、华西大学、四川大学、江南大学等学校教授。1949年去香港，创办新亚书院。1967年定居台湾。著有学术著作六十余种。

内容简介

钱穆先生一生崇敬国家民族之传统文化，几同宗教信仰。先生以为中国文化其特殊之成就，有其特殊之意义与价值，纵使一时受人轻蔑鄙视，但就人类生命全体之前途言，中国文化宜有其再现光辉与发扬之一日。读此书庶可见中国文化影响之悠久伟大，实有超乎一般想象之上者。

中華文化十二講

錢穆

钱穆先生手迹

題有市衣之大意轉杜許身一何愚富山根
與吳居然成復落白首甘吳閣並松事則已
此志常銀當年憂參元窮息勝內無
取笑同學翁治歌獨激烈誰無江海志莫
灑送日月士之元所君不忍使永訣當今
廊廟吳精廢豈云訴蒸嘗候太陽物性剛
吳奪顧恒娘螳螂拳旦自求多福善未的
錄如渡恒溪初化語生涯物理事干論死
生逐玉今忍為塵埃淡修悅業與由未能易
其節 本社日來赴春光隨始上百字品字品字共計一百
二十字 山中夏於星洲 張楚材 [illegible]

新校本说明

钱穆先生著作简体新校本，经钱胡美琦女士授权出版，以钱宾四先生全集编辑委员会所编《钱宾四先生全集》繁体版为本，进行重排新校，订正其中体例、格式、标号、文字等方面存在的疏误，内容保持《全集》版本原貌。

《中华文化十二讲》系汇集钱穆先生在台湾所做有关中国文化问题十二次讲演之讲辞而成。一九六八年十月初版，在一九八五年再版时，钱穆先生曾作小幅修订。

九州出版社

序

我去年八月曾在空军松山基地作过一次讲演，题为《反攻复国前途的展望》。十月来台定居。十一月又赴空军各基地作巡回讲演凡八次，以中国文化为中心分讲八题。空军总部政治作战部整理各次录音，送我校改，集为一书。并增附我在三军联合参谋大学，海、陆、空三军官校分讲三题及陆军第二集团军官团一讲，取名《中华文化十二讲》。

讲述文化，必从两方面入手。一则文化千头万绪，必从其各方面各部门分别探究，而认识其相互汇通，以合成一大体系。二则文化非一成不变，必从其历史演进中分别探究其随时因革损益，以见其全体系之进向与其利弊得失长短轻重之所在。我在对日抗战时期曾写《中国文化史导论》一书，即从以上两点着眼。

避共居港，初次来台，曾在师范大学及陆总政战部作过两番连续性讲演，均记录成书，一为《文化学大义》，一为《中国历史精神》。嗣又在“国防研究院”讲“民族与文化”，亦将讲演记录成书。此次空军讲演，乃我对中国文化作有系统讲演之第四次。每次所讲内容，均从某一角

度，偏重在某一方面发挥。虽可相通互足，而其着眼与侧重点则并不全同。读我此十二讲者，倘能再看我以前之各集，庶于我所阐说有一更完备之了解。

我此次遍历空军各基地，获与各地官长士兵接触，参观其各项设备与活动，深信我空军健儿精神饱满，志气壮旺，退足以保安全，进足以胜任反攻复国之大命。并使我更益深信我中华传统文化精义，实无背于时代潮流，而仍有其更高更大之启示。即以我所目睹之空军生活而言，亦可有不少之例证。

我常爱读唐以下各派禅宗祖师与宋明理学诸儒之《语录》，尤其关于心性修养方面，认为此乃我中华文化传统精要所在。此次历经空军各地，虽属匆促，却觉空军生活实有堪与禅宗理学之所揭示相证发者。从前禅宗及理学家修心养性，有一共通主要之点，厥为“空诸所有，系心一处”。理学家说“敬”说“静”，敬即教人随时随地心主一处。静则教人心主于一，更不为其他外物所动。理学家所反对于禅宗者，禅宗祖师只求系心一处，而不复求此心之“用”。故理学家谓之“有体而无用”。心系一处是为体，此心落于空虚则无用。故又谓其“弥近理而大乱真”。今我所睹空军生活，其实亦是要系心一处，然而却是系在一真实有大用处。试问驾驶飞机，升空临敌，在个人则是一死生关头，在国家民族文化传统则是一存亡绝续关头，岂止军事上之或胜或败而已。若非心在一处，焉能胜任而愉快。

我观空军各休憩室，均称待命室。一当命下，即有紧急之动作随之，其间不容以瞬。孔子曰：“不知命，无以为君子。”人生实各有一大责任、大使命。若我们知得有此大命在身，自然会无朝无夕、无作无息，而此心常主在此。常动即是常静，常静即是常动。动静一致，使此生命永恒圆满，无亏欠，无间断，此乃人生最高境界，亦即人生最高理想。

空军某一军官告我说：“每一基地，地勤空勤，各有分职，而莫不紧密相关，联成一体。若一人一职疏失，即可影响到全体之各部。”我又参观某一基地，其士兵终日夜坐暗室中监视雷达，稍有踪影，即遍告各地。其所任职务，极单纯，又极严肃。若论其部队之本身生活，则可谓干枯之至。然其在全军中之任务，则实是机动之至。空军后方如前线，平时如战时，故能使其全部队，人人具有紧密联成一体之警觉。使人人各自系心一处，而其各别系心之处则相互会合，融成一体而后可以完成全体空军之一大使命。

我又参观空军驾机升空之种种衣装设备。在其一身，自顶至踵，几成一机器人。其机上座位四周，则完全是一机器世界。人则在此机器世界中全仗一心指挥运使。科学愈进步，机械愈发展，在此愈益唯物之环境中，乃愈见心灵活动之重要。物则依心为主，心则与物为体。宋儒“万物一体”，“民吾同胞物吾与也”之格言，在空军生活中，岂不更易具体指陈其内涵意义之真实性。

我因此次到空军各基地，遂更亲切悟到中国禅宗与宋明理学家所发挥之“心性修养”，实非仅在深山寺庙与私人书斋中一番闲谈论、闲工夫。即使现代最机械、最紧张的斗争场合中，依然同样需此训练，合此教义。空军如此，海军、陆军事可例推。军队如此，工商实业界亦可例推。军事与经济如此，政治、教育乃及其他一切文化要项，同样亦可例推。要言之，中国历史上唐、宋、元、明四代禅宗理学家所言心性修养工夫，既可通之现代最机械最紧张之空军生活，岂有不能通之其他职务乃及一应日常人生之理。我中华文化传统中所言之心性修养，更当上溯之于先秦儒、道两家，而更主要者则为孔孟教义，此诚我中华文化主要精义所在。只要我们每一人从其各自岗位上，能善加体会，善加推扩，上达至于全民族、全人类之文化大体系上，而心知其意，则凡我中华先民先哲之所启示，其在人类心性精微处，在人类生活广大处，早已提纲挈领，抉发出其大义，揭露出其要旨，为我们奠下了一基础，指示了一大道。

莫要说我们今天该是一民主社会了，其实民主社会仍需要此一套人生之大理论与大方向。莫要说我们今天该是一科学时代了，其实科学时代亦仍需要此一套人生之大理论与大方向。而要走上此大方向，实现此大理论，则有待于我国人各自有其一番心性修养。惟此最为我中华文化传统对全世界全人类文化前途有其大贡献之处。我此十二番讲演所特别着眼注重之点，亦正在此一角度上。因此在本书出版之前，即本我此次演讲时亲所悟得，略加阐说。以备关心文化复兴一大任务者，继此作为共同进一步之研究。

我此讲演集之得以问世，首当对空总政战部之邀约，及其录音整理成为初稿，以及其代为出版诸事，敬致我衷诚之谢意。

一九六八年七月二十四日钱穆识于台北金山街寓庐

一　中国文化的中心思想——性道合一论

一

今天我感觉得非常荣幸，也非常高兴，能借此机会在空军八个基地作一次巡回讲演。我最高兴同军人讲话，因为我们国家民族前途反攻复国的重大责任，主要就在我们军人身上。特别是空军，虽在后方，实如在前线。虽在平时，亦如在战时。大后方社会平安和空军息息相关。我能来此讲话，自感无上兴奋。

而且我们自大陆来到台湾，一切进步中最大的进步就在军方。尤其是一般军人对于学术知识方面的追求，这种风气已表现了很好的成绩，这是大家公认的事，亦是向所未有之事，我当先向诸位亲致十分诚恳的敬意。

在去年，蒋公提出了“复兴中华文化”的号召，这是民国创建以来一件最可喜的大事，其中具有极深刻的意义，极重大的价值。我们可以说，我们国家在近几十年来遭受到种种困厄灾祸，其最大原因，正为国人失却自信，不自尊重，把自己文化传统看得太轻了，甚至对自己文化产生一种轻蔑而排斥的心理，这是一切原因中之最大主要的原因。

过去有所谓“新文化运动”，提出许多不合理的号召，结果循致共党占据大陆。最近在共党中，更有所谓“文化大革命”，要从根本上来毁灭我们的固有文化，这实是极荒谬极残恶的举动。我们要复国，主要在复兴文化。文化能复兴，国家民族才会有希望、有前途。

任何一个国家民族，它能绵延繁衍，必有一套文化传统来维系，来推动。倘使一民族本身无文化，专待学别人，其前途必有限，其希望亦黯淡。我们是自己有文化，而且这一套文化又发展得很深厚，很博大，很精密，深入人心，牢不可拔，一旦要全部丢掉去学他人，其事更难。所以我们必须自尊自发，大家一致同心，来响应复兴中国文化这一伟大的号召，这是有关国家民族将来前途最基本所在。

我这一次来到空军八个基地讲演，讲题只集中在“复兴中华文化”一问题上。分讲八次，今天是第一次。希望此八次讲演能有一个系统，来表达

我个人对此问题的看法。

二

首先我们要问什么叫文化？第二我们要讲清楚中国文化之主要特质是什么？而后我们才能来讲如何复兴。

一般讲文化的都认为文化就是人生，但此所谓“人生”，并不指我们个人的人生，而是指的“群体”的人生。人生是多方面的，一个社会乃至一个民族一个成群的大团体所包有的多方面的生活，综合起来称人生，也就是文化。

“文化”这两个字，本从英文翻来。在西方，有了一个新观念，便会创造一个新名词。在无此名词之前，可证他们也无此观念。我们译的“文化”二字，英文是Civilization，此字从希腊文变出，大意是指一种偏近城市生活而可互相传播者而言，因此其意义所指不免偏重在“物质”方面。如说电灯，不是世界各地同时有电灯，一定从某一地开始，再传播到另外一地去，这就是Civilization。英国比较是近代物质文明最先起的国家，有轮船、有火车、有纺织机，一件一件的新东西，影响到世界人类的生活。他们创造这一新名词，殊足自傲。但在当时，德国人就不满意这个字，因德国的现代物质新生活比较后起，多半从外面传来。德国人不满意此字，便另造一新字称Culture。这字也从希腊文变出，比较是指偏近田野农作方面，如一切植物般有它自己的生命和生长。这是说一切人的生活和文化，主要不从外面传来，却从自己内里长出，有它本身的生命。

这两字流传到中国，我们把Civilization一字翻作“文明”，把Culture一字翻作“文化”。这两字也可通用，有时说Civilization文明即是Culture文化，不必细分。但若细分来说，却更具意义。

我们用来翻译的文明、文化两字，在中国古经典里自有来源。《易经·贲卦》的《彖辞》说：

> 刚柔交错，天文也。文明以止，人文也。观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。

《小戴礼记·乐记篇》亦云：

情深而文明。

可见“文化”“文明”“人文”这三个字，本出于中国古经典，但用来翻译近代西方新起的观念，却恰相符合。

现在先说中国人如何讲“人文”。《说文》上说：

物相杂谓之文。

那“文”字正如现代白话说“花样”。人生是有种种不同的花样的。如有男人、有女人，这就是天地生人一大花样。又如有年老人、年轻人，这又是人生中的一花样。天地生人，只生的一个一个人，但人却从此种种花样中来化成一个天下。“天下”便是人生一最大群体。人生群体不由天生，乃由人自己化来。如“家庭”与“国”与“天下”，这都是人类文化中自己化成的。天生人有男有女，可说是自然的。但由男女化成为夫妇，这便是人文，是文化了。天地只生男女，并没有生夫妇。禽兽草木都有雌雄，都有男女，但并没有夫妇。男属刚性，女属柔性，所以说：“刚柔交错，天文也。”这是天生的花样，是自然的花样。人类根据这一个自然花样来化成了一对对的夫妇，又从夫妇化成为家庭，再扩大地化成为国，为天下，这些不是自然，而是人文。但人文究从自然中演出。傥使

没有了男女，试问何从有夫妇。我觉得中国古人创出这“人文”“文化”两字是有一套极深的观念在里面。

至于“文明”二字，用中国古人讲法，是说那些花样要使它明显化。如男女分别，要它表现得明显，并能停止在那明显的花样上，则莫过于创出婚姻制度，便是文明。故文明实即是人文。《小戴礼》说：“情深而文明”，是说男女情深，那夫妇关系便更明显。野蛮黑暗未开化的社会，可以无夫妇，可以夫妇关系不明显，只因夫妇相互情不深，而不能停止在他们的夫妇关系上。这些是中国古人观念，至今已两千多年。我们可以说，西方有西方人的观念，即其想法和看法。中国有中国人的观念想法和看法。从这些观念上想法和看法上的不同，慢慢就形成为东西文化之不同。

刚才讲过“文化”一观念，是近代西方一个新观念，因为Culture这字乃是近代西方新创的字。也可说，从前的西方人，只知有政治、经济、军事、外交、法律，以及宗教、艺术、文学、哲学等一切，但对人类大群体的生活，没有一个涵盖一切的名词，像“文化”，亦即是没有这观念。到近代西方人才开始有文化一观念。最近一百年来，几乎大家都喜欢讲文化一语。但在中国古人，很早便有这文化的观念，即是超出于政治、经济、军事、外交、法律，以及宗教、艺术、文学、哲学一切之上，对于人类大群体生活早有一个涵盖一切的观念了。

三

今要问：除却上引《易经·贲卦·彖辞》这一段话之外，在中国是否有一个字可以用来明白表达出这一观念呢？我想是有的。中国人对文化二字的观念，常把一“道”字来表达。道，便是指的人生，而是超出人生一切别相之上的一个综合的更高的观念，乃是指的一种人生之“共相”。政治要有道，外交也要有道，军事也要有道，法律也要有道，一切别相人生，都要有一道。男女相交也要有道，就是结婚为夫妇。成了夫妇以后，夫有夫道，妇有妇道。养了儿女，父母有父母之道，儿女有儿女之道。中国人这个“道”字，可说即相当于近代西方人的“文化”二字，而实已超出之。如说“大道之行也天下为公”这一句话，如翻成现代语，“大道之行”四字，即是说世界人类已共同到达了一个最合理想最伟大的文化境界。“道”不能仅照字面翻说一条路，把“大道”二字说成现在语，实该说作“理想文化”一语乃恰当。由此可知中国人讲的道，实已超出了西方人所讲的文化，而中国人三千年前早已如此讲了。西方人在现代物质

文明方面的发明，只在两三百年以内。有了“文明”二字，才有“文化”二字。可是中国人在三千年前便有了“道”之一字，这足证明中国民族之伟大，亦即是中华文化之伟大。

中国人讲道，与近代西方人讲文明、文化，却有一分别。西方人讲文明、文化，只讲的人生外相，中国人称此为“象”，即现象，那是表现在外面，人所看得见的，所谓“形而下”。如最近西方人来台湾，他们都说中国进步了，进步在哪里？这都指的道路、交通、建筑、生产种种物质设备等现象，故知他们只看重表现在外边的。而中国人讲道，是指的人生本体，有其“内在”之意义与价值。西方人只看外面现象，没有一个更深的人生意义和更高的人生价值的观念包含在里面。那就是不论意义，不论价值，就人生论人生，就现象论现象；不比中国人讲道，必有一个“意义”和“价值”在内。

更深一层讲，近代西方观念，似乎只认为有了火车、轮船、电灯、电话，种种物质文明之发现，便可把全世界人类化成一体，化成为一个天下了。但中国古人观念，则注重在人类内心相互间之“感通”上，认为如把男女化成夫妇般，如此推去，才能把世界人类大群化成一体，成为一个天下。所以他们说“文化传播”，我们则说“大道之行”，在此一观念之分歧上，便形成了中西文化之两型。

四

以上是把中国的语言文字来说明中国人观念，再拿中国人观念与西方观念相比，这是同中求异。见其异，才可从此异处来批评其是非得失。但讨论文化，既要同中求异，亦要异中求同。今再论人类文化同处在哪里？人生贵能扩展，扩展便成社会；又贵能绵延，绵延便成历史。社会求其能大，历史求其可久，此乃人类文化一共同趋向。中国社会到今已拥有六七亿人口，所占土地比整个欧洲还大，而历史绵延则在四五千年以上，比任何一个现代国家长得多。此可大可久之最后综合体，即是“天下”。即由此一观点，也可说明中国文化之合理与伟大处。

有好多人曾问我，能不能简单用几个字或一句话扼要说明中国文化之中心思想及其主要特质之所在，我想这问题不易回答，但总想要回答，我此刻要大胆地提出四个字一句话，认为是中国文化的中心思想与其主要特质之所在。那四个字是“性道合一”，出典在《中庸》，“天命之谓性，率性之谓道”两句。

现在先讲“道”，道就是人所行的路，那是形而下，可见的。但人为何该行这路，必有一所以然，那所以然是形而上，不可见的。我们讲话常说道理，中国人最重讲道理，便是不识字人也懂要讲道理。如说：“你这人讲不讲道理呀！”“这是什么道理呀！”“道理”这两个字，中国人最看重。但把道理二字分开说，便有不同。如说“人道”，便是人生该行的道，但不能说物道。如说“物理”，便是该物可以使之然之理，但不能说人理。可见对物只能讲理，不能讲道，和对人不同。如讲天，则有天理，有天道，兼了人、物两面。近代西方科学是研究的物理，但没有研究到人道。科学是不讲人道的。若讲人道，便不该发明核子武器。中国文化多讲了人道，但少讲了物理，所以有人说中国文化是重人文的，西方文化是重自然的，这也有道理。我们该说，中国文化看重在“人”一边，西方文化则看重在“物”一边。

中国人又常说“道术”，道、术二字同是一条路，故可合称“道术”。分开用，“术”是指的技术。讲究物理，最重要还是要讲术，讲究如何驾驭使用各种物的术。甚至可以把物由这样变成为那样。“道”是教人从这路的这一端通达到那一端，不是要把人由这样变成为那样。《中庸》说“修道之谓教”。可见中国人观念，教育是一种道非术。道和术同有一目的，术的目的比较低。如讲军事，要使这场战争得到胜利，这就有战术。至于为什么要有这场战争，这场战争目的何在，这乃是道。必先有了道，才能讲到术。道是先决的，术是次要的。科学上一切发明，一切技术，都属次要。若没有一先决的道，专来讲次要的术，则科学上一切发明，虽也都是真理，但那些真理，可以用来帮助帝国主义、资本主义，也可用来帮助共产主义、极权主义。只因科学本身没有道，只有理。把这些理表现出来，只是一些术。都是次要的，却不是先决的。如经商，也有种种术，推而至于广告宣传，甚至可以迹近欺骗，这都是术，却可以没有道。若说它亦有道，则只可称之为小道。资本家发展企业，主要目的只为争取利润，为私人打算。至于其供应人生需要，却变成为一手段，所以是小道，不是大道。中国人讲道，还有“正”、“邪”之别。有该走的道，有不该走的道，所以说盗亦有道。那些则只是邪道，连小道也说不上。只是一些术，而且亦是邪术。中国文化重道不重术，西方文化似乎有些重术不重道，此又是一分别。

我们再讲“性”，中国人最看重这个“性”字。孔子讲性相近，孟子讲性善，荀子讲性恶，《三字经》开始便说“人之初性本善”，中国人特别看重这“性”字，因此有许多探讨，许多争辩。近代中国知识分子读西洋书，不见有这性字，于是便说，中国人所谓性，只是西方心理学上所谓

的“本能”。其实此两者绝不同。也有人说性就是自然Nature，但其间也不同。由中国人想法，只能说性亦自自然中来。人亦是一自然，但在自然中仍有性。一切有生物、无生物都是自然，但不害于万物之各有性。性何自来，则由自然来。《中庸》说：“天命之谓性。”这一“天”字，也可说之为“自然”。依照西方人讲法，科学显与宗教不同，自然显与上帝有别。但照中国人讲法，这两者间却可以相通，并亦无大分别。“性”字的含义中，似有一个动力，一个向往，一个必然要如此的意向。一切有生物，尤其是人，显然有一个求生、好生、重生、谋生的倾向，有一种生的意志，这即是性。人性在大同中有小异。人有人性，物有物性，有生物无生物各有性，此又在性之大同之下有小异。近代西方科学，乃从“物性”来发明出“物理”；中国传统文化，则从“人性”来指示出“人道”。西方科学家只说自然；中国人则认为物有物性，才始有物理可求。西方宗教家只说上帝，中国人则说天生万物而各赋以性。性是天赋，又可说是从大自然产生，故曰“天命之谓性”。

《论语》里不多讲性，但多讲到命，因“性”是“天所命”，“知命”即就“知性”了。现代西方人讲生物学、生理学、心理学，都没有讲到性字。心理学里的本能，那绝非中国人讲的性。民国以来，中国知识分子追随西方，多知有心理学，但亦很少来探求人性。但中国传统文化则是最看重人性的。现代西方所讲的心理学，主要从物理学生理学讲起，如眼睛怎么能看，耳朵怎么能听，主要从身体的机能上来探求。中国古人讲性，超乎物理生理之上，与西方讲法不同，这也是双方观念不同而产生出文化不同之一例。

以上讲到中国人所极看重的两个观念，一是“道”，一是“性”，这两字要翻成西文翻得恰好则很难。似乎西方人没有这两观念，至少是不重视这两观念。我们则又要把此两观念综合，说成“性道合一”，此乃中国文化中心思想与其特质所在。一向太看重西方思想的人，对此不免要感到陌生，实则十分易晓。照中国传统想法，只认为人生一切大道必是根源于人性，违逆人性的决不是人道，这说法实极简单，然而是颠扑不破的。

五

现在说到人性，中国儒家孟子主“性善”，荀子主“性恶”。耶稣教有“原始罪恶论”，说人类降生就因犯了罪恶。所以一定要信耶稣讲的道，才能赎罪，灵魂才能重回到天国去。这近似荀子一边的讲法。但在中国人想，我的身体也是天给我的，身之内有此心，心里面像有一核子般便是

性。不论此性是善是恶，总之人生一切活动，都是根于人性。荀子举出种种证据说人性恶，所以要教育，要法律。若无教育法律，试问这社会将会向上抑向下？但我们要知，天之生人，只生了人，没有生人的文化和人道。人的一切文化和人道，还是从人自身逐渐发展而来。教育和法律，也是从人自身发展而来。荀子说人之性恶，故要圣人，但圣人岂不亦是从人群中自己发展而来。荀子说法就难通了。

孟子说法便和荀子不同。他举一葬礼来说，他说丧葬之礼本来没有。他推想说，最古的社会，父母死了，便把死尸扔到荒野去。某一天，某一人，偶然跑到扔他父母死尸的所在，看见狐狸和狗在咬死尸的骨，蚊和蝇在吸死尸的血。他看了心有不安，额上泚出汗来。急跑回去，拿些东西来挖一个坑，把他父母死尸埋了。回来和别人讲起这事，别人也想自己也把父母死尸扔在荒野，不免也跑去挖一坑，也把来埋了。这便是葬礼之开始。孟子这一推想很有理。可见葬礼正从人的天性开始。性从哪里见？正从人的心上见。当他看见自己父母死尸在荒野里被狐狸和狗咬，他心里自会感到十分不安。因此不安，他才想出一个方法把死尸埋了。这心之不安，后人称之为“孝心”，由孝心便有“孝道”。把尸体埋了，后人称之为葬礼，这便是一种术。因可以有各种葬法，如土葬，如火葬，总之要把死尸作一安排，这一安排之起源则在“心”。心之所“同然”则称“性”。也可说人之对那尸体厌恶便扔出，也是性。那是人先起之性。扔尸体该有一好安排，那是人后起之性。那是人性之继续发现，虽是后起，还是人性。性之继起，却多是趋向于“善”的。所以中国人后来都信从了孟子的“性善论”。

当然那最先把死人尸体作妥善安排的人，也只是一平常人，决不是一圣人。但圣人便从平常人中来。圣人先得我心之同然。我心，你心，大家的心，都一样；三千年前人的心，三千年后人的心，还是这样。就因为在人心深处有一“性”。把此人心同然处表现到恰好之极的是圣人。圣人也只是由自己“天性”发展而来，并没有其他奇特。此一番理论。有人类文化历史演进之种种事实作根据。最先懂得要埋葬他父母尸体的人，便是先知先觉。继起效法来埋葬他父母尸体的人，是后知后觉。先知先觉发于至诚，此《中庸》所谓“诚则明”。诚是天给我们的，明是人自发的。后知后觉是觉得人家做得好，来效法，此所谓“明则诚”。他的效法也是出于至诚。“至诚”就是我们的性，一切由性发出的行为叫做道。

既然人性相同，则“人道”也可相同。白色人种可以走这条路，黄色人种也可走这条路，黑色人种也可走这条路，只要是人，都可走这条路，这

条路便叫做“大道”。既是一大道，三千年前人乃至三千年后人也该时时可行。即如此刻所讲的葬礼，就是全世界古今中外人类一条同行之道。不是由上帝，或一专制暴君，或一大哲学家大宣传家，来倡导指使。乃是由人类自己内心创出。人人处处时时可行，故称之曰“大道”。如赌钱，我赢你输，我像是不觉得于心不安。如经商，大资本家可以凭他的大资本来吞灭别人的小资本，或剥削利润，他占十分之八，别人占十分之二，他这样，也像是不觉得于心不安。但这些终不是大道，甚至可说不是道。所以到今天，帝国主义终于要崩溃，资本主义也终于要变质。照中国人意见，我们该有一大道，大家能走，而又到处都通。赌博赢钱不是道，经商通有无是道，凭经商发财也不是道。把跑马及其他赌博来为公众谋利，把资本主义来求国家富强，中国人对此等终是看不起，认它不合道。中国人说“率性之为道”，要把人类天性发展到人人圆满无缺才是道。这样便叫做“尽性”。尽己之性要可以尽人之性，尽人之性要可以尽物之性，这是中国人的一番理论。这一番理论，急切做不到。有人起来提倡领导，这人便称为“圣人”。

人同有此性，往往自己不知，或是模模糊糊知得不深。青年进学校读书，总想将来自己有出路，但不注意求学要从性所近。此刻大家只知学理科有出路，学文科无出路。我有一朋友在前清末年学理科，但后来自悔说不晓得自己实在是性喜文科。他说我学科学易有止境，如学文科，或许能学得更高一些。他过了三十，才发现自己喜欢的在此不在彼。这样的事太多了。但人性还能向多方面发展。喜欢科学的有时不知道自己也喜欢音乐，如此之例也多。亦有人天性才气只发展到七八分，没有发展到十分。因此人的最高最伟大的理想是能尽性。尽己之性，又贵能尽人之性。学不厌与教不倦，贵能一以贯之。《论语》第一句便说：“学而时习之，不亦悦乎。”学便是要能尽己之性。又说：“有朋自远方来，不亦乐乎。”由自己启发到别人，自有人不惮远行来到你面前。接着第三句“人不知而不愠，不亦君子乎。”学问到高处，尽性到深处，人不能知，也无怪。孔子做到了圣人，他的学生们不了解，但自己有乐处，也自然无愠了。中国人讲道理，如此般简单，但实是深合人性。

但人性不是专偏在理智的，理智只是人性中一部分，更要还是情感，故中国人常称“性情”。“情”是主要，“智”只是次要的。中国人看性情在理智之上。有性情才发生出行为。那行为又再还到自己心上，那便叫做“德”。人的一切行为本都是向外的，如孝父母，当然要向父母尽孝道。但他的孝行也影响在自己心上，这称德。一切行为发源于己之性，归宿到自己心上，便完成为己之德。故中国人又常称“德性”。这

一“德”字，在西洋文字里又很难得恰好的翻译。西方人只讲行为造成习惯，再从习惯表现为行为。中国人认为行为不但向外表现，还存在自己心里，这就成为此人之品德或称德性。性是先天的，德是后天的，“德性合一”，也正如性道合一，所以中国人又常称“道德”。

六

根据上面讲法，我们可以说，中国文化是“人本位”的，以“人文”为中心的，主要在求完成一个一个的人。此理想的一个一个的人，配合起来，就成一个理想的社会。所谓人文是外在的，但却是内发的。中国人所讲的人文主义，人文求能与自然合一。现在人总分自然、人文为两面。科学只讲自然，后来觉得太偏了，才又增出人文一面，称为人文科学。虽是平列，却亦是两分的。中国人看法，性即是一自然，一切道从性而生，那就是自然人文合一。换句话说，即是“天人合一”。其主要合一之点则在“人之心”。故也可说中国文化是性情的，是道德的，道德发于性情，还是一个“性道合一”。

此刻我们讲文化，总喜欢把中国的同西方的作比较，这些比较有好处，也有缺点。

如说“西方文化是物质的；中国文化是精神的”，这句话就有毛病。中国文化未尝不讲物质，如这“性”字，也不能不包身体在内。如说“食色性也”，“饮食男女”，都是自然的，中国文化绝不抹煞了一切物质而只重精神。

又说中国人好静，西方人好动，中国是一个静的文化，西方是一个动的文化。但静不能不和动相配合。一动一静，一阴一阳，中国人从来不曾把来硬分作两面，亦从不主张这一面来排拒那一面。

又如说唯心论、唯物论，西方哲学家有此分别，中国思想中则无此分别。

凡如上面所举的分别，只是根据了西方，从其相反处来讲中国，因此不能无缺点。今天我提出“性道合一”四字把来作为中国文化之中心思想及其主要特质所在，自然也只是个人一时说法，其继续发挥，则有待此下之诸讲。

自从蒋公提出“复兴中华文化”的口号以来，有一个好现象，即是大家不

再随便乱骂中国文化，又都说我们要复兴中国文化。但有人当然是出于真意，而有人只是随便讲，在他心里还是觉得西方好，中国不好。其实纵使如此，也是没法。如我生下来是头狮子，就不能学一只老鹰在天上飞。我生下来是只老鹰，我就不能学狮子高踞山上做万兽之王。此亦是性道合一。各尽己性，则一切活动都平等是道。但一切文化中并不都是道，有合道，有不合道；各有长处，亦各有短处。我们贵能异中求同，又贵能同中求异，莫要认为他们的太好了，我们的便都不如人。文化前进是曲线的，有时高，有时低，把我们此时来比西方，不用说西方在上，中国在下。但把全过程看，中国在西方之上的时期也不少。而且目前西方已开始在走下坡路，可惜我们这五六十年乃至百年来自过了，而又自寻短见，自投绝路，种种纠纷都是自己找来。最大的毛病，在我们不认识不爱惜自己文化，循至于无路可走，只有私人各奔前程，各走各的路，弥天漫地只是功利，只有自私，只顾眼前，把国家民族摆在后。

今天我们第一能不漫骂中国文化，第二要能从各方面去认识中国文化，那就前途无量。

我今天所讲，也只是要人从此一方向去认识中国文化。中国文化主要重在人，就在我们中国人各人的身上。我们且不要看不起中国人，也不要看不起自己。中国文化只是中国人一个影子，中国人也只是中国文化一个影子。

今天所讲，比较是一个大题目，诸位若能由此来看中国社会、中国历史，自可续有所证明，续有所发挥。若有能找出另一句更恰当更简单更扼要的话来讲中国文化，那自然更好。希望大家都能在此方面用心，中国文化自然便可有复兴有发扬光大的一日。

二　中国文化中的人和人伦

一

今天讲的题目是“中国文化中的人和人伦”。昨天我讲“性道合一论”，说明人性表现为人道，人道根据于人性，此“性道合一”四字，是否可把我们中国文化博大精深悠久的形成，说出一所以然来，我也不敢确定，只当是一种试探。今天要继续讲性道合一在中国文化中的具体表现。

文化本是人造的，没有人，就没有文化；但文化也能回转来创造人。任

何一种文化，其本身必然有一种内在的理想，而且也该有一种力量叫人随着此理想而发展，而成为此文化体系中所理想的一个人，此之谓“文化陶冶”。今天我要讲中国文化中所理想的人，即是根据中国文化理想而陶冶出来的中国人。要讲中国人，该先讲中国人对“人”的观念，即什么才叫做人？在此方面，我们中国人却抱持一种特殊的观念。

简单的讲，中国人认为人应该在“人群”中做一人。从事实看，没有人不是在人群中做人的，每一人都不能脱离社会。此一事实，似乎是无可怀疑，无可争论。但如我们今天都要讲独立，试问怎么独立呢？还是脱离人群而独立，抑还是在人群中独立呢？那就有问题了。又如讲自由，是在人群里自由，抑是脱离人群来讲自由呢？又如要讲平等，也是一样。抑是在人群中争取平等？还是怎样般的平等呢？西方自法国大革命以后，提出了“独立”、“自由”、“平等”这几个口号，人人要争取，好像成为人类最高理想，谁也不能否认。但那些实际上都是要在人群中来争取。我今所讲，则是人要在人群中“做人”，与上述意义有些不同。

在民国六、七年以后，有所谓“新文化”运动，大家认为中国人旧有的一套要不得，只有西方人讲的对。北欧有一位文学家易卜生，写了一本小说，小说中女主人娜拉，不满意她的丈夫，不满意她的家庭，离家出走，对她丈夫说，从今以后，她再不想在家里做一个妻，要到社会上做一个人。那时我们把此小说竭尽宣扬，认为娜拉所说，便是最高新人生的指示。但我要问，她跑进社会做一人，如何般做法？或者跑进医院当看护，或者跑进学校当教师，或者跑进任何政府机关商业机关中做事，她还是要在人群中做人。人不能凭空做，脱离家庭，仍不能脱离人群。不做家庭主妇，还是要做看护、教师、书记等，不能摆脱了一切人与人的关系去做人。不能离开人群，一人独立自由地去做人。只有鲁宾逊漂流荒岛，始是一个人做人，可是他还带了一条狗。他不与人相处，还须与禽兽为伍。那条狗便是他忠实的仆人，与他相依为命。他还得要一把斧头，筑屋而栖。他不仅要与禽兽为伍，还须与草木为伍。鲁宾逊不在社会做人，也得在天地万物间做人。中国人认清这一事实，认为人一定要跑进人群社会里去做个人，这就是人生大道。而且人要在人群中做人，也即是人的天性。鲁宾逊在荒岛，又有另一人跑去，他一定很欢喜。他在荒岛上住了几年，还是要回到人群社会中来。

二

中国儒家孔孟所讲最重一“仁”字。

仁者，人也。

仁就是做人的道理，就是人与人相处之道。又说：

仁，人心也。

人的心就喜欢那么与人相处。只此“仁”字，便是“性道合一”。

中国人把一“仁”字的观念来看人，所以说：

四海之内皆兄弟。

民吾同胞，物吾与也。

又说：

中国一人，天下一家。

用中国人的话来讲，如说中国人、外国人，人总是人，不该有分别。又如说日本人、英国人、美国人、印度人，岂不大家都是人？若用其他民族的语言来讲便不同。如用英语，不能说China man，那是侮辱中国人，他们对中国人十分不客气，不礼貌的时候，才会叫China man。他们说Chinese，Japanese，American，English，French，着重在上面的“国别”，不着重在人，“人”字只成了一语尾。若如我们说广东人，福建人，上面只成为一形容词，着重在下边的人字上。若把语言来代表观念，此一分别非常大。如果中国话通行世界，很易使人走上一条“大同和平”的路。

但中国人在人的中间却有种种不平等的分别。如说圣人、贤人、善人、君子人、大人、小人、恶人、坏人，甚至于说“不是人”。中国人说“衣冠禽兽”，其形是人而根本不是人。后来儒家又说：“不为圣贤，便为禽兽。”人与禽兽之间相隔甚近，甚至不做圣人贤人，就变了是禽兽。孟子说：

人之异于禽兽者几希。

“几希”只是那极微少的一点儿，而中国人则特别看重那一点儿。在西方观念中又似乎并不看重这一点儿。如他们讲心理学，把一条狗，一只兔子，一只老鼠做试验，把狗、兔、老鼠的心当作人的心看待。固然狗、兔、老鼠的心也有与人心相类似处，但狗、兔、老鼠毕竟不是人，中间究是有几希之别。

心如此，性亦然。孟子诘问告子说：照你讲法，犬之性如牛之性，牛之性如人之性，这中间没有分别吗？孟子则主张这“几希”之间有大分别。愈能分明此几希之间的便是大圣大贤。这几希之间漫失了，便与禽兽不

相差。这些“几希”之辨，当然不重在身体生理上，而更重在“心性”“心理”上。人与人的相处之道，与兽与兽的相处之道有不同。人道与兽道之不同，主要乃在“人性”与“兽性”之不同。

外国人很少讲性，因此他们讲的道，也与中国人讲的有不同。耶稣说：“凯撒的事凯撒管，上帝的事由我管。”耶稣是上帝派到世上来讲道的，他所讲的是进入天堂之道，讲人死后灵魂如何上天堂。至于社会上一切人事，他不管，由凯撒来管。耶稣是当时罗马帝国殖民地中的犹太人，是凯撒统治下的一群奴隶，耶稣只期望上帝来拯救他们，并也救了罗马人。现实世界的一切，他无可管，所以重在讲人的灵魂。直到西方文艺复兴，由灵返肉，又转过来重在讲肉体生活。中国人则注重讲人与人相处之一番“人道”，因此相互间有不同。

三

要讲人与人相处，便要讲到“人伦”，又称“伦理”。蒋公提倡文化复兴的口号，把伦理放在第一位。人伦的“伦”字，也如丝旁的纶字般，两条丝以上始有纶，两个人以上始有伦。伦是人与人相配搭。一个人跑进社会，不能不与社会中其他人发生关系。

中国古人把此种关系分作“五伦”，即是说人在社会上大要有五种配搭，或说五种搭档。父母、君臣、夫妇、兄弟、朋友称五伦。任何人一离娘胎，生下地，来到这世界，就得与父母作搭档。而且在人未投进此世界以前，这一搭档早已配搭上。上帝不会在荒野无人之地凭空掉下一人来。我们的生命也不是自主自由，由我自己生。生命本身并不独立。而且也不是我要生在这家就生在这家，我要生在这国就生在这国的，因此人生也根本不自由。

在新文化运动时，有人提出“非孝”的理论来，反对中国传统所讲的孝道。因为父母也不是自由自主要生一个我，要生男生女都不知，究竟能不能生一个子女也不知，而偶然地生下一个我来，我和父母之间便可说根本没有什么关系的。这话究竟讲得通，还是讲不通？你且莫问父母究竟是否有意要生一个你，你且问你究竟从哪里来的，你的生命由谁给了你。这且不管，你生下以后，还是不能独立的，还需要父母的养育和照顾。就你一分良心，要报答父母养育，就该有孝道。

中国人讲“慈”讲“孝”，其实还不都是讲的一个“仁”字。这仁字，也可说

是我们人类的“心”，同时亦是“性”。其他禽兽同具生命，而或者未具此心与性，相差只在此几希间。中国人很重“报本”，亦即是“报恩”。父母对我有恩，我该报。不仅在父母生前，死后还有祭，这是表示我自己一番情意。父母已死，我的祭，究竟对他们有什么好处，我不管。我只自尽我心。祭父母、祭祖宗，乃至祭天地，皆是我这一番报本报恩之心而已。禽兽无此心，人性与禽兽性不同，因此人道也与禽道兽道不同。

由于慈孝而推广到人与人相处的一番“亲爱”之情。人群中必需有此一番“亲爱”，始能相处得好。此一番亲爱的心需要培植，最好从家庭父母对子女，子女对父母的情意上培植起。子女对父母能孝，才会对其他人有亲情爱意。从人道上讲，孝不尽是为孝，不专是为自己的父母，这乃是人道之根本所在，这是中国人观念。西方观念有些不同。

近代西方社会里，做父母的一开始就教子女独立，经济分开，子女有子女的一份。长大以后，要他单独自立，有一个职业。我曾游美京华盛顿，看到美国很多议员的子女都在街上奔波作派报童。他们家应有钱，不必赖子女送报为生，其目的就要教他们懂得要独立，这是对的。如果子女始终只懂得依赖父母，父母老是抚养他子女，这决不是办法。但天下事不能单从一头讲，遇到双方相异处，该有个比较，知得其间有得有失。人与人之间多有一番亲情爱意；此与各人生活能独立能自由，把人与人的关系分开得远一些，当他是一小孩时，便让他知道要独立要自由，一方偏向在理智上，一方偏向在情感上，那是不同的。但不能一方全对，一方全不对。

中国文化重仁亦重爱。分别此一番心情又可有等级。最先第一级是“爱”，如爱动物，爱花草树木，西方人教导小孩也很重这些。爱的进一步始是“仁”。仁是对人与人而言，此一种心地则较高。更进一级是“亲”，亲比仁更进，人可以有爱而不仁，也可以能仁而不亲。所以说：

亲亲而仁民，仁民而爱物。

这三个字在中国人用来分量不同。若只说“博爱”，却用不到父母身上去。人对父母须懂得一“亲”字，连仁字都不够。这些分别，须从各人自己心情上去体贴，空讲无用。中国人看重“父子”一伦，讲孝道，其主要用意在教人懂有“亲”。能亲自能仁，能仁自能爱。这里可以奠定人们做人的基础，养成他一种良好而高贵的心情，然后推而至于对家庭，对朋友师长，对社会国家，对于全人类，到达一个理想的“为人之道”。

“君臣”一伦，现在是民主时代，似乎已经没有了。其实君臣关系仍然是有的。没有了皇帝，有大总统，一样是君臣。除了政治上的君臣关系之外，学校有校长，在学校当教师、当职员，他们和校长之间也是一种君臣关系。公司里有总经理，军队里有总司令，工程团体有总工程师，社会上各种行业组织都有上司下属，亦即是君臣关系。就使是无政府主义者所理想中的社会，仍然有君臣关系的。君臣一伦，不是教我们服从，而该是讲一个“义”。中国古书上说：

门内之治恩掩义，门外之治义掩恩。

君臣一伦，主要在讲“义”，讲应该不应该。所以说：

君使臣以礼，臣事君以忠。

社会上一切事，总该有一个出令的，叫别人去做，这样就成了组织，发生了君臣关系。这种关系该建立在义上。君使臣以礼，臣事君以忠，这都是义。在此君臣关系之内尽可有自由。你在这个公司做事不满意，可以退出。在这个学校做事不适合，可以走。在这个政府做事不称心，可以辞。不做官可以去做生意，不做生意可以去教书，任你便。所谓：

以道事君，不可则止。

又说：

有官守者不得其职则去，有言责者不得其言则去。

古尚如此，今更当然。此与父子一伦不同。大家也许听过这样的话，说：“忠臣不事二君，烈女不更二夫。”在新文化运动时期，骂定此两语是中国人从前的封建思想，所以“孔家店”就该打倒。其实此语既非孔子所讲，也非孟子所讲，又不是孔孟门徒儒家所讲，而系出自《战国策》齐人王斶所言。其实此言亦非不合理。社会上历史上，自有忠臣，自有烈女，只要合情合义，忠烈只该有歌颂，不该受诽笑。

古人又说：

男女有别然后父子亲，父子亲然后义生，义生然后礼作，然后万物安。无别无义，禽兽之道。

此所说男女有别，并不是指男女授受不亲言，乃指男女结为夫妇才是有

分别。这是说，这一对夫妇要和其他别的夫妇有分别。中国古人又说：

人伦之道，始乎夫妇。

因有了夫妇，始有父子，人与人有了相亲之意，才能讲到义。近代西方也一样，也认为夫妇该有别，离了婚才可以再结婚。禽兽也有雌雄，但无婚姻，无夫妇，即是无别。

西方人亦讲夫妇有别，但没有中国人讲的严格。一个家庭可以有五六个孩子是两三个父亲所生，或者是两三个母亲所生，这就不如中国家庭的单纯。但中国家庭似乎偏于看重了“夫”的一面，乃受今人訾议。如中国古代有“七出”之法，可以作离婚的理由。丈夫可以在七个条件中离婚，“一不顺父母，二无子，三淫，四妒，五有恶疾，六多言，七窃盗。”第一条当然最重要。南宋诗人陆放翁夫妇情感很好，可是放翁母亲不喜欢她的媳妇，放翁就只好跟她离婚了。可是陆放翁一直还怀念着她，所填《钗头凤》一词，流露了他的感情。此因中国人把五伦会通作一个道理看，主要在不以此伦害彼伦，贵乎能以此伦通彼伦。所以说“孝衰于妻子”，是以此伦害了彼伦，便不好。又说“事亲孝，可移于事君忠”。同样是一种性情流露，便是以此伦通彼伦了。其他六个出妻的理由，都为着顾全家庭。多言有害家庭和睦，所以被出。但亦有三个条件不得出妻，“一是有所取，无所归。二是与更三年丧。三是前贫贱，后富贵。”当你娶她时，她有家，你和她离婚，她仍可回娘家，仍可再嫁，那不要紧。若她没有了娘家，无可归了，便不该离。你娶了她，如你父母丧亡，她和你同守三年之丧，你不该在你父母丧后再和她离。第三个理由，当初你娶她时，你还是个贫贱人，现在你富贵了，便不该离。古人说：“糟糠之妻不下堂”，她陪你同吃过糟糠，你有良心便不该和她离婚。以上三条件，皆是人的“良心”问题。良心不许可，不待再讲法律。单从男的一面讲，有可离的条件，也有不可离的条件，这也不算得太过不平等。若说为何“七去三不去”只从男的一方讲，没有从女的一方讲，那是古今社会不同，却不是故意太看不起了女的。

第四伦是讲的“长幼”。长幼该有序，如进食堂，后到的让先到的先吃。

上车让女人、让老弱先上。社会该有个秩序。教人守秩序，最好从小孩时在家庭中教起。从前中国旧礼教，小孩吃一块糖，总是告诉他们，小的让大的先，从他幼小纯洁的心灵里就培养这种长幼有序的观念。现代教育不同了，说要发展个性。小孩在家中最纵恣，一盘糖，可以抢，可以打架。大的应该让小的，这也是一新秩序。但从心理上讲来，从小养成他纵恣习惯，占便宜，大了要变却是难，小的吃些亏，后来逐年长大，却感到舒服。要大的吃亏，愈大愈吃亏，却有些不自然。有人说，美国社会是“年轻人的天堂，中年人的战场，老年人的坟墓”。照中国人想法，人到老年，快近坟墓，他已经奋斗过一场，该让他较舒服些。人生有一好收场，这也是人人内心所要求。中国人总是讲要尊敬老年人，老年人舒服些，也不见得小孩会进地狱。小孩没有教育，尽在天堂，他从来不知“弟恭”之道，长大了也不一定能“兄友”。中国人的“兄弟”一伦，也有它理由的。

“朋友”一伦重在“信”。我信你，你信我，互信才能互助，相亲相爱。

一个人进入社会，有此五般搭挡，但也不尽然。我们一生下来就有父母做搭挡，或许待我该做父母了，未必有子女。所以中国人多讲了子孝，少讲了父慈，此亦是一理由。而且禽兽也能慈，孝则禽兽所不能，“人”“禽”之辨在此。所以中国古人更重讲“孝”，胜过了讲慈。

人性中亦兼有兽性，人性、兽性同出于“天”，同本于“自然”，兽性也不全是坏。譬如开矿，有的在上层，有的在下层。人性中浮在上面粗处的便是兽性，深处乃见人性。此须人自己好好来开发。可能在人性中兽性占了十分之七、八，人性只占十分之一、二。荀子讲人性恶，他只把那七、八分的兽性看重了，却把一、二分的人性看忽了。如放一堆糖，看小孩们抢不抢，他们当然抢。反不如撒一把米在地上，让鸡跑来吃，各吃各的，抢得不如人剧烈。这因人的心智复杂，不加教养，人类中的兽性可比兽类更可怕。

四

中国古人又说：天、地、人，三才。天地能产生万物，人类能创造文化，但人类也从天地自然而来，不能有了人没有天地自然。现代科学发达，人却说要征服自然，人本身即是一自然，自然如何能征服？人类智力到底有限，我们只有因任自然来发展人性。可是人性中夹带兽性的分量多，我们要从大量的兽性中把少量的人性挖掘出，这项工作就要

靠“教育”。教育不专限在学校，应有家庭教育社会教育相辅而行。

中国的五伦，也都是教育。父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信，这是五条人生大道。这五条大道，对人生讲，一条也少不得。人一生下，就有父母一伦是第一条大道。长大成人，结婚有夫妇一伦，是第二条大道。到社会做事，就有君臣一伦，是第三条大道。在社会上与人相处，普通的是长幼之别，特别的是朋友，这是第四第五条大道。那都是非常具体的。中国古人称之为“五达道”。这五条大道，到处可通，故称“达道”。那些道从哪里来？都从人类天性中发展而来。若不是人类本有此天性，也不能发展成大道。

或许有人会问，既是道原于性，何以有无道之人，有无道之世？则因人性兽性相杂，率兽性为兽道，率人性为人道。人贵能发展人性来主宰兽性，领导兽性，便能从自然中发展出人道。中国五伦之道正是如此。兽性同有生育，“孝慈”则人性所独。兽性亦有交配，“婚姻”则人性所独。若使人群相处有亲、有义、有别、有序、有信，则人道自然昌明。
此“亲”与“义”与“别”与“序”与“信”之五者，都是人对外，主要是人对人的行为。行为发动在人，主宰在人。行为不仅影响了外在的对方，亦影响了内在的自己。如你对父母尽孝，父母接受也好，讨厌也好，而自己行道成德，确然成为一孝子，受影响的主要还是你自己。对朋友讲信，朋友信不信你不一定，受不受你影响也不一定，而你自己一定会受到影响，使你自己成为一可信之人。所以一切行为在对外，而影响必然及自身。“德者得也”，行道而于己有“得”是为德。

性由天生，德由己成。如我性喜音乐，本不自知，及在某一场合跑进了音乐的天地，才知自己喜欢音乐。音乐对我有安慰，我对音乐有享受。自己虽不是一个音乐家，却知自己确有音乐的爱好。这一爱好是你的天性，若能常守勿失，也即是你的品德，你是一音乐之爱好者。所以德亦由性而来。

中国人讲道德，都要由性分上求根源。此所谓性，乃指的人性。如饥寒饱暖是身体上的事，此乃人兽所同。道德行为在外面固能深入人心，更有把握的是在内部深入己心。因道德由己心发生，还能深入己心，在心里再生根，这就有了生命，成了德。中国人分人的高下，不在吃饭穿衣上，不在做官营业富贵贫贱上，只在其人之“品德”上。若抹去了品德，仅在法律上求平等，则有财富强力就是优，没有财富强力就是劣。达尔文的“生物进化论”主张物竞天择，优胜劣败，这一套理论，只能应用在生物界，却不该应用到人类。优胜劣败是自然，人类有了文化，自应有

更高理想，不能仅如一般生物尽来争个优劣胜败。德国人自认他们日耳曼民族乃是世界上最优秀的，应该来统治世界其他的民族，结果引起世界大战。可知人类优劣实应另有标准，不能专把财富强力来分。中国人讲五达道，这一文化理想比较还是高一些。

讲五达道，同时要配以智、仁、勇“三达德”。“智”是智慧知识，“仁”是人与人感情上的厚意，“勇”是勇往直前。古人讲忠孝、讲仁义、讲道德，也未尝不知要讲这些道理实际上会遇到困难。所以要讲五达道，须运用智、仁、勇三达德来求实践。

今天大家要讲独立、自由、平等，但人类社会上平等很难找，只在法律之前，在上帝意识中有平等，此外显然有种种不平等。若只在法律之前有平等，只要不犯法，也就不见有平等。若在上帝意识中有平等，不到死后，也还是无从讲起。若说独立、自由，在专制政治下争自由，在帝国主义压迫下争独立，固是对。在社会不合理状态下争自由、争独立、争平等，这也对。若在合理状态下，人生之真意义、真价值，则并不在这些上。

上面说人要在人群中做人。若在一个五达道的社会中，人生应有更高理想，更高向往。争独立、争自由、争平等，都是争之于人，要向外争。奉三达德，行五达道，则贵能“反求诸己”，自尽在我，不在向外争取。道德最自由，谁也不能禁止我。道德又是最独立的，因道德只在己，不靠外面。道德亦是最平等的，有德无德，不论外面条件。讲道德只是讲做人。人人都能做，并由一人自己单独做，所以是最平等、最自由、最独立。要孝便可孝，要忠便可忠，只要你自尽此心。有人说，真理等于一张支票，到银行可以换到钱的是真理，换不到钱就不是真理。像岳飞、文天祥，虽然耿耿精忠，可是他们自身死了，宋朝也亡了，这个忠的意义何在，价值何在？但中国人讲真理，尤其是人生真理，贵从各人心上讲。“自尽己心”，即便是真理。只要人心不死，即是真理常在。这也不是西方哲学中所讲的唯心论。此刻讲的是人生实践。父母冷了，得设法找衣服给他穿，中国人讲这一番理论，说深也很深，说浅也很浅。古人常以射喻，射高了或者射低了，不能怪靶子放高或放低，只是你射的不准。父母就像一靶子，行孝就像射一箭过去，射错了，你虽然在尽孝，可是还挨父母一顿骂，这该怪你孝道没有恰到好处，所以还要反求诸己，尽其在我。我只尽力做到我的一分，外面的不在我掌握中，我可不管。

五

从此深进一层讲，我们就该有一个信仰，那就是“人性善”的信仰。刚才说，人也有兽性，但经过文化陶冶、教育熏蒸，可以变化气质，教人人向善。子孝可获得父慈，兄友可获得弟恭。人心有感应，我以此“感”，彼以此“应”。整个社会从一个人的心感去，不要短视，不要狭看。如岳飞是一个忠臣，在当时，他并没有感动了宋高宗和秦桧，他似乎白死了。文天祥也一样。可是我们当知，人类世代不绝的传下，有些感应，不在当时，而在久远。他们的忠，不曾保存了宋代，却保存了我中华民族和中华文化之长久绵延。他们的一死，影响到后世，作用太大了。中华民族到今有四五千年的历史，我们虽在当身历尽艰辛，却该有一个信仰，奋发有为。这是接受了长时期的历史教训，黑暗之后必会有光明来临。台风过去，依然是光天化日。别的民族，正为缺乏了这一套深切的信仰，失败了便翻不起身来。帝国主义、资本主义，争富争强，在人生大道上就错了，自该失败。失败后只有另找出路，从头做起。中国人这一套文化传统，有时也遭挫折，但可保持它一种不屈不挠的精神。此种精神，不仅存在于此时此地，也仍然存在于大陆同胞的心里，他们也会相信共产政权必败，黑暗必会过去，光明必会再临。这一种伟大的民族自信，即是我们文化的力量。这一文化，乃从一个一个人的真实伟大的“品德”而汇集积累成为一种不可破之大力。

诸位或会问，中国人是不是过分看重了品德，便不看重事业呢？这也不然。人总是要死，我们不能要求不死，但死了而犹有不死者存。又不是存在在另一世界，仍存在在此社会上。此种不死，中国人称之曰“不朽”。人有“三不朽”，即立德、立功、立言。这三不朽的次序如何排定的呢？“立功”只是一时贡献，“立言”始是万世教训，更高过了立功。“立德”则只在一己。上面说过，只是反求诸己，自尽我心。如岳飞、文天祥，也只是立了德，并没有立到功。但我们讲到大道，立功须有外面条件，有机缘配合。立言更难，所以说“孔子贤于尧、舜”，又说是“天纵之大圣”。那亦有条件，不是人人可能。天生聪明且不讲，如你是一个生在乡村的小孩，没有机会进学校，有的进入小学不能进中学，进了中学不能进大学，大学毕业不能留学，在这些条件下，一步一步被淘汰，难道在外面条件下被淘汰的便都是下级人，或不算人了吗？若你要做一个大哲学家，大思想家，大教育家，社会固然需要，但不能人人能之。做一个大政治家，大军事家，大外交家，大科学家，为社会造福利，建功业，也都要外在条件，但比较易一些。只有立德，是没有条件的，人人能之。所以中国古人把“立德”奉为第一位。

立言何以最难呢？中国几千年只有一个孔子、一个孟子，他们的言论可以传诸百世，放之四海，但到底是太少了。人不自量，若我们高抬立言，人人想走这条路，到底走不上，徒增许多空言，或有一些完全不对的废言，甚至会如洪水猛兽般为害社会。所以真能立言的人并不多。立功比较实在，人人共见，管仲就受到孔子的赞扬，因他对当时中国社会有大功劳。历史上立功的人也比较多。立德是最基本的，但又大家可能，这才是“人生大道”。

今再问：立德何以能不朽？如孝行，是人生社会永会保留着不朽的，我们的生命与孝行结合，这就是不朽。忠与信与义种种诸德都如此。一个民族文化，亦需要此诸德结合，才能不朽。若仅有生命而无德，那只是兽道，非人道，根本不能望有文化，更不论文化之不朽。中国文化之伟大，为其能建立在人类崇高之品德上。如岳飞、文天祥，他们今天仍然活在中国历史中国文化中。若我们把世界人类历史细细比读，作一统计，究竟哪一个民族包涵此种崇高品德的人最多些？我想只有推中国，这也是中国文化传统提倡立德之所致。立德最易，而能最受中国文化之重视，此即中国文化之伟大不可及处。

六

从前陆象山说，“使我不识一字，也能堂堂地做一人”。人能与天、地参，与天、地合称“三才”，能堂堂地做人，便可顶天立地。善人也好，君子也好，大人也好，圣贤也好，做人该是我们人生第一个目标。能做一人，再能做一番事业，更好，但那是第二个目标。在事业中有立言一业，可以立言垂万世，那更好，但只是第三个目标。

现在我们都把中国古人这一次序颠倒了，大家都要求知识，都要发挥自己一套思想理论，要做一个人中最难的立言者。认为不得已而思其次，才到社会上做事，去立功业。立德则被人人看轻了，认为没关系，不值得重视。人人“可能的”不重视，却重视那不可能的，实是颠倒了。唯其太看重了不是人人可能的，于是要向外面争条件、争环境，怨天尤人，而结果还是自己作不了主，徒生苦痛，增不满。此实与中国文化传统背道而驰。把一切责任都推向环境，说环境不好，这也无奈何。

宋朝亡了，元朝入主，一批流亡者在路休息，看见路旁有一棵果树，大家都争去摘果子解饥渴，有一位讲理学的先生，他不肯摘。别人说，那果树无主，任何人都可摘，你为何不摘？他却说果子没有主，我心有

主，我不能随便摘。那人便是许衡，后来蒙古王朝请他去教蒙古一辈贵族子弟，中国社会也总算得了一些救。天下大乱，每一人的心可以不乱。天下无主，自己一心仍可有主。不乱有主的人多了，社会自会平息，拨乱反治，由此而起。

照中国人道理讲，每个人好，世界也就好。否则河清难俟，要等世界好了自己再来做好人，只有毕生不做好人之一法。自己不做好人，还要告诉儿女说，世界不好，你也且莫做好人，会自吃亏。如此一代一代传下，人愈来愈坏，社会风气积重难返，如何得了。但仍有一条路，仍只有每一人各自先做好。天下纵乱，那五达道还是摆在前面，你不是依然有父母、有君臣、有夫妇、有兄弟、有朋友那五伦吗？

但要懂得如何行此五达道，便需你的“智”。要肯要愿去行此五达道，便需你的“仁”。要敢去行此五达道，便需你的“勇”。我们要凭此智、仁、勇三达德，始能来实践履行此五达道。让我们各自拿出自己的大智大仁大勇来，在此五达道上向前，国家民族自会得救，我中华文化传统也自会复兴，自会光明灿烂，永无终极。我们且不要舍其易而谋其难，舍其近而求其远，各自就眼前的五伦做起吧！

三　中国文化中理想之人的生活

一

我上一次讲中国文化中之人与其道，所谓道，主要指人伦之道言。此一讲，要讲“人生”，和讲“人道”不同。

人生各自分开，各自有一番人生，不能向外取，也不能向外送。人有生活，草木禽兽亦各有生活，人在一般生物的生活之上应有别的成分加入，才能称之为人生。所以生活不就是人生，生活只是人生中一部分。

昨天我讲中国文化中所理想的人，一定要参加到人群中去做一人，反过来说，人不能单独做一人，一定要人与人搭挡起来才能做一人，那就必要对其他人有义务和责任，这义务和责任便是道。今天所讲和上讲不同，上讲“人道”是一个“公”的，此讲“人生”则是一个“私”的。我的生活不就是你的生活，你的生活也不就是我的生活。我吃一碗饭，饱了我的肚，但不能饱你的肚。我穿一件衣，我觉暖，你并不能也觉暖。所以生活根本是自私的，我的生活只属我个人，别人无法享受，这是我私人独

有。不如讲人道，这是人的一种“使命”，是为着别人，为着大家的。但个人的生活毕竟和禽兽生活有不同，其中仍该有一道，此是我今天所欲讲。

二

人的生活，可分为“身生活”与“心生活”，即是物质生活与精神生活。此两种生活是相通的，身生活可以通到心生活，心生活也可通到身生活。但两者相通而不合一。身生活不即是心生活；心生活不即是身生活。照理心生活是主，是目的；身生活是仆，是手段。没有了身生活，就不可能有心生活。但没有了心生活，身生活便失去了其意义与价值。

身生活是暂时性的，不保留的。粗浅地讲，譬如一个漏斗，水在上面倒进去，在下面漏出来，过而不留。虽然水在漏斗里经过，但不能在漏斗里停下。饮食是身生活最基本的需要。味觉则只在舌头尖端上有一点儿刺激，舌尖对于食物的甜酸苦辣有一种感觉，可是食物一到喉头，此感觉就没有了。食物吃进肚子，感觉到饱，过一段时间消化了，肚子又饿了，又要再吃。你不能怕下午肚子饿，此刻多吃一点，要多吃也吃不下。因此我们要一日三餐，不管你活多少年，每天总要照常吃三餐。那三餐仅是维持我们身体的存在，它自己是不保留的。喝水解渴，停一会儿又要渴，又要喝。这种生活都只有暂时性，因此永远不会满足。这种生活又是浮浅的，没有深度。不要经教育，大家会吃，吃起来大家一样。不能说这个民族文化高，知识高，吃时滋味也会高一点，或者可以欣赏到另一种滋味。换句话说，吃的生活，是人同禽兽一样的，无多大区别。其他穿衣、住屋、行路可以依照这譬喻推去，不必逐一讲。

衣食住行以外有休息，有睡眠，一切都为保持我们身体，求健求寿。人的身体也等如一架机器，机器有作用，无意义，身体也如此。人的两眼，是我们一架大机器身体中一架小机器。眼能看，有看的作用，但只有看，便没有意义，须把看到的反映到“心”，见了才始有意义。我和你一样的看，但反映到心上，却发生了两样的意义。如两人一起看电影，看平剧，看得一样清楚，但欣赏却不同。大家读一本书，心上反应可有千差万别。两耳也是一架机器，有听的作用，然而听的本身并没有意义。今天诸位都在此听我讲，有的心领神会，有的听而不闻。所以耳那架机器，也是仅有作用，没有意义的，意义在听者的心。

从这讲法，我们的身体也仅是一架机器，有时这架机器不够用，或者要

求这架机器发生更大的作用，才又造出其他机器来帮助这架机器。两眼近视，便戴眼镜，眼镜也是一架机器，和自己那架眼机器配合生作用。我们看电视，电视机又是一架机器，帮助两眼来看本来看不到的东西。我们听电话，电话机也是一架机器，用来补充我们那架耳机器的不足。

今天科学发展日新月异，大体说来，都是为了我们的衣、食、住、行。今天这个世界，竟可说是成了一个机器世界了。从前是一个大自然的世界，在此自然世界中有一架最精最巧的机器，便是我们人的身体。现在我们跑到大都市人多的地方去，几乎看不见自然世界了，只看见一个机器世界。机器世界由科学发展而来，它本身也是有作用，无意义。科学愈进步，机器愈进步，机器作用越来越大，但一切只如人体的化身。身生活总是有作用、无意义；是手段、非目的。在这方面太发展，也是一件危险的事。如一把刀，磨来愈快，作用也愈大。如使用这把刀的是一疯狂汉，或是一个半醉不醒的人，他拿了这把刀，只增加其危险性。

诸位要知，今天我们处在这样一个机器的世界里，这当然是人类一大进步，然而这边进步了，那边也得进步才好。那边是什么？就是心生活。当然诸位可以说，科学家运用偌大的智慧来创造机器，不是一种心生活吗？这是不错的。可是我今天不是要来讲“创造”一架机器，乃是要来讲“使用”一架机器，这两者间可以完全不同。

三

身生活如漏斗，过而不留，心生活是永久性的，能积存，如万宝藏。诸位听我讲演，有人可以在脑子里保存三天五天，有人可以保存十年八年，在心下成了一问题，根据此问题继续去想。有的人可以把十年、二十年、三十年以前的心生活再拿来回忆，回想到孩子时代，回想到每一个生活阶段，回想到任何零碎细小的事。只有这种心生活，乃能为己所有，能保留，能积存。再多也积得下，“积”多了又能“化”，到底化成了各自一个“己”。因此各人所保留下来的心生活各不相同，我所回想的，自然和你所回想的完全不同。

我刚才讲，饭吃进肚子消化了，那是消极的消；心生活能积，是积极的积。积了又能化。我们每一人的心，从幼年到中年、老年，一年年的经历都积着，又时时在化。这个化，自己也不知，当然别人更不知。它能把穷年累月所经历和领会积存起来化成一新东西。譬如说读书，一个图书馆里的书，无论是几千几万册，几乎都可装进心里，装了进去还可以

拿出来，装了进去还可以化，化成为你的。读书人岂不是各有各的一套吗？

刚才说人的身生活与禽兽相差不多，可是心生活却与禽兽大异。禽兽不是没有心，只是它们心的作用没有发挥出。禽兽的心，只如禽兽身上一架小机器。人的心，则逐渐发展变成了“生的本体”，在人生中变出了一个有意义的、精神的、“心灵”的世界。

中国盛行佛教，佛教有它一套真理，它能分析我们的身生活，分析到最后，说人生四大皆空，死生无常。地、水、风、火都是物质的，根本没意义，仔细分析来，尽成一个“空”，所以佛教劝人要摆脱此身生活。人类因不知此身生活之空义，作起了许多业。人类有了业，便落入轮回，永不得解脱。佛家要教人摆脱这一个“业”。那些话，都是真确的，有它的真理。可是佛教对人类的身生活一面是说对了，它说到人类的心生活，则有些不大对。人类生活该能从身生活过渡到心生活上去，因此人类心生活有些已超过了身生活而别有其意义，佛教只从人类身生活上来讲人类之心生活，所以讲差了。今天的科学家们也似乎太看重了人类的身生活，发明各种机械来增进我们身生活的作用和享受。两相对比，佛教对人类身生活的看法是消极的，科学家对人类身生活的看法是积极的，而两者间都没有注意到人类身生活以上的心生活。

当然，佛教的大师高僧们，也有他们一套的心生活。他的各种讲法，能使你明白身生活是空的，没有意义的。科学家们当然也有他们的一套心生活，可是诸位跑进科学家的实验室里去，便可看到他所研究的只是些物质，并不在注意到整个的人生，也没有注意到人类社会种种心生活方面的活动和问题，也正如佛教中的高僧大德，只在深山寺院里讲他们的佛法，他们究竟都和实际人生有了些隔离。

中国文化中关于“心生活”和“身生活”两面，采用了一种“中庸”的看法。佛教教义和科学家们的发明，在中国文化大系统之下，两者都得要。我们对于佛教，可以接受他们所说许多身生活是空的没有意义的说法。我们对于科学家，可以接受其所发明来增进身生活方面之作用和享受。可是最重要的，应该注意我们的心生活。

诸位读《论语》、《孟子》，读宋明理学家的书，以为他们在心的方面讲得太多，只注重精神文明。其实中国人也极重物质，更是看重此身体；因为没有此身，便不能有此心。既然要看重身体，当然懂得看重机器。因各种机器只是我们身体的化身呀！因此中国人以前也能欣赏佛

教，此刻也知重视科学，把来取精用宏，对我们所要讲的心生活都有用。中国人主要在讲“修心养性”，也许诸位会觉得修心养性之学到底是空虚的，或是陈旧的，不进步的。其实不然。身生活在求健、求寿，身体健康了更能发生作用。长寿可以长时间有作用。但“作用”之上还该有“意义”，意义则不在身生活而只在心生活方面。

四

上讲所讲的“人道”，便是心生活中之意义所在。此刻不再讲这些，只就心生活讲心生活，且讲心生活之自身要求是什么？我想心生活之自身要求有两个字，一曰“安”，一曰“乐”。此两字实也如一字。安了便乐，乐了便安。若使我心有稍微不安，自也不会乐，有稍微不乐，自也不会安。今试问：你会觉得此心有时不安，有时不乐吗？这实是人人所常有。今问不安不乐原因何在？有时是受身体影响，但有时身很安而心不安，也有时身不安而心则安。如一病人在医院，其身不安，但他可以心乐心安。一人去探望，此人身体无病，无所不安，然而看到此病人后，却心里感有不乐不安。可见身生活和心生活虽说相通，有时却绝然不是一回事。

饱食暖衣，并不能使心安心乐；节衣缩食，甚至于饥寒交迫，却反而此心能安能乐，这里我们便要讲到“条件”问题。身生活方面之条件都须求诸外，如衣、食、住、行，这些都要外在条件。科学发明就是尽量为人安排此等外在条件，使人生活得舒适。然而心生活方面安乐的条件则不在外面，而在心之本身。禅宗故事说，二祖慧可去看达摩，讨一“安心”法。达摩说：“把心来，与你安。”慧可言下有悟，因自己心根本拿不出，又何处有不安。他以前心不安，总像外面有许多条件使他不安，一悟之下，始知不要任何条件，心自安了。我刚才讲一病人睡在医院，他虽在病中，他却心安，必是他把外界一切摆脱了。所以要求心安，必须“反求诸心”，不在外面条件。孔子“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。”外面条件如此，孔子却能安能乐。此处又该特别注意那“亦”字。当知不是说吃粗米饭，喝淡水，曲肱而枕才有乐；倘处富贵环境，也一样可以乐。使心乐的条件，不在“富贵”与“贫贱”那些外面条件上，一切全在“心”。颜渊“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐”，回之乐也不在外面条件上。后来宋代理学家周濂溪告诉程明道、伊川两兄弟，教他们去寻孔、颜乐处，乐在哪里？我想孔子自己说：

> 学不厌，教不倦。其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至。

这里可见孔子乐处。颜回也自说：

> 仰之弥高，钻之弥坚，欲罢不能。

这里可见颜子乐处。孟子也曾举出人生三乐，说王天下不在内，他说：

> 父母俱在，兄弟无故，一乐也。仰不愧于天，俯不怍于人，二乐也。得天下英才而教育之，三乐也。

这三乐中第一、第三两项，却须外面条件，第二项则只在己心，更不要外面任何条件。由上所说，可见求使此心得安得乐，虽不需外面条件，而在内心则自有条件。说到此处，已接触到中国文化传统精神之主要深处。我们要复兴中国文化，该在此深处有了解。

五

我试再讲到中国的“艺术”。“道义世界”与“机器世界”之外，还有一个“艺

术世界”。艺术在“心”“物”之间。由心透到物，而后有艺术之发现。譬如音乐，弹琴吹笛，都要物质。即如唱，也要用嗓子，嗓子是人身一机器，也是物质。然而唱出声音中有心，要由心发出的声才能感动人。就听音乐的人来说，受感动的是我的心，并不是我的耳朵。乐声跑进了我的心，不仅是跑进了我的耳朵，才能使我摆脱物质世界的一切，而得到一个艺术境界，使心安乐。中国文化传统里面艺术境界之超卓，也是了不得。

中国人生活上的最长处，在能运用一切艺术到日常生活中来，使“生活艺术化”，便也是一种心生活。纵使吃饭喝茶，最普通最平常的日常人生，中国人也懂讲究。所谓讲究，不是在求吃得好、喝得好，不是在求饭好、菜好、茶好、酒好，而更要是在一饮一食中有一个“礼”。中国古人讲的礼，其中寓有极深的艺术情味，惜乎后来人不能在此方面作更深的研求与发挥。即在饮膳所用的器皿上，如古铜、古陶、古瓷，其式样、其色泽、其花纹雕镂、其铭刻款识、其品质，乃至其他一切，皆是一种极深的艺术表现。直到今天，此等器物几乎为全世界人类所宝爱。然而其中却寓有一套中国传统的文化精神，寓有中国人心的一种极高造诣，这些都超出于技术艺能之上。别人虽知宝爱，却不能仿造。科学上所发明的机器，作用大，但可仿造，而且一学便会。

发明机器诚然要极高的心智，而制造机器则仅是一项技术，而且机器造机器，所需人力也少，而在机器中，也并不能寓有人的个性，即是说心生活并不在机器中。至于艺术便不然，凡属艺术品，必然寓有人之“个性”。纵使模仿的艺术，依然还见有个性。使用机器，不要个性；欣赏艺术，则仍寓有个性。所以机器世界人在外；艺术世界人在内。机器无生命；而艺术有生命。要学绘一幅画，要学拉一张琴，须得把自己生命放进去。因为它是艺术，需要从人的心灵里面再发现。每一件艺术即是一人生。须能欣赏艺术，才能创造艺术。“艺术”与“人生”紧贴在一起。制造机器不先要经欣赏，艺术不同，非经欣赏不再现。如梅兰芳唱《霸王别姬》，你也来唱《霸王别姬》，你须先能欣赏梅兰芳，把你自己生命先放进，然后再能唱。再唱得最像，仍与初唱者不同，因其各有个性。机器仿造可以一模一样，无区别。这是艺术世界与机器世界之大不同所在。机器世界是偏“物”的；艺术世界是偏“心”的。机器世界在“改造”自然；艺术世界则在自然之“心灵化”。心灵跑进自然，两者融合为一，始成艺术。

天地间有高山大水，这是天地间一大艺术。“智者乐水，仁者乐山。智

者动，仁者静。智者乐，仁者寿。”人的德性和自然融合，成为一艺术心灵与艺术人生。中国文化精神便要把外面大“自然”和人的内心“德性”天人合一而艺术化，把自己生活投进在艺术世界中，使我们的人生成为一艺术的人生，则其心既安且乐，亦仁亦寿。

又如中国人的亭园布置，只在家里庭院的一角落，辟出了一个小天地，一花一草，一亭一阁，莫非艺术境界。甚至亭阁中所陈设一桌一椅、一杯一碟、一花瓶、一竹帘，种种皆见艺术心灵。又如造一桥，修一路，皆经艺术设计。画一幅山水花鸟挂在房间，只是一株垂柳、一双飞燕、一个牛亭、一只渔船，也便如这个艺术世界就在身旁。中国的画境，有自然必有生命，有生命必有自然。如杨柳燕子、如野村渔艇、如芦雁、如塘鸭，要以自然为境，生命为主。此生命则安放在艺术境界中，而自得其乐。这即是中国文化精神与文化理想在艺术中之透露。

我非常欢喜中国式的园林，而说不出其所以然。有一次我在加拿大多伦多游一园林，乃是模仿中国式的，里面一棵苍松，旁栽一株稚柳。我忽然心领神会，苍松愈老愈佳，稚柳愈嫩愈好，两相衬托，那是自然，而同时亦即是艺术。那自然已经过了人的心灵的培植和布置。艺术中的自然，虽经改造，而仍见其极自然，别具匠心，而不见有斧凿痕，只见是天工。机器世界则是人“征服”了自然来供人“使用”；艺术世界乃是人“融化”进自然来供人“享受”。因此艺术似乎没有使用价值，只有享受意味。

一幅画挂在墙上，和一架电视机放在屋里，岂不大相殊异。墙上的画，可以和你心灵相通，主客如一；电视机对我们生活有作用，无意义。机器和人生中间总是有隔膜，互不通气，没有情感。你须打开那电视机，看它所播送，始有意义价值可言。那已是超过机器，进入另一世界了。但一幅画只要你旦夕凝玩，却觉意味无穷。即如你晚上上床睡觉，一副枕头上面还绣上一对鸳鸯，或一丛竹子。中国人总要把你整个日常人生尽量放在艺术境界中，而使你陶醉，而使你不自觉。

中国的平剧，也是把人生完全艺术化了而表演出来，场面图案化，动作舞蹈化，唱白音乐化，整个人生艺术化，而同时又是忠、孝、节、义，使人生“道义化”。台上布景愈简单愈好，甚至于空荡荡地，这是要你摆脱一切外在条件，一切环境限制，自由自在，无入而不自得。中国戏剧中最难说明的是锣鼓，一片喧嚷嘈杂，若论音乐，那却很像粗野，但此乃是象征着人生外面的一切。一道歌声在此喧嚷嘈杂中悠扬而起。甚至演员跑进跑出，每一台步，每一动作，每一眼神，都和那锣鼓声无不配

合。中国人生正是要在此喧嚷嘈杂的尘世中而无不艺术化。中国舞台上的表现，极规律，极机械，但又极自然。可见艺术世界不仅在享受，同时亦在表现。即表现即享受；即享受即表现。不论台上演员，即台下观众，享受中亦有表现，欣赏也即是心灵的表现了。

六

以上说明了中国文化中所创出之艺术世界之意义与价值。但今天则西方的机器世界大浪冲来，把我们的艺术世界冲淡冲破了。我们固不能也不该拒绝机械世界之进来，但我们仍当保留此艺术世界，要使艺术世界和机器世界再相配合，这可造成一更高的精神界，这将是中国文化更进一步之完成。今天的我们，好像只看重了科学和机器，忽略了在科学与机器世界之后面，还该另有一世界，那就要不得。

中国人一向讲究的“礼乐”，也是一艺术。礼乐可以陶冶人性，使人走上心生活的理想道路上去。礼乐并不与生活脱节，也不是来束缚生活，乃是把礼乐融铸到生活中间而成一种更高的人生“艺术化”与“道义化”。

西方的宗教，也必配有一套礼乐，跑进礼拜堂，要跪要唱。有钟声，有画像，这些都是艺术，亦都是礼乐。今天西方虽则科学发达，但到底废不了宗教。走进礼拜堂，弯一弯腰，唱一首诗，听一声钟，一切使人获得解脱。不要说死后灵魂上天堂，这一番礼拜，便已如上了天堂般。佛教要空去一切，但也废不了礼乐、钟声、鼓声、膜拜、号唱，哪一样不是礼乐？进入和尚庙，也如进入耶稣教的礼拜堂，总是进入了一个“礼乐世界”。从前北京大学校长蔡孑民先生曾主张艺术代替宗教，艺术是不是真代替宗教呢？那是另一问题。但艺术总可算是宗教中的一部分，而且是不可轻忽的一部分。

在中国文化中，没有发展出宗教。中国人的礼乐，乃是“宗教”与“艺术”之合一体。但后来没有好好发展，几乎把礼乐仍归并到宗教里面去，像佛教与道教，那是中国文化本所理想，未能充足表现之一缺憾。

有人说，一神教是高文化的宗教，多神教是低文化的宗教，那不过为信奉一神教者之偏见。多神教、一神教，究竟哪个高、哪个低，不是一句话可以评定。中国人信奉多神，却是艺术意味胜过了宗教意味。超过了人生来发展的便有宗教与科学；本原于人生来发展的便有艺术与礼乐。有一个机械世界，同时亦该有一个艺术世界。有一个礼乐世界，同时更

该有一个道义世界。中国人从前对艺术世界创造之伟大，对道义世界特别加之以重视，今天我们希望它能复兴，而一方面又须能接受机器世界，把来融和合一于中国旧有之艺术世界、礼乐世界与道义世界中，那是复兴文化一个应有的前景。

艺术世界、礼乐世界、道义世界都该属于“心”世界，也可谓是精神世界。什么叫“精神”呢？凡从个人心里流出来的，便可叫精神。机器世界从科学家心灵创造出来，科学也可代表一种精神，但机器造出以后，此项精神便没失于物质之内，由是用机器再造机器，不用再花很多精神。人坐在机器旁，服侍那机器，那机器自会活动，在旁的人只要不打瞌睡便行。艺术世界不同，须不断要从心灵中创造出来。学唱学画、一笔一钩、一声一字，须懂得要从心灵中流出。画家一幅画，作曲家一部曲，代代流传，不断临摹，不断演奏，前代后代，此曲此画之内在精神则依然存在，这就是精神世界。

今天我在此讲话，这个讲堂这许多人，都在物质世界机器世界中。可是诸位听我讲，在诸位心里发生了一个交流作用，这一交流看不见，摸不着，那就是一个精神世界。我讲这些话，也不是我一人这样讲，乃是我吸取了上世以来无穷的心，慢慢儿堆积在我心里，渐渐变成了我心之所想所悟，才把来讲出。或许此所讲，亦可传下去，递有变化。这就上无穷，下无穷，常是存在着，流动着，变化着，这就变成为一精神世界了。

我们在身生活之外有心生活，便该在物质世界之外有精神世界。过去人的心能与现代人的心相通，上下古今融成一个“大心”。这个大心能通天地，亘古今，而自存自在。天地没有心，人类可以帮它安上一个心。身有限，心无限。若单从物的一面讲，则空间有限，时间也有限。若转从心的一面讲，则成为空间无限，时间也无限。从物世界过渡到心世界，那是人人可能的。若能进入此心世界，此心自安自乐。如孝，也是一精神，“孝子不匮，永锡尔类。”一切道德仁义，也全从人类心里流出。仰不愧，俯不怍，只是一心，即是一精神界。进入此精神界却人人能之。不比艺术，还是有能有不能，不一定人人能在艺术世界中安身立命。所以中国人看重此道义世界与精神世界，又胜于看重艺术世界。

中国古人讲三不朽，立德、立功、立言。科学家可算是立功，但科学家不是人人能做。艺术家可算是变相的立言，那是无言之言，但也不一定人人能做。立德则是进入了精神世界，而是没有条件的人人能做，所以中国文化中所理想之人的生活，还是以“道义”为主要。

诸位在今天，能使用机器，欣赏艺术，实践道德，能使我心与古今人之心相通，而知有一精神世界之存在，那便不失为文化复兴迈进向前的一条坦道了。

飞机是一架机器，诸位今天投入空军，便已生活在机器世界中。但诸位生活中，更要须知还有一艺术生活与道义生活在诸位的背后。诸位能心体此意，这便是我今天这一次所讲。

四　民族与文化

一

今天讲题是“民族与文化”。第一讲“性道合一论”，第二讲“中国文化中的人和人伦”，第三讲“中国文化中理想之人的生活”，都是偏重在人生问题上。这一讲起，要开始讲一些比较偏重历史方面的。

讲到中国文化，首先就联想到中国民族。由民族产生出文化，但亦由文化来陶铸了民族。没有中国民族，便没有中国文化；但亦可说没有中国文化，也就没有了此下的中国人。天地生人，本没有分别，分别则在民族血统上，乃及文化上。今天是特地从民族方面来讲文化。

中国民族如何形成？这似乎不是问题，而实是一大问题。中国广土众民，世界上没有哪一个民族拥有像中华民族那样众多的人口。中国占地之广，也非世界任何一个国家可及。由中国人来构成如此一个伟大的社会，这都是受了文化力量的影响。而且此一社会绵延最久。以美国历史来比，不及我们二十分之一。德国、意大利，历史更短。英、法两国，也没有超过一千年。所以世界上民族最大，文化最久的，只有中国。

我们读西洋史，最易引起注意的，是他们很看重民族区分。如巴比伦、埃及、希腊，只环绕在地中海一角的小地面上，但民族相异，而又永不相融和。尤其是同在一地，最先由一个民族居住，后来由另一民族侵入，最后又有另一民族进来，记载得清清楚楚。即如现代欧洲，地面也不算大，然而民族分歧，也永不得相融和。英伦三岛，最先是某一民族居住，最后又是某一民族侵入，直至目前，英格兰人、爱尔兰人、苏格兰人，还是有分别。难道中国大陆上一生下来的便都是中国人，其间更没分别吗？难道上古三皇、五帝、伏羲、神农、黄帝、尧、舜，直传下来，便只是一个中国民族吗？我们读了西洋史，回头来读中国史，只觉

得中国史上很少讲到民族问题，使人不易看清楚中国民族究从哪里来，又如何般生长形成。我们只能粗略地说，正因我们中国人向来不看重民族区分，因而很易成为一个大民族；西方人正因太看重了民族区分，因而民族和民族间遂致不易相融和。

二

现在我们再追溯到历史上来讲，中国古代有“氏姓”之分。男人称氏，指其居地言；女人称姓，指其血统言。若把我们古史上所见的姓氏仔细加以条理，可见某一同血统底氏族分布在哪几处地区，或亦可指出其最先从哪一地区随后又转移迁徙到哪一地区去。如此说来，在中国古代，未尝不是有许多异血统的部落同时存在。如炎、黄相争，亦未尝不是中国古史上一种民族斗争，但后来我们则自称为“炎黄子孙”，至少此一民族界线早已泯灭了。因此我们只认中国古代有氏族之分，却不认为有民族之分。

下至西周时代，列国分封，绝大多数是姬姓，然不能说那时的中国已由姬姓民族来征服统治了其他各民族。在古史上其他帝王的后代也都有封国。到东周春秋时，诸侯列国同称诸夏，当时他们都称是夏王朝之后，都是历史上一个传统流衍而来。如孔子是殷代之后，他生在鲁国，居在鲁国，又说：“郁郁乎文哉，吾从周。”从民族观念上说，孔子也认是诸夏，是当时的中国人；在政治观点上说，则孔子主从周，不主从夏或从商。但当时诸夏之外还有许多蛮夷戎狄。那些蛮夷戎狄像是异民族，其实不尽然。如晋献公娶大戎狐姬、小戎子，姬是周姓，子是商姓，可见大小二戎皆与诸夏同血统。又娶骊姬，可见骊山之戎亦同是姬姓。又有姜姓之戎。如此之类尚多。可见当时夷、夏界线之分主要在文化，不在血统。楚国自称蛮夷，后来亦渐被认为诸夏了。吴越皆诸夏血统，在春秋初年不与中原诸夏相通，当亦在蛮夷之列，到春秋末年，亦为诸夏之盟主。可见讲《春秋》的学者所谓“诸夏而夷狄则夷狄之，夷狄而进乎诸夏则诸夏之”，此说决不错，而夷、夏界线在“文化”不在血统，即此可证。

从战国到秦代，中国大陆上便已融和为一民族。《中庸》所说：“今天下，车同轨、书同文、行同伦。”当时的交通文字和人伦道德，都已统一。而所谓中华民族，亦至是遂臻确定。那是在中国文化中最值得大为阐扬的一件事。中国文化不仅由中国民族所创造，而中国文化乃能创造中国民族，成为有史以来世界上独一无二的大民族，那还不见中国文化

之价值，那还不值得我们来阐扬其甚深意义之所在吗？

“血统”是民族特征之第一项，“居地”是第二项，中国古人对于居地能影响当地居民性格方面之关系，亦认识得很清楚。《小戴礼记·王制篇》有云：

> 凡居民材，必因天地。寒暖燥湿，广谷大川异制，民生其间者异俗。刚柔轻重迟速异齐，五味异和，器械异制，衣服异宜。修其教，不易其俗。齐其政，不易其宜。中国戎夷，五方之民，皆有性也，不可推移。

那是说天时气候温度湿度，交通物产，环境上有了种种差异，便影响到各地居民之性格，如刚柔轻重迟速，乃至习惯风俗之一切，以及饮食衣服使用器械种种之相异。中国古人承认此诸相异，并认为此诸相异不可强同，重要者在此诸异之上，要能“修其教，齐其政”，要教化修明，政治齐一，务求对此五方诸民均能使其皆有安居和味宜服利用备器。至于其语言不通嗜欲不同也所不妨，只要能达其志、通其欲便是。当知此一理论，便是中国文化所以能在广大土地复杂居民之上，渐渐融成出一大民族来之主要原因所在。我第一讲“性道合一论”，亦可用此一节话来互相阐发。

依照中国人想法，天时、地理、血统不同，民族性不同，均不碍事。只要有一番教化，在此教化之下，有一番政治，“教化”与“政治”便可形成一个文化而发出大力量来，自然可以道并行而不相悖，万物并育而不相害；自然可以尽己之性而尽人尽物之性；自然可以会诸异于大同，而天下自达于太平之境。试问此是中国文化理想中所含蕴的何等见识，何等抱负？宜乎在此文化大理想之下，可以形成一伟大无比的大民族，而直传至今依然坚强不衰，刚毅不屈。在将来，它依然会发生大作用。

诸位如读西洋史，如古代之希腊罗马，中古封建社会神圣罗马帝国，至近世现代国家、帝国、殖民、资本主义，各有它们的精采处，但永远为一个民族纠纷所缠住而不得解脱，而使西方文化永远有其一限度。所

谓“考诸三王而不谬，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑者”，只有中国历史、中国文化所悬此一理想可以当之。若仅在物质上求发明，当知会永远达不到此境界。

现代西方的科学发明，关于天文学、气象学、地质学、生物学、心理学、考古学、人类学、社会学，乃及现代新兴之文化学，种种知识，实可对我上引《王制篇》中一节话加以种种证明、种种发挥。但只缺少了一番“一视同仁”的文化理想，来为世界各地居民建立一个共同的政治与教化，来为世界各地居民通其志，达其欲。所以西方历史上任何一个民族纠纷，直到今天不得解脱，而且仍会不断纠纷下去。若反观中国历史，好像中国民族如自天下降一般，好像中国民族自始便是一个中国民族。到今天，却觉得中国民族没有一股力量像西方般也能来欺侮人，而且还不能避免别人之欺侮，就反而指摘中国文化之无意义与无价值，那真是一种短视，一种谬见，我们不该不加以纠正。

三

我们再从上引《王制篇》那一段话来说，世界人类同是天生，人性应是相同，但因居住环境之不同，大同中不害有小异，则中国民族之民族性自应与西方民族乃及其他民族有其相异处。不仅中国民族与其他民族有异，即在中国之南方与北方，其民性也不同。东南区与西北区又不同，东北区与西南区又不同。但中国人却只说“道一风同”，这是在小异之下仍可有大同一明证。道一风同即指“文化”言。

中国人有此文化信念，故不重视那些血统相异，不认为异民族便不能融和合一。在秦汉以后，中国北方大敌有匈奴，那里的天时地理，交通物产，和中国内地相异太远。当时中国人也说匈奴是夏代之后，但中国人并不看重这一点。中国人那时的意见，一是拒诸塞外，求能不来为中国之害。一是招他们来居住内地，好让他们在中国内地之政治与教化之下逐渐同化。那本是中国文化一大理想，大抱负。可惜东汉三国以下，中国内部自己的政治教化力量大大衰退，遂致有五胡乱华之大灾祸。其实五胡乱华那些胡人，本已早居住在中国内地，如刘渊、石勒、苻坚之辈，也多少受了中国文化陶冶，也早如一中国人。所谓五胡之乱，也近是一种内乱。而此下的北朝，则成为另一时期之华、夷杂处，与春秋时代之华、夷杂处也有其约略相似处。下到隋唐统一，中国地面上又尽变成了中国人，异血统还是成了同民族。在唐代，有不少政治上学术上杰出人物，论其血统，则本是一胡人。此下辽、金、元时代，还是不断有

异族内侵，但到明代统一，那时又是在中国地面上的尽变成了中国人。在那一时期的历史上，又有许多政治上学术上的杰出人物，论其血统，则本是异民族的；而在中国文化之继续发展上，他们亦曾尽了一番力量与贡献。清代入主到今天，满洲人也尽变了中国人。中华民国创建，高呼“五族共和”，照中国文化理想与历史实证，将来的五族也自会融成为一族的。

中国人又有一理想，认为地域太远，行政上教化上有许多不方便，则只求其能文化融和，不必定要合成一国。如韩国，远在周初殷人箕子早已到了那里，他们早与中国文化有关系。又如越南，周初也曾和中国有来往，秦代早列为中国之一郡，此后不断有中国人前去，但中国人只求对韩、越两地有文化传播，不想有政治统制。明、清两代此一关系最属明显。在明、清两代，还有不断的海外移民，他们随带着自己的一套文化前去，传宗接代，拳拳勿失，但对其所居地之异民族异文化也能和洽相处，既不抱蔑视心，也不抱敌视心，处处没有一种狭义的民族观念之存在与作梗，此是中国文化伟大、民族伟大之一证。

现在再说到文化相异，由于民族性不同。而民族性不同，则由于自然环境之影响。此一观点，本是与中国人向所抱持之“天人合一观”与“性道合一观”相通合一。而中国民族文化则是在北温带大平原农耕地区上发展生长，因此中国文化得天独厚，其民族性最为平正中和，最为可久可大，此则称之为中华文化之“同化力”。此一种同化力：

第一，是先同化了此一地区内之各民族而成为一民族。

第二，是文化向外，把四裔异民族尽化为同一文化，如韩国、越南与日本。

第三，是异民族入侵而同化为中国民族，如汉后之五胡，如宋后之辽、金、蒙古、满洲。

第四，是异文化传入而同化为中国文化之一部分，如印度之佛教。宗教以外有艺术，如塔庙建筑、如绘画、如石刻、如雕塑、如音乐舞蹈，其间皆有外来成分。智识方面亦有不少外来成分，如天文历法，乃至如水利。东汉时治河，用一韩国人王景。

故中华民族能不断吸收异民族，而中华文化亦能不断吸收异文化。

四

中山先生提倡革命，乃是政治的，并没有提倡文化革命。现在蒋公提倡文化复兴，亦不是说文化革新。如一盏灯不好可以换一盏，一辆车不好可以换一辆，一所房子不好可以另造一所，一条道路不好可以另修一条，这叫做“革新”。物质方面可以革新，但很难把一民族革新成另一民族。如最近以、阿战争，埃及人所驾飞机，与以色列人所驾飞机，不管是美国造或者是苏维埃造，总是差不多。两国空军一碰头，这是人的不同，心理的不同，性格的不同，那就有大差异。以色列人可以改用俄国机，埃及人可以改用美国机，但双方民族精神则不易对换。而列阵决胜负时，主要因素则在双方的“民族精神”上。

民族创造文化，文化也可以创造民族，可以陶冶个人。世界上最伟大的思想家、宗教家，如孔子、释迦、耶稣、穆罕默德，他们生在不同的环境和不同的历史文化里面，形成了他们不同的思想与信仰。而他们的思想与信仰，又影响了他们各自的民族文化。傥使孔子不生在中国而生在印度，就不会是今天的孔子。孔子是中国北方的天时、地理、物产、交通种种自然环境乃及历史文化、社会风俗积累的大传统之下所产生。倘使耶稣生到中国来，长在春秋时代，他就不会成为今天的耶稣。耶稣说：“凯撒的事由凯撒管，上帝的事由我管。”当时犹太民族是罗马帝国的奴隶，他们过着长久的流亡生活，从这里流亡到那里，痛苦已极，就有他们的先知告诉他们说，一定有个上帝会来拯救我们犹太人。耶稣接着说，上帝不仅要救犹太人，还要救世界人类。至于当时罗马凯撒的政权统治，耶稣也无奈何，只有由他去。若使我们今天到印度去，还可依稀想象到一点释迦牟尼当时的心情。到了阿拉伯沙漠地带，也可约略想象到当时穆罕默德的心情。但春秋时代的中国社会，就一切都不同，那时已有天子、诸侯、卿大夫，政治上有一套；尧、舜、禹、汤、文、武、周公以来，历史上又有一套。论其天时、地理、物产、交通、自然大环境，又和释迦、耶稣、穆罕默德三位所处大不同。因此我们可以说，乃是由中国社会、中国文化而产生了孔子，孔子又光大了中国文化。印度社会印度文化产生了释迦，释迦又光大了印度文化。耶稣、穆罕默德，也都是在不同的社会环境与文化历史之下，产生不同的思想与宗教。他们的思想和宗教，又影响了此下不同的文化。

但从另一面讲，同一文化也不定能融为同一民族。如西欧，他们可说是同一文化。但如拉丁族、条顿族、斯拉夫族，此种民族界线永远在欧洲史上引起无穷纠纷。而且西欧亦可说是同一宗教。西欧文化应说是由中

古时期的基督教开始，但同一宗教亦不能融化成同一民族。甚至同一民族同一文化在同一地区，地区并不大，而仍不能共同建立一国家，如古代之希腊，近代之西班牙与葡萄牙皆是。若要他们建成一大国，则必由武力征服而成为帝国型，如古代之罗马，近代之大英帝国。此与中国之由同一民族同一文化而建成之国家大不同。更甚至于在同一国家之内，而仍各保持其各自之独立地位，并不能融凝成为一体，如英国之有英格兰、苏格兰与爱尔兰。西欧近代科学发展，地理、交通、商业、经济，均已化成为一体，而依然分疆割界，诸国林立，不能融和。以前是西欧鼎盛时期，世界任其宰割，各自争霸争雄，犹自可说。此刻则赤色帝国之苏俄眈眈在旁，一面共同需要美国之支援，而其内部仍是钩心斗角，互相龃龉、互相排拒，仍不见有稍微之改变。试问原因何在？则不能不说仍是受其文化精神之影响。

古代希腊人便说，“知识即是权力”，近代西方人依然抱持此观念，说科学可以征服自然。当知此一观念，就人对物言，似无大病。就人对人言，则正贵能在人类自身发展出一套合情感、合理想的文化，化异民族为同人类，在此高天之下，厚地之上，共同生息，共同相处，以同跻于一个大同太平之境。就此而言，则中国文化之伟大亦自可想见，不烦深论。

中国古人说：

大道之行也，天下为公。

所谓“大道”，正是指的人类一种合情感、合理想之伟大文化言。此刻则无可讳言，正是一个天下为私的世界。中国传统文化正该为世界人类善尽其一分应尽又可尽之责任。近代中国只有孙中山先生深知此义。他在讲“民族主义”时，曾举一例说，有一香港码头工人买了一张马票放在他竹杠里，到开奖时，一看中了奖，喜极而狂，他想已中了头奖，此后决不需再做一码头工人，就把随身竹杠丢到海里，却连奖券也丢了。中山先生告诉我们，要讲“世界大同”，正需我中华民族发挥其传统文化善尽职责。当前我民族受尽折磨，历尽艰辛，正如一竹杠之可厌可鄙，但头

奖却在那竹杠里。中国民族自己看轻自己，把中国文化传统自己丢弃了，却要来高唱世界大同，这就和那香港码头工人一般。中山先生此一譬喻，实是大堪深思。此刻蒋公提倡文化复兴，便是教我们要在竹杠里找寻出那中了头奖的马票来。

现在就比较乐观的一面讲，现代科学已使世界交通经济物产化成一家。目前的联合国，只要继续进步，也可使世界政治渐向调和融合的路上走。最难的却在各民族文化精神有不同，更要的是宗教信仰之不同。若要世界各大宗教融化归一，此事颇不易。但在中国社会里，各宗教却可以和平共存，不起大冲突。此事远从唐代以来已可见。那时佛教、回教、耶教都已同时在中国存在。直到目前，并未为宗教问题而使中国社会发生分裂。纵亦时有小纠纷，到底非是一件不可弭平之事。如此可证，将来世界各大宗教之大合流，亦很易在中国社会中形成。亦恐只有在中国社会中能形成。

今试略去世界各大宗教信仰内容之相异于不论，而各大宗教则共同有一套外在之“礼乐”，亦可说各大宗教有一“共同形式”，即礼乐。而中国传统文化又是极尚礼乐的。世界各大宗教未免在其外在之礼乐上多拘泥，中国传统文化则虽极崇尚礼乐，而在礼乐上多变通，少拘泥。有人提倡以艺术来代替宗教，但艺术含义较狭，不如说礼乐更较具体实在，而含义亦较深广。

再说各宗教之“共同精神”，几乎全信有一“上帝”。换言之，均信在人类之上有一最高不可知之主宰。中国文化传统正是同有此信仰，而能提出“天人合一”“性道合一”之理论，把此一不可知之主宰与现实人生相融和，而弥缝其间之裂痕。只有佛教，依法不依天，重内不重外，与其他宗教相异。但佛教之出世精神早已在中国文化中融和了，早已变成一种“人文”中心之新教义。此后中国若能更发挥其天人合一性道合一之理论与信仰，而文之以一套新礼乐，在中国社会上一向所想象之儒、释、道“三教合一”，未尝不可再上一层，来一套“五教合一”，乃至“诸教合一”。此一理想，虽尚远需时日，但在中国文化中演出，实非一不可能之事。

以上说明了中国文化同化力之大，可以化异民族为同民族，岂不能化异宗教为同宗教？世界大同必由此途迈进，而中国文化之所以必将大行于世界者亦在此。

今再申言，武力、经济、政治、宗教，均不能统一世界以进达于大同之

境。只有“文化”有此力量，有此功能，而中国传统文化则最为近之。

千言万言，并归一言，请诸位对民族知“自尊”，对文化知“自信”，对此一根竹杠善为保持不失，则马票头奖还是在内。而获得此头奖之后，将仍是用在公，不是用在私。此乃中国民族之真实足以自尊，中国文化之真实可以自信之所在。设若不信，则请从中国民族文化五千年历史上去细细追寻。

（一九六八年三月二十九日《青年战士报》庆祝青年节特刊，四月《中华文化复兴》月刊一卷二期）

五　中国文化的进退升沉

一

今天讲题是“中国文化的进退升沉”。前三次所讲，是中国文化的本质与特性，侧重内容方面。四五两讲偏重历史向外的一面。

任何一种文化都由曲线前进，有时上升，有时下降，只看历史上各时期之治乱兴衰，便可见其文化进退升沉之大概。主要是在能指出我们的文化在什么情况下上升前进，在什么情况下下沉后退。尤要在能找出其进退升沉的原因何在，我们才有办法要它上升不让它下沉，这是我此讲的主要意义所在。

什么叫“文化”？简言之，文化即是人生，文化是我们“大群集体人生”一总合体，亦可说是此大群集体人生一精神的共业。此一大群集体人生是多方面的。如政治、经济、军事，如文学、艺术，如宗教、教育与道德等皆是。综合此多方面始称做文化。故文化必有一体系，亦可说文化是一个机体。等于人之一身，耳用来听，眼用来看，五官四肢内脏各部各有各的作用，而合成为各人之生命。所以文化是多方面的人生，定要互相配合成为一体，不能各自分开独立，否则便失掉了意义。我们讲文化，应从文化的多方面来了解其总体系，再从其总体系来了解其各部分之意义责任与地位。

如讲经济，衣、食、住、行都包在内，而经济自身也必自成一体，此体则从多方面配合而成。如我身上一对眼睛，也是一个体，而眼睛又从各个细小机件配合而成。一双耳朵也是一个体，也由各个机件配合而成。如果那一机件有问题，便可影响到全体系。经济是一个体，而有经济的各面；政治又是一个体，又有政治的各面。一个大群集体人生中，不能没有经济，没有政治。又要有军事武力。又要把经济、政治、武力，多方配合起来。政治不能单独存在，经济、军事亦然。说到文化之大体系，则不仅包括着政治、经济、军事，还有其他各方面，较之这三方面更为重要的。所以我们讲文化，该一层一层分析着讲。

文化的第一层，也是文化之基层，便是上述经济、政治、军事三项。此一基层安定了，才能发展到其他阶层。如文学、艺术已是文化之第二层，即文化之中层，等于树上开了花，必须有根有干才始能开花。由是进到文化之第三层，即文化之上层，乃有宗教信仰。在人以外的天地则更广大了，在人以内之精神则更精微了。同时又会有哲学思想。从宗教信仰与哲学思想里面发展出人生之道德来。道德和法律不同，法律可由政治来制定，道德则由人生内部经过一层层的展演而到达了其最高阶层。凡此皆由教育来传递，可以无穷传下，而文化始有一极深厚之“传统性”。

以上种种，又须层层配合，这一文化才是一理想的文化、有体系的文化、一机构健全的文化。有些文化体系不能配合各方面。有的宗教发展得很高，而不曾注意到其他阶层，如耶稣说上帝的事由我管，凯撒的事由凯撒管，耶稣所管的事，乃指我们人类死后灵魂上天堂而言，此因当时犹太社会文化发展不健全，政治、经济、军事种种都由罗马凯撒管去了，犹太人自己管不到，因此耶稣也管不到，此乃一种“政教分离”。因此耶教信仰虽高，不能由此演出一套合理想的文化来。到了罗马帝国崩溃，欧洲中古时期的社会几乎全由宗教管理，他们想由此来建立起一个精神罗马帝国，由宗教来统治政治，但此理想未能完成，而政教上屡屡发生大冲突，这依然是一个政教分离的局面。政治不能管宗教，宗教也不能管政治，就同人的眼睛与耳朵不能配合，眼睛要看耳朵不去听，耳朵要听眼睛不去看，不能好好配合成一体。到他们文艺复兴时代，又加进了希腊、罗马的古文化。那时西方文化才突飞猛进，但仍管不到宗教，乃有“信教自由”一口号之提出。则那时西方文化各方面还未能好好融成为一体。现代科学兴起，西方世界益见灿烂，但现代科学与宗教信仰也仍有未能融洽之处。由此言之，西方文化直到今天，还是有未能好好融为一体之缺憾。

二

以上说文化是由我们人生多方面慢慢配合而成，而其各种配合则不尽相同。就理论言，则必求此文化大体系中之各部门各方面，都能配合到一恰好处，始得为一健全之文化。又须此文化体系中各部门各方面的人，都能了解此文化，照顾此文化，此一文化始能继续上升不致后退。如一个家，其家中人能人人心中同有此一家，则此一家必会旺盛。如其家中人人心中并无有此一家，则此家必会衰落。任何一社会，或国家民族，亦复如是。若要关心国家民族之较大体，则只有从文化上关心。我说文化乃是一民族大群集体人生之一种精神共业，此一大群集体中多数人的文化意识淡薄，文化精神消失，则此一文化必然会下降与后退。中国古人则称之为道不明，道不行。

中国历史上经历了好几番衰乱和黑暗时期，如东汉之末，下迄三国乃至五胡乱华，南北朝分裂对峙，此为一长时期。唐末五代又是一时期，年代虽不如汉末以后之长，而情形更严重。宋金对峙，下至蒙古入主，又是一时期。明末流寇引起满洲入主，又是一时期。当前之共党夺国，又是一时期。每一时期之堕退与下沉，或从外患到内忧，或从内忧到外患，事非一致。但内忧影响深，外患影响浅。人必自侮而后人侮之，国必自伐而后人伐之，此乃千古通律。每一时期之堕退与下沉，最可见者，必曝露在政治、经济、军事之三方面。但其最先受病处，则或不在此，而在学术思想信仰风俗比较隐微不受注意之一面。如汉末三国时，事非不可为，人才亦辈出，但当时儒学消沉，老庄清谈不足挽此局面，整个民族失却领导而循至于糜烂。唐末五代，骄兵悍卒，长期割据，而佛教与禅学，山林空寂，其势自不足来挽救此时代。蒙古入主而中国社会文化潜力犹在，故未百年而元代即覆灭。明代开国，其时形势则远较宋初为优。满清入关，其时社会文化潜力亦尚旺盛。故明清之际，就整个民族言，亦实无甚大之变动。

中国文化向极注重“人文”精神，而人文精神的主要重心则在人的“心”。心在万物中为最灵，一人之心可以影响转移到千万人之心。心转则时代亦随而转。中国人的文化信仰及其文化理论，最注重者在此。所以各人之正心诚意，成为治国平天下之基本。惟修道必先明道，复兴文化必先知有此文化，了解此文化，故正心诚意又必先之以致知格物。因此历代文化之进退升沉，虽其最显著的迹象必归宿到政治、经济、军事之基层，但求其渊源，最主要的还是在学术思想，信仰风俗，深着于人心内部之一面。

各民族文化体系有不同，故其文化力量之发现与其运使，有的重在外，有的重在内；有的重在上，有的重在下；有的重在大群，有的重在个人。中国文化之主要根基，则安放建立在各别个人之内心。文化力量有结合，有分散。由各个人的扩展而结合成为大群的，是为文化之前进与上升。由大群的萎缩分散而成为个人的，是为文化之后退与下沉。光明变为黯淡，黯淡又变为光明；安定变为动乱，动乱又变为安定；前进之后有后退，后退之后又有前进；上升之后有下沉，下沉之后又会有上升；其机括则在“人之心”，更要乃在每一人之心。

中国人认为经济、军事须由政治来领导，而政治则须由教育来领导，故道统高出于政统，而富强则不甚受重视。故在中国人说，文化之进退升沉，则只是道之进退升沉而已。今人所谓之文化，中国古人则只谓之“道体”。明白到此，则文化之进退升沉，其权其机括，乃在个人身上、个人心中，可以不言而喻。像现在外面资本主义跑来，使我们贫不能自存。外面帝国势力跑来，使我们弱不能自存。依照中国古人想法来谋求对付，也不能单在富国强兵上着想，主要须在整个政治问题上着想。而整个政治问题则主要不在求富强，在富强之上还有一个“道”的问题。若能“善尽吾道”，则谋富谋强以求自存，自亦在道之内，而富强不致成病为害。若仅求富强，则富强亦可成病为害。富强而危亡随之，古今中外不乏先例，中国人则悬此为炯戒。

三

今天我们的问题，乃在我们自己传统文化又正在后退下沉之时，须如何谋求复兴。并不是说中国文化根本要不得，须求彻底改造。若使我们内部自身根本没问题，自己的文化传统正在光明昌盛之际，而外患抵抗不了，这始是自己文化本身不够力量，抵挡不了外面异文化，乃是文化本身有问题，须求根本解决。但事实并不如此。中国文化能抟成这样一个大民族，绵历五千年直到今天，没有另一民族可和我们相比。现在世界上强大国家如英、法，不到中国历史五分之一，美国只有中国历史的二十分之一，苏维埃只有中国历史五十分之一。古代民族如埃及、希腊都不能继续存在。据此可知中国文化之价值。但其价值究在哪里，则有待我们今天自己来发见，来认识。

此刻只就历史外面看，中国史上最伟大时期首先是在春秋战国。春秋时有两百多个国家，到战国只有十几个，到秦代而统一。诸位当知，此乃世界历史上一奇迹，我们不该忽视。若把中国历史上的秦汉和罗马相

比，罗马是一个帝国，乃由武力“向外征服”；中国秦汉统一则是文化之“向心凝结”。即论秦始皇，宰相李斯是楚人，大将蒙恬是齐人，其政治组织乃是郡县的统一，不是征服的统一。当时疆土已和后代中国差不多，而没有现代式之交通，又不用庞大军队，此项统治，岂不是一大奇迹。秦汉以后有隋唐，又一度为大一统之盛世。罗马覆亡了，再不能复兴，但汉末三国，唐末五代，两度分裂，仍有宋代继起，中国之为中国者如故。西方自罗马覆亡直到今天，各国林立，再也不能有统一局面。此是中西两方政治上之相异。

有人说，中国是一个农村社会，应属为农业文化。西方文化则起于都市，乃为一种商业文化。然西方现代都市，乃在中古时期以后，在意大利地中海沿岸，在北欧波罗的海沿岸，逐步兴起。中国都市则远从春秋战国直传到今。如苏州，最先是春秋晚期吴国首都，到今已两千多年。宋代金兀术渡江，苏州一城便杀了五十万人。如广州，秦代立为郡，一向比苏州更繁盛。唐末黄巢作乱，打到广州城，外国蕃商在此被难者有十万人。试问西方历史上，在与中国唐宋时代，能有如苏州广州般城市否？其他如扬州、如洛阳、如成都，中国历史上的大都市，实是数不胜数。政治组织上每一县，同时也即是一商业中心。国内国外商业之庞大繁盛，实是远胜西方。但中国文化到底没有发展成一个商业文化，中国社会也从来不会发展成一个资本主义的社会。此是中西双方商业经济上之相异。

提到军事武力，亦值自夸。北方边境之绵长无险，已是国防上一大难题。而汉代之匈奴，唐代之突厥，为中国军队打垮了，跑到西方，依然所向无敌。蒙古武力震铄一世，但蒙古人力征东西，最后始能进入中国。最先被驱逐也是在中国。我认为中国人实具两大天才，一是能打仗，一是善经商。但中国文化不讲富强，帝国主义资本主义永不在中国出现，此乃中国文化一特殊最长处。不应反认它是短处。

至于文化演变有前进、有后退；有上升、有下沉，此乃无可避免之事。五胡乱华，先由中国招请他们内迁，这也是一件奇怪事。现代西方只要殖民到外国去，中国汉代却招请胡人移殖到中国来。若不是政治上先发生问题，起了内乱，此项招请，也许可成为历史嘉话。蒙古入中国，在中国文化上自然是一大打击。马可孛罗东来写了一《游记》，当时欧洲人不信他说的是实话，他们认为世界上不会有那么一个国家，那么一个社会。直到最近一百年，中国人碰到了欧洲人，情形就大不同，政治、经济、军事，西方似乎样样比中国强。而且西方也同样有文学、有艺

术、有哲学、有宗教。这一次的外患，和从前历史上所遇外患远相异。难怪中国人要失去了他自己民族的自尊和文化之自信。除却学步西方，一点办法也没有。

但我还要说明的，在前清道光年间鸦片战争以前，中国已经内乱迭起，最后有太平天国。那时政治社会腐化，内忧已深，即使欧洲人不来，中国政治也要垮，社会也要变。坏的是内忧、外患两症并发。最先想练军兴武，继之想变法维新，最后始是孙中山先生起来排满革命，创造中华民国。那时一切都该要变，然而要变则便多牵涉。这里变，那里亦要变。最重要的是教育。

唐以后，一向都用科举考试。教育在社会，考试在政府。由明到清，考试用八股文，社会教育也大受影响。中国传统文化精神，早在社会教育中有褪色。一旦新教育兴起，学校制度全仿西洋，教育方针亦随着西方走，教育之最后顺序便成为选派留学生出国。最先留学生都学的是法制与军事。又留学生的年龄太轻，对中国自身社会不了解，对中国以往历史无认识，并不知中国当前真需要的在哪里。跑到外国去，三年五年，只在学校里用功，对外国的一切也无真知。一旦回来担当国家社会重任，宜其有扞格。而一时风气已成。没有钱，得不到公费，便到外国去做工，所谓“勤工俭学”，其名甚美，其实更坏。当时所去的是法国，一回来都成共产党。国内学校亦相率外国化，连小学也得学英文，多半时间都化在上面。大家心存爱国，而对民族文化传统全然不知。如一人百病丛生，而不知病在哪里，又不知有何药治，只到海外求奇方去。今天的中国，真是碰到了中国历史上从来没有的一大难。至于共产主义，它本身并不需要学校教育，它有另一套宣传方法。当时中国青年，进了小学，进不得中学。进了中学，进不得大学。进了大学，出不得国去留学。只有一颗爱国心，只知共产主义也是外国货，一经宣传，相率趋之，不可遏止。现在则已是聚九州铁铸成了大错，在无可奈何中，只有找寻文化种子再来好好培植。

四

所谓文化种子，在历史上遇乱世，不是埋藏在下，便是逃避在外。

春秋时代，文化种子埋藏在贵族阶层。孔墨新生机，从下层崛起。此时期为中国文化最有生命力之表现时期。

东汉末，文化种子埋藏在大门第，而不免为老庄清谈所腐蚀。北方经五胡骚乱，文化种子逃避到边区，如辽东，如西凉。

唐末五代，文化种子或则逃避至十国、如蜀、如唐、如闽、如吴越，多数都埋藏在山林寺庙与书院中。直到宋兴六七十年后，始有起色。

元末埋藏在社会下层，当时南方经济好，书籍流传易，故文化种子得到处留存。

满清入主，文化种子埋藏在社会各阶层者，亦深亦厚。故元清两代情形，较之五胡北朝、唐末五代时较好。

当前中共，最大危机在文化种子无地埋藏。期求文化复兴，只有望之逃亡在外者。在台湾、在美国、在欧西、在南洋各地，此为中国此下文化复兴惟一可望所在。只要在此各地，有人对民族有自尊心，对文化有自信心，文化复兴机缘已熟，正如箭在弦上，一触即发。

即在大陆，我们不要以为中华文化已经被毁灭了。中国文化是毁灭不了的。古人说：

人穷则反本。

又说：

穷则变，变则通，通则久。

大陆今天激变随时可起。那时外呼内应，易如反掌。我们在此时机提出“文化复兴”一口号，正是国内外人人所共同想望，共同盼切的。事在人为，顾亭林说：“天下兴亡，匹夫有责。”我们可改为“文化兴衰，匹夫有责”。待我们大家来努力。

（一九六八年十月《人生杂志》三十三卷五期，一九七四年二月《青溪》八十期转载）

六　中国文化与世界人类的前途

一

诸位，我这一次在空军前后八次讲演，都是以中国文化为中心。一、二、三讲是讲“中华文化的理想”，有关人生生活方面的。第四讲“文化与民族”，讲的中华文化如何而来，这一民族为何能创造这一文化。第五讲“从历史上来看中华文化的进退升沉”，有时候我们的文化前进，有时候后退，有时上升，有时下降，为什么？这两讲，比较从历史方面着眼。今天讲的是“中国文化与世界人类的前途”。暂时脱离了我们自己来看一看外边，看看这个世界，使我们了解中华文化现在的处境，与其将来的前途。

我以一个中国人立场来谈世界人类前途，脱不了有些中国人的主观，不免有眼光狭小，情感自私之病。但任何一外国人来看中国看世界，又何尝不如此。我对世界情形，可说是一外行。我只读几本中国书，没有接触到国际问题的任何经验。可是有些外国人，没有到过中国，不识一个中国字，也在那里讲中国。外行人讲话，有时也值得参考，我们也不必太自谦。

大家知道，世界上有四个最先兴起的古文化，是埃及、巴比仑、印度和中国。到今天，巴比仑没有了，埃及也不是从前的埃及，印度还是一样有广土众民，但印度始终没有成为一国家，长时期被征服，很多小诸侯，永不统一。而且印度人没有历史观念，亦没有历史纪录。他们虽然有一种和别人不同的文化，可是他们的文化应该有缺点，不问可知。今天世界就大处言，则有三种文化存在。一是西方、一是印度、一是中

国。就实际情形言，今天领导世界的是西洋文化，谁也不能否认。西方文化领导世界至少已近两百年。西方人的势力向世界各方伸张，他们接触到中国，我们中国人也便接受了西方文化之领导。

我且讲一小故事，前清光绪时，我还是十岁左右的小孩，在乡间小镇上一新式小学里读书。这即是中国人接受西方文化一个显著现象。那时在学校教体操的一位先生，有一次问我说，你是不是喜欢看《三国演义》。我说是。他说，这些书你可不要看，《三国演义》一开始就错，所谓天下“合久必分，分久必合，一治一乱”，那只是中国历史走错了路才如此。现在你要知道，像英国、法国，他们治了便不再乱，合了便不再分，你将来该要多学这一套。诸位当知，远在前清末年，在一个小乡镇的小学里，一位体操先生，他的头脑早已那么进步。他的话就可证明，当时西方文化在中国早有它相当的影响和势力，早有人渴盼能接受西方领导。那是六十多年前的事，在我脑子里还是永远记得。

我说这两百年来全世界逐渐接受着西方文化领导，那是不错的。但进一步讲，西方文化领导着我们的究竟是什么？我觉得，“领导”二字用的不妥当。后来我十几岁时，就知道有康有为、梁启超，知道康有为有《俄彼得变政记》、《日本变政考》，梁启超有《波兰灭亡记》、《越南亡国史》等书。当时中国被称为“睡狮”，若再不觉醒，就要步波兰、越南后尘，被列强瓜分亡国。这时上自光绪，下至全国民众，乃至如“义和团”之类，全都如此想。可见当时我们最先感到的不是西方文化，乃是西方“力量”。那种西力在压迫我们，不是在领导我们。光绪看了康有为上书，就想变法维新，引起了政治改革。其实我们当时对西方文化的看法并不错，只要是西方文化伸展到的地方，不管是在欧洲本身，或在美、亚、澳、非各洲，任何一地方，均会发生一种新现象，不是灭种，就是亡国。最轻是贫弱受制。波兰、印度只是其中之一例。又如非洲，有大批黑人变成了奴隶，向美洲新大陆贩卖。我小时也便知有《黑奴吁天录》其书。试问西方文化所到，不用说领导，究曾对其他民族有一些照顾没有？凡属西方文化所到各地，并不见有幸福，反而有灾祸，这是一件不能否认的事实。

所幸是西方文化力量有限，灭种有时灭不了，亡国也亡不了那些被亡国家的民众对于往事之记忆。像我们中国，又贫又弱，一直如不可终日般，虽未亡国，但此一百年常在动荡中，政治、社会、经济、学术、教育，种种动荡，主要则动荡在全国人之心里。这是我们此一百年来接受了西方文化冲击而产生的灾祸。当然，我们自己该负一部分责任。或可

说该负大部分责任。然而我认为这两百年来的西方文化向外伸展，并不是在领导世界朝哪一方向走，它是在“压迫”整个世界其他民族，使得没有路好走。其他民族则都是被动，由他们驱逼，正如赶一群牛一群羊相似。或可说，这也说得并不过分吧。要之，西方文化用意更严重的是要吞并消灭这世界，让这世界只剩下白种人，只剩下西方文化。

康有为等大声疾呼要变法，孙中山先生起来倡导革命，当然都是受了西方文化影响。但西方文化并没有在领导我们这样干，只是在压迫我们不得不这样干。在西方人讲来，西方文化是值得骄傲的；在不是西方人讲来，西方文化究是可怕可叹的。你要有办法对付他，你要以力对力，否则它会一毫也不容情。

不仅我们接触到西方文化受到很大灾祸，即在西方文化自身内部，到后来，也亲受到了莫大的灾祸。第一次世界大战的现代历史，很明显地摆在那里。可是第一次世界大战并没有使西方人回头，接着又发生了第二次世界大战。今天的世界，依然还是西方文化在领导，试问哪一个敢断然说没有第三次世界大战呢？人类要求和平幸福的生存，便该另找一条路，求能避免第三次世界大战之续发。可是究竟是哪一条路，我们现在还是看不出来。若是第三次世界大战果然会发生，世界人类所受灾祸，当然要比第一、第二次大战还更可怕得多。

我们再回头看第一二次世界大战受祸最深最大的，其实乃是发动此两项战争的国家，如英、法、德、意、俄诸国。德国是西方文化里值得骄傲值得钦佩的一个国家，可是两次世界大战均蒙受了极大的灾害。尤其是二次大战后，德国被分割为东德与西德，哪一天再能统一，谁也无法逆料，连德国人脑子里也不敢设想他们何时再能统一。意大利出了一个墨索里尼，到今天，更衰退，不烦详论。法国两次亡国，全赖英美协力相助，然而今天的法国，正在以仇报德，刻意要损害英美，还想由自己来做西欧霸主。可见他们实在还没有受到第一第二两次世界大战的教训，所以还是雄心不减，冒险前进。英国本执世界牛耳，有“日不落国”之称，它的国旗二十四小时均有太阳照着，到处都是大英帝国的殖民地。今则大英帝国瓦解了，殖民地只留下一香港，再不可能回复往日“帝国”的好景。最近他们的军力要从东方撤退到苏彝士运河的那一边去，欧洲六国的共同市场，英国想参加，法国人阻挡，参加不进去。戴高乐直告英国人，你们要与美国脱离关系，老老实实做一个欧洲国家，才能加入我们的共同市场。现在英镑又再次贬值，可是英国是否肯一依法国人支配，只求加入共同市场，而不与法国在西欧争霸，那是谁也知其不

然的。

英、法是西欧文化中最主要的两国，今天都已退为二三等国家。德国尤其前途渺茫。西方文化这一种急退直下之势，真是大值注意。

二

西方文化起源于希腊，希腊亡国了，希腊文化也中断了。希腊本是一小半岛，那里只有希腊民族和希腊文化，而不能建成一希腊国，这可说是希腊文化最大一弱点。今天的西欧，同样不像能统一成为一国家。他们也有人希望能由经济融合慢慢儿再来政治融合，然而照现在情形看，西欧真要变成一国家，其事很难。这也是西方文化第一个弱点。

西方文化的来源，除了希腊还有罗马，罗马是一个帝国，由不断的向外征服而存在。罗马亡了，也如希腊般，并没有带给西方人一些教训。继续英、法两大帝国之后，德国急起直追，要造成一个日耳曼民族的大帝国。两次世界大战，皆由此起。今天帝国主义崩溃，西方这几个文化发源中心地点，并不能把它们原来弱点改进，只是大势所迫，把帝国主义的美梦暂时搁起。而国与国间依然纷争，互不相让，四分五裂，在所不顾，那真是大可惋惜的。

今天领导世界的两大力量是美国和苏维埃，一个是“资本民主”的，一个是“共产极权”的。是不是这两个国家能在西方旧有文化之外另外来一套新的，此刻我们还看不出。从容易见得处看，美国文化来自欧洲，尤其承受了英国传统。虽未继承大英帝国的美梦，而其资本主义之发展，则后来居上，远超过了英、法、德诸国。但其社会亦有许多严重问题。首先是他们的家庭几乎已不存在。其次则黑白之间的界限未得融化。其三青年犯罪及稀癖颓废颠狂派之猖獗。其四政治上亦毛病百出，所谓民主政治也渐见糜烂，几乎不能与时代相适应。

苏维埃呢？英国爱讲文化的汤恩比，认为它是东方文化之一支，想把它在西方文化中踢出。但苏维埃的历史关系，与其地理环境，当然属在西方。今天苏维埃的为祸于世界，西方文化终是丢不掉这责任。马克斯从西方教育中长大，在伦敦写他的《资本论》。共产思想由法国传播到俄国。共产主义只是资本主义之一种反动，没有资本主义，也就没有共产主义。因此资本主义的社会也终于消灭不了共产主义之流衍，这是一体的两面。直到今天，自由西方只讲民主，讲自由资本，但并没有反抗共

产主义之决心与可能。我国共产攘权，英国首先承认。越战不仅法国不参加，英国亦然。他们考虑的只是眼前利害，只为自己着想，决不顾到人类共同的道义与共同的前途。

当前的联合国，亦无道义可讲。中共要进联合国，连年讨论不决。在联合国中，共产极权与资本自由本属平等地位。只说求和平，但从不在道义上求和平，只在利害上求和平。这样下去，第三次世界大战终将无法避免。大战所以不立刻起来，则因有核子武器，互相惧怕。等于两人持刀相对，各要向前，这事总不会了结。

二百年来西方文化演进，造成了今天的局面。今天的西方文化，显然已走近了末路，至少英国、法国如此。诸位能说帝国主义资本主义不是西方文化吗？现在帝国主义崩溃，共产主义反动，还不是这一文化正在走向下坡吗？在这情形下，各地民族纷纷起来组成新的独立国。联合国席位天天增多，今天来讲世界历史，世界地理，实在倍感繁重。正可说这个世界是一个紊乱的世界。但我们要问，这许多小国，趾高气昂，争独立、争自由、争平等，这些想法，不都是西方文化在领导吗？西方人固然不愿来领导殖民地争独立平等和自由，实际只是受了西方文化影响，使西方也感到无奈何。再问这许多新兴国家，在西方文化理想之外，有什么新的理想呢？这是没有的；在西方人观点之外有什么新的观点呢？也是没有的。西方文化自身发生了种种纠纷和冲突，才引起第一第二次世界大战，才分成资本主义社会和共产主义社会之对立。现在全世界各国都是接受了西方文化，只有增加纠纷，增加冲突。希望联合国来调解来促进世界和平与繁荣，也是办不到。如印度和巴基斯坦、埃及和以色列、土耳其和希腊，到处起哄，到处紧张，随时随地总是不安。美、苏之间固不致立即引起大战，但小国之间的不断战争，亦可引起大战争。今天的世界，真是谁也不知道明天又会有什么事发生。

三

以上只从粗的一面讲。让我们再讲到深处。西方在一百多年前，有两派大思想，激动了这世界。

第一派是达尔文的“生物进化论”。他明白提出“物竞天择、优胜劣败”的大铁律，这是不是在提倡斗争呢？胜的便是优，败的就是劣。不经胜败，则何见优劣？而且即用来说禽兽草木，如蔓草荆棘岂即是优，名花佳卉岂即是劣。更严重的是漫灭了人类与禽兽的界线，要在人类中强分

优劣，其标准则仅凭竞争而定，如此则人类宁得有安定之一日？更要的是“进化”二字，认为生物不断地在进化，从一个微生物进化到低级的植物，更进到动物，进到脊椎动物，再进到人类，此有科学证据，真实明白，不能否认。但到了人类，自己有智慧来创造人类自己的文化，不该再跟着植物动物一例相看。浅薄的进化论，认为人类也在不断地进步，古不如今，甚至认为百年前决不如百年后，十年前也不如十年后。此一见解，为祸最烈。难道今天我们在电灯光下看书便一定比先前在油灯光下看书的进步吗？乘飞机坐汽车的一定比古人骑马坐车的进步吗？在使用物质方面是进步了，但并不即是人的进步。中国有孔子，距今已逾两千五百年；印度有释迦，和孔子时代差不多；西方有耶稣，回教有穆罕默德，距今都近两千年；难道今天我们人就都比他们进步了吗？一百年后的哲学家、文学家，难道定胜过一百年前的吗？误解了进化论，它的最大病根，教我们认为后一代必定胜过前一代，叫人类竞求向前，永远没有一个站脚点。又太重了物质的，漫失了人类在其他精神方面之成就。

第二派思想激动全世界的是马克斯的“资本论”。在达尔文以前，早有人主张生物进化那一套话。我们不能不说马克斯也受了这方面的影响。现在把共产主义和生物进化论简略作一比较，显然马克斯也在提倡“斗争”，和达尔文观点大同小异。马克斯把人类强分阶级，他也抱有一套浅薄的进化论，认为人类历史由奴隶社会进化到封建社会，再进化到资本主义社会，再进化到共产主义社会，一路向前。他又以物质生产工具和生产方式作标准来批判人类的一切高下。不论文学、艺术、宗教、哲学、政治、法律，都是等而下之，为生产工具与生产方式所决定。

达尔文把人和禽兽的界线漫失了，马克斯把人类历史唯物化，也把人类文化有关精神方面的一切抹杀了。此两人同是提倡斗争，同是主张进化。恰值近代西方物质科学创造发明日新月异，正足为人类进化之大证据，同时亦是人类斗争之大武器。于是一切科学进步，为此两大思想所运用，等于为虎添翼，转致利不敌害。

达尔文的进化论，在先虽为一部分宗教家反对，但也没有反对到达尔文思想之真病根所在。英国大文豪萧伯纳讲过，“一个人在三十岁前不信共产主义，那人就无足道；在三十岁后还要信共产主义，那人也同样无足道”。这话毛病很大。萧伯纳是不是在说共产主义可信，只是奉行共产主义之真实情况不该信呢？不仅萧伯纳，罗素也这样，我们从此可以看出西方人思想的本身里面有毛病。他们似乎喜欢“以偏概全”，不能观

其会通。达尔文的生物进化论，把植物动物来概括人类；马克斯的共产主义，把物质生产来概括历史文化之全部，这些都是以偏概全。

西方思想之第二毛病是喜欢“凭空立论”，不切就实际一步步向前。西方哲学家都是仅凭一两个观念，推扩演绎，造成一番大理论，然后再把这番理论应用到现实界，这就出毛病。凭空立论，固易恣肆，但落到实际则不免空虚。达尔文、马克斯两人比较从着实处开始，因此易得耸动，但其以偏概全之病，则为祸更大更深。再从另一面讲，达尔文思想从生物进化再转到人文进化，马克斯从物质生产转到人类历史上之一切人文活动，则依然是一种不切实际之空论。

今天的人类，似乎应该途穷思变，而究不知从何变起。现代西方已极少大哲学家、大思想家出现，不再能有新观念新理论来为当前人类指示出路，解决难题，此乃人人所知之事实。

四

再回头来说，我从小听了那位体操先生的话，却早就想中国必该有中国的道理，只我不敢随便批评西方。到了第二次世界大战，西方人自己说，此一战争乃是政治思想的战争。我想西方人不认为民主政治是最进步的政治吗？如何又会发生起政治思想的战争呢？然后我才知道西方的政治思想也多以偏概全，凭空立论。若能因时因地制宜，则政治制度尽可有变通。如英、美同是民主，又何尝一律，则又何致因政治思想而引起世界大战？今天他们似乎又变了说法，说各民族可以各有自己喜欢的政治。苏维埃的极权，再不会像希特勒般被攻击。政治如此，经济亦然。亚当史密斯讲自由经济，其所持理论，似乎是千真万确，不会有问题。然而不久之后，保护经济，计划经济，接踵而来，岂不是思想要跟着时代变。若我们再在今天来读亚当史密斯的《原富》，便见有许多是以偏概全的说法。既是以偏概全，自然免不了有许多凭空立论处。

我认为西方文化，至少是近代的西方文化，有两大病：

一、是偏向于“唯物”，

二、是偏向于“斗争”。

故他们认为文化可以掠取。在伦敦巴黎博物馆陈列埃及希腊许多古器物，正是当时英、法帝国主义强夺豪取之真赃实据，而彼两邦不以为

耻，转以为荣。在伦敦博物馆有一室，专列雅典古物，并特制一模型，表示雅典在取去此等古器物之前后之转变情况。埃及“木乃伊”，分布英、法、美三国之博物馆。在美国者，则多由资本财富购买而来。我们唐代敦煌古经卷古佛像，亦大量收藏于伦敦、巴黎，则多由偷窃而去。不知人类文化乃由天、地、人三者配合产生，今将古器物迁移脱离其原来之天地，则此等器物之生命精神即失去。如英法诸国帝国主义继续披猖，中国曲阜孔庙亦有迁去伦敦、巴黎之可能。然脱离了其原始天地，历史传统，则孔庙精神断不存在。生命已斩绝，内在精神已丧失，尚何文化价值可言？

帝国主义与资本主义同是一战争，一为兵战；一为商战。战争所得，仅属器物，不是文化。科学发明，则仅为从事战争作工具。正可见西方人太看重了器物，而不知看重文化的生命。崇拜希腊，正当尽量保留雅典原形，使世界各地人皆可前往瞻仰，不应把雅典所遗文物囊括席卷而去。今在英、法、美三国博物馆里，除了巴比仑、埃及、希腊古器物外，就少不得要有中国的古器物。此下接着便是现代欧洲科学机器，无放进博物馆之意义，所以他们只有在博物馆之外再来一个科学馆。这里很可看出现代欧西文化之面相。

五

今再说，当前世界人类，另外拥有一种优良文化，博大深厚，足以与现代欧西文化抗颜行者，则只有中国。中国文化“重人禽之别”、“重义利之分”、“尚和平”不尚斗争、“论是非”不论古今。正与上述达尔文、马克斯思想相反。换言之，乃是与现代思潮相反。我们傥能不自暴自弃，高瞻远瞩，平心深虑，实在只有发扬中国文化，不仅为救中国，亦可以救人类，此乃中国人当前一大责任大使命所在。

不幸中国此一百年来，经不起西方文化强有力的冲击，把自己的民族自尊心、文化自信心扫荡一空。不仅军事、经济、政治都向外国学习，连文学艺术，甚至日常人生，都要学外国。自己文化传统，弃之惟恐不速不尽。大批青年之最高理想，最大希望，便在出国留学。在其出国前，对中国社会实情，文化精义，毫无所知。留学则各务专门，不论对其所专门者是否能深入精通，要之，对所留学国家之社会实情及其文化精义亦不深知。回国后，不仅不能沟通中西，并亦不能将其各自专门者互有沟通。正如一人百病丛生，不知病在何处，却向海外求仙方，而所得仙方又是各色各样，种类繁多，回来医药乱投，病上加病。算只有科学可

无国界，但学科学的回来后，也感在国内无可展布。于是思想益增混乱，人心全受动摇，惟求再有一变，而共产党遂以乘机窃国。

此讲皆属眼前事，诸位且平心细思，莫认我只在此说外行话，说大话，说不合时代思潮之顽固话。若我们能对“民族自尊”“文化自信”有一觉悟，有一转机，我总认为不仅对自己国家民族，乃至对世界人类前途，我们的复兴文化运动该有其贡献。

七　中国文化中的最高信仰与终极理想

一

诸位：今天讲题是“中国文化中的最高信仰与终极理想”。文化是指某一大群人经过长期的生活积集而得的结晶。此项结晶，成为此一群人各方面生活之一个总体系，其中必然有他们共同的信仰与理想，否则不能成其集体性与传统性。今天我讲中国文化中之最高信仰与其终极理想，乃是要从文化全体系中而获得此认识。

中国文化有一特质值得我们注意者，乃是在中国文化中没有展衍出宗教。佛教、回教、耶教都在中国社会传布，佛教尤其盛行。在中国文化发展过程中，也有其甚大之贡献与影响，但中国文化自身却没有产生一种宗教。古代各民族，差不多文化一开始就有他们的宗教，而中国一向没有。但中国人虽无宗教，而确有其所信仰。为什么中国人自己有一套共同信仰而却不产生宗教？为什么各种宗教都能跑进中国社会，而且跑进中国社会以后，其相互间会不发生冲突？在其他民族中，常因两个宗教碰头引起冲突，甚至发生战争，那些战争可以蔓延扩大，历久不得解决，而在中国独不然。中国人可以有信仰而无宗教，中国社会可以异宗教并存而不起冲突，这些都是极值得我们注意研究的。

二

我们今天简单来讲中国人的最高信仰，乃是天、地、人三者之合一。借用耶教术语来说，便是天、地、人之“三位一体”。在中国，天地可合称为天，人与天地合一，便是所谓“天人合一”。《中庸》上说：

> 唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参。

这说明了中国人最高信仰之所在。人能“赞天地之化”，还能“赞天地之育”。一切宗教只说人要服从天；佛教则说人要皈依法；现代科学则要凭人的智慧来征服自然；都不说是要来“赞助天地之化育”。中国人理想，则人在天地间，要能赞助天地来化育，这就是我们人参加了这个天地，与天地鼎足而三，故曰“与天地参”。而最后成为天、地、人之三位一体。

天地有一项工作，就是化育万物。人类便是万物中之一。但中国人认为人不只是被化育，也该能帮助天地来化育。在宇宙间，有三个能化育的，一是天，一是地，其三便是我们人。这一信念，似乎为其他各大宗教所没有。我常说，世界任何一民族，任何一宗教，他们之所信仰，总认为有两个世界之存在。一个是我们“人”的世界，或者说是地上的世界，物质的世界，肉体的世界；另有一个是灵的世界，或说“灵魂”的世界，天上的世界，或说天堂。耶稣教就这样说，人在天上世界犯了罪，被罚到这个世界来，所以这个世界有它的“原始罪恶性”，它终会有一个最后末日，我们信了耶稣就得救。所谓救，是救我们的灵魂，重回天堂去。这个世界，则似乎是没有救的。这岂不是清楚地分了两个世界吗？回教和耶教差不多。佛教里讲的诸天，其地位尚在佛法之下，诸天同人一般，亦要来听佛法。皈依佛法可入涅槃界，至于这个人世界，则是一轮回界，由人类自己造业而起。如是则佛教、耶教、回教都一般，都说有两个世界。即如西方哲学似乎亦都有两个世界的想法。若他们只承认一个世界，则此一世界便成为唯物的，无神的。多数西方人认为此世界要不得。至于中国人所讲所信仰的世界，则只有一个，而又不是唯物的。

中国人也信有天，在中国人的原始信仰中，也许这个“天”和耶教回教所信仰的“上帝”差不多。后来演变，常把“天地”连在一起，便和现代科学

只认为是一“自然”的讲法差不多。就中国人观念讲，天地是一自然，有物性，同时也具神性。天地是一神，但同时也具物性。天地生万物，此世界中之万物虽各具物性，但也有神性，而人类尤然。此世界是物而神，神而物的。非唯物，亦非无神。《中庸》上说：

> 天命之谓性，率性之谓道。

人与万物都有性，此性禀赋自天，则天即在人与万物中。人与万物率性而行便是道。庄子说：

> 惟虫能虫，惟虫能天。

天叫它做一虫，它实实地做一虫；在虫之中便有天，那虫也便就是天。人则有了文化，远离自然，也便是远离了天。此是庄子道家说法。孟子则说：

> 可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。

是乃“人神合一”，人即是神，也可说人即是天，主要在人实有此善，而

此善实即是天赋之性，人能尽此性之善，即是圣是神。其实即是“性道合一”，“人天合一”，人的文化与宇宙大自然之最高真理合一。此乃是孟子儒家见解。

说到此处，不仅是中国文化之最高信仰，也即是中国文化之终极理想。人的一切即代表着天。整个人生即代表着天道。说部《水浒传》中的忠义堂一百零八好汉，也是在替天行道。“忠义”是人性，所行之道则是天道，此亦是中国文化之最高信仰与其终极理想深入民间，沦浃心髓，为一般社会共同所接受。

三

现在再进一步讲，天是阴阳大气，但有一个神，即是上帝，或称天帝。天上有日月星，天下有地，地上有江河山岳，一切莫不有神。即如土、石、草、木皆有神。在中国人观念中，一物即一自然，同时即寓有一天，或一神。中国人观念中之自然界，乃一“神”与“物”之交凝合一体。可知者乃是形而下之物，不可知者乃其形而上之天与神。神亦有等别，有大神、小神、正神、邪神。如天是大神，日月星便比天神为小。地是大神，河岳山川便比地神为小。各地有城隍神、土地神，比河岳山川诸神又小。诸神间之等级，却如人间政治组织般。又如古有社稷，社是地神，稷是五谷神。天地生万物，不烦天地亲自处理，物各自然，即物各自生，因此物各有神。五谷与人生最密切，故特奉稷神与社神同祭。人之大原出于天，故人崇祀天地，却不再有一最早之人当奉祀。但各民族各有最早之祖先，由各民族各别奉祀。亦如各一家各有祖先，由各一家各自奉祀之例。在中国人观念里，“神”的世界与“人”的世界非常密切，亦可说“天人合一”，即是我们最高信仰。“文化与自然合一”，则是我们的终极理想。

因此在中国社会中之神世界，其实皆由人来建立。不仅五谷有神，即一棵大树，生长了几百年以上，我们即封他为神，并由它来代表土地神，那树便不许斩伐，并得每年去祭祀。明代有一部小说称《封神榜》，“封神”正是我们文化中几千年来一传统。神由人封，那不奇怪吗？但大家视之为平常，其实这即是我们中国人的信仰。神可由人封，也可由人免。一个国家亡了，那国家的社神稷神也随而变了。可见神由人封，在中国自古即然。所以天、地、人并列为三才，人可赞天地之化育，与天地参，可替天行道，那么自可由人封神。天神地神不由人封，但人可封一人神去参赞天地，此即所谓配天地。如泰山神，如洞庭湖

神，那些神，不全是自然神，有时由人神去当。某一人死了，他可以当泰山神，当洞庭湖神。

诸位定会说，这不是迷信吗？若诸位定要说这是迷信，那么耶稣是上帝独生子，是不是迷信呢？诸位说这是宗教信仰，这是高级的一神教；中国人的是迷信，是低级的多神教。然而从什么地方可以找到证据，证明上帝只生了一个儿子耶稣？穆罕默德不答应此说，两个儿子打起来，是为宗教战争。诸位当知，我并不在此反对耶稣教，耶稣教自有它一套道理。我此刻是在讲中国文化，讲些中国人所信，其中也自有他的一套道理。道理不同，演出文化之不同。我们暂时也无法赞成某一套，或反对某一套。

中国人称“神”又称“灵”，动物中龙、凤、龟、麟称四灵。龟为其能寿，中国人便也封它为灵了。活时称灵，死后应可为神。物各有灵，故物各可以为神。人为万物之灵，那么人死后得为神更属自然。其灵何在？灵便灵在“性”上。性由天赋，故灵由天得，神由天成。中国人观念中，此大自然之统体，便具有一最高“性灵”。物各有性，所以物各有灵。能发挥此灵性之最高可能而对此自然界有最大功德者，中国人便称之为神。所以中国人的“神”，还是在这一世界中，上帝也是在这一世界上，其他日月、星宿、河岳、山川诸神，也都在此一世界上。诸神之等级，则由其所蕴之“灵性”与其所显之“功德”而分。

人的灵性与其功德，有时比不上日月、星宿与河岳、山川，但有时也能德并天地，功参造化。那便人而可以配天了。只要功德在社会，其人虽死，其神常存，即存在此社会上。如就台湾言，有孔庙，即如孔子仍在此社会上。日月潭有文武庙，即如关羽仍在此社会上。台南有郑成功祠，嘉义有吴凤庙，即如此两人仍在此社会上。又如泰山、长江为什么都有一个神，因泰山长江都对人类有功德、有贡献。但为何泰山华山不并为一山神，长江黄河不并为一水神，则因河岳山川各有个性。泰山与华山个性不同，长江和黄河个性不同，因此其灵气不同，而功德也不同。便各封一神来奉祀。在人亦然。个性不同，便成人格不同。关羽和岳飞不同，郑成功和吴凤不同，但各有他们的人格影响。影响流传，便即是神。

比神降一级者称做鬼，鬼亦分等级，鬼之最高级者便是神。我们各有祖先，人之父母，虽无功于整个社会，但于我有功，我该对他有崇报，所以父母死后，便为他立神位。父母之于我们，内有德而外有功，我们便该崇之为神，别人则称之为鬼。别人各有父母，在他亦奉之为神，在我

亦称之为鬼。鬼之在人心，狭小而短暂。神之在人心，则广大而悠久。不要认为人一死就没有了，至少为父母的，在其子女心中还是有。人之死后留存广大而悠久的便为神。所以中国人观念中的神，并不是进入另一世界去了，再不与此世界有关系。所以我要说，其他民族信仰有两个世界，而中国人则只信仰“一个世界”。

人不是在此世界中一死就完了。此世界有过去、有未来，但仍是一体而相通。人死而为神，则是直通此世界之去、来、今三世，而有其长久之存在。纵使人死不能成神，但我有父母，则我之生便与前代相通；我有子女，则我之死又与后代相通。世界各民族所创建之宗教，都信人死则到另一世界去。中国人观念中这一个“自然界”，与人类所创立之“人文界”，交凝相通，合而为一。故在我们的人文界中乃到处有神。抗战期间，我到成都灌县看二王庙，那是秦代治水有功的。治水是件大事，有大功德，二王庙便是封那治水有功的为神。甚至如唱京戏，也崇奉一神，五代时的梁庄宗便是他们的神。做木匠的也有一神，战国时的公输般便是他们的神。

若照中国人想法，现代西方科学界凡有大发明大成绩的，即如开始建摩天大厦，开始筑跨海长桥的，都可奉之为神。此神长在人文社会中，亦即长在自然界中，人文界和自然界不必划分为二，大可融通合一。西方人建一铜像来纪念某一人物，在西方观念中，此人并不尚在此世，只是死了而仍为人类纪念，这就与中国人观念有同有不同。

四

上面讲了人文界与自然界之合一，其次要讲死人世界和活人世界的合一。中国人认为死人并没到别一世界去，有些人死了，还在我们活人社会里，而被封为神。这也是一种信仰，或说是一种文化表现，不能定说它是迷信。没有这事而硬信有这事，那才是迷信。天有日月星宿，而我们奉之为神；地有河岳山川，而我们奉之为神；人有圣贤功德，而我们奉之为神；那都是事实，是我们的文化表现，如何说它是迷信？如中国历史上有孔子，孔子对后代历史有大功德，后代人相传崇祀孔子为神，那些全都是千真万确的事，哪里是迷信？所以我说，中国人虽无宗教，而有信仰，信此大自然之统体不是一唯物的，而同时有其灵性；且信我们人类的灵性，较其他一切有生无生为高；信此活人世界能与过去死人世界相通。活人从哪里来？岂不是紧跟着死人世界而来。没有已死的人，就没有我们活人。俗语说死人在阴间，活人在阳间，人死了到阴间

去，那么还是先有阴而后有阳，还是先有阳而后有阴的呢？中国人说，一阴一阳如循环之无端。黑夜就是阴，日间就是阳，阴阳虽分而实合，则阴间阳间还不是一个世界吗？

再说到中国的社会风俗，这里面也显然有“三位一体”的信仰之存在。如言时令，有二十四个节气，但同时有人造的节日。中国人把此二项混合看待，不加区别，如清明、冬至是自然节，端午、中秋、重阳是人造节。中国人在节日中，又多增添一些神话故事，使得人文自然益加亲密配合，社会礼俗随着天时节气而多彩多姿。这亦是一种天人相应，把我们的日常生活推衍到大自然变化中而与之呼应。最显著的如新年有除夕与元旦，使我们认为这是天地的日新与不断的开始，人生亦随着日新，随着有不断的开始。冬天去了，春天来了，除旧布新，人生随着天地而欣欣向荣。这个节日是人造的，但极自然，不觉有人造的痕迹。这就是那人文参加进自然里面而演化成为一体了。此中有信仰、有希望、有娱乐，极富礼乐意义，极富艺术性，亦极富传统性，极富有关于民族文化信仰之启示性与教育性。但到最近，大家对自己文化无了解、无信心，因此对此种节日亦觉无趣味、无意义。中国社会上之新年节日不废而渐废，生活干枯，耶诞节日代之而兴。中国社会并非一耶教社会，中国文化亦非一耶教文化，而中国人则追步西方，来过耶诞节日。这里面自不免夹杂着许多无情无理之盲目效颦。

我此次去东港演讲，适遇那里大拜拜，搭有一个大牌坊，上面写着“代天巡狩圣驾”，意思是说有一神巡狩到那里，其他诸神都来汇合，向他报告。这一个拜拜，隔几年又转换到别一地去集合。这里却还是保存着些中国文化之情味与意义。巡狩是中国古代历史上为求政治统一而传说有此礼。台湾拜拜亦采用了巡狩制度，实可为往年台湾各地社会融和有些贡献。我到嘉义时，特去北港看妈祖庙。传说妈祖是南宋时代一位有功德于人的女孩子，后来被封为神，为她立庙奉祀。福州、漳州人来到嘉义，就把此神也带过来了。直到今天，香火还很旺盛。我们当知，那时在此荒凉寂寞的海岛上，一批批的移民，怀念乡邦，想望祖国，此一妈祖庙，实使大陆与此海岛有其心灵上之相通，故乃习俗相承，香火不衰。我曾历南洋各埠，像此妈祖庙一类之崇祀，到处有之。此等纵说它是迷信，但亦从文化传统之最高信仰中流衍而出。神总得与人相亲。

今天的非洲人也在说他们要一上帝，但要一黑面孔的，不要白面孔。此乃人类内心一种自然呼声。中国是一大国，古代的中国人即已拥有广大的地区，中国人自然也要有一个上帝。但中国古人想法，在此一上帝之

下，还可有五方上帝。若把此想法应用到今天，派一个黄面孔的上帝在中国，一白面孔上帝在欧洲，一黑面孔上帝在非洲，那许多上帝统受一最高上帝之管辖。岂不也很好吗？中国文化理想中有齐家、有治国、有平天下。在齐家理想下，各自祭其祖先。在治国理想下，可有五方上帝，下面有河岳山川之神。在平天下理想下，则可有一昊天上帝。中国古人把政治理想和宗教信仰配合，诸邦国之下还有各乡社，各有奉祀。中国人信仰中之“天、地、人三位一体”，乃亦由此诸神分列下表示出来。现在定要说它是一种低级的下等的多神教，必要信仰一神教始是高等的上级的合理的信仰。但既有耶稣，又有穆罕默德，单是一神，至少暂时不能统治此大地。经过不断的宗教战争，而生出信教自由之呼声来。但虽自由，仍有壁垒。各自分隔，不相融和。其实宗教不同也只是一种文化不同。

我以上所讲，只是说明了中国文化中之所信仰，并不是要来提起宗教论战，此层则请大家分辨。

五

上面说过，在中国社会上有天神、地神、人神。说到人神，即便渗透到人的历史。历史不是一层平面，而是有过去、有现在、有未来，有其时间深度的。即说到眼前的社会，也有其时间深度，而不是一平面。同时有小孩、有青年、有中年、有老年，正如一片园林，有几百几千年的老树，有十年几年的新树，有花有草，或春生秋凋，或晨开夕萎，空间平面上融进了时间深度而参差不齐。清夜仰视，有些星光从几亿万光年外射进我眼，有些则仅是顷刻之光入我视线。中国社会尽量把此“时空”合一，即“天地”合一，又浑化进人生而成为“天地人”合一。

在中国，每一地方必保留很多古迹，如祠堂坟墓、如碑、如庙，历史上人物只要和此地方有关系，尽量把它来装点上，教人一瞻仰间，即觉吾人乃在此天地人之融和一体中存在。中国的全部历史，即在全国社会上分别保留，分别显示。

我初到台湾来，一听到吴凤的故事，就深为感动。后来亲自去拜谒吴凤庙，台湾历史上有光辉之一页，即在我瞻谒之下显示在我心。台湾同胞之同是中国人，台湾社会之同是中国文化所孕育成长之一社会，即在吴凤庙一拜谒间，一切自可心领神会。我最近到北港，又去瞻谒顾思齐的纪念碑。顾思齐是明末福建人，第一个带领一批人来到北港的拓荒者。

我在南洋各埠，在马六甲、在槟榔屿、在新加坡，在其他地区，也看到了不少类似的纪念碑庙。

中国人总是爱把死人拉进活人世界来，把各地的历史性加深，文化性加厚，因此使各地生人之德性也随之更加传统化。若你尽说这些都是迷信，都是中国人守旧顽固，都是中国人之乡土观念、宗族观念在作祟，那也无可奈何，辩无可辩。但在中国人的想法，总是要把我们人生在仰有天，俯有地，上有千古，下有千古中，觉得此世界不是薄薄一平面。各人过了一辈子，即与草木同腐。而要人感到此世界之可爱，此世界之积累深厚而有其意义。此一种要求与情意，却不该尽加以嗤笑与鄙薄。

我在美国，喜欢去看他们的小城小镇，虽是寥落几家，定有一个礼拜堂，使我想象到他们祖宗几百年前跨海远来新大陆时的心情与景象。现在我们要把自己社会上一切旧的风俗习惯、礼教信仰一起去掉，或者置之不理，让其自生自灭。要把中国社会赶向一无神、无信仰、无历史传统的，纯物质、纯功利的，只在此一层薄薄的现世生活面上你争我夺，那是一件很危险的事。

耶稣教到今天，已经近有两千年，可是中国人信耶稣教却是很幼稚，不像西方人那么深厚，要把中国社会变成一耶教的社会，此事非咄嗟可期。要把中国文化变成一耶教文化，其事更难。中国社会上佛教比较最深厚，回教历史也久，但也不能把中国社会变成一佛教回教的社会。民初提倡新文化运动提倡全盘西化的人，只提出了“民主”与“科学”，却把宗教抛弃一旁，不仅抛弃不理，还常有极浓厚的反宗教倾向，于是打倒了孔家店，冷落了释迦牟尼，又不请耶稣、穆罕默德来，那么马克斯便乘虚而入，此乃眼前教训。可见讲文化，宗教信仰也该郑重考虑讨论才是。

六

现在我再讲中国的艺术，来说明中国人的想象。专举画来讲，一幅山水画，就是天、地、人三位一体的一种结构。一幅画上定有空白，有春、夏、秋、冬四季分别，那都是天。一座山、一溪水、一栋房子、一座亭榭，那都是地。中间画着一渔翁，或是赶着骡子做生意的，或是读书弹琴的，或是倚着一杖在那里看天看地的，这都是人。这是画中之主。天有气象，地有境界，人有风格。在此气象境界之中有此风格，配合起来，这是一个艺术的世界。中国画便要此“气象”“境界”与“风格”之三者

合一。倘使没有画进人，就是画一双燕子，一枝杨柳，风吹柳动，这一双燕子便是主，杨柳是地，风是天。如画一雁，便有一丛芦苇在水边，那是地，周围空处是天，这一雁便是画中一个主。中国人不大喜欢画静物，如一只茶杯放在一张桌子上，那也可以画，但此种画风在中国不盛行。中国画家喜欢画出有生气的，如画一朵花，总不画它的阴影。画了阴影，等如画一静物。中国画也不愿酷肖自然，而要把人文意境融入，另成一天地。如画梅、兰、竹、菊，只是自然，但有生命，而且有人文理想作衬托，故称“四君子”。天地大自然，一切是景，里面有了主人，有了生意，便有了“情”。中国画要求在画中见性情。画中有性情，则此画家之性情自会跃然出现。而欣赏此画者之性情也从而唤起。因此即看壁上一株柳，一双燕，只觉我心无上愉快，那即是我性情获得恰到好处。则作画虽是一种自然描写，却也在画中画出了一个人文之道来。

我之所讲中国文化的最高信仰，天、地、人合一。世界则只是这一个世界，在此世界之外，更没有第二个世界，而此一世界则是直贯古今的。我们从这一点再来讲中国文化的终极理想，究竟人类理想最后要达到一个怎样的境界去？耶稣教说，世界末日到来，能上天堂的就上天堂，不能上天堂的就下地狱，上帝不能天天老在爱着这世界。佛教讲最后的清静寂灭，一个无余涅槃的世界，到此便超脱了轮回众生界。中国人则只讲“世界大同”，“天下太平”，其终极理想还是在这个世界上。

我今问，现在的欧洲人美国人，科学发展到如此地步，他们有没有想到像中国人所想的“世界大同”、“天下一家”呢？上一世纪的英国人，似乎只想这个世界是他们的。他们兵舰所到，国旗永远有太阳照着，殖民地则永远由他们统治。若能让殖民地人也信了耶稣，死后同上天堂，那是他们的义务。至于在此世界上之帝国主义以及殖民政策，则像不复与耶稣相干。耶稣的终极理想，似乎并不在此世界上。中国人则只认有这一世界，因此只在此世界上作安排、作期望。修身、齐家、治国、平天下，天、地、人三者合一，便是一止境。

但最近的我们又要笑自己说，中国人地理知识太缺乏，不知天下那般大。但至少古代中国人也知道了这个国家之外还有一“天下”，所以不仅要治国，还要“平天下”。此一理想，在春秋战国时就有，那时有很多国家，所以想治国，便要连带想平天下。到秦汉一统，四外蛮夷比较不成大问题，一个国家即等于是天下了，那亦不足深怪。可是今天，看这世界，看联合国的种种情形，才觉得世界大同天下太平的这一理想，还得要再宣扬。单凭军事武力，不能叫世界大同天下为公的。回教教主穆罕

默德，右手一把刀，左手一部《可兰经》，凭武力来宣扬教义，究竟有限度。若论经济方面，单凭货财交流，也不能使世界大同天下太平。法律之前人人平等，但法律更不能使世界大同天下太平的。一切不详论，最难的还是宗教问题。佛教、回教、耶稣教、印度教、一切宗教，似乎都没有统一世界之可能。中国人所想象的天下太平、世界大同，似乎最伟大、最实际，但讲起来，诸位或许会觉得其很荒唐、很玄虚、很迂腐。《大学》上说：

> 欲明明德于天下者，先治其国。欲治其国者，先齐其家。欲齐其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意。欲诚其意者，先致其知。致知在格物。一是皆以修身为本。

是则一切皆从“个人本位”做起，从自己“德性”上做起。诸位，不会觉得这些话太迂腐吗？但我问诸位，是不是能想出另一条捷径呢？军事、经济、政治、法律纵使能统治此世界，但不能使世界大同，天下太平。这些只是在人类之上再加上一番力量，叫人不得不从。中国人却最看不起这个力量。要把这个力量大而化之为道为天，小而纳之于各个人的德性，使各人的“德性”能与“天”与“道”合而“为一”，则各人便是一枢纽，一中心。此身即是一自然，亦即是一天地，与大群合一之天地。但此不是西方哲学中之唯心论。

中国文化最着重“人”，要叫每一人成为天地中心，作天地主宰。纵不是作全天地的主宰，却能作我一小天地的主宰。泰山神只能主宰泰山，黄河神只能主宰黄河，吴凤成了神，其实吴凤也只能主宰吴凤自己。但诸位不要认为我说一个人能做天地中心作天地主宰的话太夸大了。宋代的理学家说：

> 万物一太极，物物一太极。

其为太极则一。我们每一个人，要能与天地参，要能“天、地、人”三位一体，则此人便是圆满无亏一太极。宋代理学家张横渠说：

为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。

天地像是没有心。我们替天行道，便是为天地立心。此所行之道，在我仅是修身，若仅是一小道。但道能大能小，只要不违天，那道就大。上帝生我此身，或者上帝当时也未想到如何来运用我此身。此刻我们要为天地立心，我的心就是天地心。上帝只是要生万物，此刻我对上帝说，这里栽一朵牡丹好不好？上帝会答应我说，你栽吧。我在此把那乱草除掉，栽一株牡丹，也是为天地立心。我们的命运像是掌握于天地，但天地并不管，治乱兴亡一由我们自己。我们为生民立命，要使其长治久安，上帝也不来反对。但此中有大道理、大学问，中国古代圣人早已讲过，我此刻来“为往圣继绝学”，也即是“为万世开太平”。这即是为实现世界大同天下太平开一路。

七

此刻我再提出大家都知道的两句话。在《三字经》的开始说：

人之初，性本善。

“性本善”三字，即是中国人的最高信仰。人性本来都是善的，即是万物之性也未尝不善。耶稣教原始罪恶论，说人是带着罪恶而来此世的。佛法有造业说，人生造业，免不了轮回。所谓善恶，由佛教看来全是业。中国古人说，人性禀赋自天，人人可以善，人人愿向善的路上跑。“人皆可以为舜尧”，此不是指的作为政治上领袖，而是说每一人的人格德性都可做得一理想至高的善人。人人做一善人，才是世界大同，才是天下太平。不是说大家有饭吃，大家在法律之下有平等，永远不打仗，便是天下大同了。中国人想法不这样简单，还要有更高的“文化融和”，还要“天、地、人三位一体”，那才能真到达大同太平的境界。此一世界即变成为一个神圣的世界，人类是神圣的，连草木鸟兽都变成神圣。我想圣人家里养一狗，一定带点神圣性。圣人家里栽一花，也必带点神圣性。我们全世界人类，都能到达一最高人格的话，那世界就自然会大同。这是最民主、最平等、最独立、最自由的。各人各做他各人。天地只生了这人，却不是生他作圣人，圣人要人自己做。自己做了圣人，天地会点头，说你做得实合我心。这是我们中国人的最高信仰，同时亦是我们中国人的最后理想。

这一套理想，不需要任何宗教，但亦不会拒绝任何宗教。佛教来了，释迦牟尼来到中国，中国人也尊之为圣，一部分人并学习了佛教。耶教来了，耶稣来到中国，中国人一样尊之为圣，一部分人并亦学习了耶稣教。你若讲耶稣教的道理，会讲不通佛教。讲佛教的道理，会讲不通耶稣教。若把中国人的一套加进去，就能大而化之，道并行而不相悖。诸位或说，我此一套讲法不科学，但我想，将来的科学，也会融和到此一套讲法中来。到那时，我们人类一切工作是合作了、和平了，距离大同太平的世界更近了。

（一九七〇年八月《警备通讯》一四六期）

八　中国文化中的中庸之道

一

大家都知中国人喜讲“中庸之道”，一般人以为中庸之道是指平易近人，不标新立异，不惊世骇俗，调和折衷，不走极端而言。然此等乃通俗义，非正确义。《中庸》上说：

> 执其两端，用其中于民。

无论何事都有两端，此两端，可以推到极处各成为一极端。在此两极端间之中间都叫做中，此一中可以有甚长之距离。所谓“中”，非折中之谓，乃指此两极端之全过程而谓之中。如言真善美，是此一极端，不真不善不美是那一极端。但此真、善、美三分，只是西方人说法。照中国人讲，此世界便是一真，不是伪，真伪不能对立。若论美丑，此世界是浑沌中立，既非极美，也非极丑。中国文化是人本位的，以人文主义为中心，看重了人的一面，则善、恶对立不能不辨。但纵是一大圣人，亦不能说他已达到了百分之百的善。纵是一大恶人，亦不能说他是百分之百的恶。人只在善、恶两极端之“中道”上，既不在此极端，亦不在彼极端。但必指出此两极端，始能显出此中道，始能在此中道上理论有根据、行为有目标，故说“执其两端，用其中于民”。若非执其两端，则中道无可见。真实可用者乃此中道，非其两端。此乃中国人所讲“中庸之道”之正确意义。

中国文化既是人本位的，以人文主义为中心，而现实人生中则没有至善，也没有极恶。如从耶稣教言，上帝是百分之百的至善，但上帝不在我们这一世界上。世界上只生有一耶稣，但耶稣也只可有一，不得有二。上帝之对面是魔鬼，它是百分之百的极恶，但此魔鬼似亦不在我们这世界上。我们人类，虽说具有原始罪恶，但究竟没有到极恶的地位，人究竟与魔鬼相异。从佛教言，无余涅槃不是这世界所有，人则只在此

俗界，在无休止的轮回中。但此俗界究也不便是地狱。中国人讲圣贤。但孔子大圣也说：

> 吾十五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。

圣人之一生，也非百分之百尽在一至善地位上。但我们既说这个世界上有善，即不能说没有一“至善”。有善便有恶，我们不能说这世界上没有恶，便也不能说没有一“至恶”。像耶教、佛教，似乎都看重在两极端上，我们则亦要把握着此两极端，而主要运用则在此两极端之中间过程上。此一中间过程，既非至善，又非至恶。甚至有些处善恶难辨。你认它是善，我认它是恶。此等处亦会常常遇到。所以佛教、耶教所讲，似乎偏在高明处，而中国人所讲，则偏在中庸处。但抹去了其高明处，则中庸亦难见，故曰“极高明而道中庸”。

说到此处，可见中国人观念有些与西方人印度人观念不同。此等不同，亦可说是一种哲学上的不同，亦可说是一种常识上的不同。西方人常认为善恶是相反对立的，中国人则认为这一端是善，那一端是恶，此两端可以相通而成一线，此两端乃同在一线上。若没有了此一线，亦何说有两端？是则此两端在实际上亦并非相反对立。在我们这现实世界里面，在我们这一实在人生里面，善恶只是一观念。不能说这世界，这人生，一半是善，一半是恶。或说在中间，便不善也不恶。这世界，这人生，既非至善，亦非至恶。我们并不站在此两极端上，而在此两极端之中间。既如此，则这一中间，岂不成为黑漆漆地，既非至善，亦非极恶；既无上帝，亦无魔鬼；既不是天堂，也不是地狱，人们在此黑漆漆地一段长过程中又怎么办？当知此世界此人生，虽非至善，却不能说其无善；虽非极恶，亦不能说其无恶；此善恶之辨虽不很明显，但也不能说其混同无辨。所辨在甚微小处，甚暗昧处。人则正贵在此微小暗昧处来分辨善恶，自定趋向。

孟子说：

> 舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御。

舜之闻善言，见善行，其实亦只在深山野人中。不能说在深山野人之间便绝无善言善行，此等善言善行，当然非圣人之善言善行之比，但总不失其为是善。舜则一有感触，反应明快，一切所见所闻的善，便会集中到他身上来，舜则在野人中成了一善人。孟子又说：

> 大舜有大焉，善与人同，舍己从人，乐取于人以为善。

可见舜之善都是从此世界人群中取来。人有善，我能舍己从之，与彼同有此善。此等善，皆在细微处，暗昧处，积而盛大光明，舜便成了大圣。《中庸》上亦说：

> 君子之道，行远必自迩，登高必自卑，夫妇之愚不肖，可以与知能行。及其至，虽圣人亦有所不知不能。

当知此处说的君子之道，便是中庸之道。中庸之道可以由夫妇之愚不肖直达到大圣大贤。并非在中庸之道之中只包括愚不肖，不包括大圣贤。

又当知愚不肖与大圣贤，亦即在此中庸之道之两端，此两端一贯相通，并非相反对立。

二

根据上述，再进一步申说，从愚不肖到大圣贤，此一中间过程，当然有很长的距离。今不论你站处近在哪一端，若近在恶的一端，只要你心向善，只动一步或一念向善，则此一步一念便是善。如你原来站近善的一边，但你一步一念向了恶的那一边，此一步一念也即是恶。孟子说：

> 物之不齐，物之情也。

每一人的聪明智慧，家庭环境，生来就不同。或生长在圣贤家庭，他的环境教育当然是善的了。若他只动一念向相反方面，他那此一念也就是恶。或生在土匪家庭，他的环境教育当然是恶了，但他果动一善念，他那动念时也就是善。如周公是一大圣人，他的道德及其才能在政治上、军事上、外交上、文学上种种表现，可算是一位多才多艺的完人。但孔子说：

> 周公之才之美，使骄且吝，其余不足观矣。

这是说，只要周公心里一念或骄或吝，在当时，便可使其成为一不足观之人。反过来说，如是一土匪，一十恶不赦之人，使他身罹刑网，或处死临刑，只要他一念悔悟，心向善的一边，那他当时，也就不失为是一善人。人在一刹那间都会有一念，在那一念上便可有“善”“恶”之分。因

此人只有两条路，一条是向上；一条是堕落。所谓“如逆水行舟，不进则退”。我们讲善恶，应在此人生过程中，每刹那，每一秒钟之每一动念上分。这才是我们中国人所讲的“中庸”之道。

中庸之道要使愚不肖能知能行，亦将使大圣贤有所不知不能。纵是愚不肖，也该在自己一念之微上戒慎恐惧。纵使是大圣贤，也不能不在他一念之微上戒慎恐惧。刘备诫其子说：

勿以善小而不为，勿以恶小而为之。

《中庸》上说：

莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独。

那隐微处，在别人无可代他用力处，在每一人之独处，最是那中庸之道之存在流行处。中国人又说：“不为圣贤，便为禽兽。”诸位说这话是不是太严了？但依中庸之道讲，这话一点也不严。人在自然界中本也是一禽兽，可是从人道言，人在每一刹那，每一秒钟，每一念间，却都可以向着圣贤一边，或向着禽兽一边。这话要我们慢慢体会。如此所说，也可谓禽兽在这一极端，圣贤在那一极端，人则在此两端之中道上。你说我是禽兽，我可不承认。你叫我作圣贤，我也不敢当。但当知圣贤难做也易做，难易又是两端。天下没有极易的事，也没有极难的事。你说它难，便有一个易；你说它易，又便有一个难。孔子说：“圣则吾不敢”，这固是大圣人之谦辞，但也见圣人难做。颜渊说：“既竭吾才，如有所立卓尔，虽欲从之，末由也已。”这也是讲的圣人难做。但孟子说：“人皆可以为尧舜”，“是不为，非不能”，此又是说圣人易做。

宋代理学家中，朱子讲圣人难做，陆象山却讲圣人易做。明代的王阳明走象山的路，也说圣人易做。王学讲到后来，说到满街都是圣人。有一位罗近溪，正在讲堂讲学，正讲每人可以作圣，有一端茶童子进来，听讲人问，那童子是否也能做圣人？罗说，他早就是圣人。为何呢？那童子的职务是端杯，他把茶小心谨慎地端来，没有泼，没有翻，端上讲台，目不邪视地走了，那已百分之百尽了他的职。纵使要孔子来端这茶，孔子也这么端，不会比这童子端的更好，这已是止于至善，不能不说他已是一圣人。这也是讲圣人易做。

人在社会上，职业有高下，却非人的品格之高下。抬轿是低职，坐轿的人是高了，但不能大家都坐轿，没人抬。我们只能说能尽职的是高，不能尽职的是低。端茶抬轿，能尽职，便是高。能尽到十分，那便是圣人。饮茶坐轿，不能尽职却是低，反不能和端茶抬轿的相比。中国人讲的中庸之道，要你端茶抬轿能尽职，岂不易吗？但要你治国平天下能尽到十分职，那岂不难吗？责任有难有易，难的责任不能尽，不如退而尽其易。孔子不能救春秋；孟子不能救战国，退而讲道，却救了后世。后世群推孔子孟子为大圣贤。那端茶童子要他登台讲学，他不能，但他能尽了他端茶之职与道。就此一端上，罗近溪说他已是圣人，也非无理。诸葛孔明说：“淡泊可以明志，宁静可以致远。”那端茶童子却能淡泊，能宁静，定心做一端茶童子，不想奔竞他所不能尽之职。若使人人如此，那社会也就不同。

王阳明自幼即立志要做圣人，后来自说做不到，退而思其次，也就不再想做圣贤了。他得罪被贬龙场驿，还怕朝廷会派刺客来刺死他。那时他什么都不怕，只怕一个死。他就做一口棺材，终日坐在里面，想死有什么可怕呢？他连死也不怕了。跟他去龙场驿的两个老家人，不耐此蛮荒生活，病了，阳明先生只有反而帮他们烹茶煮饭，还要唱些浙江山歌家乡调给他们听，好让他们心中得慰。闲着他自己背诵那些读熟的书作消遣。一晚上，他在睡梦中忽然惊跃而起，他想我今天在这里这样做法，倘使孔子复生，处我此境，他更有什么好办法呢？一下子心下有悟，那不是圣人我也能做吗？不是我现在此刻也就如圣人一样吗？从此悟后，才提倡他的“良知”学说，发挥出一番圣人易做的理论。当知各人环境不同，责任不同，各人有各人自己应尽之道，能尽我道，那我也和圣人一般。纵使如端茶小道，那也是道。

如诸位驾驶飞机，飞机起落要有跑道，若说驾飞机翱翔天空是大道，降落在跑道上，那便是小道。你又不能把跑道设在你卧室门口，你从跑道

走向你门口，从门口走向你卧室，那些更都是小道。大道小道又是两端。你不能说只要有大道，不要有小道。大道也有行不通处，便该从小道上行。只此小道须附属于大道，须能通上大道去便是。尽小道，人人可能。尽大道，圣人也有所不能。那又是中国人讲的“中庸”之道。中庸之道，要把人人能行之这一端，直通到虽圣人有所不能之那一端，却不该尽呆在一端上通不去。所以中庸之道有极易处，同时有极难处；有极浅处，同时亦有极深处；有极微小处，同时亦有极广大处；有极隐晦处，同时亦有极光明处。

现在再举一例。如有一高僧，在深山禅院打坐，能坐到心不起念，一心常定，那不是很高的道行吗？宋儒言“主静居敬”，其实也只是此工夫。不过高僧只能把此工夫用在深山禅寺里，宋儒理学家却要用此工夫到社会人群治国平天下复杂的大场面里去。即如上面所讲，那端茶童子，他也能系心一处，心不起念，能敬能静，不然为何茶不泼出，人不滑倒。如今诸位爬上飞机，坐上驾驶台，不也是心无旁骛吗？其实诸位驾驶飞机时的心境，也就和高僧们在深山寺院里打坐时的心境差不多。一样是系心一处，心不起念，一样是敬是静。又若拿了一枝枪上火线，那时则有进无退，一心在敌，只一己管着一己，连死生也不在顾虑中，更何其他杂念。这一段的生命，可说最严肃，最纯一，完满无缺。刹那间便到达了人生所要追求的最高境界。即是一心无他，止于至善的境界。

佛教讲成佛，是不易的，要成佛，先要做菩萨。做菩萨有十地，从一地菩萨做起，有十个不同阶段，一生来不及，再待下世转生，不晓得要再经历几代几生，还未到达成佛阶段。这道理是高了，但不是人人所能。中国人来讲佛道，却讲成“即身是佛”，“立地成佛”，又从极难处通到极易处。这虽像是惊世骇俗之谈，却也是中国人所讲的中庸之道。中国的高僧们，把佛教“中庸化”了。甚至不须出家，不须关在和尚寺里尽打坐，禅宗祖师们便是讲了这些话。如此推说，今天诸位上飞机空中去，即是一番大修养。下了飞机，若能懂得你在驾驶飞机时那一番心态，善保勿失，诸位实也可以成佛做圣人。若诸位不肯信，那则是道在迩而求诸远，只有入深山禅院中去，始可成佛。只有枕经藉史、博古通今，始可作圣。既不是人人可能，亦即非中庸之道。

中国人讲的中庸之道，要从人人所能，做到人人所不能处去。要从人人处处时时念念中去做，那才是用其中于民之中道。中国人讲的中庸之道，要人人能做，当下能做。人人当下可得一满足，然而仍要有一个不满足，永远不能满足。不要说各人的一辈子，纵使再隔了三千年一万

年，依然不得有满足，那一道则总还在前面，还要人不断去做。不像进了天堂，接近了上帝，成了佛，进入了涅槃，便可一了百了，无所事事。但这不是中国人讲道讲得过高了，即如天地，也一般。好好的光天化日，忽然来了一阵台风，我想上帝心里也会感到抱歉，佛菩萨也会感到无奈何。《中庸》上又说：

虽天地之大，人犹有所憾。

惟其如此，所以此道无止境，永不能满足，但又要人人当下即得一满足。此一满足，乃是我们行道之第一步。此一步，即已是人生的最高境界。人要能从此一步不息不已永远向前，虽是人人能做，却谁也不能一刻不做。虽是谁也懂得当下该如何做，但又谁也不晓得永远无穷之将来又如何做得尽。在永远无穷之将来以后，还有一永远无穷之将来。则此永远无穷之将来，也将如今日般，人人可以起步，但谁也不得停步。所以中庸之道是悠远的，博厚的，高明的，人人能知能行，而又有圣人所不知不能者存在其间。此道之所以可久可大。则正在此。

三

我以上讲的是善恶问题。若此下再转到真伪美丑问题上去，则又有不同。善恶辨在“己”，真伪美丑则辨在“外”。一是情感方面的事，一是理智方面的事。《中庸》上说：

尽己之性则能尽人之性，能尽人之性，则能尽物之性。

尽己性，尽人性，主要在情感，在善恶问题上。尽物性始是物理，是真伪问题，主要在理智上。自然科学纵极发展，但与善恶问题无关。科学增强了人使用物质方面的能力，可以为善，也可以为恶。可以为大善，亦可以为大恶。在现代科学未发展以前，人类中已出了孔子、释迦、耶稣，但现代科学发展以后，未必更能多出几个孔子、释迦、耶稣来。若照《中庸》上“君子无入而不自得”的道理讲，在没有电灯以前和既有电灯以后，在人生之真实境界上，不该有大分别。我们能说在没有现代科学以前，人过的都不是人生吗？若如此讲，再过三百年以后的人来看今天的我们，也将说我们不是过人的日子，也算不得人生。在我们能服吗？今天人类快能上月球，但少数人上月球，对整个人类变动不大。以前哥伦布发现新大陆，这也是人类一大发现，但接着此一大发现而来的，也不见得是好。葡萄牙人、西班牙人、英国人、法国人，一批批到美洲去，印地安人灭种，帝国主义、殖民主义、资本主义相继发展，人事一切大变，但西方人做人的道理在此发现上并没有大变。现代科学，究竟是研究物的问题，不是研究人的问题。所以对人的问题上，可以有大利，亦可以有大害，谁也说不定。而且科学纵使不断发明，对此世界仍还保留着一个不可知。“可知”与“不可知”仍是两极端，科学也还是在此可知与不可知之中间过程内。因此一切科学发明，仍该运用中国人讲的中庸之道来好好处理才是。

再细分辨，真、善、美三分本是西方人说法。科学不能说是由伪向真；艺术不能说是由丑得美。换言之，科学真理本不与伪对立，艺术美化也不与丑对立。那只是从自然中演出人文，这可以把我提出的性道合一论来讲，却不是我此刻所讲执两用中，所谓中庸之道上所有的问题。在中国文化中，艺术一问题，我已在另一讲中述及，此处不再详论。西方哲学中有黑格尔的“辩证法”，提出“正反合”的理论来。如说甲是正面，非甲便是反面，合起来是乙，又有非乙，合成丙，如此递演而上。但此种辩证，似乎用人的语言文字来讲是如此，若配合到实际世界实际人生上来，便有些不合适。如说白昼是正，黑夜是反，到明天，岂不还是此一正一反。黑格尔说的只是一种观念，观念之外有事实。“观念”与“事实”，又可成两端，其间仍该有一中道。所以说“相反相成”。一阴一阳是大道，阳包在阴之内，阴亦包在阳之内。若相反，实不相反。宋儒把此一阴一阳画成了一个“太极图”。就人生论，生是阳面，死是阴面，死生合成了人生之整体。生之内便有死，死之内也有生。有了死，并不曾克灭了生。有了生，也不曾克灭了死。

由中国人讲来，一阴一阳，一生一死，只是循环不已，老跟着此一环在

绕圈。重要却在此环之内，亦即“环之中”。庄子说：

超乎象外，得其环中。

阴阳死生都是表现在外面的象，人能超出此外面的象，深入观其实际，才能进入此实际的环之中，而确然有所得。若要辨是非，那么死了的是你，活着的便不是你；活着的是你，死了的又不是你。同样说昨天的是你，今天的便不是你；今天的是你，昨天的又不是你。依此理论，正反两面可以互相取消，但亦可以互相完成。

中国道家思想偏向“取消”一面；儒家最是“切近”人生，从完成一面来发挥。道家把一切相反对立取消了，合成一“天”；儒家则又把人与天对立起来，而执两用中，乃有所谓中庸之道，那里便有“天道”“人道”之别。如善、恶相反对立，是在人道上如此，若把黑格尔辩证法来讲，显见讲不通。试问善恶正反相合，又合成个什么？在中国道家讲来，那便是天，在天道中却无是非善恶可言了。

四

所以中国人的中庸之道，从此方面来讲，正是一套哲学，亦是一套思维方法。是在人本位人文主义的文化大体系中一套重要的哲学和其思维术。现在很多人分别中西文化，说中国文化是静的，西方文化是动的；中国文化是向内的，西方文化是向外的；中国文化讲心，西方文化讲物。如此种种说法，亦正是一正一反。

但中国人观念，主张“心”与“物”相通；“动”与“静”相通；“内”与“外”相通。相通可以合一；合一仍可两分。既不能有了心没有物；又不能有了物没有心。心与物看来相反，实际是相成的。动与静亦然，不能有动无静，也不能有静无动。内外亦一例，那有有内无外，有外无内之理。中国人讲的中庸之道，正要从此相反之两面讲入到一“中道”上去。你要讲任何一事一物，最好先找出它相反之两面，然后再从此相反两面间

来“求其中”，那中处便有“道”。所以孔子说：

> 吾有知乎哉，无知也。有鄙夫问于我，空空如也，我叩其两端而竭焉。

他若和你讲心，你便和他讲物。他若和你讲动，你便和他讲静。不是要把这一边来反对那一边，取消那一边，是要把握到两端，便可获得中道。所以孔子又说：

> 攻乎异端，斯害也已。

今若我们把中国文化认为是唯心的，来反对西方文化是唯物的；把中国文化认为是主静的，来反对西方文化是主动的，那便是孔子所说的攻乎异端，便要害事。当然根据西方来攻击中国，说中国文化是唯心的，主静的，要不得，那亦同样是攻乎异端，同样要害事。就中国文化之本质与其特性讲，究竟是“中和”的，决不是偏陷的。中庸之道便可代表中国文化。

五

现在再讲“新旧”，这亦是一个观念上的两端对立。在实际世界事物中，既无一个十足完全的新，也无一个十足完全的旧。近百年来，中国人讲到文化问题，总爱把新旧来作论点。“周虽旧邦，其命维新。”若是从旧的中间再开出新的，在新的中间来保持旧的，那也可以。若说我们究是要新还是要旧，那会永远得不到结论。文化不是唯物的，像一所老屋，

可以拆旧建新。文化则有其内在之生命，如一棵大树，连根斩了，栽下新种子，那大树的生命已毁灭了。而且文化种子是民族，我们不能不要此文化而连带不要此民族。中西文化不同，最后还是在中西民族不同上生根。我们纵要新，也得从旧的上生根，来发展出新。果能保存并发展吾民族生命，则可中可西，可新可旧。在物质与精神，在动与静，在内与外，在时人所认为的中西文化不同之两极，尽可执两用中，不必定要偏走一端。

若谓中国文化重在讲人文，西方文化重在讲自然，则人文只在自然中产生，人文亦不能脱离自然而独立，人文仍是一自然。天地生下人，赤裸裸的，那叫自然。穿上了衣服，那是自然还是人文呢？又建筑了房屋，这又是自然还是人文呢？中国人爱讲“天人合一”，所谓自然与人文，也仍该是相通合一。在人的身上便有了天，在文化中便包有了自然。而此人与文化则从天和自然中演生。

在此等观念与意识之下，我认为中国文化里尽可以渗进西方文化来，使中国文化更充实更光辉。并不如一般人想法，保守了中国固有之旧，即不能吸收西方现代之新。似乎大家总爱把一切事物作相反对立看，不肯把此等相反对立来作互通合一看。所以我们中国所讲“执两用中的中庸之道”，此刻实该大大地再阐明。这和我们当前所该采用的一切想法和做法实有很大的关系。

诸位又如说，今天我们该积极提倡民主精神，不要再如以往般只讲私人道德。今且不讲治国，先讲齐家。如果说，父亲出去喝酒，母亲在家打牌，哥哥邀朋唤友去看电影，妹妹约男朋友去参加跳舞会，试问你那时怎么办？你若有理想有希望，岂不仍只有从自己一人先做起，也只有这一条路才能做得好。所谓民主，也只有从每一人自己做起。要讲世界大同，也只有从每一人自己做起。“群”与“己”又是对立的两端，“公”和“私”又是对立的两端。群中不能无每一己，公之中不能无每一份的私。若必要对立起来，便成为社会主义和个人主义之大对立，自由主义与统制集权主义之大对立，西方历史和思想界为此对立缠苦了。但中国的中庸之道，则执两用中，承认有此对立，而把此对立调和融通，使每一人当下有了一条路。

中国人惟其有此中庸之道，亦可使各不同的宗教信仰也一样调和融通起来。佛教、回教、耶稣教来到中国，不仅和中国传统文化无冲突，在此诸大宗教之相互间都能和平共存，没有大冲突。你看中国社会上，这里一个天主堂，那里一个和尚庙；母亲信佛教，儿子信耶稣。这不是信仰

不真，却是受了中国人相传那一套中庸之道之影响，大家可以说得通，不争执。

此刻我们又说，我们该讲科学呢，还是仍应提倡固有道德？这又是一对立，而实则非对立。诸位只要善为运用中庸之道的思维方法，则一切相异都可安放进来，不见有冲突。若再把中庸之道的实行方法一切从我个人先做起，自可当下满足，而又永无止境。如此一步步向前，这就是大道。但就此大道而论，你一步也离不开，亦没有所谓进。此刻我们人类要上月球，但上了月球，还如未上月球前，大道依然还是有一条人生在前面。换一句话说，纵使我们上了天堂，也还如没有上天堂，那条大道也还依然在前。如是则刹那与永恒虽是两端对立，也还是相通合一。这一理论，像是何等的高明，其实也还是中庸之道。

六

只因我们误解了此中庸之道，好像中国人讲的中庸之道不痛不痒，不黑不白。一人说这对，一人说那对，不要紧，大家都对。这就成了滑头主义，走上了乡愿的路，所以孔子孟子要讲此中道，却最讨厌乡愿。

我想再重复一下。诸位今天最大的责任就是在复兴中华文化这一件大事上。复兴中华文化是我们中国人每一人的责任，每一人站在自己的工作岗位上善尽职责，相互配合起来就成。即就空军言，平时如战时，后方也如前方，无论空勤与地勤，既要人与人配合，又要人与机器配合，处处都是两端对立合成一体，而运用此一体者则在每一人之身上与心上。如此则诸位今天早已在此中庸大道上行，只是“行矣而不著，习焉而不察”。《中庸》上所谓“人莫不饮食，鲜能知味。”中国人讲的中庸之道，真是如吃饭喝水般，易知易能，但又是其味无穷，又很难知得其味的，这就是所谓中庸之道，由诸位自己去体味吧。

（一九六九年二月《自由报》）

九　反攻复国前途的展望

一

反攻复国不仅是海内外几千万同胞所热烈向往，就是大陆全体同胞也一样希望我们早日反攻胜利。而这反攻复国的重大责任，首先就落在我们反攻基地全体军民的肩膀上。我对当前的政治、军事、外交，乃至大陆的情况，知道得太不够，不能从多方面来讨论这问题。今天我只是站在一个书生立场，就自己所知一点历史知识来谈谈。

我们得首先看一看我们国家民族的前途。倘使我们国家民族有前途，我们就可向此前途努力。若我们国家民族没有前途，我们就无法努力，一切努力都成白费，变为一种无意义无价值的努力。所以开始讨论这问题，就该先看我们的前途，然后始有努力的方向以及努力的意义与价值。首先我们对前途要有信心，有了信心，才能产生力量。我们看古今中外历史，许多民族，许多国家，他们的命运碰到了挫折，便倒下去，爬不起来，就是它没有前途了。为什么呢？我们可以说，就是他们对自己这个民族国家的前途没有信心了。没有信心，就没有力量。没有力量就没有前途。像古代埃及、希腊、罗马，都是文明古国，有其灿烂光明的历史。但是遇到了挫折，光辉黯淡了，命运中断了，再没有它的前途。我们可以说，最大病根在他们对自己民族和国家前途已失掉了信心。远者不论，像近代蒙古人建立了一个大帝国，其版图之大，地域之广，史无前例。到如今，西方像俄罗斯人，谈到蒙古人，还有他们祖先遗传下来的恐怖心理留存着。但现在的蒙古人，已经融合为中华民族的一部分，他们已不再有重新建立往时般大帝国的想望和信心了。更近如大英帝国，有“日不落国”之称，可是经过两次世界大战，大英帝国没落了，只存一个“联合王国”的躯壳。再隔若干年，联合王国也要肢解。到今天，英国人再没有恢复往昔大英帝国的美梦，换言之，他们已没有以往那般的信心了。像蒙古帝国，像大英帝国，都建立在一个不合理的基础上，所以倒了下去不可能再爬起来。其他有些国家，经过两次世界大战，他们对自己国家民族的前途，也没有像以往那般的信心了。我们却不免要问一句，今天像美国，像苏维埃，再过五十年或一百年，或两百年，他们对自己国家民族是否能常保持像今天般的信心，不再丧失呢？我们虽不敢遽作定论，但我们可以说，只要这一个民族和国家，把它们的前途建立在一个不合理的基础之上，受到挫折，便会失掉信心，而前途也就暗没了。所以要保留信心，还在自己的文化传统上，不在当前的遭遇形势上。

我们看古今中外各民族各国家，对于他们自己民族国家的信心，最坚

强，最牢固，消失不了的，只有我们中华民族。五千年到今天，虽则我们也曾经过很多艰难困苦，甚而倒了下去，但到底还会站起来。衰弱了下去，又会再兴盛。为什么？简单一句话，我们有信心。历史经验愈长久，我们的信心就愈高、愈坚固。最近这一百年，西方帝国主义到东方来，从鸦片战争起，连续不断的许多丧权辱国的战争，我们的民族和国家又像要倒下去了。民国以来，我们的艰难困苦依然存在，而且不断加深。但我们对国家民族前途的信心则并无动摇。这从哪里看出呢？我想举一个简单的例。我们中国人到南洋去，已经几百年，时至今日，他们的处境真是万分艰难。在印尼，在新加坡，在马来亚，在泰国、越南、缅甸，华侨到处被压迫，被排斥，目前他们大多数已改了国籍，但在他们心里，总觉得他还是一个中国人。改变国籍，改变不了他们的内心。或许在南洋各地的民族比较上文化不如我们，但我们一看美国檀香山、旧金山、纽约等各地的唐人街，我们华侨还是坚持要做一个中国人。这种心理世代相传，没有忘怀。“五四运动”以来，一般知识分子觉得中国人样样不如外国人，有的要我们全盘西化，将中国字拉丁化，要打倒孔家店，不要中国传统，但这只是少数。像夏威夷、旧金山、纽约，许多中国人开饭馆，开洗衣店，生活艰苦，他们还是守旧，还是要做中国人。深一层言之，这就是他们对民族还有一个自信。他们心中还有一个民族前途。

中国有两位著名学者在旧金山公开演说，向我们华侨讲，为了你们的幸福和前途，为什么不入美国籍？入了美国籍，好叫子孙有条出路。你们既在美国，纵不入美国籍，也该叫你们的子女好好学英文，还要什么华文学校，花费青年儿童十分之三乃至十分之四的精力来学中国文字，学得半通不通，使他们的英文也不能彻头彻尾学好。你们要有理智，不该再开华文学校，最好教你们子女能学好外国文。一般华侨听了这些话，很不高兴。因为这些华侨，他们知道自己是中国人，对自己的国家民族前途有信心。为什么有这样的信心？我们可以说，这就可以证明中国传统文化之伟大和坚强，不然不会使大批人有这样一个信心。英国人跑到美国，就成美国人。德国、法国人跑到美国，也就成了美国人。只有中国人仍然是中国人。艰难困苦离开了中国，到海外去谋生，忍受种种压迫欺侮，而他仍觉得我是中国人，希望我的儿子也还是中国人，希望世代传下还是中国人，所以要学说中国话，学用中国文字，保持中国的一套。任何人不能因此而怪我们的华侨顽固守旧。若是不顽固，不守旧，我们还能有一个五千年绵延的民族吗？还能有一个五千年长存的国家吗？还能有一个血统相传下来的七亿人口吗？我们的侨胞不仅在夏威夷、旧金山、纽约等地如此，开洗衣店，开菜馆，父传子，子传孙，还

在那里奋斗，坚定要做一个中国人。到欧洲也是一样。在巴黎，在伦敦，零零散散的中国人，你问他住了多少年，有的说住了一百年，或者一百年以上。他是跟他父亲，或是他祖父去的。不像在美国，在南洋，有一个华侨大团体，但也保存着中国人的习惯，中国人的文化，不以做一个中国人为耻。我可以告诉诸位，只有中国文化，最坚强，最持久，最能在艰难困苦的环境中杀开一条出路，中国文化的伟大价值便在此。若非有一合理的基础，何以能有此现象。所以我说，只要我们对民族国家有信心，自会有出路，有前途，自会有一个努力的方向。这是我先从大处远处来讲是如此。

二

现在谈到第二点，我所要谈的本题，就是我们反攻复国的展望。当然，我们今天的前途，不是专指少数事态的发展而言。我们的前途，是指当前国家民族整个前途，连大陆，连此地，连海外都在内。我们的前途，同在大陆上共党的成败是密切相关的，我们要有前途，就必先消灭共党。大陆初变色，我流亡到香港，听到很多人称道中共，看重毛泽东，认为他有办法。我说毛共愈有办法，其灭亡将会愈快。中国相传有“南辕北辙”的故事，有一人驾了车要到北京去，可是他往南边跑，别人说你这样跑，跑不到，他说我马好，车又好，怎会跑不到？那人说，你的马愈好，车子愈好，你离开你要到的地方将会愈远愈跑不到。所以我们大陆的共产党，愈有办法，就是愈无办法。什么道理呢？因其同我们国家民族历史文化传统背道而驰，所以愈能走，愈不行。到现在，我们不用再讲毛泽东非倒不可这一层。

我在香港，常听到很多人讨论，毛泽东倒下来以后的中国怎么样？是刘少奇上台呢？还是周恩来上台？还是军阀割据？还是其他什么情形？我说这些只是眼前事变，谁也不知道，没有十分把握去推想。但有一个结论却可预言，即中共政权定在最近将来会被人民所埋葬。让我们回过来想一想，毛泽东为什么要倒？毛泽东自己要倒吗？一个人站在那里不会自己倒。是美国人力量要倒毛泽东吗？我说不是。是苏维埃力量要倒毛泽东吗？我说也不是。除掉美国、苏维埃，世界还有其他国家要用力量来倒毛泽东吗？我说都不是。毛泽东之倒，不是倒在国外的力量，国外没有力量要他倒。那么诸位说不是刘少奇，邓小平，所谓他们的当权派要他倒吗？我说刘少奇、邓小平的力量也不能倒毛泽东。那么还是中共的党政军干部，或是在大陆共党统制下的军队，会联合起来要他倒呢？我说都不是。目前刘少奇邓小平被关在北平中南海，共党的中上级干部

大部分已经被斗倒，军队也不见有决心来倒毛泽东。那么我们为什么说毛泽东一定要倒呢？我认为这是在中国社会上的“共产主义”动摇了。共产主义动摇了，共产政权也跟着动摇，而后毛泽东的地位也跟着动摇。因为中国社会上的共产主义要崩溃了，所以共产政权连带要崩溃，而毛泽东的地位才崩溃。目前的现象，所谓刘少奇、邓小平走了修正主义的路线，各地军队形成割据，乃至于工农阶级普遍反毛，一切的一切，一言以蔽之，是在中国的共产主义动摇了。共产主义动摇，乃是一个原因；毛泽东倒台，是一个现象，是一个结果。从这些现象上，可以证明共产主义之破产。等于一个人患了肺病吐血，吐血只是肺病的征象。病在肺，不在所吐的那口血。那口血，只是病的现象发出来了。今天的毛泽东倒台，只如病人吐了一口血。我这样讲法，是不是比较合于现实呢？刘少奇、邓小平要倒毛泽东，军队要倒毛泽东，党干部要倒毛泽东，全国工农大众要倒毛泽东，这都是共产政权动摇和崩溃的现象。我们再进一步讲，共产政权统治中国已经十八年，有什么东西去摇动它？毛泽东运用红卫兵来搞文化大革命，正为共产主义政权之动摇，其根本原因在于中国社会上一股传统文化之潜在力起了作用。像邓拓，像吴晗诸人，他们都是重要的共产党员，但他们都根据着中国传统文化的意识来反对毛泽东。或许在他们是不自觉的，然正可证明传统文化之潜在力量埋藏在中国社会人人心中一种深厚的程度。

大陆同胞今天全都对共产党和共产主义失掉信心，也并不是他们要来提倡中国文化，他们亦只是不自觉的，由中国传统文化一股潜在力量自然影响了他们的思想和行为。现在我们再重复说一遍，由于共产思想动摇，而影响到共产政权之动摇。由于共产政权动摇，而影响到毛泽东地位的动摇。这样一个过程，我们在这里有人看不清楚，在大陆的人也没有看清楚，但此过程之必然表现，则为毛泽东先倒。毛泽东倒了，接着是共产政权倒。共产政权倒了，接着是共产主义在中国社会消失了。应该是这样看法，才能寻究共产政权毁灭的病根所在。从病根反映出病象，从病象认识了病根。一个患肺病的人的病象是咳嗽，而病根在肺。毛泽东之倒，最多不过是咳嗽两声而已，不能说咳了两声嗽，病便好了。共产主义不能在中国存在，正因为中国有一传统文化力量在作共产主义的克星。

我们此刻不必多举例，最浅显的，共产主义讲“唯物史观”，中国人一向讲“天人合一”。物有两种，一类是自然物，一类是人造物。人由天生，即是大自然中一分子，而大自然又可由人类来作主宰。西方人反对马克斯，因为马克斯不信宗教，不讲上帝。中国人讲天，是将自然与人合在

一起，天表现在人身上，人的表现即是天的表现之一部分，这个理论同唯物史观的理论正相冲突。我们说，“历史决定在人，不是决定在物”。人怎能决定历史？因人可以合天，合此大自然之理。蒙古帝国由人以武力创造，但不合此大自然之理。大英帝国也是由人以武力创造，但也不合此大自然之理。所以终要衰落。中国文化主要在讲人道，讲天理，正同共产主义水火不相容。只要中国文化存在一天，共产主义终非消灭不可。中国在美华侨面对着现代物质文明最进步的美国，还是这样顽固守旧，已如上述，更何况其对毛泽东的三面红旗。其实毛泽东也懂这个道理，而且身受到这种压力，所以这一次要来一个“文化大革命”，要“除四旧”，他惟恐中国固有文化之存在。

三

现在我们的反攻时机已经迫在眉睫，而最先最大的责任则落在三军身上，三军是反攻大陆的先锋。但战争的胜负却不能全恃武力，武力只是政治的后盾，是致胜因素的一部分。如今天美国人在越南的战争，有强大的海、陆、空军，以这样一个全世界科学文明最进步的国家，来对付一个物质条件最落后的北越，等于以石击卵，一打就破了。可是打了几年，兵力逐年增加，到今天，美国人还没有绝对胜利的把握，可见战争在武力外还有其他因素。即如美国空军对北越实施大轰炸，我们要知道，它一颗炸弹落下，胡志明马上就告诉北越人说，“这是美国帝国主义来侵略”。我们不要单看这一炸弹有多少吨重，放下去有多少杀伤力，但胡志明这一句话，“美国帝国主义来侵略”，就可把炸弹的威力打折扣，甚至把来消灭，更甚而发生一个相反的作用。毛泽东也懂这一套，毛泽东从头到尾就怕我们反攻，他定要把我们同美国帝国主义联合起来讲。我们空军到大陆，丢下炸弹，毛泽东说“美国帝国主义来了”，可是他这句话不能发生作用，因为今天大陆人心乃至共党中大多数，他们都了解，我们一架飞机飞回大陆，一颗炸弹丢下，这是表示了一个最有意义的信号，这信号是说我们要回来了。大陆民众知道这个信号，绝不会听信毛泽东说是美国帝国主义来侵略了。我们和大陆同胞同是中国人，我们是一个传统的中国人，代表着中国传统文化的中国人。我们回大陆，也就是我们中国传统文化回大陆，这事最能深入大陆同胞心中，成为蒋公号召要复兴中国传统文化最大力量，远胜于一颗炸弹之物质力量。今天此一号召，不仅以此时此地为限，在此时此地只是一个开始，我们要复兴中国传统文化，要以大陆全民族为着眼。近来中东战事，以色列空军建立了人家没有想到的功绩，但以色列空军之炸埃及，绝不能同我们的空军回大陆相提并论。这其间有完全不同之处。以色列空军炸

埃及，固能得到军事胜利，而我们的飞机回大陆，实有更大的意义，必然更能获得辉煌战果。毛泽东没有办法抵挡，只能欺骗大陆民众说美国帝国主义来大肆侵略了。大陆再不信此谎言，则毛泽东也就更无别法抵挡我们。

讲到这里，也许要问我们明天就回去不好吗？这也并不是一件轻而易举的事。在战国时，有人问孟子，天下乌乎定？孟子说“定于一”。那人又问孰能一之？孟子说“不嗜杀人者能一之”。可是秦始皇最爱杀人，终在他手里统一了。其实孟子的话并不是说错了，秦始皇虽统一了中国，并未能使中国安定，秦始皇死了不到二十年，中国又乱了。刘邦与项羽争天下，大家都说刘邦不喜欢杀人，因而他定了天下，孟子那句话终还是验了。可见历史还是决定在人道与天理，不决定在物质与强力。

今天，我们自由中国的军民在伟大的领袖领导下，正迈向胜利成功的大道，我们不仅有解救大陆同胞的责任，更负有将中华文化发扬光大的责任，愿我三军将士奋勇精进，为此神圣的任务而战斗。

（一九六八年七月《自由报》）

一〇　中国文化中的武功与武德

一

本人今天讲题是“中国文化中的武功与武德”。从去年起，蒋公提倡文化复兴运动，到现在已整整一年，这是民国创国以来五十六年最大的一件事。本人今天所讲，以书生来谈军事，知识浅陋，只是借此机会，来就教于诸位。

先讲“文化”是什么？文化只是人生，是人生的一个综合体，与言个人的人生不同。人类生活同中有异，因此人类文化可有种种各别之体相。近代人言文化，每多注重其体相之外面，但更要在能深入到里面去，求其意义与价值。从空间说，文化贵能“扩大”；从时间说，文化贵能“悠久”。中华文化所拥社会最广大，所占历史最悠久，因此中华文化，其所涵之意义与价值亦必最高贵，最值得研求。

中国古人讲文化，主要在讲一个“道”字，道即人生应走的路。文化不同，即道不同；社会扩大，因其道之可大；历史悠久，因其道之可久。中国人讲道字，不仅讲了文化之外表，并已讲到文化里面深处，即其意义与价值之所在。若只从外表讲文化，最多是讲了文化形态，生活式样。譬如穿衣、饮食、住屋、走路等等，可有各种不同的式样，此各种不同的式样，即见文化之不同。但文化固是同中有异，尤贵能懂得其“异中有同”。各民族文化之所以相异处，在其背后各有一道。

中国人讲道，不仅是讲人生所走的路，更要讲人生应走的路。所以中国人讲道，有“大道”“小道”之分。大道人人可行，时时可行，处处可通，而后谓之大道。若只是少数人短时期可行，走到远处大处便不通，这是小道。也并不是不能有小道，只该从大道分出若干小道，由各条小道仍可汇合互通，这就成了大道。所以道有通塞，有大小。因其大，故能通；因其通，所以大。中国文化之伟大，因其能注意寻求人生大道而来。

今试问人生每一条道，该从何处出发，该通到哪里，到何处归宿？中国人在此问题上有一主要答案，中国人认为人生一切道，都应由其内在之“德性”发出，也应都通到人生之内在德性为归宿。《中庸》上说：“天命之谓性，率性之谓道。”中国文化之最重要中心观念即是“性道合一”。性由天来，道由性起。中国人讲天，也可说是一自然，也可说是自然中一种最高真理。中国人主张天人合一，即是性道合一。性禀自天而蕴于内，道行于人而形之外。天人合一、性道合一，也即是内外合一、心物合一。天人相通，内外相通，此始是大道，亦可称为“达道”。道行而成，形于外，回到人心，则谓之德。德是行道而有得于己之谓，故可合称“道德”。天赋称性，由性发为行，由行而有得于己谓之德。故可合称“德性”。此一“德”字，即是性道合一。此是行为与德性合一，亦即自然与人文合一。总之，中国人讲道，要其无往不合，处处可通，此乃中国文化一套大理想，一番大结构。因此在中国文化中所陶冶而出之人才，则人曰“通人”，才曰“通才”。亦非不要专家与专才，主要仍在此各别的专门仍能相通而合一。

二

姑举文武一端为例。中国人常把“文武”连在一起讲。中国的文化观念是要“相辅相成”，两个东西混合起来达成于一。中国人说智、仁、勇是三达德，讲文化需此三达德，讲武德也需此三达德。一个文化之能期其悠

久博大，也该归功于武功。武功则必本于“武德”，武德是武功的基础。

天道有生杀，人道有文武。中国人理想，要能文能武，“文武”兼尽。偏向一边，这只是小道。文武兼尽，才算是大道。中国历史上如周文王、周武王、汉文帝、汉武帝，都是美谥，文武并无轩轾。所谓“允文允武”，文治武功必兼修并重，这就是中国一套传统的哲理。

“天地之大德曰生”，但春夏生长，秋冬杀伐，同是天。杀伐即所以完成其生长。人有死生，惟其有死，乃可有继起之生。个人生命很短暂，最多不过八十、一百年便完了。旧生命死亡，新生命茁长。一个人死了，有千千万万后起的生命还是继续存在。大家说，中国文化是讲和平的，但和平中兼涵有武力。中华民族之悠久存在，主要在和平，而亦表现有武功。

论到中国的国防线，全世界没有一个国家有这么长。单言北方，从东北到西北，由辽东半岛起，直通到甘肃、宁夏。北边是一个大高原，气候寒冷，生产瘠薄。南边是一片大平原，气候温和，物产丰盈。两边接界如此辽阔，两边对比又如此悬殊。所以在中国历史上，防御北边强敌是一件十分困难的事。西南方的边防，更复杂不简单。即如汉代之匈奴，唐代之突厥，以下之辽、金、蒙古等异族侵扰，不赖优越之武功，何以能保全内部社会之繁荣与建设？蒙古人的武力震烁一世，他们打不进中国来，便掉头指向西方求发展，从西方得到了胜利，再回头来转向中国。直从成吉思汗到元始祖，三反四覆不断南侵，最后才把中国吞并了。当时的中国，本已孱弱，又兼内政不修，文治影响了武力，但尚然如此坚韧难折。即此一段历史，便可说明中华文化是强有力的，虽一时失败，也已充分发挥了中国的武功。

中国历史上的大人物也多是文武兼通的。如周公，不仅是一军事家，同时亦是大政治家、大文学家。后来人注意了他这一面，却忽略了他那一面。再看孔子，他亦看重武备，娴熟军事理论。他的学生如子路、冉有、有若，都能打仗。墨子擅武事，这是大家都知道的。荀子有《议兵篇》。《孙子兵法》尤为近代西方军事学家所推重。

《左传》上记载当时许多贵族，都是文武兼通。大小战争，除应有的兵谋战略之外，既尚礼，又崇道，雍容文雅；极严肃，也极轻松；极规律，也极幽默。多能于武功中显“文德”。《左传》不失为世界上第一部讲战争最有人生趣味，又是最有文化意义的书。孔门后起如吴起，也是一位大军事家，又通政治。乐毅亦能外交，能兵事，而且带有极浓重的

文人气息。汉唐以来，文人能武，武人重文的，不胜缕举。有些人，很难说定他是武通文，抑是文通武。要之，中国军人，理想上必求其智、仁、勇三达德兼备，本之武德，而见之武功的。

中国古人，对于许多军事学上的见解亦极高明，尤注重的在“衡评将才”，主要看其能统率几多人。能将兵愈多，则其将才愈高。惟大将之才始可统领大兵团。春秋时，有人说楚子玉将兵过三百乘，便不能全军而归。韩信对汉高祖自称将兵多多益善，又能驱市人而战，那真是大将之才。因军队要节制，讲节制要明分数，使将非其才，带了大兵团，反易败绩。中国军事史上，不少以寡击众的战例，其实只是将才高下，不关兵数多寡。东晋时，苻坚率领大军南下，前线已过淮水，后队尚未出长安。东晋军队，则人数极少。照理苻坚该能稳操胜算。苻坚也是知兵的，他登上一山头眺望，就告诉他的幕僚们，你们如何说东晋军队不行，看来不是可欺呀！后来苻坚果败了。因苻坚带的是杂牌兵，乌合之众，人尽多，也易败。东晋北府兵是经过严格训练的。项羽最能打仗，汉高祖却似乎不谙军事，但汉高祖手下用了三个人，一个是韩信，一个是萧何，一个是张良。韩信是大将，可以统率大军独当一面，当时黄河以北全交他指挥。张良是一个文弱书生，但他运筹帷幄，决胜千里，是一参谋人才。萧何在后方，负责后勤补给，壮丁粮秣有损缺时，全由他负责安排运送。别人都不懂得汉高祖何以能打败了项羽，却由汉高祖自己说出这番道理来，这是深合军学原理的。可见汉高祖能在军事上作通盘筹划，韩信也说他有将将之才。

参谋制度在西方，是近代始有的。但在中国，很早就知道军队中参谋之重要。参谋在中国，旧称“军师”，或称“谋士”。如战国时孙膑，楚汉之际的张良，三国时的诸葛孔明。同时如曹操，他是一位文学家政治家，同时是一位最高级的兵事指挥官，他之最不可及处，在能用良好的参谋。曹操幕下足智多谋之士极众。又如唐代的李泌，也是第一流的参谋人才。

中国历史上参谋人才划策定计之最高表现，便如近代西方军事学上所新兴的“地缘政治”的理论一样。因中国是个大国，军事胜败，往往不由某一战场来决定。如春秋时代争霸业，战国策士言纵横，这些都是讲究地缘政治之先声。楚汉对阵，汉军韩信一支在左翼，黥布一支在右翼，彭越一支直捣楚背，而项羽只知道在荥阳成皋一线上与汉争进退，宜其失败。此后如东汉初，如三国，如唐、宋、明三朝开国，皆是群雄并起，孰应先击，孰应后定，深谋远虑，都要先争胜于庙堂之上，都须参谋人

才来策划。

三

以上略举一些例来说明中华民族在军事天才方面之卓越。以下要讲一些中国文化中所揭举的关于兵事学上之最高原理。

中国军人的精神修养，基本着重在智、仁、勇三达德，上面已说过。这三达德中，又以仁为主。中国文化主要精神都发源在一个“仁”字上。孟子谓：

> 君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。

礼是仁的表现，仁是礼的本原。但战争本是要杀人的，好像是一种残忍的行为，我中华民族虽尚武，而不流于残忍，所以能绵延历久，屡挫不衰。中国军事要讲顺天应人，替天行道。所谓“止戈为武”，“仁者无敌”，战争乃为一种吊民伐罪，以杀止杀的行为。故军队则称为仁义之师。孟子也说：

> 不嗜杀人者，能一天下。

不嗜杀人，不是不杀人。但杀人总不是好事，因此非存心至仁，则不宜来担任此杀人的大任。既要杀人，自己也该不怕死，所以说：“有断头将军，无降将军。”视死如归，也是武德。哪有所谓光荣的投降？当知两军交锋，固是要争胜败，更要是“争是非”。是的向非的投降，实无光荣可言。一个人有生必有死，活要有意义的活，死也得有价值的死。成

功要有价值，失败也应有价值。中国人强调“精神不死”，躯体虽不保，但其人格气节仍然存在。战争并不是鼓励杀人，更不是鼓励自杀。心中只有一个道，一个仁义之道，一个忠勇之道。死生一观，并不在这些上来计较。

中国军人既尚仁，又讲礼，吉、凶、军、宾、嘉五礼，军礼占其一。可见中国文化中之中国军人，正也代表着文化传统主要精神之所在。

孔子在《论语》里，提出了一段军人修养最高精神的话，说：

子之所慎，斋、战、疾。

斋是祭前斋戒，所祭是鬼神。鬼神有无，直到今天还无定论。孔子在祭前斋时，既不确认有鬼神，也不确认无鬼神，只是此心戒慎，不懈怠，不做作。祭只是祭，斋只是斋。疾病之来，也不知将成大病，抑系小疾。但不要害怕，也不要疏忽，只一心戒慎在疾上。遇战事，也如对鬼神，对疾病般，固不知当前敌人是强是弱，只莫放松、莫紧张，不当它是强敌，亦不当它是弱敌。不可说没事，也不说是有事，临阵只一心在临阵上。慎是不怕也不忽，不把事来看大，也不把事来看小。当知临祭、临战、临疾，皆是人鬼关头，死生之际，在可知不可知之间。孔子举一“慎”字教人，这是精神上最高修养恰到好处之明训。我们若懂得孔子这番教训，自然不会有好战的心，也不会有畏战的心。大敌在前，亦当如对鬼神般，不认其真有，亦不认其没有。兵凶战危，如疾病般，不认为不重要，也不太认为重要。诸葛孔明说，先帝知臣一生谨慎，故临终付臣以大事。曹操临阵，在马上意思安闲，如不欲战。当然曹操是一雄杰，但从精神修养上讲，似乎还要逊诸葛亮一筹，这是中国文化传统中所讲军人修养一最高境界。

中国社会上又很着意表扬失败的军人，尤著的如关羽、岳飞，今人称之为“武圣”。关羽在历史上表达了一个“义”字。当时曹操很赏识他，礼遇有加，封侯赠金，无所不至。刘备则正是走投无路，到处流亡。但关羽不为曹操所动，还是走归刘备，这就是他的义。岳飞精忠报国，十道金

牌班师回来，冤死在风波亭，在历史上表达了一个“忠”字。我们看《水浒传》上一百零八位好汉聚集在梁山泊忠义堂，打起“替天行道”的杏黄旗，这见文化传统中之忠义武德，流传在民间社会，真是根深柢固的。抗战期间，本人到过安南河内，咖啡馆里都挂有关公及孙中山先生之像。这里日月潭，也有文武庙。香港警察所，都挂关羽像。可见关羽、岳飞，他们虽都是失败了，但他们的失败，却比成功的价值更高，意义更大。正因战争虽重胜败，更重是非。不义之师，胜了也无意义价值可言。打仗是要打仁义的仗，军人该充分表露他们的忠义之气，忠义则永存千古。军人遇失败，更显出他一番忠义之气来，所以直到后代，更有他极大的贡献。

四

我们从大陆出来，已经很多年了，那时共党夸言不打无把握的仗，打仗是要拼命的，不到最后一分钟，胜负难定。我们只该说不打没正义的仗，不该说不打无把握的仗。要打仗，总只是尽其在我，不能要讨十分的把握。若待有了把握才打仗，那就无仗可打。

《孟子》书里有一段讲“养勇”的话，那时有一勇士叫北宫黝，他是抱持一种必报主义的。你来一拳，他必报一拳；你来一脚，他必报一脚，他定要不吃亏，对方强弱他不管。另有一人叫孟施舍，他是抱持一种无惧主义的。他说胜败不可必，他视不胜犹胜，他只是能不怕。两人都以勇名。孟子批评他们说，孟施舍所守比较单纯，只求不怕，其权在我。要求不吃亏，其权不尽在我。这正是说对敌临阵是不能确有把握的。一触一动，也不算是有勇。孟子又说，孔子曾教曾子以大勇之道，只要我自己理直，对方纵是千万人，我亦向前。若我理屈，对方纵只是一匹夫，我也让他，不向他逞强。这是孔子的养勇之道，不打不仁不义的仗。仁义在我这边，我便大勇向前，杀身成仁，舍生取义。死生尚不顾，胜败更何论，这是最高的“勇德”。近人所说心理战、神经战等，也只是道义战的一些手段。我只争一道义，其权在我。这样的争，将是无往而不胜。这可说中国文化传统运用到军事上的最高原则。

我们的八年对日抗战，也就充分表现了我们此一番精神。军人们的坚强英勇，全社会之踊跃助阵，那时所表现的只是一种坚韧不拔，继往开来的精神。一切力量实都是文化传统的力量，那时哪论所谓有把握与无把握，而毕竟争取了最后的胜利。中国文化着重道德修养，“文德”、“武德”合一相通，都要从每一个人的性情深处生根发脉。外面世界乱了，

每一人的德性仍然抱持不乱，终于求得真理，激发天心，转移世运，只在我此方寸之间。中国文化发明此道理，坚定此信仰，因此国家民族的生命也就深固不拔，绵延不绝。今天我们国家，又是大难当前，厄运频临，所谓危急存亡之秋，又正是军人们担当大任的时候。我们每一军人的生命，正与国家民族的大生命紧紧连系在一起，彼此呼吸相关。国家民族悠久的大生命，有赖我们军人拼着各人短暂的小生命来维护，来保持。今天蒋公提出“文化复兴”的口号，希望诸位在此一号召之下，奋然决然，发挥我们文化传统下之武德，来创建我们文化传统下之武功。

（一九六九年一月《青年战士报》、《自由报》，一九七三年三月《青溪》六十九期重载）

一一　中国历史上的军人

诸位：今天很高兴能有这机会在这里对各位作一番讲演。刚才张校长向诸位报告的话，我很惭愧，不敢当。我是个无用书生，在当前这个艰难伟大的时代里，对于国家民族文化前途，我除有一番极忠诚的信仰外，只能站在一旁，以忠诚的眼光作旁观。今天我的讲题是讲“中国历史上的军人”，把我自己所知道的一点历史上的浅薄知识，来向诸位作个简单的叙述。

一

人人皆知，人生应有两大支点，一是“食”，一是“兵”。所以孔子说：“足食足兵，民信之矣。”有了足够的食和兵，才使人可以确信今天之后必然有明天，然后其他一切也才连带谈得上。因此人生又应有最基本的两大职务，一曰“耕”，一曰“战”。在人类文化最早时期便应有了农业和武士。

固然，在古代社会中，除了耕稼社会以外，还有游牧社会和工商社会。然而一个最标准最基础的社会，则应该以耕稼为本的。中国字中的“男”字，代表着一个壮丁，上面是一“田”字，下面是一“力”字，可见

每一壮丁便该努力田亩。民族家族的“族”字，上边“  ”是一面旗，下边“矢”是一支箭，要大家在一面大的旗帜之下，每个人都挟带着弓矢武装起来，这才成为族。若非力田从事生产，即不成为一男。若非结队集体武装，即不成为一族。民族文化来源，最要在生产和武装上，只就一男字一族字上便可看出。尽管人类文化不断地在演进，社会也不断地在演变而复杂，但生产和武装两事，依然是社会之柱石，文化之骨干，那是无可动摇的。

从历史上看每一民族起源，最先都是全族武装，即是全族皆兵的。到后来文化逐步演进，武装逐步轻减。中国在春秋时代，犹是封建时期，那时执干戈卫社稷的重任与光荣乃为贵族子弟所独占，轮不到平民身上。那时则只有贵族军队。在农民中选拔优秀加入武装的称为“士”。士执射执御，为其本分。当时学射，犹如今天放机关枪与大炮。学御，犹如今日之学驾驶坦克与飞机。不习射御，便称不得一个士。其时的贵族阶级，论其职，则皆武职，而亦兼习文业。文由武而演进，此乃人类文化演进一通例。孔子在当时亦一士，孔子以礼、乐、射、御、书、数六艺为教。射、御两项，乃其中之基本艺。孔子自称：“我何执？执御乎！执射乎！我执御矣。”因御之一艺，在当时较射为低。如狩猎，如临阵作战，在车上执弓矢者是主，驾车者是副。孔子自谦，说若要他选定一职，则他选御不敢选射。其实孔子善射，在当时是著名的。

孔门弟子，擅武艺，能武事，身历战场建立功勋的也不少。像子路，不用说。当鲁襄公八年吴师伐鲁，有若便在鲁国的三百名决死队里面，打算乘夜直扑吴王帐幕。吴王闻讯，吓得一夜三迁，吴、鲁也便此议和了。鲁哀公十一年，齐师伐鲁，冉有担任鲁军左翼总指挥，樊迟作他车右。执政季孙氏嫌樊迟年轻，不赞成他担此重任，但冉有终于毅然任用。樊迟临阵，身先肉搏齐军，杀得齐师大败亏输。那些都是孔门弟子之从军功绩。

二

在《管子》书中，主张把社会分成士、农、工、商四组。此四组中“士”居首。当时所谓“士”，亦指“武士”，不指文士。当时亦根本无所谓文士，都是由武士来兼习文业，孔门即是其著例。所以孔子又说：“志士不忘在沟壑，勇士不忘丧其元。”因你舍弃了家人生产来习武艺，生活成问题，饿死亦是本分。待你武艺娴熟，临阵战死，也是不负

了素志。直到战国时代，始有平民军队正式兴起，因那时的贵族阶级已趋崩溃，而列国纷争，战斗不休，便不得不要大量的平民来参加。

到了汉代，那时则全农皆兵，可称为国民兵。国民充当兵役分三类：一是中央卫兵，二是边疆戍兵，三是地方预备兵，亦可称为役兵。其时乃是行一种“义务兵役制”。及龄壮丁都得义务充当。每一壮丁，都有轮番到中央充当一年卫兵之义务，那是最光荣的。其次是到边疆上去当戍兵，戍期只有三天，那一制度，应是远从战国时或春秋末期沿袭而来。在那时，国境狭小，裹粮而往，多数是一天可到，三天而毕，往返只需五天到七天，随身干粮可以应付。但到秦代大一统，戍边变成苦差使，陈胜吴广便由戍兵队伍在路中起义。汉代把此制度修订，不去戍边的，可出三日生活费交与愿去的人。一人戍边一年，可代表一百多人不必再去，方便多了。本来纵使是贵为丞相之子，也得戍边，但可纳费不去。但仍然有丞相之子而宁愿也去戍边，不愿出钱逃避的。

那时又有所谓良家子从军，此如近代所谓义勇军，或志愿军，遇边疆有事，自请从军。所以必称“良家子”者，因志愿军必经政府审查其家庭实况，苟非良家之子，则不获批准。当时有许多家住边区的，都踊跃参加。平时在家习武，有事挺身而出。最著名的如陇西李家，由李广到其孙李陵，祖孙三代都成名将，烜耀史籍。其实自李广以前，早已家世习武。只因直到李广时，匈奴大肆入寇，边防吃紧，李家遂乘时而起。可见汉代武功所以卓绝，绝非偶然。

此后又有从边防兵变为屯田兵的。边防兵期满即归。屯田兵则留边屯田，又把“生产”与“战斗”合而为一，既省运输之劳，亦可使边兵较长期的屯驻下来。

但到东汉之末，政治解体，兵役制度不能推行，那时则由国民兵变成私家兵。地方上有许多大门第，遇到匪寇祸乱，附近居民都来投靠托庇，那些大门第加以部勒，老弱妇孺参加生产，丁壮的结成队伍，合力战斗。此等私家兵，在当时则称之为“部曲”。

此风直到东晋未能废止。政府无军队，仰赖门第部曲，终非办法，于是遂兴起了一项“募兵制”。由政府规定了年龄、体格、性行等种种条件，来公开招募，给以饷糈，从严训练，成为一支精兵。北方则只有部族兵。五胡文化浅，还是全族皆兵。又行签兵制来加以补充。或是三丁抽一，或是五丁八丁抽一不等。皆由抽签强拉去充当兵役。结果临时拼凑，成为一队杂牌兵。人数虽多，却无作战能力。淝水之战，苻坚那边

的杂牌兵终于抵抗不得东晋北府兵之一击，而溃败不可收拾了。东晋北府兵，则是上述之所谓募兵。

到了北周，苏绰创出“府兵”制度来代替北方相传的部族兵和签兵。终于由此制度而统一了北方的北齐和南方的陈，而又开隋代之统一。

所谓府兵，乃是一种“全兵皆农制”。在农民中就其家产分为九等，上五等有资格当兵役，下四等不得援例。府兵平时只在家种田治生，以暇时练习武事，不再要在地方服杂役。此制度有两优点，一则挑选国民中身家较优秀者来充当兵役，二则生产与战斗兼顾，不烦政府平时再筹养兵费用。以此较之汉代之全农皆兵制，更为得宜。唐朝兴起，也因府兵制度之效用而武功震铄，较之汉代，更出其上。

后来政府疏忽，户口籍渐不治，府兵败坏，于是在中央有  骑，在边疆有藩镇。  骑即是府兵之变相，但只限在中央政府所在地，不能如府兵之遍布全国。藩镇又多用番将番兵，那只是一种雇兵与佣兵，而且所雇佣的又全是异族胡人。其后藩镇作乱，不服从中央命令，中央只有少许  骑，无奈之何。循至全国各地多半尽成为藩镇。唐没以后，继之以五代十国，此为中国历史上一段最黑暗时代，其实则只是唐代藩镇之变相。

宋代开国，上承唐末五代积弊，都是些雇佣兵，以兵为生，入伍后更不退伍，多半是老兵羸卒，否则是骄兵悍卒，或是羸老骄悍兼而有之。御外侮不足，煽内哄有余。那时有厢军、禁军。“厢军”是地方兵，只堪充杂役。“禁军”是中央军，轮任边防，乃由厢军中挑选精壮而来。实则只是五十步与百步。宋代养兵不能用，积贫积弱，社会贱视军人，乃有“好铁不打钉，好男不当兵”之俗谚。重文轻武，成为当时风尚。最先有辽，盘踞中国东北。燕云十六州，自五代时即沦陷。宋代迄未恢复。次之有金，割去了黄河流域。最后有蒙古，吞噬了全中国。

辽、金、元，都是部族兵。在元代，中国人连厨房菜刀也得几家合用一把，野外行猎亦禁止不许。但不到一百年，蒙古政权终于被驱逐。明代有“卫所兵”，仿效唐之府兵，寓兵于农，国家不费一文钱养兵，而武功

亦跨越汉唐。

清代亦为部族兵，当时称“八旗”。亦有汉军旗，后来称“绿营”。其实清代入关后武功多赖绿营民。待后绿营也如八旗般腐化了。中叶以后始有“乡兵”，平定川楚教匪；湘军、淮军，平定洪杨与捻匪。此等皆是乡兵。湘军指挥有人，功成即退归乡里。而淮军遂递传而为民国后之北洋军阀，分省割据，为民初政治上一大阻碍。

中山先生黄埔练军，最先是北伐完成统一，继之是八年对日抗战。来台以后，始有义务兵役，达到全国皆兵之理想。当前反共复国的大任，则寄托在陆、海、空三军之肩膀上。

三

今再通观全史，可见军人之在国家社会，乃系一种义务，非职业。非为谋生，乃为服务。非取于人，乃以献于人。其最高表现，乃为献身国家民族，至于肝脑涂地而不惜。“兵役”二字，乃自古有之。募兵制之最大弊病，在使人以从军为一谋生职业。试问岂应以贡献生命为谋生之职业？又岂应以杀人为谋生之职业？军人教育本为人类教育中一项最具崇高理想最富伟大精神之教育。今若行使募兵制，则此种理想与精神将无可表现。历史上如东晋之“北府兵”，亦系募兵制，实出不得已。淝水之战虽著功绩，自刘裕率之北伐以后，此一军队即渐变质。要之，此种军队可暂不可久，不可以为定制。宋代之募兵制，实当悬为炯戒。目前如美国青年怕当兵役，此亦是美国社会精神堕落一预兆。若在国家民族遇不得已时而有募兵，此乃成为一种“义勇兵”，与法定募兵制不同。如黄埔军校，何尝不出于应募，而来者本于义勇，又兼之以一种精神教育，故其功绩表现乃能远出如东晋北府兵之上。最近美国社会亦有倡为将来当改义务兵役为募兵制之意见，此中得失，实尚待更深之研讨。

其次当知军中立功乃属一大荣誉。在中国历史上，如汉代之封侯，唐代之赐勋，皆是军人荣誉所应得。惟虽封侯赐爵，皆不得掌政权。唐代有所谓“出将入相”，乃自以人选而入相，不以为军功之酬庸。惟唐代节度使兼综治民、理财、统军三职，遂贻历史上以大祸害。

又军官不得以军队为自己势力。将在外，君命有所不受，乃为战事，不关政治。如唐代之节度使，乃及清末民初之督军，皆凭军队私势力造成军阀割据，而唐末以及清末民初，亦同为中国历史上最大之灾祸时期。

更要者，在一个健全的文化体系之下，文武不该歧视。更不当重文而轻武。在中国历史上，宋代矫枉过正，始有重文轻武之病。然如韩琦、范仲淹，皆以文臣膺疆寄，而狄青因隶军籍，遂不获大用，论者惜之。其他中国史上历代皆有文武全才，文臣能治军能武事者指不胜屈。政府武职，皆由文人管理。故中国传统文化得成为一最健全最坚韧之文化，其文武并重与文武兼通之风气，亦为一要因。

诸位稍治中国史，便知目前中央政府革新军政，其中好多项目，乃是文化复兴，非尽模袭西方。近代西方军政方面亦颇有与中国历史相通相合之处，然此等处，中国至少已在一千年前已超越了西方。

今天我们军人好学，更为中国历史上传统一美德。我此番讲演，希望能激起诸位莫忘了我们自己文化传统下之军人美德，又莫忘了我们自己历史传统下之军人荣誉。中国古人又说："明耻教战"，"两军相交，哀者必胜。"同时更希望诸位也莫忘了我们国家民族当前的一种耻辱地位，要以"毋忘在莒"之心情，努力在此艰巨时代下为国争光。"反攻复国"和"文化复兴"此两大任务，同时便在诸位的肩膀上。

（一九七〇年二月《警备通讯》一四〇期）

一二　历史上之人与事与理

一

今天的讲题是"历史上之人与事与理"。

历史就是人事记载，"事"由人为，"人"则后浪逐前浪，一个时代与一个时代不同。事亦然，因此说历史不重演。但事必有理，"理"寓事中，事不同而理则同。如苹果落地，苹果各有不同，苹果所落的时与地亦不同，而苹果落地之理则无不同。惟事易见而理难明。大而至于国家兴衰，民族存亡，散而成为政治、军事、外交、经济、教育，乃及学术文艺等各项工作；远而溯及千万年之上，近而及于眼前当身；形形色色，林林种种，莫非事，即莫非史。而每一事之背后则必有人。人生不过百年，一代代新人替换，事变不停续发，历史也就不断开新。亦有明属一

事而不易见其为一事；亦有事虽易见而事中所寓之理则不易知。抑且事与事间实无界隔，此事可通那事，此时直透那时。一部历史，过去、现在、将来，错综复杂，其实会通而观，则只是一大事。人人在此一大事中，事与事相涵，人与人相合；人无终极，事无终极。一部历史只成一大传统。抽刀划水水不断，前有千古，后有千古。如我们在此讲堂讲此题目，过去的实未过去，未来的却已来到。如目前讲了三分钟，其实三分钟所讲并未过去，若过去不存在了，试问下面又从何讲起？故知过去实未过去，而未来实已来到。诸位虽未知我下面将讲些什么，而我则成竹在胸，早已有了腹稿，下面定会如此讲。所以历史上过去的不一定过去，其实还存在；而历史上未来的也不一定未来，可能是早已来到。全部历史则成为一大现在，我们正当把握此现在，不断地去奋斗创新。

普通认为过去事可知，未来事不可知，其实不尽然。如今讲堂桌上放此茶杯，不知何时何人在此放上，在我说来却不易知。此茶为我而设，我渴时可饮，饮后可以解渴，在我说来却极易知。又如我在此讲话，如何发心决定讲此题，那时心境已如泥牛入海，浑化无迹，在我此刻却成为不易知。但此下将讲些什么，则此刻已定，断然可知。

我们也可说，事不可知，而理则必可知。诸位当先具有一信仰，即天地间任何事都离不了有一理。诸位当坚信，天地间无无理之事。合理则事成，失理即事败。理属公，欲属私。存了“私欲”，即昧了“公理”。欲合理，则所欲亦是公而事必成。欲违理，则所欲只是私而事必败。此理此事则断然可知。若理不存在，或有不信，则一切历史将无可说。

所谓“历史人物”，必然是一个能合理行事之人物。有如此人物，始能负起历史上所赋予的使命。我们当要有此智慧，有此胸襟与抱负。不合理的人物，则只能来使历史黑暗，甚至毁灭，使历史失其存在。

二

历史上有常然、必然、当然、偶然、或然的事与理。理有两方面：

一物理，为自然之理。

一伦理，为人事之理。

如日出、日落，春、夏、秋、冬，是常然、必然之理，我们亦称之为自然，此乃“物理”。人亦是自然中一物，如饥必食，渴必饮，各人必求保

护其各自之生命，此亦自然之理。但自然之理之外尚有“人事之理”，人事都起于人之欲。有生之物皆有欲。人亦然，而更甚。“理”“欲”对立，而理中无欲。如上帝主宰，如太阳运行，此皆有理而无欲。无生物一顺自然，此亦有理无欲。有生物则各有一生命欲，然适者则存，是即合理则得生，背理则必亡。人不能无欲，有生物中惟人之欲最多。如想吃鱼，又想吃熊掌，欲多了，不可兼得，当知挑选。吃鱼省钱，吃熊掌费钱，吃鱼易消化，吃熊掌不易消化，此等尚易挑选得宜。如你想当大总统，抑或想做皇帝，挑选便不易。法国的拿破仑，中国民初的袁世凯，皆曾对此经过了挑选。历史上的得失成败，兴衰治乱，皆由人类内心“理与欲”之分合之分数多少而判，此乃人类历史一条不可易的铁律。有人不知此铁律，或不信此铁律。中国古人，因其最精通历史人事，故最能看重此一铁律之存在。理属自然，如天所命，故曰“天理”。欲则起自人生，由人所出，故曰“人欲”。中国古人极严天理、人欲之辨，但近代中国人则多不信此，说人欲便是天理，哪有外于人欲之天理。则试问袁世凯洪宪称帝，论其内心，究当如何说？若如中国古人说，此乃人欲非天理，岂不直截了当，明白确切，深入浅出，人人易知吗？

历史是否有命定？若专由“理”言，则历史有必然性，是命定的。因世界无无理之事，无理之事不得存在。故历史演进则必然是合理的，亦可说是命定的。但理可以规定一切，范围一切，故事有常然与必然。而从另一面讲，理似不能推动一切，停止一切，至少从人事上讲是如此。推动与停止皆由人，故事有偶然与或然。袁世凯正式宣誓当了中华民国第一任大总统，忽然又想当起皇帝来，有此事，无此理，此乃一种偶然，非必然。若纯从历史事件看，只就其表现在外面的来看，则历史事件一切是偶然，无必然。因理虽必然，而事则由人。人抱私欲，可以不必然。所以历史上有种种得失成败与兴衰治乱，而求其所以然之理，则只一无二。

所以人该能“知事明理”来自导其欲，使其所欲必当于理而无违无背，于是在人事上乃有一“当然”，中国古人称之为“尽人道”。但人道尽了，人事则仍无必然。如当时国父孙中山先生把总统位让给了袁世凯，也只是尽人道而已。此后之洪宪称帝，中山先生实也不能预知。而且也无从斡旋。就军事学上讲，则先为不可胜以待敌之可胜。因我之不可胜掌握在己，而敌之可胜则其权在人，如是则只有“待”之一法。

三

因此论历史人物，又该注意到“历史时代”。只有少数人卓然杰出，能开创出一新时代，主持一新局面，斡旋一新事业，此在政治、学术皆然。此乃有了人物，而始有此时代者。如中山先生之创建中华民国，可为有此人物乃有此时代之例。其他历史人物，则多为历史时代所囿，即如中山先生同时，如康有为之主张保皇，袁世凯之帝制自娱，虽其间亦有不同，要之其为“时代所囿”则同。人物有时扭转不过此时代，孔子亦叹“道之不行而归之于天”，此处所谓“天”，实即指当时之历史时代。故孔子教人“知天命”。时代不可为，而圣人仍必有为，故曰“知其不可为而为之”。其不可为乃属于历史时代，乃天命。其仍必有为，乃属人之使命，亦仍是天命。人事无必然，此即历史之不能有必然；而天理则有必然。即使是一圣人，遵天行道，终不能要外面没有不可知之事来相干扰，故曰“尽人事”，尽其在我之可知，留其不可知以待之天。当知常然中有理，偶然、或然中亦有理。孔子大圣，纵不能扭转其当身春秋时代之一切，以符其所理想。但孔子终成为一历史最大人物中之标准与榜样。只要人类历史存在，则孔子亦必与历史同存，永不褪色，永不黯淡。

再论历史事件，当知每一事件有其内在之情与其外在之势。“情”指其事之内涵意义，“势”指其事之外形方面之过程与趋向。若我们专从事之外面看，则不见其事之情。若我们专从事之目前与近处看，则不见其事有一势所必至之终极阶段。骤然看来，一切事都由于人之欲望而产生，但人之欲望实极有限，不能包括了天地自然之一切。最要者，天地自然中有理，若欲而违背了此自然之理，即消失，即灭亡，无可幸免。故论事之情，人之欲望固占其重要分量；但论事之势，则理为之主。历史中一切事件，有情必有理。不能只说有情没有理，人的欲望便可单独决定了一切。历史究以理为主宰，理中亦可有情。“情”与“理”之离合，应评其分数。由人之欲望而生事业，事业即成历史。理之缺点，在其不能推动，不能开创，理只能在事的外面作决定。事的里面，则由人来作决定。所以人应“知事明理”，使一切事“情存势定”，而到达一终极之目标。

四

现在再讲到理，西方长处，在自然科学，即自然之理之一面。中国人重视历史，即人事之理之一面。自然之理较单纯而少变，人事之理则复杂而多变。中国广土众民，历史绵延达于五千年之久，故中国人对人事之理独能深入而得其微妙之所在。西方东渐，乃挟其一种资本主义与帝国

主义之混合力量而俱来。中国人根据自己以往历史传统之人事经验与道德观点，早知西方力量中毛病多。但迭遭挫败之余，震于当前，惑于亲受，认为西方力量乃是一种不可抗御不可逆犯的力量，而不知其势之终为不可久。或则识其情，或则昧其势，故中国人在民国前后对西方看法有不同。但当知，未必民国后所见全是，而民国前所见全非。如义和团，最先认为他们愚昧无知，稍后又认为他们有民族精神，此两观点，亦复各有是处。但只具一种精神而愚昧无知，固是要不得；力求理智而精神全丧，亦是要不得。

上面所讲“理”与“欲”，理属天，故称“天理”。欲在人，故称“人欲”。双方亦该兼顾。须是天人不相胜，而达于“天人合一”之境界，此则须在分数上斟酌，而求其恰到好处则甚难。中山先生说“知难行易”，此便是其例。

西方人太重在探求“物理”，却不能深明“事理”。他们认为智识即是权力，提高欲望可以刺激前进。凭其富强可以宰制世界，无往不利。对外则灭人之国，亡人之种，扩展殖民地，漫无止境。知有“己”而不知有“人”。结果对内引起了大战争，第一次、第二次世界大战以迄今日，似尚不知彻底悔悟，其危害自身亦将不见所底止。

马克斯共产主义主张历史“唯物论”乃及历史“命定论”，曾不知历史重心在人不在物，事在人为，而理寓于事之内；历史由人创造，非前定，此一大观念差了，此下种种便可不论。

至于自然科学家，则认为可以征服自然，又不知人类本身亦即在自然之内，人不能胜自己方面此一小自然，又如何能胜此小自然之外之大自然？

西方思想似乎是只重向外，向外则只凭力量，此一观点最要不得，由中国古人看来只是一霸道。中国传统文化则是一王道。王道“可大可久”，霸道则终必覆灭。此乃中国古人所发明的一条历史大原则，西方人不易了解，不易接受。这也罢了。但今天的中国人亦同样不了解，甚至说“中国不亡是无天理”。近代惟有中山先生一人巨眼深识，重再提出此“王道”“霸道”之辨。此实是一条历史真理，人道真理，颠扑不破，值得我们来仔细探讨，仔细发扬。

最近共党据国，此亦有其所以然。即犹如洪宪称帝，在当时何尝无其所以然可言。但当知袁世凯、毛泽东在中国近代史上出现，只是一偶然，

却断不是一必然与常然。西方人却以必然常然视之，岂不大误。因此我们断不能和眼前的西方人来讨论大陆中共之将来。纵使此刻大陆乱象已十分显著，中共攘权断无可久之理，但西方人顽固，主观深，理智浅，断不会听取我们的意见。此一事无足怪。回忆六十年前，在我童年时，他们西方人还认为中国可以瓜分，任由他们来宰割控制。只隔了六十年，到今天，他们又像认为大陆政权不可动摇。是否他们认为六十年前只是一传统之旧中国，所以不值得他们重视。今天的大陆，已是接受了西方洗礼。共产思想亦是西方思想之一支流，所以他们又认为此刻已是一个摆脱中国旧传统的“新中国”了，所以他们才谈虎而色变呢？要之，他们一种欺善怕恶之心理，则始终不变。这实在要不得。至于他们又有人说，共产大陆乃是十足中国传统，那更是荒唐之极。如此浅见薄识，又如何可和他们来谈历史演变与人类前途。

五

但这些都不足怪，更可怪的，今天我们中国人中间也还有少数只论事，不知其求事之“情”与“势”，更不论其事背后之“理”。听了外国人话，自生疑惑，自生摇动，于中共政权之必臻灭亡，于其灭亡时间之必不在远而在近之理与势，仍不能抱有坚定之信心。此在我们各自深深反省，我们今天之大使命、大责任，乃在“反攻复国”与“文化复兴”之两大事业上，实是不待辩论而已定，不待蓍卜而可知。

但我们要向此迈前，则只能靠人力和人事，不能靠天理与天命。若不善尽人事，则历史到底非命定，下面如何，我们终于不可知。举历史旧例言之，夏桀必亡是可知，若当时无一个商汤，则在中国历史上也可不见有商朝。商纣必亡是可知，若当时没有周武王与周公旦，下面是否会有像如今历史上的一个西周，其事也难定。即言近代史，满清必亡是可知，若当时无孙中山，此下也就不定如此刻之有中华民国之诞生与长存。

历史只是一种人事记载，人事背后必然有一“天理”寓在其中，但不能只有天理无人事。天理只能限制人事，规范人事。只有“人事”可以表显天理，领导天理。历史须求“天人不相胜”而循至于“天人合一”。不能有天而无人；亦不能有人而无天。人之能事，在能“先天而得天时，后天而奉天道”，历史由人来创造。今天是我们创造历史的大时代，理与势，皆在我们这一边，又得蒋公之贤明领导，三军将士之忠忠为国，时机一到，大家尽心合力而赴，其事亦决不在远。

钱穆先生著作系列

讲堂遗录：

中国思想史六讲

中国学术思想十八讲

阳明学述要

宋明理学概述

学龠

政学私言

四书释义

论语新解

孔子传

中国学术通义

中国历代政治得失

√中华文化十二讲

中国历史精神

文化学大义

双溪独语

历史与文化论丛

中国思想史

民族与文化

中国文化精神

湖上闲思录

中国思想通俗讲话

人生十论

中国历史研究法

中国史学发微

国史新论

八十忆双亲　师友杂忆

现代中国学术论衡

中国史学名著

理学六家诗钞

文化与教育

责任编辑：周弘博

封面设计： 联信视觉传达

Tel:010-68997806

九州书香　传播文化

新浪微博：**http//weibo.com/jzhpress**

官方微信：**jzhpress**

订购热线：**010-68992190**

征稿邮箱：**jzbanquanshi@sina.com**

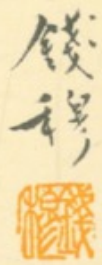
责编邮箱：**geyouyinyuan@163.com**



钱穆先生著作系列

中国历史精神

［新校本］



九州出版社 JIUZHOUPRESS | 全国百佳图书出版单位

钱穆

钱穆先生著作系列

中国历史精神

九州出版社
JIUZHOUPRESS

图书在版编目（**CIP**）数据

中国历史精神 / 钱穆著. —北京：九州出版社，2012.2（2017.11重印）

ISBN 978-7-5108-1237-8

Ⅰ. ①中… Ⅱ. ①钱… Ⅲ. ①文化史－中国 Ⅳ. ①K203

中国版本图书馆CIP数据核字（2011）第243126号

中国历史精神

作　　者　钱穆　著

出版发行　九州出版社

地　　址　北京市西城区阜外大街甲35号（100037）

发行电话　（010）68992190/3/5/6

网　　址　www.jiuzhoupress.com

电子信箱　jiuzhou@jiuzhoupress.com

印　　刷　三河市九洲财鑫印刷有限公司

开　　本　880毫米×1230毫米　32开

印　　张　6.75

字　　数　123千字

版　　次　2012年2月第1版

印　　次　2017年11月第5次印刷

书　　号　ISBN 978-7-5108-1237-8

★版权所有　侵权必究★

目录

新校本说明

序

前言

第一讲　史学精神和史学方法

第二讲　中国历史上的政治

第三讲　中国历史上的经济

第四讲　中国历史上的国防

第五讲　中国历史上的教育

第六讲　中国历史上的地理与人物

第七讲　中国历史上的道德精神

附录

一　中国文化与中国人

二　从中西历史看盛衰兴亡

三　中华民族历史精神

四　晚明诸儒之学术及其精神

钱穆先生著作系列

返回总目录

作者简介

钱穆　（1895-1990），字宾四，江苏无锡人。九岁入私塾，1912年辍学后自学，并任教于家乡的中小学。1930年经顾颉刚推荐，聘为燕京大学国文讲师，后历任北京大学、清华大学、西南联大、齐鲁大学、武汉大学、华西大学、四川大学、江南大学等学校教授。1949年去香港，创办新亚书院。1967年定居台湾。著有学术著作六十余种。

内容简介

中国历史源远流长，其间治乱更替，波谲云诡，常令治史者望洋兴叹，有无从下手之憾，而初读史者，亦每苦于重点之难以把握，以故望而却步。钱先生以其渊博之史学涵养、敏锐之剖析能力分别讲述史学精神和史学方法、中国历史上的政治、经济、国防、教育、地理与人物、道德精神等七大块内容，让读者得窥中国历史文化之堂奥，深入了解五千年来历史精神之所在，从而认清此一代中国人所背负之历史使命及应当努力之方向。

中國歷史精神

錢穆

钱穆先生手迹

桃源在何許西峰最深
處不用問漁人沿溪
踏花去

陽明先生山中示諸生

程子教人聖人千言萬語只是教
人存已放之心約之使反復入心來
自能尋向上去不學而上達陽明
此詩用其意趣 楚狂

钱穆先生书法

新校本说明

钱穆先生著作简体新校本，经钱胡美琦女士授权出版，以钱宾四先生全集编辑委员会所编《钱宾四先生全集》繁体版为本，进行重排新校，订正其中体例、格式、标号、文字等方面存在的疏误，内容保持《全集》版本原貌。

本书一九五二年七月由印尼《天声日报》出版印行，后以台湾、香港两地行销未广，读者觅购不便，一九五四年，第四讲增入一节，由国民出版社出版。一九六四年再版补入《中国文化与中国人》《从中西历史看盛衰兴亡》两篇。编辑全集时收入钱穆先生旧作《中华民族历史》《晚明诸儒之学术及其精神》两篇。

九州出版社

序

本稿系一九五一年春在台北应“国防部”高级军官组之特约讲演，前后共分七次，每次两小时，由台北广播电台台长姚君善辉当场派员录音，事后由杨君恺龄就录音片整理，并得姚君善炯之襄助，获成初稿。再由讲演人略事修润，大体保留讲演之原面目。本稿旨求通俗，略陈大义，于历史事实，未能多所援据。拙著有与本稿所讲可互相阐证者，计有下列之诸种。

《国史大纲》

《国史新论》

《中国文化史导论》

《文化学大义》

《中国思想史》

《政学私言》

《中国历代政治得失》

侥蒙阅者就上列各书参合读之，当更明了本讲演之精神及其理论根据。

一九五一年双十节钱穆志于香港九龙之新亚书院

前言

诸位先生：今天本人感觉非常荣幸，非常高兴，诸位在自己职务很忙中，抽暇来听我讲中国历史。本人年轻时，是一个失学的孤儿，未能从先生好好进学校。记得在四十四、五年前，我尚为一小孩子，那时便常听人说中国快要灭亡了，快要被瓜分了，我们中国就要做印度、波兰之续，被西方列强灭亡瓜分。当时听到这种话，就感觉到这是我们当前最大的问题。究竟我们国家还有没有前途呢？我们的民族，究竟还有没有将来呢？我常想这个问题若得不到解决，其他问题不值得我们再考虑了。

恰巧在那时，我读到了一篇文章，就是梁任公先生的《中国不亡论》。他认为中国是决不会亡国的。我读了这篇文章，无异如在黑暗中见到了一线光明，刺激我，鼓励我；中国还有前途，民族还有将来，我们中国人的人生还有其意义和价值。但我在那时一般的悲观空气弥漫局面之下，还不能真切相信梁先生的话。我还是怀疑，中国究竟能不能不为波兰、印度之续，而不被灭亡和瓜分呢？

当时，我只希望梁先生的话可信，但还不敢真信梁先生的话。因为要能证明梁先生这句“中国不亡”的话，才使我注意到中国的历史。我总想知道一些已往的中国。我常想，我们要知道明天将来的事，总该先知道一些昨天过去的事。这样经过了四十多年，直到今天，这一问题，始终盘旋在我心中。到今回想，这四十多年的中国，也实在依然是黑暗混乱，内忧外患，使人悲观。但对梁先生“中国不亡”这四个字，开始在我只是

一希望，随后却变成了信仰。

我认为中国不仅不会亡，甚至我坚信我们的民族，还有其更伟大光明的前途。证据何在呢？我敢说，我这一个判断，固然是挟着爱国家、爱民族的情感的成分，然而并不是纯情感的，乃是经过我长期理智的检讨，而确实有其客观的证据的。这证据便是中国已往的历史。所以我自己常说，我此四十多年来对中国历史的研究，并不是关门研究某一种学问，而是要解决我个人当身所深切感到的一个最严重不过的问题。

今天我对中国历史的看法，在我自己，已像是宗教般的一种信仰，只要有人肯听我讲，我一定情愿讲出我知道的一切。这一次总政治部要我来讲中国历史，我当然非常地高兴。以后七次时间，准备分为七个题目来讲述。

一、史学精神和史学方法。

二、中国历史上的政治。

三、中国历史上的经济。

四、中国历史上的国防。

五、中国历史上的教育。

六、中国历史上的地理与人物。

七、中国历史上的道德精神。

第一讲　史学精神和史学方法

一

人类的知识，虽说千门万户，浩瀚无涯。扼要讲，可以分为两大类：一是属于自然的，一是属于人文的。整个世界一切现象，也不外乎这两大类。自然指的是属于人以外的一切，人文指的是属于人类社会本身的一切。当然人生亦是自然中一部分，但我们站在人的立场，应该看重人生自己的地位，所以我们将整个世界分为“自然”“人文”两大类，也并无不

合自然处。

因为此两大对象之不同，我们求获关于两大类知识的方法也不同。

据常识讲，自然开始是没有生命的，纯物质的，后来慢慢儿在自然中间产生了生命，慢慢儿又在生命中间产生了心灵。从有了心灵，才又产生了历史。我们研究自然科学，最基本的应该先懂得数学与几何，这些都是属于抽象的，只讲数量与形式，这是一个本身空洞而又能概括一切的学问。然这是只对自然科学而言是如此的。若我们讲到人文科学，则不可能拿数学、几何的数量形式来概括，应该把人生已往一切实际而具体的经验，综合到几个可能到达的最高点，这就成为历史知识了。所以“历史”是研究人文科学一种最基本的学问，正如数学与几何之对于自然科学般。

试进一步再详说历史的内容：

历史是什么呢？我们可以说，历史便即是“人生”，历史是我们全部的人生，就是全部人生的“经验”。历史本身，就是我们人生整个已往的经验。至于这经验，这已往的人生，经我们用文字记载，或因种种关系，保存有许多从前遗下的东西，使我们后代人，可以根据这些来了解，来回头认识已往的经验，已往的人生，这叫做“历史材料”与“历史记载”。我们凭这些材料和记载，来反看已往历史的本身；再凭这样所得，来预测我们的将来，这叫做“历史知识”。所以历史该分三部分来讲：

一为历史本身。

一为历史材料。

一为我们所需要的历史知识。

如果我们要把已往整个人生的全部经验，完全地记录保留下来，这是不可能的事。人生很繁复，又是很遥远，过去的一去不留了，我们能凭甚么方法，把已往的全部人生保留下来，记录下来呢？这既不可能，也是不需要。我们只求在已往人生中，择其特别重要的，保留记载，使我们得根据这套保留和记载，来了解过去的经过，那就已够了。然而这也依然极艰难，这需有一套精卓的技术。第一先要能“观察”，能观察然后能记载。正像一切自然科学者，也先从观察开始，才能有所记录的。

我们研究历史，既是包括人生的一切经验，我们该先懂得运用某一套的眼光来观察，然后才能得到某一种了解。了解以后才能开始有记载。如我们没有一套观察人生的修养，也就无法了解此人生，即就不可能将人生的一切恰当地记载了。根据这一点来讲，可见史学不仅是在保留人类已往的经验，而实际是要观察了解全部的人生，来求得其中的意义和价值，然后才能成为一种恰当的历史记载。史学正是保留人生经验，发挥全部人生中的重大意义和价值，以传诸后世，使后世人能根据这一番经验，来作为他们人生的一种参考和指导的。所以我们可以说，历史是人生全部经验的“总记录”和“总检讨”。

二

不过也许有人要讲，过去的人生，在历史上不可能重演。秦始皇、汉武帝过去了，不会再来一个秦皇始与汉武帝。旧的已经完了，我们要向前获得新的。历史既成过去，我们如何能凭藉以往历史的经验和其意义，来指导我们将来的人生呢？这里面有一个极大的问题，我应该再申说。

我认为就历史讲，历史上的“时间”，与我们普通指说的时间有不同。历史上之所谓“过去”，我们可以说它并未真过去；历史上之所谓“未来”，我们也可以说它早已来到了。倘使我们照这样来讲历史上的时间：前一段时间既未过去，后一段时间又早来到。换言之，历史时间有它一种“绵延性”，在瞬息变化中，有它凝然常在的一种“特殊性”。

让我用一个简单例子来讲。如我今天到此讲演，现在已经讲了半小时，但我可说这半小时并未真过去。如果这半小时真过去了，不存在了，那么我讲的下一句话诸位将一定听不懂，或是不了解。我们要了解听懂下一句话，定要衔接着上面讲的一路听下来。所以说，过去的半小时并未真过去。而我这下面的一句话，此刻虽没有讲出，但必然会讲出的。今天预定要讲演两小时，下面这一小时半的话虽未到来，而确实已到来。但须有待于此番讲演内容逐步的开展。一切历史演变都如此。所以说：“历史时间过去的未过去，依然存在着；未来的早来到，也早存在着。”惟在此时间中，必有其内容演变，而始成其为历史。

历史是我们人生的经验，人生的事业，而事业必有其“持久性”。故凡属历史事件，都是一种具有持久性的事件。那些事件，不仅由过去持续到现在，而且又将持续到将来。我们研究历史，并不是说只要研究这事件的过去；而实是根据过去，来了解现在。不仅如是，而还要知道到将

来。历史事件是一种远从“过去”透过“现在”而直达“将来”的，有它“一贯”的一种历史精神。

诸位此刻来到台湾，台湾已经日本统治了五十年。今天台湾是光复了，我们在台湾的一切所见，不仅是看见今天的台湾，还看见日本人五十年来所统治的台湾，这是台湾日治时代五十年来的历史。如果我们不了解日本人统治台湾五十年的过去，也就无法了解台湾的今天。由此可知，日本统治台湾五十年的历史，仍然存在于今天，不可能抹杀，不可能取消。日本统治台湾五十年，这段历史不可磨灭，确实存在到今天。推此言之，中国人自己团结成一个民族，创造成一个国家，五千年到今天了，请问！若我们不了解过去的五千年，又何能了解今天的中国？

如果你是别一个星球上的旅客，骤然来到这地球，纵然你能认识这地球上人使用的文字，你能了解这地球上今天报纸所讲的是怎么一些事吗？不要说你是从别一个星球而来的旅客，就算你得了一场病，在医院里睡了三年，没有同世界上任何消息接触过，你骤然读到今天的一张报纸，也将十句九不懂。这不是你不认识报纸上的文字，不懂得这许多句子，而是你不了解这一段历史。因于不了解以往的历史，所以也根本不能了解这现在。我们这一个“现在”，就是整个历史中之一面，从全部历史演变开展累积到今天。这一种演变开展，是我们所要讲的历史的本身。

所以历史是一种经验，是一个生命。更透澈一点讲，“历史就是我们的生命”，生命不可能由半中间切断，不能说我今天的生命和昨天无涉。我今天的生命，是我以往生命之积累演变开展而来的刹那的平面层。而又得刹那刹那演变开展到下一平面层。我以往的生命，实在并没有过去。过去了，就是死了。我们的生命则没有死，不仅保留到今天，而且必然还得有明天。生命一定会“从过去透过现在直达到未来”。要了解历史时间，必先了解这一个意义。

《孟子》书中有一句话，可用来讲这一意义。它说：“所过者化，所存者神。”所经过的一切都化了，所保留存在的却是神而莫测。历史上一切经过都化了，有的没有了，但它化成了今天。今天的一切还要化，这个化便孕育了将来。过去、现在、未来一切都在“化”，却又一切“存在”，所以说是“神”。要能过去透达到现在，才始是有生命的过去；要能现在透达到将来，才算是有生命的现在。这才可说它有历史的精神。有了这精神，才能形成为历史。如果过去的真过去了，不能透达到现在，这是无生命的过去，就没有历史意义，没有历史价值了。如果我们只有今天而没有了明天，这个今天，也就没有历史意义和价值。我们一

定要有明天的今天，这个今天，才是历史的今天。历史就是要我们看这一段人生的经验，看这一番人生的事业，直从过去透达到现在，再透达到将来。人生的意义即在这里，人生的价值也即在这里。我们要讲的历史精神，就要把握这一点，从过去透进现在而直达将来的，这就是我们的生命。只有生命才有这力量，可以从过去透进现在而直达将来。

所以历史时间不是物理学上的时间，不是自然科学里的时间，这一秒钟过去了，那一秒钟还没有来；这一秒钟是现在，那一秒钟是将来，可以指说分别。人文科学里的时间，有一个生命在里面，从过去穿过现在而径向将来，它是一以贯之的。这一个生命，这一个力量，就叫做人生。这样的人生才成了历史。历史是一种“把握我们生命的学问”，是“认识我们生命的学问”。

再进一步说，这一生命，也并不是自然的生命，而是历史的生命；不是物质的生命，而是精神的生命。一个人活了一百年八十年，这只是自然生命，一个国家和一个民族，他们的一部历史，可以活上几千年，这是文化的生命，历史的生命。

我们该了解，“民族”“文化”“历史”，这三个名词，却是同一个实质。民族并不是自然存在的，自然只能生育有人类，不能生育有民族。中国人必然得在其心灵上，精神上，真切感觉到“我是一个中国人”。这一观念，由于中国民族的历史文化所陶冶而成，却不是自然产生的。所以“民族精神”，乃是“自然人”和“文化意识”融合而始有的一种精神，这始是“文化精神”，也即是“历史精神”。只有中国历史文化的精神，才能孕育出世界上最悠久、最伟大的中国民族来。若这一个民族的文化消灭了，这个民族便不可能再存在。目前世界上有许多人类，依然不成为一民族；也有许多民族，在历史上有其存在，而现在已消失无存。这关键在哪里呢？即在于他们没有了文化。

我们可以说，没有一个有文化的民族，会没有历史的；也没有一个有历史的民族，会没有文化的。同时，也没有一段有文化的历史，而不是由一个民族所产生的。因此，没有历史，即证其没有文化；没有文化，也不可能有历史。因为“历史”与“文化”就是一个“民族精神”的表现。所以没有历史，没有文化，也不可能有民族之成立与存在。如是，我们可以说：“研究历史，就是研究此历史背后的民族精神和文化精神。”我们要把握这民族的生命，要把握这文化的生命，就得要在它的历史上去下工夫。

前面已经讲过，没有民族，就不可能有文化，不可能有历史。同时，没有文化，没有历史，也不可能有民族。个人的自然生命，有它自然的限度，然而民族、文化、历史的生命，则可以“无限”的持久。凡属历史生命与文化生命，必然有两种特征：

一是变化，

一是持续。

变化的便不持续，持续的即不变化，自然界现象是如此。氢二氧变成水，便不再有氢与氧。但我们的文化生命，则在持续中有变化，在变化中有持续，与自然现象绝不同。讲历史，便要在持续中了解其变化，在变化中把握其持续。所以讲历史应该注重此两点：一在“求其变”，一在“求其久”。我们一定要同时把握这两个精神，才能了解历史的真精神。所以说“鉴古知今”“究往穷来”，这才是史学的精神。

史学是一种生命之学。研究文化生命，历史生命，该注意其长时间持续中之不断的变化，与不断的翻新。要在永恒中，有日新万变；又要在日新万变中，认识其永恒持续的精神。这即是人生文化最高意义和最高价值之所在。

三

我们从这一点来看中国历史，只有中国历史最长久，而且也只有中国历史的内容最广大。纵的方面，是上下五千年；横的方面，是包括占地面积最广、人口最多的一个历史范围与历史系统，这即可证明中国历史价值之伟大。而且，中国可说是世界上一个史学最发达的国家。中国人很早便知道记载历史，这即证明了中国人很早便懂得观察人生。能了解人生的意义和价值，才能开始有历史记载。而且中国人记载历史的方法，又是最高明最科学的。

举一个例来说，中国历史记载至少已经有二千年未曾中断过，全世界便没有第二个例可相比。中国历史的本身，既是如此广大而悠久；加以记载的详备，既有条理，又能客观，这即证明中国民族对人生经验有其更深的了解。如对人生没有深切了解，又如何会有如此客观的记载呢？换一句话说，这即是中国文化该是极有价值的好证。否则中国也就不会有这样大的民族，这样悠久的历史存在呀！因此我们可以说，一定是中国的历史本身，有它一种很高的价值。可惜今天我们对此发挥不出来。今

天我们的责任，也就在能回头来发挥中国以往历史的精神。

倘使我们要研究自然科学，世界上已有很多高明的科学家，有很多观察精密的记录，与很多的实验，我们该先注意到。倘使我们要研究世界人类文化，研究世界人生已往一切的经验，最可宝贵的一部史料，就要推到中国史。换言之，就是中国的文化。中国史和中国文化，至少是记载了世界上一部分极广大的户口，在五千年来的长时期中的演变。纵使中国国家亡了，民族完了，这一部历史，还是将来人类研究人文科学一项最可宝贵的史料。这应该绝对不成问题的。你看欧洲人不是很多在研究巴比仑、埃及等以往历史文化遗迹吗？

但更可惜的，是我们今天的中国人，却又是最缺乏历史知识的。甚至对本国已往历史，也已一无所知了。论历史本身，中国最伟大；论历史记载，中国最高明；但论到历史知识，则在今天的中国人，也可说最缺乏。对于自己国家民族以往历史一切不知道，因于其不知，而产生了轻蔑和怀疑，甚至还抱着一种厌恶反抗的态度，甚至于要存心来破坏，要把中国以往历史痛快地一笔勾销。如何会产生出这样一种变态心理和反常情感的呢？这实在值得我们来作一番详细的追寻。

上面说过，在世界上各国家各民族中，中国是一个最爱好最尊重历史的民族。但经满清统治二百六十年，中国史学已经渐趋衰亡。我们知道，要灭亡一个国家，定要先灭亡他们的历史；要改造一个民族，也定要先改造他们的历史。犹如要消灭一个人的生命，必先消灭他的记忆般。满洲人入主中国，第一步存心就在打击中国史学的精神。史学精神所最该注重的，是现代的历史，不是古代的历史。满洲人统治中国二百六十年，逼得中国人对现代史没有兴趣了，纵有研究历史的，也都讲古代，不敢讲现代。只有考史，不敢再著史和写史。从前野史、私史一类著作，在中国本极盛行的，在清代却没有这风气。直到最近，革命成功了，没有革命史；抗日胜利了，没有抗日史。这岂不就证明今天中国的史学精神早经毁灭吗？

我们知道，没有历史的知识，就等于没有民族的生命。既然历史就是我们整个的人生经验，所以只要你谈到民族，谈到人生，是无法不谈到历史的。因此今天的中国人，虽然最缺乏的是历史知识，却又最喜欢谈历史。一切口号，一切标语，都用历史来作证。如辛亥革命，我们就说“打倒二千年来的专制政治”；新文化运动，我们就说“打倒孔家店”，“废止汉字”，“一切重新估价”，“打倒二千年来的学术思想而全盘西化”；共产党来了，口号是“打倒二千年来的封建社会”。可知我们虽

不研究历史，但讲话喊口号，仍都是指对历史的。

然而这些话，这些口号，我要诚恳的请问诸位，究竟在历史上，有没有它真实的凭据呢？中国从秦始皇到清宣统，二千年来，是不是一种专制政治呢？你说是的。我却要问你，根据何在？你的根据自然应在历史上，但你读过了哪些史书吗？你所说的专制，是怎样的内容呢？中国一部二十四史，你在哪里寻出此“专制”二字来的呢？我想这“专制”二字，也不过是今天的我们给我们以往历史的一句统括的批评话。但这个批评的根据何在呢？请你举出这一个负责的史学家的名字，和这一位史学家的著作来。否则我们怎能根据一些捕风捉影道听涂说的话，来武断以往二千年的历史呀！

又如：我们今天所提倡的考试制度，这在中国史上，已存在了一千多年了。我请问，怎么在专制政府之下，会有考试制度呢？又如：我们今天所提倡的监察制度，在中国也有二千年的历史了。怎么在一个专制政府之下，又会有监察权的呢？我们知道，有历史，一定会有变，怎么中国二千年来的政治，却单独一些也没有变的呢？是不是“专制”二字，便可以概括尽了此二千年来的中国政治呢？这“专制”二字，用在提倡革命，推翻满清政权时，作一个宣传口号，是有它一时之利的。但从远处看，歪曲历史，抹煞真实，来专便一时之宣传，却是弊过于利的。正因为这一宣传，使我们总感觉中国二千年来，就只有一个专制黑暗的政治。

但试问这么一个国家，这么广大的人口和土地，怎样二千年来，可以永远受着专制黑暗的统治，而不懂得起来革命和造反的呢？诸位试想，一个皇帝，居然凭仗他那一套专制政治，能统治这样大的土地，这样多的人口，经历几百年才换一个朝代，又那样地统治下去了，谁为他们创造出这样一套制度来的呢？这套专制的制度，岂不值得我们仔细研究吗？

当时宣传的人，也未尝不知这些话不近情理的，于是又改口说，“二千年来的中国人，全是奴隶根性”。好像这样便可以告诉我们，中国的专制政治为何可以推行了两千年。但又试问，二千年奴性的民族，再有何颜面，有何权利，在此现代世界中要求生存呢？于是又改口说，“这都是孔子的罪过，中国人都上了孔子的大当，我们该打倒孔家店，全盘西化”。但又试问，二千年来的中国学术思想，其真实罪状究在哪里呢？于是又改口说，“中国社会只是一个封建的社会，我们要改造中国学术思想，该先打倒这中国二千年来相传的社会”。则试问，“封建”二字究作何解释呢？所谓“封建社会”者，究竟是怎样的一个社会呢？你总不能把你所想打倒的，便一律称之为“封建”。封建是一个历史的名辞，你既

未详细读过历史，而乱用历史名词，又如何不闹出大乱子来呢？

这五十年来，老实说，我们并没有历史的知识，这我们可以反问自知。然而大家偏要拿历史来作理论的根据，偏要把历史来作批评对象，刻意要利用历史，又刻意要打倒历史。却不知打倒历史，就等于打倒整个民族的生命，打倒整个文化的生命。试问，若真打倒了过去，如何还能有将来呢？俗话说：“从前种种譬如昨日死，以后种种譬如今日生。”这话是靠不住的，不能认真的。倘若从前种种果真昨日都死了，今日种种也便不可能再生。我们该痛切觉悟：我们现在的生命在哪里？现在的生命就在过去，在未来；过去的生命在哪里？在现在，在将来；将来的生命在哪里？在过去，在现在。

中国这一个民族的生长，国家的创造，到今天已有五千年之久。一部中国史，就是民族和国家的生成史。它有了五千年的生命，我们何能一笔抹杀？今天大家的所以悲观，就在要一笔勾销这五千年历史而终于勾销不掉它。今天中国之所以还能有乐观，也就在这一部五千年的历史之不可能勾销。

今天的中国，我们只可说它生了病，生了一种“文化病”。有生命的不能没有病。生了病，须寻求它病源。不能说你有病，因为你有生命，要消灭了生命，才能消灭你此病。试问，世间有没有这样的医理？我们不能不承认近代中国生了很重的大病，但要医这个病，该先找它病源。我们不能说病源在生命之本身。我们只能用生命力量来克复这个病，不能因病而厌弃生命，埋怨生命。也不能见一概百，因一个人不遵守时间，便说中国人从来没有时间的观念。如果这样说，试问这是讲的某几个中国人呢？还是讲的全体中国人？还是讲的历史上从来的中国人？或是讲的现代的中国人？若就历史论，我敢告诉诸位，历史上的中国人，不能说全没有时间观念，例证太多，恕我不能在此一一列举。所以我认为今天的我们，批评中国，指斥中国，都是在讲历史，而实际则都不是历史。只把眼前的病态来当整部历史看，这是最大一错误。

当知生命和历史，都是带着过去走向将来的。但不是直线向前，它中间尽可有曲折，有波浪。正如一个人的生命，有时健康，有时病了。就是西方国家，也不能例外。他们的历史，一样有昂进，有堕落。一样是在曲线波浪式的向前。有时他们在昂进，我们在堕落；有时他们在堕落，我们在昂进。双方曲线也并不是平行的。我们总不能拿此两根曲线，单就目前的横切面，来判断二者间之高下优劣。正如不能拿两个人某一天的健康情形，来衡量此两人体质的强弱。我们应该详细检验此两人身体

的全部，以及以往的经过状态，才能了解此两人健康之比较。新的国家，从旧的历史里产生；新的生命，从旧的记忆中建立。若只想推翻旧历史，那未必能创造新生命。眼前这五十年的中国，还不够做我们的教训吗？

四

现在说到研究历史的方法，我想简单说几句。根据上面所讲：研究历史，应该从“现时代中找问题”，应该在“过去时代中找答案”，这是研究历史两要点。

刚才讲过，历史虽过去，而并未真过去。历史的记载，好像是一成不变；而历史知识，却常常随时代而变。今天我们所要的历史知识，和乾嘉时代人所要的不同。因为现实环境不同，所面对的问题不同，所要找寻的答案自然也不同。一个国家，历史最长久，最完备，应该要找答案也最容易。

我且说近代西方的三位史学家，一是黑格尔，一是马克思，一是斯宾格勒。这三人都出生在德国。但德国实在是一个很可怜的国家，他们历史太短了，简直可说是没有历史吧！在黑格尔出生时，德国尚未完成一个现代的德意志。黑格尔的历史哲学，因他并不能像中国人般有极长极详的历史材料，可让他凭仗来形成他精美的哲学。所以他并不根据历史来讲哲学，而是根据哲学来讲历史。他说整个人类的历史，就是一部“精神逐步战胜物质”的历史。人类历史之开展，等如太阳之自东而向西。因此人类文化演进，也就遵循此方向，而由东向西了。中国最在东，所以它的文化，是第一级最低级的文化了。向西到印度，而波斯，而希腊，而逐步到德意志，始到达了人类文化的最高峰，以下便没有了。试问，世界人类的全部历史演进，哪有如此般简单的？哪会真照着黑格尔一人所幻想而构成的那一套哲学理论来开展向前的？而且人类历史，难道真如黑格尔想法，一到德国兴起便登峰造极了吗？黑格尔并不曾讲准了历史，然而以此刺激起德意志民族，提倡“大日耳曼”主义，促成了伟大德意志“帝国”之崛兴。但是连续两次世界大战，德国都失败了，我们也可说，问题就出在黑格尔这一套历史哲学上。

第二个史学家马克思，他本是犹太人，他内心根本没有所谓“国家观念”，他又不承认黑格尔那一套精神逐步战胜物质的玄想。但依然遵照黑格尔历史哲学的旧格局，来改造成他的“唯物史观”的新哲学。他并不

注重国家兴亡，民族盛衰，以及文化个性，而只注重在社会形态的变迁上，想把来找出一共同的公式。他说历史必然由“奴隶”社会到“封建”社会，又到“资本”主义的社会，然后变成为“共产”主义的社会。正同黑格尔的由中国而印度、而波斯、而希腊、而日耳曼民族一样，历史总在一条线上向前。换言之，即是依照他个人所幻想的一条线而进行。再往下也同样没有了。试问，人类历史，是不是到共产社会出现，也就完了呢？

第三个是斯宾格勒，他在第一次大战前后写了一本书，取名《西方的没落》。他说任何民族，任何文化，都脱离不了“生、老、病、死”的过程。如古代巴比仑、印度、埃及、波斯、希腊、罗马，都曾有一段光辉的文化和历史，现在都完了。他因此预言西方文化也快要没落，又说德意志之后或将是苏维埃。这一说法，给我们近代中国的史学家看见了，却是正中下怀。因近代我们的史学家，早存心认为中国历史该没落，该完了。但何以中国五千年文化，到今仍还没完呢？这不是斯宾格勒的话错了吗？于是我们近代的新史学家说：“不，斯宾格勒不会错。中国文化到秦朝兴起，实际早已是完了。”又有人说：“中国秦以前是第一段文化，秦汉以后是第二段，唐朝以后又是另一段。旧的中国文化死了，新的又另产生。到此刻，则唐朝以来的文化也完了，也没落了。”但我们仍要问，何以向来我们没有知道有第一期的中国人、第二期的中国人，和第三期的中国人的分别呢？我们只知道仅有一种中国人，一种中国文化，和一部中国史。其间尽可有变化，但确不如斯宾格勒之所想，因为中国文化实在至今犹存呀！

上述近代西方三大史学家，为什么他们的话，都会说错了呢？这也很简单，正因为他们所凭藉的历史材料太不够，因此他们的历史智识和其所谓历史哲学者，也连带有问题。我们有着五千年历史，所以我们中国人对人生，对文化历史，本有极高的经验，甚深的陶冶。现在我们却把他抛在一旁，只要外国人讲的话，便诚惶诚恐地奉为圭臬，认为如天经地义般该尊信。今天我们要反对马克思的“唯物史观”，又希望抬出黑格尔来打倒马克思。其实在黑格尔眼里，中国文化最低级，再不该有存在的地位和价值。黑格尔看中国如此般无知，并不会看整部人类历史便绝对地高明呀！若我们也照自己中国历史来看德国，他们民族到底太幼稚，经验太浅，胜利了没有把握，失败了更没有把握，原因正在他们历史太短，没有深长的认识和经验，印入这一民族的心中。所以近代的德意志，不到一百年，便已两度短命。推广言之，近代西方的自然科学虽发达，可是对历史文化，对人生经验，我认为有些处仍是及不到中国。

但近代是西方人在领导这世界，这已有两百多年了。欧洲文化控制了全世界，这是眼前事。不要认为欧洲文化便可永久地领导统治这世界。第一次、第二次世界大战，一切问题并未得解决，第三次世界大战仍悬在人人的心上。为什么？战争并不是人类所希望，而像终于不能免，这便是近代西方文化本身犯了病。紧接着几次大战争，西方文化控制领导世界的时期便快过去了，“帝国主义”与“殖民政策”都该宣告终止了。中国这五十年来，开始学德、日，后来学英、法、美，后来又学德、意，今天又要学苏俄。西方的，我们都学遍了，但也都碰壁了。要学的学不到，要打倒的，自己五千年来的文化、历史、政治、社会的深厚传统，急切又是打不倒。这是近代中国最大的苦痛，也是最大的迷惘。今天以后，或许可以“迷途知返”了。所有学人家的路都走完了，回过头来再认识一下自己吧！

今天以后的世界，将是一个解放的世界，不要争论“资本主义”抑或“共产主义”是将来文化的正统。这双方的对立，便是近代西方文化发展出的一个病症，而表现了两种相反的病态。今天并不是说西方文化一定没落，它应有它将来的生命。但这并不便是我们的生命呀！我们要解决我们自己的问题，该回头来先认识自己。因为一切问题在自己的身上，解决也要在自己身上求解决。

若要认识自己，则该用沉静的理智来看看自己以往的历史。中国历史知识的复活，才是中国民族精神的复活，才是中国传统文化精神的复活。到那时，中国才能真正地独立自存了。否则思想学术不独立，国家民族不会能独立，不会有出路。一个全不了解自己历史的民族，决不是有大好出路的民族。

今天大家正又热烈地要讲“民主”，中国若要真民主，也不在学西洋，该回头来认真学学中国自己的老百姓。在今天中国老百姓身上，却保存有中国五千年来历史的旧传统与真精神。这是中国历史活生生的生命之具体的表现。但我们若真要了解今天中国的老百姓，便该要了解五千年来的中国史。不了解中国史，又怎能了解今天中国这四万五千万的老百姓呢？你不了解德国史，你怎能了解德国人？你不了解俄国史，你怎能了解苏联人？你想拿外国的理论方法和意见来硬敲入中国老百姓的脑子里去，这又哪里是民主精神呀！而且将是一件永远不可能的事。即使全不知道历史的人，也该首肯吾此言。

第二讲　中国历史上的政治

一

政治问题可称是人类文化中很重要的一部门，如果政治有办法，此外许多问题也较有办法，政治问题不能有好解决，社会就不可能存在。

我们先从西洋史上的政治来和中国的作一个大体的比较，不是比较其优劣，而是比较其“异同”。

中国政治，是一个“一统”的政治，西洋则是“多统”的政治。当然中国历史也并不完全在统一的状态下，但就中国历史讲，政治一统是常态，多统是变态；西洋史上则多统是常态，一统是异态。我们还可更进一步讲，中国史上虽在多统时期，还有它一统的精神；西洋史上虽在一统时期，也还有它多统的本质。

一般人多说，秦以后才是统一的中国。但就实际论，秦以前中国早已统一了。我们可说，秦以前为“封建的一统”，秦以后为“郡县的一统”。

我们对于夏、商二代虽不详知，但周代封建，显然由一个中央制定制度，而向全国去推行。当时由周天子向外分封很多诸侯，这很多诸侯共同拥戴周王室，所以可称是“封建”的一统。西周式微了，王室威权解体，不久有齐桓、晋文之霸业兴起，他们以“尊王攘夷”为号召，“尊王”是尊的政治一统。直到战国时代，才始变成了真正的多统，这是说上面更没有一个头脑存在了。经过了二百多年，秦人起而统一，继之为汉，为三国，而至于晋，“一统是常”，“多统是变”。五胡乱华，北方成了多头，但不久即为北魏所统一，继之为东、西魏为北齐、北周。南方由东晋，而宋、齐、梁、陈。就南方论南方，则只有一个头，仍是一统。就全中国论，则南北各有一个头，但仍都在争取自己为中国政治的正统，可见在多统下也仍未失掉一统的精神。其后隋唐迭兴，中国又成为一统。唐末五代之乱，只仅几十年，即有宋代起而统一。宋时北方有辽有夏，南宋时有金，也可说是多统，但在多统中仍有一统精神之存在。宋是正统，代表“常”。辽、金、夏是偏统，代表“变”。不仅后代人如此看，当时人心理也都如此看。其后元、明、清三代，中国都是一统。所以说中国历史，一统是常态，偶而在多统政治下，始终还有一个要求一统的观念之存在。

西方与中国春秋略同时的是希腊，希腊是一个很小的半岛，在这半岛上，只有许多分裂的“城市”，没有一个希腊国，也没有一个统一希腊的

中央政府。当时的希腊人，实在认为这种多头的不统一的城市政治才是常态，一到马其顿统一，反而是变态了。希腊以后是罗马，相当于中国的汉代。罗马政府虽是一个大一统的政府，然而罗马是一个“帝国”，帝国是一种向外征服的国家，这种国家里面，有“征服”者与“被征服”者之分。罗马是征服者，罗马之外有意大利、有希腊、有环绕地中海的其他被征服地。罗马的统一，譬如把几条线绾结成一个头，因此说它在一统形态下还有多统的本质。秦汉时代的中国，却不好算是帝国，因其没有征服者与被征服者之严格区分。同样是中国人，都在同一政府下受着平等待遇，所以是“真一统”。帝国则仅有一统的形式，而包含着多统的内容。被征服的希腊、埃及等，不能就认为是罗马人，罗马政府并不就是他们的政府。其后蛮族入侵，罗马帝国崩溃，欧洲进入了中古时期的“封建社会”，这和中国史上西周封建绝不同。他们当时根本就是多头的，没有一个一统的政府。当时曾希望凭仗宗教势力来组织一个“神圣罗马帝国”的统一政府，也终于失败了。于是乃有西方现代国家兴起，如英、法、德、意等。

以上是从平面空间来讲，现在用直线时间来讲。中国自从夏、商、周，以迄现在，仍是一条线的“中国人之中国”。西方则开始为希腊人，转而为罗马人，为北方的拉丁人、日耳曼人、斯拉夫人，直到今天，他们脑海中，依然我们是英国人，或是法国人，或是德国人。就文化上讲，或许他们都觉得大家是欧洲的白种人；但就政治讲，仍是多头的，有极高的堡垒，极深的鸿沟，无法混合。

所以中国人受其几千年来的历史熏陶，爱讲“传统”，西方人则根本不知有所谓传统。无论就时间讲，或空间讲，他们都是头绪纷繁，谁也不肯承认接受了谁的传统。也有人说，中国今天，就吃亏在这“一统”上，西方人也就便宜在其“多头”上。这话对不对，我们暂可不论。但我们先要问，专就政治讲，究竟应该是一统的呢？还是多头的呢？这在理论上，是一个政治系统的问题，是一个政治机构的问题。我们姑不说中国对，西方的不对；但我们也决不该说西方的对，而中国的不对。除非站在纯功利立场，凭最短视的眼光看，我们才会说政治是该多头的。

二

据我个人看法，就政治论政治，希腊不会比春秋时代好；罗马也不会比汉代好；西方中古时期更不会比唐代好。即使在今天，我们也不能说西方欧洲列强分峙一定比中国的国家一统好。但今试问，如何在历史上，

中西双方，会有其政治形态之绝然相异的呢？这因为中西双方在其对“国家观念”的理论上，根本就有所不同。因于国家观念之不同，所以代表国家精神的“政治体制”也就不同了。

西方人说，国家的构成要素是“土地”“民众”和“主权”。就中国人传统观念论，似乎从没有想到一个国家能仅由这三要素而构成的。这三要素，在国家构成上，自然必要而不可或少的；但仅止于此三者，还不够构成一个国家。国家构成的最高精神，实不在主权上。从多统的相互对外看，主权似乎很重要；从一统的集合向内看，主权并不是构成国家重要的因素。

近代西方国家的宪法，都规定国家的“主权在人民”，这句话好像是天经地义。但我们试一推想，若使将来世界一统，成立了一个世界政府，我们能不能在宪法上说天下的主权在人类呢？这句话岂不可笑。政治本是人的事业，何须说政治主权在人？若说国家主权在人民，那么天下主权在哪里？即此可知西方人的国家观念，过于重视主权，实在有毛病。至少这一种国家观念，很难透进一步而达到“天下”观念的。

而且“主权”二字，对象是“物质”的，只是指对着某件东西而言。如说这个茶杯的主权是我的，主权在我，我可以打破它，丢掉它，或是变卖它，或是赠送给别人。主权的对象，都是指的一个物体，一件东西，一个工具，一种经济性的使用品。我们不能说国家只是我们的工具，是我们的一件东西，我们对之可任所欲为，随便使用。譬如一个家庭，也不该讲主权谁属。既不属于父母，也不属于子女。家庭不该讲主权，国家也一样不该讲主权。

我们可以说，西方国家是一种权利的国家，所以认为国家代表一种主权，一种力量。凭藉国家来运用这主权和力量，以达成另外的目的，这是一种“功利的”“唯物的”国家观。中国人不这样想。中国人说：“古之欲明明德于天下者，必先治其国；欲治其国者，必先齐其家；欲齐其家者，必先修其身。”个人、家庭、国家、天下，都有一个共同的任务，就是要发扬人类最高的文化，表现人类最高的道德。所以中国人的国家观念，是一种“道德的”国家，或是“文化的”国家，所以必然要达成到“天下的”国家。

今天很多人在笑中国人没有国家观念，只有家庭观念，一跳便到天下观念了。这话似是而非。认真讲，中国传统文化思想，也不许有个人观念、家庭观念的。中国人认为国家是天下的，家庭、个人也是天下的。

国家只是一个机构，它有一种任务，就是发挥人类的最高文化，和人类高尚的道德精神。个人与家庭，也有此同一任务。这种任务之实现，在中国人讲来便是“道”。修身、齐家、治国、平天下，就是要明道，要行道。但这一个明道、行道的基本核心，却是在“个人”。就外面讲是“道”，就个人身上讲是“德”。明道、行道便是明明德和修身。用现代语来讲，要发扬人类文化，发扬道德精神，达到人类所应有的最高可能的理想生活。出发点是个人，终极点是天下；家庭和国家，是此过程中两个歇脚站。

西方人从个人直接接触到上帝，从个人直接接触到宇宙。所以在西方发展出“个人主义”“宗教信仰”与“科学精神”。把个人世界与上帝世界（亦称精神世界）自然世界相对立，所以家庭、国家都摆在第二位。中国是个人、家庭、国家到世界一以贯之，是一个人类文化精神的发扬，人类道德精神的实践。

如上讲，我们的国家观念和国家理论，与西方根本不同，所以双方的国家体制和政治方式亦不同。西方的国家体制，一种是希腊式的“城邦制”，一国家仅是一城市。另一种是罗马式的“帝国制”，以一个城市为中心，凭仗武力向外征服。第三种是近代的“王国制”，由中古时期的封建社会逐渐蜕变而形成。本来这一种国家体制，应该变成民族国家的，然而西方近代王国却始终走不上民族国家的路。他们都不是由一个民族来建立一个国家，也不是在一个国家内只包一个民族。他们全都想向外扩展，争取殖民领土。他们政治上的所谓“民主”，只限在小圈子以内，外围依然是些被征服者。所以近代的西方国家，实际是以希腊式的城邦制为中心，以罗马式的帝国制为外套。除此两种国家体制以外，还有第三种则是“联邦制”。如英伦三岛之联合王国，及以往的奥、匈帝国，德意志联邦，和现在的美、苏，都是第三型。我们可以说，西方国家永久是小单位的，多头的。

中国则从来便不然。既不是希腊式的城市国家，也不是罗马式的帝国，又不是近代美、苏般的联邦国。汉朝并不是江苏、安徽的淮河流域人征服了其他各地而永远自成一统治集团的。中国只是中国人的中国，中央政府乃由全国人向心凝结而形成，并不是由一中心向外征服，朝对着被征服地而成其为中心的。也不是联合几个单位而形成的。在西方实在没有像这样的一种体制。

因此在中国人观念里，认为我们这个国家，是尽可将其范围扩大，而达成为一“天下”的。而且在汉唐时代，因四围的地理形态和交通限制，中

国人也认为我们这一个国家，虽不完全成为一天下，而确已近乎完成一天下了。好像“治国”已接近于“平天下”了。直到今天，我们才痛切感到，中国不够算是一个天下了。近代的中国人，常笑我们祖先不知地理，妄自尊大。但试问今天的西方人，如英国，知道其旁有一个法国了，法国知道其旁有一个德国了，今天西方人的地理知识，为什么不能提起他们组织一个世界国家的兴趣和理想呢？此无他故，只为中国人的国家观念是“文化的”“道德的”，西方人的国家观念是“权力的”“工具的”。这是一甚深相异。唯其是道德的、文化的，所以应该“一统”；唯其是权力的、工具的，所以只有“分裂”。

三

我们必先明白得双方国家观念和其体制之不同，才好进一步讲双方的政治。很多人常说，西方近代政治是民主的，中国则自秦迄清，二千年来，只是由一个皇帝来专制的。这一种看法，其实是硬把中国政治列入西洋人的政治分类里所造成。最先法国政治学家孟德斯鸠，根据他所知道的西方历史来讲世界上的国家体制。他认为国体有两种：

一种是民主国家，没有皇帝的。

一种是君主国家，有皇帝的。

政体也分两种：

一种是立宪政体，有宪法的。

一种是专制政体，无宪法的。

如是则政府形态可以归约为三类：

一为“君主专制”。

一为“君主立宪”。

一为“民主立宪”。

孟德斯鸠的话，根据他当时所知西方国家的政体来分析，大体是正确的。但他并不了解中国，中国政体不能归纳到这三范畴之内。中国有君

主，没有一部像西方般的宪法，但也并不是专制。这句话，好像奇怪，而并不奇怪。我只是根据着中国历史上的实际政治情况而讲其是如此。譬如今天的苏维埃，它岂不没有皇帝，有宪法，而并不是民主吗？可见孟德斯鸠的分类，只是根据他当日所知而归纳出来的一套说法。今天的苏维埃，他并不知道；以前的中国政治，他一样不知道，宜乎他说不准。

现在我们先该研究：中国政府究由何种人来组成的？根据一般历史说，有的政府是用军队武力打来的，由此辈打天下的人来组织的政府，是“军人政府”。有一种是父传子，子传孙，世代传袭来掌握政权的，这是“贵族政府”。较早的历史中，往往是由军人政府过渡到贵族政府的。亦可说贵族政府和军人政府是一而二，二而一，并不能严格分别的。近代西方则由中产阶级兴起，向上争取政权，最先取得了议会代表权，拥护皇室，抑制贵族，以民众代表的资格来监督政府，再进而由多数党起来组织内阁，直接掌握政权的，这是“议会政府”。有人说这种近代民主国家的议会政府，实际则是“富人政府”，代表着社会资产阶级的权利。于是又有主张联合没有钱的人起来夺取政权的，即所谓“无产阶级专政”，这可说是“穷人政府”。历史上的政权，大都不外这几套。

但中国自秦汉以下的政府之组织者，则不是军人，不是贵族，也不是富人与穷人，而主张“贤者在位，能者在职”。政府从民众间挑选其“贤能”而组成。因为中国人对政治的传统看法，一向认为政府不是代表一个权力，而只是一个机构，来执行一种任务，积极发扬人类理想的文化与道德的。政府的主要意义，在其担负了何种任务，而不是具有了何种权力。因此必须是胜任的，才该是当权的。所以从秦汉起，中国就有“选举制度”。汉代每一个青年，在国立大学（太学）毕业，回到他地方政府服务作吏，有能力，有经验，经地方长官察举他到中央，由中央再举行一番考试，就正式成为政府内的一个官员。后来又限定各地方须每二十万户口乃推举一个人，这是政府官员惟一的正途出身。所以当时的政府官吏，都由平民社会来。他之得官获职，并不因其是军人或贵族，也不因其有资产或无资产。唯一标准，因他是一个“士”，是一个“贤良的能吏”。汉代的中国政府，便这样地由平民社会里推选出优秀分子，在全国各地区的平均分配下，来参加而组成的。这就是中国的大宪法，政府用人的大经大典，这是皇帝所不能专制的。

唐代以后，因为这制度发生了流弊，因此采取自由报考公开竞选制。社会上任何人都可以报名参加政府的考试，经过政府一种客观的标准而录

取后，就可以参加政府任职做官。反过来说，不经过这种手续的，就不能参加政府任职做官。这是自唐至清，一千多年来的“考试制度”。所以我们说，中国历史上由汉迄清两千年的政府，都是由民众组成的。既然这个政府是民众组成的，为什么还要由民众来监督呢？

西方国家距离中古时期不远，在“朕即国家”的观念下，政府是王室的，贵族的，封建的，所以社会上的中产阶级要起来争夺政权，要求参加政府。中国自秦而后，政府早由人民直接参加而组成，即政府也就是人民自己的。我们竟可说这才是现代人所谓的“直接民权”。而近代西方之选举代议士国会，则仍是一种间接民权啊！

四

诸位也许要问，既然政府由人民组成，为什么要一个世袭的皇帝呢？这也由于中国本身自己特殊的要求。因中国是一个一统的大国家，国家总得有一位元首。而这位元首，在中国以往情况下，不可能经由选举而产生。因中国一向是一个农业社会，而且土地辽阔，交通不便，若要普遍民选，这是何等的困难？而且这个元首，如要像今天西方般经三五年改选一次，一定会动摇了整国政府的稳定。因此中国政府需要一个世袭的元首，但也只许此一元首是世袭的，其余中央地方各级政府，一切官员，则没有一个是世袭的。也许又有人要说，既然有一个世袭的皇帝掌握政府最高大权，这已就是专制。但我们要知道，中国政府的一切大权，并不在皇帝手中，皇帝下面有一个宰相，才是实际掌握政府最高大权的。试以唐代为例，唐代最高政令也分有三权：

一、是发布命令权。

二、是审核命令权。

三、是执行命令权。

发布命令的是“中书省”，审核命令的是“门下省”，执行命令的是“尚书省”。后来中书、门下合署办公，便成为两权。唐代政府最高命令是皇帝的敕旨，但皇帝敕旨并不由皇帝拟撰发出，而是由中书拟撰发出的。由中书发下的皇帝敕旨，又必经门下覆审。所以中书、门下两省，在唐代政府中即等于秦汉以来的宰相。当时皇帝敕旨，实由宰相发出的，不过要皇帝画一个“敕”字，又盖上一个印。直到后来宋太祖乾德二年，前任宰相都去职了。（当时的宰相是委员制，不是首长制。）皇帝要下一

个敕来任命新宰相，但旧宰相都去职，找不到这道敕旨的副署人，这在当时政制上是不合法的，不成其为皇帝正式的敕旨。于是这道敕旨，就发不下去。因为不经宰相副署的皇帝敕旨，是史无前例的。于是宋太祖召集了很多有法制经验的大臣，来开会讨论这问题。有人说，唐代曾有过一次未经宰相副署而由皇帝直发的诏敕，那是恰值文宗时“甘露之变”，旧宰相已经去职，新宰相尚未产生，皇帝敕旨暂由当时尚书省长官盖印，这是由执行命令的长官来代替了发布命令的职权。但这一提案，立即遭到反对。他们说：这是唐代变乱时的例子，现在国家升平，何能援照？最后决定，参加宰相府会议的大臣（正如现在行政院的不兼部的政务委员），盖章代发，于是决由当时参加政事的开封府尹赵匡义，即宋太祖赵匡胤的弟弟，盖了一个印，才完成那一件颁布皇帝命令的手续。试问这样的政治，能不能叫做皇帝专制呢？若我们定要算它为专制政治，那么这种的专制政治，我们也不该一笔抹杀，也还该细细研究呀！

所以中国历史上皇帝的上谕，其实是由宰相作主的。在唐朝，宰相拟好谕旨，呈由皇帝阅过盖章。到宋朝，则宰相草拟意见，呈皇帝看过同意，再正式拟敕。所以唐代皇帝只有同意权，而宋代皇帝则有事前参加意见之权，因此宋朝有许多人说宰相失职了。但话虽如此说，中国皇帝对宰相拟敕也有他的反对权。而且也并不像近代英国般，把皇帝的权严切限定了。或许你又要说，这是中国传统政治不够民主处。但无论如何，你却不该说，中国历史上的政府一向是皇帝专制呀！

再次讲到朝廷之用人权，第一必须经过考试录取，由全国各地优秀分子中考选出来，才能引用。而官员的升降，则另有一个“铨叙权”，又另外有机关执掌管理，皇帝、宰相都不能随意录用人、升降人。唐代官有敕授、旨授之别。那时官位计分九品十八级，五品以上官须要“敕授”，由宰相决定后经皇帝下敕任之。五品以下官则由尚书吏部决定。假使皇帝要直接下手谕派一个官，那亦未尝没有，但他却不敢用宰相正式下令用的封袋，历史上名之曰“斜封官”，这在唐中宗时有此怪例，这些官在当时是非法的，是可羞耻的。中国没有硬性的宪法，没有明确规定皇帝绝对不许违法的条章。一切都是些不成文的习惯法。但今天不是大家在称道英国的不成文法吗？而且中国也没有像英国般把皇帝送上断头台的事。但即在英国，他们也并不认为这些事是英国历史的光荣呀！

明代是没有宰相了。但明代派官，也有几个办法。内阁大学士，六部尚书，均由朝廷公开会议推选决定，有的则出皇帝的特旨。侍郎以下的

官，便由吏部尚书召集三品以上官员共同推定。再下即由吏部会议推派。再以下不须推定，便由吏部开会选派。外省总督、巡抚，也由朝廷九卿公共推决，而由吏部尚书主席。布政司以下，由三品以上官会举。所以中国人参加政府，必须经过公开考试。而官吏升降，也须经过一定的制度。唐代有人说："礼部侍郎（相当于今之教育部次长）权重于宰相"，因为宰相必须经过礼部考试出身。没有这出身的便做不到宰相，那何尝是由皇帝一人专制决定呢？

至于官吏做错事情了，政府另外有两种的"监察权"。一部分是监察"发布命令"之错误的，另一部分是监察"执行命令"之错误的。行使这两种职权的人，中国历史上是御史和谏官，也即是今天监察制度的由来。"御史大夫"在汉代相当于副宰相，其下有二属官：

一为"御史丞"，监察外朝，负责代宰相监察政府各级机构的官吏。

一为"御史中丞"，处于内廷，是代表宰相监察皇室与宫廷的。他职位虽低，却可监察到最高的皇帝，这也是中国传统政治里一个微妙之处。因为由宰相直接监察皇帝，易于遭惹君相冲突。所以由皇帝任命宰相；宰相任命御史大夫，御史中丞又是御史大夫之下属，但他的职任却在监察皇宫内廷之一切，那岂不是一个微妙的安插吗？

监察制度到唐代，乃有"台""谏"之分。台官是"御史台"，专负监察百官之责；"谏官"则专对天子谏诤得失。谏官乃宰相之属僚，御史台则系另一独立机构，并不关宰相直辖。照唐代习惯，宰相谒见皇帝讨论政事，常随带谏官同往。如遇皇帝有不是处，谏官可以直言规正，这同时也可以避免皇帝与宰相直接冲突，故而双方在此设了一缓冲。谏官是小职位，以直谏为职，"直言极谏"是尽职，不会得罪的。即使得罪了，小官不足惜，而因此随后得升迁的大希望。这些都是中国传统政治里运用技巧的苦心处。

宋代的监察制度远不如唐代。那时规定台官、谏官均不由宰相推荐，于是谏官不再为宰相的属僚。御史限于弹劾违法与不尽职，其职权是专对政府官吏的。谏官则职在评论是非，本意要他对皇帝谏诤。到宋代，谏官反变为不与皇帝为难，而转移锋铓来和宰相为难。因此宰相身边反而多出了一个掣肘的机构。谏官不再如唐代时帮助宰相，在皇帝之前评论皇帝是非，反而在宰相之旁评论宰相的是非。谏官既职司评论，即使评论错了，也不算违职犯法，而且不谏诤即是不尽职，于是政府中横生了一部分专持异见不负实责的分子，形成了谏官与政府之对立，亦即谏官

与宰相之对立。神宗以后，因谏官习气太横，是非太多，激起了政治上反动，大家都不理会他们，逐渐在政府内不复发生作用。到明代，则索性把谏官废了，只留“给事中”。

唐代给事中是宰相属员，属门下省。宰相所拟诏旨，由他们参加审核，认为诏旨有不当处，可以封还重拟。那是中国历史上之所谓“封驳”。在明代，给事中职权独立了。明代废去宰相，政府最高命令，由皇帝直接发下，内阁大学士的职权只等于皇帝的秘书处。那时执行命令的尚书省，也把长官废了。六部尚书，吏、户、礼、兵、刑、工各自独立，皇帝命令直向各部尚书颁发。但在各部中，却各有“给事中”若干员，论其职位，只如今之科员，是极低微的，但皇帝诏旨，他们却有权参加意见，在当时谓之“科参”。而且每一给事中，都可单独建议，不受旁人牵制。诏旨经他们反对，都可附上驳正意见，将原旨送部再核。如是则皇帝的出令权，依然有了限制。

所以中国的传统政治，既非皇帝一人所能专制，也非宰相一人所能专制，更不是任何一个机关、一个衙门所能专制，那是有历史的详细记载可以作证的。

那末中国政府是否全没有皇帝专制的呢？这又不然。元、清两代，他们都是异族入主，有意违反中国的传统政治。元代较黑暗，清代较高明，但其厉行专制则一。然如上述的考试制度，在元代虽有名而无实，但清代则依然循行不废。至于“相权”“谏权”“封驳权”等，用来限制皇帝的，在清代一概不存在，至少是有名无实了。西洋人来中国，只看见清代。今天的中国人不读历史，也不知清代故事，只随着西洋人说话，因此大家说中国政治是专制的。积非成是，我来述说历史真相，反而认为是故发怪论了。

五

今天还须提到一点，或许诸位会感觉得更奇怪的。很多人常说：“西方讲法治，中国讲人治，我们该效法西方人提倡法治精神。”但若根据中国历史看，我却说中国政府是法治的，西方政府才是人治的，这话如何讲呢？

西方人所谓“法治”，其实主要只有一条法，就是“少数服从多数”。今天多数赞成便成法，明天多数赞成别一意见了，那别一意见就是法。多数

是“人”，法随人转，所以是“人治”。中国传统政治最讲法，一个法订定了，谁也不能变动。田赋制度规定了一定的税额，往往推行到数百年，皇帝不能变，宰相不能更，管理征收田赋的有司只知依法执行，谁也不能变动它。西方则不然，皇帝想收多少税，便收多少，于是迫得民众起来反抗，质询他为何要收这么多，应该给我们知道收去的钱是如何地化用？此即西方“议会”之缘始。

中国政治的毛病，多出在看法太死，人受法缚，所以说“有治人无治法”，只想要把传统的“尚法”之弊来改轻。西方政治是动的，前进的，根据多数人意见，随时可以改变。中国政治是稳定的，滞重的，不易变，不易动。今天中国人都知道讨厌文书政治，这亦是中国传统尚法之流弊，却还要提倡法治，所谓以水济水，以火济火，实是没有弄清楚中国历史上传统政治之真面目，真性质。一般言之，小国宜人治，大国宜法治，中国政治之偏向法治，也有它内在的原因。

尚有一点应该提出一讲：西方政治是卑之无甚高论的，很平易，很通达，只多数人认为是，便是了。他们的最高理论在教堂里，耶稣说：“凯撒的事情凯撒管，上帝的事情由我管。”这就是说：“政事由皇帝管，道理由上帝管。”待到罗马帝国崩溃，凯撒没有了，于是皇帝也要经过教皇加冕，那岂不是凯撒的事也要由上帝来管了吗？而上帝的道理是教人出世的，又如何来管理世间事？于是发生了宗教革命，政权、教权再分立。

今天西方，一面是“个人自由”，服从多数；一面是“信仰上帝”，接受上帝的教训。近代西方人却渐感觉得政治上有时也不能专服从多数，但教堂里的最高理论在上帝，政治上的最高理论呢？在西方除却服从多数外，还是没有，于是希脱勒、史太林之流应运而生，再来一个政教合一，成为他们近代的“极权”政治。我们对此固然要反对，但我又不得不问，多数政治就对了吗？若论道理，有时多数的并不对，少数的并不就不对。所以今天西方政治是只讲“主权”，不讲“道理”的。若讲道理，反而成为极权政治了。他们的道理，一向由上帝来讲，由教堂来代表。所谓“国民教育”，只教如何做一个“公民”，却不教如何做一个“人”。“大学教育”是传授“智识”的，谋求“职业”的，也不重在教人做人的。做人的道理归谁教？那是教堂里牧师的责任。所以在西方，上帝只教人，不管人；凯撒只管人，不教人。若要管教合一，在中古，是神圣罗马帝国的理想。在此刻，是德、苏的极权政治之真义。教人的事也由凯撒管，在上者的主义和理论，不仅要你依政治立场来服从，而且要依宗教传统来

信仰。信仰了政府，再也不许你信仰上帝。所以他们的极权政治则必然要“反宗教”。

中国政治却另有一套理论。这一套理论，既不在凯撒，也不在上帝，而在学校和读书人。政府只是学术的护法者，中国传统向来主由“学术指导政治”，决非由政治来指导学术的。因于崇尚学术，故必“选贤与能”，学术是不能凭多少数来判定是非的。然则中国传统政治有无缺点和毛病呢？当知世界自有历史，古今中外，任何一种政治，都不会十全十美，都该随时修正改进。隔了几十年或几百年，都该大修正，大改进。政治是现实的，应该迎合潮流与时俱进的。我上面所讲，只是历史上中国政治之真相。

六

这里我要特别提出孙中山先生的“三民主义”。《三民主义》一方面汇合了世界近代新政治思想的三大潮流。如英、美、法的民主政治，固然有很多长处，但也有缺点。就理论讲，法国大革命起源于卢梭之《民约论》，他说政府主权由社会公意交与，假使民众不赞成此政府，可以把主权收回。可是没有一个历史家，真发现了像卢梭所谓“民约”的社会。卢梭的说法，实是一种并无历史凭据的空论。又他的“天赋人权”说，显然近于宗教性，但哪里真有上帝赋我们以主权呢？近代他们的宪法，常说国家主权在民众，但试问若没有了国家，民众主权又在哪里呢？若说每人要“平等”，要“自由”，实际上，那又何尝可能呢？民主政治下的平等自由，都是“有限”的。

一个国家和政府，并不单有主权便够，还该有它的“理想”。所以一个仅是权力的国家，并不是一个最合理想的国家。民主政治既不能表现它圆满的理想，遂有共产主义起来，想联合世界上无产阶级来推翻他们近代传统的代议政治和主权国家了。照理论：共产主义是接近世界性的，而民主政治则易于封闭在各个国家之内。但今天英美社会，经济繁荣，国民知识程度高，政治又早上轨道，他们有能力来反对共产主义。如是经济落后，国民知识程度低，民主政治的基础不够，一经共产宣传，便没有办法抵抗了。这正因近代西方民主政治无论在理论上，实行上，也仍有弱点。所以第一次世界大战后，才会产生了希脱勒与墨索里尼，他们要推倒当时在他们国内盛行的共产主义，于是提出了“民族和国家主义”来做口号。今天法西斯、纳粹是打倒了，个人自由是诚可宝贵的，但我们对无产劳苦大众也应该十分注意的，对于“国家”“民族”“历史”“领

袖”诸概念，在政治上，也同样不可全部否认其价值。在近代西方，此三大政治思想潮流，实也是各有长短，各有得失的。

孙中山先生的“民族主义”，顾及了民族、国家、历史、文化、领袖诸要点。“民权主义”接近民主政治。“民生主义”有一部分接近共产主义。但民生主义是生理的，共产主义是病理的。民生主义不抹杀个人，不抹杀经济以外其他文化的各部门，不纯粹以唯物史观阶级斗争作理论。中山先生把近代西方三个政治思潮汇起来，一鼎三足，合则见其利，分则见其害。他又同时承袭了中国传统政治的长处，于三权分立外，再加上考试、监察二权。又特别提出“权”“能”分职之理论，权在民众，能在政府。把民众比作刘阿斗，把政府比作诸葛亮。叫人民把一切政权交给与政府，这是中国历史传统下“选贤与能”的政治理想之新修正。西方民主政治若称之为“契约政权”，则权能分职的五权宪法应叫做“信托政权”。孙中山虽采用了西方的民主政治，而在理论和精神上，都把来变通了。

这里更有一点要讲的：西方人生观的出发点是近于主张“性恶”的。宗教上的最高信仰，主张人类生来带有罪孽，因此一面要信赖上帝，一面要看重法律与契约。此刻若除却宗教不尊信，而单讲像西方般的重法观点，则将和中国韩非的理论相似。中国传统对人生观的出发点主张“性善”，因此信托了那个被信托的人，所以行政、立法、司法、考试、监察五权，都可归属于政府。这是甚合中国传统以“职任”来看政府，不以“权力”来看政府的传统观念的。

我们若要采取西方的新潮流，配合中国的旧传统，自己按照时代要求，另创造一套新的政治制度，在这四十年来，只有孙中山先生的《三民主义》，是可以当之无愧的。他的理想，和其主张内容，纵说不能全无修正地实现，或许有更超卓的意见会继续地出现，但必然仍将要采用世界新潮流，配合自己旧传统，来创成中国自己的一套政治和其理论，才能救中国，这是绝对无疑的。决非是美国的政治和其理论能够救中国，也决非苏俄的政治和其理论能够救中国。

中国要求“民族”和“国家”之独立，则必须先求“思想”和“政治”之独立，这又是决然无疑的。否则今天学甲国，明天学乙国，决不是中国的出路。中国政治将来的新出路，决不全是美国式，也决不全是苏俄式。跟在人家后面跑，永远不会有出路。我们定要能采取各国之长，配合自己国家实情，创造出一个适合于中国自己理论的政治。这四十年来，只有孙中山先生有此伟愿，有此卓识，值得我们崇敬。

第三讲　中国历史上的经济

一

经济是人生一个“基本”问题，它是人生中很重要的一部分。若使经济问题不得好解决，其他一切问题都将受影响。可是经济问题并不包括人生的整个问题，也不能说经济问题可以决定人生其他的一切问题。我认为经济在全部人生中所占地位，消极的价值多，积极的价值少。缺少了它，影响大；增加了它，价值并不大。譬如一个人要五百元维持一月的生活，缺少了一百元，对整个生活影响大；但增多了一百元，则此一百元之价值决不能和缺少的一百元相比。甚至经济上无限增加，不仅对人生没有积极价值，或许还可产生一种逆反的价值，发生许多坏处。个人如此，整个社会世界亦复如此。所以经济价值是“消极的多于积极的”。换言之，经济只是人生中少不得的一项“起码”条件。若论经济情况的向上，却该有其一定比例的限度。由整个文化、整个人生来看经济，经济的发展是应有其比例的“限度”的。倘若个人或社会，把经济当作唯一最重要的事件与问题，那么这个人的人生决非最理想的人生，这社会也决非最理想的社会。

马克思的“唯物史观”，认为经济可以决定一切，全部人生都受经济条件的支配，这一理论，就今天西方世界来说，未尝没有它部分的真理。但是这个真理，已是病态的真理。我们若真受经济问题来支配决定我们的一切，这一个人生，这一个社会，这一段历史，这一种文化，已经走上了病态。马克思的理论，是在西方社会开始走上病态后才产生的。因此他讲人类社会演进，完全在经济问题上着眼。他说：“人类社会从封建社会走向资本主义的社会。”这样讲法，至少有两个缺点：

第一，他只能讲通半部西洋史。中古时期的欧洲，是一个封建主义的社会；近代欧洲，是一个资本主义的社会，这算是对了。可是以前，还有很长的一段。在希腊、罗马时期，马克思说它们是奴隶社会，这话便太牵强。单拿“奴隶社会”四个字，包括不尽希腊的文化人生和罗马的文化人生之显然不同处。我想马克思是先研究了近代欧洲社会，再推到中古时期，认为是由封建社会转成资本主义的社会，这算是对了。再向上推，而仍要单从“经济”一观点来讲西方全部历史，就有些说不通。

此刻我们单根据他后半一段来讲，封建社会有两个阶级之存在，一

是“贵族”阶级，一是“平民”阶级。这里有该特别注意的一点，西方的贵族阶级，不全是政治上的公爵侯爵等，同时还有教会，也等于封建大地主。这一社会渐渐演变，到近代都市兴起，乃有新的工商业，所谓“中产阶级”，起来向上面的封建贵族争取自由，争取政权，造成现代资本主义的社会。他们讲个人平等信仰自由，结果造成了“资产阶级”和“无产阶级”间经济上的“不平等”和“不自由”。马克思在一百多年前的伦敦，看到当时种种工业生产之不人道，经济上的不平等，发表他的“资本论”“唯物史观”“阶级斗争”一套的理论。他说：资本愈集中，无产阶级愈扩大，中产阶级便不可能存在。无产阶级经过了资本主义的严格管理，他们有知识，有训练，有组织，只要扩大的无产阶级团结起来，推翻资产阶级，这个世界就变成了无产阶级专政。可是大家都说马克思这个预言失败了。照他的理论，应该在资本主义极度发达的国家，才愈容易引起无产阶级的反动。今天共产主义并不产生在美英等国，而产生在经济落后的俄国。

实在马克思预言也并不错。我们若不把各个国家分开单独看，而从整个世界的共通处去看，由于资本主义个人自由的经济发展，在国内固造成有产、无产阶级之对立，但由资本主义之向外发展而成为帝国主义之殖民侵略，却使国内穷的不太穷，富的更富了。但就整个世界言，正如希脱勒所讲，有许多变成“有”的国家，有许多变成“无”的国家，如是则并不是在一国之内变成为有产阶级与无产阶级之对立，而是在整个世界上分成了“有”的国家与“无”的国家之对立。俄国正是一个经济落后的“无”的国家，所以列宁要补充马克思所没有强调的一句话，即是“打倒帝国主义”，这只是马克思预言的局部修正。

今天的世界，若没有更好的方案，终不免会产生“有”的国家与“无”的国家的斗争。这是说明了今天的西方，已经走上了经济问题成为最主要问题的时代，这根本是一个病态的时代。马克思确实指出了近代西方的病态，但共产主义并不能解决这个病。有了资本主义才有共产主义，共产主义只是资本主义发展过程中一“反动”。倘使资本主义不加修正，共产主义不可能完全消灭，这是西方现代文化一大困难。

二

今天要讲的是中国历史上的经济问题和社会形态。照我下面所讲，却可证明马克思理论的第二缺点。它只能讲西方，不能讲中国。因为中国历史并没有依照马克思观点而发展，特别重要的，中国社会乃由其他部分

来领导经济，控制经济，而并不单纯的由经济问题来领导社会、控制社会。所以经济问题在中国历史上，并不占最重要的地位。中国历史实在比较地能把经济安放在其“消极价值”之应有地位上。今天中国人纵然就此吃了亏，似乎一向太不注意经济的发展。但就中国全部历史看，经济问题所以不成为中国社会人生惟一大问题的，乃因其有领导控制的经济力量在。这个力量，我们要客观地指出，平心地检讨。

第一点，中国社会与西方有一显然不同处。西方社会常有显明的“阶级对立”，中古时代是贵族与平民，近代是资产阶级与无产阶级。中国在西周及春秋时，也可说是一封建社会，但与西方中古时期的封建社会不完全相同。西方中古时期，由日耳曼人南侵，罗马帝国崩溃，政府法律一切组织解体了，社会上一个个力量便纷纷而起。他们的封建，指的是那时一种“社会形态”。中国古代封建，却是一种“政治制度”。由天子分封诸侯，诸侯分封卿大夫，统治各地，于是造成中国古史上的“大一统”。这和西方罗马帝国崩溃以后所造成的社会封建势力，截然不同。中国封建形成，是“政治”的，“由上而下”；西洋封建形成，是“社会”的，“由下而上”。

现在暂不讲这一点，而转讲双方的相同处。最要是双方同样有两个阶级之对立，一是“贵族”阶级，一是“平民”阶级。所不同者，中国贵族阶级是纯政治的，没有教会僧侣宗教性的贵族。西方封建社会由城市工商人发展成为中产阶级，起来争取政权，这可说是由于近代的资本主义起来推翻了封建主义。中国呢？到了战国以后秦汉时代，封建社会消失了，不再有贵族、平民阶级之对立，但也没有资本主义之兴起，这事实说明了与马克思理论之不相符。

中国社会自秦汉以后，在一般人脑海中，并没有“阶级”，但却有“流品”。我们可以说，秦汉以后的中国社会，是一个“流品社会”，并不是一个阶级社会。中国社会上从此分为士、农、工、商四流品，亦可称为“四民社会”。流品不是阶级。若我们不明白士、农、工、商四流品，亦将不明白中国社会之特点。农、工、商三流，西方社会也有，现在我们先讲“士”的一流。

平常说“士”是读书人，这并不恰切，因中国社会向没有禁止农、工、商人读书。有人说“士”是知识分子，也同样不恰切。中国人对士之一流，却另外有一种不平常的涵义。因“士”可以参加国家考试，跑进政府，预闻政治。我们常说“士大夫”“士君子”，士是参加政府的一特殊流品。而且秦汉以后的政府，亦仅由此辈士人所组织。中国秦汉以后的政府，便

变成了“士人政府”，这和封建社会里的贵族政府绝不同。

在西方封建社会后期，工、商人兴起，在先只是对政府争取监督租税收支，审核预算决算，而不是直接要求参政。那时的政府则仍是贵族的。这个审核机构，即是今天议会的雏型。其后因议会种种刁难，政府无法应付，乃由议会中多数党出来组织内阁，形成了现代西方的“民主政治”。他们这一转变，是“有钱人”起来打倒了“有权人”。

中国秦汉以后，早不是贵族政府了，参加政治组织政府的，都是平民中间的士。“士”经过了政府之察举和考试而加入政府，这一制度，由汉武帝时代董仲舒之建议而确立。但既做了政府官吏，便该和社会平民有分别。做官后，由国家给以俸禄，理论上应该专为公家服务，再不该顾及各自的私生活了。若其再谋个人经济，经营私家生活，则将妨碍公众，亏负本身的职守。其余农、工、商三流，则各自经营私生活，而负有缴纳租税的义务。

这个道理，自孔子时即开始提出。《论语》里屡次说到，“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也”一类的话。孟子也说：“无恒产而有恒心者，惟士为能”农、工、商生活有私家经济之凭藉，惟士则无恒产而有恒心。其精神所注在于“道”，不在私人衣食。汉武帝时规定做官人不许经商，唐代规定应考人做官人都不能兼营工商业。士人报考，必须声明身家清白，此所谓清白，亦包有不兼营私人生产工作而言。因此中国社会上的士，其身份地位，很有些相当于佛教的和尚或外国的教士。不过和尚是要出家的。在西方，宗教与政治分途，“上帝的事由上帝管，凯撒的事由凯撒管”。传教徒既没有家庭，也不参加政治。而中国的士，则是不出家的，不但有家庭，还要参加政府，要顾到修身、齐家、治国、平天下一套人生的大任务。西方社会里的最高人生理论寄托教会，中国社会的人生大道理，则寄托在士的一流。有志做士的，便不该自谋个人生活。他的个人生活该由旁人来替他解决，他则应该专为公众服务。孟子之徒问孟子：“先生后车数十乘，从者数百人，传食诸侯，不太奢侈吗？”孟子说：“尧以天下让舜，舜受了尧的天下，也不算奢侈。像我这样，怎便算是奢侈呢？”因此中国社会上的士，是可贫可富的。

在中国，士是双料的和尚。因西方教士和佛教和尚，不要家庭子女，不参加政治，所以说是单料的。中国的士，却有家庭，须得仰事俯蓄，但又不准他为自己谋生活，专要他讲道，假使不这样，又如何负得起治国平天下之重任？诸葛亮做了汉相，临终遗表说：“成都有桑八百株，薄田十五顷，子孙衣食，自有余饶。臣身在外，别无调度，随时衣食，悉

仰于官，不别治生。臣死之日，不使内有余帛，外有盈财。”这是中国社会士的传统精神。积极方面要参加政治，来管公家事；消极方面不许他兼营管自己的经济私生活。所以说他们是双料的，至少也是半宗教性的。这是说：中国的士，至少该有一半的和尚精神。因其不经营私人产业，便和出家人无异。

一个国家的政治，交给这批人来管，这批人既是向来不考虑个人经济，则对其整个国家的经济，他们的思想和政策会怎样呢？这一层，诸位自可想象及之。若使从中古时期以下的西方，全把政权交给与教会，我想至少也决不会让社会产生此后的资本主义了。今天西方的政党，其背后是代表着社会的资本和产业的。

中国则不然。中国社会因为有了士的一流品，它可不要宗教，它的政府也不会变成贵族政府、军人政府、富人政府或穷人政府等，而永远是一种“士人政府”。此乃中国社会的根本特殊点，韩愈的《原道》，排斥佛、老，他说：社会上只有读孔子书的“士”，可以不从事生产，因为他是为公众服务的。“僧”“道”并不为公众服务，何能不事生产而依赖别人生活？因此，在一方面讲，中国的士是半和尚，因其不事生产而有家庭。从另一面讲，又是双料和尚，负了治国平天下的大责任，因而又不许他经营私人生活。

中国在秦汉以后形成了士人政府，社会由士人来领导与控制。所以我对两汉社会，称它做“郎吏社会”。两晋南北朝，称它做“门第社会”。唐代以后，则称它为“科举社会”。这是完全着眼在“士”的一流品之转变上来划分的。这完全和西方不同。若把马克思理论来分析中国社会，显然是牛头不对马嘴，必然如隔靴搔痒，搔不着真痒处。

三

现在再讲到中国社会中之农、工、商三流品。

中国社会也可称是一个“农业社会”，因农民占了国家最多的户口，农村是中国最广的基层。要讲中国的农民生活，必须先讲到“土地”问题，这是中国历史传统上一个最重要的经济问题。所谓土地问题，便是讲土地的“主权”问题。土地的所有权，应该是国家公有呢？还是由农民私有？

中国在封建时代就有井田制度，“井田制度”和“封建社会”是不可分离的。井田制度乃是封建政治下一个重要的节目。井田就是土地国有。当

时说：“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣。”照法理讲，全国土地都是天子的。天子分封给诸侯，诸侯分封给卿大夫，卿大夫再平均分配给农民耕种使用，便形成了井田制度。土地开始分配，以九百亩划分九个单位，由八家承耕，每家分种一百亩。当时似乎尚无像后世租税的观念。唯一条件是八家共同耕种那中间一百亩的一块，把其收获交给公家。实际上，等于公家拿了九分之一的租额。但此制后来发现了缺点，农民全把精力放在分配到的田亩上，各家的一百亩私田耕得都很肥熟，对公耕的百亩便不免荒芜了。于是贵族地主不得不改变办法，不再将土地分公私，全部交给与农民，而向各家征收其十分之一的田租。这一转变便生了问题，因把土地“所有权”的观念改变了，渐渐地循致不再去管每家一百亩的平均分配了。他耕一百亩也好，耕一百二十亩也好，政府反正只要向他收取十分之一的租税。政府变为“认田不认人”，不问你耕多少田，只知道按田收租，于是逐渐转变为“耕者有其田”，将原来平均分配的精神打破了。

这样由土地“国有”转变到“私有”的过程中，并没有革命暴动，也没有任何一套明显的理论来鼓吹，若把西方眼光来看中国历史，这是难以了解的。这像后来印度佛法传入中国，到唐代已变成为中国的佛学，这是宗教上一大革命，然而也并没有像西方宗教革命般的显然争持和流血残杀。可见中国历史并不是没有变，而是在很和平的状态下很自然地变了，一幕一幕在不知不觉地变，没有很鲜明的划分。这是中西历史形态不同。究极言之，亦是中西人的性格不同，乃至中西文化精神之不同。

但“耕者有其田”也有一大缺点，因为土地所有权既归私有，耕者便可自由处置变卖土地，社会上便形成有贫富不均的“兼并”现象：“富者田连阡陌，贫者无立锥之地。”但在政府租税制度上，则一向保持轻徭薄赋的传统。孟子理想中的租税额是十分取一，但汉代田赋规定是十五分取一，实际征收只三十分之一。唐代更轻，只合四十分之一。这是全国一致的。但有些农民并得不到好处，他们对地主缴租要高到百分之五十，或更高。国家法令虽宽，农民并不全受到实惠。王莽因此主张变法，把全国土地收归国有，重新分配，这叫做“王田”。王莽用意并不坏，但社会经济问题，并不是政府一道命令可以解决的。王莽“土地国有”的政策，却完全失败了。

从东汉末年到三国，全国大乱，地方政府解体，土匪盗寇四起，农民无法生存，便去依靠大门第。壮丁编为大门第的自卫队，这叫做“部曲”。大门第再圈占土地分配给部曲户，有的是部曲户携献土地给大门第，在

不打仗的时候，仍由部曲户耕种。这些土地，现在则并不归农民所有，也不属于国家，而归入部曲主的掌握中。农民配到土地，自备牛和农具的，可获岁收百分之四十。由地主借给牛和农具的，只能得到百分之三十，更酷的只有百分之二十。当时国家的军队因没有了田租，遂也没有了饷源。曹操时有谋士策划实行“屯田”制度，军队于空闲时派田耕种。照法理论，田地是公家的，抽出百分之三十至四十的生产作为饷粮，其余缴回政府。在那时，全国几乎只有军队，没有农民了。军队又分两种，公家的是“屯田兵”，私家的是“部曲”，都由军队耕种自给。当时地方长官如县令郡守都没有了，全变成为屯田都尉。两汉时代是由农民担任义务兵役的，现在则由军队担任义务农作。晋代得了天下，军队复员为农民，但田粮仍和从前一样征收到百分之六十至七十，这是中国历史上最高仅见的租额，也是中国历史上农民最痛苦的时代。只有今天号称为代表工农阶级的共产政府，却曾明令规定田租最高不超出百分之八十。

南北朝时，北魏始创立“均田”制，这一变动，又是由租税制度之变动而影响到土地制度。当时政府收租为百分之六十，大地主收租也只百分之六十，因此一般农民，均不愿当国家公民，而宁愿做大地主私属的佃户。因做大地主的佃户，遇穷困时还可向地主借贷。做了国家公民，穷困时会告贷无门。所以当时政府的户口册上公民甚少，大都依归大门第下为“荫户”，这亦可说是一种变相的封建社会了。北魏孝文帝虽是鲜卑人，但他却懂得根据中国历史，改变赋税政策，把田租额减轻到略等于汉代，如是则农民都愿改报户籍转为国家的公民。但政府同时也放宽限度，允许大门第可以依照一般公民的分配额，多耕十倍或几十倍面积的田，这是所谓“占田”。这是直从东汉末年以来土地制度上一番大改革，但也在和平过程中完成了。

唐代沿袭北魏均田制而成为“租庸调”制，大体仍和均田制差不多。这制度的好处，一是田地平均，二是租额轻减，但不久此制又失败了。任何一种制度之推行，必须有一种精神与之相配合。没有一种内在精神去配合推行，制度是死的，积久了一定会失败。

譬如要平均田亩，必须具备详尽的户口册。唐制户籍共需三份，一份呈户部（如今内政部）。一份送州（如今之专员公署或省政府），一份留县。这些全国农民的户口册，三年改造一次，每次均要三份。一次改造称为“一比”，中央政府保留三比，即旧籍三份，共九年的存卷。地方政府保留五比，即旧籍五份，共十五年的存卷。生死的变更，逃亡的发

生，全国每天都不免有这些事故，都不该马虎。若办事人稍一疏忽随便，户口册便逐渐不正确，而整个制度也必然要失败了。

唐代自租庸调制失败后，改行“两税制”。一亩地抽夏、秋两次税，只问田，不问人，又恢复到土地私有可以自由买卖的情形。此后历经宋、元、明、清，土地永远私有，田亩永远可以自由买卖，虽有人再来主张土地公有，平均分配，可是始终没有实现成事实。但唐以后的土地兼并和贫富不均，比以前略好些。这因为隋唐以后采用了公开考试制度，报考的名额不断地放宽，而非经考试不得入仕，即使宰相子弟也不例外。这一制度推行了，以前的大门第逐步衰退而终于不存在，所以此后中国社会虽不能无贫民，却没有像古代封建时代之大门第与大贵族。

更重要的，是中国社会上“士”和“农”相配合的理想，这在古代《管子》书中已提到。汉代士人，大体由农村出身。唐以后的制度，属于工商籍的户口不准应考。因此士的一流，也只有从农民中产生。中国人一向爱多子女，这也不尽在乎某一种的宗教观念。如一家有三子，由两子种地，让另一子读书报考，考中了可以入仕做官。往往一个农民家庭，勤俭起家，留一个儿子读书进入士流，报考当官，得机会可以做到宰相或其他高位，便可以购地造屋，退休做乡绅。但乡绅子弟，往往经久了又不能上进，两三代后又衰败了，回到农民耕田的本分。而在农村里又有另一批新的优秀分子平地拔起，报考做官，取而代之。如此循环不绝，所谓“耕读传家”，自唐代至明清，均属此情形。只许农民投考，不许工、商人家子弟投考；又只许做官人购地造屋，不许做官人开店设厂、兼营工商。因此做官人只能成为一富人，却不能成为一资本家。而官家、富人又永远地在更替流转，不能累积成大富。要明白中国的社会，要明白中国社会的经济，必先明白这一个制度。

四

现在再讲到工、商人，我们该回到封建时代从头讲起。那时候整个土地完全属于国家所公有，一部分开放的是“耕地”，一部分不开放的叫做“禁地”。贵族受封后，那些土地便由贵族统治。耕地开放给平民耕种，此外如山、林、池、泽不开放的，便叫禁地，由贵族派员管理。这里面的生产，便是贵族的私产。后来有一般无业游民偷入禁地，伐木捕鱼，烧盐冶铁，这种经营是犯制的，在当时认为作奸犯科，为政府贵族所不容许。这批人在春秋时代便叫做盗贼。起初贵族派军征剿，后来剿不胜剿，便派人驻守入口，抽征其奸利所得，遂成为一种变相的“赋

税”。

中国古人所谓“征商”，“征”字原为征伐义，而后来乃转变为征税。所以民间的自由工商业，在很早封建时代是认为作奸犯科的，是一种不正当的事业和行为。此种法理观点，连带于古代土地所有权的观点而生起形成，是远有其历史渊源的。这又与西方工商业的发展有其不同的途径。

秦汉时代，只有皇帝仍照古代父子传袭，而政府则与古代不同。古代分封一个贵族，就给他一块地，此为封建。后来做官的改给俸禄，不再给地了。农田无形中转为农民所私有，但其他的山、林、海、泽，在传统观念上，依然是天子私有。所以秦汉时代政府里的财政机关也分成为两个：农民税收归政府公用，属于“大司农”。山、林、海、泽一应工商业方面所抽的税，这是王室私有的，属于“少府”。政府有政府的财政收入，王室有王室的财政收入。“朕即国家”的观念，中国秦汉以后已并不存在。但战国以后，工商业大大地发展了，如齐国的临淄，便有户口二十万家，大都市早兴起了。当时最大的商人是盐商和铁商。商税既归王室私有，于是王室收入，反而多过了政府。这也不是出于帝王之私心，只是社会经济演变发展，在当时未先逆料到。汉武帝数伐匈奴，为国家司库的大司农报告国家钱库已空，武帝下诏命富商捐款，应者只卜式一人。武帝遂一怒而收回山、林、海、泽之利，把盐、铁收归国营与官办，把因此所得捐助给政府。在武帝之意，好像说：你们那些商人，运用了我王家土地发了财，我请你们捐助些给政府，你们不肯应，现在我便把王家私地收回，让我来直接捐交政府吧。

此种政策，正如今日之“公卖”与“国营”，有的说它颇似近代西方国家社会主义的理论，其实在中国历史上的出发点则大体如上述。可见中西历史仍是不相同。我们一定先要明白汉武帝以前一种土地所有权的观念之来历与转变，才能明白汉武帝所行“盐铁政策”之理论与根据。

汉武帝以后，政府对社会上可获大利的工商业，一向都由政府控制，不让私人尽量自由的经营。因此对农业则轻徭薄赋，平均地权；对工商业则限制发展，不使社会上有大贫大富之出现。孔子的人生理想是：“贫而乐，富而好礼。”社会不能严切制定没有贫富之分别，但穷人亦要让他们活得有一些快乐，富人须教他们知礼守礼。中国人所谓“礼”，便是一种生活的“节制”与“限度”。董仲舒曾讲过一节话，他说：“富而骄，贫而忧，都是要不得。我们不能使社会上绝无贫富之分，但不可使富人到达骄的地步，也不该使贫人落到忧的境界。”

上引孔子与董仲舒两番话，实可代表中国传统的经济理想。一个社会，虽不能做到均贫富，却老想能在某种限度内保持其平等。富的有一个最高限度，穷的有一个最底限度，求能把贫与富的分别，限制在此有宽度的中间而不使逾越。此亦是中国人之所谓“礼”，亦即是一种“均产”的理想，这一种理想的执行人就是“士”。

在这样一种传统理想控制之下，遂使中国始终走不上大富大强的路。然而一个国家也不可太富强，太富强了就会有危险。中国的传统哲学：“国防求能做到不被人侵略，经济求能发展到一般生活没有问题。”到此为限，却不许继续无限地向前。罗马帝国的衰亡，原因即在其太过富强了，因经济集中而流于过度奢侈，遂致文化崩溃，国家沦灭。中国始终把文化根苗寄托在农村，不让财富集中到城市，工商资产始终受节制，求其与农村经济保持一有宽度的均衡状态，而限制其发展过度。这样也影响了实用科学之发达，物质文明永远不能突飞猛进。然就长时期历史进展言，中国的物质文明也始终在西方之上。因为没有急剧的逆转与崩溃，经过长时期积累，所谓“日计不足，岁计有余”，无论从实际情况讲，或从理想意义讲，中国历史上的经济制度还是有它不可抹杀的长处。

马可波罗来中国，其时在元朝，这一时期的中国很不像样，但在他《游记》里，已经使当时西方人不信世界上会有这样一个经济繁荣的国家之存在。到清朝康、雍、乾时代，中国物质文明，就一般言，仍然在西方之上。只这最近两百年来，西方新科学才突然凌驾了中国。然正因为西方科学之突飞猛进，而造成了西方今天种种的问题。我们不能只看今天西方的发达，而忽视了中国一向用政治来控制经济的那一套理想与方法。自文化立场讲，从一个人生理想上来规定一种经济限度，是未可厚非的。

五

今天中国社会情况大变了，但变在哪里呢？据我想，如上所述，中国社会里的第一流品“士”的品质先变了，这至少是在大变中很占重要的一项。“士”是中国社会的中心，应该有最高的人生理想，应该能负起民族国家最大的责任。更重要的，是在他们的内心修养上，应能有一副宗教精神。可说中国的士，应是一个“人文宗教的宣教师”。他们常要不忘记自己是半和尚，或是双料和尚，而不仅是一个有智识的读书人。

自从西方文化进入中国，中国若能急起直追，迎头赶上，在和平秩序中接受他们的新科学，这也并不是一件困难的事，并不需要先把中国整个社会、整套文化澈底推翻，全部革命。但一部分读书人走上政治，失却了为公服务的责任感，却说是争民权。一部分改行经商，索性专一孜孜为利，说是个人自由。西方人至今尚进教堂，接受他们许多传统的人生教训，而今天中国的智识分子，则只接受了西方的“权利观念”，没有接受他们的“宗教精神”。社会依然是中国的，理论却是西方的；又只有西方理论之一半，只讲“个人权利”，不讲“仁爱与牺牲”。于是四民中缺少了一民“士”，社会骤然失了中心。

其实今天中国社会里的所谓智识分子，还如从前的士般，实际上还是中国社会的中心，但他们只保持了中心的地位，早失却了中心的精神。他们只肯剽窃西方政治经济理论来“自便己私”，而缺乏一种为公牺牲的宗教精神。反而离题愈远地来求破坏中国社会，打倒中国文化。理论上是消极的所谓革命，实际上是专为个人或派系，或党团，争夺各自一份的“私权益”。于是造成了今天的局面。

我觉得目前的中国，依然要走中国自己的道路，要恢复“士”的精神来作社会中心的主持与领导。这辈人不应该借着民主理论来逃避自己的责任。他们还是社会的灵魂。他们应该尊孔子也如西方人敬耶稣般，应带有一种“为公牺牲”的精神。不能仅凭一套浮浅而实际是自私的政治经济理论，来掩饰其自营己私的权利营谋，来助长相互间的斗争情绪。他们必须有精神，有信仰，他们确还是今天中国社会的中心，责无旁贷，不应该躲避。他们说：“今天是民主社会了，谁也该自由，谁也该平等。”实际则仍是不平等，只让他们获得了许多自便己私的自由。

今天的中国共产党，盲从马克思，主张以阶级斗争来领导中国社会之改进，其实中国社会从秦汉以来早就没有阶级。若说打倒封建，则中国又已早没有封建。若说无产阶级专政，则中国的士，早已是一种无产阶级，又且应以无产作为他们的宗教信仰的。中国向来有一套“士农合一”节制经济的传统理想，因此中国社会也绝不会走上资本主义的路。封建社会破毁了，资本主义的社会始终未出现，这是马克思唯物史观不能适合中国历史进程的真凭实据。信仰马克思来改革中国社会，真所谓无的放矢。

今天中国人的大缺点，就在把自己本身的社会实相撇过不谈，而专门滥用西洋几个空名词套上，硬拼硬凑，硬要叫中国来做别人家文化的殖民地。我们希望中国文化还要自觉的站起来，那么中国才有新希望。

第四讲　中国历史上的国防

一

中国民族是一个和平的民族，中国文化也可说是一种和平的文化。但从历史上看，中国民族也极有战斗精神。中国民族和其文化之和平，是一种“强性的和平”，它赋有很坚强很优越的战斗精神。普通常讲中国二千年来闭关自守，这话并不合实情。中国是一个门户洞开的国家，本就无关可闭。东南是大海，西边是崇山峻岭，但北方是一带辽阔的平原。在这一条绵长的边疆上，中国并无天然的国防线。不仅门户洞开，而且藩篱尽撤。但在那边，虽没有天然的防线，却有天然的疆界。

北方天气寒冷，没有雨水，广大的草原和沙漠，无法发展农业。仅有很多游牧民族，在此地带飘荡。中国原是一个农业文化的社会，越过此界线，农业无法栽根。农业文化也可说是人类的基本文化，但古代农业文化之最大敌人即为游牧文化，近代农业文化的最大敌人则为商业文化。德国史家斯宾格勒有一名言，谓“近代商业文化，就是变相的游牧文化，是一种新的游牧文化”。换言之，此两种文化，同样涵有“侵略性”，而农业文化则天然具有“保守性”。古代世界最大游牧民族根据地，即在中国之北方。中国实逼处此，遂不得不建立起一条人造的国防线万里长城。远从战国，直到秦始皇络续建造一条漫长的防线；西起甘肃临洮，东至朝鲜大同江边（并不是到山海关）。若以罗马北部的阿尔卑斯山相比，中国万里长城何啻延长了几十倍，而且也不如阿尔卑斯山有天险可资扼守。

游牧民族的武装，以骑兵为主。马性爱冷喜燥，一到秋冬，全身马毛都长好了，所以说秋高马肥。骑兵的武器是弓箭，弓用胶质制成，所谓角弓。天寒胶凝，弓硬箭远。唐人诗所谓“风劲角弓鸣”。所以游牧民族一到冬季，正值食粮断绝而武装完备的时候，而那时的中国，农村里已经是秋收冬藏，酒酿熟了，布织成了，天然的引起北方游牧人的垂涎。这样团聚而流动的游牧队伍，可在荒远漫长的万里长城之任一个缺口蜂拥而入。中国尽有几十万边防劲旅，也是防不胜防，加以当时通讯困难而迟缓，待他处救兵到达，敌骑早已远扬。散处的和平农村，面对着这一飘忽而强大的，在天时、地利、人和三方配合的侵略大敌，这真是中国史上从始以来便面对着的一个最困难对付的大问题。

由于上述原因，逼得中国只有改采攻势的国防，而不可能常用守势。但若中国要采取攻势，则须先训练一批机动性的远征军队，能求找得对方主力，加以歼灭性的击破。这是中国历史上对外战略所谓的一劳永逸。但中国军队要向北方边外开拔，运输不便利，大军机动向前，粮食辎重后发，这是行军一大危机。游牧人南来，可以就地觅粮，到处掠夺。中国军队北上，则必携粮随行。因此此项出击，又必在一个短时间内把握有必胜的机权。这样的“开塞出击”，若果有胜利，敌人知道了我们的战略，在近塞处战败了，还可越过大沙漠，退到漠北，借沙漠为掩护。只要避免主力被歼灭，待中国大军一退，依然可以越漠南侵。因此中国要求真能一劳永逸的遂行其歼灭战略，势必再进一步，绝漠穷追，求得澈底的成功，才能得到数十年或百年的太平。这当然是一种充满冒险性的孤军深入战，可胜而不可败。用机动的出击，在极寒冷的天气里，要远越关塞到无人烟的大草原，或横跨大沙漠，来寻击敌人的主力。有时数万大军，绕行了旷荡荒凉的万里长程，结果不见敌人一兵一卒，无功而归。亦有提数千骑兵，出其不意地摧破了敌人数倍十数倍之众。这常是一种极惊险极勇敢的表演。必须有极优越的将帅天才，与士兵素质，才能胜任而愉快。而且在中国，要出塞远征，必先训练大队骑兵。无论在黄河流域，抑长江流域，骑队的训练都很困难。因为这里多是密集的农村，而且气候温湿，不适于大批战马之养护。这可想中国历史上对外防御是如何般的一种艰巨工作了。

历史上中国军队取辽东，征高丽，普通都从热河出兵（以往是不从山海关的），必须配合气候，随带粮食，在出征之前就预先计定班师凯旋之期。如果这一次出征，不能获得决定性的胜利，天气骤变，或是粮运中断，这支军队往往会一去不返。这些都是中国国防先天的难题。汉武帝、唐太宗讨伐匈奴、突厥，及其他的对外武功，大都总是以少取胜。大队结集，反而要吃亏。几路军队，包围合击，出奇制胜，常演出惊险的场面。或是向导迷途，两支军队无法会师。或则前军追击，后军不继，遂致两相隔离，不能呼应，形成孤军，受敌包围，有如霍去病、李靖的战绩，十足可以说明中国民族之富有战斗精神和战斗力量。在其保国守土的绩业上，殆为其他民族所无可比拟。

这一种塞外立功，往往经过了十年或几十年的惨淡经营，才始获得一次决定性的胜利。而因气候物产种种关系之限制，对战胜所得，又不可能长期占领。中国内地的农业文化和农村生活，终苦于无法移殖。于是大军凯旋之后，最多数十年一百年，塞外游牧人获得休养生息，潜滋暗长，新的力量又在无形中崛起。那不是么？匈奴完了有鲜卑，鲜卑完了

有突厥，突厥完了有契丹，以后又有金，有蒙古，有满洲。此只据其最著名者为例。而在中国本土，因经过了一百年八十年的长期太平，武备松弛，人民终老不见兵革，一旦第二次外患又来，逼得中国要重新努力再一次新的大规模的攻势防御来再固疆圉。

如是般的循环，直从秦始皇到现在，已经二千余载。但中国民族和中国文化，仍能屹立于世界，成为世界上现存唯一古老国家，这决不是天幸。印度对外只有一途可通，罗马亦然。陆路除却阿尔卑斯山天险，竟可说是无路可通了。中国则漫长的边防，无险可扼，而且其外面又是最适宜于大量游牧蛮族之屯聚与流转。试问在如此困难的国防情势之下，还能保留其民族文化绵延至今二千多年，若使没有一种内在的极坚强的战斗精神，如何可能？

而且中国军人，不但富于“攻击性”，同时也极富于“防御性”。防御性的战斗和攻击性的战斗，此在军队性能上，是相反的两极端，而同时在中国军人身上表现了。其他民族，往往有的善攻不善守，或是善守不善攻。中国历史上的军队，却具备了此相反的两性能。所以中国有时被北方蛮族侵入，往往能就地抗战，以劣势挫敌优势。像唐代安禄山攻睢阳，张巡、许远孤军困守，终于摧挫了敌锋，保全了江、淮，这是历史上极著名之一例。如此之类，举不胜举。故说中国素受异族侵凌，这话固不虚。然也是我们对自己国防的一句警惕话。却不该因此看轻了我们历史上民族传统的强韧战斗精神。

二

汉代匈奴，实在是当时一可怕的强敌。屡次内侵，终未成功。经汉武帝痛快击溃之后，其一支流亡到欧洲，欧洲人却无法抵抗，被打到了罗马，直到现在，欧洲还存在一个匈牙利国，是其遗胤。至于西晋时的“五胡乱华”，这并不是北方蛮族直从塞外入侵冲破了中国防线，而占领到中国之内部。这是许多早已许其移住在中国内地的蛮族乘时捣乱，突起叛变，只是中国内部一种政治崩溃与社会动乱。唐代武功，举世无匹，可不用说。以后便是辽、宋之争。一般人都卑视宋朝，称之为“弱宋”。殊不知宋朝处境的困难，较之汉唐，不知要增加多少倍。一则是五代石敬瑭割弃幽、蓟十六州赠予契丹，到宋初开国，中国东北方疆土，自山西大同到河北北平，早都在辽国之手。西边由山西大同往南，尚有雁门关一条内线可守。而东边河北则只有居庸关到山海关一条外线。逾此向南，从北平保定直到黄河北岸，地势平坦，更无阻塞。宋代

的国防形势实太削弱。二则宋代东有辽，西有夏，这两国都是马和铁的最要出产区。中国对付北方，必用骑兵，而产马区均落敌手。养马又须广大草原，或深山长谷，不能一匹匹地分散在农村里养。所以宋朝要训练大队骑兵，根本条件不够。当时曾有人计算过，开辟一块草地养一匹马，这块地就足维持二十五个农民的生活。如以白银茶叶向西夏换马，西夏自不会把上品的马供应。换来马后，散给农村饲养，一户一匹，往往一二年后即羸瘠无用，不堪作战。宋朝在此情况下，应付辽、夏，前后维持了一百六十年的长期，实在比汉唐困难得多。

后来金国南侵，也只占领了黄河两岸，没有能过长江。南宋虽弱，还能保住了半个中国。中国历史上第一次全部被北方民族占据的，只是蒙古。蒙古人用兵，世界罕有其匹。他们曾横扫欧、亚两洲，然他们所遇到的最大敌人，还是中国。那时中国早分成三个国家：北是金，西是夏，南是宋。而蒙古南犯，自成吉斯汗至忽必烈，前后五代七十八年，大别可分为三期：

第一期：太祖成吉斯汗灭西夏，取到金黄河以北地，但打不过黄河，越不过潼关，便转向西侵，直攻欧洲。

第二期：太宗窝阔台联宋取金，自汉水借道襄阳，迂回潼关，以拊金之背。但灭了金，仍无法攻宋，又再度西征，越过莫斯科，直捣意大利之威尼斯。

第三期：世祖忽必烈绕道西康、云南，转向回攻襄、樊。其间攻襄阳六年，宋朝还是挣扎着，仍未即就灭亡。

据西方人记载，蒙古西侵，真如秋风之扫落叶，未见有像到中国来那般节节受阻的。可见当时蒙古人所遇最强韧的大敌，还是中国。蒙古武力亦为吞并中国消耗极巨，宋亡而蒙古亦趋衰弱，未到一百年，仍为汉族驱逐出塞。整个蒙古帝国的衰亡，主要还是在中国开始。

再一次的异族入侵，便是满洲。我们往往怀疑当时偌大一个中国，何以竟无法抵抗小小的满洲部落。但满洲侵灭中国，前后也历三十年，其间经过极曲折。中国原是一个和平性的民族，政治比较合理，在升平无事了二三百年之后，一旦仓卒临时征调全国农民来当兵应敌，疆域又如此般辽阔，征发令一下，便致全国骚然。这些弱征，是一个和平文化的社会，发展到百年以上的长时期之后所不易避免的。当时军备存库，也多已是百余年前的腐朽。据历史记载，杨镐领着四路大军出关，临时开库

配发军装，铁甲都已锈烂，战袍缝线也都脱断。分配盔甲，肥大的配给了瘦小的，瘦小的分配到了肥大的，十万二十万大军，一时哪能有现成称身军衣？出师前宰牛祭旗的刀，也竟锈钝了割不断牛颈。这样的武装如何能用？而且南方人从没见过冰雪，一旦开上遥远的东北，气候骤异，缩瑟寒冷，军心士气，先受威胁。满洲人是全族皆兵的，他们尽在打仗战阵中生长。他们的帽子，对耳鼻均可御风。上身是皮马褂，这是马上的军装大衣。长袍内襟拖长，可以把两襟左右分开，庇护着骑在马上的两腿和膝盖。两手勒缰和使用武器，有马蹄袖保温不冷。这真所谓主客异形，天然的便吃亏了。加以他们的武器，因是一个战斗民族，所以都是配合着各人身材力量，由私家各自精心铸造。两种社会的全部生活绝不相同，在这样的对比下，中国军队件件见弱，这不是中国人不爱国，或不善打仗，而是太平已久，迫不及备的原因。

讲到这里，我们要回头追忆到汉武帝的雄才大略了。他预备攻匈奴，便先期训练骑兵。为要养马，便先到新疆移殖苜蓿，在上林（即当时的皇家公园）辟地试种。他为此曾运送大兵到西域去挑选种马，所谓“汗血天马”是也。马有了，才好练骑兵，待几十万马队训练成熟，这样才一鼓出塞，自然易获胜利。武帝为要攻大理，通西南夷，知道大理有一昆明湖，便在长安仿照昆明湖凿了一个大湖，亦名昆明，用来天天训练水战行船。否则大陆人南下，又何能骤习水战呢？孔子所谓：“不教民而战，是为弃之。”这是政治问题，不是民族本质问题。

满洲是一个新兴蛮族。正从战斗中长成。明朝二百年来，只怪社会太平太久，然这不是人类文化所应有的理想吗？待其忽然面对强敌，几仗之后，虽经失败，而战斗精神渐旺，还能守住山海关。若使那时国内政治稍得清明，不腐败，没有李闯、张献忠作乱，内部不至闹得不可收拾，山海关守兵不撤，满洲内侵，还是可以抵抗。我们不细读历史，不明白当时种种真相，只知道中国给满洲吞灭了，便说中国民族早已衰败，该亡国了，这真是丧心病狂之见。

中国的对外军事史上，还有一点值得称扬佩服的，是每逢获得大胜仗后，便能适可而止。汉武帝、唐太宗都是好例。罗马人因穷兵黩武，终至覆灭。中国则不然。每逢对外战争，大将军胜利归来，中国人并不热烈崇拜。甚至如西汉陈汤，以单车之使，攻克西域匈奴遗族郅支强敌，却受国内种种责难。其实这不全是中国人之糊涂。中国历史上最受后世人热烈崇拜的，反而都是些失败英雄。他虽失败，我们鼓励他，崇敬他，称扬他，如岳飞、文天祥、史可法，较之霍去病、李靖、徐达之

流，他们事业之一胜一败，而我们对他们的一冷一热，反而成了一反比例。然而正为此故，我们胜到了，能适可而止；失败了，能不屈不挠，再图复兴。这可证明中国人的理智能用在胜利时，情感能用在失败时。所谓“胜不骄，败不馁”，这是一种最好的国防心理，亦是一种最深沉、最强韧的和平精神。中国民族能维持这几千年，决不是偶然。

三

讲到国防，一定要讲军队，我再从大体来一讲中国历史上兵的来源和军队的制度。

春秋时，中国只有贵族兵，那时仅贵族子弟才能正式武装参加军队，平民没有当兵的资格，只能做军中勤务，如浚沟、筑垒、运输、做饭等工作。战国时，开始大规模使用步兵。那时大都是募兵制度，平民遂得正式当兵。

到汉代，始有确定的“义务兵役制”。汉代是全国皆兵的，壮丁从二十三岁起全应服兵役。为何规定二十三岁起呢？其中却有道理。因为二十岁成丁，照理该能独立营生。中国的农民经济，通常是三年耕可以有一年之蓄，每年积蓄其生产量的三分之一，三年便可余一年粮。一壮丁自二十岁至二十二岁耕种了三年，二十三岁开始服兵役，家中可以使用他过去三年的贮蓄，无饥馁之忧了。可见当时小小一项制度的规定，也顾及民生休戚。那时兵役共有三种。一是到中央当卫兵，一是到边疆做戍卒，一是在地方见习。无论丞相之子，也一律要服兵役。当时中央政府的卫兵，数额最高有七万余人，这是由政府供养的。至于边防戍役，旅途经费由民间应役的自己担负，因此平时国家军费开支极节省。倘遇对外作战，除了正在兵役期限的以外，另有一种志愿兵。此等人，平日在家养马射箭，自行练习，一旦国家有事，报名参加，即所谓“良家子从军”。如李广一家从祖上直及其孙李陵，世代都是期望着得机会志愿从军建功立业的。

到三国时，“国民兵”变成“部曲兵”，形同私家军队。当时中央政府覆灭，地方政权亦随之崩溃，到处土匪横行，大门第组织自卫军，农民亦归附参加，像张绣、典韦等，都有他们的私属部曲。在那时，则几乎只有军队，没有农民了。有邓艾等替曹魏划策，叫军队集体耕田，此即谓之“屯田”。晋代五胡乱华，五胡军队可称为“部族兵”。匈奴人有匈奴军队，鲜卑人有鲜卑军队，他们全部族每一壮丁都是兵。另外中国人当

兵，叫“签丁兵”，由壮丁用抽签方式临时征发。或二丁抽一，三丁抽一，五丁、八丁、十二丁抽一不等。符坚淝水之战，他军队前线已到安徽淮河，后方尚未出长安城，可谓浩浩荡荡，盛极无比。所以他夸说只要我军队人投一鞭，便可把长江水流塞断，安然而渡。然符坚，一到淝水边，偶而登山，隔水遥观东晋阵容，即怅然失色。称许为旗帜鲜明，自叹勿如。这为什么呢？正因当时东晋已采用“募兵制”，合格的壮丁始得入伍当兵，身材服装均整齐划一。符坚军队却杂乱不齐，有各种胡人的部族兵和中国的签丁兵，衣服旗帜、行列阵容完全杂凑，宜乎一见晋兵，便自心怯。可见募兵制也有优点。但招募的军队，贵能及锋而试，过了三年五年，十年八年，容易衰颓。东晋“北府军”自淝水战胜，以迄刘裕北伐，是极盛时期，那是当时招募来的那批军队的最有用时期，但久了便不行。

到了北周，那时鲜卑部族兵已不够用，拉来壮丁又不行，募兵又要长期消耗国家军饷，遂改行“府兵制”。选择有家业的壮丁，令其长期当兵。有事出征，平居则自耕自养。当时户口分上、中、下三等九级，下等三级人是不准当兵的，只上、中二等六级户口可服兵役。当了兵，一切田租捐税均豁免。北周终于凭藉此府兵制度统一了全中国。唐代因之不改，亦因府兵制度而创立下极伟大的武功。府兵是凡兵皆农，与汉代之全农皆兵，同为“兵农合一”，而北周、唐代的府兵制则更为合理。当兵的都有相当田地，家业穷苦的农民，不得充兵役，如是则兵员素质，无论在智识上、体格上、品德上，皆无形提高，而且较为整齐。较之募兵制度自更优越了。签丁兵不容说，中国户口盛，实在也不需全农皆兵。

所谓府兵之“府”，与地方行政划开，专择战略要点设立，非边防冲要不需要用兵的地区，便根本不需要设立府兵。当时每府有一支军队，小则八百人，多则一千二百人。据统计：全国最高可能约八百府，共可得八十万军队，分配在各战略要点，实际已足够应用了。而国家则无需分文军饷。因府兵有田亩自给，中央只派几个教练官就农隙督教。及遇出征，某一府兵阵亡了，申报到政府，即由政府派人去其家唁慰，并致送抚恤金，赐予爵位。府兵都是有身家的，都知自爱，都能忠勇奋发，以此屡立奇功。将军在中央供职，无官有勋。作战时带兵赴敌，战事完了，兵归府，将回中央，亦绝没有军人干政之事。可见唐代武功和当时制度有关。

待到唐玄宗开疆拓土，一意向外扩张，府兵制度遂渐次破坏。旧例军队戍边，期满即调防回府。后因军事长期不辍，军队久驻边疆，不令回

府，那府区也不认真，不另派人接防，此人只能永留不归，如是则使人视从军为畏途。同时出征军人，本都富有，上有父母，下有妻儿，遇从军出发，常携带许多绢帛私货随时自备私用。边将贪污，想法中饱，将府兵带来绢帛令其登记存库。名义上代为保藏，俟其需要用时领取。实则对有绢货人责令加倍作苦工，求其速死，以便没收其财产。这辈打仗或做苦工死的，边将也都不造具名册呈报中央，中央即无名册转到各府，军人家属犹在梦求征人平安归来。所谓“可怜无定河边骨，犹是春闺梦里人”。如此积弊一多，府兵纷纷逃亡，大好制度因此瓦解。可知每一好制度，必须有一种良好精神来维持。若精神一衰，最好的制度也要崩溃的。

唐代自府兵后改变为“镇兵”，即藩镇自有之兵。当时中国边防，渐引用番将，所带镇兵，亦杂用大量胡卒，于是有“安史之乱”。乱平后，边防节度使依然存在，各将其辖下所有壮丁尽量编成军队，每一节度使都蓄有精兵八万十万以上。再就其中挑选一万或几千人为卫兵，常驻衙内，称为衙门兵。更于卫兵中挑出二三百最精锐部队，收为养子。如是递分等级，层层统制。衙门里每日宰牛杀羊，犒劳士卒。军队马鞍旗帜均用锦制绣花，更有加以金银嵌饰的，远望如云锦霞彩，光耀夺目。地方的全部经费都耗在养兵上。节度使间又互通姻亲，联成一气，中央对之无可奈何。如此般的拥兵割据，各自世袭。所以唐代藩镇，实是中国历史上最可痛恨的军阀。

以后经过五代，到宋初，居然能翻身来再建一统之局，真是历史上了不得的事。若把罗马帝国末年相比，便知中国民族毕竟伟大，它常常能自找新路，绝处逢生。宋太祖“杯酒释兵权”，是当时一大转机，那时军人也觉悟了，经太祖一席谈，将兵权交回中央，那真是当时国家制度一极大的大革命，但亦不经流血而完成了。但那时国力已经不行，河北、山西两省，大半为契丹所据，既有大敌在前，又不能痛快裁兵，宋太祖乃在军队中挑选精锐的改编为“禁军”，余下老弱残卒，谓之“厢军”，一时不好遣散，只安放在地方上，作些苦工，这都是不能上阵的。宋代是中国历史上最穷的朝代，穷的原因，就为要养兵。宋代又是中国历史上最弱的时代，因为是募兵制，来应募的体质虽健，大多是无业游民，德性智识都低下，军队素质差了，而且募兵若久不上阵，连体质也要逐年降低。这是宋代兵制上的大缺点。但从唐代藩镇割据，吸尽民间精血来各养私兵，到宋代总算把兵队都统一到中央，这已是大不易事。若论祸源，应远溯到唐玄宗之穷兵黩武。唐没后的中国，不变成罗马覆亡后之黑暗时代，那已是宋人功绩了。

元代又是部族兵，蒙古人才有当兵资格，中国人是没份的。明太祖驱除鞑虏，统一中国，又效法唐代府兵制。他尝说：“我要养百万大军，而不用民间一粒米。”那时的军队，叫“卫所兵”。小单位的军队谓之“所”，大单位的军队谓之“卫”。明代的“卫所”，略如唐代的“府”，皆与行政区域分划开的驻军区域。一卫最多有兵五千六百人，千户所一千一百二十八人，百户所一百二十人。每一兵给以若干耕地，令其自耕自给。上等的田二十亩，次等的田三十亩，荒地七十至一百亩。但卫所兵仍须纳粮，纳来的粮用以养将。有明一代武功，远及蒙古、朝鲜、新疆、安南，亦见卫所制度之效用。后经长时间的太平，卫所制度也又腐败了。

满洲入据中国，起初也是部族兵，即所谓“八旗兵”。汉人参加的军队，谓之“绿营兵”。那是有等级的。绿营兵的饷额待遇不能与八旗兵相比。到太平天国起，八旗、绿营都已腐化，全不能用了，乃有曾国藩、李鸿章等训练湘军、淮军。开始是地方团练，自卫乡里，后来成为正式劲旅。这种军队的编制，又可称为“子弟兵”，各人在自己家乡，把乡邻、亲戚、朋友招来当兵当将，长官和士兵如家人子弟般。起初很有用，但慢慢演变，结果成了民国以来的“北洋军阀”。这亦是一种变相的私人军队，变相的部曲兵。

现在我们试比看中国历史上的兵制。贵族兵只封建时代有，部族兵只异族入侵时有，不用多论。募兵虽有优点，但也只能用于一时，不能长久豢养。国家也不堪负担此长期的军饷。国民义务兵，欧洲直到近代由普鲁士开始实行，而中国在二千年前的汉代，已是全国皆兵了。将来我们的陆军，似乎仍宜采用国民兵制，但若能参酌北周、唐代、明代的府兵与卫所制度，那是更合理想了。签丁兵硬拉来的，当然不能用，还不如募兵。募兵又不如府兵、卫所兵。子弟兵一面是募兵的变相，一面是部曲兵的变相，也要不得。可见中国历史上有强有弱，虽则原因复杂，而兵制影响也重要。现在我们在积弱之余，笼统埋怨中国文化传统，甚至埋怨到民族素质，那都是不通历史的瞎说话。

四

现在我们再该讲到的一点，便是中国历史上“武装”与“经济”的配合。中国既是一个以农业经济为主要的国家，国防武装，主要的便在如何与农村生产相调节。上面所讲汉、唐两代的兵农合一，便由这一原则之要求而产生。但农业是安住的，农村是散漫分布的，而军队则需集合，需流

动，尤需特别注重边疆，在此形势下，乃有屯田制度之出现。

“屯田制度”是一种用军队来耕种的制度。它的主要用意，在使一个临时的战斗集团，同时即成为一个平时的生产集团。武力之所至，同时亦即是财力之所达。军队推行到那里，农业也同时推进到那里。因此对外战争，紧接着对外垦殖。远在西周封建，其实早就是一种农民集团之武装移民。由西方周天子分封大批诸侯，圈定了一块土地，浚深沟，筑高封，中心建设一都市，当时称为“国”。四围开辟农田，即是封建诸侯所经营的“井田”。把井田的经济生产来营养都市，把都市的贵族士兵来护卫井田。当时每一个侯国，同时便是一个经济与武装紧密配合的单位。西周封建所面对的现实形势，本是一个农、牧并存，华、夷杂处的古中国。从事游牧的，乃当时之所谓戎狄；有城郭建筑，从事耕稼的，当时谓之华夏。西周封建，是把华夏农业文化深入散布到戎狄游牧文化的广辽大陆，而逐渐使此广辽大陆普遍“华夏化”，那即是这一种经济与武装紧密配合的生产战斗集团之成绩。

但此集团中，却显然分成“贵族”与“平民”之两阶级。都市国人是贵族，井田农夫是平民，而且那时是贵族负担战斗，平民从事生产，责任显相划分。秦汉以后之边疆屯田，乃至国外征服地的屯田，则是即兵即农，把担任临时战斗的武士，训练成平时兼事耕作生产的农民。好使这一个远在边塞乃至隔绝国外的武装队伍，可以自给自足，长期战斗，而不劳国内经济上粮食上给养。这是中国历代国防制度一大成功。这不仅告诉了我们，中国古人对政治、对军事上之绝大聪明与绝大天才，同时告诉我们，中国国民性之内在的莫大可贵的一种深厚、笃实、坚强的德性之又一方面之流露与表达。

我们只看西汉初年晁错所讲移民殖边的一切规划，便可想象到西周当年向东封建的大概情形了。这也是我们中国民族拥有深远伟大的历史经验之一例。两汉的屯田，不仅在边塞，而且还深入到国外。这是尽人所知的。东汉只为罢免了西域的屯田，才引起边塞动乱，而逐渐地蔓延到全中国。

其实西魏、北周和隋唐的府兵制，也即是屯田制度变相的运用。屯田主要在戍守边疆和控领国外，而府兵则在内地屯田。而唐代的边外屯田，北方远至瀚海都护府，东北远至百济，西北远至西域及青海，国力远扩，这是如影随形，必然不可少的一制度。宋代积弱，其最大原因之一，便是把经济生产和武装战斗的两系统分开了。宋代禁军，分番戍边，仆仆道途，却没有在边境上扎下来屯田。宋代的厢军，只在地方充

劳役，当杂差，也没有教他们耕作与生产。只因这一制度之颓废，便影响到全部国力。

明代的卫所制，显然又是屯田制度之又一番活用。这制度也直扩到边塞之四外，因此明代武功，也和汉、唐相仿佛。如云南全境之开辟，断然须归功于此一制度之生效。其时南方屯田至海南，至交趾，东北曾拟屯田至朝鲜而未果。这一制度之兴废，也显然与明代国力消长成正比。

我们根据上述，正见一个国家武力之根源，必然归宿到这一国家之文化整体，与其民族性之独特优越处。不仅武力应与经济相配合，而引致富强之途径，又必与其国家民族之文化教育与国民性之深厚内在处相融结。目下的中国，正为欣羡西方之富强，而忽略了自己本国历史文化之演进意义，鄙视了自己国民性之独特优长，那真所谓南辕北辙，缘木求鱼，宜乎是要愈走愈远，愈想愈失望的了。

五

现在我们再讲一些中国历史上的将官。自古以来，中国的将官，本都是“文武合一”的。最高的将领大都是文人，所谓“出将入相”，在外立战功，回来可以当宰相。这在唐朝前期，几乎成为常例。但亦并不是以他的军人身份而拜相，而且其手下亦并没有军队，所以这也决不是军人干政，只见当时之文武不分界线而已。唐玄宗时李林甫为相，恐惧外将夺其相位，乃建议玄宗引用番将，养成安、史之祸。直到元朝，始有文、武官职之分。明代的“铨选”制度，也分为两部，文官由吏部，武官由兵部，文武遂此划分。可是一般高级统帅，仍是文武不分的。即如明、清两代的总督巡抚，照理该是武职，而实际则是文臣。

说到“好铁不打钉，好男不当兵”，大抵宋代才有这句话。五代时强拉壮丁，怕其逃亡，乃在其面上刺以花纹，宋代因而不革。狄青出身行伍，后为大将，亦面刺花纹，遂使一般人看不起当兵的。纵为国家立下大功，当时人对他还是看不起。重文轻武，乃是宋朝人风气。这也因唐代藩镇造孽，处处是壮丁入伍，当兵是好行业，循至读书人太少了。宋代尽力尊重文人，轻视武人，此一风气固不好，然亦是存心矫挽积弊，有可原谅的。

现在要讲到中国历史上许多文人随军，至今俗语相传称之为“军师”，这很近似于近代欧洲之所谓“参谋人才”。他们正式的在军事制度中设有参

谋，也由近代普鲁士开始。但中国此项人才，早在战国时已出现，如齐国孙膑便是一例。到楚、汉相争时的张良，所谓“运筹帏幄”之中，这显然是参谋的专职。因为中国土地大，一有战争，往往是大局面的，双方胜败，并不在局部阵地的进退得失上决定。因此作战必先有全盘的战略。西洋方面，直到近代国际战争，才始有通盘战局的研究。如第一次世界大战后，德国人发明的“地缘”政治，主要还是一项通盘战略的研究。换言之，即是大局面作战之策划。在中国历史上，如刘、项之战，双方对阵，全国各地皆有接触，作战必须有全盘策略，决不是任意混战所能取胜的。所以很早就知军队该分前、后方，而又知参谋人才之重要。韩信便是前方大统帅，萧何是后勤指挥，张良便是参谋部。三国时著名军事家如曹操、诸葛亮，其实都是参谋人才，非前敌统帅人才。大抵中国史上的文武不分，文人参军，都由这一需要而起。

中国历史上曾有一个伟大战略，实际并未曾应用，而详细记载在历史上的，这在安史乱时，安禄山率兵由北京越黄河攻洛阳，西向至长安，唐明皇入蜀，肃宗在临武指挥勤王师恢复两京。当时谋士李泌献计，以一支兵屯陕西北部牵制长安，一支兵屯山西北部牵制洛阳，虚张声势，使安史军队到处设防，然后以奇兵潜从绥远绕察哈尔，越居庸关，直拊北京之背，先解决了他们的根据地，这是所谓“犁庭捣穴”之策。倘使当时唐肃宗听从此说，安史余孽不会再盘踞河北，藩镇之祸不致拖长，也许此下中国历史也便不是如今这样的了。但肃宗说：“方今上皇蒙难，不复两京，无以对国人。”遂决计先攻长安，再攻洛阳，安史兵队节节退却，河北三镇老巢，终于仍落在安史部下。即如近代曾国藩能败洪秀全，也因其有一套全盘战略，下武汉后率水师沿江东进，步步控制长江，坚守安庆，再下苏杭，包围南京，洪杨终归覆灭。

如上述，汉代之张良，唐代之李泌，清代之曾国藩，都是文人，都是今日参谋总部的人选，并不是实际统军的大元帅。张良、李泌从未亲带军队作战，曾国藩在前线，自己带军，每战必北，但亦终于胜利了。因为大局面作战下参谋人才之重要，这可说明中国史上文武不分，而且文人在军中，其地位更重于武将之内在意义。

因此从中国历史看，我总觉得中国军人之伟大。因为中国军人里面最主要的骨干还是文人，他们都有极深的文化陶冶，道德修养，并兼多方面的智识，以及政治头脑，外交风度，种种配合，决不仅是一个专能临阵杀敌的勇将。即如上述岳飞、文天祥、史可法诸人，都是极好例证。其他还是举不胜举呀！

让我再讲到中国的军事学，且简单一讲中国的三部军事书籍：

第一部要讲《孙武兵法》，我疑心此书并非吴国孙武所著，实在是齐国孙膑的书。这一部书，不仅讲战术战略均极高明，而且从人生最高哲理中发挥出一种“战斗哲学”，至今已成为全世界公认的一部兵事学的上上著作。

第二是明代戚继光的《练兵记实》，他以大教育家的理论来练兵，他能配合各地方人的个性来分别训练兵种，以道德学、心理学、教育学与军事学配合，发挥出一部最上乘的“练兵学”，实在是东西方军事书籍中从无如此造诣的。

第三是清初顾祖禹的《读史方舆纪要》，这是一部中国军事地理书。凡中国历史上用兵所经的地方，进退攻守形势，都有详细分析。从中国三千年历史的实际军事经验来综合出一部中国的战略地理，这是一部卷帙极浩繁的大著作。日本人对此书非常重视，书内所列，无论乡村小河，丘陵小道，只要发生过军事关系的都有记载，日本人曾为之编索引，用便检查。他们侵入中国，此书即作为用兵向导。顾先生是明末遗民，他曾亲身从事革命，失败后著此书，重要在推翻一个大家一向所抱的偏见，即总认为只有北方打击南方，很少南方打击北方。顾先生的意思，只要运用得宜，任何一地都可以向外边打出，完成统一大业。此书最要用心，是要唤起将来的革命家注意，不必限于北方始可用兵统一南方。清初吴三桂，从云南起兵，到了洞庭湖，不直取武汉，是其失败主因。太平天国从广西起兵，到了南京，不全力直往北打，遂致失败。曾国藩的胜利，乃在占住武汉，始终没有丢。这些军事上的实际教训，都合顾祖禹那部书的分析。

我们只举以上三部书，即可见中国文人对于军事战略、战术、训练方法以及军事地理的研究，实在都有极高深的成就。

近代中国的国防，仍然在北方。林则徐在一百年前鸦片之战以后说：“中国大敌，并非英国，而是俄罗斯。”这话还是应验。中国北方敌人，二千年来，都被我们解决了，今天便不该无法解决。我看到西方罗马帝国，抵不住北方蛮族侵入；又看到拿破仑大兵进入莫斯科，而狼狈退却，常想起中国史上如霍去病、李靖等绝漠远征的艰苦伟大的成功。今后应该如何保卫我们的国防，那是我们的责任了。

第五讲　中国历史上的教育

一

政治、经济、国防，当然是三个很重要的部门，教育也许是更基本更重要的部门吧！

“教育救国”，这是五十年前中国最流行的一句话。一般意见，几乎都认为教育是救国的主要途径。换言之，救国要从教育着手。可是此一观念，在最近一二十年中，却逐渐模糊低沉下去，好像今天的中国人，已经对“教育救国”失去信仰了。老实讲，一般关心国事的人，目睹今天的学校、今天的青年、今天的教师，和一般教育的实际情况，不但不再信仰教育救国，抑且对之有反感，至少都加以轻视。这五十年来的中国教育，从某几个角度看，实在是失败了，至少没有做到五十年前那些主张教育救国的人们所抱的希望与理想。

说来很惭愧，我从民国元年便开始教书生涯。我从事教育界的生命，便和中华民国的寿命一般长。至今回想这四十年中，我们从事教育工作的人，一些也不能达到当时主张教育救国、信仰教育救国者的理想与希望。而且这四十年来的教育情况，实在是愈后愈不如前了。这哪能不深感到一种惭愧呢？但我们也该深深的反省和检讨，这几十年来中国教育界之失败，其病根究竟在哪里？

我们讲教育，应该从比较广泛的看法来讲，不要太狭义，不要以为学校教育已尽了全部教育之能事。一个二十多岁的青年，从小学直升到大学毕业，当然学校教育是一段重要的过程。但从人类、国家、社会各方面广义的教育来看，我们决不能只以学校时代年轻的一段，作为教育功能之全体。我想我们几十年来教育之失败，便失败在把教育看得太狭义了。

正为我们把教育看得太狭义，于是使教育与整个人生脱了节。一个大学刚毕业的青年，踏进了社会，便没有教育了。学校和社会并不是一回事，而家庭和学校又不是一回事。在家里并没有教育，跑进社会，跑入政府，都没有教育，只硬抽出中间一段来作为教育时期。青年一出学校，看到社会全不是那么一回事，他才感到须另求适应。至少我们今天的教育是和其他部门隔离的。学校和家庭不配合，和社会不配合；青年人和中年、老年人不配合，教育当然不能收到预期的功效。我这番意

见，并不专针对今天我们的教育失败而言，我却是看了整个历史上的教训而才有所感的。总之，教育不该仅限于学校，学校教育也不该仅限于青年，这在中西双方的历史教训里，一样地真实的。

二

今天我讲中国历史上的教育，将从广义的观念上来讲，同时也如讲政治、经济般，先将西洋历史上的教育情形作一简述，来相比照。

西方教育自希腊讲起，那时希腊社会上有一批所谓“哲人”，也有人称之为“诡辩家”，他们到处游行，教导青年，作为讲演及许多奇怪的辩论，造成当时希腊很坏的风气。在这样情形下产生了苏格拉底，他旨在讲述人生的共同真理，来挽救当时诡辩学派的流弊。但他实际上也却仍旧沿用诡辩派的方式，换言之，他仍是用“言辨”方式来启发思想，只重在求得一公认的结论而已。苏格拉底大弟子柏拉图，他有一本名著《理想国》，里面有一节很详细地阐述他理想国的教育制度。他说：“一个孩子生下地，就应该交给国家，由儿童公寓抚养，使他们认不得父母，这样才能训练成一个国家的公民。”柏拉图的“理想国”，主张硬性把人分为截然的几种，如哲学家、军人、商人、农民之类。政府凭藉考试和测验，来分别人的天性，从青年时便指派定造成绝对相异的人物。治国的领袖则归诸哲学家，这国家便是一种哲学理想之实现。一切教育，配合到此哲学理想上。柏拉图《理想国》里还讲到共产主义，公妻制度。这真是一本奇怪的书。他只讲理论，并不顾及人生个别的内心要求。但柏拉图此书，对后代西方却是影响甚深。

柏拉图大弟子亚里士多德，他阐讲教育，没有像柏拉图那般偏激。他认为一个国家的教育，要配合这国家的政治，以国家政体为重，而用教育来作为它的工具。亚里士多德有句名言，他说：“人类是一个政治性的动物。”人和其他动物之最大不同点，就因为人类懂得政治，要参加政治，所以教育也该配合国家政体。此话还是脱胎于柏拉图，只没有柏拉图般讲得具体。

苏格拉底、柏拉图、亚里士多德在当时，看到希腊盛行的诡辩学派和极端个人主义之流弊，他们想要起来补救，提出他们的一套教育理论，其用心未可厚非。但那时马其顿已很快并吞了希腊，希腊人也没有机会来实现他们古代西方最高最先的那番教育理论了。

到了中古时代，西方人的教育，完全掌握在基督教会的手里。基督教是一种出世的宗教，抹杀了人世间的一切来祈祷于上帝与天国，那是有流弊的。直到他们脱离了漫长的中古时期，现代国家成立了，于是开始有国民教育之兴起。这是近代国家的政府，在向教会争取民众的教育权。若我们顾名思义，真个人类教育专以国家为前提，由各一国家的政府专为养成其所需要的国民而确定教育制度，决定教育方针，这一种教育，便很可能走上柏拉图与亚里士多德的理想。

普、法战争后，普鲁士威廉大帝曾说：“毛奇将军的贡献，还不如我们的小学教师。”从这句话里，便可知道当时德国教育是如何地配合了他们政府的国策。因此，他们的小学教育，几乎等于是军事教育，国家是他们教育精神的最高目标。这一种教育，实在也可有极大的流弊。幸而他们这一种教育，还没有发挥到最高点。但如后来的希脱勒，乃至今天的苏维埃，他们的教育方针和教育制度，那即无异于真在实现柏拉图的理想了。

西方人在“教会教育”与“国家教育”之外，还有一种“个人自由”与“现在享乐”主义的教育，那可以说是现代西方的大学教育的最高标准。这一种教育，专重在传播知识，寻讨真理，从智识真理落实到技术与职业。它所向往的终极目标，则为个人自由与现世享乐。然而这样的教育宗旨与教育方法依然有流弊。“知识”和“职业”，根本上都有它先天的“不自由”和“不平等”。人生不能无智愚，有的是天才，有的是下愚，有的则是中乘之才。同时职业必带有专门性，专门了便不自由。我今天决意做医生，就不可能再想做律师。天给予人的禀赋不同，甲适宜于音乐，乙适宜于文学。社会环境，又如此般复杂。中国俗语说：“三百六十行，行行出状元。”照理讲，民主政治之下，每个人都可做大总统，但事实上，几年内全国只得有一个大总统。数十万军人，只要你有才能，有功绩，照理讲，人人都可做大统帅，但事实上，也只有一个人可当大统帅。譬如赛跑，人人有跑第一的希望，实际上，不论多少人在跑，第一名只限有一个。那岂不其他许多人，全都为来造成这个人的获得第一的么？如果只让他一人跑，也就无所谓第一了。

如果教育专讲知识和职业，对社会必然会发生两大影响：

一、是使人与人之间逐渐的分离。你学工，我学医，他学法律，各不相关。

二、是叫人与人尽成为比赛。每一行业里面都免不了有一个竞争，竞争

中却只许少数成为杰出的，其余大多数全落后了。那么人生究为的甚么呢？是不是专为陪衬旁人做跑龙套，好来烘托出一两个叫座的主角的呢？

所以知识和职业教育，虽说给你平等机会自由竞争，实际上，成功的只限于少数人，失败的必然是大多数。在失败者的内心里，一定会感到苦痛，而产生怨恨。由怨恨自己而怨恨家庭，怨恨社会，变成一种忌刻心理。你成功了，我打倒你。即使我没有成功希望，也要打倒你才甘心。所以这种个人自由的教育，虽有极大贡献，也有上面所讲的病痛。西方人到今天尚不深切感到此种病痛，正为他们在个人自由教育之旁，还有“宗教教育”与“国民教育”之存在。

西方人脱离了学校，跑入社会，担任一份职业，成立家庭，担负一份生活费用。在社会上有成败，有痛苦，有沉闷。可是一到礼拜天，进入教堂，则大家全一样。上帝看人，是无分智愚、成败一律平等的。人与人之间，在这时候，内心上是完全沟通了。由于此种宗教修养，无形中弥漫到全部日常人生中，这在社会风气，心理习惯上，影响是深微难言的。所以今天的西方，虽是科学极发达，总还离不了宗教。假使没有宗教，就会单走上柏拉图“理想国”的道路，不让个人有自由，苏维埃便是一好例。

由上所说，今天的西方教育，大别可分三大类：

一、宗教教育。

二、国民教育，或说国家教育。

三、个人自由的教育，即知识与职业的教育。

西方是在此三项教育之配合下，才发生了他们今天教育之功效。他们教育之成功，在这三方面之配合。他们的弊病，则在这三方面中间的磨擦。苏维埃今天的教育，则专以其中的一项即“国家教育”为中心。个人的知识及职业，均须配合国家意旨，而宗教则根本不存在。若说他们有宗教，便是共产教，把马克思、列宁来代替了耶稣。

三

倘使我们把西方现代教育如此般分析，再回头来看中国的教育，则我们

对近五十年来中国教育之失败所在，将更易明了。第一是这五十年来的国家教育，没有尽其很大的责任。这五十年来，不能说我们的小学、中学教育没有相当的成绩，但国家政治未上轨道，国家的信仰未能建立，法律制度天天在摇动。所以一个青年，在小学、中学里有国家，出了大学进入社会，便不免以个人为重，国家为轻了。因此中国今天的教育风气，小学生第一目标在进中学，中学生第一目标在进大学，大学生第一目标在获得出国留学的机会，如此便成了一种赛跑式的教育，这是一种个人主义的机会比赛。

在今天，一百个中学毕业生，最多能有十人进大学，其余九十人全失败了。假使我们留心这九十人的心理，他们总觉得这是人生一憾事，而暗暗地在其内心郁存了一个没有解开的结。他们对于成功者，从其内心里并不感到佩服。认为这是机会，是幸运。即使留学生回国，也仍在机会的比赛中，真能找到适合理想工作的，亦还是凤毛麟角，其余也都失败了。中国近五十年来的教育，就走上了这条路。于是一般青年，不是颓唐消极，便是过激破坏、种种不满意。一个人不怕生长在穷苦的家庭里，最怕是生长在只有父亲没有母亲，失了温暖的家庭，容易造成他孤僻反抗，不近人情的脾气。今天的中国青年，都像失掉了母亲似的。难怪他们有许多坏脾气。

西方社会的母亲就是耶稣，耶稣能够给他们温暖，安慰。一逢礼拜天，进去教堂，人与人之间，从其内心深处，获得了沟通。日常竞赛的成败优劣，在教堂里全停止消失了。每一人在晚上，还可以向上帝祷告，祈求上帝了解他，抚慰他，目前虽失败，将来一样可以进天国。所以说到西方最理想的个人自由，实在莫如信仰上帝。耶稣的十字架，便是西方社会个人自由的最高标记。纵使在当时，尽人认为耶稣可杀，但耶稣个人的自由精神，可以直接接触到上帝，可以获得上帝的爱与救。耶稣的内心，还是胜利，还是满足了。

人生在世，国家有法律，社会有风俗，职业有固定，自由是有限的，平等则更有限。人人祈求向上，而人人不免落后。人世间不可能满足每个人向上的希望与理想。人的智慧有愚智，体质有强弱，家庭经济有贫富，投入社会又有多样复杂的不同环境，人好像生来就不平等，不自由的。学校教育若仅是鼓励个人上进，仅注意到让每一人都接受知识和职业技能，而没有注意到每一人的“可能的失败”，及其内心情绪上的“真实苦闷”，这单方面的教育，又何能达到其理想的效能？

倘使此五十年来，中国政治上轨道，经济有基础，在这样的单注重个人

自由竞赛的教育风气之培植下，中国也一定会走上近代西方帝国主义的途径。大家的竞赛精神，没有痛快发泄，便鼓着向外冲。日本便是一好例。若无向外冲的可能，则必回头向里，便易造成社会内部的斗争情绪。今天共产主义在中国抓到一般青年之追随，便是这一股情绪在作梗。并不是马克思的理论，真能引导着他们。情绪到了需要发泄的时候，是不问理论的。我们该注意疏导时代的情绪，这就应该注意到广义的、多方面的、全人生的教育。

中国今天还是只知有单型的一条线的短暂时期中的教育。在政府的意想中，只知有国民教育的重要。但在社会人心的实际反映上，却是一种个人主义自由竞赛的机会教育在鼓荡。中国人进小学，进中学，都是别有用心，都想借了国家教育的机会，来爬上他们个人自由教育的前程，趋向求知识谋职业的道路去各自奔竞。如是则使人生只有斗争，只有分离。而社会上也只有聪明强壮的成功，不管愚笨病弱的失败。尽他们痛苦，怨恨，忌刻，和反抗，教育是不负责任的。于是中国的现代教育，不仅不见有成效，还更发生了许多反作用。

四

现在我们再回头来，从中国历史上，看中国自己传统下的“广义”的教育吧！中国文化，是一向看重“人文精神”的。世界上任何一民族，没有把教育看得比中国更重。中国任何一派学术思想，莫不以教育哲学为其最高的核心。中国任何一学者，几乎全是个教育家。尤其是儒家，尤其是孔子。孔子和儒家所尽力发挥提倡的一种教育思想，和上述西方三大教育派别各不同。孔子和儒家，是最看重“道德教育”“人格教育”，和“文化教育”的。他们创造了中国社会里“士君子”的教育。“士”指受教育者而言，“君子”则指从教育陶冶中所完成的理想的道德人格而言。

这一种教育之内里，便包含着一种宗教精神。而这种宗教精神，和西方的宗教精神又不同。儒家不主张教人出世，而教人即在此世做一个圣贤人。所以说这是道德的、人格的、文化的。“人皆可以为尧舜”，这是中国儒家传统教育精神之最高理想，与最高信念。即此便足给予每个人以莫大的鼓励。多方面的人，在各自一条生活线上，同时有成功，也有失败。但儒家这一理论，即道德人格之尊严，使每个人感觉到都站在平等地位上，都尽自由地可能有成功，可能得满足。这一精神，在中国社会有其极大的功效。它可使人人内心同样得到安慰与满足。

西方社会最尊的是牧师，是耶稣。中国社会最尊的是“先生”即师，是“圣人”。孔子则被尊为“至圣先师”。耶稣的背后是上帝，孔子的背后则是中国人所谓的道。因此中国人常说“尊师重道”，历史上从来都如此。道寄托在师，在先生，在士君子的身上。西方人的道，是耶稣出世之道，由上帝那边来。中国人的道，是现世眼前的道，由孔子来。也可说是从人人“天性”中来。中国人骂人说“你这个人不讲道理”，这在中国人认为是对人最侮辱的话。中国人看“道”，是高于一切的。因此从“道”来看世界，则一切无分高下，都属平等。虽高贵如皇帝，亦要尊师重道。在孔子庙堂里，在孔子教训下，皇帝和百姓都平等了。故说儒家教育，其精神和效用，实可比拟西方的宗教。

西方人因有他们的宗教，故可推行他们近代的国家教育，而不致有甚么流弊。我们没有像西方般的宗教，如果抹杀孔子，专讲国家教育，则皇帝大总统便成至高无上。人无疑都是一样的，相差不过在“权”与“位”，权与位由竞赛而得，得到的必然是少数，得不到的必然是多数。没有宗教教育而专来推行国家教育，其势必走上极权政治，其势必引起普遍的不满情绪。

中国自古以来，政治所代表的是“法统”，教育所代表的是“道统”，道统远超乎法统之上。政府官吏是“遵守法统”的，士君子是“宣扬道统”的，而“士”则由儒家精神中培植而来。孟子有一天要去拜访齐宣王，恰巧齐宣王也有事要找孟子，派了一个人来请。孟子说：他适有病不能去。孟子随即故意出外访友。门弟子询问孟子：“先生本有意访王，何以王来请，却又推病不往。既推病，却又仍出访友？”孟子说：“人生有位、有德、有寿。齐王位高于我，德未必若我，年龄又低于我，我不能受其召而往。”孟子是要保持道统尊严，不屈抑于法统之下。汉高祖统一了中国，路经山东，首先到曲阜拜谒孔庙。东汉章帝为太子时，张辅为太傅。后来帝即位，巡狩泰山，路出东郡，当时张辅为东郡太守。帝到，太守自当迎接。章帝说：“今天我们相见，应先行师弟子之礼。”于是张辅上坐，帝下坐，执书请教。然后再改行君臣之礼，帝上坐，太守谒见，报告政事。这是代表法统尊严的皇帝，自己屈抑在代表道统的师之面前的随手偶拾的两个例。像此类事，充满在中国全部历史中，只是说皇帝要做人，也要讲道德，也要尊崇人格尊严，就也得要尊师。

汉末佛教传入中国，那时孔子之道便衰了，宗教精神凌驾在教育精神之上。东晋南北朝时，又引起一新争端，争的是究竟“沙门该不该拜王者”，这仍是“道统”与“法统”之争。和尚（沙门）是传道的，并非皇帝

下属，故不该拜王者。逐渐地王者亦信受其道，转变成王者要拜沙门。梁武帝不必说，即如唐太宗，也要礼拜玄奘法师，尊为国师。玄奘是传道的，玄奘便该为师。唐太宗仅是一王者，王者仅是守法的，哪得兼为人师呢？哪得与师比尊呢？因此遂激起韩退之“辟佛”“尊师”的诤议。他说：“师者，传道授业解惑者也。”授业、解惑，是指智识教育、职业技能教育而言。传道才更是师之真职分。韩愈所争的是道在孔子，不在释迦、老子。释迦、老子道其所道，非吾所谓道。道不在，因此亦不得为人师。

那时佛教也另有一套理论，他们说“人人可以成佛”，正如中国儒家所说“人皆可以为尧舜”一样，故中国人较易接受。可见中国人传统的道统观念是人文精神的，因其是人人有份，所以才是道。尊道崇道，只是尊崇人。人的尊严，在道德人格上具体呈露了。在师的位分下具体代表了。耶稣教来中国，便不易如佛教般容易为中国人接受。因上帝只此一位，耶稣也只此一位，并非人人皆可为上帝，皆可为耶稣。耶稣教人获得满足的在出世，在身后，人人可登天堂，可接近上帝。而中国人教人获得满足的即在现在，在当生，即在其本身之现实生活上。故说中国文化是重人文精神的。因其看重人文精神，故必说人皆可以为尧舜，佛教僧徒改口说人人皆可当身成佛，不必再待出世与来生，这才变成了中国化的佛教，这是中西双方宗教精神和教育精神之相异点。

一到宋代，佛教衰微了，又是儒家精神士君子精神之复活时代。那时的中国人，不再想做佛菩萨，仍想做士君子、做圣贤了。这时期最伟大的人物，首先允推范仲淹范文正公。当他为秀才时，他并没有担当得国家大任，但已经在其内心以天下为己任。他曾说“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，这正充分表示出士君子的传道精神与宗教精神。即是道德人格之真实尊严。后来范文正率军到陕西，有一位十八岁青年张横渠先生，上他一本有关军事计划的万言书。范文正立刻召见，勉慰有加地说：“你正当青年，应该多读书求道。这些事暂不要理会。”因赠与《中庸》一册，这是先秦儒家讲人生最高哲理的书。张横渠经此鼓励，从此闭门折节求学，卒成一代大儒。他后来尝说：一个人当“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。我们细细体会范文正和张横渠两人的话，我们可以想见中国人之所谓“道”，不是为自己打算，而是为别人、为大众、为天下，乃至为后世打算。所以说它是“人文精神”。抱负这种精神的，先该牺牲着为个人自己的打算，所以说它具有“宗教精神”。因其不主张出世，所以不全是宗教；因其不主张为自己打算，所以说它有宗教精神。这是中国传统教育精神之最高意义，在宋

代士君子身上又具体复活了。

王荆公名满天下，宋朝皇帝请他教读，王荆公要求自己坐讲，皇帝立听。人问之，对曰：“我坐而讲，皇帝立而听，我并不是要皇帝尊重我个人，是要皇帝尊重我所讲的道。”中国人讲的道是代表现世大众，天下人类的，皇帝哪得不重道？师代表着道，所以要“重道”，必得要“尊师”。此后程伊川做经筵讲官，也是要坐而讲，皇帝立而听。这些事，依然是中国人在力争“道统应该尊过法统”的传统意见。

但我为什么要不惮烦地来反复讲述这些事呢？这些事，现在说来，似乎与时代隔远了，或许我们听了会不感得兴趣。但我们该知道，任何一个社会，定要有大家“共同尊崇”的一些对象，这社会才能团结存在。这大家共同尊崇的对象，才是教育的最高精神所寄托，所凭依。

西方人大家敬重耶稣；苏维埃大家敬重马克思、列宁；现在中国，这五十年来，却缺乏一个大家敬重的共同对象与共同中心。于是在银行服务的只知敬重银行行长，在医院服务的只知敬重医院院长，这社会自然会四分五裂，必然会引起派系争端。中国这五十年来的教育，似乎只是教小孩子读书识字，教青年人谋求职业，不是在教整个的人生，不感得需要一个超乎一切的最高中心，共同尊崇的最高对象。如此般的社会，哪能不各有距离，又哪能从其内心深处获得互相沟通？试问这样一个分崩离析的社会，又如何得团结凝聚？

我们必得要求有一个最高中心，为大家共同尊崇的最高目标与最高对象。这一个对象，为人人所共同情愿向之低头而受教的。但这个中心与对象，却不该把政治上的最高权威来充当。同时这一个最高的目标与对象，又须人人可以走得到，人人可以爬得上，否则岂不变成了一个专用来压迫人的东西吗？此在中国，便是“人皆可以为圣人”的道理。圣人只是一种人格尊严，而这一种人格，又并不是什么难做的，却是人人能做的。我做一件事，若让旁人做，也只能如我般，不能比我做得更好些；即使圣人来，也只便如此，那我便即是圣人，就是第一等人，就获得了我的人格尊严。这不从智识讲，不从才能讲，只从“心地”讲，只从“道德”讲。只有如此，才能人人自由，人人平等。设使叫我做一个数十万大军的统帅，我才力智谋有不能，那是无可勉强的。但如我做一小兵，我勇敢地服从命令，忠诚地牺牲生命，那在我是没有什么不能的。然而我已尽了我的责任。就小兵论小兵，也有这小兵的人格尊严，那小兵便是一圣人。因为任何圣人来当此小兵，也只能如此小兵般当，圣人不能比我当小兵更当得好些。当小兵是我的职分，如何当却是我的道德人

格。圣人只论人格高卑，不论职分大小。天地间只要不能没有小兵的职分，那如何说当小兵的便不能就是圣人，就是第一等的人呢？明代王阳明先生，发挥“良知之学”，后来说成“满街都是圣人”，简言之便是此理。

中国人崇拜道德，崇拜圣人，连皇帝在内，也该同样的向圣人和道德人格崇拜。因此有时，皇帝该崇拜一小吏，大统帅该崇拜一小卒。满洲人进中国，是极端专制的，但也不敢违背此理。他们一面崇拜孔子，一面又崇拜喇嘛。拜孔子，用来拉拢汉人；拜喇嘛，可以拉拢蒙、藏民族。若只教崇拜满洲皇帝，他们也不能维持两百余年的政权。但毕竟中国的圣人高过了蒙、藏人崇拜的喇嘛，因为圣人是一种人格尊严，人人可做，那才是最自由、最平等、最博爱的，有当于人心所共同要求的；可崇拜、可敬仰、可奉为教育最高理想的合理的对象。

五

今天的中国人，连当年满洲人的智识也没有。今天中国教育精神上所最缺乏的，若比拟西方来说，不是国家教育，也不是个人自由的知识职业教育，今天中国仅缺少了宗教教育。中国原有一个孔子之道，今天的中国人，一定要推翻自己的，抄袭别人的，我们偏要高呼“打倒孔家店”，高呼“全盘西化”，但又不能诚心接受耶稣教，于是进来了共产主义，叫人共同来崇拜马克思。

说到这里，我还有一个意见该陈述。我们总该以“文化来领导政治”，不该以政治来领导文化。教育是代表文化的，不是代表政治的。

或许有人说，此后中国的教育，应该积极提倡个人自由，但个人自由该有限度，否则必出大毛病。西方人讲个人自由，有两大限度。一是不超过国家和民族，一是不超过上帝和耶稣。因此他们讲自由，可以没有大毛病。

也有人说，此后中国的教育，应该以国家民族为前提。但国家民族是空洞的一句话，谁真代表着这国家与民族呢？若把政府来代表，这便要走上极权。理论尽高的是柏拉图，当前最具体的是列宁和史太林。若说代表国家民族的是平民大众，我们正为要教育平民大众，又谁是代表此平民大众呢？

说到这里，只有这一个国家和民族的历史与文化，此即中国人之所

谓“道”，才是真代表了国家和民族的。中国此后的教育最高精神，必然要向自己国家民族的传统历史文化中找求，这是无可怀疑的。今天的中国人，往往不探本而求其末，所以要在小节处吹毛求疵，打倒历史、打倒文化、打倒一切传统。教育的大纲领、大精神，永远没有能提出来，那确是一件最大危险的事。知识愈发达，人生相互间的距离愈远；竞争愈烈，则人生之痛苦愈深；个人愈自由，将愈不平等，社会将日见其不稳。中国人所讲的道，便是稳定社会的基础。中国社会今天正缺乏此一稳定基础，而仅知专从教育制度或教科用书上求改进，拼命抄袭西方，那是缘木求鱼。

当前的最大问题，仍在如何重建这一个“道”，即重新发扬我们的历史文化。重新提示出我们一向所看重的“人格尊严”和“道德精神”。

这事并不需得我们来悲观。唐末藩镇割据，接着五代十国，在中国历史上，是一段最黑暗的时期。宋初建国，未到百年，便出了两个大人物，范文正和胡安定。范文正是中国一伟大的政治家，胡安定是中国一伟大的教育家。范文正幼年丧父，其母再嫁，他借读僧寺，穷无以生，但仍毅然以天下为己任。其人格精神，可谓崇高伟大。胡安定江苏人，曾在泰山半山腰一个道士庙里读书，他每逢接到家书，上有“平安”二字，即弃投涧水，恐开读了乱其向学之心。他在寺读书十年，才从黑暗中获得了光明。范文正聘其办学，不数十年，中国新时代降临了。此下宋代的风气和人才，便由他两人提倡培植起来。这比西方中古黑暗时期的一辈基督教会的教士，所对人类历史文化的贡献，是有胜无愧的。这是我们今天的榜样。

好了，让我总结这一次的讲演吧！总之，一国家、一社会，必须具有一共同信仰、共同敬重的“道”，而此道又必是整个人生的“道”，既不偏政治，也不偏科学，也不是偏在人生中某一部分的。若今天有人能发明这个“道”，其人便是新孔子、新耶稣。人同此心，心同此理，人人自会崇奉他，信仰他。若果今天没人发明得新的，从前孔子讲的道，在我们中国讲来并不错，我们不该轻易喊打倒。空喊也没用。我们该回过头来，细心体味，再五体投地的崇拜奉行，如此才始谈得到教育。

第六讲　中国历史上的地理与人物

一

我们若譬喻历史是演戏，则地理就是舞台，人物就是角色。现在我们来讲中国四千年第一本大戏中的舞台和角色。

西洋史很清楚，开始是希腊人有希腊史，以下是罗马人有罗马史，近代则各国有各国史，如英国、法国、德国史之类，亦即分别记述了英国人、法国人、德国人在英国、法国、德国土地上的表现。

讲到中国，自古迄今，就是中国人在中国土地上表演，好像很单纯。今天我们试拿读西洋史的眼光来读中国史，中国土地之大，即等于一个全欧洲。我们若分开地区来看，就会在历史上发现很多新花样。

最早的中国，并不和现在中国般，那时的活动范围，只限在黄河流域一较狭小的地区。古史传说中之神农氏，大概只在今河南省的西部，黄帝则像在今河南省东部，活动范围都不大。唐尧、虞舜，便在今山西省南部，龙门下黄河南套的东北面，在同蒲铁路的南端。夏，商，周三代的活动中心，也不过在今天河南、山东和陕西省东部，山西省南部，及河北省的一部分，最多达到汉水上流和淮水北部，要之是一个不完全的黄河流域。

中国史上摆开一个大规模局面，要从春秋时代起。那时一般的文化经济，可以东西划分。黄河流域上游，即西部（实在是中部，今陕西、河南一带），则文化经济较差。黄河下游东部，文化经济较盛，都在今山东境。代表着西周新兴的正统的，这一区以齐、鲁为主，向西为宋、卫，在今河南省东部，还算像样，这一半代表着殷商之旧传统。再西为山西省南部的晋，河南省中部的郑，文化经济均已差。再向西到陕西，为文化经济比较最落后的秦。向南为汉水流域的楚，这在春秋时期，还被视为蛮夷。至于长江流域的吴、越，直到春秋末期才突起，但到战国时又没落了。那时长江水道上下尚无交通，从吴到楚的交通线，并不是顺江东下，而是经皖北沿大别山脉至河南信阳，再衔接到汉水中流的一条陆路。再看北方，战国初期，燕、赵文化较落后，要到战国中晚始像样。所以黄河流域乃中国古代文化经济最主要的中心。

秦代统一中国，辖地已同现在差不多，但其实际中心，仍在黄河流域。汉代继续建都长安，因西方经济不足维持一个中央政府的需要，常要从东方大批运粮接济。那时的漕运，则全指的黄河而言。东汉建都洛阳，多半亦为迁就经济现实问题，可以避免大量物资由东向西运转上之耗损。洛阳和长安，始终成为古代中国的两大中心。直到三国时代，长江流域才正式跑上中国历史舞台。那时所谓魏、蜀、吴三国鼎立，吴、蜀

地盘扩充到南方。但人才还都是北方人。即如刘备，诸葛亮，亦均为北人南迁。三国并于西晋。还是黄河统领了长江。

直到东晋南渡，建都金陵，长江流域始获有中国历史上的正统政府，但这是一个偏安的，不是一个统一的，而且仍是北人南移，不是由长江流域人所经营而建立。直从三国时代的吴，以至东晋、宋、齐、梁、陈，合称为“六朝”，都建都南京，这是一个金粉朝廷，大体上只是北人到南方来偷安享乐。南北朝时代的北魏，称为北朝，与南朝宋、齐、梁、陈对峙。当五胡时，洛阳已经残破，人民都向四周移动。一部分南迁长江流域，另一大批东北逃出热河山海关，移向辽东。又一大批西北迁避到黄河西岸甘肃、宁夏一带（即当时的五凉）。以后此两大支，又集合起来依附到北魏，奠都平城（在今山西之大同）。到魏孝文再迁洛阳，不久又分裂。长安与邺（大名），分为东西两魏，此后隋唐统一，才始恢复以长安、洛阳定为两京的周、汉旧局面。长安因中央政府所在，户口稠密，文武百官集中，关内粮食不够供给，仍如西汉般由东部大量向西运输。政府为要撙节此一部分运输费用，采取移人就粮的办法，一年中几个月驻节长安，几个月移居洛阳，这样来迁就事实。

大家知道，隋炀帝开浚运河，自开封到徐州，再由徐州南下直到扬州，在先是军事性质的由北侵南，在后则是经济性质的由南养北。在开封以上到洛阳的一段，是和黄河并行的汴水，原来很早便有的。但开封以下的水道，也并非隋煬帝所凿。三国时曹操率领水师攻东吴，即由洛阳到开封而至皖北，回师时绕道徐州，全路程都由舟船水道。魏孝文亦曾有心利用此一段水道来输送军粮，控制南方。隋炀帝不过把此一段连贯南北的原有水道加深加阔，重新整顿，使中原水师可以顺流直下，径抵江边。在先是为了便利军事，以后则转落到经济目的。南方漕运，即由此转输洛阳、长安，来给养这一个大一统的中央。

此下安、史倡乱，北方经济开始崩溃，更须仰给南方。中国史上的经济比重，实要到唐代安、史以后，才开始有南重北轻之势。唐代漕运数字，历史上均有详细统计。那时每年运送中央的米粮，在玄宗天宝年间，以河南、河北为第一位，关西、河东（山西）为第二位，淮南、江南为第三位。自经安、史之乱，北方藩镇星罗棋布，都要养兵十万二十万以上，军队要俸饷，装配又讲究，所有税收，都被截留，不解中央。当时的中央政府遂不得不全靠江南税收来维持。足见当时黄河流域的经济也并未破产，只为各地军阀全浪费在武装上去了。

五代十国几达一百年的长期扰乱，北方黄河流域才正式趋向衰落，南北

经济比重更见倒转，此一大转变，直到宋代始确定。宋代建都开封，其最大原因，也为便利江南米粮北运。若从开封再运洛阳，又要增加数百里水程，于是宋代政治中心，才始脱离了周、汉、隋、唐以长安、洛阳作为黄河流域一椭圆两中心之旧形势，而转移到开封。开封是中国东部的南北中心，但地势平坦，四周无险要屏障，乃一四战地区，迁就了经济打算，折损了国防计划，所以宋朝始终成为一弱国。

元代建都北京，此系辽、金旧都，那时全部经济更多取给于长江流域，遂开始采用海运，由天津入口，经白河，运北京。这海运的源头，便是一条长江，江、浙是第一源，江西是第二源，两湖是第三源，这是太湖、鄱阳湖、洞庭湖三大水库之所钟。大水库四周，即是粮食盛产之所，亦即南方经济命脉所在。元代在此三个湖区，所征粮食，几占全国粮额三分之二。明代不用海运，又另辟一条运河，自扬州、徐州直北经山东、临清而抵天津。这一运河开挖并不省力，所经地势有如桥形，两旁又没有水源，水量多半要靠地下泉。水流要赖闸门开闭来调节，那是极费工程的。天然的凭藉少，人工的诱导多，那条运河工程之伟大，实不下于古代的万里长城。

我们现在常说：长江下流太湖流域是中国经济最富庶的地方，可是在历史上，唐以前的经济全在北方，六朝时代南京的食粮，还要靠武昌方面运来，军队大部驻扎在荆襄一带，苏南则还是渔泽之乡。唐代财富逐渐转移到江南，但更重要的是江南西道，而非江南东道。唐代分全国为十道，江南道又分为东、西，东道即现在之江浙，西道即现在之江西省。明代经济中心，才再从江西移到江东。那时分为南粮、北粮，北粮只占全国五分之一，南粮却占五分之四。其中苏、松、常三府即占有三分之一，苏州一府田赋超过浙江全省，松江一府已抵江西省之一半，常州一府即超过两湖半数以上。

清代乾隆十八年的田粮统计，南粮占八分，北粮仅占二分。乾隆四十四年统计，南粮收入已达北粮之十倍。明清两代屡为此种赋税不平衡提出呼吁，直到曾国藩做两江总督，李鸿章做江苏巡抚，仍还上奏为苏、松、太三府人民请求减租。这三府田租较元代增加三倍，较宋代增加了七倍。这三府田租也比常州府多三倍，比镇江府多四倍，比其他各省多十倍数十倍不等。大概统计，明清两代，苏州一府的田租，比唐朝该增加了五十倍之多。

一面是赋税偏重，另一方面则现出经济偏枯。中国历史上以汉、唐为最强最富时期，但那时却全部靠黄河流域，不靠长江流域。可见古代历史

上的黄河，是中国之利，非中国之害。所以中国文化，大部分由黄河流域人创造建立；长江流域人，仅居承袭发展之功。平心而论，中国历史宋以后，实不及宋以前。至少辽、金、元、清四个朝代打进了中国，即十足暴露了宋以后中国历史之弱症。我曾到山东曲阜拜谒孔子庙，参观碑林，所见是金、元、清三代皇帝的碑多，中国皇帝的碑少。孔庙是中国二千年传统文化最可纪念的圣地，我们只一看那里列代皇帝所立的石碑，便该有所感慨警惕了。

再以人物论，唐以前大皇帝、大政治家、大学问家、大军事家、大文学家、大艺术家、一切有名领导人物，十九都是北方人。宋以后始有南方人跑上政治舞台，由南方人来领导中国。学术上的重心，也渐渐转移到南方。然而宋以后的中国，便远不如宋以前，这一层是研究中国历史很值得注意的。

中国从古代起，经济上很占地位的是养蚕缫丝。今天讲蚕丝，大家很容易联想到太湖流域，实际上唐以前中国的蚕丝事业，发达在黄河流域。唐代有一将军率军驻扎江苏，他因南方人不懂栽桑养蚕，即募大批北方女眷配合驻军，来指导江南人的丝织事业。五代十国时，石敬瑭割幽蓟十六州，认契丹为父，每年送绢三十万匹。石敬瑭当时所据地区，只限于黄河流域，但他还有力量年送绢三十万匹之多。到元代，山东馆陶县虫灾。四十万棵桑树被害。也许当时植桑，用来取皮造纸的多，但馆陶一县即有桑四十万棵，也可想见那时北方蚕丝事业尚未完全衰落。直到明清两代，丝绸始全部盛产于南方。

另一件是陶瓷工业。大家知道中国磁器开始流传到法国，几乎和黄金比价。宋代最有名的磁，如定窑，在河北定县烧铸的。汝窑，柴窑，都产于河南省，那时江南有名的，只有浙江处州的龙泉窑、哥窑，江西景德窑还不发达，但是今天大家只知道景德窑。

主要的经济转移关键在农业，主要的农业转移关键在水利。宋以前的江苏省，从苏州到昆山，还都是水泽，没有陆路交通。宋朝有一位水利工程师，开始设计在苏州、昆山间筑成堤岸，这是历史上有名的至和塘。在今京沪铁路所过，苏州、昆山一带，在宋代还是一片汪洋。它的地理形势，有些似西方的荷兰，陆地比海面低。少水固是害，多水也一样的受害。那一带的水利兴修，自五代十国的吴、越，开始急激猛进。从此江南的农业经济，始焕然改观。若我们在飞机上下瞰这一带的河流排列，沟洫灌溉，极错综，又极整齐，那都是人力，非天然的。这一种的水利工程，很值得我们注意。

我们也尽有理由来推想，在古代的黄河流域，一定也相似于江苏太湖流域般，水利发达，因此农业亦发达。后来水利逐渐衰败了，河流都干涸，农业逐步衰退。今天黄河成灾，却也是人为的。最近几十年，长江流域也逐渐发生水灾了，连太湖流域也时有灾荒。如再继续下去，水道不加疏浚，长江也可能为黄河之续，那亦将是中国之害了。

我们该知道，从来没有一块地，天然就只给人类以利的，都得经人为改造，才能日见其利。古代中国的经济中心在北方，人才也在北方，所以北方地利有办法；近代中国的经济中心在南方，人才也在南方，因此南方的地利比较有办法。今后假使我们不注意这些问题，长江流域也会变成没办法的。换言之，若使我们能注意到这些问题上，北方也依然有办法。

二

我们再从经济讲到文化。

有些地方文化发达得早，有些地方文化发达得迟。譬如珠江流域广东一省，在唐代只出了一个宰相张九龄（曲江人），福建省直到唐代韩愈时，始有第一个大学生进入大学，可见那时广东、福建的文化，既不及长江流域，更不及黄河流域。宋明两代文化学术最活跃的在江西，江西人掌握了全国政治文化上的最高地位。今天的湖南、四川人，很多由江西迁去。江西在宋以后，比较上是南方中国人文中枢。要到明代下半期，始是江浙人兴起。到清代才有湖南，广东、广西，云南西南地区人跑上政治舞台。

德国史学家斯宾格勒氏尝说：“文化发展到某一阶段的最高峰，必然会衰落。”若把欧洲看，希腊转向罗马，再由罗马转向英、法诸邦，今天英、法诸邦又开始转向衰落，似乎斯宾格勒的话证验了。但中国则不然。中国地方大，因于文字统一，语言也比较统一，思想文化亦随之统一，此与欧洲不同。因此，黄河流域衰了，转向长江流域继起新生，只成为内部变动，大传统还是个中国。所以我们觉得欧洲史变化大，中国史变化小，这由我们的祖先，替我们先建立了一个大一统的版图，不像西洋各国此起彼落，都局促在小圈子里。一个国家强盛兴旺了几百年，盛极必衰，必然要起变化，好像是自然安排给人生的悲剧。正如一个人到了四五十岁以上，学问深湛了，经验丰富了，意志也坚强了，可是身体却衰退了。一个社会安定了好些年，也同样的一定要动摇，要发生变

化。魏晋南北朝是中国历史上衰乱的时代，一大批人移居到长江流域，一大批人去到辽东，一大批人分散至河西，文化政治传统中心的洛阳，正如一阵飓风的漩涡中心，空了。驯至铜驼荆棘，疮痍满目。但向四外奔逃出去的人，却在新环境里获得了新生命，慢慢转回来，再凝结，便形成隋唐的统一。

这种中国历史里的新生机运，专治西洋史的人，不易了解。因为他们是多元的小单位，而我们则是一元的大单位。若说希腊完了来罗马，罗马完了来近代西洋。他们的文化也还是不断新生，那是无所用其悲观的。但从小单位看，我们单看希腊、单看罗马、单看现代的英法，便不免要有斯宾格勒的悲观意想。但我们若把斯宾格勒的悲观来看中国的前途，那又错了。

中国各地区的文化兴衰，也时时在转动，比较上最能长期稳定的应该首推山东省。若把代表中国正统文化的，譬之如西方的希腊，则在中国首先要推山东人。自古迄今，山东人比较上最有做中国标准人的资格。他们最强韧，最活跃，大圣人、大文学家、大军事家、大政治家，各种伟大典型人物都有。既能平均发展，还能长时期维持不坠。第二才推河南、陕西、山西、河北人。至于江、浙、闽、粤人，大体上说，气魄不够雄伟，仅赖北方中国祖先余荫，实不足代表中国人的标准风格。目前的中国文化，则都集中在东北从辽东以迄西南达广东的沿海一条狭边上，愈向内，愈黯澹，直到西北边宁夏、蒙古、新疆、西康、西藏，至滇、缅边境，我们一概置之度外，不加理会。如一个大瓜，腐烂了大半个，只剩沿海一线，则只是一层薄皮了。

西方文化，从历史转动趋向言，先由希腊转到罗马，再从意大利移向西班牙、葡萄牙、荷兰、比利时、法兰西、英吉利、德意志，而到今天的苏维埃，大致是由小地面移向大地面，由温带移向寒带，由低处向高爬。希腊是小区域的温暖地带，德意志、苏维埃是大面积的高寒地带，这是西方文化的地面动态。在中国呢？这一趋向却恰相反。从黄河流域，以长安、洛阳为中心的渐渐移到长江，再由江浙移趋闽粤，正是由大地面移向小地面，由高寒地带向低暖地带滑下。西方如逆流而上，中国则顺流而下。这一对比是极可注意的。

只为中国地方大，经一次大变乱，人便向四面跑，旧文化移殖到新园地上，又产生出新生命。中国历史上每一次大乱，同时总留有几块干净土，留作新文化的处女地。让旧的人才移殖，让新的生机萌动。你若游历全国各城市，各乡村，各名胜，到处有历史遗迹，到处有文化纪念。

即如山西大同，在南北朝北魏时候，那里是政治文化中心，曾集结了很多人物，军人、学者、政客、僧侣，都有出色人。这些地方在今日，是荒凉不堪了，仅作为我们凭吊之区。若大同是单独的一个国家，单独的一种文化，那是斯宾勒格的话确实有验了。但在中国，各地区的盛衰兴落，无害于大系统的文化之贞下起元，层出翻新。因此中国文化是劲气内转的，它能单独跳出了斯宾格勒文化悲观论的圈子外，而继续生长，欣欣向荣，机运不绝。但从大局面上，中国文化之从大处高处冷处转动到小处低处温暖处，常是顺溜的滑下，不能奋力的翻上，那却是中国文化演进值得悲观，至少是值得警惕呀！

三

我在对日抗战期间，曾为此意，写过两篇文章，主张抗战胜利后，国都决不可再设在南京。江浙沿海一带，虽是今天经济文化之重要地区，一切人才集中，然而像一树繁花，已经开发到烂漫极盛之时，快该凋谢了。我们从历史教训上，早宜积极寻找新生命，诱导成新力量，决不当苟安姑息，只顾目前。而且一个国家，也断不能使其内部显然有两种形态之对立。民国二十六年我由洛阳而长安，游览西北，一路看到许多农村社会的生活情况，已觉得中国大乱之将至。正如天空的气候，一边太热，一边太冷，双方酝酿，一接触后必然会发生大旋风。中国的内地西北和东南沿海，在同一国家之内，却存在有两个绝不同的社会，经济文化太过悬殊，这真是一大问题。

近代中国人只知沿着顺势，向东南沿海跑，这因东南沿海有许多引诱我们的东西。可是黄河中上游，大陆西北，荒芜已久。但那地方人民的血液，还是我们古代汉、唐的遗传，本质上并不比东南沿海的人差，或许会更好些。若我们能从经济文化上再加培植，再加开发，一定仍能到处发扬我们北方祖先宽宏的气魄，雄伟的精神。这是找寻我们历史文化新生命的主要路向。我们的文化新生，决然当由我们内部自身来，不可能从外国西洋来，这是很显然的。

当时我第一篇文章，[1]即主张抗战胜利后应建都西安。我认为一个国家的立国精神，应该走逆势，不可走顺势。正如个人般，应努力向上，不该顺势滑下。中央政府在南京，全国知识分子经济力量都集中向东南，西北本已荒废，再加东南引诱力一拉，将更没有办法。在先是半身不遂，若不根治，到后必然会全体麻木。假使建都西安，由中央政府的领导，知识分子、经济力量，便可倒拉向那一边，逐渐移回一部分，好让

两边逐渐得平衡。汉、唐立国，便是如此般由东向西倒拖的，此刻则当由南向北地逆转。我写此文后不久，美国华莱士来中国，他自新疆入境，他遇见中国欢迎使节，发表谈话说：“别人认为我从中国的后门进，实在我是从中国的大门进的呀！我经过了你们河西兰州一带，便想象到我们美国当年西部的开发。”不错，华莱士这番话，我实在非常赞同。

不久有一位朋友提醒我说，你主张建都西安，孙中山先生早曾提过了。在章太炎先生的《文集》里，有一篇记载着孙先生与章先生的一夕谈，文中记明谈话的年月日。当时孙先生说：“我们革命的首都应在武汉，此乃内陆中心，一呼百应。建国的首都应在西安，这是中国全国中心。将来要做一个亚洲的中国，则应该建都在伊犁。”孙先生这番话，实在有气魄，有远见。从他话里，可以指导我们有一百年以上的兴奋和努力。我们统治着偌大一个中国，总不该专门注意在天津、青岛、上海、杭州、福州、广州那些专供外国人吸血的新都市。应该同样注意到察哈尔、绥远、宁夏、新疆、青海、西藏以及滇西一带广漠区域。不该对这些大地面视若无睹，认为无足轻重。我因此便写了第二篇文章，再来强调我移都西北的主张。[2]

我认为中央政府是一国的头脑指导中心，头脑该摆在冷的地方，要曝露在外，要摆在大门口，摆在前面。头脑所在，全部血液都向那里输送，全部神经都向那里会合。头脑不能安放在胸腹安逸处。太温暖是不行的。假使像宋朝般建都开封，开封如人体的腹部，头脑放在腹里便昏昏然，血液也停滞了，不流通。这样便会生机窒塞。北京是契丹、金、元、满州建都所在，就他们讲，也是站在最前线，用来控制整个中国的。明朝建都北京，因为刚打掉蒙古人，也是针对着敌人的最前线。今天中国的敌人已非日本，而是苏联。照对外形势讲是如此，就对内实情说，中国所面对的问题，也是西北重于东南，内陆重于沿海。我们该将中国经济文化来一个大对流，南方人该尽量向北方搬，三五十年后，中国自然有办法。

现在的中国，是血脉不流通，神经不健全，营养和神智，都堆积在一个角落里，臃肿了，偏枯了。要使人才移流，中央政府要领头向前跑，政府更该要接近国内大多数想接近政府而无法接近的民众，却不必刻意专接近苏、浙、闽、粤沿海一带人。他们自身有能力，自会向政府接近。目前西北是太落后了，政府又远离他们，他们也没有力量来接近政府，那终非好现象，终非好办法。

我们应该知道，北方人还有潜力存在。拳匪之乱发生于山东、河北，今天的共产党，也是到了延安后，把种子散布到北方农村，才始壮大起来的。今天的东北人，也大都是山东人移去，他们都是强韧能动，有活力。北方人本质上哪里会差过南方人，只是文化经济环境埋没了他们，压抑了他们。

从前唐朝时，江西人开始兴起，那时期从北方到广东，都经由江西赣江流域。广东为沿海大口岸，江西是一条南北交通要道，行人往返不绝。我们读王勃《滕王阁序》，直到韩愈的《滕王阁记》，便可想见当时之盛。文化随物质文明而提高，江西文化之提高，也是有它的背景的。但物质文明发展到一相当阶段，文化便不再在此地滋长。所以成为政治中心如北平，商业中心如上海，在那里便不大产生人才，仅只是各地的人才汇向政治商业的中心跑。其地成了中心，便不再出人才。即小可以见大，可见一地区发展到某一阶段便易停滞不前。人才也萎靡了，机运也窒塞了。

又如，一个人总不可住在十字街口冲要去处。理想的居住地应在郊区。交通要便利，容易去热闹处，而回来又有安静环境休歇，如此可以刺激见闻，创辟事业。若住得太僻了，和繁盛地区远隔了，往返不便，即成孤陋寡闻，也不行。唐代的江西，便是退可安、进可动的好环境。黄巢造反，也是走这条大道，直去广州。直到五代，中国乱，四方人士逃避上庐山的很多，正因其在闹中取静，近交通大道而又僻陋可安，一时庐山成为避难的文化中心，影响到北宋。清代去广东的南北通道，不再经江西，而转由湖南，于是湘江流域变成交通要道，这样，在那边又产生了不少人物。

据此一例，可见地灵则人杰，文化和人物兴起是有它的外在条件的。今天的西北大陆，只是地理上的气运变了，不是在那边人的本质上有何弱点。地理气运是人事形成的，不是先天命定的。一个民族，最重要的是求其能“动”又能“安”。今天中国，全为西方商业吸引，大家都跑向海边。但一到海边，便没有地方可走，粤人便向南洋海外跑。这亦是一种开创精神，对国内经济并有甚大助益。但究竟在外国境，非自己的殖民地，政府不能好好护养培植，如是则不免把民族精力在许多处浪掷了。许多天生的人才也白费了。

实在今天的中国人，应该拉过头来，向内地跑，跑向内地，一样有发展，而内地人连带兴起刺激。而且中国人今天向内陆跑是主动的，向海边跑是被动的。在国家的立场，至少该用些力量，引导文化经济逆转的

跑回黄河流域，由此继续向西北前进。在这里，我们一定可以得到新刺激，一定可以产生新力量，并使国内各方面发展平衡，而得到竟体壮健的现象。

清朝到末年，西洋势力已侵入沿海一带，所以在国内平衡上还没有出大弊病，还是依赖当时的考试制度。例如甘肃省，每年仍有十五至三十个进士定额，配给他们参加政府，这样还可维系当时甘肃人在全国的比重。民国肇建，孙中山先生虽亦提倡考试制度，实际此制度已不复存在。于是文化愈落后的地区，愈不出人才；人才愈不出，文化愈落后。而那些地区的经济也遂更无办法。人才、经济均集中东南一角，于是中国的真病，乃逐渐由远离东南的西北地区暗滋渐长，由甘肃蔓延向陕西、河南，而逐步侵蚀皖南，到苏北，像一个箭头，由西北大陆向东南沿海发射。依此一条线，再向两旁推广，愈推愈广，几乎布满了中国整个的大陆内地。国家从不注意这现象，这趋势，不想法使西北与东南发生对流，力求平衡。文化、经济都随着呆定，无法通流。一个舞台已崩倒了半个，在那半个舞台上酣歌醉舞的，却不知快要整个的垮台了，那真是怪事！

近代欧洲人，正为发现了新大陆，不断向外跑，天天有新刺激，所以天天发生新力量，到今天全地球各地区都给他们跑遍了。欧洲人从发现新大陆以来的这一股力量，现在也慢慢儿要衰颓了。今天中国积衰积弱，不可能向国外跑，中国的将来，决不可能追随已往的西洋成为一向外侵略的帝国主义。中国的新天地，就在中国之本身内部，回过头来，向内地跑，不仅如华莱士所说的像美国人开发西部般，我们却还兼带了恢复历史上汉唐精神的一种更要的意义。那是迎接中国文化新生一条唯一可走的路。

长江一带，尤其是长江下游，气候暖，地方小，人口多，那是今天我们的十字街头，一切像在动、在乱、在拥挤、在冲撞，已像无转身余地，不容易再产生大气魄、大力量的人。只是开着窗口，接受一些外面空气是适合的，却没有元气淋漓。不能希望在此地区来旋乾转坤，挽回气运。我们该再来复兴北方，重新开辟黄河水利，来解除今日黄河的灾害，黄河就可重成为中国之大利。北方人便可再跑上舞台扮演新脚色。

再举一例言，黄河在包头的一段，很早便是中国人的活动区。秦时包头附近，便辟有四十三个新县，大量移民，引水灌田。上流的水利用了，下流的灾害也自然减少了。以后中国历史上，很可以看得出，包头在中国人掌握中，黄河的水害就小；包头在匈奴乃至蒙古人掌握中，黄河的

水害就比较大。这原因不难想象。长江所以没有大灾害，因为四川是一个农业区，四面引水灌田，水在上流即疏散了。逮其过三峡后，又有洞庭、鄱阳等水库存储，泛滥自少。此刻试问，目前的包头，何尝不可大大振发呢？

再如经徐州到开封，今天是一片荒凉，从前却很繁盛，这是隋唐运河的经流地带。这一地带从古出过许多的奇才异能，大哲学家庄周、老子，大政治家张良、谢安之类，这是无人不知的，其他的例很多。正为古代在这一带是湖泽水流，交错历落的。黄河、淮水，都可藉以蓄泄。现在则干枯了，再不是文化人才的理想园地了。但试问目前的这一带，又何尝不可大大地振兴呢？今天的中国，如此般荒芜的何啻一大半。长江、珠江流域的人，素质上实不及较古的黄河流域，无论体魄毅力均逊。近代的中国，由南方人沿海人领导，至少该使北方人内陆人追随。到得他们追上了，那就是中国之又一度的文化新生，那即是新中国新生命之再度成长，至少也是为目前中国弭息灾乱急需注意的现实问题。

所以今天而后，中国只要上轨道，中国人一定该把力量推向落后的内地去。如孙中山先生的预言：从武汉到西安，再从西安到伊犁，必须解决此北方西北方落后的问题。唐代的敦煌文物，不是我们现在仍在向世界夸耀吗？魏晋南北朝时西域出了几许佛学大师名德高僧，可见新疆人也不是没有出息的。若我们自己在鄙视自己人，中国将永不得安宁。纵使没有外患，依然仍会有内忧。中国的现实问题，主要的显然在内地，不在外国。中国的历史教训，主要的也同样在内地不在国外。大家往内地跑，文化可以流动，个人精力也可以发泄。在文化集中地区，每个人重现实，少想象，不大会引生大理想。到一个落后新地区去，才有想象，才能创造，才能发展。今天的中国，实在是只有沿海一圈，沿江一带。田园将芜胡不归，让我们自己认识了自己的舞台，再来扮演自己的脚色吧！

---

[1] 简体版编者注：即一九四二年所著《战后新首都问题》一文，已收入《政学私言》中。

[2] 简体版编者注：即一九四五所著《论首都》一文，已收入《政学私言》中。

第七讲　中国历史上的道德精神

一

我们可以说，近代的西方有三大精神：

一、个人自由主义精神，渊源于希腊，亦可称为希腊精神。

二、团体组织精神，或叫做国家精神，渊源于罗马，亦可称为罗马精神。

三、世界精神，或叫做宗教精神，亦可称为希伯来精神。

此三种精神配合成为今天的西方。英国、美国以宗教精神调和国家组织与个人自由的冲突；苏维埃只有一种国家精神，抹杀了个人自由，并将国家精神升化到带有宗教的色彩。

至于科学则仅是一种方法，一种技能。虽说科学也另有一套寻求真理的精神，但其运用到实际人生方面来，则仍必依随于上述三种精神之某一种或某两种，才能决定其真实的态度与价值，故不得与上述三大精神有平等齐列之地位。

有人问中国的文化精神是什么呢？我认为中国文化精神，应称为“道德的精神”。中国历史乃由道德精神所形成，中国文化亦然。这一种道德精神乃是中国人所内心追求的一种“做人”的理想标准。乃是中国人所向前积极争取蕲向到达的一种“理想人格”。因此中国历史上、社会上、多方面各色各类的人物，都由这种道德精神而形成。换言之，中国文化乃以此种道德精神为中心。中国历史乃依此种道德精神而演进。正因为中国人物都由此种道德精神所陶铸。即如我们上面所讲，无论是政治的、经济的、军事的、教育的，各项事变乃及各种制度，以及主持此各项事变与创造此各种制度的各类人物，其所以到达此种境界者，完全必以这种道德精神为其最后的解释。因此，我称此种道德精神为“中国的历史精神”。即是没有了此种道德精神，也将不会有此种的历史。

我们所谓的中国道德精神与西方宗教精神不尽同，也与他们的团体精神与个人自由精神不尽合。我们常觉得自己既没有宗教，而在团体组织与个人自由两方面，其表现的精神力量也都不如人。实际这种看法，只是忘记了自己所特有的一套，而把别人的尺度来衡量自己，自然要感到自己的一无是处了。中国的历史、文化、民族，既是以这一种道德精神来奠定了最先的基础，今天此一种精神堕落，自将显得一切无办法，在在

都发生了困难。如果我们能再把为自己历史、文化、民族作基础的这一种道德精神“从新唤醒”，我想当前的很多问题，也都可以迎刃而解的。

我所讲的道德精神，究竟指的是什么样的内容呢？我此刻暂不为此“道德”二字下定义，也暂不为此道德二字定内容，我姑先举出两项重要的道德观念或道德理论来作具体的例子。第一个理论在孔子前，第二个理论在孔子后：

春秋时，鲁国上卿叔孙豹出使晋国，会见晋国上卿范宣子，在正式的使命任务外，谈到了一个哲学上的问题。范宣子问叔孙穆子说：“如何可以做到人生不朽？”叔孙暂不直答，却反问说：“你如何看法呢？”范答：“我们范家，自尧、舜以来，经夏、商、周三代，直迄现在，相传两千余年，如此的家世，亦可算不朽了吧？”我们只看范宣子这一说法，便可推想，中国人在那时，已不信人死后有灵魂之说，而完全是一种站在现世间的看法。叔孙却告诉他说：“照我看，那只是世禄，不能谓之不朽。人生不朽有三：立德、立功、立言。”这句话，二千多年来，深印在中国人心里，成为一个最高的道德理论和人生信条。信耶稣的人说：“我们是活在上帝的心里。”叔孙穆子的话，我们也可替他透进一层说：“人要活在别人的心里。”如果别人心里常有你，便是你的人生不朽。如果别人心里没有你，你也就等于没有活。正如儿子心里没有父亲，那末这个父亲等于没有做父亲。

孔子之后，孟子发明了“人性善”的理论。他说，每个人的天性都是向善的，“善”便是道德精神。我想我们可以用孟子的理论，来解释叔孙穆子的“三不朽”说。一个人活在世上，为何要为别人立德、立功、立言呢？这已显然不是一种个人主义了。但纵使别人心里常有了你的德、功、言，这于你究有何关系呢？我们若用孟子的话来回答此问题，正为人的天性是向善的，他情愿如此做，只有如此做了，他自己才感到快乐与满足。而且向善既是人类的天性，你的善，便一定可以得到别人心里的共鸣。你为人立德、立功、立言，别人必然会接受你、了解你，而且追随你、模仿你。我们试问：除却我们的行为，还在哪里去找我们的生命呢？行为存在，便是生命的存在；行为消失了，便是生命没有了。我们只有“向善”的行为，才能把握到人类“天性”之共同趋向，而可以长久地存在。我们也只有这一种生命，决不会白浪费、白牺牲，将会在别人的生命里永远共鸣、永远复活。身体不是我们的生命，身体只是拿来表现我们生命的一项工具。“身体”仅是一件东西，“生命”则是一些行为，行为一定要有目的，有对象。我们凭藉了身体这项工具，来表现行为，完

成我们的生命。

譬如我现在在此讲演，这是我的行为，也即是我的生命。行为必然由此向彼，有一到达点。此到达点，即是所谓“目的”与“对象”。若果讲演没有人听，便等于没有讲，等于没有这行为，亦即等于没有了这一段的生命。所以我们的生命，一定要超出此生命所凭藉之工具身体，而到达另一心灵的世界。如讲话则必求达到听的人心里。身体则只是一工具，只限制在物的世界里。衣与食则仅是维持工具的一种手段，只是一种生活手段，却不能说衣食即是生命。衣与食的对象，限制在自己的身体上。身体坏了，一百年八十年的谋求衣食，吃辛吃苦，全浪费，全牺牲了。所以为自己身体谋求衣食，这决无所谓道德精神。除非是以衣食为手段，而别有生命的期图，这才说得上有道德的意味。

但如孟子说，人性既是共同向善的，社会上为什么还有很多罪恶呢？据孟子意见，罪恶的来源，不外两种原因：一是环境不好，一是教育不良。由这两条路，陷人于罪恶。这只是外面的事势逼迫人、引诱人，不是人天性爱好如此做。孟子之后有荀子，主张“人性恶”的理论，他说人的天性生来都是倾向于恶的，人类之所以能有善，由于师法教导和法制刑律的管束。倘使今天没有学校和教育，没有政府和法律，试问社会将变成什么样子？

我们可以代表孟子来回答荀子这一个质问。人类在最先，本无学校和教育的，怎样会产生学校和教育的呢？人类最先，也本无政府和法律的，又怎样能产生有政府和法律的呢？人类从“无”教育变成“有”教育，从“无”政府“无”法律产生“有”政府、“有”法律。这即证明人性之“向善”。荀子说：教育和法律，都由圣人而产生的。但圣人也是人，人类中有圣人出现，便可证人性之向善。

根据上述，我将再一提掇，中国人传统的两个很重要的道德观念和道德理论：

一、人无论对自己，对别人，都该信仰人的天性总是向善的。

二、人生不朽，只有在现实世界里不朽，没有超越了人世间的另一种不朽。换言之，人类只有凭藉此肉体所表现的生命，而没有在肉体生命之外的另一种的灵魂生命。人类只有在此现实世界里的一切行为和道德精神，才是他真实的生命。

西方人认为肉体和灵魂是两种不同的生命，存在于两个世界里；而且又认为人类的天性，根本是罪恶。这两点，恰和中国人观念正相反。

我此下再将根据上述两点，来解释中国的道德精神。

二

今天共产主义最重要理论之一，便是要推翻“唯心论”，来建立他们的“唯物论”。“唯心论”是西方哲学思想中一派别，它的产生，在求弥补宗教上信仰之摇动与缺陷。自从哥伯尼的天文学，达尔文的生物学，连接着近代种种新科学的发现，把宗教传说里上帝创世的旧信心动摇了。但在西方世界里没有了上帝，全部人生将没有一归宿，于是乃有近代“唯心”哲学之产生。他们大多认为世间一切现象之形成与主宰者是人的“心”。进一步，则认为此宇宙之最先创始，亦是先有了心，然后再有物。马克思则不认此说，以为这只是一种形而上学的玄想。换言之，则是一种不合科学的空论。世界最先只是物质的，并无一个先于物而存在的心，所以说“存在先于意识”。马克思实是站在一种唯物哲学的立场而来提出他的“唯物史观”和“阶级斗争”的理论的。马克思不信有上帝创世，也不说有另一种先于物或外于物的心或精神之存在。所以他自己说，他的历史观，是一种“科学的历史观”。

至于十九世纪西方其他的科学家，亦大都抱有唯物的观念，他们大体也都抱一种反宗教的无神的主张。直到近三十年来，西方物理学家又发现了新的希望。他们研究物质，分析物质，到最后发现了原子能，他们对物质经过了长时期的严密考查之后，终于感到是没有物质那样东西之存在。于是又回头来想重新创造一种新神学，认为这个世界在其最后的本质上，或是最先创始的过程上，还是有一个非物质的神之存在。最近西方有很多物理学家、天文学家，依然不断努力在研究此一问题之可能的进展。所以在他们的思想界，旧的唯心论，所谓上帝创造人类之旧迷信，已为科学所动摇。而新的唯心论，今天的科学界，还正在想创造。这是西方思想上一个大问题。

可是我们站在中国立场来讲，则问题并不在此。纵使新的宇宙原始的心发现了，这还是宇宙之心，并非我们所要讲的“人之心”，二者之间还是相去十万八千里。我所指出的中国历史上的所谓道德精神，则并不要讨论世界究从何处来？世界一切物质的最后本质是什么？这些全属宇宙问题，而非人生问题。道德精神则在人生问题中出现。它单要研究如何拿

我们人类自己的心，来拯救我们的世界和人类的一切灾难，而努力领导此整个人世界得以不断的上进。

因此中国的“人性论”，根本和西方哲学上的“唯心”“唯物”之争辩无关。中国人只信仰或主张，人之生性都可以向善的路上跑。证据何在呢？能近取譬，只在人之心。人心最大要求是“爱”和“敬”实际上二即是一，爱的中间包有敬，敬的中间包有爱。人生的最高满足，并不是锦衣玉食底一切物质享受，而在享受到人心之爱与敬。此又包括着两面，一是人爱我，人敬我。又一是我爱人，我敬人。应知此二者是同样能使我们感到最高快乐和满足的。这不是科学问题，也不是哲学问题，仅是人的生活上一种实际经验，人人皆知，毫不用得辩论。

任何一人从小到老，只有这“爱”与“敬”的心地，无论是你对人，或是人对你，只此最易使你感到满足。为何呢？正为爱与敬是一种人心的表现，这一种表现，不论是人对己或己对人，境界总是一样，总是使你亲自跑进这爱与敬的圈子，而感到一种“实获吾心”的无上快乐与满足。但我们要获得人家对我之爱敬，这好像不容易。若我们自己肯发心去爱人敬人，则其权操在我，并不困难。人爱我，固使我进入爱的境界，感到爱的享受。其实我爱人，何尝不是使我进入了爱的境界，感到了爱的享受呢？所得到的都是在同一境界中，都是人生最高的愉快，无上的满足。

我们此刻可不必接受耶稣教上帝创世的理论，但同样可以来体认耶稣钉死在十字架时的内心境界，确为耶稣生命上一种至高无上的满足。因为在那时，他的心已深入了“爱”的境界，获得了最高的享受。无论如何，他是在博爱人类而牺牲了自己。耶稣这一段生命，这一刹那时的生命，便可以“永世不朽”。所以耶教传说认为耶稣钉死在十字架之后，忽然又复活了。这一复活，照中国观点看，是耶稣精神永远存留在世界上，复活在别人的心里。耶稣精神就是上述的那种爱的精神，也就是中国人观念中的“道德”精神。耶稣的信仰，人生根本是罪恶，人类的祖先犯了罪，才始堕落到人间，耶稣代表着上帝意旨降生到世间来传道，他对人类一切的爱，莫非是上帝的意志。这些意见，在不信耶稣的人，可以不接受。但耶稣那一段真实人生，尤其是他最后十字架上的一段生命，却十足象征了中国观念中所谓道德精神之表现。所以在道德精神里，可以欣赏到宗教精神，也可以包容有宗教精神。

人生问题里，人人都感到急要解决的，却是一个“人死”问题。因为死了，一切人生都完了。宗教里的上帝和天堂既不可恃，只有中国观念，

认为人生仍可以“不朽”，可以永活在别人的心里。这不需宗教信仰来支撑，而近代科学的新发现，也并不能把这一观念推翻了。这是中国道德精神价值的高卓精深处。

三

以上述说了两个论点，“不朽论”和“性善论”，此两论题互相配合，才能发挥出中国道德精神之最高的涵义，这实在是中国思想对整个人类社会的最大贡献。我们必从此两理论出发，乃能把握到中国道德精神最深沉的渊泉。道德并非由外面给我们束缚，而是人类自己的内心要求。我们的天性，自要向那里发展，这是人类的最高自由。

孔子、孟子均教人孝，这不是孔孟存心要把“孝”的道德来束缚人，孝亦只是人心一种自然的要求。父母感受到儿子的孝，固是一种快乐；儿子发心孝父母，在儿子本身，同样是一种快乐。惟其如此，所以欲罢不能。父母生前要孝他，死后依然要孝他。葬祭之礼，并不站在人死有鬼的信仰上，亦非由风俗强制人，这还是人类“孝心”一种自然的要求，自然的趋向。古代人死了，并不懂得有葬礼，只把死尸扔弃野外即完了。有一天，偶有一人跑到郊外，忽然看见野狗在咬死尸的骨骼，蝇蚋在咕吸死尸的血，仔细一看，这尸却正是他的父母，这人不禁额上泚出了几滴汗。这几滴汗，并不是怕人家骂他不孝或是不道德，那时根本也还不懂有孝和道德呀！这几滴汗，正是证实了人类内心有此“向善”之天性。整个人类文化，便从这几滴汗中产生。他才立刻回家，取了一把锄头，再来死尸处，挖开土，把尸埋了，这即是古代葬礼的开始。决不是凭空来一个圣人，无端定下葬礼，来对他说服。也不是忽地来一个专制皇帝，定下一条法律，来加以限制。

即此一例，可证若非人类“天性”，决不会结出种种文化的美果。只要看人类社会上有善，便知是人类天性中有善；只要见人类文化中有爱，便知是人类天性中有爱。我们既喜欢此“善”与“爱”，便该把此善与爱尽量发展。这在西方是宗教。他们说：“上帝要我们善与爱，我们故该善与爱。”中国人却说：“你不是喜欢善与爱吗？我尽量教你善与爱。而且我自己也喜欢善与爱，我情愿对你善与爱，我不在求得你任何报酬，纵使对我有绝大牺牲也情愿。”这不就是一种宗教精神吗？故我说：中国文化中虽不创生宗教，却有一种最高的宗教精神。我无以名之，姑名之曰“人文教”，这是人类信仰人类自己天性的宗教。

人类的自然生命，只有几十年，最多百年上下，死了便完了。在这种人文宗教的精神之下，人类可从几十年的“自然生命”，转进为绵历千万年的“历史生命”，和“文化生命”。这几十年的自然生命，仅如一只船，或是一座桥，用来渡过这条汹涌河流而进入不朽的生命。所以我们在此短短几十年的自然生命中，应该好好利用，使它达到这“渡”的功能。不朽的生命，不单是大圣大贤可以获得，人人都可得。孟子所谓：“人皆可以为尧舜。”最高的人生，谁都可得。人性最高的表现，无非在“爱”和“敬”。人心最高的要求，也无非是爱和敬。爱和敬是人人心中所有，也是人人心中所能。我们要达到这人生的最高理想和最高境界，只须从自己心上表现。

人类社会，常有两种行为相对立：一为自动性的“感”，一为被动性的“应”，人生要常能自动地感，不要尽是被动的应。小孩子打架，说他先骂了我，我才骂他；他先打我，我再打他，好像这是理该的。如此引伸，他今天偷了你东西，难道你也该偷他东西吗？如此做人，一切权都操在别人手里。要你骂人，要你做贼，都可以。可见人生真理，不能说人家怎样做，我便怎样“应”，必须自己开始发心去“感”。譬如你发心孝父母，父母却对你冷淡，你就觉得我已尽心尽力去孝，父母对我不欢，以后也莫怪我，我也只得不孝了。可见你的孝与不孝，你的人格，其权不在你，而操在你的父母。你做了不孝之子，你再想诿过于父母，其实是你丢弃了自己的人格。父母是父母的事，你是你的事。这正如射箭，一箭射去不中，是你射的技术差了呢？还是箭垛安放得不合你所射的去处呢？很多人都怪对面不好，却不自己反省，这是我做得不够，不到家。这决不是道德精神。

我们该有勇气做一个主动的“感”的人。君子以自强不息，国家乱，我们还得忠，要使它不乱。不能说我已经努力了，可是国家仍乱，那只有待换一个国家再忠吧！道德在我身上，在我心里，不能说道德在环境中。我们需凭道德精神来创造环境，不该由环境来排布生命，决定人格。道德就是我们的生命，就是我们的人格。这是人生真性情的流露，它有一个最高意志的要求，再加上方法技巧，便可以完成最高的理想。

再进一步言，完成不完成是另外一件事，只你在这样做，这便是你的生命你的人格了。我爱你，我敬你，你如何反应，这是另外一件事。耶稣纵上了十字架，耶稣还是敬天爱人。人生必该有一要求，没了要求，就没了人生。要求即是我们的生命，人类的最高要求在爱和敬。你说你要满屋的黄金，其实你还是在要求爱与敬。你只误会了黄金便可以获得爱

与敬。你自不知道，爱与敬才是你的真要求，才是你的真生命。但这并非甚深妙理，大家可以自己了解，不烦详细讲。

今天我们似乎太重视了物质方面的一切，认为知识即系权力，认为知识与权力胜过了一切，其实知识只是生命使用的工具，权力也是生命使用的工具。为了要求生命满足，才使用知识和权力。生命所使用的，都只是外物，不是生命之本身。生命不能拿知识权力来衡量，只有人的行为和品格，道德精神，才是真生命。好在是人同此心，心同此理；人即是我，我即是人。就生命言，实是融成一片的。所以有人误会了，还是有人不误会。有人放弃了，还是有人不放弃。这一种道德精神，永远会在人生界发扬光采。而中国人则明白提倡此一道德精神而确然成为中国的历史精神了，这是中国历史精神之最可宝贵处。

四

我今天想特举两个中国近代的圣人来证实我上文之所讲。

一是一百年前山东的武训，武训只是一乞丐，自己感到没受过教育，总希望别人家小孩子们都能受教育，不惜把行乞所得，节约复节约，积累复积累，倾其毕生行乞所得来捐办学校，并跪请当地有名的先生来为他学校教书。这种行为，便是一种道德精神的表现，便是中国的历史精神在武训身上之表现。

我这次到台湾，又新知道了中国近代第二位圣人，两百年前的吴凤。吴凤是台湾嘉义人，他原籍福建，跟随父亲来台，在阿里山高山族里做买卖，贸易度生。当吴凤二十余岁时，便做了高山族的通事，代表政府管理高山族。高山族人受他人格感染，都很敬爱他。高山族向例每年要杀一个人，环绕着人头来跳舞祭神。吴凤劝他们不要再杀人，高山族人说：“你吴凤是好人，你的话我们都肯听，但这件事却不能听。此乃我们祖先所遗，每年必须杀一个人，环绕着这人头跳舞祭神，否则一族都会要遭殃。”吴凤说：“你们去年与人家大械斗，杀了几十人，你们尽可拿那些被杀的头颅保留，逐年用一个上祭，不好吗？”高山族人听了他的话，大概过了三四十年，保存的死人头都用完了，又向吴凤说：“我们今年只得开始杀人了。”吴凤那时也已七十上下的年纪了，他说：“你们停了几十年不杀人，不是很好吗？我盼你们永远停止杀人祭神吧。”劝讲再三，终于无效。吴凤说：“你们定要杀人，我没法劝阻，但也不可乱杀，让我今年送一个人给你们，你们在某一天去某地看见有人

头上披红巾的，你们杀他吧！”高山族答应了。吴凤回家安排后事，并嘱咐家人对高山族必须循循善诱，不该凭势欺负他们，也万不可报仇寻冤。那天到了，吴凤自己头上披了红巾，走到他所指定的那条路上去，高山族就用箭把来人射死，前往戮首，一看却是几十年来崇敬爱护的吴凤。于是才明白他因一再劝说无效，不得已亲以身殉。从此高山族人为所感动，也永不杀人了。自此以后，高山族与平地人相处融洽，双方皆崇奉吴凤为当地神圣，立庙敬事。即在日治时代，日本人也屡次为他建新庙宇，重立碑文，对吴凤道德人格一样推崇备至。

吴凤仅是一小小通译。杀人是高山族自古相传的风俗，吴凤既已再三劝说无效，已属尽心尽力，傥不身殉，亦并非吴凤之不道德，并无损于吴凤平日之人格，而吴凤却这样做，这全是吴凤的道德精神发自内心，并不在顾忌社会旁人批评，也并不想死后有何报酬。吴凤的内心希望，只盼感化到高山族从此不杀人，吴凤内心也享受到他一种高度的满足了。这不正像耶稣的十字架精神吗？耶稣复活了，吴凤一样复活了。耶稣永生了，吴凤也一样永生了。只要此地仍有人类，有文化，吴凤的生命，是始终活着不朽的。何以故？以人类同有像吴凤般的善心故。

上述的武训与吴凤，都不是受过高深教育的人，何以有如此伟大的道德精神之表现？这不十足证明我上述中国观念人性善的理论吗？武训终身是一乞丐，吴凤终身是一高山族的通事，并没有其他了不得，何以今天讲到此两人，大家依然会肃然起敬，油然生爱，好像武训、吴凤立在我们面前，钻入我们心里的呢？这不十足证明我上述中国观念不朽的理论吗？中国这两百年来，是天地闭贤人隐的衰乱之世，何以在穷乡僻壤，忽然降生此两大圣人，这不十足证明我上述中国历史是一部道德精神的历史的理论吗？

今天我们因为环境关系，教育关系，以及其他种种的关系，大家感到生活不舒适，不痛快。但我想，我们终有一天可以过得极舒服极痛快，那就是发扬我们历史相传道德精神的时候。诸位试想！吴凤那天，披了红巾，走去他指定的路上，那时吴凤心里，我想是他一生生命中最痛快最高潮的时候吧！一个人在其遭遇生命之最痛苦最没有办法的时候，往往自杀了之，这也是他认为最痛快的。由其智识不够，遂出此下策。他不懂得只要我们一旦道德精神发扬，什么问题都可以解决，什么困难艰险都可以感到舒适与痛快。

我常听中国人在说甘地是近代东方的圣人，这不错。其实武训、吴凤，何尝不是近代东方圣人呢？或谓武训、吴凤所干事业，远不如甘地，不

能相提并论。这又错了，圣人不从事业论。事业要看机会，哪能每个人都有机会成大事业的呢？哪能每个人都著书立说成大学者的呢？所以中国观念中之立德、立功、立言，“德”为首，“功”“言”次之。陆象山先生曾说：“我虽不识一个字，也要堂堂地做一个人。”怎样才是堂堂地一个人呢？吴凤、武训才算是堂堂地一个人，但他们识字多少呢？我今天说他们是圣人，他们实在当之无愧的。将来的历史上一定要把武训、吴凤大书而特书的。

现在我们再讲一个历史人物，而为今天的中国人所大家知道，而且也奉之为神圣的。不仅中国大陆如此，我最近来台湾，也是如此。我从前去安南，也是如此。这是什么人呢？我所要讲的，是三国时代的关羽。关羽为什么遭受中国人如此般地崇拜呢？正因为关羽有他的道德精神。关羽跟从刘备，当时刘备不过是一个光棍军人，无地盘，无军队。同时的曹操则声势浩大，却又爱才如命。关羽是当时能文能武了不起的人物，曹操得到关羽，爱之殊深，锡以高爵，优礼备至。但关羽仍旧不忘情于刘备。曹操知道了，派关羽好友张辽去看他，探其意向。关羽说：“曹公待我厚，我岂不知？但刘备是我患难弟兄，我何能弃之。”辽又问他什么时候才走呢？他说：“我必有以报曹公，等我有机会报答了他就走。”张辽据实转告曹操，操叹曰：“是义士也，人各为其主，我不能强。”其后关羽杀了袁绍大将颜良，曹操忆及张辽之言，心知关羽要走，更加厚赐，但关羽卒封金挂印而去。曹操手下人说关羽无理，请派兵追拿，曹操卒止之不听。关羽后来为东吴吕蒙所杀，事业未成，而且失败了，但无损其道德精神之长存千古。中国一般老百姓，崇拜关公，直到今天。其实在中国历史上，如我所称，合于道德精神的人物，合于道德精神的故事，举不胜举，讲不胜讲。所以我说，中国的历史文化精神，是一种道德的精神。

五

人总有一死，在此短短数十年间，总盼有能感到痛快舒服的一段。这决不是知识，也不是权力，又不是经济，又不是环境，而是将我内心中所蕴蓄的最高要求，能发挥出来，而成为道德精神的，这决然是人生中最舒服最痛快的一段。道德精神是无条件的，在任何环境下，都可以发挥。因为，我们只有讲道德，才能使每个人发挥其最大的力量，尽其最大的责任，而享受到生命之最高快乐与满足。

救世界、救国家，不是几个人干的事，要大家干。如何能使大家来干

呢？就要发扬道德精神。因为只有道德精神，是人人所具有，而又是人人所喜欢的。只要能道德精神发挥，一方面便完成了大家最大的责任，同时也满足了大家最高的要求。

中国民族经过千辛万苦，绵历四五千年的历史生命，直到现在，始终存在着，就是依靠这一种道德精神。世界上任何一民族，没有能像中国这样大，这样久，这因中国往往在最艰苦的时候，能发挥出它的道德精神来，挽救危机，这应即是我们的宗教。中国以往文化精神正在此，以后的光明前途也在此。

完了，谢谢诸位，风雨无阻，不厌不倦地，在公务百忙中，抽出这夜间唯一可供休息的宝贵光阴，来继续不断地听完我这七次的演讲。

附录

一　中国文化与中国人

一

今天我的讲题定为“中国文化与中国人”。我只能从某一方面对此题讲些话。

本来是由中国人创造了中国文化，但也可说中国文化又创造了中国人。总之，中国文化就在中国人身上。因此我们要研究中国文化，应该从中国历史上来看中国的人。亦就是说：看中国历史上中国人的人生，他们怎样地生活？怎样地做人？

人生应可分两方面看：

一外在的，即人生之表现在“外”者。

一内在的，即人生之蕴藏在“内”者。

表现在外的人生又可分两大项目：

一是所创造的“物”。

一是所经营的“事”。

《易经》上谓之“开物成务”。无此物，创此物，是为“开物”。干此事，成此事，是为“成务”。《易经》把“开物”“成务”两项都归属于圣人之功绩，可见中国古人对此两项之看重。但此两项则都是人生之表现在外的。

现在人讲文化，主要都从这两方面讲。如旧石器时代、新石器时代、铜器时代、铁器时代等分法，是从“开物”观念上来讲的；又如渔猎社会、畜牧社会、耕稼社会、工商社会等分法，是从“成务”观念上来讲的。但这些多是人类怎样生存在社会乃至在天地间的一些手段，实不能认为即是人生之理想与目的。

人生该有理想，有目的。既已生存在此天地，究应怎样生，怎样做一人？这始属于理想目的方面，此之谓“文化人生”。自然人生只求生存，文化人生则在生存之上有向往，有标准，这就讲到了人生的“内”在面。这一面，中国人向称之为“道”。中国人用这“道”字，就如现在人讲“文化”。不过现在人讲文化，多从外面“开物成务”方面讲，而中国人的传统观念，则定要在文化本身内部讨论其意义与价值，亦可谓文化中之有意义价值者始称“道”，而此项意义与价值，则往往不仅表现在外面，而更要是蕴藏在人生之内部。

如我们讲古代文化，定会提到埃及金字塔。埃及人创造金字塔，亦可谓是“开物”。金字塔之伟大，诚然无可否认。由于此项建筑，我们可以连想到古代埃及人的智慧聪明和当时物质运用的能力。若非这些都有一甚高水准，试问怎会创出那些金字塔？但我们也该进一步问，那些金字塔对于埃及的社会人生究竟价值何在？意义又何在？

古的不提，且论现代。如我们提及太空人，提及把人类送上月球，不是当前一项惊天动地的壮举吗？这也十足可以说明近代人之智慧聪明及其运用物质的能力，到达了那样高的水准。但我们不免又要问，这样一项伟大工作，究竟对于现世界，现人生，实际贡献在哪里？其价值何在？意义又何在？

像古代埃及的金字塔，乃及近代西方的太空人，都属于开物成务方面，都只表现在人生的外部。中国古人讲“正德、利用、厚生”，开物成务是有关利用、厚生的。但在此两项之上，还有“正德”一目标，而且“利用”“厚生”也不是为着争奇斗胜。不论你我在太空轨迹中能绕多少圈，

谁能先送一人上月球，但人生理想，究不为要送人上月球。送人上了月球，依然解决不了当前世界有关人生的种种问题。换言之，此仍非人生理想以及人生的意义价值所在。照中国人讲法，智力财力的表现并不即是“道”。中国人讲的“道”，重在修身、齐家、治国、平天下。修、齐、治、平始是人生理想，人生大道；决不在乎送人上月球，当然也更不是要造几座更大的金字塔。从这一层，可以来阐说中国的传统文化观。

二

我此刻，暂把人类文化分作两类型来讲：

一是向外的，我称之为“外倾性”的文化。

一是向内的，我称之为“内倾性”的文化。

中国文化较之西方似是偏重在内倾方面。如讲文学，西方人常说，在某一文学作品中创造了某一个性，或说创造了某一人物。但此等人物与个性，只存在于他的小说或戏剧中，并不是在此世界真有这一人与此一个性之存在，而且也并不是作者之自己。如莎士比亚剧本里创造了多少特殊个性，乃及特殊人物，然而此等皆属子虚乌有。至于莎士比亚自身，究是哪样一个人，到现在仍不为人所知。我们可以说，只因有了莎士比亚的戏剧，他才成为一莎士比亚。也是说，他乃以他的文学作品而完成为一文学家。因此说，莎士比亚文学作品之意义价值都即表现在其文学里，亦可说即是表现在外。这犹如有了金字塔，才表现出埃及的古文化来。也犹如有了太空人，才表现出近代人的新文化来。

但我们中国则不然。中国文学里，有如《水浒》中宋江、武松、李逵等人物，《红楼梦》中林黛玉、贾宝玉、王凤姐等人物，这些人物全都由作家创造出来，并非世间真有此人。但这些作品实不为中国人所重视，至少不认为是文学中最上乘的作品。在中国所谓文学最上乘作品，不在作品中创造了人物和个性，乃是由作者本人的人物和个性而创造出他的文学作品来。如《离骚》，由屈原所创造。表现在《离骚》中的人物和个性，便是屈原他自己。陶渊明创造了陶诗，陶诗中所表现的，也是陶渊明自己。杜工部创造了杜诗，杜诗中所表现的，也是杜甫他自己。由此说来，并不是因屈原创造了一部文学，遂成其为屈原。正为他是屈原，所以才创造出他一部文学来。陶渊明、杜甫也如此。在中国是先有了此作者，而后有此作品的。作品的价值即紧系在作者之本人。中国诗

人很多，而屈原、陶渊明、杜甫，最受后人崇拜。这不仅是崇拜其作品，尤所崇拜的则在作家自身的人格和个性。若如莎士比亚生在中国，则犹如施耐庵、曹雪芹，除其文学所表现在外的以外，作者自身更无成就，应亦不为中国人重视，不能和屈原、陶渊明、杜甫相比。这正因中国文学精神是“内倾”的。要成一文学家，其精神先向内，不向外。中国人常说“文以载道”，这句话的意义，也应从此去阐发。中国文学之最高理想，须此作者本身就是一个“道”。文以载道，即是“文以传人”，即是作品与作者之“合一”，这始是中国第一等理想的文学与文学家。

再讲到艺术，中国艺术也同样富于内倾性。如绘画，西方人主要在求这幅画能和他所欲画的对象近似而逼真，其精神仍是向外，外倾的。中国人绘画则不然。画山不一定要像这座山，画树不一定要像这棵树。乃是要在他画中这座山，这棵树，能像他画家自己的意境和胸襟。或者作画送人，却要这幅画能像他所欲送的人之意境和胸襟。所以在作画之前，尽管对一山今天这样看，明天那样看，但总感这山不能完全像我自己的意境。待慢慢看熟了，把我自己对此山所发生的各种意象拼合起来，才是我心里所希望所欲画出的这座山。在山里又添上一棵树，这树也并不是在山中真由写生得来，仍是他意境中一棵树，而把来加在这山中，使此画更近我意境。所以中国画所要求的，重在近似于画家之本人，更甚于其近似于所画的对象。学西洋画，精神必然一路向外；但要做一中国画家，却要把精神先向内。

把文学与艺术结合，就是中国的戏剧。西方人演剧，必有“时间”“空间”的特殊规定，因而有一番特殊的布景，剧中人亦必有他一套特殊的个性。总言之，表现在这一幕剧中的，则只有在这一时间、这一空间、这一种特殊的条件下，又因有这样一个或几个特殊的人，而始有这样一件特殊的事。此事在此世，则可一而不可二。只碰到这一次，不能碰到第二次。他们编剧人的意象结构惨澹经营的都着重在外面。中国戏剧里，没有时间、空间限制，也没有特殊布景。所要表现的，不是在外面某些特殊条件下之某一人或某几人的特性上。中国戏剧所要表现的，毋宁可说是重在人的“共性”方面，这又即是中国人之所谓“道”。单独一人之特殊性格行径，可一而不可二者，不就成为道。人有共性，大家能如此，所谓“易地则皆然”者始是“道”。道是超时空而自由独立的。如演《苏三起解》，近人把来放进电影里演，装上布景，剧中意味就变了。中国戏台是空荡荡的，台下观众所集中注意的只是台上苏三那一个人。若配上布景，则情味全别。如见苏三一人在路上跑，愈逼真，便愈走失了中国戏剧所涵有的真情味。试问一人真在路上跑，哪有中国舞台上那

种亦歌亦舞的情景？当知中国戏剧用意只要描写出苏三这个人，而苏三也可不必有她特殊的个性，只要表演出一项共同个性为每一观众所欣赏者即得。

深一层言之，中国戏剧也不重在描写人，而只重在描写其人内在之一番心情，这番心情表现在戏剧里的，也可说其即是道。因此中国戏剧里所表现的，多是些忠、孝、节、义可歌可泣的情节。这些人物，虽说是小说人物，或戏剧人物，实际上则全是“教育人物”，都从人类心情之共同要求与人生理想之共同标准里表现出来。这正如中国的诗和散文，也都同样注重在人生要求之“共同点”。中国人画一座山，只是画家心里藏的山。戏剧里演出一人，也只是作剧家理想中的人。西方的文学艺术，注重向外，都要逼真，好叫你看了像在什么地方真有这么一个人、一座山。而中国文学艺术中那个人那座山，则由我们的理想要求而有。这其间，一向外、一向内，双方不同之处显然可见。所以说中国文化是内倾的，西方文化是外倾的。

三

外倾文化，只是中国《易经》上所谓“开物成务”的文化。在我们东方人看来，这种文化，偏重在物质功利，不脱自然性。中国文化之内倾，主要在从理想上创造人、完成人，要使人生符于理想，有意义、有价值、有道。这样的人则必然要具有一“人格”。中国人谓之“德性”。中国传统文化最着重这些有理想与德性的人。

从字面讲，“文化”两字曾见在中国《易经》里，有曰“人文化成”。现在我们以“人文”与“自然”对称，今且问“人文”二字怎讲？从中国文字之原义说之，“文”是一些花样，像红的绿的拼起来就成了花样，这叫“文”。又如男的女的结为夫妇，这也是一番花样，就叫做“人文”。又如老人、小孩，前代、后代，结合在一起，成为父母子女，这也叫做“人文”。在这些人文里面，就会“化”出许多其他花样来，像化学上两元素溶合便化出另外一些东西般。在中国人则认为从人文里面化出来的应是“道”。故有夫妇之道，父子之道，修身、齐家、治国、平天下之道。道都由“人文化成”，此即中国人传统观念中所看重的文化。

中国《小戴礼》中又见有“文明”二字，说“情深文明”。上面说过，文只是一些色彩或一些花样。花样色彩配合得鲜明，使人看着易生刺激，这就是其“文明”。如夫妇情深，在他们生活中所配合出的花样叫别人看了

觉得很鲜明。父子情深，在他们生活中所配合出的花样也叫人看了觉得很鲜明。若使父子、夫妇相互间无真挚情感，无深切关系，那就花样模糊，色彩黯澹，情不深就文不明。

这是中国古书里讲到的“文化”“文明”这两项字眼的原义。此刻用来翻译近代西方人所讲的“文化”“文明”，也一样可以看出中国人所讲偏重其内在，而西方人则偏重于外在，双方显然有不同。

人与人间的花样，本极复杂，有种种不同。如大舜，他父母都这样地坏，他一弟又是这样坏，可说是一个最不理想的家庭。然在这最不理想的环境与条件之下，却化出舜的一番大孝之道来。夫妇也一样，中国古诗有“上山采蘼芜，下山逢故夫”一首，那故夫自是不够理想，但那位上山采蘼芜的女子，却化成为永远值得人同情欣赏与怀念的人。可见社会尽复杂，人与人配合的花样尽多，尽无准，但由此化合而成的“人文”，在理想中，却可永远有一“道”。因此中国传统文化理想，必以每一个人之内心“情感”作核心。有此核心，始有“人文化成”与“情深文明”之可能。然而这亦并非如西方人所谓的个人主义。在个人与个人间相平等，各有各的自由与权利，此乃西方人想法。中国社会里的个人，乃与其家庭、社会、国家、天下重重结合相配而始成为此一人。人必在群中始有“道”，必与人相配成伦始见“理”。离开对方与大群，亦就不见有此人。因此“个人”必配合进“对方”与“大群”，而一切道与理，则表显在个人各自的身分上。因此中国传统文化理想中之每一人，可不问其外在环境，与其一切所遭遇之社会条件，而可以无往而不自得。换言之，只要他跑进人群，则必有一个道，而这道则就在他自身。己立而后立人，己达而后达人，尽己之性而后可以尽人之性，尽物之性。自己先求“合道”，始可望人人各合于道。这一理想，照理应该是人人都能达，但实际则能达此境界理想者终不多，此即中国所谓之“圣人”。但照理论，又还是人皆可以为尧舜，人人皆可为圣人的。

中国传统文化理想，既以个人为核心，又以圣人为核心之核心。孟子说“圣人名世”，这是说这一时代出了一个圣人，这圣人就代表了这时代。等如我们讲埃及文化，就拿金字塔作代表。讲中国古代文化，并不见有金字塔，却有许多传说中的圣人像尧舜。中国之有尧舜，也如埃及之有金字塔，各可为其时文化之象征与代表。

在《孟子》书中，又曾举出三个圣人来，说：“伊尹圣之任者也，伯夷圣之清者也，柳下惠圣之和者也。”人处社会，总不外此三态度。一是积极向前，负责，领导奋斗，这就如伊尹。一是甚么事都不管，躲在一

旁，与人不相闻问，只求一身干净，这就如伯夷。还有一种态度，在人群中，既不像伯夷般避在一旁，也不像伊尹般积极尽向前，只是一味随和，但在随和中也不失却他自己，这就如柳下惠。以上所举“任”“清”“和”三项，乃是每一人处世处群所离不开的三态度。在此三种态度中，能达到一理想境界的，则都得称圣人。只有孔子，他一人可以兼做伯夷、伊尹、柳下惠三种人格，孟子称孔子为“圣之时”。因孔子能合此三德，随时随宜而活用，故孔子独被尊为“大圣”，为“百世师”。

现在再说伊尹。他所处时代并不理想，那时正是夏、商交替的时代，传说伊尹曾五就桀，五就汤，他一心要尧舜其君，使天下人民共享治平之乐，而他也终于成功了。伯夷当周武王得了天下，天下正庆重得太平之际，但他却不赞成周武王之所为，饿死首阳山，一尘不染，独成其清。柳下惠则在鲁国当一小官，还曾三度受黜，但他满不在乎。他虽随和处群，但也完成了他独特的人格。

在《论语》里，孔子也曾举了三个人。孔子说：“殷有三仁焉，微子去之，箕子为之奴，比干谏而死。”孟子云：“仁者，人也。”此所谓“三仁”，也即是处群得其道之人，也可说其是“三完人”，即三个人格完整的人。当商、周之际，商纣亡国了，但在朝却有三个完人，也可说他们都是理想的人，也可说他们都是圣人。此三人性格不同，遭遇也不同。我以为比干较近伊尹，大约他是一个负责向前的，不管怎样也要谏，乃至谏而死。微子则有些像伯夷，看来没办法，自己脱身跑了。后来周武王得天下，封他在宋国，他也就在宋国安住了。箕子则有些像柳下惠，他还是留在那里，忍受屈辱，近于像当一奴隶。

此刻我们以《论语》《孟子》合阐，可说人之处世，大体有此三条路。此三条路则都是大道，而走此三条路的也各可为圣人，为仁者。我刚才提到的三位大文学家，屈原就有些近伊尹，忠君爱国，肯担责任，结果沉湘而死，却与比干相似。陶渊明就如伯夷，又如微子去之。“归去来兮，田园将芜胡不归”，他就洁身而去了。杜甫就如箕子，也如柳下惠。给他一小官，他也做，逢什么人可靠，他都靠。流离奔亡，什么环境都处。他不像陶渊明那般清高，也不像屈原那般忠愤积极，然而他同样也是一完人。数唐代人物，决不会不数到杜甫。

但如上所举，这些人，尤其是“清”的“和”的，往往可以说他们多不是一个历史舞台上人物，他们在历史舞台上似乎并不曾表现出什么来。只有“任”的人，必求有表现，但亦有成功、有失败。失败的有些也不成为历史人物了。但无论如何，这些人，都是中国理想文化传统中的大人

物，他们承先启后，从文化大传统来讲，各有他们不可磨灭的意义和价值。

四

我往年在美国耶鲁大学讲历史，主张历史必以“人”作中心。有一位史学教授特来和我讨论，他说我的说法固不错，历史诚然应拿人作中心，但人也得有事业表现，才够资格上历史。倘使没有事业表现，则仍不是历史上的人。他这番话，其实仍是主张历史中心在事不在人。我和他意见不同，却也表示出双方文化观念之不同。在西方人看来，一个哲学家，必因其在哲学上有表现；一位宗教家，必因其在宗教上有表现；一位艺术家，则必在艺术上有表现；一位科学家，则必在科学上有表现。在事业表现上有他一份，才在历史记载上也有他一份。若生前无事业表现，这人如何能参加进历史？然而在中国人观念中，往往有并无事业表现而其人实是十分重要的。即如孔子门下，冉有、子路的军事、财政；宰我、子贡的言语、外交；子游、子夏的文学著作，都在外面有表现，但孔门弟子中更高的是颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓，称为“德行”，列孔门四科之首，而实际却反像无表现。

今且问无表现的人物其意义在哪里？价值又在哪里呢？此一问题深值探讨。儒家思想正侧重在这一边。试读中国历史，无表现的人物所占篇幅也极多。即如司马迁《史记》七十列传第一篇便是伯夷叔齐，此两人并无事业表现。太史公独挑此两人为传之第一篇，正因他认为这类人在历史上有大意义、大价值与大贡献。又如读陈寿《三国志》，曹操、诸葛亮、孙权、周瑜、司马懿人物甚多，后人却说三国人物必以管宁为首。管宁独无事业表现，他从中国远避去辽东，曹操特地请他回来，他回来了，也没干什么事，何以独被认为三国时代的第一人物呢？中国历史上所载人物，像伯夷、管宁般无所表现的历代都有，而且都极为后人所重视，正因认为他们在历史上各有他们莫大的意义与价值之贡献。我不是说人不应有表现，人是应该有所表现，但人的意义和价值却不尽在其外面的表现上。倘使他没有表现，也会仍不失其意义与价值之所在。那些无表现的人，若必说他们有表现，则也只表现于他们内在的心情与德性上。中国古人说三不朽，立德为上，立功、立言次之，功与言必表现在外，立德则尽可无表现，尽可只表现于其内在之心情与德性上。

历史事变，如水流之波浪，此起彼伏，但仅浮现在水流之上层。而文化大传统则自有一定趋向，这是大流之本身。文化大流之本身就是我

们“人”，人是大流本身，而沉在下层。人事如波浪，浮在上面。风一吹，波浪作了；风一停，波浪息了。而大流本身则依然。正因中国文化传统看重此本身，所以到今天，中国历史传统仍还没有断。商亡有周；周亡有秦汉；秦汉亡了有唐宋；有元明清以至现在。历史命脉显然只靠“人”。政治可以腐败，财富可以困竭，军队武力可以崩溃不可挽救，最后靠什么来维持国家与民族？就因为有人。从中国历史上看，不论治、乱、兴、亡，不断地有一批批人永远在维持着这“道”，这便是中国历史精神。

西方人只看重人在外面的表现，没有注重到它内在的意义与价值。如看埃及、看巴比仑、看希腊、看罗马，乃至看近代欧洲，他们所表现在外的尽辉煌，尽壮阔，但似乎都未免看重了外面而忽略了人本身的内在意义与价值，因此不免太偏重讲物质、讲事业。但物质备人运用，事业由人干济，而人则自有人的内容和意义。

即就语言文字论，西方人在此方面亦重外面分别，而没有把握其在内之共同点。因此他们有少数人（man）、多数人（men），有男人（men）、有女人（women），却没有一共同的“人”字。又把人分成国别，如中国人（Chinese）、日本人（Japanese）、英国人（English）、美国人（American），如此脱口而出，却忽略了他们同样是个“人”。用中国语言文字说来，如男人、女人、大人、小人、黄人、白人、黑人、红人、中国人、日本人、英国人、美国人、亚洲人，总之一视同仁，都是“人”。这是中国文化中最伟大的第一点，可惜是被人忽略了。

话虽如此，中国人却又在人里面分类、分等级。由西方人讲来，人在法律之下是平等的，但在中国传统文化观念之下，虽同样是人，却尽有其不平等。因此有好人、有坏人；有善人、有恶人；有大人、有小人；有贤人、有圣人。中国人骂人不是人，说“你这样算不得是人”。今且试问，人又怎样不算人？从生物学上讲，五官四肢齐全便是人；从西方法律上讲，人同等有权利和地位，谁也取消不了谁。从西方宗教上讲，人又都是上帝的儿子。但中国人对这个“人”字却另有一套特别定义。人家尽加分别，中国人不加以分别；人家尽不加以分别，中国人独加以分别。此处实寓有甚深意义，值得我们注意和研究。

五

现在我将讲到中国文化中一最伟大所在，仍从历史讲起。如上面讲到商

朝末年，以及三国时代，或者像我们今天，这都算是十分衰乱之世，但无论如何，人则总可以成一人。不问任何环境、任何条件，人则都可各自完成为一人，即完成其为一个有意义、有价值、合理想、合标准的人。换言之，人各可为一“君子”，不论在任何环境条件下，都可以为一君子。有人砍了我头，我死了，但我可仍不失为一君子。或有人囚我为奴，但我也得仍为一君子。我或见机而作，脱身远扬，逃避到外国去，也仍得成为一君子。

今天的中国人，一心都想去美国，若我们能抱有中国文化传统，像箕子去韩国，管宁去辽东，朱舜水去日本，多有几个中国人去美国岂不好？所惜的只是目前的中国人一到美国，便不想再做中国人。或者他没有去美国，也早已存心不想做中国人。好像做一中国人，无价值意义可言。这种想法，也无非从外面环境条件作衡量。我并不提倡狭义的国家民族观念，说生在中国土，死为中国鬼，我定该做一中国人。上面讲过，中国人讲“人”字，本来另有意义。在中国传统文化之下，任何人在任何环境、任何条件下，都可堂堂地做个人，本无中国、美国之分别。而且做人，可以每天有进步。若一个人能生活得每天有进步，岂不是一个最快乐的人生吗？而且纵说每天有进步，进步无止境，又是当下即是，即此刻便可是一完人。只在当下，可以完成我最高的理想，最完美的人格，而不必等待到以后，自然也不必等待死后升到上帝的天国，才算是究竟。就在这世间、这家庭、这社会里，我当下便可成一完人，而又可苟日新，日日新，又日新，日新其德，作新民，在其内心自觉上，有日进无已之快乐。一步步地向前，同时即是一步步地完成。这样的人生，岂不是最标准、最理想、最有意义、最有价值吗？孔子说：“贤哉回也，吾见其进，未见其止。”颜渊正是一天天在那里往前进，没见他停下来。颜子同门冉有，他是那时一位大财政家，多艺多能，很了不起。然他内在人格方面却没有能像颜渊般一步步地向前。若仅就表现在外的看，似乎颜渊不如冉有。但从蕴藏在内处的看，则冉有远逊于颜子。这一意见，在中国一向早成定论，更无可疑的。

因此今天我们要来提倡中国文化，莫如各自努力先学做人，做一理想的中国人。若真要如此，必然得研究中国历史，看历史上的中国古人是如何样生活。这一番研究，仍该把我们各人自己的当前“做人”作中心。旋乾转坤，也只在我内心当下这一念。君子无入而不自得，可以苟日新，日日新，又日新，有进无止。而且匹夫匹妇之愚，也同样可以如此修行而获得其完成。中国这一套人生哲学，可以不需任何宗教信仰而当下有其无上的鼓励和满足。只可惜我在这里只能揭示此大纲，不及深阐其义

蕴。但这是中国文化传统精义所在，其实是人人易知，不烦详说的。

今试问，如此一套的哲学，若我们真要履行实践，在我们今天这社会上，和我们所要努力的事业上，有什么妨碍呢？我想这显然没有丝毫的妨碍。不论我们要做的是大事或小事，乃至处任何社会，在任何环境与条件之下，上面一套哲学，总之不会给与我们以妨碍，而只给与我们以成功。我们纵使信仰了任何宗教，亦不会与此有冲突。它是一个最真实最积极的人生哲理，而又简单明白，人人可以了解，可以践行。

我们今天总喜欢讲西洋观念，像说“进步”，试问如我上述中国儒家那一套“日新其德”的理论，不也是进步吗？又如说“创造”，那么在我们传统文化里，也曾创造出如我上举伊尹、伯夷、柳下惠、屈原、陶潜、杜甫等数不清的人物了。在今天我也可以日新其德，自求进步，终于创造出一个理想的“我”来。说“自由”，这是最自由的，试问作任何事，有比我自己要做一个“理想我”这一事那样的自由吗？说“平等”，这又是最平等的，人人在此一套理论下，谁也可以自由各自做一个人，而做到最理想的境地。说“博爱”，这道理又可说是最博爱的。人人有分，不好吗？此所谓“苟日新，日日新，又日新，作新民”，从各自的“修身”作起点，而终极境界则达于“天下平”，使人人各得其所，还不算是博爱之至吗？

可惜我们这一套哲学，向来西洋人不讲，所以我们也不自信、不肯讲。西方人的贡献，究竟在向外方面多了些。开物成务是向外的，他们的宗教、法律、文艺、哲学等等成就，主要精神都向外。正因其向外，一旦在外面遭逢阻碍挫折，便会感到无法。而中国传统文化则重向内，中国社会可以不要宗教、法律而维持其和平与安定。中国人生哲理可以不论治、乱、兴、衰而仍然各有以自全。在历史上，不断有走上衰运的时期，像是天下黑暗，光明不见了，但还是一样有人，一样有完人。凭这一点，中国文化能维持到今天，中国民族及其国家亦能维持到今天。我们在今天要来认识中国文化，提倡中国文化，则莫如各人都从这方面下工夫。困难吗？实在是丝毫也不困难。

我这十几年来，到台湾，始知有一吴凤；到美国，始知有一丁龙。吴凤如伊尹，丁龙则如柳下惠。吴凤、丁龙都是中国人，是在中国传统文化中陶铸出来的人。他们在历史上似乎没有地位、没有表现，但使我们今天又出一个太史公来写新《史记》，定会有一段篇幅留与吴凤与丁龙。诸位当知，中国社会、中国文化，乃至中国民族与中国历史，就在像吴凤、丁龙那样做人的精神上建立而维持。我们只深信得这一层，可以救自己、可以救别人、可以救国家与民族。中国的文化传统可以长辉永耀

在天地间。这是我今天讲这题目主要的大义。

（一九六三年七月十一日“国防研究院”演讲，刊载于“国防研究院”《中西文化论集》。）

二　从中西历史看盛衰兴亡

一

今晚的讲题，是上次讲完“中国文化与中国人”后，由张先生提出，要我讲“从历史上来看中国的盛衰兴亡”。我今略事扩大，改为“从中西历史来看盛衰兴亡”。大义承续前讲，只是所从言之角度不同而已。

我改从中西双方历史来讲的原因，因我幼时有一事常记心头，到今已快六十年。那时我在小学爱看小说，一日，正看《三国演义》，一位先生见了，对我说：“这书不用看，一开头就错。所谓‘天下合久必分，分久必合，一治一乱’，这许多话根本错误，在我们中国历史不合理的演进下才有这现象。像近代西方英法诸国，治了就不会乱，合了就不会分。”当时那位先生这番话深印我心头，到今不忘。那时我还不满十岁，但今天由我眼看到西方国家像英法，也走上衰运。不仅如此，我们读西方历史，常见他们的国家和民族往往衰了即不再盛，亡了就不再兴，像巴比仑、埃及、希腊、罗马都是显例。所以西方人讲历史，没有像我们中国人所想的“天运循环”观念。要说一治一乱，亡了再兴，衰了复盛，西方人似乎没有这信心。但中国历史明明如此，亡了会再兴，衰了会复盛，其间究是什么一番道理，值得我们研究。下面所讲，或许是我一时之想，但不妨提出，供大家讨论。

我上次讲，中国文化是内倾的，西方文化是外倾的。西方文化精神总倾向于求在外表现，这种表现主要在物质形象上。这可说是“文化精神之物质形象化”。其长处在具体、凝定、屹立长在，有一种强固性，也有一种感染性。一具体形象矗立在前，使人见了，不由得不受它感染，因此这一种文化力量相当大。但亦有缺点。既成了一形象，又表现在物质上，成型便不容易再改。换言之，不是继续存在，即是趋向毁灭。而且物质形象固由人创造，但创造出来后，却明明摆在人外边，它是独立自

存了。它虽由人创造，但没有给人一种亲切感。它和人，显成为“两体”的存在，而且近乎是“敌体”的存在。而且物质形象化有其极限，发展到某一高度，使人无可再致力，它对我们乃发生一种顽强的意态，使人发生一种“被压迫”“被征服”的感觉，而那种感觉又是不亲切的。因此物质形象之产出，固由于人的内心生机与灵性展现，但到后来，它可以压迫人，使人“灵性窒塞”，“生机停滞”。因此文化之物质形象化，到达一限度，衰象便随之而起，而且也不容易再盛。

埃及的金字塔，便是文化物质形象化之一个具体好例。今天我们去埃及，面对此巨型体制，无不感其伟大。从其伟大，可以引生出我们对自身之渺小感。纵使今天人类科学远迈前古，但面对此成型巨制，也感到无可措力、无可改进。金字塔的建造，本也是“由小而大”逐步进展的。但最后到达一“限度”，它定了型，好像超然独立于人类智慧与力量之外而自存自在。埃及古文化衰亡了，但此金字塔则屹然常在，脱离了它所由生的文化而独立。

又如欧洲中古时期的许多教堂，鬼斧神工，宏丽瑰伟，也都到达了定型化，无法再进了。可见任何物质形象之伟大，必有一限度。一方面是人类文化进展而始能到达此限度。人类当时的文化精神就表现在此伟大上。但当时人类文化之无可再进，也表现在此限度上。所以物质形象化到达一限度，即回头来压迫人，要人自认渺小，自承无能，而人的灵性也因此窒塞，生机也因此停滞了。在耶教初期，以至在罗马地下活动时，我们不能不承认耶教有其不可估量的生命力。但到中古时期，各地大教堂兴起，不论教徒、非教徒，只要一番瞻仰，敬心油然而生。而耶教的新生命、新精神，也不能不说在向着下坡路而逐渐萎缩了。

今天跑进欧、美各地的大博物馆，收藏的尽是些巴比仑、埃及、希腊、罗马，乃至中古时期的各项遗物，要瞻仰研究他们的古文化，多半要凭藉这些遗物。这说明了他们的文化，正表现寄存在这些遗物上。若舍弃了那些遗物来直接观察今天的巴比仑、埃及、希腊、罗马，试问他们的文化在哪里？所以说他们的文化，偏向于物质形象化，精神外倾，衰了不复盛，亡了不再兴。

二

且离开西方的古代和中古，来看他们几个现代国家吧！我认为现代西方文化，仍然不脱其外倾性而走了物质形象化之老传统。姑举他们几个大

国的首都来讲。这些首都建设，正也是他们文化精神外倾及其走向物质形象化的一种具体例证。

如去英国伦敦，总要瞻仰西敏寺、白金汉王宫和国会。三建筑近在一区，就其历史演变言，实从一个而演化成三个。中古时期的宗教“神权”，下及近代国家的专制“王权”，再进到现代的立宪“民权”，不到一千年来英国全部历史上三个阶段的演进，都保留在那里。他们的历史文化精神，正可一瞻仰伦敦这一区的三大建筑而具体获得一影像。而由一个展演出三个，又是三个共存在一块。从这里，我们可以进一步来看英国的国民性，是“最现实”的，又是“最保守”的，所以又最长于“适应”与“调和”。因其重视现实，一切过去现实都舍不得丢，要保守，而又要与当前现实适应调和。他们的现实主义，由一面保守、一面适应调和来完成。因此产出他们一种无理想而灰色的所谓“经验主义”。但这一种灰色，经过历史的长期累积，终于不得不变质。由淡灰色变成深灰色，再变，便慢慢地成为黑色，暗淡无光了。历史积累，遂成为英国人一种负担与束缚。英国人凭藉他们那一套重现实、重保守、重适应调和的经验哲学，而创出他们一段光辉的历史。但历史要再向前，而保守有限度，从西敏寺到白金汉宫，到国会，极相异的全保留，而且像是调和成为一体了，全部历史文化精神都从物质形象化中具体客观地放在那里。不论是英国人非英国人，来此一瞻仰，无不肃然起敬，觉得它了不得。困难的，是物质形象已定了型，极难追随此下新历史之无穷演变而前进。若要划地改造，则是另一回事。所以物质形象化，终于要使人精神被困惑住，新生命不易再发展。

再看法国巴黎，从凡尔赛宫过渡到拿破仑的凯旋门，成为巴黎市容的中心。广大的马路，会合向此凯旋门而八面开展。体制定了，便苦于无法变。由拿破仑凯旋门推扩到拿破仑墓，不论法国人非法国人，一到巴黎，就会联想到拿破仑。巴黎市的建筑，就表现出法国的国民性主要乃是一种个人崇拜的“英雄主义”。由拿破仑而造成巴黎市。法国历史光荣，在巴黎市容上表现。到今天，拿破仑阴魂不散，还控制着法国。如戴高乐，何尝不是受着拿破仑影响而想恢复法国已往的历史光荣呢？但这也是一种文化外倾物质形象化到达了某阶段，而回头来压迫征服人，使人限制在此一形象上，不能再有新生机、新开展。除非革命，把巴黎市容整个破坏，从新做起。然而此一破坏，亦不易忍受。

英国人讲保守，法国人讲革命，都有他们一段光辉历史，都物质形象化在他们的首都建设上，正可使我们来推测他们国运之将来。“个人英雄

主义”“经验保守主义”皆不适于新历史之不断向前，因此在今天而谈英法两国之前途展望，皆不免于黯澹，不使人兴奋。

再看意大利，它是一新兴国家，立国远在英法之后。然而一到罗马，首先看到许多古代罗马的遗迹，其次便是梵谛冈教皇宫廷，以及代表“文艺复兴”一段最光辉历史的、最伟大的教堂建筑。这些在意大利人精神上、心灵上是会有一种压迫感的。伦敦巴黎，是英法人的自身表现，罗马则是一种“先在”表现。这些先在表现压迫着，便不易再起来一个新兴的罗马。墨索里尼法西斯政权，梦想要把古罗马的阴魂来放进这个新兴国家里面去，昙花一现，当然要失败。所以意大利的新生机不易成长。只看文艺复兴那一时期的表现，意大利人的聪明智慧，断不差于英法人，正因为在其境内的物质形象化已到达了某阶段，遂使这一块疆土内生机衰落，停滞不前了。

英、法、意以外，要讲到德国。德国同是一个新兴国。但意大利有历史担负，远古西方文化之物质形象，重重地累积压迫在它身上。德国比较是平地拔起，柏林是一新兴城市，又在第二次世界大战后整个毁灭了，此刻正在新兴。在德国，物质形象化方面似乎还没发展出一定型来，因此他的向前的生命力，似乎也比较旺盛。

现再综述上面所讲，我认为西方文化总会在外面客观化，在外在的物质上表现出它的精神来。因此一定会具体形象化，看得见，摸得着；既具体，又固定；有目共睹，不由不承认它的伟大有力量。这一种文化，固然值得欣赏，但它会外在于人而独立。我们游历到埃及，埃及古国早已灭亡，但金字塔依然屹立。欧洲中古时期各地的大教堂也如此，似乎在此以前的耶教精神都由它接受过来而作为惟一真实的代表似的。此后的耶教心灵，却不免为此等伟大而宏丽的教堂建筑所拘束、所范围。换言之，从前耶教精神，多表现在人物及其信仰上。此下耶教精神，则物质形象化了，人物和信仰，不能超过那些庄严伟大的物质建设。英、法各有一段光荣历史，亦都表现在伦敦、巴黎两都市之物质形象里去了。游伦敦如读英国史，游巴黎如读法国史，至少其历史上之精采部分揭然提示在眼前。然而，文化精神表现在物质上而定型了，便不能追随历史而前进。起先是心灵创出了物质形象，继之是物质形象窒塞了心灵生机。前代之物质造形，已臻于外在独立之阶段，与后起之新生机有冲突性，旧定型吞灭了新生机，而此国家民族，乃终于要走上衰运。而且一衰就不易复盛。

再论国家体制，它们也多定了型，所以近代欧洲极难有统一之望。我们

由此推想古代希腊各城邦，始终不能统一而卒为马其顿所并，希腊灿烂文化，亦终告熄灭，此非偶然。若要在定型后更求发展，则如古代罗马及近代欧洲走上“帝国主义”而“向外征服”，这是惟一可能的路线。但帝国主义违背历史进程，到后仍只有以悲剧收场。故国家定了型，是除非革命，从新改造，否则摆脱不了以前的旧传统。

三

现在代表西方文化的应轮到美国。美国又是一个新兴国，其年代比较浅。从历史来看美国，应可分四阶段。我们也不必定读美国史，只到美国各地游历一番，便可明白一大概。因美国不脱西方文化范围，一切也是外在形象化的。如到康桥、到新港，哈佛、耶鲁几个大学所在地，尚可约略想象英国人最先移民来此，他们的社会村落人情生态一个简单轮廓来。其次看美国首都华盛顿，市区计划模仿巴黎，可是和巴黎不同。巴黎充满着个人英雄崇拜、帝国主义的色彩。华盛顿的市区形象显然是平民化，是民主的。市区中心是国会，向四面展开。而总统白宫则并不占重要地位。当时美国建国那种素朴的民主作风，一游华盛顿，还可想象到。接着是美国的西部发展，这犹如中国历史上有“南向”发展一样，造成中美两国泱泱大国之风者在此。此下，就发展出一个极端繁荣的“自由资本”主义的社会，纽约市作为其代表。纽约市容，亦可谓是近代西方文化到达了一个登峰造极的阶段，这是人类一奇迹，乃是现代西方文化物质形象化之一奇迹。这当然是近代科学工商文明一项得意的杰作。

华盛顿市代表“旧”美国素朴的，涵带农村意味的“平等民主”精神。纽约市代表“新”美国豪华的高生活的，沉浸于物质享受的“自由资本主义”精神。这两个中心，到今天，不见有大冲突，这诚然是美国国运之深厚处。但光看它政治、经济，不看哈佛、耶鲁这许多学校，及其各地乡村和教堂的情形；单看它东部十三州，不看它西部发展，等于在中国只看黄河流域，不到长江流域去，同样不易了解美国。因此到今为止，我们还难看出美国的将来。可是我们可以想象，美国实际上大部分由英国移民，虽然两国国民性有不同，但美国几百年来的历史演变，由移民到独立，而西部发展，而到现今高度的自由资本主义社会，由于“基督教”与“民主政治”与“自由资本”之三位一体而结成为一新美国，他们能兼容并包在一体之下，而亦仍然是物质形象化了，这一点，还是保有很多英国色彩。换言之，美国社会也是一个无理想的，现实经验主义的，到今天只有三百多年历史，再往下，历史积累慢慢加厚，将仍不免由浅

灰色变深灰色。他们亦已在全盛中潜伏衰象。我们很难想象如纽约，仍然继长增高，更有何种新花样出现。不仅如此，即现状也难有长久维持之可能。今天纽约的飞机场，任何一架飞机不能按照定时起落。天空的没有降，地上的不能升。任何一辆车，不能定时进出。首尾衔接的大批车子排长龙蜿蜒着，亦壮观，亦麻烦。车子进了市，要找一停车处，又极难。本由最科学的发展出纽约，现在的纽约却变成为不科学。最不能遵守时间的是纽约，交通最困难的是纽约。若我们超然置身在纽约市之外，纽约大值欣赏。但一旦进入其内，容身纽约市中，则纽约市实已是外在独立于人生活之外，它不断会来束缚压迫人。总而言之，纽约市之出现，亦证明了我所说外倾文化之一切外在客观化，物质形象化，而已到达了一限度，没法再进展。

再看全美国的公路网，亦是一伟大壮观。有些是八道平行，四往四来，又且上下架叠，终日夜车辆飞驰，但全国也好像被许多绳束紧紧捆扎了。几乎尽人可有一辆车，最少一家有一辆，可以直达各家门。但你在家想买一包香烟，也得驾车去。一出大门就是公路，两方车子对开，道路交通之发达，剥夺了人在路上之散步自由。周末和星期，有着半天一天闲，除非关门在家困坐，否则只有开车出门奔驰。若星五星一有假期，连得三天闲，就会举国若狂，披阅明天报纸，准见因车祸死亡的统计数字。平地上的公路网，亦如大都市中的摩天大厦，同可在外面欣赏它，跑进去了，便见困缚与压迫。

在美国，黑人是一大问题。个性伸展与群体紧缩相冲突，如大都市集中，如公路网之捆缚，都会使个人自由窒息，也是一大问题。现状的美国，显然有种种隐忧。而其一往直前，趋向定型化；愈定型，将使各种隐忧愈曝着，愈难得圆通的解决。

以上讲西方文化都带有一种“外倾性”，物质形象化之逐步进展，一定会到达一限度，前面便苦无路，人的精神到时就衰下。一衰下，就没有办法。这些都从最简单处讲，既不是讲哲学，也不是讲历史，只是些亲眼目睹的情形，也说不上是创见。西方学者从经济发展来讨论文化盛衰的，如斯宾格勒《西方的没落》一书，也认为大都市集中到某一限度，就转向衰运。古代的罗马，近代的美国纽约就有其相似处。进一步，乃有马克思的“唯物哲学”与其“历史必然论”。马克思也是西方人，他对西方历史进展不能谓无所见。固然西方全部历史不能如马克思那样简单武断，但其有所见处，也不该全抹杀。至于我们中国人说历史，如“天运循环”，“暑往寒来”，这一理论，西方人是不易接受的。但即拿人的生

命来讲，生命走入物质中，从生物学讲，每一种生物，发展都有一最高限度。到人类形体，几乎是再难演进了。人又不能不死，起初是生命依赖物质而表现，生机在物质中，但物质限制着生机，物质变化，生机坏了，生命亦跟着坏。任何生命不得不依赖物质。有物质就有死亡，生命只有转向新物质体中去求再生。这是一个很粗浅的譬喻，但在这譬喻中，实可把中西文化历史联挽在一起来作说明。下面我将转说到中国。

四

讲到中国历史的发展，似乎没有一定型，至少是不倾向某一定型而发展。亦可说，它没有一个客观外在具体而固定的物质形象，可作为其历史文化的象征。因此，中国文化转像是新陈代谢生机活泼。姑举历代首都为例，远从商朝有沫邑，这一首都也有几百年历史，并相当富庶与繁荣。接着是西周镐京，也是几百年。秦代咸阳，体制更大。西汉长安，东汉洛阳，南朝金陵，北朝新洛阳，隋唐两朝的两京，北宋汴京，南宋临安，辽、金、元、明、清的燕京、北京，各朝代各首都的物质建设，都极伟大壮丽。读《洛阳伽蓝记》《长安巷坊志》等书，可见一斑。西方学人对此甚感兴趣，只要有物质具体证据，如殷墟地下发掘，如最近长安古城遗迹发掘，以及其他古器物，他们都认为是那时文化水准的无上证明。但在我们，历代首都，一个接一个地毁灭，在今天去游洛阳、长安，真有铜驼荆棘，黍离麦秀之感。俯仰之间，高天厚地，一片苍凉，文物建设荡焉无存。但国脉不伤，整个文化传统依然存在。雅典毁灭了便没有希腊，罗马城毁灭了便没有罗马，今天的伦敦、巴黎不存在了，英法又如何，这就很难想象。这是中西双方历史文化一相异点，值得我们注意。

再讲整个的国家体制，在中国亦可谓未有一定型。从远古起，夏、商、周三代一路下来，大体言之，永是一中国。实际上，中国疆域是在慢慢地扩大而始有今天的。西方又不然，英国就是一英国，法国就是一法国。定了型，再向外，便成为帝国主义。到今天，在欧洲有罗马、有巴黎、有伦敦、有柏林，有英、法、德、意诸国，国家虽小，历史虽短，都像已成了型。即如他们讲学问，分门别类，有组织、有系统，总爱把来定一型。不仅自然科学如此，人文科学也如此。在中国，一门学问划分得太清楚，太定型了，反而看不起。这好像中国人头脑不科学，然而这里面长短得失很难言。

这一层暂不讲。要之，拿今天的西方各国来回想从前希腊各城邦，我们

可以说，希腊即是今天西欧的缩影，今天西欧之不易统一是可以想象的。但在中国，从春秋到战国，以至秦代统一，其间楚国、燕国各历八百年。齐国只统治者换了姓，实也有八百年。韩、赵、魏三晋都有三百年，宋、卫诸邦都有八百年。当时历史最短的国家如今美国，长的如今英法。何以秦始皇能一举把天下统一，而且此后就不再分裂。若把西方历史作比，这就很难讲。我只说：中国国家发展无定型，疆土可大可小，可分可合，立国的主要精神不在此。一个国家当然有一首都，首都当然有其物质建设，然而此非立国精神所在。破坏了，也并不伤害国家的命脉。历史文化生命可以依然还在。从我们的历史看，这是很清楚的。但西方显然不同。以上只讲历史现象，双方不同处已显见。

因此我们可以说，中国并非没有物质建造，物质建造则必然形象化，但与中国文化大统没有甚深之勾联。即是说，中国文化命脉，不表现在这些上，也不依托在这些上。其存其毁，与中国文化大统无甚深之影响。即如今天的北平故宫三大殿、天坛、北海、中南海、颐和园等建筑都还存在，西方人每好凭此来欣赏中国文化，但中国人心中，则另有一套想法。孙中山先生建都南京，中国人都想新中国复兴了。在极平常的心理反映上，可知必有一番道理可资阐说。

五

今且问中国文化命脉，与其传统精神究表现寄放在哪里？上面说过，西方文化是外倾的，中国文化是内倾的，外倾的便在物质形象上表现，内倾的又在何处表现呢？《易经》上有句话说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”“器”即属于物质形象，形而下是说成形以后，客观具体看得见。我上面讲都市建筑，也可说其都属器。形而上是在成形以前，这叫做“道”。器可见，而任何器之形成，则必有一本源所在，那是道。开物成务属“器”，在开物成务之上还有其不可见之“道”。因此《易经》上把“开物成务”都归属于“圣人”。圣人便是有道者，当知宫室衣冠一切文物都从道而来。但这是中国人观念。

今且问：埃及金字塔其道何在？可知西方人所震惊重视者即在器。中国人必从器求道，苟其无道，斯器不足贵。希腊人雕刻一人像，极尽曲线之美，那亦是物质形象。中国人画一人，重其气韵，注意在其眸子，在其颊上三毫。这些处，都可见中西方人实在所重有不同。中国古代传下的礼乐器，乃至一切瓷器丝织品等，专从器方面讲，也都极精妙，但这里更应注意者，在中国一切物中所包涵的关于人生意义的分数却多过于

物质意义的分数。因此中国人又要说“技而进乎道”，这是中国的艺术精神，在中国艺术之背后也必有一个“道”的存在。

中国人并不想科学只是科学，艺术只是艺术，宗教只是宗教，可以各自独立。却要在科学、艺术、宗教之背后寻出一“道”来，此即艺术、科学、宗教之“共同相通”处。器有成坏，旧的不坏，新的不成。这一所房子不拆，不能在此再造一所新房子。房子里的旧陈设不拿走，新陈设就摆不进。一所房子造成即已定了型，建造工程也从此终止，不能在这所房子上再造。所以西方人要讲革命，把旧的拆了造新的。中国历史上有汤武革命，但意义甚不同。中国人认为道有“隐显”，有“消长”。道显固然是存在，道隐还仍是存在。如说“君子道长，小人道消”；或“小人道长，君子道消”。消即隐了，但不就是毁灭，可毁灭的即非道。中国人讲道，即表现在人身上，人群中，所以说“道不远人”，“道不离人”。中国人所讲道，主要是“人道”，即“人之道”，因此说中国文化是“人本位”的。

中国人所谓“人”，包括“个人”与“大群”，既非个人主义，亦非集体主义。道则存在于各人，存在于社会，存在于天下，存在于历史传统里。子贡说：“文武之道，未坠于地，在人；贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道焉。”可见道表现寄托在人。只要人存在，道就不会坠地而尽。

孟子也说过：“待文王而后兴者，凡民也。豪杰之士，不待文王犹兴。”乱世不会无好人。世界不理想，人仍可以有理想。世界乱，人自己还可治，至少是治在他的“心”。道消而隐，举世陷于衰乱，但道仍可以在人。人兴，即道兴之机缘。道兴则历史时代可以复兴，而文王之世亦再见了。故说“道不行，卷而藏之”，“达则兼善天下，穷则独善其身”。“道”与“善”，在我心里，在我身上。因此说“文王既没，文不在兹乎？”

我上次讲中国人所谓“道”即是“文化”，即是文化中之“有价值意义”者。中国文化之内倾性，正在其把文化传统精神表现寄托在各个人之“身”与“心”，乃以各个人为中心出发点，由此推去，到人皆可以为尧舜，到各自身修而家齐、国治而天下平。乃以“天下平”与“世界大同”为道之极限。到此极限，道仍可有隐显消长，但道则仍在，故历史文化可以不断有再兴与复盛。

刚才讲过，外倾文化总要拿我们的聪明、智慧、技能、才力一切表现到

外面具体物质上去。譬如今天美国人要送人上月球，可能十年八年真见此事。自然要整个文化配合，各方面条件够，才能送人上月球。这是今天西方文化一大表现。我并不抹杀此种文化之力量与价值。但人上月球又怎样，能不能再上太阳去？一方面在上月球，一方面却共产主义、资本主义永远对立，种种不合理的人生还存在。当前人类各项问题仍不得解决。

西方人遇要解决问题，或表现其文化伟大，每好从远大艰难处，人所难能而己所独能处着意用力。如古埃及人造金字塔，英国人自夸其国旗无日落，及最近美国人之要争先送人上月球皆是。中国人又不然。遇要解决问题及表现其文化伟力，只从日常亲切处，细微轻易处，人所共能处下手。我上讲提到“君子无入而不自得”，虽遇无道之世，个人仍可自求有得，其所得乃在“道”。行道有得，得于己之谓“德”。德在己，别人拿不去，因此纵在大乱世，个人修德，亦可以避艰险，渡难关。国家大事也如此，如孟子告滕、告邹，如宋儒告其君，都只从“正心”“诚意”“敬天”“修德”处求。

中国人又说：“士可杀，不可辱。”“三军可以夺帅，匹夫不可以夺志。”原子弹氢气弹可以屈服强敌，夷灭人之国家，今天美、苏互怕，都只怕在此。但每人有其内心决定，有每一人之德操与人格修养，虽不表现在外，看不见，却为外力所无奈何。中国人又说：“德不孤，必有邻。”这一细微看不见处，却可影响别人。“十室之邑，必有忠信如丘者焉。”“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”一君子有德，慢慢地可以影响后世千万人，使次第尽变为君子。但小人则无法影响到君子，君子则必不为小人所影响。因此一人之“德”可以变成一时代的“气运”，气运转而时代就复兴了。

六

《中庸》上讲：“莫见乎隐，莫显乎微。”最容易见的反在隐处，就在人之“心”。力量最显著的反在轻微处，就在人的一“言”一“行”。《中庸》上又说：“上天之载，无声无臭。”中国人看天，好从此无声无臭处看，听不见，闻不到，然而它的力量最大，可以运转主宰一切。待具体摆出来后，那就小了，形而下的则总有限。因此中国人的“文化观”，其基本只在“道”。道存，国家存，民族存，文化就传下；道灭，那就完了。

所以顾亭林有“亡国”“亡天下”之辨。如西周镐京毁灭了，秦之咸阳、西

汉长安、东汉洛阳毁灭了，改朝易代，此之谓“亡国”。如何是亡天下？中国人不成为中国人，尽变成夷狄了，即是说中国人所看重的人道亡了，这叫做“亡天下”。明亡了，中国人的政权被满人夺去，一时大贤像顾亭林、黄梨洲，都回头注意到中国文化传统上面去。他们不是不想对国家负责任，但这责任负不起。国家体制摆在外面，大乱局面已成，一时挽回不过来。但还有隐藏在后面的，文化大传统，道之兴亡，则寄放在每一人身上，因此每一人各有一份责任。因此其文化传统与道究也不易亡，因每一人都可为转移气运扭转时代的中心。而且这一事又是最自由最坚强，谁也夺不了你的“志”与“德”。此番话，说给西方人听，会说你有点神秘性。这不错，这是中国人内倾文化的说法呀！

所以我说中国文化是“个人中心”的文化，是“道德中心”的文化，这并不是说中国人不看重物质表现，但一切物质表现都得推本归趋于“道德”。此所谓“人本位”，以“个人”为中心，以“天下”即世界“人群”为极量。《中庸》上又说：“人存政举，人亡政息。”我在幼年时，即听人批评此说要不得。由今想来，《中庸》此语还是有道理。埃及的金字塔，人亡了，塔还在。一部《罗马法》，罗马亡了，法还在。中国人则更看重人，光有物质建造，光有制度法律，也无用。所以说：“人能宏道，非道宏人。”要转移世运，责任仍在“人”身上。

中国人爱讲天运循环，又说“物极必反”。物则必有极，“极”是尽头处，物到尽头，自然向前无路了。人之道则没有极。人生有极是死，后浪推前浪，时代继续向前，人物随时转换，那是从生物界自然界来看是如此。从人之修心养德处讲，人到达为完人，不是做了完人就必然得要反。而且我在上讲又提过，人要做一完人，当下现前即可做，所谓“我欲仁，斯仁至”。但也不是一为完人便到了尽头，也还须时时不断的“修”与“养”。做人如此，世运亦然。世运转了，不是尽可恃，还有盛衰兴亡接踵而来，但不能说道极必反。因道在人为，非必反，亦非必不反。由此讲下，恐引伸过远，暂不深讲吧！

现在再讲“世运”与“人物”。世运转移也可分两方面来讲。一是自然的物极必反，饥者易为食，渴者易为饮，久乱则人心思治，那是气运自然在转了。但人物盛衰有时与气运转移未必紧密相依成为并行线。有的是新朝开始，像是气运已转，然而人物未盛，如秦代统一，这是中国历史上最大一新气运，但秦始皇、李斯这些人物并不够条件。汉高祖平民革命，又是一番新气运，但汉初人物条件还是不够。待过七十年，到汉武帝时，然后人物大盛。也有些朝代气运已衰，如东汉末年，而人物未

衰，还是有存在，所以到三国时还有很多像样人物。从历史看，新朝崛起，不一定就是太平治世。而旧朝垂亡，却已有许多新人物预备在那里。如唐初新人物早在北朝末及隋代孕育。又如元代是中国史上一段黑暗时代，然而元朝末年孕育人才不少，明太祖一起便得用。明初人物之多，较之唐初无愧色，两汉、宋代均不能比。明亡了，人物未衰，清人入关，那辈人物，间接直接，都影响了清初的政治。最近如中华民国开国，这又是中国历史上一个极大新气运的转变，然而人物准备似乎还没有齐全。实因清之末季，人物早已凋零了。到今已经过了五十二年，但西汉开国经过七十年，北宋经过一百年，才始人物蔚起，何况这五十二年中，内乱外患频乘，无怪我们这一时代，要感觉到人物异常缺乏。但气运可以陶铸人才，新气运来了，自然有新人物产生。而人物也可扭转气运，纵在大乱世，只要有人物，自可转移气运，开创出新时代。

西方人看法和我们不同，他们注重物质条件。他们总说我们是落后，这几年来台湾，说我们进步了。究竟进步在哪里？其实也只从物质条件上衡量。进一步，问言论自由吗？法律平等吗？政治民主吗？仍是从外皮形迹看。他们没有能深一层像中国人来看所谓“道”。西方道在上帝，在天国。权力财富则在地上，在凯撒。西方人把人生分作此两部分。现实人生则只是现实的，理想人生不在现世，在天国。希腊、罗马、希伯来是现代西方文化三源，又加进“新科学”，遂成为现代的西方。但这几方面，始终不能调和融合。在孔子时，若论富强，自然鲁不如齐，齐不如晋。但孔子的评论，则鲁在齐前，齐在晋上。此后晋分为三，田氏篡齐，鲁最孱弱，但安和反较久。唐初亦有一故事：西域高昌王曾派人入贡，见隋炀帝当时物阜民丰，他觉中国了不起，奉事甚恭。隋亡，唐兴，高昌王听说中国换了朝代，再来朝，那时正经大破坏，不能和隋相比，高昌从此不再来中国。没几年，唐朝派兵把高昌国王捉到，高昌国也就亡了。那位高昌王也正是从物质形象表现在具体上的证据来看一个国家。他可谓是不知“道”，从而也不能好好保住他的国。

七

中国文化最可宝贵的，在其知“重道”。今再问道由何来？当然中国人一样信有天，道是人本位的，人文的，但道之大原出于“天”。中国人虽看重人文，但求“人文”与“自然”合一，此是中国人“天人合一”的理想。不过道总表现在人身。所以人可以“参天地赞化育”。我又听近代人常说黄金时代，其实时代不能把黄金来代表作衡量。又常说中国唐虞三代是我们理想中的黄金时代。其实中国人理想中，应该没有黄金时代这观念。

中国人只说“大道之行”，孙中山先生也把此四字来想象新中国之将来。这一传统观念，我深切希望大家莫忽略。只此一端，便可使中国永存天地间。中国不亡，中国的文化传统也永不至中断。

“中国不亡”这句话，在今天讲来已是铁案不可移。这又要讲到我小孩子时的事。我为读到梁任公“中国不亡”这句话，才注意研究中国历史，要为这句话求出其肯定的答案。在我小孩时，人都说中国要亡，康有为就是这样讲，波兰、印度就是中国两面镜子，中国是快被瓜分了。到今天，我想不仅中国人，连全世界人，都不会想象到中国会亡，这句话已经不存在。但要中国复兴再盛，却不可专靠时代和运气。反攻大陆，犹如“辛亥革命”，有时可以赖着气运，而中国之真正复兴，到底还在我们的“文化传统”上，还在我们各自的“人”身上，在我们各人内心的“自觉自信”，在我们各自的“立志”上。我上讲每个人不论环境条件都可做一理想的完人，由此进一步，才是中国复兴再盛的时期来临了。

道有隐显，有消长。道之行亦有大、小、广、狭。但道则仍是道，不能说道之本身在进步。我们岂能说孔子不如孟子，孟子不如朱子阳明，朱子阳明不如现代的外国人。中国人看法，物质经济可以有进步，人之生活可以有进步，“道”则自始至终无所谓进步。“德”亦然，它可不论外在条件而完成。所谓“东海有圣人，西海有圣人，此心同，此理同”，不能说西海圣人定超过了东海的圣人。因此照中国文化传统讲，“量”的方面可以扩大到世界全人类，到世界大同而天下平。“质”的方面则还是这一道，道无所谓进步，因亦无所谓极限。不如形而下之器与物是有极限的。而且道，父不可以传子，孔子不能传付与伯鱼，仍要伯鱼自修自成。所以世界随时要人来创造，永远要人来创造。今天盛，明天可以衰；今天衰，明天仍可以盛。这是中国人看法，其责任则在我们每人各自的身上。这是我们想望中国再兴复盛一最要的契机。

我这两次讲演，可以推广来专讲中西艺术比较、中西文学比较、中西物质建设的比较、中西人生哲学的比较，如是以至整个中西文化的比较。而我此两讲，虽笼统，也还亲切，并不敢凭空发理论申意见，也决没有看轻近代的西方。我只想指出一点中西双方之不同处。我们固然应该接受西方的，但也希望西方人能了解中国的。如此下去，或许有一天，诚如中国人所谓“大同太平”时代之来临。可惜我所讲粗略，请各位指教吧！

（一九六三年八月十五日“国防研究院”演讲，刊载于“国防研究院”《中西文化论集》。）

三　中华民族历史精神

我们中华民族的历史，普通从黄帝讲起。西汉司马迁《史记》第一篇《五帝本纪》，第一帝即是黄帝。从黄帝到今已五千年。五帝以前，尚有三皇。传说绵远，又不知有多少年。

以我民族如此悠久博大之历史传统，要在它里面籀出一番“历史精神”来，说明此一历史传统何以能如此悠久而博大，那岂是三言两语可尽。而且此一番精神，不仅苦于说不尽，更苦乃在于说不出。我们的民族生命，由生长、壮大，而发展，从头到尾只在此一番精神之内，而我们的智慧，急切间实苦于无从深入了解此精神。正如我们有此生命，而无法深入了解此生命。但我们有此生命之一事实，则为一显然之事实。我民族之有此悠久博大之历史传统与其一番精神，亦同为一显然之事实。

我自来到台湾，登阿里山，及在其他地区，看见了许多神木。它们矗立高山顶上，经历风霜，耐抗冰雪，绵亘着几千年的生命，而生气充盈，精力饱满，我不知它们何以得有如此历久不老之大生命！但神木矗立我前，则又是显然一不争之事实。我们的民族历史，屹立在并世各民族间，矫然不群，巍然独出，此一种悠久博大之历史精神，正可把我来台所见高山神木的那种生命精神作比拟。

我因此联想到《论语》里孔子所说“岁寒然后知松柏之后凋”这句话。这句话也已流传了两千五百年，直到今天，成为中国社会人人俱知的一句话。但此话实具深义，我们正可即凭孔子此一句话来发挥说明我们民族的历史精神。

春天来到，绿草如茵，弱柳如绵，桃李竞艳，芳菲满目。千红万紫，美不胜收。一般游春人，赏心乐事，流连忘返。但哪有人会在此际却去欣赏松柏。一到夏天，众木茂盛，枝叶扶苏，生气蓬勃，郁郁葱葱。那时的人，也不会独去注意松柏身上。待到秋季，霜露已降，梧桐叶落。但一方面可爱的是果实累累，另一方面可爱的还是绚烂绯红。人们的兴

趣，还不会转移到松柏。

直要到严冬已届，冰天雪地，众卉尽枯，群木皆落。那时候，天地间肃杀之气已达极端，一切摧败无遗，惟有松柏苍翠，挺立在寒风苦雨中，而生气盎然，因此使人知生命之无尽，而转移心情以待阳和之重来。此事说来易知，而实不易知。孔子所说“……然后知……”三字，便蕴藏着无穷深义，耐人深省。其中义蕴，确是大堪玩味，大堪探究。但等待说出来，则又是人人皆知。紧要者乃要在此人人皆知中，教我们去作无穷玩味，无穷探究，此其所以为圣人之言。我们千万莫平淡视之，让它轻易忽过。

抑且松柏亦非不凋。有丰则必有枯，有盛则必有衰，有荣华则必然有凋零。此乃天地间生命界一共同现象，一共同通则。松柏亦有凋时，只其凋，较众木之凋则在后。而且旧叶未谢，新叶已萌，虽有凋而若不凋。故松柏之凋，不仅在众木之后，抑且让人不易见，遂群认为松柏不凋。所以我们说松柏长青。孔子特地指点出此一人人共知的生命现象，教人来透悟其中之生命通则。

中国人接受孔子教训，人人尽知在新春盛夏清秋之后，必然会有严冬之来临。方其在新春盛夏清秋时，却先已为严冬作准备。《易经·乾卦》上说：“先天而天弗违，后天而奉天时。”人固不能违天行事，但即在天时之后行事，只要能率顺于天，即是以人合天。天有常，则人亦随之有常。因于天时有常，我们还得在天时之前行事，天时接踵而来，反若天在人后，而不违于人，人不变则天亦随之不变。

现在再回到上面所讲“松柏后凋”的一番话上来。天地有春、夏、秋、冬四时之变，此即是天地之“常”。有常则必有“变”，而变中则仍见其有常。桃李争春，一时盛极得意；但隆冬来临，在春时那一番盛极得意的桃李，到此不免要衰败。此亦是一种“后天而奉天时”。但万物生命究与天地不同，经不起那一时时的骤盛骤衰，与倏起倏落。所以最多经历了几十寒暑，此等桃李生命便会枯竭而尽。只有松柏，好像在和煦春阳中，万卉群木争盛之际，而早已作准备。它虽不能如万卉群木之随时而争变，而独能超出乎万卉群木之外，卓立乎四季之中，以守常而待变。故松柏长青，乃独有其千百年经久之大生命，此则可谓是一种“先天而天弗违”。

我中华民族，正为能遵守孔子古训，看重松柏之后凋，而轻视了桃李之争春。我中华民族五千年来之整部历史，其间亦不乏盛时，但一辈先知

先觉，都能教人保泰持盈，适可而止，不为已甚。知亢龙之有悔，每思患而豫防。及其遭逢挫折，陷处困厄中，乃仍能自强不息。所以我中华民族五千年来的整部历史，乃常是一部居安思危、履险若易的历史。惟其能居安而思危，所以能履险而若易。惟其不作春风之得意，所以亦不面对严冬而丧气。

让我们举几件历代传述的故事。远在夏少康时，他有田一成，只十里之广；有众一旅，只五百人之多，能布其德而兆其谋，终以中兴夏业。此事尚远在孔子前。及孔子以后，吴灭越，越王勾践身臣妾于吴者三年，及其反国，苦心焦思，卧薪尝胆，二十余年，终以覆吴。此事则在春秋末，战国初。又其后，燕灭齐，只剩莒、即墨两城，齐王在莒，田单在即墨，终败燕师，兴复齐国，此事亦尚在先秦。

上之三事，脍炙人口，亦几乎尽人皆知。自兹以往，我中华历史，扩展日益广大，衍变日益繁复，而所遇艰困，乃至其踬而复起，仆而复兴，大盛衰，大治乱，大存亡，以上述三事较之，则诚然渺乎其小。然而事体虽异，事理则同。我中华民族之历史精神，见之承平盛世者，往往反不若其见之危难乱世之更为壮旺而健伉，坚强而有力。亦如松柏之长青，并不见异于阳春和煦之日，而更益见异于严冬大寒之天。所以由吾侪今日之处境，而来探究玩索我民族五千年来此整部历史之传统精神，亦将更见为亲切而多味，融洽而易入。

抑且不惟时代为然，即人物亦复如是。孔孟以下，大圣大贤，出于衰乱世者，实更盛更大于承平世。其以失败终其身者，乃亦益受后世尊崇，胜过于成功之人物。如孔子在春秋，孟子在战国，何尝非一失败之人物。其本身，固是未尝得志。在其当时，亦何尝得其救济。然而暗然于一世，乃彰显于万代。尺蠖之屈，以求伸也。龙蛇之蛰，以存身也。圣哲大贤，固不为存身谋，但其处乱世而抱道不屈，不汲汲于一时之功利，而实为民族万代求存身。松柏之在春时，方当万花竞艳，岂不亦见其为屈为蛰。孔子后凋之训，深矣远矣。以此治我中华民族五千年历史，庶乎可见其精神之所在。

又如关羽、岳飞、文天祥、史可法，此等人物，皆受中国社会人人奉仰。在中国历史上，建大业成大功之名将亦何限。在当身，固是功名煊赫，在其当时，亦复对国家社会有大贡献，得大福利。然而我国人之崇拜失败英雄，则尤益加甚。岂不以彼辈之功业，亦如三春桃李，而此辈之风烈，则如严冬松柏。我民族之常能在天寒、地冻、坚冰、厚雪中屹立无恙，正是凭此番心情与此种精神之有以致之。

我民国建国六十年来，乃至追溯其开国前之数十年，我民族亦正处在一天寒、地冻、坚冰、厚雪之时代中。乃我国人，于我先圣大训，多数漫焉忽忘，未能加深体认。竞羡他方桃李之艳，转厌本身松柏之贞。不仅常此恹恹，转复增其懵懵。今日者，事益急，祸益深。所幸乃是我民族此五千年来整部历史之传统精神，久已浸灌融凝在我民族每一分子之血液中。松柏虽亦有凋时，只要此精神重再抖擞，此血液再活泼运行，我民族此五千年来之贞固生命，当会依然如故，健壮犹昔。

我常忆某年游西安，入一古寺，极荒破，仅一老僧。大殿前广院中一老柏一夹竹桃相对。我问僧，此处为何栽一夹竹桃，成何体统？僧云："我已老病，补栽柏树，不知何年见其成长。夹竹桃，今年种，明年即有花可睹。"我申斥之，谓："大殿前种松柏，供殿上佛菩萨看，不是要你看。"老僧淡然木然，不语不动。我们此六十年来，多数人乃如此古寺老僧，急要眼前看花，却不作长久像样的打算。激变而成今日之大陆，赤祸横流，千百年古松柏，斩伐惟恐不尽。翻土掘根，无所不用其极。好让遍地空出种夹竹桃，转瞬间望其繁花盈目。却称之曰"文化大革命"。不悟我民族五千年历史的传统精神，岂容少数人一时狂妄，便得轻易斩断。天愈寒，地愈冻，冰雪愈坚厚；到此时，万卉群木，均已萎枯，惟有松柏，苍翠益显。我已在上面说过，在春、夏、秋三时，松柏固亦有不如其他卉木处，至其后凋精神，必待岁寒，始为人知。今天则是这时候了，谓予不信，请以我民族此五千年历史来为我作证。

实亦不必远证于历史，尽可近证之当代。国父孙中山先生提倡"三民主义"，正是此时代之先知先觉，在晦盲否塞中，露此一线阳光之照射，透此一道清风之飘拂。令此一时代，豁然爽朗。中山先生亦何尝不知时风众势之急切难移，乃不禁发为"知难"之叹。然前仆后继，追随革命舍生杀身，成仁取义者，一时何可计数。蒋公继之，从事北伐、统一、抗日、反共，毕生在艰难困苦中奋斗，境愈险而气益厉，势愈挫而志益贞。国人之相随以赴汤蹈火，死不旋踵，肝脑堕地，义无反顾者更何限！我们只观此民国建国六十年历史之所表现，岂不仍是我中华民族五千年整部历史传统精神之存续。虽岁之寒，松柏长青，先天而天弗违。一旦阳和重出，国运回苏，此下的新历史，则仍必在我民族此五千年整部历史传统下生根发脉，是则后天而奉天时，贞下起元，乃必有之现象。余敢略述斯义，以企望此转变之来临！

（一九七一年十二月《中央月刊》四卷二期专载）

四　晚明诸儒之学术及其精神

一

昔在北宋时，大教育家胡瑗，讲学苏、湖，实为中国近代高等教育之开始。当时已有分斋规制：一为经义斋，一为时务斋。“时务斋”即为讲求政治社会人生一切实际康济之事业；“经义斋”则为此诸种事业之最高理论与中心信仰之渊泉。一时人材蔚起，称美千古。现在本团课程，于各项实际有关康济事业之上，有总裁精神训话，又有革命哲学，实与胡安定苏、湖讲学经义、治事分斋并修之意相仿。

所谓革命哲学，大体言之，凡属哲学应为革命的，最哲学者即为最革命者。否则陈陈相因，蹈故袭常，永远是一个老套，何名哲学？因此哲学必带革命性，而革命事业之发动，其背后必为一种哲学精神，亦断无可疑。但既讲革命哲学，则似乎只讲总理遗教、总裁言行即得，何以又要讲到中国古先哲人之传统思想？这里有一层应加阐说，因革命同时即是传统，二者实一非二。若仅有革命而无传统，试问何处复有国家，何处复有民族，何处复有历史，何处复有文化？国家、民族、历史、文化，根本上都是一个传统。

即以人生言之，“苟日新，日日新，又日新”，人生实际便应是一个革命。但到底有一个“人格”，有一个“我”在，此即所谓传统。故知“革命”“传统”实属一事。只要现在成为传统，在过去一定是革命的；只要现在真够得上革命的，在将来也一定成为传统的。我们当以革命来光大传统，亦应以传统来培养革命。这是从历史上的看法。

若从心理上看，则只要我们精神一振奋，便见传统无非革命。若我们精神一懈弛，便见革命尽成传统。这应该是“革命哲学”之最要义，亦即“人生哲学”之最要义。

二

让我们先一看晚明时代。任何一时代的学术，大体都赖外力扶护而在良好环境下产生，独晚明诸老所处时代特为不同。他们的学术，乃在外力极端摧残压迫下成长。他们的精神，纯为一种对时代反抗、对环境奋斗

的精神，可说是一种最艰苦最强毅的革命精神。

继此我们可以一看晚明诸老之生活。诸老生活之最著的特征，厥为“艰苦”与“强毅”，分析论之：

第一，当注意其立心之诚。

第二，当注意其制行之苦。

第三，当注意其为学之笃实与广大。

第四，当注意其著作之闳富与精美。

当知诸老为学，乃纯粹为国家民族之无限生命着想。唐人诗：“前不见古人，后不见来者，念天地之悠悠，独怆然而涕下。”此诗真可谓是晚明诸老心境之绝好写照。试问他们除却为国家民族无限之生命外，尚有何事？苟非立心之诚，曷克臻此！

至于制行之苦，则只须一想当时环境，便已不问可知。若求仔细知道，可看各家行状碑传与年谱等。大体上可说无一人不可歌泣，亦无一人不于万死一生中精光炯然。若把他们环境一为分析，约略可分南、北两方说之。明末的北方，先受流寇之祸，继则满清入关，社会生产整个破坏，他们多半受到经济上极穷苦的压迫。南方诸儒家世比较优裕，但是莫不参加民族复兴工作，因此受政治上的压迫多些。大抵牢狱流亡饥寒孤寂，是晚明诸儒生活上的特色。

论其为学之笃实广大，与其著述之闳富精美，则待下文再详。

我们除却此四层，要另拈一小节论之，厥为晚明诸老之各臻大寿。此层虽若小节，然正可由此窥见诸老精神之一斑。举其著者，孙夏峰年九十二，黄梨洲八十六，李二曲七十九，胡石庄七十五，王船山七十四，顾亭林、颜习斋七十，张杨园六十四，陆桴亭六十二。当时第一流学者绝少在六十以下的。当知吾人一生寿命，论其结果，则有关于其对于国家民族大业之贡献；论其原因，则人之寿命，实由其人内心之坚定，外行之纯洁，意志力之强毅，全部人格之调整，始获享有高龄。今日我们要学晚明诸老，不仅要学其立心，学其制行，学其治学与成业，更应学其生命之坚强与康宁。此种坚强康宁之生命，却在千辛万苦中锻炼打熬而来，并非安富尊荣，太平优游，由物质享受之舒适得之。只此一层，便

应为我们讲革命哲学者之所仰慕与学习。

我们再进一步，应讲到晚明诸老学术上之特征。诸老学术：

第一，当注意其修学与为人之合一。

第二，当注意其学术与时代之合一。

第三，当注意其传统与革命之合一。

一言蔽之，晚明诸老之学，可谓是已达“明体达用”“内圣外王”之境界。

三

说到此处，我们应该一述晚明诸老学业成就于中国整个学术思想上之地位。

中国上古学术，其最大结集期在春秋末期乃至战国，今称先秦诸子是也。其到达最高境界者为儒家。论其功绩，在他们手里，实完成了中国民族之大一统，创辟了中国文化之大规模，奠定了中国人生哲学之大趋向。此下是汉唐诸儒。汉唐乃先秦思想之实施时期。先秦儒家的思想，都在汉唐时代次第实现。但其间有一波折，东汉末年以下，中国衰乱，庄老思想盛行，佛教流入。及隋唐复兴，虽则政治制度社会组织各方面，依然承接两汉规模，而关于人生哲学及思想方面，则大体为佛教与庄老之势力。因此隋唐时代常不免有人生事业与人生观念不相融洽之痛苦。由此乃有宋明新儒学之兴起。宋明儒家对于政治社会实际康济方面，其贡献未能远超汉唐，但在人生之思想与理论方面，则实有消融佛老、复兴儒学之大功。在他们手里，始再获将实际的人生与观念的人生打成一片。因此我们可以说：汉唐诸儒在政治上用力多些，而宋明诸儒则在教育上用力多些。“政治”与“教育”，实为中国传统人生哲学上最注重之两点，亦即中国传统人生哲学中最精美之两点。若把前面所用语分说，汉唐是偏于“外王”，“达用”的工夫多些；宋明则偏于“明体”，“内圣”的工夫多些。及至晚明诸儒，因其处境适当国家民族生命绝续之际，逼得他们不得不从头对于汉、唐、宋、明以来之政教精神通体反省，来一个总检讨，来一个总评判，再来定他们的新方向与新精神。因此他们学术特征，可分四点述之：

第一，是历史的反省。

第二，是哲学的综合。

第三，是政治社会各部门之实际应用。

第四，是伦常日用身心方面之躬修实践。

他们能在国家民族无希望的时代，重新给我们以一个希望；在国家民族失却自信心的时代，重新给我们以一个信仰；在国家民族前途艰难困苦无办法无出路的时代，重新给我们以办法与出路；而且他们所给我们的希望、信仰、办法与出路，能在他们自己身上确切表达出一个象征来。因此我们可以说：晚明诸老之学业成就，实在又是一个大结集，为汉、唐、宋、明以来之大结集。他们确能综合传统与革命于一途，他们确想以革命来光大传统，他们亦确实是在传统中培养出来的革命。虽因时代关系，他们的革命力量，没有能十分发挥得出，但他们确已播下了革命的种子。直到二百年后的“辛亥革命”，晚明诸老，实有他们精神上极大之启导与助力。

四

现在再说到晚明诸老学业成就之境界与内容。

第一，是他们个人人格之伟大。

尤其是他们各就个性独特处发展出他们各自独特的光辉与规模。若以南方学者论之，则梨洲近狂，亭林近狷；若以北方学者论之，则习斋近狂，二曲近狷。杨园讥梨洲为近名，二曲诫亭林以反约，他们的行谊与学术蹊径，尽不妨各自不同，而各成其为旷世之大贤。

第二，是他们为学目标之正确。

顾亭林先生所谓“明道救世”，“天下兴亡，匹夫有责”，实可说是他们的共同标语。

第三，是他们学问门径之广博。

晚明诸老，学业各有专长。大体言之，梨洲长于经史文献，照现在目光说来，可谓是一个史学家。亭林长于礼俗政制，照现在目光说来，可谓是一个社会学家。船山善言天人心性，照现在目光说来，可说是一个哲

学家。习斋提倡事物习行，照现在目光看来，是一个抱有新理想的教育家。他们可贵的是能各就个人才性而成其绝特之造诣。更可贵的，在于他们各自能在他们绝特的造诣之上，都能直探大道之来源处。亭林特拈“行己有耻”“博学于文”二语悬为学的。他说：

> 自一身以至于天下国家，皆学之事也。自子臣弟友以至出入往来辞受取与之间，皆有耻之事也。士而不先言耻，则为无本之人。非好古而多闻，则为空虚之学。以无本之人而讲空虚之学，吾见其日从事于圣人而去之弥远也。

晚明诸老，至少全可说是博学的，至少全可说是知耻的。现在的我们，学则不尚通博而贵专门，行则不尚谨严而取通悦，正好与晚明诸老的风尚相反。这一点是值得我们反省的。

第四，是他们指示为学方法之亲切。

梨洲、亭林为清代二百四十年学术界所推崇。梨洲乃浙东史学之宗主，亭林则为浙西经学之鼻祖。亭林《日知录》自比“采山之铜”，其书精博，有清一代考据之学，全从此出。梨洲谓：

> 学必源本于经术，而后不为蹈虚；必证明于史籍，而后足以应务。故学者必先穷经。然拘执经术，不适于用，欲免迂儒，必兼读史。

又说：

读书不多，无以证斯理之变化；多而不求于心，则为俗学。

这几句话，也可说是晚明诸儒为学之共同态度。梨洲、亭林为后来学界开辟了许多新方向，而船山与习斋则对晚明六百年传统理学偏弊之处颇有纠正之功。船山从心性精微处，习斋从事物粗大处，各有发挥，使后人勿再入歧途。这可说更是晚明理学家功臣。

第五，是他们著述之精勤与美富。

比如船山一家，即有近八十种三百万言之多。而亭林著《肇域志》，自称阅志书一千余部，其勤可想。现为学者研讨此诸家之便利计，姑举其最重要必读书数种如下：

一、梨洲　应读其《明夷待访录》。此书仅二十篇，先为《原君》《原臣》《原法》，发挥政治上最高原理，次以《置相》《学校》《取士》《建都》《方镇》《田制》《兵制》《财计》各篇，对中国自秦以下政制积弊，扼要论列，并开新方案，于清代为禁书。辛亥革命前后，几于人手一卷，为当时国人所传诵。次则《明儒学案》。此书为治明代理学者必读之书，而梨洲自己哲学见解亦尽在此中，学者可自择爱诵者细读之，其他则浏览。

二、亭林　应先读其《日知录》。此书三十三卷，为亭林最精最大之著作。上篇经术，中篇治道，下篇博闻。自谓：“有王者起，将以见诸行事，以跻斯世于治古之隆，而未敢为今人道也。”又与友人书谓“别来一载，早夜诵读，反复寻究，仅得十余条”，其精可知。其中自八卷至十二卷皆言政治方面，而十三卷《论风俗》，尤为全书警策用意所在。学者应通读全部《日知录》来读通他的第十三卷，尤应通读晚明诸老著述来读通《日知录》的第十三卷，又应通读中国古今哲学与历史书籍会通之于当代见闻，来读通《日知录》之第十三卷。否则若草草读过，将不见其精义所在。初看可择自己喜好者分卷读之。次读亭林之《诗文集》。亭林诗文极高峻雅洁，全部人格精神具可由此体会而得，读之可以激厉志气陶冶性操。再次可看《天下郡国利病书》。此书体大思精，

可以浏览。

三、船山　船山著作最多，难遍读，可先读其《俟解》。此仅一卷书，而中多极精辟语，即此反复循诵，便可得船山精神。次读其《读通鉴论》与《宋论》。船山引史事自申其哲学见解，读者最好与《通鉴》同读，先泛览，择爱诵者精读之。其他如《周易外传》《诗广传》《尚书引义》三种，船山引古经典借题发挥，中多精警语，可泛览，择爱诵者精读之。

四、习斋　治颜学最好先看《年谱》，颜先生精神笑貌具在此矣。次读《颜氏学记》，此书简要。

五、桴亭　桴亭《思辨录》，昔人以与《日知录》并拟，亦可择要分卷读之。

六、二曲　读二曲先生语，如读陆象山语，可以激励人志气。全书皆可浏览，择爱好者细绎之。卷末附《事状》，可见其人生平，取与《语录》相发。若不深熟其为人，则其下语精神亦不活跃矣。

以上略举数种，俾易入门。拙著《近三百年学术史》，对顾、黄、王、颜四家有所阐述，可先看。近编《清儒学案》，对诸家《语录》摘录较详，读余《学案》，可免翻读诸家全书之劳。[1]

五

现在要说到晚明诸老与“三民主义”之关系。

第一，讲到民族主义。

晚明诸老均抱极强烈的民族观念，而其最伟大的贡献，则在他们对于民族文化精神之发扬与光大。一民族自身特有的文化，便是其民族生命之灵魂。无文化则民族无灵魂。无文化无灵魂的民族终将失其存在。欲求民族永生，只有发扬民族自身特有之文化，使之益臻完美。这一层，晚明诸老见之极切，而所贡献之成绩亦极大。

第二，讲到民权主义。

晚明诸老对中国传统政治制度，皆抱一种彻底革新之主张；而其立论根

源，皆能从民权方面着想。尤其是梨洲、亭林两家，他们均有极详明的方案。大抵梨洲注重提高相权与清议之地位。其理想中相权与清议之实用，大体有似近代西方之责任内阁与国会。梨洲谓自秦以下国家立法“乃一家之法，而非天下之法”，故主以最高行政职权操诸宰相，而“治天下之具皆出于学校”。“天子之所是未必是，天子之所非未必非”，而公是非存于学校。此等议论，皆能从政治组织之最高机构上立论。而亭林则注重下层机构，尤行行着眼于县行政与地方自治。尝谓：

人聚于乡而治，聚于城而乱。

又谓：

小官多者其世盛，大官多者其世衰。

此等意见，正与梨洲议论，可以相得益彰。一注意在政治之上层，而一则注意其下层。大抵梨洲近似东汉人态度，而亭林则近于西汉。船山有云：

不以一人疑天下，不以天下私一人。

尤为抉发中国自秦以下政治心理上之大病害。梨洲、亭林两家，正为矫正此“私天下”与“疑天下”而发也。

第三，讲到民生主义。

这一方面特别是船山、习斋、亭林三家贡献为大。他们不仅注重于生产（富），尤能注重于分配（均），更能进而注重于消费方面之合理性，即民生享用方面之文化的意义与价值（礼与文、风俗与教育），此乃中国传统文化之最精美处。所谓内圣外王，“王”应于此等处注意也。船山尝言：

> 庶民即流俗，流俗即禽兽。

可见民生主义不是专讲生活享受即得，故船山又谓：

> 先王裕民之衣食，必以廉耻之心裕之；以调国之财用，必以礼乐之情调之。

又曰：

> 养其生理自然之文而修饰之以成用者，礼也。

这些话均是极可珍贵的意见。习斋生平讲学，专重兵、农、礼乐三项，常谓：

> 有用我者，将以七字富天下，曰“垦荒，均田，兴水利”。以六字强天下，曰“人皆兵，官皆将”。以九字安天下，曰“举人才，正大经，兴礼乐”。

在兵农富强之上，更注意到礼乐与安天下，此诚中国传统民生主义之最高精义也。亭林亦谓：

> 目击世趋，方知治乱之关，必在人心风俗；而所以转移人心，整顿风俗，则教化纲纪为不可缺矣。

又曰：

> 后世君臣上下怀利以相接，为治者宜何术之操？曰“尚名”，尚名之治，即不无一二矫伪之徒，犹愈于肆然而为利。

故亭林特重“风俗”与“名教”，尝曰：

清议亡，干戈至。

汇合此三家对民生问题之意见，实大有可供吾人今日参考之价值也。

现在综括上面所说：晚明诸老他们已为中国传统文化与历史作一个总反省、总批评，他们又为中国将来之政治与社会开一个新方案与新理想。可惜在满清政权压迫下，除却他们自身人格方面有光辉之表现外，其对政治社会一切意见，则未见实施。现在我们身当三民主义革命建国之大时代，我们欲对中国已往传统文化与历史作一个反省与批评，我们能对将来政治社会提一个方案与理想，则二百四十年前晚明诸老努力的成绩，实在有供我们参考与师法之价值。至其人格之坚贞笃实，光辉博大，更足为吾人有志参加此革命建国之伟大工作者所模仿所崇拜。是这一次特别提出晚明诸老之学术精神来介绍于诸位之宗旨。

（民国三十二年重庆党政高级训练班讲演，刊载于是年六月《中央训练团团刊》一八三期。）

---

[1] 简体版编者注：先生《清儒学案》一书，写于一九四二年抗战时期。成稿后交付国立编译馆。后在迁徙中，装稿箱沉落江中，仅存一序。《钱宾四先生全集》出版时，此序和柳诒徵先生《清儒学案摘钞》一文，一并收入《中国学术思想史论丛》（八）。

钱穆先生著作系列

讲堂遗录：

中国思想史六讲

中国学术思想十八讲

阳明学述要

宋明理学概述

学龠

政学私言

四书释义

论语新解

孔子传

中国学术通义

中国历代政治得失

中华文化十二讲

√中国历史精神

文化学大义

双溪独语

历史与文化论丛

中国思想史

民族与文化

中国文化精神

湖上闲思录

中国思想通俗讲话

人生十论

中国历史研究法

中国史学发微

国史新论

八十忆双亲师友杂忆

现代中国学术论衡

中国史学名著

理学六家诗钞

文化与教育

责任编辑：周弘博

封面设计： 联信视觉传达

Tel:010-68997806

九州书香　传播文化

新浪微博：**http//weibo.com/jzhpress**

官方微信：**jzhpress**

订购热线：**010-68992190**

征稿邮箱：**jzbanquanshi@sina.com**

责编邮箱：**geyouyinyuan@163.com**



錢穆

錢穆先生全集
［新校本］

中國思想史

九州出版社

錢穆先生全集

【新校本】

中國思想史

九州出版社

圖書在版編目（CIP）數據

中國思想史 / 錢穆著. —北京：九州出版社，2011.1（2017.4重印）

（錢穆先生全集）

ISBN 978-7-5108-0747-3

Ⅰ. ①中… Ⅱ. ①錢… Ⅲ. ①思想史—中國—文集 Ⅳ. ①B2-53

中國版本圖書館CIP數據核字（2010）第226394號

中國思想史

作　　者　錢　穆　著

責任編輯　李　勇　周敏浩

出版發行　九州出版社

裝幀設計　陸智昌　張萬興

地　　址　北京市西城區阜外大街甲35號

郵　　編　100037

發行電話　（010）68992190/3/5/6

印　　刷　三河市東方印刷有限公司

開　　本　635毫米×970毫米　16開

插頁印張　0.5

印　　張　19

字　　數　217千字

版　　次　2011年5月第1版

印　　次　2017年4月第2次印刷

書　　號　ISBN 978-7-5108-0747-3

版權所有　侵權必究

目次

新校本說明

出版說明

自序

例言

一　思想和思想史

二　中國思想史

三　春秋時代

四　子產

五　叔孫豹

六　孔子

七　戰國時代

八　墨子

九　楊朱

一〇　孟子

一一　莊子

一二　惠施與公孫龍

一三　荀卿

一四　老子

一五　韓非

一六　秦漢時代

一七　易傳與中庸

一八　大學與禮運

一九　鄒衍與董仲舒

二〇　王充

二一　魏晉時代

二二　王弼

二三　郭象與向秀

二四　東晉清談

二五　南北朝隋唐之佛學

二六　竺道生

二七　慧能

二八　慧能以下之禪宗

二九　宋元明時代

三〇　周濂溪

三一　邵康節

三二　張橫渠

三三　程明道

三四　程伊川

三五　朱晦菴

三六　陸象山

三七　王陽明

三八　清代

三九　王船山

四〇　顏習齋

四一　戴東原

四二　章實齋

四三　現代思想

四四　孫中山

返回总目录



錢穆先生



錢穆先生印・素書堂

新校本說明

錢穆先生全集，在臺灣經由錢賓四先生全集編輯委員會整理編輯而成，臺灣聯經出版事業公司一九九八年以「錢賓四先生全集」為題出版。作為海峽兩岸出版交流中心籌劃引進的重要項目，這次出版，對原版本進行了重排新校，訂正文中體例、格式、標號、文字等方面存在的疏誤。至於錢穆先生全集的內容以及錢賓四先生全集編輯委員會的注解說明等，新校本保留原貌。

九州出版社

出版說明

一九五〇[(1)]年之冬，錢賓四先生自香港赴臺北，時張曉峯先生編纂現代國民基本知識叢書，特約先生撰寫兩種，即本書及宋明理學概述是也。先生返港後，每於夜間燈下，先寫此書，於一九五一年八月完稿，翌年一九五二年十一月由臺北中華文化出版事業委員會出版。

本書自春秋之中、晚，下迄現代，分立四十四目，揭出中國歷代主要之思想家及其思想之要點，綱宗犄立，全部中國思想史之主要節目，已在其內。蓋先生著作中與本書可互相闡發者，無慮十數種，既限於篇幅，未能盡其全貌，故但作扼要之提點，以待學者自為更進一步之研尋。

一九七七年春，先生重校是書，略作增添改定，交由臺灣學生書局於是年四月重排印行。一九八〇年學生書局再版，又對原版有所校正。今重排此書，即以學生再版本為底本整理，主要為改正若干誤植文字，並加入私名號、書名號等。原書引文未附出處，則盡量查出核對，並予注出，以便讀者檢索。最後孫中山一篇，先生曾以中山思想之新綜析為題，於一九五一年九月十六日發表於自由中國第五卷第六期，篇首多出一段文字，今據該文補入。其整理工作雖力求慎重，然錯誤疏漏之處，在所難免，敬祈讀者不吝指正。

本書由王仁祥先生負責整理。

錢賓四先生全集編輯委員會　謹識

(1) 新校本編者注：原文為「民國」紀年。下同。

自序

西方思想，大體可分三系：一為宗教。二為科學。三為哲學。此三系思想，均以探討眞理為目標。所謂眞理，則可有兩種看法：一認眞理為超越而外在，絕對而自存。一認眞理卽內在於人生，而僅為人生中之普遍與共同的。此二看法，各有是處。天地萬物，本先人類而有。天地萬物有天地萬物之理，其時尙無人類，則謂此等眞理超越外在，獨立自存，自無可議。迨旣有人類之後，便有內在於人生界之眞理，絡續發現。此僅指其在人生界有普遍性，共同性，決非亦超越人生而外在。然此二項眞理，亦非全相隔絕，抑且互有關涉。人生本從宇宙界來，本在天地萬物中，故人生眞理中必處處涵有宇宙眞理，亦必處處被限制於宇宙眞理中而不能違反與逃避。然就人生論人生，則人生本身。亦必有其內在之眞理。此二項眞理之分別，本極明顯。然人類思想往往從此分別上發生種種偏差與歧誤。

宗教家認為有一萬善之上帝，創造天地萬物以及人類。遂認為人生界種種眞理，皆由上帝而來。故宗教眞理乃為超越而外在者。科學家不認有此上帝，然抹殺人類與萬物之大區別，以為天地萬物之理已包括盡人生之理，因此，於天地萬物自然眞理之外不再認有人生眞理之存在。則科學眞理亦為超越而外在者。宇宙界若無人類，此上帝之理，萬物自然之理，依然存在。則此項眞理，根本不因人類之有無而有無，人生之變動而變動。由此觀念而產生一種向外覓理之態度。宗教與科學所探究之眞理雖不同，此一向外尋覓之態度，則為兩者之所同。

西方哲學派別尤繁，然或則導源於宗教，或則依傍於科學。我們暫可歸納之為兩大幹：一主理性。一主經驗。若主理性，試問理性何自來？必謂其屬諸先天。又問理性與人類之關係，則謂理性乃絕對而自存。此卽其淵源宗教之證。其主經驗者，都認經驗由個人與外界天地萬物之接觸因應而來，則經驗所得卽天地萬物外在自然之理。此則不得不依傍科學。然則西方哲學，大體亦向外覓理，其在態度上，仍與宗教、科學一致。

中國思想，有與西方態度極相異處，乃在其不主離開人生界而向外覓

理，而認眞理卽內在於人生界之本身，僅指其在人生界中之普遍共同者而言。此可謂之向內覓理。因此對超越外在之理頗多忽略。不僅宗教、科學不發達。卽哲學亦然。若以西方哲學繩律中國思想，縱謂中國並未有純正哲學，亦非苛論。

然眞理確有此兩面，一屬自然，一屬人文。前者須超越人生，向外覓之，後者須卽就人生本身，向內覓之。並當求其界限，明審其交互之相通流，乃始得眞理之大全。

如論宗教，固有一至善創世之上帝否？據科學言，似此非眞理。然宗教信仰，實於人生界有作用，有貢獻。故宗教眞理，縱謂於自然界非眞理，而於人生界則不得謂其全非眞理。換言之，宗教所信仰者縱非眞理。而宗教信仰之本身，則確有眞理寓乎其中。宗教所信仰屬宇宙界，屬超越外在，而宗教信仰之本身，則屬人生界，係普遍內在共同內在之一種人文心理。此種心理之有用而不可毀棄，本身卽成為人生界一眞理，可不因科學界所發現之自然眞理而推翻。

再言科學，其所發現者固屬眞理，然不屬人生。原子彈可以大量殺人，此乃自然眞理。然人文眞理中並無應該大量殺人之理。不得因科學界發明原子彈，遂認為殺人須大量殺，而奉之為人生眞理之新發現，此理甚顯。可見科學發現儘是眞理，而非卽人生眞理。至少科學眞理包括不盡人生眞理，則無可疑難。

然則人類旣不能無條件信仰宗教所建立之「體」，亦不能無條件運使科學所發現之「用」。故宗教、科學皆有眞理，而不得謂其各得眞理之全。

依次再言哲學。西方哲學，本意應譯「愛智」。然理智僅占人類心知之一部分而非其全體，則僅由理智所獲得之人生眞理，亦屬人生眞理之一部分而非其全體可知。中國思想，尤其是儒家思想之最重要點，則在仁智兼盡。智屬哲學範圍，仁則不屬於哲學範圍。因智是理智，而仁則屬於情感。儘可有主張以情感為重之哲學，而情感本身則不成為哲學。然情感縱非哲學，卻不得謂非人生。毋寧謂其在人生界之重要，乃更甚於理智。人生眞理應向人生求，不應向哲學求。則西方哲學之屬於純理智純思辨者，仍不能得眞理之全可知。卽綜合西方宗教、科學、哲學三系思想之大全，而仍不能得人類所欲探求之眞理之全亦可知。

我們必明得此上所述，纔可回頭來認識中國思想對人類探究眞理之獨特

貢獻與其價值之應有分際。中國思想乃主就人生內在之普遍共同部分之眞理而推擴融通及於宇宙界自然界。故中國思想不能形成為宗教。若謂中國有宗教，此可謂之「人文教」。因其信仰中心仍在人文界，而不在宇宙界。人性善，人皆可以為堯、舜。此乃中國人文教之信仰中心。由此推擴融通到宇宙界，則盡性可以知天，盡己之性盡人之性可以盡物性而贊天地之化育。盡物性贊化育，須有事於格物窮理，此已侵入科學範圍。中國非無科學，然中國人之「格物窮理」，則仍主依隨於人文中心之基點而出發，仍回復到人文中心所蘄嚮為歸宿。雖不明白否認有一絕對超越人生而外在之自然眞理，然就人文眞理言，則必求此自然眞理之與人文眞理相會通相合一，而始奉之為眞理。故在西方，宗教與科學，為超越人生而自在之兩對壘，在中國，則為緊貼人生而添上之兩翅翼。在中國思想中，常抱天人交通、天人合一之觀念。而此宗教之「天」與科學之「天」，在中國思想中亦可交流、可合一，而未見其有嚴格之劃分與衝突。

中國人之探究人生內在眞理，乃卽就人生全體而如實以求。故情感、理智，自始卽平等重視。毋寧於人情更重視。故人情、物理、天心，在中國思想中，常求能一以貫之，成為三位之一體。西方則以宗教識天心，科學研物理，哲學則仍側重在天心、物理上而忽略了人情。如是則成為以個人面對外界，卽面對宇宙之局面。其視人羣亦如天地萬物然。毋寧謂是識得天，識得物，乃始識得人。中國思想則其視人也特重，毋寧謂是識得人乃始可以識得天、識得物。在西方觀點，其對此外界，見仁見智，或為宗教的，或為科學的。其轉入哲學，則常為一種個人主義之二元論，其癥結卽在此。中國思想，則認為天地中有萬物，萬物中有人類，人類中有我。由我而言，我不啻為人類之中心，人類不啻為天地萬物之中心。而我之與人羣與物與天，則尋本而言，渾然一體，旣非相對，亦非絕對。最大者在最外圍，最小者占最中心。天地雖大，中心在我。然此決非個人主義。個人主義乃由分離個人與天、物、人羣相對立而產生。然亦決非抹殺個人，因每一個人，皆各自成為天、物、人羣之中心。個人乃包裹於天、物、人羣之中，而為其運轉之樞紐。中心雖小，卻能運轉得此大全體。再深入一層言之，則所謂中心者，實不能成一體，因其不能無四圍而單有一中心之獨立存在。故就體言，四圍是實，中心是虛。就用言，四圍運轉，中心可以依然靜定。中心運轉，四圍必隨之而全體運轉。此為中國思想之大道觀。此所謂「道」，亦可說是中國人之宗教觀，亦可說是中國人之自然科學觀，亦卽中國人之人生哲學。

中國古代思想中有較近似於西方之宗教者如墨子。天志要人愛，人不該不愛。天志要人兼愛，要人愛無差等，人便該兼愛，便該無分別無差等底愛。宇宙中究有此天，天究有此志否，此屬理智問題。須向外尋覓，向外探討。在中國思想界反對墨子，則直截從人情上反對。人既不是天，人心亦究不是天志，強要把天志來壓迫人心，人心不堪。我那能把別人父親眞當作自己父親看？宇宙中縱有此理，其奈人心之實無此情何？而且人情所求，亦實在須得一人間之愛。天之愛人，一律平等無差別相。為子者須得父愛，為妻者須得夫愛，若全沒有了這些，而僅得一天愛，天愛僅可謂是一種理之愛，而非人情之愛，將仍為人情所不堪。故中國人雖亦崇敬墨子之人格，而到底不能接受墨子之理論與教誨。

中國古代思想中有較近似於西方之科學自然觀者，如莊老道家。科學眞理中無愛，自然現象中亦無愛。莊莊老言人生亦然？「魚相忘於江湖」，「天地不仁，以萬物為芻狗」。魚類固無情乎？天地固不仁乎？此仍屬理智問題，仍須向外尋索，向外研討。但究竟人類相處，該不該如魚之相忘，如天地之不仁，此則屬諸人類之本身問題，毋寧更屬於人類本身所自有之情感問題。中國人反對莊老，亦直截從人情上反對，謂其「知有天不知有人」。人便須有情。仁，人心也。人心有仁，便不必深論天心之仁與不仁。仁者愛人。我便該無失其本心。

依照中國人的思想態度，似乎太平易，太簡單，便走不上西方哲學路子。西方哲學界總是要講一個理，而此理還是該向外尋索，向外研討。西方哲學界如不全依宗教、科學的路走，則必另走上一條名辨邏輯之路，由名辨邏輯的客觀條例、客觀律令來探求眞理。然觀念本從實際人生而有，名字亦從實際人生而起。而西方哲學界，則必教人先把此觀念與名字從實際人生中抽離而獨立，為之規定名義，確立界說。於是再從此許多有確定名義與界說之觀念中曲折錯綜地引生出一套理論。結果這一套理論，卻遠離了實際人生而獨立自在，如是始成為哲學。中國古代思想中也有近似此一派者，則如名家惠施。此種由名辨邏輯所得之眞理，其可靠性究如何？依然仍得由名辨邏輯向外尋索。而中國思想界，則依然只直截從人心之平易處，即人情之實感處，來反對此派之言辨，謂其「足以服人之口，不足以服人之心」。西方哲學界偏重此種名辨邏輯者，則若謂你的口說既無法辨了，你心上便不該不服。這正因西方哲學乃純理智純思辨的，哲學對象超越而外在，為純客觀的，無感情的。而因此中國思想遂亦終不能有像西方般的純正哲學精神。

有些處，中國思想很近似於西方哲學中之理性主義。但有些處，又很近

似於西方哲學中之經驗主義。在西方哲學上，此兩派自成一對立。但在中國則無此對立。有些處，中國思想很近於西方哲學中之唯心論，但也有些處又很近似於唯物論。在西方，唯心、唯物，又成一對立，在中國則仍無此對立。有些處，中國思想很近似於西方哲學中之個人主義。但有些處又很近似於集體主義與社會主義。在西方，此兩派仍然有一對立，但在中國則仍然無此對立。故以西方哲學之規範來繩律中國，衡量中國，則中國思想實似太簡單太平易，還未發展成熟，不能剖析精微。在中國不像有嚴格純正的哲學家與哲學思想。但儘可說中國無哲學，中國又何至於無思想呢？在人類思想中，可以有如西方般的哲學思想，卻不能說西方哲學思想乃人類思想之唯一準繩，與唯一規矩！

有人說，中國思想無條理，無系統，無組織。其實只要眞成為一種思想，便不會無條理，無系統，無組織。又有人說，中國思想無進展，無變化。此無異於說在中國，則只有某一時期人能思想，此外各時期的中國人，便不再能有思想，此亦屬武斷。若果中國人能繼續有思想，便在其思想體系上不會無進展，不會無變化。又有人說中國思想定於一尊，無派別，無分歧。其實思想本身決然會生派別與分歧。卽使定於一尊，但定於一尊之後，仍會有派別分歧。

若說中國思想，太平易，太簡單，則試問如何在此平易簡單之中，又能有條理，有組織，有系統，有進展，有變化，有派別，有分歧呢？只要它眞能有條理，有組織，有系統，有進展變化，有派別分歧，則此種思想還是不平易，不簡單。

我們該從中國思想之本身立場來求認識中國思想之內容，來求中國思想本身所自有之條理組織系統，進展變化，與其派別之分歧。此始成為中國的思想史。我們不能說西方思想已獲得了宇宙人生眞理之大全，同樣不能說中國思想對此宇宙人生之眞理則全無所獲；亦不能說中國思想對宇宙人生眞理之所獲，已全部包括在西方思想之所獲之中。如是始可確定中國思想史在世界人類思想史中之地位與價值。

今天的世界問題，最主要者，還是一思想問題。在西方，宗教與科學，唯心與唯物，個人主義與社會主義，理性主義與經驗主義，處處矛盾，處處衝突。但在中國思想史裏，則並不見有此種矛盾與衝突之存在。今天的中國人，不認自己有思想，勉強要外面接受一思想，來在自己內部製造衝突。於是有所謂新舊思想之衝突。然試問今天的中國，果能眞實認識瞭解中國之舊思想者又有幾人？今天的中國思想界，又果何嘗有所謂新舊之衝突？所謂衝突者，其實只是接受了西方思想一外貌。接受了

西方思想外貌上所最易顯見之一衝突性，而自求衝突。於是認為非衝突即是無思想，於是有「不革命即是反革命」之口號。頹波所趨，遂有今天中共之所謂「搞通思想」。其實彼輩所謂搞通思想者，骨子裏即為反對思想。彼輩誤認衝突矛盾為思想之本質。果如是，則思想搞通，即成不通。故革命完成之後，勢必繼之以清算。思想眞搞通了，即成為無思想，於是將重造衝突，重求搞通。如是則搞通復搞通，清算復清算。永遠是一個搞不通與算不清的不了之局，而民生憔悴亦將永無寧日。此無他，一則認為人生眞理超越人生而外在，再則認為思想本身不能無衝突，無矛盾。遂以此超越人生以外的衝突與矛盾之眞理觀來強安之於實際人生中，來創造出實際人生中之衝突矛盾，以求符於其所謂之眞理。若專就西方思想史之演變言，則亦未嘗無一些客觀事實可資為證成。但若回就中國思想史看，則殊不見得此種思想之現實性與必然性。故我認為研究中國思想史，不僅對於中國今天的思想界可得一反省，一啟示。實於近代西方思想之衝突矛盾獲不得解決處，可有一番意外之貢獻與調和。至於我言信否，則請先平心靜氣地讀完了我這一部中國思想史後再討論！

一九五一年八月一日

例言

一、本書限於篇幅，敍述古代思想由春秋中晚開始，更前的不再推溯。

二、每一時期各只提及主要的幾家，每一家各只提及主要的幾點。其餘都略去了。因之此書只能提供出中國思想史裏幾個主要節目，並非中國思想史之全貌。

三、每一思想家之生卒年代及其師友淵源，生活出處，以及時代背景，均為研究思想史者必須注意之項目，但此書因限於篇幅，都略去了。

四、書籍之眞偽及其著作年代必先經考覈。如本書敍述老子思想在莊子後，敍述中庸、易繫辭在孟荀後，在本書作者均有極精密的考訂，與極堅強的證據，但本書中全避涉及。

五、各家思想之內在精義，本書均未能詳盡闡發，只求以簡括透闢的語句，就扼要處約略指點，留待讀者自己研尋。

六、本書所引各家原著，除極少例外，均未詳細注明書名篇目，因此乃研治中國思想史者之普通常識，為節省篇幅計，均經略去。

七、本書作者以前各著作，與本書可互相闡發者，有（一）國史大綱（二）國學概論（三）先秦諸子繫年（四）四書釋義（五）墨子（六）惠施公孫龍（七）莊老通辨（八）陽明學述要（九）近三百年學術史及（十）中國文化史導論（十一）文化學大義諸種。其未經集成專書之大量散篇論文，將來擬彙合為中國學術思想史論叢一書。本書大體，僅為上述諸書之賅括而綜合的敍述。讀此書者，希望能參考及上列諸書。

八、研治思想史，決不當不注意及通史與文化史。讀此書者，尤希望至少能參考及拙著國史大綱及中國文化史導論之兩種。

九、研治中國思想史，最好能旁通西方思想，始可探討異同，比較短長。本書關於此點，僅能微引端緒，甚望讀者勿輕易略過。

十、本書旨求簡易通俗，各家思想之精深博大處，終不易於言下盡求速瞭。讀者貴能細心玩索，明得一家是一家，明得一節是一節，明得一句是一句。若能反覆研玩，積累之久，自能有豁然貫通之境。

十一、無思想之民族，決不能獨立自存於世界之上。思想必有淵源，有生命。無淵源無生命之思想，乃等於小兒學語，不得稱之為思想。今天中國之思想界，正不幸像犯了一小兒學語之病。本書旨在指示出中國思想之深遠的淵源，抉發出中國思想之眞實的生命。學者由此窺入，明體可以達用，博古可以通今。庶乎使中國民族之將來，仍可自有思想，自覓出路。幸讀此書者，切勿以知道一些舊公案，拾得一些舊話頭，卽為了事。

十二、本書成稿距今已二十多年。經作者再自閱讀，有增添，有改定，與舊版稍有不同。幸讀者注意。

一九七七年歲首識

一　思想和思想史

佛經上說：「有生滅心，有相續心。」普通人心都是剎那起滅，一刻兒想這，一刻兒想那。很少能專注一對象，一問題，連續想下。相續心便

成了思想。有些人能對一事實一問題，窮年累月，不斷注意思索，甚至有畢生竭精殫慮在某一問題上的，這些便成為思想家。但宇宙間，人生界，有幾件大事，幾個大問題，雖經一兩個人窮老思索，也獲不到結論，於是後人沿他思路，繼續擴大繼續深入，如是般想去，便成為思想史。有些注意這問題，有些注意那問題，有些注意問題之這一面，有些注意問題之那一面。注意對象不同，思路分歧，所得結果也不一致，這就形成思想史上的許多派別。

二　中國思想史

有文化有歷史的民族，必然能對宇宙人生中某幾件大事，某幾個問題，認眞思索。經歷了幾百年乃至幾千年的悠長歲月，其實也僅能說對宇宙人生中某幾件事，某幾個問題，有了他們一些意見，還待以後繼續闡發，繼續證成。這是某民族的思想史，也還該把別一民族之所思所得來比較對證。將來在全人類的思想史裏，民族思想也只成為一派別。

中國民族有了四五千年以上的歷史，究竟中國人在此四五千年歷史文化遙長的演進中，對宇宙人生，曾想些什麼？曾有些什麼意見？我們是中國人，該知道一些纔是。這些便是中國的思想史，無論如何，將來也必然成為世界人類思想史中之一派別。

三　春秋時代

太遠的，在這樣的小書裏不講了，讓我們且從春秋講起。

人類對宇宙，對人生，有一個最迫切最重大的問題，便是「生和死」的問題。這是凡能用思想的人首先會遇到的問題。這一問題，上接宇宙論，下接人生論，是宇宙、人生緊密接觸緊密聯繫著的問題。不僅是其他一切問題之開始，也將是其他一切問題之歸宿。中國人對此問題，抱何意見呢？當然這有很遠的淵源。但在春秋時代，中國人對此問題，已有很成熟的態度了。

讓我舉兩人為例：一是鄭國的子產，一是魯國的叔孫豹。

四　子產

在魯昭公七年，子產赴晉，晉趙景子問他：聽說鄭國常鬧伯有鬼出現的事，伯有已死八年了，難道還能有鬼嗎？子產道：能。

人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂，用物精多則魂魄強，是以有精爽，至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人以為淫厲，況良霄 伯有字。三世執政柄，其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又大，所馮厚矣，而強死，能為鬼，不亦宜乎？（左傳昭公七年）

這是中國人對於死生鬼神一個傳統的想法，在子產口裏，明白地道出了。

首先我們該注意的是子產說「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂」那幾句。中國人在那時，似乎已不信人生以前先有個靈魂，所以說人生始化曰「魄」，魄指形體。既生魄，陽曰「魂」，可見是有了肉體纔有靈魂的。靈魂只是指此肉體之一切作用神氣而言。這一觀點，顯然與世界人類思想史上其他幾個文化民族，同時或先或後，對此問題的看法與想法截然不同。中國人在此時，已擺棄了靈魂觀，對人生不作靈、肉分異的二元看法。因此中國在此後，對宗教，對哲學中之形而上學，都不能有很大發展。中國人用思想，似乎很早便不喜作深一層的揣測，而寧願即就事物現象的表現上作一種如實的描寫。這是中國心靈在宇宙觀、人生觀上之更近於近代的科學精神處。

「魄」是生理，「魂」是心理。人生以後，若在物質上、精神上處境好，使用厚，他的身體和心靈，便會比別人的強些，故說「用物精多則魂魄強」。心靈強的，他精神作用便精明精爽。 爽即是明。 精明之極，便成神靈了。 神明猶今說神靈。 可見「神明」在當時指生前言，不指死後言。

人到衰老而死，他的生理作用停止了，他的心理作用也完畢了。然則何以有鬼的呢？正為生理作用並未衰老，驟然橫死， 即强死。 那時猶有餘勁未歇，於是遂有鬼的現象。那些餘勁，也不能歷久不散，所以趙景子要問何以伯有死了八年之久還能有鬼出現呢？據子產的想法，這是可能的。因為伯有生前的魂魄蓄勢太厚，所以死後餘勁可以歷久不散。然則某一人的心理作用，在其生前極偉大極超特的，在其死後可以成為神明，也是理所當然。不是子產的思想，直到現在，我們還提到它嗎？這是中國古代人對於鬼神的想法，直到現在，還成為中國一般人的觀點。我們只舉子產來作一代表。至於此一說法是否準確，只有待將來新科學之發現作考驗。

子產惟其抱有這一見解，因此把人之生前和其死後的問題看輕了，而更看重在人之生命之實際過程中。換言之，即是更看重了人生論，而忽略了宇宙論。因此子產另有一句名言，他說：

天道遠，人道邇。（左傳昭公十八年）

中國人愛講人道，不愛講天道。愛講切近的，不愛講渺遠的。非切實有據，中國人寧願存而不論，這是中國人傳統的思想態度和思想方法。

鄭子產發表他對於討論伯有鬼出現的一番話，正當孔子十七歲的青年時期，我們應該注意鄭子產這番話對於此後孔子思想之影響。

其次要說的是魯國的叔孫豹。

五　叔孫豹

人生問題中最大的，還是一個人死問題。人死問題便從人生論轉入宇宙論，這已不屬「人」而屬「天」。死生之際，便是天人之際。人人都不願有死，人人都想不朽、永生，逃避此死的一關，這是世界人類思想史上最古最早共同遇到、共同要想法解決的問題。叔孫穆子對此曾發表了他極名貴的三不朽論，直到現在，還成為中國人的傳統信仰。

在魯襄公二十四年，在前引子產事前十四年。魯叔孫穆子如晉，晉范宣子問他：「如何是不朽？」穆子未對，宣子說：「我范家遠祖經歷虞、夏、商、周四代直到此刻，祿位未輟，是否算得不朽？」穆子說：「那是家族的世祿，非人生的不朽。」

豹聞之，太上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂不朽。（左傳襄公二十四年）

這一節對話，正可為上引子產的一節話作旁證。正因為那時的中國人，已不信人之生前和死後有一靈魂存在，故他們想像不朽，早不從「靈魂不滅」上打算。范宣子以家世傳襲食祿不輟為不朽，叔孫穆子則以在社會人羣中立德、立功、立言為不朽，只能不朽在此人生圈子之內，不能逃離此人生圈子，在另一世界中獲得不朽。依照西方宗教觀念，人該活在上帝的心裏。依照中國思想，如叔孫穆子所啟示，人該活在其他人的心裏。立德、立功、立言，便使其人在後代人心裏永遠保存出現，這即是其人之復活，即是其人之不朽。因此中國人思想裏，只有一個世界，

卽人生界。並沒有兩個世界，如西方人所想像，在宗教裏有上帝和天堂，在哲學中之形上學裏，有精神界或抽象的價值世界之存在。我們必須把握住中國古人相傳的這一觀點，我們纔能瞭解此下中國思想史之特殊發展及其特殊成就。

叔孫穆子這一番話，正當孔子三歲的嬰孩期，這對孔子思想，無疑的有很大的影響。

六　孔子

孔子生在春秋晚期，他是中國思想史上有最高領導地位的人。但孔子思想並非憑空突起，他還是承續春秋思想而來。

季路問事鬼神，子曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「敢問死。」曰：「未知生，焉知死？」（論語先進）

世界上一切宗教，似乎都想根據人死問題來解決人生問題，孔子則認為明白了人生問題，纔能答覆人死問題。世界上一切宗教，都把奉事鬼神高舉在奉事人生之上，孔子則認為須先懂得奉事人，纔能講到奉事鬼。這一態度，使孔子不能成一宗教主，也使中國思想史之將來，永遠走不上宗教的道路。

樊遲問知，子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」（論語雍也）

孔子的思想態度，全偏重在實際人生上，卽所謂「務民之義」。而對宗教信仰，以及哲學形上學的玄想，牽涉到人之生前和死後，以及抽象超越的精神界，如鬼神問題等，則抱一種敬而遠之的態度。

現在我們問：孔子對人生的理想是怎樣的呢？

顏淵、季路侍，子曰：「盍各言爾志。」子路曰：「願車馬衣輕裘，與朋友共敝之而無憾。」顏淵曰：「願無伐善，無施勞。」子路曰：「願聞子之志。」子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（論語公冶長）

這是當時孔門師弟子的人生理想，其實三人的理想是相同的。子路的話比較具體而粗淺，他願把自己經濟物質上的所有權之享受，供諸大眾。他的車馬衣裘，願獻給他的朋友來共同使用。而在他心上，沒有絲毫感覺到可惜。顏淵的話深了一層，他不專從具體的經濟物質上著想，他願對人有善意，因而貢獻出他的勞力，但在其內心覺得像全沒有這會事，

對人也如對己般。人那會對他自己有善意，付出勞力，而感覺到對自己有德有功的呢？孔子的話，則較顏淵更深了一層。他不僅要在自己心上覺得沒有這會事，更希望在別人心上亦不要覺得有這會事。你敬事老年人，要使老年人受之而安。你愛護幼年人，要使幼年人只覺得你可懷念。你和朋友處事，要使朋友完全信託你，把你當作他自己般信任。

其實這三人的人生理想是一般的。我們若不明白子路的心情，將更不明白得顏淵的。不明白顏淵的心情，將更不明白得孔子的。他們全希望人與人相處，不要存一人、我之見，更不要專在自私的功利上打算。若我們不存有一種自私的人、我之見之隔閡，若不專在個我的功利上打算，我們自能像子路，也自能像顏淵，於是纔能學孔子。

孔子這一番的人生理想，並不要宗教信仰，說上帝的意思要我如此。也並不須一套曲折微妙的哲學理論，來說明這一番理想的背後，有如何深奧的，為普通常人所不易懂得的一種哲學根據。我們不是相信，人人的心理，都會喜歡像有子路、顏淵、孔子般待我的人嗎？我們既喜歡別人如此般待我，我便該如此般待人。而且人人心中，也實在喜歡如此般待人的。因為人類的心情都是差不多的呀！但為什麼人只想別人把這樣的心情對待我，卻不肯把自己這樣的心情對待人呢？在這裏，我們便可接觸到當時孔子所要闡述的他對人生問題的大理論，最要的即孔子常常所講之「仁」。

樊遲問仁，子曰：「愛人。」（論語顏淵）

孟子曰：「仁者愛人。」又曰：「仁者，人心也。」（孟子離婁、告子）

孔子所常講的「仁」，並沒有什麼深微奧妙處，只在有一顆愛人之心便是仁。而這顆愛人之心，卻是人心所固有，所同有。換言之，這是人心之本質。若某一人的心裏，從不覺得有希微對人之愛，那這一人的心，只可說是獸心，非人心。其實禽獸也還有愛同類之心呀！

父母愛其子女，子女愛其父母，便是人人有此一顆愛他心之明證。把這愛他心推擴，即是孔子之所謂「仁」。

有子曰：「孝弟也者，其為仁之本與？本立而道生。」（論語學而）

近代有人在懷疑，孝、慈是對等的，為什麼孔門卻偏多講孝呢？這理由很簡單。天下有不為父母、沒有子女的人，卻沒有不為子女、沒有父母的人。孔門講道，為人人而講，為全世界人類古今之全體量而講。講

孝，人人有份。講慈，便有人沒有份。而且人必然先做子女纔做父母。講孝，盡了人生之全時期。父母死了，孝心還可存在。講慈，則最多只占人生之半節。

上面說過，死生之際，便是天人之際。生屬於人生界，死則屬於宇宙界。父母死亡，子女孝心依然存在，常紀念到他的父母，如是則從現世人生過渡通接到過去的人生。只要子女孝心常在，自然感覺到父母生前一片慈心，也是依然常在，而且會永遠繼續常在，如是則從過去人生通過現世，而直達到未來的人生。如是則人生界已滲透進宇宙界而融為一體。這是一個在西方的思想史裏，許多宗教家、哲學家，費盡心思，費盡說法，所要努力解決的問題，但孔子則只想指點出一種人類所共有的心情之自然流露，並在其實際的人生經驗中來把此問題試予解答了。

「仁」既是人類的共有心情之自然流露，所以孔子說：

仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。（論語述而）

有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。（論語里仁）

所以仁不僅是一條人人應由之道，而且是一件人人可能之事。但畢竟仁心仁道，還未能在此現實的人生界暢遂發皇，這又為什麼呢？在孔子思想裏，他認為這是為人類的一切個別的功利打算所掩蔽所錯誤了。所以：

子罕言利，與命，與仁。「與」是「贊成」義，如「我與點也」。（論語子罕）

個別的利害計較，孔子是不太注重的。在孔子，寧願贊成命的觀念。外面環境之複雜，人事之變動，隨時有不可逆測的偶然事件之發生，使我們對一切利害計較終於無準難憑，則何如回轉念頭，先從自己內心的情意上起算，不要先從外面事勢的利害上較量呢？

「命」在孔子看來，是一個不必然的。我們若明白得外面有一不必然之命，自然肯回嚮自身那個必可然之仁了。所以孔子說：

不知命，無以為君子（論語堯曰）

子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎？堯、舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」（論語雍也）

仁者並不是不願博施濟眾，然而這有待於外面一切的形勢與條件，縱使像堯、舜般，掌握到人間最高的權力，也未必能充盡其量的博施與濟眾，這便是謂「命」。命限制了人的種種可能，卻逼出人一條惟一可能之路，這一條路，則是盡人可能的，那便是所謂「仁」。「己欲立而立人，己欲達而達人」，只在我們心上之一念，外面一切條件束縛不得。一切形勢轉移不得。只有仁不在命之內。孔子把「命」字來闡述宇宙界，把「仁」字來安定人生界。儘在不可知之宇宙裏，來建立必然而可能之人生理想。所以孔子說：

知者利仁，仁者安仁。（論語里仁）

有大智慧的人，認清了宇宙不可必之命，自然感到人生內在必然而可能之仁，是人類理想中最有利的行徑了。至於仁者：

求仁而得仁，又何怨？（論語述而）

仁本來是人心自然的要求，他早已獲得了他所要求的滿足，又何所怨恨呢？孔子說他自己的心情：

不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！（論語憲問）

不知命，所以要怨天尤人。知命了，自能不怨天，不尤人。能近取譬，就在自己心情上，發現了人生大道，這是「下學」。使在此人生大道中，直透到不可知之大宇宙中的最高眞理，這是「上達」。在一切不可必中間，卻有一惟一可必的。這惟一可必的，雖操之在人，而還是原之於天。孔子「與命與仁」的主張，在此上就一以貫之了。孔子這一種見解，極平易，卻還是極高深，所以孔子要說「知我者其天乎」。

子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（論語衛靈公）

生屬命，求生不可必得。仁屬己，求仁絕對可能而必得。孔子的人生理想，堅決走歸一線，這須「求仁之學」與「知命之學」配合，纔能瞭解孔子這一態度。所以孔子說：

仁者靜。（論語雍也）

又說：

仁者不憂。（論語子罕）

這都從知命精神來。惟其孔子看重知命之學，所以：

子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。（論語子罕）

不知命，便不免要臆測，要期必，要執滯，要私己。這些不可必得而害仁。絕此四端，纔能安命，纔能成仁。

子不語，怪力亂神。（論語述而）

力與亂，想把自己來打破外面之不可必。怪與神，是希望在外面不可必中忽然跑出一個可能來。孔子知命，因此不說到這些。孔子思想，在這一態度下，使他也忽略了像近代西方對自然科學之探討的一面。西方人的宗教、哲學與科學，都是向外尋索，孔子思想則是把握到自己內心之必然可能，與盡人可得之一面，而因此在宗教、哲學與科學之三方面，皆照顧不及了。

孔子論「仁」，指的人心內部之情意與態度，此種情意與態度，如何求其表達到外面實際的人生界而恰到好處呢？於是孔子纔又注重到「禮」。

顏淵問仁，子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」（論語顏淵）

在知識上，必須「知命」纔能求仁。在行為上，必須「復禮」纔能為仁。禮是人生相處之種種節限。人往往為個己求利的目的而逾越了此種節限。但逾越此節限，未必就是利。所以孔子曰：

不知命，無以為君子。不知禮，無以立。（論語堯曰）

「禮」在仁與命之交界處。在最先，禮本從人與天、人與神、人與鬼的接觸興起，那是一種宗教儀式，是人生界與宇宙界感通的一條路程。但若人類內心沒有一種積極蘄嚮的仁，便無從有這許多禮。孔子只為把此禮之意、禮之內心、禮之所由起之一關參透了，又把禮的精義轉移擴大到人生界，教人在人生相與中，明白得有一條彼我相交接，而又為彼我所不得逾越之一線，此卽孔門儒家之所謂「禮」。孔子教人，回過頭來盡其在我，只在我的一邊用力。設若只想要衝破這一線，自己一面的必然而可能的反而懈棄了，而線那邊之不可必得的卻依然不可必得，那是不仁無禮，而同時也未必有利的。

在中國思想裏，好像很少注重到自由。其實孔子說「克己」， 克，克也，勝也。把自己私的一面克去，莫要讓它放肆。是克己。 「由己」， 克己便兼顧到人，但實行只在己一面，是由己。 卽就是自由。孔子認為人生只能有有節限的自由。「命」與「禮」是節限，「仁」是自由。為仁是全由自己的，仁是盡人可能而必然可得的，只要把自己先安頓在此節限之內。而此種節限，亦是先照顧到人的一邊而始存在的。人生在宇宙間的節制是「命」，個人在人生中的節限是「禮」，個人在人生與宇宙中的盡量的自由是「仁」。

人在節限中獲得其盡量之自由，這是一種樂。故孔子言禮必連言樂。人須認識得此節限是智，故孔子言仁必連言智。西方思想偏向外，所以更喜言智與樂。中國思想偏向內，所以孔子更喜言仁與禮。

死生之際之推擴，便是天人之際。孔門言仁必言孝，言禮則必言葬與祭。葬與祭是活人對死人的交道。活人對死人打交道，是絕對無功可圖的。絕不圖功利，纔是人情之醇化，纔見其為仁。中國古語說：「一死一生，乃見交情。」葬與祭是死生之際的交情，那纔見其為眞交情，纔是絕不從功利起見之眞交情。所以說：

生事之以禮，死葬之以禮。（論語為政）

愼終追遠，民德歸厚矣。（論語學而）

民德之厚始見仁。

我們若把孔子思想和上述子產、叔孫穆子相比，顯見已有了絕大的進展。子產、叔孫穆子是智者分上事，孔子是仁者分上事。「仁」的觀念，由孔子特別提出，那是中國思想史裏最中心最主要的一觀念。子產要探索到鬼神之由來及其情狀，孔子則只就人之內心之情感方面著想，更不必深究鬼神之情狀。死生之際，天人之際，也如人與人相交般，只要自盡我心，自竭我情。叔孫穆子尙顧念到人生之如何不朽，孔子似乎不再注重這一節，只要自盡我心，自竭我情，求仁而得仁，在我已當下圓滿，至於立德、立功、立言而使得後世人不忘，此是後世事，非我事。我只盡其在我，得其在我，有生必有死，死後是否能不朽，那是天與命的範圍，在孔子也所不問了。

七　戰國時代

戰國時代，是中國思想史裏極光明燦爛的時代。因為有了孔子，遂開出戰國思想之繁花，結成戰國思想之美果。戰國思想，有些在反對孔子，有些在闡揚孔子，我們將依次敘述。

八　墨子

緊接著孔子而來，極端反對孔子的，是墨子。

孔子講仁，墨子講「兼愛」。「兼愛」之反面是「別愛」。墨子認為儒家言仁，雖說是一種博愛，而此種愛仍是有分別的。愛自己的父母，必勝過愛別人之父母。愛自己的家庭，必勝過愛別人之家庭。愛自己之國，必勝過愛別人之國。如是則國與國相爭，家與家相競，人與人相別。不必個人主義纔始產生人類之自私自利。儒家言仁，也將助長人類之自私與自利。故墨子主張兼愛，此是一種無分別之愛。故墨子主張：

視人之父若其父。

「老吾老以及人之老」是別愛，這是一種有差等的愛。「視人之父若其父」，纔始是兼愛，是平等愛。但別人的父母，不是和自己的父母顯然有分別麼？墨子又如何教人「視人之父若其父」呢？在墨子之意，若從人生界看，固見人生有差別相，若從宇宙界看，則人生將只見平等相。因此墨子又提出「天志」的觀點來，作為他兼愛理論之張本。他說：

天兼天下而愛之。（墨子天志中）

何以呢？

天兼天下而食焉，我以此知其兼愛天下之人也。（墨子天志下）

天既把人類平等看，而人類自偏要相互差別看，所以墨子說：

今天下之士君子，知小而不知大。

孔子是把人的立場、人的標準來講人道，所以主張仁。墨子則從天的立場、天的標準來講人道，所以主張兼愛。換言之，孔子從人生界立論，墨子卻改從宇宙界立論。

主張兼愛，一切平等，視人之父若其父，便不該有禮，禮正代表著一種人與人間之差別。在墨子看來，禮是人類生活中的一種奢侈，尤其是儒

家主張的葬祭之禮，剝奪活人的生活資料來供奉死人，這不是奢侈嗎？所以墨子一面雖主張「明鬼」，主張：

上尊天，中事鬼神，下愛人。 墨子因主張有天，所以亦主張有鬼。（墨子天志上）

但又提倡節葬。他說：

古者聖王制為節葬之法，曰：衣三領足以朽肉，棺三寸足以朽骸，掘穴深不通於泉流，不發洩則止。死者既葬，生者毋久喪用哀。（墨子節用中）

墨子主張節葬的用意在節用。墨子站在「節用」的觀點上來非禮、非樂。墨子要人「視人之父若己之父」，其實則做到「視己之父若人之父」了。墨子主張愛要平等無差別，但為實際上外面的經濟物質條件所限，亦為內面的自己心情之能量所限，不能平等加厚，則只有平等減薄。不能厚待別人父親像自己父親般，則只有薄待自己父親像別人父親般。換言之，則是不當他自己父親看，只當他像別人父親看。所以孟子說：

墨氏兼愛，是無父也。（孟子滕文公）

「無父」是指斥他的無差別相，即是墨子理想中的平等境界。

但墨子並非空發此論，墨子實在能躬行實踐。莊子說墨子：

使後世之墨者，多以裘褐為衣，以跂蹻為服，日夜不休，以自苦為極。（莊子天下）

可見墨子精神，不僅在減薄自己父親的待遇，也減薄了自己的待遇。他不能讓人平等過高水準的生活，便只有先教人平等過低水準的生活。他以身作則地教人來過一種最低標準的人生，即是日夜不休以自苦為極的人生。但這那裏是人生理想呢？不是以愛人之名，而轉近於不愛人之實嗎？墨子道：不！

昔者禹之湮洪水，決江河，而通四夷九州也，名山三百，支川三千，小者無數。禹親自操橐耜而九雜天下之川，腓無胈，脛無毛，沐甚風，櫛疾雨，置萬國。禹大聖也，而形勞天下也如此。（莊子天下）

禹不是大家所崇拜的大聖人麼？禹之治洪水，不是為兼愛天下之眾的麼？禹如此般的形勞吃苦，這該即是我們人類理想的生活標準。所以說：

不能如此，非禹之道也，不足謂墨。（莊子天下）

但後來莊子批評他說：

其生也勤，其死也薄，其道大觳。使人憂，使人悲，其行難為也，恐不可以為聖人之道。反天下之心，天下不堪。墨子雖能獨任，奈天下何？離於天下，其去王也遠矣。（莊子天下）

這是說：墨子雖存心為天下人著想，但天下人之心，卻不能接受墨子那般的想法呀！

近代有人說，墨學很像耶教，但墨子從未想像到人生世界以外的另一個人生，他從未提供到死後的天堂與樂園來作現世人生之補償。他刻苦了人生，沒有鼓舞著人死。在這上，墨子依然在東方思想裏，他只能做東方一聖人，不配做西方一教主。

九　楊朱

緊接著墨子的有楊朱。墨子極端反對孔子，楊朱卻又極端反對墨子。墨子講「兼愛」，楊朱則講「為我」。孟子說他：

拔一毛而利天下，不為。（孟子盡心）

可惜楊朱思想的詳細記載失傳了，使我們無法詳述。想來墨子主張兼愛，要人效法天帝的意志，但人類本身既非天非帝，自然無從效法天帝，於是反激出楊朱。他認為人只是人，我只是我，只求人人自愛，各自為我，則世界自治，天下自平。誰也用不著管誰，誰也用不著愛誰。「兼愛」之極，要視人父若其父。「為我」之極，便要不肯為天下拔自己身上一根毛。墨子雖主張兼愛人，但卻干涉人，要人都以自苦為極。楊朱雖不主張對人愛，卻亦不干涉人，讓人各自為我，各自自愛。墨子連自己和自己的父母都不許愛，只要你愛天下之大眾。他說：「你兼愛天下，即你自身和你父親也連帶在內了。」楊朱則只獎勵人自愛，連身上一根毛都愛，認為人人能如此，便不煩再互相愛了。當時墨子之說極盛行，連帶楊朱學說也極盛行。孟子說：

楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊則歸墨。楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。（孟子滕文公）

這是說依隨墨子思想，將破毀家庭。依隨楊朱思想，將破毀政治。無論破毀那一端，都將破毀羣道。羣道破毀，則人將與禽獸無別。他又說：

楊、墨之道不息，孔子之道不著。能言距楊、墨者，聖人之徒也。（孟子滕文公）

從孟子言下，可見當時楊、墨思想之風靡一世。

一〇　孟子

緊接著楊、墨，又來了孟子，他反對楊、墨，重復回歸到孔子。孟子思想的新貢獻，在他的「性善」論。孟子說：

人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也。及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。（孟子盡心）

「愛」與「敬」是人心所固有，所同有。從愛生「仁」，從敬生「義」。只要把仁與義推擴到全人生，人生問題也沒有不能解決的。愛與敬便是孟子之所謂「善」。

但孟子並未說人心所固有同有者全是善，孟子只說善亦從人心所固有同有中出。什麼是善呢？孟子說：

可欲之謂善。（孟子盡心）

人心之所同然者之謂善。

心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。（孟子告子）

此項人心之所同以為然而覺得可欲者，又為盡人內在所皆有。

惻隱之心，人皆有之。羞惡之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也。羞惡之心，義也。恭敬之心，禮也。是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。（孟子告子）

故一切善皆從人心中來，皆從人心中自然演出。不必像墨翟、楊朱般，另提出一個高深的理論來教人所難能，只就人心所同以為然，所大家喜歡，而又大家能之的，來提醒指點便是。這正合孔子所主仁、智兼盡的理想。孟子嘗從其想像中描繪出由人心中自然演出善來之一個具體例證。他說：

蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之，其顙有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸反蘧梩而掩之。掩之，誠是也。則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。（孟子滕文公）

本來人並不懂有葬親之禮，父母死則棄之坑谷。孟子設想，有一天，有

一人偶經坑谷，見他父母親的死屍，正為狐狸所食，為一羣蠅蚋攢聚而嗡，他忽然心中覺得難過，額上泚泚然出了好些汗。那些汗，在他額上泚出，當知並不是為什麼禮教束縛，那時還沒有聖人在教仁教孝，定禮作制，強要人葬其死親。那些汗，全是此人良心發現，直從他心臟跳動，而引致他額上的那些汗來。於是那人纔歸到他住處，拿些籠揷之屬，來把他死親屍體埋了，這便是仁，便是孝，便是葬禮之所由起。

我們可以根據孟子那番想像繼續推演。讓我們想，那人掩埋了他死親之屍，以後他自會把他那番經歷告訴給別人。別人聽了，自會猛憶起自己也有死親扔棄在野，他們也自會激發同情，趕快把他們以前扔棄的死親之屍掩埋。如此一傳十，十傳百，葬禮遂成為一種風俗。那首先第一人，埋其死親的，便是個「聖人」，便是先得了「人心之所同然」，葬禮便是一件「可欲」的事。人類社會的一切善，都是像此般演出。所以孟子說：

舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦。（孟子盡心）

舜是中國史上上古一聖人，在舜以前，中國並沒有許多聖人，制定許多禮教，發揮出許多道德理論，舜何以憑空能成為一聖人的呢？只為善是人心中所固有，所同有。在舜以前，有許多善，早就在他人心中發芽抽條。舜的心，比較別人更開敞，更鬆靈，別人心裏的善種，飄落到他的心田，便會生根滋長。不！這猶如電流交感，舜的心靈中本亦有善種，一經外面之呼喚而覺醒了。孟子又引伊尹一番話說：

天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。予，天民之先覺者也，予，將以斯道覺斯民也。（孟子萬章）

人心皆有善，只「覺」有先後。此種覺由微而著，由小而大。舜並不完全是先覺。孟子說：

大舜有大焉，善與人同，舍己從人，樂取於人以為善。（孟子公孫丑）

舜之善的知識，有許多還是從別人心中來。還是由別人之善感發而興起。大舜之大，正在其能「取人之善以為善一。人心有同然，舜之舍己從人，是舍己之未與人同的，而改取了其與人相同的。如是則舜也還是個後覺。如是則人類中最早第一個先覺究是誰呢？這在人類文化歷史上是無名可指的。眞個先覺者，只好說是人之「心」。換言之，這是人之「性」。孟子又說：

堯、舜，性者也。湯、武，反之也。（孟子盡心）

又說：

堯、舜，性之也。湯、武，身之也。（孟子盡心）

因為歷史茫昧，積微成著。遠古之善，尚是微而未著，難以確指。堯、舜是上古之聖人，好像堯、舜之善，堯、舜之為大聖，是前所未有，是純由其天性之自發。故曰「堯、舜性之」。湯、武則是中古之聖人，湯、武以前已有堯、舜，湯、武聞堯、舜之善言，見堯、舜之善行，反之於身，而誠見其可欲，而感到樂莫大焉，故說湯、武是「反之」，是「身之」的。孟子曰：

萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。（孟子盡心）

物卽指人生品德之一切標準而言，凡屬人生界一切公認為善與德之標準，其實皆從人心中來，因此在我莫不備有。我們若反身體認，覺得別人所提倡所公認的這許多善與德之標準，皆是恰如我心之所欲，又恰為我心之所有。如是，我便感到內外如一，外面一切善與德，便恰如我的心般，眞實不虛，此卽所謂「反身而誠」，那豈有不大樂的呢？所以善與德之在人生界，自然會由微日著，正如水流歸海，行乎其所自然，「行其所無事」，沛然若決江河了。

告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流，人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」

孟子曰：「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙。激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」（孟子告子）

這是孟子就人性之傾向言。孟子未嘗不知人性也可使為不善，但就人類文化歷史演進之大趨勢看，從人之內心之眞實要求看，我們不能不承認人性在向善的一邊發展。只有向善的一邊發展是更屬自然的。所以孟子說：

乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。（孟子告子）

我們儘可說人性開始並不善，但到底終不能說人性是不能為善呀！人性

可為善，也可為惡，但就人類歷史文化之長程大趨勢而言，人性之向善是更自然的。此即孟子性善論的根據。人性之趨惡，是外面的「勢」。人性之向善，則是其內在之「情」。

孟子道性善，言必稱堯、舜。（孟子滕文公）

他說：

凡同類者舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。（孟子告子）

他又引顏淵曰：

舜何人也，予何人也，有為者亦若是。（孟子滕文公）

我們若承認聖人有善有德，便不該不承認人人皆可有善有德。因為聖人不是天，不是上帝，他還是同樣的一個人呀！所以說：

人皆可以為堯、舜（孟子告子）

此是主張性善論者所必有之結論。除非我們信仰人類根本不能有善與德，善與德只在上帝身邊，如西方宗教之所說，否則孟子的性善論，實在有它顛撲不破之眞理。

然而孟子也只說「人皆可以為堯、舜」，「乃若其情則可以為善」，孟子並未說天地生人全都是堯、舜，人性全都是善。孟子只說可以為善，還得要我們自肯有為。故孟子說：

君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恒愛之，敬人者人恒敬之。有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也，我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉？其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆猶是也，君子必自反也，我必不忠。自反而忠矣，其橫逆猶是也，君子曰：「此亦妄人也已矣，如此則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉。」（孟子離婁）

可見孟子也承認人類中依然有「與禽獸奚擇」的。只是君子不在這些上計較。君子只注意人類全體之大趨勢。君子只認定我自己該如何做。孟子又說：

生，亦我所欲也，義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。（孟子告子）

可見孟子又還承認人生界也有時要迫得我們不得不「捨生取義」的。但我們卻為何定要捨生取義呢？在這裏，可見儒家雖非宗教，而實帶有一

種宗教的精神。而且這是宗教中一種最高的精神。我們也可說，儒家是一種人文宗教，「人性善」是他們最高的宗教信仰，「殺身成仁」與「捨生取義」，是他們最高的宗教精神。所以孟子說：

待文王而後興者，凡民也。若夫豪傑之士，雖無文王猶興。（孟子盡心）

待天下太平了，我再做個善人，那是凡民皆能的。在亂世，還肯奮發向善，而且肯犧牲生命來向善，那只有希望少數豪傑之士了。

一一　莊子

與孟子略同時，又有莊子。莊子思想，既不偏孔、孟一邊，也不偏楊、墨一邊，又另有他的自己的一套。

孔、孟、楊、墨，其實全都偏在人生界，莊子思想卻能更多注意到宇宙界。他常縱任他想像之所能及，來渲染此宇宙之無限。空間無限，時間無限，由此對比，顯映出人生界之渺小與短暫，人生之有限。有限的人生，如何能瞭解得無限之宇宙？而人生則正安放在此宇宙中。我們既不知自己那個安放處，自難把自己安放好，由此莊子遂提出他許多對智識論上的問題來。他說：

知人之所為也，以其知之所知以養其知之所不知，是知之盛也。（莊子大宗師）

人生有限，因此知識也有限。人應該自知此有限，自安於此有限，慎勿把有限的「知」來侵犯妨害到此有限外之無限的「不知」。這是人類知識最高的可能，亦是人類知識所最應有的警覺。人若強不知以為知，要試圖侵越此知之限界，則橫在人生前面的只是一個危殆。莊子說：

吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已。已「已」字作「如此」解而為知者，殆而已矣。（莊子養生主）

現在且說莊子所指出的人類知識之兩大限界。第一是「死與生」，這是時間上的限界。莊子說：

予惡乎知說生之非惑邪？予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪？予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？（莊子齊物論）

生人不知死事，此是智識上之第一限界。第二是「物與我」，這是空間上的限界。莊子說：

民濕寢則腰疾偏死，鰌然乎哉？木處則惴慄恂懼，猨猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，蝍且甘帶，鴟鴉耆鼠，四者孰知正味？猨，猵狙以為雌，麋與鹿交，鰌與魚游。毛嬙、麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？（莊子齊物論）

在時間上，這一時不知那一時。在空間上，這一處不知那一處。我不能眞切知道非我之物與彼，此是智識上第二限界。莊子說：

庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？（莊子齊物論）

我們在此時此處之所謂「知」，在別時別處，或許將轉成為「不知」。人類知識既不足憑，其由知識所連帶引起的「好惡」之情，以及「是非」之見，將更不足憑。

死生與物我，智識上此時空之兩大限界，莊子歸納稱之曰「彼是」。莊子說：

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是，方生之說也。 「方正」是同時並起義。 雖然，方生方死，方死方生。方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。（莊子齊物論）

人生根本不能脫離時空之有限性。在此時空限界之這一邊的是我與生，莊子稱之曰「是」。 此時與此處。 在此時空限界之那一邊的，是物與死，莊子稱之曰「彼」。 他時與他處。 因此有「是」必有「彼」，有「彼」必有「是」。「彼」「是」同時並起，而且平等存在。在此則此曰是，在彼則彼曰是。「彼」「是」雙方又可以對等互易。但人之情感知識，常見此為是而可好，彼為非而可惡。其實此非與惡之情見，早已侵越了知之界限而闖進我們所不可知之對面去。我們對知識限界之那一面，既本無所知，又何從認其為非而可惡呢？此種錯誤，是只知依照著人生界而起。人類每每喜歡把人生界來推概宇宙界，喜歡把有限來推概無限。此卽莊子之所謂「以有涯隨無涯」了。我們若能改就無限的立場，依照宇宙界，則根本將無此分別，無此限界。但宇宙中既確有此人生界，而我們又確然存在於此人生界之內，我們便不能不在人生界中承認有這一面。 卽我與生，卽此時與此處。 但我們也該從宇宙界的立場來同時承認有那一面。 卽物與死，卽彼時與彼處。 如是則將見在無限界中之有限界，變成無處無時不是，抑且無處無時不可好。莊子說：

是以聖人不由， 卽不由專就人生界之立場來看外面之一切。 而照之於天， 卽改就宇宙界立場看。 亦因是也。（莊子齊物論）

若由純乎天的立場，卽宇宙界的立場，則根本無「彼」「是」之分。現

在是站在人生界中而同時采用宇宙界的立場，則此人生界將無時不是一是，無處不是一是。故莊子說「亦因是也」。純乎人生界的知識範疇，是因乎「是」而有「非」，因乎「非」而有「是」。純乎宇宙立場，則並無是非之分。現在是把人生界妥當安放在宇宙界裏，則可以各有其所是，而不必各有其所非。此亦是一種「因是」，但與「因是因非」之「因是」不同。一面是因有所是而有非，因有所非而有是，此則只因其所是而不再有所非。如是則一切皆「是」，更無有「非」。故莊子說：

物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。恢恑憰怪，道通為一。其分也成也，其成也毀也。凡物無成與毀，復通為一。通也者得也，適得而幾矣。因是已。（莊子齊物論）

人生界有得必有失，有是必有非，有好卽有惡，其實是誤在其有所知卽有所不知上。莊子的理想人生，是只有得而更無所失。此種得，乃人生界從宇宙界中之所得。莊子稱之為「適得」，「適得」是一種無心於得之得。並不是先有所好、所是後之得，而是偶然適得，所得的便是「是」。「因是已」，是卽此而止，卽其所適得而止。不再從所得侵越到其所未得，而橫生一種好惡是非之妄見。所得為「生」，「生」卽是一是，卻不就此認「死」卽是非。所得為「我」，「我」卽是一是，卻不就此認「物」卽是非。因死生物我，同樣在此宇宙界中，同樣是一天。這一種境界，莊子稱之為：

天與人不相勝，是之謂眞人。（莊子大宗師）

若站在純宇宙的立場，而剋滅了人生界，則將一無所得，一無所是。現在是僅有得而無失，僅有是而無非。一人如此，人人如此，一物如此，物物如此，宇宙之極無，轉變成人生之極有。莊子說：

彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。（莊子齊物論）

宇宙是無限的，所以每一個「是」，即每一個此時與此處。莫非站在此大無限之中心。一切皆站在此大無限之中心，卽一切平等，而非一切相對。「環中」是無相對的，因他是個中心。但亦非絕對的，因他只是個中心。人生界是有限的，有限不能應無窮。宇宙界是絕對的，絕對亦不能應無窮。這是把此有限安放在無限之中心，既無相對，又非絕對，纔能「應無窮」。一切皆中心，一切是無窮。故莊子說：

是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。（莊子齊物論）

「鈞」是鈞陶的鈞。陶人模下那個圓轉的物是「鈞」。天地間一切現

象，轉動不居，都賴有一中心。而天地間一切物，卻全是一中心。我們不瞭解，總想把自己作中心。自己誠然是一中心，但不該只承認此一中心來抹殺其他一切中心。但也不必因天地間另有其他許多中心而抹殺了自己此一中心。這便是莊子之所謂「兩行」。「兩」即是「彼」「是」之兩，「兩行」不是兩兩相對。兩兩相對，免不了矛盾與衝突。此「兩」是一中心、一外圍，卻可圓轉自如。天地間一切物，各是一中心，各有一外圍，各各可以圓轉自如。莊子之所謂「兩行」，正是中庸所謂「萬物並育而不相害道並行而不相悖，」的意思。

莊子既主「因是」與「兩行」，故又主張「無適」。他說：

無適焉，因是已。（莊子齊物論）

「適」是由此往彼之義。現在則無所往而不是一中心，因此不必有所往，即是「無適」。「無適」則此此止於此，彼彼止於彼，彼是兩行，各止其所，莊子又稱之為「約分」。莊子曰：

道人不聞，至德不得，大人無己，約分之至也。（莊子秋水）

「分」是分際限界。每一有限，都有其分際限界。莊子的人生理想，要人各自約限於自己分際之內，不必再有所向往。但此一分際，約之又約，便只成了此時與此處，一時空之交點。此一時空交點，根本無常，根本變動不居。莊子亦說：

物量無窮，時無止，分無常，終始無故。（莊子秋水）

時行無止息，終始無故態，物量無窮，其所得分際亦無常，此四語，道出了整個宇宙中一切現象之不居常態。莊子要人把自己約限於其本有分際之內，而此一本有分際恰又變動不常，由此纔可進一步講到莊子之另一觀點，即莊子之所謂「化」。莊子自己說：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與？胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣，此之謂物化。（莊子齊物論）

莊周與胡蝶必有分，但為莊周時便是莊周，為胡蝶時便是胡蝶，各因其是，各約於其所得之分之內，各不相適，豈不甚好？現在必問是莊周變了胡蝶， 如是則莊周是而胡蝶非，莊周侵入了胡蝶分內。 還是胡蝶變了莊周， 如是則胡蝶是而莊周非，胡蝶侵入了莊周分內。 宜乎是非好惡，紛然而起，昧然而無所定了。這些都是不知化。莊周說：

物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎？何不為乎？夫固將自化。（莊子秋水）

化根本是不由人主宰的。莊子的理想人生，則在「與化為人」。「與化為人」者，化是宇宙界，是人生外面之大環，在此大環中得安放，便是「與化為人」。人生之大患，在只認此有限之人生，而不認此無限之大化。在只認此有限人生之中心，而不認此無限大化之外環。如是便不是「與化為人」。

莊子言「化」，又言「氣」。宇宙界只是此一氣在化。他說：

通天下一氣耳。（莊子知北遊）

物我彼是，皆在此一氣之化中。莊子的理想人生，則在：

與造物者為人，而遊乎天地之一氣。（莊子大宗師）

與造物者為人，便是「與化為人」。遊乎天地之一氣，便是：

止乎無所化。（莊子達生）

便是：

遊於物之所不得遯而皆存。（莊子大宗師）

萬物之化，終不出此一氣。所以自萬物言，則在日化之中。自此一氣言，則無所化。故惟：

日與物化者，一不化者也。（莊子則陽）

人之形骸日在化之中，人能遊於不化，則是「遊於形骸之外」。由是我們可以再進一步說到莊子之又一觀點，此卽莊子之所謂「神」。

莊子書中之神，實非鬼神之神，而乃一「與化為人」之人。他引肩吾問連叔的一段話說：

藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子，不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。（莊子逍遙遊）

怎麼能有這樣的神人的呢？莊子在另一處引子列子、關尹子的問答說：

子列子問關尹曰：「至人潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄，請問何以至於此？」關

尹曰：「是純氣之守也。凡有貌象聲色者，皆物也。物之造乎不形，而止乎無所化，夫得是而窮之，物焉得而止焉？彼將遊乎萬物之所終始，壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神無郤，物奚自入焉。夫醉者之墜車，雖疾不死，骨節與人同，而犯害與人異，其神全也。乘亦不知也墜亦不知也，死生驚懼，不入乎其胸中，是故遻物而不慴。彼得全於酒，而猶若是，而況得全於天乎？聖人藏於天，故莫之能傷也。」（莊子達生）

這一種至人、神人，莊子有時又稱之為眞人或天人。其實不過是「與化為人」之人。此種人，我們亦可稱之為宇宙人，而非世間人。聖人遊乎方之內，遊乎形骸之內，依然是人世間的人，依然是一物。神人遊乎方之外，遊乎形骸之外，雖在人生界，雖還是一個人，但已超越人生界而遨遊乎宇宙界。那種人，莊子謂之天人，謂之神人。如何成得一天人與神人，此須瞭解莊子之知識論。中國後代的神仙思想，全由莊周引起，雖不盡是莊周之原來想像，但神仙思想實導源於莊子，這也是中國思想史裏一特點，應該在此述及。

故莊子書中的神人，依然是一個人，只是其心知經過了人文洗煉，而仍想逃返自然的理想的自然人。因此與其說莊子思想在反知，毋寧說他在更讚頌知。所以莊子說：

小知不及大知。（莊子逍遥遊）

有眞人而後有眞知。（莊子大宗師）

如是則莊子書裏的神仙，依然是一個人，依然從人世界產生，不從另一世界降來，這就說明了莊子思想依然是中國思想。因此莊子雖喜講宇宙界，但莊子絕沒有西方宗教氣味，而且是絕端的無神論者。但莊子思想亦不能走上西方近代自然科學之道路。明白言之，莊子思想實在還是人文精神的。

我們若說孔、孟、楊、墨所講是一種「道德人生」，則莊子所追求的是一種「藝術人生」。其實莊子思想裏，有許多點很近似孔子。儒家本有兩方面，「用之則行」、「達則兼善天下」，是一面。「舍之則藏」、「窮則獨善其身」，是又一面。莊周書中頗多稱引孔子、顏淵，只是注重他們的消極面，不注重他們的積極面。注重在藏與獨善，不注重到行與兼善。墨翟注重行與兼善，或者楊朱早就注重到藏與獨善。說不定楊朱是莊子思想之前驅。可惜文獻不足，無從詳證了。但在此可說者，莊子之藏，是把此有限人生，妥善地藏在無限的大宇宙中。這點，決然為楊朱所未經闡發的。孔子只是藏在人生中，所以是道德人生。莊子則藏在宇宙中，所以是藝術人生。

若說中國思想對世界思想史有貢獻，無疑的，其最大貢獻，多在人生界，不在宇宙界。人生界之積極方面，是道德人生，其消極方面，則為藝術人生。墨家思想衰落了，墨家精義，多為儒家所吸取而融化。於是將來的中國思想界，遇盛世積極，則講道德人生，都崇尚孔孟儒家。遇衰世消極，則轉講藝術人生，偏向莊老道家。因此以後的中國思想界，遂形成了孔孟與莊老遞興遞衰的局面。

一二　惠施與公孫龍

莊子同時，有一思想密友惠施。但兩人思想態度絕不同。莊子近似孔子，其思想都從實際人生之體驗中來。惠施近似墨子，他的思想，都從思辯理論上來。墨家思想，頗有些近似西方哲學家之邏輯方法，惠施更就這一面推闡盡致，在當時見稱為「辯者」，在後代被目為「名家」。莊子稍後有公孫龍，也是「名家」著名的代表。

莊子喜歡講萬物一體，惠施也喜歡講萬物一體，但兩人講法不同。莊子說：

自其異者視之，肝膽楚越也。自其同者視之，萬物皆一也。（莊子德充符）

又曰：

假於異物，託於同體。（莊子大宗師）

可見莊子論萬物一體，是對外面事相之實地觀察，是對人類心情知見之深一層的分析。惠施則謂：

至大無外，謂之大一，至小無內，謂之小一。（莊子天下）

大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。（莊子天下）

汜愛萬物，天地一體也。（莊子天下）

可見惠施所謂萬物一體，是從名言分析，從人類語言涵義之引伸的必然結果而言。其實人類的語言名字，根本並不能恰恰符合人類的心情知見。若偏就語言名字無限引伸，是很容易與人類原本的心情知見違逆的。故莊子非之，稱其：

飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。（莊子天下）

莊子與惠子遊於濠梁之上，莊子曰：「儵魚出游從容，是魚樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」 近代西方唯心哲學便謂心非物，因此也不能知物。 莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」 即就語言，破其語言，是為以子之矛攻子之盾。此是淺一層的戲論。 惠子曰：「我非子，固不知子矣，子固非魚也，子之不知魚之樂全矣。」莊子曰：「請循其本。 此始不就語言，而就心情知見之眞實經驗處講，是為深一層的正論。從知見之本原處講。 子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之，而問我，我知之濠上也。」 若照莊子意，我心既已確知有外面之物，便不必追問其如何知。 （莊子秋水）

這一節答辯，正可說明莊、惠兩人思想態度之根本不同點。惠施總愛在名字言辯上著想，故說「子非魚，安知魚之樂」，莊子則直從實際的心經驗中透悟，故說「我知之濠上」。莊子在濠梁之上，親自看到儵魚出游從容，而從其內心眞切感到魚之樂。惠施卻偏說「子非魚，安知魚之樂？」這豈不是「飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心」之一具體例證嗎？而且惠施問莊子：「汝安知魚之樂」，則明知莊子知魚之樂而起問，這已自相矛盾了。郭象曾代莊子答辯，云「汝非我，又如何知我之非魚」，這亦有理趣。總之專從人類語言名字分析上，過細推展引伸，結果常易犯此病。

在惠施之後，又有公孫龍，與惠施齊名。他們的思想，一樣都從名字言辯上作根據。惠施喜歡把異的說成同，公孫龍卻喜歡把同的說成異。他最喜歡講「白馬非馬」。他說：

求馬，黃、黑馬皆可致。求白馬，黃、黑馬不可致。使白馬乃馬也，是所求一。所求一，而黃、黑馬，有可有不可，何也？ 求馬，則黃、黑馬可致。求白馬則黃、黑馬不可致看，可證所求非一。 故黃、黑馬一也，而可以應有馬，不可以應有白馬，是白馬非馬審矣。（公孫龍子白馬論）

其實公孫龍此辨，在西方名學上亦有根據。英人穆勒作名學，力辨名乃「物名」非「意名」。公孫龍實乃「意名」論者。就求白馬者之心意言，則白馬非馬。物名是客觀的，可推。意名乃主觀的，不可推。 名學中論名有內包、外延之別。內包主其所涵，則白馬非馬。外延主其所舉，則白馬是馬。名學推理皆就外延，公孫龍則改就內涵，理據不同。 公孫龍又說：

物莫非指，而指非指。（公孫龍子指物論）

一切物名，皆由人心意有所指。若無人心意所指，則根本物名不起。但人心意所指，則各各相別。此人所指，未必即彼人之所指。此刻所指，未必即彼刻之所指。則此指非彼指，故說「指非指」。 如是則不僅白馬非馬，抑且白馬非白馬。 於是公孫龍又有「離堅白」之說。他說：

視不得其所堅而得其所白者，無堅也。拊不得其所白而得其所堅者，無白也。（公孫龍子堅白論）

目視石，得其白，不得其堅。手拊石，得其堅，不得其白。視石的稱石，是指「白」而言。拊石的稱石，是指「堅」而言。名同而指不同。於是公孫龍又有他的「名實論」。他說：

名，實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也。知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。

故彼彼止於彼，此此止於此。（公孫龍子名實論）

如目視石，其意實指石之白。手拊石，其意實指石之堅。目視的說石，其所指實不在堅。手拊的說石，其所指實不在白。如是則「石」之一名之內，並不兼包有堅、白。故公孫龍主張「離」，主張「止而不推」。這一說法，初看很近莊子所謂「因是已」之說。公孫龍雖屬名家，實把根據名來推理的基本理論徹底推翻了。但莊子決不會喜歡公孫龍的那一套，今莊子書中有力斥公孫龍的。並非莊子手筆，乃莊子後學所為。因公孫龍理論，還是根據名字言辨出發，而來推翻名字言辨。莊子思想則根本不從名字言辨出發，而卻也沒有像公孫龍那樣太抹殺了名字言辨之用，所以莊子說：

筌者所以在魚，得魚而忘筌。蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而與之言哉！（莊子外物）

他又說：

書不盡言，言不盡意。

言由意而生，言所代表者是意，然言常不能盡意。我們正貴在此不盡意的言中，來求得其所代表之意，乃及其言外不盡之意。公孫龍則似乎認為言即是意，意盡於言，如是則不免要死於言下，轉因言而失意。他的言辨，自然仍如惠施般，足以服人之口，不足以服人之心了。

從思想脈絡看，先秦名家，其實從墨學變來。墨家主「兼愛」，其理論根據則在「天志」。是否眞有一人格的天帝而又有他那一番志的呢？這在中國傳統思想裏是不易認可的。惠施始轉換論點，說「天地一體，氾愛萬物」，不再說有上帝意志，卻想從名言異同的辨析上來支持墨義，來教人兼愛，無疑的必然要仍歸失敗。但其在積極的助成墨義，則無可否認。公孫龍主張「白馬非馬」論，卻是從消極反面來為墨義解嘲。因墨家主張兼愛，在實踐上，亦有難圓處。小取篇說：

盜人，人也。多盜非多人，無盜非無人也。惡多盜，非惡多人，欲無盜，非欲無人。愛盜，非

愛人也。殺盜，非殺人也。

盜非人，殺盜非殺人，無背於兼愛人之意，這顯然是公孫龍白馬非馬論之眞實意指，與眞實應用。但無論如墨子般推本上帝意志，或如惠施、公孫龍般專就名言分析，來正反辨護，這兩條路，都在先秦思想界受到激烈的抨擊了。這是一種思想方法上的抨擊。在此盡大力的是莊子道家。墨家的兼愛，雖是一番大理論，但一面經不起莊子在思想方法上之抨擊；一面敵不住孟子在人生實踐上的主張。於是盛極一時的墨學，也只有日趨消沉了。

一三　荀卿

戰國思想，在莊周、惠施同時，及其稍後，除卻道、名兩家外，尚多有反對儒家別樹異幟的，於是又出了荀卿，來駁擊諸家，重回孔子。荀子在當時，其有功儒家，不在孟子下，但孟子主「性善」，荀子主「性惡」，兩人思想又恰相反。荀子曰：

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，順是故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓合於文理而歸於治。用此觀之，則人之性惡明矣，其善者偽也。（荀子性惡）

然則禮義何自來？荀子曰：

禮義者，聖人之所生也。（荀子性惡）

又曰：

聖人積思慮習偽，故以生禮義而起法度。然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。（荀子性惡）

聖人化性而起偽，聖人之所以同於眾。其不異於眾者，性也。所以異而過眾者，偽也。（荀子性惡）

荀子指自然為「性」，人為為「偽」。人類文化皆起於人為，但人為與自然之界線，則並不能嚴格劃分。謂人性中有惡，固屬不可否認。但謂善絕非自然，全出人為，此見實太窄狹。因此後來中國思想界，大體還是承襲孟子。荀卿在當時思想上之貢獻，不在其提出了性惡論，而在其對其他各派反儒家思想能施以有力之抨擊。此下專舉其對墨子、莊子、

惠子三派之批評為例。他說：

墨子蔽於用而不知文，惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。故由用謂之，道盡利矣。由辭謂之，道盡論矣。由天謂之，道盡因矣。（荀子解蔽）

墨子是一個實用主義者，由他看來，只要有利便是道。惠子是一個名辨主義者，由他看來，只名字上的辨論便是道。莊子是一個自然主義者，由他看來，只因任自然便是道。荀子說：

此數具者，皆道之一隅也。夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。（荀子解蔽）

儒家思想，並不是不看重實利，也不是不看重名言辨析，亦不是不看重自然，只不偏陷在此一角，而把思想拘礙了。

荀子批評墨家，有一段極精闢的話。他說：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所以起也。故禮者養也，出死要節，所以養生也。出費用，所以養財也。恭敬辭讓，所以養安也。禮義文理，所以養情也。人苟生之為見，若者必死。苟利之為見，若者必害。苟怠惰偷懦之為安，若者必危。苟情說之為樂，若者必滅。故人一之於禮義，則兩得之矣。一之於情性，則兩喪之矣。儒者將使人兩得之者也。墨者將使人兩喪之者也。是儒墨之分也。（荀子禮論）

荀子著眼在人類羣體生活上來闡述儒家的「禮」之精義。外面注意物質經濟條件，內面注意情感需要條件。「禮」可以給此外、內雙方以協調，使內心欲求不遠超過外面物質經濟之所允可。使外面經濟物質供養，也不遠落在內心欲求之後。這是兼顧心、物雙方之一種人生調節與人生藝術。墨家只看重外面物質實利，其實是站在純經濟的立場，而忽略了內在的情性。但荀子是主張性惡的，認為人性只知好物質實利，故反而說墨子只看重了人的情性。孔孟言禮，主從人類相互間的「愛」與「敬」出發，荀子則改從人類經濟生活之利害上出發。故孔孟言禮，是「對人」的，而且當下即是一目的。荀子言禮，則轉成「對物」，而且僅成一手段。荀子發揚儒學，而忽略儒之言仁，荀子畢竟只是一個智者，非仁人。 莊子亦是一智者，墨子、惠施則一是志士，一是純理論者。 但荀子言禮極具體，他說「禮」中包涵人生種種之「欲」，對此後中國經濟思想有關政治實際措施方面之影響則極大。

荀子批評惠施，也有一段精闢的話。他說：

君子之言，涉然 深入人生實際。而精，俛然 俯就人生實際。而類，差差然 貌若不平不齊。而齊。彼正其名，當其辭

以務白其志義者也。彼名辭也者，志義之使也。 辭是判斷，名與辭是人類表達志義之工具，去不能由名與辭獲得志義。 足以相通則舍之矣。 名與辭是人對人之表白，非人對理之探求。 故名足以指實，辭足以見極， 極，中也，本也。 則舍之矣。外是者謂之訒。 訒，難也。艱深之義。言辨艱深，僅以難人，反失眞理。 是君子之所棄，而愚者拾以為己寶。故愚者誘其名，眩其辭，而無深於其志義者也。（荀子正名）

他又說：

名也者，所以期異實也。 分異外面之實，如人與物兩名異實。 辭也者，兼異實之名以論一意也。 如「人為萬物之靈」一語，人物兩異實之名而表示出對人之評價。 辨說也者，心之象道也。 「道」字疑衍。辨說只表達心之所思，故曰「心之象」。 心也者，道之工宰也。 非心則道不明，猶非工則器不成。宰是主宰義。 道也者，治之經理也。 治是人類羣體生活之最高表現，而道為之條理。 心合於道，說合於心，辭合於說，正名而期。（荀子正名）

這是說能合於道者是心，心有所思所明而以說表出之。說由辭組成。故辭必合於其所欲說。辭必兼異實之名而成。故欲立辭成說，必先正名以待，故正名只是鑄辭立說的一種工具。明「道」者是「心」，由「說」來表達之，又用「辭」來表達「說」，用「名」來表達「辭」。辨者之蔽，是把此順序逆轉了。他們由名生出辭，由辭生出說，即由說來替換了心，而認之為道了。荀子此一態度，仍近孔子與莊子，主從人生實際經驗中求道，不從名與辭之辨析理論中明道，所以與名、墨分途。這一番駁正惠施一派辯者之言，極似莊子，而說來更透闢。名、墨兩家的思想方法，在將來中國思想界無大進展，荀子的影響亦大。

現在再抄錄荀子批評莊子的一番話，他說：

明於天人之分，則可謂至人矣。不為而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者雖深，其人不加慮焉。雖大，不加能焉。雖精，不加察焉。夫是之謂不與天爭職。天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參而願其所參，則惑矣。列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。惟聖人為不求知天。天職既立，天功既成，形具而神生， 此卽子產「既生魄、陽曰魂」之義。 好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情。耳目鼻口形能，各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛以治五官，夫是之謂天君。財非其類以養其類，夫是之謂天養。順其類者謂之福，逆其類者謂之禍，夫是之謂天政。闇其天君，亂其天官，棄其天養，逆其天政，背其天情，以喪天功，夫是之謂大凶。聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功，如是則知其所為，知其所不為矣。則天地官而萬物役矣。其行曲治，其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天。故大巧在所不為，大知在所不慮。（荀子天論）

荀子又說：

大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與騁能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？願於物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情。（荀子天論）

此一番話，顯是針對莊周一派「知有天而不知有人」者發。但有些說得過偏過重了，又似乎轉近於只求知人，不求知天了。莊子意在擴大人的智識範圍，不要僅僅拘囿在人生圈子之內；荀子則在規制人的智識範圍，只許拘囿在人生圈內已夠了。孔子獎勵人「知命」，積極方面像是莊子，消極方面像是荀卿。而且孔子的知命之學，還留有一條天人相通之路，荀子則把天、人界線劃得太清楚了，遂變成天、人對立，變成「制天命而用之」了。孔子思想中所留著的一條天人相通之路，便是他對人性的觀點。！子貢說：

夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。（論語公冶長）

從子貢的話裏，即透露出孔子對人性與天道，是同樣看法的。後來孟子說「盡性知天」，便是沿著孔子看法而來。孔子言仁，孟子言性善，宇宙界與人生界即從此人心之「仁」與人性之「善」上通氣。現在荀子因為要力反莊子之太偏向自然，而過分提高了人為，於是把天與人截然分開，主張性是惡的，天是要制的，他的理論遂不免太偏於重智。他講人心功能，也看重思慮， 即智。 而忽略了情感， 即仁。 於是在荀子思想中，遂不得不更多承認了「欲」的地位。他說：

凡語治而待去欲者，無以道欲而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲而困於多欲者也。欲不待可得，而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也。求者從所可，受乎心也。所受乎天之一欲，制於所受乎心之多，固難類所受乎天也。故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。欲雖不可盡，可以近盡也。欲雖不可去，求可節也。所欲雖不可盡，求者猶近盡。欲雖不可去，所求不得，慮者欲節求也。道者，進則近盡，退則節求，天下莫之若也。（荀子正名）

荀子思想中對「欲」有二態度，可進則求近乎滿足所欲，不可進而退，則求自己節制所欲，不使其太不够滿足。這一番功夫，則全賴人之心智。心智貴能知道，此道即指示人進盡欲、退節欲之恰好道路。則荀子此處所謂「道」，與上引之所謂「禮」，皆是人羣面對物質生活之所需，而非發源於人與人相處之一片深情厚意而始有，此為荀子與孔孟之相異處。在此處，荀子雖力反莊子，其思想路徑又實與莊子為近，荀子曰：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。 論是「經綸」義，倫理指物與物之相互關係言。 坐於室而見四海，處於今而論久遠，疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙裏矣。（荀子解蔽）

可見荀子思想是對物的，是純理智的， 不注重人類天性中之仁愛，不注重人與人

間之自然情意，此一點使其甚近於西方哲學。但非純思辨、純理論的。以其反對名、墨兩家之思辨方法，這一點使其仍與西方哲學不類。他的獲得理智的方法，卻有些近似於莊子。這一點使其雖主張嚴格劃分天、人界線，雖頗主克服自然，駕馭自然，而並不能接近西方科學的道路。他雖很看重人類羣體生活，而注意到其間之禮義法度。但其對人羣，亦如對物般，只就其生活之外面著眼，沒有一種人與人間之情意之相通。因此使其成為一傲慢的智識主義者，成為一主張等級性的智識貴族。他專就智識立場分人為四等。他說：

有聖人之知者，有士君子之知者，有小人之知者，有役夫之知者。（荀子性惡）

在他處，荀子又分人為大儒、雅儒、俗儒、俗人之四類。大儒卽聖人，如孔子。雅儒相當於士君子，俗儒相當是役夫，荀子在他處又稱之為姦人，乃指反儒術之百家言。俗人卽小人，乃為無知無識之平民。他說：

不學問，無正義，以富利為隆，是俗人者也。略法先王而足亂世術，繆學雜舉，不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書，「隆禮義」是守後王之法度，稱道詩書，則上究歷史，法先王矣。殺是輕減其重量之義，「殺詩書」卽不要太重視古代。呼先王以欺愚者，是俗儒者也。法後王，一制度，隆禮義而殺詩書，其言行已有大法矣。然而明不能齊，法教之所不及，聞見之所未至，則知不能類也。尊賢畏法而不敢怠傲，是雅儒者也。法先王，統禮義，一制度，以淺持博，以古持今，以一持萬，舉統類而應之，無所儗疑，張法而度之，則晻然若合符節，是大儒者也。（荀子儒效）

荀子又說：

多言而類，聖人也。少言而法，君子也。多少無法，雖辯，小人也。勞力而不當民務，謂之姦事。勞知而不律先王，謂之姦心。辯說譬諭，齊給便利。而不順禮義，謂之姦說。此三姦者，聖王之所禁也。（荀子非十二子）

又曰：

聽其言則辭辯而無統，用其身則多詐而無功，上不足以順明王，下不足以和齊百姓，夫是之謂姦人之雄。聖王起，所以先誅也。然後盜賊次之。盜賊得變，此不得變也。（荀子非相）

在荀子之意，惟知通統類者纔配治歷史，法先王，來創法定制。其次知不能通統類，則僅能法後王，遵法守制，奉行政令。再其次，論不到知識思想，則當勞力於衣食生事。尙有一輩人，知不能通統類，偏要法先王，高談古昔，昧於時變，而強固不變，不服從後王之法令，則聖王起只有先誅。荀子這一理論，思想上一轉為韓非法家，見之實際政治，則為李斯相秦，焚書坑儒，禁人以古非今，卽不許第二級智識以下人亦談歷史，根據古而疑今。偶語詩、書卽棄市。禮法是今王（卽後王）所制，詩書乃先王所遺。大儒聖人，知通統類，故能推先王詩書之意而創定禮法。第二級智識以下，則只許遵奉時王制度，不許談詩書，議禮法。而令欲學者以吏為師。卽是法後之禮法，此語赤見韓非書中。

李、韓都是荀卿弟子，這是本著偏智不仁的態度來討論人類羣體生活者所應有之結果。

一四　老子

老子是戰國一部晚出書，不僅在論語後，還應在莊子後。老子書中許多重要觀點，幾乎全從莊子引伸而來。只因其文辭簡賅，故使人更覺很像是義蘊深玄。荀子說：

老子有見於詘，無見於伸。（荀子天論）

大概老子書出在荀子稍前一個不知名人之手。

道家有莊老，等於儒家有孔孟，這是中國思想史裏兩大主要骨幹。上文講述莊子思想，沒有詳細說及他對「道」字的觀念，此刻借老子的話來補述。老子說：

道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚眞，其中有信。自古及今，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之然哉，以此。（老子二十一章）

這是說宇宙一切原本於「道」，開始於「道」。道是惚恍窈冥的。說沒有又是有，說有又是沒有。從道中先有法象，再有萬物。此說遂開後來易傳中之思想。萬物分析到最後只是些精氣，精只是氣之極微不可見者。這些精氣運行，有它常然可信之規律。宇宙一切現象，永遠是那些精氣運行所變化，因此宇宙只是一道體。我們明白得此道體，便可明白宇宙一切眾始。甫卽始也。老子又說：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆。可以為天下母。吾不知其名。字之曰道，強為之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。（老子二十五章）

這是說道先天下而有，道是絕對的，獨立。又是循環的。周行。宇宙一切都由道出。為天下母。道是運行向前的，逝。但它向前到某一限度會回歸的。反，卽返。老子又說：

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀其復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常。知常曰明。不知常，妄作凶。（老子十六章）

大道運行不息，但必反本復始，歸根回原，所以是至動至靜。此種運行既有常軌，故可信。人該先明白得此道運行之常軌。卽天地間一切現

象，亦莫不在遵循此運行之常軌，故曰：

昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下正。（老子三十九章）

「一」卽是道，沒有道便沒有一切，甚至沒有天、地、神，與萬物。亦將沒有侯王。所以說：

天無以清將恐裂，地無以寧將恐發，神無以靈將恐歇，谷無以盈將恐竭，萬物無以生將恐滅，侯王無以貴高將恐蹶。（老子三十九章）

所以天、地、神、物，盡將效法於道。但道又效法什麼呢？老子說：

人法地，地法天，天法道，道法自然。（老子二十五章）

道是絕對的，因此道無所效法，卽效法其自體，故曰「道法自然」。

人如何效法道呢？首先當明得此道所呈現之象。天地間必然有兩種相反現象之對立，老子曰：

有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。（老子二章）

但此諸種對立現象，並非安住固定，而常在變動中。對立的變動便是對流。老子說：

天之道，其猶張弓乎？高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者與之。天之道，損有餘而補不足。（老子七十七章）

此種對流，好像有一個天意在主宰著，故老子又稱之為「天道」。老子曰：

反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。（老子四十章）

道之運行，常向其相反處，此卽對流。強便轉向弱，弱便轉向強。成便轉向敗，敗便轉向成。人心好強好成，道則無所存心。故曰：

天地不仁，以萬物為芻狗。天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。（老子五章）

萬物生復死，死復生。萬物雖想長生，天地並不管這些。惟其無心任運，故能「虛而不屈，竭也。動而愈出」。所以道雖永遠向前，卻是無往不復。老子說：

將欲噏之，必固張之。將欲弱之，必固強之。將欲廢之，必固興之。將欲奪之，必固與之。是謂微明。（老子三十六章）

這些天地間現象的變動，其起始常甚微，但到後則甚明。人之智慧，則當能明其微處。人若明白得此微，則自知所以自處。故老子曰：

柔弱勝剛強。（老子三十六章）

因剛強必走向柔弱，柔弱卻又轉向剛強。故曰：

強梁者不得其死，吾將以為教父。（老子四十二章）

老子只是教人柔，教人弱。以此為一切教之始，故曰「教父」。他說：

守柔曰強。（老子五十二章）

反者道之動，弱者道之用。（老子四十章）

道常向相反處運行，人若先處在自己不想要的一端，正可走向自己所想要的一端。故曰：

曲則全，枉則正，窪則盈，弊則新，少則得，多則惑。（老子二十二章）

又曰：

大成若缺，大盈若冲，大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。（老子四十五章）

知其雄，守其雌，為天下谿。知其白，守其黑，為天下式。知其榮，守其辱，為天下谷。（老子二十八章）

人若喜雄、白、榮，便該守雌、黑、辱。雌、黑、辱有獲得雄、白、榮之道。若想牢居在雄、白、榮的位上，反而會墮入雌、黑、辱的境遇了。所以說：

跂者不立，跨者不行，自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。其於道也，曰餘食贅行，物或惡之，故有道者不處。（老子二十四章）

故曰：

持而盈之，不如其已。揣而銳之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自遺其咎。功成身退，天之道。（老子九章）

莊子是豁達豪放人，事事不在乎。老子是一謹小慎微者，步步留心，處

處在意。故曰：

古之善為士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為之容。豫兮若冬涉川，猶兮若畏四隣，儼兮其若客，渙兮若冰之將釋，敦兮其若朴，曠兮其若谷，渾兮其若濁。（老子十五章）

這一種態度，永遠像在猶豫，在畏縮，在觀望，在掩蓋著自己眞態度不讓襮露，俾好時時隨機應變。所以說：

我有三寶，持而寶之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈故能勇，儉故能廣，不敢為天下先，故能成器長。（老子六十七章）

此三寶中，「儉」與「不敢」，最見老子眞情。「慈」則最多只是一種老年之愛，世故已深，熱情血性都衰了。譬如哄小孩般。這一意態，仍是他所說「天地不仁」「聖人不仁」之冷靜意態。對一切自然現象不敢輕加毀傷以自逞己欲。 以較孔子，老子固見其為「不仁」，若較韓非，則又確見其為「慈」。此是老子較韓非深遠處。 莊子天下篇稱其「以空虛不毀萬物為實」，此可為老子「慈」字之眞解。總之老子是一位精於打算的人，正因其精於打算，遂有他「無為」的主張。他說：

其安易持，其未兆易謀，其脆易破，其微易散。為之於未有，治之於未亂。合抱之木，生於毫末。九層之臺，起於累土。千里之行，始於足下。為者敗之，執者失之。聖人無為，故無敗。無執，故無失。民之從事，常於幾成而敗之。愼終如始，則無敗事。是以聖人欲不欲，不貴難得之貨，學不學，復眾人之所過，以輔萬物之自然而不敢為。（老子六十四章）

他又說：

善行無轍迹，善言無瑕讁，善計不用籌策，善閉無關楗而不可開，善結無繩約而不可解。（老子二十七章）

道之出口，淡乎其無味。視之不足見，聽之不足聞，用之不可既。 既，盡也。（老子三十五章）

故曰：

為無為，事無事，味無味，大小多少， 欲大反小，欲多反少，以小成大，以少得多。 報怨以德。圖難於其易，為大於其細。天下難事必作於易，大事必作於細。聖人終不為大，故能成其大。（老子六十三章）

老子認為人若明白得此道，可以長生， 莊子思想中有神仙祈嚮，老子無之。老子思想中有長生祈嚮，莊子無之。後來之道士則集合為一。 可以治國， 莊子思想之推演，近似近代西方之無政府主義。老子思想之推演，近似近代西方之民主政治。 可以用兵，可以交與國，取天下。 莊子思想絕不及此等事。後來道家黃帝、太公諸偽書皆本老子。 而老子思想之最高蘄嚮則在「天人合一」。他說：

道生之，德蓄之，莫之命而常自然。長之育之，成之熟之，養之覆之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。（老子五十一章）

聖人不積，既以為人己愈有，既以與人己愈多。天之道，利而不害。聖人之道，為而不爭。（老子八十一章）

可見老子思想，最尚自然，但還是最功利的。最寬慈，但還是最打算的。百姓不識不知，本身卽是一自然。聖人則看得淸楚，打算得精密，其本身也卽是一自然。眾人如萬物，聖人如天。老子之天人合一觀，是把眾人和聖人分別言之的。莊子天下篇稱老子為「古之博大眞人」，天下篇不出莊子手筆。像上引兩節，一節是言道，一節是言合於道之聖人。老子這一種意境，確可膺當此博大眞人的徽號，但還是掩蓋不了他功利打算的精神。老子雖竭力主張尙法自然，尊道貴德，而達於天人合一之境界，但究竟他太精打算了，似乎精細更勝過了博大。莊子天下篇又說他「以深為根，以約為紀」，那是對老子最扼要的評語。他的心智表現，是最深沉，而又最簡約的。此後中國的黃老之學，變成權謀術數，陰險狠鷙，也一是自然的。

一五　韓非

韓非是荀子學生，他書中屢次推揚老子。但韓非只接受了荀、老兩家之粗淺處，忽略了兩家之高深博大處。他說：

世之顯學，儒、墨也。孔、墨之後，儒分為八，墨離為三，取舍相反不同。孔、墨俱道堯、舜，而取舍不同。今乃欲審堯、舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎？無參驗而必之者，愚也。弗能必而據之者，誣也。故明據先王，必定堯、舜者，非愚則誣之學，雜反之行，明主弗受也。（韓非子顯學）

戰國思想，本來極活潑，極生動，因此也極複雜分歧。在孟子、莊子時代，已經感到有將此複雜分歧的思想界加以澄淸整理之需要。一到荀子、老子時代，此種需要更迫切了。但無論孟、荀、莊、老，他們都站在全人類文化立場，以人羣全體生活的理想為出發，而求此問題之解答。韓非的立場則太過狹窄，他的觀點也太過淺近，他只從統治階級的偏面利益來衡量此種紛歧複雜的思想界之是非，那自然要全無是處。此條反對稱道堯舜，卽猶荀子之反俗儒。他又說：

上古之世，人民少，禽獸眾，人民不勝禽獸蟲蛇，有聖人作，構木為巢以避羣害，而民悅之，使王天下，號曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤，腥臊惡臭而傷腹胃，民多疾病，有聖人作，鑽燧取火，以化腥臊，而民說之，使王天下，號曰燧人氏。中古之世，天下大水，而鯀、禹決瀆。近古之世，桀、紂暴亂，而湯、武征伐。今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必為鯀、禹笑矣。有決

瀆於殷、周之世者，必為湯、武笑矣。然則，今有美堯、舜、禹、湯、武之道於當今之世者，必為新聖笑矣。是以聖人不期脩古，不法常可。論世之事，因為之備。古者丈夫不耕，草木之實足食，婦人不織，禽獸之皮足衣，不事力而養足，人民少而財有餘。故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用，而民自治。今人有五子，大父未死而有二十五孫。是以人民眾而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭。雖倍賞累罰而不免於亂。堯之王天下，茅茨不翦，采椽不斲，糲粢之食，藜藿之羹。監門之服養，不虧於此。禹之王天下，身執耒臿以為民先。股無胈，脛不生毛，雖臣虜之勞，不苦於此。今之縣令，一日身死，子孫累世絜駕。是以輕辭古之天子，難去今之縣令者，薄厚之實異也。山居而谷汲者，腰臘而相遺以水。澤居苦水者，買傭而決竇。饑歲之春，幼弟不饟。穰歲之秋，疏客必食。是以古之易財，非仁也，今之爭奪，非鄙也。聖人議多少，論薄厚，而為之政。罰薄不為慈，誅嚴不為戾，稱俗而行。故事因於世，而備適於事。（韓非子五蠹）

此節就歷史時代之變而反對則古道昔。然歷史有變亦有常。荀子主「通統類，明百王之道貫」，老子主「執古之道以御今之有」，皆未嘗抹殺歷史。歷史之變，亦不能專就物質經濟生活一方面著眼，又更非統治階級一方面的事。韓非的意見，只注重在統治階層。而其論統治對象，又是只注重在經濟物質方面。至謂世事糾紛，僅恃嚴誅厚罰可以解決，更屬偏淺。

韓非立論之最偏激者，尤在其論臣主之異利。故曰：

畏死難，降北之民也，而世尊之曰貴生之士。學道立方，離法之民也，而世尊之曰文學乏士。遊居厚養，牟食之民也，而世尊之曰有能之士。語曲牟知，偽詐之民也，而世尊之曰辯智之士。行劍攻殺，暴憿之民也，而世尊之曰廉勇之士。活賊匿姦，當死之民也，而世尊之曰任譽之民。（韓非子六反）

戰國士風未醇，晚世尤甚。然貴生，如道家莊老。文學，如儒家孟荀。有能，如稷下先生淳于髡、田駢之徒。辯智，如名家惠施公孫龍。廉勇，如游俠聶政、荊軻。任譽，如孟嘗、信陵、平原、虞姬卿等。皆當時社會所推尚。如非之意，則此等皆在排擠殺戮之列。如是則世道之光輝，人生之蘄嚮，豈不太觳太狹。韓非之所注重則僅在「富強」。而彼心中之富強，則是專屬於統治階層的，故曰：

姦偽無益之民六，上引已詳。而世譽之。耕戰有益之民六，而世毀之。布衣循私利，世主聽虛聲而禮之。禮之所在，利必加焉。百姓循私害，世主雍於俗而賤之。賤之所在，害必加焉。故名賞在乎私惡當罪之民，而毀害在乎公善宜賞之士。索國之富強，不可得也。（韓非子反六）

社會輿情所嚮，韓非則謂之「私」。政府偏利所求，韓非則謂之「公」。韓非殆僅知有政治，而不知有文化。僅知有國家，其實只是貴族治權階級。而不知有人生。僅知有君主，而不知有民眾。故曰：

行仁義者非所譽，譽之則害功。工文學者非所用，用之則亂法。（韓非子五蠹）

莊老亦非仁義，輕文學，然視韓非則陳義深遠，所非同，其所以非則異。韓非又曰：

世之所謂賢者，貞信之行也。所謂智者，微妙之言也。微妙之言，上智所難知。今為眾人法，而以上智之所難知，則民無從識之矣。今所治之政，民間之事，夫婦所明知者不用，而慕上智之論，則其於治反矣。布衣相與交，無富厚以相利，無威勢以相懼，故求不欺之士。今人主處制人之勢，有一國之厚，重賞嚴誅，得操其柄，奚待於不欺之士。故明主之道，一法而不求智，固術而不慕信。（韓非子五蠹）

韓非心中之政治，只是駕馭民眾。駕馭之道，則恃刑賞法術。故又曰：

聖人之治國，不恃人之為吾善也，而用其不得為非也。恃人之為吾善，境內不什數。用人不得為非，一國可使齊。為治者由眾而舍寡，不務德而務法。有術之君，不隨適然之善，而行必然之道。（韓非子顯學）

至於法制刑罰之不必然，老子曰：「民不畏死，奈何以死懼之。」則非韓非所知。故曰：

廢常上賢則亂，舍法任智則危。故曰上法而不上賢。（韓非子忠孝）

不上賢亦莊老所主，然莊老別有著眼，並不以法律為常道。故曰：

恍惚之言，恬淡之學，天下之惑術也。（韓非子忠孝）

此韓非之明譏莊老。韓非僅知有物質生活，故莊老玄談，皆見為恍惚。韓非專主刑賞，故莊老恬淡，卽感無可駕御。故韓非之學，不僅背其師傳， 荀子。 亦復無當其所尊尚。 老子。 然其思想中過偏過激之萌蘖，亦不能不說乃由其所師尚而來。 荀子卽是孔學之偏激，然老子則並非莊學之偏激。惟莊書中如駢拇馬蹄諸篇，則又是老學之偏激也。 韓非自己性情，是一個孤憤人， 其書有孤憤篇。 或傳其書至秦，那時秦始皇帝正是二十六七歲的青年，見其書，曰：

嗟乎！寡人得見此人，與之游，死不恨矣。（史記老子韓非列傳）

李斯遂引致了韓非，又把他讒害了。但此後秦始皇帝焚書坑儒一番偉舉，卻不能不說是韓非五蠹、六反、孤憤 皆韓非著書篇名。 之氣之一番發洩。先秦學術思想，由韓非來做殿軍，那是中國思想史裏一黑影，一汚點。

一六　秦漢時代

近代一般觀點，都認為秦始皇帝統一六國，春秋戰國思想便告一段落，下面好像是一個脫空時期，實則並不盡然。戰國思想已極紛歧雜反，國家走上統一，思想界亦要求調和融通，匯歸一致。荀子、老子、韓非，深淺不同，但都有此期望。以後還繼續此期望。呂氏春秋 秦始皇初年。 與淮南王書 漢武帝初年。 都在此期望上努力，也都有相當貢獻。 司馬談論六家要旨，知道劉向、歆七略即漢書藝文志所引，還是此路向。 呂氏春秋是想折衷百家來調和百家的，畢竟氣魄不够，不能超越百家，即不能折衷百家而開創一新局面。淮南王書是站在老子道家立場來折衷百家的，既站在道家立場，即脫不了道家樊籠，也不勝此融通和會之大責任。除此兩派外，尚有一派新儒家，他們是先就融會儒、道再來融會百家的，那一派成就最大，對此後中國思想界影響最深。此下專把此一派來稍加申說，而以易經十傳和中庸為代表。

一七　易傳與中庸

易傳和中庸，出於不知誰何人之手，與老子同類，都是中國古代幾部無主名的偉大傑作。老子思想之大貢獻，在提出一個天人合一，即人生界與宇宙界合一，文化界與自然界合一的一種新觀點。關於此一問題，本是世界人類思想所必然要遭遇到的唯一最大主要的問題。春秋時代人的思想，頗想把宇宙暫時撇開，來專一解決人生界諸問題，如子產便是其代表。孔子思想，雖說承接春秋，但在其思想之內在深處，實有一個極深邃的天人合一觀之傾向，然只是引而不發。孟子的性善論，可說已在天、人交界處明顯地安上一接榫，但亦還只是從天過渡到人，依然偏重在人的一邊。莊子要把人重回歸到天，然又用力過重，故荀子說其「知有天而不知有人」。但荀子又把天與人斬截劃分得太分明了。這一態度，並不與孔子一致。老子始提出「人法地，地法天，天法道，道法自然」之明確口號，而在修身、齊家、治國、平天下一切人生界實際事為上，都有一套精密的想法，較之孟子是恢宏了，較之莊子是落實了，但較之孔子，則仍嫌其精明有餘，厚德不足。而且又偏重在自然，而放輕了人文之比重。易傳與中庸，則要彌補此缺憾。中庸說：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。（中庸一章）

把自然扣緊在人性上，把道 自然之道，「一氣之化」之道。 扣緊在人文教化上，這是把孟子來會通到莊、老。易傳說：

昔者聖人之作易也，將以順性命之理。是以立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。（說卦二章）

這仍是把孔孟仁義來會通莊老之天地自然。「順性命之理」即是順自然。人道中之仁義，即是天道中之陰陽，地道中之剛柔，此即是「道法自然」。故曰：

觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。（說卦一章）

此處特提「窮理」一觀念，極重要。此「理」字在韓非書中卻有一很好的界說。韓非曰：

道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。稽，合義。會合萬理而成一道。理者，成物之文也。莊子曰：「其分也，成也。」理是物之分界，即是物之形成。道者，萬物之所以成也。物有理，不可以相薄，不相薄，即不相衝突，莊子所謂「無敵」，各因其是而止，即是約於分之內。故理之為物之制。制是成法之義。老子曰：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。」勢字不如理字義蘊之佳之美。萬物各異理，而道盡稽萬物之理，故不得不化。理靜定而化則變動。理分別而化則和通。（韓非子解老）

易傳所謂「窮理盡性以至於命」，即孟子所謂「盡心以知性，盡性以知天」，即孔子所謂之「下學而上達」。道家觀念重於虛，虛而後能合天。儒家則反身內求，天即在人之中，即性是命。是即就人文本位充實而圓滿之，「窮理」即孟子所謂「踐形」。但「窮理」二字更明白，更透徹。便已達天德，便已順天命，更不必捨人求天。莊子曰：「善我生者，所以善我之死。」儒家則認仁義盡性即是善我之生。善我之生與死，即由人而達於天。易傳之「窮理盡性」，亦即是中庸之「致中和」。中庸曰：

喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。（中庸一章）

「中」，人心之內在，即是人之「性」，就人文本位言，人性即是天下之大本，此即莊子之「環中」。致「中」即是「盡性」，盡性即是莊子之「約分」。致「和」則是「窮理」。就物言則理為分，就天言則理為和。何以說「致中和」即能「天地位，萬物育」呢？易傳曰：

天地之大德曰生。老子曰：「天地不仁，以萬物為芻狗。」莊老就生必有死言，故堅持其悲天任運的態度。今專就生生不息言，則生是天地之大德，而成為樂天知命。（繫辭下一章）

天地之生，在於有陰陽之分；老子曰：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」人道之生，在於有夫婦之別。中庸曰：

君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。（中庸十二章）

夫婦之合本乎人性，中。而夫婦有別，一男一女是其別。又於別中見和，一

夫一婦是其和，別中有和卽是理。 別生敬，和生愛；別生義，和生仁。夫婦之道，卽是仁義愛敬之道，亦卽是陰陽之道。此證人道卽天道，人生界卽是宇宙界。天人合一，只就夫婦和合中認取。再推進一層言之，中庸曰：

自誠明謂之性，自明誠謂之教。誠則明矣，明則誠矣。唯天下至誠為能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。（中庸二十一、二十二章）

姑再就夫婦之道言，男女好合，本發於人性，此卽發於人之「誠」。因於好合之誠，遂有婚姻之禮。 此卽「自誠明」，孟子所謂「性之」。 既有婚姻之禮，益知好合之誠。 此卽「自誠明」，孟子所謂「反之」。 夫婦好合，卽是「盡己之性」，卻同時便是「盡人之性」。 做一好丈夫，不僅盡了夫德，亦同時盡妻德，卽人之德。因人性為妻者無不樂有一好丈夫，有了好丈夫，易成好妻子。故盡己之夫德，無異卽是盡人之妻德。父慈子孝，亦同此理。一切人倫，均同此理。 易傳曰：

天地絪縕，萬物化醇。男女構精，萬物化生。（繫辭下五章）

夫婦之道「察乎天地」，豈不盡人之性便可盡物性而贊天地之化育嗎？莊老根據天地自然來懷疑人生文化。此刻的新儒家，則根據人生文化來闡明天地自然。同樣是要求天人合一，在易傳、中庸的一轉手間，卻有絕大思致，絕大聰明。那是思想界的一大飜騰。

易傳、中庸，一面認為人道本身卽就是天道，此義當溯源於孔孟。但另一面也常先從認識天道入手來規範人道，此法則襲諸莊老。但莊老言天道，只就現象言，不主從現象後面來覓取一主宰。 若在現象後面覓取主宰，卽易成宗教。 易傳、中庸則不肯就象言象，而要在現象本身中來籀繹出此現象所特具而顯著的德性。此一點，亦遂與莊老發生絕大歧異。易傳曰：

易者象也，象也者，像也。（繫辭下三章）

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。（繫辭下二章）

易傳裏所竭力注重的法象觀念，顯然淵源於老子，但有一極大不同點。老子只指出現象之常對立，常反復， 卽對流，卽循環。 僅就現象來描述現象。易傳則就此現象而指出其一種無休無歇不息不已之性格，此非就象言象，而是卽象言「性」，卽象明「德」。故曰：

天行健，君子以自強不息。（乾卦象傳）

「健」乃天行之象之一種特性，一種本身內在固具之德。對立與反復僅是象。在人文立場言，是無意義的。不息之健則是德，德便成為一種意義。 西方哲學稱之為「價值」。但「價值」在外，「德」在內。 中庸也說：

至誠無息，不息則久，久則徵， 徵，驗也，久便可驗。 徵則悠遠，悠遠則博厚。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆（中庸二十六章）

博厚、高明、悠久皆是德。中庸又於健行不息中說出一個「至誠」來。若非至誠，如何能健行不息呢？ 健與誠也是德。 老子只說「虛而不屈，動而愈出」，又說「天地萬物生於有，有生於無」。又說「道常無為而無不為」。試問既是無，如何又能生？有既是虛，如何又能出動？既無為，如何又能無不為？易傳則指出此道之「健」，中庸則指出此至健之道之「至誠」。惟其「至誠」與「健」，故能「不息」。惟其不息，故能博厚、高明、悠久而成其為天地，成其為道。易、中庸的宇宙觀，乃是一種德性的宇宙觀。採取了莊老的自然觀來闡發孔孟的人文觀，故成為新儒家。故曰：

天地之道，可一言而盡也。其為物不貳， 「不貳」即是至誠。 則其生物不測。 「不測」即是無窮。 天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不洩。萬物載焉。今夫山，一卷石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水，一勺之多，及其不測，黿鼉蛟龍，魚鼈生焉，貨財殖焉。詩云：「維天之命，於穆不已。」蓋曰天之所以為天也。「於乎不顯，文王之德之純」，蓋曰文王之所以為文也，純亦不已。 「純」即「不貳」也。 （中庸二十六章）

由是言之，天地自然，只是一至健至誠不息不已之動，人道也應該至健至誠，不息不已。莊老著重在從外面的現象來擬想天地自然，於是天地自然究其極，只是一個虛無。儒家以德性來觀察，天道是至實至有，不該人道轉以虛無為本。

易傳又說：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。（繫辭上五章）

當知天地自然，只此一陰一陽，不息不已。不息不已即是有繼續而不斷。只要它能繼續而不斷，便即是「善」。如是則此至誠不息之道，本身即已是一至善。惟其不息不已，纔演變出人生。惟其不息不已，纔於人生中完成其「性」。性是從人生之不息不已中來，即是從道之至善中來。如此看法，並不是人「性」中能有「善」，乃是有了「善」纔始成

「性」。若無善，則無成，也不見有性了。這卻與孟子的性善論恰正倒轉。這一種天人合一的見解，較孟子顯然又進了一步。在此不息不已之道的看法上，儒、道兩家亦生歧見。「仁者見之謂之仁」，此是儒家，故易傳說「天地大德曰生」，天地化育即是一至善。「知者見之謂之知」，此是道家，故老子說「天地不仁，以萬物為芻狗」，如是則自然本身並無善惡可言。君子之道，則必然該是仁知兼盡，而非偏智不仁的。這裏便生出了人道與天道之分。故易傳曰：

顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂。（繫辭上五章）

「天地之大德曰生」，其為仁已顯，然萬物羣生則衣被養育於此至仁大道之中而不知，此是天道。 即莊老所主。 於是聖人有憂之，此是人道。 乃儒家所主。 憂之如何？中庸曰：

誠者天之道，誠之者人之道。誠之者，擇善而固執之者也。（中庸二十章）

此整個天地大自然，儘管不息不已，但不害有許多現象之趨於絕滅。趨於絕滅亦是一自然，而非自然之正面。一陰一陽，是自然之正面。我們亦可說，趨於絕滅者該是惡，不是善。或說是有陽無陰，有陰無陽了。然儘管有許多現象之趨於絕滅，但仍不害於此整個天地大自然之不息不已，此其終所以為善。惡本身不可能存在，而只存在於善之中。若存在本身全是惡，則此本身即趨滅絕，不復存在。故惡必依存於善，而善不須依存於惡。因此存在本身，若統體達於至善，仍可存在，但善惡兼存，亦是自然。當前的人生界，既有惡之依存，則人生努力，端在把握此可繼之善，擇善而固執之，隱惡而揚善。如是則：

成性存存，道義之門。 人性由天地之善形成。保此人性，存存不息，便流出種種道義來。（繫辭上七章）

道義暢遂，便是人以合天，參贊天地。因為天地本體只是一永久存在，則人生努力，亦在此永久存在上。故說：

夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志。唯幾也，故能成天下之務。（繫辭上十章）

「天下之志」，即志在此可繼之善。即志在此永久存在。「天下之務」，亦即務於此可繼之善。務於此永久存在。故易曰：

夫易，開物成務，冒天下之道。（繫辭上十一章）

此道乃是人道。「開物成務」即是「贊天地之化育」。又中庸曰：

道之不行也，我知之矣。知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味。（中庸四章）

人生在此天地大自然中，此天地大自然本身卽是一至善之道，由其不已不息。故曰：

道也者，不可須臾離也，可離非道也。（中庸一章）

人雖生活在道中，而患在不知道，此如日日飲食而不知味。莊老認天地為不仁，其理想中之聖人，亦如天地之不仁，此是賢知者過之。百姓則日用而不知，莊子曰：

人相忘於道術，魚相忘於江湖。（莊子大宗師）

故曰「不識不知，順帝之則」。莊老正認為不知才始得道。易傳、中庸則主張人須努力明善知道，始能擇善行道。故必明、誠相濟，修道以教，此則聖人所憂，而天地不與。此是人道，非天道。這裏又是儒、道一鴻溝。

其蘄嚮「天人合一」之境界同，其所以到達此境界之途術則異。莊老主遏塞文化，復歸自然。易傳、中庸則主發揚文化，完成自然。

莊老並不是不看重知識，惟他們認為欲求瞭解人生，必先瞭解宇宙的這一番知識，在莊老講來，又是極玄秘，極深奧，並非盡人所能，因此他們索性不想叫人瞭解。尤其是老子，其實和荀卿一般，也是一知識的貴族主義者，凡抱知識的貴族主義者，必有「哲人王」的理想，此卽莊子天下篇所稱之「內聖外王」，莊子天下篇亦出老子後人手筆。所以他說：

知者不言，言者不知。（老子五十六章）

古之善為道者，非以明民，將以愚之。（老子六十五章）

吾言甚易知，甚易行，天下莫能知，莫能行。夫惟無知，是以不我知。知我者希，則我者貴。（老子七十章）

易傳、中庸的意見，顯與此不同。易傳曰：

乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡而天下之理得矣。（繫辭上一章）

孟子說「良知良能」，從人性本身內部言。易傳說「易知易從」，從宇

宙外面言。宇宙大自然眞理，其昭示於人的，極易知，極易從，因此人人可知，人人可從。亦必須人人可知可從，始得為人生之大德，始得為人生之大業。此乃主張「知識」與「道德」之大眾化，平民化，還是孟子傳統。只在說法上，採用了莊老立場，從宇宙界說起，不從人生界說起。中庸亦抱同一立場，故說：

君子之道費而隱，夫婦之愚可以與知焉。及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉。及其至也，雖聖人亦有所不能焉。（中庸十二章）

又說：

道不遠人，人之為到而遠大，不可以為道。 老子曰：「道大曰逝，曰遠。」又曰：「天下皆謂我道大似不肖。夫唯大故似不肖，若肖，久矣其細矣。」老子意中之所謂道，必大而遠，中庸書中之道，則在日常細微處，切近人生。（中庸十三章）

故曰：

君子尊德性， 此即良知良能，人人所與知與能者。而道問學， 此則聖人猶有所憾者。致廣大 人人與知與能。而盡精微 聖人猶有所不知不極高明 此即及其至處。而道中庸 此即行遠自邇，登高自卑。（中庸二十七章）

這依然是孔子所謂「下學而上達」。老子必謂眾人不知不能，是其偏知不仁處。易傳、中庸必謂人人與知與能，是其仁知兼盡處。

我們若把西方的哲學觀點來衡量批評莊老與易傳、中庸，則他們都是主張根據宇宙界來推及到人生界的。莊老的宇宙論，不信有一創造此宇宙的上帝，亦不信人的智慧可以主宰此宇宙，可說是近於「唯物」的。但他們對物的觀念，注重在其流動變化，可說是一種「氣化的一元論」。易傳、中庸並不反對此觀點，只從天地萬物之流動變化中，指出其內在固有之一種性格與特徵，故說是「德性一元論」。此種德性一元的觀點，實為中國思想史中之特創。易傳、中庸即運用此種德性一元的觀點來求人生界與宇宙界之合一，即中國思想史裏之所謂「天人合一」，因此易傳、中庸不失為儒家孔孟傳統，而終與莊老異趨。

對於天地自然一切事象的看法，易傳、中庸復與莊老有一根本的歧異點。莊老都認為宇宙間一切事象，全是對立的。易傳、中庸則不同。他們似認為一切對立，都不是截然的。在對立的兩極端之間，還有一段較長的中間過程。我們若不忽過此一段中間過程，則此對立的兩極端，只是此一體之兩端而已。換言之，只如一條線上之兩點。如是則兩極端並不對立，並不相反，而是彼此相通，一以貫之的。如是則一切對立的矛盾，全可統一，而且並不要在超越此兩極端之對立之外之上來求統一，

可卽在此對立的矛盾之本身中間求得了統一。此兩端，卽從其相互接觸的中間過程而消失了他們對立的矛盾，而融和成為一體。這卽是儒家之所謂「中道」。這一新觀點，也是在莊老強調了「宇宙事象是一切相對立的」這一觀念之後而始提出的。易傳說：

易之為書也，原始要終以為質也。六爻相雜，唯其時物也。其初難知，其上易知，本末也。初辭擬之，卒成之終。若夫雜物撰德， 雜聚天地之物，而計量其德。 辨是與非，則非其中爻不備。（繫辭下九章）

此說人生界一切事理，主要的不在兩頭， 本末始终。 而在其中段。我們須認識得此中間過程而應付得宜，始可本末始終，一以貫之。故說：

陰陽合德。（繫辭下六章）

天下之理得而成位乎其中矣。（繫辭上一章）

陰陽相對立，合德則成為一體。此一體當從中位看，卽兩極端之和合處看。中庸也說：

舜其大知也與？舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎？（中庸六章）

善與惡，賢與不肖，此是兩端。我們若專從兩端看，則善、惡對立，賢、不肖異類。一邊是堯、舜，一邊是桀、紂。同在一人羣中，自相冰炭。但我們若知此兩極端之中間，還有芸芸眾生之大羣，則如易傳所謂：

善不積不足以成名，惡不積不足以滅身。（繫辭下五章）

他們既非至善，也非極惡。這是大羣人之貌相。成名也不足，滅身也不足。不在善、惡之兩端，而在善、惡之中間。若我們認識得此大羣人之貌相，便知堯、舜、桀、紂，仍是同一人類，而非矛盾對立。因其都與此大羣人相接近，相類似。有差等而非絕殊。如是我們自知人世間並無絕對的善，亦無絕對的惡。善、惡只是比較的，相對的。但宇宙自然之道是如此，而人道則當隱惡而揚善，必知小善非無益而必為，小惡非無傷而必去，人羣乃有日新趨善之望。故曰：

回之為人也，擇乎中庸，得一善則拳拳服膺，而弗失之矣。（中庸八章）

當知善不專在極端處，而在中庸處。「好問好察邇言」，便是舜之樂取於人以為善。「擇乎中庸」，並不是教人在兩極端上同樣打一折扣，像

莊子所說，「為善無近名，為惡無近刑」。卻要我們同時把握到此兩極端而認識其一以貫之的整全體。那我們自知在此整全體上由此達彼，卻又不是要我們站在這一頭來打倒那一頭。若果站在這一頭來打倒那一頭，這即是論語所謂「攻乎異端，斯害也已」。天地間不能有陽而無陰，但我們卻要設法助陽長，使陰消。此即「中庸之道」，根本不認有截然兩端之對立。看若對立，而其間實有一相通相和之中性存在。此中性並非反自然，而成為人道之至善。故曰：

君子和而不流，強哉矯。中立而不倚，強哉矯。（中庸十章）

中處即是其和處，即是此兩極端之交互通達而合一處。中庸說：

天地之大，人猶有所憾。（中庸十二章）

人若要站在任何一極端上，則實無此一極端可站。至惡不論，即至善實亦無此極端。試問天地是否算得上至善？除卻像西方宗教裏的上帝是至善以外，便只有中庸之道可算得至善。因為中庸之道，是：

庸德之行，庸言之謹。（中庸十三章）

只在一點一節小處上計較，步步走向善的一邊，此事愚夫愚婦都能。但要走到至善極端，此則大聖大賢亦不足。縱是桀、紂，亦何嘗窮兇極惡，絕無絲毫與堯、舜相似處？ 此亦只有撒旦與上帝纔是站在善、惡的兩端，易傳裏的陰陽觀念便絕不同。

論善惡如此，論是非亦然。是與非也不是截然對立之兩敵體。但我們必要在此渾然一體中明辨是非，所以需要博學、審問、愼思、明辨、篤行。若天地間早有此兩種截然對立之是與非，則站在是處了便絕沒有非，站在非處了又更不能有是。豈不省力？豈不易辨？無奈天地間並無這樣截然對立的是非。若使有，則在其終極處。所謂「其初難知，其上易知」。人類則只有永遠下學而上達，永遠在過程中。所以易卦終於未濟。若站在終極處，則天地滅絕，更無演進，更無變化。所以就理論上言，應該求出此兩極端；就實踐上論，則很難遇見此兩極端。所以說「執其兩端，用其中於民」。用即是實踐。在人世間的實踐，則既非上帝，也非魔鬼，善惡是非之辨，往往是中間過程之相對，而非兩極之絕對。如是則理論與實踐也便自成為兩極端。我們仍須執兩用中，把理論與實踐之兩極端中和起來，一以貫之。這是儒家中庸的辨證法。此理論驟然極難說得明白，但人人卻不知不覺地都在照此中庸的辨證法實踐。我們應該使人明白這一番他們自己早在實踐著的理論。但若小人 知識短淺

人。 聞此理論，便謂天地間既無截然相反的善惡是非，善惡是非還是相通的一體，如此我們又何必再博學、審問、愼思、明辨、篤行，得一善則拳拳服膺弗失呢？故曰：

君子之中庸也，君子而時中， 可難離非道，戒慎恐懼。小人之中庸也，小人而無忌憚也。 從莊老認入，很多便走上了無憚。（中庸二章）

我們若把易傳、中庸這一番理論，較之莊老道家所言，不能不說是又進了一步。其實易傳、中庸裏此等思想，在論語、孟子中均已說及，只是引而未發，必得經過莊老道家一逼，始逼出易傳與中庸來。易傳與中庸的作者，從來也沒有人知道。可見孔、孟、莊、老，縱是大智大慧，還有許多不知名人和他們比肩相次。 老子也便是一不知名人。 智愚似對立而亦非對立，豈不又是儒家中庸辨證法的一個當面例證嗎？而且若用思想史的眼光來看，我們又如何定說孔孟是而莊老非呢？因為由孔孟纔生起莊老，由莊老纔引出易傳與中庸，都非截然的，都是相通的，都在一過程中，這又不是儒家中庸辨證法一當面的例證嗎？

一八　大學與禮運

中國思想，自始卽偏重在人生界，因此對政治問題，普遍異常重視。但上文所述，對各家政治思想，均未能詳細闡說，此刻當提出大學一書，為儒家政治思想之代表。舊說易傳乃孔子作，中庸乃子思作，大學則出於曾子。其實易傳、中庸、大學，同為秦、漢之際幾部無主名的作品。而大學也如易傳、中庸般，同為後來中國思想界所尊重，與傳述。

大學與中庸，同是兩篇短文，收集在西漢流行的小戴禮記中。惟大學專論人事，不涉天道。此書有三綱領八條目。他說：

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。

此是大學三綱領。又說：

古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至。知至而后意誠。意誠而后心正。心正而后身修。身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。

此是大學八條目。此八條目中最要一條則為「修身」。亦是八條目中中間的一條。故曰：

自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。

其實三綱領：明明德、親民、止於至善，俱是「修身」事。格物、致知、誠意、正心，亦是「修身」事。 此即「明明德」，易傳謂之「盛德」。 齊家、治國、平天下，仍是「修身」事。 此即親民，易傳謂之大業。 地位不同，事業不同，其為「修身」則一，其為「止於至善」亦一。

何以說「致知在格物」呢？物即孟子「萬物皆備於我」之物，即指萬善萬德。格，到達義。 如今云及格。 人生實踐，必到達此萬善萬德之理想標準，始是知至，始是意誠，始是心正，始是明明德。此就對內言。若就對外言，即此已是齊家、治國、平天下，已是親民，已是止於至善了。 如孝是明德，孝必有對象，明我之明德而孝於父母，即是親民，即是齊家。

大學的貢獻，在把全部複雜的人生界，內外， 心與行，德與業，知與物，我與人。 本末， 身與家、國、天下，個人與社會大羣。 先後，舉出一簡單的觀念與系統來統統包括了。這是人生哲學裏的一元論，也還是一種德性一元論。其實也還是中庸之所謂「明善」與「誠身」。在這人生一元論裏，政治只是一種文化事業，只是一種道德事業。國家只如家族般，只是社會大羣中應有之一機構。此種社會大羣，應以全人類 即天下。 為其充量至極之最高階層。但每一個人，卻在此全人類大羣中各佔一中心主要地位。善是人生最高理想，而善即是人心內在，所固有。 明德。 把此人心內在固有之善，發揮光大， 明明德，即止至善，內包格物、致知、誠意、正心。 則全人類可到達一終極融和之境界。 親民，亦即止至善，內包齊家、治國、平天下。 而此種事業，則在每一人身上平等負擔。 修身。 此雖孔子傳統，都講這些話，但在大學裏纔開始最簡單最明朗地系統化的說出了。

連帶將說到禮運。禮運也是編集在小戴禮記中一篇無主名的作品。大概也出在荀卿之後，秦、漢之際，同樣是會通百家後的新儒家理論。這一篇文字，在前雖沒有獲得像大學、中庸般受注意，但最近百年來的中國思想界，特別提出這一篇文章，實因其代表了古代新儒家思想之又一面。大學較偏重政治，而禮運則較偏重經濟，似乎平天下更重過了治國。但都根據儒家態度，要來解決全部複雜的人生問題，而求到達一理想人生的新境界，完成一理想的人文社會之「烏托邦」這一點禮運、大學可謂是異曲同工，貌離神合的姊妹篇。他說：

大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己。力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。今大道既隱，天下為家，各親其親，各子其子。貨力為己。大人世及以為禮，城郭溝

池以為固，禮義以為紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功為己。故謀用是作，而兵由此起。禹、湯、文、武、成王、周公、由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也。以著其義，以考其信，著有過，型仁講讓，示民有常。如有不由此者，在勢者去，眾以為殃。是謂小康。

此把理想的人生社會分為兩級。到達治國階段的僅是「小康」世界，必待到達平天下階段，纔是「大同」世界。在治國階段的人，終不免為己為私，化不盡家族觀與國家觀。必到平天下階段，那時並不是沒有家族，沒有國家，但為己、為私的觀念化了，變成為公、為眾，這纔是人生理想的至善境界之眞實到達。其實這一境界，仍是人人修身、明明德、親民、止於至善之終極後效。禮運思想，還是儒家思想之推衍。但提高了「道」的地位，抑低了「禮」的地位，這已融受了道家觀念。「人人不獨親其親，不獨子其子」亦已融受了墨家觀念。從孟子「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，即可達此境界。禮運不從純墨家觀點所謂「視人之父若其父」立說，而接受其對於各愛其家不愛異家之攻擊。並頗重經濟生產立場，較之荀卿僅用經濟分配觀點來擁護禮之效用的說法又轉了一方向。這些都可指出當時思想界，調和異家別派，希望獲得更高出路之一種努力。

一九　鄒衍與董仲舒

思想走上調和折衷的路，已經是思想的衰象，顯示沒有別開生面的氣魄了。但中國古代思想眞實的衰象，應該從漢武帝時代的董仲舒開始。仲舒在當時，見稱為醇儒，由其專據儒家古經典立說。當時的學風，顯然重在左右采獲，調和折衷，仲舒亦未能自外。他一面是左右采獲，一面又專據古經典，不能有更高更新的創闢與發揮，於是遂成為附會。其實仲舒思想的主要淵源，只是戰國晚年的陰陽家鄒衍，更使仲舒思想，由附會而轉入怪異，遂使此後的思想界中毒更深。

鄒衍猶如惠施，著書甚富，但都失傳了。惠施的書，在漢初已不見。鄒衍在西漢則尚為顯學，其書失傳在西漢之後。

鄒衍思想，今略見於司馬遷史記，他亦想融會儒、道。他喜歡講天文，講地理，連講到生物。講古史，汪洋自恣，作荒唐無端崖之辭，近似莊子。但莊子所說是想像，是寓言，而鄒衍卻實有其事般像科學，像眞歷史，因此為世俗所重視。他講五天帝，根據當時文學金、木、水、火、土五行星之新智識。講大九州，中國九州只是大九州之一州。講上古五人帝，儒家只道堯、舜，五帝之說起於鄒衍，此後又上增九皇，下列三王，其說已略見於易傳，而為董仲舒一派所續定。他想把天文、地理、歷史用一個公式來配搭在一起。是極富想像

與組織精神的。他在古代學派中被目為陰陽家。他既勇於想像，巧於組織，但漫衍失其眞義。他的一支派遂流為神仙方士。直到近代，中國下層社會種種醫、卜、星、相都與陰陽家有關，都可納入鄒衍傳統。

鄒衍學說之最大影響，在其重建古代天帝的舊信仰。但他別創新說，認為天帝有五， 青、黃、赤、白、黑。 循環用事，以之配合四方與五色，四時與五行， 東方春令木德青色帝，南方夏令火德色帝，西方秋令金德白色帝，北方冬令水德黑色帝，中央土德黃色帝。 一切人事、物理、天象，都用金、木、水、火、土五行相生相剋之理來解釋。宗教、自然科學與人文歷史，雜投一罏，做成大雜膾。這一派說法所給與後代中國思想界的潛勢力與惡影響，實在太大了。最要的是他們的尊神論，其次是他們的尊君論，又其次是他們的比合附會的思想方法而引生起後代種種的迷信與假科學。此書篇幅所限，卻不能替他們做詳細的敘述。

董仲舒在百家龐雜中獨尊孔子，頗似荀卿，但他承襲鄒衍，來講天人相應。他說：

聖者法天， 此承鄒衍。賢者法聖， 此承荀卿。春秋善復古，譏易常，欲其法先王也。然而介以一言曰王者必改制。僻者得此以為辭，曰：「古苟可循，先王之道何莫相因？」 此指如韓非之徒。此聞其名不知其實也。所謂新王必改制者，受命於天，易姓更王，非繼前王而王也。受命之君，天之所大顯也。今天大顯已物，襲所代而率與同，則不顯不明，非天志。故必徙居處，更稱號，改正朔，易服色， 此承鄒衍。若其大綱人倫道理政治教化習俗文義盡如故，亦何改哉？ 此承荀卿。故王者有改制之名，無易道之實。（春秋繁露楚莊王）

又曰：

春秋之法，以人隨君， 此承荀卿。以君隨天。 此承鄒衍。（春秋繁露玉杯）

又曰：

上通五帝，下極三王，以通百王之道， 此承荀卿。而隨天之終始。 此承鄒衍。博得失之效，而考命象之極理，以盡情性之宜，則天容遂矣。 此承鄒衍。百官同望異路。一之者在主。率之者在相。 此承荀卿。（春秋繁露符瑞）

荀卿是儒家之逆轉。儒家所重在人之情性， 孟子曰：「聖人先得我心之所同然耳」 荀卿則抑低人性， 性惡。 來尊聖法王。鄒衍是道家之逆轉。道家所重在天地自然之法象， 老子曰：「天法道，道法自然。」 鄒衍則在自然法象之後面尋出五位有意志有人格之天帝。 一切自然法象，皆由此五天帝發號施令。 荀卿、鄒衍各走極端， 荀卿主以人勝天，鄒衍主以人隨天。 而董仲舒則想綜合此

兩家。於是天並非自然，並非法象，而確然為有人格有意志的天帝。 但天帝有五，他們亦遵循自然法象而更迭當令。於是後人又要在五天帝上增設一昊天上帝。 在地上代表此天帝的則為王者。 受命之王。 此將轉退到春秋以前之素樸觀念。董仲舒又想抑低王者地位來讓給聖人，於是孔子成為「素王」， 無冕之王，無王者之位，而是王者之道。 春秋成為「為漢制法」之書。 李斯、韓非主張以吏為師，以時王法令為學。西漢儒者變其說，主張以儒為師，以春秋為法令，即以春秋為學。 把尊聖尊法來代替鄒衍尊天帝尊人王的舊觀念，此在思想史上還是有挽救，有貢獻。但在思想方法上，依然不能與鄒衍割席。於是西漢學風，轉入拘牽迂怪，以經典注釋來代替思想，以事象比附來代替證據，這是一大病害。但鄒衍思想到底轉不成宗教， 此受道家影響。 荀卿思想也走不上帝王專制， 此受儒家影響。 於是董仲舒一派的西漢經學，終於要轉歸「內聖外王」之最後目的，即以聖人來做新王。於是從公羊春秋促成王莽禪讓。但於中國思想史上所要解決的大題目終是無所貢獻。

二〇　王充

此種由鄒衍、董仲舒相傳，把天人古今，配搭比附，糾纏不清的模糊觀點，到王莽時代而弊病襮著，思想界急於要脫出此陷穽，來澄清一切氛霧，首先起來做摧陷廓清工作者是東漢初年王充的論衡。他說：

論衡篇以十數，一言曰疾虛妄。（論衡佚文）

西漢的思想界，尤其在思想方法上，自董仲舒以下，實在不免陷於虛妄，王充所首先攻擊者，即是天有意志與天人相應之說。故曰：

天之不故生五穀絲麻以衣食人，猶其有災變不欲以譴告人也。物自生而人衣食之，氣自變而人畏懼之。（論衡自然）

其次則反對聖人先知與神同類之說。故曰：

所謂神者，不學而知。所謂聖者，須學以聖。以聖人學，知其非神。聖不能神，則賢之黨。（論衡實知）

又曰：

使聖人達視遠見，洞聽潛聞，與天地談，鬼神言，知天上地下之事，乃可謂神而先知，與人卓異。今耳目聞見，與人無別，遭事睹物，與人無異。差賢一等耳，何以為神而卓絕？（論衡知實）夫賢聖者，道德智能之號。神者，眇茫恍惚無形之實。實異，質不得同。實鈞，效不得殊。聖神號不等，故謂聖者不神，神者不聖。（論衡知實）

天地自然，聖與賢類，不與神等，此在春秋戰國，實屬尋常共是之說。惟自鄒衍、董仲舒以下，天有五帝，孔子亦神化，則王充此種見解，實不得不認為當時豁蒙抉瞽之偉論。

其三，王充又深斥是古非今之偏見，故曰：

上世治者，聖人也。下世治者，亦聖人也。聖人之德，前後不殊，則其治世古今不異。（論衡濟世）

孟子曰：「先聖後聖，其揆一也。」惟漢儒神化了孔子，乃若千古遙遙，惟出一聖。王充此論，於昔為常談，在當時亦成創見。又曰：

上世何以質朴，下世何以文薄？彼見上世之民，飲血茹毛，無五穀之食。後世穿地為井，耕土種穀，飲井食粟，有水火之調。又見上巖居穴處，衣禽獸之皮，後世易以宮室，有布帛之飾。則謂上世質朴，下世文薄矣。（論衡濟世）

此說亦足解莊老鄙薄文化頌讚上古自然之蔽。然王充私心所宗，實在黃老。故曰：

說合於人事，不入於道意，從道不隨事，雖違儒家之說，合黃老之義也。（論衡自然）

又曰：

夫論不留精澄意，苟以外效立事是非，信聞見於外，不詮訂於內，是用耳目論，不以心意議也。夫以耳目論，則以虛象為言。虛象效，則以實事為非是。故是非者，不徒耳目，必開心意。墨議不以心而原物，苟信聞見，則雖效驗章明，猶為失實。失實之議難以教，雖得愚民之欲，不合知者之心，喪物索用，溺喪於外物以求用也。無益於世，此蓋墨術所以不傳也。（論衡言毒）

墨子論學有「三表」，上本之上古聖王之事，下原察百姓耳目之實，發以為刑政，觀其中國家百姓人民之利。此三者，皆為王充所不取。上古聖王之事載於歷史，亦猶當前百姓耳目之實，皆徒賴見聞，須能留精澄意，詮訂於心，始可得其實際之意義。若僅求其說可資利用，而不追問其虛實，則勢將轉認實事為非是。王充極反此種態度，故曰「寧從道，不隨事」。這是說功利觀點不足為眞理之標準。墨子根據三表而信有天志，有鬼，鄒衍思想頗與墨子有淵源，儒家自董仲舒以下，亦折與同流，王充力反時趨，獨尊黃老，正為黃老一主天地自然，最不信鬼神上帝之說，王充捉緊這一點，遂開此下魏、晉新思想之先河。

二一　魏晉時代

兩漢思想，董仲舒是正面，王充是反面，只此兩人，已足代表。董仲舒上承鄒衍，王充則下開魏、晉、魏、晉人在中國思想史上之貢獻，正為其能繼續王充，對鄒、董一派天人相應，五行生剋，及神化聖人等迹近宗教的思想，再加以一番徹底的澄清。

二二　王弼

王充只是魏、晉新思想的陳涉、吳廣，若論開國元勳，該輪到王弼。王弼在這一時期思想史上的大勳績，在其能確切指出前一時期思想界所運用的方法上之主要病根，而在正面提出另一新觀點，好作此下一時期新思想之主要泉源。

王弼是一個卓絕天才，在他短短的生命過程中，弼卒時年二十四。注了一部周易，一部老子。他注周易提出兩個極重要的觀點。他說：

象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象。象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著，故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。存言非得象者也。存象非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也。言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則忘象者，乃得意者也。忘言者，乃得象者也。（周易略例明象）

「象」之一字由老子首先提出，易傳本之大加發揮，漢儒沿此入迷，認為天地間一切之象莫不有甚深甚秘之意義，於是說符瑞，說災異，好像眞有一天帝在顯象詔告人，而易經遂變成一部發現天地奇秘的、可以前知一切人事的聖書。其實易經裏的卦象，只是作易者憑以說出其心中作意的一項工具。我們研究易經，所貴在透過此種卦象來明瞭作易者之本意。所以王弼說：

易者象也，象之所生，生於義也。（易乾卦文言）

即就天地間自然之象言，其本身亦並無意義存在。天地只是一自然，其所具之意義，乃由觀象者心意中生出，而賦予之於外象。即如老子所云天地間之種種對立，其實也是人心中有此一對立的觀念，再指點出許多外象來藉為說明。詳在易傳中庸章。因此天地間一切事理，實皆出在人心意中而不在外面的象上。若昧卻心意，而循象求之，則成為王充之所謂「虛象」。王弼說：

一失其原，巧愈彌甚，縱復或值，而義無所取，蓋存象忘意之由也。（周易略例明象）

以上引的是王弼論易象，下面再引王弼論易數的一節話。王弼說：

變者，情偽之所為也。夫情偽之動，非數之所求也。故合散屈伸，與體相乖。形躁好靜，質柔愛剛，體與情反，質與願違。巧歷不能定其算數，聖明不能為之典要，法制所不能齊，度量所不能均也。故苟識其情，不憂乖遠，苟明其趣，不煩強武。能說諸心，能研諸慮，睽而知其

類，異而知其通。故有善邇而遠至，命宮而商應，修下而高者降，與彼而取此者服矣。是故情偽相感，遠近相追，愛惡相攻，屈伸相推，見情者獲，直往則違。（周易略例明爻通變）

這是說人生界一切變動，其主因在乎人之情偽。此種情偽之變，決非數理所能窮，算法所能得。用近代語說，數理只能發明物理，不能推算人情。而人事變動，則主要在人情，不在物理。漢儒誤認人事決定於天心，於是希望從自然界一切表象中，運用數理來推算出種種的預兆。 漢儒都好用天文、曆法、音樂以及其他一切數字來推驗人生之變。這本是一大錯誤。兩漢學風，總想根據宇宙界來推驗人生界，於是運用象數之學來推驗宇宙，易經便成為他們前知的聖書，為他們的最高哲理。現在王弼把人生本身的出發點情、意二字來替換出象數。若要推究人生界一切變化，樹立人生界一切義理，應該從認識瞭解人生本身內部之情意入手，不該在天地自然界外面的象數上空摸索。這是何等直截了當，親切而明快的意見？只此兩節話，不僅把漢儒全部的易學研究法變換了，而且把當時整個關於人生界的思想方法和理論根據都徹底飜轉了。這焉能不說是王弼的大貢獻？從先秦以來，像名、墨兩家，用名辨演繹來推定眞理，像鄒衍、董仲舒用天地法象來窺探眞理，就中國傳統思想言，都靠不住，都該糾正。王弼在此方面，可說是站在中國傳統思想裏的正宗地位的人。西方哲學界，也曾有人想把象數之理來抉發宇宙秘奧，再由之啟示出人生眞理的，而且亦不在少數。王弼的理論，實該可以提供作人類思想史上一個值得探討的問題呀！

在王弼思想裏，想把宇宙觀回歸到莊、老，而把人生觀則回歸到孔孟。易乾卦象曰：「時乘六龍以御天，乾道變化，各正性命。」王弼注：

天也者，形之名也。健也者，用形者也。

此處簡捷肯定地說，天只是形之名，便把鄒、董以來兩漢陰陽、儒家雜糅的五天帝說一筆勾銷了。天祇是一「形」，而用形者是「健」，「健」是一種德性。德性為主，故能用形。形體為從，故祇被用。這是深合於儒家德性一元論的觀念的。

晉書 王衍傳。 說：

魏正始中，何晏、王弼等祖述老莊立論，以為天地萬物皆以無為本。無也者，開物成務，無往而不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。

其實何晏、王弼之所謂「無」，皆本老子，卽指「道」言，卽指「自然」言。乃指此道之自然，在道外更無一主宰運使此道者。 如天帝。 何

晏、王弼只針對當時的思想界而提出他們的一種新宇宙論，一種無天帝主宰的自然宇宙論，並非虛無主義。王弼云：靜非對動，寂然至無，是指「無為」言，不指「無有」言。但牽涉到人生論，則何晏、王弼意見又異。何晏嘗謂「聖人無喜怒哀樂」，王弼則與晏持異見。他說：

聖人茂於人者，神明也。同於人者，五情也。神明茂，故能體冲和以通無。五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。（三國志魏書鍾會傳裴松之注）

何晏主聖人無情，近道家。王弼主聖人有情，近儒家。德性正從情見。有情而不害其無累，故王弼常盛讚剛德。其注易有曰：

成大事者必在剛。

陽，剛直之物也。夫能全用剛直，放遠善柔，非天下至理，未之能也。（乾卦文言傳註）

又曰：

用純剛以觀天，天則可見矣。

孔子嘗說「棖也慾，焉得剛」，又說「剛毅木訥近仁」。孟子說「浩然之氣至大至剛以直」。儒尚剛，道尚柔。王弼謂聖人有情無累，累由欲生，不由情起。應物非有為。此等處發揮儒理極精闢。裴徽謂王弼曰：「無者，誠萬物之所資，然聖人莫有致言，而老子申之無已者何？」王弼曰：

聖人體無，無又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恒言無，所不足。（三國志魏書鍾會傳裴松之注）

此處評老子「是有」，可謂中肯破的之語。老子實是一精於打算的人，他以有為為目的，以無為為手段。孔子始是無所為而為，絕無作為作用存其心中，纔始是一個剛者。王弼並不認老子為聖人，其注老子，頗持異見，凡老子書中權謀術數之意，弼注皆不取。

中國思想史在後代所常用的「體用」二字，其先亦起於弼之老子注。其說曰：

大之極也，其唯道乎！自此以往，豈足尊哉。故雖盛業大富而有，萬物猶各得其德。雖貴以無為用，不能捨無以為體也。不能捨無以為體，下不能二字疑衍。則失其為大矣。所謂失道而後德也。（老子三十八章注）

此言雖天地聖王，盛業大富有，然不害其下萬物之各得其德。老子言「以無為用」，王弼則言亦「不能捨無以為體」。此即後人所謂體用一源也。王弼意，孔子能以無為體，而老子是有者，則豈不將捨無以為體乎？以無為用故有得，然捨無為體，則成為失道而德矣。老子曰：

三十輻共一轂，當其無，有車之用。埏埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。（老子十一章）

是老子言無之用也。然不能捨棄其憑藉無以為用之一觀念，是其不能「體無」也。弼注又曰：

載之以大道，鎮之以無名，則物無所尚，志無所營，各任其貞，事用其誠，則仁德厚焉，行義正焉，禮敬清焉。（老子三十八章注）

則在弼之意，固非不主有仁德行義禮敬也。其用「貞」字「誠」字，皆從易、中庸來。是弼雖注老，仍本儒義。其答裴徽之問，非姑焉苟焉而已也。

故弼之注老，常見有申儒義而違老書之原旨者。如老子曰：

生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂元德。（老子十章）

王弼注說之曰：

不塞其原，則物自生，何功之有。不禁其性，則物自濟，何為之恃。物自長足，不吾宰成，有德無主，非元而何。凡言元德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。

此注實用儒家義，即是一種德性一元論。謂一切物之生與為與長，皆出物之自性自德也。而老子書之原義，則言聖人以道治國，生之、為之、長之。雙方意見絕不同。後人釋老子此條，亦絕少用王弼義。老子又曰：

天地不仁，以萬物為芻狗。（老子五章）

王弼注說之曰：

天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有為。造立施化，則物失其眞。有恩有為，則物不具存。物不具存，則不足以備載矣。

又曰：

棄己任物，則莫不理。

此皆王弼自申其「以無為體」之義。以無為體，故能棄己任物也。其實棄己任物非不仁，此是王弼義，非老子義。惜乎後人乃少能辨之者。王弼又注「上德不德」數語云：

天地雖廣，以無為心。聖王雖大，以虛為主。故曰：以復而視，則天地之心見。至日而思之，則先王之至覩也。故滅其私而無其身，則四海莫不瞻，遠近莫不至。殊其己而有其心，則一體不能自全，肌骨不能相容。是以上德之人，唯道是用。不德其德，無執無用，故能有德而無不為。不求而得，不為而成，故雖有德而無德名也。（老子三十八章注）

此云「滅其私而無其身」，卽孔子「克己復禮為仁」之旨也。其曰「不德其德，無執無用」，卽孔子之稱舜禹「有天下而不與」，又曰「巍巍乎唯天為大，唯堯則之，蕩蕩乎民無能名」之義也。其引易復卦，弼之注易詳言之，曰：

復者，反本之謂也。天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也。語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。

老子講對立，為王弼所不取。老子講「有之以為利，無之以為用」，而王弼講「無用」，「無用」非「以無為用」也。老子講道，言用不言體，而王弼則曰「道體無」。老子言「道生一」，而王弼必曰：「何由致一，由於無。」王弼必提出一「無」字在「道」字之上，此乃針對兩漢儒生采陰陽家言五天帝之謬妄而特加以糾矯。而其注老子，則往往潤色之以儒義。宋儒晁說之謂弼深於老子，「其於易，多假諸老子之旨，而老子無資於易者」，此恐為皮相之見。因易傳本出老子後，故有假老子之旨者。至王弼注老，實多采其注易之義，換言之，乃是以儒家言注老也。惜早死，未見其學之所止。

二三　郭象與向秀

王弼注老，郭象注莊，後世推為道家功臣，其實他們兩人思想絕不同。若謂郭象注莊亦有貢獻，則只在其反覆發揮魏、晉時代那一種無神的、自然的新宇宙觀之一端。他說：

天籟者，豈復別有一物哉？卽眾竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天耳。無旣無矣，則不能生有。有之未生，又不能為生，然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我旣不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也，故以天言之。以天言之，所以明其自然也。豈蒼蒼之謂哉？故天者，萬物之總名也。莫適為天，誰主役物乎？故物各自生而無所出焉，此天道也。（齊物論注）

此釋「天」與「自然」極明晰。「天」僅是萬物之總名，非別有一物為

天。萬物之生皆由「自然」。卽自己而生，亦並無一出生萬物之天。此說涵有兩義，一則天地萬有皆自然生，由「自然」生，並非由「無」而生。二則「自然」卽是「無為」，故天地萬有之體，乃無為，非無有。此義郭象乃承之王弼，而較弼所言尤明晰。郭象本此而說造化與造物者，其言曰：

夫造物者，有邪？無邪？無也，則胡能造物哉？有也，則不足以物眾形。故明眾形之自物，而後始可與言造物耳。故造化者，無主而物各自造，物各自造而無所待焉，此天地之正也。故彼我相因，形景俱生，雖復玄合，而非待也。明斯理也，將使萬物各反所宗於體中，而不待乎外。外無所謝，而內無所矜，是以誘然皆生而不知所以生，同焉皆得，而不知所以得也。則萬物雖聚而共成乎天，而皆歷然莫不獨見矣。（濟物論註）

若謂物生必有待，則所待者又有待，其最後必待一造物主，而此造物主又何由生？若謂造物主亦一物，卽有。則必仍有其所待。若謂造物主並非一物，卽無則無不能生有。謂萬物生於一非物，卽上帝。不如謂萬物之各自生，卽生於「自然」。此義至郭象始闡釋詳盡。郭象意見，並不與莊、老相同。莊、老皆重言「道」，王弼繼之言「道體無」，故郭象乃專言「自然」。故曰：

誰得先物者乎哉？吾以陰陽為先物，而陰陽者卽所謂物耳。誰又先陰陽者乎？吾以自然為先之，而自然卽物之自爾耳。吾以至道為先之矣，而至道者乃至無也。既以無矣，又奚為先？然則先物者誰乎哉？而猶有物無已，明物之自然，非有使然也。（知北遊註）

此處闡述自然更暢透。老子「有物先天地」，似認確有一所謂「道」者，先天地而存在。王弼始言道體為無，故郭象曰「至道為至無」。既屬至無，則不得先天地而存。故曰：

非唯無不得化而為有也，有亦不得化而為無矣。是以夫有之為物，雖千變萬化，而不得一為無也。不得一為無，故自古無未有之時而常存也。（知北遊注）

此等處，較之王弼，顯進一層。雖曰注莊，實是自立己說。又曰：

有之未生，以何為生乎？故必自有耳。豈有之所能有乎？此所以明有之不能為有而自有耳，非謂無能為有也。若無能為有，何謂無乎？（庚桑楚注）

依郭象之意，天地間惟是一常有，絕無所謂無。而「有」不能生「有」，苟「有」必待「有」而生，則最先之「有」復何待？故「有」不能為有而自有，如是則天地永為一自然。此種說法，可謂是郭象之創解。其實乃襲自王弼，又襲自裴頠之崇有論。故曰：

一者，有之初，至妙者也。至妙故未有物理之形耳。夫一之所起，起於至一，非起於無也。然莊子之所以屢稱無於初者，何哉？初者未生而得生，得生之難而猶上不資於無，下不待於有，

突然而自得此生矣。

又曰：

道故不能使有，而有者常自然也。（則陽注）

又曰：

此皆不得不然而自然耳，非道能使然也。（知北遊注）

物所由而行，故假名之曰道。（則陽注）

故莊老貴言道，王弼言道體無，郭象皆所不取。郭象之所貴只曰「有」，曰「自然」。把「道」與「自然」分別了。但莊老言道，其背後尚有一歷史演變。惟莊老意態消極，故其言變乃多退而少進。今如郭象之言自然，乃無歷史演變性寄寓在內，此則郭象意態淺薄之一徵。

然郭象雖不貴言「道」，而頗愛言「理」。蓋言「道」，則若在事先，有使然之義。言「理」，則在事中，在事與事之間。言「理」不害「自然」故郭象喜言之。其言曰：

人之生也，形雖七尺，而五常必具，故雖區區之身，乃舉天地以奉之。故天地萬物，凡所有者，不可一日而相無也。一物不具，則生者無由得生。一理不至，則天年無緣得終。然身之所有者，知或不知也。理之所存者，為或不為也。故知之所知者寡，而身之所有者眾。為之所為者少，而理之所存者博。（大宗師注）

此段陳義亦精。蓋天地間物理皆相通，一物之所賴以生者，其理之所存甚博。物自不知，亦並不由其物之所自為。其出於知與為者常少，其存於無知與不為者常多。故曰：

知人之所為者有分，故任而不彊。知人之所知者有極，故用而不蕩。故所知不以無涯自困，則一體之中，知與不知，闇相與會而俱全矣。（大宗師注）

莊、老言道德，王弼亦言道德，惟采儒家義。而郭象則只言自然。乃謂凡天地間一切事物，成於有知而為之者常少，成於無知而自然者常多。推此義極言之，則殊不能無病。其言曰：

天者，自然之謂也。夫為為者不能為，而為自為耳。為知者不能知，而知自知耳。自知耳，不知也。不知也，則知出於不知矣。自為耳，不為也。不為也，則為出於不為矣。為出於不為，故以不為為主。知出於不知，故以不知為宗。故眞人遺知而知，不為而為，故知稱絕而為名去。（大宗師注）

此主絕知去為，一順自然，顯與莊、老原旨不同。莊、老所言，實切人生，惟偏陷於消極。郭象之意，則難憑守。自然之理，洵非人所能盡知，亦非人所能盡為，然人生亦豈能一切絕知去為而純任自然？郭象曰：

物理無窮，故知言無窮。然後與物同理。（則陽注）

此義大可商。物理固無窮，然言理者不必無窮，只求其切於當身人事而止，即郭象所謂「知與不知闇相會」而已得。若必為無窮之言，則必無言而後可。自然中自有「知」與「為」與「言」，人生寧必絕知、去為、無言始得謂自然？郭象又曰：

物無不理，但當順之。（知北遊注）

此意亦有病。天地間固無無「理」而存在之物，然人生亦不能盡順外物之一切存在而存在。應自有所得，自有所主。且順理亦待人之知與為，絕知去為而一以「順」為主，非人生之所睎。郭象又曰：

物之生也，非知生而生也，則生之行也，豈知行而行哉？故足不知所以行，目不知所以見，心不知所以知，俛然而自得矣。遲速之節，聰明之鑒，或能或否，皆非我也。故捐聰明，棄知慮，魄然忘其所為而任其自動，故萬物無動而不逍遙也。（秋水注）

又曰：

足能行而放之，手能執而任之，聽耳之所聞，視目之所見，知止其所不知，能止其所不能，用其自用，為其自為，恣其性內而無纖芥於分外，此無為之至易也。（人間世注）

就郭象義，逍遙即自然，自然即放任，放任即無知無為，此豈莊周論逍遙之原旨？其曰「恣其性內」，而郭象實不知性。大抵郭象就宇宙論立場發揮「自然」涵義，有其透切明快處，然已不及莊、老之深至。及其推及到人生論上來運用「自然」涵義，則更不免過分偏陷。雖亦是推廣引伸莊、老之所說，然莊、老實不如郭象之極端。郭象曰：

以其知分，故可與言理也。（秋水注）

此語甚是。人生亦占有大自然中之一分，人生自有人生之理，順人生之理，亦儘可不害於自然，卻不能專就大自然無窮之理來抹殺了人生有限之理。郭象好言理，而仍誤於「不知分」。

故郭象言人生，亦處處與莊子違異。莊子言人生，實有他一套細密工夫，亦有他心中所蘄求的一番理想境界，而郭象則把這些工夫與境界都

抹殺了。他說：

其理固當，不可逃也。故人之生也，非誤生也。生之所有，非妄有也。天地雖大，萬物雖多，然吾之所遇適在於是，則雖天地神明，國家聖賢，絕力至知而弗能違也。故凡所不遇，弗能遇也。其所遇，弗能不遇也。凡所不為，弗能為也。其所為，弗能不為也，故付之而自當矣。（德充符注）

此乃成為一種極端的委天順運的悲觀命定論，近於王充，而絕非莊周之本意。莊子在人生消極處不得已處，如死、如惡疾之類。常有此一種說法；然把消極處不得已處一切委付於天於命，正要人在理想可能處積極處下工夫。若一切委付於自然，只要存在的，都是合理的，而且不可逃，如是則有自然，無人生。有遭遇，無理想。有放任，無工夫。決非莊子本意。莊子內篇七篇，如逍遙遊、齊物論、養生主、人間世、德充符、大宗師、應帝王，即觀篇題，都知有一番細密工夫，又求能到達一種理想境界，並非純任自然。何嘗如郭象心中所想，一切付之自然而即當？郭象又曰：

夫我之生也，非我之所生也，則一生之內，百年之中，其坐起行止，動靜趣舍，情性知能，凡所有者，凡所無者，凡所為者，凡所遇者，皆非我也，理自爾耳，而橫生休戚於其中，斯又逆自然而失者也。（德充符注）

此處只認有「理」，不認有「我」，烏可謂之「知分」。莊子以不幸之遇推之於命，是謂達觀。郭象以一切性情知能都委之於理之自然，實為一種不負責任、不求上進之頹廢心理。較之莊周原書，所距不知其幾千萬里矣。

郭象既不認人生有工夫，亦不辨人生有境界。其言曰：

天地以萬物為體，而萬物必以自然為正。自然者，不為而自然者也。故大鵬之能高，斥鴳之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非為之所能也。不為而自能，所以為正也。

莊子以大鵬為逍遙，郭象則謂大鵬、斥鴳同一逍遙。依莊子當以大鵬為正，依郭象則大鵬、斥鴳各得其正。並以斥鴳為能下，朝菌為能短，皆決非莊子之意。故曰：

夫以形相對，則太山大於秋毫。若各據其性分，物冥其極，則形大未為有餘，形小不為不足。苟各足於其性，則秋毫不獨小其小，太山不獨大其大矣。若以性足為大，則天下之足未有過於秋毫也。若性足者非大，則雖太山亦可稱小矣。故曰：天下莫大於秋毫之末而太山為小。太山為小，則天下無大矣。秋毫為大，則天下無小矣。無小無大，無壽無夭，是以蟪蛄不羨大椿，而欣然自得。斥鴳不貴天池，而榮願以足。苟足於天然，而安其性命，故雖天地未足為壽，而與我並生，萬物未足為異，而與我同得。則天地之生又何不並，萬物之得又何不一哉？（濟物論注）

此段全用莊周語，似應無背於莊周之本旨，而實亦不然。莊周本專就人生言，人之智慧意境有大有小，然人當處其大，不當處其小。以物為譬，則人生當如大鵬，不當效斥鴳。舉人為例，則人當師南郭子綦，不當安於常俗。郭象則謂：斥鴳不羨天池，榮願已足。則變成「大知閑閑，小知間間，大言炎炎，小言詹詹」者，同一自然性足了。當知小知小言，即是在人的性分上不夠格，故莊子必於人中分出至人、眞人來，必如此之人，始是性足，始是大人，始可謂有得，若斥鴳之人，蟪蛄之人，可悲可憐，莊子方力斥而屢斥之。大人、至人、眞人正與此等小人有異，烏得謂萬物未足為異而與我同得？

如然，郭象之擅於文辭，長於言辨，於此等處，宜非不知，此乃郭象之故為曲說，以媚當世之權貴，而博一己之榮寵者。蓋莊周即是大鵬，郭象即是斥鴳，內心之慚，亦借以自解嘲。故莊子稱藐姑射之神人，而郭象明非之，曰：

此皆寄言耳。夫神人，即今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉？徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓紱其心矣。見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣。豈知至至者之不虧哉？（逍遙遊注）

又曰：

夫聖人之心，極兩儀之至會，窮萬物之妙數，故能體化合變，無往不可。旁礴萬物，無物不然。世以亂故求我，我無心也。我苟無心，亦何為不應世哉？然則，體玄而極妙者，其所以會通萬物之性，而陶鑄天下之化以成堯、舜之名者，常以不為為之耳。孰弊弊焉，勞神苦思，以事為事，然後能乎？（逍遙遊注）

此即王弼「聖人應物而無累」之說，然郭象說此話時之背景與動機，則大有可議。晉書忠義傳：弘農王粹，以貴公子尚主，館宇甚盛，圖莊周於室，廣集朝士，使嵇含為之讚，含援筆為弔文，曰：

帝壻王宏遠，華池豐屋，廣延賢彥，圖莊生垂綸之象，記先達辭聘之事，畫眞人於刻桷之室，載退士於進趣之堂，可謂託非其所，可弔不可讚也。

又曰：

借玄虛以助溺，引道德以自獎，戶詠恬曠之辭，家畫老莊之象。

嵇含此文，說出了郭象當時之世態，與郭象之佞心。郭象乃一熱中貪鄙之人，當時達官貴人，皆浮慕莊老，郭象慕貴達，故其注莊，靦顏昧心，曲說媚勢。莊子理想境界在「逍逍遊」，不得已而始有「人間世」，郭象則只想不離「人間世」而求為「逍遙遊」，此已一謬。莊子

以「逍遙遊」意境而得「齊物論」智慧，亦以「齊物論」智慧而達「逍遙遊」意境，郭象則以「齊物」混同於「逍遙」，於是大鵬、斥鷃同等齊列，是謂再謬。結果郭象自身的品德，大為當時人所鄙恥。王衍云：「聽郭象語，如懸河瀉水，往而不竭。」但王衍終為石勒排牆殺卻。郭象害了自己人品，還害了他所媚之人之事業，連帶害了一世人。若眞慕莊子，隱居藐姑射，做一眞人，何至如此。

當時傳說，郭象注莊竊自向秀。此說亦非無因。向秀與嵇康為友，而難嵇之養生論，有謂：

崇高莫大于富貴，富貴天地之情也，皆先王所重，關之自然，不得相外。（難嵇叔夜養生論）

又曰：

生之為樂，以恩愛相接，天理人倫，燕婉娛心，榮華悅志，滋味以宣五情，聲色以達性氣，此天理之自然，人之所宜，三王所不易。（同右）

以如此胸襟，如此吐屬，而注莊子，眞是可怪。史稱向：「為隱解，發明奇趣，振起玄風，讀之者超然心悟，莫不自足一時。」其實向秀心中何嘗有奇趣，向秀筆下亦何來有玄風？自曹丕、司馬昭之徒，為偽堯、舜，為偽周、孔，激起阮籍、嵇康逃離名教，崇揚莊子。阮之言曰：「汝君子之禮法，誠天下殘賊亂危死亡之術耳。」嵇之言曰：「每非湯、武而薄周、孔，又讀莊、老，重增其放。」此等意氣，皆針對當時實際人生之一種反動，與何晏、王弼提倡老子虛無自然，以力排兩漢陰陽五行學說之烏烟瘴氣，為針對當時流行的天神宇宙觀之一種反動，兩相會合。而莊、老道家遂成時髦風尚。於是熱中富貴之徒，乃於偽堯舜偽周孔之外，再來做偽莊老。向秀、郭象恃其才辨，為偽莊老文過飾非，豈有不受人譽揚？史稱向秀隨計入洛，文帝 司馬昭。 問曰：「聞子有箕山之志，何以在此？」秀對曰：

以為巢、許狷介之士，未達堯心，豈足多慕？（晉書向秀傳）

試問眞學莊子的那會說此話？郭象竊其說注莊子有云：

治之由乎不治，為之出乎無為也，取於堯而足，豈借之許由哉？若謂拱默乎山林之中而後得稱無為者，此莊、老之談所以見棄於當塗，當塗者自必於有為之域而不反者，斯之由也。（逍遙遊注）

又曰：

若獨亢然立乎高山之頂，守一家之偏尚，此故俗中之一物，而為堯之外臣耳。（逍遙遊注）

向、郭如此曲學阿世，獎勵政治人物放曠不務責任，而尊之曰堯、舜無為，此乃一種偽學。講思想史，應該注意一種偽思想，此亦孟子所謂「知言」之學也。今向秀注已失傳，而郭象注則與莊子並行，讀者對其間異同，不可不辨。

二四　東晉清談

東晉南渡，時代風氣掩過了個人思想，日常生活掩過了文字著作。那是一個輕妙而嫻散的時代。我們要瞭解那時人思想，應該從其生活態度及日常談吐中找， 主要如世說新語所載。 大體還是承襲西晉。一言蔽之，只是莊子思想之世俗化、富貴化，向秀、郭象佞人哲學之普遍實踐，當時談辨資料，除卻老、莊、易經外，尚有幾個大家喜歡討論的問題。 據王僧虔戒子書，見南齊書。 一是「聲無哀樂論」，此論乃魏、晉間嵇康所唱。哀樂不在外面的音聲，而在聽樂者的心情。若照此理推演，則外面實際世界一切事物變化，可轉成都不重要，重要的只在自己心懷裏。無怪中原塗炭，半壁偏安，他們還有興趣，捉麈清談，如若無事。二是「才性四本論」，此亦魏、晉間之辯論的老題目。 詳論已無考，只知傅嘏論「才性同」，鍾會論「才性合」，李豐論「才性異」，王廣論「才性離」，有此四派意見。 不論東晉的名士們，對此問題的異、同、離、合抱如何的見解，要之他們看重性情，認為是先天的、本身的，看輕才業，認為是遭遇的、身外的，則可無疑。如是則人生陷入虛幻玄想，最多是一種「藝術人生」，沒有「道德人生」積極向前奮鬪努力的一種堅強精神。

現在姑舉一例述之。據說當時諸名賢，盡都鑽味莊子逍遙篇，而不能拔理於郭、向之外。時有佛徒支道林，在白馬寺，論及逍遙，為諸名賢尋味所不得，此後遂用支理。這一節記載，卻說明了當時思想界之無生命，無出路，遂不得不降服於西方之佛教。支義大略如下：

夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷃。鵬以營生路曠，故失適於體外。鷃以在近笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪。物物而不物於物，玄感不為，不疾而速，此所以為逍遙也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天眞，猶飢者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕 觴 爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？（世說新語文學篇注）

這一說，卻把當時諸賢的時代病，一針見血地戳破了。郭象屢言「性足」，其實是認欲作性。一時欲望滿足，快然像似天眞，南渡名士之競

尚率眞，其內容實如此。支公提出「無欲至足」一語，一時名賢，禁不住不低頭。但仍有王坦之，重為沙門不得為高士論，大意謂：

高士必在於縱心調暢，沙門雖云俗外，反更束於教，非情性自得之謂。

當時思想界大病，正為認性情不眞切，正為其不自得，此在王弼、阮籍猶不免，遑論向、郭以下。當時人五情六欲，陷溺深了，卻還要縱心調暢，不束於教，這才不得不仰待西方佛法來振救。

二五　南北朝隋唐之佛學

嚴格言之，南北朝、隋、唐，只是一佛學時代。除卻佛學，在思想史上更不值得有多說的。佛學是外來思想，又是一種宗教。中國思想界向少與外來思想接觸，又對宗教情味最淡薄，而佛學入中國，能得普遍信仰，又獲長期傳播，這裏自有契機。第一，佛學與其他宗教不同。宗教都信外力，信天帝，佛教獨崇內力、自力。佛陀只是人中之一覺者，抑且凡具此種覺者都是佛，故有十方諸佛、三世諸佛、恒河沙界諸佛等。蓋以人格觀念而發揮平等義者，此義獨與中國傳統思想相近。二則佛學依法不依人，更要不在覺者，而在其所覺之法。而其對於法性之闡明，重實踐尤重於思辨，此又近似中國思想。第三，一切宗教，都偏重天國出世，佛教雖亦是一出世教，但重在對人生實相之種種分析與理解。佛學無寧是根據於其人生觀而建立其宇宙觀者，又無寧是出發於對人類心理之精微觀察而達成其倫理的主張者。此一點又極近中國之人文中心精神。第四，佛學不取固定的靈魂觀，亦不主張偏陷的唯物論，而寧采取一種流動的生命觀，此層亦與中國見解大體相似。

佛學在中國之發展，大體可分為三期。一是小乘時期，以輪迴果報福德罪孽觀念為主，宗教氣味最濃，此與中國俗間符籙祭祀陰陽巫道相配合。二是大乘時期，自釋道安、鳩摩羅什以下，先空宗，自羅什盡譯三論，中論、百論、十二門論。至隋代嘉祥大師吉藏而三論宗達於大成。次有宗，較遲，直到唐代玄奘、窺基而法相、唯識大盛。此以世界虛實，名相有無，為思辨之主題，重在宇宙論方面，幾乎是哲學氣味勝過了宗教，乃與中國莊、老玄學相扶會。三為天台、賢首、禪宗，為中國僧人自己創闢之新佛學，其一切義理，雖從空、有兩宗出，而精神意趣輕重先後之間，則不盡與印度本有之空、有兩宗合。其主要側重點，乃在人生界之自我精修，內心密證，生活上的實踐，更勝於哲理上的思辨，實為更富於中國味。小乘偏教偏信，大乘偏理偏悟，台、賢、禪三宗則偏

行偏證。佛學在中國流衍愈盛，卻愈富中國味，這一層大可注意。

佛學之中國化，亦有數理由。一則中國為一單元文化的國家，其思想系統早經發展成熟，故外來思想易調和，不易代興。二則中國思想本質上極富調和融會統一集大成之精神。三則中國人之歷史癖，務求其先後條貫，一向重化不重變。如天台判教，正是中國思想長於綜合，長於歷史性的條貫說明之一好例。四則中國思想側重人文本位，社會人事不易有急劇之大變，一切思想自向此原本位而湊合融化。如賢首宗之「事理無礙」，「一多相涵」，正是將佛教人文化之最圓密的理論。五則中國思想蔑視出世，佛教思想原先為消極厭世者，而一到中國則仍歸於積極入世。佛教本主無我，本主利他，與中國積極淑世精神，一挽即合。六則中、印雙方語言文字不同，影響及於其思想方法之不同。印歐文字如演算草，人心思想常緊隨其文字之抒寫而開展，文思相隨俱前，如見人行路。中國文字如記帳，先在心中想一節，乃在筆下寫一節，思想、文字交互停頓，文字往往只記下思想中逐節逐停之較渾括的結果。如見路上足迹，而不見行者。七，故印歐常由文字演生出理論，雖有奇妙高勝之趣，而不免遠於人事。中國思想則用踐履得觀念，由觀念成記載。就文字論，若簡單零散，不成片段，而平易親切，語語著實。於是禪宗語錄遂為中國佛學論著最後之歸趨。

本書限於篇幅，不能把佛學在中國之演變詳細敍述，特舉兩人，一為南朝竺道生，一為唐代慧能。所以特舉此兩人者，因其特與佛學之中國化有關。

二六　竺道生

竺道生在佛學上之大貢獻有二：一是他提出「頓悟」義，一是他提出「佛性人人本有」義。他說：

見解名悟，聞解名信。信解非眞，悟發信謝。理數自然，如菓就自零。悟不自生，必藉信漸。用信伏惑，悟以斷結。（慧達肇論疏引生公語）

佛教解脫，本有信解脫與見解脫之分。生公特提「悟」「信」兩途，「信」是信奉外面教言，「悟」則發乎內心知見。生公說「悟發信謝」，便把宗教信仰完全歸宿到自己的內心開悟，悟了，信便如花般謝了。這便沖淡了宗教的信仰精神。這便是把佛教轉向到中國傳統思想來的一個主要關鍵。同時謝靈運即說：

二教不同者，隨方應物，所化地異也。大而較之，華民易於見理，難於受教，故閉其累學，而開其一極。夷人易於受教，難於見理，故閉其頓了，而開其漸悟。（辨宗論，見廣弘明集）

這是說中國思想一向重於見理，故遂輕於受教，這卽是中國傳統思想之基本態度，所以不易有宗教發達之癥結所在。現在竺道生是一佛教徒，而特別提重「悟」的境界，在這上，便易把佛學融會到中國思想上來。道生對謝靈運意見有一批評說：

苟若不知，焉能有信？然則由教而信，非不知也。但資彼之知，理在我表。資彼可以至我，庸得無功於日進？未是我知，何由有分於入照？豈不以見理於外，非復全昧，知不自中，未為能照耶？（答王衛軍書，亦見廣弘明集）

這是說不知不能有信，但所知還是別人之知。惟心同理一，借仗別人之知，可以促起自心開悟。 此卽孟子「性之」「反之」之義。 但若自心不開悟，則所知終非己有。理在心外，並非由自心照見。從此說法推進，必然要到達人人心中皆能照見佛所開悟之理，乃始是「佛法」之結論。在人生界找尋一眞常不滅之體，乃佛學一最要蘄嚮，此一眞常不滅之體並非佛身，而是「佛法」。 換言之，不是生命，而是一種「理」。 再進一步言之，此一眞常不滅之體，尙非佛法，而是對此佛法之一種悟。僅能信受佛法，佛法仍在我外，必須自心開悟，佛法始與我為一。此種開悟，卽是「佛性」。 此「性」字含義，與中國儒家「性」字原義不同。儒家說性，指人類生命之全過程及其大趨嚮而言。佛性則是一境界，卽一種開悟。故儒家性字涵義中有仁，佛性則偏在智。 佛性眞常不滅，卽達「涅槃」境界。關於此理之重要發揮在涅槃經。竺道生時，恰正涅槃經開始傳譯到中國。初譯只是六卷泥洹經， 覺賢譯。 道生卽根據此六卷譯本透悟出「人人本有佛性」之創見。據傳： 高僧傳。

六卷泥洹，先至京都，在剖析經理，洞入幽微，乃說一闡提人皆得成佛。 一闡提，乃以貪欲為唯一鵠的之人。於時大本未傳， 曇無讖譯大般涅槃經四十卷在後，此時尙未出，故曰「大本未傳」。 孤明先發，獨見忤眾。 六卷本並無一闡提成佛之說。且曰：「如一闡提懈怠懶惰，尸臥終日，言當成佛，無有是處。」又曰：「彼一闡提於如來性所以永絕。」 於是舊學以為邪說，譏憤滋甚。遂顯大眾，擯而遣之。 於眾僧眾中受驅逐罪。 生於大眾中正容誓曰：「若我所說反於經義，請於現身卽表癘疾。若於實相不相違背，願捨壽時據獅子座。」言竟，拂衣而遊。後涅槃大本至於南京，果稱闡提悉有佛性，與前所說，合若符契。

此一故事，實於中國佛教史上，有甚深甚大之影響。生公在當時，敢於提出對經義顯然恰相違反之意見，此卽如謝靈運所指，乃一種「明理」與「受教」之爭，亦卽生公所剖析，乃一種「信」與「悟」之爭。「信」依外面教言，「悟」則本諸自心知見。何以自心知見敢於公然違抗外面眾所信奉之教，則以所悟是「理」，「理必無二，理則常一。」 此八字見生公法華疏。 理旣不分，「悟亦冥符」。 此四字見涅槃集解引生公序文。能悟者是「心」，此能悟之心卽是「佛性」。

闡提是含生之類，何得獨無佛性？（名僧傳引生公語）

依照生公此理，則人人盡得成佛，而成佛端賴內心自悟。如是則所重在己不在人，在內不在外。此後中國佛學，逐漸脫卻迷信，轉入內心修養，不得不謂是生公此番現身說法，作大獅子吼，有以促起。

今試問所悟是理，能悟是心，又當於何得悟？生公曰：

夫大乘之悟，本不近捨生死，遠更求之也。斯在生死事中，即用其實，為悟矣。苟在其事，而變其實為悟始者，豈非佛之萌芽，起於生死事战？（維摩經生公註）

當知理在事中，悟理須就事而悟。生死是人生大事，亦眾生共有事，佛即由此生死大事悟入，眾生亦當就此生死大事求悟。只明得生死實相即是悟。如是則眾生求法，當從本身生活中求，從生死實事中求，非向經典求，更不待去西天佛國求。但此即成宗教史上一大解脫。生公悟此亦非容易。傳云： 高僧傳。

生既潛思日久，徹悟言外，迺喟然嘆曰：「夫象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息， 此即所謂悟發信謝。 自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。」於是校閱眞俗，研思因果，迺言善不受報，頓悟成佛。而守文之徒，多生嫌嫉，與奪之聲，紛然競起。

可見生公之大徹大悟，在當時實非易事。生公謂「得意忘象，得理忘言」，極似王弼。王弼即本此推翻兩漢陰陽五行象數易學種種迷妄，而生公亦從此悟得佛教經典上所謂淨土、果報種種說法之不眞。 此種說法，都屬小乘教。 故曰：

夫國土者，是眾生封疆之域。其中無穢，謂之為淨。無穢為無，封疆為有。有生於惑，無生於解。其解若成，其惑方盡。（維摩經生公註）

生公之意，所謂「淨土」之土，即指眾生在實際生活中之種種疆界分別。淨只指此實際生活之光明無垢穢而言。若其生活無垢穢，一片光明，斯其所居即為「淨土」。故淨土即從眾生心對實際生活之悟解中得，何嘗是逃離實際生活以外別有一淨土世界？如是則求仁得仁，即在當下眼前，豈復另待後報？明此即明得頓悟成佛義。既明得頓悟成佛義，則佛教中輪迴之說便成不重要。輪迴既退處不重要地位，則向後如范縝的神滅論，便不能對佛學施以致命的打擊。佛學思想從此演進，便易開出天台、華嚴、禪宗之中國佛學來。由此看法，可見竺道生在中國佛教史上之重要。

然悟何為必是「頓悟」，而非「漸悟」呢？生公說：

夫稱頓者，明理不可分。悟語極照。以不二之悟，符不分之理，謂之頓悟。（慧達肇論疏引生公語）

生公謂「理」必是一不可分之整體，故悟者必悟其全。不能今日悟一些，明日再續悟一些。此見佛學「悟理」與儒家「盡性」不同。悟在知見，盡則在踐履。此種悟，生公又稱之為「不偏見」。故生公曰：

不偏見乃佛性體。（涅槃集解引生公語）

凡人之見，或見此，或見彼，皆見其部分，皆是偏見。悟理則見到一極之全。待見到此一極之全，則一念而無不知。故生公曰：

一念無不知者，始乎大悟時也。（維摩經生公註）

當其未到此境界，則不得謂見理，卽不得稱悟。故悟必然是「頓悟」。如人登山頂。非到山頂，卽不得稱達山頂。然登山頂，必然是一步而達。又如截木，非到木斷，不得云木斷。故截木雖尺寸截之，然截木成斷，則必一截而斷。生公曰：

斬木之喻，木存故尺寸可漸。無生之證，生盡故其照必頓。（劉虯無量義經序引）

悟是悟此死生實相，悟此死生眞理，一達悟境，卽證無生，卽是涅槃，其時則一切無分別，一切是眞，故一念而無不知。是時卽是頓悟成佛時。

生公在佛法上所悟，大體如上述。下及隋唐時代，天台、華嚴、禪三宗，各分宗派，創成所謂中國佛學之體系。若細細分說，都與生公所悟，可以會通。尤其是禪宗，更與生公思致相近。惟當生公時，佛經飜譯尚未盡量，佛法闡究尚未充分，故佛學之中國化亦遂有待。然生公已為佛學中國化開闢了門徑，懸示了標的，所以我講中國思想史的佛學部門，首先要提到生公。

二七　慧能

我們說到生公，頗易聯想到以前的孟子。我們說到慧能，又頗易聯想到此後的陽明。生公為佛學中國化栽根，到慧能時纔開花結果。所謂佛學中國化，最要的是在其沖淡了宗教精神，加深了人生情味。

慧能是禪宗六祖，其實可說是禪宗開山。佛教中有禪宗，實在可說是中國的宗教革命。

慧能是一個不識字人，是嶺南新州一樵柴漢。嶺南在初唐還是文化未闢，獦獠鴃舌。但慧能到黃梅五祖弘忍大師處，在碓坊舂米八月，深夜三更聽五祖一語指點，卽言下大悟，獲傳頓教衣缽。他自己說：

但用此心，直了成佛。（行由品）

這在中國佛教史上，較之生公，眞是更生動，更刺激，更令人興奮的又一番現身說法。我們可以說，生公與六祖，是最標準的中國精神下的宗教神話，是十足人性的神話。中國思想史裏的神，卻永遠是人性的。

五祖本是禪宗大祖師，他曾說：

不識本心，學法無益。若識自本心，見自本性，卽名丈夫。（行由品）

常勸僧眾，卽自見性，直了成佛，此皆見壇經。授六祖衣缽後又說偈云：

有情來下種，因地果還生。無情亦無種，無性亦無生。（行由品）

禪宗只就人的本心本性指點，就生命之有情處下種，教人頓悟成佛。此種教義，遠從生公以來，是中國思想裏的人文本位精神滲透到佛教裏去以後所轉化表現出來的一種特色與奇采。若我們講禪宗，必要從達摩祖師講起，那將把捉不到中國思想之固有的特殊精神。但此種精神，也必然要輪到一位蠻荒偏陬不識字人的身上，纔始能十足表現。現在是生公的說法在六祖身上圓滿應現了。六祖常說：

一切般若智，皆從自性生，不從外入。（般若品）

又說：

自性能含萬法，萬法在諸人性中。（般若品）

又說：

一切修多羅，卽佛說了義經也。及諸文字，大、小二乘十二部經，皆因人置，因智慧性方能建立。若無世人，一切萬法本自不有。故知萬法本自人興，一切經書因人說有。（般若品）

這眞是宗教思想裏最開明最透闢的見解。試問若沒有人類，又何來有宗

教？ 換言之，沒有人類，也不會有上帝。 ，故一切宗教，都出自人心人性與人情。沒有人類的心性情，試問那會有人間的一切教？所以說：

三世諸佛十二部經，在人性中，本自具有。若識自性，一悟即至佛地。（般若品）

佛向性中作，莫向身外求。自性迷即是眾生，自性覺即是佛。（疑問品）

不悟，即佛是眾生。一念悟時，眾生是佛。故知萬法盡在自心，何不從自心中頓見眞如本性。（般若品）

六祖臨圓寂前，其弟子請留教法，令後代迷人得見佛性。六祖云：

汝等諦聽。後代迷人，若識眾生，即是佛性。若不識眾生，萬劫覓佛難逢。吾今教汝，識自心眾生，見自心佛性。欲求見佛，但識眾生。（付囑品）

這是六祖最後開示，最後垂訓。從前生公只說人人皆具佛性，現在六祖教人返就自本性識佛。要覓佛，應從眾生中覓。求認識佛，從眾生中去認識。這些話何等深透，何等開朗？故說：

凡夫即佛，煩惱即菩提。前念迷，即凡夫。後念悟，即佛。前念著境，即煩惱。後念離境，即菩提。 又曰：「煩惱即菩提，無二無別。」（般若品）

生公之大頓悟，是一終極境界，眾生積漸修行，到一旦大徹大悟，始見佛性。六祖之頓悟，則當下一念即是。故說：

不修即凡，一念修行，自身等佛。（般若品）

生公頓悟，如登高山，最後一步始達山頂。六祖頓悟，如履平地，步步踏實，腳下即是。所以說：

念念見性，常行平直，到如彈指，便覩彌陀。（疑問品）

此因生公教人見「佛性」，六祖只教人見「自性」。故說：

一念心開，是為開佛知見。 「開佛知見」見法華經。 汝慎勿錯解經意。見他道開示悟入，自是佛之知見，我輩無分。若作此解，乃是謗經毀佛。彼既是佛，已具知見，何用更開？汝今當信，佛知見者只汝自心，更無別佛。（禪宗品）

所以說「即心即佛」。有人問「即心即佛」義，六祖云：

前念不生即心，後念不滅即佛。成一切相即心，離一切相即佛。 他時又云：「若見一切法，心不染著，是為無念，用即遍一切處，亦不著一切處。」又云「無念者，於念而離念。無相者，於相而離相。」皆與此處相發。（機緣品）

又云：

卽心名慧，卽佛乃定。 他時又云：「定慧一體，不是二。定是慧體，慧是定用。卽慧之時定在慧，卽定之時慧在定。」（機緣品）

六祖此等說法，眞所謂轉法華，不是被法華轉。實在六祖也只在講自己心悟，不在講佛經。這一種的說法和意境，實在必然會引起宗教裏的革命精神。

現在我姑試借用近代西方的哲學觀點來簡要說明六祖的意見。西方人對人類心能所看重的是思想，思想必有對象，必有內容。其對象與內容，從心體而言，大體上是外在的，或可說是物質的。思想常要為此外在的物質對象所拘限，而西方哲學則常喜趨向於思想之極度自由，於是常喜越離此外在的拘限而走上如黑格爾所謂純粹思想的境界。純粹思想是抽象的，照黑格爾說法，是要由外在、他在而回復到思想之自在的。此刻說到六祖，他所重視於人類心能的是明覺，是知見與觀照。知見、觀照必有所知見、所觀照，亦為外在與他在所拘限。在六祖謂之「相」或「念」，或「住」與「著」。六祖所要指點人追求的，則是一種純粹知見與純粹觀照。卽是越離於外在對象所拘限的自在知見與自在觀照。這是純抽象的一種知見與觀照之眞本體。禪宗故事裏有一件很有名的公案說：

百丈懷海大師侍馬祖行次，見一羣野鴨飛過。祖曰：「是什麼？」師曰：「野鴨子。」祖曰：「甚處去也？」師曰：「飛過去也。」祖遂回頭，將師鼻一搦，負痛失聲。祖曰：「又道飛過去也！」師於言下有省。（五燈會元卷三）

這一段故事，正好說明六祖意思。看見一羣野鴨飛過，是所知見。禪宗祖師只許你有此「知見」，不許你有此「所知見」，而卽住著在此「所知見」上。知見了一羣野鴨飛過，不許說是一羣野鴨飛過，也不許想有一羣野鴨飛過。此是一種純粹知見，非「無知見」與「不知見」，卽此是「佛知見」。此是心本體，亦卽是佛性。禪宗要你「明心見性」，是明如此般的心，見如此般的性。今說我看見一羣野鴨飛過，此是前念生。野鴨飛過，我心也不存，此是後念滅。此念滅了，纔能生別念，此所謂「無所住而生其心」。現在是要你「前念不生，後念不滅」。你看見一羣野鴨飛過，只此一見，便成一相。但你不再說我看見一羣野鴨飛過，是「離一切相」。明白到這裏，卽易明白得明一切法而無念、無相、無住、無著的眞境界與眞體段。再言之，你看見一羣野鴨飛過是「慧」，你不再說看見一羣野鴨飛過是「定」。否則你此一刻看見一羣野鴨飛過，野鴨是飛過了，而仍在你念裏存著，你心裏老存著此一羣野鴨飛過，會阻礙你下一念之新生。所以要受馬祖搦鼻子。因你如是般隨

外遷流，失了「定」，亦將失了「慧」。六祖的「卽心卽佛」義，大體是如此。所以說「煩惱是菩提」。你若偏要說我看見一羣野鴨飛過，但飛那裏去了呢？此問題卽要成煩惱。所以只讓你有知見，卻不要在知見上著相、生念。見一羣野鴨飛過，無所謂，那卽是菩提了。煩惱與菩提，同是此一知見，同是此一心，所異在有相與無相，著與不著。所以六祖最先在黃梅東禪寺作偈題壁卽說：

菩提本無樹，明鏡亦非臺。本來無一物，何處惹塵埃。（行由品）

明白得這一節，便可明白後來禪宗種種機鋒與種種說法。但說成不許說野鴨飛過，終是過分了，我們還得細看六祖自己所說。

但前引六祖說法，雖在原先佛學中已有，一經六祖特別提出發揮，卻在佛學中發生了絕大革命。六祖平日教人，並不看重念佛誦經。他說：

世人終日口念般若，不識自性般若，猶如說食不飽。（般若品）

佛言隨其心淨卽佛土淨，東方人但心淨卽無罪，西方人心不淨亦有  。東方人造罪念佛，求生西方，西方人造罪念佛，求生何國。（疑問品）

他更不喜歡習禪打坐，他說：

道須通流，何以卻滯。心不住法，道卽通流。心若縛法，名為自縛。若言坐不動是，只如舍利佛宴坐林中，卻被維摩詰訶。（定慧品）

他又不教人出家修行，他說：

若欲修行，在家亦得，不由在寺。在家能行，如東方人心善。在寺不修，如西方人心惡。（疑問品）

今試問除卻誦經念佛、習禪打坐、出家修行，又如何作佛？六祖說：

覺卽是佛，慈慧卽是觀音，喜捨名為勢至，能淨卽釋迦，平直卽彌陀，人我是須彌，邪心是海水，煩惱是波浪，毒害是惡龍，虛妄是鬼神，塵勞是魚鼈，貪瞋是地獄，愚癡是畜生。（疑問品）

他又說：

勸善知識依自性三寶。佛者覺也，法者正也。僧者淨也。（懺悔品）

所以說：

佛法在世間，不離世間覺。離世覓菩提，恰如求兔角。（般若品）

六祖只把人心的知見，完全從外在、他在的對象中越離，而全體回歸到內在、自在的純粹知見即心本體上來。此一心本體，卻是絕對平等的。宗教必然帶有崇拜性，到六祖始說成絕對平等。宗教必然帶有出世性，而六祖卻說成不待出世。知見只是在此世中的知見，只不著於此知見而已。六祖這些說法，已把佛學大大轉一彎，開始轉向中國人的傳統精神，即平等的，與入世的。即完全是現世人文的精神。也可說，到六祖，中國人的傳統精神始完全從佛教裏解放。

二八　慧能以下之禪宗

禪宗自六祖後，披靡全佛教。有吉州行思禪師住青原山，首傳石頭遷，再傳有曹洞、雲門、法眼三宗。又有南嶽懷讓禪師，首傳馬祖，再傳有臨濟、溈仰二宗。他們雖派別紛歧，實際總只是在佛教中求解放。或問青原，佛法大意，師曰：「廬陵米作麼價？」或問趙州，如何是佛法西來意，師曰：「庭前柏樹子。」或問洞山，如何是佛，答曰：「麻三斤。」或問馬祖，如何是西來意，師便打，曰：「我若不打汝，諸方笑我。」又或問如何是西來意，馬祖曰：「只今是什麼意？」或問雲門，如何是佛，曰：「乾矢橛。」僧慧超問法眼，如何是佛，師曰：「汝是慧超。」這些回答，實在是明白已極，痛快已極。只教人回頭是岸，莫忽略了當前眞實人生。但佛法入中國，至是已經六七百年了。現在正是到達全盛的時期。一般僧眾，出家求法，千辛萬苦，走進山門，給諸祖師當面潑這一口冷水。莫說清醒，反更糊塗了。後來人讀佛書，也摸不到當時禪門祖師們的頭腦，轉覺他們瘋瘋癲癲，奇奇怪怪。中國禪宗祖師們的所謂機鋒、棒喝，是有名玄秘的。其實，這些都是眞實話，給人看作不眞實。都是淺顯話，給人看作不淺顯。認為諸祖師故作玄虛，話背後還有更多的秘密意義。這眞叫諸祖師一片婆心無處交代，只有更增了他們的憤激。

佛書言，釋迦牟尼佛生時，放大智光明，照十方世界。地湧金蓮花，自然捧雙足。一手指天，一手指地，周行七步，目顧四方。曰：「天上天下，惟吾獨尊。」雲門曰：「我當時若見，一棒打殺與狗子喫。」臨濟有言，大善知識始敢毀佛毀祖，是非天下，排斥三藏教，罵辱諸小兒。又曰：「逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫，不與物拘，透脫自在。」其實當時山門僧眾，若都懂得柏樹子，麻三斤，懂得廬陵的米價，懂得自己是慧超，又何致祖師

們要直把釋迦牟尼佛殺卻餧狗子呢？

趙州說：「佛之一字，吾不喜聞。念佛一聲，要漱口三日。」僧問趙州，學人乍入叢林，乞師指示。師云：「吃粥了也未？」云：「吃粥了。」師曰：「洗缽盂去。」此種指點，此種教誨，可說得平實，淺顯，居然是孔子「下學上達」規模。趙州說：「老僧此間，卽以本分事接人。」德山曰：「老漢自己亦不會禪，亦不是善知識，百無所解，只是屙矢放尿，乞食乞衣，更有什麼事？勸你不如本分去！早休歇去！莫學顛狂！每人擔個死屍，浩浩地去到處向老禿奴口裏受他涕唾吃，便道我是入三界，修蘊積行，長養聖明，願成佛果。如斯等輩，老漢見之，如毒箭入心。」試問這些話還有何玄秘可言？若認這些話玄秘，試再繙看壇經，六祖曾說了些什麼？正為六祖壇經裏的話，一輩善男信女還是信不及，故而激起後來這些祖師們，只叫人吃粥，洗缽盂，屙矢放尿。希遷對南嶽懷讓道：「寧可永劫受沉淪，不從諸聖求解脫。」但當時一輩信仰佛法無邊的，還是向諸祖師們求解脫，那有何辦法呢？只有痛痛地賜他幾棒吃。首山云：「佛法無多子，只是汝輩自信不及。若能自信，千聖出頭來，無奈汝何，向汝面前無開口處。」只為你自信不及，向外馳求，所以到這裏來。假如便是釋迦佛，也與汝三十棒。

好了！禪宗時期，正是中國佛學的最盛時期，卻被那輩祖師們都無情地毒罵痛打。打醒了，打出山門，各各還去本分做人，遂開出此後宋代的新儒學。後人卻把宋學歸功到韓愈闢佛，這不免又是一番糊塗，又是一番寃枉。所以我說禪宗是中國佛教史上一番大革命。若把西方馬丁路德們的宗教革命來與相比，我們不能不說畢竟是中國禪師們高明些。

中國思想史的表現，永遠是平易的，輕鬆的，連宗教思想上的大革命，也只如此般平易輕鬆地滑溜過去。試問，這需何等的大力量？現在人卻總覺中國思想沒力量。若使當時諸祖師們重生今日，不知要叫我們該受幾會喝，該吃多少棒！

二九　宋元明時代

中國思想以儒學為主流。儒家可分先秦儒、漢唐儒、宋元明儒、清儒四期。漢唐儒都重經典，漢唐儒功在傳經，清儒功在釋經。宋元明儒則重聖賢更勝於重經典，重義理更勝於重考據訓詁。先秦以來，思想上是儒、道對抗。宋以下則成為儒、佛對抗。道家所重在天地自然，因此儒、道對抗的一切問題，是天地界與人生界的問題。佛學所重在心性意

識，因此儒、佛對抗的一切問題，是心性界與事物界的問題。禪宗沖淡了佛學的宗教精神，挽回到日常人生方面來。但到底是佛學，到底在求清淨，求涅槃。宋明儒沿接禪宗，向人生界更進一步，回復到先秦儒身、家、國、天下的實際大羣人生上來，但仍須吸納融化佛學上對心性研析的一切意見與成就。宋明儒會通佛學來擴大儒家，正如易傳、中庸會通莊老來擴大儒家一般。宋明儒對中國思想史上的貢獻，正在這一點，在其能把佛學全部融化了。因此有了宋明儒，佛學纔眞走上衰運，而儒家則另有一番新生命與新氣象。

三〇　周濂溪

宋代理學開山是周濂溪，濂溪主要著作有太極圖說與易通書。太極圖說只是易通書之一部份，濂溪思想是以易學為根據的。

太極圖說全文如下：

無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。 儀即象也。陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。 此把五行匯入陰陽，而抹去了五天帝。五行一陰陽也，陰陽一太極也，天極本無極也。五行之生也，各一其性， 此處先有了「自然之性」。無極之眞，二五之精，妙合而凝。 羅整菴辨此三語，謂：「凡物必兩而後可合，太極與陰陽果二物乎？若為二物，方其未合之先各安在？朱子終身認理氣為二，原蓋出此。」整菴不知一物必可分而為二。而且如整菴說，則宇宙成為唯物的。乾道成男，坤道成女。 由「自然之性」之妙合而始有「人性」。二氣交感，化生萬物。萬物生生而變化無窮焉。 以上是宇宙論。惟人也，得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣， 此仍時子產由魄生魂義。五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義而主靜， 自註云：「無欲故靜。」立人極焉。 此處折衷孟、荀性善惡論。開出後來理學上的天理人欲論。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。又曰：原始反終，故知死生之說。大哉易也，斯其至矣。 以上屬人生論。

「太極」「無極」二語，均見先秦。「太極」是最先義，「無極」是無始義。天地萬物何自始，第一因畢竟是無因可覓，故太極實卽無極。西方思想論宇宙，必究其本質，故有唯心、唯物之辨。中國古代，僅著眼宇宙整體之變化，就現象論現象，認天地萬物，只是一氣之動，無始以來只是此動，而實無所謂最先之一動，故曰：「無極而太極。」濂溪此種見解，仍是先秦儒舊誼。惟自佛學來中國，遂傳進本體、現象分離對立之觀點。濂溪此篇之無極，卽隱涵有宇宙最先本體之義，故曰「無極之眞，二五之精，妙合而凝」。無極之一眞，卽是一本體。從無極變出動靜，便是現象，便是用了。然究竟此體是先動後靜的呢？還是先靜後動的呢？此因人類語言思想，究竟偏而不全，說此便有彼，同時卻說此

便遺彼。其實此體只是一動，惟說動便有靜。譬如說先便有後，卻不好問先有前抑先有後。如是則動靜同時並起，本是一體，此即太極。故知太極只是一動，同時又即是一靜。既不好說孰先孰後，故曰「動靜互為其根」，卻不好說誰為誰根。由此演化出天地萬物與人類。這一種宇宙論，是先秦傳統，是道家陳說，但經濂溪重新提出，卻羼進了佛學的影響。中國傳統思想是平面的，現在則是雙層的。要在變動的「現象」之背面添上一不變不動之「本體」。這一點極重要，因為要影響到他們的人生論。

再說下半截，濂溪的人生論。人生固在宇宙中，但人生究不能與宇宙之整體完全合一，因此不得不自就人生自立人極。此是濂溪高出郭象處。但宇宙既是動靜互根，人極何以要立在「靜」的一邊呢？濂溪說「無欲之謂靜」。但天行健，天地之動又何嘗必是欲呢？正為濂溪認定有一無極之眞為天地現象背後之本體，故而要把「無欲」來作人生的本體，即人極。如是始能與天地合德，始能直上達天德，使天地界與人生界，通貫一致。若就工夫論，「無欲」可說是儒、道、佛三家的共同立場。但濂溪的話，實與先秦儒、道所論「無欲」不同，這已有了哲學上本體論的氣味了。此後宋明儒「去人欲，存天理」是一主要觀念，而天理也成一本體，若有一物般獨立存在。這一觀點，就儒家論，不能不說從濂溪首先提出。

通書大義與太極圖說無殊，惟通書多用中庸，更要的是一「誠」字。他說：

誠者，聖人之本。聖，誠而已矣。（通書誠）

又說：

誠無為，幾善惡。寂然不動者誠也，感而遂通者神也，動而未形有無之間者幾也（通書誠幾德、聖）

中庸言誠，即指此不息不已之變化而言。濂溪則似先有一「誠」之本體在變化之前，而寂然不動以待感。這一個誠，無為，亦無欲，頗近似於釋氏之所謂「涅槃性體」，而非孟子、中庸之所謂「性」。通書又說：

聖可學乎？曰：可。有要乎？曰：有。一為要。一者，無欲也。無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則通。動直則公，公則溥。明通公溥，庶矣乎。（通書聖學）

此處以「靜虛動直」釋無欲之體，但靜虛動直亦顯有先後。靜虛是前一

截，動直為後一截。使人認為非靜虛不得有動直。則寂然不動之「誠」，便要偏在靜而虛的一邊了。明通公溥亦有先後。明通屬智、屬照，公溥纔屬仁、屬行。濂溪之意，也是先有一個心本體，纔能發生心作用。此一心體顯然近道家，更近釋氏，與孟子「性善」之「性」微見不同。

時人形容濂溪人品，「如光風霽月」，那是藝術境界，非道德境界。濂溪晚年住廬山蓮花峯下，喜與方外遊。北宋儒，就其氣象意境言，毋寧是更近東漢、魏、晉，更近道家與釋氏。把此作底，而希求先秦、兩漢及唐代儒之事功活動。所以說：

志伊尹之所志，學顏子之所學。（通書志學）

他所想像的顏子，毋寧是以莊子書中之顏子為主，而從此再接近到佛家。

三一　邵康節

北宋儒學中有一豪傑，便是邵康節。從來認康節思想偏近道家，其實是更近莊周。康節精於象數之學，近似西漢陰陽家。但康節數學之背後，另有一套哲理根據，卻與西漢陰陽家不同。我想稱此一派為「觀物哲學」。前有莊周，後有康節，這一派哲學，在中國思想裏更無第三人堪與鼎足媲美。莊周是撇脫了人的地位來觀萬物，康節則提高了人的地位來觀萬物。莊周是消極的，康節是積極的。他著有觀物內外篇說：

道為天地之本，天地為萬物之本。以天地觀萬物，則萬物為物。以道觀天地，則天地亦為萬物。道之道盡於天，天地之道盡於物，天地萬物之道盡於人。人能知天地萬物之道所以盡於人者，然後能盡民也。（觀物內篇之三）

莊周要把人消融在天地萬物中，康節則要把天地萬物消融在人之中。所以成其為儒。人何以能消融得天地萬物？康節說：

人之所以靈終萬物者，謂其目能收萬物之色，耳能收萬物之聲，鼻能收萬物之氣，口能收萬物之味。聲色氣味者，萬物之體。目耳鼻口者，萬人之用也。 此處「用」字下得極深微，目耳鼻口，不僅是人之用萬物，而乃是萬物之所由得竭其用於天地之間也。此處體用却仍是平面的，不是雙層的。更近於先秦傳統。 體、用交而人物之道備。 人若不能用萬物，卽為未盡人道。 然則人亦物也，聖亦人也。有一物之物，有十物百物之物，有千萬億兆物之物。生一一之物，當兆物之物者，豈非人乎？是知人也者，物之至。聖也者，人之至。人之至者，謂其能以一心觀萬心，一身觀萬身，一世觀萬世。 佛家華嚴宗講「一多相攝」，頗近莊子，康節思想又從華嚴變來。 能以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事， 此與荀子意不同。荀子是「以人剋天」，此則「以人代天」。 能上識天時，下盡地理，中盡物

情，通照人事。能以彌綸天地，出入造化，進退今古，表裏人物。 康節此論，仍從易傳「仰則觀象於天，俯則觀法於地」一節變出。（顧物內篇之二）

這是康節理想中之新人本位論。人與萬物，本皆偏而不全，但人能由偏合全。 此即中庸之「明而誠」惟立場與出發點不同。 由偏合全，則全體即在一偏中呈現，故曰「以人代天」。其主要工夫在「觀」。康節曰：

夫所謂觀物者，非目觀之，觀之以心也。非觀之以心，觀之以理也。聖人所以能一萬物之情者，謂其能反觀也。反觀者，不以我觀物，以物觀物之謂也。 此與莊子略同意，所謂「照之以天」。既能以物觀物，又安有我於其間哉？ 康節祛除人之主觀與莊子同，但人之客觀則惟人能之，此層莊子所不言也。（觀物內篇之十二）

此乃康節之客觀主義。康節乃提倡人本位之客觀主義者。人本位之客觀主義則主要在「理」，尤勝過於在「心」。故曰：

以物觀物，性也。以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗。（觀物外篇下）

又曰：

以我徇物，則我亦物也。以物徇我，則物亦我也。我物皆致意，由是明天地亦萬物也，萬物亦我也，我亦萬物也。何物不我，何我不物，如是則可以宰天地，可以司鬼神。（漁樵問答）

人只要祛除己私， 即人之情。 運用智慧， 此亦人之性。 來觀察天地萬物，而求得其間之理。理則是公的，並無物、我之別。必待兼物、我而理始見。莊子「約分」，是要約束在各自本分之內。康節「觀物」，卻要範圍天地，牢籠萬物。其主要工夫在能「觀理」。

他又說：

性非體不成，體非性不生。陽以陰為體。陰以陽為性。動者性也，靜者體也。（觀物外篇上）

又說：

氣則養性，性則乘氣。故氣存則性存，性動則氣動也。（觀物外篇上）

此以性與氣體對立，而謂性隨氣而存，頗似此後朱子之理氣論。又云：「性非氣不成，氣非性不生」，則似張、程「義理之性」與「氣質之性」之分別。但朱子所謂之理，近似空靜，非能主動。康節說「動者性也」，似較朱子理的觀念更有生氣，有活力，更近儒家本所尋求。但若看重了程、朱「性即理」的說法，則理中自涵有動了。他又說：

天地之本，其起於中乎？人居天地之中，心居人之中，心為太極。（觀物外篇上）

先天學，心法也。圖皆從中起，萬事生於心。（先天卦位圖說）

心一而不分，可以應萬變。（觀物外篇下）

此可謂是康節之唯心論。然與西方哲學之唯心論不同。康節所謂「心為太極」，所謂「先天學是心法」，此所謂先天、太極，謂「萬事生於心」，乃指自有人事，自有歷史文化而言，非謂由心創始天地萬物。乃謂自有人心後之天地萬物，皆隨人心而轉動，故人心遂為天地萬物之太極。此處太極應是「至中」義，非「最先」義。朱子把康節「太極」來說濂溪的「太極」，這似誤了。這兩人間似乎該有分別的。故康節乃一人本位的客觀主義者，又是人本位的唯心論者。惟其人心能超越個己而客觀，故能超偏合全，故能「先天而天勿違」，此天已是有人後之天。故能成為人文界之太極。康節又說：

先天之學，心也。後天之學，迹也。出入有無死生者，道也。（觀物外篇下）

道包先、後天心迹言。故康節所謂「道」，不淪於虛無。故此種唯心論，不害其為客觀的唯心論，而始終站在人本位立場者。然已把心的範圍放寬，把人的地位提高，把客觀與主觀的界線也剗除了，一偏與全體之間也凝合了。這是莊子與華嚴之積極化與人文化，乃莊子與華嚴之儒家化。其論旨亦與易傳、中庸不同。他實在能自創一格。他是北宋儒學中一異軍突起。他所以在理學中不甚受重視，因他太偏重在宇宙論方面，而在人生論方面較不如張、程之謹嚴。後來惟朱子能兼采康節，此是朱子之偉大處。

三二　張橫渠

張橫渠是北宋儒家中一能用思想人。他所著正蒙，乃精思凝鍊而成，極為晚明王船山所推重。他說：

太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形爾。至靜無感，性之淵源。有識有知，物交之客感爾。客感客形，與無感無形，惟盡性者一之。（正蒙太和篇）

易傳只言「一陰一陽之謂道」。陰陽只是一氣，並不曾在氣外再要安放一個「太虛」之體。又說「繼之者善，成之者性」，繼與成即指一陰一陽言，也並不曾在一陰一陽之前另要安放一個「無感」之源。此顯然是北宋思想經過佛學傳入後之新思路。橫渠、濂溪，只是大同小異。

橫渠又云：

知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二。 有顯化性是氣，無隱神命是虛。 若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏「有生於無」自然之論。 郭象對此有辨正。不識所謂有無混一之常。若謂萬象為太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性天人不相待，而有陷於浮屠以山河大地為見病之說。（正蒙太和篇）

此處橫渠既不主張虛能生氣， 既不主虛在氣先。 又不主張氣在虛空中， 既不主虛氣是二。 卻只說「太虛」是氣之本體。此有二義。一則氣是變化的，虛則無變化。種種變化，還是此太虛之體。二則氣是部分的，虛則是全體。凡屬變化，均指相對的、部分的而言。全體則是唯一的、絕對的，故無可變化。但如此一說，宇宙變成雙重了。變者是氣，是形， 形亦是部分的、相對的。若惟一絕對，則無形可言，故稱之曰「太虛」。 不變者是太虛，是體。於是分主客，分體用，使人總要偏重到主與體的一面去。他們總像要教人先認識一本體，再回頭來發揮大用。但此本體卻實在渺茫，極難湊泊。但卻不能說天地間只有用而無體。此是人類語言自有限制，須待學者之善自體會。

由橫渠此種宇宙論轉入人生論，便有如下主張。他說：

形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。（正蒙誠明篇）

天地之性，便是所謂至靜無感的了。 此亦略近濂溪之「無欲」。 同時二程極贊此分辨。孟子論性善，只就惻隱、羞惡、辭讓、是非言，何一非物交後之客感？何一非氣質之性？所以朱子說：

氣質之說起於張、程，極有功於聖門，有補於後學，前此未曾說到。（朱子語類卷四）

可見宋儒亦知他們所說與先秦孔孟有異。但他們經歷近千年來佛學感染，總覺非如此立說即不臻圓滿，他們必要把佛學思想融化進儒學中，正好與竺道生、慧能恰成一對照。

但二程並不贊成橫渠的正蒙，而盛許其西銘。茲先錄其全文：

乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體。天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。大君者，吾父母宗子。其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長，慈孤弱，所以幼其幼。聖其合德，賢其秀也。凡天下之疲癃殘疾，惸獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。於時保之，子之翼也。樂且不憂，純乎孝者也。違曰悖德，害仁曰賊。濟惡者不才。其踐形，惟肖者也。知化則善述其事，窮神則善繼其志。不媿屋漏為無忝，存心養性為匪懈。惡旨酒，崇伯子之顧養。育英才，穎封人之錫類。不弛勞而底豫，舜其功也。無所逃而待烹，申生其恭也。體其受而歸全者，參乎。勇於從而順令者，伯奇也。富貴福澤，將厚吾之生也。

貧賤憂戚，庸玉汝於成也。存吾順事，沒吾寧也。

人生從宇宙來。譬諸家庭，宇宙是父母，人生是子女。橫渠把先儒的孝弟之道推擴到全宇宙，把人生論貫徹到宇宙論，這是西銘宗旨。橫渠西銘與濂溪太極圖說，同為宋儒有數大文章。程門專以西銘、大學開示學者，卻不提到濂溪太極圖說，說西銘詳說了人生與物同體之理。其實先秦儒並無此說。孟子云：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」只主張推擴人類之同情心，並不言萬物一體。孔子言仁，亦指人心言，亦不是說萬物一體。莊周始直觀宇宙大化而言萬物一體。惠施則從分析名言所指異同而歸納到萬物一體。此皆從理智從外面來證成。宋儒最喜言「萬物一體」。太極圖說從宇宙萬物創造生成之歷史過程言，其實只是說萬物同源。西銘則並無萬物一體之論證，只就此一體的見解上來推演人生職責。孫夏峯謂「西銘從既有天地說起，太極圖說就未有天地說起」，即此意。二程在宋儒中比較更接近孔孟，不喜從外面從理智尋求，所以更看重西銘而不言太極圖。明道識仁篇謂：

仁者渾然與物同體，西銘備言此體，以此意存之，更有何事？

此說仁者之心便能與物同體，明明主從內心證此體。其實孔孟只說此心，並未說到此心外之體。只主由心而成行為，並非由心而究本體。此一「體」字觀念，非孔孟先秦儒所有。橫渠謂「天地之塞吾其體」，此似佛家之法身。「天地之帥吾其性」，此似佛家之法性。宋人畢竟深受佛學影響，非說到一個所謂本體上，終感不滿足。二程僅不願從外面來證成此體，因此濂溪雖是二程幼年導師，康節雖是二程常相過從的密友，而二程皆不喜稱道他們的理論。於橫渠正蒙，亦不認可。而專推此篇，常取以與大學並提，因西銘是本體論，而大學則是方法論。楊龜山云：

西銘擴前聖所未發，與孟子同功。

則程門亦知西銘是孔孟從未說過的話。宋儒並不墨守先秦，只把自己意思來發揮先秦，正因經過佛學一番波瀾，只有乘勢向前，再不能回頭故步自封，這是宋儒偉大處。但宋儒與先秦儒之異同，我們也不該不仔細分析。

濂溪高潔，康節豪放，橫渠則是艱苦卓絕。他自說：

言有教，動有法，晝有為，宵有得，息有養，瞬有存。（正蒙有德篇）

又說：

為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。（近思錄卷二）

這是何等志願，何等生活！我嘗欲為橫渠此兩節話題一名，謂之「六有四為」之學。朱子云：

橫渠教人道，夜間自不合睡，只為無應接，他人皆睡了，己不得不睡。他做正蒙時，成夜裏默坐徹曉，他直是恁地勇，方做得。（朱子語類卷九十九）

我們若說濂溪是顏淵，康節是莊周，則橫渠卻像曾子、墨翟。

三三　程明道

論到宋儒思想入微處，該從程明道開始。上述三家，都不免從外面講，明道始直指內心。而且他比較更看重論語、孟子勝過了易傳與中庸。在他始是所謂喫緊人生。他最重要的文字是識仁篇。他說：

學者須先識仁。仁者渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已。不須防檢，不須窮索。若心懈則有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索，存久自明，安待窮索？此道與物無對，大不足以名之。天地之用皆我之用。孟子言「萬物皆備於我」，須「反身而誠」，乃為大樂。若反身未誠，猶是二物有對，此二物卽心與理。以己合彼，以己心，合彼理。終未有之，又安得樂？訂頑西銘舊訂頑意思，乃備言此體，以此意存之，更有何事？若存得，便合有得，卽存久自明也。蓋良知良能元不喪失，以昔日習心未除，卻須存習此心，久則可奪舊習。此理至約，惟患不能守，既能體之而樂，亦不患不能守也。（遺書卷二上）

濂溪、康節、橫渠都從外面窮索此理，明道卻認此理卽在吾心，故不須向外窮索。既心卽是理，則此心自能合理，故亦不須防檢。此理何理？卽是與物同體之「仁」。就身言，則我與人別，我與物別。就此心之仁言，則物我渾然同體，此卽是一絕對。所謂「與物無對」。天地萬物盡融化在此絕對之仁體中。禮、義、智、信種種之德目，也只是此仁體之各別表現而已。明道此意，較上述三家，更能把握得先秦孔孟薪傳。惟明道在此上提出兩項工夫，一是「識」，一是。「存」。他先說須識得此理，再存之於心，及其反身而誠，眞感得吾心與此理合一無二，此卽誠。則更無別事。他又說「存久自明」。「明」與「識」不同。「識」是向外識得，「明」是內心自明。必到明了，纔是眞得，眞有之。似乎工夫的第一步，仍在「識」上。但明道對如何「識仁」，卻未細言。只說西銘備言此體，卽以此意存之便可。明道在此上未更細闡，遂留下待伊川來補充。但我們若撇開伊川專從明道深入，便易走上陸、王道路，所以朱子必要合言二程，不再加以分別。

明道識仁篇以外第二篇大文字是定性書。橫渠問他：「定性未能不動，猶累於外物，何如？」明道作書答之，謂：

所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物為外，牽己而從之，是以己性為有內外也。且以性為隨物於外，則當其在外時，何者為在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。夫天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。 此兩語見易傳。 苟規規於外誘之除，將見滅於東而生於西。其端無窮，不可得而除也。人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在自私而用智。自私則不能以有為為應迹，用智則不能以明覺為自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。與其非外而是內，不若內外之兩忘。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之為累哉。聖人之喜，以物之當喜，聖人之怒，以物之當怒，是聖人之喜怒，不繫於心而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉？烏得以從外者為非，而更求在內者為是也？（文集卷二）

道家與釋氏，無論在人生態度上及工夫上，皆有重內輕外之意。明道重昌儒學，一面直指本心，塗絕向外窮索之敝。一面又主「性無內外」，力斥是內非外之誤。此須定性、識仁兩文對看，始更明白明道之精義。但明道此篇所說，似與儒家原旨亦有不合。當喜、當怒者是理，喜之、怒之者是心，是異是同，未見細剖。況離卻吾心，物是塊然之物，何從有當喜、當怒之理？在人為當喜，在鳥獸蟲魚或為當怒。喜怒之理，何嘗全在物？今謂「聖人喜怒不繫於心而繫於物」，則人心只能照見物理，全成被動，豈非仍是濂溪之虛靜？其實濂溪乃在虛靜後見性，非謂虛靜卽是性。又明道以「有為為應迹」，「明覺為自然」。這些仍陷於偏智不仁。試問孔子言殺身成仁，孟子言舍生取義，是否僅是應迹？僅是自然？又說「心普萬物而無心」，「情順萬物而無情」，無心無情，又何從見性？卽王弼注老，亦主不能無哀樂以應物。以哀樂應物，與明道言「情順萬物而無情」大不同。大抵先秦孔孟說理皆極切近，其精神則推擴向外。道家、釋氏，說理皆推擴向外，而精神則切近就裏。宋儒就此方面言，似更近道、釋，而明道更然。此處明道雖說「性無內外」，實際上則似已偏向外去。故他說：

在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，其實一也。（遺書卷十八）

這是說天命之理落實到人身上是性，與中庸所謂「天命之謂性，率性之謂道」亦不同。中庸說率性而行是道，今則謂天命之理稟賦於人者為性。一是「性」先於「道」，一則「理」先於「性」。而且「道」字義含運行，「理」字義含靜定。天地間先有此一套靜定之理，人稟賦得之為性，心則只如明鏡般能照見此理而止，則先秦儒家的人本位精神，到宋儒手裏豈不轉成了天本位？明道雖不喜濂溪、康節、橫渠三家之向外窮索，他自己也仍不免向外，那是思想史上的時代特徵。某一時代的思想，往往有一共同趨勢，不知不覺地教人都向此一趨勢而集中。宋儒自

不能盡同於先秦儒。

心如何能明理呢？濂溪提出一「靜」字，此是道家語，由佛學借用了。明道則提出一「敬」字。明道說：

某寫字時甚敬，非是要字好，卽此是學。（遺書卷三）

又說：

敬須和樂，只是中心沒事也。（遺書卷二上）

人心不得有所繫。（遺書卷十一）

心要在腔子裏（遺書卷七）

這些便是明道指點「敬」字的體段。其實這些只是一種心的狀態，而非心的生命，也非心力之眞源。若說敬是心體，亦只是心體之外相，而非其內情。照明道意，寫字時便一心在寫字上，那是敬，那是理，若要寫得好，那便別有期向，那是馳外，卽不敬。那是欲。如此則「敬」的實體還是一「無欲」，與濂溪「靜」字差不多。一心在寫字上，卽是「心在腔字裏」，不外馳。卽是「中心沒事」，並無要字好之意。卽是「無所繫」。要字好卽是繫。照現在話說，只是一個精神集中。照莊老說是無為無欲，心在這裏則僅在這裏而止。此是一種藝術精神，非道德精神。莊子與佛家，尤其是禪宗，發揮此層極精透。但人生大事，如修身、齊家、治國、平天下，不就如寫字。道德人生與藝術人生畢竟不同。道德人生，不一定只要無欲。孔子不說「我欲仁，斯仁至」嗎？北宋儒學，有時也還是藝術的勝過了道德的。只較道家與釋氏，則他們更為落實到人生上，但不能如先秦儒之有氣魄，有抱負。而明道立說尤見為渾融，須有伊川來加以申釋。

三四　程伊川

明道是一個一團和氣人。他曾說：

質美者明得盡，渣滓便渾化，卻與天地同體。其次惟在莊敬持養。

大抵明道自己便是一質美的大賢。其弟伊川，則姿性嚴毅，條理細密，又享高壽，所以其學與兄略有出入。或問：「必有事焉，當用敬否？」伊川曰：

敬只是涵養一事。必有事焉，須當集義。只知用敬，不知集義，卻是都無事也。（遺書卷十八）

或問「敬義何別？」曰：

敬只是持己之道，義便知有是有非。順理而行，是為義也。若只守一個敬，不知集義，卻是都無事也。且如欲為孝，不成只守一個孝字，須是知所以為孝之道。又須是識在所行之先。譬如行路，須是光照。（遺書卷十八）

這裏便在明道莊敬持養之外，又添出「集義」一項工夫。集義須先研求事理是非，所謂「須識在行先」。否則寫字一心便在寫字上，事父一心便在事父上。然寫字亦該有一方法，事父更不如寫字般簡單，須先識得一荀子所謂之體常盡變的所以事父之道。於是伊川門下遂有所謂「敬義夾持」之說。伊川又云：

涵養須用敬，進學則在致知。（遺書卷十八）

「致知」即是「集義」。從「致知」遂說到「格物」。伊川云：

今人欲致知，須要格物。物不必謂事物。自一身之中，至萬物之理，但理會得多，相次自然豁然有覺處。 又曰：「今日格一件，明日格一件，積習既多，然後脫然有貫通處。」（遺書卷十七）

又云：

物我一理。纔明彼，即曉此，合內外之道也。語其大，至天地之高厚。語其小，至一物之所以然。學者皆當理會。（遺書卷十八）

或問「致知先求諸四端如何？」 此指惻隱、是非、辭讓、羞惡言。 曰：

求諸性情，固是切於身。然一草一木皆有理，須是察。（遺書卷十八）

如是由「格物」又說到「窮理」。伊川曰：

格猶窮也，物猶理也。窮其理，然後足以致知。（遺書卷二十五）

「主敬涵養」是內面事，明道說內外合一，存久自明。由內本可通外。「格物窮理」是外面事，伊川也說內外合一，纔明彼即曉此。由外亦可通內。但兩者之間，偏重不同。何以伊川定要在涵養外添出格物窮理一節，此因伊川認定「性即理」一語。自然要明性便該窮理，不像明道般只說「存久自明」了。似乎伊川說更添進了一番學問精神，纔始更近於先秦。

伊川又說：

性無不善，而有不善者才也。性卽是理，理則自堯、舜至於塗人一也。才稟於氣，氣有淸濁，稟其淸者為賢，稟其濁者為愚。（遺書卷十八）

此處伊川說性善，則又顯與孟子不同。孟子謂堯、舜與人同類，故相似。伊川明明謂堯、舜與塗人「才」有不同，一稟氣淸，一稟氣濁。其所同者乃在「理」。理則在外，不屬於人，所以橫渠要分別「氣質之性」與「天地之性」。氣質之性，顯然有別。天地之性，始是大同。此處卻不能不說伊川較孟子更入細。伊川又說：

性卽理也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂之未發，何嘗不善？發而中節，則無往而不善。發不中節，然後為不善。（遺書卷二十二上）

伊川此說，復與中庸本義相乖。中庸只說人人皆有喜怒哀樂之性，既有此性，卽有此道。「率性之謂道」。既謂之道，卽非不善。惟其因物而發，乃有中節、不中節之辨。中節是善，中節是不善。此說本極明白。今伊川之意則把喜怒哀樂之未發屬之於「理」。因「性卽理」。「理」則當俟其中節、不中節而見。合理卽中節，合理卽不中節。所以孟子說「窮理盡性以至於命」。康節曰：「天使我有是之謂命，命之在我之謂性，性之在物之謂理。」此語較合古義。惟其喜怒哀樂事事中節，乃始算得善盡我喜怒哀樂之性。伊川之意，則若人心中先存在有此「中節」之「理」，於是一面要教人「格物窮理」，因其纔明彼卽曉此。一面又要教人「看喜怒哀樂未發以前氣象」。此是程門相傳學訣。試問氣象豈能說是理，又豈能說是性？其實還是濂溪的一個虛靜。還是有一本體觀存在。此處是二程一致處。

「理」之對面是「欲」。伊川說天理、人欲，只是公、私之辨。他說：

不是天理，便是私欲。人雖有意於為善，亦是非禮。無人欲卽皆天理。（遺書卷十五）

天理、人欲之辨，是宋儒一大題目。孟子只說同然之心，心與心相同然，卽私便是公。伊川則謂要無私始是公。其實人心莫不有私，而且無私也不必卽得人心所同然。依孟子意，要善推其心始是公，著重在行為上。依伊川意，天理、私欲之辨，著重在人心本體上。此處仍見宋儒與先秦儒之分別。

伊川又說：

公則一，私則萬殊。至當歸一，精義無二。（遺書卷十五）

大而化，則己與理一，一則無己。（遺書卷十五）

若就「窮理」說，自必無己。若就「率性」說，則不能無己。「為仁由己」，無己又如何有為仁者呢？正為伊川看「性」即是理，是公，所以說：

性中只有仁、義、禮、智四者，幾曾有孝弟來？（遺書卷十八）

人性中並無孝弟，就儒家傳統言，不得不謂是大膽怪論。而伊川必如此說，亦有其理由。似乎伊川認仁、義、禮、智是公的，故是理，孝弟則屬私的，故是事是行。性只是理，由理流出，纔始有事與行。 此即由體見用。 故要說性中沒有孝弟了。孔、孟只說到由心向外達行，宋儒則要由心向內達理。先秦只注意在人文的實際行為，宋儒則要注意到人生之最先原理，因此遂生出種種不同。但如伊川此等議論，則無怪要遭人非議了。伊川又說：

仁，理也。人，物也。以仁合在人身言之，乃是人之道也。（外書卷六）

問如何是仁，曰：只是一個公字。（遺書卷二十二上）

可見伊川認「仁」是公是理，故為性中所有。 義、禮、智皆仁也，明道已言之。 但要把仁來合上人身，則理在人之外，不在人之內。人心可以窮理，可以認識此理，把來合在人身。人心只如一面鏡，可以照見理，故貴能格物窮理。大致伊川還如明道般，只說得詳密些。但詳密處便見他們的歧異處。伊川又說：

論性不論氣不備，論氣不論性不明。（遺書卷六）

「性」是理。「氣」是人身，是心，是才。只論一個理與性，不落實到人身上則不完備。但只論氣不論性，則一切理與善皆不明其所由。伊川又說：

天下更無性外之物。 又說：「理外之事則無。」但伊川却從不說天下更無物外之性與事外之理。（遺書卷十八）

到底要把性高舉在物之上，但也終於抹殺不了物，如是則儼然成了性、氣二元，遂引出後來朱子之理氣論。但朱子說得較伊川更細密，成為理氣渾合的一元論。亦可說是性理渾合的一元論。終不使性、氣分成二元。總之宋儒要在天地萬物一切實體或現象之上來建立一本體，這是當時思想界一共同趨嚮，伊川仍和濂溪、橫渠相距不遠。而到朱子始集其大成。

三五　朱晦菴

上述諸家都在北宋，南宋朱子出，纔始集諸家之大成。朱子思想極闊大，又極細密。他想把濂溪、康節、橫渠、二程種種異見都包容和會，再上通諸孔孟先秦儒，兼及道、釋，而組織成一大系統。但朱子思想，主要還是沿襲二程，更是沿襲伊川的多。最顯著的莫如他的大學格物補傳。

大學是程門新經典，朱子大學章句開始說：

子程子曰：大學，孔氏之遺書，而初學入德之門也。於今可見古人為學次第者，獨賴此篇之存，而論、孟次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。

大學既如是重要，而程、朱相傳，皆認大學古本有錯簡，有脫文。最要者，在八條目開始第一步工夫，即所謂「致知在格物」者，亦有脫文，於是朱子自謂竊取程子之意以補之。曰：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。 孟子謂窮理盡性，此則變成窮理盡知。 是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂格物，此謂知之至也。

此即所謂格物補傳。這裏面最重要的意見，還是一種心、理兩分說。此所謂理，是兼包事物之理而言。若謂物理、吾心是二非一，此尚可說。謂事理、吾心判然劃分，則義難圓成。然朱子持此見解，也自有他思想上的背景。玉山講義也如格物補傳，可以代表朱子晚年意見。講義裏說：

天之生物，各付一性。性非有物，只是一個道理之在我者耳。故性之所以為體，只是仁、義、禮、智、信五字。天下道理不出於此。 物理如何亦用仁、義、禮、智、信五字包括，此是一大漏洞。朱子在此處，未能有詳細發揮。 後世之言性者，外雜佛、老，所以將性字作知覺心意看了，非聖賢所說性字本指。

這裏說出了宋儒思想一重要關鍵。佛家言佛性，實際只是指一個「覺」。朱子說：

知覺之理是性，所以當如此者，釋氏不知。他但知知覺，沒這理。（語類卷一二六）

佛家又從「知覺是性」轉出「作用是性」來，此到禪宗盛後更顯。朱子說：

釋氏專以作用為性，在目曰見，在耳曰聞，在鼻臭香，在口談論。在手執捉，在足運奔。且如手執捉，執刀胡亂殺人，亦可為性乎？（語類一二六）

龐居士神通妙用運水搬柴之頌，須是運得搬得，方是神通妙用。若搬運得不是，如何是神通妙用？佛家所謂作用是性，他都不理會是和非，只認得那衣食作息視聽舉履便是道。說我這個會說話會作用底，叫著便應底，便是神通妙用，更不問道理如何。儒家則須是就這上尋討個道理。（語類卷六十二）

宋儒闢佛，是要在此心明覺之外提示一所覺之「理」來。所以明道說：「吾學雖有所受，天理二字，卻是自家體貼出來。」這是宋儒闢佛一最大根據。儒言理，佛學則不言理。 竺道生、謝靈運曾特別提到「理」字，華嚴宗更愛言「理事無礙」法界，但佛學最後嚮往在出世，其所言理，非儒家重視修、齊、治、平、仁、義、禮、智之理。禪宗最富由眞返俗精神，但不言修、齊、治、平、仁、義、禮、智，遂逼出「作用是性」之說。後人稱之為儒、釋疆界。荀子云：

凡以知，人之性也。可以知，物之理也。（荀子解蔽）

昔子貢言孔子「性與天道，不可得聞」。孟子始力言性，中庸又盛言天道。荀子不喜言天道，乃曰：「凡以知，人之性。可以知，物之理。」然此「理」字，在先秦諸家終少言。魏晉以至隋唐道、釋兩家，始多言理。宋代理學程、朱一派，乃兼言理氣、心性。時代變，思想亦隨而變。所用名詞及其涵義之紛歧出入，自不可免。自明道言天理，伊川言性卽理，朱子以心屬氣與性屬理對舉。惟能知者是心非性，而以心與理兩分，則卻近荀子。

孟子曾說：「惻隱之心，仁之端也。」此謂人有惻隱之心，推擴引伸卽是仁，故惻隱之心是仁道之開端，如此則性卽由心而見。但朱子卻說：

謂之端者，猶有物在中而不可見，必因其端緒發見於外，然後可得而尋。（玉山講義）

如此則成為仁之性藏在人心中，露出端倪來，是惻隱之心。「性」是深藏在內之本體， 此體在天地間卽是「理」。 「心」只是顯露在外之末端。如是則不免要人從此外露的端緒「心」來向內尋索，求能認識此深藏之本體「性」。 故程門要教人「看喜怒哀樂未發氣象」。惟朱子對此有疑辨。詳後。 先秦儒只要人把此心向外推擴，在人生實際事為上創生出仁、義、禮、智。若套伊川話頭，應該說性中只有孝弟，幾曾有仁、義、禮、智來。 故有子曰：「孝弟也者，其為仁之本與。」

孟子又說：「盡其心，知其性也， 盡須向外推擴。 知其性，則知天矣。」朱子曰：

心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體。然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮天理而無不知者也。（孟子集注盡心章）

此說即是伊川所謂「沖漠無朕，萬象森然」。心至虛而至大，所以可以容藏萬理。然心只是一種神明，可以察理見理，而非即是理。照孟子意見，則必盡人心之所能到達而始知人性之眞實際限，故說「盡心知性」。照朱子意見，則必窮盡天地萬物之理，而始到達此心知之全容量，則變成「窮理以盡心」，或「窮理以盡知」了。大抵伊川、晦翁只肯說「性即理」，不肯說「心即理」。心雖能照察理，容藏理，而心本身則不能流出理來。因理是性，非心。故雖說心可與理為一，實際則心還是與理為二。朱子說：

吾以心與理為一，彼指釋氏。以心與理為二。彼見得心空而無理。此見得心雖空而萬物咸備也。（語類卷一二六）

又說：

釋氏既主心空無理，所以只要認得此心便夠。今既主心具眾理，則不得不於此眾理上下工夫。

其實朱子雖說「性是一個道理在我」，見上引玉山講義。也可說不在我。雖說「性在心中」，也可說心不是中。雖說「心與理一」，也可說是心與理二。朱子雖竭力闢佛，但其說心，卻很像釋氏之說。所謂涅槃佛性是第一義空，此後台、禪諸宗主張明心見性，即心即性，心只是一個虛明靈知，此即所謂「心空」。惟其只是一虛明靈知，所以適成其為第一義空之性。今朱子似乎仍說「心空」，仍只說心是一虛明靈知，豈不與佛家相近？其實人心除虛明靈知外，還有它自己的嚮往與要求，並不眞是空虛而靜的像鏡子般。若否認了人心所自有之嚮往與要求，則何從再來判說性善與性惡？程、朱把性與心劃分，用意在要闢佛，但反而有些處更不似台、禪諸宗之比較還近於先秦儒說心性之本義。陸、王繼起來反程、朱，即從此等處發揮。

現在要說到此來入心中之性，朱子在此方面，則用濂溪、橫渠思想來彌縫二程之所缺。朱子的心性論，承襲了二程。他的理氣論，則參酌了周、張。朱子說：

先有個天理了卻有氣，氣積為質，而性具焉。（語類卷一）

理氣本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別有一物，即存乎氣之中。無是氣，則是理亦無掛搭處。又說：「無此氣，則此理如何頓放。」（語類卷一）

其實朱子這番見解，也極受華嚴影響。朱子說：

釋氏云：「一月普現一切水，一切水月一月攝。」這是那釋氏也窺見得這些道理。濂溪通書只是說這一事。（語類卷十八）

可見朱子也承認濂溪通書中道理也有與華嚴相通的了。現在再問理與氣的分別何在呢？朱子說：

氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作，只此氣凝聚處，理便在其中。（語類卷一）

又說：

理只是個淨潔空闊底世界，無形迹，他卻不曾造作。氣則能醞釀凝生物也。但有此氣，則理便在其中。（語類卷一）

道家舊說，理只是一氣運行中之自然條理，今乃說成一「淨潔空闊的世界」，而又在氣之中，則極像橫渠之「太虛」。卻不似濂溪之「太極」。因理並不能推動氣，主宰氣。曹月川 明儒。 曾說：

觀語錄 朱子的。謂太極不自會動靜，乘陰陽之動靜而動靜，遂謂理之乘氣，猶人之乘馬。馬之一出一入，而人亦與之一出一入，以喻氣之一動一靜而理亦與之一動一靜。若然，則人為死人，不足以為萬物之靈。理為死理，不足以為萬物之原。理何足尚，而人何足貴？ 王浚川也說：「性卽是理，則無感無應無動，一死局耳。」又說：「理安能動。」（明儒學案卷四十四）

這一批評最透徹，像是中了朱子要害。其實朱子所謂理，有時正像釋氏之言涅槃佛性，所以要說它是一個淨潔空闊的世界。朱子又說：

山河大地都陷了，理畢竟卻在。（語類卷一）

這不是涅槃佛性是什麼呢？自然朱子所講理之內容，包有修、齊、治、平與仁、義、禮、智，決不是佛家之涅槃空寂。但試問人類滅絕了，那些修齊治平與仁義禮智之理，是否還存在？而且在未有人類之前，那些修齊治平與仁義禮智之理，是否已存在呢？朱子的理氣論，若要嚴格劃分看，顯見有問題。但若會通渾合看，則並不如後人之所疑。此中應更有闡究。

朱子的宇宙論，像是理氣二元，他的人生論，又像是心性二元。宇宙的一切動作，在氣不在理。則人生界的一切動作，自然也在心不在性。所以說：

心便是官人，性便是合當做的職事，氣質便是官人所習尚，或寬或猛，情便是當廳處斷事。

（語類卷四）

作主在此官人，這屬於人生界。指派職事的是天，這屬於宇宙界。此官人若要盡職，必得向「理」與「性」上下工夫。先求識職，再能盡職。此識與盡的工夫則在「心」。故說：

性者心之理， 心屬氣。動者是情，主宰是心。（語類卷五）

人多說性方說心，看來當先說心。（語類卷五）

故朱子在宇宙本體論上，主張理先於氣。在人生工夫論上，卻主張心先於性。天與人在此上正一倒轉，這卻有極深涵義，所當認識。他又說：

天地若無心，則須牛生出馬，桃樹上發李花。心便是他箇主宰處。（語類卷一）

又說：

天下之物，至微至細者亦皆有心，只是有無知覺處爾。且如一草一木，向陽處便生，向陰處便憔悴，他有箇好惡在裏。（語類卷四）

此等處，其實正是孟子、中庸之所謂「性」。只要看他有此一定的傾嚮和趨勢，此卽是性，亦卽是天地間萬理所從出，更何必另放一理在氣之先，另安一性在心之中？而此所謂理與性者又是沒氣力不能主宰的，豈不多此一舉？因此朱子有時也頗像在承認「心卽理」。他說：

心固是主宰之意，然所謂主宰者卽是理也。不是心外別有箇理，理外別有箇心。

如此說則極直捷明了。但朱子並不常常如此說，他總喜說「性卽理」，總不喜歡說「心卽理」。此在朱子還是有他的苦衷，這一層讓待後面詳說。

現在再說落實到人生界以後朱子的所謂理，又是如何的呢？朱子說：

論萬物之一原，則理同而氣異。 此屬宇宙界。觀萬物之異體，則氣猶相近而理絕不同。 此落實到天地萬物與人生界。（文集卷四十六答黃商伯）

氣反而是相近，理反而是絕不同，這一分辨極關重要。所以說：

道理散在事物上，卻無總在一處的。（語類卷一二〇）

天下豈有一理通，便能萬理皆通，也須積累將去。（語類卷十八）

萬理雖只是一理，學者且要去萬理中千頭萬緒都理會，四面湊合來，自見得是一理。（語類卷一一七）

這些見朱子的窮理精神。朱子要教人零零碎碎從小處湊合，卻不喜人開口便高談大本大原。因若高談大本大原，外面便是天，內面便是心，朱子不喜言心卽理，正恐人在此耽誤了。

佛學在宋代依然極流行，卽程門高第如謝上蔡、游定夫、楊龜山，後梢皆入禪去。 此亦朱子語。 從楊龜山一傳為羅從素，再傳為李愿中，都教人「看喜怒哀樂未發之謂中」。 伊川曾云：「善觀者却於喜怒哀樂已發時觀之。」可見龜山有失師傳。 未發時作何氣象？朱子親受學於李愿中，但朱子很懷疑這一教法。他說：

李先生為默坐澄心之學，只為李先生不出任，做得此工夫，若是仕宦，須出來理會事。（語類一一三）

其實這還是朱子對李先生的客氣話。他又有一篇觀心說，謂：

佛者有觀心說，夫心一而不二者也，為主而不為客者也。命物而不命於物者也。故以心觀物，則物之理得。今復有物以反觀乎心，則是心外復有一心而能管乎此心也。此亦不待教而審其言之謬矣。

朱子只教人用心向外識理，不教人回頭自識此心。他說：

古人之學，所貴於存心者，蓋將推此以窮天下之理。今之所謂識心者，乃欲恃此而外天下之理。 因其主心卽理。 是以古人知益崇而禮益卑。今人則論益高而其狂妄恣睢也愈甚。（文集卷五十六答方賓王）

又說：

這道理無所不該，無所不在，所以聖人教人要博學。（語類卷一一七）

人如何不博學得？若不博學，氣質純底，將來只成一箇無見識底獃人。若是意思高廣底，將來遏不下，便都顛了。

博學便是要向外窮理。只教人識心，把向外的門關了，又無異是把心也制死了。所以說：

若只收此心，更無動用生意，又濟得什麼？

又說：

心要活，活是生活之活，對著死字。活是天理，死是人欲。

人心向外識理是活的，是天理自然。若閉門兀坐，塊然牢守此心，求其靜定，那反是人欲，反而是死了。朱子對身心內外之辨，亦有極透闢的解答。他說：

身心內外，初無間隔。所謂心者固主乎內，而視聽言動出處語默之見於外者，亦卽此心之用而未嘗離也。今於其空虛不用之處，則操而存之，於其流行運用之實，則棄而不省，此於心之全體，雖得其半而失其半矣。然其所得之半，又必待有所安排布置，然後能有，故存則有揠苗助長之患，否則有舍而不芸之失，是其所得之半，又將不足以自存而失之。（文集卷四十五答楊子直）

此種見解何等爽朗？正為當時一輩學者，把孟子「存心」「收放心」云云的眞實含義誤解了，認為心卽是理，只要把此心收回存著，便是把柄在手，一了百了，所以朱子說：

只存此心，便是不放，不是將已縱出了底依舊收將轉來。舊底已是過去了，這裏自然生出來。

心是活的，如流水般，只流動自然能生，朱子此說對心體看得極眞切。他說：

如渾水自流過去了，如何會收得轉，後自是新底水。

故存心、收放心，只是要此心能活，能流動，能生新，不是要死守，不是：

捉取此物藏在胸中。（文集卷四十五答廖子晦）

操存只是教你收斂，教那心莫胡思亂量，幾曾捉定有箇物事在那裏？（語類卷一一七）

又說：

不是塊然守定這物事在一室，關門獨坐，便可以為聖賢。自古無不曉事底聖賢，亦無不通變底聖賢，亦無關門獨坐底聖賢。聖賢無所不通，無所不能，那箇事理會不得，所以聖賢教人要博學。（語類卷一一七）

朱子千言萬語，還是歸到「博學」上。那時人正為認心卽是理，只要反而求之，故謂讀書不是緊要事。朱子勉人博學，自然要獎勵人讀書。他說：

人心知此義理，行之得宜，固自內發。人性質有不同，或有魯鈍，一時見未到，得別人說出來，反之於心，見得為是而行之，是亦內也。人心所見不同，聖人方見得盡，豈可一一須待自我心而出，方謂之內。（語類卷一二四）

簡策之言，皆古先聖賢垂教無窮，所謂先得我心之同然者。凡吾心之所得，必以考之聖賢之

書，脫有一字不同，更精思明辨，以益求至當之歸。（文集卷四十二答吳晦叔）

朱子此等話，固像在竭力教人向外格物窮理，博學讀書，其實一切都是盡心工夫。惟其如此纔能眞盡心，眞識心。而當時學者不瞭此義，總認為有一心體存在，若認識了，則一切理自然從中流出，不煩再有研尋。朱子力斥此見。故說：

心固不可不識，然靜而有以存之，動而有以察之，靜存動察，是朱子常愛說的話。則其體用亦昭然矣。近世之言識心者則異於是。蓋其靜也，初無持養之功。其動也，又無體驗之實。但於流行發見處認得頃刻間正當意思，便以為本心之妙不過如是，擎夯作弄，做天來大事看。不知此只是心之用耳。此非「心之體」，仍只是「心之用」，此辨極精闢。此事一過，此用便息。豈有只據此頃刻間意思，便能使天下事事物物無不各得其當之理？禪宗「作用是性」，正誤在此處。（文集卷五十六答方賓王）

因此朱子極不喜歡人講徹悟心體那種渺茫話。徹悟心體的另一說法，便是所謂「見道」。朱子說：

道不是有箇物事閃閃爍爍在那裏。（文集卷四十五答廖子晦）

大抵這些講頓悟見道的人，又愛說他是從源頭上明白了，朱子又力斥其說。他謂：

如吾友所說，從原頭來，卻要先見箇天理在前面，方去做，此正是病處。是先有所立卓爾，然後博文約禮也。若把這天理不放下，相似把一箇空底物，放這邊也無頓處，那邊也無頓處。這天理說得蕩漾，似一塊水銀，滾來滾去，捉那不著。又如水不沿流遡源，合下便要尋其源，鑿來鑿去，終是鑿不得。（語類卷一一七）

所以朱子對心體、道體、天理、大本大原那些空頭話，最不喜人講。他說：

性命之理雖微，然就博文約禮實事上看，亦甚明白，正不須向無形象處東撈西摸，如捕風捉影，用意愈深，而去道愈遠。

若眞要講喫緊人生，朱子教人「博文約禮」纔是在人生上眞喫緊。所以，朱子雖儘教人博文約禮，格物窮理，好像儘向外面事事物物上用工夫，但朱子對於心的一邊，實在一些也不看輕，不放鬆。他說：

心與理一，不是理在前面為一物，理便在心之中。若理在前面為一物，便要如朱子所譏在本原上硬鑿了。（語類卷五）

此心虛明，萬理具足。外面會得者，即裏面本來有底。所以我們若眞個落實在人生實際的事為工夫上看，則朱子的話，實在一句也不錯。只有朱子，能把宋代理學家的一切說法，切實上通到先秦儒孔孟傳統。也只

有朱子纔眞能闢佛，把佛家尤其是禪宗的種種病根，都挖掘淨盡了。後人都稱程、朱為「理學」，陸、王為「心學」，其實朱子講心學方面的話是最精采的。他講理先於氣的本體論上，我們通其全體而觀，也可說他講的是「理氣渾合的一元論」，也可說其是講的「性理一元論」，與先秦儒之「德性一元論」，還是一意相承。只是先秦時代重用一「德」字，朱子重用一「理」字，那是時代演進使然。明儒羅整菴，力尊朱學，但想駁正他理先於氣的說法，這是整菴也不眞懂得朱子。以後如清儒顏習齋、戴東原，他們所攻擊朱子的，其實正是朱子當時在竭力攻擊別人的，那又何曾眞搔到前人的痛癢處？

三六　陸象山

朱子是宋學的集大成，但卽在朱子同時，便有起來反對朱子的，那是陸象山。朱子講「性卽理」，象山則講「心卽理」。當時人說陸子不喜歡言性。

或問先生之學亦有所受乎？曰：

因讀孟子而自得之於心也。（語錄）

孟子是象山學脈，自得於心是象山學髓。他說：

心卽理也，此心此理，不容有二。羅整菴引孟子「義理之悅我心，猶芻豢之悅我口」，說可見心不卽是理，若謂「此心同，此理同」，便無病。（語錄）

又曰：

堯、舜曾讀何書來？若某則不識一個字，亦須還我堂堂地做個人。（語錄）

朱、陸鵝湖之會，爭辨異見，未得解決。朱子教人先泛觀博覽而後歸之約，象山欲先發明人之本心而後使之博覽。朱子以象山為太簡，象山以朱子為支離。象山之學，正在「簡」上著精神。他說：

今天下學者，惟有兩途。一途樸實，一途議論。足以明人心之邪正，破學者窟穴矣。又說：「千虛不博一實，我生平學問無他，只是一實。」（語錄）

學者窟穴便在議論。象山云：

人心只愛去泊著事，教他棄事時，如鵲孫失了樹，更無住處。（語錄）

議論亦是泊著事。 否則是虛。 他說：

讀書須血脈骨髓理會，今學者讀書只是解字，更不求血脈。（語錄）

解字亦是泊著事。 否則是虛。 總之解說議論全在外皮，不關自己血脈心髓。從來讀書人自有此病，但朱子教人讀書、教人解字，卻正是教人在血脈骨髓處理會。堯、舜以前固是無書可讀，但孔孟以後，卻不能教人不再讀書。象山所言極見精采，但終是有偏。他又說：

為學有講明，有踐履。必一意實學，不事空言，然後可以謂之講明。（文集卷十二答趙詠道）

實則朱子也是重踐履與一意實學，不能謂朱子於孔孟傳統無講明。象山又說：

老夫無所能，只是識病。（語錄）

學者之病，隨其氣質，千種萬態，何可勝窮。至於各能自知，能用力處，其致則一。（語錄）

誠者自誠也，而道自道也，聖賢道一個自字煞好。（語錄）

或問先生之學自何處入，曰：

不過切己自反，改過遷善。（語錄）

傅子淵自象山處歸其家，陳正己問曰：「陸先生教人何先？」曰：「辨志。」復問曰：「何辨？」對曰：「義、利之辨。」實際象山講學宗旨，只此幾句已盡。故曰：

今之論學者，只務添人底，自家只是減他底，此所以不同。（語錄）

所以象山常教人「收拾精神」。他說：

人精神在外，至死也勞攘；須收拾作主宰。收得精神在內，當惻隱即惻隱，當羞惡即羞惡，誰欺得你？誰瞞得你？見得端的後，常涵養，是甚次第？（語錄）

後人疑象山收拾精神與心不可泊一事之說為禪學， 如陳建學蔀通辨。 但象山講義、利之辨，便知與禪學亦就有不同。象山最喜歡孟子「先立乎其大者」一語，他說：

大綱提掇來，細細理會去，如魚龍游於江海之中，沛然無碍。（語錄）

象山講學，也實在只提掇一大綱。若眞要細細理會，還得去請教朱子。

象山講學，一面能指點出人病痛，一面能激發得人志氣。他說：

此理在宇宙間，何嘗有所碍？是你自沉理，自蒙蔽，陰陰地在箇陷阱中。（語錄）

要當軒昂奮發，莫恁地沉埋在卑陋凡下處。（語錄）


鶏終日營營，無超然之意，須是一刀兩斷，何故營營如此？營營底討個什麽？（語錄）

象山講學語，大體不過這些子。然在當時，與朱子平分江漢，後人並稱為朱、陸。並謂「宋儒有朱、陸，乃千古不可合之同異，亦千古不可無之同異。」章實齋語。然朱、陸同異，要到王陽明手裏，纔始發揮盡致。

三七　王陽明

明代思想，大體承襲宋儒，到王陽明始另闢蹊徑。他要發揮孟子、象山來和朱子對壘而提出他的「良知」之學，所以後人稱程朱與陸王。

如何是陽明所說的「良知」呢？陽明說：

知善知惡是良知。（傳習錄下）

良知是天理之昭明靈覺處，故良知卽是天理。（傳習錄中）

象山說「心卽理」，陽明為他補足，說心有「良知」，自能分辨善惡，故人心之良知卽天理。但知善知惡是能知之心，善惡是所知之理，其間是不是仍有分辨呢？陽明說：

良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡便盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。（傳習錄下）

就宇宙論，是非不一定卽是善惡。就人生界論，則是的便是善，非的便是惡。一是物理，卽自然之理。一是事理。卽人文之理。朱子把此合攏講，陽明把此分開講。陽明所謂天理，主要是指人生界之事理，不在泛講天地自然。如是則把天理的範圍弄狹窄了。陽明說這一種是非的最後標準，根本在人心之好惡。人心所好卽是，人心所惡卽非。所好所惡者，雖是外面的事物，但好之惡之者，是人的心。人心所好便是，人心所惡便非。若無我心好惡，外面事物根本無是非可言。此是非仍屬人生界。是是非非，我們稱為天理，那天理豈不就是人心了嗎？縱可說人心有時不知是非、善惡，但那有不知好惡的呢？知得好惡，卽就知得善惡，因此說

「知善知惡是良知」。

人那有不好生惡死？因此助長人生便是善，陷害人死便是惡。此理因人心之好惡而有，並不是在未有生命，未有人心好惡以前，便先有了此理。但人心既是好善惡惡，何以人生界乃至人心上，還有許多惡的存在呢？這便要說到陽明所謂之「知行合一」。

陽明所謂的「知行合一」，不指工夫言，乃指本體言，是說知行本屬一體。陽明弟子徐愛，因未會先生知行合一之訓，來問陽明，陽明說：「試舉看！」愛曰：「如今人儘有知得父當孝，兄當弟，卻不能孝，不能弟，便是知與行分明是兩件。」陽明說：

此已被私欲隔斷，不是知行本體了。未有知而不行者。知而不行，只是未知。故大學指個眞知行與人看。說「如好好色，如惡惡臭」。見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時已自好了。不是見了後久立個心去好。 若不先好，則不知他是好色。 聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後立個心去惡。 若不先惡，則不知他是惡臭。 如鼻塞人見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。久如知痛，必已自痛了方知痛。知寒，必已自寒了。知饑，必已自饑了。知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。（傳習錄上）

依照陽明這番話，人類知有孝，必已先自孝了。知有善，必已先自善了。 參看前述孟子論性善節。 如是則豈不又成了行先於知嗎？我們若就宇宙自然言，除非如西方宗教家所說，行先於知是不錯的。但若刻就人文界言，則人類一切行為莫不發於心，普通說心是知，不是行。故說心卽理，說知行合一。卻不說行先於知。陽明說：

知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在。只說一個行，已自有知在。（傳習錄上）

則陽明所謂心，是知行合一的。若把這番話推到宇宙界，來講朱子的理氣論，也可說理是氣的主意，氣是理的工夫。只說理，已有氣。只說氣，已有理。理氣也是合一的。但陽明不也說「知是行之始」嗎？則朱子說理先於氣，豈不仍與陽明一致？這裏卻又有個分別。因為陽明說的「知」是活的，有主意的，朱子說的「理」是靜的，無造作的。因此朱子說知只是覺，而陽明說知卻有好。朱子只說心能覺見理，卻沒有說心之所好卽是理。朱子是性與心分，陽明是性與心一。故朱子不得不把心與理分，而陽明則自然心與理一。

若心知只是覺，則知了未必便能行，因此心與理是二。若心知覺中兼有好，則知了自能行，因此心與理是一。陽明繼此提出一「誠」字。他說：

凡學問之事，一則誠，二則偽。（傳習錄中）

殺人須就咽喉上著刀，吾人為學，當從心髓入微處用力。自然篤實光輝。雖私欲之萌，眞是紅罏點雪，天下之大本立矣。

又說：

以誠意為主，卽不須添敬字。（傳習錄上）

此處陽明把「誠」字來代替「敬」字，此是陽明與程、朱心學工夫上的主要分歧點。但此所謂心體之誠，說似容易，得之實難。人自有生以來，卽有種種習染，積疊成私欲，如鏡上塵埃，如水中渣滓，夾雜在心，把此心體之誠遮掩了，障礙了，隔斷了。所以陽明說：

學者欲為聖人，必須廓清心體，使纖翳不留，眞性始見，方有操持涵養之地。（年譜正德五年）

又說：

聖人之心如明鏡，纖翳自無所容，自不消磨刮。若常人之心，如斑垢駁蝕之鏡，須痛加刮磨一番，盡去駁蝕，然後纖塵卽見，纔拂便去，亦不消費力。到此已是識得仁體矣。若駁蝕未去。其間固自有一點明處，塵埃之落，固亦見得，纔拂便去。至於堆積於駁蝕之上，終弗之能見也。（答黃宗賢應原忠）

又說：

平日好色好利好名之心，原未嘗無。旣未嘗無，卽謂之有。譬之病瘧之人，雖有時不發，病根原不曾除。須是一應私心，掃除蕩滌，無復纖毫留滯，而此心全體廓然，純是天理，方是天下之大本。（傳習錄上）

如何般廓清心體呢？陽明最先常教人靜坐，息思慮，使自悟性體。然陽明說：

俟其心意稍定，只懸空靜守，如槁木死灰，亦無用。須教他省察克治。如去盜賊，須有掃除廓清之意。無事時，將好色好貨好名等私逐一追究搜尋出來，定要拔去病根，永不復起，方始為快。常如貓之捕鼠，一眼看著，一耳聽著，纔有一念萌動，卽與克去，斬釘截鐵，不可姑容，與他方便。不可窩藏，不可放他出路，方是眞實用功，方能掃除廓清，到得無私可克，自有端拱時在。（傳習錄上）

陽明此番工夫，略如橫渠、伊川所謂「變化氣質」，以及朱子所謂「靜存動察」，尤其是佛家，對此種工夫，更是注意。陽明自己在龍場驛一段生活，正是這番工夫的眞實踐履。所以陽明說：

某於此良知之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡。只恐學者得之容易，把作一種光

景玩弄，不實落用功，負此知耳。（年譜正德十六年）

陽明這一番工夫，也可用近代心理學中所謂精神分析術的理論來加以解釋。就普通日常人言，雖不致有如精神病者人格分裂等之現象，然實人人心中有一種「潛意識」與「顯意識」之不斷衝突。此即先秦儒家之所謂天人交戰，亦即宋明儒之所謂渣滓、障礙、夾雜。宋明儒所理想之「純乎天理」，乃指一種最單純最調和的心理境界而言。人心到此境界，其潛意識已全部融化，直從心坎深處到達外面行為，表裏如一，全人格充實光明，更無絲毫掩飾偽裝，或絲毫隱藏躲閃。即其全部的潛意識發展成全部的顯意識，顯、潛全體融合。此種理想的人格精神之圓滿一致，即陽明所謂「良知之誠一」。此惟小孩童眞心理，較相近似。然童眞心理只是自然，此自然心態透入人文複雜環境中，便易喪失了。必待在人文環境中經歷世故，由學問修養中磨練，再來回復此體。孟子所謂「大人者，不失其赤子之心者也」，即指此種心態之回復。陽明說此種心態：

只是一個良知，一個眞誠惻怛。（傳習錄中）

發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁。（傳習錄上）

這種心態眞誠純一，是自然的，但又是經過在人文環境中之甚深的洗煉的。如何獲得此心態，則有兩種工夫可做。上述靜坐與省察克治，僅是消極工夫。陽明後來便教人「致良知」，教人「即知即行」，則是積極工夫。他說：

要此心純是天理，須就理之發見處用功。 陽明他處稱此為事上磨練。爾那一點良知，是爾自家準則。爾意念著處，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。爾只不要欺他，實實落落依著他做去。（傳習錄上）

他又說：

今日知到這裏，今日便行到這裏。

如人走路般，走得一段，方認得一段。走到歧路處，有疑便問，問了又走，方漸能得欲到之處。今人於已知之天理不肯存，已知之人欲不肯去，只愁不能盡知。只管閒講，何益之有？（傳習錄上）

聖人無所不知，只是知個天理。無所不能，只是能個天理。聖人本體明白，故事事知個天理所在，便去盡個天理。不是本體明後，卻於天下事物都便知得便做得來也。（傳習錄上）

陽明又說：

此須識我立言宗旨。今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說箇知行合一，正要人曉得一念發動處便卽是行了。發動處有不善，就將這不善的念克倒了，須要徹根徹底不使那一念不善潛伏在胸中，此是我立言宗旨。（傳習錄下）

現在我們把陽明的話，前後配合來看。人人都有良知，人人都能自知善惡，我們若自知此一念是惡，便該把此一念克了，須徹根徹底不使此一念潛伏胸中。我們若自知此一念是善，便該實實落落依著這一念做去。不要使潛藏在心底的和透露在外面的，日漸分成兩橛。如此便是所謂「存天理，去人欲」。

如此則人欲日消，天理日明。（傳習錄上）

如此做法，便可到「此心純乎天理」，卽「知行合一」的境界。到達此境界的，便是所謂聖人。陽明說：

聖人之所以為聖，只是其心純乎天理而無人欲之雜。猶精金之所以為精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖，金到足色方是精。然聖人之才力，亦有大小，猶金之分兩有輕重。分兩雖不同，而足色則同，皆可謂之精金。以夷、尹而廁之堯、孔之間，其純乎天理同也。故雖凡人而肯為學，使此心純乎天理，猶一兩之金比之萬鎰，分兩雖懸絕，而其到足色處可以無愧，故曰「人皆可以為堯、舜」。後世不知作聖之本，卻專去知識才能上求聖人，不務去天理上著功夫，徒弊精竭力，從册子上鑽研，名物上考索，形迹上比擬。知識愈廣而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽。正如見人有萬鎰精金，不務煆鍊成色，而乃妄希分兩，錫鉛銅鐵雜然而投，分兩愈增而成色愈下，旣其梢末，無復有金矣。（傳習錄上）

可見陽明的良知之學，實在可稱為是一種心體的實踐論。與其說他著重知，毋寧說他更著重行。與其說他著重心，毋寧說他更著重事。所以陽明曾說：

目無體，以萬物之色為體。耳無體，以萬物之聲為體。鼻無體，以萬物之臭為體。口無體，以萬物之味為體。心無體，以天地萬物感應之是非為體。（傳習錄下）

可見陽明之意，除卻對天地萬物之感應，將不見有心。除卻對此種感應之是非判別，將無所謂良知。所謂「致良知」，只要叫我們去事上磨練。所謂事上磨練，只要叫我們立誠。所謂立誠，只要叫我們認識此知行合一之原來本體。一切所知的便是所行的。所行的便是所知的。平常往往把知、行劃成兩截，就內心言，往往潛意識與顯意識暗藏著衝突。就人事言，往往心裏想的與外面做的並不一致。種種利害的打算，把眞性情隱晦了。這些都不是良知，都不是天理。人不須於良知外別求天理，眞誠惻怛的性情，便是天理本原。須求自心的潛意識與顯意識能融成一片，須求外面所行與內心所想也融成一片。全無障隔，全無渣滓，那便是眞誠惻怛，那便是良知，那便是天理，那便是聖人。其實這還是人類心理一種原始的自然狀態。照理，每一個人的心態，應該是完整

的，在時間上應該先後一致，在空間上應該內外一致。但因人文世界的演進，愈來愈複雜，外面事變紛繁，利與害的關係複雜了，使得人人的心，都包蘊著種種的衝突和矛盾，潛藏在深處的和其襮露在浮面的不一致，內心所打算的和向外所表白的不一致。不僅人和人間有層層障隔，即自己心裏也存在有種種之障隔。結果把原來心態，即孟子所謂「本心」，陽明所謂「良知」喪失了。那末這以後的表現，在陽明都稱之為「人欲」。本來「天理」即由「人欲」而生，此指原始的基本的單純的好惡言，故陽明說「只好惡便盡了是非」。好惡即「人欲」，是非即「天理」。但後來則「人欲」阻礙了「天理」。人文演進，利害紛歧，人心所欲，壓積不暢遂，潛意識興顯意識衝突而分裂。道家釋氏及西方宗教家，都注意到這一層，只所提理論的解釋不同。又所提的解決辦法亦不同。陽明則只就人文立場來解釋，亦只就人文立場來提供辦法，他遂創生出他所想像的人人良知暢遂流行的一種理想社會，此即陽明所謂「拔本塞源」之論。見於其答顧東橋書之最後一節，收入傳習錄卷中。他說：

聖人之心，以天地萬物為一體。其視天下之人，無外內遠近，凡有血氣，皆其昆弟赤子之親，莫不欲安全而教養之，以遂其萬物一體之念。此即張橫渠西銘大義。惟陽明扣緊人心本體之自然狀態來加以發揮，即成為「心即理」之堅強根據。天下之人心，其始亦非有異於聖人也。特其間於有我之私，隔於物欲之蔽，大者以小，通者以塞。人各有心，至有視其父子兄弟如仇讎者。聖人有憂之，是以推其天地萬物一體之仁以教天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以復其心體之同然。唐、虞、三代之世，教者惟以此為教，而學者惟以此為學。當是之時，人無異見，家無異習，安此者謂之聖，勉此者謂之賢，而背此者雖啟明如朱，亦謂之不肖。下至閭井田野農工商賈之賤，莫不皆有是學，而惟以成其德行為務。無有聞見之雜，記誦之煩，辭章之靡濫，功利之馳逐，而但使之孝其親，弟其長，信其朋友，以復其心體之同然。是蓋性分之所固有，而非有假於外者，則人亦孰不能之？學校之中，惟以成德為事，而才能之異，或有長於禮樂，長於政教，長於水土播植者，則就其成德而因使益精其能於學校之中。迨夫舉德而任，則使之終身居其職而不易。用之者惟知同心一德以共安天下之民，視才之稱否而不以崇卑為輕重，勞逸為美惡。效用者亦惟知同心一德以共安天下之民，苟當其能，則終身處於煩劇而不以為勞，安於卑瑣而不以為賤。當是之時，天下之人，熙熙皞皞，皆相視如一家之親。其才質之下者，則安其農工商賈之分，各勤其業以相生相養，而無有乎希高慕外之心。其才能之異若皐、夔、稷、契者，則出而各效其能，若一家之務，或營其衣食，或通其有無，或備其器用，集謀併力以求遂其仰事俯育之願。故稷勤其稼而不恥其不知教，視契之善教，即己之善教也。夔司其樂而不恥於不明禮，視夷之通禮，即己之通禮也。蓋其心學純明而有以全其萬物一體之仁，故其精神流貫，志氣通達，而無有乎人己之分，物我之間。譬之一人之身，目視耳聽，手持足行，以濟一身之用。目不恥其無聰，而耳之所涉，目必營焉。足不恥其無執，而手之所採，足必前焉。蓋其元氣充周，血脈條暢，是以痒疴呼吸，感觸神應，有不言而喻之妙。此聖人之學所以至易至簡，易知易從，學易能而才易成者，正以大端惟在復心體之同然，而知識技能非所與論也。

三代之衰，王道熄而霸術昌。孔孟既沒，聖學晦而邪說橫。教者不復以此為教，而學者不復以此為學。蓋至於今，功利之毒淪浹於人之心髓而習以成性也，幾千年矣。相矜以知，相軋以勢，相爭以利，相高以技能，相取以聲譽。其出而仕也，理錢穀者則欲兼夫兵刑，典禮樂者又欲與於銓軸。處郡縣則思藩臬之高，居臺諫則望宰執之要。故不能其事則不得以兼其官，不通其說則不可以要其譽。記誦之廣，適以長其敖。知識之多，適以行其惡。聞見之博，適以肆其辨。辭章之富，適以飾其偽。是以皐、夔、稷、契所不能兼之事而今之初學小生皆欲通其說，究其術。其稱名僭號，未嘗不曰吾欲以共成天下之務，而其誠心實意之所在，以為不如是則無

以濟其私而滿其欲也。嗚呼！以若是之積染，以若是之心志，而又講之以若是之學術，宜其聞吾聖人之教而視之以為贅疣枘鑿。則其以良知為未足，而謂聖人之學為無所用，亦其勢有所必至矣。（傳習錄中）

陽明這一番意見，可說是先秦禮運篇以下之又一種人類理想社會之提示。而且我們可以說：若無陽明良知學作根據，也斷不能有禮運「大同世界」之出現。中國思想史裏所最缺乏者是宗教，但中國雖缺乏了一種超世的神學的宗教，卻另有一種入世的人文的宗教。儒家思想之最高發展，必然帶有此種宗教精神作淵泉。「人皆可以為堯、舜」，便是此種人文教之最高信仰，最高教義。此種人文教之天堂，即是理想的現實社會。人若要在此種社會中生活，必先要在造成此種社會所必先期待的人人共有的某種心地中生活。 此種心地，孔子稱之為「仁」，孟子稱之為「善」，陽明稱之為「良知」。 只要某一人到達此種心地，此一人即已先生活在此種社會中。這是此種理想社會之起點。必待人人到達此種心地與生活，始是此種社會之圓滿實現，始為此種社會之登峯造極。這是人類文化理想之最高可能。達到此種心地與生活的人，即是不朽的人生。 此即叔孫穆子之三不朽。 而在其個人，實也早已不在期求他私人生命之不朽了。因其對私人生命的觀念，早已融釋在大羣生命中，而失卻其單獨之存在。大羣生命之不朽，即其私人生命之不朽。若照陽明的話來說，人類到此境界，便覺得人生古今，天地萬物，只是一良知。所以說：

人心與天地一體，故上下與天地同流。（傳習錄下）

此是中國儒家思想中之一種唯心論，此乃一種人生實踐的唯心論。與西方哲學家由純思辨中得來的唯心論不同。而此種人生實踐又必然帶有中國傳統的宗教精神，即我所謂入世的人文教的精神。此又與西方超世的神學的宗教精神不同。我們要把握到這一精神，最簡易直捷的道路，是從陽明上透到孟子。

但陽明思想自然也不免有流弊。其最受後人攻擊批駁的，是其晚年所講的「四句教」。即所謂天泉橋問答者是。傳習錄下卷載： 黃省曾錄。

丁亥年九月， 明年七月陽明卒。先生思田，將行，德洪與汝中 錢緒山、王龍谿。錢、王是王門最大二弟子。論學。汝中舉先生教言曰：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」德洪曰：「此意如何？」汝中曰：「此恐未是究竟話頭。若說心體無善與惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物。若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。」德洪曰：「心體是天命之性，原是無善無惡的。但人有習心，意念上見有善惡在。 年譜曰：「為善去惡，正是復那本體工夫。」 若原無善惡，功夫亦不消說矣。」是夕，侍坐天泉橋，各舉請正。先生曰：「我今將行，正要你們來講破此意。二君之見，正好相資，不可各執一邊。 年譜曰：「汝中須用德洪功夫，德洪須透汝中本體。」 我這裏接人，原有此二種。利根之人，直從本原上悟入。人心本體原是明瑩無滯的。原是

個未發之中。利根之人一悟本體，即是功夫，人己內外，一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，姑且教在意念上實落為善去惡。功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裏接利根人的。德洪之見，是我這裏為其次立法的。二君相取為用，則中人上下，皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有失人。便於道體各有未盡。」既而曰：「以後與朋友講學，切不可失了我的宗旨。無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。只依我這話頭隨人指點，自沒病痛。 年譜曰：「二君以後，再不可更此四句宗旨。我年來立教，亦更幾番，今始立此四句。」 此原是徹上徹下功夫。利根之人，世亦難遇。本體功夫一悟盡透，此顏子、明道所不敢承當，豈可輕易望人？人有習心，不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事為俱不著實，不過養成個虛寂。此病不是小小，不可不早說破。」是日德洪、汝中俱有省。

這是陽明的最後一番話。緒山、龍谿是陽明大弟子，追隨陽明最久，這番記載，又見於緒山陽明年譜，又見於龍谿集天泉證道紀， 惟所載興年譜、傳習錄語氣輕重有別。這實在是陽明的晚年定論。後來人 尤其如東林學派之顧憲成。 極力攻擊他「無善無惡心之體」一語，其實陽明早說，只好惡就盡了是非，良知的好惡屬先天，人間的善惡屬後天，一切人生文化，最先本原，還是一大自然。除非如西方宗教般，有一上帝創世，否則此大自然，自無善惡可言。 朱子、康德則要在哲學思辨上為宇宙建立一原始的至善來。 然一切人間之善，必然從此大自然中孕育，亦必仍歸到此大自然而融合一致。此卽中國儒家思想之所謂「天人合一」。 孟子性善與陽明良知發揮此義最透切，其次則易繫辭。 莊老和佛法，對此無善無惡之大自然，未免太悲觀了。而荀卿則主張以人戡天，純粹以文化力量來推翻此大自然，皆非中國思想史裏的正統。

我們讀了上引的一節記載，最容易使我們記憶起佛家禪宗祖師們的語錄來。宋明理學，本來受禪宗影響極大，陽明更富禪宗味。儒門陽明，極似佛家六祖。但六祖只歸宿到清淨涅槃，陽明則要建立起理想的人類文化之最高可能境界，這是顯然相異處。

三八　清代

融釋歸儒，是宋明儒在中國思想史上的大貢獻。但宋明思想，終是偏重個人，偏重內心，偏重於靜修的一面。陽明是宋明思想一結穴，但亦到陽明而宋明思想得一新開展。他雖講個人良知，但其精神著眼，則普及到人類之大全體。他雖講心卽理，但亦廓大及於人生一切智識才能及事業。講良知雖側重人心之同然，但亦顧及人與人之個性相異。講良知雖側重個人倫理，但亦開展到政治社會之各方面。 細讀拔本塞源論可見。 但陽明大體上依然還是宋明精神。到晚明諸儒起來，激於王學流弊，又受時代刺激，頗想由宋明重返到先秦。他們的思想，顯然從個人轉嚮於社會大羣，由心性研討轉嚮到政治經濟各問題。由虛轉實，由靜返動。由個

人修養轉入羣道建立，這是晚明儒思想上一大轉變。東林學派是其先驅。惜乎晚明局面，糜爛腐敗，不可挽回。經歷滿洲入關之大變動，學術思想上更受急劇之刺激，更有急劇之轉嚮。一大批晚明遺老，他們成學著書，都已在清代，他們的精神意氣，實在想為此後中國學術思想界另闢一新天地。而清代的高壓政權，已使這些思想嫩芽，不能舒展長成，而全歸夭折了。此後遂完全走入古經籍之考據訓詁中作逃避現實之畸形發展，這是最可惋惜的。此下姑舉清初王船山、顏習齋，以及乾嘉盛時的戴東原、章實齋四人來述說這一代的思想。

三九　王船山

清代思想，是一種歷史的反省，是一種綜合的批評。他們對以往思想界，指摘疵病，動中窾要。但他們為時代所限，都是異軍突起。除掉古經籍之考證訓詁一途外，絕少能遞有繼承，蔚成風氣的。船山思想最為博大精深，但亦及身而絕，沒有傳人。

船山極推尊橫渠與朱子，但船山思想之精深處，在能注重到人文演進之大歷程，在能根據個人心性而推演出人文繁變。由「心學」轉到「史學」，此是由宋明重歸先秦一大節目。他反對形上為道、形下為器之傳統見解。他說：

天下惟器而已。苟有其器，豈患無道？洪荒無揖讓之道。唐、虞無弔伐之道。漢、唐無今日之道。則今日無他年之道。未有弓矢，無射道。未有車馬，無御道。未有牢醴璧幣鐘磬管絃，則無禮樂之道。未有子，無父道。未有弟，無兄道。故無其器則無其道。如舍此而求諸未有器之先，亙古今，通萬變，窮天地人物而不能為之名，況得有其實乎？（周易外傳卷五）

道家言虛，釋氏言寂，往往喜歡推衍到宇宙人生開始之前。但船山謂他們言虛寂，仍逃不掉是器之虛寂。脫離了器，連虛寂的觀念也不可得。有器則必有用，船山本此推演，來反對傳統的體用觀念。他說：

天下之用，皆其有者也。吾從其用而知其體之有，豈待疑哉？故善言道者，由用以得體。不善言道者，妄立一體而消用以從之。乘其聰明之變，施丹堊於空虛，而強命之曰體，何如求之感而遂通者，日觀化而漸得其原也。故執孫子而問其祖考，則本支不亂，過宗廟墟墓，而孫子之名氏其有能億中之者哉。（周易外傳卷二）

宇宙間一切原理，人生間一切法則，據史學、科學立場，應該從當前實有可見之現象，逐漸向前推溯，此即船山所謂「日觀化而漸得其原」，亦即所謂「由用以得體」。但照宗教、哲學的思維慣例，則他們總愛憑空先構成一大理論，其實則是一大幻想。而把此後種種現實變化，勉強

附會牽合。不合的，則加以排拒與蔑棄。此卽船山所謂「施丹堊於空虛」，「妄立一體而消用以歸之」。船山這一剖辨，是純粹思想方法上的剖辨。依照船山論點，自能引人更注意到當前的與向後的，而較少注意其開頭處與原始處。

以上道器體用之辨，可說是船山之宇宙論。以下再述說他的心性論。

船山對於人性與天命的觀念，亦有其一貫而更深邃的觀察。他說：

性者，生理也，日生則日成也。天命豈但初生之頃命之？天之生物，其化不息。幼而少，少而壯，壯而老，亦非無所命。形日以養，氣日以滋，理日以成。方生而受之，一日生而一日受之。故天日命於人，人日受命於天。惟命之不窮而靡常，故性屢移而異。未成可成，已成可革。性也者，豈一受成形，不受損益哉？故君子之養性，行所無事，而非聽其自然。（尚書引義卷三）

就生物學言，人類性格之形成，後天環境與先天遺傳，同樣是決定的因素。而且推溯向前，所謂先天遺傳，多半還是從後天環境而來。若直向先天推溯，勢必要迷入虛無。所以船山說：

古之善言性者，取之有生之後，閱歷萬變之知能。（詩廣傳卷四）

可見船山論性，其視後天人事，毋寧更重於其視先天之命。 若把此意來講朱子之「性卽理」，則必然別有一新境界。故知船山雖推尊朱子，實興朱子意趣有別。 因此船山極不喜一種人生的消極態度。凡在哲學上懸空先立一本體，與在宗教上提出一最先原因者，其對宇宙廣大人事繁變之終極態度，必然要歸宿到消極。所謂消極者，卽是對宇宙人生一切可能之變來橫加一拘限，以求合於其所主張之本體與最先原因。佛、老皆犯此病。船山曰：

有卽事以窮理，無立理以限事。（讀春秋左氏傅博議卷下）

這是思想態度上一極大分辨。他又說：

佛、老皆托損以鳴修，遂並其清明之嗜慾，彊固之氣質，概衰替之，以游惰為否塞之歸。（周易外傅卷三）

船山因反對此種消極的人生態度，遂改倡一種積極的引導的主動的人生論。他說：

為治水之術者，曰陻其所自溢，是伯鯀之術，而白圭襲之。天下固有此洚洞浩瀚之流，行之地中，中國自足以勝之。驚其無涯而陻以徼幸，不祥莫大焉。無以勝之而欲其不生，則將謂稻麥生夫饑，絲麻生夫寒，君師生夫亂，父母生夫死。亦避禍畏難之私，與禽獸均焉而已。且欲禁天下之動，亦惡從而禁之？莫如舍君子而野人，舍野人而禽魚，舍禽魚而塊土。則虛極靜篤，

長年永日而冥安矣。（周易外傳卷六）

人類文化不能無病。凡驚睹人類之文化病而求回歸自然者，都不免想把天地自然來一逆轉。其實若眞歌頌自然，則人類文化即由自然演生，文化亦即自然之一態，如洪水般，只有善導，不能堙塞。

上述船山論「性」，此下再述船山之論「心」。此更為船山思想之精采處。他說：

心無非物也，物無非心也。 此實與陽明心無體，以天地萬物感應之是非為體之說相通。船山雖力斥陽明，然其論學精神，却多相近似。凡治思想史者，必破除門户，另窺異同。切忌只就皮相著眼。拈此以為一例。 （尚書引義卷一）

執一以廢百，拒物而自立其區宇。其勤也，墨氏之胼胝。其敬也，莊氏之心齋。其恃己以忘民嗇之險阻，而謂天變不足畏，人言不足恤，如王安石之亂宋。墮民依之坊表，而謂五帝不可師，三王不足法，如李斯之亡秦。其拒物而空之，別立一心以治心，如釋氏心王心所之說。歸於莽蕩。固莫如叛君父，芟須髮，以自居於意生身之界。而詫於人曰：「吾嚴淨也，敬以為所也。吾精進也，無逸以為所也。」其禍人心，賊仁義，尤酷。（尚書引義卷五）

大凡人太重視自己的心，把來和外面隔絕，自立區宇，便不免要犯船山上述的種種病痛。但船山上述，還只限於積極的宋儒所講「敬」的心態之病。此外還有一消極的床儒所講「靜」的心態之病，船山亦揭發無遺。船山說：

心無相續之因，則固可使暫澄。自好之士，厭飫於惡而思返，矯敝於已末，分析人心之動機，嗒然喪據，因剷滅以觀其靜，則人心之下游，壅閉停洄，如隔日瘧之有間。斯其時，非無清朗虛涵之光影，如蕉空中，如水映月，迷留玩悅，因以為妙道之攸歸。終身處堂以嬉，於人心之中而信濱危之可保，是猶秦兵南向，而田建墮防，托雷北返，而似道奏功。則共城松柏之歌，皋亭潮水之恨，終與桀、紂均亡矣。（尚書引義卷一）

這是說以靜治心之不可恃。宋儒常講「敬」與「靜」，實際是陷入老、釋舊窠臼，船山所言，可謂深中其癥結。船山繼此乃提出其積極的主張，首先是認為身、心不可分。他說：

心之神明，散寄於五藏，待感於五官。一藏失理，而心之靈已損。一官失用，而心之靈已廢。

其能孤挹一心以絀羣明而可效其靈乎？（尚書引義卷六）

其次認為心、物不可分。他說：

己有物而絕物，則內戕於己。物有己而絕己，則外賊乎物。物我交受其戕賊，而害乃極於天下。況欲絕物者，固不能充其絕。（尚書引義卷一）

心不能與身離，不能與物絕，又不能無前後之相續。他說：

前際不留，今何所起？後際不豫，今將何為？（尚書引義卷五）

莊周有喪我坐忘之談，釋氏有前後際斷，不思前不思後見父母未生前本來面目之說，這些都像是抹殺了心用來尋覓心體。其實是看不起此一切心之用，遂像存心在破壞此一心之體。宋明儒因再看重此一切心之用，遂始努力想再建立此心之體。但他們所想建立者，仍不免是一個純思維的、純理論的、純抽象的體。換言之，他們所想建立之體，仍不免是偏於理而忽了事，偏於心而忽了物，如是則仍不免要偏於體而忽了用。船山思想之大貢獻，則在直捷承認此宇宙界乃及人生界之事體與物體，而於事體上窮理，物體上識心。他之所謂體，簡言之，只是一有，只是一生。 若用朱子話。則只是一氣。 故說：

夫可依者有也，至常者生也。既已為人矣，非蟻之仰行，則依地住。非蝡之穴壤，則依空住。非蜀山之雪蛆不求煖，則依火住。非火山之鼠不求潤，則依水住。以至依粟已饑，依漿已渴。粟依土長，漿依水成。依種而生，依器而挹。以黍種粟，粟不生。以塊取水，水不挹。楓無柳枝，栗無棗實。成功之退，以生將來。取用不爽，物物相依。不動之常，惟以動驗。既動之常，不待反推。故賤形必賤情，賤情必賤生，賤生必賤仁義，賤仁義必離生，離生必謂無為眞，而謂生為妄，而二氏之說昌矣。（周易外傳卷二）

可見天地間一切有，一切生，一切形，一切情，皆是眞實無妄，一切「用」皆依之而起。無論我們就哲學思維立場，稱此為「體」亦可，不稱為「體」亦可，而若要求其常可依待，取用不爽，則捨此莫屬。船山思想在此一點上，是最爽朗最堅決的。所以說：

天下之志亦淺矣，而求其通則深。天下之務亦大矣，而泝所成則幾。極天下之固有，攘君誶母，皆志之所必悉。極天下之大有，酒漿瓜棗，皆務之所必勤。（周易外傳卷五）

船山思想之主要集中點，還是此宇宙界人生界一切固有、大有之「有」。我們的智識才能，應該就此「有」上開展向前，所以船山的人生態度是主縱不主遏。他說：

不肖者縱其血氣以用物，非能縱也，遏之而已矣。縱其目於一色，而天下之羣色隱。縱其耳於一聲，而天下之羣聲閟。縱其心於一求，而天下之羣求塞。無遏之者，無所不達矣。故曰形色，天性也。形其形，而無形者宣。色其色，而無色者顯。縱其所堪，而晝夜之通，鬼神之撰，善惡之幾，吉凶之故，不慮而知，不勞而格，無遏焉而已。（詩廣傳卷四）

「縱其所堪，無遏焉而已」，此是船山對人生界之基本主張。若果我們對宇宙，對人生，都能縱其所堪而無遏，則此大自然中早已醞釀出人生，在此人生中也早已發展出文化，人生大道，自該就此文化歷程日益向前。因此船山極反對莊老歸眞返樸之自然觀。他說：

樸之為說，始於老氏，後世習為美談。樸者，木之已伐而未裁者也。已伐則生理已絕，未裁則

不成於用。終乎樸則終乎無用矣。養其生理自然之文，而修飾之以成乎用者，禮也。（俟解）

「養其自然修飾之以成用」，這可謂是船山對人文演進之基本態度。

清代思想，大體上都有由宋明返先秦之大趨嚮。只有船山理論，更圓宏，更深透。惜乎船山思想及身而絕，後無傳人，直要到晚清，他的著作纔始流布。

四〇　顏習齋

船山思想，就外貌論，是反陽明，尊橫渠、朱子的。顏習齋纔始正式反對程朱，反對宋儒。他說：

必破一分程朱，始入一分孔孟。孔孟、程朱，判然兩途（年譜五十八歲）

他又說：

請畫二堂，一堂上坐孔子、劍佩、觿、決、雜玉，革帶、深衣，七十子侍。或習禮，或鼓琴瑟，或羽籥舞文，干戚舞武。或問仁孝，或商兵農政事。壁間置弓矢鉞戚，簫磬算器馬策，及禮衣冠之屬。一堂上坐程子，峨冠博帶，垂目坐如泥塑。如游、楊、朱、陸者侍，或返觀靜坐，或執書伊吾，或對談靜敬，或搦筆著述。壁上置書籍字卷，翰研梨棗。此二堂同否。（年譜四十五歲）

又曰：

訓詁、清談、禪宗、鄉愿，有一皆足以惑世誣民。宋人兼之，烏得不晦聖道，誤蒼生？（習齋記餘卷三寄桐鄉錢生曉城）

習齋謂宋儒大誤，在教人靜坐與讀書。

天下兀坐書齋人，無一不脆弱，為武士農夫所笑，此豈男子態？（存學編卷三）

他說：

書之病天下久矣。使生民被讀書者之禍，讀書者自受其禍，此局非得大聖賢大豪傑不能破。（言行錄卷上）

千餘年來，率天下入故紙堆中，耗盡身心氣力，作弱人，病人，無用人，皆晦庵為之。 又曰：「朱子論為學，只是論讀書。」（朱子語類評）

率古今之文字，食天下之神智。（四書正誤卷四）

讀書愈多愈惑，審事機愈無識，辦經濟愈無力。（朱子語類評）

聖賢之言可以引路。今乃不走路，只效聖賢言。每代引路之言增而愈多，卒之蕩蕩周道，鮮見其人。（存學編卷三）

空言相續，紙上加紙。（習齋記餘卷一大學辨業序）

又說：

人心如水，但一澄定，不濁以泥沙，不激以風石，雖渠溝盆盂之水，能照百態。今使竦起靜坐，不擾以事為，不雜以旁念，敏者數十日，鈍者三五年，皆能洞照萬象。然天地間豈有不流動之水？豈有不著地不見泥沙不見風石之水？一動一著，仍是一物不照。（存人編卷一）

蓋鏡中花，水中月，去鏡水，則花月無有也。即使其靜功綿延，一生不息，其光景愈妙，虛幻愈深，正如人終日不離鏡水，玩弄其花月一生，徒自欺一生而已。（存學編卷二）

故空靜之理，愈談愈惑。空靜之功，愈妙愈妄。（存人編卷一）

為主靜空談之學久，必至厭事廢事，遇事即茫然。故誤人才，敗天下事者，宋人之學也。（年譜）

又曰：

專向靜坐收攝徐行緩語處言主敬，乃是以吾儒虛字面，做釋氏實工夫。（存學編卷四）

然則習齋之所謂學者究是何事？他自己說：

外六府三事而別有學術，便是異端。外三物而別有學術，便是外道。（言行錄卷下）

「六府」謂金、木、水、火、土、穀，「三事」謂正德、利用、厚生，「三物」為六德、六行、六藝。「六德」謂知、仁、聖、義、忠、和，「六行」謂孝、友、睦、婣、任、邮「六藝」謂禮、樂、射、御、書、數。「六府三事」見左傳，文公七年，又見偽古文尚書大禹謨。「三物」見周官。習齋是要根據古經典遺訓來推翻宋儒。他又說：

如天不廢予，將以七字富天下：墾荒，均田，興水利。以六字強天下：人皆兵，官皆將。以九字安天下：舉人才，正大經，興禮樂。（年譜五十五歲）

這是習齋根據他所受晚明亡國慘禍之親身經驗而發出的呼聲。習齋思想之中心觀點是一個「習」字。他說：

心中惺覺，口中講說，紙上敷衍，不由身習，皆無用。（存學編）

「習」便是做事。他说：

學須一件做成，便有用，便是聖賢一流。試觀虞廷五臣，只各專一事，終身不改，便是聖。孔門諸賢，各專一事，不必多長，便是賢。漢室三傑，各專一事，未嘗兼攝，亦便是豪傑。 習齋此意見，應與陽明拔本塞源論同看。（言行錄卷下）

「習」便是行動。他說：

人心，動物也。習其事，則有所寄而不妄動。釋氏寂室靜坐，絕事離羣以求治心，不惟理有所不可，勢亦有所不能，故數珠以寄念。（言行錄卷上）

又曰：

三王、周、孔，皆教天下以動之聖人也，皆以動造成世道之聖人也。漢、唐襲其動之一二以造其世。晉、宋之苟安，佛之空，老之無，周、程、朱、邵之靜坐，徒事口筆，總之皆不動也。而人才盡，聖道亡矣。（言行錄卷下）

要往重學與習與動，便脫離不了外面的物，此卽宋儒之所謂「氣」。他說：

若謂氣惡則理亦惡，若謂理善則氣亦善。譬之目，眶匏睛，氣質也。其中光明能見物者，性也。將謂光明之理專視正色，眶匏睛乃視邪色乎？（存性編卷一）

程、朱惟見性善不眞，反以氣質為有惡，而求變化之，是戕賊人以為仁義，遠人以為道矣。（存性編卷二）

孔、孟而前責之習，使人去其所本無。程、朱以後責之氣，使人憎其所本有。（存性編卷一）

要注重學與習與動，也就脫離不了各人的身以及整個人生之大集團，以及其環境，此卽所謂「世」。故習齋說：

求道者，盡性而已。盡性者，實徵之吾身而已。徵身者，動與萬物共見而已。吾身之百體，吾性之作用也。一體不靈，則一用不具。天下萬物，吾性之措施也。一物不稱其情，則措施有累。合內外，成人己，通身世，打成一片，一幷做工。（存性编）

而習齋所理想中的學與習與動之最高範疇，則是儒家之「禮樂」。他說：

聖人畫衣冠，飭篚篚，制宮室，第宗廟，辨車旗，別飲食，或假諸形象羽毛以制禮，範民性於升降、周旋、跪拜、次敍、肅讓。又鎔金琢石，竅竹糾絲，刮匏陶土，張革擊木，文羽籥，武干戚，節聲律，撰詩歌，選伶俏以作樂，調人氣於歌韻舞儀。暢其積鬱，舒其筋骨，和其血脈，化其乖暴，緩其急躁，而聖人致其中和以盡其性踐其形者在此，致家國天地之中和以為位育，使生民天地皆盡其性踐其形者亦在此。（習齋記餘卷四與何茂才千里書卷四）

習齋的著眼點，一面好像全在事物上，在身世上，在功利上。但其另一面，則全在心性上，在道上。而其雙方綰合之點，則全在禮樂上。他的

理想境界，是以事物功利為本位，以人生為中心，而以性道為最高標準的一個凝合體。習齋之學，一傳為李恕谷，惜乎也更無嗣響。河北顏、李，一樣如湘中船山之學般，響絕音沉了。

四一　戴東原

晚明諸儒，思想上的貢獻，可記述者還多，然大體都是從宋明儒一轉手，一面雖亦建基於個人的心性修養，另一面都想擴大到身世事功的積極表現。漢、唐儒是沿襲了先秦的事功理想，而漸漸忽略了先秦的心性認識。因此在心性修養方面，消極的便走入莊、老，積極的便皈依釋氏。禪宗始想再從釋家出世精神轉身重歸塵俗。宋明儒則再從禪宗進一步，來講修、齊、治、平。但他們思想的側重點，則仍在個人心性上。晚明儒，始正式要從個人心性轉移到身世事功。船山、習齋可作代表。然那時早已在滿洲部族政權高壓之下，此派思潮無法暢流，以下便轉入博古考據的道路。到乾、嘉時代，算戴東原還能在思想上重申前緒。東原思想，還是與王、顏相似，這是清代思想界一大趨嚮，無人可以自外。東原思想備見於其所著原善、緒言、孟子字義疏證之三書。

東原亦如習齋般力闢程朱，他說：

有天地然後有人物，有人物而辨其資始曰性。人與物同有欲。欲者，性之事。人與物同有覺。覺者，性之能。欲不失之私，則仁。覺不失之蔽，則智。仁且智，非有所加於事能也，性之德也。（原善卷上）

從前程朱說「性卽理」，把人性與人欲隔絕了，「性」成為全善的，然亦只是想像的。東原說「欲者性之事」。性只是一些欲與傾嚮。因有欲，始纔有覺。覺是求達所欲的一種能。要其欲而公，覺而明，始是仁且智，始是善。則性不是全善的，但善卻由性中生。此說較近先秦古誼。

性是自然的，但人之智能，則該在自然中推尋出一常然來。常然仍在自然之中，仍是一自然，並非於自然之外另有所添，因此到達常然，還是一本然。東原說：

言乎自然之謂順，言乎必然之謂常，言乎本然之謂德。天下之道盡於順，天下之教一於常，天下之性同於德。（原善卷上）

不順自然，不能成為道。不達必然，不能成為教。自然可以萬異，但必然則歸一同。一同之謂德，但此德本已在自然中，故稱本然。欲與覺之

私與蔽，可以萬異，但終必到達仁與智之境界。仁與智從自然中演出而非違於自然，故說是性之德。

東原既以欲釋性，自然要說到「情」。他說：

既有欲矣，於是乎有情。既有欲有情矣，於是乎有巧與智。生養之道存乎欲，感通之道存乎情。二者自然之符，天下之事舉矣。盡美惡之極致存乎巧，宰御之權由斯而出。盡是非之極致存乎智，賢聖之德由斯而備。二者亦自然之符，精之以底於必然，天下之能舉矣。（原善卷上）

天地間一切人事，本原在情與欲，期望在各自之生養與相互間之感通。但求其到達一美的是的境界，則需人之智與巧。智與巧是能，但仍在自然中，只從自然中推籀出一個必然來。

歸於必然，適全其自然，此之謂自然之極致。（原善卷上）

能達此種自然之極致者只有人，因人有知，物無知。

物不足以知天地之中正，是故無節於內，各遂其自然，斯已矣。人有天德之知，能踐乎中正，其自然則協天地之順，其必然則協天地之常。莫非自然也，物之自然不足語於此。（原善卷中）

我們應該分自然為兩種：一是物理的自然，一是人文的自然。我們也可說，人是自然之極致，聖人則是人之極致，善是性之極致。人類不能全達到此自然之極致，此乃人之未盡其才。東原說：

人之不盡其才，患二：曰私，曰蔽。去私莫如強恕，解蔽莫如學。（原善卷下）

以上是東原原善書中的大旨。東原思想之更大貢獻，在其對「理」字之分析。他說：

理非他，蓋其必然也。期其無憾無失之為必然，乃要其後，非原其先。乃就一物而語其不可譏議，奈何以虛語夫不可譏議，指為一物，與氣渾淪，而成主宰樞紐其中也。（緒言卷上）

理只指自然演進中之一種必然的條理。並非在自然演進之前，先有一必然存在。亦非另有一必然，處在自然中，而作為自然之主宰與樞紐。故曰：

就天地人物事為，求其不易之則是為理（緒言卷上）

則理不在事外，亦不在事前，亦非別有一物在事之中。故曰：

必然之與自然，非二事也。就其自然，明之盡，而無幾微之失焉，是其必然也。如是而後無憾，如是而後安，是乃聖賢之所謂自然也。 此卽自然之極致。自然有動進之一面。彼任其自然而失者無論矣， 禽獸草木，皆任其自然，無動進。 貴其自然，靜以保之，而視問學為用心於外。及其動應，如其才質所到，亦有自然不失處。不過才質之美，偶中一二。若統其所行，差謬多矣。且一以自然為宗而廢問學，其心之知覺有所止，不復日益，差謬之多，不求不思，終其身而自尊大，是以聖賢惡其害道也。 朱子之格物窮理卽在此。陸王主心卽理之流弊亦在此。（緒言卷上）

大抵一說到自然，人便追溯到已往去，認為自然狀態在先，不在後。此因不知有自然之演進，並不知有人文的自然，不知有自然之極致。莊、老、清談、禪宗，卽宋學家中或多或少，都犯此病。他們總想在避免一切人力和智巧的情況下來窺探人生自然之本來狀態。他們不知由人文境界言，自然也有差謬。必求自然之極致，始可無差謬。而此自然之極致，也決非違逆自然。

東原又謂：

古人多言命，後人多言理，異名而同實。命者非他，就性之自然，察之精，明之盡，歸於必然，為一定之限制，是乃自然之極則。若任其自然而流於失，轉喪其自然，而非自然也。故歸於必然，適完其自然。（緒言卷上）

理只是指的自然中許多條理。到達此條理，不可踰越，此卽自然之限制，故古人稱之為「命」。但有看似限制而並非限制，看似不可踰越而仍可踰越者，若遽在此處看似止步，此是窮理未盡，此依然是一種不知命。仍未到達自然之極限，此卽於性有未盡。未盡其性，亦卽是不知天，不知命。要盡性，便該對自然「察之精，明之盡」，此是盡心。故孟子說「盡心可以知性，盡性可以知天」。只孟子僅從情之推擴處說，而此種推擴，則有賴人之智慧對外面自然之眞瞭解。故東原說：

躬行而知未盡，曰仁曰誠，未易幾也。 此乃程朱勝陸王處。（緒言卷中）

故理義非他，所照所察者之當否也。何以得其當否，心之神明也。（緒言卷中）

東原根據此基本觀點來衡量各派思想之異同得失。他說：

孔、孟之異於老聃、莊周、告子、釋氏者，見乎天地人物事為有不易之則之為必然，而博文約禮以漸致其功。荀子見於禮義為必然，見於不可徒任自然，而不知禮義卽自然之極則。宋儒亦見於理為必然，而以理為太極，為生陽生陰之本，蓋以必然非自然之極則，一似理亦同乎老聃、莊周、告子、釋氏之所指。老聃、莊周、告子、釋氏，自然為宗去其情欲之能害是者，卽以為已足。周子。 濂溪 論學聖人，主於無欲。王文成。 陽明 論致知，主於良知之體。皆以老、釋屬學之意論學，害之大者也。 濂溪志伊尹之所志，學顏子之所學，實無此病。陽明之拔本塞源論，亦可無此病。惟陸王末流，實有廢學之意。（緒言卷下）

以上是東原緒言書中的大義。直到東原第三部著作孟子字義疏證，始對「理」字再提出一新見解。他說：

理也者，情之不爽失也。未有情不得而理得者也。天理云者，言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情絜人之情而無不得其平是也。（孟子字義疏證卷上）

自然既可有物理的與人文的之別，則自然之理亦可有物理與情理之別。人生即是一自然，而人生一切主要動機，皆屬於人之性情與欲望。則研窮自然之理，如何能蔑棄人之情欲於不顧。宋儒把天理、人欲過分嚴格劃分，終是一大偏陷。東原始正式對此大肆抨擊。他說：

理者存乎欲者也。（孟子字義疏證卷上）

凡事為皆有於欲，無欲則無為矣。有欲而後有為，有為而歸於至當之謂理。無欲無為，又焉有理。（孟子字義疏證卷下）

就物理的自然言，無器則無道，無氣則理無處掛搭。就人文自然言，則無欲即亦無理。但深一層言之，東原亦把理的範圍看狹窄了，其病亦從陸王來。但陸王言「心即理」，東原卻說「欲即理」，流弊會更大。東原又說：

通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽是謂理。（孟子字義疏證卷下）

東原之意，情欲是一切人文眞理之本原。若人無情欲，則根本將無人文之理。 一切只賸「物理」而止。 但在人羣中分別理、欲，亦是人文眞理。東原之言，終不免於偏激。東原又本此而力辨古今言理之大別。他說：

古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之為理。今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧之為理。（孟子字義疏證卷下）

苟舍情求理，其所謂理，無非意見也。未有任其意見而不禍斯民者。（孟子字義疏證卷上）

求物理可以舍情求之，求人事之理，絕不該舍情而求之。然情與欲亦究當有辨。東原又曰：

理欲之辨，謂不出於理則出於欲，不出於欲則出於理。其言理也，如有物焉，得於天而具於心，於是未有不以意見為理之君子。理欲之辨，適成忍而殘殺之具。（孟子字義疏證卷下）

視人之飢寒號呼，男女哀怨，以至垂死冀生，無非人欲。空指一絕情欲之感者為天理之本然，存之於心。及其應事，幸而偶中，非曲體事情，求如此以安之也。不幸而事情未明，執其意見，方自信天理非人欲，而小之一人受其禍，大之天下國家受其禍。徒以不出於欲，遂莫之或寤也。（孟子字義疏證卷下）

故今之治人者，視古賢聖體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意。而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之。下之人不能以天下之同情，天下所同欲，達之於上，上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，猶有憐之者。死於理，其誰憐之！嗚呼！雜乎老、釋之言以為言，其禍甚於申、韓如是。（孟子字義疏證卷上）

東原此番議論，可謂沉痛已極。人類思想界，往往喜歡憑空就其個人聰明思辨之所至，來孤立一理，回頭再把此理繩限一切實際之事象。不悟彼之所謂理者，不過其一人之意見。此種意見，若僅在其門人弟子間講授，社會私家傳述，為禍尚淺。若一時蔚成風氣，並為在上之政治勢力所援用，則為禍之烈，不可想像。此種例證，就西方思想史言，尤為顯著。宇宙由一至善之上帝創造，此一信仰，據近代人類智識平心估量，依然只能說是一種意見，但西方歷史上因宗教信仰之不容忍而殺人流血的慘烈，是何等地可怕呀！近代所謂天賦人權說，顯然由宗教信仰作根柢。謂國家政權由社會公約所轉付，此何嘗有歷史的客觀證明？顯然仍不過是一種意見，然而法蘭西大革命因此激起。法國乃及歐洲，為此流了幾多血，殺了幾多人，其數量之鉅，還不可駭麼？黑格爾的歷史哲學，雅利安血統的先天優異，人類歷史文化之命定的前程，何嘗不是一種意見呢？然而激動了近代德意志民族之狂妄幻想，由威廉直到希特勒，殺人流血，較之法國大革命，數量之鉅，更又遠過。馬克思的歷史哲學，是只沿襲黑格爾的歷史哲學之形式而略加變更，遂有他的唯物辨證法與階級鬪爭論。直到列寧、史太林掀起俄國革命，繼續領導世界革命，為此殺人流血，其數量之鉅，又超過了法、德兩國之所演，而至今仍未見其所屆。在他們說是指導世界人類歷史文化演進的唯一眞理，其實還不是一個意見嗎？古希臘哲人柏拉圖的理想國，幸而僅是一私人理想，若果演成事實，豈不也要殺許多人，流許多血？可見戴東原所謂「自信天理」而其流變為「意見殺人」，在西方思想界覓例證，是最為深切著明的。只有中國思想，其一向的道路與西方不同。尤其是儒家思想，總喜歡體民之情、遂民之欲，只就眼前可見的人情、人欲，抱一種深透博大的同情敏感，此卽孔子之所謂「仁」。來切近立說，此所謂「道不遠人」。平易教人。此所謂「以人治人，其則不遠」。因此若把西方思想界的格套來看中國，容易感到中國思想界，旣沒有西方人的那種宗教熱忱，又沒有西方哲學家般的那種深微的思辨，又沒有西方科學家般的那種嚴刻的證成。總像沒有一種超越現實的高遠想像，又沒有各是其是的獨特創見。所有只像是平庸、淺近、軟弱與雷同。不知這些正是中國思想在世界人類思想中最超越、最獨特、最靈動的智慧，與最細密的觀察之具體的表現。中國所以能搏成如此廣大的民族，緜歷如此久長的歷史，卓然創成了現世界人類中最有價值的一種和平文化之種種成績，應該從其思想史上來體認。佛教入中國，纔始在中國思想史裏放了一異彩，然佛教

思想，大體說來，實是近於西方性的，非中國性的。說理甚玄，而中間羼進了許多不近人情處。換言之，是哲學、宗教味重，人情常識味淺。較之孔孟說理之淺易平庸，遠不相類。然試問涅槃究竟到底是人生的眞理呢？還是像戴東原所說的依然是一種意見呢？若還不脫是一種意見，則何如孔孟般，老老實實以人人的意見作為意見之更近人生眞理呢？我們最可注意的，禪宗之把佛學思想中國化，這應該是一種宗教革命，然在中國，不殺人，不流血，和平完成了，這豈不是人類歷史一大異迹？宋儒思想，亦不免還帶許多佛學成分。朱子之所謂理，朱子只說到「理先於氣」。是最富西方般的哲學氣味的，遂引起戴東原深刻的駁難。其實朱子思想，並未闖出如上述西方般的「意見殺人」之大禍。只因滿洲政權對當時思想界之高壓，文字慘獄，焚書酷案，不斷興起。尤其如呂留良、曾靜案，雍正頒發大義覺迷錄於天下學宮，要中國讀書人人人閱讀。東原有感於此，遂有他孟子字義疏證的大聲疾呼。而且戴東原之反朱子，亦是反清廷之推尊朱學，奉以為科舉考試的標準。若使東原復生於今日，他應該有更沉痛、更可發人深省的呼籲的。可惜東原在當時，是一位最受人崇敬的考據學家，那時經學考據學風正如日方中，而東原言義理三書，即上述原善、緒言、與孟子字義疏證。較經學大傳統所言，究是太過偏激了，因此並未為其同時及後學所看重。東原在思想史上，也是及身而止，並無傳人。

四二　章實齋

上述清代思想的三個代表人，王船山、顏習齋、戴東原，他們都有一共同傾向，即由宋明返先秦，因此連帶有一共同態度，即推重古經典。東原同時有章實齋，卻對此態度持異議，他自承是陽明良知學傳統，主張以史學精神來替代經學。他說：

道之大原出於天，指處天即指自然。天地生人，斯有道矣，而未形也。此處之道，則專指人文本位者而言。三人居室而道形，猶未著也。「三人居室」即是社會之雛型。人有什伍而至百千，一室所不能容，部別班分而道著。仁義忠孝之名，刑政禮樂之制，皆其不得已而後起者。故道者，非聖人智力之所能為，皆其事勢自然，漸形漸著，不得已而出之，故曰天也。（文史通義原道上）

道有自然，聖人有不得不然。道無所為而自然，聖人有所見而不得不然也。眾人無所見，則不知其然而然。不知其然而然，即道也。聖人求道，即眾人之不知其然而然，聖人所藉以見道也。學於聖人，斯為賢人。學於賢人，斯為君子。學於眾人，斯為聖人。（文史通義原道上）

故自古聖人，其聖雖同，而其所以為聖不必盡同，時會使然也。（文史通義原道上）

實齋此處指出道原於人類社會之不得不然，而聖人求道，乃即學於眾

人，而知得此不得不然者。時代變，社會變，則此不得不然之道亦隨而變。故曰：

事變之出於後者，六經不能言，固貴約六經之旨，而隨時撰述以究大道。（文史通義原道下）

彼舍天下事物人倫日用，而守六籍以言道，則固不可與言道矣。（文史通義原道中）

言道然，言理亦然。故曰：

事有實據，而理無定形。（文史通義經解中）

古人未嘗離事而言理。（文史通義易教上）

天人性命之學，不可以空言講。故善言天人性命，未有不切於人事者。三代學術，知有史而不知有經，切人事也。近儒談經，似於人事之外，別有所謂義理矣。（文史通義浙東學術）

舍今而求古，舍人事而言性天，吾不得而知之。（文史通義浙東學術）

經學求之聖人，求之古，史學求之人事，求之今。此亦思想態度上一大爭辨。實齋說：

學者昧於知時，動矜博古，譬如考西陵之蠶桑，講神農之樹藝，以謂可禦饑寒而不須衣食也。（文史通義史釋）

故實齋謂：

古人以學著於書，後世即書以為學。（文史通義與林秀才）

古今以來，合之為文質損益，分之為學業事功文章性命。當其始也，但有見於當然，而為其所不得不為，渾然無定名也。其分條別類，而名文名質，名為學業事功文章性命而不可合併者，皆因偏救弊，有所舉而詔示於人，不得已而強為之名，定趨向爾。後人不察其故，徇於其名，以謂是可以自命其流品，而紛紛有入主出奴之勢焉。漢學宋學之交譏，訓詁辭章之互詆，德性學問之紛爭，是皆知其然而不知其所以然也。（文史通義天喻）

若從本原處看，則一切學術思想，皆為救世，皆是道之一偏，皆可相通。若不從本原處看，則同是學聖人，同是治經典，仍可有漢、宋門戶，有「道問學」與「尊德性」之辨。故實齋說：

為所當然，而又知其所以然者，皆道也。學術無有大小，皆期於道。學術當然，皆下學之器也。中有所以然者，皆上達之道也。器拘於迹而不能相通，惟道無所不通。（與朱滄湄中翰論學書）

但實齋當時，正是博古尊經，乾、嘉考據學極盛的時代。東原之受推崇，也在其考據，不在其思想。實齋把史學替代經學的意見，更不能為

時代所接受。實齋史學，也只可說及身而止，依然沒有傳人。故清代縱出了幾個思想家，但始終形不成風氣，創闢不出一條路線。這是政治壓力使然。許他們大家走的一條路，只是古經典之考據與訓詁。中國史上思想的長時期沉鬱，除卻元代，再沒有與清相比的了。

四三　現代思想

清代從道、咸以後，滿洲政權開始崩潰，思想界又漸萌生機。但那時已是西力東漸，鴉片戰爭之後，繼以太平天國，中國陷入一長時期的外來壓迫與內在騷動。直到今天，已逾一百年，思想上卻依然沒有一新生。在這長時期中，思想新生之遲未到來，也有幾個理由。

在思想史上，某一時期的思想到達了高潮，其後必然要繼續一段時期的停滯與醞釀，而轉變，然後接著是第二個新思想時代之來臨。中國思想史上，輪得上最高潮的共有三期。最先是先秦諸子，兩漢則在停滯醞釀轉變中。第二是佛學傳入，直到隋唐始達最高潮。晚唐、五代、北宋前期，又在停滯醞釀轉變中。宋、明理學可算第三高潮，晚明諸遺老，正如先秦末期之荀卿、老子、韓非，以及易繫、中庸、大學、禮運一輩作者，又如佛學之有禪宗、華嚴，指示出這一高潮之盛極而衰。清代又是一停滯醞釀轉變期。就以往過程論，此一時期亦不得謂甚長。

西方思想之傳入，應該與近代中國思想之新生一大刺激，但與佛學傳入有甚大之不同。佛學是純宗教的，專偏出世，不牽涉政治社會一切現實問題。因此南北朝、隨、唐，一面是佛學思想廣泛流播，一面在政治社會一切現實措施上，卻大體因襲兩漢舊規模，不致有根本上的飜動。近代西方思想，其關於宗教教理者，在中國始終未發生深沉之影響。而其關涉政治社會現實人生之種種理論與措施，則更為近代中國人所注意。惟此種種理論與措施之底裏，或說源頭處，則另有一更深遠更內在的歷史文化之整體精神作背景。在我們沒有把握到西方此一歷史文化之整體精神而眞切瞭解之以前，專從其浮顯在外層，或流漫到末梢處的種種現實問題上來作枝節之認識與模倣，則往往知其一不知其二，見其貌未見其心，而匆遽硬插進中國思想之原有體系中來，更易引生波折，增添混亂。此其一。

佛教傳入，因當時交通艱難，經典傳播與繙譯不易，其流入之速度極遲緩。因此轉使此方得以慢慢咀嚼，逐步消化。近代西學東來，如洪流洶湧而至。性質既複雜，容量又廣大，而流速又猛。遂使中國思想界產生

一種生吞活剝，貪食不化之病象。此其二。

佛教之來，大體是彼來而此受。當時中國高僧們在國內，多已先有一番教育根柢，文化修養。自己先有一作底的準備，再求兼通，故雙方異同有比較，有會通。近代吸收西化，大體是我往而彼教。出國留學的，多屬青年，對本國傳統歷史文化，未有眞實基礎。學成歸國，轉成知彼而不知己，易於引起新舊衝突。把西方立場來回看中國，固不易得中國自己之眞相。而把對東方一無瞭解的人驟進西方，等於赤手入鬧市，沒有資貨，無從審細挑選鑒別，亦只有隨手撿拾一些零碎不相干的新奇東西而止。此其三

以前中、印交通，是純思想的，純理論的，又帶一種宗教情緒。因此當時中國高僧們，都帶一種個人犧牲的求眞精神。近代中西交通，夾雜進商業與軍事。彼方是一種帝國主義之殖民侵略，此方是力求富強，救危圖存。最先動機，本不在文化與眞理上，種種流弊，由此漫衍。此其四。

晚漢之季，中國思想界，由儒轉道，走向消極。佛學在此時傳入，更易投契。而且正為其態度是消極的，大家都想從實際人生圈子裏抽身退出，來尋求另一種的眞理。這一態度，在消極方面，可以解消當時實際人生中的許多糾結與矛盾。在積極方面，卻給與當時人精神上另一種的興奮與寄託。如是則消極又轉成積極。晚清道、咸以下，滿洲的高壓政權開始崩潰，中國思想界開始想從古經典的研究中轉向積極，重新注意到實際人生政治社會的各方面。而此時西方思想亦開始傳入，似乎亦易相投契。但消極出世，只具一態度即够，積極入世，應該在智識上、理想上有更多準備。而道、咸以下的思想界，在此準備上實嫌不充分。根本自己沒有一堅明確定的立腳點，急劇感受到西方那番精力瀰滿、橫厲無前的積極領導，遂如盲人瞎馬，乾柴烈火。實幹的意向超過了研尋，破壞的情緒超過了建設。事實上發生了種種阻礙與衝突，反而由此激起思想上的悲觀，而轉向極端與過激。於是正面向外的接受反少，反面向內的攻擊轉多。這一百年來的思想界，並不曾在外面引進了許多新的，卻永遠在內部不斷破壞了一切舊的。此其五。

佛教教理，亦有種種派別，種種轉變，但其派別中之共同點，較易認取。其轉變過程，亦不甚急劇。近代西方文化，本身在五花八門，派別紛歧中，突飛猛進，急劇變動。尤其最近五十年，形成一大分裂，大震盪。急切不易把捉其中心精神與鮮明蘄嚮。中國人在絕無主觀態度下一意追隨，更易出主入奴，望塵莫及。此其六。

吸收外面另一傳統的新文化來改造自己，本不是容易事。由於上述種種因緣，更使近百年來中國此一工作，更見艱難。而且中國已往思想界，對人文眞理之探索，實有其甚深圓之見解。無怪近代中國人初與西方接觸，還只肯承認他們的船堅礮利，國富兵強。當時的普通意見，都主張「中學為體，西學為用」。 此二語由梁啟超、張之洞提出。 可惜當時，實在也並不知中學之體是什麼的一個體。自己認識不足，在空洞無把柄的心理狀態中，如何運用得別人家的文化成績？到底逐步陷入，由造船造砲轉到變法維新，又轉到一連串的破壞與革命。最先是政治革命，繼之是文化革命，又繼之是社會革命。模倣別人不見效，總認是自己本身作梗，不斷把自己斲喪。斲喪愈深，模倣更低能。最近共產主義在中國之氾濫橫決，不能不說是由中國近五十年思想界之共業所促成。

嚴格言之，近五十年來，中國亦並無所謂思想界。只有孫中山一人，他終身從事革命的實際工作，固不該專以思想家目之。但中山先生實有他獨特一套的思想，他不僅堪當這一百年來近代中國惟一的一個思想家，而且無疑地他仍將是此後中國思想新生首先第一個領導人。我們此下將只舉中山先生一人，來代表這一時期之中國思想。

四四　孫中山[(1)]

本篇之著重點，第一在指出中山思想確實在中國思想史之一貫統系裏，有其承先啟後的很重要、很高卓的地位。這一層須讀者從頭讀了這一本中國思想史之全書後，始能眞實瞭悟。本篇並非一單獨的論文，而僅是全書中之一節目，因此有許多涵義，都像是引而未發。第二在指出中山思想確實在近五十年的中國思想界，有其獨特的創闢與啟示。這一層其實與前一層相連帶。近五十年來中國思想界之大毛病，一面是專知剽竊與稗販西洋的，而配合不上中國之國情與傳統；一面是抱殘守缺，一鱗片爪地據摭一些中國舊材料、舊智識，而配合不上世界新潮流與中國之新環境。因此，此雙方面同樣够不上有領導中國走向新生之時代要求的一番大任務。中山思想實在能有貫通中西、融會古今之大氣魄、大眼光。本篇只提綱挈領地求能摘舉出此一思想體系中之上述的兩個要點來。雖則本篇所摘舉的都是人人盡知的，然而實在則並未深知。讀者若果細心玩誦我此篇中所摘舉的中山先生的幾許話，來和這五十年內在中國思想界、言論界所習常流行的一般見解作一對比，便知中山思想實在未能在近代中國發揮出更眞切而更偉大的影響。若讀者懷疑我此篇所舉未盡恰當於中山思想之眞意義，則請讀者們再回頭細讀中山原集，再自作思量，且看中山思想是否有其更綜合、更扼要的立場和體系，確為作者此篇所未經顧及。否則若認作者此篇所舉，確是中山思想之比較近眞的敍述，則請讀者們就此更作較深的研尋，究竟中山先生所對中國之崇揚，對西方之批評，是否靠得住？是否有其眞知灼見？縱使讀者認為中山先生之所崇揚與其所批評有未到十分處，然我要試問讀者們，中國是否有值得崇揚處？西方是否沒有經得批評處？中國將來思想之新生，是否要瞭解自己，要瞭解別人，要在此兩種瞭解下調和折衷，自闢新路？若我們眞能瞭解自己，則自己方面必然有值得崇揚處。若我們眞能瞭解別人，則別人方面必然有可以批評處。我們且不論中山思想之具體內容，即就這一個態度上論，他已可作為近五十年來中國唯一偉大的思想家。惜乎中山先生也僅止是中國近五十年來一偉大的思想家，而並未眞實成為近五十年來中國思想界之一偉大領導者。近代中國，實在並未深切瞭解中山思想之眞精神與眞意義，因此也說不上信仰，而且也並未追隨中山思想之態度與路向，依然在盲目地崇揚西方，盲目地鄙棄自己。依然在人云亦云，不切痛癢地自作聰明；依然並未能眞切認識到知之難與行之易。換言之，是並未能眞切認識到中山先生所指「先知先覺」、「後知後覺」、「不知不覺」之三種人之如何深切地配合而求發生出一

種大力量。中山先生實不愧是近代中國一先知先覺者，我深信在他的思想裏，終於要發生出一種大力量。

首先該指出的，中山先生的思想，實在能融會舊傳統，開創新局面。第二是他對西方思想不僅能接受，還能批評。他能在自己的思想系統裏來接受，來批評。第三，是他的思想態度，實在能承續近代中國思想所必然趨嚮的客觀路向。自晚明以下，思想界早有由宋明返先秦之蘄嚮。宋明思想比較太偏於個人內心的格、致、誠、正，而輕忽了人類共業之修、齊、治、平。又總不免多量夾雜進佛、老之虛與靜的想像。晚明諸老，始竭力要挽回到動與實，挽回到修齊治平之大共業的實際措施。這一傾向，為滿洲二百多年的高壓政權所摧殘。直到中山先生，纔始重行上路，而又匯進了世界新潮流，來形成他博大無比的思想系統。

中山先生說：

予之革命也，其所持主義，有因襲吾國固有之思想者，有規撫歐洲之學說事蹟者，有吾所獨見而創獲者。（中國革命史）

這是近代中國思想界所應有而且是唯一的出路。

本書限於篇幅，關於已往各時代各家派的政治思想，社會經濟思想等，都未遑及。但敍述中山思想，則不能不從此著眼。實際上，就中國思想之舊傳統言，此是修齊治平的大理論，而同時又是此下中國思想新生之大路向，這便是中山先生三民主義之大體系。但中山先生在提倡三民主義之前，有一套開宗明義的哲學根據，這卽是孫文學說所主張的「知難行易」論，我們該先加敍述。

中山先生說：

中國事向來之不振，非坐於不能行，實坐於不能知。及其既知而又不能行，則誤於以知為易，以行為難。倘能證明知非易而行非難，使中國人無所畏而樂於行，則中國事大可為矣。（孫文學說）

中山先生為要證明他「知難行易」的主張，共舉了十種淺顯的事例。飲食、用錢、作文、建屋、造船、築城、開河、電學、化學、進化。其實這類事例，舉不勝舉。卽如行路說話，豈非盡人所能，然如何舉步移動，如何開口發音，卽近代物理學、生理學專家，亦未能細加說明。故中山先生說：「不知亦能行，能知必能行。」實是一顛撲不破的眞理。他又說：

宇宙間的道理，都是先有事實，然後才發生言論。並不是先有言論，然後才發生事實。（民權主義第一講）

這也同樣的眞確。這是中山先生思想之基本出發點，我們應該首先注意。

中山先生據此把人類進化過程，分成三個階段：一由草昧進文明，為「不知而行」的時期。二是文明漸進，為「行而後知」的時期。三是近代科學發達以後，為「知而後行」的時期。

中山先生又把人類分為三系：一「先知先覺者」，創造發明。二「後知後覺者」，倣效推行。三「不知不覺者」，竭力樂成。他說：

此三系人相互為用，協力進行，然後人類文明進步，纔能一日千里。（民權主義第三講）

又說：

此三系人相需為用，則大禹之九河可疏，秦皇之長城能築。（孫文學說）

以上是孫文學說中提出知難行易論的主要論點。卽此可見中山思想實是十足代表中國思想中之傳統特徵，卽所謂人文精神的。人文精神是專從人類歷史文化進展以及人類社會之日常人生大羣共業為出發，而依然卽此為歸宿的。因此中山思想，並不像西方一宗教家、哲學家或科學家，有其偏傾與專注。而博大宏括，同時又是平易淺近，十足代表一個中國思想家之本色。

中山先生的知難行易論，在中國傳統思想之兩大派別間，足可提示一調和的針嚮。先秦儒以孟、荀為兩派。孟子道性善，人皆可以堯、舜，側重在行之易。荀卿分人類為大儒、小儒、庶民，重學重教，重禮重法，側重在知之難。就孟子言，人類是平等的。就荀子言，人類是有等級的。在宋、明，朱、王為兩派。朱子近荀卿，陽明似孟子。良知良能側重行易，格物窮理側重知難。論此兩派思想之本質內含，也並非截然相反。故荀卿亦說「塗之人皆可以為禹」，陽明則有黃金成色與分量不同之譬。若就近儒言，行易論，很接近顏習齋。知難論，很接近戴東原。其實中山先生並非一學究，並不在掉書袋，但因他發揮了中國思想之固有本質，他能不受西方宗教、哲學、科學種種分門別類的專家意見之牢籠與束縛，他能直從中國傳統人文精神中獨放慧眼。我們中国思想史，自可把中國古先往哲來和他比擬。

中國傳統思想之更大分野是儒與道。莊、老看重在不知亦能行，「行而後知」的人類文化演進之更早階段，所以他們常主回返自然，鄙薄文化。孔孟看重在「知而後行」的人類文化演進之較後階段，所以他們看重文化更甚於自然，但亦並沒有鄙薄自然之意。文化即從自然栽根。文化發展，依然脫離不了自然之大範圍。中山先生所謂的先知先覺，應該知覺了不知不覺們所要知覺的。這即是章實齋所謂「學於眾人斯為聖人」的理論。必如此，此三種人 先知先覺、後知後覺與不知不覺。 始能相互為用，協力進行。然後先知先覺者之思想與理論，纔不致如戴東原所謂殺人的意見。而文化亦不會與自然相脫節。

下面繼續講中山先生的三民主義，這是近三十年來，中國一部家弦戶誦的書。但書中精義，仍未為國人所共曉。我們再該重加敍述。

中山先生說：

什麼是民族主義呢？按中國歷史上，社會習慣諸情形講，民族主義就是國族主義。 中山先生能按中國歷史講，按中國社會習慣講，此即其人文精神，亦即其思想之眞實偉大處。（民族主義第一講）

中國自秦漢而後，都是一個民族造成一個國家。外國有一個民族造成幾個國家的，有一個國家之內有幾個民族的。 這亦是中山先生一絶大發現。拙著中國文化史導論對此有詳細的闡述。從這裏，可以透露出中国文化之絕大價值，我們該深切注意。（同右）

民族由天然力造成，國家用武力造成。 近代西方人的國家定義，為土地、民眾、主權三要素，實在涵義未賅，而且把國家在人類整體文化中、道義上的責任忽略了。從中山先生此一分別，可以發掘出中國傳統政治理想之最高精神。（同右）

由於王道、自然力結合而成的是民族，由於霸道、人為力結合而成的是國家。 此兩處所指的國家，實應專指西方國家而言。中國的民族是國族。中國的國家則是民族國家，亦可說是族國，此乃由民族文化形成，非由霸道武力形成。（同右）

中國民族主義已經失去，而且已經失去了幾百年。 這是中山先生對近代中國史一種最透切的看法。近代中國大病正在此。拙著近三百年學術史詳敍此一經過，非深切瞭解此三百年來思想上最大病根，即不易救中國。（民族主義第三講）

中山先生的民族主義，一面反對帝國主義，一面亦反對世界主義。正為中國民族主義早已失去，所以晚清末年，像譚嗣同仁學、康有為大同書一類思想，都滑進世界主義去。中山先生說：

這個主義，照理講，不能說不好。從前中國智識階級，因為有了世界主義的思想，所以滿清入關，全國就亡。 王船山對此點闡論甚詳。（民族主義第三講）

康熙就是講世界主義的人。他說：舜，東夷之人也，文王，西夷之人也，都可來中國做皇帝。

世界上的國家，拿帝國主義把人征服了，便提倡世界主義。 今天的史太林，便想做康熙，但康熙只要借用中国文化中之世界主義来統治中國，史太林則要把馬克思列寧的思想來毀滅中國。只中國人誤認為亦算是一種世界主義而已。 所以世界主義不是受屈民族所應講。（同右）

中山先生所講的民族主義，是更著重民族文化精神的。他說：

歐洲所以駕乎中國之上，不是政治哲學，完全是物質文明。 此一點，近代中國如康有為、梁啟超諸人都忽略了，經中山先生再三提出，但國人瞭此者仍尠。（民族主義第四講）

歐洲科學發達，物質文明進步，不過是近來二百多年的事。（同右）

我們學歐洲，要學中國沒有的東西。中國沒有的東西是科學，不是政治哲學。至於講到政治哲學的眞諦，歐洲人還要求之於中國。（同右）

但為何近代中國，連政治也不如西方呢？中山先生說：

因為失了民族主義，所以固有的道德文明都不能表彰，到現在便退步。（民族主義第四講）

什麼是中國民族的固有道德呢？中山先生說：

首是忠孝，次是仁愛，其次是信義，其次是和平。（民族主義第六講）

但是現在受外來民族的壓迫，侵入了新文化，那些新文化的勢力，此刻橫行中國，一般醉心新文化的人，便排斥舊道德。以為有了新文化，便可以不要舊道德。 中山先生這些話，只對三十年前的新文化運動而言，他也沒料到共產黨今天在中國的情形。當時一輩醉心新文化的人，必然覺得中山先生的話太守舊了。一個思想家的眞價值，往往要經歷幾十年纔顯，所以先覺先知，實難能可貴。（同右）

中山先生又說：

我們舊有的道德，應該恢復以外，還有固有的智能，也該恢復。（同右）

中國古時有很好的政治哲學，像大學中所說「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」那一段話，把一個人從內發揚到外，由一個人的內部做起，推到平天下止，像這樣精微開展的理論，無論外國什麼政治哲學家都沒有見到，沒有說出。這種正心、誠意、修身、齊家的道理，本屬於道德的範圍，今天要把他放在智識範圍內來講，纔是適當。我們祖宗對於這些道德上的工夫，從前雖是做過，但自失了民族精神之後，這些智識的精神，當然也失去了。（同右）

中山先生這一番話，有甚深涵義。他曾說：

主義是先由思想再到信仰，次由信仰生出力量。（民族主義第一講）

反言之，無信仰卽無力量。目前的中國人，因對自己民族失卻信仰，因此也就失卻了力量。不僅道德實踐的力量沒有了，卽智識上開悟與瞭解的力量亦沒有。因此要主張推翻一切舊道德、舊倫理、舊傳統、舊文

化，來全盤西化。我們要恢復固有道德，便該同時恢復固有的智能。即像大學裏的話，我們該把近代人的目光、近代人的智識來重新研討，再加發揮。我們該懂得許多過去的道理，一樣還可以是今天的道理。如近代的西方，也何嘗把希臘、羅馬以及中古時期一切思想理論智識教訓全推翻了？ 中山先生對此有詳細發揮，此處不具引。 只因近代中國失卻了民族精神，所以西洋的無古無今都對，自己的無古無今都不對，那只是一種可恥的無知。

以下再說到中山先生的民權主義。中山先生對西方近代民權主義興起之歷史背景，以及現行民權政治之實際成績，及其利弊得失之分限，分析得極詳盡。更主要的是在切就國情，來為中國推行民權政治定下一具體輪廓。他說：

外國人批評中國人，一面說沒有結合能力，又一面說中國人不懂自由。這樣的批評，是自相矛盾。（民權主義第二講）

近年歐美革命風潮，傳播到中國，中國新學生及許多志士都起來提倡自由，他們以為歐洲革命，像從前法國，都是爭自由，我們現在革命，也應該學歐洲人爭自由，這可說是人云亦云。我們革命黨向來主張三民主義去革命，不主張以革命去爭自由。（同右）

提出一個目標，要大家去奮鬪，一定要和人民有切膚之痛，人民纔熱心來附和。（同右）

中國革命目的，與外國不同。我們是各人的自由太多，沒有團體，沒有抵抗力，成一片散沙，所以要革命。實行民族主義，是為國家爭自由。 按中山先生此段理論，實有甚深義據。非透闢看準中国文化政治傳統，非眞切瞭解中國社會現實病痛者，不能說，亦不敢說。然今天的中共，則又對中國另加上一重癌疾與死症，却不能把中山先生此番話來替他們擺脫。這眞所謂盲人騎瞎馬，扶得醉人東來西又倒，總之沒有思想的眞切領導，徒知向人抄襲，共產黨去了，還可有其他偏差。（同右）

他又說：

天生人類，本是不平等的。各人的聰明才力有天賦的不同，所以造能結果當然不同。如果一定要把有造就高的地位壓下去，成了平頭的平等，至於立腳點還是彎曲線，還是不能平等。這種平等是假平等。世界沒有進步。說到社會上的地位平等，是始初起點的地位平等。（民權主義第三講）

中國政治進化，早過歐洲。兩千多年以前，便打破了封建制度。歐洲就是到現在，還不能完全打破封建制度。在兩三百年前，才知道不平等的壞處。歐洲人革命，都集中到自由、平等兩件事。中國人向来不懂甚麼是爭自由、平等，就因中國的專制，和歐洲比較，實在沒甚利害。中國人民直接並沒有受過很大的專制痛苦。中國今日的毛病，不在不自由、不平等。如果專拿自由、平等去提倡民氣，便離事實太遠，和人民沒有切膚之痛。他們便沒有感覺，一定不來附和。（同右）

天之生人，雖有聰明才力之不平等，但人心則必欲使之平等，斯為道德上之最高目的。要達到這個最高目的，可把人類兩種思想來對比。一種是利己，一種是利人。利己思想發達，則聰明才力之人，專用彼之才力去奪取人家利益，漸積成專制階級，生出政治上之不平等。重利人者，每每犧牲自己亦樂為之。人人以服務為目的，而不以奪取為目的。聰明才力愈大者，當盡

其才力，服千萬人之務，造千萬人之福。聰明才力略小者，當盡其能力以服十百人之務，造十百人之福。至於全無聰明才力者，亦當盡一己之能力，以服一人之務，造一人之福。這就是平等之精義。（同右）

中山先生曾說：

國者人之積也，人者心之器也。國事者，一人羣心理之現象也。心也者，萬事之本源也。（孫文學說自序）

有人問他，先生革命思想的基礎是什麼。他說：

中國有一個道統，自堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子相繼不絕。我的思想基礎，就是這個道統。我的革命，就是繼承這個正統思想，來發揚光大。（答第三國際代表馬林語）

我們此刻若要來追問這一個道統和中山先生革命思想基礎之間的具體關聯，莫如充分注重上引的一番話。 即「服務」與「奪取」之兩種心理，由此可以上參孔子論仁、孟子論性善，直到陽明拔本塞源之論。

由於上述，可見中山先生的革命理論，實在涵有甚深極厚之中國傳統文化精神，並不是盲目追隨西方。但中山先生同時及其以後人，縱使信仰三民主義，亦實在不瞭解中山先生之眞意義。這裏中山先生有他極深刻極沉痛的指示。他說：

自義和團以後，一般中國人的思想，時時刻刻，件件東西，總是要學外國。（民權主義第五講）

外國在物質文明的進步，眞是日新月異，一天比一天不同。至於在政治上，外國比較中國，又進步多少呢？我們要學外國，便要把這些情形，分別清楚。外國對於民權的根本辦法，沒有解決。我們提倡民權，便不可完全倣效歐美。（同右）

他說：

政是眾人的事，治是管理眾人的事。中國幾千年來，社會上民情風土習慣，和歐美大不相同，所以管理社會的政治，自然也和歐美不同。（同右）

歐美有歐美的社會，我們有我們的社會。管理物的方法，可以學歐美，管理人的方法，還不能完全學歐美。（同右）

歐美對於機器，有很完全的發明，但是他們對於政治，還是沒有很完全的發明。我們現在要有很完全的改革，無從學起，便要自己想出一個新辦法。（民權主義第六講）

但中國人經過了義和團之後，完全失掉了自信力，一般人的心理，總是信仰外國，不敢信仰自己。無論什麼事，以為要自己去做成，單獨來發明，是不可能的，一定要步歐美後塵，要倣效歐美的辦法。（同右）

這眞是中國民族命運此後一死生絕續的最要關鍵。若中國人永遠不肯相信自己能想辦法，永遠要倣效他人，這眞是死路一條。此刻信仰中山先生的，還是比附上西洋思想來信仰。反對中山先生的，也是援據著西洋思想來反對。中國人自義和團以來之五十年，已經不敢自己用思想，不肯自己用思想，也不信還有別個中國人能有思想。連中山先生都在內。在這樣的心理狀態下，起先是學德、日，其次是學美、法，再其次又想學德、意，又想學英、美，最後則學蘇聯。民族主義喪失了，又尚未到甘願做殖民地亡國奴的心地，則必然要轉向世界主義。但中山先生早說過：

如果民族主義不能存在，到了世界主義發達之後，我們就不能存在，就要被人淘汰。（民族主義第三講）

而且中國若眞個自己不能產生先知先覺，中國的後知後覺們，若永遠只信仰先知先覺只在外國有，若他們永遠只肯接受外國先知先覺者的指導，則他們也將永遠得不到中國的不知不覺的老百姓們的合作。革命再革命，倣效再倣效，中國如何能不被淘汰？

中山先生的民權主義是他三民主義中最用心最精采的一部分。他確實把握到近代西方民主政治之眞意義，再會通之於中國傳統文化之眞精神，要想切就國情來建設起一個近代中國的新民主政治。其思想境界，極廣大，極開通，極平實，又極深微，實在值得我們再細研尋。至於他在民權主義中所發明的權能分職的理論，以及四政權與五治權分配並立的許多具體意見，則此處不擬詳述。

以下講到中山先生的民生主義。

我們要瞭解中山先生的三民主義，應該時刻不忘他所指出先知先覺、後知後覺與不知不覺的人類三分系。若無民族主義，將永遠不會產生中國自己的先知先覺。若無民生主義，將永遠得不到中國絕大多數不知不覺的老百姓們之附和與參加。民權主義之權能分職，則是為要謀此三種人巧妙地通力合作而設計的一架新機器。

中山先生說：

現在對中國人說要他去爭自由，他們便不明白，不情願來附和。但是對他說要請他去發財，便很歡迎。（民權主義第二講）

我們的三民主義，便是很像發財主義。我們為甚麼不直接講發財呢？因為發財不能包括三民主義，三民主義纔可以包括發財。（同右）

這是中山先生最深入而又最淺出的話。惜乎後來一輩講三民主義的人，從沒有從其內心深處眞切的想為中國大多數人謀求發財。三民主義裏包括不進發財主義，那三民主義自然該失敗了。

民生主義便是要替人發財，然此話有更深涵義。中山先生說：

馬克思以物質為歷史的重心是不對的。社會問題才是歷史的重心。而社會問題中，又以生存為重心。民生問題就是生存問題。（民生主義第一講）

他又說：

民生為社會進化的重心，社會進化又為歷史的重心，歸結到歷史的重心是民生，不是物質。（同右）

我們也可套用中山先生的話，說：民生主義裏可以包括了物質，物質包括不了民生。民生主義裏亦包括了發財，發財包括不了民生。中山先生又說：

社會進化，由於社會上大多數的經濟利益相調和，不是由於社會上大多數的經濟利益有衝突。

社會上大多數的經濟利益所以要調和，就是因為要解決人類的生存問題。人類求生存，才是社會進化的原因。階级鬪爭，不是社會進化的原因，是社會當進化時所發生的一種病徵。這種病徵的原因，是人類不能生存。馬克思研究社會問題所有的心得，只見到社會進化的毛病，沒有見到社會進化的原理。馬克思只可說是一個社會病理家，不是一社會生理家。（民生主義第一講）

這又是中山先生一針見血之論。我們應該知道，只有生理可以克治病理，病理卻永遠代替不了生理。若使中山先生的民生主義，早獲在中國實行，則馬克思的共產主義，絕對不會在中國蔓延和猖獗。

但我們有一點，該在此處指出。中國人的民族主義，雖在上層智識分子們 即後知後覺者。 之腦筋裏是早已失去了。但在一般民眾 即不知不覺者。 中間，是依然存在的。義和團即是一好例。直從義和團以來之五十年，中國智識分子，從未為一般民眾打算到他們的實際福利問題上去，卻天天把自己從西方學到的許多對中國民眾並非切膚之痛的思想和理論來無條件地向他們炫耀誇揚。外國的件件對，中國的件件不對。他們天天以宣傳灌輸外國先知先覺者的道理自負，他們並不覺到在中國一般民眾之猶存有民族主義者的心情上，是會發生很大反感的。

可惜中山先生民生主義的講演稿，是未完成的。他在講了衣、食、住、行諸問題之後，本來預定要講育、樂兩題，而驟然停了。據今推想，

「育」是發育成長之義，「樂」是快樂滿足之義。民生主義不是解決了衣、食、住、行四項物質生活即告終了的，一面該要求大家人格上之發育成長，一面該求大家內心上之快樂滿足。這些都不是唯物的理論所能包括和解決。中國傳統思想，一向專重人文精神，因此也一向注意到民生問題。教育與禮樂，是中國傳統思想，尤其是儒家思想，所特別看重的兩大題目。想來中山先生若繼續講出此兩題，必然有更精湛的發揮。必然要發揮到這兩點，纔始發揮出歷史文化發展是以民生為中心的眞實涵義。中山先生之民生主義，必然不僅限於物質生活的，必然對中國的傳統人文精神有其甚深的淵源，甚大的創闢。這是有志發揮中山先生思想的人應該特別留心的。

現在我們可以總括說一句，中山先生的三民主義，應該是近代中國新生唯一的啟示。若我們把一個人的生命作譬，民族主義是其人之精神與靈魂，民權主義是骨骼，民生主義是血肉。三者不可缺一。此刻在中國蔓延與猖獗的共產主義，縱使能有一萬分之一的成功希望，最多將是一個有骨骼有血肉的行屍，沒有民族主義，即不能有靈魂，不能有眞生命。所以我們還是希望要有民族的先覺先知。若我們能眞切感覺到需要有民族的先覺先知，我們自有興趣來仔細研究中國的思想史。

---

(1) 編者按：本書初版前，作者曾將本篇以中山思想之新綜析為題，發表於一九五一年九月十六日自由中國第五卷第六期。該文有前言一段申明作意，今據之增入為本篇之第一段。



錢穆先生全集
［新校本］

人生十論

九州出版社

人生十論

錢穆　著

九州出版社

圖書在版編目（**CIP**）數據

人生十論/錢穆著．—北京：九州出版社，2011.7（2016.9重印）

（錢穆先生全集）

ISBN 978-7-5108-1014-5

Ⅰ．①人…　Ⅱ．①錢…　Ⅲ．①人生哲學-研究　Ⅳ．①B821

中國版本圖書館CIP數據核字（2011）第100611號

人生十論

作　　者　錢穆著

責任編輯　周弘博

出版發行　九州出版社

裝幀設計　陸智昌　張萬興

地　　址　北京市西城區阜外大街甲35號

郵　　編　100037

發行電話　（010）68992190/3/5/6

網　　址　www.jiuzhoupress.com

印　　刷　三河市東方印刷有限公司

開　　本　635毫米×970毫米　16開

插頁印張　0.5

印　　張　16

字　　數　180千字

版　　次　2011年7月第一版

印　　次　2016年9月第2次印刷

書　號　ISBN 978-7-5108-1014-5

版權所有　侵權必究

目次

新校本說明

出版說明

自序

新版序

一　人生三路向

二　適與神

三　人生目的和自由

四　物與心

五　如何探究人生眞理

六　如何完成一個我

七　如何解脫人生之苦痛

八　如何安放我們的心

九　如何獲得我們的自由

一〇　道與命

一一　人生三步驟

一二　中國人生哲學

第一講

第二講

第三講

第四講

*一三　人之三品類——桴樓閒話之一

*一四　身生活與心生活——桴樓閒話之二

*一五　人學與心學——桴樓閒話之三

*一六　談談人生

返回总目录

人生十論

錢穆

錢穆先生手迹

樂天統達道悅憂福安陶寫相歌酒意參屈沈著謂
言老得至不於何時樂未能忘懷安輕舉無由於前教
非乃多我隔當津停測心不知之氣老筆自堂淮水野
廣公白屋松的日深數十書生徒一家業若使公見應沈也
未常否安如何我在秋高日

鉄僧

新校本說明

錢穆先生全集，在臺灣經由錢賓四先生全集編輯委員會整理編輯而成，臺灣聯經出版事業公司一九九八年以「錢賓四先生全集」為題出版。作為海峽兩岸出版交流中心籌劃引進的重要項目，這次出版，對原版本進行了重排新校，訂正文中體例、格式、標號、文字等方面存在的疏誤。至於錢穆先生全集的內容以及錢賓四先生全集編輯委員會的注解說明等，新校本保留原貌。

九州出版社

出版說明

本書為錢賓四先生一九四九[(1)]年至香港以後，所撰討論人生問題文稿之結集。其論人生，大旨皆從中國舊傳統、舊觀念闡發，但亦未見其與現時代新潮流、新趨勢有所違背。主要不在稱述古人，乃在求古今之會通和合。讀者淺求之，可得當前個人立身處世之要；深求之，則可由此進窺古籍，知得中國人所講一套道理，仍未與現代局勢有大相反、大隔離處。無論做人、為學，此書皆可啟其端緒，為一切近之入門書。讀此一編，宜可於日常生活有所裨益。

本書於一九五五年五月，由香港人生出版社初版。一九八二年七月，先生親將全書文字略作修訂，並增添一九七八年在香港大學所講「人生三步驟」，及一九八〇年六月在臺北故宮博物院所講「中國人生哲學」四講，交由臺北東大圖書公司再版發行。今全集整理，即以此增訂版為底本，又新增相類之文人之三品類、身生活與心生活、人學與心學、談談人生凡四篇。全書通加私名號、書名號、引號，並重作分段處理，以利閱讀。凡此次新增各篇，目次中添注「*」號。排校工作雖力求慎重，錯誤疏漏之處，在所難免，敬希讀者不吝匡正。

本書由邵世光小姐負責整理。

錢賓四先生全集編輯委員會　謹識

(1) 新校本編者注：原文為「民國」紀年。下同。

自序

或許是我個人的性之所近吧！我從小識字讀書，便愛看關於人生教訓那一類話。猶憶十五歲那年，在中學校，有一天，禮拜六下午四時，照例上音樂課。先生彈着琴，學生立着唱。我旁坐一位同學，私自携着一册小書，放坐位上。我隨手取來翻看，卻不禁發生了甚大的興趣。偷看不耐煩，也沒有告訴那位同學，拿了那本書，索性偷偷離開了教室，獨自找一僻處，直看到深夜，要歸宿舍了，纔把那書送回那同學。這是一本曾文正公的家訓。可憐我當時枉為了一中學生，連書名也根本不知道。當夜一宿無話，明天是禮拜日，一清早，我便跑出校門，逕自去大街，到一家舊書舖，正在開卸門板，我從門板縫側身溜進去，見着店主人忙問：「有曾文正公家訓嗎？」那書舖主人答道：「有。」我驚異地十分感到滿意。他又說家訓連着家書，有好幾册，不能分開賣。那書舖主人打量我一番，說：「你小小年紀，要看那樣的正經書，眞好呀！」我聽他說，又像感到了一種不可名狀的喜悅和光榮。他在書堆上檢出了一部，比我昨夜所看，書品大，墨字亮，我更感高興。他要價不過幾角錢。我把書價照給了。他問：「你是學生嗎？」我答：「是。」「那個學校呢？」我也說了。他說：「你一清早從你學校來此地，想來還沒有喫東西。」他留我在他店舖早餐，我欣然留下了。他和我談了許多話，說：下次要什麼書，儘來他舖子，可以借閱，如要買，決不欺我年幼索高價。以後我常常去，他這一本那一本的書給我介紹，成為我一位極信任的課外讀書指導員。他並說：「你只愛，便拿去。一時沒有錢，不要緊，我記在賬上，你慢慢地還。」轉瞬暑假了，他說：「欠款儘不妨，待明春開學你來時再說吧！」如是我因那一部曾文正公家訓，結識了一位書舖老闆，兩年之內，買了他許多廉價的書。

似乎隔了十年，我在一鄉村小學中教書，而且自以為已讀了不少書。有一天，那是四月初夏之傍晚，獨自拿着一本東漢書，在北廊閒誦，忽然想起曾文正公的家書家訓來，那是十年來時時指導我讀書和做人的一部書。我想，曾文正教人要有恒，他教人讀書須從頭到尾讀，不要隨意翻閱，也不要半途中止。我自問，除卻讀小說，從沒有一部書從頭通體讀的。我一時自慚，想依照曾文正訓誡，痛改我舊習。我那時便立下決心，即從手裏那一本東漢書起，直往下看到完，再補看上幾册。全部東

漢書看完了，再看別一部。以後幾十册幾百卷的大書，我總耐着心，一字字，一卷卷，從頭看。此後我稍能讀書有智識，至少這一天的決心，在我是有很大影響的。

又憶有一天，我和學校一位同事說：「不好了，我快病倒了。」那同事卻說：「你常讀論語，這時正好用得着。」我一時茫然，問道：「我病了，論語何用呀？」那同事說：「論語上不說嗎？『子之所愼，齋、戰、疾。』你快病，不該大意疏忽，也不該過分害怕，正是用得着那『愼』字。」我一時聽了他話，眼前一亮，纔覺得論語那一條下字之精，教人之切。我想，我讀論語，把這一條忽略了，臨有用時不會用，好不愧殺人？於是我纔更懂得曾文正家訓教人「切己體察，虛心涵泳」那些話。我經那位同事這一番指點，我自覺讀書從此長進了不少。

我常愛把此故事告訴給別人。有一天，和另一位朋友談起了此事。他說：「論語眞是部好書，你最愛論語中那一章？」這一問，又把我愣住了。我平常讀論語，總是平着散着讀，有好多處是忽略了，卻沒有感到最愛好的是那一章。我只有說：「我沒有感到你這問題上，請你告訴我，你最愛的是那一章呢？」他朗聲地誦道：「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」「我最愛誦的是這一章」，他說。我聽了，又是心中豁然一朗，我從此讀書，自覺又長進了一境界。

凡屬那些有關人生教訓的話，我總感到親切有味，時時盤旋在心中。我二十四五歲以前讀書，大半從此為入門。以後讀書漸多，但總不忘那些事。待到中學大學去教書，許多學生問我讀書法，我總勸他們且看像曾文正公家訓和論語那一類書，卻感得許多青年學生的反應，和我甚不同。有些人，聽到孔子和曾國藩，似乎便掃興了。有些，偶爾去翻家訓和論語，也不見有興趣，好像一些也沒有入頭處。在當時，大家不喜歡聽教訓，卻喜歡談哲學思想。這我也懂得，不僅各人性情有不同，而且時代風氣也不同。對我幼年時有所啟悟的，此刻別人不一定也能同樣有啟悟。換言之，教訓我而使我獲益的，不一定同樣可用來教訓人。

因此，我自己總喜歡在書本中尋找對我有教訓的，但我卻不敢輕易把自己受益的來教訓人。我自己想，我從這一門裏跑進學問的，卻不輕易把這一門隨便來直告人，固然是我才學有不足。而教訓人生，實在也不是件輕鬆容易的事。

「問我何所有，山中惟白雲。只堪自怡悅，不堪持贈君。」山中白雲，

如何堪持以相贈呢？但我如此讀書，不僅自己有時覺得受了益，有時也覺得書中所說，似乎在我有一番特別眞切的瞭解。我又想，我若遇見的是一位年輕人，若他先不受些許教訓，又如何便教他運用思想呢？因此我總想把我對書所瞭解的告訴人，那是莊子所謂的「與古為徒」。其言：「古之有也，非吾有也。」這在莊子也認為雖直不為病。但有時，別人又會說我頑固和守舊。我不怕別人說我那些話，但我如此這般告訴人，別人不接受，究於人何益呢？既是於人無益，則必然是我所說之不中。縱我積習難返，卻使我終不敢輕易隨便說。

十年前，我回故鄉無錫，任教於一所私家新辦的江南大學。那時，在我直覺中，總覺中國社會一時不易得安定，人生動盪，思想無出路。我立意不願再跑進北平、南京、上海那些人文薈萃，大規模的大學校裏去教書，我自己想我不勝任。我只想在太湖邊上躲避上十年八年，立意要編著一部「國史新編」，內容分十大類，大體仿鄭樵通志，而門類分別，則自出心裁，想專意在史料的編排整理上，做一番貢獻。當時約集了幾位學生，都是新從大學畢業的，指點他們幫我做剪貼抄寫的工作。我把心專用在這上，反而覺得心閒無事，好像心情十分地輕鬆。太湖有雲濤峯巒之勝，又富港汊村塢之幽。我時時閒着，信步所之，或扁舟盪漾，俯仰瞻眺，微及昆蟲草木，大至宇宙人生，閒情遐想，時時泛現上心頭。逸興所至，時亦隨心抒寫，積一年，獲稿八九萬字，偶題曰「湖上閒思錄」。我用意並不想教訓人，更無意於自成一家，組織出一套人生或宇宙的哲學系統來。眞只是偶爾覘見，信手拈來之閒思。不幸又是時局劇變，消息日惡，我把一些約集來的學生都遣散了，「國史新編」束之高閣，「閒思錄」也中輟了。又回到與古為徒的老路，寫了一本莊子纂箋，便匆匆從上海來香港。

這一次的出行，卻想從此不再寫文章。若有一啜飯地，可安住，放下心，仔細再讀十年書。待時局稍定，那時或許學問有一些長進，再寫一册兩册書，算把這人生交代了。因此一切舊稿筆記之類，全都不帶在身邊，決心想捨棄舊業，另做一新人。而那本「湖上閒思錄」，因此也同樣沒有携帶着。

那知一來香港，種種的人事和心情，還是使我不斷寫文章。起先寫得很少，偶爾一月兩月，迫不得已，寫上幾百字，幾千字。到後來，到底破戒了。如此的生活，如此的心情，怕會愈寫愈不成樣子。小書以及演講錄不算，但所寫雜文，已逾三十餘萬言。去年忽已六十，未能免俗，想把那些雜文可搜集的，都搜集了，出一册「南來文存」吧！但終於沒有

眞付印。

這一小册，則是文存中幾篇寫來專有關於人生問題的，因王貫之兄屢次敦促，把來編成一小册，姑名之曰「人生十論」，其實則只是十篇雜湊稿。貫之又要我寫一篇自序，我一提筆便回憶我的「湖上閒思錄」，又回想到我幼年時心情，拉雜的寫一些。我只想告訴人，我自己學問的入門。至於這十篇小文，用意決不在教訓人，也不是精心結撰想寫哲學，又不是心情悠閒陶寫自己的胸襟。只是在不安定的生活境況下，一些一知半解的臨時小雜湊而已。

一九五五年五月錢穆識於九龍嘉林邊道之新亞書院第二院

新版序

「人生十論」彙編成書在一九五五年之夏，迄今已二十七年。今於字句小有修訂，重以付印。又隨加附錄兩文。一為「人生三步驟」，乃一九七八年十一月在香港大學文學院之講演辭。又一為「中國人生哲學」，乃一九八〇年六月在臺北故宮博物院之講演辭。因同屬討論人生問題，乃以集合成編。雖端緒各別，而大意則會通合一，讀者其細參之。

一九八二年四月錢穆識於臺北士林外雙溪之素書樓

一　人生三路向

一

人生只是一個嚮往，我們不能想像一個沒有嚮往的人生。

嚮往必有對象。那些對象，則常是超我而外在。

對精神界嚮往的最高發展有宗教，對物質界嚮往的最高發展有科學。前者偏於情感，後者偏於理智。若借用美國心理學家詹姆士的話，「宗教是軟心腸的，科學是硬心腸的」。由於心腸軟硬之不同，而所嚮往發展的對象也相異了。

人生一般的要求，最普遍而又最基本者，一為戀愛，二為財富。故孟子

說：「食色性也。」追求戀愛又是偏情感，軟心腸的；而追求財富則是偏理智，硬心腸的。

追求的目標愈鮮明，追求的意志愈堅定，則人生愈帶有一種充實與強力之感。

人生具有權力，便可無限向外伸張，而獲得其所求。

追求逐步向前，權力逐步擴張，人生逐步充實。隨帶而來者，是一種歡樂愉快之滿足。

二

近代西方人生，最足表明像上述的這一種人生之情態。然而這一種人生，有它本身內在的缺憾。

生命自我之支撐點，並不在生命自身之內，而安放在生命自身之外，這就造成了這一種人生一項不可救藥的致命傷。

你向前追求而獲得了某種的滿足，並不能使你的向前停止。停止向前即是生命空虛。人生的終極目標，變成了並不在某種的滿足，而在無限地向前。

滿足轉瞬成空虛。愉快與歡樂，眨眼變為煩悶與苦痛。逐步向前，成為不斷的撲空。強力只是一個黑影，充實只是一個幻覺。

人生意義只在無盡止的過程上，而一切努力又安排在外面。

外面安排，逐漸形成為一個客體。那個客體，終至於回向安排它的人生宣佈獨立了。那客體的獨立化，便是向外人生之僵化。

人生向外安排成了某個客體，那個客體便回身阻擋人生之再向前，而且不免要回過頭來吞噬人生，而使之消毀。

西洋有句流行語說：「結婚為戀愛之墳墓」，大可報告我們這一條人生進程之大體段的情形了。

若果戀愛眞是一種向外追求，戀愛完成才始有婚姻。然而婚姻本身便要

阻擋戀愛之再向前，更且回頭把戀愛消毀。

故自由戀愛除自由結婚外，又包括着自由離婚。

資本主義的無限制進展，無疑的要促起反資本主義，即共產主義。

「知識即是權力」，又是西方從古相傳的格言。從新科學裏產生新工業，創造新機械。機械本來是充當人生之奴役的，然而機械終於成為客體化了，於是機械僵化而向人生宣佈獨立了，人生轉成機械的機械，轉為機械所奴役。現在是機械役使人生的時代了。

其先從人生發出權力，現在是權力回頭來吞噬人生。由於精神之向外尋求而安排了一位上帝，創立宗教，完成教會之組織。然而上帝和宗教和教會，也會對人生翻臉，也會回過身來，阻擋人生，吞噬人生。禁止人生之再向前，使人生感受到一種壓力，而向之低頭屈服。

西方人曾經創建了一個羅馬帝國，後來北方蠻族把它推翻。中古時期又曾創建了一種圓密的宗教與教會組織，又有文藝復興的大浪潮把它沖毀。

此後則又賴藉科學與工業發明，來創建金圓帝國和資本主義的新社會，現在又有人要聯合世界上無產階級來把這一個體制打倒。

西方人生，始終挾有一種權力慾之內感，挾帶着此種權力無限向前。

權力客體化，依然是一種權力，但像是超越了人類自身的權力了。於是主體的力和客體的力相激盪，相衝突，相鬥爭，轟轟烈烈，何等地熱鬧，何等地壯觀呀！然而又是何等地反覆，何等地苦悶呀！

三

印度人好像自始即不肯這樣幹。他們把人生嚮往澈底翻一轉身，轉向人生之內部。

印度人的嚮往對象，似乎是向內尋求的。

說也奇怪，你要向外，便有無限的外展開在你的面前；你若要向內，又有無窮的內展開在你的面前。

你進一步，便可感到前面又有另一步，向外無盡，向內也無盡。人生依然是在無限向前，人生依然是在無盡止的過程上。或者你可以說，向內的人生，是一種向後的人生。然而向後還是向前一般，總之是向著一條無限的路程不斷地前去。

你前一步，要感到撲著一個空，因而使你不得不再前一步。而再前一步，又還是撲了一個空，因而又使你再繼續不斷的走向前。

向外的人生，是一種塗飾的人生。而向內的人生，是一種洗刷的人生。向外的要在外建立，向內的則要把外面拆卸，把外面遺棄與擺脫。外面的遺棄了，擺脫了，然後你可走向內。換言之，你向內走進，自然不免要遺棄與擺脫外面的。

內向的人生，是一種洒落的人生，最後境界則成一大脫空。佛家稱此為「涅槃」。涅槃境界究竟如何呢？這是很難形容了。約略言之，人生到達涅槃境界，便可不再見有一切外面的存在。

外面一切沒有了，自然也不見有所謂內。「內」「外」俱泯，那樣的一個境界，究竟是無可言說的。倘你堅要我說，我只說是那樣的一個境界，而且將永遠是那樣的一個境界。佛家稱此為「一如不動」。

依照上述，向內的人生，就理說，應該可能有一個終極寧止的境界；而向外的人生，則只有永遠向前，似乎不能有終極，不能有寧止。

向外的人生，不免要向外面「物」上用功夫；而向內的人生，則只求向自己內部「心」上用功夫。然而這裏同樣有一個基本的困難點，你若擺脫外面一切物，遺棄外面一切事，你便將覓不到你的心。

你若將外面一切塗飾統統洗刷淨盡了，你若將外面一切建立統統拆卸淨盡了，你將見本來便沒有一個內。

你若說向外尋求是「迷」，內明己心是「悟」，則向外的一切尋求完全祛除了，亦將無己心可明。因此禪宗說：「迷即是悟，煩惱即是涅槃，眾生即是佛，無明即是眞如。」

如此般的人生，便把終極寧止的境界，輕輕的移到眼前來，所以說「立地可以成佛」。

四

中國的禪宗，似乎可以說守着一個中立的態度，不向外，同時也不向內，屹然而中立。可是這種中立態度，是消極的，是無為的。

西方人的態度，是在無限向前，無限動進。佛家的態度，同樣是在無限向前，無限動進。你不妨說，佛家是無限向後，無限靜退。這只是言說上不同。總之這兩種人生，都有他遼遠的嚮往。

中國禪宗則似乎沒有嚮往。他們的嚮往即在當下，他們的嚮往即在「不嚮往」。若我們再把禪宗態度積極化，有為化，把禪宗態度再加上一種嚮往，便走上了中國儒家思想裏面的另一種境界。

中國儒家的人生，不偏向外，也不偏向內。不偏向心，也不偏向物。他也不屹然中立，他也有嚮往，但他只依著一條中間路線而前進。他的前進也將無限。但隨時隨地，便是他的終極寧止點。

因此儒家思想不會走上宗教的路，他不想在外面建立一個上帝。他只說「人性由天命來」，說「性善」，說「自盡己性」，如此則上帝便在自己的性分內。

儒家說性，不偏向內，不偏向心上求。他們亦說「食色性也」，「飲食男女，人之大欲存焉」。他們不反對人追求愛，追求富。但他們也不想把人生的支撐點，偏向到外面去。

他們也將不反對科學。但他們不肯說「戰勝自然」、「克服自然」、「知識即權力」。他們只肯說「盡己之性，然後可以盡物之性，而贊天地之化育」。他們只肯說「天人合一」。

他們有一個遼遠的嚮往，但同時也可以當下即是。他們雖然認有當下即是的一境界，但仍不妨害其有對遼遠嚮往之前途。

他們懸「至善」為人生之目標。不歌頌權力。

他們是軟心腸的。但他們這一個軟心腸，卻又要有非常強韌而堅定的心力來完成。

這種人生觀的一般通俗化，形成一種現前享福的人生觀。

中國人常喜祝人有福，他們的人生理想好像只便在享福。

「福」的境界不能在強力戰鬥中爭取，也不在遼遠的將來，只在當下的現實。

儒家思想並不反對福，但他們只在主張「福」「德」俱備。只有福德俱備那才是眞福。

無限的向外尋求，乃及無限的向內尋求，由中國人福的人生觀的觀點來看，他們是不會享福的。

福的人生觀，似乎要折損人們遼遠的理想，似乎只注意在當下現前的一種內外調和心物交融的情景中，但也不許你沉溺於現實之享受。

飛翔的遠離現實，將不是一種福；沉溺的迷醉於現實，也同樣不是一種福，有福的人生只要足踏實地，安穩向前。

五

印度佛家的新人生觀，傳到中國，中國人曾一度熱烈追求過。後來慢慢地中國化了，變成為禪宗，變成為宋明的理學。近人則稱之為「新儒學」。

現在歐美傳來的新人生觀，中國人正在熱烈追求。但要把西方的和中國的兩種人生觀亦來融化合一，不是一件急速容易的事。

中國近代的風氣，似乎也傾向於向外尋求，傾向於權力崇拜，傾向於無限向前。但洗不淨中國人自己傳統的一種現前享福的舊的人生觀。

要把我們自己的一套現前享福的舊人生觀，和西方的權力崇拜向外尋求的新人生觀相結合，流弊所見，便形成現社會的放縱與貪汚。形成了一種人慾橫流的世紀末的可悲的現象。

如何像以前的禪宗般，把西方的新人生觀綜合上中國人的性格和觀念，而轉身像宋明理學家般把西方人的融和到自己身上來，這該是我們現代關心生活和文化的人來努力了。

以上的話，說來話長，一時那說得盡。而且有些是我們應該說，想要

說，而還不知從何說起的，但又感到不可不說。我們應該先懂得這中的苦處，才能指導當前的人生。

（民國三十八年六月民主評論一卷一期）

二　適與神

一

西方人列舉「眞、善、美」三個價值觀念，認為是宇宙間三大範疇，並懸為人生嚮往的三大標的。這一觀念，現在幾已成為世界性的普遍觀念了。其實此三大範疇論，在其本身內含中，包有許多缺點。

第一：並不能包括盡人生的一切。

第二：依循此眞、善、美三分的理論，有一些容易引人走入歧途的所在。

第三：中國傳統的宇宙觀與人生觀，亦與此眞、善、美三範疇論有多少出入處。

近代西方哲學家，頗想在眞、善、美三範疇外，試為增列新範疇。但他們用意，多在上述第一點上。即為此三大範疇所未能包括的人生嚮往添立新範疇，他們並未能注意到上述之第二點，更無論於第三點。

德人巴文克Bermhard Bavink著現代科學分析，主張於眞、善、美三範疇外，再加「適合」與「神聖」之兩項。他的配列是：「科學眞，道德善，藝術美，工技適，宗教神。」他的用意，似乎也只側重在上述之第一點。

本文作者認為巴氏此項概念，若予變通引擴，實可進而彌補上述第二第三兩點之缺憾。中西宇宙觀與人生觀之多少相歧處，大可因於西方傳統眞、善、美三價值領域之外，增入此第四第五兩個新的價值領域，而更易接近相融會。

下文試就上列宗旨畧加闡述。

二

巴氏「適」字的價值領域，本來專指人類對自然物質所加的種種工業技術言。他說，根據經濟原理，求能以最少的資力獲得最好的效果者，斯為適。竊謂此一範疇大可引伸。人類不僅對自然物質有種種創製技巧，即對人類自身集團，如一切政治上之法律制度，社會上之禮俗風教等等，何嘗不都是寓有發明與創造？何嘗不都是另一種的作業與技巧呢？這些全應該納入「適」字的價值領域內。

西方人從來對自然物質界多注意些，他們因此有更多物質工業上的發明與創造。東方人則從來對人文社會方面多注意些，因此他們對這一方面，此刻不妨特為巧立新名，稱之曰「人文工業」或「精神工業」。在這方面，很早的歷史上，在東方便曾有過不少的發明與創建，而且有其很深湛很悠久的演進。此層該從中國歷史上詳細舉例發揮，但非本文範圍，恕從畧。因此中國人對此價值領域很早便已鄭重地提到。儒家的所謂「時」，道家的所謂「因」，均可與巴氏之所謂「適」，意趣相通。

適於此時者未必即適於彼時。適於此處者未必即適於彼處。如此，則「適」字的含義，極富有「現實性」與「相對性」。換言之，「適」字所含的人生意味，實顯得格外地濃厚。

我們若先把握住此一觀念，再進一步將「適」字的價值領域，試與眞、善、美的價值領域，互求融會貫通，則我們對於宇宙人生的種種看法，會容易透進一個新境界。而從前只著眼在眞、善、美三分法上的舊觀念，所以容易使人誤入歧途之處，亦更容易明白了。

本來眞善美全應在人生與宇宙之訢合處尋求，亦只有在人生與宇宙之訢合處，乃始有眞、善、美存在。若使超越了人生，在純粹客觀的宇宙裏，即不包括人生在內的宇宙裏，是否本有眞、善、美存在，此層不僅不易證定，而且也絕對地不能證定。

何以呢？眞、善、美三概念，本是人心之產物。若抹去人心，更從何處來討論眞善美是否存在的問題？

然而西方人的觀念，總認為眞、善、美是超越人類的三種「客觀」的存在。因其認為是客觀的，於是又認為是絕對的。因其認為是絕對的，於是又認為是終極的。

其實，既稱客觀，便已含有主觀的成分。有所觀，必有其能觀者。「能」「所」一體，同時並立。觀必有主，宇宙間便不應有一種純粹的客觀。

同樣，絕對裏面便含有相對，宇宙間也並沒有一眞實絕對的境界與事物。泯絕相對，即無絕對。中國道家稱此絕對為「無」，即是說沒有此種絕對之存在。你若稱此種絕對為無，為沒有，同時即已與「有」相對了。可見此種絕對的絕對，即眞眞實實的絕對，實在不存在，不可思議。只可在口裏說，譬如說一個三角的圓形。

人們何以喜認眞、善、美為客觀，為絕對，為超越人生而存在呢？因你若說眞、善、美非屬純客觀，而兼有了人心主觀的成分，只為一相對的存在。如是，則你認為眞，我可認為假；你認為善，我可認為惡；你認為美，我可認為醜。反之，亦皆然。如是，則要求建立此三個價值領域，無異即推翻了此三個價值領域了。因此西方的思想家，常易要求我們先將此三個觀念超越了人生現實，而先使之客觀化與絕對化。讓它們先建立成一堅定的基地，然後再回頭應用到人生方面來。如是，似乎不可反抗，少流弊。而不幸另外的流弊，即隨之而生起。

現在我們若為人生再安設一「適」的價值領域，而使此第四價值領域與前三價值領域，互相滲透，融為一體，使主觀與客觀並存，使相對與絕對等立，則局面自然改觀。

三

試就「眞」的一觀念，從粗淺方面加以說明。大地是個球形，它繞日而轉，這已是現代科學上的眞理，無待於再論。然我們不妨仍然說，日從東出，從西落，說我此刻直立在地面而不動。此種說話，仍然流行在哥白尼以來的世界上一切人們的口邊，日常運用，我們絕不斥其為不眞。換言之，無異是我們直到今日，依舊在人生日常的有些部分，而且在很多的部分，還是承認地平不動，日繞地行的一種舊眞理或說舊觀念。如是，則同一事實，便已不妨承認有兩種眞理，或兩種觀念，而且是絕對相反的兩種，同時存在了。

你若定要說我此刻乃倒懸在空中，以一秒鐘轉動十七英里之速度而遨遊，聞者反而要說你在好奇，在作怪。可見天文學家所描述的眞理，他本是在另一立場上，即天文學上。換言之，即另有一主觀。科學家的眞

理，也並非能全抹去主觀，而達到一種純客觀的絕對眞理之境域。

根據物理學界最近所主張的相對論，世間沒有一種無立場的眞。「立場」便即是主觀了。

會合某幾種立場的主觀，而形成一種客觀，此種客觀，則仍是有限性的，而非純客觀。在此有限場合中的客觀眞理，即便是此有限場合中之絕對眞理。那種絕對也還是有限。換言之，也還是相對的。

人類所能到達的有限眞理之最大極限，即是一種會合古往今來的一切人類的種種立場而融成的一種眞理。然而此種眞理，實在少得太可憐。若硬要我舉述，我僅能勉強舉述一條，恐怕也僅有此一條，即「人生總有死」。

這一條眞理，仍然是人類自己立場上的有限眞理。而且這一條眞理，也並不能強人以必信。直到遙遠的將來，恐怕還有人要想對此一條眞理表示反抗，要尋求長生與不死。然而這一條眞理，至少是人類有限眞理中達到其最大限極的一條吧。

善與惡，美與醜，我此處不想再舉例。好在中國古代莊子書中，已將此等價值觀裏面的相對性之重要，闡發得很透闢，很詳盡。

四

說到莊子，立刻聯想到近代西方哲學思想界之所謂「辯證法」。正必有反，正反對立發展而形成合。但合立刻便成為一個新的正，便立刻有一個新的反與之對立，於是又發展而形成另一個合。此種「正、反、合」的發展，究竟是有終極，還是無終極？單照這一個辯證法的形式看，照人類理智應有的邏輯說，這種發展應該是一個無終極。

如是，則又有新難題發生。

既有所肯定，便立刻來一個否定，與之相對立。超越這一個否定，重來一個新肯定，便難免立刻再產生一個新否定，再與此新肯定相對立。人類理智不斷地想努力找肯定，但不斷地連帶產生了否定，來否定你之所肯定。最後的肯定，即上文所述絕對的絕對，無量遙遠地在無終極之將來。則人類一切過程之所得，無異始終在一個否定中。

本來人類理智要求客觀，要求絕對，其內心底裏是在要求建立，要求寧定。而理論上的趨勢，反而成為是推翻，是搖動，而且將是一種無終極的推翻，與無終極的搖動。只在此無終極的推翻與搖動之後面，安放一個絕對的終極寧止，使人可望不可即。

我們只有把「適」字的價值觀滲進舊有的眞、善、美的價值裏面去，於是主觀即成為客觀，相對即成為絕對，當下即便是終極，矛盾即成為和合。

如是，則人生不將老死在當下的現實中而不再向前嗎？是又不然。當下仍須是合於嚮往的當下，現實仍須是符於理想的現實。中國儒家所以要特選一「時」字，正為怕你死在當下，安於現實。當知「時」則決不是死在當下，安於現實的。

人生到底是有限，人生到底只是宇宙中一部分，而且是極小的一部分。你將求老死於此當下，苟安於此現實，而不可得。時間的大輪子，終將推送你向前。適於昔者未必適於今，適於今者未必適於後。如是，則雖有終極而仍然無終極。然而已在無終極中得到一終極。人類一切過程之所得，正使人類眞有理智的話，將不復是一否定，而始終是一肯定了。將不復是一矛盾，而始終是一和合了。這一個肯定與和合，將在「適」字的第四價值領域中，由人獲得，讓人享受。

「適」字的價值領域，正在其能側重於人生的「現實」。這一點已在上文闡述過。然而這一個價值領域，決非是絕對的，而依然是相對的，是有限的。依然只能限制在其自己的價值領域之內。越出了它的領域，又有它的流弊，又有它的不適了。

五

人生只是宇宙之一部分，現在只是過去未來中之一部分，而且此一部分仍然是短促狹小得可憐。

我們要再將第五種價值領域加進去，再將第五種價值領域來沖淡第四種價值領域可能產生之流弊，而使之恰恰到達其眞價值之眞實邊際的所在者，便是「神」的新觀念。

人生永永向前，不僅人生以外的宇宙一切變動要推送它向前，即人生之

自有的內在傾向，一樣要求它永永地向前。

以如此般短促的人生，而居然能要求一個無限無極的永永向前，這一種人性的本身要求便已是一個神。試問你不認它是神，你認它是什麼呢？

以如此般短促的人生，在其無限向前之永無終極的途程中，而它居然能很巧妙地隨其短促之時分，而居然得到一個「適」，得到一種無終極裏面的「終極」，無甯止裏面的「甯止」。而這種終極，又將不妨害其無限向前之無終極。這種甯止，又將不妨害其永遠動進之無甯止。適我之適者，又將不妨害盡一切非我者之各自適其適。試問這又不是一種神迹嗎？試問你不認它是神，你又將認它是什麼呢？

莊子可算是一位極端反宗教的無神論者吧，然莊子亦只能肯認此為神。惟莊子同時又稱此曰「自然」。儒家並不推崇宗教，亦不尊信鬼神，但亦只有肯認此為神，惟同時又稱此神迹曰「性」。

說自然，說性，不又要淪於唯物論的窠臼嗎？然而中國人思想中，正認宇宙整體是個神，萬物統體也是個神，萬物皆由於此神而生，因亦寓於此神而成。於何見之？試再畧說。

人生如此般渺小，而居然能窺測無限宇宙之眞理，這已見人之神。

自從宇宙間的眞理，絡繹為人類所發現，而後人類又不得不讚嘆宇宙到底是個神。

你若能親臨行陣，看到千軍萬馬，出生入死，十盪十決，旌旗號令，指揮若定，你將自然會抽一口氣說：「用兵若是其神乎！」

你若稍一研究天文學，你若稍一研究生物學，你若稍一研究任何一種自然科學之一部門，一角落，你將見千儔萬彙，在其極廣大極精微之中，莫不有其極詭譎之表現，而同時又莫不有其極精嚴之則律，那不是神，是什麼呢？

中國人把一個自然，一個性字，尊之為神，正是「唯物而唯神」。

六

上文所述的德人巴氏，他全量地分析了近代科學之總成績，到底仍為整

個宇宙恭而敬之地加送了它一個「神」字的尊號。這並不是要回復到他們西方宗教已往的舊觀念與舊信仰上去。他也正是一個唯物而唯神的信仰者。

這是西方近代觀念，不是巴氏一人的私見。中西思想，中西觀念，豈不又可在此點上會合嗎？

唯神而後能知神。眞能認識神的，其本身便亦同樣是一個神。知道唯物而唯神的是什麼呢？這正是人的「心」。

但不知道神的，也還可與神暗合。這是性，不是心。

道家不喜言心；儒家愛言心，但更愛言「性」。因「心」只為人所「獨」，「性」普為物所「共」。西方哲學界的唯心論，到底要從人心的知識論立場，證會到自然科學的一切發現上，也是這道理。

「美」字恕我不細講。你若稍一研究天文，或生物，或任何一科學之一部門，一角落，你若發現其中之眞理之萬一，你便將不免失口讚嘆它一句話，美哉美哉！造物乎！宇宙乎！

美與眞同是宇宙之一體。中國人不大說到眞，又不大說到美。中國人只說自然，只說性，而讚之曰「神」。這便已眞能欣賞了宇宙與自然之美，而且已欣賞到其美之最高處。

七

現在賸下要特別一提的，只是一個「善」。

眞是全宇宙性的，美是全宇宙性的，而善則似乎封閉在「人」的場合裏。這一層是西方哲人提出眞、善、美三範疇的觀念所留下的一個小破綻。

康德以來，以眞歸之於科學，美歸之於藝術，善歸之於宗教。宗教的對象是神，神似乎也是全宇宙性的。然西方人只想上帝創世是一個善，並不說上帝所創世界的一切物性都是善。他們依然封閉在人的場合中，至多他們說上帝是全人類的，並不說上帝是整個宇宙，統體萬物的。好像上帝創造此整個宇宙，一切萬物，僅乃為人而造般。

一切泛神論者，乃至近代科學上的新創見，唯物而唯神論者，在此處也還大體側重在從眞與美上賦物以神性，不在善上賦物以神性。

上述的巴氏，改以神的觀念歸諸宗教，而以善的觀念歸諸「道德」。則試問除卻人類，一切有生無生，是否也有道德呢？道德是不是人類場合中的一種產物呢？就其超越人生而在宇宙客體上看，是否也有道德之存在呢？這裏顯然仍有破綻，未加補縫的。

中國人則最愛提此一「善」字。中國人主張「盡人之性以盡物之性而贊天地之化育」。一個「善」字，彌綸了全宇宙。

不僅儒家如此，道家亦復如此。所以莊子說，「虎狼仁」。但又反轉說，「天地不仁」。

這裏仍還是一個主觀客觀的問題。

你若就人的場合而言，虎狼不見有道德，不見有善。你若推擴主觀而轉移到客觀上，客觀有限而無限，則萬物一體，物性莫不善。宇宙整個是一個眞，是一個美，同時又還是一個善。其實既是眞的，美的，那還有不善呢？而中國人偏要特提此善字，正為中國人明白這些盡在人的場合中說人話。天下本無離開主觀的純客觀，則「善」字自然要成為中國人的宇宙觀中的第一個價值領域了。

你今若抹去人類的主觀，則將不僅不見宇宙之所謂善，又何從去得見宇宙之所謂眞與美？你既能推擴人類的主觀而認天地是一個眞與美，則又何不可竟說宇宙同樣又是一個善的呢？

八

從上述觀點講，「眞、善、美」實在已扼要括盡了宇宙統體之諸德，加上一個「適」字，是引而近之，使人當下即是。加上一個「神」字，是推而遠之，使人鳶飛魚躍。

眞、善、美是分別語，是「方以智」。適與神是會通語，是「圓而神」。

我很想從此五個範疇，從此五種價值領域，來溝通中西人的「宇宙觀」

與「人生觀」。

（民國三十八年七月民主評論一卷三期）

三　人生目的和自由

一

整個自然界像是並無目的的。日何為而照耀？地何為而運轉？山何為而峙？水何為而流？雲何為而舒卷？風何為而飄盪？這些全屬自然，豈不是無目的可言。

由自然界演進而有生物，生物則便有目的。生物之目的，在其生命之「維持」與「延續」。維持自己的生命，維持生命之延續。植物之發芽抽葉，開花結果，動物之求食求偶，流浪爭奪，蟻營巢，蜂釀蜜，一切活動，都為上述二目的，先求生命之保存，再求生命之延續。生物只有此一目的，更無其他目的可言。而此一求生目的，亦自然所給與。因此生物之唯一目的，亦可說是無目的，仍是一自然。

生命演進而有人類。人類生命與其他生物的生命大不同。其不同之最大特徵，人類在求生目的之外，更還有其他目的存在。而其重要性，則更超過了其求生目的。換言之，求生遂非最高目的，而更有其他超人生之目的。有時遂若人生僅為一手段，而另有目的之存在。

當你晨起，在園中或戶外作十分鐘乃至一刻鐘以上之散步，散步便即是人生，而非人生目的之所在。你不僅為散步而散步，你或者想多吸新鮮空氣，增加你身體的健康。你或在散步時欣賞自然風物，調凝你的精神。

當你午飯後約友去看電影，這亦是一人生，而亦並非是你之目的所在。你並不僅為看電影而去看電影。你或為一種應酬，或正進行你的戀愛，或欲排遣無聊，或為轉換腦筋，或為電影的本事內容所吸引。看電影是一件事，你所以要去看電影，則另有目的，另有意義。

人生只是一串不斷的事情之連續，而在此不斷的事情之連續的後面，則各有其不同的目的。人生正為此許多目的而始有其意義。

有目的有意義的人生，我們將稱之為「人文」的人生，或「文化」的人生，以示別於自然的人生，即只以求生為唯一目的之人生。

其實文化人生中依然有大量的自然人生之存在。在你整天勞動之後，晚上便想睡眠。這並非你作意要睡眠，只是自然人生叫你不得不睡眠。睡眠像是無目的的。倘使說睡眠也有目的，這只是自然人生為你早就安排好，你即使不想睡眠，也總得要睡眠。

人老了便得死。死並不是人生之目的，人並不自己作意要死，只是自然人生為你早安排好了一個死，要你不得不死。

病也不是人生之目的，人並不想要病，但自然人生為他安排有病。

饑求食，寒求衣，也是一種自然人生。倘使人能自然免於饑寒，便可不需衣食，正如人能自然免於勞倦，便可不需睡眠，是同樣的道理。

人生若只專為求食求衣，倦了睡，病了躺，死便完，這只是為生存而生存，便和其他生物一切草木禽獸一般，只求生存，更無其他目的可言了。這樣的人生，並沒有意義，不好叫它是人生，更不好叫它有文化。這不是人文，是自然。

文化的人生，是在人類達成其自然人生之目的以外，或正在其達成自然人生之目的之中，偷著些餘賸的精力來幹別一些勾當，來玩另一套把戲。

自然只安排人一套求生的機構。給與人一番求生的意志。人類憑著它自己的聰明，運用那自然給與的機構，幸而能輕巧地完成了自然所指示它的求生的過程。在此以外，當他飽了，煖了，還未疲倦，還可不上床睡眠的時候，在他不病未死的時候，他便把自然給與他的那一筆資本，節省下一些，來自作經營。西方人說，「閒暇乃文化之母」，便是這意思。

文化的人生，應便是人類從自然人生中解放出來的一個「自由」。人類的生活，許人於求生目的之外，尚可有其他之目的，並可有選擇此等目的之自由，此為人類生活之兩大特徵，亦可說是人類生活之兩大本質。

二

然而這一種「自由」之獲得，已經過了人類幾十萬年艱辛奮鬥的長途程。只有按照這一觀點，纔配來研究人類文化的發展史。也只有按照這一觀點，纔能指示出人類文化前程一線的光明。

若照自然科學家唯物機械論的觀點來看人生，則人生仍還是自然，像並無自由可能。若照宗教家目的論的觀點來看人生，則人生終極目的，已有上帝預先為他們安排指定，也無自由之可言。

但我們現在則要反對此上述兩種觀點。當你清晨起床，可以到園中或戶外去散步，但也儘可不散步。當你午飯已畢，可以約友去看電影，但也儘可不約友不去看電影。這全是你的自由。

一切人生目的，既由人自由選擇，則目的與目的之間，更不該有高下是非之分。愛散步，便散步。愛看電影，便看電影。只要不妨礙你自然人生的求生目的，只要在你於求生目的之外，能節省得這一筆本錢，你什麼事都可幹。這是文化人生推類至盡一個應該達到的結論。

人類一達到這種文化人生自由的境界，回頭來看自然人生，會覺索然寡味，於是人類便禁不住自己去儘量使用這一個自由。甚至寧願把自然人生的唯一目的，即求生目的也不要，而去追向這自由。所以西方人說，「不自由，毋寧死」。自殺尋死，也是人的自由。科學的機械論，宗教的目的論，都管不住這一個決心，都說不明這一種自由。

自殺是文化人生中的一件事，並非自然人生中的一件事。自然人生只求生，文化人生甚至有求死。求死也有一目的，即是從自然人生中求解放，求自由。

若專從文化人生之自由本質言，你散步也好，看電影也好，自殺也好，全是你的自由，別人無法干涉，而且也不該干涉。目的與目的之間，更不必有其他評價，只有「自由」與「不自由」，是它中間唯一可有的評價。

然而一切問題，卻就從此起。惟其人類要求人生目的選擇之儘量的自由，所以人生目的便該儘量地增多，儘量地加富。目的愈增多，愈加富，則選擇愈廣大，愈自由。

兩個目的由你挑，你只有兩分自由。十個目的由你挑，你便可有十分自由。自然則只為人類安排唯一的一個目的，即求生，因此在自然人生中

無自由可言。除卻求生目的之外的其他目的，則全要人類自己去化心去創造，去發現。然而創造發現，也並不是盡人可能，也並不是一件輕易的事。所以凡能提供文化人生以新目的，來擴大文化之自由領域者，這些全是人類中之傑出人，全應享受人類之紀念與崇拜。

文化人生的許多目的，有時要受外面自然勢力之阻抑與限制，有時要在人與人間起衝突，更有時在同一人的本身內部又不能兩全。你要了甲，便不能再要乙。你接受了乙，又要妨礙丙。文化人生的許多的目的中間，於是便有「是非」「高下」之分辨。一切是非高下，全從這一個困難局面下產生。除卻這一個困難局面，便無是非高下之存在。換言之，即人生種種目的之是非高下，仍只看他的自由量而定。除卻自由，仍沒有其他評判一切人生目的價值之標準。也不該有此項的標準。

三

讓我舉一個評判善惡的問題來略加以說明。「善惡」問題，也是在文化人生中始有的問題。人類分別善惡的標準，也只有根據人類所希獲得的人生自由量之大小上發出。若捨棄這一個標準，便也無善惡可言。

這番理論如何說的呢？

在自由界，根本無善惡。一陣颶風，一次地震，淹死燒死成千成萬的人，你不能說颶風地震有什麼惡。一隻老虎，深夜拖去一個人，這老虎也沒有犯什麼罪，也沒有它的所謂惡。

在原始社會裏的人，那時還是自然人生的成分多，文化人生的成分少，殺人不算一回事。文化人生曙光初啟，那時能多殺人還受人崇拜，說他是英雄，甚至讚他是神聖。直到近代，一面發明原子彈，一面提倡全民戰爭，還要加之以提倡世界革命，把全世界人類捲入戰爭漩渦，連打上十年八年乃至幾十年的仗，殺人何止千萬萬萬，也還有人在煽動，也還有人在贊助，也還有人在崇拜，也還有人在替他們辯護。這些也是人類自己選擇的自由呀！你那能一筆抹殺，稱之為惡。這並不是故作過分悲觀的論調。當面的事實，還需我們平心靜氣來分析。

但從另一方面言，一個人殺一個人，壓抑了人家的自由，來滿足他自己的自由，在人類開始覺悟自由為唯一可寶貴的人生本質的時候，便已開始有人會不能同情於這般殺人的勾當。孟子曾說過：「殺一人而得天

下，不為也。」他早已極端反對殺人了。但他又說：「聞誅一夫紂矣。」這豈不又贊成殺一個人來救天下嗎？救天下與得天下，當然不可相提並論。然而殺人的問題，其間還包含許多複雜的意味，則已可想而知。

然而我們終要承認殺人是一件大惡事。我們總希望人類，將來能少殺人，而終至於不殺人。明白言之，從前人類並不認殺人是惡，漸漸人類要承認殺人是惡，將來人類終將承認殺人是大惡，而且成為一種無條件無餘地的赤裸裸的大惡。這便是上文提過的人類文化人生演進路程中可以預想的一件事。這是我們文化人生演進向前的一個指示路程的箭頭。

讓我再稍為深進一層來發揮這裏面的更深一層的涵義。殺人也是人類在沒有更好辦法之前所選擇的一種辦法呀！人類在無更好辦法時來選擇殺人之一法，這也已是人類之自由，所以那時也不算它是一種惡。幸而人類終於能提供出比殺人更好的辦法來。有了更好的辦法，那以前的辦法便見得不很好。照中國文字的原義講，惡只是次一肩的，便是不很好的。若人類提供了好的辦法，能無限進展，則次好的便要變成不好的。「惡」字的內涵義，便也循此轉變了。

你坐一條獨木船渡河，總比沒有發明獨木船的時候好。那時你在河邊，別人貢獻你一條獨木船，你將感謝不盡。後來花樣多了，有帆船，有汽船，安穩而快速得多了。你若在河邊喚渡，那渡人隱藏了汽船，甚至靳帆船而不與，他竟交與你一條獨木船，那不能不說他含有一番惡意，也不能不說這是件惡事。

論題的中心便在這裏了。若沒有文化的人生，則自然人生也不算是惡。若沒有更高文化的人生，則淺演文化的人生，也不好算是惡。正為文化人生愈演而愈進，因而惡的觀念，惡的評價，也將隨而更鮮明，更深刻。這並不是文化人生中產生了更多的惡，實乃是文化人生中已產生了更多的「善」。

四

讓我們更進一步說，其實只是更顯豁一層說，我們將不承認人類本身有所謂惡的存在，直要到文化人生中所不該的始是惡。惡本是文化人生中的一件事，而問題仍在他自由選擇之該當與不該當。沒有好的可挑，只有挑次好的。沒有次好的，只有挑不好的。當其在沒有次好的以前，不

好的也算是好。能許他有挑選之自由，這總已算是好。而且他也總挑他所覺得為好的。那是他的自由。那便是文化人生之起點，也是文化人生之終點。那便是文化人生之本質呀！

你要人挑選更好的，你得先提供他以更好的。誰能提供出更好的來呢？人與人總是一般，誰也不知道誰比誰更能提供出更好的，則莫如鼓勵大家盡量地提供，大家自由地創新。這初看像是一條險路。然而要求文化人生之演進，卻只有這條路可走。你讓一個人提供，不如讓十個人提供。讓十個人提供，不如讓一百個人提供。提供得愈多，挑選得愈精。精的挑選得多了，更要在精與精之間再加以安排。上午散步，下午便看電影，把一日的人生，把一世的人生，把整個世界的人生，盡量精選，再把它一切安排妥貼，那不知是何年何月的事。然而文化人生則只有照此一條路向前。

人類中間的宗教家、哲學家、藝術家、文學家、科學家，這些都是為文化人生創造出更好的新目的，提供出更好的新自由，提供了善的，便替換出了惡的。若你有了善的不懂挑，則只有耐心善意的教你挑，那是教育，不是殺伐與裁制。在宗教、哲學、文學、藝術、科學的園地裏，也只有「教育」，沒有殺伐與裁制。

佛經裏有一段故事，說有一個戀愛他親母而篡弒他親父的，佛說只要他肯皈依佛法，佛便可為他洗淨罪孽。這裏面有一番甚深涵義。即佛家根本不承認人類本身有罪惡之存在，只教人類能有更高挑選之自由。一切宗教的最高精神都該如是的。哲學家、文學家、藝術家、科學家的最高精神，也都該如是。

若說人類本身有罪惡，便將不許人有挑選之自由，窒塞了人類之自由創造，自由提供，不讓人類在其人生中有更好的發現與更廣的尋求，那可以算是一種大罪惡。而且或許是人類中間唯一的罪惡吧！固然，讓人儘量自由地挑選，自由地創新，本身便可有種種差誤，種種危險的。然而文化人生之演進，其勢免不了差誤與危險。便只有照上述的那條險路走。

五

根據上述理論，在消極方面限制人，壓抑人，決非文化人生進程中一件合理想的事。最合理想的，只有在正面，積極方面，誘導人，指點人，

讓人更自由地來選擇，並還容許人更自由地提供與創造。

你試想，若使人類社會到今天，已有各種合理想的宗教，合理想的哲學，與藝術，與科學，叫人眞能過活着合理想的文化人生，到那時，像前面說過的殺人勾當，自然要更見其為罪大而惡極。然而在那時，又那裏會還有殺人的事件產生呢？

正因為，直到今天，眞眞夠得上更好的人生新目的的，提供得不夠多，宗教、哲學、藝術、文學、科學，種種文化人生中應有的幾塊大柱石，還未安放好，還未達到理想的程度，而且有好些前人早已提供的，後人又忘了，模糊了，忽略了，或是故意地輕蔑了，拋棄了，遂至於文化的人生有時要走上逆轉倒退的路。更好的消失了，只有挑選次好的。次好的沒有了，只有挑選不好的。

人類到了吃不飽，穿不煖，倦了不得息，日裏不得好好活，夜裏不得好好睡，病了不得醫，死了不得葬，人類社會開始回復到自然人生的境界線上去，那竟可能有人吃人。到那時，人吃人也竟可能不算得是惡，那還是一種人類自由的選擇呀！

局面安定些了，亂國用重典，殺人者死，懸為不刊之大法。固然法律決非是太平盛世理想中最可寶貴的一件事，人文演進之重要關鍵不在此。

若使教育有辦法，政治尙是次好的。若是政治有辦法，法律又是次好的。若使法律有辦法，戰爭又是次好的。只要戰爭有辦法，較之人吃人，也還算得是較好的。

依照目前人類文化所已達到的境界，只有宗教、哲學、文學、藝術、科學，都在正面誘導人，感化人，都在為人類生活提供新目的，讓人有更廣更深的挑選之自由，都還是站在教育的地位上，那才能算是更好的。政治法律之類，無論如何，是在限制人、壓抑人，而並不是提供人以更多的自由，只可管束人於更少的自由裏，只能算是次好的。戰爭殺伐，只在消滅對方人之存在，更不論對方自由之多少，那只能算末好的。

至於到了人吃人的時代，人類完全回到它自然人生的老家去，那時便只有各自求生，成為人生之唯一目的。那時則只有兩個目的給你挑，即是「生」和「死」。其實則只有一個目的，叫你儘可能地去求生。到那時，便沒有什麼不好的，同時也不用說，到那時是再也沒有什麼好的了。

（一九四九年十一月民主評論一卷十期）

四　物與心

一

世界之大，千品萬儔，繁然雜陳。然而簡單地說來，實在可以說，只有兩樣東西存在著。這兩樣東西，即是「物」與「心」。當世界方始，根據近代科學家研究，那時尚只有物，而還沒有心。雖照宗教家說，此宇宙先有心，先有上帝來創造此世界。但此說僅是一種宗教信仰。就目前人類知識，還無法證實它。

一俟我們這個地球，自太陽系分散出來以後，不知經歷幾何年代，才產生了生命。但生命的起源究竟在那裏？還是從別的星球中飄落來的，抑或在此地球上，那一時所有的物質，在某種境況中，自己醞釀化生而有的？這在今日，還是一個未獲解答的問題。但先有物質，後有生命，則似已有明證，無需懷疑了。而且生命必須寄託於物質，生命若離開物質，即無從表現其為生命。到目前止，我們還沒有發現能離開物質而自行獨存的生命。這也是常識所易瞭的。

至於生命是否就是心，有了生命是否即有心，這事亦還遽難論斷。但就一般事實說，就現在人類常識言，有生命的不一定就有心。例如植物有生命，不好說植物已有心。但動物有生命，同時也有心。依據這些事實，我們至少暫時可以如此說，「沒有生命，即不可能有心」。猶如沒有物質，即不可能有生命一般。心必須寄託於生命中，猶如生命必須寄託於物質中。這也是我們人類今天一般的常識。若說先有心而後有生命，先有生命而後有物質，只在西方的宗教信仰裏有如此講法。有許多哲學家，也在如此講，但在科學上則此講法並不能證實。

最近二三十年來，西方科學家研究原子學，知道所謂物質，也只是一些原子的活動，而並不像原先所想的物質那樣地存在。或許若干年後，人類又可能創立出一種新宗教，或新哲學，像最近西方有一輩科學家所努力，所模糊想像的，所謂科學的「新唯心論」。到那時，或許人類對於物質生命與心，可有一種較新的，與今不同的講法。但到目前為止，我們殊不能輕易推翻此宇宙先有「物」，後有「生命」，再有「心」的那一番常識的判斷。

二

現在有一個問題，就是人的心和動物的心是否有不同？我這裏所說動物一詞之含義，並非如生物學上動物一詞含義之嚴格，而僅係就一般意義言。乃指除開人類以外之其他動物言。今若謂人心和動物心，容可有不同，則其不同處又何在？至少在目前，我們決無人承認人心與鷄心、狗心全相同。我此刻也並不想根據生物學、心理學所講來精細地辨析，我還是僅就現在人類的常識來判斷，人心與一般動物心，實在確有些不同處。而且還可說，那些不同處，實是不同得既深而且大。

我們剛才說過，沒有物質，生命即無從存在；沒有生命，心即無從存在。由「物質」演化出「生命」，生命即憑藉於物質；由「生命」演化出「心」，心即憑藉於生命。此刻說到我們的身軀，也只該算它是一些物質，它是我們生命所憑以活動而表現的一種工具，卻不能說生命本身即是那身體。然則什麼纔是生命呢？這一問，似乎問入玄妙了。

讓我們姑且淺言之，我們與其說身體是我們的生命，不如說我們的一切「活動」與「行為」，才是我們的生命。至少我們可以說，生命並不表現在身體上，而是表現在身體之種種活動與行為上。我們只是運用我們的身軀來表現我們的一切活動與行為，換言之，則是表現我們的生命。因此，可以說身體只是生命的工具。如我們日常講話做事，那都是我們生命之表現，即成為我們生命之一節，或一環。但講話做事，決非聽從身體所驅使，而是聽從心靈的指揮。

「心」與「生命」之究竟分別點在那裏，此問題不易急切作深談。但人類纔始能運用心靈來表現它生命的一項常識，則暫時似可首肯我們來作如此的說法的。

依此來說，「物質」、「生命」、「心靈」，三者間的動作程序，就人類言，又像是心最先，次及生命，再次及身體即物質。因於此一觀點，我們所以說，宇宙間，心靈價值實最高，生命次之，而物質價值卻最低。換言之，最先有的價值卻最低，最後生的價值卻最高。

但心靈價值雖高，它並無法離開較它價值為低的生命，生命也不得不依賴較它價值又低的身軀。如是則高價值的不得不依賴於低價值的而表現而存在，因此高價值的遂不得不為低價值的所牽累而接受其限制，這是宇宙人生一件無可奈何的事。

三

現在另有一問題，心靈能否不依賴生命，生命能否不依賴物質呢？譬如我們停留在這屋子裏，我們不能離開這屋子，我們就受了這屋子的限制。但此屋子必然會塌倒，我們能否在此屋子將塌之前先離開此屋子呢？我們能不能讓生命離開身體而仍然存在，而仍有所表現呢？這是生命進化在理論上應該努力的一個絕大的問題。

讓我們再先從淺處說，如一切生物之傳種接代，老一輩的生命沒有死，新一輩的生命已生了，這即是生命想離開此身體而活動而存在的一種努力之成績。又如生物進化論上所宣示，老的物種滅跡了，新的物種產生了。生命像在踏過那些憑依物而跳躍地向前。其實心靈之於生命，依我看來，正也有類此的趨勢。人心和動物心之不同處，似乎即在人的心可以離開身體而另有所表現。也可說，那即是人的生命可以離開身體而表現之一種努力之所達到的一種更是極端重要之成績。

例如這張桌子吧，它僅是一物質，但此桌子的構造、間架、形式、顏色種種，就包括有製造此桌子者之心。此桌子由木塊做成，但木塊並無意見表示。木塊並不要做成一桌子，而是經過了匠人的心靈之設計與其技巧上之努力，而始得完成為一張桌子的。所以這桌子裏，便寓有了那匠人的生命與匠人的心。換言之，即是那匠人之生命與匠人之心，已離開那匠人之身軀，而在此桌子上寄託與表現了。我們據此推廣想開去，便知我們當前一切所見所遇，乃至社會形形色色，其實全都是人類的「生命」與「心」之表現，都是人類的生命與心，逃避了小我一己之軀殼，即其物質生命，而所完成之表現。狗與貓的生命與心，只能寄附在狗與貓之身軀之活動。除此以外，試問又能有何其他表現而繼續存在呢？

上面所舉，還只就人造物而言，此刻試再就自然界言之。當知五十萬年前的洪荒世界，那時的所謂自然界，何嘗如我們今天之所見？我們今天所見之自然，山峙水流，花香鳥語，鷄鳴狗吠，草樹田野，那都已經過了五十萬年來人類生命不斷之努力，人類心靈不斷的澆灌與培養。一切自然景象中，皆寓有人類的生命與心的表現了。再淺言之，即是整個自然界，皆已受了人類悠久文化之影響，而纔始形成其如今日之景象。若沒有人類的生命與心靈之努力滲透進去，則純自然的景象，決不會如此。

所以我們可以如此說，在五十萬年以前的世界，我們且不論，而此五十

萬年以來的世界，則已是一個「心」「物」交融的世界，已是一個「生命」與「物質」交融的世界，已是一個「人類文化」與「宇宙自然」所交融的世界了。換言之，已早不是一個無生命無心靈的純物質世界，那是個千眞萬確，無法否認的。

四

以上所說，主要只求指出人類的生命與心，確可跳出他的身軀而表現，而繼續地存在。現在我們要問，為何鷄狗禽獸的心，跳不出它們的身體，即物而表現、而存在？而人類獨能之呢？關於這一層，我們仍將根據現在人所有的常識，來試加以一種淺顯易明的解答。

人有腦，狗也有腦；人有心，狗也有心。但人有兩手和十指，狗沒有，其他一切動物禽獸都沒有。因為人有兩手，所以才能製造種種的器具，所以才能產出種種的工業，人類文化，才能從石器時代進化到銅器時代、鐵器時代，乃至煤呀、電呀，和原子能呀，而形成了今日世界的文明。依照馬克斯說法，從石器到原子能，這一切，都叫做人類的「生產工具」。而且他又說，生產工具變，人類社會一切也隨之而變。因此他說只是「物決定了心」。

但我要再三地說明，我們的身體，也只是物質，我們的生命，僅是借身體而表現，我們憑藉於身體之一切活動與作為，而使生命繼續地向上與前進，所以身體也只是一種工具。但試問，這種工具是否即可名之為生產工具呢？耳朵用來聽，鼻子用來嗅，眼睛用來看，嘴巴用來飲食和說話，人身上每一種器官，在生命意義上說來，都有它的一種用處。人身上每一種器官，都代表著人類生命所具有的一種需要與欲望。

中國理學家所說的「天理」，淺說之，也就指的這些人類生命所固有的需要與欲望。有需要、有欲望，便有配合上這種需要與欲望的器官在人身上長成。所以中國的理學家要說「性即理」。當知生命要看才產生了眼睛，要飲食和說話，才產生了嘴巴。人身一切器官皆如此。因此，為要求使用外物，支配外物，才又產生了兩手和十指。

依照這個道理說，身體實為表現生命的工具，卻決不可稱之為生產工具。同樣道理，直從石器、銅器、鐵器，而到原子能，實在也都是我們人類的生命工具，那可僅說是生產工具呢？

我們畏寒怕熱，要避風雨和陽光，所以居住在房屋裏，好藉以維持我們適當的體溫。人身皮膚的功用，本來就是保持體溫的，所以房屋猶如我們的皮膚。衣服的功用也相似。所以衣服房屋，全都似乎等於我們的皮膚，此乃是我們皮膚之變相與擴大。我們在室內要呼吸新鮮空氣，所以得開窗戶，窗戶也等如我們的鼻子。關着窗，便如塞着鼻子覺悶氣。我們在室內，又想看外景，窗戶又等如我們的眼睛。閉着窗，便如蔽着眼，外面一些也見不到。我們該說，這一切東西，都是我們生命的工具，難道你都能叫它們作生產工具嗎？

唯物論者的馬克斯，把人的兩手，也看做生產工具了，纔成就了他的褊狹的「唯物史觀」之謬論。所謂「生產工具」這一名詞，本來只是經濟學上的名詞，馬克斯只是研究經濟學中的一家一派。他用他褊狹的某一部門的學術頭腦來講全部人生，便自然會錯了。

我們穿衣服，衣服即等如我們的皮膚。我們用這杯子喝水，這杯子就等如我們的雙手。太古時代人沒有杯子，便只可雙手掬水而飲了。我們現在有了此杯子，水可放杯子裏，不再用雙手掬，豈不是那杯子便代替了我們的雙手嗎？同樣道理，汽車等如是我們行走在陸地上的腳，船等如是我們行走在水面上的腳，飛機等如是我們行走在天空中的腳。皮膚吧、手吧、腳吧、身體上的一切，我們都可說它是生命的工具。因此，衣服呀、杯子呀、車呀、船呀，我們也說它是生命工具了。

中國古人說「天地萬物，與我一體」。正因為人的心，能不專困在自己的身軀裏，人的生命也能不專困在自己的身軀裏。因於人的心靈之活動，而使人的身軀也擴大了，外面許多東西，都變成了我身軀之代用品，那不啻是變相的身軀。因此，我的心與生命，都可借仗這些而表現而存在。人的手和足，顯然不單是一種具有經濟意義的生產工具，而更要的乃是我們的生命工具呀！

若照馬克斯理論推演去，則人身也將全成為生產工具，連人生也將全成為生產工具了。那豈不將成為宇宙之終極目標與其終極意義，便只在生產嗎？這話無論如何也講不通。當知天地萬物，皆可供人類生命作憑藉而表現，皆可為人類生命所寄託而存在。因此天地萬物，皆可為人類生命之活動與擴大。即就生產論，當知是為了生命纔始要生產，不是為了生產纔始要生命的。

由上所言，可知生命之存在於宇宙間，其價值實高出於物質之上。物質時時變壞，而生命卻能跳離此變壞之物質而繼續地存在。所以生命像是

憑依於一連串的物質與物質之變壞間而長存了。再用杯子作例，杯子猶如我們的雙手，我們雙手隨身，卻不能割下假借別人用，而此杯子則人人皆得而使用之。我們的皮膚，也無法剝下贈送人，但衣服則可借贈與任何人穿着。這乃是人類生命工具之變進，人類生命工具之擴大，也即是人類生命工具之融和。私的工具變成了公的工具。一人獨有的工具，變成了大家共有的工具。所以說是工具之融和。而馬克斯又說成為工具之鬥爭和奪取了。這些處皆見馬克斯理論之褊狹，不廣大。

當知，正因人類生命工具之擴大變進與融和，而成為人類生命本身之變進、擴大與融和。人類生命經此不斷的變進擴大與融和，纔始得更為發揚而長存。這便是所謂人類的文化。人類文化則決不是唯物的，而是心物交融，生命與物質交融的。

五

人身除了雙手之外，還有一件東西異於其他動物的，那就是人的一張「嘴」。馬克斯見手不見嘴，知其一，不知其二。他思想的褊狹，這一點也是很可笑的。這因馬克斯只是一個研究經濟學的人，經濟現象只占人生文化中的一部分，馬克斯的學說，卻又只是經濟學中的一小支派，他自然不能瞭解人類文化之大全體。

我們剛才說，心跳進瓷土，就造成了杯子，心跳進棉麻，就造成了衣服。人類心靈這一種跳離身軀而跑進外物的努力，都得經過雙手的活動而實現，而完成。現在我們說到嘴，卻使我們的心，跳離身軀而跑入別人的心裏去。猴子鷄狗都有心，牠們也知有喜怒哀樂，牠們也能有低級的思維。所惜的，是牠們的一張嘴，不能把此心所蘊來傳達給別個心。因此它們的心，跳不出它們的軀體，跑不進別個軀體的心裏去。我們大家都知道，表現內心情感知識一種最好的途徑是聲音，聲音能表現我心，表現得纖細入微。人有了一張嘴，運用喉舌，發出種種聲音，內心的情感與知識，得以充分表現，讓別人知道我此心。人類一切的內心活動，均賴語言為傳達。所謂傳達者，即是跳出了我此軀體，而鑽入別個人的心裏去，讓別人也知道。若作生產工具看，試問人的那張嘴，又能生產些什麼呢？果照馬克斯理論，嘴該是沒有經濟價值的。因此手的活動在歷史上能把來劃時代，而嘴的活動，便沒有這樣的作用與分量了。那豈不是知其一，不知其二嗎？

人類又經嘴和手的配合併用，用手助嘴來創造出文字，作為各種聲音之

符號。人類有了文字以後，人的心靈更擴大了，情感、思維、理智種種心能無不突躍地前進。這眞是人類文化史上一個劃時代的大標記。譬如說，人類有語言，是人類文化躍進一大階程。人類有文字，又躍進一階程。人類有印刷術，又躍進一階程。但在馬克斯的唯物史觀與生產工具的理論下，這些便全沒有地位來安放了。

從前中國有一個故事，說有一仙人，用小籠子裝鵝，籠子小，只像能裝一隻鵝，但再添裝千萬隻鵝進那籠子，也儘不妨，儘能容，那鵝籠子能隨鵝羣之多少而永遠容納進。但卻並不見那鵝籠子放大了。今天人類的心量，也正如那仙人裝鵝的小籠。別人心裏之所有，儘可裝入我心裏，上下古今，千頭萬緒，愈裝進，心量愈擴大。但心還是那心，並不是眞大了。這不是神話，卻是日常的實況呀。

即就我們今天的日常生活言，種種衣物用具，表面看，豈不是都由我們這一代人自己做成嗎？但仔細想，便知其不如此。這已是幾千年來，經過千千萬萬人心靈之創製改進累積而成有今日。所以我們一人之心，可變成千萬人之心。如某人發明一新花樣，人人可以模仿他。而千千萬萬人之心靈，也可變成為一人之心。如某一人之創製發明，其實還是承襲前人的文化遺產而始有。又如我一人造一杯，萬人皆可用。一人寫一本書，萬人皆可讀。而任何一人，也可用萬種器具，讀萬卷書。

諸位當知，鷄狗並不是無心、無智慧、無情感，無奈牠們缺乏了我上述的那種用來表現心靈傳達心靈之工具。因此，牠們最多也只能表現牠們的心靈，在牠們自己那個軀殼裏。人類則不然。如人類運用數字計算，最艱難的數學題，也可用筆來解決。若使以前人沒有數字發明，即最淺易的算題，有時也會算不清。我們因此也可說，那些數字，便是我們人類的新腦。是我們人類自創的文化腦。不知那時代人發明了數目字，從此卻成為人類計算一切的一種新腦子。所以數目字也同腦一般，是我們計算的工具，也同腦一般，是我們的生命工具了。現在人發明有電腦，此「電腦」二字，卻是很恰當的。電腦也是生命工具，非生產工具。

即如愛因斯坦吧，若沒有前人發明供他來利用，他也無從發明他的相對論。所以愛因斯坦的腦子，實在是把幾千年來人的腦子，關於此一問題之思維所得，統統裝進他腦子裏，變成了他的大腦子，這腦子自然要更靈敏，勝過宇宙天賦我們的自然腦。此刻愛因斯坦死了，有人把他腦子解剖，也和平常人類一般的，但這只解剖了他的自然腦，沒有能解剖他的文化腦。他的文化腦，豈不正像我上面所說的那位仙人的鵝籠嗎？

但我們更應該說，電腦絕非是人的文化腦。倘要把電腦來代替人的文化腦，如欲用機器人來代替眞人，而不知其間的差別，這又將是他日的一大錯誤。

再說如記憶吧，你的腦子記不清，寫一行兩行字，便記住了。那一行兩行字，也是你的生命工具，也是你的文化腦。而且那一行兩行字，不僅替你記憶，也還能替一切人記憶。一切人看見此一行兩行字，便都會記起那一行兩行字中之所記，所以那一行兩行字，也便變成了千萬人之公腦了。千萬人之公腦，又能變成一個人的私腦。如人走進圖書館，千萬人所記，隨手翻閱，都可記上他心來。這便是語言文字之功，也即是那一張嘴的功。

六

我還要進一步說明，我的身體與你的身體雖然是不同，而我們的生命則儘可融和為一的。這如何說法呢？試讓我再舉一例來說明。人與鷄狗豈不都有雌雄之分嗎？但人卻有夫妻婚姻制度之創建。這種夫妻婚姻制度，乃由人類生命中的一種藝術與欲望之配合而產生。從單純的動物雌雄之別，進而為人類的夫妻的婚姻制，這裏面有一種要求在促成。這一種要求，也可說是人同此心，心同此理的。有了此夫妻婚姻制，就接着有合理的家庭和社會，和人類的一切文化，都由此引生出。所以我們說，婚姻制度與家庭制度之出現，這並不是一個人的生命表現，而實是人類的「大生命」之共同表現。諸位在此聽講的，早遲都會要結婚，那時你們將感到新婚之情感與快樂，和對婚後之一切想像。你們在那時，可能認為那是你們的私事。但這想法是錯了。大家莫誤會，不要認為這是由於你們自己夫妻兩人間獨有的私心情。當知這些事，實在是由你們的父母雙親，上至你們的列祖列宗，一代接一代的生命的表現與擴張而引起，也即是整個人類大生命中的表現之一瞥。換言之，這已是從前曾有不知數量的人的心，此刻鑽進了你的心裏，而你始獲有此種情感與想像的。否則貓與狗，為何沒有你那樣的情感與想像呢？五十萬年以前的原人，他們那時心裏為何也沒有你那樣的情感與想像呢？而何以在你同時同社會的男女，他們對婚姻和家庭的感情與想像之表現，又是大致相差不遠呢？所以整個人類生命演進，實是一個大生命。在此大生命的潮流裏，實不能有嚴格的你與我之別，也不能有嚴格的時代與地域之分別。這就是我上面所說的生命之融合。

以上說人類生命是共同的，感情也是共同的，思想理智也仍是共同的。

因人心久已能跳出此各別的軀體，在外面來表現其生命。至於在各時代，各種人間的生命表現之儘有所不同，那可說是生命大流在隨勢激盪之中所有的一種藝術吧。而逼其採取了多方面的多樣的表現，在其深藏的底裏，則並非有什麼眞實的隔別的不同存在。故人心能互通，生命能互融，這就表現出一個大生命。這個大生命，我們名之曰「文化的生命」，「歷史的生命」。馬克斯則只知道生產工具與唯物史觀，他不知道文化生命與歷史生命之整體的大意義。所以他看人類歷史，則只是在生產，又只是在為生產而鬥爭了。

根據上述，可知我們要憑藉此個人生命來投入全人類的文化大生命歷史大生命中，我們則該善自利用我們的個人生命來完成此任務。馬克斯知有手，不知有嘴。又認為一切由物來決定心，而不知道應該用心來控制物。實在是看錯了人生。由他的理論來指導人生，必然將使人生走入大迷途。

七

現在讓我講一故事，來結束上面一番話。

大約在二十一年前，我有一天和一位朋友在蘇州近郊登山漫遊，借住在山頂一所寺廟裏。我借着一縷油燈的黯淡之光，和廟裏的方丈促膝長談。我問他，這一廟宇是否是他親手創建的。他說是。我問他，怎樣能創建成這麼大的一所廟。他就告訴我一段故事的經過。他說，他厭倦了家庭塵俗後，就悄然出家，跑到這山頂來。深夜獨坐，緊敲木魚。山下人半夜醒來，聽到山上清晰木魚聲，大覺驚異。清晨便上山來找尋，發見了他，遂多携帶飲食來慰問。他還是不言不睬，照舊夜夜敲木魚。山下人眾，大家越覺得奇怪。於是一傳十，十傳百，所有山下四近的村民和遠處的，都聞風前來。不僅供給他每天的飲食，而且給他蓋一草棚，避風雨。但他仍然坐山頭，還是竟夜敲木魚。村民益發敬崇，於是互相商議，籌款給他正式蓋寺廟。此後又逐漸擴大，遂成今天這樣子。所以這一所大廟，是這位方丈，費了積年心，敲木魚，打動了許多別人的心而得來的。

我從那次和那方丈談話後，每逢看到深山古刹，巍峨的大寺院，我總會想像到當年在無人之境的那位開山祖師的一團心血與氣魄，以及給他感動而興建起那所大寺廟來的一羣人，乃至歷久人心的大會合。後來再從此推想，纔覺得世界上任何一事一物，莫不經由了人的心、人的力，滲

透了人的生命在裏面而始達於完成的。我此後才懂得，人的心、人的生命，可以跳離自己軀體而存在而表現。我纔懂得看世界一切事物後面所隱藏的人心與人生命之努力與意義。我纔知，至少我這所看見的世界之一切，便決不是唯物的。

我們若明白了這一番生命演進的大道理，就會明白整個世界中，有一「大我」，就是有一個「大生命」在表現。而也就更易瞭解我們的生命之廣大與悠久，以及生命意義之廣大與悠久，與生命活動之廣大與悠久。而馬克斯所認為一切由物來決定心的那一種唯物史觀，以及其僅懂得生產與財富價值的人生理論與歷史觀，實在是太褊狹，太卑陋淺薄得可憐了。而其不能悠久使人信奉，也就不言可知了。

（一九五一年四月十九日新亞書院文化講座演講，講稿曾收入新亞講座錄，一九五五年收入本書時全文已重加改寫）

五　如何探究人生眞理

一

宇宙指整個自然界而言，那是無限的。縱使依照最近科學上的發現，認為宇宙有限，然就人的立場言，仍可稱之為無限。世界指整個人生界而言，則是有限的。有限的世界，包裹在無限的宇宙之內。亦可說此有限世界乃佔踞着無限宇宙之中心。惟因宇宙無限，故在此無限中之任何一點，都可成為此無限內的中心。而個人則尤屬有限中之有限，但每一個人，在此無限大宇宙裏，莫不各各自占一中心。

外圍無限，中心有限。然中心不能脫離外圍而自成為中心，而此有限中心，又不能與無限外圍完成一體。換言之，有限只就此無限而成為一中心，卻不能即就有限上完全呈現此無限。

人生既屬有限，於是人生所可獲得之智識亦有限。有限的智識，不能窮究無限之自然。自然眞理應屬無限，而人生眞理則盡屬有限。人類智識所發現之有限眞理，雖可呈露出自然無限眞理之一部分、一面相，而決非即是此無限眞理之全體。今試問：就此無限自然之無限眞理言，此有限人生所發現之有限眞理，固得承認為眞理否？此應為有限人生中一絕大之問題。

就此問題上，東西文化精神，有其顯相違異之意見與態度。

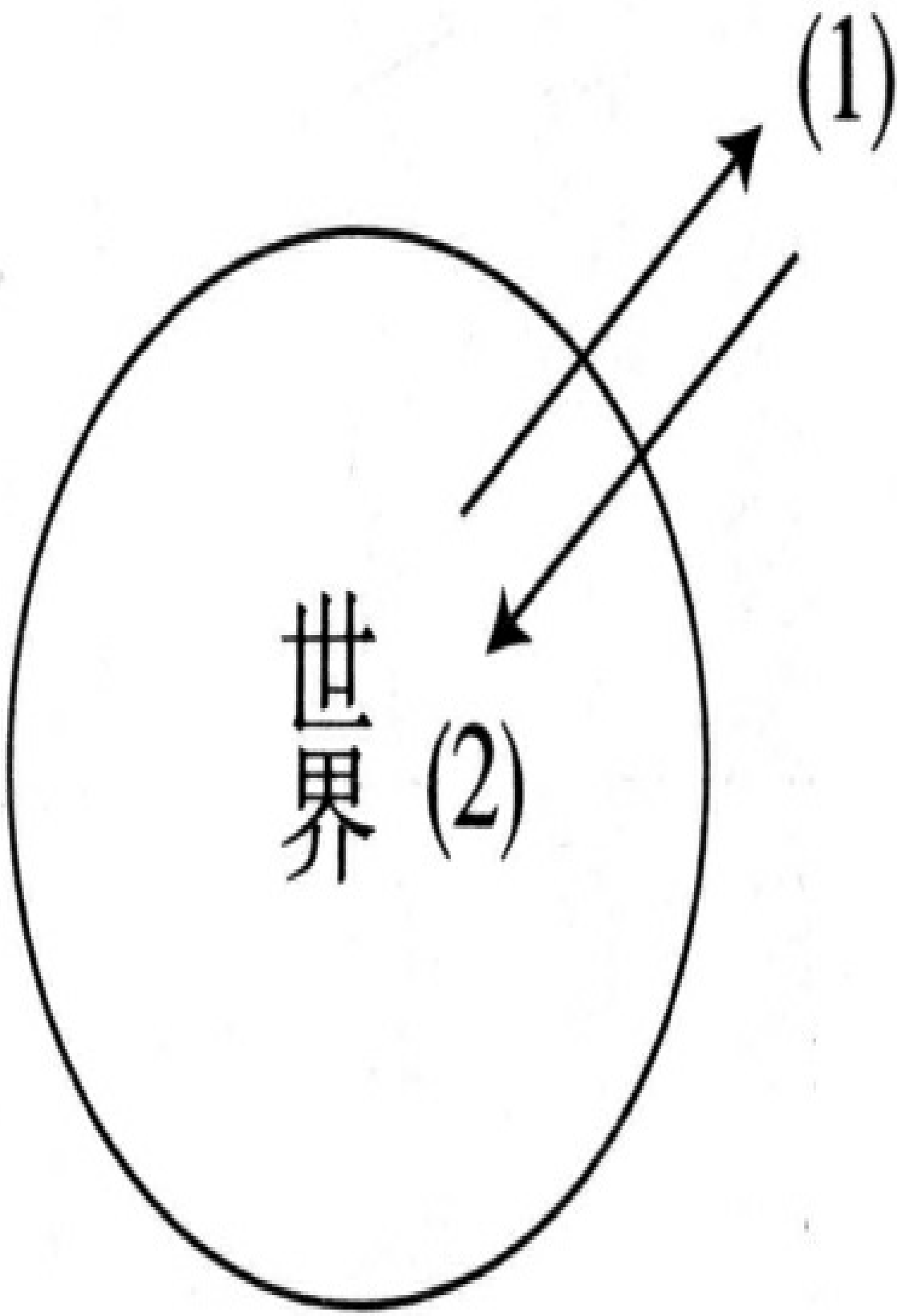
我常謂東方文化乃內傾型者，西方文化為外傾型者；亦即謂中國人追求眞理重向「內」，而西方人追求眞理則重向「外」。

試加以簡要之說明。

宇宙
世界
人
（人文）
天（自然）

上圖：虛線表其無限，實線表其有限。就中國古語言，一屬天，一屬人。就近代術語言，一屬自然，一屬人文。

下圖為西方人追求眞理之形式。西方常主向外追尋，即向於有限的人生世界之外圍，即無限自然中探尋眞理，俟有所得，再回向於有限人生世界作指導，求應用。因此西方人之眞理觀，常為超越人生而外在。西方人所認為之眞理，必為一種客觀的，由此而產生宗教、科學，與哲學。


(1)
世界
(2)

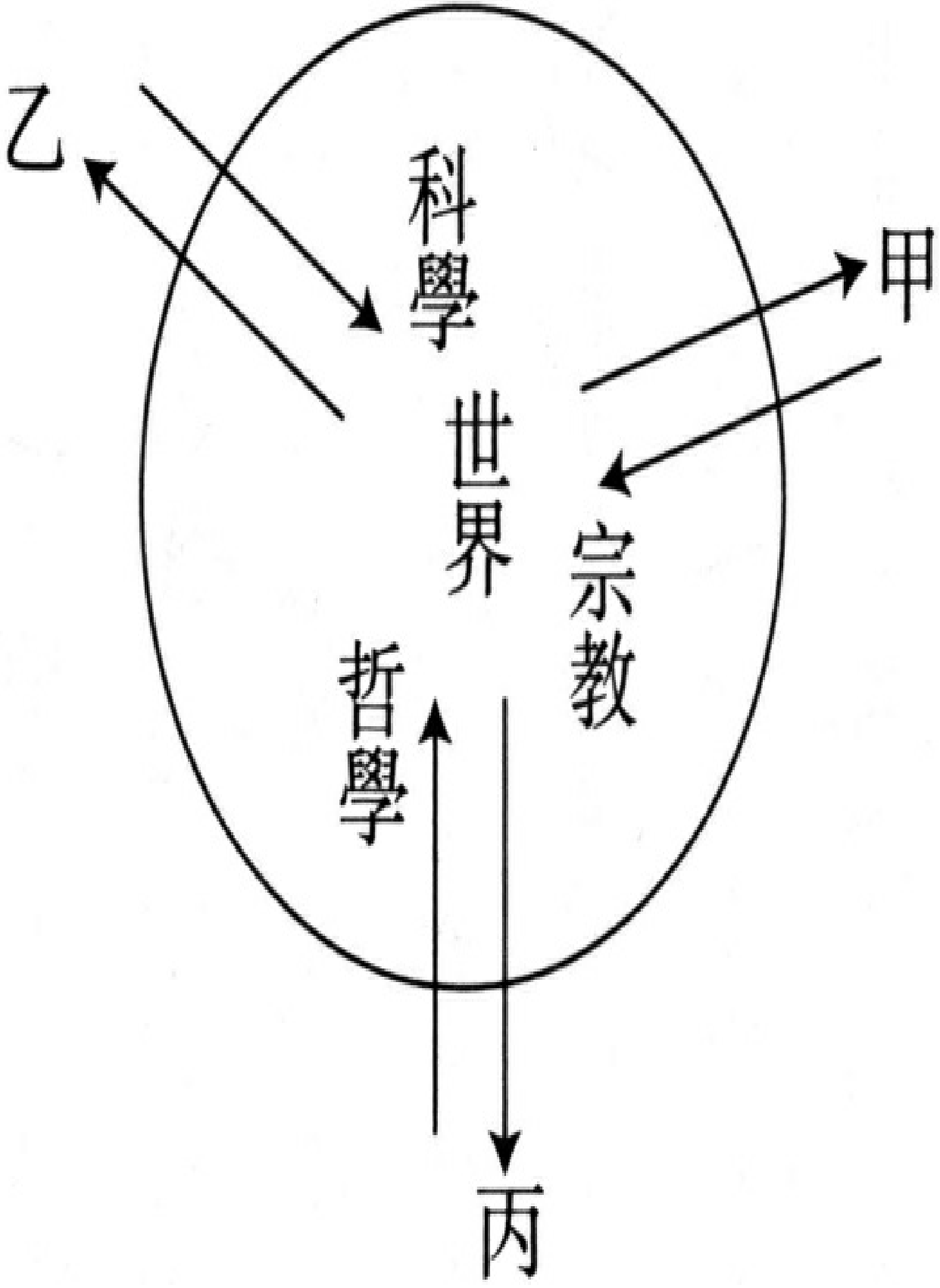
宗教信仰有上帝，上帝超越人生而外在。上帝不專限於此有限之人生界，上帝觀念必與此無限宇宙觀念相訢合。故上帝身邊之眞理，實為一種無限眞理。至於人生一切有限眞理，則由此無限眞理來規範，來決定。

科學探究自然。自然無限，則科學所探究者亦無限。自然眞理無限，則科學所將探究之眞理，亦必是一種無限眞理。

西方哲學界常有唯心唯物之爭，此指無限宇宙無限自然之最後本質，屬心抑屬物，此仍是一無限眞理方面之爭辯。凡西方哲學界所探究之眞理，大體亦都屬於無限眞理之一面者。

二

今姑不論西方宗教、科學、哲學三方面所得之眞理其是乎否乎，孰是孰非，而有兩端必然可說者。其第一端既主向無限追尋，則必然易於分道揚鑣，各自乖離，而其所得之眞理，則往往偏而不全。因其所得皆是此無限眞理之一偏，而決非其全部，如是故相互間易啟爭端，不易會合。


乙
科學
甲
世界
宗教
哲學
丙

如上圖，譬之吾人走離居室，門外即茫茫禹迹，自可有許多方向，許多道途，東西南北，各任所之。愈走愈遠，可以終古不相合幷。故近代科學分科分類，枝葉繁滋，各成專門，循至互不相涉。而哲學上之派別分歧，莫衷一是，更屬顯著。即就宗教言，同信一上帝，同信一耶穌，仍可有種種宗派，種種區分。不僅宗教、科學、哲學三分野，各自僅得此無限宇宙眞理中之一偏。即每一分野中，亦何嘗不歧中有歧，各據一偏。莊子所謂「道術將為天下裂」，恰似說中了西方的智識界。

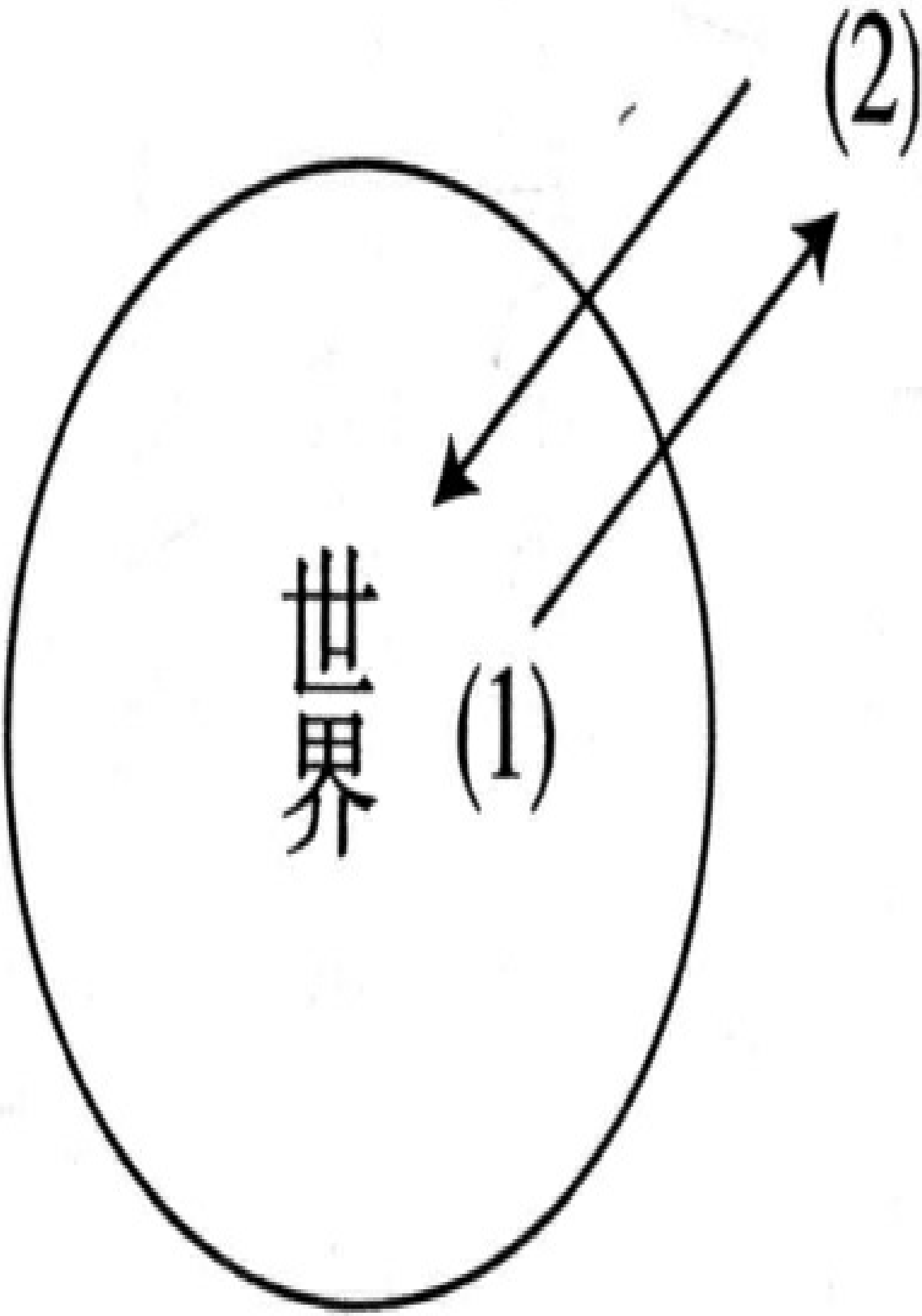
茲再說第二端。宇宙既屬無限，則向外追尋，其路途亦無窮。無論其所到達如何遠，必將永遠如在中途，將永遠無終極之歸宿。上帝身邊之眞理，計惟上帝自知之。人類所知之上帝，則永遠決非上帝之眞與全。宗教進程，無疑的，將永遠如在中途摸索。近代科學，突飛猛進，一日千里。然科學探究之進程，無疑亦將永在中途。此無限大宇宙之奇祕的無盡藏，何日得為人類科學探究全部發掘，更無餘蘊，此似一不合情理之發問。至於哲學思辨上之永遠得不到結論，只有繼續摸索向前，更無有一旦到達之歸宿，理更易知。

然而追尋愈遠，其回向人生，亦將愈感疏濶，愈成隔閡。歐洲中古時期，正因宗教路程向前太遠，遂致回顧人生，形成一片黑暗。近代歐洲，又是科學哲學向前探索太遠，而發生流弊。人文科學追不上自然科學，形成目前之文化脫節，此義已得近代西方大多數人之認可。哲學上之唯心論、唯物論、實在論、唯生論，種種思辨，只要推尋愈深，摸索愈遠，其回頭來指導人生，求在人生世界實際應用，亦必愈感隔膜，愈多扞格。中國有成語曰，「途窮思返」。其實人類向無限宇宙追尋眞理，乃因途無窮而不知返，因此西方思想界遂儘生變動，儘起爭端。宗教路程走得太遠了，忽而改途轉向科學。唯心的思辨走得太遠了，忽而改途走向唯物。前車之覆，後車之鑑。只要向無限宇宙追索得太遠，必然會折回來，另走一新路。但此新路，亦同樣無終極，同樣將折回頭來。此乃西洋思想史上一具體可指的已往陳迹。

三

莊周有言，「我生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已。已而為知者，殆而已矣。」這是說，人生有限，而知識範圍則無限。若將有限人生來追求無限知識，終是一危險事。再把此追求所得，認為已是無限眞理，回頭來，把此眞理來指導人生，則更將是一危險事。

中國人的思想方式，顯與西方不同。


(2)
世界
(1)

如上圖，中國人追求眞理，主先向內，先向人生世界之本身求體驗。體驗所得，再本此轉向外面宇宙去觀照，故中國人之眞理觀，乃為現實而內在者。換言之，亦可謂是主觀的。

尙書言，「天視自我民視，天聽自我民聽。」要瞭解上帝，即在瞭解人生。孟子言，「盡心知性，盡性知天。」要瞭解天，即在瞭解人。如是何能有宗教？若有宗教，仍屬有限世界中之一種人文教，而非無限宇宙超越外在的一神教與上帝教。

中庸言，「盡己之性，可以盡人之性。盡人之性，可以盡物之性。盡物之性，而後可以贊天地之化育。」仍主先從有限世界通向無限宇宙，不主先由無限宇宙回向有限世界。如是則不會有像西方般的科學。中國科學，則如所言「正德、利用、厚生」，仍是人本位。就世界來窺宇宙，非由宇宙來定世界。而且常有把盡物性一目的置為次要之意態。

孔孟言仁，言性善，言中庸，僅屬於日常人生。故曰「下學而上達」。因此不能有形而上學，不能有像西方般的哲學。若謂中國有哲學，實僅以人生哲學為主，其實則是日常人生之一種深切經驗與忠實教訓而已。

因此中國所長，不在宗教，不在科學，亦不在哲學，而在其注重討論人生大道上。宗教、科學、哲學之所求，乃為宇宙眞理。宇宙眞理，無限不可窮極。人生大道屬於有限世界。向有限世界體驗，可以當體即是。要求瞭解人生世界，即在人生之本身，不煩向外追尋。人生乃宇宙一中心，若謂中國人講的人生大道即等於在講人生眞理，則人生眞理亦即宇宙眞理中之一基點。有限知識，當作為尋求無限知識一指針。人若面向無限宇宙，不免有漆黑一片之感。但返就自身，總還有一點光明。即本此一點光明，逐步憑其指導，逐步善為應用，則面前之漆黑，可以漸化盡轉為光明。此光明雖屬有限，而即在有限世界中求有限眞理，此有限光明即如無限光明。故曰：「知之為知之，不知為不知，是知也。」

孔子所謂「知之為知之，不知為不知，是知也」，此一語，實為中國傳統知識論奠基。西方哲學上之知識論，大要有兩問題，一在問我之何以而能知？一在問我之所能知者究是些什麼？換言之，即何者為我之所能知。中國傳統知識論，則重在先認識了第二問題，再來研討第一個問題。

四

如上所論列，人類之所能知。僅屬有限。則人類所能獲得之眞理，亦必屬於有限者。若為無限，則既非人類之知所能知，試問既所不知，又何從而知其為眞理。故眞理必在知之範圍內，而知又必在人之範圍內。若先求超越了人，此知又何所附麗以成為知。故人所知之眞理必屬有限，又必屬於人生範圍之內。

人生眞理之所以若見為無限，乃亦正以人知有限，不知此眞理之所至，遂若見其為無限。試再以淺譬說之。二加二等於四，此可謂一眞理。此眞理似是無限，然當知數字無窮，自一以上，可以至於十百千萬億兆京垓之無窮。自一以下，又可至於十之一、百之一、千之一、萬之一、億兆京垓之一而無窮。今若以二加二為限，則其答數僅為四，此又非有限而何？惟其有限，惟其僅限於一數四，故可成其為無限。此一無限，實一至有限中之無限也。至有限之無限，與無限本體異。無限本體斷屬不可知。人類可知者，則僅此至有限中之無限耳。

何以而知二加二等於四，此即在於二加二之實際有限中求之而可得。若忽視了此實際有限之二加二，而漫然於十百千萬億兆京垓之無限數中，加減乘除，以無限公式，無限方法求之，則此有限眞理反將昧失而不可見。

然數字既無限，則數理亦無限。斷不當即據二加二等於四一有限公式，而認為無限數理即盡於此有限公式中。當知數理無限，故公式亦無限，而每一公式則皆有限。數理無限中，包涵了此一切有限的公式。而每一公式則斷然皆為有限者。換言之，每一人類知識中之數理公式則必然是有限者。

故人類當於此無限不可知中，尋求一切有限可知之眞理。其唯一方法，仍在劃定一有限可知之範圍，而即於此範圍中求之。若有此一公式，X＋2＝4，X為一未知數，在無限數字中，此X所代表者究屬何一數，此若極難知，而實不難知。因有？＋2＝4，已劃定一範圍，即於此至有限之範圍內求之，便知X之必為2，而不能為其他數。故人必於有限中求知，而所知者亦必仍然是有限。

上帝則絕不是一有限，自然亦絕不是一有限，西方哲學界所爭之唯心唯物之心與物，亦不是一有限。人類求知，既是從有限性的範圍內求，則

所得必然仍有限。若求跳出此有限性的範圍，則人類並無此能知，又何得有所知。故人類求知，先必返就己之所能知而求，而及其求而得，轉可成無限。如二加二等於四，雖極有限，而在極無限中，只要遇到此二加二，便知其必然等於四。故此一有限，因其放入於無限中，遂同樣成其為無限。故有限可知之所以能成為一種無限眞理者，正以其外圍尚有一無限不可知之宇宙。以我在此有限世界中之所知，放入於無限不可知之宇宙中，而纔使有限可知之亦等如無限耳。

故人類在知其所知之同時，必須知在其所知之外圍，尚有一不可知。所知有限，不可知無限，而有限必包絡於無限中，此亦是一眞理。西方宗教、科學、哲學在人類知識前進路程上之大貢獻，只在其不斷提示一種無限不可知之外圍，使人類之知，能妥放一眞位置，並能續向此不可知之外圍而前進。

今試再設一淺譬。當羅馬凱撒臨政時，西方世界僅知有一羅馬帝國，遂認羅馬帝國為至高無上。因認其為乃人類一切眞理之標尺，同時亦認羅馬法律乃及凱撒之執掌此法律之最高權位人，亦同為至高無上，亦為人類一切眞理之標尺，此乃當時西方世界之囿於所知，而不知於所知之外之尚有一無限的不可知。耶穌對此提出了抗議，他說，羅馬帝國僅屬於人間，羅馬帝國之外尚有天國，則不屬於人間。人類一切眞理標尺，並非羅馬法律，而係人世間之愛。掌之者非凱撒，而實為上帝。此一抗議，有其顛撲不破之眞理性。即有限可知的羅馬帝國，乃及羅馬帝國當時之法律與其最高掌權人，決非人類唯一眞理的標尺。此一啟示，可以導引人更向無限中尋求眞理而前進。然羅馬帝國崩潰以後，當時西方人遂又確認天國與上帝為人類眞理唯一的標尺。則試問所謂天國與上帝，既屬無限界，如何能為人類知識能力之所知？天國與上帝既屬無限界，即不在人類知識之可知之境域中。而當時人乃誤認不可知者為確知，安得不由此而陷入了另一迷惘中。

於是遂引生出歐洲人文藝復興以後之大反動。此後西方的自然科學家，又領導人類知識闖進另一無限不可知之境域，而不斷有許多新發現。但此數百年來自然科學界之不斷的新發現，實亦同樣限於一些有限可知之範圍內。若再要越出此一步，認為此諸發現，便已把握到整個宇宙無限界之最高眞理，則同樣又是一迷惘。

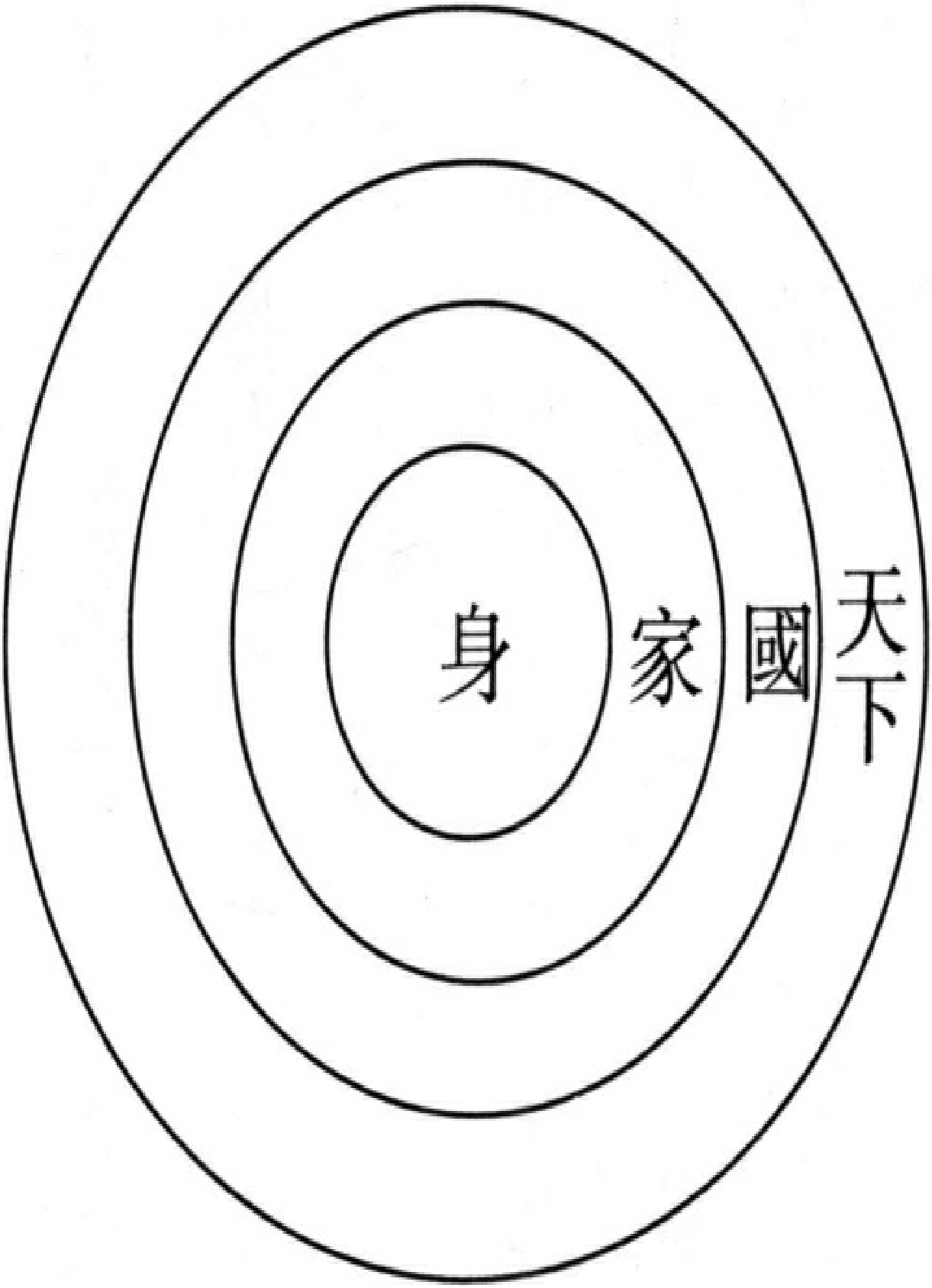
西方的哲學家，總在擺脫人類常識界之所謂已知的，而更求闖進另一不可知之無限界。此種努力，其貢獻亦甚大。至少使人能瞭解此有限可知之到底是有限。在打破人類之誤認此有限為無限之一迷惘上，各派哲學

思想皆有所貢獻。但若臨到他們自己提出一種對於無限不可知界之假說與推論，則永遠只是一種假說與推論，只成其為人類知力之一種遊戲三昧，而同樣必然仍將陷於又一迷惘中。

所以人類求眞理，必當還就人類本身之有限可知中求之，而同時又必知人類本身所知之永遠是有限。而此有限之外，永遠有一無限不可知者包絡之。人類必知在此無限不可知之大包圍中，如何站穩在一有限可知之中心立場，而又能不斷活潑移動，以自在游行於其四圍之無限不可知中。而遂使其有限可知，亦若一無限。而兩者能融成為一體。此殆為人類求知之唯一當循之正道。而孔子「知之為知之，不知為不知」之一語，正指示出了此一正道之大方向與大目標。

五

上面已說過，人類之在大自然中，乃一極小的有限，而欲不害其可為無限大自然之一中心。若再進一步言之，則此有限的人生界，若對每一個人言，仍像一無限。而每一個人正亦不妨各各成為人類無限之一中心。此各各個人即所謂「我」。此所謂我者，乃是至有限中之更有限。就東方人傳統的求知方法論，此一有限中之更有限者，正為人類求知之唯一最可憑據之基點。故人類求瞭解宇宙，最先第一步在瞭解人生。人類求瞭解人生，最先第一步在瞭解各各自己，即我之個人。此卻與西方人所提倡之個人主義又不同。就西方哲學言，「自我」與「宇宙」對立。就中國觀念言，乃因「我」為人類社會一中心，猶之「人類」之為宇宙之中心。故大學言修身、齊家、治國、平天下。


身
家
國
天下

如上圖，身即在家之內，家在國之內，國在天下之內，而天下則又在宇宙之內。天下即相當於在無限宇宙內之有限人生界一點。因此，就西方言，主張個人主義者，常易輕視人類之全體。他們常認為個人即可直接上帝，面對自然。而若主張全體主義，大之如自然全體，小之如人類全體，則又必抹殺個人，不替它安放一應有的地位。他們不以個人為全體之工具，即以全體為個人之工具。中國人的人生觀，乃非個人，非全體；亦個人，亦全體，而為一種「羣己」融洽、「天人」融洽之人生。由中國古來習用語說之，此乃一種「道德人生」，亦即「倫理人生」。倫理人生亦稱「人倫」。中國人於人倫中見仁、見善、見中庸、見德性、見道。於人倫中見「人道」，亦即於人倫中見「天道」。無個人，即無全體。而個人必於全體中見。因此在中國社會有「五倫」。

父子與兄弟為天倫，君臣與朋友為人倫。從天倫有家庭；從人倫有社會。而夫婦一倫，則界在天人之際。夫婦如朋友，屬人倫，而天倫由此一人倫而來。故就自然言，先有天，後有人。就人文言，實先有人而後有天。故以五倫立「人極」，而五倫又以各人之「自我」為中心。父者我之父；子者我之子；君者我之君；臣者我之臣；夫婦、兄弟、朋友皆然。然個人分立，即不見有倫。「人倫」觀念，必在中國觀念中始有。故中國人之所謂修身，既非個人主義，亦非全體主義，而乃一種個人中心之大羣主義，亦可謂是以小我作中心之社會主義。因中心必有其外圍而始成為一中心。若無外圍，即不成為中心。故無「大羣」，即無「小我」。因小我實為此大羣之中心。故小我地位，亦非輕於大羣。若分開每一倫看，則五倫皆若為相對的。苟能會合五倫而通觀之，則顯見以自我為中心，以社會羣體為自我之外圍。而外圍與中心，則合成一體。

再推此有限的人生世界，擴展到無限的自然宇宙，亦以宇宙為外圍，以世界為中心。一如以世界為外圍，而以自我為中心。如是則「天人合一」，「有限」「無限」自可融成一體。故中國文化精神，乃以此有限中之有限個人小我為中心，而完成其對於無限宇宙之大自然而融為一體者。

故中國文化，最簡切扼要言之，乃以教人做一「好人」，即做天地間一「完人」，為其文化之基本精神者。此所謂好人之「好」，即孟子之所謂「善」，中庸之所謂「中庸」亦即孔子之所謂「仁」。而此種精神，今人則稱之曰「道德精神」。換言之，即是一種「倫理精神」。因此種精神，必從人倫上見。以近代哲學術語言，中國觀點，不重在分別之個體，亦不重在渾整之全體，其所重，乃在全體中重視各個體相互間之各

項關係，而以各個體為各中心。

今試進一步問，如何始能做一好人？此則由於各自內心之明覺，由於各人自己之向內體驗，而不在其向外追尋。各人憑其各自內心之明覺而向內體驗，由此所得之眞理，眞乃有限之有限，當體而即是。人生一切眞理，莫要於先使自己做成一好人。而各人自知之明，必遠多於他人之知我。使我如何做成一好人，此其自知必最眞最切。宇宙既無限，世界亦至廣大，時不同，地不同，人人才性不同，處境又不同。父子、兄弟、夫婦、君臣、朋友，倫類對象，無一相同，奈何可得一同一之眞理？在西方必求之上帝，求之科學，求之哲學；在中國則人人求之各自之良心。人人良知之所明覺，此即人人當體即是之眞理。此若至有限而實至無限。至無限而又至有限。

六

世界眞理，即建基於此。宇宙眞理，亦必建基於此。此亦至平等，至自由。因其為人人之所知，人人之所能。所謂「我欲仁，斯仁至矣。」「人皆可以為堯舜。」「中庸之道，雖愚夫愚婦，與可有知焉。」堯舜乃大聖人之稱。人皆可以為堯舜，此乃「中庸」之道，然此即人人皆可「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」亦即人人可為此無限宇宙之中心。故亦惟此始為最博愛之學。一切宗教、科學、哲學，其最後所期到達，皆脫離不了此一關。孟子曰：「先立乎其大者。」此乃人文大本。由此再向四圍，則宗教、科學、哲學皆有其出發之基點，亦皆有其終極之歸宿。然則中西文化精神，豈不由此可以綰合。百年前，中國學者曾有「中學為體，西學為用」之說。我想由此闡入，或庶乎其近是。

（一九五二年四月民主評論三卷八期，人生問題發凡之一）

六　如何完成一個我

二

天地只生了一個一個「人」，並未生成一個一個「我」。因此大家是一人，卻未必大家成一我。我之自覺，乃自然人躍進人文世界至要之一

關。有人無我，此屬原人時代。其時的人類，有「共相」，無別相。有「類性」，無個性。此等景況，看鳥獸草木便見。

「我」之發現，有賴於「人心」之自覺。今日人人皆稱「我」，僅可謂人人心中有此一嚮往，卻並非人人有此一實際。僅可謂人人心中俱有此感想，卻並非人人盡都到達此境界。故人心必求成一我，而人未必眞能成一我，未必能眞成一眞我。

所謂「眞我」者，必使此我可一而不可再。曠宇長宙中，將僅有此一我，此我之所以異於人。惟其曠宇長宙中，將僅有此一我，可一而不可再。故此一我，乃成為曠宇長宙中最可寶貴之一我。除卻此一我之外，更不能別有一我，類同於此一我，如是始可謂之為「眞我」。

今試問，人生百年，喫飯穿衣，生男育女，盡人皆同，則我之所以為我者又何在？若謂姓名不同，此則不同在名，不在實。若謂面貌不同，此則不同在貌，不在心。若謂境遇不同，此則不同在境，不在質。

當知目前之所謂我，僅乃一種所以完成眞我之與料，此乃天地自然賦我以完成眞我之一種憑藉或器材。所謂我者乃待成，非已成。若果不能憑此天賦完成眞我，則百年大限，仍將與禽獸草木而同腐。天地間生生不息，不乏者是人。多一人，少一人，與人生大運何關？何貴於億兆京垓人中，多有此號稱為我之一人？

然我不能離人而成為我。若一意求異於人以見為我，則此我將屬於「非人」。我而非人，則將為一怪物，為天地間一不祥之怪物。若人人求轉成為我，而不復為一人，此則萬異百怪，其可怕將甚於洪水與猛獸。

人既品類互異，則萬我全成非我，此我與彼我相抵相消。曠宇長宙中將竟無一我，而人類亦將復歸於滅絕。故我之所貴，貴能於人世界中完成其為我，貴在於羣性中見個性，貴在於共相中見別相。故我之為我，必既為一己之所獨，而又為羣眾之所同。

二

生人之始，有人無我。其繼也，於人中有我之自覺，有我之發現。其時則眞得成為我者實不多。或者千年百年而一我，千里百里而一我。惟我之為我，既於人中出現，斯人人盡望能成一我。文化演進，而人中之得

成為我者亦日多。此於人中得確然成其為我者，必具特異之品格，特異之德性。今遂目之為人品人格，或稱之為天性，列之為人之本德。其實此所謂人品人格與人之天性本德云者，乃指人中之我之所具而言。並非人人都具有此品此格與此德性。然久而久之，遂若人不具此品，合此格，不備此性與德，即不成其為人。就實言之，人本與禽獸相近。其具此高貴之品格德性者，僅屬人中之某一我，此乃後起之人，由於「人文化成」而始有。惟既文化演進日深，人人期望各自成一我，故若為人人必如此而後始得謂之人。此種觀念，則決非原始人所有。

故人之求成為「我」，必當於人中覓取之，必當於人中之「先我」，即先於我而成其為我者之中覓取之。人當於萬我中認識一自我。人當於萬我中完成一「自我」。換言之，人當於萬「他」中覓「己」。我之眞成為我者，當於千品萬儔之先我中覓取。此千品萬儔之先我，乃所以為完成一我之模型與榜樣。此種人樣，不僅可求之當世，尤當求之異代。既當擇善固執，還當尚友古人。換言之，則人當於歷史文化中完成我。此亦是中國古語之所謂「理一分殊」。先我、後我，其為我則一，故曰「理一」。而我又於一切先我之外，自成此一我，故曰「分殊」。

人之嗜好不同，如飲食、衣服、居室、遊覽，各人所愛好喜悅者，決不盡相同。不僅嗜好各別，才性亦然。或長政治，或擅經濟，或近法律，或宜科學。工藝美術，文學哲理，才性互有所近，亦互有所遠。各有所長，亦互有所短。苟非遍歷異境，則將不見己相。

若求購一皮鞋，材料花色，式樣尺度，貴賤精粗，種種有別。必赴通都大邑百貨所聚處挑選，庶能適合我心之所欲求。即小可以喻大。今若求在己心中覓認一我，此事更不當草草。當更多覓人樣子，多認識先我，始可多所選擇。每一行業中，無不有人樣，所謂「人樣」者，謂必如此而後可供他人作楷模，為其他人人所期求到達之標準。如科學家，是科學界中之人樣；如電影明星，是電影界中之人樣。其他一切人樣，莫不皆然。凡為傑出人，必成為一種人樣子。然進一步言，最傑出人，卻始是最普通人。因其為人人所期求，為人人之楷模，為人人所挑選其所欲到達之標準，此非最傑出之人而何？此又非最普通之人而何？故俗稱此人不成人樣子，便無異於說其不是人。可見最標準的便成為最普通的。

然科學家未必人人能做，電影明星亦非人人能當。如此則其人雖傑出，而仍然不普通。必得其人成為盡人所願挑選之人樣，始屬最好最高的人樣。此一樣子，則必然為最傑出者，而同時又必然為最普通者。換言之，此乃一最普通而又最不普通之樣子。再換言之，必愈富人性之我，

乃始為最可寶貴之我。即愈具普通人性之我，乃為愈偉大而愈特殊之我。

三

在西方，似乎每偏重於各別傑出之我，而忽略了普通廣大之我。其最傑出而最不普通者，乃惟上帝。上帝固為人人所想望，然非人人能到達，抑且斷無一人能到達上帝之地位。故上帝終屬神格，非人格。只耶穌則以人格而上躋神格，乃亦無人能企及。中國人則注重於一種最傑出而又最普通之人格，此種人格，既廣大，亦平易，而於廣大平易中見傑出。釋迦雖云「上天下地，唯我獨尊」，然既人皆有佛性，人人皆能成佛，故世界可以有諸佛出世。於是佛亦仍然屬於人格，非神格。但人皆有佛性，人人皆可成佛之理論，實暢發大成於中國。中國所尊者曰「聖人」，聖人乃眞為最傑出而又最普通，最特殊而又最廣大最平易者。故曰「人皆可以為堯舜」。堯舜為中國人理想中最偉大之人格，以其乃一種人人所能到達之人格。

中庸有言：「極高明而道中庸，致廣大而盡精微，尊德性而道問學。」此三語，為中國人教人完成一「我」之最高教訓。極高明是最傑出者，道中庸則又為最普通者。若非中庸，即不成其高明。若其人非為人人之所能企及，即其人格仍不得為最偉大。縱偉大而有限，以其非人人所能企及故。必其人格為人人所能企及，乃始為最偉大之人格，故曰極高明而道中庸。

不失為一普通人，故曰「致廣大」。惟最普通者，始為最廣大者。若科學家，若電影明星，此非盡人所能企及者，因其不普通，故亦不廣大。必為人人之所能企及，而又可一不可再，卓然與人異，而確然成其為一我，故曰「致廣大而盡精微」。

高明精微，由於其特異之德性。此種特異之德性，必於廣大人羣之「中庸德性」即普通德性中學問而得。故曰「尊德性而道問學」。問學之對象為廣大之中庸階層。而所為問學以期達成者，厥為我之德性。斯所以為精微，斯所以為高明。最中庸者，又是最高明者。最精微者，又是最廣大者。斯所以為難能而可貴，斯所以為平易而近人。

人類中果有此一種品格，果有此一種境界乎？曰：有之。此惟中國人所理想中之「聖人」始有之。聖人乃人性我性各發展到極點，各發展到一

理想境界之理想人格之稱號。此種人格，為人人所能企及，故為最平等，亦為最自由。既為人人之所能企及，即為人人所願企及，故為最莊嚴，亦為最尊貴。然則又何從獨成其為我，為可一而不可再之我？曰：此因才性不同，職分不同，時代地域不同，環境所遇不同，故道雖同而德則異。此「德」字乃指人之內心稟賦言，亦指人之處世行業言。道可同而德不必同，故曰：「禹、稷、顏回同道，易地則皆然。」易地則皆然，指其道之同，亦即指其德之異。換辭言之，亦可謂是德同而道異。德可同，而道不可同。故曰：「孔子，聖之時者也。」其實聖人無不隨時可見，因時而異。「同」故見其為一「人」，「異」故見其為一「我」。我與人兩者俱至之曰「聖」。

對局下棋，棋勢變，則下子之路亦變。惟國手應變無方而至當不可易。若使另換一國手，在此局勢下，該亦唯有如此下。我所遇之棋勢與弈秋所遇之棋勢異，我所下之棋路，則雖弈秋復生，應亦無以易。故曰：「先聖後聖，其揆一也。」

四

人既才性不同，則分途異趣，斷難一致。人既職分相異，則此時此位，僅惟一我。然論道義，則必有一恰好處。人人各就其位，各有一恰好處，故曰「中庸」。「不偏之謂中」，指其恰好。「不易之謂庸」，指其易地皆然。人來做我，亦只有如此做，應不能再另樣做。此我所以最為傑出者，又復為最普通者。盡人皆可為堯舜，並不是說人人皆可如堯舜般做政治領袖、當元首、治國平天下。當換一面看，即如堯舜處我境地，也只能如我般做，這我便與堯舜無異。我譬如堯舜復生。故曰：「言堯之言，行堯之行，斯亦堯而已矣。」這不是教人一步一趨模仿堯，乃是我之所言，我之所行，若使堯來當了我，也只有如此言，如此行。何以故，因我之所言所行之恰到好處，無以復易故。

禪家有言，「運水搬柴，即是神通」。陽明良知學者常說，滿街都是聖人。運水搬柴也是人生一事業，滿街熙熙攘攘，盡是些運水搬柴瑣屑事，但人生中不能沒有這些事，不能全教人做堯舜，恭己南面，做帝王。我不能做政治上最高領袖，做帝王，此我之異於堯舜處。但我能在人生中盡一些小職分，我能運水搬柴，在街頭熙攘往來。若使堯舜來做了我，由他運此水，搬此柴，讓他在街頭來充當代替我這一分賤役，堯舜卻也只能像我般運，像我般搬，照我般來在街頭盡此一分職，此則堯舜之無以異我處。如是則我亦便即如堯舜。仰不媿於天，俯不怍於人，

反身而誠，樂莫大焉。故君子無入而不自得。其所得者，即是得一個可一不可再，尊貴無與比之「我」。若失了我而得了些別的，縱使你獲得了整個宇宙與世界之一切，而失卻了自己之存在，試問何嘗是有所得？更何所謂自得？「自得」正是得成其為一個我。人必如堯舜般，始是成其為我之可能的最高標準。而堯舜之所以可貴，正在其所得者，為人人之所能得。若人人不能得，惟堯舜可獨得之，如做帝王，雖極人世尊榮，而實不足貴。若懸此目標，認為是可貴，而獎勵人人以必得之心而羣向此種目標而趨赴，此必起鬬爭，成禍亂。人生將只有機會與幸運，沒有正義與大道。

宗教家有耶穌復活之說。若以中國人生哲理言，在中國文化世界中也可另有一套的復活。舜是一純孝，一大孝人。但舜之家庭卻極特殊，父頑母嚚弟傲，此種特殊境遇，可一不可再，所以成其為舜。周公則生在一理想圓滿的家庭中，父為文王，母為太姒，兄為武王，處境與舜絕異。但周公也是一純孝，一大孝人。若使舜能復活，使舜再生，由舜來做了周公，也只有如周公般之孝，不必如舜般來孝，亦不可能如舜般之孝。如是則周公出世，即無異是舜之復活了。舜與周公，各成其一我，都是可一而不可再。而又該是易地皆然的，必如此纔成其為聖。但「聖」亦是人類品格中一種，「孝」亦是人類德性中一目。故舜與周公也僅只成其為一個人。因於人類中出了舜與周公，故使後來人認為聖人是一種人格，而孝是一種人性，必合此格，具此性，始得謂之人。故說能在我之特殊地位中，完成此普遍共通之人格與人性者，始為一最可寶貴之我。我雖可一不可再，而實時時能復活，故我雖是一人格，而實已類似於神格。故中國人常以「神聖」並稱。中國人常鼓勵人做聖人，正如西方人教人信仰上帝，此是雙方的人生觀與宗教信仰之相異處。

在中國古代格言，又有立德、立功、立言稱為「三不朽」之說。不朽即如西方宗教中之所謂永生與所謂復活。然立功有際遇，立言有條件，只有立德，不為際遇條件之所限。因此中國人最看重「立德」。運水搬柴，似乎人人盡能之。既無功可建，亦無言可立。然在運水搬柴的事上亦見德。我若在治國平天下的位分上，一心一意治國平天下，此是大德。我若在運水搬柴的位分上，一心一意運水搬柴，水也運了，柴也搬了。心廣體胖，仰不媿俯不怍，職也盡了，心也安了，此也是一種德。縱說是小德，當知大德敦化，小德川流。驥稱其德，不稱其力。以治國平天下與運水搬柴相較，大小之分，分在位上，分在力上，不分在德上。「位」與「力」人人所異，「德」人人可同。不必舜與周公始得稱純孝，十室之邑，三家村裏，同樣可以有孝子，即同樣可以有大舜與周

公。地位不同，力量不同，德性則一。中國的聖人，着重在「德性」上，不着重在地位力量上。伊尹、伯夷、柳下惠，皆似孔子之德，亦皆得稱為聖，但境遇不同，地位不同，力量亦不同。孔子尤傑出於三人，故孔子特稱為「大聖」。運水搬柴滿街熙熙攘攘者，在德性上都可勉自企於聖人之列，只是境遇地位力量有差，但其亦得同成為一我，亦可無媿所生，其他正可略而不論了。

上述的這種聖人之德性，說到盡頭，還是在人人德性之「大同」處，而始完成其為聖人之德性。我之所以為我，不在必使我做成一科學家，做成一電影明星。因此等等，未必人人盡能做。我之做成一我，當使我做成一聖人，一「聖我」。此乃盡人能之。故亦惟此始為人生一大理想，惟此始為人生一大目標。

我們又當知，做聖人，不害其同時做科學家或電影明星，乃至街頭一運水搬柴人。但做一科學家，或電影明星，乃至在街頭運水搬柴者，卻未必即是一聖人。因此，此種所謂我，如我是科學家或電影明星等，仍不得謂是理想我之終極境界與最高標格之所在。理想我之終極境界與最高標格，必歸屬於聖人這一類型。何以故？因惟聖人為盡人所能做。顏淵曰：「彼亦人也，我亦人也，有為者亦若是，我何畏彼哉。」

聖人之偉大，正偉大在其和別人差不多。因此人亦必做成一聖人，乃始可說一句「我亦人也」。乃始可說在人中完成了一我。這一懸義將會隨着人類文化之演進而日見其眞確與普遍。

五

以上所說如何完成一我，係在德性的完成上、品格的完成上說。若從事業與行為的完成上說，則又另成一說法。

我必在人之中成一我，我若離了人，便不再見有我。舜與周公之最高德性之完成在其孝。舜與周公之最高品格成為一孝子。但若沒有父母，即不見子的身分，更何從有孝的德性之表現，與孝的品格之完成呢？

當知父子相處，若我是子，則我之所欲完成者，正欲完成我為子之孝，而並不能定要完成父之慈。父之慈，其事在父，不在子。若為子者，一心要父之慈；為父者，一心要子之孝，如是則父子成了對立，因對立而相爭，而不和。試問父子不和，那裏再會有孝慈？而且子只求父慈，那

子便不是一孝子。父只求子孝，那父便不是一慈父。若人人儘要求對方，此只是人生一痛苦。

我為子，我便不問父之慈否，先盡了我之孝。我為父，便不問子之孝否，先盡了我之慈。照常理論，盡其在我是一件省力事，可能事。求其在人，是一件喫力事，未必可能事。人為何不用心在自己身上，做省力的可能事來求完成我。而偏要用心在他人身上，做喫力的不可能事來先求完成了他呢？

人心要求總是相類似。豈有為父者不希望子之孝，為子者不希望父之慈。但這些要求早隔膜了一層。專向膜外去求，求不得，退一步便只有防制。從防制產生了法律。法律好像在人四圍築了一道防禦線。但若反身，各向自己身邊求，子能孝，為父者決不會反對。父能慈，為子者決不會反對。而子孝可以誘導父之慈；父慈可以誘導子之孝。先「盡其在我」，那便不是法而是「禮」。禮不在防禦人，而在「誘導」人。中國聖人則只求做一個四面八方和我有關係的人所希望於我的，而又是我所確然能做的那樣一個人。如是則先不需防制別人，而完成了一我。

防制人，不一定能完成我。完成了我，卻不必再要去防制人。因此中國聖人常主「循禮」不恃法。孔子說：「克己復禮為仁，為仁由己，而由人乎哉？」這是中國觀念教人完成為我的大教訓。

總合上述兩說，在我的事業與行為上，來完成我的德性與品格，這就成為中國人之所謂禮。亦即是中國人之所謂仁。「仁」與「禮」相一，這便是中國觀念裏所欲完成我之內外兩方面。

（一九五二年四月民主評論三卷九期，人生問題發凡之二）

七　如何解脫人生之苦痛

一

世界各大宗教，莫不於觀察人生處有特見之深入。但似乎他們都一致承認人生本質，乃一苦痛的過程。人生本質既是一苦痛，則尋求快樂，決非人生之正道。良以苦痛的本質，而妄求快樂，其最後所得，只有益增苦痛；而其所謂快樂者，亦決非眞快樂。今試問人生何以有苦痛？殆緣

人生本屬有限。舉其大者，人生有兩大限：

一為「人、我」之限。

一為「生、死」之限。

人生一切苦痛，則全從此兩大限生。

先言人我之限。曠宇長宙，無窮無極中，而生有一我。以一我處億兆京垓之非我中，那得不苦痛？若人生為求爭取，以一我與億兆京垓之非我爭，又從何爭起，必歸失敗，宜無他途。若人生為求服務，以一我向億兆京垓之非我服務，其任既大，其成亦僅，此為人生一大苦惱。

老子曰：「人之有患，在我有身。若我無身，更有何患？」正以有身纔見有我。有身乃復有死。「我限」「死限」，皆由身來。老子此語，可謂深中人生苦痛之肯綮。

釋迦之教，曰「無我」「涅槃」。耶穌之教，曰「上帝」「天堂」。大旨亦在逃避此人生之有限，或求取消此有限，而融入於無限，用意與老子大相似。惟孔孟儒家，則主即在此有限人生中覓出路，求安適。

何從即就有限人生解脫此有限？曰：「身量有限，而心量則無限。」人當從自然生命轉入心靈生命，即獲超出此有限。超出有限，便是解除苦痛。人之所謂我，皆從「身」起見，不從心起見。心感知有此身，因感知有此我，我即指身言，是之謂「身起見」。此為自然人生中之我，亦即是有限之我。若從心靈生命中見我，則不從身起見，不即指身為我，而乃於一切感中認知有此心，而復於此無限心量中感知有此我。當知「自心」即具一切感，不僅感知有此身，抑且感知身外之一切。非身是我，此感乃是我。而且自心以外，復有他心。能從一切他心中感知我。此一我，決不僅止一身我，必且感知及於我之心而始認之為是我。故他心之感有我，顯不僅指身起見。人必從我與他之兩心之相互感知中認有我。此之謂「心起見」。此始是一種「人文我」，而此我則是一「無限」。

人不能孤生獨立於此世，必有與我並生之同類，即億兆京垓之非我。若從身起見，則如魯濱遜漂流荒島，孑然一身，依然是一我。若從心起見，則人不能孤生獨立而成為我。我必有我之倫類。在中國有五倫。若者呼我為子，我即呼之為我之父。若者呼我為父，我即呼之為我之子。

在我心中，同時可有我之父若子、兄若弟、夫或妻、君或臣與友。在他心中，亦同時認我為其父若子、兄若弟、夫或妻、君或臣與友。於此人倫中觀人生，孔子則名之曰「仁」。鄭玄曰，「仁者相人偶。」即不以孤生獨立來看人，而必從成倫相對中看人。故曰：「人者仁也。」人必成倫作對而後始成其為人，則我亦必與人成倫作對而後始成其為我。成倫作對，乃由心見，非由身見。父子之為倫，並非從父之身與子之身上建立此一倫，乃由父之心與子之心，即父之慈與子之孝之相感相通而後始成有「父子」之一倫。其他諸倫亦盡然。我之所以為我，並非由我此心對我此身而成有我，乃由我此心對於我之倫類之心之相感相知而後始成其為我。若認知了此一我，則早已打破了「人、我」之限。並非限於他人而始有我，乃「通」於他人而始有我。

此種我見，乃中國儒家「仁道」中之「我」，與西方思想界所謂個人主義之我決不同。易卜生玩偶一劇，娜拉告其夫，從今以後，我決不在家庭中作一妻，當走向社會作一人。此可代表近代西方個人主義的觀點。近代西方個人主義之充類至極，則必至於超倫絕類，而希望成為尼采所懸想之超人。在中國觀念中，則娜拉縱使擺脫家庭而走向社會，卻必仍在人倫中，仍未能擺脫人倫而卓然成為一絕對的個人。彼或進醫院作護士，或進學校作教師，或投商店為售貨員，或任公司機關一書記，或加入某俱樂部為社員，或浪蕩浮遊，作社會一無業之廢民或女丐。總之，彼脫離不掉此人群，即脫離不了此社會中人與人相倫類的關係。娜拉之走進社會中作一個人，將仍在倫類中作人，仍必與其他人成倫作對。決不能絕對的做一個人。

二

說到這裏，卻可見出中西人生觀一至要的分歧。在中國，主張由「仁道」見人，故對家庭天倫更所重視。在西方，則偏向「個人自由」，故對父子兄弟，凡屬天倫，多被忽視。既忽視了此兩倫，則夫婦一倫只存有「人倫」的關係，而減少了「天倫」的意義。換言之，夫婦也只像似朋友。朋友可合可離，保存多量雙方個人的自由。但今日之夫婦，即他日之父母。父母牽連到子女，其可合可離的自由不得不減少，則轉增了麻煩與苦痛。故西方之夫婦結合，偏傾於社會性，其相互間只有欲望與法律，權利與義務。男女之愛，都還是朋友的。結為夫婦，則是法律的，而仍保有各自的權利。若把中國觀念看，他們最多可說是義勝了仁。義者我也，仁者人也。他們要保存個自一我的獨立精神，深怕給天倫關係損傷了。因一講到天倫，便減損了個人的自由，便不成一完全的

理想我。

釋迦、耶穌，同樣不認此五倫。就耶教言，最高的個人自由，應該是對上帝的信仰。耶穌釘死在十字架上，亦即其充分個人自由之表現。人人在內心信仰上與上帝為倫，人人須求在上帝心中有我，始為獲得了眞我。釋迦則不主有我見，必求達於無我無生之究竟涅槃。求能於我心中不見有我，於他心中亦不見有我。

中國觀念，則與上列釋、耶兩教盡不同。中國人好像在五倫中忘失了個人，其實是在五倫中完成了個人。我為人父則必慈，我為人子則必孝。若依個人主義言，豈不為了遷就人而犧牲了我。但以中國觀念言，父慈子孝，乃是天性。而且為人子亦必求父之慈，為人父亦必求子之孝。故為父而慈，為子而孝，此乃自盡己心，而亦成全了他人。斷非遷就，斷非犧牲。此即孔子所謂之「忠恕」。內本己心是忠，外推他心是恕。「己」和「他」同屬人，換言之，則同是「我」。我心即人心，人心即我心。此種人心之同然處，即是人心之常然處。此種同然與常然之心，中國人則名之曰「性」。我之為我，不在我身與人有別，而在我之心性與人有同。並不是有了我此身，即算是有我，應該是具有了我之此「心性」，才始成為「我」。此種我則並非西方個人主義者之超絕的理想我，而是中國人倫觀中所得出的中庸的實際我。由超絕的理想我，使我常求超倫絕類。由中庸的實際我，使我只求在人類之心性中完成我。

但此所謂同然而常然的人之心性，也並不如西方所追求的全體主義。西方的全體主義，又要抹殺個人來完成。中國五倫的人生觀，則全體即從個體上見。我為父而慈，即表現了全體為人父者之慈。我為子而孝，即表現了全體為人子者之孝。孝慈由我而言，似是一「個別心」。由人類心性言，同時即是一「共同心」即全體心。孔子所謂「心之仁」，孟子所謂「性之善」，皆由個別心上來發現出全體心。人生必成倫作對，在成倫作對中，己心、他心，相感相通，融成一心。惟其是己心他心相感相通而融成一心，此心之量擴大可至無限，緜延亦可至無盡。故於心起見之我，亦屬於無限。

因於五倫，而有三事，曰「家」、曰「國」、曰「天下」。我之完成，完成於齊家、治國、平天下之無限進程中。此三事之無限進程，論其實際，仍只是「修身」一事。故既不需為要求完成個人主義而逃避全體，也不需為要求完成全體主義而犧牲個人。我之為我，乃與此全體相通合一中完成。有限而無限，無限而有限。全體人類，則盡在此成倫作對中。但非全體與個人對。西方人亦可謂以個人與上帝為倫，以個人與全

體作對，此乃以現實與理想為倫，乃以具體與抽象作對。中國的五倫，只是人與人成倫作對，只是我與他成倫作對。分別言之，則曰：父子、兄弟、夫婦、君臣、朋友。此是個人與個人對，現實與現實對，具體與具體對。而在此相對中，卻透露出極抽象的關於全體的理想。再換辭言之，我們若把此具體的有限來和抽象的無限作對，則必然要把圓滿的理想歸屬於無限抽象，而有限的具體，纔只見其為是一苦痛。若我們把有限具體只和有限具體成倫作對，則在此成倫作對中，轉可發現出無限抽象之圓滿理想，而此個人之有限性，亦即在無限理想中宛爾完成了。

三

以上是說明人我之限，以下將轉說死生之限。但仍可把同一的理路來說明。

死，乃人生之終了。然亦正因有此終了，遂使人生得完成。人之所以為人，我之所以為我，都因其有一「死」。換言之，則因其是一有限者。有此一終了，纔得完成其為人，或完成其為我。故人之有生，莫不決然向於死之途而邁進。求圓滿，則必求有限。求有成，則必求有死。死是把人生定一界限，可讓人生圓滿「有成」。就自然人言，從身上起見，則若生老死滅是一可悲事。就文化人言，就歷史人言，從心上起見，則人之有死，實非生老死滅，而是生長完成。有死，故得有完成，此乃一可喜事。若我無死，我將永不終了，永無完成。故死有限時限刻而必然降臨者，又有隨時隨刻而忽然降臨者，此在佛家謂之「無常」。無常若是苦痛，實非苦痛。惟其人生有此一無常，人生始得產生一善自處理之妙道。莊周有言，「善我生者所以善我死。」這是說，只要善處有限，便是善處無限。孔子曰：「朝聞道，夕死可矣。」這是說，在有限人生之前面，常有一無限之黑影死，時時相迫，人人都可以隨時而死。那一人可在朝上絕對決定其臨夕而斷然不死呢？此正是人生之有限性，因此人必在此有限中趕快求完成。若失了此一有限性，朝過有夕，夕去有朝，明日之後復有明日，人生無限，既無終極，亦將不復有開始。如是則將感其縱再放過了百千萬年，再徐徐求道聞道，亦不為遲。如是則將永無聞道之一日，而且亦將不覺有所謂道之存在。佛家之涅槃，耶教之天堂，老子之無為而自然，都屬憧憬此境界。孔子則吃緊為人，把捉此一段有限之生命，即在此有限中下工夫，只求此有限之完成，再不想如何躍過此有限而投入無限中。正因為人人都有此一機會，必然會躍出有限，跳進無限，那是天和上帝的事，鬼和神的事，非我們人的事。孔子說，「未能事人，焉能事鬼。」又說，「未知生，焉知死。」人生觀其

實由人死觀而來。一切人生眞理都由有了一死的大限而創出而完成。

在中國人心裏，這一理論，沉浸得夠深夠透的。古人有言，「豹死留皮，人死留名。」中國人不想涅槃，不想天堂，也不想在生前儘量發展個人自由與現世快樂，卻想自己死後還在別人心裏留下一痕跡。這一痕跡便是「名」。忠臣孝子，全只是一個名。名是全人格之品題，名是他的生前之全人格在別人心裏所發生的反映與所保留的痕跡。古人又云，「蓋棺論定」。人若無蓋棺之期，即難有論定之日。如是則他的人格在別人心裏永難有一個確定的反映與堅明的痕跡。故不死即不成其為人，亦不成其為我。人之種種品題，種種格局，種種德性，全限於死而完成。換言之，只有死人纔始是完人。不死即永遠為不完。故孔子曰：「殺身成仁。」孟子曰：「捨生取義。」人之生命，本為求完成其德性與其任務與使命。則為完成其品德與其理想之任務與使命而死，豈非死得其所。如是則死生一貫，完成死，即是在完成生。完成生，也即是在完成死。

四

惟人不當賴有此一自然的死之大限，而即以此一死限為完成。人當於此一死限未臨之前，而先有其完成。故人當求其隨時可死。即在其未死之前而先已有完成，乃始為眞完人。然而事業無限，若人生以事業為衡量，仍將永無完成之日。若果事業完成，則天地之生機亦息。惟其天地生機不息，故人生事業乃亦永無其完成。然而事業無完，而每一人之職責則可完。事業是大羣共同的，職責是個人各別的。事業無限，不盡在我。職責有限，只求盡其在我，斯即盡了我之職責。盡我職責，便完成了我之人格。完成人格是人生一大事。天限人以一死，人即以完成人格、盡其在我之職責來應付此一限我之死。人類一切事業，必由一切人格之無窮相續完成之。故事業之完成，屬於命運。而職責之完成，則屬於志願。苟我之志願，在完成我之職責，則職責無不能完。鞠躬盡瘁，死而後已，完成職責之最後一步是死，完成人格之最後一步亦為死。時時盡我職責，斯時時可死。職責已盡，而死期未到，則修身以俟命。只有繼續盡職，以待自然死期之到達。萬一職責難盡，則有一可必盡此職責之捷徑，此即以一死盡職責，此為「道義」之死。道義之死，與自然之死，同屬一死，同屬人生職責之大限。人當在道義中生，即可在道義中死。君子之死，即就是死於自然，也還是死於道義。小人生在不道義之中，他不盡職責，忽然死了，那只是一種自然之死，與死一禽獸無異，那決不是道義之死，因此也不得為完人。人必然有一死，如何死在

道義中，其惟一方法，即求生在道義中，自然便死在道義中。

孟子曰：「志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。」此為隨時可死，隨地可死。而此種隨時隨地的可死，則並非自然的死，而是道義的死。自然的隨時隨地可死，是「命」。人道之隨時隨地可死，是「義」。君子把一切外面的命，全化成自我一己之義。小人把一切自我一己之義，全推諉在外面的命上。因此他時時怕死，而依然時時會死。正因為小人之生，永不會完成，所以他時時怕死，而死亦時時來催促他，提醒他。君子時時盡其職責，人生隨時完成，所以不怕死，而死之對他亦無威脅，所以能視死如歸。

人生職責，惟軍人臨戰場，顯見為隨時可死。故戰爭雖決非人生之理想，而軍人道德，卻不失為昭示人生以在隨時可死中來完成其人格的一種標準的示範。其他如忠臣烈士，慨慷赴義，亦即是軍人道德之變相。耶穌釘死在十字架上，亦即此一種精神。耶穌之職責盡了，耶穌之人格於以完成，然耶穌所欲宣揚之博愛犧牲救世之事業，則無限無盡。耶穌雖為此而死，此一事業則並未完，抑且因耶穌之死，而或者此一事業在當時不免受挫損。然此是無可奈何者。人類一切事業，胥當由無窮人格之無窮相續完成之。故每一人格，但求其本身人格之完成，即無異在促進此一事業之完成。耶穌人格已完，斯必有繼起之人格來擔當此事。此相續繼起之人格，即無異為耶穌人格之復活。若此種事業無盡，則此種繼起人格亦必無盡，此即為耶穌之永生。

孔子生前所遇，並不似耶穌。孔子得盡其天年，然孔子之人格完成，則與耶穌並無二致。故孔子之死，雖為自然之死，其實亦是道義之死。釋迦主無我涅槃，但亦安度其自然之死，這亦即其道義之死了。孔子雖曾說殺身成仁，但孔子則未殺身而成仁了。儒家雖說志士不忘在溝壑，但孔子並未餓死溝壑，而所志亦終於完成了。在中國文化大系統裏，宗教並未占有極高無上之地位，而孔子之扶杖逍遙，詠歌而卒，他的一生之最後結束，雖是極理想的，而有時像似不夠鞭策人，提醒人。叫人誤看作孔子之道義之死，恰如一般人之自然之死一般，沒有兩樣。所以在中國民間，文聖外還有武聖。中國人時時以軍人道德之殉難成仁為道義之死之一種榜樣。中國民間之崇敬關岳者其義正在此。然而也並不是惟此始是道義之死。故孟子曰：「知命者不立乎巖牆之下。」「可以死，可以無死，死傷勇。」當知孔子之得終其天年，不僅是大智，而且還得需大勇。

五

由是言之，人固準備着隨時隨地可死，以待此忽然死期之來臨。但同時，人亦該準備着隨時可以不死，以待此忽然死期之還未來臨。其實此兩種準備，在普通尋常人間也懂得，而且也常眞實在如此做。

今試問：生與死的眞實界限，究竟在那裏？而生之有死，究竟又何嘗眞可怕？眞苦痛？從身上起見，將感人死則身滅。若從心上起見，則何有乎一切恐怖。

上述兩大義，正是儒家孔孟所以教人解脫此有我之「身」與有身之「死」之兩大限之種種迷惘牽累之苦痛。若明白得此兩義，將見人生如海濶天空，鳶飛魚躍，活潑潑地，本身當前即是一圓滿具足，即是一無限自由，更何所謂苦痛，而亦何須更向別處去求眞理尋快樂？更何待於期求無我與無生，歸嚮上帝與天國？此是中國聖人孔孟，對人生不求解脫而自解脫之當下人人可以實證親驗之道義所在。

此文草於臺北，正寄香港民主評論發表，而驚聲堂講演塌屋，我頭部特受重傷，電訊傳港，友好相知，恐我不起，疑詫此文，或者為遭難之預讖。賤生幸而復延，而此理照著，常若懸在目前。驚聲堂奇禍後三年又八日，因此文重擬付排，特再校讀一過，回憶前塵，不勝感慨。一九五五年四月二十四日穆附注。

（一九五二年五月民主評論三卷十一期，人生問題發凡之三）

八　如何安放我們的心

一

如何保養我們的身體，如何安放我們的心，這是人生問題中最基本的兩大問題。前一問題為人獸所共，後一問題乃人類所獨。

禽獸也有心，但他們是心為形役，身是唯一之主，心則略如耳目四肢一般官能，只像是一工具、一作用。為要保養身，纔運使到心。身的保養暫時無問題，心即暫時停止其運用。總之，在動物界，只有第一問題，即如何保養身，更無第二問題，即如何安放心。心只安放在身裏，遇到

身有問題，心纔見作用。心為身有，亦為身役，更無屬於心本身之活動與工作，因此也沒有心自己獨立而自生的問題。

但動物進化到人類便不同了。人類更能運使心，把心的工作特別加重。心的歷練多了，心的功能也進步了。心經過長時期的歷練，心的貢獻，遂遠異於耳目四肢其他身上的一切官能，而漸漸成為主宰一切官能，指揮一切官能的一種特殊官能了。人類因能運使心，對於如何保養身這一問題之解答，也獲得重大的進步。人類對於如何保養身這一問題，漸漸感得輕鬆了，並不如禽獸時期那樣地壓迫。於是心的責任，有時感到解放，心的作用，有時感到閒散，這纔發生了新問題，即心自己獨立而自生的問題。

讓我作一淺譬。心本是身的一幹僕。因於身時時要使喚它、調遣它，它因於時時活動，而逐漸地增加其靈敏。恰像有時主人派它事，它不免要在任務完成之餘，自己找尋些快樂。主人派它出外勾當，它把主人囑咐事辦妥，卻自己在外閒逛一番。後來成了習慣，主人沒事不派它出去，它仍是想出去，於是偷偷地出去了，閒逛一番再回來。再後來，它便把主人需辦事輕快辦妥，獨自一人專心在外逛。因此身生活之外，另有所謂心生活。

人類經過了原人時代，逐漸進步到有農業、有工商業、有社會、有政治，如何保養身，這一問題，好算是十分之九解決了。人類到那時，不會再天天怕餓死，更不會時時怕殺死，它的僕人「心」，已替它的主人「身」把所要它做的事，做得大體妥貼了。主人可以不再時時使喚僕人，那僕人卻整天離開主人，自己去呼朋喚友，自尋快樂。我們說：這時的人類，已發現了他們的心生活，或說是精神生活，或說人類已有了文化。其實就一般動物立場看，那是反客為主，婢作夫人。於是如何安放心的新問題，反而更重要於如何保養身的舊問題。

這事並不難了解，只要我們各自反身自問，各自冷靜看別人，我們一天裏，時時操心着的，究竟為什麼？怕下一餐沒有喫，快會餓死嗎？怕在身之四圍，不時有敵人忽然來把你殺死嗎？不！絕對不！人類自有了文化生活，自有了政治社會組織，自有了農工商技術生活逐漸不斷發明以後，它早已逃離了這些危險與顧慮。我們此刻所遭遇的問題，亟待解決的問題，十之九早不是關於身生活的問題，而是關於心生活的問題了。

我們試再放眼看整個世界人類的大糾紛，一如當前民主政權與共產政權兩大陣容之對立與鬥爭，使當前人類面臨莫大恐怖，說不定整個人類文

化將會為此對立與鬥爭而趨向於消滅。但這究為什麼呢？是不是各為着要保養自己個別的身，餓死威脅我，要我立刻去殺死敵人來獲此身體之安全與保養呢？不，完全不是這回事。此刻世界人類一切生產技術和其政治社會之各種組織經驗，早可沒有這一種威脅了。此刻世界人類所遭遇的問題，完全是心對心的問題，不復是身對身或身對物的問題了。顯言之，這是一思想問題，一理論或信仰問題，一感情愛好問題，這是一人類文化問題，主要是「心」的問題，不是身與物的問題了。若說是生活問題，那也是心生活的問題，不是身生活的問題了。若專一為解決身生活，決不會演變出如此般的局面來。因此人類當前的問題，主要在於如何「安放」我們的心，把我們的心安放在那裏？如何使我們的心得放穩、得安住？這一問題，是解決當前一切問題之樞紐。

這一問題，成為人類獨有的問題。這是人類的文化問題。遠從有文字記載的歷史以來，遠從有初步的農工商分業，以及社會組織與政治設施以來，這一問題即開始了，而且逐步的走向其重要的地位。

二

心總愛離開身向外跑，總愛偷閒隨便逛，一逛就逛進了所謂神之國。在人類文化歷史的演進中，宗教是早有端倪，而且早有基礎了。肉體是指的身，靈魂是指的心。心想擺脫身之束縛，逃避為身生活之奴役，自尋它本身心的生活，神的天國是它想望的樂土。任何宗教，都想死後靈魂進天堂。不說有靈魂的佛教，則主張無生，憧憬涅槃。總之，都在厭棄身生活，鄙薄身生活，認身生活為塵俗、汚穢、罪惡。心老想脫離身，而宣告它自己的自由與獨立。但遠從禽獸起，心本附麗於身而始有。若使眞脫離了身，心又從何處見？心又當向何處覓？它因供身役使太久了，它此刻已有了自覺，它總不甘長為婢僕，它總想自作主人。它憑着自己的才能與智慧，它不斷地怠工曠職。只要是深信宗教的人，他總會不太注意自己的身生活，甚至虐待身、毀傷身，好讓身生活早告結束，來盼望自由的心生活早告開始。結果纔有人類文化史上像西洋歷史中所謂黑暗時期之出現。

心離開身，向外閒逛，一逛又逛進了所謂物之邦。科學的萌芽，也就遠從人類文化歷史之早期便有了。本來要求身生活之安全與豐足，時時要役使心，向物打交道。但心與物的交涉經歷了相當久，心便也闖進了物的神祕之內圈，發現了物的種種變態與內情。心的智慧，在這裏，又遇見了它自己所喜悅，獲得了它自己之滿足。它不顧身生活，一意向前

跑，跑進物世界，結果對於身生活，也會無益而有害。

「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽」，像老子那一類古老的陳言，此刻我們不用再說了。但試問科學發明，日新而月異，層出而無窮，何嘗是都為着身生活？大規模的出產狂，無限止的企業狂，專翻新花樣的發明狂，其實是心生活在自找出路，自謀怡悅。若論對於身生活，有些處已是錦上添花，有些處則是畫蛇添足，而有些處竟是自找苦惱。至於像原子彈與氫氣彈，那些集體殺人的利器之新發明，究竟該咒詈，還是該讚頌，我們姑且留待下一代人類來評判。此刻我們所要指述者，乃是人類自有其文化歷史以後的生活，顯然和一般動物不同，身生活之外，又有了心生活，而心生活之重要，逐步在超越過身生活。而今天的我們，顯然已不在如何保養我們身的問題上，而已轉移到如何安放我們的心的問題上，這是本文一個主要的論題。

三

無論如何，我們的心，總該有個安放處。相傳達摩祖師東來，中國僧人慧可親在達摩前，自斷一手臂，哀求達摩教他如何安他自己的心。慧可這一問，卻問到了人類自有文化歷史以來眞問題之眞核心。至少這一問題，是直到近代人人所有的問題，是人人日常所必然遇見，而且各已深切感到的問題。達摩說：「你試拿心來，我當為你安。」慧可突然感到拿不到這心，於是對自己那問題，不免爽然若失了。其實達摩的解答，有一些詭譎。心雖拿不到，我心之感有不安是眞的。禪宗的祖師們，並不曾眞實解決了人類這問題。禪宗的祖師們，教人試覓心。以心覓心，正如騎驢尋驢。心便在這裏，此刻叫你把此心去再覓心，於是證實了他們無心的主張，那是一種欺人的把戲。所以禪宗雖曾盛行了一時，人類還是在要求如何安放心。

宋代的道學先生們，又教我們心要放在腔子裏，那是不錯的。但心的腔子是什麼呢？我想該就是我們的身。心總想離開身，往外跑。跑出腔子，飄飄蕩蕩，會沒有個安放處。何止是沒有安放？沒有了身，必然會沒有心。但人類的心，早已不願常為僕役，早已不願僅供身生活作驅遣。而且身生活其實也是易滿足、易安排。人類的心，早已為身生活安排下了一種過得去的生活了。身生活已得滿足，也不再要驅遣心。心閒着無事，那能禁止它不向外跑。人類為要安排身生活，早已常常驅遣它向外跑，此刻它已向外跑慣了。身常驅遣心，要它向外跑，跑慣了，再也關不住。然則如何又教人心要放在腔子裏？

這番道理說來卻話長。人類心不比禽獸心，它已不願為形役，它要自作主，這是人類之所異於禽獸處，這是人類文化之所貴。這一層，誰也不反對。但我們該知道，心寄於身而始有，心縱不願為形役，但「心」與「身」之間，該如鶼鶼鰈鰈，該如連理木，如同命鳥。它們生則同生，死則同死。有則同有，滅則同滅。心至少應該時時親近身、照顧身。心必先常放在腔子裏，纔能跑出腔子外。若遊離了腔子，它不僅將如遊子之無歸，而且會煙消雲散，自失其存在。

然而不幸人類之心，又時時眞會想遊離其腔子。宗教便是其一例。科學也是其一例。宗教可以發洩心的情感，科學可以展開心的理智，要叫心不向這兩面跑，正如一個孩子已走出了大門，已見過了世界，他心裏眞生歡喜，你要把他再關進大門，使如牢囚般坐定在家中，那非使他發狂，使他抑鬱而病而死，那又何苦呢？但那孩子跑遍了世界，還該記得有個家，有個他的歸宿安頓處。否則又將會如幽魂般，到處飄蕩，無着無落，無親無靠，依然會發狂，依然會抑鬱而病而死的。中世紀的西方，心跑向天國太遠了，太脫離了自己的家，在他們的歷史上，纔有一段所謂黑暗時期的出現。此刻若一向跑進物之邦，跑進物世界，跑得太深太遠，再不回頭顧到它自己的家，人類歷史，又會引致它到達一個科學文明的新黑暗時期。這景象快在眼前了，稍有遠眼光的人，也會看見那一個黑影已隱約在面前。這是我們當身事，還待細說嗎？

四

讓我再概括地一總述。人心不能儘向神，儘向神，不是一好安放。人心不能儘向物，儘向物，也不是個好安放。人心又不能老封閉在身，專制它，使它只為身生活作工具、作奴役，這將使人類重回到禽獸。如是則我們究將把我們的心如何地安放呢？慧可的問題，我們仍還要提起。

上面說過，人類遠在有農工商業初步的分化，遠在社會和政治有初步的組織成績時，這問題即開始了。在世界人類的文化歷史上，希臘、印度、猶太與中國，或先或後，在那一段時期內，都曾有過卓絕古今的大哲人出現。他們正都是處在身生活問題粗告一段落，心生活問題開始代興的時期，遂各有他們中間應運而起，來解答此新問題的大導師。有的引導心向神，有的引導心向物，人心既是奔馳向外，領導人也只有在外面替心找歸宿。只有中國孔子，他不領導心向神，也不領導心向物，他牖啟了人心一新趨向。孔子的教訓，在中國人聽來，似是老生常談，平淡無奇了。但就世界人類文化歷史看，孔子所牖啟人心的，卻實在是一

個新趨嚮。他牖啟心走向心，教人心安放在人心裏。他教各個人的心，走向別人的心裏找安頓、找歸宿。父的心，走向子的心裏成為「慈」；子的心，走向父的心裏成為「孝」。朋友的心，走向朋友的心裏成為「忠」與「恕」。心走向心，便是孔子之所謂「仁」。心走向神、走向物，總感得是羈旅他鄉。心走向心，纔始感到是它自己的同類，是它自己的相知，因此是它自己的樂土。而且心走向心，又使心始終在它腔子內，始終不離開它的寄寓之所身。父的心走向子的心，他將不僅關切自己的身，並會關切到子之身。子的心走向父的心，他將不僅關切自己的身，並也會關切到父之身。如是則「身心」還是「和合」，還是相親近、相照顧。並不要擺棄身生活來蘄求心生活之自由與獨立，心生活只在身生活中覓得它自由與獨立之新園地。這是孔子教訓之獨特處，也是中國文化之獨特處。

要你捉着自己的心來看，那是騎驢覓驢，慧可給達摩一句話楞住了。但用你的心來透視人的心，卻親切易知，簡明易能。父母很容易知道兒女的心，兒女也很容易知道父母的心，心和心，同樣差不多，這所謂易地則皆然。心走向神、走向物，正如魯濱遜飄流荒島，孤零零一個心，跑進了異域，總不得好安放。心走向心，跑得愈深愈遠，會愈見親切，愈感多情的。因它之所遇見，不是別的，而還是它同類，還是它自己，還是這一心。心遇見了心，將會仍感是它自己，不像自己浪跡在他鄉，卻像自己到處安頓在家園。於是一人之心，化成了一家心。一家之心，化成了一國心。一國之心，化成了天下心。天下人心，便化成了世界心與宇宙心。心量愈擴愈大，它不僅感到己心即他心，而且會感到我心即宇宙。到此時，心遇見了神。而它將會感覺到，神還是它自己。

本來心寄寓在身，我心寄寓在我身。現在是心向外跑，遊離了自己的身，跑進到別人心中去。別人的心，也寄寓在別人的身。於是遂感到，我的心也會寄寓到別人身裏了。慈父的心，會寄寓在他兒子的身裏。孝子的心，會寄寓在他父母的身裏。於是我的心可以寄寓在一家，寄寓在一國，寄寓在天下，寄寓在世界與宇宙中。我的心與家，可和合而為一，與國與天下，也可和合而為一。與世界宇宙，也可和合而為一。如是，心即是神，而且心即是物。因為，世界宇宙和萬物離不開，心和世界宇宙和合為一，也便和萬物和合為一了。在這裏，心遇見了物，而它將感到，物還是它自己。

五

心與神、與物，和合為一了，那是心之大解放，那是心之大安頓。其樞紐在把自己的心量擴大，把心之情感與理智同時地擴大。如何把心之情感與理智同時地擴大呢？主要在心走向心，先把自己的心走向別人心裏去。自己心走向他人心，他將會感到他人心還如自己心，他人心還是在自己的心裏。慈父會感到兒子心還在他心裏，孝子會感到父母心也在他心裏。因此纔感到死人的心也還仍在活人的心裏。如是則歷史心、文化心，還只是自己現前當下的心。自己現前當下的心，也還是歷史心與文化心。如是之謂「人心不死」。

我的心，不僅會跑進古人已死的心裏去，而且會跑進後代未生的人的心裏去。過去心、現在心、未來心，總還是人心，總還是文化心與歷史心。這一歷史心文化心，即眼前的人心，卻超然於身與萬物而獨立自由地存在了。但此超然於身與萬物而獨立自由存在的心，還只是人心，還只是我此刻寄寓於此身內之心。因此物則猶是物，身則猶是身，而心亦猶是心。心永遠在身裏，即永遠在它自己的腔子裏。同時也還永遠在物裏。如是則宇宙萬物全變成心的腔子，心將無所往而不自得，心將無所往而不得其安放，此之謂心安而理得，此之謂「至神」。

這只有人類文化發展到某一境界始有此證會。而這一境界，則由孔子之教牖啟了它的遠景，指導了到達它的方向與門路。禽獸的心，永遠封閉在它的軀殼裏，心不能脫離身，於是心常為形之役，形常為心之牢，那是動物境界。人依然還是一動物，人的心依然離不了身，而身已不是心之牢獄了。因為人之心可以走向別人的心裏去，它可寄寓在別人心裏，它會變成了另一軀殼內之心，它可以遊行自在，到處為家。但它決不是一浪子，也不是一羈客。它富有大業，它已和宇宙和合為一了。宇宙已成為我心之腔子，我心即可安放宇宙之任一處，只有人類的心，在其文化歷史的演進中，經歷相當時期，纔能到達此境界，惟中國人則能認為宇宙即我心，我心即宇宙。

但這決不是由我一人之心在創造了宇宙，也決不是說我心為宇宙之主宰。這是說，在人文境界裏，人心和宇宙和合融凝為一了。即是說，人心在宇宙中，可覓得了它恰好的安頓處所了。這先要把我此心跑進了別人心裏而發現了人心。所謂人心者，乃人同此心之心。因此到達此境界，我心即人心。人心在那裏見？即由我心見，即由我心之走向別人之心見，即由歷史文化心而見。必由此歷史心文化心，乃始得與宇宙融凝合一。此一宇宙，則仍是人文世界所有的宇宙，仍是人心中所有的宇宙。若心遊離了身、遊離了人，偏情感的，將只見有神世界；偏理智

的，將只見有物世界。心偏走向神世界與物世界，將會昧失了人世界。昧失了人世界，結果將會昧失了此心。此心昧失了，一切神、一切物，也都不見了。於是成為唯神的黑暗與唯物的黑暗。光明只在人心上，必使人心不脫離人之身，纔始有此人文世界中光明宇宙之發現。

這也決不是西方哲學所主張的唯心論。西方唯心哲學，先把心脫離了身，同時便脫離了人。心脫離了人之身，不為神，便為物。這樣的心所照見之宇宙，非神之國，即物之邦，決不是一個人文世界的宇宙，而將是一個神祕的宇宙，或是自然的宇宙。這是一個宗教信仰的宇宙，或是一個科學理智的宇宙，而決不是人心所能安頓存放的宇宙。在這樣宇宙中所見的人之身，也只如一件物，而已非人心之安頓處。心不能安放在身裏，也將不能安放在宇宙裏。這無論是神祕的宇宙，或是自然的宇宙。人心所能安頓存放的宇宙，決然只是一個人文的宇宙，即是人心與宇宙融凝和合為一之宇宙。這一宇宙中，可以有對神祕的信仰，也可以有對自然的理智，但仍皆在人文宇宙中，而以人文為中心。人文的宇宙，必須人心與宇宙和合為一。換言之，即宇宙而人文化了。而其最先條件，則是心與心和合為一，是心與身和合為一。纔始能漸進而到達此境界。

把身作心之牢獄，把心作身之僕役的，是禽獸。把心分離了身來照察宇宙的，在此宇宙中，將只見神，或則只見物。宗教沒有替人類身中之心安頓一場所，科學也沒有為人類身中之心安頓一地位。宗教宇宙是唯神的，科學宇宙是唯物的。唯心哲學裏的宇宙，仍只會照察到有神與物，沒有照察到有心，因其把離開了身的心來照察的，便再也照察不到心。達摩早已指出此奧妙。只有心走向心，把自己的心來照察別人之心，把心仍放在身之內，所以有己心和他心。己心和他心之和合為一，纔是人之心。人之心之所照察，纔是一人文世界中之宇宙，而此宇宙也會和人心融凝和合為一。此人之心則不復以身為牢獄，不復為身之奴役。但此心則仍不離開此身而始有，仍必寄寓於此身而始有。人仍是一動物，但人究竟已不是一動物了。人生活在人文世界之宇宙中，心也在此人文世界之宇宙中而始有其好安頓。

此一宇宙，是大道運行之宇宙。此一世界，亦是一大道運行之世界。此一心，則稱之曰「道心」，但實仍是「仁心」。孔子教人把心安放在「道」之內，安放在「仁」之內。又說：「忠恕違道不遠，孝弟也者，其為仁之本歟。」孔子教人，把心安放在「忠恕」與「孝弟」之道之內。孔子說：「擇不處仁焉得知？」孟子說：「仁，人之安宅也。」這

不是道心即仁心嗎？慧可不明此旨，故要向達摩求安心。宋儒懂得此中奧妙，所以說心要放在腔子裏。西方文化偏宗教偏科學而此心終不得其所安。所以我在此要特地再提出孔子的教訓來，想為人心指點一安頓處，想為世界人類文化再牖啟一新遠景與新途向。

（一九五二年十一月民主評論三卷二十三期，人生問題發凡之四）

九　如何獲得我們的自由

一

西方人有一句名言說：「不自由，毋寧死。」這是說自由比生命還重要。但什麼是自由呢？就中國字義解釋，由我作主的是自由，不由我作主的便是不自由。試問若事事不由我作主，那樣的人生，還有什麼意義價值可言？但若事事要由我作主，那樣的人生，在外面形勢上，實也不許可。在外面形勢上不許可的事，而我們偏要如此做，那會使人生陷入罪惡。所以西方人又說：「自由自由，許多罪惡，將假汝之名以行。」可知人生不獲自由是苦痛，而儘要自由，又成為罪惡，則仍是一苦痛。然則那樣的自由，纔是我們所該要求的，而又是我們所能獲得的呢？換言之，人生自由之內容是什麼，人生自由之分際在那裏呢？我們該如何來獲得我們應有的自由呢？

由我作主纔算是自由，但我又究竟是什麼呢？這一問題卻轉入到人生問題之深處。美國心理學家詹姆士，曾把人之所自認為我者，分析為三類。

第一類：詹姆士稱之為「肉體我」，此一我，盡人皆知。即此自頂至踵，六尺之軀，血肉之體之所謂我。人若沒有了此六尺之軀，血肉之體，試問更於何處去覓我？但此我，卻是頗不自由的。此我之一切，均屬物理學、生物學、生理學、病理學即醫學所研究的範圍。生老病死，一切不由我作主。生，並不是我要生，乃是生了纔有我。死，也不由我作主，死了便沒有我。很少有人自作主要死。老與病，則是自生到死必由之過程。人都不想經由此過程，但物理生理規定着要人去經由此過程。

其他一切，亦大體不由我作主。如飢了便想吃，飽了便厭吃，乃至視聽

感覺，歸入心理學範圍內者，其實仍受物理、生理、醫理的律令所支配。換言之，支配它的在外面，並不由他自作主。

佛家教義開始指點人，便着眼此一我。凡所謂生、老、病、死，視聽感覺，其實何嘗眞有一我在那裏作主。既沒有作主的，便是沒有我。所以說這我，只是一臭皮囊，只是地、水、風、火，四大皆空，那裏有我在？因此佛家常說「無我」。既是連我且無，所以人生一切，全成為虛幻而不實。

第二類：詹姆士稱之為「社會我」。人生便加進了社會，便和社會發生種種的關係。如他是我父，她是我母，我是他和她之子或女。這一種關係，都不由我作主。人誰能先選定了他自己的父與母，再決定了他自己之為男或女，而始投胎降生呢？那是我的家，那是我的鄉，那是我的國，那是我的時代，這種種關係重大，決定我畢生命運。但試問，對我這般深切而重大的關係，又何嘗經我自己選擇，自己決定，自己作主呢？因此那一我，也可說是頗不自由的。

第三類：詹姆士稱之為「精神我」。所謂精神我者，這即是心理上的我。我雖有此肉體，我雖投進社會，和其他人發生種種關係，但仍必由我內心自覺有一我，纔始算得有我之存在。這在我內心所自覺其有之我，即詹姆士之所謂精神我。此我若論自由，該算得最自由了。因我自覺其有我，此乃純出於我心之自覺，決不是有誰在我心作主。若不是我心有此一自覺，誰也不會覺到在我心中有如此這般的一個我。

這一我，既不是肉體的我，又不是由社會關係中所見之羣我，這是在此肉體我與夫由社會關係中所見之羣我之外之一我。而此我，則只在我心上覺其有。而此所有，又在我心上眞實覺其為一我。而這一種覺，則又是我心自由自在地有此覺。非由我之肉體，亦非由於外在之種種社會關係，而使我有此覺。此覺則純然由於我心，因此可以稱之為心我。是即詹姆士之所謂精神我。嚴格言之，有身體，未必即算有一我。如動物個個有體，但不能說動物個個有我。故必待有了社會我與精神我，始算眞有我。但此二我相比，社會我是客我，是假我，精神我纔始是主我，是眞我。既是只有精神我得稱為眞我，因此也惟有精神我得可有自由。

讓我舉一些顯淺之例來證明此我之存在。我餓了，我想吃。此想由身我起，不由心我起。若由心我作主，最好能永不餓，永不需想吃。若果如此，人生豈不省卻許多麻煩，獲得許多自由？神仙故事之流傳，即由心我此等想望而產生。又如我飽了，不能吃，此亦屬身我事。若我身不名

一文，漫步街市，縱使酒館飯肆，珍錯羅列，我也不能進去吃，此乃社會我之限於種種關係之約束而不許吃。但有時則是我自己不要吃，不肯吃。此不要不肯，則全由我心作主，惟此乃是我自由。

此等例，各人皆可反躬一思而自得。茲姑舉古人為例。元儒許衡，與眾息道旁李樹下，眾人競摘李充腹，獨衡不摘。或問衡：「此李無主，汝為何獨不摘？」衡答：「李無主，我心獨無主乎？」在眾人，只見李可吃，李又無主。此種打算，全係身我羣我事。獨許衡曾有一「心我」。

我們若把此故事，再進一步深思，便見在許衡心中，覺得東西非我所有，我便不該吃。但為何非我所有我便不該吃，此則仍是社會禮法約束。因此許衡當時內心所覺，雖說是心我，而其實此心我，則仍然是社會我之變相，或影子，或可說由社會我脫化來。孔子稱讚顏淵說：「賢哉回也，一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。」此一番顏淵心中之樂，則純由顏淵內心所自發。此出顏淵之眞心，亦是顏淵之眞樂，如此始見眞心我。若顏淵心中想，我能如此，可以博人稱賞，因而生樂，則顏淵心上仍是一社會我，非是眞心我。心不眞，樂亦不眞，因其主在外，不主在內故。此一辨則所辨甚微，然追求人生最高自由，則不得不透悟到此一辨。

二

以上根據詹姆士「三我」說，來指述我之自由，應向心我即精神之我求，不該向身我與社會我那邊求。歐洲教育家裴斯泰洛齊曾分人生為「三情狀」。其說可與詹姆士之「三我」分類之說相發明。茲再引述如下。

裴斯泰洛齊認為人類生活之發展歷程，得經過三種不同的情狀。首先是生存在「自然情狀」，或說是「動物情狀」中。此如人餓了要吃，冷了要穿，疲倦了要休息，生活不正常了要病，老了要死。此諸情狀，乃由自然律則所規定，人與其他動物，同樣得接受服從此種自然之律則。在此情狀中，人生與禽生獸生實無大區別。在此情狀中生活之我，即是詹姆士之所謂肉身我。

裴斯泰洛齊認為人生由第一情狀進一步，轉到第二情狀，則為「社會情狀」，又稱「政治情狀」。那時的人，也便成為社會動物，或政治動物了。在此一情狀下生活之我，則是詹姆士之所謂社會我。

自從人有了社會政治生活之後，人的生活卻變得複雜了。吃有種種的吃法，穿有種種的穿法，甚至於死，也有種種的死法，較之在自然情況下生活的人，大為不同了。而此種種法，則全從社會外面，政治上層，來規定來管制，而且還有它長遠的來源，這是一種歷史積業。生活其中的人，誰也不得有自由。於是人在自然生活的不自由之外，又另增了在政治社會生活中的不自由。

中國老莊道家，是極端重視人生之自由的。他們因於見到人在政治社會生活中種種不自由，乃想解散社會，破棄政治，回復人類未有政治和社會以前之原始生活。他們屢屢神往於人在自然情狀下生活之可愛。但人在自然情狀下生活，豈不更有許多不自由？因此他們又幻想出一套神仙生活來，在自然情況下生活的人，莊周稱之為眞人。在神仙境界中生活的人，莊周稱之為神人。然而不為神人，亦難得為眞人。因此無論神人與眞人，則僅是些理想人，實際人又何嘗能如此？

初期基督教，理想生活寄託在靈魂與天堂，關於人類在社會情況與政治情況下的一切生活，耶穌只說，凱撒的事由凱撒管，他暫時採取了一種不理不睬的態度。但那一種政治社會生活之不能滿足耶穌內心之自由要求，則早在他這話中透露了。至於佛教，他們厭棄一般社會情況下的生活，是更顯然的。所以他們要教人出家，先教人擺脫開家庭，繼此纔可擺脫社會和政治種種的束縛。

再說到近代西方為爭取人權自由而掀起革命，這當然因於他們深感到當時政治社會種種現存情況之阻礙了自由。但他們之所爭，實則只爭取了人類自由之某種環境與機會，並不曾爭得了人類自由之本質與內容。因自由只能由人自我自發，如所謂言論自由，與思想自由，豈不所爭只是要政治和社會給與大家以言論與思想的自由之環境與機會。至於言論些什麼，思想些什麼，則決不是可以向外爭求而得，也決不能從社會外面給與。若使社會從外面給與我以一番言論與思想，此即是我言論與思想之不自由。可見言論思想自由，實際該向內向自己覓取，不能向外向社會爭求。言論思想之自由如此，凡屬人生行為之一切自由，實則無不皆然。若我們不明白這一層，則社會縱使給與我以種種自由，而我仍可無自由。故社會立法，至多可使我們不不自由，而不會使我們眞有了自由。

現在我們依次說到裴斯泰洛齊所說的人類生活之第三級，即最高一級的生活情狀，他稱之為「道德情狀」。他曾說：在我本身，具備一種內在力量，這並非是我的動物性慾望，而且獨立於我的一切社會關係之外。

這一種力量，生出於我之本質中，獨立存在，而形成了我之尊嚴。這一種力量，並不由其他力量產生，此乃人類之德性。他又說：道德只是每一人所自身具有之內在本質，道德並非來自社會關係。他又說：在道德力量之影響下，人不再感覺有一我，作為生活之中心，他所感覺者，則只是一種德性。在裴斯泰洛齊所認為不再有一我，而只是一種德性者，此種「德性」，實則猶如詹姆士之所謂「精神我」。而他所謂不再有一我作為生活中心者，此一我，則猶如詹姆士所謂之身我與社會我。

三

上述裴斯泰洛齊這番話，頗可與中國儒家思想相發明。孟子說：「由仁義行，非行仁義。」行仁義不足算道德。因在社會關係中，規定有仁與義，我依隨社會之所規定而行仁義，則此種行為實出於社會關係，而並非出於我。只有由我「自性行」，因我自性中本具有仁義，故我由自性行，即成為「由仁義行」。此乃我行為之最高自由，此乃我內在自有之一種德性，因於我之有此德性而發展出此行為，此行為纔是我自由的行為。即由我自主自發的行為。而非社會在指派我，規定我，亦非我在遵守服從社會之所規定而始有此行為。

再試舉一人所共知的歷史淺例作說明。當南宋朝廷君和相均決定了對金議和，連下十二道金牌，召回正在前線作戰的岳飛的軍隊。岳飛是一位宋朝派出的將帥，依照當時社會關係，政治關係，岳飛自該退兵，不該違抗政府的意旨和命令。故在社會關係中，岳飛無自由。即在近代，還不是說軍人無自由嗎？但岳飛所以招致殺身之禍者，則在其堅持反和主戰的態度上。岳飛此一態度之堅持，則發於其內心，決不能說是發於岳飛之身我。苟為其身安全計，則不該反和議。亦不能說是發於岳飛當時之種種社會關係上，果遵照當時社會關係，則君相已決策議和，岳飛僅是一朝廷所派的將帥，不該反抗，因此岳飛之反和議，確然發於其內心之精忠與耿直。為其忠於國家民族前途，為其耿直不掩飾，不屈服，而確然表現出了他個人的人格與德性。此乃岳飛內心精神上一種最高之自由。岳飛之在風波亭，正如耶穌之上十字架。我們儘可不信耶穌教，儘可不信耶穌心中所想像的上帝，也可在某種見地上，贊成秦檜主和，而懷疑岳飛之主戰，但耶穌岳飛，同樣表現出了一種人類在自然生活與社會生活之上之有其更高一級的精神生活與道德生活之絕對自由之存在。若我們誠心追求自由，則不得不嚮往於耶穌之上十字架與夫岳飛之在風波亭受刑之這一種內心精神之絕對自由，不受身我與社會我之一切束縛之表現。

照裴斯泰洛齊的話，人類生活，先由自然情狀演進到社會情狀，再由社會情狀演進到道德情狀，有此遞演遞進之三級。但人類生活，並不能過橋拔橋，到了第二級，便不要第一級。人類生活則只有因於進入了社會情狀中，而從前的那種自然生活的種種情狀亦受其規範而追隨前進，遂有所改變。又因於進入了道德情狀中，而從前的那種社會生活之種種情狀，亦受其規範有追隨前進，遂有所改變。而惟人類的自由，則必然須在第三級道德情狀與精神我方面覓取之。人類因於有了此種精神我之自覺與發現，因於有了此種道德情狀的生活之逐步表現出，而不自由的身我與社會我，也得包涵孕育在自由心我之下，而移步換形，不斷地追隨前進，不斷地變了質。因此，人類之追求自由，則只有逐步向前那一條大路，由肉身我自然情狀的生活進一步到達於社會我社會情狀的生活，而更進一步，到達於精神我道德情狀的生活，纔始獲得了我之人格的內在德性的眞實最高的自由。我們卻不該老封閉在社會關係中討自由，我們更不該從社會關係中想抽身退出，回到自然情狀中去討自由。更不該連自然情狀與這肉身之我也想拋棄，而幻想抽身到神仙境界與天堂樂園中去討自由。

四

以上所說，或許是人人走向自由的一條正確大道。而中國儒家思想，則正是標懸出這一條大道來領導人的發蹤指示者。這一條大道，再簡括言之，則是由自然情況中來建立社會關係，再由社會關係中來發揚道德精神。而人類此種道德精神，則必然由於人類心性之自由生長而光大之。

因於此一大道之指點，人不該藐視由自然所給與的身我，因此儒家說「明哲保身」，又說「安身立命」。命則是自然所與而絕不自由者，但人能立命，則把不自由的自然所與轉成為自我的絕對自由，而此一轉變，則正需建立在自然所與上，因此儒家講「安身」，又講「知命」，再循次而達於「立命」。

若要安身保身，則必然須由自然我投進社會我。惟種種社會關係之建立，則應建立在人類之自心自性上，即須建立在人生最高情狀之道德精神上。不能專為着保身安身而蔑棄了心性自由之發揚。當由人類心性之自由發揚中來認取道德精神，不該僅由保身安身起見而建立出社會關係，而遽認為服從那樣的社會關係即算是人類之道德，或說是人類之不自由。因此儒家心目中之道德，乃確然超出於種種社會關係之上者，而又非必然脫出於自然所與之外者。若在自然所與之外來覓取道德，則必

然會於肉體之外來另求一靈魂，必然會於塵世之外來另求一天堂，或說無我涅槃。而儒家思想則不然，因此儒家不成為一宗教。

又因此而儒家心目中之道德精神，必然會由人類之實踐此項道德精神而表現出為社會種種關係之最後決定者。如是則修身、齊家、治國、平天下，凡屬種種社會關係，皆將使之道德化、精神化，即最高的自由理想化。而社會關係決然只能站在人類生活之第二級，必然須服從於人類生活之最高第一級之指示與支配。如是則凱撒的事，不該放任凱撒管，而大道之行，決不在於出家與避世。

正因為儒家思想，一着眼即直瞥見了「心我」，即直接嚮往到此人類最高的自由，因此儒家往往有時不很注重到人類生活之外圍，而直指本心，單刀直入，逕自注重到人之精神我與道德我之最高自由上。當知人類儘向自然科學發展，儘把自然所與的物質條件盡量改進，而人類生活仍可未能獲得此一最高之自由。又若人類儘向社會科學發展，儘把社會種種關係盡量改進，而人類生活仍可未能獲得此一最高之自由。而若人類能一眼直瞥見了此心我，一下直接接觸到了此精神我，一下悟到我心我性之最高自由的道德，人類可以當下現前，無入而不自得，即是在種種現實情況下而無條件地獲得了他所需的最高自由了。於是在儒家思想的指示下，既不能發展出宗教信仰，而同時又不能發展出科學與法律兩方的精密探檢，與精密安排了。

然則在中國儒家思想所用術語中，雖不見有近代西方思想史所特別重視的「自由」一名詞，其實則儒家種種心性論道德論，正與近代西方思想之重視自由，尋求自由的精神，可說一致而百慮，異途而同歸。

五

無論如何，人類要尋求自由，必該在「人性」之自覺與夫「人心」之自決上覓取。無論如何，人類若要尊重自我、自由、人權、人生，則必然該尊重人類的自心自性，而接受認許儒家所主張的「性善論」。一切人類道德只是一個善，一切的善則只是人類的一個性。必得認許了此一理論，人類纔許有追求自由的權利。必得認許了此一理論，人類纔可獲得自由的道路。否則若專在宗教信仰上，在科學探討上，在法律爭持上來尋求自由，爭取自由，則永遠將落於第二義。

此乃中國儒家精神之最可寶貴處。而由唯物史觀、歷史必然論，所發展

出來的共產極權政治，則只知人有第一我身我，第二我社會我，而不知人有第三我精神我。只許人生活在第一情狀即自然情狀，與第二情狀即政治情狀社會情狀中，而不許人生活在第三情狀即道德情狀中。在此環境中之更不能有絲毫自由可言，即是無絲毫人性可言，亦就不煩再說了。

（一九五五年一月香港人生雜誌九卷四期，人生問題發凡之五）

一〇　道與命

孔子的人生論要旨，備見於論語所講之「仁」與「知」。孔子的形上學，則備見於論語所講之「道」與「命」。

道，亦稱為天道。命，亦稱為天命。所以必稱為「天道」與「天命」者，正見其已深入於一種形上的境界。

道本指道路言，故莊子曰：「道行之而成。」韓昌黎亦曰：「由是而之焉之謂道。」但孔子所指之道，既不限於某一時，亦不限於某一人或某一羣人。孔子所意想中之道，乃一種超越於時代與人羣，普泛於時時與世世。換言之，孔子所意想中之道，乃包舉古往今來全人類歷史長程所當通行之大道。既是包舉全人類，亦即是一大自然。故此所謂道，雖曰「人道」，同時亦即是大自然之道，因此亦可謂之為「天道」。

然此道，既超越於時時與人人，既包舉了古往今來各時代之全人羣，則試問此道，何以能入於某一時代某一人之心中，而獨為所發現？此在西方哲學家，亦僅自稱為愛智者，彼輩亦僅求如何獲得此發現，而未嘗眞信彼輩自己之確已獲得此發現，眞信彼輩自己之確已具知了此道。具此眞信者，則惟人類中之大教主，故釋迦宣揚此道，自稱上天下地，惟我獨尊。耶穌宣揚此道，則認為彼乃上帝之獨生子。孔子雖不自居為一大教主，然亦深信其自己之明具了此道。故其宣揚此道，雖不同於釋迦與耶穌，然孔子亦必曰：「天生德於予。」於是遂由道而牽連及於「命」。因孔子亦深信其所悟之道之大，則決非可以出於其本身之力而獲有此悟。

子畏於匡，曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何。」斯文猶言斯道。朱子注：「道之顯者謂之文，蓋禮樂制度之謂。不曰道而曰文，亦謙辭也。」朱子此注，似微有所未盡。何者？禮樂制度布於世，乃為道。若禮樂制度未布於世，即不成為禮樂制度。固不能謂禮樂制度而具備於某一人之身。然則所謂「文」者，當是所以行道之節次步驟，規模門類。自歷史言，文者，乃道之既存已顯之迹。自當前言，文者，乃道之推行措施之序。孔子身與斯文，若其得世而行道，乃始有禮樂制度可言。今孔子既未能得世行道，道具於身，未布於世，故僅曰文，不曰道，此非謙辭，乃實辭也。

何以此超越於時時與人人之道，而獨明於某一時某一人之心？在孔子言之，此乃天意之未欲喪斯文。此即是天命也。故子貢稱孔子，亦曰「乃天命之將聖」，「將聖」即大聖。大聖亦何以異於人，而何以獨明具此大道？於是則推說之，曰：「此天命也。」然天命既使此大道明備於聖人之身，又何以不使此大道遂明備於聖人之世？豈遂有或人者出力以沮遏之，以使其不行乎？若使於某一時，有某一人者，能出力以沮遏此大道之行，則豈非此一人之力，遂更勝於聖人之道乎？然聖人之明備此道，則出於天命，則豈此一人之力，遂更勝於天乎？若果此一人之力可以勝天意，違天命，沮遏天道於不行，則所謂天，所謂道者，豈不將轉屈於此一人之力之下，又何以成其為天與道？故知若果是大道，可以行之世世與人人，則必無人者可以沮遏之，既曰無人可以沮遏之，故曰：「匡人其如予何」也。

然既無人可以沮遏此大道，而大道何以仍終於不行？在釋迦，則說之曰：「此由眾生無始之積業」。在耶穌，則說之曰：「此由人類原始之罪惡」。而孔子，又不然。孔子不歸咎之於人，則說之為此仍是「天命」。

故孔子曰：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！」惟天意不欲此道之行，則雖聖人亦無如何。故非天意，則聖人不得明此道；非天意，亦無人可以使此道不行於天下。

故子曰：「道之將行也與，命也。道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何？」公伯寮何人，乃能沮遏天命於不行？公伯寮既不能沮遏天命於不行，又何以能沮遏大道於不行。大道即本於天命，不僅公伯寮一人之力，不能沮遏此大道與天命，即積一世人之力，亦無法沮遏此大道與天命。夫大道固將推行於世世人人而無阻，而豈一世之人之力所得而阻之。且若此一世之人，將合力以阻此大道之行，即此道者，固得謂之大道否，亦誠可得而懷疑矣。孔子固謂「道不遠人」，若道而遠人，則不得謂之道。夫既道不遠人，則人心必不欲違道。故曰：「斯民也，三代之所以直道而行也。」惟其道不遠人，故人心必不欲違夫道。換言之，固無一世之人，皆欲違此道，而此猶得謂之為道者。既謂之道，必將有當於人心，故決無有人人出力以違道之事。人人既無意於違此道，而任何一人或數人之力又不足以沮遏此道，而此道終於不得行於世，則非謂之天命而莫屬矣。

釋迦推原此道之不行由於眾生無始之積業，耶穌溯述此道之不行由於人類原始之罪惡，而孔子獨信此道之不行，不屬於人事，亦出於天意。此

乃孔子之至仁，亦即孔子之大智。然天意何以不欲此道之竟獲大行於此世，天之用意又何在？此則最為難知者。而聖人之知則必以知此為終極。故曰：「吾五十而知天命。」又曰：「不知命，無以為君子。」孔子既以行道於天下為己任，故曰：「吾非斯人之徒與而誰與。」又曰：「我何以異於人。」孔子不欲異於人，故所以負有此任者，亦歸之於天命，故曰：「天之降大任於是人。」而此道又終於不獲行，亦仍歸之天命。故曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」

何以不尤人？因孔子深知無人可以沮遏此道之遂行，亦無人願意沮遏此道之遂行者。則於人乎何尤？此道之不行，既非出於人心與人力，則必出之於天意。天意既沮遏此道，又何以不當怨？因道既本於天，而此道之所以獲明於斯世與斯人者，亦出於天意，則天意終無可怨也。若怨天，斯無異於怨道。若尤人，亦無異於尤道。今既將以行道為己任，故不怨天，不尤人。而道則終於不獲行，則必求其所以不獲行之故，又必求其所以終獲行之方，於是使聖人遂愈益明夫天，愈益明夫人。換言之，則愈益明乎命，愈益明乎道。故曰「下學而上達」。

然此種眞理，則終難驟得世人之共信與共明，孔子曰：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」又曰：「生而知之，上也；學而知之，次也；困而學之，又其次也。」然其知一也。孔子既不欲自異於人人，自居於生知，則必為學而知之者。學必遇有困，道之不行，吾知之矣，此為孔子所遇之困之最大者。困而不廢於學，不怨天，不尤人，於是由下學而上達。所達愈高，所知愈深，而知之者愈無人。故曰「知我者其天乎」。

然則惟孔子知天，世人因不知天，遂亦無從知孔子。

道與命之合一，即天與人之合一也，亦即聖人「知命」「行道」「天人合一」之學之最高之所詣。故孔子雖不自居為教主，而實獨得世界人類宗教信仰中之最深的領悟，宜其世不知、道不行、而不怨不尤矣。

（一九五四年作）

一一　人生三步驟

一

諸位先生，諸位同學，今天我的講題是「人生三步驟」。人生是指我們人的生命。我們每一個人的生命的發展過程應該有三個層次，或者說三個階段。我所說的話都是根據我們中國人一種傳統的舊觀念，或許和現代人的觀念有一些不同。今天我所講也可以貢獻給諸位，做為討論人生問題的一種參考。

我們講人生三步驟，第一步驟應為「生活」。人的生活如衣食住行，它的意義與價值是來維持和保養我們人的生命存在的。也可以說生活是生命存在一種必須要的手段或條件。譬如我們講食和衣，所謂食前方丈，我可以吃一桌菜，前面放着見方一丈的很多食品，同顏淵的一簞食、一瓢飲，雙方的意義與價值是同樣的，沒有很大的分別。又如穿衣，大布之衣，大帛之袍，同穿錦衣狐裘，雙方的意義與價值還是差不多的。飲食為禦飢渴，衣着為禦寒冷。住可以有高樓大厦，但是像顏淵居陋巷，在貧民窟裏，諸葛亮高臥草廬，在一個茅篷裏，外表看來雙方好像很不同，實際論其在生命的意義與價值上，還是差不多，沒有甚麼大不同。依次講到行，高車駟馬，古人駕車是用四匹馬。孔子出遊一車只有兩馬，老子出函谷關只騎一條驢子。普通人就徒步跋涉了。其實在人的生命之意義與價值上，仍是差不多。直到今天科學發達，物質文明日新月異，我們的衣食住行同古代歷史上的絕不相同了，但實際照我們人的生命立場講來，衣還是衣，食還是食，住還是住，行還是行，在生活形式上古今雖有別，但在生命的意義與價值上，還只限於第一階段。縱說在生活上有一些進步，仍只限於生命的維持與保養之手段上，還是差不多。

說到植物動物，亦都有它們的生活，亦都有他們維持保養生命的手段。所以生命中之第一層次即生活方面，比較接近自然，可以說人同其他植物動物的生命，相差得不很太遠。孟子說：「人之異於禽獸者幾希」，即是此意。進一步說，我們是為要維持保養我們的生命才有生活，並不是我們的生命為着生活，而是生活為着生命。換一句話講，生活在外層，生命在內部。生命是主，生活是從。等於說生命是個主人，生活是個跟班，來幫這個主人的忙。生命獲得了維持和保養才能有所表現。接着再說人的生命該有甚麼表現呢？表現在那裏呢？生命不是表現在生活上，應該另有它的表現。這就要講到人生的第二步驟，講到人的生命發展過程中的第二個層次，即是人的「行為」。換句話講，也可以說人的生命應表現在人的「事業」上。

我們有吃、有穿、有房屋住、有車馬行，這也可以說是我們人的行為。然而這個不夠，這些只是人生行為和事業的先行步驟，我們應在超乎衣食住行的生活以外，或說以上，另有一番表現。我們在這個世界上，不是專為吃飯，專為穿衣，專為住房子，專為行路的。我們應該除了衣食住行以外，另有我們人生的行為，兼及事業，此始是人生之主體所在。所以我們要求生活，要求衣食住行的滿足，只需是最低限度的，能夠維持我們的生命就夠了。下面是我們的行為了，人生的第二步。此一部份卻不能僅求其最低限度之滿足，而應有其無限發展之期望。

今天我們每一人要一職業，亦成為生活中一手段。我要解決衣食住行生活的要求，我才謀一個職業，拿多少工作來滿足我最低限度的生活這就夠了。職業當然也可說是一種行為，而我們應該另有一種行為，超乎職業之上的，並擴大到職業之外的。我們這種行為是甚麼呢？舉中國古人所講，則是修身、齊家、治國、平天下，這才算是我們的行為。

修身不是一職業，職業之外還有許多方面該要修，更該注意。諸位或許聽了「修身」兩字就生起反感，認為它是一種束縛我們人的舊道德舊規矩。其實中國人所謂的修身並非如此。今天大家講我們的人生要自由，要平等，要獨立。我們就舉這三點來講吧。修身就是我們最大的自由。職業是沒有自由的，你做一份職業就有這一份職業的限制。修身是個人的。我們講自由應分兩部份講，一部份是消極的自由，一部份是積極的自由。諸位認為自由是一個積極向前的，然而我們每一個人在一個大的羣、大的團體、大的社會裏面，他不能有無限的自由。諸位今天來聽講，大家各坐一個位子，不能隨意離座走動，就是大家自由的限制。大家可以自由的，是一種消極的自由。修身主要就是一種「消極的自由」。譬如說我們講話做事，有的事情我不肯做，有的話我不肯講。你要我做要我講，我不做不講，這是我的自由。我的消極的自由。

諸位將來個人有了職業，或許會碰到一件事要你做而你不肯做，要你講這句話你不肯講，這是你的自由。人必有所不為，而後可以有為。我們每一個人一定要有我不肯做的，那麼第二步可以做你該做的，你能做的，你要做的。我們人必然要有所不為。有所不為，就是我們消極的自由。我們為解決生活謀一職業是不能不做的，但吃飽了，穿暖了，生活上最低限度的要求滿足了，即該自知夠了，不再往上要求。那麼我可以表現我個人自己一番的行為。倘使你在生活上要求無限的向上，那麼我們人生變成專為生活而有人生了，手段變成了目的。我們要有所不為，甚至於到了中國古人講的殺身成仁，捨身取義，殺身捨身也有所不顧，

這是自由的。這也是一種消極的自由。但卻是一種大無為精神的表現，說是消極而實是積極的。如文天祥在元朝監獄裏，他就有所不為。你要叫他這樣，他絕不這樣。殺身成仁，捨身取義，這是他的行為，不是他的生活。專為謀求生活而講，文天祥可算是世界人類中間最愚蠢的一個。照行為來講，文天祥不僅是中國歷史上，就是在全世界人類中，都可以說是第一等的人物。這才是我今天講的所謂消極的自由。

我們一個人只要肯有所不為，不肯講我不要講的話，不肯做我不要做的事，不論他是大總統、大統帥、大企業家、大富大貴者，不論他是農民、工人、一貧賤者，在行為上講來，都是平等的。他們的分別只在生活上職業上。但他們做人的精神是平等的。我們講平等要從這種地方講。如只從生活上職業上看，人與人怎麼能平等呀。香港有五六百萬人，專從生活上看，人人不平等。整個世界各地的人類生活都不平等。要表現平等只能從一種行為的精神上來表現。

我們講到獨立，也只有從這種地方來講。只有各人的行為是可以獨立完成的。你要我講這句話我不講，你要我做這件事我不做，這是獨立。諸位謀一個職業來解決你的生活問題，怎麼能獨立呢？我們沒有看見一件事情、一個工廠、一個商店、一個學校，乃至於一個軍隊、一個政府，參加進去的人，可以各自講獨立的。諸位到大學來讀書，你們能獨立嗎？只有碰到一件事有關你個人的言行，你可以這句話絕不講，這件事絕不幹，所謂消極的自由，每一個人都有。行為之可貴就在這裏。

有的事情富貴的人可以做，貧賤的人不能做。有的事情貧賤的人能做，富貴的人不能做，這是無法平等的。只有中國人講的修身，這一種行為的精神，就如我剛才舉的例，這是平等的，這是自由的，而同時這是獨立性的。可見我們古人所謂的修身，到今天還是有意義有價值。再隔三百年三千年，這種意義與價值還是存在的。

修身是第一步，第二步是齊家。那一個人沒有家呢？固然有人沒有家，這是極少數中之極少數。我們每人都有一個家，我們普通都有一家共同的生活。我們有了家，我們就該有一番行為來齊家。父慈子孝，兄友弟恭，夫婦好合，一家這樣才是人生中有意義的生活。這要我們有意義的行為來達成，才能齊家。

我舉中國歷史上兩件很不平常的故事來講。古代有個舜，舜有父親母親弟弟四個人一個家。父母弟三人共同打算要害死舜，這個我們不詳細講。然而舜到最後，他不離家出走，卻使得他的父親母親，弟弟都被感

化了，終於保全了這一家。當然以後社會很少碰到像舜這樣的家庭。而我們中國古人就舉這一件故事來教我們齊家。諸位的家庭斷然沒有像舜的家庭這樣的艱難困苦，但還不能齊家，為甚麼？

我再舉另一個例，就是周公。周公的父親是周文王，哥哥是周武王。周公幫武王打天下，武王不幸死了，武王的兒子是成王，當時還是個小孩子。周公的上面還有一位哥哥是管叔，管叔派在外邊，朝廷一切大權都在周公手裏。中國當時王位繼承的規矩有兩個。一是哥哥死了，弟弟接下去，那麼應該輪到管叔。一是父親死了，兒子接下去，那麼應該是成王。但是成王年紀太輕，周公知道管叔不能擔大任，所以才令成王繼位，而又自己當朝攝政。管叔聽了被征服的商朝敵人的話，就起來反對。周公不得不出兵東征，把管叔殺了，回來再幫成王統治天下。成王年齡長大了，周公才把大權交出，這所謂「大義滅親」。周公當時遇到了這樣一個有困難的家庭，他這樣處理，這也是齊家。這是我舉兩個大家知道的歷史上特別的例來講齊家。下面中國歷史上的所謂齊家的故事，還有很多例，都是這一種精神。

我請問諸位，諸位要謀職業，要解決生活上的衣食住行，怎麼能沒有家呢？你有家就有夫婦、父母、子女，在差別中求配合，就是齊家之「齊」。所以要修身，兼要齊家，齊家是修身方面一件極重大的事。這是我們人生的行為，同謀職業解決生活不相干的。

我再舉論語上說的一故事。有一人，他的父親在附近偷了人家一隻羊，人家查問他兒子，那羊是不是你父親偷的，那兒子當然知道自己父親偷了人家的羊，但是你是他兒子，你不能直講，你只能說我不知道，不能說這隻羊是父親偷來的。後來的人就說，天下無不是的父母。父母儘有很多不是，像舜的父母，要殺兒子，還是嗎？這個父親偷了人家的羊，但他的兒子不肯對人直說，這也是修身。修身和齊家打成一片的。諸位想一想，倘使你的父親做了一件不應該做的壞事，你處甚麼態度呢？你只能讓別人來檢舉，你不能附和別人，因為他是你的父親。一個人只有一個父親，一個母親，在我講來父母縱有不是，我只能私下諫勸，不該當眾指摘他不是。若說這是私心，天下那裏有都是大公無私的呀！吃飯，我一口口吃，這是私的。穿衣，穿在我身上，也是私的。房子由我住，還是私的。那有不私的呢？修身齊家不是講個人主義，不能只有你。沒有父母，你又從那裏來的呢？修身齊家亦不是講社會主義，身與家都有私。這裏可以講中國人一種行為道德，是公私兼顧的。你不直說父親偷羊，這個在中國人講來是一種消極的自由。你可以盡你的心，盡

你的力來修身齊家，這是你應該做的，這亦是大家平等的。我應該修身齊家，你也該修身齊家，大家獨立平等的。我修我的身，我齊我的家，你修你的身，你齊你的家，不應該逃避。但這是人生，不是生活。修身齊家之外，下邊還有治國平天下。

我請問諸位，我們大學畢業了，在我們中間究竟有幾人能做大總統，做國務總理，做三軍大統帥，或者做教育部長經濟部長，要我們來治國呢？恐怕一百人一千人中不能出一個，乃至一萬人中不能出一個。或許今天香港五百萬人中沒有一個。這是沒有自由的，不能平等的。在此方面，中國人說「有命」，要碰機會，碰命運，不是你要如此，就可以如此的。我們只能先修身齊家，要治國一定要從修身齊家起。所以我們只能守己以待時，安己以待命。身不修，家不齊，你怎麼能治國呀！我請問你對一個身，對一個家，五個人，八個人，你尚且沒有辦法，整個的國家你又怎能有辦法。我們固然可以希望碰到一個機會，讓我能出來治國，乃至於平天下。但我們當前該做能做的，則是修身齊家。而在修身齊家中間，所該做能做的，是要做一個有所不為的人。譬如說，我在家裏和家裏人一同吃飯，我不能拿我喜歡吃的菜放在我的面前來吃，這也是有所不為。又如穿衣，我只能穿我自己的，不穿別人的，這又是有所不為。這些都是一種消極的自由，至於積極的自由不是人人可得的。所以中國人講行為就是修身齊家，然後乃能及到治國平天下。

諸位可以做學問，可以立志養志，可以愛國家愛民族，一旦有機會我可以出來治國平天下。至於預備工夫，則是修身齊家。修身齊家是我們的行為，而治國平天下則可算是我們的事業。這些是我們人生的第二步驟。

照我個人所瞭解的中國古人的意思，「生活」同「行為」同「事業」這三層一定要分開。我們不能拿生活來包括了行為與事業。而我們在行為和事業上，一定要分「消極」和「積極」兩方面。消極的大家能做，沒有人不能做；積極的有人能做有人不能做。甚至於少數人能做多數人不能做。我們有此志，卻不能必然要達成。行為屬於個人的，個人管個人的行為，然而亦屬於團體，由我一個人，可以及到一個家；由我一個家，可以及到國家天下。不是拿家庭來壓迫個人，拿國家來壓迫家庭。我有所不為，不受外面壓迫，這是人的生命一種自然應有的表現。個人、家庭、國家、天下，是可一體相通的。我們古人對人生一切看得很通達很透澈，才能有此想法。

我們一個人最多不過一百年，能活到九十八十的也很少。三十年為一

代，一百年已三代。過了一百年，這個家裏的人完全換了，此所謂人生無常。世界各宗教，無論耶穌教、回教，乃至於佛教，都討論到這個問題，獨有中國人不來特別討論此問題。我們中國人就在此人生無常的現實狀況之下安心了。我倒要問一聲諸位，我們為甚麼要修身？為甚麼要齊家？為甚麼要殺身成仁捨身取義？那麼就該講到我們人生的第三個階段，第三個步驟了，這就是我們人生的「歸宿」。

三

我們人生有個開始，就是要吃要穿要講生活。不然怎麼能保有此人生呢？人生要有開始，可是也要有個歸宿。諸位在此聽講演，聽完了，各人亦該有各人的歸宿，或者回宿舍，或者回家，不能老在此講堂。我們整個的人生都該有個歸宿。從開頭到歸宿的中間這一部份就有行為或事業。歸宿是個甚麼呢？中國人講歸宿同一般宗教的講法不同。宗教說人死了靈魂上天堂，或者下地獄。中國人不說他對，亦不說他不對，把此問題暫置不論。中國人只從人生來講人生。中國人講人生的歸宿在「人性」。天命之謂性。凡是一個生物，一定有它的性，一隻洋老鼠、一隻小白兔，都有性。洋老鼠有洋老鼠的天性，小白兔有小白兔的天性。不講動物，講到植物。諸位能栽花，一種花有一種花的天性。你要照它的天性去養它。你種盆蘭花，你要照蘭花的天性去養它。你種盆菊花，你要懂得菊花的天性。你養條牛，你要懂得牛的天性。你養匹馬，你要懂得馬的天性。那麼我們人呢？我們人有生命，當然就有性。人和動物不同處，在人的天性高過其他動物，不容易知道。不僅別人不知道，你自己或許亦不知道。諸位到學校來讀書，你們選了文學院，以為是你性之所近或性之所好。隔了幾年，或許你會更喜歡理學院。理學院的人也如此，隔了幾年覺得我學文學更適合自己的天性。自己不知道，自己的父母也不易知子女的天性。因人的生命比動物高了，所以人的天性亦比動物難知。但人的一切行為又必須合乎他的天性。諸位說人的生活亦有性之所好。如我擺兩個菜，一個鷄，一個魚，你喜歡吃鷄呢？還是吃魚呢？一下就易知，這是簡單的。若你學文學，究竟喜歡詩歌還是散文，這就不易知了。散文中，你喜歡韓文還是柳文，亦不易知。這些都該用功夫才得知。人的其他行為都如此。但總之人的行為要合乎自己的天性。

為甚麼我們中國人要提倡孝呢？中國人認為孝是我們人的天性。諸位能不能反對說孝不是人的天性。你且從你弟弟妹妹初生下來看他對父母的感情。你自己到了年齡大了，你想念不想念你的父母親。到你老了，父

母死了，你是不是還會追念到他們。這要拿事實來證明，不是一個人可以發表一篇論文來辯論的。像此之類，我不多講。

我們如能圓滿我的天性，完成我的天性，自會得到「安樂」兩字做我們人生最後的歸宿。我天性喜歡這樣，我人生的行為事業表現亦是這樣。這樣做，我心裏才安，才會感到快樂。我請問諸位，我們的人生除了安與樂還有第三個要求嗎？我們吃要吃得安，穿要穿得安，「安」是我們人生第一個重要的字。安了就能樂。我們看社會上大富大貴的人，或許他不安不樂，極貧極賤的，或許他反而安樂。諸位應該學爭取富貴呢？還是學安於貧賤呢？我剛才講的大舜，他家是貧賤的。周公，他家是富貴的。富貴貧賤只是人生一種境遇，我們要能安，我們要能樂。只要我們的行為能合乎我們的天性，儘可不問境遇，自得安樂。

我們中國人又常言德性。甚麼叫德呢？韓愈說：「足於己無待於外之謂德。」可見「德」就是「性」。在我們自己內部的本就充足，不必講外面的條件，只要能把來表現就行。譬如說喜歡，喜歡亦是我們的天性，人自會喜歡，不需再要條件。快樂亦是我們的天性，人自會快樂，不需再要條件。哀傷亦是我們的天性，人自會哀傷，不需再要條件。人遇到哀傷時不哀傷，便會不快樂。如遇父母死了，不哭，你的心便不安，也就不樂。哀傷反而像變成為快樂了。怒也是我們的天性，人自會發怒，不需再要條件。發怒得當，也就像是一種快樂。喜怒哀樂都是感情，從我們的天性來。每個人都有從大自然中帶來的這份感情，不待外面另有條件來交給我這些感情。我不識一個字，我也有喜怒哀樂。諸位看街上不識字的人多得很，或許他的喜怒哀樂比我們反而更天眞，更自然，更能發洩得恰當而圓滿。我們人生最後的歸宿，就要歸宿在此德性上。性就是德，德就是性。也可以說是上帝給我們的，所以我們古人亦謂之「性命」。我們要能圓滿發展它。

四

我們的身體是父母生的，也是上帝大自然給我們的。它可以活一百年。能活到一百年固然好，能活九十八十也算好了。十歲二十歲就夭亡了，這是很可惜的。

身體之內有個「心」，生命之內有個「德」。「德性」乃是由天所賦，盡人相同，可以不只一百年，可以綿延到幾千年，幾萬年。人的生活到死完了，人的德性可以保留在你的兒孫身上。亦可保留在大羣人的身

上。喜怒哀樂古人有，今人亦有，將來的人還是有。這個人能表現一種十分恰當圓滿的喜怒哀樂，可做人家榜樣的標準的，中國人稱他為聖人，或者稱他為天人。與天、與上帝、與大自然合一。我們人生到這個階段，可以無憾了。我們修身齊家，能喜怒哀樂合於天性，亦可以無憾了。人的生命歸宿就在此。所以我們做人：

第一：要講生活，這是物質文明。

第二：要講行為與事業，修身齊家治國平天下，是人文精神。

第三：最高的人生哲學要講德性性命。德性性命是個人的，而同時亦是古今人類大羣共同的。人生一切應歸宿在此。

我想我們人生不能超出此三步驟。中國古人講人生就是這三個步驟。諸位聽了我的話，去讀中國孔孟莊老的書，或許可以多明白一點。至於這個話對不對，合理不合理，諸位可以拿現代的人生、現代的觀念加以思考，來作比較。自然亦可由你們再作批評。今天我的話不是一種教訓，我只是把自己所了解的中國古人的話，來介紹給諸位。

（一九七八年香港大學演講，刊載是年十二月十九日中華日報）

一二　中國人生哲學

第一講

諸位先生，我最近眼睛看不見，不能看報，亦不能看書，已經兩年了。所以今天同諸位講話，並不能事先翻書好好作一番準備，所以這只能算是閒談，請諸位原諒。

我的題目叫「中國　人生哲學」。這個題目，是院方指定要我講的。我認為中國　並無所謂哲學，哲學是西洋　人的一種學問，我們翻譯過來稱之為哲學。中國　並無像西方般的哲學，只能說中國　人有中國　人的思想。思想的方法道路，一切同西洋　人所謂哲學思想並不同。所以不能說中國　有哲學。倘使說中國　有哲學，只是比較偏於人生方面的。倘用中國　人自己的話來講，應說我是來講中國　古人所講的一些做人道理。但不如依照院方指定用「人生哲學」四字比較通俗，亦不會引起人反

對。

一

我們講到人生，照理世界人類生在同一天地之間，應該是差不多的。不過每一件事，從這一面看，和從那一面看，總是有不同。所以人生可以說是大同而小異的。同一人生，儘可有許多的不同。譬如說，照今天來講，中國 人是中國 人的一套，印度 人是印度 人的一套，阿拉伯 人是阿拉伯 人的一套，歐洲 人是歐洲 人的一套，非洲 人是非洲 人的一套。為甚麼呢？因為天時氣候不同，地理山川不同，物產動植礦都有不同。而我們人的行為習慣，在這不同的大環境之下，亦有不同。從有人類到今天，究竟是一百萬年呢，還是兩百萬年呢，還是更多呢？現在還沒有一個定論。我們有歷史記載已經幾千年了，這長時間的經歷不同、傳統不同，成為我們人生與文化的不同。或許不同的比同的更重要。中國 人就是中國 人，印度 人就是印度 人，歐洲 人更是歐洲 人。

今天我們講學問。我認為有一套學問，現在大家知道了，而還沒有詳細去研究。這套學問即叫做「文化學」。「文化」這兩個字，西洋 人開始創造使用，不過是近代兩百年內外的事。英國 人最先叫做Civilization，德國 人繼之，改稱為Culture。中國 人把Civilization翻成文明，把Culture翻成文化。這「文化」與「文明」兩詞，在中國 已有兩千多年的來源了。易經上說：「觀乎人文，以化成天下。」又說：「天下文明。」這是我們這兩詞的來源。

現在我們再講，甚麼叫做文化？這個問題現在還有很多的意見、很多的講法。我姑照易經上這兩句的原意來講，人文是說人生的各種花樣，這便是我上面所講人生的「小異」。但我們該把這許多小異來化成「大同」，這就要像是天下一家了。所以中國 人在國之上，定要加一「天下」一詞。倘使國與國之間，不能趨向大同，這又那裏來有天下呢？

從前中國 人印度 人彼此交通不多，和中亞西亞 以至歐洲 交通更少了。現在的世界，交通到處方便，應該成為一家了。那麼我們中國 人，不能像從前關着門的不懂歐洲 人。歐洲 人亦不應該像從前關着門的不懂中國 人。因此今天以後，我們要講世界和平，第一個條件，要你瞭解我，我瞭解你。先要有一種所謂「人類文化」的知識。

文化二字講得淺，就是人生的花樣。我們從裏面講，宗教、科學、哲

學、文學、藝術、政治、法律、經濟，一切的一切，都是人生的花樣，都從各自的文化展演出來。這樣講比較困難。文化表顯在外面的，就是我們的「人生」。人生當然是一個總全體。中國　　人是這樣的一套人生，印度　人歐洲　人又是那樣的一套人生。我這四次講演，就是要講中國 人的人生。而我特別先要講的，是講一百年來的中國 現代人生。

一

我今年八十六歲，我出生是甲午年的下一年乙未，就是臺灣　割給日本 人的一年。我小孩子的時候，絕不會想到我的老年會在臺灣　過。我們現在普遍有句話，報上說，嘴裏講，求變求新。我們都要變，要向新的路上變。但中國　這一百年來，實在已變得太大了。今天的中國　，絕不是我小孩子時候的中國　了。今天的中國　人，亦絕不是我小孩子時候的中國　　人了。已經變得很大，亦可以說變得很新了。我們還要求變求新，我們究竟要變到甚麼一個階段？甚麼一個形態？怎麼樣的新？這是當前我們每一個中國 人的人生問題。

我們在一百年前，康有為梁啟超　就講變法維新。這只是在政治上求變求新，並不是整個的中國　　人生一切方面要變要新。當時有一句話，「中　學為體，西學為用」。我們要變，我們要有學問，要有知識。而當時的講法，我們應該以中國　人的學問為體，西洋　人的學問為用。怎麼叫「體」呢？如耳目為體，視聽為用。耳目不可變，所視所聽則可變。又如身為體，衣服為用。中國　的學問是個本體，西洋　的學問是可拿來幫作一用的。這兩句話我們都說是張之洞　講的，實際上梁任公　亦曾講過，不過我現在不能翻書了，我不能告訴諸位梁任公　講這兩句話在甚麼書上。我記得有這件事，現在暫不細講。

到了我小孩的時候，中國　實在已經變得很大了。講我小孩時一個故事吧。我從私塾跑進國民小學，那時候小學裏最看重的是體操唱歌。因為國文歷史還是一套舊的，體操唱歌都是新的。我們的唱歌先生是個日本 留學生，這位先生了不得，能做詩、能塡詞、能畫畫、能寫字，當然還能寫文章，而到日本　去留學。回來教我們唱歌。因為我們中國　開始要變要新，而那時是一個滿淸　政府，有一個滿洲　皇帝。所以我們只求照日本　人，或者照德國　人，同樣有皇帝的國家來變。因此我們派出去的留學生，到日本　的最多，到德國　的次之。不過我們的心裏面討厭日本 人，因為甲午年就吃了日本　人的虧了。特別喜歡德國　人。但唱歌是一門新課程，當時只有這一位先生能教，所以我們亦特別看重他。

另一位先生教我們體操的，這位先生到過上海　讀書，他教的體操一課是從上海　學來的。他有舊學問，又抱有新思想。有一天，他問我說，我聽說你能讀三國演義　，是嗎？我答是的。他說，這書不要讀，它開頭就說天下合久必分，分久必合，一治一亂，這些話就都錯了。這是我們中國 歷史走錯了路，纔有這樣的情形。現在的英國 人法國 人，他們合了不再分，治了不再亂，那會像中國　人所說的天運循環呢。諸位聽呀！這個話，是在清 朝光緒 時，一個鄉村教體操的老師所說。這在我的腦子裏，可以說是第一次接受到新思想。我到今天記得清清楚楚。後來我知道他是個革命黨。他還說，你知道不知道，我們的皇帝不是中國人，是滿洲 人呀！這個不講了。

到辛亥革命，創造了中華民國　。下面不久就又來「新文化運動」。新文化運動提倡一口號，所謂「全盤西化」。我們一切要西化，可是當時所謂的西化，新文化運動，僅只在雜誌報章上宣傳，而並且都講的是些思想問題。孔子老子　，這樣不對，那樣不對。重要的是批評我們的舊中國　、舊思想，要變出新的來，有兩項，一稱賽先生，指科學；一稱德先生，指民主。後來我到北京大學　去教書，與提倡新文化運動的主要人物胡適之　　等人為同事。其實當時提倡所謂新文化運動的人並不多。各學校的教師和學生們，乃至於北平 全社會，還是一個舊中國 、舊社會。只不過有一套新的潮流、新的運動，在那裏活動。

對日 抗戰時，我到了雲南四川 各地。大陸赤化，我逃到香港 、到臺灣 。詳細不講。可是在今天，臺灣　的一切，和抗戰時的大陸全不相同，和五四運動時的大陸更不同了。今天我們沒有人在這裏批評舊中國　、舊思想。中國　舊書今天不讀了，難得有幾個人讀，這是同從前的小學生、中學生、大學生，以及一般的知識分子，大不相同了。今天我講一句話，我們人還是一中國　人，而我們想的、講的、寫的，已是完全外國化西化了，不再是以前中國 的一套了。你說的是一句中國 話，但實際上，論其內容，則是一句外國話。你想的亦是外國人的想法。諸位或許認為我的話講得過分了，讓我饅慢舉例。

三

中國　人究竟要怎麼樣的變？要怎麼樣的新呢？其實很簡單，我們就是要專門學西方。日本 人亦是學西方。我們開始要學德國日本 ，以後要學英國法國 ，今天我們要學的是美國 。我舉一個極簡單的例，從前我們在大陸，當時說全中國　有四萬萬人，大學並不多，每一年由國家考

試派出去留學的很少很少，自費留學這是更難了。現在臺灣　一年有多少人到國外去留學，只此一點，就可以明白了。我們的變，已經變得很大了。

我們現在要變向西化，這誰也不能否認。我先發出一問題，我們究竟學得到或學不到，化得成或化不成西方人？這是問題。諸位說，我們要求變、我們要求新，其實就是要學西方人，而我們不知道西方人是不變的。我舉個例來說，譬如希臘 人到今天還是希臘 人，而希臘 在馬其頓到羅馬帝國 時早已亡了，但是今天希臘 還是個希臘 。羅馬 人統一了意大利半島 ，再征服地中海 沿岸，而建立羅馬帝國 。帝國亡了，今天意大利 這個國家只有一百多年的歷史，但是意大利 人還是意大利 人，仍然不變。這個猶可說，諸位拿地圖看看，西班牙 、葡萄牙 有多大，西班牙 是個西班牙 ，葡萄牙 是個葡萄牙 ，亦到今不變。荷蘭 、比利時 ，英國 、法國 ，都如此。英法 只隔一個海峽，飛機往來很快，然而英國 是英國 ，法國 是法國 。其他各國他們亦都不變。譬如英倫三島 ，英格蘭 、蘇格蘭 、愛爾蘭 都在一塊兒，同是一英國 ，然而今天英格蘭 是英格蘭 ，蘇格蘭 是蘇格蘭 、愛爾蘭 是愛爾蘭 ，仍不變。所以我說西方人是喜歡分的。

西方人同西方人中間分，那麼西方人同其他的人當然更分了。英國　人統治印度 多少年，但今天印度 人仍是印度 人，沒有變成英國 人。英國 人統治馬來亞 人多少年，但馬來亞 人仍然是馬來亞 人。英國 人統治香港 一百年，但今天香港 人仍是中國 人，沒有變成英國 人。英國 人只要統治你，並不要你改變成一英國 人。西方人重法律，但英國 人統治香港 用兩個法律，一個是英國 法，一個是中國 法大清律例。中國 社會男女、婚姻、家庭、財產種種關係，打官司入訟了，英國　人便以大清律例來裁判，這算英國 人的開明了。然而換句話來講，便是英國 人不希望中國 人亦變成英國 人。對印度 人馬來 人及其他殖民地的被統治人，都一樣。

美國 人本來是英國 人。然而諸位要知道，大英帝國 的殖民地遍於全世界，他只能統治不是英國 人，不是白種人。自己英國 人他反而不能統治。如像美國 人，它要獨立，就得讓它獨立。美國 一獨立，加拿大 、澳洲 雖屬大英帝國 ，實際亦獨立了。似乎可說，英國 文化是崇尚獨立的。他可以統治印度 人、中國 人、非洲 人，凡是英國 人跑到外邊，就不受英國 統治。所以我說，西洋 文化「貴分不貴合」。

美國 講民主政治，今天有兩個大問題。一個是猶太 人，在資本主義社

會中抓到財權。一個是黑人，在民主政治下，有他們神聖的一票。美國 立國到今天兩百年，猶太 人還是猶太 人，黑人還是黑人，都沒有能化成為美國 人。再隔五十年，再隔一百年，猶太 人財權日漲，黑人人口日繁，試問美國 又會變出甚麼新樣子來？

今天我們中國 人最崇拜美國 ，並且謙虛好學，一意要學他們。但是中國 人還是中國 人。舊金山中國城 完全是中國 樣，中國 人、中國 社會，美國 人不来管。只要法律上受統治，中國 人儘是中國 人好了。紐約 有黑人區，有華 人區，黑人還是黑人，中國 人還是中國 人。中國 人到了美國 ，傳子傳孫兩百年了，還是個中國 人。日本 人到美國 去，亦還是個日本 人。夏威夷 是中國 人、日本 人的社會。可見美國 人並不講究和合與同化。

中國 人是最主張「和合」與「同化」的。我小孩時就聽人說，中國 人很富一種同化的力量，這是不錯的。在中國 的人，都變成了中國 人。我是個江蘇 人，從來是荆蠻 之邦，本不是中國 。當時的中國 人只在黃河 流域，廣東福建 當時稱北粵 ，但是現在都是中國 人了。五胡 亂華時，中國 國內有匈奴 人、鮮卑 人等，但到後便盡變為中國 人了。蒙古人、滿洲 人跑進中國 ，亦就變成了中國 人。譬如我舉個例，到臺灣 來的大畫家溥心畬 先生，他是清清楚楚滿洲 的皇族，但亦是道道地地的一個中國 人。諸位讀紅樓夢，作者曹雪芹 ，他也是滿洲 人。但諸位讀他的書，他還不是一中國 人了。我有一極熟的朋友梁漱溟 ，他上代是蒙古 人。中國 人喜歡和合，所以就能同化。西方人喜歡分，所以就永遠分。猶太 人全世界跑，世界各國都有猶太 人。蘇維埃 有猶太 人，德國 有猶太 人，其他國家都有猶太 人。猶太 人在唐 代亦早來到中國 ，但中國 沒有猶太 人，他化了。我有一次在課堂講到這話，有一女學生她是浙江 人，她告訴我說，她的祖上恐怕是猶太 人，但她現在道道地地是一個中國 人。在這一點上講，西方人喜歡講「分」，中國 人喜歡講「合」，這是兩方人生一大不同。

我們的國歌說，「以建民國，以進大同」。這是中國 人的想法。認為我們依照西方創建了一個民主國家，便可進到西方的大同世界去。但不知西洋 人不要大同。你去讀西洋 史，看現代的西洋各國，可見他們實在沒有一大同的理想。第一次第二次世界大戰，這是西洋 文化的破裂。現在不是英國 、法國 ，是美國 、蘇維埃 了。蘇維埃 崛起在一旁，西歐 各國應該統一起來，變成一個國家還可以對付。但直到今天，他們只有商業的同盟，每一件事情要許多國家開會。

蘇維埃 軍隊跑進阿富汗 ，美國 人出來反對，主張不參加在莫斯科 開的奧林匹克 運動會。西歐 各國到今天還沒有一致的意見。有的要參加，有的不參加。即使不參加，心裏還是喜歡要參加。說運動和政治是應該分的。這眞算是西洋 頭腦，件件事都要分。有關全世界國際形勢的大問題，不該來轉移私人參加運動競賽的興趣，這叫「個人主義」，亦就是民主政治的基本。

我們今天說民主共和，實在是我們東方人意見。我們今天要西方化，學美國 人，那麼只有「美麗島事件」，謀求臺灣 獨立，這纔像個樣。從前英國 人跑到美洲 ，說是政府的賦稅太重，不合理，可以要求改輕，英國 還是一英國 ，不必另要成立一美國 。倘使這樣，到今天這兩百年來，英國 人在這世界上不得了啦，美國 、加拿大 、澳洲 ，全世界各地的英國 人，仍在英國 同一政府下，這還了得嗎？但美國 人要獨立。今天我們要學美國 ，臺灣 要獨立，叫做平等，叫做自由，這是要分不要合，要民主不要共和。

我們今天的西化，實在似是而非，仍不是西方化，否則中國 早不能成為一中國 。土地這樣大，人口這樣多，開始就該照陳炯明 主張聯省自治，不該要有一大一統的中國 。因此我們要學西方便該先瞭解西方，亦該瞭解我們自己。我們國歌上的以建民國，以進大同，這「大同」兩字是中國 人觀念，西方沒有。看英國 、美國 便知道了。看今天歐洲 的商業同盟亦就知道了。要學西方就不該再要大同，分與爭是對的，合與和是不對的。看蘇維埃 不是在和美國 爭嗎？我們要學西方，有人要學美國 ，又有人要學蘇維埃 ，我們就自己爭起來。這是我們這一時代的風氣，這就是所謂「西化」。

四

今天我們中國 人已經用了外國話，外國頭腦，還覺得中國 還要變。我舉一個例，國家最重要的就是教育。我小時候進小學，就已算得是受了西方化的新式教育，後來纔有所謂國民教育。今天我們誇稱全國的兒童都受了國民教育，文盲很少，但「國民教育」四字就是西洋 化，西洋頭腦。開始於普魯士 ，慢慢推及到歐洲 各國。他教你做個國民，奉公守法。你做這一個國家的國民，你要懂得要服從這個國家的法律。但中國 人的教育不是要教你做個國民，是要教你做個「人」。這叫做修身、齊家、治國、平天下。國的下面還有一個家、一個身，國的上面還有一個天下。修、齊、治、平，這是我們每一中國 小孩要讀的大學一

書裏講的。我在小孩時，就聽人批評中國　人沒有地理知識，閉關自守，怎麼知道有天下。難道他已經知道希臘 了嗎？已經知道歐洲 ，還知道非洲 了嗎？其實這是他不會讀中國 書，不懂中國 觀念，拿西方觀念來讀中國 書，拿今天的觀念來讀兩千年前的中國 書。其實中國 人講國，僅指一個政治組織。一個國，必有一政府。中國　人講天下，這一個社會、一個人生。政治不能包括盡了全社會、全人生。社會還是永遠在政府之上。這是中國　人的舊觀念。天下是指整個的社會、整個的人生。政治是只能管到人生中間的一部分。

我最近寫了幾篇文章，自己很得意。有一篇，題目是「國家與政府」。西方人政府就代表了國家。中國　人是說，一個國家，必有一政府，這裏面就顯有大不同。而中國　則國家的上面還有一天下。今天則只稱國際，但國際並不就是天下。國與國之間仍可有紛爭，天下則應是一「和合」的。

孔子 要到九夷 去居住，他的門人說，九夷 陋。孔子 說：「君子居之，何陋之有。」這是說像孔子 那樣的人去居住在九夷 ，九夷 的天下就不會小，會變大了。這裏面就有中國　文化傳統人生哲學最高的深意在內。我暫不詳講。我再舉一個例，北宋范仲淹　為秀才時，就以天下為己任，他說：「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」這個天下，就是指整個的社會。那時候他還沒有做政府的官員。又如清 初顧亭林 說：「國家興亡，肉食者謀之。天下興亡，匹夫有責。」可見「天下」兩字，中國　人自有一個講法，這是超在一政府的政治之上的。我們不能拿今天西方人的「世界觀」來講中國 人的「天下觀」。中國 人現在不讀古書了，我們該把中國　的舊觀念用新的話來講，不該把今天的新觀念來講中國 的舊書，這是不同的。

又如「自天子以至於庶人，一是皆以修身為本」。這是大學書裏的一句話。你做皇帝，亦要講修身，和一個普通老百姓同樣要修身。怎麼叫「修身」呢？修身就是講一個做人的道理。講一個做人的道理為甚麼要叫修身？這問題我暫時不講。總之，人人都該講一個做人的道理，亦就是中國 教育主要所講的。那裏是專要你做一個國的國民呢。

當時學校裏有一「修身」課，後來這一課改叫「公民」。這兩課程，便大有不同。你現在做「中華民國 」[(1)]的公民，你要守「中華民國 」的法令，這就是了。但你還得要做一人，這個觀念，西方人沒有的。西方人認為大家是個人，都是平等的、自由的。臺灣 人跑到美國 ，加入美國 籍，美國 承認你是個美國 的公民，你就該守美國 的法律，西方人所

要求於人的就是個守法。政府就代表着國家，這便是所謂法治。法治之外，便一切都自由，一切都平等。中國 不這樣，我們慢慢兒講下去。

西方教育中有宗教一項，從小孩教到老人，每禮拜要進教堂，這是西方教做人的所在。中國 沒有宗教，是講孔子 之道的。孔子 稱為至聖先師，皇帝亦要祭孔 。孔子 的地位還在皇帝之上。從秦始皇 到清 朝宣統皇帝，沒有一個做皇帝的敢說我的地位在孔子 之上。孔子 是天下的，皇帝是一國的。孔子 是講的人生大道，政治是人生中一職業。至於法律，是政治上使用來限制人生的。這件事不能做，那件事不能做，這是人生的限制，不是人生。西方人在法律不限制你的地方，便一切自由。但中國 人正要在這些自由處來講究。你在家裏做一小孩，有做一小孩的道理。你結了婚，成了夫婦，有做夫做婦的道理。做兒子做媳婦，有做兒子媳婦的道理。你做父母，有做父母的道理。做祖父祖母，有做祖父母的道理。離開家庭到社會，亦有做人處世的道理。皇帝亦是人，亦有他做人的道理。所以中國 的皇帝亦得從師。李石曾 先生的父親，就是同治光緒 皇帝的師。師教學生，主要就在教「做人」。現在我們西方化了，人變成了公民，主要是教你遵守法律。我記得我從小孩到二十歲前，學校裏該教修身課還是公民課曾有過爭論。到了今天，「修身」兩字我們全忘了，只知道有公民課。所以我說，我們今天講話，即如公民法治等，已經全是西洋 話。因發生了「美麗島事件」，大家說民主政治一定要講法治。但我們中國 人這「法」字是指政府中的一切制度。但有法，沒有人，是不行的。中國 人一向更不主張專以法律治國。沒有說政治是該重法律的。

譬如警察，清 朝時代就沒有。有一德國 人，他跑到北京 城外不見一警察，使他大為驚奇。他在中國 住下來了，要研究中國 社會為甚麼可以不用警察，於是他讀中國 書，跑到山西省 ，老死在中國 ，成為西方一漢學家。後來他的兒姪輩，他一家都是研究漢學的。可惜他們是德國 人，研究中國 學問究竟有限，不能有大發明。我在小孩時，鄉村以及城市都沒有警察的，要到上海 外國租界纔有警察。可是到今天，我們不可想像，臺灣省臺北市 可以一天沒有警察嗎？這是中國 社會整個變了，而且亦變得夠大了。我們在警察之下，我請問諸位，我們應該不應該講獨立，應該不應該講平等，應該不應該講自由？但人總是個人，不能緊跟政府警察跑。西洋 人講法治，從他們的文化傳統講是對的。但中國 人另有一套做人的道理，單講遵守法律，是不夠的。這是中 西雙方的文化不同。現在我們要盡量取消中國 舊文化，來服從西化，這事究竟對不對，請諸位自作考慮，我不再講下去了。

五

我今天只講，我們中國　人要學西方文化，這不是一件簡單的事。在袁世凱 時代，有一美國 人跑到中國 來，一聽中國 人講，中國 是兩千年的帝皇專制，他就勸袁世凱 應該做皇帝。中國 既是兩千年來的帝王專制，又如何一旦便改為民主呢？今天的美國 人，一到臺灣 便想，臺灣 人雖然亦是中國 人，但到了臺灣 已幾百年，臺灣 當然該獨立。這些都是美國 人的想法。我們中國 人自己想一想，袁世凱 應該不應該做皇帝？臺灣 應該不應該獨立？我們中國 人總該有一中國 人自己的想法。今天我們學西方人，英國 是英國 ，美國 是美國 ，我們該不該亦還是一中國 ？美國 人有美國 人一套，英國 人有英國 人一套？為甚麼我們中國 人沒有中國 人一套？我們應該這樣學他們纔是對的。為甚麼他們講一句，我們不加討論就立刻全部接受？

像最近兩三年來，美國 總統卡特 提起了「人權」兩字，一下子我們就大家講人權。中國　　從古到今四千年，不曾講過人權兩字。「天賦人權」亦是一句外國話。天生下你這個人，便賦與你一份權，是平等的，獨立的。這是西方道理。因此他們上法堂，可以請律師，律師是跟教會來的。耶穌 說「凱撒 的事凱撒 管」，所以他們政教分。律師是為社會人民來保障人權的。美國　人離開英國　到美洲　去，亦為是要爭信教自由。他們的宗教能幫社會的，主要是教你死後靈魂能上天堂。後來又來謀求保護你的生命安全，主要是醫生和律師。西方的大學教育是從教會開始，除了宣傳宗教以外，便是這兩事。律師是幫人打抱不平的，法律有寃枉，律師便來替罪人作辯護。倫敦　有一律師區域，正可見律師在西方社會上的崇高地位。他們的民主政治必有憲法，亦是用來限制政權的。

中國　人既看重了做人道理，便不再有人權之爭。小孩在家庭便教他孝道，那何嘗是主張父權呢。滿到年齡成丁，你纔能獨立算個人，國家給你田；要你當丁，你可以結婚。未成丁以前，中國　人規矩不戴帽。西方人不同，西方人從小就要教他獨立。嬰孩晚上就獨自睡一間房，晚上父母到房間，把電燈一關跑了。小孩不能獨立，要叫他獨立。老年人不能獨立，還得叫他獨立。中國　人則扶幼養老，並不定要他們獨立。我想拿中國 道理西洋 道理平心而論，一件一件拿來比較，亦是應該的。倘使我是個小孩，我不情願獨立。現在我是一個老人了，我告訴諸位，幸而我還是個中國 人，不要我獨立。

我下面想要多舉這類的例，來講中國 的人生。從中國 的人生裏面，可以來講到中國 的文化。從這樣一條路，來讀中國 的古書，論語、老子、孟子、莊子等，我們便會感覺到書中有另外一種味道。

諸位在故宮博物院 管中國 的許多古器物、藝術品，亦會接觸到中國 的人生，中國 的文化，發生出一套中國 味道來。深一層講，西方亦有藝術。但你到美國 到歐洲 各國，進他們博物館，裏面只有埃及 的，希臘 的，中國 的，卻很少他們自己的。縱使有，亦不佔重要地位。他們現代重要的，則另有科學館。像我們中國 陶器、瓷器、玉器，自古相傳，直到現代，他們是沒有的。為甚麼會如此？這是有關人生問題文化問題上面的事，須在大本大源上來講文化人生，纔能瞭解。

我上面講的話，不是要說中國 文化好。這話現在不能說，因為違背了現代大家的心理。不過我要說一句，世界文化裏有一套中國 的，一套印度 的，一套阿拉伯 的，一套非洲 的。正如在西方文化裏，有英國 、法國 、西班牙 、葡萄牙 等，現代又有美國 的、蘇維埃 的。我們要在這裏面平心觀察，我們總該要認識我們自己。能保留的，便該保留。能發揚的，便該發揚。不能一天到晚求變求新。我們已經變得夠變，新得夠新了。印度 、阿拉伯 、非洲 都不如此。我們到英國 、法國 、德國 、意大利 去，他們亦沒有像我們這樣的變，像我們這樣的新。這是我個人一個簡單的看法。對不對，且待諸位來判定吧。

---

(1) 新校本編者注：文中一九四九年十月以後相關稱謂略作處理。下同。

第二講

一

諸位先生，今天我接着講中國的人生哲學。我且講一些中國以前的舊人生。我們先講講西方的人生。其實今天全世界都在學西方，簡單講西方人生是以個人主義的功利觀點為主。今天我們世界有四十億人口，如果大家都要求個人的功利，這個世界當然要爭要亂，不會安定的。而中國以前的舊人生，可以說不看重個人，而看重大群的。可以說是以「羣體」主義的「道義」觀點為主。

孔子論語講「仁」，西方就沒有這個字。換句話說，就是沒有這個觀念。西方人翻譯中國書，比中國人翻譯西方書來得謹慎。他們翻譯論語「仁」字，只用拼音，還另寫一個中國的仁字在旁。因為他們沒有恰當的一個字來翻譯中國這個仁字。這可見孔子所講仁的道理，西洋是沒有的。中國的仁字究作何解呢？歷代相傳就有許多說法。中間雖互有不同處，但大體說來還是可相通的。東漢鄭玄康成說：「仁者，相人偶。」這個「偶」字，不僅是兩個人在一起纔稱偶。偶字從人從禺，這禺字加上辵，便是遇。禺字從人，便是偶然的偶。所以人與人相遇成偶，並不專指固定的兩人，只要偶然相遇，都稱偶。像一個男人，一定要個女人；一個女人，一定要個男人。這是全世界一樣的。中國古禮，男孩子要十八歲到二十歲纔叫成人，戴上一帽，稱冠禮。女孩子年輕一點，十六到十八歲即在頭髮上戴一笄，就算成人了。男大當婚，女大當嫁，他們就可配婚姻，結為夫婦了。我們講夫婦，總希望他們成為一對佳偶。不僅夫婦相處說是偶，即人與人偶然相遇亦稱偶。便得有一番仁道。我們今天老是講獨立，這是西洋人個人主義的觀念。中國人則認為個人處人羣中始成人，日常人生必有搭配，那能一個人單獨為人呢。你看中國這個「人」字，一撇不成，一捺也不成，要一撇一捺相配合，纔是一個人字。我們每做一件工作，都要有偶。

中國是個農業社會，要耕田，田有一條條的溝，中間一畔一畔有一定的寬度。一人拿一把鋤頭去耕，耕不了這樣寬。要兩人同耕，兩把鋤頭齊下恰恰好，這稱為「耦耕」。這是把耕田做個例，其他工作都一樣。又如商業，我賣東西，要你來買的。我賣東西，沒有人來買，不成商業了。世界上一切事情都要有個「搭配」，都要能相偶纔成。而這些配搭相偶，又都是偶然的，沒有前定的。在這配搭相偶中，必該有個道，這就是孔子所講的「仁道」。這不是個人主義。我並不是幫中國人宣揚，定要說中國人講仁道是對的，西方人的個人主義是不對的。我不過告訴諸位，從前中國古人像孔子，曾講過這番道理而已。對不對，讓諸位各自去批評，這就是諸位個人的自由了。

小孩子亦有偶的，像他對父親母親便成偶，不過這一偶是不平等的。兄弟姐妹相處亦是偶，便較為平等了。要他年過十六、十八成人了，與人結為夫婦，他的與人相偶纔得是平等的。

二

這裏又要講到我們的「心」。孟子書裏說：「仁者，以愛存心，以敬存

心。」韓昌黎原道篇說：「博愛之謂仁。」只講愛，沒有講到敬。諸位要知道，不只是夫婦或男女之間纔有愛。人與人相偶，都要有愛。而中國人講法，要講「愛」同時一定要講「敬」。像東漢的梁鴻孟光，他們夫婦相敬如賓，就只提到敬字沒有提到愛字。不相愛，又那能相敬呢。中國古人又特別看重這「敬」字。孔子論語第一個字是「仁」字，第二個字是「禮」字。譬如賓主，主人對客人可以沒有很大的愛，然而他一定要有一份敬意。我們對父母，不能只知愛，不知敬。論語上說：「至於犬馬，皆能有養，不敬何以別乎。」你可以養頭狗養頭貓，對它都有一份愛。但人與人相偶，愛上必加「敬」，尤其是對父母。

孟子又說：「愛人者，人恆愛之。敬人者，人恆敬之。」你愛他，他也愛你；你敬他，他也敬你。這「愛、敬」兩字，我現在再換兩個字來講。我們說親愛，說尊敬。愛他，就是親他；敬他，就是尊他。我們一個人生下到這人群中來，必有他相處的對象，必有他所處的環境。我們總要在對象與環境中，有我「可親」「可尊」的，這纔是人生最大的幸福。對人愛與敬，可以有分數的不同，但斷不能無愛無敬。此種分數的不同，貴在各人自己心理上明白，此即孔子所言的「志」。所以孔子言仁，常兼言志。表現在外面則是禮。所以孔子言仁又常兼言禮。「仁」與「志」與「禮」，則是中國人講的人生大道，亦可說是理想的人生。

現在我們不這樣了。大家都想要人來親我尊我，但又說人生是平等、自由、獨立的。那麼你怎麼叫人來親你敬你呢？我親近他，我敬重他，這是我的自由，我做得到的。你要他親你敬你，這是他的自由，權不在你，你又怎麼辦呢？只有你先親近他，敬重他。客人跑來，主人敬重客人，客人當然回敬主人了。或許說，客人這樣想，我要主人敬重我，我先表示敬重主人，那麼主人當然敬重我了。

譬如今天我們大家在故宮博物院任職，生活條件我們不必講，但我們在這環境裏，總該要有所尊有所親的對象，我們的生活纔感有興趣。倘使覺得這一環境裏的種種對象，一無可尊，一無可親，那我們的生活又有甚麼意義呢？像今天我們許多中國人覺得中國無可尊無可親，所尊所親只在西方，特別是美國。那麼我們今天人在臺灣，你說這樣的人生有甚麼意思呀！所以今天許多人把兒女送美國，全家搬美國，他纔覺得心裏舒服呀！

眞要講個人主義，覺得外邊無可尊，可尊的只是我自己。無可親，可親的亦只是我自己。這樣的人，永遠不會滿意，不會快樂的。所以中國人在人羣中，必先知道有他可尊可親的對象，這是中國人的人生哲學。所

以中國的人生哲學不講功利，要講道義。功利是為他個人，道義是對人而發的。西漢董仲舒說：「正其誼，不謀其利。明其道，不計其功。」可見中國人觀念，「功利」是和「道義」對立的。對人愛與敬，是人生的道義。若為計功謀利，則並無愛敬可言。

我小孩時聽人家講，「孔子對中國有甚麼貢獻呀」，這就是一種功利觀念的話。當時孔子只求盡其道，盡其義，至於能有多少貢獻，這在孔子並不計較。中國人不計較功利。我們是一個中國人，我們尊中國，親中國，這是我們的道義。我們便會懂得親孔子尊孔子，因為孔子便是教導我們這番道義的。若要以功利觀點來問孔子對中國有何貢獻，則宜乎我們對孔子要無所親無所尊了。

三

今天我不是講孔子，不是講論語，不是講孟子、董仲舒，我是要來講中國人，整個歷史整個社會的中國人。我舉一句大家知道的話來講，天、地、君、親、師，我小孩時就知道這五個字。這五個字怎麼來的，我記得出在荀子書中，那一篇我不記得了。荀子到今天兩千年。我特別注意到這五個字，是在一九四九年，我避赤禍到香港。見到每一層樓廣東人家的門外都有一塊寫上「天地君親師」五字的小牌位。牌位前一小香爐，燒著三支香，也有點著一對蠟燭的，這是廣東人的風俗。我在那時深深感覺到，天地君親師五個字傳了兩千年，傳遍了全中國，亦傳到香港。香港的房子小，這牌位只能放在門外。但中國人看重這五個字，亦可想而知了。我今天就拿「天地君親師」五個字來講一講。

人生在世，照中國人講法，主要就是天、地、君、親、師這五個字。我上次已經講過，人同人是差不多的，不過不一樣的。第一個我們講天，全世界人莫不知尊天，可說是一樣的。只有印度佛教說「諸天」，這是說各方的天，他們都要來聽釋迦牟尼講道。這是佛教的說法，把天的地位似乎降低了。其他回教、耶穌教，乃至於我們中國沒有教，都尊天。現在我們試問天上有沒有一個上帝？上帝又是怎麼樣的？回教和耶教講的不同。佛教不講到上帝。中國人固然講天，亦講帝，但後來就只講天不再講帝了。

孟子說：「莫知為而為者，謂之天。」這件事甚麼人做的，我們不知道，或者是沒有人在那裏做這件事，而這件事做出來，這就叫做天。那麼孟子說天，又和以前人說法大不同了；天就成為無可指名的一個代名

詞了。但孟子仍尊天，至少是沒有一個上帝了。

中國是個農業民族，今年水災了，明年又是水災，那個人在下令成這水災的？誰也不知道。孔子論語說：「知之為知之，不知為不知，是知也。」我們的知識，是「知」與「不知」兩方合成的。知道我所知的，又知道我所不知的，這纔叫「知」。只知道你知的，不知道你有不知的，這怎麼叫知呢。至少只是知的一半。今天我們所知道的，我可以說，多半是西方人生，美國人生。中國人從前怎麼講的，怎麼做的，我們只能說是我們不知道。你能知道你不知道，這就好了。所以我常勸大家，說到以前的中國，就該說我不知道。不要強不知以為知，這就是你的知了。中國古人看重知，亦同樣看重不知。似乎天較可知，而帝較不可知，所以多言天，少言帝。

希臘只限在小小一半島上，他們以商業立國，商品貿易須發展到外地去。但外地非他們所有，故希臘人不重地。羅馬帝國搶得奪得了地中海四圍，但羅馬帝國的立國還是靠羅馬人，對於羅馬以外的地，亦只看重它地上的財富而已。直到耶穌教傳來，此下的西方人更是只看重天，不看重地。中國以農立國，廣土眾民，賴地而生，所以中國人看重天，亦同樣看重地，這又是中國文化傳統一特徵。

孟子說：「莫知為而為者，謂之天。」莊子則說：「道生天生地，神鬼神帝。」把天和地平等連說了。把天和地平等連說，便把天拉近了。把帝和鬼平等連說，便把帝更看輕了。所以會有個天，必然會有番道理的。天上有個上帝，更該有一番道理。不會沒有道理而生出天和上帝來的。今天西方的科學像天文學地質學之類，亦都為生天生地來找出一道理來。但西方科學家亦信上帝，只不能把宗教與科學合成一體，說全由上帝來生天地。中國古人則只講他們知道的，不講他們不知道的。所以多講天，少講上帝，而把天和地平等連講，則有關天的，又更易講了。而且地和農民的關係更深更大，所以中國從道家莊子以下，常連講天和地，而更重要的，是在講此天和地之道。道有可知，有不可知。但雖不可知，我們總知它應該有一道。

四

現在再講生天生地之道，有些應該是屬於物質方面的，有些則該是屬於精神方面的。人死為鬼，究竟人死了有沒有變為鬼呢？莊子亦沒有說。大家講天上有個上帝，但究竟有沒有個上帝？那上帝和鬼對我們這個世

界上又會發生甚麼作用呢？作用就在這道上。上帝倘使能發生作用，亦該合乎道，不該不合道。而且如何生來有個上帝，亦該有個道，不該沒有道。所以我們人亦只該合道就得了，不必再去問上帝。這是中國人講法。西方人不這樣講。但照孟子莊子這樣一講，中國人以後雖仍信有個天，就不會有像西方般的宗教了。所以佛教來中國，中國人更容易接受。西方的耶教回教，中國人比較難接受。這因我們經孟子莊子這樣一講，兩千年來我們大家讀孟子莊子的書，我們的思想習慣就難改。現在慢慢來，我們大家不讀孟子莊子，讀了亦覺得他們說的沒有意義，沒有價值了，那麼再隔兩百年三百年，我們的思想慢慢變，我們容易接受西方的宗教了。你要限時限刻變，這是不成的。

「天」字下邊為甚麼要連帶說個「地」字呢？這又是中國人特別的。天上有個上帝，天生民而立之君，我們人由君來管，即是由天來管。天可尊，君亦可尊，但不可親。我們尊重天是對的，然而我們不能大家親這個天，這總是一遺憾。中國人想法，總喜歡從人類，從自己內部近處講出去。西方的想法，喜歡客觀，要從外邊遠處講過來。這又是雙方一不同。這亦可說是一哲學問題。

且講中國，像西周那時，總至少有一千以上的諸侯。直到春秋時代，還至少有兩百以上的諸侯。這樣大的土地，有魯國、衛國、齊國、晉國、鄭國、楚國、秦國等，倘使我們大家要親天，一切事都要請天來作決定，那麼天不是就太麻煩了嗎。於是天只有派一君來管我們，像西周開國，有周文王、周武王、成王、康王等，由他們來管我們全國，稱之曰「天子」，天之子就代表了天。我們要祭天，亦由天子來作代表。我們中國古禮，民眾是不能直接私自祭天的。那麼天所接觸的人間，由天子一人來作代表，天不就輕鬆了嗎。

此下中國從秦始皇起，直到清朝，仍只由皇帝來祭天。不是皇帝定個法律，說我有資格祭天，你們不許祭天，不是這樣的。這是一套中國的人生哲學。北京有個天壇，這是皇帝祭天的所在地。

不僅民眾不能祭天，古代有諸侯，如魯國、齊國等，他們亦不能祭天，只能祭他們自己國內的名山大川。魯國有魯國國內的名山大川，齊國有齊國國內的名山大川，各自分別而祭。這在中國人講來是禮。天只能由天子來祭，諸侯只祭自己國內的名山大川。我代表這個國家，我祭這個國家的神，名山大川都有神，都是由天派來管理各地的。

國之下又有城。齊國到戰國時，就有七十多個城。每一城就各該有一神

來管，稱為城隍。每一城的外邊各地，又有土地神。那能全世界只由一個天，一個上帝來管呢？這又是中國人想法。依照我們現代說，這是多神教，是低級的迷信，遠不能比上帝一神教合乎眞理。這又很難分辨了。我小孩時，各地還有城隍廟土地廟，現在極少看見了，並且亦不再受重視。最近幾年前，我到韓國去，在中部某地乘了汽車到處跑，沿路都見有土地廟，這還算是沿襲着中國之舊。

中國人以前的土地廟是極小極簡陋的，不重在物質上來作表示。我們去祭土地神，只表現着我們一個心。正如上面說的香港各家門邊一塊寫着天地君親師的神位，亦只是表現出我們對它敬禮的一個心而已。兒子孝父母，亦不講物質條件，只重在你的一個心。你心能孝就夠了。若定要講物質條件，互相比較下來，多數便不能稱為孝。中國人是要人人講道，人人能孝纔是。我在年輕時，看報讀雜誌，就見處處在批評中國的不是。但私下翻讀古書，知道中國古人並不是像我們今天這樣的講法，還是有他們的一番道理。

我上一次講過，我小學的體操先生告訴我，英國、法國治了不再亂。後來我看英、法亦並不這樣。照今天西方科學來講，他們亦不能證明天上有個上帝，他們亦不能證明說泰山沒有一個神，黃河沒有一個神，為甚麼只可有一個上帝，不能有泰山神、黃河神。這種我們都不講。我是講中國人的思想，比較西方，可說是偏重主觀的，拿自己作主來想的。西方人的思想是偏重客觀的，從外邊來講的。怎麼是主觀的呢？譬如說政治，有一個中央政府，有兩百個諸侯地方政府，諸侯下邊如魯國有鄫、有邾、有郰三都，齊國後來有七十幾個城，每一城各派一官去管。我們人這樣，想來天亦這樣。這就成為泛神多神了。中國人主觀的用自己作基本來想，這難道必然是不對嗎？

我上一次又講，西方人是重分的，所以他們就政教分離，上帝的事情耶穌管，凱撒的事情凱撒管。中國則主政教和合，孔子這樣教，皇帝亦得這樣管。道只是一個道。凱撒那裏能脫離了上帝來管這世界呢？

然而為甚麼這樣想呢？至少有它一個道理。上帝是我們接觸不到的，上帝管的太多了。一座泰山，一條黃河，一個城的城隍，一個鄉村的土地，是我們可近可親的。我們人生要有個可尊的，亦要有個可親的。只能尊，而不能親，總是我們人生一個缺憾。天可尊，而地則比較上更可親。「天」與「地」配合起來，就可尊又可親，這就如我們的父母一般。這是中國人想法。

五

而天地只是個自然。我們要在人羣中找一個可尊可親的，就輪到「君」。君那裏來的？中國人說「天生民而立之君」，人羣中必該有一君。這是我們中國人羣體的人生觀。西方人可以不要一個君，就如希臘。希臘半島只有多少大，而有幾十個城邦，他們沒有一個統一的中央，不成一個國，不要一個君。到了羅馬，有君如凱撒，凱撒只是羅馬城的君。意大利半島是被征服的，意大利半島以外地中海沿岸更是被征服的，這便是一帝國，由向外征服而來。眞的講，凱撒只是羅馬城的君。羅馬人對他可尊可親，意大利人並不這樣。意大利以外被征服的人民，又更不這樣了。以後變了，意大利人都成了羅馬人，但意大利以外的，還不是羅馬人。是一層一層分的。其實這個道理還是中國道理。中國亦有諸夏在四夷之分，但中國人並不想用武力來征服四夷，這就不成為一帝國了。羅馬帝國崩潰，歐洲的現代國家興起。他們的君，最先講神權，後來講君權，最後又講到民權。他們的政治統治就看重這一「權」字，這就還是一種帝國精神。我們中國的政治只重「道」，不重權。所以中國人只說有「君道」，不說有君權，道統猶在政統之上。

我小孩時，就聽人講中國是帝王專制。又有人說，中國人只會造反，不會革命。西方的君權民權是分的，民權起來推翻君權，在他們是革命。中國則君道、臣道、民道是和合為一的。遠從神農皇帝以來，唐、虞、夏、商、周，下及秦始皇，到今五千年，中國人都稱炎黃子孫，結成一大國。全世界古代文明有四區域，巴比侖、埃及、印度和中國。埃及、巴比侖多少大，他們早亡了。印度屢受外國人統治，自己沒有歷史。只有中國，廣土眾民，長期統一，經過了四五千年到現在。雖有朝代更迭，中國仍是一中國。所以我常說，中國人的政治見識是全世界沒有的。現在我們這個都不講。

中國人的政治領袖是一皇帝，這是不錯的。但皇帝又怎麼樣來專制呢？至少要有兩個條件。一要有錢，一要有兵。不要說君主專制，現在的民主選舉，試看美國沒有錢怎麼去競選。要競選大總統，你要化多少錢，共和黨、民主黨各自拼湊出來，那裏能沒有錢呢？講到兵，皇帝要專制，先得有皇帝私人的軍隊。如法國革命前，皇帝的兵還不用法國人，用外國招來的傭兵。他出了錢，用了外國人來當兵，你就無法反對他。今天美國也只仗有錢有兵。西洋人的個人主義功利觀點，做生意發財，我們不如他。但是中國政府的財政，不由皇帝管。像漢朝大司農，管理政府財政。少府是管理宮廷財政的。皇帝只能用少府的錢，不能用大司

農的錢。這就是君權亦有限制的。講到中國人的賦稅，孟子說「王者之政十而稅一」。但是漢朝折半，變成十五稅一，比孟子講的王政還要少。實際上，漢朝的稅還要折半，成為三十而稅一。到了唐朝，更成為四十而稅一。這我在國史大綱以及中國歷代政治得失兩書內，都已交代明白了的。

歷史上在田稅外，還有人頭稅。到了清朝，只收田稅，不收人口稅。現代我們又要罵了，說中國人荒唐，連國家有多少人都不知道。當時的人口數字是由郵政局調查得來的。政府因不收人丁稅，又沒有警察，如何來知道全國有多少人。這個皇帝眞是個糊塗皇帝，眞應該值得我們罵。但不該罵他專制呀！

說到兵，歷代的兵額，二十五史十通都明白記載着。中央政府有衛兵，歷史上漢朝多少，唐朝多少，都有註明。全國軍隊都不是皇帝私人養的，亦不由皇帝管。皇帝憑什麼來專制呢？

說到政府用人。中國自秦以下，不是一貴族政府。姓劉的做皇帝，朝廷羣臣不是姓劉的。姓李的、姓趙的、姓朱的做皇帝，朝廷羣臣不是姓李的、姓趙的、姓朱的。漢、唐、宋、明朝廷上的大臣，能有幾個是皇帝的本家。西洋民主政治有憲法，但中國歷代政府都有制度。朝代可變，漢變唐，唐變宋，宋變明，明變清，不是在變嗎？然而制度則大體不變。中國的通史，三通、九通、十通主要是一部中國政治制度史。賦稅制度，兵役制度，選舉考試制度，都是從古到今，一線相承，大體不變的。皇帝亦在此一制度下。要說專制，只能說是由制度來專制皇帝，但並不由皇帝來專制制度的。

平心而論，中國歷史上亦有許多好皇帝。我們不要講堯、舜、禹、湯、文、武，講秦始皇以下的。倘使我們中國有人肯幫中國人講句公平話，拿中國歷代的皇帝來講，我想一個朝代至少應該有一個兩個好皇帝。就算異族統治，像清朝的康熙皇帝，你拿他詳細的來講，不算得是世界上難得碰到的一個好皇帝嗎？倘使他留在滿洲，仍在關外，不做中國傳統政治制度下的一個皇帝，怕亦不會這樣好呢！

皇帝不講了，講今天我們國人好罵四五千年或兩千年來，我們在皇帝專制下的中華民族的奴性吧。其實皇帝亦並不專制，我們中國人亦並非天生的奴性、做慣奴才的人。為什麼我們中國人連說「天、地、君」？君應該是一個可尊可親的。現在我們要學西方，皇帝是最討厭的，不僅討厭到皇帝，即如民主政治裏的大總統，亦說是一公僕。這又是西方人想

法。我們為一家之僕，一人之僕還不易，如何來做一國之僕呢？現在卡特難道眞是美國人的僕人嗎？這只是他們嘴裏這樣講。我們對全一個國家，沒有一個可尊可親的政治領袖，這總不是這一羣人的幸福。這是中國古人的想法，不是今天中國人的想法。

中國俗話又說，「天高皇帝遠」。皇帝雖亦同是一人，但其政治地位高了遠了，就覺得並非可親。就拿今天我們臺灣來說，這樣小的地方，我們的「總統」可以說可親的了。他常常跑到各縣市各鄉村去，還到老百姓家裏去，同老太婆小孩子握握手抱抱，這該算可親了吧？但還不能是我們人人可親的，就像今天我們在座的，恐怕有許多位沒有同「總統」握過手，或許沒有見過「總統」的面。有尊而無親，豈不是人生還有一缺憾。所以我們天地君之下，還要有「親」。各人家裏有父母，這就各人有他可尊又可親的對象了。

六

我上次講，中國人做人為什麼叫修身呢？中國人的想法，不像西方人唯心哲學，唯物哲學，物質的，精神的，都分別講。有人說，中國思想偏近唯心論。但中國人認為每人總必有一身，所以中國人講做人就要講修身。人生便在此身上做起。沒有這個身，怎麼有這個人呢？這不又像是偏近了　　唯物論了嗎？這可見中國人想法，不能全用外國話來做說明的。

現在問這身從何來？不是由父母來嗎？中國人並不要每個人各自講出一番大道理來。西方人的邏輯辯證法，他們一人如此講，叫你不能不信。但他們說，「我愛我師，我尤愛眞理」。這就連你學生還得要不信你。中國人則我所講的由你聽，你覺得對不對，由你自己作主。孔子論語第一句就說：「學而時習之，不亦說乎！」不是孔子講你們應該學而時習，你們且去試試，你覺得開心不開心。中國人講道理如此講法，我們今天還要罵我們中國人不懂邏輯，不懂辯證法，所說的全是一番獨斷的話。孔子只是說他自己的感覺，由你來作批判，還不好嗎？所以孔子又說：「有朋自遠方來，不亦樂乎！」我講話總希望有人聽，所以有朋自遠方來，就不亦樂乎了。我們這樣一個故宮博物院，兩百人同在一起，不亦可樂嗎？你儘可搖頭說不樂，你要抱一個人主義，則我也無奈之何。但我們大家的身體總是父母生的，父母不該是可尊可親嗎？所以我們中國人說修身，最重要的是要孝敬父母。

現在我們中國人都用西方話來講中國。譬如說秦朝以前是封建社會，西洋的封建社會是在他們的中古時期，中國秦以前的社會，又那能和西方的中古時期相比。我們當時是一封建政治，有霸諸侯的齊桓公、晉文公、楚莊王等，這是我們都知道的。在各諸侯之上，還有一個僅擁虛名的東周天子。那時代的貴族豈是歐洲中古時期的堡壘貴族所能相比。西周封建開始有周武王、周成王，有周公制禮作樂。西方的封建時代有沒有？中國當時是一封建政治。西方封建社會是羅馬帝國崩潰以後產生的。中國有中央政府，怎麼能叫封建社會呢？那麼中國那時該叫什麼社會呢？西方人沒有這樣一個社會，西方人不來講中國史，他們講的是西洋史，當然沒有這樣一個社會的名稱。倘使我們要為此一時期的中國社會造一名稱，我想應稱為「宗法社會」。而中國的宗法社會，可以說直傳到今天。西方的封建社會，則到今天已不存在了。宋代的百家姓趙錢孫李周吳鄭王，這就是中國人看重宗法的遺傳。既重宗法，必然會看重家庭，所以我們特別看重「親」，即父母與天、地、君並稱。

今天我們中國最大的改變是就快沒有家了。今天中國的家庭都要西洋化。我常向人講，日本吉川幸次郎曾對我說，「中國人罵人說，你算個人嗎？這是中國文化的特點。」他讀中國書，可算得明白了中國文化。我最後一次同他見面，他又同我講兩句話，他說「我一生做錯一件事，不應叫我兒子女兒到美國去留學。我今只老夫婦在家過活，而兒子女兒媳婦女婿都在美國。時時記念他們，好不寂寞。」他可算還有一個中國人的情味。我在此地碰到很多朋友，兒女都在外國，但他們說我們儘可過活，不必要子女在身傍。這就近似外國頭腦了。我想中國情味與外國頭腦，至少亦是各有得失。中國人講父慈子孝，亦有一番人情味。那能說這就是封建頭腦呢？

中國社會特別看重家庭，一定要講個孝道。父母是我們最可尊最可親的。萬一我的父母不可尊不可親呢？像古時的大聖舜，父頑母嚚，但舜還是尊他們親他們，終於完成了他的大孝。他的後母亦為他感化。所以中國人說，天下無不是的父母。修身只是修你自己，你不能去修你父母的。現在我們就是不修自己，要修父母。說你是封建頭腦，封建觀念，這家亦就成一分爭的局面，不成一和合的局面。學生上學校，不能管學校的先生。你任一職業，不能管你的上司。最好管的是你家裏的父母。丈夫最好管的是太太，太太最好管的是丈夫。中國人一向最看重的家庭，現在是快要破壞了。全世界的人生中，今天的中國人恐怕是會最感到苦痛了。

七

再說中國人講天地君親的道理是誰，就是師。而中國人的「師」，是和天、地、君、親相配合，亦成為中國人可尊可親一對象。中國人說「作之君作之師」，這是天道。天為你造一君，造一師。在人羣中總要有一政治領袖。西方人後來亦知道了，但你是一個君，我要限你的任期，四年八年你就該退，臨時投不信任票，你亦該退。尊與親的情味是太少了。中國古代有堯、舜、禹、湯、文、武，那是何等可尊可親啊。到秦始皇以下，不能再像古史上的聖君，但中國人尊君親君的觀念，則依然保留着。至於師呢？孔子為中國至聖先師。朝代是要換的，而孔子至聖先師的地位則終不換。在中國社會裏，作師的，那一人能像孔子。但中國人尊師親師的觀念，亦終不變，論其程度，有的還在尊君親君之上。這是舉世所沒有的。

諸位來臺灣，那裏見有順治、康熙清朝歷代皇帝的廟，但孔子廟還是到處有。鄭成功是反清來臺的，臺灣成了中國的一省，受清朝皇帝的統治，但臺灣有鄭成功廟。除了孔子廟、鄭成功廟以外，還有吳鳳廟。吳鳳封為阿里山王，這豈是清朝皇帝封的？這就是中國人在治國之上，還有平天下的道理的明白證據。鄭成功為什麼要反清？吳鳳為什麼要殺身成仁？這都從師道孔子之道來。可見中國師道的尊嚴了。皇帝那有權力管得到此。而鄭成功和吳鳳地位，在臺灣人心裏，則更高在皇帝之上。現在我們讀中國書，都用外國的觀念來讀，這叫新觀念。就對這些事實便會講不通。

我再舉一點。中國名山大川名勝很多，名勝裏必連帶保存有古蹟。如泰山，歷代皇帝多來此巡狩，但現在只留李斯一個碑。其他有宋朝胡瑗同孫復在泰山讀書的古蹟。不只是泰山，又如杭州的西湖。南宋就建都杭州，西湖即當時中央政府所在地，但西湖沒有宋高宗、宋孝宗等宋朝皇室遺跡。有一個岳王墓，岳飛是宋朝的罪人，宋朝皇帝殺了他。秦檜夫婦的石像就跪在岳王墓前，秦檜是當時宋朝的宰相。宋高宗不跪在岳王墓前，就是中國人尊君的表現。有秦檜夫婦跪在墓前，亦就夠了。這難道又是帝王專制嗎？下面來元朝、明朝、清朝，有文天祥，有方孝孺，有史可法等人，他們都有碑有墓，供人流連崇拜，元、明、清歷朝皇帝亦都不能管。可見道流行在社會，遠高出於政治權力之上，這又是一明證。

講到岳飛，我們又連帶講到關公。我到臺灣來，臺灣除上面說的孔子

廟、鄭成功廟、吳鳳廟以外，就要輪到日月潭的關帝廟。但日月潭亦並沒有一個皇帝的廟。抗戰時，我去雲南，經過河內，每一個中國人開設的咖啡舖裏懸兩個像，一是孫中山，一是關公。香港是英國殖民地，我最初到香港，香港的警察局裏便供有關公神位。這是中國社會的一套，法國人、英國人亦不能管。我到巴黎去，大家瞻仰的就是拿破侖的凱旋門。拿破侖是在法國革命時期爬起來想做皇帝的，他兩次兵敗向外國投降，法國人到今還崇拜他。凱旋門之外，還有一個拿破侖的墓。拿破侖死了，本葬在一個島上，法國人想念他，又在巴黎建一衣冠墓。巴黎郊外又有凡爾賽王宮，第一次世界大戰後的和平大會，就在此召開。到倫敦有西敏寺，有白金漢宮，有國會大厦，代表神權、皇權、民權的諸建築都排在一起。美國華盛頓市容建設是學巴黎的，法院國會前一條大馬路，盡頭高矗着一個華盛頓銅像。外國人看重政治領袖，就算在現代民主政治之下，亦並不在中國人之下。中國歷史上一個朝代一個朝代換，皇帝的尊嚴亦是隨時變。有些處似乎還遠不如西方。現在他們說，他們在民主政治以前是帝王專制，我們亦就說從秦始皇以後我們全是帝王專制。這又如何來辯呢？

至於中國社會上的名勝古蹟，有歷代修建長歷兩三千年以上的，在西方看不到。例如華山有陳摶，陳摶並不是一政治人物，亦已經歷了一千年以上了。如此之類，不勝舉。可見中國社會實與西方社會有不同。帝王在社會上的地位，絕沒有西方這麼高。因此西方人要反帝王，要爭民主。中國人沒有這一套，只尊道統，不爭民主，這不該原諒嗎？

中國社會有中國社會的一套，我們不該儘罵中國人奴性，兩千年來只是一帝皇專制。又如揚州的西湖，因史可法遺跡而亦成為一名勝。史可法反滿洲政府，但滿洲皇帝並沒有來禁止揚州社會建造史可法的遺跡。這還不夠明白嗎？「天地君親」之下，有個「師」，由師來發明，來領導人遵守天道、地道、君道、親道，教育的地位還遠在政治地位之上。但到今天又變了，可以說我們今天只有在新式學校，像西方人般以教員為職業的，卻再不見社會上有像前清以上一般的所謂「師」，倘我們再要有師，便該由西方人來當。但西方只有宗教裏的牧師，沒有像中國之所謂師。這不是中西社會又一大不同嗎？

我年輕時，十八歲就做小學先生，那時的社會還知尊師。碰到婚喪喜慶大事情大典禮，學校先生送幅對聯，定掛在高地位。有宴席，學校先生定居上座，地方紳士以及富商們，都謙遜不敢坐學校先生之上。所以在我年輕時，還覺得做一先生是光榮的，是快樂的。戰戰兢兢，覺得先生

不易做。今天則學校先生變成一低薪俸的職業了。我們不是說公教人員，或說軍公教，總之教是居了末位，不能和以前的天地君親師相比，這又是顯而易見的。韓昌黎說：「師者，所以傳道授業解惑也。」今天我們在學校做教師的，再不傳道。授業亦不是授傳道之業，解惑亦不解對於道的惑。我們亦可說韓昌黎的話又是全錯了。為人師的，又有什麼可尊可親呢？我們中國人講尊與親，是重在道義方面的，今天則重在功利方面去了。

我這一次所講是中國人以前的人生觀念。至於對不對，將來能不能再行，這要待此後的變了。倘使此後的中國人，仍然認為這些道理不可行，這當然就算了。我今天只勸諸位，古今時代不同，變了。生為今人，不必多罵古人。我的意思只如此，務請諸位原諒。

第三講

一

諸位先生，今天我講第三講。我講中國的人生，並不是我有一套意見，我只希望講出一套近於中國從前以往的人生實相來。上一次我講天地君親師五個字，今天我想拿一本古書大學來講，講這書裏的身、家、國、天下四個字。

當然人生有各項專門的知識，專門的職業。可是人與人之間，總該有一套共同的方面，可以相互認得說得的纔是。

民初五四運動時，他們提出兩點，所謂「德先生」、「賽先生」，科學與民主。直到今天，我們還都講這兩項。但我要問，科學方面有沒有一本書，可讓我們大家共同讀的？科學愈分愈細，越跑越遠，你講你的，他講他的，講到後來，兩位科學家可以對着面無法相談。這總不是一件要得的事。講到民主，這是屬於政治方面的。今天的政治，儘可與昨天的不同。明天的政治，又儘可與今天的不同。這十年來的政治，豈不就與前十年大不同了嗎？有沒有一本書，來講政治，使我們人人可以共讀，又是必該共讀的呢？所以科學與政治，像是極具體，極現實，而很難使我們大家互相認得清，說得通，這就成為今天我們當前人生一大難題了。總而言之，人生總該有一「共通」方面纔得安。

西方有一本耶穌教的新約，不僅法國、英國、美國，全歐洲各國，從小到老，幾乎沒有一個人不讀這一部書的。這可算是他們一本人人共同必讀書。我們不能說西方文化只有好處，沒有壞處。特別自第一次第二次世界大戰以來，到今天，西方很多思想家，感到他們自身亦有缺點，須來提倡一種他們的新文化，來救他們的舊文化。但很多人最後總會想到他們的宗教，因為宗教纔是他們大家的，可以共同相通的。今天耶穌在西方的力量一天天的減了，所以他們想，只有復興耶穌教，纔對他們的起死回生，補偏救弊，可以發生大作用。至於我們中國呢？從來並不信耶穌。耶穌在中國人心理，斷無可使中國人心心相通的力量。若要我們中國人人人信耶穌，這恐不是幾十年一百年內可能的事。

我今天要講的，從前的中國人，有沒有像西方耶教新約般，有一本大家共同必讀的書。我就可以從這上面來講講中國人以往的人生。中國的論語，在漢朝時，已普遍成為識字人，一本人人必讀的書。初入小學便讀論語。那時的小學有三本人人共同必讀書，論語外，一孝經，一爾雅。直到南宋，朱子為幼童時，讀到孝經，他說，「不讀此書，不得為人。」但到後來，朱子年齡大了，他不再講這話了。不是不再講孝，他認為孝經一書不是孔子所講，是後來人所著的。孝經開頭說，「仲尼閒居，曾子侍。」怎麼先生稱其號仲尼，而學生卻尊稱為曾先生呢？孝的道理，論語也講，孟子也講，都比孝經講的好。提倡孝道，又何必定要讀孝經呢？所以朱子到後來再不提倡這書了。爾雅則只是當時的一本字典，備人翻檢的。

漢朝人到了大學階段，就讀五經。當時說，五經是周公所創始，孔子所編定的。亦可說中國的孔子，就等於西方的耶穌。中國有孔子，則至今已過兩千五百年，西方有耶穌，至今未到兩千年。不論他們所講的內容，中國古人總是大家崇拜孔子的。直到南宋，距離孔子時代已遠。五經比較難讀，於是朱子又提出四書來，教人讀了四書，再讀五經。朱子所定的四書，照時代講，論語孔子的，大學曾子的，中庸子思的，最後為孟子。而朱子教人，則先讀大學，次及論語、孟子，最後始讀中庸。可是大學實僅一短篇，中庸亦只分三十三章，兩書篇幅短，坊間印四書把來合裝為一本。所以人人進私塾，先讀大學、中庸，再及論語、孟子。這本非朱子之所定。而大學成為中國識字人一本人人最先共同必讀的書，則亦已是六七百年以上的事。我進私塾，沒有讀完四書，只讀到孟子滕文公章句上，此下是後來補讀的。我們有一句俗話說，「三年讀本老大學」。這是說，最蠢的人，上學讀了三年書，還在那裏讀大學。

今天我就根據大學來講一番中國人從前的人生。照理說，一個民族實在總該有一本兩本人人共同必讀的書。現在的問題是，今天以後，我們中國人還能不能仍有一本兩本大家人人共同必讀的書呢？這是我們當前的知識份子，所該深切考慮的一件事。我們中華民族九億人口，如果沒有一本兩本大家共同必讀的書，這對民族國家的前途相當嚴重。西方人有一本新約，回教民族亦有一本可蘭經，印度人我不知道，這些今天我不講，我是要從大學來講中國的舊人生。

二

大學有三綱領八條目，我今天只從八條目下面四項修身、齊家、治國、平天下，來講中國的舊人生。大學說：「古之欲明明德於天下者，必先治其國。欲治其國者，必先齊其家。欲齊其家者，必先修其身。」照着秩序連貫而下。大學又說：「自天子以至於庶人，一是皆以修身為本。」這即是論語所說的「吾道一以貫之」。

中國人從古到今，都講「修身」二字，這可說是中國人講道，即人生哲學，一個共同觀念。我小孩時，學校有修身課，我在上一次已講過了。但此後學校裏便沒有了，改為公民課。修身是教人如何講究做一人，公民是教人如何做一國家政府下的公民，這兩個意義是不同的。我們且不要來論其誰是誰非，但先該知道這兩者有不同。做一公民，你是一中國公民，但也可改做一美國公民，這是人的自由。但做人，中國人、美國人同是人，照中國人的道理講，便不該有兩種做法。這就無自由可言了。

今天人的觀念，中國例外，做了這一國的公民，便不該同時兼做另一國的公民，這不是在國之上更沒有一個共同的天下存在了嗎？所以外國人只講治國，不講平天下。在治國之上，再有平天下一項，這只是中國人如此講。而治國之下，又有齊家一項，亦是只有中國人講，為其他國家所不講。今天我們講西方文化，只舉「民主」與「科學」兩項。你既是這一國家的公民，你就可預聞這一國家的政事，這就是今天所謂的民主。但做一人，不能只講政治，再不講其他做人的道理。至於科學，當然更不講到做人道理了。這可見做人道理，實在只有中國人講，這就是修身。而齊家治國平天下，則從修身層累而上。換言之，齊家、治國、平天下，還是在做人的道理中，沒有離開了做人的道理而可以來齊家、治國、平天下的。再換言之，做人道理中，便該有可以用來齊家、治國、平天下的道理。沒有離開了齊家、治國、平天下，再另有一番做人

道理的。

三

我講到這裏，我特別要講一點中國人講的家。家的組織，有兩個最重要的成分。首先第一是夫婦，沒有夫婦怎麼有家呢？所以中國人說，「夫婦為五倫之始」。第二纔及到父母子女。夫婦一倫，當然必和合男性女性而成，一為夫一為婦。父母子女，亦兼男女。所以中國人講做人，男人女人兩面同講。我常說，中國人講道理有正面亦有反面，有這邊亦有那邊。男性女性或可說是分左右兩邊，或正反兩面的。但左右正反共成一體。只是在一體中分，不是說可分為兩體。今天大家都講左傾右傾，中國人則要講中道，不左傾，不右傾，「執兩用中」。又說：「用其中於民。」這就把左右兩邊和合成一體了。又說：「一陰一陽之謂道。」陰是反面，陽是正面，陰與陽同是一個天。不能只有晝，沒有夜；只有晴，沒有雨。講到人，男性是陽，女性是陰，亦可說人道須合男女兩性而成。全世界人類沒有一處，是只有男人，沒有女人；或只有女人沒有男人的。所以做人不是一個人做的，至少要兩個人搭配來做的。一個男的一個女的結為夫婦，做人道理纔由此開始。

我在小孩時，便聽人講，中國人重男輕女。這句話直到現在還有人講。我眞不知道這句話是從何講起。試問我們從來的中國人，是不是只看重父親，不看重母親的？又是不是只看重兄弟，不看重姊妹的？照中國人講法，男人女人同是人，夫婦、父母、兄弟、姐妹同是一家人，大家相親相愛，這纔叫做「齊家」。如何來做夫做婦，做父做母，做子做女，做兄做弟，做姊做妹，這則是「修身」。我想全世界人，沒有像中國人這般看重女性的。舉一個證據，你拿一部二十五史來看，中間講到女性的有多少。我想至少有百分之十到二十。而那些女性，絕大部分都不牽涉到政治事業。這是全世界其他各國歷史記載中所絕對沒有的。

我再舉一例，春秋時代晉公子重耳，因國亂逃到狄國，娶了一妻，名季隗。他後來又要離狄逃亡他國，他對季隗說，請你等我二十五年，我不回，你再嫁，好嗎？季隗說，我今已二十五歲，再等二十五年，我快進棺材了。你放心，我會等你一輩子。重耳又逃亡到齊國，齊桓公亦妻以一女，為齊姜。重耳很安樂的在齊國住下了。他的從亡者，一天，在一大桑樹下商議，如何讓公子離開齊國，再往他處去。他們說的話，給在樹上採桑的丫鬟聽見了，那丫鬟就是齊姜身邊服侍齊姜的。回去告訴齊姜。齊姜便把那丫鬟殺了，勸重耳趕快離去。重耳終是不捨得離去，齊

姜再與他的從亡者商量，把重耳灌醉，載上車，離開了齊國。

在重耳出亡的故事裏，便連帶寫上了兩個女性。季隗在重耳離去，肯終身不嫁，使重耳安心。齊姜又灌醉了重耳，逼他離去。第一個肯守寡，第二個肯與夫生離，他們兩人都犧牲了自己的終身幸福，為重耳前途謀。後來重耳由秦返晉，做了國君，就是晉文公。城濮一戰，打敗了楚國，繼齊桓公而霸。齊桓晉文是關係春秋時代歷史上的兩位重大人物。沒有他們，天下變了，下面怕亦不會有孔子。此下的全部中國史，怕會完全不同了。上述的兩位女性，肯不顧夫婦私情，讓晉文公有他的前途，這不是兩位賢妻嗎？這亦就是她們兩人的修身了。又不是和治國、平天下有着連帶關係嗎？亦可說，她們兩人對此下的中國，二千六七百年來，有她們重大貢獻的。我們的史書像左傳，像史記，都把她兩人這兩件事詳細記下，這亦算是看輕女性嗎？諸位試去讀一部左傳，像季隗、齊姜這樣的故事還多。這可見中國人中女性的偉大，女性的貢獻。這亦就是中國人平等看待男女兩性的成果。這是世界其他各國不能望其項背的。

或有人會說，季隗、齊姜為重耳如此般的犧牲，重耳返晉為君，史書上對她們兩人的下文並無詳細記載，這還不是中國史書的重男輕女嗎？但史書是記載有關國家民族的大事，並不能許細寫每一對夫婦的悲歡離合。晉文公之為人，自有他的缺點。所以孔子論語上說：「晉文公譎而不正。」這些事可待讀史的自作評論，那得再由史書來詳細記載呢？

我再講一故事，明陶宗儀輟耕錄有妻賢致貴一則，載南宋興元路張萬戶家，有俘虜多人，賞一女俘給男俘程鵬舉為妻。結婚三日，女告其夫，看你才貌非凡，趕快逃離此地，否則常為人奴，豈不可惜。程鵬舉疑心她為張萬戶作試探，把她說的話告訴張萬戶，她受了一頓毒打。過了三天，她又勸丈夫逃走。不料她丈夫又去告訴張萬戶，張萬戶便把她出賣了。夫婦臨別，她把腳上一隻繡鞋，換了丈夫一靴，哭指着說，我們靠此再相見吧。程鵬舉感悟了，終於逃歸南宋，做了官。後來又轉入元朝，做到了陝西省參知政事。他從張萬戶家逃出時，年僅十七八歲。現在相隔三十多年，但尚念其妻，並未再娶。派人去興元路買他妻的那家去打聽。他妻自賣到那家後，夜間從不脫衣而臥，把半年來紡織所得，贖回自身，轉入一尼姑庵為尼。程鵬舉所派人又尋到尼姑庵，拿出隨身携帶的一鞋一靴來，纔知那尼眞是他的主母。請她同到程鵬舉任上去，她拒絕了。後來程鵬舉又特派人來迎她去陝西，重為夫婦。

這一則故事中的女性，連姓名也不知，只知她亦是一官宦人家出身。她

的故事乃與兩千年前晋公子重耳之妻齊姜同一心情。固然程鵬舉的事業成就不能與晉重耳相比，但他能三十年不再娶，這就又勝過了晉重耳。中國人的人情味眞是可貴呀！後來柯劭忞寫新元史又把此女故事載入，又有人把它編為平劇，取名韓玉娘，由梅蘭芳演出。國人愛看京戲的，幾於無人不知。

中國的文學就是人生，也可說中國的人生就是文學，所以纔可把眞實的人生放進文學裏去。西方的人生不能成為文學，所以他們纔編造好多故事裝進文學中來。他們多講男女戀愛，但那有像中國般的夫婦愛情呢？而且又多牽涉到國與天下的大局面上去的呢？諸位要瞭解中國人生，亦該去看看中國的平劇呀！像韓玉娘，雖然平劇中把故事略有改動，但大體還是眞實的。

說到平劇，我再舉一齣三娘教子來講。三娘的丈夫姓薛，娶了二妻二妾。他因公出門，有人謊報他死了。大娘二娘改嫁了，二娘留下一子。三娘因念薛家只此一脈，不忍離去，立志把此子扶養長大。一老家人亦留陪不去。三娘以紡紗織布維生，送子上學，管教很嚴。有一天，同學譏笑那小孩不知三娘不是他的親生之母。小孩聽了，回家後對三娘很不禮貌。三娘教他背書，他不背。於是三娘命他跪在地下。戲裏的三娘，一路唱着的教訓她兒子。本來訓子只要幾句話可盡，中國戲的妙處正在這裏。三娘的唱，迴腸盪氣，可歌可泣。人生有好多情味，語言表達不出，便把歌唱來代替。這尤是中國戲的特殊處。幸有那老家人前來解圍，使母子重歸於好。這一齣戲，除三娘外，老家人亦要唱，小孩子亦要唱。一段簡單的故事，唱得臺下聽眾留在腦際，可以久久不忘。結果這小孩長大了，考試中了狀元。他父親亦立了大功，升了大官，回來了。富貴團圓一場喜劇。而劇中最動人的，還是那三娘教子的一番唱，戲劇中便涵有了一段甚深的悲劇。這眞是對人生一好教訓。近代國人又說，我們中國人只懂大團圓，喜劇。不能有像西方般的悲劇。這眞可說不懂中國人的人生理想。中國俗話說，苦盡甘來。難道定要成為悲劇，纔是有意義有價值的人生嗎？

這戲與韓玉娘不同，韓玉娘是做妻子，三娘是做母親。這故事到底有沒有，且不論。但與孟母教子不一樣嗎？與岳飛的母親教岳飛，不又是一樣嗎？不過我們唱戲，岳母刺字與三娘教子都唱，而孟母斷機訓子比較不大唱。因為孟子是個亞聖，所以我們少把來在戲裏唱。連岳母刺字，亦比三娘教子少唱。因岳飛亦是一武聖人。可見社會平常人有動人故事，更受大家歡迎。中國人生深處，亦在這裏透露出來了。所以我說，

中國人生是文學，是道義，又更是藝術。這種藝術表現在那裏呢？尤其是表現在我們的家庭。而中國人的家庭，尤其重要的是「賢妻良母」。沒有女性，又怎麼成家庭呢？

我還要講到梅蘭芳。在對日抗戰前，他到美國去唱戲，這是當時一件大事。為要美國聽眾瞭解，臺上用幻燈打出英文翻譯，每一聽眾各給一份劇情說明，並附唱詞和說白。梅蘭芳扮演打漁殺家中的女兒，說：「爸爸怎麼說，女兒當然照爸爸話去做。」臺下兩個美國老婦人聽到這裏，指着臺上說，我們倘有這樣一個女兒，該多開心。可見中國人的家庭生活，外國人又怎麼樣的羨慕啊！中國戲劇說不盡。再講一齣武家坡，王寶釧苦守寒窯十八年，有人在英國倫敦把此故事改編為英語劇演出，英國人喜歡滿意，那人亦就出了名，成了一文學家。其實西方的話劇，那能和中國以歌唱為主，有說不盡的人情味的平劇相比呢？

以上從中國戲劇來講中國女性，分從多方面講，已講得太多了。但還是講不盡。即如做丫頭女婢的，如西廂記中的紅娘，如白蛇傳中的小青，至性至情，亦足使人嚮往，敬慕不已。但我只能到此而止了。

今天一般的中國人不讀舊文學，連平劇亦不懂欣賞，又何從來談中國人生呢？有一位從美國回來的訪問教授，也去聽平劇，和我在戲院裏碰見。他說：「平劇只得算是地方戲，那能叫國劇。莎士比亞的劇本中的故事，西方原來有，由莎士比亞改編，就成了大文學。我們中國就沒有人把這些戲劇來重編一番，就不能同莎士比亞相比，亦不能稱它為國劇了。」這位教授所說，依然只在說中國比不上西方。他不懂中國社會同西方社會不同。中國的戲劇，本不在中國文學裏佔高的地位。但已有此造詣，而他不懂欣賞。專根據外國情形來批評中國，只可說他對中國是無知了。

近代我們亦有根據舊文學來編成戲劇的，即如孔雀東南飛一劇。我已講過中國戲劇中的女性，做太太的，做母親的，做女兒的。孔雀東南飛則是講一離婚故事的。但中國人的離婚又和西方人離婚情況大不同。諸位讀孔雀東南飛的詩，或去看孔雀東南飛的劇，便可知道。

我再講一首古詩。「上山採蘼蕪，下山逢故夫，長跪問故夫，新人復何如。」這亦是講的離婚故事。那婦人被離婚，過着如此淸苦的生活。但她遇見了舊時的丈夫，她還如此般的多情多禮，悱惻纏綿。若由外國人來寫，他們如何結婚，如何離婚的經過，必會詳細寫出，交代明白。他們是重在「事變」上，我們中國人則重在「情義」上。只此短短二十個

字，就何等耐人去玩味呀！這就是中國人的人情味，亦就是中國的人生哲學了。把如此的人情來講求人生，自然女性的會更勝過男性的。這又如何說得中國人是重男輕女呢？

我再要講一個做嫂子的。唐代的大文學家韓愈，父母早亡，由他兄嫂扶養。但，哥哥亦早死了，韓愈仍然依他寡嫂，長大成人。除韓愈外，他寡嫂還有一子，一家三人。韓愈學成，赴京投考，忽然他的親姪又夭亡了，韓愈有一篇很出名的祭十二郎文。粗心的讀者，只想到十二郎，卻沒有細想到他的生母，韓愈的寡嫂。韓愈成為中國唐代以來第一個大文學家，影響中國其下歷史的多方面，這豈不他的寡嫂亦有了很大的功勞嗎？所以說，修身、齊家、治國、平天下一以貫之，連女性亦在內。這是千萬不可忽視的。

四

我上面講中國人生，多講了齊家，多講了女性。這亦有緣故。因中國人生重情感，西方人生重事業。中國人生重在內，西方人生重在外。要請女性到社會上來求富求貴，爭權爭利，當然比不上男的。要使女的來當政治領袖，作三軍統帥，亦自會遠不如男的。但專講做人道理，要把一己的情感充分發揮，使人羣相和相安，滿足快樂，則女性的貢獻或許會勝過男的。中國人在齊家以上，還有治國、平天下，當然以男性表現為多。然而正本清源，把一陰一陽之道來講，女性自不可忽。我此次所講在中國人生之大本大源處，在每一人之德性上，在每一人之情感上。我這一講，多講了女性，自然有些偏。但諸位善加體會，從此尋向上去，自然不會錯。

現在再從齊家講到治國、平天下。大家都說治國、平天下必該有人才。清末曾國藩的原才篇說：「風俗之厚薄奚自乎，自乎一二人之心之所嚮而已。」這是說，人才源於風俗。風俗厚，人才出。風俗薄了，人之有才，反多為害不為利，就算不得是人才了。現在我們試問，風俗從那裏厚起呢？還不是要從家庭，要從賢妻良母，要從人的一生，從幼小到長大成人，有一個溫暖和愛的家庭厚起嗎？一個女性在家，豈不亦有她的心之所嚮嗎？清初顧亭林說：「國家興亡，肉食者謀之。天下興亡，匹夫有責。」我們正亦可說，天下興亡，匹婦亦有她的責呀！滿清入關，顧亭林終身不仕。他就說，他的不仕滿清，正為奉他守節寡居的嗣母的遺教。則女性的有關治平大道，天下興亡，不又是一證據嗎？

孔子論語說：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」若專從外面事業來講，則如今人所高談的民主呀！科學呀！其實還只限於孔子所說游於藝的最末一項內。如我們今天大學教育，各門各科，像哲學、文學、政治、經濟、物理、科學等，其實都還是一藝。要講依於仁，據於德，從人的性情來講，則我此講，我自謂較易顯出其涵意。而志於道一項，所謂人生大道，亦就由此顯出了。現在我們又要提倡男女同校，務使男女雙方接受同樣一色的教育，將來都到社會作同等的活動，這又和我們中國以前人的人生理想，人生哲學，有大不同了。

時間有限，講得太簡略，敬請諸位原諒。

第四講

一

我這四次的講演，我很抱歉，沒有什麼特別的理論心得，只是隨便談談。第一講是講我們中國的現代人生。我們希望所謂現代化，西化美化，一切學美國人，這是學不成的。這是我第一次講的大意。第二第三講，我是講從前的中國人生是怎樣的。今天第四講，我要講講明天的中國人該怎樣。這一次只能講一些我心裏想的，不能像前兩堂舉着些實際的事情來講。

實在我們過今天的生活就應該考慮到明天。我們不懂得明天，不想到明天，怎麼過今天呢？這是不可能的。過一天算一天，這不叫人生。我們應該要知道有明天，顧慮到明天，纔來過我們的今天。明天我們中國人的人生應該是怎麼樣的？我記得在二十多年前，我在香港，有一美國人特地來看我，他說，你在香港辦一個學校，得到美國耶魯、哈佛兩個學校的補助，你認為香港是個安全的地區，還是並不安全？他的意思，認為香港是不安全的。我回答他說，現在的時代，什麼地方都不能說是安全。可是比較講來，香港總比美國要安全些。他大出意外，問：「你這話怎麼講？」我告訴他：「現在的世界是一個動亂的世界，可是這種都是小的動亂。倘使要有大的動亂，只有一個，就是第三次世界大戰。第三次世界大戰當是你們美國同蘇維埃的戰爭。這個戰爭一定是一個原子戰爭。你們美國的原子彈拚命向蘇維埃扔。蘇維埃的原子彈同樣拚命向你們美國扔。香港沒有資格讓你們兩國扔原子彈。」他聽了我這個話，完全以為然，不出聲了。可是這還是二十幾年前的話。到現在，我二十

幾年前講的話，卻愈來愈近情了。

其實遠在我們對日抗戰時，在昆明西南聯大的教授們辦一雜誌，名戰國策，就先已講到第二次世界大戰結束後，還會有美蘇對抗的第三次世界大戰興起。不過在當時，只是一種憑空想像的講法。即連我二十幾年前在香港時，對那美國人所講，亦只是一種憑空想像的講法。可是今天則事態逼眞了。至少下面的五年十年可能引起美蘇戰爭。照我的看法，不只十分之五的可能，或許還在十分之五以上。當然我們要看今年美國的大選，明年美國的總統換新的還是舊的。再看蘇維埃，我對蘇維埃知道的太少。總之，在美國、在蘇維埃，雙方都在變。這個戰爭可以從緩，可以拖延，可是絕不能根本上的解消，說下面的世界是和平了，絕不戰爭了。這句話，至少須待五年十年以後，看情形再可說。在這五年十年以內，怕總不能說世界絕無戰爭。而這一戰爭，必是一場大的原子戰爭。我們應該想一想，萬一這五年十年內，眞有美蘇原子戰爭，我們臺灣雖可不吃到原子彈，但要安安頓頓的過，亦不容易。還有世界其他的一切變化。不論國家、不論民族，單論我們個人的生活，人生總該有番考慮呀！不能說是過一天算一天，這是第一點。

還有第二點，我想中國總還是一個中國，總不能像今天般，兩個政府，只隔一個海峽，永遠的對立下去。我想最近將來，中國總是會統一的。或許在五年十年以後，這要看世界大局的變化。我們中國一時總脫離不了美國關係。中國問題同時亦就是美蘇問題。今天我們兩個政府，一個就是馬、恩、列、史的共產黨政府，毛澤東開始就叫一面倒，倒向蘇維埃。我們這裏的政府，就是要民主政治，總算得是親美的。今天大陸變了，同蘇維埃隔離了，大批的留學生派到美國、歐洲。世界上的共產國家，只有我們大陸這樣做，沒有第二個。那麼下邊的大陸是不是也要變向美國一面倒了呢？這還沒有定。倘使這樣，那麼我們兩個政府同算得是親美的了，當然會合併。倘使不這樣，第三次世界大戰後，美蘇兩敗俱傷，美國不可靠了，蘇維埃亦不可靠了，那麼我們的問題亦就解決了。當然會和平統一。

我這番話，在前兩年，我到香港新亞書院去作講演，就已曾公開的講過。我當時亦只說在五年內，現在過了兩年，到今天還說在五年十年內，這是無法確定說的。諸位總要考慮，倘使到這一天，我們今天在座的十位中至少怕會有八位要回到大陸去。不僅大陸人會回大陸去，臺灣人亦會到大陸去。縱然不是五年十年，在諸位的畢生中，我想總會有這一天。你今年三十歲，四十、五十、六十、七十，或許你在大陸過。你

今年五十歲，或許六十、七十，你在大陸過。這是諸位一生中必然會有的現實人生，總不該不早有考慮吧。可是這就是一大問題。

二

我們在臺灣，每一個人，除了懂得臺灣，或許有十分之五，乃至十分之五以上的人，都懂得一點美國。而且我們今天的人生，實際上已是美國人生，不是中國人生了。不僅做出來的，即就在腦子裏想的，亦是這樣。諸位不信，諸位看報看電視看雜誌，一切思想言論，仔細一想，亦就明白了。

至於我們對大陸呢？三十歲的人，生在臺灣，可稱對大陸什麼都不知。四十的，從小就來到臺灣，對大陸所知亦太有限了。那麼有一天回到大陸，不是到了一個毫無所知的世界上去了嗎？而且這個世界是我們大家所看不起的，亦可說是我們不願意去的，而竟然去了。下面的人生又該怎樣呢？當然我們今天在座的有年齡大的，但一般說來，看輕大陸，不願意去大陸，亦似乎和年輕人一般。然而到底我們大家仍得回大陸去。這不是我們今天一絕大的人生問題嗎？這是現實人生的問題，不是哲學思想的問題。至少今天在我們的腦子裏，要考慮到這兩個可能。倘使你腦子裏考慮到這兩個可能，你今天的人生就會不同。現在我們是有一天過一天的人生，所以不會想到我上面所說的。

我再進一步講，這個世界怎麼會到今天這個樣子？我說我們不知明天，就不知今天。現在我再要講，我們不知道昨天，亦就不懂得今天了。這是中國人的人生哲學，要把一輩子從小到老，整個的生命，全部都打算在內，纔能知得一正當的人生。不僅自己一輩子，父母子孫，一個家、一個國、一個天下，亦都要打算在內，纔知得一最高正當的人生。不是私人的，一段一段的，過一天算一天，就算得是人生。而且就是這一天，還要抗議，要求變求新，不肯安定的，在這一天上過。那麼連這一天都沒有了。其實西方人並非這樣，英國是一個英國，法國是一個法國，他們亦一千年到今天了。而且全部的西方人，他們還都常念到希臘羅馬，西方人有他們西方人的歷史傳統，在他們的腦子裏。而我們求變求新，則要把以往的五千年歷史全部勾銷，來學西方。但又只能學西方的今天，總不能回頭來學西方的全部歷史。這樣下去，中國究竟將要變成個什麼呢？這眞值得考慮呀！

我且再講一講美國。我拿我自己八十年的經驗來講。我生在前清的乙未

年，前一年是甲午。我小孩時，就有八國聯軍打進中國來。有英國、法國，有德國、日本、俄國，美國只是跟在後邊的，不重要的。其他各國都早同中國有關係，有侵略地，有租借，美國沒有。所以當時中國人的心裏，恨的是英國、法國、日本、俄國。還有一個德國，這事件是由德國開始的。美國不在內。庚子賠款，八個國家一國一份。忽然美國人把這份錢退還中國，教中國人派留學生去美國讀書。這還了得，當時中國人的心裏對美國是應該和對英法諸國大不相同了。當時的美國，在世界列強中，最多算得是第二流，或許只能說是第三流的國家。可是世界第一次大戰興起，美國參加了，他便一躍而為世界第一流的大國。到第二次世界大戰，美國又變成中國最親密的戰友，而他又變成了世界第一大強國，這是全世界公認的。

但美國人在西方歷史中論，是不成熟的。我們只舉一點，第二次世界大戰後的歐洲，像意大利，像法國，甚至於像英國，許多國家社會不安，共產思想之猖獗，美國人化多少錢，完全由美國一手救的。而且美國從頭到尾，絕不想做一帝國，絕不要滅亡人家的國家來做他的領土。但實在講來，美國人亦不懂得如何來做世界第一大強國，如何來做全世界的領袖。他們遠離了文化大傳統歐洲本土，已有四百年。每一個人，當他在艱困中，則易於做人。當他得意了，做人便難。所以人生的失敗，常在得意時。美國今天是得意了，得意了該怎麼辦？這是中國人講人生最所注意的一點。

我們大家希望得意，不希望失意。然而中國人不教人追求得意，只教人得意了，要加倍小心謹慎，防有失意事來臨。這是中國從古到今，講人生很看重的一點。美國人似乎不懂注意到這一點。好像可以為所欲為，我要怎樣就怎樣。而他要的，有些卻不是為他們私的。是為人家，不是為自己。我舉個例，像如南北韓戰爭，美國出面來幫助南韓，世界景從，成了十九國的聯軍。這眞如泰山壓頂，不僅北韓不能抵抗，毛澤東出兵幫北韓，又那能抵抗。但美國人卻不用全力，連一座鴨綠江大橋亦不派飛機去炸，儘讓毛澤東軍隊源源不絕地渡江而來。美國人好像在想，他們自己是不會失敗的，然而終於失敗了。在三十八度線的板門店，吞聲下氣地講了和，使美國眞成了一毛澤東所說的紙老虎。倘照物質條件來講，美國是不會失敗的。但照精神條件來講，人家拚死出全力，美國連一半力量都沒有使出。他們實在是太得意了，認為要這樣就這樣。世界上那有這般容易事呀！

但美國人並未覺悟到此，南北韓戰爭停了，接着就來南北越戰爭。越南

的舊主人法國，已經退出不再過問。美國人卻又出頭來援助南越。然其他各國不再像韓戰時那般踴躍出兵，只讓美國獨自來擔當。美國人亦仍不用全力，一次一次的加兵，但決心不打進北越去。他們只要打一不求勝利的仗。他們既不求勝利，那麼又只有歸於失敗了。

諸位當知，這世界天天在變，刻刻在變。以一個世界第一大強的美國，可以先敗於韓，後敗於越。而蘇維埃在背後，則始終並未明白露面。只有我們在臺灣的中國人，直到今天，還認為美國是世界第一大強國。只有它可以為所欲為，是可以依靠的。而美國人，則連他們對自己的信心亦失掉了。義務兵役取消了。他們大概想，從此以後他們是只要和平，不再要戰爭了。這眞是當前世界一件大事呀！

歐洲人自普魯士開始，全國皆兵，義務兵役是他們一件極大的事。我小孩時，我們中國人稱讚歐洲人的義務兵役，罵自己國家連戶口册子都沒有，你國家有幾個壯丁都不知道。其實這亦算得是清朝一德政。他們不再抽人丁稅，所以亦不再要調查戶口了。那就更不要講義務兵役了。我從知讀書，就知道義務兵役中國從秦朝漢朝就有。其實秦漢前周朝已早有，這較之歐洲近代的義務兵役，又早了兩三千年。但今天我們中國人卻閉口不講，這究竟是知道，還是不知道的呢？漢朝的義務兵役到唐朝變了，還是義務兵役。漢朝是全農皆兵，唐朝變為全兵皆農。實因為中國地太大，人太多，斷不需要全國皆兵了。這又怪中國什麼呢？到宋朝，乃有「好男不當兵，好鐵不打釘」的說法。這可見，中國人亦是一路在求變求新呀！

三

現在這個不講，我們再回頭來講當前的世界問題。我們再要講到美國人的心理。我先提出兩個字，一是驕傲的「驕」字，一是謙虛的「謙」字。謙則心虛，而對外易得和。驕則心滿，而對外易啟爭。中國人只提倡謙虛和合，絕不教人心滿意足，大膽做人。「驕」字是中國人一向要人警戒的。西方人生重在每件事要求有成功。但一番成功，便易引起一分驕心。西方社會是一個商業傳統的社會，今天的商業廣告，每件商品他們都自稱自滿，驕態十足。亦教人買得，便能對己滿足，對人驕傲。沒有自謙，說他商品還有缺點的。所以西方人易生驕傲，不懂謙虛。希臘羅馬若懂謙虛，不自滿足，便不易快速亡國。近代的西方人，若懂得謙虛，以和相處，亦不會連着產生了兩次世界大戰。今天的美國人，當然他是今天世界第一大強國，眞像可以為所欲為，要怎樣就怎樣，便產

生了一個驕傲心，這一心理就幾十年來害了美國人。韓戰、越戰美國人見義勇為，並不錯。但兩次都失敗，便害在這一「驕」字上。

在這兩次戰爭中，亦有蘇維埃，但他們只躲藏在後面，不出頭露面，沒有驕態流露。但亦非有謙意，乃其陰險，而扮演出一種退狀弱態，不與美國正面敵對相抗，但他們成功了。美國人要怎樣就怎樣，他這個心理，他這個態度，便吃了大虧。今天美蘇兩國人的心理，似乎轉過來了。美國人膽怯了，蘇維埃膽大露面了，他們的軍隊開進阿富汗，這是一明證。現在他們兩國的地位似乎亦要轉過來了。那麼今天的美國人又怎麼辦呢？

我先告訴諸位，驕心總是要不得。尤其是在得意的時候，更要不得。一個人在失意的時候，這句話可不必講。一旦得意了，便會失敗在這上。但美國人，到今天，這個驕的心理似乎還不易丟掉。我們做人，諸位要知，一旦得意起了驕心，便會一輩子忘不掉的。現在的美國人，他們並不是不希望世界和平，他們亦不想引起世界戰爭，至少他們不再喜歡當兵了。義務兵役都取消了。

卡特上臺，就在提倡和平，獲得了美國人的心理同情。阿拉伯人有了石油，不比從前，他們與以色列之間的爭執，卡特就出來從事調停，不再專一袒護以色列了。卡特認為我出來調停，雙方爭執就易解決。但卡特這種做法，是不容易成功的。他們雙方爭執，你就不宜參加進去，該從旁設法調停。現在失敗的不是以色列，亦不是埃及，而是美國。卡特不懂得。如有兩朋友相爭，你私下設法從旁勸他們是可以的，不能加進一我，成為三人之爭，就更複雜，更談不攏了。

第二個越南問題。卡特上台前就說，他要承認北越，現在又失敗了。第三是韓國問題。他又說，要從南韓撤兵，今天撤了兵沒有？反而增加了。第四是中國問題。他忽而取消了對中華民國的承認，來承認大陸。他的用意，固然想要聯合中共來對抗蘇維埃。美國的大敵，當然是蘇維埃。然而對中國這般的棄信背義，不但不易解決問題，反而會引生出更多問題來的。

我可以說，卡特並無野心，而且存心在謀取和平。然而他一連串的輕率從事，大家說他不懂外交，其實他對阿拉伯，對韓、越、對中國，還是有一驕心在裏作祟。此下美國總統競選，不知是共和黨勝利，還是民主黨勝利，還要隔四個多月纔能知道。在美國人的一般心理來講，還沒有十分厭棄卡特，可見美國人都還是要和平。然而美國人一面要和平，一

面忘不了我是世界第一大強國。

照中國人的講法，你得意了，你成為第一流的人物，你千萬不要驕傲，你要謙虛、你要謹慎、你要有禮貌、你要懂得退讓，纔能與人相處。臺灣對美國有依仗，南韓、南越亦然，都視美國為朋友。但美國對臺灣、南韓、南越，則無謙意、無禮貌，不像一朋友。他要你怎樣就怎樣。中國大陸、北韓、北越，則是美國的敵人，但美國則轉把他們當朋友看，對他們比較客氣，不敢說我要你怎樣就怎樣。今天大家認為美國人不能做朋友。我小孩時，全世界白種人，就是美國人可以做朋友。可是今天全世界的白種人，只是美國人最難做朋友。你做他敵人，他對你有禮貌。你做他朋友，他就對你無禮貌。這就是他有驕心無謙心的一種心理作用在作祟。

所以我們一個人做人是該謙不該驕的。又試看毛澤東，他統一了中國大陸，這是從袁世凱以來中國大陸眞統一了。當時那邊一個蘇維埃，這邊一個美國，左右逢源。蘇維埃要找到他，美國亦要找到他。英國羅素就說過，此下的世界，將是蘇、美、中三個大陸國的世界了。如英、日島國，是不行了。而毛澤東一起來就叫一面倒，倒向蘇維埃，不理美國。不僅一面倒，還要自己出頭來抗美援朝。他不知，共產主義並不要叫你一面倒，共產主義亦並不要你使用人海戰術來抗美援朝。蘇維埃不是藏在後面不叫抗美援朝嗎？正為毛澤東亦有了一驕心，他太得意了，認為我可以要怎樣就怎樣。現在毛澤東是失敗了。

諸位，我們那個人不希望得意呢？但倘使有一天你眞得意了，你要記好美國和毛澤東的教訓。一個人、一個家，發了一些財，做了一個官，你就能得意忘形嗎？這是要不得的。他此下的失敗，就在這裏。蘇維埃清算史達林，這是他們的內政，本可與毛澤東不相干。你清算史達林，我以後不再講史達林就好了。毛澤東的國際外交，仍可一面倒，然而他驕心已起，太得意了，他和蘇維埃亦從此失和了。轉而對他的手下同黨人不斷清算、不斷鬥爭，落得如此下場。諸位是都知道的，不用再講。

現在再說到蘇維埃。他對中國大陸有了裂痕，卻從不正式反臉。直到鄧小平出兵和北越打仗，蘇維埃還不曾有露骨的表現，他還在陰暗處做文章。依照中國人意見，在謙處做文章是容易的，在驕處做文章是難的。蘇維埃對大陸並無謙意，但亦不露驕態。到今天他們又變了。看他們向阿富汗出兵，便是他們的驕態呈現了。此下蘇維埃的文章，亦就不容易做了。今天以下，兩驕相遇，又如何得希望世界和平呢？

中國的易經六十四卦，每一事變即講一番應變的道理。但總是戒驕而重謙。在謙卦上說：「天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。」盈就是得意，就是滿足，就是驕。中國古書明白教訓如此。可算說得已夠已盡了。

我們今天要在這裏求開發，這十年十五年來臺灣的進步，是不必講了，大家都知道。可是這個進步是物質上的。從心理上來講，今天我們已很得意了。說我們今天是美國商業上的第七個伙伴，此後還希望逐年進到第六第五個伙伴。只做美國一個商業伙伴，這又何值得這般自稱自賣的得意呢？我們有電燈、我們有汽車、我們有高樓大厦，貿易成長率一年比一年高，這些不應該放在嘴邊來自誇自大。我恐怕這亦就是一種驕意的表現，亦就是我們此下失敗的根源了。今天我們只要看報上每天所載社會的一切消息，風俗人心，還是日趨進步呢？還是日趨墮落呢？別的都不用講了。

四

我再舉兩句孟子的話來說：「生於憂患，死於安樂。」這不是像西方般的一篇哲學論文，卻是根據人生實況的兩句格言。我們個人要各自問自己的心，怎叫安樂、怎叫憂患。我們不是儘要求安樂，不肯要憂患嗎？我們人的一切性情、智慧、才具、能幹，或者講到事業，都從憂患中出生長大。一到安樂，一切便都會老去死去。我們卻又儘說，我們是在一個安和樂利的社會。「和」固然是好，恐怕人要謙虛要憂患纔能和。依照孟子的話，安呀、樂呀、利呀，恐怕要不得。如果我們一心要追求安樂與利，那將會使和的亦會變成不和。只要和，自能安、自能樂，而利亦在其中。那能把不和的氣氛，來爭利，來求安求樂呢？我們說美國人是安樂的，但要知道這種安樂是靠不住的。毛澤東初上臺時，大陸生活還比臺灣要安樂些。但到今天，是不安不樂了。這正從毛澤東得意忘形，政治高壓，上下不和而起。所以我們要求安樂，就該先懂得憂患。懂憂患，纔能生安樂。安樂了，又會生憂患。今天我們卻盡力在提倡「安樂」二字，這不是反其道而行之嗎？我們的老「總統」蔣介石先生，教我們要「勿忘在莒」。這就是教我們要懂憂患。我們又說越句踐臥薪嚐膽，這又明白是在憂患中，不在安樂中。我們今天仍在孤島上，國家未統一，怎麼能不要憂患，儘求安樂呢？

世界有治有亂。生在治世，天下太平，有太平時代的人生。生在亂世，我們亦該有一個亂世的人生。我總認為，我這一輩子就是處的亂世。從

我生下來到今天，八十六年，不是處的治世。我要懂得，我應該怎麼做人，我常要看中國歷史上亂世的人物，他們怎麼做人的。我當然做不到他們，然而我希望學到他們一點。

我再舉一例。我為幼童，就懂讀三國演義。長大了，我又喜歡看平劇。但在三國演義中，以及平劇中的諸葛亮，實在並不是一個眞諸葛亮。諸葛亮在出師表裏他自己說：「先帝知臣謹愼，故臨崩寄臣以大事。」諸葛亮把「謹愼」二字來稱讚自己，並說他自己知謹愼。這須細讀三國志正史，纔能知諸葛亮是怎麼般的謹愼法。我們和諸葛亮同樣生在亂世，我們遠不如諸葛亮，便更應該學諸葛亮的謹愼。不要尋求得意，得意了就不再會謹愼了，得意了便想出風頭。當前風頭出得最健的，一個就是美國，一個就是前幾年的毛澤東。現在我們都看見了。至少今天我們是處在亂世，不能得意，不能出風頭。

諸葛亮又教他的兒子，「淡泊明志，寧靜致遠」八個字。我們一個人總要有個志，這是中國人最愼重提出來講的。從孔子開始講起，直到清朝末年，都在講做人先要立志。現在我們不講了。所謂「立志」，要做第一等的事，第一等的人。即在亂世，亦有第一等事，第一等人可做。最簡單說，我們不一定非要做一成功的人，可是我們絕不能做一失敗的人。居亂世，更應這樣想。失敗尤其重要的是在人格上，人格上失敗了，中國人就說他不是人。西方人講人格是法律上的名詞，中國人是指德性上說的。淡泊明志，此志亦指人格言。淡泊最簡單講，就是不要在物質功利事業名位上有多要求。

諸位不要認為這些話都是古話。今天的人要照今天的生活，怎麼可以不講物質條件呢？我告訴諸位，我活了八十幾年。我小孩時，沒有電燈。我不記得到那一年纔用電燈，至少在十歲以後吧。然而我回想沒有電燈時，我並不覺得不快樂。有了電燈，我並不覺得因此而很快樂。三十年前，我初到臺灣，那時臺灣輪番停電，我在臺灣住一個禮拜，至少要碰到兩個晚上沒有電燈。但是我覺得，沒有電燈並非不快樂。晚上沒有電燈，不會影響你的人生。你自己失掉一份人格，就會抬不起頭来。現在我們再不講「淡泊」二字，為非作歹的事層見叠出，怎麼辦？大家就來講法律，說要民主就該法治。人生難道只該受法律支配嗎？不在法律支配之下，又怎麼樣過日子呢？諸葛亮教兒子所說的淡泊，不僅專指物質生活言，名呀、利呀、權呀、位呀，都不該太看重，這樣纔能寧靜致遠。我們今天又只要活動，不言「寧靜」。所以我說，今天我們中國人的頭腦早變成了西洋頭腦。

諸葛亮又在出師表裏說：「苟全性命於亂世，不求聞達於諸侯。」他所說的「性命」，亦指「德性人格」言，不指物質生活言。今天我們則只在物質生活上打算盤，再不想到德性人格。諸葛亮說的苟全的「苟」字，不是苟且之意，是指不顧物質生活，不求名位聞達，只要求全他的德性人格。這眞是最難的事，亦是最容易的事。你只要退一步，能淡泊、能寧靜，不是就能保全你的性命了嗎？用現代的話來講，就是教你不要謀求得意，不要想出風頭，這還不容易嗎？倘使我們每一個好人，有德性人格的人，都能有名有位，都能被人敬重，這就不叫亂世，這是太平之世了。總不能不承認今天我們還是個亂世吧？你在這個亂世裏，你不要出風頭，不要求得意，不要計較物質生活上的條件，這是諸葛亮講的話。講得對不對呢？請諸位各自仔細想一想吧。

五

我上面說過，五年十年後，我們可能回大陸去。到那時，我們不論是何地位，至少都像是富人跑進了窮國。我們最重要的，便不該覺得是得意，是出風頭，抱有一分驕心傲態。今天大陸人民的生活是如何般的艱苦，但我們回去主要的不是面對物質，面對電燈自來水，而是面對人。而且所面對的，是中國人，同是炎黃子孫，是我們的同胞。我們不該把勝利者的姿態，異國人的心理，來面對他們。我們回到大陸，總不能說，你們全錯了，都不對，你們不知道人家美國是怎樣的。我們回到大陸，第一該懂得「謙虛」，第二該懂得「憂患」，第三該懂得「謹愼」。我們回大陸，不是安樂的開始，乃是憂患的開始。要懂得如何和大陸同胞來共其憂患，來謀求國家民族的百年大計，長遠的前途。這樣的一番大責任，不是今天就早該憂患着嗎？所以我說，諸位在今天就該顧慮到明天，五年十年很快就來，那時眞是天地大大變了。

我的意思，與其你到華盛頓、到紐約，去住一段時候，或是旅行一番，你認為可以享受一些快樂。你還不如定下心來，拿我上面所舉如論語、孟子、易經、大學、諸葛亮集等幾本中國古書好好去研讀一番。把中國古人教人如何做人的道理如謙虛呀、憂患呀、謹愼呀，好好放在心上。這不僅對我們個人，而且對我們國家民族大前途，定會發生一番作用的。因為我們到底是個中國人。諸位千萬不要認為昨天的過去了，我們要講明天了。這個觀念，中國人講人生絕不這樣講。我們的今天，還是該保存有昨天，還要連帶及於明天。這是所謂人的一生。若使昨天已過去了，今天又要過去了，只有明天。但明天很快就會是今天，又會成昨天，亦會很快的過去。這人生不是全部落空了嗎。

我這匆匆四次的講話，言有盡，意無窮。一切講不盡的意，留待諸位自己體會，自己考慮吧。還請諸位原諒。完了。謝謝。

（一九八〇年台北故宮博物院連續四次講演）

一三　人之三品類——浮樓閒話之一

一

人應可分三品類：

一曰時代人。

二曰社會人。

三曰文化人。

生此時代，則為此時代人；居住此社會，則為此社會人；受此社會傳統文化之薰陶，則為此文化人。此三者似乎是一而三，三而一，無可細作分別。但就其人之畸輕畸重處加以品評，亦確有此三類可分。

試就婦女界言，尤其在大都市，熱鬧街衢上，大集會，大的交際娛樂場合，每見得一批婦女，服裝、打扮、交接應對、動作儀態，無一不表示出一套摩登氣派。有外地旅客驟到觀光，此派婦女最易招惹觀瞻。此乃社會一朵花，一種最名貴的點綴與裝飾，使外地人獲得對此社會一番活潑的刺激，生動的影像。此一派婦女，我稱之曰「時代性」的婦女。此便是婦女界中之時代人。

時代性的婦女，浮現在社會外層，在一社會中，並不占多數。多數婦女，則常在家庭中操作，烹飪灑掃，洗滌縫剪，種種雜務，多由其任勞。出外則或任學校教師，或在醫院中當看護或醫生。或在公司商店、工廠中，當種種職員乃及政府官員等。此等家庭婦女以及職業婦女，我都把來歸入「社會婦女」之一類。此類婦女，處在社會之內層。並不惹人注目，但卻是社會之中堅。

其中更有傑出的，立德立功立言，名垂青史，各時代、各職分中都有。這些婦女，都受了此社會文化傳統之極深陶冶，代表着此一文化之精

英。此類人在三者中占最少數，但極重要。雖不能多有，卻不可沒有。我特稱之曰「文化婦女」。此便是文化人。此乃一社會之靈魂。一社會之眞實生命，即在此類人身上。

又試以建築為喻：文化人乃此建築中之棟樑柱石。社會人乃此建築中一切磚木，一切建築材料。時代人乃此建築外表之粉飾雕繪。三者缺一不可。有了棟樑柱石，始能支撐得起此一建築，但尚不能便成為一建築。須待很多磚木材料共同湊合，來完成此建築。建築成了，亦必須加以粉飾雕繪。外面金碧輝煌，裏面清雅高潔，纔使人心悅而居安。

二

文化人又像可稱之為歷史人，其實不然：因在歷史人物中，能當得起文化人物的名號與價值的，依然不多。又且文化人亦不盡入歷史。如顏淵不見於左傳，屈原不載於通鑑。此等最高的文化人物，有時史籍，限於體例，反而擯棄不載。有些也只偶然提及，不占歷史甚大篇幅。但不見於歷史記載，仍可無損其為一文化人。此則待識者識之，來為之表揚，加以崇重，此乃社會人之責任。

大概最受人注目的，還是一些時代人。舉例言之，自宋以下科舉中有狀元，眞是極一時之榮華。不僅光宗耀祖，亦為鄉里生色。但夷考其人，有些並無建樹，並無貢獻。他在社會中突出了，但要算他為一社會人，其實亦不夠格。一朝瞑目，聲名澌滅，虛過了一生，尚不如一平常人。此等時代人其能名登史籍的，也並不多。只是一時煊赫，只得稱之為是一時代人。

又如帝王時代之宰相，在一人之下，萬人之上，位極人臣。豈不顯要。但有了政府，設了官階，總是有宰相。其中無功績無表現的甚不少。此類人，對社會不僅無好影響，反多壞影響。即要算他作一歷史人物，有些也不夠格。有些則是在歷史中之反社會反文化人物，其距離文化人物之標準太遠了，但不能不說他是一時代人。

凡屬煊赫一時的人，有些是譁眾取寵，欺世盜名。有些是因利乘便，適逢其會。有些是巧奪豪取，攘竊覇占。有些是庸庸碌碌，福澤所鍾。形形色色，若要細為分類，也實在分不盡。有權有位，有名有勢。被人側目，受人羨視。有些是少一人與多一人，對此時代，實無關係。叫別一人來替換了這一人，也無關係。一時烜赫，其實只是一虛影。但這些尚

是好的。有些在他當時或不易覺察。在他身後，壞影響、壞風氣，卻可歷時抹不去。這些人則實在要不得。因此時代人與社會人、文化人不同，寫入歷史，又是另一會事。這中間良莠不齊，邪正淆雜，使我們不可不嚴加區別。

若就我所提此「時代人」之一名辭而言，其普通意義，則人人該是一時代人。生在這時代，便是此時代人，誰也逃不脫。以前的讀書人，誰也須做八股，應科舉。近十年來的婦女界，誰也得穿尖頭鞋。鞋不尖頭，在鞋舖中已絕迹難找。但做一時代人須知能適可而止最好，不要太熱中。祖母的摩登，給她孫女兒見了會惡心作嘔。人不百年，而在此百年之內，時代不知會變幾多次。最忌是做時代人中之尖兒頂兒，鋒頭太健，反而對己對人，有損無益。如做一個時代著名的交際花，便會傷害她做一社會婦女之職責。點中了狀元，反不如進士、舉人、秀才，他們將來的地位可高可低，他們將來的事業可大可小，轉可以隨量貢獻，易有成就。對社會總可有些好處。點中了狀元，他的活動範圍轉狹了，要對社會有貢獻轉難了。易經上八八六十四卦，每一卦的上爻，總是多吝多悔。乾卦上九，「亢龍有悔」，那正是指時代人物言。若聖賢進德修業，羣眾人庸言庸行，都沒有所謂「亢龍」之象。

「魯人獵較，孔子亦獵較」，我見極多的社會婦女，同時儘不妨是一個時代婦女，只不是時代婦女中的尖兒頂兒而已。孔子聖之時者也。一文化人，必然同時是一社會人，又兼是一時代人。即如近代孫中山先生，亦是三者兼於一身，而又各占其極。但亦有例外。如東漢孟光，肥醜而黑，力舉石臼，布衣操作，三十不嫁。卻揚言得夫當如梁鴻。鴻聞其賢而娶之。鴻本人，高歌五噫，逃隱吳郡。他們夫婦，在當時，都像不要做一時代人，但卻應同列為文化人，而且也是文化人中之高者。其名不僅照耀史册，抑亦傳誦後世，直到近代，至少我們無錫人，無不知梁鴻孟光。梁溪之名，即從梁鴻而得。我家距梁孟隱居處不到兩里。一小山稱鴻山。每逢清明，鄉人競往祭掃瞻拜，到今兩千年不衰。鴻山更早是吳泰伯所葬。吳泰伯三以天下讓，避至荆蠻，民無得而稱。在當時，他亦不是一時代人，那能與王季文王相比？但就文化人地位論，至少應在其父太王、其弟王季之上遠了。我鄉人崇祀吳泰伯墓，則已超過了三千年。此類人在中國，遍地古今皆有。中國文化之深厚偉大，此類人實是一絕大因素，因此在文化傳統裏，占有絕高地位。

三

中國文化傳統，提倡「中庸」之道。我舉人之三品類，社會人則正是些中庸人。由他們中間，產生出文化人與時代人。時代人後浪逐前浪，跟着時代潮流，洶汰翻新，沖刷而去。文化人則是不廢江河萬古流。其實此萬古不廢之江河大流，還應歸在社會人身上。文化人也即在此社會人中，不過後推前引，對此大流之動力，發生了更大作用而已。因於此流之動力大，流量深，流程遠，自然不免波濤迭起，魚龍混雜，也足為此大流生長聲勢，激盪變化。有些則轉成了逆流，有些則播散為支流，但都敵不住此大流之滾滾直前。因此那輩時代人，其中一大部分，我們也不該鄙視，也不用反對。只貴因勢利導，納之正趨纔是。

以上我分別了人之三品類，我們能心知其意，自能對各個人自己立身處世之道，有個斟酌選擇。若要主持社會風氣，領導教育重任，更應心知此三分類。方可品評人物，指示軌塗，對於吾國家民族文化此一大流之保存與發揚，有貢獻。孔子說：「不患人之莫己知，患不知人也。」應便是這箇意思。

（一九六六年十一月十九日中央日報）

一四　身生活與心生活——浮樓閒話之二

人生，可分為「身」「心」兩部分。雖則身生活必兼心生活，心生活亦必兼身生活，但仍不妨分別論之，可更易明人類生活之眞相。

呂氏春秋載一故事，師徒兩人薄暮進城，適城門已閉，不得已露宿郊野。遇大雪，甚寒。其師云：「今夜雪，盛寒深，我兩人勢難倖免。不如合兩人衣穿一人身，此一人或可勉強度過此夜。我方傳道救世，不宜死，汝當解衣衣我。」其徒說：「我隨師方淺，尚未能傳師道。師欲傳道，當先救我一死。」其師無奈何，乃解衣與徒。當此兩人一番商議討論之際，同樣有其心生活。惟其徒心中，惟知己身生死，視其師赤身斃雪中，漠然曾不動其心。故此徒乃以身生活為主，心生活為奴，即古人所謂「以心為形役」。而其師心中所考慮，則不專縈懷在己身上。明知兩人不得同生，乃捨己救人，此即其心生活能超於身生活之外之證。

身生活與心生活，雖同屬人生之一面，然二者間性質甚不同。有關身生活者，多互相排拒。如一碟飯，飽我之腹，即不能同時飽人腹；一杯

水，解我之渴，即不能同時解人渴。一件衣，暖了我體，即不能同時暖人體。凡屬物質方面，莫不如此。故惟知關心身生活者，其心靈必狹小多私。又且聲色、臭味、體膚、口腹切身之欲，只一人自知，一人受用。又多是取之人而供之己，乃是以人之失為己之得，故同時易起爭奪心。

有關心生活者，如情感、如思想，皆可與人共之。一人向隅，舉座為之不權。一人喜樂，滿室為之開顏。與人以同情，在人得安慰，在己無損失。凡自己有一套思想、知識、信仰、理論，總喜歡公之人人以為快。老子說：「既以為人己愈有，既以與人己愈多。」所以心生活之內容，可以取之人而於人無損，可以公之人而於己益多。其心情可以日趨廣大，其境界可以日趨開明。可以無我無人，古今中外無阻隔而融通為一，則只有在心生活方面。

英國哲學家羅素，曾主人心可分「創造衝動」與「占有衝動」之兩項。「占有衝動」者，凡屬有關身生活物質方面之一切營謀獲取皆屬之。此即我上舉心為形役之一類。「創造衝動」者，如文藝、美術、哲學思想、科學發現、種種心智活動之不必直接有關於身生活方面者皆屬之。此等皆於人類文化有創造，而又非可以占為私有，故謂之創造衝動。羅素意，人類惟盡量刪減占有衝動，提倡創造衝動，乃可走向自由和平之大道。惟西方哲學似於人心體察欠深入，羅素亦然。彼之分別創造、占有兩衝動，並不能包括「心生活」之全部，又不能提供具體而鮮明之修為方法以達成其望。所謂創造衝動，亦不能使人人皆能在此方面有深入，有成就。抑且專從衝動看人心，亦易滋流弊。近來彼已年老，心智衰退，卻又不甘寂寞，仍欲驚動世俗，常為思想界一領導人，乃力主向共產主義妥協屈服，甚至為越戰而主張公審美總統詹森。其實亦是一種占有衝動在彼心中作祟，期能常占有一個人道主義和平運動者之美名而已。創造云乎哉？可知羅素此一心理分法實甚粗疏，彼並不悟人心之占有欲，乃可扮出種種面相從種種途徑而出現。彼之自身，正是一好例。

說到共產主義，雖不從私人身生活出發，卻在社會中劃出一集團來，為之強分階級，運用集體力量來攫奪，來占有，而排拒此一集體之外者為其鬥爭之對象。馬克斯唯物史觀，徹頭徹尾，只認有身生活，不認有心生活。彼乃極端主張心為形役以及占有衝動者。共產主義為禍人類文化之主要癥結乃在此。若不然，無產階級獲得了勝利，社會宜可仍然走入正常，而實則不然。共產主義若需修正，則其過分重視身生活之基本意態，及其堅認心為形役與其獎勵占有欲之極端褊狹心理，非首先痛加修

正不可。但若經如此修正，則共產主義亦將不復存在。

中國荀子書中曾引「道經」，有「人心惟危、道心惟微」兩句，後來羼入於偽古文尚書中。宋明理學家極重視此「人心」與「道心」之一分別。而闡發此一分別最深切中肯者，則為朱子。其說扼要寫入中庸章句序。大意謂人心生於形氣之私，此即本篇所說有關身生活方面者，人生不能脫離形氣，故曰「雖上智不能無人心」，然因形氣身生活所引生之諸端，則易陷於狹小自私而啟爭，故曰「人心危」。謂道心原於性命之正。儒家所謂「性命」，乃指人生之大本原處，直接上通於天，即大自然。能從此着心，則其心廣大，明通公溥，自能見道大而得理正，故曰「道心」。人心、道心則只是一心，即此在軀體中之心。無人心則不成為人；無道心則人生不能有道。人既同有此人心，亦即同有此道心，故曰「雖下愚不能無道心」。惟因此心拘於形氣，常易為人心所掩，暗昧而不彰，故曰「道心微」。人心危，故須「防」；道心微，故須「養」。此一說法，較之羅素之分創造衝動、占有衝動，用意頗相類似，而分別得遠為涵括恰當。又且中國儒家對此心之防戒修養，在方法上有甚深之研究。

而西方人除卻宗教信徒，另有一套修養外，其餘則對此問題實多未能深入。即如馬克斯，在倫敦旅舍寫資本論，何嘗不是體大思精，何嘗不是一種創造衝動之極高成就。但從其心體本原上已缺卻一段「修養」工夫，因此其全部著述，總超不出褊狹的「唯物觀」，而在其內心隱微處，還帶有甚深之仇恨感、反抗感，鬥爭戾氣，充斥流露，到底不出人心之陷阱，更無道心為之主宰而加以融化。憑最寬恕之評價，最多是賢者過之，決無當於道心明通公溥。

惟謂共產思想違逆人性，則又不盡然。彼等乃擴大了人性之弱點，利用人性之低級衝動來壓抑摧殘人性之高級發展。所以一時亦能得群眾之歸趨與擁護。若謂共產思想起於貧窮，只要在經濟上得些潤澤，便可使之易轍改向，則又未免太短視了。此因近代西方資本主義社會本亦偏陷在身生活物質方面，遂認其如此。而不知共產主義，正為有激於此種潮流而生起反動。其深中於人心之沉痼難療處，則決非專着眼於物質經濟問題上之所能挽回與解救。即此可見近代西方人對人類心理少瞭悟，欠理解。尚遠不能窺測到八九世紀以前宋代理學家觀察人類所得之境界。而宋代理學家則遠承先秦孔孟儒家傳統而來。其對人類心理許多精微的啟示與教導，乃中國文化傳統精華所在。

近代中國人，追隨西方潮流，亦僅重「身生活」，僅知有物質占有，不

知有「心生活」，能發出超乎物質身生活以上性命本原之大道。一聞羅素創造衝動與占有衝動之說，則欣然首肯，認為是西方哲學上一種新理論、新說法。若與之提到宋明理學家「人心」「道心」之說，則鮮不心存鄙夷，認為只是一種陳腐之談，不足復論。其實就身生活言，近代固已遠勝了古代。就心生活言，則人類心性，古今並無大變，而古人在心生活方面所到達之境界，亦並未遠遜今人，抑且猶遠過之。吾國人果能對此一傳統平心加以探討與闡發，將不僅對自己國家民族有益，亦將對世界人類文化有益，此篇所論，則僅偶發其一端而已。

（一九六六年十一月二十七日中央日報）

一五　人學與心學——浮樓閒話之三

一

居今之世，亟當提倡兩種學問。一曰「人學」。一曰「心學」。亦可合稱為「仁學」。

孟子曰：「仁者人也。」又說：「仁，人心也。」人有此心，始得為人。故仁學乃是人學與心學之合稱。

人學學「為人」，心學學「養心」。

為人之學，重在「與人為人」。養心之學，重在「因心養心」。此兩種學問，乃中國傳統文化精華所萃，而同時又為今世人之所忽，而又萬不可忽者。其亟須提倡之理由在此。本篇試略申其大義。

何謂「與人為人」？乃指為人必在人羣中為之，離了人羣，即不得為。人在人羣中為人，非在人羣中謀生之謂。魯濱遜漂流荒島，主要只求謀生，斯則與其他獸類同居此荒島者不能有大異。必待其重回人羣，乃始有重新做人之環境與可能。丹麥易卜生一劇本，設為有娜拉其人，離家出走，告其夫曰：「我將到社會上做一人，不復在家庭作一妻。」「五四」運動時，此一劇本在中國宣揚甚廣。幾乎認為人生大道即在此。但在家為妻，是亦人職。不得謂為妻即不是人。出至社會，只是另換一身分，或當學校教師，或為醫院看護，或做公司中一職員，或從事任何職業，仍必與人為人。非可脫離人羣，超越人羣，獨立自由，擺脫淨盡一

切的人與人關係，抹去了一切在人羣中之身分而赤裸裸地為一人。

西方神話中有亞當、夏娃，成雙作對，來此世界作人。若使夏娃也如娜拉，離開亞當，則將不復有今日之人類。釋迦牟尼逃其妻女，隻身遠去，但他後來還是回入人羣中與僧為僧，也便是與人為人。達摩東來，九年面壁，但彼居住在嵩山少林寺，不如魯濱遜之在荒島。彼亦仍是與僧為僧，在僧羣中作一僧，非脫離超越了僧羣，而可獨立自由地為一僧。故佛教徒雖主張出家，但並未主張出世。若貿然自殺，想求出世，他將依然受輪迴，轉胎投入此世中來，若為僧則依然是在人羣中為人。為人則必有「人道」；必與人為人。此乃人生一大眞理，誰也不能違背。中國古人，自始即認淸楚此一事實，從而探索發揚此一事實中之眞理。宏通細密，舉以教人。中國社會即建基在此，中國文化亦導源在此。中國人所講究之人倫道德皆由此來。

二

心則是人之主宰。欲知如何為人，須先知如何「養心」。人生不專為生，更要乃在生而為人。謀食之上須知「謀道」。謀食者以心為形役，謀道必奉心為主宰。人有一盆花，一缸魚，皆知所以養。人有一心，卻不知養，可謂大愚。何謂「因心養心」？心為人人所同有，因此有同然之心。同然者則必歷久而常然。此同然與常然者，又稱為人之本然之心。因不能有超越人羣獨立自由創出此心以強人必然也。既為人之所同然常然而又本然者，則亦必是當然者。人有此當然之心，流出為事，於是有當然之理。能知此心，斯知為人之道；能養此心，斯能眞實踐履此為人之道。故貴能從人學中來認取心，從心學中來作為人，此兩端，交互迴環，成為一體，中國古人則稱此曰「仁」。然使心失其養，則違其當然，異於同然，非其常然，而流俗相沿，轉有即認此以為人心之本然者。故「知心」之學，又為養心之前提。

人之相知，貴相知心。夫婦居室，使兩心不相知，則決然非嘉耦。父母不知子女心，何來有慈道。子女不知父母心，何來有孝道。一切做人道理，全從心中流出。人之軀體，各別分開，故從身生活言，可以爭獨立，爭自由。心則是一大共體，亘古今，通天地，只要是人，則必具此心。心與心之間，則最易相感相通，因其相感相通而成為一「大共心」。亦可謂乃由此一大共心而分別出億兆京垓為數無窮之「個別心」。

人尤貴能認識此大共心，姑舉科學為例，現代科學界日新月異，不斷有發明。某人發明了某一眞理，同時某人又發明了某一眞理，其實在科學中則仍有一大共心，直自知得二加二等於四，到不遠將來之送人上月球，種種眞理，皆由此一大共心中發出。一個科學家，首貴能把己心投入此大共心中，以此大共心為心，而後能成為一個特出的科學家。任何一個大科學家，只能在此科學大共心中突出，不能超越或離去於此科學大共心之外而獨立自由求發明、求突出。科學如此，人生一切皆然。故曰「聖人先得我心之同然」。科學家之發明，只是先得了此科學心之同然。亦只是因心養心而始獲得此果實。

遠自知得二加二等於四，發展到懂得如何送人上月球，還只是此一大共心，此心之所以能不斷有發展，其道則須養。不好好養得，即不能有發展。正如一盆花，一缸魚，不好好養，便萎了死了。但養心不如養花養魚般易知易能。必眞能潛心科學中而自有心得者，乃能默喻此科學之大共心，又知如何能善養而勿失。惟人心廣大，除科學心外，尚有藝術心、文學心、哲學心，及其他種種一切心。皆在此一廣大心之內。即言科學，已是千差萬別。科學以外，又是千差萬別。但種種差別，皆原於人之一心。在此千差萬別之上，復有一包舉此千差萬別之「大共心」。人因有此一大心，故能發明科學，創造藝術，成就文學、哲學。理智如此，感情亦然，意志亦然，以此會合而成一完美的人生。今特隨宜呼之曰科學心、藝術心云云，其實皆相通，只此一「心」。可以有種種表演，種種成就，但不能在此廣大心中各自割據，自立門戶，自築垣牆。如是則道術將為天下裂。縱使因此而完成了各項學問中之專家，卻亦因此而失去了一全整的人。人失去了他的全整性，則必互陷於分裂，循至於人失其為人，而專家亦自失其為專家。至於是而人道大苦。故在此千差萬別各部門學問之上，必該建立起「人學」與「心學」。必求能從人學中流衍出各部門學問之專家。從心學中，流衍出各式各樣的心能與心活動，即是各部門學問之各項智識來。如木一幹萬枝，如水一源萬流。本大則末茂，源深則流遠。中國文化則早能注重人學與心學，知在培本濬源上用工夫，知在綜合匯通上用工夫，此乃中國文化一極大長處所在。

三

現代人意見，若認為人即此便是人，心即此便是心。人與心，正如一筆天然資本，可憑此生利息。一切人事發展，學問創闢，則便是所生的利息。有所謂人類學、心理學等，這都是近代科學中一分支，與此篇所說

人學心學無關。正因不講究「為人」與「養心」之學，人生出了毛病，則又有犯罪學、瘋狂心理學等。作人則在職業謀生上。養心則進教堂、電影院與遊戲場。人只如此做，心只如此養。出了問題，便交付與法律與監獄，戰爭與殺伐。人生無共同理想，人心無共同境界，現代人生，遂致全體墮落在身生活物質陷阱中。各自私而互相爭，獨立自由種種呼聲，全從此情況下叫起。各種學問，則離此獨立，分道揚鑣，愈馳愈遠。不從人生出發，不向人道集合，有些與人生漠不相關，有些則僅為身生活物質人生作僕隸。試問送人上月球，是否為解決當前人生問題而付出此甚大之努力？核子武器之不斷發明與推進，是否為領導人生，抑為某種人生之利用。不見有在建築起一切學問之基礎上，匯通此一切學問之中心上，有所用心。中國古人說，「為富不仁」，今則一切學問，皆漸染有「不仁」之嫌疑。此則全是忽略了「人學」與「心學」之大本原而演出此等現象者。

今若問中國文化中所講之人學與心學，其內容究如何，其成就又如何，又將如何發揚光大，使能在現世界人生中見實效？凡此皆非本篇所能及。本篇則僅屬開宗明義，提出此一意見。其他以後待續。

（一九六六年十二月六日中央日報）

一六　談談人生

一

我很高興，今天能有這機會向各位講幾句話。題目是「談談人生」。此題看似輕鬆，但亦許可以說，今天舉世最重要的問題，便是人生問題。

今天是一個動盪的大時代，諸位每天看報，有關國際問題，國內政治問題，社會經濟問題，乃及宗教、學術、教育等諸問題，在在都刺激我們。我們對這一大動盪的時代，任何方面都得使用我們的聰明來作察看，來求應付。但從另一觀點講，無論是國際的、國內的、政治的、經濟的、宗教的、教育的，種種問題與事變，固然都可影響我們的人生。而除此許多問題以外，實還有一個「人生」問題獨立存在。也可說，人生問題是根幹，其他一切問題都是枝節。人生問題是中心，其他一切問題都是外圍。從歷史上看，政治、經濟、宗教、學術諸方面，常有大變動發生，而人生問題則變動較少，但今天則人生問題顯然單獨成了一大

問題。在時代大動盪中，尤其見得其動盪。

我個人在近幾年來常注意這問題，我不能到處跑，只從報紙上，或從別人談話中，看到聽到。可以說，今天是全世界人類人生，從其本質上發生了問題。近一年半來，我曾隨時筆錄這些材料，已有一百條以上，姑舉一例：英國倫敦大學及其他一所大學，在今年，曾對高中三年級男女生發出一項調查，關於男女性交，認為在婚前發生係不正當者，男生占百分之十點三，女生占百分之十四點六。七年前，也對同樣問題調查過一次，男生占百分之二十八點六，女生占百分之五十五點八。此一則新聞，諸位讀報，或易忽略過。但在我視之，此是一項驚心動魄的大新聞。由此牽連到墮胎問題，最近又有一調查統計，倫敦女子，十六歲以下墮胎的有多少，十九歲以下的有多少，十九歲以上的又有多少，數字記不清，不擬在此再述。我只舉此一例，其他暫不涉及。好在這類事情，諸位只要留心，中外各報，幾於觸目皆是。

上述風氣，此刻幸而尚未傳播來香港，但以後說不定會來，如學校應否灌輸所謂性教育？應否將該項電影向學生放映？最近香港，已曾有過此討論。英國人主張正面。中國人多主張反面。然而風氣傳播很快，已成了時風眾勢，說不定將來此地的中國人會改變態度，主張採用西洋方法。

二

上之所述，足可證明全世界人生，都已在本質上起動盪。我從許多新鮮問題中，常懷念到孔子論语中的兩句話。說：「己欲立而立人，己欲達而達人。」「立」是要自己站得定，如果自己站立不定，在此激盪人生中，說不定會失去了今日之我，徹頭徹尾另換一新人。不僅我如此，我之父母、夫婦、兄弟、子女皆可如此。三五年後之人，可以變成全不是今天之人，如此想來，豈不可怕。

最近報載，香港有一所中學，為剪去一學生之長髮，引起軒然大波。有人贊成，有人反對。此亦成了一問題。此刻固然只是一小問題，但說不定再過四五年，我再來此地演講，在座聽眾，盡蓄了長髮，如此之變，卻不能還說是一小問題。

孔子之所謂「立」，乃在大家喜愛蓄長髮時，有人堅持不留長髮。所謂「達」，則如前面有一條路，由我獨走，而又走得通。此在中國成語

中，謂之「特立獨行」。此刻大家都不知該站定在那裏，也不知前面有何路可走，隨波逐流，日新月異，茫不知其所趨向。如此多少年後，將會舉世面目全非，我亦不復是一我，其他則復何論。我所以今天要提出人生問題來同大家討論，意即在此。

中國古人有「大同異」與「小同異」之辨。我可以這樣說，只有「人生」問題是一個大同異。其他一切問題，則全屬小同異。若有人信從自由民主，也有人反對自由民主，雙方可以各成黨派，絕不是單獨一人如此，故此只是一小同異。其他種種皆然。只有人生問題便不然。夫婦間，父母、子女、兄弟、姐妹間，各人問題各不同，各人有各人的一個人生，此之謂「大異」。但只要是一人，古今中外，同此人生，莫能自外，此之謂「大同」。人生問題之重要性就在此。所以超出於政治經濟等種種問題之上而獨自成為一問題。

我們在此人生動盪之大時代，我想提出幾個人生的共同大原則、大標準，從其大同處來和諸位討論研究。至於其大異處，則待我們各憑自己聰明才力，各從人生之大同處，來自我解決。但我今天，則只能講一點，不及其他。

三

今且試問，人生究是個什麼？也有人說，人之一生，就是人生。但此話太渾括，太籠統，說了等於不說。我們可否只用幾個字，幾句話，來說盡我們各人的人生，乃至古今中外一切的人生呢？我想人生只是一體而兩面，一為「業」，一為「性」。通俗言之，則為「事業」與「性情」。我此所謂事業，乃指廣義言。如在政治、經濟、宗教、教育、文學、藝術、科學、發明種種方面之建功立業以外，凡屬職業，亦係事業。再推廣言之，一日三餐，早起晚睡，亦是人生中的事業。而且亦可說，乃是人生中不僅最普通，亦係最偉大之事業。人人都要飲食睡眠，孔子、釋迦、耶穌、穆罕默德皆不能免。如此概括言之，全部人生只是一事業。正如佛家所說，人只為一大事出世。

今再問，人何以要喫？則為肚子餓。人何以要睡？則為身體疲倦。為何會餓會倦？則屬生理問題，此亦屬於人之性情。若使人能不喫不睡而活着，豈不大自由。但如此則成為一仙人，換言之，乃是一非人。只要是人，則必有其性情。

今再申說，人當飢渴時，便感覺不舒服。得飲得食便舒服。飲食是事業，舒服不舒服，則屬性情。人生一切事業，皆本源於性情，又皆歸宿到性情。又如兩人同時同地同喫一頓飯，一人快樂，一人不快樂，此或由兩人體況不同，或由兩人素常習慣不同，或由當時兩人遭際不同。同一事業，而反映出兩種性情。今試問：此等處，究當以性情為重，抑以事業為重？

所以我說，「事業」「性情」，乃人生之一體兩面。事業在外面，與人共見；性情在裏面，惟我獨知。如我在此演講，這也是事業。但講時的聲音笑貌，並不如一架機器，只把所藏知識向外播出便是，而實必具有一番感情，與此事業同時並進。諸位聽講，必然各有反應，亦是性情夾着知識。知識較具共同性，而性情上之反應，則人各相異。即如飲水冷暖，亦各有性情反應，不能與人共知。

各人性情相異，正是人生中一大祕密，藏在各人心中。人生有此祕密，便是各人之安身立命處。可不從看得見處與人相比相爭。只堪自怡悅，不堪持贈君。若必在看得見處與人相比相爭，此只是自尋煩惱。一人喝鷄湯、喫魚肉，另一人喝菜湯、喫豆腐，人各自得，大可不必相比，而且也不能相比。各有各的滋味，各有各的滿足，只能自己體會，不待向外尋覓。

人生可說沒有一分一秒鐘是虛度白過了。一切經歷，全保留着。此所謂自作自受。正如把數字投進計算機，其積數全存藏在電腦紀錄中。列子書中有一寓言，說有一皇帝，每晚必做噩夢，作一苦工。在彼國內，有一苦工，每晚必夢為皇帝。那皇帝知道了，喚來那苦工，要求和他互調職位，但那苦工拒絕了，說皇帝命作何事，所不敢違。只不願捨棄了「我」來作皇帝。此兩人事業不同，何以皇帝要夢做苦工，正為其日間事業，必有於心不安。而此苦工，日間雖勞碌，但是心安理得，所以每晚必獲美夢。從這裏看，可知人生當有一大抉擇。究當看重事業，抑當看重性情？究應在共見處與人相爭，抑在獨知處自求多福？此一故事，深印我腦海中，已歷六十年。到今天，仍覺得此番寓言，實涵蘊着人生無窮眞理。

四

今世有些人，別人從其外表事業上看，他們非不偉大，也似乎非常得意。但在其內心上，卻總不安，多有憂戚，多有煩惱。這裏有一大祕

密，旁觀者看不見。更嚴重的，是那些人儘向外面爭，連自己獨知處，也漸模糊黯淡，如明鏡蒙塵，失了其明照之本性。然而縱所不知，還是有知，正因在他內心深處，所以使心不安。今天的世界，此等人太多了，於是整個世界，像在做一大噩夢，沉沉難醒。無論在國際形勢上，各國內政上，社會經濟上，宗教教育上，一切一切，都像陷在一大噩夢中，呻吟掙扎，而不知其根源之所在。在其間，若有人，能立能達，能不失其性情之正，此人事業雖小，卻不失為能堂堂地做一人。此人也無他大異，用中國古人成語來說，他只是不失為一「性情中人」而已。

如今天在座諸位，進了文學院，讀着中文系，若論出路，大家俱知，不如學理工科的好。但諸位不計較將來功利，寧願來投此冷門。若果是出於諸位性情上之選擇，則安知非諸位畢生幸福之所在。此則須諸位自去體會。

再進一步言，諸位畢業後，必然會各就事業崗位。或結婚，或出國留學，或謀一職業，其間可以千差萬別，但人生主要，則決不在此。中庸上說，「天命之謂性」，只有「性情」，出之天賦，與生俱來，到老死不得放棄，此乃人生唯一主要處。但有一點，當特別提出，加以說明。諸位若認為性情一成不變，此固不錯，但只說對了一半，另有一半未說到。此所謂只知其一，未知其二。人之性情，固是「先天稟賦」，亦是「後天培養」。這話如何說呢？如香港人喜歡養狗，所養有各式各樣的狗。有獅子狗、北京狗、貴婦狗、狼狗、狐狸狗，其他種種。諸位當知，狗是人類最親近的朋友，常在人文陶冶之邊緣。此許多種狗，並非原始就如此。所有分別，並非全出先天稟賦，乃是經過了後天培養，不斷教練改造而成。如兩人同養一狗，屬於同一種類，但經若干年後，此兩狗又可不同。在形體上，性格上，智慧才能健康狀況上，皆可有不同。此何故，不外一能養，一不能養。能養者乃能盡狗之性，不能養者則不能盡狗之性。某一人所養，能獲到十分成績。另一人所養，則只養到二三分乃至七八分。此只在能盡性與不能盡性上。

又如狼狗與狼狗交配，所生是純種的小狼狗。但若狼狗與別種狗交配，所生便為雜種。若漫不加意，雜又加雜，只要三五代，便再不是一狼狗，已是變了種，而又不成種，只成一野狗，此亦人所共知。可見狗之成種，都由後天培養，並不能專賴先天稟賦。失去培養，即會退化。故狗之成為各式各樣的品種，而具有各式各樣的性格。有上品、有中品、有下品；有貴種、有普通種、有雜種。只經識者一眼，便能知道。而每一種之來歷，可能已培養了幾百年乃至千年以上的歷史。若想在短時期

培養一新品種，期望其能具新性格，此事大不易。

以上只舉狗為例，其他動物植物，莫不如此。人為萬物之靈，所以人更須培養，更須訓練。而人與人間，亦有各異的品種，各異的性格。不過人在品種性格上之變遷，應較其他動物為易。孔子說：「性相近也，習相遠也。唯上智與下愚不移。」可見只要後天培養，所謂「習與性成」，其不易變遷的，則只是少數中之少數。

但如我上講狗的方面，西方人比較易接受。講人的方面，則不然。因只有中國人，在此方面較看重，西方人則另有別一看法。中國文化積有五千年的傳統。西方文化，至少也已三千年以上，宜乎中西雙方人之品種性格，可有不同。此都是雙方幾千年文化傳統所影響。培養成人，其事不易。但特別看重在人之品格與性情的，則只有中國人。

五

中國人把人分作聖人、賢人、善人、君子與小人、惡人，甚至至今還罵人不是人。同樣是圓顱方趾，同樣是頂天立地，天賦人權，人人平等，為何可以罵人「不是人」？又說是「衣冠禽獸」。此等地方，中西觀念實有不同。若講到人之事業與其日常生活，雙方易相接近。但在性情方面，則中國人自有一番講究，經過長時期文化陶冶，驟然間想要變成一西方人固不易，而要使一西方人驟然變成一中國人亦困難。一個中國人，去外國三五年，成一事業有成就的新人物，其事易。但內在性情則不易改，他將仍為一中國人，若其事業性情，不相配合，不相協調，便會產生苦痛。此層若更往裏講，可能使諸位感到有些過分。但諸位不妨權當把此一問題，在諸位所見聞所親歷之眞實人生中去求了解。

所以我認為中國人最好的發展，還是應該讓他仍做一中國人，保留中國傳統中所看重的「性格」與「品種」的觀念。縱使西方人不講究到這些上，但要使拉丁人、條頓人、斯拉夫人三方互易，其事甚難。又要使歐洲人轉變為阿拉伯人、印度人、非洲人，事更不易。其間果是有天時地理等種種關係，但更重要的，乃是文化關係，乃是人類經歷了長時期的後天培養之關係。若我們一意要模倣外國，從事業上更深透進到性情上，至少在人生之一體兩面中，要削去一面，只留一面，此是大問題，深值研討。

六

如上所說，我們中國人先該認識如何才是一中國人。此層大不易講。但已如箭在弦上，不得不發，我只有挑選一條比較簡單直捷的路，為此問題，略作申論，以待諸位之繼續尋求。

我認為要在某一文化體系中，瞭解其人生而又能深入到其內心深處之性情方面，其事莫要於先從其文學與藝術着眼。因此二者，最足表顯出人之性情，亦是由人之性情之所透露而創出。今試把中西雙方人生，從其文學藝術中，拈出幾項相異點作一比較。

一、淡與濃

在滋味與色彩上，有「淡」與「濃」之別。把來作譬喻講人生，中國人比較注重在「求淡」。如說：「君子之交淡如水，小人之交濃於酒。」又說「淡泊明志」，又說「淡雅高淡」、「淡於名利」。過一種恬淡人生，此為中國人之理想。西方人似乎比較喜歡濃。雙方在文學藝術上，都可看出此一分別。如中國平劇，雖重忠、孝、節、烈，但演來卻有一種恬淡之味，叫人欣賞，能使人心氣和平。西方話劇乃至電影，則要刺激人的成分多過叫人欣賞的成分。若在夜間看中國平劇，回來即可入睡，看西方電影，回來可以睡不着。「淡」與「濃」，是中西人生一大分別。但現代的中國人自然也多偏向後者了。

二、靜與躁

從前多有人主張，中國文化主靜，西方文化主動，其實動中有靜，靜中有動，不能嚴格分開。只有「靜」與「躁」可以對立。我們說「靜為躁君」，又說「稍安毋躁」。今說靜，是「安靜」，躁是「躁動」；中國人生比較地安靜，西方比較地躁動。一農村與一商業碼頭，形形色色，顯見靜躁之別。報載一美國人駕駛汽車，後座一美國人、一中國人。美國人噪着要快駛，要超車，中國人主張不妨慢一些。此雖小節，可以喻大。今天則西風壓倒了東風，向前進取，革命冒險奮鬥努力種種呼聲，其實總有些「躁」的意味。諸君應憑此兩字在文學藝術中深深體會，乃可在陶冶性情上有幫助。

三、藏與露

此亦可說為深與淺。「深藏」與「淺露」，又是一大分別。中國人比較不喜炫耀暴露。所以說：「大智若愚，良賈深藏若虛。」又說：「萬人如海一身藏。」西方人喜露，喜表現。商品放櫥窗中，還要加以裝飾，招惹人看。亦更沒有不作廣告之商業。此風傳染到一切商業化，政府學校也重宣傳；政治家、學者，亦要注重自我表現，跡近商人化。其實此種分歧，已在雙方文學藝術中深植根基。

四、平與奇

此亦可稱為「平常」與「奇險」。中國人總是愛平常，西方人則比較愛奇險。此亦表現在雙方文學藝術中。今天西風東漸，平平常常的人生，受人厭棄。人人要出奇制勝，人人願履險如夷。沒有曲折中橫生曲折，沒有問題中挑出問題，沒有刺激中添上刺激。我們現代新小說的新人生全如此，而我們的新人生，也幾乎全可入新小說。藝術亦然。古人用盡工夫，要人見若平常。今人儘求不平常，一派奇險，卻可省用工夫。

七

上面只舉了四點，但由此可以牽連到其他方面，不煩一一詳說。在我並不要說中國的好，西方的不好，只要指出雙方有不同。即從外形看，中國人臉部較為平面化，西方人高鼻深眼，比較立體化。那能叫中國人全似西方人。我也並不說西方電影不好看，無可動人處。但若我們能來一套純正中國風格的電影，能具有淡靜深藏，平平常常的特性，至少亦會受人欣賞，而且必然會直扣心弦，在中國人內心深處發生感動。

今天大家寫白話文，我也不反對。但白話與文言之分，並不即可算是文學上的新舊之別。若儘把西方文學中的觀點來移作我們文學的題材，儘把西方文學的風格來變成中國文學之體貌，在我看來，似乎此事大可商榷。我總認為中國人應在其自己文化傳統之下，即在自己這一套歷經四五千年文化陶冶而成之特有性情之下，自求出路。其最主要的任務，卻該交與「文學」與「藝術」兩項。要使在此兩項中，使我們現代的中國人，一如游子回故鄉，又如在明鏡前重睹眞我面目。要能發掘得我們的自我性情，然後從性情發為事業，從性情創出人生，那纔是我們當前應有的理想。

若能執兩用中，在西方人生中，精擇其好的一部分，吸收過來，使中國人生多獲新刺激，新注射，而有其新生機，新開展，那自然更好。然而

此事絕非輕易急速可冀。若儘是邯鄲學步，東施效顰，先把自己失掉了來模倣人家，又能如何般模倣。而且先要把自己丟掉，將使自己性情已不得其安，而專一着眼在事業上，此將如沙上築塔，水中撈月，最近一百年來之演變，豈還不夠引起我們的警惕嗎？

今天我說話已多，臨了再作一總結，奉勸諸位，莫要太看了外面事業，而忽略了內部性情。性情也不是生來就如此，便可滿足，須注意後天培養。從個人言，各該當心不斷自修自養。從大羣言，中國人性情，已經四五千年長期文化陶冶，即四五千年之後天培養，而成為今天的中國人。我們要認識中國人性情來培養我們自己性情，最好能注意一此中國的文學與藝術。這不是要諸位都來做文學家與藝術家，乃是要諸位從文學與藝術之園地中多所采擷，來幫助自己作人生的修養。事業是公開的，性情是秘密的。人生精髓所在，乃在此不公開的秘密部分。天地至大，萬物至博，人生最高眞理，乃在各自完成其一「我」。西方人所謂自由、獨立、博愛、平等，皆當由此闡入，纔見深處。

我因今天所講，有關每一人之人生，本想儘量從淺顯明白處講，好使人人領略。但說了這許多話，仍嫌與我原意不符，則請諸位原諒。

（一九七一年六月三日香港大學演講，刊載中央日報七月二十—二十四日）

钱穆先生著作系列

宋明理学概述

［新校本］

钱穆

九州出版社 JIUZHOUPRESS | 全国百佳图书出版单位



钱穆先生著作系列

宋明理学概述

九州出版社
JIUZHOUPRESS

图书在版编目（**CIP**）数据

宋明理学概述 / 钱穆著．—北京：九州出版社，2010.1（2017.6重印）

ISBN 978-7-5108-0283-6

Ⅰ．①宋… Ⅱ．①钱… Ⅲ．①理学－研究－中国－宋代②理学－研究－中国－明代 Ⅳ．①B244.05②B248.05

中国版本图书馆CIP数据核字（2009）第239940号

宋明理学概述

作　　者　钱　穆　著

出版发行　九州出版社

地　　址　北京市西城区阜外大街甲35号（100037）

发行电话　（010）68992190/3/5/6

网　　址　www.jiuzhoupress.com

电子信箱　jiuzhou@jiuzhoupress.com

印　　刷　三河市九洲财鑫印刷有限公司

开　　本　880毫米×1230毫米　32开

印　　张　11.375

字　　数　265千字

版　　次　2014年11月第2版

印　　次　2017年6月第3次印刷

书　　号　ISBN 978-7-5108-0283-6

★版权所有　侵权必究★

简目

新校本说明

序

例言

目次

一　宋学之兴起

二　胡瑗与孙复

三　徐积与石介

四　范仲淹

五　欧阳修

六　李覯

七　王安石

八　刘敞

九　司马光

一〇　苏轼、苏辙

一一　综论北宋初期诸儒

一二　中期宋学

一三　周敦颐

一四　邵雍

一五　张载

一六　程颢

一七　程颐

一八　谢良佐、杨时、游酢、尹焞　附张绎、王 

一九　吕大钧、大临

二〇　南渡宋学

二一　胡安国、胡寅、胡宏

二二　张栻

二三　朱熹

二四　陆九韶、九龄、九渊

二五　吕祖谦附吕公著、吕希哲、吕本中、吕大器

二六　陈亮

二七　叶适

二八　薛季宣、陈傅良、唐仲友

二九　黄榦

三〇　杨简

三一　金履祥、黄震、王应麟

三二　金、元诸儒

三三　李纯甫

三四　赵复、姚枢、许衡

三五　刘因

三六　吴澄

三七　初期明学

三八　吴与弼

三九　胡居仁、娄谅、陈献章

四〇　薛瑄

四一　中期明学

四二　王守仁

四三　湛若水

四四　罗钦顺

四五　王门诸流

四六　钱德洪、王畿

四七　王艮

四八　罗洪先、聂豹、邹守益、欧阳德、刘文敏

四九　王时槐

五〇　罗汝芳、赵贞吉

五一　晚期明学

五二　顾宪成、允成

五三　高攀龙

五四　孙慎行、钱一本

五五　刘宗周

五六　明末诸遗老

跋

钱穆先生著作系列

返回总目录

作者简介

钱穆　（1895-1990），字宾四，江苏无锡人。九岁入私塾，1912年辍学后自学，并任教于家乡的中小学。1930年经顾颉刚推荐，聘为燕京大学国文讲师，后历任北京大学、清华大学、西南联大、齐鲁大学、武汉大学、华西大学、四川大学、江南大学等学校教授。1949年去香港，创办

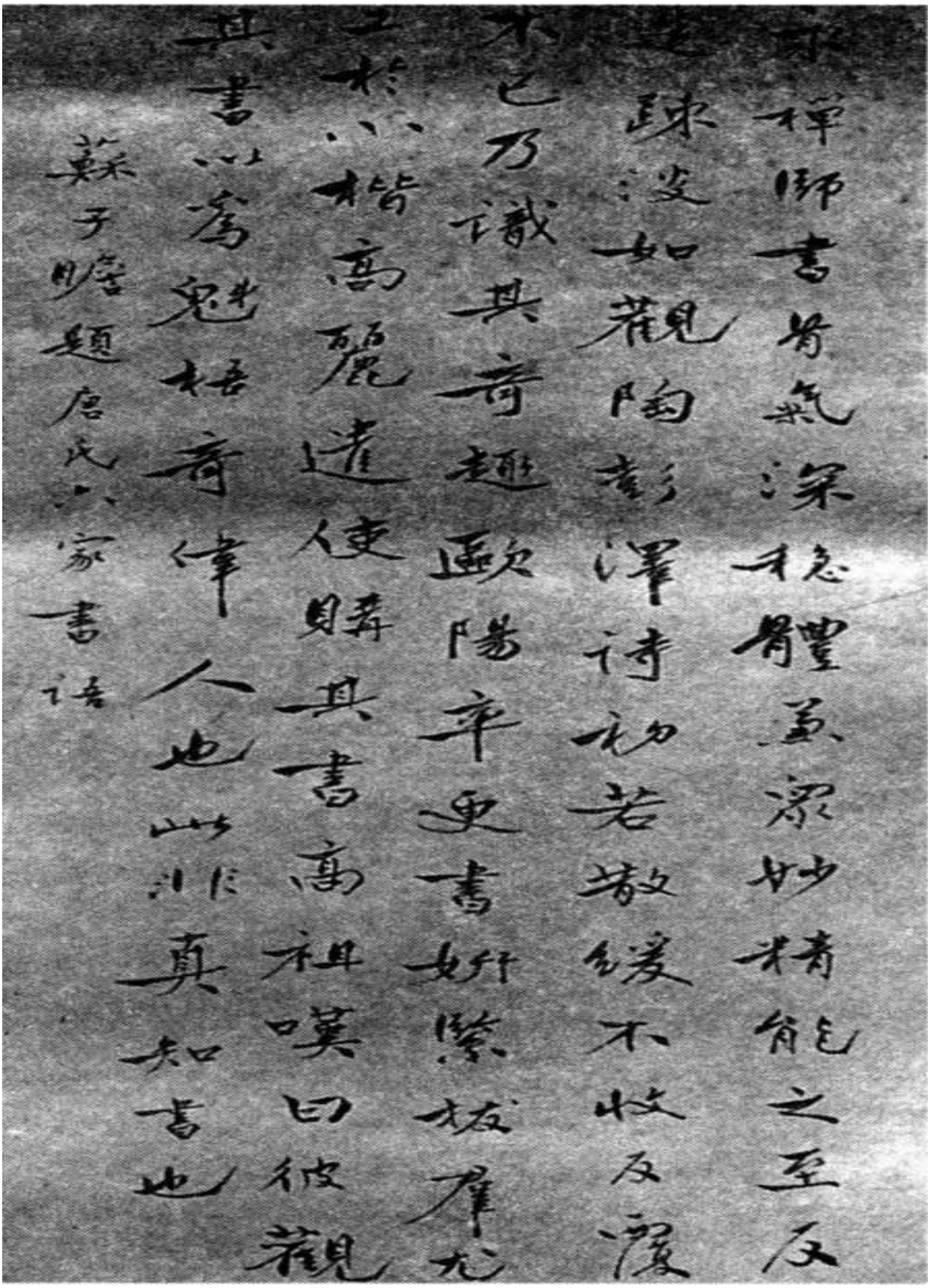
新亚书院。1967年定居台湾。著有学术著作六十余种。

内容简介

中国思想史上，两汉以后，儒学渐微，庄、老代兴，而佛学东来，递兴日盛，至隋唐而臻全盛。然佛学盛极转衰，继之则宋学崛起，而为新儒学之复兴，另辟新局。宋初诸儒，其议论识见、精神意气，有跨汉唐而上追先秦之概。周濂溪以下，转趋精微，遂为宋明理学开山，而后有二程、张载、朱熹乃至于王阳明之学术盛世。本书自宋学之兴起，下迄晚明遗老，分五十六目，将此六百年间理学发展衍变之迹，溯源穷流，作简明扼要之叙述。



钱穆先生



钱穆先生书法

新校本说明

钱穆先生著作简体新校本，经钱胡美琦女士授权出版，以钱宾四先生全集编辑委员会所编《钱宾四先生全集》繁体版为本，进行重排新校，订正其中体例、格式、标号、文字等方面存在的疏误，内容保持《全集》版本原貌。

《宋明理学概述》自一九五二年十月属稿，越年而成。于一九五三年六月在台湾初版。一九七六年八月，钱穆先生重加校阅，特于明代王学部分，案语阐释略有改定。交由台湾学生书局于一九七七年四月重排印行。

九州出版社

序

犹忆幼年入小学，无锡顾子重先生授国文。一日薄暮，先生举酒微酌，诸学童环集案头。余最稚，方十二岁。先生忽抚余顶，告诸童曰：“此儿文气浩畅，将来可学韩文公，汝辈弗及也。”诸童竞问：“韩文公何如人？”顾先生曰：“韩文公，唐代人，文起八代之衰，为唐宋八大家鼻祖。”余懵无知，然自是时忆韩文公其人。越两载，入中学，遂窥韩文，旁及柳、欧诸家，因是而得见姚惜抱《古文辞类纂》及曾涤生《经史百家杂钞》。民国元年，余十八岁，以家贫辍学，亦为乡里小学师。既失师友，孤陋自负，以为天下学术，无逾乎姚、曾二氏也。同校秦君仲立，年近五十，亦嗜姚、曾书，与余为忘年交。一日，忽问余：“吾乡浦二田先生，有《古文眉诠》，亦巨著，顾治古文者独称姚、曾，不及浦。同是选钞古文，其高下得失何在？”余请问，秦君曰：“我固不知，故举以问君耳。”嗣是遂知留心于文章分类选纂之义法。因念非读诸家全集，终不足以窥姚、曾取舍之标的，遂决意先读唐宋八家。韩、柳方毕，继及欧、王。读《临川集》论议诸卷，大好之，而凡余所喜，

姚、曾选录皆弗及。遂悟姚、曾古文义法，并非学术止境。韩文公所谓“因文见道”者，其道别有在。于是转治晦翁、阳明。因其文，渐入其说，遂看《传习录》《近思录》及黄、全两《学案》。又因是上溯，治五经，治先秦诸子，遂又下迨清儒之考订训诂。宋明之语录，清代之考据，为姚、曾古文者率加鄙薄；余初亦鄙薄之，久乃深好之。所读书益多，遂知治史学。顾余自念，数十年孤陋穷饿，于古今学术略有所窥，其得力最深者莫如宋明儒。虽居乡僻，未尝敢一日废学。虽经乱离困厄，未尝敢一日颓其志。虽或名利当前，未尝敢动其心。虽或毁誉横生，未尝敢馁其气。虽学不足以自成立，未尝或忘先儒之矩镬，时切其向慕。虽垂老无以自靖献，未尝不于国家民族世道人心，自任以匹夫之有其责。虽数十年光阴浪掷，已如白驹之过隙，而幼年童真，犹往来于我心，知天良之未泯。自问薄有一得，莫匪宋明儒之所赐。顾三十以后，虽亦粗有撰述，终于宋明理学，未敢轻有所论著。偶及者，惟民国十七年写《国学概论》，十九年写《王守仁》一小册，两书而已。平居于两《学案》最所潜心，而常念所见未切，所悟未深，轻率妄谈，不仅获罪于前儒，亦且贻害于当代。故虽私奉以为潜修之准绳，而未敢形之笔墨，为著作之题材也。民国三十三年春，在成都华西坝，患胃溃疡甚剧，楼居数月，足不履平地，时时偃卧楼廊，读《朱子语类》一百三十卷，未敢遗忽一字，历春至夏始竟。自觉于宋明理学，又薄有长进。是年夏，避暑灌县灵岩山，向寺僧借《指月录》，山居两月，竟体细玩，于是遂通禅学；因之于宋明儒所论，续有窥悟。病中半岁，尽屏人事，心气平澹，聪明凝聚，自幸晚年，重获新知。民国三十七年冬，在江南大学，赤氛方炽，滨居太湖，注《庄子》，感触时变，益多会心。一九四九年再度流亡，去岁写《中国思想史》，今年续成此书。此皆十年来大病大乱中所得。虽自问智虑短浅，修养工疏，而寝馈宋明理学，前后已逾三十载。聊示学者以门径，虽或诠释未当，衡评失理，当可见谅于古人，见谅于来者。一九五二年十月，创始属草，越年，书既竟，因拉杂述其所感以为序。

一九五三年二月十日钱穆识于九龙新亚书院

例言

一、宋明理学家，全祖望《宋元学案》，黄宗羲《明儒学案》两书，都

称其别号，如周称濂溪，二程称明道、伊川之类。其熟稔者较易知，其疏僻者则称其号往往不知其姓名。本书一律改称姓名。其援引旧说，则概依原文，不复改易。

二、本书取材，十之八九根据两《学案》。兹为便利读者之寻检，于本书目录下，分别附注两《学案》卷数，以资对勘。

三、本书取材，间有逸出两《学案》外者，皆凭平日笔记。流寓中手边无书，不易一一详列其出处，概予节略，不复添注。

四、本书虽多援据两《学案》，而取舍详略，排比条贯，别有会心。大抵两《学案》以材料为主，而本书则以各家思想之体系为重。作意不同，翦裁自别。

五、理学家主张各别，派系纷歧，本书力求客观叙述，各还其本来之面目，各显其特殊之精彩。精粗互见，得失并陈，既详其相互间之辨难，亦采摘后人之评核。间复私附己意，总求就各家思想之本身，批窾导隙，以助读者之研讨。门户党伐，入主出奴，是所力避。

六、求明一代之思想，必当溯源竟流，于全部思想史中迹其师承，踵其衍变，始可以明此一代思想之意义与价值。往年曾著《中国思想史》，虽篇幅有限，而纲宗粗立。读者治此书，必与上书并观，始不为此一代之思想之所囿，亦可明此一代思想之所辟。

七、前著《中国思想史》，宋明理学主要诸家，均已序列。本书遇与前著重出诸家，取材详略，力避重复。阐发要点，亦求互显。大体虽同，节目各异。读者必就此诸家，合观两书，始较近于诸家之全貌。

八、旧著《近三百年学术史》，适与本书年代相衔接。读者治此书竟，再阅《近三百年学术史》，于中国近代一千年之学术思想，大体已具，可资识途。

九、知人论世，为治史之首要条件。《近三百年学术史》有附表一通，于诸学者生卒年月，仕宦出处，师友交游，著作先后，爬罗抉剔，一一备载。观此一表，必可对书中叙述，更多启发。作者曾著“宋、元、明三代学者生卒出处著述通表”一编，大体亦如前表，而繁委过之。积稿已历年岁，尚未成书。当俟将来续补，单独刊行，作本书之补编。

十、本书较之《中国思想史》，篇幅已增，但视《近三百年学术史》，则犹见简陋。流亡穷窘，聊示学者以途辙，无当著作之规模。大雅君子，幸希垂谅。其有纰缪，乐闻教正。

目次

一　宋学之兴起

二　胡瑗与孙复《宋元学案》卷一《安定学案》卷二《泰山学案》

三　徐积与石介《宋元学案》同上附见

四　范仲淹《宋元学案》卷三《高平学案》

五　欧阳修《宋元学案》卷四《庐陵学案》

六　李覯《宋元学案》卷三《高平学案》附见

七　王安石《宋元学案》卷九十八《荆公新学略》

八　刘敞《宋元学案》卷四《庐陵学案》附见

九　司马光《宋元学案》卷七、卷八《涑水学案》上、下

一〇　苏轼、苏辙《宋元学案》卷九十九《苏氏蜀学略》

一一　综论北宋初期诸儒

一二　中期宋学

一三　周敦颐《宋元学案》卷十一、十二《濂溪学案》上、下

一四　邵雍《宋元学案》卷九、卷十《百源学案》上、下

一五　张载《宋元学案》卷十七、十八《横渠学案》上、下

一六　程颢《宋元学案》卷十三、十四《明道学案》上、下

一七　程颐《宋元学案》卷十五、十六《伊川学案》上、下

一八　谢良佐、杨时、游酢、尹焞　附张绎、王  　《宋元学案》卷二十四、五、六、七，上蔡、龟山、荐山、和靖四《学案》；张绎见《宋元学案》卷三十《刘李诸儒学案》；王  《宋元学案》卷二十九《震泽学案》

一九　吕大钧、大临《宋元学案》卷三十一《吕范诸儒学案》

二〇　南渡宋学

二一　胡安国、胡寅、胡宏　《宋元学案》卷三十四《武夷学案》卷四十一《衡麓学案》卷四十二《五峰学案》

二二　张栻《宋元学案》卷五十《南轩学案》

二三　朱熹《宋元学案》卷四十八、四十九《晦翁学案》上、下

二四　陆九韶、九龄、九渊《宋元学案》卷五十七《梭山复斋学案》卷五十八《象山学案》

二五　吕祖谦　附吕公著、吕希哲、吕本中、吕大器《宋元学案》卷五十一《东莱学案》；公著见卷十九《范吕诸儒学案》；希哲卷二十三《荥阳学案》；本中卷三十六《紫微学案》；大器同卷附见

二六　陈亮《宋元学案》卷五十六《龙川学案》

二七　叶适《宋元学案》卷五十四、五十五《水心学案》上、下

二八　薛季宣、陈傅良、唐仲友　《宋元学案》卷五十二《艮斋学案》卷五十三《止斋学案》卷六十《说斋学案》

二九　黄榦《宋元学案》卷六十三《勉斋学案》

三〇　杨简《宋元学案》卷七十四《慈湖学案》

三一　金履祥、黄震、王应麟履祥《宋元学案》卷八十二《北山四先生学案》附见；黄震见卷八十六《东发学案》；应麟卷八十五《深宁学案》

三二　金元诸儒

三三　李纯甫《宋元学案》卷一百《屏山鸣道集说略》

三四　赵复、姚枢、许衡 许衡《宋元学案》卷九十《鲁斋学案》；赵复、姚枢附见

三五　刘因《宋元学案》卷九十一《静修学案》

三六　吴澄《宋元学案》卷九十二《草庐学案》

三七　初期明学

三八　吴与弼《明儒学案》卷一《崇仁学案》之一

三九　胡居仁、娄谅、陈献章　《明儒学案》卷二《崇仁学案》之二、卷五《白沙学案》之一

四〇　薛瑄《明儒学案》卷七《河东学案》之一

四一　中期明学

四二　王守仁《明儒学案》卷十《姚江学案》

四三　湛若水《明儒学案》卷三十七《甘泉学案》之一

四四　罗钦顺《明儒学案》卷四十七《诸儒学案》中之一

四五　王门诸流

四六　钱德洪、王畿《明儒学案》卷十一、十二《浙中王门学案》之一、之二

四七　王艮《明儒学案》卷三十二《泰州学案》之一

四八　罗洪先、聂豹、邹守益、欧阳德、刘文敏　《明儒学案》卷十六、十七、十八、十九《江右王门学案》之一至之四

四九　王时槐《明儒学案》卷二十《江右王门学案》之五

五〇　罗汝芳、赵贞吉《明儒学案》卷三十三、三十四《泰州学案》之二、之三

五一　晚期明学

五二　顾宪成、允成《明儒学案》卷五十八、六十《东林学案》之一、之三

五三　高攀龙《明儒学案》卷五十八《东林学案》之一

五四　孙慎行、钱一本《明儒学案》卷五十九《东林学案》之二

五五　刘宗周《明儒学案》卷六十二《蕺山学案》

五六　明末诸遗老

一　宋学之兴起

中国历史，应该以战国至秦为一大变，战国结束了古代，秦汉开创了中世。应该以唐末五代至宋为又一大变，唐末五代结束了中世，宋开创了近代。晚清末年至今又为一大变，这一大变的历史意义，无疑是结束了近代，而开创了中国以后之新生。我们若要明白近代的中国，先须明白宋。宋代的学术，又为要求明白宋代一至要之项目与关键。

南北朝隋唐，是佛学的全盛期。武则天以后，禅宗崛兴。直到唐末五代，佛学几乎全归入禅宗。五代时永明禅师，他在长期黑暗与战乱中，写成一百卷的《宗镜录》。他是唐末五代惟一大师，他的书，也成为唐末五代惟一巨著。然而佛学盛运，到他时代也近衰落了。他的书，极像战国末年的《吕氏春秋》。《吕氏春秋》，想包罗和会战国诸子各家各派的学说，永明禅师的《宗镜录》，也想包罗和会佛学各宗派之歧见。一时期的学术思想，到了包罗和会的时期，似乎便在宣告这一时期学术思想之衰歇。

除却佛学，所剩只是晚唐以来进士轻薄的诗，以及如南唐二主之词，这一类颓废无力的小文艺。在此形势下，时代需要有新的宋学之出现。但新的宋学之出现，还是迟迟其来。需要虽急迫，而产生则艰难。所谓新宋学，须到胡瑗、孙复才像样。所以说宋世学术之盛，安定胡泰山孙为之先河，这已在宋兴八十年的时期了。

二　胡瑗与孙复

宋学最先姿态，是偏重在教育的一种师道运动。这一运动，应该远溯到唐代之韩愈。韩愈开始辟佛卫道，他特写一文名“师说”。他说：“师者，所以传道、授业、解惑也。”此三项中，自然尤以传道为主要。韩愈之所谓“道”，则是尧、舜、禹、汤、文、武、周公传之孔子，孔子传之孟子，孟子之后而不得其传焉的道。换言之，韩愈所指，乃是中国历史文化传统之“人文道”，而非印度东来的佛教出世道。韩愈是当时的古文家，但他说：“好古之文，好古之道也。”韩愈提倡古文，所以树异于当时进士的诗赋。韩愈提倡的道，则以树异于当时崇尚的佛教。这一争辨，并不尽是文字的、理论的，而更要者则是人格的、教育的。韩愈特著《师说》，已见到这一点，而当时并没有大影响，影响直要待宋学之兴起。

宋学兴起，既重在教育与师道，于是连带重要的则为书院和学校。书院在晚唐五代时已有，而大盛亦在宋代。

因此我们叙述宋学兴起，最先应注意的，是当时几位大师的人格修养及其教育精神。胡瑗、孙复则恰是两种人格的典型。后人说：“安定沉潜，泰山高明，安定笃实，泰山刚健，各得其性禀之所近。”但他们两人的一段苦学经过，则更值称道。

胡瑗字翼之，泰州如皋人，学者称安定先生。他自幼家贫，无以自给，往泰山与孙复、石介同学，攻苦食淡，终夜不寝，一坐十年不归。得家书，见上有“平安”二字，即投之涧中，不复展，深怕干扰了他苦学的决心。他们当时的苦学处，为今泰山南麓栖真观，这是一个道士庙，观旁至今有投书涧，即因瑗名。当时社会无学校，无师资，他们在道士观十年的苦学，遂为此后宋学打开一出路。

胡瑗可说是宋代第一教育家。从栖真观学成归来，即以经术教授吴中。范仲淹知苏州，聘他为苏州府学教授，后又为湖州教授，前后共二十年。他所定的“苏湖教法”，后来遂为中央政府所采纳，并聘他去管勾太学。他毕生先后门人达一千七百余，即此一端，真可当得起近代中国史上第一个伟大的教育家。他创始了相似于近代的分科教学法，设立“经义”“治事”两斋。经义则选择其心性疏通，有器局，可任大事者，使之讲明六经。治事则人各治一事，又兼摄一事，如治民以安生，讲武以御

寇，堰水以利田，算历以明数。各使以类群居讲习，亦时时召之使各论所学，而亲定其是非。或自出一义，令人人以对，而再加以可否。或即当时政事，俾学者讨论折衷。大抵经义重通才，重学理；治事重专家，重实习。他的教育法，重在各就性近，自己研修，而济之以师友之辅助，即以相互讨论为指导。后来宋神宗问他学生刘彝，胡瑗与王安石孰优？刘彝对：

臣师胡瑗，以道德仁义教东南诸生时，王安石方在场屋中，修进士业。臣闻圣人之道，有体有用。国家累朝取士，不以体用为本，而尚声律浮华之词，是以风俗偷薄。臣师当宝元明道之间，尤病其失，遂以明体达用之学授诸生。夙夜勤瘁，二十余年。故今学者明夫圣人体用，以为政教之本，皆臣师之功，非安石比也。

刘彝这一对，可说已很扼要地道出了胡瑗讲学的精神，也可说是当时宋学兴起的精神。胡瑗的经义斋，便是要人“明体”；治事斋，则要人“达用”。晚唐五代以来，进士轻薄，只知以声律浮华之词，在场屋中猎取富贵，那不算是“用”。稍高的便逃向道院佛寺，求长生出世，讲虚无寂灭，那不算是“体”。宗教所讲，与政治所用，截然成两事。赵普告宋太宗：“陛下以尧舜之道治世，以浮屠之教修心。”修心是做人主要条件，试问：既以浮屠之教修心，又如何能以尧舜之道治世？可见上一语还是门面话，下一语则当时几乎群认为是天经地义，无可否定了。胡瑗在栖真观十年，正从当时这样的政治习惯，社会风气，宗教信仰种种问题上沉下心苦思苦学，才始得为此后宋学开新方向，为当时教育奠新基础。我们只看刘彝的一番话，便可想象其大概。

胡瑗是教育家，而孙复则可说是大师，他在当时代表着师道的尊严。孙复字明复，晋州平阳人，学者称孙泰山。时徂徕石介有盛名，为人负气尚性，因慕复，特屈节来执弟子礼。朝臣孔道辅往见，介执杖履侍左右。复坐则介立而侍，复升降拜则介扶持之。复往回拜道辅，介侍立扶持如旧。时称“鲁人由是始识师弟子之礼”，莫不嗟叹高此两人之所为。当时有退位宰相李迪，见复以五十老人，独居一室，特地要把自己侄女嫁他。复先尚力拒，后说：“宰相女不以妻公侯贵戚，而嫁一山谷衰老藜藿不充之人。这事也足以风世，我不该力辞了。”我们即据这两件

事，也可想见孙复之为人，及其受当时之尊崇。

三　徐积与石介

胡瑗、孙复两大弟子，徐积与石介，也如其师门，各有不同的风格。后人说：“安定，冬日之日也；泰山，夏日之日也。”故徐仲车，宛有安定风格，而泰山大弟石守道，以振顽懦，则岩岩气象，倍有力焉。即此可见两家渊源之不紊。

徐积字仲车，山阳人，当时称节孝先生。他三岁而孤，事母至孝。既冠，徒步从胡瑗。时瑗门下逾千人，处之以别室。遣婢视其饮食浣濯，盛寒惟衲裘，以米投浆瓮，日中食数块而已。瑗使同门馈之食，积不受。将还，始受一饭，曰：“先生之命，不可终违。”他常说：

人当先养其气，气完则精神全，为文则刚而敏，治事则有果断，所谓先立乎大者。

他又说：

思不出其位，正以戒在位者。若学者则无所不思，无所不言。以其无责，可以行其志。若云思不出其位，是自弃于浅陋之学。

又说：

杨子称孟子之不动心，曰“贫贱富贵不能动其心”，大非也。夫古之山林长往之士，岂不能以贫贱富贵不动其心，世之匹夫之勇，岂非死生不动其心？孟子充养之至，万物皆备于我，万变悉昭于胸中，故虽以齐国卿相之重位，亦不动心思之经营而可治。

他又说：

情非不正，圣人非无情。欲求圣人之道，必于其变。

他这几节话，可说已透露了后来宋学所谈修养问题的要旨。当知宋学所重，外面看来，好像偏倾在私人的修养，其实他们目光所注，则在全人群，全社会。所以徐积说要“无所不思，无所不言”，因此要养气。不动心不是要无情，而是要担当得人事万变的重任。积又有《荀子辨》，只有接受孟子性善主张，才能为修养与教育奠深厚的基础。这些全可当后来宋学之大辂椎轮看。

石介字守道，奉符人，当时称徂徕先生。他是当时一怪人。他著《怪说》三篇，上篇排佛老，下篇斥杨亿。杨亿是宋初浮文小艺之代表者，他沿袭着晚唐五代进士轻薄的传统。文艺轻薄与老佛出世，虽成两流，而常会汇归于一趋。太宗时，裁定《景德传灯录》，颁行之者即杨亿。从前韩愈辟佛，即提倡古文，石介最崇拜愈，他著有《尊韩篇》。又著《辨惑篇》，说：“天地间必然无有者三，无神仙，无黄金术，无佛。”孙复也有《儒辱篇》，排佛老，谓不能排佛老，乃儒者之辱。可见他们主要的攻击对象在佛老。故介又有《中国论》，这犹如近人主张“本位文化”，于是才提出中国固有的道统。道统的提出，必在学术思想宗派分歧时。唐代佛家宗派分歧，于是天台、华严、禅宗才各有其道统。韩愈则想复兴中国旧道统，孙复受其影响，故说：“自汉至唐，不叛不离，惟董仲舒、扬雄、王通、韩愈，介承之。”把中国道统定为孔、孟、扬雄、王通、韩愈而至他同时的柳开、士建中与孙复。柳开初名肩愈，字绍先。后改名开，字仲涂。这表示他有志替学术界打先锋，

辟新道路。介赠张绩诗有云：“有慕韩愈节，有肩柳开志。”所以他自号守道，这表示强立不返之决心。他与士建中诗亦云：“攘臂欲操万丈戈，力与熙道 建中字 攻浮伪。”用现代话说，他想要组织当时卫道的十字军。孙复著有《春秋尊王发微》一书，他们师弟，可说一位在“尊王”，一位在“攘夷”。这是当时的启蒙运动，似乎较之胡瑗、徐积，粗豪有余，而精微不足。全祖望曾说：“安定似较泰山为更醇。”又说：“徂徕先生严气正性，允为泰山第一高座，独其析理有未精。”大抵孙、石代表宋学初兴期之北方派，胡、徐代表宋学初兴期之南方派。后来南派为宋学正宗所尊，然北派在当时一种推倒一切的革命功绩，也不可没。

四　范仲淹

宋学初兴，注重教育精神与师道尊严的风气，很快就转移到政治运动上。范仲淹是初期宋学中第一个政治家。仲淹字希文，苏州吴县人，卒谥文正。他是一穷苦的孤儿，其母携之改嫁，曾苦读于长白山　在山东境 一僧寺中。后又转至睢阳应天府书院，此书院为五代时戚同文所创。戚同文亦是一孤儿，因感天下丧乱，思见混一，故取名同文。有一军人赵直，敬其为人，捐资为他兴建学舍，聚徒讲学，这对此下宋学兴起有绝大的贡献。后晏殊延请仲淹为睢阳书院之掌教。仲淹自宿学中，督课诸生皆定时刻。常夜中潜至斋舍诇察，见先寝者便诘之，若遇妄对，则取书问之，罚其不能应者。出题课诸生，必先自为之，欲知其难易。他自为秀才时，即以天下为己任，自称欲“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”。后居官贵显，不忘讲学，推俸以食四方之游士。感论国事，时至流涕。一时士大夫矫厉尚风节，自仲淹启之。他又始终注意于教育与学校，他知苏州时，胡瑗便受他礼聘。他为参知政事 副宰相 ，便主张全国兴办学校，来代替当时的科举。他又从教育事业外，注意到社会事业。他置负郭常稔田千亩，号义田，以养济族人。日有食，岁有衣，嫁娶婚葬皆有赡，择族之长而贤者主其计。这一运动，对后来影响也不小。

五　欧阳修

范仲淹以后，第二个政治人物要推欧阳修。修字永叔，吉州庐陵人，卒谥文忠。他也是一孤儿，自幼便慕效韩愈为古文，但对辟佛一层，却与愈见解不同。他著《本论》，谓佛法为中国患，其本在于王政阙，礼义废。他主张从政治社会问题上来转移民间的信仰。他说：“尧、舜、三代之为政，大要在井田、礼乐与立学校。”他的意见，先须政府能注意

社会的经济 井田 和教育 礼乐与学校 ，才始是辟佛的基础。他《本论》共三篇，上篇晚年删去，载《外集》，多言理财治兵。他可说是正式由学术问题转移眼光到政治问题上来的第一人。罗大经《扪虱新语》谓：“退之《原道》辟佛老，欲‘人其人，火其书，庐其居’，于是儒者咸宗其语。及欧阳公作《本论》，谓‘莫若修其本以胜之’，此论一出，而《原道》之语几废。”可见《本论》意见在当时的影响。

所以修虽是一文章家，而他的抱负则偏重在政治。他曾说：

文学止于润身，政事可以及物。

他对政治，亦有极开明的见地。他说：

昔三代之为政，皆圣人之事业，及其久也亦有弊。故三代之术，皆变其质文而相救。就使佛为圣人，及其弊也，犹将救之，况其非圣者乎？

他认为久必生弊，贵能善变而施以救，虽三代圣王犹不免，所以他论政并不主复古与守常，亦不非汉唐。岂特不以为非，直谓唐太宗之治，几乎三王。 叶水心《习学记言》 因此他在学术上的兴趣，便转入于史学。著有《新五代史》与《新唐书》，他也是宋学初兴第一位史学家。《五代史》模仿《春秋》，着意在褒贬。石介虽确然自负以圣人之道，犹曰：“五代大坏，瀛王 冯道 救之。”长乐老人之见斥，始于修之《五代史》。其《新唐书》诸志，于唐代制度利弊，剖析尤精卓。

他本着史学家观点来衡量学术，常注重人事，不取玄谈。他说：

圣人急于人事，天人之际罕言焉。圣人，人也，知人而已。天地鬼神不可知，故推其迹。人可知者，故直言其情。以人之情而见天地鬼神之迹，无以异也。然则修吾人事而已。人事修，则与天地鬼神合矣。

他认为人事当直探其内里之真情，天地鬼神则仅能推测其外表之迹象。而所据以为推测者，还是本之于人情。他又不喜谈心性，因谈心性，则近是哲学玄谈了。他说：

性非学者之所急。六经之所载，皆人事之切于世者。《论语》载七十二子问于孔子，问忠孝、问仁义、问礼乐、问修身、问为政、问朋友、问鬼神，未尝有问性者。（《答李诩第二书》）

他论礼乐也说：

儒者之于礼乐，不徒诵其文，必能通其用。不独学于古，必可施于今。

于是他遂不喜《中庸》，他说：

《中庸》曰：“自诚明，谓之性，自明诚，谓之教。”孔子必须学，则《中庸》所谓自诚而明，

不学而知者，谁可以当之？

又曰：

勉而思之，犹有不及，则《中庸》所谓“不勉而中，不思而得”者，又谁可以当之？

他对经学，又提出了许多大胆的怀疑。疑三传 《春秋论》上中下 ，疑《易传》 《易童子问》 ，疑《河图洛书》，他那些大胆的怀疑，并为他自己所提拔爱护的学者所反对。《河图洛书》该是最可怀疑了，但苏轼、曾巩都反对。苏轼云：“著于《易》，见于《论语》，不可诬也。”曾巩云：“以非所习见，果于以为不然，是以天地万物之变，为可尽于耳目之所及也。”但他仍极自信，他说：

余尝哀夫学者，知守经以笃信，而不知伪说之伪经也。自孔子没，至今二千岁，有一欧阳修者为是说，又二千岁，焉知无一人也与修同其说也。又二千岁，将复有一人焉。然则同者至于三，则后之人不待千岁而有也。六经非一世之书，将与天地无终极而存，以无终极视数千岁，顷刻耳。是则余之有待于后者远矣。（《廖氏文集序》）

那是何等自信的精神？但自修至今不到一千年，他所疑，终于为大家所信服。这些都是他史学精神之表见，在宋学初兴中，可谓别开生面。但后人却一致推崇他文学，尊之比韩愈，这也因他在文学上的造诣和成就太过卓越了，因此把他史学上的贡献转而掩盖了。

六　李覯

修之后有李覯，字泰伯，江西南城人，学者称为盱江先生。他未曾在政治上得意，仅以教授自资，但他也是一位注意政治的人物。著有《常语》，提出他“尊王贱霸”的意见。他说：

西伯霸而粹，桓文霸而驳者也。三代王而粹，汉唐王而驳者也。

如是则西伯虽粹，终是霸；汉唐虽驳，终是王。王霸之分，分在其政治地位上，不分在道义措施上。因此他说：

天下无孟子可也，不可无六经。无王道可也，不可无天子。

孟子看重的是王道，梁惠王、齐宣王虽僭王，若能行王道，一样可以为天子。覯所看重的，则是天子之尊位。齐、梁是诸侯，纵使行王道，也还是一霸。这一种说法，实即孙复《春秋尊王发微》之遗旨。同是针对着唐末五代中央政府地位之低落，地方军阀之分崩割据，所以要竭力主持中央政府之尊严，这也有他们针对时弊的用心。覯门人孙立节，尝作《春秋传》，孙复见而叹曰：“吾力所未及者尽发之。”可见这两家议论意旨之相通。

覯因尊王贱霸之辨而极重于礼治。他说：

或问：圣人之道固不容杂，何吾子之不一也？曰：“天地之中，一物邪，抑万物也。养人者不一物，阙一则病矣。圣人之道，譬诸朝廷。朝廷者岂一种人哉？处之有礼，故能一也。女子在内、男子在外，贵者在上、贱者在下，亲者在先、疏者在后，府史胥徒、工贾牧圉，各有攸居而不相乱，所以谓之一也。他人之不一则阗阗耳，终日纷纷而无有定次。世俗患其杂则拘于一，是欲以一物养天下也。”

靓本此意见著《礼论》。他说：

礼之初，顺人之性欲而为之节文者也。

乐、刑、政三者，礼之大用，此礼之三支也。在礼之中，有温厚而广爱者曰仁，有断决而从宜者曰义，有疏远而能谋者曰智，有固守而不变者曰信，此礼之四名也。

他如此般把礼来统括了一切。他又说：

圣人根诸性，贤人学礼而后能。圣人率其仁义智信之性，会而为礼，礼成而后仁义智信可见。礼者，圣人之法制也。性畜于内，法行于外，虽有其性，不以为法，则暧昧而不章。

又曰：

法制之作，其本在太古之时。民无所识，饥寒乱患罔有救止，天生圣人而授之以仁义智信之性，仁则忧之，智则谋之，义以节之，信以守之，四者备而法制立。

又曰：

有诸内者必出于外，有诸外者必本于内。孰谓礼乐刑政之大，不发于心而伪饰云乎？

于是继此而有他的《周礼致太平论》。《周礼》，早为当时学者之所重。胡瑗有《洪范口义》，详引《周官》以推演《洪范》之八政。石介亦云：“《周礼》明王制，《春秋》明王道，执二大典以兴尧、舜、三代之法，如运诸掌。”而详细着眼在经济制度上来阐述的则推觐。他说：

《易系辞》曰：“何以聚人曰财，理财正辞禁民为非曰义。”财者，君之所理也，君不理则蓄贾专行，而制民命矣。上之泽于是不流，而人无聊矣。

大抵觐之学，还是沿袭欧阳修。但修能怀疑《周礼》，这是其高明处。觐之见解，则近似于荀卿，而他在政治问题上能特地着眼到经济制度之重要，则是其大贡献。

七　王安石

觐之后又有王安石，安石字介甫，临川人，封荆国公。欧阳、李、王都是江西人，我们可称此三人为江西派。他们都注重在政治制度上，而觐

与安石更注意到经济制度之重要。但觀论学近荀卿，而安石则尊孟子。他蚤负盛誉，曾著《淮南杂说》，见者以为孟子复生。知鄞县，三日一治县事，起堤堰，决陂塘，为水陆之利，贷谷于民，立息以偿，俾新陈相易，邑人便之。后相神宗，力主行新法。这是范仲淹以后，第二个要奋起改革当时政治的人物。

他在思想上，亦是有重要关系的杰出人。他对“王霸”之辨，有一套新颖而深刻的见解。他说：

仁义礼信，天下之达道，而王霸之所同。王之与霸，其所以用者同，而其所以名者异，盖以其心异而已矣。其心异则其事异，其事异则其功异，则其名亦不得不异。王者之心，非有求于天下也，所以为仁义礼信者，以为吾所当为而已矣。故王者之治，知为之于此，不知求之于彼。霸者则不然，其心未尝仁，而患天下恶其不仁，于是示之以仁。其于义礼信亦若是。是故霸者之心为利，而假王者之道以示其所欲。（《王霸论》）

这一分辨，撇开了政治，直论其心术，于是辨王霸成为辨义利。他把心术政术绾合到一起，修身正心与治国平天下一以贯之，这一说，遂为以后学者所遵循。这是他在宋儒思想进展上一大贡献。本此乃有他的《大人论》。他说：

孟子曰：“充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神。”此三者，皆圣人之名。由其道而言谓之神，由其德而言谓之圣，由其事业而言谓之大人。道存乎虚无寂寞不可见之间，苟存乎人，则所谓德也。是以人之道虽神，不得以神自名，名乎德而已。夫神虽至矣，不圣则不显。圣虽显矣，不大则不形。称其事业以大人，则其道之为神，德之为圣可知。故神之所为，当在乎盛德大业。德则所谓圣，业则所谓大也。世以为德业之卑不足以为道，道之至，在于神耳，于是弃德业而不为。夫为君子者，皆弃德业而不为，则万物何以得主乎？故曰：神非圣不显，圣非大不形。此天地之大，古人之全体也。（《大人论》）

在孟子，明明分开“大”与“圣”与“神”之三阶段，他乃会合释之，只有德业始见神，而德必于业见。于是撇开神而专重圣，又把圣着重在事业上。天下只有圣人，更无神。也只有成大事业的圣，没有不成事业的圣。惟其有大事业，始为真道德，始为真神圣。这又是一种极新辟的意见！佛家有“法报应三身”说，依于“法身”始有“报身”与“应身”，是谓由真转俗。他的说法，则由大而始见其为圣与神，由事业而始见其德性与神圣，则是由俗显真。和佛家理论，正成颠倒相反。他这一番见解，实在比欧阳修《本论》更转进一层。欧、王两家，都学韩愈，但他们在辟佛理论上，实是愈转愈深了。

安石思想的另一贡献，则为他的性情论。心性之学，隋唐以来，几乎成为释家的擅场。韩愈辟佛，而对心性理论所涉实不深。本于儒学而来谈心性的，最先是李翱《复性书》。翱说：

人之所以为圣人者，性也；人之所以惑其性者，情也。（《上篇》）

又曰：

人之昏久矣，将复其性必有渐，弗思弗虑，情则不生。情既不生，乃为正思。

这是一种“性善情恶”论。果主性善情恶，必成为阳儒阴释。欧阳修偏重于人事，故主探本人情。但人情果恶，则其势必趋于厌世。修乃一史学家，不喜对此问题作更深一层的探讨。安石则偏近于为哲学家，故能对此问题独标新义。他说：

喜怒哀乐未发于外而存于心，性也。喜怒哀乐发于外而见于行，情也。性者情之本，情者性之用，性情一也。若夫善恶，则犹中与不中也。

这里他以未发存中为性，已发见行为情，而善恶之辨只在中不中。他提出《中庸》上“未发、已发”一问题，遂为此后宋明六百年理学家集中讨论争辨的一项大题目。而他自己意见，也大体与同时周敦颐，稍后程颐之说都相通。

安石又对如何研读经籍，有一番深辟通明的见解。他说：

世之不见全经久矣，读经而已，则不足以知经。故某自百家诸子之书，至于《难经》《素问》《本草》诸小说，无所不读。农夫女工，无所不问。然后于经为能知其大体而无疑。盖后世学者，与先王之时异矣，不如是，不足以尽圣人故也。致其知而后读，有所去取，故异学不能乱。惟其不能乱，故有所去取者，凡以明吾道而已。（《答曾子固书》）

此处所重，在致我之知以尽圣，然后于经籍能有所去取。此见解，竟可谓是宋人开创新儒学的一条大原则。

这一风气，远溯还自欧阳修。叶适有言：“以经为正，而不汩于章读笺诂，此欧阳氏读书法。”安石遂著《诗》、《书》、《周礼》《三经新义》，时人称其“不凭注疏，欲修圣人之经”。当时列于学官，悬为功令，至南宋而始废。朱熹对于诸经与四书的新注释，也可谓由安石启其端。

所以安石虽是宋学初期的人物，但他实已探到此后宋学之骊珠。程颢说：

介甫谈道，正如对塔说相轮，某则直入塔中，辛勤登攀。虽然未见相轮，能如公之言，然却实在塔中，去相轮渐近。

这因安石此后置身政治漩涡中，想实践他从大人事业来证实到圣人神人的地位，不免在德性修养精微处忽略了。而后人遂也只认他是一文学家，与韩欧并列，至于他的政治措施，则永远成为后代争论毁誉之焦点，而他在学术思想史上的成绩，则大部给人遗忘了。

八　刘敞

与欧王同时为友者有刘敞。敞字仲原，新喻人，学者称公是先生。若说修所长在史学，则安石应列于子学，因他不拘拘古经籍，而求自创为一家言。而刘敞则是朴实头地的一位经学家。

宋学初兴，因其排释归儒，自当重经学。但当时风气，最先受重视者，只《周易》与《春秋》，旁及《洪范》全是粗枝大叶。对经学精微，颇未研磨入细。敞著《公是先生弟子记》及《七经小传》，始确然成为经生言。兹录其与欧、王二家之驳论。

永叔曰：“以人性为善，道不可废，以人性为恶，道不可废。然则学者虽无言性可也。”欧阳不喜言性，而敞非之，其言曰：

仁义，性也。礼乐，情也。非人情无所作礼乐，非人性无所明仁义。性者仁义之本，本在性而勿言，是欲导其流而塞其源，食其实而伐其根也。

永叔问曰：“人之性必善，然则孔子谓上智下愚不移，可乎？”刘子曰：“智愚非善恶也。虽有下愚之人，不害于为善，善者亲亲尊尊而已矣。”

安石著《原性》，以太极五行比性情，其言曰：

太极者，五行之所由生，而五行非太极也。性者，五常之太极，而五常不可以谓之性。情生乎性，有情然后善恶形，而性不可以善恶言也。

敞又非之，曰：

太极者，气之先而无物之物也。人之性亦无物之物乎？圣人之言人性，固以有之为言，岂无之为言乎？

欧、王两家直抒己见，敞则根据经传，坚主“性善”之正义。他又说：

非情无性，非性无善，性之与情，犹神之与形乎？

又曰：

有命必有性，性者命之分。有形必有情，情者形之动。

又曰：

莫善乎性，人之学，求尽其性也。学而不能尽其性者有之矣，未有不学而能尽其性者也。性犹弓也，学犹力也。虽有千钧之弓，引之弗满，弗能贯。岂弓力有不足哉？所以用之者不足也。

这些全是精湛话。原本经术，能独得于古圣前贤之遗旨，在宋儒中首必推及敞。所以他要说“可惜欧九不读书”，而欧阳也不以为忤了。

九　司马光

历数宋儒中政治上大人物，首推范仲淹，其次是王安石，第三便数到司马光。光字君实，陕州夏县人，封温国公。他亦以史学名，但他的史学与欧阳修不同。欧阳能注意在运用最高标准来臧否人物，褒贬善恶 如其《新五代史》，又能注意到一代之典章制度，礼乐文物 如其《新唐书》诸志 。光则多着眼人事经验，以及随宜因应 如其《资治通鉴》 ，他可谓是史学中之经验主义者。安石姿性近哲学，乃是一理想主义者。安石之蔽，在其崇古而薄今，泥于远代，忽于现实。安石亦可说是一经学家，光则是一史学家。史学家往往着重在近代，所以他并不鄙薄汉唐。然亦不能像欧阳修，他似乎不甚注意在制度上，于是遂只成为当时安石新政之反对派。我们也可说：安石激进而光持重。他的政治立场，除却反对别人的，似乎没有自己的。

惟其他的史学多注重在人物上，所以他常说：

治乱之机，在于用人，邪正一分，则消长之势自定。每论事，必以人物为先。（《遵尧录》）

若论光自己为人，则是珠光玉洁。

范纯甫言：“公初官时，年尚少，家人每见其卧斋中，忽蹶起，着公服，执手版，危坐久，率以为常。竟莫识其意。纯甫尝从容问之，答曰：‘吾时忽念天下事。’人以天下安危为念，岂可不敬？”（《冷斋记》）

所以神宗要说他方直而迂阔。时人谓：

温公之学，始于不妄语，而成于脚踏实地。（《刘漫堂麻城学记》）

他的议论思想，也只以平实见长。辨王霸，刘敞同于王安石，而光则同于李覯。又著《疑孟》，大概孟子意境，为光所不喜，无怪要与安石不相合。光又极推崇扬雄，著《潜虚》，即效雄之《太玄》。元儒吴澄讥之为在不著不察之列。这已经在宋学发展到极精微后人的意见了。我们若说刘敞是经师，则司马光是一君子。

一〇　苏轼、苏辙

王安石、司马光同时，有苏轼、辙兄弟。轼字子瞻，学者称东坡先生。辙字子由，学者称颍滨先生。四川眉山人。父洵，字明允，初游京师，为欧阳修所游扬。当时群推王安石为孟子，洵为荀子，两家学术异同已见。轼、辙本其家学，益自扩大。他们会合着庄、老、佛学和战国策士

乃及贾谊、陆贽，长于就事论事，而卒无所指归；长于和会融通，而卒无所宗主。他们推崇老、释，但非隐沦；喜言经世，又不尊儒术。他们都长于史学，但只可说是一种策论派的史学吧！他们姿性各异，轶恣放，辙澹泊。皆擅文章，学术路径亦相似。他们在学术上，严格言之，似无准绳，而在当时及后世之影响则甚大。好像仅恃聪明，凭常识。仅可称之曰俗学，而却是俗学中之无上高明者。他们并不发怪论，但亦不板着面孔作庄论。他们决不发高论，但亦不喜卑之毋甚高论的庸论。他们像并不想要自成一学派，而实际则确已自成一学派。求之于古，可称无先例；求之于后，亦很难寻嗣响。他们是当时的策士 此得之于其父苏洵之遗教 ，但这是在统一时代而又是儒学极盛期的策士，所以和战国策士甚不同。他们是道士 此乃轼辙兄弟本身天姿之所近 ，但又热心政治，乃是一种忠诚激发的道士 尤其苏轼为然 ，又与隐沦枯槁者不同。他们是儒门中之苏、张，又是庙堂中之庄、老。非纵横，非清谈，非禅学；而亦纵横，亦清谈，亦禅学。实在不可以一格绳，而自成为一格。这是宋学中所开一朵异样的鲜花，当时称之曰蜀学。他们和司马光朔学 河北学派 ，二程洛学 河南学派 ，鼎足而三。他们也自然和欧、王江西学派不同。他们的言论思想，如珠玑杂呈，缨络纷披，但无系统，无组织。他们极为后来宋学正宗朱熹所严斥，但却为吕祖谦、陈亮一派婺学与永康学派所追踪。在中国学术史里可说是异军特起。但不到宋代，也不会有这样的异军特起的。

一一　综论北宋初期诸儒

上述北宋初期诸儒，其中有教育家，有大师，有政治家，有文学家，有诗人，有史学家，有经学家，有卫道的志士，有社会活动家，有策士，有道士，有居士，有各式各样的人物。五光十色，而又元气淋漓。这是宋学初兴的气象。但他们中间，有一共同趋向之目标，即为重整中国旧传统，再建立人文社会政治教育之理论中心，把私人生活和群众生活再纽合上一条线。换言之，即是重兴儒学来代替佛教作为人生之指导。这可说是远从南北朝隋唐以来学术思想史上一大变动。至其对于唐末五代一段黑暗消沉，学绝道丧的长时期之振奋与挽救，那还是小事。我们必须注意到这一时期那些人物之多方面的努力与探究，才能了解此后宋学之真渊源与真精神。此下我们将继续述及宋学的正宗，即后代所谓理学或道学先生们。这些人，其实还是从初期宋学中转来。不了解宋学的初期，也将不了解他们。而他们和初期宋学间，就各人年代先后论，不免稍有些前后的参差。但就学术风气上大体来划分，则他们中间，实像有

一界线之存在。

一二　中期宋学

中期宋学之发展，显和初期不同。初期宋学，是在一大目标下形成多方面活动，中期则绚烂之极归于平淡，较之初期，精微有余，博大转逊。初期风气，颇多导源于韩愈，因遂注意于文章。北方如柳开、石介，南方如欧阳修、王安石，更属显见。惟其注意文章，故能发泄情趣。人生必然与文艺结不解缘，而中期则绝少对文章有兴趣。周敦颐先已有“虚车”之讥。韩愈说：“文以载道。”文不载道如虚车。但二程兄弟，讲学多用语录体，直如禅宗祖师们，虽是洁净朴实，但摈弃文学，便减少了活的人生情味，不能不说是一大损失。初期都热心政治，南方如范仲淹、欧阳修、王安石，北方如司马光，都在当时政治舞台上有轰轰烈烈的表现。即如北方孙复、石介，也决非隐士一流。介作《庆历圣德诗》，分别贤奸，直言无忌，掀起了政治上绝大波澜。他死后，几乎剖墓斫棺。中期诸家，虽并不刻意隐沦自晦，但对政治情味是淡了。他们都只当几任小官，尽心称职，不鸣高，不蹈虚。初期诸家如伊尹，中期诸家如柳下惠，他们的政治意态实不同。论其教育事业，初期是在书院与学校中，尤其如胡瑗，是一模范的教育家。中期讲学，则只是师友后进，自由相聚，只能算是私人讨论，并没有正式的教育规模。文章、政治、教育，三大项目之活动，中期都较前期为逊色。即论学术著作，初期诸儒，都有等身卷帙。尤其如欧阳修、王安石、司马光，对于经史文学，都有大著作，堪与古今大儒，颉颃相比。中期诸儒，在此方面亦不如。只邵雍、程颐、张载可算有正式的著作，但分量上少了，性质亦单纯，不如初期诸家，阔大浩博。其他则更差了。然中期诸儒，实在也有他们的大贡献。后世所谓道学家、理学先生，是专指中期诸儒的学术与风格而言的。我们甚至可以说，初期诸儒多方面的大活动，要到中期才有结晶，有归宿。画龙点睛，点在中期。初期画成了一条龙，要待中期诸儒替他们点睛。点上睛，那条龙始全身有活气。下面逐一叙说中期诸家之造诣。

一三　周敦颐

中期宋学，首先第一人，该数到周敦颐。他和王安石同时较早，论其年世，应入初期。但论其学脉精神，则应推为中期宋学之始创者。

敦颐字茂叔，湖南道州人，学者称濂溪先生。他生在学术空气较微薄的地区。自小也是一孤儿，他当过几任小官，辗转江西、湖南、四川、广东诸省。晚年隐居江西之庐山。他的学问渊源，师友讲论，已无法详考。但后人说：

孔孟而后，汉儒止有传经之学，性道微言之绝久矣。元公崛起，二程嗣之，又复横渠诸大儒辈出，圣学大昌。故安定胡瑗、徂徕石介，卓乎有儒者之矩范，然仅可谓有开之必先。若论阐发心性义理之精微，端数元公之破暗也。（黄百家语）

这是不错的。敦颐的大贡献，正在他开始阐发了心性义理之精微。就中国思想史而言，古代孔孟儒家一切理论根据，端在心性精微处。严格言之，这方面真可谓两汉以来无传人。佛教长处，在其分析心性，直透单微。现在要排释归儒，主要论点，自该在心性上能剖辨，能发明，能有所建立。韩愈《原性》《原道》诸篇，陈义尚粗。李翱《复性书》，则阳儒阴释，逃不出佛家圈套。初期宋儒，同样没有能深入。直要到敦颐，才始入虎穴，得虎子；拔赵帜，立汉帜。确切发挥到儒家心性学之精微处。若要辟佛兴儒，从人事实际措施上，应该如欧阳修《本论》。但人事措施，也有本原，本原即在人之心性上。因此，即从人事措施言，仍还要从欧阳修转出周敦颐。若纯从思想理论言，也只有从心性学之直凑单微处来和佛学较量，才是把握到这一场战争最后胜负的关键。

说到敦颐学问思想之来源，连朱熹也说：“莫知其师传之所自。”以熹之博学多闻，又距敦颐年代不远，尚说如此；后人推测，自更难凭。据说，敦颐有《读英真君丹诀诗》，为其题酆都观三诗中之一。诗云：

始观丹诀信希夷，盖得阴阳造化机。

子自母生能致主，精神合后更知微。

敦颐做过合州判官，那诗殆是他少年作。《云笈七签》中有阴真君传，即是此英真君。敦颐少年，无疑曾喜欢道家言，受宋初陈抟祖师的影响。后来他做《易通书》，后人说他传《太极图》于穆修，修得之于种放与陈抟。此说始于朱震，承袭于胡宏，都在朱熹前，所说若可信。但敦颐去汴京，只十五岁，翌年，穆修即死。时敦颐尚是未成年，说不上学问之传受。

又有人说，敦颐曾师润州鹤林寺僧寿涯，以其学授二程晁说之说，但敦颐去润州年已四十六，在学问上早该有成就。时范仲淹知润州，胡瑗、李觏学者群集。与敦颐同去者，尚有胡宿、许渤。依当时的风气和情形看，敦颐也不会在那里拜一僧人为师。又有人说：“敦颐与东林总游，久之无所入，总教之静坐，月余，忽有得，以诗呈云云。”（《性学指要》）考敦颐定居庐阜，已年五十六，明年即死了。那时他著作都已成，更说不上由东林总得来。但我们综观以上诸说，敦颐喜欢和方外交游总可信。黄庭坚曾说：

濂溪先生胸怀洒落，如光风霁月。

后来朱熹也说：

濂溪在当时，人见其政事精绝，则以为宦业过人。见其有山林之志，则以为襟怀洒落，有仙风道气。无有知其学者。

又作像赞，曰：

道丧千载，圣道言湮。不有先觉，孰开后人？书不尽言，图不尽意。风月无边，庭草交翠。

这真道出了敦颐的人格和精神。

在当时，儒学复兴的风气，已甚嚣尘上。如大教育家胡瑗，大政治家范仲淹，敦颐都曾接触过，那时学术界趋向，敦颐岂有不知？而且他还是儒学复兴运动中一重要人。但他是一高淡人，好像满不在乎，和尚也好，道士也好，都和他们往来。静坐也好，炼丹长生也好，他都有一番兴趣注意到。这样的风度，在当时不免惹人注目，无怪别人要把此等事渲染传述。连他两位青年学生程颢、程颐，也似乎对他有些不谅解，所以要说：“茂叔是穷禅客。”敦颐著述，只有一部《易通书》，但程氏兄弟却教人读《易》当先观王弼、胡瑗与王安石胡瑗著有《传》十卷，又《口义》十卷，乃其门人倪天隐所纂。王安石著有《易义》二十卷，没有称引到敦颐的书。程颐著《易传》，时称“予闻之胡翼之先生”，又称“予闻之胡先生”，又称“安定胡公云云”，却从无一语及敦颐。似乎敦颐和方外踪迹甚密，二程兄弟也怀疑。同时学者喜欢和方外来往者实不多，只王安石、苏轼，那已在敦颐后。因此轼好友黄庭坚独能欣赏敦颐之为人，说他：“胸怀洒落，如光风霁月。”当知蜀学与洛学，最相水火。洛学有所谓道学气，蜀学苏、黄一辈人，最所不耐受，甚至嬉笑揶揄，致成间隙。从这一点看，后人所奉为正统宋学，道学家理学先生的首出大师周敦颐，却颇无道学气，态度甚宽和。较之稍前壁垒森严如孙复，剑拔弩张如石介，相悬如霄壤。而后人误解此意，援据他和方外交游的许多传说和故事，来证明宋学渊源于方外。这是不善读书论世，因此妄诬了古人，混淆了学脉。我们不得不特加以辨白。

敦颐是一个能用思想人，因此他才对多方面有兴趣，肯注意。即在反对方面，他亦不忽略。他著作极少，只有一部《易通书》与一篇《太极图说》。《易通书》只有短短四十章，卷帙并不大。但论其思想系统，则博大精深，不仅提出了当时思想界所必然要提出的问题，而且也试图把来解决。有名的《太极图说》，前半属宇宙论，后半属人生论，兹先略

述其大旨。

他说：

无极而太极。

此“极”字该是“原始”义。宇宙无所始，无所始即是最先的开始。于是说明了宇宙没有一个至善万能的上帝在创造，因此我们也不能追寻天地原始，来奉为我们至高无上的标准。 极字亦可作中正与标准解，如建中立极是也。如是亦可说，宇宙之无标准，即是其最高标准，此即庄老自然义。

他又说：

太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动，一动一静，互为其根。

这是说宇宙只是一个动，也可说只是一个静。因就人之思想言，有动必有静，动静同时而有。很难说先动了才有静，抑是先静了才有动。故说“动静互为其根”。动的就是阳，静的就是阴，由此一阴一阳演生出金、木、水、火、土五行，再由五行演生出万物。由于此阴阳五行种种配合方式之不同，而万物赋性也不同。只有人，阴阳五行配合得最恰当，最匀称，因此人才为万物中之最秀而最灵。人类中又出有圣人，更灵秀了，才明白得宇宙人物之由来，才为人类定下中正仁义之道，而特把静来作人类自有之标准。故曰：

圣人定之以中正仁义，而主静立人极焉。

这是《太极图说》之大义。这里最可注意者，他把宇宙与人分作两截讲。宇宙无标准，换言之，是自然的。因此人类须自定一标准，即“立人极”。而人极该主静，故说“主静立人极”。但宇宙既是动静互为其根的，人为何要偏主静？他在此，自下一注脚，他说：

无欲故静。

从宇宙讲，一动一静是天理，人自然也只能依照此天理。但人之一切动，该依照中正仁义之标准而动。如是则一切动不离此标准，岂不是虽动犹静吗？人惟到达无欲的境界，才能不离此标准。但圣人这标准，又从何建立呢？这因阴阳五行之性，配合到恰当匀称处，始是中正仁义。人类依照此中正仁义的标准，便是依照了宇宙自然的标准。此之谓：

圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。

《太极图说》的根据在《易经》，《通书》则又会通之于《中庸》。他说：

诚者，圣人之本。

诚，如云真实如是。宇宙只是一个真实如是，圣人也只是一个真实如是。真实如是贯通动静，永远是一个真实如是。故曰：

诚无为，几善恶。

“几”是什么呢？他说：

动而未形有无之间者，几也。

人之一切动，先动在心。心早已动了，而未形诸事为，还看不出此一动之有与无，但那时早分善恶了。所以工夫要在“几”上用。故曰：

君子慎动。圣人之道，仁义中正而已矣。守之贵，行之利，廓之配天地。圣可学乎？
曰：“可。”有要乎？曰：“有。”请问，曰：“一为要。一者无欲也。无欲则静虚动直。静虚则明，明则通。动直则公，公则溥。明通公溥，庶矣乎！”

可见一切工夫，全贵在心上用。先要此心无欲，要使此心没有一毫预先私下的要求与趋向。那是静时之虚。心上不先有某种私要求与私趋向，便能明白照见事理。这样便使自己和外面通了气。一旦外面事变来，自会应。这一种应，针对着外面事变而应，没有丝毫预先存藏着的某种私要求与私趋向在隔断，在遮掩，在歪曲。故曰“动直”。这全是物我之间应该如是的公理，谁来也应如此，故曰“公”与“溥”。这都是讲的人生修养，也是讲的心修养。

《太极图说》与《通书》相附为用，故朱熹说：“其为说实相表里。”《易经》与《中庸》，宋明学术界，公认为是两部重要的经典，但最先把此两书发挥出完整的系统，细密的条理者是周敦颐。这怎能不叫后人尊奉他为宋学破暗的首出巨儒呢？

敦颐的理论，并不重在纯思辨的说明上，而更重在如何见之行为与实践，所以他才极细密地指示出一套修养方法来。这一种修养，也不是专为解决自己问题，专做一自了汉。所以他说：

圣希天，贤希圣，士希贤。伊尹、颜渊，大贤也。志伊尹之所志，学颜子之所学。

颜子之学，似乎也偏重在心，但伊尹之志，则所志在人群。这是敦颐所以为儒学之正宗，而非方外逃世可相比拟处。

一四　邵雍

初期宋学，对宇宙问题未注意，对修养问题，也未精密地讨论。周敦颐开始把此两问题注意到，讨论到。同时稍后有邵雍，也是能谈宇宙问题的。二程和邵雍是好朋友：

伊川 程颐 见康节 邵雍，指食桌而问曰：“此桌安在地上，不知天地安在何处？”康节为之极论其理，以至六合之外。伊川叹曰：“生平惟见周茂叔论至此。”

宋儒都想排释老，尊儒学，但释老都有他们一套宇宙论。要复兴儒学，不能不探讨到宇宙问题上。而邵雍的宇宙论，又和周敦颐不同。

邵雍字尧夫，学者称康节先生。其先范阳人，宋初居衡漳，雍幼随父迁共城。其先是一刻苦力学人。他

幼即自雄其才，力慕高远，居苏门山百源之上，布裘蔬食，躬爨，坚苦刻砺，冬不炉，夏不扇，日不再食，夜不就席者有年。

继之是一豪放不羁人。因之

叹曰：“昔人尚友千古，吾独未及四方。”于是逾河、汾，涉淮、汉，周流齐、鲁、宋、郑之墟而始还。

又后成为一虚心折节人。

时李之才摄共城令，叩门劳苦之，曰：“好学笃志如何？”曰：“简策之外，未有适也。”挺之曰：“君非迹简策者，其如物理之学何？”他日又曰：“不有性命之学乎？”先生再拜，愿受业。

挺之学图数之学于穆伯长修，伯长刚躁，多怒骂，挺之事之甚谨。先生之事挺之，亦犹挺之之事伯长，虽野店，饭必襕 衣与裳连曰襕。始唐代，为士服，表恭谨， 坐必拜。

学成则为一旷达和怡人。

蓬筚瓮牖，不蔽风雨，而怡然有以自乐。富弼、司马光、吕公著退居洛中，为市园宅，所居寝息处，名安乐窝，自号安乐先生。又为瓮牖，读书燕居其下。旦则焚香独坐，晡时饮酒三四瓯，微醺便止，不使至醉。出则乘小车，一人挽之，任意所适。士大夫识其车音，争相迎候。童孺厮隶皆曰：“吾家先生至也。”不复称其姓字。遇人无贵贱贤不肖，一接以诚。群居燕饮，笑语终日，不甚取异于人。故贤者悦其德，不贤者喜其真，久而益信服之。

这在宋学中是别具风格的。

雍精数学，当时传其能预知，有先见明。他著有《皇极经世》，后世江湖星命之学，都托本于雍。他又著有《观物篇》《渔樵问答》。他说：

物之大者无若天地，然而亦有所尽。天之大，阴阳尽之矣。地之大，刚柔尽之矣。

他讲宇宙物质，无尽而有尽。他所谓天地有尽者，并不像近代天文学家所论宇宙之有限抑无限。他只说天是气，地是质，气分阴阳，质分刚柔。于是，阴阳刚柔便尽了天地与万物。若是天地复有外，依然还是气与质，则依然还是阴阳与刚柔。天地指气质言，阴阳刚柔则指德性言。我们只注意在德性，便可包括尽气质。周敦颐从时间讲天地何从始，他则从空间讲天地何所尽。因而注重到天地之德性上，这却是先秦儒家的

旧传统。

他又说：

性非体不成，体非性不生。阳以阴为体，阴以阳为性。动者性也，静者体也。

气只是一个体，静看便是阴，动看便是阳。静者我们称之为体，动者我们称之为性。宇宙间没有不动的气和物，但习惯上，我们总爱说有一个气或物在动。在于动之中，好像有一不动者是体。其能动及如何动者则是性。故说：

性得体而静，体随性而动。阳不能独立，必得阴而后立，故阳以阴为基。阴不能自见，必待阳而后见，故阴以阳为倡。

阳指其能动，若无体，什么在动呢？故说“阳以阴为基”。但体终不可见，可见者必然是其体之某种性。故曰“阴不能自见，必待阳而后见”。若使某体失去其一切性，则此体终于不可见，故曰“阴以阳为倡”。如此说来，吾人所见者均乃物之性，而非物之体。均系物之阳，而非物之阴。故他说：

故阳性有，而阴性无也。阳有所不遍，而阴无所不遍也。阳有去，而阴常居也。

有所不遍者是“有限”，无所不遍者是“无限”。西方哲学界讨究宇宙形上学，总喜欢侵入到无限。其实无限不可见，所见只属于有限。不可见者我们称之曰“无”，可见者我们称之曰“有”。换言之，有限者即是有，无限者即是无。此所谓无，却是常在这里的一种无。有则不能常在，来了会去，生了会灭。这是一种动。在哪里动呢？在常居不去的那个常在这里的“无”之中动。但他又说：

无不遍而常居者为实，故阳体虚而阴体实也。

有限者要去要灭，不是一个“虚”吗？无限者常在，不是一个“实”吗？如是说来，有是虚，无是实。换言之，则性是有而虚，体是无而实。这一说，实在甚新鲜，以前未经人道过。但分析说来是如此，若综合说，则

本一气也，生则为阳，消则为阴，二者一而已矣。

所以他又说：

气则养性，性则乘气，气存则性存，性动则气动。

又说：

气，一而已，主之者神也。神亦一而已，乘气而变化，能出入于有无死生之间，无方而不测者也。

此处所谓神，其实仍是性。但可微加分别。他说：神无方而性有质。譬如说犬之性，牛之性，这是有质的。神则只指天地宇宙而总言之，是无方的。他这一番阴阳论，性体论，神气论，可说是蹊径别辟的，但也确有他见地。

从他的宇宙论转到人生论，他说：

天主用，地主体。圣人主用，百姓主体。

这也可说体是阴，用是阳，是性，是神。他说：

象起于形，数起于质，名起于言，意起于用。

用则是有限而变动不居的。所以说：

物理之学，或有所不通，则不可以强通。强通则有我，有我则失理而入于术矣。

这因物理也总是有限，总是变动不居，物理因用而始见。若要强通万理，要求物理之无所不通，则是有我之私见，如是将走入一种术，而失却物之真理。

他本此见解，才和周敦颐获得异样的意见。他说：

君子之学，以润身为本，其治人应物皆余事也。

这因他的宇宙论，本着他有限与无限之分别而建立，本着他变与不变之分别而建立，而他偏重在变与有限之一方。换言之，则是偏重在用的一方。故他要主张以润身为本。

这不是他之狭，而实是他之宽。他实为异时异地的别人多留着余地。故他说：

所行之路，不可不宽，宽则少碍。

凡主张无限论，不变论，理无不可通论者，外貌像是宽，其实则是狭。

主张有限论，变动论，理有不可通论者，外貌像是狭，其实则是宽。雍临卒，

伊川问：“从此永诀，更有见告乎？”先生举两手示之。伊川曰：“何谓也？”曰：“面前路径须令宽，路窄则自无着身处，况能使人行也？”

此见他心里不喜欢程颐讲学路径太狭了，故临死以此告之。程颐则便是主张格物穷理，一旦豁然贯通者。雍却说物理不能强通，这正是他的路宽。他学问极博杂，极阔大，所得却极谨严，有分寸，处处为异时异地别人留余地。雍之学，实近于庄周。

但他毕竟是儒门中的庄周呀！程颢曾称赞他说：

昨从尧夫先生游，听其议论，振古之豪杰也。惜其无所用于世。或曰：“所言何如？”曰：“内圣外王之道也。”

王道无不走宽路。大抵程颢能从这里欣赏他，程颐却不能。因此他临终，还特地告诉程颐这一点。

雍又有《先天卦位图》，当时说：陈抟以《易》传种放，种放传之穆修，穆修传李之才，李之才传雍 晁以道《传易堂记》 。雍儿子也说过：

先君子《易》学，微妙玄深，其传授本末，则受学于李之才挺之，挺之师穆修伯长，伯长师陈抟图南。先君之学，虽有传授，而微妙变通，则其所自得。（邵伯温《辨惑》）

其实能有思想人，决然能创辟。如上所举许多话，哪里是陈抟、穆修、李之才所能想见的？必谓宋儒理学渊源自方外，总还是诬说。

雍又有《击壤集》，这是一部道学家的诗，在诗集里别开一新面。王应麟曾把他诗句来说明他的先天学。应麟说：

张文饶曰：“处心不可著，著则偏。作事不可尽，尽则穷。先天之学止此二语，天之道也。”愚谓邵子诗“夏去休言暑，冬来始讲寒”，则心不著矣。“美酒饮教微醉后，好花看到半开时”，则事不尽矣。（《困学纪闻》）

我们该细读《击壤集》，也可解消我们对于所谓宋代道学先生们一些想象的误解。

一五　张载

中期宋学，讲宇宙论者，周、邵之外有张载。周、邵都和方外有关系，载则粹然一儒者。载字子厚，学者称横渠先生。家世居大梁，父游宦卒官，诸孤皆幼，不克归，遂侨寓凤翔郿县之横渠镇。载少孤，能自立，志气不群，喜谈兵。当康定用兵时，年十八，慨然以功名自许，欲结客取洮西地。上书谒范仲淹，仲淹知其远器，责之曰：“儒者自有名教可乐，何事于兵？”手《中庸》一编，授焉。遂翻然志于道。已求之释、老，乃反求之六经。这是他走向儒学之经过。他虽没有和方外往来，但他也曾在书本上对释、老细用功夫过。

《宋史》说：

横渠之学，以《易》为宗，以《中庸》为体。

他还是得力于《易》《中庸》，也和周敦颐相似。

他著书有《正蒙》与《理窟》，又有《东铭》《西铭》。又有《易说》十卷，已逸。他学问是从苦心中得来。他终日危坐一室，左右简编，俯读仰思。冥心妙契，虽中夜必取烛疾书。他尝教人说：

夜间自不合睡，只为无可应接，他人皆睡了，己不得不睡。

他著《正蒙》时，或夜里默坐彻晓。处处置笔砚，得意即书。程颢批评他说：

子厚却如此不熟。

朱熹也说：

明道之学，从容涵泳之味洽。横渠之学，苦心力索之功深。

照程颢意，遇胸中有所见，不该便说便写，应该让它涵泳在胸中，久之熟了，便和才得才写的不同。但张载也非不晓此。他

谓范巽之曰：“吾辈不及古人，病源何在？”巽之请问。先生曰：“此非难悟。设此语者，盖欲学者存意之不忘，庶游心浸熟，有一日脱然，如大寐之得醒耳。”

可见他也懂得这道理。但他毕竟爱思想，要在思想上组织成一大体系。思想之来，有时稍纵即逝，因此他想到一处，便急速把它写下。积久了，思想自成熟，体系自完整，也并不是每逢写下的，便是他著作中存留的。而颢则注意在内心修养上。有所见，只默默地存藏在胸中，涵泳久了，渐渐地成熟，更是深长有味。那是两人为学态度之不同。张载究竟是一位思想家，程颐也曾劝戒他，说：

观吾叔之见 张载是二程之表叔辈 ，志正而谨严，深探远赜，岂后世学者所尝虑及？然以大概气象言之，则有苦心极力之象，而无宽裕温和之气。非明睿所照，而考索至此。故意屡偏而言多窒，小出入时有之。更望完养思虑，涵泳义理，他日当自条畅。

载要在思想上，客观地表现出一番道理来，这颇近西方哲学家气味。二程则主张在日常生活中，在人生亲经验上，活活地表现出一人格，而那番道理亦连带于此活人格而表现了。所以张载重考索，重著述；二程重涵泳，重气象。后来则二程被尊为宋学正统之正统，张载便比较不如二程般更受后人之重视。

张载的宇宙论，尽在他的《正蒙》里。他说：

太和所谓道，中涵浮沉升降动静相感之性，是生  缊相荡胜负屈伸之始。其来也几微易简，其究也广大坚固。

宇宙是广大坚固的，但最先则只是一气。此气分阴分阳，阴阳之气会合冲和，便是他之所谓的“太和”。一切道，则是这太和之气的那两种阴与阳之浮沉升降动静相感之性之表现，而形成了此宇宙之广大与坚固。

太虚无形，气之本体。其聚其散，变化之客形尔。至静无感，性之渊源。有识有知，物交之客感尔。客感客形与无感无形，惟尽性者能一之。

太和之气是无形而不可感知的，所以又说是“太虚”。待形见了，被感知了，那是此太和之气之在聚 此是阳 或散 此是阴 。此太和之气永远在聚或散，它之所见形而被感知者，亦永远是这一种聚或散。因此形成世象之纷繁。但我们该知它背后还是一体，是太和。我们天天在感 此即一种聚 ，此感去了 此即一种散 那感来 此又是一种聚 。但我们又该知，此一切感之背后，也有一至静无感的性之本体 此即太和之性 ，张载的思想，便要指出此两者之究竟合一。他本此批评老、释，他说：

知虚空即气，则有无隐显，神化性命，通一无二。顾聚散出入，形不形，能推本所从来，则深于《易》者也。若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏有生于无自然之论，不识所谓有无混一之常。若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性天人不相待，而有陷于浮屠以山河大地为见病之说。

庄、老道家，认为气由虚生，则是无限生出了有限。他们不晓得有限、无限本是一体。无限永远在变，在其变动中呈现出种种有限之形而被感。而此无限，则永远无形，永远在被感之外，并不是由无形另产出有形。释氏佛家，认为一切万形万象，尽在此无形无象的太虚中表现。这如人在舞台上演剧，一批演剧人走了，另一批演剧人上台，而舞台则依然仍是此舞台。如是则演剧人与舞台，变成不相干的两种存在了。老氏从时间追溯，从“无”生出“有”。释氏从空间着想，“有”表现在“无”之内。张载则主张有无只是一体，此体永远在变，但人的知识，则只见此所变之有形，不识此在变之无形。即就“知”言，人亦只识此所感之知，不识此在感之知。张载的说法，所感在感是一，所变在变亦是一。而此二一，仍是一一。但亦不像西方哲学中的唯心论。西方唯心哲学，认为宇宙本体只是此知，张载则主张宇宙中有知有不知，有能知与被知。最后的本体则是一“太和”，或“太虚”。此太和与太虚中，有识有知，但其全体则是无感无形。但此太虚则是体，而非无。

再说：

气之聚散于太虚，犹冰凝释于水。

水永远在凝与释，太虚亦永远在聚与散。但我们不要误认为气散尽了成太虚，因宇宙不会有阴而无阳。当知太和便是阴阳一气，而太虚也便是太和，就其无感无形而才称之为太虚。也不是一切感都寂灭了，才成为至静无感，只此至静无感之体乃永远地在感。就理论言，则此太虚与无感者是主，此气之有形与有感者是客。但不能认为客人送走了，主人还尚在，当知主客本一体。因此也不能说冰释尽了只存水，当知这些主客冰水之喻，只在求人易知他意思。因此说：

知太虚即气，则无无。故圣人语性，与天道之极，尽于参伍之神，变易而已。

如是则整个宇宙只是一“变”，而并无所谓无。此种变，则只是一“和”，而并无所谓虚。

由他的宇宙论转入他的人生论，他说：

由太虚有天之名，由气化有道之名，合虚与气有“性”之名，合性与知觉有“心”之名。

天是一太虚，太虚永远在化。因其化，遂感其有形而见为气。此种化则名之为道。此种道，像有一种力，在向某一方推进，但永远推不离其自本身 即太和 ，此种推进之力则称为“性”。在此推进中，见形了，被感了，感它的是称为知觉，即是“心”。却不是在气外别有心，也不是在道化之外别有个知觉，只是在此化中化出了知觉来。所以心与知觉还是客，至静无感者才是主。但主客非对立，乃一体。主永远无形不可感，有形可感者全是客。此主人则分散在客身上。客人永远不散，不离去，一批散了离了又一批。此永远不散不离去的一批批客人之全体，合成了一主。换言之，则是在客之统体见有主。知觉，则只是此客知觉到他客，在此许多客人身上的那主，是不见有知觉的。

何以说在客之统体上见主呢？客与客是个别的，一群群客离去分散，一群群客集拢跑来。但那许多客，却永远像一团和气，永远是各得其所。所以这许多客，共同完成一太和的生活；这许多客，永远生活在此太和境界中。客虽永远在变，此一种太和生活与太和境界则永不变，所以说此太和乃是主。而除去每一位客的个别生活外，也不见另有一太和生活与太和境界之存在。

他又说：

由象识心，徇象丧心。知象者心。存象之心，亦象而已，谓之心，可乎？

何以说由象识心呢？因见外面形象，才感我心之活动，故说：“由象识心。”何以说徇象丧心呢？象倏起而倏灭，若心老跟着形象转，便会昧失了此心之真存在，故说：“徇象丧心。”心中老存着此象或彼象，泯却象，便不知有心了，故说：“心亦象也，而非心。”显言之，他要人在知觉外识性。

他这一种人生论之具体实践化，载在其著名的《西铭》。《西铭》仅是不满五百字的一短篇，但极获当时及后人之推崇。他认为人类由宇宙生，则人类与宇宙如一体，亦如子女从父母生，故子女与父母为一体般。故他说：

乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃浑然中处。故天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。

吾身充塞天地，天地由吾性而活动。一切人犹如吾兄弟，万物犹如吾伙伴。故他说：

民吾同胞，物吾与也。

既如此，全人类便如一家庭。家庭中孝子之心情与行为之扩大，便成为人生最高之准则。故他说：

大君，吾父母宗子。其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长。慈孤弱，所以幼其幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癃残疾，茕独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。于时保之，子之翼也。乐且不忧，纯乎孝者也。

他理想上，要以孝父母的心来孝天地，要把对待家庭的来对待全人类。我们试思，这一理想的家庭，又谁是其主呢？若说父与母是主，那孝子正在自发心孝父母，因而友爱其同胞，护惜其家人。如是则一家老幼，全在这孝子心中，连父母也只在这孝子的心中。我们哪能说父母是主，这孝子转是客？但那孝子心里，却决不以他自身作为这一家之主，他只把此一家作为他心之主。孝子自身，在这家里好像转是客，他将一切依随于家而存在。连此孝子之心，也决不是此一家之主，此孝子之心，仍在依随于家而转移。若使没有家，何来有孝子与此孝子之心？但这一家，则明明因有此孝子与此孝子之心而呈现。换言之，这一家是在此孝子心中所呈现。《西铭》大意，根据《正蒙》来讲是如此。

二程兄弟极称重《西铭》。程颢说：

《西铭》，是横渠文之粹者。自孟子后，儒者都无他见识。

又说：

《订顽》 《西铭》原名之言，极纯无杂，秦汉以来学者所未到。意极完备，乃仁之体也。

又说：

《订顽》立心，便可达天德。

又说：

《西铭》，某得此意，只是须得子厚如此笔力，他人无缘做得。孟子以后，未有人及此。得此文字，省多少言语。

程颐也说：

《西铭》旨意，纯粹广大。

尹焞说：

见伊川后半年，方得《大学》《西铭》看。

朱熹说：

程门专以《西铭》开示学者。

可见《西铭》成为当时二程门下的经典。张载因于《西铭》，又有他如下的几句话。他说：

为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。

圣人为天地立心，由他看，正犹孝子为一家打主意。圣人为生民立命，由他看，正犹孝子为一家立家业。若无孝子，这一家会离心离德，也会倾家荡产。若无圣人，则天地之道亦几乎熄。但孝子圣人终于会出生，这便是天地造化伟大处。

他因于怀抱着如此的胸襟与信念，所以遂有如下的工夫。他说：

言有教，动有法。昼有为，宵有得。息有养，瞬有存。

他立心要与天地同其大 即所谓天德 ，因此他的工夫，一刹那也不放松，不间断。他自己在人事上的实践又如何呢？他本也有志于政治，为与王安石意见不合告退了。他曾说：

治天下不由井地，终无由得平。

他居恒以天下为念，道见饥殍，辄咨嗟对案，不食者终日。他尝慨然有志于复行古代的井田制。他说：

仁政必自经界始。经界不正，即贫富不均，教养无法。虽欲言治，牵架而已。

他常想和他的学者买田一方，画为数井，以推明先王之遗法。这是他当时所抱负的一种试验社会主义的新村，惜乎他没有完成此计划而死了。

除却《西铭》外，他还有一套理论，同为二程所推重，这是他分辨“气质之性”与“义理之性”的一番话。他说：

形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。

他又说：

为学大益，在自能变化气质。不尔，卒无所发明，不得见圣人之奥。故学者必须变化气质，变化气质与虚心相表里。

怎叫“气质之性”呢？他说：

气质犹人言性气。气有刚柔清浊，质，才也。气质是一物，若草木之生，亦可言气质。惟其能克己，则为能变化却习俗之气。

这一意见，还是由他整个宇宙论里所引演。他认为人自有生，便堕在形气中，于是或刚或柔，或缓或急，或才或不才。这便和天地之性不同了。这一分别，其实仍还是上述主客的分别。他又说：

人之刚柔缓急，有才与不才，气之偏也。天本参和不偏。养其气，反之本而不偏，则尽性而天矣。

他主张从万不同的个性，上溯到天地间人类之共性。可见他所谓之善反，还如孟子之言养气尽性。但气质之性、义理之性显分了两名目，则孟子所未言。所以朱熹说：

气质之说，起于张、程，极有功于圣门，有补于后学，前此未曾说到。故张、程之说立，则诸子之说泯矣。

但我们若真认为“义理之性”别存在于“气质之性”之外，则又不是张载主张“虚空即气”的本意呀！

一六　程颢

中期宋学，善讲宇宙论的周、邵、张三大师，都已在上述说过。现在要说到程颢，他被尊为中期宋学之正统。他的精采处，在其讲人生修养与心理修养上。因人对宇宙的了解总有限，再由宇宙论转到人生论，总是牵强不亲近。不如简捷从人生实经验，来建立人生界一切的理论。此乃颢所谓“鞭辟近里”，亦即是他对宋学思想最大贡献之所在。

颢字伯淳，河南洛阳人，学者称明道先生。他和其弟颐，十五六岁时，尝从学于周敦颐，并曾两度从游。他自说：

再见茂叔后，吟风弄月以归，有“吾与点也”之意。

又说：

某受学于周茂叔，每令寻仲尼、颜子乐处，所乐何事？

又说：

吾年十六七时，好田猎，既见茂叔，则自谓已无此好矣。茂叔曰：“何言之易也？但此心潜隐未发，一日萌动，复如初矣。”后十二年，复见猎者，不觉有喜心，乃知果未也。

在这几段回忆中，我们却可追寻他学问的渊源和脉络。固然人的姿性有不同，但青年期的感受与薰陶，必然会有很大的影响。张载十八岁见范仲淹，仲淹授以《中庸》一篇，张载在此刺戟下，才努力作书本上冥心探索的工夫。程颢十六七岁时见周敦颐，敦颐却给他以一个自己人格的活薰陶，一种日常人生亲切的启示。又提示他一问题，教他去寻仲尼、颜渊生活的乐趣，究竟在哪里。那青年骤和这样一位大师接触了，觉得吟风弄月，眼前的天地，全都呈现着异样的光辉，充满着异样的情味。连他自己一向嗜好的田猎驰骋，也感得索然少兴了。但敦颐却指点他，你莫谓自己已然没有这嗜好了。这一句话，远隔了十二年，却给他说中了。自己的心，自己不知道，别人却直透你心坎底里，说中你十二年后的心事，那是何等地感动人的一种活教训？

颢自己也是一位春风和气般的人。他二十岁，已举了进士，在鄠县作主簿，那是小得可怜的一个官。他却满腔快乐，生趣盎然。作诗道：

云淡风轻近午天，傍花随柳过前川。时人不识予心乐，将谓偷闲学少年。

又诗云：

闲来无事不从容，睡觉东窗日已红。万物静观皆自得，四时佳兴与人同。

他书窗前有茂草覆砌，或劝他芟了，他说：“欲常见造物生意。”又置盆池，畜小鱼数尾，时时观之。或问其故？他说：“欲观万物自得意。”我们可以从此想象，他这样的生活，这样的意境，还是受他幼年期的那位前辈的薰陶呀！但这里还有一大问题，这是时代思潮逼得他非从自己内心求得一彻底解决不可的问题。那问题便是人生最高真理，究竟在儒抑在释？当时说他，

十五六时，与弟正叔闻汝南周茂叔论学，遂厌科举之习，慨然有求道之志。泛滥于诸家，出入于老、释者几十年，返求诸六经而后得之。

这是他成学前一段广泛研寻、深切探讨之经过。但他之泛滥诸家，出入老、释，毕竟和其他学人有不同。他早已懂得时时处处从他自己的亲身活经验里来亲证与实悟。因此他自己说：

吾学虽有所授受，天理二字，却是自家体贴出来。

这两句话，道尽了他学问的真精神。第一，他的学问，完全由他自己实生活里亲身体验来，并不从书本文字言说上建基础。第二，他提出了“天理”二字。此所谓天理，却不是指的宇宙之理，而实指的是人生之理。他只轻轻把天字来形容理，便见天的分量轻，理的分量重。于是他便撇开了宇宙论，直透入人生论。这一点，尤值我们之注意。我们也可说，“天理”二字，是他学问的总纲领、总归宿。

因此他讲学，不像以前人，不脱书卷气，显然在讲学问，讲道理，而他则只是在讲生活。现在所需讨论的，既是主要在人生问题上，而他则直从人生讲人生，自然见得更亲切，更真实。故他说：

学只要鞭辟近里。

从人生问题再“鞭辟近里”讲，便是“心”的问题了。他讲学长处，便在从实际人生中，指点出心的问题来，教人如何去修养自己的心。所以他说：

圣人千言万语，只是欲人将已放之心约之使反复入身来，自能寻向上去，下学而上达也。

须知这一条，并不是在讲《孟子》书里的“收放心”，也不是在讲《论语》里的“下学而上达”，更不是真个要把圣人千言万语，牵搭上《孟

子》书里“收放心”三字。他只是直率地在讲他的实生活真经验。我们必得先明白这一层，才能懂得他的话，才能懂得他学问的着精神处。

他曾说：

某写字时甚敬，非是要字好，即此是学。

“敬”字是程门提出最主要的一个字。用近代俗语讲，敬只如当心。写字时便该当心在写字，但不要另分一心要字写得好。若要字写得好，严格说，这便是私欲。如想字写好了，得名或得利。再退一步讲，存心要字好，便成了学写字。学写字，只是学的一技一艺了。现在是要解决指导人生的最高真理呀！所学的目标，不在技艺上，在真理上。此指导人生的最高真理，他称之曰“天理”。写字应该当心在写字上，那是写字时的天理呀！所以写字时甚敬便是学，学的什么呢？学的是天理。他也只在如此等处的日常生活中，来体贴出天理。

他曾说：

在澶州日，修桥少一长梁，曾博求之民间。后因出入见林木之佳者，必起计度之心。因语以戒学者，心不可有一事。

因修桥而访求一根好木材，那是应该的。但此事若在心上生着根，换言之，成了心习了，以后遇见好树木，便会想起那木料好作如何用。其实那时本不需用木材，那些计度之心是多余的。人若积累了这样许多的心习，他的心每向熟处走，将会永远束缚在这些心习上。所以他又说：

人心常要活，则周流无穷，而不滞于一隅。

他又说：

昔在长安仓中闲坐，见长廊柱，以意数之。先尚不疑，再数之，不合，不免令人一一声言而数之，乃与初数者无差。则知越着心把捉越不定。

这种心理经验，也是人人可以遇到的。我们若把来和上条讲写字的合看，正写字，应该当心在写字上。但若一心要字好，便是着心了。往往任意挥洒，反而写得好。刻意求工，转而不佳了。这也是越着心把捉越不定。

他又说：

大凡把捉不定，皆是不仁。

这句话，涵义却深了。他把自己日常生活里的内心经验来解释仁。你如太着心在一事上，或另着心在别事上，都会使你心把捉不定，如是会对外面事情物理应付不到恰当处。心本来能应付一切事情物理得一恰当处，此恰当处即天理，应付到恰当处的此心则是仁。着心，是心之私，

心因有私，反而把捉不定，得不到恰当处，陷入于不仁。那些都是他把自己日常亲经验，来发挥他自己的新见解。这一切，总在讲人生，不在讲书本，讲古训。

因此他说：

人心不得有所系。

他又说：

学者须敬守此心，不可急迫，当栽培深厚，涵泳于其间，然后可以自得。但急迫求之，终是私己，终不足以达道。

自得便是此心得天理，方法则在敬。敬不是急迫，凡急迫都是私，非天理。这些话，全扣紧在心上说，即所谓“鞭辟近里”。所以他又说：

大抵学，不言而自得者，乃自得也。有安排布置者，皆非自得。性静者可以为学。

一切文字言说理论，也都是安排。他教人离开这许多安排，求心之自得，要在自心上觉到这一境。所以说：

若不能存养，只是说话。

他并不注重在探索与研寻，只注重在存养。存养此心，便可体贴出天理。存养的工夫便是敬。他又说：

百官万务金革百万之众，饮水曲肱，乐在其中。万变俱在人，其实无一事。

孔子只说到饮水曲肱之乐，他却把这一种心境，转移到政务丛脞军情倥傯的场合下。他认为饮水曲肱之乐即便是天理，我们该使此心无往而不得此天理。虽是百官万务金革百万之众，依然是此一天理，因此吾心好像无一事，只如饮水曲肱般。于是他说：

太山为高矣，然太山顶上已不属太山。虽尧舜事业，亦只是如太虚中一点浮云过目。

孔子只说到“不义而富且贵，于我如浮云”。他却说治国平天下，圣功王道，也只如浮云。事到临头，因物付物，只像无事般。事过了，功程圆满，过了还便是过了。心上没事，如浮云之过目。

可见一切事，只如没有事，所争在此心。他又说：

目畏尖物，此事不得放过，须与放下。室中率置尖物，须以理胜他，尖不必刺人也。何畏之有？除了身，只是理。

百官万务金革百万之众，心上没事便没事。尧舜事业，心上不留便不留。若你心怕尖物，依他说，却不是件小事。他教你不要把此事放过了。“放过”是把此事放一旁，假装不理会，其事实还在，你心上还是怕。“放下”便不同，“放下”是真个没事了。如何放下呢？你心怕尖物，便索性满屋都放着尖物，好叫你心真明白，尖物并不刺人呀！你心真明白了，便自不怕了。他为何把这小事看得这样重？他认为你心怕尖物，便是你心不合理。心失却了天理，到处会出事，到处会有问题。须教尽力改正，使你心合天理了，一切事都没有。万事万变，其间只是一天理，其实则只是我心之恰到妥当处。

所以说：

须是大其心使开辟。譬如为九层之台，须大做脚始得。

如何大其心？便是叫心合理。世界之大，只是这一理，因此称天理。心合理，便是心合天，那还不大吗？离了理，便只见身。身属私，理属公。心只顾着身，便会怕尖物，像要来刺我。心在理上，便知尖物决不刺我身。所以说：

学者须先识仁，仁者浑然与物同体。

如何浑然与物同体呢？只同在理上。你先把己身与物分开着，便怕尖物或许会刺我身。你把物与身平铺着，尖物只是尖物，何尝定要来刺我身？

其实天理也不难明，他说：

人心莫不有知，惟蔽于人欲，则亡天德。

人欲太重，便会提防外面的一切，如怕尖物或会刺我身。我们看了他这些话，却不要想我心并不怕尖物呀！当知怕尖物只是偶举之一例，你心若太着重在己身上，自会把捉不定，自会遇事怕。怕这样，怕那样，自会心中充塞了一切事，把对事的应有天理都昧失了。所以说：

大人者，与天地合其德，与日月合其明，非在外也。

照他说，自不必像上举周、邵、张三家般，远从宇宙论讲起，来证明人与天地万物之合一。此理只要在心上求。所以说：

天人本无二，不必言合。

人心着私，易生怕，又易生怒。

他又说：

人之情，易发而难制者，惟怒为甚。第能于怒时遽忘其怒，而观理之是非，亦可见外诱之不足恶，而于道亦思过半矣。

他又说：

敬须和乐，只是中心没事也。

你心中是怕是怒，是和是乐，是有事，是没事，人人可以自己体贴到。总之他种种话，永远从心上指点你。所以说：

学者识得仁体，实有诸己，只要义理栽培。如求经义，皆是栽培之义。

六经古训，孔孟嘉言，在他看，只如泥土肥料般，重要是我此心。肥料只栽培，生长是我心。所以说：

悟则句句皆是这个，道理已明后，无不是此事。

如何求悟呢？还是从自己实生活上，由自己的心去悟。所以说：

学者不必远求，近取诸身，只明人理，敬而已矣，便是约处。

所以说：

学者今日无可添，只有可减，减尽便没事。

从宋学初兴，直到他当时，学问上添得很多了。添到周、邵、张三家，由他看来，更不该再添了。他主张减，减到只有此心此理，便一切没事了。所以他又说：

不得以天下万物挠己。己立后，自能了当得天下万物。

我们看他许多话，在宋学中，实在可算是一种最新颖，而又最笃实，且是最主要的话。他不讲圣人古经典与大道理，又不讲治国平天下大事业，更不讲宇宙神化大玄妙，只讲自己的生活，自己的心。教人把自己的心如何来应付外面一切事，让自己的心获到一恰当处，外面的事也获到一恰当处。那便是他所称由他自己体贴出来的“天理”，也便是他所要学者须先识得的“仁”。

我们看他这些话，或许会怀疑，这些话很像禅宗祖师们的话。明儒高攀龙曾说：

先儒惟明道先生看得禅书透，识得禅弊真。

不错！禅宗祖师们，也教我们心上无一事，但他们却只教我们心上无一事。程颢则教我们把自己的心体贴出一个天理来，识得一个仁，这样才始是真个心上无一事。因此在他心上，虽若无一事，而一切事却全都了当了。这是和禅学的究竟不同处。

我们看他这些话，又许会怀疑，他只在讲个人的私生活，只在自己心上下工夫，怕只成一自了汉，担当不了人群社会治国平天下的大事业。但他早已说过了，己立后，自能了当得天下万物。所以他讲学，只着重在这一面。他在政治上，虽只做几任小官，但有很多事，处理得给当时和后世之赞美。他有《上神宗陈治法十事疏》，后人说：“案其时势，悉中肯綮。”有许多意见，却和王安石相似。他所讲王霸之辨，也同安石的见解。据说，安石新政中的“保甲法”，还是根据他做留城令时之“保伍法”。他曾参加安石新法之推行 见《朱子语类》 ，他曾充安石遣使考察新法的八人中之一。张载曾说过：

昔尝谓伯淳优于正叔，今见之果然。其救世之志甚诚，而亦于今日天下之事尽记得熟。

当时人对他的荐章，说他“志节慷慨”。朱熹说：

明道岂是循常蹈故，块然自守底人？

想是他经历世故多，见得事势不可行。

后来安石新政失败了，连宋朝也垮了。后人才更觉得程颢说的话中有真理，因此更要推尊他。

一七　程颐

程颐字正叔，学者称伊川先生。与兄颢幼年同从游于周敦颐，后世称之曰二程，同奉为宋学之正统。两人学问，大体相同。但他们的性格，却绝然有不同处。

其母侯夫人，是一位好读书博知古今的贤女。他们有一时居家在庐陵，屋多怪，家人见有鬼执扇。夫人说：“那是天热呀！”又一天，又说：“鬼在鸣鼓。”夫人说：“给他一椎吧！”如是地镇静应付，后来鬼怪就不见了。二程兄弟，自然受母教的影响也很大。颢为上元主簿，茅山有龙池，其龙如蜥蜴而五色，自昔严奉以为神。颢叫人捕而脯之，别人也就不觉蜥蜴是神了。有人问颐：“常见狮子扑来。”他说：“你再见便伸手捉。”其人屡捉不获，后遂不再见有狮。但侯夫人也早知他们兄弟前途之不同。

有一次，他们随侍父宿僧寺，颢行右，颐走左，随从都跟右边走，只颐一人在左边。颐也自知其姿性，他说：“这是某不及家兄处。”颢和易，颐严重，故人乐近颢，远避颐。有人请颐啜茶观画，他拒绝了。他说：“吾生平不啜茶，亦不识画。”韩维是二程老前辈，有一次，约他们到颍昌，暇日游西湖。韩维叫诸子随侍，有人言貌稍不庄敬，颐回头厉声说：“汝辈从长者行，敢这样笑语！韩家孝谨家风何在！”维立时把那一群年轻小伙子赶了。朱光庭去看颢，对人说：“某在春风中坐了一月。”游酢、杨时见颐，正值其瞑目静坐，二人立侍不敢去。久之，颐回顾，说：“天黑了，回宿舍吧！”游、杨才辞退，时门外大雪，已下了一尺深。颢曾说：

异日能使人尊严师道者，吾弟也。若接引后学，随人才而成就之，则予不得让焉。

时人都说：“颢和粹之气盎于面背，但颐则接人以严毅。”哲宗曾擢颐当崇政殿说书，他以布衣一跃为帝师，还是照样庄严持守，不少假借。仁宗时惯例，皇帝坐着，讲官立侍。王安石始争要坐着讲，颐也争要坐着讲。时文彦博元老重臣，遇事侍立终日。或问颐：“君之严，孰如文彦博之恭？”颐道：“彦博四朝大臣，事幼主，不得不恭。吾以布衣职辅导，亦不得不自重。”有一天，讲罢了，还没退，皇帝在园中折一柳枝，给颐见了。颐说：“这是春天万物发生之时，皇上不该无故摧折新生。”因此哲宗由怕他而讨厌他。人家说：“程颢和司马光语，直是道得来。颐和司马光，讲着一天话，无一句相合。”苏轼更和颐性气不相合。史称：

伊川在经筵，士人归其门者甚盛，而先生亦以天下自任，议论褒贬，无所顾忌。时子瞻在翰林，有重名，一时文士多归之。文士不乐拘检，迂先生所为，两家门下迭起标榜，遂分党为洛、蜀。

在朱熹的《伊川年谱》里，还保留着当时许多琐事。其一云：

明堂降赦，臣僚称贺讫，两省官即往奠司马光。颐言曰：“子于是日哭则不歌，岂可贺赦才了却往吊丧？”坐客有难之者，曰：“子于是日哭则不歌，却不言歌则不哭。今已贺赦了，却往吊丧，于礼无害。”苏轼遂以鄙语戏程颐，众皆大笑。结怨之端自此始。

又一则云：

国忌行香，伊川令供素馔。子瞻诘之曰：“正叔不好佛，胡为食素？”先生曰：“礼居丧不饮酒，不食肉。忌日，丧之余也。”子瞻令具肉食，曰：“为刘氏者左袒。”于是范醇夫辈食素，秦、黄辈食肉。

又一则云：

旧例，行香斋筵，两制以上及台谏官设蔬馔。然以粗粝，遂轮为食会，皆用肉食。元祐初，程正叔为崇政殿说书，以食肉为非是。议为素食，众多不从。一日，门人范醇夫当排食，遂具蔬馔。内翰苏子瞻因以鄙语戏正叔，正叔门人朱公掞辈衔之，遂立敌。是后蔬馔亦不行。

苏轼奏状，甚至谓“臣素疾程某之奸，未尝加以辞色”。这些全是琐事，两面都有不是处。但后人说到道学先生理学家，无意中便把程颐作代

表。一辈人讨厌道学，也还是当时苏轼和秦、黄辈见解呀！

他晚年因党论削籍，远窜涪州。后再隶党籍，并尽逐其学者。四方学者，犹相从不舍。颐曰：“尊所闻，行所知，可矣，不必及我门。”

颢五十四岁卒，颐享高寿，至七十五。他把其兄所说，有发挥，亦有补充，对宋学贡献实极大。若使没有颐，洛学或许便中衰，程颢也会像周敦颐，其道不大传。明儒刘宗周曾说：

小程子大而未化，然发明有过于其兄。

朱熹极推尊颐，说：

明道宏大，伊川亲切。

大抵颢之教人，侧重在如何修养自己的心，颐对此极多阐述，更添进许多实际的治学方法，教人如何获得知识。他说：

涵养须用敬，进学则在致知。

首句是颢教人的宗旨，次句是颐添入了。他又说：

若只守一个敬，不知集义，却是都无事也。且如欲为孝，不成只守一个孝字，须是知所以为孝之道。

孝不仅要有孝之心，还该有孝的知识呀！知为孝之道便是“集义”，也便是“致知”。

问：“人敬以直内，气便充塞天地否？”曰：“气须是养，集义所生。积习既久，方能生浩然气象。人但看所养如何。养得一分便有一分，养得二分便有二分。只将敬，安能便到充塞天地？”

这分明在补充颢所说。因此，他才将养气养心工夫都绾合到“致知”上。他又说：

须是知了方能行。若不知，只是觑了尧，学他行事，无尧许多聪明睿知，怎生得如他？

又说：

未致知，怎生得行？勉强行者，安能持久？除非烛理明，自然乐循。

他又说：

知有多少般数，煞有深浅。向亲见一人，曾为虎所伤，因言及虎，神色便变。旁有数人，见他说虎，非不知虎之猛可畏，然不如他说了有畏惧之色。盖真知虎者也。学者须是真知，才知得，便是泰然行将去。某年二十时，解释经义，与今无异，然思今日觉得意味与少时自别。

这些话，精神还极像颢，他主从亲身实践上求知，即是颢所谓“自家体贴”，但他说得更分明。他又说：

人之一身，尽有所不肯为。若士者，虽杀之，使为穿窬，必不为。其他事未必然。执卷者莫不知说礼义，王公大人，皆能言轩冕外物。及其临利害，则不知就义理，却就富贵。如此者，只是说得，不实见。

所以他说：

人只是要一个知见难。人既能知见，岂有不能行？一切事皆所当为，不待着意做。才着意做，便有个私心。只一点义气，能得几时了？

普通人也懂得义气，知道这事该如此做，因此他也着意如此做，其实还是勉强，是私心要合义，却并不是真知。所以他又说：

闻见之知，非德性之知。物交物，则知之，非内也。今之所谓博物多能者是也。德性之知，不假见闻。

不假见闻，便要内心自己觉悟。我们若从他这些话，接着明儒王守仁之良知学，正是接得上。但颐并不推本到“良知”，这就形成了下面程朱与陆王之分歧。

问：“学何以至有觉悟处？”曰：“莫先致知。能致知，则思一日而愈明一日，久而后有觉也。学无觉，则何益矣，又奚学为？思曰睿，睿作圣，才思便睿，以至作圣，亦是一个思。”故曰：勉强学问，则闻见博而知益明。

据他说：致知工夫在思，思始能有觉悟，有觉悟始是学。能用思，能有觉悟，则闻见博而知益明，并不是不要闻见。但闻见之上更有一番重要工夫则是思。他说：

人思如泉涌，汲之愈新。

又曰：

思曰睿，思虑久后睿自然生。若于一事上思未得，且换别一事思之，不可专守着这一事。盖人之知识，于这里蔽着，虽强思亦不通也。

他又说：

欲知得与不得，于心气上验之。思虑有得，中心悦豫，沛然有裕者，实得也。思虑有得，心气劳耗者，实未得也，强揣度耳。

揣度还是在闻见上求知，悦豫则在德性上真知。知之真得与不真得，便在这上分。“闻见之知”，物交物，引而愈远，故觉心气劳耗。“德性之知”，乃此心知得义理，义理即吾性分以内事，故觉中心悦豫。颢讲“敬”要和乐，颐讲“知”要悦豫，仍皆可自己体贴得。

他之所谓“思”，用古籍说之，亦即是“格物”。他说：

随事观理，而天下之理得矣。君子之学，将以反躬而已矣。反躬在致知，致知在格物。

格物与物交物不同。物交物则引而愈远，只是闻见。格物则有一限制，物与身接，其间有一理，此理则合内外，为我德性中所固有。所以说：

致知在格物，非由外铄我也，我固有之也。因物而迁，迷而不悟，则天理灭矣。故圣人欲格之。

可见他讲“格”字有“限制”义。不要因物而迁，愈引愈远，要限制在物与我之相交点，而自明我德性所固有之理，则便非舍了德性而专求明物理。所以说：

欲思格物，则固已近道矣。是何也，以收其心而不放也。

可见格物不是放我心去随着物，乃是限制在物上穷其理，而此理则仍不外于在我之德性。故他又说：

观物理以察己。

如何叫“观物理以察己”呢？

问：“观物察己，还因见物反求诸身否？”曰：“不必如此说，物我一理，才明彼，即晓此，合内

外之道也。”

可见格物穷理，乃穷此物我、内外合一之理，并非离去我而外穷物理。

问：“鸢飞戾天，鱼跃于渊，莫是上下一理否？”曰：“到这里只是点头。”

鸢飞戾天，鱼跃于渊，浑是率性。颢尝说：“周茂叔窗前草不除去，问之，云与自家意思一般。”这便是才明彼，即晓此，便是格物。颢又云：“子厚观驴鸣，亦谓如此。”这亦是格物。观驴鸣可悟驴之生气与生理，此是驴之性。因于驴性，可悟己性。颢又说：“观雏鸡可以识仁。”这也是格物。雏鸡一片生趣，便知人心也如是。颢又观池盆中小鱼，说：“欲观万物自得意。”池盆中小鱼如何般自得，即如自己心气自得时意味。如是观物，便观到“鸢飞戾天，鱼跃于渊”，盈天地间，生趣洋溢，活泼泼地，一片天机。所谓“静观万物皆自得”，这即是天理。到此便已是天理由自家体贴到了，便知道自己也是活泼泼地，如是便豁然贯通，便是自得，便是明天理。

如上所说，可见颐之所谓“格物穷理”者，并不如近代人观念，认为所穷在物理。他之所穷，则仍是颢之所谓“天理”，只是欲穷性之理。所以说：

性即理也。

由此看去，颢主敬，颐格物，在学脉上仍是一事，并无二致。只颐把颢说的再补充了其向外的一面。所以说：

敬以直内，义以方外，合内外之道也。

我们也可说，性之理即义理。若用近代人术语说，颐所欲穷者，仍是人文世界之理，即性理，或义理；而非自然世界之理，即专限于物理。

我们明白了这一层，便可说明为何二程兄弟早年从学于周敦颐，并受其极深之影响，而他们自述学问渊源，只肯说是自家体贴出未，却从不承认，并从不提到周敦颐。因敦颐《太极图说》，乃远从自然界推演到人文界。而张载《正蒙》，二程也屡屡批评，总说其是“考索所得，非明睿所照”。换言之，则此等仍是“见闻之知”，而非“德性之知”。后人误认颐所谓格物穷理者，也如他自己所看不起的所谓考索般，那就错了。

二程与邵雍交游最密，但雍学问途径，二程也不喜欢。相传有一段故事：

一日雷起，（邵雍）谓伊川曰：“子知雷起处乎？”伊川曰：“某知之，尧夫不知也。”先生愕然，曰：“何谓也？”曰：“既知之，安用数推之？以其不知，故待推而知。”先生曰：“子云知，以为何处起？”曰：“起于起处。”先生哑然。

可见颐对物理研穷，认为是身外事，殊不感兴趣。他之所谓格物穷理，所谓“今日格一件，明日格一件，积习既多，然后脱然有贯通处”，并非贯通在物理世界上，并非贯通在如周、邵、张三家之宇宙论之上，而仍是贯通在吾之心，贯通在性理上。所以他说：

心欲穷四方上下所至，且以无穷置却，则得。若要真得，直是体会。

“体会”即是体贴，须以吾心作主，须是“鞭辟近里”，并不是要穷索四方上下。若要去穷这四方上下，实在也无穷，穷不尽，穷不透，故说：“置却即得”。

但我们也莫疑心二程学问门径规模太狭了。当知当时老、释，也各有他们一套广大玄深的宇宙论，周、邵、张诸人想另来一套，所争异同还是差不远。现在是要排释、老，复儒学，两者间所争，一则以人文界为主，一则以自然界为主。人文界之所异于自然界者，在其有生气，有生理，有生命。心是有生气生理生命之心，性也是有生气生理生命之性。二程再不从宇宙无生命界转入生命界，来纡回这一条漫长而无准的路。他们主张直从生命界教人当下认取。他们只想从生命界再推扩到无生命界。窗前草，池盆中鱼，驴之鸣，雏鸡之啄，鸢之飞，何一非生命？何一非活泼天机？何一非性？又何一非宇宙之神与化？由此大自然中一切生命真理，体贴出吾心吾性中所禀所具之生命真理。这一层，却是儒释真疆界。这还是颢所谓“鞭辟近里”，并不是把学问规模范围缩小了，弄狭了。只因颐天性较严肃，但他讲学宗旨，还是和颢差不多。

他所欲穷之理，既然是性理，是一种有生命有生气之理，则自然会注意到人心之一切喜怒哀乐，注意到人之情。

问：“喜怒哀乐出于性否？”曰：“固是。才有生识，便有性，有性便有情，无性安得情。”又问：“喜怒哀乐出于外，如何？”曰：“非出于外，感于外而发于中也。”问：“性之有喜怒，犹水之有波否？”曰：“然。湛然平静如镜者，水之性也。及遇沙石或地势不平，便有湍激。或风行其上，便有波涛汹涌。此岂水之性哉！人性中只有四端，又岂有许多不善的事。然无水安得波浪，无性安得情也。”

他又说：

论性不论气不备，论气不论性不明。

我们若把这两条合看，气只如湍激和波涛，性便是那平静之水。求水之平静，便该养。

苏季明问：“中之道与喜怒哀乐未发谓之中，同否？”曰：“非也。喜怒哀乐未发，是言在中之义，只一个中字，但用不同。”或曰：“喜怒哀乐未发之前求中，可乎？”曰：“不可。既思于喜怒哀乐未发之前求之，又却是思也。既思，即是已发，便谓之和，不可谓之中也。”又问：“吕学士言：当求于喜怒哀乐未发之前。信斯言也，恐无着摸，如之何而可？”曰：“看此语如何地下。若言存养于喜怒哀乐未发之时则可，若言求中于喜怒哀乐未发之时则不可。”又问：“学者于喜怒哀乐发时，固当勉强裁抑。于未发之前，当如何用功？”曰：“于喜怒哀乐未发之前，怎生求？只平日涵养便是。涵养久，则喜怒哀乐自中节。”或曰：“有未发之中，有既发之中？”曰：“非也。既发时，便是和矣。发而中节，固是得中，只是将中和来分说，便是和也。”

窗前之草，池盆中之鱼，驴之鸣，雏鸡之啄，鸢之飞，一切莫非活泼天机。但人为万物之灵，有时却转失了天机。高级生命有时似乎转不如低级生命般能自然而中节。喜怒哀乐，鸢鱼鸡驴不见时常有，有亦不为害。人则多为喜怒哀乐困了。失却天地之和，即已违背了天地间生理与生趣。但人不该抹杀喜怒哀乐，或仇视喜怒哀乐，不该认为性善而情恶，不该因怕情，连带怕性，要求无生，趋向寂灭。人该在喜怒哀乐上求其不失和之理与和之气，便该求喜怒哀乐之发而皆中节。但喜怒哀乐一发，便早见是和或不和了，在这上无从下工夫。若仅从失和了要它和，总不如在其未发时下工夫，使之发而皆中节，发而无不和。但喜怒哀乐未发时，尚不见有喜怒哀乐，又如何下工夫呢？程颐说：“喜怒哀

乐未发时，心上浑无喜怒哀乐，但喜怒哀乐却浑然全在里。”所以说：

冲漠无朕，万象森然已具。未应不是先，已应不是后。如百尺之木，自根本至枝叶，皆是一贯。不可道上面一段是无形无兆，却待人旋安排引出来，教入涂辙。既是涂辙，却只是一个涂辙。

这一段陈义甚精湛。他的意思，教人在此冲漠无朕上涵养，但不要安排。安排上的是“闻见之知”，涵养出来的是“德性之知”。人若能在喜怒哀乐未发时，好好地存养，便自能发而皆中节。他又说：

君子庄敬日强，安肆日偷。常人之情，才放肆则日就旷荡，才检束则日就规矩。

庄敬是存养时体段。他的话，说来说去，在其大本大原上，还是和其兄一般。只在“涵养须用敬”之外，再添上“进学在致知”。又在“涵养须用敬”之上，再添入“未发之中”一节。这些处，都见他说得比颢更精密。所以他见人静坐，便叹其善学。静坐也只是无事时，喜怒哀乐未发时一种庄敬存养。他又说：

人之于仪形，有是持养者，有是修饰者。

修饰是安排，教入一涂辙，持养才是体会到真体段，真气象。

总之，二程兄弟，都在人的实际生活上，内心真经验上来指点人，教人在修养上自己寻向前。他们的精神，已脱离了书本经典，言语注释，玄思冥想，理论安排。他们主张心与道一致，身与道一致。他们可以说是两位大心理学家。他们是以心教心，以身教身，以生活教生活，这真是人生之大导师。因此后人才推奉他们为宋学之正统，推奉他们为道学先生理学家标准的代表。他们都不注重在著作上，程颢只留些语录和短文，颐稍扩充，又颇侧重到“致知”一面去，他著有一部《易传》，这是他毕生精心结撰的唯一著作了。他们对人心修养上种种指点的话还很多，可惜这里不便再详述。

一八　谢良佐、杨时、游酢、尹焞 附张绎、王 

二程兄弟以心教心，以身教身，以生活教生活，是标准的道学家，我们该注意到他们当时教育事业的实况。他们和胡瑗的书院学校讲学不同了。他们只是私家朋友间的讲学。谢良佐、游酢、杨时、尹焞，号为程门四弟子。良佐尤被推为程门之高第。

良佐字显道，上蔡人，学者称上蔡先生。程颢知扶沟事，良佐往从之。

上蔡初造程子，程子以客肃之。辞曰：“当求师而来，愿执弟子礼。”程子馆之门侧，上漏旁穿。天大风雪，宵无烛，昼无炭，市饭不得温。程子弗问。谢处安焉。逾月，豁然有省，然后程子与之语。

这一段叙述，可以看出程门的教育精神。良佐远道来，且让他先把自己

一番求师问道的真忱，自己激发与体认。此心激发了，自己体认了，也就无多话可讲。有一天，程颢问他们说：

“尔辈在此相从，只是学某言语，故其学心口不相应，盍若行之？”请问焉，曰：“且静坐。”

颢为扶沟主簿时，年甚轻，官职尤低微。良佐方为秀才，已知名。他这样远道问学，正可想见那时的风气。儒学新潮流，已经普遍激荡开，所以有许多人才望风慕名来到二程的门下。

明道见谢子见闻甚博，曰：“贤却记得许多。”谢子不觉面赤身汗。先生曰：“只此便是恻隐之心。”谢子曰：“吾尝习忘以养生。”明道曰：“施之养生则可，于道则有害。习忘可以养生者，以其不留情也。学道则异于是。出入起居宁无事者？正心以待之，则先事而迎。忘则涉乎去念，助则近于留情。故圣人之心如鉴，孟子所以异于释氏也。”

颢又教良佐：

贤读书，慎不要循行数墨。

良佐曾录五经语作一册，伯淳见之，曰：“玩物丧志。”

上蔡见明道，举史书成诵，明道以为玩物丧志。及明道看史，又逐行看过，不差一字。谢甚不服。后来有悟，却将此事作话头接引博学之士。

我们把这些记载仔细看，再看上面程颢章，自可明白这里面道理。良佐又说：

先生善言诗，他又不曾章解句释，只优游玩味，吟哦上下，便使人有得处。

后来良佐又从学于程颐，颐称他能为“切问近思”之学。这时的良佐，早已了解得程门宗旨了。

杨时字中立，将乐人，学者称龟山先生。成进士，调官不赴，以师礼见颢于颍昌。颢极喜之。后人说：“谢气刚，杨气柔。”颢喜时，颐喜良佐，是各爱其所近。颢卒，时又见颐于洛阳，时年已四十，而事颐愈恭。时与游酢立雪程门，即是时事。至七十，家居贫甚。有张觷者，为蔡京塾客。一日，令诸生习走，并曰：“天下事，被汝翁坏了，旦晚有乱，先及汝家，苟能善走，或可逃死。”诸生以为其心疾，告京。京矍然，自向觷问计。觷曰：“唯有收拾人才为第一义。”京问其人，觷以时对，遂召为秘书郎。时以重德高年入政府，竟无所表显，此事大为后人所不满。朱熹说：

当此之时，苟有大力量，真能转移天下之事，来得也不枉。既不能然，又只随众，鹘突！

又说：

来得已不是，及至又无可为者，只是说没紧要的事，所以使世人笑儒者以为不足用。

张栻亦云：

龟山宣和一出，在某之隘，终未能无少疑。恐自处太高。磨不磷，涅不缁，在圣人乃可言。

程门与谢、杨称鼎足者为游酢。酢字定夫，建阳人，学者称荐山先生。少有盛名，至京师，颐一见，谓其资可进道。时颢在扶沟，设学教邑子弟，遂召酢职学事。因从学。但后来他成为程门之罪人。有人问他：“先常从二程学，后又从诸禅游，二者之论，必无滞阂；敢问所以不同？”他答道：

佛书所说，世儒亦未深考。往年尝见伊川，云：“吾之所攻者迹也。”然迹安所从出哉？要之此事须亲至此地，方能辨其同异，不然，难以口舌争也。

他又说：

前辈往往不曾看佛书，故诋之如此之甚。

可见他已是明白背师了。

尹焞字彦明，洛人，学者称和靖先生。他是程门四大弟子中天资最鲁的。人言其家居，终日竦然，家人问饥渴饮食，然后唯阿应之。不尔，不言。朱熹也说：

和靖直是十分钝底，被他只就一个“敬”字做工夫，终做得成。

又说：

和靖不观他书，只是持守得好。他语录中说持守涵养处，分外亲切。可知学不在多，只在功专志一。

问龟山之学。云：“以身体之，以心验之，从容自得于燕闲静一之中。”李先生 侗 学于龟山，其溯流是如此。又曰：“龟山只是要闲散，然却读书，尹和靖便不读书。”

伊川自涪归，见学者凋落，多从佛学，独龟山与上蔡不变，因叹曰：“学者皆流于夷狄矣，惟有杨、谢长进。”

然后来程门连谢、杨也都走近禅，只焞不然。朱熹说：

和靖日看《光明经》一部，有问之，曰：“母命不敢违。”如此便是平日缺却“谕父母于道”一节。

二程最称正学，便最是辟佛的大师，然他们门下实在有些不振气。所谓“儒门澹泊，一辈豪杰都为禅门收拾去”，其语真不虚。

程门除四大弟子外，又有张绎，字思叔，河南寿安人。本酒家保，喜为诗，虽拾俗语，往往有理致。一日，见县官出入，传呼道路，颇羡之，问人何以得如此？或曰：“读书所致。”始发愤从人学。入县学，被荐，忽感科举学不足为，因至僧寺，见禅师道楷，有祝发意。时周行己官洛中，告绎曰：“他日程先生归，可从之，无为空祝发也。”颐归自涪陵，绎始往从学。我们看了这一条，即可想见程门教法在当时的重要性。时佛学思想尚盛行，治国平天下，就佛学讲，依然是俗事。一辈好高的学者，还有鄙薄而不为，何况是科举，更受人轻视。只程学也说尧舜事业如浮云之过眼，但却教你不须祝发去。但这一种教法仍有病，说得太高了，没有真力量，真见识，后梢仍会染杂上禅学。因此程颐之后，必得出朱熹，始把程门与禅学划分得清楚。

程颐门下又有王  ，字信伯，福清人。其父始徙居吴。  师事颐，于杨时为后进，时最许可之，谓师门后来成就者惟信伯。后明儒王守仁极称之。全祖望云：

象山之学，本无所承，东发 黄震 以为遥出于上蔡，予以为兼出于信伯。盖程门已有此一种。

或问  ：“致知之要？”

曰：“宜近思，且体究喜怒哀乐未发之谓中。”又曰：“莫被中字误，只看未发时如何。”

他又说：

学者体究，切不可以文义解释，张思叔所谓劝君莫作聪明解。

问：“仁，人心也，而又曰以仁存心，何也？”曰：“观书不可梏于文义。以仁存心，但言能体仁耳。”

这些处，显是沿袭程门教法，所谓“鞭辟近里”，所谓“天理二字是自己体贴出来”，皆是此意。但循此而下，便开了陆九渊“六经皆我注脚”之先声。  又自己说：

非某于释氏有见处，乃见处似释氏。

胡宏尝谓：

河南之门，得其指归者，零落殆尽。今之存者，叩其所安，亦以规矩宽纵，不加严谨，后学将何所正？如王学士说：“佛实见道体，只是差之毫厘，故不可与入尧舜之道。”若佛氏实见道体，则涂辙何容有差？伊川谓其略见道体，今王氏改略为实，岂不迷乱学者？

后人谓释氏之说“弥近理而大乱真”，此须二程以后始有此说法。若依宋初诸儒，似说不到释氏之弥近理。只为二程有些说法说得弥近释氏了，故觉释氏之说弥近理。无论是说他“略见道”，抑是“实见道”，总之程门与佛学实有其弥近处。所以湘学胡宏一派，想在理论上重新再建立，朱熹则受有胡宏影响，陆九渊则略近王  道路。在这里，我们可以细参学术思想之演变。

一九　吕大钧、大临

宋学正统，二程称洛学，张载称关学。当时关学之盛，不下于洛学。后来宋室南渡，关学中绝，洛学则杨时一派，四传而得朱熹，遂臻大盛。吕大钧字和叔，其先汲郡人，祖始迁蓝田。大钧乃关学之翘楚。载倡学关中，一时寂寥，绝少和者。大钧与载为同年友，心悦而好之，遂执弟子礼。于是学者靡然知所趋向。他后又从二程学，但论其学脉，确然是关学之矩镬。

载讲学，以礼为先。大钧承其意，爱讲井田兵制，以为治道必由是。悉撰成图籍，作具体推行之想。大钧为人质厚，所知已自信而又力可及者，遂行无稍疑畏，时人方之为子路。他曾做一两任小官，自说：“学未优，道未明，不愿再仕进。”他推本载教法，先为《乡约》，先在他本地推行，关中风俗为之一变。这却是配合经济与道德来融铸入普遍日常人生的一种社会运动，也可说是一种寓有社会主义的社会教育。欧阳修《本论》，只注重上层政治；范仲淹义田，才着眼社会经济，但亦仅是一种私人性的慈善事业。大钧的《乡约》，可说是《本论》之本，想实从乡村中提倡新风气，建立新人生。这一运动，却是提倡儒学，排斥佛、释，而深入农村的备有具体方案的活动。

下面摘要述说他《乡约》之内容：

一、德业相励

德谓见善必行，闻过必改。能治其身，能治其家，能事父兄，能教子弟，能御僮仆，能肃政教，能事长上，能睦亲故，能择交游，能守廉介，能广施惠，能受寄托，能救患难，能导人为善，能规人过失，能为人谋事，能为众集事，能解斗争，能决是非，能兴利除害，能居官举职。

他之所谓“德”，一切都是能。他之所谓“能”，全表显在个人处社会群体之实际事业上。政治则只占最末的一项。

业谓居家则事父兄，教子弟，待妻妾；在外则事长上，接朋友，教后生，御僮仆。至于读书治田，营家济物，畏法令，谨租赋，如礼、乐、射、御、书、数之类，皆可为之。非此之类，皆为无益。

他之所谓“业”，全是日常人生，而是日常人生中与人相接的一面，却不指私人单独生活言。这可见关学与洛学精神之根本相异处。

右件德业，同约之人，各自进修，互相劝勉。会集之日，相与推举其能者书于籍，以警励其不能者。

《乡约》主要精神，在举出人人可能者，而由团体力量来互相督励。虽各自自由，而有一种集体的心理上之制裁与引导。

二、过失相规

过失谓犯义之过六，犯约之过四，不修之过五。

犯义之过：一、酗博斗讼。 讼谓告人罪恶，意在害人，诬赖争诉，得已不已者 。二、行止逾违。三、行不恭逊。四、言不忠信。五、造言诬毁。六、营私太甚。

犯约之过：一、德业不相励。二、过失不相规。三、礼俗不相交。四、患难不相恤。

不修之过：一、交非其人。二、游戏怠惰。三、动作失仪。四、临事不恪。五、用度不节。

这里所举的“不修之过”，也不指私行言，乃指私人生活之有关涉于公共生活者而言。如不衣冠入街市，犯第三条。与人约了时间不遵守，犯第四条。

右件过失，同约之人，各自省察，互相规戒。小则密规之，大则众戒之。不听，则会集之日，值月以告于约正，约正以义理诲谕之，谢过请改，则书于籍以俟。其争辩不服与终不能改者，皆听其出约。

凡此所举，在古代儒家则有礼，在佛教中则有戒律。僧人不守戒律，例得驱逐。这些在政府法律上，则不能照顾，也不能约束。又不是专指私人道德言，因此社会应有公众的制裁。惟不由宗教团体来任此制裁之责，那是吕氏《乡约》之用意。

三、礼俗相交

礼俗之交：一曰尊幼辈行，二曰造请拜揖，三曰请召送迎，四曰庆吊赠遗。

尊幼辈行凡五等：曰尊者 年长二十以上，长者 长十年以上，敌者，少者 少于己十岁以下，幼者 少于己二十岁以下，造请揖凡三条，请召送迎凡四条，庆吊赠遗凡四条。

此处条文，因礼俗随时而变，不具引。

右礼俗相交之事，值月主之，有期日者为之期日，当纠集者督其违慢。凡不如约者，以告于约正而诘之，且书于籍。

这是乡村间一种生活公约。让我们姑举一例：

凡遇尊长于道，皆徒行，则趋进揖。尊长与之言则对，否则立于道侧以俟。尊长已过，乃揖而行。或皆乘马，于尊者则回避之，于长者则立马道侧，揖之。俟过，乃揖而行。若己徒行，而尊长乘马，则回避之。若己乘马，而尊长徒行，望见则下马前揖，已避亦然。过既远，乃上马。若尊长令上马，则固辞。遇敌者皆乘马，则分道相揖而过。彼徒行不及避，则下马揖之，过则上马。遇少者以下皆乘马，彼不及避，则揖之而过。彼徒行不及避，则下马揖之。

此等当然是当时的礼俗，乡约只是在礼俗上加上一种团体约束的力量，好使此种礼俗加广推行，经久维持。宗教团体有约束礼俗主持推行的力量，但当时佛教偏重的是出世，因此对社会日常礼俗不得不由儒者来另订，并结成新团体来主持推行它，这是吕氏《乡约》用心之所在。相传程颢曾进佛寺，叹道：“三代礼乐，想不到在这里了。”此刻则是要把礼乐重新推行到佛寺外的社会来。

谢良佐监西京竹木场，朱震自太学偕弟往谒，坐定，朱震说：“震愿见久矣。今日之来，无以发问，乞先生教之。”谢良佐说：“好！待与你说一部《论语》罢！”朱震私念日刻如此，如何来得及讲一部《论语》？已而具饮，酒五行，只说他话。及茶罢，乃掀髯曰：“听说《论语》。”他才首举“子见齐衰者”一章，又举“师冕见”一章。他说：“圣人之道，无微显，无内外，由洒扫应对进退而上达。夫道一以贯之，一部《论语》只恁地看。”

现在是想把如何见齐衰者，如何见瞽乐师，一切时代化，群众化，好让社会群众全在这上躬行而实践。那是《乡约》精神，亦是关学与洛学精神之亦同亦异处。

四、患难相恤

患难之事七：一、水火。二、盗贼。三、疾病。四、死丧。五、孤弱。六、诬枉。七、贫乏。

这七项，范仲淹义田先注意到，但仲淹似乎专注意在经济问题上。这里的第六项，却不关经济，但也是一种患难，也该援助。

右患难相恤之事，凡有当救恤者，其家告于约正，急则同约之近者为之告约正，命值月遍告之，并为之纠集而绳督之。凡同约者，财物器用车马人仆，皆有无相假。若不急之用，及有所妨者，则不必借。及逾期不还，及损坏借物者，论如犯约之过，书于籍。邻里或有缓急，虽非同约，而先闻知者，亦当救助。或不能救助，则为之告于同约而谋之。有能如此，则亦书其善于籍以告乡人。

上引是吕氏《乡约》之具体内容。政治管不尽社会一切事，南北朝、隋、唐，大门第和佛寺便分别管领了这一切。到宋代，门第衰替了，社会上只有宗教团体，只有和尚寺，还在管领着社会。吕氏《乡约》，便要把儒家精神，客观化，具体化，普遍渗透进社会群众之日常生活里，来代替宗教团体之任务。所以说，吕氏《乡约》乃欧阳修《本论》之脱化，而更尤是基本的。张载曾要试验推行井田均地的新农村，但并没有成功。大钧《乡约》，便是承接载之新村运动之遗意。这一精神之具体实现，便是张载《西铭》篇所讲理想之具体化。他把一乡化如一家般，

参加《乡约》的，对其同约中人，便如一孝子之对其家庭般。可惜不久北宋垮了，完颜氏南下，关中沦陷，《乡约》运动便告中断。后来朱熹想再度推行吕氏《乡约》，对大钧《乡约》原条款，也并没有多增损。可见吕氏所订，于当时社会现实所需，是颇能配合的。范育作《吕大钧墓表》，说他：

明善志学，性之所得者尽之心，心之所知者践之身。

但他所实践之身的，有些处和洛学着眼不同，那是关学的精神。这是一新运动，应该为研究宋学者所注意之一项目。

吕大临字与叔，大钧弟。亦先学于载，后学于二程。程颢有名的《识仁篇》，乃为他而发。后人把他和谢、杨、游、尹合称程门五弟子。朱熹在程门中最取大临，说他高于诸公，大段有筋骨。惜不寿，四十七岁便死了。但他究竟是关学。程颢说：

与叔守横渠说甚固。每横渠无说处皆相从。才有说了，便不肯回。

朱熹是更尊洛学的。所以说：

如天假之年，必所见又别。

因此他与他两兄大忠、大钧，一面勉勉以进修成德为事，另一面又共讲经世实济之学，而又严异端之教，那是关学特色。他论选举，欲立士规以养德励行，更学制以量材进艺，定贡法以取贤敛才，立试法以区别能否，修辟法以兴能备用，严举法以核实得人，制考法这是考课，非考试以责任考功。后人说："其论甚悉，实可施行。"那些也如大临《乡约》，均见关学精神。富弼告老在家，信佛氏，他与书说："古者三公，内则论道于朝，外则主教于乡，此岂世之所望于公者？"弼复书答谢。可知他们自不会像谢、杨诸人般，后梢皆溺入禅学去。

二〇　南渡宋学

南渡以来，可说是宋学的第三期。南渡后的政治局面，较之北宋，相差是远了。但学术思想上，却并不见逊色。专就朱熹一人而论，已足掩盖北宋两期诸家之长而有余。朱熹在中国下半部学术思想史上的地位，殆可与前半部的孔子相比。没有他，恐怕周、邵、张、程诸家，也不会有那般的光辉与崇重。我们尽可说，正统宋学，完成在他的手里。他对方的陆九渊，又开启了明儒王守仁，那是明代学术思想界惟一中心人物。其他前后诸家，也还各有创辟。南宋在此短暂的偏安中，学术界有此成绩，那是中国历史上少见的一幕。

二一　胡安国、胡寅、胡宏

胡安国字康侯，崇安人，学者称武夷先生。他是洛学的私淑者。曾为荆门教授，杨时来代，遂相识。又从时识游酢、谢良佐。良佐为德安宰，安国以湖北提举巡行所部，却请时作介绍书求见。入境，邑人皆讶知县不接监司。安国修后进礼，入门，见吏卒植立庭中，皆如土木偶人。安国为之肃然起敬，遂正式问学。谢良佐后来称他：

他已不及见程颐。他自称：

谢、杨、游三先生，义兼师友，然吾自得于《遗书》者为多。

朱震被召，问出处之宜。先生曰：“世间惟讲学论政，当切切询究。至于行己大致去就语默之几，如人饮食，饥饱寒温，必自斟酌，不可决之于人，亦非人所能决也。”

这正可看出他所谓自得之真受用。

他壮年曾观释氏书，后遂屏绝，尝曰：

释氏虽有了心之说，然其未了者，为其不先穷理，反以为障，而于用处不复究竟。

又说：

良知良能，爱亲敬长之本心。儒者则扩而充之，达于天下。释氏则以为前尘，为妄想，批根拔本而殄灭之。二者正相反。

他著有《春秋传》，自负为传心要典。吕祖谦曾说：

胡文定《春秋传》，多拈出《礼运》“天下为公”意思。蜡宾之叹，自昔前辈共疑之，以为非孔子语。盖不独亲其亲子其子，而以尧、舜、禹、汤为小康，真是老聃、墨翟之论。胡氏乃屡言《春秋》有意于天下为公之世，此乃纲领本原，不容有差。

其实安国《春秋传》，远本孙复尊王攘夷，旨在提倡“大复仇”之旨，而终以“天下为公”为归宿。那是针对时局而又极富开阔的远见的。但他因游酢之荐，误交秦桧，终失知人之明，成为晚年一遗憾。

胡寅字明仲，安国兄子，学者称致堂先生。他生母以子多将不举，安国妻抱养之。少年桀黠难制，安国闭之空阁，阁上有杂木，寅尽刻为人形。安国因置书数千卷于阁上，年余，悉成诵。他志节豪迈。初擢第，张邦昌欲妻以女，拒不纳。安国素善秦桧，及桧当国，寅与桧绝交，遂受贬谪。朱熹尝说：

致堂议论英发，人物伟然。向常侍之坐，见其数杯后歌孔明《出师表》，可谓豪杰之人也。

他著有《崇正辩》，专辟佛徒报应变化之论，后人谓：

当洛学陷入异端之曰，致堂独爝然不染，亦已贤哉！

胡宏字仁仲，安国次子，学者称五峰先生。幼时尝见杨时于京师，后卒传父学，优游衡山二十余年，开南渡湖湘之学统。他不满其兄寅，寅之学遂为所掩。他著有《知言》，吕祖谦以为过于张载之《正蒙》。朱熹说：

《知言》中议论多病，又其辞意多急迫，少宽裕，良由务以智力探取，全无涵养之功，所以至此。然其思索精到处，何可及也。

又说：

五峰善思，然其思过处亦有之。

大抵熹之不满于《知言》，正犹二程之不满于《正蒙》。

此下摘录《知言》中几条，并附朱熹《疑义》，以见两家思想之异点。

《知言》曰：

天命之谓性，性，天下之大本也。尧、舜、禹、汤、文王、仲尼六君子，先后相谓必曰心，而不曰性，何也？曰：“心也者，知天也，宰万物以成性者也。六君子，尽心者也，故能立天下之大本，人至于今赖焉。不然，异端并作，物从其类而瓜分，孰能一之？”

《疑义》曰：

“以成性者也”，此句可疑。

又曰：

论心必兼性情，某欲别下语云：“性固天下之大本，而情亦天下之达道也。二者不能相无。而心也者，知天地，宰万物而主性情者也。六君子者，惟尽其心，故能立天下之大本，行天下之达道，人至于今赖焉。”

今按：熹主张性禀赋自先天，宏则谓性亦完成于后天。所以宏“尽心以成性”之说，熹认为可疑。但熹之心、性、情三分说，性属先天，心亦属先天，则更无一包括心性更高的统一。宏则专主心上讲，颇与陆王学派相近似。晚明儒王夫之，可说是湖湘学派之后劲。他极推崇张载之《正蒙》，也竭力发挥成性的说法，阐述精微，与宏《知言》大义可相通。似乎《知言》较近于程颢，而《疑义》较近于程颐。

《知言》又曰：

天理人欲，同体而异用，同行而异情，进修君子，宜深别焉。

《疑义》曰：

天理莫知其所始，其在人则生而有之。人欲者，梏于形，杂于气，狃于习，乱于情而后有。

又曰：

既谓之同体，则上面便著人欲二字不得。当见本体实然，只一天理，更无人欲。故圣人教人，只说克己复礼，教人实下工夫，去却人欲，便是天理，未尝教人求识天理于人欲汩没中也。

按：宋儒自程颢提出“天理二字是自家体贴出来”之一语，此下诸儒讲学，遂多以“天理”立宗。“天理”之相对面为“人欲”，宏却谓天理、人欲“同体异用，同行异情”。后来陆王学派大体接受此见解。清儒戴震《孟子字义疏证》，更专拈此层透切发挥。朱熹说：“天理莫知其所始。”此即周敦颐“无极而太极”的说法。若把一切人事原理，全要推溯到先天，势必达于渺茫难穷之一境。所以二程不甚着意在此上探索。他们并不认自己学问原自周敦颐，正在此等处。到熹始重定宋学之传统，正式认二程之学源出自敦颐，实在是他从程颐“格物穷理”说再转一步，始转成他自己的一套。他说：“人欲者，梏于形，杂于气，狃于习，乱于情而后有。”于是遂把一切善尽归诸先天，一切恶全归于后天。这虽像是从张载“气质之性”与“义理之性”的分别来，其实非张载之本义。载只说“太虚即气”，而熹则主“理在气中”，两人的宇宙论本不同。清初颜元，便专从气质之性这一点上攻击熹，与戴震异途而同归。

《知言》又曰：

好恶性也，小人好恶以己，君子好恶以道，察乎此，则天理人欲可知。

《疑义》曰：

好恶固性之所有，然直谓之性则不可。盖好恶，物也，好善而恶恶，物之则也。

按：明儒王守仁以好恶即良知，实与《知言》“好恶性也”之说近。《疑义》则谓“好恶是物”，即指其落于气质言，性则是好恶之天则。若认好恶即性，便近于心学。必谓好恶之天则始是性，才始是理学。在此便见心学与理学之分途。

《知言》又曰：

性也者，天地鬼神之奥也，善不足以言之，况恶乎哉？孟子之道性善云者，叹美之辞，不与恶对也。

又曰：

或问：“心有生死乎？”曰：“无。”曰：“然则人死其心安在？”曰：“子既知其死矣，而问安在

邪？”曰：“何谓也？”曰：“夫唯不死，是以知之，又何问焉？”曰：“未达。”胡子笑曰：“甚哉！子之蔽也。无以形观心，而以心观心，则知之矣。”

《疑义》曰：

“性无善恶”“心无生死”两章，似皆有病。天地生物，人得其秀而最灵。所谓心者，乃虚灵知觉之性，犹耳目之有见闻尔。在天地则通古今而无成坏，在人物则随形气而有始终。知其理一而分殊，又何必为是心无死生之说，以骇学者之听乎？

按：此处亦见心学与性学之分歧。惟主心，故必言人心不死，其实即已通古今而言之。王守仁曰“无善无恶心之体”，此犹言性无善恶。故必待言成性，始成其至善之性也。工夫全在心上用。《疑义》认心为虚灵知觉，犹耳有听，目有视。故性则至善，而心工夫则贵能格物穷理。

《知言》又曰：

凡天命所有而众人有之者，圣人皆有之。人以情为有累也，圣人不去情。人以才为有害也，圣人不病才。人以欲为不善也，圣人不绝欲。人以术为伤德也，圣人不弃术。人以忧为非达也，圣人不忘忧。人以怨为非宏也，圣人不释怨。然则何以别于众人乎？圣人发而中节，众人不中节也。中节为是，不中节为非。是者为正，为善；非者为邪，为恶。而世儒乃以善恶言性，邈乎辽哉！

《疑义》曰：

此亦性无善恶之意，然不知所中之节，圣人所自为邪？将性有之邪？

按：颜元曰：“孔孟以前责之习，使人去其所本无；程朱以后责之气，使人憎其所本有。”《知言》指点出情、才、欲、术、忧、怨皆人所本有，不必憎而去之。至于中节与不中节，依王守仁说，则我心之良知自知之。此仍心学与性学之别。性属天，心属人。心学流弊，则尊人而蔑天。

《知言》又曰：

问：“为仁。”曰：“欲为仁，必先识仁之体。”曰：“其体如何？”曰：“仁之道宏大而亲切，知者可以一言尽，不知者虽设千万言亦不知也。能者可以一事举，不能者虽指千万事亦不能也。”曰：“万物与我为一，可以为仁体乎？”曰：“子以六尺之躯，若何而能与万物为一？”曰：“身不能与万物为一，心则能矣。”曰：“人心有百病一死，天下之物有一变万生，子若何而能与之为一？”他曰，问曰：“人之所以不仁者，以放其良心也。以放心求心，可乎？”曰：“齐王见牛而不忍杀，此良心之苗裔，因利欲之间而见者也。一有见焉，操而存之，存而养之，养而充之，以至于大。大而不已，与天同矣。此心在人，其发见之端不同，要在识之而已。”

《疑义》曰：

“欲为仁，必先识仁之体”，此语大可疑。

又曰：

知其放而求之，心在是矣。今于已放之心，不可操而复存者，置不复问，乃俟异时，见其发于他处而后从而操之，则未见之间，此心遂有间断，无复有用功处。于其本源全体，未尝有一日涵养之功，便欲扩而充之，与天地同大，窃恐无是理也。

又曰：

圣门之教，详于持养，略于体察，与此章意正相反。必欲因苗裔，识根本，孰若培其根本而听其枝叶之自茂邪？

按：《知言》此条，大体本程颢《识仁篇》。朱熹与张栻，为此问题，曾经长期之研讨；而此处熹所说，则是主张存养应先于察识，实与程颢《识仁篇》有歧见。后来明代浙中王门与江右王门之争论，也集中在这点上。大抵宋明理学在理论上，有朱、陆之异同。而在工夫上，则最要者即是此处所举胡、朱之异见。浙中偏近胡，江右偏近朱，东林高攀龙也近朱。熹在此等处，遂完成他细密广大的系统；而宏之所说，则似近偏薄了。这亦是宋明理学绝大争论一要点。后人都注意在朱、陆异同上，把此一节未免忽略了。

《知言》又曰：

有是道，则有是名，圣人指明其体曰性，指明其用曰心。性不能不动，动则心矣。圣人传心，教天下以仁也。

《疑义》曰：

今欲颇改其语云：“性不能不动，动则情矣。心主性情，故圣人教人以仁，所以传是心而妙性情之德。”

按：《知言》认心性为一体，《疑义》则认心性有分别。熹初亦从宏说，以心为已发，以性为未发，后始采张载“心统性情”说，遂成如上举《疑义》之所云。这亦是熹极费斟酌处。这里，他思想的转变，须细看他与张栻往复书札之讨论。熹《知言疑义》又总括地批评说：

知言可疑者，大端有八。性无善恶（一），心为已发（二），仁以用言（三），心以用尽（四），不事涵养（五），先务知识（六），气象迫狭（七），语论过高（八）。

明儒黄宗羲又综合熹意，谓：

会而言之，三端而已。性无善恶，一也。心为已发，故不得不从用处求尽。仁，人心也，已发言心，故不得不从用处言仁。二者同条，二也。察识此心而后操存，三也。其下二句，则不过辞气之间。心为已发，亦自伊川初说，有凡言心皆指已发而言，以其未定者为定尔。察识此心而后操存，善观之，亦与明道识仁无异。不善观之，则不知存养之熟自识仁体。有朱子之疑，则胡氏之说，未始不相济。

这里是宗羲有意作调人。实则湘学胡宏一派在当时，有其独特之思路。朱熹学术乃由胡宏转回到程颐。我们也可说，没有胡宏一番新意见，将转不出后面朱熹那样的大系统。这一层将互见于下张栻、朱熹章。

二二　张栻

南渡以后，洛学传统有两大派。一传自杨时，其后有朱熹，称闽学。一传自胡安国、胡宏父子。宏有大弟子张栻，称湖湘之学。栻字敬夫，广汉人，迁衡阳，学者称南轩先生。朱熹与栻交游，切磋益细。惜栻不寿，四十八岁而卒。全祖望说：

南轩似明道，晦翁似伊川。向使南轩得永其年，所造更不知如何也。

栻父浚，为宋相。栻少长，见胡宏，宏辞疾不见。告人曰："渠家学佛，我见他则甚？"栻闻之，始知拒见之由。再请谒，语甚契，遂从受业。熹交游最密，得力最深者凡三人，然于吕祖谦则病其杂，于陆九渊则言其禅，独于栻最钦敬。尝曰：

敬夫见识卓然不可及。从游之久，反复开益为多。

又曰：

敬夫学问愈高，所见卓然，议论出人表。近读其语，不觉胸中洒然，诚可叹服。

又述其《行状》，则曰：

公尝有言曰：“学莫先于义利之辨，而义也者，本心之所当为而不能自已，非有所为而为之者也。一有所为而为之，则皆人欲之私，而非天理之所存矣。”至哉言也！亦可谓广前圣之所未发，而同于性善养气之功者与？

胡宏《知言》，熹、栻、祖谦曾共研讨，各有评骘，见于《疑义》，故后人谓栻之学从熹转手。实则去短集长，交相师益，不必定说谁跟了谁。今熹集中有《中和说》四篇，前三篇与栻，第四篇《与湖南诸公书》。这四封信，一步步讨论此心之究属已发与未发，以及察识涵养工夫之先后与轻重，实为二程学统中一最要的问题。胡宏已从程颐转变到张载。颐云：“进学则在致知，而致知重在能思。”宏则偏重在向外思索上。用近代语说之，宏乃更近于一位哲学家。栻姿性近二程，更注意向内身心之修养。但究受师门影响，故先亦主心为已发，主察识当先于涵养。惟栻所谓察识先于涵养之所重，其实已偏重在心地上，不像宏《知言》路径的开展了。熹先学于李侗，为杨时嫡传，主默坐澄心，只偏在涵养。后见栻，栻不喜默坐澄心之说。他常提程颐之“主一”。他有《与人书》，谓：

来书所谓思虑纷扰之患，此最是合理会处。其要莫若主一。《遗书》论此处甚多，须反覆玩味。据目下底意思用功，譬如汲井，渐汲渐清。如所谓未应事时此事先在，既应之后此事尚

存，正缘主一工夫未到之故。须思此事时只思此事，做此事时只做此事，莫教别底交互出来，久久自别。看时似乎浅近，做时极难。某前作《主一箴》，亦有此意。

可见“主一”与默坐澄心不同。主一始是动亦定，静亦定，不偏在默坐上。他又说：

所谕收敛则失于拘迫，从容则失于悠缓，此学者之通患。于是二者之间，必有事焉，其惟敬乎？拘迫则非敬也，悠缓则非敬也。但当常存乎此，本原深厚，则发见必多。而发见之际，察之则必精矣。若谓先识所谓一者，而后可以用力，则用力未笃，所谓一者只是想象，何由意味深长乎？

可见栻不教人默坐，他所谓常存乎此者，还是个主一，而此“一”则随时随事而见。朱熹说：

南轩谓动中见静，方识此心。复是静中见动，他要动中见静，却倒说了。

但我们若细玩栻所说，似乎他所谓“动中见静”，还是在主一，还是一个敬。此实二程遗教，与杨时、罗从彦、李侗一派不同。他只主张孟子之所谓“必有事焉”，只是主张程颢之所谓“鞭辟近里”。他《答朱熹书》亦谓：

年来务欲收敛，于本原处用功，觉得应事接物时，差帖帖地。但气习露见处，未免有之。一向鞭辟，不敢少放过。

这里所谓“本原处用功”，也不是指默坐。即在应事接物时，仍可鞭辟收敛，仍自见有本原。他又说：

元晦谓略于省察，向来某与渠书，亦尝论此矣。如三省四勿，皆持养省察之功兼焉。大要持养是本，省察所以成其持养之功者也。

他之所谓“省察”，也不指默坐时，而兼指的应事时。似乎栻工夫极缜密，熹开始也误认了他意思，所以说：

熹早从先生 李侗 学，受《中庸》之书，求喜怒哀乐未发之旨，未达而先生没。闻张敬夫得衡山胡氏学，则往从而问焉。敬夫告余以所闻，亦未之省也。暇日料检故书，得当时往还书稿一编，题曰“中和旧说”。

熹又有《与栻书》，谓：

前此用心之左，向非老兄抽关启键，直发其私，诲谕谆谆，不以愚昧而舍置之，何以得此？其何感幸如之。区区笔墨，盖不足以为谢。

可见熹受栻之影响，不仅确认默坐澄心之偏，亦知专说心为已发亦不切。此后遂专拈程颐“涵养须用敬，进学则在致知”之两语为学的。这是经过两人多番往复后所得。总之，湘学与闽学不同。熹先从学于李侗，后获交于栻，然后才对程门遗教，有更精更圆的体认。后人因谓熹先从栻，而后辨其非 如王白田《朱子年谱》 。又或谓栻早知涵养是本，省察所以成其涵养，故力省而功倍。朱子缺却平日一段涵养工夫，至晚年而后悟 黄宗羲《宋元学案》 。这两说，虽各有所据，然学者相互取益，思想上之逐步变化，极细极活，不能刻划求，亦不能死杀说。熹固受栻之影响，栻亦因熹而启悟。如其论“已发”“未发”云：

未发已发，体用自殊，不可溟涬无别。要须精晰体用分明，方见贯通一原处。有生之后，岂无未发之时，正要深体。若谓有生之后，皆是已发，是昧夫性之所存也。伊川先生《语录》所论，幸精思之。

这一段，仍本《知言》意，心为已发而性则为未发。这已和《知言》论性不同了。熹先曾是认栻此见，后来再说出“心统性情”；情是已发，性是未发，则心又兼统已发与未发。这些处，可见朱、张两人思想上之交互受益，递转递深愈入愈细之大概。我们却不该在此等处来争其立说之先后，判其成学之高下。人物代表着思想，我们却不必放轻了思想演进来争人物间之门户与是非。这是研讨宋明理学一最该先具的心地。

又熹有《评湘学》云：

湖南病正在无涵养，所以寻常都发出来，不留在家。

又说：

湖南一派，譬如灯火要明，只管挑，不添油，便明得也不即好。所以气局小，长汲汲然，张筋弩脉。

这些话也决不指栻言，栻则早已裁归平正了。所以后人说：

南轩之学得之五峰，论其所造，大要比五峰更纯粹。盖由其见处高，践履又实。

但从游于栻者甚众，却无一人得其传。大抵程门学统，必然该变了。若专主默坐澄心如闽学，便难免转染到禅学去。若如湘学，胡宏偏在思辨上，却没有张载般以礼作检。栻专用主一工夫，又似推扩不开，不易教学者真能由自己寻向上去。因此湘学终于不振，而闽学则因熹而大耀。

二三　朱熹

朱熹字元晦，婺源人，学者称晦庵先生。他不仅是南渡一大儒，宋以下的学术思想史，他有莫可与京的地位。后人称之为“致广大，尽精微，综罗百代”，他实当之而无愧。父松，人称其性刚不屈于俗，自谓“卞急违道”，故号韦斋。临卒，以熹属刘勉之、胡宪、刘子翚，时熹年十四。勉之，杨时门人，以女嫁熹。子翚从僧游，能入定，读儒书，谓与佛合，作《圣传论》。胡宪，安国从子，又好佛老，熹从游最久。自言：“某年十五六时，亦曾思禅学。”十九始登第，他赴考，还是看宗杲

禅师的语录。自言：“用某禅僧意思去胡说，试官为某说动了，遂得举。”年二十四，为同安主簿，始从学于李侗，到那时才将禅阁起。自是从游凡十年，晋谒凡四次。侗字愿中，南剑人，学者称延平先生。师事罗从彦。从彦字仲素，亦南剑人，学者称豫章先生。初见杨时，惊汗浃背，曰：“不至是，几枉过一生矣。”时讲《易》举程颐说，从彦鬻田裹粮，往洛见颐。归，抠衣侍席于时者二十余载。然从彦不为时所知，侗往从学，退而屏居，箪瓢屡空，余四十年。熹常称：

李先生居山间，亦殊无文字看。

不著书、不作文，颓然若一田夫野老。

又曰：

李先生初间，也是一豪迈底人。夜醉，驰马数里而归。后来养成徐缓，虽行一二里路，常委蛇缓步，如从容室中。

又曰：

李先生涵养得自是别，真所谓不为事物所胜。古人云：“终日无疾言遽色。”他真个是如此。如寻常人去近处必徐行，出远处行必稍急，先生去近处也如此，出远处亦只如此。寻常人叫一人，叫之二三声不至，则声必厉。先生叫之不至，声不加于前。又有坐处壁间有字，某每常亦须起头一看；若先生则不然，方其坐时固不看，若是欲看，必就壁下视之。

又曰：

李先生终日危坐，而神采精明，略无  之气。

从彦教李侗，令静中看喜怒哀乐未发之谓中，未发时作何气象。侗亦以教熹，熹初不省，谓：

当时既不领略，后来又不深思，遂成蹉过，孤负此翁。

但熹又说：

三十年前长进，三十年后长进得不多。

可见他在从学李侗的一段时间，学问思想上定下了基础。

三十三岁那年，宋孝宗即位，诏求直言，熹应诏上封事，在八月。明

年，他到临安，入对垂拱殿，是年李侗卒。他开始认识了张栻。三十八岁，特地去湖南会栻，留两月。他在这一段时期中，思想上引起了变动，他似乎在由闽学开始转移到湘学。或问：

李先生为默坐澄心之学，持守得固，后来南轩深以默坐澄心为非，自此学者工夫愈见散漫，反不如默坐澄心之专。先生曰："只为李先生不出仕，做得此工夫。若是仕宦，须出来理会事。向见吴公济为此学，时方授徒，终日在里默坐，诸生在外都不成模样，盖一向如此不得。"

张栻主张"察识先于存养"，熹受其影响，亦认心无未发，只该在已发时求未发。他的《中和旧说》，便成在这一时期中。后来他四十岁那年，又悟先察识后涵养之非，更定《中和旧说》，这时他才又从湘学转回到闽学。他《中和说》的最后所悟如下举：

向来讲论思索，直以心为已发，而日用工夫，亦只察识端倪，为最初下手处。以故缺却平日涵养一段工夫，使人胸中扰扰，无深潜纯一之味。而其发之言语事为之间，亦尝急迫浮露，无复雍容深厚之风。盖所见一差，其害乃至于此，不可不审也。（《与湖南诸公中和说》四）

大抵他对李先生的追忆，所为有"孤负此翁"之叹者，也在这时期。

熹在三十八岁前，著作尚不多。三十岁，校定《上蔡语录》；三十四，成《论语要义》《论语训蒙口义》。谢良佐有《论语说》，李侗也极喜读《论语》，熹自说：

某少时妄志有学，颇藉先生上蔡之说以发其趣。

我们可想象那时熹学问的规模。三十五岁，《困学恐闻》成。自三十八岁到长沙和张栻讨论两月，使他有许多问题再回头细究《二程语录》。三十九岁，编次《程氏遗书》成。四十，悟《中和旧说》之误，遂专主二程讲学宗旨。似毕竟与未见栻以前不同。闽学杨时一派，专重静中涵养；湘学前自胡宏，便转到向外思索的路上去。若把佛学相拟，闽学如禅，湘学如天台、贤首。熹在这点上，似乎受湘学影响更大。他说：

尹彦明见伊川后半年，方得《大学》《西铭》看，此意思也好，也有病。盖且养他气质，淘汰去了那许多不好底意思。此意固好。然也有病者，盖天下有多少书，若半年间都不教他看一字，几时读得这许多书？所以尹彦明终竟后来工夫少了。《易》曰：“盛德大业至矣哉！富有之谓大业。”天下事无所不当理会者，才工夫不到，业无由得大。少间措诸事业，便有欠缺。此便是病。

孟子尝说：“我知言，我善养我浩然之气。”二程似乎太偏在本心涵养上。胡宏著书特称《知言》，殆具深意。他似从二程折回一半到张载，在思索上多用些力。因若无《知言》工夫，辨别不清各家各派义理是非，纵如谢、杨高弟，也会溺入禅学。程颐在此处想补救其兄之所短，而宏则更进了一步。熹宗主二程，不主张冥思力索，他才提出读书一项工夫，来补救程门教法之偏。那是他在当时学术界绝大的贡献。由此遂使他由中期宋学，再转到初期宋学去。他在上引一段话中，特提“大业”二字来补救专重“盛德”之偏。他的理论，很像王安石《大人论》。下面才是他大量著书的年代，想来也是他大量读书的年代。兹略表如下：

四三　正月，编次《论孟精义》成。

二月，《资治通鉴纲目》成。此书盖朱子创定凡例，而此后赵师渊助成之。

十月，《八朝名臣言行录》成。

十二月，《西铭解义》成。

四四　四月，《太极图说解》成。一说《通书解》亦在是年。序《和靖言行录》。

六月，编次《程氏外书》成。《伊洛渊源录》成。

九月，序《中庸集解》。

四五　编次《古今家祭礼》。

四六　五月，编《近思录》成。

四八　六月，《论孟集注》《或问》成。

十月，《周易本义》成。《诗集传》成。

五七　三月，《易学启蒙》成。

八月，《孝经刊误》成。

五八　三月，编次《小学》书成。

九月，《通书解》成。

五九　二月，始出《太极》《通书》《西铭解》，并授学者。

六十　二月，序《大学章句》。

三月，序《中庸章句》。

六一　十月，在漳州任，刻四经 《易本义》《诗集传》及书与《春秋》。 “四子书”成。

六三　《孟子要略》成。

六六　《楚辞集注》成。

六七　始修礼书，名曰《仪礼经传通解》。

六八　《韩文考异》成。《参同契考异》成。

六九　集《书传》，口授蔡沈足成之。

七十　三月，《楚辞集注》《后语》《辨证》成。

七一　三月，改《大学·诚意章》。是月卒。

根据上表，他的著作年月，重要在四十到五十。他自己说：

《学》《庸》《语》《孟》诸文字，皆是五十岁以前做了，五十以后，长进得甚不多。

在那期间，他又和吕祖谦、陆九渊兄弟交游，对他学问上也有影响。但鹅湖寺一会，他时年四十六，那时他的学问也大致定型了。

他在宋学上另一大贡献，在其为宋学建立了一个新传统。二程讲学，并不自承出于周敦颐，他们对并世学人，推尊的是胡瑗与王安石。熹才把周、张和二程并尊，确认敦颐是二程所师承，特为《太极图说》《通书》《西铭》作解义。至编《近思录》，专采此四家。后人连熹称为濂、洛、关、闽，奉为宋学之正统，如是他遂把程氏洛学规模扩大了。周、张宇宙论形上学的部门，与二程的心性修养工夫会合融和，又加上他自己增入的读书法，三流交汇，宋学遂臻于完整。

他对宋以前传统，亦另加整理。初期宋儒，尤其是北方孙复、石介一派，认孔孟以下有扬雄、王通、韩愈而至宋。熹始把此诸人排除了，毋宁是董仲舒，而亦不得与于斯道之大传统。于是定《论语》《大学》《中庸》《孟子》为“四子书”，特为作《集注》与《章句》，此下则直接周、张、二程。这一传统，亦为后世所遵循。

他在古代学术传统上之更大贡献，则在其退五经而进四子书。他对古经

籍，有一番最创辟的新见解。他说：

经之有解，所以通经。经既通，自无事于解。借经以通乎理耳，理得则无俟乎经。

其实这些全是掩饰话。他肯费功夫替《太极图说》《西铭》作解，却说经书不须解，岂不是掩饰。至少他把周、张书与经平视了。他又说：

《诗》《书》是隔两重说，《易》与《春秋》是隔三重四重说。《春秋》义例，《易》爻象，虽是圣人立下，今说者各信己见，但未知曾得圣人当初本意否？且不如让渠如此说。今欲直得圣人本意不差，未须理会经，先须于《语》《孟》中专意看。

这才是他痛快说。经未须理会，试问，前人谁敢如此般说过？经尚未须理会，自然古今各家说经诸书，只有让渠如此说，也不须理会了。他又说：

《易》非学者急务也。某平生也费了些精神理会《易》与《诗》，然得力则未若《语》《孟》之多也。《易》与《诗》中，所得似鸡肋焉。

把圣经比鸡肋，也只有他敢说。他又说：

《书》中可疑诸篇，若一齐不信，恐倒了六经。

若称他意，尽情说了，真怕六经也倒了。以后黄震尝说：

朱子谓《易》本卜筮，谓《诗》非美刺，谓《春秋》初不以一字为褒贬，皆旷世未闻之高论，而实皆追复古始之正说。乍见骇然，熟辄心靡。卓识雄辩，万古莫俦。

那真推崇得一些也没过分。他对经学上意见，北宋诸儒中，只有欧阳修、王安石差可追步。连中期诸儒，莫不尊《易》《春秋》，所见出熹下远甚。他一部《近思录》，一部《论孟集注》与《学庸章句》，算把儒家道统，在他手里重新整顿，重新奠定，那真是万古莫俦的大事业。孔子修六经，未必有此事，但他却真修了四子书与《近思录》，成为他手里的“六经”。

若我们说，周、张、邵的贡献在为当时儒家建立新的宇宙论，二程贡献在指导身心修养，则朱熹的贡献在开示读书方法。后人有搜集他讨论读书方法成为专书的，这也可说是他在当时学术界的一项大贡献。他弟子黄榦说：

其于读书也，又必使之辨其音释，正其章句，玩其辞，求其义。研精覃思，以究其所难知。平心易气，以听其所自得。然为己务实，辨别义利，毋自欺，谨其独之戒，未尝不三致意焉。盖亦欲学者穷理反身，而持之以敬也。

这几句话精简，却把熹教人读书的几项重要方法都提及了。熹极推尊二程，但程颐所谓“格物穷理”，其实只是“致知集义”，而“致知”则只在“思”上用功。熹始会通之于周、邵、张三家，于是格物穷理有了新天地。又加进了“读书明理”，对穷理的途径与方法更圆密了。他读书的范围又极博、极广，他说：

熹旧时亦要无所不学，禅、道、文章、《楚辞》、诗、兵法，事事要学。一日，忽思之，曰：“且慢，我只一个浑身，如何兼得许多。”

他的学问范围，北宋诸儒无一能及。他晚年，注《楚辞》，校韩文，俨然是一文章家。甚至注《参同契》。

方伯谟劝先生少著书，答曰：“在世间吃了饭后，全不做得些子事，无道理。”

同时陈亮也讥笑他说：

广汉张敬夫，东莱吕伯恭，于天下之义理，自谓极其精微，世亦以是推之。其精深纡余，于物情无所不致其尽。而于阴阳卜筮，书画技术，及凡世间可动心娱目之事，皆斥去弗顾，若将浼我者。新安朱元晦论古圣贤之用心，平易简直，欲尽摆后世讲师相授，流俗相传，入于人心而未易解之说，以径趋圣贤心地而发挥其妙。其不得于世，则圣贤之命脉犹在，而人心终有时而开明也。抱大不满于秦汉以来诸君子。然而于阴阳卜筮，书画技术，皆存而信之。岂悦物而不留于物者，固若此乎？予因以见秦汉以来诸君子，犹烦新安之刮剔，而后圣贤之心事，可尽白也。（《跋晦庵送写照郭秀才序后》）

其实这一批评，并不中肯。亮所讥讽于熹的，正是熹之更伟大所在。陈亮的意思好像说，你要做道学先生理学家，便不要再注意这些小玩艺。你要注意这些小玩艺，便不要摆道学先生的面孔。这是程颐“不吃茶不看画”的一套，也正是熹之更胜过程颐处。

熹不仅在心性修养、义理玩索上留心，也不仅在书册诵览、文字著作上努力。他对教育也极热忱。他知南康军，重兴白鹿洞书院，并为亲定教条，可与胡瑗《苏湖学规》媲美。他应接四方来学，也较二程规模遥为扩大精实。黄干榦说：

从游之士，迭诵所习，以质其疑。意有未谕，则委曲告之而未尝倦。问有未切，则反覆诫之而未尝隐。务学笃则喜见于言，进道难则忧形于色。讲论经典，商略古今，率至夜半。虽疾病支离，至诸生问辨，则脱然沉疴之去体。一日不讲学，则惕然常以为忧。抠衣而来，远自川蜀。

榦曾亲劝他且谢宾客，将息养病。他说：

天生一个人，便须着管天下事。若要不管，须是如杨氏为我方得。某却不曾去学得这般学。

他又说：

人每愿不见客，不知他是如何？若使某一月日不见客，必须大病一月。

他身后，门徒各记平日问答，分类纂辑成《语类》一百三十卷，共分五十目。其门类之广博，讨论之精详，也是至可惊人。

他在政治上，自筮仕以至属纩，五十年间，仕于外者仅九考，立朝才四十日。然较之周、邵、张、程，他所过的政治生命最长，而且政绩也比周敦颐、程颢为大。他上孝宗封事，力言对金有不共之仇，万无可和之理，为南宋第一篇大文字。他又曾创始了“社仓制”，又注意到吕大临的《乡约》。

他的私人生活，初居崇安五夫，筑书院于武夷之九曲，榜曰紫阳。后筑室建阳芦峰之巅，曰云谷，其草堂曰晦庵。自号云谷老人，亦曰晦庵或晦翁。晚居考亭，作精舍，曰沧州。自号沧州病叟。韩侂胄陷赵鼎，且创伪学之名，熹草疏万言斥之。诸生力谏，筮得《遯》之《同人》，因焚稿，号遯翁。今读其诗文集，有关庵亭建筑及日常起居诸题咏，却又活现一幅高人雅士相。

但他的学问，包罗得太广大了。同时江西陆九渊，即持异见，后世称为朱陆之异同，为中国下半期学术思想史上最大一争端。东莱吕祖谦，与熹为密友，亦不能无歧见。永康陈亮，永嘉薛季宣、叶适，瑞安陈傅良，都和他持异。明代王守仁，上承陆学，因熹《大学格物补传》重掀起学术思想史上之大辩论。明儒中，即最服膺熹的罗钦顺，也对他的理气论表示驳议。下及清儒，如颜元、戴震，更对熹有极激烈的攻击。在经学上，清儒亦隐然与熹作对垒。此因宋学乃中国下半期学术思想之总起点，而熹则为宋学中之集大成。自熹以后，学术思想便有分道扬镳之势，而无论走哪一方向的，都会触及熹学之壁垒。无论如何，他是这一期间最伟大最主要的一个中心人物了。

此下再简要地叙述他思想之大体。

问：“理在气中，发见处如何？”曰：“如阴阳五行，错综不失条绪，便是理。若气不结聚时，理亦无所附着。”

这是他根据周敦颐《太极图》，又增入二程“理”的观念，而组织成的他自己的宇宙论。宇宙只是一“气”所充塞运行而形成，惟气之充塞运行中自有理。

或问：“理在先气在后？”曰：“理气本无先后之可言。但推上去时，却如理在先气在后相似。”

他既说“理在气之中”，又说“理气本无先后可言”，为何又偏要说“理在气先”呢？这在他的思想体系中，也有一番不得已，须看他下面话始知。他从宇宙原始的理气论，转落到宇宙实际事物上则说：

论万物之一原，则理同而气异。观万物之异体，则气犹相近，而理绝不同。

何以说“理同而气异”呢？

以其天命流行，只是一般，故理同。以其二五之气，有清浊纯昏，故气异。

此就先天禀赋与万物之初的一段说。何以说“气犹相近而理绝不同”呢？

这就后天万物已得其所禀赋之后的一段说。

以其虽有清浊之不同，而同此二五之气，故气相近。以其昏明开塞之甚远，故理绝不同。

本来周敦颐《太极图说》，是主张动静互为其根的，现在熹加进了邵雍先天、后天的见解，便变成先天一“理”化成了后天的“气”之万变。程门本有“理一分殊”之说，熹讲学，则着重在“分殊”上，因此不得不更着重保持“理一”的观念。否则专讲分殊，便会把思想路径分散了，变成无头脑，无系统。此是熹必然要主张“理先于气”说之苦衷。但他所谓“理先于气”之理，虽近似于张载《正蒙》之“太和”，而亦微有不同。因熹所谓理，是主宰着气的；而张载之所谓太和，则只是气的一种理想的境界。这是熹运用二程观点，来融会周、邵、张三家所得的结论。他要教人注意在事物之实际分殊上，而同时莫忽忘其背后统一的最高原理之一境界。这是他思想体系中，最着精神与最费分疏处。所以他又说：

气相近，如知寒暖，识饥饱，好生恶死，趋利避害，人与物都一般。理不同，如蜂蚁之君臣，只是他义上有一点子明。虎狼之父子，只是他仁上有一点子明。其他更推不去。

这明是程颐“理一分殊”说之再发挥，从此上才有他广大精微的开展。他本此观念再转落到性的问题上。他说：

性是许多理散在处为性。

天下无性外之物，因行街，云阶砖便有阶砖之理。因坐，云竹椅便有竹椅之理。枯槁之物，谓

之无生意则可，谓之无生理则不可。

他又说：

生之理为性。

他此处所谓“生之理”，并不专指生命之理言，而指一切物之生成之理言。此即程颐“性即理也”一语之发挥。从此他把有生之理与无生之理也一线绾合了。他又说：

人物性本同，只气禀异。如水，无有不清。倾放白碗中，是一般色。及放黑碗中，又是一般色。放青碗中，又是一般色。

性如日光，人物所受之不同，如隙窍之受光有大小。人物被形质局定了，也是难得开广。

这是他“气犹相近而理绝不同”的一语之实际的例证。因此我们可以说：朱熹的宇宙论，是“理气混合一元论”，亦可说是“理性一元论”，乃从先秦儒之“德性一元论”演进而来。德性一元，较偏重在德。理性一元，则较偏重在理，其分别殆仅此而已。

于是他又转落到“气质之性”与“义理之性”之分别上。他说：

气质是阴阳五行所为，性即是太极之全体。但论气质之性，则此全体堕在此质之中尔，非别有一性。

这一说，他的意见较近于张载，而稍远于周敦颐。《太极图说》中之太极，只是一阴阳，只是一气。张载《正蒙》始说，太和堕在气质中。所以要如此说，则为他更注意在既堕气质后之理之绝不同处。换言之，则是他注重后天更重于先天。这是他之学统之所以更近二程处。因此他又说：

孟子之论，尽是说性善，至有不善，说是陷溺。若如此，却似论性不论气，有些不备。却得程氏说出气质来接一接，便接得有首尾，一齐圆满了。

他又说：

性非气质则无所寄，气非天性则无所成。

这一说法，似与孟子性善论宗旨有违。因照他说，人生一落到气质，他的性早已有不善，不是陷溺于人生以后之一切环境而始有不善。这一说，遂引起后人许多的诤议。其实孔子已说：“十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。”《中庸》亦说：“择善而固执之。”善虽是性，亦待学而尽。且如性急佩韦，性缓佩弦，急与缓是“气质之性”。佩韦求缓，佩弦求急，此即变化气质。其所求则为“义理之性”。就程朱的

思想系统讲，他自有一条贯，似较孟子说更详备了。朱熹又说：

孟子论性似乎不如二程。

这里我们可以看出他思想之细密与大胆处。他又从性转落到心与情，他说：

性者心之理，情者性之动，心者性情之主。

又说：

合如此是性，动处是情，主宰是心。

合如此是理，理则是静的。若照孟子意，应说人心自要如此的始是性。性便有个动向。此刻熹则要把宇宙间有生无生全绾合在一线上，便说成“性即理”，而把这一动向归之情。如此说，可以避免儒家之专侧重在人生论，也可避免老氏之自然观与佛家之虚无观的宇宙论。至于后人疑熹所主乃理气二元，而要改成理气一元论，则不免陷入唯物论一边，实不如熹之圆密。

上面说的是熹在本体论方面的话。说到方法论、工夫论，这便是人生问题了，熹在此方面则全侧重在心。他说：

人多说性方说心，看来当先说心。

他在宇宙论上提出“理绝不同”的一观点，他在人生论上又提出“先说心后说性”的一观点，这全是他思想系统中显大力量有大贡献所在。他又说：

凡学先要明得一个心，然后方可学。譬如烧火相似，先吹发了火，然后加薪，则火明矣。若先加薪而后吹火，则火灭矣。某这里须是事事从心上理会起。

从二程学统讲，先吹火是居敬，再加薪是穷理。这是熹之所以为程门之嫡传。但照熹意见说，他的穷理，要穷到天地间一切万物之理，却不如程颐的穷理，只偏重在集义上。换言之，程颐穷理，还偏重在人生界，在人心义理上，熹则要推扩到宇宙界，穷到宇宙中原始的统一的最高原理之所在。于是才有他有名的《大学格物补传》。他说：

所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。

若照他意见，性是心之体，而理则是性之全。所以说：

理者天之体，命者理之用。性是人之所受，情是性之用。

照此所谓的“穷理”，应该直穷到宇宙之大全体。天命流行，落到人身便见性，性之作用发露便是情。这是顺推下来的话。若逆推上去，则他采用了张载“心统性情”的一语。所以一切工夫与方法，全要偏主在心上。所以他还竭力注重“涵养须用敬”一语。但他不认有所谓心体，他总认为一说心体便落空渺茫了。体只属性与理，如是便注重到外面的事物，便一切着实，不落空。心则是工夫的把柄，但又说心统了性情，便不致把工夫与本体划分了。这是他由二程会通到周、邵、张诸家而始有的他在宋学中一种更广大更圆备的思想体系之完成。

他的说话太多了，而且都有极大胆的创辟话，上面只最粗略地描写他思想体系之一个大轮廓。已在胡宏、张栻两章互详了他的许多话，此下叙述各家思想牵涉到他的，将陆续再有所补充。

二四　陆九韶、九龄、九渊

和朱熹闽学同时对立，分主坛坫的，是江西陆九渊。他和其兄九韶、九龄合称三陆，他们是兄弟六人中之后三个。家金溪，累世义居，推一人最长者为家长，子弟分任家事，凡田畴租税出纳，庖爨宾客之事，各有主者。他们兄弟在这样的环境中历练成学。九韶字子美，学者称梭山先生。他主家政，编韵语为训戒辞。晨兴，家长率众子弟谒先祠，毕，击鼓诵其辞。子弟有过，家长会众子弟责训之。不改，则挞之。终不改，则言于官府，屏斥之。他对家庭经济，主张不论贫富，每年留所人十之二三备不测，虽忍饥而毋变。宗族乡党有吉凶事，不足助以财，则助以力。如先而往，后而归，代服劳之类。总求不动摇家里贮蓄来维持此大家庭于不坏。他日记中有《居家正本》及《制用》各二篇。他隐居不仕，但后人说他家政具有条理，可推以治国。

他不信周敦颐《太极图说》，谓与《通书》不类，疑非敦颐作。否则是其学未成时所为。他说：

二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一，此一即太极，未尝于其上再加无极二字。

曾遗书朱熹讨论，熹不谓然。他说熹求胜不求益，不愿再辩。后来九渊却接着其兄意见，继续申辩，成为朱陆异同中一件大公案。

九龄字子寿，学者称复斋先生。九韶朴实，九龄却有才气。九韶所讲都切近有补于日用，九龄比较喜欢学术的讨论。时秦桧当国，科场中不再讲程氏的洛学，九龄读《程氏遗书》，委心向往。他们兄弟家庭自相师友，但相互间意见，和而不同。他遇休暇，便督领诸子弟适场圃习射，他说：

是固男子事也，不敢鄙为武夫末艺。

适庐陵有盗寇警，旁郡皆请九龄主防御。

初，先生之父，采温公冠婚丧祭仪行之家，先生又绎先志而修明之。晨昏伏腊，奉盥请衽，觞豆饋爨，阖门千指，男女以班，各共其职。友弟之风，被于乡社，而闻于天下。

他在政治上仅做过一任兴国军教授，在任仅九个月，学生仅十五人，他的才志并未能表现。但他自负甚高。他说：

窃不自揆，使天欲平治天下，当今之世，舍我其谁？苟不用于今，则成就人才，传之学者。

他看不起当时学风，说他们：

弃日用而语心，遗伦理而语道。

终日谈虚空，语性命，而不知践履之实。欣然自以为有得，而卒归于无所用。此惑于异端者也。

他自己说：

某日与兄弟讲习，往往及于不传之旨，天下所未尝讲。

他又说：

某稽百氏异同之论，出入于释老，反覆乎孔子、子思、孟子之言，潜思而独究之，焕然有明。穷天地，亘万世，无易乎此。然世无是学，难以谕人。

然他虽这般地高自期许，朋友间却称他“务实有工夫”。又说他“心平气下，相识中甚难得”。上语吕祖谦告陈亮，下语吕祖谦告朱熹。所以说：

先生勇于求道，愤悱直前，盖有不由阶序者。然其所志者大，所据者实，公听并观，却立四顾，弗造于至平至粹之地弗措。（吕祖谦志墓文）

九渊字子静，学者称象山先生。他在兄弟中，天分最高。三四岁时，问其父贺：“天地何所穷际？”父大奇之。听人讲程颐语，他便觉心上不欢，说：“他的话怎和孔孟不同呀！”他读《论语》，就不喜有子，说他支离。有一天读古书至“宇宙”二字，解曰：“四方上下曰宇，往古来今曰宙。”忽大悟，说：

宇宙内事，是己分内事。己分内事，乃宇宙内事。

他又说：

东海有圣人出焉，此心同，此理同也。西海有圣人出，此心同，此理同也。南海北海有圣人出，此心同，此理同也。千百世之上有圣人出，此心同，此理同也。千百世之下有圣人出，此心同，此理同也。

有一天，九龄问他：“吾弟今在何处做功夫？”他答道：

在人情事势物理上做些工夫。

可见三陆之学，全从他们的家庭环境笃实践履而来。所以全祖望说：

三陆子之学，梭山启之，复斋昌之，象山成之。

他们是学无师承，关着门做学问；而同时因大家庭生活，使他们对人情事势物理上，都有一番真切的磨练与了解，这才形成了江西陆学一种独特的精神。

九渊三十四岁登进士第，时已负盛名。初到临安，慕名从游者极众。九渊一见，便能知其心术之微，言中其情，多至汗下。亦有相去千里，素无雅故，闻其概而尽得其为人。这是他天姿独特处。本来宋学精神，主要在参悟人心。不通心学，便无法了解得宋学。九渊在此有特长，无怪他能成为宋学中一显学，而又是宋学中“心学”的大祖师。

后十年，他四十四岁，做了国子正。在临安五年，四方之宾满门，旁无虚宇，并假于馆。当时中馈百需，不要九渊开一句口，他夫人都替他调度有方，举无缺事。那亦是陆氏家风，他夫人正亦训练有素了。他罢官归来，学者益盛，四方辐凑，乡曲长老，也俯首听诲。他每诣城邑，环坐率二三百人。无地容纳，有时便群聚到寺观里听他讲。县官特为他于学宫中设讲席，贵贱老少，溢塞涂巷。这既不是胡瑗以来的书院讲学，也不如二程般只是私家朋友讲习。九渊的讲学，又另是一种向社会群众的公开讲演，为宋代讲学开一新生面。

后来他门人彭世昌，因游贵溪应天山，爱其陵高谷邃，林茂泉清，因约诸友为他建精舍讲堂，筑方丈寝舍，专辟作讲学之地。四方学士，各自在山结庐，相从讲学。

先生常居方丈，每旦，精舍鸣鼓，则乘山轿至。会揖，升讲座。学者以一小牌书姓名年甲，以席揭之，观此以坐。少亦不下数十百。

这不是近代的学校教室，而是定期的公开讲座。他

平居或观书，或抚琴，佳天气则徐步观瀑。至则高诵经训，歌《楚辞》及古诗文，雍容自适。

大率他二月登山，九月末束装归里，料理家务。如此五年，四方来著籍者逾数千人。他常说：

棋所以长吾之精神，瑟所以养吾之德性，艺即是道。

可见他日常生活，也极富情趣。但同时他也是一极能处理事务的人。他常告诫人说：

凡事莫如此滞滞泥泥。某生平于此有长，都不去著他事，凡事累自家一毫不得。每理会一事时，血脉骨髓都在自家手中。然我此中却似个闲闲散散全不理会事底人，不陷事中。

他又说：

内无所累，外无所累，自然自在。才有一些子意，便沉重了。彻骨彻髓，见得超然于一身，自然轻清，自然灵大。

他又说：

风恬浪静中，滋味深长。

四围尽风浪，内心尽恬静，那是何等地滋味深长呀！

而且他也娴习武艺。他十二岁读三国六朝史，见夷狄乱华，又闻长上道靖康间事，即剪去指爪，学弓马。他常说：

吾人读《春秋》，知中国、夷狄之辨，二圣之仇，岂可不复？所欲有甚于生，所恶有甚于死，今吾人高居优游，亦为可耻。乃怀安，非怀义也。

他四十六岁，又曾激起热情，讲究武略。常访求智勇之士，与相商榷。有李起云，将家子，九渊奇而教之，后在太尉毕再遇帐下。其家祠事九渊，或问之。曰：

云少时，尝欲率五百人打劫起事，一日往见先生，蒙诲，翻然而改。不然，不得为人矣。

五十三岁主荆门军，旧无城壁，九渊以为四战之地，决议筑城，二旬而毕。他常阅武按射，兵伍之外，郡民皆与，射中同赏。朱熹在漳州军，

亦有教射故事。那时一辈道学先生，尤其如朱、陆大儒，都没有忽视了武事。后来颜元骂宋儒只坐书房，学女儿态，实是冤枉了。

九渊三十七岁那一年，吕祖谦约九龄、九渊兄弟与熹会于江西广信之鹅湖寺。九龄语九渊："伯恭约元晦为此集，正为学术异同，某兄弟先自不同，何以望鹅湖之同？"遂与九渊议论致辩，又令九渊独自说，至晚方罢。九龄说："你说甚是。"明日，九渊请九龄说，九龄曰："某无说，夜来思之，子静之说甚是。"我夜来得一诗，诗云：

孩提知爱长知钦，古圣相传只此心。大抵有基方筑室，未闻无址忽成岑。

留情传注翻榛塞，着意精微转陆沉。珍重友朋勤切琢，须知至乐在于今。

九渊遂和其诗云：

墟墓兴哀宗庙钦，斯人千古不磨心。涓流积至沧溟水，拳石崇成太华岑。

易简工夫终久大，支离事业竟浮沉。欲知自下升高处，真伪先须辨自今。

遂同赴会。祖谦问九龄别后新功？九龄因举诗云云。只诵了四句，熹便说："子寿早已上子静船了也。"据九渊《年谱》说：

鹅湖之会，论及教人。元晦之意，欲令人泛观博览，而后归之约。二陆之意，欲先发明人之本心，而后使之博览。朱以陆之教人为太简，陆以朱之教人为支离，此颇不合。先生更欲与元晦

辨，以为尧舜之前何书可读？复斋止之。

那年，熹四十六岁，正是他努力著书，也主张教人努力读书的年代。九渊说他支离，他自然要不快。但九龄比较和缓，后来祖谦曾有一柬与熹云：

子寿前日经过，留此二十余日，幡然以鹅湖所见为非，甚欲着实看书讲论。

稍后熹又和九龄见面，那已在鹅湖寺会后之三年，熹追和前诗，云：

德义风流夙所钦，别离三载更关心。偶扶藜杖出寒谷，又枉篮舆度远岑。

旧学商量加邃密，新知涵养转深沉。却愁说到无言处，不信人间有古今。

看诗中第五第六句，想必九龄确是不再坚持前说了。其实此问题也可说来甚简单，张栻曾与九龄书，谓：

笺注训诂，学者虽不可使之溺乎此，又不可使之忽乎此。要当昭示以用功之实，而无忽乎细微之间。使之免溺心之病，而无躐等之失。涵濡浸渍，知所用力，则莫非实事也。

祖谦亦说：

讲贯诵绎，乃百代为学通法。学者缘此支离，自是人病，非法病。见此而欲尽废之，正是因噎废食。

这是把此问题从浅处看。或许九龄也知改从浅处看，故而不坚持。翌年九龄即死 那年张栻也死了 ，熹有一篇祭文说：

念昔鹅湖之下，实云识面之初。兄命驾而鼎来，载季氏而与俱。出新篇以示我，意恳恳而无余。厌世学之支离，新易简之规模。顾予闻之浅陋，中独疑而未安。始听荧于胸次，卒纷缴于谈端。别来几时，兄以书来，审前说之未定，曰予言之可怀。逮予辞官而未获，停骖道左之僧斋。兄乃枉车而来教，相与极论而无猜。自是以还，道合志同。何风流而云散，乃一西而一东。

观此知九龄对鹅湖争议，确不坚持了。但若说九龄不遽卒，九渊与熹的异见，便可会归一致，则未免把此问题看得太浅。其实，程门教人，又何尝如熹般，先要人泛观博览？直从杨时、罗从彦到李侗，哪一个不是在默坐澄心？当时人也说：“为九渊之学者，只是澄坐内观。” 此叶适语 。熹也说：“李先生爱看《论语》《孟子》，看《春秋》不看传。”后罗从彦邀侯师圣，问：“伊川如何看？”侯告以伊川亦看《左氏》，要见曲折。罗、李才始看《左氏》。可见他们亦如九渊般不主张多看书。即湘学如张栻，也不务泛观博览。只熹才破此传统，从中期宋学返到初期，这是熹在正统宋学中最特殊处。九渊却才更近中期宋学与程门教法。程颐因其兄所教太高太简，始说：“涵养须用敬，进学则在致知。”把下一语来补充上一语。熹又从颐说再转进一步，却回到初期宋学之泛观博

览。九渊在幼年，即说：“闻人诵程颐说，自觉若伤我者。”那何便能与熹合拍？熹自然也深知其意，他对他学生说：

示谕竞辩之论，三复怅然。愚深欲劝同志者，兼取两家之长，不轻相诋毁。就有未合，亦且置勿论，而力勉于吾之所急。

又说：

南渡以来，八字着脚，理会实工夫者，惟某与子静二人而已。某实敬其为人，老兄未可以轻议之也。

这些正见熹之极大极深处，决不是随便退让或涵容。

后来九渊四十三岁，熹在江西南康军，特邀九渊赴白鹿洞讲学。九渊讲《论语》“君子喻于义，小人喻于利”一章，听者感动，有至泪下。这一篇讲义，至今还有刻石留在白鹿洞。熹跋云：

发明敷畅，恳到明白，皆有以切中其隐微深痼之病，听者莫不悚然动心。于此反身而深察之，则庶乎可以不迷入德之方矣。

据九渊《语录》：

一学者自晦翁处来，其拜跪语言颇怪。每日出斋，此学者必有陈论，应之亦无他语。至四日，此学者所言已罄，力请诲语。答曰：“吾亦未暇详论。但此间大纲，有一个规模说与人。今世人浅之为声色臭味，进之为富贵利达，又进之为文章技艺。又有一般人，都不理会，却谈学问。吾总以一言断之曰：胜心。”此学者默然。后数日，其举动言语颇复常。

这是九渊教法，显然和程门洛学极相似，无怪他讲喻义、喻利之辨，博得熹极度称赏。他又说：

前言往行，所当博识。古今兴亡治乱，是非得失，亦当广览而详究之。顾其心苟病，则于此等事业，奚异聋者之把钟鼓，盲者之测日月？耗气劳神，丧其本心。非徒无益，所伤实多。

这正如程颢戒谢良佐多记史事，而自己于史书却甚细心理会。他居象山，

一夕步月，喟然而叹。包敏道侍，问曰：“先生何叹？”曰：“朱元晦泰山乔岳，可惜学不见道，枉费精神，遂自担阁，奈何？”包曰：“势既如此，莫若各自著书，以待天下后世之自择。”忽正色厉声曰：“敏道敏道！恁地没长进，乃作这般见解。且道天地间有朱元晦、陆子静，便添得些子？无了后，便减得些子？”

这是九渊极度自信之深。他认为他所讲这一番道理，在天地间常存常明，所以有了他也不会添一些，没了他也不会减一些。那何尝是著书立

说底事？朱熹拼命著书，正是他担阁了自己。九渊生平，除却《文集》《语录》外，更无著作。在宋儒中，只有程颢和他是一般。

到了九渊五十岁那年，又和朱熹为了周敦颐《太极图说》，引起一番绝大争议。时熹已五十九岁了。可见他们两人的讲学意见，还是到老未合。这一番争辨，最先起于九韶，现在九韶原书已不见，但观熹覆信，知当时所争，不仅《太极图说》，还争辨到张载的《西铭》。大抵九韶之意，谓《西铭》不当实谓乾坤为父母，熹答书云：

《西铭》之说，犹更分明。人之一身固是父母所生，然若以父母言，则一物各一父母；若以乾坤言，则万物同一父母矣。古之君子，惟其见道理真实如此，所以亲亲而仁民，仁民而爱物。以至于能以天下为一家，中国为一人，非意之也。今若必谓人物只是父母所生，更与乾坤都无干涉，其所以有取于《西铭》者，但取其姑为宏阔广大之言，以形容仁体，而破有我之私而已。则是所谓仁体者，全是虚名，初无实体，而小己之私，却是实理，合有分别。圣贤于此，却初不见义理，只见利害，而妄以己意造作言语，以增饰其所无，破坏其所有也。

这一辨，实在也是朱陆异同之根本处。大抵九韶所谓“仁体”指“心”言，而熹所谓“仁体”，则要说成“天地万物实是此体”。让我们再返观程颢，他著名的《识仁篇》曾说：

学者须先识仁，仁者浑然与物同体。《订顽》 即《西铭》原名 意思，乃备言此体。以此意存之，更有何事？

此处颢之本意，也决不指天地乾坤实是一仁体，而只指我心之仁之浑然与物为同体。故学者首务，在自识得此心；识得此心之仁，下面便只要有存养工夫。这说法很简易。若如熹说，便该向外格物穷理来实见此体，那从陆氏兄弟看，便不免支离了。九渊学问路径，其实还是和九韶

差不远，他们的来源，还是程氏洛学，而更近于程颢。二程只喜欢张载《西铭》，不喜欢《正蒙》。其实《正蒙》则正如熹意见，要实从天地万物来证明其实为一体者。熹似乎因二程明白表示过不喜欢，故他也不正式推崇《正蒙》，而转移论点来推崇《太极图说》。但二程心里也并不喜欢《太极图说》的，只没有明白说。九韶怀疑《太极图说》非敦颐作，熹答书力辨，往复了两番，九韶即搁起不理了。事隔多年，九渊又重新提出争辨，但九渊却只争《太极图说》，不再争《西铭》。这一论点，直要到明代王守仁门下钱德洪、王畿，才始更作详明的阐说。但九渊对《西铭》见解也决不会和九韶有异致，这是我们先该明白的。

九渊和熹辨《太极图说》，所辨只在《太极图说》首句“无极而太极”之一语，而前后往复书各七通，后人多嫌双方牵涉太广，而没有见到他们所辨之扼要处。此刻姑拈一端说之。九渊云：

直以阴阳为形器，而不得为道，此尤不敢闻命。《易》之为道，一阴一阳而已。先后始终，动静晦明，上下进退，往来阖辟，盈虚消长，尊卑贵贱，表里隐显，向背顺逆，存亡得丧，出入行藏，何适而非一阴一阳哉？奇偶相寻，变化无穷，故曰：“其为道也屡迁。”《说卦》曰：“是以立天之道，曰阴与阳。”顾以阴阳为非道，而直谓之形器，而孰为昧于道器之分哉？

熹答云：

凡有形有象者，皆器也；其所以为是器之理者，则道也。

这一辨，也是朱、陆异见之根本处。我们仍该回溯到二程。程颢说：

《系辞》曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”又曰：“立天之道，曰阴与阳。”又曰：“一阴一阳之谓道。”阴阳亦形而下者也，而曰道者，惟此语截得上下最分明，原来只此是道。要在人默而识之。

又曰：

形而上为道，形而下为器，须着如此说，器亦道，道亦器。

又曰：

洒扫应对，便是形而上者。

又曰：

有形总是气，无形只是道。

又曰：

凡有气莫非天，凡有形莫非地。

以上诸条，语极明显。天地也只是形与气。形与气皆可见，道则指其中之不可见者。不可见之道，即在可见之形器中。故洒扫应对亦即是形而上，因洒扫应对亦有道。但程颐说法便不同，他说：

离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。气是形而下者，道是形而上者。

他又说：

一阴一阳之谓道，此理固深，说则无可说。所以阴阳者道，既曰气，则便是二。言开合已是感，既二则便有感。所以开合者道，开合便是阴阳。

这一说，实与程颢不同。颢只说即此一阴一阳者是道。颐则说所以一阴一阳者是道。如此分别得似乎更明白。但究竟此所以然之道是内在与附在呢？还是外在而先在呢？颐并没有详说，而朱熹则确然说其为先在了。先在的不能不认其近是外在了。可见九渊主张近大程，熹主张近小程。所以九渊主张只要一太极，而熹主张在太极之上还要一无极。他说：

无极即是无形，太极即是有理。在无物之前，而未尝不立于有物之后。在阴阳之外，而未尝不行于阴阳之中。

这样则朱、陆心中之“太极”，亦各不同。依九渊意，太极便即是阴阳，所以不该说“无极”。而熹则认为太极在无物之前，阴阳之外的，所以必说是“无极”。于是遂成为熹之理气二分说，与理先气后说。如是则所以然之道之于阴阳，便不得不成为外在而先在了。这是双方在形上学上的歧见。落实到人生问题上，则更见双方之异趣。

心亦落在形气中，九渊主张“心即理”，熹则主张“性即理”。他说：“心是知觉，性是理。”性只是理，心则是气，所以他又说：“有知有觉者，皆气之所为。”姚舜功初问学于九渊，后师熹，尝言：“陆子不喜言性。”“道气”之辨转落到“心性”之辨上，朱、陆异见，更见鲜明。我们也可说，朱陆异见，其实只是二程兄弟间异见之引伸扩大而达于鲜明化。九渊死了，熹说：“可惜死了一告子。”但当时还是有许多人极推重九渊。詹初说：

陆子是天姿极高底人，朱子却是曾子。

初与黄榦讲学，乃熹私淑弟子，但他已不偏袒熹。后来元儒吴澄也说：

陆子有得于道，壁立万仞。

可见朱、陆歧见，双方在思想系统上，实在各有渊源，各有根据，却不纯在“尊德性”“道问学”，指导人入门途径上的歧见呀！

现在再约略综述九渊思想之大概。他说：

凡欲为学，当先识义利公私之辨。人生天地间，为人自当尽人道。学者所以为学，学为人而已。

这是他的“鞭辟近里”。为学只是尽人道，学为人，如此便把他远离了周、张、邵诸家，而贴近于程颢。当知义利公私之辨，则全辨在自己内心的动机上，故他说：

今人略有些气焰者，多只是附物，原非自立也。若某则不识一个字，亦须堂堂地做个人。志于声色利达者固是小，剿模人言语底，与他一般是小。

只因公私义利，一问自心便知得，所以“不识一字，也可堂堂地做人”。因此他说：

万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。

彼之所谓理，亦仍是义利公私之辨。若我心为公为义，即便充塞了宇宙。程颢说：“仁者浑然与物同体，识得此理，以诚敬存之。”浑然与物同体，这是一句富含哲学意味的话。因使人对此要感到不易识。九渊则不说仁，不说与物同体抑异体，只说辨个义利公私。这样说，便专落在实践上，人人反心可得。然当知此说虽简易，却广大。任何一切人，应付任何一切事，都可有一个义利公私之辨。故说：“万物森然于方寸间。”九渊即从这一分辨上，指点出人心与宇宙之合一。只为义为公便无我，无我便与物同体，便与宇宙合一了。故他说：“宇宙内事，乃己分内事。己分内事，乃宇宙内事。”这并不需从宇宙论形上学讲起，只此心公与义便是。故又曰：“东海、南海、西海、北海有圣人出，此心同，此理同。千百世之上、之下有圣人出，此心同，此理同。”此心此理，也是指的公与义。故他说：

宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。

只为私为利，便有了我，便把我自己与宇宙限隔了。如何是公与义，则各人心里都知道。只不在自私自利上专为自我作打算，便即是公与义。此种分辨，人非不知，只是不肯。若要肯，须是立志。

傅子渊自槐堂归，陈正己问之曰：“陆先生教人何先？”曰：“辨志。”复问曰：“何辨？”曰：“义利之辨。”

说格物穷理，则并非立志便可了。若说辨义利公私，则立志要辨便能

辨。所以九渊只鼓励人立志。他说：

要当轩昂奋发，莫恁地沉埋在卑陋凡下处。

又说：

鹙鸡终日营营，无超然之意。须是一刀两断，何故萦萦如此？萦萦底讨个什么？

若这一个志立定了，后面一切易解决。他说：

大纲提掇来，细细理会去。如鱼龙游于江海之中，沛然无碍。

有人问：

先生之学，亦有所受乎？曰：“因读《孟子》而自得之于心也。”

他说读《孟子》而自得之于心，亦比程颢说“天理二字是自家体贴出来”更切实，更明白。所以他说：

今天下学者，惟有两途，一途朴实，一途议论。

九渊的学问思想真可谓朴实之至。惟其朴实，所以易简。

或有讥先生之教人，专欲管归一路者，先生曰：“吾亦只有此一路。”

二五　吕祖谦附吕公著、吕希哲、吕本中、吕大器

朱熹的交游，张栻、陆九渊之外，还有吕祖谦，而尤以祖谦为最亲密。祖谦字伯恭，婺州人，学者称东莱先生。他是一世家子。自唐末五代以来，大门第陆续失踪了，宋代只有韩家、吕家屈指可数的几家。而南渡后吕家，尤称为得中原文献之传。统计吕氏一门先后，载入全祖望《宋元学案》者，共七世十七人。这样一个家学渊源，对祖谦影响自然会极大。

最先是吕公著，字晦叔，东莱人。夷简子，封申国公。自少讲学，即以治心养性为本。平居无疾言遽色，于声利纷华，泊然无所好。时称其简重清静，识虑深敏，量闳而学粹。他和王安石、司马光同时，俱为两人所推敬。

公著长子希哲，字原明，居京师，为河南人。少时不名一师，初学于焦千之，可称是欧阳修的再传。又从胡瑗、孙复、邵雍，并学于王安石。

他和程颐在太学为同舍生，年相若。后来心服颐学问，首先师事。但最要还是他幼年时的家教。公著居家，简重寡默，夫人亦性严有法度，虽甚爱希哲，然教之事事循规蹈矩。甫十岁，祁寒盛暑，侍立终日。不命坐，不敢坐。日必冠带以见长者。平居虽天甚热，在父母长者侧，不得去巾袜缚袴。出门不得入茶肆酒肆。市井里巷之语，郑卫淫靡之音，未尝经于耳。不正之书，非礼之色，未尝经于目。他自幼所受家教如此。少长又尽交天下贤豪长者以为师友，但晚年却喜从高僧游。尝说："佛氏之道，与吾圣人吻合。"他习静功深，虽惊恐颠沛，未尝少动。尝过山阳渡桥，桥坏，轿人俱坠，浮于水，他安坐轿上，神色不动。过了十年，他却说："那时轿坏堕水，还是觉心动。数年前大病，已稍稍胜前。今次疾病全不动了。"他又说：

治人事天莫若啬，修养家以此为要术。然事事保慎，常令有余，持身保家安邦之道，不越于此，不止养生也。老子之论，亦当于理。

希哲子好问，字舜徒。好问子本中，字居仁，学者称东莱先生，亦称紫微先生，而祖谦则称小东莱。本中还守家风，不名一师。当时名宿，如刘安世、杨时、游酢、陈瓘、尹焞诸人，皆尝从游。自少即熟闻父祖庭训，后又遍从名师，所以他常说："德无常师，主善为师，此论最要。"又谓："学者当熟究《孝经》《论语》《中庸》《大学》，然后遍求诸书，必有得矣。"他著书有《童蒙训》《师友渊源录》，又有《舍人官箴》。他说：

当官大要，直不犯祸，和不害义，在人消详斟酌之耳。然求合于道理，本非私心专为己也。

又说：

“忍”之一字，众妙之门，当官处事，尤是先务。王沂公尝说：“吃得三斗酽醋，方做得宰相。”盖言忍受得事。

他能诗，晚年也溺于禅。

大器字治先，本中从子。兄弟四人，曰大伦、大猷、大同，筑豹隐堂讲学。祖谦，大器子。上面所述，是他一家的门第传统。大抵吕氏家学，都主调和斟酌，不使偏锋；都喜平易近切，不唱高调；都尚谨慎笃厚，不走险路。这在宋学中是别具一格的。祖谦则从这样一种家学中薰陶出。他少时，性极褊，后因病中读《论语》，至“躬自厚而薄责于人”，有省，遂终身无暴怒。他与朱熹、张栻友，尝读陆九渊文，喜之，而未识其人。主试礼部，得一卷，曰：“此必江西小陆之文也。”揭视果然。后来他在调和朱、陆异见上，尽了许多力。但熹对九渊、祖谦两人，往往连合了批评。他说：

伯恭失之多，子静失之寡。

又说：

抚学九渊有首无尾，婺学 祖谦 有尾无首，禅学首尾皆无。

他又深不喜祖谦讲苏氏学，他说：

伯恭议论甚好，但每事要鹘囵说作一块。又生怕人说异端俗学之非，护苏氏尤力。以为争较是非，不如敛藏持养。

宋学家都喜排异端，斥俗学。这可说是宋代新兴的平民学派吧！只有吕家是门第旧传统，祖谦还持守着不变。他们一家传统，袭有唐代人遗风，他们心中似乎没有所谓异端与俗学。此因门第家风，重在保泰持盈，喜和不喜争，喜融通不喜矫激。庄老佛释，有时对保泰持盈极有用。南北朝、隋、唐大门第时代，庄老佛释盛行了，这也不是偶然事。祖谦因此遂易近于苏学。张栻与朱熹书却说：

伯恭近来于苏氏父子，亦甚知其非。向来渠亦非助苏氏，但习熟元祐间一等长厚之论，未肯诵言排之。今颇知此为病痛矣。

可见当时朋辈中看祖谦，都说他是长厚一路，不肯公开排斥人。宽大和顺，是门第的家风，但在宋儒中却成为一种特有的孤调。宋学多爱明辨是非，只走一条线。我们可说宋学风气近战国，而祖谦则还是春秋传统呀！熹又说：

伯恭无恙时，好说史学，身后为后生辈糊涂说出，一般恶口小家，议论贱王尊霸，谋利计功，更不可听。

宋代学风，上对唐人，可说带有一种革命的情调。这里自有一种社会变动的影响。宋儒是新兴的平民派，因此很像战国诸子。春秋时代的封建贵族，一到战国，全崩溃了，平民学者兴起，带有一种凌厉无前的锋锐气。唐代门第家庭，到宋时也崩溃了，那时则又是另一辈的平民学者在兴起，所以他们也另有一番凌厉无前的锋锐气。他们重理论，不重传统，所以喜讲理学，不喜讲史学。理学要讲出一个最高原理来，史学则只就事论事，卑之毋高论。理学家讲史学，便须讲到唐、虞、三代去，讲传统，也只讲唐、虞、三代。其实这气派还是理学的，非史学的；还是革命的，非传统的。祖谦却在深厚的门第气息中薰陶过，因此他的学风，在宋学中，好像不讲最高原理，对现实带有妥协性，没有革命的一股劲。朱熹又有一番很详细说这一层。他说：

伊川发明道理之后，到得今日，浙中士君子有一般议论，又费力。只是云不要矫激，遂至于凡事回互。拣一般偎风躲箭处立地，却笑人慷慨奋发，以为必陷矫激之祸。此风更不可长。胡文定父子平生不服人，只服范文正公《严子陵祠堂记》，云：“先生之心，出乎日月之上。光武之量，包乎天地之外。微先生不能成光武之大，微光武岂能遂先生之高！”直是说得好。往时李泰伯作《袁州学记》，说：“崇《诗》《书》，尚节义。”文字虽粗，其说振厉，使人读之森然，可以激懦夫之气。近日浙中文字虽细腻，只是一般回互，无奋发底意思，此风渐不好。孔子在陈，思鲁之狂士。盖狂士虽不得中，犹以奋发，可与有为。若一向委靡，济甚事。

这一节话，深微地描绘出当时浙学不能与初期宋学相比处。初期宋学近乎狂，其实正统宋学也全是狂。而浙学从祖谦以来，因其带有门第气，便绝不会是狂。朱熹在此上，宁觉江西陆学还比较地有力。他说：

伯恭门徒，气宇奄奄，四分五裂，各自为说，久之必至销歇。子静则不然，精神紧峭，其说分明，能变化人，使人旦异而晡不同，其流害未艾也。

即张栻告诫祖谦也曾说：

尊兄于寻常人病痛，往往皆无之，资质固美，然若坐在此上，却恐颓堕少精神。

但祖谦虽出身于门第，而祖谦所代表的浙学中人，却并不出身于门第。朱熹、张栻虽如此般说祖谦，却未料到他们认为回互不振厉的颓堕少精神的，却会起来向宋学树叛帜。他们认为四分五裂各自为统的，却会起来反传统。于是作为正统宋学对垒的，却不在江西而转反在浙江。这一风气，却由祖谦引其机。这是学术思想史的转变中，一件至可玩味的事。

祖谦也有和他家传统不同的一点，他好汲引群众，聚徒讲学。这是他受当时时代的影响，但反过来影响时代却更大了。陆九渊曾说：“伯恭在衰经中，而户外之屨恒满。”张栻《与朱熹书》亦曰：“伯恭聚徒，世多议其非。”又曰：

伯恭真不易得，向来聚徒颇众，今岁已谢遣。然渠犹谓前日欲因而引之以善道，某谓来者为举业之故，先怀利心，恐难纳之于义。大抵渠凡事似于果断有所未足。

可见当时来从祖谦的，另是一派不近理学的人。若谓都只为举业，却未必是公论。张栻《与祖谦书》有云：

去年闻从学者甚众，某殊谓未然。若是为举业而来，先怀利心，岂有利上诱得就义之理。但旧已尝谢遣，后来何为复集，此次须是执得定。

可见祖谦门下生徒，往来极盛。几番谢遣，几番又集合。栻又说：

伯恭爱敝精神于闲文字中，徒自损，何益？如编《宋文海》，何补于治道，于后学？

其实祖谦的《文海》后名“宋文鉴”，却颇为后代所推尊。仅用理学家眼光看，便觉是闲文字。这一层，朱熹和他却较近。但熹又嫌他重了史学，轻视了经学，因此又说他博杂。熹说：

博杂极害事。伯恭日前只向博杂处用功，却于要约处不曾仔细研究。

总之，祖谦在当时友朋中，总觉得他不够味，或是不够劲。后来的《宋史》，也不把他列入《道学传》，改入于《儒林传》。但他到底是浙东史学开山。当时陈亮便极度推尊他，说：

伯恭规模宏阔，非复往时之比。敬夫元晦，已朗在下风矣。未可以寻常论也。

这不是说他更胜于朱熹、张栻么？但熹却说：

伯恭之学，大概尊《史记》，不然，则与陈同甫说不合。

熹又说：

其学合陈君举、陈同甫二人之学问而一之。永嘉之学，理会制度，偏考究其小小者。惟君举为有所长。若正则则涣无统纪，同甫则谈论古今，说王说霸。伯恭则兼君举、同甫之所长。

这里便显然分出了当时学术界两大壁垒的阵容来。但祖谦究是门第中出身，又与朱、张为密友，所以他的学问路数虽不同，却依然和理学正统不致相冲突，而其他诸人则不免要和朱学显相敌对了。

二六　陈亮

宋学开始便喜欢讲传统，到朱熹才开始为宋学排定一新传统。但同时陆九渊便反对，他自己说，自己学问直传自孟子。但朱、陆异见，还是在理学内部的异见；浙学则从史学上来反对朱熹新传统。首先我们将述及陈亮，他不赞成朱熹把儒学传统远从战国直接到宋代，而把汉唐诸儒全摈于门外。

亮字同甫，永康人，学者称龙川先生。他为人，才气超迈，喜谈兵，议论风生，下笔数千言立就。孝宗初年，与金约和，天下欣然幸获苏息，亮独以为不可，上《中兴五论》，不报。又尝圜视钱塘，喟然叹曰：“城可灌尔！”盖以地下于西湖也。嗣后又诣阙上书，谓：“请为陛下陈国家立政之本末，而开今日大有为之略；论天下形势之消长，而决今日大有为之机。”孝宗为之赫然震动。用种放故事，召令上殿，将擢用，大臣交沮。复上书言三事，孝宗终欲官之，曰：“吾欲为社稷开数百年之基，宁以博一官？”亟渡江而归。落魄醉酒，醉则戏为大言，屡下狱，几得祸，幸辛弃疾、罗点诸人救之得免。自以豪侠遭大狱，归益励志读书，其学自孟子后惟推王通。尝曰：

研穷义理之精微，辨析古今之同异，原心于杪忽，较理于分寸，以积累为工，以涵养为主，睟面盎背，则于诸儒诚有愧焉。至于堂堂之陈，正正之旗，风雨云雷，交发而并至，龙蛇虎豹，变见而出没，推倒一世之智勇，开拓万古之心胸，自谓差有一日之长。

孝宗内禅，光宗不朝重华宫，亮以进士对策，有“岂徒以一月四朝为京邑美观”之语，光宗大喜，擢第一。时亮已暮年，为之惊喜备至，至于对弟感泣，相约以命服共见先人于地下，识者笑之。

就正统理学论，陈亮自是一修养不到家的人，甚至可说是无修养的人。不然，何至临老得一个状元，就使他感激涕零呢？而且他的对策，也确实大可议。所以朱熹要说他是“在利欲胶漆盆中”。也有人说他：“上书气振，对策气索，盖要做状元。”这些话全不虚。但他对当时理学家的攻击，却也直率而恣肆，不能说没有他一番的道理。他首先提出了“人”与“儒”之辨。他说：

天地人为三才，人生只是要做个人。圣人，人之极则也。如圣人方是成人，故告子路者则曰：“亦可以为成人。”谓之圣人者，于人中为圣。谓之大人者，于人中为大。才立个儒者名字，固有该不尽之嫌矣。学者所以学为人也，岂必其儒哉？子夏、子张、子游，皆所谓儒者也。学之不至，则荀卿有某氏贱儒之说。《论语》一书，只告子夏以“汝为君子儒”，其他亦未

之闻也。管仲尽合有商量处，毕竟总其大体，却是个人，当得世界轻重有无，故孔子曰：“人也。”亮之不肖，于今世儒者无能为役，然亦自要做个人，非专循管、萧以下规摹也。正欲搅金银铜铁，镕作一器，要以适用为主耳。

他着重这一点，才提出他对于所谓“气质之性”的抗议。他说：

人只是这个人，气只是这个气，才只是这个才。譬之金银铜铁，炼有多少，则器有精粗，岂其于本质之外换出一般以为绝世之美器哉？故浩然之气，百炼之血气也。使世人争骛高远以求之，东扶西倒，而卒不着实而适用，则诸儒之所以引之者亦过矣。

这些话全都说中要害处。他提出了对世事的着重于适用，来代替正统宋学对心性之涵养与察识，于是遂别成一番议论与见解。他说：

为士以文章行义自名，居官以政事书判自显，各务其实，而极其所至，各有能有不能，卒亦不敢强也。道德性命之说一兴，而寻常烂熟无所能解之人，自托于其间，以端懿静深为体，以徐行缓语为用，务为不可穷测，以盖其所无。一艺一能，皆以为不足自通于圣人之道。于是，天下之士始丧其所有而不知适从。为士者耻言文章行义，而曰尽心知性。居官者耻言政事书判，而曰学道爱人。相蒙相欺，以尽废天下之实，终于百事不理而已。及其徒既衰，熟视不平者合力共攻之，无须之祸，滥及平人，而予于其中受无须之祸尤惨。

这些话里，他也自有曲饰处。他制行不检，屡蒙奇祸，不该推诿说是中了无须之祸。但从他话中，却可看出正统宋学末流之颓势，及当时人不满不平之反响。依亮所说，也不过要重返到初期宋儒的规模。但初期宋儒没有中期以下一番演进，也说不出陈亮这些话。他又向朱熹提出他有名的所谓“王霸义利”之辨。他说：

自孟、荀论义利王霸，汉唐诸儒未能深明其说。本朝伊、洛诸公，辨析天理人欲，而王霸义利之说于是大明。然谓三代以道治天下，汉唐以智力把持天下，其说固已使人不能心服。而近世诸儒，遂谓三代专以天理行，汉唐专以人欲行，其间有与天理暗合者，是以亦能长久。信斯言也，千五百年之间，天地亦是架漏过时，而人心亦是牵补度日。万物何以阜蕃，而道何以常存乎？

于是曰：

诸儒自处者，曰义曰王；汉唐做得成者，曰利曰霸。一头自如此说，一头自如彼做。说得虽甚好，做得亦不恶。如此却是义利双行，王霸并用。如亮之说，却是直上直下，只有一个头颅做得成耳。

依亮意，历史常是在演进，既说是天地间有此一道统，便不该把汉唐单独摈斥在此道统外。所以他说：

心之用，有不尽而无常泯。法之文，有不备而无常废。人之所以与天地并立而为三者，非天地常独运而人为有息也。人不立，则天地不能以独运。夫不为尧存，不为桀亡者，非谓其舍人而为道也。若谓道之存亡，非人之所能与，则舍人可以为道，而释氏之言不诬矣。使人人可以为尧，万世皆尧，则道岂不光明盛大于天下。使人人无异于桀，则人纪不可修，天地不可立，而道之废亦已久矣。天地而可架漏过时，则块然一物也。人心而可牵补度日，则半死半活之虫也。道于何处而常不息哉？惟圣人为能尽伦，自余于伦不尽，而非尽欺人以为伦也。惟王为能尽制，自余于制有不尽，而非尽罔世以为制也。乌有欺罔而可以得人长世乎？

其实他和熹立场本不同。熹所讲侧重在每一个人的心性修养上，因此要为此种修养建立一最高的标准。他所讲是历史时会整个的运行，便像不要有所谓个人修养的最高标准了。所以他又说：

亮大意以为本领闳阔，工夫至到，便做得三代。有本领，无工夫，只做得汉唐。而秘书 指熹 必谓汉唐并无些子本领，只是头出头没，偶有暗合处，便得功业成就，其实则是利欲场中走。使二千年之英雄豪杰，不得近圣人之光。天地之间，何物非道？赫日当空，处处光明。闭眼之人，开眼即是。岂举世皆盲，便不可与共此光明乎？眼盲者摸索得着，故谓之暗合，不应二千年之间，有眼皆盲也。亮以为后世英雄豪杰之尤者，眼光如黑漆，有时闭眼胡做，遂为圣门之罪人。及其开眼运用，无往而非赫日之光明。天地赖以撑持，人物赖以生育。今指其闭眼胡做时，便以为盲，无一分眼光。指其开眼运用时，只以为偶合，其实不离于盲。嗟呼冤哉！彼直闭眼耳，眼光未尝不如黑漆也。况夫光如黑漆者，开则其正也，闭则霎时浮翳耳。仰首信眉，何处不是光明？使孔子在时，必持出其光明，以附于长长开眼者之后，则其利欲一时涴世界者，如浮翳尽洗而去之。天地清明，赫日长在，不亦恢廓洒落闳大而端正乎？今不欲天地清明，赫日长在，只是这些子殄灭不得者，便以为古今秘宝。因吾眼之偶开，便以为得不传之绝学。三三两两，附耳而语，有同告密。画界而立，一似结坛。尽绝一世之人于门外，而谓二千年之君子，皆盲眼不可点洗；二千年之天地日月，若有若无；世界皆是利欲，斯道之不绝者仅如缕耳。此英雄豪杰所以自绝于门外，以为立功建业，别是法门。这些好说话，且与留着妆景足矣。秘书亦何忍见二千年间世界涂涴，而光明宝藏，独数儒者自得之，更待其时而若合符节乎？点铁成金，正欲秘书诸人相与洗净二千年世界，使光明宝藏长长发见。不是只靠这些以幸其不绝，又诬其如缕也。

他这些话，实在也有他一番颠扑不破的真理。当时陈傅良批评两家说：

功到成处，便是有德，事到济处，便是有理，此同甫之说也。如此则三代圣贤，枉作工夫。功有适成，何必有德？事有偶济，何必有理？此晦庵之说也。如此则汉祖唐宗，贤于仆区不远。盖谓二家之说，皆未得当。

此后明儒黄宗羲又为此公案下评判，他说：

止斋 陈傅良 之意，毕竟主张龙川一边过多。夫朱子以事功卑龙川，龙川正不讳言事功，所以终不能服龙川之心。不知三代以上之事功，与汉唐之事功，迥乎不同。所谓功有适成，事有偶济者，亦只汉祖唐宗一身一家之事功耳。统天下而言之，固未见其成且济也。以是而论，则言汉祖唐宗不远于仆区，亦未始不可。

宗羲著有《明夷待访录》，列论历代制度，而始以《原君》《原臣》《原法》三篇。他始从历史眼光事功立场来再拥护朱熹，作更进一层的发挥。但其实他的说法，陈亮同时叶适已说过。叶适说：

以势力威力为君道，以刑政末作为治体，汉之文、宣，唐之太宗，虽号贤君，其实去桀、纣尚无几。

立论之苛，尤严于熹。但我们今日，不妨再作一审量。纵使说汉祖唐宗全是些私心，究竟也不能说汉唐两代人物，全都闭着眼，都在给汉祖唐宗牵着鼻子走，全只是利欲私心，奴才气息。那时一切制度，便全没有天理，或仍是偶而与天理相暗合。所以陈亮这番话，依然有他的特见。近代人一面看不起程朱的理学，一面却仍抱着程朱旧态度。他们认为只有近代西洋才是充满着光明，一切是天理，而中国自秦以下，便真如亮所谓“架漏过时，牵补度日”了。天地则一片漆黑，世界则通体涂涴。今试重读亮所谓“因吾眼之偶开，得不传之绝学，而谓二千年之君子，皆盲眼不可点洗”，“画界而立，绝一世之人于门外”这些话，却不料当前仍见此景象，而有尤甚焉者。但亮许多话，究竟着意在推倒，并没有开拓。我们若从他话再回头看陆九渊与王守仁，应该更多些解悟。

二七　叶适

浙学在不排异端不斥异端的风气下，却演变成由他们来反传统。陈亮反对朱熹的，在熹的新传统里抹去了汉唐诸儒，叶适则反对朱熹新传统里所定孔、曾、思、孟四子书之不合。陈亮还是在争态度，叶适始是在争思想。陈亮所根据的还是功利立场，叶适却直从正统宋学的义理立场来争辨。全祖望说：

水心天资高放，言砭古人多过情，其自曾子、子思而下皆不免，不仅如象山之诋伊川也。要亦有卓然不经人道者，未可以方隅之见弃之。乾、淳诸老既歿，学术之会总为朱、陆二派，而水心龂龂其间，遂称鼎足。

可见叶适思想在当时之地位与力量。

叶适字正则，永嘉人，学者称水心先生。他素主复仇。韩侂胄开禧用兵之说起，他力主“先为不可胜以待敌之可胜”。他主张修边而不急于开边，整兵而不急于用兵，其要尤在节用减赋，以宽民力。他当时对军事财政，都有极切实极精细的计划，而时议不纳。兵败了，再起用他，他又献斫营劫寨之策，勉强把一时颓势挽住。廷议又急于求和，他谓可不必，只力修堡坞，先谋自固，徐图进取。别人却诬陷他附会侂胄挑起兵端。他杜门家居，也不自辩。叹息说：“女真崛起五六十年，盛极将亡，恐有他人出而有之。”蒙古南侵，他好像已事先料到了。他是一实际有干才的人，却不像陈亮狂士大言。

他著书有《习学记言》序目五十卷及《文集》《别集》等。他极工文章，因此他的弟子多流于文辞，在他思想学术方面，却少承袭。他说：

孔子自言德行，颜渊而下十人，无曾子。曰：“参也鲁。”或曾子于孔子歿后，德加尊，行加修，独任孔子之道，然无明据。

又曰：

曾子之学，以身为本，容色辞气之外不暇问，于大道多遗略。

又曰：

曾子有疾，孟敬子问之。近世以曾子为亲传孔子之道，死复传之于人，在此一章。案：此以为曾子自传其所得之道则可，以为得孔子之道而传之则不可。孔子教其徒，所受各不同，以为虽不同而皆受之孔子则可，以为曾子独受而传之人则不可。孔子尝告曾子：“吾道一以贯之。”曾子既唯之，而自以为忠恕。案：孔子告颜子：“一日克己复礼，天下归仁焉。”盖己不必是，人不必非，克己以尽物可也。若动容貌者远暴慢，正颜色而近信，出辞气而远鄙倍 此即曾子所以告孟敬子者，则专以己为是，以人为非；克与不克，归与不归，皆不可知，但以己形物而已。且其言谓“君子所贵乎道者三” 既上三语，而“笾豆之事则有司存”，尊其所尊，贱其所贱，又与一贯之指不合。

又曰：

忠以尽己，恕以尽人，虽曰内外合一，而自古圣人经纬天地之妙用，固不止于是。

又曰：

世谓孔子语曾子一贯，曾子唯之不复重问，以为心悟神领，不在口耳。岂有是哉？一贯之指，因子贡而粗明，因曾子而大迷。

此辨曾子未为独传了孔子的道。他又说：

孔子尝言：“中庸之德民鲜能。”而子思作《中庸》，若以为遗言，则颜、闵犹无是告而独  其家，非是。若所自作，则高者极高，深者极深，非上世所传也。然则言孔子传曾子，曾子传子思，必有谬误。

此辨子思《中庸》未必是孔子遗言。他又说：

世以孟子传孔子，殆或庶几。然开德广，语治骤，处己过，涉世疏。学者趋新逐奇，忽忘本统，使道不完而有迹。

孟子言性、言命、言仁、言天，皆古人所未及，故曰开德广。齐、滕大小异，而言行王道皆若建瓴，故曰语治骤。自谓庶人不见诸侯，然以彭更言考之，后车从者之盛，故曰处己过。孔子亦与梁邱据语，孟子不与王  言，故曰涉世疏。学者不足以知其统而袭其迹，则以道为新说奇论矣。

又曰：

以心为官，出孔子之后。以性为善，自孟子始。然后学者尽废古人之条目，而专以心为宗主。致虚意多，实力少，测知广，凝聚狭。而尧舜以来，内外相成之道废矣。

又曰：

孟子言性无不善，不幸失其所养，使至于此，牧民者之罪，民非有罪也。以此接尧、舜、禹、汤之统，此孟子之功。后世学者既不亲履孟子之时，莫得其所以言之要。

此辨孟子论学，亦针对当时，难免有偏。他又说：

经传诸书，往往因事该理，多前后断绝，或彼此不相顾。而《大学》自心、意及身，发明功用，至于国、家、天下，贯穿通彻，本末全具。故程氏指为学者趋诣简捷之地。近世讲习尤详，其间极有当论者。程氏言：“格物者，穷理也。”案：此篇心未正当正，意未诚当诚，知未至当致，而君臣父子之道各有所止，是亦入德之门耳，未至于能穷理也。若穷尽物理，矩矱不逾，天下国家之道，已自无复遗蕴，安得意未诚、心未正、知未至者而先能之？若以为未能穷理而求穷理，则未正之心，未诚之意，未致之知，安能求之？然所以若是者，正谓为《大学》之书者，自不能明，故疑误后学耳。以此知趋诣简捷之地，未易求而徒易惑也。

此辨《大学》未可信。他又说：

文言、上下系、说卦诸篇，习《易》者汇为一书，后世不深考，以为皆孔子作，而十翼讲诵独多。魏晋而后，遂与老庄并行，号为孔老。佛学后出，其变为禅，善其说者以为与孔子不异，亦援十翼以自况，故又号为儒释。本朝承平时，禅说尤炽，豪杰之士，有欲修明吾说以胜之者，而周、张、二程出焉。自谓出入于老佛甚久，已而曰：吾道固有之矣。故无极太极，动静男女，太和参两，形气聚散，絪缊感通，有直内，无方外，不足以入尧舜之道，皆本于十翼。以为此吾所有之道，非彼之道也。及其启教后学，于子思、孟子之新说奇论，皆特发明之。大抵欲抑浮屠之锋锐，而示吾所有之道若此。然不悟十翼非孔子作，则道之本统尚晦；不知夷狄之学亦与中国异，而徒以新说奇论辟之，则子思、孟子之失遂彰。

此辨十翼非孔子作。大抵以上诸条，他把《论语》里的曾子和《中庸》及《孟子》乃至《大学》和《易传》，逐一批评了，而同时又批评到周、张和二程。其实是在批评朱熹所排定的儒学新传统。除却孔子外，全给批评了。他在这一方面所表现，颇似欧阳修。他们同是运用史学眼光来考察，宜乎有许多的相近。

他又说：

孔子之先，非无达人。六经大义，源深流远。取舍予夺，要有所承。使皆芜废讹杂，则仲尼将安取斯？今尽掩旧闻，一归孔氏，所以尊孔氏者，固已至矣。推孔子之所以承先圣者，则未为得也。

这也是极平实的话。孔子以前也还有传统，不该略去不问。孔子以后，也不该把曾子、思、孟作一线之单传。孟子之后，又不该直落到周、张与二程。这样说来，便把朱熹排定的新传统，通体排击了。

他又说：

《周官》言道则兼艺，其言“儒以道得民”，“至德以为道本”，最为切要。老聃本周史官，而其书尽遗万事而特言道，凡其形貌朕兆，眇忽微妙，无不悉具，予疑非聃所著。而《易传》及子思、孟子亦争言道，皆定为某物。故后世之于道，始有异说，而又益以庄、列西方之学，愈乖离矣。

这始提出他自己对道的观点，这是永嘉学派以经制言学之大旨。清儒颜元，亦推本《周礼》言道，但史学造诣，则远不逮永嘉。我们若把浙学永嘉上溯之江西之庐陵 欧阳修 ，则颇见相近似。但欧阳修并不信《周官》。专就这一点论，则他的见识还超在叶适之上了。

适又说：

程氏语学者，必以敬为始。予谓学必始于复礼，复礼然后能敬。

敬是私人事，礼是社会事，这是理学与史学之大分野。他又说：

《曲礼》中三百余条，人情物理，的然不违。余篇如此切要语，可并集为上下篇，使初学者由之而入。岂惟初学，固当终身守而不畔。必使人情事理，不相逾越，而后其道庶几可存。若他无所用力，而惟曾子动容貌、出辞气、正颜色三者之求，则厚者以株守为固，而薄者以捷出为伪矣。

程颐说敬即便是礼。依叶适意见，该是礼才始是敬。因只讲敬，限在自心自身上，讲礼便通到人情与事理。洛、闽重内，浙学则转向外，这又是理学与史学一条界线。他又说：

正谊不谋利，明道不计功，初看极好，细看全疏阔。古人以利与人，而不自居其功，故道义光明。既无功利，则道义乃无用之虚语。

转向外，所以不忽了功利。这亦是颜元、戴震排斥宋儒的理论。他又说：

黄叔度为后世颜子，观孔子所以许颜子者，皆言其学，不专以质。汉人不知学，而叔度以质为道，遂使老庄之说与孔颜并行。以善形恶，自是义理中偏侧之累。故孟子谓：以善养人，然后能服天下。东汉儒者，欲以不平之意，加于敝法之上，以胜天下之不肖，宜其累发而累挫也。

这一说，实在说中了正统宋学末派之真毛病。陈亮“无须之祸”一段，与此可相参。他又说：

程氏颢答张氏载论《定性书》，皆老佛语也。老佛之学，所以不可入周孔之道者，周孔以建德为本，以劳谦为用，故其所立可与天地相终始，而吾身之区区不与焉。老佛则处身过高，而以德业为应世，其偶可为则为之。所立未毫发，而自夸甚于丘山，至于坏败丧失，使中国胥为夷狄，沦亡而不能救，而不以为己责也。

这才径以程氏为老、佛，其所抨击，尤似颜元、戴震之口吻。

他门下有周南，曾五易师而登适之门。绍熙元年以进士对策，述时弊三：一为道学，二为朋党，三为皇极。他说：

天下之大祸，始于道学，而终于皇极。

这更可证明后代颜元、戴震之意见，早在南宋时，已明白提出了。

二八　薛季宣、陈傅良、唐仲友

陈亮、叶适皆浙人，亮称永康学派，适称永嘉学派。而永嘉尚有前绪，薛季宣最为先辈。季宣字士龙，学者称艮斋先生。父徽言，为胡安国高弟。季宣则亲受学于袁溉。溉乃程颐弟子，然其学术路径已有走作。时称其学自六经百氏，下至博弈小数方术兵书，无所不通。季宣承之，加以考订，上下千载，礼乐制度，莫不该通委曲，以求见之于事功。尝谓：

道无形，舍器将安适哉？道非器可名，然不远器，则常存乎形器之内。昧者离器于道，以为非道遗之，非但不能知器，亦不知道矣。

吕祖谦甚称季宣于朱熹，谓其：“于田赋、兵制、地形、水利，甚下功夫，眼前殊少见。其义理不必深穷之说，亦尝叩之，云：初无是言。”大概季宣还没有对洛学树叛帜。

陈傅良字君举，瑞安人，学者称止斋先生。学于季宣，从游七八载。日聚书数千卷，考古咨今，解剥于《周官》《左史》，而变通之于当世之

治具。条画本末，粲然甚备。吕祖谦称之于朱熹曰：“君举近来议论简径，无向来崎岖周遮气象，甚可喜也。”陈亮与朱熹争王霸义利，傅良遗书规之。陈亮复书曰：

人欲如何主持得世界，而尊兄乃名以跳踉叫呼，拥戈直上。元晦之论，只是与二程主张门户，而尊兄乃名之以正大，且地步平正。嗟乎冤哉！亮便应闭口藏舌，不复更下注脚。

后人说：“永嘉诸子，止斋最醇恪。”大抵浙学如季宣、傅良，还是祖谦的气味重，陈亮则叫嚣。叶适精于制度，得浙学之真传，又能言义理，遂为闽学之劲敌。

唐仲友字与政，金华人，学者称说斋先生。讲学最与永嘉诸子同调。然其人似孤僻，不与时流往还。仅于叶适集中，一见其名字。祖谦最主和齐斟酌，并与仲友同里，又皆讲学于东阳，亦绝口不及之。仲友既以经术史学负重名，朱熹为浙东提刑，时仲友知台州，熹劾之，凡六状，仲友卒落职。当时为此颇于熹加非议。然考陆九渊《与陈倅书》谓：

朱元晦在浙东，大节殊伟。劾与政一事，尤快人心。百姓甚惜其去。虽士大夫议论，中间不免纷纭。今其是非，已渐明白。

可见熹劾仲友一事，决非全无凭。清代《四库》馆臣专排宋儒，捃拾周密《齐东野语》，资为论证，实非确允。而仲友既摧挫，益肆力于学，上自象纬方舆，礼乐刑政，军赋职官，以至一切掌故，本之经史，旁通午贯，极之茧丝牛毛之细，以求见先古制作之意，推之后世，可见之施行。所著书极富，惜多佚。其学非斥荀子，谓：

卿谓圣人恶乱故制礼，然则礼强人者也。恶乱故制乐，然则正声乃矫揉，而淫声乃顺其情者也。见礼乐之末而未揣其本，即性恶之说。

又排释、老，谓：

释、老者，为已则一毛不拔，责人则摩顶放踵，是兼杨、墨而为之。

而亦极不喜于心学，谓：

圣人之传道必以心，其端则始于至诚力学。后世求其说而不得，流入释、老。以为道者，当造诣顿解，径进于圣人之域。相与用心不可测度之地，而学问修为之功几于尽废。捕风捉影，卒无分毫之得。曰：“吾之学，心学也。内以欺己，外以欺人。”

或谓永嘉之学，实由仲友倡始，则恐不实。

二九　黄榦

黄榦字直卿，闽县人，学者称勉斋先生。他是朱熹门下第一高足。初从熹，夜不设榻，不解带，少倦则微坐一倚，或自达曙。后熹以女妻之。黄震说：

乾、淳之盛，晦庵、南轩、东莱称三先生。独晦庵得年最高，讲学最久，尤为集大成。门人号高弟者，遍于闽浙与江东西，独勉斋强毅自立，足任负荷。同门有误解，勉斋一一辩明不少恕。甚至晦庵谓《春秋》止是直书，勉斋则谓其间亦有晓然若出于微意者。晦庵论《近思》先《太极说》，勉斋则谓名《近思》反若远思者。其于晦翁没后，讲学精审不苟如此。

榦尝说：

自先师梦奠以来，向日从游之士，识见之偏，义利之交战，而又自以无闻为耻，言论纷然，诳惑斯世。又有后生好怪之徒，敢于立言，无复忌惮。盖不待七十子尽没，而大义已乖矣。由是私窃惧焉。

这可以窥见当时朱门后学之一斑。袁桷尝说：

朱子门人，当宝庆、绍定间，不敢以师之所传为别录，以黄公勉斋在也。勉斋既歿，夸多务广，《语录》《语类》争出，而二家朱陆之矛盾始大行。

这又可窥见榦在朱门中地位，及其在当时之力量。所以后人论道统，推他为三先生后之一人。

他曾说：

道生一，一生二，二生三，三生万物，老氏之所谓道，非吾儒之所谓道也。明道云：“天下之物，无独必有对。”若只生一，则是独也。一阴一阳之谓道，道何尝在一之先？而又何尝有一而后有道哉？易有太极，易即阴阳也。太极何尝在阴阳之先？是生两仪，何尝生一而后生二？窃尝谓太极不可名状，因阴阳而后见。一动一静，一昼一夜，以至于一生一死，一呼一吸，无在而非二也。因阴阳之二而反求之太极，所以为阴阳者，亦不出于二也。如是则二者，道之体也。非其本体之二，何以使末流无往不二哉？

此说虽根据于程颢，但明白承认道之体是二，不在二上再添一个一，却是大胆的创论。因此他又说：

道之在天下，一体一用而已。体则一本，用则万殊。一本者，天命之性。万殊者，率性之道。天命之性，即大德之敦化。率性之道，即小德之川流。惟其大德之敦化，故语大莫能载。惟其小德之川流，故语小莫能破。语大莫能载，是万物统体一太极也。语小莫能破，是一物各具一太极也。万物统体一太极，此天下无性外之物也。一物各具一太极，此性无不在也。尊德性，所以存心，而极乎道体之大。道问学，所以致知，而尽乎道体之细。自性观之，万物只是一样。自道观之，一物各自一样。惟其只是一样，故但存此心，而万事万物之理，无不完具。惟其各自一样，故须穷理致知，而万事万物之理，方始贯通。以此推之，圣贤言语，更相发明，只是一义，岂不自博而返约哉？

他已然在调和朱、陆了。所以在他时，他的同门也不敢竞门户，必排陆以申朱。而依他意见，似乎也不必定要在理先气后上争持。他因此又申说他的鬼神论。他说：

诸人讲祭祀鬼神一段，盖疑于祖考已亡，一祭祀之顷，虽是聚己之精神，如何便得祖考来格？虽是祖考之气已散，而天地之间公共之气尚在，亦如何便凑合得其为之祖考而祭之？盖不知祖考之气虽散，而所以为祖考之气，则未尝不流行于天地之间。祖考之精神虽亡，而吾所受之精神，即祖考之精神。以吾所受祖考之精神，而交于所以为祖考之气，神气交感，则洋洋然在其

上在其左右者，盖有必然而不能无者矣。学者但知世间可言可见之理，而稍幽冥难晓，则一切以为不可信。盖尝以琴观之，南风之奏，今不复见矣，而丝桐则世常有也。抚之以指，则其声铿然矣。谓声在丝桐邪？置丝桐而不抚之以指，则寂然而无声。谓声为在指邪？然非丝桐，则指虽屡动，不能以自鸣也。指自指也，丝桐自丝桐也，一搏拊而其声自应。向使此心和平仁厚，：真与天地同意，则南风之奏，亦何异于舜之乐哉？今乃以为但聚己之精神而祭之，便是祖考来格，则是舍丝桐而求声于指也，可乎？

这一番理论，远从张载直到朱熹都讲过，但他所讲更详明。宋儒的宇宙论，必然要转落到鬼神论，这是中国自古相传一种老信仰，而且和一切义理以及实际礼乐分不开。就他说，鬼神之存在，仍是自己精神和天地之气相感召，不能撇除了任何一面。这仍证明了他“道体即二”的那主张。

三〇　杨简

杨简字敬仲，慈溪人，学者称慈湖先生。他是陆九渊门下大弟子。他成进士在九渊前。为富阳主簿时，九渊方登进士第，至富阳，数提“本心”二字，简问：“何谓本心？”九渊曰：“君今日所听扇讼，彼讼者必有一是一非，若见得孰是孰非，即决定为某是某非，非本心而何？”简闻之，忽觉此心澄然清明，亟问曰：“止如是邪？”九渊厉声曰：“更何有也？”简退，拱坐达旦，质明纳拜，遂称弟子。

陈淳 朱熹弟子 谓：

浙间年来象山之学甚旺，由其门人有杨、袁 燮 贵显，据要津倡之。不读书，不穷理，专做打坐工夫。慈湖才见伊川语，便怒形于色。朋徒私相尊，号为祖师，以谓真有得于千载不传之秘。其或读书，却读《语孟精义》 朱熹早年作 而不肯读集注 熹晚年作，读《中庸集解》 亦熹早年作 而不肯读《章句》《或问》 亦熹晚年作 ，读《河南遗书》而不肯读《近思录》，读《通书》而不肯读《太极图》。而读《通书》只读白本，不肯读文公解本。

可见当时朱、陆两派划分之壁垒。他又说：：

杨敬仲持循笃，而讲贯略。

可见简的私人生活，虽朱派学人，也加称道。袁甫说：

慈湖先生平生践履，无一瑕玷。处闺门如对大宾，在暗室如临上帝。年登耄耋，兢兢敬谨，未尝须臾放逸。

他生平不作一草字，即此可想其制行之严恪。但他的思想却似极放纵。他曾说：

夫所以为我者，毋曰血气形貌而已也。吾性澄然清明而非物，吾性洞然无际而非量。天者，吾性中之象。地者，吾性中之形。故曰：“在夫成象，在地成形，皆我之所为也。”吾未见夫天与地与人之有三也。三者形也，一者性也。举天地万物万化万理，皆一而已矣。

这一说，却与黄榦恰恰成对比。若用现代语说，黄榦明白主张二元论，而杨简明白主张一元论。简之后学又张扬师说，谓其师尝大悟几十，小悟几十，真俨然成了禅宗一祖师。所以后人要说他坏了九渊教旨。

三一　金履祥、黄震、王应麟

朱、陆对峙，已到达了宋代理学展演之最高峰。同时从吕祖谦到叶适，浙东史学已崭然露头角。朱、陆以下，理学上没有更大进步，但史学则继续有传人。此下姑举三人略加述说，这已在宋末元初了。

金履祥字吉父，兰溪人，学者称仁山先生。先事同郡王柏，同登何基之门。基师事黄榦，榦以“真实心地刻苦工夫”勉之。其为学宗旨，只在熟读四书。晚年尝谓：“《集注》义理自足，若添入诸家语，反觉缓散。”王柏从受教，基以胡宏语告之，曰：“立志以定其本，居敬以持其志。志立乎事物之表，敬行乎事物之间。”柏少慕诸葛亮，自号长啸。年逾三十，读《论语》至“居处恭，执事敬”，惕然曰：“长啸非持敬之道。”遂更号鲁斋。其学虽笃信朱熹，而时有创见。谓《大学》“格致”之传未亡，无待添补。谓《汉志》有《中庸》说二篇，当分“诚明”以下别为下篇。谓《太极图说》“无极”一句，就图上说，不以无极为无形，太极为有理。于《诗》《书》亦多有更定。欧阳修尝言：

经非一世之书。传之谬，非一人之失。刊正补缉，非一人之能。学者各极其所见，而明者择焉，以俟圣人之复生。

朱熹有此见识，有此气魄，叶适掎摭，王柏崇信，貌似不同，其实都从此等见识与气魄来。因此，经学遂透进了史学的范围，远为此后新经学开先路。

履祥则更进一步深入史学范围里，他于天文、地形、礼乐、田乘、兵谋、阴阳、律历之书，靡不毕究。但宗旨则在濂洛之学。他从王柏及事何基，那时已是南宋末年，国势阽危，任事者束手罔措。履祥独进奇策，请以舟师由海道直趋燕蓟，捣虚牵制，以解襄樊之围。他叙述洋岛险易，历历有据。宋亡，屏居金华山中，著书以殁。后人谓何基清介纯实似尹焞，王柏高明刚正似谢良佐，履祥则兼得之二者，而并充于一己。尤为明体达用之儒，为浙学之中兴。履祥有《通鉴前编》《论孟考

证》诸书，而《论语考证》多发朱熹所未发，于朱说多所抵牾。不默守师承，也和王柏同样。朱熹素不喜浙学，不喜浙学之治史，不料身后却由浙学传其学髓，此所谓金华学派。履祥又传许谦，直到明初宋濂诸儒，还是远承这派的余澜。

朱熹学派，流传在闽中与江右者，都无大兴发，支离、乖戾、固陋，无不有之。只在浙东有振作。这因朱学已和二程不同，他自己实已转移到书本考索上。因此默守训诂传注者，皆见为不胜任。只有透进史学范围的，始能再有所光大。这一层，在熹本人却未悟到。学术思想之转变，往往当身者不清楚。这是其一例。浙中朱学，一支是金履祥，另一支是黄震。

震字东发，慈溪人，学者称於越先生。度宗时，震进言当时大弊，曰民穷，曰兵弱，曰财匮，曰士大夫无耻。几获罪。宋亡，隐居穷饿而卒。他曾师事王文贯，文贯是辅广学生。辅广初从吕祖谦，后问学于朱熹，已是闽学与浙学之混血儿。著书散佚不传，但他的学统则流衍有光。在蜀有魏了翁，在闽有熊禾，在浙则再传而有震。震之学，则以独得于遗籍者为多。默识而冥搜，大抵以自求其心之所安而止。有《日钞》百卷，折衷诸儒，于熹亦不苟同。这一点，和王柏、金履祥近似，但履祥一派，由许谦传宋濂，皆以文章著，故声采发越。而震则独与其弟子唱叹海隅，不免稍见暗澹。

他曾说：

二程先生讲明周子之说，以达于孔孟，由性命而归之躬行，其说未尝不兼举。后有学者，宜已不待他求。不幸有佛氏为吾儒之异端，庄列之戏诞，遁入禅学，又为异端之异端。虽其无父无君，丧失本心，正与孝弟相反。奈何程门言心，彼亦于此时指虚空而言心；程门言性，彼亦于此时指虚空而言性，不惟大相反，而适相乱。彼之虚空，反以高广而易入；此之切实，反以平常而易厌。故二程既没，门人弟子多潜移于禅学而不自知。虽晦翁朱先生，初年亦几陷焉，后始一切反而归之平实。平生用功，多于《论语》，平生说《论语》，多主孝弟忠信。至其言太极性命等说，乃因一时行辈儒先，相与讲论而发，亦本非其得已。文公既殁，其学虽盛行，学者乃不于其切实，而独于其高远。讲学舍《论语》不言，而必先《大易》。说《论语》，舍孝弟忠信不言，而独讲一贯。凡皆文公之所深戒，学者乃自偏徇而莫知返。入耳出口，无关躬行。汉唐老师宿儒，泥于训诂，多不精义理。近世三尺童子，承袭绪余，皆能言义理。然能言而不能行，反出汉唐诸儒下。是不痛省而速反之，流弊当何如也。

这一番呼吁，却很像晚明顾炎武。炎武《日知录》，也竭力推尊他。他又说：

万事莫不有理，学者当贯通之以理，故夫子谓之一以贯。然必先以学问之功，而后能至于贯通之地，故曾子释之以忠与恕。盖理固无所不在，而人之未能以贯通者，己私间之也。尽己之谓忠，推己及人之谓恕，忠恕既尽，己私乃克，此理所在，斯能贯通。故忠恕者，所能一以贯之者也。圣贤之学，首尾该贯，昭然甚明，初未尝单出而为一贯之说。奈何异端之学既兴，荡空之说肆行，尽《论语》二十篇，无一可借为荡空之证者。始节略忠恕之说，单摘一贯之语，矫诬圣言，自证己说。以为天下之理，自成一贯，初无事于他求。是不从事于博文而径欲约礼也，不从事于博学详说而径欲反说约也，已非圣贤教人本旨矣。甚至挑剔新说，谓不必言贯，此道不必贯而本一。呜呼！此“有物混成”之说也，而可以乱圣言哉！愚尝考其故，其端盖自春秋战国来矣。夫道即理也。道者大路之名，人之无不由于理，亦犹人之无不由于路。谓理为道者，正以人所当行，欲人之晓然易见，而非超出于人事之外，他有所谓高深之道也。周室既衰，士之得志于当世者，外此道而为功名，则为管、晏之功利，为苏、张之纵横，为申、韩之法术。不得志于当世者，外此道而为横议，则为老聃之清虚，为庄、列之寓言，为邹衍之诬诞。然得志于当世者，其祸虽烈，而祸犹止于一时。不得志于当世者，其说虽高，而祸乃极于万世。凡今之削发缁衣，呵佛骂祖者，自以为深于禅学，而不知皆战国之士不得志于当世者，戏剧之余谈也。凡今之流于高虚，求异一世者，自以为善谈圣经，而不知此即禅学，亦战国之士不得志于当世者，展转之流毒也。

这一说，仍还像晚明顾炎武乃及清初颜元诸人之意见，但他说来却别具深趣。他认为聪明智慧之士，不得志于当世，而又没有深切薰染到孔子的教训，他们便会舍弃忽忘了世事而论道。他们之所谓道，则只是高虚，求异于人，而因此以为害。

他又说：

高者沦空虚，卑者溺功利，不力辨之，则行之者差。周子、程子，始又不得已而详于言。周、程既没，学者谈虚，借周、程之说，售佛老之私。向也以异端而谈禅，世犹知禅学自为禅学。及其以儒者而谈禅，世因误认禅学亦为儒学。以伪易真，是非瞀乱。此而不辟，其误天下后世之躬行，将又有大于杨、墨以来之患者。文公朱先生，于是力主知行之说，必使先明义理，别白是非，然后见之躬行，可免陷入异端之弊。此其救世之心甚切，析理之说甚精。学者因其言

之已明，正其身之所行，为圣为贤，何所不可？顾乃掇拾绪余，增衍浮说，徒有终身之言论，竟无一日之躬行。甚至借以文奸，转以欺世。风俗大坏，甚不忍言。然则今日其将何以救此？亦在明吾夫子之训，而深以言之轻出为耻。其形于言也，常恐行有不类，惕然愧耻而不敢轻于言。其见于行也，常恐不副所言，惕然愧耻而不敢不勉于行。则言日以精，行日以修，庶几君子之归，而不致骎骎陷入虚诞欺妄之域，则可无负文公知行并进之训矣。

这一节，上半意在批评如陆学之专务践履而忽讲明，下半则指摘朱学末流之仅有议论而更不躬行。顾炎武激于明学末流之病，特提“博学于文，行己有耻”两语以为学的，其实震在宋末已早说了。

上述金履祥，纯粹是朱熹传统。黄震则夹有吕祖谦，王应麟却兼可追溯于陆九渊。但两人学术最后归宿都在朱熹。应麟字伯厚，鄞县人，学者称厚斋先生。父撝，为楼防高弟，昉是吕祖谦学生，后又从游于史弥巩，弥巩是杨简门人。应麟既承家学，又自从师于王埜，埜是真德秀弟子。而德秀则号称为得朱学之正传。应麟又和汤汉交游，汉亦兼治朱、吕、陆三派之学，与应麟邻墙而居。朝夕讲论濂、洛、关、闽、江西之同异，永嘉制度，西蜀史学，沙随古《易》，蔡氏《图书》，通贯精微，剖析幽眇。汉说：“我阅人良多，惟伯厚乃真儒。”大概吕祖谦本主和齐斟酌，不名一师，浙学都有此风气。应麟兼师诸家，综罗文献，可谓是后起之秀。他中进士后却说：“今之事举子业者，一切委弃，制度典故漫不省，非国家所望于通儒。”于是闭门发愤，誓以博学宏辞科自见，果得中。蒙古灭宋后二十年始卒。自拟志节于司空图、韩偓。后人说他入元曾应山长聘，其事无可考。纵有之，山长究非命官比，无损大节。他著书极浩博，《困学纪闻》二十卷，尤为后世推重，以与顾炎武《日知录》相拟。为后来清儒学术开先河。

他弟子胡三省，宋亡，隐居不仕，著《资治通鉴音注》《释文辨误》百余卷，亦为史学巨擘。

三二　金、元诸儒

两宋诸儒所讲，尽管派别纷歧，但有两点共同的精神。一、他们都想重新阐明以往中国学术的大传统，来树立一个指导政治和教育的大原则，好凭此来达成他们所理想的新社会与新人生。二、他们无不深切地注意到一切学问和行事之最后关键都在人的心，所以他们对于人类心理方面

的研究与探索，尤特别赋以深厚的兴趣，而在此方面的贡献也甚大。第一种精神比较开展而阔大，第二种精神比较凝敛而谨密。在北宋初期，大家兴趣比较偏在第一点，但经范仲淹、王安石两次政治改革失败，大家兴趣便转向到第二点。他们认为若果在社会下层学术心术基础没有打稳固，急遽要在上层政治图速效，那是无把握的危险事。这是中期宋学的态度。南渡以后，这一方面几乎已发展到尽头处，露出了内部的破绽与裂痕。又兼以政治颓败，国势阽危，逼得他们转移目光，重新注意到第一点，尤其是历史与制度方面之讨究。这一种学风，若上面临制以一种异族政权之统治，无疑的决不能发皇畅遂，而必然会曲折改变其面目，转移其方向，而循致忘失其精神。我们将继此一述金、元两代之学术，便可看出此意味。而回头来使我们更容易对于两宋学术之本质获得一种更恰贴的新了解。

三三　李纯甫

宋室南渡，关洛陷于完颜氏，百年不闻有学统。有李纯甫字之纯，别号屏山居士，襄阴人。雄于文，而溺情于佛老，敢为无忌惮之言，尽取北宋诸儒诋斥无余地。大略谓自尧、舜、禹、汤、文、武以来，道术将为天下裂，于是奉老聃、孔、孟、庄周洎佛如来为五圣人，而推庄老浮屠之言，以为能合于孔孟。又推唐之李翱，宋之王安石、苏轼、辙兄弟，以为能阴引庄老佛书以证明孔孟诸书之精义。自言年二十九，阅李翱《复性书》，知翱亦年二十九，参药山而退，因发愤参万松师，著《鸣道集说》。其言曰：

学至于佛则无所学。伊川诸儒虽号深明性理，发扬六经圣人之心学，然皆窃吾佛书者也。

有《重修面壁记》，谓：

其著而成书者，清凉得之以疏《华严》，圭峰得之以钞《圆觉》，无尽得之以解《法华》，颍滨得之以释《老子》，吉甫得之以注《庄子》，李翱得之以述《中庸》，荆公父子得之以论《周易》，伊川兄弟得之以训《诗》《书》，东莱得之以议《左氏》，无垢得之以说《语》《孟》。使圣人之道，不堕于寂灭，不死于虚无，不缚于形器，相为表里，如符契然。

这是一种三教合一论，而三教中则以佛教为宗主。故他说：

中国之书不及西方之书。

他是金代文章一大家，著述多于赵秉文，早年即颖悟，为文师法《庄》《列》《左氏》《战国策》，喜谈兵，慨然有经世志。自谓功名可俯拾，作《矮柏赋》，以诸葛亮、王猛自期许。时金势已衰、元兵起，他曾上万言书。金迁都汴，他曾入翰林。自度道不行，纵酒自放，无再仕进意，乃日与禅僧游，著书自编为《内外稿》，凡论性理及关佛老者号《内稿》，应物文字为《外稿》。又解《楞严》《金刚经》，《老庄中庸集解》，《鸣道集说》，号为“中国心学，西方文教”，凡数十万言。今其书皆不传，仅《永乐大典》中有其集，怕也不会流传了。

他的学术路径，很有些像苏轼兄弟，而所处环境不同，内心情感上刺激又不同，因而放荡恣肆，成为脱出一切规矩准绳的狂人。他曾说：

学者内有三疵，外有四孽。何谓三疵？识凿之而贼，气凭之而亢，才荡之而浮。何谓四孽？学封之而塞，辩哗之而疑，文甘之而狂，名锢之而死。

实在他自身便犯着不少的疵孽！他正是黄震所指“不得志于当时，而流于高虚以求异于世俗”的一显例。傥他生江南，在祖国政府下，有师友夹辅，有社会涵育，他纵是一狂才，怕也只会像张九成和陈亮。

三四　赵复、姚枢、许衡

蒙古入中原，为祸之烈尤甚于金。但那时中国统一了，不比宋、金时代南北相隔绝，因此南方学统终于流传到北方，反比金代有了些起色。

赵复字仁甫，湖北德安人，学者称江汉先生。元师伐宋，屠德安。时姚枢在军中，他把儒、道、释三家和医师、卜人一例，认为占一艺的全都放活了，复因此得为一俘虏。枢与言，大奇之。但复终不欲生，乘月夜逃赴水。枢觉而追之，履积尸而前，见复方解发脱屨，呼天而号，欲自沉，亟挽之。遂携与同至燕，为之建太极书院，立周子祠，以二程、张、杨、游、朱六人配。集遗书八千余卷，请复讲授其中。学子从者百余人。复以周、程而后，其书广博，学者未能贯通，乃作《传道图》，以书目条列于后。使学者得识门径。程朱之学，流传北方由复始。

姚枢字公茂，柳城人，徙洛阳。为蒙古幕官长。蒙古大营货赂，分及枢，枢拒之，因退隐苏门山。读书鸣琴，筑室奉孔子及宋儒周、程、张、邵、司马六人像。刊《小学》、四书并诸经传注，以惠后学。

许衡字仲平，河内人，学者称鲁斋先生。幼嗜学，遭乱，贫，乏书，尝从日者游。偶见《尚书》，请就宿，手钞而归。避难徂徠山，得王弼《易注》，夜思昼诵，渐有从学者。闻姚枢在苏门，往谒。得程、朱遗书，还，谓其徒曰：“昔者授受殊孟浪，今始闻进学之序。若必欲相从，当弃前日所学，从事小学之洒扫应对，以为进学基。”众皆从。衡自得《小学》，即主以此书开导学者，尝语其子曰：“《小学》、四书，吾敬信如神明。能明此书，虽他书不治可也。”他曾说：

教人与用人正相反。用人当用其所长，教人当教其所短。

又说：

学者治生最为先务。苟生理不足，则于为学之道有所妨。彼旁求妄进及作官谋利者，殆亦窘于生理所致。士君子当以务农为生。商贾虽逐末，果处之不失义理，或以姑济一时，亦无不可。

他又说：

纲常不可亡于天下，苟在上者无以任之，则在下之任也。

他在乱离中，常毅然以斯道为己任。元世祖闻其名，召之。他临死告其子，说：

我生平为虚名所累，竟不能辞官，死后慎勿请谥立碑，但书许某之墓，使子孙识其处足矣。

大概他对当时大局，自知无可救助，故在政府，自请罢免中书执政而改就国子监，时人讥其欺世自免。但当时北方儒学，终因赵复、姚枢及他三人之力而始广其传，这也算功不可泯了。

三五　刘因

刘因字梦吉，容城人，学者称静修先生。他与许衡为元初北方两大儒。因初治训诂疏释之学，辄叹曰：“圣人精义，殆不止此！”后来赵复得周、程、张、邵、朱、吕之书，始曰：“我固谓当有是也。”衡仕元而因则否。衡于元初，有兴文播化功，数十年间，彬彬号名卿材大夫者皆衡门人，由是北人始知有所谓圣贤之学。而因享年不永，又抗节不仕，故其沾被亦不远。尝为诗曰：

人生丧乱世，无君欲谁仕？沧海一横流，飘荡岂由己。

又曰：

乾坤固未坏，杞人已哀鸣。虽知无所济，安敢遂忘情？

元代学风，至为委靡，虞集尝论之，谓：

文正 许衡谥 没，后之随声附影者，谓修辞申义为玩物，而苟且于文章；谓辨疑答问为躐等，而姑困其师长。谓无所猷为为涵养德性，谓深中厚貌为变化气质。外以聋瞽天下之耳目，内以蛊晦学者之心思，上负国家，下负天下。而谓文正之学果出于此乎？

这固然由于受时代的压迫，但许衡所称，本属粗迹，其力不足以斡旋。

因高蹈不仕，在天地混浊中，保持一清洁的人格，论其对后世的影响，却似转优于衡了。

三六　吴澄

吴澄字幼清，抚州崇仁人，学者称草庐先生。年轻时曾应过南宋的乡试，后入仕元。在这一点上，他似乎还不如许衡。他当国子监司业，告学者言：

朱子于道问学之功居多，而陆子以尊德性为主。问学不本于德性，则其蔽必偏于语言训释之末。欲学必以德性为本，庶几得之。

当时北人只知有许衡，衡崇信朱熹，闻澄言，乃群指为陆学。其实澄固主和会朱、陆之说者，其著书，则终近于朱。朱学后人，多仅习成说，能深通经术者甚少。澄之《五经纂言》，直可接步于熹，非熹门人后学所能逮。

时有蜀人黄泽，流寓江西，著《九江经说》。澄观其书，以为生平所见明经士，未有能及者。休宁赵汸，受学于泽，究心《春秋》。大抵元代通经之士多南人，北方则只流传了性理与道学。

三七　初期明学

明代学术，大体沿袭宋。关于学术上之中心问题及最高目标，均未能摆脱宋人，别自创辟。而且明代学术，较之宋代，远为单纯。初期宋学之博大开展，以及南渡后浙东史学之精密细致，明人都没有。他们只沿袭着正统宋学的一脉，但又于正统宋学中剔去了周、邵、张三家。实际明代学术，只好说沿袭着朱、陆异同的一问题。他们对此问题之贡献，可说已超过了朱、陆，但亦仅此而止。明学较之宋学，似乎更精微，但也更单纯。黄宗羲说：

有明文章事功，皆不及前代。独于理学，前代所不及。茧丝牛毛，无不辨析，真能发先儒之所未发。程门之辟释氏，其说虽繁，总是在迹上，其弥近理而大乱真者，终是指不出。明儒于毫厘之际，使无遁影。

这是明学之独特处。

其实明代学术，只须举王守仁一人作代表，其他有光彩有力量的，也都在守仁后。我们此刻姑把守仁未起以前划为明学之初期，但初期明学绝不能和初期宋学相比拟。那一时期，只是经历过蒙古百年统治之后，一种严霜大雪掩盖下底生机萌芽，却不像初期宋学般元气淋漓，规模阔大。

三八　吴与弼

明学开端，首先当数到吴与弼。与弼字子傅，号康斋，抚州崇仁人。父溥，国子司业。他十九岁到京师觐亲，从学于杨溥，获读《伊洛渊源录》，慨然有志于道。遂弃举子业，谢人事，独处小楼，玩四书、五经、诸儒语录，不下楼者两年。后遂居乡，躬耕食力，弟子从游者甚众。雨中被蓑笠，负耒耜，与诸生并耕。归则饭粝，蔬豆共食。一日刈禾，镰伤指，负痛曰："何可为物所胜？"竟刈如初。陈献章自广东来学，晨光才辨，与弼手自簸谷，献章未起，与弼大声曰："秀才怎么懒惰，他日如何到伊川门下？又如何到孟子门下？"他尝叹笺注之繁，无益有害，故不轻著述。省郡交荐，太息曰："宦官释氏不除，欲天下之治，难矣！"终不出。后朝廷礼聘，勉赴京，卒不受官而归。

与弼有《日录》，章袞谓此乃其一人之史，皆自言己事。非若他人，以己意附成说，以成说附己意，泛言广论者比。顾宪成称其"一团元气，可追太古之朴"。顾允成则谓其"安贫乐道，旷然自足，如凤凰翔于千仞之上"。下钞其《日录》数则，以见一斑。

食后坐东窗，四体舒泰，神气清朗，读书愈有进益。数日趣同，此必又透一关矣。

贫困中事务纷至，兼以病疮，不免时有愤躁。徐整衣冠读书，便觉意思通畅。古人云：“不遇盘根错节，无以别利器。”又云：“若要熟，也须从这里过。”然诚难能，只得小心忍耐做将去。朱子云：“终不成处不去便放下。”旨哉是言也。

南轩读《孟子》甚乐，湛然虚明，平旦之气，略无所扰。绿阴清昼，薰风徐来，而山林阒寂，天地自阔，日月自长。邵子所谓“心静方能知白日，眼明始会识青天”，于斯可验。

澹如秋水贫中味，和似春风静后功。

夜大雨，屋漏无干处，吾意泰然。

夜观《晦庵文集》。累夜乏油，贫妇烧薪为光，诵读甚好。为诸生授《孟子》卒章，不胜感激。临寝，犹讽咏《明道先生行状》久之。顽钝之姿，为之惕然兴起。

中堂读倦，游后园归，丝桐三弄，心地悠然。日明风静，天壤之间，不知复有何乐。

月下咏诗，独步绿阴，时倚修竹，好风徐来，人境寂然，心甚平澹，无康节所谓攻心之事。

十一月单衾，彻夜寒甚，腹痛，以夏布帐加覆。

看沤田，晚归，大雨。中途雨止月白，衣服皆湿。贫贱之分当然。静坐独处不难，居广居应天下为难。

憩亭子看收菜，卧久见静中意思。

年老厌烦，非理也。朱子云：“一日未死，一日要是当。”

我们若说宋学在人生问题上是探讨发明的阶段，则明儒是在享受和证实的阶段了。试看与弼《日录》，那是何等地一种人生享受呀！

三九　胡居仁、娄谅、陈献章

与弼从学有胡居仁、娄谅、陈献章。居仁字叔心，饶之余干人。弱冠，即奋志圣贤之学。往游与弼门，遂绝意科举，筑室梅溪山中，事亲讲

学，不干人事。久之，欲广闻见，适闽历浙，入金陵，从彭蠡而返。与乡人娄谅等为会于弋阳之龟峰，余干之应天寺。嗣又讲学白鹿、贵溪、桐源诸书院。居仁严毅清苦，家世为农，至居仁而窭甚，鹑衣脱粟，萧然自得。他尝说：

心无主宰，静也不是工夫，动也不是工夫。静而无主，不是空了天性，便是昏了天性，此大本所以不立。动而无主，若不猖狂妄动，便是逐物徇私，此达道所以不行。己立后自能了当得万事，是有主也。

又曰：

今世有一等学问，言静中不可著个“操”字，若操时又不是静，以何思何虑为主，悉屏思虑，以为静中工夫，只是如此，所以流于佛老。不知操是持守意，即静时敬也。若无个“操”字，是中无主，悠悠茫茫，无所归着。若不外驰，定入空无。此学所以易差也。

又曰：

意者，心有专主之谓。《大学解》以为心之所发，恐未然。

娄谅字克贞，别号一斋，上饶人。少有志于圣学，尝求师四方，夷然曰：“率举子业。”闻与弼在临川，乃往从之。与弼一见喜之，曰：“老

夫聪明性紧，贤也聪明性紧。”一日治地，召谅往，曰：“学者须亲细务。”谅素豪迈，由此折节，躬亲扫除，不责僮仆。与弼学规，须来学者始见，余则否。罗伦未第时，往访，与弼不出。谅告与弼：“此一有志知名士，奈何不见？”与弼曰：“我那得工夫见小后生？”伦不悦，移书四方，谓是名教中作怪。张元桢从而和之。与弼置若不闻。谅语二人曰：“君子小人不容并立。使后世以康斋为小人，二兄为君子无疑。傥后世以君子处康斋，不知二兄安顿何地？”两人之议遂息。胡居仁颇于谅有訾评，尝谓：

娄克贞说他非陆子之比。陆子不穷理，他却肯穷。公甫陈献章不读书，他勤读书。以愚观之，他亦不是穷理。他读书，只是将圣贤言语来护己见，未尝求圣贤指意，舍己以从之也。

谅著书甚富，然多散佚。如居仁所言，则谅之为学，固不仅是蹈袭师门的。王守仁年十七，曾从谅问学，甚相契。

陈献章字公甫，新会人，学者称白沙先生。自幼警悟，读书一览辄记。尝读《孟子》有所谓“天民”者，慨然曰：“为人当如此。”会试中乙榜，入国子监读书。又至崇仁，从学于与弼。归，绝意科举，筑阳春台，静坐其中，数年不出阈。嗣又游太学，名动京师。归而门人益进。屡荐不起，卒于家。其自序为学曰：

仆年二十七，始发愤从吴聘君学。其于古圣贤垂训之书，盖无所不讲，然未知入处。比归白沙，杜门不出，专求所以用力之方。既无师友指引，日靠书册寻之，忘寐忘食。如是者累年，而卒未有得。所谓未得，谓吾此心与此理，未有凑泊吻合处也。于是舍彼之繁，求吾之约，惟在静坐。久之，然后见吾此心之体，隐然呈露，常若有物。日用间种种应酬，随吾所欲，如马之御衔勒也。体认物理，稽诸圣训，各有头绪来历，如水之有源委也。于是涣然自信，曰：作圣之功，其在兹乎？有学于仆者，辄教之静坐。盖以吾所经历粗有实效者告之，非务为高虚以误人也。

他又说：

学劳攘则无由见道。故观书博识，不如静坐。

又曰：

为学须静坐中养出个端倪来，方有商量处。

又曰：

日用间随处体认天理，着此一鞭，何患不到古人佳处。

又曰：

夫学有由积累而至者，有不由积累而至者。有可以言传者，有不可以言传者。夫道至无而动，至近而神。大抵由积累而至者，可以言传也。不由积累而至者，不可以言传也。知者能知至无

于至近，则无动而非神。

其后罗钦顺非之，曰：

近世道学之昌，白沙不为无力，而学术之误，亦恐自白沙始。至无而动，至近而神，此白沙自得之妙也。彼徒见夫至神者，遂以为道在是矣，而深之不能极，几之不能研，其病在此。

即其弟子湛若水，亦并不遵由师门静坐教法。有人问吕柟：“白沙在山中，十年作何事？”柟曰：“用功不必山林，市朝也做得。昔终南僧用功三十年，尽禅定也。有僧曰：汝习静久矣，同去长安柳街一行。及到，见了妖丽之物，粉白黛绿，心动了，一旦废了前三十年工夫。可见亦要于繁华波荡中学。”惟王守仁弟子王畿极称之，曰：

我朝理学，开端是白沙，至先师而大明。

黄宗羲明儒学案本其意，谓：

有明之学，至白沙始入精微，至阳明而始大。两先生之学，最为相近。

或问王畿：“白沙与阳明同异？”畿曰：

白沙是百源山中传流，亦是孔门别派。得其环中以应无穷，乃景象也。缘世人精神撒泼，向外驰求，欲返其性情而无从入，只得假静中一段行持，窥见本来面目，以为安身立命根基，所谓权法也。若致知宗旨，不论语默动静，从人情事变彻底练习以归于玄。譬之真金为铜铅所杂，不遇烈火烹熬，则不可得而精。

这是说献章近于宋代之邵雍。然此乃指心地修养言。故罗伦曰：

白沙观天人之微，究圣贤之蕴，充道以富，崇德以贵，天下之物，可爱可求，漠然无动于其中。

伦与献章为石交，似乎此说最可窥测献章之所养。

四〇　薛瑄

上述诸儒皆南籍。薛瑄，山西河津人，号敬轩，他可代表明代初期之北学。其为学，悃愊无华，恪守宋人矩镬。尝手钞《性理大全》，通宵不寐。人称为薛夫子。时中官王振用事，瑄以乡人召用，大臣欲瑄诣振谢，拒不可，曰：“拜爵公朝，谢恩私室，某所不能。”已遇振于东阁，百官皆跪，瑄长揖而已。振大恨，陷之罪，系狱论死。瑄读《易》不辍。覆奏将决，振有老仆，亦山西人，泣于灶下。振怪问，曰：“闻薛夫子将刑。”振问：“何以知其人？”曰：“乡人也。”具言瑄生平。振惘然，立传旨戍边，寻放还。嗣复起用，为南京大理寺卿。中官金英奉使

过南京，公卿饯之江上，瑄独不往。英返，言于众曰：“南京好官惟薛瑄。”英宗复辟，于谦将就刑，瑄谓同列曰：“此事人所共知，各有子孙。”石亨奋然曰：“事已定，不必多言。”召阁议，瑄又力言之，终不获救。其后遂乞致仕。临卒有诗：“七十六年无一事，此心始觉性天通。”崔铣论瑄之出处，谓：“王振之引，若辞而不往，岂不愈于抗而见祸？于忠肃有社稷功，其受害也，先生固争之，争不得，即以此事去，尤为光明俊伟。”故黄宗羲谓瑄出处，“尽美不能尽善”。

所著有《读书录》，大概为《太极图说》《西铭》《正蒙》之义疏。高攀龙说其“无甚透悟”，殆是的评。

四一　中期明学

初期明学，南方如吴与弼、陈献章，都是隐退人，偏于田野山林。北方如薛瑄，亦仅持守，于义理少发挥。明学要到王守仁，始是光采毕露。我们姑定守仁时代为明学之中期。

与守仁同时，尚有湛若水、罗钦顺。守仁问学于娄谅，若水从游于陈献章，都远从与弼开端。两人相交游，而讲学宗旨不同，一时平分天下之学术。当时学于湛者或卒业于王，学于王者或卒业于湛。王、湛之并立，犹如朱、陆之对抗。而罗钦顺则学无师承，生前既少朋徒之讲习，卒后亦无从学之传述。困心衡虑，为独得之学，而剖析发明，堪与王、湛相鼎足。明学之盛莫逾此。此下则只成为王学之支流与裔，直要到明末才始有大变化。故以王门各派，并附于中期。

此下将分篇叙述此三家，来表现有明学术之一段最高潮。并依次及于王门，以见王学之流衍。

四二　王守仁

王守仁字伯安，学者称为阳明先生，浙之余姚人。父华，是状元，仕至南京吏部尚书。守仁自小就豪迈不羁。十二岁就师，问：“何为第一等事？”师曰：“读书登第。”他说：“恐未是，该是读书作圣人吧！”十五岁闲行出居庸关，逐胡人骑射，经月始返。十七岁亲迎于洪都。婚日，偶行入铁柱宫，见道士趺坐，叩之，对坐忘归。十八岁谒娄谅，大喜，慨然谓“圣人必可学而至”。二十一岁在京师，发愤欲实做格物工夫。因

见庭前竹子，格之七日不通，谓“圣贤有分”，遂转爱辞章养生家言，又学兵法。三十一岁归越，习静阳明洞，能预知来客。然时念其祖母与父，一日忽彻悟，曰：“此念生于孩提，不可灭。若此念灭，是灭了自己种性。”遂辍坐而去。三十四岁始识湛若水。三十五岁因忤宦者刘瑾得罪，谪贵州龙场驿。

龙场驿在万山丛棘中，蛇虺瘴疠，夷语不相解。又惧刘瑾派人行刺，自念得失荣辱俱可忘，独生死一念尚在，乃凿石椁，日夜端居以俟。适从仆皆病，他亲析薪汲水，作麋饲之。又为歌诗，唱越调，杂以诙笑，谋取病仆欢。因常沉思：“若令圣人处我境，更有何道？”忽一晚，中夜大悟，不觉呼跃而起。自是始倡言“良知”之学，时为三十七岁。翌年，他主讲贵阳书院，始论“知行合一”。三十九岁由龙场驿升庐陵县知县，归途，语学者悟入之功。他说：

前在贵阳，举知行合一之教，纷纷异同，罔知所入。兹来乃与诸生静坐僧寺，使自悟性体，顾恍恍若有可即。

他又有《与门人书》，谓：

前在寺中所云静坐事，非欲坐禅入定也。盖因吾辈平日为事物纷拿，未知为己，欲以此补小学收放心一段工夫耳。

是年冬，他到南京，与黄绾论学，云：

学者欲为圣人，必须廓清心体，使纤翳不留，真性始见，方有操持涵养之地。

黄绾疑其难。他又说：

圣人之心如明镜，纤翳自无所容，自不消磨刮。若常人之心，如斑垢驳蚀之镜，须痛刮磨一番，尽去驳蚀，然后纤尘即见，才拂便去，亦不消费力，到此已是识得仁体矣。若驳蚀未去，其间固有一点明处，尘埃之落，固亦见得，才拂便去。至于堆积于驳蚀之上，终弗之能见也。此学、利、困、勉之所由异，幸勿以为难而疑之。

这是他亲身历练过的真实话。当他早年在阳明洞习静，已能排遣闲思杂虑。后来龙场驿处困三载，他真把一切荣辱得丧，甚至死生，一切念头都放下了。他那时心境，真可说是纤翳不留。现在要教学者在平时偶一静坐来自明心体，实在也不是件容易事。他四十二岁至滁州，时从学者日众。日与门人遨游琅琊瀼泉间，月夕，环龙潭而坐着数百人，歌声振山谷。孟源问：“静坐中思虑纷杂，不能强禁绝。”他答道：

纷杂思虑，亦强禁绝不得。只就思虑萌动处，省察克治。到天理精明后，有个物各付物的意思，自然精专无纷杂之念。

那时他教法已是有一些变了。明年，回南京，客有道：“自滁游学之士多放言高论，亦有渐背师教者。”他因说：

吾年来欲惩末俗之卑污，引接学者，多就高明一路，以救时弊。今见学者渐有流入空虚，为脱落新奇之论，吾已悔之矣。

是年，始专以“致良知”训学者。一日，与陆澄论为学工夫，他说：

教人为学，不可执一偏。初学时，心猿意马，拴缚不定，其所思虑，多是人欲一边，故且教之静坐，息思虑。久之，俟其心意稍定，只悬空静守，如槁木死灰亦无用，须教他省察克治。省察克治之功，则无时而可间。如去盗贼，须有个扫除廓清之意。无事时，将好色、好货、好名等私念，逐一追究搜寻出来，定要拔去病根，永不复起，方始为快。常如猫之捕鼠，一眼看着，一耳听着。才有一念萌动，即与克去，斩钉截铁，不可姑容，与他方便。不可窝藏，不可放他出路。方是真实用功，方能扫除廓清。到得无私可克，自有端拱时在。

其实他所说的“省察克治”，便已是“致良知”。或问：“知行合一？”他答道：

此须识我立言宗旨。今人学问，只因知、行分作两件，故有一念发动，虽是不善，然却未尝行，便不去禁止。我今说个“知行合一”，正要人晓得一念发动处便即是行了。发动处有不善，就将这不善的念克倒了。须要彻根彻底，不使那一念不善潜伏胸中，此是我立言宗旨。

可见他所讲“知行合一”，宗旨还在“省察克治”，还在“致良知”。陆澄问：“静时亦觉意思好，才遇事便不同，如何？”他答道：

是徒知养静，而不用克己工夫也。如此，临事便要倾倒。人须在事上磨，方立得住。

他又说：

人若真实切己用功不已，则于此心理之精微，日见一日。私欲之细微，亦日见一日。若不用克己工夫，终日只是说话而已。天理终不自见，私欲亦终不自见。如人走路一般，走得一段，方认得一段。走到歧路处，有疑便问，问了又走，方能渐到得欲到之处。今人于已知之天理不肯存，已知之人欲不肯去。只管愁不能尽知，只管闲讲，何益之有？且待克得自己无私可克，方愁不能尽知，亦未迟。

这些都是他讲“致良知”精义。致良知要在事上磨，要克去己私，要知行合一，要走得一段再认一段。其实他所讲，还是静存动察，还是去人欲存天理，还是在变化气质。工夫大体，还是和两宋儒者并无二致。

他四十五岁升巡抚南赣、汀、漳等处，此下连年建立了许多奇功伟绩。四十六岁平漳寇，平横水、桶冈诸寇。四十七岁平大帽、浰头诸寇。四十八岁擒宸濠。但功愈高，谤愈张，甚至有人说他要造反。他这一段处境，却较龙场驿更艰难，更困厄。而他内心工夫也更细密，更自然了。五十岁有《与邹守益书》说：

近来信得“致良知”三字，真圣门正法眼藏。往日尚疑未尽，今日多事以来，只此良知，无不具足。譬诸操舟得舵，平澜浅濑，无不如意。虽遇颠风逆浪，舵柄在手，可免沉溺之患。

五十一岁，父华卒。五十二岁有如下一番问答：

邹守益、薛侃、王艮等侍，因言谤议日炽。先生曰：“诸君且言其故。”有言先生势位隆盛，是以忌嫉谤。有言先生学曰明，为宋儒争异同，则以学术谤。有言天下从游者众，与其进不与其退，又以身谤。先生曰：“三言者诚皆有之，特吾自知，诸君论未及耳。”请问，曰：“吾自南京以前，尚有乡愿意思，在今只信良知真是真非处，更无掩藏回护，才做得狂者。使天下尽说我行不掩言，吾亦只依良知行。”

那是他工夫到了最纯熟时的境界。五十三岁在越，

中秋，宴门人于天泉桥。是夜，月白如昼。门人百余人，酒酣，各歌诗，投壶击鼓，荡舟为乐。先生见诸生兴剧，退而作诗，云：“铿然舍瑟春风里，点也虽狂得我情。”明日，诸生入谢。先生曰：“昔孔子在陈，思鲁之狂士。以学者没溺富贵，如拘如囚，而莫之省。有高明脱落者，知一切俗缘，皆非性体。然不加实践以入于精微，则渐有轻灭世故，阔略伦物之病。虽比世之庸琐者不同，其为未得于道一也。故孔子思归以裁之。今诸君已见此意，正好精诣力造以求至于道，无以一见自足而终止于狂也。”

其实他本身性格，便近一狂者。幼年便想做第一等事业，做圣贤。后来格庭前竹子失望，又转学静坐，学长生。转回头来，在气节上表现他的狂。得罪刘瑾，远贬龙场驿，遂悟良知之学。此后功业日盛，谗谤日张，他一依自己良知，我行我素，自谓才真做得一狂者。近儒章炳麟说他是孔门之子路，这却未为恰当。他平生在文学在事功上，都有绝大成就。但他晚年心境，却把这些成就都一扫而空，此远非子路可比。五十六岁复起，总督两广、江西、湖广军务，征思田。临行，门人钱德洪、王畿论学：

畿举先生教言，曰：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”德洪曰：“此意如何？”畿曰：“此恐未是究竟话头。若说心体是无善无恶，意亦是无善无恶的意，知亦是无善无恶的知，物亦是无善无恶的物。若说意有善恶，毕竟心体还有善恶在。”德洪曰：“心体是天命之性，原是无善无恶的，但人有习心，意念上见有善恶在。格、致、诚、正、修，正是复那性体工夫。若原无善恶，工夫亦不消说矣。”是夕，侍坐天泉桥，各举请正。先生曰：“我今将行，正要你们来讲破此意。二君之见，正好相资，不可各执一边。我这里接人，原有二种。利根之人，直从本原上悟入。人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中。利根之人一悟本体，即是工夫，人己内外，一齐俱透了。其次不外有习心在，本体受蔽，姑且教在意念上实落为善去恶，工夫熟后，渣滓去得尽时，本体亦明尽了。汝中之见，是我这里接利根人的；德洪之见，是我这里为其次立法的。二君相取为用，则中人上下，皆可引入于道。若各执一边，眼前便有失人，便与道体各有未尽。”既而曰：“以后与朋友讲学，切不可失了我的宗旨。无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。只依我这话头随人指点，自没病痛。此原是彻上彻下工夫。利根之人世亦难遇，本体工夫一悟尽透，此颜子、明道所不敢承当，岂可轻易望人？人有习心，不教他在良知上实用为善去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为俱不着实，不过养成一个虚寂，此病不是小小，不可不早说破。”是日，德洪、汝中俱有省。

这是他讲学最后一番话。五十七岁平思田，平八寨断藤峡，在班师的路途中死了。

我们综观他的一生，实可算是以身教身，以心教心，最具体最到家的一实例。他平生讲学，总是针对着对方讲，从不凭空讲，也不是在讲书本，或讲天地与万物。他所讲，也只本他自己内心真实经验讲，也不是凭空讲，不在讲书本，或讲天地与万物。他只是讲的良知之学，只是讲人之心，只是本着己心来指点人心。他之所讲，正可地道称之为“心学”。

他最后一番话，后人称之为“四句教”。在这“四句教”上，引起此下绝大争辨。最惹争辨的是四句中第一句，即“无善无恶心之体”那一句。但若真实了悟了他讲学宗旨，那一句却是他必然应有的一句。

让我们把他所讲再从头一分述。他最主要的是讲“良知”，什么是良知呢？他曾说：

天理在人心，亘古亘今，无有终始。天理即是良知。

从前程颢曾说过，“天理”二字是他自己体贴出来。但什么是天理，程颢没有透切发挥。直从程颢到朱熹，提出“格物穷理”的教法。朱熹甚至说：“理在气之中，也在气之先。”故要明理，必先格物，必先即物而格，到一旦豁然贯通时，才算明得此天理。这样明天理，则是太难了。现在守仁说，天理即是人心之良知。那便不须向天地万物去穷格。他又说：

良知是天理之昭明灵觉处，故良知即是天理。

他既说“天理即良知”，又说“良知即天理”，可见良知、天理只是一件，更无分别。其实守仁此说，显然与程颢用自心体贴出天理来之说大不同。至少是天理的范围变得狭窄了。试问天理何以即是良知，良知又何以即是天理呢？守仁说：

知善知恶是良知。

天理逃不掉善与恶，正为人心分别着善与恶，故说是天理。若人心根本不知有所谓善与恶，那亦无天理可见。而知善知恶者是心之知，并不是此心之本体有所谓善与恶。此心之本体则只是一个知，而在知上却知道出善恶来。换言之，即知道出天理来。现在试再问：心之知如何知道出善与恶的天理呢？守仁说：

良知只是个是非之心，是非只是个好恶。只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万变。

讲天理又逃不掉是与非，只是与非就尽了万事万变。尽管万事万变，只把“是非”两字，全包括了。但什么是万事万变中的是与非之分界呢？守仁说：那分界便在人心之“好恶”上。人心所好便为是，人心所恶便为非。若使人心根本无好恶，则一切万事万变亦将不见有所谓是与非。这一说好像是大胆而奇突，但细思实是有至理。让我们再逐层讲下去。

要讲这一问题，便牵涉到守仁所谓的“知行合一”上。

徐爱因未会先生知行合一之训，与宗贤、惟贤往复辩论未能决，以问。先生曰：“试举看。”爱曰：“如今人，尽有知得父当孝，兄当弟，却不能孝，不能弟，知与行分明是两件。”先生曰：“此已被私欲隔断，不是知行本体了。未有知而不行者，知而不行，只是未知。圣贤教人知行，正是要复那本体。故《大学》指个真知行与人看，说：‘如好好色，如恶恶臭。’见好色属知，好好色属行，只见那好色时已自好了，不是见了后又立个心去好。闻恶臭属知，恶恶臭属行，只闻那恶臭时已自恶了，不是闻了后别立个心去恶。如鼻塞人见恶臭在前，鼻中不曾闻得，便亦不甚恶，亦只是不曾知臭。就如称某人知孝知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可称他知孝知弟。不成只是晓得说些孝弟的话，便可称为知孝弟。又如知痛，必已自痛了才知痛。知寒，必已自寒了；知饥，必已自饥了。知行如何分得开？此便是知行本体，不曾有私意隔断的。圣人教人必要是如此，方可谓之知。不然，只是不曾知。”

守仁所谓“知行合一”，他说是指的知行本体。他认为知行本体原是合一，所以不合一者，则只缘私意隔断。而他所举知行本体原是合一的实例，则为人心之好恶。如好好色，如恶恶臭，那是知行合一不可分的。因其好之，所以说这色是好色。因其恶之，所以说这臭是恶臭。若我心根本无好恶，则外面只应有色臭，亦根本无好色与恶臭之存在。那岂不是是非和好恶合一的明证吗？好恶属行，是非属知，知行本体原是合一，所以好恶与是非也是合一。好恶与是非合一，那才是天理。若使人心所好，天理转为非，人心所恶，天理转为是，则人心与天理正相反，

试问又何从于人心上体贴出天理来？所以他要说：“良知即天理，天理即良知。”他又说：

至善只是此心纯乎天理之极便是。

“此心纯乎天理之极”者，便是此心没有丝毫私意把此知行本体分开着。知行本体原来合一，原来不分开，所以说它是良知。“良”是本来义，说良知便已包有行，说良知便已包有天理了。他又说：

知是心之本体，心自然会知的。见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知，不假外求。若良知之发，更无私意障碍，即所谓充其恻隐之心而仁不可胜用矣。然在常人不能无私意障碍，所以须用致知格物之功，胜私复理，即心之良知更无障碍，得以充塞流行，便是致其知。致知则意诚。

知行合一，便是意之诚，知行不合一，便见是意不诚。而意不诚则因有私意在障碍着。若无私意障碍，则我们自会见父知孝，见兄知弟，也如好好色、恶恶臭般。圣人只指点出那些人心的真好真恶，即真知真行而认为是天理，并不是在人心之真好真恶真知真行外来另寻一天理。所以他又说：

尔那一点良知，是尔自家准则。尔意念着处，他是便知是，非便知非，更瞒它一些不得。尔只不要欺他，实实落落依着它做去，善便存，恶便去。它这里何等稳当快乐。

实实落落依着它做去，这即是他之所谓“致良知”。现在我们若问：什么是天理？将叫人无从回答出。程颢、朱熹所以要下格物穷理的工夫，便要教人如何去明天理。但守仁意见则很简单，只要知与行到真实合一处，便即是天理。那各人可以反问自知，不待外求了。你喜欢的是否真实在喜欢，你厌恶的是否真实在厌恶。换言之，你意究竟诚不诚，那岂不各人反问自知吗？所以他又说：

诚意之说，自是圣人教人用功第一义。

他又说：

仆近时与朋友论学，惟说“立诚”二字。杀人须就咽喉上着刀，吾人为学，当从心髓入微处用力，自然笃实光辉。虽私欲之萌，真是红垆点雪。天下之大本立矣。

天下之大本即立于人之“心”，即立于人之心之“诚”。除却人之心，除却人心之诚，一切道理都会失掉了本原。所以他又说：

诚无为，便是心髓入微处，良知即从此发窍者。故谓之立天下之大本。看来良知犹是第二义。

如你好好色，只是你心诚好之，并不是为着其他目的而始好。换言之，不是把好好色之心作手段。作手段是有所为而为，有所为而为者总是虚是假。你心里并不真好此好色，换言之，你心里也并不觉得此色之真可好。因此非真知非真行，那决不是知行之本体。换言之，只是你意不诚。诚是无为的，是无所为而诚觉其可好的。这诚觉其可好之心，是真知，即便是真行。一切天理，则建立在此心之真知真行上，便是建立在诚上。“诚”即是心体，即是良知。意不诚，则因私欲障隔，私欲是另有所为而把此来作手段。然意之诚不诚，自己心下仍明白，这便是良知之体仍然是存在，只你没有自依了自己的良知。你心中并不真诚好此色，你自己岂不明白吗？自己明白自己的不诚，总会自己感到不稳当，不快乐。不稳当，不快乐，实际还是不可好。世间哪有不稳当，不快乐，实际上并不是这会事的天理呢？所以他又说：

人但得好善如好好色，恶恶如恶恶臭，便是圣人。

圣人也只是“此心纯乎天理”。换言之，圣人也只是“诚”，只是好善则真好善，恶恶则真恶恶，如此而已。此种真好真恶，你则不须问圣人求，只向自己求。汝之好恶之真不真，别人尽不知，你自己却尽是知。此之谓“独知”。所以他又说：

人若不知于此独知之地用力，只在人所共知处用功，便是作伪。此独知处，便是诚的萌芽。此处不论善念恶念，更无虚假。一是百是，一错百错，正是王霸、义利、诚伪、善恶界头。于此一立定，便是端本澄源，便是立诚。

可见守仁所讲，还是两宋诸儒传下天理、人欲、王霸、义利分界的问题，只在他手里，更讲得鞭辟近里了。

但守仁这些话，必然会引起人误会。徐爱问：“至善只求诸心，恐于天下事理有不能尽。”这是初闻守仁良知之学必然要发生的疑问。

爱又说：“闻先生说，已觉有省悟处。但旧说缠于胸中，尚有未脱然者。如事父，其间温清定省之类有许多节目，不知亦须讲求否？”先生曰：“如何不讲求？只是有个头脑，就此心去人欲存天理上讲求。如讲求冬温，也只是要尽此心之孝。讲求夏清，也是要尽此心之孝。只是讲求得此心若无人欲，纯是天理，是个诚于孝亲的心，冬时自然思量父母的寒，夏时自然思量父母的热，便自要去求个温与清的道理。这都是那诚孝的心发出来的条件。譬之树木，这诚孝的心便是根，许多条件便是枝叶。须先有根，然后有枝叶。不是先寻了枝叶，然后去种根。”

他又说：

即如今扮戏子，扮得许多温清奉养的仪节是当，不成亦谓之至善？

可见他说“良知即天理”，并不是尽废了讲求。只俱备此良知，才始有讲求。讲求的最后归宿，也仍归宿到良知上。

问：“圣人应变不穷，莫亦是预先讲求否？”先生曰：“如何讲求得许多？圣人之心如明镜，只是一个明，则随感而应，无物不照。未有已往之形尚在，未照之形先具者。周公制礼作乐，皆圣人所能为，尧舜何不尽为之，而待于周公？孔子删述六经，周公何不先为之，而有待于孔子？是知圣人遇此时方有此事。只怕镜不明，不怕物来不能照。学者惟患此心之未能明，不患事变之不能尽。”

问：“名物度数亦须先讲求否？”先生曰：“人只要成就自家心体，则用在其中。苟无是心，虽预先讲得世上许多名物度数，与己原不相干，只是装缀，临时自行不去。亦不是将名物度数全然不理，只要知所先后则近道。”又曰：“人要随才成就。才是其所能为。如夔之乐，稷之种，是他资性合下便如此。成就之者，亦只是要他心体纯乎天理，其运用处皆从天理上发来，然后谓

之才。到得纯乎天理处，亦能不器。使夔、稷易艺而为，当亦能之。”

问：“圣人可学而至，然伯夷、伊尹于孔子才力终不同，其同谓之圣者安在？”先生曰：“圣人之所以为圣，只是其心纯乎天理，而无人欲之杂。犹精金之所以为精，但以其成色足，而无铜铅之杂也。人到纯乎天理方是圣，金到足色方是精。然圣人之才力亦有大小不同，犹金之分两有轻重。分两虽不同，而足色则同。以夷、尹而厕之尧、孔之间，其纯乎天理同也。虽凡人而肯为学，使此心纯乎天理，则亦可为圣人。犹一两之金，比之万镒，分两虽悬绝，而其到足色处，可以无愧。后世不知作圣之本，却专去知识才能上求。故不务去天理上着工夫，徒弊精竭力从册子上钻研，名物上考索，形迹上比拟，知识愈广而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽。正如见人有万镒精金，不务煅炼成色，求无愧于彼之精纯，而乃妄希分两，务同彼之万镒。锡铅铜铁，杂然而投，分两愈增，而成色愈下。及其梢末，无复有金矣。”时徐爱在傍，曰：“先生此喻，足以破世儒支离之惑，大有功于后学。”先生又曰：“吾辈用功，只求日减，不求日增。减得一分人欲，便是复得一分天理，何等轻快脱洒，何等简易！”

这几条，是他良知学发展到的最高处。良知之学发展到最高处，还是“人皆可以为尧舜”。做尧舜的条件，不在外面事业上，却在自己心性上。人之才性有不同，如稷好耕稼、夔好乐。但就其才性发展到至诚至尽处，便都是尧舜。得位为天子，治国平天下者是圣人；一技一艺，农夫乐工，同样可以为圣人。圣人论德不论才。才不同而德合，便同样是圣人。如是则不必做了大人 即做大事业的人 ，才始是圣人；即做一小人 做小事业的人 ，也还可以成其为圣人。这和王安石《大人论》的意见，显然不同了。佛教发展到慧能，人人都可以成佛。儒学发展到王守仁，便人人都可以作圣。这一理论，固然当溯源及于孟子与陆九渊，但到守仁手里，却说得更透辟。必待要到人人作了圣人的人生，才是理想的人生。这样的社会，也才是理想的社会。人人分工而合德，人人平等自由，各还他一个天赋的才性之真，与本心的好恶之诚，而各成为一圆满无缺之圣。这又是何等地美满的社会和人生呀！这一意义，又和张载《西铭》说法不同了。《西铭》仅就一人言，此一人则与天地万物为一体。守仁的良知之学，则就人人言，这一社会，便成了中国一人、天下一家的社会。所以良知之学是心学，而推扩到社会大群与技艺专业上，实可有其甚深甚远之到达。一样的社会，一样的艺业，只不从功利看，而从德性看，便会发展出异样的光彩。守仁这一说法最详细的发挥，在他的所谓《拔本塞源论》。 见《与顾东桥书》末一节，收入《传习录》第二卷。 这一说法，朱熹的《中庸章句序》上也曾说到了，但没有守仁说得那么明白而圆密。

我们细看上引诸条，也可明白守仁的良知学，并不忽略了外面事理之讲

求。程颐、朱熹格物穷理的教法，守仁良知学里仍还是重要，所争只在先有一头脑，先有一根柢，此即陆九渊所争的所谓“先立乎其大”。如此看来，守仁学说，还是逃不开朱陆异同的问题。在守仁自然是偏主陆的一边多，所以后世称程朱与陆王，这是宋明理学一大分野，一大对垒。后人又称程朱为“理学”，陆王为“心学”，谓程、朱主“性即理”，陆、王主“心即理”。在此分歧下，王门从学自不免要訾议及朱熹。但守仁却说：

是有心求异，即不是。吾说与晦庵时有不同，为入门下手处，有毫厘千里之分，不得不辨。然吾之心与晦庵之心，未尝异也。若其余文义解得明当处，如何动得他一字？

别人又问：

“格物之说，如先生所教，明白简易，人人见得。文公聪明绝世，于此反有未审，何也？”先生曰：“文公精神气魄大，是他早年合下便要继往开来，故一向只就考索著述上用功。若先切己自修，自然不暇及此。到得德盛时，果忧道之不明，如孔子退修六籍，删繁就简，开示来学，亦大段不费甚考索。文公早岁便著许多书，晚年方悔，是倒做了。”

他又说：

文公不可及，他力量大，一悔便转。可惜不久即去世。

因此守仁又有《朱子晚年定论》之纂辑。大意谓：

洙泗之传，至孟子而息。千五百余年，濂溪、明道始复追寻其绪。自后辨析日详，然亦日就支离决裂，旋复湮晦。吾尝深求其故，大抵皆世儒之多言有以乱之。守仁蚤岁业举，溺志辞章之习，既乃稍知从事正学，而苦于众说之纷挠疲  ，茫无可入。因求诸老、释，欣然有会于心，以为圣人之学在此矣。然于孔子之教，间相出入，而措之日用，往往缺漏无归。其后谪官龙场，居夷处困，动心忍性之余，恍若有悟。体验探求，再更寒暑，证诸六经、四子，沛然若决江河而放之海也。然后叹圣人之道坦如大路，而世之儒者，妄开窦径，陷荆棘，堕坑堑；究其为说，反出二氏下。宜乎世之高明之士，厌此而趋彼。此岂二氏之罪哉？尝以此语同志，而闻者竞相非议。虽每痛反深抑，而愈益精明的确。独于朱子之说有相抵牾，恒疚于心。及官留都，复取朱子书而检求之，然后知其晚岁，固已大悟旧说之非。世之所传《集注》《或问》之类，乃其中年未定之说。而其诸《语类》之属，又其门人挟胜心以附己见，固于朱子平日之说犹有大相谬戾者。予既自幸其说之不谬于朱子，又喜朱子之先得我心之同然。且慨夫世之学者，徒守朱子中年未定之说，而不复知其晚岁既悟之论。辄采录而裒集之。庶几无疑于吾说，而圣学之明可冀矣。

他这《朱子晚年定论》的裒集，亦可谓始终未能摆脱尽朱熹的牢笼。同时罗钦顺即已指出其极易觉察的几条错误。稍后陈建特著《学蔀通辨》，详加指摘，几于体无完肤。从来以一代大儒、一代宗师来写一本书，总没有像此书般的粗疏的。这里自应有一套学问思辨工夫，却非守仁所提致良知，知行合一，立诚，事上磨练这几句话所能包括。守仁之学究近陆九渊。朱熹说：“九渊之学有首无尾。”正指这等处。所以后来王学流弊，也正在有首无尾，空疏不读书。

四三　湛若水

湛若水字元明，广东增城人，学者称甘泉先生。他从学于陈献章，与王守仁讲学相倡和，而各立宗旨。从游者遍天下。年九十五而卒。守仁讲学主“致良知”，若水则主“随处体认天理”，亦并不尽守其师说。尝谓：

古之论学，未有以静为言者。以静为言，皆禅也。静不可以致力，才致力即已非静，故《论语》曰“执事敬”。《中庸》戒慎恐惧、慎独，皆动以致其力之方也。故善学者，必令动静一于敬，敬立而动静混矣，此合内外之道也。

又曰：

静坐，程门有此传授。伊川见人静坐，便叹其善学。然此不是常理。日往月来，一寒一暑，都是自然，岂分动静难易？若不察见天理，随他入关入定，三年九年，与天理何干？若见得天理，则耕田凿井，百官万物金革百万之众，也只是自然天理流行。孔门之教，“居处恭，执事敬，与人忠。”即随处体认之功，连静坐亦在内。

若水之教，专在“随处体认天理”。故曰：

明道看喜怒哀乐未发前作何气象，延平 李侗 默坐澄心，体认天理，象山在人情事变上用工夫。三先生之言，各有所为而发。合而观之，合一用功，乃尽也。所谓随处体认天理者，随未发已发。随动随静。盖动静皆吾心之本体，体用一原。若谓静未发为本体，而外已发而动以为言，恐亦歧而二之。

他之所以与守仁相异处，据他说：

阳明谓随处体认天理是求于外。若然，则告子“义外”之说为是，孔子“执事敬”之教为欺我矣。盖阳明与吾看心不同。吾之所谓心者，体万物而不遗者也，故无内外。阳明之所谓心，指腔子

里而为言者也，故以吾之说为外。

今按：《传习录》有云：

目无体，以万物之色为体。耳无体，以万物之声为体。鼻无体，以万物之臭为体。口无体，以万物之味为体。心无体，以天地万物感应之是非为体。

则守仁之所谓心，亦应“体万物而不遗”。抑且守仁亦言：

孟子谓“必有事焉”，是动静皆有事。

人须在事上磨练做工夫，乃有益。若止好静，遇事便乱，终无长进。那静时工夫，亦差似收敛而实放溺也。

则守仁亦不专主静上做工夫。守仁所以说“随处体认天理”为求于外，乃根据他“良知即天理”的主张。但若水说：

心与事应，然后天理见。天理非在外也，特因事之来，随感而应耳。故事物之来，体之者心也。心得中正，则天理矣。人与天地万物一体，宇宙内即与人不是二物，故宇宙内无一事一物合是人少得底。

此说仍与守仁“心以天地万物感应之是非为体”，及“致良知”与“事上磨练”之说，大体甚相近。守仁说格物，也说：

意在于事君，即事君便是一物。意在于事亲，即事亲便是一物。意在于仁民爱物，即仁民爱物便是一物。意在于视听言动，即视听言动便是一物。

致知必兼格物言，岂不仍是“心与事应然后天理见”之说？后儒黄宗羲批评王、湛两家异见，谓：

天地万物之理，实不外于腔子里，故见心之广大。若以天地万物之理即吾心之理，求之天地万物以为广大，则先生仍是为旧说所拘。

其实宗羲这番话，确是有病。哪能谓天地万物之理不外于腔子里？即专就人事论，守仁说“见父自然知孝，见兄自然知弟”，这只关修身事。岂能说见家自然知齐，见国自然知治，见天下自然知平？齐家治国平天下，皆有关天理之事，但不能说全在腔子里。这要照若水所说，“心体万物而不遗，无内外”始得，却不得谓是求于外。朱熹的“格物穷理”说，乃是把学问的范围放大了，非守仁之“致良知”可比。陆九渊讥朱熹为支离，若水则说：

所谓支离者，二之之谓也。非徒逐外而忘内，谓之支离。是内而非外者，亦谓之支离。过犹不

及耳。

此则若水并不认天地万物之理单为吾心之理。亦可说若水认天理较近程朱，与守仁良知即天理之说有别。他又说：

体认天理云者，兼知行合内外言之也。天理无内外也。所谓随处云者，随心、随意、随身、随家、随国、随天下，盖随其所寂所感时耳。所寂所感不同，而皆不离于吾心中正之本体。但人为气习所蔽，故生而蒙，长而不学则愚。故学问、思辨、笃行诸训，所以破其愚，去其蔽，警发其良知良能，非有加也。若徒守其心而无学问、思辨、笃行之功，则恐无所警发，虽似正实邪，下则为老、佛、杨、墨，上则为夷、惠、伊尹。昔曾参芸瓜，误断其根，父建大杖击之，死而复苏。曾子以为正，孔子乃曰："小杖受，大杖逃。"一事出入之间，其可不讲学乎？孔子至圣也，然必七十乃从心所欲，不逾矩，人不学则老死于愚耳矣。

这一节见若水与守仁书，可见两人异见。在若水认为守仁之说，将徒守其心而不复加学问思辨之功，故主随处体认天理以为矫救。程颢说天理二字是我自己体贴出来，朱熹则要教人向外面天地万物去穷格；若水说"天理是一头脑"，这是说格物要把天理作头脑。守仁说"良知是一头脑"，则反诸心而即获。于是学问思辨力行工夫，在守仁的良知教法里，终不免要忽略了。黄宗羲又说：

天理无处而心其处，心无处而寂然未发者其处。寂然不动，感即在寂之中，则体认者亦惟体认之于寂而已。今曰随处体认，无乃体认未感，其言终觉有病。

宗羲这番话，又是有病。天理哪能说"无处"。朱熹说"理必挂搭在气上"，故要格物穷理。再用守仁说法，"心无体，以天地万物感应之是非

为体”，却亦并不曾说以寂然不动处为体。无怪守仁生平从不提到陈献章。但守仁大弟子王畿，便已盛推献章了。而宗羲《明儒学案》便说：“作圣之功，到献章而始明，到守仁而始大。”若我们从另一见地看，则与其从献章识途到守仁，似不如从守仁建基而补充以若水。这两种意见，便形成了后来王学本身内部之分歧。

若水又有《求放心篇》，颇不以孟子求放心之说为是。他谓：

孟子之言求放心，吾疑之。孰疑之？曰：以吾心而疑之。孰信哉？信吾心而已耳。吾常观吾心于无物之先矣，洞然而虚，昭然而灵。虚者，心之所以生也。灵者，心之所以神也。吾常观吾心于有物之后矣，窒然而塞，愦然而昏。塞者，心之所以死也。昏者，心之所以物也。其虚焉灵焉，非由外来也，其本体也。其塞焉昏焉，非由内往也，欲蔽之也。其本体固在也。一朝而觉焉，蔽者彻，虚而灵者见矣。日月蔽于云，非无日月也。鉴蔽于尘，非无明也。人心蔽于物，非无虚与灵也。心体物而不遗，无内外，无终始，无所放处，亦无所放时，其本体也。当其放于外，何者在内？当其放于前，何者在后？放者一心，求者又一心，以心求心，只益乱耳。况能有存邪？

这一说，朱熹也早说过，惟其若水认识到这里，故他要提出“随处体认天理”的主张。但若水之学，究从献章来，摆脱不了献章之束缚，太过重视“此心只是一个虚明灵觉”，虽主随处体认天理，却力避朱熹格物穷理之说，而想会通程颢、李侗、陆九渊三家来自立宗旨，因此也不能明畅地和守仁作对垒。

四四　罗钦顺

王、湛两家讲学，虽各立宗旨，但大体路径意趣则甚相似，罗钦顺便不同了。钦顺字允升，江西泰和人，学者称整庵先生。他官至吏部尚书，年八十三而卒。他家居，平旦，正衣冠，升学古楼。群从入，叙揖毕，危坐观书，虽独处无惰容。食恒二簋，居无台榭，燕集无声乐。当时人称之，谓：

先生自发身词林以至八座，其行己居官，如精金美玉，无得致疵。

他自叙为学云：

昔官京师，逢一老僧，问：“何由成佛？”渠漫举禅语：“佛在庭前柏树子。”意其必有所谓，为之精思达旦。揽衣将起，则恍然而悟，不觉流汗通体。既而得《证道歌》读之，若合符节。自以为至奇至妙，天下之理莫或加焉。后官南雍，圣贤之书未尝一日去手，潜玩久之，渐觉就实。始知前所见者，乃此心虚灵之妙，而非性之理也。自此研磨体认，积数十年，用心甚苦。年垂六十，始了然有见乎心性之真，而确乎有以自信。

他是一个在躬行实践中体认真理透悟真理的人。他极崇拜朱熹，但反对朱熹的理气论。他说：

通天地，亘古今，无非一气。气本一也，而动静往来阖辟升降，循环无已，积微而著，由著复微。为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失。千条万绪，纷纭  ，而卒不克乱。莫知其所以然而然，是即所谓理也。初非别有一物，依于气而立，附于气以行。

他对这一问题，认为只有程颢言之最精，程颐、朱熹皆有未合。于是推溯到周敦颐《太极图说》。他说：

“无极之真，二五之精，妙合而凝”三语，愚不能无疑。凡物必两而后可以言合，太极与阴阳果二物乎？其为物也果二，则方其未合之先，各安在邪？朱子终身认理气为二物，其源盖出于此。

北宋理学家如周敦颐、张载皆本《周易》来创建宇宙论，但皆不肯言唯气一元。因主唯气一元即接近于唯物。程颢言天理二字是他自己体贴出来，但他亦不主张唯心。因主唯心一元，究嫌太玄，不近情实。于是归纳出朱熹的理气论。他说“理必附于气”，但又说“气必寓有理”，定要分开说，但又说理气本无先后可言，此当称之为“理气混合的一元论”。今钦顺只取朱熹言理必附于气，不再说气必寓有理，好像是把理气二元打归一路，其实是走了偏锋。但他极反对陆九渊，因此也反对王守仁。他说：

以良知为天理，则易简在先，工夫居后，后则可缓。白沙所谓“得此把柄入手，更有何事”。自兹以往，但有分殊处合要理会是也。谓天理非良知，则易简居后，工夫在先，先则当急。所谓“果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强”是也。

守仁“良知即天理”之说，其先只是把天理二字说得狭了。待到后来，则说成唯心一元的宇宙论，如云“良知生天生地，成鬼成帝，为造化的精灵”是也。此且不说，因钦顺早卒，未及知守仁的晚年思想。但即论良知即天理，把天理范围说狭了，如云见父自然知孝，见兄自然知弟，人人都可作圣人，便不须再要学问思辨工夫了。讲到工夫，则朱熹所论，实为精密圆到，守仁也自说：

某于良知之说，从百死千难中得来，非是容易见得到此。此本是学者究竟话头，不得已与人一口说尽。但恐学者得之容易，只把做一种光景玩弄，孤负此知。

可见守仁之悟出良知，仍是易简居后，工夫在前的。即如守仁说，亦见九渊讥朱子以支离，而自居为易简，其言也应有病。但工夫也该有个头脑。守仁又说：

为学须得个头脑，工夫方有着落。

又说：

文公格物之说，只是少头脑。

又说：

凡工夫只是要简易真切。愈真切，愈简易；愈简易，愈真切。

此下王畿、王艮浙中泰州王门，直从良知为工夫头脑，江右王门则认有现成良知之嫌，王门即分歧在此。愈简易，愈真切，转成钦顺之所谓“易简在先，工夫居后”矣。朱熹言格物穷理，也不能说他少头脑。钦

顺论学，自应也有一头脑。今且问：钦顺工夫之头脑是什么？他曾说：

心性至为难明，是以多误。谓之两物，又非两物。谓之一物，又非一物。除却心即无性，除却性即无心。惟就一物中剖分得两物出来，方可谓之知性。学未至于知性，天下之言，未易知也。

则钦顺头脑在“知性”。大概钦顺之意，陆王只重明心，未遽见性，这是他反对陆王的意见。他于“知性”工夫上，也确有见地。他说：

《乐记》：“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。”一段，义理精粹，要非圣人不能言。象山从而疑之，过矣。彼盖专以欲为恶也。夫人之有欲，固出于天，盖有必然而不容已，且有当然而不可易者。于其所不容已者，而皆合乎当然之则，夫安往而非善乎？惟其恣情纵欲而不知反，斯为恶耳。先儒多以去人欲遏人欲为言，盖所以防其流者不得不严，但语意似乎偏重。夫欲与喜怒哀乐，皆性之所有者。喜怒哀乐又可去乎？

这一节，话极剀切。其实钦顺之论心性，正犹朱熹之论理气，不谓之两物，又不谓之一物，朱熹论理欲也如此。后来戴震《孟子字义疏证》，力排宋儒，其实只发挥了钦顺这一节话，而又误解了朱熹。守仁以好恶言良知，却又力辨天理与人欲，此亦如陆九渊，言之简易，但析理未精。钦顺论理气，不守朱熹之理气两分说。但他论心性，仍侧重在心性两分上。黄宗羲批评他，说：

先生之论心性，颇与其论理气自相矛盾。夫在天为气者，在人为心。在天为理者，在人为性。理气如是，则心性亦如是，决无异也。人受天之气以生，只有一心而已。而一动一静，喜怒哀乐，循环无已。当恻隐处自恻隐，当羞恶处自羞恶，当恭敬处自恭敬，当是非处自是非。千条

万绪，  纷纭，历然不能昧者，是即所谓性也。初非别有一物，立于心之先，附于心之中也。先生以谓天性正于受生之初，明觉发于既生之后，明觉是心而非性。信如斯言，则性体也，心用也。性自人生以上，静也。心是感物而动，动也。性是天地万物之理，公也。心是一己所有，私也。明明先立一性以为此心之主，与理能生气之说无异。于先生理气之论，无乃大悖乎？

这一辨，其实只是把朱熹的“理气说”来驳钦顺的“心性说”则可。果如宗羲之说，只认心性为一，在宇宙论方面则主“唯气一元”，在人生论方面又主“唯心一元”，则天与人分成两截，如何合一起来？佛家心性不分，陆王学在此方面转与相近。而钦顺思想的造诣，最为后人推重者，厥在其辨佛书。高攀龙曾说：

先生于禅学，尤极探讨，发其所以不同之故。自唐以来，排斥佛氏，未有若是之明且悉者。

下面试略述其大概。他辨“唯识”云：

以心识为本，六识为末，固其名之不可易者。然求其实，初非心识之外别有所谓六识也。又非以其本之一，分而为末之六也。凡有所视，则全体在目。有所听，则全体在耳。有所言，则全体在口。有所动，则全体在身。所谓感而遂通，便是此理。以此观之，本末明是一物，岂可分而为二？而以其半为真，半为妄哉？

晚明王夫之，即常本此说辟佛、老。他又说：

感物而动，有当视者，有不当视者。有当听者，有不当听者。有当言当动，有不当言不当动者。凡其当然者，即其自然之不可违者，故曰“真”。所不当然者，则往往出于情欲使然，故曰“妄”。真者存之，妄者去之，以此治其身心，以此达诸家国天下，此吾儒所以立人极之道，而内外本末，无非一贯。若如佛氏之说，则方其未悟之先，凡视听言动，不问其当然与不当然，一切谓之妄。及其既悟，又不问其当然与不当然，一切谓之真。吾不知何者在所当存，何者在所当去？当去者不去，当存者必不能存，人欲肆而天理灭矣。

又曰：

程子尝言：“仁者浑然与物同体。”佛家亦有“心佛众生浑然齐致”之语。究而言之，相远奚啻燕越？唐相裴休，深于禅学者也，尝序《圆觉经疏》，首两句云：“夫血气之属必有知，凡有知者必同体。”此即“心佛众生浑然齐致”之谓也。盖其所谓齐，固不出乎知觉而已矣。且天地之间，万物之众，有有知者，有无知者，谓有知者为同体，则无知者非异体乎？有同有异，是二本也。盖以知觉为性，其窒碍必至于此。若吾儒所见，则凡赋形于两间者，同一阴阳之气以成形，同一阴阳之理以为性。有知无知，无非出于一本。故此身虽小，万物虽多，其血气之流通，脉络之联属，原无丝毫空阙之处，无须臾间断之时，此其所以为浑然也。

其实钦顺这一节所争辨，早已是宋代周、张、朱熹的说法。至于孟子道性善，尚不以犬牛之性混同人性，更不论无知之物了？在这上，像是禅宗论性，反和孟子相接近。其实是宋儒论性较孟子更进了一步，而陆王比较近孟子，无怪钦顺要斥之为禅。钦顺把有知、无知混同合一来说天地万物之一体，所以他仍要把心、性分成两个看。陆、王扣紧在有知上，扣紧在人的本身上，便自然要认心性为一了。现在我们把钦顺辟佛意见，扼要言之，则可以归纳为如下之两语。钦顺说：

彼明以知觉为性，始终不知性之为理。

此一辨，仍主程、朱“性即理”，而排斥陆、王之“心即理”。守仁以心之良知为性，良知不仅指知是非，抑且指知好恶。一切人事之理，脱不了“是非”“好恶”之两端。故守仁所谓的良知，不仅指心，亦指性。所以守仁之言心即理，转言良知即天理，但其天理的范围则狭了。至其晚年，则又言“良知生天生地，成鬼成帝，为造化的精灵”，而又主张儒、释、老三教合一，则离开他自己本所主张的更远了。

四五　王门诸流

我们既把王守仁作为明学中期之代表，我们将把王门诸儒，尽归入这一期，以见王学之流极。南宋有了一朱熹，以下诸儒，或述朱，或诤朱，总之不离以熹为中心之论点。明代亦然，有了一王守仁，此下无论是述王，是诤王，要之也不离以守仁为中心之论点。王门诸儒，派别纷歧，而王门以外，还有述朱诤王的。总之，此下的思想，非述朱，即述王，而以述王为主体。我们若专就理学立场言，以思想史的客观立场言，则学朱难、学王易，因此王学后人似较朱学为发皇。但亦因此更不胜其流弊。

四六　钱德洪、王畿

王门弟子，普遍到全国，但浙江是王守仁本乡，故从游者亦最先。徐爱早死，于是钱德洪、王畿，遂于王门最称大弟子。守仁平宸濠归，四方来者甚众，往往由两人先疏通其大旨，而后卒业于守仁，一时称教授师。及守仁征思田，两人居守越中书院。天泉桥一夕话，两人信守各别。及守仁卒，两人讲学不辍，江、浙、宣、歙、楚、广，名区奥地，皆有讲舍。德洪卒年七十九，畿卒年八十六，王学之宣扬，两人功为大。黄宗羲有言：

绪山 德洪 龙溪 畿 亲炙阳明最久，习闻其过重之言。龙溪谓：“寂者心之本体，寂以照为用，守其空

知而遗照，是乖其用也。”绪山谓：“未发竟从何处觅，离已发而求未发，必不可得。”是两先生之良知，俱以现在知觉而言，于圣贤凝聚处，尽与扫除，在师门之旨，不能无毫厘之差。龙溪从现在悟其变动不居之体，绪山只于事物上实心磨炼，故绪山之彻悟不如龙溪，龙溪之修持不如绪山。乃龙溪竟入于禅，而绪山不失儒者之矩镬。盖龙溪悬崖撒手，非师门宗旨所可系缚。绪山则把缆放船，虽无大得，亦无大失。

兹约略分疏两人讲学大旨如后述。

德洪字洪甫，学者称绪山先生，余姚人，与守仁为同邑。他在野三十年，无日不讲学。他曾说：

吾人与万物混处于天地之中，其能以宰乎天地万物者，非吾心乎？何也？天地万物有声矣，而为之辨其声者谁欤？天地万物有色矣，而为之辨其色者谁欤？天地万物有味也，而为之辨其味者谁欤？天地万物有变化也，而神明其变化者谁欤？是天地万物之声非声也，由吾心听，斯有声也。天地万物之色非色也，由吾心视，斯有色也。天地万物之味非味也，由吾心尝，斯有味也。天地万物之变化非变化也，由吾心神明之，斯有变化也。然则天地也，万物也，非吾心则弗灵矣。吾心之灵毁，则声色味变化不可得而见矣。声色味变化不可见，则天地万物亦几乎息矣。故曰：人者，天地之心，万物之灵也。所以主宰乎天地万物者也。

朱熹尝谓主宰乎天地万物者是理，由德洪此说，则主宰乎天地万物者是人之心。此亦“心即理”之主张，而更坚强。但理的范围则狭了。而德洪之言心，犹有更进一步的阐发。他说：

吾心为天地万物之灵者，非吾独灵之也。吾一人之视其色若是矣，凡天下之有目者同是明也。一人之听其声若是矣，凡天下之有耳者同是聪也。一人之尝其味若是矣，凡天下之有口者同是嗜也。一人之思虑其变化若是矣，凡天下之有心知者同是神明也。非徒天下为然也。凡前乎千百世以上，其耳目同，其口同，其心知无弗同也。后乎千百世以下，其耳目同，其口同，其心知亦无弗同也。然则明非吾之目也，天视之也。聪非吾之耳也，天听之也。嗜非吾之口也，天尝之也。变化非吾之心知也，天神明之也。故目以天视，则尽乎明矣。耳以天听，则竭乎聪矣。口以天尝，则不爽乎嗜矣。思虑以天动，则通乎神明矣。天作之，天成之，不参以人，是

谓天能，是之谓天理，万物之灵。

此即陆九渊“东海有圣人，此心同，此理同”之意，而说得更明白，更清彻。昔孟子指人心之同然者为性，今德洪指人心之同然者为天、为理，则岂不把心的地位，又转移到天与理上去？此即程朱所谓之“性即理”，其实还只是“心即理”。德洪在王门，立说较平正者在此。德洪又分天心与人心，其实即圣心与俗心，公心与私心，亦即天理与人欲的分别。德洪又说：

求之于心者，所以求心之圣。求之于圣者，所以求圣之心。圣人先得此心之同然，故尽心必证于圣人。

孟子道性善，言必称尧舜。果主张心学，必把握住这一层，始可以无弊。陆九渊尝要问朱熹：“尧舜以前曾读何书来？”就心之本体言，则圣人之心还只是凡俗人之心。但就工夫言，则凡俗人之心，毕竟该以圣人之心为标指，为依归。凡主张陆王心即理之说的，往往忽略了应有工夫。但德洪之说，似乎可以少流弊。

以上德洪几段话，专注重在人之心，专注重在人心之同然处。只人心之所同然者，是天，是理，得此则便是圣。凡未得人心之所同然者，是人，是欲，是俗。如此立下宗旨，可不再添善恶的分辨来作另外一标准。因此他又畅论“无善无恶心之体”一语的含义。他说：

人之心体，一也。指名曰善，可也。曰至善无恶，亦可也。曰无善无恶，亦可也。曰善曰至善，人皆信而无疑，又为无善无恶者，何也？至善之体，恶固非其所有，善亦不得而有也。至善之体，虚灵也。犹目之明，耳之聪也。虚灵之体不可有乎善，犹明之不可有乎色，聪之不可有乎声也。目无色，故能尽万物之色。耳无声，故能尽万物之声。心无善，故能尽天下万事之

善。今之论至善者，乃索之于事事物物之中，先求其所谓定理者，以为应事宰物之则，是虚灵之内先有乎善也。虚灵之内先有乎善，是耳未听而先有乎声，目未视而先有乎色。塞其聪明之用，而窒其虚灵之体，非至善之谓矣。今人乍见孺子入井，皆有怵惕恻隐之心，怵惕恻隐之心是谓善矣。然未见孺子之前，先加讲求之功，预有此善以为之则邪？抑虚灵触发，其机自不容已邪？目患不能明，不患有色不能辨。耳患不能聪，不患有声不能听。心患不能虚，不患有感不能应。虚则灵，灵则因应无方。万感万应，而万应俱寂。是无应非善，而实未尝有乎善也。衡能一天下之轻重，而不可加以铢两之积。鉴能别天下之妍媸，而不可留夫一物之形。心能尽天下之善，而不可存乎一善之迹。太虚之中，日月星辰，风雨露雷，暧霾 缊，何物不有，而未尝有一物为太虚之所有。故曰：“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”又曰：“天下何思何虑？天下殊涂而同归，一致而百虑。”夫既曰百虑，则所谓何思何虑者，非绝去思虑之谓也。千思万虑而一顺乎不识不知之则，则无逆吾明觉自然之体，是千思万虑谓之何思何虑也。此心不有乎善，是至善之极，谓之无善也。故先师曰：“无善无恶心之体。”至善本体本来如是，未尝有所私意撰说其间也。

又曰：

先师“无善无恶心之体”之说，乃对后世格物穷理之学，为先有乎善者立言也。

这里是他阐述师门所主“无善无恶心之体”一语之意义与宗旨。但循德洪之所言，气之外不能先有了一理，心之外不能先有了一性，即善不能在心之先与外。至少其说将接近乎老之自然与释之虚无。用近代语说之，这是一哲学形上学问题。由此落实到人生修养上，德洪又提出如下之意见。他说：

昔者吾师之立教也，揭诚意为《大学》之要，指致知格物为诚意之功。门弟子闻言之下，皆得入门用力之地。用功勤者，究极此知之体，使天则流行，纤翳无作，千感万应，而真体常寂。此诚意之极功。故诚意之功，初学用之，即得入手；圣人用之，精诣无尽。吾师既没，吾党病学者善恶之机生灭不已，乃于本体提揭过重。闻者遂谓诚意不足以尽道，必先有悟，而意自不生。格物非所以言功，必先归寂，而物自化。遂相与虚忆以求悟，而不切乎民彝物则之常。执

体以求寂，而无有乎圆神活泼之机。希高凌节，影响谬戾，而吾师平易切实之旨，壅而弗宣。师云：“诚意之极，止至善而已。”是止至善者，未尝离诚意而得也。言止则不必言寂，言至善则不必言悟。盖心无体，心之上不可以言功也。应感起物，而好恶形焉，于是乎有精察克治之功。诚意之功极，则体自寂而应自顺，初学以至成德，彻始彻终，无二功也。是故不事诚意而求寂与悟，是不入门而思见宗庙百官也。知寂与悟而示人以诚意之功，是欲人见宗庙百官而闭之门也。

这一番意见，可谓是守仁重回南都后，讲“致良知”，讲“事上磨练”之真传。至于静坐归寂，只守仁初期讲学时为然，后来并不教学者多在这上面用力。从前朱熹力排陆九渊，于德洪所说“心无体，心之上不可以言功”之说，已多量透发过。但讲心学者，总喜欢在心体上求悟。要在心体上求悟，又总喜欢用归寂守静的工夫。此即程颢的说话中有时也不免。若论孔孟先秦儒，则并不见如此般用功。德洪对此点，又有一段极精辟的话。他说：

夫镜，物也。故斑垢驳杂得积其上，而可以先加磨去之功。吾心良知，虚灵也。虚灵，非物也。非物，则斑垢驳杂停于吾心之何所？则磨之之功又于何所乎？今所指吾心之斑垢驳杂者，非指气拘物蔽而言乎？既曰气拘，曰物蔽，则吾心之斑垢驳杂，由人情事物之感而后有也。既由人情事物之感而后有，而今之致知也，则将于未涉人情事物之感之前，而先加致之之功，则夫所谓致之之功者，又将何所施邪？

这是他与同门聂豹的一封信，豹是专主守静归寂的。守仁征思田，豹问：“勿忘勿助？”守仁答书云：“此间只说必有事焉，不说勿忘勿助。专言勿忘勿助，是空锅而爨也。”德洪此等处，还是未背于师传。

王畿与德洪便不同。德洪尝说：

龙溪学日平实，每于毁誉繁冗中，益见奋惕。弟向与意见不同。虽承先师遗命，相取为益，终

与入处异路，未见能浑接一体。归来屡经多故，不肖始能纯信本心，龙溪亦于事上肯自磨涤。

大抵德洪偏主事上磨炼，而畿则偏在直信本心。兹再约钞畿语，以见梗概。

畿字汝中，山阴人，学者称龙溪先生。他曾说：

夫一体之谓仁，万物皆备于我，非意之也。吾之目遇色，自能辨青黄，是万物之色备于目也。吾之耳遇声，自能辨清浊，是万物之声备于耳也。吾心之良知，遇父自能知孝，遇兄自能知弟，遇君上自能知敬，遇孺子入井自能知怵惕，遇堂下之牛自能知觳觫。推之为五常，扩之为百行，万物之变不可胜穷，无不有以应之，是万物之变备于吾之良知也。夫目之能备五色，耳之能备五声，良知之能备万物之变，以其虚也。致虚则自无物欲之间，吾之良知，自与万物相为流通而无所凝滞。后之儒者，不明一体之义，不能自信其心，反疑良知涉虚，不足以备万物。先取古人孝弟爱敬五常百行之迹，指为典要，揣摩依仿，执之以为应物之则，而不复知有变动周流之义。是疑目之不能辨五色，而先涂之以丹臒；耳之不能辨五声，而先聒之以宫羽。岂惟失却视听之用，而且汩其聪明之体，其不至聋且聩者几希！

这些话和德洪颇相似，但主要是承象山“尧舜以前曾读何书”义，太偏激了。他又说：

君子之学，贵于得悟。入悟有三：有从言而入者，有从静坐而入者，有从人情事变炼习而入者。得于言者谓之解悟，触发印正，未离言诠。譬之门外之宝，非己家珍。得于静坐者，谓之证悟，收摄保聚，甚有待于境。譬之浊水初澄，浊根尚在，才遇风波，易于淆动。得于炼习者，谓之彻悟，磨砻煅炼，左右逢源。譬之湛体冷然，本来晶莹，愈振愈凝寂，不可得而澄淆也。

此论工夫，读书最下，静坐较胜，事上磨炼为主；良知学近禅可证。又曰：

孔门教人之法，见于《礼经》。其言曰：“辨志乐群，亲师取友，谓之小成。强立而不返，谓之大成。”未尝有静坐之说。静坐之说，起于二氏，学者殆相沿而不自觉耳。后世学绝教衰，自幼不知所养，薰染于功利之习，全体精神奔放在外，不知心性为何物，所谓欲反其性情而无从入，可哀也已！程门见人静坐，每叹以为善学，盖使之收摄精神，向里寻求，亦是方便法门。先师所谓因以补小学一段工夫也。

静坐起于二氏，王门则正以二氏补儒学也。又曰：

吾人未尝废静坐，若必借此为了手，未免等待，非究竟法。圣人之学，主于经世，原与世界不相离。古者教人只言藏修游息，未尝专说闭关静坐。况欲根潜藏，非对境则不易发。若以现在感应不得力，必待闭关静坐，养成无欲之体，始为了手，不惟蹉却见在工夫，未免喜静厌动，与世间已无交涉，如何复经得世？独修独行，如方外人则可。大修行人，于尘劳烦恼中作道场。吾人若欲承接尧、舜、姬、孔学脉，不得如此讨便宜。

以上言悟，言静坐，言事上磨炼，皆王门惯用语，非儒家传统语。其言经世，亦指事上磨炼，非言治平大业。要之为目标宗旨，自辟蹊径。惟静坐一事，二程兄弟亦曾以此教人，而禅宗反不主静坐，故使人易于迷其疆境所近，道途所归也。他又说：

儒者之学，以经世为用，而其实以无欲为本。无欲者，无我也。天地万物本吾一体，莫非我也。

周敦颐说：“主静立人极。”又曰：“无欲故静。”他说：“无欲者，无我也。”则其所向往，究与敦颐所谓“志伊尹之所志，学颜子之所学”者不同矣。他又说：

儒者之学，务于经世，然经世之术，约有二端：有主于事者，有主于道者。主于事者，以有为利，必有所待而后能寓诸庸。主于道者，以无为用，无所待而无不足。

此如程颢所谓“尧舜事业，亦只如太虚中一点浮云过目”，则何所谓经世？王守仁以黄金成色来定圣人造诣。事业在外不在内，故必有所待。道德在内不在外，故可无所待。重道德，轻事业，语若近是，而意态轻重究不同。故他又说：

吾之一身，不论出处潜见，当以天下为己任。最初立志，便分路径。入此路径，便是大人之学。外此，便是小成曲学。先师万物一体之论，此其胚胎也。吾人欲为天地立心，必其能以天地之心为心。欲为生民立命，必其能以生民之命为命。诚得此体，方是上下与天地同流。宇宙内事，皆己分内事，方是一体之实学。所谓大丈夫事，小根器者不足以当之。

他从“万物一体”来阐良知，以经世，以天下为己任，来说致良知与事上磨炼，对师门宗旨，不能说有差失。但主要在如何得此心体，则仍然须先一悟。王学与关、洛究有辨。他又说：

吾人为学之所大患者，在于包裹心深，担当力弱。

这八字，是良知学警策人之两要领。同时江西王门，更着眼“包裹心深”四字，因之偏重静坐，求见本体，然仍是“担当力弱”。龙溪派则猖狂妄行，更轮不到担当。他又说：

以世界论之，是千百年习染。以人身论之，是半生依靠。见在种种行持点检，只在世情上寻得一件极好事业来做，终是看人口眼。若是超出世情汉子，必须从浑沌里立定根基，将一种要好心肠，洗涤干净。枝叶愈枯，灵根愈固。从此生天生地，生人生物，方是大生。故学问须识真性，独往独来，使真性常显，始能不落陪奉。

此处所说也不错，然龙溪认读圣贤书亦是“依靠陪奉”，则非陷于猖狂不可。他又说：

悟须实悟，修须真修。凡见解上揣摩，知识上凑泊，皆是从言而入，非实悟也。凡气魄上承当，格套上模拟，皆是泥象而求，非真修也。

这里他所谓“实悟”，显不同情于朱熹读书穷理的教法；所谓“真修”，则连北宋诸儒，也尚多在“气魄上承当，格套上模拟”。似乎愈求鞭辟近里，而在气魄上、格套上，则反而愈变愈狭小。可见心学工夫，实做来还是另一套。畿在政治上，自始便不甚热心。二十六岁试吏部，不第，叹曰：“学贵自得耳！”立取京兆所给路券焚之，归始受业于守仁。二十九岁，复当会试。守仁命其往，曰：“吾非以一第为子荣，顾吾之学疑信者半，子之京师，可以发明。”是年，德洪亦在选，时阁部大臣都不

喜学，两人相语：“此岂我辈入仕时。”遂同不就廷试而归。三十二岁又与德洪赴廷试，闻守仁讣，两人奔丧至广信，扶榇归越，筑场庐墓，心丧三年。直到三十五岁，始赴廷对，遂入仕，然不久即告病。他在林下四十余年，无日不讲学。两都、吴、楚、闽、越，皆有讲舍。年八十，犹周流不倦。这是他所谓“不论出处潜见，当以天下为己任”之实践。守仁良知学，亦可谓富于一种社会教育的精神，而德洪与畿两人，则毕生是一社会讲学家，毕生从事在社会教育上。他们与以前理学讲学态度，显有不同。但这样流动性的集会讲学，一面是讲各自的良知，反身而即得。一面是讲天地万物为一体，当下即圣人。听讲的人多而又杂，讲得又简易，又广大，自然难免有流弊。于是遂有所谓伪良知，识者讥之为狂禅。同时江西同门，则正想力矫此流弊。黄宗羲也说他“于儒者矩镬，未免有出入”。然仍谓：

先生亲承阳明末命，其微言往往而在。象山之后，不能无慈湖；文成之后，不能无龙溪；以为学术之盛衰因之。慈湖决象山之澜，而先生疏河导源，于文成之学，固多所发明。

上引都是他比较有矩镬规绳的话。至于所谓悬崖撒手，茫无把柄，近禅近老的一些显豁语，这里且不详引。

四七　王艮

王艮字汝止，泰州人，学者称心斋先生。七岁受书乡塾，贫不能竟学，从父商于山东。常在衣袖中带《孝经》《论语》《大学》，逢人质难。有一天，他父亲寒天起床，冷水盥洗。他见了，痛哭说：“为子令亲如此，尚得为人乎？”于是有事必身代，因此不得专功于学。然历年默究，以经证悟，以悟证经，人莫能窥其际。时守仁巡抚江西，讲良知学，大江之南，学者翕从。艮僻处乡隅，未之知。有客，吉安人，寓泰州，闻艮说，诧曰：“汝所讲，乃绝类王巡抚。”艮大喜说：“真么？”他又说：“王公论良知，我讲格物，若真讲得相同，是天意把王公送与天下后世。若讲得不相同，或者天意要把我送与王公。”遂立起身赴江西，求见。守仁出迎门外，肃之坐上坐，他不客气坐了。谈论良久，渐

渐心折，把坐位移到侧边去。谈毕，叹曰：“简易直截，我不如也。”遂下拜称弟子。退而思之，感有不合。悔曰：“我轻易了。”明日再往，告以悔。守仁说：“你能不轻信，好极了，我们当仍以朋友宾主礼相谈。”于是他重坐上坐，辩难久之，始大服，仍纳拜愿为弟子。守仁向他门人说：“向者吾擒宸濠，心无所动，今却为那人动了。”他在江西住了些时，忽然说：“千载绝学，天启吾师，怎好使天下有听不到吾师说法的人？”于是告辞归家，特造蒲轮，直去京都，沿路招摇讲说。时京师正对守仁谤议蜂起，他冠服异常，言论耸动，群目以为怪魁。同门在京者劝之归，守仁亦移书责备。他始还会稽。守仁因其意气太高，行事太奇，存心要裁抑他。艮来三日，不获见。适守仁送客出门，艮长跪道旁，说：“我知道自己错了。”守仁不理，径自返入。艮随进到庭下，厉声说：“孔子不为已甚。”守仁方揖之起。守仁卒，艮回泰州，开门授徒，远近麇集。守仁门下，王畿最称辩才，然有信有不信。独艮能从眉睫间稍微表示，叫人有省觉，人尽爱戴之。他弟子王栋说：

自古农工商贾，业虽不同，然人人皆可共学。孔门弟子三千，身通六艺者才七十二，余皆无知鄙夫耳。至秦灭学，汉兴，惟记诵古人遗经者起为经师，更相授受。于是指此学独为经生文士之业，而千古圣人共明共成之学，遂泯没而不传。天生吾师，崛起海滨，慨然独悟。直宗孔孟，直指人心，然后愚夫俗子，不识一字之人，皆知自性自灵，自完自足。不假闻见，不烦口耳，而二千年不传之消息，一朝复明。

黄宗羲则说：

阳明先生之学，有泰州、龙溪而风行天下，亦因泰州、龙溪而渐失其传。泰州、龙溪时时不满其师说，益启瞿昙之秘而归之师，盖跻阳明而为禅矣。然龙溪之后，力量无过于龙溪者，又得江右为之救正，故不至十分决裂。泰州之后，其人多能以赤手搏龙蛇，传至颜山农、何心隐一派，遂非复名教之所能羁络矣。

守仁的良知学，本来可说是一种社会大众的哲学。但真落到社会大众手里，自然和在士大夫阶层中不同。单从这一点讲，我们却该认泰州一派为王学惟一的真传。艮主要的思想，是他的“格物说”。在他未见守仁以前，他早讲《大学》“格物”了。他说：

身与天下国家，一物也。

知得身是天下国家之本，则以天地万物依于己，不以己依于天地万物。

身未安，本不立。本乱而末治者，否矣。本乱，末愈乱。

因此，他把“格物”解成为“安身”。

有疑安身之说者，曰：“夷、齐虽不安其身，然而安其心。”曰：“安其身而安其心者，上也。不安其身而安其心者，次之。不安其身又不安其心，斯为下矣。危其身于天地万物者，谓之失本。洁其身于天地万物者，谓之遗末。”

又曰：

凡见人恶，只是己未尽善。己若尽善，自当转易。己一身不是小，一正百正，一了百了，此之谓天下善，此之谓通天下之故，圣人以此修己安百姓而天下平。

但他说安身非自私，他要教人把一切过恶归到自身来，这才是他安身之正法。故他又说：

爱人直到人亦爱，敬人直到人亦敬，信人直到人亦信，方是学无止法。

人不爱我，非特人之不仁，己之不仁可知矣。人不信我，非特人之不信，己之不信可知矣。

他又说：

瞽瞍未化，舜是一样命。瞽瞍既化，舜是一样命。可见性能易命。

如是则安身便可以造命。换言之，安身便所以行道。所以他又说：

身与道原是一件，至尊者此道，至尊者此身。尊身不尊道，不谓之尊身。尊道不尊身，不谓之尊道。须道尊身尊，才是至善。

他又说：

出必为帝者师，处必为天下万世师。学也者，学为人师也。学不足以为人师，皆苟道也。故必以修身为本。身在一家，必修身立本以为一家之法。身在一国，必修身立本以为一国之法。身在天下，必修身立本以为天下之法。出不为帝者师，是漫然苟出。处不为天下万世师，是独善其身，而不讲明此学于天下。是皆非也，皆小成也。

尊身即所以尊道，而尊身之至，必求其能为帝者师，为天下万世师。

有以伊、傅称先生者，先生曰：“伊、傅之事我不能，伊、傅之学我不由。”曰：“何谓也？”曰：“伊、傅得君。设其不遇，则终身独善而已。孔子则不然也。”

可见为帝者师，不在位上求，而在德上求。虽身处陇亩，依然可以是帝者师，是天下万世师。使吾身可以为帝者师，为天下万世师，即便是修其身以治国平天下之道。他格物的大致理论是如此。但也只可说是他一人之说，从来讲格物者不如此讲。他又著《乐学歌》，歌云：

人心本自乐，自将私欲缚。私欲一萌时，良知还自觉。一觉便消除，人心依旧乐。乐是乐此学，学是学此乐。不乐不是学，不学不是乐。乐便然后学，学便然后乐。乐是学，学是乐。呜呼！天下之乐，何如此学？天下之学，何如此乐？

这是他所寻得的孔、颜乐处呀！安身乐学，那是人人所该追求的，但毕竟与传统儒学有不同。

王襞字宗顺，艮仲子，学者称东厓先生。九岁随父至会稽。每遇讲会，襞以童子歌诗，声中金石。守仁令其师钱德洪、王畿，先后留越中近二

十年。艮开讲淮南，襞襞助其事。艮卒，襞继讲席，往来各郡，主其教事。归则扁舟于村落间，歌声振乎林木，怳然有舞雩气象。他曾说：

鸟啼花落，山峙川流，饥食渴饮，夏葛冬裘，至道无余蕴矣。充拓得开，则天地变化，草木蕃。充拓不去，则天地闭，贤人隐。今人才提学字，便起几层意思。将议论讲说之间，规矩戒严之际，工焉而心曰劳，勤焉而动日拙。忍欲希名而夸好善，持念藏机而谓改过，心神震动，血气靡宁。不知原无一物，原自见成。但不碍其流行之体，真乐自见。

这些话，虽本其父《乐学歌》，也还有王畿精神的传授。

朱恕，泰州人，樵薪养母。一日过王艮讲堂，歌曰："离山十里，薪在家里，离山一里，薪在山里。"艮听得，便对他学生说："小子听之。道病不求耳！求则不难，不求无易。"恕听艮讲，浸浸有味，自是每樵必造阶下旁听。饿则向都养乞浆解裹饭以食，听毕则浩歌负薪而去。有宗姓招他说："我贷汝数十金，别寻活计，庶免作苦，且可日夕与吾辈游。"恕得金，俯而思，继而恚，曰："汝非爱我，我自憧憧然，经营念起，断送一生矣。"遂掷还之。胡直亦守仁门人，为学使，召之，不往。以事役之，短衣徒跣入见。直与之成礼而退。

韩贞，兴化人，业陶瓦。慕朱樵而从之学，后乃卒业于王襞。有茅屋三间，以之偿债，遂处窑中。自咏曰："三间茅屋归新主，一片烟霞是故人。"年近四十未娶，襞门人醵金为之完姻。嗣觉有得，以化俗自任，农工商贾从游者千余。秋成农隙，聚徒谈学，一村既毕，复之一村，前歌后答，弦诵之声洋洋然。县令闻而嘉之，遗米二石，金一锾。贞受米反金。令问之，对曰："某窭人，无补于左右。第凡与某居者，幸无讼牒烦公府，此即某所以报也。"

这里略举樵夫、陶匠两人，以见泰州讲学风声播染之一斑。又泰州学派中有王栋论格物，别见于刘宗周一章。

四八　罗洪先、聂豹、邹守益、欧阳德、刘文敏

王学流衍，最盛大有力量者，除浙中与泰州外，还有江西一派，当时称江右王门，却与浙中、泰州显然有不同。这是在士大夫阶层的，读书闲居人中的王学。黄宗羲说：

姚江之学，惟江右为得其传。东廓 邹守益 念庵 罗洪先 两峰 刘文敏 双江 聂豹 其选也，再传而为塘南 王时槐 思 万廷言 ，皆能推原阳明未尽之意。当时越中流弊错出，挟师说以杜学者之口，而江右独能破之。阳明之道，赖以不坠。盖阳明一生精神，俱在江右，亦其感应之理宜也。

以下特就江右王门择要简述其大概。

罗洪先，字达夫，学者称念庵先生，江西吉水人。父循，山东按察副使。洪先自己是状元。幼闻守仁讲学，心即向慕，及《传习录》出，读之至忘寝食。时聂豹倡归寂之说。豹字文蔚，永丰人，学者称双江先生。守仁在越，豹以御史按闽，渡江一见，谓："思、孟、周、程，无意相遭于千载之下。"然是时特以宾礼见。后六年，豹出守苏州，守仁已卒四年，豹语钱德洪、王畿曰："吾学诚得先生开发，冀再见执贽，不及矣。"以二君为证，设位，北面再拜，称门人。后因得罪辅臣，系诏狱。经岁，闲久静极，忽见此心真体，光明莹彻，万物皆备。乃喜曰："此未发之中也。守是不失，天下之理皆从此出矣。"及出狱，乃与来学立静坐法，使之归寂以通感，执体以应用。时同门为良知之学者，多谓未发即在已发中，故未发之功亦在发上用，先天之功在后天用。道不可须臾离。若谓动处无功，是即离了。心体事而无不在，若脱略事为，则类于禅悟。以此群起质难。惟洪先深契豹旨，谓："双江所言真是霹雳手段，许多英雄瞒昧，被他一口道着。如康庄大道，更无可疑。"自辟石莲洞，默坐半榻间，不出户者三年。事能前知。人或讶之，曰："是偶然，不足道。"洪先于静坐外，经年出游，求师问友，不

择方内外。尝阅《楞严》，得返闻之旨，觉此身如在太虚，视听若寄世外。见者惊其神采，自省曰：“误入禅定矣。”其功遂辍。有黄陂山人方与时，自负得息心诀，洪先偕王畿访之。畿先返，洪先独留，夜坐，自谓“已入深山更深处，家书休遣雁来过”。先世田宅，尽推与庶弟。将卒，问疾者入室，见如悬磬，嗟曰：“何一贫至此！”洪先夷然，曰：“贫固自好。”洪先生平未及守仁门，曾与钱德洪编定《守仁年谱》，自称后学。德洪曰：“子年十四时，欲见师于赣，父母不听，则及门乃素志。今学其学数十年，非徒得其门，升堂入室矣。”遂未得洪先同意，于谱中改称门人。邓以赞尝说：

阳明必为圣学无疑。然及门之士，概多矛盾，其私淑有得者，莫如念庵。

黄宗羲谓邓说可以作定论。

以下略引洪先的说话。他说：

不肖三四年间，曾以主静一言为谈良知者告。以为良知固出于禀受之自然而未尝泯灭。然欲得流行发见，常如孩提之时，必有致之之功。非经枯槁寂寞之后，一切退听，而天理炯然，未易及此。阳明之龙场是也。学者舍龙场之惩创，而第谈晚年之熟化，譬之趋万里者，不能蹈险出幽，而欲从容于九达之逵，岂止躐等而已？

又曰：

孟子所言良知，指不学不虑，当之自知，乃所以良也。知者感也，而所以为良者非感也。而今

之言良知者，一切以知觉簸弄终日，精神随知流转，无复有凝聚纯一之时，此岂所谓不失赤子之心者乎？

又曰：

但取足于知，而不原其所以良，故失养其端，而惟任其所以发。遂以见存之知，为事物之则，而不察理欲之混淆。以外交之物，为知觉之体，而不知物我之倒置。岂先生之本旨也？

因此他对守仁门下，都有极严厉的批评，而尤其侧重在王畿。他说：

龙溪之学，谓之以良知致良知，如道家先天制后天之意。其说实出阳明口授，大抵本之佛氏，翻《传灯》诸书，其旨洞然。直是与吾儒兢兢业业，必有事一段，绝不相蒙。分明两人 指守仁与畿 属两家风气。今比而同之，是乱天下也。

他认可了守仁的良知学，但不取王畿直信本心的说法。主要在于吾人所认为本心者，其实非真本心。他又说：

往年喜书象山“小心翼翼，昭事上帝，上帝临汝，毋贰尔心，战战兢兢，那有闲言时候”一段。龙溪在旁，辄欲更书他语，心颇疑之。六经言学，必先兢业戒惧，乃知必有事焉，自是孔门家法。

是“必有事焉”，在洪先当知戒惧，在龙溪则成簸弄矣。他又说：

予问龙溪曰：“凡去私欲，须于发根处破除始得。私欲之起，必有由来。皆缘自己原有贪好，原有计算。此处漫过，一时洁净，不但潜伏，且恐阴为之培植矣。”钱绪山曰：“此等工夫零碎，但依良知运用，安事破除？”龙溪曰：“不然。此捣巢搜贼之法，勿谓尽无益也。”

这些处，王畿却还欣赏他的意见，只不赞成他太专重静坐。他又批评钱德洪，说：

执事只欲主张良知常发，便于圣贤几多凝聚处，尽与扫除解脱。夫心固常发，亦常不发，可倒一边立说否？至谓：“未发之中，竟从何处觅？”则立言亦太易矣。

他于同时王门，最欣赏聂豹《困辨录》提倡的“归寂说”，但他亦有所诤议。他说：

余始手笺是录，以为字字句句无一弗当于心。自今观之，亦稍有辨矣。公指豹之言曰：“心主乎内，应于外而后有外，外其影也。”心果有内外乎？又曰：“未发非体也，于未发之时而见吾之寂体。”（此豹语，以下又洪先语。）未发非时也，寂无体，不可见也。余 洪先自指 惧见寂之非寂也。自其发而不出位者言之，谓之寂；自其常寂而通微者言之，谓之发。盖原其能戒惧而无思为，非实有所指，得以示之人也。故收摄敛聚，可以言静，而不可谓为寂然之体。喜怒哀乐可以言时，而不可谓无未发之中。何也？心无时，亦无体，执见而后有可指也。《易》曰：“圣人立象以尽意，系辞以尽言。”言固不尽意也。坤之震，剥之复，得之于言外，以证吾之学焉可

也。必也时而静，时而动，截然内外，如卦爻然，果圣人意哉？

当时反对豹说者，本说心不该分寂感，不该分内外。则洪先之说，到底仍还赞成了反对者的这一面。实则豹与洪先，后人虽同称之为王门，豹与守仁仅一面，洪先则并一面而无之，自与钱德洪、王畿与守仁常日相亲者不同。

同时有邹守益，字谦之，安福人，学者称东廓先生。他也是官家子，会试第一，廷试第三，也是科第中得意人。他有《答聂豹书》，谓：

越中之论，诚有过高者。忘言绝意之辨，向亦骇之。及卧病江上，获从绪山、龙溪切磋，渐以平实。其明透警发处，受教甚多。夫乾乾不息于诚，所以致良知也。惩忿窒欲，迁善改过，皆致良知之条目也。若以惩窒之功为第二义，则所谓如好好色，如恶恶臭，己百己千者，皆为剩语矣。源泉混混以放乎四海，性之本体也。有所壅蔽，则决而排之，未尝以人力加损，故曰：行所无事。若忿欲之壅，不皆惩窒，而曰本体原自流行，是不决不排而望放乎海也。苟认定惩窒为治性之功，而不察流行之体原不可以人力加损，则亦非行所无事之旨矣。

可见当时江西王门，对于浙中钱、王诸人所谓“除却已发何处觅未发”，以及“即流行即本体”那一套理论，并不能正面提出反对意见，只是存心补偏救弊，在侧面时时提出戒惧立诚等说法，因此终亦不能真有补救的力量。即同属江右，亦自有诤辨。守益又说：

天性与气质，更无二件。人此身都是气质用事，目之能视，耳之能听，口之能言，手足之能持行，皆是气质，天性从此处流行。先师有曰：“恻隐之心，气质之性也。”正与孟子形色天性同旨。其谓浩然之气，塞天地，配道义，气质与天性一滚出来，如何说得论性不论气。后儒说两件，反更不明，除却气质，何处求天地之性？

又说：

良知虚灵，昼夜不息，与天同运。故必有事焉，无分于动静。若分动静而学，则交换时须有接续，虽妙手不能措巧。

这些话极谛当，都近浙中钱、王。但说到下手切实做工夫，并不能给人另指示一门路。只是江右王门在心体的探究上，更深入些，致知工夫更谨慎些，如是而已。

同时又有欧阳德，字崇一，泰和人，学者称南野先生。曾与罗钦顺辨良知。钦顺谓：“佛氏有见于心，无见于性，故以知觉为性。今言吾心之良知即是天理，亦是以知觉为性矣。”德申之曰：

知觉与良知，名同而实异。凡知视、知听、知言、知动皆知觉，而未必其皆善。知恻隐、知羞恶、知恭敬、知是非，所谓本然之善。本然之善以知为体，不能离知而别有体。盖天性之真，明觉自然，随感而通，自有条理，是以谓之良知，亦谓之天理。天理者，良知之条理。良知者，天理之灵明。知觉不足以言之。

这一说为“良知”规定一范围，确立一界说，可纠正守仁晚年言良知泛滥无准之病。《传习录》：

先生游南镇，一友指岩中花树，问曰：“天下无心外之物，如此花树，在深山中，自开自落，于我心亦何相关？”先生曰：“尔未看此花时，此花与尔心同归于寂。尔来看此花时，则此花颜色

一时明白起来。便知此花不在尔的心外。”

其实说天理不在良知外，还只是把天理范围狭窄了。与一切物不在心外，两说相差甚远。守仁良知之学，最先所讲，本重发挥第一说，但后来转入第二说，便截然不同。《传习录》又有一条云：

或问：“人有虚灵，方有良知，若草木瓦石之类，亦有良知否？”先生曰：“人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣。岂惟草木瓦石，天地无人的良知，亦不可以为天地。盖天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明。风雨露雷，曰月星辰，禽兽草木，山川土石，与人原只一体。故五谷禽兽之类，皆可以养人。药石之类，皆可以疗疾。只为同此一气，故能相通耳。

此说较似近朱熹，只把“良知”二字换了朱熹的“理”字。照此说法，朱熹主张格物穷理，岂不成为要穷格草木瓦石之良知？显见与其说物物有良知，不如说物物有性有理之妥当。宜乎罗钦顺要以“知觉为性”责守仁。大抵王学末流种种毛病，都从此等说法所致。陆九渊则从不说此等话，此是陆、王之相异处。而德之辨“知觉”与“良知”，则实是师门干城，也是师门诤臣。

罗钦顺又辨，人之知识不容有二。孟子但以不虑而知者名之曰“良”，非谓别有一知也。今以知恻隐、羞恶、恭敬、是非为良知，知视、听、言、动为知觉，殆如《楞伽》所谓之“真识”及“分别事识”。德申之曰：

非谓知识有二也。恻隐羞恶恭敬是非之知，不离乎视听言动。而视听言动未必皆得其恻隐羞恶之本然者。故就视听言动言，统谓之知觉，就其恻隐羞恶言，乃见其所谓良者。知觉未可谓之性，未可谓之理，知之良者，乃所谓天之理也。犹之道心人心，非有二心，天命气质，非有二性也。

就《大学》原书言，自以钦顺之说为正。若如德之言良知，则决非孟子所言之良知。此在守仁说《大学》早有此弊。钦顺再致辨难，谓：“认良知为天理，乃欲致吾心之良知于事物，则道理全是人安排出，事物无复本然之则矣。抑且于天地万物之理，一切置之度外，更不复讲，无以达夫一贯之妙。”德又申之曰：

良知必发于视听思虑，视听思虑必交于天地人物。天地人物无穷，视听思虑亦无穷，故良知亦无穷。离却天地人物，亦无所谓良知。故有耳目则有聪明之德，有父子则有慈孝之心。所谓良知，天然自有之则也。视听而不以私意蔽其聪明，父子而不以私意蔽其慈孝，是谓致良知，是乃循其天然之则也。舍此则无所据，而不免于安排布置，远人以为道矣。

这一说，和守仁晚年说良知显不同，和聂豹归寂主张又不同。良知既是知是知非之独知，其体无时而不发。非在未感以前别有未发之时。所谓未发者，乃指喜怒哀乐之发而有其未发者在。故致和即所以致中。当时钱德洪、王畿、邹守益，都同此主张。罗洪先最拥护豹，但在理论辨析上，最后仍折入这一边。但此与守仁晚年说良知又不同。王学都用此良知，但说法有种种不同，亦与孟子之说良知不同，此事不可不知。

同时又有刘文敏，字宜充，安福人，学者称两峰先生。时称聂双江得刘两峰，而不伤其孤零。然在最后的理论辨析上，文敏仍还和众见不能有大异。他说：

吾性本自常生，本自常止。往来起伏，非常生也。专寂凝固，非常止也。生而不逐，自为常止。止而不住，是谓常生。

又说：

主宰即流行之主宰，流行即主宰之流行。

又说：

喜怒哀乐，情也。情之得其正者，性也。

发与未发，本无二致。先师云：“心体上着不得一念留滞。”能悟本体，即是功夫。人己内外，一齐俱透。

如是则即流行即本体，以及即本体即工夫，如文敏所言，还可说无大语病。虽在轻重缓急间，尽可微有所区别，而要如聂豹之明划两分，专主静坐来教人“归寂以通感，执体以应用”，到底转不免更偏了。因此江右王门也遂无法与浙中显然割席。

四九　王时槐

江右王门之再传，却别有一番新意见，我们在此将略述王时槐。时槐字子植，安福人，学者称塘南先生。弱冠，师刘文敏。出仕后，求质于四方学者，终不以为自得。五十罢官，屏绝外务，反躬密体。如是三年，有见于空寂之体。又十年，渐悟生生真机，遂自创己说。年八十四而卒。高攀龙称之，谓：

塘南之学，八十年磨勘至此，可谓洞彻心境。

他也曾究心禅学，于当时儒家所谓“弥近理而大乱真”处，更能有深挚的剖判。他很有些像罗钦顺，但钦顺专守程朱，严斥陆王。而他则承统陆王，想来融会程朱。他曾说：

孔门以求仁为宗，而姚江特揭致知。盖当其时，皆以博闻广见求知于外为学，故先生以其根于性而本良者救之。观其言曰：“良知即是未发之中。”既云未发之中，仁知岂有二哉？今末学往往以分别照了为良知，昧其本矣。

他又说：

致良知一语，惜阳明发此于晚年，未及与学者深究其旨。先生没后，学者大率以情识为良知，是以见诸行事，殊不得力。罗念庵乃举未发以究其弊，然似未免于头上安头。夫所谓良知者，即本心不虑之真明，原自寂然，不属分别，此外岂更有未发邪？

他指出同时言良知者，只是“情识”，只是“分别照了”，因此要在良知之外再来求未发。他认为：

知者，先天之发窍也。谓之发窍，则已属后天矣。虽属后天，而形气不足以干之。故“知”之一字，内不倚于空寂，外不堕于形气，此孔门之所谓“中”也。末世学者，往往以堕于形气之灵识

为知，此圣学所以晦。

如何说有一个“内不倚于空寂，外不堕于形气”的知呢？他说：

澄然无念，是谓一念。非无念也，乃念之至微至微者也。此正所谓生生之真机，所谓动之微，吉之先见者。此几更无一息之停，正所谓发也。若至于念头断续，转换不一，则又是发之标未矣。譬之澄潭之水，非不流也，乃流之至平至细者。若至于急滩迅波，则又是流之奔放者矣。澄潭之水固发也，山下源泉亦发也。水之性乃未发也。离水而求水性曰支，即水以为性曰混，以水与性为二物曰歧。

这里他主张心无有不发，正如水无有不流。又提出“性”与“生机”两观点。心之发，正是心之生机，而此生机中却有一性，性则永如是，故称曰未发。

心之发，便见事。所以他说：

事之体，强名曰心。心之用，强名曰事。其实只是一件，无内外彼此之分。故未有有心而无事，未有有事而无心。故曰：“必有事焉。”又曰：“万物皆备于我。”故充塞宇宙皆心也，事也，物也。吾心之大，包罗天地，贯彻古今，故但言尽心，则天地万物皆举之矣。学者误认区区之心，渺焉在胸膈之内，而纷纷之事，杂焉在形骸之外。故逐外专内，两不相入，终不足以入道。

守仁说知行合一，此刻则改成“心事合一”。其实还是一义。所以他说：

舍发而求未发，恐无是理。既曰戒慎恐惧，非发而何？但今人将发字看得粗了，故以澄然无念时为未发，不知澄然无念正是发也。

我们若说知行合一，应该说除却行，更无知。若说心事合一，应该说除却事，更无心。这即是除却已发，更不见未发。所以他又说：

未发之中固是性，然天下无性外之物，则视听言动百行万事皆性矣，皆中矣。若谓中只是性，性无过不及，则此性反为枯寂之物，只可谓之偏，不可谓之中。如佛、老自谓悟性，而遗弃伦理，正是不知性。

若知心事合一，便知视听言动百行万事中皆见性。除却视听言动百行万事，亦更无性可见。于是他来发挥守仁的致知格物说：

问：“致知焉尽矣，何必格物？”曰：“知无体，不可执也。物者，知之显迹也。舍物则何以达此知之用？如窒水之流，非所以尽水之性也。故致知必在格物。阳明以意之所在为物，此意最精。盖一念未萌，则万境俱寂，念之所涉，境则随生。且如念不注于目前，则虽泰山觌面而不睹。念苟注于世外，则虽蓬壶遥隔而成象。故意之所在为物，此物非内非外，是本心之影也。”

又曰：

盈天地间皆物也，何以格之？惟以意之所在为物，则格物之性，非逐物，亦非离物也。至博而至约矣。

此处所谓格物之性，其实还是不离于人之心意，与朱熹《格物补传》之心物两分说其实相似。

他又分别知与意，说：

知包罗宇宙，以统体言，故曰大。意裁成万务，以应用言，故曰广。

他又分别意与念，说：

断续可以言念，不可以言意。生机可以言意，不可以言心。虚明可以言心，不可以言性。至于性则不容言矣。

此处分别念、意、心、性四字，甚为恰当。王门言良心极少能如此分别者。他又说：

意不可以动静言，动静者念也，非意也。意者，生生之密机。有性则常生而为意，有意则渐著而为念。未有性而不意者，性而不意则为顽空。亦未有意而不念者，意而不念则为滞机。

生几者，天地万物所从出，不属有无，不分体用。若谓生几以前，更有无生之本体，便落二见。阳明曰：“《大学》之要，诚意而已矣。”格物致知者，诚意之功也。知者意之体，非意之外有知也。物者意之用，非意之外有物也。但举意之一字，则寂感体用悉具。意非念虑起灭之谓也，是生几之动，而未形有无之间也。独即意之入微，非有二也。意本生生，惟造化之机不充则不能生，故学贵收敛入。收敛即为慎独，此凝道之枢要也。

于是他本此试作程朱与陆王之调和。他说：

朱子格物之说，本于程子。程子以穷至物理为格物。性即理也。性无内外，理无内外，即我之知识念虑与天地日月山河草木鸟兽皆物也，皆理也。天下无性外之物，无理外之物，故穷此理至于物物皆一理之贯彻，则充塞宇宙，绵亘古今，总之一理而已矣。此之谓穷理尽性之学，与阳明致良知之旨又何异乎？盖自此理之昭明而言，谓之良知，良知非情识之谓，即程门所谓理也，性也。良知贯彻于天地万物，不可以内外言也。通乎此，则朱子之格物非逐外，而阳明之良知非专内，明矣。但朱子之说，欲人究彻弥宇宙亘古今之一理，在初学遽难下手。教以姑从读书而入，即事察理，以渐而融会之。后学不悟，遂不免寻枝摘叶，零碎支离，则是徒逐物而不达理，其失程朱之本旨远矣。阳明以学为求诸心而救正之，大有功于后学。而后学复以心为在内，物为在外。且谓理在心，不在物。殊不知心无内外，物无内外。徒执内而遗外，又失阳明之本旨也。

如此调和朱、王，则朱、王后学流弊皆可免。他又说：

禅家之学，与孔门正脉绝不相侔。今人谓孔、释之见性本同，但其作用始异，非也。心迹犹形影，影分曲直，则形之欹正可知。孔门真见盈天地间只一生生之理，是之谓性。学者默识而敬存之，则亲亲仁民爱物，自不容已。何也？此性原是生生，由本之末，万古生生，孰能遏之？故明物察伦，非强为也，以尽性也。释氏以空寂为性，以生生为幻妄，则自其萌芽处，便已斩断，安得不弃君亲、离事物哉？

这是他所剖别的儒、释疆界。他以“此理之昭明”释“良知”，以“生生之理”释“性”，皆极切实，极剀明。因此他说：

本心，常生者也。自其生生而言，即谓之事。故心无一刻不生，即无一刻无事。事即本心，故视听言动，子臣弟友，辞受取予，皆心也。洒扫应对，便是形而上者。学者终日乾乾，只是默识此心之生理而已。时时默识，内不落空，外不逐物，一了百了，无有零碎本领之分。

他又说：

此理至大而至约，惟“虚而生”三字尽之。其虚也，包六合以无外，而无虚之相。其生也，彻万古以不息，而无生之迹。只此谓之本心，时时刻刻还他本来，即谓之学。

会合上两条，时槐仍主“心即理”之说。若无人心，岂更无天地自然乎？他又说：

圣学失传，自紫阳以后，为学者往往守定一个天理在方寸间。阳明特揭无善无恶，提出心体，令人知本心善亦著不得。第宗其说者致有流弊，不若说无声无臭字样，直捷稳当。

无声无臭，岂如说“天理”二字更为妥帖乎？他又说：

本性中涵生理曰仁，本性中涵灵通曰知。仁、知皆无声臭，故曰性之德。若恻隐是非，乃仁、知之端倪，发用于外者是情，所谓性之用也。后儒以爱言仁，以照言知，遂执此以为学，是徒认情之流行，不达性之蕴奥。

这些处，他又分析得很细密。他又于当时伪良知流弊，指出许多件，如云：

学者以任情为率性，以媚世为与物同体，以破戒为不好名，以不事检束为孔、颜乐地，以虚见为超悟，以无所用耻为不动心，以放其心者不求为未尝致纤毫之力者，多矣，可叹哉！

以上略述了时槐论学大旨。盖是深有会于程朱，而未脱陆王之牢笼者。下面再提及他的不朽论。

问：“人之死也，形即朽灭，神亦飘散，故舜、跖同归于必朽，所仅存者，惟留善恶之名于后世耳。”予曰：“不然。”又问：“君子之修身力学，义当然也，非为生死而为也。傥为生死而为善，则是有所为而为矣。”予亦曰：“不然。夫学以全生全归为准的。既云全归，安得谓与形而俱朽乎？全归者，天地合德，日月合明，至诚之所以悠久而无疆也。孰谓舜、跖之同朽乎？以全归为学，安得谓有为而为乎？”曰：“天地合德，日月合明，悠久无疆，特言其理耳！岂真有精神灵爽长存而不泯乎？是反为沉滞不化之物矣。”予曰：“理果有乎？有即沉滞矣。理果无乎？无即断灭矣。沉滞则非德，非明，非至诚也。断灭则无合，无悠久也。此等见解，一切透过，乃可以语知生之学。”

若我们再把时槐自己说法来加以阐明。人之生，俱带此有生理灵通之性

而生。全生全归，便该全此生理之仁与灵通之知。而此仁与知，即所谓性之德，形气不足以干。虽属无声无臭，而可悠久不息。仁道与知理之不朽，即是人生之不朽。圣人仁知兼尽，故圣人虽死而不朽。其性之德，则常与天地合德，日月合明而常在。他又说：

古人有所谓不朽者。夫身外之物固必朽，文章、勋业、名誉皆必朽也，精气、体魄、灵识亦必朽也。然则不朽者何事，非深于道者孰能知之？

至此他乃不得不反对守仁之“无善无恶说”。

因看大乘《止观》，谓性空如镜，妍来妍见，媸来媸见。因省曰：“然则性亦空寂，随物善恶乎？此说大害道。乃知孟子性善之说，终是稳当。向使性中本无仁义，则恻隐羞恶从何处来？吾人应事处人，如此则安，不如此则不安，此非善而何？”

然则时槐立说之精卓处，正为其于心外又言性。性则有善无恶。因又说：

善由性生，恶由外染。程子所谓性固善，恶亦不可不谓之性者，犹言清固水，浊亦不可不谓之水耳。然水之本性岂有浊乎？其流之浊，乃染于外物耳。

故全生全归而不朽，正为全得此至善。他又说：

彻古今，弥宇宙，皆后天也。先天无体，舍后天亦无所谓先天。故必修于后天，正所以完先天之性。

这一个先天之性，正是无声无臭的至善。正当于“生理之仁”“灵通之知”上认。这始是彻古今，弥宇宙而不朽之所在。陆王讲心学皆少言性，时槐直从性体上透悟，因此补充了陆王许多未说到的话。

五〇　罗汝芳、赵贞吉

罗汝芳字惟德，南城人，学者称近溪先生。少时读薛瑄书，谓：“万起万灭之私，乱吾心久矣，今当一切决去，以全吾湛然之体。”决志行之。闭关临田寺，置水镜几上，对之默坐，使心与水镜无二。久之，病心火。偶过僧寺，见有榜“急救心火”者，以为名医，访之，则聚徒而讲学者。汝芳从众中听，良久，喜曰：“此真能救吾心火。”问之，为颜山农，名钧，吉安人，得泰州王艮之传。汝芳自述其不动心于生死得失，钧曰：“是制欲，非体仁也。”汝芳曰：“克去己私，回复天理，非制欲安能体仁？”钧曰：“子不观孟子之讲四端乎？知皆扩而充之，若火之始然，泉之始达。如此体仁，何等直捷？”汝芳闻语，如梦得醒。明日五鼓，往纳拜称弟子。后钧以事系狱，汝芳侍养狱中，六年不赴廷试。卒尽鬻田产脱之。汝芳尝仕吴，以讲学见恶于张居正，勒令致仕。归田，身已老。钧至，汝芳不离左右，一茗一果必亲进。诸孙以为劳，汝芳曰：“吾师非汝辈所能事。”常与门人往来金陵、两浙、闽、广，益张皇讲学，所至弟子满座，而未尝以师席自居。论者谓：“王畿笔胜舌，罗汝芳舌胜笔。”微谈剧论，所触若春行雷动。虽素不识学者，俄顷间能令其心地开明，道在眼前。一洗当时理学家肤浅套括之气，使人当下有受用。王时槐尝说：

汝芳蚤岁，于释典玄宗，无不探讨。缁流羽客，延纳弗拒。人所共知。而不知其取长弃短，迄有定裁。《会语》出晚年者，一本诸《大学》孝弟慈之旨，绝口不及二氏。

他尝说：

向从《大学》至善推演到孝弟慈，尝由一身之孝弟慈而观之一家，未尝有一人而不孝弟慈者。由一家之孝弟慈而观之一国，未尝有一人而不孝弟慈者。由一国之孝弟慈而观之天下，亦未尝有一人而不孝弟慈者。又由搢绅士大夫以推之群黎百姓，又由孩提少长以推之壮盛衰老，皆是爱亲敬长，以能知能行此孝弟慈也。又时乘闲暇，纵步街衢，肆览大众，何啻亿兆，窥觑其中，总是父母妻子之念固结维系，所以勤谨生涯，保护躯体，而自有不能已者。故某自三十登第，六十归山，中间侍养二亲，敦睦九族，入朝而遍友贤良，远仕而躬御魑魅，以至年载多深，经历久远，乃叹孔门《学》《庸》，全从《周易》“生生”一语化出。盖天命不已，方是生而又生，于是父母而己身，己身而子，子而又孙，以至曾且元。故父母兄弟子孙，是替天命生生不已显现个皮肤。天命生生不已，是替孝父母、弟兄长、慈子孙通透个骨髓。直竖起来，便成上下今古。横亘将去，便作家国天下。孔子谓“仁者人也”，“亲亲为大”，将《中庸》《大学》已是一句道尽。孟氏谓“人性皆善”，“尧舜之道孝弟而已矣”，将《中庸》《大学》亦是一句道尽。

从来理学家，都把阴阳来讲天地，把理欲来讲心性，愈讲愈玄深，愈说愈微妙。现在汝芳则专把生生之道与孝弟慈之心来把宇宙人生世道统体绾结为一了。而这道理，却又是人人所能知，所能行。他的学统，显自泰州学派王艮格物之说转出来。但王艮到底要出必为帝者师，处必为天下万世师，而又仍然只限在人生与世道之一边。若如汝芳说，则只须孝弟慈，便直竖起来成为上下古今，横亘将去便作家国天下，而并与天命之生生不已，如皮肤骨髓相互通透，成为一体。这真是陆王易简之学，到达了最易简的阶层了。

问：“吾侪或言观心，或言行己，或言博学，或言守静，先生皆未见许，然则谁人方可以言道邪？”曰：“此捧茶童子却是道也。”一友率尔曰：“岂童子亦能戒慎恐惧邪？”罗子曰：“茶房到此，几层厅事？”众曰：“三层。”曰：“童子过许多门限阶级，不曾打破一个茶瓯。”其友省悟，

曰：“如此，童子果知戒惧，只是日用不知。”罗子难之曰：“他若是不知，如何会捧茶？捧茶又会戒惧？”其友语塞。

一广文自叙平生为学，童子捧茶方至。罗子指谓一友曰：“君自视与童子何如？”曰：“信得更无两样。”顷之，复问曰：“不知君此时何所用工？”曰：“此时觉心中光明，无有沾滞。”曰：“君前云与捧茶童子一般，说得尽是。今云心中光明，又自己翻帐也。”友遽然曰：“并无翻帐。”曰：“童子见在，请君问他心中有此光景否？若无此光景，则分明与君两样。”广文曰：“不识先生心中工夫却是如何？”曰：“我的心也无个中，也无个外。所用工夫，也不在心中，也不在心外。只是童子献茶来时，随众起而受，从容啜毕。童子来接时，随众付而与。君必以心相求，则此无非是心。以工夫相求，则此无非是工夫。若以圣贤格言相求，则此亦可说动静不失其时，其道光明也。”广文怃然自失。

从来理学家总爱讲大圣贤，讲修齐治平大道理，现在汝芳则常喜讲那捧茶童子，这也有道理。以前王守仁困居龙场驿，尝沉思：“圣人处此，更有何道？”因而中夜大彻大悟。始知圣人之道，吾性自足。孔子讲学杏坛，行道列国，若使那捧茶童子去讲学行道，自不及孔子。但我们应知，人世界不能专有讲学行道人，没有捧茶人。若使孔子来当此捧茶之役，试问孔子尚有何道，比此捧茶童子捧得更好更合理？这样讲来，岂不眼前那个捧茶童子便是孔子，便是圣人了。若叫圣人来处龙场驿，也只有如守仁般。叫圣人来捧茶，也只有如这童子般。我们不能说，龙场驿不是圣人该处的环境，捧茶不是圣人该当的职役。如是则天地间岂不要专为圣人安排一个特殊的环境，又安排一种特殊的职役。而把在此环境职役以外之一切人，都摈之于圣人之外。则圣人便为天地间特待的人物，而圣道亦为天地间特设的道理，这又与其他人有何相关呢？我们若这样想，便知人皆可以为尧舜，并不要人都做成尧舜般，而是若叫尧舜来做我，也只能如我般，那我便已是尧舜。但我与尧舜究不是无别。那童子捧茶与孔子杏坛讲学，列国行道，王守仁龙场驿处困，究不是同等。但这分别，则只在分量上，不在性质上。守仁说：“有一钱一分的黄金，有十两百两的黄金，而其为成色十足之黄金，则无不同。”这一说法，汝芳尽情发挥了。

问因戒谨恐惧，不免为吾心宁静之累。罗子曰：“戒谨恐惧姑置之，今且请言子之心之宁静作何状？”其生谩应以：“天命本然，原是太虚无物。”罗子谓：“此说汝原来事，与今时心体不切。”生又历引孟子言夜气清明，程子教观喜怒哀乐未发以前气象，皆是此心体宁静处。曰：“此皆钞书常套，与今时心体恐亦不切。”诸士子沉默半晌，适郡邑命执事供茶，循序周

旋，略无差僭。罗子目以告生曰：“谛观群胥此际供事，心则宁静否？”诸生欣然起曰：“群胥进退恭肃，内固不出，而外亦不入，虽欲不谓其心宁静，不可得也。”曰：“如是宁静，正与戒惧相合，而又何相妨邪？”曰：“戒谨恐惧相似，用功之意，或不应如是现成也。”曰：“诸生可言适才童冠歌诗之时，与吏胥进茶之时，全不戒谨邪？其戒谨又全不用功邪？盖说做工夫，是指道体之精详处。说个道体，是指工夫之贯彻处。道体人人具足，则岂有全无功夫之人？道体既时时不离，则岂有全无功夫之时？故孟子云：‘行矣而不著，习矣而不察。’所以终身在于道体工夫之中，尽是宁静而不自知其为宁静，尽是戒惧而不自知其为戒惧。不肯体认承当，以混混沌沌枉过一生。”

这里汝芳又在指点着进茶的事。而有一大堪注意处，即是他不喜人钞书，不喜人引经据典，把格言套语来当讲学事。他只就眼前亲切实生活，具体讲究。本来程颢早就说：“天理二字是他自家心上体贴出来。”他又说：“某写字时一心在字上，并非要字好，只此是学。”此刻群胥进茶，一心在进茶上，这也即是群胥当时心体之敬之自然流露，此亦即天理。故说：“洒扫应对即是形而上。”这些话认真讲，便要讲到汝芳的一套。然而一到认真如此讲，便是黄宗羲所谓“以赤手搏龙蛇”，可以什么也不要。不说我该如何做圣人，却说圣人来做我，看该如何做。于是佛菩萨不得不让位给祖师们。此种精神，正即是佛教中禅宗的精神。佛教有了禅，佛教便快垮台了。理学中有了陆王心学，陆王心学中有了泰州学派，乃至于罗汝芳，易简笃实到极处，那也真成为圣学中之禅学了。

汝芳曾自序他的为学经过说：

某初曰夜想做个好人，而科名宦业皆不足了平生，却把《近思录》《性理大全》所说工夫，信受奉行，也到忘食忘寝忘死生地位。病得无奈，却看见《传习录》，说诸儒工夫未是。始去寻求象山、慈湖等书。然于三先生所谓工夫，每有罣碍。病虽小愈，终沉滞不安。时年已弱冠，先君极为忧苦。幸自幼蒙父母怜爱甚，而自心于父母及弟妹，亦互相怜爱。真比世人十分切至。因此每读《论》《孟》孝弟之言，则必感动，或长要涕泪。以先只把当做寻常人情，不为紧要。不想后来诸家之书，做得着紧吃苦。在省中逢着大会，师友发挥，却翻然悟得，只此就是做好人的路径。奈何不把当数，却去东奔西走，而几至忘身也哉！从此回头，将《论语》再来细读，真觉字字句句重于至宝。又看《孟子》，又看《大学》，又看《中庸》，更无一字一句不相照映。由是却想孔、孟极口称颂尧、舜，而说其道“孝弟而已矣”，岂非也是学得没奈何，然后遇此机窍？故曰：“我非生而知之者，好古敏以求之者也。”又曰：“规矩，方圆之至；圣人，人伦之至也。”其时孔、孟一段精神，似觉浑融在中，一切宗旨，一切工夫，横穿直贯，处处自相凑合。但有《易经》一书，却贯串不来。天幸楚中一友 胡宗正 ，他谈《易经》，与诸家

甚是不同，来从某改举业，殊悔当面错过。及告病归侍老亲，因遣人请至山中，细细叩问。始言渠得异传，不敢轻授。某复以师事之，闭户三月，亦几忘生，方蒙见许。反而求之，又不外前时孝弟之良，究极本原而已。从此一切经书，皆必归会孔孟，孔孟之言，皆必归会孝弟。以之而学，学果不厌。以之而教，教果不倦。以之而仁，仁果万物一体而万世一心也。

这虽是汝芳一人之自述，却可透露出当时学术思想演变进趋之大消息。宋、明学讲到王守仁门下，实已发挥得最易简，最切近，义无余蕴了。然而种种歧见，种种争辨，还是愈歧而愈狭，愈辨而愈细，使人入而不能出。真用功人，不由得你不深感到这里的苦处。汝芳说：“学得没奈何，然后遇此机窍。”当知唐代禅宗，也正是在这一局面下进爆而出的。从此却把宋、明几百年各家各派争辨歧见，只把孔孟“孝弟”两字来统括净尽了。但孝弟只是尽人事，如何把来通天道？于是古经籍中《易经》一书，便成为汝芳最难打通的一关。直从周、邵、张诸家，到朱熹之格物穷理而求一旦之豁然贯通，是一条路。又从程颢之“学者先须识仁”，到王守仁的“人心一点灵明是天地万物发窍最精处”，又是一段路。此刻汝芳则只把捉到天地生生之德，来和斯人孝弟之心绾合成一了，又可省却许多葛藤与缴绕。如是说来，真是愚夫愚妇，当下便知便能了。却不料正为如是，也把古圣人古经典地位，都让世间愚夫愚妇日常心情代替占尽了。试问：这一种精神，如何不说它是佛门中禅的精神呢？

问：“仁者以天地万物为一体，又曰仁者浑然与物同体，意果何如？”罗子曰：“天地之大德曰生，夫盈天地间，只是一个大生，则浑然亦只是一个仁。中间又何有纤毫间隔？故孔门宗旨，惟是一个‘仁’字。孔门为仁，惟一个‘恕’字。如云‘己欲立而立人，己欲达而达人’。分明说己欲立，不须在己上去立，只立人即所以立己也。己欲达，不须在己上去达，只达人即所以达己也。是以平生功课，‘学之不厌，诲人不倦’。其不厌处，即其所以不倦处。其不倦处，即其所以不厌处。即今人说好官相似，说官之廉，即其不取民者是也。而不取于民，方见是廉。说官之慈，即其不虐民者是也。而不虐乎民，方见是慈。统天彻地，胶固圆融，自内及外，更无分别，此方是浑然之仁，亦方是孔门宗旨。”

汝芳讲学之着精神处，正在他不讲理，只讲事，而正在事上显出了理。

所以禅宗兴起，同时便会有华严。华严讲“事理圆融”，却要讲到“事事圆融”。必待讲到这里，才如行人到了家。但行人到家了，也便无路可走了。佛学如此，宋、明理学也如此。

问：“孔门恕以求仁，先生如何致力？”曰：“方自知学，即泛观虫鱼，爱其群队恋如，以及禽鸟之上下，牛羊之出入，形影相依，悲鸣相应，浑融无少间隔。辄恻然思曰：‘何独于人而异之！’后偶因远行路途，客旅相见，即忻忻谈笑终日，疲倦俱忘，竟亦不知其姓名。别去，又辄恻然思曰：‘何独于亲戚骨肉而异之！’噫！是动于利害，私于有我焉耳。从此痛自刻责，善则归人，过则归己，益则归人，损则归己。久渐纯熟，不惟有我之私不作间隔，而家国天下，翕然孚通。甚至肤发不欲自爱，而念念以利济为急焉。三十年来，觉恕之一字，得力独多也。”

这些处，全不是在讲学，只是在讲生活，讲日常。程颢说：“观雏鸡可以识仁。”但这话仍像在讲学讲义理。必待一切落实到具体日常生活上，此种义理与此种学，才如行人到了家。但行人到家了，便不再有路了。因此王学传统，实也不必再要有何心隐、李卓吾，自会衰歇了。

汝芳孙怀智，尝阅《中峰广录》，汝芳辄命屏去，曰：

禅家之说，最令人躲闪，一入其中，如落陷阱。更能转出头来，复归圣学者，百无一二。

可见汝芳不愿讲禅学。但一种思想，只要真能鞭辟近里，真能笃实易简，到真人人易知易能的阶段，反身当下而即是，用不着对古圣贤古经籍传统再追求。这样的思想，便早是佛教中的禅学了。汝芳决不只如禅宗祖师们，仅说运水搬柴是神通。他还要说孝弟慈，要说仁恕一体。但所说内容尽相异，而我们则仍不妨说他是理学中的禅。许多人说陆王心学是禅，正为其早带有这样的精神。再追溯上去，程颢早带有这种精神了，甚至可说连孟子也有这一种精神。禅宗本是佛教传入中国后由中国

人自己开创的新宗派。我们也可说，中国思想里，本带有这一种禅的意味呀！因此中国思想不易在宗教与哲学上演进。这却是中国思想一个特殊点。但许多人不了解此意，如陈建《学蔀通辨》，把陆九渊主张教人静坐，收拾精神，认为是禅学。其实禅宗祖师们正反对静坐。陈建又说王守仁是禅，但如江右王门罗洪先，尽教人静坐，并不能说他是禅学。而汝芳则正从静坐中解放逃出的。他尝说：

尝过临清，剧病，怳忽见老人语之曰："君自有生以来，触而气每不动，勘而目辄不瞑，扰攘而意自不分，梦寐而境悉不忘，此皆心之痼疾也。"愕然曰："是则予之心得，岂病乎？"老人曰："人之心体，出自天常，随物感通，原无定执。君以夙生操持，强力太甚，一念耿光，遂成结习。不悟天体渐失，岂惟心病，而身亦随之矣。"惊起叩首，流汗如雨。从此执念渐消，血脉循轨。

这一节话，可与他临田寺闭关遇颜钧指点一节合看。汝芳近禅的精神，正在其跳出静坐的一关。而浅者遂认静坐为禅学，这不该不辨析。

但朱熹早说程门如谢良佐、杨时后梢皆没入禅去。又明明说陆九渊近禅。陈建《学蔀通辨》，都引朱熹话证陆王是禅学。即王学后人亦说罗汝芳是禅。可见在中国学术传统中，自不免有此禅的一条路，故佛门禅宗，实亦由中国僧人自创。但儒学正统，则必辨之此为"弥近理而大乱真"。此当通观儒学大体，与其思想之彼此异同，乃可以知之，固不得只以儒、释疆界一语而轻忽视之也。

或者又以不读书为禅。此近似而不全是。汝芳同时有赵贞吉，字孟静，号大洲，四川内江人。六岁诵书，日尽数卷。官至大学士，以与高拱不合，罢官归。杜门著述，拟作《二通》，以括古今之书。内篇曰《经世通》，外篇曰《出世通》。内篇又分二门：曰史，曰业。史之为部四：曰统，曰传，曰制，曰志。业之为部四：曰典，曰行，曰艺，曰术。外篇亦分二门：曰说，曰宗。说之为部三：曰经，曰律，曰论。宗之为部一：曰单传直指。书未成。他讲学即不讳言禅，其《答友人书》曰：

仆之为禅，自弱冠以来，敢欺人哉？试观仆之行事立身，于名教有悖谬者乎？则禅之不足以害人，明矣。仆盖以身证之，非世儒徒以口说诤论比也。

宋明理学大传统在辟佛，尤其在辟佛学中之禅。纵有喜近禅学的，但以儒学正统而公开自认为禅者，则似乎贞吉以前还没有过。但他讲学，也只讲忠恕。他说：

曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”不欺其心为忠，能度人之心为恕。夫不欺自心与能度他心者，岂今之人尽不能哉？循是义也，堂堂平平，以入夫子之门，是千载而昕夕也。

当知这种精神，便是佛学中禅学的精神。宋明儒所公认儒、释疆界者，以为释氏“以觉为性”，只尊知觉，而吾儒则“以理为性”，要在知觉中发明出义理。运水搬柴即是神通，这是佛学中之禅。必知运水搬柴有运水搬柴之理，这才是儒。但儒中有一派，认一切理不必向外求，即我本心便会自懂得，而且只我心懂得的始是理，此即陆王一派所谓的心学。心学发展到极点，便成为儒学中之禅。贞吉则坦率自己承认了。他又说：

学术之历古今，譬之有国者：三代以前，如玉帛俱会之曰，通天下之物，济天下之用，而不必以地限也。孟、荀以后，如加关讥焉，稍察阻矣。至宋南北之儒，殆遏籴曲防，独守溪域，而不令相往来矣。陈公甫尝叹宋儒之太严。夫物不通方则用穷，学不通方则见陋。且诸子如董、扬以下，苏、陆以上，姑不论。晦翁法程、张矣，而不信程、张；尊杨、谢矣，而力辟杨、谢。凡诸灵觉明悟通解妙达之论，尽以委于禅，目为异端，而惧其一言之污也。顾自日看案上六经、《论》《孟》及程氏文字，于一切事物，理会以为极致。至太极、无极、阴、阳、仁义、动静、神化之训，必破碎支离之谓善。稍涉易简疏畅，则动色不忍言，恐堕异端矣。夫谓灵觉明妙，禅者所有，而儒者所无。非灵觉明妙，则滞窒昏愚，岂谓儒者必滞窒昏愚而后为正学耶？

从前佛学中禅学所争，也争这一点。他们不认为成佛成菩萨只限一条路，人人可以各就自己方便成佛成菩萨。四面八方，都通到佛地，条条路可以去佛国。所以最简单却是最广大，最径直却是最曲折。邵雍诚程颐，面前路子应放令宽。后来反对宋明儒理学的，也都在这上面反对。但把这一条路真放宽了，条条是路便成没有路。于是上路的便易猖狂妄行，而流弊不胜了。黄宗羲批评说：

先生谓禅不足以害人者，亦是有说。朱子云："佛学至禅学而大坏。"盖至于今，禅学至棒喝而又大坏，棒喝因嘱付源流而又大坏。就禅教中分之为两：曰如来禅，曰祖师禅。如来禅者，先儒所谓语上而遗下，弥近理而大乱真者是也。祖师禅者，纵横捭阖，纯以机巧小慧，牢笼出没其间，不啻远理而失真矣。今之为释氏者，中分天下之人，非祖师禅勿贵。递相嘱付，聚群不逞之徒，教之以机械变诈，皇皇求利，其害岂止于洪水猛兽哉？故吾见今之学禅而有得者，求一朴实自好之士而无有。假使达摩复来，必当折棒噤口，涂抹源流，而后佛道可兴。先生之所谓不足以害人者，亦从弥近理而大乱真者学之。古来如大年杨忆东坡苏轼无垢张九成了翁陈瓘一辈，皆出于此。若其远理而失真者，则断断无一好人也。

这一批评，可谓沉痛。宗羲正亦见于晚明狂禅伪良知流弊，而不得不发此沉痛之纠弹。禅宗精神，本在放宽路，让人走。但循至条条是路，尽人可走了，则实际会变成没有路。六祖不传衣钵是对的，但后来的禅学，却宗派纷起，明处没有路，暗里另有路，公开无衣钵，暗里仍还有衣钵。这便是宗羲所谓的嘱付源流了。于是路隐入了暗处，自然会有机械变诈，有棒喝机锋。流弊所及，明里是佛菩萨人人可做，暗里是祖师叫人难当。学术思想的流弊，到了这一步，其势非变不可了。势须另开道路，另定规辙，这是晚明思想界的事。

五一　晚期明学

若我们把中期宋学，认为宋、明学里的正统，则程颢该是中期宋学之正统。由他转出程颐，再由程颐转进到朱熹，那是一条路，却由中期会合到初期。其次由颢到陆九渊，再到王守仁，转出泰州学派而至罗汝芳，那另是一条路。这路到此而尽，如远行人到了家，到了家就无路可跑

了。若你不安于家，尽要向外跑，那须得再出门。晚期明学是承接那一条走尽头路，到了家，又想另起身，另具一计划再出门，既不肯随便安居家中，也非无目的出门作闲逛。这不是件简单事，惜乎晚明儒出门行走得不远，扑面遇着暴风雨，阻着路，迷失了，那是明、清之际的大激变。只有临时找一安躲处，但一躲下来又便躭搁了，而且把出门时原兴趣原计划打消了，放弃了，那才有清代乾嘉盛时之古经学考据。我们此刻且把晚明儒初出门时，那一条路向约略指点出，这便是当时东林学派之大概。

东林学派与以前王学，显然不同。守仁歿后，浙中、泰州，所在设教，鼓动流俗，意气猖狂，迹近标榜。但东林诸贤却不然。他们虽有一学会，但暗然仅作朋友私人的讲习。后来东林两字扩大到全国，一切忠义气节全归到东林，好像东林成为当时一大党派，甚至后来把明代亡国也说成东林党祸所召致，那该由讨论史学的人来替他们作昭雪。此刻则只就思想学术方面，把几位东林学者作代表来叙述。

五二　顾宪成、允成

顾宪成字叔时，无锡人，学者称泾阳先生。幼擅殊慧。年十五六，从学于张原洛。原洛曰：“举子业不足以竟子学，盍问道于方山薛先生！”薛方山名应旗，武进人，尝从学于欧阳德。然为考功时，尝置王畿于察典，以是一时学者不许其名王氏学。方山见宪成而大喜，授以朱熹《伊洛渊源录》，曰：“洙泗以下，姚江以上，萃是矣。”这是后来东林诸贤，越过王学再寻程朱旧辙的发端。宪成以解元中进士，时张居正当国，病，百官为之斋醮，同官署宪成名，宪成闻之，驰往削去。曾罪谪桂阳州判官，又获罪，削籍归田里。遂会同志创东林书院，一依朱熹白鹿洞旧规。旁邑闻风四起，皆推宪成为祭酒。他论学主与世为体，尝言：

官辇毂，念头不在君父上；官封疆，念头不在百姓上；至于水间林下，三三两两，相与讲求性命，切磨德义，念头不在世道上：即有他美，君子不齿。

这一意态，却直返到初期的宋儒，近似范仲淹、石介之流风。因此会中多裁量人物，訾议国政。清议和讲学，併成为一事，这才从书院直接影响到朝廷，一时也很有人想根据东林意见改革朝政，于是东林成为誉府，亦成为谤窟。宪成又曾一度起用，卒不赴。

当其时，王学已臻于极弊，学者乐趋便易，冒认自然。常称："不思不勉，当下即是。"他则说：

查其源头，果是性命上透得来否？勘其关头，果是境界上打得过否？

而于王守仁自己所说，也极多严厉的纠驳。他曾说：

阳明先生曰："求诸心而得。虽其言之非出于孔子者，亦不敢以为非也。求诸心而不得，虽其言之出于孔子者，亦不敢以为是也。"此两言者，某窃疑之。夫人之一心，浑然天理。其是，天下之真是也。其非，天下之真非也。然而能全之者几何？惟圣人而已矣。自此以下，或偏或驳。遂乃各是其是，各非其非，欲一一而得其真，吾见其难也。故此两言者，其为圣人设乎？则圣人之心，虽千百载而上下，冥合符契，可以考不谬，俟不惑，无有求之而不得者。其为学者设乎？则学者之去圣人远矣，其求之或得或不得，宜也。于此正应沉潜玩味，虚衷以俟，更为质诸先觉，考诸古训，退而益加培养，洗心宥密，俾其浑然者果无愧于圣人。如是而犹不得，然后徐断其是非，不晚也。苟不能然，而徒以两言横于胸中，得则是，不得则非，其势必至自专自用，凭恃聪明，轻侮先圣，脚注六经，无复忌惮，不亦误乎？

孟子道性善，言必称尧舜，孟子也只把尧舜来作为性善之实证。陆九渊也说："东海、西海有圣人出，此心同，此理同。"九渊也只把圣人来作为他主张"心即理"的理论之实证。王守仁也说，良知二字，是他从千辛万苦中得来，并不曾教人先横一自知得一切是非的良知在胸中。但流弊所极，则宪成这番话，虽平常，实重要。当知禅学精神，正在教人求之心，更不重于质先觉，考古训。宪成的意思，也就在排这禅。他又说：

阳明尝曰：“心即理也。”某何敢非之，然而谈何容易？

他不反对守仁的所谓“心即理”，但他不许人轻易说这句话。所以他又说：

朱子云：“佛学至禅学而大坏。”只此一语，五宗俱应下拜。

他又说：

余弱冠时好言禅，久之，意颇厌而不言。又久之，耻而不言。至于今，乃畏而不言。

正因王学末流很近禅，于是晚明禅学又大兴。他说他厌言禅，耻言禅，终至怕言禅，我们再参合上引黄宗羲的一节话 在赵贞吉篇中 ，便可想象那时学术思想上颓波靡风之大概。

或问：“佛氏大意。”曰：“三藏十二部五千四百八十卷，一言以蔽之，曰：无善无恶。”

他对王守仁“无善无恶心之体”一语，排斥得尤厉害。他说：

管东溟曰：“凡说之不正，而久流于世者，必其投小之私心，而又可以附于君子之大道者也。”愚窃谓“无善无恶”四字当之。何者？见以为心之本体原是无善无恶也，合下便成一个空。见以无善无恶只是心之不着于有也，究竟且成一个混。空则一切解脱，无复挂碍，高明者入而悦之。于是将有如所云，以仁义为桎梏，以礼法为土苴，以日用为缘尘，以操持为把捉，以随事省察为逐境，以讼悔改过为轮回，以下学上达为落阶级，以砥节励行独立不惧为意气用事者矣。混则一切含糊，无复拣择，圆融者便而趋之。于是将有如所云，以任情为率性，以随俗袭非为中庸，以阉然媚世为万物一体，以枉寻直尺为舍其身济天下，以委曲迁就为无可无不可，以猖狂无忌为不好名，以临难苟安为圣人无死地，以顽钝无耻为不动心者矣。由前之说，何善非恶？由后之说，何恶非善？是故欲就而诘之，彼其所占之地步甚高，上之可以附君子之大道。欲置而不问，彼其所握之机缄甚活，下之可以投小人之私心。即孔孟复作，其奈之何哉？

这真描绘出了当时学术界一幅十八层地狱图，而直从那些地狱中人的心坎深微处下笔。所以他又说：

程叔子曰：“圣人本天，释氏本心。”季时 其弟允成 谓添一语：“众人本形。”史际时曰：“宋之道学，在节义之中；今之道学，在节义之外。”予曰：“宋之道学，在功名富贵之外；今之道学，在功名富贵之中。在节义之外，则其据弥巧；在功名富贵之中，则其就弥下。无惑乎学之为世诟也！”

他并不在讲学，只在讲世道，讲人心。若人心早在节义外，而又同时在富贵利达中，则世道可想，哪还有学术之可讲？讲来讲去，还是附于君子之大道，而投于小人之私心。故他说：

平居无事，不见可喜，不见可嗔，不见可疑，不见可骇。行则行，住则住，坐则坐，卧则卧。即众人与圣人何异？至遇富贵，鲜不为之充诎矣。遇贫贱，鲜不为之陨获矣。遇造次，鲜不为之扰乱矣。遇颠沛，鲜不为之屈挠矣。然则富贵一关也，贫贱一关也，造次一关也，颠沛一关也。到此真令人肝肺具呈，手足尽露，有非声音笑貌所能勉强支吾者。

他依然不像在讲学，还是在讲世道，讲人心。陆王所讲是历史人心之光明面，他则在指点出时代人心之黑暗面。我们若说周、邵、张、朱是外向宇宙万物求真理，陆王是内向人心求真理，则宪成眼光，只针对在现实的世道时风上求真理。这可说是东林讲学的新方向。

顾允成字季时，宪成弟，学者称泾凡先生。兄弟同师薛应旂。廷对，指切时事，以万历宠郑贵妃任奄寺为言，读卷官见之，曰：“此生作何语，真堪锁榜矣。”御史房寰劾海瑞，允成疏寰七罪，奉旨削籍。嗣起复，仍以抗疏犯政府谪外任。尝谓：

平生左见，怕言中字。以为我辈学问，须从狂狷起脚，然后从中行歇脚。凡近世之好为中行，而每每堕入乡愿窠臼者，只因起脚时便要做歇脚事。

又曰：

三代而下，只是乡愿一班人，名利兼收，便宜受用。虽不犯乎弒君弒父，而自为忒重，实埋下弒父弒君种子。

又曰：

南皋 邹元标 最不喜人以气节相目，仆问其故，似以节义为血气也。夫假节义乃血气，真节义即理义也。血气之忍不可有，理义之忍不可无。理义之气节，不可亢之而使骄，亦不可抑之而使馁。以义理而误认为血气，则浩然之气且无事养矣。近世乡愿道学，往往借此等议论，以消铄吾人之真元，而遂其同流合污之志。其言最高，其害最远。

一日，喟然而叹。泾阳曰：“何叹也？”曰：“吾叹夫今之讲学者，怎是天崩地陷，他也不管，只管讲学耳。”泾阳曰：“然则所讲何事？”曰：“在搢绅只‘明哲保身’一句，在布衣只‘传食诸侯’一句。”

他又说：

昔之为小人者，口尧舜而身盗跖。今之为小人者，身盗跖而骂尧舜。

骂尧舜好像不复是乡愿。但当时学风却奖励人发高论，致于骂尧舜。这依然在对时风作阿谀，实为乡愿之尤巧而尤诈者。但允成也并不反对讲心学。他说：

心学之弊，固莫甚于今日。然以《大学》而论，所谓如见其肺肝然，何尝欺得人？却是小人自欺其心耳。此心蠹也，非心学也。若因此便讳言心学，是轻以心学与小人也。

又曰：

道心难明，人心易惑。近来只信得六经义理亲切，句句是开发我道心，句句是唤醒我人心。学问不从此入，断非真学问。经济不从此出，断非真经济。

泾阳尝问先生工夫，先生曰：“上不从玄妙门讨入路，下不从方便门讨出路。”

正因为讲得太玄妙，遂使做来有方便。二顾兄弟讲来似平常，却使人感有一种凛然不可犯之色，截然不可逾之气。时人评允成，说他是“义理中之镇恶，文章中之辟邪”，洵为的评。

五三　高攀龙

高攀龙字存之，无锡人，学者称景逸先生。以疏弹执政谪揭阳，半载而归，遂与宪成复兴东林书院，讲学其中。每月三日，远近集者数百人。以为纪纲世界，全要是非明白，小人闻而恶之。在林下二十八年而复出，坐移宫案，削籍为民，并毁其书院。翌年，又以东林邪党逮，夜半投水自尽。攀龙自序为学次第云：

吾年二十有五，闻李元冲与顾泾阳先生讲学，始有志，以为圣人必有做处，未知其方。看《大学或问》，见朱子说“入道之要莫如敬”，故专用力于肃恭收敛，持心方寸间。但觉气郁身拘，大不自在。及放下，又散漫如故，无可奈何。久之，忽思程子谓“心要在腔子里”，不知腔子何所指，果在方寸间否邪？觅注释不得。忽在《小学》中见其解，腔子犹言身子耳。大喜，以为心不专在方寸，浑身是心也，顿自轻松快活。是时只作知本工夫，使身心相得，言动无谬。己丑第后，益觉此意津津。癸巳，以言事谪官，颇不为念。归尝世态，便多动心。甲午秋，赴揭阳，自省胸中理欲交战，殊不宁帖。在武林，与陆古樵、吴子往谈论数日，古樵忽问：“本体何如？”余言下茫然，虽答曰“无声无臭”，实出口耳，非由真见。将过江头，是夜，明月如洗，坐六和塔畔，江山明媚，知己劝酬，然余忽忽不乐，如有所束。勉自鼓兴，而神不偕来。夜阑别去，登舟猛省曰：“今日风景如彼，而余情景如此，何也？”穷自根究，乃知于道全未有见，身

心总无受用，遂大发愤，曰：“此行不彻此事，此生真负此心矣。”明日，于舟中厚设蓐席，严立规程，半日静坐，半日读书。静坐中不帖处，只将程朱所示法门参求。于凡诚敬主静，观喜怒哀乐未发，默坐澄心，体认天理等，一一行之。立坐食息，念念不舍。夜不解衣，倦极而睡，睡觉复坐。于前诸法，反复更互。心气澄清时，便有塞乎天地气象，第不能常。在路二月，幸无人事，而山水清美，主仆相依，寂寂静静。晚间命酒数行，停舟青山，徘徊碧涧。时坐磐石，溪声鸟韵，茂树修篁，种种悦心，而心不着境。过汀州，陆行至一旅舍，舍有小楼，前对山，后临涧，登之甚乐。偶见明道先生曰：“百官万务兵革百万之众，饮水曲肱，乐在其中。万变俱在人，其实无一事。”猛省曰：“原来如此。”一念缠绵，斩然遂绝。忽如百斤担子，顿尔落地。又如电光一闪，透体通明。遂与大化融合无际，更无天人内外之隔。至此见六合皆心，腔子是其区宇，方寸亦其本位。神而明之，总无方所可言。平日深鄙学者张皇说悟，此时只看作平常，自知从此方好下工夫耳。乙未春，自揭阳归，取释、老二家参之。观二氏而益知圣道之高。若无圣人之道，便无生民之类，即二氏亦饮食衣被其中而不觉也。甲辰，顾泾阳先生始作东林精舍，大得朋友讲习之功。徐而验之，终不可无端居静定之力。盖各人病痛不同，大圣贤必有大精神，其主静只在寻常日用中。学者神短气浮，须数十年静力，方得厚聚深培。而最受病处，在自幼无小学之教，浸染世俗，故俗根难拔。必埋头读书，使义理浃洽，变易其俗肠俗骨。澄神默坐，使尘妄消散，坚凝其正心正气。余以最劣之质，即有豁然之见，而缺此一大段工夫，其何济焉？丙午，方实信孟子性善之旨。丁未，方实信程子鸢飞鱼跃与必有事焉之旨。辛亥，方实信《大学》知本之旨。壬子，方实信《中庸》之旨。程子名之曰“天理”，阳明名之曰“良知”，总不若“中庸”二字为尽。中者停停当当，庸者平平常常。有一毫走作，便不停当。有一毫造作，便非平常。本体如是，工夫如是，天地圣人，不能究竟，况于吾人，毙而后已云尔！

黄宗羲云：

此先生甲寅以前之功如此。其后涵养愈粹，工夫愈密，到头学力，自云心如太虚，本无生死。刘先生宗周谓先生心与道一，尽其道而生，尽其道而死，是谓无生无死，非佛氏所谓无生死也。

这里钞摘他这一长篇的自序，一则宋、元、明三代已过六百年的理学，正到结穴时，我们可以把他来作这六百年理学家最后归宿的一典型。二则他为学一本程朱，我们若避开理论，专从实际工夫上来看程朱、陆王之异同，则在他身上，也可以看出许多极接近陆王的成分。

问：“阳明、白沙，学问如何？”曰：“不同。阳明、象山是孟子一脉，阳明才大于象山，象山心粗于孟子。自古以来，圣贤成就，俱有一个脉络。濂溪、明道，与颜子一脉。阳明、象山，与孟子一脉。横渠、伊川、朱子，与曾子一脉。白沙、康节，与曾点一脉。敬斋、康斋、尹和靖，与子夏一脉。”又问：“子贡何如？”曰：“阳明稍相似。”

问：“整庵、阳明，俱是儒者，何议论相反？”曰：“学问俱有一个脉络，宋之朱、陆亦然。陆子之学直捷从本心入，未免道理有疏略处。朱子却确守孔子家法，只以文行忠信为教，使人以渐而入。然而朱子大，能包得陆子；陆子粗，便包不得朱子。”

又曰：

除却圣人全知，一彻俱彻，以下便分两路。一者在人伦庶物，实知实践去。一者在灵明知觉，默识默成去。此两者之分，孟子于夫子微见朕兆，陆子于朱子遂成异同。本朝文清 薛瑄 文成 王守仁 便是两样。宇内之学，百年前是前一路，百年来是后一路。两者递传之后，各有所弊。

这些话，也显可看出学术思想转变之痕迹。从前都在理上争，以谓此是则彼非，彼是则此非。此刻则渐渐转换眼光，来看各家学派之脉络，侧重在学术本身之流变与异同。如是则争传统的宗教气，将转成为学术史的研究。因于如此的转变，故其论学精神，亦将不再悬空去争辨宇宙人生的大原理，而自会更注重在针对时弊上发脚。他曾说：

姚江之弊，始也扫闻见以明心，究而任心而废学，于是乎《诗》、《书》、礼、乐轻而士鲜实悟。始也扫善恶以空念，究且任空而废行，于是乎名节忠义鲜而士鲜实修。

故他说：

尝妄意以为今日之学，宁守先儒之说，拘拘为寻行数墨，而不敢谈玄说妙，自陷于不知之妄作。宁禀前哲之矩，硜硜为乡党自好，而不敢谈圆说通，自陷于无忌惮之中庸。积之之久，傥习心变革，德性坚凝，自当知大道之果不离日用常行，而步步踏实地，与对塔说相轮者远矣。

根据上引，可见攀龙与宪成，在其讲学的外貌上，虽似有不同，而内里精神，则实有他们的一致。他们都不在凭空追寻宇宙或人生之大原理，再把此原理运用到现实，或凭此原理衡量已往的历史。他们似乎更着眼在当前时代的实际情况，和已往历史的客观经过上。因此他们的理论，更像是针对着现实，客观了已往。因此他们在思想上，似乎都没有要自己建立一完整的体系，或信守某家某派的理论和主张。这一点，显然是一种新态度。六百年来的理学，便会在这一新态度上变了质。

五四　孙慎行、钱一本

孙慎行字闻斯，武进人，学者称淇澳先生。曾力争福王之国事，后以“红丸案”论戍宁夏。崇祯改元，方大用而卒。刘宗周尝谓：

东林之学，泾阳导其源，景逸始入细，至先生而另辟一见解。

慎行初为学，由宗门入，与天宁寺僧静峰，参究公案，无不了然，每于忧苦烦难中，觉心体忽现。然慎行不自以为得，尝谓：

儒者之道，不从悟入。

他对从来讨论已发未发，中与和的问题，有他独特的看法。他说：

昔人言中，第以为空洞无物而已，颇涉玄虚。至谓人无未发之时，才思便属已发，以予观之，殊不然。夫人日用间，岂必皆喜怒，皆哀乐，即发之时少，未发之时多。所谓未发者，乃从喜怒哀乐看。夫天地寥廓，万物众多，所以感通其间，而妙鼓舞之神者，惟喜怒哀乐。如风雨露雷，造化所以鼓万物而成岁。庆赏刑威，人主所以鼓万民而成化。造化岂必皆风雨露雷之时，人主亦岂必皆庆赏刑威之日。故说有未发之中，正见性之实存主处。今若以为空洞无物而已，将以何者为未发，又将以何者为中？而天地万物之感通，其真脉不几杳然无朕邪？且所以致中者，又从何着力？毋乃兀坐闭目，以求玄妙，如世之学习静者乃可邪？

这一说，粗看只像在解释《中庸》这几句，实则对宋明理学传统意见，有绝大的翻新。第一，是看重了喜怒哀乐的本质和功用。喜怒哀乐发自天性，而且有感通鼓舞之大作用，正如天地之有风雨露雷般。这一意见从前理学家不爱讲。只有王守仁，以好恶说良知，与此颇相似。但守仁讲的本原，还似在讲哲学，慎行仅从事情实状讲，才始是切实在讲人生。这一个区别，仍是我上面之所指，还即是东林学风之特点。第二，他把未发扣紧在喜怒哀乐上，对所谓未发之中的性，有了平实的看法了，才不落到空洞与玄妙。他说：

《中庸》工夫，只学、问、思、辨、行。只要操此一心，时时用力，时时操心，原非空虚无实。如世说戒惧是静而不动，慎独是未动而将动，遂若学问思辨行外，另有一段静存动察工夫，方养得中和出。不知是何时节？又不知是何境界？只缘看未发与发都在心上，以为有漠然无心之时，方是未发。一觉纤毫有心，便是发，曾不于喜怒哀乐上指着实。不知人心决未有漠然无心之时，而却有未喜怒未哀乐之时。如正当学问时，可喜怒可哀乐者未交，而吾之情未动，便可谓之发否？是则未发时多，发时少。君子戒惧慎独，惟恐学问少有差迟，便于心体大

有缺失。决是未发而兢业时多，发而兢业于中节不中节时少。如此看君子终日学问思辨行，便是终日戒惧慎独。何得更有虚闲，求一漠然无心光景？

从前多认为戒惧慎独求未发之中，是儒者绝大的学问。此刻则说成人在学问时，便即是未发之中，是戒惧慎独了。这一番倒转，在六百年理学思想史上，却是极大的斡旋，不可轻易看。慎行在这一意见上，并举一最浅显之例。他说：

余尝验之，若思嗜欲，未思而中若燔矣。思词章，久之亦有忡忡动者。傥思义理，便此心肃然不摇乱。若思道理到不思而得处，转自水止渊澄，神清体泰。终日终夜，更不疲劳。不知何以故？且思到得来，又不尽思的时节，不必思的境路。尽有静坐之中，梦寐之际，游览之间，立谈之顷，忽然心目开豁。觉得率性之道，本来原是平直，自家苦向烦难搜索。是亦不思而得一实证。

此即孟子所谓“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”。人心能思，又能知理义。能思是人心之天性，理义也还是人心之天性。思即未发，非已发。他又说：

告子以生言性，执已发而遗未发。理义之说，惟人有之，而禽兽不能。但从生言性，虽性亦生；从性言生，虽生亦性。虽性亦生，必至混人性于犬牛。虽生亦性，方能别几希于禽兽。

禽兽有生命，故亦有性，此是告子的说法。人性异于禽兽，故人生亦必异于禽生与兽生，因此当从性言生，始是儒家性善论正义。

他把已发未发的争辨解决了，又说到中和。他说：

中和尚可分说，致中和之功必无两用。未发一致中和，已发一致中和。譬如天平，有针为中，两头轻重钧为和。当取其钧，非不时有斟酌。到得针对来，煞一时事。且钧而相对，是已发时象。如两头无物，针原无不相对，更是未发时象。看到此，孰致中？孰致和？何时是致中？何时是致和？君子只一戒惧不忘，便中和默默在我。便是致字，无两条心路。

这一看法也是极新鲜，极确切。宋儒以理释性，但人性该有倾向与追求，而理字则总像是静定着。王守仁始把好恶来说良知，但好恶指示了性的动情，却没有指示出性的静态。人性在其永远的动情中，还有它永远的静态，“中和”两字却够说明这静态。以今语释之，中和便是一种均衡的状态。因人心有好恶，有时会引起对内对外的不均衡，而人性则必在不断的动向进程中求均衡。人生复杂，远非禽兽单纯的生事可比，因其自性上之求均衡，才有种种义理的发现。换言之，人性之好恶，得达中和均衡的状态时始是理，始是人性之真体段与真要求。慎行把天平来描述内心中和的貌相，把天平两头无物来描述未发时气象，可谓罕譬而喻。所以他又说：

凡学问最怕拘板，必有一种活动自得处，方能上达。天地间之理，到处流行，有可见，有不可见。有所言，有所不能言。不是以心时时体会，有活动机括，焉能日进日新！专有人工，绝无天趣，即终身从事，转入拘板。

程颢说：“天理二字，是我自己体贴出来。”湛若水说：“随处体认天理。”王守仁则说“致良知”。这三家说法，都可和慎行此条说相通。慎行此条之紧要处，在他指点出“天趣”二字来。王学末流之弊，都喜讲本体，忽略了工夫。而程朱一派的格物穷理说，则偏在工夫上，又使人把握不到一头脑。慎行“天趣”二字，似乎极平常，极通俗，实则摆脱掉讲

学家一切玄谈空理，而本体工夫早面面顾到了。正因他真切看到心体和性体，他对宋儒相传主静工夫也表示他异见。他说：

古来未有实言性者，中和是实言性处。后人求之不得，往往虚言性，以为无可名。独《礼记》云：“人生而静，天之性也”一句，儒者多宗之。周子作《太极图》，以为圣人主静立人极。至豫章延平每教人静坐观中，看未发气象。予用工久之，觉得求未发之中，是至诚立大本真学问要领。然将一静字替中字，恐圣贤与儒学便未免于此分别。宋儒只为讲一静字，恐偏着静，故云静固静也，动亦静也，若费分疏帮补。圣学说中，便无偏静气象，不必用动字帮补。凡学问一有帮补，则心思便有一半不满处，费了筹度。躬行便有一半不稳处，费了调停。圣贤只率性而行便为道，故云致中和。不于中处调和，亦不于和处还中，彻始彻终，要在慎独。

从这一条话，可见慎行学问还是从宋儒入，这是东林共同的脉络。但慎行这一条，更有一最堪注意点，他开始指点出圣贤与儒学之分别处。换言之，即是先秦儒与宋儒之分别处，亦即是孔、孟与程、朱之分别处。这一看法，却引起了此后思想史上一绝大的转变。所以东林诸贤，我们不该专看他们是宋、明六百年理学之结穴，而实在已是此下新思想新学术之开端了。

慎行又反对宋儒“气质之性”与“义理之性”之分别。他说：

孟子说性善，而可使为不善。宋儒说性即理，才禀于气，气有清浊，清贤而浊愚。如此则便把性来做两件。

孟子谓形色天性也，而后儒有谓气质之性，君子有弗性者焉。夫气质独非天赋乎？若天赋而可以弗性，是天命之性可得而易也。孟子谓为不善，非才之罪也，而后儒有谓论其才，则有下愚之不移。夫使才而果有下愚，是有性不善与可以为不善之说是，而孟子之言善非也。孟子谓故者以利为本，而荀子直谓逆而矫之而可以为善，此其非，人人共知。但荀子以为人尽不善，若谓清贤浊愚，亦此善彼不善也。荀子以为本来固不善，若谓形而后有气质之性，亦初善中不善者也。二说未免出入孟、荀间。荀子矫性为善，最深最辨。唐宋人虽未尝明述，而变化气质之说颇阴类之。

又曰：

如将一粒种看，生意是性，生意默默流行便是气，生意显然成像便是质。如何将一粒分作两项，曰性好、气质不好。

又曰：

伊川论性，谓恶亦性中所有，其害不浅。

于是又转移到“人心”与“道心”之辨上。他说：

人心、道心，非有两项。人之为人者心，心之为心者道。人心之道，只有这一些理义之道心，非道心之外，别有一种形气之人心也。

黄宗羲说之曰：

宋儒既主有所谓气质之性，遂以发于气质者为形气之心，于是认心之所具只是知觉，而必须以理义充实之，然后乃得为道心。于是遂主穷格天地万物之理。若是则人生仅有知觉，更无义理。只有人心，更无道心。最多亦是两心夹杂。

慎行此辨，足破历来理学成见之积蔀。他又说：

《易》曰：“穷理尽性。”即穷吾性之理也。阳明说致良知，才是真穷理。

慎行又继此致辨到理义与气数上，从人生界推进到宇宙界。他说：

今人言天命，多以理义气数并言。“维天之命，于穆不已”，夫所谓不已者何也？理义立，则古今旦暮，相推相荡其间而莫之壅阏者气也。理义行，而高下长短，日乘日除其间而莫之淆混者数也。故曰：“至诚无息”，谓理义之纯而无息，而气数为之用也。

又说：

世说天命者，若除理义外，别有一种气运之命杂揉不齐者然。因是则有理义之性，气质之性。又因是则有理义之心，形气之心。三者异名而同病。总之，不过为为不善者推解。以是有变化气质之说。夫气质善，人顺之使善，是以人合天，何极易简？若气质本有不善，而人欲变化之使善，是以人胜天，何极艰难？且使天而可胜，则荀子矫性为善，其言不谬矣。孟子曰：“天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。”是天之气运之行，无不齐也，而独命人于气运之际，顾有不齐乎哉？

又曰：

万有不齐之内，终有一定不移之天。天无不赏善，无不罚恶，人无不好善恶恶，故曰：“天命之谓性。”

又曰：

天理之流行即气数。善降祥，不善降殃，正莫之为而为，莫之致而致者。常人不知祸福，正为见善不明。

黄宗羲说之曰：

一气之流行往来，必有过不及，故寒暑不能不错杂，治乱不能不循环。以人世畔援歆羡之心，当死生得丧之际，无可奈何而归之运命，宁有可齐之理？然天惟福善祸淫，其所以福善祸淫，全是一段至善。一息如是，终古如是，否则生理灭息矣。

通观慎行前后诸说，他是一位彻头彻尾主张性善论的人。宋明六百年理

学，主要精神，自在排佛申儒上；但他们却摆脱不掉佛学思想里，把一切分成本体与现象作双层看法的那一点。这一种分别本体与现象的看法，即西方自希腊以至近代欧洲的哲学思想大体亦如是。只中国先秦传统则不然。但宋明理学，却永远陷在这双层看法的圈套里，周、张、程、朱都如此，王守仁晚年，也不免陷入此格套。只有陆九渊，最能避免这一点。但他论心不论性，思想体系未圆密，所以高攀龙要说他粗。慎行却把这一格套全部纠正过，义理与气数之合一，便不是理气二元了。“义理之性”与“气质之性”之合一，那便是天人合一了。道心与人心之合一，便没有心本体的麻烦了。中和已发未发的新解释，便不再要“主静立人极”，来向里寻找一本体了。到他手里，才把宋明再挽到先秦。他所用一切论题，则全是宋明的，但他的观点，却全是先秦的。因此我们可以说，他的思想体系，告诉了我们宋明理学最后的归宿，而同时却是此后新思想新体系之新开端。

钱一本字国端，武进人，学者称启新先生。他曾以敢言朝政，招致廷杖与削籍。他与顾宪成分主东林讲席，所讲有许多与孙慎行相通。他曾说：

告子曰“生之谓性”，全不消为，故曰：“以人性为仁义，犹以杞柳为栝棬。”此即禅宗无修证之说。不知性固天生，亦由人成，故曰“成之者性”。又曰“成性存存”。世儒有专谈本体而不说工夫者，其误原于告子。

他又说：

有性无教，有天无人，如谷不苗，如苗不秀，如秀不实。不是有一般天道，又有一般人道。有一般不勉而中不思而得从容中道之圣人，又有一般择善固执之贤人。如无人道之择执，其所中所得，只如电光石火之消息，天道且茫如，而唯圣罔念亦狂矣。

这一说，为后来王夫之所力持。黄宗羲曾说：一本之学，多得力于王时槐，而夫之则以之会通于张载。张载有“为天地立心，为生民立命”的主张，似乎太偏重在人道上，为二程所不契。一本之说，黄宗羲亦加以驳议，谓：

性为自然之生理，人力丝毫不得而与，故但有知性，而无为性。圣不能成，愚不能亏，以成亏论性，失之矣。

自然生理，有为而非知，故说无为，但却有“成亏”，黄说非真能了解一本的见解。一本说：

圣贤教人下手，树艺五谷，五谷熟而民人育。异端教人下手，芟柞荑稗，谓了妄即真，恐天下并无荑稗去就有五谷熟之理。

所以他又说：

圣学率性，禅学除情，此毫厘千里之辨。

大概一本与宗羲两家歧见，还是一偏在本体上，一偏在工夫上。陆、王讲学，往往说只要减，不要添，即程颢也如此。若照一本意见，则此种

说法仍会有毛病。故他又说：

把阴阳五行全抹杀，光光要寻得太极出来，天下无如此学问。徒遏欲，非所以存理。长存理，乃所以遏欲。

他又说：

唯圣人然后可以践形，学不在践履处求，悉空谈。

他又说：

周子《太极图说》，于孔子“易有太极”之旨，微差一线。程、张“气质之性”之说，于孟子“性善”之旨，亦差一线。韩子谓“轲之死，不得其传”，亦千古眼也。

他又说：

朱子于《四书集注》，悔其误己误人不小，又欲更定《本义》而未能。后人以信守朱说为崇事朱子，此徒以小人之心事朱子耳。

这是明说周、程、张、朱没有得孔、孟之真传，这可谓是东林诸贤中最大胆的伟论。此下明遗民都有此倾向，王夫之、颜元，全沿这一路。惟颜元较偏激。于此一本又特提一“才”字。他说：

孟子据才以论性，人所为才，既兼三才，又灵万物。人无有不才，才无有不善。以体谓之才性，以用谓之才情，以各尽其才，各成其才。其全谓之才德、才贤、才品、才能，其偏亦谓之才质、才气、才智、才技、才调，并无有不可为善之才。告子不知有所谓才，故其论性，或等之梗直之杞柳，或比之无定之湍水，或以为不过食色而夷之物欲之中，或并欲扫除仁义而空之天理之外。但知生之为性而不知成之为性，即同人道于犬牛而有所弗顾。孟子辞而辟之，与孔子继善成性之旨，一线不移。宋儒小异，或认才禀于气，又另认有一个气质之性，安知不堕必为尧舜之志？此忧世君子不容不辨。

这里一本特提一“才”字，惟其才善，所以说性善。宋儒言性以天理，于是有人欲与天理相对立。一本言性以才，则人无有不才，只有大小之别，这亦如王守仁黄金成色与分量的譬喻。但守仁不免太看重在成色上，好像把成色与分量分开了。其实离开分量，又哪里见成色？

照一本看法，又如何分别善恶呢？他又说：

就一人言心，都唤做人心。就一人言性，都唤做气质之性。以其只知有一己者为心为性，而不知有天下之公共者为心性也。惟合宇宙言心，方是道心。合宇宙言性，方是天地之性。

这一分别极明白，极深透。宋儒亦本此意，但没有说得如此明白。而又太着眼在每一人之身上立论，于是要钻向里面去寻找一本体的心与性，

即其所谓道心与义理之性来。现在一本则教人推扩到外面去，人人所同然的即是心之道与性之义理之真面目与真所在。所以他说：

卦必三画，见得戴天履地者始是人，非是以一人为人，必联合天地而后为人。

他又说：

心者，三才主宰之总名。天地之心，天地之主宰；人心，人之主宰。只单以人言心，一而不三。通天地人以言心，一而三，三而一，别无两心。谓人心道心，八字打开。谓道心为主，人心听命。谓性是先天太极之理，心兼后天形气。性是合虚与气，心是合性与知觉，俱要理会通透。

这里他把宋儒许多重要的话，都重新作一番解释。他认为，若照他解释法，则宋儒许多话，还都可存在。所以他又说：

先须开辟得一个宇宙匡廓，然后可望日月代明，四时错行于其中。

这是说，若要求真理，不该把宇宙外界暂时搁起，各自向每一人的心和性上求，却试把人之心性安放在整个宇宙匡廓里来求。但他这一番意见，也不是如周、张诸人般，暂把人之心性搁起，先从宇宙外面求，于是遂有宇宙论与人生论之分别。他说：

际天蟠地，皆人道也，特分幽明而谓之人与鬼神耳。

鬼神是人道之幽，除却人道无鬼神，也可说除却宇宙无心性。所以他又说：

开辟得一个天覆地载规模，心量方现。充拓得一个天施地生气象，性量方现。

人之心性，必向外充拓开辟去，放进宇宙，以宇宙为量，以天地为准，才见得真心性。所以说：

盈天地间，皆化育流行。人试自省，化不化？育不育？但有不化，直是顽砾。有不育，直是僵块。

僵块顽砾，哪是人的心性呢？他又说：

孟子说求放心，求仁也。不仁则心放，仁则心存。后学忘源失委，以心为心，而不以仁为心，知所以求心，而不知所以求仁，即念念操存，顷刻不违，只存得一个虚腔子，岂所以为心邪？

这一分辨，更直捷明白，却更重要。单言求心，便不免要向渺茫中求本体。一言“求仁”，则所谓宇宙匡廓，便宛在目前了。所以他又说：

不见头脑之人，尽饶有静定工夫，如池沼之水，澄静无汩，岂不亦号为清泉，然终不称活水。

要使人心如活水，便该把此心安放在天地间，便该先认识此心之仁。所以他又说：

如不长以天下国家为一物，即此混然中处之身，皆绝头截尾之朽株，断枝残柯之末桔，安得谓之有本，而能以自立？

如是则人之本在天下国家。人要自立，便该自立于天下国家之里。离开天下国家，便无本，便不能立。所以他说：

面孔上常有血。

这可说是他另一种的本体论。心性离不了人之血，义理也离不了人之血。离了才，不见性，离了血，也就不见本，又从哪里见心与性。所以俗语说血心、血性。我们可以说，血是心性义理之本体。若照传统雅言说，则仁是心性义理之本体。他又说：

古人为宗庙以收魂气，死亡且然，矧于生存。一无所收，则放逸奔溃。释收于空，老收于虚，与博弈类。圣人本天，天覆地载，天施地生，心之所也。学以聚之，收于学也。故曰：“悠久无疆。”

这我们也可说，那是他另一种的工夫论。原来义理散在天地间，却待人来收聚集合。否则便放逸奔溃了。释收于空，老收于虚，因他们看天地间本一空虚，一切义理都空虚，所以他们教人也收向空虚处。但如是般做工夫，必将教人面上不见血。换言之，则成了一不仁的人。那就更使天地闭，贤人隐。最好也只如博弈般，仅是无所用心戏玩过日子。他教人把宇宙间一应道理，将学问来收集会聚，才可使那些道理悠久而长存。试问：若没有人的心性才气即人之仁在那里做工夫，天地间哪会有这许多灿然明备悠久长存的道理会聚着？天地间道理正待人收集与会聚，才像天地面上也有血，天地也有生气和仁心了。所以说：

仁、人心，即本体。义、人路，即工夫。

宋、明儒长期争辨的本体与工夫，他轻轻把先秦儒“仁义”二字来代替了。再由此推上到宇宙论，他也说：

即气数，即义理，无气数之非义理，《中庸》天命之谓性亦如此。

此说与孙慎行全相同。天地除却气数，再不见本体，再不见义理，则周敦颐所谓“无极而太极”，张载所谓之“太虚”，朱熹之所谓“理先气”，皆都可以不再深求了。他又说：

道之废行皆命，譬时之昼夜皆天。要有行无废，是有昼而无夜也。只昼里也是这个天，而处昼底道理不同于夜。夜里也是这个天，而处夜底道理不同于昼。今或昼里要知夜里事，夜里要做昼里事，小人不知天命者便如此。

这处所谓天命，也就是气数，义理即在气数中。不是除了气数别有义理，昼有处昼的理，夜有处夜的理，气数变，义理亦变。所以他又说：

生知之“生”字，人人本体。学知之“学”字，人人工夫。谓生自足而无待于学，古来无如此圣人。

如是则本体只是一个“生”，那是何等直捷而易知的本体？学也便限定在生，不再要离开生而别寻一种本体以为学，那又是何等直捷而易知的工夫？这一意见，却显然是中国思想自先秦以来之旧传统，但宋、明儒要绕了六百年长期的大圈子，到东林诸贤才再明确提出此观念，这不能不说佛学在中国思想史上影响之深刻，而东林诸贤结束宋、明下开将来之贡献，也可想见其伟大。实亦因王学流弊，人尽逃儒归释，儒学全成为禅学，人才败坏于下，政治糜烂于上，东林讲学精神，略似北宋之初期，而惜乎其终不可救药也。

五五　刘宗周

黄宗羲曾说：

今日知学者，大概以高 攀龙 刘两先生，并称为大儒，可以无疑矣。然当高子遗书初出，羲侍先师 指宗周　于舟中，自禾水至省下，尽日翻阅，先师时摘其阑入释氏者以示羲。后读先师《论学书》有云：“古之有朱子，今之有忠宪先生，皆半杂禅门。”忠宪固非佛学，然不能不出入其间，所谓大醇而小疵者。若我先师，则醇乎其醇矣。后世必有能辨者。

宗周是宗羲之老师，故宗羲这样说。让我们来一述宗周的思想，这可算宋明理学家最后的殿军了。

刘宗周字起东，号念台，山阴人，学者称蕺山先生。万历间，曾劾魏忠贤，嗣告病回籍，固辞不起。内批：“矫情厌世，革职为民。”崇祯初复起，时思宗方综核名实，群臣救过不遑，宗周谓刑名之术不足以治天下，见目为迂阔。请告归，又召对，问人才粮饷流寇。对曰：“天下未尝乏才，只因求治太急，进退天下士太轻，所以有人而无人之用。加派重而参罚严，吏治日坏，民生不得其所，胥化为盗贼，饷亦无从出。流寇本吾赤子，抚之有方，则盗贼仍为吾民。”思宗又问兵事，对曰：“御外亦以治内为本。”思宗不悦，顾阁臣，曰：“迂哉刘某之言！”用为工部左侍郎，反复以弊政为言。谓朝廷但下尺一诏，痛言前日所以致贼之由，与今日不忍轻弃斯民之意，招其无罪而流亡者，陈师险隘，听其穷而自归，诛渠之外，犹可不杀一人而定。思宗见之大怒，久始意解。谕以大臣论事，须体国度时，不当效小臣图占地步，尽咎朝廷。遂三疏请告，许之。途中上疏论阁臣，重获谴革职。嗣又召用，奏言：“当以一心为天地神人之主，镇静以立大，安详以应变。”又言：“十五年来，上处分未当，致有今日败局，乃不追原祸始，更弦易辙，欲以一切苟且之政，牵补罅漏。”思宗变色，曰：“前事不可追，且问今后之图安在？”宗周对：“今日第一义，在上能开诚布公，先豁疑关，公天下以为好恶。”问：“国家败坏已极，如何整顿？”宗周对：“近来持论者但重才

望，不重操守，不知真才望出于真操守。未有操守不谨而遇事敢前者，亦未有操守不谨而军士畏威者。”思宗曰：“济变当先才而后守。”宗周对：“济变愈宜先守。”因言：“上方下诏求言，而廷臣有以言得罪者。即有应得罪，亦当敕下法司。遽置诏狱，于国体有伤。”思宗怒，曰：“朕处一二言官，如何遂伤国体？假有贪赃坏法，欺君罔上，俱可不问乎？”宗周对：“仍当付法司。”思宗大怒，复革职。福王在南京，又起宗周，敦迫再三，始受命。及起用阮大铖，再请告。浙省降，宗周绝食二十日而卒。

宗周思想，大体还是沿袭王守仁。但亦甚有由王返朱之倾向。

王嗣奭问：“晦庵亦从禅学勘过来，其精处未尝不采取，而不讲，故妙，所谓知者不言也。象山、王阳明不出其范围，晚年定论可见。”曰：“宋儒自程门而后，游、杨之徒浸深禅趣，朱子岂能不惑其说？故其言曰：佛法煞有高处。而第谓可以治心，不可以治天下国家，遂辞而辟之。将吾道中静定虚无之说，一并归之禅，辟之惟恐一托足焉。因读《大学》有得，谓必于天下事物之理，件件格过以几一旦豁然贯通之地，而求之诚正。故一面有存心之说，一面有致知之说。”又曰：“非存心无以致知，而存心者不可以不致知，两事递相君臣，迄无一手握定把柄之势，既以失之支离矣。至于存心之中，分为两条，曰：静而存养，动而省察。致知之中，又复歧为两途，曰：生而知之者义理耳，若夫礼乐名物，亦必待学而后有以验其是非之实。安往而不支离也。盖亦禅学有以误之也。象山直信本心，谓一心可以了当天下国家，庶几提纲挈领之见，而犹未知心之所以为心也，故于穷理一路，姑置第二义。虽尝议朱子之支离，而亦不非朱子之格致。格致自格致耳，惟其学不本于穷理，而骤言本心，是以知有本心，不知有习心，即古人正心、洗心皆信不过。窥其意言，屡犯朱子心行路绝，语言道断之讥。文成笃信象山，又于本心中指出良知二字，谓为千圣滴骨血，亦既知心之所以为心矣。天下无心外之理，故无心外之知。而其教人，惓惓于去人欲存天理，以为致良知之实功。凡以发明象山未尽之意。特其说得良知高妙，有妄心亦照，无照无妄等语，颇近于不思善不思恶之语。毕竟以自私自利为彼家断案，可为卓见。合而观之，朱子惑于禅而辟禅，故其失也支。陆子出入于禅而避禅，故其失也粗。文成似禅而非，故不妨用禅，其失也玄。”

这是宗周对于朱、王异同的批评。但谓朱子惑于禅，陆子出入于禅，文成似禅而非禅，其说实大可商榷。因此他对程朱之性即理说，颇有许多明快的驳论。他说：

程子曰：“恶亦不可不谓之性。”如麟凤枭獍，其性之仁暴，皆生而有之。假令易枭獍而仁，易麟凤而暴，则非其性矣。水清则明，清之性也。水浊则暗，浊之性也。千古性学不明，则是将做一好题目看，故或拘于一处，或限于一时，而不能相通以类万物之情，使性善之旨反晦。

孟子道性善，本把人性与犬牛之性分别看，更说不到枭獍。程朱正要说天地万物一体，故说性即理。宗周此条，虽像阐发程说，其实寓纠正之意。宗周殆谓必把性字限定在人性上，始合孟子性善之旨也。于是又转说到理，他说：

古今性学不明，只是将此理另作一物看，大抵臧三耳之说。佛氏曰：“性，空也。”空与色对，空一物也。老氏曰：“性，玄也。”玄与白对，玄一物也。吾儒曰：“性，理也。”理与气对，理一物也。佛、老叛理，而吾儒障于理，几何而胜之？

物各有性，便物各有理，有枭獍之性，也便有枭獍之理。此一“理”字，显然已超出“善”的范围了。但却不能说理与气对。程朱障于理，此乃宗周本于守仁之说，故有此辨。他又说：

性即理也，理无定理，理亦无理。

若要把性释理，则枭獍之理，不能不说是无理之理。程门说“理一分殊”，既是分殊，便无定理，便可有无理之理出现。朱熹亦说，“气犹相近，而理绝不同”，只为王学把此理字范围看得太狭窄了，故来宗周之疑。所以他又说：

性无性，道无道，理无理，何也？盖有心而后有性，有气而后有道，有事而后有理。故性者心之性，道者气之道，理者事之理也。

这一说像极透辟，却有问题。他谓有心而后有性，似把性字专指在人性上，但亦有有性才有心。至如瓦石之类无心，岂可说无性。故又说：

性无性也，况可以善恶言？

瓦石之类无心，由宗周言之，也可说无性，因此亦便无所谓善恶。但岂可便说成人类也是性无性，理无理，把程朱相传性即理之说，打破无遗乎？他又说：

心只有人心，而道心者，人之所以为心也。性只有气质之性，而义理之性者，气质之所以为性也。

这一说也极明快。把人心道心气质义理全打并归一。同时东林讲学也多持此说，宗周承之，这是晚明思想界一公同意见，后来清儒大体都从此观点来反宋儒，反程朱。其实也多失却了程朱精义。于是再转到天地万物一体之说：

问：“万物皆备之义。”曰：“才见得有个万物，便不亲切。须知盈天地间，无所谓万物者，万物皆因我而名。如父便是我之父，君便是我之君。类之五伦以往，莫不皆然。然必实有孝父之心，而后成其为我之父。实有忠君之心，而后成其为我之君。此所谓反身而诚，至此才见万物非万物，我非我，浑然一体。此身在天地间，无少欠缺，何乐如之？”

程朱说万物一体，把我亦归入。王学说万物一体，则把万物归入于我。宗周亦承守仁“意在于事亲则事亲便是一物，意在于事君则事君便是一物”之旧说。但岂可谓天地间只有麟凤其物，更无枭獍其物乎？亦岂可谓枭獍亦因我而名。宗周谓“盈天地间无所谓万物”，此语更可商，实亦从守仁说转演而来。但宗周对《大学》“格物”一训，则有与守仁不合处。他曾说：

后儒格物之说，当以淮南为本。

淮南格物说，指的泰州学派王艮的说法，已在前面叙述过。艮有弟子王栋，又把艮说进一步发挥。栋字隆吉，号一庵，亦泰州人。他说：

先师 指王艮 说物有本末，言吾身是本，天下国家为末。可见平居未与物接，只自安正其身，便是格其物之本。格其物之本，便即是未应时之良知。至于事至物来，推吾身之矩而顺事恕施，便是格其物之末。格其物之末，便即是既应时之良知。致知格物，可分拆乎？

这一说之重要处，在把王艮格物即安身说仍挽到致知上，再把来贴切上王守仁良知说的主要点。若把来与同时钱一本说心性一比较，便可见其高下得失了。王栋又把“格”字重加新义，说：

先师 指王艮 之学，主于格物。格字不单训正，格如格式，有比则推度之义，物之所取正者也。物即物有本末之物，谓吾身与天下国家之人。格物云者，以身为格，而格度天下国家之人，则所以处之之道，反诸吾身而自足矣。

栋之此说，显不合于《大学》格物之原义，且勿论。其实他说，亦像近于《中庸》“尽己之性可以尽人之性，尽人之性可以尽物之性”的意见。自己的良知，便是一个矩，便是一种格式或尺度。这一个矩，可以比则推度天地万物之方。这一种格式与尺度，可以衡量规范人心事变之万殊。这似把一己成为宇宙天地之大本，此是王学末流说得太离本了。循此说下，又会从心转落到性。陆王喜言心，少言性，《大学》本文也无性字，栋因此又别出新义来讲《大学》的“意”字。他说：

旧谓意者心之所发，窃谓自身之主宰者而言谓之心，自心之主宰而言谓之意。心即虚灵而善应，意有定向而中涵。非谓心无主宰，赖意主之，自心虚灵之中确然有主者而名之曰意耳。大抵心之精神，无时不动，故其生机不息，妙应无方。然必有主宰乎其中而寂然不动者，是为意也。

这里他指出心虽虚灵，因应无方，而实内涵有一定的动向。此一动向，却是寂然而不动。所谓寂然不动者，正指其有一定之针向，若有一主宰。这一说，是否说对了《大学》意字之原义，我们仍然可弗论，但这已说到了人之性，他已为陆王心学补出了“性”字之重要义，而把《大学》“意”字来替代。他又说：

独即意之别名，以其寂然不动之处，而单单有个不虑而知之灵体，自做主张，自裁生化，故举而名之曰独。

这里说“独”字，显异旧注“人所不知，己所独知”的解释，而变成了心体的别名。宗周说“格物之说，当以淮南为本”，与其说是本之于王艮，毋宁说是本之于王栋。宗周说意字、独字，都和栋说极相似。其实此等说法，仍从守仁的良知学来，只比守仁说得更深入了。宗周说：

《大学》之言心，曰：忿懥、恐惧、好乐、忧患而已。此四者心之体也。其言意，即曰好好色，恶恶臭。好恶者，此心最初之机，即四者之所自来。故意蕴于心，非心之所发也。又就意中指出最初之机，则仅有知善知恶之知而已，此即意之不可欺者也。故知藏于意，非意之所起也。又就知中指出最初之机，则仅有体物不遗之物而已，此所谓独也。故物即是知，非是知之所照也。

这一节话，明本诸王栋。但栋说尚较自然，较明白，宗周因要逐字逐句解释《大学》之原文，便不免纠缠模糊了。他大体是说，意蕴于心，而知藏于意，所谓知，则是此独体，也即便是物。因若仅以虚明灵觉说心，便必然要走上朱熹索理于外的老路。现在说心自有一主宰，此主宰即是意。则一切知自然由意而发，不是由知起意了。至于说“物即是知，非知之所照”，此物字即王栋所谓的矩与格式。此矩与格式，即在知之本身，而不在外面事物上，故说非知之所照。其实宗周说意字，似乎不如王时槐认意为“生几”，比较更贴切。而且王守仁早说良知是天理，是尔自家的准则，则良知便是我心之主宰，何以宗周又要把意字换出良知二字呢？宗周说：

为学之要，一诚尽之矣，而主敬其功也。敬则诚，诚则天。若良知之说，鲜有不流于禅者。

正为当时伪良知流行，守仁说：“见父自然知孝，见兄自然知弟。”浙中王门由此发挥去，要致良知，便离不开外面的事物。而又着不上工夫，便成运水搬柴尽是妙道。江西一派力反此见解，要学者回向心本体上用工。宗周则偏向江西王门的路子，所以也侧重在心本体。守仁虽也竭力着重到诚意，但意字若偏在心之已发一边了，则仍无以改变浙中王门的理论。所以宗周定要说意为独体，说其内蕴于心而并不是已发。用此来解释《大学》，其用意则在纠挽浙中王门心只是个已发的说法。所以宗周不喜言良知，定要提出他的“意”字与“独”字的新见解，其用意只在此。但未免愈说愈玄远了。所以他又说：

静中养出端倪，端倪即意，即独，即天。

这不是显然要提出一心体来，而又故意要避免良知二字吗？若说“知”，便容易连想到“照”。说照，便离不开外面的事物。若说“意”与“独”，便挽向里面来。这是宗周的苦心。其实这独体之意何由来，则仍不免要回到宇宙论方面去，所以此处宗周又不免要牵拉上一“天”字。但又不肯说一“性”字，此见宗周始终跳不出王学之牢笼。

祝渊言立志之难。先生曰：“人之于道犹鱼之于水。鱼终日在水，忽然念曰：吾当入水。跃起就水，势必反在水外。今人何尝不在道中，更要立志往那里求道？若便如此知得，连立志二字也是赘。”

他只说人心原自有主宰。这主宰，即是意与独。换言之，亦即是天与道。如此则只要诚意慎独，便一了百了，所以连立志二字也不要了。在此上，宗周便很不喜朱熹。他说：

朱子表章《大学》，于格物之说最为吃紧，而于诚意反草草，平日不知作何解，至易箦，乃定为今章句，曰：“实其心之所发。”不过是就事盟心伎俩，于法已疏矣。至慎独二字，明是尽性吃紧工夫，与《中庸》无异旨，而亦以心之所发言，不更疏乎？朱子一生学问，半得力于主敬，今不从慎独二字认取，而欲掇敬于格物之前，真所谓握灯而索照也。

可见宗周学派，还是王学一路，只把“慎独”来换出“致良知”。因此对于朱熹的格物说，自要不赞成。如此则岂不只要本体，可以不问工夫了。于是遂使他又回到周敦颐之“主静立人极”。他说：

周子主静之静，与动静之静，迥然不同。盖动静生阴阳，两者缺一不得，若于中偏处一焉，则将何以为生生化化之本乎？然则周子何以又下个静字？曰：只为主宰处著不得脚注，只得就流行处讨消息，亦以见动静只是一理，而阴阳太极只是一事也。

他又说：

无极而太极，独之体也。动而生阳，即喜怒哀乐未发谓之中。静而生阴，即发而皆中节谓之和。才动于中，即发于外，发于外则无事矣。是谓动极复静。才发于外，即止于中，止于中则有本矣。是谓静极复动。一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉。若谓有时而动，因感乃生，有时而静，与感俱灭，则性有时而生灭矣。

这番话，描写心态却深细。他说才动于中，即发于外，才发于外，即止于中，因见心体无可分内外。发了便无事，故说动极复静，而并不是发了便没有，故又说静极复动，因见心体也无可分动静。这些话，审察心体都是很精密。但若说太极只是一心体，心体便是一太极，这问题却大了。从近代西方哲学术语说，这已不是人生论上的问题，已转到形上学的本体论去了。本来王守仁的良知学，专就人生界讲心即理，这是无可非难的。但守仁晚年也有好些话侵入了形上学本体论的界域去。所以他要说：“充天塞地，中间只有这个灵明。”又说：“人的良知，就是草木瓦石的良知。”又说：“天地无人的良知，亦不可为天地。”现在宗周显示已落进这圈套，他只把“独体”二字来换了良知，于是便说太极即独体。而此独体，又即是人心内蕴之意，愈说愈向里，这是良知学中一极大迷人的歧途。可惜守仁当年，没有详细地剖析，而宗周则把此心之独体，转成为宇宙万物之独体。如是则转成了宇宙即心，心即宇宙。宗周曾说：“朱子失之支，陆子失之粗，阳明失之玄。”但宗周说到这里，岂不更是玄之又玄了。所以他要说：

释氏之学本心，吾儒之学亦本心，但吾儒自心而推之意与知，其工夫实地却在格物，所以心与天通。释氏言心，便言觉，合下遗却意。无意则无知，无知则无物。其所谓觉，亦只是虚空圆寂之觉，与吾儒体物之知不同。其所谓心，亦只是虚空圆寂之心，与吾儒尽物之心不同。象山言心，本未尝差，到慈湖言无意，分明是禅家机轴。

他又说：

心以物为体，离物无知。今欲离物以求知，是张子所谓反镜索照也。然则物有时而离心乎？曰：无时非物。心在外乎？曰：惟心无外。

这里他所说体物之知，尽物之心，心以物为体，离物无心，而物又不能在心外。这许多“物”字，似乎又是指的宇宙中之万物，与上引王栋格物说所谓矩与格式的物义大殊了。于是遂有他的“体认亲切法”。他的体认亲切法共分四项：

身在天地万物之中，非有我之得私。

心在天地万物之外，非一膜之能囿。

通天地万物为一心，更无中外可言。

体天地万物为一本，更无本心可觅。

这里第一项，比较易解释。第二项下一句，也还易解释，但上一句便不然，这显然是一个无极而太极的独体了。第三第四项，依随第二项上一句而来，这近于像西方哲学如黑格尔之所谓绝对精神了。如此般的来体认，实也不易得亲切。

王守仁的良知学，若偏主在“即知即行，事上磨练”的那一面，便成为浙中与泰州，这一派演进到罗汝芳，满街都是圣人，捧茶童子亦是良知与天理，那就发展到极点，无可再进了。若偏在“主静归寂”的一面，便成为江右派。罗洪先是其中翘楚，演进到东林高攀龙，工夫已到尽头处，宗周却要说他半杂禅门了。但若像宗周般，说成一太极之独体，在思想进展上，也就无可再说了。黄宗羲乃宗周及门弟子，他说：“姚江之学，惟江右得其传。”又说：“今日知学者，大概以高、刘二先生，并称为大儒。”但高攀龙与刘宗周毕竟学派有不同，此处暂不深辨，要之无论是高或是刘，他们讲王学，总得要回头牵到朱子来讲，是他们都带有由王返朱之倾向。只攀龙可说是新朱学，而宗周则仍可说是王学到了尽头了。宗周也有静坐说，他谓：

人生终日扰扰，一著归根复命处，乃在向晦时。即天地万物，不外此理。于此可悟学问宗旨，只是主静。此处工夫最难下手，姑为学者设方便法，且教之静坐。日用之间，除应事接物外，苟有余刻，且静坐。坐间本无一切事，即以无事付之。既无一切事，亦无一切心。无心之心，正是本心，瞥起则放下，沾滞则扫除，只与之常惺惺。此时伎俩，不合眼，不掩耳，不跏趺，不数息，不参话头，只在寻常日用中。有时倦则起，有时感则应，行住坐卧，都作坐观。食息起居，都作静会。昔人所谓勿忘勿助间，未尝致纤毫之力，此其真消息也。故程子每见人静坐，便叹其善学。善学云者，只此是求放心亲切工夫。从此入门，却从此究竟，非徒小小方便而已。会得时，立地圣域。不会得时，终身只是狂驰了。更无别法可入，且学坐而已。学坐不成，更说怎学？坐如尸，坐时习。学者且从整齐严肃入，渐进于自然。《诗》云：“相在尔室，尚不愧于屋漏。”又曰：“神之格思，不可度思，矧可射思。”

这仍与高攀龙所谓静坐之法只平平常常默然静去者，一色无两样。从前王守仁在龙场驿，万苦千辛中，悟出了良知，哪里是平平常常，既无一切事，亦无一切心的静坐着？罗汝芳说：捧茶童子便即是圣人。现在说平平常常，默然静去，立地是圣域。这已是禅家味。但不甘心去做捧茶童子。于是仍只在一室中默然静去。可见宗周在工夫上，自己也不脱“半杂禅门”之四字。但在他的思想理论上，却又转变出黄宗羲。宗羲《明儒学案》序，开宗明义的说：

盈天地皆心也。变化不测，不能不万殊。心无本体，工夫所至，即其本体。故穷理者穷此心之万殊，非穷万物之万殊也。是以古之君子，宁凿五丁之间道，不假邯郸之野马，故其途亦不得不殊。奈何今之君子，必欲出于一途，使美厥灵根者，化为焦芽绝港。

宗羲这番话，若和上引宗周的体认亲切法四项目对看，便知他的思想来源。但如此说来，虽像完成了陆王之心即理，而所以穷此心之万殊的工夫，则正在穷万物之万殊，如是则格物穷理便是尽心知性。岂不又像在调和了程朱与陆王？而实际则可说是由陆王又转回到程朱来。但这里却又和程朱、陆王的理学精神，露出一绝大的不同点。无论是程朱或是陆王，都要在宇宙人生界找出一最高的指导原则，无论是心即理，或是性即理，理总是一切的准绳。他们因于针对着佛教，自身均不免染上些教主气，因此都要争传统。现在黄宗羲的观念，却把这传统观念冲淡了，

把这统总一切的大原理忽视了。循此而起的新学术与新思想，如网解纲，就宋明理学言，不免要放散了。道术将为天下裂，下面显然会走上一新方向。纵使时代不变，思想也要变，何况是满清入关，又来一时代变动的大刺激？于是宋、元、明三代七百年理学传统，终于在明末诸儒手里，宣告结束了。

五六　明末诸遗老

思想史上划时期的大转变，这不是件易于出现的事。宋明理学发展到朱熹与王守仁，可谓已攀登上相反方面之两极峰，把宋明理学家所要窥探的全领域，早已豁露无遗了。再循着两路线前进的，自然会逐渐转成下坡路。但只要继续地向前，必然会踏上新原野，遇见新高峰。这是思想史演进的自然趋势。明末诸遗老，在北方有孙奇逢，有张尔岐，有李颙，有颜元。南方有黄宗羲，有陈确，有顾炎武，有王夫之，有张履祥，有陆世仪，有胡承诺。还有数不尽的在学术思想史上杰出的人物。较之宋初、明初一片荒凉，是天渊相隔了。这便已告诉了我们，宋明七百年理学所积累所蕴蓄的大力量。但他们面貌上虽沿袭前轨，精神上已另辟新蹊。有一部分，我已在二十年前的另一书，《中国近三百年学术史》里叙述过。但那书主要在叙述清代的经学与考据。其实有清一代，承接宋明理学的，还成一伏流，虽不能与经学考据相抗衡，依然有其相当的流量与流力，始终没有断。这又告诉我们，宋明七百年理学，在清代仍有其生命。这是下半部中国思想史里不可磨灭的一番大集业。关于这一部分的材料，我在十年前，避日寇，流寓成都，曾广为搜集，另成一部《清儒学案》，交与国立编译馆。不幸迟迟未出版，而在胜利回都时，此稿抛落在长江里。我手边并未存一底稿，只留《序目》一篇，还可约略推见此书纂编之大概。但若我们真能了解了宋明两代的理学，有清一代对此方面之造诣，其实则精华已竭，无法再超越宋明了。

跋

本书创稿在一九五二年之冬，迄于翌年之春。其时余在台北惊声堂受覆屋压顶之灾，死而复苏，大病新愈。又值新亚书院在极度困厄中。每夜得暇，在桂林街一小屋中，振笔草此，穷一百夜之力而成。顷已逾二十三年，版绝重排，适值酷暑，又从头重阅一遍。自问对宋、明理学，又薄有所获。惟此稿仍存往年之旧，不再追加。仅于明代王学一部分，取材虽未增减，案语阐释略有改定。读者或保有旧刻，取此对读，可知余

前后见解有不同，余又有《研朱余沈》一书，[1] 自宋、元之际黄震东发以下，述朱有功者，网罗不少。其间各家，与本书所叙有重复，而益加详。他日出版，可与本书互参，惟不增入本书中，幸读者谅之。

一九七六年八月二十三日校阅后自记。钱穆识于台北士林外双溪之素书楼，时年八十有二。

---

[1] 编者按：钱先生撰成《朱子新学案》，即有意续撰《研朱余沈》，起自元初，迄于清末，述朱学之流衍。后决意汇编《中国学术思想史论丛》，遂并此诸篇纳入其（六）、（七）、（八）三编中，不另成书，以便观省。

钱穆先生著作系列

讲堂遗录：

中国思想史六讲

中国学术思想十八讲

阳明学述要

√宋明理学概述

学龠

政学私言

四书释义

论语新解

孔子传

中国学术通义

中国历代政治得失

中华文化十二讲

中国历史精神

文化学大义

双溪独语

历史与文化论丛

中国思想史

民族与文化

中国文化精神

湖上闲思录

中国思想通俗讲话

人生十论

中国历史研究法

中国史学发微

国史新论

八十忆双亲师友杂忆

现代中国学术论衡

中国史学名著

理学六家诗钞

文化与教育

责任编辑：周弘博

封面设计： 联信视觉传达

Tel：010-68997806

九州书香　传播文化

新浪微博：**http//weibo.com/jzhpress**

官方微信：**jzhpress**

订购热线：**010-68992190**

征稿邮箱：**jzbanquanshi@sina.com**

责编邮箱：**geyouyinyuan@163.com**



錢穆

錢穆先生全集
［新校本］

國學概論

九州出版社

錢穆先生全集

［新校本］

國學概論

九州出版社

圖書在版編目（CIP）數據

國學概論/錢穆著．--北京：九州出版社，2011.1（2017.4重印）

（錢穆先生全集）

ISBN 978-7-5108-0707-7

Ⅰ．①國… Ⅱ．①錢… Ⅲ．①國學-概論 Ⅳ．①Z126

中國版本圖書館CIP數據核字（2010）第206056號

國學概論

作　　者　錢穆著

責任編輯　劉小曼　曆俊傑

出版發行　九州出版社

裝幀設計　陸智昌　張萬興

地　　址　北京市西城區阜外大街甲35號

郵　　編　100037

發行電話　（010）68992190/3/5/6

網　　址　www.jiuzhoupress.com

印　　刷　三河市東方印刷有限公司

開　　本　635毫米× 970毫米　16開

插頁印張　0.5

印　　張　23.5

字　　數　263千字

版　　次　2011年1月第1版

印　　次　2017年4月第2次印刷

書　號　ISBN 978-7-5108-0707-7

版權所有　侵權必究

目次

新校本說明

出版說明

弁言

新版附識

上篇

第一章　孔子與六經

第二章　先秦諸子

第三章　嬴秦之焚書坑儒

第四章　兩漢經生經今古文之爭

第五章　晚漢之新思潮

第六章　魏晉清談

第七章　南北朝隋唐之經學注疏及佛典繙譯

下篇

第八章　宋明理學

第九章　清代考證學

第十章　最近期之學術思想

返回总目录



錢穆先生與夫人錢胡美琦女士

國學概論 上

錢穆著

商務印書館發行

一九三一年上海商務印書館首次出版《國學概論》（上）扉頁

新校本說明

錢穆先生全集，在臺灣經由錢賓四先生全集編輯委員會整理編輯而成，臺灣聯經出版事業公司一九九八年以「錢賓四先生全集」為題出版。作為海峽兩岸出版交流中心籌劃引進的重要項目，這次出版，對原版本進行了重排新校，訂正文中體例、格式、標號、文字等方面存在的疏誤。至於錢穆先生全集的內容以及錢賓四先生全集編輯委員會的注解說明等，新校本保留原貌。

九州出版社

出版說明

民國十二年秋至十六年秋，錢賓四先生任教於無錫省立第三師範，擔任國文教席。時學校規定，國文教師隨班遞升，除國文正課外，每年尚須兼開一課。第一年爲文字學，第二年爲論語，第三年爲孟子，第四年爲國學概論。先生於此四課皆自編講義，其第四年所編著者，即此書也。其書自十五年夏著手編撰，隨講隨錄，成七章，以兵亂輟講，遂僅完成全書之半。十六年秋，先生轉入蘇州省立中學任教，續講後三章，乃得於十七年春續成爲完編。二十年五月由商務印書館出版。

是書共分十章，其述國學，不循一般四部分述之成規，而別出手眼，將我國古來學術，分期特立章目，以突顯每一時期學術思想主要潮流所在，使讀者易於把握歷代學術流變之大趨。並採綱目方式敍述，以正文爲綱要，其所稱引與夫相關辨證，則寫入爲小注。讀其正文，得其扼要；讀其注文，可進窺其委曲之詳；兼觀並覽，然後可以盡其意趣。

一九五六[(1)]年六月，臺灣商務印書館重印是書於臺北，後又收入該館所編人人文庫中，屢經印行，皆據原版影印。今據原版重排，除改正若干原版誤植文字及調整若干標點符號外，內容不作改動。惟正文改用大字，以期綱舉目張，層次分明，以便讀者誦讀。整理排校雖力求愼重，仍恐不免疏漏，敬希讀者不吝指正。

本書係由辛意雲先生負責整理。

錢賓四先生全集編輯委員會　謹識

---

(1) 新校本編者注：原文為「民國」紀年。下同。

弁言

學術本無國界。「國學」一名，前既無承，將來亦恐不立。特爲一時代的名詞。其範圍所及，何者應列國學，何者則否，實難判別。本書特應學校教科講義之需，不得已姑采梁氏清代學術概論大意，分期敍述。於每一時代學術思想主要潮流所在，略加闡發。其用意在使學者得識二千年來本國學術思想界流轉變遷之大勢，以培養其適應啟新的機運之能力。時賢或主以經、史、子、集編論國學，如章氏國學概論講演之例。亦難賅備，並與本書旨趣不合。竊所不取。

本書爲便學課誦覽，凡稱引所及，以及辨證論難，均散入小注，而正文僅爲綱要。讀者須兼觀並覽，始得盡其意趣。

本書於民國十五年夏開始編著，隨講隨錄，成七章；以兵亂輟講而止。後三章於十七年春續成。前七章講於無錫江蘇省立第三師範，後三章講於蘇州江蘇省立蘇州中學。以後迄未增改。疏漏錯失，爲病實多。若蒙海內學人，賜以商訂，極所樂聞。

本書於第十章論最近期，特爲中學生指示大體。於並世賢達，敍述恐多失誤，疏漏尤甚，敬表歉仄。

本書於編纂第三、第四章秦廷焚書及兩漢經學時，友人施君之勉，通函討論，前後往返十餘通。開悟良多。講學之樂，積久不忘。至今回憶，猶有餘甘。特此附書，誌永好焉。

新版附識

此稿成於三十年前，迄今回視，殆所謂粗識大體，未盡精微者也。其時中學校率有「國學概論」一課，此稿特爲講堂授課之用。聽者尚能接受，並多興發。此三十年來，中學程度，普遍低落。即上庠講學，亦少總攬通觀之功。則此書過而存之，亦未嘗不可使治國學者知古今學術流

變之大趨。商務印書館趙君叔誠來書，欲將此稿重付流傳，因將手邊僅存之一部瀏覽一過，略校錯字，郵以與之。

本書第十章，涉及當代。當時以中學青年，皆好縱讀新出雜誌報章，於並世學派思潮，尤喜分曹辯論，各抒己見；不得不略述大端，開示塗轍。而本稿屬筆，在民國十五年夏，脫稿在十七年之春，所述則止於十三四年間。自此以來三十年，天翻地覆，赤禍橫流，神州陸沉，固非作者當時所敢逆料。即篇中所敍學人，至今尚存者，其在當時，於此思潮流變，學術墮地之情，亦豈能逆料其一遂至此乎？

此次再版，於本章原文，亦一仍其舊，絕不再加增刪。此非謂當時敍述，便成定論。蓋使讀者獲知三十年前人對其當時學術思潮之一種看法。此亦可作一種史料視耳。

一九五六年丙申春錢穆識於香港九龍新亞書院

上篇

第一章　孔子與六經

中國文化，於世界爲先進。古代學術思想，當有研討之價值。然夷考舊文，茫昧無稽；雖有美盛，未可苟信。當孔子時，夏、殷之禮，已爲無徵。

> 論語八佾：子曰：「夏禮我能言之，杞不足徵也；殷禮我能言之，宋不足徵也；文獻不足故也。足則我能徵之矣。」

當孟子時，成周書籍，亦復不傳。

> 孟子萬章：北宮錡問曰：「周室班爵祿也，如之何？」孟子曰：「其詳不可得聞也。諸侯惡其害己也，而皆去其籍。」

荀卿有「文滅節絕」之歎。

> 荀子非相：「五帝之外無傳人，非無賢人也，久故也。五帝之中無傳政，非無善政也，久故也。是以文久而滅，節族久而絕。」

韓非有「非愚則誣」之譏。

韓非子顯學：「孔子、墨子俱道堯、舜，而取舍不同，皆自謂眞堯、舜。堯、舜不復生，將誰使定儒、墨之誠乎？無參驗而必之者，愚也。弗能必而據之者，誣也。故明據先王，必定堯、舜者，非愚則誣也。」

故言古者不可不愼。余於此編，蓋將略而弗論，論其可知者，自孔子始。然於中國學術具最大權威者凡二：一曰孔子，一曰六經。孔子者，中國學術史上人格最高之標準，而六經則中國學術史上著述最高之標準也。自孔子以來二千四百年，學者言孔子必及六經，治六經者亦必及孔子。則六經之內容，及孔子與六經之關係，終不可不一先論也。

今言六經，略分三部：一易、春秋，二詩、書，三禮、樂。分條述之如次：

一　易春秋

易之爲書，本於八卦。八卦之用，蓋爲古代之文字。

易緯乾鑿度：「  」古文天字，「  」古地字，「  」古風字，「  」古山字，「  」古水字，「  」古火字，「  」古雷字，「  」古澤字。

因而重之，猶如文字之有會意。

如「  」爲山下有泉，「  」爲澤中有火之類。

引而伸之，猶如文字之有假借。

如「  」本爲雷，後以龍亦潛伏，時時飛升，且雷動龍現，二者相因，故「  」亦以象龍。「  」本爲風，而風動樹搖，亦如雷龍之例，故「  」亦以象樹。如是推衍，義象遂廣。

卜筮如拆字。

八卦之興，本在游牧之世。今設推想，有一隊牧人，遠出游牧，路經山野，其地旱峅，徧覓水泉，得之山上。方此隊人將次他去，顧念同族後隊，接踵便至，乃於山下顯處，作一記號「  」，山上有澤；或「  」，山上有泉；則後隊到此，便知水在山上，逕自攀登。而其時民智淺陋，彼見卦象可以告我以外物，以謂必有類

我而神明者主之，而敬畏之心漸起。循而久之，牧隊將發，戲爲占問，如得「  」卦，則謂外出不利，雷雨將至。如得「  」卦，則謂水草豐美，儘利前往。後人以拆字驗吉凶，卽占卦之變相。敬惜字紙，虔事符籙，則先民以八卦爲神物之遺意也。

繫辭如籤詩。

朱子答呂伯恭書：「竊疑卦爻之詞，本爲卜筮者斷吉凶，而因以訓戒；有本甚平易淺近，而今傳註誤爲高深微妙之說者。如利用祭祀，利用享祀，只是卜祭則吉；田獲三狐，田獲三品，只是卜田則吉；公用享于天子，只是卜朝覲則吉；利建侯，只是卜立君則吉；利用爲依遷國，只是卜遷國則吉；利用侵伐，只是卜侵伐則吉之類。」

朱子語類：「易爲卜筮作，非爲義理作。伏羲之易，有占而無文，與今人用火珠珠起課者相似。文王、周公之易爻辭如籤辭。孔子之易，純以理言，已非羲、文本意。」

周易起於殷、周之際，明周家之有天下，蓋由天命。

易繫辭下傳：「易之興也，其當殷之末世、周之盛德邪？當文王與紂之事邪？」

王應麟困學紀聞：阮逸云：「易著人事，皆舉商、周。帝乙歸妹，高宗伐鬼方，箕子之明夷，商事也。密雲不雨，自我西郊，王用享于岐山，周事也。」

顧炎武日知錄：「易本周易，故多以周事言之。小畜：『密雲不雨，自我西郊。』本義：『我者，文王自我也。』

既濟九五：「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福。」漢書郊祀志引此，師古注：「東鄰謂商紂也，西鄰謂周文王也。」鄭康成坊記注亦云：「東鄰謂紂國中，西鄰謂文王國中。」

易之內容，其實如斯。孔子言易，見於論語。

日知錄：「孔子論易，見於論語者，二章而已。曰：『加我數年，五十以學易，可以無大過矣。』『南人有言曰：人而無恆，不可以作巫醫。善夫！不恆其德，或承之羞。子曰不占而已矣！』是則聖人之所以學易者，不過在庸言庸行之間，而不在乎圖書象數也。今之穿鑿圖象以自爲能者，畔也。記者於夫子學易之言而卽繼之曰：『子所雅言，詩、書、執禮，皆雅言也。』是知平日不言易，而其言詩、書、執禮者，皆言易也。」　　今按：五十以學易，古論作「易」，魯論作「亦」，連下讀。比觀文義，魯論爲勝。則孔子無五十學易之說也。顧氏謂孔子平日不言易是矣，而曰其言詩、書、執禮皆言易，則不得其意而強說之也。

因人之無恆而歎其不占，與南人之言同類並舉，亦博弈猶賢之意，非韋編三絕之說也。至十翼不出孔子，前人辯者已多，則易與孔子無涉也。

史記孔子世家：「孔子晚而喜易。序彖、繫、象、說卦、文言，讀易韋編三絕。」

馬端臨文獻通考：「歐陽公童子問上下卷，專言繫辭、文言、說卦而下，皆非聖人之作。」

陳振孫書錄解題：「趙汝談南塘易說三卷，專辨十翼非夫子作，今此書無傳。」

晉書束晳傳：「汲郡人不準，發魏襄王冢，得易經二篇，與周易上下經同。」姚際恆曰：「魏文侯最好古，魏冢無十翼，明十翼非仲尼作。」姚有易傳通論，今亦無傳。

崔述洙泗考信錄：「易傳必非孔子所作，汲縣冢中，周易上下篇無彖、象、文言、繫辭。魏文侯師子夏，子夏不傳，魏人不知，則易傳不出於孔子無疑。又按：春秋襄九年傳穆姜答史之言，與今文言篇首略同，而詞小異。以文勢論，則彼處爲宜。是作傳者采之魯史而失其義耳。論語：曾子曰：『君子思不出其位。』今彖傳亦載此文。果傳文在前，與記者固當見之。曾子雖書述之，不得謂曾子所自言。既采曾子語，必曾子已後人所爲。」

孟子稱「孔子成春秋而亂臣賊子懼」，春秋之出孔子，自來無異議。然謂孔子春秋一依舊史，無所變改乎？則「伯于陽」之不革，何以逃「遵乖習訛」之譏？

春秋公羊傳：「昭公十二年，齊納北燕伯于陽。伯于陽者何？公子陽生也。子曰：『我乃知之矣。』在側者曰：『子苟知之，何以不革？』曰：『如爾所不知何？』」劉知幾史通惑經篇：「夫如是，夫子之修春秋，皆遵彼乖僻，習其訛謬，凡所編次，不加刊改者矣。何爲其間則一褒一貶，時有弛張，或沿或革，曾無定體？」

謂修辭正名，俱有深意乎？則五石六鷁之先後，亦難免「窮鄉曲學」之誚。

春秋穀梁傳：「僖公十六年春王正月戊申朔，隕石于宋五。先隕而後石，何也？隕而後石也。于宋四竟之內曰宋。後數，散辭也。耳治也。是月，六鷁退飛過宋都。是月也，決不日而月也。六鷁退飛過宋都，先數，聚辭也。目治也。子曰：『石無知之物，鷁微有知之物。石無知，故日之。鷁微有知之物，故月之。』君子之於物，無所苟而已。石鷁猶且盡其辭，而況于人乎！故五石六鷁之辭不設，則王道不亢矣。」

日知錄：「公、穀二傳，相傳受之子夏。然而齊、魯之間，人自爲師，窮鄉多異，曲學多辨，其穿鑿以誤後人者不少。且如隕石于宋五，六鷁（原注：左氏、公羊作鷁。）退飛過宋都，此臨文之不得不然，非史云五石，而夫子改之石五，史云鷁六，而夫子改之六鷁也。穀梁：『後數散辭也，先數聚辭也。』『天下之達道五，所以行之者三』，其散辭乎？『凡爲天下國家有九經』，其聚辭乎？『初九潛龍』，後九也。『九二見龍』，先九也。世未有爲之說者也。『石無知故日之。』然則梁山崩不日，何也？『鷁微有知之物，故月之。』然則有鸛鵒來巢不月，何也？」

若謂僅事記錄，不異諸史，則孔子不如丘明。

桓譚曰：「左氏傳于經，猶衣之表裏，相持而成。經而無傳，使聖人閉門思之，十年不能知。」（史通申左篇。御覽六百十引。）

若謂文主褒貶，義踰袁鉞，則南、董賢於仲尼。

史通惑經：「春秋之所書，本以褒貶爲主。故國語晉司馬侯對其君悼公曰：『以其善行，以其惡戒，可謂德義矣。』公曰：『孰能？』對曰：『羊舌肸習於春秋。』至於董狐書法而不隱，南史執簡而累進。又寗殖出君而卒，自憂名在策書。故知當時史臣，各懷直筆。斯則有犯必死，書法無捨者矣。自夫子之修春秋也，蓋他邦之篡賊其君者有三，（原注：謂齊、鄭、楚。）本國之弑逐其君者有七，（原注：隱、閔、般、惡、視五君被弑，昭、哀二主被逐也。）莫不缺而靡錄，使其有逃名者。」

迴護層出，疑難蜂起。三傳紛紜，未有定是。所以知幾發憤，有「未喻」「虛美」之惑。

劉知幾史通惑經說春秋有十二未喻，五虛美。

介甫逞臆，有「斷爛朝報」之喻。

王安石詆春秋曰：「此斷爛朝報也。」見周麟之春秋經解跋。　　今按：朝報譬今之政府公報也。楚雖稱王，而春秋書之曰「子」。實晉侯召王，而曰「天王狩于河陽」。凡此之例，正與今之政府公報合符。荆公之語，誠爲有見。然自是孔子正名復禮精神之所託。故曰：「寄一王之法。」「孔子作春秋而亂臣賊子懼」，其說如此。

惟范寧持平，同譏三傳。然謂據理通經，不能因經顯理，則借後儒之理，以說先聖之經，固無賴乎有經也。

范寧春秋穀梁傳序：「春秋之傳有三，而爲經之旨一。臧否不同，褒貶殊致。蓋九流分而微言隱，異端作而大義乖。左氏以鬻拳兵諫爲愛君（莊十九）。文公納幣爲用禮（文二）。穀梁以衛輒拒父爲尊祖（哀二）。不納子糾爲內惡（莊九）。公羊以祭仲廢君爲行權（桓十一）。妾母稱夫人爲合正（隱二）。以兵諫爲愛君，是人主可得而脅也。以納幣爲用禮，是居喪可得而婚也。以拒父爲尊祖，是爲子可得而叛也。以不納子糾爲內惡，是仇讎可得而容也。以廢君爲行權，是神器可得而闚也。以妾母爲夫人，是嫡庶可得而齊也。若此之類，傷教害義，不可強通者也。凡傳以通經爲主，經以必當爲理。夫至當無二，而三傳殊說，庸得不棄其所滯，擇善而從乎？既不俱當，則固容俱失。若至言幽絕，擇善靡從，庸得不並捨以求宗、據理以通經乎？」

章絳抉實，等貫經、史。然謂經有丘明，傳有仲尼，則攘左氏之賢，以成孔子之聖，亦烏在其爲聖耶？

章炳麟國故論衡原經：「經史自爲部，始晉荀勗。七略太史公書在春秋家。董仲舒說春秋，以爲：『上明三王之道，下辨人事之紀，萬物之聚散，皆在春秋。』然太史公自敍其書，亦曰：『協厥六經異傳，整齊百家雜語，俟後世聖人君子。』班固亦云：『凡漢書窮人理，該萬方，緯六經，綴道綱，總百民，贊篇章。』其自美何以異春秋？春秋有義例，其文微婉，遷、固亦非無義例也。遷、陳壽微婉志晦之辭尤多。太山、梁父，崇卑雖異哉，其類一矣。」

又檢論春秋故言：「司馬光造資治通鑑，先爲目錄，括囊大典。經何嫌有丘明，傳何嫌有仲尼邪？令傳非仲尼、丘明同著，卽春秋爲直據魯史無所考正之書，內多忌諱，外承赴告，以蔽實錄，史通惑經之難，雖百大儒無以解也。」　　今按：章氏書論春秋皆實，獨謂孔、左同時作述，強造奇論，豈欲爲百外大儒，爲劉子玄作解人耶？

今稱情而論，則春秋誠有功於文獻，

國故論衡原經：「自仲尼以上，尚書則闕略無年次，百國春秋之志，復散亂不循凡例，又亦藏之故府，不下庶人，國亡則人與事偕絕。太史公云：『史記獨藏周室，以故滅。』此其效也。是故本之吉甫、史籀，紀歲時月日，以更尚書。傳之其人，令與詩、書、禮、樂等治，以異百國春秋。然後東周之事，粲然著明。令仲尼不次春秋，今雖欲觀定、哀之世，求五伯之迹，故荒忽如草昧。」　　今按：如章說，孔子春秋，爲史記編年之祖，其功一也。轉官史爲民間史，開平民輿論之自由，故曰：「春秋者，天子之事，知我罪我，其惟春秋。」功二也。又會國別爲通史，尊王攘夷，主聯諸夏以抗外患，故曰：「其文則史，其事則齊桓、晉文。」以民族觀念，發爲大一統之理想，功三也。然時移世異，迹者非其所以迹，春秋乃僅爲古史之椎輪大輅。捨後世三傳之紛紛，則孔子春秋之精神，亦若是而止耳。

而粗略簡陋，殆不勝後儒之尊美也。

日知錄：「孔子曰：『吾猶及史之闕文也。』史之闕文，聖人不敢益也。春秋桓公十七年冬十月朔，日有食之。傳曰：『不書日，官失之也。』僖公十五年夏五月，日有食之。傳曰：「不書朔與日，官失之也。」以聖人之明，千歲之日至可坐而致，豈難考歷布算以補其闕？而夫子不敢也。況於史文之誤，而無從取正者乎？況於列國之事，得之傳聞，不登於史策者乎？左氏之書，成之者非一人，錄之者非一世，可謂富矣。而夫子當時未必見也。史之所不書，則雖聖人有所不知焉者。卽使歷聘之餘，必聞其政，遂可以百二十國之寶書，增入本國之記註乎？若乃改葬惠公之類不書者，舊史之所無也。曹大夫、宋大夫、司馬、司城之不名者，闕也。鄭伯髡頑、楚子麇、齊侯陽生之實弒而書卒者，傳聞不勝簡書，是以從舊史之文也。左氏出於獲麟之後，綴羅浩博，實夫子之所未見。乃後之儒者，似謂已有此書，夫子據而筆削之。卽左氏之解經，於所不合者，亦多曲爲之說。而經生之論，遂以聖人所不知爲諱。是以新說愈多，而是非靡定。故今人學春秋之言，皆郢書燕說，而夫子之不能逆料者也。」顧氏此論，可以折諸家之平。

漢書曰：「易本隱以之顯，春秋推見以知微。」二書一言天道，一言人事，治孔學者尤樂道。

四庫提要：「六經之中，惟易包眾理，事事可通。春秋具列事實，亦人人可解。一知半見，議論易生。著錄之繁，二經爲最。」

故說經之有門戶，自三傳始。而圖書之辯，於後爲烈。迷山霧海，使學者惶惑沉溺於其中，更不知孔學之眞相，則經生儒者之過也。

> 毛奇齡西河集：「大易、春秋，迷山霧海，自兩漢迄今，歷二千餘年，皆臆猜卜度，如說夢話，何時得白？」此言良是。然清儒研經，於易、春秋二書，竟亦不出迷山霧海之外，良可憫也！

二　詩書

論語有言：「子所雅言，詩、書、執禮，皆雅言也。」又曰：「興于詩，立于禮，成于樂。」史記孔子世家遂謂：「孔子以詩書禮樂教。」此猶可也。至謂孔子刪詩、書，

> 書緯：「孔子得黃帝元孫帝魁之書，迄於秦穆公。凡三千二百四十篇。斷遠取近，定其可爲世法者百二十篇，以百二篇爲尚書。」

> 史記孔子世家：「序書傳，上紀唐虞之際，下至秦繆，編次其事。」又：「古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，三百五篇。」

則無徵於論語，無徵於孟、荀，秦火以前，無此說也。

> 洙泗考信錄：「傳云：『郯子來朝，昭子問少皞名官，仲尼聞而學之。』聖人之好古如是。果有羲、農、黃帝之書傳後世，孔子得之，當如何愛護表章，肯無故而刪之乎？論、孟稱堯舜，無一言及炎黃，則高辛氏以前無書明矣。古者以竹木爲書，其作之也難，其傳之亦不易。孔子所得者止是，遂取以傳於門人耳。非刪之也。世家但云序書，無刪書之文。漢志有周書七十餘篇，皆後人僞撰。」此辨刪書。

> 孔穎達詩疏：「案書傳所引之詩，見在者多，亡逸者少。則孔子所錄，不容十分去九。遷言未可信也。」

> 葉水心習學記言：「論語稱『詩三百』，本謂古人已具之詩，不應指其自定者言之。」以上二條辨刪詩。

且今傳詩、書，出秦火之後，亦不復當時孔子誦說之舊本。

> 史記：「秦時焚書，亡數十篇。」

> 漢書藝文志：「書凡百篇，秦燔書禁學，濟南伏生獨壁藏之。漢興，亡失，求得二十九篇。」

> 皮錫瑞書經通論：「尚書僞中作僞，屢出不已。一則秦燔亡失，而篇名多偽。一則因秦燔亡失，而文字多偽。」

論語引書凡三：曰「孝乎惟孝，友于兄弟。」（為政）曰「武王曰：予有亂臣十人。」（泰伯）曰「高宗諒陰，三年不言。」（憲問）均不在今文二十八篇中。此論書。

金履祥述王柏語云：「孔子之誦詠，如素絢、唐棣，諸經之所傳，如貍首、轡柔，何以皆不與於三百？而已放之鄭聲，反尚存而不削？」

閻若璩古文尚書疏證：「燕禮記升歌鹿鳴，下管新宮，新宮與鹿鳴相次，蓋一時之詩，而爲燕饗賓客及大射之樂者，其在小雅中無疑。鄭注：『新宮，小雅逸篇。』必不爲聖人所刪。又必不至孔子時已亡佚。何者？魯昭公二十五年，宋公享叔孫昭子，賦新宮，其詩見存，孔子時年三千五也。又鄉射奏騶虞，大射奏貍首，周禮射人王以騶虞九節，諸侯以貍首七節，孤卿大夫及士以采蘋、采蘩五節。則貍首之詩，與騶虞、采蘋、采蘩相次，孔穎達所謂『當在召南』者。必不爲聖人所刪。又必不至孔子時已逸。何者？則射義出七十子後學者之手，且歷舉其詩云云也。」此論詩。

縱復覩孔門之舊，而書乃當時之官書，詩乃昔人之歌詠，亦不足爲萬世之經典，千禩之常法也。又況後之治書者，先勞精於今、古文之眞僞，治詩者又耗神於齊、魯、韓、毛之異同。將以考索古代文獻之眞相，則斯已耳。若謂從此以明孔子之大道，立千古之常法，將以爲尊經崇聖之寶典者，則又經生儒者之過也。

三　禮樂

漢書藝文志：「禮自孔子時而不具，至秦大壞。」則孔子已不見有禮經矣。

毛奇齡西河集與李恕谷論周禮書：「僕記先仲兄嘗言：先王典禮，俱無成書。韓宣子見易象、春秋，便目爲周禮。國家班禮法，祇於象魏懸條件，使閭里讀之。刑法亦然。子產作刑書，反謂非法。卽曆書一項，關係民用，先王所謂敬授民時，與世共見者，然亦只逐月頒布，並無成書，如近代曆本，則他可知矣。是以夏禮、殷禮，夫子謂文獻不足。不特杞、宋原無文，卽舊來傳書，亦祇得夏時、坤乾。一如韓宣子之以易象、春秋當禮書也。」據此，則孔子以前，本無禮書可知矣。

論、孟言「禮」，皆明禮意，著於行事，不在簡策。

袁枚答李穆堂問三禮書：「子所雅言，詩、書外惟禮，加一『執』字，蓋詩、書有簡策之可考，而禮則重在躬行，非有章條禁約也。」

漢書所稱禮經，乃今儀禮十七篇；而春秋二百四十年列國君大夫行禮，絕不一言及之。

顧棟高春秋大事表有左氏引經不及周官儀禮論。

且其書與孔子之意多違，蓋出周末戰國之際。

> 崔述豐鎬考信錄：「儀禮非周公之制，亦未必爲孔子之書。古禮臣拜君於堂下，雖君有命，仍拜畢乃升。今儀禮君辭之，乃升成拜。是拜上非拜下矣。此孔子所謂泰也。古者公之下不得復有公，今儀禮諸侯之臣所謂諸公者，是春秋之末，大夫僭也，此孔子所謂名不正也。覲禮，大禮也；聘禮，小禮也。今儀禮聘禮之詳，反十倍於覲禮。蓋周衰，覲禮缺失，而聘禮通行故也。王穆后崩，太子壽卒，晉叔向曰：『王一歲而有三年之喪二焉。』今儀禮喪服篇爲妻期年。果周公所制之禮，叔向豈有不知？何以所言喪服與儀禮迥異？且十七篇多係士禮，已文繁物奢如此，則此書之作，當在周末文勝之時。周公所製，必不如是。孔子曰：『先進於禮樂，野人也。後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。』則今傳儀禮，亦與孔子之意背馳也。」

「樂」與詩合，本非有經。

> 日知錄：「歌者爲詩，擊者、拊者、吹者爲器，合而言之謂之樂。對詩而言，則所謂樂者八音，『興於詩，立於禮，成於樂』是也。分詩與樂言之也。專舉樂則詩在其中，『吾自衛反魯，然後樂正，雅、頌各得其所』是也。合詩與樂言之也。詩三百篇，皆可以被之音而爲樂。自漢以下，乃以其所賦五言之屬爲徒詩，而其協於音者則謂之樂府。宋以下，則其所謂樂府者，亦但擬其辭，而與徒詩無別。於是乎詩之與樂判然爲二，不特樂亡而詩亦亡。」

又禮樂應時而變。魏文侯聽古樂，則昏昏欲睡。莊子稱古今之變，猶猨狙之異周公。孔子不云乎：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」今使考索孔子當時玉帛鐘鼓之制度法數，而曰我將以復孔門之禮樂，則又經生儒者之過也。綜上以言：孔子以前未嘗有六經，孔子亦未嘗造六經。言孔子者，固不必專一注重於後世之所謂六經也。

今考楚語載申叔時論教太子，列舉古代典籍甚詳備：

> 楚語：「莊王使士亹傅太子葴，士亹問于申叔時。叔時曰：『教之春秋，而爲之聳善而抑惡焉，以戒勸其心。教之世，而爲之昭明德而廢幽昏焉，以休懼其動。教之詩，而爲之導廣顯德以耀明其志。教之禮，使知上下之則。教之樂，以疏其穢而鎮其浮。教之令，使訪物官。教之語，使明其德，而知先王之務用明德於民也。教之故志，使知廢興者而戒懼焉。教之訓典，使知族類，行比義焉。」凡舉古代典籍爲當時所教學誦習者分九類：
>
> 一、春秋。晉語：「羊舌肸習於春秋。」墨子明鬼篇：「著在周之春秋」「著在燕之春秋」「著在宋之春秋」云云。蓋當時王朝列國之史，皆稱春秋也。
>
> 二、世。世者，世系譜牒也。魯語：「工史書世，宗祝書昭穆。」韋注：「工，瞽師官也。史，太史也。世，次先後也。工誦其德，史書其言也。」是書世者，亦載德言也。
>
> 三、詩。論語：「誦詩三百」是也。

四、禮。禮者，周語：「隨會聘於周，歸而講聚三代之典禮，於是修執秩以爲晉法。」故禮卽古代之遺制舊例，與本朝之成法也。楚語子木曰：「楚國之政，其法刑在民心，而藏在王府。其祭典有之曰：『國君有牛享，大夫有羊饋。』」此所謂法、典，皆禮也。

五、樂。樂者，記詩之音節制度物數。論語：「孔子曰：『吾自衛反魯，然後樂正，雅、頌各得其所』」者是也。

六、令。晉語：「事君以死，事主以勤，君之明令也。」又曰：「先王之令有之曰：『天道賞善而罰淫。』」皆是也。

七、語。前人善言佳語。內外傳常引「語曰」云云，鄭語：「訓語有之」是也。其云：「史佚有言」「仲虺有言」「臧孫紇有言」，皆語類也。

八、故志。楚語：「范無宇對子晳曰：『其在志也』云云。」又曰：「皆志於諸侯。」左傳成十五年：「前志有之。」皆是也。語言亦稱志。左襄十四年引「仲虺有言」，襄三十年作「仲虺之志」是也。

九、訓典。韋注：「五帝之書。」楚語：「左史倚相能道訓典，使寡君無忘先王之業」者是也。晉語亦云：「端刑法，緝訓典。」商書有伊訓，左襄四年引夏訓，則訓典不限於五帝書也。

約而舉之，不出詩、書兩類。書者掌故，凡申叔時所謂春秋、世、禮、令、語、故志、訓典皆屬之。詩者文學，凡申叔時所謂詩、樂皆屬之。詩、書者，古人書籍之兩大別也。不曰詩書，卽曰「禮樂」。詩書言其體，「禮樂」言其用。書卽「禮」也，詩卽「樂」也。詩之爲樂易明，書之爲禮難曉。蓋禮有先例之禮，有成文之禮。先例之禮，本於歷史，春秋、世、語、故志、訓典之類是也。成文之禮，本乎制度，禮、令之類是也。而後王本朝之制度法令，亦卽先王前朝之先例舊貫也。蓋昔人尊古篤舊，成法遺制，世守勿替，卽謂之「禮」。捨禮外無法令，捨禮外無歷史。「史」、「禮」、「法」之三者，古人則一以視之也。史實之變動，新例之創興，而禮法亦隨而變。如檀弓記「士之有誄」，「魯婦人之髽而弔」，「晉人之畢獻而揚觶」，左傳記「晉之始墨」，「楚之乘廣先左」之類，大率前代因一時特情，開一新例，其後因習沿用而成禮制。違「禮」卽違「法」。「歷史」卽「制度」。而詩、樂本包括於禮制之中。則古人學問，可以一字盡之，曰惟「禮」而已。其守禮知禮者則「史」也。故古人言學，皆指「詩書禮樂」。此卽求之論語而可證。

泰伯：「興于詩，立于禮，成于樂。」

述而：「子所雅言，詩、書、執禮，皆雅言也。」

季氏：「鯉趨而過庭，曰：學詩乎？……學禮乎？」

至增孔子春秋與詩、書、禮、樂而爲五，又增卜筮之易而爲六，而因以名之曰「經」，此皆後起之事，非孔子以前所本然也。論、孟不言「經」。

孟子：「經正則庶民興」，非經籍也。

崔述古文尚書辨譌：「漢以前從未嘗稱易、詩、書、春秋爲『經』，論語、孟子所引，亦無『經』字。經解出於戴記，未必爲孔子之言。然通篇無『經』字。其『經』目則漢儒所署耳。孝經亦漢人鈔撮爲之。不然，不應漢以前無一人語及也。」　　今按：自荀子已「經」「禮」分言，惟亦不以詩、書與「經」相連而稱詩經、書經耳。語詳下。

「經」之稱昉墨子，有經上下篇。荀子儒家，始稱「經」，始以春秋與詩、書、禮、樂連稱。然猶不知「六經」又不以易爲「經」。

荀子勸學篇：「學惡乎始，惡乎終？曰：其數則始乎誦『經』，終乎讀『禮』。書者，政事之紀也。詩者，中聲之所止也。禮者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。」楊倞注：「經謂詩、書，禮謂典禮之屬。」則荀子僅以詩、書爲「經」，與「禮」並舉，非有「六經」也。

又云：「禮之敬文也，樂之中和也，詩、書之博也，春秋之微也，在天地之間者畢矣。禮、樂法而不說，詩、書故而不切，春秋約而不速。」以禮、樂、詩、書、春秋並舉，而不及易。荀子不知有「六經」也。不然，何以曰「在天地之間者畢」乎？

又儒效篇：「聖人者，道之管也。天下之道管是矣。百王之道一是已。故詩、書、禮、樂之歸是矣。詩言是其志也，書言是其事也，禮言是其行也，樂言是其和也，春秋言是其微也。」亦詩、書、禮、樂、春秋五者並舉；而不及易。蓋荀子單言詩、書則包春秋。單言「禮」則包「樂」。故分言之則五者，合言之則詩、書與「禮」之二事也。故榮辱篇亦言：「先王之道，仁義之統，詩、書、禮樂之分。」推荀子所謂詩、書，卽孔子之「博學於文」也。荀子之所謂「禮」，卽孔子之「約之以禮」也。荀子之「始誦經而終讀禮」，卽孟子「由博反約」之說也。證之以荀子之書，則知其時固無「六經」之稱也。

秦人焚書，則曰「詩書百家語」，而易爲卜筮之書，獨不禁。其謂「詩書」，統指孔、墨以前舊籍。「百家語」，則儒、墨以下私書也。易在秦時，人猶知其爲卜筮書，非儒家之一經也。荀卿屢舉詩、書、禮、樂、春秋而不及易，孟子七篇，無一字及易，知易不與詩、書、禮、樂、春秋同科。尊春秋齊於詩、書、禮、樂者，其論始於孟子，定於荀卿。並易與詩、書、禮、樂、春秋而言之者，則儒、道、陰陽合糅之徒爲之。其事起於漢，見於劉安、馬遷、董仲舒、賈誼之書，而亦猶弗稱之謂六經也。

> 淮南王劉安招賓客方術之士爲鴻烈。高誘序之曰：「王與蘇飛、李尙、左吳、田由、雷被、毛被、伍被、晉昌等八人，及諸儒大山、小山之徒，共講論道德，總說仁義，而著此書。其旨近老子，淡泊無爲，蹈虛守靜，出入經道。」則淮南雜糅儒、道之證也。故其書以詩、書、易、禮、樂、春秋爲「六藝」（泰族訓）又曰：「孔丘通『六藝』之論。」（主術訓）司馬遷史記太史公自序曰：「談爲太史公，學天官於唐都，受易於楊何，習道論於黃子。」其論六家要指曰：「易大傳：『天下一致而百慮，同歸而殊途。』夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務爲治者也，直所言之異，有省不省耳。」則司馬談論學，糅合陰陽、儒、道之證也。備論六家，首列陰陽，而稱易傳，先秦無有也。史遷承父學而尊孔子，故以禮、樂、詩、書、易、春秋言「六藝」（滑稽列傳）。謂孔子晚而喜易，序彖、繫、象、說卦、文言，讀易韋編三絕者，亦史遷也。
>
> 董仲舒，漢書五行志稱之曰：「昔殷道弛，文王演周易；周道叛，孔子述春秋；天人之道，粲然著矣。漢興，董仲舒治公羊春秋，始推陰陽爲儒者宗。」此董氏之學爲陰陽與儒相雜糅之證也。故春秋繁露亦並易與詩、書、禮、樂、春秋並言。
>
> 賈誼新書，亦言「六藝」。賈生亦兼治陰陽、儒、道之說也。
>
> 莊子天下篇：「易以道陰陽。」史遷亦言之。秦火之後，惟易獨傳。儒、道、陰陽之說，雜見於其書，遂成易傳，至漢而大行也。

司馬氏之言曰：「儒者以六藝爲法，六藝經傳以千萬數。」（論六家要指）明「六藝」中自分經傳，而經傳不限於「六藝」。

> 「經」者，對「傳」與「說」而言之。無「傳」與「說」，則不謂「經」也。說文：「經，織也。」左氏昭十五年傳：「王之大經也。」疏：「經者，綱紀之言也。」古者於書有「記」、「傳」、「故訓」，多離書獨立，不若後世章句，卽以比廁本書之下；故其次第前後，若不相條貫，而爲其經紀者，則本書也。故謂其所傳之本書曰「經」，言其爲「傳」之綱紀也。讀墨子經說者，必比附於經而讀之，則若網在綱，有條不紊矣。此古書稱「經」之義。書有傳，詩有故訓，故亦得稱「經」。章實齋謂：因「傳」而有「經」之名，猶因子而立父之號。故「經」名之立，必在「傳」「記」盛行之後。墨家旣稱之，諸家沿用之，而詩、書亦得是稱也。墨家之辨有說，故墨辨稱「經」。韓非著書，其外儲說諸篇，自稱左爲「經」，右爲「傳」。撰輯管子者，題其牧民、形勢諸篇曰「經言」，言統要也。呂氏春秋肇立十二紀，「紀」卽「經」也，所以紀綜羣篇。曰八覽，「覽」攬也，所以總攬。曰六論，「論」綸也，所以經綸。其稱「紀」「覽」「論」，猶稱「經」也。先秦著書，揭署「經」名，輒如此。謂「經」專儒家書，非也。謂先古已有「經」，尤非也。謂「經」爲千古之常道，則尤非之尤非也。

漢之「六藝」，則惟五經，以其無樂經也。

> 漢武帝立五經博士。劉向受詔領校中五經祕書。藝文志無樂經。故王充論衡曰：「夫『五經』亦漢家之所立也。」惟成帝卽位，匡衡上疏戒妃匹勸經學，有曰：「臣聞『六經』云云，非情實也。」

然不能僅言禮而無樂，則增五經而稱「六藝」。古自有「六藝」，指

禮、樂、射、御、書、數。

呂氏春秋博志篇：「養由基射，尹儒學御，呂氏曰：『皆「六藝」之人也。』」

周禮保氏：「教之六藝，曰禮、樂、射、御、書、數。」

今以稱簡册，則亦漢人之說。其明稱「六經」者，一見莊周書，後成於王莽。

莊子天運篇：「孔子謂老聃曰：『丘治詩、書、禮、樂、易、春秋「六經」，自以爲久矣，孰知其故矣。』」是謂「六經」先孔子有，雖春秋亦非孔子作也。以易與詩、書、禮、樂並稱，亦出秦火後陰陽家言。

漢書王莽傳：「平帝時，莽奏立樂經，隨立六經祭酒。」見後漢書蘇竟傳注。揚子雲劇秦美新稱之曰「制成六經」。後人則誤王莽爲孔子也。

後漢：「明帝開立學校，置五經師。」（本紀）「章帝詔諸儒會白虎觀講議五經同異。」（班固傳）則王莽「六經」終不傳。

第二章　先秦諸子

古者治教未分，官師合一，學術本諸王官，民間未有著述。此在周時猶然。

> 章學誠校讎通義：「古無文字，結繩之治，易之書契，聖人明其用曰：『百官以治，萬民以察。』理大物博，不可殫也，聖人爲之立官分守，而文字亦從而紀焉。有官斯有法，故法具於官。有法斯有書，故官守有書。有書斯有學，故師傳其學。有學斯有業，故弟子習其業。官守學業，皆出於一，故私門無著述文字。」

> 龔自珍治學：「自周而上，一代之治，卽一代之學也。一代之學，皆一代王者開之也。載之文字謂之法，卽謂之書，謂之禮。其書謂之史職。民之識立法之意者謂之士。士能推闡本朝之法意以相戒語者，謂之師儒。若士若師儒，法則先王、先冢宰之書以相講究者，謂之學。道也、學也、治也，則一而已矣。」

> 章炳麟檢論訂孔：「古者世祿，子就父學爲疇官，宦于大夫，謂之宦御事師。（曲禮「宦學事師」，學亦作御。）言仕者又與學同。（說文：「仕，學也。」）明不仕則無所受書。」

自周室之東，而天子失官，

> 左傳昭公十七年，仲尼曰：「天子失官，學在四夷。」

大人不悅學。

> 左傳昭公十八年，葬曹平公，往者見周原伯魯焉。與之語，不說學。歸以語閔子馬。閔子馬曰：「周其亂乎！夫必多有是說，而後及其大人。」

於是官學日衰，私學日興，遂有諸子。後人言諸子學者，皆本劉歆七略，有「九流」之目。

> 漢書藝文志諸子略：「儒家者流，蓋出於司徒之官。道家者流，蓋出於史官。陰陽家者流，蓋出於羲和之官。法家者流，蓋出於理官。名家者流，蓋出於禮官。墨家者流，蓋出於清廟之守。縱橫家者流，蓋出於行人之官。雜家者流，蓋出於議官。農家者流，蓋出於農稷之官。小說家者流，蓋出於稗官。」又曰：「諸子十家，蓋可觀者九家而已。」後遂有九流之說。

近人胡適力辨其非。

> 胡適諸子不出於王官論凡分四端：
>
> 一、劉歆以前論周末諸子學派者，無九流出王官之說。莊子天下篇、荀子非十二子篇、司馬談論六家要指、淮南子要略，皆無之。要略以爲諸子之學，皆起於救世之

弊，應時而興，其說最近理。

二、九流無出王官之理。其最謬者，莫如以墨家爲出於清廟之守。七略之言曰：「茅屋采椽，是以貴儉。養三老五更，是以兼愛。選士大射，是以尚賢。宗祀嚴父，是以右鬼。順四時而行，是以非命。以孝視天下，是以上同。」此其言無一語不謬。墨家貴儉，與茅屋采椽何關？茹毛飲血，穴居野處，不更儉耶？何不謂墨家出於洪荒之世？養三老五更，尤不足以盡兼愛。選士大射，豈屬清廟之守？墨家兼愛無差等，何得宗祀嚴父？其上同之說，謂一同天下之義，與儒家之以孝治天下，全無關係。若順四時而行，適成有命之說，更何非命之可言？

三、九流乃漢儒陋說，未得諸家派別之實。其最謬者，莫如論名家。古無名家之名也。凡一家之學，無不有其爲學之方術，此方術即是其邏輯也。是以老子有「無名」之說，孔子有「正名」之說，墨子有「三表」之法，別墨有「墨辨」之書，荀子有正名之篇，公孫龍有名實之論，尹文子有刑名之論，莊周有齊物之篇，皆其名學也。古無有名學之家，故名學不成爲一家之言。

四、駁章太炎說。

今考諸子師授淵源，以及諸家所稱引，則其間多有出入，可以相通，固不能拘泥於九流、六家之別。

墨子學儒者之業，受孔子之術（見淮南子要略），則墨源於儒。李克爲子夏弟子（見漢志班注），漢志有李克七篇在儒家，而法家有李子三十二篇，班注：「名悝。」悝、克一聲之轉，即李克，非二人也。兵權謀家有李子十篇，沈欽韓曰：「疑李悝。」則法家與兵家相通而實源於儒家也。吳起師曾子，而吳起四十八篇在兵權謀。

商鞅受李悝法經以相秦（見晉書刑法志），而法家、兵權謀家均有商君書。

漢志農家神農二十篇，師古曰：「劉向別錄云：『疑李悝、商君所託。』」則法家、兵家又與農家相出入。

尸佼爲商君師（見藝文志班注），而其書列雜家。

許行爲神農之言，而呂氏春秋當染篇云：「許犯學於禽滑  」禽滑即禽滑釐，而許犯則許行也。（春秋時，晉有狐突，字伯行，見晉語注。齊有陳逆字子行，見哀十一年左傳。晉語韋昭注：「犯，逆也。」小爾雅言：「犯，突也。」古人名突、逆，字行，知許行蓋名犯矣。）是農家亦與墨家相通。

荀子以墨翟、宋鈃並舉，而漢志宋鈃入小說家。

莊子天下篇以宋鈃、尹文並舉，而漢志尹文入名家。觀其禁攻寢兵，即墨子非攻之說，五升製飯，即墨子量腹之意，則墨家亦與名家、小說家相通。

班注：「孫卿道宋子，其言黃老意。」則墨家、小說家又與道家相通。

荀子以愼到、田駢並舉，莊子天下篇以彭蒙、田駢、愼到三人並舉。而漢志田子在

道家，愼子在法家，則道家與法家相通。

荀子以陳仲、史鰌並舉。陳仲之學近於許行，蓋亦農家、墨家者流。而荀子以爲類於史鰌。莊子又常以曾、史並稱，則農家、墨家與儒家亦相通。

荀子稱：「子思、孟子案往舊造說，謂之五行。」而漢志鄒子終始在陰陽家。文選魏都賦注引七略曰：「鄒子有終始五德，從所不勝。土德後木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。」則陰陽家與儒家相通。

韓非學於荀卿，而漢志韓子入法家。司馬遷稱其歸本於黃老，則法家與儒家、道家均相通。

遑論所謂「某家者流，出於某官」之說哉？故謂王官之學衰而諸子興可也，謂諸子之學一一出於王官則不可也。開諸子之先河者爲孔子。孔子生當東周之衰，貴族階級猶未盡壞，其時所謂學者則惟「禮」耳。禮者，要言之，則當時貴族階級一切生活之方式也。故治國以禮，

左傳閔元年，齊仲孫湫來省難，歸曰：「不去慶父，魯難未已。」公曰：「魯可取乎？」對曰：「不可，猶秉周禮，周禮，所以本也。臣聞之，國將亡，本必先顛而後枝葉從之。魯不棄周禮，未可動也。」

又襄三十一年，北宮文子言於衛侯曰：「鄭有禮，其數世之福也。」又昭五年，女叔齊曰：「禮所以守其國，行其政令，無失其民者也。」

行軍以禮，

左傳僖二十七年，荂賈曰：「子玉剛而無禮，不可以治民，過三百乘，其不能以入矣。」子犯曰：「民未知禮，未生其共。」於是乎大蒐以示之禮，作執秩以正其官，一戰而霸。

又宣十二年，隨武子曰：「會聞用師，觀釁而動。德刑政事典禮不易，不可敵也。」

保家、守身、安位，亦莫不以禮。

左傳僖十一年，內史過告王曰：「晉侯其無後乎？禮，國之幹也。敬，禮之輿也。不敬則禮不行。禮不行則上下昏。何以長世？」

又文十五年，季文子曰：「齊侯其不免乎！己則無禮，而討於有禮者，難以免矣！」

又成十三年，孟獻子曰：「郤氏其亡乎；禮，身之幹也。敬，身之基也。郤子無基。」

又襄二十一年，會於商任，齊侯、衛侯不敬。叔向曰：「二君者必不免！會朝，禮之經也。禮，政之輿也。政，身之守也。怠禮失政，失政不立，是以亂也。」

故有先事而豫求其禮者，

> 左傳文六年，季文子將聘於晉，使求遭喪之禮以行。其人曰：「將焉用之？」文子曰：「備豫不虞，古之善教也。」

有臨事不能，以爲病而講學之者。

> 周語：晉隨會聘於周，定王享之餚烝，原公相禮。范子不知是禮，而私問於原公，歸而講聚三代之典禮。
>
> 左傳昭八年，公至自楚，孟僖子病不能相禮，乃講學之，苟能禮者從之。

今約而言之：則凡當時列國君大夫所以事上、使下、賦稅、軍旅、朝覲、聘享、盟會、喪祭、田狩、出征，一切以爲政事、制度、儀文、法式者莫非「禮」。

> 劉師培有典禮爲一切政治學術之總稱考。

禮之興，由於故事之遺傳。而至春秋時，民族之演進既久，政治之範圍日擴，歷史之成例日增，卽禮制典章亦日繁。又以列國交通，踵事增華，而禮文日密。更復習俗不同，風尙互異，周人既失其制，諸侯各自爲政。朝聘往來，又不得不博聞多識，以資應付。又競爭日烈，治賦理財，需材孔殷。而其時貴族君大夫奢汰之風日甚，上下相僭，既乖舊禮，又多不能從事學問，身親政務。於是禮日以增，亦日以壞。乃益有需於知禮之士，而儒業大起。

> 劉師培論孔子無改制之事：「說文：『儒，術士之稱。』術爲邑中之道。古代授學之地，必在都邑。故有學之士，必會萃邑中。卽王制所謂升於司徒、升於國學之士也。儒爲術士之稱，與野人爲對待。猶孟子之以君子與野人區別也。儒猶今日恆言所謂讀書人。又術士可以入爲王官，古代平民之升進者，惟術士一途。故儒以待用爲宗旨。儒字從需聲，卽儒行篇所謂『待聘』『待問』『待舉』『待取』也。」

孔子亦其一人也。

> 劉師培孔學眞論：「周室既衰，史失其職，官守之學術，一變而爲師儒之學術。集大成者厥唯孔子。」
>
> 又論孔子無改制之事：「孔子之學，所以稱爲儒家者，因孔子所教之學，卽古代術士所治之學。孔子所說進身之道，卽古代術士進身之道。」

考孔子所謂「學」者，亦重在熟諳掌故，明習禮文。

> 論語述而：「子曰：『我非生而知之者，好古敏以求之者也。』」

又：「子曰：『述而不作，信而好古，竊比於我老彭。』」

又：「衛公孫朝問于子貢曰：『仲尼焉學？』子貢曰：『文武之道，未墜於地，在人。賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不學，而亦何常師之有？』」

中庸：「仲尼祖述堯舜，憲章文武。」

蓋治掌故以明禮，習禮文以致用，固當時之學問然也。卽孔子所以見重於時人者，亦惟在其知禮。

論語八佾：「子入太廟，每事問。或曰：『孰謂鄹人之子知禮乎？』」此見當時羣推孔子以知禮也。左傳昭七年，孟僖子將死，召其大夫曰：「禮，人之幹也。無禮，無以立。吾聞將有達者曰孔丘，我若獲沒，必屬說與何忌於夫子，使事之而學禮焉，以定其位。」故孟懿子與南宮敬叔師事仲尼。此孔子以知禮見重於貴卿也。

然孔子之知禮，則異於人。人之知禮者以應世，而孔子則以矯世。

論語八佾：「孔子謂季氏八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也。」

又：「三家者以雍徹，子曰：『相惟辟公，天子穆穆，奚取於三家之堂！』」

孔子之意，以謂當時之亂，由於貴族之不守禮。

論語季氏：「天下有道，則禮樂征伐自天子出。天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣執國命，三世希不失矣。」

又曰：「祿之去公室五世矣，政逮於大夫四世矣，故夫三桓之子孫微矣。」

蓋惟禮可以爲貴族階級之屏障，而驕奢淫佚之貴族弗之知也。

論語顏淵：「齋景公問政於孔子，孔子對曰：『君君，臣臣，父父，子子。』公曰：『善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸！』」

孔子以平民儒士，出而批評貴族君大夫之生活，欲加以糾正，則亦非先例之所許也。故曰：「天下有道，則庶人不議。」明其爲不得已焉。然貴族階級之頹運終不可挽，則孔子正名復禮之主張徒成泡影，而自此開平民講學議政之風，相推相盪，至於戰國之末，而貴族、平民之階級終以泯絕。則去孔子之死，其間二百五十年事耳。所謂諸子學者，雖其議論橫出，派別紛歧，未可一概，而要爲「平民階級之覺醒」，則其精神與孔子爲一脈。此亦氣運所鼓，自成一代潮流。治學者明乎此，而可以見古今學術興衰起落之所由也。

當孔子在時，其門弟子多仕貴族爲家臣。

冉求、仲弓爲季氏宰，子路爲衛大夫孔悝邑宰，子游爲武城宰，子夏爲莒父宰，子賤爲單父宰，原思爲孔氏宰，子羔爲費郈宰，閔子騫，季氏使爲費宰而辭。

而孔子則深不願其弟子之汲汲於仕進，故曰：「三年學，不志於穀，不易得也。」又曰：「天下無行，多爲家臣，仕於都，惟季次未嘗仕。」（見達史記仲尼弟子列傳）其戒子夏曰：「汝爲君子儒，毋爲小人儒！」冉子爲季氏聚斂，則曰：「求也，非吾徒也，小子鳴鼓而攻之！」故孔門雖蒙儒家之號，而終自與往儒之仰貴族而待用之意不同也。逮孔子卒，而儒益大昌，曾子見尊於費君，

> 說苑：「魯人攻鄪，曾子辭於鄪君，鄪君曰：「寡人之於先生，人無不聞。今魯人攻我，而先生去我，胡守先生之舍？」魯人果攻鄪，數之十罪，而曾子之所爭者九。魯師罷，鄪君復修曾子舍而復迎之。」　　今按：此卽孟子曾子居武城有越寇事，鄪君則季氏也。

子夏教授於西河，

> 史記仲尼弟子列傳：「孔子旣沒，子夏居西河教授，爲魏文侯師。」

然季孫專魯，魏斯篡晉，皆非孔子「君君臣臣」之道，而曾子、子夏勿能正。蓋至是而西周以來貴族階級所以維擊永久之禮，則已蕩棄無存矣。

> 日知錄「自左傳之終，以至六國稱王，凡一百三十三年，史文闕軼，考古者爲之茫昧。如春秋時，猶尊禮重信，而七國則絕不言禮與信矣。春秋時猶宗周王，而七國則絕不言王矣。春秋時猶嚴祭祀，重聘享，而七國則無其事矣。春秋時猶論宗姓氏族，而七國則無一言及之矣。春秋時猶宴會賦詩，而七國則不聞矣。春秋時猶有赴告策書，而七國則無有矣。邦無定交，士無定主，此皆變於一百三十三年之間。史之闕文，而後人可以意推者也。」

儒者本務知禮，而禮終不可行。學術隨世風而變。則進取者急功利而明法，李克、吳起、商鞅其選也。

> 李克卽李悝，子夏弟子，相魏文侯。吳起，曾子弟子，用事於魏、楚。李克著法經，商鞅受之以相秦（見晉書刑法志），爲法家祖。吳起爲魏西河守，令民僨表立信（見呂氏春秋愼小篇）。商鞅變法，先之以徙木。又李克盡地力，吳起在楚令貴人實廣虛之地，商鞅開阡陌，徠三晉民使墾殖。又三人皆善兵事。商鞅之政，皆受之於李、吳。人盡謂法家原於道德，顧不知實淵源於儒者。其守法奉公，卽是孔子正名復禮之精神，隨時勢而一轉移耳。道家乃從其後而加之誹議，豈得謂同條貫者耶！

求之孔門，則「足食足兵，民信之矣」，冉求、季路之遺也。高尚者矜氣節而傲禮，田子方、段干木、子思其著也。

> 田子方，子夏弟子，爲魏文侯師。太子擊遇田子方，引車避，下謁，子方不爲禮。子擊因問曰：「富貴者驕人乎？且貧賤者驕人乎？」子方曰：「亦貧賤者驕人耳！諸侯驕人則失其國，大夫驕人則失其家，貧賤者行不合，言不用，則去之楚、越，若脫躧然，奈何其同之哉？」（見史記魏世家）

段干木學於子夏（見呂氏春秋尊賢）。魏文侯欲見段干木，段干木踰垣而避之（見孟子）。魏文侯過其閭而軾（見另氏春秋期賢）。

> 子思事均見孟子。

> 孔叢子：「曾子謂子思曰：『昔者吾從夫子巡於諸侯，夫子未嘗失人臣之禮，而猶聖道不行。今吾觀子，有傲世之心，無乃不容乎？』子思曰：『時移世異，人有宜也。當吾先君，周制雖毀，君臣固位，上下相持，若一體然；夫欲行其道，不執禮以求之，則不能入也。今天下諸侯，方欲力爭，競招英雄以自輔翼；此乃得士則昌，失士則亡之秋也。伋於此時不自高，人將下吾，不自貴，人將賤吾。瞬、禹揖讓，湯、武用師，非故相詭，乃各時也。』」　今按：孔叢僞書，然此論足以徵儒家講禮之推移，發明世局之變。故孔子所稱，皆君臣上下之禮，如子思、孟子則專講士出處進退之禮。此貴族階級日壞，士階級日以得勢之證也。

求之孔門，則簞食瓢飲，陋巷自樂，顏回、閔損之類也。其異軍特起別樹一幟者爲墨。墨家始於墨翟，亦學儒者之業，而變其道。

> 淮南子要略：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不悅，厚葬糜財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政。」　今按：墨家之學，蓋本孔子批評貴族階級之精神，而爲更進一步之主張耳。此後許行、陳仲、莊周、老子書，則又遞爲更進一步之主張。其思想激進，於先秦諸子中可稱左派，而儒家一脈則右派也。

墨非姓也，

> 江瑔讀子卮言論墨子非姓墨謂：「周、秦以前，凡言某家之學，皆不擊之以姓。漢志九家，若儒、道、名、法、陰陽、縱橫、雜、農，莫不各舉其學術之宗旨以名家，無以姓稱者。且墨子前後亦絕無墨姓之人。」

墨蓋刑徒役夫之稱。

> 白虎通五刑：「墨者，墨其額也。」　今按：墨卽黥罪。古者以罪人爲奴隸。墨家斥禮樂而尚勞作，其生活近於刑徒役夫。墨子之楚，穆賀謂墨子曰：「子之言誠善，而吾王天下之大王也，毋乃曰賤人所爲而不用乎？」「賤人」卽猶云「刑徒役夫」也。公尚過爲越王迎墨子，墨子曰：「若越王聽吾言，用吾道，翟度身而衣，量腹而食，比於賓萌，未敢求仕。」「賓萌」者，客籍之民，亦猶「刑徒役夫」也。（尚賢篇以國中之眾，與四鄙之萌人分言。）禽滑釐事墨子三年，手足胼胝，面目黧黑，役身給

使，不敢問故，此「刑徒役夫」之生活也。故荀子曰：「刑餘罪人之喪，不得合族黨，獨屬妻子，棺槨三寸，衣衾三領。」（禮論）則墨家薄葬，類於刑人也。又曰：「自爲之者，役夫之道，墨子之說也。」（王霸）是明以墨道爲「役夫」也。

爲墨徒者，多以裘褐爲衣，跂蹻爲服，日夜不休，以自苦爲極。當時非笑之者曰：「此刑徒之所爲，黮墨之所務也。」而因以呼之曰「墨」。墨者亦遂直承其名曰：「吾固『墨』也。雖然，此古者大禹之道也。」

莊子天下篇：「墨子稱道曰：『昔者禹之湮洪水，決江河，而通四夷九州也，名山三百，支川三千，小者無數，禹親自操耒耜而九雜天下之川，腓無胈，脛無毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。禹大聖也，而形勞天下也如此。』」

故曰：「不能如此，非禹之道也，不足謂墨。」而後人乃謂墨子眞有得於夏教，則不足與語夫學術之流變者也。

故「儒」者，譬今之所謂紳士；「墨」者，譬今之所謂勞工也。必貴族階級既壞，而後「儒」「墨」之爭論乃起。彼墨徒，本天志，倡兼愛，廢禮樂，節喪葬，凡所謂貴族階級之生活，將盡情破棄，而使人類一以「刑徒役夫」爲例，是非人情也。

莊子天下篇：「今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而无槨，以爲法式。以此教人，恐不愛人，以此自行，固不愛己。其生也勤，其死也薄，其道大觳，使人憂，使人悲，其行難爲也，恐其不可以爲聖人之道。反天下之心，天下不堪。墨子雖能獨任，奈天下何？」

然比之孔子，亦猶「是可忍孰不可忍」之意爾。故孔子之正名復禮，本貴族之見地而言之也。墨子之天志、兼愛，本平民之見地而言之也。其抨擊當時貴族之生活者同，而所以爲抨擊者則異。惟墨學之興，尤足爲平民階級覺醒之特證也。

循此以下，至於七國稱王，周禮盡廢，而平民學者之氣燄亦益張。其時立說紛歧，益臻爛漫，約以言之，有許行倡「並耕」之說。

孟子滕文公：「有爲神農之言者許行，自楚之滕，踵門而告文公曰：『遠方之人，聞君行仁政，願受一廛而爲氓。』文公與之處，其徒數十人，皆衣褐，捆履、織席以爲食。」其語陳相曰：「滕君則誠賢君也，雖然，未聞道也。賢者與民並耕而食，饔飧而治。今也，滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也，惡得賢？」

今按：受廛爲氓，卽墨翟「比於賓萌，未敢求仕」之意也。許行爲墨翟之再傳弟子，說已見前。許行蓋亦一南方之墨者也。

陳仲主「不恃人食」之義。

韓非子內儲說上：「屈穀見仲子曰：『聞先生之義，不恃人而食。』」

孟子滕文公：「仲子齊之世家也，兄戴，蓋祿萬鍾，以兄之祿爲不義之祿而不食也，以兄之室爲不義之室而不居也。避兄離母，處於於陵。身織屨，妻辟纑，以爲生。」

按：陳仲之意，非僅以其兄爲不義，凡貴族階級之不自勞作恃人而食者，皆不義也。此與許行以倉廩爲厲民自養一意。墨翟嘗遊齊，陳仲蓋聞其遺風耶？

此徹底反對貴族階級之生活，傳墨學之眞精神者也。

墨子之反對禮樂，僅求王公大人之強力聽治，一意政事，未嘗明白反對政治之生活也。至許行倉廩厲民，與陳仲不恃人食之議，乃始確論人類當普遍勞作，而不認有專賴政治爲生活之一級。然人類既不能無治，則政治生活，亦不可遽廢。孟子卽以此難許、陳，許、陳無以解釋也。莊周、老子書，倡無治之論，乃更爲許、陳進一解矣。故道家之論，實源於墨。此非深辨先秦諸子學說流變之眞相者，不能知也。

如淳于髡，

史記孟荀列傳：「淳于髡見梁惠王，惠王欲以卿相位待之，髡因謝去。於是送以安車駕駟，束帛加璧，黃金百鎰，終身不仕。」

田駢，

齊策：「濟人見田駢曰：『聞先生高議，設爲不宦，而願爲役。』田駢曰：『子何聞之？』對曰：『臣聞之鄰人之女。』田駢曰：『何謂也？』對曰：『臣鄰人之女，設爲不嫁，行年三十而有七子。今先生設爲不宦，資養千鍾，徒百人。』」

稷下先生一派，

劉向別錄：「齊有稷門，城門也。談說之士，期會於稷下。」

史記田敬仲世家：「宣王喜文學游說之士，自如淳于髡、田駢、接予、愼到、環淵之徒，七十六人，皆賜列第，爲上大夫，不治而議論。是以齊稷下學士復盛，且數百千人。」

今按：稷下養士始齊威王，下歷宣、湣、襄王不衰。

外收不仕之高名，內慕祿養之實利，較之田子方、段干木而地位益尊者也。

儒家無鄙薄仕進之論，此必當時墨家如許行、陳仲一派，深動社會視聽，故田駢、淳于髡之徒，遂亦藉不仕爲名高耳。

外此如孟軻爲儒家宗，然專論仕禮，與孔子所謂禮者不同，

> 孟子曰：「諸侯耕助以供粢盛，夫人蠶繅以爲衣，犧牲不成，粢盛不潔，衣服不備，不敢以祭。惟士無田，則亦不祭。牲殺器皿衣服不備，不敢以祭。」此言仕意與孔子「不仕無義」之說亦不合。其他如陳臻問齊、宋、薛餽金或受或不受，周霄問君子之難仕，而曰：「丈夫生而願爲之有室，女子生而願爲之有家，不由其道而仕者，鑽穴隙之類也。」又如不見諸侯、不託諸侯諸論，皆專論士禮。

蓋當孟子時，蘇、張一派，專騖仕進，獵祿利，其行誼最卑鄙。陳仲之徒，以苦行不仕驕世，亦僅止於獨善，未足拯斯民於水火。稷下諸先生，則逞談辯，溺富貴，名實兼營，而實無心於世局。獨孟子志切救世，又不願屈節枉尺以求合，其志行殆庶幾於孔子之所謂中道。用行捨藏，知我者誰。故於士之出處進退之禮，獨詳哉其言之。故孟子所謂禮者，已非孔子之禮，而其意則猶是孔子之意也。若其薄桓、文而言王道，斥獨夫而言民貴，皆非孔子尊王正名之旨。然正可以見學術之隨世運而轉變。惟其對於政治生活之意見，國君好貨好色，則曰「與民同樂」，後車數十乘傳食諸侯，則曰「不足爲泰」，固猶是儒家傳統本色耳。同時有莊周，卻聘不仕，迹近陳、許。

> 莊子秋水篇：「莊子釣於濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：『願以境內累矣。』莊子持竿不顧。」

倡無治之論，足爲「並耕」張目。

> 許行倡並耕之說，孟子詰之曰：「治天下可以耕且爲乎？」今莊子曰：「聞在宥天下，不聞治天下。」無治則可以並耕也。

稱神仙之術，足爲「蚔操」解嘲。

> 陳仲主不恃人而食，孟子譏之曰「蚔操」，「必上飲黃泉，下食槁壤而後可。」今莊子謂神人「不食五穀，吸風飲露」，則可以無恃乎世也。莊子書中論精神生活及神仙出世事，皆可以此意觀之。宋鈃云：「人之情欲寡。」亦爲蚔操解嘲之論也。

此亦聞墨家之遺風，故非禮樂，棄政治，而流入於冥想者也。

> 莊子書雖儒、墨均譏，然論其學派，實歸墨家一路。平章學術，當具隻眼，學者勿以未經人道疑之。又莊子與惠施交遊，施亦墨徒，莊子當受其影響。

此皆就其對於生活之見地而言。若就其對於階級之思想論之，則惠施承墨學之緒風，而言「氾愛萬物，天地一體」。

莊子天下篇：「惠施歷物之意，曰：『氾愛萬物，天地一體也。』」

莊子齊物，亦曰：「萬物與我爲一。」孟子道性善，則曰：「人皆可以

爲堯、瞬。」故推不忍一牛之心而可以保四海。許行、陳仲以自食其力爲人類普遍之義務。則皆不認有上天下澤之分也。卽等而下之，如稷下之先生，蘇、張之舌士，談笑以取富貴，初不知人類當百數十年前猶有貴族、平民劃然判分之一界矣。自此迄於四公子養士，而平民學者之地位益高，其生活益侈，於是而當時學術界之論點，亦遂一轉其方向。蓋儒、墨之興，以抨擊貴族階級之生活，而爲士階級之崛起者；今則士階級之生活，亦復同化於曩昔之貴族階級而與之一例。乃復有起而抨繫士階級之生活者，則戰國晚年學風之趨勢也。故先秦諸子，截而言之，可分三期：

孔、墨之興爲初期。當時所討論者，質言之，卽貴族階級之生活，究當若何而始得謂之正當是已。

> 陳、許、孟、莊爲第二期。當時所討論者，質言之，卽士階級自身對於貴族階級究應抱若何之態度是已。

此以下爲第三期，當時討論之中心，厥爲士階級之氣燄與擾動，若何而使之漸歸平靜與消滅是已。

故初期之問題中心爲「禮」，中期之問題中心爲「仕」，末期之問題中心爲「治」。此雖未可一概而論，而統觀諸家學說思想之流變，要亦不離於此矣。今次述末期思想，亦得三派：一老子。老子史實之不可信，昔人已多言之。

> 崔述洙泗考信錄：「老子文似戰國諸子，與論語、春秋傳之文絕不類。孔子稱述古之賢人，及當時卿大夫，論語所載詳矣。何以不載老子一言？孟子但距楊、墨，不距黃、老。果老聃在楊、墨前，孟子何以反無一言闢之？」

> 汪中述學老子考異：「老子楚人，周守藏室之史也。按：周室旣東，辛有入晉（左昭二十年），司馬適秦（太史公自序）史角在魯（呂氏春秋當染），王官之族，或流播於四方。列國之產，惟晉悼嘗仕於周，其他固無聞焉。況楚之於周，聲教中阻，又非魯、鄭之比。且古之典籍舊聞，惟在瞽史，其人並世官宿業，羈旅無所置其身。」

> 梁啟超評胡適之中國哲學史大綱：「老子書中用王侯、侯王、王公、萬乘之君等字樣者凡五處，用取天下字樣者凡三處，不似春秋時人語。」又云：「『偏將軍居左，上將軍居右。』官名均出戰國。」

今按其思想議論，實出戰國晚世。大要在於反奢侈，歸眞樸，承墨翟、許行、莊周之遺緒，深言奢侈之有害無益。

> 老子：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂。」

此由生理之享用，指點奢侈之無益有害，與孔子「是可忍孰不可忍」之意絕異，卽與墨家之天志、兼愛，許行、陳仲之倉廩厲民，義不恃人而食，宋鈃之情欲寡淺，說各不同。要之同爲反對貴族階級奢侈之生活。孔子以禮言，墨翟、許行、陳仲以義言，宋鈃以情言，老聃以利害言。世風愈變，而所以爲戒者愈切也。惟莊子以出世理想言，別成一格。

及其不可久。

老子：「金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自遺其咎。功成身退天之道。」「禍兮福所倚，福兮禍所伏。」此明指遊仕得志者言。使老子生春秋貴族階級未壞之世，烏有功成身退之想？

重農耕，棄聖智，而覬無治。

老子：「朝甚除，田甚蕪，倉甚虛，服文綵，帶利劍，飫飲食，財貨有餘，是謂盜夸。」此亦戰國晚年遊仕食客之風旣盛，乃有此象。當孔子時，至於「陪臣執國命」而極，庶民無參預政治之活動，則亦無所謂「朝甚除，田甚蕪」也。故孔子主張「正名」，而老子則主「歸農」。一爲春秋時之思想，一爲戰國時之思想，甚顯。

又：「小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙，雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之；使民復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，鷄犬之聲相聞，民至老死不相往來。」此亦戰國晚世之言。春秋時，天下之亂，由於貴族之僭越。至於戰國晚年，則患在平民階級之擾動。春秋記二百四十年事，絕少以民之好動難治爲患者。又小國寡民之想，亦七國兼併後乃有之爾。

又：「大道廢，有仁義。智慧出，有大僞。」「古之爲治者，非以明民，將以愚之。」「民之難治，以其智之多。故以智治國國之賊，不以智治國國之福。」「絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。」「天下多忌諱而民彌貧。民多利器，國家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。故聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」此卽莊周無治之主義也。其著眼所在，專注治民，與孔子所謂「君君臣臣」精神僅限於貴族階級自身內部之整頓者不同。學者猶認老子爲春秋時代之作品，正緣縛於傳說，未能於學術思想與世變之關係深參之耳。

皆針對當時學者階級之擾動，而謀所以爲寧靜整頓之方也。

其次爲荀卿，重倡禮治之論。其言禮之起源，本於人類生活之需要。而曰「禮者養也」，則禮之範圍，已普及人類全體，較之孔子之僅言貴族禮，與孟子之僅言仕禮，所謂「禮不下庶人」者，荀卿之意，特爲博大精深。

荀子禮論：「禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，而給人之求。使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。故

禮者養也。」　　今按：此見荀子論禮，已受墨家重勞作、主歸農之影響。又如孟子闢墨，而其罪戰、民貴諸說，實亦淵源墨氏。故論學術流變者，貴能得其會通，不當一家一派分殺死說也。

然荀卿論禮，既言「養」，又言「別」，

禮論：「故禮者，養也。君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。」

今按：此則仍是儒家本色。

言「分」，

王制「分均則不徧，勢齊則不壹，眾齊則不使。有天有地而上下有差，明王始立而處國有制。夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。勢位齊而欲惡同，物不能贍則必爭。爭則必亂。亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。」

而分之樞機管於人君。

富國：「無分者，人之大害也。有分者，天下之大利也。而人君者，所以管分之樞機也。」

荀子欲本此而別造人倫，重定階級。其與古異者，則古人本階級而制禮，先有貴賤而爲之分也。當荀子世，則階級之制殆於全毀，乃欲本禮以制階級，則爲之分以別其貴賤也。荀子之分階級之貴賤者，則一視其人之志行知能以爲判。曰「大儒」，爲天子三公。曰「小儒」，爲諸侯、大夫、士。曰「眾人」，爲工、農、商、賈。

儒效：「人倫：志不免於曲私，而冀人之以己爲公也；行不免於汙漫，而冀人之以己爲修也；其愚陋溝瞀，而冀人之以己爲知也；是眾人也。志忍私然後能公，行忍情性然後能修，知而好問然後能才，公修而才，可謂小儒矣。志安公，行安修，知通統類，如是則可謂大儒矣。大儒者，天子三公也。小儒者，諸侯大夫士也。眾人者，工農商賈也。禮者，人主之所以爲羣臣寸尺尋丈檢式也。人倫盡矣。」

去世襲之敝，存階級之善。

王制：「請問爲政？曰：『賢能不待次而舉，罷不能不待須而廢，元惡不待教而誅。雖王公士大夫之子孫，不能屬於禮義，則歸之庶人。雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。姦言、姦說、姦事、姦能、遁逃反側之民，職而教之，須而待之。勉之以慶賞，懲之以刑罰。安職則畜，不安職則棄。才行反時者死無赦。』」　　今按：此與孟子「國人皆曰」之對迥異。正緣荀子時貴族崩壞，又較孟子時益甚耳。後世公羊家竊其說而譏世卿。昧者不知，猶以謂孔子之微言大義。當孔子世，所謂「陪臣執國命，三世希不失」，孔子方慨歎之不暇，何嘗有譏世卿之意哉？然此非荀卿之必賢於孔子也，學說隨時運而轉移，自

有其不可強耳。

其意亦爲當時平民學者之擾動而謀所以寧靜整頓之方也。然人類生活，爲之明分等級，爲固定之形式，其事終已不可行。則荀子之說，徒足以導獎奢侈，排斥異己，爲專制者所藉口，而荀學遂爲秦政淵源。則學術世變，其交互影響之間，良可深長思也。其論墨子，可以明先秦學派爭論焦點所在。

富國：「夫不足非天下之公患也，特墨子之私憂過計也。天下之公患，亂傷之也。墨子之非樂，則使天下亂。節用，則使天下貧。墨子大有天下，小有一國，將蹙然衣麤食惡，憂戚而非樂。若是則瘠。瘠則不足欲。不足欲則賞不行。墨子大有天下，小有一國，將少人徒，省官職，上功勞苦，與百姓均事業，齊功勞。若是則不威。不威則罰不行。賞不行則賢者不可得而進，罰不行則不肖者不可得而退，則能不能不可得而官。若是則萬物失宜，事變失應，上失天時，中失地利，下失人和，天下熬然，若燒若焦。墨子雖爲之衣褐帶束，啜菽飲水，惡能足之？故先王聖人爲之不然。知爲人主者，不美不飾之不足以一民也，不富不厚之不足以管下也，不威不強之不足以禁暴勝悍也，故必將撞大鐘，繫鳴鼓，吹笙竽，彈琴瑟，以塞其耳；琱琢刻鏤，黼黻文章，以塞其目；芻豢稻粱，五味芬芳，以塞其口；然後眾人徒，備官職，漸慶賞，嚴刑罰，以戒其心；使天下生民之屬，皆知己之所願欲之舉在於是，故其賞行；皆知己所畏恐之舉在於是，故其罰威；賞行罰威，則賢者可得而進，不肖者可得而退，能不能可得而官；若是則萬物得宜，事變得應，上得天時，下得地利，中得人和，天下何患乎不足？」

蓋囊括而言，先秦學派，不出兩流：其傾向於貴族化者曰「儒」，其傾向於平民化者曰「墨」。儒者偏重政治，墨者偏重民生。法家主慶賞刑罰，原於儒；道家言反樸無治，原於墨。故一主禮，一非禮。一主仕進，一主隱退。一尚文學，一主勞作。此當時學術界分野之所在也。今綜述諸家對於貴族生活之意見，荀子從富力之分配與功效立論，而承認治人階級之貴族生活者也。墨子從富力之消費立論，而反對治人階級之貴族生活者也。孟子、許行、陳仲皆自富力之生產立論，而於治人階級之貴族生活，或贊成或反對者也。宋鈃則自富力之需要立論，莊周、老子則自富力之享用立論，而反對社會一般之奢侈者也。要之自春秋之末，貴族階級一旦崩壞，而社會組織於以大變，此實當時一大事。故自孔子以下學者精神所注，莫非討論人類政治與生活之兩問題。其他論點，則均本此而引伸。必明此乃始可與語先秦學術之眞相矣。

又其次爲韓非。非本學於荀卿，而好老子書，遂融兩家之說，倡法治之論。於當時學者階級之氣燄，尤深憤慨。

韓非子詭使：「夫立名號，所以爲尊也。今有賤名輕實者，世謂之高。設爵位，所以爲賤貴基也。而簡上不求見者，世謂之賢。威利所以行令也，而無利輕威者，世謂之重。法令所以爲治也，而不從法令爲私善者，世謂之忠。官爵所以勸民也，而好名義不進仕者，世謂之烈士。刑罰所以擅威也，而輕法不避刑戮死亡之罪者，世

謂之勇夫。故下之所欲，常與上之所以爲治相詭。」

蓋至其時，在上者之政治，幾退處於無權，而社會風尚趨捨，一惟學術界之馬首是瞻。平民學者意氣之發舒，已達極點，而其內部之以膨脹而分裂，與其缺憾之表襮於外者，亦日甚而愈不可掩。於是老子、荀卿皆起爲反抗之論，而韓非之言尤爲激烈，遂有「以法爲教，以吏爲師」之主張。

五蠹：「夫耕之用力也勞，而民爲之者，曰可得以富也。戰之爲事也危，而民爲之者，曰可得以貴也。今修文學，習言談，則無耕之勞，而有富之實；無戰之危，而有貴之尊；則人孰不爲也。是以百人事智，而一人事力。事智者眾，則法敗，用力者寡，則國貧，此世之所以亂也。故明主之國，無書簡之文，以法爲教；無先王之語，以吏爲師；無私劍之捍，以斬首爲勇。」

其疾文學，反聖智，重勞作，驅民歸農之意，與許、陳、莊、老一路。惟許、陳、莊、老意在無治，而韓非則主以法治，此其異也。諸子之興原於儒，王官失職而私學繼起，今韓非則欲統私學於一尊，復古人政教官師合一之制，此則承荀卿之意，而遂爲先秦諸子學派之結穴。自孔子至於韓非，其學說思想之流變往復，大率如此。蓋儒家主禮，尚差級；荀、韓之論，近於柏拉圖之理想國，而無以制獨夫之權。墨家主兼愛，尚平等；莊、老之議，似克魯泡特金之無政府主義，而無以企無治之隆。此其得失之大較也。外是復有陰陽家一派，蓋亦晚出。其著者爲鄒衍，兼綜儒、道以立說。

史記孟荀列傳：「騶衍後孟子，睹有國者益淫侈，不能尚德，若大雅整之於身，施及黎庶矣，乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始、大聖之篇十餘萬言。其語閎大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其禨祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山大川，通谷禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。以謂儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州，赤縣神州內自有九州，禹之序九州是也，不得爲州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂『九州』也。於是有裨海環之。人民禽獸，莫能相通者，如一區中者，乃爲一州。如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。其術皆此類也。然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，始也濫耳。」　　今按：據此則鄒衍著書，其用意亦主於批評貴族淫侈生活，而歸之仁義節儉。其推至於無垠，卽莊周「出乎涯涘，乃可與語大道」之意。

其學盛行於燕、齊。

史記孟荀列傳：「騶子重於齊，適梁，梁惠王郊迎，執賓主之禮。適趙，平原君側行襒席。如燕，昭王擁篲先驅，請列弟子之座而受業，築碣石宮，身親往師之，作主運。其遊諸侯，見尊禮如此。」　　今按：騶衍適趙，與公孫龍辨於平原君門，其時梁惠、燕昭皆已死。衍與荀卿略同時，史記之說誤也。然其學說之盛極一時，可以想見。

今鄒衍之書已不可見，然當時學風推衍，跡象猶多可尋。

> 易擊辭傳以陰陽言形上原理，呂氏春秋十二紀及管子幼官諸篇以陰陽言政治，小戴冠義、鄉飲酒儀、樂記諸篇以陰陽言禮樂人生，其他不勝縷舉。

大抵以自然界現象，比類之於人事，則莊、老之自然，與儒家禮樂，同出一貫。又以陰陽天地表君臣上下尊卑，取形名法家之旨，近於專制，爲在上者所喜。又以陰陽屈伸言鬼神，融鑄俗說。其言順氣自然，長生久視，神仙道術，尤足歆世。立論汗漫，比附圓滑，惝怳謬悠，莫可究詰。遂以並包眾說，兼羅羣好。自人心向倦，百家熸歇之際，荀、韓之說得志於秦廷，而東方學術，惟推陰陽獨步。下迄漢儒，流風愈扇。因逮後世，餘燼不滅。摧陷廓清，未見其時。先秦絢爛精焊之學派，其歸根結穴所在，上之爲專斷之政，下之爲荒唐之想。學者三復於此，其亦將深慨而不置也。

第三章　嬴秦之焚書坑儒

諸子爭鳴，至戰國晚季而益烈，是非樊亂，議論百出。秦一天下，學術隨政治而轉移，乃亦有漸趨統一之傾向。呂不韋著春秋，

> 史記呂不韋傳：「是時諸侯多辯士，如荀卿之徒，著書布天下。呂不韋乃使其客，人人著所聞，集論以爲八覽、六論、十二紀，二十餘萬言，以爲備天地萬物古今之事，號曰呂氏春秋。布咸陽市門，懸千金其上，延諸侯游士賓客，有能增損一字者予千金。」

> 汪中述學呂氏春秋敍：「周官失其職，而諸子之學以興，各擇一術以明其學，莫不持之有故，言之成理。及比而同之，則仁之與義，敬之與和，猶水火之相反也。最後呂氏春秋出，則諸子之說兼有之。故勸學、尊師、誣徒（一作詆役）、善學（一作用眾）四篇，皆教學之方，與學記表裏。大樂、侈樂、適音、古樂、音律、音初、制樂皆論樂。藝文志言：『劉向校書，別得樂記二十三篇。』今樂記有其一篇，而其他篇名載在別錄者，惟見於正義所引。按本書適音篇，樂記載之，疑劉向所得，亦有采及諸子，同於河間獻王者。凡此諸篇，則六藝之遺文也。十二紀發明明堂禮，則明堂陰陽之學也。貴生、情欲、盡數、審分、君臣五篇，尚清淨養生之術，則道家流也。蕩兵（一作用兵）、振亂、禁塞、懷寵、論威、簡選、決勝、愛士七篇，皆論兵，則兵權謀、形勢二家也。上農、任地、辨土三篇，皆農桑樹藝之事，則農家者流也。司馬遷謂不韋使其客人人著所聞，以爲備天地萬物古今之事。然則是書之成，不出一人之手，故不名一家之學，而爲後世修文御覽、華林徧略之所託始。藝文志列之雜家，良有以也。」

意在薈萃羣言，牢籠眾說，借政治之勢力，定學術於一是。其後獲罪而死，其功未竟。李斯得志，遂以高壓鋤異說，而先秦學術蓬勃之氣，至是而熸。陽翟、上蔡之興仆，亦當時學術史上一重要關捩也。李斯從學

於荀卿，與韓非爲同門。始皇極愛韓非書，斯既讒殺非，復以非說迎媚其上。故凡秦一代之政，皆源於荀、韓，而百家之學遂定於一尊。蓋諸子之興，本爲在下者以學術爭政治。而其衰，則爲在上者以政治爭學術。其最著者，爲焚書與坑儒之二事。呂不韋免於始皇十年，十四年韓非死，三十四年下焚書令，距不韋之免二十四年也。

> 史記秦始皇本紀：「三十四年，始皇置酒咸陽宮，博士七十人前爲壽。僕射周青臣進頌曰：『他時秦地不過千里，賴陛下神靈明聖，平定海內，放逐蠻夷，日月所照，莫不賓服。以諸侯爲郡縣，人人自安樂，無戰爭之患，傳之萬世。自上古不及陛下威德。』始皇悅。博士齊人淳于越，進曰：『臣聞殷、周之王千餘歲，封子弟功臣自爲枝輔。今陛下有海內，而子弟爲匹夫，卒有田常六卿之臣，無輔拂，何以相救哉？事不師古而能長久者，非所聞也。今青臣又面諛以重陛下之過，非忠臣。』始皇下其議，丞相李斯曰：『五帝不相復，三代不相襲，各以治。非其相反，時變異也。今陛下創大業，建萬世之功，固非愚儒所知。且越言乃三代之事，何足法也。異時諸侯並爭，厚招游學。今天下已定，法令出一，百姓當家則力農工，士則學習法令辟禁。今諸生不師今而學古，以非當世，惑亂黔首。丞相臣斯昧死言，古者天下散亂，莫之能一，是以諸侯並作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實。人善其所私學，以非上之所建立。今皇帝並有天下，別白黑而定一尊，而私學相與非法教，人聞令下則各以其學議之。入則心非，出則巷議。夸主以爲名，異取以爲高，率羣下以造謗。如此弗禁，則主勢降于上，黨與成乎下。禁之便。臣請史官非秦紀皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏詩、書百家語者，悉詣守尉雜燒之。有敢偶語詩、書棄市。以古非今者，族。吏見知不舉者，與同罪。令下三十日不燒，黥爲城旦。所不去者，醫藥、卜筮、種樹之書。若欲有學法令，以吏爲師。』制曰：『可』。」

焚書一案，其機發於博士之議政，其制定於使學者以吏爲師。後有章學誠，極稱其法，以謂合乎三代舊典。

> 文史通義：「以吏爲師，三代之舊法也。秦人之悖於古者，禁詩、書而僅以法律爲師耳。三代盛時，天下之學，無不以吏爲師。周官三百六十，天人之學備矣。其守官舉職而不墜天工者，皆天下之師資也。東周以還，君師政教不合於一。於是人之學術，不盡出於官司之典守。秦人以吏爲師，始復古制。而人乃狃於所習，轉以秦人爲非耳。秦之悖於古者多矣，獨有合於古者，以吏爲師耳。」

章氏之論，知秦政之爲復古，而不知古之不足復。知三代政教之合一，而不知學術之進步，正在其能脫離政治而獨立。是可謂得其事而未當其理者也。至於秦人焚書，論者不一。有謂康人所焚，僅屬民間之書，而博士官所職則不焚者。

> 劉大櫆焚書辨：「六經之亡，非秦亡之，漢亡之也。李斯恐學者道古以非今，於是禁天下私藏詩、書百家之語。其所以若此者，將以愚民，固不欲以自愚也。故曰：『非博士官所職，詣守尉雜燒之。』然則博士之所藏具在，未嘗燒也。迨項羽入關，燒秦宮室，火三月不滅，而後唐、虞、三代之法制，古先聖人之微言，乃始蕩爲灰燼。昔蕭何至咸陽，收秦丞相御史律令圖書，於秦博士所藏之書，獨不聞其收而寶之。設使蕭何能與其律令圖書並收而藏之，則項羽不能燒。項羽不燒，則聖人之全經猶在也。」

有謂秦人焚書，不限民間，卽博士官書亦均燒滅者。

> 章炳麟秦獻記：「李斯以淳于越之議，夸主異取，故請雜燒以絕其原。越固博士也，商君以詩、書、禮、樂爲六蝨（靳令篇），盡剗滅之，而以法家相秦者宗其術。然則秦不以六藝爲良書，雖良書亦不欲私之於博士。余以著於法令者，自秦紀、史篇、（秦八體有大篆，不焚史篇。）醫藥、卜策、種樹而外，秘書私匽，無所不燒。方策述作，無所不禁。」

今依史事論之，焚書起於博士之議政，豈有博士所職概置不焚之理？則劉說非也。若謂「秘書私匽，無所不燒，方策述作，無所不禁」，則漢興以來，六藝殘缺，終難復全，而諸子何獨完具？則章說亦可疑也。

> 章炳麟秦獻記：「諸子所以完具者，其書多空言，不載行事。又其時語易曉，而口耳相傳者眾。自三十四年焚書，訖於張楚之興，首尾五年，記誦未衰，故著帛爲具。驗之他書，諸侯史記與禮、樂諸經，多載行事法式，不便諳誦，而尚書尤難讀，故往往殘破。詩有音均，則不滅，亦其徵也。」　　今按：章氏論諸子完具之理未可信。若謂易於諳誦，則詩有音均，諳誦爲最易矣。然猶或爲雅，或爲頌，相合而成。諸子如墨、莊、荀、管、韓、呂皆巨帙，豈易盡諳？藝文志所收先秦百家書富矣，謂盡出記誦，事豈可信？謂其書多空言不載行事，則如呂之十二紀，管之幼官，荀之序官，韓之內外儲，墨之備城門以下，皆非所謂行事法式不便諳誦者乎？推此言之，知章氏諸子便諳誦故完具之說非也。

惟王充謂秦人焚書，僅焚五經，不及諸子，其說最可信。

> 論衡書解篇：「五經遭亡秦之奢侈，觸李斯之橫議，燔燒禁防。漢興收五經，經書缺滅而不明，篇章棄散而不具。亡秦無道，敗亂之也。秦雖無道，不燔諸子。諸子尺書，文篇具在，可觀讀以正說，可採掇以示後人。由此言之，經缺而不完，書無佚本，經有遺篇。」此以「書」「經」分說，書卽諸子尺書，經則五經也。

> 又佚文篇：「始皇前歎韓非之書，後惑李斯之議，燔五經之文，設挾書之律。五經之儒，抱經隱匿。」

又正說篇：「秦用李斯之議，燔燒五經。」又同篇：「或言秦燔詩、書者，燔詩經之書也，其經不燔焉。夫詩經獨燔其詩；書，五經之總名也。五經總名爲書。秦令史官盡燒五經，有敢藏詩、書百家語者刑，惟博士官乃得有之。五經皆燔，非獨諸家之書也。傳者信之，見言詩、書，則獨謂經謂之書矣。」　　今按：王氏謂經乃古代官籍，書則諸子尺書，而言詩、書，則獨謂經謂之書，諸子尺書不與。故秦燔詩、書，乃燔五經，非燔他書。至或言謂秦燔諸家說詩之書而詩本經未燔，此正當時今文家持五經未殘之曲說也。

然百家雖未盡燬，亦不許民間私藏，必博士官乃得有之。故秦王曰：「吾前收天下書不中用者盡去之。」此收書而不盡焚之確證也。其謂不

中用者，卽指五經之類矣。焚書令所謂：「非博士官所職，天下敢有藏詩、書百家語者，悉詣守尉雜燒之。」卽是收天下書，不許民間私藏也。故劉氏謂博士官有書是也。章氏謂雖博士書皆焚亦是也。

> 秦獻記：「不燔六藝，不足以尊新王。諸子之術，分流至於九家，游說乞貸，人善其私，其相攻甚於六藝。今卽弗焚，則恣其曼衍乎？然則秦燔六藝而收諸子，勿恣曼衍，正可知矣。」

惟不能分別秦人焚書不及諸子則皆誤。仲任漢人，博學多識，其言必可信據，自異於後人之推想也。同時趙岐亦言之，

> 趙岐孟子題辭：「孟子既沒之後，大道遂絀。逮至亡秦，焚滅經術，坑戮儒生，孟子徒黨盡矣。其書號爲諸子，故篇籍得不泯絕。」（隋志同此說。）

稍後王肅亦言之，

> 王肅家語後序：「李斯焚書，而孔子家語諸子同列，故不見滅。」皆明諸子不見焚也。
>
> 又梁劉勰文心雕龍諸子篇：「暴秦烈火，勢炎崑岡，而烟燎之毒，不及諸子。」
>
> 又唐逢行珪注鬻子敍：「遭秦暴亂，書記略盡。鬻子雖不與焚燒，篇帙由此殘缺。」此亦謂諸子不焚也。

上考史記凡言秦焚書事，亦與王充、趙岐之說合。

> 史記六國表序：「秦旣得意，燒天下詩、書，諸侯史記尤甚，爲其有所刺譏也。詩、書所以復見者，多藏人家。而史記獨藏周室，以故滅。惜哉惜哉！」

皆謂秦人焚書，僅主詩、書、史記，不及諸子。所以焚諸侯史記者，爲其多刺譏。所以焚詩、書經籍者，爲其古今異制。

> 秦本紀：「由余之告繆公曰：『詩、書、禮、樂，乃中國所以亂。』」商君靳令篇以詩、書、禮、樂爲六蝨。韓非和氏篇：「商君教孝公燔詩、書而明法令。」荀子嘗入秦，而譏其無儒。蓋秦僻處西陲，於周官故籍，鄒魯儒書，最所賤視，由來舊矣。孟子云：「諸侯惡周禮害己，而皆去其典籍。」則焚前傳官書，六國亦先有之，又不獨秦然也。

又詩、書皆古文，與秦文不合。秦旣一天下文書，罷其不與秦文合者，則古文書與新朝官書牴觸，不合時王之制，在無用之列，故盡遭焚滅也。此其事史遷、揚雄皆言之，

> 史記太史公自序：「秦撥去古文，焚滅詩、書。」此明言詩、書爲古文而見焚也。

又揚雄劇秦美新：「始皇剗滅古文，刮語燒書。」此亦以燒書爲剗滅古文也。

而許愼之言尤詳。

許愼說文序：「及宣王太史籀著大篆十五篇，與古文或異。至孔子書六經，左丘明述春秋傳，皆以古文，厥意可得而說。其後諸侯力政，不統於王，惡禮樂之害己，而皆去其典籍。分爲七國，田疇異畝，車涂異軌。律令異法，衣冠異制，言語異聲，文字異形。秦始皇帝初兼天下，丞相李斯乃奏同之，罷其不與秦文合者。斯作倉頡篇，中車府令趙高作爰歷篇，太史令胡母敬作博學篇，皆取史籀大篆，或頗省改，所謂小篆者也。是時秦燒滅經書，滌除舊典，大發吏卒，興戍役，官獄職務繁，初有隸書，以趣約易，而古文由此絕矣。」　　今按：王國維史籀篇疏證序：「說文：籀，讀也。讀，籀書也。籀書爲史之專職。昔人作字書者，其首句蓋云「太史籀書」，以冒下文；後人因取首句「史籀」二字以名其篇。劉、班諸氏不審，乃以史籀爲著此書之人，其官爲太史，其生當宣王之世。不知「太史籀書」，乃周世之成語。以首句名篇，又古書之通例也。」其辨史籀非人名，誠爲卓見。至許氏說六國新文，變易古體，至秦人同文字，而古體遂絕，則其語仍可信據。

蓋晚周之際，通行文字，本有二別。一爲古文，卽宣王以下東周相傳之文字也。一爲今文，則六國以來新興之文字也。蓋簡策之用既廣，文字之變日繁，其日就孳乳而漸趨於簡易，固非人力之所能制也。

文字有漸變，無改造。當六國時，已有小篆、隸書。酈道元水經注：「人有發古塚，其棺前和題『齊太公六代孫胡公之墓』。惟三字是古文，餘皆隸書。」此秦前已有隸書之證也。困學紀聞卷八：「方氏跋詛楚文以爲秦惠文王二十六年。石湖亦謂當惠文王之世。後百餘年東巡泰山刻石，則小篆非出於李斯。」是秦前已有小篆之證也。逮秦並天下，李斯作倉頡篇，趙高作爰歷篇，胡母敬作博學篇，其書亦取當世用字，編纂章句，以便習誦；於當時字體，特有所整理去取，以改編字書，非改造字體也。莊子天下篇論述古之道術，散於天下，曰：「其明而在數度者，舊法世傳之史，尙多有之。其在詩、書、禮、樂，鄒、魯之士，搢紳先生，多能明之。其數散於天下，而設於中國者，百家之學，時或稱而道之。」則周季之學，類別爲三：官史爲一系。詩、書、禮、樂，卽魯人儒書爲一系。諸子百家爲一系也。詩、書、禮、樂，亦古代官書傳統，與官史同爲古文。諸子百家，則多晚出今文。此先秦書籍。文字已有古今，而實貴族、平民間一大分野也。

至於六國新文，雖亦互有不同，然其時交通殷繁，文學游說之士，或朝秦而暮楚，或傳食於諸侯。如稷下先生，平原賓客，皆廣招異國之人。蘇秦上書於七國，荀卿遍遊於天下。呂氏著書，集諸侯之士，則七國文字之無大乖違可知。秦既得天下，同書文字，六國之文，以同時相通而見存，東周之文，以異時相隔而見廢，亦至易想見之事也。

王國維有戰國時秦用籀文六國用古文說，謂：「籀文爲周、秦間西土文字，古文爲周、秦間東土文字。」分戰國文字爲東西兩種，殊不可信。

自始皇二十六年同書文字，

> 史記秦始皇本紀：「二十六年，一法度衡石丈尺，車同軌，書同文。」又瑯琊刻石：「維二十六年，皇帝作始，器械一量，同書文字。」

至三十四年焚書，前後已八年。秦正字之法既嚴，

> 史記萬石君列傳：「石建爲郎中令，書奏事。事下，建讀之，曰：『誤書馬字，與尾當五，今乃四，不足一，上譴死矣。』」此雖謹愼，亦見漢時正字之嚴，則秦時可推矣。

治古文者，非徒無用，而又得罪，其人乃益寡。自此至陳涉起事又五年，兵戈搶攘，以迄於漢。至惠帝四年除挾書律，去焚書事已二十三年。諸子書以今文，易通曉；又其書率尙議論，大抵自闢戶牖，別標新見，或則討論時事，感切身世，讀者可以遞相發揮，無取墨守；不比古文舊籍，多係先時陳典，行事法式，世移事變，不足開意；故時人愛誦者多。兼以當時禁令未密，藏弆爲易，故得完具。而六藝古文以傳統專業，通習者少，又干重禁，遂多殘缺，未獲復全，亦其宜也。

自焚書令後一年，有坑儒之事。

> 史記秦始皇本紀：「三十五年，侯生、盧生相與謀，始皇貪於權勢，未可爲求仙藥，乃亡去。始皇大怒曰：『吾前收天下書，不中用者盡去之。悉召文學方術士甚眾，欲以興太平，方士欲以鍊求奇藥。今聞韓眾去不報，徐市等費以巨萬計，終不得藥，徒姦利相告日聞。盧生等吾尊賜之甚厚，今乃誹謗我，以重吾不德也。諸生在咸陽者，吾使人廉問，或爲妖言以亂黔首。』於是使御史悉案問諸生，諸生傳相告引，乃自除犯禁者四百六十餘人，皆坑之咸陽。使天下知之以懲後。益發謫徙邊。

其端肇於求仙之無效，侯、盧之亡去。其事止於坑犯禁者四百六十人。其波及於發謫徙邊。或謂秦人盡坑儒士，則昔人已辨之。

> 王充論衡語增篇：「言燔燒詩、書，坑殺儒士，實也。言其欲滅詩、書，故坑殺其人，非其誠，又增之也。燔詩、書，起淳于越之諫。坑儒士，起自諸生爲訞言。見坑者四百六十七人，傳增言坑殺儒士，欲絕詩、書，又言盡坑之。此非其實，而又增之。」

> 梁玉繩史記志疑：「余嘗謂世以焚書坑儒爲始皇罪，實不盡然。天下之書雖燒，而博士官所職，與丞相府所藏，固未焚矣。始皇三十六年，使博士爲仙眞人詩。叔孫通傳載二世召博士諸儒生三十餘人，問陳勝。又通降漢，從儒生弟子百餘人。徵魯諸生三十餘人。項羽紀稱魯爲其守禮義死節。則知秦時未嘗廢儒，亦未嘗聚天下之儒而盡坑之。其所坑者，大抵方伎之流，與諸生一時議論不合者耳。」

> 章炳麟秦獻記：「說苑有鮑白令，斥始皇行桀、紂之道，乃欲爲禪讓，比於五帝。其骨鯁次淳于。漢藝文志儒家有羊子四篇，凡書百章，名家有黃公四篇，黃公名疵，復作秦歌詩；二子皆秦博士也。京房稱趙高用事，有正先用非刺高死。孟康曰：「秦博士。」其窮而在蒿艾，與外吏無朝籍，爛然有文采論著者，三川有成公

生，與黃公同時。當李斯子由爲三川守，而成公生游談不仕，著書五篇，在名家。縱橫家有零陵令信一篇，難丞相李斯。（皆見藝文志。）秦雖鉗語燒詩、書，然自內外薦紳之士，與褐衣游公卿者，皆抵禁無所懼，是豈無說哉？若其咸陽之坑死者四百六十人，是特以盧生故，惡其誹謗，令諸生傳相告引；亦由漢世黨錮之獄，興於一時，非其法令必以文學爲戮。數公者，誠不以抵禁幸脫云。」

然或謂坑儒一事，僅限於望星氣求仙藥之方士，

見胡適中國哲學史大綱。

則亦未是。始皇自云：「吾悉召文學方術士甚眾，欲以興太平，方士欲以鍊求奇藥。」是謂以文學興太平，方士鍊奇藥，明文學、方士爲兩途也。又曰：「盧生吾尊賜之高厚，今乃誹謗我。諸生在咸陽者，吾使人廉問，或爲訞言以亂黔首。」此由盧生之謗，而廉及諸生之訞言，不得謂諸生必方術士，而文學士非諸生也。且所謂「自除犯禁者四百六十餘人坑之咸陽」，則候星氣、鍊奇藥非犯禁，烏得謂所坑盡方士？且所坑者僅四百六十人，而以後謫發徙邊者尚無數。扶蘇之諫曰：「諸生皆誦法孔子，今上皆重法繩之，臣恐天下不安。」此尤坑謫不盡於方士之證。故必謂坑儒無害於學者亦非也。

秦人焚書坑儒，事具如此。推其淵源，皆由荀、韓。荀主法後王，誅姦人，故秦禁誹上而坑儒士。荀主正名，故秦同書文而燒古籍。韓言：「明主之國，無書簡之文，以法爲教，無先王之語，以吏爲師。」（五蠹）故秦收書，禁語詩、書，而令學者以吏爲師也。秦人亦專伸一家之學，而行古者政學合一之制耳，非盡滅學術使無存也。秦亦有儒、有師、有博士、有著述，綿延至漢，初未全絕。謂秦焚書坑儒而學術中絕，固非也。然政學分故有諸子，秦主政學復合，即是絕諸子之學脈也。撥去經籍，遂開漢人今古文之爭。漢之學風，迥異先秦，其轉移之間，烏得謂非秦人之影響耶？則始皇、李斯之功罪，學者細究於先秦與兩漢學風之不同而可知。書之盡焚與否，儒之盡坑與否，固非讞書之所重也。

第四章　兩漢經生經今古文之爭

言兩漢學術者，莫不謂其尊孔子，崇儒術。自漢武黜百家立五經博士而經學盛，至劉歆而經學有「今古文」之爭。此昔人之說然也。

皮錫瑞經學歷史：「今文者，今所謂隸書。古文者，今所謂籀書。隸書漢世通行，故當時謂之今文。籀書漢已不通行，故當時謂之古文。許愼謂孔子寫定六經，皆用

> 古文。然則孔子與伏生所藏書，亦必是古文。漢初發藏以授生徒，必改爲通行之今文，乃便學者誦習。故漢立十四博士，皆今文家。而當古文未興之前，未嘗別立今文之名。史記儒林傳云：『孔氏有古文尚書，安國以今文讀之。』乃就尚書之今古文字而言。而魯、齊、韓詩，公羊春秋，史記不云今文家也。至劉歆始增置古文尚書、毛詩、周官、左氏春秋。既立學官，必創說解，後漢衛宏、賈逵、馬融，又遞爲增補以行於世，遂與今文分道揚鑣。」

第溯其源，考其實，則孔子之時，既未嘗有經，漢儒之經學，非卽孔子之學也。若今古文之別，則戰國以前，舊籍相傳，皆「古文」也。戰國以下，百家新興，皆「今文」也。秦一文字，焚詩、書，古文之傳幾絕。漢武之立五經博士，可以謂之古文書之復興，非眞儒學之復興也。逮博士旣立，經學得志，利祿之途，大啟爭端。推言其本，則五經皆「古文」，由轉寫而爲「今文」；其未經轉寫者，仍爲「古文」。當時博士經生之爭今古文者，其實則爭利祿，爭立官與置博士弟子，非眞學術之爭也。故漢武以上，「古文」書派之復興也。漢武以下，「古文」書派之分裂也。而其機捩皆在於政治之權勢，在上者之意旨，不脫秦人政學合一之遺毒，非學術思想本身之進化。雖謂兩漢經學僅爲秦人焚書後之一反動亦可也。

當漢初興，承秦之敝，學術無可言者。及孝惠除挾書之律，孝文廣獻書之路，天下眾書，往往頗出。然其時君臣，率尚黃、老，

> 王鳴盛十七史商榷：「漢初，黃、老之學極盛。君如文、景，宮闈如竇太后，宗室如劉德，將相如曹參、陳平，名臣如張良、汲黯、鄭當時、直不疑、班嗣，處士如蓋公（曹參世家）、鄧章（袁盎傳）、王生（張釋之傳）、黃子（司馬遷傳）、楊王孫（自有傳）、安邱望之（後漢書耿弇傳）等皆宗之。東方朔戒子，以『柱下爲工』，亦宗黃、老。」

治百家今文。

> 如蕭何律令，韓信兵法，張蒼章程，叔孫禮儀，其率爲今文無論矣。卽如蒯通作雋永，陸賈造新論，鼂錯學申商，張叔習刑名，賈山涉獵書記，鄒陽、嚴忌、枚乘以文辯著，韓安國受韓子雜說，主父偃學長短縱橫；其人苟以學名，大抵皆百家今文書也。惟田蚡學盤盂諸書，則爲古文，故蚡亦推隆儒術矣。

劉歆謂在朝之儒惟賈生，

> 見移書讓太常博士。

然亦治百家，爲學不醇，又見抑於絳、灌之屬。

> 史記賈生列傳稱其通諸子百家，又更秦法，以漢爲土德，色上黃，數用五；爲官名。漢志陰陽家有五曹官制五篇，注：「漢制，似賈誼所條。」則誼乃治陰陽家言。又其書多出入於黃、老、荀卿，蓋漢初學風如此。

而文帝使掌故鼂錯，從伏生受尚書，又聞申公爲詩最精，以爲博士（漢書楚元王傳）。又爲論語、孝經、孟子、爾雅置博士（趙岐孟子題辭）。則古文儒學亦稍稍茁。逮孝景時，轅固爲博士，遂明白以古文書開爭議。

> 漢書儒林傳：「轅固，齊人也。以治詩，孝景時爲博士，與黃生爭論於上前。黃生曰：『湯、武非受命，乃弒也。』固曰：『不然。夫桀、紂荒亂，天下之心皆歸湯、武，湯、武因天下之心而誅桀、紂，桀、紂之民勿爲使而歸湯、武，湯、武不得已而立，非受命而何？』黃生曰：『冠雖敝，必加於首。履雖新，必貫於足。何者？上下之分也。今桀、紂雖失，君也。湯、武雖聖，臣也。夫主有失行，臣不正言匡過，以尊天子，反因過而誅之，代立南面，非弒而何？』固曰：『必若云，是高皇帝代秦卽天子位，非耶？』」　　今按：轅固儒者，黃生道家也。冠履之語，師古謂見太公六韜，亦道家書。其意則刑名道德一派所常言也。轅生意本孟子。後人謂漢代儒術之興，以其獨便於專制，曷不一讀轅、黃之辨耶？
>
> 又：「竇太后好老子書，召問固，固曰：『此家人言耳。』太后怒曰：『安得司空城旦書乎？』乃使固入圈擊彘。」　　今按：「家人言」者，謂百家言也。諸子皆民間尺書，晚出今文，而詩、書則古代官書，簡長二尺四寸，傳統相承，其體制與民間尺書不同。轅固治詩，鄙黜老子，故斥爲家言。太后怒而曰「安所得司空城旦書」者，秦下令燒詩、書，三十日不燒黥爲城旦；太后欲罪轅固，故以轅治古文，謂於何處得此城旦書也。此爲漢初今古文相爭一極顯明之例。

時有河間王好古籍，亦爲立博士。古文書遂益見重。

> 漢書景十三王傳：「河間獻王德以孝景前二年立。修學好古，實事求是。從民得善書，必爲好寫與之，留其眞，加金帛賜，以招之。繇是四方道術之人，不遠千里，或有先祖舊書，多奉以奏獻王者。故得書多，與漢朝等。是時淮南王安亦好書，所招致率多浮辯。獻王所得書，皆古文先秦舊書，周官、尚書、禮、禮記、孟子、老子之屬，皆經傳說記，七十子之徒所論。其學舉六藝，立毛氏詩、左氏春秋博士，修禮樂，被服儒術，造次必於儒者。山東諸儒多從而遊。」

又集解引漢名臣奏：「杜業奏曰：『河間獻王經術通明，積德累行，天下雄俊眾儒皆歸之。孝武時，獻王朝，問以五策，輒對無窮。孝武艴然難之，謂獻王曰：「湯以七十里，文王百里，王其勉之。」王知其意，歸卽縱酒聽樂，因以終。』」　　今按：其時淮南、河間，同以宗室好書，而淮南重黃、老百家，多「今文」，河間重詩、書儒學，多「古文」。亦是當時南北風氣不同。河間旣招忌，其書在漢廷皆抑勿傳，卽後來之「古文」經也。淮南則以謀反誅，盡捕賓客，而治百家「今文」者勢益熸。學術視政治爲轉移，率類此。

武帝立，趙綰、王臧以爭儒術見殺，

> 漢書儒林傳：「武帝初卽位，臧請立明堂以朝諸侯，不能就其事，乃言師申公。於是上遣使者束帛加璧，安車蒲輪，駕駟迎申公。至，見上。申公時已八十餘，對曰：『爲治者不在多言，顧力行何如耳。』是時上方好文辭，見申公對，默然。太皇竇太后喜老子言，不說儒術，得臧、綰之過以讓上。上因廢明堂事，下綰、臧

吏，皆自殺。申公亦病免歸。」

而董仲舒、公孫弘以春秋對策見信，古文六藝卒以得勢。

漢書董仲舒傳：「仲舒，廣川人，少治春秋。孝景時，爲博士。自武帝初立，魏其、武安侯爲相，而隆儒矣；及仲舒對策，推明孔氏，抑黜百家，立學校之官，州郡舉茂材、孝廉，皆自仲舒發之。」又儒林傳：「及竇太后崩，武安侯田蚡爲丞相，黜黃、老刑名百家之言，延文學儒者以百數，而公孫弘以治春秋爲丞相封侯，天下學士靡然嚮風矣。」

考「古文」書籍，自秦廷一火，不絕如縷。漢興，殘簡朽編，出於山崖屋壁之中，一二大師，流落人間，私相傳授，遂傳於後。未及百年，轉益信重，遂爲學術界之權威者，是亦多故。而要之，方其受政治之摧殘，雖一時有衰落之歎，而壓迫之力既去，人情轉以稀而見貴。又其文字難識，益因難而見重。且其書多存古代事跡，而晚世「今文」，託古創制，寓言無實，使人難信。故學者考索古先文物，必取信於六藝。此其意司馬遷爲史記已詳發之。

其自序則曰：「年十歲則誦古文。」此可見當時學者之不必盡誦古文也。又曰：「秦撥去古文，焚滅詩、書，故明堂石室金匱玉版圖籍散亂。漢興，蕭何次律令，韓信申軍法，張蒼爲章程，叔孫通定禮儀，則文學彬彬稍進，詩、書往往間出。自曹參薦蓋公言黃、老，而賈誼、鼂錯明申、韓，公孫弘以儒顯，百年之間，天下遺文古事，靡不畢集。太史公仍父子相繼纂其職，……協六經異傳，齊百家雜語。」六經古文，百家今文，此見其著書之博綜古今也。

其五帝本紀贊則曰：「學者多稱五帝，尚矣，然尚書獨載堯以來。而百家言黃帝，其文不雅馴，薦紳先生難言之。孔子所傳宰予問五帝德及帝繫姓，儒者或不傳。余嘗西至崆峒，北過涿鹿，東漸於海，南浮江、淮矣，至長老皆各往往稱黃帝、堯、舜之處，風教固殊焉。總之不離古文者近是。予觀春秋、國語，其發明五帝德、帝繫姓章矣，顧第弗深考，其所表見皆不虛。書缺有間矣，其軼乃時時見於他說，非好學深思心知其意，固難爲淺見寡聞道也。」此所謂「百家」卽今文新書也。當戰國晚世，諸子皆託古創制，不可深信，故考上古史實者，當求其根據於古文舊書，以古文舊書傳自前人，比較多可信之價值也。「淺見寡聞」，則當時之未見古文者也。

其十二諸侯年表序則曰：「表見春秋、國語學者所譏盛衰大指著於篇，爲成學治古文者要刪焉。」此以春秋、國語皆古文舊書，故史公表春秋時事，言「爲治古文者要刪」；而古文書難得，非盡人所誦，故史公又以治古文者爲「成學」，猶其譏僅識今文者爲「淺見寡聞」也。

其吳世家贊則曰：「余讀春秋古文，乃知中國之虞與荊蠻、句吳兄弟也。」此見不讀古文書，卽不可以曉古事。則古文舊書之有助於史家者爲何如矣。

> 又按：史記所稱「古文」者，乃通指詩、書六藝而言，不專以劉歆以後今古文相爭之古文爲「古文」也。近人崔適著史記探源，乃謂史記中「古文」字皆劉歆僞羼，可謂不善讀書者矣。

且黃、老、申、韓之說，皆起戰國晚世，本以治衰亂，非所以處昇平。漢興，瘡痍未復，則黃、老自然與民休息之說勝。文、景圖治，濟之以刑名申、韓。至於漢武，國力旣充，如人之病起，捨藥劑而嗜膏粱，亦固其宜。此中消息，可以證之於當時君臣之對策。

> 漢書董仲舒傳：「武帝卽位，仲舒以賢良對策。制曰：『蓋聞五帝三王之道，改制作樂，而天下洽和，百王同之。夫五百年之間，守文之君，當塗之士，欲則先王之法，以戴翼其世者甚眾，然猶不能反，日以仆滅。凡所爲屑屑夙興夜寐務法上古者，又將無補與？子大夫明先聖之業，習俗化之變，終始之序，講聞高誼之日久矣，其明以諭朕！』」卽此制文而觀，可悟當時儒術之興，乃由漢室承平旣久，國力充盈，在上者不甘於卑近，而追慕前古盛治，借以粉飾太平，誇炫耳目；而三代古事，載在詩、書古文，自有專業，儒者應機而起。黃、老、申、商之徒，專治今文，則於古代制度文物，茫然無覩。又其學尙無爲，切事情，立說卑弱，終不能與儒者爭此際遇也。

仲舒之對曰：「至周之末世，大爲無道，以失天下；秦繼其後，獨不能改，又益甚之，重禁文學，不得挾書；其心欲盡滅先王之道，而顓爲自恣苟簡之治，故十四歲而國破亡矣。」此所謂「文學」者，卽指古文言。今文百家書，漢人以其通俗，不謂「文學」也。仲舒提倡儒術，卽從反面秦祚不永十四歲而覆亡爲言，此爲當時古文起復一重要之論點也。

又公孫弘傳：「弘上疏曰：『臣聞周公旦治天下，期年而變，三年而化，五年而定，唯陛下之所志。』書奏，天子以册書答曰：『問：弘稱周公之治，弘之才能，自視孰與周公賢？』弘對曰：『愚臣淺薄，安敢比材於周公？雖然，愚心曉然見治道之可以然也。』上異其言。弘辯論有餘，習文法吏事，緣飾以儒術，上說之。」此傳發明公孫弘得志，儒術復興之故，頗可玩味。蓋諸子之言，如黃、老、申、韓，史遷所謂：「申子卑卑，施之於名實；韓子引繩墨，切事情；老子所貴道，虛無因應，變化於無爲。」自政治之設施言之，則皆文帝所謂「卑之無甚高論」者耳。在戰國爲新說，在漢世則爲俗議。且黃、老、申、韓本所以治衰世，非以飾昇平。又兼六國亡於秦，秦亡於漢，旣值衰亂之際，又復已施不驗，不足以歆觀聽，而饜人主奇偉非常之意。惟儒家高談上古

唐、虞、三代之隆，太平之盛德，禮樂制度之美，如公孫弘所稱周公旦之治，在當時轉爲可喜之新論。

> 且以誦習古文者尠，百家說古事，人知其不可信，而後文學儒生，乃有獨擅之秘，可以炫世駭俗，而間執百家之口；如公孫弘所謂「臣聞」云云，「愚心曉然見」云云也。而其實弘之所以得武帝之懽心者，仍在其習文法吏事，而特緣飾之以儒術耳。此誠當時之實況，而後之治史者所未經洗發者也。

又董、公孫皆希世取寵，

> 又汲黯傅：「黯學黃、老言，上方招文學儒者，上曰吾欲云云，黯對曰：『陛下內多欲而外施仁義，奈何欲效唐、虞之治乎？』上方嚮儒術，尊公孫弘，而黯常毀儒，面觸弘等，徒懷詐飾智，以阿人主取容。上曰：『人果不可以無學，觀汲黯之言，日益甚矣！』」夫黯非無學也，特學黃、老，爲今文，今文易曉，遂若無學矣。而黯斥弘等「懷詐飾智，以阿人主取容」，尤爲見骨之論。可以推原當時學術興替之所以然也。

又董仲舒傳：「公孫弘治春秋不如仲舒，而弘希世用事，位至公卿，仲舒以弘爲從諛。」張湯傳：「是時上方嚮文學，湯決大獄，欲傅古義，乃請博士弟子治尚書、春秋（公羊）補廷尉史，亭疑奏讞。湯依於文學之士。丞相弘數稱其美。」

王充論衡：「夫五經亦漢家之所立，儒生善政大義，皆出其中。董仲舒表春秋之義，稽合於律，無乖異者。然則春秋漢之經，孔子制作，垂遺於漢。」此可見仲舒之巧爲比附也。馬端臨文獻通考：「董仲舒撰春秋決事比，即獻帝時應劭所上仲舒春秋斷獄，其書與張湯相授受，度亦災異對之類耳。帝之馭下，以深刻爲明，湯之決獄，以慘酷爲忠，而仲舒乃以經術附會之。蓋漢人專務以春秋決獄，（參讀趙翼二十二史劄記漢時以經義斷事條。）陋儒酷吏，遂得以因緣假飾，往往見二傳（公羊、穀梁）中所謂『責備』之說，『誅心』之說，『無將』之說，與其所謂巧詆深文者相類耳。聖賢之意，豈有是哉？」

俞正燮癸巳存稿公羊傳及注論：「公羊集酷吏佞臣之言，謂之經義，漢人便謂之通經致用。」又曰：「公羊傳，漢廷儒臣通經致用干祿之書也；何休所說，漢末公府掾致用干祿之書也。」

章太炎檢論學變：「董仲舒以陰陽定法令，垂則博士，神人大巫也。使學者人人碎義逃難，苟得利祿，而不識遠略。」

據此以論，公孫弘以行事希世，而董仲舒以學說。言人格，仲舒若較廉直；論學說，仲舒亦益怪誕。影響於當時者，公孫弘之力爲大；其流播

於後世者，則仲舒之說爲尤深也。

不比申公、轅固，

> 儒林傳：「武帝初卽位，轅固以賢良徵，諸儒多嫉毀，曰：『固老。』罷歸之。時固已九十餘矣。公孫弘亦徵，仄目而事固，固曰：『公孫子！務正學以言，毋曲學以阿世！』」

因以獲上之懽心。凡此皆經生得志之由，而古文書復盛之所以也。然遂謂自此儒學復興，孔子之道復明，則又不可。姑舉其最著者言之。董仲舒，治公羊春秋之大儒也，其言天人相與之際，以災異之變言春秋，皆非孔子以來儒者之本義，

> 董仲舒傳對策：「臣謹案，春秋之中，視前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之。不知自省，又出怪異以警懼之。尙不知變，而傷敗乃至。以此見天心之仁愛人君而欲止其亂也。自非大無道之世者，天盡欲扶持而安全之。」

又：「天人之徵，古今之道也。孔子作春秋，上揆之天道，下質諸人情，參之於古，考之於今。故春秋之所譏，災害之所加也。春秋之所惡，怪異之所施也。書邦家之過，兼災異之變，以此見人之所爲，其美惡之極，乃與天地流通，而往來相應，此亦言天之一端也。」

亦非公羊之本旨。

> 王引之經義述聞：「公羊春秋記災異者數矣，而皆無語及於感應。自董仲舒推言災異之應，已開讖緯之先。何氏（休）又從而祖述之。迹其多方推測，言人人殊，謂之傳之本指，未見其然也。」

近儒考論漢代經學淵源，謂自荀子。然荀子不云乎？曰：「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。」是烏見其所謂「天人相與之際」者？今考仲舒之論，蓋多與淮南相類。

> 淮南泰族訓云：「聖人者，懷天心，聲然能動化天下者也。故精誠感於內，形氣動於天，則景星現，黃龍下，祥鳳至，醴泉出，嘉穀生，河不滿溢，海不溶波。故詩云：『懷柔百神，及河喬嶽。』逆天暴物，則日月薄蝕，五星失行，四時干乘，晝冥宵光，山崩川涸，冬雷夏霜。詩曰：『正月繁霜，我心憂傷。』天之與人，有以相通也。故國危亡而天文變，世惑亂而虹蜺見，萬物有以相連，精祲有以相蕩也。」此卽江都天人相應之說也。

仲舒春秋繁露，其言亦多出黃老、刑名。

> 其言人君治術，蓋深得老子、韓非之意。故曰：「爲人君者，內深藏，外博觀，謹

> 本詳始，敬小愼微，不可先倡，感而後應。」而言之最精者，則曰：「人君惡人見其情，而欲知人之心。」此十字者，可以盡老子、韓非論治之旨矣。此卽荀子正論篇所斥「主道利周」之論也。

其論君臣之際，則曰：「人臣居陽而爲陰，人君居陰而爲陽，陰道尙形而露情，陽道無端而貴神。」其論禮樂，則曰：「民無所好，君無以權。民無所惡，君無以畏。無以權，無以畏，則無以禁止。而比肩齊勢，無以爲貴矣。故聖人之治國，因天地之性情，孔竅之所利，以立尊卑之制，以等貴賤之差；設官府爵祿，利五味，盛正色，調五聲，以誘其耳目；自令淸濁昭然殊體，榮辱踔然相駮，以感動其心；務致民令有所好惡，然後可得而勸畏也。」此豈復類儒者之言耶？ （以上雜引離合根、立元神、保位權三篇中語。）

蓋仲舒之學，實主陰陽。陰陽之論，盛自鄒衍，貌近儒說，而實源於道家。在道家之意，以謂萬物乃一氣之所化，非經上帝之創造，亦無貴賤高下於其間。蓋陰陽之論，足以破「儒」「墨」之是非。何者？儒言「心」，墨言「天」，其言雖異，而其以人爲貴、以天爲本則一。陰陽之論起，則人不足以爲貴，天不足以爲本，而後有自然之道。此在莊周之書則然。至鄒衍頡亢以取世資，燕、齊之間，流爲神仙方士之說，足以媚惑人主而獵富貴。仲舒廣川人，熟聞燕、齊之論，而比附於儒說，乃以陰陽破自然；可謂入室而操戈，

> 春秋繁露同類相動篇：「試調琴瑟，鼓宮宮應，鼓商商應，五音比而自鳴；非有神，其數然也。美事召美類，惡事召惡類，美惡皆有從來，以爲命，莫知其處所。天有陰陽，人亦有陰陽，天地之陰氣起而人之陰氣應之而起，人之陰氣起而天地之陰氣亦宜應之而起，其道一也。明於此者，欲致雨，卽動陰以起陰。欲止雨，卽動陽以起陽。故致雨非神也，其理微妙也。又相動無形，則謂之自然；其實非自然也，有使之然者矣。」

然實未明「自然」之意也。夫旣有「使之然」者，則又必有「使之使之然」者，循是上推，誰爲最後之使耶？旣破天帝而主陰陽，則最後之一因旣失，循環無端，終亦歸於自然矣。此仲舒天人相與之論，實本於陰陽家言，而與「上帝臨汝」「民視民聽」之意不同，而又比附儒說，排斥自然，以自別於黃、老百家之大概也。

> 漢書董仲舒傳：「仲舒治國，以春秋災異之變，推陰陽所以錯行，故求雨閉諸陽，縱諸陰，其止雨，反是。行之一國，未嘗不得所欲。中廢爲中大夫。先是，遼東高廟、長陵高園殿災，仲舒居家推說其意，草稿未上，主父偃候仲舒，私見，嫉之，竊其書而奏焉。上召視諸儒，仲舒弟子呂步舒不知其師書，以爲大愚。於是下仲舒吏，當死，詔赦之。仲舒遂不敢復言災異。」

夫陰陽之說，破棄神權，別尋因果，要不可謂非學說之一進步。卽此推

求，以爲科學之發軔可也。而道家之旨，惟在明其自然。鄒衍閎大不經，流而爲神仙。仲舒又衍而爲災異。從而證明其天人相關之學。止雨致雨之術，不脫於象類，自陷於歧途，終召「大愚」之譏。而漢之學術，遂亦不足觀矣。故仲舒雖尊孔子，明仁義，而終不失爲漢儒之學也。

至公羊家三科九旨之義，亦本董子繁露。

> 何氏文謚例：「三科九旨者，新周，故宋，以春秋當新王，此一科三旨也。所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭，二科六旨也。內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄，是三科九旨也。」宋氏注：「三科者；一曰張三世，二曰存三統，三曰異外內，是三科也。九旨者：一曰時，二曰月，三曰日，四曰王，五曰天王，六曰天子，七曰譏，八曰貶，九曰絕。」何氏九旨在三科之內，宋氏九旨在三科之外，所言略異。

> 繁露楚莊王篇曰：「春秋分十二世，以爲三等，有見，有聞，有傳聞。有見，三世。有聞，四世。有傳聞，五世。故哀、定、昭，君子之所見也。襄、成、宣、文，君子之所聞也。僖、閔、莊、桓、隱，君子之所傳聞也。所見六十一年，所聞八十五年，所傳聞九十六年。」此張三世之義。又王道篇曰：「內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄，言自近者始也。」此異外內之義。又三代改制質文篇曰：「春秋應天，作新王之事，時正黑統，王魯尚黑，絀夏，新周，故宋。」又曰：「春秋上絀夏，下存周，以春秋當新王。春秋當新王者奈何？曰：王者之法，必正號，絀王謂之帝，封其後以小國，使奉祀之。下存二王之後以大國，使服其服，行其禮樂，稱客而朝。故同時稱帝者五，稱王者三，所以昭五端，通三統也。是故周人之王，尚推神農爲九皇，而改號軒轅，謂之黃帝，因存帝顓頊、帝嚳、帝堯之帝號，絀虞而號舜曰帝舜，錄五帝以小國。下存禹之後於杞，存湯之後於宋，以方百里，爵號公，皆使服其服，行其禮樂，稱先王客而朝。春秋作新王之事，變周之制，當正黑統，而殷、周爲王者之後。絀夏改號禹，謂之帝禹，錄其後以小國。故曰絀夏，存周，以春秋當新王。」此存三統之義。

而「存三統」云云，尤爲可怪。其王魯、新周、故宋、黜杞之說，細按皆不足信。

> 晉王接、宋蘇軾、陳振孫皆疑黜周王魯，公羊無明文，以何休爲公羊罪人；不知其語已先見董子書也。

> 史記言：「孔子據魯、親周、故宋。」據魯者，以魯爲主也，卽史表所謂「興於魯而次春秋」也。言所記之事，以魯爲主。「據」字音義近於「主」，西漢初年鈔胥者誤「主」爲「王」，儒生以訛傳訛，遂有「王魯」之謬說。親周者，公羊宣十六年：「成周宣榭災。」傳云：「外災不書，此何以書？新周也。」此「新」字明係「親」字之訛。蓋外災不書，因周與魯最親，故書其災，文義至昌明。至「親」誤爲「新」，漢儒不解其詞，遂有「新周」之謬說。故宋者，左氏稱孔丘聖人之後，而滅於宋。穀梁子聞其說，故於宋督弒其君夷及其大夫孔父，傳曰：『其不稱名，蓋爲祖諱也。孔子故宋也。」公羊誤讀穀梁之文，復於「成周宣榭災」下，發「新周」之文以偶之，由是有「黜周王魯」之謬說。黜杞者，以其用夷禮也，明見於左傳。而公羊家引爲黜夏之義，誤又甚矣。（右故宋一義，見章太炎春秋左傳讀敍錄，餘三義，見劉師培論孔子無改制之事。）

「以春秋當新王」，僅亦爲漢而設，亦鄒衍五德轉移之緒論，不脱陰陽家面目。

> 劉師培論孔子無改制之事篇云：「漢儒既創新周王魯之訛言，猶以謂未足，更謂孔子以春秋當新王，又自變其王魯之說，以王魯爲託詞，以爲王魯者，乃託新王受命於魯，實則孔子爲繼周之王，卽爲制法之王也。蓋漢儒以王擬孔子，亦有二因。一則以孔子當正黑統，（見繁露三代改制篇。）蓋以秦爲黑統，不欲漢承秦後，遂奪秦黑統而歸之孔子，以爲漢承孔子之統。此一說也。「則以孔子爲赤統，孔子爲漢制法，春秋亦爲漢興而制，因以孔子受命之符，卽漢代受命之符。此又一說也。由前之說，由於欲漢之抑秦。由後之說，由於欲漢之尊孔。則正漢儒附會其說，欲以歆媚時君，不得已而王孔子。」

其次有劉向，亦西漢大儒，然亦以陰陽災異說經，無異於仲舒。

漢書劉向傳：「淮南有枕中鴻寶、苑秘書，書言神仙使鬼物爲金之術，及鄒衍重道延命方，世人莫見。而更生父德，武帝時治淮南獄，得其書。更生幼而讀誦，以爲奇。獻之，言黃金可成。上令典尚方鑄作事，費甚多，方不驗。上乃下更生吏，吏劾更生鑄偽黃金，繫當死。更生兄陽城侯安民，上書入國戶半，贖更生罪。上亦奇其材，得踰冬減死論。」此劉向幼卽好鄒衍之學，亦卽淮南之學，先受鄒衍影響之證也。

又：「時數有大異，向以爲外戚貴盛，（王）鳳兄弟用事之咎。而上方精於詩、書，觀『古文』，詔向領校中五經祕書。向見尚書洪範箕子爲武王陳五行陰陽休咎之應，向乃集合上古以來歷春秋、六國至秦、漢符瑞災異之記，推迹行事，連傳禍福，著其占驗，比類相從，各有條目，凡十一篇，號曰洪範五行傳論，奏之。天子心知向忠精，故爲鳳兄弟起此論也。然終不能奪王氏權。」此見向以陰陽災異說經，實以影射時事。其心術雖與轅固生譏公孫弘所謂「曲學阿世」者不同，要之治古文舊籍者，欲求通經致用則不得不借徑於今文新說，則斷可知也。故當時論五經，其實不脫百家。猶如今人談國故，亦不能不羼以歐西新說耳。

又五行志敍：「漢興，承秦滅學之後，景、武之世，董仲舒治公羊春秋，始推陰陽，爲儒者宗。宣、元之後，劉向治穀梁春秋，數其禍福，傳以洪範，與仲舒錯。至向子歆，治左氏傳，其春秋意亦已乖矣，言五行傳又頗不同。」此可見漢儒以陰陽五行說經，其言皆各不同，各自因時以意爲論耳，非古經之眞本也。

其他漢儒說經，類無弗主陰陽者。故漢儒之經則本「古文」，其所以說經者，則盡本於戰國晚起「今文」之說也。漢武之表彰六經，罷黜百家，亦僅僅爲今文書與古文書之爭耳，至於謂儒說勝而黃、老、申、商

廢則誤。蓋一時之學術，有其一時之風氣與其特性，彼其時言黃、老如淮南，言儒如江都，習申、商如長沙，何莫勿有陰陽家之色彩者？是誠西漢之特徵，則治國學者所不可不曉也。其他如桑弘羊論鄒、孔，

> 桓寬鹽鐵論論儒：御史曰：「文學祖述仲尼，稱誦其祖，以爲自古及今未之有。然孔子修道齊、魯之間，教化洙、泗之上，弟子不爲變，當世不爲治，魯國之削滋甚。齊宣王褒儒尊學，孟軻、淳于髡之徒，受上大夫之祿，不任職而論國事。蓋齊稷下先生千有餘人。當此之時，非一公孫弘也。弱燕攻齊，長驅至臨淄，湣王遁逃，死於莒而不能救，王建禽於秦，與之俱虜而不能存。若此，儒者之安國尊君，未始有效也。商君雖革法改教，志存於強國利君，鄒子之作變化之術，亦歸於仁義。」　　按：漢人極崇鄒衍，故每與孔、孟相提並論，如史記孟荀列傳亦爾。

> 又論鄒：大夫曰：「鄒子疾晚世之儒墨，不知天地之宏，昭曠之道，將一曲而欲道九折，守一隅而欲知萬方，猶無準平而欲知高下，無規矩而欲知方圓也；於是推大聖終始天運，以喻王公列士。諸生守畦畝之慮，閭巷之固，未知天下之義也。」時御史大夫爲桑弘羊，其議論足以代表政府之意見。可見漢廷用儒，本重鄒衍一派，以附於申、商功利，非孔、孟之仁義也。

漢宣帝評儒生，

> 漢書元帝紀：「帝爲太子時，柔仁好儒，見宣帝多用文法吏，以刑名繩下，嘗侍燕從容言：『陛下持刑太深，宜用儒生。』宣帝作色曰：『漢家自有制度，本以霸王道雜之，奈何純任德教，用周政乎？且俗儒不達時宜，好是古非今，使人眩於名實，不知所守，何足委任？』乃歎曰：『亂我家法者，太子也！』」則尤可見漢廷用儒之眞相矣。

皆可以見漢代之風尚。故謂自漢武以後，五經置博士，爲古文書教授開祿利之途則可也。謂自此儒術獨用則否。以當時經生博士，本與秦前儒術不同，而漢廷亦非眞用儒術故也。

博士之官，遠始戰國。

> 史記循吏傳：「公儀休者，魯博士也。」

> 漢書賈山傳：「山祖父祛，故魏王時博士弟子也。」

秦時博士掌通古今。漢博士屬太常，僅爲禮官，掌故待問，不顓門教授。

> 西漢博士最初者爲叔孫通，惠帝時博士則有孔襄，文帝時公孫臣以言符瑞爲博士，賈誼、鼂錯皆爲博士。

時以經生爲博士者，文帝時有申公、韓嬰，景帝時有轅固生，皆治詩。有胡母生、董仲舒，皆治公羊春秋。然儒林傳云：「孝文本好刑名之

言，及至孝景，不任儒，竇太后又好黃、老術，故諸博士具官待問，未有進者。」則其時博士猶未爲學官也。及孝武置五經博士，

> 王應麟困學記聞：「後漢翟酺曰：『文帝始置一經博士。』考之漢史，文帝時，申公、韓嬰，皆以詩爲博士，（所謂魯詩、韓詩。）五經列於學官者，唯詩而已。景帝以轅固生爲博士，（所謂齊詩。）而餘經未立。武帝建元五年春，初置五經博士。儒林傳贊曰：『武帝立五經博士，書惟有歐陽，禮后，易楊，春秋公羊而已。』立五經而獨舉其四，蓋詩已立於文帝時。今並詩爲五也。」　　今按：胡母生、董仲舒皆治公羊春秋，於景帝時爲博士，則武帝所增乃三經，非四經也。然稱置五經博士者，蓋申公之儔，其前爲博士，特以博識通故，非以其專經。至武帝隆儒尊經，乃特稱五經博士，而罷諸子傳記爲博士者。故以專經爲博士，自武帝始也。儒林傳贊獨舉四經，以其後四經均有增設，而詩自三家外，不增博士，故未之及；亦非謂武帝增四經也。故自武帝置五經博士，而後博士之性質，與前迥異。不得以武帝爲繼文、景而增成五經也。

而後博士始爲經生所獨擅。故王充謂：「博士之官，儒生所由興也。」（論衡別通篇）其後又爲博士置弟子員五十人，

> 漢書武帝紀：「元朔五年，丞相（公孫弘）請爲博士置弟子員，學者益廣。」

而後博士始以教授爲事，而博士弟子員亦爲利祿之途。

> 漢書儒林傳：「爲博士官置弟子五十人，復其身。一歲皆輒課，能通一藝以上，補文學掌故缺。其高第，可以爲郎中。太常籍奏。即有秀才異等，輒以名聞。」

昭帝時，增博士弟子員滿百人。宣帝末，增倍之。元帝設員千人，成帝末增弟子員三千人。而博士亦遞增。

> 沈約宋書百官志：「漢武建元五年，初置五經博士。宣、成之世，五經家法稍增，經置博士一人，至東京凡十四人。」

然爲增立博士，每啟爭端。其著者：孝宣時有公羊、穀梁之爭。穀梁終亦得立博士。

> 漢書儒林傳：「瑕丘江公受穀梁春秋及詩於魯申公。武帝時，江公與董仲舒並。仲舒通五經，能持論，善屬文，江公吶於口，上使與仲舒議，不如仲舒。而丞相公孫弘，本爲公羊學，比輯其議，卒用董生。於是上因尊公羊家，詔太子受公羊春秋。由是公羊大興。」此爲公羊與穀梁之第一爭，公羊勝而遂得立博士也。然江公既爲申公之弟子，而申公魯詩亦立於博士，知其所傳穀梁春秋，當不至背道非聖，遠異於魯詩。公羊與魯詩同立學官，與穀梁又何至邊成水火哉？其兩家之勝負，亦決於二人之口辯與公孫弘之黨同，及武帝一時之好惡而已。此范寧所以有「廢興由於好惡，盛衰繼於辯訥」之歎也。而後人舊案重提，各復專治公、穀以續董、江之爭，此孟子所謂「是亦不可以已」者耶。

> 「太子既通，復私問穀梁而善之。其後寖微，而蔡千秋學之最篤。及宣帝卽位，聞衛太子好穀梁春秋，以問丞相韋賢，長信少府夏侯勝，及侍中樂陵侯史高，皆魯人也；言穀梁子本魯學，公羊氏乃齊學，宜興穀梁。時千秋爲郎，召見，與公羊並說，上善穀梁說，擢千秋爲諫大夫。千秋病死，徵江公孫爲博士。劉向受詔治穀梁，欲令助之。」此公羊與穀梁之第二爭，穀梁勝而亦得立博士也。其初由於宣帝好奇，韋賢諸人以同鄉之見袒魯學，宣帝以抉微之意護千秋，劉向以帝王之詔治穀梁，經術之異同，亦如是而已耳。

「江博士復死，乃徵周慶、丁姓 （皆治穀梁學） 待詔保宮，使卒授十人。自元康中始講，至甘露元年，積十餘歲，皆明習。乃召五經名儒，太子太傅蕭望之等，大議殿中，平公羊、穀梁同異，各以經處是非。時公羊博士嚴彭祖，侍郎申輓、伊推、宋顯，穀梁議郎尹更始，待詔劉向、周慶，丁姓，並論。公羊家多不見從，願請內侍郎許廣，使者亦並內穀梁家中郎王亥。各五人，議三十餘事。望之等十一人各以經誼對，多從穀梁。由是穀梁之學大盛，慶、姓皆爲博士。」此公羊、穀梁之第三爭，經政府之刻意袒護，而穀梁終得立博士也。

孝哀時，有劉歆求立毛詩、古文尚書、逸禮、左氏春秋之爭。

> 劉歆傳：「歆及向始皆治易，宣帝時，詔向受穀梁春秋，十餘年，大明習。及歆校祕書，見古文春秋左氏傳，歆大好之，數以難向，向不能非間也，然猶自持其穀梁義。」此見學者之先入爲主，門戶之見，雖在大賢父子之間，猶不能免，則無怪他日之博士矣。

> 「及歆親近，欲建立左氏春秋及毛詩、逸禮、古文尚書，皆立於學官。哀帝令歆與五經博士講論其義，諸博士或不肯置對。歆因移書太常博士責讓之，其言甚切。諸儒皆怨恨，師丹爲大司空，奏歆改亂舊章，非毀先帝所立。上曰：『歆欲廣道術，亦何以爲非毀哉？』歆由是忤執政大臣，爲眾儒所訕，懼誅，求出補吏。」

則後儒所謂今古文相爭之第一案也。然在當時，亦未嘗有今古文相爭之名。平帝時，左氏春秋、毛詩、逸禮、古文尚書亦均立博士。 （漢書儒林傳贊） 王莽時，劉歆又爲周官經立博士。 （藝文志） 至東漢，乃有十四博士，

> 後漢書儒林傳：「光武中興，立五經博士，各以家法教授。易有施、孟、梁丘、京氏，尚書歐陽、大、小夏侯，詩齊、魯、韓、毛 （毛字衍） ，禮大、小戴，春秋嚴、顏，凡十四博士。

則皆仍西漢之舊，而穀梁、左氏、毛詩、古文尚書、逸禮諸書則皆缺。惟左氏諸書，經劉歆力爭置博士，當時傳習者已眾，承其學者，乃時與朝廷博士之學相抗衡。其事之著者：光武時，有范升與陳元爭立費氏易及左氏春秋，

後漢書范升傳：「建武時，尚書令韓歆上疏欲爲費氏易、左氏春秋立博士，范升奏曰：『臣聞主不稽古，無以承天，臣不述舊，無以奉君。陛下愍學微缺，勞心經藝，情存博聞，故異端競進。近有司請置京氏易博士，羣下執事，莫能據正。京氏既立，費氏怨望，左氏春秋復以比類，亦希置立。京、費已行，次復高氏。春秋之家，又有騶、夾。如令左氏、費氏得置博士，高氏、騶、夾，五經奇異，並復求立。各有所執，乖戾分爭。從之則失道，不從則失人。將恐陛下必有厭倦之聽。』」

又陳元傳：「元聞之，乃詣闕上疏，謂：『往者孝武皇帝好公羊，衛太子好穀梁，有詔詔太子受公羊，不得受穀梁。孝宣皇帝在人間時，聞衛太子好穀梁，於是獨學之。及卽位，爲石渠論，而穀梁氏興。至今與公羊並存。先帝後帝，各有所立，不必相因也。』帝卒立左氏學。諸儒以左氏之立，論議謹譁。自公卿以下，數廷爭之，左氏復廢。」此爲求立左氏之第二爭案也。觀范、陳之疏，可以見兩派所持議論之一斑。

章帝時，有賈逵、李育爭公羊及左氏優劣，

儒林傳：「李育少習公羊春秋，頗涉獵古學，作難左氏義四十一事。建初四年，詔與諸儒論五經於白虎觀，育以公羊義難賈逵，往反皆有理證，最爲通儒。」此亦以左氏起爭也。

桓帝、靈帝時，有何休與鄭玄爭公羊及穀梁、左氏優劣，

又儒林傳：「何休與其師博士羊弼，追述李育意，以難二傳，作公羊墨守，左氏膏肓，穀梁廢疾。」又鄭玄傳云：「玄乃發墨守、鍼膏肓、起廢疾。休見而嘆曰：『康成入吾室，操吾矛以伐我乎！』初中興之後，范升、陳元、李育、賈逵之徒，爭論古今學，後馬融答北地太守劉瓌及玄答何休，義據通深，由是古學遂明。」此則非爭於朝廷，而純以著述爲學術之討論也。何休墨守公羊兼攻左、穀，鄭玄於左、穀亦一體辯護，實均以立官不立官爲爭點也。然自書籍可以不藉立官而傳布，於是古文遂盛，而立官之今文終亦不得掩之矣。

此皆當時所謂今古文之爭也。其爭點以左氏爲主，

皮錫瑞春秋通論：「漢今古文家相攻擊，始於左氏、公羊，而今古文家相攻若仇，亦惟左氏、公羊爲甚。四家易之於費氏易，三家尚書之於古文尚書，三家詩之於毛詩，雖不並行，未聞其相攻擊。（漢博士惟以尚書爲備，亦未嘗攻古文。）惟劉歆請立左氏，則博士以左邱明不傳春秋抵之。各經皆有今古文之分，未有相攻若春秋之甚者。」

其用意在請立官置博士，與禁抑其立官置博士而已。然當劉歆校秘書，初見古文左氏則左氏之傳習猶未盛也。故歆請立官而諸博士或不肯置對，「猥以不誦絕之」，是當時諸博士多未見古文左氏也。及東漢時，范升、陳元之爭，范升奏左氏之失十四事，又上左氏春秋不可錄三十一事。李育、賈逵之爭，育難左氏義四十一事。何休墨守公羊，而亦兼治二傳，故著書論其得失。是當時雖阻抑左氏立官者，亦未嘗不誦習其書。則書籍之流布傳授，已不如西漢之艱難，故學者得以博綜兼覽，實

不必有賴於立官之博士。此則當時一大進步也。

東漢諸儒，家居教授者，指不勝屈。其弟子之多，亦過於西漢之經師。（參讀牟長、宋登、杜撫、丁恭、樓望、謝該、蔡玄、馬融諸傳。） 教養諸生，常有千數。私家傳授之盛，先漢遠所不逮。又東漢諸儒，多尚兼通，（參讀儒林傳任安、孫期、張馴、尹敏、包咸、景鸞、召馴、張元、李育、何休、穎容、許愼、蔡元、魏禧諸人，並杜林、鄭興、賈徽、賈逵、張楷、張衡、馬融諸傳。）而最著者，爲鄭玄。本傳稱其「造太學受業，師事京兆第五元先，通京氏易、公羊春秋、三統曆、九章算術，又從東郡張恭祖受周官、禮記、左氏春秋、韓詩、古文尚書。以山東無足問者，乃西入關，因涿郡盧植事扶風馬融，遊學十餘年，乃歸鄉里。」則後漢儒者，博綜兼覽之風，較之先漢專己守殘之習，又迥不侔矣。蓋社會嚮學之風既盛，而師傳講習，積之既久，則困難日減，以視劉歆所謂「因陋就寡，分文析字，煩言碎辭，學者罷老且不能究其一藝」，與夫「建元以上，一人不能獨盡其經，或爲雅，或爲頌，相合而成。泰誓後得，博士集而讀之」者，其情勢既異，則豪傑之士，自不甘於專己守殘，而博士官學，乃不足以盡饜學者之望，則民間古學之盛，亦固其宜也。

且當時所謂今古文者，考其實，亦均爲「今文」而非「古文」。故前漢有「今文」之實，而未嘗有「今文」之名。後漢則有「古文」之名，而無「古文」之實者也。

日知錄：「按漢書藝文志，尚書古文經四十六卷，又孝經古孔氏一篇，皆出孔氏壁中。又有中古文易經，不言其所出。又禮古經五十六卷，春秋古經十二篇，論語古二十一篇，但言古，不言文。而赤眉之亂則已焚燒無遺。後漢書杜林傳曰：『林前於西州得漆書古文尚書一卷，常寶愛之，雖遭艱困，握持不離身，出以示衛宏、徐巡，宏、巡益重之，於是古文遂行。』是東京古文之傳，惟尚書而已。」

龔自珍總論漢代今文古文名實曰：「伏生壁中書，實『古文』也，歐陽、夏侯之徒，以『今文』讀之，傳諸博士，後世因曰伏生『今文』家之祖，此失其名也。孔壁固『古文』也，孔安國以『今文』讀之，則與博士何以異？而曰孔安國『古文』家之祖，此又失其名也。『今文』『古文』，同出孔子之手，一爲伏生之徒讀之，一爲孔安國讀之。未讀之先，皆『古文』矣。既讀之後，皆『今文』矣。惟讀者不同，故其說不同。源一流二，漸至源一流百。此如後世翻譯，一語言也，而兩譯之，三譯之，或至七譯之，譯主不同，則有一本至七本之異。未譯之先，皆彼方語矣。既譯之後，皆此方語矣。其所以不得不譯者，不能使此方之人曉殊方語。故經師之不能不讀者，不能使漢博士及弟子員悉通周古文。然而譯語者未嘗取所譯之本而毀棄之也，殊方語自在也，讀尚書者不曰以今文讀後而毀棄古文也，故其字仍散見於羣書及許氏說文解字之中，可求索也。又譯字之人，必華、夷兩通，而後能之。讀古文之人，必古、今字盡識，而後能之。此班固所謂『曉古今語』者，必冠世大師。如伏生、歐陽生、夏侯生、孔安國庶幾當之，餘子皆不能也。此『今文』『古文』家之大，略也。」

吳汝綸寫定今文尚書二十八篇敍：「自漢氏言尚書有『今文』『古文』，其別由伏、孔二家，二家經皆出壁中，皆『古文』，而皆以『今文』讀之。歐陽、夏侯受伏氏讀，不見其壁中書。壁中書本『古文』，以傳鼂錯入中秘，自是『今文』始盛行。安國與其徒亦故用『今文』教授。二家之異，在篇卷多寡耳，不在文古今也。太史公言：『尚書滋多自孔氏。』而劉歆議立逸書，譏太常『以尚書爲備』。其時膠東庸生遺學，亦以多十六篇與中古文同。凡前漢儒重孔氏學，稱『古文』逸書，皆以此。及賈、馬、鄭之徒出，乃始斷斷於『古文』之二十八篇，而廢棄其逸十六

篇，以無師說絕不講。鼂錯所受壁中書，雖朽折，至哀帝時尚在，（按：此據劉歆移太常書：「今其書見在，時師傳讀而已。」）孔氏『古文』若廢棄逸十六篇不講，而止傳伏氏所傳二十八篇，則與鼂錯所受書何以異？且又何以大遠於『今文』耶？」

則當時所謂爭者，豈不在於文字之異本、篇章之多寡而已哉？豈不在於立官置博士而已哉？今再綜述兩漢經籍今古文異同，以見大概：

一、易：武帝時，立易經博士。宣帝時，分立爲施（讎）、孟（喜）、梁丘（賀）三家。元帝時，又立京氏（房）。

按：漢書儒林傳：「及秦禁學，易爲卜筮之書，獨不禁。」藝文志：「及秦燔書，而易爲卜筮之事，傳者不絕。」則易本通行民間，秦又不禁，疑本已有今文，故漢初治易者特多，以「書易得，文易習」也。漢武爲立博士，以本爲古文之故。

藝文志：「劉向以中古文易經校施、孟、梁丘經，或脫去無咎悔亡，惟費氏經與古文同。」師古曰：「中者，天子之書也。書言中，以別於外耳。」是漢內廷有古文易，惟當與今文易無大異。

後漢書儒林傳：「東萊費直傳易，本以古字，號古文易。」今按：「本以古字」者，明三家本不以古字，亦見費氏傳後，亦不以古字也。因其本以古字而號「古文易」，知東漢時號「古文」者，不必眞爲古文矣。

隋書經籍志：「陳元、鄭眾皆傳費氏之學，馬融又爲其傳，以授鄭玄，玄作易注，荀爽又作易傳，魏代王肅、王弼並爲之注，自是費氏大興，高氏遂衰。」

二、書：武帝時，立書歐陽氏（生）博士。宣帝時，添立大、小夏侯（勝）（建）。

按：漢書儒林傳：「伏生故爲秦博士，孝文時，求能治尚書者，天下亡有，聞伏生治之，欲召。時伏生年九十餘，老，不能行，乃詔太常使掌故鼂錯往受之。秦時焚書，伏生壁藏之，其後大兵起，流亡。漢定，伏生求其書，亡數十篇，猶得二十九篇，卽以教於齊、魯之間。伏生教張生及歐陽生。」據此，伏生壁中書當係古文，其授張生及鼂錯後，乃傳寫爲今文也。

劉歆移書太常博士曰：「孝文皇帝始使掌故鼂錯從伏生受尚書，尚書初出屋壁，朽折散絕。泰誓後得，博士集而讀之。」劉向別錄曰：「民有得泰誓於壁內者，獻之，與博士，使讀說之，數月皆起，傳以教人。」可證尚書皆古文，遭秦禁，故至天下無治其書者。伏生書合泰誓共二十九篇，爲今文。漢書藝文志：「古文尚書者，出孔子壁中。武帝末，魯共王壞孔子宅，欲以廣其宮，而得古文尚書及禮記、論語、孝經凡數十篇，皆古字也。孔安國者，孔子後也，悉得其書，以考二十九篇，得多十六篇。獻之，遭巫蠱事，未列於學官。」（是爲古文尚書。）劉向以中古文校歐陽、大、小夏侯三家經文，酒誥脫簡一，召誥脫簡二，率簡二十五字者，脫亦二十五字，簡二十二字者，脫亦二十二字。文字異者七百有餘。脫字數十。中古文卽孔安國所獻也。劉歆移書云：「藏之秘府，伏而未發。」卽指此。太常博士以伏生尚書爲備，無缺佚，拒歆。

後漢書杜林傳云：「林前於西州得漆書古文尚書一卷，常寶愛之，雖遭艱困，握持

不離身，出以示衛宏、徐巡曰：『林流離兵亂，常恐斯經將絕，何意東海衛子、濟南徐生復能傳之！是道竟不墜於地也！「古文」雖不合時務，然願諸生無悔所學。』宏、巡益重之。於是『古文』遂行。」（古文之亡，當在三國兵爭之會，乃有東晉梅賾之僞古文尚書。）

三、詩：文帝時立魯詩（申公），韓詩（韓嬰）景帝時，增立齊詩（轅固）博士。

按：藝文志：「诗遭秦而全者，以其諷誦，不獨在竹帛故也」。劉歆移書：「詩先師起於建元之間，當此之時，一人不能獨盡其經，或爲雅，或爲頌，相合而成。」則詩或出於諷誦，其寫錄當用今文，而傳授亦特廣。

又儒林傳：「毛公，趙人，治詩，爲河間獻王博士。」此爲古文。（及鄭玄箋詩以毛本爲主，又兼採三家，於是鄭箋行而「今文」齊、魯、韓三家詩廢。）

王國維漢時古文本諸經傳考：「漢志毛詩二十九卷，不言其爲古文，河間獻王傳列舉所得古文舊書，亦無毛詩。至後漢始以毛詩與古文尚書、春秋左氏傳並稱，當以三者同爲未列學官之學，非以其同爲古文也。其實毛詩當小毛公（萇）、貫長卿之時，已不復有古文本矣。」據此則詩經之在漢世，皆今文也。

四、禮：武帝時立禮經博士。宣帝時，分立大戴（德）、小戴（聖）兩家。

按：漢書藝文志：禮古經五十六卷，經十七篇，記百三十一篇。

又：「周之衰，諸侯將踰法度，惡其（禮）害己，皆滅去其籍，自孔子時而不具，至秦大壞。漢興，魯、高堂生傳士禮十七篇。」（此爲今文。）

又：「禮古經者，出於魯淹中，及孔氏，與十七篇文相似，多三十九篇。」（此爲古文。）

劉歆移書云：「魯恭王得古文於壞壁，逸禮有三十九。」

儀禮疏云：「高堂生傳十七篇，是今文也。孔子宅得古儀禮五十六篇，其字皆篆書，是古文也。古文十七篇，與高堂生所傳同，而字多不同。餘三十九篇，絕無師說，秘在於館。」

禮記正義引鄭玄六藝論：「漢興，高堂生得禮十七篇，後得孔氏壁中河間獻王古文禮五十六篇，記百三十一篇。（班固云：「七十子後學者所記也。」）傳禮者十三家，惟高堂生及五傳弟子戴德、戴聖名在也。」戴德傳記八十五篇，戴聖傳記四十九篇。錢大昕曰：「百三十一篇者，合大、小戴所傳而言。小戴記四十九篇，曲禮、檀弓、雜記皆以簡策重多，分爲上下，實止四十六篇。合大戴之八十五篇，正協百三十一篇之數。」據此，則河間所得記，二戴傳之。而孔壁逸經則無傳也。史記以五帝德、帝繫姓爲「古文」，然二戴爲今文十七篇博士，知六藝今古文初無界限矣。

又按：禮既自孔子時已不全，今觀儀禮、禮記類爲戰國中晚時作品，而亦稱「古文」者，此由當時儒家作僞與尊傳統之故。

五、春秋：武帝時立春秋公羊博士。宣帝時分立嚴（彭祖）顏（安樂）兩家。又立穀梁博士，至東漢而罷，故不在十四博士內。

按：藝文志春秋古經十二篇，錢大昕曰：「謂左氏經也。」經十一卷，公羊、穀梁二家。錢大昕曰：「漢儒傳春秋者以左氏爲古文，公羊、穀梁爲今文。」

文獻通考戴宏序云：「漢景時，公羊壽與弟子胡母子都著以竹帛，其後傳董仲舒，以公羊顯於朝，又四傳至何休，爲經傳集詁，其書遂大傳。」知公羊傳書成漢世，只有今文，無古文。徐彥公羊傳疏曰：「左氏先著竹帛，故漢時謂之古學，公羊漢世乃興，故謂之今學。」是也。

潛研堂集：「鄭司農云：『古者書義爲誼，儀爲義。』今考中庸述孔子之言曰：『仁者人也，義者宜也。』是孔氏古文爲誼之證也。董生云：『仁者人也，義者我也。』是漢初改誼爲義之證也。董生治公羊春秋，故許叔重五經異義以公羊、穀梁爲今文說，左氏爲古文說。」

經典釋文引桓譚新論云：「左氏傳遭戰國寢藏，後百餘年，魯人穀梁赤作春秋殘篇，多有遺文。又有齊人公羊高緣經文作傳，彌失本事。」據此，則穀梁亦後出今文，而猶雜以古文也。自來皆以穀梁爲今文，近人崔適春秋復始斥爲古文，顧實漢書藝文志講疏亦證其初爲古文，不知穀梁本在今古之間。

許愼說文序云：「北平侯張蒼獻春秋左氏傳。」王充論衡：「左傳三十篇，出恭王壁中，蓋非事實。」漢書劉歆傳：「初左氏傳多『古文』古言，學者傳訓故而已，及劉歆治左氏，引傳文以解經，轉相發明，由是章句義理備焉。」據此，則今文博士謂「左氏不傳春秋」（劉歆移書），「不祖孔子」（范升傳），亦自有說。今考左傳殆成於吳起之徒，字皆「古文」者，晉書束晳傳：「太康二年，汲郡人盜發魏襄王墓，得竹書數十車，漆書皆『科斗字』。」知其時自以古文也。史記稱爲春秋古文者，如鐸椒、虞卿、呂不韋、陸賈著書，皆稱春秋，初非謂魯之春秋也。

以上敍五經今古文異同，大略粗具。以今考之，易、詩二者，當時本無大爭。古文尚書與逸禮皆在篇章多寡之間。「今文」博士必以尚書、禮爲備，難避「專己守殘」之譏。春秋則公羊與左氏絕殊，遠非文字異同篇章多少之類，在當時自爲相爭焦點。今文博士斥左氏「不傳春秋」，未爲誣讕。然謂公羊口說相傳，源於子夏，卽亦不可信耳。則二者之爭，豈不如五十步之與百步？公羊空談，終不如左氏實事。故左氏雖見抑遏，未得立官，而私學日盛，卒以大行。則其是非得失之數，固不操於漢廷之博士，而實操於學術之公評也。其他尚有周官，當時亦成爭點，而史文未詳。

賈公彥序周禮廢興云：「周官孝武之時始出，秘而不傳，至劉歆校理秘書，始得列序，著於錄略。時眾儒並出，共排以爲非。」毛奇齡經問：「周禮爲周末秦初儒者所作，謂之周人禮則可，謂之『僞周禮』，則不可。以並無有『周禮』一書，而此竊襲之以假其文也。是以是書在前，亦早有知其非者，如漢林孝存稱爲『末世瀆亂不驗之書』，何休斥之爲『六國陰謀之書』，惟鄭康成獨論注之，過尊爲『周公致太平之跡』。周禮不明，禮記雜篇皆戰國後儒所作，而儀禮、周禮則又在衰周之

季，呂覽之前。故諸經說禮皆無可據，而漢世註經者，必雜引三禮以爲言，此亦不得已之事，原非謂此聖人之經，不刊之典也。若或又謂是書出於漢孝成之世，係漢人所作，並非周人，則不然。」此論極平允，周禮係戰國末年書，而亦寫以古文者，非儒家之託古，卽其尊傳統，故不用六國今文，而必用詩、書古文也。

論語、孝經雖有今古文而未起爭端。

論衡正說篇：「論語漢興失亡，至武帝發取孔子壁中古文，得二十一篇。宣帝下太常博士時，尙稱書難曉，名之曰傳。後更隸寫以傳誦。」此亦古文轉爲今文之一例也。

所謂漢今古文之爭者，如斯而止。大抵今文諸家，上承諸子遺緒，用世之意爲多。古文諸家，下開樸學先河，求是之心爲切。無今文之啟行，則經學無向榮之望。無古文之後殿，則經學無堅久之效。此自學風推移，與時消息，非盡人意。而晚近學者，張皇幼眇，謂當時今古壁壘，若何森嚴，彼此界劃，判若鴻溝；尋其淵源，爲之部署，怪言奇論，相生無窮，將以辨孔學之眞相，決是非之定讞，則亦徒勞之事也。然漢儒今古文之爭，其情實雖僅止此，而實中國學術潮流一縮影也。何以言之？當春秋之季，孔子慨於「是可忍孰不可忍」，而夢見周公，自負後起，遂開諸子之先河，爲學術之濫觴，是孔子之以「古」爭「今」也。逮夫儒、墨攘臂，同言堯、舜，而莊周、韓非目擊世變，痛論排抵，其極至於秦人，統學歸政，焚詩、書，坑儒士，則又以「今」爭「古」也。及乎漢興，黃、老、申、商，厥勢未衰，而公孫、董氏，重提古文，漢武從之，崇古黜今；而今文博士，曲學阿世，自爲一閥，別有古學，崛起相抗；是同爲以「古」爭「今」也。東漢末葉，古學旣盛，經籍之燄，勢可薰天，會稽王充，獨標異幟，譏切時俗，不蹈陳見，是又以「今」爭「古」也。乃有嵇、阮，扇風揚波，淸談是尙，脫略禮法。玄風推盪，皈依西土。豪傑之士，遠行求法，大造譯事。雖往異域，闢新徑，而實何異於有志之士之想慕夫唐、虞、三代之盛者？是亦一以「古」爭「今」也。及其達摩東來，禪宗繼起，直指本心，不著一字，萬千經典，如撥重霧，則又以「今」爭「古」也。久而倦焉，則又返尋六經，而有濂、洛、關、閩之學，則復以「古」爭「今」矣。然格物窮理，難免支離，鵝湖之會，異同旣判，陽明一出，遂揭良知，則又以「今」爭「古」也。自龍溪、泰州之後，疏決洪瀾，掀翻天地，東林、崑山，遞相挽掩，顧氏之言曰：「經學卽理學也。」則重爲以「古」爭「今」也。從此吳、皖樸學，蔚成風氣，而常州一派，遂倡今文，康、梁因之而言變法，則又以「今」爭「古」也。自此而下，迄於今茲，文藝思潮，波譎雲詭，深識之士，怒焉憂之。或尋故國之文獻，或究西歐之實業。要其崇實黜虛，捨我依人，將重爲以「古」爭「今」

之勢，則斷可知也。學術之道，或反而求之於己，或推而尋之於人，「今」「古」之爭，遂若循環而無端。彼漢儒懇懇，固亦無逃於此矣。

第五章　晚漢之新思潮

自漢武置五經博士，利祿之途，人所競趨。至於東漢，而經學遂臻全盛。然物極則反，事窮則變，於是有抱革新之思想，出其獨見，以與習俗時風相抗衡，而開思潮之新向者，則會稽王充其人也。蓋漢儒說經，其功力所注，厥有兩途：一曰讖緯。一曰傳注。讖緯雜於方士，傳注限於師法。二者皆利祿之所致也。讖緯雖有不同，

> 四庫提要易緯：「案儒者多稱讖緯，其實讖自讖，緯自緯，非一類也。讖者，詭爲隱語，預決吉凶。史記秦本紀稱盧生奏錄圖書之語，是其始也。緯者，經之支流，衍及旁義。史記自序引易『失之毫釐，差以千里』，漢書蓋寬饒引易『五帝官天下，三王家天下』，注者均以爲易緯之文是也。蓋秦漢以來，去聖日遠，儒者推闡論說，各自成書，與經原不相比附。如伏生尚書大傳，董仲舒春秋陰陽，核其文體，卽是緯書。特以顯有主名，故不能託之孔子。其他私相撰述，漸雜以術數之言，既不知作者爲誰，因附會以神其說。迨彌傳彌失，又益以妖妄之詞，遂與讖合而爲一。」

> 皮錫瑞經學歷史：「緯與讖有別。圖讖本方士之書，與經義不相涉。漢儒增益秘緯，乃以讖文牽合經義。其合以經義者近醇，其涉於讖文者多駁。故緯醇駁互見，未可一概詆之。」

然皆原於陰陽，爲漢儒本色。

> 洪頤煊經義叢鈔：「圖讖乃術士之言，與經義初不相涉。至後人造作緯書，則因圖讖而牽合於經義，其於經義，皆西京博士家言，爲『今文』之學者也。蓋前漢說經者，好言災異，易有京房，尚書有夏侯勝，春秋有董仲舒；其說頗近於圖讖，著緯書者因而文飾之。易、書、春秋言災異者多，故緯書亦多。詩、禮、樂言災異者少，故緯書亦少。」

及王莽託言符命，

> 漢書王莽傳：「是月（平帝崩），前輝光謝囂奏：『武功長孟通浚井，得白石，上圓下方，有丹書著石，文曰：告安漢公莽爲皇帝！』符命之起自此始。」

光武信重圖讖，

> 趙翼二十二史劄記：「光武微時，有蔡少公者，學讖云：『劉秀當爲天子。』或曰：『是國師公劉秀耶？』（劉歆以讖文欲應之，故改名秀。）光武戲曰：『安知非僕？』（鄧晨傳）其後破王郎，降銅馬，羣臣方勸進，適有舊同學彊華者，自長安奉赤伏符來，曰：『劉秀發兵捕不道，四夷雲集龍在野，四七之際火爲主。』羣臣以爲受命之符，乃

> 卽位於鄗南。是讖記所說，於光武有徵，故光武尤篤信其術。甚至用人行政，亦以讖書從事。且廷臣中有信讖者，則登用之。賈逵欲尊左氏傳，乃奏曰：『五經皆無證圖讖以劉氏爲堯後者，惟左氏有明文。』（左傳：「陶唐氏旣衰，其後有劉累學擾龍，范氏其後也。范歸晉後，其處者爲劉氏。」）由是左氏傳遂得選高才生習。（逵傳）其不信讖者，則貶黜隨之。帝以尹敏博學，使校圖讖，令蠲去崔發爲王莽著錄者。敏曰：『讖非聖人所作，其中多近鄙別字。恐疑誤後生。』帝不聽，敏乃因其闕文增之曰：『君無口，爲漢輔。』帝召敏詰之對曰：『臣見前人增損圖書，故學爲之耳。』帝深非之。（敏傳）桓譚對帝言：『臣不讀讖書。』且極論讖書之非經，帝大怒，以爲非聖無法，欲斬之。（譚傳）帝又語鄭興，欲以讖斷郊祀。興曰：『臣不學讖。』帝怒曰：『卿非之耶？』興詭辭對曰：『臣於書有所不學，而無所非也。』興數言政事，帝以其不善讖，終不任用。（興傳）是光武之信讖書，幾等於聖經賢傳，不敢有一字致疑矣。」

而此風益甚。

> 趙翼二十二史劄記：「朱浮自言：『臣幸得與講圖讖。』（浮傳）蘇竟與劉龔書曰：『孔子秘經，爲漢赤制，元包幽室，文隱事明，火德承堯，雖昧必亮。』（竟傳）鄭康成戒子，亦自言『睹秘書緯術之奧』。（康成傳）所謂『上有好者，下必有甚焉』者也。范蔚宗曰：『世主以此論學，悲哉！』」

> 朱彝尊說緯：「東漢之世，以通七緯者爲內學，通五經者爲外學。其見於范史者無論，謝承後漢書稱姚浚『尤明圖緯秘奧』。又稱：『姜肱博通五經，兼明星緯。』載稽之碑碣，於有道先生郭泰，則云：『考覽六經，探綜圖緯。』於太傅胡廣，則云：『探孔子之房奧。』於太尉楊震，則云：『明河洛緯度，窮神知變。』當時之論，咸以內學爲重。」

傳注解說之勤，亦動輒數十萬言。

> 漢書儒林傳贊：「自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿，訖於元始（平帝），百有餘年，傳業者寖盛，支葉蕃滋，一經說至百餘萬言，大師眾至千餘人，蓋祿利之路然也。」

> 王充論衡效力篇：「王莽之時，省五經章句，皆爲二十萬，博士弟子郭路夜定舊說，死於燭下。」桓譚新論：「秦近君能說堯典，篇目兩字之說，至十餘萬言，說『曰若稽古』三萬言。」

> 後漢書周防傳：「撰尚書雜記三十二篇，四十萬言。」景鸞傳：「著述凡五十餘萬言。」鄭玄傳：「玄所注凡百餘萬言。」伏湛傳：「湛弟黯，明齊詩，改定章句。湛兄子恭傳黯學，減省黯章句爲二十萬言。」

> 桓榮傳：「榮受朱普章句四十萬言，榮減爲二十三萬言，其子郁又刪省成十二萬言。」

劉歆所謂「苟因陋就寡，分文析字，煩言碎辭，學者罷老且不能究其一藝」者，蓋先漢已然，而後漢爲尤甚也。故漢儒之學，用力雖勤，而溺於迷信，拘於尊古，至其末流，弊益彰著。王充則對此潮流而下銳利之

宣戰書者也。其著述傳後者爲論衡。

後漢書王充傳：「王充字仲任，會稽上虞人也。少孤，鄉里稱孝。後到京師，受業太學，師事扶風班彪，好博覽，而不守章句。家貧無書，常游洛陽市肆，閱所賣書，一見輒能誦憶，遂通眾流百家之言。後歸鄉里，屏居教授，以爲俗士守文，多失其眞，乃閉門潛思，絕慶弔之禮，戶牖牆壁，各置刀筆，著論衡八十五篇，二十餘萬言。年漸七十，志力衰耗，乃造養性書十六篇，裁節嗜欲，頤神自守。」

其自述著作之意，則在批評世俗傳說，以期符於眞實。

論衡自紀篇：「既疾俗情，作譏俗之書。又閔人君之政，徒欲治人，不得其宜，不曉其務，愁精苦思，不睹所趨，姑作政務之書。又傷僞書俗文，多不實誠，故爲論衡之書。」

又對作篇：「論衡者，所以詮輕重之言，立眞僞之平，非苟調文飾辭，爲奇偉之觀也。其本皆起人間有非，故盡思極心以譏世俗，冀悟迷惑之心，使知虛實之分。」

又佚文篇：「詩三百，一言以蔽之，曰『思無邪』。論衡篇以十數，亦一言也，曰『疾虛妄』。」

其對於當時傳統思想，爲有力之攻擊者凡四：一爲反對天人相應陰陽災變之說，

又自然篇：「天之不欲生五穀絲麻以衣食人，由其有災變不欲以譴告人也。物自生而人衣食之，氣自變而人畏懼之。」

「三皇之時，坐者于于，行者居居，乍自以爲馬，乍自以爲牛，純德行而民瞳矇，曉惠之心，未形生也。當時亦無災異。如有災異，不名曰譴告。何則？時人愚憃，不知相繩責也。末世衰微，上下相非，災異時至，則造譴告之言矣。夫今之天，古之天也。非古之天厚，而今之天薄也。譴告之言，生於今者，以人心準況之也。」

「夫天無爲故不言。災變時至，氣自爲之，夫天地不能爲，亦不能知也。」

寒溫、譴告、變動、招致（原闕）、明雩、順鼓、亂龍、遭虎、商蟲、講瑞、指瑞、是應、治期、自燃、感類諸篇，皆論此事。

一爲反對聖人先知與神同類之說，

又實知篇：「所謂神者，不學而知。所謂聖者，須學以聖。以聖人學，知其非神。」

「聖不能神，則賢之黨也。」

又知實篇：「使聖人達視遠見，洞聽潛聞，與天地談，與鬼神言，知天上地下之事，乃可謂神而先知，與人卓異。今耳目聞見，與人無別，遭事覩物，與人無異。差賢一等耳，何以謂神而卓絕？夫聖猶賢也。人之殊者謂之聖，則聖賢差小大之

稱，非絕殊之名也。」「故夫賢聖者，道德智能之號。神者，眇茫恍惚無形之實。實異，質不得同。實鈞，效不得殊。聖神號不同，故謂聖者不神，神者不聖。」

實知、知實、定賢諸篇皆論此。

自今觀之，聖賢同類，與神異實之論，若爲極平常之見地。而在當時，今文博士災異讖緯之學，方瀰漫於一世，莫不尊孔子若神明，以謂一切前知，造爲荒誕之說，以媚漢而自重。

實知篇載當時儒者之言曰：「孔子將死，遺讖書曰：『不知何一男子，自謂秦始皇，上我之堂，踞我之牀，顛倒我衣裳，至沙邱而亡。』又曰：『董仲舒亂我書。』又書曰：『亡秦者胡也。』」

按：此皆「今文」經生媚漢自重之證也。聖人早知秦之當亡，卽不啻默許漢之當王也。案書篇曰：「讖書云：『董仲舒亂我書。』蓋孔子言也。讀之者或謂亂我書者，煩亂孔子之書也。或以爲亂者理也，理孔子之書也。共一『亂』字，理之與亂，相去甚遠。夫言煩亂孔子之書，才高之語也。其言理孔子之書，亦知奇之言也。」　　今按：「今文」經生下一「亂」字，煞費苦心。孔子徑謂仲舒理我書，則若仲舒地位過高，人不之信。孔子謂亂我書，則閃爍其辭，若惡之而深喜之，若斥之而深許之矣。「今文」家之淺陋而可笑，率類此。

愚者信之，黯者喜之，喜之切而亦不自禁其信之焉。則欺人者所以自欺，而孔子遂爲教主，諸書遂爲經典，讖緯遂爲符命。則王充之論，亦誠不可以已也。一爲反對尊古卑今之論，

又齊世篇：「夫上世治者聖人也，下世治者亦聖人也。聖人之德，前後不殊，則其治世，古今不異。」

「上世何以質樸，下世何以文薄？彼見上世之民，飲血茹毛，無五穀之食，後世穿地爲井，耕土種穀，飲井食粟，有水火之調；又見上古巖居穴處，衣禽獸之皮，後世易以宮室，有布帛之飾，則謂上世質樸，下世文薄矣。」

「世人見當今之文薄也，狎侮非之，則謂上世樸質，下世文薄。猶家人子弟不謹，則謂他家子弟謹良矣。」

「使當今說道深於孔、墨，名不得與之同，立行崇於曾、顏，聲不得與之鈞。何則？世俗之性，賤所見，貴所聞也。」

齊世、宣漢、恢國、驗符、須頌、佚文諸篇，均論此意。

一爲反對專經章句之學，

又謝短篇：「夫儒生之業五經也，南面爲師，旦夕講授章句，滑習義理，究備於五經可也。五經之後，秦漢之事，不能知者，短也。夫知古而不知今，謂之陸沉。然則儒生所謂陸沉者也。五經之前，至於天地始開，帝王初立者，主名爲誰，儒生又不知也。夫知今不知古，謂之盲瞽。五經比於上古，猶爲今也。徒能說今，不曉上

古，然則儒生所謂盲瞽者也。」

「儒生不能知漢事，世之愚蔽人也。」

又效力篇：「諸生能傳百萬言，不能覽古今，守信師法，雖辭說多，終不爲博。」

又別通篇：「顏淵曰：『博我以文。』才知高者，能爲博矣。顏淵之曰博者，豈徒一經哉？今不能博五經，又不能博眾事，守信一學，不好廣觀，無溫故知新之明，而有守愚不覽之闇，其謂一經是者，其宜也。」

「學士同門，高業之生，眾共宗之。何則？知經指深，曉師言多也。夫古今之事，百家之言，其爲深也多，豈徒師門高業之生哉？」

又超奇篇：「凡貴通者，貴其能用之也。卽徒誦讀，讀詩諷術，雖千篇以上，鸚鵡能言之類也。」

「故夫能說一經者爲儒生，博覽古今者爲通人，采掇傳書以上書奏記者爲文人，能精思著文連結篇章者爲鴻儒。故儒生過俗人，通人勝儒生，文人踰通人，鴻儒超文人。故夫鴻儒，所謂超而又超者也。」

又書解篇：「知政失者在草野，知經誤者在諸子。諸子尺書，文明實是，說章句者，終不求解扣明，師師相傳，初爲章句者，非通覽之人也。」

程材、量知、謝短、效力、別通、超奇、狀留諸篇，皆論此意。時人又謂儒生不及文吏，故篇中亦附辯焉。

以尊古卑今之見，守專經章句之業者，此則漢儒之通病，爲習「今古文」學者所同然也。上舉四點，誠爲漢儒短處。王充能得其癥結，施以批導，於是視聽一新，風尚丕變。雖亦運會所趨，不盡學者著述之功，而所謂鴻儒之篇章，其勢力要不可輕視也。此外對於儒書儒說，世俗迷信，一切虛妄，均加辯詰。

物勢、奇怪、書虛、變虛、異虛、感虛、福虛、禍虛、道虛、語增、儒增、藝增、談天、說地、死僞、紀妖、主統諸篇皆辯儒書虛妄。

龍虛、雷虛、論死、訂鬼、四諱、譋時、譏日、卜筮、辯祟、難歲、詰術、解除、祀義、祭意諸篇，皆發世俗迷誤。

而其轉移三百年學術思想，開後來之新局者，則在退孔、孟而進黃、老，

論衡有問孔、非韓（非）、刺孟。蓋孔孟儒者，當時所重。韓非刑名，亦得用事。漢人始則黃老刑名，終則陰陽刑名，刑名始終見信。王充著書力辯儒生不如文吏之說，足徵當時風尚也。孟子亦自西漢時已大行，觀鹽鐵論所敍賢良文學應對，大抵

依據孔、孟，而證引孟氏之言尤多。後儒謂孟子至唐、宋始見尊信，亦非。

自然篇：「說合於人事，不入於道意，從道不隨事，雖違儒家之說，合黃、老之義也。」其挹引黃、老處，多不勝舉。

輕聞見而重心知。

論衡立說，凡世間事物，無論古來傳說如何，當時習俗如何，一一反向自心，問其是非。故其書雖若向外尋索，實主內心批評。與其謂之重證驗，不如謂之重思考。下舉數語，可明其意。

知實篇：「如心揣度，以決然否。」

正說篇：「留精用心，考實根核。」

對作篇：「考之以心，效之以事，虛浮之事，輒立證驗。」

薄葬篇：「夫論不留精澄意，苟以外效立事是非，信聞見於外，不詮訂於內，是用耳目論，不以心意議也。夫以耳目論，則以虛象爲言。虛象效，則以實事爲非是。故是非者，不徒耳目，必開心意。墨議不以心而原物，苟信聞見，則雖效驗章明，猶爲失實。失實之議，難以教，雖得愚民之欲，不合知者之心。喪物索用，（溺喪外物，以求實用。）無益於世，此蓋墨術所以不傳也。」　此節評「墨」頗精闢。其論與莊子相符。可見論衡雖疾虛妄，求眞實，而特重「內心詮訂」之實，非關「耳目聞見」之實。因耳目聞見則仍不免爲虛象也。墨子三表：「上本之上古聖王之事，下原察百姓耳目之實，發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。」（非命上）方法若甚細密。然本此而論有天志，有鬼，而不自知其誤，則以過重實效，而不能詮訂於內心也。王充於上古聖王傳說，最所懷疑；於百姓耳目及人民利益，均不注重。故曰「從道不隨事」。其輕視事實與功利之態度，亦可見矣。

其影響於當時之學術界者甚大。王符著潛夫論，仲長統著昌言，崔寔著政論，劉劭著人物志，應劭著風俗通義，皆「指訐時短，討擿物情」，棄章句而慕「超奇」，有王氏之風焉。外如蔡邕、王朗，

袁山松後漢書：「充所作論衡，中土未有傳者。蔡邕入吳始得之，恆祕玩以爲談助。其後王朗爲會稽太守，又得其書。及還許下，時人稱其才進。或曰：『不見異人，當得異書。』問之，果得論衡之益。由是遂見傳焉。」抱朴子曰：「時人嫌蔡邕得異書，或搜求其帳中隱處，果得論衡，抱數卷持去。邕丁寧之曰：『惟我與爾共之，勿廣也！』」

孔融，

後漢書孔融傳：「路粹枉狀奏融曰：『融前與白衣禰衡跌蕩放言，云：父之於子，當有何親？論其本意，實爲情欲發耳。子之於母，亦復奚爲？譬如寄物瓶中，出則離矣。』」　今按：史文雖云路粹枉奏，恐融亦自有此論，非粹所能造也。其論蓋發自論衡，而融自喜之耳。論衡物勢篇：「天地合氣，人偶自生。由夫婦合氣，子則自生也。夫婦合氣，非當時欲得生子，情欲動而合，合而子生矣。」又自然

篇：「萬物自生，天不須復與也。由子在母懷中，父不能知也。物自生，子自成，天地父母，何與知哉？」此種議論，新奇可喜，宜其聳動一時之觀聽，而儒家五六百年來以孝治天下之倫理，根本遭其打擊矣。

藝文類聚八十五引：孔文舉爲北海相，有遭父喪，哭泣墓側，色無憔悴，文舉殺之。又有母病瘥，思食新麥，家無，乃盜熟麥而進之。文舉聞之，特賞曰：「無有來討，勿復盜也。」盜而不罪者，以爲勤於母飢。哭而見殺者，以爲形悲而心否。　　今按：如此等處，脫略形迹，直求本心，上承王充之緒，下開魏晉清談之端。當時學者態度之激變，未可輕忽視也。

又藝文類聚十二引孔融周武王漢高祖論，似從論衡宣漢、恢國諸篇中出，魏文兄弟論周成漢昭優劣，亦是一意。

御覽三百五十六引孔融云：「古聖作犀兕革鎧，今益領鐵鎧，絕聖甚遠。」七百六十二引孔融云：「賢者所制，或跨聖人。水碓之巧，勝於斷木掘地。」均取論衡齊世篇所譏世俗「高古下今貴聞賤見」之意。

王粲，

王粲難鍾荀太平論取意論衡儒增諸篇。儒吏論似論衡程材、量知。粲嗣子業，業子卽輔嗣也。

曹植，

相論、辨道論、令禽惡鳥論諸篇，均受論衡影響。

阮籍，

阮籍大人先生傳：「君子之處域內，何異夫蝨之處褌中乎？」語襲論衡奇怪篇：「人雖生於天，猶蟻虱生於人。」物勢篇：「人之於天地也，猶魚之於淵，蟻虱之於人也。」

晉書阮籍傳：「籍性至孝，母終，正與人圍棋，對者求止，籍留與決賭，既而飲酒二斗，舉聲一號，吐血數升。及將葬，食一蒸豚，飲二斗酒，然後臨訣，直言窮矣，舉聲一號，因又吐血數升。毀瘠骨立，殆至滅性。裴楷往弔之，籍散髮箕踞，醉而直視。」如此行徑，雖若奇特，推其心理，亦由求實際而愛批評中來。其根源亦在論衡。薄葬篇：「儒家以爲死人無知，不能爲鬼，然而賻祭備物者，亦不負死以觀生也。夫言死無知，則臣子倍其君父。故曰喪祭禮廢，則臣子恩泊；臣子恩泊，則倍死亡先；倍死亡先，則不孝獄多。聖人懼開不孝之源，故不明死無知之實。」此論儒家注重葬祭心理極顯豁。既而批評其是非，則曰：「異道不相連。事生厚，化自生。雖事死泊何損於化？使死者有知，倍之非也。如無所知，倍之何損？明其無知，未必有倍死之害。不明無知，成事已有賊生之費。未死之時，求卜問醫，冀禍消、藥有益矣。既死之後，雖審如巫咸，良如扁鵲，終不復生。何則？知死氣絕，終無補益。治死無益，厚葬何差乎？」又曰：「死親之魂，定無所知。今厚死人，何益於恩？倍之弗事，何損於義？」嗣宗非不孝其母，然母則既死，匍匐而歸，哭泣躃踊，此復奚益？朝一溢米，暮一溢米，食粥自苦，於死何關？所以臨訣而飲二斗酒，又加以一蒸豚，而曰「禮豈爲我輩設」也。（世說新語卷五）此非王充

> 薄葬之意乎？又王充傳：「充少孤，鄉里稱孝。」王鳴盛十七史商榷以論衡自紀篇歷詆其祖父之惡，又直呼父名，不言諱，疑之。孔融十三喪父，史稱其：「哀悴過毀，扶而後起，州里歸其孝。」而路粹奏其云云，其判哭父又云云。此皆與阮籍一路，必以世俗禮法繩之，則不識其眞性情之所在也。

其人言論行事，皆足以鼓盪一世，爲人心所歸仰；而莫不捨兩漢之舊風，慕王氏之新趨；則其魔力之大，爲如何矣？然考其所論，指摘儒生，評彈世俗，誠已卓越。而開示大道，標揭正義，所以牖民定俗，以覺世之迷罔而達之於天德者，則王氏猶非其任。其議論之所至，每多缺憾。而尤以絕端之命定論爲甚。蓋墨家「非命」，所以戒人之惰。儒家「知命」，所以勸人之勤。兩家立說，皆本人事。王充則「從道不隨事，合黃、老之義」，一守「自然」而主命定。其初特以破公羊天人感應之說，而矯枉過正，使人爽然失其用力之意。

> 命祿篇：「命富之人，筋力自強。命貴之人，才智自高。」又：「天命吉厚，不求自得。天命凶薄，求之無益。」
>
> 又：「信命者則可幽居俟時，不須勞精苦形求索之。」此論一人之禍福吉凶，無係乎人爲也。
>
> 治期篇：「世之治亂，在時不在政。國之安危，在數不在教。賢不賢之君，明不明之政，無所損益。」又：「賢君能治當安之民，不能化當亂之世。」又：「世治非賢聖之功，衰亂非無道之致。」又：「教之行廢，國之安危，皆在命時，非人力也。」此論一世之治亂安危，無係乎人爲也。
>
> 逢遇、累害、命祿、氣壽、幸偶、命義、無形、率性、吉驗、偶會、骨相、初禀、本性、物勢、奇怪諸篇，皆發命定之義。

循至於典午清談，視亡國若無事，亦未始非王氏之論有以助成之也。

> 章太炎五朝學：「孔融刺青州，爲袁譚所攻，流矢雨集，猶隱几讀書，談笑自若，城陷而奔。阮簡爲開封令，有劫賊，外白甚急。簡方圍棋，長嘯曰：『局上有劫甚急。』斯蓋王導、謝安所從受法。」

至其重心知，蔑耳目，尚思辨，略證驗，惟求理論之一貫，不問事實之效應；故雖深疾虛妄，冀悟迷惑，而後人之受其影響者，轉在彼而不在此；則亦非王氏之初願也。

> 章太炎檢論學變：「論衡趣以正虛妄，審鄉背，懷疑之論，分析百端，有所摘發，不避上聖，漢得一人焉，足以振恥，至於今亦尠有能逮者也。然善爲讒苶摧陷而無樞要足以持守，惟內心之不光顯，故言辯而無繼。」不知王氏之影響於後世者，正在其主內心之詮訂，與命定自然之說，皆其積極建樹之所在，其力尤勝於其所欲摧陷也。

第六章　魏晉清談

東漢之季，士厭於經生章句之學，四方學者，會萃京師，漸開游談之風。

> 後漢書郭泰傳：「林宗博通墳籍，善談論，美音制，乃游於洛陽。始見河南尹李膺，膺大奇之，遂相友善，於是名震京師。」

> 又符融傳：「融游太學，師事少府李膺。膺夙性高簡，每見融，輒絕他賓客，聽其言論。融幅巾奮袖，談辭如雲，膺每捧手歎息。」

至於魏世，遂有「清談」之目。

> 魏志劉劭傳：「夏侯惠薦劭曰：『臣數聽其清談，覽其篤論，漸漬歷年，服膺彌久。』」時當明帝青龍中。「清談」之目，似始見於此。

及正始之際，而蔚成風尚。

> 日知錄：「魏明帝殂，少帝卽位，改元正始，凡九年。其十年，則太傅司馬懿殺大將軍曹爽，而魏之大權移矣。三國鼎立，至此垂三十年。一時名士風流盛於洛下。乃其棄經典而尚老、莊，蔑禮法而崇放達，視其主之顚危若路人然，卽此諸賢爲之倡也。自此以後，競相祖述，如晉書言王敦見衞玠，謂長史謝鯤曰：『不意永嘉之末，復聞正始之音！』沙門支遁以清談著名於時，莫不崇敬，以爲『造微之功，足參諸正始』。宋書言羊玄保有二子，太祖賜名曰粲曰咸，謂玄保曰：『欲令卿二子有林下正始餘風。』王微與何偃書曰：『卿少陶玄風，淹雅修暢，自是正始中人。』南齊書言袁粲言於帝曰：『臣觀張緒有正始遺風。』南史言何尙之謂王球：『正始之風尙在。』其爲後人企慕如此。」

何晏、王弼爲時宗師，

> 晉書王衍傳：「魏正始中，何晏、王弼等，祖述老、莊立論，以爲天地萬物，皆以無爲本。無也者，開物成務，無往不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。故無之爲用，無爵而貴矣。」

竹林諸賢，聞聲繼起。

> 晉書嵇康傳：「康所與神交者，惟陳留阮籍，河內山濤。豫其流者，河內向秀，沛國劉伶，籍兄子咸，琅琊王戎。遂爲竹林之游，世所謂竹林七賢也。」

至於王衍、樂廣，流風愈暢。

> 晉書樂廣傳：「廣與王衍，俱宅心事外，名重於時。故天下言風流者，王、樂爲稱首焉。」

又王衍傳：「後進之士，莫不景慕放效，矜高浮誕，遂成風俗。」

典午旣東，此風盛於江左，習尚相沿，直至隋業一統，始見革除。

趙翼二十二史劄記淸談之習：「當時父兄師友之所講求，專推究老、莊以爲口舌之助，五經中惟崇易理，其他盡閣束也。至梁武帝始崇尙經學，儒術由之稍振。然談義之習已成，所謂經學者，亦皆以爲談辯之資。又梁時五經之外，仍不廢老、莊，且又增佛義。晉人虛僞之習，依然未改，且又甚焉。風氣所趨，積重難返。直至隋平陳之後，始掃除之。蓋關、陝樸厚，本無此風。魏、周以來，初未漸染。陳人之遷於長安者，又已衰隳不振，故不禁而自消滅也。」

此三百年間之風氣，自古學者，率致輕蔑之意，且盛加非難，甚則以謂乃五胡之亂所由興焉。

干寶晉記總論：「風俗淫僻，恥尙失所：學者以莊、老爲宗，而黜六經；談者以虛薄爲辯，而賤名檢；行身者以放濁爲通，而狹節信；進仕者以苟得爲貴，而鄙居正；當官者以望空爲高，而笑勤恪。其倚仗虛曠，依阿無心者，皆名重海內。若夫文王日昃不暇食，仲山甫夙夜匪懈者，蓋共嗤點以爲灰塵而相詬病矣。」

晉書儒林傳序：「有晉始自中朝，迄於江左，莫不崇飾華競，祖述虛玄，擯闕里之正經，習正始之餘論，指禮法爲流俗，目縱誕以淸高。遂使憲章弛廢，名教頹毀，五胡乘間而競逐，二京繼踵以淪胥。運極道消，可爲長歎息者矣。」

日知錄：「講明六經，鄭玄、王肅爲集漢之終；演說老、莊，王弼、何晏爲開晉之始。以至國亡於上，教淪於下，羌戎互僭，君臣屢易，非林下諸賢之咎而誰咎哉？」

雖間有持平之論，

王通中說周公篇：「詩、書盛而周世滅，非仲尼之罪也。玄虛長而晉室亂，非老、莊之罪也。齋戒修而梁國亡，非釋迦之罪也。」此則典午之亂，不足以罪老、莊也。

葉正則習學記言：「何晏論治心愼習，放鄭聲，遠佞人，欲因幸式乾殿，游豫後園，使大臣侍從，從容戲宴，兼省文書，詢謀政事，講論經義，爲萬世法。此疏殆晏所謂格君事業者乎？（按：本疏載魏志齊王芳八年。）然方晏等用事，而當時經生學士，謀臣武將，皆無以爲然者。彼固不足以知之矣，而晏等以急利競進之心，當幼君驕相之勢，行人所不能知之學，固所以不旋踵而覆其族歟。」

又：「王凌子廣論何晏、丁（謐）、畢（軌）、桓（範）、鄧（颺）所存雖高，事不下接；同日斬戮，名士減半，而百姓莫哀。及司馬懿情雖難量，事未有逆，廣樹勝己，擢用賢能等語。裴松之以爲前史不載，皆習鑿齒自造。（按：此見魏志王凌傳注。）前史載與不載，不必問，然此乃魏晉人議論兩黨根柢，非虛言也。蓋夏侯玄、何晏以器韻玄遠，爲一時表則，士之神雋朗邁者爭宗之。其老成重樸有局幹者，皆所不悅。此司馬懿所以能乘機取魏柄，俗人甘心爲之役而不怪。然雖能取魏，而晏、玄之標度風流，已不可掩抑。所以晉人終於成俗，而向之不悅者，久亦消折，後生遂靡然矣。余觀三

代之後，道德喪壞，義利不並立，雖孔、顏、孟軻，不容有晉、楚之位，況晏、玄挾高名而競厚利，自無全理。」

又：「傅咸言：『正始中任何晏以選舉，內外眾職，各得其材，粲然之美，於斯可觀。』

按：陳壽史、習鑿齒書，及王肅、傅嘏等所論，皆不如此。然則成敗之毀譽，好惡之是非，蓋未足以爲千載之準的也。而學者信之，過矣。」此則正始之際，有政爭之成敗，有學風之新舊；史册所載，未盡得實，而何晏、夏侯玄之徒，亦未必卽爲後事之禍首也。

章炳麟五朝學：「魏、晉者，俗本之漢，陂陀從迹以至，非能驟潰。濟江而東，民有甘節，淸劭中倫，無曩時中原媮薄之德，乃度越漢時也。言魏、晉俗敝者，始干寶晉紀，葛洪又臚言之。觀洪漢過、刺驕二篇，漢俗又無以愈魏、晉。王符作潛夫論，迹盛衰，譏漢俗最甚。雖干寶論晉弗能過。漢之純德，在下吏諸生間，雖魏、晉不獨失也。魏、晉之侈德，下在都市，上卽王侯貴人，雖漢不獨亡也。粵晉之東，下訖陳盡，五朝三百年，往惡日湔而純美不忒，此爲江左有愈於漢。徒以江左劣弱，言治者必暴摧折之，不得其徵，卽以淸言爲狀。」此謂江左有愈漢世也。

然於當時三百年學術風尚主要精神所在，則未見有爲之抉發者。是毀譽抑揚，要爲不得其眞也。蓋凡一時代之學術風尚，必有其一種特殊之精神，與他一時代迥然不同者。必明乎此，而後可以推闡其承先啟後之迹，與其功罪得失之所在也。余嘗謂先秦諸子，自孔子至於李斯，三百年學術思想，一言以蔽之，爲「平民階級之覺醒」。今魏晉南朝三百年學術思想，亦可以一言蔽之，曰「個人自我之覺醒」是已。此其端，肇自王充，倡內心批評之說，傳統之尊嚴旣弛，而個人之地位漸以襮著。又值世亂，生命塗炭，道義掃地，志士灰心，見時事無可爲，遂轉而爲自我之尋究。今舉當時風會所趨，言論行事，傾動一世，後人所目爲淸談家派數者，一以「自我覺醒」之一語觀之，卽可以得其眞精神之所在，而知我言之不誣也。蓋王、何學風，首貴「體無」。

晉書王衍傳，見前引。

故平叔有「無名」之論，

張湛列子注引何晏無名論：「爲民所譽，則有名者也。無譽，無名者也。夫聖人名無名，譽無譽，謂無名爲道，無譽爲大；則夫無名者可以言有名矣，無譽者可以言有譽矣。然與夫可譽可名者，豈同用哉？此比於無所有，故皆有所有矣。」

輔嗣有「無累」之辯，

何劭王弼傳（見魏志鍾會傳注引）：「何晏以爲聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之。弼與不同，似爲聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。神明茂，故能體沖和以通無，五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其

無累，便謂不復應物，失之多矣。」

必無名無累，而後可以無物。亦必無名無累，而後可以明我也。此其意暢發之於嵇、阮。故其譏世俗也，則曰：「以多自證，以同自慰。」

嵇康養生論：「措身失理，亡之於微。積微成損，積損成衰，從衰得白，從白得老，從老得終，悶若無端。仰觀俯察，莫不皆然。以多自證，以同自慰。謂天地之理，盡此而已矣。縱聞養生之事，則斷以所見，謂之不然。」

又曰：「以多同自減，思不出位。」

嵇康答難養生論：「凡若此類，上以周、孔爲關鍵，畢志一誠。下以嗜欲爲鞭策，欲罷不能。馳騁於世教之內，爭巧於榮辱之間，以多同自減，思不出位。使奇事絕於所見，妙理斷於常論。以言變通達微，未之聞也。」

曰：「多恃前言以爲談證。」

嵇康聲無哀樂論：「夫推類辨物，當先求自然之理。理已定，然後借古義以明之耳。今未得之於心，而多恃前言以爲談證；自此以往，恐巧歷不能紀。」

又曰：「溺於常名，莫能自反。」

嵇康釋私論：「神以喪於所惑，而體以溺於常名。心以制於所憎，而情有繫於所欲。咸自以爲有是，而莫賢乎己。未有功期之慘，駭心之禍，遂莫能收情以自反，棄名以任實。乃心有是焉，匿之以私。志有善焉，措之爲惡。」

此皆未曉無名之旨，因以見制於外者也。

老子曰：「名可名，非常名。」又曰：「天下皆知善之爲善，斯不善矣，天下皆知美之爲美，斯不美矣。」蓋名之所存，天下爭趨而忘我。故言大道無名，將以使天下歸眞而返樸也。何晏無名論與嵇康溺名之誚，特所從言之異耳，其意則一本也。

曰：「各求其好，恣意所存。」

阮籍樂論：「自衰末之爲樂也，其物不眞，其器不固，其制不信；取於近物，同於人間，各求其好，恣意所存。」

又曰：「心奔於欲，不適所安。」

阮籍達莊論：「夫守十五之數，審左右之名，一曲之說也。循自然，性天地者，寥廓之談也。凡耳目之官，名分之施，處官不易司，舉奉其身，非以絕手足，裂肢體也。然後世之好異者，不顧其本，各言我而已矣，何待於彼。殘生害性，還爲讎敵。斷割肢體，不以爲痛。目視色而不顧耳之所聞，耳傾聽而不待心之所思，心奔欲而不適性之所安。故疾疹萌而生意盡，禍亂作而萬物殘矣。」

曰：「勞躬役物，自畢臊穢。」

> 阮籍答伏羲書：「觀吾子之趨，欲衒傾城之金，求百錢之售；制造天之禮，儗膚寸之檢；勞玉躬以役物，守臊穢以自畢，沈牛跡之浥薄，慍河漢之無根。其陋可愧，其事可悲。」

又曰：「懷欲求多，詐僞要名。」

> 阮籍大人先生傳：「今汝造音以亂聲，作色以詭形。外易其貌，內隱其情。懷欲以求多，詐僞以要名。君立而虐世，臣設而賊生。坐制禮法，束縛下民。欺愚誑拙，藏智自神。強者睽眠而凌暴，弱者僬悴而事人。假廉以成貪，內險而外仁。罪至不悔過，幸遇則自矜。」

此皆未曉無累之趣，因以見制於內者也。外不能識無名，內不能達無累，則我之爲我者僅矣。故必破樊籠，脫牽制，一體於無，而後可以明我也。故其標學的也，則曰：「舒網籠世，開模範俗。」

> 阮籍答伏羲書：「夫人之立節也，將舒網以籠世，豈樽樽以入罔？方開模以範俗，何暇毀質以適檢？」

又曰：「物情順通，越名任心。」

> 嵇康釋私論：「夫稱君子者，心無措乎是非，而行不違乎道者也。何以言之？夫氣靜神虛者，心不存於矜尚。體亮心達者，情不繫於所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然。情不繫於所欲，故能審貴賤而通物情。物情順通，故大道無違。越名任心，故是非無措也。是故言君子，則以無措爲衷，以通物爲美。言小人，則以匿情爲非，以違道爲闕。」

然而未嘗薄事爲也，

> 阮籍通易論：「易之爲書也，覆燾天地之道，囊括萬物之情。道至而反，事極而變。反用應時，變用當務。應時故天下仰其澤，當務故萬物恃其利。」

未嘗輕禮樂也，

> 阮籍樂論：「尊卑有分，上下有等，謂之禮。人安其生，情意無哀，謂之樂。禮定其象，樂平其心。禮治其外，樂化其內。禮樂正而天下平。」
>
> 嵇康聲無哀樂論：「古人知情之不可放，故抑其所遁。知欲之不可絕，故因其所自。爲可奉之禮，制可導之樂。口不盡味，樂不竭音。揆終始之宜，度賢愚之中，爲之檢則，使遠近同風，用而不竭。亦所以結忠信，著不遷也。」

未嘗泯賢愚，忘善惡，譴是非也。

> 嵇康釋私論：「傲然忘賢而賢與度會，忽然任心而心與善遇，儻然無措而事與是

俱。」

要其意，在於篤僞薄而守志，

阮籍通易論：「君子是以行重乎恭，喪重乎哀，篤僞薄也。」

嵇康家誡：「人無志，非人也。但君子用心，所欲準行，自當量其善者，必擬議而後動。若志之所之，則口與心誓，守死無二。恥躬不逮，期於必濟。若心疲體懈，或牽於外物，或累於內欲，不堪近患，不忍小情，則議於去就，則二心交爭，則向所見役之情勝矣。或有中道而廢，或有不成一簣而敗之。以之守則不固，以之攻則怯弱；與之誓則多違，與之謀則善泄；臨樂則肆情，處逸則極意。故雖繁華熠燿，無結秀之勳。終年之勤，無一旦之功。斯君子所以歎息也。」

阮籍達莊論：「至人淸其質而濁其文，死生無變而未始有云。夫別言者，壞道之談也。折辯者，毀德之端也。氣分者，一身之疾也。二心者，萬物之患也。故夫裝束憑軾者，行以支離。慮在成敗者，坐而求敵。」

明無爲之趣，葆自我之眞。二人文章具在，考其議論，烏有如後世所擬議哉？迹其行事，亦以感激於世變，而遂致謹於言行，進不敢爲何晏、鄧颺，退亦不願與媚權附勢者伍。雖古之，箕子佯狂，夷齊避世，亦若是則已耳。

晉書阮籍傳：「籍本有濟世志，屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者。籍由是不與世事，遂酣飲爲常。文帝初欲爲武帝求婚於籍，籍醉六十日，不得言而止。鍾會數以時事問之，欲因其可否而致之罪，皆以酣醉獲免。」

世說新語：「晉文王稱阮嗣宗至愼，每與之言，言皆玄遠，未嘗臧否人物。」

嵇康與山巨源絕交書：「阮嗣宗口不論人過，吾每師之，而未能及。至性過人，與物無傷，惟飲酒過差耳。至爲禮法之士所繩，疾之如讎。」

習學記言：「嵇康一志陸沈，性與道會，信無求於世。不幸龍章鳳姿，驚眾炫俗，世猶求之不已，使不以正終，蓋非其罪也。」

世徒以其薄周孔、斥經典而排之，

嵇康與山巨源絕交書：「每非湯、武而薄周、孔，在人間不止此事，會顯世教所不容。」嵇康難自然好學論：「六經以抑引爲主，人性以從欲爲歡。抑引則違其願，從欲則得自然。然則自然之得，不由抑引之六經。全性之本，不須犯情之禮律。故仁義務於理僞，非養眞之要術。廉讓生於爭奪，非自然之所出也。」

然孔子思狂獧，而孟子曰歸潔其身，如嵇、阮者非耶？自此以降，風尚既立，流弊亦起。故阮籍有「不得復爾」之戒，

晉書阮籍傳：「子渾，有父風，少慕通達，不飾小節。籍謂曰：『仲容（咸字）已豫吾

此流，汝不得復爾！』」此見籍之所爲，自有隱衷，激而出此，故不願其子弟之效法也。

樂廣有「何必乃爾」之譏，

晉書樂廣傳：「是時王澄、胡母輔之等，皆亦任放爲達，或至裸體者。廣聞而笑曰：『名教內自有樂地，何必乃爾！』」戴逵竹林七賢論：「竹林諸賢之風雖高，而禮教尚峻。迨元康中，遂至放蕩越禮。樂令之言有旨哉！謂彼非玄心，徒利其縱恣而已。」

嵇含有「玄虛助溺」之歎，

晉書忠義傳：「弘農王粹以貴公子尚主，館宇甚盛，圖莊周於室，廣集朝士，使嵇含爲之讚。含援筆爲弔文曰：『帝堉王弘遠，華池豐屋，廣延賢彥，圖莊周垂綸之象，記先達卻聘之事，畫眞人於刻桷之室，載退士於進趣之堂，可謂託非其所，可弔不可讚也。』」其辭有「借玄虛以助溺，引道德以自獎，戶詠恬曠之辭，家畫老莊之象」諸語，可見當時風氣所趨，舉世浮慕。含爲康兄孫，猶有竹林遺意，不得以末流之弊，追貶前賢也。

戴逵有「無可奈何」之嗟，

晉書隱逸傳：戴逵著論曰：「夫親沒而採藥不反者，不仁之子也。君危而屢出近關者，苟免之臣也。而古之人未始以彼害名教之體者何？達其旨故也。達其旨故不惑其跡。若元康之人，可謂好遯跡而不求其本，故有捐本徇末之弊，捨實逐聲之行。是猶美西施而學其顰眉，慕有道而折其巾角；所以爲慕者，非所以爲美，徒貴貌似而已矣。竹林之爲放，有疾而爲顰者也。元康之爲放，無德而折巾者也。可無察乎？且儒家尚譽，本以興賢。既失其本，則有色取之行。懷情喪眞，以容貌相欺，其弊必至於末僞。道家去名，欲以篤實。苟失其本，又有越檢之行。情禮俱虧，則仰詠兼忘，其弊必至於本薄。夫僞薄者，非二本之失，而爲弊者必託二本以自通。夫道有常經，而弊無常情。是以六經有失，王政有弊。苟乖其本，固聖賢所無可奈何也。」逵之此論，最爲持平。

此則古今一體，先後同患，固非當時之獨病矣。然下逮東晉諸士，其擺脫纏縛，力葆我素之態度，則固始終未有變也。茲姑拈二例，以證我說。一爲阮遙集之蠟屐，

晉書阮孚傳：「初，祖約性好財，孚性好屐，同是累而未判其得失。有詣約，見正料財物，客至，屏當不盡，餘兩小簏，以著背後，傾身障之，意未能平。或有詣阮，正見自蠟屐，因自嘆曰：『未知一生當着幾量屐！』神色甚閒暢。於是勝負始分。」

一爲王子猷之訪戴，

晉書王徽之傳：「徽之嘗居山陰，夜雪初霽，月色清朗，四望皓然，獨酌酒，詠左思招隱詩。忽憶戴逵，逵時在剡，便夜乘小船詣之。經宿方至，造門不前而反。人問其故。徽之曰：『本乘興而來，興盡而反，何必見安道耶？』」

此皆足以見晉人之風格也。何以言之？夫好財之與好屐，自今言之，雅俗之判，若甚易辨，得失勝負，未爲難決；而時人不爾者，正見晉人性好批評，凡事求其眞際，不肯以流俗習見爲準，而必一切重新估定其價值也。而晉人估價之標準，則一本於自我之內心。故祖、阮之優劣，卽定於其所以爲自我者何如耳。士少見客至，屛當財物，畏爲人見，意未能平，此其所以爲劣也。遙集見客至，蠟屐自若，神色閑暢，此其所以爲優也。凡晉人之立身行己，接物應務，詮衡人物，進退道術者，其精神態度，亦胥視此矣。至如子猷之訪戴，其來也，不畏經宿之遠，其返也，不惜經宿之勞，一任其意興之所至，而無所於屈。其尊內心而輕外物，灑落之高致，不羈之遠韻，皆晉人之所企求而嚮往也。

> 晉書王徽之傳：「時吳中一士大夫家有好竹，欲觀之，便出坐輿，造竹下，諷嘯良久。主人灑掃請坐，徽之不顧。將出，主人乃閉門。徽之便以此賞之，盡懽而去。」　　今按：此亦可見晉人風度。灑掃請坐，則走而不顧。閉門強制，乃以此見賞。要之一任內心，不爲外物屈抑，凡清談家行徑，均可以此意求之。若夫聖賢之禮法，家國之業務，固非晉人之所重也。

夫所爲「我」者，或羈軛於外物，或牢錮於宿習，於是而有環境，於是而有趨嚮，而自我之表見，常爲其所摧抑而窒絕。若阮遙集之蠟屐自若，庶乎可以忘人；王子猷之到門卽返，庶乎可以忘我。忘人是無環境也，忘我是無趨嚮也，若是而見其自我之眞焉。此晉人之意也。故其禮法有所不顧，世務有所不問，而一切惟自我之無累爲貴；而世乃以禮法世務責之，宜其不相入也。然晉人之所謂「我」者，終亦未能見「我」之眞也。何則？晉人以「無」爲本，趨嚮不立，則人生空虛，漂泊乘化，則歸宿無所。知擺脫纏縛，而不能建樹理想。知鄙薄營求，而不免自陷苟生。故晉人之淸談，譬諸如湖光池影，淸而不深，不能具江海之觀，魚龍之奇；其內心之生活，終亦淺弱微露，未足以進窺夫深厚之藏，博大之蘊也。當時有裴頠著崇有論，可謂時代之諍友矣。

> 晉書裴頠傳崇有論：「夫總混羣本，宗極之道也。方以族異，庶類之品也。形象著分，有生之體也。化感錯綜，理迹之原也。夫品而爲族，則所稟者偏，偏無自足，故憑乎外資。是以生而可尋，所謂理也。理之所體，所謂有也。有之所須，所謂資也。資有攸合，所謂宜也。擇乎厥宜，所謂情也。識智旣授，雖出處異業，默語殊塗，所以寶生存宜，其情一也。悠悠之徒，察夫偏質之弊，而覩簡損之善，遂闡貴無之議，而建賤有之論。賤有則必外形，外形則必遺制，遺制則必忽防，忽防則必忘禮，禮制弗存，則無以爲政矣。斯乃昏明所階，不可不審。夫盈欲可損，而未可絕有也。過用可節，而未可謂無貴也。人之旣生，以保生爲全。全之所階，以順感爲務。若味近以虧業，則沉溺之釁興。懷末以忘本，則天理之眞滅。故動之所交，存亡之會也。故養旣化之有，非無用之所能全也。理旣有之眾，非無爲之所能循也。心非事也，而制事必由於心。然不可以制事以非事，謂心爲無也。匠非器也，而制器必須於匠。然不可以制器以非器，謂匠非有也。由此以觀，濟有者皆有也，虛無奚益於已有之羣生哉？」

宋、齊玄風，備見於王僧虔誡子書，

> 南齊書王僧虔傳：僧虔宋世嘗有書誡子曰：「知汝恨吾不許汝學，吾未信汝，非徒然也。往年有意於史，取三國志聚置牀頭百日許，復徙業就玄。自當小差於史，猶未近彷彿。曼倩有云：『談何容易？』見諸玄，志爲之逸，腸爲之抽，專一書，轉通數十家注，自少至老，手不釋卷，尚未敢輕言。汝開老子卷頭五尺許，未知輔嗣何所道，平叔何所說，馬、鄭何所異，指例何所明，而便盛於麈尾，自呼談士，此最險事。設令袁令（粲）命汝言易，謝中書（朏）挑汝言莊，張吳興（緒）叩汝言老，端可復言未嘗看耶？談故如射，前人得破，後人應解，不解卽輸賭矣。且論注百氏，荆州八袠，又才性四本，聲無哀樂，皆言家口實，如客至之有設也。汝皆未經拂耳瞥目，豈有庖廚不修，而欲延大賓者哉！就如張衡思侔造化，郭象言類懸河，不自勞苦，何由至此？汝曾未窺其題目，未辨其指歸，六十四卦未知何名？莊子眾篇，何者內外？八袠所載，凡有幾家？四本之稱，以何爲長？而終日欺人，人亦不受汝欺也。」

其自言「專一書，轉通數十家注，自少至老，手不釋卷，尚未敢輕言」，此前輩之典型也。謂其子「開老、易卷頭五尺許，未知輔嗣何所道，平叔何所說，馬、鄭何所異，指例何所明，便手捉麈尾，自呼談士」，此後進之氣習也。

> 王鳴盛十七史商榷：「馬、鄭自是馬融、鄭玄，然二人未嘗注老，恐上文老子當作老、易、觀下並言易、老、莊可知。」　　今按：隋書經籍志易下，後漢陳元、鄭眾皆傳費氏之學，馬融又爲其傳，以授鄭玄。玄作易注。隋有鄭玄注周易九卷，梁有馬融注周易一卷，亡。又有周易馬鄭二王四家集注十卷。指例者，如王弼有易略例，嚴遵有老子指歸是也。

袁粲於易，謝朏於莊，張緒於老，此當時風流宗師也。「談故如射，前人得破，後人應解，不解卽輸賭」，此當時談辯情景也。才性四本，

> 傅嘏論才性同，李豐論才性異，鍾會論才性合，王廣論才性離，會合之名四本論。又盧毓論人先舉性行而後言才，李豐問之，毓曰：「才所以爲善也，故大才成大善，小才成小善，今稱有才而不能爲善，是才不中器矣。」蓋與劉卲之見同。（盧毓著九州人士論一卷，通古人論一卷，劉卲著人物志三卷。傅嘏難卲所爲都官考課法而論才性同也。）姚信有士緯新書十卷，姚氏新書二卷，亦有才性四本之辨。

聲無哀樂之類，

> 嵇叔夜集有聲無哀樂論。

> 又按：荆州八袠，王鳴盛云：「荆州謂劉表。」（十七史商榷）隋志周易五卷，漢荆州牧劉表章句。梁有漢荆州五業從事宋忠注周易十卷，亡。又裴松之三國志注引英雄記：「表開學宮，博求儒士，使綦毋闓、宋忠等撰定五經章句，謂之後定。」今僧虔書所謂「八袠所載，凡有幾家」，疑尚不止劉表、宋忠二人。王弼乃王粲族孫，其祖父凱與粲同游荆州，表以女妻之，弼父業乃劉表外孫。輔嗣易學淵源，或自荆州，故荆州諸易說，爲後世所重也。

此當時言家口實，謂執談之本，轉相破解者也。此自王弼、何晏、郭象所傳二百年間勝人名士所從出也。然自宋、齊以下，漸尚博涉，老、莊、易理，各有前輩陳說，必當探究，無取虛說。又兼佛學東來，儒術復盛。學者之精神，又漸轉而向外。而自晚漢以來，魏晉相承，所謂「內心批評」「自我覺醒」之眞義，則又漸遠而漸失矣。學風之遷變，其循環往復之跡，率如此也。

第七章　南北朝隋唐之經學注疏及佛典繙譯

論一時代之學術者，首貴乎明其思想主潮之所在，此固也。然參伍錯綜，有其新茁，有其舊遺，旁衍橫溢，潛滋暗長於時代主潮之下，而與爲推遷。逮夫時換代變，風尚翻新，則此潛滋暗長者，乃躍起而爲新時代之歸嚮。此又治學術史者所不可不知也。季漢以來，迄於魏晉，本內心批評之精神，而極於自我之發見，一惟以個人小己爲歸宿，此三百年間學術風尚之主潮也。於是而有兩漢舊傳之經籍，循此潮流而蛻化其面目焉。有印度新來之佛教，循此潮流而長養其勢力焉。至於南北朝以下，隋唐一統，清談既歇，而經學、佛教，遂平分學術之天下。溯其淵源，莫非流轉滋長於清談一派主潮之下者也。今分端述其梗概如次：

一　經學注疏

經學自鄭玄注經，折衷異同，

陳澧東塾讀書記鄭學卷：「六藝論云：『注詩宗毛爲主，毛義若隱略，則更表明。如有不同，卽下己意，使可識別也。』（釋文引）此鄭君注經之法，不獨詩箋爲然。鄭君注周禮、儀禮、論語、尙書皆與箋詩之法無異。有宗主，亦有不同，此鄭氏家法也。何卲公墨守之學，有宗主而無不同。許叔重異義之學，有不同而無宗主。惟鄭氏家法，兼其所長，無偏無弊也。」

而博士家法，遂成廢棄。

皮錫瑞經學歷史：「鄭君博學多師，今古文道通爲一，見當時兩家相攻擊，意欲參合其學，自成一家之言。雖以古學爲宗，亦兼采今學，以附益其義。學者苦其時家法繁雜，見鄭君閎通博大，無所不包，眾論翕然歸之，不復舍此趨彼。於是鄭易注行而施、孟、梁邱、京之易不行矣。鄭書注行而歐陽、大、小夏侯之書不行矣。鄭詩箋行而魯、齊、韓之詩不行矣。鄭禮注行而大、小戴之禮不行矣。鄭論語注行而齊、魯論語不行矣。重以鼎足分爭，經籍道息。漢學衰廢，不能盡咎鄭君，而鄭采今古文不復分別，使兩漢家法亡不可考，則亦不能無失。故經學至鄭君一變。」　　今按：皮氏謂其時學者苦家法繁雜，故翕然歸鄭君，又謂鼎足分爭，經籍道息，皆是也。咎鄭采今古文不復分別，使兩漢家法亡不可考，則非。博士家法，已成弩末，雖無鄭君，亦且衰絕。幸鄭兼采，猶得存什一於千百耳。

中經喪亂，至於魏代，而今文全絕，古文獨傳。

王國維觀堂集林漢魏博士考：「漢世所立十四博士，皆今文學也。古文諸經，終漢之世，未得立於學官。古文學之立於學官，蓋在黃初之際。自董卓之亂，京洛爲墟，獻帝托命曹氏，未遑庠序之事，博士失其官守，垂三十年，今學日微，而民間古文之學乃日興月盛。逮魏初復立太學博士，已無復昔人，其所以傳授課試者，亦絕非曩時之學。蓋不必有廢置明文，而漢家四百年官學今文之統，已爲古文家取而代之矣。於是西京施、孟、梁邱、京氏之易，歐陽、大、小夏侯之書，齊、魯、韓之詩，慶氏、大戴之禮，嚴氏之春秋，皆廢於此數十年之間。不待永嘉之亂，而其亡可決矣。學術變遷之在上者，莫劇於三國之際，而自來無能質言之者，此可異也。」

又魏石經考三：「漢學官所立，皆今文，無古文。而自後漢以來，民間古文學漸盛，至與官學抗衡。逮魏初復立太學，暨於正始，古文諸經，蓋已盡立於學官。此事史傳雖無明文，然可得而微證也。考魏略言黃初中太學初立，有博士十餘人，（後漢書儒林傳及魏志杜畿傳注引。）魏志文帝紀言黃初五年立太學，制五經課試之法，置春秋、穀梁博士。似魏初博士之數，與後漢略同，但增置穀梁一家。然考其實際，則魏學官所立諸經，乃與後漢絕異。齊王芳紀：『正始六年，詔故司徒王朗所作易傳，令學者得以課試。』（卽博士課試五經所用。）王肅傳：『肅爲尙書、詩、論語、三禮、左氏解，及撰定父朗所作易傳，皆立於學官。』又高貴鄉公紀載其幸太學之問，所問之易，則鄭玄注也。所講之書，則馬融、鄭玄、王肅之注也。所講之禮，則小戴記，蓋亦鄭

玄、王肅注也。是魏時學官所立諸經，已爲賈、馬、鄭、王之學。其時博士可考者，亦多古文家，且或爲鄭氏弟子也。」

自是有王肅之僞證，

東塾讀書記三國卷：「王肅爲尚書、詩、論語、三禮、左氏解，及撰定父朗所作易傳，皆列於學官。其所論駁朝廷典制、郊祀宗廟、喪紀輕重，凡百餘篇。又集聖證論以譏短鄭康成。其僞作孔子家語，自爲序云：『鄭氏學行五十載矣，義理不安，違錯者多，是以奪而易之。』澧案：魏之典制，多因於漢。鄭君注禮，亦多用漢制。王肅幼爲鄭學，（此王肅語，見周禮媒氏疏。）其後乃欲奪而易之，實欲並奪漢、魏典制而易之，使經義朝章，皆出於己也。肅爲魏世臣，而黨於司馬氏，以傾魏祚。身死之後，其外孫司馬炎篡魏，事事敬王景侯，竟遂其奪而易之之願矣。」

經學歷史：「鄭玄學出而漢學衰，王肅出而鄭學亦衰。肅不好鄭氏，乃僞造孔安國尚書傳、論語、孝經注、孔子家語、孔叢子共五書，以互相證明，託於孔子。」　　按：論證詳丁晏尚書餘論。

有杜預之曲說，

春秋宣四年：「鄭公子歸生弒其君夷。」左傳云：「凡弒君稱君，君無道也。稱臣，臣罪也。」杜氏釋例暢衍其說。焦循春秋左傳補疏序論之云：「司馬昭有篡弒之心，收羅才士，以妹妻預。預既目見成濟之事，將有以爲昭飾，且以爲懿、師飾。夫懿、師、昭，亂臣賊子也。賈充、成濟、鄭莊之祝聃、祭足也。王凌、毋邱儉、李豐、王經，則仇牧、孔父嘉之倫也。射王中肩，卽抽戈犯蹕也。而預以爲鄭志在苟免王討之非，顯謂高貴討昭之非，而昭禦之爲志在苟免。孔父嘉、仇牧，預皆鍛鍊深文，以爲無善可褒。此李豐之忠而可斥爲奸，王經之節而可指爲貳，居然相例矣。師、昭而後，若裕、若道成、若衍、若霸先、若歡、洋、若泰、若堅、廣，他如石虎、冉閔、苻堅相習成風，而左氏傳杜氏集解適爲之便，故其說大行於晉、宋、齊、梁、陳之世。唐高祖之於隋，亦踵魏晉餘習，故用預說作正義，而賈逵、服虔諸家，由是而廢。」　　按：丁晏尚書餘論有杜預左傳注阿附王肅說一篇。又晉書杜預傳記預論諒闇短喪，內外怪惑，謂其違禮合時。蓋王、杜皆晉室葭莩，以朝廷威權行其僞書曲說，則又東漢以下經學之一變也。

有王弼以老、莊注易，

陳振孫書錄解題：「自漢以來言易者，多溺於象占之學。至弼一切掃去，暢以義理，於是天下宗之，餘家盡廢。然王弼好老氏，魏晉談玄，自弼輩倡之。易有聖人之道四焉，去三存一，於道闕矣。況其所謂辭者，又雜異端之說乎？范寧謂罪深於桀、紂，誠有以也。」

今按：漢儒以象占言易，猶不失易爲卜筮書本意。然繫辭言陰陽，本與莊老相通。王弼以莊老言易，自迷信一變而至於哲理，正見學術思想之進步。陳氏惡其亂眞，不免於經生之見也。

朱竹垞王弼論云：「毀譽者，天下之公，未可以一人之是非，偏聽而附和之也。漢儒言易，或流入陰陽災異之說，弼始暢以義理。惟范寧一言，詆其罪深桀、紂，學者過信之，謂其以老莊解易。吾見橫渠易說，開卷詮乾四德，卽引『迎之不見其

首，隨之不見其後』二語。中間如『谷神』，『芻狗』，『三十輻共一轂』，『高以下爲基』，皆老子言。宋之大儒，何嘗不以老莊言易？然則弼之罪亦何至深於桀、紂耶？」　　今按：此論明通。可見自來尊經者，只循其名，不責其實也。

有何晏、皇侃以玄虛說論語，

東塾讀書記論語卷：「何注始有玄虛之語。如子曰：『志於道。』注云：『道不可體，故志之而已。』『回也其庶乎，屢空。』注云：『一曰：空猶虛中也。』自是以後，玄談競起。（例證略。）此皆皇侃疏所采，而皇氏玄虛之說尤多。甚至謂原壤爲方外聖人，孔子爲方內聖人。」

有范寧之破棄顓門以解穀梁，

黃震日鈔：「杜預注左氏，獨主左氏；何休註公羊，獨主公羊；惟范寧不私於穀梁，而公言三家之失。」　　按：此亦學術思想進步之證。

皆可以見經學之移步換形，日失其本來面目也。自後南北對峙，學風互異。北人守舊，猶重樸學，理晚漢之墜緒。南人趨新，多尚清談，有兩晉之遺風。

北史儒林傳序：「大抵南北所爲章句，好尚互有不同。江左周易則王輔嗣，尚書則孔安國，左傳則杜元凱，河洛左傳則服子慎，尚書、周易則鄭玄，詩則並主於毛公，禮則同遵於鄭氏。南人簡約，得其英華，北學深蕪，窮其枝葉。」此據唐人之見解以爲評也。汪家禧六朝經術流派論：「王弼注出而易亂，僞孔安國傳出而書亂，杜預集解出而春秋又亂。當時河洛諸儒，雖尚有研求服、鄭者，而好尚不同，反有下里諸生之目。僞學盛行，遽有底止？」此則據清人之見解以爲評也。

至於隋人一統，而北學終亡，南宗獨盛。

隋書經籍志：「易，至隋，王注盛行，鄭學浸微，今殆絕矣。書孔、鄭並行，而鄭氏甚微。春秋杜氏盛行，服義及公羊、穀梁浸微，今殆無師說。」

足徵風氣所趨，無可逆轉。經學之尊嚴，亦且受清談之洗禮，而後得以延其年壽也。

經學歷史：「南朝衣冠禮樂，文采風流，北人常稱羨之。高歡謂：『江南蕭衍老公，專事衣冠禮樂，中原士大夫，望之以爲正朔所在。』是當時北人稱羨南朝之證。經本樸學，非顓家不能解，俗目見之，初無可悅。北人篤守漢學，本近質樸，而南人善談名理，增飾華詞，表裏可觀，雅俗共賞。故雖以亡國之餘，足以轉移一時風氣，使北人捨舊而從之。」

及唐人造五經義疏，一仍隋舊，行南廢北，至是益定。

舊唐書儒學傳：「太宗以儒學多門，章句繁雜，詔國子祭酒孔穎達與諸儒撰定五經

義疏，凡一百七十卷，名曰五經正義，令天下傳習。十四年詔曰：『梁皇侃（有禮記疏）、褚仲都（周易疏）、周熊安生（疏周禮、禮記）、沈重（疏禮記、毛詩）、陳沈文阿（疏禮記、左傳）、周弘正（疏周易）、張譏（疏周易、尚書、毛詩）、隋何妥（疏周易）、劉炫（疏尚書、毛詩、左傳）等，並前代名儒，經術可紀，加以所在學徒，多行其疏，宜加優異，以勸後生。可訪其子孫見在者，錄名奏聞，當加引擢。』」　　按：唐初五經正義，但有易、書、詩、禮記、左氏春秋，易用王（弼）注，書用孔（安國）僞傳，左氏用杜（預）注，皆係魏晉新說。詩則一崇毛鄭，（南朝咸宗毛傳而鄭玄、王肅兩家每相掊擊。）全棄三家。禮則僅主小戴，（亦宗鄭注。）未及正經；亦沿晚漢之緒，未符兩京之趣。其所採諸家義疏，均爲六朝之學，且又南盛北衰，偏畸甚顯。

自此科舉取士，相沿遵用，

舊唐書高宗紀：「永徽四年，頒孔穎達五經正義於天下，每年明經，令依此考試。」

迄於宋代，遞嬗勿變。而間有增益，所謂十三經注疏者也。

日知錄：「自漢以來，儒者相傳，但言五經。唐時立學官云九經者，三禮、三傳分而習之，故爲九也。其刻石國子學，則云九經，並孝經、論語、爾雅。宋時程、朱諸大儒出，始取禮記中之大學、中庸及進孟子以配論語，謂之四書。本朝因之，而十三經之名始立。其先儒釋經之書，或曰傳，或曰箋，或曰解，或曰學，今謂通之注。書則孔安國傳，詩則毛萇傳，鄭玄箋，周禮、儀禮、禮記則鄭玄注，公羊則何休學，孟子則趙岐注，皆漢人。易則王弼注，魏人。繫辭韓康伯注，晉人。論語則何晏集解，魏人。左氏則杜預注，爾雅則郭璞注，穀梁則范寧集解，皆晉人。孝經則唐明皇御注。其後儒辨釋之書，名曰正義，今通謂之疏。」

言其統一之盛，雖漢武博士有弗逮。

經學歷史：「永徽四年，頒孔穎達五經正義於天下，自唐至宋，明經取士，皆遵此本。夫漢帝稱制臨決，尚未定爲全書，博士分門授徒，亦非止一家數。以經學論，未有統一若此之大且久者。」

然趨於利祿，務在出身，名存實亡，固不足以預夫學術思想之流變焉。

經學歷史：「唐以易、書、詩、三禮、三傳合爲九經，取士。禮記、左傳爲大經，毛詩、周禮、公羊爲中經，周易、尚書、儀禮、穀梁爲小經。以經文多少分大中小三等。取士之法，不得不然。開元八年，國子司業李元璀上言：『今明經所習，務在出身，咸以禮記文少，人皆競讀。周禮、儀禮、公羊、穀梁以獨學無友，四經殆絕。』開元十六年，楊瑒爲國子祭酒，奏言：『今明經習左氏者十無二三，又周禮、儀禮、公羊、穀梁殆將絕廢。』據此二說，則唐之盛時，諸經已多束閣。蓋大經左氏文多於禮記，中小經周禮、儀禮、公、穀難於易、書、詩故也。」　　今按：唐代經學內容，即此兩疏，已可見其大要矣。

二　佛典繙譯

佛教之入中國，蓋在漢末桓、靈之後。

> 梁啟超佛教之初輸入：「『漢明帝時，始有佛法。』（韓愈諫迎佛骨表語）此二語，殆成爲二千年來公認之史實。吾人心目中，總以爲後漢一代佛教已粲然可觀。乃參稽考證，而殊覺其不然。後漢書西域傳論云：『至於佛道神化，興自身毒，而二漢方志，莫有稱焉，騫、超無聞者，豈其道閉往運，數開叔葉乎？』據此足證兩漢時人，鮮知有佛，官書地志，一無所載；學者立言，絕未稱引。王充者，後漢學者中學識最賅博而最富於批評精神之人也。其所著論衡，對於當時社會流行之思想，無一不加以批判矯正，獨於佛教未嘗一字論列。此即當時此教未行一有力之反證。故語佛教之初紀元，自當以漢末桓、靈以後爲斷。」

自此以迄中唐，凡七百年，其重要之工作有二：一曰「經典繙譯」，一曰「西行求法」。蓋佛教爲外來之學，其託命在繙譯，亦自然之數也。譯事不足滿其欲，乃起而親行求法，又必至之理也。論譯事託始，亦當自後漢桓、靈時。

> 梁啟超佛典之翻譯：「僧徒記述譯事，每推本於攝摩騰、竺法蘭，謂今傳四十二章經，實中國最古佛典。騰等於漢明永平十年，隨漢使至洛陽，在白馬寺中譯此。然其書純是魏晉以後文體，其體裁摹仿老子，其內容思想，亦與兩晉談玄之流相接近。殆爲晉人僞託無疑。以吾推斷，我國譯經事業，實始漢桓、靈間，略與馬融、鄭玄時代相當，上距永平八十年矣。」

自此以往，譯業進化，可分三期：一爲外國人主譯期（自東漢至西晉），二爲中外人共譯期（東晉南北朝），三爲本國人主譯期（唐貞觀至貞元）。宋贊寧所謂「初則梵客華僧，聽言揣意，方圓共鑿，金石難和。次則彼曉漢談，我知梵說，十得八九，時有差違。後則（智）猛、（法）顯親往，（玄）奘、（不）空兩通，器請獅子之膏，鵝得水中之乳，印印皆同，聲聲不別」者也。（高僧傳三集）其繙譯界代表人物，初期有安世高，

> 安息人，後漢桓帝初至洛陽，譯安般守意經等三十九部。

支婁迦讖諸人，

> 月支人，後漢靈帝光和、中平間，譯出般若道行經、般舟三昧經等十四部。
>
> 右兩人實譯業開山之祖，但所譯皆小品，每部罕有過三卷者。任筆受者孟福、張蓮、（俱洛陽人，爲支讖襄譯。）嚴佛調（臨淮人，爲世高襄譯。）最著。

第二期有鳩摩羅什，

> 其父天竺人，母龜茲王妹。什生於龜茲，九歲隨母歷遊印度，徧禮名師。年十二，已爲沙勒國師。道安聞其名，勸苻堅迎之。堅遣呂光滅龜茲，挾什歸，未至而堅已

亡，光挾什滯涼州。至姚秦弘始三年，姚興討光，滅後涼，迎什至長安，備極敬禮。什以弘始三年至十一年凡八年間，譯書踰三百卷。經部之放光般若、妙法蓮華、大集、維摩詰，論部之中、百、十二門、大智度皆成於其手。龍樹派之大乘教義盛行於中國，什之力也。其門下數千人，最著者僧肇、僧叡、道生、道融，時號四聖，皆參譯事。

覺賢，

梵名佛陀跋陀羅，迦維羅衛人，釋尊同族之苗裔也。釋智嚴遊印度，禮請東來，以姚秦中至長安，羅什極敬禮之。既而爲什門諸人排擯，飄然南下。宋武帝禮供，止金陵之道場寺。初支法領得華嚴梵本於于闐，又無譯者。義熙十四年，請覺賢與法業、慧義、慧嚴等共譯之。華嚴開宗，濫觴於此。賢所譯經論十五部，百十有七卷，其在譯界之價值，與羅什埒。

眞諦諸人，

梵名枸那羅陀，西天竺優禪尼國人。以梁武帝大同十二年由海路到中國。陳文帝天嘉、光太間譯出攝大乘論、唯識論、俱舍論等六十四部，二百七十八卷。（大乘起信論舊題眞諦譯，近來學界發生疑問，梁氏別有考證。）無著、世親派之大乘教義傳入中國，自諦始也。

第三期有玄奘，

俗姓陳，洛州人。唐太宗貞觀二年，冒禁出遊印度，十九年歸，凡在外十七年。從彼土大師戒賢受學，邃達法相，歸而獻身從事翻譯。十九年間（西元六四五—六六三）所譯經論七十三部，一千三百三十卷。其最浩瀚者，如大般若經六百卷，大毗婆沙二百卷，瑜伽師地論一百卷，順正理論八十卷，俱舍論三十卷。以一人而述作之富若此，中外古今，恐未有其比也。

義淨諸人，

俗姓張，范陽人。以唐咸亨二年出遊印度，歷三十七年乃歸。歸後專事翻譯，所譯五十六部，二百三十卷，律部之書，至淨乃備。密宗教義，自淨始傳。

總計前後所譯篇數，在五千卷內外。

據元代法寶勘同總錄所述歷代譯人及所譯經卷之數如下：

朝代	譯人	部數	卷數
後漢永平十年至唐開元十八年	一七六	九六八	四五〇七

唐開元十八年至貞元五年	八	一二七	二四二
唐貞元五年至宋景祐四年	六	二二〇	五三二
宋景祐四年至元至元二十二年	四	二〇	一一五

右表乃總括前後大小譯業，略舉其概。其實譯業之中堅時代，僅自晚漢迄盛唐六百年間事。

此眞當時吾國民一大事業也。（此上均根據梁啟超潘譯文學與佛典篇）至於求法運動，亦起三國末年，迄於唐之中葉，前後殆五百年。其有姓名事跡可考者踰百人。

區年代（西元）以校人數，其統計略如下：

第三世紀（後半）	二人
第四世紀	五人
第五世紀	六一人
第六世紀	十四人
第七世紀	五六人
第八世紀（前半）	三一人

右三、四兩紀西遊者，皆僅至西域而止，實今新疆境內耳。其最盛者，爲第五、第七兩世紀，而第六世紀較爲衰頹。此種現象之原因，可從三方面推求之。其一：印度方面，五世紀爲無著、世親出現時代，七世紀爲陳那、護法、淸辯、戒賢出現時代，佛教昌明，達於極點，其本身之力，自能吸引外國人之觀光願學。六世紀介在其間，成爲閏位。其二：西域方面，五世紀苻、姚二秦與涼州以西諸國，交涉極密，元魏益收西域之半以爲郡縣，故華、印間來往利便。六世紀則突厥驟強，交通路隔，諸求法者欲往末由，觀玄奘之行，必迂道以求保護於葉護，可窺此中消息。七世紀則唐既定天下，威棱遠播，如履戶庭也。其三：中國方面，四世紀以前，佛教殆爲無條理無意識的輸入，殊不能滿學者之欲望，故五世紀約百年間，相率爲直接自動的輸入運動。至六世紀時，所輸入者已甚豐富，當圖消化之以自建設，故其時爲國內諸宗創立時代，而國外活動力反稍減焉。及七世紀，則建設進行之結果，又感資料不足，於是向百尺竿頭再進，爲第二期之國外運動。此實三百年間留學事業消長之主要原因也。第八世紀後半，印度婆羅門教中興，佛教漸陵夷衰微矣，而中國內部亦藩鎭瘈噬，海宇鼎沸，國人無復餘裕以力於學，故義淨、悟空以後，求法之業，無復聞焉。

莫不冒萬險，歷百艱，而無所屈撓。

當時中印交通，多由西域。第一難關，厥爲流沙。法顯佛國記云：「沙河中多熱風，遇則無全。上無飛鳥，下無走獸，遍望極目，莫知所擬，惟以死人枯骨爲標幟。」慧立慈恩傳云：「莫賀延磧長八百里，四顧茫然，人馬俱絕。夜則妖魑舉火，爛若繁星。晝則驚風捲沙，散如時雨。心無所懼，但苦水盡。四夜五日，無一滴霑喉，口腹乾燥，幾將殞絕。」第二難關，則度嶺也。法顯傳云：「葱嶺冬夏積雪，有惡龍吐毒，風雨砂礫，山路艱危，壁立千仞，鑿石通路，傍施梯道，凡度七百餘所。又躡懸絚過河，數十餘處。」第三難關，則帕米爾東界之小雪山也。佛國記云：「南度小雪山，山冬夏積雪，由山北陰中過，大寒暴起，人皆噤戰，慧景口吐白沫。語法顯云：『我不復活，便可前去，勿俱死。』遂終。法顯悲號力前，得過嶺。」曇無竭傳云：「小雪山瘴氣千重，層冰萬里。下有大江流急若箭。於東西兩山之脅，繫索爲橋，十人一過；到彼岸已，舉煙爲幟，後人見煙，知前已度，方得更進。若久不見煙，則知暴風吹索，人墮江中。復過一雪山，懸崖壁立，無安足處。石壁有故杙孔，處處相對。人各執四杙，先拔下杙，右手攀上杙，展轉相攀，經三日方過。及到平地，料檢同侶，失十二人。」海路艱阻，差減於陸。然以當時舟船之小，駕駛之拙，則其險艱，亦正相頡頏。故法顯東歸，漂流數島，易船三度，歷時三年，海行亦逾二百日。中間船客遇風，謂載沙門不利，議投諸海（見佛國記）。求那跋陀羅絕淡水五日（見梁高僧傳本傳），不空遭黑風兼旬（見唐高僧傳本傳），道普舶破傷足，負痛而亡（見梁高僧傳曇無讖傳）。常慜遇難不爭，隨波而沒（見求法高僧傳本傳）。故義淨之行，約侶數十，甫登舟而俱退也（見梁高僧傳本傳）。此猶就途中言之。既到彼國，風土不習，居停無所，其爲困苦，抑又可思。義淨總論之曰：「獨步鐵門之外，亘萬嶺而投身。孤漂銅柱之前，跨千江而遺命。或亡餐幾日，輟飲數晨，可謂思慮銷精神，憂勞排正色。致使去者數盈半百，存者僅有幾人。設令得到西國者，以大唐無寺，飄寄棲然，爲客遑遑，停託無所。」（求法高僧傳原序）固寫實之妙文，抑茹痛之苦語也。

其於學問力求眞是之欲望，與其於宗教悲憫眾生、犧牲一己之信心，其熱忱毅志，爲何如耶！（以上據梁啟超千五百年前之中國留學生篇）今將六朝、隋唐間有力諸宗派，列爲一表，示其系統如次：

宗名	開祖	印度遠祖	初起時	中盛時	後衰時
成實宗	鳩摩羅什	訶梨跋摩	晉安帝時	六朝間	中唐以後
三論宗	嘉祥大師	龍樹、提婆	同上	同上	同上
涅槃宗	曇無讖	世親	同上	宋齊	陳以後歸天台
律宗	南山律師	曇無德	梁武帝時	唐太宗時	元以後
地論宗	光統律師	世親	同上	梁陳間	唐以後歸華嚴
淨土宗	善導大師	馬鳴、龍樹、世親	同上	唐宋明時	明末以後
禪宗	達摩大師	馬鳴、龍樹、提婆、世親	同上	同上	同上
俱舍宗	眞諦三藏	世親	陳文帝時	中唐	晚唐以後
攝論宗	同上	無著、世親	同上	陳隋間	唐以後歸法相
天台宗	智者大師		陳隋間	隋唐間	晚唐以後
華嚴宗	杜順大師	馬鳴、堅慧、龍樹	陳	唐則天後	同上
法相宗	慈恩大師	無著、世親	唐太宗時	中唐	同上
眞言宗	不空三藏	龍樹、龍智	玄宗時	同上	同上

以上十三宗，惟俱舍、成實係小乘，餘均大乘。言其中印傳受，則如下表：

一、俱舍宗	印度有而不盛	中國極盛
二、成實宗	印度創之而未行	中國極盛
三、律宗	印度極盛	中國次盛
四、法相宗	印度極盛	中國亦極盛
五、三論宗	印度有而不盛	中國極盛
六、華嚴宗	印度無	中國特創，極盛
七、天台宗	印度無	中國特創，極盛
八、眞言宗	印度極盛	中國甚微
九、淨土宗	印度極盛	中國次盛
十、禪宗	印度無	中國特創，極盛

其間法相、天台、華嚴稱「教下三家」，禪宗稱「教外別傳」，四宗皆大乘上法，於佛學界最有勢力，餘則支  附庸而已。而此四派者，惟其一曾盛於天竺，其三皆創自中國。故大乘佛學，雖發軔於印度，而實大成於隋唐也。（以上據梁啟超中國古代思潮）蓋佛教初來，正值季漢禍亂，三國分裂，人心厭世，趨慕虛無；小乘教義，既投時好，又與莊老清談，時有相合，播蒔聯絡，融和益利。逮夫譯事漸盛，其幽深邃密之論，潛移思想之進程，莊老清談一派淺薄空虛之個人主義，日就衰退，而大法之尋求，妙義之探檢，其熱烈嚮往之心，遂旋轉一時之風氣。隋唐之世，大乘教義，遂握中國思想界之權威。王侯眾庶，莫不醉心。而盛極之後，衰象亦見。循至佛寺爲逃賦之地，僧眾爲避役之業，

> 趙翼二十二史劄記：「宋時凡賑荒興役，動請度牒數十百道濟用，其值價鈔一二百貫至三百貫不等，不知緇流何所利而買之。及觀李德裕傳而知唐以來度牒之足重也。徐州節度使王智興奏准在淮泗置壇度人爲僧，每人納二絹，卽給牒令回。李德裕爲時浙西觀察使，奏言：『江淮之人聞之，戶有三丁者，必令一丁往落髮，意在規避徭役，影庇貲產，今蒜山渡日過百餘人，若不禁止，一年之內，卽當失卻六十萬丁矣。』據此則一得度牒，卽可免丁錢，庇家產，因而影射包攬可知。此民所以

趨之若鶩也。」

今按：唐會要「大歷十三年，劍南東川觀察使李叔明奏請澄汰佛、道二教，下尚書省集議。都官員外郎彭偃獻議曰：『天下僧道，不耕而食，不織而衣，一僧衣食，歲計約三萬有餘，五丁所出，不能致此。請僧道未滿五十者，每年輸絹四疋。尼及女道士未滿五十者，輸絹二疋。其雜色役，與百姓同。但令就役輸課，爲僧何傷？臣竊料其所出，不下今之租賦三分之一，然則陛下之國富矣。』」故韓愈闢佛，有「古之爲民者四，今之爲民者六，古之教者處其一，今之教者處其三，農之家一而食粟之家六，工之家一而用器之家六，賈之家一而資焉之家六，奈之何民不窮且盜」之論。蓋佛寺僧侶之盛，其影響於社會生計者甚大，卽此一端，已足爲佛家疵病也。

則在上之士大夫，以明經掇靑紫，在下之小民，以佞佛避徭課。面目猶是，精神已非。前所謂經學、佛教平分學術之天下者，終亦同不免於空虛萎縮之勢也。故自玄宗時，於佛教屢有裁抑，

唐會要：「開元二年正月，中書令姚崇奏言：『自神龍已來，主公及外戚，皆奏請度人，亦出私財造寺者。每一出勅，則因爲姦濫，富戶強丁，皆經營避役，遠近充滿，汚損精藍。』上乃令有司精加詮擇，天下僧尼僞濫還俗者三萬餘人。」

又：「開元二年二月，勅天下寺觀屋宇先成，自今已後更不得創造。十二年六月，勅有司試天下僧尼，落者還俗。十九年六月，勅朕先知僧徒至弊，故預塞其源，不度人來，向二十餘載；訪聞在外有二十以下小僧尼，宜令所司及府縣檢責處分。」

至武宗有廢佛令，而佛教遂不振。

唐會要：「會昌五年，制『其天下所拆寺四千六百餘所，還俗僧尼二十六萬餘人，收充兩稅戶。拆招提蘭若四萬餘所，收膏腴上田數千萬頃，收奴婢爲兩稅戶十五萬人。隸僧尼，屬主客，顯明外國之教，勅大秦穆護妖三千餘人還俗，不雜中華之風。於戲！前古未行，似將有待。及今盡去，豈謂無時？驅遊惰不業之徒，已踰千萬，廢丹臒無用之屋，何啻億千？宣布中外，咸使知聞。』」

蓋五百年來之大乘教義，其發揮完全，組織圓密，逐步進展，以至於盛極而轉衰者，其情勢恰如人之壽而老，瓜之熟而落。而天台、華嚴諸宗，其所占社會勢力，迄於唐之末葉，均遽就消滅。甚深微妙之理，闃焉無聞。惟淨土之念佛修行，猶流傳於愚夫愚婦間。而禪宗以「不著語言，不立文字，直指本心，見性成佛」爲教義者，獨光昌盛大。隱遁之士，多好問津。衍及宋明，益滔滔披靡天下。理學諸儒，援以說經，而孕儒學之新生焉。

日本上野清原佛教哲學（張紱譯本）：「禪者，解脫之方式。所謂禪宗者，由小乘禪定所蛻化。小乘之禪定，根據於其教義而成。彼以爲人造業起惑，欲伐斷之，有入於靜坐無想境界之必要。此風尙由印度之厭世觀念，及沉思冥想之習慣，自然養成。蓋禪那之法，印度自古已存在也。至於大乘之禪，則在悟得積極的眞理，使精神與實在一致。所謂悟道覺道，乃指精神脫卻外界之羈束，而至於實在一致之自覺的境界者也。故禪宗之外，所云觀心、觀行、止觀、事相、瑜伽，實皆禪也。」如是則禪非禪宗所專有。

梁啟超中國古代思潮：「禪宗歷史，相傳靈山會上，釋尊拈花，迦葉微笑，正法眼藏，於茲授受。其後迦葉尊者以衣缽授阿難，中間經歷馬鳴、龍樹、天親等二十七代，密密相傳，不著一家。直至達摩禪師是爲印度二十八祖，東度震旦，當梁武帝普通七年。始至廣東，後入嵩山，面壁十年，始得傳法之人。傳已，遂入滅。故達摩亦稱震旦禪宗初祖。二祖慧可，三祖僧璨，四祖道信，皆依印度祖師之例，不說法，不著書，惟求得傳缽之人，卽是圓寂。至五祖弘忍，號黃梅大師，始開山授徒，門下千五百人，玉泉神秀爲上座，竟不能傳法，而六祖大鑑慧能以不識一字之賃舂人，受衣缽焉。於是禪宗有南北二派。南慧能北神秀也。六祖以後，缽止不傳，而教外密傳，遂極光大，爾後遂衍爲雲門、法眼、曹洞、潙仰、臨濟五宗。」

故佛學之興，其先由於漢儒說經，支離繁委，乃返而爲內心之探求。接步莊老，體尙虛無。而機局轉動，不能自已，繙經求法，不懈益進。馴至經典粲備，教義紛敷，向外之伸展旣盡，乃更轉而爲心源之直指。於是以禪宗之過渡，而宋明學者乃借以重新儒理。其循環往復轉接起落之致，誠研治學術思想者一至可玩味之事也。

下篇

第八章　宋明理學

言中國學術者，有一伏流焉，卽陰陽五行家言是也。其說遠肇古初先民，迷信傳說，及六國鄒衍，推附之以儒、道精義，而其學乃大成。迄於秦漢，方士、經生，相爲結合，以迎媚時主，而其學乃大盛。東漢以降，儒術漸替，莊老代興，而陰陽家言之依附滋長如故也。其時乃有道教之創立。

後漢書劉焉傳：「張魯祖父陵，順帝時，客於蜀，學道鶴鳴山中，造作符書，以惑百姓。受其道者，輒出米五斗。陵傳子衡，衡傳子魯，魯自號師君。其來學者，初名鬼卒，後號祭酒。祭酒部領眾多者名理頭。皆教以誠信，不聽欺妄。有病，但令首過而已。」此爲後世言道教者所祖。三國志張魯傳、晉書何充傳、王羲之傳、孫恩傳並稱五斗米道。殷仲堪傳稱天師道。元史釋老志稱正一天師，始自後漢張道陵。則並一家之異名也。道陵之術，實同於黃巾張角。後漢書襄楷傳稱順帝時，琅邪宮崇上其師于吉神書，號太平淸領書，其言以陰陽五行爲宗，而多巫覡雜說。有司奏崇所上妖妄不經，乃收藏之。而襄楷謂其書奉天地、順五行爲本，亦有興國廣

嗣之術，其文易曉，參同經典。後張角頗有其書焉。則道教之源於陰陽五行，其理甚顯。其託之老子者，以先秦陰陽家本與道家相通也。章太炎檢論黃巾道士緣起說謂：「神仙家本出陰陽，所謂鄒子之徒，燕、齊怪迂之士，與老子縣遠矣。若夫專爲祈禱氣禁幻化諸術者，又與神仙異流。斯乃古之巫師，其術近出墨翟，既非老、莊，並非神仙之術也。」　　今按：方士神仙，所以迷帝王，逮夫帝王之信既衰，乃一轉而爲道士之符鬼，則所以誑世俗。此亦學術隨時而變之一例。故西漢少君、文成、五利之流，皆出入禁闥，而東漢方術，如費長房、左慈、劉根之徒，多隱跡民間。此其證也。而推其本則皆源陰陽。章氏強爲分辨。屬之墨子明鬼，非其倫矣。

同時有魏伯陽，著周易參同契，因易以言養生，後世言修鍊者祖之。

神仙傳：「伯陽，會稽上虞人，通貫詩律，文辭贍博，修眞養志，約周易作此書，凡九十篇。桓帝時，以授同郡淳于叔通，因行於世。」

其後魏晉學者如管輅，

章炳麟檢論學變：「管輅論五行鬼神之情，多發自然，似陰陽家。」

如嵇康，

康著養生論，謂神仙雖不目見，然記籍所載，前史所傳，較而論之，其有必矣。似特受異氣，稟之自然，非積學所能致。至於導養得理，以盡性命，上獲千餘歲，下可數百年，可有之耳。

如郭璞，

晉書郭璞傳：「璞好經術，妙於陰陽歷算。有郭公者，客居河東，精於卜筮，璞從之受業。公以青囊中書九卷與之，於是遂洞五行天文卜筮之術。攘災轉禍，通致無方。雖京房、管輅不能過也。」

如葛洪，

晉書葛洪傳：「洪以儒學知名，尤好神仙導養之法，著抱朴子，其自序曰；『世儒徒知服膺周、孔，莫信神仙之書，不但大而笑之，又將謗毀眞正，故予所著子，言黃白之事名曰內篇，其餘駁難通釋名曰外篇。』」

學術淵源，雖不一派，而皆汲陰陽之流，緣飾以儒、道之言。亦一時風會之所趨也。至南北朝而有寇謙之，

隋書經籍志：「後魏之世，嵩山道士寇謙之，自云嘗遇眞人成公興，後遇太上老君，授謙之爲天師，賜之雲中音誦科誡二十卷，又使玉女授其服氣導引之法。其後又遇神人李譜，云是老君玄孫，授其圖籙眞經，勅召百神，六十餘卷。及銷鍊金丹雲英八石玉漿之法。太武始光之初，奉其書而獻之。帝於代都東南起壇宇，給道士百二十餘人，顯揚其法，宣布天下。太武親備法駕而受符籙焉。自是道業大行。」

有陶弘景，

> 隋書經籍志：「陶弘景者，隱於句容，好陰陽五行風角星算，修辟穀導引之法，受道經符籙。（梁）武帝素與之遊。及禪代之際，弘景取圖讖之文，合成景梁字以獻，由是恩遇甚厚。又撰登眞隱訣，以證古有神仙之事。又言神丹可成，服之則能長生，與天地永畢。帝令弘景試合神丹，竟不能就。乃言中原隔絕，藥物不精故也。帝以爲然，敬之尤甚。然武帝弱年好事，先受道法，及卽位，猶自上章，朝士受道者眾，三吳及邊海之際，信之踰甚。陳武世居吳興，故亦奉焉。」

均能上結帝王之知，而道教之傳遂大。至李唐之興，自謂與老子同氏，益見推尊。

> 陳鐘凡國學概論：「唐高祖武德三年，晉州人吉善行自言於羊角山見白衣老人，曰：『爲吾語唐天子，吾而祖也。』詔於其地立祠。蓋李唐與老子同氏，時天下未定，以此明天命，收人望，其意未嘗無取。迨高宗幸亳州，謁老子廟，上尊號曰太上玄元皇帝，詔王公以下皆習道德經，令明經舉人策試，以道士隸宗正寺，班在諸侯王之次。玄宗親爲道德經注疏。西京諸州各置玄元廟，依道法齋醮。置玄學博士，每歲依明經舉。尋尊玄元爲大聖祖，莊、文、列、庚桑子皆爲眞人，其書爲眞經，以道德經列羣經首。其崇奉之者無不至。而開元、天寶間，天子嚮意道家之說，朝野上下，多以老子降臨言符瑞神異之事。」

金石服餌，唐世諸帝以身試者相踵接。

> 唐代服丹藥死者有太、憲、穆、敬、武、宣六君，參讀趙甌北二十二史劄記唐諸帝多餌丹藥條。

士大夫間亦多服藥殺身者。是亦可見當時信心之一斑矣。五代亂離，迄於宋，隱士道流之風益甚。故自宋言之，當時所謂學術思想者，惟道院而已耳，惟禪林而已耳。蓋儒術衰歇，自晚漢而已然。雖以傳統尊嚴，制科所在，注疏詞章，僅爲利祿。粗足語夫學問之眞者，轉在彼而不在此也。惟長生久視之術，旣渺茫而莫驗，涅槃出世之教，亦厭倦而思返，乃追尋之於孔孟六經，重振淑世之化，陰襲道院、禪林之緒餘，而開新儒學之機運者，則所謂宋明理學是也。

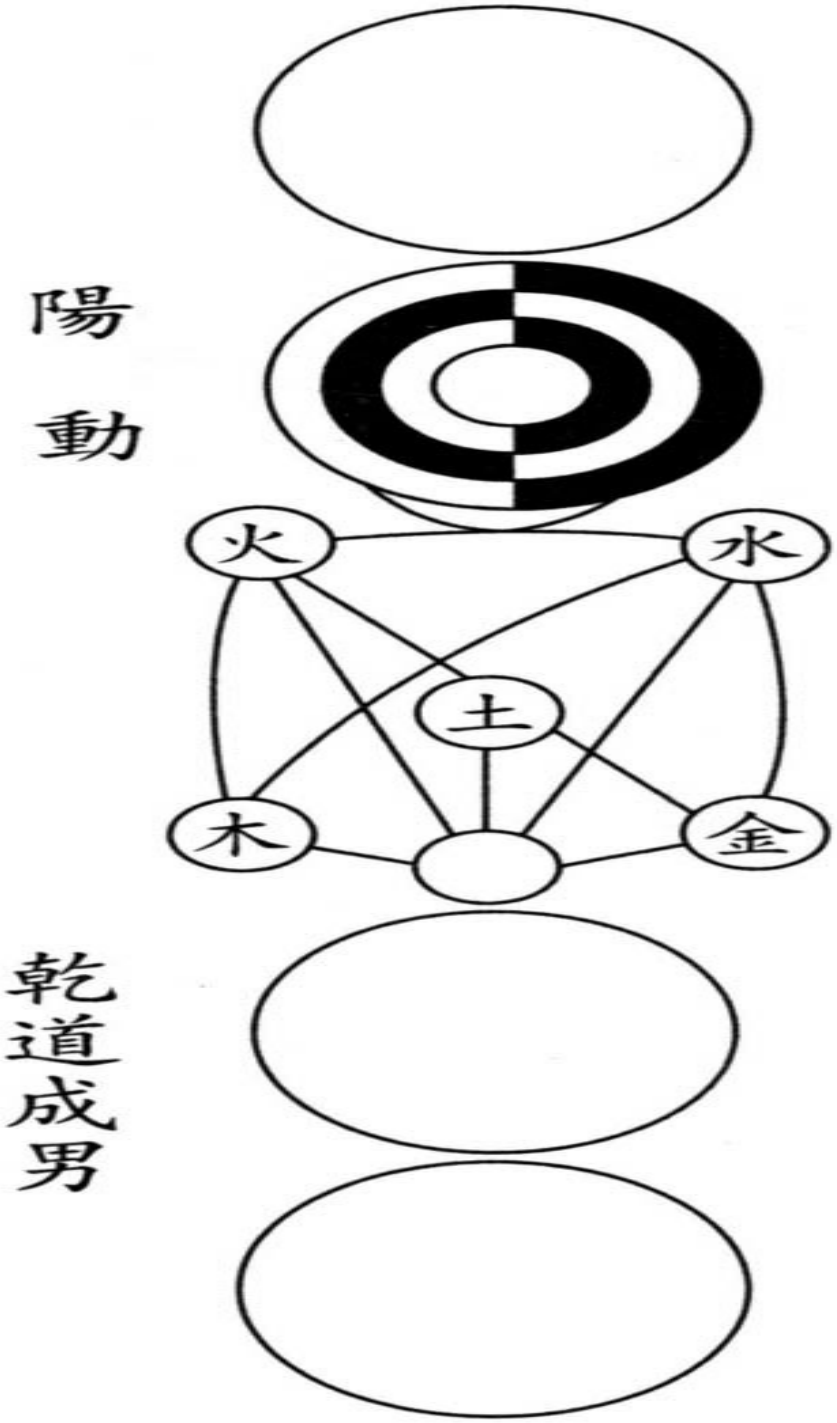
> 謝无量朱子學派論宋代儒學與釋氏之關係云：「達摩東來，禪宗遂盛。神秀、慧能立南頓北漸之別。南宗經唐、五代，分爲臨濟、潙仰、雲門、法眼、曹洞五宗。宋時臨濟宗方會出，開楊岐宗。又慧南出，立黃龍宗。前後共成五家七宗。宋初諸宗，雲門最盛。有契嵩者，著鐔津文集，頗論儒釋合一之旨。當時文人黃晞、李覯之徒，皆驚其才。雲門宗又有雪竇重顯，圓通居訥，佛印了元三人。圓通居訥與歐陽修善，佛印了元又周濂溪所契者也。有寒山臥雪記談載其事。當時臨濟派分黃龍、楊岐二宗，黃龍門下有大東林之常總，常總高弟有無盡居士張商英，著護法論，藏經收之。歸元直指記黃龍慧南禪師與周濂溪諸人之關係，有濂溪與張子厚同詣東林叩常總論性云云，及記黃龍派靈源性淸禪師答程伊川書云云。朱子語類及伊洛淵源錄評程門高弟游、楊、謝諸子，皆從禪學入。楊岐宗有名者爲圓悟禪師，圓悟弟子有大慧禪師宗杲，與朱子早年頗有關。陳北溪答趙季仁書，謂象山曾問禪理

於宗杲門下之育王德光禪師，宋元學案本之。蓋宋時佛學大行，頗與名流相接。儒者之徒，或所諱言，佛門紀述，又不免從而張大之也。」

理學初興，有濂溪（周敦頤），百源（邵雍）。橫渠（張載）此三人者，學風皆相似。濂溪之學，著者曰太極圖說。

太極圖（宋元學案卷十一濂溪學案上）

無極而太極



萬物化生

太極圖說：

「無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水、火、木、金、土。五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也。陰陽一太極也。太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之眞，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。惟人也，得其秀而最靈。形旣生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義而主靜，（自註：無欲故靜。）立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：『立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰柔與剛，立人之道，曰仁與義。』又曰：『原始反終，故知死生之說。』大哉易也！斯其至矣！」

蓋先論宇宙本體，而推極之於人生之正道。其於宇宙，僅爲惟物的說明，以陰陽五行爲骨幹，而不取先古神帝創造之說。其於人生，則主與天地合德之大我。其立說根據，依藉於周易，而來源則實始於方外之道士。

黃宗炎太極圖辨（學案卷十一）：「周子太極圖，創自河上公，乃方士修鍊之術也。考河上公本圖，名無極圖，魏伯陽得之以著參同契，鍾離權得之以授呂洞賓，洞賓後與陳圖南同隱華山，而以授陳。陳刻之華山石壁。陳又得先天圖於麻衣道者，皆以授种放。放以授穆修與僧壽涯。修以先天圖授李挺之。挺之以授邵天叟。天叟以授子堯夫。修以無極圖授周子。周子又得先天圖之偈於壽涯。其圖自下而上，以明逆則成丹之法。其重在水火。火性炎上，逆之使下，則火不熛烈，惟溫養而和燠。水性潤下，逆之使上，則水不卑溼，惟滋養而光澤。其最下圈名爲『元牝之門』。元牝卽谷神。牝者，竅也，谷者，虛也。指人身命門兩腎空隙之處，氣之所由以生，是爲祖氣。凡人五官百骸之運用知覺，皆根於此。於是提其祖氣上升，爲稍上一圈，名爲『鍊精化氣』，化爲出入有無之神，使貫徹於五臟六腑，而爲中區之左木火、右金水、中土相聯絡之一圈，名爲『五氣朝元』。行之而得也，則水火交媾而爲孕。又其上之中分黑白而相間雜之一圈，名爲『取坎填離』，乃成聖胎。又使復還於無始，而爲最上之一圈，名爲『鍊神還虛，復歸無極』，而功用至矣。蓋始於得竅，次於鍊己，次於和合，次於得藥，終於脫胎求仙，眞長生之秘訣也。周子得此圖而顚倒其序，更易其名，附於大易，以爲儒者之秘傳。蓋方士之訣，在逆而成丹，故從下而上；周子之意，以順而生人，故從上而下。就是圖詳審之，『易有太極』，夫子贊易而言也，不可云無極。『无方者神，无體者易』，不可圖圓相。次圈判左右爲陰陽，以陰陽推動靜，就其貫穿不淆亂之處指之爲理，此時氣尙未生，安得有此錯綜之狀？將附離於何所？五行始於洪範，其實木、火、土、金、水，萬物中之五物也，非能生人者也。此時人物未生，此五者之性於何而辨？易云『乾道成男，坤道成女』，亦謂乾之奇畫成男之象，坤之偶畫成女之象，非云生於天者爲男，生於地者爲女也。且天之生男女萬物，在一氣中無分先後，乃男女萬物亦分兩圈，恐屬重出矣。」

同時百源邵雍，亦喜研論宇宙本體，與濂溪並見推重。

學案卷十二：「伊川見康節，伊川指食桌而問曰：『此桌安在地上，不知天地安在何處？』康節爲之極論其理，以至六合之外。伊川歎曰：『平生惟見周茂叔論至此！』」

其學以圖書象數爲主，而尤精於數理。其書著者爲皇極經世，源亦出於方外。

> 陳振孫書錄解題：「其學出於李之才挺之，之才受之穆修伯長，修受之种放明逸，放受之陳摶，蓋數學也。曰『元會運世』，以『元』經會，以『運』經世，自帝堯至於五代，天下離合治亂興廢得失邪正之迹，以人事而驗天時，以陰陽剛柔窮聲音律呂，以窮萬物之數。末二卷論所以爲書之意，窮日月星辰飛走動植之數，以盡天地萬物之理。述皇帝王霸之事，以明大中至正之道。書謂之皇極經世，篇謂之觀物，凡六十二篇。」

亦先言宇宙本體，推而及於人生之大道。

> 觀物內篇 （學案卷九）：「物之大者，無若天地，然而亦有所盡也。天之大，陰陽盡之矣。地之大，剛柔盡之矣。太陽爲日，太陰爲月，少陽爲星，少陰爲辰。（辰者，天之土，不見而屬陰。）日月星辰交而天之體盡之矣。太柔爲水，太剛爲火，少柔爲土，少剛爲石，水火土石交，而地之體盡之矣。」　今按：此論宇宙本體也。
>
> 又：「人之所以靈於萬物者，謂其目能收萬物之色，耳能收萬物之聲，鼻能收萬物之氣，口能收萬物之味。聲色氣味，萬物之體也。耳目口鼻，萬人之用也。體無定用，惟變是用。用無定體，惟化是體。體用交而人物之道於是乎備矣。然則人亦物也，聖亦人也，有一物之物，有十物之物，有百物之物，有千物萬物億物兆物之物。生一物之物，而當兆物之物者，非人乎？有一人之人，有十人之人，有百人之人，有千人萬人億人兆人之人。生一人之人，當兆人之人者，非聖乎？是知人也者，物之至者也。聖也者，人之至者也。人之至者，謂其能以一心觀萬心，一身觀萬身，一世觀萬世。能以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事。能以上識天時，下盡地理，中盡物情，通照人事，能以彌綸天地，出入造化，進退古今，表裏人物焉。」　按：此論人生目的也。其以聖人爲大我之體現，則宋代學風之特徵，所當注意之點也。

至橫渠正蒙，以易理陰陽言本體，而推及夫人道，亦與濂溪、百源者大同。

> 正蒙太和篇 （學案卷十七）：「太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形爾。至靜無感，性之淵源。有識有知，物交之客感爾。客感客形，與無感無形，惟盡性者一之。」　今按：橫渠言太虛爲氣之本體，猶濂溪謂「無極而太極」也。盡性者一之，卽「小己」化爲「大我」之說也。
>
> 又曰：「天地之氣，雖聚散攻取百塗，然其爲理也，順而不妄。氣之爲物，散入無形，適得吾體。聚爲有象，不失吾常。太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。循是出入，是皆不得已而然也。然則聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣。彼語寂滅者，往而不返；徇生執有者，物而不化；二者雖有間矣，以言乎失道則均焉。聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣。」

而橫渠之學，亦先泛濫於老、釋。

> 學案卷十七：「橫渠謁范文正公，遂翻然志於道，已求諸釋、老，乃反求之六

經。」

今觀其書，於老、佛之說，闢之者精，則知其所受影響者深也。

正蒙太和篇（學案卷十七）：「知虛空即氣，則有無隱顯神化性命，通一無二。顧聚散出入形不形，能推本所從來，則深於易者也。若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕。老氏『有生於無』自然之論，不識所謂有無混一之常。若謂萬象爲太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地爲見病之說。」　　今按：橫渠此辨極精。宋儒採佛、老之玄思，發揮爲儒家之實用，如此等處，可以尋其轉步之跡，與夫立腳之所在也。

故要而論之，此三人者，皆以惟物之觀念，說明宇宙之本體。皆以化小己爲大我，奉爲人道之正鵠。其思想淵源，皆受方外老、釋之影響，而研極陰陽五行，尤與道家爲近。又皆依藉易辭以成其說。雖相互之間，多有出入不同，要之一時學風如此，則皎乎不可誣也。

同時司馬溫公有潛虛，亦爲同樣之著作。晁公武讀書志謂：「此書以五行爲本，五行相乘爲二十五，兩之爲五十。首有氣、體、性、名、行、變、解七圖，然其辭有闕者，蓋未成也。」　　今按：潛虛云：「萬物皆祖虛，生於氣，氣以成體，體以受性，性以辨名，名以立行，行以俟命；故虛者物之府也，氣者生之戶也，體者質之具也，性者神之賦也，名者事之分也，行者人之務也，命者時之遇也。」此可見其書之大旨。「虛」與「氣」，即論宇宙之本體也。「體」「性」「名」「行」以下，則涉人生矣。

其後有二程（明道與伊川），而學風乃一變。二程之於周子，雖嘗早年受學，

宋元學案卷十一濂溪學案：「先生官南安時，二程先生父珦攝通守事，視其氣貌非常，因與爲友，使二子受學焉，即明道先生顥、伊川先生頤也。」

又卷十二明道曰：「昔受學於周茂叔，每令尋仲尼、顏子樂處，所樂何事。」又曰：「自再見周茂叔後，吟風弄月以歸，有『吾與點也』之意。」

然其後學成，於濂溪即不甚推重。

又卷十二呂榮陽曰：「二程初從濂溪遊，後青出於藍。」又呂紫微曰：「二程始從茂叔，後更自光大。」

又汪玉山與朱子書曰：「濂溪先生高明純正，然謂二程受學，恐未能盡。」

又卷十一全祖望案：「濂溪之門，二程子少嘗游焉，其後伊洛所得，實不由於濂溪，是在高弟榮陽呂公已明言之，其孫紫微又申言之，汪玉山亦云然。今觀二程子終身不甚推濂溪，並未得與馬（溫公）、邵（康節）之列，可見二呂之言不誣也。晦翁、南軒始確然以爲二程子所自出，後世宗之，而疑者亦踵相接焉。然雖疑之，而皆未嘗考及二呂之言以爲證，則終無據。予謂濂溪誠入聖人之室，而二程子未嘗傳其

學。則必欲溝而合之，良無庸矣。」

朱彝尊太極圖授受考：「伊川撰明道行狀云：『先生爲學，自十五六時，聞汝南周茂叔論道，遂厭科舉之業，慨然有求道之志。未知其要，泛濫於諸家，出入於老、釋者幾十年，反求諸六經而後得之。』繹其文，若似乎未受業於元公者。潘興嗣志元公墓，亦不及二程子從遊事。明道之卒，其弟子友朋，若范淳夫、朱公掞、邢和叔、游定夫敘其行事，皆不言其以元公爲師。惟劉師立謂從周茂叔問學，蓋與受業有間。呂與叔東見錄則有『昔受學於周茂叔』之語。然弟子稱師，無直呼其字者，而遺書凡司馬君實、張子厚、邵堯夫皆目之曰先生，惟元公直呼其字，至以『窮禪客』目元公，尤非弟子義所當出。」　　今按：據朱、全二氏之言，知二程學術，與濂溪自別。

至太極圖，則二程生平，更未一言道及。

又卷十二黃百家案語，引豐道生謂：「二程之稱胡安定，必曰胡先生，不敢曰翼之，於周一則曰茂叔，再則曰茂叔，雖有吟風弄月之遊，實非師事也。至於太極圖，兩人生平，俱未嘗一言道及。蓋明知爲異端，莫之齒也。」　　今按：濂溪爲異端之語，梨洲父子均辨之。然二程論學，不好虛說宇宙本體，不多涉於陰陽五行怪迂之辨，其學風自與濂溪有異，則較然彰著之事也。

於康節圖數之學，亦致不滿。

又卷十百源學案下：「一日雷起，謂伊川曰：『子知雷起處乎？』伊川曰：『某知之，堯夫不知也。』先生愕然，曰：『何謂也？』曰：『既知之，安用數推之？以其不知，故待推而知。』先生曰：『子云知，以爲何處起？』曰：『起於起處。』先生啞然。」

又：「晁以道問先生之數於伊川，答曰：『某與堯夫同里巷居三十餘年，世間事無所不問，惟未嘗一字及數。』」

又：「明道云：『堯夫欲傳數學於某兄弟，某兄弟那得工夫？要學須是二十年工夫。堯夫初學於李挺之，師禮甚嚴，雖在野店，飯必襴，坐必拜。欲學堯夫，亦必須如此。』」

又：「謝上蔡曰：『堯夫精易，然二程不貴其術。』」

於橫渠亦多異同，

學案卷三十一：「呂與叔初學於橫渠，橫渠卒，乃東見二程。先生故深淳近道，而以防檢窮索爲學。明道語之以識仁，且以不須防檢不須窮索開之，先生默識心契，豁如也。」

又：「小程子曰：『呂與叔守橫渠說甚固，每橫渠無說處，皆相從，纔有說了，更不肯回。』」　　今按：據此見程子與橫渠立說自多異。

謂正蒙立言有過，

學案卷十七：伊川曰：「橫渠立言，誠有過者，乃在正蒙。」

而極推其西銘。

學案卷十七橫渠學案：「先生嘗銘其書室之兩牖，東曰砭愚，西曰訂頑。伊川曰：『是起爭端，不若曰東銘、西銘。』」

四銘（學案卷十七）：

「乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃渾然中處。故天地之塞吾其體，天地之率吾其性。民吾同胞，物吾與也。大君者，吾父母宗子，其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長。慈孤弱，所以幼其幼。聖其合德，賢其秀也。凡天下疲癃殘疾，惸獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。於時保之，子之翼也。樂且不憂，純乎孝者也。違曰悖德，害仁曰賊。濟惡者不才，其踐形，惟肖者也。知化則善述其事，窮神則善繼其志。不愧屋漏爲無忝，存心養性爲匪懈。惡旨酒，崇伯子之顧養。育英才，穎封人之錫類。不弛勞而底預，舜其功也。無所逃而待烹，申生其恭也。體其受而歸全者，參乎。勇於從而順令者，伯奇也。富貴福澤，將厚吾之生也。貧賤憂戚，庸玉汝於成也。存吾順事，沒吾寧也。」

學案卷十七程子曰：「訂頑之言，極純無雜，秦漢以來，學者所未到，意極完備，乃仁之體也。」

又曰：「訂頑立心，便可達天德。」

又卷十八橫渠學案明道曰：「西銘某得此意，只是須得子厚如此筆力，他人無緣做得。孟子以後，未有人及此。得此文字，省多少言語。要之仁孝之理備於此，須臾而不如此，便不仁不孝也。」又曰：「自孟子後，蓋未見此書。」

又：「楊龜山致書伊川，疑西銘言體而不及用，恐其流於兼愛，曰：『橫渠立言，誠有過者，乃在正蒙。若西銘明理以存義，擴前聖所未發，與孟子性善養氣之論同功，豈墨氏之比哉！西銘理一而分殊，墨氏則二本而無分，子比而同之，過矣！且謂言體而不及用，彼欲使人推而行之，本爲用也。反謂不及，不亦異乎？』」

又：「龜山曰：『西銘只是發明一個事天底道理，所謂事天者，循天理而已。』又曰：『西銘只是要學者求仁而已。』」

又：「尹和靖曰：『見伊川後半年，方得大學、西銘看。』」

又卷十七朱子曰：「程門專以西銘開示學者。」

蓋西銘亦言萬物一體，而與太極圖、皇極經世、正蒙諸書之極言宇宙本原者則別。二程愛言工夫，不喜講本體，又重內心之直證，而輕物理之研尋，較之濂溪、百源、橫渠，彼則道家之氣息爲重，而此則禪味之功深也。此又宋學之一轉手也。故明道於西銘，雖許其識，而謂與「有德之言」猶有間。

又卷十八：「問西銘如何，明道曰：『此橫渠文之粹者也。』曰：『充得盡時如何？』曰：『聖人也。』『橫渠能充盡否？』曰：『言有兩端，有有德之言，有造道之言。有德之言，說自己事，如聖人言聖人事也。造道之言，則智足以知此，如賢人說聖人事也。橫渠道儘高，言儘醇，自孟子後儒者都無他見識。』」

伊川之告橫渠，亦謂「吾叔之見，非明睿所照，而考索至此」。

又卷十八伊川答橫渠書曰：「觀吾叔之見，志正而謹嚴，深探遠賾，豈後世學者所嘗慮及？然以大概氣象言之，則有苦心極力之象，而無寬裕溫和之氣。非明睿所照，而考索至此。故慮屢偏而言多窒，小出入時有之。更望完養思慮，涵泳義理，他日當自條暢。」

則二程之勿尚玄言，專貴眞修，斷可識矣。

橫渠爲二程前輩，二程思想受其影響者實多，而後人顚倒其說，若橫渠成學，轉深受二程影響者。日人渡邊秀方中國哲學史概論辨之云：（下語據劉侃元譯本潤飾。）橫渠初見二程，在嘉祐元年，是時橫渠年三十七，明道年二十五，今行狀有「見二程，悉捨異學，淳如也」之語，恐不確。伊川爲明道行狀，明云：「明道二十五歲爲醇儒。」又云：「明道自十五六時，慨然有求道之志，泛濫於諸家，出入於老、釋者幾十年。」則明道是時，思想尚未達確定成熟之境。而尹和靖謂張子昔在京說易時，一夕聞二程子來問易，對弟子曰：「二程深明易道，吾不及也，汝等可師事之！」遂撤虎皮歸陝。此爲程門尊師造設無疑。故伊川見呂與叔行狀，有「見二程，盡棄其學」之語，謂和靖曰：「與叔生平議論，謂頤兄弟有同處則可，若謂學於頤兄弟，則無是事。頃年屬與叔刪去之，不謂尚存，幾於無忌憚矣。」可見橫渠與二程之關係，不外相互推尊、相互啟發之意味而止。至於自性說一面言之，則二程受橫渠之影響者正多也。今自學風之轉移爲言，橫渠亦當與濂溪、百源爲伍，而二程乃屬後起，故附引其說於此。

而二程論學，亦自有別。明道之學，首本「識仁」。

識仁篇（學案卷十三明道學案上）

「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。若心懈則有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索，存久自明，安待窮索！此道與物無對，大不足以明之。天地之用，皆我之用。孟子言『萬物皆備於我』，須反身而誠，乃爲大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？訂頑意思，（橫渠西銘舊名訂頑）乃備言此體。以此意存之，更有何事？『必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長』，未嘗致纖毫之力，此其存之之道。若存得，便合有得。蓋良知良能，元不喪失。以昔日習心未除，卻須存習此心，久則可奪舊習。此理至約，惟患不能守。既能體之而樂，亦不患不能守也。」

「仁者渾然與物同體」，則仍是體認大我之意。然只就此心當下識取，則不須遠索之於人物未生、宇宙未分以前，冥漠虛無之境，而必爲太極無極、陰陽五行之紛紛也。故曰：「識得此理，以誠敬存之而已，不須

防檢，不須窮索。」蓋濂溪、百源、橫渠，皆不免懸空探索，造一宇宙緣起、人物本原之理，而以工夫爲湊合。明道則鞭辟近裏，謂心苟不懈，存久自明，卽以吾心爲宇宙，卽以本體屬工夫，而更不勞有勉此赴彼之迹也。故識仁而後可以「定性」。

> 定性書 （學案卷十三） ：「橫渠張子問於先生曰：『定性未能不動，猶累於外物，何如？』先生因作是篇。」
>
> 「所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物爲外，牽己而從之，是以己性爲有內外也。且以己性爲隨物於外，則當其在外時，何者爲在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外爲二本，則又烏可遽語定哉？夫天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。易曰：『貞吉，悔亡，憧憧往來，朋從爾思。』苟規規於外誘之除，將見滅於東而生於西也。非惟日之不足，顧其端無窮，不可得而除也。人之情各有所蔽，故不能適道。大率患在於自私而用智。自私則不能以有爲爲應跡，用智則不能以明覺爲自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。易曰：『艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人。』孟氏亦曰：『所惡於智者，爲其鑿也。』與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尙何應物之爲累哉？聖人之喜，以物之當喜，聖人之怒，以物之當怒，是聖人之喜怒，不繫於心而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉？烏得以從外者爲非，而更求在內者爲是也？今以自私用智之喜怒，而視聖人喜怒之正爲何如哉？夫人之情，易發而難制者，惟怒爲甚。第能於怒時遽忘其怒，而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡，而於道亦思過半矣。」

「性無內外」，則物我一體也。「心普萬物而無心，情順萬物而無情」，卽工夫卽本體，重心情之體合，而無取乎知識之窮索，亦不必私意爲迎合。此明道之所以異夫太極圖、皇極經世、正蒙諸書者也。故曰：「當處便認取，更不可外求。」

> 學案卷十三：「嘗論以心知天，猶居京師往長安，但知出西門便可到長安，此猶是言作兩處。若要至誠，只在京師便是到長安，更不可別求長安。只心便是天，盡心便知性，知性便知天。當處便認取，更不可外求。」

是程子之意，不徒弗貴別尋本體，亦無須另立工夫也。其曰「誠敬存之」，誠敬已是吾心自然之體段，亦卽天理自然之功能，更無著力處矣。卽不得已而必言工夫，則亦惟有一「敬」字。

> 又：「學只要鞭辟近裏，著己而已。故『博學而篤志，切問而近思，仁則在其中矣。』『言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也，夫然後行。』只此是學，質美者明得盡，渣滓便渾化。卻與天地同體。其次惟在莊敬持養。及其至則一也。」
>
> 又：「學者須敬守此心，不可急迫。當栽培深厚，涵泳於其間，然後可以自得。但急迫求之，終是私己，終不足以達道。」

又：「學者不必遠求，近取諸身，只明人理，敬而已矣，便是約處。」

然「敬」只是持守之事，其人苟一無所知，亦復何以爲守？故明道又言須先在「致知」。

又：「問『不知如何持守？』曰：『且未說到持守，持守甚事？須先在致知。』」

故曰：「學在知其所有，又在養其所有。」此卽「致知」與「敬」之二語，亦卽「識得此理，以誠敬存之」之意也。大程子之學，率具如是？至於伊川，亦主反求心性，而不尙外索，則與伯子同途。

學案卷十五；伊川學案：「性卽理也。」

又：「性卽是理。」

又：「稱性之善謂之道，道與性一也。以性之善如此，故謂之性善。性之本謂之命，性之自然謂之天，性之有形者謂之心，性之有動者謂之情。凡此數者，皆一也。」

又：「心，道之所在。心與道，渾然一也。」

又：「問『心之妙用有限量否？』曰：『心卽道也，在天爲命，在人爲性，論其所主爲心，其實只是一個。能通之以道，又豈有限量？天下更無性外之物，若曰有限量，除是性外有物始得。』」

又：「語及太虛，先生曰：『亦無太虛。』遂指虛，曰：『皆是理。安得謂之虛？天下無實於理也。』」

其曰「性卽是理，心卽是道」，曰「性外無物」，又曰「太虛皆是理」，要皆以宇宙之大，消納於我之一心。顯與明道相似，而視濂溪、康節、橫渠，則不同也。其論工夫，則曰：「涵養須用敬，進學則在致知。」亦仍是大程「敬」與「致知」之二語。惟明道偏於敬，而伊川則重在致知。故同一言工夫，而一主存養，一主理解，遂多與明道異趨。

學案卷十五伊川語錄：「問：『必有事焉，當用敬否？』曰：『敬只是涵養一事，必有事焉，須當集義。只知用敬，不知集義，卻是都無事也。』」

又：「問：『敬、義何別？』曰：『敬只是持己之道，義便知有是有非。順理而行，是爲義也。若只守一個敬，不知集義，卻是都無事也。且如欲爲孝，不成只守一個孝字？須是知所以爲孝之道。又須是識在所行之先。譬如行路，須是光照。』」

又：「問：『忠信敬德之事，固可勉強，然致知甚難。』曰：『子以誠敬爲可勉強，且恁地說，到底須是知了方能行事。若不知，只是覷了堯學他行事，無堯許多聰明睿知，怎生得如他動容周旋中禮？有諸中必形諸外，德容安可妄學？』」

故曰：「只知用敬，不知集義，卻是都無事。」又曰：「誠敬不可勉強，有諸中必形諸外，德容安可妄學？」則已側入致知一路。而其言致知，亦與明道「識得此理，當處認取」之意不同。

> 又：「今人欲致知，須要格物。物不必謂事物然後謂之物也。自一身之中，至萬物之理，但理會得多，相次自然豁然有覺處。」

> 又：「問：『觀物察己，還因見物反求諸身否？』曰：『不必如此說。物我一理，纔明彼卽曉此，合內外之道也。語其大，至天地之高厚，語其小，至一物之所以然，學者皆當理會。』又問：『致知先求之四端如何？』曰：『求之性情，固是切於身，然一草一木皆有理，須是察。』」

蓋伊川旣主「性卽是理」，故以窮理爲盡性。旣主「性外無物」，故謂一草一木皆有理，須是察。於是又自致知一轉而爲「格物窮理」焉。蓋同一合內外之道也，伯子向其內，而叔子向其外。故明道則曰「物來順應，以明覺爲自然」者，而伊川則曰「學者先要會疑，學莫貴於思，不深思則不能造於道」也。然伊川雖主窮理深思，理會及於天地之大，草木之細，而終自與濂溪、百源、橫渠諸人爲不一道者；蓋濂溪、百源、橫渠，皆先懸空窮得一宇宙萬物之理，而後以我之心合之，宇宙萬物在我心之外，而其言宇宙萬物之理者爲無驗。伊川則以窮天地草木之理爲盡心知性之功，卽以天地草木爲我心之體，不俟再爲湊合，而其言天地草木之理者爲有驗。何驗之？曰：卽驗之於吾心。

> 學案卷十五伊川語錄：「欲知得與不得，於心氣上驗之。思慮有得，中心悅豫，沛然有裕者，實得也。思慮有得，心氣勞耗者，實未得也，強揣度耳。」

> 又：「聞見之知，非德性之知，物交物則知之，非內也，今之所謂博物多聞者是也。德性之知，不假見聞。」　　今按：不假見聞，語須善看。苟能明得合內外之道，以格物窮理，則格物窮理皆我心體內事，自不假聞見也。假聞見卽內外判隔，心物各別矣。

故曰：「入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。」此伊川之學，所由同於明道，而二程之與濂溪、百源、橫渠所由絕然判迹者也。而伊川之說，尤爲開展而精闢。理學家之壁壘，至是遂大定。然伊川資性嚴重，自謂不及其兄。

> 學案卷十六伊川學案下：「二程隨侍太中知漢州，宿一僧寺，明道入門而右，從者皆隨之，先生入門而左，獨行至法堂上相會。先生自謂此是某不及家兄處。蓋明道和易，人皆親近。先生嚴重，人不敢近也。」

且二程之學，以天地萬物歸之一心，轉不免視心太尊，視己太高，有狹

隘孤立之弊。明道已言之曰：「不得以天下萬物撓己，己立後自能了當得天下萬物。」在明道和易溫厚，其言尚不爲病。

學案卷十四：「明道終日坐如泥塑人，然接人渾是一團和氣，所謂望之儼然，即之也溫。」

至於伊川，峻厲之氣，嚴毅之守，足以尊師道，而亦足以招物怨。

學案卷十五：「伊川接學者以嚴毅，嘗暝目靜坐，游定夫、楊龜山立侍，不敢去。久之，乃顧曰：「日暮矣，姑就舍！」二子者退，則門外雪深尺餘矣。明道嘗謂曰：『異日能使人尊嚴師道者，吾弟也。若接引後學，隨人才而成就之，則予不得讓焉。』」

又卷十六：「韓公維與二先生善，屈致於穎昌。暇日，同游西湖，命諸子侍。行次，有言貌不莊敬者，伊川回視，厲聲叱之曰：『汝輩從長者行，敢笑語如此，韓氏孝謹之風衰矣！』韓遂皆逐去之。」

今按：此等處，明道決不爾。故明道言敬，只如泥塑人，而伊川則必曰：「嚴威儼恪，非持敬之道，然敬須自此入」也。此自因兩人氣質之異，亦緣洛學重身踐，重心證，又以天地一切之理都歸入一己身上，故有此狹隘嚴苛之態度也。

循至有洛、蜀之黨爭。

學案卷十五：「伊川在經筵，士人歸其門者甚盛，而先生亦以天下自任，議論褒貶，無所顧避。方是時，蘇子瞻軾爲翰林，有重名，一時文士多歸之。文士不樂拘檢，迂先生所爲。兩家門下迭起標榜，遂分黨爲洛、蜀。」　　今按：伊川、東坡、皆宋世所稱賢者，在朝相疾，各分黨類，一時乃有洛、蜀之名。其後朱子推尊程氏，而極詆東坡父子兄弟，以謂小人之尤。其所爲伊川先生年譜序及當時交惡之由，殊爲可符。其一云：「侍御史呂陶言明堂降赦，臣僚稱賀訖，而兩省官即往奠同司馬光。是時，程頤言曰：『子於是日哭，則不歌，豈可賀赦纔了，卻往弔喪？』坐客有難之曰：『子於是日哭，則不歌，即不言歌則不哭。今已賀赦了，卻往弔喪，於禮無害。』蘇軾遂以鄙語戲程頤，眾皆大笑。結怨之端，蓋自此始。」其二云：「語錄：國忌行香，伊川令供素饌。子瞻詰之曰：『正叔不好佛，胡爲食素？』先生曰：『禮居喪不飲酒，不食肉。忌日，喪之餘也。』子瞻令具肉食，曰：『爲劉氏者左袒。』於是范醇夫輩食素，秦、黃輩食肉。」其三云：「鮮于綽傳信錄云：舊例行香齋筵，兩制以上及臺諫官設蔬饌。然以麤糲，遂輪爲食會，皆用肉食矣。元祐初，崇政殿說書程正叔以食肉爲非是，議爲素食，眾多不從。一日，門人范醇夫當排食，遂具蔬饌。內翰蘇子瞻因以鄙語戲正叔，正叔門人朱公掞輩銜之，遂立敵矣。是後蔬饌亦不行。」洛、蜀釁隙，其原雖不盡此，而大率當類此也。伊川以聖賢之道自居，乃欲以飲食細節，強人從同，已爲不廣。又其視言語動作，皆嚴重異於常情。彼所謂以鄙語相戲者，今亦不知爲何等語。然觀其游、楊侍立，伊川暝坐，門外雪深尺餘，則其平日師弟子相處，恭敬尊嚴，固謂當然；而或人以戲笑相向，雖在彼爲常事，而在此則爲奇辱，爲非禮不敬之尤，爲小人無忌憚。或人見其然，自謂我特聊相戲，豈便爲無禮小人者。於是不足以生其慚，而乃至於招其恨，而仇隙乃由此起。自後人平心而觀，固非一爲君子，一爲小人，若冰炭之異其性也。　　又按：朱子引蘇軾奏狀，有「臣素疾程某之姦，未嘗加以辭色」云云，則此以彼爲小人者，彼乃以此爲姦。出爾反爾，殆亦成意氣之爭也。又引語錄云：「時呂申公爲相，凡事有疑，必質於伊川。進退人才，二蘇疑伊川有

力，故極詆之。」則又周納之辭。故盡歸過於一造，而證成其爲小人，片言固未足信矣。嘗讀尹和靖師說：「先生曰：『聖人之量，有甚窮盡？』某曰：『何以見其無窮盡？』師曰：『於孔子見之。事君盡禮，人以爲諂也，若他人須著一個小人字。賢且看聖人之量如何大！』余謂程、朱誠學孔子，亦不必以小人看東坡。」又全書六十七記康節臨歿，伊川往視，問道。邵子戲之曰：「正叔可謂生於生薑樹上的，將來必死於生薑樹頭。」伊川復問，康節舉兩手張而示之。伊川不解，康節乃曰：「面前路徑須令寬，路窄時自身且無所著，何能使人行？」面前路窄，誠爲理學家之通病哉！朱子與唐仲友交涉，亦洛、蜀相爭之類矣。

理學家精神，本在求萬物一體之仁者，而其弊至於「面前路窄」，有「容不得人行」之概，則亦自伊川始之也。程門諸子，率承二程之風，而多流於禪悅，亦二程之學脈則然。

學案卷二十五：「伊川自涪歸，見學者彫落，多從佛學，獨龜山與上蔡不變。因歎曰：『學者皆流於夷狄矣！惟有楊、謝長進！』」

又：全謝山案語：「明道善龜山，伊川喜上蔡，蓋其氣象相似也。龜山獨邀耆壽，遂爲南渡洛學大宗。晦翁、南軒、東萊，皆其所自出。然龜山之夾雜異學，亦不下於上蔡。」據是，則二程門下，殆無不走入禪家耳。

南渡以下，挺生朱子，而宋學乃臻極盛。朱子學於延平李侗，號爲得洛學正傳。

延平師豫章羅從彥，豫章師龜山，故後人稱龜山三傳而得朱子也。學案三十九謝山案語云：「朱子師有四，而其所推以爲得統者稱延平，故因延平以推豫章，謂龜山門下千餘，獨豫章能任道。後世又以朱子故共推之。然讀豫章之書，醇正則有之，其精警則未見也。恐其所造，亦祇在善人、有恆之間。若因其有出藍之弟子，而必並其自出而推之，是門戶之見，非公論也。」　　今按：道統之說，自宋儒始，實爲陋見。謝山此論平實，故附引之。

論其學風，則於伊川尤近。大要亦主「涵養須用敬，進學則在致知」二語，而側重致知一邊。

朱子答陳師德云：「嘗聞之程夫子之言曰：『涵養須用敬，進學則在致知。』此二言者，實學者立身進步之要，而二者之功，蓋未嘗不交相發也。」　　今按：此爲雙提之言。又答項平父云：「聖人提示爲學之方，周徧詳密，不靠一邊，故曰：『敬義立而德不孤。』若只恃一個敬字，更不做集義功夫，其德亦孤立而易窮。又曰：『此心固是聖賢本領。』然學未講，理未明，亦有錯認人欲作天理處，不可不察。」　　今按：此論居敬之不能無待於集義，便近側注。

又答曾無疑云：「孝、悌、忠、信，雖只是此一事，然須見得天下義理表裏通透，則此孝悌忠信方是活物。如其不然，便是個死底孝悌忠信。雖能持守終身，不致失墜，亦不免但爲鄉曲之常人，婦女之檢柙而已，何足道哉？」　　今按：朱子此論，極戒孤陋守心之弊，其側重致知一面之意可見。

此其所由與伊川尤似者也。然朱子辨析益精，推衍益詳，自致知之說，

進而爲格物，轉而爲窮理，

> 朱子答江德功云：「格物之說，程子論之詳矣，而其所謂『格，至也，格物而至於物，則物理盡』者，意句俱到，不可移易。夫『天生蒸民，有物有則。』物者，形也；則者，理也。形者，所謂形而下者也；理者，所謂形而上者也。人之生也，固不能無是物矣，而不明其物之理，則無以順性命之正，而處事物之當，故必卽是物以求之。知求其理矣，而不至夫物之極，則物之理有未窮，而吾之知亦未盡，故必至其極而後已。此所謂『格物而至於物，則物理盡』者也。物理皆盡，則吾之知識廓然貫通，無有蔽礙，而意無不誠，心無不正矣。此大學本經之意，而程子之說然也。今不深考，而必訓致知以窮理，則於主賓之分，有所未安。（自注：知者吾心之知，理者事物之理。以此知彼，自有主賓之辨，不當以此字訓彼字也。）訓格物以接物，則於究極之功，有所未明。（自注：人莫不與物接，但或徒接而不求其理，或粗求而不究其極，是以雖與物接而理無不窮，則亦太輕易矣。蓋特出於聞聲悟道、見色明心之餘論，而非吾之所謂窮理者，固未可同年而語也。）竊意聖人之言，必不如是之差殊疎略，以病後世之學者也。又謂佛、老之學，乃致知而離於物者，此尤非是。夫格物可以致知，猶食所以爲飽也。今不格物而自謂有知，則其知者妄也。不食而自以爲飽，則其飽者病也。若曰佛、老之學，欲致其知，而不知格物所以致其知，故所知者，不免於蔽隔離窮之失，而不足爲知，則庶乎其可矣。」

雖一本小程之意，而開展精闢，面目又變。其最著者爲大學補傳，

> 四書集註：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」

以吾心與物理判別而言，與伊川「性卽是理」之說實已迥殊。蓋伊川之言致知，尙徘徊於內外心物之間，至考亭乃始斷然主向外之尋索也。此又宋學一大轉步也。然考亭謂：「卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。」其願宏矣，其志偉矣，而未可以驟幾也。於是又自格物窮理一轉而爲信古人、讀古書焉，又歸其要於學、語、庸、孟之四書焉，

> 朱子答曹元可：「夫天下之物，莫不有理，而其精蘊，則已具於聖賢之書，故必由是以求之。然欲其簡而易知，易而易守，則莫若大學、論語、中庸、孟子之篇也。」

蓋朱子信心甚強，於四子書尤畢心盡力，遂以信古者爲自信，鎔鑄眾說，匯爲一鑪。言其氣魄之遠大，議論之高廣，組織之圓密，不徒上掩北宋，蓋自孔子以來，好古博學，殆無其比。而又能以平實淺近之塗轍，開示來學，使人日孳孳若爲可幾及。於是天下嚮風，而宋學遂達登峯造極之點。然同時學者，遂乃於考亭並致辨難，多樹異同。蓋一學派極盛之日，卽伏其向衰之機，此已爲學術史上一常例；而宋學自朱子而組織大備，亦自朱子而分裂遂顯，盛衰之徵，卽同時見於一人之身。則

尤一至可玩味之事也。其與朱樹異者，以象山爲最著。象山之言曰：「心卽理也。此心此理，不容有二。」又曰：「堯舜曾讀何書來？若某則不識一個字，亦須還我堂堂地做個人。」鵝湖之會，異同在此。

> 象山年譜：「鵝湖之會，論及教人，元晦之意，欲令人泛觀博覽，而後歸之約；二陸之意，欲先發明人之本心而後使之博覽。朱以陸之教人爲太簡，陸以朱之教人爲支離；此頗不合。先生更欲與元晦辨，以爲堯舜之前何書可讀，復齋止之。」

蓋象山之說，近於明道，晦庵則近伊川。當二程時，「識」「存」、「敬」「義」，已成兩端，而乖張未顯；至是引申推極，各走一路，遂至如東西之不可合也。象山又與朱子辨濂溪太極圖說，朱子躋濂溪圖說於義、孔；象山則謂疑非周子所爲，或是其學未成時所作。蓋象山猶守二程遺意，朱子則兼羅幷包，乃融濂溪、康節與二程而一之焉。

> 張栻寄呂伯恭書：「濂溪自得處渾全，誠爲二先生發源所自，然元晦持其說，句句而論，字字而解，故未免反流於牽強，而亦非濂溪本意也。覺二先生遺書中，與學者講論多矣，若西銘則再四言之，至太極圖則未嘗拈出，此意更當研究也。」
> 今按：太極圖程門不道，而朱子始極尊之。南軒之言，亦猶是洛學遺教。至云句句而論，字字而解，正朱子窮理精神所寄，不徒於濂溪爲然。

「太極」之辨，本始於梭山，而同時又及西銘。

> 象山與朱子辨太極，其初本由梭山。梭山與朱子往還各兩書，其後乃謂「求勝不求益」，遂不復致辨。而象山繼之。今梭山兩書皆失，然觀朱子答書，則初辨尙及西銘。大抵梭山以西銘不當謂乾坤實爲父母；謂之爲膠固。朱子答之曰：「至於西銘之說，猶更分明。今亦且以首句論之。人之一身，固是父母所生，然父母之所以爲父母者，卽是乾坤。若以父母而言，則一物各一父母；若以乾坤而言，則萬物同一父母矣。萬物同一父母，則吾體之所以爲體者，豈非天地之塞？吾性之所以爲性者，豈非天地之帥哉？古之君子，惟其見得道理眞實如此，所以親親而仁民，仁民而愛物，推其所爲，以至於能以天下爲一家，中國爲一人，而非意之也。今若必謂人物只是父母所生，更與乾坤都無干涉，其所以有取於西銘者，但取其姑爲宏闊廣大之言，以形容仁體，而破有我之私而已；則是所謂仁體者，全是虛名，初無實體。而小己之私，卻是實理，合有分別。聖賢於此，卻初不見義理，只見利害，而妄以己意造作言語，以增飾其所無，破壞其所有也。若果如此，則其立言之失，膠固二字，豈足以盡之？而又何足以破人之梏於一己之私哉？」此爲朱子第一書。其第二書又曰：「熹所論西銘之意，正謂長者以橫渠之言，不當謂乾坤實爲父母，而以膠固斥之，故竊疑之，以爲若如長者之意，則是謂人物實無所資於天地，恐有所未安耳。非熹本說固欲如此也。今詳來誨，猶以橫渠只是假借之言，而未察父母之與乾坤，雖其分之有殊，而初未嘗有二體。但其分之殊，則又不得而不辨也。」此爲朱子第二書。今梭山之書雖不可見，而可自朱子書中推見其意。蓋西銘所論「天地萬物一體之仁」者，梭山祇認之於吾心，而朱子則認之於外實。此自是朱、陸根本異點。其後象山繼辨，於西銘卽置不論，或者將暫以後及；而太極之往復，旣無定論，因亦更不及之耶？宋元學案鈔朱、陸辨太極諸書，卻將朱子最先兩書辨及西銘處刪去，後人或不知太極以外，尙有此一番異議矣。

蓋西銘言「萬物一體」，爲宋學命脈所寄。然此萬物一體者，將體之以

吾心乎？抑求之於外物之實理乎？明道雖取西銘，而不以謂「有德之言」，此主體之以吾心者也。二陸承明道而益進，故疑「乾坤父母」之說爲膠固；伊川謂「物我一理，纔明彼卽曉此」，此已開向外一路，而猶不取濂溪太極；至朱子推申伊川致知之意，乃幷周子太極而尊之也。故朱、陸之爭，實已孕於北宋諸賢之間，特至是而顯豁呈露，無可躲免耳。然朱、陸之爭猶是一家之爭也。外是而有陳龍川、葉水心，則駸駸乎敵國矣。龍川之評儒，曰：「不著實，不適用。」

> 學案卷五十六龍川學案陳同甫集：「人只是這個人，氣只是這個氣，才只是這個才。譬之金銀銅鐵，鍊有多少，則器有精粗。豈其於本質之外，換出一般，以爲絕世之美器哉？故浩然之氣，百鍊之血氣也，使世人爭騖高遠以求之，東扶西倒，而卒不著實而適用，則諸儒之所以引之者亦過矣。」又：「爲士以文章行義自名，居官以政事書判自顯，各務其實，而極其所至，各有能有不能，卒亦不敢強也。道德性命之說一興，而尋常爛熟無所能解之人，自託於其間，以端慤靜深爲體，以徐行緩語爲用，務爲不可測，以蓋其所無。一藝一能，皆以爲不足自通於聖人之道。於是天下之士，始喪其所有而不知適從。爲士者恥言文章行義，而曰盡心知性。居官者恥言政事書判，而曰學道愛人。相蒙相欺，以盡廢天下之實，終於百事不理而已。」

曰：「義利王霸，一頭自如此說，一頭自如彼做。說得雖甚好，做得亦不惡。」

> 又：「自孟、荀論義利王霸，漢、唐諸儒，未能深明其說。本朝伊、洛諸公，辨析『天理』『人欲』，而王霸義利之說，於是大明。諸儒自處者曰『義』，曰『王』，漢、唐做得成者曰『利』，曰『霸』。一頭自如此說，一頭自如彼做。說得雖甚好，做得亦不惡。如此卻是義利雙行，王霸並用。如亮之說，卻是直上直下，只有一個頭顱做得成耳。」

而謂：「儒不足以盡成人之道。」

> 又：「孟子終日言仁義，而與公孫丑論勇如此之詳，蓋擔當開廓不去，則亦何有於仁義？氣不足以充其所知，才不足以發其所能，守規矩準繩而不敢有一毫走作，傳先民之說，而後學有所持循，此子夏所以分出一門而謂之儒也。成人之道，宜未盡於此。故後世所謂有才而無德，有知勇而無仁義者，皆出於儒者之口。亮以爲學者學爲成人，而儒者亦一門戶中之大者耳。秘書（稱朱子）不教以成人之道，而教以醇儒自律，豈揣其分量止於此乎？不然，亮猶有遺恨也。」

然龍川尙僅主於事功，而水心則精辨於學術。於曾子、子思、孟子皆有譏。

> 學案卷五十四水心學案總述講學大旨：「曾子之學，以身爲本，容色辭氣之外不暇問，於大道多遺略，未可謂至。子思作中庸，高者極高，深者極深，非上世所傳。世以孟子傳孔子，殆或庶幾。然開德廣，語治驟，處己過，涉世疏，學者趨新逐奇，忽亡本統，使道不完而有迹。」

謂：「以心爲官，以性爲善，非內外相成之道。」

> 又習學記言：「洪範耳目之官不思，而爲聰明，自外入以成其內也。思曰睿，自內出以成其外也。古人未有不內外交相成而至於聖賢。堯、舜皆備諸德，而以聰明爲首。夫古人之耳目，豈盡不官而蔽於物？而思有是非邪正，心有人危道微，後人安能常官而得之？舍四從一，是謂不知天之所與，而非天之與此而禁彼也。蓋以心爲官，出孔子之後，以性爲義，自孟子始。然後學者盡廢古人之條目，而專以心爲宗主。致虛意多，實力少，測知廣，凝聚狹，而堯、舜以來內外相成之道廢矣。」

謂：「一世之人，常區區乎求免於喜怒是非之內而不獲，如揩泥而揚其波。」

> 又：「不遷怒，不貳過，以是爲顏子之所獨能，而凡孔氏之門皆輕慍頻復之流與？是孔子誣天下以無人也。蓋置身於喜怒是非之外者，始可以言好學。而一世之人，常區區乎求免於喜怒是非之內而不獲，如揩泥而揚其波也。嗚呼！必若是，則惟顏子耳。」

謂：「周、孔以建德爲本，以勞謙爲用，故其所立能與天地相終始，而吾身之區區不預焉。」

> 又：「程氏答張氏論定性書，皆老、佛語也。子思雖漸失古人體統，然猶未至此。孟子稍萌芽，其後儒者則無不然矣。老、佛之學，所以不可入周、孔之道者，周、孔以建德爲本，以勞謙爲用，故其所立能與天地相終始，而吾身之區區不與焉。老、佛則處身過高，而以德業爲應世，其偶可爲者則爲之。所立未毫髮，而自夸甚於邱山。至於壞敗喪失，使中國胥爲夷狄，淪亡而不能救，而不以爲己責也。」

此二人者，凡其所排擊，皆中肯要，可謂宋學之諍友也。然言其氣魄之遠大，議論之高廣，組織之圓密，與夫開示之平實淺近，則並時諸賢，皆無以踰乎朱子，而宋學之一尊以定。經滄海者難爲水，自是以降，理學向衰，而宋亦垂亡矣。明初學者，不出考亭範圍。自陽明出，而理學之天地乃一新。陽明早歲，曾以格物致病。乃謂「物無可格，格物工夫，只在身心上做」。

> 傳習錄下：先生曰：「眾人只說格物要依晦翁，何曾把他的說去用？我著實用來。初年與錢友同論做聖賢要格天下之物，如今安得這大力量。因指庭前竹子，令去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，三日便勞神致疾。當初說他是精力不足，某因自去窮格，早夜不得其理，到七日，亦以勞思致疾。遂相與歎聖賢是做不得的，無他大力量去格物了。及在庚申三年，頗見得此意思，乃知天下之物，本無可格者。其格物之功，只在身心上做。決然以聖人爲人人可到，便自有擔當了。」

居夷處困，而悟良知。

> 年譜：「先生至龍場，始悟格物致知。龍場在貴州西北萬山叢棘中，蛇虺魑魅，蠱毒瘴癘。與居夷人，鴃舌難語。可通語者，皆中土亡命。舊無居，始教之範土架木以居。時（劉）瑾憾未已，自計得失榮辱，皆能超脫，惟生死一念，尚覺未化。乃

爲石槨，自誓曰：『吾惟俟命而已。』日夜端居澄默，以求靜一。久之，胸中灑灑。而從者皆病，自析薪取水，作糜飼之。又恐其懷抑鬱，則與歌詩。又不悅，復調越曲，雜以詼笑。始能忘其爲疾病夷狄患難也。因念聖人處此，更有何道？忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人語之者，不覺呼躍，從者皆驚。始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者，誤也。」

更不言宇宙萬物，而以感應是非爲心體。

傳習錄下：「目無體，以萬物之色爲體。耳無體，以萬物之聲爲體。鼻無體，以萬物之臭爲體。口無體，以萬物之味爲體。心無體，以天地萬物感應之是非爲體。」

是非之驗，在於好惡。

傳習錄下：「良知只是個是非之心，是非只是個好惡。只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。」

故陽明言工夫，要在「事上磨練」，

傳習錄上：「人須在事上磨，方立得住。」

傳習錄中：「我此間講學，只說個必有事焉，不說勿忘勿助。必有事焉者，只是時時去集義。若時時去用必有事的工夫，而或有時間斷，此便是忘了，卽須勿忘。時時去用必有事的工夫，而或有時欲速求效，此便是助了，卽須勿助。其工夫全在必有事焉上用。勿忘勿助，只就其間提撕警覺而已。」

而主於「誠意」。

文集與王純甫：「僕近時與朋友論學，惟說立誠二字。殺人須就咽喉上著刀，吾人爲學，當從心髓入微處用力。」

傳習錄中：「誠意之說，自是聖人教人用功第一義。」

傳習錄下：「工夫到誠意，始有著落處。」

又：「先生嘗謂人但得好善如好好色，惡惡如惡惡臭，便是聖人。（黃）直初時聞之，覺甚易，後體會得來，此個工夫著實是難。如一念雖知好善惡惡，然不知不覺又夾雜去了。才有夾雜，便不是好善如好好色、惡惡如惡惡臭的心。善能實實的好，是無念不善矣。惡能實實的惡，是無念及惡矣。如何不是聖人？故聖人之學，只是一誠而已。」

亦曰「謹獨」。

傳習錄上：「（陸）澄嘗問象山在人情事變上做工夫之說，先生曰：『除了人情事變，則無事矣。喜怒哀樂非人情乎？自視聽言動以至富貴貧賤患難死生，皆事變也。事變亦只在人情裏。其要只在致中和。致中和則在謹獨。』」

又：「正之問：『戒懼是己所不知時工夫，愼獨是己所獨知時工夫，此說如何？』先生曰：『只是一個工夫。無事時固是獨知，有事時亦是獨知。人若不知於此獨知之地用力，只在人所共知處用功，便是作僞。便是見君子而後掩然。此獨知處便是誠的萌芽。此處不論善念惡念，更無虛假。一是百是。一錯百錯。正是王霸、義利、誠僞、善惡界頭。於此一立立定，便是端本澄源。便是立誠。古人許多誠身的工夫，精神命脈，全體只在此處。』」

亦曰「立志」。

傳習錄中：「大抵吾人爲學，緊要大頭腦只是立志。所謂困忘之病，亦只是志欠眞切。今好色之人，未嘗病於困忘，只是一眞切耳。自家痛癢，自家須會知得，自家須會搔摩得。旣自知得痛癢，自家須不能不搔摩得。」

傳習錄下：「汝輩學問不得長進，只是未立志。眞有聖人之志，良知上更無不盡。良知上留得些子別念掛帶，便非必爲聖人之志矣。」

其實皆求能「誠意」耳。誠意之極，卽是「知行合一」。

傳習錄上：「（徐）愛因未會先生知行合一之訓，與宗賢、維賢往復辨論，未能決，以問於先生。先生曰：『試舉看！』愛曰：『如今人儘有知得父當孝、兄當弟者，卻不能孝，不能弟，便是知與行分明是兩件。』先生曰：『此已被私欲隔斷，不是知行本體了。未有知而不行者。知而不行，只是未知。聖賢教人知行，正是要復那本體，不是著你只恁的便罷。故大學指個眞知行與人看，說如好好色，如惡惡臭，見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時，已自好了，不是見了後又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行。只聞那惡臭時，已自惡了，不是聞了後別立個心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。就如稱某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟。不成只是曉得說些孝弟話，便可稱爲知孝弟。又如知痛，必已自痛了方知痛。知寒，必已自寒了。知饑，必已自饑了。知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。聖人教人必要是如此方可謂之知，不然只是不曾知。此卻是何等緊切著實的工夫！如今苦苦定要說知行做兩個，是甚麼意？某要說做一個，是甚麼意？若不知立言宗旨，只管說一個兩個，亦有甚用？』」

「致良知」則卽是「誠意」也。

傳習錄中：「著實去致良知，便是誠意。」

又：「良知只是一個天理自然明覺發見處。只是一個眞誠惻怛，便是他本體。故致此良知之眞誠惻怛以事親，便是孝。致此良知之眞誠惻怛以從兄，便是弟。致此良知之眞誠惻怛以事君，便是忠。只是一個良知，一個眞誠惻怛。」

故「格物」「致知」「誠意」三者，一以貫之。

傳習錄中：「意欲溫凊，意欲奉養者，所謂意也。而未可謂之『誠意』。必實行其溫凊奉養之意，務求自慊而無自欺，然後謂之誠意。知如何而爲溫凊之節，知如何而爲奉養之宜者，所謂知也。而未可謂之『致知』。必致其知如何爲溫凊之節者之知，而實以之溫凊，致其知如何爲奉養之宜者之知，而實以之奉養，然後謂之致

知。溫凊之事，奉養之事，所謂物也。而未可謂之格物。必其於溫，凊之事也，一如其良知之所知當如何爲溫凊之節者而爲之，無一毫之不盡；於奉養之事也，一如其良知之所知當如何爲奉養之宜者而爲之，無一毫之不盡；然後謂之格物。溫凊之物格，然後知溫凊之良知始致。奉養之物格，然後知奉養之良知始致。故曰『物格而後知至』。致其溫凊之良知，而後溫凊之意始誠。致其知奉養之良知，而後奉養之意始誠。故曰『知至而後意誠』。誠意致知格物之說蓋如此。」

卽心卽理，卽知卽行，易簡直捷，無他道也。而推其極，亦歸於「以天地萬物爲一體」。

大學問：「大人者，以天地萬物爲一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人也。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而爲一也。豈惟大人，雖小人之心亦莫不然。彼顧自小之耳。苟無私欲之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁，猶大人也。故夫爲大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已。」

夫「以天地萬物爲一體」者，此北宋以來理學家精神命脈之所寄也。濂溪、橫渠求之外，明道識之心，伊川爲明道補偏而言致知格物，晦菴承之，推極其說，乃復通於濂溪、橫渠。然以讀書格物窮理之功，而返之於當身，則終不脫明道「居敬」之意。

謝无量朱子學派論宋儒重氣象云：「爲學之法，在先諷誦語、孟、學、庸四書，體認其言外之意，以求聖賢之眞氣象。近思錄至特設聖賢氣象一門。程明道曰：『仲尼元氣也，顏子春氣也，孟子則秋殺盡見。仲尼天地也，顏子和風慶雲也，孟子泰山巖巖之氣象也。觀其言皆可知之矣。仲尼無迹，顏子微有迹，孟子其迹著。以求之於氣象也。』又論語集註：『巧言令色』，朱註曰：『聖人辭氣不迫切。』『子夏賢賢易色』，集註：吳才老曰：『詞氣之間，抑揚過甚。』孟懿子問孝章朱註：『詞氣渾然，又若不專爲三家發者，所以爲聖人之言也。』又溫良恭檢讓章朱註：『聖人過化存神之妙，未易窺測；然卽此以觀，則其德盛禮恭，而不願乎其外，亦可見矣。學者所當潛心而勉學也。』此等亦是於氣象求之，實爲宋儒解經之特色。自是以來，學者皆以窺見聖賢氣象爲亟。如論語『回也不改其樂』，『曾點舞雩』，『回也屢空』等章，及中庸鳶飛章之類，幾成禪家中一種公案，恆爲辨論所集矣。」　　今按：宋儒言氣象，與言主敬一脈，皆主吾心之體認。朱子雖極論格物之義，到底走在明道路下，卽此可證。

象山主「先立乎其大者」，而曰：「格物者，格此者也。」然提挈有餘，闡發未遑，亦無以奪晦菴讀書窮理之守。

明儒學案師說：「陽明所極力表章者，乃在陸象山，遂疑其或出於禪。禪則先生固嘗逃之，後乃覺其非而去之矣。夫一者誠也，天之道也。誠之者明也，人之道也。致良知是也。因明至誠、以人合天之爲聖，禪有乎哉？卽象山本心之說，疑其爲良知之所自來，而求本心於良知，指點更爲親切。合致知於格物，工夫確有循持。較之象山混人道一心，卽本心而求悟者，不猶有毫釐之辨乎？」　　今按：此節辨陸、王極細。故象山不足以奪晦菴之說，必俟夫陽明而後足以代興也。

及陽明出，單提「致良知」一語，從行事着眼，而後「吾心」之與「外

物」，「居敬」之與「窮理」，皆可以溝貫而無閡。蓋明道、象山偏於內，其失也涵養持守而無進學，不免於空疏。伊川、晦菴偏於外，其失也記誦博覽而無湊泊，不免於支離。惟陽明卽本吾心之眞誠發露，而一見之於行事，卽知卽行，相尋而長，乃可以超乎居敬窮理之上，而收心物兼濟、內外交盡之功也。故言宋明理學者，濂溪、橫渠究極宇宙萬物本原一派，終不免爲斷港絕潢。雖朱子格物補傳之說，汪洋恣肆，匯爲大觀，亦復非朝宗所極。而明道「識仁」之意，至姚江出而言「致良知」，乃然後心物兼賅，體用一源，爲可以無遺憾也。故理學之有姚江，如百川之赴海，所謂不達而不止者也。

姚江之學，一傳而爲泰州，遂有淮南格物之說，以「反己」爲格物工夫。

> 學案卷三十二泰外學案王心齋傳：「先生以格物卽物有本末之物，身與天下國家一物也。格知身之爲本，而家國天下之爲末，行有不得者皆反求諸己。反己是格物底工夫。故欲齊治平在於安身。易曰：『身安而天下國家可保也。』身未安，本不立也。知身安者必愛身敬身。愛身敬身者，必不敢不愛人不敬人。能愛人敬人，則人必愛我敬我，而我身安矣。一家愛我敬我，則家齊。一國愛我敬我，則國治。天下愛我敬我，則天下平。故人不愛我，非特人之不仁，己之不仁可知矣。人不敬我，非特人之不敬，己之不敬可知矣。此所謂淮南格物也。」

謂「知得身是天下國家之本，則以天地萬物依於己，不以己依於天地萬物」，則卽明道「不得以天地萬物撓己」之說也。故宋明儒者，雖一面熱忱追求天地萬物一體之「我」，轉辭言之，特本「我」而謂之天地萬物之一體在是焉。姚江言「致良知」，而泰州言「反己安身」，心齋不得不謂陽明之肖子矣。然其終失陽明之傳者，亦在泰州。

> 學案卷三十二泰州學案：「陽明先生之學，有泰州、龍谿而風行天下，亦因泰州、龍谿而漸失其傳。泰州、龍谿，時時不滿其師說，益啟瞿曇之秘而歸之師。蓋躋陽明而爲禪矣。然龍谿之後，力量無過於龍谿者，又得江右爲之救正，故不至十分決裂。泰州之後，其人多能以赤手搏龍蛇，傳至顏山農、何心隱一派，遂非復名教之所能羈絡矣。」

蓋陽明良知之說，本自生死中悟得，而後人欲平易承當。

> 羅洪先龍場陽明祠記：「予嘗考龍場之事，於先生之學，有大辨焉。夫所謂良知云者，本之孩童固有，乃先生自敍，則謂困於龍場三年而後得之，固有不易者。今夫發育之功，天地之所固有也。然天地不常有其功，一氣之殮閉而成冬，風露之撼薄，霜霰之嚴凝，隕穫摧敗，生意蕭然，可謂寂寞而枯槁矣。鬱極而軋，雷霆奮焉，百蟄啟焉，草茁氤氳，動蕩於宇宙者，則向之風霰爲之也。是故藏不深則化不速，蓄不固則致不遠。屈伸剝復之際，天地且不違，而況於人乎！先生以豪傑之才，脫屣故常，一變而爲文章，再變而爲氣節。當其昌言於逆瑾蠱政之時，意氣激烈，議論鏗訇，眞足以凌駕一時。及其擯斥流離於萬里絕域，荒煙深箐狸鼯豺虎之

區，形影孑立，朝夕惴惴，既無一可騁者。而且疾病之與居，瘴癘之與親。情迫於中，忘之有不能。勢限於外，去之有不可。輾轉煩瞀以需動忍之益。蓋吾之一身已非吾有，而又何有於吾身之外？至是而後如大夢之醒，強者柔，浮者實，凡平日所挾以自快者，不惟不可以常恃，而實足以增吾之機械，盜吾之聰明。其塊然而生，塊然而死，與吾獨存而未始加損者，則固有之良知也。然則先生之學，鼓舞天下之人，至於今日而不怠者，非雷霆之震，前日之龍場，其風霾也哉？今之言良知者，莫不曰固有固有；問其致知之功，任其固有焉耳。亦嘗於枯槁寂寞而求之乎？所謂盜聰明增機械者，亦嘗有辨於中否乎？生於憂患，死於安樂，豈有待於人乎？」　　今按：念菴論良知，最有精義。而龍場一記，尤爲扼要之論。實探陽明良知本源。學者果識此意，又何有後來「當下卽是，一悟便了」之論哉？

陽明言致良知，本自「立誠」下手，而後人欲以見解傳述。

羅洪先答何善山云：「弟之取諸人者，但能於自性自命喫緊用力。不知向此用功，卽在話頭上拈弄，至於自性自命旣已傷損，尙不能知。當下動氣處，自以爲發強剛毅。纏黏處，自以爲文理密察。加意奉陪，卻謂恭敬。明白依阿，卻謂寬仁。非眞知痛癢，與所謂能知言也。此等處非是各人自悟，縱終日爭辨，未有出頭時。陽明云：『聖人之學，只是一誠。』良知亦誠而已，豈容言說爭耶？」

又寧國俯學門記：「各得其本心者謂之仁，凡聖人教人入德之門也。然能自識其心之所以爲心，與卽其資之所近以各得其本心，非徒師不能授弟子，弟子不能得之師，卽吾一人之身，自少至壯，自壯至老，亦有不可得而必者。卽吾一日之間，自朝至昃，自昃至夕，亦有不可得而必者。而況於人人哉？故經嘗不周，則改過不密。踐履不久，則實際不純。非忘成心，去故智，絕多歧而歸一原，則吾之本心必不可復，其亦可謂艱厲矣。」

今按：念菴之論良知，本之於反己之自知，一念之眞誠。而要之於經嘗踐履，絕之於語言文飾，而始終之以艱厲。可謂得陽明之眞傳。

於是而末流病痛，遂有不可勝言者。明之季世，東林、蕺山，於姚江流弊皆有諍救，然景逸格物之說，謂「反身卽格物，心明卽天理」，則猶是陽明一派。

明儒學案卷五十八東林學案梨洲論高景逸云：「先生之學，一本程、朱，故以格物爲要。但程、朱格物，以心主乎一身，理散在萬物，存心窮理，相須並進。先生謂『纔知反求諸身，是眞能格物者也』，與程、朱之旨異矣。先生又曰：『人心明卽是天理，窮至無妄處方是理。』深有助乎陽明致良知之說。必以外窮事物之理爲格物，則可言陽明之致知不在於格物。若如先生言，人心明卽是天理，則陽明之致知卽是格物明矣。先生之格物，本無可議。特欲自別於陽明，反覺多所扞格耳。」

蕺山「愼獨」，推本於濂溪，意在將北宋以來，程、朱、陸、王，歧教異趨，一壁打通，然亦不出居敬舊路。

明儒學案卷六十二蕺山學案天命章說：「獨之外別無本體，愼獨之外別無工夫。性只是氣質之性，而義理者氣質之本然，乃所以爲性也。性只是人心，而道者人之所當然，乃所以爲心也。人心、道心，只是一心。氣質、義理，只是一性。識得心一、性一，則工夫亦可一。靜存之外更無動察。主敬之外更無窮理。其究也，工夫

> 與本體亦一。此愼獨之說也。昔周元公著太極圖說，實本之中庸，至『主靜立人極』一語，尤爲愼獨傳神。其後龜山門下一派，羅、李二先生，相傳口訣，專教人『看喜怒哀樂未發時作何氣象』。朱子親受業於延平，固嘗聞此。而程子則以靜字稍偏，不若專主於敬。又以敬字未盡，益之以窮理之說。又曰：『涵養須用敬，進學在致知。』朱子從而信之，所學爲之少變，遂謂愼獨之外另有窮理工夫，以合於格致誠正之說。近日陽明先生始目之爲支離，專提『致良知』三字爲教法，而曰『良知只是獨知之時』，可謂心學獨窺一源。至他日答門人『愼獨是致知工夫』，而以『中爲本體，無可著力』，此卻是權教。天下未有大本之不立，而可徒事乎道生者。大抵諸儒之見，或同或異，多係轉相偏矯，因病立方，盡是權教。至於反身力踐之間，未嘗不同歸一路，不謬於愼獨之旨。學者但知卽物窮理爲支離，而不知同一心耳，舍淵淵靜深之地，而從事思慮紛起之後，泛應曲當之間，正是尋枝摘葉之大者，其爲支離之病，亦一而已。恃此爲學，又何成乎？」　　今按：蕺山此說，亦所以矯王學末流之弊。然陽明初悟，本以默坐澄心爲學的。又謂：「學者以收斂爲主，發散是不得已。」本近主靜立極之意。後覺其有流弊，乃專提致良知三字。蕺山鑒於末學失眞，而重提獨體。專走明道「誠敬存之」一語，雖理論較濂溪、明道爲密，實亦偏主一面，仍不如陽明致良知一語，爲著實而周到矣。

惟論理氣心性，足破宋人義理、氣質兩橛之病。其體認親切法所論身，亦天地萬物一體之意。

> 學案卷六十二體認親切法：「身在天地萬物之中，非有我之得私。心在天地萬物之外，非一膜之能囿。通天地萬物爲一心，更無中外可言。體天地萬物爲一本，更無本心可覓。」

而較淮南格物說，若爲展廓。

> 學案卷三十二子劉子曰：「後儒格物之說，當以淮南爲正，第少一註腳。格知誠意之爲本，而正修治平之爲末，則備矣。然所謂安身者，亦是安其心耳，非區區保此形骸之爲安也。」蓋蕺山仍是認天地萬物之一體於吾心，所謂愼獨者，獨體卽天地萬物一體之體也。

蓋自蕺山「心在天地萬物之外」與夫「通天地萬物爲一心」之語觀之，庶可免夫水心「吾身區區」之譏。自此又一轉手，遂開淸初諸儒之學。而理學風流，亦從此而歇矣。今要以言之，則宋明六百年理學，自濂溪太極圖說，康節皇極經世，橫渠正蒙，下至陽明之「致良知」，心齋之「安身」，蕺山之「愼獨」，皆不出尋求「天地萬物一體」之意，惟漸尋漸細，漸求漸近，乃捨本體而專論工夫，捨外物而專重我心，乃歸結於卽以我心獨知之獨體，爲天地萬物一體之體焉。此則六百年理學趨勢之大要也。余論先秦子學，爲「階級之覺醒」，魏晉淸談，爲「個人之發見」，則此六百年之理學，亦可以一語括之曰：「大我之尋證」是已。蓋自魏晉以降，虛無淺薄之個人主義旣不足以饜人心，乃遁而求之於佛理。而佛之爲道，雖有閎大幽眇之境，而其所持戒律，與其生活之方式，又與我先民歷古相傳社會家族所以維繫永久之道格不相入，則終亦何以推行而無阻？亦復何以據守而自安？於是繙經求法，所孜孜兀兀

以得之者，僅亦以爲參考之一說；而修齊治平相生相養以善吾之生者，終且反求之於古籍。遂以心性說儒書，亦復時參陰陽莊老之言以自廣。要其宗旨血脈所在，則與夫老、釋者不同也。後世或專以迹涉老、釋爲理學家病，亦豈爲知理學之眞哉？

第九章　清代考證學

言清代學術者，率盛誇其經學考證。固也。然此在乾、嘉以下則然耳。若夫清初諸儒，雖已啟考證之漸，其學術中心，固不在是，不得以經學考證限也。蓋當其時，正值國家顛覆，中原陸沈，斯民塗炭，淪於夷狄，創鉅痛深，莫可控訴。一時魁儒畸士，遺民逸老，抱故國之感，堅長遯之志，心思氣力，無所放洩，乃一注於學問，以寄其守先待後之想。其精神意氣，自與夫乾、嘉諸儒，優遊於太平祿食之境者不同也。又況夫宋、明以來，相傳六百年理學之空氣，既已日醲日厚，使人呼吸沈浸於其中，而莫能解脫。而既病痛百出，罅漏日甚，正心誠意之辨，無救於國亡種淪之慘。則學者怵目驚心，又將何途之出，以爲我安身立命之地，而期康濟斯民之實？此又當時諸儒一切己之問題也。於是而推極吾心以言博學者，有黃梨洲。

黃宗羲明儒學案序：「盈天地皆心也。變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，卽其本體。故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。是以古之君子，寧鑿五丁之間道，不假邯鄲之野馬，故其途亦不得不殊。奈何今之君子，必欲出於一途，使美厥靈根者，化爲焦芽絕港。夫先儒之語錄，人人不同，只是叩我之心體，變動不居。若執定成局，終是受用不得。此無他，修德而後可講學。今講學而不修德，何怪其舉一而廢百乎？」

今按：梨洲從學蕺山，其「盈天地皆心」之語，卽本蕺山「心在天地萬物之外，不限於一膜」之意。於是重於心體引申出博學宗旨，以藥晚明心學空疏褊狹之弊，而曰「只是叩我之心體」，「窮此心之萬殊」。蓋陽明言致良知，尙側重行事一邊。今梨洲之言「修德而後可講學」，雖仍是陽明致良知宗旨，而已自行事復推之於學問。從此姚江良知，乃容得博學精神，實爲蕺山證人以後學術一大轉手。有志姚江良知之學者，於梨洲此意不可不知也。故梨洲嘗謂：「讀書不多，無以證斯理之變化。多而不求於心，則爲俗學。」拔趙幟，立漢幟，以多讀書證斯心，精神猶是，體貌全非，此是學術思想之轉步處也。

辨體用，辨理氣，而求致之於實功實事者，有陳乾初。

> 黃宗羲陳乾初墓志銘：「人性無不善，於擴充盡才後見之也。如五穀之性，不藝植，不耘耔，何以知其種之美？是故薰裒勤而後嘉穀之性全，涵養熟而後君子之性全。今老農收種，必待受霜之後，以爲非經霜則穀性不全。此物理也，可以推人

理。故資始流行之時，性非不具也，而必於各正保合見生物之性之全。孩提少長之時，性非不良也，而必於仁至義盡見生人之性之全。」　　今按：乾初亦蕺山門人，於擴充盡才後見性善，已非蕺山愼獨宗旨，而頗似梨洲「心無本體，工夫所至卽其本體」之說。輕本體而重工夫，爲清初言理學者一特徵。後來戴東原出，力攻宋明反本復初以爲性善之論，其端緒已遠肇於此矣。又云：「由性之流露而言謂之情，由性之運用而言謂之才，由性之充周而言謂之氣。性之善不可見，分見於氣、情、才。情、才與氣，皆性之良能也。舍情、才之善，又何以明性善耶？」　　今按：此卽蕺山「性只是氣質之性」之說也。又曰：「人心本無所謂天理，天理正從人欲中見。人欲恰好處卽天理也。向無人欲，則亦並無天理可言矣。」

今按：此卽蕺山「就氣中參出理來」之意，而言之益徹。梨洲亦言之：「喜怒哀樂，不論已發未發，皆情也，其中和則性也。」（明儒學案卷四十七評羅整庵。）與乾初此論正合。又曰：「氣質卽是情、才，由情、才之善而見性善，不可言因性善而後情、才善也。」（學案卷四十一評馮少墟。）　　今按：以義理爲虛，以氣質爲實，又清初言理學者一特徵也。其後顏習齋、戴東原於此等處皆竭力發揮，以爲攻擊理學之根據。然陽明以吾心之好惡是非爲良知，又以實致吾心之好惡是非於事事物物爲致良知，實已走人此一路。故蕺山、梨洲、乾初皆先言之。明眼人必能看透此中消息也。

不偏立宗主，左右采獲以爲調和者，有孫夏峯、李二曲，

全祖望二曲先生窆石文：「當是時，北方則孫先生夏峯，南方則黃先生梨洲，西方則先生，時論以爲三大儒。」　　今按：二曲、夏峯論學，大本皆宗陽明，與梨洲略同。皆能博綜切實，推廓良知功能，力矯晚明心學空疏放蕩之弊，亦略同。而於前人學說，不偏立宗旨，各采所長以爲調和之意，則夏峯、二曲爲顯。門人問夏峯朱、王得失，夏峯曰：「門宗分裂，使人知反而求諸事物之際，晦翁之功也。然晦翁沒而天下之實病不可不洩。詞章繁興，使人知反而求諸心性之中，陽明之功也。然陽明沒而天下之虛病不可不補。」（夏峯語錄）；二曲教學者入手先觀象山、慈湖、陽明、白沙之書，以洞斯道大原。而云：「先覺倡道，皆隨時補救，如人患病不同，投藥亦異。晦菴之後，墮於支離葛藤，故陽明出而救之以致良知，令人當下有得。及其久也，易至於談本體而略工夫。今日吾人通病在於昧義命，鮮羞惡，苟有大君子志切拯救，惟宜力扶廉恥。」（二曲集南行述）此可見二人論學之態度矣。而夏峯著述有理學宗傳二十六卷，記述宋明學術源流，書在梨洲學案之前。又有畿輔人物考、中州人物考、兩大案錄、甲申大難錄、孫文正公年譜、蘇門紀事等書，注重文獻，尤爲與梨洲學風相近。

陸桴亭。

全祖望陸先生世儀傳：「先生不喜陳（白沙）、王（陽明）之學，顧能洞見其得失之故，而平心以論之。其論陽明曰：『陽明之學，原自窮理讀書中來。不然，龍場一悟安得六經皆湊泊。』又曰：『良知固可入聖，然切莫打破敬字，乃是壞良知也。其致之亦豈能廢窮理讀書？然陽明之意主於簡易直捷，以救支離之失，故聰明者喜從之。而一聞簡易直捷之說，則每厭窮理讀書之繁，動云一切放下，直下承當，心粗膽大，祇爲斷送一敬字。不知卽此簡易直捷之一念，便已放鬆腳根也。故陽明在聖門，狂者之流。門人昧其苦心以負之耳。』又嘗謂學者曰：『世有大儒，決不別立宗旨。譬之大醫國手，無科不精，無方不備，無藥不用，豈有執一海上方，而沾沾語人曰，舍此更無科無方無藥也？近之談宗旨者，皆海上方也。』」　　今按：先生不喜陽明，與夏峯、二曲不同。然其不偏立宗旨而爲調和之說則同。梨洲則曰：

「大凡學有宗旨，是其人得力處，亦是學者入門處。講學而無宗旨，卽有嘉言，是無頭緒之亂絲也。學者而不能得其人之宗旨，卽讀其書，亦猶張騫初至大夏，不能得月支要領。」（明儒學案發凡）與夏峯、二曲、桴亭自別。

絕口不言心性，而標「知恥博文」爲學的者，有顧亭林。

亭林文集與友人論學書：「竊歎夫百餘年來之學者，往往言心言性，而茫乎不得其解也。命與仁，孔子所罕言也。性與天道，子貢所未得聞也。其答問士也，則曰：『行己有恥。』其爲學，則曰：『好古敏求。』何其平易而可尋也！今之君子，聚學者數十百人，譬之草木，區以別矣，而一一皆與之言心言性。舍多學而識以求一貫之方，置四海困窮不言，而終日講危微精一，是必道高於孔子，而門弟子賢於子貢也。我弗敢知。孟子一書，言心言性，亦諄諄矣。乃至萬章、公孫丑、陳代、陳臻、周霄、彭更之所問，與孟子之所答者，常在乎出處去就辭受取與之間。是故性也命也，孔子所罕言，而今之君子所恆言也。出處去就辭受取與之辨，孔、孟之所恆言，而今君子所罕言也。我弗敢知也。愚所謂聖人之道者，曰『博學於文』，曰『行己有恥』。士而不言恥，則爲無本之人。非好古而多聞，則爲空虛之學。以無本之人，講空虛之學，吾見其去聖彌遠也。」　　今按：亭林此書，乃與濟南張嵩菴。嵩菴答書云：「論學書特拈博學、行己二事，眞足砭好高無實之病。愚見又有欲質者，性命之理，騰說不可也，未始不可默喻。侈於人不可也，未始不可驗之己。強探力索於一日不可也，未始不可優裕漸漬以俟自悟。如謂於學人分上，了無交涉，是將格盡天不之理，而反遺身以內之理也。」於亭林原書所論，頗持異同。蓋亭林主知恥同於二曲，主博文同於梨洲，而絕不談心性，則於當時爲獨異。然其後乃成乾、嘉學風，專走考證一路，則眞絕不談心性矣。學風之轉移，以漸而至，率如此。

黜陽明而復之橫渠、程、朱，尊事物德行之實，以糾心知覺念之虛妄者，有王船山。

船山遺書大學補傳衍：「何以謂之德？行焉而得之謂也。何以謂之善？處焉而宜之謂也。不行胡得？不處胡宜？則君子之所謂知者，吾心喜怒哀樂之節，萬物是非得失之幾，誠明於心而不昧之謂耳。人之所以爲人，不能離君民親友以爲道，則亦不能舍人官物曲以盡道，其固然也。今使絕物而始靜焉，舍天下之惡而不取天下之善，墮其志，息其意，外其身，於是而洞洞焉，晃晃焉，若有一澄澈之境，置吾心而偸以安。又使解析萬物，求物之始而不可得，窮測意念，求吾心之所據而不可得，於是棄其本有，疑其本無，則有如去重而輕，去拘而曠，將與無形之虛同體，而可以自矜其大。斯二者，乍若有所覩而可謂之覺，則莊周、瞿曇氏之所謂知，盡此矣。然而求之於身，身無當也。求之於天下，天下無當也。行焉而不得，處焉而不宜，則固然矣。於是曰：『吾將不行，奚不得？不處，奚不宜？』乃勢不容已，而抑必與物接，則又洸洋自恣，未有不蹶而狂者也。有儒之駁者起焉，有志於聖人之道，而憚至善之難止也，於是取大學之教，疾趨以附二氏之塗，以其恍惚空明之見，名之曰此明德也，此良知也，此致良知而明明德也。體用一，知行合，善惡泯，介然有覺，頹然任之，而德明於天下矣。乃羅織朱子之過，而以窮理格物爲其大罪。天下之畏難苟安以希冀不勞無所忌憚而坐致聖賢者，翕然起而從之。」
今按：船山此論，排擊心學末流空疏放縱之弊極爲深切。然並時梨洲、夏峯、二曲諸人則庶乎免此。無論其尊王斥王，要之同趨於尙實，則一時學風轉移之不可掩也。

幷宋明六百年理學而徹底反對之者，有顏習齋。

習齊年譜卷下：「予未南遊時，尙有將就程、朱，附之聖門之意。自一南遊，見人人禪子，家家虛文，直與孔門敵對。必破一分程、朱，始入一分孔、孟。乃定以爲孔、孟與程、朱判然兩塗，不願作道統中鄉愿矣。」

今按：淸初攻擊程、朱以來理學，惟此語最決絕。

明氣質之非惡，

顏元存性編：「大約孔、孟以前責之習，使人去其所本無。程、朱以後責之氣，使人憎其所本有。是以人多以氣質自諉，竟有『山河易改，本性難移』之諺矣。其誤世豈淺哉？」又：「非氣質無以爲性，非氣質無以見性也。今乃以本來之氣質而惡之，其勢不並本來之性而惡之不已也。以作聖之氣質，而視爲汚性、害性、壞性之物，明是禪家六賊之說。」又：「若謂氣惡則理亦惡，若謂理善則氣亦善。譬之目矣，眶皰睛，氣質也，其中光明能見物者，性也。將謂光明之理專視正色，眶皰睛乃視邪色乎？若歸咎於氣質，是必無此目而後可全目之性矣。」又與太倉陸道威書：「元著存性篇，明離質無以見性。天之生人，氣質雖殊，無惡也。惡也者，蔽也，習也。纖微之惡，皆自玷其體，神聖之極，皆自踐其形也。」　今按：此辨程、朱理氣二元之論也。然陽明已無此弊。自羅整菴以來，蕺山、梨洲、乾初皆辨之。同時船山、桴亭等亦辨之。梨洲謂：「氣質之偏，大略從習來，非氣質之本然。」（明儒學案四十一評馮少墟。）謂氣質非惡，惡原於習，尤與顏氏說合。今特舉顏說以爲例，學說愈後而愈明也。

朋「靜」「敬」之不可恃，

存學編：「靜極生覺，是釋氏所謂至精至妙者，而其實洞照萬象處，皆是鏡花水月，只可虛中玩弄光景。吾聞一管姓者，學仙泰山中，止語三年，能預知。其兄呼還，則與鄉人同。吾遊燕京，遇一僧敬軒，不識字。坐禪數月，能作詩。出關仍一無知人。蓋鏡中月，水中花。去鏡水，則花月無有也。卽使其靜功緜延，一生不息，其光景愈妙，虛幻愈深，正如人終日不離鏡水，玩弄花月一生，徒自欺一生而已，何與於存心養性之功哉？有宋諸先生，以靜極有覺爲孔子學宗，斷不敢隨聲相和也。」又：「論語曰：『執事敬。』曰：『敬事而信。』曰：『敬其事。』曰：『行篤敬。』皆身心一致加功，無往非敬也。若將古人成法皆舍置，專向靜坐收攝徐行緩語處言敬，則是儒其名而釋其實，去道遠矣。」　今按：敬靜之不可恃，陽明亦先言之。致良知爲「事上磨練」之教，本與顏、李行之學可以溝貫。特當陽明時，理學路子尙未走盡，故用思說話，皆不能如顏、李之透闢。學者當參徹其間消息，勿徒爭是非，求勝負，爲古人鬭閒氣也。

明章句誦讀之不足以爲學，

存學編：「以讀經史，訂羣書，爲窮理處事以求道之功，則相隔千里。以讀經史，訂羣書，爲卽窮理處事，而曰道在是焉，則相隔萬里矣。譬之學琴，手不彈，心不會。但以講讀琴譜爲學琴，是渡河而望江也。故曰千里也。今目不覩，耳不聞，但以譜爲琴，是指薊北而談滇南也。故曰萬里也。」又年譜：「宋儒如得一路程本，觀一處又觀一處，自喜爲通天下路程，人人亦以曉路稱之。其實一步未行，一處未到。」又存學編：「人之歲月精神有限，誦說中度一日，便習行中錯一日。紙墨上多一分，便身世上少一分。」又朱子語類評：「千餘年來，率天下人入故紙堆中，耗盡身心氣力，作弱人、病人、無用人者，皆晦庵爲之也。」又與太倉陸道威書：「元著存學編，申明堯、舜、周、孔三事六德六府六行六藝之道，明道不在章句，

學不在誦讀，期如孔門博文約禮實學實習實用之天下。」　　今按：章句誦讀以爲學，陸、王已譏之。陽明提出致良知，在行事上磨練，卽顏氏重習行身世之意。惟陽明尙講良知講心體，則終不免於時代之色彩耳。

而要之以理學之無益於人國。

存學編：「宋之居汴也，生三四堯、孔，六七禹、顏。後之南渡也，又生三四堯、孔，六七禹、顏。而乃前有數聖賢，上不見一扶危濟難之功，下不見一可相可將之才。拱手以二帝畀金，以汴京與豫矣。後有數聖賢，上不見一扶危濟難之功，下不見一可相可將之才。推手以少帝赴海，以玉璽與元矣。多聖多賢之世，乃如此乎？」又曰：「吾讀甲申殉難錄，至『愧無半策匡時難，惟餘一死報君恩』，未嘗不泣下也。至覽尹和靖祭程伊川文『不背其師有之，有益於世則未』二語，又不覺廢卷浩歎，爲生民愴惶久之。」

又：「宋、元來儒者，卻習成婦女態，甚可羞。『無事袖手談心性，臨危一死報君王』，卽爲上品矣。」李恕谷年譜：「宋儒內外精粗，皆與聖道相反。養心必養爲無用之心，致虛守寂。修身必修爲無用之身，徐言緩步。爲學必爲爲無用之學，閉門誦讀。不盡去其病，世道不可問矣。」

而後六百年相傳之理學，乃痛擊無完膚。夫學術猶果實也，成熟則爛而落，而新生之機，亦於是焉茁。清初諸儒，正値宋明理學爛敗之餘而茁其新生，凡此皆其萌蘖之可見者也。故梨洲、乾初尙承蕺山之緒，不失王學傳統，夏峯、二曲、桴亭則折衷朱、王之間，亭林則深擯理學於不論不議之列，船山則黜明而崇宋，習齋乃幷宋而斥之也。然其於六百年之理學爲窮而思變則一也。言夫其所建樹，則梨洲、亭林、船山、習齋四家爲尤大。船山善言玄理，獨出諸儒。

其遺書有老子衍、莊子解、莊子通、呂覽釋、淮南子注及相宗絡索、三藏法師八十規矩論贊等，於經史外旁治諸子、佛經，故於哲理方面，較同時諸家爲深。惟於以後學風，則少所影響耳。

而學風湮沉，少所影響。

鄂湘皐船山遺書目錄序：「當是時，海內碩儒，北有容城（孫），西有盩厔（李），東南則有崑山（顧）、餘姚（黃）。先生刻苦似二曲，貞晦過夏峯，多聞博學，志節皎然，不愧顧、黃兩先生。顧諸君子肥遯自甘，聲名益炳。雖隱逸之薦，鴻博之徵，皆以死拒，而公卿交口，天子動容，其志易白，其書易行。先生竄身猺峒，絕跡人間。席棘飴荼，聲影不出林莽。門人故舊，又無一有氣力者爲之推挽。歿後遺書散佚，後生小子，至不能舉其名姓。可哀也已！」

梨洲尤長史學，

全祖望梨洲先生神道碑：「忠端公之被逮也，謂公曰：『學者不可不通知史事，可讀獻徵錄！公遂自明十三朝實錄，上溯二十一史，靡不究

心。又公謂明人講學，襲語錄之糟粕，不以六經爲根柢，束書而遊談，故受業者必先窮經。經術所以經世，方不爲迂儒之學，故兼令讀史。」

一傳而爲四明萬氏，再傳而爲鄞之全氏，所謂「浙東學術」者也。

> 章學誠文史通義論浙東學術云：「梨洲黃氏，出蕺山劉氏之門，而開萬氏弟兄經史之學。以至全氏祖望輩，尚存其意。世推顧亭林氏爲開國儒宗，然自是浙西之學。同時梨洲出於浙東，與顧氏並峙，而上宗王、劉，下開二萬，較之顧氏，源遠而流長矣。顧氏宗朱，而黃氏宗陸，浙東貴專家，浙西尚博雅，各因其習而習也。」又曰：「性命之學，不可以空言講也。儒者欲尊德性，而空言義理以爲功，此宋學之所以譏。浙東之學，言性命者，必究於史，此其卓也。」　今按：章氏「言性命者必究於史」一語，道出梨洲以下浙學精神。「孟子道性善，言必稱堯舜」即是此意，與亭林「經學即理學」一語絕不同。乾、嘉以後，走入亭林「經學即理學」一路，而浙東精神未能大顯，此亦清代學術一至可惋惜之事也。

習齋論學，深斥紙墨誦讀之業。然其弟子李恕谷，已不能盡守師說。

> 顏氏學記李恕谷答三弟益溪書：「好讀作，損精神，此顏先生之言。蓋後世學習事少，繙閱事多，坐讀久則體漸柔，漸畏事，將蹈宋明書生覆轍。先生之誨甚是。但吾之繙閱，亦爲學也。與先生所見，微有不同。吾人行習六藝，必考古準今。且禮之冠婚喪祭，非學習不能熟其儀，非考訂不能得其儀之當，二者兼用也。宗廟、郊社、禘祫、朝會，則但可考究以待君相之求，不便自吾定禮以爲習行者也。矧今古不同，殷輅周冕舜樂，孔子且以考究爲事。今世率遵朱子家禮，多杜撰無憑，行之僨蹶，其考議之當急爲何如者？海內惟毛河右知禮樂，萬季野明於禮文，向問之不厭反覆。今季野長逝，河右遠離，吾道之孤，復將誰質？故上問之古人耳，豈得已哉！」

蓋顏、李所倡，雖曰六府、三事、三物、四教，

> 六府：水、火、金、木、土、穀。三事：正德、利用、厚生。見左傳文七年，及僞古文尚書大禹謨。三物：一、六德：知、仁、聖、義、忠、和；二、六行：孝、友、睦、婣、任、卹；三、六藝：禮、樂、射、御、書、數；見周禮地官大司徒。四教：文、行、忠、信，見論語。

而要括言之，惟在一「禮」。

> 顏氏學記習齋二：「宋儒胡子外，惟橫渠爲近孔門學教，謝氏偏與說壞，譏其門人下梢頭低，溺於刑名度數，以爲橫渠以禮教人之流弊。然則教人，不當以禮乎？『民可使由之，不可使知之。』『道之以德，齊之以禮。』此聖賢百世不易之成法，雖周公、孔子亦只能使人行，不能使人有所見。孟子曰：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知道者，眾也。」此固歎知道之少，而吾正於此服周、孔流澤之遠也。橫渠門人，即使皆以刑名度數爲道，何害？朱子既見謝氏之偏，而知橫渠之是，即當考古稽今，與門人講而習之，使人按節文，家行典禮。奈何盡力太極、河、洛諸書，誤此歲月？」　今按：戴望顏先生傳：「先生居喪，守朱氏家禮惟謹，古禮：『初喪，朝一溢米，夕一溢米，食之無算。』家禮刪去『無算』句，先生遵之過，朝夕不敢食，當朝夕遇哀至，又不能食，病幾殆。又喪服傳曰：『既練，舍外寢，始食菜果，飯素食，哭無時。』家禮改爲：『練後，止朝夕哭，

惟朔望未除服者會哭。』凡哀至，皆制不哭。先生亦遵之，既覺其過抑情，校以古喪禮，非是。因歎先王制禮，盡人之性，後儒無德無位，不可作也。自是始悟堯、舜之道，在六府三事，周公教士以三物，孔子以四教，非主靜專誦讀流爲禪宗俗學者所可託。於是著存學、存性、存治、存人四編，以立教。名其居曰『習齋』。」據此傳文，習齋守喪，正與陽明格庭前竹子，同一得悟。余故謂習齋徹始徹終，惟重習行，重一「禮」字。言禮而不能本諸性情，以爲創設，必有依據，則考核之事不能廢。無怪習齋雖力詆書册害人，繙閱害事，而傳其學之唯一門徒，卽與之持異同也。

又學記恕谷一：「聖道惟禮可以盡之。發育峻極之功用，亦不越一禮。故曰『約之以禮』，『復禮爲仁』。周禮無所不舉，統名周禮。大學言明親，中庸言性教，小戴皆列於禮記，可見也。顏先生謂禮卽道也，惟至德之人凝之。尊德性，道問學，致廣大，盡精微，極高明，道中庸，溫故知新，皆敦厚以崇禮也。所謂德至而道凝也。旨哉言乎！」又云：「按禮有專就儀文言者。有統天下之理而言者。大司徒三物，禮居六藝之一，專指五禮儀文言也。魯論：『約之以禮。』中庸：『非禮不動。』則三物皆該其中矣。」恕谷二：「孔子言：『博學於文，約之以禮。』約之卽約所博之文也。則聖學惟一禮矣。內外合，知行盡矣。宗程、朱者以天理二字混之，宗陸、王者又直指良知，曰禮者吾心之大規矩也，而禮入空虛矣。晉人之於禮也明廢之，宋明之於禮也陰棄之，此世道人心之憂也。豈解經之失而已哉！」今按：顏、李學之專重「禮」字，雖顏學精神原自如此，然其說至恕谷而大定，卽據上引諸節可見也。

禮貴酌古準今，則不能不有事於考覈，亦勢之所必至也。恕谷至京師，與季野極相得，

學記李恕谷先生傳：「時三藩平後，朝廷向文學，四方名士競集京師，無不樂交先生者。而鄞萬處士斯同尤篤服先生，爲特序大學辨業，以爲學之指歸在是。他日與先生考論禮制，握先生手，曰：『天下學者，唯君與下走耳。太原閻生，未足多也。』萬有講會，每會皆達官主供張，翰林部郎處士數十人列坐而聽。一日，會講於紹寧會館，先生亦往。眾請問郊社，萬君向眾揖先生，曰：『此蠡李先生也。負聖學正傳，非予敢望。今且後郊社，請先言李先生學，以爲求道者路。』因將辨業之旨，歷歷敷陳，曰：『此質之聖人而不惑者，諸君有志，無自外矣！』」

於是北方顏、李之學，遂與南方浙學相合。蓋梨洲本多方，其言心性者，承理學之傳統。其經世致用，則爲言史論政。其矯明人語錄空疏之病，而以考古爲根柢者，則爲經學。季野不喜言心性。乃遁而窮經。

學記恕谷四：「將刊大學辨業，念萬君季野負重名，必須一質，合則歸一，不合則當面剖辨，以定是非。乃持往求正。踰數日復晤，季野下拜曰：『先生負聖學正傳，某少受學於黃梨洲先生，講宋明儒者緒言，後聞一潘先生（潘平格有求仁錄）論學，謂陸釋，朱老，憬然於心。既而同學競起攻之，某遂置學不講。曰：予惟窮經而已。以故忽忽誦讀者，五六十年。今得見先生，乃知聖道自有正途也。』乃爲辨業作序。」

其學自明史而外，尤長於古禮。

全祖望萬貞文先生傳：「先生之初至京也，時議意其專長在史。及崑山徐侍郎乾學

> 居憂，先生與之語喪禮，侍郎因請先生纂讀禮通考一書，上自國卹以及家禮，十四經之箋疏，二十一史之志傳，漢、唐、宋諸儒之文集說部，無或遺者。又以其餘編成五禮之書二百餘卷。」　　今按：據此則徐書全出季野。至秦氏五禮通考，或說出戴東原，無確據。近人梁啟超疑卽此續成五禮之書二百餘卷者，則秦書亦出季野之手也。

一旦聞恕谷之說，卽以窮經考禮爲性命根源，宜乎其訢合而無間也。當是時，先輩遺民經世興復之志，旣不得一施設，而言政制者漸以荒失。

> 梨洲經世之志，略見於明夷待訪錄一書。其自序云：「昔王冕仿周禮著書一卷，自謂吾未卽死，持此以遇明主，伊、呂事業不難致，終不得少試以死。冕書未得見，其可致治與否，固未可知。吾雖老矣，如箕子之見試，或庶幾焉。」亭林讀其書，云：「百王之弊，可以復起；三代之盛，可以徐還。」全謝山跋云：「原本不止於此，以多嫌諱勿盡出。」亭林經世之志，見於日知錄，自謂：「意在撥亂滌汙，法古用夏，啟多聞於來學，待一治於後王。」又謂：「平生志業，皆在其中，有王者起，得以酌取焉。」船山經世之志略見於噩夢、黃書諸書。其他二曲、桴亭諸人，於政制皆有論及。

兵農錢穀水火工虞之類，又未可率爾而談。時獨有一劉繼莊爲能實治其事。

> 章炳麟檢論正顏：「顏元長於射、御，禮本粗疏，樂、書、數非其所知。其徒李塨言數則祇記珠算之乘除，言書則粗陳今隸之正俗，市儈之學，學究之書，而自謂明六藝，可鄙孰甚？至所謂兵農水火錢穀工虞無不嫻習者，則矜夸之辭耳。」　　今按：顏、李特有意治之，至於實能其事，固猶未也。繼莊之學，今亦無傳，然讀全祖望氏一傳，知其所詣，蓋非顏、李比矣。

其言西北水利，尤爲千古偉論，足以發明中國民族二千年盛衰消長之機。

> 全祖望劉繼莊傳：「其論水利，謂西北乃二帝三王之舊都，二千餘年，未聞仰給於東南。何則？溝洫通而水利修也。自劉、石雲擾，以迄金、元，千百餘年，人皆草草偷生，不暇遠慮，相習成風，不知水利爲何事。故西北非無水也，有水而不能用也。不爲民利，乃爲民害。旱則赤地千里，潦則漂沒民居。無地可瀦，無道可行。人固無如水何，水亦無如人何。有聖人出，經理天下，必自西北水利始。水利興而後足食，教化可施也。」　　今按：中國民族本起西北，自六朝而下，文物漸移於東南。南方柔脆，其學術思想亦專事莊老、佛教、理學一途。中國旣成偏枯之局，而民族之內力亦漸衰。繼莊此論，殆爲中國民族復興之機捩所在，未可輕忽視也。

然言無可驗，其勢不長，終亦淪爲絕學。而異族猜忌，文字之獄屢興。

> 康熙初年，有莊氏史案，後又有南山集案，而雍、乾間尤夥。若查嗣庭、呂留良、胡中藻、王錫侯、徐述夔等之案，不可勝數。可參讀柳翼謀中國文化史。

凡及前代史實，尤觸忌諱。

章炳麟檢論哀焚書：「滿洲乾隆三十九年，既開四庫館，下詔求書，命有觸忌諱者毀之。四十一年，江西巡撫海成，獻應毀禁書八千餘通，傳旨褒美。督他省摧燒益急。自爾獻媚者蜂起。初下詔時，切齒於明季野史。其後四庫館議，雖宋人言遼、金、元，明人言元，其議論偏謬尤甚者，一切擬毀。及明隆慶以後，諸將相獻臣所著奏議文錄，絲帙寸札，靡不然爇。厥在晚明，當弘光、隆武，則袁繼咸、黃道周、金聲。當永歷及魯王監國，則錢肅樂、張肯堂、國維、煌言。自明之亡，一二大儒，孫氏則夏峯集，顧氏則亭林集、日知錄，黃氏則行朝錄、南雷文定，及諸文士侯（方域）、魏（禧）、邱（維屏）、彭（士望）所撰述，皆以詆觸見燼。其後紀昀等作提要，孫、顧諸家稍復入錄，而頗去其貶文。或曰：『朱（筠）、邵（晉涵）數君子實左右之。』然隆慶以後，至於晚明，將相獻臣所著，僅有孑遺矣。」

於是諸儒結舌，乃不敢治近史，性理之學又不可振，然後學人之心思氣力，乃一迸於窮經考禮之途，而乾、嘉以下所謂「漢學」者以興。故清初諸儒，博綜經世多方之學，一轉而爲乾、嘉之窮經考禮者，蓋非無故而然也。時惟亭林，倡「經學卽理學」之語，乃若與季野、恕谷之說合。

全祖望顧先生炎武神道表：「晚益篤志六經，謂古今安得別有所謂理學者，經學卽理學也。自有舍經學以言理學者，而邪說以起。不知舍經學，則其所謂理學者，禪學也。」　　今按：亭林不喜言心性，遂爲此語。不知宋明理學自有立場，不待經學。經乃古代官書，亦惟訓詁名物考禮考史而止，亦豈得謂「經學卽理學」。亭林此言，實爲兩無所據，遠不如浙東「言性命者必究於史」一語之精卓矣。實齋爲梨洲、亭林二人辨析學術異同，可謂特具隻眼。顧謂亭林原於朱子，則似矣而尙有辨也。朱子言格物窮理，仍不忘吾心之全體大用，不脫理學家面貌。亭林則只以知恥立行，而別標博學於文，將學、行分兩橛說，博學遂與心性不涉。自與朱子分途。顏、李說「博學於文」，常連及「約之以禮」，則仍不脫習行上事，習行又自心性上來；故顏、李與浙東爲近，而與崑山則遠。季野之語恕谷曰：「天下學人，惟君與我，太原閻生未足多也。」若璩治經，亦未可輕，正以脫卻心性爲人，專意考據，故爲季野所少耳。

方苞與劉拙修書，力尊宋五子，而曰：「學之廢久矣，浙以東則黃君梨洲壞之，燕趙間則顏君習齋壞之。二君以高名耆舊，立程、朱爲鵠的，同心於破之；浮夸之士，皆醉心焉。」亦復以浙東與顏、李並譏。望溪交恕谷、季野，宜其知之深而見之切也。時淸廷方尊程、朱以牢籠一世，季野、恕谷雖名高，而不足以敵天下之滔滔；學者既不敢爲程、朱之叛徒，又傾動於季野、恕谷諸人之實論，則惟亭林之判心性與學問爲二途者，爲可以安身而藏跡。故自乾、嘉以下，惟徽州一派，其間大師尙多不失浙東及顏、李精神者。至於氣魄較小，眼光較狹之流，則專借亭林「經學卽理學」一語爲話柄，於名物訓詁證禮考史外，不復知有學術矣。此中界限，不可不細剖也。

又其學尙蒐討，銖積寸累，陋者可以自藏，於是遂受一世推崇。

亭林自記少受祖父之教，謂著書不如鈔書。（文集鈔書自序）其天下郡國利病書及肇域志等，皆成於抄摘。日知錄亦大半由纂鈔而成。嘗與人書自言成書之意云：「今人纂輯之書，正如今人之鑄錢。古人采銅於山，今人則買舊錢名之曰廢銅以充鑄而已。所鑄之錢既已粗惡，又將古人傳世之寶舂剉碎散，不存於後，豈不兩失之乎？承問

日知錄又成幾卷，蓋期之以廢銅；而某自別來一載，早夜誦讀，反復尋究，僅得十餘條，然庶幾採山之銅也。」　　今按：亭林日知錄自爲精心結撰之作，可謂體大思精，憂深慮遠。後人無其精神，就書讀書，綴比掇拾，劄記得數十條，支離割裂，自附於通博，此莊生所云：「不幸不見天地之純，古人之大體，而道術將爲天下裂」者也。章實齋謂：「浙東貴專家，浙西尚博雅。」然貌爲博雅而不至焉者，其弊亦不可不知耳。實齋又謂：「漢學家襞積補苴，爲誤學王伯厚之流弊。」又謂顧、王同原朱子。其間消息，亦可知矣。

後人因羣目以謂漢學開山。閻、胡諸人，亦同見推尊。

章炳麟檢論清儒：「始崑山顧炎武爲唐韻正、易、詩本音，古韻始明。其後言聲音訓詁者尊焉。太原閻若璩，撰古文尚書疏證，定東晉晚書爲作僞，學者宗之。濟陽張爾岐始明儀禮，而德清胡渭審察地望，系之禹貢，皆爲碩儒。然草創未精博，時糅雜元、明讕言。其成學著系統者，自乾隆朝始。」

梁啟超清代學術概論：「汪中嘗擬爲國朝六儒頌，其人則崑山顧炎武，德清胡渭，宣城梅文鼎，太原閻若璩，元和惠棟，休寧戴震也。其言曰：『古學之興也，顧氏始開其端。河、洛矯誣，至胡氏而絀。中西推步，至梅氏而精。力攻古文者，閻氏也。專言漢儒易者，惠氏也。凡此皆千餘年不傳之絕學，及戴氏出而集其成焉。』（凌廷堪汪容甫墓志銘）其所推挹甚當。六君者洵清儒之魁也。然語思想界影響之巨，則吾於顧、戴而外，獨推閻、胡。閻之所以大，在其尚書古文疏證；胡之所以大，在其易圖明辨，汪中則既言之矣。」　　今按：梨洲有易學象數論六卷，力辨河、洛方位圖說之非，爲後來胡書先導。有授書隨筆一卷，則閻氏問尚書而以此告之，實閻氏古文疏證之先導。又其究歷算之學，多所發明，亦在梅氏之前。梨洲矯晚明王學空疏，而主窮經以爲根柢；此等處其影響後學，豈在亭林之下？而後之漢學家不復數說及之者，正以亭林「經學卽理學」一語，截斷眾流，有合於後來漢學家之脾胃；而梨洲則以經史證性命，多言義理，不盡於考證一途，故不爲漢學家所推也。然因此遂謂漢學開山，皆顧氏一人之力，則終不免爲失眞之論耳。

而於當時各家學術異同離合之故，不復深考，則亦不足以語夫其遞遷轉變之眞也。漢學之興，蓋分二派：一自吳之蘇州，一自皖之徽州。

章炳麟檢論清儒：「清世理學之言竭而無餘華，多忌故歌詩文史楛，愚民故經世先王之志衰。家有智慧，大湊於說經，亦以紓死。其成學著系統者，自乾隆朝始。一自吳，一自皖南。吳始惠棟，其學好博而尊聞。皖南始江永、戴震，綜形名，任裁斷。此其所異也。」

蘇州之學，成於惠棟。

梁啟超清代學術概論：「元和惠棟，世傳經學，祖父周惕，父士奇，咸有著述，稱儒宗焉。棟受家學，益弘其業。所著有九經古義、易漢學、周易述、明堂大道錄、古文尚書考、後漢書補注諸書。其弟子則沈彤、江聲、余蕭客最著。蕭客弟子江藩，著漢學師承記，推棟爲斯學正統。實則棟未能完全代表一代之學術，不過門戶壁壘，由彼而立耳。」

其爲學也，尊古而守家法。

惠棟九經古義首述：「漢人通經有家法，故有五經師。訓詁之學，皆師所口授，其後乃著竹帛。所以漢經師之說，立於學官，與經並行。古字古言，非經師不能辨。是故古訓不可改也，經師不可廢也。余家四世傳經，咸通古義，因述家學作九經古義一書。」然吳學尊古宗漢，乃由反宋，實當時之革命派也。

繼先天圖象之辨而言漢易，

易自北宋濂溪、康節諸家，以道士之說附會，至朱子而特加尊信。清初梨洲出，倡以六經爲根柢之論，遠承二陸之意，力辨先天圖象之妄（有易學象數論）。其弟宗炎晦木（有周易象辭及圖書辨惑），及浙人朱彝尊（見經義考）、毛奇齡（河圖原舛篇、太極圖說遺議）、胡渭（易圖明辨）遞相闡發，恕谷亦聞風相應（周易傳注）。爲宋人圖書發覆，亦當時學派中一大潮流。惠氏則本此而推進之，乃以研尋漢儒說易爲宗旨也。江藩漢學師承記稱棟專心經術，尤邃於易，乃撰周易述一編，漢易之絕者千五百餘年，至是而粲然復章。又經師經義目錄論之云：「易自王輔嗣、韓康伯之書行，二千餘年，無人發明漢時師說。及東吳惠氏起，而導其源，疏其流，於是三聖之易昌明於世。國初老儒如黃宗羲之易學象數論，雖闢陳摶、康節之學，而以納甲動爻爲僞象，又稱王輔嗣注簡當無浮義；黃宗炎之易象辭、圖書辨惑亦力闢宋人圖書之說；然不宗漢學，皆非篤信之士也。」其專信漢人，於此可見矣。

又因易而言明堂陰陽，

江藩漢學師承記稱棟因學易而悟明堂之法，撰明堂大道錄八卷，禘說二卷。

故蘇州學派多信緯術。

劉師培南北考證學不同論：「謂吳中學派傳播越中，咸信緯書。惠棟治易雜引緯書，且信納甲、爻辰之說。張惠言治虞氏易，亦信緯學。王昶孔廟禮器碑跋謂緯書足以證經。孫星衍作歲陰歲陽考諸篇，雜引緯書。王鳴盛引緯書以申鄭學。嘉興沈濤以五緯配五經，且多引緯書證經，皆其例。北方學者則鮮信緯書，惟旌德姚配中作周易姚氏學，頗信之。」

蓋其學風惟漢是尚，宜有此也。

江藩國朝經師經義目錄論胡朏明洪範正論謂：「雖力攻圖書之謬，而闢漢學五行災異之說，是不知夏侯始昌之洪範五行傳亦出伏生也。」吳派學者往往不辨是非，惟漢儒之說則信，有如此者。

梁啟超清代學術概論謂：「清代學術，論者多稱爲漢學。其實純粹的漢學，惟惠氏一派，洵足當之。夫不問眞不眞，惟問漢不漢，以此治學，安能通方？」

徽州之學，成於江永、戴震。江之治學自禮入。

戴震江先生永事略狀：「先生少就外傅，與里中童子治世俗學。一日，見明邱氏大學衍義補內引周禮，奇之，求諸積書家，得寫周禮正文，朝夕諷誦。自是遂精心於前人所集十三經注疏者，而於三禮尤功深。先生以朱子晚年治禮，爲儀禮經傳通解，書未就，乃爲之廣摭博討，一從周官經大宗伯吉、凶、軍、賓、嘉五禮舊次，

使三代禮儀之盛，大綱細目，井然可覩，題曰禮經綱目，凡數易稿而後定。」

其先徽、歙之間，多講紫陽之學，遠與梁谿、東林相通，

淸初徽、歙間治朱學者，始休寧汪佑，講學紫陽書院，歙人吳愼亦預焉。（詳唐鑑學案）愼又與金城汪琰、休寧施璜遊梁谿、東林，從高世泰講學。已而歸歙，會講紫陽、還古兩書院，興起者甚眾。（詳彭紹升歙縣吳先生傳及江藩宋學淵源記）

永蓋承其緒風。

江永禮書綱目序云：「蓋欲卒朱子之志，成禮樂之完書，雖僭妄有不辭。」又其朱子原訂近思錄集註序云：「道在天下，亙古長存，自孟子後，一線勿墜，有宋諸大儒起而昌之，所謂爲天地立心，爲生民立命，爲去聖繼絕學，爲萬世開太平，其功偉矣。永自蚤歲，先人授以朱子遺書原本，沈潛反覆有年；今已垂暮，所學無成，日置是書案頭，默自省察，以當嚴師。幸生朱子之鄉，取其遺編輯而釋之，或亦先儒之志。」云云，可見其崇仰宋學之心矣。汪佑輯五子近思錄，施璜有五子近思錄發明，江書卽本汪意。同時有婺源汪紱，朱筠爲作墓表，云：「爲學以宋五子爲歸，六經皆有成書，下逮樂律、天文、地輿、陣法、術數，無所不究暢。」學風亦與永近似。蓋吳學自攻宋起腳，皖學自紹宋入手，此亦其一異。

東原出而徽學遂大，一時學者多以治禮見稱。

劉師培南北考證學不同論：「徽州學派傳播揚州，咸精禮學。如江永禮經綱目、周禮疑義舉要、禮記訓義擇言、釋宮補，戴震作考工記圖，而金（榜）、胡（匡衷、承珙、培翬），程（瑤田）、凌（廷堪）於禮經咸有著述；此徽州學者通三禮之證也。任大椿作釋繒、弁服釋例，阮元作車制考、朱彬作禮記訓纂；此江北學者通三禮之證也。南方學者，則鮮精禮學。惠棟明堂大道錄、禘說，皆信緯書。惠士奇禮說，亦多空論。沈彤儀禮小疏，褚寅亮儀禮管見，齊召南周官祿田考、王鳴盛周禮軍賦說，咸擇言短促，秦蕙田五禮通考，亦多江、戴之緒言。惟張惠言儀禮圖頗精。然張氏之學，亦受金榜之傳，仍徽州學派也。」

皆能條理密栗，識斷精審，上溯古義而斷以己之律令，與蘇學殊焉。

章炳麟檢論淸儒：「凡戴學數家，分析條理，皆縝密嚴栗，上溯古義，而斷以己之律令，與蘇州講學殊矣。」梁啟超淸代學術概論：「震之言曰：『學有三難。淹博難，識斷難，精審難。』戴學所以異於惠學者，惠僅淹博，而戴則識斷且精審也。」余謂吳學務反宋，而轉陷尊古。皖學初本闡宋，後乃爲諍宋。吳以革命始而得承統，皖以承統始而達革命，學風遷變，誠非先導者所得逆覩也。

而東原之學，尤爲博大精深，幾幾乎非復考禮窮經之所能限。

段玉裁戴東原先生年譜：「先生言爲學須先讀禮，讀禮要知得聖人禮意。」又東原集答鄭丈用牧書：「君子務在聞道也。今之博雅能文章善考覈者，皆未志乎聞道，徒株守先儒而信之篤，如南北朝人所譏：『寧言周、孔誤，莫道鄭、服非。』亦未志乎聞道者也。」又與某書：「治經先考字義，次通文理。志存聞道，必空所依

傍。」又年譜：「先生初謂天下有義理之原，有考覈之原，有文章之原，吾於三者皆庶得其原。後數年又曰：『義理卽考覈、文章二者之原也，義理又何原哉？』」東原之學，不徒在知禮，又貴能知得禮意，以明道爲考覈之原，不株守考覈而止，皆承皖學紹宋精神，與吳派不同。

其先尙守宋儒義理，

年譜：「乾隆乙亥，先生三十三歲，入都，有與方希原書謂：『聖人之道在六經，漢儒得其制數，宋儒得其義理。』又有與姚姬傳書謂：『先儒之學，如漢鄭氏、宋程子、張子、朱子，其爲書至詳博，然猶得失中判。』」胡適戴震的哲學，謂：「此尙承認宋儒義理，爲壯年未定之見，與其後孟子字義疏證主張絕殊。戴望作顏氏學記，謂戴震本顏、李言性而暢發其旨，其思想變遷，當在乙亥入京之後。」

後乃自出己見，別標新說，乃時與浙東顏、李之論相出入。

梁啟超東原哲學：「我深信東原思想，有一部分受顏、李學派影響而成。試略尋其線索：一、方望溪子方用安爲李恕谷門生，望溪、恕谷論學不合，用安常私袒恕谷，是桐城方家有能傳顏、李學者。東原與方家人素有往來，方希原卽其一，他可以從方家子弟中，間接聽到顏、李的緒論。二、恕谷很出力在南方宣傳他的學派，當時贊成、反對兩派人，當都不少。卽如是仲明，據恕谷年譜，曾和他往復論學。據東原集，又知他曾和東原往復論學。仲明年譜中，也有批評顏、李的話。或者東原從他或他的門下可以有所聞。三、程綿莊是當時江南顏、李學派的大師，他和程魚門是摯友，魚門、東原交情也不淺，東原可以從二程的關係上得聞顏、李學說，乃至得見顏、李的書。」胡適戴震的哲學謂：「戴學與顏學的媒介，似乎是程廷祚（卽程綿莊）。他是徽州人，寄居江寧。戴震二十多歲時，曾到江寧，後來戴震入京之後，曾屢次到揚州，都有和程廷祚相見的機會。他中式舉人，在乾隆二十七年，（在入京後八年。）屢次在江寧鄉試，也都可以見著程廷祚。」　　今按：梁、胡所言皆無確證。必謂東原思想淵源顏、李者，爲東原攻擊宋儒言理及氣質之性諸端，顏、李皆已先及。然顏、李同時尙有浙東一派，其持論亦多與顏、李相通，何嘗不足爲戴學啟先？東原論性本與陽明相近，梨洲爲陳乾初一傳，尤不啻戴學之縮影。時尙有西河毛奇齡，恕谷從之問樂、問易，而奇齡亦推恕谷爲蓋世儒者。其著書好詆朱子，而尊陽明，有四書改錯，於朱子攻擊無所不至。其論重習行，尙事功，皆襲取顏、李之意。而極辨理字，屢出疊見。謂：「宋人動輒言理，大抵宋儒拘滯，總過執理字，實是大錯。如中庸『天命之謂性』，性註作理，而天又註理，將『理命之謂理』，自然難通。」（又見四書賸言補。）又：「知及之章此本論爲政以及之民者，凡十一『之』字，俱是一義，乃動輒以『理』字當之；則『仁能守理』，已爲難通，仁是何物而使守理？況『莊以涖理』，『動理不以禮』，則大無理矣。」又謂：「聖學所分，只是善惡，並無理、欲對待語。理、欲對待，起於樂記，爲西漢學人之言，前古無是也。」（又見聖門釋非錄。）「春秋以前自堯、舜、禹、湯至夫子口中，並無有言理、欲者。從來理字作條理解，（中庸說又詳徵之云：「中庸文理，溫而理，皆是。卽繁辭窮理，理於義，亦是窮著數之理，理者數之義。」）惟孟子始加稱理義，然未嘗與欲對。」（見釋非錄）「理者禮也，理者義之則，禮者事之則也。道心不主道，猶人心不主欲，耳順者以小體爲大體，從心者以人心爲道心。」凡此所言，皆已與戴學相似。其論語稽求篇敍，謂：「宣尼所言，與七十子之所編記，其意旨本不如是，而解者以己意強行之。」亦卽東原以意見斥宋儒之說。其他類此者尙多，不能盡引。毛氏以博辨見稱，其著述傳播既廣，東原烏得弗見？則梨洲、西河書，亦烏知其不爲戴學淵源者？望溪已以浙東與顏、李並詆。其後徽學發揮「理者禮也」一語，西河固已先及。西河論學極崇忠恕，戴學一

傳而爲焦理堂，乃專以忠恕標學的。阮元亦戴學健者，又極推毛氏書。朱一新無邪堂答問卷四論大學在明明德謂：「毛西河大學問實用李恕谷說，而段懋堂又暗襲西河。漢學家如此類者不少。」所言亦足證明此中消息。則皖南、浙東兩派，其學術之染涉，較之顏、李不益爲明顯耶？西河雖不純爲學者，然不能謂其書之無足影響。梁、胡言戴學淵源，專注顏、李著想，恐未得當時情實。且毛氏逸講箋辨、恕谷大學辨業於顏、李著述亦皆有提及，東原知有顏、李，何必定從二程？余茲所論，雖亦同爲推測之辭，然浙東學派與顏、李相通，此爲論清初學術派別者所不可不知。戴學近顏、李，尤近浙東，又爲梁、胡諸人所未道，故爲發之，以備一說。

其著述最大者爲孟子字義疏證一書。

段玉裁戴先生年譜：「先生原善三篇，論性二篇已成。又以宋儒言性、言理、言道、言才、言誠、言明、言權、言仁義禮智、言智仁勇，皆非六經孔孟之言，而以異學之言糅之，故就孟子字義開示，使人知『人欲淨盡，天理流行』之語病。所謂理者，必求諸人情之無憾而後卽安，不得謂性爲理。」又經韻樓集七答程易田丈書，稱先生與玉裁書云：「僕生平著述之大，以孟子字義疏證爲第一，此正人心之要。今人無論邪正，盡以意見名之曰理，而禍斯民，故疏證不得不作。」

其大要在抨擊宋儒之言理，

疏證：「宋儒合仁、義、禮而統謂之理，視之如有物焉，得於天而具於心，因以此爲形而上，爲沖漠無朕，以人倫日用爲形而下，爲萬象紛羅。蓋因老、莊、釋氏之舍人倫日用而別有所貴道，遂轉之以言夫理。在天地則以陰陽不得謂之道，在人物則以氣稟不得謂之性，以人倫日用之事不得謂之道，六經孔孟之言，無與之合者也。」

謂其理、欲之辨，乃以意見禍天下。

疏證：「宋儒程子、朱子易老、莊、釋氏之所私者而貴理，易彼之外形體者而咎氣質。其所謂理，依然如有物焉宅於心。於是辨乎理、欲之分，謂不出於理，則出於欲，不出於欲，則出於理。雖視人之饑寒號呼，男女哀怨，以至垂死冀生，無非人欲。空指一絕情欲之感者爲天理之本然，存之於心。及其應事，幸而偶中，非曲體事情，求如此以安之也。不幸而事情未明，執其意見，方自信天理非人欲。而小之一人受其禍，大之天下國家受其禍。徒以不出於欲，遂莫之或寤也。凡以爲理宅於心，不出於欲則出於理者，未有不以意見爲理，而禍天下者也。」

謂：「古之言理者，就人之情欲求之，使之無疵之謂理。」

疏證：「今旣截然分理、欲爲二，以不出於欲爲理，舉凡民之饑寒愁怨，飲食男女，常情隱曲之感，咸視爲人欲之甚輕者矣。古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之謂理。今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧之謂理。此理、欲之辨，適以窮天下之人，盡轉移爲欺僞，爲禍可勝言哉！」

「通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽之謂理。」

疏證：「人倫日用，聖人以通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽是謂理。」又：「理者，情之不爽失者也。」又與某書：「情之至於纖微無憾是謂理。」

「有爲而歸於至當不可易之謂理。」

疏證：「天下必無舍生養之道而得存者，凡事爲皆有於欲，無欲則無爲矣。有欲而後有爲，有爲而歸於至當不可易之謂理。無欲無爲，又焉有理？」

人之大患在於私與蔽。

疏證：「欲之失爲私，不爲蔽。自以爲得理而所執之實謬，乃蔽而不明。天下古今之人，其大患私與蔽二端而已。私生於欲之失，蔽生於知之失。欲生於血氣，知生於心。因私而咎欲，因欲而咎血氣。因蔽而咎知，因知而咎心。老氏所以言『常使民無知無欲』。後之釋氏，其論說似異而實同。宋儒出入於老、釋，故雜乎老、釋之言以爲言。」

以情絜情，則可以祛我私。

疏證：「理者情之不爽失者也。未有情不得而理得者也。凡有所施於人，反躬而靜思之，人以此施於我，能受之乎？凡有所責於人，反躬而靜思之，人以此責於我，能盡之乎？以我絜之人則理明。天理云者，言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其平是也。」

反躬強恕，則可以祛我私。

疏證：「好惡既形，遂己之好惡，忘人之好惡，往往賊人以逞欲。反躬者，以人之逞其欲，思身受之之情也。情得其平，是爲好惡之節，是爲依乎天理。」

疏證：「中庸曰：『忠恕違道不遠。』孟子曰：『強恕而行，求仁莫近焉。』蓋人能出於己者必忠，施於人者以恕，行事如此，雖有差失，亦少矣。凡未至乎聖人，未可語於仁，未能無憾於禮義；如其才質所及，心知所明，謂之忠恕可也。聖人仁且智，其見之行事，無非仁，無非禮義，忠恕不足以名之。然而非有他也，忠恕至斯而極也。」

區分裁斷，所以解我蔽。

疏證：「孟子云：『心之所同然者，謂理也，義也。』心之所同然者，始謂之理，謂之義，則未至於同然，存乎其人之意見者，非理也，非義也。凡一人以爲然，天下萬世皆曰是不可易也，此之謂同然。舉理以見心能區分，舉義以見心能裁斷。分之各有其不易之則，名曰理。如斯而宜，名曰義。是故明理者，明其區分也。精義者，精其裁斷也。不明，往往界於疑似而生惑；不精，往往雜於偏私而害道；求理義而智不足者也。故不可謂之理義。自非聖人，鮮能無蔽。有蔽之深，有蔽之淺者。人莫患乎蔽而自智，任其意見，執之爲理義。吾懼求理義者以意見當 之，孰知民受其禍之所終極哉！」

照察神明，所以解我蔽。

疏證：「凡血氣之屬，皆有精爽。其心之精爽，鉅細不同。如火光之照物，光小者其照也近，所照者不謬也，所不照者斯疑謬承之。不謬之謂得理。其光大者其照也

遠，得理多而失理少。且不特遠、近也。光之及又有明、闇，故於物有察有不察。察者盡其實，不察斯疑謬承之。疑謬之謂失理。失理者限於質之昧，所謂愚也。惟學可以增益其不足，而進於智。益之不已，至爭其極，如日月有明，容光必照，則聖人矣。此中庸『雖愚必明』，孟子『擴而充之』之謂。聖人神明之盛也，其於事靡不得理，斯仁、義、禮、智全矣。故禮、義非他，所照所察者之不謬也。何以不謬，心之神明也。」

故曰：「人之不盡其材，患二：曰『私』，曰『蔽』。」「去私莫如強恕，解蔽莫如學。」

文集原善下：「人之不盡其材，患二：曰『私』，曰『蔽』。私也者，其生於心爲溺，發於政爲黨，成於行爲慝，見於事爲悖，爲欺；其究爲私已。蔽也者，其生於心爲惑，發於政爲偏，成於行爲謬，見於事爲鑿，爲愚；其究爲蔽已。鑿者其失爲誣，愚者其失爲固，誣而罔省，施之事亦爲固。悖者在事爲寇虐，在心爲不畏天明。欺者在事爲詭隨，在心爲無良。去私莫如強恕，解蔽莫如學。」

而先務則重知。

疏證：「聖人之言，無非使人求其至當以見之行。求其至當，卽先務於知也。凡去私不求去蔽，重行不先重知，非聖學也。」

此戴學之大要也。自是以往，漢學遂臻於大盛。

江藩漢學師承記：「三惠之學盛於吳中，江永、戴震諸君繼起於歙，從此漢學昌明，千載沈霾，一朝復旦。」蓋至惠棟、戴震而吳、皖之反宋尊漢，匯爲同流矣。

然其精神所注，卒均不脫於其所謂聖人之遺經，而惟日孳孳於故訓與典章制度之間，則不徒吳派爲然，雖皖派、戴學亦莫弗然也。

戴東原集題惠定宇先生授經圖：「言者輒曰：『有漢儒經學，有宋儒經學。一主於故訓，一主於理義。』此誠震之大不解者也。夫所謂理義，苟可以舍經而空凭胸臆，將人人鑿空得之，奚有於經學之云乎哉？惟空凭胸臆之卒無當於賢人聖人之理義，然後求之古經。而遺文垂絕，今古懸隔也，然後求之故訓。故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者，乃因之而明。賢人聖人之理義非他，存乎典章制度者是也。松崖先生之爲經也，欲學者事於漢經師之故訓，以博稽三古典章制度，由是推求理義，確有據依。彼歧故訓、理義二之，是故訓非以明經義，而故訓胡爲？理義不存乎典章制度，勢必流入異學曲說而不自知。其亦遠乎先生之教矣！」　　今按：東原此文，據年譜作於四十三歲。明年，在京語段玉裁云：「近日做得講理學一書。」謂孟子字義疏證也。後凌廷堪爲東原作事略狀，謂於揚州見元和惠棟，論學有合，卽删節此文，以見其爲學大要。（阮元作傳亦採此文。）則知戴氏爲學，其根本上與吳派非有歧趨。又據年譜：「東原卒前四月，致書段玉裁曰：『僕自十七歲時，有志聞道，謂非求之六經孔孟不得。非從事於字義制度名物，無由以通其語言。爲之三十餘年，灼然知古今治亂之源在是。古人曰『理解』者，卽尋其腠理而析之也。曰『天理』者，如莊周言『依乎天理』，卽所謂『彼節者有間』也。古賢人聖人，以體民之情、遂民之欲爲得理，今人以己之意見不出於私爲理，是以意見殺人，咸自信爲理矣。此猶舍字義制度名物，去語言訓詁，而欲

得聖人之道於遺經也。』」是尤戴氏始終主張「自字義制度名物以求道於遺經」之證。故洪榜爲東原行狀，亦云：「以理爲學，以道爲統，以心爲宗，探之茫茫，索之冥冥，不若反求諸六經。此原善之書所以作也。」又與朱筠書（見漢學師承記）曰：「戴氏論性道，莫備於其論孟子之書，而其所以名其書者，曰孟子字義疏證；然則非言性命之旨也，訓故而已矣，度數而已矣。」洪氏此言，實堪爲東原卒前與段氏書作發明，非姑爲引避迴護而已也。故凌廷堪亦云：「原善、疏證，皆標舉古義以刊正宋儒，所謂由故訓而明義理者。」（事略狀）王鳴盛嘗言：「方今學者，斷推（惠）（戴）兩先生；惠君之治經求其古，戴君求其是。究之舍古亦無以爲是。」（見洪榜行狀）雖當時治戴學者，不盡首肯其言，然戴派之未能舍古以成學，即其不能舍古以尋是者，要爲不可掩之事實。則惠、戴之爲學，其根本非異趨，亦端可識矣。

故戴氏弟子之傳其學者，皆治字義、名物制度而不敢及於義理。

凌廷堪東原先生事略狀：「先生之學，無所不通；而其所由以至道者，則有三：曰小學，曰測算，曰典章制度。至於原善、孟子字義疏證，由古訓而明義理，蓋先生至道之書也。先生卒後，其小學之學，則有高郵王念孫、金壇段玉裁傳之；測算之學，則有曲阜孔廣森傳之；典章制度之學，則有興化任大椿傳之；皆其弟子也。昔河間獻王實事求是，夫實事在前，吾所謂是者，人不能強辭而非之，吾所謂非者，人不能強辭而是之也。如六書九數及典章制度之學是也。虛理在前，吾所謂是者，人既可別持一說以爲非，吾所謂非者，人亦可別持一說以爲是也。如義理之學是也。故於先生之實學，詮列如右，而義理固先生晚年極精之詣，非造其境者，亦無由知其是非也。其書具在，俟後人之定論云爾。」

今按：凌氏此文，發明戴學傳授，至有關係。蓋東原一生精力所萃，及其著書成就，本在考古窮經一路。其晚年發揮義理，又深詆宋儒之意見臆說，而一本於古訓。故傳其學者，亦更不敢憑空說理，而惟益盡力於考古窮經之途。蓋不敢遽希其師之所至，而惟依循其師之所由至者以爲學，此亦當時學者謹愼忠實之一端也。段玉裁戴先生年譜，記先生初謂天下有義理之源，有考覈之源，有文章之源。後數年，又曰：「義理卽考覈、文章二者之源也，義理又何源哉？」其後段氏重刻戴東原集，作序云：「玉裁竊以謂義理、文章，未有不由考覈而得者。自古聖人制作之大，皆精審乎天地民物之理，得其情實，綜其終始，舉其綱以俟其目，與以利而防其弊，故能奠安萬世。先生之治經，凡故訓、音聲、算數、天文、地理、制度、名物、人事之是非善惡，以及陰陽氣化、道德性命，莫不究乎其實。蓋由考覈以通乎性與天道。旣通乎性與天道，而考覈益精，文章益盛。用則施政利民，舍則垂世立教而無弊。淺者乃求先生於一名一物一字一句之間，惑矣。」胡適戴震的哲學謂：「段氏旣親聞戴震義理爲文章、考覈之源之說，卻又以爲考覈乃義理、文章之源，可見得一解人，眞非易事。」不知段氏之意，以戴震所謂義理爲考覈、文章之源者，乃旣通乎性與天道以後事，非下學所能妄希。至於所以求通乎性與天道者，則仍本諸考覈。故段氏非明背師說，乃正所以善會師說也。戴學之所以卒不出於考覈之途者，其故在此，不得盡歸罪於戴派後學之無解人也。蓋皖派本以承統走入革命，重自革命返歸承統，其流變之迹如此。

而段、王小學，尤推絕業。

梁啟超清代學術概論：「戴門後學，名家甚眾，而最能光大其業者，莫如金壇段玉裁、高郵王念孫，及其子引之。故世稱戴、段、二王焉。段氏書最著者，曰說文解字注、六書音韻表。念孫書最著者，曰讀書雜志、廣雅疏證。引之書最著者，曰經義述聞、經傳釋詞。戴、段、二王之學，所以特異於惠派者，惠派治經，如不通歐語之人讀歐書，視譯人爲神聖，漢儒則其譯人也，故信憑之不敢有所出入。戴派不

然。對於譯人不輕信，必求原文之正確，然後卽安，惠派所得，斷章零句，援古正後而已。戴派每發明一義例，則通羣書而皆得其讀。故惠派可名漢學，戴派則確爲淸學而非漢學。以爻辰納甲說易，以陰陽災異說書，以五際六情說詩，其他諸經義，無不雜引讖緯，此漢儒通習也。戴派之淸學，則芟汰此等，不稍涉其藩，惟於訓詁名物制度注全力焉。」　今按：梁氏辨惠、戴學派異處，亦與王鳴盛說相合。惠派惟求其古，戴派則於古求是，然亦不能舍古以成學也。

此承東原「由聲音文字以求訓詁，由訓詁以尋義理」之教者也。其私淑有凌廷堪，著復禮三篇，以「禮」字代「理」字。

校禮堂文集復禮下：「論語記孔子之言備矣，但恆言禮，未嘗一言及理也。顏淵問仁，孔子告之者惟禮，仁不能舍禮但求諸理也。蓋求諸理必至於師心，求諸禮乃可以復性也。」

謂禮者，所以節情而復性。

復禮上：「夫性具於生初，而情則緣性而有。性本至中，而情則不能無過不及。非禮以節之，則何以復其性焉？」　今按：此戴氏疏證已言之，曰：「禮者，天地之條理也。言乎條理之極，非知天不足以盡之。卽儀文度數，亦聖人見於天地之條理，定之以爲萬世法。禮之設，所以治天下之情，或裁其過，或勉其不及，俾知天地之中而已矣。」此卽凌氏之所本。

同時如焦循，

雕菰樓文集理說（又見論語通釋）；「先王立政之要，因人情以制禮。後世不言禮而言理。九流之原，名家出於禮官，法家出於理官。齊之以刑，則民無恥。齊之以禮，則民且格。禮與刑相去遠矣。惟先王恐刑罰之不中，於罪辟之中求其輕重，析及豪芒，無有差謬，故謂理官。而治天下則以禮，不以理也。禮論辭讓，理辨是非。知有禮者，雖仇隙之地，不難以辭讓處之。知有理者，雖父兄之前，不難以口舌爭之。今之訟者，彼告此訴，各持一理，嘵嘵不已。爲之解者，若直論是非，彼此必皆不服。說以名分，勸以孫順，置酒相揖，往往和解。可知理足以啟爭，禮足以止爭也。」

阮元，

揅經室集書學蔀通辨後：「理必出於禮也。古今所以治天下者，禮也。五倫皆禮，故宜忠宜孝卽理也。然三代文質損益甚多，且如殷尙白，周尙赤，禮也。使居周而有尙白者，若以非禮折之，則人不能爭。以非理折之，則不能無爭矣。故理必附乎禮以行。空言理，則可彼可此之邪說起矣。」　今按：阮氏稱凌廷堪復禮篇爲「唐、宋以來儒者所未有」，（見揅經室集次仲凌君傳）又極推焦循，故所論亦如出一轍。方植之爲漢學商兌，引此辨之云（見卷中之上）：「按顧亭林在關中論學曰：『橫渠藍田之教，以禮爲先。孔子教顏子博文約禮。君子爲學，舍禮何由？』又曰：『某年過五十，始知不學禮無以立。』然顧論主率履之禮，此主注疏訓詁名物之禮。顧以孔門執禮約禮斥明儒心學縱恣之失，此以注疏名物制度破宋儒格物窮理之學。宗旨各有在也。此論出之最後，最巧，最近實，幾於最後轉法華。新學小生，信之彌篤，惑之彌眾，爭之彌力，主之彌堅，以爲此論出，而宋儒窮理之說可以摧敗掃蕩，萬無

可復置喙矣。」　　今按：據方氏此言，知戴派學者以禮代理之主張，其在當時所佔之勢力矣。方氏又辨顧氏言禮與戴派不同，則不知顧氏言禮雖主率履，而既主「經學卽理學」，一切以尊古爲歸，則求明所以爲率履之禮，自不得不取徑於考覈。戴派學者盡力於考覈工夫，亦非不重率履，特不經考覈，卽率履無由耳。此則貌異實同。且戴派本自以亭林爲宗，亦不必過爲剖分也。

皆主其說。則稍稍縱言及於義理，卽戴氏「聖人理義存乎典章制度」之意也。蓋凡戴氏之斥宋儒以意見言理者，而其後學乃拘拘於考覈古訓。凡戴氏所謂「去私莫如強恕，解蔽莫如學」者，而其後學乃拘拘於考覈古禮。明其字義卽得其理。通其禮而守之，卽足以去私而解蔽。此戴派學者之所孜孜以赴之者也。雖吳派學者，亦不出於古訓、古禮之考覈。故彼輩之所謂「實事求是」者，實未能實事以求是，乃考古以求是也。故吳、皖之學，推其極，終不出亭林「經學卽理學」之一語，而與浙東之以文獻證性命，顏、李之以習行修身心者，皆無當也。當漢學盛時，出而樹反漢學之幟者，則有章實齋、方植之。實齋猶及與東原同時，正漢學全盛之日。

東原卒，實齋年四十。實齋卒在東原後二十四年。

其所著文史通義，於當時漢學頻爲深刻之攻擊。曰：「六經皆史也。」

文史通義易教上：「六經皆史也。六經皆先王之政典也。六經皆先王得位行道，經緯世宙之迹，而非託於空言。」

又經解上：「古之所謂經，乃三代盛時典章法度，見於政教行事之實，而非聖人有意作爲文字以傳後世也。」

「古人之學不遺事物，未嘗離事而言理。」

又原學中：「古人之學，不遺事物。」

又易教上：「古人不著書。古人未嘗離事而言理。」

又經解中：「事有實據，而理無定形。故夫子之述六經，皆取先王典章，未嘗離事而著理。」

「舍天下事物人倫日用而守六籍，不足與言道。」

又原道中：「道不離器，猶影不離形。後世服夫子之教者，自六籍，以謂六經載道之書也，而不知六經皆器也。舍天下事物人倫日用，而守六籍以言道，則固不可與言夫道矣。」

又原道下：「訓詁章句，疏解義理，考求名物，皆不足以言道也。取三者而兼用之，則以萃聚之方，補遙溯之功，或可庶幾耳。而經師先已不能無牴牾，傳其學者

又復各分門戶，不啻儒、墨之辨也。則因賓定主，而又有主中之賓。因非立是，而又有是中之非。門徑愈歧，而大道愈隱矣。」

又同上：「道備於六經，義蘊之匿於前者，章句訓詁，足以發明之。事變之出於後者，六經不能言。固貴約六經之旨，而隨時撰述，以究大道也。」

「搜羅遺逸，襞績補苴，不足與言學。」

又博約中：「王氏（應麟）諸書，謂之纂輯可也，謂之著述則不可也。謂之學者求知之功力可也，謂之成家之學術則未可也。今之博雅君子，疲精勞神於經傳子史，而終身無得於學者，正坐宗仰王氏，而誤執求知之功力以爲學卽在是爾。學與功力，實相似而不同。學不可以騶幾，人當致攻乎功力則可耳。指功力以爲學，是猶指秫黍以謂酒也。今之俗儒，且憾不見夫子未修之春秋，又憾戴公得商頌而不存七篇之闕，充其僻見，且似夫子刪修，不如王伯厚之善搜遺逸焉。蓋逐於時趨，而誤以襞績補苴謂足盡天地之能事也。幸而生後世也，如生秦火未燬以前，典籍具存，無事補輯，彼將無所用其學矣。」

故學務當今而貴實用。

又史釋：「傳曰：『禮時爲大。』又曰：『書同文。』蓋言貴時王之制度也。學者但誦先聖遺言，而不達時王之制度，是以文爲鞶帨綈繡之玩，而學爲鬬奇射覆之資，不復計其實用也。故道隱而難知，士大夫之學問文章，未必足備國家之用也。法顯而易守，書吏所存之掌故，實國家之制度所存，亦卽堯、舜以來因革損益之實迹也。故無志於學則已，君子苟有志於學，則必求當代典章，以切於人倫日用。必求官司掌故，而通於經術精微。則學爲實事，而文非空言，所謂有體必有用也。不知當代而言好古，不通掌故而言經術，則鞶帨之文，射覆之學，雖極精能，其無當於實用也審矣。」

又同上：「學者昧今而博古，荒掌故而通經術，是能勝周官卿士之所難，而不知府史之所易也。故舍器而求道，舍今而求古，舍人倫日用而求學問精微，皆不知府史之學通於五史之義者也。」

又同上：「不知禮時爲大，而動言好古，必非眞知古制者也。是不守法之亂民也。故當代典章，官司掌故，未有不可通於詩書六藝之所垂。而學者昧於知時，動矜博古，譬如考西陵之蠶桑，講神農之樹藝，以謂可禦饑寒，而不須衣食也。」

又原學下：「學博者長於考索，豈非道中之實積。而務事於博者，終身敝精勞神以徇之，不思博之何所取也。才雄者健於屬文，豈非道體之發揮。而擅於文者，終身苦心焦思以構之，不思文之何所用也。言義理者，似能思矣，而不知義理虛懸而無薄，則義理亦無當於道矣。」

因謂聖人學於眾人，大成集於周公。

又原道上：「學於聖人，斯爲賢人。學於賢人，斯爲君子。學於眾人，斯爲聖人。非眾可學也，求道必於一陰一陽之迹也。自有天地而至唐、虞、夏、商，迹既多而窮變通久之理亦大備。周公經綸制作，集千古之大成。孔子有德無位，卽無從得制作之權。不得列於一成，安有大成可集乎？孔子雖大，可以一言盡之，曰：『學周

公而已矣。』」

又同上：「周公集治統之成，而孔子明立教之極。宰我、子貢，有若三子，皆舍周公獨尊孔子。朱子以謂事功有異，是也。然而治見實事，教則垂空言矣。後人因三子之言，而盛推孔子過於堯、舜，因之崇性命而薄事功，於是千聖之經綸，不足當儒生之坐論矣。」

而卒歸宗於浙東之學，言史，言經世，言性命，言行事，言學問，一以貫之，而溯源於陽明之教。

又浙東學術：「善言天人性命，未有不切於人事者。三代學術，知有史而不知有經，切人事也。後人貴經術，以其即三代之史耳。近儒談經，似於人事之外，別有所謂義理矣。浙東之學，言性命者必究於史，此其所以卓也。」

又同上：「史學所以經世，固非空言著述也。且如六經出於孔子，先儒以爲其功莫大於春秋，正以切合當時事耳。後之言著述者，舍今而求古，舍人事而言性天，則吾不得而知矣。」

又原學中：「夫子曰：『學而不思則罔，思而不學則殆。』又曰：『吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。』夫思亦學者之事也，而別思於學，若謂思不可以言學者，蓋謂必習於事而後可以言學，此則夫子誨人知行合一之道也。極思而未習於事，雖持之有故，言之成理，而不能知其行之有敝也。夫異端之起，皆思之過而不習於事者也。」

又博約下：「言學術功力，必兼性情。爲學之方，不立規矩，令學者自認資之所近，與力能勉者，而施其功力，即王氏良知之遺意。」

蓋戴派學者，其持論本與浙東王學相通，

東原學說與浙東關係已見上論。其論性語，尤多與陽明爲近。凌廷堪主以禮爲節情復性之具，而曰：「好惡者，先王制禮之大原也。性者，好惡二端而已。」（見校禮堂集好惡說）亦與陽明「良知只是好惡」之說合。焦循子廷琥爲其父事略，稱：「府君於陽明之學，闡發極精。」今焦氏孟子正義及文集中語，依據良知立說者，極多。阮元說一貫、說格物皆重習行，即實齋「必習於事而後可以言學」之意。又極推毛奇齡書。實齋亦謂「西河毛氏發明良知之學，頗有所得。而門戶之見，不免攻之太過。雖浙東人亦不甚以爲然。」蓋專指其攻擊朱子一端而言。

而其學問從入，則爲亭林博雅一途。

文史通義朱陸：「性命之說，易入虛無。朱子求一貫於多學而識，寓約禮於博文，其事繁而密，其功實而難。沿其學者，一傳而爲勉齋（黃幹），九峯（蔡沈），再傳而爲西山（眞德秀）、鶴山（魏了翁）、東發（黃震）、厚齋（王應麟），三傳而爲仁山（金履祥）、白雲（許謙），四傳而爲潛溪（宋濂）、義烏（王禕），五傳而爲寧人（顧炎武）、百詩（閻若璩），則皆服古通經，學求其是，而非專己守殘，空言性命之流也。生乎今世，因聞寧人、百詩之風，上溯古今作述，有以心知其意，此則通經服古之緒，又嗣其音矣。無如其人慧過於識，而氣蕩乎志，反爲朱子詬病焉，則亦忘其所自矣。」　　今按：此章氏

> 謂戴學原於顧，實卽原於朱也。然戴則攻宋，而章則以爲「宋儒有朱、陸，千古不可合之同異，亦千古不可無之同異也。」故章氏論學，雖以浙東爲歸，而又曰：「浙東貴專家，浙西貴博雅，各因其習而習。學者不可無宗主，而必不可有門戶。浙東、浙西，道並行而不悖焉。」又曰：「師儒釋理以示後學，惟著之於事物，則無門戶之爭矣。」蓋戴氏力斥宋儒以意見言理，一時學者感於其說，往往不願虛爲門戶彼此之爭，如章氏與焦循皆是也。

故於亭林「經學卽理學」之語，終不免受其牢籠。自章氏之論出，則顧氏之說自破，而吳、皖學者考覈古訓、古禮之精神，亦且廢然而知返也。其後今文學派繼起，乃於章氏之說，時有采獲焉。

> 道光末，龔自珍、魏源皆今文學之健者，喜以經術作政論，譏漢學錮天下智慧爲無用，皆與章氏說近。而龔集議論蹈襲章書尤顯。

蓋嘗論之：當兩漢經學極盛之際，而有王仲任；當兩宋理學極盛之際，而有葉水心；當淸代漢學極盛之際，而有章實齋。三人者，其爲學之徑途不必同，而其反經學尙實際之意味則同。是亦足見浙學精神之一端也。方植之著漢學商兌，成於道光時，較章氏書爲晚出。

> 漢學商兌序例成於道光丙戌（六年）四月，又有重序一篇，不著年月，當尙在丙戌後。儀衛軒文集附錄其門人蘇惇元所爲傳，亦謂：「道光初，漢學之燄尤熾，先生乃著漢學商兌辨析其非」云云。梁啟超淸代學術概論謂方書成於嘉慶間，誤也。

其論訓詁之不得眞，

> 漢學商兌卷中之下：「夫謂義理卽存乎訓詁，是也。然訓詁多有不得眞者，非義理何以審之？夫古今先師相傳，音有楚、夏，文有脫誤，出有先後，傳本各有專祖；不明乎此，而強執異本異文，以訓詁齊之，其可乎？又古人一字異訓，言各有當，漢學家說經，不顧當處上下文義，第執一以通之，乖違悖戾，而曰義理本於訓詁，其可信乎？言不問是非，人惟論時代，以爲去聖未遠，自有所受，不知漢儒所說，違誤害理者甚眾。如康成解草蟲『覿止』爲交媾，此可謂求義理於古經中乎？史記引書『在治忽』爲『來始滑』，伏生今文作『采政忽』，此明爲音字相亂，今人猶曲爲解之，此可謂明道者詞乎？堯典稽古，鄭氏訓爲『同天』，解者以說文稽从禾（古兮切），禾木曲頭，止，不能上極於天而止，是上同之義；此等訓詁，可謂成詞者未有能外於小學文字乎？漢學諸人，釋經解字，謂本之古義者，大率祖述漢儒之誤，傅會左驗，堅執穿鑿，以爲確不可易。如以箕子爲『荄滋』，『枯楊』爲『姑楊』，『蕃庶』爲『蕃遮』，數百千條，迂晦難通。何義門云：『但通其訓詁而不辨義理，漢儒之說詩，皆高子也。』信乎！」　　今按：同卷又有論專恃說文十五謬，文長不錄。

古制之不足追，

> 漢學商兌卷下：「漢學諸人，堅稱義理存乎訓詁典章制度，而如考工車制，江氏有考，戴氏有圖，阮氏、金氏、程氏、錢氏皆言車制，同時著述，言人人殊，訖不知誰爲定論。他如蔡氏賦役，沈氏祿田，任氏、江氏、盛氏、張氏宮室，黃氏、江

氏、任氏、戴氏衣冠冕弁，各自專門，亦互相駁斥，不知誰爲眞知定見。莊子所謂有待而定者耶？竊以此等明之固佳，卽未能明，亦無關於身心性命，國計民生，學術之大。物有本末，是何足臧也？以荀子法後王之語推之，則冕服、車制、祿田、賦役等，雖古聖之制，亦塵飯木胾耳。何者？三統之建，忠質之尙，井田、禮樂諸大端，三代聖人，已不沿襲，又何論後世，而欲追古制乎？」

與夫義理之不必存乎典章制度，

漢學商兌卷中之下：「至謂古聖義理，卽存乎典章制度，則試詰以經典所載欽、明、安、恭、讓、愼、誠、忠、恕、仁、孝、義、信、慈、儉、懲忿、窒慾、遷善、改過、賤利、重義、殺身成仁，反而言之，曰驕、泰、奢、肆、苟、妄、自欺、讒諂、貪鄙，凡諸義理，皆關修齊治平之大，實不必存乎典章制度，豈皆爲異端邪說與？而如戴氏七經小記學禮篇中所記冠弁諸制，將謂卽以盡天下之義理與？」

又卷中之上：「禮者爲迹，在外居後；理是禮之所以然，在內居先。而凡事凡物之所以然處皆有理，不盡屬禮也。夫言禮而理在，是就禮而言理。言理不盡於禮，禮外尙有眾理也。卽如今人讀書作文學百藝，以及天文、算數、兵謀、訟獄、河防、地利一切庶務，謂曰須明其理，則人心皆喻。謂曰此皆是禮之意，則雖學士亦惶惑矣。」

皆亦言之有理。雖所見不能如章書之大，要亦當時漢學一有力之反響也。蓋乾、嘉諸儒古訓、古禮之探究，其終將路窮而思變，亦觀於二氏之言而可知矣。於是繼吳、皖而起者，有公羊今文之學。

梁啟超清代學術概論：「兩漢時今古文鬬爭一大公案，南北朝以降，經說學派，只爭鄭、王。唐陸德明著釋文，孔穎達著正義，皆雜宗鄭、王，今所傳十三經注疏，皆汲晚漢古文家之流。西漢所謂十四博士，其學說僅存者，惟春秋公羊傳之何（休）注而已。自宋以來，程、朱等亦偏注諸經，而漢、唐注疏廢。入清代，則節節復古。顧炎武、惠士奇輩，專提倡注疏學，則復於六朝、唐。自閻若璩攻僞古文尙書後，證明作偽者爲王肅，學者乃重提南北朝鄭、王公案，絀王申鄭，則復於東漢。乾隆以來，家家許、鄭，人人賈、馬，東漢學爛然如日中天矣。懸崖轉石，非達於地不止，則西漢今古文舊案，終必須翻騰一度，勢則然矣。」

治公羊者，始於常州。刊落訓詁名物，而專求其所謂「微言大義」者，顯與皖派戴、段之徒，取徑不同。

梁啟超清代學術概論：「清代分裂之導火線，則經學今古文之爭也。今文學之中心在公羊，清儒既偏治古經，戴震弟子孔廣森始著公羊通義，然不明家法，治今文者不宗之。今文學啟蒙大師，則武進莊存與也。存與著春秋正辭，刊落訓詁名物之末，專求其所謂微言大義者，與戴、段一派所取途徑全然不同。其同縣後進劉逢祿繼之，著春秋公羊經傳何氏釋例，凡何氏（休）所謂非常異義可怪之論，如『張三世』，『通三統』，『絀周王魯』，『受命改制』諸義，次第發明。其書亦用科學的歸納研究法，有條貫，有斷制，在清人著述中，實最有價值之創作。」　今按：漢學貴實事求是，公羊家捨名物訓詁而求微言大義，已失漢學精神。公羊家以「惟王者後然後改元立號，春秋託新王受命於魯，故因以錄卽位」，孔穎達辨之

曰：「諸侯於其封內，各得改元，傳說鄭國之事云：僖之元年，朝於晉；簡之元年，士子孔卒。是諸侯皆改元，非獨魯也。」公羊家以「王二月、王三月謂存夏、殷」，程子辨之曰：「事在二月，則書王二月。在三月，則書王三月。無事則書時，書首月。」是也。公羊家以「荊者州名，州不若國」，家鉉翁辨之曰：「荊者，楚本號。宣王之詩曰：『蠢爾蠻荊。』當時固以荊目之。東遷後革號爲楚。春秋先書荊，後書楚，因魯史舊文耳。」推此類言之，公羊「張三世」「通三統」，「絀周王魯」「受命改制」之說，皆虛。其他深文曲解，後人明白辨正者，無慮數百條。劉氏之書，一不之審，徒知株守何氏一家之說，而梁氏稱之謂「亦用科學的歸納研究法，在清人著述中爲最有價值之創作」者，是亦未脫經生門戶之見者也。

蓋其淵源所自，亦蘇州惠氏尊古而守家法之遺，而又不甘爲名物訓詁，遂遁而至此也。

劉逢祿公羊春秋何氏解詁箋敍：「余嘗以爲經之可以條例求者，惟禮喪服及春秋而已。經之有師傳者，惟禮喪服有子夏氏，春秋有公羊氏而已。漢人治經，首辨家法。然易施、孟、梁邱，書歐陽、大、小夏侯，詩齊、魯、韓，師說今皆散佚，十亡二三。世之言經者，於先漢則古詩毛氏，於後漢則今易虞氏，文辭稍爲完具。然毛公詳故訓而略微言，虞君精象變而罕大義。求其知類通達，顯微闡幽，則公羊傳在先漢有董仲舒氏，後漢有何邵公氏；子夏傳有鄭康成氏而已。先漢之學，務乎大體，故董生所傳，非章句訓詁之學也。後漢條理精密，要以何邵公、鄭康成二氏爲宗。喪服之於五禮，一端而已。春秋始元終麟，天道浹，人事備，以之網羅眾經，若數一二，辨白黑也。」　　今按：劉氏此敍，自述專治公羊來歷，最爲明白。其篤信師傳，守家法，爲吳學嫡傳。其以條例求經，則帶皖學色彩。其不願爲章句訓詁而務大體，則章、方諸人攻擊漢學之影響也。蓋吳派本自革命走入承統，又自承統復歸革命，則爲今文學之淵源耳。

其後以信公羊而信今文，

梁啟超清代學術概論：「今文學之初期，則專言公羊而已，未及他經。然因此知漢代經師家法，今古兩派截然不同，知賈（逵）、馬（融）、許（愼）、鄭（玄）殊不足以盡漢學。時輯佚之學正極盛，古經說片語隻字，搜集不遺餘力。於是研究今文遺說者漸多，然皆不過言家法同異而已，未及眞僞問題也。」

又以信今文而疑及古文，

梁啟超清代學術概論：「道光末，魏源著詩古微，始大攻毛傳及大小序，謂爲晚出僞作。其言博辨，比於閻氏之書疏證。同時邵懿辰亦著禮經通論，謂儀禮十七篇爲足本，所謂古文逸禮三十九篇者，出劉歆僞造。而劉逢祿故有左氏春秋考證，謂此書本名左氏春秋，不名春秋左氏傳，乃記事之書，非解經之書。其解經者，皆劉歆所竄人。左氏傳之名，亦歆所僞造。蓋自劉書出而左傳眞偽成問題，自魏書出而毛詩眞僞成問題，自邵書出而逸禮眞偽成問題，若周禮眞僞，則自宋以來成問題久矣。初時諸家不過各取一書，爲局部的研究而已。既而尋其系統，則此諸書者，同爲西漢末出現。其傳授端緒，俱不可深考，同爲劉歆所主持爭立。質言之，則所謂古文諸經傳者，皆有連帶關係，眞則俱眞，偽則俱僞。於是將兩漢今古文之全案，重提覆勘，則康有爲其人也。」　　今按：疑古文諸經而蔽獄於劉歆，方望溪已先有此說，惟後無嗣響。至康氏之論出，乃震動一世視聽。凡一學說之成熟，必具有相當之機緣，於梁氏此論可以見也。

於是漢學家之以尊古始者，乃遂以疑古終焉。至於康有爲出，著新學僞經考，而後疑古之思，乃達於極端焉。

> 梁啟超清代學術概論：「今文學運動之中心，曰南海康有爲。有爲早年，酷好周禮，嘗貫穴之著政學通議。後見廖平所著書，乃盡廢其舊說，著書曰新學僞經考。僞經者，謂周禮、逸禮、左傳及詩之毛傳，凡西漢末劉歆所力爭立博士者。新學者，謂新莽之學。時清儒誦法許、鄭，自號曰漢學。有爲以爲此新代之學，非漢代之學，故更其名焉。新學僞經考之要點：一，西漢經學，並無所謂古文者。凡古文皆劉歆偽作。二，秦焚書並未厄及六經，漢十四博士所傳，皆孔門足本，並無殘缺。三，孔子時所用字，卽秦、漢間篆書，卽以文論，亦絕無今古之目。四，劉歆欲彌縫其作僞之迹，故校中祕書時，於一切古書，多所羼亂。五，劉歆所以作僞經之故，因欲佐莽篡漢，先謀湮亂孔子之微言大義。」　　今按：康氏所疑，多無證武斷。如謂焚書未及六經，六經不殘缺云云，尤爲失實。漢代今古文爭論眞相，已詳本編第三、四章，此不具論。

又爲孔子改制考，然後清儒古訓古禮、師傳家法之研求，乃一轉而入於創法立制、論政經世之塗焉。

> 梁啟超清代學術概論：「近人祖述何休以治公羊者，若劉逢祿、龔自珍、陳立輩，皆言改制，而有爲之說實與彼異。有爲所謂改制者，則一種政治革命，社會改造的意味也。故喜言『通三統』。三統者，謂夏、商、周三代不同，當隨時因革也。喜言『張三世』，三世者，謂據亂世、升平世、太平世，愈改而愈進也。有爲政治上變法維新之主張，實本於此也。」

又爲大同書，則其理想乃與今世所謂世界主義、社會主義者多合符契，益復非區區經生考覈之所能範圍焉。

> 梁啟超清代學術概論：「右兩書 （僞經考、改制考） ，皆有爲整理舊學之作，其自身所創作，則大同書也。有爲以春秋三世之義說禮運，謂升平世爲小康，太平世爲大同，乃衍其條理爲書，略如左：
>
> 一、無國家，全世界置一總政府，分若干區域。
>
> 二、總政府及區政府皆由民選。
>
> 三、無家族，男女同棲不得逾一年，屆期須易人。
>
> 四、婦女有身者入胎教院，兒童出胎者入育嬰院。
>
> 五、兒童按年入蒙養院，及各級學校。
>
> 六、成年後由政府指派分任農、工等生產事業。
>
> 七、病則入養病院。老則入養老院。
>
> 八、胎教、育嬰、蒙養、養病、養老諸院，爲各區最高之設備，入者得最高之享

樂。

九、成年男女，例須以若干年服役於此諸院，若今世之兵役然。

十、設公共宿舍、公共食堂，有等差。各以其勞作所入自由享用。

十一、警惰爲最嚴之刑罰。

十二、學術上有新發明者，及在胎教等五院有特別勞績者，得殊獎。

十三、死則火葬。火葬場比鄰爲肥料工廠。」

蓋清自咸、同之際，洪、楊倡亂，江南荼毒，文獻蕩盡，學者不克復振其業。又自鴉片戰後，外患迭乘，志士扼腕，思自湔祓，經世致用之念復起。而海禁既開，西學東漸，窮經考古，益不足以羈縶其智慧。康氏以今文公羊之說，倡爲變法維新，天下靡然從風，而乾、嘉樸學亦自此絕矣。訓詁考證之業，固已路窮必變，而其推轉之機，亦時會之有以促成之也。時惟定海黃以周，

碑傳續集繆荃孫黃先生（以周）墓志銘：「國朝講學之風，倡自顧亭林。顧氏嘗云：『經學卽是理學。』（先生）體顧氏之訓，上追孔門之遺言，而三禮尤爲宗主。意在竅明古禮，示後聖可行。所著禮書通故，先王禮制備焉。至其道德性命之學，則在辨虛無，辨絕欲，以執一端立宗旨爲賊道，悉折衷經訓，以燭叛慚疑枝邪離遁窮之情。所著經訓比義三卷，列二十四目，謂博文約禮，聖門正訓。學者欲求孔聖之微言大義，必先通經。經義難明，必求諸訓詁聲音，而後古人之語言文字，乃了然於心目。不博文，能治經乎？既治經矣，當約之以禮。又謂禮者，理也。天理之秩然者也。考禮卽窮理。後儒舍禮而言理，禮必徵實往古，理可空談任臆也。先生以經學爲理學，卽以禮學爲理學。顧氏之訓，至先生而始闡。」

今按：繆氏此文，頗足見樸學家爲學之取徑，及目標所在，故並附錄以爲參證。

德清俞樾，瑞安孫詒讓，尙守樸學榘矱。

章炳麟瑞安孫先生哀辭：「吳、越間學者，有先師德清俞君，及定海黃以周元同，與先生三，皆治樸學，承休寧戴氏之術，爲白衣宗。」

然亦抱殘守缺，弗能爲風會宗矣。今綜觀有清一代學術，則顧氏「經學卽理學」一語，不可，不謂爲其主要之標的。彼輩欲於窮經考古之中，發明一切義理，其愚而無成，可弗待言。然乾、嘉諸儒以下，其治學方法之精密，則實有足多者。近人胡適，盛稱以爲合於科學的精神。

胡適文存卷二清代學者的治學方法：「中國舊有學術，只清代的樸學，確有科學的精神。樸學一個名詞，包括甚廣，大要可分四部分：

一、文字學　包括字音的變遷，文字的假借通轉等等。

二、訓詁學　訓詁學是用科學的方法，物觀的證據，來解釋古書文字的意義。

三、校勘學　校勘學是用科學的方法，來校正古書文字的錯誤。

四、考訂學　考訂學是考定古書的眞僞，古書的著者及一切關於著者的問題的學問。

現在且先看漢學家所攻擊的幾種方法：

一、隨意改古書的文字。

二、不懂古音，用後世的音來讀古代的韻文，硬改古音爲叶音。

三、增字解經。例如解『致知』爲『致良知』。

四、望文生義。例如論語『君子恥其言而過其行』本有錯誤。宋儒硬解爲『恥者不敢盡之意，過者欲有餘之辭』，卻不知『而』字是『之』字之誤。

漢學家方法的根本觀念可以分開來說：

一、研究古書，並不是不許人有獨立的見解，但是每立一種新見解，必須有物觀的證據。

二、漢學家的證據，完全是例證。

三、舉例作證，是歸納的方法。舉例不多，便是類推的證法。舉例多了，便是正當的歸納法。類推與歸納，不過是程度的區別。其實他們的性質，是根本相同的。

四、漢學家的歸納手續不是完全被動的，是很能用假設的。他們所以能舉例作證，正因爲他們觀察一些個體的例之後，腦中先已有了一種假設的通則，然後用這通則所包涵的例來證同類的例。他們實際上是用個體的例來證個體之例，精神上實質上是把這些個體的例所代表的通則演繹出來。故他們的方法是歸納和演繹同時並用的科學方法。

他們用的方法，總括起來，只是兩點：一、大膽的假設。二、小心的求證。假設不大膽，不能有新發明；證據不充足，不能使人信仰。」

梁啟超著清代學術概論，亦推極其學風之美。

梁啟超清代學術概論：正統派之學風，其特色可指者略如下：

一、凡立一義，必憑證據。無證據而以臆度者，在所必擯。

二、選擇證據，以古爲尙。以漢、唐證據難宋、明，不以宋、明證據類漢、唐。據漢、魏可以難唐，據漢可以難晉，據先秦、西漢可以難東漢，以經證經，可以難一

切傳記。

三、孤證不爲定說，其無反證者姑存之。得有續證，則漸信之。遇有力之反證，則棄之。

四、隱匿證據，或曲解證據，皆認爲不德。

五、最喜羅列事項之同類者，爲比較的研究，而求得其公則。

六、凡采用舊說，必明引之，勦說認爲大不德。

七、所見不合，則相辯詰，雖弟子駁難本師，亦所不避。受之者從不以爲忤。

八、辯詰以本問題爲範圍，詞旨務篤實溫厚，雖不肯枉自己意見，同時仍尊重別人意見。有盛氣凌轢，或支離牽涉，或影射譏笑者，認爲不德。

九、喜專治一業，爲窄而深的研究。

十、文體貴樸實簡潔，最忌言有枝葉。

蓋自有淸儒之訓詁考覈，而後古書可讀，誠爲不可埋沒之功。其學風之樸誠篤實，亦自足爲後人所慕仰。然其間工詣旣有高下，得失亦復互見。

焦循雕菰集辨學：「今學經者眾矣，而著書之派有五：一曰通核。二曰據守。三曰校讎。四曰摭拾。五曰叢綴。此五者，各以其所近而爲之。通核者：主以全經，貫以百氏，協其文辭，揆以道理。人之所蔽，獨得其間。可以別是非，化拘滯，相授以意，各慊其衷。其弊也，自師成見，忘其所宗。故遲鈍苦其不及，高明苦其太過焉。據守者：信古最深，謂傳注之言堅確不易。不求於心，固守其說，一字句不敢議。絕浮游之空論，衛古學之遺傳。其弊也，踽踽狹隘，曲爲之原。守古人之言，而失古人之心。校讎者：六經傳注，各有師授，傳寫有譌，義蘊乃晦。鳩集眾本，互相糾核。其弊也，不求其端，任情刪易。往往改者之誤，失其本眞。宜主一本，列其殊文，俾閱者參考之也。摭拾者：其書已亡，間存他籍，採而聚之，如斷圭碎璧，補苴成卷。雖不獲全，可以窺半。是學也，功力至繁，取資甚便，不知鑒別，以贋爲眞，亦其弊矣。叢綴者：博覽廣稽，隨有心獲。或考訂一字，或辨證一言，略所共知，得未曾有。溥博淵深，不名一物。其弊也，不顧全文，信此屈彼。故集義所生，非由義襲。道聽塗說，所宜戒也。五者兼之則相濟，學者或具其一而外其餘，余患其見之不廣也，於是乎辨。」

最其所至，實亦不過爲考史之學之一部。

柳翼謀中國文化史：「世尊乾、嘉諸儒者，以其以漢儒之家法治經學也。然吾謂乾、嘉諸儒獨到者，實非經學而爲考史之學。考史之學，不獨趙翼二十二史劄記，王鳴盛十七史商榷，或章學誠文史通義之類，爲有益於史學也。諸儒治經，實皆治史。或輯一代之學說，如惠棟易漢學之類。或明一師之家法，如張惠言周易虞氏義之類。於經義亦未有大發明，特區分畛域，可以使學者知此時代此經師之學若此耳。其於三禮，尤屬古史之制度。諸儒反覆研究，或著通例，如江永儀禮釋例，凌

> 廷堪禮經釋例之類。或著專例，如任大椿弁服釋例之類。或爲總圖，如張惠言儀禮圖之類。或爲專圖，如戴震考工記圖，阮元車制圖考之類。或專釋一事，如沈彤周官祿田考，王鳴盛周禮軍賦說，胡匡衷儀禮釋官之類。或博考諸制，如金鶚求古錄禮說，程瑤田通藝錄之類。皆可謂研究古史之專書。卽今文家標舉公羊義例，如劉逢祿公羊何氏釋例，凌曙公羊禮說之類，亦不過說明孔子之史法，與公洋家所講明孔子之史法耳。其他之治古音，治六書，治輿地，治金石，皆爲古史學，尤不待言。惟限於三代語言文字制度名物，尙未能舉歷代之典籍，一一如其法以治之，是則尙有待於後來者耳。」

又以限於時代，缺點尙多。發揚光大，正有待於以後之努力。

> 胡適國學季刊發刊宣言：「這三百年的古學研究，在今估計，還有許多缺點：一、研究範圍太狹，學者的聰明才力，被幾部經書籠罩了。況且在這個狹小的範圍裏，還有許多更狹小的門戶界限。有漢、宋學的分家，有今、古文的分家。甚至於治一部詩經，還要捨東漢的鄭箋而專取西漢的毛傳。二、太注重功力而忽略理解。學問的進步，一是材料的積聚與剖解，一是材料的組織與貫通。前者靠精勤的工力，後者全靠綜合的理解。這三百年中，幾乎只有經師而無思想家。只有校史者而無史家。只有校注而無著作。三、缺乏參考比較的材料。宋、明理學家所以富於理解，全因六朝、隋唐以後佛家與道士的學說，用作一種參考比較的資料。清朝的學者，始終脫不了一個陋字。我們如要想提倡古學研究，應該注意：一、擴大研究的範圍，二、注意系統的整理，三、博採參考比較的資料。」

要其風尙所歸，略與兩漢經生及隋唐注疏、繙譯同其情趣。整理積疊，以貽後者多。空所依傍，自闢戶牖，殆非所長。以視夫先秦、魏晉、宋明諸朝，直抒己見，稱心而道者，則爲不同道也。此則清代漢學之大較也。

第十章　最近期之學術思想

凡一時代學術思潮之變遷，其作始也簡，其將畢也鉅。從其後而論之，莫不有其遞遭轉移之跡，與夫盛衰興替之所以然。若有大力挾之而趨，一時學者特入乎其括，循乎其機，隨逐推遷，不能自主，有不知其然而然者。顧當其未變之先，與夫方變之際，則雖有大智，亦不能測其所將屆。而其可變者，固若百其途而靡已也。今將論最近期之學術思潮，則革命以還，爲時不及廿年，萌蘖僅生，幹體未立，固若無可爲說。惟其承先啟後之迹，則亦有可得而微指者。較而論之，不越兩途：一則汲舊傳之餘波，一則興未有之新瀾。鼓盪迴激，匯爲一趨。此歷代學術之移步換形，莫不如此，正不獨最近一期爲然也。言其承接舊傳之部，則有諸子學之發明，龜甲文之考釋，與古史之懷疑。三者，蓋皆承清儒窮經考古之遺，而稍變其面目者也。清儒研治羣經，於諸子卽多所董理，校勘訓詁，卓著成績。

梁啟超清代學術概論：「清儒之有功古學者，更一端焉，則校勘也。古書傳習愈稀者，其傳鈔踵刻，僞謬愈甚。馴至不可讀，而其書以廢。清儒則博徵善本以校之，校勘遂成一專門學。諸所校者，或遵善本，或據他書所徵引，或以本文上下互證。或是正其文字，或釐定其句讀，或疏證其義訓，往往有前此不可索解之語句，一旦昭若發矇。其功尤鉅者，則所校多屬先秦諸子（例略）。因此引起研究諸子學之興味。蓋自考證學興，引據惟古是尚。故王念孫讀書雜志，已推勘及於諸子。其後俞樾亦著諸子平議，與羣經平議並列。而汪（中）、戴（震）、盧（文弨）、孫（星衍）、畢（沅）諸賢乃徧取古籍而校之。夫校其文，必尋其義，則新理解出矣。後此洪頤煊著管子義證，孫詒讓著墨子閒詁，則躋諸經而爲之注矣。及今學者皆以子與經並重，思想蛻變之樞機，有捩於此而闢於彼者，此類是也。」

然治諸經，其能事可以萃於校勘、訓詁、名物、度數而止。

惟徽學戴派，能知於訓詁名物外求義理。然其所據以爲說者，亦惟偏重論語、孟子，論、孟固非經。至於諸經，則終亦不得以義理騁說也。至今文家昌論微言大義，而專據公羊，此本東漢何休解詁，推而上及於西漢董氏繁露，皆漢人之說。其取小戴禮運，蓋亦晚周諸子之裔耳。又其橫逸斜出，斷章取義，得其所求而已，與乾、嘉樸學固殊。故清儒治經，長於訓詁名物，而短於義理，誠爲不可掩之事實也。

諸子則專家之學，不能通其大義而徒求於訓詁名物，無當也。

胡適文存二集論墨子：太炎先生與行嚴第一書云：「說諸子之法，與說經有異。」胡氏駁之云：「經與子同爲古書，治之之法，只有一途，卽是用校勘學與訓詁學的方法，以求本子的訂正，與古義的考定。此意在高郵王氏父子，及俞曲園、孫仲容諸老輩書中，都很明白。試問讀書雜志與經義述聞，羣經平議與諸子平議，在治學方法上有什麼不同？」太炎第二書又申之云：「校勘訓詁，以治經者治諸子，特最初門徑然也。經多陳事實，諸子多明義理。（原注：此就大略言之，經中周易亦明義理，諸子中管、荀亦陳事實。然諸子專言事實，不及義理者絕少。）（今按：易繫乃陰陽家雜糅儒、道爲之，亦諸子一流耳。清儒於易理多不能發揮，惟戴震能言之，亦以彼能言義理，其他不能也。）　　治此二部書者，自校勘訓詁而後，卽不得不各有所主，此其術有不得同者。故賈、馬不能理諸子，而郭象、張湛不能治經。若王、俞兩先生，則暫爲初步而已耳。」　　今按：太炎說是也。胡氏與行嚴第二書尚有答辨，然殊牽強。王氏言諸子只及訓詁，不談大義。俞氏頗有涉及，如諸子平議老、莊各卷，均有誤說。卽如老子開首兩句「道可道，非常道，名可名，非常名」十二字，以尋常小學訓詁說之，則幾無可說。若論其大義，則非精曉老子全部學說者不能道也。又以論語一書言，宋朱子集註多從義理上說，清劉寶楠正義專重名物度數校勘訓詁上說。儘有校勘訓詁能發明朱註誤處，然遇道義理處，朱註亦儘有勝劉氏正義者。平心讀之自見。卽胡氏自己治諸子，亦僅借王、俞校勘訓詁爲初步，其精神斷非王、俞之校勘訓詁所能限也。

又胡氏哲學史大綱導言云：「校勘訓詁，這兩層雖極重要，但是作哲學史還須有第三層整理的方法，可叫做貫通。貫通便是把每一部書的內容要旨，融會貫串，尋出一個脈絡條理，演成一家有頭緒有條理的學說。宋儒注重貫通，漢學家注重校勘訓詁。宋儒不明校勘訓詁之學，故流於空疏臆說。漢學家多不肯做貫通的工夫，故流於支離碎瑣。校勘訓詁的工夫，到了孫詒讓的墨子閒詁，可謂完備了，但終不能貫通全書，述墨學的大恉。到章太炎，方纔於校勘訓詁的諸子學外，別出一種有條理系統的諸子學。太炎的原道、原名、明見、原墨、訂孔、原法、齊物論釋，都屬於貫通的一類。原名、明見、齊物論釋三篇，更爲空前的著作。今細看此三篇著作，

所以能如此精到，正因太炎精於佛學，先有佛家的因明學，心理學，純粹哲學，作爲比較印證的材料，故能融會貫通，於墨翟、莊周、惠施、荀卿的學說裏面，尋出一個條理系統。」　　今按：胡氏此論與太炎說全合，亦可見治諸子不能卽止於校勘訓詁矣。至謂漢學家不能貫通亦非。凡漢學家訓詁名物度數禮制，何一不從貫通中得來？漢學家非不能爲貫通的工夫，只不能言學術思想耳。亦正以經學與諸子不同，只可爲古代之史料，而不得爲哲學的史料也。

故清儒雖以治經餘力，旁及諸子，而蓽路藍縷，所得已轂。至於最近學者，轉治西人哲學，反以證說古籍，而子學遂大白。最先爲餘杭章炳麟，以佛理及西說闡發諸子，於墨、莊、荀、韓諸家皆有創見。

章炳麟葸漢微言末節自述治學變遷之迹云：「少時治經，謹守樸學，所疏通證明者，在文字器數之間。雖嘗博觀諸子，亦隨順舊義。遭世衰弱，不忘經國。獨於荀卿、韓非所說，謂不可易。繼閱佛藏，涉獵華嚴、法華、涅槃諸經，義解漸深。囚繫上海，專修慈氏、世親之書。此一術也，以分析名相始，以排遣名相終，從入之途，與平生樸學相似，易於契機。既出獄，東走日本，旁覽彼土所譯希臘、德意志哲人之書，因從印度學士咨問吠檀多哲學，多在常聞之外。卻後爲諸生說莊子，遂有所得。端居深觀，而釋齊物，乃與瑜伽、華嚴相會。次及荀卿、墨翟，莫不抽其微言。癸甲之際，尼於龍泉，始玩易象，重籀論語。又以莊證孔，而耳順、四絕之恉，居然可明。頃來重繹莊書，操齊物以解紛，明天倪以爲量，割制大理，莫不從順。世故有疏通知遠，好爲言談者，亦有文理密察，實事求是者。及夫主靜居敬，皆足澄心，欲當爲理，宜於宰世。苟外能利物，內以遣憂，亦各從其志爾。漢、宋爭執，焉用調人？和以天倪，則妄自破而紛亦解。所謂無物不然，無物不可，豈專爲圓滑無所裁量者乎？自揣生平學術，始則轉俗成眞，終乃回眞向俗。秦、漢以來，依違於彼是之間，局促於一曲之內，蓋未嘗覩是也。」梁氏淸代學術概論謂：「其所稱述，殆非溢美。」　　今按：章氏國故論衡下卷皆論諸子，而原名、明見諸篇，尤精闢有創見。檢論卷二、卷三、卷四各篇，備論古今學術，皆有系統。葸漢微言上卷以唯識學易，論語、孟、莊，亦多深思。惟論史重種族之見，論經則專主古文而深斥今文，持論時涉偏激，是其所短。要其中歲以後，所得固非淸學所能限爾。

績溪胡適，

蔡元培五十年來中國之哲學云：「距今四年前（民國七年），胡適的中國哲學史大綱上卷刊布出來，算是第一部新的哲學史。胡氏用他實驗哲學的眼光，來敍述批評秦以前的哲學家，最注重的是各家辨證法。這正是從前讀先秦哲學書者所最不注意的。而且他那全卷有系統的敍述，也是從前所沒有的。」　　今按：胡氏哲學史大綱，介紹西洋新史學家之方法來治國故，其影響於學術前途者甚大。惟胡氏此書，似出急就，尚未能十分自達其主張。如論先秦學術起源，根據詩經，分說五種人生觀；不悟悲觀、樂天云云，任何時期，皆有此五種之觀念。卽尋之於後世任何一代之詩選中，亦不難得此五種人生觀之梗概。徒謂經世亂而學術以興，則不能抉出此一時代背景之特點，卽不能指出此一時代學術思想之眞源也。又其敍述自老子至韓非，垂三百年，其間社會政治一切組織變化極激亟，皆時時足以影響於學術；胡氏書中，獨於老子前敍述時代背景，此下各家卽順列而下，於各家背景轉變處，不復詳述，亦無以見各家思想遞變之所以然。又同一時代，各家學術雖互爲不同，而亦自有其共同一致之精神，以自異於別一時代之學風。胡氏書中於各家異相極爲剖析，而於各家共相未能會通，因亦無以見此一時代學術所以與他時代特異之處。又其考證尙多疏，如老子係晚周僞書，胡氏尙視爲諸家學術之起源；易繫乃陰陽家言，胡

氏本之講孔子之類；應改正者尚多。要之其書足以指示學者以一種明確新鮮之方法，則其功亦非細矣。

新會梁啟超，

梁任公談諸子，尚在胡適之前，然其系統之著作，則皆出胡後。因胡氏有中國哲學史，而梁氏遂有先秦政治思想史。因胡氏有墨辨新詁（未刊），而梁氏遂有墨經校釋、墨子學案諸書。先秦政治思想史敍述時代背景，較胡書特爲精密詳備，墨經亦時有創解。惟其指陳途徑，開闢新蹊，則似較胡氏爲遜。

繼之，而子學遂風靡一世。

前東大教授柳翼謀有論近人講諸子學者之失一文，謂近日學者喜談諸子之學，寖成風氣。然撢挈諸子原書，綜貫史志，洞悉其源流者，實不多覯。大抵誦說章炳麟、梁啟超、胡適諸氏之書，展轉稗販，以飾口耳。諸氏論學，多偏主觀，逞其臆見，創爲莫須有之談，故入人罪。因舉章炳麟諸子學略說，胡適諸子不出於王官論，梁啟超中國古代思潮諸篇所論，歷加駁難。其言頗足以橋時弊。然清儒尊孔崇經之風，實自三人之說而變。學術思想之途，因此而廣。啟蒙發凡，其說多疏，亦無足怪。論其轉移風氣之力，則亦猶清初之亭林、梨洲諸家也。

羣經訓詁名物之瑣瑣，則幾於熄焉。此其一也。清儒治經，首本字義，說文遂爲必治之書。餘波流衍，及於鐘鼎古籀。

梁啟超清代學術概論：「金文學則考證商、周銅器，自阮元、吳榮光收藏浸富，遂有著錄。阮有積古齋鐘鼎彝器款識，吳有筠清館金石文字，研究金文之端開矣。道、咸以後日盛。吳式芬有據古錄金文，潘祖蔭有攀古樓彝器款識，吳大澂有愙齋集古錄，皆稱精博。自金文學興，而小學起一革命。前此尊說文若六經，衹孔子以許愼，至是援古文、籀文以難許者紛作。若莊述祖之說文古籀疏證，孫詒讓之古籀疏證其著也。」

最近殷虛書契出，

容庚甲骨文字之發見及其考釋（見北京大學國學季刊一卷四號）：「甲骨文字發見於河南安陽縣城西北五里之小屯中。東西北三面，洹水環焉，殆史記項羽本紀所謂『洹水南殷虛上』。彰德府志所謂河亶甲城者是也。清光緒二十五年，始出見於世。其文字刻於龜甲、獸骨上，估客携至京師，售於王懿榮。二十六年秋，王氏殉國難，所藏千餘片，盡歸劉鶚。以後所出，亦盡歸之。總其所藏，約過五千片。曾選拓千片印行，名曰鐵雲藏龜。繼劉氏之後者，爲羅叔言先生。於宣統二年間，命估人至其地盡力購求，一歲之中，所獲踰萬。復命其弟親至洹陽采掘，所得又倍於前。於民國紀元，排比墨本，印行殷虛書契前編，後又印行殷虛書契後編，殷虛書契菁華錄，鐵雲藏龜之餘。猶太婦人迦陵，得劉氏舊藏甲骨，印行戩壽堂所藏殷虛文字。日本人林泰輔亦印行龜甲獸骨文字焉。」

羅、王二氏爲之考釋，而龜甲古文之學，遂掩說文而上之。

容庚甲骨文字之發見及其考釋云：「漢許愼撰說文解字而云『今敍篆文，合以古

籀』，所謂古籀者，無非壁中書與山川所得鼎彝之類。說文序云：『壁中書者，魯恭王壞孔子宅，而得禮記、尚書、春秋、論語、孝經，又北平侯張蒼獻春秋左氏傳，郡國亦往往於山川得鼎彝，其銘卽前代之古文，皆自相似。』又云：『其易孟氏，書孔氏，詩毛氏，禮周官，春秋左氏，論語，孝經，皆古文也。』是許氏所見，大抵爲姬周之古文，而非殷商之古文。今甲骨刻辭，乃殷商遺文，信而有徵。生許氏一千八百年之後，而能見許氏未見之書，寧非最快意者乎！」　　今按：容氏此文，敍說文與龜甲文異同，最爲持平。章太炎不信龜甲文，錢玄同等又疑許氏說文皆僞造，非姬周之舊，皆非定論也。

據此以考古禮古史，有非淸儒窮經之所能到者。

抗父最近二十年間中國舊學之進步（見東方雜誌第十九卷三號）：「在二十年前，古器物學與古文字學，經濰縣陳簠齋氏介祺、吳縣吳憲齋氏大澂，已漸具眉目。及殷虛文字出，瑞安孫仲容氏詒讓，卽就鐵雲藏龜考其文字，成契文舉例二卷。（書成於光緒甲辰，越十三年丁巳，羅君得其手稿印行。）雖創獲無多，而殷虛文字之研究，實自此始。嗣是羅君之殷商貞卜文字考（宣統庚戌），殷虛書契考釋（甲寅），殷虛書契待問編（丙辰），王君之戩壽堂所藏殷虛文字考釋（戊午），先後成書。其於殷人文字，蓋已十得五六。又羅君考釋一書，兼及書契中所見之人地名及制度典禮；王君復纂其業，成殷卜辭中所見先公先王考，續考，及殷周制度論各一卷，（丁巳）；就經傳之舊文，與新出之史料，爲深邃綿密之研究，其於經、史二學，裨益尤多。茲舉其重要者，商自成湯以前，絕無事實。史記殷本紀惟據世本書其世次而已。王君於卜辭中發見王亥、王恒之名，復據山海經、竹書紀年、楚辭天問、呂氏春秋中之古代傳說，於荒誕之神話中，求歷史之事實；更由甲骨文斷片中，發見上甲以下六代之世系，與史記紀、表頗殊；眞古今所不能夢想者也。又書序、史記均謂盤庚遷殷，卽是宅亳，羅君引古本竹書謂殷爲北蒙，卽今彰德。王君於三代地理小記中證成其說，遂無疑義。又王君之殷周制度論從殷之祀典世系，以證嫡庶之制始於周之初葉，由是對周之宗法、喪服及封子弟、尊王室之制，爲有系統之說明。其書雖寥寥二十葉，實近世經、史二學上第一篇大文字。此皆殷虛文字研究之結果也。」　　今按：篇中王君卽海寧王國維靜安，實治斯學最有成就之大師也。同時有漢晉木簡、敦煌石室古寫本之發見，於古史事亦頗有發明，並詳抗父文中，茲不備引。

此又一途也。淸儒以尊經崇聖，而發疑古辨僞之思，在晚近今文家而大盛。

梁啟超淸代學者整理舊學之總成績第四章辨僞書（見東方雜誌二十一卷十六號）：「辨僞的風氣，淸初很盛，淸末也很盛，獨乾、嘉全盛時，做這種工夫的較少。淸初最勇於疑古的應推姚立方際恒。他著有尚書通論，辨僞古文。有禮經通論，辨周禮和禮記的一部分。有詩經通論，辨毛序。其專爲辨僞而作的，則有古今僞書考。這書體例頗凌雜，篇帙亦太簡單，未能盡其辭，所判斷亦不必盡當。此後專爲辨證一部或幾部僞書著爲專篇者，則有閻百詩的古文尚書疏證，惠定宇的古文尚書考，萬充宗的周官辨非，孫志祖的家語疏證，劉申受的左氏春秋疏證，康長素的新學僞經考，王靜安的今本竹書紀年疏證，崔觶甫的史記探源。其非專辨僞而著書，而書中多辨僞之辭者，則有魏默深詩古微之辨毛序，邵位西禮經通論之辨逸禮，方鴻濛詩經原始之辨詩序等。而尤嚴正簡潔者，則崔東壁的考信錄。此書雖非爲辨僞而作，但他對於先秦的書，除詩、書、易、論語外，幾乎都懷疑，連論語也有一部分不相信，他的勇氣眞可佩服。」

今則百尺竿頭，更進一步，去其崇聖尊經之見，而專爲古史之探討。

> 梁啟超清代學術概論：「綜觀二百年之學術史，其影響及於全思想界者，一言以蔽之，曰『以復古爲解放』。第一步復宋之古，對於王學而得解放。第二步復漢、唐之古，對於程、朱而得解放。第三步復西漢之古，對於許、鄭而得解放。第四步復先秦之古，對於一切傳注而得解放。夫既已復先秦之古，則非至對於孔、孟而得解放焉不止矣。然其所以能著著奏解放之效者，則科學的研究精神實啟之。」　今按：梁氏此論極是。然復先秦之古，猶未已也。繼此而往，則將窮源拔本，復商、周之古，更上而復皇古之古。則一切崇古之見，皆得其解放，而學術思想，乃有新機。此今日考論古史一派，實接清儒「以復古爲解放」之精神，而更求最上一層之解決，誠爲不可忽視之一工作也。

若胡適之、顧頡剛、錢玄同諸家，雖建立未遑，而破棄陳說，駁擊舊傳，確有見地。

> 古史之懷疑，最先始於胡氏。其著中國哲學史，東周以上，卽存而不論，以見不敢輕信之意。近數年來，其弟子顧頡剛始有系統見解之發表。古史辨與錢玄同先生論古史書：「我很想做一篇層累地造成的中國古史。第一，說明時代愈後，傳說的古史期愈長。第二，說明時代愈後，傳說中的中心人物愈放愈大。第三，我們在這上，卽不能知道某一件事的眞確的狀況，但可以知道某一件事在傳說中最早的狀況。」胡適古史討論的讀後感云：「這三層意思，卻是治古史的重要工具。顧先生的這個見解，我想叫他做『剝皮主義』。譬如剝筍，剝進去方纔有筍可吃。這個見解，起於崔述。崔述剝古史的皮，僅剝到經爲止，還不算徹底。顧先生還要進一步，不但剝的更深，並且還要研究那一層一層的皮是怎樣堆砌起來的。他說：『我們看史蹟的整理還輕，而看傳說的經歷卻重。凡是一件史事，應看他最先是怎樣，以後逐步逐步的變遷是怎樣。』這種見解，重在每一種傳說的經歷與演進。這是用歷史演進的見解來觀察歷史上的傳說。我在幾年前，也曾用這個方法來研究一個歷史問題，井田制度。其實古史上的故事，沒有一件不曾經過這樣的演進，也沒有一件不可用這個歷史演進的方法去研究。」又顧氏古史辨自序：「古史的研究，現在剛纔開端，要得一個總結論，不知在何年。我個人的工作，不過在證偽辨古史方面有些主張，並不是把古史作全盤的整理，更不是已把古史討論出結果來。」同時錢玄同答顧頡剛先生書（亦見古史辨）論六經與孔子無涉，謂六經之配成，當在戰國之末。雖同爲論證未全之說，要其對經史上同爲探本窮源之工作，同有可以注意之價值也。

此又一途也。此三者，皆已自清儒開其端，而稍變其途徑以益進焉者也。然以言夫最近學術思想之軒然大波，以特異於前人者，則尙不在此。蓋自前清道、咸以來，外侮日逼。當時士大夫鑒於國勢之不振，已漸有求通洋務之說。其先特注意於船礮之仿造，以謂西人之勝我者，堅甲利兵則已耳。

> 柳翼謀中國文化史：「仿造機械，始於曾國藩，李鴻章繼之，創建江南製造局於上海（同治四年）。同時南京、天津亦設立機器局，福建則設立船政局（同治五年）。雖多以製造船械爲主，偏重於海陸軍事之用，然始意未嘗不爲生利計。」

其次則繙譯格致實學。

> 江南製造局記：「繙譯館同治六年設，繙譯格致、化學、製造各書。」瀛壖雜誌：「廣方言館後爲繙譯館，口譯西士則有傅蘭雅、林雅知、金楷理諸人。筆受者，則爲華若汀、徐雪村諸人。自象緯、輿圖、格致、器藝、兵法、醫術，罔不搜羅畢備。」清稗類鈔：「無錫徐雪村壽，精理化學，於造船、造槍礮彈藥等事，多所發明。並自製鎯水棉花藥，汞爆藥。我國軍械，既賴以利用，不受西人之居奇抑勒；顧猶不自滿，進求其船堅礮利工藝精良之原，始知悉本於專門之學。乃創議繙譯泰西有用之書以探索根柢。曾文正公深韙其言。於是聘訂西士偉力亞利、傅蘭雅、林樂知、金楷理等，復集同志華蘅芳、李鳳苞、王德均、趙元益諸人，以研究之。閱數年，書成數百種。」

甲午敗後，康、梁乃言變法，則以公羊春秋孔子改制之說爲緣飾。戊戌政變，康、梁逃亡，志士一趨於革命，則以宋、明遺民爲鼓吹。

> 柳翼謀中國文化史：「孫文等之倡中興會，卽由淸室之不足恃以禦外侮而起。而研求國故之士，如章炳麟、鄒容、劉師培等，時時刺舉宋、明遺老之言論行誼，以鼓吹革命。」

洎夫民國創建，而政象杌隉，國運依然，乃進而謀社會文化思想道德之革新，以蘄夫一切之改造；始專意爲西方思想之輸入。此則民五以來所謂「新文化運動」者是也。

> 蔡元培最近五十年之中國哲學：「五十年來，介紹西洋哲學的，要推侯官嚴復爲第一。他譯的最早，而在社會上最有影響的，是赫胥黎的天演論。（光緒丙申中日戰後，戊戌變政之前。） 嚴氏於天演論外，最注意的，是名學。他譯穆勒的名學，可惜只譯了半部。後來又譯了耶芳斯的名學淺說。嚴氏最佩服的是斯賓塞的羣學，在民國紀元前十四年，已開譯斯氏的羣學肄言，但到前十年纔譯成。嚴氏譯這部書，重在糾當時政客的不學。同時又譯斯密的原富，以傳布經濟哲學。譯孟德斯鳩的法意，以傳播法律哲學。嚴氏譯天演論的時候，本來算激進派，後來他看得激進的多了，反有些偏於保守的樣子。他在民國紀元前九年，把他四年前舊譯穆勒的On Liberty特避去自由二字，改作羣己權界論；又爲表示他不贊成漢人排滿的主張，譯了一部甄克思的社會通詮。」胡適五十年來中國之文學亦說：「嚴復是介紹西洋近世思想的第一人。」惟爲有主義的介紹西洋思想者，則自新文化運動始耳。

新文化運動，唱自胡適之、陳獨秀，以文學革命爲旗幟，

> 胡適五十年來之中國文學：「文學革命的主張，起初只是幾個私人的討論。到明國六年一月，方纔正式在雜誌上發表。第一篇胡適的文學改良芻議，還是很和平的討論。胡適對於文學的態度，始終只是一個歷史進化的態度。後來他的歷史的文學觀念論說的更詳細。胡適自己常說，他的歷史癖太深，故不配做革命的事業。文學革命的進行，最重要的急先鋒是陳獨秀。陳獨秀接著文學改良芻議之後，發表了一篇文學革命論，正式舉起文學革命的旗子。」 今按：文學革命之外面，雖爲白話文與文言文之爭，其眞意義所在，則爲對於文學觀念之不同。進言之，乃一種人生意義之爭也。胡氏文學改良芻議之「八不主義」，第一條卽爲「不做言之無物的文字」，胡氏謂：「吾所謂物，約有二事：一感情，二思想。」後陳獨秀提出「三大

主義」曰：「推倒雕琢的阿諛貴族文學，建設平易的抒情的國民文學。」曰：「推倒陳腐的鋪張的古典文學，建設新鮮的立誠的寫實文學。」曰：「推倒迂晦的艱澀的山林文學，建設明瞭的通俗的社會文學。」其後胡氏又云：「文學乃是人類生活狀態的一種記載。」（見文學進化觀念與戲劇改良）羅家倫什麼是文學（見新潮）篇中亦云：「文學是人生的表現同批評。」周作人有人的文學一篇（見新青年），亦發此意。其他不勝枚舉。故文學革命的運動，實乃人生思想道德革命的運動。言其成效，亦以改換社會人生觀念與提出新思想新道德之討論，爲此次文學革命莫大之成績。至於新文學之本身，則今尚在試驗時期，堪稱爲精美之作品者，尚不多見。至於胡、陳諸人，亦本非一文學家也。　　又按：胡氏五十年來之中國文學謂：「自一九〇五年到一九一五年（明國四年），爲政論文章的發達時期。民三甲寅出版，政論文趨於最完備的境界。民五以後，國中幾無一政論機關，亦沒有一政論家。甲寅最後一期，有黃遠庸與章士釗書謂：「愚見以爲居今論政，實不知從何說起。洪範九疇，亦只能『明夷待訪』，至根本救濟，遠意當從提倡新文學入手。綜之當使吾輩思潮，如何與現代思潮相接觸而促其猛省，而其要義須與一般之人生交涉。法須以淺近文藝，普遍四周。史家以文藝復興爲中世改革之根本，足下當能語其消息盈虛之理也。」故當時實以政治無可希望，乃轉而謀社會一般之改進，遂爲新文學發展之機運。黃氏此書，可謂一有識之預言也。

以社會道德思想一般之改進爲目的，

新文化運動，以陳獨秀主辦之新青年雜誌爲機關。陳氏有新青年罪案之答辯書一文（民國八年一月），謂：「社會非難本誌者，無非是破壞孔教，破壞禮法，破壞國粹，破壞貞節，破壞舊倫理（忠、孝、節），破壞舊藝術（中國戲），破壞舊宗教（鬼、神），破壞舊文學，破壞舊政治（特權人治）。這幾條罪案，本社同人，當然直認不諱。」據此知當時彼輩所施於舊社會、舊道德、舊思想之攻攻擊。

以西洋之科學與民治爲趨嚮之標準，

陳氏新青年罪案之答辯書又云：「本誌同人，本來無罪，只因爲擁護那德謨克拉西（民治）和賽因斯（科學）兩位先生，纔犯了這幾條滔天的大罪。要擁護那德先生，便不得不反對孔教、禮法、貞節、舊倫理、舊政治。要擁護那賽先生，便不得不反對舊藝術、舊宗教。要擁護德先生，又要擁護賽先生，便不得不反對國粹和舊文學。大家平心細想，本誌除擁護德、賽兩先生之外，還有別項罪案沒有？」

以實驗主義的態度，爲下手之方法。

胡適文存二集我的歧路：「實驗主義，自然也是一種主義。但實驗主義，只是一個方法，只是一個研究問題的方法。他的方法，是細心搜求事實，大膽提出假設，再細心求實證。一切主義，一切學理，都只是參考的材料，暗示的材料，待證的假設，絕不是天經地義的信條。實驗主義注重在具體的事實與問題，故不承認根本的解決。他只承認一點一滴做到的進步。步步有智慧的指導，步步有自動的實驗，纔是眞進化。我這幾年的言論文字，只是這一種實驗主義的態度在各方面的應用。我的唯一目的，是要提倡一種新的思想方法，要提倡一種注重事實、服從證驗的思想方法。」又文存卷二杜威先生與中國篇云：「杜威先生不曾給我們一些關於特別問題的特別主張，如共產主義、無政府主義、自由戀愛之類。他只給了我們一個哲學方法，使我們用這個方法去解決我們自己的特別問題。他的哲學方法，總名叫做實

驗主義。分開來可作兩步說：壹，歷史的方法。他從來不把一個制度或學說看作一個孤立的東西，總把他看作一個中段，一頭是他所以發生的原因，一頭是他自己發生的效果。這個方法的應用，一方面是很忠厚寬恕的，因爲他處處指出一個制度或學說所以發生的原因，指出他歷史的背景，故不致有過分的苛責。一方面這個方法又是最嚴厲的，最帶有革命性質的，因爲他處處拿一個學說或制度所發生的結果來評判他本身的價值。故最公平又最嚴厲。這種方法，是一切帶有評判精神的運動的一個重要武器。貳，實驗的方法。實驗方法至少注重三件事：一、從具體的事實與境地下手。二、一切學說理想，一切智識，都只是待證的假設，並非天經地義。三、一切學說與理想，都須用實行來試驗過，實驗是眞理的唯一試金石。」　今按：此胡氏自述其實驗主義者之態度，亦卽新文化運動背後之哲學的根據也。自嚴復開始介紹西洋思想以來，能爲有主張的介紹，與國人以切實的影響者，惟胡氏之實驗主義而已。新文化運動之經過中，有功於社會者，皆能明瞭此實驗主義而不背焉者也。至於新文化運動中之一切流弊，正緣不能了解此實驗主義之眞精神與確切應用其方法耳。

至於民八「五四」之學生運動，而新文化運動之趨勢遂達於最高潮。

胡適五十年來中國之文學：「民國七年冬天，陳獨秀等又辦了一個每週評論，也是白話的。同時北京大學的學生傅斯年等，出了一個白話的月刊，叫做新潮。這時候文學革命的運動，已經鼓動了一部分少年人的想像力。」又云：「民國八年的學生運動，與新文學運動雖是兩事。但學生運動的影響，能使白話的傳播，遍於全國，這是一大關係。況且五四運動以後，國內明白的人，漸漸覺悟思想革新的重要，文學革命的運動，因此得自由發展，這也是一大關係。」又云：「有人估計，這一年（民八）之中，至少出了四百種白話報。」

自此以下，一般青年之誤解新文化運動的意義，而轉趨於墮落放縱的生活者，旣日繁有徒，

獨秀文存卷二青年底誤會（文作於民國十年夏）：「教學者如扶醉人，扶得東來西又倒，現在青年的誤解，也和醉人一般。你說要鼓吹主義，他就迷信了主義底名詞萬能。你說要注重問題，他就想出許多不成問題的問題來討論。你說要改造思想，他就說今後當注重哲學，不要科學了。你說不可埋頭讀書，把社會公共問題漠視了，他就終日奔走運動，把學問拋在九霄雲外。你說婚姻要自由，他就專門把寫情書尋異性朋友做日常重要的功課。你說要打破偶像，他就連學行值得崇拜的良師益友也蔑視了。你說學生要有自動的精神、自治的能力，他就不守規律不受訓練了。你說現在的政治法律不良，他就妄想廢棄一切法律政治。你說要脫離家庭壓制，他就拋棄年老無依的母親。你說要提倡社會主義、共產主義，他就悍然以爲大家朋友應該養活他。你說青年要有自尊底精神，他就目空一切，妄自尊大，不受善言了。你說反對資本主義的剩餘勞動，他就不尊重職務觀念，連非資本主義的剩餘勞動也要詛咒了。你說要尊女子底人格，他就將女子當做神聖來崇拜。你說人是政治的動物，不能不理政治，他就拿學生團體底名義干預一切行政司法事務。你說要主張書信秘密自由，他就公然拿這種自由做誘惑女學生底利器。長久這樣誤會下去，大家想想，是青年進步還是退步呢？」　按：據陳氏此文，可見當日青年學生界對於新文化運動反應之一斑。

而新文化運動之自身，亦自改進社會文化思想道德方面，仍轉而入於政治之途。

胡適文存二集我的歧路：「一九一七年（民六）七月，我回國時，船到橫濱，便聽見張勳復辟的消息。到了上海，看了出版界的孤陋，教育界的沈寂，我方纔知道張勳的復辟，乃是極自然的現象。我方纔打定二十年不談政治的決心，要想在思想文藝上替中國政治建築一個革新的基礎。一九一八年十二月，我的朋友陳獨秀、李守常等發起每週評論，那是一個談政治的報，但我在每週評論做的文字，總不過是小說文藝一類，不曾談過政治。直到一九一九年六月中，獨秀被捕，我接辦每週評論，方纔有不能不談政治的感覺。那時正當安福部極盛的時代，上海的分贓和會，還不曾退夥。然而國內的新分子，閉口不談具體的政治問題，卻高談什麼無政府主義，與馬克思主義。我看不過了，忍不住了，因爲我是一個實驗主義的信徒，所以發憤要想談政治。」　　今按：此乃民國八年間的話。其下又云：「我等候了兩年零八個月，中國的輿論，仍然使我大失望。一班新分子，天天高談基爾特社會主義，與馬克思社會主義，高談階級戰爭與贏餘價值，內政腐敗到了極處，他們好像都不曾看見。他們索性把社論、時評都取消了，拿那馬克思、克洛泡特金、愛羅先珂的附張來做擋箭牌，掩眼法。我等候了兩年零八個月，實在忍不住了。我現在出來談政治，雖是國內的腐敗政治激出來的，其實大部分是這幾年的高談主義而不研究問題的新輿論界把我激出來的。」　　今按：此乃民國十一年間的話。當日輿論界的趨勢，可見一斑。實則彼輩之所謂高談主義者，實已爲政治上的主義，惟捨實際政治於不問耳。前黃遠庸謂根本救濟當從提倡新文學入手，而章士釗不以謂然，謂必其國政治差良，其度不在水平線下，而後有社會之事可言，文藝其一端也。新文化運動之終亦折入於政治一途，章氏殆亦能先言之也。

於是青年之激進者，相率加入政治革命上實際之活動，而率流於過激。其退嬰者，則遯入於文藝之途，而率流於浪漫頹廢。

柳翼謀中國文化史：「歐戰以後，世界思潮，回皇無主，吾國學者，亦因之而靡所折衷，不但不慊於中國舊有之思想制度，亦復不滿近世歐、美各國之思想制度。故極端之改革派，往往與俄國之過激主義相近。次則誦述吾國莊老絕生之說，期反於原人社會而抉破近世之桎梏。是亦時勢使然也。」　　今按：最近數年中，共產主義青年之激增與夫帶有性慾刺激的作品之廣布，可爲青年歧途兩極端之好例。以一人而兼此兩種極端之性格與生活者，亦多有之。要之爲新文化運動中之落伍而失其正趨者也。

而所謂新文化運動者，遂不得不爲功成之身退矣。又當新文化運動進行方銳之際，對於本國舊有文化思想道德，每不免爲頗當之抨擊，篤舊者已不能無反感。歐戰以後，彼中之自訟其短者，時亦稱道東方以寄慨。由是而東、西文化之爭論遂起。

參讀梁漱溟東西文化及其哲學之時論演錄，可見一斑。

其最先發爲有力的議論者，爲梁啟超之歐遊心影錄，

梁任公歐遊心影錄，於九年三月初，由時事新報發表。其第一篇科學萬能之夢，思想矛盾與悲觀，新文明再造之前途，中國人對於世界文明之大責任各節，皆言西洋物質文明之流弊，及東方文化未可全棄之意。彼謂：「我在巴黎，曾會著大哲學家蒲咤羅（柏格森之師），他告訴我說：『一個國民，最要緊的是把本國文化發揮光大，因爲他總有他的特質，把他的特質和他人的特質化合，自然會產出第三種更好的特質

來。中國著實可愛可敬，我們祖宗裏塊鹿皮拿把石刀在野林裏打獵的時候，你們已不知出了幾多哲人了。我近來讀些譯本的中國哲學書，覺得他精深博大。望中國人不要失掉這分家當。』」又云：「國中那些老輩，故步自封，說什麼西學都是中國所固有，誠然可笑。那沉醉西風的，把中國什麼東西都談得一錢不值，好像我們幾千年來，就像土蠻部落，一無所有，豈不更可笑嗎？」　　今按：據上引兩節，即可見梁氏立說之由來。是年秋，梁漱溟在北大講東西文化及其哲學，不能謂其全不受梁氏心影錄之影響。翌年（民十一），東大有學衡雜誌，對胡、陳諸人提倡之新文化運動，頗多非議。又翌年（民十二），有科學、玄學之爭，吳稚暉、胡適之爲文，皆牽及梁氏心影錄，謂反科學之言論，皆自梁氏發端。其實梁氏之意重在發揚本國固有文化，其心影錄科學萬能之夢一節，後附自註，謂：「讀者切勿誤會，因此菲薄科學，我絕不承認科學破產，不過也不承認科學萬能罷了。」梁氏還只是一個補偏救弊的調和論者。至如胡適之所謂：「自從歐遊心影錄發表之後，科學在中國的尊嚴，就遠不如前。」因謂：「我們不能說梁先生的話和近年同善社、悟善社的風行有什麼直接關係，但我們不能不說梁先生的話，在國內確曾替反科學的勢力助長不少的威風。」則事變推遷，固不能盡歸罪於學者之一言。譬如近年共產青年之激增，性慾書報之暢銷，論者即以爲當日新文化運動罪，在胡氏亦不願受也。

次之有梁漱溟之東西文化及其哲學，

梁漱溟在北大講東西文化及其哲學，在民國九年秋季，翌年八月，又在山東省教育會講述。彼謂：「西化輸入多少年，都沒人主張孔化的應廢。到陳君獨秀纔大聲的說道，倘吾人以中國之法，孔子之道，足以組織吾之國家，支配吾之社會，使適於今日世界之生存，則凡十餘年來之變法維新、流血革命、設國會、改法律，及一切新政治、新教育，無一非多事，悉應廢罷。萬一欲建設新國家，新社會，則於此新國家新社會不可相容之孔教，不可不有徹底之覺悟，勇猛之決心。否則不塞不流，不止不行。」梁氏自謂我自民國六年十月初到大學那一天，就抱的誓爲孔子、釋迦打抱不平而來。（見唯識述義初版序言。）又謂：「西洋人無從尋得孔子，是不必論的。乃至今天的中國，西學有人提倡，佛學有人提倡，只有談到孔子，羞澀不能出口。若非我出頭提倡，可有那個出頭！」據此可見梁氏立說之由來。顧梁氏書中受陳氏議論的影響太深，故以謂那些人隨便主張東西文化的調和融通，那種糊塗疲緩不眞切的態度，全然不對。他以謂此問題的眞際，在東方文化還是要連根拔去，還是可以翻身成爲一種世界文化？如果不能成爲世界文化，則根本不能存在。若仍可以存在，當然不能僅只使用於中國，而須成爲世界文化。他又說：「我們現在應持的態度：第一、要排斥印度的態度，絲毫不能容留。第二、對於西方是全盤承受，而根本改過，就是對其態度要改一改。第三、批評的把中國原來態度重新拿出來。」他既不敢說東西文化的調和，因爲恐遭陳獨秀派大聲的笑罵。又不肯忍氣吞聲，立定主意要爲孔子、釋迦打抱不平。到底把自己研究的印度化盡情排斥，以表示他態度的公平。對於西方文明，只得說一句「全盤承受」，而又要「根本改過」。不知根本改過，即非全盤承受。全盤承受，即不能根本改過。兩語何得並爲一談？又說批評的把中國態度拿出來。他說的批評，仍是敷衍陳獨秀一派的議論。把中國文化批評的提出，把西方化承受而改過，到底還只是一個調和融通。那種糊塗疲緩不眞切，既不足以推翻陳獨秀派的主張，也不能使陳獨秀派心服。尙不如梁任公灰色的調和論，可以自圓其說。此爲梁書之根本缺點，亦可見當時思想界空氣之一斑也。

皆於新文化運動有補偏救弊之意。然於西方化之科學、民治，則根本皆無所反對。其所謂東西文化者，亦不能有嚴正之區分。

梁任公於民國十一年（壬戌）八月二十日，在南通爲科學社年會講演科學精神與東西文化，有云：「科學精神之有無，只能用來橫斷新舊文化，不能用來縱斷東西文化。若說歐美人是天生成科學的國民，中國人是天生成非科學的國民，我們可絕對的不能承認。拿我們戰國時代和歐洲希臘時代比較，彼此都不能說是有現代這種嶄新的科學精神。彼此卻也沒有反科學的精神。秦漢以後，反科學精神瀰漫中國者二千年；羅馬帝國以後，反科學精神瀰漫於歐洲者也一千多年。兩方比較，我們隋唐佛學時代，還有點準科學的精神，不時發現。只有比他們強沒有比他們弱。我所舉五種病證，（籠統、武斷、虛僞、因襲、散失。）當他們教會壟斷學問時代，件件都有。直到文藝復興以後，漸漸把思想界的健康恢復轉來。所謂科學者，纔種下根苗。講到枝葉扶疏，華實爛漫，不過最近一百年內的事。一百年的先進後進，在歷史上值得計較麼？只要我們不諱疾忌醫，祝禱中國文化添入這有力的新成分再放異彩。」　　今按：梁氏此說，與梁漱溟氏所主中國化與西方化根本不同之說有異。梁漱溟曾謂：「假使西方化不同我們接觸，中國是完全閉關，與外不通風的，就是再走三百年五百年一千年，也斷不會有這些輪船、火車、飛行艇、科學方法和德謨克拉西精神產生出來。這句話就是說：中國人的不是同西方人走一條路線。」（見東西文化及其哲學）此種論調，完全受陳獨秀派獨斷論之遺毒，殊無歷史上細密的證據。其後胡適之爲文駁之云（見胡適文存二集讀梁漱溟先生的東西文化及其哲學）：「文化是民族生活的樣法。民族生活的樣法，是根本大同小異的。因爲生活只是生物對環境的適應，而人類的生理的構造，根本上大致相同。故在大同小異的問題之下，解決的方法，也不出那大同小異的幾種。這個道理，叫做有限的可能說。物質生活如此，社會生活也是如此。精神生活也是如此。凡是有久長歷史的民族，往往因時代的變遷，環境的不同，而採用不同的解決樣式。往往有一種民族，而一一試過種種可能的變法的。政治史上，歐洲自希臘以至今日，印度自吠陀時代以至今日，中國自上古以至今日，都曾試過種種政治制度。又如思想史上，這三大系的民族，都曾有他們的光明時代，與黑暗時代。在歷史上，我們看出現在科學化的歐洲民族，也曾經過一千年的黑暗時代，也曾十分迷信宗教，也曾有過寺院制度，也曾做過種種苦修的生活，也曾竭力壓抑科學，也曾有過嚴厲的清淨教風，也曾爲衛道的熱心燒死多少獨立思想的人。究竟民族的根本區分在什麼地方？至於歐洲文化今日的特色，科學與德謨克拉西，事事都可用歷史的事實來說明。我們只可以說歐洲民族在這三百年中，受了環境的逼迫，趕上幾步，在征服環境方面的成績，比較其餘各民族確是大的多多。這也不是奇事。當初鞭策歐洲人的環境和問題，現在又來鞭策我們了。將來中國的科學化與民治化，是無可疑的。」　　今按：胡氏此文，足以矯正梁漱溟氏東西文化根本相異之臆說。其文成於民國十一二年三月二十八日，在梁啟超氏南通演講後半年，兩文意思頗有一部分之相似。一時所謂東西文化之爭，實可以胡、梁兩氏之說爲解也。

蓋其言論之影響於時代思潮之進程者，舍爲新文化運動補偏救弊之外，亦不能有若何積極的強有力之意味也。同時稍後有學衡雜誌，爲美國「人文主義」之介紹。

學衡雜誌爲南京東南大學教授吳宓、劉伯明、梅光迪諸人所主持，創刊於民國十一年，隱然與北大胡、陳諸氏所提倡之新文化運動爲對抗。然議論蕪雜，旗鼓殊不相稱。諸人曾有意介紹美人白璧德氏之人文主義，亦以零篇短章，未爲讀者所注意也。學衡第三期白璧德中西人文教育談謂：「自十六世紀以來之西方運動，其性質爲極端之擴張。首先擴張人類之智識，與管理自然界之能力，以增加安適與利用。此近代運動，一方則注重功利，以培根爲其先覺，其信徒之主旨，在注重組織與效率，而崇信機械之功用。一方則注重情感之擴張，對人則尚博愛，對己則尚個性之表現。此感情擴張運動之先覺，則十八世紀之盧梭是也。此兩運動，卽管理自然界與友愛精神，合而論之，可稱爲人道主義。在其人道主義哲學之中心，復有一進步

之概念。至今日則對於前二百年來所謂進步思想之形質，漸有懷疑之傾向。歐西之舊文明，半爲宗教的，半爲人文的。其首領爲亞理士多德與耶穌基督，亦猶東方之有孔子與釋迦牟尼也。中國文化較優於他國者，中國立國之根基，乃在道德也。而此道德觀念，又適合於人文主義。非如今日歐洲之爲自然主義的，亦非如古時印度之爲宗教的。中國人所重視者，爲人生斯世，人與人之道德關係也。孔子以爲凡人類所同具者，非如近日感情派人道主義者所主張之感情擴張，而爲人能所以自制之禮。此則與西方自亞里士多德以下人文主義之哲人，其所見相契合者也。若人誠欲爲人，則不能順其天性自由胡亂擴張，必於此天性加以制裁，使爲有節制之平均發展，成孔子之所謂君子，與亞里士多德所謂甚沉毅之人也。君子之造福於世界也，不在如今人所云之爲社會服務，而在其以身作則，爲全世之模範。柏拉圖之釋公理也，謂之各治其事；孔子稱舜之無爲而治，亦卽自治己事，爲他人之模範而已。文化非賴羣眾所可維持，又不能倚盧梭之所謂公意及所謂全體之平均點，而必託命於少數超羣之領袖。此等人篤於天命，而能克己，懸修養之功，成爲偉大之人格。」又謂：「今日人文主義，與功利及感情主義，正將決最後之勝負。」第十九期有白璧德之人文主義一篇，謂「近世無窮進步之說，以爲個人愈得自由擴張，物質愈能爲人驅使，則人類全體皆將享受最大之快樂。白璧德之所攻闢者，卽此種毫無管束，專務物質及感情之擴張之趨勢也。白璧德以爲近世此種思想，實以英人培根及瑞士人盧梭分別代表之。培根者，凡百科學的人道派之始祖；盧梭者，凡百感情的人道派之始祖也。本於科學，則有實證主義與功利主義；本於想像，則有浪漫的感情主義。然皆未能以內心之規矩供給吾人，此近世最可悲痛之事。培根生平納賄貪財，以此得罪。盧梭所生子女五人，均送至育嬰堂孤兒院，不自撫養。何者？培根專務物質，盧梭圖免牽累，非無故而然也。愛瑪生曰：『世間二律顯相背馳。一爲人事，一爲物質。用物質律築城製艦，奔放橫決，乃滅人性。彼培根與盧梭之失其人性者，以其忘卻人事之律（卽爲人之道）也。』」又三十八期的白璧德論歐亞兩洲文化一篇，謂：「凡人須以平常之自己（卽一己之情欲等），屈服於一種高尙神聖之意志之下（卽有所皈依），而始得安樂。源出亞洲之佛、耶兩大宗教，其中樞最要之旨義，皆謂人之內心中高上之意志，對於平常劣下之意志（卽放縱之情欲），有制止之機能與權力。希臘人欲以批評之精神解決道德行爲之問題，蓋無不失敗。希臘哲學之病根，卽在其自始至終，過崇理智，固執而不變也。」又謂：「釋迦、孔子旣能謙卑，又能自立，而具批評之精神，實可爲今人所取法。」凡學衡記者所提倡介紹之人文主義，大率如是。蓋與前引二梁之書相桴鼓，皆對於近世思想加以箴砭者也。惟學衡派欲直接以西洋思想矯正西洋思想，與二梁之以中西分說者又微不同耳。

有張君勱、丁文江等爲科學與人生觀之論戰，

張君勱、丁文江科學、玄學之爭，在民國十二年。其先張在淸華演講人生觀，謂：「人生觀之所在，曰主觀的，曰直覺的，曰綜合的，曰自由意志的，曰單一性的。惟其有此五點，故科學無論如何發達，而人生觀問題之解決，決非科學所能爲力，惟賴諸人類之自身而已。」丁遂於努力週報發表玄學與科學一文，以致非難。自是遂成爭論。一時學者，皆加入討論，達二十五萬言之多。然雙方殊無辯難之中心。胡適文存二集科學與人生觀序謂：「假如當日我們用了梁任公先生的科學萬能之夢一篇作討論的基礎，定可以使這次論爭的旗幟格外鮮明，至少可以免去許多無謂的紛爭。」又謂：「君勱的要點，是人生觀問題之解決，決非科學所能爲力。我們應該先說明科學應用到人生觀問題上去，會產生什麼樣的人生觀。我們應該先敍述科學的人生觀是什麼，然後討論這種人生觀是否可以成立，是否可以解決人生觀的問題。是否像梁先生說的那樣貽禍歐洲，流毒人類。」因謂：吳稚暉先生的一個新信仰的宇宙觀及人生觀，已給我們做下一個好榜樣，我們總括他的大意，加上一點擴充和補充，在這裏再提出這個新人生觀的輪廓：

一、根據於天文學和物理學的知識，叫人知道空間的無窮之大。

二、根據於地質學及古生物學的知識，叫人知道時間的無窮之長。

三、根據於一切科學，叫人知道宇宙及其中萬物的運行變遷，皆是自然的，自己如此的，正用不著超自然的主宰或造物者。

四、根據於生物的科學的知識，叫人知道生物界的生存競爭的浪費與慘酷，因此叫人更可以明白那有好生之德的主宰的假設是不能成立的。

五、根據於生物學的科學，及人類學，人種學，社會學的知識，叫人知道生物及人類社會演進的歷史和演進的原因。

六、根據於生物的及心理的科學，叫人知道一切心理的現象都是有因的。

七、根據於生物學及社會學的知識，叫人知道道德禮教是變遷的，而變遷的原因，都是可以用科學方法尋求出來的。

八、根據於新的物理化學的知識，叫人知道物質不是死的，是活的。不是靜的，是動的。

九、根據於生物學及社會學的知識，叫人知道個人小我是要死滅的，而人類大我是不死的，不朽的。叫人知道爲同種萬世而生活，就是宗教，就是最高的宗教。而那些替個人謀死後的天堂淨土的宗教，乃是自私自利的宗教。

今按：此所謂科、玄之爭者，要而言之，在一方則反對以科學的武器包辦宇宙，包辦人類，一方則主以科學的人生觀來做人類人生觀的最低限度的一致。自胡氏發表此文以後，亦未見有切實之爭論。此所謂最低限度的一致者，自有根據，未易推倒。至於繼此而往，主科學的人生觀者，亦未嘗謂可使人類的人生觀，可統一於絕無異態的一致之下也。則兩方之爭，實亦無重大之意味耳。

雖各引依西說，仍不脫以前東西文化爭論之意義，特爲其餘波旁瀾而已。繼此以往，國人精神所注，既已返入政治一途，而新文化運動，亦成衰歇。則其一方反對之言論，因亦同歸於休止。此則最近數年間學術思想驟呈枯寂之所以然也。於此而有深閎博大之思，足以鼓動全國，以開未來學術思想之新機運者，則爲孫中山先生之「三民主義」。先生本革命活動之經驗，而創「行易知難」之說，

詳中山叢書孫文學說。

又定「三民主義」以爲救國之方針，

詳中山叢書三民主義。

其於恢復民族固有道德智識能力，以恢復民族固有之精神者，尤言之深

切而著明。

詳民族主義第六講。

蓋嘗論之：自清季以還，外侮日逼，國人之不自安而思變以圖存者亦日切。至於最近之十餘年，則凡文字、學術思想、家國社會倫常日用，無一不有急激求變之意。而獨有一遲迴瞻顧而不忍變者，則吾民族文化之自信是已。蓋吾國自古以來，常以一族孤立，獨創其文化；而外族之環我而處者，其文化程度皆下我遠甚。雖亦屢受外患之侵凌，而屈於武力者，常伸於文教，曾不足以搖撼吾文化之自信於萬一也。其間惟印度佛教之來，若足以與我固有文化相抗衡，而轉移吾人之視聽。然歆其說者，不必畏其力，猶得有從容承受消化之餘地。吾族所遇勁敵，固未有若今日之甚者。彼一方盛炫其聲明文物之光昌美盛，若誠有勝於吾歷古相傳之所自誇而自滿者；而一方又肆其暴噬惡攫之能事，使吾望之而深畏焉，思之而有餘憾焉，若又感其與吾歷古相傳之所自誇而自足者，爲根本之不相入焉。於是當吾民族消沉、國家危亡之秋，徘徊瞻顧，以歆以惜。吾歷古相傳之文化，爲吾先民之所鄭重寶愛以相授受者，固猶有可以興國而保種之效乎？抑將沉淪不復，求自存於天地之間者，惟捨此而他圖乎？又彼之爲我所既歆羨焉而且畏憾之者，固與吾之所固有，爲若是之不同類乎？固猶有承受消化以轉爲吾物之地乎？凡此皆最近學者困心衡慮所日夜以講、紛紜而爭者，亦固吾全民族之所迷惘不安，朝夕在念，以求一切實之解決者也。蓋凡此數十年來之以爲變者，一言以蔽之，曰求「救國保種」而已。凡此數十年來之以爲爭者，亦一言以蔽之，曰求「救國保種」而已。其明昧得失有不同，而其歸宿於救國保種之意則一也。然而有以救國保種之心，而循至於一切欲盡變其國種之故常，以謂凡吾國種之所有，皆不足以復存於天地之間者。復因此而對其國種轉生不甚愛惜之念，又轉而爲深惡痛疾之意，而惟求一變故常以爲快者。

此項心理之轉變，觀於陳獨秀一人前後之態度而可知。新青年發刊，尙帶有熱烈的愛國主義之色彩。及其後一變而甘受第三國際之指揮，以從事於猛烈的破壞工作，其心理之激變，可以爲一著例。又如獨秀文存卷三通信，錢玄同與陳獨秀書提出盡廢漢字之主張，謂：「先生（指陳）前此著論，力主推翻孔學，改革學理，玄同對於先生這個主張，認爲救現在中國的唯一辦法。然因此又想到一事，則欲廢孔學，不可不先廢漢文。欲驅除一般人之幼稚的野蠻的頑固的思想，尤不可不先廢漢文。」又云：「欲祛除三綱五倫之奴隸道德，當然以廢孔學爲唯一之辦法。欲祛除妖精鬼怪煉丹畫符的野蠻思想，當然以勦滅道教（是道士的道，不是老莊的道。）爲唯一之辦法。欲廢孔學，欲勦滅道教，唯有將中國書籍一概束之高閣之一法。何以故？因中國書籍，萬分之九千九百九十九都是這兩類之書故。中國文字，自來卽專用於發揮孔門學說及道教妖言故。」其下文引吳稚暉說自證。陳氏覆書云：「吳先生中國文字遲早必廢

> 之說，淺人聞之，雖必駭怪，而循之進化公例，恐終無可逃。惟僅廢中國文字乎？抑並廢中國言語乎？鄙意以謂今日國家、民族、家族、婚姻等觀念，皆野蠻時代狹隘之偏見所遺留，根柢甚深，即先生與僕亦未必能免俗。此國語之所以不易廢也。倘是等觀念，悉數捐除，國且無之，何有於國語？」蓋其先爲救國之故，不惜盡廢其一國之故常，以趨變而圖存。嗣又見盡廢一國故常之不易，其病根在人人有愛國之一念，則乃不惜滅去其愛國之心以便其求變之意。此孟子所謂「失其本心」之切例也。吳稚暉箴洋八股化之理學篇云：「我二十年前，同陳頌平先生相約不看中國書。」又謂：「非再把他丟在毛廁裏三十年，現今鼓吹成一個乾燥無味的物質文明，人家用機關槍打來，我也用機關槍對打，把中國站住了，再整理什麼國故毫不嫌遲。」又云：「世界有不進步之民族，惹起物質文明進步人之野心，乃是眞理。歐戰之損失，是余中國人之罪也夫！」其敬答胡曄先生又申其說，謂：「有世間俗情，可作比例。常聞老母罵不肖之子，若曰你早點死了罷！不要害什麼人！照老母之意，我們這種無恥的民族，應在消滅之列。然爲不肖子着想，似乎振作起來，就物質文明先求衣食起，從而知榮辱，也插入彼此不戰爭的強國中尤好。」吳氏爲一熱烈之愛國者，然其議論如此，亦足爲余所舉深惡痛疾與不甚愛惜兩種心理之旁證。吳氏又有章士釗陳獨秀梁啟超一文，發揮三人心理，極爲透闢。都只爲救國心切，遂致湯藥亂投。他說：「康有爲從前說過，小兒換牙，也得發幾天寒熱。後來他存心要鼓吹復辟，纔又說共和試驗了十年不成，足見非皇帝不可。雖然盼望中國的得救，愈快愈好，我不能不表三位先生的同意。但是陳先生走得太快，尙且還應斟酌。章、梁兩先生，索性退了回去。那就眞是倒看千里鏡，要愈弄愈遠了。」其時吳氏尙認陳獨秀只是走得太快，故說：「我料定陳先生雖口口聲聲鼓吹不妥洽，其實他也是一個如之何如之何斟酌盡善的人物。」直到北伐軍到上海，陳氏明白表示態度，吳氏遂至駭極，（「駭極」二字見吳氏呈文。）而始有查辦共產黨之呈文。吳氏不知愛國熱烈之人，固可以一變而爲深惡痛疾其國與不甚愛惜其國之人也。

夫至對於國種生不甚愛惜之念與深惡痛疾之意，而惟求一變以爲快，則其救國保種之熱忱既失，而所以爲變者，亦不可問矣。「三民主義」之精神，始終在於救國，而尤以「民族主義」爲之綱領。民權、民生，皆爲吾中華民族而言。使民族精神既失，則民權、民生，皆無可附麗以自存。所謂民有、民治、民享者，亦惟爲吾民族自身而要求，亦惟在吾民族自身之努力。捨吾中華民族自身之意識，則一切無可言者。此中山先生革命精神之所在，不可不深切認明者也。其於中山學說爲透闢的發揮者，有戴季陶氏。戴氏極言中國國民自信力之消失，

> 戴季陶孫文主義之哲學的基礎：「中山先生說：『中國國民的自信力消失了。』照現在這一個思想界的情形，正是證明中國國民自信力消失的眞像。在一般反革命的頑固保守的人，他們固然不曉得文化的意義是什麼，也不曉得孔子思想的本體是什麼；而在一般革命的青年，雖然從科學的智識裏面了解了多少文化的意義，但是並不能忠實地用科學方法來觀察中國的文化，和中國固有思想的價值。一味認中國的文化，都是反科學的，而加以排斥。於是在思想上面，革命與反革命的分別，幾乎變成中國的與非中國的區別。這是我所認爲很痛心的。我們是中國人，我們現在要改革的是中國，如果中國的一切，直是毫無價值；中國的文化，在世界文化史上，毫無存在的意義；中國的民族，也沒有創造文化的能力。那麼中國人只好束手待斃，就算完了，還要做什麼革命呢？」

人的意義與做人的根本之忘卻，

戴季陶青年之路：「前後三四十年當中，我們細細審查中國的國民，尤其是有改革中國志趣的青年，他們的思想上，有兩個最彰著的特點。第一：對於指導中國革命救國的孫中山先生的思想主張，只是在向歐洲文化前進的一點，盲目地追隨著。第二：我們看這幾個時期當中，中國人對於歐洲文化的認識，對於救國方法的認識，除了孫先生一貫的『三民主義』而外，一般都是忘卻了人的意義，忘卻了做人的根本。第一個時期，只看見槍礮兵艦，不看見人。第二個時期，只看見政治法律制度，而不曾看見人。第三個時期，把一切唾棄乾淨，連作人的必要，也一氣拋卻。第四個時期，幾乎要看見人了，又被一個社會的假面遮住，於是只看見了社會的幻影。中山先生說：『國者，人之積也。而人者，心之器也。』既不曾看見人，自然失了心。連人心尚且失卻，還從何處建國，何處救國？」

而謂「三民主義」之原始的目的，在於恢復民族的自信力。

孫文主義之哲學的基礎民生哲學系統表說明：「三民主義之原始的目的，在於恢復民族的自信力。因爲民族的自信力不能恢復，則此弱而且大之古文化民族，其老衰病不可救，一切新活動，俱無從發生。卽發生亦不脫病理的狀態，不能救民族的危亡。」

又青年之路第一編過去的回顧：「我們要曉得一個民族的強盛，他的原因，絕不在於一切人身以外之物質的條件。槍礮兵艦的製造，是由於人的發明。軍隊是由人組織，靠人訓練。農工生產，是由人來工作。生產工具，是由人來製造推使。一切科學技能，是生活經驗的結晶。文學美術，是文化組織和遺傳的果實。政治法律、社會組織，是人類集團生活的條理。離卻了人的努力活動，絕不會產生文明。沒有能努力活動的人，更何從造成世界。我們不要只看見歐洲民族所造成的文明，我們還要切實認淸楚造成文明的歐洲民族。回過來說，我們不要只想模倣歐洲的文明，我們須得要造成能支配文明的力量。中山先生說：『民族主義，就是要中國先恢復中國民族的能力，要恢復中國民族的能力，先要恢復中國民族的自信心。』」

又日本論昨天的田中中將：「我們看出一個民族的生命，最要緊是他的統一性和獨立性。而這統一性和獨立性的生成，最要緊的是在於他的自信力。日本民族之所以強，與中國民族之所以弱，完全以此爲分際。總理此四十年的努力，要點在何處呢？就是要喚起中國民族的自信心，造成中國民族的統一性和獨立性。中國人不能徹底接受『三民主義』，就是因爲不自信的原故。任何帝國主義者在中國能够操縱，都是利用中國人的這種弱點。不單是帝國主義者，一切外面的勢力，能够侵入中國，來壓迫中國的民眾，搗亂中國的政局，或是拆散中國的社會，其根本的原因，都是在內而不在外的。袁世凱以下，若馮若段若張若岑，乃至吳佩孚、孫傳芳一切等等，他們的特質在那裏？就是在原是一個中國人，而沒有中國人的自信。只能倒向外國人的懷裏去。共產黨的最大缺陷，亦復如是。我們把日本的維新來看，在思想上，中國人普通總曉得日本人是受西洋很大的感化。但是始終日本的重心是日本，日本的基礎是建設在日本。巴黎、柏林並沒有一天能够指揮日本。我們再看俄國的革命，德國的思想在任何方面都供給俄國以很重大而緊要的資料，並且俄國一九一九年革命的發動，還是起自柏林。然而一旦成爲俄國革命的時候，俄國的一切，都是自己支配。土耳其的革命，更是明顯了。他們唯一的目的，就是打破外國的支配。從倒袁運動起，直到今天，除了總理孫中山先生和眞實是他領導下的國民革命勢力而外，在中國一切政治的勢力，都是受東京的支配，聽東京的指揮的。這一個現象，一變而入共產黨操縱的時代，一部分的政治軍事勢力，又甘心受莫斯科指揮。並且從人的系統看，從前許多願受東京指揮的人，也很容易變爲受莫斯科指揮。這一種亡國的精神狀態，眞是可傷呵！」又同書信仰的眞實性：「一個民族如果失卻了信仰力，任何主義都不能救得他起來。要救中國，要把中國的自信力恢復

起來。這一個偉大而深刻的精神教育，在今天總應該有人明白了罷！」

惟有復興中國民族文化的自信，然後可以復興中國之民族。

又孫文主義之哲學的基礎：「留心研究先生思想行爲的人，都能看出先生有兩個特點：一個特點，是隨時隨地都盡力鼓吹中國固有道德的文化的眞義，贊美中國固有道德的文化的價值。說明我們要復興中國民族，先要復興中國民族文化的自信力。要有了民族的自信力，纔能把全中國的人組織起來，努力於革命的事業。」又謂：「民族盛衰，是在民族對於文化的自信力。要有了民族的自信力，纔能創造文化。要能够不斷繼續創造文化，發展文化，纔有民族的生命，纔有民族生命的發展。」

亦惟中國文化之復興，然後世界人類纔能得眞正的和平。

又孫文主義之哲學的基礎：「先生是最熱烈的主張中國文化復興的人，先生認爲中國古代的倫理哲學和政治哲學，是全世界文明史上最有價值的人類精神文明的結晶。要求全人類的眞正解放，必須要以中國固有的仁愛思想爲道德基礎，把一切科學的文化都建設在這一種仁愛的道德基礎上面，然後世界人類纔能得眞正的和平，而文明的進化也纔有眞實的意義。」

又：「先生的國民革命，是立腳在中國國民文化的復興上面，是中國創製力的復活。是要把中國文化之世界的價值高抬起來，爲世界大同的基礎。」

戴氏又謂今中國之亂源，靜的方面，在於物質文明之不興；動的方面，在於道德之墮落。

青年之路序：「今天中國的亂源，靜的方面是在物質文明的不興，動的方面是在道德的墮落。道德問題的重要點，這幾年來，簡直沒有人講究了。要曉得這是作人的根本。先要把自己作成一個好人，然後纔可以說到爲社會、爲國家、爲世界作革命的事業。如果一肚皮藏著私心，而個人的欲望，由著感情的衝動，胡行亂爲，自己的本身是一天比一天衰弱，一天比一天腐敗，社會的病態，只有隨著加重起來，那裏建設得什麼事業來呢？」

故求達三民主義之目的，第一在恢復民族的道德，第二在努力學西洋的科學。

見青年之路序。

而民族的結合，則有賴於一種意識的力量與信仰，而不能單靠理智。

日本論信仰的眞實性：「一個人的生活，不能單靠理智的。單靠理智的生活，人生便會變成解剖室裏的死屍，失卻生存的意義。而尤其是一個國民，一個民族的生活，絕不能單靠理智。民族的結合，是靠一種意識的力量。這一種意識力量，當然由種種客觀的事實而來。但是種種客觀事實的觀察和判斷，不變成一種主觀的意識時，絕不發生動力。」又云：「人生是不是可以打算的？如果人生是不可打算的，我們何必要科學？如果人生是可以專靠打算的，人們的打算，自古來沒有完全通了的時候。我們如果知道人生是力的作用時，便曉得信仰是生活當中最不可少的條

> 件。只有信仰纔能永生，纔能合眾。人的生活，是時時在死滅的當中。如果人人專靠著一個打算時，何處去生出死裏求生的威力？」

至於最近數年間思想知識界之成績，只是不明確的精神、物質之爭，無氣力的東、西洋哲學之辨，盲目的守舊，失心的趨新而已。

> 見青年之路第一編過去的回顧。　　今按：自新文化運動以來，激進派之言論，大抵如戴氏所謂一味認中國的文化都是反科學的，加以排斥。在思想方面，革命與反革命的區別，幾乎成中國與非中園的區別之概。遂致形成東西文化、精神物質之爭。然亦至最近三四年內，吳稚暉、胡適之等始一意提倡科學，走歸一路。而一方如梁任公、梁漱溟諸人，於民族道德之提倡，亦不爲無力。其人生不能專恃打算的一層，已先戴氏言之。而梁任公中國歷史上民族之研究及歷史上中華國民事業之成敗及今後革進之機運又五十年中國進化概論諸篇，尤能着眼於民族的整個性，根據歷史事實，爲客觀的認識。戴氏之論，蓋能兼融兩派，而加以革命的活力，誠足爲一種健全之主張也。

此戴氏持論之大旨也。今者北伐告成，全國統一，軍事將次結束，政治漸入軌道。學術思想，重入光明之途。則戴氏所論，其將爲今後之南針歟？要而言之，則此十七年之學術思想，有可以一言盡者曰：出於「救國保種」是已。故救國保種者，十七年學術思想之出發點，亦卽十七年學術思想之歸宿處也。而言夫其所爭，則多有所不必爭者。而所以起爭之端，則不出兩病：一曰好爲概括的斷制。見一事之敝，一習之陋，則曰吾四萬萬國民之根性然也；一制之壞，一說之誤，則曰吾二千年民族思想之積疊然也。而不悟其受病所在，特在局部，在一時，不能若是其籠統以爲說也。一曰好爲傳統之爭。言救國則曰當若是不當若彼，言治學則曰當若是不當若彼，惟求打歸一路，惟我是遵。不悟此特自古學者道統成見之遺毒，學固不患夫多門，而保種救國之道亦不盡於一途也。捨其所以爲爭者而觀之，則今日學問界所共趨而齊赴者，亦可以一言盡之，夫亦曰：「吾民族以前之回顧與認識者爲何如」，與夫「吾民族此後所希望與努力者將何如」而已。嘗試論之：皇古以還，吾民族文化眞相，今猶無得而詳矣。要之成周以降，則中國古代文化學術一結集綜整之期也。如風之鬱而動，如食之積而消，先秦之際，諸子爭興，是爲學術之始變。秦人一炬，古籍皆燼，至於漢室，國力旣盈，又得爲結集綜整之事。至晚漢、三國、兩晉以往，則又學術之一變也。隋唐盛世，上媲周、漢，則又爲一結集綜整之期。至於十國擾攘，宋人積弱，迄於元明，則又學術之一變也。滿清入主，康、雍、乾、嘉之際，又一結集綜整之期。至於今世變日亟，國難方殷，則又學術將變之候也。而其爲變之兆，有已得而見者。余嘗論先秦諸子爲「階級之覺醒」，魏晉清談爲「個人之發現」，宋明理學爲「大我之尋證」。則自此以往，學術思想之所趨，夫亦曰「民族精神之發揚」，與「物質科學之認識」是已。此

二者，蓋非背道而馳、不可並進之說也。至於融通會合，發揮光大，以蔚成一時代之學風，則正有俟乎今後之努力耳。夫古人往矣，其是非得失之跡，與夫可鏡可鑒之資，則昭然具在。後生可畏，來者難誣，繼自今發皇蹈厲，撥荆棘，開康莊，釋回增美，以躋吾民族於無疆之休，正吾歷古先民靈爽之所託憑也。學術不熄，則民族不亡。凡我華胄，尚其勉旃！

錢穆

錢穆先生全集
［新校本］

中國史學名著

九州出版社

錢穆先生全集

【新校本】

中國史學名著

九州出版社

圖書在版編目（CIP）數據

中國史學名著 / 錢穆著．—北京：九州出版社，2011.7（2017.6重印）

（錢穆先生全集）

ISBN 978-7-5108-1001-5

Ⅰ．①中… Ⅱ．①錢… Ⅲ．①史籍-研究-中國 Ⅳ．①K204

中國版本圖書館CIP數據核字（2011）第100601號

中國史學名著

作　　者　錢　穆　著

責任編輯　周弘博

出版發行　九州出版社

裝幀設計　陸智昌　張萬興

地　　址　北京市西城區阜外大街甲35號

郵　　編　100037

發行電話　（010）68992190/3/5/6

網　　址　www.jiuzhoupress.com

印　　刷　三河市東方印刷有限公司

開　　本　635毫米 × 970毫米　16開

插頁印張　0.5

印　　張　24.25

字　　數　273千字

版　　次　2011年7月第一版

印　　次　2017年6月第2次印刷

書　　號　ISBN 978-7-5108-1001-5

版權所有　侵權必究

目次

新校本說明

出版說明

自序

尚書

春秋

春秋三傳

左傳（附國語、國策）

史記（上）

史記（中）

史記（下）

漢書

范曄後漢書和陳壽三國志

綜論東漢到隋的史學演進

高僧傳　水經注　世說新語

劉知幾史通

杜佑通典（上）

杜佑通典（下）（附吳兢貞觀政要）

歐陽修新五代史與新唐書

司馬光資治通鑑

朱子通鑑綱目與袁樞通鑑紀事本末

鄭樵通志

馬端臨文獻通考

黃梨洲的明儒學案　全謝山的宋元學案

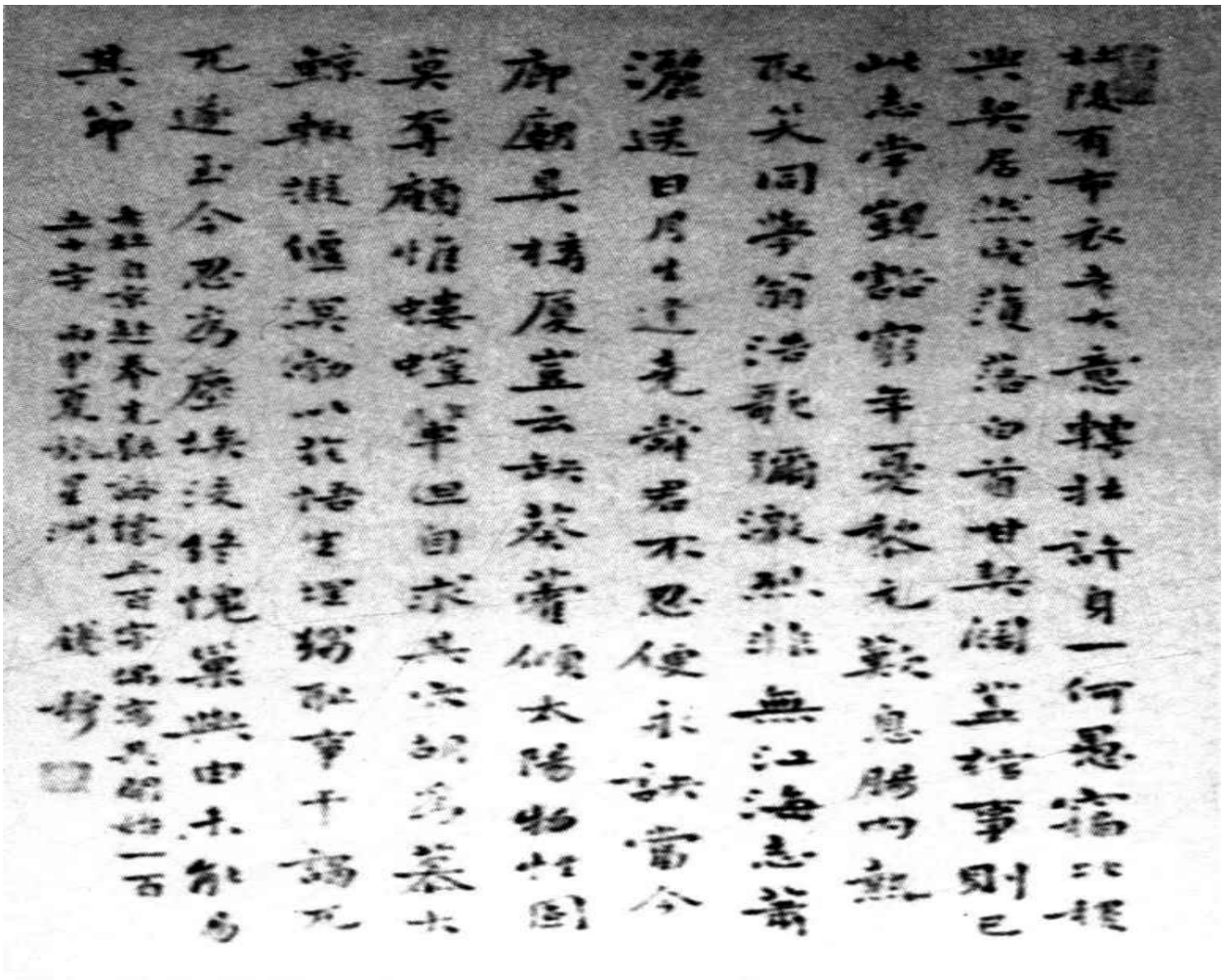
從黃全兩學案講到章實齋文史通義

章實齋文史通義

返回总目录



錢穆先生



錢穆先生書法

新校本說明

錢穆先生全集，在臺灣經由錢賓四先生全集編輯委員會整理編輯而成，臺灣聯經出版事業公司一九九八年以「錢賓四先生全集」為題出版。作為海峽兩岸出版交流中心籌劃引進的重要項目，這次出版，對原版本進行了重排新校，訂正文中體例、格式、標號、文字等方面存在的疏誤。至於錢穆先生全集的內容以及錢賓四先生全集編輯委員會的注解說明等，新校本保留原貌。

九州出版社

出版說明

本書乃錢賓四先生於一九七〇[(1)]年為臺北中國文化學院歷史研究所博士班學生所開「中國史學名著」課程之全年講堂實錄。每講舉出歷代有關史學之代表著作一二種，標為講題，詳細講述，凡二十餘講，旨在指引學生研究史學之門徑。

中國史學已有數千年歷史，在全世界中起源最早。先生嘗言治史學須在全部學術大體中求瞭解；須從三千年之史學演變中求知何為史學；更應知如何從汗牛充棟之歷史材料中，尋出中國歷史之靈魂。故課堂宣講，語多誡勸，並於各講中時申讀書為學方法，以啟迪後學。

全書由學生戴景賢隨堂錄音寫出，再由先生刪潤而成。一九七三年二月，交臺北三民書局出版。三民書局將該書編入三民文庫，以四十開小字本印行。先生以其閱讀費神，頗不愜意。三民曾允再版時改為二十五開標準本。一九八〇年，其時先生雙目已不能見字，仍以此書之改排為念，特囑夫人胡美琦女士將全書誦讀一過，並作通體之增刪修潤，以備改排之用。惟三民遲遲未來取稿。此書至先生逝世時，仍未能改排新版。

今整編全集，即以增修遺稿為底本。各篇皆加以分節，版式與分段皆重新處理。並整理標點符號，主要加入私名號、書名號及重點引號，以方便讀者閱讀。整理排校工作雖力求慎重，然錯誤疏漏之處在所難免，敬希讀者指正。

本書由王仁祥先生負責整理。

錢賓四先生全集編輯委員會　謹識

---

(1) 新校本編者注：原文為「民國」紀年。下同。

自序

我在一九六九至一九七〇、一九七〇至一九七一這兩年間，曾為文化學院歷史研究所博士班學生開設「中國史學名著」一課程。第一年由聽講者隨堂筆記，意欲彙集各本成一講義，乃其事甚難。一則所記詳略互異，並有共同所缺，欲為補入，亦復追憶無從。第二年仍開此課，戴生景賢來旁聽，携一錄音機，堂下照收錄寫出，由我刪潤，遂成此稿。故此稿乃一年之講堂實錄。每堂必標一講題，然亦有前講未畢，後講補述，此稿皆一仍其舊。亦有前後所講重複，並有一意反覆申明，辭繁不殺，此稿均不刪削。亦多題外發揮，語多誡勸，此稿皆保留原語。雖非著述之體，然亦使讀者誦其辭，如相與謦欬於一堂之上。最先本有「通論讀書為學方法」一堂，戴生未加錄音，今亦不為補入。然各講時申此意，讀者可自參之。

一九七二年孫中山先生誕辰後一日錢穆識於臺北外雙溪之素書樓

尚書

一

今天第一講是尚書。尚書可說是中國最早的一部史學書，而且也可說是中國第一部古書。中國還沒有比尚書更古的書留到現在。中國古代，有兩部古書，有韻的稱詩，沒有韻的稱書。「尚」者，遠古、上古之意，尚書就是一部上古的史學文集。孔子以前，春秋時代，賢大夫多讀詩書，在左傳上可看到。孔子以詩書教弟子。孔子以後，像墨子、孟、荀，也都讀詩書。故可說尚書是中國古代一部大家都讀的書。但在今天來講，尚書已成了一部很難讀的書。

尚書分虞、夏、商、周四代。後人把夏、商、周稱三代，唐虞屬於五帝，因此尚書也可說是一部五帝三代之書。從唐虞到現在，該已四千多年；從四周以來，也有三千年以上；尚書眞該說是一部中國的遠古書。漢代太學設立五經博士，中有尚書。照現代話來講，尚書是那時一部國立大學規定的教科書。可是經過西漢到東漢四百年，這部尚書實在也並不能字字都講通。漢代去古未遠，但這部尚書已沒有能完全講通，當然以後會更講不通。唐代韓昌黎說過：「周誥殷盤，佶屈聱牙。」他亦說是難讀了。直到清代，講經學最為有成績，訓詁、考據，工夫下的特別深；但清代兩百幾十年，這部尚書還是沒有能一字字地講通了。民國初年的王國維，是當時同輩行中對古代經學最有工夫的人，但也就說尚書不能盡通。可見我們今天來讀尚書，只求得其大義便好，不可能逐字逐句都要講得通。

我有一位朋友顧頡剛，同在大陸的時候，他就想為尚書做一番現代白話文的註解和翻譯。我想這工作會是徒勞無功的。據說此刻他翻譯的尚書已經出版，但我沒有看過。無論如何，他不能把尚書裏難解的問題都解決了，是必然的。古書不易通，並不是說拿白話一翻就可通了。註解已難，拿白話文來翻譯古文，其事更難。並不是幾千年前人說的話，都能用今天的白話就能恰好翻得出。這些都是做學問走錯了路的。暫不講這一問題。

二

其次，我們要知尚書是一部多問題的書。文字問題外，便是本子問題，即是尚書的眞偽問題。尚書有兩種本子，一種叫今文尚書，一種叫古文尚書。今天我們只說今文尚書是眞的，而古文尚書則是假的。我今天且先把此問題簡單一講。

尚書究有多少篇？舊說有一百篇，此說不可靠。當秦始皇焚書時，有一博士伏生，他就收藏著一部尚書，回到家，裝進壁裏邊，偷偷地保留下來。秦亡漢興，重覓尚書，只知道有伏生的一部。那時伏生還在，快一百歲，老了。他是山東人，不能叫他從山東到長安去，因此政府特地派了一位有學問根柢的晁錯到他家去求此書。但伏生已經不大能講話，他和晁錯雙方口音有講不明白處，由伏生一女兒在旁作翻譯。這樣幾個月，晁錯就帶著這部尚書回到政府。這一部尚書此下稱做「伏生尚書」，因是從伏生家裏得到的。那時中國文字也不斷地在變，古代是寫篆體，秦代漢代普通都寫隸體。篆體寫的叫古文，拿那時通行的隸書寫的叫今文。伏生尚書本是一部篆體古文的，不易認識，伏生就告訴晁錯改寫成隸書，因此伏生尚書同時又稱「今文尚書」。漢廷把來設立博士，傳授學生，所以這部尚書我們也可為它定名稱作「博士官尚書」。此是當時尚書的第一種本子。

後來武帝時有魯共王，為蓋造房子，弄壞了孔子舊居的牆壁，在壁中發現了許多古書。大概也是因秦代焚書，孔家後人就把很多書藏在壁裏。此刻發現了，當然為孔子後人所有，此人便是孔安國，在武帝朝做官。剛才講的晁錯到伏生家中求尚書，那是漢景帝時的事。此刻又出現這一部尚書，則稱作「孔壁尚書」，亦稱孔安國尚書，亦可名為古文尚書，因它都用戰國以前所用的篆體書寫，不像伏生尚書已經改寫成今文，所以這一部則稱做「古文尚書」。此書未立博士，即是當時朝廷博士官不用來教學生。

孔安國尚書和伏生尚書有什麼不同呢？伏生尚書只有二十八篇，而孔安國尚書多了十六篇，共四十四篇。其二十八篇中，文字亦略有不同。到了西漢末，劉歆移書上太常博士，曾請求把好幾部古書增列博士，其中就有古文尚書。當時沒有通過。直到東漢，這部尚書始終沒有列為學官的教本，只在學術界私下流行，並未在國立大學內成為一分正式的教科書。

漢末大亂，一切書籍多散失，此書也不見了。到了東晉，忽然有人獻上尚書，稱是孔安國本。大家說是古文尚書失而復得。以後便把尚書兩個本子今文、古文合而為一。如唐代初年孔穎達編五經正義中的尚書，就

是今文、古文合而為一了。再以後直到南宋朱子，對此尚書發生了疑問。他說：「為何這部尚書中間伏生尚書都難懂，而孔安國尚書卻又都是容易明白的？」此中理由不可講，朱子遂發生了懷疑，不過朱子也沒有深進一步作研究。待到朱子學生蔡沈，寫了一部書集傳，和朱子自己寫的詩集傳，到了元代，成為科舉考試所必治之書。蔡沈書集傳裏面在尚書每一篇題目之下，都注明了「今文古文皆有」或「今文無古文有」字樣。「今文古文皆有」這就是今文尚書。「今文無古文有」的，這就是古文尚書。蔡沈乃承朱子意，把一部尚書重新分別開來，使人知道尚書裏有這古文的問題。於是下到元代吳澄，明代梅鷟，開始出來懷疑古文尚書是假的，靠不住。

這一問題要到清代初年，閻若璩百詩才開始十足證明了從東晉以後的所謂古文尚書是一部假書，不是眞的孔安國尚書。他寫了一書名古文尚書疏證，「疏證」就是「辨偽」之義，此事才得成為定論。在他稍後有惠棟，也寫了一部古文尚書考，同辨古文尚書之偽。這是在近代學術史上所謂辨偽問題上一個極大的發現。這是中國學術史上一個驚天動地的大功績。

諸位不要認為自己學歷史，可以不學經學。或說學近代史，可以不學古代。或說學社會史、政治史，可以不治學術史。當知做學問人大家該知道的，我們總該知道。學術上驚天動地的大事件，大家都知，我獨不知，孤陋寡聞，總對自己研究有妨害。我們該知，尚書字句不能全通，此並無害。但前人辨今古文眞偽，已得結論，其大綱節所在，若亦全不理會，此大不可。諸位莫誤認為學問必待創闢，須能承續前人成績，此亦至要。

今天諸位做學問，都知看重材料考據。但一堆材料在這裏，怎樣去考，總該懂得一些艱苦門道的。如像古文尚書，諸位若把閻、惠的書拿來細翻一遍，便知牽涉太多，儘有麻煩。我們把前人已有定論的來潛心研求，自可長自己見識，訓練自己工夫。即如閻百詩寫此一書，同時便有毛奇齡寫了一本古文尚書寃詞來作駁議。毛氏著述極多，博學善辯，那究誰是誰非呢？此須把閻、毛兩家書合來細看。當然我們現在都信閻百詩是對了，但仍有許多話講錯。毛西河的話，當然不為後人所信，但此書至今尚存，仍可一讀。這裏面還有較複雜的問題存在，我所著近三百年學術史，曾對此事講了很多清儒所未講到的話。可見學問實是無窮，已成定論的大問題之內，仍可有小問題。

現在我們對這問題暫停不論，只要知尚書有兩種本子，古文尚書是假

的，便够。諸位若讀尚書，讀蔡沈集傳最容易了。史記上說伏生尚書二十八篇，古文比今文多十六篇，十六加二十八只有四十四篇，而現在的尚書是五十八篇，這裏又有問題。

以後我每次講一題目，只講一大概，但諸位不能聽了便算。如此不僅記不得，絕對要忘，而且記得了也沒有用。當知做學問本來是要工夫的，沒有不花工夫的學問。諸位每做學問，好問方法；做學問最大第一個方法就是肯花工夫。一學者花十年二十年一輩子工夫來解決一問題，本是尋常本分之事。或許諸位現在沒有工夫，不妨留待完成碩士博士論文，職位解決了，再來讀書，再用工夫。

三

現在再回頭來講，尚書有今文、古文，古文尚書是假的，只有二十八篇今文尚書伏生傳下的是眞的。孔安國所傳本也是眞尚書，可是後來掉了。孔安國尚書並不假，只因為不立博士官，流傳不多，就亡失了。到東晉由梅賾所獻本，才是假尚書。

但我此刻要講另一問題，那今文尚書二十八篇也不完全是眞的。講到此，就要講到所謂辨古書之眞偽這一問題上去。古書有眞有偽，我們該懂得分辨。這不是今天的新問題，從來學者都注意此一問題。依照我們現在眼光來看，我們該進一步說，今文尚書也未必全是眞，也多假的。可惜當前沒有人能進一步來研究此問題。這因民初以來，一輩講學問的講過了頭。即如辨偽，像顧頡剛的古史辨，他認為夏禹也無此人，這太講過頭去了。

其實也不該專怪顧頡剛，在前清末年早有講過了頭的，像康有為，著新學僞經考以及孔子改制考。照康有為講法，所謂經學漢學，其實只是新莽之學。新是王莽的朝代名。清儒都講漢學，康有為卻說是「新學」，經則都是「偽經」，由劉歆替王莽偽造。此書出版，經清政府下令禁了，把書銷毀，不准發行。但民国以來，大家喜歡講新，就看重了這部書。顧頡剛古史辨就是承此而來。後來康有為從事復辟，失敗了。但這只是康有為政治上的失敗。他在學術上並未失敗。他跑進北平東交民巷荷蘭公使館，就在裏面叫人再翻印他的新學偽經考，果然在北平市上還有很多人買他這書。他在學術思想上還是領導著一個新的方向。然而辨偽過了頭，其實是荒唐的。孔子改制考更荒唐，說孔子所說的以前古史，只是孔子「託古改制」；孔子自要創造一番新制度，而把來假託之

於古代。這樣一講，全部中國歷史，第一個是孔子，第二個便是劉歆，卻都是造謠作假的。這樣的講下去，講到夏禹是一條蟲，才引起人家討厭。辨偽之學，便不再講了。

實際上，辨偽不該過分，但有許多眞偽還是該辨。如說尚書，我覺得即在今文二十八篇裏還有很，多不可信。如尚書第一篇堯典。近代有人寫文章，辯護堯典裏所講天文如「日中星鳥，日永星火，宵中星虛，日短星昴」等類，這些二十八宿中的鳥星、火星、虛星、昴星，它們在天上的位置是要轉移的。據現在天文學考據堯典所云，卻是中國古代堯舜時代的天文；至戰國時候，則並不然。據此證明堯典不假。大概這一套學問，在日本比中國研究的人多。因一般的科學知識，日本比中國發達。中國學者在此方面還是根據日本人講法。可是在我認為，科學知識比較專門，中國古人稱之為「疇人之學」。譬如種田，父親種的田兒子繼續種下去。古人研究天文學曆法，此種學問，大概都是世襲的專家之學，父親傳給兒子，故又稱為「疇人之學」。疇人之學也許可以是先生傳學生。堯舜時的天文，也可以是從古傳下，或在文字上，或在口傳上。我們不能只根據這一點知識便認堯典全篇可信，只能說堯典中這些話有來源；其他的話，並不一定全可信。

如堯傳天下於舜，舜命禹作司空，同時兼百揆，就是兼宰相之職；命棄作后稷，這就是農業大臣；命契掌五教，這是教育大臣；命皋陶做士，是司法大臣，也兼掌了兵；命垂作共工，是工業部大臣；命益做虞，是畜牧部大臣；命伯夷典禮，命夔典樂，命龍叫他做納言，掌皇帝命令。共凡九官。這一點便大大靠不住。首先是年代問題。禹是夏代之祖，契是商代之祖，棄是周代之祖，此刻都在舜下面變成同時的同僚。這且不講。特別重要的，舜時已有一個宰相，又有管土地、管農業、管教育、管司法、管工業、管畜牧、管樂、管納言的，共九職，此是中國古代一個極像樣、極有組織、有規模的行政院。倘使在堯時中國的中央政府已有那麼九部大臣，為何下面夏、商、周三代，乃至於春秋戰國下及秦漢都沒有？這不是歷史上一大退步嗎？舜時大臣分九職，為什麼下面從來沒有？單據這一點，從舜到秦兩千年的歷史，變成無法講，講不通。所以我只能說堯典是戰國人偽造，舜官九職，是戰國末年人一個理想政府。他們懂得政府裏該有管教育、管農業、管司法、管音樂的等等官，那是一番很高的理想。這正如康有為所說的「託古改制」。

不過康有為不能拿這話來講孔子，說孔子以前，根本沒有堯舜，沒有尚書，沒有周公。但託古改制確是有的，先秦諸子中多有，儒家中間也

有，但不能說過了頭。諸位當知，讀史不能辨偽，便會有許多說不通處。但辨偽工夫中寓有甚深義理，不能輕易妄肆疑辨。如康有為、顧頡剛辨偽疑古過了頭，又更多說不通。

上面是說堯舜時代不能有這樣一個政府，像堯典中所說。這些材料不可信，只有說到中國古代的天文或可信。

我試再舉一小例，如堯典篇首有「玄德升聞」四字。舜之德被堯所知，但為什麼稱「玄德」呢？「玄德」兩字連用，在古書中極少有，只在老子書裏才說：「同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」這「玄德」二字，只可用老子書來講，不能用孔孟書來講。下面魏晉時代講莊老之學的就叫做「玄學」。為何在堯典裏用此「玄德」兩字，這便可疑是戰國末年人看過老子書，來偽撰堯典，才用了此「玄德」二字。我們可憑文字使用來衡定年代，如我們此刻好說「中国文化」字樣，但前清末年人斷不會用此四字。

堯典以外，再講到禹貢。這是講中國古代地理一篇最重要的文章。其實也決不是出於夏禹時代的，而應是出於戰國時代的。如禹貢裏劃分荊州、兗州、豫州等九州，如何此「九州」字樣不見於夏代、商代、周代，直到春秋時代也沒有，到了戰國初期還沒有。什麼人把此禹分九州的制度廢掉的呢？為何有此九州而什麼書上從來沒有用這「九州」的字樣呢？那就又講不通。只舉此一例，便見禹貢不是一篇可靠的文章，它是一篇晚出書。我此刻不能詳講。

四

在我只認為尚書中最可靠的便是西周書，虞、夏、商書都有問題，只有西周書或許才是尚書的原始材料，原始成分。下到東周也有書，但也恐是後人添進。主要眞可信的是西周書。若使我們把一部尚書，即今文二十八篇，再分析到只剩十幾篇西周書了，那麼我們也須對此十幾篇文章有一個簡單而明晰的瞭解。我曾寫過一篇文章，題名西周書文體辨 (1)，便是要把此來看中國最古歷史文體是怎樣寫出的。現在此一問題，我也不想同諸位詳講。但到此另有一重要問題，便是要講到書背後的人。

既然講到西周書，那麼西周書中顯見有一重要人物躍然欲出，那便是周公。西周書中有很多文章便是周公所作，或是周公同時人或其手下人所作。要之，在當時，周公在此集團中，並傳至此後，有大影響。孔子一

生崇拜周公。而我們要來研究周公的思想理論及其政治設施，當然這十幾篇西周書成了主要材料。

我在上一堂已告訴諸位，做學問當從一項項的材料，進而研究到一部部的書。而在每一部書的背後，必然當注意到作者其人。倘使這部書眞有價值，不專是些材料的話，則書的背後一定會有一個人。此刻我們說中國第一部最早的史學名著就是西周書，而西周書的重要作者，即發明此體裁來寫出這東西的，就是周公。當然可以有幾個人，不專是周公一人。那諸位試拿此意見去讀西周書，看此許多篇書之內容是否一篇一篇的分裂著，各有不同的體裁、不同的意見和不同的言論，抑或可以看作是一套。

讓我姑舉西周書中召誥一段話來說。這顯然是召公說的，不是周公說的。它篇中說：

> 皇天上帝，改厥元子，茲大國殷之命。惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。嗚呼！曷其奈何弗敬。

此是說皇天上帝把它元子改了一個，從前大國殷之命，現在給你成王的手了，商代變成了周代。好的固是沒有完，可憂的也同樣沒有完，你要當心呀。下文又云：

> 相古先民有夏，今時既墜厥命；今相有殷，今時既墜厥命。我不可不監於有夏，亦不可不監於有殷。今王嗣受厥命，我亦惟茲二國命。

這是說古代中國有一夏朝，上帝不喜歡它了，它不能再做王朝共主。接著又有殷，現在也不能做這王朝共主。下面才接到我們了。我們獲得此天命，也正如夏、殷一般。那些話，在西周書裏屢見不已。首先可知中國古時有夏、商、周三代，那是眞歷史。現在我們雖因地下發掘得了商代的龜甲文，而沒有見到夏代的，卻不該說有沒有夏代成了問題。只能說我們沒見到夏代的文字，不能因此說沒有了夏代。西周初年，周公、召公就講過。我們固然承認龜甲文，但我們也須承認西周書。至於把王朝共主稱為「天子」，認為是上帝命他來作天下共主。這個天命不給一族一人，給了夏，夏不好，又給商；商不好，又給周；周再不好，當又另給別人。故說「無疆惟休」，亦是「無疆惟恤」。

當知我上引一段話，固是召公所說，其實乃是周公所說。在當時，周公可以涵攝召公，召公也有時可以代表周公。周公是當時一位名世的聖人。讀西周書，便該領略到西周精神，同時便該領略到周公精神。一段

歷史的背後，必有一番精神。這一番精神，可以表現在一人或某幾人身上，由此一人或幾人提出而發皇，而又直傳到下代後世。孔子一生崇拜周公，主要應該在此等處認取。若我們只把十幾篇西周書當一堆材料看，不能看到整部書之結集和其背後之時代精神與人物精神，即是失卻了其意義和價值。

周公的「天命論」，周公的「共主論」，影響後世甚大。周公首先提出「天命無常」的觀點。從前天命在夏，夏人不要了，天命又在商，後來又給周。但天命給周是為文王，不為武王。天命所與，只在「文德」，不在武功。這一層在西周書裏也可看得明白。明明是周武王打了天下，但周公不那樣說，定說是上帝為周有了個文王，才給周以大命。可是周公這番思想和理論，其實也並沒有說錯，而且可以說在中國後代歷史上也一向發生了大影響。

因此可知我們研究歷史，更重要的在應懂得歷史裏邊的人。沒有人，不會有歷史。從前歷史留下一堆材料，都成為死歷史。今天諸位只看重歷史上一堆堆材料或一件件事，卻不看重歷史上一個個人，這將只看見了歷史遺骸，卻不見了歷史靈魂。

現在總結說，中國第一部大的史學名著應該是尚書。準確言之，應該是西周書。西周書的主要中心人物是周公，在中國歷史上影響著幾千年。

我今天所講，將到此為止。下面第二部史學名著我將講到孔子的春秋。孔子春秋精神便從周公與西周書中來。如此而下，周公、孔子不僅為中國史學主要的創始人，也為中國文化主要的創始人。

我不認為中國從唐虞時代就有了歷史書。下至商代，可能有，但如今文尚書中盤庚篇之類，還只能當史料看。若論中國像樣的史書，則應從西周開始，而且又是從周公開始。其餘有關尚書的，尚有些話，來不及講，應在下一堂補講。

---

(1) 編者按：西周書文體辨一文現收入中國學衡思想史論叢（一）。

春秋

一

上次講尚書，今天還有些話該補充。我曾告訴諸位，書須懂得一部一部的讀。譬如書經，若能辨其眞偽，除去虞、夏、商書，特別注重西周書，這樣便易讀，對此書內容更易淸楚。其次，讀一部書，該要進一步了解此書的作者。從事學問，不能只看重材料。若只看重材料，便可不要一部一部地去讀。書不要讀，只須翻便是。若要一部書一部書的讀，便該了解這一作書之人。每一部書應作一全體看，不專是零碎材料的拼湊，不專為得些零碎知識而讀書。我們必須了解到每一書的作者，才懂得這一書中所涵蘊的一種活的精神。

即如我此刻講尚書，或許會和別人講法不同。此因講的人不同，所講內容及其精神便會不同。諸位不要認為學問則必是客觀的，其中也有做學問人之主觀存在。即科學亦復如是，文史之學更然。應知學問背後必然有一個「人」。自然科學背後也要一個人，只是其人之個性較不透現。如做一杯子，只是一杯子，此是兩手或機械所成，人性表現較少。文史之學背後，則每有一種藝術存在，或說精神存在。所以我們讀文史方面每一書，必定要讀到此書背後之人。

西周書並不是一人所寫，它是零碎許多篇文章之結合。但我們可以說這部西周書背後有一重要人物，就是周公。在孟子書裏有所謂「名世者」。在一個時代出這樣一個人，這個人就可用來代表此一時代，所以稱之為「名世者」。「名世」不是說在這個時代有名，乃是他可以代表這一時代。周公可以代表西周時代，代表此一時代之精神，代表此一時代的種種特殊點，或說是此時代之個性，故周公可說是當時之名世者。也可說從西周直到春秋末年孔子起來，周公就是一代表。孔子以後是新時代了，應稱為孔子時代，已不是周公時代了。因周公在此時代中已成過去。

今試問周公的思想，和其理論，和其對於當時人類社會所有的抱負，即周公這一個人和其精神，我們應從那裏去看？我想，也便可在西周書裏去看。我上一堂特別舉出幾句話，所舉並不是周公的話，然而同樣可以代表周公這一人的觀點和理想，也可說在大體上則是受了周公的影響。所以我們讀西周書，就該在書背後讀到周公這個人。

我上一堂講辨眞偽，不僅古文尚書是偽，今文尚書也有偽。但我今天要補充上一堂講法，偽書並不是說就沒有了價值。東晉時人偽造了一部古

文尚書，為何直到南宋朱子，下及清代諸儒，才能判定其偽？他用了什麼方法來欺騙一千年以上的讀書人？因尚書裏本有很多話，為古代人所常說，但後代是遺失了。東晉偽造尚書的人，把此許多遺失的話來做他作偽的材料，他都用來裝進他的偽古文尚書裏去。因此古文尚書雖偽，中間有很多材料並不偽。諸位若把閻百詩、惠定宇的辨偽的話拿來看，便知偽古文尚書裏有許多話見於先秦古籍。在此許多話裏，正有許多重要思想、重要觀念，有不少古代留下來的重要材料保留著。或許這些材料，還比我們現在所見的今文尚書裏的材料更重要。

可見辨眞偽是一件事，甄別使用材料又是一件事。如我們講中國古代天文，儘可使用今文尚書之堯典，但我們並不信堯典是堯時的眞書。我們不細讀古人書，便有很多材料不會用。如胡適之、馮友蘭寫中國哲學史，就只根據老子、論語以下；但在此前中國還有很多思想理論應該講，都不講了。倘使我們今天再要來編一部「中國古代思想史」，至少該從周公講起。周公以下很多人的思想，周公就是他們一個代表人。在孔子以前中國古人的一般觀點，學術思想上的一些大綱節目，至少可以從周公身上做一個扼要的敍述。

我在上次已說過，中國人在那時已經有一個世界一統的大觀念，普天之下有一共主。此一個共主，當時稱之為「天子」，即是上帝的兒子。亦稱「王」，王者往也，大家都嚮往他。中國古代有夏，夏王便是上帝的兒子，天下統一於夏王室之下。後來商、周迭起，可知周亦不能永此統治，將來還要有新王朝代之而起。中國古人此種觀念之偉大，實是歷久彌新。

今天我們人類已經可以上月球，世界交通便利，即如一家。然而在我們人的腦子裏，這世界究是支離破碎的，有耶教、有回教、有共產主義、有資本主義，四分五裂。若和中國古代人的世界觀來相比，這裏顯有不同。若使科學再發達，而終於沒有一個「天下一家」的觀念，那豈不更危險？縱使宗教復興，但以往各宗教信仰上對內對外各項鬥爭，也沒有統一過。只有中國，唐、虞、夏、商、周一路下來，是一個大一統的國家，地廣人多，四千年到現在。推溯到我們古人早有此一種政治觀點，確是了不得。說來似平常，但從政治觀可推廣到整個人生觀，乃至整個宇宙觀，中國此下思想學術俱從此發端。今試問為何只有中國人很早便來講這一套？而這一套則正講在尚書裏，我們豈可把它忽略了！

中國人必稱周公、孔子，那是有理由的。我們撇開周公來講中國思想，把戰國先秦來比擬希臘，眞所謂從何說起。我們講中國史，斷不該只從

戰國講起。講中國思想，也斷不該只從老子、孔子講起。至少要追溯到西周，從西周書，從周公、召公講起。而這樣講的話，偽古文尚書裏也就有很多材料可用。

諸位不要說我不學思想史，這些和我無關。做學問的先把自己關在一小圈子裏，坐井觀天，所見自小。若說此刻沒有工夫，這卻不要緊，可慢慢來，此事不爭遲早。又如諸位認為我此刻講了題外之言，但題外或許更重要。我的講題是「歷代史學名著」，因此只在歷史系的人來聽，中文系、哲學系的人都不會來聽。在學問大範圍內，重重築關築牆，但關外牆外，自有天地；別要把我們的興趣、理想、抱負，都被關死。或許我這番話可幫諸位另開一條路，通到關牆以外去。

一

此刻接下講第二部書，孔子的春秋。

孔子春秋可說是中國第二部歷史書。實際上說，春秋乃是中國正式第一部歷史書。尚書各自分篇，只如保留著一些文件或檔案。試作一淺譬。如我們眼前有一個少年棒球七虎隊到美國去打了敗仗回來。各方歡迎講話，應有盡有。報紙上連篇累牘，剪報的貼在一起，標題「歡迎七虎隊回國」，卻只有他們打敗仗之詳情，不在這許多文件中。尚書有些處是如此。孔子春秋則不然，它是歷史書中之編年體，前後兩百四十二年，從魯隱公元年開始，照著年月日一年一年地順序編下。以後中國便不斷有編年體的史書，直到今天。只有春秋以下，通鑑開始，中間有七、八十年時間未編上。這事顧亭林日知錄裏曾說過。此下資治通鑑開始至今，一年也沒有斷。這樣沒有一年中斷的編年史，全世界怕也只有中國有。至於從春秋到通鑑，中間斷的八十年，在我的先秦諸子繫年裏，也逐年來把它審訂了。諸位或許又要認為只學歷史，不學諸子，看我書名便不想看。遇到學諸子學的，也只想在我那書裏找尋些對諸子有關材料。那我對此一方面的貢獻，也就全無可說了。

孔子春秋因是一部編年史，故其書取名春秋。每一年必有春、夏、秋、冬四季，標舉「春秋」兩字，便代表了每一年。又每年四季共十二月，每月三十日，逐年逐月逐日，有事即載，無事即闕，亦有一事而連續分載在幾天幾月幾年幾十年的。如是般的歷史記載，實在該當得我們把「偉大」二字來批評它。我們說孔子春秋是中國一部極偉大的歷史書，實也一些不過獎。但春秋實非孔子首創，孔子以前已有。左傳昭公二年

載：

> 韓起聘魯，見易象與春秋，曰：「周禮盡在魯矣。」

可見孔子以前，魯國早有春秋。墨子書裏也說：

> 吾見百國春秋。

則春秋各國皆有。但為何韓起到魯國始見春秋呢？孟子書裏說：

> 晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。

可見當時各國都有歷史記載，而書名不同。更應是史書的體裁也不同。魯春秋之體裁，或許更接近周王室之所規定，所以韓起見之，要說周禮在魯了。

孟子書裏又說：

> 王者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作。

這裏另有問題，該作一交代。上次講過，中國古代有詩書兩種，孔子教人也常詩書並舉。我們此刻講中國第一部古史是尚書，第二部是春秋，如何孟子卻說：「王者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作。」把詩和春秋合在一塊講，這是什麼意義呢？其實古人之史也不完全在書裏，而有在詩裏的。古詩三百首，其中歷史事蹟特別多。遠溯周代開始，后稷、公劉一路到文王，在詩經的大雅裏整整十篇十篇地詳細描述，反復歌頌；這些都是歷史。從另一個角度看，這些歷史，或許比西周書裏的更重要。西周書裏僅是幾批檔案與文件，而詩經大雅把西周開國前後歷史，原原本本從頭訴說。今若說，那時更接近歷史記載的是詩不是書，此話也不為過。

周王室是天下之共主，周王是一位天子，一位王者，每到冬天，他所封出的四方諸侯都得跑到中央來朝貢。而周天子在那時祭其祖先，更主要的是祭文王。許多諸侯一同助祭，就在這廟裏舉行祭禮時唱詩舞蹈，唱的便是周文王一生的歷史功績。所謂雅、頌，便是如此般的用來作政治表揚。又如周天子有事派軍出征，在臨出以前有宴享，宴享時有歌舞。打了勝仗回來，歡迎凱旋，同樣再有宴享歌舞。此等歌詞或是策勵，或是慰勞，皆收在詩經裏。那時遇禮必有樂，而禮樂中亦必寓有史。這些都是周公制禮作樂精意所在。所以我們讀詩經，固然可說它是一部文學

書，但同時也可說它是一部歷史記載。不僅雅、頌是史，即諷刺亦何嘗不是史。到後來，王者之迹熄了，諸侯不常到朝廷來，朝廷也沒有許多新的功德可以歌唱，專是些諷刺，那究不可為訓，所以說「王者之迹熄而詩亡」。但究亡在什麼時候呢？照一般說法，這應在宣王以後至於平王東遷的一段時期中。

但是「詩亡而後春秋作」，此語又該有一交代。春秋是正式的歷史記載。那時四方諸侯來中央朝王的是少了，而周王室卻分派很多史官到諸侯各國去。這些證據，在先秦古籍裏尚可找。即如太史公史記，記他祖先也就由周王室轉到外面的。那時周王室派出的很多史官，他們雖在各國，而其身份則仍屬王室，不屬諸侯。如春秋載「晉趙盾弒其君」，「齊崔杼弒其君」，那時晉國、齊國的史官，下一個「其」字來稱齊君、晉君，可見趙盾、崔杼所弒，照名義上講，並不是晉史官、齊史官之君。史官由周天子派來，義不臣於諸侯。崔杼可以把當時齊史官殺了，但不能另派一人來做。於是齊史之弟便接其兄職再來照寫「崔杼弒其君」。崔杼再把他殺了，又有第三弟繼續照樣寫，崔杼沒奈何，只得不殺了。而在齊國南部尚有一位南史氏，聽了齊國史官記載「崔杼弒其君」，兄弟連被殺害，他捧著筆趕來齊國，預備續書此事；及聞齊史已定書其事，崔杼不再殺害而止。那眞是在中國歷史上，可以表示出中國人重視歷史精神的一項可歌可泣的偉大故事。

我們此刻在談中國史學名著，我想聯帶應該知道些中國歷來的史官制度，以及歷來中國人那一番重視歷史的傳統精神纔是。此下歷代史官制度，均有史籍可考，此處不提，只講孟子這兩句話。大概在宣王時，或許周王室便早正式分派史官到各國去。其時周之王政一時中興，尚未到崩潰階段。此後「王者之迹熄而詩亡」，而以前那些分派出外的史官卻大見功效，即是所謂「詩亡而後春秋作」了。

三

其時各地史官，各以其所在地發生事變呈報中央王室，並亦分別報之其他各國之史官，此之謂「赴告」。大概魯國守此制度未壞，各地史官赴告材料均尚保持完整，因此韓起見了魯春秋而說周禮在魯。孔子則是根據此項材料來作春秋。當然並不是全部鈔撮，在孔子自有一個編纂的體例，和取捨的標準，及其特殊的寫法。所以說：

> 筆則筆、削則削，游、夏之徒不能贊一辭。

當知史官分布，乃是周代一制度；而孔子作春秋，則是私家一著述。由「政治」轉歸了「學術」，遂開此下中國之史學。所以孟子說：

> 其文則史，其事則齊桓、晉文，其義則丘竊取之矣。

這是說春秋一書的底材，還是魯史舊文。但從孔子筆削以後，則此春秋既不是一部魯國史，也不是一部東周王室史，而成為一部諸夏的國際史，亦可稱為乃是那時的一部天下史或稱世界史。用那時的話來說，主要則是一部「諸夏霸政興衰史」。孔子為何要如此般來編寫此春秋，在孔子自有其道理，故曰：「其義則丘竊取之矣。」由此一轉手，政府的官史，遂變成了民間的私史。所以孔子又說：

> 春秋，天子之事也，知我者，其惟春秋乎！罪我者，其惟春秋乎！

在當時，周王室分派史官到各國，隨時報告所在各國之事變。此項制度，自有其意義與作用。但到平王東遷，此項制度作用已失，意義全非。孔子把來脫胎換骨，化臭腐為神奇，他的春秋所載，遂成為整個全中國、整個全天下的歷史。時代儘管雜亂，他所寫出的歷史，則是一個統一體。而且在此歷史之內，更寓有一番特殊精神之存在。所以孟子又說：

> 孔子作春秋而亂臣賊子懼。

亂臣賊子則只是「時代性」的，而孔子春秋則成為「歷史性」的。春秋時代轉瞬即過，而中國歷史則屹然到今。時代的雜亂，一經歷史嚴肅之裁判，試問又那得不懼？孔子以前的亂臣賊子早已死了，那會有懼？但春秋已成，孔子以下歷史上的亂臣賊子，則自將由孔子之作春秋而知懼。

春秋在當時，已嶄然成為一新史。既不是王朝之官史，也不是諸侯間各自的國別史，而成為一部當時的大通史，亦可說是當時的世界史。有此人類，有此世界，即逃不掉歷史批判。所謂歷史批判，一部分是「自然的」，如此則得，如此則失；如此則是，如此則非，誰也逃不出歷史大自然之批判。而另一部分則是「道義的」，由自然中產生道義。自然勢力在外，道義覺醒則在內。孔子春秋則建立出此一大道義，明白教人如此則得，如此則失；如此則是，如此則非。此項道義，論其極致，乃與歷史自然合一，此亦可謂是「天人合一」。孔子春秋大義，應該著眼在此一點上去認識。

但今天我們中國的學者，怕不容易接受此觀點。今天的中國學者們，好像認為中國歷史就無資格，放進人類世界史中去，世界史之大條貫、大榜樣則只有西洋歷史。只可惜西洋人寫世界史太晚了，直到最近幾百年來才有。孔子春秋則確然是在他當時的一部世界史。所謂「其事則齊桓、晉文」，乃是說在其書中所表現的，乃是其時諸夏一部大整體的大全史，自然亦可說是人類當時文化一部大整體的大全史了。遠在兩千五百年前，孔子早已有此眼光，早已有此見解，正在全世界人類文化史、史學史上有它卓然無比的價值。

四

此刻另講一問題。孔子春秋既不是完全照著魯國史官舊史沒有更動，則試問他又如何般來改動舊史？此刻我們找不到魯國春秋之存本，此問題就無法講。孟子說「其文則史」，只是說大體上孔子春秋是依據魯國舊史的。但如在魯莊公七年公羊春秋說：

> 不修春秋曰：「雨星不及地尺而復。」君子修之曰：「星隕如雨。」

此一條雖偶然提及，但可知孔子對春秋舊文必有修正無疑。但所修者主要是其辭，非其事。由事來定辭，由辭來見事，辭與事本該合一不可分，所以說：「屬辭比事，春秋教也。」但若說僅把舊史修改幾個字和幾句辭，如此寫下，此其價值究何在？此問題則成為自來治春秋者一大問題。

上一堂講過，尚書難讀，可是春秋更難讀。尚書難讀僅是字句不易通，而春秋難讀則並不在字句上。後人要在字句上來讀春秋，那是一條大錯的路。春秋須講大義。如孟子說：

> 孔子作春秋而亂臣賊子懼。

所以孔子春秋誅亂臣，討賊子，這便是大義。又如說孔子春秋是：

> 內中國而外夷狄。

這在論語裏已有「微管仲吾其被髮左衽矣」之語，夷夏之辨，這亦是大義。但所謂大義，亦不該求之過深，尊之過高。講大義若講過了頭，反會落入小節中去。中國古人尊經過甚，孔子春秋是一部經，於是有許多不必講的把來講得過了份。亦如今日我們尊洋過甚，西方比中國富了，

強了，那都對；但月亮不會比我們的更圓。此雖笑話，卻寓眞理。

又如春秋記：

> 趙盾弑其君。

孔子本是依舊史原文。但左傳所載事實，則晉靈公非趙盾所殺。又添上一節說孔子惋惜趙盾，說他逃出了晉疆便可免弑君之名。不知正據左傳之事，即可見趙盾弑君之罪。左傳作者乃為趙盾求解脫。其稱孔子語，苟非偽造，即是道聽塗說，不足為據。又如春秋記：

> 許世子止弑其君。

此事左傳、公羊、穀梁三書所記各異。左傳說「飲太子藥」，這當然已很清楚是兒子弑君了。而公羊傳記得更明白，說：「止進藥而藥殺其父。」這顯然不成問題了。但穀梁傳卻說：「父病，子當嘗藥。」許世子沒有懂得這禮，所以孔子責他弑君。「不嘗藥」與「飲太子藥」或說「進藥而殺其父」，這中間顯然有不同。穀梁傳無端加上一個不嘗藥之罪來講孔子春秋，這顯然是大錯。如此之類的問題，不知有多少。大家儘在此等處去講春秋，講得愈詳密，春秋大義便會愈失落，愈暗昧而不明。

最難講的便是春秋褒貶。若說孔子春秋沒有褒貶，此決不然。如「崔杼弑其君」「趙盾弑其君」「許世子止弑其君」，不就是貶嗎？然而褒貶只在他們的事情上，而孔子春秋又頗於事不詳。於是讀者遂來求孔子春秋之書法，又從書法中定出凡例。杜預注左傳，便定出孔子春秋五十凡例。這便愈講愈遠了。如春秋書「王正月」共九十二處，春不書「王」一百零八處，試問如何一次一次地來講求？當知春秋大問題，並不在這些上。現在我們脫離了經學窠臼，此等處皆可不理會。尤其如晚清末年的公羊學派，所謂今文經學家，他們講孔子春秋，眞講得天花亂墜；像是大義微言，幾千年來被埋沒，由他們發現了。其實都是講不通。即如王正月、王二月、王三月，以此來附會夏統、商統、周統，便是不通之一例。其實很簡單，正月有事，就書王正月。正月沒事，便書王二月。二月沒事，就書王三月。若整個春天全沒事，便只寫「春王正月」下接夏四月五月云云。因若更不寫一個王正月，恐人疑是史書有忘脫。故正月無事書二月，二月無事書三月，三月無事空寫一個王正月，下面再接上夏四月。全部春秋皆如此。這一體例在宋代的理學家已講正了，但清代的考據學家又胡塗再來重講，反講到大錯特錯。

五

我們今天只且講一個結論。孔子春秋只是中國一部編年史的開始，又是在當時是創闢的一部民間的私家著作，而又是把天下一家的大一統觀點來寫的一部世界通史。我想只就這樣講就够了。直到此刻，全世界還沒有第二部這樣的書。中國人只為看慣了，把此大義迷失了。至少是忽略了。

或許諸位又會說，講史學又如何只講周公孔子？今天該講一番新史學纔是。但史學有新舊，歷史則只是歷史。在中國歷史上有過周公孔子，周公孔子又各有過他們的一套歷史著作直傳到今天，那我們不能不講。而且周公孔子都講的是大一統，而中國從秦漢以來便是一統到今天，那亦是千眞萬確的歷史。諸位不要儘想望西洋的新史學，而忽忘了中國的舊歷史。歷史亡了，史學又在何處栽根？

春秋三傳

一

上一堂講的孔子春秋，今天講春秋的三傳：公羊傳、穀梁傳、左傳。在今天，我們是講中國史學名著。但在古人當時，不僅從周公到孔子，即下至戰國，秦漢，在中国人腦子裏，還無所謂「史學」一觀念。當時學術大分野，只有經學和子學。班固漢書藝文志根據劉向、劉歆的七略，稱之曰「王官學」與「百家言」。可見在西漢末年時，大學者如劉向、劉歆父子，他們便把中國古代學術分成為「王官學」與「百家言」之兩大別。何謂「王官學」？因其職掌在政府衙門裏。何謂「百家言」？因其只在民間私家傳述。用今天的話來講，也可說王官學就是一種貴族學，百家言則是一種平民學。

孔子以詩書教其弟子，尚書掌於政府中的史官，詩經掌於樂官，這本都是政府衙門裏的學問，所以稱之謂王官之學。中國那時是封建政體，卻和西洋歷史上他們中古時期的所謂封建社會有不同。西方的封建社會，上面沒有一個共同擁戴的最高機構。他們想要來一個神聖羅馬帝國，但亦沒有能做成。他們乃因蠻族入侵，羅馬帝國崩潰，一個統一的政治消失了，四分五裂，遂有封建社會之出現。中國古代的封建則是一種政治

組織，由一個王室，如西周，來分封魯、齊、晉、衛諸國出去，上面有一個中央政府，有一個周天子。至少這點顯然與西方中古時期有不同。西方的封建，是一個四分五裂的社會形態；中國的封建，是一個大一統的政治體系。由天子分封公、侯、伯、子、男各等爵到外面去，回向中心共戴天子，成一政治組織。所以稱為「王官」者，王便是一個統一政府，此之謂「一王」。至於平民私人之學則不相統屬，故稱之曰「百家」。

又怎樣說王官之學流而為百家呢？這是說，古代衙門裏的貴族學流傳到社會，變成了平民私家言。如此般的流變，第一個最著的例就在孔子身上。在漢書藝文志裏第一部分叫做六藝略，那就是王官之學。第二部諸子略，那就是百家言。在古代第一個平民學者起來，便是孔子。孔子作春秋，他說：「春秋，天子之事也。」這因春秋記載掌於史官，史官分遣自中央周天子，所以說春秋是王官之學。那麼作春秋應該是史官之事。而孔子曰：「其義則某竊取之矣。」孔子私下採取了周天子分遣史官的陳文來寫春秋。所以說：「知我者其惟春秋乎！罪我者其惟春秋乎！」將來有人責備他，就因為他寫此一部春秋，以一平民身分而來做天子王官之事，豈不僭越可責？但若瞭解他，知道他的，也將在這一部春秋上。孔子不得已而來寫這一部春秋，正在「王官學」與「百家言」的交替間。後人推尊這部書，以之和從前周公傳下來的王官之學同等看重，乃有所謂五經，春秋亦列入其內。於是孔子春秋在漢書藝文志裏也被認為是王官之學，也在六藝略之內，成為五經之一，和周公時代的詩書同樣都看成為古代的經籍。經籍是為人看重的，便有人專來發揮它，於是有傳、有記、有說。孔子春秋後人共寫了三部傳，這是我今天要講的。

二

現在我且先講幾句題外的話。如莊子一書是百家言，由莊子自己撰寫。但莊子的學生與後學，也可寫幾篇，加幾句進去，不加分別，共稱莊子。今傳的莊子，已不復是莊子一人著作，儘有其學生乃至後來講莊子學問的人的文章添進去。孟子七篇，不像有別人的添進去；但此七篇，也是孟子和幾個學生如萬章、公孫丑等共同合作而成。又如荀子，他書中就可有很多他學生寫的文章，也總稱為荀子。如墨子，更見是很多墨學後人所作集在一起，而稱墨子。此等體裁，與後人著作不同。我們讀古書，對此層不可不知。清代章學誠文史通義的言公篇，便是發明此義。

章氏所寫文史通義和校讎通義兩書，對古代學術頗多發明。根據漢書藝文志所謂王官學與百家言來講明古人著作多是集眾合成。王官學在同一衙門內，如西周書，並不是一人所成。詩經三百首，更不是一人乃至一個時代所成。平民社會裏的百家言亦是如此。古人認為立言是公事，不像後來看重私家的著作。這些雖是題外話，但在今天該當作是一種很重要的常識，不可不知。前人所創，後人應奉為常識的，舉不勝舉。如講古代學術史而不看漢書藝文志，不讀文史通義，那總是不對。

我先交代了此幾句，再來講孔子春秋的三傳。

因孔子春秋成了經，所以可以有傳。但一經為何有三傳？三傳異同又在那裏？宋代葉夢得講過：

> 左氏傳事不傳義，公、穀傳義不傳事。

孔子自己說：

> 春秋，其文則史，其事則齊桓、晉文，其義則某竊取之。

春秋既是一部歷史記載，當然有事，左氏傳即是傳它的事，即是把春秋裏的事，更詳備地傳下了。但孔子作春秋尚有一番大義，左氏傳不講，而公羊、穀梁則就是講此義，所謂「其義則某竊取之」的義。但公、穀又並沒有詳細講述春秋書中的事。後來朱子又說：

> 左氏史學，事詳而理差；公、穀經學，理精而事誤。

此與葉說大致相同。但此已是宋代人的話。可以把它作為三傳異同的一個大概分別，但古人則並不如此，因古人並無史學、經學之分。如班固漢書藝文志，把太史公史記附在六藝略、春秋略之內，可見其時人觀念，尚只有經學，無史學。故宋代人講的話，並不能代表漢代人的意見。

漢人講經學，如尚書，有今文、古文之辨。我已講過。今文列為博士，也就是當時的官學。古文不立博士，則是當時的私家學。實際上只是一部尚書，只伏生傳下來的列為博士了，而孔安國傳下來的則未立博士。此刻講春秋三傳，同樣有今、古文之分。漢武初年春秋立為博士，那時就照公羊家一家講法，所以公羊春秋立為博士，即所謂「今文學」。後來到了漢宣帝，他在未做皇帝前，就喜歡穀梁春秋，待做了皇帝，在朝廷上開了幾次學術會議，把穀梁春秋也立做博士。所以公、穀同為今

文。其實講來，此兩書在先本亦是古文，如伏生尚書其先亦是古文一般。漢成帝時，劉歆移書讓太常博士，他要爭立其他幾部古文書也立為博士，中間就有孔安國尚書，有左氏春秋，而這事沒有成。所以下到東漢，只有公羊、穀梁立為博士，而左氏傳則僅是一種民間私學，稱之曰「古文」。

當時人的爭論，便說「左氏不傳春秋」，傳孔子春秋的，大家公認只有公羊、穀梁二傳，左氏不得認為傳，因它並不是傳春秋的。這是漢代人的講法，和我剛才所舉兩個宋代人講法大不同。宋代人說「傳事不傳義」、「傳義不傳事」，那即是同傳春秋而所傳不同。

此一問題很複雜，諸位可看清末皮錫瑞的經學通論和經學歷史。在我所著秦漢史裏，也詳述此事。我又有一書為兩漢經學今古文平議，中間也講到此問題。做學問，便該求一個通。不能說我學史學，不問經學，那麼古代史學經學不分，只知有史不知有經，不通當時的經學，便不能講那時的史學。現在我們講春秋，就要兼講到三傳，而其間有經學問題；不能說我不歡喜經學，把此問題棄置不講。

三

孔子自己說過：「春秋天子之事也。」這句話便是說春秋在以前只是王官學，孔子才把它來變成百家言。孔子乃是把古代貴族學傳佈到民間，而開創出後代的私家自由思想百家言與平民學的。這是一件特別重要的事。到了漢代，董仲舒建議漢武帝，表章六經，罷黜百家。表章六經，便是表章古代的王官學。罷黜百家，便是罷黜後起的平民學。漢武帝為何聽他話如此做？諸位或許會說，當然因為孔子儒家言便於帝王專制，漢武帝才採用了董仲舒之言。此說似乎已成為近代我們的常識，大家都這樣講了。但我要問，此說出在何書？有何根據？如講王官學、百家言，那是根據漢書藝文志，又經章學誠文史通義詳細發揮。我只根據章學誠的話，稍換講法，說王官學就是貴族學，百家言就是平民學。如今漢武帝要復興古代的貴族學，罷黜後代的平民學，是否為便於專制，誰能猜測到漢武帝的內心？又是根據何書？何人所說？總要有一個來歷。我從年輕時即注意到此，幾十年來就沒有找到這句話的來源。問之大家，大家都不管，像是已成定論。此刻我想另作一番推論。

據我所想，漢武帝十七歲便做了皇帝，他幼年宮中老師就是一儒生。他對儒家言有濡染，所以易聽董仲舒說。我對此事的詳細看法，在我的秦

漢史中講到很多。當然以前的國學概論、國史大綱也講到，而秦漢史裏講得比較更多些。我的話都是根據史記、漢書，明白有來歷。時代變了，社會變了，問題也變了，我們學術上的要求也變了。讀書人該可抱些新鮮想法，講些新鮮話。但究竟要有根據，不能廢書不看，信口開河。由我推測，或許「漢武帝表章五經為要便於專制」，此話乃從日本人那裏傳過來。但我也沒有為此去細找證據。諸位倘使高興學看日本書，便知在我們的近代有許多話都從日本人那裏抄來。這也是值得研究的。

至於董仲舒勸漢武帝表章五經、罷黜百家的話，在董仲舒的天人三策裏說得很詳細。此三策收在漢書裏，儘可一讀。董仲舒勸武帝改制，是要改秦代的制度。又勸武帝復古，是要復秦代以前的古，那就是三代夏、商、周的古。當時一般人意見，認為秦不可學，二十幾年就亡了。我們該學周，緜延著八百年。董仲舒同時人抱此意見的也不少。因此他們要改革秦代的博士制度來罷黜百家專講五經，但並不說是要便於專制。

但究竟周公距離漢代遠了，漢代人要講五經，其實更側重的是講孔子，講春秋。他們說孔子春秋是「一王大法」，春秋有大法，乃是又是一個新王來了。古代的王就是夏、商、周三代。孔子那時，周之王業已經迹近衰亡。我們又要講到孟子的話：「王者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作。」孔子春秋正是要來一個新王。孔子也自己說：「我其為東周乎！」若孔子出來行道於天下，已不能像周公那時的西周了，只得要來一個東周。因此說春秋是一部一王大法。在史記裏有這樣一句話，說：

> 撥亂世，反之正，莫近於春秋。

又說：

> 有國有家者，不可不知春秋。

春秋既是一王大法，要興一王之治，怎麼可以不懂春秋？漢代人再把這話變了，說孔子「為漢制法」，現在要改制，不能再照秦代。秦始皇專制，大家都能講；漢武帝正要一反秦始皇之所為，怎麼又說漢武帝表章五經為要便專制呢？漢武帝正要改正秦始皇之所為，而董仲舒首先提出此意見。

我不是要為漢武帝、董仲舒辯護，只是要講歷史眞相。講歷史則該有根據。大家又罵孔子春秋，認為書中都是誅心之論；但又說漢武帝表章六經為要便專制，豈不亦是一種誅心之論嗎？我們最好不要隨便批評古

人，因古人已死久了，我們批評他，他也無奈何。我們該要懂得批評現代人。如我所寫秦漢史涉及此事的，中間那一句話講錯了，這儘可批評。不要認為近代人便不值批評，只去批評死了的。

四

漢代人要表章六經，就說孔子春秋是「為漢制法」，幫漢代人定了一個新王之法。要治天下，便該照孔子春秋。但孔子又那裏知道將來會有一個漢代要他老人家來替它立法呢？但漢代人既都如此講，因此漢代人表章五經，而其中所特別注重的則應是孔子春秋。董仲舒自己就是一個學春秋的。以後漢代朝廷上逢到大政事，頗多根據春秋來作裁判。如雋不疑，如蕭望之，都是極顯著極有味的例。他們碰到困難案子，根據春秋來判斷，別人也無法反對。若根據法律，有些事法律上沒有。而且法律是近代人定的，春秋則是古代聖人傳下大義。漢人不根據王法而來根據春秋，這就見王法不能專制。如漢武帝要打匈奴，有人反對，漢武帝卻說：公羊春秋裏就有九世復讎之義，可見孔子也贊成我們要復讎。當知漢代人所謂「通經致用」，派最大用場的正在政治上；而最有用的一部經便是孔子春秋，講孔子春秋大義的便是公羊傳。諸位這樣一想，就知公羊傳在當時的重大地位。

但我們要問公羊傳裏所講的是否就是孔子意思？是否我們要講春秋，便該一路照公羊傳講法？這裏就大有問題。諸位且先看皮錫瑞經學歷史、經學通論，我又另有一篇文章孔子與春秋講到此問題。此文亦收在我的兩漢經學今古文平議一書中。諸位要讀我此文，便該先知道一些經學史。此問題暫置不講，此刻再來講春秋三傳。

漢廷立博士的，公羊以外還有穀梁。究竟兩家說法有何異同？這在當時曾成一爭論。這裏便牽涉到齊學與魯學之辨。所謂「齊學」「魯學」，漢代第一個講公羊春秋的胡母生是齊國人，第一個講穀梁春秋的魯申公是魯國人，所以說公羊是齊學，穀梁是魯學。齊學、魯學之異同，此刻暫不講。總之公羊、穀梁都是傳義不傳事。

後來大家又逐漸看重了左氏傳。劉歆正式提出要立左氏博士，這因從前沒有人見過左傳。清末康有為的新學僞經考，卻說左傳是劉歆假造，那又錯了。即如太史公作史記，引用許多材料，今亦同見左傳中。但太史公並未正式提及左傳一書名。可見太史公只見了左傳書中的史料，但並未見過左氏傳一部書。這問題不需詳講，太史公以前看見左傳書中材料

的人還多，戰國時代便有人明明引到左傳中的材料。但到劉歆，才始見到左傳這部書。一時經學大師如鄭眾、賈逵，他們都認為「公羊義短，左傳義長」。到了三國時代，鍾繇曾說「左氏為太官家，公羊傳為賣餅家」。賈逵春秋序曾說「孔子立素王之法」。「素王」是一個無冕王；我們已經講過，春秋是一王大法，孔子是為漢制法。從前公羊家如此說，現在是治左傳的也如此說。下到晉代杜預注左傳，乃把左丘明稱為「素臣」，等於是孔子建立這新王朝中一大臣。下到東晉偽古文尚書出現，那時人已不爭漢人所謂的今古文分辨，所以唐初人作五經正義，偽古文尚書也在裏邊。唐太宗貞觀、高宗永徽時，奉周公為先聖，孔子為先師，而配享先師的只有兩人，一是顏淵，一是左丘明，可見左傳之被重視。循此以下，諸位就可以想到宋代人意見，認為公羊傳義不傳事，左氏傳事不傳義，一是經學，一是史學，較之漢儒，可說是公平之見了。

下到清代，尤其在晚清道光以後，今文家獨盛；從龔定菴一路到康有為，遂拚命來捧何休。何休就是東漢人，作公羊傳注的。其實何休所講，並不即是董仲舒所講，其間乃大有區別。但晚清以下大家都講今文家言，都講康有為的這一套，說劉歆偽造古學。這只是最近一百年來的錯講。諸位要知道這事情，我的近三百年學術史和兩漢經學今古文平議兩書可以參讀。

五

現在要問，這部左傳是不是左丘明所作？這裏也有問題。因為左丘明應該姓左丘，名明，如太史公說「左丘失明，乃著春秋」。這個「明」字是不是他的名，已不詳曉，可是他不能名「丘明」。則他的書應稱「左丘傳」，不該稱「左氏傳」。今明稱左氏傳，這裏便有了問題。論語上孔子說過：「左丘明恥之，丘亦恥之。」此左丘明不像是孔子學生，或許是孔子一位朋友。而今這部左傳所記事情，直到孔子死後。左丘明似乎不像比孔子更年輕，這裏便又有了問題。這就是左氏眞偽的問題。從前人只說左氏不傳春秋，並不曾說左傳是一部偽書。但其中實有問題，並已有很多人討論過，也不是到今天才產生的問題。我的先秦諸子繫年中，也曾集合了各家講法來討論這左氏的作者。

漢代人講左氏，有一個源流，由什麼人傳給什麼人，再傳給什麼人；和公羊、穀梁相似，同有源流。而在左氏源流中有個吳起，此人大值注意。怕這部左傳總該與吳起有關。吳起曾把左傳傳給他兒子，如此再傳

下去。至少我們可信左傳作者一定看見當時各國的歷史，尤其是晉國、楚國此兩國事，左傳裏講得很詳細。公羊、穀梁皆不曾見各國史，所以他們書中所記事情很簡單，因他們沒有看到很多史料。而左傳則不同。要論同時看到晉、楚兩國雙方史料的，吳起是一個最適合的人。吳起先在魏，後去楚，而左傳裏特別對晉三家中之魏，總是講好話。又左傳裏很多講軍事，講得特別好，吳起是一個懂得軍事學的人。左傳裏又有很多預言，直講到魯哀公以後去，大體在秦孝公以前的都對，秦孝公以後便不對了；恰恰這年代也和吳起的年代差不遠。吳起本是一儒家傳統中人，所以這部書雖不能說是吳起一人所寫，或許起於吳起以前直到吳起以後。總之這部書與吳起有關。倘使沒有關係，後來講左傳源流的人，不會拉出吳起來。因吳起在後人觀念中，已遭看不起。因此我說左傳可能與吳起有關。

六

我今插述一故事。胡適之先生寫了一部中國哲學史大綱，有一天，我們兩人閒談，提到這部書。當然胡先生這部書開始便講老子，而我認為老子還在孔子之後。但此問題且不提。我問，此書提出一個主張，即講思想定要講到這思想的時代背景，在那一時代背景之下才有這一套思想。我說：老子在春秋時代，要分析當時的時代背景，便該根據左傳，為何卻據詩經？詩經裏當然也有歷史，可是和老子時代隔遠了。此書在詩經裏舉出當時有人是樂天派，有人是悲觀派，有人是懷疑派等，我說這不算是時代背景。拿一本唐詩三百首，中間也有樂天派、悲觀派、懷疑派。今天我們好幾人談天，便一定也有人是樂天派，有人是悲觀派。這不便是老子思想的時代背景。而且任何一個思想都該講其時代背景。孔子時代和孟子時代又不同，不能只在老子下面放個時代背景，此下便是思想接思想，更沒有時代了。胡先生沒有回覆我第二個問題，卻回覆了我第一個問題。他說：當然，因你的劉向歆父子年譜 (1) 還沒有發表，我不敢大膽引用左傳，因認左傳是一部偽書，所以避而不談。

我今天特地提出此番話告訴諸位，做學問應做「通學」，即所謂「通人之學」。講哲學也不能不稍曉得歷史。不知左傳眞偽，講那時人思想，也易有誤。後來梁任公先生在南京中央大學有過一段長期講演，講「中國政治思想史」。他是康有為學生，但他講春秋時代中國政治思想，便多根據左傳，這就比較切實。那時有人翻譯了一本瑞典漢學家的著作左傳眞僞考，一時極為流行。但講左傳眞偽的，如我先秦諸子繫年中所舉

許多講法，一個外國人如何能知道？今天我們該多讀中國書才是。好多年前，有一美國學生要研究康有為思想，來和我討論。我說：你不通中國經學，不知公羊春秋，如何講康有為？

我們此刻是要學歷史。講中國古代，至少該從左傳讀起。這一段兩百四十年事記載得詳細，為何放棄不讀啊？諸位學中國古代史，好像不通龜甲文便覺不好。但龜甲文究只是一些零碎史料，很完整很詳細的一部兩百四十年的編年史就是左傳。只就歷史眼光來講，左傳的價值還應在春秋之上。這話近人章太炎講過。他只要反對康有為，因此他只要講古文學，甚至說劉歆賢於孔子。這個也有些過分，劉歆怎能比孔子都賢了呢？從前人只推左丘明是「素臣」，那能比得「素王」？但至少左傳是一部史學上更進一步的編年史。孔子春秋只是開拓者，左傳才算是編年史的正式完成，接下來最著名的是資治通鑑。資治通鑑和左傳間缺了不到一百年，也有不少人補過，但都補得不好。若現在再要補，應看我先秦諸子繫年裏新的六國年表。我這先秦諸子繫年，也可說最大貢獻在對古代歷史上，尤其在從左傳接上戰國史中間這一段。但因我書名叫先秦諸子繫年，講思想史的人嫌我不在那裏詳細講思想；講史學的人說，這是有關諸子的，和他不相干，簡直便不看。但我的書不看還可，左傳總該讀。唐代劉知幾史通，他把古史舉出兩體：一是尚書，一是左傳。可見左傳為中國史學家所重視。下次我想再把左傳詳細多講一點，因此問題要講到春秋，講到經學，講到從漢到清的種種爭論。

其實讀左傳也不要花很多時間。諸位不能只講現代史，限得時代太近，便講不準。如講一個人，最好定要從他小孩生下進幼稚園、小學、中學、到大學，從頭講起，大體應有個來源。若把前面的都忘了，如何講現在的！現代史當然非講不可，孔子春秋就是孔子那時的現代史，西周書就是周公那時的現代史。我們此刻所講，主要也該是講我們的現代史啊。我所講都針對著現代，那一句不是根據現代而講？我不是只根據康有為來講，更不是只根據朱子來講，或根據董仲舒來講，乃是根據我們現代來講，這是一般學術上的現代史。諸位生在現代，不能不懂現代，但要從現代往上推。當然也不是要諸位多來研究古代史，但古代史總要知道一點，那麼此下講話不致不通。古代到現代，如一條大水流切不斷的。至少我要告訴諸位，治學要求通。學史學不能不稍通經學，治近代史不能不稍懂古代。這也只要大概知道一些便好。我今天且只講到這裏。

(1) 編者按：劉向歆父子年譜一文已收入兩漢經學今古文平議一書中。

左傳（附國語、國策）

一

左傳在古代當它是一部經書，因春秋是六經之一，春秋有三傳，便也算是經。所以在九經、十三經之內都有左傳。從前人對左傳所討論的問題：

一、左傳是不是傳春秋？這是個大問題。漢代今文學家說左氏不傳春秋，因此它不立學官。

二、左傳是不是左丘明所作？左丘明是孔子同時人，若是左丘明作左傳，便是傳孔子的春秋。既說左氏不傳春秋，那便未必就是左丘明作。

這兩個問題，我們在上一堂都已講過。此刻我們認為左傳並不是左丘明作，左傳成書應在戰國，要到秦孝公時。距離孔子和左丘明時代已遠，而左傳或許和吳起有關係，這些都在上一堂講過。但我們也可照宋代人意見，認為左傳是傳的春秋之事，並不是傳春秋之義。中間如魯、齊、宋、鄭、晉、衛、楚、秦，各國的事都有，都包括在這部左傳裏。所以古代人乃至在民國以前人，只爭左傳是不是傳春秋，所謂左傳眞偽問題；僅是這一個問題，卻沒有懷疑到左傳裏所載的事，即左傳的內容，即是它的歷史價值，這個從來沒有人懷疑過。只爭左傳不是經學，並沒有爭左傳所載二百四十年的事是不是歷史。

如講天文曆法，左傳裏所記日蝕、月蝕種種，都是正確的。特別如左傳裏晉國的曆法和周王朝的曆法與春秋裏魯國的曆法錯了兩個月。在孟子書裏已說過。周代曆法是把現在的十一月當正月，夏曆是把現在的正月當正月。晉用夏曆，因此左傳裏講到晉國的事情和春秋錯了兩個月。有的春秋在下一年，而左傳還在上一年。晉國人的十一月，那已是周代和魯國的新年了。即此一點，就可證明左傳史料有來源，也可證明我們以前所講夏、商、周三代曆法不同，左傳裏便有明據。到秦代把十月當正月，更早了一個月。漢代以後才改過來，沿用夏曆。我們只就左傳，便知古代山西人的曆法，就是夏曆。因此我們在左傳裏可以研究很多古代的天文學。

第二：我們講到地理。中國歷史悠久，疆土廣大，地理沿革是一門特別重要的學問。普通認為禹貢是第一部講中國地理沿革的書，第二部是漢書地理志。可是禹貢實在是戰國時人所寫，而春秋、左傳裏的地理，因那時有一兩百個諸侯，史記十二諸侯年表便舉了特別大的十二國。國以外還有邑。這些邑，就像後來水滸傳裏的史家莊、扈家莊、祝家莊之類。因其不是一個城，所以稱為「邑」。左傳裏所記邑更多，大的又稱「都」，都則又有城。若我們把左傳裏的諸侯和都邑各個地名都考究，那工作便很繁重。杜預注便成為後人講沿革地理一項重要的參考材料，此是一項專門學問。清代人寫左傳地名考的就有好幾家。那麼我們可以說，要講中國的沿革地理，第一部書便該是左傳。地理是歷史的舞臺，歷史上一切活動都分布在地面上。我們只要看春秋時代的地名，就可想像到古代的中國已經相當的大，差不多黃河流域直到淮水流域乃至大江以北，中國大部分區域都已包括在內。

第三：我們要講到歷史裏的氏族。大家知道，春秋時代是中國貴族封建的時代。每一個國家，都由一氏族組成。魯、衛、齊、晉、宋、鄭各國，他們的氏族各不同。昔人有春秋氏族譜。我們要研究春秋時代的大家族，及當時的貴族生活，左傳裏講得很詳細。

第四：講到政治制度，左傳裏各國制度亦各不同。譬如官制即政府組織，兵制即軍隊組織，田制即賦稅制度等。此下歷史裏一應制度，官制、兵制、田制等，都有淵源；特別重要而且可考的，則在春秋時代。

第五：從西周周公一路傳下來的所謂朝聘盟會之制，這是列國與周天子乃至列國相互間的一種禮，現在我們也可稱之為制度，只是一種國際間的。在清代末年曾有一本書，那是中國人到了外國去，研究了歐洲人的所謂「國際公法」，回頭來把左傳裏講的朝聘盟會種種不成文法，也當是當時的國際公法，寫了一本書稱春秋時代的國際公法。我在北平時曾看過這書，可惜現在丟了，那書的作者我也忘了。而那書流傳不多，也無從再覓。十年前我到美國，去舊金山，那裏有一位華僑，他特地同我談起，他正在要寫一本春秋時代的國際公法。我當時曾極力鼓勵他努力寫，至今已過十年，沒有同他通過信，不知他此書寫成沒有。可是這個題目卻極值得寫。就這一點，也可想像我們中國文化之偉大，在兩千五百多年前，中國已有一套很像樣的國際公法了。雖和後來歐洲人的國際公法不同，然而至少是各有長短，各有特色。下面我們講到左傳裏的人物。

左傳裏的人，稱呼極不同。有的稱名，有的稱號，有的稱官名，還有其

他不同的稱呼。實際上不僅古代如此，如我們讀宋代的理學，每一理學家有幾個名字的，如程顥字伯淳號明道，至少有三個稱呼。又如朱熹，字晦庵號考亭，陸九淵字子靜號象山，每個人都有好幾個名稱。而中國人的名號，又都在訓詁上有配合。如三國時，諸葛亮字孔明，魯肅字子敬，名、字配合，這習慣就從春秋時代起。清代就有人專門研究春秋時代人的名號，從這裏有很多的訓詁問題可以發現。尤其是當時各國的賢卿大夫，他們的言論行事，都值得我們研究。

下面再講大家知道的春秋時代左傳裏所記載的軍事。如晉、楚兩國三次大戰爭，城濮之戰、邲之戰、鄢陵之戰。又如晉和齊的鞍之戰，還有其他各種的大小戰爭。左傳裏記載戰爭的文章都寫得好，在軍事學上也有極大考究。

又如講到當時各國的外交辭令，左傳裏記下的，也都是了不起，常為後人傳誦。

再講到當時的各種禮俗、信仰，有關社會史方面的，也都重要。清代有一學者汪中容甫，他有一本文集名述學，裏面有一篇講到春秋時代種種禮俗。如他們講的天道、鬼神、災祥即災異同祥瑞、卜筮、夢，其他，都是極有趣而且亦有參考之用。汪容甫根據左傳，說這些都是當時的實際情形，可見當時的社會風氣。到了戰國以後，中國社會大變，這許多所謂天道、鬼神、災祥、卜筮、夢等大批在左傳裏很多的記載，而戰國以後便慢慢少了。也可說是中國歷史文化上一大變遷，大進步。也可說是春秋當時中國社會的一個特殊形態，中國人心理上一些特殊信仰。

此外，左傳裏還講到春秋時代的一切食貨經濟、工商業情形。

其次，左傳裏又講到許多蠻、夷、戎、狄，後人所謂的「四裔」。

諸位當知，研究任何一代的歷史，都有這幾個項目，如天文，如地理，如家族氏姓，如制度，如人物，如軍事，如外交，如食貨經濟，社會禮俗，又如中國和四裔的關係等。這是歷史的一個大體段，而左傳都有了。所以左傳已經是中國一部很像樣的歷史書。

諸位倘使要研究這許多問題，清初有顧棟高寫一書，名春秋大事表，這是指的春秋時代，所根據的就是左傳，他分門別類地各為製成一張一張的表，而加以敍述。這書極偉大，我們正可根據他的方法，來寫「宋代大事表」、「明代大事表」等。顧棟高是化了一輩子工夫在這兩百四十

年的事情上來寫的。

二

二

我今試問諸位，那個人可能隨便來偽造一部左傳？他將如何般來憑空偽造？又偽造了有什麼作用？所以我說，左傳是中國最先第一部最詳密的編年史。專講歷史價值，就記載事實上講，孔子春秋可說還遠在左傳之下。若我們要研究春秋時代的歷史，而我們專來研究孔子春秋，將使我們根本不清楚，所能曉得的將很簡單；所以我們一定要讀左傳。但如此講來，孔子春秋又有什麼價值啊？這已在上一堂講過。但上一堂所講，和此一堂所講，並不相衝突。我們此刻說，除非是一大史學家，將不能編出一部左傳，而左傳也確實是一部偉大的史學書。我認為我們要研究古代的中國史，我們便該拿這部左傳做我們研究的一個基準。即由此上來建立我們一個基本的標準的看法。

我們研究歷史，要懂得一個看法。我們研究中國古代史，五帝、堯舜、夏、商、周三代一路下來，我們該怎樣去看？我說：我們該先研究左傳。因左傳講的詳細。如諸位研究西周書，這裏周公講幾句，那裏召公講幾句，太簡單了。再往上去更簡單，我們把握不住，無法研究。而左傳是一部極精詳極完備的記載，我們能把這兩百四十年認識了，根據這認識往上推，我們便可研究中國古代史。

如我講今文尚書也有假的，堯典是假的，禹貢是假的。為何如此判斷？只要讀左傳，把左傳裏各國政府組織、官制等都弄清楚，那麼怎能在兩千年前的中國早有了這樣進步如舜時代的政府組織呢？為什麼四千年前中國政府高明到那樣，在什麼時候又退步墮落下來，到春秋時代又是這個樣子的呢？我們應有一講法，即是說這堯典裏講的靠不住，堯典是戰國人的偽書。又如講禹貢，我們看過全部左傳裏的地理，怎麼那時人沒有禹貢九州觀念呢？我們便可判禹貢是偽書。

又如我們今天講，春秋時代是和西方中古時期一般的封建社會。這話便有些不通。諸位讀西洋史，他們的中古時期封建社會有沒有國家組織呢？那時還沒有像法國、英國等現代國家，但我們春秋時代有晉、齊、秦、楚許多國家了。西洋史上要封建社會過了才有現代國家興起，然而西洋的現代國家，直到今天，英國還是英國，法國還是法國，沒有更在上面的一個統一政府。西洋史上的統一政府，乃在他們封建社會以前的羅馬帝國。可是中國便不同。春秋時代已經有了很高明的國際公法，又

有一個周天子在上面；那麼我們怎可說春秋時代是和西方中古時期一般的封建社會呢？所以我只講中國古代是有「封建政治」，而並非「封建社會」。西方人的封建社會，是在無政府狀態下的東西，和我們完全不同。我此刻這樣講，諸位不要認為很簡單，在此六十年來，似乎只我一人這樣講。在我認為講得很清楚明白，只為我讀了一部左傳，左傳是我討論古史一個基準的觀點。

我再舉一書，諸位都知有郭沫若，他寫一書，名中國古代社會研究。他根據易經，根據龜甲文，說中國那時還是一個漁獵社會，正從漁獵社會漸進到畜牧社會去。在龜甲文裏，一次打獵捉到多少猪或多少羊，所以說那時主要生活還是在漁獵時代。但這話也有些講不通。社會從漁獵進化到畜牧，再從畜牧進化到耕稼，進化到有大貴族，有許多像樣的諸侯，有中央統一政府，那不是簡單一回事。請問中國人什麼時候才一下子一跳，而進步到左傳這個時代的呢？我們一方面要講中國人不進步，一方面卻把中國人的進步又看得太易太快，出乎這個世界人類歷史演進的常軌之外了。諸位儘看他引了許多龜甲文，許多易經上的話，看他有證有據，但拿一部左傳來一看，就知雙方不能相通。因此我們要研究中國古史，應該把左傳作一個我們對那時歷史的基本知識，即一個標準的看法。從此推到上邊去，可以不會大錯。

再講到下面，我可以告訴諸位，諸位定該研究一下古代史，才能懂得下面的歷史。古代史也可把來作研究下面歷史的一個基準觀點。我們此刻研究秦漢以後，也多有看錯的。毛病在那裏？因為在上面沒有弄清楚。要弄清楚上面，最好還是讀左傳。我們要研究古史，研究西周，研究商和夏，先要有個準備工作，有一個靠得住的基礎和標準，那麼一定要看左傳。

諸位要讀二十四史，通常我們說，先讀史記、漢書，或者再加上後漢書、三國志，合稱四史。先把四史熟了，下邊有辦法。但左傳又是讀四史之基準。諸位莫說我要研究宋史，先去讀左傳有什麼用？但研究宋史也要有個基準，從上向下。如諸位要進我這個客廳來聽課，定要從大門進來，不能說這和我不相干。我們今天的錯誤，在我們先沒有一個做學問的「基準」或說「立腳點」。

三

此下我繼續提出兩書，一是國語，一是戰國策。

前人多謂國語和左傳同出左丘明，故左傳稱「內傳」，國語稱「外傳」。此說殊不可信。國語分國記載，如後代十六國春秋之類，和左傳編年體裁大不相同。故讀國語亦應分國來讀。如魯語和齊語不同。大抵鄒、魯儒家多拘謹保守，遵依前規。而齊語則如孟子所說：「子誠齊人也，知管仲、晏子而已矣。」今齊語只講管仲，多與管子書裏材料相通。晉語則出三晉之士，韓、趙、魏三家，比較上重功利法制與縱橫思想。最早當淵源於子夏，後來演變出吳起。當然不能說子夏便是法家、縱橫家之祖，可是三晉雖則多產法家、縱橫家，而論其最先原始，則起於儒家。那裏的儒家所講，則比較更近於史學。亦可說孔子的七十弟子後學在鄒、魯本鄉的，還都是儒家傳統；而他們慢慢的傳到三晉，就漸變為功利法制，乃至縱橫這幾派。

其時如宋國，又和其他國家不同。宋是商代之後，春秋時有一個宋襄公，想把講仁義來霸諸侯，被楚國打敗。後來又有一個向戌，召開弭兵大會，來求當時的世界和平。那些都是宋國人搞的花樣。更後來有墨子，他亦應是商代之後，他思想亦較特別。古人說「商尚鬼」，商代人是帶有一種宗教迷信的。墨子書裏便有天志、明鬼諸篇，不脫商代人色彩。孔子之偉大，正因他是商代之後而到了魯國。「周尚文」，孔子崇拜周公，遂集古代商、周兩代大成而又上通之於虞、夏。

還有楚國，和北方諸夏又稍不同。天文學在楚國很盛。中國古代天文學上用的名詞都很特別，我懷疑它和楚國有關係。特別如楚辭，其中如屈原的離騷、天問，那裏面講的中國古史非常多。他們又是一套。

恰如我們講現代歐洲，意大利人同英國人不同，英國人同法國人不同，法國人同德國、奧國人又不同。地域不同，傳統不同。中國在春秋時代也有很多的不同。諸位讀國語，讀魯語就多儒家言；齊語就只講管仲，多法家言；晉語更較近讀歷史；楚語又是另外一種。在國語裏有一篇鄭語，其實這一篇鄭語只就是從楚語中分出來。又如吳語、越語，吳語也只是從越語中分出，只講范蠡、文種，講的是權謀權術。這些在春秋時代還沒有，是後來新興的，而把來假託在范蠡身上。

倘使我們這樣來看國語，便知國語材料也並非不可靠，但決不是說編左傳餘下來的材料便成國語。國語應是由另一人來編集，這些材料也是從各國來，但未能像左傳這樣彙在一塊而把來融鑄了。而且這些材料，時代先後各有不同。像魯語，便多是後起儒家借著古代某人某事，添油添醬，潤飾成篇。如此之例，左傳中也有。在左傳中的記事部分，決非偽造。但左傳中記言部分，便有些不可靠。若我們要取材左傳來寫一部春

秋時代人之思想史，那在運用材料上便得小心。齊語中的管子，則決非春秋時代之眞管子。而晉語則比較是記事部分多，或許會有更早於左傳中的材料也不可知。

我們隨著講到戰國策。國策裏有大部分材料盡是縱橫家之言，都出三晉之士。然而國策中如魏策、趙策等，有一部分材料卻很近國語中的晉語。可見當時歷史材料三晉為多，有很可信的，也有很不可信的，那便是縱橫家言了。

我在先秦諸子繫年裏講左傳，就連帶講到國語。主要把國語分國看，認為國語這書是雜拼的，只把很多材料拼在一起。有的材料早，有的材料遲。齊國人的話，魯國人的話，晉國人的話，楚國人的話，越國人的話，都不相同。再把這看法來看國策，近乎國語的是一部分，三晉縱橫之士的說話又是一部分。

四

講到這裏，我要提出一個極大的問題，就是中國古代人對歷史記載有一個很特別的地方，就是所謂「記言」「記事」之分。諸位都說歷史是記事的，但中國古人看重歷史，不僅看重其事，還更看重講話。從前人認為尚書是記言的，如誓、誥、謨、訓，不都是講話嗎？我第一次講尚書，提出召誥篇，那就是召公同人講話。國語、國策裏很多只是講話，一段一段保留在那裏，亦就是歷史。而左傳中主要的，乃是兩百四十年的事情放在那裏。便顯然見得一是記言，一是記事了。

我們再進一步講。固沒有在事情中沒有講話，也沒有講話而不牽涉到事情的，這裏我們不能太嚴格的分。我有一篇西周書文體辨，就說講話裏必兼記事，而左傳亦在記事裏就連帶記著很多的講話。我們只能說中國古代「言」與「事」並重，說話同行事一樣看重，但並不能說中國古代人把話和事分別開。如說：

> 左史記言，右史記事。

又如說：

> 動則左史書之，言則右史書之。

一個天子的行動，由左史寫下來；他的講話，由右史寫下來。此和說

「左史記言，右史記事」，恰相反對。又且在古書裏可找到許多史官名，而並無所謂「左史」與「右史」的分別。所以我疑心這些話靠不住。可是中國古代人對於歷史既看重事情又看重講話，那是一定的。

現在我們再講到記言。這個「言」字也和我們現在人所講「思想」有一些不同。當然講話都由思想來，可是說中國歷史裏看重講話，不能便說是看重思想。思想二字乃是我們的現代觀念。而且我們今天所講的思想，也和西方人講「哲學」有不同。我曾寫了一本中國思想史，但並沒有稱它為「中國哲學史」。「言」和「思想」和「哲學」，這三者可說是稍有不同。言和事緊密相連，但並不即是思想。思想可和事分開，但並不即是哲學。哲學乃是思想之有特殊結構的。如縱橫家言，我們最多只能說那時有一套縱橫思想，但並不能說那時有一套縱橫家的哲學。

從另一方面講，言一定是思想，哲學也一定是思想。我們可以這樣說，隨便的說話就是言，這些說話用特殊的某一種的說法來說，就變成了哲學。這不是說話不同，而是思想方法之不同。思想一定要成一個體系，非如胡思亂想。但這個體系，又可分兩種。一種是「生命體」，一種是「機械體」。怎叫生命體呢？如盆裏這一枝花，這是有生命的。怎叫機械體呢？如這張桌子，它是一個機械體。我們思想的發展，都應有一個生命。思想發展就有許多話。話多了，遂成為一個結構。而那結構太固定性了，便好像機械似的，那就成為了一套哲學。中國人思想偏近生命性的，它的發展仍只應稱之曰「言」。如孔子講話，自然從他的思想來。但我們今天，每有人說孔子的思想沒有組織，不成為一套哲學。組織也只是一套結構，但結構得太嚴密，或說是太形式化了，便成為機械化，便會減少或損失了它的生命性。

孔子以前有一位叔孫豹，他講人有立德、立功、立言三不朽。暫不講立德。立功、立言不就是言與事並重嗎？叔孫豹那句話，兩千五百年到今天，我們中國人還在這樣講，這不是他的立言不朽嗎？但這只是一句話，並不成一套哲學。西方一位哲學家講話，它往往不是在講一句話，而往往是在寫一本書。有組織，有結構，講到最後，自成一套理論。中國人的理論，往往脫口而出，只是說話。好像沒有系統，沒有組織，一個人在那裏平白出口講，不成哲學。可是它確是一番思想啊！雖然由他一個人隨口講，竟可跑到我們全世界人的心裏，大家認為對，那就是「立言」。

又如說馬克斯，他著的資本論，若說資本家怎樣賺錢，論到資本的利潤，說這是剝削勞工階級；這是馬克斯住在倫敦天天看報與訪問調查各

個新興廠家，有根有據，才提出這些話。這些話確是對，但在中國人簡單一句話就講明白了，這稱作「為富不仁」。要賺錢發財，總是有點不很仁道。在我們只是一句話，在馬克斯則成了一套哲學。若馬克斯這套哲學只講到這裏，那麼今天就會有人駁他，說今天如美國人工資這樣高，而且一個大資本家的工廠公開發賣股票，工人也可買，賺來的錢還要抽很高的所得稅，所以美國人今天已不能叫做資本主義的社會，已經是共產主義的社會了。可是這句話最多只能駁馬克斯，不能駁中國人「為富不仁」的話。資本主義還是為富不仁。這且不講。馬克斯因要講經濟利潤，慢慢講到階級鬥爭。再講上去，講歷史哲學，講唯物史觀，講存在決定意識，這就成了一套哲學。這一套哲學可就害人不淺。但他的資本論，千門萬戶有一個大的結構；急切要駁倒它，便不易。他的一套哲學，已成了一套機械。中國人一句話脫口而出就是一句話，可是這句話也可顛撲不破。此所謂「立言」。

故我們中國人的思想是生命性的，一句話就是一個思想之菁華，像一棵樹從根慢慢長出枝，開花結果，有生命。西方人的一句話，往往成為思想的一塊化石。如馬克斯說：「存在決定意識。」你要問這句話怎麼來，他便原原本本有一套哲學慢慢兒地同你講。可是這句話實際上是死的。而中國人一句話，總要求其是活的。

如孔子講「仁」，今天我們都要學西洋人講哲學的方法，來講孔子的「仁」。那麼如論語裏孔子說：

> 剛毅木訥近仁。

這話意義無窮，可是當下則只是一句話。又如說：

> 仁者其言也訒。

或者說：

> 仁者先難而後獲。

如此之類，若我們把論語裏孔子論仁，依照西洋人的哲學來重作一篇文章，加以組織，成為結構，這些話怕會一句都用不上，或者說這些話都變成不重要的了。我們要知中國人所謂的「言」，不能以看西方人哲學的眼光來看。我們今天要把西方人的哲學來發揮中國人的「言」，而不悟這裏有一個不同。如叔孫豹立德、立功、立言三不朽，這話就不朽了。但若講哲學，這話便成無頭無尾，沒有結構，沒有系統，沒有組

織。照西方人的哲學著作，也有許多是多餘的，講了一本書，最後也只是一句話。你說「存在決定意識」，我說不對，也就完了。讀中國史，不便要兼通哲學。但中國史裏言事並重，如縱橫家言，也是一套話，卻又不能說它是立言不朽。可見治中國學問，還是有中國的一套，不能不另有講究。

五

現在說中國史學有記言、記事兩條大路。像國語、國策都是記言的，遠從尚書一路下來。但到孔子時代，記言又走了另外一條路，那就是「百家言」。孔子、孟子、荀子是儒家，莊子、老子是道家，各自著書。如論語、老子等書，各自發展成一條大路，中國人叫它作「子書」。中國人從經學裏發展出史學，我們已經講過；尚書、春秋便都在經學裏的。但史學又發展出了一套子學，子學則只是記言的，從其所言可來研究他們的思想。我們要研究中國思想，從周公開始，周公以前則難講了。近則從春秋開始，如看一部左傳，它裏面所載賢卿大夫種種講話，不曉得有多少。但此許多講話，有可信，有不可信。有有價值的，有無價值的。要講史學，便又該講到孟子所謂的「知言」之學。又當知一書有一書之體製，中國書有中國書的體製。

今天諸位讀書，主要在找材料。但如諸位講中國思想，儘向論語、孟子、莊子，老子書中找材料，卻不找到左傳，認為左傳是一部歷史書。不知左傳裏就有很多偉大思想在其內。我寫中國思想史，從左傳裏就舉出兩人，一是子產，一是叔孫豹。叔孫豹講三不朽，這時孔子已經三歲。子產在左傳裏有一段話講鬼神，講得非常有意義，那時孔子已經十七歲。又過了十四年，子產又講：

> 天道遠，人道邇。

這一句話只六個字，似乎不成一套哲學，可是孔子論語就是講人道不講天道，根據子產這句話的思想發展而來。我講中國思想，在春秋時代舉出兩人，都在孔子已生以後，孔子怎會不受他們影響？可是今天，把這部左傳擱在一旁不理了，便會使古代史無法講，而下邊歷史也都無法講。講中國思想，講來講去，從老子開始呢？還是從孔子開始？只講諸子、講經史，把中國史從腰切斷了。若我們把此兩百四十年春秋時代人的思想，見在左傳裏的，再接上尚書裏的思想；便如偽古文尚書裏也還有很多材料；這些中國古代思想，怕會化去諸位一輩子工夫去研究。所

以我說左傳是一部研究中國古史的「基準觀點」所在。我前面講左傳舉了十項大事，而思想一項沒有舉在裏面。

現在我再講一件，如孔子說：

> 必也正名乎！名不正則言不順，言不順則事不成。君子名之必可言，言之必可成。

這可見中國人看重講話，看得非常重要。近人都看不起孔子的「正名」主義，罵孔子「君君、臣臣、父父、子子」是一套封建思想。但孔子所謂「必也正名」，是說每一句話中總有一個名；名不正了，就言不順；言不順的，該無法做成事。中國史學，「言」與「事」並重，這是中國人的一套歷史哲學，所謂「君子名之必可言，言之必可行」。如近人好言和平，而不重正義，這便是言之不可行了。

中國人看重左傳，不看重國語、國策，正因為左傳裏有許多賢卿大夫之言，不同國語晉語裏所載有許多後代迂儒之偽言，乃至如國策裏的許多縱橫家言，儘有要不得，乃至不值重視的。若諸位沒有知言工夫，只把中國歷史當作記事一邊去看，便失掉了中國史學中重要的一部分。

史記（上）

一

我們講過了尚書、春秋、三傳，附帶提到國語、國策，差不多秦以前主要史籍，都簡單地講了。秦以後，漢代有司馬遷的史記，為中國第一部正史，一路下來，直到清末共有二十五史。以後我們不知，但秦漢以來二千年，則只是一部史記作標準。我們講歷史，每把秦以前和秦以後分成兩個很顯然的段落。秦以前唐、虞、夏、商、周三代，可以稱作「上古史」。秦以後，倘使我們學西方名稱，亦可叫作「中古史」。現在我們上古段落已經講完，接下要講中古。

我想我們該再回頭來重看一下。此是做學問一很重要方法。像走路，不能兩眼只看著腳下一步步往前；走到某一階段，該要抬起頭看看四面。又像爬山，不能一路往上爬，總要爬一段回頭來四面望一下。特別跑到山頂，當然不看腳下，要看四面。上了一峯又一峯，每上一峯必該一望，這是必然的。諸位讀一部書，不能一條條盡作材料看，要懂得綜看此一部書，又該懂得合看其他諸部書，有一番登高遠矚的景象。

從西周書到戰國策，古代史籍，我們都該通讀一下。現在要講漢代，該回頭來凌空一望，我們該望到那沒有書沒有字的地方去。諸位不要認為西周書、春秋、三傳、國語、國策都講過，此外便是不很重要，該聽漢代了。等於跑上一峯，又跑一峯，兩眼儘在腳下，這等於沒有上。現在古代已完，可說是中國上古的史學，或說是中國上古的幾部史學名著，都在眼前了，我們該要自己放開眼睛來一看。看些什麼呢？此諸書是都看完了，正如兩腳著地跑，已上了巔峯。現在該要一番掩卷深思。這是做學問千萬要記得的一個習慣，或說一番工夫。能學到這一點，做學問一項很大法門已開在這裏了。

如何深思呢？這該我們自己發問。所以叫「學問」。讀書就是學，到了發問，是第二階段。無師可問，則且各自問自己。故說做學問要「會疑」。「會」者「能」義，我們要能疑，懂得疑。現在只說「懷疑」，要你不信，常懷著疑；如此又那肯拼命讀書呀！讀了書要會疑，不是要不信，儘疑著，又何必去讀？「會疑」是要懂得疑。疑了自會發問。

我今告訴諸位，中國有一部司馬遷的史記，到現在已兩千年。但在司馬遷史記以前，從尚書、春秋、三傳、國語、國策到司馬遷也有一千年。西周到現在已有三千年，西周以前還有唐、虞、夏、商，還有上面的，最少說也該兩千年，或還不止。諸位聽了這幾次講，自己心裏該來一問題，為什麼中國文化和中國歷史，要到西周初年才有史學，才有尚書？這問題沒有書本詳講過，可是我們心裏應該有疑。好像我們到了這山望前山，前山那面又是什麼？我們應該問：為何有了尚書，隔了五百年又有孔子的春秋？為何又隔了五百年有司馬遷太史公的史記呢？這裏至少是一番中國史學之演進。中國歷史到了西周初年才有西周書，到春秋末年才有孔子春秋，要到漢初七十年代才有司馬遷之史記。

倘使照我上面講，西周書重要的在周公，春秋背後當然是孔子。中國人尊經，但為什麼後起的史學，不尊尚書，不尊春秋，不尊周公、孔子，而尊司馬遷的史記呢？為什麼尚書、春秋都不為正史，此下的正史只是跟著司馬遷史記這個系統呢？這是不是開新？抑仍為是守舊呢？儻說是開新，為甚麼依然要尊尚書、春秋為守舊呢？這問題值得研究。但實不是一個很重要的問題。

諸位都說中國人只懂得尊孔子、尊六經，但寫史便尊司馬遷，寫文章又有屈原離騷一路到漢賦、文選，這些都不關孔子。這些也都是問題。而這些問題則在書本之外，是憑空的，要讀書的人自己懂得發問。若論答案，則成為一討論文化傳統的新問題。而果欲討論文化傳統的新問題，

則不得不依循這些問題為根據，但卻不一定能平易找到答案。問題不能不有，答案不一定能有。

諸位且莫要急功近利，有了一個疑問便立刻要一個答案，這是一種功利主義，急著要成果。今且不要著急，問題不能立刻就解決。倘使拿不到結果，那些問題就不發生，如此一來，則成為「淺見薄識」，便是不會疑，更不會深一層疑，就沒有大見解。見識則必求深厚，深厚始成重要，要在自己能問。好學深思，使此問題存在，存在於自己腦子裏。

諸位儻學科學，科學上很多大發現，便都從一個小問題上慢慢地花了一輩子乃至幾輩子工夫來解答這一個問題。如蘋果為什麼不往天上掉，往地下落？當然立刻無法回答，書本上也沒有回答，而此問題發生了，亦終於解答了。到今天，在很多科學家的腦子裏，總存有很多很多問題，無答案，慢慢兒在那裏研究。大答案研究不出，先研究小答案。大問題擱在一旁，在大問題中再舉出幾個小問題。如說：我們人為什麼要老？這在醫學上也是一大問題，不曉得有多少科學家在從各方面研究，但至今沒有確切答案。

諸位做學問，要有像此一般的精神，或者可說這即是做學問者之生命所在。要有問題而不急求答案，書能一本本一部部地讀，埋頭讀。有尚書，讀尚書。有春秋，讀春秋。有左傳，讀左傳。現下又有史記，我便讀史記。埋著頭跑向前，但跑到一地方，該要放開眼睛四邊看，學了要懂得問。所謂「高瞻遠矚」，又說是「博覽綜觀」，要綜合起來，向高遠處看。如我剛才所講，中國人有了歷史文化兩千年，才有周公的西周書。再進五百年，才有孔子春秋。再進五百年，才有司馬遷史記。再進兩千年到今天，當然下面的問題不再是史記了，但又是些甚麼呢？

這問題我曾問過章太炎先生，我說：現在是二十五史，下邊寫新國史該怎樣？他沒有能回答我。此一問題，我仍留在腦子裏。諸位千萬不要當我是在空談，諸位要學史學，便該學到這個地方去。我不教諸位做學問的方法要憑空瞎想，或胡思亂想。只是講過了這幾堂課，便該總結起來說，中國有歷史以來兩千年，有周公的詩經和尚書；中間又經過五百年，而有孔子春秋；又經過一千年，而有太史公史記。太史公史記到今兩千年。這些話千眞萬確，沒有一個字落虛。但為什麼如此？那是一大問題。下邊我們該怎樣？又是一大問題。諸位做學問能到這地方，諸位胸襟自寬，抱負自大，但包袱也就重了。雖有個遠大前途在你前面，但也不一定達得到。這樣一來，至少使你做學問可以不厭不倦。

二

我且說詩經和尚書、春秋和左傳、史記，這是中國史書中三個階段，也有三種以上的體裁。如做一件袍子，或條褲子，怎麼裁？諸位現在只知要材料，要的是布。但有了布，應要懂得剪裁。這便是創造，或說是製作。袍子、馬褂、短衫、褲子，各從其便。詩經、尚書、春秋、左傳和史記，雖然都是寫的歷史，而其體裁各不同。此層前人都講過。詩經是詩體，尚書是記事的，春秋、左傳是編年的，而史記是傳人的，中國歷史體裁不外此幾種：事情、年代、人物分別為主。一切歷史總逃不過此三項。尚書是一件一件事的寫，春秋與左傳是一年年地記載，而太史公史記，就一人一人地寫下。但列傳體中有編年，編年體中有記事。為甚麼新的起了，舊的還存在？又為甚麼舊的存在，新的還起來？西方人只看重新的，不再看重舊的，因此他們根本就沒有歷史。他們的歷史是最近始有的。但新與舊是比較而來的。果使沒有舊的，也就沒有新的。所以西方人縱使一意求新，而終亦不成其為新。西方文化乃至如最近般，將只見失敗，不見有成功了。

這裏卻有一件要特別提出的，我已在上一堂講過，即是中國人事中極看重講話。中國人說「言行」，講話也在事之中。其實講話當然也是一件事，如我今天上課，即是一件事。但此事特別重要的在講，講這一堂課，就是一件事。中國古人有記言、記事之分，但不能拘泥看。如我今天講這句話，諸位回去記下，某月某日某先生講此，這是記言，同時亦即是記事。尚書中詔、誥、命、謨，言中均有事，事中均有言。如左傳記叔孫豹講三不朽，鄭子產講鬼神，何時向何人所講，是事。然而此兩番講話，實像與事無關。既不是外交，也不是軍事，更不是法律，又不是政治和經濟，什麼都不是。那只是記言，記他講過了這樣一番話。而在中國歷史裏，記言的地位和份量很重，可能超於記事之上。

為何中國人更看重言？那得重新討論。諸位當知，事有輕重大小，寫歷史者不能拿一切事都記下，便只有選擇。如十位新聞記者訪問同一件事，記下十篇文字，可能各不同，此因選擇不同。如我今天這番話，諸位每人寫一篇報告，也可寫來都不同。或你看重在此，他看重在彼，仍是選擇不同。如擴大寫一篇聽某人講中國上古史學名著，諸位把今天以前聽過的各記一篇，這將是不同更大。你所聽經你選擇，此外的忘了。有的沒有忘，認為不重要也不記下。可見本領在挑選。如寫「中國開國六十年紀」，各人一篇，限五萬到十萬字，寫來還是各不同。亦有人根本不能寫歷史。寫史須有見識、有選擇、有組織，不能老是要參考材

料。六十年的大事，只把許多材料湊配，寫史卻變成了一工具。做學問該以自己為主，做那使用材料的人，不是為材料所用的一個工具。

三

我們要問，周公當時為何會有一部西周書？諸位把西周書十幾篇文章都看過，便見那裏記言重於記事。這至少有周公的選擇。諸位當知，在周公時，中國古代本沒有所謂歷史。「史學」的觀點，連周公腦子裏也還沒有，直到司馬遷時，中國還沒有所謂史學。不僅如此，在周公時也沒有所謂「經學」。孔子作春秋，孔子腦子裏也何嘗有所謂經學，更不論史學。後來人崇重他的春秋，奉之為六經之一，但孔子春秋卻是中國第一部編年史，變成史學了。但在孔子腦子裏，也沒有如我們所謂「編年史」三字。但又為何寫出了一部編年史，寫出了在他腦子裏所沒有的東西來？在周公腦子裏，也沒有所謂記言、記事的分別，但卻編出一部西周書。諸位當知，學貴創作，如是才是眞創作。我們強說要學創作，卻只是假創作。要別人給我一題來找材料，這怎麼能算是創作？創作既有眞假，也有高級與低級。講到這裏，我們就該懂得做學問用心之所在，來怎樣用我們自己的心。書大家會看，文章大家會寫，材料大家會用，但這裏有一甚深妙義，則在各人的「心」。當時周公如何般用心？周公久已死了，也更沒有人來講這些。我今提出此問題，說周公當時心裏怎麼樣？其實完全為的是當年的政治，全是一套周公當年的政治措施。像詩經，古人謂之制禮作樂。這「制禮作樂」四字，諸位都知道，這是舊話；我們該以新義來翻譯舊話。諸位不能儘查書，說禮是什麼，樂是什麼。禮樂只是當時周公拿來治國平天下的一套政治措施。在這一套政治措施的背後，便有周公的一套政治思想和理論。

講到此處，諸位當知，中國歷史演進和西方有不同。諸位讀希臘史，柏拉圖、亞里士多德都有他們一套政治思想寫在書上，但他們沒有在實際政治上做過事。周公是中國一位大政治家，難道他沒有一套政治思想嗎？然而沒有著作，沒有一部周公的政治理論的書。諸位假使能看西周書，來寫一篇「周公的政治思想和理論」，這不是個大題目嗎？要講中國政治思想史，先從周公寫起，把西周書做材料。如我上一堂所舉，周公只講文王不講武王，武王明是用兵得了天下，為什麼周公反而不講他？這裏便見周公在政治上看重「文治」，不看重「武功」，重「德」更過於重「事」。周公制禮作樂，主要在祭文王，因文王有功德。而文王這些功德，則寫在詩經大雅文王之什裏，這就接上了歷史。周公講了文王，還要講上去，講后稷、公劉，那麼周代一路下來的歷史在詩經裏

全有了。孔子懂得周公，論語中稱文王也比武王偉大。中國人此一套精神直傳到今天，為西方人所不懂。經濟、武力，羣相講究，像周文王便打不進近代人心裏去。

今再問：周公為何把此許多事都寫在詩裏，而不寫在書裏呢？我上面已講過，周代的歷史不僅在書，還在詩。這裏卻有一個比較小的新問題，即是文學與史學的問題。而且在古代，似乎運用韻文還比運用散文來得較省力，詩經比尚書反易讀。只因詩用韻文寫的是人的心，散文寫的只是人的事。中國人重心不重事，這就韻文更重過散文了。「關關雎鳩，在河之洲，窈窕淑女，君子好逑。」大家會讀。只十幾個字，一講通便能讀。而尚書就難。為何韻文易讀，散文難讀？亦可說散文講事運用難，韻文講心運用易。

四

這裏我試牽涉出去講得遠一點。正因中國是象形文字，西方是拼音文字，拼音文字只拿字拼出他們的講話來。本來西方如埃及，文字開始也是象形，但後來這條路走不通，只能改成拼音了。在地中海周圍做生意人，相互講話，只用文字拼音。而中國人能從象形文字跳出，有象意、象事、象聲、轉注、假借共六書。這樣一來，中國文字就變成全世界唯一的一種文字，可同口語脫離。把文字上的話同口裏的話脫離，好讓兩條路進行。當然這兩條路還是有關係，還是時常糾合在一起，但我們還可以說它分著兩路進行。若單就一面講，在同一時代裏，詩經中韻文流利反而勝過了書經中之散文艱澀。中國古代散文，直從龜甲文到鐘鼎文，尚書裏的字法句法一路而下；要到孔子春秋，才是中國散文字法句法上一個大進步。

試舉一諸位易懂之例。如春秋用「崩」「薨」「卒」「死」這四字，其實只一「死」字就得。但天子死稱「崩」，諸侯死稱「薨」，卿大夫死稱「卒」，而庶人之死才稱「死」。孔子春秋裏便把這崩、薨、卒、死四字分清楚。因此春秋不書死，因庶人死了跑不進歷史。孔子之死也稱卒，因孔子也是魯國的大夫。今試問孔子為何牢守此分別？我們今天稱之為封建頭腦。這是今人對古人硬下批評。這中間本無學問可講，至少做學問不該先罵人。孟子明明說：「其文則史。」孔子春秋裏的文字，大體根據周史官，則天子稱「崩」、諸侯稱「薨」，那是遠有來歷的。我想周宣王派出史官就有這一套，而這一套也就是周公制禮作樂裏的一番禮。它自有階級觀，這是當時政治上的一套。而這崩、薨、卒、死四

字，便成為當時的一種官用話。至於死了就叫死，這是民間話。如孔子在論語裏說：「予將死於道路乎？」用的是死字，並沒有用卒字。又如說：「顏淵死，子哭之慟。」也沒有叫「顏淵卒」。莊子說：「老聃死。」也只用死字。文字流用到民間，此在孔子以後事；而後崩、薨、卒這些字眼再不需用。又如尚書堯典稱「涉方乃死」，只這一字，我便覺得尚書堯典是後人作品。想必到了論語、孟子以後，大家只用一死字也用慣了，所以偽造堯典的作者也隨手用了死字；而孔子春秋則依然用了崩、薨、卒諸字。孟子似乎早知道我們今天會羣起詬罵孔子，故早為之解釋曰「其文則史」。但試問：只用崩、薨、卒諸字，又於事何補？所以又繼之曰：「其事則齊桓、晉文。」有些處，我們且莫先罵古人無知，該自責備自己讀書不細心纔是。

我再推想到一部說文，中間有很多花樣還值得研究。如馬，可因顏色不同，而造字不同。有黑馬、有黃馬，便有各別的字。此可見中國古人把文字和語言分開。如說「驪」，諸位要問這是什麼顏色？驪馬和黃馬不同何在？我們只有查字典，查說文了。但到今可謂此「驪」字已廢不再用，這是一匹黃黑色的馬，拿口語來寫下便是。如此之類，說文裏有極多字現在都廢，用口語代替了。在沒有廢這些字以前，可知古人看了這字就懂得，可用一字來代替一句話。這樣的文字運用實還不够進步，後來才又進步到多用口語而省去了異字。

今試再舉一例，此是春秋中最出名的例。有「隕石于宋五」與「六鷁退飛過宋都」這兩條。「石」同「鷁」是名詞。「隕」是動詞，「飛」是動詞。可是「隕」放在石前，「飛」放在鷁後。「五」、「六」是形容詞，但又稱石五、六鷁。豈不很複雜？公羊春秋講此極好，他說：

> 石記聞，視之則石，察之則五。六鷁退飛記見，視之則六，察之則鷁，徐而察之則退飛。

穀梁說：

> 先隕而後石，隕而後石也。後數，散辭也，耳治也。六鷁退飛，先數，聚辭也，目治也。

這裏就顯見是穀梁後起，知道了公羊說法而改變其辭。簡單說，這只是文法問題。後代顧亭林日知錄據此取笑公、穀，認為行文造句自當如此，不值大驚小怪。但在後代散文文法進步以後，固極簡單。在古代，孔子春秋以前，如此簡潔明淨的句法，實也少見。韓昌黎所謂「文從字順各識職」，春秋此兩條正可為例。公、穀縱是村學究，對此兩條用力

發揮，說：「君子於物無所苟，石鷁猶且盡其辭，而況於人。」正見當時人對文字文法上之欣賞。實足證明孔子春秋時代，散文有新的開始；文字的運用，文法的組織，都大見進步。西周時代這五百年中，正是中國散文文學一大進步的時代。若使周公當時早有孔子春秋時代般的文字文法，便也不會有像西周書艱澀文體之出現。

這些都是隨便講，我們是在講史學，但諸位若有人對文學有興趣，這也是個大題目，裏邊有很多東西可以研究。我不過舉一個例。若論材料，則很簡單，不多幾部書，一翻便完；但這裏大有文章。我們研究說文，研究龜甲，只跟前人走一條路，不開新路，總嫌太狹。如做菜，最先只懂放鹽，後來才懂放醬油、放油、放糖、放醋，還要放點辣，或許還要放牛奶，放別的；菜愈做愈好了，總不能單純一味。做學問也千萬不該做一味一色的學問。諸位儘說是專門，但一味總是太單調了，先把自己聰明阻塞了。我們定該把自己聰明活潑而廣大化，不要死限在一區域，一格局。

五

現在我再進一步講孔子春秋為什麼來一個編年史？剛才講的是為什麼周公來個西周書？我話並不曾講完，也不能儘在這上講，且由諸位慢慢去想。今要講孔子春秋為什麼來編年？今天諸位讀西洋史僅是記事，而記言在記事裏的份量又來得少。西周書專重記言，已可異；春秋編年，更值得當一個問題。近代科學大部分主要的方法在能觀察。觀察所得，要懂記錄。如天文氣象報告，雨量啊，風向啊，溫度啊，一切都得經過觀察與記錄。中國人對於人事上的觀察與記錄，從古就注意到，那就是「歷史」。中國人對於人事特別看重本、末、常、變四個字。人事有本有末，又有常有變。能把一件事分著年記載下，一年中又分著時、月、日記載下，這才可以記載出這件事情演變的眞象。前人如何做學問，也不易知，但有個簡單方法，便是讀他的年譜。他怎樣開始做學問？怎麼想到著作？又怎樣寫出？後來怎樣寫成的？一年一年看下，便可懂得。又如研究一人思想，也該讀其年譜。如王陽明怎會發明良知之學？讀陽明年譜較易見。寫歷史能寫到編年史，那麼本、末、常、變都在裏面。

如中國人八年抗戰，日本人打進中國，而止於無條件投降，此事並不簡單。要從蘆溝橋事變起一路看下，這八年中國人打得眞辛苦，一路失敗，到最後始獲得了勝利。所以我們要懂一件事，定該把這事分開看。一人幾十年做學問，我們也要把它分成一段一段看。如我們來臺灣二十

年了，下邊怎樣？我們不知。前面呢？該懂得講究。不能待我們反攻勝利了，再來寫臺灣二十年歷史，那多半將成假歷史，靠不住。最好是從初到臺灣就有人寫，直到最後，年年寫下，才是眞歷史。我們今天不曉得明天事，且先把今天事寫下，不要到了明天再來追記今天，這裏就易出問題。事情的複雜性，變化性，定要從編年裏去看，才懂得這事之本末與常變。何況孔子春秋已經是列國紛爭的時代，所以這時的歷史有晉國的、有齊國的、有楚國的、有魯國的，更非編年不行。回顧周公時代只隔五百年，但變化相距已很遠。在周公時代寫史還不需要編年，而孔子時代寫史，則正貴有編年。

但為何又從孔子春秋變成了史記？太史公也不是忽發奇想心裏來一個直覺。他不照孔子編年，而分為一個一個人來寫。他這一套，正又是從孔子以下五百年中間慢慢兒造成出。這是時代演進，不是太史公的私心創造。在太史公以前，已經有一個來源遠遠在那裏。諸位且先想一想，怎麼從孔子「編年」到太史公「列傳」？有沒有些痕跡機緣，我們可以拿來講太史公史記的來歷？列傳體怎麼來？如此般的講，固然是講周公，講孔子，講司馬遷；然而也即是在講時代、講演進，看重它的一層又一層般地演進。

我雖極崇拜孔子，但並不是說今天我們只要學孔子。縱是學孔子，而我們此下儘不妨有一個新天地新創造。我們的史學也不必定要學司馬遷，我們下邊的新歷史，也還有新創造。只要我們把上邊弄清楚，下邊就能來。上邊的弄不清楚，諸位說：這二十五史全已過了，現在該要新歷史了。但新歷史究在那裏呢？讓我說穿一句，諸位只想一意學西洋，但西洋這一套還比中國落後得多。而且西洋也有西洋的來歷，這非一言可盡。我今天且只講到這裏。

史記（中）

一

今天講司馬遷史記。

史記是中國第一部所謂的「正史」，此下接著還有二十四史。

在司馬遷當時，大家只知有經學、子學、文學這些觀念，而沒有「史

學」的獨立觀念。所以漢書藝文志裏，只有六藝略、諸子略、辭賦略，而司馬遷的史記則附在六藝略春秋門。可見當時學術分類，史學還是包括在經學中，並未獨立成一門學問。但司馬遷卻能創造出第一部「正史」，為以後幾乎兩千年所沿用；這不是一個極值得注意討論的問題嗎？依照現在人講法，司馬遷史記可說是一個大創造。司馬遷如何能完成這創造，這是一個大問題。

上一堂講，中國歷史有三種體裁：

第一：是重事的，一件一件事分別記下，像西周書。

第二：是注重年代的，每一事都按著年代先後來編排，這是孔子春秋。

第三：注重人物，歷史上一切動力發生在人，人是歷史的中心，歷史的主腦，這一觀念應說是從太史公史記開始。所以史記是一種「列傳體」，一人一人分著立傳，就是以人物為中心而寫下的歷史。

我那年在美國耶魯講中國史，曾說歷史應把人物作中心，沒有人怎麼會有歷史？歷史記載的是人事，人的事應以人為主，事為副，事情只是由人所表演出來的。有一位史學教授特地和我討論，他說：歷史應該以人物為中心，為主腦，這層很有意思。但這人沒有事情表現，便跑不上歷史。我說：在這上，乃是中西方學術上一很大不同之點。在中國歷史上，有很多並無歷史事件的表現而成為重要人物的。諸位試把此觀點去讀二十四史，這樣的人不知有多少。譬如左傳兩百四十二年，裏面就沒有顏淵。豈不因他沒有歷史事件表現，就不上歷史。但顏淵這一人在歷史上有他不可磨滅的地位，東漢以下人就特別看重顏淵。宋明時代人講理學，也特別看重顏淵。怎能說顏淵不是一歷史人物呢？既是一歷史人物，就該上歷史。所以司馬遷以人物來作歷史中心，創為「列傳體」，那是中國史學上一極大創造。

直到今天，西方人寫歷史，仍都像中國尚書的體裁，以事為主，忽略了人。今天我們寫歷史，也跟著西方化，如我寫的國史大綱，也就分年分事，而又以事為主。但此為求簡便則可。若進一層講，也可說西洋史學還停留在我們周公西周書的階段，還沒有一個大的著作能像孔子春秋，乃至於如左傳般一年一月這樣分寫的；當然更沒有像史記之列傳體。這是史學上一極大問題。

清代乾嘉時，章實齋著文史通義，他講中國史學上盛行的是左傳與史

記，分年分人；將來該發展尚書體，把事情作主要單位。那時西方新學還沒有來中國。道光以後，慢慢地來了，中國人讀他們的歷史，就覺得章學誠已先見到了，西方的史學就是這樣，所以特別在清末民初，大家認章學誠是中國史學一大師。但我們還得進一步講，這問題並不這樣簡單。在我看法，中國人從尚書演進到春秋、左傳，又演進到史記，這是中國史學上的大進步。並不能說中國的春秋、左傳到史記都不如西方把事情作中心的歷史體裁。這問題我雖今天只提起這樣一句話，不擬詳細講，但這話殊值諸位注意。

二

今天我要講的是司馬遷怎樣會創造出這一種新的歷史體裁，就是列傳體來？他怎樣會提出一個新觀點、新主張，把人物為歷史中心？諸位今天不是大家做學問總喜歡要能創造，能開新嗎？那麼太史公史記在史學著作上，他是一個極大的創造，開了一條極新的路，使得人都跟他這條路跑，繼續有二十五史到今天。請問司馬遷怎麼樣走上這條路？我們能不能在這裏用心研究一下呢？

諸位要知道，我已經講過，做學問要懂得發生問題，這就是所謂「會疑」。有了問題才要求解決。諸位不願意摹倣，要創造，那應先懂得別人怎樣創造的。這問題不是一凌空的問題。司馬遷怎會能創造出史學上的新體裁？我們上面已講過，西周書和周公有關係，春秋則是孔子所作，即是孔子的創造。孔子最佩服周公，然而他來寫歷史，卻是一個新創造。孔子為什麼來寫這部春秋？為什麼要來一個新創造？我亦曾根據孟子書裏的幾句話來發揮孔子作春秋的大義。現在到了司馬遷，他作史記，他自己曾有一番詳細講法，在他史記的自序裏。諸位要懂得，讀一部書，先該注意讀這書的作者自序。這也就是一個新體。孔子春秋沒有序，序是後來新興的。如莊子天下篇，敍述莊子為什麼要講這樣一套思想，作這樣一套學術？也就是莊子書的自序。但此序不是莊子自己所寫。又如孟子七篇，最後一段就等於是孟子的自序。所以太史公自序這一體例，在孟子、莊子書中已經有了。以後人寫序，不放在最後，而放到最前來。這不是一重要問題。那麼我們要讀一人的著作，最好應該注意先讀他的序，他自己說怎樣、又為什麼來寫這一部書，應有一講法；這部書的價值就在這地方。有的序只短短幾句。如顧亭林日知錄、黃梨洲明儒學案開頭都有一篇序，都很重要。至於我們寫了書請人家來寫序，這又另當別論了。

今天我就根據史記太史公自序來講史記。或許諸位已經讀過這序，但此文不易讀。最好是讀了太史公自序，便去讀史記；待讀了史記，再來讀自序，庶乎易於明白。當知讀一篇文章大不易。但只要能讀一篇，就能讀一切篇。這一篇不能讀，別篇也一樣不能讀。今天大家讀白話文，在學術上夠標準的著作不多，大家只是隨便翻，不懂得用心，都是一目十行地看過去，我們稱之曰翻書，又或說查書；所查又稱是參考書，沒有說讀書。這樣總不行。

照太史公自序講，他們這個司馬氏家是「世典周史」的，他的祖宗就掌管周史，做歷史官。到了春秋時代，周惠王、襄王時，司馬氏跑到晉國，那時周朝已衰。到了晉國後，司馬氏一家又分散到魏國、趙國，又到秦國。司馬遷就生在黃河的西岸，陝西的龍門。他父親司馬談「學天官於唐都，受易於楊何，習道論於黃子」，他雖是一史官，也學天文、曆法、學易、學莊老。曾寫有一篇論六家要指，討論戰國諸子各家大義。這文章寫得極好，他分別著戰國時六大家思想，各自長處在那裏？短處在那裏？他自然寫到儒家。當時的易經就算儒家了，但實際上易經就近於道家，所以司馬談的最後結論是佩服道家的。他在漢朝是做的太史令，但他不僅通經學，又通百家言，而推尊的是黃老。漢武帝去封禪泰山，司馬談同其他一般方士講封禪的意見不同，漢武帝就不要司馬談跟著去，司馬談就留在洛陽。他兒子司馬遷到外邊去遊歷，那時還很年輕。回來時，他父親在洛陽病了，就對司馬遷說：「若使我死後你再做史官，不要忘了我所要討論的很多事，你須把它寫出來。」所以我們說太史公寫史記是承他父親遺命。這些或許諸位都知道。

而太史公自序裏講他父親的話，更重要的在下面，讀太史公自序的人或許會不注意。太史公自序又記他父親說：

> 天下稱頌周公，言其能論歌文武之德，宣周召之風，達太王王季之思慮，爰及公劉；以尊后稷。

他說：我們到現在為什麼大家推尊周公？這因周公作了詩經之雅、頌、二南，而雅頌二南就是周人的歷史，從后稷下來，一路到文、武、周、召。周朝人的歷史，由周公寫出。我也根據孟子說「詩亡而後春秋作」，來證明詩經跟歷史有關係，一部周代的開國史盡在詩經。不過我們今天來講中國史學名著，照一般講法，只講尚書，不講詩經。其實司馬談就以史學眼光來看重周公的詩經。而周公詩經的貢獻，依照這話講，便在它能宣揚周代開國的歷史。所以又有一句話：

> 湯武之隆，詩人歌之。

這是說詩人所歌的便是歷史了。後來直到唐代，韓昌黎平淮西碑，李義山詩極稱之，謂其：

> 點竄堯典舜典字，塗改清廟生民詩。

這就是把尚書和詩經並提。當然我們不能根據李義山來講堯典、舜典是眞尚書，但可講詩經也就是歷史。這裏便見各人讀書，可以有見識不同。諸位不要認為一句書只有一條路講。我此所說，從古代直到唐時人，像李義山是一個詩人，他也懂得詩、書兩經都同史學有關係。周公為什麼被人稱重？由司馬談講，是因他在宣揚史學上有了貢獻。周代到了幽、厲之後：

> 王道缺，禮樂衰。孔子修舊起廢，論詩書，作春秋，學者至今則之。

這就是孟子所說「詩亡而後春秋作」了。諸位至此應知，我此刻講中國史學名著，從周公西周書講到孔子春秋，接著講太史公史記，其實太史公父親就已這樣講。他又說：

> 漢興，海內一統，明主賢君忠臣死義之士，余為太史而弗論載，廢天下之史文，余甚懼焉！

他是說：我做漢朝的太史官，我沒有能把漢代這些事情好好兒記下，那麼這個天下的史文不是在我手裏廢了嗎？這幾句話，就是我上面所引「無忘吾所欲論者」的話。而後來讀太史公自序的人，只注意了上一段，不注意到下一段。甚至於說，司馬談因漢武帝沒有要他跟著上泰山，他氣出病來，對他兒子說：等我死了，你做太史官，你該把許多事情寫出來。於是遂說太史公史記是一部「謗書」，來謗毀漢武帝這個朝廷的。他父親一口怨氣死了，所以司馬遷史記就是要寫封禪書。請問這樣，一部史記尚有何價值可言？太史公父親司馬談就因做了漢朝太史官，而沒有為漢朝寫下一部歷史，所以遺命司馬遷要完成父志。今試問寫歷史從那裏來？豈不是從周公、孔子來？那豈不是歷史應以人物為中心，也就躍然紙上了嗎？

諸位聽著我前面幾堂講，便知讀書不易。讀了孟子「詩亡而後春秋作」，不是不懂這句話怎講麼？讀了太史公自序，恰恰有如孟子「詩亡而後春秋作」的注腳。你能說司馬談沒有讀過孟子嗎？諸位只有翻書的習慣，史記太史公自序是翻得到的，孟子這句話便不易翻到。讀到太史公這裏，孟子這句話便有用了。此是書之不易讀。而太史公自序記他父

親司馬談講話，大家又只讀了上一截不再讀下一截，不是不曾讀，乃是讀了仍如不曾讀。此是讀書不易之又一例。

司馬談死了三年，果然司馬遷接他父親做太史官了。司馬遷接著說：

> 先人有言曰：周公卒五百歲而有孔子，孔子卒後至於今五百歲，有能紹明世、正易傳、繼春秋、本詩書禮樂之際，意在斯乎？意在斯乎？

他說他父親講過，周公卒後五百歲而有孔子，孔子卒後至於今五百歲，這個作史責任，便在我的身上了。所以他來寫史記，是跟著周公、孔子而寫的。五百年前有周公，五百年後有孔子，再後五百年有他。諸位試把此一番話去讀孟子最後一章，孟子也就是這麼講。堯舜後多少年有湯武，湯武後多少年有孔子，孔子後多少年該有人出來才是。可見司馬談、司馬遷父子都曾讀過孟子，都有他們的學術傳統。司馬遷又說：有人能紹續這明世，出來正易傳、繼春秋、本詩書禮樂之際。而此易傳、春秋、詩書禮樂，在他那時都是經，還沒有史學。不過他是個歷史官，該要寫歷史，而所寫出來的則還是經學。我們也可說，這是太史公司馬遷理想中的新經學。

諸位今天認為中國舊史學全可不要，要學西洋新的。這也不錯。但西洋史學也應有本有原，從頭直下，怎麼來而到今天。你須先知道，才能繼續下去。做學問不能只叫自己做一個跑龍套。不做主角，也得做一個配角，有些表演。即做一個跑龍套，也須約略知得全本戲了才去做。要講西洋史學，也須知道有一整套西洋的史學史，然後回頭來寫中國歷史，可以周公、孔子、司馬遷、班固都不要。我們說：我要寫的是中國的新歷史呀！諸位，這責任又是何等般的大！現在有個大問題。今天以後寫歷史，固是再不會有二十六史了，那麼下邊該怎麼？這不是個大問題嗎？

三

原來講了半天，要講太史公的創作，但他仍是繼續的舊傳統，周公、孔子一路而來，他自己講得很明白。而太史公史記所特別用心的，乃是要學孔子。自序下面有一段太史公講孔子春秋的話。我們上面都依照孟子來講春秋，現在要講司馬遷講春秋是如何般講。諸位且不要自己講春秋，且聽從前人講春秋。孔子說：「述而不作，信而好古。」從前人這麼講，我且也這麼講。當然孟子、太史公以下，還有別人講春秋，但我

們總得有個挑選。如下面我們將講到劉知幾怎樣講春秋，譬如近代康有為、章太炎怎樣講春秋？但這是在我們不要講的範圍之內了。諸位莫說康有為、章太炎是近代大人物，孟子、太史公太是古代了。但當知再過五百年、一千年，孟子、太史公還存在，還是個大人物；至於章太炎、康有為是否還是個大人物，便有問題。如康有為的孔子改制考、新學僞經考，是否都能存在？或是只存在於圖書館，給人家繙查批駁，只當一份材料就是？那就在未可知之列。

有一位太史公的朋友問太史公：孔子為什麼寫春秋？太史公說「余聞之董生曰」以下云云。董生便是董先生董仲舒，學公羊春秋，主張表彰六經排黜百家的便是他。太史公說：

> 余聞之董生曰：周道衰廢，孔子是非二百四十二年之中，以為天下儀表；貶天子、退諸侯、討大夫，以達王事而已。

周道衰微，正是「王者之迹熄而春秋作」。孔子就在這二百四十二年中間，來講它的是是非非，要為天下立下一個標準，所以他貶天子、退諸侯、討大夫，這樣可把理想上的王者之事表達出來。這是司馬遷引述董仲舒講孔子春秋的話。太史公史記是學孔子春秋的，那麼在史記裏偶然講到漢高祖、漢武帝，有些處近似春秋貶天子，而後人偏認他為父親洩寃氣，作謗書，那怎麼能來講太史公的史記？史記不僅是要寫下漢代初年很多事情，還要在這很多事情中有一個「是非」標準。他說：

> 孔子曰：我欲載之空言，不如見之行事之深切著明也。

空講幾句話，不如在實際的事上來講，可以很深切、很著明。又說：

> 春秋，王道之大者也。

孔子要講天下之道，孔子說我若空講一番話，不如在過去的事上把我的意見來表現出，這樣不對，這樣才對。所以曰：

> 春秋以道義。

孔子春秋只講個義不義，而在已往二百四十年的事情背後來表達。故又說：

> 撥亂世，反之正，莫近於春秋。

一部春秋裏，「弒君三十六，亡國五十二」。至於其他許多諸侯跑來跑

去不能保其社稷的，不曉得多少。為什麼弄到這樣？所以說：

> 有國者不可不知春秋。

又說：

> 春秋禮義之大宗。

這些話，太史公都是引的董仲舒。可是在董仲舒的春秋繁露裏沒有這樣的話。其實春秋繁露也不一定是董仲舒自己的書。連董仲舒的天人三策裏也不見這些話。太史公自序中說這幾句話，是他親聞之於董仲舒講孔子何為而作春秋。這一段話非常重要。至於太史公自己講，卻說：我的史記不能同春秋相比，我只是把故事稍加整理，記下就是。這是太史公之自謙。而且他並不能自己說：我也要來貶天子、退諸侯。既然不敢，何以又在自序裏把董仲舒的話詳細寫下？這篇自序實在是一篇極好的大文章。此刻我來講史記，其實只抄此一篇太史公自序，直從周公、孔子到太史公，都已講在裏面了。

現在我們接到剛才所講，太史公怎麼來創造出他的一部史記，他的大創作。諸位不是大家要創作，不要守舊，不要摹倣，不要跟著別人嗎？但太史公卻只是跟著周公、孔子。他的創作，就從模倣中來。不然又怎麼叫所謂「學問」呢？

第二點我們要講的，太史公史記創作，特別重要的是在體裁方面。我已講過，西周書以事為主，春秋、左傳是分著年講的，而太史公史記則分著人講。太史公為何在這分事、分年之外，特別重視人呢？其實這些我們已不用講，太史公自序裏已詳細交代過，他就是要學周公、孔子，那不就是以人為重嗎？今天我們學西方人講法，史學該講事，而中國古人則從頭下來重在人。我們也可說，至少從孔子春秋以下，早都是以人為主了。如說「貶天子、退諸侯、討大夫」，不是在事情背後一定講到人的嗎？太史公又說：

> 余嘗掌其官，廢明聖盛德不載，滅功臣世家賢大夫之業不述，墮先人所言，罪莫大焉。

他寫這文章時，已經不做太史官了。但他曾經做過漢朝的太史官。那麼這些明聖盛德，我不能廢而不載。這些功臣世家賢大夫之業，我不能廢而不述。那是他父親告訴他要講的。他若不論著，那是「罪莫大焉」。所以他寫史記，乃求勿「墮先人所言」，又曰「無忘吾所欲論著。」自

從那時起到今天，寫歷史已經莫不以人物為中心。事情背後有一個「禮義」，我剛才說過，「春秋，禮義之大宗也」，而禮義則在人不在事。

若使我們今天立下一個題目要來研究中國史學觀點中何以要特重人物的一個來源，這可以從中國古書一路寫下，直到太史公史記，遠有淵源。我想這是我們中國傳統文化中一大觀點，也可說是中國一番絕大的歷史哲學，而且亦是中國傳統學問中一絕大精神。即照太史公自序，他就是看重一個周公、一個孔子，一千五百年直到他當時。這不就是歷史應以人物為重的一番最大精神已經表現無遺了嗎？

四

我今天講太史公史記，主要就講到這裏。下邊還有關於太史公史記裏很多問題，暫可按下不講。我再重複一遍，今天講的，接著上一堂講中國史學演進之三階段。第一階段是紀事，第二是分年，第三是分人立傳。至於這三大階段中有很多問題，諸位可以自用思想，自用智慧，自具見識來發揮。但諸位千萬不能隨便空想。一定要有書本，有證據。如我講中國古代，只講周公、孔子，講尚書。既然古文尚書是假的，今文尚書也不可靠，可靠的只是西周書，而西周書一定與周公有關。我講孔子春秋，下面接著是左傳、公羊、穀梁，而講到史記。我這一大段講法，至少太史公自序中的話，句句可做我講演的證據。我們只要把那些有證有據的四面會通起來，直覺得我讀到古人書，卻如先得我心之所同然般，這在我們是學問上的一種快樂。

至於從前人講話有不對的，我們也該能下判斷。如說史記是一部謗書，因史記中如封禪書，乃是特別為他父親遺命而寫下。這些都是讀了上文，不讀下文，這即是不通。諸位只要能把太史公自序讀一遍，兩千年來講史記的很多話，有眞有不眞，有對有不對，自能批評。所以讀書貴能熟，且莫多看，莫亂繙，更不要急速自己發揮意見。

近人做學問便不然。不仔細讀書，卻急欲找材料，發意見。要講史記，凡屬講史記的先抄。所抄材料愈多，自己的聰明反而模糊阻塞，而史記一書之眞相，也終於捉摸不到。若先只讀太史公自序，愈讀愈會有興趣；有了興趣，自會有聰明有見解。其他的話，我們也自會批評。這是今天我藉此機會來告訴諸位一個讀書做學問的方法。

我此一堂課，只如上國文課，只在講太史公自序，把太史公自己的話來

講他作史記的緣起。那我也只是來講歷史，並無自己主張。若諸位說：我是讀通了太史公自序那一篇文章，我已經感到很滿意。諸位且不要先把自己看到比司馬遷要高，看得自己太重要，便不肯再來向古人學問。諸位說：人類是進化的。但進化有一段長遠的過程，一兩百年往往不見有很大的進步。而且更不能說我們比周公、孔子、司馬遷都進步了。今天雲太多，光明不出來，若我們能坐架飛機跑到上空，雲都在下面，上面是很乾淨的一片天空。諸位能讀一部春秋、一部史記讀通了的話，就如坐飛機到了雲的上層去，那時自能重見光明。若講材料，一年一年的積下，孔子春秋中材料，就不如左傳多。左傳裏材料是記載得多，但左傳比不上孔子春秋。諸位讀史記，先該懂得這道理，不能拿著一部史記，從頭到尾把事情記得一清二楚；這是你不會讀史記。太史公史記明明是學孔子春秋，我之很欣賞史記的，在其記載事情之上，還有他一套。

諸位更不要說：我學近代史，學唐、宋史，史記和我無關。讀史記可長一套聰明，一套見識。實際上，我並不是要學史記，乃是要學司馬遷。你有了這一套聰明和見識，隨便學那一段時代的歷史，總是有辦法。所以我告訴諸位，做學問該要讀一部書，或幾部書。讀此幾部書，該要讀到此幾部書背後的人。史記背後有司馬遷其人，他一輩子就只寫一部史記。他自父親死了，隔三年，他就做歷史官。此下化他二十年精力寫一部史記。又如司馬溫公化了十九年寫一部資治通鑑，歐陽修修新唐書化了十七年，李延壽寫南北史也寫了十七年，班固漢書不知他化了幾十年，又是父子相傳下那工夫。我們只要懂得前人這番功力，也就好了！我今天只講到這裏。

史記（下）

一

今天再接講史記。我們講過中國歷史分成三種體裁：一是記事，二是編年，三是傳人。在記事中又兼帶著記言。

尚書是第一種體裁，以記事記言為主。

春秋、左傳是第二種體裁，以編年為主。但是在編年中又包括了記事和記言，即在記言記事之上再添上了編年。

太史公史記以人為主，把人物作中心，但在傳記的體裁之內，同樣包括著記事和編年。即是說，記事和編年這兩體，已在太史公史記以人物為中心的列傳體之內包融了。

所以我們可說，中國史書有了此三層的大進步。

今天我們有一個欠正確的觀念，認為進步便可不要舊的了。不曉得進步是增有了新的，而在此新的中間還是包容著舊的。這才是進步，而不是改造。改造未必是進步。進步必是由舊的中間再增加上新的，新的中間依然保留著舊的，那麼這個新的當然比舊的是進步了。

太史公史記共一百三十篇，五十二萬六千五百字。在此一百三十篇中，有十二篇本紀，三十世家，七十列傳，十表，八書，共五類。本紀就是全書之大綱，是編年的。如五帝本紀，夏、商、周本紀，秦本紀，秦始皇本紀，一路下來到漢朝，一個皇帝一篇本紀，如漢高祖、漢惠帝，拿他個人做皇帝時從頭到尾的大事都是提綱挈領寫在裏面；所以本紀是編年的，就如史記裏的春秋。

世家是分國的。春秋時代就有十二個較大的諸侯，一路到戰國，如魯世家、齊世家、晉世家、楚世家。這些分國史當然也照年代排下，但和國語、國策不同。國語、國策是一種國別史，而且以記言為主。而史記世家則主要還是記事，但是一部通史，與國語、國策終有不同。

此下是七十篇列傳，為史記中最主要部分，是太史公獨創的一個體例。但在史記以前，人物的重要地位，已經一天天地表現出來了。像論語、孟子、墨子、莊子都是一部書裏記載著一個人的事與言。論語記言也記事，莊子、孟子等亦然。如「孟子見梁惠王」此是事，「王何必曰利」則是言。可見記事、記言不能嚴格分別。而記言，則就特別看重到人。當時有像晏子春秋，也就是把晏子一生言行寫成了一部書。管子雖不稱管子春秋，也只是講管子的思想和行事。所以史記裏的列傳，深入說來，也不能說是太史公首創，以前早就有在歷史中特別看重各個人的事實，只不過太史公把來變通而成為列傳而已。

除卻本紀、世家、列傳之外，又有表。這也不是太史公開始，以前也早有此體裁。這是全書中最重要的筋節。如三代世家，因古代夏、商、周事情疏略，不能一年一年詳細編排，所以只作世表。春秋戰國事情詳細了，所以有十二諸侯年表、六國年表，分國分年作表，所謂橫行斜上，全部春秋戰國裏的事情，是在這一年或在那一年；晉國這一年的某事和

楚國這一年的某事，在同年或隔年；這都清清楚楚，一覽無遺。到了秦漢之際，秦二世以後，楚霸王、漢高祖以前這一段就做月表，一月一月的記。史記中這十張表，由於事情不同而分配著來做表，眞是如網在綱，一目瞭然。

最後有八書，那是尙書體例，專為一件事而特作一篇書。如記夏禹治水，尙書裏有禹貢。漢代也有水利問題，太史公就作河渠書。如此者凡八篇。

因此，太史公史記，實是把太史公以前史學上的各種體裁包括會通，而合來完成這樣一部書。此眞所謂「體大思精」。直從唐、虞、夏、商、周一路到他這時代，兩千年以上的歷史，全部包羅胸中，從而把來隨宜表達，便有了他這樣許多的體裁。

二

我曾告訴諸位，讀書該一部一部地讀。當然寫史也決不止一種死寫法，尙書是一個寫法，春秋、左傳又是一個寫法，此下儘可有種種新寫法。我們此刻來講史學名著，主要就要諸位懂得如何來寫歷史的這一番大學問。有了此學問，就可自己寫歷史。

我們講史學有三種：

一是「考史」，遇到不清楚的便要考。

一是「論史」，史事利害得失，該有一個評判。

一是「著史」，歷史要能有人寫出來。

今天諸位治史，只做考史工夫，而不能論史。如說太史公史記，什麼時候所寫？到什麼時候而成？中間共分多少篇？這些都可考。但這些只關材料問題，諸位卻不懂得把來討論。如史記和左傳不同在那裏？其間高下得失須有論。我該取法左傳的那些長處？史記的那些長處？再加上此刻之所需要來創造，然後能著史。今天我們都不再寫歷史了，明天的人考些什麼呢？豈不連考都沒有了？我們的歷史豈不要從此中斷了？民國以來六十年的歷史就快沒有了，因沒有人來原原本本地寫，或寫其全體，或寫其一部分，或者寫人，或者寫事；若都沒有，大家不會寫，豈

不成了大脫空。所以我們平常做學問，不能只看重找材料，應該要懂得怎麼樣去著書，怎麼寫史？

像西周書，像春秋、左傳，像史記，這都有一個間架。像造房子，先有一個大間架。至於一窗一門，小木匠也可做，大的間架就要有人來計劃。一窗一門拼不成一所房子，要先有了房子的間架，再配上窗和門。諸位做學問，不先求其大者，而先把自己限在小的上，僅能一段段一項項找材料，支離破碎，不成學問。大著作家則必有大間架，而大間架則須大學問。

今天所講的體裁，也只是一個大體，而不是有一死格局固定在那裏。如說春秋戰國可寫分國史，太史公把每一國家作為世家。但到漢代，已和從前不同，變了。如張良封為留侯，但張良並無一留國傳其子孫。如蕭何，封為酇侯，但也只是封酇地，使得食祿而已。酇與留都非一獨立的國家，但既封為侯，太史公史記也把來列入世家。這豈不是太史公自破其例。此其一。

又如寫孔子，照例當然是應在列傳中。而太史公史記卻特別把孔子升上去，立在世家中。在春秋時，孔子並未封國，也沒有土地傳子孫，並且也不能像張良、蕭何般有爵位；怎麼太史公卻來寫孔子世家？這豈不是太史公自破其例之尤嗎？但我們到今天，才知太史公見解之偉大。我們今天來到臺灣，亦尚有孔子的七十六代孫在臺灣；可說在中國，只有此一「世家」永傳不絕。此見孔子之偉大，但亦見太史公見識之偉大。他寫史記就是學的孔子春秋，在他心目中，就覺得孔子是全中國歷史上人物中最偉大的一個，所以他自破其例，作為孔子世家了。太史公更無法拿一句話來講出孔子之偉大，來講他和其他諸子百家之不同。他只在寫孔子的題目上把「列傳」換了「世家」二字，用此來講，比講其他話更來得明白有勁。那是史記之自立例而自破之。只因後人都尊孔子，才不覺其可怪，不多加批評。所以太史公史記一書，不僅可稱為中國的一部通史，有些處實更應稱為是中國的一部文化史。所以有些處，在他當時是一種創新，而在他以後，則成為一種守舊。即在此等處可見。

而太史公史記中又寫了一篇項羽本紀，那似乎更荒唐了。直從五帝本紀黃帝到堯、舜而下，夏、商、周、秦等本紀，以至秦始皇本紀，接下是漢高祖、呂后，列朝列代，豈不順理成章，而中間卻橫插進一個項羽。他不成一個朝代，他只是個短暫的過渡人物，而太史公特地寫了一篇項羽本紀，於是遭受到後人不斷批評。但秦是亡了，秦二世已投降，漢高祖還未即位為皇帝，中間所謂「秦楚之際」的一段計有五年，太史公把

來放在項王身上。本紀本只是把來編年的，那麼項王這幾年也自該稱本紀了。但太史公史記又並不稱為西楚霸王本紀，而連姓帶名直稱項羽本紀。在這一顯然不妥的題目下，卻自見太史公有一番深遠的意義。秦亡了，漢沒有起，中間有項羽，然而他又不成為一個朝代，只是一個人物，因此他雖是位為西楚霸王，而史記不稱西楚霸王本紀。雖則大家都稱他項王，太史公文章裏也有稱項王的，但題目上則稱項羽本紀。這實在又是太史公一番了不得處。我們現在看慣了西方像美國般四年一任總統，太史公的項羽本紀豈不也就平常了嗎？此可見太史公書之深遠高明處。

後人批評太史公，說其書「疏」，如項羽怎能立本紀，孔子怎能立世家？不是大大的疏嗎？「疏」是不細密，粗枝大葉，有忽略處。或又稱之曰「好奇」，如項羽怎立本紀，這不是好奇嗎？其實這種評論均屬淺薄，不能深切地來欣賞太史公史記之與眾不同處。到了漢書，那就改稱項羽列傳了。可是漢高祖元年稱王，項羽已死，項羽又不是漢代人，而作漢書的又不能不載有項羽，然則把項羽列漢初，豈不成了密中之疏嗎？可見此等爭論都很淺薄，不值得爭。而太史公把項羽列入本紀，也自有他的妥貼處。幸而孔子是春秋時代的人，班固作漢書寫不到孔子，否則豈不也要將孔子世家改成孔子列傳嗎？這種地方，我們正可見太史公史記之偉大。只就列傳一體論，就有很多了不得的地方。

即如先秦諸子方面，孔子作為世家，又有一篇仲尼弟子列傳；此又是一特例。史記並沒有墨子弟子列傳，或孟子、荀子弟子列傳等。在戰國時，所謂「儒分為八，墨分為三」，但太史公只寫一篇孟子荀卿列傳，把孟、荀兩人合在一起。直到今天，講戰國儒家，最主要的便就是孟、荀兩人。在漢初，本是道家、法家思想盛行的時代，要到漢武帝表彰五經以後，才是儒家思想盛行；而太史公寫了一篇老莊申韓列傳，把法家申不害、韓非和道家老子莊子合成一傳，說法家思想乃從道家來。此種見識，又是何等傑出偉大。諸位說自己只研究歷史，不管思想，但在歷史中又如何能不管思想呢？所以像太史公史記那樣寫孔子世家、仲尼弟子列傳、孟子荀卿列傳、老莊申韓列傳等，只在這幾個題目上，已可說偉大極了。其他諸子，零零碎碎，太史公都把來附在孟子荀卿列傳裏。

到了民國初年，大家又認為太史公忽略了，對墨子沒有詳細寫。其實太史公所忽略的也不只墨子一人。可是墨子思想，從漢到清都不顯，他的地位遠不能和太史公所舉的孟、荀、申、韓、老、莊並舉。只就此一點看，可見太史公講戰國學術思想，也已經是獨步千古的了。他父親司馬

談論六家要指，最佩服道家，也有一番極精到的言論。太史公承父遺命來寫史記，而史記裏對百家觀點，便和他父親的觀點不一樣。司馬遷把他父親的見解和他自己的見解，都清清楚楚的收在史記裏，眞可稱得上良史，而太史公亦仍不失為一孝子了。

三

諸位讀史記，首先該讀史記的自序，第二要看史記的目錄。這些都約略講了。此外我再舉出幾個另外的觀點。第一，史記雖為第一部正史，太史公和他父親雖都是漢朝的歷史官，但史記並不是一部官史，而是一部私史。即是說史記乃私家的著作，而非政府衙門裏照例要寫的東西。換句話講，這在當時是「百家言」，非「王官學」。太史公學孔子春秋，孔子自己正講過：「春秋，天子之事也。」此本不應由私家寫，而孔子竟以私家身份來寫了，所以說：「知我者其惟春秋乎！罪我者其惟春秋乎！」今天要來辨太史公史記也是一部私史而非官史，且舉幾個簡單的例來說。太史公自序上就說：

> 為太史公書序略，以拾遺補藝，成一家之言。

這明明說此書是「一家之言」了，明見不是部官書。又說：

> 藏之名山，副在京師，俟後世聖人君子。

所以要「藏之名山」，為怕稿子容易散失，只把副本留在京師長安，易得識者和傳人。古人保留著作不易，要等待後世有聖人君子更渺茫。不像我們現在，書沒寫好，就要流傳，一出版就有人來買來看。這是觀念上不同。而太史公報任少卿書裏，還有兩句更重要的話說：

> 欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言。

所謂「天人之際」者，人事和天道中間應有一分際，要到什麼地方才是我們人事所不能為力，而必待之天道，這一問題極重要。太史公父親看重道家言，道家就側重講這個天道。而太史公則看重孔子儒家，儒家注重講人事。人事同天道中間的這個分際何在？而在人事中則還要「通古今之變」，怎麼從古代直變到近代，中間應有個血脈貫通。此十個字可以說乃是史學家所要追尋的一個最高境界，亦可說是一種極深明的歷史哲學。西方人講歷史哲學乃是一套哲學，只把歷史來講。若說中國人也有歷史哲學，應該不是一套哲學，而仍是一番歷史，只是從歷史裏透出

一套思想來。即如說「究天人之際，通古今之變」，這才眞是中國人的歷史哲學。此後太史公史記被稱為中國第一部正史，可是第二部以下寫正史的人，都不能有太史公這般「究天人之際，通古今之變」的偉大理想和偉大見解了。

在太史公自序裏只說：

> 厥協六經異傳，整齊百家雜語。

此兩句話十二個字，其實也已了不得。在太史公以前，中國的學術分野，一個是王官之學，就是六經；一個則是百家之言。在六經中也就有各種講法，如春秋有公羊、穀梁、左傳。他著史記，要來「厥協六經異傳」，「整齊百家雜語」，他所注意到的材料，就已包括了以前整個學術之各部門，要來辨其異同，編排起來，而從此中來「究天人之際，通古今之變」。可是此處十二個字與上引十個字，見解工夫究有不同。只是他說要「成一家之言」，則兩處一樣，並無異說。可見太史公著書，在當時，還是一種子學，並未曾有一種史學。直要到太史公身後，纔有史學出現。故太史公為學，實是極守舊，而卻是極開新的。這一層，尤該我們今天十分注意。

四

其次要討論他的書名稱太史公書。這是他的私人著作，所謂「成一家之言」的。而後人稱之為史記。這是後起的名字，只是一個普通的史官記載之名。現在要講「太史公」三字，這更是一個比較小的問題。司馬遷的父親做漢代的史官，司馬遷書裏就稱之為「太史公」；而史記裏有許多司馬遷自己的言論，開頭也便說「太史公曰」，則司馬遷又自稱太史公。此三個字究該怎解呢？史記集解引如淳說：

> 太史公，武帝置，位在丞相上。天下計書先上太史公，副上丞相。

這應是一很高的官。待漢宣帝後，始把「太史公」改成了「太史令」。這是如淳的說法。但在漢書百官公卿表、後漢書百官志裏，只有「太史令」，無「太史公」。太史令只是六百石的小官，怎說它位在丞相之上呢？但我們又怎知漢書百官公卿表不是根據了宣帝以後的官制呢？而且如淳的話根據衛宏，而衛宏是東漢時人，那麼這問題還該細探，不該如此便解決。在司馬遷報任少卿書裏說：

向者樸嘗廁下大夫之列，陪外廷末議。

可見太史公自己也說他只是做的「下大夫」，就是六百石的小官，其位決不在丞相之上。下面他又接著說：

樸之先，非有剖符丹書之功。文史星曆，近乎卜祝之間。

若位在丞相之上，則決不和卜祝並舉。太史公自序裏，司馬談又說：

汝復為太史，則續吾祖矣。

後又記：

談卒三歲而遷為太史令。

可見司馬遷父子當時是做的「太史令」，決沒有錯。但因司馬遷尊稱他父親，故改稱「太史公」；後來他寫史記也便自稱「太史公」，而其書即稱太史公書。但為何司馬遷只做的是「太史令」而他敢自稱「太史公」呢？有人說這是他的外甥楊惲稱他的，也有人說是東方朔看他書時所增的。我想這些話都不可靠。他在自序裏已稱太史公書可證。但他報任少卿書開頭就有：「太史公牛馬走司馬遷再拜言」云云。那時的司馬遷已經不做太史令，而為武帝之中書令。一開頭便稱「太史公」三字，這正是他對其父之尊稱。而他自己之著書立說，則為其父之「牛馬走」而已。

現在再複述一遍。太史公自己的文章報任少卿書，明云「廁下大夫之列」，又太史公自序明云「卒三歲而遷為太史令」，那才是十分的證據。史記上究竟是「卒三歲而遷為太史令」呢？抑為「太史公」呢？則又要追究到史記的版本問題上去。至於像「太史公牛馬走司馬遷」九字，此是司馬遷之自稱其父為「太史公」，決非當時一官位。

然而我還有一講法，講到書的背面，字的夾縫裏去。所以考據之學有時很有趣味，很撩人。諸位當知，衛宏、如淳所說：「天下計書先上太史公，副本上丞相。」為何如此般信口胡說？在我認為那是衛宏、如淳誤以當時司馬遷充當了「中書令」而又弄成了「太史令」。他報任少卿書是一篇千古難讀的好文章，清代包世臣藝舟雙楫中曾提到他讀懂了這文章。我今也敢說，我也讀懂了這一篇文章。那文章難在一時捉不到要領。我試約略敍說如下：因太史公直言李陵的事，漢武帝生他氣，但愛他之才，並不願意殺他。定了他死罪，還可自贖。但太史公家貧，貨賂

不足以自贖。既沒有錢贖，還有一個辦法可以免死，就是受腐刑。這事在太史公心裏最難過。但他結果自請受腐刑，把他生命保全了，主要是為他的書沒有寫完。所以他在這文章裏，特別講到受了宮刑不算人，來道出他為何不自殺，只為了要寫完他這一部史記。而漢武帝則特別愛重他，因他受了宮刑，遂得派他做中書令，即是當時的內廷祕書長。他朋友任少卿認為他既為武帝最親信的祕書長，應可幫任少卿講話。而司馬遷之意，他下半輩子的生命，則專為寫一部史記，再不願意管其他事，講其他話。直從他為李陵事述起，來請他朋友原諒。至於贖死罪，只幾十兩黃金便得，而司馬遷家裏竟就拿不出此幾十兩黃金。而那時朝廷貴人家裏千金萬金的多的是。這篇文章意氣運轉，非熟讀不易曉。至於衛宏、如淳所說，則正是司馬遷做中書令時的情形。若說「天下計書先上中書令，後上丞相」，那是不錯了。而那時的中書令則正是太史公司馬遷在做。若說當時一個祕書長的地位還在丞相之上，這也未嘗不可如此講。或許衛宏、如淳弄錯了，把「中書令」誤會到「太史公」。若如我這般講，講出了衛宏、如淳因何而錯，才可以說考據到了十分準確的地位。因此我們就證明漢代並無「太史公」這一個官。這樣我就對史記的大概情形講完了。

五

我想再講一些關於史記的文章。當然我們讀史記，主要在瞭解他的事情，不在讀他的文章。而好多大文章，又是在言外的。如我所舉孔子世家、項羽本紀之類，此皆有甚深意義可尋。但下到魏晉南北朝時代，崇尚駢文，便都看重班固漢書，不看重太史公史記。直要到宋代以後，才看重史記更在漢書之上。明代歸有光就是用功史記的。清代方望溪承之。有一部歸方評點史記，為清代桐城派所重視。直到曾國藩，始主再把漢書駢體來補充進史記散體中。至於班固漢書批評史記，說其文「善序事理」，「辯而不華，直而不野」，「文質相稱」，「良史之才」，此是以史書的眼光來作批評，和歸、方、桐城派以文學眼光來作批評不同。但我還是主張以大著作的眼光，該以其成為一家之言的眼光來作批評，當更可看出史記文章之高妙。總之，太史公不僅是中國千古一大史學家，也是千古一大文學家。他的文章除史記以外，就只有報任少卿書一篇，此外都不傳了。好了，我們就講到這個地方。

漢書

一

今天接講班固的漢書。我們常稱「遷固」、「史漢」，見得班固漢書是和司馬遷史記立在平等地位的。漢書是中國正史的第二部，又是中國斷代為史的第一部。史記實是一部通史，是一部紀傳體的通史，他從黃帝下到漢武帝，稱漢武帝曰「今上」即現在的皇帝，可見它的體裁乃是一部從古到今的「通史」。但後人要承續史記接下卻很困難。每一部書應該有它自己一個系統，不易往上接。自從史記以後，就有很多人續史記，要接著史記寫下去，但只是零零碎碎一篇一篇的傳，精神不一致，不易成一書。而且這樣零碎地寫，也沒有個段落。到了班固，來一個「斷代史」，採用了史記後半部講漢代前半的，接著再寫漢代的後半部，直到王莽起西漢亡為止，歷時兩百三十年，稱曰漢書，這樣就成了一部斷代史。此後的人，都待換了一朝代再來寫上一代的歷史，直到清末，就成了二十五史。

在我認為，斷代史有它的必要。而且中國傳統政治和世界其他民族與國家的政治有不同。它是一個大一統政府，又比較可以說是長治久安，隔了兩三百年才換一個朝代。既然朝代換了，當然政治上也換了很多花樣。不僅政治如此，一個朝代弄到不能維持，要改朝換代，當然歷史也就跟著變。我們用此作分界來寫歷史，那是非常自然的。

近代人抱著一種歷史新觀點，認為中國歷史都只講朝代，漢、唐、宋、明只把帝王為重。這樣的批評，其實並不盡然。換了一個朝代，就表示歷史起了一個大變動，我們自應來寫一部歷史，把前面那一段記下。從班固漢書以後，一路到清末，都如此。只是今天以後的中國，則不像從前了，不再會有一個一個的王朝興亡。此下歷史該經多少時期來整理一次呢？這就成了問題。隨時寫是不行的，過了多少時才該寫，此需有一客觀自然的標準。今天以後的歷史，只就我此一問題，就很困難。如今單是中華民國開國六十年，是否應該寫一部歷史，來整理前面的六十年呢？這也成一說法。但六十年和六十一年，未必便該在這裏畫一個段落。其間有種種不方便。這是事實。

將來究該怎樣來不斷寫通史，並不曉得。但諸位讀歷史，第一應知，讀史都該注重近代史。第二應知，學歷史的定要能寫歷史。至於如何樣去寫？諸位都該先在心中構成一問題，該不斷討論思索。至少講來，班固漢書在清代以前，確實不可否認的是開了一條寫史的新路。史書開始有紀傳體，是司馬遷的大功。而換了朝代立刻來寫一部歷史，這是班固的

貢獻。以後正史都是學的班固漢書。這就無怪乎要「遷固」、「史漢」並稱了。

二

我們再說，自從司馬遷寫了史記，很受一般人看重，就不斷有人來續史記。在班固前，西漢還沒有亡，已不曉得有多少人一篇一篇的來續史記。較著名的劉向、劉歆、揚雄，還有像馮商、史岑等很多人。大抵舉得出名字來的，總有二十人左右。中間有一個特別重要的人是班彪。他是班固的父親，他也續史記，稱史記後傳，這是史記以後新寫的傳；據說寫了有幾十篇，也有說他寫了六十五篇。

班固漢書共一百卷，本紀十二篇，表八篇，志十篇，列傳七十篇，連太史公寫的漢武帝以前的好多列傳都在內。項羽本紀還有陳涉世家，都改了列傳。而其中班彪就續寫了六十五篇。或許這些列傳，班固並沒有完全用，或許數人併一傳；至少班彪所寫的後傳，在漢書中所佔份量已很大。但我們無法在漢書裏找出那幾篇是班彪所寫，更無法來考查班彪當初所寫班固有沒有改動。大家只知班固漢書是跟著他父親所寫而來。固然我們不必硬要把漢書分作兩部看。但班固寫漢書時，有人告發他，說他「私改作國史」，因此下了獄，把他家裏書一併搜去。其弟班超為兄申辯說，其兄並未私改國史，乃是跟著他父親所寫後傳繼續寫下。班固獲釋後，漢廷派幾人來寫新的東漢開國史，班固也是其中之一。以後漢廷就令班固續完他的漢書。至於此書正名為漢書，怕是班固的事。從漢高祖開始到王莽，這一百卷漢書的體例，也該是班固所定。

班固漢書有本紀、有表、有志、有列傳，而無世家。依照太史公史記，封侯的都作世家。漢武帝以後封侯的人還很多，班彪寫後傳，恐已只叫列傳。只是斷代為史則或許是班固自創新體。自他出獄，朝廷正式派他寫完這部書，大概有二十多年的工夫。可是書並沒有寫完，剩下八篇表，還有天文志。外戚竇憲得罪，班固也被下獄，死在獄中。但此書我們正可稱它作「官書」，因其是奉詔著作的。不如司馬遷史記，是他為武帝中書令時自動撰寫的。漢書主要內容是在昭、宣、元、成、哀、平，連王莽共七朝。他死後，有妹名昭，亦稱曹大家，奉漢廷命整理此書，補成了八篇的表和一篇天文志。政府還派了十位青年來助班昭完成此舉，其中有後來負大名的馬融之兄續。天文志或許是他所續。因此這部漢書，不講別人，單從班彪到班固，再到他妹妹昭，還有像馬續，時間經歷了幾代。專是班固自己，也就花了至少二、三十年的工夫。

這部書中所用材料，第一是根據他父親所寫，又根據其他人如劉向、劉歆、揚雄、馮商、史岑諸人。在漢書藝文志裏有一書稱著記一百九十卷，此是漢廷史官所撰，或許亦為班固撰漢書時所採用。而在葛洪抱朴子裏有一段話說：

> 家有劉子駿漢書百餘卷。歆欲撰漢書，編錄漢事，未得成而亡。故書無宗本，但雜錄而已。試以考校班固所作，殆是全取劉書，其所不取者二萬餘言而已。

此謂「書無宗本，但雜錄而已」者，亦可說只是一些札記。故謂他「編錄漢事」，殆是一條一條一段一段地編錄。而以此一百多卷的編錄本來校班固的漢書，幾是全部採取了劉歆的編錄，沒有用的只有兩萬多字。葛洪這段話，不像是隨便造說，可是當好好審讀。

第一：劉歆書只是個雜錄，非有成書。

第二：說「班固所作殆是全取劉書」，此語可分兩個講法。一是班固漢書完全抄了劉歆，一是劉歆漢書雜錄為班固完全抄了。此兩講法大不同。我們絕不能說班固漢書「全取劉書」，明明他父親就寫了幾十篇傳。但劉歆的編錄班固卻全抄了，不抄的只有二萬多字。劉歆乃西漢末年一位大學者，他編錄了一百多卷材料，全為班固所取，那亦必是很重要的。至於漢著記一百多卷中間材料如何，我們無法知道。若說如孔子以前的「未修春秋」，那恐未必然。而劉歆在西漢學術上的地位，則或許還應在揚雄之上，決不輸過班彪。班固花了幾十年工夫，憑藉他父親及劉、揚編錄下的許多好材料在那裏。倘使諸位今天要寫一部六十年的民國史，而從前有人先有一部筆記預備寫民國史的留給你，那自然用處就大了。我想劉歆所錄下的材料總是很有用。試舉一例，漢書裏特別詳及谷永，此人對劉歆發生著大影響。我在劉向歆父子年譜裏，說谷永是當時大儒，漢代後半期的政治思想，此人影響非常大。劉歆助莽代漢，自有一套政治思想作底，非如後來魏晉篡位之比。今漢書裏谷永材料特別多，或許正是劉歆所編錄，也不可知。

三

我們批評漢書內容，同時就該批評到班固這個人。書的背後必該有人。讀其書不問其書作者之為人，決非善讀書者。諸位不要認為書寫出便是。如他寫了一部歷史書，他便是個史學家，此固不錯。但我們也得反過來看，因他是個史學家，才能寫出一部歷史。而且我們也不要認為每

一作者之能事，儘只在他寫的書上。孔子之為人，不能說專在寫春秋。周公之為人，也不能說專在西周書裏幾篇與他有關的文章上。司馬遷寫下了一部史記，但儘有許多其他方面的，在史記裏不能寫進去。我們要根據史記來瞭解司馬遷一個活活的人。若我們只讀史記，而不問司馬遷其人，即是忽略了史記精神之某一方面，或許是很重要的一方面。

若我們來講人的話，則班固遠不如司馬遷多了。在後代中國，唐以前多看重漢書，宋以後始知看重史記。鄭樵通志裏說：

> 班固浮華之士，全無學術，專事剽竊。

在文選裏班固有兩都賦、幽通賦等，故而說他是「浮華之士」。但若說他「全無學術，專事剽竊」，那話或許講得過分些。寫史當然要抄書，太史公史記也何嘗不是從舊史料中抄來。漢書最後一篇敍傳，正是學史記裏的太史公自序。但太史公自序把他寫書歸之其父之遺命，即在報任少卿書中亦然。而班固的敍傳卻並沒有講到他父親，說他自己的漢書只是承續父業。有人為班固辯護，在漢書裏也曾稱到他父親，而稱「司徒掾班彪」。看這五字，便見與司馬遷不同。司馬遷稱他父親為「太史公」，不直稱「太史令」，又更不著姓名，那見是司馬遷之尊親。而班固稱他父親便直呼「司徒掾班彪」。這可說是班固的客觀史筆嗎？班固寫漢書，或說開始固是繼續著他父親的寫下，後來則是奉了朝廷詔旨而寫，因此他不能說我這書是繼續父親的。這也是強為辯護。無論怎麼講，總覺得班、馬兩人有不同。班固明明是繼承父業，而把父業抹去了，在他敍傳裏沒有大書特書地把他父親寫出來。單拿這一點論，鄭樵稱之為「浮華之士」，實不為過。

當時有人說班固寫漢書有「受金之謗」。別人賄賂他，希望寫一篇好傳，或者把壞事情少寫幾句。這話見於劉知幾史通。當然是相傳下來有此話，所以劉知幾史通也講到了。在先有劉勰的文心雕龍，在史傳篇裏已為班固辯誣，說「徵賄鬻筆之愆」是沒有的。所以我們不能根據這些來批評漢書。可是鄭樵通志又說，東漢肅宗曾對竇憲說：重視班固而忽略了崔駰，那是不識人，等於葉公之好龍。平心而論，班固在人品上、學術上或許不如崔駰，是可能的。然而漢書一出，「當世甚重其書，學者莫不諷誦」。在王充的論衡裏也就屢次提到班固漢書。可是後來又有人說王充看見了班固，那時班固還是一小孩子，王充摸著他頭說：這個小孩將來要做大事。這就不可靠。不過王充曾稱讚過漢書則是事實。只舉一人，後來寫後漢書的范曄，在他的後漢書裏便有班彪、班固的傳。他曾批評司馬遷、班固說：

> 遷文直而事覈，固文贍而事詳。

這十字，十分有道理。司馬遷的文章「直」，而事則「覈」，是經得起考據和批評的。當然史記裏也有事情講錯的，不曉得多少。大體言之，文直事覈，縱有忽略，也可原諒。「贍」就不如「直」，「詳」亦不如「覈」。若使文贍而不直，事詳而不覈，那就要不得。范曄接著又說：

> 固之序事，不激詭，不抑抗，贍而不穢，詳而有體，使讀之者亹亹而不厭。

此說漢書敍事不過激，也不詭異，不把一人一事過份壓低，或過份抬高。「贍而不穢」，是說整齊乾淨不髒亂。「詳而有體」，是說每事本末始終、表裏精粗都有體。故能使讀之者亹亹不厭。漢書能成大名，確有道理。我覺得范蔚宗此一批評卻很好。但范氏又說：

> 其論議常排死節，否正直，不敍殺身成仁之為美。輕仁義，賤守節。

此數句卻批評得甚為嚴重。這些病痛，當知並不在行文與敍事之技巧上，而在作者自己的見識與人格修養上。諸位如讀太史公書，即如魏公子列傳、平原君列傳、刺客列傳之類，此等文字，皆非戰國策書中所有，乃太史公特自寫之，而使人讀了無不興會淋漓，歡欣鼓舞，想見其人。漢書中此等文字絕找不到。諸位且把漢書從頭到尾翻一遍，何處見他「排死節」？何處見他「否正直」？例如龔勝傳，他是漢末一死節之士，而班固說他「竟夭天年」，這豈不是說照理還該活，而死節轉貽譏了嗎？又如王陵、汲黯，此兩人，太史公史記裏都有，漢書稱他們為「戇」。又如王章傳，那也是能殺身成仁的，而班固批評他說：「不論輕重，以陷刑戮。」又如何武傳，班固說：「依世則廢道，違俗則危殆。」既怕危殆，自然也只有依世。又如翟義傳，班固批評他：「義不量力，以覆其宗。」即觀上舉諸例，可見班氏漢書不是無是非，而是把是非顛倒了。范蔚宗說他「輕仁義，賤守節」，一點也不冤枉。而他還要說司馬遷「博物洽聞，而不能以智免極刑」。但班氏自己豈不也死在牢獄裏。司馬遷乃是為李陵辯護，而班固則投在竇憲門下。兩兩相比，大不相同。但他總不失為有才、能文，也花了一輩子工夫，漢書也是寫得好。

在魏晉南北朝、唐初，羣認漢書是部好書，正為那時人都講究做文章。後來韓柳古文興起，文學眼光不同，對史、漢高下看法亦不同。上引范蔚宗論漢書，本亦承之華嶠。而傅玄亦貶班固，謂其

> 論國體，則飾主缺而折忠臣。敍世教，則貴取容而賤直節。述時務，則謹辭章而略

> 事實。

可見當時史家公論。范蔚宗也是不獲令終，死在監獄裏。但范蔚宗後漢書，在講仁義守節等事上，不知比漢書好了多少。又在後漢書班固的贊裏說：

> 彪識皇命，固迷世紛。

班彪曾寫了一篇王命論，不為隗囂所屈，可說有見識，有操守。不如其子固，生值漢朝中興天下平治之際，對種種世俗紛紜還是看不清。把他們父子相比，也復恰如其分。

總之，一位史學作者，應有其自己之心胸與人格。對其所寫，有較高境界，較高情感的，而適為彼自己心胸所不能體會，不能領略；則在其筆下，自不能把此等事之深處高處曲曲達出，細細傳下。但如諸位此刻學歷史，不細讀一部書，只一條條地檢材料，則從前史家好處壞處都忽略了，都全不知道。如我此處所辨，也將被認為是一番不關痛癢之廢話，與史學無關。諸位若知做學問與讀書自有一條路，自己做人與論世，也自有一番胸襟與眼光。讀史書自也無以例外。

四

今再說班固漢書。略論「考史」方面，有他父親六十幾篇的傳，有劉歆之所編錄，選材大概是不差。論「寫史」，班氏文筆也不差。班氏所缺乃在不能「論史」。當知在考史、寫史中，無不該有論史精神之滲人。如太史公寫孔子世家，主要並不在考與寫，而在其背後之論。我們讀太史公書，常會「有意乎其人」，有意乎他之所寫，如信陵君、平原君、聶政、荊軻，往往使人在百代之下想見其人。此因太史公能欣賞這許多人，寫來一若平平凡凡，而都能躍然紙上。一部史記，所以都見其為是活的，乃因書背後有一活的司馬遷存在。所以司馬遷史記，不僅是一部史學書、文學書，而還有其教育意義之存在。即如魏其武安侯傳，這是在太史公當時武帝朝上兩位大臣，同時也是政敵，一升一沉，一得意，一失勢；事亦平凡，而太史公文章實在寫得好。顯因太史公自有一番眞情滲入其間。又如他之對李陵，因而及於陵之祖父李廣，史公付以極大同情；而對同時衛青之為大將軍者，反而對之漠然。今試問太史公在此等處，此一種情感是否要不得？他不僅作孔子世家、仲尼弟子列傳、孟子荀卿列傳等，在學術上的高下是非講得極清楚極正確；即對一普通人

物普通事件，如魏其、武安兩人之相軋，在當時政治上也曾發生了大波瀾，其實從古今歷史大體言也可說沒有什麼大關係，然而太史公這一篇魏其武安列傳，繪聲繪形，寫得眞好。至於班固的漢書，往往有其事其人。如說殺身成仁，其人之死事是有的，而其人之精神則沒有傳下。我們若用此種標準來讀此下的歷史，則眞是差得又遠，還更不如班固。

班固漢書贍而能詳，他把事情詳詳細細地都擺在那裏，又不亂七八糟，敍事得體，范蔚宗的批評正說準了他的好處。而范蔚宗後漢書長處自也不須多講。我們果能用這樣般的眼光來讀書，自能增長了自己的見識，抑且還提高了自己的人品。不是定要讀論語、孟子才知講道理，讀歷史則只講事情，其實在事情背後也還有一個道理。果自己無本領批評，諸位且莫儘看重近代人批評，也該知有古人早有的批評。即如比論太史公史記和班固漢書之高下，范蔚宗的批評豈不更值得我們之欣賞？

范曄後漢書和陳壽三國志

一

我們續講漢書和史記的比較。漢書也有比史記對後來影響大，該說是寫得好的，就是它的十志。

漢書的志，在史記裏稱做書。史記有封禪書，漢書改成了郊祀志。封禪是漢武帝時一件大事，司馬遷的父親就為對這事意見和當時朝廷不同，不見採用，抑鬱病了。後來司馬遷作史記，專記這事成一篇。實際史記封禪書也不是只講了漢武帝一朝的封禪。但班孟堅就把這題目改稱郊祀志。「郊」是祭天，「祀」是祭地，祭天祀地是從來政府一項大禮節，封禪只是在此項目中的一件事。班書從上講下，講的是這郊天祀地的演變。其實講法還是和太史公書差不多，只是題目變了，意義便別。以後歷代正史都可有郊祀志，不如史記裏的封禪書，卻像只是當時一項特殊事件。

又如史記裏有平準書，漢書把來改成食貨志。「平準」乃是漢武帝時一項經濟政策，這是一項極重大的經濟政策，太史公特別把來作書名。而到班孟堅，把平準改成食貨。平準只是講「貨」，此又加上了「食」。國家經濟最重要的兩件事，便是「食」與「貨」。這一篇志，便成這一代的經濟史。後來每一部正史可以都有一篇食貨志，但不一定都有一項

平準制度。

又如太史公有河渠書，因漢武帝時及其以前黃河決口，漢朝屢施救治，太史公就作了河渠書。渠就是渠道。班孟堅再把此題目擴大，改做溝洫志。「溝洫」是古代井田制度裏的水利灌溉，當然治水害、開河渠都可寫在這裏面。

史記八書，每每特舉一事作題目；而漢書則改成一個會通的大題目，不限在一件特別的事上。漢書雖是斷代為史，而他的十志則可以上下古今一氣直下，從古代一路講來，卻不以朝代為限斷。司馬遷史記本是一部通史，而他的八書命題，則反而偏重一時。班孟堅把他題目換了，就等於看成一個通的，上下直貫古今相沿的事。我們講過，歷史上換了一個朝代，便換出一個樣子。人物制度都可換，但在制度裏有許多是從頭貫通下來的，如像郊祀之禮，像食貨經濟情形等，在歷史上一路沿襲，不因朝代之變而全變。班氏找出幾項最大的題目來作志，於是此一體在歷代正史中成為一特出的。

一般學歷史的人，覺得志最難讀，不像讀本紀、列傳等，讀志才像是一種專家之學。學歷史要知道歷史中的事件較簡單，如漢武帝時怎樣，宣帝時怎樣，都是比較簡單。但要知道漢代一代的經濟水利等，像此之類，題目較大，必要一路從上貫下，不能把年代切斷。若照史記封禪、平準等篇名，好像只是當時一特殊事項；從班孟堅改換篇名，顯然性質大變。

二

而且也有史記裏沒有，而漢書添進去的。

史記只有八書，而漢書有十志。如漢書裏的地理志。此後講到中國沿革地理的，第一部參考書是禹貢，實際禹貢只是戰國晚年時的偽書。第二部書便是漢書地理志，其效用影響甚大。地理內容又可兩部分：一是當時的政治地理，分郡、分國，共一百零三個，使我們清清楚楚，一目了然。漢代的政治區域大概劃分，盡在這裏了。以後歷代政治區域劃分不同，也幾乎每一斷代史裏都有地理志。會在一起，就可以研究中國的沿革地理。而同時班孟堅又根據詩經十五國風，把各地民情風俗彼此不同處，都扼要地寫上。這一部分卻又是漢書地理志裏極重要的。惜乎後人不能根據此點繼續班氏，來寫得更深更好。如我們今天，也都知道臺灣

和福建不同，福建和廣東不同。每一時代之不同，如能有人學班固地理志寫出，這將為讀歷史人貢獻了一個極大重要之點。故自有漢書以後，歷代學歷史的人，特別對於漢書裏的十志工夫用得大。如地理志，只講清代一代研究它的，就不曉得多少。這在史學中已成了一種專門之學。

又如漢書另有一篇藝文志，亦為史記所沒有。漢書藝文志是根據劉向、劉歆的七略而來。劉向、歆父子在當時是監管漢代皇家圖書館的，外邊看不到的書，盡在皇家圖書館裏。他們父子把這許多書彙集整理分類，成為七略。此是一種有提綱的分類編目。班固根據這編目來寫漢書藝文志。雖然只是根據劉向、劉歆，並不是班固自己所寫，但這篇藝文志就變成了將來所謂「目錄校讎學」最深的泉源，最大的根本。在中國二十四史裏，就有八史有此同樣的志。後人把此八篇匯刻單行，稱為八史經籍志。從古書籍，任何一部書，從何時傳下，有的直傳到現在，有的半路失掉。如漢代有的書，到隋代沒有了。隋代有的，唐代、宋代沒有了。我們只要一查各史藝文志、經籍志便知。要講學術史，有此一部兩千年積聚下來的大書目，這是歷代國立圖書館的書目，眞是珍貴異常。可是從來的學者講究地理志較易，講究藝文志較難。直到南宋時代鄭樵通志裏的校讎略，清代章學誠的文史通義與校讎通義，才把漢書藝文志的內蘊講得更深透。直到今天，成為我們講學術史，特別是講古代學術史的一個極大依據。當然普通讀漢書的人，有的不懂地理，不會看漢書地理志。有的不會看藝文志，不懂六藝略、諸子略這種分類的重要。但亦有人專門研究漢書十志中的一部分，如地理志、藝文志等。其所貢獻，也往往在研究史記者之上。

漢書也有表。中間有一古今人表，很受後人批評。因漢書是斷代的，而古今人表則從古到今把一應人物都列上了，此與漢書體例不合。史記雖是通史，但古人入列傳的並不多。第一篇是伯夷傳，伯夷前邊的人都不管了。第二篇管晏列傳，從伯夷到管仲這中間還儘有很多人，也全沒有了。而這個古今人表則網羅甚備。固然在當時應有書作據，而在現代，十之七八也還可考查得出。清代就專有人為此人表逐一查他出處。不過此表被人批評，重要的並不在這些人之多出在漢以前，而更為他把古今人分成了自上上到下下的九品。如孔子列上上，顏淵列上中，老子則放在下面去了。當然把歷史上人分成九品，不會都恰當。然而大體上說，堯舜在上上等，桀紂在下下等，像此之類，也不必特別太嚴苛的批評。因有人批評及此，就討論到古今人表是否班固所作，還是後人加上？我們現在不論這一點，只講古今人表在漢書裏也如地理志、藝文志等，都是超出於史記之上的一類文章，該認為這是班固漢書有價值的地方。

三

今天我們要講到下邊范曄的後漢書和陳壽的三國志。這兩書，後人把來同史記、漢書合稱「四史」。在十七史、二十四史中，特別受人看重的就是這四部。我沒有查過四史一名究竟什麼時人才提出。可是我們可想見，漢有前漢、後漢，既有所謂兩漢，讀了前漢書，自會讀到後漢書，因此班孟堅的前漢書和范曄的後漢書就常成為我們同時並讀的書。因此應該就有人把史記和兩漢書併在一塊，稱「三史」。這是歷代正史裏開頭的三部。這也很自然。但照成書年代講，則後漢書成在後，三國志成在前。寫三國志的陳壽是晉代人，而寫後漢書的范曄則是南朝劉宋時代人。此兩書又有很多重複的地方，如董卓、袁紹這許多人，三國志裏有，後漢書裏也有。因此極多人未讀後漢書早已讀了三國志。又且三國志裏的蜀，是漢的宗室，國號也叫漢。有人認為他們亡了，漢代才全體亡了。所以讀兩漢書的人，自會再去讀三國志。讀了史記、漢書，就會再去讀後漢書與三國志。學歷史的人，開頭一口氣就會讀四史，讀了四史以後，或許沒有精力讀全史，於是喜歡治唐代的讀新、舊唐書，喜歡治宋代的讀宋史，喜歡治明代的讀明史，不一定要從四史以下一起讀。這是一點。

又有第二點，無論讀那一代的史，總該先懂正史那一個大體例；這就定要先通了史記、漢書，才能來讀下邊的。而讀史、漢的，定會繼續讀陳、范兩史，這已如上所說。因此從來學歷史的人，基本都是先讀史、漢，或先讀四史。不像現在，一切沒有了基本。所以諸位學歷史，最好還是先讀史、漢，或四史。最好史、漢一起先讀，讀了史記不讀漢書還不够，漢書才是斷代史的第一部。但讀漢書不讀史記更不够，因許多大體例都由史記定下。至於後漢書與三國志，實際上已沒有什麼特殊可講的，因他們都超不出史、漢這個大範圍、大體例。照此一點講，史記、漢書是創造的、特出的，而後漢書、三國志則只是摹倣、因襲的。固然後漢書、三國志裏也有對史記、漢書變動的地方，如史記、漢書裏只有講經學的儒林傳，而沒有講文學的文苑傳，到范曄後漢書始有。這不是前面闕了，乃是歷史演變，古代還沒有後世所謂專門文學這一行。在漢書藝文志裏只有辭賦家，而漢書亦沒有文苑傳。如此之類，我們只講些大的，小的自會看。所以我們說後漢書、三國志是因襲，史記、漢書是創造，開闢了中國史書一個新體例。但後漢書、三國志兩書，也有一個特別共同之點，應該在此提出來一講。

四

先講陳壽的三國志。三國志有裴松之注，那是很特別的。陳壽是晉人，裴松之是南朝宋人。在經學上有「傳」有「記」，史書則無。但因陳壽三國志敍事較簡，篇幅不多，而當時其他史書已特別多，裴松之便把其他人講三國史的，都采來注在陳壽書裏。因此我們看了裴注，就可看見很多到今已失傳的史書；在裴松之時尚存，以後南北朝長期大亂，及到唐代，很多書都看不見了，幸而在裴注裏有，差不多有一百幾十種。而裴松之對於這許多書，都一段段全文抄下，不像經書裏僅是解釋字義般的注，故裴注乃是添列史料的注，亦可說裴注的歷史價值，乃更勝於三國志之正史本文。

大概講裴注，大體可以分成六項：

一、「引諸家論，辨是非」。這屬史論方面的。

二、「參諸書說，核譌異」。一件事有兩說以上不同，他參諸書說來校核其譌異之所在。

三、「傳所有事，詳委曲」。這些事陳壽三國志裏有，或者太簡單，中間委曲的地方他來詳細地補注。

四、「傳所無事，補闕佚」。在陳壽三國志裏根本沒有這事，他補進。

五、「傳所有人，詳生平」。三國志裏有這人，可是生平不詳，他補進了。

六、「傳所無人，附同類」。三國志裏根本沒有講到這人，他就把這人附在同類人的傳裏。

所以裴注比陳書不曉得要多了多少人、多少事情。在一部陳壽三國志以外，同時還有一兩百部書，裴松之無不把來一起抄。可是他所抄的部分，都是從頭到尾自成篇段。此種史注，前無其例，而此下也更無後起。這是裴注很可特加看重的。所以裴注與三國志正文同時合刻並行。凡讀三國志的，無不兼讀裴注。而且裴松之引進的，有些是理論正確，事情重要，並不在陳志下。

我們試再講到後漢書。范曄的後漢書已在南朝宋代。在范曄後漢書以前，寫後漢書的就有七家。及范曄後漢書出來，這七家的後漢書都不傳了。學術上大體還是有一個公平，可見范書是有價值的。只因范曄是犯了罪死在監獄裏，他的書沒有寫完，因此只有紀、傳，而無志。我們不能說范曄不想寫志，只是來不及寫，已經下獄了。范曄下獄而死，他的書又是一部未完之作，而後來其書獨行。即據此點，可想以前的七家或許並沒有他的好。唐初，章懷太子為後漢書作注，在注裏就有許多零碎歷史事情為范書所沒有。這雖不能比裴松之的三國志注，可是也補進了很多歷史故事。清代有一個經學大師惠棟號定宇，寫了一部後漢書集注，他所補進的材料比章懷太子注還多了很多。清人還曾把七家後漢書合刻，但都是不全的。實際上這七家後漢書在惠定宇集注裏也都有，不過是分散了，不是一家一家集合在那裏。

根據上述，可見讀後漢書與三國志，讀法要和讀史記、漢書不同。史記中，春秋戰國還有很多材料沒有收。但如漢書，儻要補進班固所沒有收的材料，就很難。西漢史料流傳到今可以補進漢書裏去的，實在很少了。但後漢書、三國志，很多材料在這兩部正史以外，為我們可以看見的。當然也可見陳、范兩人的剪裁所在。但當時的歷史，要之不盡納入此兩部正史內。後漢書章懷太子注，不如裴松之注補進很多。但裴注勝也還有缺漏。此所缺漏，現在我們卻反大家知道，即此可見寫史之難。

如講書法，定稱「鍾、王」。王羲之是東晉人，鍾繇是三國時魏人。陳壽有鍾繇傳，裴松之當然也注了；但鍾繇在後代最大流傳的是他的書法，而他之精於書法，陳志裏沒有，裴注裏也沒有。這或因鍾繇書法因後來王羲之起，遂幷成名，以前則尚無人加以注意，故纔缺了。

又如管寧、華歆，兩人年輕時同學，在院裏鋤地扒出一黃金。管寧連看也沒有看，華歆則拿起來看了一下又扔下。有一天，門外有大官貴人過。聽到車馬之聲，管寧沒有理會，華歆就到門外去望了一望。等華歆回來，管寧就同他割席而坐，說：「你不是我的朋友。」華歆做了魏國大臣，管寧則始終沒有在魏國做過官。後人推尊管寧為三國第一人物。此一故事見在世說新語德行篇，也成了一件傳誦千古的故事，幾乎是大家知道。但在陳志裏沒有，而裴注引之。其他類此者尚多。

清末王先謙，寫了一部漢書補注。又寫了一部後漢書集解。民國初年，盧弼寫了一部三國志集解。漢書有顏師古注，出於唐。但清代研究漢書的人多，王先謙集來寫補注，省人繙檢各書。但王氏的補注還多靠不住，有些問題補注引了此說，沒有引彼說，所引也不是全部，刪節得還

頗有問題。不過大體講，漢書補注還是用了很大工夫。而後漢書集解就要差一點。至於盧弼，諸位或許不知其人，他正為王先謙有了漢書補注與後漢書集解，而來寫一部三國志集解。在裴注外，又添進不少材料，如剛才講鍾繇書法，以及管寧、華歆同學時故事，他都補進了。盧弼這書，還是花極大工夫。

可惜漢書、後漢書、三國志都有近人作補注、集解等，而史記則沒有。有一日本人瀧川龜太郎，寫了一部史記會注考證。此書開始出版，我在北平偶然見到幾本，中間錯誤很多，當時在北平圖書季刊裏寫過兩篇文章批評他。但目前大陸把此書翻印了。我們自己就沒有人能來寫一部史記集解之類。此事自不易。我們此刻講史學的多不通經學，此是一難。當然還有其他方面的難。特別是戰國史，太史公之六國年表就錯得多。清人屢經研討，也無結果。要待我的先秦諸子擊年始得一定論。不曉得那一天，我們史學界或者有一個幾個人能來成一部史記集解，或史記補注。此眞不易。諸位且莫看輕從前老一輩人的工作。如王先謙一部漢書補注，一部後漢書集解，對我們用處大。我們罵前人不懂歷史，但他們至少已方便了我們。此間藝文印書館所印二十五史，除上邊幾部外，此下還收有晉書斠注等好多種，都是清末民初人作。此刻我們連他們的姓名都不知，但他們的書究竟是放在那裏，供我們閱讀。但我們總不問他們這些人是怎麼一回事，全不理會了。這也是我們目前學術界一個大毛病。

五

現在我們再講范曄後漢書和陳壽三國志的本身。剛才講的主要是講這一時代的史料，而這兩書的本身則似無可多講，因他們都是沿襲史記、漢書而來。史記有一篇太史公自序，漢書有一篇敍傳，范曄後漢書就沒有，只有一篇獄中與甥姪書。他沒有兒子，這書是給他外甥姪兒的，書中寫到他寫後漢書的事。他說：

> 常恥作文士，文患其事盡於形，情急於藻，義牽其旨，韻移其意。

他指出當時文章家毛病有此四項。

一是「情急於藻」。寫文總得有個內在情感，然而當時寫文章的都要用力辭藻，遂使這個內在情感反而為詞藻所迫，不平穩，不寬舒。這恐是「情急於藻」之義。

一是「韻移其意」。文章必有個作意，而為韻所限，便移其意，失卻了原來應有之位置。

一是「事盡於形」。文中事情為文章的外形所拘束。所謂盡，實則是不盡。

又一是「義牽其旨」。「義」字該同「旨」字略相近，不當把自己寫文章的大旨，反為要該如何寫文章之義所牽，而陷於不正確。

這是當時流行駢體文之通病。其實即此四句，也見范氏自己不免正犯了此病。他又說：

> 常謂情志所託，故當以意為主，以文傳意。以意為主則旨必見，以文傳意則其詞不流。然後抽其芬芳，振其金石。

寫文章要情志，情志寄託故當以意為主。能以意為主，才能以文傳意。可見他所謂「義牽其旨」這個「義」字是講的文義，不該把文義來牽動文旨。我們若懂得以文傳意，則其詞不流，文章不會泛濫，然後才能「抽其芬芳，振其金石」。「芬芳」是詞藻，「金石」是聲調，此為文第二義，而非第一義。可見范蔚宗深悉當時人的文病。但看他這封書，向後不能比韓愈、柳宗元，向前不能比司馬遷、班固，可是他已能在當時駢體文的重重困縛中要求擺脫。他的後漢書，文章寫得也非常好。

我今舉此一例，想借以告訴諸位，將來若輪到諸位來寫歷史，定有一番困難使諸位無法寫，即在文字上。此刻白話文應用範圍，其實也尚只在報紙新聞副刊乃及普通著作之類。如要寫一傳記，白話文反不易寫。如要寫一碑文，用白話，實不甚好。有時連日常應用文字也不能純粹用白話，不得不轉用簡單的文言。若我們要來寫一部歷史，如「中華民國開國六十年史」之類，單就文體論，便有大問題。我想諸位如要寫史，最先便該誦讀文言文，至少三年五年，才來試寫；不致的呢麼啦，不成一篇史體文。范蔚宗父親范寧，治穀梁春秋，是一個極有名的大經學家。范蔚宗學問有家傳，他能看不起當時一般作家與文風，平心而論，後漢書也確不失為一部極好的史書。

六

講到三國志，有一問題很複雜。那時已是斷代為史，漢代完了，晉代沒有起。陳壽自己是三國中的蜀人，可是他在晉朝做官。照歷史傳統，是

由魏到晉，陳壽不能不由晉而推尊及魏。因此他的三國志，只魏帝稱本紀，蜀、吳諸主均稱傳。此層便有關後來史家所爭的「正統」問題。陳壽尊魏，頗為後世所非。但他書稱三國志，不正名曰魏書，不與前漢、後漢、晉書同例。既名「三國」，則是並列的，可見陳壽也有他自費斟酌的用心。

三國志裏又有一問題，應該提出。此刻大家都說魏、蜀、吳三國，其實依當時歷史講，不應稱蜀，應稱漢。漢昭烈帝不能稱蜀昭烈帝。當時蜀國人自稱漢，不稱蜀。此問題，諸位驟聽似很無聊。但我們在今天也恰恰碰到這問題。別人叫我們臺灣，我們不能承認，我們是中華民國。若使有一陳壽來寫我們今天的歷史，不稱我們為中華民國，只說臺灣；這怎麼行？臺灣只是我們政府所在地，猶如當時漢朝政府之在蜀。其時吳、蜀聯盟，吳國人說：

> 自今日漢、吳既盟之後，戮力一心。

可見當時的吳國人也稱四川是漢，不稱是蜀。而陳壽三國志把這個「漢」字改成了「蜀」字。由寫歷史人來改歷史，那眞是要不得。諸葛亮出師表上的：

> 漢賊不兩立。

也明明自稱是漢，那能改作「蜀賊不兩立」呢？正如今天我們自稱「中華民國」。可見這一問題，也不僅是一歷史上過去的問題。在我們當前，同樣有此問題，在所必爭。而且也不僅我們，在現時其他國家中，同樣有此問題的也不少。近代有人說，我們歷史上所爭的「正統」問題是不該再提了。認為此只是一種陳腐的，不成問題的問題。現在才知道此等歷史問題，同時還即是現實問題，不可不爭。

但我們也要為陳壽著想，他不能稱三國為「魏、漢、吳」，因「漢」是王朝之名，所以當時魏人決不稱蜀為「漢」。魏即篡了漢，稱它是「蜀」。而從吳國人講，則仍稱之曰漢。到今天，我們講歷史到三國，開頭就說「魏、蜀、吳」，那非史實，只是跟著陳壽講。當時歷史上並無蜀國。我們今日至少應稱「蜀漢」，以示別於前漢、後漢，而不能單稱之曰「蜀」。這問題在前有人講過，特別是黃震東發的黃氏日鈔裏，提出這問題。我以前讀黃氏日鈔，對此大為佩服。但此刻翻查盧弼的三國志集解，它鈔了東發日鈔，又加上了宋代的高似孫，乃知提出此問題的還不是從黃東發開始。所以我要告訴諸位，我們前代老輩人之工力，

我們實不該把來看輕抹殺。

我又想勸諸位，做學問不能只為寫論文，也該學前人作筆記；筆記用處有時比論文大。我們儘要拿一個題目放大，好成一篇大論文，可以在雜誌上刊載。但從前人考慮得周到，一條條筆記中，不曉容納多少問題在內，易查易看，對後人貢獻大。我們此刻寫論文，儘求篇幅龐大，不想後來人那能看這許多。即如盧弼，近人講史學不會推尊到他，但究不能抹殺了。他一輩子成績專研一部三國志，但也了不得。如我今天來講三國志，一查鍾繇傳，又查華歆傳，又查黃氏日鈔論蜀漢這番話，他都有了。這些縱不說是三國志上的大問題，但也不能說不是問題。前輩人究曾下了實在工力，我們那能存心輕蔑。這是我們做學問的一個「態度」問題，或說「心術」問題。若先已存心輕薄前人，又何能在前人書中做出自己學問。好了，今天講到此為止。

綜論東漢到隋的史學演進

一

今天我們又要回頭來，略講所謂做學問。讓我做個簡喻，好像做生意，定要懂得結帳。既不能沒有帳，也不能盡是流水帳，過一時候總要有個總結。這如我們做學問講的「由博返約」，「約」就是總結一下。做生意人能懂得用帳簿，慢慢兒就懂得生意。孔子所謂「溫故而知新」，「溫故」就是把舊的總結一下，這樣自然懂得前面的新方向。讀書也要懂得這樣讀。

我們開始講史學名著，從周公西周書一路下來，講到上一堂范曄的後漢書；這是從西周經過春秋、戰國、兩漢、魏晉到了南朝劉宋，差不多一千三百多年。在此一千三百多年中，中國的史學研究怎麼般在演進？我們不必定說它是「進步」，但總在那裏往前，故說是「演進」。現在我們要在這地方暫時切斷，且不管下面，回頭來重想一番，這一千三百多年內，中國的史學是如何般在演進。這不是一個大題目，不是一種大知識嗎？實際上也只是我們講過的這許多，只要回頭來綜合一下，我們就能了解這一事。至少我們該在這一事上，另外用我們自己的智慧聰明，拿來想一想，如是學問方能有消化。如若今天看尚書，明天看春秋，後天看史記，大後天看漢書，看著半年一年來，看過了這許多書，儘向下面看，那不是辦法。我們該回頭來重看一番。倘使我今天不再講下，只由諸位拿這個題目自己去想，這就最好不過了。因我今天所講，也不過要告訴諸位這樣的一個方法，並不是說我對這問題的講法就對，還得諸位仍由自己拿此題目回頭去思考。這是一項大工作。

而且我們講史學，也不能只就史學講史學，還該擴大。史學只是全部學問中的一部門，不能越出於全部學問之外而獨立。我們今天，要講這一千三百多年來史學的演進，我們就該推展一步，看這一千三百多年來中國全部學術的演進。我們該從大處著眼。惟此事體大，我今天試提出一個簡單的講法。

我們試從漢書藝文志講起。漢書藝文志的前身，便是劉向劉歆的七略。一路下來，直到隋書經籍志，其間從後漢書、三國志以下就沒有志。唐初修隋書，才有經籍志，上承漢書藝文志。這兩志就等於是當時一個皇

家圖書館的分類目錄，把中國當時所有書籍拿來分類。從此可以看出當時學術的大體情況。我已講過，下面還有八史經籍志，此處暫不講。只講從漢書藝文志到隋書經籍志，在中國這一大段時期中的學術演進。我試先舉一例講。

在漢書藝文志的分類裏，那時還沒有史學。說得正確一些，那時並不是沒有史學，乃是沒有為史書編成另一個獨立的部門。換言之，也可說那時學術界乃是沒有一個「史學」的獨立觀念。所乙太史公書只附在六藝略的春秋下面，可見那時的史學還包括在經學之內，而不成另一獨立的部門。可是到了隋書經籍志，經學、史學便分開了。第一部分是經學，第二部分便是史學，第三部分是子，第四部分是集。中國後代的「經、史、子、集」四部分類，就從這時候開始。其實在晉代的荀勗著中經，已分經史子集四部，但他稱作甲乙丙丁。這所謂「有開必先」。隋書經籍志就正式稱經、史、子、集四部分列了。史部的第一書就是史記。史記已不附屬在春秋之下，而成為史部的第一書。下面就是漢書、後漢書、三國志，這許多稱之曰「正史」。但史部除「正史」外，尚分有十三類。諸位從此可以想到，從太史公史記以後，史學就在中國學術裏獨立出來，不僅有正史，還連帶有著十三類的史；這不是中國史學一個極大的演進嗎？

二

倘使諸位把隋書經籍志書目作一統計，史部所收的書共有八百十七部，一萬三千二百六十四卷。這是指當時所存的書。還有知其有而已亡了的書。這且不講。隋書經籍志全部書目共有一萬四千四百六十六部，八萬九千六百六十六卷。即把卷數來作一衡量，大概史書占了七分之一。我們可以想見史學在當時中國學術界所佔份量已相當的大。至於如何分十三類，我們且慢慢兒再講。但隋書經籍志裏這許多書到現在，實際上都丟了，剩下的並不多。清代有章宗源、姚振宗兩人，都對隋書經籍志做了一番考證工夫。兩書都收在開明書店的二十五史補編裏。諸位只看隋書經籍志，就只可看出在史部中這八百十七部的書名。若參看章、姚兩人的書，則幾乎每一部書凡可考的都考了。但所化工夫雖大，所得成績並不大。要之，這些丟掉的書，已然無多可講了。我們也可如此說，大概這些書在當時本是沒有甚大價值，所以不傳到今天。

我們上一堂講過，在裴松之的三國志注裏，還保留著當時史書一兩百種。雖然搜羅不完全，我們還可見此一兩百種書的大概。又若再看王先

謙後漢書集解，這裏又收有很多零零碎碎的。總之是存者少，亡者多。但諸位應問：到後代，這許多書固已亡失了；在當時，即隋以前，或說從漢代起，特別是從東漢起，魏晉南北朝，怎會在這一段時間裏出有這許多史書？這許多史書出在當時，定有一種意義，以及其實際的作用與影響。否則東漢、魏晉南北朝這一段長時期裏的新的史學，怎會出生？又史學在當時究曾發生了什麼作用？有了什麼影響？這是我們研究歷史的人應該要研究的。

諸位要知道，「時代」與「學術」互相發生作用。為什麼這時代會產生這許多書，此是時代影響了學術。但這些書對這時代又發生了什麼影響，這是學術影響了時代。倘使我們再換說「東漢以後中國史學的發展」，或說「中國的新史學」，這不又是一個大的題目嗎？我們此刻在講史學名著，這許多書已經丟了，無法講；並且也不是名著，可不必講。但我們若是光講中國史學，或我們重換一題目講「中國史學史」，則這一段時期就是中國史學特別值得我們注意的時期。向上面講，上面還根本沒有獨立的史學；向下面講，諸位再看唐書藝文志，一路看下，才知這一時期的史學，還要高出於唐代。中國的史學怕只有兩個時代很盛，一便是這一期，再有一個時期便是宋。此下明、清兩代也都不能比。

我們要講史學名著，當然先該懂得「史學」。要懂得史學在整個學術裏怎樣產生？史學的意義和作用何在？特別是史學和其他學問不同的在那裏？這些我們當然該知道。不能因為在這時期裏這些書現在大部分丟了，我們就可置而不論。古人都已作古，已死了，我們還講什麼歷史？漢代早已亡了，魏晉南北朝也都沒有了，但我們正是要在這裏邊作研究。

三

我們根據這一點，試來看一看大家知道的兩漢經學。從西漢到東漢，經學上很多博士講經學的書，諸位一查隋書經籍志，到今天，絕大部分亦都丟了。但我們不能說，經學在兩漢無任何意義，也沒有發生什麼作用與影響。我們要講中國古代學術在漢代發生了大作用、大影響的，當然莫過於經學。那時史學還沒興，子學是衰了，集部也還沒有。諸位試想，我們要講兩漢史，那能不讀兩漢書中的儒林傳乃及他們的經學？兩漢時代人講經學，可拿「通經致用」一句話作代表，便是要把經學在當時起作用。諸位只讀一部漢書和一部後漢書，便能在這裏仔細看出經學

在當時所曾發生的實際作用與影響。這又是個大題目。此刻把我們的眼光從經學轉移到史學上來了。現在我們則在此講史學，那能說中國已往歷史可全不管，又說中國無史學，無供我們研究之價值。我們該好好回過頭來看從前，該要排出幾個大題目來講，不該零零碎碎都找全不相干的小題目。如我上面所講，兩漢經學究在當時發生了什麼作用與影響？此是歷史上一大問題，而且許多材料也都安放在那裏。諸位只要細心詳讀漢書和後漢書，一切事實，自可尋見。

讓我舉一粗淺的例。如我講太史公史記，特別講到他引用董仲舒的一番話來講孔子作春秋是怎麼一回事。我曾說：從來講春秋的，沒有比董仲舒這幾句話講得特別精采與扼要，而這幾句話卻並不見在董仲舒其他的書裏。我講太史公作史記，正就根據這幾句話。那麼太史公不也就是「通經致用」嗎？他通了春秋，便寫出了一部史記，這不是當時一個通經致用的實例嗎？這部史記，在隋書經籍志裏，便成了十三類史書中的第一類第一部，稱為中國之「正史」，這樣的通經致用，不是其用極大嗎？諸位此刻說經學沒用，但在太史公身上就發生了大用。

現在我再舉一例。我曾寫了一部劉向歆父子年譜，講到康有為的新學僞經考；他說：現在我們所稱的經學，並不能稱為漢學，乃是新朝王莽時代的新學，這許多經不是古人傳下，都由劉歆偽造，來幫助王莽篡位，所以稱之曰「新學偽經」。康有為這些話，全是瞎說。我的劉向歆父子年譜，就在講明王莽篡位、變法，一切事都根據著當時的經義而產生，證據都在。漢書的下半部，從劉向生到劉歆、王莽之死，那一段時間裏漢朝人一切議論作為，都要根據經書。王莽代漢，也是根據經義而來。我在我的劉向歆父子年譜裏羅列證據極詳極備，這又是一個「通經致用」。用的對不對，則是另一事。

我今天只舉此兩例。若我們再要進一步來研究漢人的經學在漢代發生了什麼作用和影響，如太史公本春秋作史記，則影響在史學上；劉歆、王莽據經義禪代變法，則影響在政治上；此其犖犖大者。只要根據前、後漢書、從歷史事實上著眼，如是則經學始成為「活經學」。不要像清儒般，他們儘說研究經學要根據漢人，而清代兩百六十八年的所謂「漢學家」們，幾乎全在經書的訓詁、章句、校勘、輯逸等種種工作上著眼，把大半精力卻化在紙片上，逐字逐句，而他們所講的經學，則實在已殘闕中，由他們來搜索整理。他們自稱曰「鉤沉」、「稽古」，但他們所得只是一種紙片經學，也可說是一種「死經學」。單從經學裏來研究經學，並不能像從歷史時代上來研究經學的一般有效。他們並不曾注意到

那時漢人是怎樣來使用這經學的。如舉董仲舒為例，他主張表彰五經，罷黜百家，設立五經博士；在他的天人三策裏，對當時漢代政制發生了如何重大的作用和影響？在我所寫的秦漢史裏就對這層有切實的發揮。這才可說是在歷史上的活漢學，也可說是一種眞實的漢學。這也不僅是漢代人如此，即下至魏晉南北朝也還如此。經學在當時，雖不能和其在漢代時相比，也還有其活的眞實的使用。唐代亦然，宋代更甚。下至清代，他們所研究的只是他們一套的經學，全不是漢代人的經學，也不是漢以下歷史上的一套活經學。

我們從這一點上，要知道，一切學術定要有它的「時代性」，要在它時代裏能發生作用影響，這種作用影響，一路傳下，便成了「歷史性」。時代性也即是歷史性。只是有一些不能傳下的，時代過了，這種學問也過了，則僅有時代性，而更無歷史性。必要待時代延續，我們才可稱之曰歷史性。古代的經學，並不是在漢代已亡了，漢以後還有經學的作用與影響；這就成為經學的一種歷史性。凡一切學術，都不能脫離了它的時代性與歷史性而成為一種學術的。眞個脫離了時代、脫離了歷史，便也並無此學術。如講孔子春秋或孔子論語，都有它的時代性，在當時已發生了作用和影響。孔子的七十二弟子，不是聽受了孔子這一套話而在當時便發生了大影響的嗎？而這套影響又能愈傳愈久，愈來愈大。到戰國、到兩漢、直到今天，孔子成為中國歷史上一位最具歷史性的人物，而儒學就成為中國歷史上一種最具歷史性的學術。所謂經學，只是儒學中之一部分而已。

今天諸位做學問，多是受了「五四運動」以來的所謂新思想之影響，諸位才如此般來做學問。在我年輕時，我幸而並沒有受到這一套影響，所以也不曾為這一套影響所束縛。但到今天，這一套影響是快要過去了，不能再存在了；諸位還該照這樣的一套去做學問嗎？下邊將會做不出什麼成績來。我今天為諸位講史學，要從頭到尾，從歷史眼光講下，所以還要講周公，講孔子。我自信，我這一套話是可以存在的，不像五四運動當時那一套話，此時早都不存在了。然而我們也不能說它無作用，無影響。它還是有作用和影響，只是一種不好的作用和影響，不容得我們不反對。至於紙片上的學問，對當時的時代和此下的歷史無作用，無影響，則也不值得反對。

四

再換一個說法。我們看漢書藝文志，乃知中國古代學術有兩大分野，一

是王官之學，一是百家之言。這我已講過，可是我對這些話，還要重重叠叠地再講。首先是清代章學誠的文史通義和校讎通義，他在漢書藝文志裏找出此一分野；這是他一大發明。五四時代，胡適之寫了一篇文章諸子不出於王官論，他說諸子之學並不從王官之學來。那麼又從那裏來的呢？他說這是時代要求。他的中國哲學史大綱就是這樣講。但在那時，本只有王官之學，則是千眞萬確的。如是則百家之言豈不是在王官之學裏產出麼？只不能像漢書藝文志那樣，說成儒家言出於這一個王官，道家言出於那一個王官，如此拘泥以求。而總之百家言是從王官學裏產生，這中間一個最重要的中心人物就是孔子。孔子有一部春秋，那是六藝略中最後一部。孔子又有部論語，那是百家言中最早一部。到了漢人，小學讀論語，跑進大學讀五經，讀五經也照孔子的話去讀。五四時則要「打倒孔家店」。諸位若講哲學、講新思想，要自來一套，也未始不可。但諸位若講史學，研究漢代，便不該打倒漢代；研究宋代，便不該打倒宋代。漢、宋究是什麼一回事，要去研究它。那麼諸位便見中國學術到漢代是大變了。學術思想變，社會也變，政治也變。到東漢，中國的學術、思想、社會、政治又在變。變出下面三國、兩晉、南北朝。兩漢政府是一個統一的大政府，但後來變了。在那變的中間，就可從漢書藝文志變出隋書經籍志這一段中看出其消息。這裏面有「史」、有「集」，而漢書藝文志裏就沒有。這都是當時一種新學術。如何變來，我們已講過其中主要的一部分，如由於太史公之史記而變出「史學」來。

今天我們又要連帶講到中國那時的文學史，直從詩經、楚辭，變出漢人的辭賦；這在漢書藝文志裏有。它究是些什麼？又是如何變來？我們又不得不佩服章學誠講的話。他說：辭賦是從戰國遊士的「策」裏變來。這個詳細的演變，在我的秦漢史裏也講到。在漢代的辭賦，乃是出在宮廷侍從之臣，他們自己認為是接著詩經裏的雅、頌，在為政府作一種宣傳與頌揚。又有「樂府」，就如詩經裏的國風。漢儒講周天子在宮廷中采風問俗，經學家這樣講，漢武帝就也來采風問俗。當時各地的民歌民謠都采來宮廷，樂府也就成為漢代的一種王官之學。直到古詩十九首，它又脫離了樂府而自成一格，四言詩變成為五言，那就產生出後來的新文學，收在文選裏的這許多詩全來了。因此在後漢書裏，儒林傳外又增添了文苑傳。這在史記、漢書裏還沒有，但那時文章之士是已經有了。如從司馬相如到揚子雲，皆是辭賦家，但當時還沒有「文人」這一個觀點。「文學」獨立，要到東漢以後才開始。那麼才成為經、史、子、集之四部。可見文學也可說是從經學變來。這也是一個「通經致用」。

五

我講漢代的經學，在當時歷史上發生了這樣大的作用與影響。我此刻要講從漢書藝文志到隋書經籍志這中間的學術演進，是歷史上一件極大的事情，比漢光武、曹操這些政治人物，其影響或許還要大得多。這樣以後，中國的學問就變成了經、史、子、集四柱。以前的學問，只有上下兩層，上面是王官之學，下面是百家之言；到現在則變成了經、史、子、集四部了。當然，經學到魏晉南北朝時還有，史學也僅是魏晉南北朝時四柱中的一柱，不能同兩漢經學相比。

我如此講學術，等於如我們在南方所見的大榕樹，一根長出很多枝條，枝條落地再生根。經學是中國古代學術一個大的根，長出了六藝。就中春秋這一個枝條落到地，又生出史記。它再長出來又是一棵大樹，這就是我現在講的漢書、後漢書、三國志等。諸位看這大榕樹，新的長出來了，舊的還在那裏。在史學裏又長出很多枝條，我們便要慢慢兒講到那時史學中的十三類。文學也一樣，詩經著了地，長出漢代人的樂府。樂府慢慢兒長成一新條，如古詩十九首又是一新條，就變成了當時的新文學。又如從百家言中的莊老之學落地，生長出王充論衡，又另外成一樹。我們要懂得此種學術上的「落地生根」，又重新長出新生命來。

其實春秋也就是從尚書長出，這層我們已經講過。但這榕又落地重生根，現在又長出史記來。經學在這時期，實際上已長到極大，以後的經學再不能同漢代相比。所以漢代五經以後不再有別的經。同樣的例，有了史記、漢書以下的二十五史所謂「正史」的，此下也不會再有第二種正史。因此，四史之後不是沒有史，沒有正史，但這些正史也只是從大傳統裏生出的小枝小節。有此傳統，而更無大的創興。經學是最早一個大傳統，以後直到清代，有很多講經學的書，然而經學則只是此經學，不再有大的創興了。史學從經學裏創出，可是有了史記、漢書、後漢書，以後的二十五史，只是一個正史的大傳統，下面也並無另一種正史值得我們特別提出來再詳細講，因為它也沒有創興了。當然諸位學歷史，二十五史都該看，可是我講史學名著中的正史，則就講到此為止，下面的不再一一去講它。等於像經學，講了尚書、春秋，下面再無一部新尚書、新春秋來了。

至於今天以後的中國史學，該再來些什麼，此刻我們不曉得。不過我想總有一點是可知的。就如大榕樹般落地生根，卻不能在上面把它根切斷；根切斷了，生命已失，那裏又來新的？倘使諸位，也不一定就是諸

位，今天以後，來一個大史學家，又來創造中國的新史學，寫出一部新史書，也一定仍從以往舊的歷史裏來。一定要先創有太史公，然後再能有班孟堅，再能有陳壽、范蔚宗。這責任眞是大，非有一個大了不得的人，怎麼再來一個太史公？但現在則定要再來一個太史公才行。班孟堅只是學太史公，太史公又向那裏學？太史公學的是春秋，使經學變成為史學，完全變了。

諸位說中國此下不會再有太史公，一切該要從外國史學裏學來。這也可以。但諸位一定先要深通外國史學，再從外國史學中來一個中國的新太史公，這卻更難了。諸位須要益精益詳地去讀西洋史，眞通了西洋史學，再來落地生根，卻不能「不學無術」；不經一番學，如何能來創？要創總要有一個「術」，術即是一條路，或說是一個方法。這條路與這個方法，還是要學。太史公的父親，他就百家言都通，所以有論六家要指。太史公跟他父親轉一下手，他從孔子春秋變成史記。

諸位聽我前面這些話，要了解中國的史學已經完成，有了正史，則這個大幹已經起來了。我們下邊不再詳細去講這個幹，下邊我們要從正史之外來另加注意。

六

隋書經籍志史部共十三類，正史之外還有十二類，這裏頭緒紛繁。能不能有人來寫一篇「從東漢到隋代的中國史學」呢？當然還有人應寫「從周公到司馬遷的中國史學」，再有人寫「隋代以下的中國史學」，慢慢兒拼成一部中國史學史。這種工作是必需的，而亦是很難的。先須你寫一段，我寫一段，將來有人合起來成為一部中國史學史。或者你寫一部中國史學史，我也寫一部中國史學史，有了八部十部，將來定會變出一部更好的史學史來。如講中國通史，我所寫的國史大綱也只是一部，可是也已幾十年了；須有人不斷來重寫，寫有十部八部，自會慢慢兒來一部像樣的。學問不是一手一足之烈，一個人不能獨自做學問。孔子也只是集大成，不是由他一人創出。司馬遷也不是一手一足之烈創出了一部史記，他也遠有所承。那麼我們今天能不能把隋書經籍志裏的這許多史書，來講一個「從東漢到隋代的中國史學」呢？像章宗源、姚振宗，逐部書講，僅是一種材料之學，不是我們此刻所要求的。但諸位要發憤做這工作，便得去看他們的書。而他們兩人的書，也僅是給你做參考。

我們能不能把隋書經籍志裏這八百十七部史書，學太史公史記來製成一

張表，也照經籍志所分十三類，如史記十二諸侯年表般，連同周天子，共分十三行。每一類的書都根據年代排下，第一類有史記，要隔了多少年才有漢書，又隔了多少年才來後漢書。照這樣，把當時史學十三類各分時代先後做一表。從此表裏，我們就可看它一個大的演變，一個演變的大概。再把東漢到隋一切的歷史事情配上去。這工作很繁重，是一個不容易做的工作，但也是個大工作。

這是一個史學新興時代，將來除掉兩宋以外，其他時期沒有像這時代般的史學之盛。這一段的史學，對當時社會起了什麼作用與影響？當時的時代又怎麼會產生出這樣十三類的史學來？這不是一個空理論，這是現實事情。像蘋果落地是一現實事情，慢慢兒從此講出一個地心吸力來。諸位要講科學精神，主要當從具體事實講。但只講材料，便又不是科學。科學是從許多材料起，下面講出一套科學來。如講生物學，達爾文儘舉許多實例，而後講出一個生物進化，那才成其為科學。人文學也如此。我上面說過「由博而約」，一件件零碎事情歸納起來，而後可得一結論。諸位做學問，都要懂得這道理。

七

現在我把隋書經籍志裏的十三類題目寫在下邊：正史、古史、雜史、霸史、起居注、舊事、職官、儀注、刑法、雜傳、地理、譜系、簿錄，共十三類。諸位要訓練自己讀書方法，讀漢書藝文志，不能只看一堆書目，要看如章實齋如何樣講漢書藝文志，才知在這一堆材料背後有一套了不起的意義。這十三類中，每一類裏都講其來歷。當然我們還有很多要補充。如：

第一類「正史」。從司馬遷史記講起。司馬遷史記怎麼來，我上面已同諸位講了個大概。

第二類「古史」。乃是學古代史書而寫的。司馬遷史記是創了一個新，而大部分所謂古史則只是跟著春秋來，用編年體，沒有換新花樣。

第三類「雜史」。有一部分是跟著尚書來，一件一件事抄下，就等於一種「史鈔」。但諸位要知，任何一部史書大體都是抄來的，太史公史記不也是抄來的麼？只是抄，而沒有一個大系統，零零碎碎的，這就叫「雜史」，如戰國策就屬於雜史。

第四類「霸史」。中國自東漢以後又分裂了，有許多地方史不算是正式的國史，那就叫霸史，如華陽國志是。

今不論正史、古史、雜史、霸史，都還在一個大系統裏面，從古代已先有。下面再興起了許多後來的。如：

「起居注」。這也是很古便有，一路傳下，直到清代。注的是皇帝的起居，為將來寫歷史一個很重要的參考材料。

「舊事」。就是許多歷史故事，包括極博，朝廷政令亦在內。

「職官」。從漢書百官公卿表以下有職官志。

「儀注」。是朝廷種種禮儀制度。

「刑法」。上自漢，中經兩晉，刑法演變直至隋唐一路下來，都可在此類中探究。

此上從起居注到刑法這幾類，大體都是政府檔案，專在政治方面。此下：

「雜傳」。這一類分量極多，共有二百十七部，一千二百八十六卷。在全部史籍所收八百十七部中，此類就佔了四分之一。史記本來是紀傳體，此下在史學中人物傳記特別多，可說皆是史記影響。

「地理」。分量也多，差不多各地域各有書，零零碎碎，凡得一百三十九部，一千四百三十二卷。只比雜傳是少了，在整個十三類中占了第二位。

可知十三類中重要的，一是人物傳記，其次便是地理記載。如有名的洛陽伽藍記，只記洛陽一地之寺廟，而連帶述及洛陽之宮殿街道等種種。此兩類可說是十三類中特別值得我們注意的。兩類加起來，幾乎佔了十三類中之一半。

「譜系」。此是姓氏之學。東漢以後中國社會興起了士族大門第，直到唐代，譜系之學應時而起。

「簿錄」。從漢書藝文志到隋書經籍志，中間還有很多像此之類的書目，盡在這一類。此當從劉向歆七略開始，而隋書經籍志以後，此類亦

不斷有迭起。

今再說此十三類中如起居注、舊事、職官、儀注、刑法五類，古代有，後代也有，一路到清代。可是「雜傳」一類，唐以後不再佔這樣大的地位了。五四時期有人說，中國人不講究傳記文學。此又是信口開河。太史公史記以下各代正史，不都是傳記嗎？此姑不論。如看隋書經籍志，一個人的傳記寫成一本書的儘不少，雜傳一類就多至兩百幾十種。有一人寫一書的，有一家寫一書的，也有很多人寫在一起的。我們今要問，在那時為什麼這樣看重人物，乃至家庭的傳記？如裴松之就寫了一部裴氏家傳，庄家、謝家的更多了。而「地理」一類亦更可注意，不論什麼地方，一山、一水、風土文物、一寺、一墓，無所不有。此下的「地方志書」與「家譜」，正可說都從東漢以下開始了。

諸位今且根據隋書經籍志，再往下看，如唐書、如明史，直看到四庫提要；下面的中國史學怎麼樣在變？還有新花樣沒有？還是只照這些舊類別？而舊類別裏為何這一時代特別重在這兩部分？如我們來寫「東漢到隋的雜傳」或「東漢到隋的地理書」，這也可算是大題目大文章。從這些再綜合出東漢以後到隋這一段時期中國的史學，光是書籍就有八百十七部，年代就經歷了四五百年，要在這裏講出一個大體來。如章宗源、姚振宗化一輩子工夫來研究，實也只重在材料上，沒有深入發見其中的意義。從章實齋以後，又有好多人專來研究漢書藝文志，但也沒有更好見解，能超越章氏之上。我們該在材料上更深進研究其意義，工夫不專用在考據上，而更要在見解上。

我們又說，從裴松之的三國志注，章懷太子的後漢書注，引到當時很多書，當時的書為此而保留下來的不少。清代又有一部嚴可均輯的全上古三代秦漢三國六朝文，史學的也在裏面。如我們要找裴松之，他寫有多少文章，今天所找得到的，即都在嚴可均這書裏。清代人做學問，也不能說他們沒有下工夫，但他們究竟只看重在材料之學，給我們很多方便。今天我們即講材料之學，和清人相比，已差得太遠。因他們都是一輩子用工夫，而他們的社會也比今天安定。如清政府來編一部全唐文，把唐代一代文章都收進去。而嚴可均私人也來一部全上古三代秦漢三國六朝文，把私人精力來和政府集體工作抗衡，那也就大可佩服了。

但我們今天做學問，究該比清代人更進一步纔是。該從材料搜集之上，更深進到見解眼光方面。只是所謂見解與眼光，仍該讀書，從材料中來。不能架空發論，又不應該只用心小處。該能有大題目，在大處用心。將來的中國史學，勢必另有新趨，無法一一學步古人。但至少有兩

項斷不能與古人相異：

一、是多讀書。二、是能從大處用心。

我此講首先提到「由博返約」，「博」便要多讀書。多讀書後，能從大處歸納會通，這就是「約」了。若如我們今天般，儘在小處，零碎尋一些材料，排比湊合，既失其大，又不能通。已無法追步清代，更何論為後代開新。史學更是一種應該博深多通的學問，我們應該自知自己的缺點與短處。若只就自己現實，反來多方譏評古人，那就更要不得。

高僧傳　水經注

世說新語

一

我們今天續講東漢以下到隋代之史學演進。我在上一堂特別提出「雜傳」和「地理」兩類的重要性，今天我想在這兩類中每一類舉出一書略為講述。隋書經籍志裏許多書，現在失傳的多，但保留下來的也還不少。我將在中間特別舉出兩部，略為一講。並不是舉來作史學名著。但稱之為史學中間的一部名著，也非不可。

一是雜傳類裏的高僧傳。此書在隋書經籍志裏稱為僧祐著，實際上該是慧皎著，慧皎是南朝梁人。此書共十四卷，講到了在四百五十三年中二百五十七位高僧，共分十類，一一為他們作傳。還有附見的二百三十九人，共可有六百僧人。除此高僧傳以外，隋書經籍志裏還有別人所寫，如名僧傳等，可是只有此一部傳下。以後就有續高僧傳、再續、三續的高僧傳一路下來，為我們研究中國佛教史一項重要的史料。

除高僧傳以外，又有傳燈錄，此是記載禪宗祖師們言行的。這樣我們可說中國已有了極詳細的佛教史材料。諸位當知，宗教家不看重歷史；特別是佛教，它本身就沒有歷史，連在印度也沒有歷史。但佛教傳達中國，中國僧人就把中國文化傳統看重歷史的眼光，來記載佛教史。即論世界各大宗教，有精詳的歷史記載的，也就是中國佛教了。但把歷史來記載宗教，這情形就會和原來的宗教發生很大差異。宗教本身不看重歷

史，今把一代代的教主，和下面很多其他傳教的人，分著年代，再分著門類，詳細把事情記下；把歷史意義加進去，至少其本身的宗教觀念，會因此而開明得多，就會變成一種新觀念，不啻在宗教裏開闢了一個新天地。因此下面才有所謂中國佛學之產生。此即佛教之「中國化」，乃是說在宗教裏邊加進了中國文化傳統中的人文歷史觀點。那是一件了不起的事。

諸位研究歷史，定要求其全，又求其通。如講魏晉南北朝到隋這一段的歷史，斷不能把佛教排斥在外，置之不論。在這段歷史裏，從東漢末年佛教傳入，一天天的發展、變化，中間究是怎麼一回事？我們該從整個歷史來看，也該以全部佛教之演進來看。研究史學的人，只要在這個時代裏發生過了什麼事，都要求其全，求其通。從時代來看宗教，從宗教來看時代。時代變，宗教也跟著變；宗教變，似乎也是這個時代在變。像此之類，諸位要研究思想史、社會史、文化史等，都不能把佛教放在門外邊。佛教在當時，是社會上一個重大的宗教，他有一套信仰，有一套作為。時代固是影響著宗教，宗教也在那裏影響時代。中國的正史是紀傳體，包容不了宗教，宗教還是在外邊。我們只有在正史以外再來找宗教史。如像高僧傳，便甚有價值。在史學上、宗教上，都有極大貢獻。我們即使不研究佛教，但佛教總是歷史中一大部門。將來到了唐以後，一路有佛教。歷代高僧傳便是佛學史上一寶庫。諸位千萬不能忽略。我們不能抱一種關門孤立主義，把此等重要事項置之度外。

二

現在再講地理方面。我在此方面一百三十九部書裏邊，也特別舉出一部，就是酈道元的水經注。漢代桑欽著水經，酈道元為之作注。特別是史學方面的注，在魏晉南北朝時很盛行。我們已經講過裴松之的三國志注，再有大家知道的，如李善的文選注，像酈道元的水經注，再有就是下邊要講的劉孝標的世說新語注，可說是當時四部有名的史注。桑欽水經本是薄薄的一小本，經酈道元一注，變成了一部大書。後人把水經本文和注放在一塊，實際上就是讀水經的注。等於我們把左傳、公羊傳、穀梁傳附在春秋下，很少人去掉三傳，專來讀春秋的。

水經注照理是一部地理書，隋書經籍志也就放在地理類。書中多講水道交通，農業灌溉，特別注意到水利。但漢代桑欽作了水經，經過幾百年到酈道元，他親自到過好多地方，來為水經作注。諸位當知，水道是會變的，原來這條水這樣流，後來這條水換了方向，不是這樣流了。原來

這條水經過這裏，後來經過那裏了。原來兩條水分的，後來合了。原來兩條水合的，後來分了。原來有這條水，後來沒有了，乾涸了。原來沒有這條水，後來新成一條水了。中國最初重要地區都在黃河流域，到了南北朝，長江流域慢慢兒開發。隋唐統一以後，就慢慢兒南方重過於北方。我在國史大綱裏有一篇中國南北經濟的變遷。由於經濟變遷就影響文化變遷，而同時重要的也就是水道交通等各方面的變遷。我們講地理的沿革，多注重在地名都邑等；而酈道元的水經注卻是拿水道交通為主，都邑附見在水道的旁邊，又把這些都邑曾經發生了些什麼事也一幷記下。在地方上曾發生過什麼事，那是歷史。所以酈道元的這部水經注，固然是一部地理書，實際是一部極有價值的歷史書。我們要講中國古史的水上交通、物產、文化種種變遷，這部書關係非常之大，值得參考。

可是後來人不一定清楚這書的價值。而這書描寫各地風土景色，描寫得非常好。唐代柳宗元的文章，最受人歡迎的在其山水遊記方面，如永州八記之類；大家說柳宗元這一類的文章就是學著水經注。於是水經注就變成為文學家所注意的一部書。再後來，這書屢經傳鈔，變成經、注混淆，桑欽的「經」同酈道元的「注」慢慢分別不清。直到明代，那時並沒有一部很好水經注的版本，清代人就化著工夫來重訂水經注的文字。其首先特別重要的是為經、注作分別。在此方面特別有貢獻的是戴東原。他為四庫全書館校水經注，說是根據永樂大典。那時永樂大典藏在內廷，非外面人可見。但在戴東原同時稍前，也曾有人用功校過水經注，主要是趙東潛。他的書也送進四庫館。後來人見戴東原所校，有許多和趙東潛相似，於是疑心戴鈔了趙。這就成為當時學術界一大問題。

戴東原有一弟子段玉裁，他特為戴東原辯護，寫了許多文字都收在段的集子裏。但這一問題，直從乾嘉時代一路下來沒有解決。到清末，永樂大典流傳到外面，經王國維看見了大典中半部水經注，拿來校戴東原所校的水經注，一點也不對。原來永樂大典本的水經注完全仍是舊的，經、注不分。由此可見戴東原實是說了謊。但王國維只校了前半部。後來商務印書館訪求得整部永樂大典的水經注，把來印出，兩面一對，顯然戴東原根本沒有根據永樂大典。

我那時在北京大學教書，曾向商務印書館預約了一部水經注，等它出版，我想把此問題來作一研究。可是那年暑假我回到南方去，待秋間回到北平，晤見北大史學系同事孟森先生。他告訴我：他在暑假中做了一件大工作，把全部水經注都校了。他說：你此工作可不必做了。但可惜

他的全部稿子沒有好好整理發表，接著是「七七」事變，而孟先生也過世了。

此下胡適之還要為戴東原抱不平。但大典本的水經注人人都看得到。戴東原是否根據永樂大典來校水經注，此問題極易解決，不煩多論。而且若使戴東原只是根據永樂大典來校水經注，這還有什麼大功績可言？大抵戴氏大功，是在其分辨經、注。可是校水經注不僅此一點。戴東原在四庫館校水經注年月有限，他曾參考了趙東潛所校；而趙東潛的後人又看見了戴校四庫本，有許多或許為趙東潛校本所沒有，他們也把來加進去；於是這書有戴鈔趙的，同時也有趙鈔戴的。此刻儻能查出當初呈送四庫館的趙氏原本，此問題也可解決一部分。但我想此問題結論很簡單，已有了，也不必在此上更多操心。

我寫近三百年學術史寫到戴東原，在小注裏就附帶提到這問題。後來我在香港，胡適之曾寫一信給我，說我和王靜安同樣未脫理學家習氣。我給他一回信說，此問題現在已都不值得講了。若得反共勝利回到大陸，你再高興看重這部水經注，不如組織一個考察團，這裏面應要有史學家、地理學家、水利學家、農業家、考古學家，各方面人物參加。雖然水經注中所記載的地方不能一一全去，幾條大水像黃河、淮水、渭水等都該去跑一周。原來這條水這樣流的，現在不這樣流了。原來這裏有這條水，現在沒有了。原來這裏是很繁盛的大都邑，現在荒廢得變成一個小村鎮或荒地了。這項工作，也像酈道元注水經那時，古今對照一下，可知其間有很大的變動。這事不僅為研究歷史，實對北方開發應有大用。何必專為戴東原一人斤斤辯誣。

我自己對水經注，並未用過大工夫。只在我的先秦諸子擊年裏，引用了水經注的地方很多。尤其是在司馬貞史記索隱以外，酈道元水經注也曾引用竹書紀年的許多原始史料，對我有絕大的幫助。諸位今天若要讀水經注，可讀王先謙的合校水經注。在趙東潛同時，全祖望也曾七校水經注，後來他把那項工作讓給趙東潛去做了。胡適之曾有幾篇文章在抗戰時期零碎發表過，中間有一篇說，他的朋友丁山告訴他，全祖望七校水經注靠不住。其實在王先謙合校水經注的例言裏就說過了，所以王氏合校全沒有引用全祖望。王先謙既已如此說了，何待再要胡先生的朋友丁山來說呢？可見和我同一時代的學術界，實在讀書粗心，已遠不能和我們稍前一代的人比了。

三

現在再講第三部書。這不在隋書經籍志的史部，而在子部小說類中，其實也應是一部史書，而且很重要，這就是劉義慶的世說新語。劉義慶是南朝劉宋人。梁代劉孝標為它作注。據說從前劉向曾寫過一部世說，後來並無流傳，所以劉義慶的書稱作世說新書。後來又不曉得何人把此書名改成了世說新語。書裏都記著些當時人的佳事佳話，在社會上流傳的。而劉孝標的注，則採用了一百六十六家的書，這些書都在正史之外。後來劉知幾史通很不看重劉義慶此書，但很看重劉孝標的注。他說：

> 以峻之才識，足堪遠大，而不能探賾彪、嶠，網羅班、馬，方復留情於委巷小說，銳思於流俗短書；可謂勞而無功，費而無當者矣。

他說劉孝標的學問識見，可以同班、馬一樣寫大歷史，他不做這工夫，乃留情於委巷小說，銳思於流俗短書，可見他很看不起劉義慶的書。然而此書連同劉孝標注直流傳到今天，由今看來，這是一部對當時人物歷史極有關係、有價值的書。重要是在能表現出當時的「時代特性」。每一時代同另一時代不同，正因其各有特性不同。要能表現出這一個時的「歷史特性」的，那麼這部書就是歷史上一部重要的書。

若使我們要研究從東漢末到隋代這一段，特別是魏晉到南朝宋的這一段，我們該要懂得這一段的時代特性在那裏？歷史特點在那裏？我想諸位都會提出一句話來，說：這是一個崇尚清談的時期。話是對了，東漢以前沒有清談，隋、唐以後也沒有清談，「清談」正是那時期一特性。但我不免要接著問：什麼叫清談？其內容是些什麼？諸位要去找材料來解答，最好就是讀世說新語。我在國史大綱裏，有時不根據陳壽三國志，不根據晉書、宋、齊、梁、陳書，只就根據世說新語，舉出幾件故事來講當時人的觀點和風氣。我又寫過一篇略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係[(1)]一文，重要材料還是根據這部世說新語。

此刻我再舉一例。世說新語中第一類是「德行」。諸位只從此德行卷，正可看出當時所謂的德行，究是怎麼樣的一回事？把來和東漢一比，這裏顯然便有個時代不同。我曾告訴諸位，三國志裴松之注，有許多事沒有注進去；我曾舉出了兩例，這兩例就在世說新語裏。

近人也有說史記有貨殖傳，認為太史公對歷史有特見，後來人不能及。這話也有些似是而非。如講史記貨殖傳，子貢是孔子的大弟子。下邊來了陶朱公范蠡，他是越國大臣。又下邊到白圭，做過梁國宰相。下邊到呂不韋，做秦國的宰相，秦始皇還是他兒子。這些做生意人，在當時社

會上地位重大，太史公自該來寫貨殖列傳。下面的做生意人，沒有社會地位了，即是沒有歷史地位了，僅不過是發點財做一富人而已，那當然不該再要貨殖列傳了。又如太史公又寫了遊俠列傳，為什麼後來人不寫了？這也因在後代社會上遊俠不成為一個特殊力量，卻不能怪史家不寫。為何中國古代有貨殖、有遊俠，而後代沒有了？這是歷史的變。我們要知道中國古代社會同後代社會的大不同之點在這裏，這裏才隱藏著有問題。如在後漢書有文苑傳，而史記、漢書沒有，但以下直到清代就都有。那又是歷史變了。古代沒有專門所謂的文人，社會上沒有這流品，不能怪史家不為作傳。又如後漢書有獨行傳，而古代則並沒有所謂獨行之士。如伯夷叔齊，也可算得是獨行，但不成一類。而東漢以後便多有之。這又是中國社會變了。

在二十五史裏，每每有新的類傳出現，如宋史有道學傳，此與以前儒林傳顯有不同。明代亦然。清代就不行了，道學傳可有可無。而那時講歷史的人卻說，宋史不該有道學傳，只存儒林傳便可。其實是不同。儒林是儒林，道學是道學。既是那個時代新有了一種道學，就該立個道學傳。如剛才講過慧皎有高僧傳，當然古代沒有。但此下直到明代，高僧一路不斷，故不斷有續高僧傳出現。可見歷史記載要表現出當時歷史上的一個特點，也可說是歷史上一個極重要的特性，或說是某種新起事項。恰恰世說新語就表現出東漢末年一路下來的「清談」這一個特點。所謂佳事佳話，也都是清談成分占得多。所以此書直到今天流傳在學術界，而且成為史學上一部極重要的書。

劉知幾不懂這層。實際上隋書經籍志把此書放在子部小說家言已錯了，無怪劉知幾便要說它是「委巷小說、流俗短書」了。其實大書有大書的價值，短書有短書的價值。這部書體例像小說，實是一部極大有關史學的書。但我們也不能怪隋書經籍志的分類，只可說，小說家言也有很多極有關於歷史大事的。而且世說新語都是些眞確而具體的佳事佳話，不像後來所說的小說，都是無中生有。隋志把此書入小說類，乃承漢志的分類法。而此下又有變，小說該入集部，不該入子部。如唐代的一部太平廣記，那才眞是小說了。但在太平廣記裏，也可研究唐代當時的社會、經濟，乃至其他方面的材料很多。可惜今天我們沒有人來運用這部太平廣記來發揮當時的歷史實況。這部書，將來定會有人注意到。雖然是小說，事情都靠不住；我們如何來運用這部書，就要你的識見、眼光和本領來運使。我常說，我們倘能根據全唐詩和太平廣記，以這兩部書來研究唐代史，可以獲得很多極新穎的材料，為唐史開一新天地。至於研究魏晉南北朝史，世說新語更見非常重要，只是在當時人不很覺得，

即如劉知幾也無此眼光。但時代隔得久，此書地位便見不同。即是諸位講究作文章，此書也是非常了不起。

四

我現在講這三部書，高僧傳文章就非常好，水經注、世說新語的文章也非常好。說到史料，三國志裴松之注，水經酈道元注，文選李善注，同世說新語的劉孝標注，都極可看。劉孝標注裏就收有一百六十六家，眞是取之無盡，有很多材料在裏邊，在歷史的考據工作上也有用。我今天就講到這地方。

今天諸位要寫歷史，固然也不必定要寫正史，這要看各人的眼光。外面材料容易找，如何運用材料來表現出歷史上所謂一個時代的「特性」，這就要我們的學問。沒有學問，材料只是材料。有了學問，材料不只是材料。莊子說：「化腐朽為神奇。」材料不能運用，可以是些腐朽。成為歷史了，那便是神奇。

我們讀書，不能把書只當材料讀。世說新語不只是材料，我們要由此了解這一個時代的精神。水經注也不僅是材料，要懂得在當時中國的社會和經濟、農業等各種歷史上的大變，都在此書中透露出。讀高僧傳，則四百五十年佛教傳來的變化，佛教在中國的新歷史，都在這裏。我從前老友湯用彤先生寫漢魏兩晉南北朝佛教史時，我和他常在一起。他到什麼地方，一部高僧傳總不離手，熟極了。他這部佛教史是一部好書，而我看他化在高僧傳上的工夫眞是極大。可見書是人人能讀，但各有巧妙不同。若諸位認為做學問不須讀書，那就無話可講。若認為讀書是一件重要事，則讀書中的巧妙，諸位更應注意。沒有巧妙，一味死讀，那也是要不得。

---

(1) 編者按：略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係一文已收入中國學術思想史論叢㈢。

劉知幾史通

一

今天我要講到劉知幾的史通，那已在唐代。史通這部書，在中國學術著作中，有一個很特殊的地位。中國人做學問，似乎很少寫像通論、概論一類性質的書，如文學通論、史學通論等。中國人做學問，只重實際工作。史通則可說是中國唯一的一部史學通論，成為一部特出的書。

我講過，從東漢到魏晉南北朝有兩種新的學問，一是史學，一是文學；於是乃有經、史、子、集之四部分類。在文學方面，最著名的有一部梁昭明太子的文選，薈萃了這時代新興的各家的文章。另外有一書，文心雕龍，是梁代劉勰所著，這書可以說也是一部極特殊極有價值的文學通論。宋人黃山谷曾說：文心雕龍和史通，二書不可不觀。他就把文心雕龍和史通兩書相提並論。但中國在文學上自唐代韓柳古文運動起，經宋以下，有了韓柳古文，對文選體的文章就比較看輕了。而劉勰的文心雕龍，不僅是他批評的重要在駢文方面，而他書的本身也是駢文，所以比較不受後人重視。而中國的史學則不像文學，並無一個新的轉變，因此一般人一路下來仍多讀史通。文心雕龍到了唐、宋以後，慢慢注意的人少。直要到近代，不再看重唐、宋古文，以至桐城派，而再回上去研究魏晉南北朝的駢文，這部文心雕龍遂又被看重了。

二

今天我們平心來看這兩部書。由我的看法，文心雕龍之價值，實還遠在史通之上。我曾講過，史學當有三種工作，即考史、論史、著史。史通向來列為一部評史的書。但評史更重要是在評論這一時代的歷史，而史通只是評論史書，不是評論歷史。史書記載「史情」，應具「史意」。什麼叫「史情」呢？這是當時一件事的實際情況。如漢武帝表彰六經、罷黜百家，這是一件事；這件事的實際情況，我說它是「史情」。今天我們說這是漢武帝要便利專制，其實並不合於當時歷史實情。每一件史事背後，我們要懂探求其實情。這實情背後就有一個「史意」。這是在當時歷史實際具有的一種意向。當時歷史究在那裏要往那一條路跑，跑得到跑不到是另外一件事，但它有一個意向，想要往那條路跑。我們學歷史的人，就應該認識這一番「史意」。史意得了，史情自然也得了。如我們研究春秋，就該認識春秋時代這段歷史背後的一番意向，才能眞明白到那時歷史事件之眞實情況。這才是我們的史學。我們具備了這一種的史學，才能來寫歷史，而後才始有史書。史書的最大作用，要能發掘出他所寫這一時代的「史情」與「史意」。史學家寫史的作用在這裏，我們要來批評歷史，考史、論史，也該從這個地方去注意。而史通則儘在那裏論史書、史法，史記怎麼寫的，漢書怎樣寫的，寫得好和

壞；儘在寫史的方法上著眼。倘使照我剛才的理論講，史書最重要的要能看出當時這許多史事背後的實情和意向；而劉知幾史通在這方面是缺乏的。他只注意在幾部史書的文字上，沒有注意到歷史的內容上。他只論的「史法」，沒有眞接觸到「史學」。苟無史學，他所論的史法，都是膚淺的、皮毛的。史法之眞實根源，並未涉及。孔子春秋是有史法的，但春秋史法之來源，則在孔子對春秋時代之史情與史意，有他一番極深的看法。

有人問過劉知幾，說：從古以來，為什麼文人多，史才少？劉知幾回答說：

> 史有三長，才、學、識。世罕兼之，故史才少。

他講一個史學家應有三種長處，即史才、史學、史識。此後中國人講史學，都喜歡講這三長。今講到史才，如舉近代梁任公為例，他寫的中國六大政治家，特別寫到其中的王荊公。他又寫歐洲戰役史論、清代學術概論等。我覺得梁任公該可說有史才，他實能寫歷史。但所不足的是在史學。他究嫌書讀得少，並也不能精讀，因此他對這一時代的事情眞知道的不多。他論王荊公變法，論清代學術，均無眞知灼見。他並沒有在這些上詳細地學。他可能是有才而無學。至於說到「識」字，那就更高一層。梁任公講中國六大政治家、講清代學術概論，均嫌見識不够。

今天來講劉知幾。劉知幾一輩子在史館供職，然而沒有機會來寫一部歷史，因此就不易見他的史才與史學。從某一個角度看，我們上面講過隋書經籍志中許多歷史書，劉知幾幾乎都看到，也都批評到，似乎不能說他無史學。然而他所重只在文字方法上，說不到有史識。則其所學也就另外是一件事，不能說他眞學著歷史。因為他只是在那裏講幾部歷史書，並不是在講那幾部書中之歷史內容。諸位讀了劉知幾的史通，最多僅知道些我們該怎麼來寫歷史。他只在史法、史筆上注意。倘使對這一段歷史，自己並沒有一番很深切的見識的話，那這些史筆、史法，也就根本談不上。這是我講劉知幾史通的大缺點。他這書並沒有講到史書背後的史情和史意，他僅是讀了那時許多的歷史書，而並沒有進一步通到史學的內容。

三

他書分內、外兩篇。內篇中第一篇叫六家，他把中國古代史書分成尙

書、春秋、左傳、國語、史記、漢書六家。這分法大體並不差。我們講了半年的史學名著，主要也只是講這幾部書。他怎麼分這六家的呢？就是照這六部書的體例來分，這個我們都已大體講過。他的第二篇稱二體，在這六種不同史書之上，特別舉出兩種的大不同。一種的代表就是左傳，這是編年體；一種的代表是史記，就是列傳體。劉知幾史通又批評到尚書，他說：

> 書之所主，本於號令，所載皆典、謨、訓、誥、誓、命之文。堯、舜二典直序人事，禹貢一篇僅言地理，洪範總述災祥，顧命都陳喪亂，為例不純。

他指出尚書應是一部記言的書，而中間如他所舉諸篇為例，不純是這一講法。可見劉知幾對於史書的體例方面，實曾用心，並有一種極深刻的眼光，所以能發出這樣的極深刻的批評。照我們現在講法，堯典、舜典、禹貢、洪範這許多所謂今文尚書的，本來不是當時眞的尚書，實際上只是戰國時代人所偽造，是可以懷疑的。證據在那裏？只把劉知幾這段文章來推論，也可以做我們懷疑這幾篇書的一個很好的根據。可見劉知幾對於批評史書體裁方面，確是相當有他的見解。

我們再照上面所講，史書中一種是編年體，如左傳。一種是列傳體，如史記。又一種應該是記言體，而又兼記事的，那就是尚書。尚書本是記言的，但記言不得不兼記到事，這些我們都講過。國語在劉知幾的六家中另立一家，那也可以。可是劉知幾在他二體篇中，又說我們後來人應該取法的，只有左傳同漢書兩家。這個講法，就可證明劉知幾實在是沒有史學，並沒有史識。若我們只以記事一個角度講，左傳是比春秋來得詳備了。可是更高一層從寫歷史的精神上來講的話，當然孔子春秋遠在左傳之上。劉知幾徒然震驚於左傳敍述之詳備，而漠視了孔子春秋之義法，那是他見識小。又如太史公寫史記，所謂「究天人之際，通古今之變，成一家之言」，這種精神，就遠在漢書之上。但為何劉知幾卻主張我們要寫列傳體史書，只要學漢書呢？此因漢書是一部斷代為史的，以後中國人寫正史，都是一個時代一個時代分著的，所以說我們應該學漢書。但是劉知幾僅知贊成一個斷代為史的體裁，但並不能因為漢書之斷代為史而忽略了太史公創為史記的精神。

我和諸位講史學名著，對孔子春秋和司馬遷史記之評價，遠在左傳、漢書之上。這是和劉知幾絕大不同之點，所爭則在「史識」上。漢書僅看重在歷史裏的事情和其記載事情的方法，不知歷史尚有超於事情之上的。如太史公說孔子春秋「貶天子、退諸侯、討大夫」，這些天子、諸侯、大夫種種事，你要能懂得貶他、討他，這就是另外一件事了。又如

說「究天人之際，通古今之變」，這是在歷史事情之上，更有一套高深的意義，留待我們作史的人去探討去發掘。劉知幾的史通，就並不能瞭解到這一方面去。所以劉知幾的史通，後人說他「工於訶古」，他批評前人很苛刻。但他自己提出來的意見，我覺得有許多有問題。

如他認為天文志不該寫入歷史。因歷史常在那裏變，而天文則是一個不變的；並且他認為天文和歷史沒有關係。我們此刻也可說天文學應該放進自然科學，不在人文科學裏，這話自是對的。但寫歷史，一代有一代的天文志，把當時人對天文的知識寫下，我們現在看著一代一代的天文志，我們才知道當時人對天文知識的不同；這也不能不算歷史。究竟天文是怎麼一回事？直到今天的天文學家還是不能完全知道。所以劉知幾這個意見，我覺得並不很正確。

又如劉知幾認為漢書藝文志可不要。這意見就大錯了。把當時許多書籍綜合起來寫一個漢書藝文志，到了隋書經籍志，一路下來，中國好幾部歷史裏都有藝文志、經籍志。我們今天正可以根據這些篇文字來瞭解我們歷史上各時代學術的變遷，這是個非常重要的記載。而劉知幾史通認為這些就不必放在歷史裏。他又說既然有了天文志，為什麼沒有「人形志」？既然有了藝文志，為什麼沒有「方言志」？人形志研究人種，研究人的頭髮、皮膚顏色等，這都是科學，儘可不寫在歷史裏。方言也可不寫進歷史。人形之與天文，方言之與藝文經籍，究竟在當時歷史上，關係疏密，影響深淺，大不同。究因劉知幾對整個歷史沒有一番清楚明白的看法，因此他遂橫生駁議，而並不中肯。

劉知幾又批評漢書地理志只講郡國，那只是一種政治地理。他主張該有「都邑志」，則是人文地理了。他又主張要有「氏族志」、「方物志」等。像此之類，到了後來鄭樵的通志，就特別看重這些意見。劉知幾又特別講：

> 凡為史者，宜於表、志之外更立一書，人主之制詔册令，羣臣之章表移檄，收之紀傳，悉入書部。

他不曉得史部已與集部分開，這許多全應放在集部裏。即如一部全唐文，每一個皇帝的詔令，每一個臣子的奏議，若都把來放在唐書裏去，唐書萬萬容納不下。

劉知幾批評某一書某一書的，今天且不講；所講只是他所提出的一些正面而共通的意見，他主張正史該如何。但這許多提議都不很值得我們之

欣賞。尤其是他極端的批評漢書古今人表。我已經講過，古今人表也有它在歷史上的作用，並不能說是十分要不得。後來人批評劉知幾史通，則說：

> 薄堯舜而貸操、丕，惑春秋而信汲冢，訶馬遷而沒其長，愛王劭而忘其佞。高自標榜，譏呵賢哲。

我覺得這樣的批評，都是講得很好。總之，劉知幾只注意到史書，沒有注意到歷史本身，也沒有注意到寫歷史的背後的這個人。如像孔子作春秋、司馬遷作史記，此兩人究同左丘明作左傳、班固作漢書不能並論；而劉知幾在這些地方就忽略了。

四

我們再可講到劉知幾自己的學問。上面講的是史通的內篇，最重要的，我們只講它第一篇六家，和第二篇二體。下邊講史通的外篇。第一篇疑古，第二篇惑經。劉知幾對於古代的中國史懷疑，他說：

> 倘漢、魏、晉、宋之帝君生於上代，堯、舜、禹、湯之主出於中葉，史官易地而書，各敍時事，校其得失，固未易是。

這樣一講，就對全部歷史泛起了一種虛無的看法。那是一種極刻薄，極輕浮的虛無主義。人物無賢奸，歷史無定準。特別是到了近代，我們講歷史的人，又特別喜歡疑古，「疑古」成為近人治史一大運動。劉知幾史通這部書，遂成為近代人之同調，近代人之先覺。中國古人早已如此講了，豈不為近人一安慰、一鼓勵。劉知幾惑經篇說「春秋之義所未喻者七」，又說春秋有「五虛美」，春秋並不這樣好，只是後人虛美了它。又說：

> 王充問孔，論語備見指摘，而春秋雜義，曾未發明。

他很高興王充論衡裏的問孔篇對論語加以許多批評，而恨他沒有批評到春秋；他是來補充王充而批評孔子春秋的。所以又特別有一篇申左，說左氏有三長，而公、穀二傳有五短。這些，我不想在此多講，只可說劉知幾僅通史學，不通經學。這是劉知幾學術上之偏處、短處。

唐書劉知幾傳說劉知幾十二歲時，他父親叫他讀尚書，他讀不進。同他講左傳，他就開心。可見劉知幾從年輕時就喜歡史學。他自己說：「始在丱角，讀班、范兩漢。」可見劉知幾本身做學問本有所偏，只愛讀史

而不通經。固然我們可說他天性所近在史學，這是劉知幾學問長處，我們不得不看重。然而他幼年從學就走了偏鋒，並未對學問有個大體的瞭解，亦未對學問有多方面的探求，就他自己才氣近的一方面，就在這方面儘量發展。雖然成了如史通這樣一部書，然而他的著作究為他的學問所限，不是一部理想的完作。

我們也可進一步來講，有了自東漢以下到隋代這一大段的史學，才有劉知幾出來寫他的史通。若使在劉知幾以前，史學界早有一番極高明的史學的話，劉知幾也就不止於此。正因從班孟堅漢書以下，都不能和司馬遷史記相比。三國志、後漢書一路下來，經學、史學大義慢慢迷失，所以當時人已只懂看重班孟堅的漢書，而不能看重到太史公的史記。講材料，班固漢書是來得細密了，或許可在史記之上。但講史識，講學問的大精神，史記這一套，班固就沒有學到。以後一路跟著班固的路，史學慢慢走向下坡。我們只要讀劉知幾的史通，就可以回過頭來，看東漢以後史學的慢慢兒地暗淡了。只要東漢以後，能有一套高明深遠的史學見解的話，劉知幾也不會無所知。劉知幾是啣接著上面傳統的史學而來。也可以說，我們要瞭解隋書經籍志裏從東漢以下的那一套史學，我們只讀劉知幾史通，便可瞭解，因在史通書中講得多了。所以我們讀了劉知幾史通，就可回過頭來看東漢以下直到唐代初年的這一段史學。在外觀上看，是史學很盛，但是看到他的內裏精神方面去，史學實已衰了，遠不能同從周公、孔子到司馬遷那一段相比。

我們也可說，劉知幾史通其實也只是等於一部材料的書。在他以前許多史書，那部書特點在那裏，那部書長處在那裏，我們藉有史通可得很多知識。但諸位千萬不要學了他這書的最大缺點，即是一「薄」字。不要看他書中批評的苛刻，覺得史通了不得，那就會引我們入一條歧途。尤其是今天的學者，怕有很多是喜歡走此路，疑古惑經，恣意批評；無論其見解是非，只是太輕薄，太不忠厚，便該是一病。

五

我們從此再回頭來看劉勰的文心雕龍，那就偉大得多了。他講文學，便講到文學的本原。學問中為什麼要有文學？文學對整個學術上應該有什麼樣的貢獻？他能從大處會通處著眼。他是從經學講到文學的，這就見他能見其本原，能見其大，大本大原他已把握住。固然此下像韓愈、柳宗元、歐陽修這些人出來，提倡古文，反對駢文，實際上他們講文學的最高價值，並不能超出劉勰的文心雕龍之上。劉勰是做了和尚的，他早

年就在和尚寺裏讀書。當時和尚寺裏許多大和尚所講的一套，也都是義理之學，懂得講本原。講釋家的，也會注意到孔子、老子。所以當時第一等的人才都會跑進和尚寺，也都會尋究佛學。劉勰從和尚寺裏讀書讀出來，最後還是做和尚，他的治學方法，應受當時佛門影響。他這部文心雕龍，還是值得我們看重，因他能注意到學問之大全，他能討論到學術的本原，文學的最後境界應在那裏；這些用心，都是劉知幾史通所缺乏的。

拿今天的話來講，劉知幾僅是一個史學專家。他的知識、他的興趣，完全在史學這一門裏。而劉勰講文學，他能對於學術之大全與其本原處、會通處，都照顧到。因此劉勰並不得僅算是一個文人。當然是一個文人，只不但專而又通了。

劉勰文心雕龍的文章也是駢文，而他的文章也比劉知幾史通的文章好。劉知幾史通也是駢文，但不如劉勰的文心雕龍。諸位把此兩部同性質的書來合看，便懂得此兩書之高下，也可懂得此兩書背後著書人學問的高下。劉知幾在唐朝史館裏蹲了三十年，一生學問並未超出了歷史，只恨自己沒有來寫一部史。不像劉勰，從開頭在和尚寺，將來還是做和尚，然而他倒能注意到學問大全和文學本原，經史會通，這許多方面去。所以說，唐初的史通，可說是隋書經籍志全部史學的最後結束。我們從史通的缺點，就反映出東漢以下當時中國史學上的缺點。而當時的大學問反而跑進和尚寺，不僅佛學在和尚寺裏，即如劉勰的文心雕龍也見其超出於像劉知幾史通之上了。最近我們的學問是不在中國了，學問全到國外去；然而今天的國外，也似乎劉知幾比劉勰更時髦。那就無可多講了。

六

我今就史論史，當知從事學問，先該知一個總體，又定要有一個為學的本原，從這裏再產生我們的史學來。論史也要從這大的地方來論。堯舜到底不能和曹操、司馬懿相比，古今人表分別人品，我們治史的不能不知。考史也不能帶了有色眼鏡來考。若要寫歷史，更要有一番大本領。必有其本原所在，才能寫出好歷史來。不然則最了不起也只能等於一部左傳，一部漢書，此為劉知幾所最佩服的，但到底不可上及孔子春秋與司馬遷史記。

我今天批評劉知幾史通，用意在學術上指出一準繩。像史通，不算得是

史學上之最高準繩。我又曾說：讀其書，必該知其人。如讀史通，便該了解到劉知幾從幼年做學問就走到偏路。當然司馬遷一輩子也只是寫了一部史記，可是在史記書裏，便可見司馬遷有一個大的背景，大的立場，不僅是「史學」兩字能限。諸位在此上定要用心。這是我們做學問的胸襟。我們不能先把一個史學來限著我們，至於做到做不到是另外一回事。所謂「究天人之際，通古今之變，成一家之言」，諸位試看，這豈不是史？但又那裏是專限於史。有其志而做不到，和根本沒有這個志，兩者大不同。尤其是根本無知，而多隨便亂批評，那更要不得。當然劉知幾史通批評以前各史種種缺點，也多為此下史家所採用。而我今天又要來批評劉知幾，諸位當心知其意，莫謂我也是好譏評，學刻薄。

杜佑通典（上）

一

上學期最後講到東漢到隋這一段的史學。我們學歷史的人，第一要懂得時代。時代自然會變，從來歷史上，古今中外，沒有不變的時代。我們又要注意到每一時代的學術。學術不僅要跟著時代變，還要能創新。有了學術創新，才能跟著有時代創新。諸位不要認為時代永遠在那裏變，便是永遠在那裏新，這是不會的。如我們每一人從孩到老，天天在那裏長大，慢慢兒老了，死了，這是個自然現象。我們要受教育，從事進修，才能在自己生命過程中有創新。時代之變是自然的。學術之變，不專是追隨時代，而要能創新時代。

中國歷史從東漢一路下來，比較上面從春秋戰國以至西漢乃及東漢的上半期，這是大變了。最簡單的，中國已經沒有了一個大一統的局面。說到這一時代的學術，不是沒有，只看隋書經籍志，這個時代經、史、子、集著作很多。但這一段時期的學術，一言蔽之，只是在隨著時代變。如說兩漢是講經學的，魏晉南北朝變為清談，轉講莊老了。接著佛教跑進中國來。這些都是跟隨著時代之變而變，只是一個自然的。嚴格地說，說不到創新。即如講到史學，本是這一時代一個新東西，但也只是沿著太史公史記下來，一路因循，下邊並不能再有新創造，能主動來開創時代的一種新創造。也可說，在當時，不僅沒有新史學，也沒有新哲學。因此，不能達到領導時代、開創時代的任務。勉強來說，也可說建安以下有了新文學。但認眞講，建安以下所謂的新文學，也只是追隨著時代在那裏變，並不能由一種新的文學來創造一個新的時代。直從魏

晉南北朝一路到隋，時代是儘變了，但這些變，只是走下坡，不是攀高峯。只是後退，不是上進。這一段時代的學術思想，只在跟著時代變，而並不能在變之中來創造一個理想的新。我們所要的新，不是只在自然的變裏而感到新；乃要自有一套理想，能來領導我們在此變之中走上一條新的路。

我們講魏晉南北朝的史學，最後講到劉知幾史通。其實這是東漢以下直到唐初，這一段的史學積累而成了劉知幾的這一部史通。只為魏晉南北朝這一段的史學，沒有很高的價值，而劉知幾的史通，乃僅從這一段的史學中出來。所以我們也可說，劉知幾史通，乃是這一時代的產物，它不够作為將來新史學的領導者。因它並不能開出將來史學一個新理想，或者說新意義、新境界。它沒有這些。所以說劉知幾史通並不能創。不僅不能創，它僅是代表一個衰世的史學，僅能在枝節問題上零零碎碎作批評。那裏不對，那裏不對。這種批評，不是說一無價值，他能指出從前史書中的許多毛病與缺點。到後來如寫舊唐書、新唐書的，也曾接受了這一些意見。可是這些都是小題目，小問題。我們可以說，劉知幾在史學上根本還不能瞭解到司馬遷史記，更不必說到史記以前的孔子春秋和周公的詩書。

我們把以前所講回頭再來一試看，從周公詩書到孔子春秋，到司馬遷史記，正是在那裏一步步地翻出新的來，一步步地有創造。下面從班固漢書到陳壽三國志，范蔚宗後漢書，乃及其他在隋書經籍志裏所見的史書，大體都是在走下坡路。他們僅能摹倣，又僅能在小處淺處摹倣。而劉知幾史通，也僅是這樣，也僅能從小處淺處著眼。所以我們上學期講到史通做結束，恰恰正可指出這一段時期中學術的衰微。而史學也是其中之一。太史公史記以前是一段，太史公史記以後到劉知幾史通又是一段。

二

今天我們所要講的，已到唐朝。可說唐朝已有了史學的創新，新的史學又起來了。唐代人對於思想方面，他們講莊老，或許還不如魏晉南北朝。講經學，從孔穎達承襲上面作為五經正義以後，也沒有能翻出新花樣。講文學，直要到韓愈、柳宗元提倡古文運動，才確實開出此下一個新的文學境界。稍前也待李白、杜甫出世，唐詩才能慢慢兒脫離了文選的老路，而自成為唐代一代的詩，使選詩變成了唐詩。而在史學方面，唐代也有一番創造開新。論其成果，似並不比韓柳古文運動、李杜古詩

之成果為小。這就是杜佑的通典。這部書，可說在中國史學裏是一個大創闢。而這一種大創闢，也可以影響時代。

我們講到此下中國的學者們，有幾部極大的人人必讀之書，但這是說到清代為止。民國以來，那又另當別論了。此許多人人必讀書，第一是經書，如說五經、九經、十三經。第二是史書，如說史記、漢書，或者說四史，以至後來十七史、二十一史、二十四史等。這十三經和二十四史，都是此下學術界知識分子應該去翻到的書。除此之外，卻還有一樣也是諸位所知道的，就是所謂三通。唐杜佑的通典，宋鄭樵的通志，元馬端臨的文獻通考。這三通的體裁各不同。到了清代人，就來分別依樣作續通典、續通志、續通考。這些續的，都只續到明代。清代人再編清通典、清通志、清通考，當時叫皇朝通典、通志、通考，這樣叫九通。九通以後，從乾隆到光緒，清代人另有一部再續的通考，這樣又合成了十通。即是十部通書。在史學方面也是極為重要的。

中國的史書，最開始是尚書中的西周書，我們稱之曰「記事體」。第二是孔子春秋，我們稱之曰「編年體」。到了太史公史記，我們稱之曰「紀傳體」。這三大體例，我們上面都講過了。以後史學上只不過沿襲這三體。到杜佑通典才有第四體，普通稱之曰「政書」。因其專講政治制度，所以稱作「典」。可是這種政書，在中國史學裏來講，也可說是中國的「通史」。即是中國人的所謂「通史」。當然如說太史公史記，也是通史體例，因其從五帝直講到漢武帝，而以後就變成斷代史。此皆所謂正史。在歷代正史中，如在史記有八書，漢書有十志，在紀傳之外本也講到典章制度。可是慢慢兒到了唐代，他們的觀點和從前人又稍有不同。

從前人的觀點，可說一代有一代的制度，如漢代有漢代的制度。但講到制度，實該求其通。因其在這一個時代中，只有此一個政府；此一個政府之一切制度，當然是互相配合，有其會通的。不能說我只要研究賦稅制度、經濟制度，或者法律制度、兵隊制度等，各各分別地研究。固然也可以分門別類地作各別的研究，然而其間是血脈貫通，呼吸相關的。我們要研究此一代之制度，必求其一代之通。如我們講漢書，不會只讀食貨志，不讀地理志，或其他諸志等。果要研究一代的制度，則必要究其通，斷不能知其一不知其二，則斷不能說已瞭解了那時的某制度。

到了那朝代亡了，新的朝代起來。可是諸位當知，朝代變了，而制度則終是不能變。制度也非不變，可是只在小處變了，大處不能變。變了某一些，而另有某一些則並不變。中國治史論政的，稱此曰「因革」。革

是變革，如商朝人起來革了夏朝人的命，周朝人起來革了商朝人的命。然而有所「革」，亦必有所「因」。商朝人還多是因襲著夏朝人，周朝人還多是因襲著商朝人。所以稱為「三代因革」。如讀論語，「殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。」周代的制度，跟著商代而來，有的地方減省些，有的地方增益些，大體上則是跟著商代來。商代的制度又跟著夏代來，其間亦復有損有益。大體上都是因襲著上邊，不是憑空突起。孔子說：「其或繼周者，雖百世可知。」不要說三代，周也會亡，此下還是有因革，有損益。此處見出中國古人史學觀念之偉大，是亦政治觀念之偉大。似乎沒有別個民族懂得到此。孔子在那時，早認為周朝也要亡。但周朝亡了，下邊又怎麼樣？孔子說：「我其為東周乎！」倘使孔子果然能得意行道，周公創了個西周，孔子要來個東周。但大體上還是跟著周公西周而來，不過有損有益而已。

直到此下秦始皇、漢高祖出來，中國大變，成為一個統一政府。但從前夏、商、周三代也可說是統一的。那時是封建的統一，秦漢是郡縣的統一。這是一種新統一。所以秦漢就和三代不同，應得另有一套。但漢朝人有許多是跟著秦朝人來的。這一套，在史記裏也講，漢書裏也講。可是他們中間，當然有許多是跟著古代春秋戰國或者三代而來的。到了東漢，天下分崩，就變成為三國、兩晉、南北朝，遠不能同漢代相比了。我們講這時期是衰亂之世，時代變了，一切政治制度也跟著全要變。但就實而論，仍只是一種跟隨，一種因襲，沒有什麼了不得。能隨而不能創，能因而不能革，沒有一代的所謂「一王新法」，或說「一王大法」。如漢代人講的，一個新王朝出來，應該有一套新制度，一套新的大法則。他們說孔子「為漢制法」，孔子那能為身後漢朝來創一套新制度，立一套新儀法。這只是漢代經生之「通經致用」，他們根據孔子意思來創造出一代的新制。下面魏晉南北朝，不再有漢儒的氣魄與理想，只是因陋就簡，跟隨著亂世而逐漸走了下坡路。

現在到了唐代，一統盛運又興。唐朝人有唐朝人的一套想法，他們又能自有創制。唐朝乃始可與漢朝相提並論。有的是跟著漢人而來的，有的是改變了漢人而自創的。這裏我們便可有一番「漢唐因革論」。當然，中間魏晉南北朝，還是有因有革，一路下來沒有斷。若使抹殺了中間魏晉南北朝一段，試問唐代的一切，又何因而起？其所革的，又是革的那一代那些事？大體說來，唐初的田賦制度如「租庸調制」，兵隊如「府兵制」等，都是沿襲著北周的。而它的一些衣服器物、朝廷禮儀方面，則多采諸南朝。唐代的一切，既非憑空而起，以前的南北朝，亦非一無足取。若分別而論，則每一制度，每一儀法，如各有一條線承貫而下。

但合而論之，則一朝有一朝之制度儀法，其間高下得失，有關治亂興衰，相距不可以道里計。所以我們研究制度，則必然是一種通學。一方面，每一制度，必前有所因，無可憑空特起。此須「通古今」。又一方面，每一制度，同時必與其他制度相通合一，始得成為某一時代、某一政府之某一制度。此須「通彼此」。唐代統一盛運之再興，自然有它直通古今與通籌全局之一套遠大的氣魄與心胸，始得肇此盛運。所以朝代、人事可以隨時而變，而歷朝之典章制度、大經大法，則必貫古今，通彼此，而後始可知其所以然與當然。學者必先具備了此種「通識」，乃能進而研治此種「通史」。若我們說，唐代的田賦制度是跟著北周來，北朝制度還從上邊來，如此一路直講到秦漢，乃至三代，一切制度，都是通古今。而同時每一制度，又必互相通。

此等話，說來像平常，實不平常。諸位當知，這在全世界各民族各國家，只中國能到達此境。如歐洲從希臘到羅馬，即沒有因革可言。羅馬是另外一套憑空而起，不是承襲希臘而來。下到中古時期，一切也並沒有跟著羅馬來，也說不上對羅馬有所革。無因又何來有革？從中古時期封建時代下至現代國家興起，如英國、法國，他們又是另外一套。他們只把希臘、羅馬、中古時期與現代牽連合寫在一起，遂成為他們的通史。只有我們中國，則是另有一套「通史」，此是我們歷史裏的「制度史」。

又一當知者，中國歷史始終最主要的，乃是一個大一統政府下之歷史。在一個大一統的政府之下，則必然有其相通合一的統一性的制度。制度有多方面，有法律、經濟、軍事等一切；但既是在一統一的政府之下，它當然得彼此相通。中國古人稱此為「一王大法」，可見此非枝枝節節的，而實有一共通大道存在。所以孔子說：「雖百世可知。」漢亡後有唐，唐亡後有宋、有明，還是可以一路通下。人事變動，跳不出此大全體。它必有所因，可是也必有所革。一個新的時代來臨，要能創造一番新的制度，所謂一王大法。

到了明末，大儒顧亭林身受亡國之痛，他說：「有亡國，有亡天下。」「亡國」就是人事變動，一朝亡了，後朝興起，改朝換代，亡了一家一族治國之權，這只叫亡國。我們一向的斷代史，便都是亡了國後所寫。如漢朝亡了，唐朝亡了，宋朝亡了，這都是亡國。此與大道因革轉有相得之妙。一朝的制度亡了，下一朝的新王，正可借此整頓一番。但「亡天下」是亡其「道」。這不是一朝制度之存亡，乃是道統亡了。故云「匹夫有責」，此因道統絕續，不比治統，我們匹夫，都有一份責任在

裏邊。他著日知錄，正要為將來新王定一代之法。他書裏講到各種制度，都從上到下，原原本本。凡屬制度，則不能是斷代的，有它的前面，自必還有它的後面。平心而論，元朝、清朝跑進中國，其實中國也還沒有「亡天下」。至少我們講當時的一些政治制度，還是有因有革，一路接下。所以講「制度史」就是中國的「通史」，創其始者是通典。此下有通志、通考、續通典、續通志、續通考、清通志、清通典、清通考。到了辛亥革命，滿洲政府亡了，而我們的天下也大變了。在清未亡以前，那時一輩讀書人，都要講變法，於是很注意三通之學，如三通詳節之類的書也甚多。但到民國以後，則眞是剗地的變了。

三

諸位當知，時代必變，此是自古皆然的，不是到了清末才有所謂時代的變。諸位千萬不要認為中國二千年來沒有變。那有此事，這是不讀書人所講的話。中國二千年來時時在變。可是到了清末乃來了一大變。至少是學術大變了，史學也不例外。

我在北京大學教歷史，定下三門課。兩門由大學規定，都是歷史系的必修科。一門選課，可由我自己決定。我先開了「近三百年學術史」，續開「中國政治制度史」。當時歷史系乃至文學院都不主張我開這課。他們說：兩千年中國政治只是專制，都已打倒，還有什麼可講。我說：不讀歷史的人可以這樣講，學歷史不講政治制度，歷史也將無可講。所以我堅主開此課。歷史系學生都不來選，幸有法學院的政治系，他們卻說，他們的學生，只知外國制度，不懂得中國制度。大批來選聽此課。隨後歷史系學生也多來旁聽。我本想寫一部「中國政治制度史」，可是至今沒有寫。來臺灣，曾在一星期時間中講了一部中國歷代政治得失。此書很簡單，但可約略懂得中國從前政治制度究是怎麼一回事。

諸位當知，中國歷史從秦至清，歷代政治，無不在變。即是西方制度也不能歷久不變。且一看今天的美國，他們的那個民主制度，也正需大變才是。如論選舉，選一州長要多少錢，選一總統要多少錢，沒有錢便不能選。若是一開頭便如此，也就不會有今天的美國。但制度演變到此地步，又豈再要得！今天大家希望美國做一個自由世界的領導，但他們自身在政治制度上實已出了問題。每一制度，當然隔了多少年總要變。今天諸位學歷史，或許學制度的人並不多；但我認為不通制度便不能通麼史。要學制度，也不該採用目前狹窄的專家態度。如說我研究明代的賦稅制度，或說只研究「一條鞭法」。如此般狹窄的研尋，勢將把捉不到

該項制度在當時的實際情況與實際意義。若要研究制度，便該講整個朝代，又該要上下古今，要通不要專。

在此方面有創造，有特殊貢獻的人，就是杜佑。可見杜佑通典在中國史學上的地位。我也可說，從司馬遷史記以後，班固變出斷代為史，自有他的地位。而杜佑通典在中國史書裏，又開了一片新的疆土，將來遂有所謂三通、九通、十通。今天以後的中國，我們的學術界，不曉得要變出如何樣子來領導我們的國家。但總之不能儘只跟著人家走。我們只言政治界，對中國以前制度全不知，一意只要學外國，那亦是件麻煩事。最好還是要自己能創造，這就要有學術基礎。

四

下面我們再講杜佑的通典。杜佑在唐代，已到了德宗、憲宗時代。他做過一段唐代的宰相。他通吏事，通軍事，也通經濟、財務等各方面。他自己說：

> 臣識昧經綸，學慚博究。

諸位當知中國人常例，要看他謙虛的是些什麼話，也許正便是他所抱負、所要想達成的。如杜佑說「識昧經綸，學慚博究」，這「經綸」與「博究」之兩方面，也可說就是他抱負所在。唐憲宗有詔稱他：

> 博聞彊學，知歷代沿革之誼。為政惠人，審羣黎利病之要。

可見他論制度，懂得看重社會民生利病。他是以蔭入仕的，活到七十八歲，從年輕到老，一路在政治上生活。他這部書，大概還是他年齡不大時所作，當時他做淮南節度書記，在唐德宗貞元十七年獻上朝廷，相當於西元八百零一年到八百零二年。

諸位讀西洋史，在第九世紀時，眞是很不像樣。現代國家如英國、法國等，都還沒有。可是讀杜佑通典這部書，當時中國的各項政治制度，已經更歷了幾千年的因革變遷。所以說中國文化深厚。一如今天我們大家所講的「倫理」，倫理不僅是在家孝父母，更大的倫理應該是能治國、平天下。中國人的傳統政治，也為倫理所包括。也可說，中國人的政治才能，實應遠超於外國人之上。所以這樣一個大一統的國家，可以直傳四千年到今天。而我們今天所最看不起的，便是自己的傳統政治。凡屬從政的人，若要他講一些英、美的政治，他還可能知道；若要他講一些

中國以往的，那麼就如我以前在北京大學所遭遇：現在還要講歷史上的政治嗎？認為此等是一文不值了。但我不能不希望諸位學歷史的人，還是該能對中國歷史上的傳統政治各項制度能略有些認識。

李翰為杜佑通典作序，他說：

> 君子致用在乎經邦，經邦在乎立事，立事在乎師古，師古在乎隨時。必參古今乏宜，窮終始之要，始可以度其古，終可以行於今。

他是說，一個君子最偉大的用，應該在治國平天下，經邦的事業上。今天我們讀書人，則盡學了外國，他的理想只在教書、著書，國家民族他不管。如此而來講中國學問，自然很難。今天我們讀大學，只能講到「壹是皆以修身為本」，站在一個私人分上便完了。齊家、治國、平天下，我們已無此想像。至於李翰說：「經邦在乎立事，立事在乎師古，師古在乎隨時」，我們今天則挖去了中間一句，成為「立事在乎隨時」，更不懂要「師古」。所謂「隨時」，也只是「師洋」而已。至若「參古今之宜，窮終始之要」，我們更不關心。每一事情，於古如何始，於今如何行，懂得現在應該怎麼辦，那惟有問之西方人。雖然李翰這篇序，如我上面所抄這幾句話，我認為可以說出杜佑這書的精神，但近人不會去理會。後來到了南宋朱子，極推重杜佑通典，主張在當時考試科目中添開此一門，應考杜佑的通典。他說杜佑通典是一部「是今非古之書」。諸位莫認為「是今非古」只是我們今天才有這見解，朱子也把「是今非古」來推尊通典，可說同上引李翰序裏這段話說得差不多。立事定要師古，而師古又定要隨時，此一見解中，卻有甚深義理，值得推尋。

五

此書共分九門，食貨十二卷，選舉六卷，職官二十二卷，禮一百卷，樂七卷，兵十五卷，刑八卷，州郡十四卷，邊防十六卷，合成兩百卷，是一部極大的書。這書遠從黃帝、堯、舜講起，直講到唐玄宗天寶年間。下面肅宗、代宗時頗有沿革，亦附在書裏。此書採取了五經、羣史、魏晉南北朝人的文集、奏議，分著記載下來。當時人批評此書，說其：

> 詳而不煩，簡而有要。

這也很難講。說它詳，全書兩百卷，當然是詳了；然而詳而不煩。說它簡，從黃帝、堯、舜到唐代，九個門類的事情全放在裡面，只有兩百

卷，也算是簡了；然而簡而有要。

我勸諸位做學問治史，一定要一讀此書。若碰到一制度問題，不要只為找材料，去杜佑通典裏找，僅要拿人家的精心結撰來做自己的方便使用；卻不如此省力。要運用一本書，先該對此書有瞭解。諸位學史學，我已經勸過諸位，應該讀史記、漢書，乃至後漢書、三國志，下邊可不再那麼用大工夫。可是像通典這樣的書，卻該細讀。要學他怎樣地來寫這書，要學到它「詳而不煩，簡而有要」，把羣經、諸史、各代文集一起拿來；這一種編纂方法，眞是何等體大思精。若諸位自己懂得這方法，將來自己寫書始有基礎。我們更要曉得，要讀一部書，還該懂得寫此書的人。我們能知學那寫書的人，才是學到了他書的精神，成為一種活的學問。我們讀杜佑通典，也該要能想見其人。

新、舊唐書裏都有杜佑傳，而還是舊唐書較詳。杜佑自己說：

> 太上立德，不可庶幾。其次立功，遂行當代。其次立言，見志後學。

所謂立德、立功、立言三不朽，此是春秋時代叔孫豹的話。他說不敢希望到最高的立德，只希冀在其次立功、立言上。他總算在當時政治上有貢獻，其次立言，是他寫了這部書。又說：

> 臣才不逮人，徒懷自強，頗玩墳籍。雖屢歷叨幸，或職劇務殷，竊惜光陰，未嘗輕廢。

他的職務之忙，事情之多，是可想像的。而他總覺得時間之可惜，從來沒有浪費過。即此一層，就可為後人作師表。我們讀劉知幾史通，便該研究劉知幾這人。他的非經、疑古，足見其人之淺薄。像杜佑，我們只看上引諸節話，就可想像其人，也就可信託其書。諸位不要把事情都分開看，人是人，書是書，不求會通。

杜佑自說，五經尚書、毛詩、易經、春秋，他也曾看過；但他不是個經學家，他的工夫完全在史學。他說過這許多古代的經學：

> 雖多記言，罕存法制。愚管窺測，莫達高深。

所以杜佑誠然不是個經學家，也不是個思想家，可是在這許多方面，杜佑究也用過工夫。即如司馬遷，也不能說他是個經學家或思想家，司馬遷也只是個史學家。但司馬遷、杜佑，都不是不理會到經學。通典裏從三代一路講下，很多問題，都講到詩書，都從經學講下。他引古代的

經，常加附注與考訂；而這些附注考訂，也多為一般經學家所沒有講到的。可見杜佑不是不兼通經學，文學更不必論了。

在杜佑前，已有一劉秩。在唐玄宗開元年間，採集了經史百家言，寫了一部政典，分門別類，有三十五卷。在當時很為人看重。杜佑認為這書還不够，所以再來推廣，重寫通典。此所謂有開必先，劉秩政典是在杜佑通典以前的一部書，現在是看不見了。

至於杜佑通典本身，我想留作下次講。但這部書實在有價值。不過後來，有了通志、通考，而普通一般人則都去翻文獻通考，因為文獻通考的材料更多了，唐以後還下及宋；杜佑通典所有，已給他抄了進去，再加上新的。但創造這類書的究是杜佑，而且有許多地方馬端臨實遠不如杜佑，他只略為有一點改動。等於如班固漢書略為改動了太史公的史記，我們就感覺其不如太史公，他不瞭解太史公的地方還是很多。我們要知，抄人家的東西也不容易。所以杜佑通典還是應該讀。

但杜佑通典兩百卷，我們此刻如何讀法？但縱不能細讀，至少也該把來翻一遍。此下我再講到鄭樵通志、馬端臨文獻通考時，諸位就知道中國人所謂的三通、九通究是怎麼一回事。多看書，總對諸位有好處。諸位要知，自己所做學問只是這一點，所沒有做的學問還多；這已對自己有極大好處了。不要只做這一邊，那一邊的全不知道，而自高自滿，這一種態度就會出毛病。至於我們學史學，也不應該全不知道經學和文學，我也已處處提到，不必再細講。

杜佑通典（下）（附吳兢貞觀政要）

一

我們今天續講通典。通典共分食貨、選舉、職官、禮、樂、兵、邢、州郡、邊防九個部門。這九個部門是分著次序排列的。他說：

> 理道之先，在乎行教化。教化之本，在乎足衣食。

政治最先第一項是教化，即今天講的教育；但教化的根本在經濟。大家先要有生活，豐衣足食。所以全部通典第一項開始就是經濟問題。中國從來講政治，從論語、孟子一路下來，無不以經濟為政治的最先第一項，杜佑通典亦就如此。直到現在，我們大家不讀書，好發空論，遂認

為中國人一向不看重經濟。其次說：

> 行教化在乎設職官，設職官在乎審官才，審官才在乎精選舉。

政治組織必要設職官，設職官先要審別能當此等職官的人才，要找適當的人才，就要有選舉。這是通典書中的第二項目。照今天講，有選舉就是民主政治。我們只說中國是傳統的專制政治，當然皇帝用人不需要有客觀的標準和規定的制度。我們又說中國社會是個「封建社會」。試問在封建社會裏，又怎麼有選舉制度？封建社會裏的貴族是世襲的，但我們歷史上有選舉制度，做官人向來先從下邊選上去，再從上邊派下來。所以我說中國到了漢代，已該稱為「士人政府」，因其既非貴族的，又非軍人的，也非商人的，當然也不是教會的。政府裏邊許多人，都從社會選舉出來，選舉從漢代就開始成立一制度。後來到了唐代，又變成為考試。在杜佑作通典那時，所推行的是考試制度，而論此制度的源本，則從選舉制度來，所以他還稱之曰「選舉」。考試、選舉，是一本所生。而在兩漢，乃至於唐代，選舉和考試制度的後面，還是有學校、有教育。因此在敍述選舉制度中，學校教育與考試都已包括了。這是中國傳統政府重要的第二項目。第三項目才是設職官。從政府首領宰相以下，中央地方各級，合成一政府的組織。

舉這三點，諸位就可知，中國傳統政府究是建築在一個什麼意義上的。再說政府是以解決社會經濟生活問題為首要，這是他的最大責任，所以第一項便是食貨。政府為要選擇社會賢能來辦政治，因此有選舉。然後再講到這個政府怎樣地分配職位，你盡此職，彼盡那職，故稱「職官」。中國人講政治，向不講「主權」何屬，卻稱「職責」係何。現在我們則定要說政治主權在那裏？於是有神權政治，說主權在上帝。有王權政治，說主權在皇帝。民權政治，主權則在民眾。這些都是西方人的政治思想，中國人從來不討論到這主權在那裏，卻儘討論他的職責是什麼？一官則必有一職。皇帝在政府裏，也有一份職責。他只是政府官位中之最高一位。這是中國政治思想同西方根本不同處。西方人講國家，便說國家要有主權、有民眾、有土地，主要仍逃不掉一個「主權論」。我們講政治，一向不重講主權，重要在講政府應該做些什麼事？所以杜佑通典最先第一項制度是食貨，第二項是選舉，第三項是職官。只從這三項制度上來講中國的政治理論，已可講得很扼要，很透切。

而第四項是禮，第五項是樂。他說：

> 制禮以端其俗，立樂以和其心。

中國人一向看重社會的風俗和禮樂。他又說：

官職設然後興禮樂。

道德教化毀滅了，再始用刑法；所以下邊有兵有刑。我們的政府，是一個大一統的政府，所以下面還要劃分地域，有州郡，又有邊防來阻擋外面侵犯。

我們只看他這九個門類的先後，已可說這是杜佑一番極大的政治理論所在。所以直到清代乾隆時，再刻杜佑通典，在序上亦說到：從食貨開始，就是「先養而後教」，下面是「先禮而後刑」「安內以馭外」，本末次第都有條理。我們只從這一大體上，就可看出杜佑通典之體大思精。

二

其次講到書的內容。特別有一點重要該提出的。如看他的選舉篇，前面有總敍，後面有評語，前三卷是歷代制度，下三卷是雜論議。我們當知，在中國歷史傳統上，每一個政治的措施，或成立一項制度，便有朝廷許多做官人，乃至社會普通平民，都可發表意見。而這許多意見，其中重要的，也都大部分記載在歷史上。主要是所謂「奏議」。奏議以外，在每一家的「文集」裏，也常有文章討論，或是古代，或是當代，某一項制度的利害得失。我常說，我們治歷史，有著史、考史、評史三項。評史項下所特別重要的，當然要論評當代。中國人一向下來對於現實問題的論議，尤其是政治上的，是非常重視的。我們今天常說，我們的意見要客觀，不要主觀。但當知，如在漢代有一制度，漢朝人在那裏批評這制度，他們這種批評纔眞是客觀的。若使我們來批評此制度，這些批評，反而是主觀的。只有漢朝人批評漢朝制度，這才是眞批評。我們該要懂得漢朝人怎樣來批評他們當時的制度。譬如說今天要批評共產主義、極權政治，最重要的，要問在共產主義、極權政治下邊的人，他們對這個政治和主義抱怎樣意見？這才是客觀的眞批評。我們站在這個政治的外邊來批評這個政治，豈不是我們的主觀嗎？

所以我們學歷史，更重要的，要了解在當時歷史上的人，看他們對當時的事是怎樣的看法？如中國歷史上有一個孔子，在此下兩千五百年的中國歷史上，一向為各時期的中國人所崇拜，這是歷史上的客觀。今天我們來反對孔子，要「打倒孔家店」，這是我們這一個時代人的觀念，這

是我們的主觀。同樣理由，對於中國傳統政治，我們要看在中國歷史上向來每一個時期中的人，他們對這個政治怎麼看法，在他們認為是對是不對。我們不能拿我們今天學了西方的一點皮毛，其實也學得很少很淺，而把來批評中國傳統政治，說中國兩千年來只是個專制政治，這實是一個很主觀的講法，實在也沒有仔細去讀這兩千年來有關政治上的書。如杜佑通典，光是關於選舉制度，一半是敍述這制度，一半是網羅歷代各家各項批評。漢代的情形和魏晉南北朝不同，魏晉南北朝和隋唐不同。因於時代不同，而批評意見也不同。

中國有一點和西方不同處，中國的知識分子，因為有了選舉制度，幾乎多數都跑進政治界。他們對於政治有意見，都是很具體，這件事該這樣，那件事該那樣。不像西方許多知識分子，本不親身預聞政治，就憑空寫一本書來批評政治，來構想一個懸空的烏托邦、理想國。我們見外國人這樣，說這是「政治思想」，他在專心一意寫一本書討論政治；而中國知識分子，卻沒有像樣來寫一部有頭有腦討論政治的書，於是認為在中國就找不到像樣的「政治思想」。其實中國人的政治思想，該從現實政治裏去找。如說選舉制度和考試制度，在這個時期這樣子的情況下，就有這時期的許多批評。在那個時期那樣子的情況下，就有那時期的許多議論。讀歷史的人，看了這許多批評議論，自然也能懂得關於這一制度的情形。一天他跑上政治，他對於其當時的選舉考試制度的利害得失，自也能加以一個很正確的評斷了。所以在中國歷史上，很少有徹頭徹尾的大變動。即如選舉制度，從漢到魏晉南北朝，到隋唐以下直到清代，一路下來，如我上面所說，有因有革，但總是有此傳統。

今天我們一意要學西方人之革命，要把前面的歷史傳統全體推翻，那麼下邊該怎麼辦？這只有一條路，便是到外國去學。中國歷史上自己原有的一套，是不要了。這是一件最可怕的事。為什麼中國自己原有的一套全該不要呢？其中道理，卻就大家不知。循至歷史上一切經過事實，我們既已全部不知，試問又如何再要？今天的中國，老實說，全部政治都已外國化。最少在政治上引經據典，發大理論，就該全從外國來。諸位在此也都看見過我們的選舉，選一個市長、縣長，如何選法？選出的又是何等樣人？諸位也知道了。試問這樣就是最好的嗎？外國人的選舉，有沒有比這樣好一點？這是一個問題。但中國歷史上，從前是怎麼樣子的？有沒有選舉？這又是另一問題。現在我們是要把歷史腰斬了，以前傳統，一刀切斷。清代以前的舊的，我們都不知道，都不要。

諸位學歷史，有一壞現象，學歷史就想做一史學家；至於在歷史上如政

治等許多現實問題，好像和我不相干。要進了政治系，才學政治。進了歷史系，好像對於國家治亂興亡可以漠不關心。諸位都預備在大學裏教書，先得寫篇論文，拿了幾十幾百條證據，不痛不癢，這是在大學教書的必需資格。現實政治則和我不相干。諸位認為這樣的學者是對嗎？還是以往中國的舊式學者對？他只讀了一部杜佑通典，懂得這樣那樣；跑上政治，選舉該這樣，食貨該那樣，他可有種種理論、種種看法。即使他不在政界，寫本書也寫得很具體，很客觀。

諸位不要認為今天的我們纔是進步到了最高點，從前一切不如我們。我們今天所最了不得的，不過學到一些外國的。但你能說今天的外國，就是他們的最高點嗎？如今天的美國，就一定比華盛頓初開國時，或者林肯南北戰爭時進步嗎？經濟是進步了，政治未必就進步。今天的英國，就定比十八世紀十九世紀時的英國進步嗎？科學說是進步了，經濟、政治未必就進步。我們僅是學著外國今天的，而且是學的一點皮毛。難道我們大學裏政治學系的學生都能留學外國嗎？在中國讀外國書，所知有限；跑到外國去，仍是在大學裏讀課程，和他們的實際政治還是相隔很遠。回來了，還是在法學院政治系教政治。至於政府用人，並不定用到這批學者。這也不能專怪我們，外國就這樣。外國的一切，是否也值得批評呢？這是個大問題。近代人物中，只有孫中山先生，敢對外國選舉制度也有批評，此外似乎是沒有了。

三

通典選舉下的第四卷是禮，就有一百卷，占了全部通典的一半。諸位要知，中國政治是一個「禮治主義」的。倘使我們說西方政治是「法治主義」，最高是法律，那麼中國政治最高是禮，可說中國傳統政治的理想是禮治。什麼叫做「禮」？今天我們豈不一點也不知。還是鞠躬舉手就算禮了呢？倘使諸位讀通典，研究經濟史的，只翻它食貨志。研究選舉制度的，只翻它選舉志。研究政治組織的，只翻它的職官志。卻沒有人去翻它大半部通典所講的禮。可是一部通典裏，很大的貢獻就在這裏。它把禮分了吉、凶、軍、賓、嘉五種，中國人向稱為「五禮」。不讀古書，就不曉得這五禮所包括的範圍。

通典在禮一部分前也有個總論，提起中國歷來講禮的人，從西漢叔孫通起，到唐代，共有三百人之多。可見杜佑自己至少對這一部分是下著很大工夫的。在此五禮中，杜佑通典特別的貢獻，則在講凶禮中之喪禮。在喪禮中最重要的是服制，中國人所謂的「喪服」。怎麼叫做喪服呢？

如父母死後，子女為父母守喪的年限及一切的制度，都包括在內。我們中國歷史上的家庭組織很複雜，喪服是中國古人一個極大的學問。遠在小戴禮記裏，就有一篇文章叫喪服。這尚是在貴族時代。後來到了漢代，特別到了東漢以後，中國社會才有所謂「士族」出現，這已不是古代的封建貴族了。漢以後的士族，是經過漢代的考試制度以後所產生出來的一個新階級。此下就是魏晉南北朝的門第，一路下來到唐朝。也可說士族便是那時的貴族吧！不看別的，只看新唐書裏的宰相世系表，就可看出門第在當時之地位。但那些大門第怎樣維持？這就靠著一種禮，更重要的是喪禮，尤其是服制。因此在魏晉南北朝時，研究喪服制度是一個大學問。當時有一位經學大師雷次宗，他在經學上的地位，當時人推尊他可比東漢末年的鄭康成。他的學問，就是講喪服。甚至當時一個和尚出了家，他也要做一世之師，也要來領導當時的社會，也就要研究喪服。我們死了父母，有種種事情不明白，也可去問和尚。所以當時中國的大和尚也多研究喪服。和雷次宗同時，就有一個慧遠，他是那時住在廬山東林寺的大和尚，他就研究喪服。喪服在當時社會的重要，諸位即此可想而知。下到唐代，還是有大門第，還是要講喪服制度。

現在我問諸位，那時的喪服制度，究是個什麼制度？中間講些什麼呢？我們全不知，卻儘大膽批評，說中國社會是一個「宗法社會」。「宗」就是我們向來的宗廟祠堂。祠堂裏也有一套「法」，即是禮，最重要就是這喪服。不是像我們想法，父母死了，送進祠堂，每年去祭拜，這就叫宗法。這想法太幼稚、太簡單了。在杜佑通典裏，就保留著可以說最詳備的當時的喪服制度。在他以前以後都沒有這樣記載過。若能具體地來講中國的喪服制度，這纔是講了中國的宗法。倘使今天諸位要批評中國社會，說它是一個封建社會、宗法社會，這也可以。但中國的宗法究是怎麼樣子？諸位不應都不知。恰如諸位批評我們中國的政治是專制政治，為什麼呢？只為它有個皇帝，是一個政府中最高的第一位，所以中國從秦以下的政治是個專制政治。這話也對。但我問諸位，究竟我們歷史上各代皇帝，又是怎樣的專制法？諸位又都不知。除非諸位能去翻出一部杜佑通典，花費著一年半載工夫約略讀一過，你才會告訴我中國政治究是怎樣專制法。你說中國社會是個封建社會、宗法社會，但封建究是個怎樣子的封建？宗法又是個怎樣子的宗法？倘使諸位想拿來和西方中古時期的所謂封建社會相比，其間相差簡直是太遠了。但我們直到今天，始終沒有人把此問題來研究過。此因到了宋朝以下，中國大門第沒有了，不需要這樣繁複細密的喪服制度，所以連宋以後人，都不來研究這一套，又何況在今天？這是過去的事。可是今天我們定要提出這句話來，儘說中國是封建社會，至其一切實況，則只說不知。不知亦無妨，

但不該隨口罵。

我們今天做學問，不講實用，只高呼「為學問而學問」，要做一種專家之學，詳細來下考據工夫。那麼倘使有人能拿出一番大工夫，來讀杜佑通典裏的凶禮和喪服制度，寫出一部書來，也可使我們了解到中國那時的大門第和其所謂「宗法」在當時究是怎麼一回事。這豈不也是一項極大的學問？那時的這項制度，也不是由專制政府下一條法令規定便得。這事情很細密，不知經過了幾多人辯論，你認為該這樣，他認為該那樣。收進在杜佑通典裏的很多，都是些極深細的學術性的討論。不像穿一件衣服，坐一輛車子，這些禮卻簡單了。至於下邊的樂，當然更是一個專門之學，到我們現在也都不懂了。

下邊是兵。通典大體以孫子兵法十三篇為主，把歷史上的兵事，一切分類歸在這十五卷裏。再下邊刑、州郡、邊防三門，我們可不一一詳細講。我在這裏只想舉出一點，杜佑不愧是個大政治家。在當時，做過幾任宰相，對經濟、財政、軍事各方面，相當能幹，都有貢獻。然而他寫這部書，兩百卷中間的一百卷，卻都是寫的禮。倘把禮、樂兩門合算，就占了全部通典的一半以上。諸位不要以為只在中國古代孔子孟子時，儒家講禮樂。當知漢唐以下到宋明，還是有講禮樂的，杜佑就是極好一證據。今天我們沒有一個講歷史講政治的人再來講禮樂，這實已是一大變。只因外國沒有，自然今天的我們也就不肯再講了。可是在中國歷史上，明明是一路下來有此兩項，至少今天的我們，也該有人知道此所說禮樂者究是怎麼一回事？這些禮樂，又和政治有什麼一種關係？我想學歷史的人，至少有此責任。那麼最先便應該翻翻杜佑通典。可以說，杜佑通典實在是中國史學上一部獨創的書。

四

我最近得到美國一朋友來信，說現在的美國人，慢慢看不起歷史，他們要轉向注重講社會學，不講史學了。他們認為講社會學才是轉向現實。最近我又看到有人寫文章。說現在我們也該都講社會學了。跟著美國人風氣，不要我們再來講史學。在以前，就有人說，中國的二十五史，只是一部帝王家譜，只管講上層的政治，不講下層的社會。我們要來研究中國的社會史，就苦沒有地方去找材料。卻不知中國傳統政治，向來和社會不分家。如看杜佑通典，第一篇就是食貨，國家的賦稅制度就根據了當時的社會民生和經濟實況，然後再來訂出政府的賦稅制度的。所以我們只要眞能細看我們歷代政府的賦稅制度，便可間接地了解到當時的

社會民生。惟其因為中國的政治制度，都要根據著當時的社會實況來決定，所以社會變，制度也跟著變。漢代的賦稅制度，到唐代變了。唐代的賦稅制度，到宋朝又變了。正因為社會一切情形變，上層的政治制度不得不隨而變。諸位果要研究中國社會史、經濟史，只去看杜佑通典，則唐以前的社會經濟各種問題，多項材料，都已收在裏邊。

西方政治並不這樣。西方人在王權時代，皇帝要收多少賦稅就收多少，政府和社會上下隔絕。民眾拒絕交這許多稅，繳不起，就向皇帝說：你要我們這許多賦稅，究竟怎麼用？能不能給我們一個帳。這就是今天所說的決算。明年要的錢，預備用在什麼地方，也開一個帳。這叫做預算。這一來，就有近代西方人的民主政治和選舉制度出現。這是因社會對抗政府而起。而中國則並不如此。中國的選舉制度，不專是選了代表來審查政府帳目的。中國政府的賦稅制度，都是針對著社會經濟情況而設立。中國歷史裏既記載有歷代賦稅制度，怎麼又說沒有社會經濟情況呢？

今天我們中國人，不讀中國書，一意罵中國，這至少已成為這六十年來的普通現象。諸位今天應該要多讀幾本中國書，卻又不是學了外國人辦法來讀中國書，今天這裏翻一些材料，明天那裏翻一些材料，把中國古書只當材料看。這又不成。我們定要一部一部地來讀。而讀書又應有一個最大重要之點，便要能讀到這書背後的人。若我們讀論語而不知孔子，這不行。我們從讀論語而能想像到背後孔子這個人，待我們了解了一點有關孔子這人的，再回頭來讀論語，你就會對論語更多明白。史學也是這樣。我講史記、漢書，定要講到司馬遷、班固這兩個人，再來讀史記、漢書，那麼了解得會更深切。不能既不管人，又不讀書，只是翻查材料，這絕對不是個辦法。

上次我講劉知幾的史通，這次講杜佑通典，都是唐代人。但諸位要能從劉知幾史通來認識劉知幾這人，從杜佑通典來認識杜佑這人。這兩部書當然不同，而杜佑和劉知幾兩人也就不同。至少在劉知幾心裏，拿現在話來講，他是要做一個史學專家，來講究怎樣寫歷史。而杜佑心裏，他並不是只要做一個史學家。我上一堂已先詳細地講了杜佑這個人。諸位再把此兩人比看，一人存心要做一史學家，一人並不存心要做一史學家。惟其存心只要做個史學家，因此他的理論和見解都狹小了。史記裏這個題目錯了，漢書裏某篇文章某個字用得不對了，他僅是講的這許多。在我則不認為有一種學問可以從別種學問裏劃分開來，互不相關。倘使僅為史學而講史學，這決非眞史學。杜佑心裏並非僅為著史學，他

不是只為自己要做一個史學家來寫一部歷史，而是對國家、社會、政府、上下古今，他有他一個研究的方面。杜佑說：太上立德，我是學不到。其次立功，其次立言。杜佑至少是一個有心人，他不是限制在史學裏面專來講史學。

我們再進一步講，諸位學歷史，歷史裏面包括有一件一件的事，諸位固然要懂得。但也要在許多事的背後去找這些做事的人。沒有人，怎麼會有事？魏晉南北朝幾百年，可說是中國的中衰時期。現在到了唐代，一下子，光明燦爛，新的大一統時代又來了。諸位說：你看唐代的制度多好哇！但要問究是那些人來訂出這些制度的呢？為什麼魏晉南北朝人不能，而唐朝人能？這裏我們自要懂得學問該要做到人身上去。今天我們都知道中國該要學外國，但為什麼外國人能，而我們不能？諸位要懂得其中道理。諸位或說：這是我們中國文化不好。這就荒唐了。當知這和我們從前的文化無關係。至少是無直接密切的關係。我們豈不都已到外國去學了，如何回來便一事亦做不成？這背後是人的問題。這裏所謂的人，應該就是現代我們的自身，而不是歷史上的古人。中國古人做個古中國，做得蠻像樣。現代中國人要做一個現代中國，何以做得不像樣？這裏總有個道理。這道理不在我們自己身上，又在那裏呢？所以我勸諸位，學歷史，該從事情背後去研究到人。唐代人確是了不得。不然，唐代怎會這樣了不得？固可說：唐代經學、史學都不够標準，思想上只是依信佛教；然而在政治上則多出人物，杜佑也只是其中一個，而又不是其中最上乘的一個。惟其他們在政治上有成就，才能有如通典那樣的書出來。

五

在此，我又要附帶一講吳兢的貞觀政要。吳兢是唐玄宗時人，此書專講唐太宗貞觀一朝的政治。書分四十篇，共十卷。此書甚為以下歷代朝廷所重視。宋、元、明、清歷代做大臣的乃至皇帝，都會要讀此書，看看當時唐太宗究竟怎樣來治天下。在中國歷史上，「貞觀之治」也實在是個了不得的大事。而此一書專來寫此事，宜受後人重視。此書到元代，有戈直為作解注。在解注裏，還特別載了自唐到宋好多人討論貞觀之治的好多話。諸位當知，唐太宗不能一人完成此貞觀之治；在唐太宗當時的朝廷上，是有大批人配合他來造成這貞觀之治的。

書分三大部分。第一部分是「朝廷之設施」，唐太宗究竟具體的做了些什麼事。第二部分，唐太宗怎麼做出這許多事的？那麼須看當時「君臣

之問對」。唐太宗如何問他許多羣臣，而許多羣臣又怎麼樣告訴唐太宗。第三，「忠賢之諍議」。唐太宗也有想錯做錯的地方，有很多人出來諍議。這在唐代初年的政治階級裏，不過把唐太宗來做一個中心的代表，而來講這一朝的政治。我今略舉幾篇一說。

第一卷兩篇，第一篇為君道，第二篇為政體。此兩篇講做皇帝該怎麼做，政治該是怎麼一回事。第二卷三篇，任賢、求諫、納諫。做皇帝最重要的條件是要能用人，等於如杜佑通典，第二部分最重要的便是選舉，選舉與任賢是一意相生的。皇帝要懂得求諫，要讓下邊人遇到皇帝做錯了事能諫他。諫了應該能納，聽人家的話。我們可以說，唐太宗最偉大處就是能聽人話。而在唐太宗時，最難得的，也就是有人肯講話。第三、四卷暫略不講。第五卷五篇，仁義、忠義、孝友、公平、誠信。第六卷九篇，儉約、謙讓、仁惻、愼所好、愼言語、杜讒邪、悔過、奢縱、貪鄙。諸位一看這兩卷的題目，這都是講私人道德的，並且講些我們私人極普通的小事情。用錢該要懂得節省，對人該要懂得謙讓。這又和政治什麼相干？諸位且莫說：我不進政治界，也不學政治，不想做官。但我勸諸位，還是可以讀一讀貞觀政要。

像唐太宗這樣一個大皇帝，在當時歷史上，唐太宗被尊為「天可汗」。這時全世界許多外國都服從中國，共推唐太宗做皇帝的皇帝，可汗的可汗，而稱之為「天可汗」。在西方，古代的羅馬帝國，後代的大英帝國，最了不得也不過這樣子。其實也並不能這樣子。因羅馬帝國和大英帝國乃是用兵征服了外國，而唐太宗並不如此。只因唐代聲威所播，而獲得各外國之推尊。可是諸位看所謂貞觀一朝的「政要」，還是講些儉約、謙讓、仁惻之類。我們今天來讀這部書，也就可做我們每一個人的修身教科書。可見中國古人所謂「身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平」，把修身、齊家、治國、平天下一路講來，這不僅在中國古代經書裏如此講，後代的歷史書裏也同樣有這樣具體的事情。

我們且看吳兢，他並非一大儒、經學家，但他在唐玄宗時，當然可以知道唐太宗時的事情。拿這許多事情彙合起來，寫這十卷四十篇書。我們現在且把此書中第五第六卷一讀，我們才可知道唐太宗一朝這個「貞觀之治」實在是了不得。但後代的中國人，要把中國傳統下的更高觀念來批評歷史，把孔孟、程朱儒家的最高理想來批評唐太宗，那麼覺得唐太宗還是不够條件。如唐史所載的「玄武門之變」，中國後人便要說唐太宗在私人道德上有缺點。這是後代中國人拿出一個更高的道德標準來批評他。倘使我們只把一般的政治情況，且就世界古今的政治現實來講，

像唐太宗這樣的人，實在也已是了不得，不失為中國歷史上一個大君主。而他之所以能造成這一貞觀之治的，諸位只看這書中的第五卷第六卷，也就已經可以知道中國人的理想政治應該是怎樣的一套。中國人所理想的一位政治領袖、做皇帝的，又該是怎樣的一個人。

下面第七卷三篇是崇儒學、文史、禮樂。若不看重儒學，怎會有第五第六卷這許多。既重儒學，便該講文史，講禮樂。我們今天自己做學問，卻只要做一個史學家或文學家。要做史學家，也便不管文學了。在史學中，又不管禮樂或儒家這許多。講求儒家，是思想方面的事，和我們研究史學不相干。則試問我們所要的史學，究該如何才算做史學？倘使今天來一個唐太宗，他要用讀書人，要找幾個大學裏一輩研究史學的；諸位只能說：我對政治沒興趣，我正在寫博士論文。在寫博士論文裏，卻可恣意批評，說中國歷史、中國文化根本要不得。自秦以下的政治，則只是專制皇帝在一手幹。但中國歷史如何有此五千年，五千年中如何有此貞觀之治，則究為當時及此下人所看重，此刻大家都不管。我想我們講歷史的人至少該來管。

又如我們今天要講新文學，那麼男女戀愛便成了主題。從前中國文學裏究竟講些什麼，現在我們也不管。我們大學裏的國文系還是陳舊的一套。而社會上所流行的所謂新文學，則和大學國文系分道揚鑣，誰也管不了誰。不過從前中國人也有文學，大學國文系抱殘守缺，擺個樣子在那裏，也還未可厚非。而歷史系則力追新趨，把大學裏的一套，和舊歷史上的一套，也就分道揚鑣了。我們只看在唐玄宗時，朝廷上還有這樣一個人來寫一部貞觀政要，可見唐朝人大大小小都對政治很重視。固然貞觀政要不能和通典相比，可是在將來的歷史上，這部書也當被後人大家看重。所以我今天講通典，特別附帶提出這部書，以見唐代人縱在最高的學術思想面，他們對儒學、經學並不能超過前人，而社會一般人則只是信仰佛教；但他們跑上政治去的人，我們還不能一例看輕他們。即舉杜佑通典、吳兢貞觀政要做例，諸位便知倘使要研究唐代史，還是要從歷史的背後去尋這個人。

六

唐朝人畢竟和魏晉南北朝時的人不同。諸位如回頭看看像世說新語中那些人，便知和唐朝人不同在那裏。到了宋代，那時人就又和唐朝人不同。諸位要懂得這樣來讀中國歷史的話，諸位才知道今天我們中國人又是一個樣子，在整個五千年歷史上該占一如何地位，卻大值我們一番研

究。我們不要把我們今天的大學生、大學教授，乃至整個學術界，看成是中國開天闢地以來第一個好樣子，我們是第一個好時代。我想我們最好也不過能讀幾本外國書，知道了一些外國情形；但不能說從前中國歷史上這許多人全不像樣，全未讀過外國書，要把向來整個理論推翻。循至跑進政治做官的人，也全不讀中國書，不要以往一切學問，看不起從前做學問的。我想在外國也並不這樣。我想我們該懂得悔過，這是我們的錯，我們這幾十年來的學術界實是錯了。我們不能過而不悔，永遠像此般下去。

我今講唐代史學，只舉這兩部書，諸位試去一讀，也可知唐代確是了不得。但我並不是說唐代的史學了不得，只由此可以看到唐朝的時代了不得。貞觀政要很省力，很易看。通典恐怕難看，不過也不妨大略地一看，且看一大概。實際上，中國古書，眞要細讀的也並不多。如諸位照我所講，讀尚書、春秋、史記、漢書，以下便可不要都全讀，便讀杜佑通典。我也並不勸諸位定要去細讀，只先懂一大概也得。下面我們就要講到宋代了。可見要我們讀的書並不多，如遊臺北，中山北路、陽明山總該看一下，卻不要私家小巷到處儘去鑽。諸位研究史學，幾部大書便够。還有工夫，不妨還讀點文學，讀些儒家經典，如論語、孟子之類。為什麼定要圈出一個小圈圈，在這小圈圈裏拼命找材料，做一篇論文，也得二三十萬字。這只是現前的時代風氣。大家想做劉知幾，不想做杜佑。劉知幾只是存心要做史學家，杜佑卻並不存心在做一個史學家。但諸位要存心做個史學家，也已經了不得；可是我再勸諸位放高一層，豈不是更好？諸位只看劉知幾史通，這也可使諸位生害怕。他把以前一應歷史都讀過，他所批評的也是相當苛嚴，這部書終是廢不掉。可是這部書最多也是史學中第二流的書，像杜佑通典才算是第一流。我定要給諸位一個更高標準來讀書、來批評古人，才好。

歐陽修新五代史與新唐書

一

我們上一堂講的是杜佑的通典和吳兢的貞觀政要，唐代就只講這兩部。現在講到宋代。講中國學術史，宋代是一個極盛時期。上比唐代，下比明代，都來得像樣。唐代富盛，明代亦然。而宋代衰貧，講國勢當然宋不如唐，也不如明。但是學術恰恰不同，唐朝只是佛學大盛的時代，宋不能及。若論文學，唐詩宋詩各有長處，唐詩並不一定就在宋詩之上。

如講古文，雖然由唐代韓柳開始，可是宋代的古文盛過了唐代。經學、史學各方面，唐朝都遠不能與宋相比。明代也一樣不能同宋相比。

今天我們對於所謂「宋學」，大率有兩種錯誤的見解。一為清代學者的門戶之見，他們自稱為「漢學」，以與宋學分立門戶。尤其是乾嘉以後，看不起宋學。二是民國以來，接受了清代人這一種門戶之見，還加上了一套淺薄的西方實用主義觀點，認為若是宋代學術好，為何不能救宋代的衰與窮。這話其實講不通。孔孟儒家，乃至於先秦諸子百家，也並沒有救了春秋戰國的衰與窮。我們現在佩服西方人，但如蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德也並沒有救了希臘。羅馬帝國後來也已經遵奉耶穌教，但耶穌教也並沒有救了羅馬。像此之類，可見我們不該用一種淺薄的實用主義來批評學術。孔孟儒家乃至先秦諸子的學術，自有它的價值。縱算不能挽救春秋戰國時代之衰亂，但為後來中國學術史上建立了一個很好的基礎。宋代的學術，固然也不能救宋代之衰亡，但亦為宋以下的中國建立了一個很好的基礎。等於我們講希臘這幾位大哲學家，或者耶穌教，也不專在希臘、羅馬時代發生作用，它們的作用還要在後發生。這些我們暫時不多講。

我們要專講到史學。再回頭來看看以前。周公的西周書此刻也暫不講。中國史學從孔子春秋一路下來，經過春秋三傳、國語、國策到太史公史記，這一段是中國史學的極盛時代，正是起在亂世。當然，學術史的年代，同普通史的年代，不能劃得恰平，中間有些參差不齊的。如太史公史記，已經到了漢武帝時，可是我們可以把史學從孔子春秋一路到太史公史記，看作是中國史學的一段黃金時代。而此一段黃金時代，則正起在春秋戰國衰亂之世。

第二段就是上面幾次講的，根據隋書經籍志從東漢末年一路講到唐初劉知幾史通這一段。從普通史講，又是中國的一個中衰時期，然而史學在那個時期則很盛。我們能不能這樣說，時代衰，史學會盛。好像一個人，跑到前面無路，發生了問題，會回過頭來看，那就是在衰亂世史學會盛的一番理由了。自東漢末年、魏晉南北朝一路下來，是一個中衰時期，而史學確盛。只是那時史學雖盛，但不夠理想。對於當時，乃至後世，並無甚大貢獻。這我已在上面講過。

第三個時期就是宋代。拿中國漢、唐、宋、明、清五個大時代來講，宋代最貧弱。也可說宋代在中國歷史裏邊，是一個比較中衰的時代。所以這時代能有史學復興了。而這一時期的史學，比較上，他們能針對著時代要求，在史學上有很多有意義有價值的貢獻。較之東漢末到隋唐統一

一段，宋人的史學確要好些。但為何宋代還是不行，這問題我們已經講過，乃是另一問題；不能把普通史來一氣抹煞了學術史。

再下，到了明代末年，清室入主，那時候可說是中國歷史上一個極大的轉變。而那時又有史學興起，新的史學又見曙光。可惜下面滿洲政府政治上的高壓力量，使我們這一番新的史學只見萌芽，而又不能發旺滋長。乾嘉以後，時代是盛了，而學術反走上了一條不理想的路，史學也一樣。

我們講到第五個時期，應該是清末民初我們的現代。這正是我們國家民族又在一個艱苦多難之秋了，又是一個時代的大轉變。照例，我們在這時期也該有史學興起。換言之，我們又該要回頭看一看啊！我們到了今天，該要回頭看一看我們這兩千年四千年來究竟是什麼一回事。這個回頭看，便是史學興起之契機。可是我們現代這一段史學，可說並不能滿足人的想望，而只有使人失望。到今天，我們這時代的史學，並未能對國家社會有些好的影響、大的貢獻；反而橫生枝節，發展出很多壞影響。

關於明末乃至民初的兩段史學，我們到以後再講。今天我們下面幾講，則都是講宋代的史學。

二

宋代學術，不是單單史學一項；只是在全部宋學中有了史學一項。我在宋代史學中，想首先舉歐陽修的新五代史來講。我們去年講了四史以後，不再講此下的許多所謂「正史」了。因其在體制大節上，沒有什麼可講。而歐陽修的新五代史則不然。我們要拿一大題目講宋代史學，那麼首先就該提到它。而且從唐代以後中國人修史，都是屬於官修的。至於私家著史，則只有歐陽修的新五代史這一部。上面所講史記、漢書、後漢書、三國志，四史都不是官修的。歐陽修新五代史，則是後代唯一的一家私人著作。他生存時，這部稿子並不曾送上朝廷，也不是朝廷要他寫的。等他死了以後，朝廷上才下詔把他這部稿子在國子監開雕出版。這是第一點值得我們提出的。

第二點，歐陽修的新五代史是上法春秋的。後來人批評此書，說它：

> 褒貶祖春秋，故義例謹嚴。敍述祖史記，故文章高簡。

又說：

> 史官秉筆之士，文采不足以耀無窮，道學不足以繼述作，惟歐公慨然自任遷、固。

這是說一般正史，從四史以下文章都寫不好，也沒有一種高的觀點，足以成為標準的著作。只有歐陽修新五代史，可謂遷、固以來未之有。這都是極端稱讚歐陽修的新五代史，文章比史記，而書中義理又是學孔子春秋的。

在歐陽修的新五代史以前，已有了薛居正的五代史。這是奉政府命編修的。歐史一出，就變成了兩部。一部稱曰舊五代史，就是薛居正寫的。一部稱曰新五代史，則是歐陽修寫的。就兩書的篇幅材料來講，舊五代史比新五代史多得多。也有人對此兩書作了各有得失的批評，說是：

> 薛史如左氏之紀事，本末賅具而斷制多疏。歐史如公、穀之發例，褒貶分明而傳聞多謬。

此是說薛史像左傳，從頭到尾紀事詳細。歐史是學孔子春秋講義理，褒貶分明而記載多不可靠。這話好像很公平，但拿薛史比左傳，拿歐史比公、穀，實際上是比擬不倫。即論紀事，歐史也不能同從前的公、穀相比。公、穀確是記事很疏，歐史所記，只能說他簡潔嚴正，多所刪略，不能說他都有錯。歐史當然亦有記載錯誤處，這從太史公史記一路下來，從前的歷史都如此，沒有一部歷史從頭到尾沒有錯。當然不必專講薛居正的五代史。所以我們要有「考史」工夫。但歷史不單是一堆材料。清代講史學的人，就有人贊成新五代史，有人贊成舊五代史，把此兩書來詳細比較。諸位也可自己把此兩書仔細去對看。但史學上更重要的，是寫史人的義法所在。這可說舊五代史根本不能同新五代史相比。

趙甌北的二十二史箚記，比較似乎推尊新五代史。他說：

> 不閱薛史，不知歐公之簡嚴。歐史不惟文筆潔淨直追史記，而寓春秋書法紀傳之中，雖史記亦不及。

薛史網羅一大堆材料，當然記載是詳了，可是寫史還得應該「簡」。趙甌北說歐史文章乾淨，直追史記，而他的紀傳裏邊都有春秋筆法，連史記也不能及，可見是很看重新五代史的。而王鳴盛的十七史商榷，則似乎有許多地方偏重舊五代史。甚至即在宋代，司馬溫公的通鑑，寫到唐史，也比較多用舊唐書，少用新唐書。他對於五代史，也比較多用薛史，少用歐史。新唐書就有歐陽修在內。照這樣講，豈不是司馬溫公在

史學上也並不很看重歐陽修嗎？這問題到下邊再說。總而言之，舊五代史是一路跟著上面從四史以下的諸史來，他只是網羅材料歸納起來便是。而新五代史則有寫史的一套義法，不是歸納一堆材料就算的。這一點，我們覺得該特別看重。

三

我們且把歐陽修新五代史裏所謂寫史的義法舉幾點講一下。五代是梁、唐、晉、漢、周。梁代第一個本紀是朱溫，後來唐朝賜他名字叫朱全忠。薛史開頭就稱朱溫為「帝」。而歐史則開頭稱他是「朱溫」，後來唐朝賜了他名字，才稱他「朱全忠」，再後來封了王，然後始稱他是「王」，更後來他篡位做了皇帝，那才稱之曰「帝」。單舉這一點，諸位把此兩書比看，就是一個大不同。薛史也有它來歷，如從前南史宋、齊、梁、陳四代，每一個皇帝，本紀一開始就稱「帝」。而歐史則是學的史記，沛公到後來才稱「帝」，為沛公時不稱「帝」。最先也不稱「沛公」。若我們只讀薛史，正名定義都稱「帝」；一讀新史，才知本末。朱溫本是一個很下流的人，然而還好。更有外國人跑來在中國做皇帝的。諸位一讀歐史，原原本本、清清楚楚，都知道。這些只讀本紀就知。所以歐陽修自己說：

> 孔子作春秋，因亂世而立治法。余述本紀，以治法而正亂君。

春秋是個亂世，然而孔子春秋裏面有一種書法，故說「因亂世而立治法」。但到歐陽修寫史，那時是已經有了治法了；孔子以下，治國平天下，豈不已有了大綱大法嗎？孔子春秋是因亂世立治法，現在歐陽修寫史，乃是拿孔子一套治國平天下的大法來正這些亂君。我從前就最喜歡拿歐史本紀來同薛史兩面對讀，一個一個皇帝，在這邊都見得清清楚楚，在那邊則都是「帝」。只做了皇帝，一開頭就是「帝」了。豈不這兩書的高下一看就見了嗎？

五代很短，一個時期，就有八姓十三君。只有梁、唐兩代，每一代有三十多年。此外的各代，都只幾年、十幾年。因此在五代時做臣的，很少只在一個朝代做，普通都是一個人做了幾代的官。倘使拿我們今天的話來講，好像這個人做了清朝的官，又做袁世凱時代的官，又做國民政府的官，或許再做到共產政府的官。這是一個亂世現象。薛史則只要這個人死在那一朝代，就寫在那一朝代裏，好像此等事不成一問題。這就把五代史所應有的特殊點沒有把握到。歐陽修的五代史，若其人專是一朝

之臣，就入梁臣傳，或入唐臣傳。但這樣的人少得很。梁臣傳、唐臣傳中所收眞是極少。一個人做幾個朝代的官，歷事數朝，歐史便把來另立一個雜傳，亂七八糟地拉雜作傳。這眞是多。也有人批評說：這樣寫法，只看目錄，便感到不好看。怎麼每一朝代只有兩三個臣？這種批評，實是可笑。一部五代史，眞是一段漆黑的歷史，難得有幾個人在一個朝廷做臣；而一個人兼了做五代之臣、四代之臣的，卻很多。那我們豈不只看目錄，便可想見了這一個時代的特殊現象了嗎？這亦可說是歐陽修新五代史的創例，為從前所沒有。

照舊史之例，一篇傳後有論、有贊。而歐陽修的五代史，則論贊不苟作。每篇後有論贊，都是很重要的一篇大議論，不是隨便循例而寫。最有趣的一點，在歐史寫的傳贊裏，每以「烏乎」二字開頭。先嘆了一口氣，再往下講。也就有人批評說，從前歷史傳後的贊，沒有拿「烏乎」兩字開頭的。這種都是學的劉知幾，只在小處批評，而並不瞭解寫史人的特別宗旨。歐陽修自己說：「此衰世之書也。」既如此，那有什麼可贊。但照例史傳到最後要贊幾句，他卻不是在「贊」而在「嘆」。所以歐陽修又說：我用春秋是用其法，師其意，而不學其文。其實有許多人，是可嘆而不可贊的。在五代這個時代，無可贊只可嘆，那有何不可呢？

我小孩時，在小學裏讀書，寫了一篇文章，先生大為稱讚。那時我在初級小學。有高級小學年紀大的學生就圍著這先生說：他寫的文章，先生說好，但文章總沒有開頭就用「烏呼」兩個字的。先生說：你們不知，歐陽修的五代史，開頭就用了「烏呼」二字。當時的小學先生，學問也博，多能讀過史書。那時在我腦裏就有了個歐陽修。其實我那時也沒有讀過五代史，不曉得怎麼開頭就用了「烏呼」二字。但在歐陽修以前，是沒有人用「烏呼」二字作文章開頭的。所以有人要批評我，而那位先生可以替我辯，說歐陽修就這樣。但若有人批評歐陽修，那又有什麼辦法呀！

四

諸位讀史書，於考史外，又要懂得「論史」。不僅要知從前人對其當時及以往的一切批評，還要有眼光針對自己時代作批評。不能人云亦云，前人如何批評，我也如何批評。該要有新意見，新批評。但也不能像五四運動以來那樣信口批評，如「打倒孔家店」、「全盤西化」等，一筆抹殺了全部歷史；那實無所謂批評。到今天，已到了全部歷史更無可批

評了，遂只有作搜集材料的工夫。但搜集這些材料又有什麼用？若使一部二十四史全是帝王家譜，全是專制政治、封建社會，那麼還要讀什麼中國史？可見評史不能省。但批評歷史要能有見解，要知道從前人的批評，還要能批評從前人。我們且隨便再講幾點歐陽修的五代史。

如說軍事，五代正是用兵時代。歐史用攻、伐、討、征四個字來分別記載。兩軍相交，處在同等地位者稱「攻」。以大壓小，一大國攻打一小國，或中央政府的軍隊攻打一地方，這叫「伐」。對方確實有罪稱「討」。天子自往稱「征」。這就是春秋筆法。只看他用那個字，便知是那樣一會事，很簡單。兵事成果亦有不同。用兵獲地，或稱取，或稱克。易得曰「取」，難取曰「克」。又如敵人投降，以身歸稱降，帶著他轄地來歸稱附。你只看一「降」字，便知他一人來，或僅帶著家，乃至隨從少許人。倘見「附」字，便知他帶著地方一併投降。又如反與叛。「叛」是背叛了這裏附到那裏，在此稱叛，在彼稱附，如「背梁附唐」。若在下反上，不是歸附到別人那裏去，只在裏邊作亂造反，這是「反」。又有自殺與死不同。「死」是死節，為國為公而死。「自殺」則還不到死的程度。自殺當然死了，但還不够稱「死」。死是一種忠節，自殺則僅是自殺而已。他殺亦與伏誅不同。有大罪，應該殺，這稱「伏誅」。僅是殺了他，這又不同。像此之類，歐陽修五代史講究這些用字，很有趣味。

諸位可看從前人講新五代史與舊五代史顯有分別，新史裏有他自己的許多「例」。現在我們不看重這些，只拿書中材料來作研究，一件一件事，不分輕重大小是非得失，那就沒有趣味。現在人講歷史，都只講了下一級，不向高處尋。所以我特別要再講史記、漢書。一樣都寫漢代人的事，但兩書體例不同。此因背後作者人物不同，學識不同。我們現在都不管，從來不去研究到整部書，更沒有研究到書背後的那個人；只研究書中間的事情，而有些事情又更無研究意義。如這個人究是「死」，還是「自殺」，我們都不管，只知他死了便算。我們覺得，研究歷史，只是些舊東西，只是一堆舊材料。但從前人如何來寫此歷史，你不能說這些不值一論。孔子作春秋，也是一部歷史。若只看材料，當然遠一不如左傳，左傳裏材料詳細得多，春秋還有什麼價值？所以孔子便遠不如左丘明。那麼從前人為何要推尊孔子？我們說這只是一種舊觀念。這樣一來，我們今天的史學，先有一個新、舊觀念的分別橫梗在裏面。我們又要拿西方人的史學觀念來講中國人的歷史。但西方歷史遠為簡單。為了這一點，至少使我們今天無法有史學了。從前人爭論的問題，今天一律都不管了。什麼死節呀，以及治亂興亡呀，我們似乎都沒有工夫和興

趣去講究。大問題不講，只找一些極小的題目。這就意味何在呢？

五

現在我再講到歐陽修第二部史書。在五代時就有一部唐書，但到宋仁宗時，又命宋祁、歐陽修來重寫一部，稱新唐書。五代時劉昫所寫稱舊唐書。後來讀史的人，既有新、舊五代史的比較，又有新、舊唐書之比較。從前人都花著極大工夫，零零碎碎，一條一條地研究。可是我們今天也都不管，只知研究唐代歷史，在新、舊唐書裏翻查材料，更不管兩書得失。

在新唐書裏，大概從前人一般的批評，就是志與表最好；而志與表則是歐陽修所寫。紀、傳乃是宋祁所寫。可見歐陽修對唐書貢獻更大。當時朝廷派歐、宋兩人寫唐史，是有一番規定的。將來這部唐書的作者，只由一個官爵較高的署名。如隋書署魏徵所著，其實這一部書並不是魏徵一人著，不過由他一人來署名。宋人也照此規矩。新唐書的作者，歐陽修官位高，應由他署名。但歐陽修卻說，宋祁是前輩，年齡比較大，我是比較的後輩，這書他也花著很大工夫，不應該專署我的名。因此新唐書是分別署名的。志和表署歐陽修的名，紀與傳署宋祁的名。宋祁說：我沒有碰到這樣子謙虛，而尊重別人的朋友。

但朝廷上待那一部書寫成以後，還要請一個人，等於如現在總編輯一般，來總其成。紀、傳寫好了，宋祁把來交給歐陽修，請他再仔細改定。歐陽修說：宋先生所寫已很好，我應一字不動。這件事從前人很看重，直傳下來，成為一種佳話。但我們今天，又認為這樣究是對不對呢？我不知諸位對此事如何感覺。志、表既署歐陽修之名，紀、傳則署宋祁之名，朝廷也答應了。但要歐陽修全部看一遍，而他竟一字不改。諸位認為他是不盡職呢？還是敷衍客氣而已呢？其實他就來改一遍的話，老實說，也未必一定全是。各人有各人的學問，各人有各人的見解。歐陽修的態度還是可佩。今天我不過偶然舉此例。

總之，從前歷史上這種佳言美行，零零碎碎傳下來的，不曉得多少。今天我們根本也沒有在那裏用意為這時代寫歷史。倘使為這時代寫歷史的話，有沒有那些佳言美行可傳呢？固然我們今天是一亂世，但有沒有一個人講了一句話，而可以傳之後世的呢？或許有，但有沒有人能為他寫下呢？我們今天都是拿了一大堆材料，你這裏錯了一點，幾年幾月之下寫錯了一個日子。如此之類，將來這史學究於國家何補呢？

倘使諸位治史學，有意要學從前人的這一套，那諸位的學問態度該要大大地改變。就該先要讀論語、孟子大義所在，要懂得這樣才算好，才叫作謙虛。不能就只是舊啊，新啊，外國對，中國不對；這樣籠統武斷是不行的。你如來講袁世凱，你該怎樣講法？你如來講唐紹儀，講伍廷芳，又該怎樣講法？當時國民政府派個伍廷芳，袁世凱派個唐紹儀，兩個代表在上海開會；此兩人，諸位也該懂得研究。這樣治史學，對國家社會自然慢慢兒的會有貢獻。現在出了一好人，諸位既不懂，也不管。做官人沒有好不好，教書先生也沒有好不好。所謂亂世，就先亂在我們的心上。

六

歐陽修修新唐書，也不只是謙德可風。他還有許多大理論，大意見。如舊唐書沒有兵志，新唐書添了兵志。舊唐書沒有選舉志，新唐書添了選舉志。這當然都是非常重要的。舊唐書裏有志無表，新唐書裏還添進宰相世系表，添進方鎮表，添進宗室世系表。特別此宰相表與方鎮表用處極大。從這些地方講，當然新唐書應該在舊唐書之上。

在新唐書裏的每一篇志，歐陽修還有一篇很大的文章寫在前面。如藝文志，如禮樂志，前面皆有大文章。在藝文志前，他說古代的書，到今天流傳的少，失掉的多。他從這上面發了一番大理論。諸位試就此看，隋書經籍志裏面的書，留下到唐代的有幾部？我們試問，今天的書到明天還留下的有幾部？今天出版能保留著三十年五十年的有幾部？保留著一百兩百年的有幾部？書求出版，不求保留。認為時代在那裏進步嗎？其實何嘗是進步，實只是變化而已。變到今天，在西方，連上帝都迷失了，人與書自然不必講。這是整個人類文化中可以爭論的大觀點。

西方人最近又公開地把人稱「前一代」、「後一代」，後一代的看不起前一代。這又是時代進步嗎？諸位也會立刻就生小孩，又要後一代來了，又看不起前一代，諸位立刻將會被子女看不起。而且年代間又認為一定要有「衝突」。這樣的人類社會，還有什麼意義與趣味，還有什麼歷史可講？在這樣的時代中間，諸位實也不該學人文科學，一點價值都沒有，學些自然科學還好。其實自然科學也不值得學。學做生意賺幾個錢，也麻煩。不如買股票，或者賭馬，這樣賺幾個錢過一輩子。現在社會就多這樣的人。這是人類一個極大危機。

諸位如去讀歐陽修新唐書藝文志前面這篇長論，已是慨乎言之。當然歐

陽修一生著作，一字一句幾乎都留到今天。其他宋代人留下的也比唐代多。又如歐陽修在禮樂志前有云：

> 由三代而上，治出於一，而禮樂達于天下。由三代而下，治出於二，而禮樂為虛名。

只看這兩句，便見史學家大理論。諸位要知，中國歷代史籍，每有許多大理論。如此兩句，我們便不容易懂得。如何是前世禮樂本於一，後世禮樂為虛名？我們要評史，也要能發揮像這樣般的理論才是。當然，歷代能具這樣見解來講歷史的人是不多。宋代的史學，我們就拿歐陽修來做代表的話，歐陽修在經學、文學各方面都有大修養，所以他的史學也有個博大的基礎。並不像他人，只要跟著史記、漢書，也來寫一篇篇的本紀、列傳，拿許多材料彙聚在一起便是。

像我們民國初年寫清史，這部清史實在要不得。可是我們儘知道它要不得，卻沒有人能出來重寫一部。今天我們共有正史二十五部，此下第二十六部新史該如何寫，現在還沒有人想到此問題。下面我們只要新，但問如何般新法？父母死了，或者買口棺材，或者送火裏燒，總得要有個了結，不能不理就算。我們要講新史學，那麼清代一亡，我們也該寫一部像樣的清史才是。清代還好，已算有了一部清史。以下民國更不得了，民國史怕沒有人管，置之不論。那不荒唐嗎？

所以今天諸位要來學史學，我得告訴諸位，先要立一個志，為什麼要來學史學？我們且看宋代，他們經過五代大亂之後，慢慢兒跑出亂世，重創治平。諸位且看一部歐陽修的五代史，這裏面「烏呼」二字到處可見。宋代是像一個樣子了，他直在搖頭，嘆息前代。但今天我們罵祖宗，不是專罵五代，遠從周公、孔子直到今天都要罵，還不止用「烏呼」二字。在我們就是只懂稱讚外國。倘使諸位博極羣書，確實很熟外國史，能如此，我也佩服，說你通了西洋。但諸位實也並不是。那麼何必要在這裏空口罵古人。所以我們最重要的，自己祖宗究是那樣？我們這個現代又是那樣？諸位學史學，先應於此有所知，千萬不要無知憑空罵。

七

我在此特別提出一部歐陽修新五代史，只是很薄一部書，看了讓我們曉得黑暗亂世究是什麼一回事。我恐怕將來我們有人來寫中華民國六十年

史，也會來個歐陽修，寫了許多嗚呼，只嘆氣我們跑到此地，大陸變成這樣子。總有人應該負這責任。我們亦該回過頭來看看，想想我們今天在大學裏讀書做學問，有沒有人能從此民國六十年來，知道我們走錯了路，而想要換個方向？我們沒有這樣的人，只是跟著下去。諸位只說要「反共」，但不能不問共產黨從何來，為何從前在大陸許多青年信共產主義，我們又該拿什麼東西來反？諸位講歷史，定要講到整個的大的文化傳統、國家社會；要能關心在這個地方，千萬不能只限在自己一個狹小的論文題目之內，說就是我要做的學問了。我已再三講，諸位現在不能聽我話，到你們論文作完得到博士，有了一個職業，卻不要忘掉我今天的話。到那時，慢慢兒再做學問。雖說這個國家社會責任不在我，但我也是其中的一個。天下事，不是一根木頭可以撐一所房子的。諸位學歷史的，當知漢高祖得天下，也不是由漢高祖一人得之。將來諸位講史學，也該對國家社會有個貢獻。人才從學術中來，要從學術來培養人才。

今天我們看不起宋人，但唐朝時代盛，到最後，弄出五代黑暗亂世，所以宋人要一反唐弊。而尤其如歐陽修可說是開始第一批中人。歐陽修以前，還有像孫復泰山，他寫一部春秋尊王發微，當時很出名。因為到了唐末，不再有王者，都是軍閥；孫復來提倡「尊王」，這是一部由經學轉到史學來的書。接著就是歐陽修的五代史。諸位懂得這一點，再回頭來看劉知幾史通，「疑經」、「惑古」，只管歷史，不管經學，相差遠了。所以劉知幾只能做魏晉南北朝下來的一個人，而孫復、歐陽修是開出宋代下面的人。我們不要做前面拖下的渣滓，我們要迎接新時代，參加下面的新中國。諸位不要認為我以前早如此，諸位該放開眼更往前。

我勸諸位學歷史的先學明末清初，再學宋人，往上直學孔子春秋、司馬遷史記。我想我們將來所需要的新史學，應該在這些地方。對國家，對民族，對整個文化傳統，要有一個寬大的胸襟，要有一番懇摯的感情。好了，今天講到這裏。

司馬光資治通鑑

一

今天我們接講宋代第二部史學名著，司馬光的資治通鑑。上面從太史公史記下來，中國有了所謂紀傳體的正史。這以後，編年體孔子春秋在中

國史書裏的地位比較在正史之下了。可是不斷還有人寫編年體，如在漢代就有荀悅的漢紀，南朝有袁宏後漢紀。這兩書一路傳下到現在，而且荀悅漢紀是很出名的。此外還不斷有。在唐書藝文志裏，編年史有四十一家，九百四十七卷，也不算少了。可是還有不在這裏面的。如梁武帝曾叫他羣臣寫一部編年的通史，卷帙很大，後來沒有傳。就是唐書藝文志裏這四十一家的編年史，傳的也不多。直要到宋代司馬溫公出來，寫了資治通鑑，才是等於孔子春秋以及左傳以下第一部最成功最像樣的編年史。以後的史家，特別看重此書，所以常稱「兩司馬」，一個是司馬遷，一個是司馬光。

通鑑共兩百九十四卷。上面並不直接左傳，實際上也等於是直接左傳。下面到五代，共一千三百六十二年。除掉本書兩百九十四卷以外，還有目錄三十卷、考異三十卷。目錄是所謂「年經國緯」，實際上學的史記的表，預備我們容易查。考異三十卷，現在附在通鑑本書裏面。所記多是這書這樣講，那書那樣講，下了考據工夫來定其得失。

通鑑是司馬光奉詔編集的。開始在宋仁宗時。他編了八卷，叫做通志。後來宋神宗要他繼續編下去，直到他編成，神宗賜書名為資治通鑑，說他對政治上有幫助，可資以治國。司馬光編集此書，朝廷許他自辟官屬，又許他借用政府館閣藏書，最後又許他以書局自隨。司馬光脫離了中央政府，去到別處，這個書局也可以跟著他跑。所以這書雖不是一部官修書，但是由政府詔修，並用大力資助。

司馬溫公編集這部資治通鑑，特別重要幫他的有三人：一是劉攽貢父，一是劉恕道原，一是范祖禹純父。這三人都是當時有名的學者，當然特別是史學了。照從前說法，兩漢是劉貢父幫忙，三國下來一路到隋這一段是劉道原的工作，唐、五代是范純父的工作。他們三人，或許劉貢父責任更大些。此外兩人助編部分，劉貢父也預聞到。

此書自宋神宗命他續編起，到全書完成，前後十七年。尚有仁宗時開始的戰國一段，通志八卷，前後共化了十九年。這一工作，實在是相當繁重。待全書編完，原稿保留在那裏，共有兩屋子。黃魯直山谷說他曾去看過在洛陽的兩屋子草稿，他看了幾百卷，沒有一個字是草寫的；可見當時所化工夫之審愼而認眞。司馬溫公自己說：他自限三天刪定一卷。若今天有事中斷，明後天定要補足。他又說：我生平精力盡於此書。他先要三位助手先寫一個長編，把一切材料都編進；最後的刪定則是他自己的責任。有與范內翰祖禹論修書帖，詳細說明怎樣地修法。先編集一切有關材料。實際上從前人寫歷史，都是一樣，必先彙集史料。如其發

生問題，互有異同，就要考異工夫。在作長編之前，還有草卷，由草卷而長編，而考異，大概這三人都參加工作。最後刪定，就由司馬溫公自己一人任之。所以這部書雖是四人合作，實際上等於司馬溫公一人工力。因為最後的決定在他，這裏要，那裏不要，都是他一個人的眼光和見解。

二

這一書，大家知道，當然絕大部分是根據十七史來，把紀傳體刪改為編年體。其實根據正史外，還添進很多書。宋代高似孫寫了一書名史略，他曾查考資治通鑑參據各書，除正史外，還有兩百二十多家。高似孫自己說：他前後花了七年工夫去查考每一條史料，把來開一目錄。這些添進的部分，卻多見通鑑之著意處。王船山曾說：

> 通鑑能於十七史之外，旁搜纖悉，以序治忽，以別賢奸，以參離合，以通原委，蓋得之百家之支說者為多。

這是說：政事之治亂，人物之賢奸，事情之原委離合，往往在添進去的那些小文字中見出。若譬溫公通鑑如繡成的鴛鴦，船山這番話，卻把繡鴛鴦的針法線路指點出來了。我們要研讀通鑑，船山的話，不失為一絕大的指示。

但諸位試想，一部十七史一千三百六十多年，他只用兩百九十四卷都拿來寫下；可見他的重要工作，不是在添進史料，更重要是在刪去史料。但在他刪去很多史料以外，還添上兩百幾十種書的新材料進去。這工夫當然是極大的了。善讀通鑑者，正貴能在其刪去處、添進處注意，細看他刪與添之所以然，續能瞭解到通鑑一書之大處與深處。

然而眞講起來，他所更重要的還是在刪掉史料方面。因為在宋仁宗時，他開始寫通志八卷，本名其書為編集歷代君臣事迹，這是全部資治通鑑最重要的重心。不關這重心的，他當然不要。如講制度，我們上一次講過杜佑通典，他的主要內容，當然在「君臣事迹」裏邊也可有，因一切制度都是歷代君臣討論定下；但通鑑的重要處則不在制度方面。又如各正史中藝文志、地理志、禮志、樂志等所收，通鑑都不要。因此書所重，只是講歷代的君臣事迹。我們且先講資治通鑑所不要的東西。

有人說：通鑑不載文人。又如在後漢書裏有很多隱士高士之類，他多不載。這也不能怪。他書的原來重心是要寫歷代君臣事迹，都與政府有關

係的。亦有許多大學者，根本沒有問政做事，或是個隱士，或是個文人，當然他書裏沒有。特別給人家注意的，如他書裏沒有屈原。直到今天，屈原在歷史上的地位非常高。屈原的文學，溫公通鑑當然可以不要。但屈原有一段時間與聞楚國的外交，特別是同張儀爭議這一件事，溫公通鑑也都沒有。左傳也不載顏淵，那是為編年史體例所限。但屈原究與顏淵不同。今人因通鑑不載屈原，遂疑屈原無其人，那就更不對了。

其次如魯仲連。在戰國時，魯仲連從沒有做過官，但「義不帝秦」這一件故事很是重要。魯仲連在中國歷史上的地位也很高，後人時常稱道他。只看文選裏所收許多詠史詩，多有歌咏到魯仲連的。這人好像是為後來人特別看重的人物，而通鑑裏也沒有。又如漢初的商山四皓，史記上說：漢高祖要廢太子惠帝，張良設法教太子去請當時隱居商山的四個老人，到太子宮裏作客。有一天給高祖看見了，從此就知道太子不可廢。這個商山四皓的故事，也是直到今天為大家所傳誦，可是通鑑裏也沒有。又如漢景帝時吳、楚七國造反，漢朝派周亞夫帶了軍隊去征討，在路上見到劇孟。周亞夫說：我得到此人，這問題就解決了。劇孟是在太史公史記游俠列傳裏邊的人。他在當時勢力影響之大，也是哄動一時的人物，但是通鑑裏又沒有。又如東漢光武帝有一同學嚴光，光武做了皇帝，就物色嚴光，請他來，又請他住在宮裏，和光武同睡一牀。睡中嚴光把腳放上光武肚子上去，明天主天文的官，因看天上星象獲知此事。光武既不以嚴光為罪，嚴光也終辭光武歸隱。固然夜看天象一節有不可信，而嚴光之終辭歸隱，則其事可信。這個故事，極為後世傳誦，但通鑑裏也沒有，像此之類，我們歷史上很多故事，膾炙人口的，通鑑多删去。

唐代玄宗時，要姚崇做宰相，姚崇先提出了十件事情，所謂「十事開說」。他要皇帝先接受他這番意見。這也是一篇大文章，但通鑑裏也沒有。後人說，溫公「不采俊偉卓異之說」。凡屬後人所喜歡講的那些俊偉卓異之說，往往溫公都删了。姚崇提出十大事，對於當時現實政治並無發生很大關係。對現實政治有關的，如唐初魏徵的諫書，又如後來陸贄的奏議，通鑑裏都載得很詳。他不僅依照著新、舊唐書，還另外去翻著魏徵、陸贄的原書，直從原書裏去採材料。

可見司馬溫公寫通鑑，他自己有一個主張和標準。要的便要，不要的便不要。可是在他不要的中間，如一部通鑑裏沒有屈原，總覺得是一件憾事。後世相傳，屈原投水死節。溫公或許不看重這事，但屈原總是中國

歷史上一個人物，他的離騷直到現在被一輩文學家傳誦。他勸楚懷王不要聽張儀的話，有關戰國大局。溫公通鑑裏沒有他，也沒有說出其所以然。其他諸人，雖說有些對當時實際政治並無具體影響，但在當時乃及後世的政治和社會上，在心理方面、風氣方面，無形影響也甚大。溫公通鑑裏不載，所以引起了後人的注意和討論。

溫公通鑑另有些地方使後人不滿，如他特別看重了揚雄、荀彧，便是一例。當然通鑑短處決不止。不過我們對於一書，只能多采其長，不當專指其短。一書總有缺點，也是舉不盡舉。我們試再舉一例。漢初晁錯的賢良對策，史記、漢書都有，但溫公通鑑一字不著。董仲舒對策，通鑑載得很詳。這種地方，可見溫公是有其別擇之用心的。等如他不采姚崇的十事開說，而於魏徵、陸贄的奏議則采錄極詳。所以我們讀一書，要了解此書精神所在。任何書不會都使人全體滿意。我們做學問讀書，要能採其長，不是要索其瑕疵，來批評它的缺點。今天我們則反其道而行之，不懂得一書長處，而喜歡來找它短處。或許所找出的，也並不是它短處。特別如講通鑑裏的所謂「正統論」。

三

中國歷史上早有「正統論」，我們前面已講過。通鑑在三國時以魏為正統，後人多致不滿。如「諸葛亮入寇圍祁山」之記載等。陳壽三國志固是以魏為主，但書名三國志，平稱魏志、吳志、蜀志，也不能說它定是尊魏。在魏志太和五年有「諸葛亮入寇」一條，在魏志敍魏事，自應如此下筆。通鑑太和五年有：

> 漢丞相亮帥諸軍入寇。

明是跟著陳壽三國志來。不過陳壽三國志是禿頭的，說「諸葛亮入寇」；通鑑加上「漢丞相」三字，並不稱他為「蜀」，這是對了。所以這一條的筆法，亦很難辯其是非得失。魏志又有一條說：「諸葛亮出斜谷，屯渭南。」而通鑑青龍二年卻說：

> 亮悉大眾十萬由斜谷入寇。

是陳壽魏志裏沒有寫「入寇」，而溫公通鑑反寫了「入寇」字眼。就引起了後來朱子寫通鑑綱目之動機。像此之類的事情還有。三國時孔融死了，范蔚宗後漢書獻帝紀：「建安十三年，曹操殺大中大夫孔融，夷其族。」這一年是漢獻帝建安十三年，若孔融犯罪，應是犯了漢朝的罪，

而范書卻說曹操殺孔融，這是所謂據事直書，殺孔融者實不是漢獻帝，而是曹操。而在通鑑裏卻說：

> 大中大夫孔融棄市。

我們單看這條，當然覺得是後漢書好過了通鑑。通鑑裏又有一條：

> 獻帝建安十八年，五月丙申，以冀州十郡封曹操為魏公。

一路向下，通鑑就稱他「魏公」，不再稱「曹操」。若照後漢書看，不是漢獻帝封曹操做魏公，乃是曹操自封為魏公，兩書筆法大不同。顯然又是後漢書好過了通鑑。又如班固前漢書，漢平帝封王莽為安漢公，但下面都只寫「王莽」，不寫「安漢公」。這因班固是東漢初年人，王莽已失敗而死，班氏當然不稱他「安漢公」，以後也不稱他「帝」。但王莽、曹操向來為後人相提並論，如說曹操、司馬懿一樣；而溫公在通鑑裏卻說，曹操的天下是自己打來，不是取之於漢。這未免不足以服後世人之心。

溫公在當時，又另有一件事使後人覺來怪。溫公不喜歡孟子，因孟子說齊國可以「王天下」，溫公很不贊成此說法。在溫公一意提倡「尊君」，擁護統一的中央政府。在五代十國以後，再能有宋代之一統，在歷史上眞是一件了不得的大事，無怪宋儒要對此盡力衛護。但溫公究不免視此過重。雖然在三國時，實際上並未統一，而通鑑定要推魏做正統；又反對孟子「以齊王」的意見，特著疑孟一書。在他是一個極端主張尊君的，主張尊君，為要維護大一統的政府，這是我們該對他瞭解的。然而終不免有過分處，不能得後世同情。

通鑑裏還有很多例可商量。如記年號，一個皇帝在一年中間改年號的很多，不是定到明年開始改；而通鑑所記年號，都以最後一個做決定。這樣就有很多毛病。如在十月十一月改的年號，而通鑑卻提前在一月二月就都用這新年號了；這樣就容易把事情弄亂。以上我舉出幾點通鑑為後人批評的地方：一是有好多事刪除不入通鑑，二是通鑑的正統觀，三是他的年號記載等，有不能叫人滿意的。

四

其次再講到通鑑考異。我常說有寫史，有考史，有評史；通鑑這三部分都完備。他的三十卷考異，有的考得非常精細。此一部分，甚為後人看

重。但我在此，不擬舉例細講。說到評史，從前正史上有贊、有論，通鑑裏常見有「臣光曰」，對一人一事有評論。他因此書是獻給朝廷的，故自稱「臣光」。通鑑一開始就是周命魏、趙、韓三家為諸侯；上接左傳，中間還缺了幾十年。通鑑為何不從左傳直接寫下？他自謙不敢接春秋。但為何挑著這一年開始？因溫公認為這是一件大事，乃當時天下之大變，從此周朝就再不能和春秋時代之東周王室相比。下面便有「臣光曰」一篇長論，暢發其義。在當時，魏、趙、韓三家實際已成為諸侯，晉國早已分掉，東周天子的承認不承認似乎無關係。承認了，他是諸侯；不承認，他也還是諸侯。可是我們直到今天，卻感覺司馬溫公這一篇長論，還是非常有眼光，有意義的。我們今天都要講承認現實，但共黨在大陸實際統治已過二十年。聯合國久在討論此問題，今年又吵要承認。我們在此時此地，身處其境，才可深切的感覺到，這是一個道義法律屈服於事實勢力之下的問題。公開地承認了便是屈服，要正義昭彰則惟有不屈服，不承認。我們上面講孔子春秋，已經講過這一層。這是中國文化傳統中一項極偉大的精神。所以在史學上必要爭正統，到今天我們還是要爭。而如東周君之命魏、趙、韓三家為諸侯，這是大不該。溫公選此年作為他通鑑的開始，而便有一篇很長的「臣光曰」大議論。我們到今讀來，正可覺得他的寫史，所佔的地位是極偉大，精神是極高遠的。近代學人看不起「臣光曰」，那只是眼光短淺，對溫公用意深長處不瞭解。

我們再舉一例。通鑑第二百九十一卷五代周世宗時，那年馮道死了。五代八姓十三君，實是亂世之極。馮道迭做歷朝大臣，自稱「長樂老」。他一輩子富貴得意，人人推尊他，認為了不得。直到宋朝，還如此。如范質是宋朝大臣，卻稱讚馮道，說是：「厚德稽古，宏才偉量，雖朝代遷貿，人無間言。屹若巨山，不可轉也。」范質也不是個壞人，而那時早已是宋朝的天下了。但正義未顯，馮道依然受人崇拜。直要到歐陽修出來修新五代史，纔把馮道大大批評了一番。第二人接起的，就是司馬溫公。在通鑑馮道死的那年，他就全部抄下了歐陽修新五代史裏一篇批評馮道的文章。下面再加「臣光曰」，自己又一篇大文章，再加批評。直到今天，馮道為人，纔算論定。這也算是當時一個大是非，我們該提出注意。

通鑑裏溫公一切批評，當然也有的地方後人不滿意的。如溫公辨才與德，未免太看重了德而不看，重才。有才固不能沒有德，但有德也不應無才，兩面不能太偏。但通鑑中有些評論，我們究不該全把現代人眼光來反對。現代人往往看不起通鑑中那些「臣光曰」，所以我今天也特地

要同諸位一講。我們學歷史的，不僅要能考史，還要能寫史，也要能評史。對歷史要能有見解，能批評。

五

再說到司馬溫公之寫史。諸位當知，把紀傳體正史改成編年體，這裏面有許多困難，很要費工夫的。如三國志赤壁之戰，牽涉到三個國家，文章該從那裏寫起？曹操、孫權、劉備、諸葛亮、魯肅、周瑜，有關係的人多得很。通鑑寫赤壁之戰，開始從魯肅同孫權講話開始。魯肅說：現在事情很緊張，我請到荊州去看看劉備方面怎樣態度，再決定我們對付曹操的策略。諸位讀了通鑑，續知魯肅是當時很有眼光的一個大人物。他到了荊州，諸葛亮才跟著到吳國來，下面吳國纔決定同劉備聯合抗拒曹操。赤壁一戰以後，就成為三國鼎立，魯肅是此轉變中一樞紐。可笑的是後來明代人的三國演義，全把史實寫錯了；諸葛亮也不成為一個諸葛亮，而魯肅則變成了一個最無用的愚人，給諸葛亮玩弄於股掌之上。周瑜應是個英雄，而演義裏也寫得他十分可憐。諸位若看王船山讀通鑑論，他極論當時人才，懂得國際局面天下大勢的，在蜀有一個諸葛亮，在吳有一個魯肅，在魏有一個曹操。因在吳、在蜀有諸葛亮與魯肅兩人，吳、蜀才能聯合起來抵禦北方。到了魯肅一死，在吳國方面，就再沒有人懂得此大形勢。而劉備派關羽守荊州，關羽也不懂天下大勢重要所在。他去荊州，諸葛亮告訴他「北拒魏，東聯吳」六個字，但他一意拒魏而不懂得要聯吳。以後吳、蜀失和，呂蒙渡江，關羽死了，從此吳、蜀對立，劉備就自己去征吳，又失敗了。諸葛亮重來聯吳，實因非此不足以拒魏。王船山此一看法，非常深刻。其實通鑑上早已寫得明明白白，船山也只是讀通鑑而有得。

諸位讀書，應懂得像此般用心，自己見解慢慢也就高了，纔能來討論上下古今，自己也變為一個有用的人。千萬不能照現在的讀書法，只揀一個題目找材料，自己的見識學問不得長進。此是讀書做學問一最大分歧點。

諸位讀書又應有一種無所為心理，只求細心欣賞。如讀通鑑赤壁之戰那一節，試去把陳壽三國志，諸葛亮傳、曹操傳、孫權傳、周瑜傳、魯肅傳有關各篇分從四面看，看能拼出怎麼樣一段事迹來；如此始能兼通編年史與紀傳史雙方體例與各自的得失長短。

我又特別喜歡讀通鑑寫安史之亂這一節。安祿山、史思明的軍隊，打進

唐朝的兩京以後，當時李泌有一個主張：且暫不要用力收復兩京，只佯作攻勢，可使安、史軍隊常在這東西兩京一帶作防。然後從陝北祕密派軍隊渡河直搗其後方，去攻安祿山、史思明的老巢三鎮。三鎮既下，他在前線的軍隊可以不戰自潰。若如此作戰，以下唐代便可沒有藩鎮之禍。但唐肅宗覺得老皇帝還在，他急得要拿下長安、洛陽收復兩京，纔可告無罪於天下。不悟取下長安，安、史軍隊還可退到洛陽。取下洛陽，安、史軍隊還可退回北方。下面就變成了一個苟安之局。在當時，李泌這番話，也許是一番空理論，並未見之事實。而溫公通鑑卻把這番理論詳細記下，正為這番理論影響到唐代此下大局面。此處可見溫公史識了不起，他纔把此一番並未見之事實的空理論詳細記下。如姚崇十事，溫公不取；而李鄴侯的這番理論，他卻取了。這番理論，只在李鄴侯家傳中，而不見於新、舊唐書。溫公通鑑取材之博，用意之精，有如此。宜乎這一部通鑑，成為宋以下一部極偉大的史書。只舉如上面赤壁之戰、安史之亂的事，便可見得。

六

再說到南宋時，有朱子起來作通鑑綱目，又有袁樞來寫通鑑紀事本末。這兩部書，我們下面還要講。到元代有王應麟，有書名玉海，書裏面有一部通鑑答問，可見王應麟對通鑑也是用過很大工夫的。在王應麟同時有胡三省，他一生就注了一部通鑑。現在我們讀通鑑，都是胡注本。後來到了明代，有嚴衍，寫了一部資治通鑑補，此書也是很花工夫的，其實也等於是通鑑的另一番注。我們從這許多方面，可以看到通鑑一書對此下的影響。所以此書直到清代乃至今天，還是一部學歷史的人所必讀的書。而後人要想寫續資治通鑑，卻始終寫不出一部可以接得上溫公通鑑的。清代已有不少人下工夫，到今天，我們能不能再有人來寫一部續通鑑呢？我們當從宋、元、明、清直寫到現代。這也是一番了不得的大工作。我想一時絕對沒有這樣的人來勝任此工作。因我們今天的史學，已經到了一個極衰微的狀態之下了。

我剛才講的王船山讀通鑑論，也是一部很了不得的好書。特別是在清末民初，這部書大家非常看重。我有一位朋友，是留學法國的，他年齡比我大。抗戰時，有一次，我們同住在重慶，我的國史大綱初出版。我上午有課，他讀我國史大綱。吃了飯，兩人午睡後，出外散步，便討論我的國史大綱。他忽然背起讀通鑑論。我十分驚訝地說，你怎麼還記得能背。他說，他年輕時讀過。他留法回來，是一個老教授，但所教不是歷史課程。此時他已過六十，他還都記得能背幼年所誦，這眞使我喫了一

大驚。在清末民初那時，凡是開新風氣的人，幾乎沒有人不讀讀通鑑論。從民國以來到現在，六十年中間，一切都大變了，讀通鑑論便少人理會。但讀通鑑論實是一部好書，值得讀。諸位治史學，更不可不一看。

我希望慢慢能有少數人起來，再改變風氣，能把史學再重新開發出一條新路。特別像我這兩次講到的歐陽修、司馬光，在五代史裏講到馮道，司馬光親自把歐陽修的批評鈔進他的書，鈔了又自己再加批評。其他溫公通鑑裏五代一段，鈔歐陽修的不止一處，屢見有「歐陽修曰」的評語。民初以來，大家看不起歐陽修新五代史，認為材料少；要研究五代，應看舊五代史。這種見解，我認為有些不妥。舊五代史裏材料儘多，但我們讀了舊五代史，還該讀新五代史。否則像馮道其人，或許還是中國歷史上一個大人物，受人敬羨。此下也變不出宋朝，變不出此下的中國。諸位要知道，宋、明兩代，雖經亡國之禍，異族入主，其間可歌可泣的史事著實多。不能不說歐陽、司馬兩位史家有他們的影響。我怕我們此下，又要變成五代，馮道的時代又來了。歐陽、司馬為宋代開出新史學，也只是少數人在努力。我盼今後也有人來努力，開出新路，讓我們這個史學能對國家民族將來有一番大貢獻。所以我要說唐代無史學，而宋代的新史學實是了不得。我們即以此兩人為例，便可見當時新史學精神所在。我們今天就講到這裏。

朱子通鑑綱目與袁樞通鑑紀事本末

一

今天我們要講朱子的通鑑綱目。通鑑綱目共五十九卷。溫公作通鑑，另外有目錄三十卷，其實只等於一張表，上次已講過。後來溫公嫌通鑑本書太詳，目錄又太簡，又另作一書，名通鑑舉要曆，共八十卷。到了胡安國，又另寫一書，名舉要補遺，來補寫通鑑舉要之遺。朱子說：胡安國這部舉要補遺，比起溫公通鑑舉要曆，是「文愈約，事愈備」。朱子又根據了司馬溫公同胡安國兩人通鑑、目錄、通鑑舉要、舉要補遺這四部書，再來寫他的通鑑綱目。乃是根據這四部書「增損隱括以就」。他又說，他這部書：

> 表歲以首年，因年以著統，大書以提要，分注以備言。

年則如貞觀元年、二年、三年等，歲是另外加上甲子、乙丑等，從前中國另外有專用的歲名，今不多講。所說「表歲以首年」，即如現在說「辛亥民國六十年」那樣。這本是一件極簡單的事。但到了列國分爭時，增進了正統之爭，那就複雜了。「因年以著統」，是編年。「大書以提要，分注以備言」，是綱目。用大字寫的是綱，分著小字注的是目。「綱」如春秋的經，「目」就如左氏之傳。實際上，諸位讀溫公通鑑，也是同樣寫法。如一人死了，那一句就等於一個「綱」，下面就講他怎樣死的，這一大段文章，就等於一個「目」。我們寫文章，也有開頭幾句作提綱，後面再詳細寫的。但朱子綱目是仿春秋，在其綱中，寓有褒貶。今舉兩例。

如在三國時，溫公通鑑以正統屬魏，朱子綱目以正統屬蜀漢。朱子自己說：他開始寫這綱目，就為看了通鑑裏「諸葛亮入寇」一語，感到不稱意，才存心要來改寫。實際上，在朱子前，也早有人把蜀漢作正統的。如晉代的習鑿齒，他寫一書名漢晉春秋，裴松之三國志注裏引到此書。他稱「春秋」，是編年的。稱「漢晉春秋」，就是把三國裏的蜀漢做正統。現在我們都稱「魏晉」，但他卻稱「漢晉」。此其一。

又一例，如在唐代武則天朝，唐中宗廢了，不能再留中央政府，避到房州，武則天自己管理政府事務。這在以前歷史上也有過，如漢惠帝下面有呂后。可是這裏有個不同。在太史公史記裏就有呂后本紀，此因惠帝已死，惠帝的兒子實在不是他兒子，而且也不姓劉。這時既是呂后掌權，當然可稱呂后本紀。但孝惠帝是死了，而唐中宗則並沒有死。他給武則天廢了，貶在房州。將來他再回來復位，唐朝皇位還由他接下。此和孝惠帝下邊沒有皇帝，只有呂后，情形不同。武則天奪權，唐中宗還在，並且將來中宗還是做皇帝；這在歷史上又該怎麼寫法呢？這裏便有一個「統」的問題。唐人沈既濟主張：武后雖然稱帝，但正名定義還該是唐中宗。

近代人看不起此等爭辯，認為歷史事情還是一樣，何必爭此名。但不知名有時必當爭。正如現在我們之與大陸，在我們是中華民國，今年是中華民國之六十一年。但在大陸則是沒有中華民國了，只是中華人民共和國，也並非六十一年。過一時候，我們重回大陸，這時歷史該怎麼寫？還是在中華民國三十八年下便寫中華人民共和國，再過多少年，又再寫中華民國呢？還是一路寫中華民國呢？此處豈不依然仍有一爭論。而且此爭論，在意義上也極重要。可見我們非身當其境，輕率對古人作批評，往往可有誤。

遠在春秋時也曾有過這樣事。魯昭公給三家驅逐出國，但此下春秋記年稱「公在乾侯」。現在唐代事正可適用。唐中宗年號嗣聖，歷史上應寫「嗣聖幾年帝在房州」，豈不甚好。但實際上這個嗣聖年號已廢不用，那時只稱垂拱幾年、天授幾年，都是武則天的年號。溫公寫通鑑只是就實書之，但同時范祖禹為溫公助編通鑑之唐代部分，他又自寫一書名唐紀，卻只寫「嗣聖幾年」，不寫垂拱、天授。朱子的通鑑綱目，則是照著范祖禹寫法來改正溫公通鑑寫法。此在沈既濟已經有此主張，而在實際上，則此事似乎很勉強。因當時武則天已正式革命，把唐朝廢了，他自定國號曰周。武則天在的時候，唐代既沒有了，當然也沒有唐中宗；而我們寫歷史的人，偏要加上一個唐中宗的年號來記年，那就有違了歷史寫實的主要原則。上面講過陳壽三國志不該把「蜀」來代替「漢」，劉先主、諸葛亮並未自稱蜀，寫史的便不能改稱他為蜀。如此說來，司馬溫公這樣寫法也不算錯。但另外一講法：唐中宗本是皇帝，武則天把他廢了，他將來再做皇帝，中間那一段的武則天統治只是一番篡亂，不能也認他是一個正統。所以後代人多認沈既濟、范祖禹、朱子這樣的書法比較合適些。

可見凡屬關於這類的爭論，可以有兩方面意見，要斟酌論定是很難的，但也不能認為這裏面沒有問題，不該有爭論。民國以來人，認為此等處過去中國人所討論，都是些不成問題的問題，則實為淺視。卻不知此項問題到今還存在，將來寫歷史的還要討論，那能一筆抹殺。

又有一例，我們本不是一個耶教國家，為什麼要用西曆紀元？現在又不稱之曰「西曆」，而改稱曰「公曆」，這也是一問題。將來若要為世界人類歷史定一個公曆，怎麼定法，現在還不知。而且此刻用西曆，也有麻煩。西曆的第一世紀已在漢代，漢武帝前用西元，須前一年前兩年的倒推上去。在西方歷史時間比較短，事情也簡單，習慣了也還不妨。中國史要從春秋、戰國一路推上去，豈不是自找麻煩。今天我們用陽曆是一件事，要歷史用西曆又是另外一件事。在我們學術界，中日抗戰那年每不稱民國二十六年，定要說西曆一九三七。我們到臺灣來，也不說民國三十八年，定要說西曆一九四九。好像中國自己够不上有一個自己的年代。這眞是亡國現象。為何我們定要講西曆多少年呢？豈不是中國人好像不承認了自己有這個中華民國之存在。這事有關教育，政府應有個抉擇，不能儘讓人自由。所以朱子綱目說「表歲以首年，因年以著統」，這兩句話，我們驟看似乎不像是歷史上一問題，其實乃是歷史上一個大問題。我們無志寫歷史，而僅志於考史，那也無所謂。但一個國家一個民族，總不能不寫歷史，總有人會出來寫，到那時該如何寫法？

這是個大問題。在民國初年，新文化運動未起以前，多有人主張用黃帝紀元、孔子紀元，這還比較有意思。

二

朱子綱目序，收在文集裏。此序寫在朱子四十三歲，下邊還有二十八年朱子始卒。但朱子綱目究是寫完了沒有？朱子有一個慣例，往往序先寫好了，而書還在那裏改。開始寫書已有序，不是寫序時書已完成了。朱子的書，往往朱子生前早都刻了，如像論孟集注、詩集傳、易本義都是。這也不是朱子要刻，乃是被人偷刻，流傳。而綱目則始終沒有刻本，要到宋寧宗嘉定十二年才有，那時朱子已死了二十年。刻綱目的人，一是李方子，一是眞德秀。李方子是朱子學生，眞德秀也是治朱子學的。不過這朱子綱目的刻本，實際上並非朱子自己的定稿。朱子最大弟子黃勉齋曾說：「綱目每以未及修補為恨。」而李方子在刻綱目的序上也說：朱子「晚歲欲加更定以趨詳密，而力有未暇。」所以朱子綱目只是有了稿子，而最後刻本實不是朱子的原稿，而出於另外一人趙師淵之手。趙師淵亦是朱子學生，當然他是照了朱子意思來修補。在朱子晚年，趙師淵寫了多少卷就寄給朱子看，朱子只說好，說我是沒有工夫再來下筆改了。他屢次寄稿來，朱子回信總說「未暇觀」。所以趙師淵寫的，朱子並未仔細看，更不必講到改。論到趙師淵學問，當然不能和司馬溫公寫資治通鑑時的劉攽、劉恕、范祖禹相比。劉攽、劉恕、范祖禹寫成了長編，經過溫公自己一手寫定。現在朱子綱目雖有一個初稿，而趙師淵跟著朱子初稿去添，完成了現在這個本子，卻未經朱子詳細看過改過，當然中間多靠不住的地方。即是溫公通鑑，也有很多錯，也有靠不住的。明人嚴衍作通鑑補，有通鑑錯了，而嚴衍加以改正的。嚴衍有一學生談允厚，嚴衍和他合作，通鑑補實際上出兩人之手。談允厚有一篇序，說他做這工夫，把十七史同資治通鑑從頭對讀。通鑑當然根據十七史，但有的地方，明明不是改的十七史，而是通鑑有錯誤。這樣的例也很多，大概不止一二十條，諸位讀嚴衍通鑑補就知。當然通鑑綱目的錯一定更多。後來也有人對此一條一條的來訂正。此處不多談。

通鑑綱目還有一個凡例，說朱子怎麼來作綱目的。現有通鑑綱目凡例共十九門，一百三十七條，可是這凡例實在更靠不住。綱目凡例印在宋度宗咸淳元年，差不多在南宋末年了。這書是王柏刻的。王柏也是講朱子學的人。距朱子之死已快七十年，王柏從那裏看到此凡例？從朱子死到凡例刻成，中間有沒有改動增添呢？因此這個綱目凡例是更靠不住了。

元、明兩代，大家推尊朱子，所以朱子綱目雖非朱子自己最後定本，實際上可算是趙師淵的著作，而極受社會上重視。所以此書愈刻愈多。全書不到六十卷，翻刻很省力。愈刻愈多，裏面自不免有其他人添添改改的也弄進去了。我們舉個例。如眞德秀有書名大學衍義，邱濬有書名大學衍義補，這兩書也給當時人非常看重；於是在綱目裏就有很多引到邱濬的話。邱濬是明朝人。第一個刻綱目的是眞德秀，眞德秀寫了大學衍義，邱濬根據眞德秀大學衍義來寫大学衍義補，怎麼他的話會引到通鑑綱目裏去？可見這是後來人添進去的。我們現在無法得到一部宋本的通鑑綱目，現在看到的大都只是明代的本子，此事無法細論。但我們縱得宋本，也還是趙師淵的本子，不是朱子的原本。

可是也有人說，通鑑綱目是趙師淵所作，與朱子不相干。這話也不對。因朱子確實用過工夫寫綱目。他在四十三歲時，自己寫了一序，序裏明明說他是根據著通鑑、通鑑目錄、通鑑舉要、通鑑舉要補遺四部書，來寫他的綱目的。並且有很多朱子寫這綱目時的意見，在朱子語類、朱子文集裏可以查出。我現在寫的朱子新學案，就把這許多講到綱目的都抄出來。固是不多，只幾十條，但是證明朱子自己是花著工夫的。現在不擬詳講。後來綱目定本出於趙師淵，可是仍託名朱子。朱子名大，所以此書流傳很廣。兩百九十幾卷的通鑑讀來究竟不方便，讀通鑑綱目則不到六十卷，省力，大家當然喜歡讀。到後來遂有像綱鑑易知錄一類的書。

我們的歷史年代愈久，內容愈複雜，愈需要有簡要的讀本，像綱鑑易知錄之類。清代末年，我小孩子時，一般老先生們多讀御批通鑑輯覽。今天我們大家忙了，事情多了，可是歷史還是不能不讀；該要知道一個古今治亂興亡、人物賢奸的大概。固是我們現在觀點變了，詳的有些處可以略，略的有些處應該詳。原來有的可以删，原來沒有的應該補。那麼我們應該來一個新通鑑、新綱目、新易知録、新輯覽，這樣可使大家讀，大家有益。可是到了民初以來，大家看這種書，認為一文不值。我們儘要提倡通俗，其實如通鑑輯覽、綱鑑易知錄之類，不就是通俗化了的史書嗎？而我們又看不起，又不肯自己動手來寫新的更通俗而更簡化的史書。於是民國以來的學術界，遂分成兩部分。一部分是老頑固、舊學者，他們儘用工夫，如我上面講的王先謙漢書補注等書；但社會上不能看。書則仍藏在圖書館，大家要用還得去用。社會上看得起的人，見稱為新學術界中大師們，卻又不肯寫。偶而寫些新體例的，在社會上也偶而流傳一下，但不久便沒有了。實多是粗製濫造，經不起時代考驗。但時代有先後，老的不能在死後來反對新的，而新的則能不斷反對老

的。淺人不知，則總認為新的對，老的不對。而且舊書都用大字木刻，普通人不去讀。新的書，鉛字小本子，大家都看。所以老的書不流行，而新書儘流行。大家又都以書的流行量來定書的價值。這實是學術上一件無可奈何之事。現在我說，民初以下的許多新學者的史學，其實他們的成績不如前清一般老先生們。這不是我隨便批評，我只想說句公道話。但怕再過幾年，連說公道話的人也沒有了，學術更沒有一個標準，只有社會的現在便是一個標準；這實是太危險。所以我們要破壞一種學術，蠻省力。要興復一種學術，則相當困難。不僅是史學，文學及其他也一樣。

三

現在我講了朱子通鑑綱目，要另講一書通鑑紀事本末。此書是袁樞機仲所寫，共四十二卷。袁樞和朱子同時。朱子曾看過袁樞的通鑑紀事本末，有兩句話批評他這書，說：

> 錯綜溫公之書，乃國語之流。

我們已講過，中國史書有兩個大體例。一是編年，如春秋、左傳；一是紀傳，如史記、漢書。紀傳體成為中國的正史，編年史便比較少。到了溫公通鑑，就是春秋、左傳這一體例之復活。不過溫公通鑑學左傳，而朱子綱目是兼學孔子春秋的。現在袁樞來了第三個體例，稱「紀事本末」。此體從頭到尾以記事為主。中國古史中有沒有這體例呢？像尚書，就是記言記事的。不過在實際上，如西周書，應是更重在記言。今文尚書如堯典、禹貢這許多篇，實際上是後來人偽造，則是記事的。國語中如晉語，記載晉文公流亡等，本是記事的。如吳語、越語記載吳王夫差、越王句踐的事，則亦是記事的。國策僅於載言，而國語卻多是記事，所以朱子說通鑑紀事本末「乃國語之流」。清代四庫全書的提要裏說到袁樞通鑑紀事本末，說：

> 紀傳之法，一事而複見數篇，賓主莫辨。編年之法，一事而隔越數卷，首尾難稽。編年、紀傳貫通為一，實前古所未見。

這是極稱讚袁樞紀事本末的體例的。劉知幾史通所謂「六家二體」，一體就是紀傳，一體就是編年。現在中國歷史裏開始有第三個體例出來，一件一件的事，分著記其本末，可以救紀傳、編年兩體之缺失。這書一出，以後大家都學他。因袁樞的紀事本末以通鑑為限，通鑑只到五代，於是就有宋史紀事本末，以至元史紀事本末、明史紀事本末等。在通鑑

前，又有左傳紀事本末。此下又有清史紀事本末，又有人寫遼史紀事本末、金史紀事本末、西夏史紀事本末等。此一體例，共有了九部書，合稱九朝紀事本末。這實是中國史學上一開新。

此外，我再講一書。清初馬驌寫了一部繹史，這書是一部一百六十卷的大書，從開天闢地起到秦末為止，也是一件一件事分開著，從頭到尾；也該是一紀事本末體。不過馬驌的書同袁樞的書又有不同。袁書只是根據通鑑，把通鑑裏的材料，一件事一件事分寫。馬驌的書，則把一切古書裏的材料都搜羅來，排在那裏。如左傳裏有、國語裏有、公羊傳裏有、穀梁傳裏有，他都排在一起。如兩書有不同的地方，他再加以辨論。他的書是一個史料彙編。諸位若要研究秦以前的中國古史，這些材料，差不多馬驌繹史裏都收了。他當然也有考證、按語。這樣以外，他另有一個別錄，別錄裏有天官、律呂通考、月令、洪範五行傳、地理志、詩譜、食貨志、考工記、名物訓詁、古今人表等。因繹史都是講事情，如周武王革命、周武王開國等，都把事情為主題。別錄裏如天官是講天文的，律呂講音樂的，月令講氣候的，洪範五行傳講五行的；如是以至地理志、詩譜、食貨志、考工記、名物訓詁、古今人表等。只有古今人表沿用班固漢書裏古今人表這一篇。恰恰班固的古今人表把秦以前的中國古人都一起包括在內了，馬驌不再需要別的補進。四庫全書提要說：馬驌繹史，「與袁樞所撰，均可謂卓然特創，自為一家之體。」

實際上，通鑑紀事本末以前，宋人還有一書就很像紀事本末；這書名三朝北盟會編。這也是一部大書，專講北宋同金的關係，把很多事歸在一起，也等於是一個紀事本末。這一體可說是中國史學裏新興的。到了清代章實齋的文史通義，他極力提高尚書的體裁，其實就是講的紀事本末的體裁。在四庫全書提要裏，早已很推崇這一體。這一體總算是一個特創的新體，經過章氏文史通義的提倡，大家更注意。恰恰此下西洋的史書傳到中國來，他們主要的就是紀事本末體。他們也有編年，實際上還是紀事本末。紀事本末裏本來也是編年的，在一件一件事之先後，都加著編年。我們今天論到史書，就像只知道有個紀事本末體。所以我們中國的舊歷史，到了清史，就像要告一段落了。

我們中國舊傳統，一個朝代有一部正史。今天以後，只是中華民國，就沒有朝代更迭，這好像不成問題了。但將來究將怎麼來寫歷史，似乎沒有人用心注意到這件事。好像只要拿一個題目去查材料，寫論文。有「考史」，而沒有了「著史」。若要寫一本歷史的話，又好像只有一個寫法，就是紀事本末。所以特別到了清末民初，一般學術界，特別看重

章實齋文史通義。可是我得告訴諸位，通鑑紀事本末那一部書，講史體，是一個創造的，對將來有大影響，如九朝紀事本末一路下來便是。可是袁樞實當不得是一個史學家，他這書的內容也不能算是一部史學名著。除掉「紀事本末」這一個新體以外，他的書實不很好，不好就在他這紀事上。

四

一部通鑑紀事本末四十二卷，兩百三十八題。我們只看此兩百三十八題，便知此書有很大問題在裏面。如看第一卷：「三家分晉」、「秦併六國」、「豪傑亡秦」三題。第一題是因通鑑開始就是東周天子承認三晉為諸侯，溫公認為一大事，故紀事本末亦以此開始。但下面許多戰國史極重要，而他都闕了。不知「三家分晉」乃所以開出此下戰國之新局，而歷史重要處是在演變到戰國史之後。他書不詳講戰國，接下就是「秦併六國」了，則不免把全部戰國史都忽略了。有了一個頭，有了一個尾，中間的身段不見了。秦併六國後，才有秦始皇統一政府。此中國史上從古未有的統一政府，究做了些什麼事？他也不列專題，卻接著便是「豪傑亡秦」。又是有了一頭，有了一尾，沒有中段。把該重視的放輕，把可輕視的放重。這是一大顛倒。秦始皇怎樣滅六國，陳勝、吳廣、項羽、沛公怎樣亡秦，這些都該是次要的事。秦始皇做了皇帝以後，他在政治上做了些什麼事？好的、壞的，大該詳列。如像焚書坑儒這許多事，他書中並非沒有，但歸在「豪傑亡秦」一題目之內。我們讀此書，便會給他書中所定題目引起了我們一個不正確的歷史觀，把歷史眞看成一部「相斫書」。

我們再看他第二卷，一共七題：「高祖滅楚」、「諸將之叛」、「匈奴和親」、「諸呂之變」、「南粵稱藩」、「七國之叛」、「梁孝王驕縱」。但漢高祖以平民為天子，這又是中國歷史上從天地開闢以來未有的大事情，也和秦始皇統一中國同為開天闢地以來所未有。他既不看重秦始皇統一了中國以後做些什麼，而漢高祖以一個平民為天子，不僅如此，他手下像蕭何等人都是平民；古代中國只是一個封建貴族政府，一個新的平民政府跑出來，如何樣來統治中國？這又是一個開天闢地以來的大事；但他書中也沒有注意。經過漢高祖、惠帝、呂后、諸呂之變以後，大家知道有所謂「文景之治」，但這個題目也沒有。若我們如此讀史，則只見歷史上一些變動紛亂，不見歷史上的一些治平建設。認為這些變動紛亂是歷史大事，如說漢高祖怎樣打天下；他手下許多將如韓信、黥布、彭越等怎樣叛變；又怎麼對付匈奴；下面又有呂產、呂祿等

出來叛變；下面又有趙佗稱王，幸而沒有打仗，而和平稱藩了；下面又有吳楚七國之變；下面又有梁孝王，雖未作亂，而驕縱幾乎生事。他書中題目都揀一些動亂之事，不見安定之象。文景之治，究是漢初一個安定局面，漢之所以為漢者賴有此；但他不懂，至少他看輕了。正如我們每天看報，報上大概多載些動亂的事。如某處車子撞了，傷了一個人；或某處失火，燒了一所房子；大抵報上所載，多是這些事。至於如我們此刻在此地講學，這些在報上不能載。試問那能登出今天下午四時到六時，某先生在何地講通鑑紀事本末？這些事絕不登載。但新聞究竟不就是歷史，它只登載些臨時突發事項。今天這事，明天那事，事過就完。颱風來了，那是大事，來三天必要登載三天。若如今天般風和日暖，天氣非常好，報上便不登。若如新立一學校，它要登；待此學校成立後，它便不管。但歷史不能只管突發事項，只載動與亂，不載安與定，使我們只知道有「變」，而不知有「常」。

又如第三卷：「漢通西南夷」、「淮南謀反」、「漢通西域」、「武帝伐匈奴」、「武帝平兩越」、「武帝擊朝鮮」、「武帝惑神怪」、「巫蠱之禍」、「燕蓋謀逆」。這九個題目，就如我所說，仍是只講變亂，不講安定、不講常。他只注重講外面，如通西南夷、通西域、伐匈奴、平兩越、擊朝鮮等題。但不講內面，如漢武帝立五經博士等。使人只知道史之外圍，不懂得歷史的核心。這如記載一人，只記這人病了，進醫院他要記，這人的日常生活他不記。等如諸位寫日記，也如此。早上起來晚上睡覺，照常每天三頓飯，這有什麼可記。這是日常生活，等於無事。那天肚子痛跑進醫院，那是大事，該記一筆。昨天出了醫院，這事就沒有了。但歷史上的事情決不是這樣子。

又如說齊桓公霸諸侯、晉文公霸諸侯，這些都偏重在外面。還有更重要的事情，是在濟與晉之內部。又如孔子，七十二弟子跟著他；但左傳不載孔門教學，編年史裏就有許多事要丟掉。若讀論語，子貢問、子游問、子夏問、曾子問、孔子一一回答，都寫下。只有顏淵，孔子說「吾與回言終日，不違如愚」，就寫不下。所以孔子的學生，別人都好寫，顏淵似乎無事可寫，但卻特別重要。歷史上有許多無事可寫的人，而特別重要的。太史公史記就懂得這個道理。紀傳體的偉大，也偉大在這裏。無事可寫的，他寫了。如說周武王領兵去打商紂，路上跑出來一個伯夷一個叔齊，說：「你不要去打。」若我們寫編年史，周武王領軍隊渡河去打商紂，這是一件大事。中間橫插進一段，說是路上跳出兩人勸他不要去打；這似乎不關重要，有時也無法寫。到了周武王得了天下，他們兩人不食周粟，餓死首陽山；這更無法寫進去。周武王當時有多少

國家聯合，怎樣領軍隊去打商朝，商朝的軍隊倒戈了，怎麼血流漂杵，周武王怎樣打進商朝的都城，商紂被殺了，這些易寫。忽然加進伯夷、叔齊兩人，這一段事，不好寫。所以太史公要作紀傳體，而把伯夷、叔齊作為七十列傳之第一篇。為什麼太史公特別看重伯夷、叔齊兩人，這是另外一問題。而在我們中國歷史裏無話可講的人，而寫進歷史的特別多。中國歷史之偉大正在此。

又如蕭何、曹參的故事，漢初所謂「蕭規曹隨」、「無為之治」。又如董仲舒怎麼同漢武帝講一大番話，而漢武帝因此來表章六經。這許多事，在袁樞的通鑑紀事本末裏，看他的題目就都沒有。至其內容，諸位自己去看，有的只隨便一提，有的連提都沒提。

又如看到他第四卷，有一題目「成帝荒淫」。但成帝前面的宣帝、元帝呢？他不列題目了。如我們說「宣元中興」或「宣元之治」，那都很重要；但袁樞的紀事本末裏沒有，而特來一個「成帝荒淫」。若諸位只讀了袁樞的紀事本末，來寫一本秦漢史的話，那就決不會像樣。若諸位來看我所曾寫的秦漢史，其中材料也只根據史記、漢書，也是找幾個題目從頭到尾寫下。但袁樞不寫的我寫了，我寫的袁樞不寫。也不是說袁樞已經寫了這許多，我再來寫那許多。決不是這樣。史事有輕重，要寫歷史，先要有「史識」。歷史上有很多事，沒有史學知識的人，他所知道的事只如我們從報章上看到的這些。這實是不懂得歷史，即是不懂得事情。所以我們要讀袁樞的紀事本末，只要先讀他書的目錄和標題，便知他實在完全不懂得歷史，不懂得歷史裏的許多事。所謂的歷史，並不是只有動和變和亂，才算是事。在安定常態之下，更有歷史大事。即如說漢光武如何打天下，袁樞紀事本末也有好幾個題目，打這裏，打那裏；然而光武打天下以後有東漢中興的一段，光武、明、章之治，他便沒有了。下面只見有宦官、有朋黨、有董卓、袁紹這許多人來了，而東漢的許多名士，他書裏反而沒有。

講到唐朝，共有二十二題，唐高祖、唐太宗怎樣得天下，以後一路下來，完全是變動和亂。只有一個題目講到近乎內政的，就是「貞觀君臣論治」，這是袁書裏特別的一個題目。因通鑑所收這一套材料很多，所以袁書也不盡刪。那麼通鑑從那裏收來這許多材料的呢？我們講過貞觀政要這部書，便是通鑑這一部分之來源。除此以外，還有開元之治，袁樞書裏便沒有。他只有一個題目，為「李林甫專政」。可見袁樞這部書實是荒唐。他專舉些不尋常的、反面的、壞的，認為這是事情。正面的、平常的、好的，他抓不出來作一件事情看。當然有的可以詳細大幅

地講，如說漢武帝伐匈奴，原原本本說下一大幅。但如漢武帝表彰六經、立五經博士，只一條便够，他更無法分寫出一個本末來。

五

諸位懂得如此來讀歷史，歷史裏往往有很重要的事，幾句話就過去。歷史裏不重要的，反而可以長篇累牘寫不完。還有到後來才變成重要的，而在當時歷史裏寫不進，只在紀傳體裏可以寫。如陳壽三國志寫鍾繇，沒有寫鍾繇能書法，連裴松之的注裏也沒有。如講華歆、管寧同學這一故事，三國志裏沒有，裴注裏也沒有；而這事傳誦千古，直到今天。可見這是一件事，而且也可說是重要的一件事。鍾繇能書法也是。可是若寫紀事本末，就無法寫。或者一句便完，只成一零碎事，不倫不類地寫下。所以紀事本末不容易寫，先要分事情輕重，識歷史大體；而袁書不足以勝此任。章實齋文史通義雖稱道袁書，亦發此意，謂：

> 本末之為體，因事命篇，不為常格；非深知古今大體，天下經綸，不能網羅隱括，無遺無濫。文省於紀傳，事豁於編年。決斷去取，體圓用神。在袁氏初無其意，且其學亦未足與，此書亦不盡合於所稱，故歷代著錄諸家，次其書於雜史，自屬纂錄之家，便觀覽耳。但即其成法，沈思冥索，加以神明變化，則古史之原隱然可見。書有作者甚淺，而觀者甚深，此類是也。

諸位讀袁書，重變不重常，重外不重內，並亦沒有制度，沒有人物。若把此書同杜佑通典作比，通典是一部特創書，我們已經極力稱讚它。通鑑紀事本末似乎也是一部特創書，而實是要不得。諸位治史，通典不可不看，紀事本末竟可不看。因他之所謂「事」，其實有些並不成一事。而當時許多大事他看不見。

諸位當知歷史上之所謂「事」，是很難懂的。紀事本末雖是一種新創之體，而在中國歷史裏，還沒有這一體的好書。但看到西洋史，其體例確乎同我們的紀事本末一般，同是動和變和亂，一些不尋常的；而沒有寫出長治久安，安安頓頓的歷史。實際上西洋史也正是如此。故西方人重外不重內，知變不知常。如英國史就是重在對付法國，法國史就是重在對付英國。去了這些，雙方都將覺得無事可書。或許諸位不信我言，但若眞熟西洋史，當可信我此言並不虛說。因他們的歷史，都在小圈子之內，自應重外。精神用在外面，內部自多動亂。

今天我們卻反說中國人的歷史不進步，老是這樣。不曉得在「老是這樣」之內，卻大有事可尋。袁樞就不懂得這道理。如唐太宗有什麼可講

呢？纔要來講武后、韋后；唐玄宗有什麼可講呢？纔要來講李林甫、安祿山。外國史恰恰這些多居了重要地位。中國歷史則有一套幾十年一兩百年不動不變的。一項制度，像通典、通考裏所講，甚至可傳下八百一千年不變。通鑑已經少講制度，而袁樞的紀事本末則連人物也沒有了。他之所謂「事」，嚴格言之，亦非所謂事。諸位試把我此所論去翻元史紀事本末、明史紀事本末等，看他書中題目，是不是較袁書進步了些？是不是還不够我此所講之標準？

時代變，我們的學問也都要變。舊史材料只這般，但新時代的新要求，卻要求人能從舊材料中來提供新知識。今天的我們，能不能有人來寫一部新的歷朝紀事本末呢？如春秋戰國紀事本末、兩漢紀事本末、魏晉南北朝紀事本末等。其體例就如袁書般，只要題目找得好，材料用得好，將來慢慢兒就能產生一個新的歷史觀來應時代需要。可是袁樞的地位也不該抹殺，因他還是此體創始第一人。只其書中內容，我們不能同意。要將袁書內容改造，則要我們的見識，即是我們的史學。好了，我們今天講到這裏。

鄭樵通志

一

今天我們講鄭樵的通志。鄭樵字漁仲，和朱子同時稍早。我曾講過杜佑通典，這是中國史學裏相傳三通的第一部；鄭樵通志是第二部。不多年，下到元初，馬端臨的文獻通考是第三部。在馬端臨通考未出以前，大家看重杜佑通典。自通考出世，一般人都讀通考。通志比較最不受人注意。但到了近代，像梁任公，就特別推尊鄭樵通志。因通典實際上是一部講制度的書，而通志意義則大不相同，範圍擴大，非復政治制度可限。

通志有一總敍，開首即說：

> 會通之義大矣哉。

他特別提到這「會通」二字。究應作何解？我們首該注意。他又說：孔子六經之後，惟有司馬遷的史記：

> 所可為遷恨者，博不足也。

做學問要能會通，就先要能「博」，博了才能通。學愈博，則所通愈大。鄭樵嫌司馬遷不够博，乃是就他所寫的通志來作批評。實在史記與通志兩書體制不同，未可相擬。大抵鄭樵之學，博而求通，而不免於多偏，其開始總敍即可見。

鄭樵又說，著書都不免要採前人之書，然亦「必自成一家之言」。像司馬遷史記，即是能成一家之言者。從孔子春秋以後，能有制作規模，成一家言的，就該是司馬遷的史記。至於班固漢書，則並不能成一家言，遂失會通之旨。蓋須博而能通，始成一家言。若一開始便專門在一條線上，不於博後求通，則不能成為一家。

鄭樵又說，遷、固像是一龍一猪。後代史家都棄遷而用固，斷代為史。像劉知幾更是尊班抑馬。在鄭樵意思裏，很看不起斷代為史，把一代一代隔斷了來寫歷史，則「無復相因之義」，也就不見有會通。

他曾舉出幾點，如曹魏定稱吳、蜀為「寇」，如北朝就指作東晉作「僭」，南朝則謂北朝為「索虜」，北朝又稱南朝為「島夷」。又如齊史稱梁軍曰「義軍」，這就更不通，應稱「叛軍」纔對。只因齊史由梁人來寫，遂呼梁軍作義軍。正如隋書亦稱唐兵作「義兵」，亦因隋書由唐代人寫；這和上面北稱南為「島夷」，南稱北為「索虜」，又不同。在晉史裏，晉篡魏，目忠於魏的為「叛臣」，但在魏則是忠臣，如王淩、諸葛誕、毌丘儉等。齊接宋，齊書裏稱忠於宋的為「逆黨」，像袁粲、劉秉、沈攸之等。如此之類，據鄭樵意思，都是失掉了會通，都只因斷代為史之故。

但鄭樵這講法，也有不盡然處。如我們民國時代人編修清史，卻反而忠清蔑民，該不該呢？如把張勳、康有為合傳，這更離奇。只因此兩人同謀復辟。但此兩人之斷不當合傳，則是顯然的。把來合傳，則只借以發洩其忠清之私。如今我們讀了這一部清史，只是看不出清朝為何而亡，看不出當時中國社會為何要革命，好像慈禧、光緒都不錯，而無端地亡了。這實是很荒唐，太違背了史法。寫歷史人儘要有斟酌，不能一意偏私。在清初修明史，那時明室已亡，清朝找了許多學者來修明史。這許多人，心中還是不忘宗邦，對明室還有一番忠心，但他們能痛定思痛，把明室之所以亡，都在明史裏傳達出來；所以這部明史給後人看重，正因當時那許多人都有見識，都通史學。到了清末，學術已衰，都不能懂得史學大義，所以這清史就難修了。

二

今再說，斷代寫史當然有很多毛病。在南朝梁武帝時，就命吳均來修一部通史，上自太初，接著史記修下。隋代楊素令陸從典續史記直修到隋代。此皆是有意修通史的。但和司馬光資治通鑑不同。通鑑是編年體，上述兩史並非編年，當是採用太史公的紀傳體。照鄭樵意思，也想繼此兩人來修一部通史。他的通志，共有兩百卷，開始是本紀，接下是年譜，此如史記之有表。接下是列傳，還有載記，則是史記世家之變。如五胡十六國，前趙後趙、前秦後秦之類，分題敍述，稱曰載記。所以鄭樵通志體例還是沿襲正史，有紀、有傳、有年表、有載記。而書中最重要的則是所謂二十略。梁代江淹說過：修史之難，無出於「志」，其次才是「表」。其意認為紀傳比較志表為省力。把各史的「志」彙合成書的，首推杜佑通典，次是鄭樵通志。惟通志兼有紀、傳、年表、載記，則與杜佑書體例不同。通志中之「志」則稱「略」。他共作了二十略。他的紀傳，只照鈔史記、漢書一路下來，不過稍有省益，而且亦只到隋

代，唐以下大概是沒有工夫續下。其書最要在二十略，即氏族、六書、七音、天文、地理、都邑、禮、謚、器服、樂、職官、選舉、刑法、食貨、藝文、校讎、圖譜、金石、災祥、昆蟲草木等。後人對通志這二十略也特別看重，也有把來單行的，即稱之曰通志二十略，共五十一卷，佔全書四分之一。鄭樵自己很得意他的二十略，他說：

> 總天下之大學術，條其綱目，名之曰略。其五略，漢、唐諸儒所得而聞。其十五略，漢、唐諸儒所不得而聞。

其中如職官、選舉、刑法、食貨各略，均是因襲漢、唐各史，也只是根據杜佑通典。而其他十五略，則他認為是漢、唐諸儒所不得聞。這就全是他的創作了。平心論之，他的這些，實也不失為在中國史學中一部有極大創見的書。

三

首先講他的氏族略。他說：

> 生民之本，在於姓氏。

中國人一向很看重姓氏，直到今天，宗族觀已漸淡忘，而姓氏則仍保存；這是研究中國社會史一個極大極要的項目。所謂中國民族，究竟來歷如何，演變如何？有絕大部分，我們該從姓氏方面下工夫去研究。鄭樵說：姓氏來歷，「左氏所言惟五，今所推有三十二類。」在此方面，我們不能說鄭樵沒有貢獻。他先已作過氏族志五十七卷，後來又作氏族源、氏族韵又七十五卷。他先已有了一百多卷的書，而通志裏的氏族略共只六卷，是已把他研究所得，精要地寫入了。我們治史的，於此一門，實當注意。

如在古代，治春秋史，我們當通春秋時代的氏族。左傳裏所載各國氏族，驟難分別條貫，可看清代顧棟高的春秋大事表。戰國前，氏姓分。秦漢以下，氏姓合。東漢下到唐代，又有所謂門第，這是中國中古社會新興的一些大家族。唐書裏還有宰相世系表，每一個大家族都有他們的歷史來源。這時遂有所謂「譜牒」之學。古代的譜牒是封建貴族，中古的譜牒是世家門第。宋以後，中國進入了平民社會，許多大家族都消失了，於是譜牒之學慢慢兒不講究；而鄭樵特地來研究這一問題，寫他的氏族略，眞可謂有眼光。實際上，古代譜牒之學，宋明以下直到清代，還是存在。各有家譜，時加修輯，要到民國才斷。但如最近青年戰士報

上有一位臺灣女記者寫了一部新的姓氏書，她只把以前幾本舊書拿來簡要地鈔出一些材料，但可使我們知道臺灣某一族某一家在先從大陸那裏來，某一族某一家又從那裏來；簡單地指明，也可一看；所以此書也很受社會一般人注意。

我以前曾想根據馬驌繹史，就其所搜羅的古書傳說，來看中國古代究有多少姓氏，每一個姓氏又分別在多少地區，和其間的盛衰遷徙；憑此來治古史，來推究中華民族之成立與轉變。在我們古史中的「氏」，就是一個國土，或是一個政治朝代；而「姓」則是一個血統。在春秋前，中國究有多少姓？一姓中有多少氏？分在多少處？我想慢慢在這裏面可以約略推論中國古代民族的分合。但我終於沒有在此方面眞實下工夫，而別人也似乎沒有注意到此。這是可惜的。要之，姓氏之學確是我們學歷史人所應從事的一項大節目，而由鄭樵開其先。

四

通志氏族略下面，是六書五卷，七音二卷。這七卷是講的文字與聲韻。鄭樵說：

> 書契之本，見於文字。

我們要在文字書本上來研究較早的「自然人」，首應注意血統，研究其氏姓。我們要研究繼之而後起的「文化人」，更該注意到其所用的語言和文字。西方文字是一種音符，只用來代表聲音；中國文字則是象形的，如畫圖一樣。實際上，古代西方文字也以象形開始，後來方法窮了，畫不勝畫，象不勝象，而且一切事物無可畫，無可象，只有易途向前。中國文字則在象形之後，又衍變出指事、會意兩體，這就花樣大了。又兼著有形聲，把聲音與形象配合，道路益廣。又兼著有轉注、假借，則變化益活。所以中國的六書，乃是中國文字的一個綜合研究。直從許愼在東漢時寫了一部說文解字，文字學已成為一種專門學問。而研究文字，又必研究到聲音。在中國文字中便有代表聲音的，而聲音又跟著地域、年代而變。如英國人講話與法國人不同，法國又與德國不同。等於我們廣東人講話不同福建人，福建人講話還是不同臺灣人。既跟著地域變，還要跟著年代變。一百年前人講話，同一百年後人講話聲音不同。西方文字既僅作聲音的符號，所以文字不能統一。又是一百年前的，也要和一百年後不同。只有中國文字，不單是象形，而兼有六書，把字形來統轄語音；各地講話土音不同，還能有一共同的國語。又以文

法來統轄語法。所以幾千年來，中國各地人說話也還差不多。幾千年來，在這樣廣大的地域中，而語言不分散太過，就因為有文字在那裏統轄著。

將來若能把中國文字遍及世界，這將貢獻於世界人類文化者其大無比。即如科學上用中國字，也極方便。因中國有形聲字，如從金、從石、從火、從土、從水、從气，化學、生物學、礦學都可分類，一目瞭然。而且中國一個字，可以代表很多意義。層出不窮的新材料、新發現、新創作、新器物，用中文來寫出是最方便的，可以不另造新字。否則將來科學字愈造愈多，認識記憶非常困難。只有拿中國字來應用，則很簡單。而且一字一音，英國人看也懂，法國人看也懂。今天只為中國不像樣，大家不注意。萬一有一天，世界人類懂得中國文妙處，採用中文，此事非純屬空想。

我們且不要講得太遠。我們國家幾千年的文化，都寄託在文字上。最要的，我們該要通得歷古相傳之文字。清代人對於文字學化著大工夫，他們所講，有許多鄭樵早已講過。他說：

> 經術之不明，由小學之不振。小學之不振，由六書之無傳。

此即後來清代人提倡小學的主張。但清代人花著大工夫在那裏講小學，到今天，這一點遺產可惜又都丟了。自我們發現了龜甲文，大家爭來研究；其實基本工夫仍應在許氏說文，說明六書，否則就無法來研究龜甲文。而且龜甲文僅是中國文字的開始，許叔重說文則是中國文字之正式完成。研究龜甲文只是最先階段，而非完成階段。今天我們只要聽說到龜甲文，便認為有莫大價值；卻不再有人能把我們今天的新知識、新觀念，再來接著清代人的舊工夫，來研究中國文字；這眞是很可惜的。我們也可以說，文字不明，便一切書本都不易明。這是諸位今天讀書一個最大缺點。讀書讀不到深處，正為對書中每一個字的正確意義不清楚。鄭樵只說「經術不明，由小學不振」，今天我們可以說「古書不明，由小學不振」。而且通文字不僅為讀書，從更大意義講，研究民族文化種種要點，有許多從語言文字入手，是極富很深意義之蘊藏的。也可說，此下中國文化不復興，也就因為我們的不識字，或識字識得太粗淺、太浮薄，不能從精細深奧處去了解。

第三是七音兩卷。固然中國文字是講「形」，實際上中國文字裏邊重要的因素還涵有「音」。所謂音，亦涵「義」言。我年輕時讀說文，對於形聲字忽發生了疑問。如「壁」字，從辟、從土，上面半個「辟」是聲

音，看了就知道讀「辟」；下面半個，則指壁是一堆泥土。形和音分開，所以說是形聲字。有一天晚上我睡了，窗外月光照到我牀上，醒回來，一腳就踢在牀邊壁上。我忽然想起我們的「臂」膀，不是也從辟聲嗎？臂膀在身體的兩旁，壁也正在屋的四旁。我就一個一個想出，凡從這偏旁的都一樣。如「劈」，用刀一劈，就分成兩旁。如「譬」，我講話你不明白，我從旁用個譬喻，使你明白，也便是從旁來說。又如「璧」，古人佩玉掛在身旁。又如「避」，就是避在旁。再由此推想，如我姓「錢」，看它一邊知是金屬，右邊半個「戔」是聲音，其實「戔」音也有意義。凡屬「戔」旁的都是薄薄小小的，如「盞」「箋」「殘」「淺」「棧」等字皆從「戔」，便都有薄薄小小的意思。可見中國字，一旁聲音都有意義。我曾為此寫了一本書，可惜抗戰時遺失了。其實宋代人講「右文」，已先我言之。更有些，是只聽聲音就知道了意義。如說「矢」，是一枝箭發出；「施」是我給你；都是向前的，同音便有同義。又如說「輸」「水」，像此之類還很多。「水」字蘇州人讀近「施」、「輸」、「矢」，可知凡讀「矢」音的字都有一共同意義是向前。又如說「宏」「鴻」「洪」等同音字有好多皆有大義。可見研究文字，接著便該研究聲音。鄭樵又說：

> 文有子母，生字為母，從母為子。作字書以母為主，作韵書以子為主。

鄭樵把字之形體聲音分別同研，這是極對的。講氏族，便知人的來源與分別；講語言文字，便能懂得文化思想的要點與特性，下面歷史才可講。我想這是鄭樵一種偉大的想法。

五

下面就是天文兩卷，地理一卷。講過了人，人在天地間，接著講天文地理。鄭樵講地理，也和一般講法不同。他說：

> 地理之家，在於封圻。封圻之要，在於山川。禹貢九州皆以山川定其經界。九州有時而移，山川千古不易。班固地理主於郡國，致此一家俱成謬學。

封圻就是封疆。鄭樵認為禹貢九州是講山川自然地理的，漢書地理志講的是郡國政治區域、人文地理。此番話，以前劉知幾已曾講過。但我認為研究山川固是重要，但政治地理講郡國區分，也非要不得。鄭樵講地理，重要在根據水道，也有他的特見。但取捨之間，也有他的偏見。

天文、地理之下，繼之有都邑略一卷。都邑乃指一個國家建都所在。如

齊國在臨淄，魯國在曲阜，西漢在長安，東漢在洛陽。這亦是一個極大值得研究的問題，這亦是人文政治地理。歷代建都不同，隨著影響到其他不同，這是我們讀史的人應該注意的。但為何都邑該注意，郡國便不該注意呢？都邑建置有其人文影響，郡國區分同樣有其人文影響；鄭樵厚此薄彼。所以說，這裏有鄭樵之偏見。

六

接著天文、地理下面是禮四卷，謚一卷，器服二卷。當然鄭樵通志裏講的禮，遠不能同杜佑通典相比。通典講禮一百卷，這是他極大的貢獻；鄭樵在這方面並無大貢獻可言。鄭樵在禮之中特別提出一個「謚法」來。本來認為是皇帝死後，根據他平日行為，給一個謚，所以說有美有惡。秦始皇說不能由臣下來批評帝王的美惡，所以他自稱始皇帝，下面二世、三世皇帝都可不要謚。到了漢代，再恢復舊傳統；不過再沒有好壞分別，皇帝死後之稱，則都是好的。鄭樵說：

> 不忍稱其名，豈忍稱其惡。幽、厲、桓、靈之字，本無凶義。

但這話似不一定對。諸位不要認為鄭樵書多創見，喜其新而忘其有不是。謚法稱幽、厲，實不很好。照鄭樵講法，沒有一個謚法有壞的意義。豈有先秦人不知，秦始皇會那麼說？舉此一例，諸位可知鄭樵的話也多有可批評的。

下面是器服二卷，專講禮中間的器服。他說：古人的祭器本來都是古人的一種飲食之器。他雖所講不多，但在歷史上，器服實也是一項重要的。我們講食貨經濟史，講文化社會史，都該注意到器服。但鄭樵則只講到祭器而已。

下面樂二卷。鄭樵在這裏似乎有故作高論之偏見。他說：

> 詩以歌，非用以說義。

這是說古詩只是用來唱，不是拿來講道理。我想這話又是過偏了。孟子就說「詩言志」，用詩來表達我們的情意，不能說詩只就是一番唱。鄭樵又說：

> 詩在於聲，不在於義。

更說：

> 義理之說既勝，聲歌之學日微。

又說：

> 漢儒不識風、雅、頌之聲，而以義論詩。

這些都是抑彼揚此，故作驚人之偏見。當然古代的詩都可以唱；到後來，詩經三百首都變成了讀的詩，而專來講詩中的意義，再不會唱了，這是一變。照理，詩該唱，應配上音樂；但不能說詩只要音樂，可不管其中義理。如說：「關雎樂而不淫，哀而不傷。」鄭樵說：這是說關雎的歌聲和平。這講法豈不又是太偏了？「求之不得，輾轉反側」，這就是哀而不傷。「琴瑟友之，鐘鼓樂之」，這是樂而不淫。固不能不講詩之義，而僅講詩之聲。鄭樵書裏像此一類的過偏之見也不少，我們不能在此詳細舉。要之，鄭樵能為創見，他敢大膽開出前古未有之說，而在他的創見裏也不免有偏。這是我們應該知道的。

以上禮、樂、謚、器服為一類，下面職官、選舉、刑法、食貨四類。歷代正史裏的所謂「志」，所謂制度，主要是這些，杜佑通典裏重要的也就是這些。在鄭樵通志裏，職官有七卷、選舉兩卷、刑法一卷、食貨兩卷。這些遠不如讀杜佑通典，或讀後面的文獻通考。這是他所謂「漢、唐諸儒所得聞」，在他自己所並不看重的。

七

再下面是藝文。漢書就有藝文志，鄭樵通志裏對此又有許多特別見解。他首先批評劉向劉歆的七略「收書不收圖」。他說：

> 即圖而求易，即書而求難。

很多東西一定要圖。講天文若不畫圖，你怎麼懂？地理也要圖。其他好多東西要圖。書裏不兼圖，恐怕是我們中國學問很大一個缺點。西方人一路下來，圖書都連在一塊。中國人不知何時起偏輕了圖。這實是大大一個缺點。他又說，書目應分兩類，一記其有，一記其無。當時有此書固當記，前代有此書，當代沒有，也當記。記今之所有者，則知不可不聚。記今之所無者，則知不可不求。而且前代有此書，現代沒有了，在史學上講來，記下有極大作用。如漢書藝文志裏有的書，到隋書經籍志

裏沒有了的很多。這對我們研究學術、文化史演變極有大用。亦有漢書藝文志裏沒有，而隋書經籍志裏忽然有了；這不是說漢以後之新書，乃說漢以前之古書，忽然在漢後始見；這裏就有問題。怎麼會漢代人沒有見到，隋代纔始見了呢？這裏多有些靠不住。如說蘇秦、張儀師事鬼谷先生，但漢書藝文志裏沒有鬼谷子其書，而隋書經籍志裏有了。其實此書乃是後人假造。像此之類，當然鄭樵的歷史見識要比劉知幾高明得多了。劉知幾認為漢書藝文志可以不要，而鄭樵則極重此一志，又能提出許多有價值的意見來。

藝文略八卷下面還有校讎略一卷。鄭樵在此一卷中有極大的發揮。後來清代章實齋就跟著鄭樵，而於文史通義之下有校讎通義。我們可以說，章實齋的史學，有許多是從鄭樵方面得來。說到「校讎」，並不止是校幾個錯字，主要在編書目。鄭樵說：

> 編次必謹類例，類例既分，學術自明。

中國人講學問，常稱「學術」。每項學問應有一條路，「術」字就是指這一條路。學問固要自己學、自己問，從師只是從他這條路。在此路有創闢、有循從、有開新、有轉向。鄭樵在史學上也創了一條新路。因於學問各有路向，乃有所謂「學術」。各項學問道路不同，於是可為分類。要為書籍編目，主要在分類。故曰「編次必謹類例，類例既分，學術自明」。這事大不易。今天我們圖書館的分類，只是模倣外國，求便檢查，書名、作者名各別分類，照筆劃次序一查便得。如要尋鄭樵通志，可查作者「鄭」字幾筆，或查書名「通」字幾筆。又如圖書十分類法等。皆與中國書籍傳統分類不能相配合。中西學術不同，則分類亦該不同。為書籍分類，這裏面有一番大學問。書目分得好，便可使讀者因書目分類而懂得學術大體。如講經學，鄭樵說：

> 讖緯之學，盛於東都，音韵之書，傳於江左；傳注起於漢魏，義疏成於隋唐。覩其書，可以知其學之源流。

讖緯、音韵、傳注、義疏，皆在經學內有此幾條分路。只要書目分得好，不啻把一部學術史大略告訴了你。所謂學術源流者，如經學是讖緯、音韵、傳注、義疏之「源」，此四者則是經學之「流」，而亦得合稱經學。又如讖緯之學最先在東京，音韵之學在晉，傳注在漢魏，義疏在隋唐，各類之源流亦都告訴了你。其實是一查書目便知了。他又說：

> 學術之苟且，由源流之不分。

故曰：

> 古人編書，必究本末。上有源流，下有沿襲。

鄭樵能把學術史的眼光來論究各項學術，此又是他在史學上之大眼光大見識。此後章學誠文史通義、校讎通義兩書能跟著鄭樵此意發揮，還有很多講得非常好的。這也是學問上一條路。

要知論學必要懂分類，要知每一項學問之演變，應懂得他的源和流。今如我們講史學，應知中國史學可分幾類，每一類之源流演變又如何。又如講中國學術史，當如何分類，又該如何論其源流演變。試姑簡單言之，諸位試從章學誠文史、校讎通義進而看鄭樵通志之校讎略，更進而看漢書藝文志；這也是一條路，可以使我們約略知道這路上的一切。諸位要講地理，也有幾條路，各條路各有講法。諸位要講文字學，也有幾條路，也是各條各有講法。

如今諸位做學問，不先摸清道路，只要一個方法，那就錯了。當知各項學問各有方法，而且每一項學問中可有各項方法。此等方法，今天如此，明天又會變。諸位不信我說，認為諸位所要乃是「科學方法」，不知科學方法也復在那裏變。從牛頓的力學，變成愛因斯坦的相對論。那有不變的。並當問所謂科學是那一種科學，各項科學亦有各項方法。今天我們做學問，不先問一條大路，只要問方法，這即是鄭樵所謂「學術之苟且」。今天諸位只希望先生能指導你一個方法，不知儘有指導，此一方法也只在你所要研究的這一個小圈圈之內。如此而止，將決不會懂得學術之大、源流之變。如鄭樵在通志裏把易分成十六種，詩分成十二種，道家分成二十五種，醫方分成二十六種。此等分法是否確當，乃是另一問題。但論學必當懂得分類，每類中必當知其源流演變，此是至當不易之大道。

今姑舉一淺例言之。如諸位研究詩經，當知各家治詩便有不同；不當隨便找兩三本參考書，不加分別。當知這一家做詩經的學問，同那一家本不同，那可隨便引用，不加分別。又如諸位自己要寫一篇中國史學名著的論文，不能隨便查書目，更不宜隨便跑書舖，積集著幾本參考書，便可下手。今天諸位似乎認為只要有幾本參考書，並有一套方法，便可做學問。如要寫中國史學名著，主要便在材料上，次要則在方法上。有了材料與方法，實也不需要學問，學問即在材料與方法中。以此來講自然科學，或猶可說得過去；以此來治文史之學，那就斷不是這回事。今天我們只叫著「科學方法」，因此而埋沒喪盡了我們年輕人治文史的聰

明，再也不會有學問。

諸位聽我如此講，或許會感到困難；但對將來諸位的聰明自有用。循循不倦，自可以成學問。若還是儘要一個科學方法，試問你要的是什麼科學呢？諸位有沒有知道現在的科學共已分成多少科，每一門的科學分門別類，也是各有方法，全不同。文史學與自然科學又不同。每一項文史學問中又可各有方法，如鄭樵所舉易學十六類，詩學十二類，道家二十五類，醫方二十六類；不僅是學詩不能用學易方法，而學詩、學易其中亦各有方法不同。如學道當然有許多花樣，學醫亦有許多分別。光看鄭樵通志裏的藝文略，可見鄭樵在此方面有其特見。他的藝文略與其校讎略，乃是鄭樵一家之學。我們不能只認通志藝文略與漢書藝文志、隋書經籍志同只是一部書目、一堆材料。推廣言之，我們讀書應當它是一門學問去求，不該當它是一堆材料去檢。若某書僅可作一堆材料待人檢，那即是此書無學術價值。

八

通志在藝文略、校讎略之下，有圖譜略一卷。這也可說是鄭樵一個極高明的見解。他說：

> 圖譜之學，學術之大者。圖譜之學不傳，則實學盡化為虛文。

他又說：

> 總天下之書，古今之學術，而條其所以為圖譜之用者十有六。

其細目不備舉。這卻可說是鄭樵的一種科學方法與科學精神之表現。但他又說：

> 七略收書不收圖，歆、向之罪上通於天。

這似乎下語又太重太偏了。讀鄭樵書，對他下語太重太偏處，極當注意。

圖譜以下是金石一卷。從前正史只有藝文、經籍，沒有圖譜、金石。鄭樵認為，有書無圖是一缺點，有藝文無金石又是一缺點。到今天，大家都講金石。此一風氣實始宋代，歐陽修是第一人。下到清代而金石之學大盛。講金石可以補講歷史種種未備。在鄭樵通志裏又舉了另外兩句話

說：

> 觀晉人字畫，可見晉人之風猷。觀唐人書蹤，可見唐人之典則。

這可說鄭樵又講到另一方面去，他能把一種藝術眼光來看歷史。看晉代人的字畫，可以想見晉代人的這種風度。看唐代人的書法，可以想見唐代人的這種規模。這也可說乃從藝術史來會通到文化史。只在藝術的很高境界裏，便可認識到當時這一個時代與當時這一輩人的大概。似乎清代人講金石，多在史料方面著眼，而對鄭樵所提，沒有太注意到。

下面是災祥一卷。以前史籍上都講的是五行志，而鄭樵改為災祥略。講五行不免跡近迷信，講災祥則是有關史跡。這也是不錯的。

最後一卷是昆蟲草木。他說：

> 農圃之人識田野之物，而不達詩書之旨。儒生達詩書之旨，而不識田野之物。

他這一卷用意略等於孔子所謂的「多識鳥獸草木之名」。如此一來，他把史學範圍放得非常廣大。我們今天懂得要講學術史、文化史，其實鄭樵通志早已給我們一個更大的範圍。他在學術文化史上面的眼光，或許比我們今天還更廣大。

九

我已告訴諸位，清代章實齋的文史通義受到清末人推尊。章書一方面推尊袁樞通鑑紀事本末，提倡史學上一個新體例。一方面推尊鄭樵的通志，把史學灌輸進一種新眼光。尤其清末學者如梁任公，更非常推尊鄭樵通志。但最近的學者，似乎總是圖省力。若要去讀通志，讀它一略、兩略，已够麻煩，誰也懶得走此路。其實在我們現代，較之鄭樵，已有很多的新知識。再來做這套學問，豈不比鄭樵要省力。然而我們今天很少人肯跟著鄭樵走。不僅是鄭樵通志，即如杜佑通典、馬端臨文獻通考，那人在跟他們路走？連他們書也都懶看。我們只不愛講「通」。

今天講歷史，只在全部二十五史、十通這一大堆書裏選一個時代，在此時代中找一個題目，題目愈小愈好。在現在的圖書館裏去找書是省力的。諸位如此想來，從前人做學問眞是可驚。鄭樵是一個老儒，也曾做過很小的官。他一輩子住在鄉裏，也不是個大富翁。他要搜羅許多參考書，不省力。我們今天自以為比前人進步、偉大，要書看，從前任何一

個時代也沒有我們現在易得這許多書，這眞是進步了。但諸位不要誤認我們做學問的方法也進步了。書本多，要找材料，取之無盡。可是做任何一種學問，該知有一條路。如我們要研究鄭樵，該知道他做史學是走了那樣一條路。若把鄭樵同杜佑比，或把鄭樵同司馬光作比，可知他們各人路向不同。自己有路向，這始可叫「創造」，因他們都能自己創出一條新路，為別人所沒走過的。若我們僅知追隨時代，那又如何能創造。好了，我們講到這裏。

馬端臨文獻通考

一

今天講馬端臨貴與的文獻通考。我們講過杜佑通典、鄭樵通志，文獻通考就是中國所謂三通的最後一部。馬端臨已是元朝人，但宋是亡了，國家傳統斬絕，而學術還未中斷，所以元初很有幾個大學者，如王應麟寫玉海、困學記聞，胡三省寫通鑑注，稍前尚有黃東發寫黃氏日鈔；這些都是宋元之際的大儒，對史學都有極高成就。馬端臨也還可算是其中一個。其人其書雖稍晚，我們也可把來看作是宋代的史學，還是宋代史學的後勁。

我們且講此書為何取名「文獻」？他在自己序裏就講了：

> 文，典籍也，獻，賢者也。

他說：

> 敍事本之經史，參以歷代會要及百家傳記之書。

所謂「文」，即指這些。最主要的，當然就是六經和十七史。歷代會要是講求政治制度方面的重要參考，如唐會要、五代會要、宋會要，還有後人補集的兩漢會要等。然後及於百家傳記之書。此皆所謂「文」。凡馬氏書之記載，主要根據這些材料。在記載之外，還附帶有評論，則：

> 先取當時臣僚之奏疏，次及近代諸家之評論，以至名流之燕談、稗官之記錄。

此即所謂「獻」。每項制度，以及每一種措施，在當時實際從政的人，他們所有意見，則都見之奏疏。我們當知，每一時代所發生的事，固甚

重要；而每一時代人對於此等事所發生之意見，亦同樣重要。只是後人對前代事所發生之評論，不僅著在文章，亦有燕閒間之談論，而記錄在各種小說筆記上的。此等皆所謂「獻」。

所以「文」與「獻」是兩件事。簡單講，「文」是指書本，「獻」是指人物。我們當知，做學問，書本固重要，人物也重要；或許人物要重要過書本。我曾再三告訴過諸位，讀書要一部一部書地讀，並要讀到這部書背後寫書的這個人。這個人比這部書，我們更應該要注意到。而且在我以前，長時期內，許多別人讀這部書的，我們也應該注意到。書本寫下，這是一部死的；而寫這書本的人物，才是一個活的。但活的人則藉這死的書而傳下。所以做學問，應該文獻並重。這「文獻」二字，最早見於論語。孔子講過：

> 夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。

論語裏又有一段說：

> 文武之道未墜於地，在人，賢者識其大者，不賢者識其小者。

這裏的「賢者」就是指的人物。在每一個社會上，有些是大賢，他能懂得傳統大道。也有些不賢的人，那就是指的普通人，也必有傳統大道留在他們身上，只不過是傳統大道中比較小的地方而已。上引論語前一章所講「文獻不足」的「獻」字，就是指的「識其大者」的賢人。在孔子所講的文武之道，乃及講到夏禮、殷禮，把我們今天的話來講，也可說就是我們所謂的「文化」。孔子說：商代的文化，我能知道，可是沒有材料來證明我的講法。因為商代遺下的宋國，已經是文獻不足了。夏代的文化，我也能知道，可是夏代遺下的杞國，也已是文獻不足了，所以也無從來證明我所要講的。只有周代的文化，到今天還是有書本、有人物，所以比較容易講。

在我們一所大學裏面，要研究學術，一定要有兩個條件。一是圖書館，要藏有很多的書，這即是「文」。又一定要合理想的、標準的教授，這就是「獻」。無此兩項，便是文獻不足。如諸位要研究孔子的道理，當然要讀論語，論語就是「文」。或者讀春秋，春秋也是「文」。但僅此還不够。尚有如左丘明、孟子，這許多人就是賢者，就是「獻」。要兼此二者，纔能懂得論語和春秋。我們若要學孔子的道理，讀論語，便該連帶去問問孟子。讀春秋，也應該連帶去問問左丘明。所以「文」與「獻」該相提並論，兩面俱到。若使我們只看重了「文」，不能看重到

「獻」，那就如我今天所批評的，說這是一種故紙堆中的學問，又說這是讀死書，死讀書，不成學問。但若你碰到了一個大賢，得他指導，你就知在這故紙堆中，藏有精深的涵義，死書便變成了活學問，只要有人能講。今天有人說，我們要研究中國學問，怕要到外國去，如像日本、美國；在他們那裏，所藏中國書很多。但亦僅是一堆書而已。有書而無人，有「文」而「獻」不足。諸位到日本、到美國，也只是讀死書，沒有什麼了不得。

又如我們今天在臺灣，論起書本來，也並不輸於到日本、美國去。小小的一個臺北市，有故宮博物院，有中央圖書館，有中央研究院，有臺大圖書館。在那些處，除掉從前在北平，別處便不易找到這麼許多書。我們要從許多書中來研究中國的歷史文化，也該儘够了。但諸位要知，還有一件重要的是先生。書要瞭解，書多了，要一個能指導我們入門的人。我們讀此等書，也該聽聽他的意見。我們不能坐井觀天，只是死讀書。諸位今天的時代，已經和我做小孩子的時代大不同。那時我們蹲在鄉下，小孩子讀書只苦「文」不足，書很難得；然而尚有「賢者」，他們能講些中國東西給我們聽。今天諸位「文」是足够了，要書本，省力得多；然而在今天中國的社會上，其實也像去日本、美國一般，眞要有幾個中國的老師宿儒能講中國東西的，可是不多了。有文無獻，那就只能讀死書，死讀書，就不免倍加喫力了。

那麼，正如諸位要研究孔子，便該從先秦孟子、荀子一路下來，歷漢唐到宋、元、明，直到清代，從來研究孔子的人有多少？這許多人所講也即都是「獻」。但積久了，所謂「獻」的，也都成了「文」。在我們現代，又要來找一個也能像孟子、荀子、朱子、陽明般一樣能講孔孟之道的，那就不易了。所以儘說有文化傳統，我們還得要一個活的「獻」，那纔是眞傳統。僅在圖書館求是不够的。圖書館究不是一個活東西。要有人物，要有學者，要有了「獻」，那「文」纔都發揮光華，都見精彩了。

二

剛才我所講，是普泛地講到一般的做學問上面去。現在回到文獻通考這部書，是專注意在講政治制度的。如論語裏說「夏禮吾能言之，殷禮吾能言之」，這個「禮」字，廣義地講，就是道。也可說，就是當時的文化。狹義地講，就是當時的一些政治制度。我們要研究每一種的政治制度，不僅要研究這些寫在文字規定下來的所謂制度，還應該懂得在當時

此一制度之起源，乃至此一制度之演變。並有許多人對於此一制度所發揮的種種意見和議論。這才是研究到了一活制度。這也是我們研究一切學問都該懂得的。讀文獻通考，便該注意到此處。其實馬端臨的文獻通考此一着意之點，乃是跟隨杜佑的通典而來。我們已經講過杜佑通典，不僅講到每一種的制度，還詳細地講到對於某一制度經歷了各個時代的許多人的意見和評論。這是杜佑通典的極見精神處。而文獻通考則把此承襲了下來。我們今天，則似乎只看重這些寫定的書本，而更不看重這些寫書本和讀書本的人。

從前人讀論語，必然會看重孔子，乃至先秦、兩漢、唐、宋、元、明、清歷來凡是講論語的人，都會同樣看重。今天最多是來講論語，而對於從先秦下迄清代這許多比我在前的講論語的，我都看不起。更可怕的，是只講論語，不講孔子。換言之，在我們心中，只有論語其書，更沒有孔子其人。亦如講歷史，講制度，也僅止於歷史制度而止。在我們講的人心中，實也沒有我們所講此歷史、此制度下的許多人。這實在是我們做學問一個極大的心理上的病。在我們心理上有了這種病，我們便無法做一種高深的、博厚的學問。因在這個人的學問狀態上，已經有了一種不僅不謙虛，並且不厚道的大心病。對於這一本書，從前人用功這本書的，對於這一項制度，從前人注意這項制度的；他們的意見，我們全不理會。甚至於我們對於這一部著作，對於這一個制度的本身，我們也並不是用一個研究的態度來研究，而更主要的是用一個批評的態度來批評。好像總要找到它一些毛病，才表示出我讀書有得。若我不能找出它一些毛病來，豈不是在我一無所得嗎？這一種的觀點，實在是極大錯誤。而且我們常說，秦前是封建，秦後是專制；早把中國歷史上一應制度批評淨盡，則杜、馬兩書宜可擱置不理了。

我隨便題外講幾句話。最近有一位政治大學的學生寫信來，說要討我一本講莊老的書。他說，他做學問，最喜歡先秦諸子，想讀莊老的書。我復信說，我並沒有這本書，且你為什麼很注重莊老，而不看重論孟呢？我有寫的論語新解一書，你見過沒有？我只是隨便這樣寫了作復。他再來信，我才知道他已是大學畢業，在那裏不知讀碩士還是讀博士。他說，照現在社會風氣，不許我們自由批評論語、孟子，便不能作論文，那種書還有什麼可研究的？可見他所謂的研究，主要是要作批評。今天大家正在講復興文化，要講孔子、孟子，要提倡不要批評，他就覺得這種書不值得研究。我不過隨便舉一例，怕絕不止一人這樣想，做學問就要能批評。但據我的想法，做學問總該要瞭解。即不講瞭解，也該能記得。所謂「賢者識其大，不賢者識其小」，「識」字讀如「志」，便是

記得，記在心裏。所記的也有大，也有小；但總該先能記，再能知。記得了，知道了，不能批評也不妨事。沒有知，儘求批評，批評過也就放一旁，不再記得了，那豈成為學問？這因講文獻通考，為解釋這「文獻」二字，而講這許多話。其實這許多話也不能算是題外之言，在讀書做學問上是很有關係的。

三

馬端臨的文獻通考，共有三百四十八卷，分二十四門。

田賦、錢幣、戶口、職役、征榷、市糴、土貢、國用、選舉、學校、職官、郊社、宗廟、王禮、樂、兵、刑十七門，馬端臨自己說，都是根據杜佑通典。

田賦、錢幣、戶口、職役、征榷、市糴、土貢、國用，是杜佑通典裏的食貨典。

選舉、學校，是通典裏的選舉典。

職官同通典。

職官以下，郊社、宗廟、王禮，就是通典裏的禮典。但通典禮典有一百卷，通考只有數十卷。

樂、兵、刑同通典。

這十七門以外，還有輿地、四裔兩門，共十九門，都是根據杜佑。

此外另有經籍、帝系、封建、象緯、物異幾門，不是杜佑通典裏所有，乃是採摭了另外的書所成。

在他自寫的序上，只推尊杜佑通典，但並沒有講到鄭樵的通志。但通考裏的經籍考，此非杜佑所有，也不是講的政治制度。鄭樵二十略，本是超乎政治制度之外的，如氏族略、六書略等，皆與政治制度不相干。鄭樵講歷史，已把範圍擴大，可說是一個文化史的範圍，而不僅是一個制度史的範圍了。現在馬端臨的文獻通考，他是純粹根據了杜佑通典，看重制度；那麼像經籍考之類，就不需放在裏邊。我們也明知他的經籍考是根據鄭樵的藝文、校讎兩略而來。

在他的文獻通考裏，二十四門，每一門有一篇小序，全書有一個總序。在他輿地考的序上，就特別引到鄭樵，很稱讚鄭樵的意見，認為講輿地應該講山川，講自然地理，不應該講郡國，講政治地理。這一番話，我以前已經講過。自然地理變化比較少，政治地理變化比較多。漢代一百零三個郡國，若只講山川，則並無大變。當時的地方行政區分，到唐代就完全變了。這兩方面，我們認為都需要講。只為鄭樵和馬端臨都拿一種通史的眼光來寫，所以看重在山川。若使照斷代史的體裁來寫，漢書地理志分寫當時郡國，並不算錯。

特別像馬端臨通考裏的象緯、物異，就等於鄭樵的天文略、五行略，而他又來個封建。封建也可說不失為一種制度，不僅秦以前有封建，秦以後也不斷有封建。漢有封建，唐亦有封建。這是馬端臨自己添進去的一門，為杜佑、鄭樵所沒有。他又有帝系一門。講歷史當然很要看重帝王系統，但不應該放在講制度的書裏面。父傳子，子傳孫，亦是一個制度；而某王下面是某王，這是歷史，與制度不相干。所以我們看他這二十四門，大體說來，實不能超出杜佑的九個門類之外去，當然也不能和鄭樵的二十略這樣有寬廣的角度。但後人卻特別喜歡讀馬端臨的通考，這也有幾個理由。

杜佑通典只到唐代中期，而馬端臨的文獻通考則直到宋末，年代長了。尤其在通考裏有很多材料，乃宋史所沒有。元人編宋史編得並不好，而馬端臨在元代初年，他的通考所寫宋代制度，有很多材料為宋史所未收。這是人家看重他書的一點。而且他書中材料也比杜佑通典來得多。時代久了，材料又多了，所以後來的批評都說通考比起通典來，「簡嚴不足，詳贍過之」。其實杜佑通典，並不是「簡嚴」二字可盡；這我在講杜佑通典時已經講過。他的九門類之先後排列，便見有一份極深的對於政治制度的一種意見；先食貨，再選舉，而後職官，這等見解，便是非常高明。至於通典也有不如通考的，如通典裏講「兵」，只根據孫子兵法，引用歷代軍事來證明孫子兵法裏的話，那就不是個制度。如說我們每一人幾歲應當兵，幾歲可以退役，漢代的兵制和唐代的兵制各怎樣，宋代改成了募兵制又怎樣。這許多，馬端臨的文獻通考是遠在杜佑通典之上了。

我們另外從一點講，杜佑通典最後一門是邊防。國家的國防，也成一個制度。國防的對象則是外面的四裔。通典很看重國防問題，而通考卻把邊防改成了四裔。當然我們講歷史，也該知道北宋時的遼國和西夏和後來的金國各怎樣，這才所謂是「四裔」；但我們的書是講制度，不是講

一般的歷史，與其注重在四裔，不如注重在邊防。像這種地方，我們就見得讀杜佑通典，確可長進我們的知識。至少可以刺激我們，或者暗示我們以一種政治上的理論和意見。他書中九個門類，把他的全部政治意見，輕重先後，全都放在裏面了。而我們讀馬端臨的文獻通考，就不免要感到其意義不精，僅是增添了材料，而不見其精義所在。

四

清末，阮元提倡讀兩部書：一是資治通鑑，一是文獻通考。讀了通鑑，才知道歷代的歷史。讀了通考，才知道歷代的制度。這兩部書，阮元稱之曰「二通」。本來是通典、通志、通考為「三通」，阮元改稱「二通」，也是別有用意。到了曾國藩，編經史百家雜鈔，第二類敍跋就把馬端臨文獻通考的二十四篇序全都收入，可見當時人之看重此書。所以此後的學者幾乎大家都要一讀通考這二十四門的序，約略對於這一門古今上下的變化得失，可以知道一點簡單的情形。如通考第一門田賦，古今田賦是怎麼一回事，在它中間大的得失何在，在這序裏大概都有講到；這就變成我們一個讀書人的一種普通常識。諸位當知，以前的讀書人，他僅是從事於科舉的不算，若眞是讀書，他們的常識卻很淵博。並不是說專要學歷史裏面的制度，可是馬端臨的文獻通考總要翻一翻。就算是不翻，這二十四篇序也都會讀的。即如說曾國藩，他不是一個史學家，更不是在那裏專研究歷代制度，然而在他的經史百家雜鈔裏，就把這二十四篇序都鈔了進去。他的經史百家雜鈔，當然為後來讀書人所看重，所以到清代末年，一般讀書人還多讀一些中國舊的政治制度，知道一大概。

自從光緒時代變法維新，下到後來辛亥革命，卻把從前舊的完全不知道了，都廢掉了。直到今天，我們可以說，在我們政府上下從政做官的人，懂得外國制度的可能還有，懂得中國傳統制度的，儘可說已沒有。就是在我們大學法學院政治系，研究西方政治制度的，這是一門正式的課程。研究中國政治制度的，那就很少了。如此般把我們中國舊的以往歷史一刀橫切，腰斬了，下面一切從頭做起，其實是從頭模倣人家。這總是在我們歷史文化的生命上一個莫大的病痛。我們本是一個五千年歷史文化綿長的大國，現在則是一個不到百年的新國。今天我們也可以說，關於講中國歷史裏面的傳統政治制度，眞是「文有餘」。接著三通有九通、十通、還有列朝的會典、奏議及其他的書，材料是汗牛充棟。但我們的傳統制度，多涵有甚深精義，絕非封建、專制兩語可盡。今日所苦，實苦於「獻不足」。現在已經沒有人懂得了。若講新的，則更是

文獻兩不足，只有仰賴別人。

有一天，有兩位青年來問我。他們拿了一本我寫的中國歷史研究法，因我在此書中說，我們應該對於自己的傳統政治制度，有人能來好好寫一概略，介紹給大家。他們來問，怎麼叫傳統政治制度，並說他們正想要來寫一部這樣的書。我問他們在大學讀什麼系，一位是新聞系，一位記不清。他們似乎沒有讀過中國舊書，不知其中困難，所以要來寫中國政治制度史。但這總算有志。此外，根本沒有人來理會。讓我且講從前人如何來研究政治制度。

杜佑是唐代一宰相。馬端臨在宋亡入元，沒有在政治上涉足，但他的父親也是宋末做過宰相的。一個普通的讀書人，不一定就懂得政治。要懂政治，應該另有一合適環境。這是照一般人講法。當然也有傑出的人，我們可不論。簡單的講，如漢代開國以平民為天子，漢高祖手下許多開國功臣都來自田間，有些是十足的鄉下佬；這在中國歷史上可算極了不得，很少有。他們也能治天下，居然能使天下太平下來。到後來，慢慢兒有董仲舒等許多人來提倡儒學。其實當時的太學教的課，也只教一經，或尚書、或漢代、或春秋。教書的博士，固然不一定只通一經，但他們只教一經。十八歲就可入學當學生，二十歲就畢業，便回到他們自己地方去做一個「吏」，要他在實際的政治事務上磨練，將來再選舉到中央。漢代人常說「通經致用」，所謂「通經」，也只通得其大義，一部經兩年功夫能懂得多少？然而他那一點大綱領是懂得了，便可以「致用」。這眞是了不得。漢代的政治人才便是這樣子來的，而漢代的吏治，亦最為後世所推。

唐代人接著南北朝下來。在南北朝時的中國，是一個大門第的社會。在那大門第的傳統下，世世相傳，都高踞政治地位，連他們的親戚也如此。所以一個門第中的子弟，容易懂得政治。不僅懂得政治現況，更懂得政治傳統。所謂「王氏青箱」，乃是把數十百年的政府檔案藏著一箱，傳給子孫。所以政治上的事情，他們都懂。唐代一般普通的知識份子修習文學，可以應考試。又學佛學，預備將來退休。但其間有不少門第家傳，使他們了解得政治。所以唐代人在政治上顯出很大的才能，有極能幹的宰相，乃至其他各門的人物。

到了宋代，自唐末五代下來，大門第都衰了，沒有了。民間只就科舉制度考試，而跑上政治的實際都是外行。直要到范仲淹等起來。范仲淹為秀才時，即「以天下為己任」，「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，開出了宋代的士風。此下的學者都是以學問來從事政治的，與漢

代人不同。漢代人的政治知識和才能，乃是先從下層的地方政治磨練出來。當然不是說他們不讀書。唐人考進士，僅通一點文學、詩賦，又喜歡研究佛學；政治上的知識，乃從門第中來。到了門第衰落，政治也就完了。所以唐代人像是不講經學、史學，但他們實際上有一套學問，可以來在政治上貢獻。杜佑就是一個。到了宋代，門第沒有了，都是一輩讀書人自己立志要改好這時代。然而漢代的讀書人和唐代的讀書人乃至宋代的讀書人，顯然各不同。眞是要憑學問來跑上政治的，比較是宋代人更如此。所以宋人在政治上多理想、議論，不如唐代人有一種實際的事功。不論是王荊公也好，司馬溫公也好，都是書生從政；他們同樣是理論多、思想多，而未必能配合上實際。在此一點上，遠不如漢、唐，能和實際相配合。漢人是從郡縣做吏磨練出來，唐人是在大門第傳統下薰陶出來，而宋人則是由民間在學術上露頭角。

宋人講學問也可分成兩派：一派像王荊公，他是經學派。像司馬溫公，他是史學派。經學可說是等於孟子之所謂「法先王」，史學可說是等於荀子之所謂「法後王」。經學派總是偏重理想、多議論，王荊公就是這樣一個人。史學派重實際、重經驗，司馬溫公就是這樣一個人。也可說經學家常看重制度，要擺出一大套來，因為他喜歡理論。而史學家則多重人事，和制度是兩回事。像司馬溫公，在制度方面看他便像無多主張。他寫的資治通鑑，就是一部偏重人事的書；不像杜佑通典，是一部偏重制度的書。我們也可說，宋朝人學問所以和唐朝人不同，而也各有得失。

到了後來，元代不用講。明朝呢？其實明朝人都是空疏的。尤其到後來的理學家們，更見空疏。我們也可說，眞是一個大理學家，則無有不通經、不通史。明代的理學，乃是變成了一種非經學、非史學，而另外來一套。這正等於今天我們講「思想」，只講思想，似乎可以不要學問。或者稱之為「哲學」。在西方有哲學這一套，在中國這一套比較少。只有理學，其流弊則是空疏不學。因此在明代，經學也衰，史學也衰，政治上也沒有大表現。直要到明末，才再有「經世大儒」出來。他們講制度、講歷史、講經學、講文化。然而在那時，已是清人入主，滿洲異族來管中國，文字獄大興，一般人做學問的慢慢兒變。到了乾嘉時代，就都變到訓詁考據，故紙堆中去。訓詁考據，便是在一堆材料裏邊做學問。我剛才說的，學問要同人配合，所謂「文獻」。這種學問，修身、齊家、治國、平天下，都得活學活用。清代乾嘉之學就不是這種學問了。那時也還是「獻不足」而「文有餘」。直要到了清代末年民國以來，那就是所謂「學絕道喪」，都沒有了。

譬如說吧，一個政府，在裏邊可以代表學者的人是最少數。政治不從學術出身，而從黨的訓練出身。若說學術人才經考試院考來，他們的分發，等於如從前做一個「吏」，這是有的；但就很少從考試院出來，而在政治上變成一個高地位的。民國六十年以來，我們的政治上可以分成兩種人：一種是黨裏邊來的，一種人是外國留學生，英國、美國、法國、日本都有。我們的政治，就擺在這個基礎上。這可以說和向來歷史傳統上的基礎是不同了。

五

我們做學問，就要懂得以前人怎麼做，我們現在又怎麼做。我們要講政治，也要懂得以前我們的傳統政治是怎麼樣，今天我們的政治又是怎麼樣。若要講到社會，也要懂得以前的中國社會是怎麼樣，今天我們的社會又是怎麼樣。諸位在臺北市，無論在學校、在街上，或者跑回家，懂得這個是中國社會，固不錯。然而是今天的中國社會，同幾十年前的中國社會大不同。我試舉個例。六七十年前，我小孩子時，很少有女人在家裏打麻雀。打麻雀是有了，但很少女人打。西方文化傳來，女人解放，女孩子多去學校讀書；但讀書後做事的還是極少數。在家裏沒有事，不教小孩，不管家務，只得打牌。現在我們十個家庭，總有五個家庭的老太太、太太，甚至於小姐們，都迷醉在打牌。這眞是時代不同，社會也不同了。如說諸位在國內大學畢業，要找個職業相當困難；若在外國要找職業，便省力了。留學生，到了暑假，到一個旅館裏當個茶房，到一個小飲食店裏做個洗盤洗碗的，三個月賺一點錢，再回到學校裏讀書，大家不以為奇。若使諸位在國內，說現在暑假了，也跑到一個觀光飯店去端菜，做一兩個月吧；這不能。這就是社會不同。我們像是有一個身份，外國社會沒有這身份。又如美國，家庭用女工的絕少，一百家中很少有一兩家用工人，和我們絕不相同。我們要從小地方看，大地方更應該看。要懂得今天的中國社會同百年前的大不相同。做學問定要從這種地方著眼。但一百年前何從著眼呢？那麼我們至少要讀書。

如我今天講文獻通考，直從古代唐、虞、夏、商、周一路到宋代末年，田賦怎麼樣，學校怎麼樣，清清楚楚，講得很詳在那裏；讀之自會長見識。只讀一部書，就長了我們的見識了。但我們今天則一筆抹殺，說中國古代，都只是一個封建社會，一套專制政治，全要不得。一口氣罵倒了，沒有了。但不是沒有了中國的古代，卻是沒有了我們各自的聰明和知識。沒有聰明而去學外國，縱是深通英、法、德文，在外國住下十年二十年，但沒有親身在外國政治圈子裏做事，也恐不會深懂得外國的政

治。

講到中國古人，漢、唐兩代人比較懂政治，宋人不懂政治。為什麼？因其沒有經驗。諸位要懂政治，而條件不合。當然，喜歡研究歷史，喜歡研究傳統制度，也可懂一點。但跑進政治去，或許要出毛病；像王荊公便是一例。我們現在，舊的一切不要，新的呢？我請問：那一人是在西方大學確實研究了政治？這已很少很少。更何人具備了西方政治的眞實經驗？我們今天眞是所謂「不學無術」，沒有一條路。至少諸位研究史學，要懂得拿舊歷史給人看，中國不是一個封建社會，也不是一個專制政體，至少不要讓我們隨意開口罵。又如講王荊公、司馬溫公，也不應該儘講思想理論，總該懂得一些他們的政治實情。外國社會同中國不同，外國傳統也和中國不同。又懂中國又懂外國，不是不能有這樣的人，將來總該有。我們不希望站在政治上層、學術上層的，永遠是到了外國去回來罵中國人，先也希望有幾個能為中國辯護的人。你說中國是一套專制政治，我說不是。這當然僅是「抱殘守闕」，然這個殘和闕，還須有人抱和守。

宋朝亡了，元朝來了，還是有像馬端臨那樣寫他三百幾十卷的大書。直到今天，這部書還是中國一部有價值的大書。杜佑是在唐的全盛時代，鄭樵已在南宋岌岌可危的時代了，但也能有表現。而馬端臨則是在亡國之餘，而能表現出他不朽的名著，更是難得。從另一方面講，杜佑本人是個宰相，馬端臨父親也是個宰相；至於鄭樵，則是在鄉間一老儒。但鄭樵所講在傳統制度方面，實不如杜、馬兩人講得好。通志所長，乃是在氏族、六書、藝文、校讎諸略。可見講政治，最好還得與政治有實緣。中國歷史有一個士人政權的大傳統，所以能有像通典、通考那樣專講政治制度而又講得這樣好的書。諸位試去找外國史籍，絕對找不出同樣如此偉大的書來。這個事實，應可證明些什麼？諸位試加思索。我今天講到這裏。

黃梨洲的明儒學案　全謝山的宋元學案

一

我在宋代，已經講了好幾部書。實在元代馬端臨的文獻通考，還可說是

宋代史學傳下。現在要講到明代。明代人在學術方面，比較漢、唐、宋各代都要差一點。中國這幾個大一統的朝代，漢、唐、宋、明，論到學術，惟明最差。這雖沒有人詳細講，但顯然是事實。我從上講來，漢、唐、宋三代都有他們學術長處，但又多不同。為何明代又要比較差？這些處，都是我們應該注意的大問題。主要在明代之廢止宰相。

此下我們講明代，我想特別只舉出一部書，即是清代黃梨洲宗羲的明儒學案。在明代我想不出舉那一部書來作史學名著講。其次，諸位或許會認為明儒學案是一部理學書，用今天話來講，是一部講哲學思想的書，不是一部史學書。這觀點要不得。今天我們做學問，都跟著西方人道路，都要講專門之學。可是諸位讀的是中國書，由讀中國書來做外國學問，這中間也很困難。如讀論語，論語究竟是一部哲學書呢？還是文學書呢？還是史學書呢？很難定。今天諸位倘使是學文的，當然不讀論語，因論語不算一部文學的書。又如學史學的，也不會讀論語。諸位總覺得學史學，孔子春秋應該看一看，論語便不要看。似乎只賸下要討究中國哲學思想的人，纔來讀論語。但我得告訴諸位，諸位究竟還沒有脫離了中國，而且此下也將還在中國，做一中國人，乃至一中國學者。如諸位要講中國歷史而論語一書都不曾讀得懂，此人的史學知識，可能是淺之又淺，或許早就可說不會有很大的價值。所以若我們一定要把學問分疆劃界，指定這是史學、這是文學、這是哲學，這樣一分的話，如韓信軍入趙營，拔趙幟，立漢赤幟，趙營早破，不能再存在。所以諸位要覺得我今天講史學名著而來講到明儒學案，似乎有些奇怪，其實明儒學案也可說是一部中國的「學術史」。

講歷史本有多種講法，一種是講通史，一種是講專門史。如我們講通典、通考，這是講政治制度的一種專門史。明儒學案則是講學術思想的一種專門史。但今天諸位則認為，學歷史不能不懂政治制度，不能不看通典、通考。卻沒有想到學歷史也該懂得經學、理學這一類。如諸位讀兩漢書而不懂得經學，這就非常困難。至少諸位讀明史而不懂得明儒學案，也就很困難。明儒學案就是講明代一般學者的思想。諸位縱不想做一通人，一意要做一專家，但在你所專之內總該通。諸位若專治明代史，而不懂得明儒學案，豈不在專中仍有缺？

其實中國歷代的正史，從司馬遷史記開始，本是無所不包的，只要在這個時代、這個社會裏產生過大的影響的人物與事情，都在他歷史上記載下來。如史記、漢書裏有儒林傳，凡屬經學、儒學這一方面的人和事和著作，都特別收在儒林傳裏邊。東漢書以下又有文苑傳，凡是關於這一

時期文學方面的人也都收在這裏邊。那已經是有了學術史的雛型了。

但中國的學術史，反而在佛教方面，好像最先具有一種規模。為何呢？因中國正史裏不記載佛教方面的事情，因而纔有單獨來寫的需要。如我上面為諸位舉到魏晉南北朝以下的高僧傳、續高僧傳，等於是一部佛教史，也就是專門學術史的一類。更特別的，是在佛教中間的禪宗，自唐以後，所謂「教外別傳」，他們自己創立了一種說法，不立文字，遞傳遞盛，派別分歧，更顯得有為他們寫一種禪學史的需要。最著名的如傳燈錄，禪宗各祖師思想的傳授、分派、分宗，都在這裏。我們也可說，宋代的理學受了禪宗很大影響，至少如宋代理學家的「語錄」，便是從禪宗祖師們的語錄轉來。要講二程思想，最重大的材料，就是二人的語錄了。周濂溪、張橫渠還自己寫書，但他們所寫也都是一條一條的。雖然多用文言寫，其所寫也就是語錄的體裁，只不過由他們自己寫下而已。而二程的語錄，則顯然是白話的，又不是自己寫，而由其門人弟子記下。這種語錄，當然起於唐代的禪宗。所以我們絕不能說宋代人的理學和唐五代的禪宗沒有關係。但我們也不能說宋人的理學即是佛學，或即是禪宗，這話又根本不對。但我們也不能說理學是講孔孟儒家思想的，和佛家禪宗絕無關係。可見一切學問不能粗講，應該有個仔細的分別。此所謂「明辨」。

二

今說到學案。其實「學案」兩字，也就是禪宗裏邊用的字。「語錄」起於禪宗，「學案」也是起於禪宗。明代人第一個最先做的學案，叫作聖學宗傳，寫這書的人是周海門，就是一個學禪宗的人。從周海門的聖學宗傳下面繼起有孫夏峯的理學宗傳。此兩書都在黃梨洲明儒學案之前，明儒學案則是接著此兩書而來。此兩書我們現在都還看得到，但我們大家讀的只是明儒學案，它的價值遠超在聖學宗傳、理學宗傳這兩書之上了。明儒學案前後共六十二卷，材料方面搜羅極廣，比之周海門、孫夏峯兩書廣大得多。到今天，有好多明人的集子已經不容易看到；讀明儒學案，就可以看到很多。

明人講學，一家有一家的宗旨。其實這也都是跟著禪宗來的。講學有一個宗旨，如王陽明講「致良知」，就是陽明講學的宗旨，這就是他思想系統裏一中心。後來陽明的許多弟子，各人講學，還是各人有一個宗旨。明儒學案的有價值所在，就在他能在每一家的集子裏提出他一家的一個講學宗旨來。這是極見精神的。固然，明人講學各有宗旨，但我們

也可說從前人講學亦各有一宗旨。如墨子講「兼愛」，楊朱講「為我」，孟子講「性善」，荀子講「性惡」，這是我們知道的。我們要能知孔子、老子、莊子所講的宗旨是什麼？像此之類，你要對每一人所講，都能找出他一個最扼要、最簡明的宗旨。這是一件極重要的事。明儒學案能對明代各家各自提出他講學的一番宗旨，那是一件極重要當注意的事。

各家講學，各有一番宗旨，也就是有其某種一偏之見。或許他的這番一偏之見，正和別人的處於相反之地位。如楊朱為我和墨子兼愛，各是一偏，又是相反。但學問成家，此等處總不能免。明儒講學，他們雖只在理學的傳統中，只要他們成了一家，依然免不了各占一偏，或各自相反。而黃梨洲能在他們的全部著作裏，各為他們找出各自的精義，不論是一偏的，或是相反的，他都把來寫進他的學案裏去。這是明儒學案最了不得的地方。

後來有人為明儒學案作序，如莫晉刻明儒學案寫了一篇序，這已經在道光時候了。他在序上說明儒學案：

> 言行並載，支派各分，擇精語詳。

記載一個人，不僅記載他的思想，同時還記載他的行事，而每一家的思想又為之分家分派；又說他所選材料很精，而所發揮又很詳。諸位要懂得這「擇精語詳」四個字，初看好像是不同，實際只是一個意義。選擇不精，你就無法講得詳。要講得詳，就先要選擇得精。如我此刻同諸位講「史學名著」，倘使我不加一番選擇，光是二十五史、十通，一年那裏講得完。所以擇不精就語不詳。講學術史也一樣。凡是我們對於每一家的學術思想，不能從頭到尾滔滔不休，我們須要能「提要鉤玄」，那就是擇精語詳了。所以我們讀了明儒學案，能對「一代學術源流，瞭若指掌」。莫晉如此般講明儒學案，可以說他一點都沒有講過了份。我們要研究明代一代的理學，就得看這部明儒學案。在清代雍正時，湯賦有一句話，說：

> 黃先生論學如大禹導山，脈絡分明。

諸位當知，每一代的各家學術，正如一堆大山聳峙在那裏。我們要在這一大堆山裏分出個脈絡，清清楚楚，這非對此一堆山的形勢眞有瞭解不可。我們治學術史，首貴有見解。如講古代學術，定要講漢書藝文志。它在那裏講王官之學與百家之言的分野，在百家之言裏又分出儒、墨、

道、名、法、陰陽各家；這許多，非劉向、劉歆能如此加以分別，我們就很難弄清楚。

三

諸位要讀明儒學案，最好能讀明儒學案以外的書。如讀了王文成全書，再來讀明儒學案中之陽明學案，便知其所謂「擇精語詳」者是什麼一回事。最好又能讀明儒學案中所未收各集，便更知其所謂「擇精語詳」者是什麼一回事。所以我們來讀明儒學案，不僅是可以知道明代一代的學術思想；即使我們並不是在要做學術思想工作的人，讀了這書，也就懂得像如現在諸位所講如何來「駕御材料」這一回事。一大堆的材料放在這裏，都是死的，如何來駕御，使其活起來；如一個大將帶兵，如何來統率三軍，能叫他們上陣殺敵。所謂「韓信將兵，多多益善」，諸位只知要軍隊多，不知多了更難辦。至少你要有一個編排。

今天我們讀書，僅求在一部書裏找一個小題目，然後去找很多材料來講這個小題目。這樣的學問，至少是一種小學問。諸位只能做排長、旅長，不能做師長、軍長。我們做學問，要能從一大堆材料裏面來支配、來調度，約略等於說是「由博返約」。講歷史不能截斷講一段，我講漢史，你講唐史；在一段裏面再講一件事，我講漢朝某事，你講唐朝某事；拼起來並拼不成一部中國史。我們要能見其大、見其全。要如此，便該讀從前有此見識的人來寫的書。縱是你只要做小學問，也該在學問大處去接受領導，如排長、旅長必該接受師長、軍長的命令，我們自己的力量纔能有正當之使用。

當然黃梨洲是一個講陽明之學的，他的明儒學案，只以陽明為中心。但我們也不得認為這是他的偏見，或是他的主觀。因明代理學本來是以陽明為中心，恰恰梨洲是這一派，他的書當然以陽明為中心。既非偏差，而由他寫來，也能勝任。如諸位研究清人的學案，那就一定該通經學考據，因清代學術最重要的成就便在此。你若不通經學考據，如何來講清代人的學問？所以明儒學案偏重王學是應該的。

在學案裏，每一學案前有一篇小序；每一學案中許多家，每一家各有一篇小傳。在這小傳的後面，定附梨洲自己對此一家的批評。即在他學案裏，也隨時插進了幾句批評或解釋。這些都是梨洲的意見。所以這部書固是一部歷史敍述的書，然而裏面不斷有論斷，有批評，不斷有梨洲自己意見穿插。而梨洲意見即是根據著陽明的。梨洲說：

> 古人因病立方，原無成局。

講學著書，也就等於一個醫生開方治病；要看什麼病，才開什麼方，那有一定的方案。所謂「學案」，亦就是在當時學術中各個方案，都因病而開。梨洲又說：

> 通其變，使人不倦，故教法日新。理雖一而不得不殊。入手雖殊，而要歸未嘗不一。

這是說，時代變，思想學術也該隨而變。所以要變，乃為來救時病。反其本，則只是一個眞理。這幾句話，我覺是講得非常有意思。即如今天諸位做學問，也該反問一句，我如此做學問有沒有毛病呢？諸位一跑進史學研究所，便把文學、哲學、政治、經濟、社會各門，全置腦後，認為都同我不相干；全無興趣，更不動心。以前孟子四十而不動心，今天諸位一進學校便就不動心。論語、孟子、程朱、陸王，想來諸位不肯讀，因對你們想求的學問沒關係。在這一層上，我要告訴諸位，這就是今天學術界一個大毛病。我們也應該要「因病立方」。

曾有人和我討論我所寫的國史大綱，他說：你書中只多講中國好處，不多講中國壞處。我說：你們大家儘在那裏講中國壞處，我不得不來多講一些中國的好處。而且中國壞處在我書裏不是沒有，治亂興亡我都講，不是只講治不講亂，只講興不講亡。但在你看來，好像我都是在講中國的好處。但請問，我們在漢、在唐、在宋、在明、在清，各有一段治平極盛的時候；這些處，我們該不該講幾句呢？我們的歷史，直從上古下來，四五千年一貫直下，到今未斷；這些處又該不該講幾句呢？今天我們的毛病，在乎再不肯講自己好處，只講自己壞處。我請問：我們中國人太壞了，又怎麼在此世界做人呢？今天諸位一出口就是美國好、中國壞。我要向諸位講一句：美國並非全不壞，中國並非全不好。若說我平生講話，多講了中國的好處，也只是「因病立方」，「通其變使人不倦」。否則儘是說美國好，中國壞，那個不知？還要我講嗎！諸位懂得要「通其變使人不倦」，那就知教法也該一天天不斷向新。近代的中國人則只說中國人「守舊」。其實有了朱子還來陽明，有了宋儒還來明儒，不也是一番新嗎？此下再來清儒漢學，則又是一番新。

梨洲雖承王學傳統，但不抹殺程朱，故說：「理雖一，不得不殊。」今天諸位縱說美國好，但移到中國來，仍得要殊。梨洲又說：「入手雖殊，要歸未嘗不一。」中國人雖講孔子，與西方人講耶穌殊了，但何嘗不歸於要愛人？中國雖自秦以下走上了大一統局面，與西方歷史之列國分爭，又是入手殊了；但中國人也何嘗不歸於要講治國平天下？不是要

自求亡國呀！今天由美國人講美國，中國人講中國，大家從長處發揚下去，將來還可歸一，何必定要滅了自己來歸他人呢？做學問也是同樣，做人、做國家社會也是同樣。不能把中國人一齊抹殺，硬要學外國。做學問也不能把人文科全抹殺，定要學理科。我們看看今天的美國，理科固是比我們的強；至於他們的政治理論，實在有些不能使人心服。這幾天諸位看報，當知下面去更要荒唐。他們快會承認共產主義，或許中國也就要踢出聯合國，這不是不可能。我們中國人總認美國人話是對，第一就不該反攻大陸，第二便是臺灣獨立。試問，我們要和美國人做朋友，又如何做法？諸位要做生意，應可學美國人。要殺人，使用核子武器，也可學美國。至於說打仗，未必美國人便打得好。大砲拼命轟，飛機拼命炸，大隊躲在後面不動。南、北韓戰爭是如此，南、北越戰爭還是如此。轟炸幾天以後，大隊軍人休假去了，一跑就到香港，到臺北。來了怎樣，諸位都知道。有的是美金，吵吵鬧鬧一番又回去。你說世界上那有這種軍隊。但這些我們那能批評，只不眞實效法便够好。下面南、北越戰爭不知演變如何，但明顯可說的，美國人會厭倦，會比北越人先厭倦。正為美國人在那裏厭倦，所以有「嬉皮」，所以打仗不高興，要講和，要使戰爭越南化。美國當然也有許多好處，但在今天的中國社會上多講幾句美國人的不好處，也所謂「通其變使人不倦」。若儘說美國好，老不變，也易使人倦。但若我們講了美國人許多壞話，尋根究柢，應該要講到他們的學術思想上去。今天我們的學術界，尤其是文史哲方面，則似乎只想當排長、旅長，而遙奉外國學人，認作我們的師長、軍長，乃至大統帥。雖然指揮不詳明，但我們的箭頭刀鋒已儘向自己。所以對中國自己的，總是敵意多，善意少，攻擊勝過了引發。無怪要說我的國史大綱是說得中國好處太多，壞處太少。

今天諸位研究史學，其實也都是美國人一套。但話得說回來，美國一套，其間也儘有可效法的。即如做專門之學，挑個小範圍也可以。明儒學案不也是在小範圍裏挑個小題目，而成了大著作嗎？不是說做學問不該做專門之學，而是那一人能四面八方兼通？明儒學案是我一部很喜歡看的書，實在覺得它是一部很好的書。諸位不要認為不在自己的學問範圍內，便置之不理。譬如遊山玩水，遇有閒暇，不妨一試。我們要養成一種性情，肯到一個未到的地方，看一番未見的天地，那總好。諸位若能抽出一個時間讀一部明儒學案，也不失為一種娛樂。要使你能看一點你完全不懂的東西，這也會長本領。鄉下人從來不曾進過城，等於一個城裏人從來不曾到過鄉下。我勸諸位，倘使你是城裏人，有空便該去鄉下一玩。倘使你是鄉下人，有空宜去城裏逛逛。諸位學史學，我意不妨試讀明儒學案，就如城裏人不妨去鄉下玩玩。若能多玩幾趟，你這人自

然也會慢慢兒變。如此般的通其變，也可使你好學不倦。

四

我們講到明儒學案，便要牽連講到宋元學案。宋元學案有一百卷，全謝山所編。黃梨洲在寫完了明儒學案之後，接著又想寫宋元學案。因明代理學都跟宋代來，他們所討論的也多是宋代人討論的問題，所以由明儒學案往上應該研究宋元學案。但黃梨洲寫完明儒學案已經是七十、八十的人了。我們不再詳細考他此書從那年寫到那年，但已經是在梨洲的晚年；同時再來寫宋元學案，沒寫多少，梨洲就死了。他兒子黃百家又接著來寫。又有梨洲兩個學生，黃開沅與顧諟，相與分輯，但也並不曾完成。到後，就再有全祖望謝山來修補。所以黃本的宋元學案是個未成之稿。全謝山的修補，據說得十居六七，是在黃氏原本一大半以上了。但全祖望修補了這部宋元學案，也就逝世了。他的這分稿子付刻還在後。擔任此工作的有兩人，一王梓材，一瑪雲濠。學案由此兩人審定。全書分四部分：

一是「黃某原本，全某修定」。黃某指梨洲、百家父子及梨洲兩學生，已是四人工作。修定是有加以修正改定。

一是「全某補本」。此是黃本所沒有的。

一是「黃某原本，全某次定」。次定即排比次序。

一是「黃某原本，全某補定」，這裏便有全氏增補。

在每一卷下，均由此兩人來分別注明。今天只說是全祖望的宋元學案，但實際上並不是一手所成。

梨洲死在康熙乙亥年，謝山死在乾隆乙亥年，前後恰已六十年。明儒學案在梨洲死時也還沒有刻本。梨洲死後，始有一部「賈刻本」，距梨洲死已十八年，此在康熙時。後來又有一部「鄭刻本」，在乾隆時。中間也隔了四十六年。梨洲死到有鄭刻本，則已經過六十四年了。我們現在都用的鄭刻本，賈刻本怕有許多靠不住。至少第一卷、第二卷先後次序凡例有調動。

全謝山死在乾隆二十年乙亥。自從乾隆十一年到乾隆十九年，八年時

間，幾乎是不斷地在修補宋元學案。到了二十年謝山死後，他的稿子留在某一人的家裏。後來有一學使去謝山家鄉，問起謝山宋元學案的稿子。那時有兩個考生，即是王梓材、馮雲濠，聽了學使問起，纔來查究這稿子。找到了拿來刻，已經是道光十八年，距離全謝山死已經八十四年。而王梓材、馮雲濠兩人又來作宋元學案的補遺。因為全謝山本也是把許多材料來補黃梨洲父子的，他們依此再來加補。此稿在道光二十一年完成，共一百卷。直到民國二十六年，就是七七抗戰那一年，上海光華大學的校長張壽鏞，他是一個銀行家，來刻一部四明叢書，把王梓材、馮雲濠的宋元學案補遺一百卷刻進了。這一百卷書，從宋元學案刻後到這時，前後又隔了九十七年。

我講這番話，要使諸位知道宋元學案一書完成經過不簡單，不容易。諸位不要認為清代一代就是講考據之學，實際上黃梨洲明儒學案寫在康熙時，全謝山宋元學案寫在乾隆時。宋元學案之刻本，還是在道光十八年；下面宋元學案補遺之傳刻，則已經在我們對日抗戰時。若我們從明儒學案開始，講到宋元學案補遺，這三書專講宋、元、明三代理學的，差不多就經過了清代整個兩百六十八年。此事有這樣子的不容易，實大值我們的警惕。本來這一段時期，理學已衰微，若使沒有黃、全這一批人這一番努力，今天再有人要來整理這一工作，將更見困難。今天我們又要說「復興文化」，試問學術不興，文化的靈魂何在？但要復興舊學，那又是談何容易？

五

我們再試把宋元學案和明儒學案兩書作一比較，便見此兩書之不同。明儒學案由黃梨洲一手寫出，而梨洲自己又是講陽明學的，明儒理學的最主要中心就是陽明學，所以梨洲此書易見精采。若說到宋元學案，主要的當然不在陸象山。由陸王學的梨洲來整理宋元學術，他的見解和批評，就不免有偏。程朱、陸王的門戶，不能融化。而且梨洲宋元學案遺稿沒有多少條，下面是他兒子同他兩個學生；他們的意見未必能如梨洲，又未必能一樣。更下來，全謝山在年輕時，就在北京認識了李穆堂。李穆堂是江西人，最喜歡講象山之學，他對理學抱有偏見。象山、朱子講學有異，所謂「朱陸異同」，李穆堂對此問題，所抱門戶之見太深，未能持平。全謝山在很年輕時就得到李穆堂賞識，他們是忘年之交，謝山不免也要受穆堂的影響。

遠溯黃氏父子，本講陽明之學；謝山根據黃氏書來補修，而他自己對於

理學，也可說本來沒有深入；他那時已經是乾隆時代了，理學已衰，全謝山不免把考據之學來講理學。在整理史料方面，他是用著很大工夫的。諸位若看他的宋元學案裏面所收的人物和著作，還講到很多零散事情，眞是有他的了不得。全謝山就是一個博學的人，他所收的材料，還有很多超出於宋史之外。全謝山本來想修補宋史，他在宋元學案中每一篇小傳，就有很多遠比宋史詳確。他這部書在材料方面實是花著極大工夫的。至於在他書裏還有未盡收的材料，就再收在王梓材、馮雲濠的一百卷補遺中間。若我們把全謝山的宋元學案再及王、馮二氏的補遺仔細用功，就會使我們的興趣脫離了理學思想，而注意到史料方面去。

我在年輕時，當然我的知識還不够，但我很想重寫一部宋元學案；因我覺得全氏宋元學案裏有關於講思想學術的部分，有不够，極重要的反而沒有收。我當時很喜歡看歐陽修的書。歐陽修雖不是一理學家，但宋元學案裏有歐陽修。當時我覺得，倘使我來重修歐陽修的學案，就有很多材料應當抄進去。似乎全謝山或許拿了歐陽修全集，只看他講經學的，隨便抄幾條；這就不够觸及歐陽修本人的思想。我也曾拿了明朝人的集子來同明儒學案對看，固然也有我認為很重要的材料而明儒學案裏面沒有收的，可是還不多。若把宋朝人集子來同宋元學案對看，我便覺得有很多材料應該要的而他都沒有收。我很年輕時就有此想法，要來重寫宋元學案，而直到今天沒有下筆來做這個工作。

其實要做這個工作，在材料方面，全謝山的書已下了大工夫。其事並不難，難在識見方面，要對每一家能講出每一家的學術思想之精神所在。而在宋元學案裏，特別講的不見精彩的就是朱子這一篇。因為朱子的著作太多了，語類、文集，光是這兩部書，就有兩百幾十卷；隨便在裏面抄幾句來勉勸我們做學問，這就不易見得朱子講學之宗旨精神所在。所以我到今天再來寫一部朱子新學案，這是我很年輕時就有這想法的。我此刻雖然只寫朱子一人，可是對於宋元理學的整體，朱子以前乃至朱子以後，我有一種看法，或許可以補我們看宋元學案時所看不到、看不出的。特別是有許多話和宋元學案裏的講法根本不相同。但無論如何，宋元學案還是我們大家應該要看的一部書。它仍不失為中國像樣的一部學術史，只和梨洲的明儒學案取材輕重有所不同而已。

在宋元學案裏，每一學案就有一張表，這是明儒學案所沒有的。這些表，乃是王梓材、馮雲濠的工作，根據了全氏書而加進去的。總之，此書實在是一部眾手所成之書，經過了很長的時期。因此我們讀明儒學案，可以懂得明學；讀宋元學案，就不很省力能懂得宋學。固然他書中

所抄材料不少，然而還有太多的材料他也無法抄。主要是在對宋代理學之認識不够，便就說不到所謂「擇精語詳」了。現在我們只能根據他的材料來自己做學問，而且還有許多材料為他所未收。而更要的，是我們不能根據他書中的講法來做學問。如黃百家，如全謝山，他們有許多按語和評論，往往會引我們走入歧路。但至少我們可以說，這宋、元、明三朝的學案，是中國一部大的學術史的結集。而我今天特別要向諸位講的，是講這兩書寫成到刊行的經過，特別如宋元學案；要我們知道，一項學問，往往不是能由一個人在一個時期所完成，須有人幫忙，繼續做下去。學術乃是一番共業。至少在這一點上，諸位讀宋元學案一書，便大可欣賞。好了，我們今天就講到這裏。

從黃全兩學案講到章實齋文史通義

一

今天我們接著上次講的明儒學案、宋元學案，還有一些附帶要講的話。這兩學案，一方面收集了很多名家語錄，以及文集裏的東西，另一方面它們都有一篇小傳，是很重要的。我們可以說，在中國史學方面，來寫一種學人傳記，這本來很早就有。如史記、漢書一路下來，都有儒林傳、文苑傳這一類。若使其人在歷史上地位很高，便不寫進儒林、文苑等分類的傳裏去，而為特立專傳。如漢書有董仲舒傳，後漢書有鄭康成傳，皆不幷入儒林傳裏去。文苑傳也一樣，很多大文學家不列文苑傳，如唐書有韓愈傳，不入文苑。總之，在中國紀傳體的正史裏，就包括有學者的傳記。又如前面講到過高僧傳，那就等於佛學家的傳記。後來如朱子有伊洛淵源錄，那就是理學家的傳記。直到黃梨洲寫明儒學案，他為每一人作小傳，也就跟著上面這傳統來。我們可以說，中國史裏有「學人傳」，那是遠有淵源的。而梨洲明儒學案中，每一篇傳都是非常重要。上半截講其人之生平行事，下半截講他的學術思想，並都附加作者梨洲評語。再下是全謝山的宋元學案。他所作傳，從史學上講來，亦有很高地位，有許多材料為宋史所不見。但全氏對每一家思想之衡評則不如黃氏。

今天我所要特別提出者，全氏還有一種大貢獻，在他的文集鮚埼亭集裏，有很多文章，都是我所說的「學人傳」。他多寫明末清初一輩學者，如顧亭林、陸桴亭諸人。文章寫得非常好。此與寫學案有相似，而不相干。他純粹是寫他當時的近代學人，有思想、有著作、有行誼、有

志節，對後世為學為人可資楷模，有大影響。鮚埼亭集裏此類文章頗多。全氏可說是清初康雍時代一個講經史學的人，而愛寫學人傳記。下面到錢大昕竹汀，其學術途徑頗與全氏相近。在錢氏文集裏，也有很多學人傳記，如他寫戴東原傳、惠定宇傳等，都是他當時並世的學人。在那時，學術漸盛，有經學家、有考據學家或史學家等，他們都有很多著作、有很多貢獻；為之作傳，都須提要鉤玄，加以擇發。此與宋元學案、明儒學案裏專偏重理學家思想的傳又不同。

我今天特別舉出全謝山、錢竹汀兩人，此下乾嘉盛世，有不斷的學者，便有不斷的學人新傳；有散篇的，也有彙為專書的。如江藩鄭堂的漢學師承記，共有八卷，後附宋學淵源記兩卷；這便略如宋、元、明學案之例，惟體裁稍變；也可看出在當時所謂漢學、宋學，已然分疆劃界，有了兩個門戶。而此書之特別受人重視，則在他的漢學師承記。因其講經學，為經學家作傳，必然要一種新文體，與前面舊的，為理學家作傳的文體有不同。此項文體，固是全謝山、錢竹汀興起在先，但江鄭堂漢學師承記為每一人作傳，還是自己重寫，並不抄襲全、錢兩家，只在大體上則跟著全、錢兩家這條路來。

從此以後，有清一代就有很多的「碑」與「傳」。後人拿來集合起來，成為一部碑傳集。在碑傳集中，每一人每有許多文章，或某人為他作傳，某人為他作碑；而為之作傳者，或不止一人，每一傳內容又或各有不同。在今碑傳集中所收，固是包括了各方面的人，但我們今天值得特別提出來的，則還是講學術人物的一類。因為在這一類中，可說是開了史學一個新路向，為從前所沒有。

上面講過，正史裏也有像董仲舒、鄭康成之類的學人傳。可是到了清代，學人傳記就特別盛，而且文體也稍與以前有不同。碑傳集之外，又有碑傳續集、三集、四集等。諸位要研究清代學術，經學、史學，乃至文學等等各方面，一切有關史料，這幾部碑傳集裏，收羅得很詳備。關於這一類的學人傳，可說只有清代特別盛。這是清代一代的學術風氣。而此風應是開於全謝山與錢竹汀。這是應該特別提出的。

若再推而上之，則從黃梨洲明儒學案來。因全謝山就是跟著黃梨洲而寫宋元學案的。我們要治理學，固該看黃、全兩學案；而我們要治清代人之經史學，則最好要能讀他們的碑傳。如說諸位要知道錢竹汀一人的學問，他的著作和文集內容都很龐大，不如先讀有關他的幾篇碑傳，你就知竹汀之學為當時所看重的，他對當時學術界所公認為有貢獻的，都扼要有所敍述。你要知道其他各人亦如此。故清代的幾部碑傳集，雖不能

說是史學名著，而實際上，在當時史學方面，乃是一種極可寶貴的新風氣與新途徑。

不幸到了我們民國以來，這一風氣也就斷了。在社會上，一個人死了，也不能有人來為他寫碑、寫傳。有寫的也不像樣，無史學價值。這究是可寫的人少了呢？還是能寫的人少了呢？如清末之有康有為，至少此人在清末民初關係極大，他也算是一個學術界中的人；但沒有人能提綱挈領就其生平與其著述，要言不繁、詳而不漏地為他來寫碑傳。又如章太炎、王國維、梁任公諸人，他們死得遲，可是也該有人能像從前碑傳集裏所收的那些樣子來為他們寫傳、寫碑。但近人無此筆力，又無此學力，此項責任擔不起，卻費幾十萬字來為他們寫年譜。年譜並非要不得，然而費了數十萬言為一人寫一年譜，試問教後人要費幾許精力來讀？後人無此精力，則惟有置之不理。若能如清代人，寫一篇碑傳，便能把某一人之一生和其學術著作究竟是什麼一回事，費幾千一萬字，原原本本、提綱挈領寫下，介紹給大家看，那是何等重要的事！而現在已沒有了。這是多少危險、多少淒涼的事呀！

如梁任公的朋友丁文江，為梁任公作一年譜，厚厚兩大册。篇幅之大，固是超前，也當絕後。而且年譜中所寫還是一方面的。當知我們寫書不能這麼寫。史學衰落，不僅專在史學上，也連帶在文學上。我們今天已然沒有了寫史的筆力，而且亦沒有讀史的心力。回視清代人工作，豈不內愧。

我們現在並不要讀史，只要在歷史裏面找材料，東找一點，西找一點，把史書當成一堆材料看。於是只有史料，更無史學。宜乎此下的著史體例也該大變。然而我們並不能從材料中變出學術來，卻要把學術盡變成材料化；這究竟是否該如此變法呢？

我們且講學術史。如史、漢有董仲舒傳，後漢書有鄭康成傳，固是前史矩矱，已述如上。又如韓愈為柳宗元作碑，蘇軾為韓愈作碑，此等皆是文學作品，與史傳小有別。又如講朱子生平及其學問，則必讀黃勉齋行狀，為第一最可考信的資料。又如講程明道，則必讀程伊川碑，可作為衡評之準則。此等不是在文學上見長，乃是在學術上有其地位。現在人不講究文學，做學問則各鑽一牛角尖，誰也不瞭解誰，各人以專家自命；為他人作傳之事，自就無從談起。所以此下像清代碑傳集一類文字會成絕響，不能再續。如此一來，怕會不見再有學者。正如目前風氣，只知讀書，不關心到書背後之作者。而就整個史學言，若不看重傳記，此下的史籍不僅外貌變，內容及其意義也將隨而大大地變。而我們實只

是盲目地在變。那是大可憂心的事。

再就整個學術言，亦是只注意學者所著一部一部的書，讀者則只在他書裏去找材料；整個學問只剩有一部部的書與一堆堆的材料，而沒有了一個個的人。但果眞在學術界沒有了人，書與材料也會沒有。學術到此也就無可再講了。我所以要特別提出來告訴諸位，當知明儒學案、宋元學案兩書，對史學上實有大貢獻，大影響，因它開了史學上一條極有意義、有價值的新路。可是到了民國以來就衰了，到了今天就斷了。這眞是一件很可惋惜的事。

二

我們再另講一點。自明儒學案、宋元學案以後，尙有江藩的漢學師承記、宋學淵源記，後來又有唐鑑的國朝學案。上面說過，全謝山、錢竹汀，以及江藩的漢學師承記，乃至碑傳集裏所收文章，大體上說，皆是一種學人新傳，而這許多學人則都比較偏於講經史之學的。因於學人不同，所以為他們作傳記，文章體例也有不同。至於重來講理學的，則如唐鑑的國朝學案。但那時還在道光年間，淸朝還有向下一大段，所以此書應該不能算是一部「淸儒學案」。而且此書內容也沒有多大價值，遠不能比以前的明儒、宋元兩學案。待到淸代完了，就有人想來寫一部從頭到尾的淸儒學案。照例也自該有此一部學案的。而且宋元學案裏也並不純是講理學的才收，我們儘可仿宋元學案例，來一部淸儒學案。

徐世昌做民國大總統退位後，就來寫他的淸儒学案。此書雖似比唐鑑的書好些，也實是一部沒有多大價值的書，遠不能和黃、全兩學案相比。一則此書似出眾手為之，你寫一人，我寫一人，由眾手各自搜集材料，分頭來寫。此如正史中之「設官修史」，出於眾手，便不易見精采。何況是學術史，更貴能成一家言。必該由作者自己意見，才能寫成一體例，有條貫，不僅是零碎材料之堆砌。零碎材料之堆砌，何成學術，又何足言思想？如宋元學案，全謝山死後遺稿，能受王梓材、馮雲濠看重，替他編輯出來。中間偶有一些添補或移動，都極為謹愼，務使不失為全氏的一項著作。寫正史尙貴出一手，寫學術史更該有編者獨有的見解。司馬遷所謂「成一家之言」，貴能由客觀中有主觀，由主觀中有客觀；那能只是一堆材料，由許多人來拼寫。像唐鑑，自己並無眞知灼見，而主觀甚深，他的國朝學案固是要不得；而徐世昌書，義理、考據、辭章三方面只是一堆材料雜湊。其中也不能說沒有幾篇寫得較好的，而總合起來，則並不見淸儒學術之精神與得失所在。貌似神非，實

不能與黃、全兩書並列。

我們寫學術史，至少要知一家之學必有其來龍去脈，這即是他的學問所走的一條路，所以稱之曰「學術」。亦可說「學派」，學必有派，即是言一家學問之源流。言學術、學派則必言師承，但言學派師承卻並不是主張門戶。門戶之見要不得，而師承傳統則不可無。今人不明此意，如說專家，又言創造，則變成各自走一條路，更無源流師承可言。於是高抬方法，重視材料，一切學問只變成一套方法，一堆材料而已。又要說客觀，不許有主見。如是則那些做學問的人轉不佔重要地位。如此往下，恐將會沒有學術可言。

清代人講學問，當然經學最為重要。吳派、皖派，都是講的經學。理學在清代一蹶不振，因此也更沒有程朱、陸王之分。但江藩的漢學師承記，究竟主觀太深、太偏了，縱是再寫了一部宋學淵源記，只見是分壁壘，立門戶。而唐鑑書則入主出奴，更屬門戶之見。像徐世昌的書，則實是無見。從江書到唐書到徐書，正可見清代中晚期學術之每下愈況。當知搜集材料也須有見。自無見解，該收的不收，而不該收的反收了。這樣搜集來的材料，即論參考之用，也不很大。

我自己曾寫過一部近三百年學術史，此書在北京大學作講義用。那時梁任公剛過世，他就先有一部近三百年學術史，是在清華大學的講義。他死後，有書舖私自把他書出版，他家人提出訴訟，說這書版權當屬梁家，書舖不能隨便出版；於是此書當時就被禁止流通。而此書受大家看重，還是偷偷私賣。但我正在當時又要來重寫一部。諸位只把我書同梁任公書對讀，便知兩書觀點乃至所收材料，竟也可說完全不同。梁任公在他寫近三百年學術史以前，又先寫了一部清代學術概論。隨後他自己對概論之書不滿意，所以來重寫近三百年學術史。而我寫的又與梁書不同。諸位若要研究此一方面，至少如江書、唐書、徐書、梁書和我所寫，都須約略一看。主要在瞭解方法與材料之外，尚別有所謂「學問」，那是極端重要的一件事。我們儘說「述而不作」，但如何「述」法，儘不容易啊！

在抗戰時，國立編譯館要編一部宋、元、明、清四朝學案做普及本，邀我參加來寫清代學案。字數時間都限定。我在成都寫了一年，共成四十卷。因那時生活苦，我沒有能叫人重抄一遍，徑把原稿寄到重慶。可是後來此稿擱置久不印，直到抗戰勝利復員，聽說這稿裝在一個箱內，掉在長江裏了。

最近我在寫研朱餘瀋[(1)]，又在清代寫了陸桴亭、陸稼書、錢竹汀三人。此三人，在我以前所寫近三百年學術史裏，只偶爾提到，未有詳寫。而且我此所寫，又與寫三百年學術史作意不同，因此寫法也不同。此三篇，主要是在寫朱子學在清代之展演與傳述，而三百年學術史則主要在寫清代一代學術前後之轉變與遞承。兩書宗旨不同，則運用材料自將不同。而且我的三百年學術史與此最近三篇，亦與明儒學案、宋元學案寫法不同。兩學案都在前邊立一篇傳，下面鈔列他很多話。我的近三百年學術史，前面也有一傳，但並不重要，重要在下面。我卻一氣呵成一篇文章，不是雜鈔很多話，偶加案語，如兩學案。最近我又寫了一部朱子新學案，只寫朱子一人，而寫了一百幾十萬字。書中分八十餘題，每題寫一篇，都是從頭到尾整篇的。這又把從前明儒學案、宋元學案的體例變了。所以我稱此書為新學案。下面我們寫學術史，體例會再有變。要之，必從我們自己源頭上變下來。我們本可有新的傳記，但卻有人說，中國文學裏沒有傳記文學，於是一輩人都要追隨西方來寫傳記文學，一時風起雲湧，如秦始皇傳啊，唐太宗傳啊。但此等新作品，較之史記、漢書、新、舊唐書，在體例上是否進步了呢？卻沒有人管這些。好像中國固有舊的全不是，只有學西方新的才是。但我總不免要問，我們作傳記，究該是文學的，抑是史學的？此是首先一大問題。而宋元學案下到碑傳集一路的變化，無論研究思想、研究文學，此是在中國自己近三百年來文學、史學上一大進展，諸位也該拿來仔細一讀，再把來和西方傳記文學作一比較才是。

我再附帶講到一位錢基博子泉，這是我同鄉無錫人，又是我本家。他寫了一書，名現代中國文學史。實際上，這書也很像明儒學案、宋元學案之類，他把清末民初許多文學家，每人一傳，綜合敍述。他書體裁或許和我的近三百年學術史比較更接近。當然還是有不同。他書裏都是現代人，如康有為、章太炎、梁啟超、胡適之、王國維，近代有名學者，他書裏都有，都是很詳細的一篇一篇為他們作傳。在我近三百年學術史裏，則只寫到康有為，有一長篇，以下便不再寫。因我此書只寫死了的人，不寫活在這裏的人。稍後，章太炎死了，我時在北平，燕京大學邀我去作一番講演，我為此又把太炎的章氏叢書從頭到尾翻讀一過。當然我可為他寫一篇新的傳記，補進近三百年學術史裏去，只是我當時沒有做，只用一篇短的文章記我的講演。後來有太炎所講國學概論出版，把我這篇講演筆記也附在底下。我那篇講演辭雖很簡單，但我認為已提出了太炎學問長處。我這兩天，正在寫一篇錢基博現代中國文學史的介紹文，我又花三天工夫把他的書從頭再看一遍。

我講這些話，要諸位知得傳記文學不易寫，尤其是學人傳記更不易寫。寫某人之事，應懂得在那時代與此人此事相關之事；此不易。寫某一學者之學，應懂得其人之學，以及此學之源流地位；更不易。所以史家也未必能寫學人傳記。如太史公史記寫孟荀列傳、老莊申韓列傳，內容似很簡略，但非有大學問大見識，便不能如此命題。明儒學案之勝過宋元學案，正為黃、全兩人自己的理學修養有高下。而徐世昌清儒學案之並無學術價值，理由也在此。

諸位天天讀書，其實也可說未讀書，因只是注意或翻查了些書中材料，並未讀其書之內容。諸位認為材料即是內容，豈不大錯！所以我勸諸位，不妨去讀一過黃梨洲的明儒學案。這不是要諸位去研求陽明學派，做一理學家，只是在歷史名著中有關學術史方面的，諸位至少應讀此一書而已。

三

今天我要在黃梨洲、全謝山兩人以後，再特別提到章學誠實齋和其書文史通義。中國傳統講學問，多只是實事求是，就這一套學問講，卻不講到怎麼來做這一套學問。你讀他的書，如看人繡出的鴛鴦，卻不知他怎麼一針一線地來繡。在中國很少有所謂「概論」般的書，如史學概論、文學概論等。或稱「通論」。此等書極少。我們在史學方面講過一部劉知幾的史通，文學上有一部劉勰的文心雕龍。在我很看重劉勰文心雕龍，更在劉知幾史通之上；我已在前講過。第三部書，便是章實齋的文史通義，文學、史學兩方都講。近代人常把此三書同稱。我現在講史學名著，應該講史通，再講到文史通義，卻不去講文心雕龍了。

我對章實齋的學術，在近三百年學術史裏有一專篇。今天講章實齋，只就史學名著這課程的一面講，當然與在近三百年學術史裏所講有些地方會略不同。普通說，章實齋是清代一史學家。較細地講，章實齋的貢獻特別在他講「學術史」方面。章實齋自己沒有寫過有關歷史的書，只寫了些地方志；雖亦有關史學，但究已是史學旁枝。所以我說章實齋所貢獻最大處，應在他講學術史方面。

章實齋講歷史有一更大不可及之處，他不站在史學立場來講史學，而是站在整個的學術史立場來講史學。這是我們應該特別注意的。也等於章實齋講文學，他也並不是站在文學立場來講文學，而是站在一個更大的學術立場來講文學。這是章實齋之眼光卓特處。我也可以說，我同諸位

講了一年的史學名著，我自己也並不是只站在史學的地位上來講史學。若如此，這就會像劉知幾。而我是站在一般性的學術地位上來講史學，所以我要特別欣賞章實齋。

章實齋講史學，最重要的，他提出了所謂「六經皆史」之語。這「六經皆史」四個字，陽明也講過。章實齋自己說，他的學問屬於「浙東學派」，是直從陽明下來的。章實齋又稱顧亭林為「浙西學派」。章實齋這一講法，我並不認為很可靠。首先是陽明學派下邊沒有講史學的人；在整部明儒學案中，只有唐荊川一人講史學，可是他不是陽明學派裏一重要的人。其次，章實齋文史通義所講的這一套，實也並不接著黃梨洲、全謝山一套來。我很欣賞章實齋從學術史觀點來講學術，但他自己認為他是浙東學派，從陽明之學來。這一點，我實並不很欣賞。那麼該問章實齋的學問究從那裏來？我想他特別是從漢書藝文志來，又兼之以鄭樵通志，而創出了章實齋討論古代學術一項重大的創見。章實齋何以能注意到當時人所並不注意的這兩書？在我想，此與清廷編修四庫全書一事有關。他因注意分類編目之事，而注意到鄭樵校讎略與漢書藝文志。他自居為陽明傳統或浙東史學，則是不值我們認眞的。

講中國古代學術，章實齋有其極大的創見。可說從來講學術流變，沒有講到這一方面去。而他是根據了漢書藝文志，在大家讀的材料中，發明出大家沒有注意的見解來。此實難能可貴。所以我們要研究章實齋的學說，該先看漢書藝文志，卻不是要去讀陽明傳習錄與明儒學案。這事很簡單，我告訴諸位，諸位要自己有兩隻眼睛，要自己有見解。我今天講章實齋，而第一句像是先駁了章實齋。他提出所謂浙東之學，自己講他學問傳統來源，而我就有些不信。在我認為，研究他的學問，該看重他講古代學術史，從漢書藝文志入門，然後纔有「六經皆史」一語。他說：

> 六經皆先王得位行道、經緯世宙之迹，而非託於空言。

這是說，六經只是古代在政治一切實際作為上所遺下的一些東西，並不是幾部空言義理的書。我們也可以改說，六經都是「官書」。也可說，六經都是當時衙門裏的檔案。或說是當時各衙門官吏的必讀書。這幾句話，也就是漢書藝文志所謂的「王官之學」。六藝略是王官之學，也即可稱是貴族之學。這些學問，後來慢慢兒流到民間，才有諸子百家。漢書藝文志就是特別講了這一點。而我們近代學人如胡適之，他就最先寫了一篇諸子不出於王官論。他沒有想到僅憑幾年外國留學所得的新觀念，無法便把來推翻兩千年前的舊說法。而且如此一來，古代學術史也

就無法講。所以民初以來，講古代學術思想的，只從春秋末老子、孔子講起，上面便不再提。胡氏又寫了一部章實齋年譜，來提倡章氏史學。他不想，既是主張「諸子」不出於「王官」，則章實齋「六經皆史」一語亦就無法講。他既要提倡章實齋史學，而又要推翻漢書藝文志，實把章實齋最有心得的在古代學術史上提出的精要地方忽略了。

章實齋根據漢書藝文志，而對經學與百家言則顯有軒輊。他說：

> 不衷大道，其所以持之有故而言之成理者，則以本原所出，皆不外於周官之典守。其支離而不合道者，師失官守，末流之學各以私意恣其說爾。非於先王之道全無所得，而自樹一家之學也。

這樣講法，實是章實齋的不是。我們是現代人，學術眼光放大了，並不定要尊經抑子。但近人又震於章實齋之名，反而對此無駁辭，卻來駁漢書藝文志的諸子出王官論。那眞是太無是非別擇了。

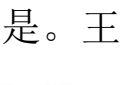
四

關於此問題，我們應該分兩方面講。一方面講他的「六經皆史」。此四字中的這個「史」字，我們近代學者如梁任公，如胡適之，都看錯了。他們都很看重章實齋，但他們對實齋所說「六經皆史」這一個「史」字，都看不正。梁任公曾說：賣猪肉舖櫃上的帳簿也可作史料，用來研究當時的社會經濟或其他情況。這豈是章實齋立說之原義？章實齋文史通義裏所謂的「六經皆史」這個「史」字，明明有一個講法；即在文史通義裏就特寫了一篇文章名史釋，正是來解釋這「史」字；並不像我們近人梁、胡諸氏之所說。所以我要勸諸位，讀書定要讀原書，不要輕信別人講他書的。如諸位要研究陽明學，定要讀陽明自己的書，不要只去看黃梨洲明儒學案。當然梨洲是一代大師，明儒學案是傳世名著，讀了也可有個入門。可是今天我們的學術界，就並不能根據我們的當代大師一句話來做我們的入門，反恐將無門可入。因我們現代學術界很多話都像是不負責任的，經不起再拿原書來一翻，便見毛病百出。你自然會知道實在並不是這樣一回事。

章實齋明明說：

> 法顯而易守，書吏所存之掌故，實國家制度所存，亦即堯舜以來因革損益之實迹。苟有志於學，則必求當代典章，以切於人倫日用。必求官司掌故，而通於經術精微。則學為實事，而文非空言。

他是說六經都是古代的「官司掌故」，如我們說現在教育部、外交部多存有許多檔案，有些是教育部、外交部的職官必需時時翻閱的；此等檔案叫做「史」，掌管這些檔案的人也就叫做「史」。此「史」字猶如說「書吏」，他所掌管的這許多檔案也叫「史」，這即是「掌故」，猶說老東西叫你管著。六經在古代，便是各衙門所掌的一些文件。所以說是「王官之學」。那麼我們眞要懂得經學，也要懂得從自身現代政府的「官司掌故」中去求，不要專在古經書的文字訓詁紙堆中去求。這是章實齋一番大理論。清代人講經學卻都是講錯了路，避去現實政治不講，專在考據古經典上作工夫，與自己身世渺不相涉；那豈得謂是經學？這一個大問題，諸位讀我近三百年學術史便知。我說清代下面的今文學家主張經世致用，就從章實齋「六經皆史論」衍出，故從章實齋接下到龔定庵。這一層，從來沒有人這樣講。今天我也不再詳細講。但將慢慢兒向下專講他的史學方面。

章實齋所謂六經皆史之「史」字，近人只有王國維有篇文章叫釋史，闡發甚是。王國維說史字篆文作「  」，上面「  」是一枝筆，下面「  」是一隻手，一隻手裏拿著一枝筆，就是個書記。只有王國維這樣講法，纔講正了章實齋「六經皆史」的「史」字。

所以諸位要讀書，我告訴諸位一句話，首要在眞讀本書，不要追隨時代，人云亦云。胡適之怎麼講，梁任公怎麼講，這是時代聞人。追隨時代聞人，那是時代風氣。章實齋勸人做學問，即教人千萬不要追隨時代風氣。在章實齋那時的時代風氣便是講經學。如惠定宇、戴東原在經學上的一些考據訓詁，依章實齋意見說來，這不算是經學。他說古代眞經學都是王官之學，主要在衙門裏實際政治上，故說「六經皆史」。今天諸位講史學，也還是空言。諸位研究史學，而絕對與現實政治、外交、國家、社會、民生沒有絲毫關係，只在書本上去找材料來拼湊，認為那就是史學了。章實齋就要反對這一層。章實齋時代的風氣和今天我們的時代風氣又不同，但為學不該追隨時代風氣則總一樣。

然則章實齋又如何告訴我們做學問究該從何處做起呢？他說學問應該從自己「性情」上做起。他又說，他的學問從浙東、從王學來，王學就是講自己性情的，講我「心之所好」。他又說：他年輕時先生教他讀訓詁考據書，他都不喜歡。待他讀到史學，就喜歡。任何人做學問，都該要在自己性情上有自得，這就開了我們學問之門；不要在外面追摹時代風氣。我想對章學誠的史學暫緩不講，只就這一番話，便可做我們的教

訓。其實每個時代都一樣。這一層，我在近三百年學術史裏曾詳細發揮過。在他以前，人多講經學。在他以後，像是沒有人來講史學，仍還講經學，然而講法不同了，就講出了龔定庵這許多人來。但是愈講愈壞，講出了康有為的新學僞經考。那時的今文學派，便是考據經學走上了絕路。但這是另外一件事。

以上是我講他關於「六經皆史」的理論。下面將對章實齋史學方面多講幾句。在我的近三百年學術史裏，則注重在他反經學方面、反時代方面講。我在那書裏，並不是要提倡講某一種學問，只在近三百年學術史這條路上，指出其趨勢與缺點，自然該和我現在所講有不同。好了，我們今天只講到這裏。

---

(1) 編者按：研朱餘瀋中各文分別收入中國學術思想史論叢㈥㈦㈧，未獨立成書。

章實齋文史通義

一

現在我們接講章實齋文史通義。上一堂講到章實齋所講的「六經皆史」，章實齋認為講學問不是一種空言，都要明道經世的；即是諸子百家也跟著前人這個大傳統來。他遂在六經中特地提出易、春秋，說：

> 易以天道而切人事，春秋以人事而協天道。

天道、人事兩頭並重，而章實齋所更加重視的，則實在人事方面。章實齋主張六經都是講的人事，六經中講人事更重要的，應該第一部是尚書，第二部是春秋。而文史通義裏分述諸經，卻單單沒有一篇專講春秋的。這不能不說是章實齋文史通義裏一個大缺點。關於這一層，我在一篇孔子與春秋的文章裏面提到。此文收在兩漢經學今古文平議一書中，今天不再詳講。

今天我且把他有關於尚書的話略講一下。他說：

> 三代以上之為史，與三代以下之為史，其同異之故可知。

章實齋文史通義所最有價值的地方，正在他能從一個學術之整體方面來講一切學術。他講史學、文學，他的著眼點都能在整個學術的一體中講起，這是他第一點長處。第二點，章實齋論學術，定要講到學術之「流變」。所以他說，三代以上之史與三代以下之史有不同，而又求其同異之故。他說：

> 三代以上，記注有成法，而撰述無定名。三代以下，撰述有定名，而記注無成法。

他把史書分成兩大部分：一部分叫做「記注」，另一部分叫做「撰述」。「記注」亦就是如我們今天所說的史料，只有人把經過的一切事實記載下來便是。若論「撰述」，則是一種著作，根據一切史料的記注來發揮作者對這一段歷史的一種專家之學。此兩項絕不同。若照我們當前人意見，則記注便是撰述，兩者間更無分別了。他只說，三代以上記載歷史有一定的成法，而所寫的歷史書，則並無一定的名稱。如書與春秋名便不同，但各是一種撰述。而且六經皆史，有詩、有易、有禮，也是無定名而更不同。到了三代以下，便成為「撰述有定名」，如史記、漢書、二十四史，皆所謂「史」，便有了一個定名了；然而各項材料記注則失掉了一個一定的方法。這一層，我們也可說是章實齋講古今史學變遷一個極大的見解。他認為，如何把一切史料保存下來，該有一個一定的方案，而後來沒有了。至於根據這些保存下來的一切史料而來寫歷史，這就不該有一定的體裁，主要該是各有一套專家之學；而後來則反而人人相因，都變成了好像有一個定規了。

他這一講法，是非常重要的。特別到了我們今天，已不懂得史學有「著作」，成為一個史學家，必該寫歷史。此一層，現在我們不懂了，更亦是不會了。歷史有兩種。一是著作，要寫一部歷史，應有作者自己一種「學」在裏面，所以成為專家之業。而另一方面，則在把事情記下來。這層更重要，而我們今天也不懂。古人已經有的，如歷朝來的國史館，專在記載當時歷史，在方法上已經是不很嚴格，然而到底是有；到我們今天，民國六十年來的史料，似乎沒有按年好好記下。既不注重記載，又不注重撰著，卻專要來「考史」。這應是學的西方人。

因西方人本先沒有歷史，遠從希臘、羅馬一路下來，到中古時期，悠長年代中，並沒有眞像樣的歷史。到了現代的西方人，才要來寫歷史，但材料在那裏呢？他們的材料，零零碎碎，這裏找，那裏找，還要鑑別眞偽，考訂異同。如諸位讀英國人寫的羅馬衰亡史，羅馬帝國究是怎麼般衰亡了，不得不經詳細考查。但若要寫一部西漢衰亡史，便不同，因這些歷史都存在那裏。既有材料，又有組織，不煩我們再來寫。苟非你有

特別見解，特別發現，則不易來寫一部西漢衰亡史或唐代衰亡史。而在西方則不然。西方人開始有像樣的史學，這是現代的事。而我們現代的中國人則什麼都要學西方，西方人注重考據史料，我們也得來考據。我請問，司馬遷寫史記，對有關史料有沒有考據過？班固寫漢書，對有關史料有沒有考據過？他們都曾看見了很多史料。他們所看見的史料，不可能全在他們書裏找到。他們看見了一百份材料，只寫下了十份、二十份。今天我們要在這十份、二十份材料裏，來考他們的錯誤，也並非不可考。歷代以來，考辨工夫也曾用過不少。但總是史學的小節目，並不是大綱領所在。而我們今天則偏要來提倡「疑古」。所以我們今天來講歷史，則只能講上古史，講沒有歷史以前的歷史。因為如此，我們纔可以學西洋方法來疑、來考。若是已經有了歷史書以後的歷史，我們也來用這方法，便會覺得無可下手。結果只有把司馬遷、班固所寫這兩百幾十年的漢代史，都不理會，不留心去讀全史；卻只在裏邊找一個小題目，尋出一些小錯誤，說：這裏班固講錯了，司馬遷講錯了。當知這事也並不容易，而且從前人已講得很多，如二十二史劄記、十七史商榷、二十二史考異之類。他們並不曾作長篇大文章，只一條條寫下便得。而現在我們又是要寫長篇大論，這就更不易了。總之，是我們治史的基本道路走錯了。

我們要懂得如何收集史料，如何保存，如何編輯，先要懂得章氏所說的「記注」成法。有了記注，纔可憑以「撰述」。這都是有關為當代寫新史的事。現在我們研究史學，則多來翻古史。我們現在既重在學外國，外國人也看重檔案，我們近來也漸知看重檔案了。但多少年來，檔案發表了不少，但我們不能根據檔案來寫文章；又是只寫小文章，還是在考據小節目；沒有人來寫大文章，寫一部史書，這才是「撰述」。撰述須有獨家之見。同樣材料，我用著，你再用，可以各不同。如班固寫了漢書，荀悅還來寫漢紀，司馬光還來寫資治通鑑裏的漢紀，杜佑、馬端臨還來寫通典、文獻通考有關兩漢時代之各項制度。此因章實齋之所謂「記注」，乃屬官方的。而中國人看重史學，一向記載下來的材料零零碎碎，這裏那裏，正所謂「記注無成法」。由此編造成正史以後，還有各種野史、雜史。記注既多，撰述也多。則不僅撰述，即是記注，也都寓有各家的特殊情趣、特殊目標在內。而在我們這時代，則全把撰述當作記注看，全把前人已成史書當作一堆材料看。若使章氏生在今代，更不知當作何感想了。

章實齋又說：

> 記注藏往，似智。撰述知來，擬神。藏往欲其賅備無遺，故體有一定，而其德為方。知來欲其抉擇去取，故例不拘常，而其德為圓。

這是說，「記注」是把已經過去的事情善為保藏起來，這個僅似乎我們人的「智」。「撰述」則是要我們因過去而知未來，把過去成為我們一個教訓，這樣興，這樣亡，這樣治，這樣亂，我們要在歷史裏知得將來；這個擬於我們人的「神」。「智」僅是把從前的藏在腦子裏。「神」是把我的知識前窺將來。如司馬遷史記寫孔子世家、孟子荀卿列傳、老莊申韓列傳，好像把此下中國學術思想史之展演都給他預先看到了，那不是神乎其神嗎？必如此，纔眞當得為「一家之言」。當知此等處，正見司馬遷不僅在記述過去，更不啻如在預測將來了。收羅過去一切，保存下來，這是一個「體」，有其一定的客觀標準，並有一定的規矩。凡是以往事都要收羅，所以「其德為方」，它是一個沒有變化的。待我們用此材料來抉擇，那許多有用，那許多無用，有用者取，無用者去，這就看各人的眼光。這是一種主觀的，因於人而不同，更亦因於時代而不同，這是可以變動的，所以說「其德為圓」。一個圓的東西放在此地，它可以變動不常。一個方的東西放在這裏，則是安安頓頓放在這裏了。

我們把他的話，用我們今天的意見來講，則我們一部二十四史，也可當它是「藏往」。以前中國人的歷史，大體都在裏面了。今天時代不同了，我們今天要想知道明天，我們該再來把過去歷史作研究。研究所得，輕重取捨不同，我們自可把舊史新寫，不斷來寫新歷史，對歷史有新撰述。至於所根據的，則只是以前的舊材料。所以歷史可以不是一成不變的，我在國史大綱的序裏就講到。今天我們要來寫新歷史，因為時代新了，我們所需要的歷史知識不同，但我們仍得要照舊歷史來開發我們的新智慧。

我去年在成功大學曾講了四次，合成一書，名史學導言。其中最重要的，是要諸位先做一個時代的人。諸位已不是春秋時代的人了，也不是漢武帝時代的人了，諸位是中華民國六十年來、特別是民國開創以來的人了。諸位今天又是在臺灣，在這裏經歷了千辛萬苦。明天世局怎樣？誰也不知。我們學史學者的任務，正要「藏往」而後可以「知來」。我知道這杯茶可以喝，因我曾喝過。若我從來沒有見過這茶杯，從來沒有喝過茶，又怎能知這杯茶可以喝？治史學的責任就在這上。所以先要關心國家、關心民族、關心此國家民族以往的治亂興亡，你才能來研究歷

史。若諸位只關心四年拿張文憑，這怎能來研究史學呢？諸位應知這是個根本問題。從古以來，科舉制度早有了，不是從今天起。現在是洋八股、洋科舉，其實還不是大同小異？漢朝就有選舉。若專是預備考試、找出路，這不是做學問，也沒有做成學問的。我不是要借章實齋話來教訓諸位，諸位讀書當具有這樣的眼光，不要說這是清代人的話，時代已過去。諸位要做學問，讀舊書，當能覺得它句句話配合上現代，這纔有價值。治史學更如此。倘使照諸位想法，讀書只有一個價值，就是在寫博士論文時，這些材料用得到。在這種觀念下，諸位聽我講一年，最多長一些知識，不會成學問。要做學問，須要做活的學問，要能在死材料裏發出活的眼光、活的知識來。

三

章實齋又說：

> 遷書體圓而用神，得尚書之遺。班氏體方而用智，得官禮之意。

「體圓用神」，算得是一種撰述的標準。他說史記可算是得尚書之意。班固書，「體方用智」，多得官禮之意。此處所謂「官禮」，並不是指周官或周禮那一部書。我上一堂講史釋篇，在每一個衙門裏，有一個專掌檔案的書記官；此一個官所保留的一切檔案，就是所謂「官禮」。章氏說班固的書，其實只是得到古代一官保留一批檔案的成法。此下的史學，學漢書的多，學史記的少。因漢書易學，史記難學。史記成一家言，而班孟堅漢書則僅是遵循著一套格式而寫成。這一番意見，我已經在這一年裏講得不少，諸位可以自己再回想，再細體會。

現在另有一問題。章氏說司馬遷的書「得尚書之遺」這句話。我曾為諸位講尚書，又講春秋，再講史記。在我之意，則認為史記乃是接著春秋而來。這層我已詳細講過。但章氏又怎認為史記是跟著尚書而來呢？這裏乃是實齋和我看法不同，所以說法也不同。前人總說「史記法疏，漢書法密」，實齋正在欣賞史記之法疏，所以說史記近尚書。但實齋並未能對孔子春秋特有發揮，又未能於尚書成書經過有一番考訂。此是實齋立說之缺點。

諸位當知，學問要一部書一部書研究，不能專從一條一條的材料來講。一杯茶，亦要好多片茶葉沖上開水始成。若把茶葉一片一片分開，單獨泡，便不能泡出茶味來。諸位做學問，只懂「分」，不懂「合」。諸位

說：這是科學方法之分析。其實那有這回事。科學方法，有分也有合。研究生物學和研究化學，那是分了。生物學裏面有植物學，有動物學，又是分了。但說化學，說生物學，說植物動物學，不都是合而言之嗎？知分不知合，便不會有科學。而且史學與自然科學不也是有分的嗎？諸位又如何定要用自然科學方法來研究史學呢？諸位若要儘羨慕科學方法，要懂科學方法，先該自己去學科學，不要只聽人家隨便講；只是時髦，不即是眞理。

又如說「成一家之言」，要能創造。其實大家這樣講，你也跟著這樣講，怎麼是「一家之言」呢？做學問必要遵循科學方法，這是時代之言。學史學必要考據材料，這也是時代之言。大家只是跟在人家後面在那裏鬨。今天我們的學術界，遂成了一鬨之市。我們眞要講學問，須能避開此一鬨之市。關著門，獨自尋求，別有會心，才能成一家言，有創造。縱不說是科學方法，也是做學問一正法。耐得寂寞，才可做一人物。太愛熱鬧是不成的。其實做學問也不覺寂寞，如從周公、孔子直看到司馬遷，乃至章實齋，尚友古人，轉益多師，更何寂寞之有？

我在上面直從黃梨洲、全謝山而講到章實齋，這就是學術流變。這裏有一傳統，又有一創新。傳統不是儘要你守舊。眞能承接傳統，自然會有創新。中華民國的學術界，創了六十年來，大家要創，高呼打倒傳統，便成一無所有，創了一個空。我同諸位講了一年「中國史學名著」，今天等於講到最後一課，其實就是講一個傳統。要能在傳統中求創新，則待諸位自己努力。諸位若一意抹殺傳統，來求創新，則我一年所講，全成了廢話。

現在再試講尚書。我講尚書，說它是記言體。尚書最先開始是周公以後的西周書，那是當時有關朝廷的許多訓誥戒命，都是記言的。那一層後來劉知幾史通是講正了。但章實齋是講錯了。章實齋卻來駁劉知幾，說尚書不專是記言。但劉知幾說，堯典、禹貢這許多篇，都是「為體不純」。我則徑認為這許多篇只是晚周偽書。最開始的尚書，應是周公以下的西周書，所以尚書最先是記言的。其實記言、記事也沒有大分別。記事之中可以夾著記言，記言之中也必夾著記事。但也仍可說有分別。尚書主要是在記言，這個我在一開始便講了。章實齋認為尚書是記事的，春秋是編年的，而史記則是傳人的。紀傳體以人為主。章實齋的意思，似乎認為歷史更應以事為主。以事命篇，則其法鬆動。以年、以人，則其法拘擬。史記雖是紀傳體，以人為主，而尚鬆動，不如漢書漸成拘擬，故說史記是跟著尚書來。他又講到袁樞通鑑紀事本末那一部

書，他說：

> 「本末」之為體，因事命篇，不為常格，非深知古今大體，天下經綸，能網羅隳括，無遺無濫。文省於紀傳，事賅於編年。決斷去取，體圓用神。斯眞尚書之遺也。

可見他論史書，在三體中，特重記事一體。記事體只就一事之本末為文，有一件事就作為一篇文。似乎實齋認為分年、分人則有一定格式，故稱之為「常格」。而分事則有一去取抉擇，那件事要寫，那件事不要寫，此處可表現出史家之獨見。論其文字，則比紀傳體為省。如寫赤壁之戰，從紀傳體寫，又要寫曹操，又要寫周瑜，寫諸葛亮，寫很多人，文便煩了。若編年體，一件事又得連亙多年，今年有、明年有、後年還有，牽連下去，不易驟得其事之始終。故實齋說記事一體，「文省於紀傳，事賅於編年」。照他意思，紀事本末一體是史法中最好的了。史記雖得尚書之遺，而究是以紀傳為體，故終不如紀事本末。但說到袁樞的紀事本末那部書，實齋則並不讚許；他說：

> 袁氏初無其意，其學亦未足與此。但即其成法，沉思冥索，加以神明變化，則古史之原，隱然可見。

他是說袁樞並沒有像他講的那段意思，也並沒有與此相稱的一套學問。袁樞的學問不到此程度，也不到此境界，可是其書體裁則有可取。故要人即其成法，加以神明變化，以重回到古史之原上去。我在前面也曾批評過袁樞的通鑑紀事本末，或許有些處可與章實齋意思相同，只章實齋函括地說「袁樞初無其意」，又說「其學亦未足與此」。諸位當知，這兩句話裏包藏著甚多深義。可見讀書不易，即讀兩百年左右以前書，如章實齋文史通義之類已不易，更不論更遠更大的書，不該輕心忽略看過，也就不言可知了。

章實齋論史書，主要在提倡紀事本末體。那時是在前清嘉慶年間。後來西方學問逐漸傳來，他們的歷史卻就是紀事本末體；所以清末一輩學人，大家更推尊章實齋。民初學人也沿著推重章氏。可是實不懂得章氏為學之眞。如梁任公、胡適之，沒有得要領。這是很可惜的事。

四

再說從前劉知幾講史學要有三本領：一曰「才」，二曰「學」，三曰「識」。此三項實是一項更難過一項。若使沒有史才，就不該去研究史

學。才是天生的，有了才，再加以學，在學問中始長出見識來。故才、學、識三者，應是依次遞進的。近代學人中，我認為梁任公有史才。看他寫的幾部書，如中國六大政治家中的王荊公，他書中意見我並不贊成，可是寫法極好。又如他寫歐洲戰役史論，寫清代學術概論，都見得任公寫書有史才。可惜是學不足。專論任公史學是不够的，他一輩子太忙，沒有眞用功做學問。至於他的史識，我們且不多講。章實齋則在劉知幾三項以外，又提出一項為「史德」。他說：

> 德者，著書之心術。

這在一人寫書的內心上。我為諸位一路講史學名著，也常常講到各家寫書的心術方面，此即他們「德」的方面。司馬遷、班固之大不同，也可說是在他們著書的心術上便有不同。關於這層，且再聽章實齋講法。他說：

> 欲為良史，當慎辨於天人之際，盡其天而不益以人。

這「天人之際」四字，是司馬遷史記裏所提出。章實齋也來講天人之際，而他所講並不與司馬遷相同。何者為「天」，何者為「人」，何者始為「盡其天而不益以人」？這裏又有甚深大義。平淺說之，寫史應一本原來事實，不要把作書者人的成份添進去。拿現在話來講，只是要客觀地把事實眞相寫出，這即是「天」了。但不要把自己「人」的方面加進去，這事極不容易。司馬遷寫史記，自負能「成一家之言」，我們看重他也在此。但成為一家之言，是否即加進了人呢？這層就值得諸位細為辨認，細加思考。

今天我們講史學，更多是加進了人，如說中國二千年是帝王專制，中國二千年是封建，又說中國文化全要不得。實際則一應史書從未過目，全不理會，不問其天，全是我們自己的私人觀點加進去。今天提到章實齋「盡其天而不益以人」這兩句話，豈不使我們慚愧。章實齋所寫，只是不到兩百年前的文章，而實不易讀，不易瞭解；如何是「盡其天而不益以人」，此要諸位自去體會。可見讀書不容易。其實「盡其天而不益以人」這也就是一種「史德」。退言之，亦是一種「史識」。若果無識，又如何來辨「天人之際」呢？

五

他又說：

> 史所載事者，事必藉文而傳，故良史莫不工文。

這裏又從史學轉進到文學。諸位要學歷史，首先宜注重文學。文學通了，才能寫書。現在只講科學方法，不通文，不通書，只取一堆材料來做分析考據工夫，認為這便是科學方法了；然而史學則不就如此而止。如此風氣，眞將使「學絕道喪」。學問斷了，大道喪失了，那裏再來有人。不知到那一時，眞出一位大師，又有很多承學的人，才能興學興道。講史學，不僅要史才、史學、史識、史德，而更又講到要文章，這又是章實齋之深見。所以章實齋著書，取名文史通義。而我覺得他講文章，有些處比講史更好。此刻再把他的文學史眼光來講。

在文史通義裏，有很多極好的見解。如他說：

> 文所以動人者氣，所以入人者情。

這是說，我們寫文章要有兩要項：要有「氣」，文章才能動人；要有「情」，文章才能跑入人家心裏去感動他。今天我們多寫白話文，字句不熟練，不易有氣，僅供看，不供讀，文章何以動人？並且是沒有情感。所謂的新文學，縱多情感，但那些只是不足動人的情感，一遍看完便罷。所以我們今天有了新文學，但沒有出一個新文學家。成了家，可以五十年、一百年、五百年傳下去。此刻的我們，則只是不斷地在推陳出新，很少能傳五十年。實齋又說：

> 氣貴於平，情貴於正。氣勝而情偏，猶曰動於天而參於人。

文章不能無氣，然氣要平。氣從情來，情則貴於正。「氣勝而情偏」，正如今天的文學，以嬉笑怒罵、尖酸刻薄為能事，魯迅則奉為一代之宗匠。但是氣過了分，情不歸正，其流風餘韻，尚可影響全社會。這那裏是能「盡其天而不益以人」之所為！論文到這種地方，很難講，有一番很深的人心修養問題在內。或許諸位會認為這是宋明理學家講法，但我問：那裏有眞是一位史學家，而於理學上面的精要處，一點也不知道，不領略的？章氏論文，正見他的學養深處。

六

再說，章氏對史學，看重紀事本末體；他對於以前的史學家中間，又特別看重鄭樵。文史通義裏，特別有一篇申鄭，他說：

> 鄭氏所振在宏綱，末學吹求則在末節。

從來批評鄭樵的，其實也都批評在末節上。我上面講鄭樵通志，下了很多批評，也不能說不是批評在末節上。至於大綱方面，鄭樵確有他的特長。又說：

> 史遷绝學，春秋以後一人而已。其範圍千古、牢籠百家者，唯創例發凡，卓見绝識，有以追古作者之原，自具春秋家學耳。

如此推重司馬遷，說他能「創例發凡，卓見絕識」，為孔子春秋以後一人，而以與鄭樵相提並論。章氏又說：

> 史家著述之道，豈可不求義意所歸。自遷、固而後，史家既無別識心裁，所求者徒在其事其文，惟鄭樵有志乎求義。

他說史家著述自遷、固以下，只知兩事。一是歷史上的事情，一是他敍述事情的文章。惟鄭樵還懂得求史學之「義」。他在申鄭篇後，又有一篇答客問。當時人對他提出鄭樵感到很特別，所以他在答客問篇裏有一段話說：

> 守先待後之故事，筆削獨斷之專家，功用足以相資，流別不能相混。

此說在史家中，一種是「守先待後之故事」，一種是「筆削獨斷之專家」。這兩種功用足以相資，都有用，可以互相為用，而「流別不能相混」，不能把專家之獨斷也和一些故事混合看了，不加分別。有些人只能網羅故事加以排比，此固是史；但治史更貴有能筆削獨斷之專家。章氏又說：

> 有比次之書，有獨斷之學，有考索之功。高明者多獨斷之學，沈潛者尚考索之功。

所謂「比次」者，把許多材料排比在一起；這也近於「記注」。能有獨斷能筆削，此則成專家，此則近「撰述」。「考索」則是考據。普通說來，高明者多獨斷之學，沈潛者尚考索之功，此乃就其性之所近而各有其成就。他說：

> 鄭樵無考索之功，而通志足以明獨斷之學。

鄭樵在通志裏就有很多錯誤，我也在上面指出了一些。而通志這部書，「足以明獨斷之學」，這是在宏綱處有貢獻。所以他又說：

> 馬貴與無獨斷之學，而通考不足以成比次之功。

章實齋很看不起文獻通考，而很看重通志。但他說通考「不足以成比次之功」，這話似乎對馬端臨的文獻通考太看輕了。他又有一條說：

> 整輯排比謂之史纂，參互搜討謂之史考，皆非史學。

這也把史學看成太狹義。史纂、史考究也該是史學。只不該只知纂輯搜討，而不知有專家之獨斷，更是在史學之深處。但就今日學風言，則章氏之說實足發人深省。

七

文史通義之外，章氏又有校讎通義，即是根據鄭樵通志二十略裏的校讎略而取名。章氏把鄭樵的校讎略回溯到前面劉向、劉歆的七略，即是漢書藝文志之原本，而提出他所謂：

> 辨章學術，考鏡源流。

這八個字來。這裏我們可以說是章氏文史通義裏最大的貢獻所在。我們要從全體學術中來辨別章明，如這是經學，這是史學，這是子學等。又要考鏡源流，每一項學問，其開始怎樣，後來怎樣。這「辨章學術，考鏡源流」八字，我們今天要來講求學術史，都該從此下工夫。如要講史學，便要在全部學術大體中來懂得史學，要從三千年的史學演變裏來懂得史學究是什麼一回事。這就是章氏所謂「辨章學術，考鏡源流」。當然不止史學如此，別的學術亦然。如要研究文學，也該懂得文學在整個學術裏的地位，又要懂得文學從頭到尾的演變。他又有兩句話說：

> 家法不明，著作之所以日下。部次不精，學術之所以日散。

凡做學問，都要明家法。清代經學家都講家法，章氏亦講家法。經學家、史學家，各有家法。史學裏邊，這一家那一家，又有家法。家法不明，著作就會一天一天差下去。「部次」是說編書，如這本書編在那一類，那本書編在那一類。這亦是「辨章學術」。若部次不精，學術也會日散。這些話，都是討論到整個學術一番極重要的話。我們要在整個學術，即學術之整體裏面，來講各種學術。每一種學術裏，又該從頭到尾在其演變中分出各家之相異來。

今天我所提出特別講的，因為我是在「史學名著」這一課裏講，所以提出了以上這幾點。章實齋在他當時及其身後，並不曾特別得人重視。近

代學人大家都很看重他，但也僅是震於其名，而並沒有去深究其實。四川有一位劉咸炘，他著書幾十種，可惜他沒有跑出四川省一步，年齡大概和我差不多。他每寫一書，幾乎都送我一部，但我和他不相識。抗戰時期，我到四川，認識了他的父親，而他則早已過世了。他死或許還不到四十歲。他是近代能欣賞章實齋而來講求史學的。可惜他無師友講論，又是年壽太短，不到四十就死。若使他到今天還在的話，定可有更大的成就。現在我手邊沒有他書，儻諸位有便，見到他書，應仔細翻看。

八

章實齋在文史通義、校讎通義以外，很用力寫地方志。一部分也算是他的職業。他沒有做大官，到處修地方志，藉以為生。他說：「有一代之史，有一家之史，有一人之史。」至於地方志，在他認為這是一地之史。一省、一府、一縣、一鄉、一邑，都該有史。在這方面，他和戴東原意見不同。戴東原注重考據，考論地理沿革。章實齋注重在寫史，寫每一個地方的歷史。如我們現在在臺灣，能寫一部臺灣通志，這應即是一部臺灣的歷史。地理沿革、地名變遷，這只是其中之一部分。關於這一問題，將來諸位有興趣，要研究中國志書，這裏也有大研究。

但現在情況又不同了。地方志應該不斷地增寫改寫，而今天則少人注意，反而在舊的地方志裏去找材料，做考據。只此「考據」二字，怕要害盡了今天中國的學術界。只看重材料，只在舊書裏邊去找，但沒有能創新。更壞的是要在舊材料裏找錯處。找到一點錯處，別人不知，給我發現了，便自謂了不得。但這怎能成學問？實也不須學，不須問，只肯埋頭找便得。存心不良，動機不正，這樣只是喪德，壞了自己心術。

諸位若能退一步想，不要做一個史學家，也不要做任何一種學者，讀書教書只當是我本分職業。守先待後，尋求一些我自己想要尋求的，講一些我懂得會講的。如此般，也可為將來學術界培養元氣。不要儘想表現，標新立異，著作成名，還要發高論，推翻舊傳，再來領導我們後面一輩人再走錯路。如此更錯下去，如何是了！我老實說，諸位已是由人引導走了錯路。到今天，諸位研究史學，只要能照著前人步伐，能謹守，能好學，慢慢兒自會有興趣，能漸多知；這樣就是成就。孔子說：「述而不作，信而好古。」我們若能學孔子，豈不很够？從前章實齋怎麼講，黃梨洲怎麼講，如此逐步向前，我只「述而不作，信而好古」，那豈不早已走上了一條正路？

諸位不要認為我又是離開了正題來講空話。我們這個時代實是這樣。諸位總不要認為今天我們已超出了前人，我們既懂得科學方法，又有新思想，前人那能及得我？這種只是自我陶醉。每一個時代，短短幾十年、一百年，自會過去。難道我們這一時代便是登峯造極，再不有變嗎？時代變，學風又怎會不變？我此一年所講的這許多人，這幾部書，希望諸位能慢慢兒仔細研尋。講史學，這幾部書總該能從頭用功一下，自見大道。特別我希望諸位不要把眼光心胸專限在史學上。史學並不能獨立成為史學。其他學問都一樣，都不能獨立自成一套。學問與學問間，都有其相通互足處。諸位該懂得從「通學」中來成「專家」。從來專家都從通學中來。諸位只回想我一年所講，自知其中道理。

九

我此一年的史學名著課程，到此將告一結束，下面不再講。其實也更無合標準的史學名著可講。我將依照章實齋文史通義，從學術全體的大流變下來，一談此下的史學。

說到中國學術全體，自當以儒學為主幹，為中心。史學從經學中衍出，亦即是從儒學中衍出。

儒學應有兩大主幹：一為治平學。一為心性學。心性是「內聖」之學，治平是「外王」之學。

兩漢經學主要在治平之學上，關於心性之學方面，不免差些。即是魏晉南北朝乃至隋唐一段，老、釋之學迭起並盛，他們都偏講心性方面，而治平之學則仍沿漢儒路子。故自東漢以下史學大盛，正為儒學未盡衰絕之證。

宋、元、明三代理學興起，在講心性學方面已超過老、釋。因老、釋離治平而講心性，終不如理學家即治平之道而談心性之更為圓滿，更為重要。故自宋以下之史學，亦特見隆興。

至於清儒，在晚明遺老如顧亭林考史，王船山論史，黃梨洲寫史，皆極卓越。但後來史學衰而經學盛，乾嘉時代自稱其經學為漢學。其實漢儒經學，用心在治平實事上；乾嘉經學，用心在訓詁考據上，遠不相侔。所以論儒學，當以清代乾嘉以下為最衰。因其既不講心性，又不講治平，而只在故紙堆中做考據工夫。又抱很深的門戶見解，貢獻少過了損

傷。其時的史學，最多也只能考史、注史。道咸以下諸儒，因受章實齋影響，卻轉過頭來講經世實用；但仍走錯了路，來專講公羊春秋，仍在故紙堆中立門戶。到康有為的孔子改制考、新學僞經考，眞是一派胡言。既非經學，亦非史學。既非心性義理，又無當於治平實蹟。即論考據，亦是偽襲考據之貌，無當考據之實。乾嘉以來之考據學，至此也復掃地以盡。

民初以來之學術界，則大抵沿習晚清，以今文學家末流氣燄，而借乾嘉時代之考據訓詁為掩護。其距離儒學大統更遠。而猖狂妄言則較康氏更甚。

今天諸位要有志研治中國史學，至少應跳出自清代道咸以下直至目前，這一番遞變遞下的學風，而游神放眼於章實齋以前。又當約略瞭解儒學之大體，於「心性」、「治平」兩面都知用心，庶可於將來史學前途開展出光明。任重道遠，我此一年所講，一面是為諸位指出道路，一面是為諸位打氣添油。雖是粗枝大葉，但我自信，將來中國史學重光，與我此一年所講，決不至大相河漢。

中國文化史導論

修訂本

錢穆著

商務印書館

中國文化史導論

修訂本

錢穆著

商務印書館

圖書在版編目（**CIP**）數據

中國文化史導論 / 錢穆著．—修訂本．—北京：商務印書館，
1994（2017.5重印）

ISBN 978-7-100-01659-9

Ⅰ．①中…　Ⅱ．①錢…　Ⅲ．①文化史－研究－中國　Ⅳ．①K203

中國版本圖書館CIP數據核字（2015）第132799號

權利保留，侵權必究。

中國文化史導論

（修訂本）

錢穆　著

商務印書館出版

（北京王府井大街36號　郵政編碼100710）

商務印書館發行

北京冠中印刷廠印刷

ISBN 978-7-100-01659-9

1994年6月修訂版　開本880×1260　1/32

2017年5月北京第12次印刷　印張 8 5/8

目錄

弁言

修訂版序

第一章　中國文化之地理背景

第二章　國家凝成與民族融和

第三章　古代觀念與古代生活

第四章　古代學術與古代文字

第五章　文治政府之創建

第六章　社會主義與經濟政策

第七章　新民族與新宗教之再融和

第八章　文藝美術與個性伸展

第九章　宗教再澄清民族再融和與社會文化之再普及與再深入

第十章　中西接觸與文化更新

附錄　中國文化傳統之演進

補跋

返回总目录

錢穆　字賓四，江蘇無錫人，一八九五年生，一九九〇年八月逝世。

歷任燕京、北大、清華、西南聯大、華西、江南各大學教授，創辦香港新亞書院。

著有「國學概論」、「先秦諸子繫年」、「周公」、「墨子」、「中國近三百年學術史」、「國史大綱」、「中國歷代政治得失」、「政學私言」、「論语新解」、「莊子纂箋」、「朱子新學案」、「中國學術通義」、「中國學術思想史論叢」，「中國文學論叢」、「雙溪獨语」、「晚學盲言」、「師友雜憶」等約六十種書。

弁言

「文明」、「文化」兩辭，皆自西方迻譯而來。此二語應有別，而國人每多混用。大體文明文化，皆指人類羣體生活言。文明偏在外，屬物質方面。文化偏在內，屬精神方面。故文明可以向外傳播與接受，文化則必由其羣體內部精神累積而產生。即如近代一切工業機械，全由歐美人發明，此正表顯了近代歐美人之文明，亦即其文化精神。但此等機械，一經發明，便到處可以使用。輪船、火車、電燈、電線、汽車、飛機之類，豈不世界各地都通行了。但此只可說歐美近代的工業文明已傳播到

各地，或説各地均已接受了歐美人近代的工業文明，卻不能説近代歐美文化，已在各地傳播或接受。當知產生此項機械者是文化，應用此項機械而造成人生的形形色色是文明。文化可以產出文明來，文明卻不一定能產出文化來。由歐美近代的科學精神，而產出種種新機械新工業。但歐美以外人，採用此項新機械新工業的，並非能與歐美人同具此項科學精神。再舉一例言。電影是物質的，可以很快流傳，電影中的劇情之編製，演員之表出，則有關於藝術與文學之愛好，此乃一種經由文化陶冶的内心精神之流露，各地有各地的風情。從科學機械的使用方面説，電影可以成爲世界所共同，從文學藝術的趣味方面説，電影終還是各地有區別。這便是文化與文明之不同。

各地文化精神之不同，窮其根源，最先還是由於自然環境有分別，而影響其生活方式。再由生活方式影響到文化精神。人類文化，由源頭處看，大別不外三型。一、游牧文化，二、農耕文化，三、商業文化。游牧文化發源在高寒的草原地帶，農耕文化發源在河流灌溉的平原，商業文化發源在濱海地帶以及近海之島嶼。三種自然環境，決定了三種生活方式，三種生活方式，形成了三種文化型。此三型文化，又可分成兩類。游牧、商業文化爲一類，農耕文化爲又一類。

游牧、商業起於内不足，内不足則需向外尋求，因此而爲流動的，進取的。農耕可以自給，無事外求，並必繼續一地，反復不捨，因此而爲靜定的，保守的。草原與濱海地帶，其所憑以爲資生之地者不僅感其不足，抑且深苦其内部之有阻害，於是而遂有强烈之「戰勝與克服欲」。其所憑以爲戰勝與克服之資者，亦不能單恃其自身，於是而有深刻之「工具感」。草原民族之最先工具爲馬，海濱民族之最先工具爲船。非此即無以克服其外面之自然而獲生存。故草原海濱民族其對外自先即具敵意，即其對自然亦然。此種民族，其内心深處，無論其爲世界觀或人生觀，皆有一種强烈之「對立感」。其對自然則爲「天」「人」對立，對人類則爲「敵」「我」對立，因此而形成其哲學心理上之必然理論則爲「内」「外」對立。於是而「尚自由」，「爭獨立」，此乃與其戰勝克服之要求相呼應。故此種文化之特性常見爲「征伐的」、「侵略的」。農業生活所依賴，曰氣候，曰雨澤，曰土壤，此三者，皆非由人類自力安排，而若冥冥中已有爲之布置妥帖而惟待人類之信任與忍耐以爲順應，乃無所用其戰勝與克服。故農耕文化之最内感曰「天人相應」、「物我一體」，曰「順」曰「和」。其自勉則曰「安分」而「守己」。故此種文化之特性常見爲「和平的」。

游牧、商業民族向外爭取，隨其流動的戰勝克服之生事而俱來者曰「空間擴展」，曰「無限向前」。農耕民族與其耕地相連繫，膠著而不能移，生於斯，長於斯，老於斯，祖宗子孫世代墳墓安於斯。故彼之心中不求空間之擴張，惟望時間之緜延。絕不想人生有無限向前之一境，而認爲當體具足，循環不已。其所想像而蘄求者，則曰「天長地久，福祿永終」。

游牧、商業民族，又常具有鮮明之「財富觀」。牛羊孳乳，常以等比級數增加。一生二、二生四、四生八、八生十六。如是則刺激逐步增强。故財富有二特徵，一則愈多愈易多，二則愈多愈不足。長袖善舞，多財善賈，商業民族之財富觀則更益增强。財富轉爲珠寶，可以深藏。以數字計，則轉成符號。由物質的轉成精神的，因此其企業心理更爲積極。農人則惟重生產。生產有定期，有定量，一畝之地年收有定額，則少新鮮刺激。又且生生不已，源源不絕，則不願多藏。抑且粟米布帛，亦不能多藏。彼之生業常感滿足而實不富有。合此兩點，故游牧、商業文化，常爲富强的，而農業文化則爲安足的。然富者不足，强者不安，而安足者又不富强。以不富强遇不安足，則雖安足亦不安足，於是人類文化乃得永遠動盪而前進。

文化必有刺激，猶如人身必賴滋養。人身非滋養則不能生長，文化非刺激則不能持續而發展。文化之刺激，又各就其個性而異。向前動進的文化，必以向前動進爲刺激。戰勝克服的文化，必以戰勝克服爲刺激。富强的文化，必以富强爲刺激。然動進復動進，克服復克服，富强益富强，刺激益刺激，而又以一種等比級數的加速爲進行，如是則易達一極限。動進之極限，即爲此種文化發展之頂點。古代游牧民族，其興驟，其崩速。近代之商業文化，雖其貌相若與古代之游牧文化大異，而內裏精神實出一致，因此此種文化常感搖兀而不安。

「安、足、靜、定」者之大敵，即爲「富、强、動、進」。古代農耕民族之大敵，常爲游牧民族。近代農耕民族之大敵，則爲商業民族。然人類生活終當以農業爲主，人類文化亦終必以和平爲本。故古代人類真誠的文化產生，即在河流灌溉之農耕區域。而將來文化大趨，亦仍必以各自給足的和平爲目的。

農業文化有大型、小型之別，又有新農、舊農之別。何謂大型、小型？古代如埃及、巴比倫等皆小型農國，其內部發展易達飽和點，其外面又不易捍禦强暴，因此古代小型農國之文化生命皆不幸而夭折。獨中國爲古代惟一的大型農國，因此其文化發展，獨得緜延迄於四五千年之久，

至今猶存，堪爲舉世農業文化和平文化發展最有成績之惟一標準。然中國雖以大型農國，幸得捍禦游牧文化之侵凌而發展不輟。今日則新的商業文化繼起，其特徵乃爲有新科學新工業之裝備，因此中國雖以大型農國對之，不免相形見絀。於是安足者陷於不安足，而文化生機有岌岌不可終日之勢。然此非農耕文化不足與商業文化相抗衡。苟使今日之農業國家，而亦與新科學新工業相配合，而又爲一大型農國，則仍可保持其安足之感。而領導當前之世界和平者，亦必此等國家是賴。

今日具此資格之國家，有美國，有蘇聯，與中國而三。美、蘇皆以大型農國而又有新科學新機械之裝配。然其傳統文化則未必爲農業的。換言之，即未必爲和平的。中國則爲舉世惟一的農耕和平文化最優秀之代表，而其所缺者，則爲新科學新機械之裝備與輔助。然則中國之改進，使其變爲一嶄新的大型農國而依然保有其深度之安足感，實不僅爲中國一國之幸，抑於全世界人類文化前程以及舉世渴望之和平，必可有絕大之貢獻。

然中國改進，其事亦不易。使中國人回頭認識其已往文化之真相，必然爲絕要一項目。中國文化問題，近年來，已不僅爲中國人所熱烈討論之問題，抑且爲全世界關心人類文化前途者所注意。然此問題，實爲一極當深究之歷史問題。中國文化，表現在中國已往全部歷史過程中，除卻歷史，無從談文化。我們應從全部歷史之客觀方面來指陳中國文化之真相。

首先：應該明白文化之複雜性。

不要單獨著眼在枝節上，應放寬胸懷，通視其大體。

第二：則應明白文化之完整性。

人類羣體生活之複多性，必能調和成一整體，始有向前之生機。如砌七巧板，板片並不多，但一片移動，片片都得移，否則搭不成樣子。中西文化各有體系，舉大端而言，從物質生活起，如衣、食、住、行，到集體生活，如社會、政治組織，以及內心生活，如文學、藝術、宗教信仰、哲學思維，犖犖大者，屈指可數。然相互間則是息息相通，牽一髮，動全身，一部門變異，其他部門亦必變異。我們必從其複雜的各方面瞭解其背後之完整性。

第三：要明白文化之發展性。

文化儼如一生命，他將向前伸舒，不斷成長。橫切一時期來衡量某一文化之意義與價值，其事恰如單提一部門來衡量全體，同樣不可靠。我們應在歷史進程之全時期中，求其體段，尋其熊勢，看他如何配搭組織，再看他如何動進向前，庶乎對於整個文化精神有較客觀、較平允之估計與認識。

本書十篇，根據上述意見而下筆，這是民國三十年間事。其中一部分曾在思想與時代雜誌中刊載。當時因在後方，書籍不湊手，僅作一種空洞意見之敍述。此數年來，本想寫一較翔實的文化史，但一則無此心情，二則無此際遇，而此稿攜行篋中東西奔跑，又復敝帚自珍，常恐散失了，明知無當覆瓿，而且恐怕必犯許多人的笑罵，但還想在此中或可引出一二可供平心討論之點，因此也終於大膽地付印了。

民國三十七年五月二十九日錢穆在無錫江南大學。

修訂版序

本書寫於民國三十年中、日抗戰時期，爲余寫成國史大綱後，第一部進而討論中國文化史有系統之著作，乃專就通史中有關文化史一端作導論。故此書當與國史大綱合讀，庶易獲得著者寫作之大意所在。

本書雖主要在專論中國方面，實亦兼論及中西文化異同問題。迄今四十六年來，余對中西文化問題之商榷討論屢有著作，而大體論點並無越出本書所提主要綱宗之外。讀此書，實有與著者此下所著有關商討中西文化問題各書比較合讀之必要，幸讀者勿加忽略。

本書近將重版，余重讀全文，略作修飾。又理出民國三十六年寫於昆明五華書院之筆記兩則附於后。

一九八七年冬錢穆誌於外雙溪之素書樓時年九十三歲。

第一章　中國文化之地理背景

一

中國是一個文化發展很早的國家，他與埃及、巴比侖、印度，在世界史

上上古部分裏，同應佔到很重要的篇幅。但中國因其環境關係，他的文化，自始即走上獨自發展的路徑。在有史以前，更渺茫的時代裏，中國是否與西方文化有所接觸，及其相互間影響何如，現在尚無從深論。但就大體言，中國文化開始，較之埃及、巴比侖、印度諸國，特別見爲是一種孤立的，則已成爲一種明顯的事實。

中國文化不僅比較孤立，而且亦比較特殊，這裏面有些可從地理背景上來説明。埃及、巴比侖、印度的文化，比較上皆在一個小地面上產生。獨有中國文化，產生在特別大的地面上。這是雙方最相異的一點。人類文化的最先開始，他們的居地，均賴有河水灌溉，好使農業易於產生。而此灌溉區域，又須不很廣大，四圍有天然的屏障，好讓這區域裏的居民，一則易於集中而到達相當的密度，一則易於安居樂業而不受外圍敵人之侵擾。在此環境下，人類文化始易萌芽。埃及尼羅河流域，巴比侖美索不達米亞平原，印度印度河流域，莫不如此。印度文化進展到恆河流域，較爲擴大，但仍不能與中國相比。中國的地理背景，顯然與上述諸國不同。

普通都説，中國文化發生在黃河流域。其實黃河本身並不適於灌溉與交通。中國文化發生，精密言之，並不賴藉於黃河本身，他所依憑的是黃河的各條支流。每一支流之兩岸和其流進黃河時兩水相交的那一個角裏，卻是古代中國文化之搖籃。那一種兩水相交而形成的三角地帶，這是一個水楹杈，中國古書裏稱之曰「汭」，汭是在兩水環抱之内的意思。中國古書裏常稱渭汭、涇汭、洛汭，即指此等三角地帶而言。我們若把中國古史上各個朝代的發源地和根據地分配在上述的地理形勢上，則大略可作如下之推測。唐、虞文化是發生在現在山西省之西南部，黃河大曲的東岸及北岸，汾水兩岸及其流入黃河的楹杈地帶。夏文化則發生在現在河南省之西部，黃河大曲之南岸，伊水、洛水兩岸，及其流入黃河的楹杈地帶。周文化則發生在現在陝西省之東部，黃河大曲之西岸，渭水兩岸，及其流入黃河的楹杈地帶。這一個黃河的大隈曲，兩岸流著涇、渭、伊、洛、汾、涑幾條支流，每一條支流的兩岸，及其流進黃河的三角楹杈地帶裏面，都合宜於古代農業之發展。而這一些支流之上游，又莫不有高山疊嶺爲其天然的屏蔽，故每一支流實自成爲一小區域，宛如埃及、巴比侖般，合宜於人類文化之生長。而黃河的幾個渡口，在今山西省河津、臨晉、平陸諸縣的，則爲他們當時相互交通的孔道。

據中國古史傳説，虞、夏文化極相密接，大概夏部族便從洛水流域向北

渡過黃河，而與汾水流域的虞部族相接觸。其主要的渡口爲平陸的茅津渡，稍東的有孟津。周部族之原始居地，據舊説乃自今陝西渭河上流逐步東移。但據本書作者之意見，頗似有從山西汾河下流西渡黃河轉到陝西渭河下流之可能。無論如何，周部族在其定居渭河下游之後，常與黃河東岸汾水流域居民交通接觸，則爲斷無可疑之事。因此上述虞夏周三氏族的文化，很早便能融成一體，很難再分辨的了。這可以説是中國古代較爲西部的一個文化系統。

中國古代的黃河，流到今河南省東部，一到鄭縣境，即折向北，經今河南濬縣大伾山下，直向北流，靠近太行山麓，到今天津附近之渤海灣入海。在今安陽縣（舊彰德府）附近，便有漳水、洹水流入黃河，這裏是古代殷、商氏族的政府所在地。他們本由黃河南岸遷來，在此建都，達二百八十年之久。最近五十年内，在那裏發掘到許多牛胛骨與龜版，上刻貞卜文字，正爲此時代殷、商王室之遺物，因此我們對於此一時期中在此地域的商文化，增多了不少新智識。原來的商族，則在今河南省歸德附近，那裏並非黃河流經之地，但在古代則此一帶地面保存很多的湖澤，最有名的如孟諸澤、蒙澤之類。也有許多水流，如睢水、濊水（即渙水）之類。自此（歸德）稍向北，到河南中部，則有滎澤、圃田澤等。自此稍東北，山東西部，則有菏澤、雷夏、大野等澤。大抵商部族的文化，即在此等沼澤地帶產生。那一帶正是古代淮水、濟水包裹下的大平原，商代文化由此漸漸渡河向北伸展而至今河南之安陽，此即所謂殷墟的，這可以説是中國古代較爲東部的一個文化系統。這一個文化系統，再溯上去，或可發生在中國之極東，燕、齊濱海一帶，現在也無從詳説了。

但在有史以前很早時期，似乎上述的中國東西兩大系統的文化，早已有不斷的接觸與往來，因此也就很難分辨説他們是兩個系統。更難説這兩大系統的文化，孰先孰後。

現在再從古代商族的文化地域説起。因爲有新出土的甲骨文爲證，比較更可信據。那時商王室的政治勢力，似乎向西直達渭水流域，早與周部族相接觸，而向東則達今山東、河北兩省沿海，中間包有濟水流域的低窪地帶。向東北則直至遼河流域，向南則到淮水流域，向西南則到漢水流域之中游，説不定古代商族的文化勢力尚可跨越淮、漢以南，而抵達長江北岸。這些地帶，嚴格言之，早已在黃河流域外，而遠在商代早已在中國文化區域裏。及到周代興起，則長江流域、漢水、淮水、濟水、遼河諸流域，都成爲中國文化區域之一部分，其事更屬顯明。

我們只根據上文約略所談，便可見古代中國文化環境，實與埃及、巴比倫、印度諸邦絕然不同。埃及、巴比倫、印度諸邦，有的只藉一個河流，和一個水系，如埃及的尼羅河。有的是兩條小水合成一流，如巴比倫之底格里斯與阿付臘底河，但其實仍只好算一個水系，而且又都是很小的。只有印度算有印度河與恆河兩流域，但兩河均不算甚大，其水系亦甚簡單，没有許多支流。只有中國，同時有許多河流與許多水系，而且都是極大和極複雜的。那些水系，可照大小分成許多等級。如黃河、長江爲第一級，漢水、淮水、濟水、遼河等可爲第二級，渭水、涇水、洛水、汾水、漳水等則爲第三級，此下還有第四級第五級等諸水系，如汾水相近有涑水，漳水相近有淇水、濮水，入洛水者有伊水，入渭水者有灃水、滈水等。此等小水，在中國古代史上皆極著名。中國古代的農業文化，似乎先在此諸小水系上開始發展，漸漸擴大蔓延，瀰漫及於整個大水系。我們只要把埃及、巴比倫、印度及中國的地圖仔細對看，便知其間的不同。埃及和巴比倫的地形，是單一性的一個水系與單一性的一個平原。印度地形較複雜，但其最早發展，亦只在印度北部的印度河流域與恆河流域，他的地形仍是比較單純。只有中國文化，開始便在一個複雜而廣大的地面上展開。有複雜的大水系，到處有堪作農耕憑藉的灌溉區域，諸區域相互間都可隔離獨立，使在這一個區域裏面的居民，一面密集到理想適合的濃度，再一面又得四圍的天然屏障而滿足其安全要求。如此則極適合於古代社會文化之醞釀與成長。但一到其小區域內的文化發展到相當限度，又可藉著小水系進到大水系，而相互間有親密頻繁的接觸。因此中國文化開始便易走進一個大局面，與埃及、巴比倫、印度，始終限制在小面積裏的情形大大不同。若把家庭作譬喻，埃及、巴比倫、印度是一個小家庭，他們只備一個搖籃，只能長育一個孩子。中國是一個大家庭，他能具備好幾個搖籃，同時撫養好幾個孩子。這些孩子成長起來，其性情習慣自與小家庭中的獨養子不同。這是中國文化與埃及、巴比倫、印度相異原於地理背景之最大的一點。

其次再有一點，則關於氣候方面。埃及、巴比倫、印度全都近在熱帶，全在北緯三十度左右，物產比較豐足，衣食易給，他們的文化，大抵從多量的閒暇時間裏產生。只有中國已在北溫帶的較北地帶，在北緯三十五度左右。黃河流域的氣候，是不能和埃及、印度相比的，論其雨量，也遠不如埃及、印度諸地之豐富。古代中國北部應該和現在的情形相差不遠，我們只看周初時代豳風七月詩裏所描寫那時的節令物產以及一般農民生活，便知那時情形實與現在山西、陝西一帶黃河、渭水附近甚相類似。因此中國人開始便在一種動奮耐勞的情況下創造他的文化，較之埃及、巴比倫、印度之閒暇與富足的社會，又是絕不相似了。

二

根據上述，古代中國因其天然環境之特殊，影響其文化之形成，因有許多獨特之點，自亦不難想像而知。茲再約舉其大者言之。

第一：古代文化發展，皆在小環境裏開始，其缺點在於不易形成偉大的國家組織。獨有中國文化，自始即在一大環境下展開，因此易於養成並促進其對於政治、社會凡屬人事方面的種種團結與處理之方法與才能。遂使中國人能迅速完成爲一內部統一的大國家，爲世界同時任何民族所不及。

第二：在小環境裏產生的文化社會，每易遭受外圍文化較低的異族之侵凌，而打斷或阻礙其發展。獨有中國文化，因在大環境下展開，又能迅速完成國家內部之團結與統一，因此對於外來異族之抵抗力量特別强大，得以不受摧殘，而保持其文化進展之前程，逐漸發展。直至現在成爲世界上文化緜歷最悠久的國家，又爲世界任何民族所不及。

第三：古代文明多在小地面的肥沃區域裏產生，因此易於到達其頂點，很早便失卻另一新鮮向前的刺激，使其活力無地使用，易於趨向過度的奢侈生活，而招致社會內部之安逸與退化。獨有中國文化，因在較苦瘠而較廣大的地面產生，因此不斷有新刺激與新發展的前途。而在其文化生長過程下，社會內部亦始終能保持一種動奮與樸素的美德，使其文化常有新精力，不易腐化。直到現在，只有中國民族在世界史上仍見其有雖若陷於老朽，而仍有其內在尚新之氣概，此又爲並世諸民族所不逮。

因於上述三點，所以中國文化經過二三千年的發展，完成了他的上古史之後，一到秦、漢統一時代，正爲中國文化開始走上新環境、新氣象之另一進程，漸漸由黃河流域擴展至長江流域的時代。而與他同時的幾個文明古國，如埃及、巴比侖、印度等，皆已在世界文化史上開始退出他們重要的地位，而讓給其他的新興民族來扮演另一幕的主角了。

三

若照全世界人類文化已往成績而論，便只有西方歐洲文化和東方中國文化兩大系統，算得源遠流長，直到現在，成爲人類文化之兩大主幹。我們不妨乘便再將此兩大文化約略作一簡單的比較。

歐洲文化的遠祖是希臘，希臘文化燦爛時期，正和中國西周乃至春秋、戰國時代相平行。但雙方有一極大的不同。希臘諸邦，雖則有他們共同的文化，卻從没有他們共同的政治組織。希臘永遠是一種互相獨立的市府政治，每一市府，各成一單位。中國西周乃至春秋時代，雖亦同樣有許多國家，每一國家雖則幾乎亦同樣以一個城市，即中國古書中稱爲「國」的爲中心，但這些國家，論其創始，大體都由一個中央政府，即西周王室所分封，或經西周王室之正式承認。因此西周時代的中國，理論上已是一個統一國家，不過只是一種「封建式的統一」，而非後代郡縣式的統一而已。中國此時之所謂「封建」，亦和歐洲中世紀的封建不同。惟其如此，所以一到春秋時代，雖則西周王室東遷，他爲中原諸侯共主的尊嚴早已失去，但還可以有齊桓公、晉文公一輩在列國諸侯中稱霸爲盟主的起來，代替王室，繼續聯合和好與統一的工作。這是西方希臘政治所不能完成的。因此西方希臘諸市府，一到中國秦、漢時代，便不免完全爲羅馬所吞滅，從此西方文化又要走入一新境界。但中國秦、漢時代，卻並非如西方般，由外面來了一個新勢力，把舊有的中國吞滅，中國秦、漢時代，只是在舊中國的内部，自身有一種改進，由封建式的統一，轉變而成「郡縣式的統一」，使其統一之性質與功能，益增完密與强固而已。

我們繼此可以説到西方羅馬與漢代之不同。羅馬政府的性質，論其原始也和希臘市府一般。後來逐步向外伸張，始造成一個偉大的帝國。這一個帝國之組織，有他的中心即羅馬城，與其四圍之征服地。這是在帝國内部顯然對立的兩個部分。至於中國漢代，其開始並没有一個像希臘市府般的基本中心，漢代的中國，大體上依然承襲春秋、戰國時代來，只在其内部組織上，起了一種新變化。這一種變化，即如上節所説，由封建式的統一轉變成爲郡縣式的統一。因此漢代中國，我們只可説他有了一種新組織，卻不能説他遇到一個新的征服者。羅馬帝國由征服而完成，漢代中國則不然。那時的中國，早已有他二三千年以上的歷史，在商、周時代，國家體制早已逐漸完成了。一到漢代，在他内部，另有一番新的政治組織之醞釀與轉化。因此在羅馬帝國裏面，顯然有「征服者」與「被征服者」兩部分之對立，而在漢代中國，則渾然整然，只是一體相承，並没有征服者與被征服者之區分。西方習慣稱羅馬爲帝國（Empire），漢代中國決不然，只可稱爲一國家（Nation）。照西方歷史講，由希臘到羅馬，不僅當時的政治形熊變了，由市府到帝國，而且整個的國家和人民的大傳統也全都變了，由希臘人及希臘諸市府變到羅馬人與羅馬帝國。而那時的中國，則人民和國家的大傳統，一些也没有變，依然是中國人和中國，只變了他内部的政治形熊，由封建到郡縣。

我們再由此説到羅馬覆亡後的西方中古時期，和中國漢代覆亡後之魏晉南北朝時期，兩者中間仍有顯著的不同。羅馬覆亡，依然和希臘覆亡一樣，是遇到了一個新的征服者，北方蠻族。此後的歐洲史，不僅政治形熊上發生變動，由帝國到封建，而且在整個的人民和國家的大傳統上也一樣的發生變動，由南方羅馬人轉變到北方日耳曼人，又由羅馬帝國轉變到中世紀封建諸王國。中國漢代的覆滅，並不是在中國以外，另來了一個新的征服者，而仍然是在中國内部起了一種政治形熊之動盪。東漢以後，魏、蜀、吳三國分裂，下及西晉統一，依然可以説是一種政治變動，而非整個民族和國家傳統之轉移。此後五胡亂華，雖有不少當時稱爲胡人的乘機起亂，但此等胡人，早已歸化中國，多數居在中國内地，已經同樣受到中國的教育。他們的動亂，嚴格言之，仍可看作當時中國内部的一種政治問題和社會問題，而非在中國人民與中國國家之外，另來一個新的征服者。若依當時人口比數論，不僅南方中國，全以中國漢人爲主體，即在北方中國，除卻少數胡族外，百分之八九十以上的主要戶口依然是中國的漢人。當時南方政治系統，固然沿著漢代以來的舊傳統與舊規模，即在北朝，除卻王室由胡族爲之，其一部分主要的軍隊由胡人充任以外，全個政府，還是胡、漢合作。中國許多故家大族，没有南遷而留在北方的，依然形成當時政治上的中堅勢力，而社會下層農、工、商、賈各色人等，則全以漢人爲主幹。因此當時北朝的政治傳統，社會生活，文化信仰，可以説一樣承襲著漢代而仍然爲中國式的舊傳統。雖不免有少許變動，但這種變動，乃歷史上任何一個時代所不免。若單論到民族和國家的大傳統，文化上的大趨向，則根本並無搖移。

因此西方的中古時代，北方蠻族完全以一種新的民族出現而爲此下西方歷史之主幹，舊的羅馬人則在數量上已成被壓倒的劣勢而逐漸消失。反之，在中國史上，魏晉南北朝時代，依然以舊的中國人爲當時政治、社會、文化各部門各方面之主幹與中堅。至於新的胡人，只以比較的少數加入活動，如以許多小支流浸灌入一條大河中，當時雖有一些激動，不久即全部混化而失其存在了。這一層是中國魏晉南北朝時代和歐洲中古時期的絕大不同處。

因此西方的中古時期，可以説是一個轉變，亦可説是一個脫節，那時的事物，主要的全是新興的。北方日耳曼民族成爲將來歷史和文化之主幹，這是新興的。當時所行的封建制度，亦是新興的。西方的封建，乃羅馬政治崩潰後，自然形成的一種社會現象，根本與中國史上西周時代所謂的封建不同。中國的封建制度，乃古代中國統一政治進展中之一步驟、一動象；西方封建，則爲羅馬政治解消以後一種暫時脫節的現象。

那時在西方主持聯合與統一工作的，主要者並非封建制度，而爲基督教的教會組織。這種教會組織又是新興的。希臘、羅馬和基督教會之三者，成爲近代西方文化之三主源。在中國魏晉南北朝時代，雖同樣有印度佛教之流入，並亦一時稱盛，但在歷史影響上，復與西方中古時期的基督教絕然不同。基督教是在羅馬文化爛熟腐敗以後，完全以新的姿態出現而完成其感化北方蠻族的功能的。但魏晉南北朝時代的中國，則以往傳統文化並未全部衰歇。孔子的教訓，依然爲社會人生之最大信仰與最大歸趨，只在那時又新增了一個由印度傳來的佛教，而一到唐代以後，佛教也到底與儒教思想相合流相混化。因此我們可以說，在歐洲中古時期，論其民族，是舊的羅馬民族衰歇而新的日耳曼民族興起。在中國則只在舊的中國漢民族裏面增加了一些新民族新分子，胡人。論政治，在歐洲中古時期，是舊的羅馬統治崩潰，而新的封建社會興起。在中國則依然是秦、漢的政治制度之沿續，根本上並無多少轉換。論文化與信仰，在歐洲中古時期，則由舊的羅馬文化轉變到新的基督教文化。在中國，則依然是一個孔子傳統，只另外又加進一些佛教的成分。卻不能說那時的中國，由舊的孔教而變成爲新的佛教了。

由此言之，西方的中古時期，全是一個新的轉變，而魏晉南北朝時代的中國，則大體還是一個舊的沿襲。那些王朝的起滅和政權之轉移，只是上面說的一種政治形態之動盪。若論民族和國家的大傳統，中國依然還是一個承續，根本沒有搖移。

根據上述，來看近代西方新興的民族國家，他們在西洋史上，又都是以全新的姿態而出現的。論其民族和國家的大傳統，他們復和古代的希臘、羅馬不同。但中國史則以一貫的民族傳統與國家傳統而緜延著，可說從商、周以來，四千年沒有變動。所有中國史上的變動，傷害不到民族和國家的大傳統。因此中國歷史只有層層團結和步步擴展的一種緜延，很少徹底推翻與重新建立的像近代西方人所謂的革命。這是中西兩方歷史形態一個大不同處，因此而影響到雙方對於歷史觀念之分歧。西方人看歷史，根本是一個「變動」，常由這一階段變動到那一階段。若再從這個變動觀念上加進時間觀念，則謂歷史是「進步」的，人類歷史常由這一時代的這一階段，進展到另一時代的另一階段。但中國人看歷史，則永遠在一個「根本」上，與其說是變動，不如說是「轉化」。與其說是進步，不如說是「緜延」。中國人的看法，人類歷史的運行，不是一種變動，而是一種轉化。不是一種進步，而是一種緜延，並不是從這一階段變動、進步而達另一階段，只是依然在這一階段上逐漸轉化、緜延。

變動、進步是「異體的」，轉化、緜延則是「同體的」。變動、進步則由這個變成了那個。轉化、緜延則永遠還是這一個。因此西方人看歷史，常偏向於「空間」的與「權力」的「向外伸展」；中國人看歷史，常偏向於「時間」的與「生長」的「自我緜延」。西方人的看法，常是「我」與「非我」兩個對立。中國人的看法，只有自我一體渾然存在。雙方歷史形熊之不同，以及雙方對於歷史觀念之不同，其後面便透露出雙方文化意識上之不同。這一種不同，若推尋根柢，我們依然可以説中西雙方全都受著一些地理背景的影響。中國在很早時期，便已凝成一個統一的大國家。在西方則直到近代，由中國人眼光看來，依然如在我們的春秋、戰國時代，列國紛爭，還没有走上統一的路。

中國歷史正因爲數千年來常在一個大一統的和平局面之下，因此他的對外問題常没有像他對内問題那般的重要。中國人的熊度，常常是反身向著内看的。所謂向内看，是指看一切東西都在他自己的裏面。這進便成爲自我一體渾然存在。西方歷史則永遠在列國紛爭，此起彼仆的鬥爭狀熊之下，因此他們的對内問題常没有像他們對外問題那般的重要，西方人的熊度，則常常是向外看的。所謂向外看，是指看一切東西都在他自己的外面，所以成爲我與非我屹然對立。惟其常向外看，認爲有兩體對立，所以特别注意在空間的「擴張」，以及「權力」和「征服」上。惟其常向内看，認爲只有一體渾然，所以特别注意到時間的「緜延」以及「生長」和「根本」上。

四

其次説到雙方經濟形熊，中國文化是自始到今建築在農業上面的，西方則自希臘、羅馬以來，大體上可以説是建築在商業上面。一個是徹頭徹尾的農業文化，一個是徹頭徹尾的商業文化，這是雙方很顯著的不同點。

依西方人看法，人類文化的進展，必然由農業文化進一步變成商業文化。但中國人看法，則並不如此。中國人認爲人類生活，永遠仰賴農業爲基礎，因此人類文化也永遠應該不脱離農業文化的境界，只有在農業文化的根本上再加緜延展擴而附上一個工業，更加緜延展擴而又附上一個商業，但文化還是一線相承，他的根本卻依然是一個農業。

照西方人看，文化是變動的，進步的，由農到商截然不同。照中國人看，則文化還是根本的與生長的，一切以農爲主。這裏自然也有地理背

景的影響。因爲西方文化開始如埃及、巴比倫等，他們本只有一個狹小的農業區，他們的農業文化不久便要達到飽和點，使他們不得不轉換方向改進到商業經濟的路上去。希臘、羅馬乃至近代西方國家莫不如此。在中國則有無限的農耕區域可資發展，因此全世界人類的農業文化，只有在中國得到一個繼長增榮不斷發展的機會。

中國歷史，在很早時期裏，便已有很繁榮的商業了。但因中國開始便成爲一個統一的大國，因此他的商業常是對內之重要性超過了對外。若西方各國，則常是對外通商的重要性超過了對內。因此雙方對商業的看法，也便有異。西方常常運用國家力量來保護和推進其國外商業。中國則常常以政府法令來裁制國內商業勢力之過分旺盛，使其不能遠駕於農、工之上。因此在西方國家很早便帶有一種近代所謂「資本帝國主義」的姿態，在中國則自始到今常採用一種近代所謂「民主社會主義」的政策。

再換辭言之，農業文化是自給自足的，商業文化是內外依存的。他是要吸收外面來營養自己的。因此農業文化常覺得內外一體，只求安足。商業文化則常覺彼我對立，惟求富强。結果富而不足，强而不安，因此常要變動，常望進步。農業文化是不求富强但求安足的，因此能自本自根一線緜延。

我們繼此講到科學和工業，科學知識和機械工業在現世界的中國是遠爲落後的。但中國已往歷史上，也不斷有科學思想與機械創作之發現，只因中國人常採用的是民主社會主義的經濟政策，「不患寡而患不均」。對於機械生產，不僅不加獎勵，抑且時時加以禁止與阻抑，因此中國在機械工業一方面，得不到一個活潑的發展。在中國的機械和工業，是專走上精美的藝術和靈巧的玩具方面去了。科學思想在中國之不發達，當然不止此一因，但科學没有實際應用的機會，自爲中國科學不發達的最要原因之一。

五

其次我們再説到中西雙方對於人生觀念和人生理想的異同。「自由」（Liberty & Freedom）一詞是西方人向來最重視的。西方全部歷史，他們説，即是一部人類自由的發展史。西方全部文化，他們説，即是一部人類發展自由的文化。「人生」、「歷史」和「文化」，本來只是一事，在西方只要説到「自由」，便把這三方面都提綱挈領的總會在一處

了。在中國則似乎始終並不注重「自由」這個字。西方用來和自由針對的，還有「組織」和「聯合」（Organization & Unity）。希臘代表著自由，羅馬和基督教會則代表著組織和聯合。這是西方歷史和西方文化的兩大流，亦是西方人生之兩大幹。我們只把握這兩個概念來看西方史，便可一一看出隱藏在西方歷史後面的一切意義和價值。

但中國人向來既不注重自由，因此也便不注重組織和聯合，因爲自由和聯合的後面，還有一個概念存在的，這便是「兩體對立」。因有兩體對立，所以要求自由，同時又要求聯合。但兩體對立，是西方人注重向外看，注重在空間方面看的結果。是由西方商業文化內不足的經濟狀熊下產生的現象。中國人一向在農業文化中生長，自我安定，不須向外尋求，因此中國人一向注重向內看，注重在時間方面看，便不見有嚴重的兩體對立，因此中國人也不很重視自由，又不重視聯合了。中國人因爲常偏於向內看的緣故，看人生和社會只是渾然整然的一體。這個渾然整然的一體之根本，大言之是自然、是天；小言之，則是各自的小我。「小我」與「大自然」混然一體，這便是中國人所謂的「天人合一」。小我並不和此大自然體對立，只成爲此體之一種根荄，漸漸生長擴大而圓成，則此小我便與大自然融和而渾化了。此即到達天人合一的境界。中國大學一書上所説的修身、齊家、治國、平天下，一層一層的擴大，即是一層一層的生長，又是一層一層的圓成，最後融和而化，此身與家、國、天下並不成爲對立。這是中國人的人生觀。

我們若把希臘的自由觀念和羅馬帝國以及基督教會的一種組織和聯合的力量來看中國史，便得不到隱藏在中國史內面深處的意義與價值。我們必先瞭解中國人的人生觀念和其文化精神，再來看中國歷史，自可認識和評判其特殊的意義和價值了。但反過來説，我們也正要在中國的文化大流裏來認識中國人的人生觀念和其文化精神。

繼此我們再講到中西雙方的宗教信仰。西方人常看世界是兩體對立的，在宗教上也有一個「天國」和「人世」的對立。在中國人觀念裏，則世界只有一個。中國人不看重並亦不信有另外的一個天國，因此中國人要求永生，也只想永生在這個世界上。中國人要求不朽，也只想不朽在這個世界上。中國古代所傳誦的立德、立功、立言三不朽，便從這種觀念下產生。中國人只想把他的德行、事業、教訓永遠留存在這個世界這個社會上。中國人不想超世界超社會之外，還有一個天國。因此在西方發展爲宗教的，在中國只發展成「倫理」。中國人對世界對人生的「義務」觀念，反更重於「自由」觀念。在西方常以義務與權利相對立，在

中國則常以義務與自由相融和。義務與自由之融和，在中國便是「性」（自由）與「命」（義務）之合一，也便是「天人合一」。

西方人不僅看世界常是兩體對立，即其看自己個人，亦常是兩體對立的。西方古代觀念，認人有「靈魂」「肉體」兩部分，靈魂部分接觸的是理性的「精神世界」，肉體部分接觸的是感官的「物質世界」。從此推衍，便有西方傳統的「二元論」的哲學思想。而同時因爲西方人認爲物質世界是超然獨立的，因此他們才能用純客觀的態度來探究宇宙而走上科學思想的大園地。中國人則較爲傾向「身心一致」的觀念，並不信有靈肉對立。他看世界，亦不認爲對我而超然獨立，他依然不是向外看，而是向内看。他認爲我與世界還是息息相通，融爲一體。儒家思想完全以「倫理觀」來融化了「宇宙觀」，這種態度是最爲明顯了。即在道家，他們是要擺脫儒家的人本主義，而從宇宙萬物的更廣大的立場來觀察真理的，但他們也依然保留中國人天人合一的觀點，他們並不曾從純客觀的心情上來考察宇宙。因此在中國道家思想裏，雖有許多接近西方科學精神的端倪，但到底還發展不出嚴格的西方科學來。

以上所述，只在指出中西雙方的人生觀念、文化精神和歷史大流，有些處是完全各走了一條不同的路。我們要想瞭解中國文化和中國歷史，我們先應該習得中國人的觀點，再循之推尋。否則若從另一觀點來觀察和批評中國史和中國文化，則終必有搔不著痛癢之苦。

第二章　國家凝成與民族融和

我們要講述中國文化史，首先應該注意兩事。

第一是中國文化乃由中國民族所獨創，換言之，亦可説是由中國國家所獨創。「民族」與「國家」，在中國史上，是早已「融凝爲一」的。

第二事由第一事引申而來。正因中國文化乃由一民族或一國家所獨創，故其「文化演進」，四五千年來，常見爲「一線相承」，「傳統不輟」。只見展擴的分數多，而轉變的分數少。

由第一點上，人們往往誤會中國文化爲單純。由第二點上，人們又往往誤會中國文化爲保守。其實中國文化，一樣有他豐富的内容與動進的步伐。

一

現在先説到中國民族，這在古代原是由多數族系，經過長時期接觸融和而漸趨統一的。迨其統一完成之後，也還依然不斷的有所吸收融和而日趨擴大。這仍可把上章所述的河流爲喻。中國民族譬如一大水系，乃由一大主幹逐段納入許多支流小水而匯成一大流的。在歷史上約略可分成四個時期。

第一期：　從上古迄於先秦。這是中國民族融和統一的最先基業之完成。在此期内，中國民族即以華夏族爲主幹，而納入許多別的部族，如古史所稱東夷、南蠻、西戎、北狄之類，而融和形成一個更大的中國民族，這便是秦、漢時代之中國人了。亦因民族融和之成功，而有秦、漢時代之全盛。

第二期：　自秦、漢迄於南北朝。在此期内，尤其在秦、漢之後，中國民族的大流裏，又容匯許多新流，如匈奴、鮮卑、氐、羌等諸族，而進一步融成一個更新更大的中國民族，這便是隋、唐時代的中國人了。這又因民族融和之成功，而有隋、唐時代之全盛。

第三期：　自隋、唐迄於元末。在此期内，尤其在隋、唐以後，又在中國民族裏匯進許多新流，如契丹、女真、蒙古之類，而再進一步形成明

代之中國人。這裏第三次民族融和之成功，因而有明代之全盛。

第四期：　直自滿洲入關至於現代，在中國民族裏又繼續融和了許多新流，如滿洲、羌、藏、回部、苗、  　等，此種趨勢，尚未達到一止境。這一個民族融和之成功，無疑的又將爲中國另一全盛時期之先兆。

上面四個段落，僅是勉强劃分以便陳説。其實中國民族常在不斷吸收，不斷融和，和不斷的擴大與更新中。但同時他的主幹大流，永遠存在，而且極明顯的存在，並不爲他繼續不斷地所容納的新流所吞滅或衝散。我們可以説，中國民族是禀有堅强的持續性，而同時又具有偉大的同化力的。這大半要歸功於其民族之德性與其文化之内涵，關於這一層，我們在下面將絡續申述。

二

其次説到國家，中國人很早便知以一民族而創建一國家的道理，正因中國民族不斷在擴展中，因此中國的國家亦隨之而擴展。中國人常把民族觀念消融在人類觀念裏，也常把國家觀念消融在天下或世界的觀念裏。他們只把民族和國家當作一個文化機體，並不存有狹義的民族觀與狹義的國家觀，「民族」與「國家」都只爲文化而存在。因此兩者間常如影隨形，有其很親密的聯繫。「民族融和」即是「國家凝成」，國家凝成亦正爲民族融和。中國文化，便在此兩大綱領下，逐步演進。

就西方而言，希臘人是有了民族而不能融凝成國家的，羅馬人是有了國家而不能融凝爲民族的。直到現在的西方人，民族與國家始終未能融和一致。中國史上的「民族融和」與「國家凝成」之大工程，很早在先秦時代已全部完成了。而且又是調和一致了。我預備在本章裏約略敍述其經過。但在此有一事，須先申述。中國民族是對於人事最具清明的頭腦的，因此對歷史的興趣與智識亦發達甚早。遠在西元前八百四十一年，即中國西周共和元年以來，中國人便有明確的編年史，直到現在快近三千年，從未間缺過。即在此以前，中國也有不少古籍記載，保存到現在。而且此等古籍，早已對歷史與神話有很清楚的分別。因此中國古史傳説，雖也不免有些神話成分之羼雜，但到底是極少的。我們現在敍述中國古代，也不必拘拘以地下發掘的實物作根據。因爲在中國最近數十年來地下發掘的古器物與古文字，大體都是用來證明而不是用來推翻古史記載的。

以下我們對於古代中國「民族融和」與「國家凝成」之兩大事業，分成五個段落來加以敍述。

三

中國民族之本幹，在春秋時代人的口裏，常稱爲諸華或諸夏，華與夏在那時人的觀念裏，似乎没有很大分別。據有些學者的意見，華與夏很可能本是指其居住的地名。在周禮和國语兩書裏，華山是在河南境内的，很可能便是今之嵩山，故今密縣附近有古華城。而夏則爲水名。古之夏水即今之漢水。華夏民族，很可能指的是在今河南省嵩山山脈西南直到漢水北岸一帶的民族而言。夏代的祖先即在此一帶，若再由夏代逆溯上去，則黄帝、虞舜等的故事，也在這一帶的相近地面流傳。至於更推而上，説到中國民族的原始情形，則現在尚難詳定。大體上中國民族遠在有史以前，早已是中國的土著了。他們散居在中國北方平原上，自然可以有許多支派和族系的不同。但因中國北方平原，區域雖廣，而水道相錯，易於交通，再則各地均同樣宜於農業之發展，生活情形易於同化，因此中國人在很早有史以前，各地相互間也早已有一種人文同化之趨向。由此在很早也就能形成爲一個大民族，即後代所謂的華夏民族。

華夏民族乃中國民族之主幹，因此中國古代史也以華夏民族爲正統。在中國古史傳説裏，最早而比較可信的，有神農、黄帝的故事。這便是華夏族中的兩大支。中國在很早的古代，即有一種「氏、姓」的分別。大抵男子稱「氏」，表示其部落之居地；女子稱「姓」，表示其部落之血統。在很早時代，中國似乎已有一種「同姓不婚」的習慣，因此各部落的男女，必與鄰居部落通婚姻。這一制度，也是促進中國人很早就能相互同化形成一大民族的原因。黄帝屬於姬姓，神農屬於姜姓。姬、姜兩部族，在華夏系裏是比較重要的兩支。他們的居地，大抵全在今河南省境。黄帝部族稍偏東，在今河南省中部襄城、許昌、新鄭一帶。神農部族稍偏西，在今河南省西部南陽、内鄉一帶，或直到今湖北省隨縣境。我們約略可以説，黄帝部族在淮水流域，神農部族則在漢水流域。兩部族東西對峙而又互通婚姻。古史傳説，神農氏母親，乃黄帝部族裏一個后妃。此雖不可即信，但卻説明了此兩部族互通婚姻，其來已久。古史又説，黄帝與神農氏後裔戰於阪泉之野。據本書作者推測，阪泉應在今山西省南部解縣境。大抵這兩部族的勢力均在向北伸展，渡過黄河。解縣附近有著名的鹽池，或爲古代中國中原各部族共同爭奪的一個目標。因此占到鹽池的，便表示他有爲各部族間共同領袖之資格，黄、農兩部族在此戰爭，殆亦爲此。此後華夏族的勢力，向西伸展，到渭水流域，

因此現在的華山便成爲陝西的山名了。華夏族的勢力向北伸展，到汾水流域，因此今山西省南境，在古代也稱爲夏墟了。在中國古史裏往往只看地名遷徙，可以推溯出民族遷徙的痕跡來。

中國古代各部族間，既已很早便通婚姻，則相互間必有許多問題待求解決，於是各部族間遂有推出一個公認的共主之必要。此事在黃帝、神農的傳說裏，已透露得很明白。此共主的資格，似乎最先由神農部族所傳襲，以後則爲黃帝部族所奪取，但稍後到唐、虞時代，似乎有一種新的推選方法，即所謂「禪讓制度」的產生。自有禪讓制度，便可免得兵戎相爭。根據孟子萬章篇和尚書堯典所說，這一制度大體如下：舊的共主先因其他各部族領袖之推舉（「岳牧咸薦」）而預行物色其繼承人，待繼承人選確定，則在舊共主的晚年，先使繼承人暫代政務，堯老舜攝，又曰舜相堯。一面藉資歷練，一面亦備考驗，舊共主死後，繼承人正式攝政三年，然後退居以待各方意見之表示。後世相傳的三年之喪，即由此起，在此三年之喪的時期內，一切政事由冢宰主持，新王不參加預聞。若各方一致擁戴，則新共主地位始確立，舜、禹皆由此取得其新共主的資格。

孟子、堯典的敍述，是否全屬當時實情，現在無從懸斷。但堯、舜、禹的禪讓時代無疑的爲春秋、戰國時一致公認的理想黃金時代。堯、舜、禹諸人，也爲當時一致公認的理想模範皇帝。我們現在說唐、虞時代尚爲中國古代各部族間公推共主的時期，這大致是可信的。直要到夏禹以後，始由禪讓改成傳子之局，此後的中國史，遂有正式數百年繼統傳緒的王朝。

四

中國古代史，直到夏王朝之存在，現在尚無地下發現的直接史料可資證明，但我們不妨相信古代確有一個夏王朝，這有兩層理由。

第一：是尚書裏召誥、多士、多方諸篇，西周初年的君臣，他們追述以前王朝傳統，都是夏、殷、周連說，這是西周初年人人口中的古史系統，宜可遵信。

第二：是近代安陽殷墟發掘的龜甲文字，記載商湯以前先王先公的名號，大致與史記商本紀所載相同。這些王公的年代正與夏朝同時，我們既知太史公對商代世系確有根據，也可信他記夏代世系別有來歷。因此

我們雖未發現夏代文獻的地下證據，但已可從殷墟遺物上作一間接的證明。

根據古代傳説，夏朝有十七君十四世四百七十多年。夏部族開始，大約在今河南省伊、洛兩水上源嵩山山脈附近，禹都陽城，在今河南登封縣。此後夏朝的勢力，逐漸渡河北向，直到今山西省南部安邑一帶，與唐、虞部族相接觸，因此古史上也常常虞、夏並稱，正可證明這兩支的接近。後來夏王朝的勢力，又沿黃河東下，直達今河北、山東、安徽諸省境，而與商部族相接觸。

繼夏而起的爲商朝，其存在已有安陽殷墟遺物可資直接證明。其開始建立者商湯，都亳即商邱，在今河南省東部之歸德。他本是夏代一諸侯，後來以兵伐夏，代爲天子。在他前後商代都邑，曾屢經遷徙，直到盤庚，始定居今河南省北部之安陽。據説商代有三十一世，六百餘年。又一説是二十九王，四百九十多年。單説他在安陽一段的歷史，已有二百七十多年了。他們自稱其居地曰「大邑商」，這大概是表示他們統治各方爲萬邦共主的意思。那時在陝西省渭水下流的周部族，對商的關係上，根據殷墟甲文有稱「周侯」的，可見在政治意味上他們顯有主屬關係。那時商朝的政治威力，至少在政治名分上，已從今河南安陽向西直達陝西之西安。這已超過今日一千五百里的遙遠路程以外。若把安陽作一中心，向四圍伸展，都以一千五百里爲半徑，則商朝的政治規模必已相當可觀。

又據殷墟出土古物中，有鯨魚骨和鹹水只等，可見殷代當時，對於東海沿岸之交通，必甚頻繁。貝應爲貨幣之用，則那時已早有相當的商業了。

繼續商朝的周代，那時文字記載的直接史料，留傳到今的更多了，我們對於周代的一切史實，知道得更詳盡更確實。大抵周代有三十七王八百六七十年，其間又分西周與東周。東周以下，中國史家別稱之爲春秋、戰國時代。單是西周自武王滅殷至幽王被殺一段，约佔三百五十多年。

我們現在再從夏、殷、周三代的都邑上來看，夏都陽城、安邑，周都豐、鎬在今陝西省西安境，全在偏西部分。殷都商邱、安陽，則在偏東部分。周人姬姓，與黃帝同一氏族，夏、周兩朝，似應同爲華夏系之主要成分。商人偏起東方，或應屬之東夷，與黃帝、夏、周諸部，初不同宗，但夏人勢力逐漸東伸，已與商族勢力接觸，而文化上亦得調和。隨後商人勢力西伸，代夏爲中國共主，文化上之調和益密。繼此周人又自

西東展，代商爲天下共主。那時的商人，便早已融和在華夏系裏而成爲華夏民族新分子之一支。這正可爲我上文所説民族融和與國家凝成同時並進的一個好例。

五

西周時代最重要的事件，厥爲「封建制度」之創始。但我們根據殷墟甲文材料，封建制度，早在商代已有。我們若把許多諸侯公認一王朝爲共主，認爲是封建制度之主要象徵，則理論上，遠在夏朝成立，那時便應有封建制度存在了。所以中國古史上多説封建起於夏代，實非無因。但一到西周初年的封建，則實在另以一種新姿態而出現，所以我們也不妨説，封建制度由西周正式創始。西周初年的封建制度是周部族一種武裝的移民墾殖與政治統治。經過西周初年兩次對殷決戰，周人絡續將其宗族與親戚不斷分封到東方，成爲西周統治東方各部族的許多相互聯繫的軍事基點，因此造成中國史上更强固的統一王朝。在武王、成王兩世，西周已建立了七十多個新諸侯，這裏面有五十多個是西周同姓，此外大概亦多周代的姻戚與功臣。因此我們可以説，西周封建，實在是中央共主勢力更進一步的完成。

但西周封建，也並不專在狹義的統治方面打算。除卻分封同姓姻戚外，以前夏、殷兩朝之後裔，以及其他古代有名各部族的後代，周人也一一爲他們規劃新封地或保留舊疆域，這所謂「興滅國，繼絕世。」而且允許他們各在自己封域内，保留其各部族傳統的宗教信仰與政治習慣。因此我們還可以説，西周封建，實在包含著兩個系統，和兩種意味，一個是「家族系統」的政治意味，一個則是「歷史系統」的文化意味。前一系統，屬於空間的展拓；後一系統，屬於時間的緜歷。此後中國文化的團結力，完全栽根在家族的與歷史的兩大系統上。而西周封建制度，便已對此兩大系統兼顧並重。可徵當時在政治上的實際需要之外，並已表現著中國傳統文化甚深之意義，這是尤其值得我們注意的。

論到當時周天子與諸侯間的相互關係，似乎只有一種頗爲鬆弛的聯繫，諸侯對其自己封地内一切措施，獲有甚大自由。然正因此故，更使周王室在名分上的統治，益臻穩固。這些據説全是西周初年大政治家周公的策劃。無怪將來的孔子，要對周公十分嚮往了。

再從另一方面説，周代封建和夏、殷兩朝的不同。大體上，夏、殷兩朝是多由諸侯承認天子，而在周代則轉換成天子封立諸侯。這一轉換，王

朝的力量便在無形中大增。那時天子與諸侯間，有王室特定的朝覲（諸侯親見天子之禮）、聘問（派遣大夫行之）、盟會（有事則會，不協則盟）、慶弔諸禮節，而時相接觸；又沿襲同姓不通婚的古禮，使王室與異姓諸侯以及異姓諸侯相互間，各以通婚關係而增加其親密。因此數百年間的周朝，可以不用兵力，單賴此等鬆弛而自由的禮節，使那時的中國民族益趨融和，人文益趨同化，國家的向心力，亦益趨凝定。這便是中國傳統的所謂「禮治」精神。這一種禮治精神，實在是由封建制度下演進而來。

若論周代疆域，較之夏、商兩朝亦更擴大。周天子都豐、鎬，在今陝西省西安境，但其封國，在東方的如齊（山東臨淄）、魯（山東曲阜）、吳（江蘇）、燕（河北），都已直達海濱，黃河上下游已緊密聯合在同一政治體制之下。商代遺臣箕子，遠避朝鮮半島，周王室因而封之，朝鮮半島的文化即由此啓發。古代傳說那時又有越裳氏來朝，越裳是今之安南。安南半島和朝鮮半島，一在中國之西南，一在中國之東北，同樣在很早時期裏便受到中國文化之薰陶與覆育。

以上所述，自唐、虞時代諸部族互推共主，進至夏、商王朝的長期世襲，再進之於周代之封建制度，從政治形熊的進展上看，可說是古代中國國家民族逐步融和與逐步統一下之前半期的三階段，中國經此三階段，已經明白確立了一個國家民族和文化之單一體的基礎。西周末年，正當西元前七七一年，距西方希臘第一次舉行奧林匹克賽神競技不遠的時代，那時西周王室的地位，雖一時發生搖動，但中國人對於民族融和與國家凝成的工作，已經有了很深厚的成績。並不因此中止，下面便是所謂春秋、戰國時代。

現在再把上述三時期的年代，約略推記如下：中國歷史由西周中葉共和元年（西元前八四一年）以下，是有明確年歲可記的，以前則不甚準確，但大體可以推定。西周初年約當西元前一一三〇年左右。從此再推上二百七十年，當西元前一四〇〇年間，則爲商王盤庚定居安陽的時代。從此再推上三〇〇年，約當商王朝初創之時期，則爲西元前之一七〇〇年。再推上五百年，當西元前二二〇〇年左右，應當中國史上之虞、夏禪讓時代。再上則不可細推了。自從虞、夏禪讓到西周王室傾覆，平王東遷洛邑（西元前七七〇），中間經歷一千五百年左右，始終有一中央共主的存在。而且此一共主的地位繼續强固，勢力繼續擴大，這正是中國歷史上民族融和與國家凝成的兩大事業正在繼續進展中一個極好的説明。

六

此下再説到東周、春秋和戰國時代。東周以下春秋、戰國時代從政治意識與政治形熊的進展上看，可以説是從「霸諸侯」到「王天下」的時代。春秋二百四十年是霸諸侯的活動時期，戰國二百三十年則爲王天下的活動時期，用現代術语來説，霸諸侯是「完成國際聯盟」的時期，王天下是「創建世界政府」的時期。

當西周王室避犬戎之禍東遷雒邑（今河南省洛陽）以後，周天子在政治上共主的尊嚴，急速崩頹，封建諸侯相互間的聯繫亦因此解體。列國各務侵略，兵爭不息，各國内部亦政潮迭起，篡弒相尋，因此更招致異族戎狄侵凌之禍。（戎狄詳細見下）在此局面下，便有霸者蹶起。當時的霸業，便是諸夏侯國間的一種新團結。霸業最先創於齊，以後則落於晉（今山西省曲沃附近）。齊國姜姓，爲周代之姻戚；晉國姬姓，爲周代之宗族。所謂霸業是要把當時諸夏侯國重新團結起來，依舊遵守西周王室規定下的封建制度和封建禮節。對外諸侯間不得相互侵略，對内禁止一切政權的非法攘奪。如此便逐漸形成了一個當時國際間的同盟團體，又逐漸製下了許多當時的國際公法。他們在名義上仍尊東周王室爲共主，實際則處理一切國際紛爭與推行一切國際法律的，其權皆由霸國即盟主任之。凡加入同盟的國家，每年皆須向盟主納一定的貢賦，在經濟上維持此同盟的存在。遇有戰事，經盟主召集，凡屬同盟國家，皆須派遣相當軍隊，組織聯軍，聽盟主國指揮作戰。凡屬同盟國，遇有敵寇，均得向盟主國或其他同盟國乞援。同盟國家相互間，則不得有侵略及戰爭。凡遇外交爭議，皆由各國申訴於盟主國，聽候仲裁。其性質較嚴重者，則由盟主國召集各同盟國開會商處。爭議之一方不服仲裁，得由盟主國主持聲討。各同盟國内部政爭，亦同樣由盟主國或同盟國仲裁。常有國君理屈敗訴，卿大夫理直勝訴的。至於新君即位，均須得同盟國承認。若由内亂篡弒得國，同盟國不僅不加承認，並可出師討伐，驅逐叛黨，另立新君。遇有國内災荒等事，同盟國均有救濟之義務，亦由盟主國領導辦理。當時許多諸夏侯國間，完全靠了這一個國際組織，保持他們對内對外的安全，達於百年以上。我們可以説春秋時代的霸主，在政治名分上，雖不如西周王室之尊嚴，但在政治事業的實際貢獻上，則較西周王室更偉大。

在當時不參加此等同盟事業的，在北方則爲戎狄，在南方則有楚國。這些在當時都認爲不屬於諸夏之内的。戎狄大多是游牧部落，與諸夏城郭耕稼的生活不同，文化較低，因此頗少加入。楚國則僻在江、漢之間，

與北方諸侯相隔亦遠。舊説其國都在今湖北省之江陵，然恐當在今湖北襄陽、宜城一帶爲是。他志在兼併，亦不願加入聯盟，自受拘束。後來北方諸戎狄，經同盟國壓制，漸不爲患。獨剩南方楚國，乘機併吞漢水、淮水一帶的小諸侯，變成一特別强大的國家，與北方的國際同盟雙方對峙，時起鬥爭。到後來，楚國亦漸受北方諸夏的文化感染，漸知專靠武力，無法併吞北方諸侯，遂亦要求加入同盟團體，以得任盟主爲條件。一面可得同盟國每年貢賦，有經濟上的實利，一面亦可滿足他在國際上光榮地位之野心。於是南楚北晉，更番迭主中原諸侯之盟會。在當時曾舉行過一次極有名的弭兵大會（西元前五四六），即由楚國新加入國際同盟團體而召集。楚國以外，西方有秦國（今陝西省鳳翔縣），東南方有吳國（今江蘇省吳縣）與越國（今浙江省紹興縣），亦模倣楚國先例，先後加入同盟團體，而爲其盟主。楚國、吳國當時稱爲荊蠻，吳國雖亦姬姓，與周人爲近親，但遠封江南，早與荊蠻同化。越國則爲百越。荊蠻、百越同非諸夏系統，自從他們加入同盟，中原諸夏文化，遂逐漸由黃河流域推擴到長江流域。秦國爲嬴姓，初本東夷之一支，封在西土，又雜有戎風。秦國加入諸夏聯盟，這是當時黃河流域東西雙方又增了一度的結合。因此我們可以説，當時霸業的逐漸擴大，即是諸侯間聯合的逐漸擴大，亦即是中國國家民族大一統事業之逐漸進展與完成。春秋時代幾乎全是這一個霸業活動的時代。

但是春秋時代的霸業，論其實際，是向著兩個方面同時並進的，一方面是朝向「和平」，另一方面則朝向「團結」。和平與團結，本是同一要求之兩面。因此在當時雖然不斷的提倡國際聯盟弭兵大會等種種和平運動，而同時國際兼併的趨勢也還在進行。總論春秋時代，可考見的諸侯，約有一百三十餘個，而後來較大的只賸十二國（此據史記十二諸侯年表）其名如下：

魯、齊、晉、楚、宋（今河南商邱）、衛（今河南滑縣，遷濮陽）、陳（今河南淮陽）、蔡（今河南上蔡，遷新蔡，又遷安徽壽縣）、曹（今山東定陶）、鄭（今河南新鄭）、燕（今河北北平）、秦（今陝西咸陽）。

直到戰國中晚時期，變成七雄並峙：

秦（今陝西咸陽）、魏（今河南開封）、韓（今河南新鄭）、趙（今河北邯鄲）、燕（今河北北平）、齊（今山東臨淄）、楚（今湖北宜城，遷安徽壽縣）。

那時霸諸侯的事業，再不爲世所重，幾個大强國，漸漸夢想著王天下。「王天下」是一種代替周王室來重新統一天下的意思。最先是各國相互稱「王」，表示他們的地位已與周天子平等。以後則更强大的改稱「帝」，以示比較諸王的地位又高一層。直到秦國統一六國，秦君遂自稱「始皇帝」，「皇帝」的稱號，是速合古代統治者最尊嚴的稱號「皇」和「帝」兩名而成，表示秦代的統治，已超出歷史上從古未有之境界。我們若從中國古史上國家與民族大統一完成之歷程觀之，秦始皇帝的統一，實在是一點不差，已達到這一進程之最高點了。

在當時中國人眼光裏，中國即是整個的世界，即是整個的天下。中國人便等於這世界中整個的人類。當時所謂「王天下」，實即等於現代人理想中的創建世界政府。凡屬世界人類文化照耀的地方，都統屬於惟一政府之下，受同一的統治。「民族」與「國家」，其意義即無異於「人類」與「世界」。這一個理想，中國人自謂在秦代的統一六國而實現完成了。所以中庸上説：

今天下車同軌，書同文，行同倫、舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣者，莫不尊親。

這種境界，便是説全世界人類都融凝成爲一個文化團體了。只在這一種境界下的最高領袖，才如上帝般，一視同仁，不再有彼我對峙的界線了。只有他受了全世界人類之尊親，所以説他是「配天」，與天爲配，這才當得上「天子」的稱號。這是當時中國人政治、宗教合一同流的大理想，我們在下一章裏再要述及。

七

現在我們把上面所説再加以簡括的綜述。中國古代史上的「民族融和」與「國家凝成」兩大功業，共分爲五個階段而完成。最先是禪讓制度，由各族互推共主，此爲唐、虞時代。其次爲王朝傳統制度，各族共認的王朝，父子相傳（如夏）或兄弟相及（如殷，兄弟相及只是父子相傳之變相，最後還要歸到父子相傳）。繼世承繩，爲天下之共主，此爲夏、商時代。又其次爲封建制度，諸侯由王朝所建立，而非王朝由諸侯所尊認，此爲西周時代。其次爲聯盟制度，由諸侯中互推霸主，自相團結，王朝退處無權，此爲春秋時代。最後爲郡縣制度，全國只有一王朝，更無諸侯存在。此爲戰國末年所到達的情形。在此國家體制的逐步完成裏，民族界線亦逐步消失，這是中國史上民族融和與國家凝成之五大時

期。當秦始皇帝開始統一，適當西曆紀元前二二一年，那時西方希臘已衰，羅馬未盛，他們的文化進程中，早已經歷過不少個單位與中心，但在中國文化系統裏，卻始終保持著一貫的傳統，繼續演進，經歷兩千多年，五大階段，而終於有這一個在當時認爲理想的「世界政府」之出現，這不能不說是中國文化史上一個莫大的收穫。

第三章　古代觀念與古代生活

中國古代史上，如何達到「國家凝成」「民族融和」的世界大統一的五個階程，已在上節說過，現在讓我們轉一視向，來看一看古代人的各種觀念及其生活情況。

一

第一：先講到他們的「民族觀念」。

古代的中國人，似乎彼此間根本便没有一種很清楚的民族界線。至少在有史記載以後是如此的。或者他們因同姓不通婚的風俗，使異血統的各部族間，經長時期的互通婚媾而感情益臻融和。一面由於地理關係，因生活方式互相一致，故文化亦相類似。更古的不能詳說了，只看西周部族，在其尚未與商王朝決裂之前，雙方亦常互通婚姻。周文王的母親太任，從殷王朝畿内摯國遠嫁而來。周武王的母親太姒，是莘國的女兒。姒姓屬夏部族，任姓屬商部族。我們只看周文王、武王兩代的母親，便見那時夏、商、周三部族是互通婚姻的。商、周之際兵爭的前後，周王室對周族及商族人種種文告，亦並没有根據民族觀點的説話，他們只説商王室不夠再做天之元子，不配再爲天下之共主而已。並不絲毫有商、周之間相互爲異民族的意識之流露。到春秋時代，齊桓公創霸業，宋國首先贊助，宋襄公因此繼齊稱霸。那時許多姬、姜兩族的國家，並不把宋國當作異族看，宋國人亦絲毫不像有民族仇恨的痕跡可以推尋。孔子先代是宋國貴族，但絕對看不出在孔子生平有一點商、周之間的民族疆界的觀念與意識。當時政治界乃至學術界所稱的諸夏中間，兼包有夏、商、周三代的後裔，是絕無可疑的。

我們再進一步考察當時對於蠻、夷、戎、狄的稱呼，則更見當時所謂諸夏與蠻夷的分別，並不純是一種血統上種姓上的分別，換言之，即並不是一種民族界線。據左傳史記的記載，晉獻公一夫人爲晉文公母親的，叫大戎狐姬，晉獻公另一夫人驪姬，乃驪戎之女。可見狐戎、驪戎，若

論血統皆屬姬姓，與晉同宗，但當時卻都稱作戎。又晉獻公另一夫人爲晉惠公母親的，叫小戎子，子姓爲商代後裔，而當時亦稱爲戎。其他尚有姜氏之戎，則與齊國同宗。再看史記，又稱晉文公母親乃翟之狐氏女，又說晉文公奔狄，狄其母國，可見這裏的狐戎又稱狄，戎、狄二名有時可以互用，在當時並非純指兩種血統不同的異族。狐家如狐突、狐毛、狐偃、狐射姑，（即賈季）一門三世爲晉名臣，晉卿趙盾亦是狄女所生，赤狄、白狄終春秋世常與晉室通婚。我們只看一晉國，便知當時盤踞山西、陝西兩省許多的戎狄，根本上並不像全是與諸夏絕然不同的兩種民族。

秦爲周代侯國，又是晉國的婚姻之邦，趙乃晉之貴卿，以後秦、趙爲戰國七强之二，秦國完成了統一中國的大業。但其同宗的徐，（在今安徽省泗縣）尚書裏稱之爲淮夷、徐戎，則在當時是被目爲東夷的。春秋時齊國晏平仲爲名大夫，曾與孔子有交，但晏子是萊人，萊在當時亦被目爲萊夷。孟子生於鄒，春秋時爲邾，邾在春秋時人目光中亦常視爲東夷。楚國自稱蠻夷，但春秋中葉，晉、楚互爲諸夏盟主，到戰國時，楚國也常爲盟主。據古史傳說，秦、楚皆帝顓頊之後，皆是黃帝子孫。此層現在無可詳證。要之到春秋戰國時，所謂南蠻與東夷，無疑的亦皆與諸夏融和，確然成爲中華民族之一體了。

因此我們可以說，在古代觀念上，四夷與諸夏實在另有一個分別的標準，這個標準，不是「血統」而是「文化」。所謂「諸侯用夷禮則夷之，夷狄進於中國則中國之」，此即是以文化爲「華」、「夷」分別之明證。這裏所謂「文化」，具體言之，則只是一種「生活習慣與政治方式」。諸夏是以農耕生活爲基礎的城市國家之通稱，凡非農耕社會，又非城市國家，則不爲諸夏而爲夷狄。在當時黃河兩岸，陝西、山西、河南、河北諸省，尤其是太行山、霍山、龍門山、嵩山等諸山脈間，很多不務農耕的游牧社會。此諸社會，若論種姓，有的多與中原諸夏同宗同祖。但因他們生活習慣不同，他們並未完全走上耕作方式，或全不採用耕作方式，因此亦無諸夏城郭、宮室、宗廟、社稷、衣冠、車馬、禮樂、文物等諸規模，諸夏間便目之謂戎狄或蠻夷。此等戎狄或蠻夷，其生活方式，既與城市國家不同，因此雙方自易發生衝突。其他亦有雖是農業社會，雖亦同樣爲城市國家，但因他們抱有武力兼併的野心，不肯加入諸夏和平同盟的，此在同盟國看來，這樣的國家，其性質亦與山中戎狄河濱蠻夷相差不遠，因亦常以戎、狄、蠻、夷呼之。如春秋初期及中期的楚國，即其一例。又如吳國，他是西周王室宗親，但因僻在長江下游，距離當時文化中心過遠，其社會生活國家規模都趕不上中原諸

夏，遂亦被目爲蠻夷。以後他與中原諸夏交通漸密，漸漸學到諸夏一切規模文物之後，諸夏間亦即仍以同文同種之禮待之。更可見的，如春秋時的秦國，僻居陝西鳳翔，他的一切社會生活本遠不及東方諸夏，但東方諸夏卻並不以夷狄呼之。逮及戰國時，秦孝公東遷咸陽，國内變法，其一切政制與社會生活，較春秋時代進步得多，但那時的東方人卻反而常稱他爲蠻夷，越到後期越更如此。此正因爲秦國在戰國後期，獨對東方各國採取强硬的侵略熊度之故。所以戰國時代之秦國，其地位正如春秋時代之楚國，只因爲他是一個侵略國，所以東方諸夏斥之爲蠻夷。

可見古人所謂蠻、夷、戎、狄，其重要的分別，不外兩個標準。

一：是他的「生活方式」不同，非農業社會，又非城市國家。

二：則因其未參加「和平同盟」，自居於侵略國的地位。

這在那時便都叫做蠻、夷、戎、狄。直到秦始皇時代，中國統一，全中國只有一個政府，而各地方亦都變爲農業社會了。國家統一而民族亦統一，凡屬國民，即全爲諸夏，便更無蠻、夷、戎、狄的存在了。

我們現在若把秦、漢時代的中國人，加以民族上的分析，應該可有如下之諸系。

第一：是華夏系，此爲中國民族最要之主幹。夏、周兩代屬之。

第二：是東夷系，殷人或當屬此系。此外如東方徐國、西方秦國等皆是。

第三：是荊蠻系，如楚國、吳國等屬之。

第四：是百越（同粵）系，越國及南粵、閩粵等屬之。

第五：是三苗系，三苗本神農之後，其一部分姜姓諸族併入諸夏系統，其一部分稱戎稱羌，則猶之姬姓諸族有稱戎稱狄的，也一樣摒在諸夏之外了。

中國疆土至大，遠在有史以前，此諸族系，早已分布散居在中國各地。無論他們最先的遠祖，是否同出一源，但因山川之隔閡，風土之相異，他們相互間經歷長時期之演變，生活習慣乃至語言風俗一切都相懸絕。若非中國的古人，尤其爲之主幹的華夏諸系，能抱甚爲寬大的民族觀

念，不以狹義的血統界線自封自限，則民族融和一時不易完成，而國家凝成亦無法實現；勢必在中國疆土上，永速有許多民族和許多國家彼此鬥爭互相殘殺，而此後的中國文化史也將全部改觀。因此中國古代人對於民族觀念之融通寬大，實在是值得我們特別注意的。

在西方歷史裏，同一雅利安民族，隨著歷史進展，而相互間日見分歧，結果形成許多語言、文字、風俗、習慣各不相同的小支派。直到現在，若非先認識此各支派的界線，便無從瞭解西洋史。但在中國，則上古時代，雖然有許多關於民族或民族間的分別名稱，常使讀史的人感覺麻煩，但越到後來，越融和越混化而成一體。秦、漢以後的中國，其內部便很少有民族界線之存在。這不可不說亦是中西文化演進一絕不同之點。因此在西洋歷史裏，開始便見到許多極顯明極清楚的民族界線。在中國史裏，則只說每一部族都成爲黃帝子孫，這正是中國古代人心中民族觀念之反映。

二

其次：要說到「宗教觀念」。

根據殷墟甲骨文，當時人已有「上帝」觀念，上帝能興雨，能作旱，禾黍成敗皆由於上帝。上帝是此世間一個最高無上的主宰。但甲骨文裏並沒有直接祭享上帝的證據。他們對上帝所有籲請，多仰賴祖先之神靈爲媒介。他們的觀念，似乎信爲他們一族的祖先，乃由上帝而降生，死後依然回到上帝左右。周代人「祖先配天」的觀念，在商代甲文裏早已有了。他們既自把他們的祖先來配上帝，他們自應有下面的理論，即他們自認爲他們一族乃代表著上帝意旨而統治此世。下界的王朝，即爲上帝之代表。一切私人，並不能直接向上帝有所籲請，有所蘄求。上帝尊嚴，不管人世間的私事。因此祭天大禮，只有王室可以奉行。商代是一個宗教性極濃厚的時代，故說：「殷人尚鬼。」但似乎那時他們，已把宗教範圍在政治圈裏了。上帝並不直接與下界小民相接觸，而要經過王室爲下界之總代表，才能將下界小民的籲請與蘄求，經過王室祖先的神靈以傳達於上帝之前。這是中國民族的才性，在其將來發展上，政治成績勝過宗教之最先朕兆。

待到周代崛起，依然採用商代人信念而略略變換之。他們認爲上帝並不始終眷顧一部族，使其常爲下界的統治人。若此一部族統治不佳，失卻上帝歡心，上帝將臨時撤消他們的代表資格，而另行挑選別一部族來擔

任。這便是周王室所以代替殷王室而爲天子的理論。在尚書與詩經的大雅裏，都有很透徹很明白的發揮。周代的祭天大禮，規定只有天子奉行，諸侯卿大夫以下，均不許私自祭天。這一種制度，亦應該是沿著商代人的理論與觀念而來的。殷、周兩代的政治力量，無疑的已是超於宗教之上了。那時雖亦有一種僧侶掌司祭祀，但只相當於政府的一種官吏而已。至於社會私人，並非説他們不信上帝，只在理論上認爲上帝既是尊嚴無上，他決不來預聞每一人的私事，他只注意在全個下界的公共事業上，而應由此下界的一個公共代表來向上帝籲請與蘄求，這便是所謂天子了。

配合於這個「祭天」制度（即郊祀制度）的，同時又制定下「祭祖」的制度（即宗廟制度）。一族的始祖，其身分是配天的，常在上帝左右，因此亦與上帝一般，只許天子祭，而不許諸侯卿大夫們祭。如魯國的君主，只許祭周公，不許祭文王。這明明是宗教已爲政治所吸收融和的明證。換辭言之，亦可説中國人的宗教觀念，很早便爲政治觀念所包圍而消化了。相傳此種制度，大體由周公所制定，此即中國此下傳統的所謂「禮治」。禮治只是政治對於宗教吸收融和以後所產生的一種治體。

但我們不能由此誤會，以謂中國古代的宗教，只是一種政治性的，爲上層統治階級所利用。當知中國人觀念裏的上帝，實在是人類大羣體所公共的，一面不與小我私人直接相感通，此連最高統治者的帝王也包括在内。只要此最高統治者脱離大羣立場，失卻代表民衆的精神，他也只成爲一個小我私人，他也並無直接感通上帝之權能。而另一方面，上帝也決不爲一姓一族所私有。換辭言之，上帝並無意志，即以地上羣體的意志爲意志。上帝並無熊度，即以地上羣體的熊度爲熊度。因此説：「天命靡常，天視自我民視，天聽自我民聽。」夏、商、周三代王統更迭，這便是一個很好的例證。我們若説中國古代的政治觀念吸收融和了宗教觀念；我們也可説，中國古代的人道觀念，也已同樣的吸收融和了政治觀念。我們可以説，中國宗教是一種渾全的「大羣教」而非個別的小我教。當知個人小我可以有罪惡，大羣全體則無所謂罪惡，因此中國宗教裏並無罪惡觀念，由此發展引伸，便成爲將來儒、道兩家之「性善論」。「性」是指的大羣之「共通性」，不是指的小我之「個別性」。其次小我私人可以出世，大羣全體則並無所謂出世。充塞於宇宙全體的一個人生境界，是並無出世可言的。

因此中國宗教，很富於現實性。但此所謂現實，並非眼光短淺，興味狹窄，只限於塵俗的現狀生活之謂。中國人的現實，只是「渾全一整

體」，他看「宇宙」與「人生」都融成一片了。融成一片，則並無「內外」，並無「彼我」，因此也並無所謂「出世與入世」。此即是中國人之所謂「天人合一」。上帝與人類全體大羣之合一。將來的儒家思想，便由此發揮進展，直從人生問題打通到宇宙問題，直從人道觀念打通到宗教觀念。因此我們可以說，中國人的人生觀，根本便是一個渾全的宇宙觀。中國人的人生哲學，根本便是一種宗教。這一個源頭，遠從中國古代人的宗教觀念裏已可看出來了。

三

第三：說到「國家觀念」。

中國古代人，一面並不存著極清楚極顯明的民族界線，一面又信有一個昭赫在上的上帝，他關心於整個下界整個人類之大羣全體，而不爲一部一族所私有。從此兩點上，我們可以推想出他們對於國家觀念之平淡或薄弱。因此他們常有一個「天下觀念」超乎國家觀念之上。他們常願超越國家的疆界，來行道於天下，來求天下太平。周初封建時代，雖同時有一兩百個國家存在，但此一兩百國家，各各向著一個中心，即周天子。正如天空的羣星，圍拱一個北斗，地面的諸川，全都朝宗於大海。國家並非最高最後的，這在很早已成爲中國人觀念之一了。因此在春秋時代，列國卿大夫間，他們莫不熱心於國際的和平運動。諸夏同盟的完成，證明他們多不抱狹義的國家觀念。

一到春秋末年，平民學者興起，這個趨勢更爲昭著。孔子、墨子以及此下的先秦百家，很少抱狹義的國家觀念的。即當時一輩游士，專在國際政治方面活動，他們自結徒黨，造成一個國際外交陣容，分別在某幾個政府裏掌握到政權，而互相聯結。另一批集團，則在另幾個政府裏活動，他們一旦把捉到政權，即把那幾個國家聯結起來。因此他們的政治地位，並不專靠在國內，而多分卻靠在國外。往往某一政府任用一游士，可以立即轉換國際陣容之離合。此等游士，當時謂之縱橫家。從某一方面看，戰國的縱橫家，還是沿著春秋時代的霸業運動而來。他們的性質，一樣是國際性的，是世界性的，並非抱狹義的國家觀念者所能有。

在戰國時代的學者中間，真可看爲抱狹義國家觀念者，似乎只有兩人。一是楚國的屈原，一是韓國的韓非。他們都是貴族，因此與同時一輩平民游士的態度不同。但韓非是否始終保持狹義的國家觀念，其事尚屬疑

問。則其時始終堅抱狹義國家觀念的，可以説只有屈原一人了。但從另一方面看，屈原之忠於楚懷王，只是君臣間之一種友誼，或許屈原以爲我如此忠心於懷王，而猶遭讒間，縱使再往他國，也一樣可受寃屈，因此投江而死。這只是文學家的一種極端懇摯的感情作用，也不好説他抱的是狹義的國家觀念。如此説來，戰國時代有名的智識分子，便絕少抱著狹義國家觀念的了。

一輩智識分子的態度如此，平民農工社會更是如此。一國行仁政，別國民衆即相率襁負而往。此在孟子書裏，記載得很明顯。到後來秦國廣招三晉移民，爲他墾地，三晉民衆也便聞風而集。可見戰國時代除卻各國貴族世襲階級，爲自身地位打算，因而或有採取狹義的國家觀念以外，其他民衆，無論是士大夫智識分子，或農工勞動分子，他們全不束縛在狹義的國家觀念裏。他們全都有一超越國家的國際觀念，或可説是世界觀念，即天下觀念之存在。這便是秦國所以能統一東方各國的一個大原因。否則那些國家，傳統都相當久遠，魯、衛、宋、楚、燕等國，從西周時代算起，至少都在八百年以上，即從春秋時代算起，亦多超過五百年。即如齊、趙、韓、魏諸國，從戰國時代算起，亦各有三百年左右的歷史。秦國人何能很快地把他們吞滅，正因他們的國家並不建築在民衆的觀念上。民衆心目中，並無齊國人、楚國人等明確的觀念。他們想望的是天下或世界的和平與安全。因此秦國用的文臣，如呂不韋、李斯等，武臣如蒙毅、蒙恬等，都是東方客卿，但都肯真心爲秦國用。而東方民衆亦不堅强愛國抵抗秦兵的侵略。秦國的統一，只能算是當時中國人天下太平世界一統的觀念之實現，而並不是某一國家戰勝而毀滅了另外的某幾個國家。

四

上面約略敍述了中國古代人對於「民族」、「宗教」與「國家」的三項觀念。這三項觀念的内部，又是互相關聯，有他們共通融成一整體的意義。這一種觀念與意義，始終成爲中國古代文化之主要泉源，促成了秦、漢以下中國之大一統。但這三項觀念，還只是外層的，消極方面的，我們現在需再説到一種内層主動而積極方面的，便是中國人的「人道觀念」。

中國文化是一種現實人生的和平文化，這一種文化的主要泉源，便是中國民族從古相傳一種極深厚的人道觀念。此所謂人道觀念，並不指消極性的憐憫與饒恕，乃指其積極方面的像後來孔子所説的「忠恕」，與孟

子所説的「愛敬」。人與人之間，全以誠摯懇慤的忠恕與愛敬相待，這纔是真的人道。

中國人的人道觀念，卻另有其根本，便是中國人的「家族觀念」。人道應該由家族始，若父子兄弟夫婦間，尚不能忠恕相待，愛敬相與，乃謂對於家族以外更疏遠的人，轉能忠恕愛敬，這是中國人所絕不相信的。「家族」是中國文化一個最主要的柱石，我們幾乎可以説，中國文化，全部都從家族觀念上築起，先有家族觀念乃有人道觀念，先有人道觀念乃有其他的一切。中國人所以不很看重民族界線與國家疆域，又不很看重另外一世界的上帝，可以説全由他們看重人道觀念而來。人道觀念的核心是家族不是個人。因此中國文化裏的家族觀念，並不是把中國人的心胸狹窄了、閉塞了，乃是把中國人的心胸開放了、寬大了。

中國的家族觀念，更有一個特徵，是「父子觀」之重要性更超過了「夫婦觀」。夫婦結合，本於雙方之愛情，可合亦可離。父母子女，則是自然生命之緜延。由人生融入了大自然，中國人所謂「天人合一」，正要在父母子女之一線緜延上認識。因此中國人看夫婦締結之家庭，尚非終極目標。家庭締結之終極目標應該是父母子女之永恆聯屬，使人生緜延不絕。短生命融入於長生命，家族傳襲，幾乎是中國人的宗教安慰。中國古史上的王朝，便是由家族傳襲。夏朝王統，傳襲了四百多年，商王統傳襲了五六百年。夏朝王統是父子相傳的，商朝王統是兄弟相及的。父子相傳便是後世之所謂「孝」，兄弟相及便是後世之所謂「弟」。孝是時間性的「人道之直通」，弟是空間性的「人道之橫通」。孝弟之心便是人道之「核心」，可以從此推擴直通百世，橫通萬物。中國人這種內心精神，早已由夏、商時代萌育胚胎了。

再説到周王統，即便算到春秋末年爲止，亦已傳襲了五百年。而且中國古史裏，一個家族有四五百年以上歷史的，也並不限於王室。最著的像孔子的家世，孔子的祖上本是宋國貴族，自他的五世祖，由宋避難，遷到魯國。雖到孔子時，家世略略衰微了，但其傳統是還可指述清楚的。自孔家遷魯以前，他的家世，可以直溯到宋國的一位君主愍公，再由那位君主直溯到宋國的始封，這是在史記上都明白記載著的。由宋國的始封便可直溯到商代，因爲宋國第一世微子，便是商代末一世紂王的庶兄。如此我們便可直從孔子追溯到商湯。不僅如此，我們還可從商湯上推，直到與夏代開國約略相等的時間，這是在史記的商本紀裏明白記載，而且有近代出土的甲骨文可做旁證的。如此説來，孔子的家世，豈不很清楚已有一千五百年的緜延嗎？自孔子到現在，孔家傳統不絕，此

已爲舉世所知，這無怪乎孔子要提倡孝道，要看重家族觀念。但孔子卻並不抱狹義的民族觀和國家觀，孔子講政治常是尊周，羨慕周公。孔子作春秋，敍述當時歷史，也以魯國爲主。這正可證明我所説，中國人的家族觀念並不把中國人的心胸狹窄了，閉塞了。正因中國人由家族觀念過渡到人道觀念，因此把狹義的民族觀念與國家觀念轉而超脱解放了。

中國古代除卻孔家而外，尚有很多緜歷很古的家族。如晉國世卿范氏，他們自己説，自虞以上爲陶唐氏，在夏爲御龍氏，在商爲豕韋氏，在周爲唐杜氏，這亦緜延到千五百年以上，與孔家相彷彿，且更過之。其他春秋列國，如齊爲太公之後，魯爲周公之後，都已緜歷有五六百年以上。一個家族，枝葉扶疏，天子諸侯下面，還有公卿大夫，從大家族演出小家族，一樣的各自緜延數百年。不僅如此，那時的百工、技藝、商賈，亦都食於官府，以職爲氏，世代傳襲，那亦便是各各有其數百年以上的家世了。無怪中國人對於歷史觀念，很早便發達得如此清楚，這亦應與家族傳襲有相互關係的。而且家族與家族間，又因長時期互通婚姻之故，而亦親密聯繫如一家，此如姬、姜兩姓之在周代，至少是有此觀感的。

因此我們要考量中國人的家族觀念，不僅要注意他時間緜延的直通方面（孝），還應該注意他空間展擴的横通方面（弟）。横通直通便把整個人類織成一片。因此中國人很輕易由「家族觀」而過渡到「世界觀」。上面説過，中國古代是一個封建社會，而這個封建，照理論上説，應該由夏朝時代早已存在。「封建社會」與「家族制度」，是不可分析的兩件事，宜乎中國古代人的家族觀念要有他根深柢固的淵源了。

但我們切莫誤會，以爲封建制度可以造成家族觀念。當知制度多從觀念產生，卻未必能規定觀念。我們要討論中國古代人的家族觀念，還應向内觀察到中國古代的「家族道德」與「家族情感」。不能單從外面看，單從當時的封建形式，便武斷中國古代人的家族觀念，以謂只在封土受爵等等世襲權益上。

要考察到中國古代人的家族道德與家族情感，最好亦最詳而最可信的史料，莫如一部詩經和一部左傳。詩經保留了當時人的内心情感，左傳則保留了當時人的具體生活。詩經三百首裏，極多關涉到家族情感與家族道德方面的，無論父子、兄弟、夫婦，一切家族哀、樂、變、常之情，莫不忠誠惻怛，溫柔敦厚。惟有此類内心情感與真實道德，始可以維繫中國古代的家族生命，乃至數百年以及一千數百年以上之久。儻我們要懷疑到詩經裏的情感之真僞，則不妨以左傳裏所記載當時一般家族生活

之實際狀況做比較，做證驗。詩經和左傳，大體是西周下及東周與春秋時代的，我們由此可以上推夏、商時代。他們應該早有像詩經裏的家族情感與家族道德，那種人與人之間的忠誠惻怛，溫柔敦厚。這便是中國民族人道觀念之胚胎，這便是中國現實人生和平文化之真源。儻不懂得這些，將永不會懂得中國文化。

上面一章裏已説過，中國文化是發生在黃河流域的寒冷空氣裏的。讓我們想像中國文化之產生，應該是勞作之餘在屋内之深思下而產生的。這一個家庭集體的勞作與其屋内深思，對於注重家庭情感之一點，亦應有深切的關係罷。

五

以下要約略説到一些中國古代人的生活狀況。第一要説的是「農耕」與「游牧」生活之消漲。在中國古代，農耕與游牧兩種生活方式，共同存在。據古史傳説，神農部族是一個農業部族，黃帝部族則是一個游牧部族。他們的居地，神農部族較在西偏。當時中原的西偏，恰當所謂黃土區，適宜於農事的發展。黃帝部族較在東偏。當時中原的東偏，已是沼澤地帶，如左傳裏的逢澤，在今開封；穆天子傳裏的漸澤，在今宛陵；詩經裏的甫草，與周官職方及爾雅裏的圃田澤，在今中牟，亦即左傳裏的原圃；禹貢裏的滎波，及左傳裏的滎澤，在今滎澤；左傳裏的制田，在今新鄭；戰國策裏的沙海，在今開封，穆天子傳裏的大沼，在今宛陵，都在黃帝部族居地之附近。這些沼澤，直到西周及春秋時代，依然還是著名的狩獵地。在黃帝時代，這一地帶，一定尚在漁獵游牧的生活方式下。史記説黃帝：「遷徙往來無常處，以師兵爲營衛」。可見他是一個武裝移動的游牧部族。大抵中國古代在大地面上，一定是農耕與佃漁游牧各種生活方式同時並在的，但稍後姬、姜兩部族便一樣成爲農耕部族了。或許中國古代的農業文化，有漸漸由西部黃土地區向東部沼澤地區而發展的趨勢。

商部族的開始，亦在東方沼澤地帶，但據殷墟甲文，他們定都安陽的時代，農業顯已成爲主要的生產了。甲文裏有「黍、稷、稻、麥、蠶、桑」諸字，又有用黍釀造的「酒」字，有耕種用的「耒、耜」諸字。雖則那時也有盛大的漁獵與畜牧，這些僅成爲一種副業，或貴族和王室娛樂而已。那時不僅黃河北岸，安陽一帶，已進入耕稼社會，即河南商邱，今歸德附近，商代故國所在，也已漸漸進入爲耕稼的社會了。這裏可以看出從黃帝下來直到商代，中國黃河下游，東方沼澤地帶，正在漸

漸地轉入農耕事業了。這裏是否與大禹治水的故事有關，現在無法詳知，但現存的詩經商頌裏，明明説到大禹治水，使民得安居耕作，則可見禹的故事，不僅限於西方夏部族，即東方商部族裏，也一致尊奉的了。因此我們不妨設想，中國古代東方平原沼澤地帶的農耕事業，或是隨著夏王朝之勢力東伸而漸漸傳播的。

但我們莫錯想爲古代中國，已有了阡陌相連，農田相接，雞犬之聲相聞的境界。這須直到戰國時代，在齊、魏境内始有的景況。古時的農耕區域，只如海洋中的島嶼，沙漠裏的沃洲，一塊塊隔絕分散，在曠大的地面上。又如下棋般，開始是零零落落幾顆子，下在棋盤的各處，互不連接，漸漸愈下愈密，遂造成整片的局勢。中國古代的農耕事業，直到春秋時代，還是東一塊，西一塊，没有下成整片，依然是耕作與游牧兩種社會到處錯雜相間。這一層要求我們轉移目光説到西周的封建形熊上。

周代的封建，本是一種集團的武裝移民，一面墾殖，一面屯戍。一隊隊的西方人，周部族及其親附部族，也有貴族，也有平民，由中央鎬京選定了一個軍事據點而兼可耕作自給的地面，派他們遷徙去駐紮下來。内部核心，築著堅固的城圈，外圍簇聚著許多耕地。更遠的外圍，再築一帶防禦用的或斷或連的土牆，這叫做封疆。封疆之内，是他們的國土，封疆之外，則依然是茫茫一片荒地，儘有草澤、森林、山陵、原陸，卻如孤島外的大海，沃洲外的沙漠，並不爲封疆以内的人們所注意。那些分散各地的封疆區域，相互間也常通聲息，對周天子中央王室，亦常有往來。這裏便需要不斷的道路工程之修整。周王室便憑藉著這幾條通路，和幾十處農業自給的軍事據點，來維繫他當時整個天下之統治。周代的封建制度，不啻是張羅著一個嚴密的軍事要塞網。在此綱的内外，亦有許多原來存在的農耕區域，亦逐漸採取同樣的規模，取得周天子之承許，各各劃定封疆，保留其封疆以内之處理自由權。西周以來的封建，便以這種點和線條的姿熊而存在。

若論廣大地面上，還有不少停滯在游牧而兼狩獵爲生的社會，他們爲封建武力所驅迫，只能遠遠的退居於較爲高瘠的，或較爲低濕的，山邱地帶或湖澤地帶，過他們較原始的生活。他們没有城郭、宮室、宗廟、社稷、衣冠、車馬，一切農耕社會所有的文物制度。他們既没有這些，他們也不能遵奉周天子所定下的各種禮樂儀文。他們亦時或向周天子，或其踞地附近的大諸侯進貢，甚至互通婚姻，但以不在整個封建制度之内，因此當時人觀念中，不認他們爲諸夏，而只當是四裔，「裔」便是邊外之意。所謂蠻、夷、戎、狄，只是在各個農業封疆之外圍的。我們

只要明白得此種情形，始知蠻、夷、戎、狄並不是指一種或幾種異族盤踞在中國之內地。他們有許多一樣是中國人，一樣是諸夏，而且全錯雜夾居在中國諸侯間。只因他們的生活，即他們的文化較原始，較野蠻，並不像當時諸夏般，進步到同一的水準而已。一到周室中央勢力崩潰，諸侯相互間失其聯繫，又各有內亂，則此分錯雜居在各封建中間的蠻、夷、戎、狄，自然也要乘機竊發。春秋時代之四夷交侵，並非全是外國異族向內侵入，有些是中國內部秩序之失卻平衡而引起的紛擾。

我們再進一層來稍稍敍述當時封建諸侯封疆以內的大體情形，這些便是將來秦、漢時代新中國的胚胎。通常的城圈，大概不過方五里左右的大小。裏面的貴族，掌握著政治、經濟、武力、文化各項大權，「宗廟」是他們一切的中心。最尊的宗廟，祭奉他們的始遷祖，即始封此土的第一代。根據對此始祖血統上的親疏，而定其政治上地位之高下，及其應得經濟權益之多少。這始遷祖的直屬嫡支長子，世襲爲此城的君主。依次而有的各個分支，則爲卿、大夫、士，有其各分支的家廟。臨祭同一廟宇的同宗，常是出征同一旗幟的同族。同宗是指同一廟宇同一神。「宗」字是一座廟與一個神。同族是指同一隊伍作戰。「族」字是一面旗與一支箭。一切貴族子弟，皆是武裝的戰士。戰車甲冑藏在宗廟，臨時分發。出戰和凱旋，都要到廟裏虔祭。有職掌一切禮器、樂譜、祈禱、文件，以及天文、曆法、占卜、醫藥種種世襲的專官，都附屬於宗廟，成爲一個貴族家庭特有的學術集團。其他尚有社稷、宮室、倉廩、府庫諸建築，以及一批爲這城圈裏的貴族所特用的各種工商人，亦皆世襲其事，住在爲他們所指定的區域裏。其次便是平民的陋巷，和指定的市場。

城外的土地，可以分爲「耕地」與「非耕地」兩種。耕地由貴族依血統親疏分割，各自領到分土後，再分割與各自的農民。大體均等劃分，每一農戶，以壯丁成年者爲單位，領耕地百畝，繳什一之稅，年老和死亡退還。這是一種均等授田制，即所謂「井田」。耕地以外，則爲非耕地，又分山林、池塘、牧場等等，大體由貴族自己派人管轄，不再分給。尋常農民不得擅入伐木、捕魚、獵獸、弋禽，違者以盜賊論。貴族在特定的節令，施行大圍獵或大捕魚等，其直屬農民亦得相隨參加，藉以練習作戰或供娛樂。漁獵所得，貴族以祭享的名義使用外，亦頗賜賚農民，各霑餘潤。那些農民亦各築土功，聚室爲居。有小至十室爲邑的，也有百家以上的。照周初制度，最大的封國，不過方百里。大抵離城郊五六十里以外，便是此封國的邊疆，在此則另有一套防禦建築，只是寬寬的，高高的，堆成土堤岸，上面多栽樹木，作爲疆界，擇交通要

口則設關守護。這是一個國和一個文化社會。外面便是游牧社會戎狄出没遷徙之所。

上述的封建制度，直到春秋時代，依然還在進展。各個封國自己漲破了他原來方百里方七十里的封疆，像蜜蜂分房般，更向四圍近旁展伸。西周時代是天子封建諸侯，春秋時代則變成諸侯封建大夫。春秋時代的大諸侯，他也如西周天子般的王畿千里，由他們分封的大夫，則如西周天子的畿内諸侯一樣。如此各諸侯封疆日擴，農耕社會及城郭文化的區域日關，游牧部落以前散漫雜居在平原草澤地帶的，現在漸漸驅迫漸漸榨緊而退入山岳地帶。直到戰國，大强國只有九個乃至七個，七國加宋與中山爲九。他們還沿襲西周乃至春秋以來封疆的舊觀念，在相互國境上，各自築成幾條長圍牆。而在他們的内部，幾乎到了雞犬相聞，農田相接的規模。游牧部族逐步退避，才慢慢變成「内中國而外四夷」的局面。將來秦始皇帝統一六國，把北方三國秦、趙、燕的向北圍牆速接起來，便成中國史上之所謂萬里長城。其在中國内部的一切圍牆，則全都撤毀。而一切游牧部落逗留在長城以外的，同時也成立了一個匈奴國，與長城内農耕社會城郭文化相對抗。這幾乎又是上古黃帝、神農東西相抵的形勢，只不過現在是換成南北相抗而已。

若論匈奴部族之祖先，史記上説他是夏后氏之苗裔，又説他原是上古史上的山戎、獯狁、葷粥，以及春秋時代的赤狄、白狄之類。並非由其種族血統與中國人不同，實因其生活文化上與中國人差異，因此而判劃兩分，這是未必不可信靠的。我們很難説匈奴族的遠祖，定與中國華夏系的遠祖中間没有血統上的關係。只因後代人不懂古代的生活和觀念，因而反覺太史公的話離奇了。

六

現在再要説到封建崩潰後之新社會。封建社會在春秋時代繼續發展，同時也即繼續走上了崩潰的路子。封建社會是各有封疆的，各各關閉在各自的格子裏面。上面説到諸侯們各自漲破了他們的格子，如蜜蜂分房般各自分封，此種形勢雖可説是封建形勢之繼續發展，其實也即是封建形勢之開始崩潰。尤其是幾個本來建立在外圍的諸侯，如南方的楚，在今湖北北部；西方的秦，在今陝西東部；北方的晉，在今山西南部；東方的齊，在今山東東北部，他們處境特别優越，他們的封疆可以無限展擴。更如楚國，專心兼併漢水流域的姬姓封國，大爲春秋時代諸夏所不滿，因此相互擯之爲蠻夷。其他如秦國則西併諸戎，晉則北併諸狄，齊

則東併諸夷，楚亦併南方諸蠻，只爲他們侵佔的是游牧部族的疆土，而並非封建諸侯，因此較不爲當時國際道義所指摘。他們擴地日大，未必一一分封子弟宗族，而往往暫時派一大夫去管理。這樣一來，郡縣的新國家，便逐漸形成，其姿熊與性質，與舊的封建國家絕然不同。到戰國時，七個乃至九個大强國，幾乎全是郡縣的新國家了。所以到秦始皇帝統一，只要不再封建，全國便成一郡縣系統。

諸侯、卿、大夫貴族階級的勢力，各自漲破封建格子，向外發展，這是歷史上記載得很明顯的。而同時平民社會，農耕村落的勢力，亦同樣的漲破封建格子，向外伸展。此層較不顯著，然其影響之大，或者猶在前一事實之上。農民授田百畝，這是他的格子。井田地區以外的非耕地，包括山林藪澤廣大地面，乃貴族私有的禁地，並不在授受分配之列，一般農民不得享用。但農民社會到底也要漲破他原有的格子。那時的封建律令，禁不住農民們私自走進貴族的禁地，即「非耕地」去，燒炭伐木，捕魚獵獸，尋找他們的新生活。這一種趨勢，在春秋中葉已逐漸見端，尤其在土狹人稠，田畝不敷分配的國家如鄭如晉，最先出現。那種憑藉貴族禁地作新生活的農民，在貴族眼光中看來，是犯法的盜賊。所以那時的盜賊，是不在城市而在藪澤的。封疆外戎狄的劫掠，逐步少了，封疆内盜賊的攘竊，卻逐步的多了。直到貴族階級感到禁無可禁，只好讓一步開放禁地，無論樹木鳥獸，都允許農民捕捉斬伐，只在攜出變賣經過禁戒線的時候，貴族向他們抽收相當於地租般的一筆額定的款項。這一種游離耕地的新生活，遂漸漸成爲新世界中自由的新工人與新商人。而此種抽收，本來是帶有懲罰意思的，如孟子書裏的所謂「征商」的「征」字，便是這個來源了。直到漢代，一般見解仍以農業爲法定的本業，而看非農業的工商雜業爲一種不法事業，稱爲「姦利」，其淵源正自封建社會而來。戰國時代的「廢井田開阡陌封疆」，也是漲破封建格子之一例，此下再有詳説。

農民漲破井田格子，而侵入貴族禁地找，尋新生活，便漸漸有工商職業之產生。同時相隨於國家規模擴大，而戰爭規模同時擴大，車戰漸變爲步兵戰，軍隊以貴族爲主體的漸變成以平民爲主體。大量農民開始服兵役，有因軍功而成爲新貴族的。如此農民漸漸轉化成工人、商人與軍人，農民經濟繁柴，學術亦流到平民社會，遂成秦、漢以下士、農、工、商、兵的新社會。大抵在東方採較自由的熊度，工商事業活潑，因而游士激增，社會知識與文化一般水準易於提高，此以齊國爲代表。西方則比較接近統制的熊度，厲行兵農配合，積極獎勵耕戰，壓抑工商自由，因而社會私家經濟不活潑，知識文化一般水準較低，游士亦少，此

以秦國爲代表。秦國游士皆由東方去。最後西方武力戰勝東方，但東方文化亦戰勝西方。漢代仍有「東方出相西方出將」的情形，那已完全是平民社會的世界了。

第四章　古代學術與古代文字

中國在先秦時代，早已完成了「國家凝成」與「民族融和」兩大事業，這在上章已述過，同時中國民族的「學術路徑」與「思想熊度」，也大體在先秦時代奠定，尤要的自然要算孔子與儒家了。但我們與其說孔子與儒家思想規定了此下的中國文化，卻更不如說：中國古代文化的傳統裏，自然要產生孔子與儒家思想。我們在這裏，將先约略說一些孔子以前的古典籍。

一

在孔子以前的古代典籍，流傳至今者並不多。舉其最要者，只尚書，詩經，和易經三種。尚書裏保留著不到二十篇商、周兩代重要的政治文件。尚書分今、古文兩種本子，古文尚書出後人編纂與僞造。即今文尚書亦不盡可信，如堯典、禹貢等，大概盡是戰國時代人之作品。最早的應該算盤庚三篇，大概在西元前一三〇〇年左右。但究竟是否真係商代文件，現在尚無可斷定。其較更確實可信和明白可讀的，則都屬於西周時代。這都是考證中國古代上層統治階級宗教觀念和政治觀念的上好史料。大體上他們常抱著一種敬畏與嚴肅的心情。他們敬畏上帝，敬畏祖先，敬畏民衆的公共意志。他們常不敢放肆，不敢荒淫惰逸，相互間常以嚴肅的意熊警誡著。無論同輩的君臣，或先後輩的父子，他們雖很古就統治著很大的土地和很多的民衆，但大體上，永遠是小心翼翼。這是中國政治上的最古風範。影響後世十分深切。

詩經的年代較後於尚書。韻文較散文晚出，民間性的文學作品較後於上層統治階級政治性和歷史性的文件，這也可代表說明中國文化之一個特徵。詩經是中國文學最先的老祖宗，中間有不少當時的民間歌詞，被採收而保存了。這全是些極優美極生動的作品，後代的中國文學，都從此演生。全部詩經共約三百首。其作品年代，則自西周初年下迄春秋魯宣公時，约當西元前一千一百年至西元前六百年，包括著五百年的長時期。在這三百首詩中間，雖有許多宗廟裏祭享上帝鬼神和祖先的歌曲，但大體上依然是嚴肅與敬畏心情之流露，亦有一種「神人合一」的莊嚴

精神與宗教情緒，但卻没有一般神話性的玄想與誇大。中間亦有許多記載帝王開國英雄征伐的故事，但多是些嚴格經得起後代考訂的歷史描寫，亦附隨有極活潑與極真摯的同情的想像，但絕無像西方所謂史詩般的鋪張與荒唐。中間亦儘有許多關涉男女兩性戀愛方面的，亦只見其自守於人生規律以内之哀怨與想慕，雖極執著極誠篤，卻不見有一種狂熱情緒之奔放。中間亦有種種社會下層以及各方面人生失意之呼籲，雖或極悲痛極憤激，但始終是忠厚惻怛，不致陷於粗厲與冷酷。所以説：「國風好色而不淫，小雅怨誹而不亂。」又説：「哀而不傷，樂而不淫。」又説：「溫柔敦厚詩教也」。這些全能指陳出在古詩中間透露出來的中國古代人心中的一種境界，一種極真摯誠篤而不偏陷的境界。孔子曾説：「詩三百，一言以蔽之，曰：﹃思無邪﹄。」亦是指著這種境界，這種人類情思之自然中正合乎規律而不致放肆邪僻的境界而説的。

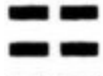
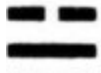
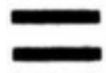
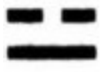
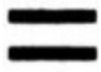
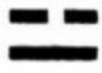
我們可以説，詩經是中國一部倫理的歌詠集。中國古代人對於人生倫理的觀念，自然而然地由他們最懇摯最和平的一種内部心情上歌詠出來了。我們要懂中國古代人對於世界、國家、社會、家庭種種方面的態度與觀點，最好的資料，無過於此詩經三百首。在這裏我們見到文學與倫理之凝合一致，不僅爲將來中國全部文學史的淵泉，即將來完成中國倫理教訓最大系統的儒家思想，亦大體由此演生。孔子日常最愛誦詩。他常教他的門徒學詩，他常把「詩」「禮」並重，又常並重「禮」「樂」。禮樂一致，即是内心與外行，情感與規律，文學和倫理的一致。孔子學説，只是這一種傳統國民性之更高學理的表達。

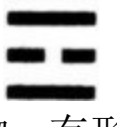
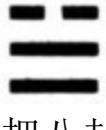
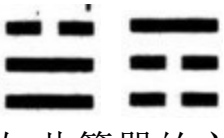
我們再從另一方面看，詩經三百首，大體上全是些輕靈的抒情詩，不需憑藉像史詩、戲曲、小説等等具體的描寫與刻畫，只用單微直湊的辦法，徑直把握到人類内心的深處。這一點又是表出了中國傳統文學與藝術之特性。中國史上文學與藝術界之最高表現，永遠是這一種單微輕靈，直透心髓的。我們可以説，中國民族是一個崇尚實際的民族，因此其政治性與歷史性的散文早已發展成熟了，而後始有抒情文學出現。但這一種文學，依然不脱崇尚實際的精神，他們所歌詠的，大部多以人生倫理爲背景，只其形式則極爲空靈輕巧，直湊單微。換言之，他是以超脱的外表來表達纏著的内容的。我們要瞭解中國人此下發展的文學與藝術之内部精神，及其標準風格，我們亦應該從詩經裏去探求。

第三部孔子以前的經典，爲後代尊重的，是易經。易經裏的十傳，經後人考訂，實出於孔子之後。但上下二篇的周易本文，則不失爲孔子以前的一部古書。這本來是當時占卜人事吉凶用的書，但中國後代的人生哲

學，卻由此有所淵源。這部易經有些方面也很像詩經。占卜人事吉凶，亦屬人生實際方面的事，但易經的卦象，卻用幾個極簡單極空靈的符號，來代表著天地間自然界乃至人事界種種的複雜情形，而且就在這幾個極簡單極空靈的符號上面，中國的古人想要即此把握到宇宙人生之內祕的中心，而用來指示人類種種方面避凶趨吉的條理。這可說和詩經是一樣的，又著實而又空靈的，指示出中國人藝術天才的特徵。因此易經雖是中國一部哲學書，但同時亦可說是中國的一件文學或藝術作品。中國哲學與中國文學藝術是一般的極重實際，但又同想擺脫外面種種手續與堆砌，想超脫一切束縛，用空靈淵微的方法直入深處。這全都是中國國民性與中國文化之一種特徵。

現在把易經裏的原始理論約略敍述如次。

人事儘可能的繁複，但分析到最後，不外兩大系統。一屬男性的，一屬女性的。人事全由人起，人有男女兩性之別，無論在心理上生理上均極明顯，不能否認。易經的卦象，即由此觀念作基礎。「」代表男性，「  」代表女性。這是卦象最基本的一個分別。但「  」與「  」的對比，太簡單了，不能變化，乃把「  」三疊而成爲「  」，「」三疊而爲「  」，代表一種純男性與純女性。「  、  、  」三形代表偏男性，「  、  、  」三形代表偏女性。如此則成了八個卦象。若以比擬家庭，則「  」爲父，「  」爲母，「  」爲長男，「  」爲中男，「  」爲少男。「  」爲長女，「  」爲中女，「  」爲少女。若以比擬自然界，則「  」爲天，「  」爲地，「  」爲雷，「  」爲水，「  」爲山，「  」

爲風，「  」爲火，「  」爲澤。若以比擬動物，則「  」爲爲，「  」爲牛，「  」爲龍，「  」爲豕，「  」爲狗，「  」爲雞，「  」爲雉，「  」爲羊。如此比附推演，天地間一切事事物物，有形無形，都可把八卦來象徵。由此再進一步，把八卦重疊成六十四卦，則其錯縱變化，可以象徵的事物，益爲無窮。如「  」象木在火下，這在事便可代表著烹飪，在物便可代表著鼎鬲。如「  」象少男追隨少女之後，便可代表戀愛與婚事。易經便把如此簡單的六十四個符號，變化無盡地來包括了天地間極複雜的事事物物，因此我們要說他是代表著中國藝術性之一面。但是又如何用來判斷吉凶的呢？這其間亦有幾條基本原理。

易經六十四卦，都由兩卦疊成，在時間上象徵前後兩個階段，在空間上象徵高下兩個地位，「時」和「位」，是易經裏極重要的兩個基本概念，幾乎如分別男性女性一樣重要。這是說，在某一時候的某一地位，宜乎採取男性的姿態，以剛强或動進出之的，而在某一時候的某一地位，則又宜乎採取女性的姿態，以陰柔或靜退出之了。又易經的每一卦，都由三劃形成，這無論在時間或地位上，都表著上、中、下或前、中、後三個境界。大體上在最先的階段或最下的地位，其時則機緣未熟，事勢未成，一切應該採取謹慎或漸進的態度。在最後的階段或最高的地位，其時則機運已過，事勢將變，一切應該採取警戒或退守的步驟。只在正中的一個地位和時間，最宜於我們之積極與進取的活動。若把重卦六爻合并看來，第二第五兩爻，居一卦之中堅，最占主要地位。第三第四爻，可上可下，其變動性往往很大。最下一爻和最上一爻，則永遠指示著我們謹慎漸進或警戒保守。如此再配上全卦六爻所象徵的具體事物，及其全個形勢，則其每一時間每一地位應取的剛柔態度和可能的吉凶感召，便不難辨認了。

我們總括上面所說，易經裏實包有下列三個最重要的基本觀念。

一：是人類自身內部所有男女剛柔的「天性」。

二：是人類在外面所遭逢的「環境」，其關於時間之或先或後，與地位之或高或下，及其四圍人物及與事變所形成之一種形勢。占卦所得之某一爻，即表示其時與地之性質，其餘五爻，即指出其外圍之人物與事熊者，此即所謂「命」。

三：是自己考量自己的剛柔姿性，與外部的環境命勢，而選擇決定其動靜進退之「熊度」，以希望避凶趨吉的，此即所謂「道」。

因此易經雖是一種卜筮之書，主意在教人避凶趨吉，跡近迷信，但其實際根據，則絕不在鬼神的意志上，而只在於從人生複雜的環境和其深微的內性上面找出一恰當無迄的道路或條理來。最先此種占卜應該是宗教性的，而終於把他全部倫理化了。而且此種倫理性的指點與教訓，不僅止於私人生活方面，還包括種種政治、社會、人類大羣的重大事件，全用一種倫理性的教訓來指導，這又是中國文化之一個主要特徵。

孔子生前是否精研過易經，現在無法知道，但易經成書，應該遠在春秋之前，而易經裏的幾條基本原則，是頗合於將來儒家思想之路徑的。又因爲易經裏簡單幾個「象」與「數」的符號，可以很活潑的運用，而達於極爲深妙的境界，因此後來的儒家，並有道家，都喜歡憑藉易經來發揮他們的哲理。於是易經這部書，到底和詩、書一樣，也成爲中國古經典之一了。

二

以上說的，是孔子以前的典籍而流傳至今的。尚有不少我們知道有此種書，並很重要，而早已失傳的，約略言之，可分兩大類。一是「禮書」。「禮」本是指宗教上一種祭神的儀文，但我們在上文述說過，中國古代的宗教，很早便爲政治意義所融化，成爲政治性的宗教了。因此宗教上的禮，亦漸變而爲政治上的禮。但我們在上文也已述說過，中國古代的政治，也很早便爲倫理意義所融化，成爲倫理性的政治。因此政治上的禮，又漸變而爲倫理上的，即普及於一般社會與人生而附帶有道德性的禮了。我們現在爲「禮」字下一簡括的定義，則禮即是「當時貴族階級的一種生活習慣或生活方式」。這一種習慣與方式裏，包括有「宗教的、政治的、倫理的」三部門的意義，其愈後起的部門，則愈佔重要。這正恰好指示出中國古代文化進展之三階級。在春秋時代，便有

許多記載著當時乃及以前各種禮的書籍存在著。孔子最熱心古代研究，最熱心人生研究，無怪其特別注重於當時的禮書。我們可以想像，當時各種禮書，一定很繁重，先後之間所行的禮有不同，各國之間所行之禮亦有不同。禮常在分化與變異中。他們又未必全有記載，記載的亦未必全能部勒成書。當時各國的貴族階級，其自身便不能認真知道這許多隨時隨地分化與變異的禮，更説不出那禮的後面由宗教而政治、由政治而倫理的隨着文化大流而演進的意義。他們不僅對舊禮多所遺忘與錯失，他們並引起了許多虛僞和奢侈的、相因於封建社會之逐漸崩潰而起的一切不合禮意的新禮來。

孔子對當時的禮，獨有許多精邃細密的研究，他一面發明出禮的内心，即禮所内含之真意，此即中國古代的禮所隨着民族文化大流而前進的意義。第二：是孔子把握了此種他所認爲的禮之内心和真意，來批評和反對當時貴族階級一切後起的非禮之禮。三：孔子根據禮意，把古代貴族禮直推演到平民社會上來，完成了中國古代文化趨向人生倫理化之最後一步驟。這是孔子平日討論禮的大貢獻。至於後世所奉爲「禮經」的儀禮十七篇，經後人考訂，其書應產於孔子之後。周官禮更晚出，應在戰國末年。大小戴禮記中討論禮意的文章，大體都出於儒家的傳統見解，但興起亦甚晚。

禮的重要，並不在其文字記載，而在其實際踐行。中國古代人之禮的生活，現在尚可在春秋左氏傳裏，記載列國賢君、卿大夫的生活行事，以及論语裏記載孔門的日常生活中，窺見其一斑。尤使後人嚮往的，如春秋時代列國卿大夫把賦詩來代替外交討論之聰明與風雅，以及在兩軍對陣中相互間之餽贈與慰問的懇摯與大方。以及孔子的對於音樂與自然之愛好，及其對於日常嚴肅生活一種極細膩極恰適之調和，實可想像起中國古代人生一種文學的與藝術的瞭解，與其實現在人生境界中之崇高幽微的風格。因此我們若説中國古代文化進展，是政治化了宗教，倫理化了政治，則又可説他藝術化或文學化了倫理，又人生化了藝術或文學。這許多全要在古人講的禮上面去尋求。

禮書以外，在孔子以前再有一類很重要的書籍，在當時稱爲「春秋」的，我們現在不妨稱之謂「史書」。中國人是最看重現實人生的，因此他們極看重歷史。最先的詩、書，早已是一種極好的史料，而還不能説是嚴格的歷史。從西周中葉，周宣王以下，直到春秋時代，孔子以前，中國各地史書便極度發展，當時有叫「百國春秋」與「百國寶書」的，可見當時的史書和禮書般一樣普遍地存在於列國之間了。孔子曾根據魯

國春秋來寫定另一部春秋，這在後代也成爲中國經典之一的，這是唯一由孔子自著的經典。孔子春秋在中國文化史上，其貢獻約有三要點。

第一：是孔子打破了當時國別爲史的舊習慣，他雖根據魯國國史，但他並不抱狹義的國家觀念，在他的新史裏，卻以當時有關整個世界的霸業，即齊桓公、晉文公所主持的諸夏城郭國家和平聯盟的事業爲中心。

第二：是他的新史裏有一種褒貶，這種褒貶，即是他的歷史哲學，即是他底人生批評。他對於整個人類文化演進有一種廣大而開通的見解，如楚國、吳國等，其先雖因其不能接近諸夏文化體系之故而排之爲夷狄外族，到後來亦隨其文化之演進而升進之爲諸夏，與中原諸國平等看待。

第三：史書本來爲當時宗廟裏特設的史官之專業，現在由孔子轉手傳播到社會，成爲平民學者的一門自由學問。

以上三點，孔子亦只在依隨當時中國文化演進之大潮流大趨勢而加速一步促其實現，與加進一層予以更深更新之意義。接着孔子春秋而完成的，有春秋左氏傳，他在哲學意義上並不能對孔子有所超越，但在收集與比排材料方面，則更完密了，此爲中國古代第一部最翔實最生動的歷史。包括將近三百年內幾十個大國錯綜複雜的一部大史書。我們可以直接瞭解那時代的文化真相的，全靠着這部書。

以上述說書、詩、易、禮、春秋五種，後世合稱五經。「禮經」以儀禮爲之，又加入樂，則稱六經。樂似乎只是唱詩的譜調。孔子對此極有研究，可惜後代失傳，現在則很難詳說了。我們只根據這幾種經典，便可知道中國古代文化是如何的注重於政治、歷史、倫理、人生方面的大概。我們也只根據這幾種經典，便可瞭解孔子學說之來歷。

三

在孔子以前的春秋時代，還出生了不少的賢人。他們的思想和信仰，行爲與政績，都載在春秋左氏傳裏，只要我們稍一繙讀，他們的精神笑貌，還都如在目前。但無論如何，他們德是古代貴族階級裏的人物，直要到孔子出來，始爲中國史上平民學術之開始。現在我們姑行略去春秋時代，一述春秋以下之平民學者。

平民學者中最著的有儒、墨兩派。儒家創始於孔子。「儒」爲術士之稱，他們通習禮、樂、射、御、書、數，古稱「六藝」。禮、樂上文已

說過，射、御則只是禮之一節，書、數更屬較爲初級的技能。大抵當時的貴族階級，照例都須通習此六藝，平民要想到貴族家庭去服務，至少亦必習得此六藝中之一二。這便是當時之所謂「士」。士的出身，其先多由貴族的庶孽子弟，及較低級的貴族子弟充任，其後始漸漸落到平民社會裏去。孔子便是正式將古代的貴族學傳播到平民社會的第一人。他自己是一個古代破落貴族的子弟，因此他能習得當時存在的貴族的一切禮和藝。孔子又能把他們重新組織，加以一個新的理論根據。古代典籍流到孔子手裏，都發揮出一番新精神來。因爲孔子自身也是一個儒士，所以後世稱他底學派爲儒家。儒家之後爲墨家，墨家創始於墨子，其學說較之孔子時代更見平民精神了。以下學派，便逃不掉此儒、墨兩派的範圍。

「墨」字的本義，是一種刺面塗色以爲奴隸標幟的刑名。古代的奴隸，或由罪犯俘虜，大率集居城市，或分配到貴族私家，或特別訓練成一專門的技工。其知識程度與其身分，較之一輩儒士，或有不如，但以較普通農民社會，有的反而超出遠甚。據本書作者的意見，墨家「墨」字，便是取義於古之墨刑。大抵墨家發動在古代一個工人集團裏，或者墨翟自身便是一個受過墨刑的工人亦未可知。他較原始的弟子與徒從，恐怕也以工人爲多，所以這一學派便稱爲墨家了。

儒家學派所得於古代傳統的，是許多古代的典籍以及當時貴族階級流行的一切禮文儀節。墨家學派的始創祖墨子，據說亦在儒家門下受業過。因此對於那些古代典籍及一切貴族禮亦多知道。但他們另有一傳統，則爲當時的工業技能與科學知識。

中國的工業，發達很早。殷商時代的青銅器，鐘鼎之類，保存到現在的尚不少。那已是三千年前的古物了。我們只看那些銅器製造之精美，便可推想中國古代工業發展，在此以前，應該早有一個很長的時期了。中國工業亦與中國文化精神全體相配合，大抵是甚爲精美而不流於奢侈，多切實用而又寓有人生倫理上的教訓意味的。古代的彝器，多作宗廟祭祠之用，又多加上銘文，大半是既可作歷史紀念而同時又寓有人生大義的格言和訓詞。這正可代表中國工業發展的方向與其意義之一斑。

鐵器究竟始於何時，現尚不能定論，但春秋中葉以下，鐵器使用已甚廣泛。戰爭用的劍與耕稼用的鋤，全都用鐵製。

冶金術以外，在中國工業上發展極早的，要算陶器。中國古陶器的體製裝飾，多與銅器相仿。大抵陶業先盛，青銅器繼之，故一切仍仿陶器形

製。陶器上亦多刻文。

在中國工業上發明甚早的尚有蠶桑與絲織。這至少亦是三千四五百年以前所發明的技術了。這種技術自然與人生日用有極大關係。據古史傳說，在很早的古代，中國人衣服上已有刺繡，分繪日、月、星、山、龍等物象，藉以爲政治上貴賤等級之分辨。此亦中國工藝美術，一切都自然歸附到人生實用並寓有倫理教訓方面的意味之一證。

除卻陶器與絲織，中國古代工業極重要的是車的製造，這是仍然有關人生日用並更切要於戰爭方面的，同時亦用來表示政治上的貴賤等級。古人常以「車服」並稱，可見當時車的重要。

上述銅器、陶器、絲織（衣）與木器（車）的四項，爲中國古代工藝亦即美術上最重要的四項。中國人的美術，常附加在工業上，而中國的工業，常注重在有關一般人生日用的器物上。這是中國工藝美術與中國整套文化精神相配合之點。

其他像廟宇、宮殿的建築，據古書所載，似頗簡樸，並不能與當時的銅器及車服等等的精美程度相配合。中國人的觀念，對此等大建築，無關一般人生日用的，似乎認爲奢侈，常加反對。在中國古史上的大工程，只有有關農事的水利工程，有關交通的道路工程，及有關防禦的要塞工程如長城之類。其他則全是些小工藝，既没有像古埃及人之金字塔等全屬宗教意味的偉大建築，亦没有像古希臘人石像雕刻等屬於純美術性的創製。在中國是工業與美術合流了，僅在有關一般人生日用品方面，而流露了中國人之心智與技巧，使日常人生漸於精美化，這是中國工藝美術之一種特性。

墨家學派在此工人集團的統治信仰中產生，因此他們的理論，顯然偏向實用，偏向於一種極富倫理性的實用方面去。但墨家理論，不免過分注重人生實用了；因此不僅極端反對奢侈，而且也忽略了一般的審美觀念之重要。但在工人集團的意見裏，他們反對審美觀念亦不足爲奇。因爲當時的審美觀念，大體上是借用來分別人類的貴賤等級的。墨家反對人類社會之階級分別，自然要牽連反對到一切文飾即審美方面了。

墨家學派，因爲起於當時的工人集團，因此不僅他們熟練於種種的工藝製造，並亦通曉許多在當時有關製造方面的科學知識。尤其著名的，如墨子創製防禦魯國巧匠公輸般所造攻城利器雲梯的故事。如關於數學、幾何學、力學、重學、光學種種方面的知識，現在有很多部分還保留在

墨子書中幾篇經和經説裏。

墨家學派，不僅有許多科學智識，並亦有他們一種獨創的邏輯與辨證法。這一種邏輯精神與辨證法，在墨子的言論裏，到處流露出他的一種特有的風格，將來這一學派的流傳，便成爲名家。

但是墨家學派更重要的，在其實踐精神，在其對於改造社會運動之帶有宗教性的狂熱。因此其工藝製造方面及邏輯辨證方面，到底成爲旁枝，不占重要的地位。

四

現在再把儒、墨兩家思想加以簡要的對比。

上面説過，中國古代，是將「宗教政治化」，又要將「政治倫理化」的。換言之，即是要將「王權代替神權」，又要以「師權來規範君權」的。平民學者的趨勢，只是順此古代文化大潮流而演進，尤其以儒家思想爲主。他們因此最看重學校與教育，要將他來放置在政治與宗教的上面。他們已不再講君主與上帝的合一，而只講師道與君道之合一，即「道」與「治」之合一了。君師合一則爲道行而在上，即是治世。君師分離則爲道隱而在下，即爲亂世。儒家所講的道，不是神道，亦不是君道，而是「人道」。他們不講宗教出世，因此不重神道，亦不講國家至上與君權至尊，因此也不重君道。他們只講一種「天下太平」「世界大同」的人生大羣之道。這便是「人道」，亦可説是「平民道」。

論语裏的「仁」字，這是儒家理想中人道的代表。仁是一種人心的境界與功能，人與動物同有心，但動物的心只限於個體求生存的活動上，只有人類心，其功能和境界，超出一般動物之上，在同類中間可以互相感通，互相會合，不僅爲個體求生存，並有成爲大羣文化的意義。這種心能和境界，在人類文化史裏，也正在不斷的演進和完成，其範圍極廣泛，但又極幽微，驟難確指。儒家常喜用「孝弟」兩字來做這一種心的境界和功能之示例。孝弟便是人類超個體而相互感通的一種心境。孝是時間之直通，弟是空間之横通，故人心有孝，則人生境界可以悠久無盡；人心有弟，則人生境界可以廣大無窮。孔子論语，除卻孝弟外，又常説到「忠恕」。「盡己之謂忠，推己之謂恕」，忠恕也是指點人心而言。譬如人子盡他的心來孝順父母，此便是其忠。要孝順父母，必須先意逆志，瞭解父母的心理，此便是其恕。故孝、弟、忠、恕仍只一心，

惟孝弟專對家屬言，忠恕則泛及朋類。這種孝、弟、忠、恕之心，便是孔子最看重的所謂仁，也便是「人與人相處之道」。隨後孟子又補出「愛敬」二字。論语裏雖亦説到愛與敬，但把此兩字特別提出，合在一起，認爲人類心智裏面的「良知良能」，則是孟子。孝、弟、忠、恕全只是愛敬。人人莫不想望獲得人家的愛與敬，我即先以此愛與敬施之人，即此便是孝、弟、忠、恕，亦即此便是仁，即此便是道。

孔子講的道，有時像是依然要保留當時封建社會階級性的「禮」的精神，但孔子在禮的後面已安放了一個新的靈魂，即是他常説的「人心之仁」。孔子認爲「禮由仁生」。禮雖似階級的，而仁則是平等的。禮雖似宗教的，而仁則是人道的。那時在政治化的宗教裏的最大典禮，要算郊天之禮了，只有天子可以郊天，這是十分表示著階級性的，但孔子不注重尊天而注重孝父母。孔子認爲祭禮最莊嚴處即在發自人類内心的仁，祭天與祭父母，一樣要由人類内心之仁出發。仁既爲人人所共有之心境，則祭禮的莊嚴，亦應爲人人所共有，無分貴賤。天子可以祭天，而人人可以祭其父母。人人能在祭禮中獲得一種心的最高境界，使其内心之仁自然流露。人心能常有此種訓練，與此種認識，則世界自可到達理想的人道。

孔子學説明明要把古代「政治化的宗教」，在他手裏再進一步而變成「人道化的政治」與「人道化的宗教」的。孔子學説也明明是根源中國古代傳統的「家族情感」而發揮盡致的。因此孔子的教訓，並不排斥或遺忘了政治性的重要，惟上帝鬼神的地位，則更見淡薄而已。孔子的教訓裏，依然保留著政治意味的「階級性的禮」，只在人道意味的「平等性的仁」的精神下面來推行，而宗教性與神道性的禮，則全變成教育性與人道性的禮了。孔子的教訓，只在指點出人心中一種特有的境界和功能而加以訓練。使之活潑流露，好讓人自己認識。然後再根據此種心能來改進現世真實的人生，孔子拈出一個人心中「仁」的境界，便不啻爲中國古代經典畫龍點睛。從此古代經典皆有異樣的活氣了。

墨子意見稍和孔子不同。「宗教而政治化，政治而人倫化，人倫而藝術化」，上面説過，這是中國古代文化演進一大主流，這一主流的後面，有人類内心之自然要求做他的發動力。孔子思想，接受此大流而加以闡述發揮。墨子則有時蔑棄此大流而加以反抗。墨子站在人類平等觀念上極端排斥貴族階級，但他所主張的平等，實際上不好算是平等，而是無差別與齊一。他主張「兼愛」，便是一種「無差別」「無分等」的愛。他説要「視人之父若其父」，這就違反了人類内心的自然情感，但他卻

說這是上帝的意志。在世人看來，我父和你父不同，在上帝意志看來，一樣没有差別。所以墨子講「天志」來做他提倡「兼愛」的根據。他的思想，一面違反了人類内心的自然情感，另一面又要落入了宗教的舊陷阱，遂又不得不忽略了政治性的重要。又因爲墨子太注重無差別的平等了，而且他所注重的平等，又太偏於物質生活的經濟方面，因此他又徹底反對「禮樂」，他認爲禮樂是階級性的有差別的一種奢侈，因此墨子學説裏，絕少藝術、文學的趣味。他雖似很接近古代素樸的宗教觀念，但他卻缺乏了一種對人心特設的訓練方法，他没有想到如何讓人類的内心好與他所信仰的上帝意志相感通。他雖重新採用了古代宗教的理論，但又毀棄了古代宗教的一切儀式和方法。這因爲他太看重人生經濟實利方面，他只在人生經濟實利方面來建築他的無差別的平等主義。他認爲等級與差別全是奢侈。他於是只認現社會最低標準的物質生活爲人類理論上的正格生活。他在這個理論上，裝上上帝意志來强人必從。墨子的人格是可敬的，但其理論則嫌疏闊。墨子徹底反對古代貴族制度及其生活，在這一點上墨子的熊度似比孔子更前進了。但他不免又回復到古代素樸的上帝鬼神的宗教理論上去，則確乎比孔子後退了。

從另一面説，孔子雖然不講上帝，不近宗教，但孔子卻有一個教堂。家庭和宗廟，便是孔子的教堂。墨子雖主張有上帝，跡近宗教，但墨子缺乏一個教堂，因他不看重家庭與宗廟。墨子到底把捉不到人心，墨子的學説便缺乏深穩的基礎，又違反了中國古代由家族情感過渡到人道觀念的傳統精神。因此在將來，墨家思想便爲儒家思想所掩蓋，不能暢行。

但孔子一派的儒家思想，亦有他的缺點。

第一：是他們太看重人生，容易偏向於人類中心、人類本位而忽略了四圍的物界與自然。

第二：是他們太看重現實政治，容易使他們偏向社會上層而忽略了社會下層；常偏向於大羣體制而忽略了小我自由。

第三：因他們太看重社會大羣的文化生活，因此使他們容易偏陷於外面的虚華與浮文，而忽略了内部的素樸與真實。

每逢儒家思想此等流弊襮著的時候，中國人常有另一派思想對此加以挽救，則爲莊老道家。

據本書作者的意見，莊子當與孟子同時，而老子書的作者則較晚，應該

在荀子稍前或與荀子同時了。儒、墨爲古代平民學派先起之兩大派，而道家則較爲後出。「儒」「墨」兩字，皆有特別涵義，爲古代社會之兩種生活流品，而「道、法、名、陰陽」諸稱，一見便知爲學派名稱；即此可證其間之先後。

道家思想是承接儒、墨兩派而自爲折衷的。但論其大體，則道家似與墨家更近。他們同時反對古代傳統的禮，認爲不平等而奢侈。又同樣不如儒家般以「人本主義」爲出發。墨、道兩家的目光與理論，皆能超出人的本位之外，而從更廣大的立場上尋根據。惟墨家根據「天」，即「上帝鬼神」，而道家則根據「物」，即「自然」。莊子書裏有許多極精美的自然哲學的理論，但到老子書裏則似乎又偏向於人生哲學及政治哲學的分數多了。因此莊老哲學之流傳，到底並不能真的走上自然哲學與科學的路，（但後世一切科學思想與科學知識，仍多附雜在道教裏面。）而依然循著中國民族文化之大傳統，仍折回到人生方面來。因此在中國思想系統裏，儒、道兩家遂成爲正、反兩大派。儒家常爲正面向前的，道家則成爲反面而糾正的。此兩派思想常互爲消長，這在以下幾章裏，尚須講到。

以上所述儒、墨、道三家，他們都能站在人類大全體上講話。其餘名、法、農、雜、陰陽、縱橫諸家，則地位較狹，不能像他們般有力了。

五

現在我們再把中國古代學術，作一個簡括的敍述。大體在孔子以前，那時的書籍，後世稱之爲「經書」，那時的學術，全操在貴族階級手裏，我們可以稱之爲「貴族學時代」。在孔子以後的書籍，後世稱之爲「子書」，那時的學術，則轉移到平民階級手裏，我們可以稱之爲「平民學時代」。平民學者全體反對貴族階級之特權，不承認社會上有貴賤階級之存在，因而也不主張列國分裂。因爲主張狹義的國家主義的，其後面到底不免要以狹義的階級權利爲立場。正因春秋、戰國時代，平民學盛行，因此秦、漢以下，始能造成一個平等社會與統一國家。但我們要知道，縱使在孔子以前貴族學時代的經書裏面，也並未涵有極狹義的階級主義，孔子以前的一輩貴族，早已抱有開明廣大的平等精神與人道主義了。孔子的新精神與新學說，仍不過從古代經書裏再加一層闡發與深入而已。因此孔子同時是平民學的開創者，又是貴族學的承繼人。在中國學術上，貴族學時代與平民學時代，一脈相傳，只見是一種演進，卻不見有所劇變與反革。即在社會上由貴族時代過渡到平民時代，也只見其

爲一種演進，没有雙方鬥爭與抗革的跡象。因此孔子以外的許多平民學者，其極意反對貴族階級的，在中國傳統精神上看來，反而覺得有些過激不近情理，而孔子與儒家思想，遂不期而成爲後代之正宗了。

六

現在再簡略説到中國的文字。中國文字亦可説是由中國人獨特創造，而又別具風格的一種代表中國性的藝術品。我們只有把看藝術作品的眼光來看中國文字，纔能瞭解其趣味。中國文字至少有兩個特徵。

第一：他的最先，雖是一種「象形」的，而很快便走上「象意」與「象事」的範圍裏去。中國文字並不喜具體描繪一個物象，而常抽象地描繪一個意象或事象。這是和上文所説易經八卦要把簡單空靈的幾個符號來包括天地間複雜的萬事萬物一樣的心境。只是易卦太呆板了，只能有六十四種變化，自然不能如中國文字般活潑生動。

第二：則中國文字能利用曲線，描繪一輪廓，較之巴比侖之楔形文字以及埃及的實體象形文，都便利得多。巴比侖的楔形文字，其難於變化，是限於他的楔形上，正如中國八卦之難於變化，是限於他的卦畫上一樣。埃及的象形文字，我們可以説他是一種需要陰體填黑的象形，譬如埃及的「牛」字，便需具體畫一牛形，因而必要有陰體填黑的部分，中國古代的鐘鼎文字，依然還有些是陰面塗黑的象形體製，但逐漸變化，則逐漸擺脱這個限制。如中國古文裏的牛字「  」，其實已不是物象而是意象了，他只用曲線描一輪廓，不再需要陰面填黑的部分。因此埃及文始終不能超過象形，而中國文很早便脱離了象形境界。中國文字可以説是利用曲線來描繪意象與事象的。

將來的中國畫，依然也還利用線條來描繪意象與事象。到魏、晉以後，中國人的書法，成爲中國人最標準的藝術。書法的受人重視，超乎其他一切藝術之上。其實中國書法也只是一種運用線條來表出意象與事象的藝術，就其内在的理論上，不僅與圖畫同一精神，實可説與中國創造文字之匠心亦是同一精神的。我們還可以説，中國的文字和文學，亦走在同一路徑上。他們同樣想用簡單的代表出繁複，用空靈的象徵出具體。

中國文字，因爲能用曲線來描繪物象、事象和意象，因此其文字數量得

以寬泛增添，這已在上面講過。但到後來，中國文字又能在象物、象事、象意之外，再加上一個「象聲」的部分。因爲每一聲音各有其代表的每一意義，因此某一字之賦有某聲者，便可假借此聲來兼代某意。如此無形中又增添了許多字，雖則在事實上，文字數量並没有增添。由此再進一步，把一代表聲的部分來和象物、象事、象意的另一部分相配合，把兩個單體字聯合成一個複體字，成一「形、聲」組合的新字，這一來文字數量更大量增添了。只就現在安陽殷墟出土的獸骨和龜甲上刻的貞卜文字而論，在约莫十萬片的甲骨上，其字體經近人大略整理，至少亦已超過了四千個。那是商代的情形，直到周代以後，新文字還是繼續產生。各地的人只要援用此種「象物、象事、象意、象聲」的四項規則，大家一樣可以造字。只要造出的字能自然恰當，各地人也一樣很快接受，很快推行，成爲一公認的新字。因此文字數量逐步增多，而文字使用的區域也逐步推廣了。同時也有許多舊的不自然不恰當的字，也就因文字創造之逐漸進步，而逐漸的淘汰不用了。

若論中國文字究竟起始於何時，則現在尚無法攷定。就殷墟文字的形製上及數量上説，那時文字演進已甚久，距離初創文字的時代必已甚遠。民國十九年山東濟南附近城子崖的發掘，在那裏也發現了文字。據考古家推定，城子崖應是在西元前二千年以上的遺跡，約當夏朝時代。從此以下，直到戰國末年，在此兩千年間，中國文字正永遠在不斷的改造與演進中。

中國文字本來是一種描繪姿熊與形象的，並不代表语言，換言之，中國文字本來只是標意而不標音。但自形聲字發明以後，中國文字裏面聲的部門亦佔著重要地位，而由此遂使「文字」和「語言」常保著若即若離的關係。舉其重要者言之，首要是使中國人得憑藉文字而使全國各地的話言不致分離益遠，而永遠形成一種親密的相似。譬如虎，有些地方呼作「於菟」，但因「虎」字通行，於菟的方言便取消了。筆有些地方呼作「不律」，但因「筆」字通行，不律的方言也取消了。如此則文字控制著話言，因文字統一而使語言也常接近於統一。在中國史上，文字和语言的統一性，大有裨於民族和文化之統一，這已是盡人共曉，而仍應該特別注意的一件事。

中國文字一面可以控制语言，使語言不致過分變動和分離，但另一面也常能追隨語言以適應新的需要與運用。社會上不斷增進了新事物，照中國文字運用慣例，卻不必一樣的添造新文字，只把舊字另行配合，便等於增添新字。譬如電燈、火車之類，在中國文字裏，「電燈」二字便譬

如一新字，「火車」二字也譬如一新字。此種配合，可以無窮無盡，而永不需另造新字。又如火柴，有些處呼作「洋火」，有些處呼作「自來火」，有些處呼作「取燈兒」，各地的方言，譬如各地各造各的新字，但結果是「火柴」一名通行了，那其餘的都淘汰了。如此則不僅不需另造新字，而且火柴一名，又控制了各地的方言，使他們都稱火柴而不再有別的稱呼。因此中國文字雖在追隨語言，而仍能控制語言。

在殷商時代的中國，早已有四千多字了，直到現在，經過了三千多年的演進，一般社會上仍只要四千多字，或尚不要四千多字，已經夠用。所以在戰國以前，可說是中國人「創造文字」的時代。戰國以下，則是中國人「運用文字」的時代了。中國的古文字，（指戰國以前的文字）幾乎變成中國的新文字（指戰國以後之文字）之字母。中國人有了近乎二三千個字母，彼此配搭，永不感到不夠用。如此則中國人便可永不要添造新字，在三千年以下的人，只要略加訓練，便可認識三千年以上的古文字。而三千年以上的古書，現在中國的普通學者大都仍能通讀。中國文字實在是具備著「簡易」和「穩定」的兩個條件的，這一點不能不說是中國人文化史上一種大成功，一種代表中國特徵的藝術性的成功，即以「簡單的駕馭繁複」，以「空靈的象徵具體」的藝術之成功。

要明白中國文化之所以能擴大在廣大的地面上，維持至悠久的時間，中國文字之特性與其功能，亦是很重要的一個因素。

第五章　文治政府之創建

一

西曆紀元前二四六年的時候，在東方世界上算已有一個世界政府出現了。以後的一段時期，主要的努力，在乎把此政府如何充實、改進，以達理想的境界，這是從秦始皇到漢武帝的時期。這段時期，是中國國家凝成民族融和開始走上大一統以後一段最光明燦爛的時期。那時的疆土，已和近代中國相差不遠。東方和南方直達海邊，東北包括朝鮮，西南包括安南。只西北秦代疆域並未越過今甘肅蘭州境，當時的長城即以此爲界，要到漢武帝開設河西四郡，疆域始展至今之安西與敦煌。在那時中國的文化勢力，可算已達到他儘可能的邊線了。

秦、漢北方的大敵有匈奴。匈奴與中國，在當時又成了耕稼與游牧兩種文化對峙的局勢。因地理的關係，中國一時無法叫匈奴耕稼化，便一時

無法用中國的理想來强匈奴以從同。秦、漢政府對付匈奴，便只有兩條路。

一：是「隔絕」。秦始皇的萬里長城便爲此用。希望異文化的匈奴人暫時隔離在長城外，慢慢進行同化與融和的工作，這便成了漢初之「和親政策」。

二：是「招徠」。如漢武帝以下之對待南匈奴，把匈奴人移入内地或邊疆，與中國國民同一待遇，好把中國傳統文化教導灌輸給他們。武力撻伐，則是不得已。

在中國人觀念裏，匈奴不歸化，便是理想的世界政府不完成，這實在是一個大缺陷。中國歷史上傳統對外政策，主要常在和平與融洽，不在武力之擴張。求大同文化世界之實現，不在偏狹的帝國主義之發展。讓我們回頭來，看一看秦、漢政府之内面，便可知道。

秦、漢政府，雖經王朝更易，其實是一氣相承的。西周時代已可説有統一政府，只是「封建制的統一」。秦始皇帝代表著中國史上第一個「郡縣制的統一政府」之開始。漢高祖代表著中國史上第一個「平民爲天子的統一政府」之開始。漢武帝代表著中國史上第一個「文治的統一政府」即「士治」或「賢治」的統一政府之開始。這是當時中國人開始建設世界政府以後之三步大進程。下面慢慢加以説明。

二

古代的貴族階級和封建制度，雖在統一政府下，常不免趨向分割，必待平民社會逐漸覺醒，逐漸抬頭，始有進一步統一之需要。由春秋中葉，直到戰國末期，四百年間，平民社會各方面勢力，繼漲增高，進一步的統一要求，愈來愈盛，秦始皇帝的統一，即承應此種要求而產生。但秦王室依然是古代一個貴族階級之遺傳，在此平民勢力日漲，貴族勢力日消的歷史大潮流裏，秦國到底也須崩潰。秦國的統一事業，只是當時歷史進展中應有之一過程。秦王室終於繼續其他列國王室而趨於滅亡，古代貴族階級，到此全部消滅，而後這一個統一政府，開始完全掌握到平民社會的手裏。秦國統一，只是舊局面轉換到新局面之最後一步驟，必待漢高祖以純粹平民爲天子，始是正式的新時代之開始。

這一個古代貴族、平民兩社會的勢力消漲，並非僅是一個純粹經濟的或政治的鬥爭，在其後面尚有更深厚的哲學的或可説是宗教的人生理論與

觀念爲指導。因此漢代的統一政府，開始雖爲一種素樸的農民政府，而到後終必轉化成一種文治的賢人政府。只要瞭解那時中國文化大流之趨向，便可知是一種勢所必至的自然形熊。

三

現在先檢討當時一般學術思想界的情形，再順次説到實際政治問題。普通一般的見解，頗認爲由秦始皇到漢武帝這一段，乃中國學術史上的空隙時期，似乎古代學術進展到此便落空或間歇了。這是一種錯誤的觀念，並非歷史真相。先秦時代，學術思想極度自由，極度發展，成了百家競鳴道術分裂的狀熊。繼此以來的新時代，學術界思想界與政治社會一樣需要統一。從秦始皇到漢武帝這一段時期，正是當時一輩學者努力從事於調整與統一的時期。

上面説過，先秦思想，雖説百家競鳴，最偉大的不外儒、墨、道三家。墨家精義多半爲儒、道兩家所吸收，其形成正反對抗形勢的，只賸儒、道兩家。現在要做調和與統一工作的學者，擺在他們面前的只有三條路。

一：是超然於儒、道、墨諸家之上而調和統一之。

二：則就道家爲宗主而調和統一儒、墨及其他各家。

三：就儒家爲宗主而調和統一道、墨及其他各家。

最先努力的便走了第一條路，稍後又分走了第二第三條路。若要走第一條路，非其氣魄聰明更超於諸家之上，即不足以超越諸家而另創一新的統一。孔子即曾如此。以下有志於這一工作的，便是秦相呂不韋，廣招賓客，寫成了一部呂氏春秋，亦想調和統一以前的諸家。但他們並没有更超於諸家之上的更偉大更高明的觀點與理論，因此他們便没有吸收融和諸家的力量，只在諸家思想裏左右採獲，彼此折衷，做成一種灰色的景象，這不算是成功。

代表第二路線的是漢武帝同時的淮南王書，由淮南王劉安和其賓客所撰成。在大體上説，道家思想是追隨在儒家之後而加以指摘與糾正的，他多半屬於批評性而非建設性，他在思想史上的地位，根本便不是一種最高境界，而且當時歷史大流，正向正面積極方面洶湧直前，因此淮南王書也不好算有成功。

代表第三路線的，應該是最適時宜而又最有成功希望的一條路線了。事實上，他們亦確有極大的功績，只可惜這一工作不爲後代的歷史家們所注意。舉其代表人物，則自李斯到董仲舒，他們全都與當時的實際政治發生極大的關係。舉其代表著作，則應該以易經的十傳，與收在小戴禮記中許多篇重要的文字爲主。如大學、中庸、禮運、王制、樂記、儒行等，全在儒家思想裏有其很大的貢獻，他們都能吸收道、墨各家的重要思想與重要觀點，把來融化在儒家思想裏，成一新系統，留給此後中國思想界許多極重大的影響。只可惜這許多重要著作者的姓名，全不爲我們所知。而後來推尊這許多著作的學者，相率把他們的著作年代提前了，都認爲在孟子、荀子以前，或者是孔子與其及身弟子之作品，遂把儒家思想的發展程序弄糊塗了，而又把秦始皇到漢武帝這一段時期，誤認爲是學術思想史上一段黯澹無光的時期。

代表第三路線的，除卻上述，尚有鄒衍創始的陰陽學派，亦在此下中國思想上佔著極重要的地位。他們的思想，自然亦是包容各家而以儒爲宗的，尤其與易經學派走了比較接近的路子。不過易經派的學者是在哲學與人生方面的興味更濃些，而陰陽學家則在政治與歷史方面的興味更濃些而已。關於這一派的思想，以下尚有敍述，此不再詳。

以上指明了從秦始皇到漢武帝一段時期裏學術思想界的大概。我們可以說，在此時期，並非學術中歇，亦非先秦各家思想皆趨衰亡，而獨留儒家，存其傳統。在當時，實在有追隨於時代潮流而興起的一種綜合的新思想，此派思想，並能把握到指導政治的潛勢力。要明瞭此時期的政治演變，我們先需著眼於此派思想之精神。我們並不能僅看秦始皇與漢武帝爲專制暴力之代表者。

在此首先要說到的，是秦始皇和李斯的焚書事件。一般見解常以此爲秦始皇採用專制政策摧殘學術之罪狀，並謂學術中歇便由於此。其實此事在當時，純粹是一個政治思想上衝突的表現，而秦始皇和李斯，則比較站在較開明較合當時歷史大流的地位。要實現人類永久和平的寢兵理想，則就政治論，世界不應有兩個國家或兩個政府同時並存。就社會論，人類亦不應分兩個階級，貴賤或貧富，同時並存。秦始皇統一六國後，不再封建，便是這一個遠大理想之實施，而非出於政治上之陰謀與私心。他在當時，實在是追隨於戰國以來，政治上不許有兩個政府，社會上不許有兩個階級的「天下太平」與「世界大同」的時代思潮而努力求其實現的。若僅謀便於一姓一家私政權之統治與鎮壓，則分封子弟、宗室、姻戚、功臣，各帶一部分軍隊到各地去駐屯，模倣西周開國規

模，實較穩妥。當時東方一部分守舊泥古的學者，多請秦始皇復行封建，正爲此。只有李斯力勸秦始皇弗從衆議，而同時深感到思想言論上的龐雜情形，有礙於理想政策之推進。恰巧李斯的老師荀卿，素來主張一種智識上的貴族主義，李斯又憧憬於學術政治同出一尊的古代狀熊，遂開始請求政府正式出來統制學術。這是荀卿思想之過激與褊狹，亦是當時要求思想統一的一種自然姿熊，並不能説是出於秦始皇個人之野心與私慾，亦並非他們存心摧殘學術。後代人用「焚書」兩字做題目，來概括這件政治大爭議，又和「坑儒」事件合并，遂容易使人迷失當時的真相，細讀太史公書，便知此事原委。

四

此下我們將約略把當時政治上的大體演變來證實上面的敍述。

古代政府，由春秋到戰國，全由貴族組織。直到戰國中晚，始有游士參加，這是平民學者參加政治之先聲。但他們在政治上的地位，始終不過是一些客卿。政府基礎，依然仍築在貴族階級身上。秦始皇統一天下，當時人説他「陛下有海内，而子弟爲匹夫」。這始遵照當時學者理論，徹底打破了貴族政府之積習。待到漢初，全由一輩素樸農民爲君爲相的時代，轉反有些跡近反動。一面重新封建諸侯，而中央政府則幾乎成爲一個軍人政府的形熊。代表天子治理全國政務的是宰相，這是秦制。但宰相非封侯的貴族不得爲。依照當時慣例，非立軍功不得封侯。因此當時追隨漢高祖爭奪天下的一個軍人集團，在外則裂土封王，在内則封侯拜相。漢初政府實是一種「封建制度」與「軍人政府」之混合物，較之秦始皇時代，不得不説是一種逆退。但不久封建勢力再次削滅，重新恢復到秦代郡縣一統的局面，這正是漢武帝開始即位時的情勢。

繼此又有一個大轉變，便是平民學者公孫弘，純粹因學者資格而獲拜相，因拜相而再封侯，打破漢初舊制，從此以下，軍人政府漸變成士人政府，這是一個政治制度上極堪重視的轉變，因此轉變而軍人新貴族在政治上的特權取消，始可説到達了真符理想的「平民政治」的境界。要建立理想的世界政府，便決不是周代般的貴族政府，亦決不是漢初般的軍人政府，一定應該是一種平民政府，由一輩在平民中有知識有修養的賢人，即士人，組織與領導的政府。試問漢武帝當時如何完成這一個工作？我們便須繼此再講到當時對於學官的一番新整理，此即當時之所謂「五經博士」。

本來當時的政府，依然還是由王室親貴和親信軍人所組成，在其間僅有的代表學術意味的官職，只得附屬於宗廟下面，保留著古代學術依附宗教之舊型。秦、漢時代政府裏的學官，大概言之，可分兩類。一爲「史官」，一爲「博士官」。史官自西周以來便有之，追論原始，則與巫師、藥師、卜官、祝官等同爲古代半僧侶式的宗教官吏。這些史官大體上多是世襲的。博士官則戰國中晚以後始有，各國綱羅平民學者，厚給俸糈，並不使負實際行政責任，只備顧問諷議，表示著當時處士議政的新風氣。我們可以說史官是傳統的，博士官是新創的。一帶有宗教意味，而一則爲平民性質。

秦代的博士官，因孔子有七十弟子之故，額定七十員，時得參議國家政治，發表意見。動議復興封建制度的也是他們。因此一番爭論，博士官的人選便重新加以整理，但此番整理，經後代觀察，似乎是反而糟了。凡研究實際政治、歷史、教育、文化問題的學者，或許因其意見易與當局者不合，而逐漸罷斥了。一輩專講神仙、長生、文學、辭賦等等比較與現實政治不相干，而有時可以迎合皇帝消遣與迷信的需要者，轉而充斥了。把當時的話來說，是講經學的博士少了，而講百家言旁門雜技的博士則多了。直到漢初此風未改。

戰國以來的學者，雖說全是代表著平民身分，但他們的生活，大部分還需仰賴貴族階級之供養。即如孔子、曾子、子思、孟子一派儒家，亦是其證。漢初學者除卻集合中央，謀一博士官職外，又因封建制復活，多游仕諸侯，依然模仿戰國策士的舊風習，常想興風作浪，掀動內亂。否則講一些神仙長生之術，以及當時盛行的辭賦之類的消遣文學，導獎奢侈，做一個寄生的清客。其注意政治、歷史、教育、文化問題的，則必留心到較古代的典籍，即是當時所謂的經學方面去，在當時反而不易得志。那時在中央政府得志的學者，較恬憺的則爲黃老派的隱士，他們主張清淨無爲。較切實的則爲申韓派的法家，他們但知遵奉現行法律。這兩派對於改進現實，均不勝任。一到漢武帝時代，中央再度統一，社會重臻繁榮，要求學術與政治的密切合作，遂有建立五經博士之舉。

所謂「五經博士制」，並非博士制度之創始，只是博士制度之整理與澄清。將自秦以來的百家博士全取消了，而專設五經博士。專門物色研究古代典籍，注意政治、歷史、教育、文化問題的學者，讓他們做博士官，好對現政府切實貢獻意見。那輩講求神仙長生、詩辭歌賦，縱橫策士、以及隱士與法律師之類的地位，則降低了，全都從博士官中剔除澄清。此即所謂「排斥百家」，在當時的情形下，不可不說是一種有見識

的整頓，也不可不説是一種進步。

更重要的，是規定五經博士教授弟子的新職，這是中國史上有正式的國立大學校之開始。以前封建時代，未嘗没有政府教育，但大體上這種教育，爲貴族子弟所專有，平民學者則另有一種自由教育，這是私家的，與政府無關。直到此時，才開始規定政府的學官五經博士，有教授弟子之兼職。其主要責任，還是出席政府會議，參預行政顧問等。此輩弟子，由郡縣地方政府選送。十八歲以上的優秀青年，不限資格，均可應選。起初額定只五十員，此後逐漸擴充，到東漢末年，太學生多至三萬人。相距不到三百年，學員增加至六百倍，那種驚人的發展，可以想到這一個制度在當時所發生的影響。

博士弟子最快的只一年便畢業，畢業後國家並爲指定出身。考試列甲等的，多數可充皇帝的侍衛郎官。乙等以下的，以該學生之原籍貫爲主，派充各地方政府的屬吏。這樣一來，漸漸全國地方政府裏的屬吏，全改成國立大學的青年學生了。將來此種屬吏，服務有成績，依舊得選送中央，充任侍衛，如此則皇帝近身的侍衛，也漸漸變成全是些大學青年了。依照當時慣例，中央與地方的各級官吏，多半由皇帝侍衛選充，因有這一制度，從前由皇室宗親與軍人貴族合組的政府，在現在不久以後，便完全變成由國家大學校教育及國家法定考選下的人才來充任。因此我們説，到漢武帝時代而始完成了中國史上「文治政府」之出現。這是中國人傳統觀念裏的「理想政府」之實現，這是中國文化史上一個大成功。我們現在稱他爲文治政府，以别於從前的貴族政府與軍人政府，這不能不説是一個大轉變。而這一個轉變的後面，顯見有一種思想的領導。由秦始皇到漢武帝，大體上多少跟著這歷史大潮流趨赴。此下的政府，便全依此種意義與規模而演進。

五

現在讓我們乘便把秦、漢時代的政府再約略加以申説。

（一）皇帝與王室　　商代的王位是兄終弟及的，在理論上，一家兄弟全都有做王的資格，這時是「家屬觀念超於王統觀念」之上的。這是説他之所以得承王統，因其屬於這個家族。周代的王位是父子相承的，而且不久便進步到成立一個極精密的長子繼承法，那時則一個家族裏只有一個系統成爲王統，其餘則由王帝分封而各成貴族。這時是「王統觀念超於家屬觀念」了。這是説他之所以得爲貴族，因其接近這個王統。到

秦、漢時代，則除卻王帝的一線系統外，王室在政治上絕無法定的特殊地位。此即所謂「陛下有海內而子弟爲匹夫」，秦始皇時代已經是這樣的標準了。漢初仍行封建，似近反動，但漢武帝以下，皇帝子弟名雖封王封侯，實際全不預聞政事。「王」與「侯」僅爲爵位，表示一種社會地位之尊嚴，並非政治上的職權，絕無實際責任與實際勢力。那時則政治上僅存一個「王統」，而没有所謂「王家」。王家與士庶人家在政治制度上是不相懸異的，至少理論上如此。中國秦、漢以下的王統，本意只在象徵著中央政府之長治久安與一線相承，早已不是古代貴族觀念下面所有的王統了。

（二）丞相與政府　　皇帝爲政府最高領袖，象徵國家之一統，而非某家某族的一個代表。如此則王統已與古代貴族觀念分離，只成爲政治上之一種需要。但我們切莫忘了，秦、漢以下的中國，在當時譬如是一個世界，全國疆域遼闊，以古代交通之不方便，而且當時已無特殊的貴族階級存在，民衆地位普遍平等，若説要民選皇帝，這是如何一件困難事，我們自可想像而知。皇帝不經選舉，只有世襲，可免紛爭。但世襲未必皆賢，於是政治實權則交之丞相。丞相始爲政府之實際領袖與實際負責人，丞相不世襲，可以任賢用能，而丞相更迭，亦無害於王統之一系相傳。皇帝只是虚位，政治上最尊的一位，不搖不動，而丞相則操握政治上的最高權。只求丞相無不賢，則王統自可萬世相傳。秦始皇帝本此意見，自稱始皇帝，希望二世三世永傳無窮，這亦是當時政治上一種新理想，刺戟著秦始皇帝之想像，而禁不住使他發出這樣高興的呼聲。因此秦、漢時代政府襄的實際政務官，皆歸丞相統率，而皇帝屬下則僅有侍奉官，而無政務官。秦、漢初年，皇帝私人祕書「尚書郎」只有四人，可見政事並不直屬皇帝，而丞相下面的曹據，則所分項目超過十幾門類以上。丞相的祕書處，其規模之大，較之皇帝的私人祕書室，不知要超過多少倍。我們只把當時這兩個祕書機關的内容相互對比，便知在當時理論上乃至事實上，政府大權與實際責任，全在丞相而不在皇帝。「丞相」二字的語義，便是副皇帝。所以遇有天變大災異，習慣上丞相要引咎自殺，而皇帝則不須作什麽負責的表示。

（三）兵隊　　封建時代，貴族階級自己武裝，擁護他們自己的利益。秦、漢時代雖亦有封王封侯的貴族，但他們的權益，皆由中央政府規定給與，用不著他們自己保護。王室只成一個私家，亦没有私養的軍隊。那時全國軍隊，皆由國民普遍輸充。二十三歲服兵役，五十六而免。中央政府即由全國各地壯丁按年番上駐防，論其數亦不過三四萬人而已。據史書的統計，漢代疆域，東西九千三百零二里，南北一萬三千三百六

十八里，總面積在一萬萬方里以上，全國人口六千萬，而中央常川駐軍只有四萬人，這可説是文治政府一個極顯明的成績與證據。

（四）地方政府　　秦、漢是一個郡縣統一的國家。秦并天下，全國初分三十六郡，到漢代末年，添置到一百零三郡，連封國在内。封國的政事一樣由中央派官吏治理。縣邑一千四百餘。縣中尚有蠻夷的稱「道」，共三十二個，并計在内。這些郡縣，在政治上完全站在同等的地位。他們同等的納賦稅，同等的當兵役。各地除邊郡外，由地方兵自衛秩序。受同一法律的裁判，同樣可以選送優秀人才享受國家教育與服務政治，並按人口分配員額。在東漢時，各地方每二十萬人有選舉一員之權利。秦、漢時在理論上乃至事實上，是一個平等組合的，是和平與法治的，而絕非一個武力征服的國家。因此各個郡縣，都是參加國家組織之一單位，而非爲國家征服之一地域。各地方每年向中央有法定的政務報告，稱爲「上許簿」，簿中詳列每年戶口、生產、賦稅、兵役、刑獄、盜賊、學校、教育種種的統計。中央政府同時亦分區派監察調查專員，稱爲「部刺史」，共分十三部，按年在全國各地偵查。中央政府根據這些上計簿與部刺史之報告，來決定地方官吏之升降與賞罰。郡縣屬吏，盡由郡縣長官自己辟置。縣廷大者，其屬吏多至千人。縣令政績優異，可升郡守，郡守一轉便爲三公九卿。漢代的宰相，大多數皆由郡縣屬吏出身。因此兩漢時代的地方政治，成爲中國歷史上極有名極出色的。

六

我們再綜述那時政治上幾個重要點。

一：皇位世襲，象徵天下一統。

二：丞相輔助皇帝，爲政府領袖，擔負實際行政責任，避賢與能。

三：全國官吏皆由公開標準考選，最要條件是受過國家指定教育，與下級行政實際經驗。

四：入仕員額，依各地戶口數平均分配。

五：全國民衆，在國家法律下一律平等，納賦稅，服兵役，均由法令規定。

六：國内取消貴族特殊權利，國外同化蠻夷低級文化，期求全世界更平等更和平之結合。

這是當時秦、漢政府的幾個大目標，而且確實是朝向著這些目標而進行。在這裏，有一最困難的問題，便是由第一條皇位世襲而來的問題。當時政府所轄的面積，實在太大了。政治上了軌道，社會和平而安定，更無特權的貴族與軍人跋扈，又無侵邊的蠻夷，一切平流競進，只有一個王室，長時期的傳統，世世相承，安富尊榮。久而久之，王室自然要覺得高高在上，和一般社會隔絕分離。賢能的皇帝則專制弄權，庸懦的皇帝則荒淫害事。王室的不安，勢必牽動到整個政府。要避免那種王室長期世襲的弊病，當時遂有一番新理論出現。那種理論，當時稱爲「五德終始説」，或「三統循環論」。現在我們不妨稱之爲「王位禪讓論」。這種理論，大體根據於戰國以來的陰陽家。

中國是一個農業國，因此天文學上的智識，發達很早。據説在唐、虞時代，已產生了相當精密的曆法。王室頒布曆朔，指揮全國農事進行，這是一件極重要而寓有神祕性的大政令。到春秋時代，東周王室頒朔的制度，漸漸荒廢，轉而使天文學知識更普遍地在列國間發展。春秋後半葉，那時似已採用一種以「冬至日」爲標準的曆法，已有近於七十六年法之痕跡。以一年爲三百六十五日又四分之一，經七十六年而年、月、日一循環。此等曆法之推行，似較西方西元前三三四年楷立普司（Collippos）法還早。那時又似已制定十九年七閏法，亦較西方西元前四三二年梅頓（Meton）之發現爲先。中國史上的天文學知識，大體是早於印度或西洋的。

一到戰國時代，因於水、火、金、木、土五星的發現，「五行學説」隨之而起，漸漸由此產生鄒衍的「五德終始説」。這一個學説經過相當時期的演變，遂成爲漢代學者之「王位禪讓論」。大體謂天有青（木）、赤（火）、黄（土）、白（金）、黑（水）五帝，分配於春（木）、夏（火）、秋（金）、冬（水）四季，更迭用事。王者行政，便須相隨於此五行時令而各擇所宜。如此便配合上當時農事經濟的實際需要，而建設了一套政治訓條與政治日曆。他們又認爲歷史上的王朝起滅，亦由此五德循環之故。每一王朝，相應於天上之某帝，如周爲火德，上應赤帝；秦爲水德，上應黑帝之類。這依然是一種「天人相應論」之變相。天上五帝更迭用事，地上王朝亦須追隨更迭。

中國人根據歷史觀念，唐、虞、夏、商、周以來，已有不少的王朝興廢，因此認爲絕對不能有萬世一姓的王統。每一王朝，經相當時期，便

應物色賢人，自動讓位，模倣古代的堯舜。否則勢必引起下面革命，如商湯與周武王用武力驅逐。這種意見，到漢武帝以後，在學術界更爲流行，因爲大家信爲漢代之全盛時期已過，準已到自動讓賢的時期了。那時有一位大臣蓋寬饒，一位學者睦弘，皆因公開勸漢帝讓位，得罪被殺，但那種禪讓論依然流行，最後便醞釀成西元八年王莽的受禪。不幸王莽只有十六年便國亂身死，以下又是劉秀爲天子，漢代中興，前漢諸儒的自動讓賢論，因此消沉下去。

及東漢末年，曹魏、司馬晉皆以篡竊陰謀而假借禪讓之美名，南朝宋、齊、梁、陳莫不如此，帝王讓位變成歷史上一件醜事。而且漢儒所提倡的禪讓論，其本身也有缺點。依附於天文星象，跡近迷信。但你若要直捷根據民意，則那時的中國，國民公共選舉制度又無法推行。若待政府大臣會議推選，則那時的中國已經不是貴族政府了，大臣皆出自民間，短時期內，常見更迭，不能形成一個凝定的中心力量。若叫他們來推選國家元首，勢必另起紛擾。於是只有仍讓王統世襲，成爲中國政治上一個懸案，一個一時不獲補償的缺陷。但我們到底不能説中國秦、漢以下的政府，是一個帝王專制的政府。這由中國民族的傳統觀念以及學者理論的指導下所產生的政府，雖不能全部符合當時的理想，但已是象徵著中國文化史上一種極大的成績了。

七

上面敍述了秦、漢時代之政府組織，我們再一論及當時的國家體制。大體人類組織國家，不外幾種類型。

第一種：如古代西方希臘之城市國家。

第二種：如古代西方羅馬帝國以及近代英、法帝國等。

第三種：則如近代美、德聯邦及蘇維埃聯邦。

但秦、漢時代中國人所創造的新國家，他的體制卻全與上述不同。他不是一個城市國家，或像封建時代的小王國，那是不用再説了。但他又並不是一大帝國，並非由一地域來征服其他地域而在一個國家之內有兩個以上不平等之界線與區劃。第三他又不是聯邦國，並非由秦代之三十六郡漢代之一百零三郡聯合起來組織了一個中央，他只是中央與郡縣之融成一體，成爲一個單一性的國家。他是「中國人之中國」，換言之，則在那時已是「世界人之世界」了。所以漢代人腦筋裏，只有「中國人管

中國事」，或説是「中國人統治中國」，而在中國人與中國之大觀念以下，再没有各郡各縣小地域各自劃分獨立的觀念。這一種國家，即以現在眼光看來，還是有他非常獨特的價值。我無以名之，只可仍稱之爲「郡縣的國家」。

城市國家是小的單一體，郡縣國家是大的單一體。至於帝國與聯邦國，則是國家擴大了而尚未到達融凝一體時的一種形熊。將來的世界若真有世界國出現，恐怕決不是帝國式的，也不是聯邦式的，而該是效法中國郡縣體制的，大的單一的國家體制之確立與完成。這又是中國文化史在那時的一個大進步，大光柴。

第六章　社會主義與經濟政策

一

中國政治思想上的「民本」觀念，淵源甚古。尚書、左傳、論、孟書中，這一類的理論，到處可見。秦、漢時代，文治政府之創建，與社會思想之勃起，二者並行，這是不足爲異的。

西周以下的封建社會，那時可説只分貴賤，不分貧富。農民受田百畝，繳什一之稅，大體上是在一種均產狀況下過活。封建社會漸次崩壞，農民遊離田畝，工商人自由的新生業出現，一般經濟，逐漸走上貧富不均的路，這已在上章約略説過。同時封建地主，亦希望稅收增加，又希望手續簡單。授田制度漸廢，認田不認人，只收田租，不再派分田畝。一面獎勵多耕，開除封疆阡陌，打破封建的舊格子，如此則農戶中間亦漸生兼并，富者田連阡陌，貧者無立錐之地，又兼平民軍隊興起，那時各國定制，殺獲敵方一甲士，可封五戶，成一小地主。井田制度破壞，農村均產狀熊消滅，這是古代東方封建社會崩潰一原因。

同時因郡縣國家興起，春秋以來支離破碎的幾個小諸侯，各自關閉在他們底封建格子裏的，到戰國時代，單只剩七個乃至九個大國了。那時國內和國外的商業驟盛，大都市興起。各國首都所在，全成爲當時的大商場，尤其著名的，如齊國臨淄今山東臨淄縣；趙國邯鄲今河北邯鄲縣；魏國大梁今河南開封縣；楚國的郢今湖北宜城縣，這些都是當時極繁盛的商業集散地。因政治集中而商業集中，因政治擴大而商業擴大，這又是古代東方封建社會崩潰之又一因。

二

自秦始皇到漢武帝一段時間內，統一政府穩定，文治制度成立，政治問題逐漸解決，而農村均產破壞，工商企業大興，社會經濟貧富不均的狀況，遂成爲一般人目光注意之集中點。

現在先述及當時一般農民的經濟地位。農民在當時，依照國家法律言，是一律自由而平等的，但依經濟實況言，則殊不盡然。每一個自耕農，須向國家繳納地租，這是極輕額的。依照法律規定，是十五稅一，但政府照例常收半額，實等於三十而稅一，並有時常常全部免稅。田租以外較大的負擔，則爲人口稅與兵役。兵役分三類，一赴中央，作衛兵一年，這是由政府資給的。一赴邊疆，作戍卒三天，這是沿襲古代封建慣例而來的。古代封建諸侯疆域狹小，戍邊三天，速往返也不過六七天。現在則國境遼廓，戍邊三天，實際無異於充當一個長時期的兵役。不願去的，許出錢免役。第三作地方軍一年。又須在地方政府服勞役，每年三十天。其不服勞役的也許出錢免役。就國家立法言，這些負擔不算得很重。但就當時一般社會經濟情形而論，則頗已於農民爲不利。

遠在戰國初年，錢幣的使用，已見開始，下迄漢代，又有黃金盛行。黃金一斤，抵當銅幣一萬文。金幣與銅幣的比數，相差甚遠。一般農民在使用銅幣的經濟狀況下，自然是不能寬裕的，經不起大地主與大商人之盤剝與壓迫。只要遭遇水旱天災，或家人疾病死喪，便不免要典押田畝以濟急。若把田畝典押，即失卻自耕農地位，變成一個租佃。佃戶須向田主繳納近於百分之五十的租額，田主向政府仍納三十之一的租，其餘的是他底利剩。如此則佃戶底經濟情況將更見惡劣。但在國家的法律地位上，雙方依然是平等的，而佃戶依然要按年繳納人口稅，及充當兵役與勞役。若他擔荷不起這些項目，就國家法律上看，他是一個逃避責任不盡職分之違法者。如此他只有兩條路可走。一：是遊離本鄉，逃脫了國家戶口册的稽查，成一亡命者。二：是把他自身出賣爲奴，奴隸的人口稅由其主人代繳，視平民加倍，他可不再負責了。若他既不敢亡命逃匿，又不肯出賣爲奴，則在屢屢不完口稅與勞役後，亦將爲政府没收充爲官奴婢。這是漢代奴隸最大的來源。

西漢人口，根據末年統許，約爲六千萬。當時的奴隸數，則史書未有精密記載，但大體計量，恐怕全國官私奴婢絕不致超過二百萬之數。在全國人口數中，該佔三十分之一左右。較之西方希臘羅馬時代的奴婢數，是不可相提並論的。中國文化，始終站在自由農村的園地上滋長。在一

般自耕農之外便是租佃農與雇耕農，他們的經濟狀況雖較差，但在國家法律上，一樣是一個自由平等的公民。至於在西方社會上的農奴制度，在中國是未曾實現過的。至少在有歷史詳確記載的時代下，並無大規模的農奴制度存在之跡象。在西漢的長安，雖有公開賣賈奴隸的市面，那時雖有家僅八百人以上的富戶，雖有一輩學者高唱重農主義與恤奴政策，但到底我們不能説漢代也有像羅馬般的農奴制度。

在國家統一的卵翼之下，商業繁柴，是不難想像的。但在當時人的觀念裏，他們之所謂商人，與我們現社會之一般商人，實有很大異點。只看史記貨殖列傳，他把採冶、製造、種殖、畜牧、運輸，種種新的生產事業，只要異乎以前百畝之家的封建農業的，全都歸納在一起，我們可以説，這些在當時是都被目爲商人的，因此養豬種橘，一樣的爲商人。我們可以設想，當時在江陵即今湖北江陵縣栽種千樹橘的一個大企業家，倘使一樹產百橘，每年便收橘十萬。在江陵是無法推銷此十萬橘子的，而那時亦並没有專銷橘子的商人或水菓行。那位種橘翁勢必自己想法，把十萬橘裝載車船，自己運輸到長安或其他大都市去。而且他的推銷，亦並不重在市場上，更要的是各地的封王封侯的大貴族與大地主。這一個種橘商人，他不僅墾地種橘需要奴隸與勞工，更重要的在其把十萬橘子裝入車船以後，如何向各地貴族王侯之府第以及各大都市運銷，勢必仰賴於更聰明更能幹的奴隸，所以當時有「連車騎、交守相」的「桀點奴」，又有「轉轂以百數」的大賈人。這是相因並至的。因此漢代的奴隸，在田莊耕作的比較少，而在都市或舟車道路活動的比較多。奴隸農業遠不如奴隸商業之重要。而一般奴隸的智力及其生活，亦許較普通農民爲優越。農民中的活動份子，儘可因爲没有資本憑藉而自願爲奴的。政府對於奴隸，徵收人口稅，要比平民增額一倍。每一平民，每年一百二十文，一奴隸需二百四十文。這些全歸收養奴隸的主人們負擔。但因工商生業利潤較厚，因此在當時，仍禁不得蓄養奴隸風氣之盛行。

漢代另有一種變相的奴隸，稱爲「賓客」的，在當時社會上，亦極重要。戰國中葉以下的貴族，常有好客喜士的，如孟嘗君、信陵君等，這一風氣流傳到西漢，便成爲「任俠」。當時一般農民社會，因受經濟壓迫，出賣爲奴，其情形已如上節所述。亦有不願出賣的，他要逃避政府的力役與口稅，則只有亡命，亡命是流亡異地，因此逃脱政府戶口籍貫之調查而獲得非法自由的一種行爲。但在那時，雖説有熱鬧的大都市，卻並没有像近代式的旅館與客店，因此流亡人不得不找尋寄居與窩藏他的家庭。那些窩藏流亡人的家庭，在法律上是犯法的。但他們卻寧肯冒犯國家法令，窩藏流亡罪人，這便成其所謂「任俠」。當時有些大俠的

家裏，往往窩藏到幾百個亡命者，在當時則只稱「賓客」，不稱奴隸。那些賓客，寄居在此窩藏者的家裏，爲實際生活上的需要，不得不幫助此窩主共謀生業。這是一個犯罪者流亡人的集團，因此他們經營的生業，也往往是幾種不公開的犯法事業。最普通的如私鑄幾幣，入山開礦，採伐森林，甚至掘墓盜塚，路劫行商等事，都是他們所慣爲。那一輩任俠，一面擁有徒黨，肯爲他出死力，一面擁有財富，可供他行賄賂。因此這一輩人，在當時社會上亦佔有極煊赫的地位與橫暴不可當的權勢。

我們可以說，「商賈」與「任俠」是西漢初年社會上新興的兩種特殊勢力，是繼續古代封建社會而起的兩種「變相的新貴族」。嚴格言之，他們不是貴族，而是富人，但富人與貴族一樣擁有徒黨，一樣可以超然一般羣衆之上，憑藉其特異地位而干犯國家法令。其背後的原因，則爲社會貧富不均，驅使一輩貧苦民衆投奔他們身邊來造成他們的權勢。要剷除這種特殊權勢，首先應該著眼在經濟的平衡上。但漢代儘不乏寬恤農民的政令，田租已甚輕，力役亦不重，待遇農民方面已算十分優厚，再要想法，自然要從壓制富人方面下手。任俠本來是犯法的，雖得社會上一般勞苦大衆無識的稱譽，但在政府方面，竟不惜首先採用一種嚴厲手段來對付。在漢景帝時代，各地的大俠，已爲政府絡續摧破。到武帝時代，政府目光便轉移到商賈們的身上。

三

當時獲利最厚最大的商業，首推「鹽」、「鐵」兩項。鹽爲人人佐膳所必需，鐵器亦家家使用，因此把握這兩項商業的，擅利最厚。當時的政府，便創出一個「鹽鐵官賣」乃至「國營」的政策來。政府的理論是，鹽鐵爲天地間自然的寶藏，其利益應該爲社會大衆所共享，不應由一二私家獨擅。因此政府在鹽鐵出產地特設官經營製造、運輸與銷售等事，免得爲商人所霸佔。鹽鐵以外爲政府所專賣的便是「酒」，酒爲人人所喜，但是一種奢侈的飲料，因此政府收歸專賣，帶有「寓禁於售」的意思。

當時對於幾種特定的商品，收歸政府官賣以外，又對一般商人，設法增徵重稅。當時增徵的標準，不許其貿易之利得，而只計其經營業務之成本與資財。各商人各自對其資本財產，由自己估價呈報，政府即據報抽收。儻商人呈報不實，由旁人告發，則其全部資財得由政府沒收，而許報告者以半數之酬。此一政策，在當時曾引起絕大騷動，對於一般富商

大賈極爲不利。但在政府的理論上，是依然根據於「裒富而益不足」的原則而來的。

漢武帝時代的經濟政策，並不盡於上面所舉，我們只藉此説明當時一輩人對調整社會經濟的意見。漢武帝此種經濟政策，其背後有很深厚的經濟理論做他的背景。在小戴禮記的禮運篇裏，有一段描寫當時人理想中的社會經濟狀況的，説：

人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜、寡、孤、獨、廢、疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己。力惡其不出於身也，不必爲己。

這是秦始皇到漢武帝時的一種理想社會主義。這一種理想，在中國儒家思想裏，本有一貫甚深之流衍。直到漢武帝時，大儒董仲舒，還屢屢提出近於此類的理論。他説：

大富則驕，大貧則憂。憂則爲盜，驕則爲暴，此衆人之情。聖者使富者足以示貴而不至於驕，貧者足以養生而不至於憂，以此爲度而調均之。

這是一個中國儒家傳統的「均產論」。這一個均產論，有兩點極可注意。

第一點：此所謂均產，並不要絕對平均，不許稍有差異。中國傳統的均產論，只在有寬度的平面上求均。寬度的均產中間，仍許有等差。

第二點：在此有寬度的均產中間，不僅貧人應有他最低的界線，即富人亦應有他最高的限度。因此中國傳統經濟政策，不僅要「救貧」，而且還要「抑富」。中國人認爲大貧大富，一樣對於人生無益，而且一樣有害。因此貧富各應有他的限度，這兩種限度，完全根據人的生活及心理，而看其影響於個人行爲及社會秩序者以爲定。

中國人的經濟理論，完全如他的政治理論，同樣根據人生理想爲出發，歸宿到人類内心之實際要求上。並不曾就經濟而論經濟，結果乃致經濟與人生脱節，如目前世界之形勢般。中國儒家傳統經濟理論，其實仍只是一個「禮治主義」，此在荀子書中發揮得最透徹，西漢學者的一般見解，大概都由此而來。

四

但漢武帝的經濟，在當時並不收效，而且流害甚大。漢武帝雖則引用了許多好理論，但當時的政府，實際是括削富人財力來支持撻伐匈奴以及開闢各邊疆的兵費，甚至是用來彌補宮廷一切迷信及奢侈的浪用。到漢武帝末年，社會均產的理想，幾乎變成普遍的破產。但武帝以後的一般學者，大體上依然贊成武帝時代的經濟政策，只主張由一個節儉的政府來實施。這一種意見，逐漸醞釀，而促成王莽的變法。

王莽由禪讓的理論代替爲天子，他應該變法，一新政治。政治的終極目標爲民衆，民衆的基本要求在經濟。先要經濟均等，不使社會有大貧大富，然後再好講教育與其他。因此王莽變法的最大目標，便專注意在經濟問題上。他一方面要提高農民的生活水準，一方面要裁抑富商大賈的資本勢力。他最重要的幾條法令：

第一：是田畝收歸國有，再公共分配，這是要恢復西周時代井田制度的。在此制度下，可使永絕田地兼并，使耕者有其田，不再有佃農與雇耕人。

其次：便是廢止奴婢，受解放的奴婢，各向政府受田，重過自由獨立的平民生活。

其三：是繼續漢武帝時代的政策，厲行專賣制度，鹽、鐵、酒、錢幣及銀行五項，均不許社會私人經營。

其四：是對富商大賈施以各種重稅與限制。譬如養一奴婢，便需出錢三千六百文，較漢制增十五倍，較普通平民的口稅則爲三十倍。

其五：則王莽並主張根本廢絕貨幣制度。

在當時人的意見，認爲社會貧富不均，由於富人之剝削，而剝削之根源，則由於商業與貨幣制度。若將貨幣制度取消，使民間重回到以物易物的原始狀熊，則農民庶可永保其經濟上之平衡地位，而不再下降。這一個見解，也並不起於王莽時代，在漢武帝以前已有這種理論了，不絕的傳衍下來，直到王莽時代，始見諸實施。

王莽的經濟政策，因種種原因而歸於失敗，但繼續王莽以後的，也還依然依照著這一個理論，不過在推行上則比較的弛緩。解放奴隸的命令，在光武時代屢次頒佈，重農抑商，控制經濟，不使社會有大富大貧之分，這是中國自從秦、漢以來兩千年內一貫的政策。中國的社會經濟，

在此兩千年內，可説永遠在政府意識控制之下，因此此下的中國，始終没有產生過農奴制度，也始終没有產生過資本主義。

五

經濟生活，只是整個文化生活最低的基層，若没有相當的經濟生活作基礎，一切文化生活無從發展。但經濟生活到底只是經濟生活而已，若過分在經濟生活上發展了，反而要妨害到其他一切文化生活之前途。我們不妨説，經濟生活是消極的，没有相當滿足是絕對不成的，但有了相當滿足即該就此而止。其他文化生活如文學藝術之類，則是積極的，没有了初若不打緊，但這一類的生活，可以無限發展，没有限度的。中國傳統人生理論，似乎正是認定了這一點，對經濟人生總取一個消極態度，對其他文化人生則取了積極態度。

古代的封建貴族，秦、漢以後是没有了。由軍隊打仗出身的新貴族，自漢中葉以後也漸漸告退了，這已在上章裏説過。社會新興的商賈富人以資產爲貴族的，現在也由政府法令不斷裁抑而失勢。無論在政治法令上，以及經濟權力上，全社會常逐漸走向平等的道路，這是中國人的傳統理想。

但我們要注意，中國人此種理想，並不在只求經濟生活之平等，而在由此有限度的平等的經濟生活之上，再來建造更高的文化人生。因此中國人一面看不起專以求財富爲目的的商人，一面又極推尊以提高文化人生爲目的的讀書人。把握此種理想而想法子來實現的這一責任，便在這輩讀書人身上。若説在秦、漢以下中國社會上比較像有特殊地位的，也便是這一輩讀書人了。現在讓我們再來看一看漢代讀書人的一般境況。

六

漢代的讀書人，大體上都由農業社會裏出身，他們都先過著半耕半讀的生涯。譬如漢武帝時代的朱買臣是一個樵柴者，公孫弘是一個牧豕的。像此之類，前、後兩漢書裏儘可找出許多例。農業社會有他一定的休閒期。一到冬季，便可乘暇讀書。那時的經學，所謂「玩經文，通大義」，並不像後來般煩瑣。按照當時情形，每年以一冬讀書，三冬便可通熟一經。在十五歲以前，先習爾雅、孝經、論語諸書。十五以下，開始讀正經，三年通一經，十五年便可通熟五經，那時還不過三十歲。漢代常有命地方官察舉「孝子廉吏」及「茂才異能」之士的詔令，鄉村學

者儘有被舉希望。公孫弘在晚年察舉賢良，對策稱旨，不數年即爲丞相，晉封侯爵。那時郡縣地方政府，屬吏都由長官自辟。只要鄉村有大儒碩學，地方官亦常辟召爲掾屬，不久便可升遷。自漢武帝以下，文風漸盛，社會競知嚮學。一方有名儒，學者四面而赴，所在結集。往往一個學者，其先後來學著弟子籍的，多逾千人，少亦數百。如此之例，愈後愈盛，到東漢爲更甚。因此，一個學者，即不出仕，在其壯年以前，可以躬耕自給。在其中年以後，體力漸衰，聲聞日廣，亦可仰給於來學者之束脩甘旨，以爲仰事俯蓄之資。他們粗淡的生活既易解決，而社會的榮譽，又使他們有無窮之慰藉。因此一輩高尚澹泊之士，常願終老村社，不受朝廷之招聘，與郡縣之徵辟。如此則更增加了一般學者之地位。

西漢政府，是與鄉村息息相通，並無隔閡的。政府官吏，幾乎全都由鄉村學者出身，因此他們共通的經濟見解，常求繁榮農村，裁抑商業。漢代又有一種禁令，凡仕宦爲官的，即不許兼營商業。此乃漢武帝聽從董仲舒意見所定。而政府又有種種限制，使商人雖有財富，不得從事奢侈誇耀的生活。此在漢高帝時，已有「商人不得衣絲乘車」之禁。生前的屋宇，死後的墳墓，皆有規制，不得踰越。此是中國人傳統之所謂「禮治」。因此經商爲富的人，雖富而不榮；耕讀傳家的，雖貧而尊。一旦顯揚，遠爲富人所不及。政府的政令以及社會學者的提倡，積漸成風，使一般人相率捨棄「經商服賈」的賤業，而轉換到「通經服古」的路上來。在西漢晚期，有一句名言說：「黃金滿籯，不如遺子一經。」這是說，與其把滿筐黃金傳給你的兒子，還不如付他一部經書。因通熟一部經書，可以成名立業，安富尊榮。若滿筐黃金，雖可作爲資本，經營發財，但上爲政府所裁制，下爲社會所卑視，縱有多金，無所用之。因此一輩商人，只要家境粗給，也便急於改業，讓他們的兒子離市場，進學校，遠道從師，學爲儒雅。因此漢武帝與王莽種種禁抑商人的律令，雖到東漢時代未能嚴厲執行，而東漢的商人卻遠不如西漢般活潑。東漢社會，既不是貴族中心，又不是軍人中心，亦不是富人中心，而成爲一種士人中心即讀書人中心的社會了。其原因便在此。

但在西漢時代，舊的貴族與軍人的勢力，尚未完全摧毀。新的富人與讀書人的地位，尚未明白確定。因此西漢二百四十年的社會，時在動盪，因而格外顯得有一種强健的活力。一到東漢時代，社會中心的領導地位，已確定落在讀書人手裏，因此社會漸趨安定，而一種强健的活力也漸見萎縮，不如西漢般虎虎有生氣。

中國是一個大一統的國家，從事政治事業是最尊榮的。只做一縣令，所轄土地逾百里，所屬人口逾萬戶，縣廷掾屬，有多至千人以上者，這些全都由縣長自由辟署。這已儼然像古代一小諸侯。若爲一郡太守，轄地千里，屬戶百萬，更可多所展布。漢代又獎勵官吏久任，在職數十年不更易者有之。其升遷又甚速捷，由縣令即可擢升郡守，由郡守即可內轉九卿而躋三公。往往有由屬吏察舉十數年，四五轉即至三公之尊。一爲三公，則全國事務，無所不當預聞。天下安危，繫諸一身。因此中國的讀書人，無有不樂於從政的。做官便譬如他底宗教。因爲做官可以造福人羣，可以發展他的抱負與理想。只有做官，最可造福人羣，不得已退居教授，或著書立說，依然希望他的學徒與讀者，將來得依他信仰與抱負，實際在政治上展布。至於經商致富，最多不過身家溫飽，或澤及鄉里而止。有大才智的，寧願安貧守道，希望一旦在政治上得意，不肯經商自污，爲一時私家經濟打算而有累清名。這恐是中國社會上特有的一種觀念，配合於其政治、經濟各方面狀態而產生的一種極關重要的觀念。這一種觀念，在異社會、異文化的人看來，自覺有奇異之感。但非知此意，即不易明白得中國歷史之真態與其文化精神之根本託命所在。

但如我們用純經濟的眼光來觀察，則這裏便又是另一番景象。只要你服發月俸二千石的官職，外官自郡太守起，內官自九卿起，達十年二十年以上，無論你是出身農村社會的一個平民學者，無論你居家如何清廉，但是你在當時的社會上，自然是居於翹然特出的地位了。郡守九卿的屬吏，皆由他們自己拔擢援用，自己察舉推駕。將來這些屬吏各自在政界上有出身，有地位，便是你的門生故吏遍滿要津了。那時書籍寫在竹帛，竹重帛貴，頗不易得。流傳難廣，一個仕宦家庭的子弟，自然有他讀書與從政的優先權。而且讀書家庭間聲息相通，這裏邊不免要相互幫忙。在國家法律上，讀書從政是公開的，平等的，國民人人可得；但在社會實際情形上，則這兩種權益，容易在少數家庭中永遠佔到優勢。因此東漢時代頗多由「累世經學」的家庭而成爲「累世公卿」的家庭。那時雖已沒有貴族世襲的制度，但終不免因爲變相的世襲而成爲變相的貴族。那種變相的貴族，便是所謂「士族」。這種端倪，早起於西漢末葉，到東漢而大盛，下及魏晉南北朝，遂成爲一種特殊的「門第」，我們無以名之，只有名之曰「郡縣國家文治政府下之新貴族」。這種新貴族形成之後，中國社會又自走上一個新階段，造成一種新形態，這是我們要在下一章裏述說的。

七

現在我們先把本章要旨，再概括述説一番。中國社會從秦、漢以下，古代封建貴族是崩潰了，新的軍人貴族並不能代之而起。若照社會自然趨勢，任其演變，很可能成爲一種商業資本富人中心的社會。這在西漢初年已有頗顯著的跡象可尋。但因中國傳統人生理想，不容許這一種富人中心資本主義的社會產生，因此在文治政府之不斷控制下，商業資本終於短命，而新的士族逐漸抬頭，成爲貴族軍人與富人以外的另一種中心勢力與領導階級，這便是東漢以下之所謂「士族門第」。這一種士族門第，他的立場，並不站在古代血統傳襲的觀念上，亦不憑藉後世新起的軍人强力與商人富力來支持其地位，他們的特殊地位，乃由另一憑藉而完成。他們是憑藉在國家特定的法令制度上，在他們自身的教育上，換言之，是在他們的智力與道德之特別超詣上。

在西方歷史上，除卻貴族、軍人與商人外，其在社會上佔有特殊地位的尚有教會中的僧侶或教士。此在中國則因宗教不發達，因此僧侶一派從未佔有特殊地位。若把中國儒家看作一種變相的宗教，則五經便是中國儒教的經典，那些東漢以下的士族，便相當於西方中古時期之僧侶。

我們不妨稱儒家爲一宗教，那是一種現實人生的宗教，是著重在現實社會與現實政治上面的一種「平民主義與文化主義的新宗教」。西方宗教是「出世」的，而中國宗教則爲「入世」的。西方宗教是「不預聞政治」的，而中國宗教則是「以政治爲生命」的，這是雙方的不同點。但是無論如何説法，中國社會在東漢以下新士族門第之形成，這是中國文化歷史衍變中一種特有的形熊，在世界任何民族的文化史上並無相似或同樣的形熊可資比較。這是研究中國文化史的人們所應特別注意的。

第七章　新民族與新宗教之再融和

一

中國在秦、漢時代，根據先秦人的觀念與理想，對於他將來的政治制度以及社會形熊，奠定下基礎，明確了趨嚮，這已在前兩章裏約略述過。經歷了西元前二二一至西元一八九，四百年的全盛時期，下面接著一段西元一九〇至五八八同樣四百年的中衰期。中國史上叫做魏晉南北朝時期。這一時期裏，有兩個最顯著的特徵，一是新民族的羼雜，二是新宗教的傳入。

讀史的人多把此一段轉變時期來和西方史上的蠻族入侵和羅馬衰亡相提

並論，但其間實有一極大不同之點。在西方是羅馬民族衰亡，日耳曼民族代興，在中國則依然是自古以來諸夏民族的正統，只又繼續羼進了一些新分子。在西方是羅馬文化衰亡，希伯來宗教文化繼之代興，在中國則依然是自古以來諸夏文化的正統，只另又羼進了一些新信仰。因此在西方是一個「變異」，在中國則只是一個「轉化」。這是羅馬衰亡和漢統中衰所絕然相異的。

何以漢代衰亡，而中國没有走上像西方史上羅馬覆滅時的景象？這因漢代建國本與羅馬不同。羅馬建國，憑靠少數羅馬人爲中心。羅馬以外區域雖大，到底只是羅馬的征服地，並不是羅馬的本幹與基礎。漢代立國，則並非向外征服，而是向心凝結。他是四方平匀建築在全中國廣大地域的自由農村上面的。他的本幹大，基礎廣，因此一時雖有病害，損傷不到他的全部。羅馬衰亡，如一個泉源乾涸了，而另外發現了一個新泉源。魏晉南北朝時代，則如一條大河流的中途，又匯納了一個小支流。在此兩流交匯之際，不免要興起一些波瀾與漩渦，但對其本身大流並無改損，而且只有增益其流量之宏大與壯闊。但是漢代四百年的全盛期，何以到底也不免一個衰頹的突然降臨呢？這大體上不外兩個原因。

一：東漢王室繼承著四百年的長治久安，安富尊榮積而腐化。

二：東漢士人爲當時社會領導中心的，也與西漢不同。西漢士人大半出身在自由農村裏，帶有一種穩健壯旺的精神；東漢士人則漸漸出身於貴族門第，與自由農村隔絕，没有西漢士人的樸實健全。因此西漢學術尚是粗疏闊大，元氣淋漓，一到東漢，漸變爲書生式的煩瑣章句訓詁形式了。

積此兩因，遂以招致魏晉南北朝四百年的中衰。但到底没有破壞到廣大的基層與幹部，因此中國文化雖在厄運中，還是生機不息，照常有衍進。

二

現在先說「異民族之羼雜」。

在中國人觀念裏，本没有很深的民族界線，他們看重文化，遠過於看重血統。只有文化高低，没有血統異同。中國史上之所謂異民族，即無異於指著一種生活方式與文化意味不同的人民集團而言，這在上面已經講過。

在中國北部，因天然環境之不同，限於氣候土壤種種條件，中國內部農村文化，到此受到障礙，不能推進，於是環踞著許多的游牧社會，與中國大部的農村生活隔成兩截。在東漢末年，正北方有匈奴，東北方有鮮卑，西北方有氐與羌，這些在當時是羣認爲異族的，但在歷史記載上，即相互間的傳說上，則匈奴、鮮卑、氐、羌一樣與諸夏同一祖先。匈奴出於夏，羌屬姜氏，鮮卑爲有熊氏，氐出有扈氏，好像全是同族同統。這裏面可有兩個解釋。第一：他們和中國諸夏，在很遠的古代，或許是同出一源。第二：則只要他們一接觸到中國文化，便受到一種感染，情願攀附華夏祖先，自居於同宗之列，而中國人也樂得加以承認。因此歷史上遂把這許多話大書特書的記下。這正可證明中國人傳統民族觀念之融通。因此中國人對當時他們所謂的異民族，也並不想欺侮他們，把他們吞滅或削除，只想同化他們，讓他們學得和自己同樣的生活方式與文化習慣。這是中國人的對外政策，自名爲「懷柔政策」的，這是一種使人心悅誠服，禁不住由衷記念我而自己軟化乃至同化的政策。

中國人在此懷柔政策下，常常招致邊外的歸化人，讓他們遷移到邊疆以內，給以田地，教之稼穡，漸漸再施以中國傳統的教化，直到東漢末年，這一種邊內雜居的異民族，日漸地多了。尤其是三國以下，匈奴人居住在今山西省太原以南的一帶，最稱繁盛。其次如鮮卑人居住在東北境的遼河兩岸，氐與羌人居住西北的甘肅省境。他們全都習得中國的農事生活，及相當的教育程度，他們在當時已無異於中國人之一部分了。乘著漢代末年的大饑荒，中央政府解體，各地士族憑藉固有的特殊勢力，羣起割據，而那些由塞外內遷的胡人遂亦乘機興亂。這在當時，與其說是一種民族鬥爭，無寧說是一種社會紛擾。因此不斷的紛擾，逼得西晉王室南渡，西元三一七建都建康，即今之南京，歷史上稱爲東晉。同時有大批北方士族隨著政府南渡，遂形成了那時期的中國正統。

由東晉傳於宋、齊、梁、陳四朝，後代歷史上稱之爲南朝。而北方則經歷了一百多年之長期混亂，歷史上稱之爲五胡十六國之亂，北方終於合併爲一個政府，這是一個擁戴鮮卑人爲君主的政府，歷史上稱爲北魏，因以示別於南朝，而又稱爲北朝。北朝又分裂爲東、西二政府，東魏、西魏以及北齊、北周，最後到隋朝起來，又把中國南北統一。

三

我們在此一段長時期紛擾中，所要首先指出的，當時中國雖分南、北兩方，但實在全都應該屬於中國傳統文化的系統，決不能說那時的北方，

已經不是中國文化而另有一種異族胡人的文化。那時雖有大批中國士族，隨著東晉王室南渡長江，但大部分的中國士族，依然保留在北方並未南遷。他們是中國傳統文化在北方的承繼人和保護人。當時北方政府，雖擁戴胡人爲君主，但實際政治的主持與推行，則大部還在中國士族手裏。當時中國北方士族，他們曾盡了教育同化胡人之極大努力。從某一方面說，他們恰如西方的基督教會，曾在中世紀裏也盡了教導開化北方蠻族的功能。只是西方基督教會並不直接羅馬傳統，而爲當時的一種新興勢力，而中國北朝時代的北方士族，則在歷史上並非一種特起的與中國人素不相關的異民族，他乃直接自東漢以來在社會上已經形成的一種組織與機能，不過在此紛亂狀熊下更見其特殊有意義的貢獻而已。因爲西方中世紀的基督教會，並非直接羅馬政治傳統，故而他們要另自組織，形成一種非政治的宗教勢力，將來不免與北方蠻族新興的政治勢力相衝突，而在此蠻族的新政治機能未達十分完成之前，便有一段所謂的西方「封建時期」。在中國則北方士族直接兩漢傳統而來，因此北朝政府裏雖羼進許多胡人，但其政治上的大傳統，依然沿襲兩漢文治政府之規範，雖在小節目上，不免有許多差異，但大條理大法則，則並無變動。因此當時中國雖分南北兩政府，但此兩個政府同樣是沿襲秦、漢以來郡縣國家文治政府之規範，在中國史上不致再有一個封建社會出現。

這許多北方士族，便是撐持過這一段狂風惡浪的險要灘頭之掌舵人。他們又如病人身上起死回生的赤血球與活細胞。他們在社會上，本有一種特異地位，一經變亂，他們隨著需要，羣起團結他們的本宗親族，以及鄉里的附隨民衆，而形成了許多在經濟上可以自給，武力上可以自衛的大集團。當時一個大家族，有包含著幾千個小家庭，又組織成幾千乃至萬人以上的自衛部隊的。他們聯合宗族，是推本於古代「孝」與「仁」的觀念而來；他們保衛鄉里，是推本於古代「義」與「忠」的觀念而來。原來東漢的「察舉制度」，最要的在採取宗族與地方的輿論。在宗族爲「孝子」，在鄉里爲「廉吏」，便有被察舉的資格。因此格外養成了當時士族重宗族重地方的觀念。但士人的終極目的，是在貢於王朝，獻身國家。因此當時士族，雖極重宗族與鄉土，也不致專爲宗族與鄉土著想，而造成一種封建與割據。

當時的胡人，起先賴藉他們自己的民族意識而號召，易於團結成一種武力，在紛亂局面下奮起，推倒握有傳統政權的王室。但他們遇到這許多散處社會各方的士族勢力，到底不得不讓步而與之相妥協，無法把他們整個消滅了。這便形成了在當時北方中國胡、漢合作的局面。諸胡政府與漢人士族的合作，此種形勢，又頗似於西方社會封建形成之情熊。但

當時的北方士族，另一面還擁有兩漢傳統的政治理想與政治精神，他們依然抱有天下統一世界大同的潛在希望，他們決不願在胡人政權下獲得一宗族一地方的權益而自足，他們依然要在政治上重新再建兩漢文治統一政府之規模。因此在中國北朝時期，儘像有封建復活之現象與趨勢，但到底很快便建立起一個統一政府來。而且這一個政府，又不久便創設了許多極合傳統理想的新制度，像調整社會經濟的「均田制」，與整頓國民兵役的「府兵制」等。將來全都爲隋、唐政府所效法與承襲。這些全是當時北方士族的貢獻。換言之，即是中國傳統文化力量之表現。我們若撇開北方政府擁戴胡人爲君主的一端於不論，我們儘可説當時的北方社會，對於中國傳統文化精神之發揚與衍進，有些處尚超於南方社會之上。

我們若説當時北方士族爲中國傳統文化之承繼人與保護人，則我們亦可説，當時南方士族爲中國傳統文化之宣傳人與推廣人。因爲其時長江以南，同樣有許多當時認爲異族的即古代諸蠻之遺種，盤踞生長，尚未達到與中國大部民衆同一生活同一文化之水準。當時中國南、北兩方，實在同樣進行著民族融和與文化傳佈的大工作。同樣的孱進了許多民族新分子，同樣的把傳統文化更擴大。不過讀史的人，只注意在政治的浮面，因而不覺得這一種工作之意義。我們儘不妨説，魏晉南北朝時期，實在是繼續著春秋以前完成了中國史上第二次的民族融和與國家凝成的大貢獻。這實在可認爲是中國傳統文化在經過嚴重測驗之下的一種强有力的表顯。

四

我們繼此説到新宗教之傳入。

中國傳統文化，一到先秦時期，本已超越宗教需要。人生理想，已可不賴宗教信仰而完成。但到東漢中葉以下，便禁不住社會上一般宗教要求之復活。這裏面一個最要理由，便是由於儒家思想作爲社會人生領導中心的功用之漸次墮退。這一種墮退的徵象，最顯著的便是上面所述東漢王室腐化，與士族門第之興起。本來儒家思想可以代替宗教功用的，他是一種現實人生的新宗教，他已具有宗教教義中最普遍最重要的「慈悲性」與「平等性」，他亦具有宗教家救世救人的志願與能力。他與宗教之不同處：

一則：宗教理論建立在外面「上帝」與「神」之信仰，而儒家則信仰

「自心」。

二則：宗教希望寄託於「來世」與「天國」，而儒家則即希望「現世」，即在現世寄託其理想。秦、漢時代遵守著儒家思想的指示，大家努力向天下太平世界大同的境界而趨赴。他們只著眼於現實人生之可有理想，這一種理想之實現，已足安慰人心的要求，因此不再有蘄求未來世界與天上王國之必要。但一旦王室腐化，士族興起，此種現實人生可有的理想境界逐漸消失，人心無寄託，無安慰，自然要轉移到未來世界與空中天國去。這是中國人民在當時感覺到宗教需要的一個最大理由。

印度佛教適於此時傳入中國。佛教思想中之慈悲觀與平等觀，這是與中國傳統觀念最相融洽的。而且佛家思想裏，更有與中國傳統精神極易融洽之一點，即在他的一種「反心內觀」的熊度。我們可以說，古代希臘的自然哲學，與希伯來人的宗教信仰，雖則他們顯有不同，但有一點是相同的，他們同樣撇開自己，用純客觀的眼光向外探索。希臘人用的是科學方法，來尋求自然真理；希伯來人用的是宗教精神，來信仰一個上帝之存在。無論上帝與自然，同樣「超於人類自身之外」。人類先須撇開自己，一意向外，始能認識此種科學或宗教之真理。

中國的傳統觀念，尤其是儒家思想，則一切「著重在自身」，一切由自身出發，一切又到自身歸宿。他看世界萬象，並不用一種純客觀的眼光，並不覺得世界外我而存在，與我爲對立。他卻慣用一種「物己融和」的，「人格透入」的看法。向外看猶如向內看，他常把外面內面看成一片，他把自己放大了，不認狹窄的自己與廣大的外面互相對立。這一種熊度，即在道家，也還如此。故曰「天地與我並生，萬物與我爲一」。

在中國人眼光裏，没有純客觀的世界，即世界並不純粹脫離人類而獨立。因此在中國思想裏，不能產生西方的宗教，也不能產生西方的科學。但佛教精神在此上頗與中國思想符合。他雖則成一宗教，但信仰的對象並不是外在的上帝，而是人類自身諸佛菩薩，這一層，正和中國人崇拜聖賢的理論不謀而合。因此佛教理論，亦常從人類自身出發，仍歸宿到人類自身。我們可以說佛教還是一種「人本位」的宗教。而基督教則是一種「天本位」的宗教。所以基督教要從天地創始上帝主宰說到萬物人生，而佛教則只從人的身上，尤其是人的心上，說到外面萬物衆生與大千世界。因此基督教極易與希臘哲學合流，而佛教思想則甚爲中國人民所讚許。

但佛教思想有與中國儒家顯相違異之一點。儒家對現實人生抱一種「積極樂觀」的熊度，他對於人類心理有一種極深刻的觀察，認爲只要根據人類自有的某幾個心熊，就此推擴，便可達到天下太平世界大同的現實人生之理想境界。佛家則對人生徹頭徹尾的「悲觀消極」，他們並不主張改善人生，而主張取消人生。他們對人心又另有一種看法，他們根據另外某幾個人類心熊，認爲應該由此入手，把現實人生的一切活動逐步取消，以達到個人心境上之絕對安靜，即「涅槃」。乃至於人生之根本取消。在這上，佛家思想乃頗與中國道家爲近。道家對於現實人生是悲觀消極的。佛教初輸入，即依附著此種在當時盛行的悲觀與消極的道家的人生觀而流布。

但道家與佛家亦有深刻的相異點。佛家「嚴肅厭世」，因此有出世的要求；道家只消極悲觀，卻不嚴肅厭世，因此變成「輕蔑隨順」一種玩世不恭的遊戲人間。因此這兩種悲觀消極的人生觀，到底還要分道揚鑣，各自發展。佛教依附道家思想而流傳，道教又模倣佛教形式而產生。在佛教傳人中國的前後，遂同時有道教之成立。但道教正因爲缺乏嚴肅厭世的心理，所以到底不成其爲一種真的宗教。嚴肅厭世的真宗教，到底是外來的，不是中國傳統文化之所有。

五

再換一觀點言之，儒家是「純乎站在人的本位上」來觀察與辨認宇宙萬物的，道家則「頗欲超脫人本位」而觀察辨認外面的世界。這一點，道家思想又似頗有與西方自然科學接近的可能。道家對現實人生，始終抱著一種黏著的熊度。他雖對現實人生抱悲觀，但並不向現實人生求擺脫。他依然要在現實人生裏尋求安頓。他不像佛家直截主張取消現實，道家只想放寬一步從超乎人本位以外的觀察與辨認中來熟識此世界，然後操縱之以爲我用，使我得到安樂與寧靜。因此道家思想常偏近於方術的。但他不能像古代希臘人以及近代西方人之活潑壯往，積極奮鬥，又不能徹底超脫自身，對外物真作一種純客觀的考察與玩索。因此中國的道家思想，他雖含著不少近於西方自然科學的成分，卻永遠產生不出西方的科學來。

道家既看不起現實人生，又不肯直截捨棄，他雖想利用自然，又没有一個積極奮鬥的意熊，因而曲折走上了神仙與長生的追求。這是人類自自在在，不費絲毫手腳，不煩奮鬥吃苦，而在自然界裏獲得了他種種的自由與要求之一種詩意的想像。在先只如秦始皇、漢武帝，在現世界功成

志滿，覺得現實人生已達頂點，更無可往，日暮途窮，遂想訪神仙求長生，聊以自慰。後來東漢的士族們深感王室腐化，世事不可爲，想在自己小環境裏藏躲逃避，自尋安樂，因而閉門習靜，焚香默坐，或誦經咒，或服食藥物。這依然是黃老方術，不是宗教信仰。

那時道家思想尤其盛行的有兩處，一在今山東、江蘇省境，一在今四川省境。這兩處都可與印度發生交通關係。從山東、江蘇沿海乘海舶到交趾，這是海上接通印度的一條路。從四川向西南，從陸路穿過西南夷，從今雲南省大理入緬甸境，這是陸上接通印度的一條路。或許在東漢中晚期，印度佛教已不斷從此兩處漸漸間接直接傳來中國，中國社會正在厭倦現實人生，便無意中把他們所知道的粗淺的佛教傳說牽强附會到中國固有的道家思想中去。當時還不過爲的消災降福，升仙長生。因此當時有把老子與釋迦同室祭祠的，在東漢的王宮裏已有此種風氣。這便是由道家漸漸過搭到佛教上去的開始。直到此種風氣，散布愈廣，滲透遍了廣大的農村社會，遂有漢末黃巾之亂，促成漢王室之崩潰。

在東漢王室崩潰以前，佛教在中國，只在社會底層暗暗生長，還沒有浮現到社會上層來。但一到三國時代，形勢便不同。兩漢四百年的傳統王室，徹底崩潰，社會大亂，人心無主，傳統文化尊嚴掃地，中國人民遂開始正式的皈依佛教。中國始有正式僧人，並西行求法。西元二五九年，穎川朱士行出家，爲中國有正式僧人之始。直至西晉末年，北方大亂，諸胡羣起，那時佛法更見盛行。胡人中不少信受佛法的。他們自認在中國不是傳統的統治者，因此很情願來宏揚非傳統的宗教，最著名的如石勒之敬事佛圖澄，苻堅之敬禮釋道安，姚興之敬禮鳩摩羅什，北方佛教因受諸胡君主之尊獎而大宏。因此北方佛教，始終與政治發生密切聯繫。但一切實際政治問題，到底不能仰賴佛法來解決，於是北方士族遂始終把握到領導實際政治的地位與權威。他們想要與佛法抗衡，便權宜的推出道教。

北魏太武帝時，開始有道、佛兩教之衝突。這一個衝突，以北魏大臣崔浩爲中心。崔家是北方士族的代表，這一衝突，實在不好算是宗教思想之衝突，而是政治問題的衝突。崔浩提倡的是寇謙之一派的道教。寇謙之在當時被尊奉爲「天師」。他採用了不少西漢時代的「五德終始說」，這已不是東漢以來流傳在社會底層消極的神仙長生的道教，而又重返到西漢時代儒生提倡的「天人合一」的政治理論的傳統上去了。在此衝突過程中，有「盪除胡神，擊破胡經」的口號發現，可見這一個衝突，顯然是北方士族想把政治領導權牢牢掌握在自己手裏的一種努力。

一時北方佛法頗受壓迫，但崔浩一家不久便被族誅。佛法終於再盛。

據魏書釋老志統許，在西元五四〇年時，北方佛寺到達三萬所，僧尼有二百萬，這真盛極一時了。但是避調役，逃罪罰，並不能說真心信仰的，恐占多數。那時北方佛寺營造之奢侈，以及像伊闕石窟、雲岡石窟等雕像之糜費，從傳統政治理論及社會秩序來看，佛法興盛，有損無益，因此北方又繼續經過幾次道、佛衝突之後，終於佛、道兩教全退處於次要的地位，實際政治領導權，始終仍爲士族所操持，而傳統的儒家精神終於復活，那是已在北周及隋、唐初期了。

南朝自東晉以後，佛教亦大盛。那時南方佛教的風尚，與北方頗不同。北方佛法常受王室擁護，頗想造成一種神權政治而没有成功。南方佛法則多由士大夫自由研習，他們多用純哲學的探究，要想把佛教哲學來代替儒家思想，成爲人生真理之新南針。他們大體都是居士而非出家的僧侶。因此北方佛教常帶「政治性」，南方佛教則多帶「哲學性」。北方佛教重在「外面的莊嚴」，南方佛教重在「内部的思索」。在這方面，南方佛教實較北方佛教爲解放。當時南朝君主，如梁武帝，他的皈依佛教，亦純爲教義之真切嚮往，並不夾雜絲毫政治作用。但尊信佛法，到底要歸重出世，或偏近莊老，不能做現實人生之指導。梁武帝因爲一心崇佛，疏忽了實際政治，招致大亂，自身被困餓死，這是南方佛法進展一大打擊。

當時南方亦有道、佛之爭，但所爭亦多屬哲理方面，並不牽涉政治問題。當時有一爭辯最烈的，關於「人類靈魂之有無」問題，亦起在梁武帝時，一派主張人生只有「心」的作用，没有靈魂，人死則心作用亦隨與俱息，這一派稱爲「神滅論」。另一派則主張人生除心外別有「靈魂」，靈魂不隨人死而俱滅，其人雖死，靈魂依然存在。這一派稱爲「神不滅論」。神滅論可説是中國的傳統觀念，只要人死，其人的心靈作用隨以俱息，更無靈魂可以脫離肉體而存在。如此則人類生命只限於現世，没有所謂過去世與未來世。換言之，人生只有歷史上即文化界的過去世與未來世，没有宗教上即靈魂界的過去世與未來世。故人類只當在此現實世界及其歷史世界裏努力，即向人類文化界努力，不應蔑去這個現世與歷史文化世界而另想一個未來世界。如此則人生理論之歸宿，勢必仍走向儒家的路子。

當時主張神滅論的是范縝，這是中國傳統思想對佛教一個極有力而最中要害的打擊，梁武帝曾詔令羣臣各各爲文答辯。可見范説在當時影響與震動之大。只要此下世運漸轉，現世生活重有希望，實際人生的領導

權，終於要復歸到中國之舊傳統，我們只看這一爭論，便可想見其端倪。

六

但上面所述南北雙方的佛法大行，若另換一副眼光看之，則還都是些助緣而非其主因。我們要繼續略述南北朝時代，佛學盛行之真精神。

在中國史上，平民講學的風氣，從孔子、墨子開始，直到東漢末葉馬融、鄭玄，中間經歷將近千年，社會嚮學之風愈來愈盛。漢末太學生至三萬人，可見一斑。一到三國之亂，講學之風頓衰，一方面固由人心對於儒學暫時失卻信仰，同時亦因社會播遷流離，沒有講學的環境。更重要的是士族門第都集中到中央政府，要求政治力量的庇護。因爲士族集中，一面助長其奢侈與清談之風，一面與農村隔絕，漸漸失卻活力與生源，常自關閉在私家門第的小安樂窩裏，思想日陷於退嬰與消極，他們只以莊老玄虛自娛，此如南方士族。較好的亦不過能注重到政治問題而止，此如北方士族。再沒有教育社會羣衆的精神與熱心了。因此機緣，而後佛寺和僧侶，正好代之而興，掌握了社會大衆的教育權。一般平民社會中的聰秀子弟，有志向學的，只要走進廟宇，既得師友講習之樂，又獲書籍繙閱之便。私人經濟不需掛慮，而一切兵火盜賊之災，亦不侵害到他們，又得當時南北雙方政府之提倡與擁護，佛法推行自然要更加蓬勃了。

在此我們需要特別指出一點，印度佛教，本與其他宗教不同，他雖亦有偶像崇拜和神話粉飾，但到底是更傾向於人生哲學之研尋，並注重在人類內心智慧之自啓自悟的。尤其在當時中國的佛教，更可説是哲理的探求遠超於宗教的信仰。因此在印度，佛教以「小乘」爲正統，「大乘」爲閏位。但在中國，則小乘推行時期甚短，兩晉以後即大乘盛行。在印度，大乘初起，與小乘對抗極烈。在中國，則開始即二乘錯雜輸入，兼聽並信。此後大乘風靡，亦不以傍習小乘爲病。至於持小乘譏毀大乘者，在中國幾絕無僅有。中國佛教顯然是更偏重在學理而偏輕於信仰的，這又可説是中國文化一種特殊精神之表現。

那時的中、印交通，海道由廣州放洋，或由安南或由青島經爪哇、錫蘭等地而達印度。陸道經西域，踰葱嶺，經帕米爾高原、阿富汗斯坦入迦濕彌羅。這兩條路，皆須經歷無窮艱險。但中國僧人親往印度求法的，由三國末年迄於唐代中葉，先後將五百年間，繼續不斷，其至今有姓名

可考者多達一百餘人，其名佚不傳者又有八十餘人，尚有其他失於記載的。這些冒著道路艱險，遠往求法的人，幾乎全都是私人自動前往，極少由國家政府資助奉派。他們遠往印度的心理，也絕對不能與基督徒禮拜耶路撒冷，回教徒謁麥加，或蒙古喇嘛參禮西天相擬並視。雖則他們同樣有一股宗教熱忱，但更重要的還是由於他們對於探求人生真理的一種如饑如渴的精神所激發。他們幾於純粹爲一種知識的追求，爲一種指示人生最高真理的知識之追求，而非僅僅爲心靈之安慰與信仰之宣洩。他們的宗教熱忱，絕不損傷到他們理智之清明。這許多遠行求法的高僧，當他們回國時，莫不攜回了更多重要的佛教經典。

說到翻譯成績，亦至可驚。根據唐代開元釋教錄所述，自漢末下迄唐代開元中葉時代，譯人一百七十六，所譯經典達二千二百七十八部，七千零四十六卷。根據現存的翻譯經典而論，汰其僞託，删除重複，亦有五千卷内外，這實在是中國文化史上一絕大事業。這一事業之大部分，十分之九的工作，全在上述五百年間。若論中國僧人自己撰述，在此時期内亦至少有三四百種之多。

我們若論社會秩序與政治制度，魏晉南北朝一段，誠然可説是中國史上一個中衰期。若論學術思想方面之勇猛精進，與創闢新天地的精神，這一時期，非但較之西漢不見遜色，而且猶有過之。那時一般高僧們的人格與精力，眼光與胸襟，較之兩漢儒生，實在超出遠甚。我們純從文化史的立場來看魏晉南北朝時代，中國文化演進依然有活力，依然在向前，並没有中衰。

上面屢經説過，中國人的文化觀念，是深於民族觀念的。換言之，即是文化界線深於民族界線的。但這並不是説中國人對於自己文化自高自大，對外來文化深閉固拒。中國文化雖則由其獨立創造，其四圍雖則没有可以爲他借鏡或取法的相等文化供作參考，但中國人傳統的文化觀念，終是極爲宏闊而適於世界性的，不局促於一民族或一國家。換言之，民族界線或國家疆域，妨害或阻隔不住中國人傳統文化觀念一種宏通的世界意味。我們只看當時中國人對於印度佛教那種公開而懇切，謙虚而清明的態度，及其對於異國僧人之敬禮，以及西行求法之真忱，便可爲我上述做一絕好證明。

惟其如此，我們甚至可以説，兩晉、南北朝時代的高僧，若論其内心精神，我們不妨徑叫他們是一種「變相的新儒家」。他們研尋佛法，無非是想把他來代替儒家，做人生最高真理之指導。他們還是宗教的意味淺，而教育的意味深。個人出世的要求淡，而爲大衆救濟的要求濃。因

此在東漢末年及三國時代，佛教尚不失其一種宗教的面目而流傳在社會下層的。一到兩晉以後，佛教便轉成一種純真理探求與純學術思辨的新姿態而出現。此後印度佛教便在中國文化園地上生根結果，完全成爲一種中國化的佛教，在中國開創了許多印度原來没有的新宗派。

其中如天台宗，創自隋代高僧智顗（西元五三八至五九七），這是中國人前無所受而自創一宗的開始。又如隋、唐之際的華嚴宗，此亦中國自創。他們兩宗所講，如天台宗所謂「即空、即假、即中，三諦圓融」，華嚴宗所謂「理事無礙，事事無礙，一即一切，一切即一」等，這些理論，都已把中國人傳統觀念所看重的現實人生，融入了佛教教義，這些全都是中國化的佛教了。

同時禪宗興起，佛教教理更是中國化，中國人更把佛教教理完全應用到實際人生的倫常日用方面來，再不是印度原來的佛教了。

那時在印度，佛教已衰歇，婆羅門教已復盛，而在中國佛教乃成爲中國文化大流裏一支流，全身渾化在大流中而失其獨立的存在。

七

在此更有一點值得我們特別注意，那時佛教思想，雖極盛行，但無論南北雙方，社會上，對於中國傳統「家族組織」以及「家庭禮教」，卻一樣的嚴格保守，没有絲毫搖動。尤其是北朝，大家庭制，到處盛行，有三世四世同居共財的，亦有五世六世乃至九世同居的。一家男女百口二百口，史稱其「兒無常父，衣無常主」，這種大家族共產制度，正與佛教出家修行同時並盛。在南方雖則貴族家庭盛行小家庭制，然家庭禮法，一樣看重，而庶人社會亦有大家族同居共財之風，頗有許多學者，同時精研佛理與儒家的家庭禮法。尤如南齊張融，他病卒遺令入殮，左手執孝經、老子，右手執小品法華經，這竟像後世所謂的「三教合一」了。

「佛法」與「孝道」，本是兩種正相背馳的精神而能同時存在。佛教教理主張「無我」，乃至於「無生」。但中國傳統家庭精神，正著重在「由小我來認取生命之緜延」。中國家庭是父子重於夫婦的。夫婦的結合尚是「人爲」，父子則屬「天倫」。只有從父子觀念上，纔可看出生命之緜延，纔可把人生融化入大自然。因此夫婦組合的家庭，多少尚是平面的，自由的，友誼的，可分可合的，還可以個人主義爲中心的。只

有父子組合的家庭，始是直線的，天然的，不可分割的，超乎個人而没入於人類生命大流中。

佛教出家思想，多半側重個人方面立論。中國傳統家庭精神，早已是超個人的。所以佛教出世思想，搖撼不動中國家庭的根本精神，而且父子相傳，生命永久緜延，亦與佛家個體輪迴的説法各走一邊，不相融洽。這讓我們正可想像到當時中國人的内心境界，一面對於外來佛法新教義雖屬饑渴追尋，誠心探究，一面對於前代儒家舊禮教還是同樣的懇摯愛護，篤信不渝。這裏面固然也有一些由於當時門第勢力等外在的因緣，但到底這一種似相衝突而終極融和的廣大寬平的胸襟，及其靜深圓密的熊度，是值得我們欽佩的。

就此一點，便大可使我們預先料到，只要一旦機緣成熟，勢必有一番調和完整的新境界之出現，這便是隋、唐以下的社會。

因此在中國史上，我們可以説，他既没有不可泯滅的民族界線，同時亦没有不相容忍的宗教戰爭。魏晉南北朝時代民族新分子之羼雜，只引起了中國社會秩序之新調整，宗教新信仰之傳入，只擴大了中國思想領域之新疆界。在中國文化史裏，只見有「吸收、融和、擴大」，不見有「分裂、鬥爭與消滅」。

第八章　文藝美術與個性伸展

一

中國史上經過魏晉南北朝一段中衰時期，接着又是隋、唐復興之盛運，西元五八九至九〇六前後三個世紀，在這時期裏，經濟文物，較之秦、漢時代，似乎尚有過之無不及。論其疆土，唐代極盛時，北逾大漢，南統安南，東北視漢稍狹，而西境較漢猶廣。那時的四夷君長，羣尊唐太宗爲「皇帝天可汗」，諸蕃渠帥死亡者，必由唐下詔册立其後嗣，這儼然是當時的一個世界聯邦，而唐爲之宗主。唐人因於四邊設六都護府，以護理歸化諸異族。安東都護府在朝鮮，安西及北庭都護府在新疆，安南都護府在安南，安北都護府在科布多，雲中都護府在蒙古，可見唐代立國規模之宏闊。

論其政治，依然還是秦、漢傳統規模，王室與政府分立，君權與相權互濟。那時的相權，劃分爲三機關執掌：

一：中書省，司發命之權。

二：門下省，司審覈之權。

三：尚書省，司執行之權。

但中書、門下兩省，依慣例常合署辦公，共同掌握發布命令之權。尚書省則綜綰全國行政事宜，下分吏、戶、禮、兵、刑、工六部，每部各轄四司，共爲二十四司，成爲全國行政之總樞紐。此後宋、元、明、清四代的尚書省，大體沿襲唐制。這一個組織詳備的行政系統，實爲漢代所未有。

有名的唐六典，成書於唐玄宗開元二十三年，西元七三五。周禮全書共分三百六十官，把全國政治、社會、經濟、教育、文化、武事，一切在一個理想的制度下支配職掌，這是中國戰國時代的一部「烏托邦」。他把極高玄的理想，在極繁密的制度中表達。這可説是中國民族對於控制人事能力創造政治理想具有一種極優越的天才之具體表現。此下如西漢末年之王莽，北周時代之蘇綽，皆多少依據周禮來做變法之張本。隋、唐政治制度，本沿北周而來，故唐制中，本來有不少依照著周禮書中規

模的。即如尚書省六部，便沿周禮天地、春、夏、秋、冬六官而來。但周禮到底是一部理想的書，只是先秦時代一個不知名的學者胸中的一個理想國的描寫，唐六典則大體根據當時事實，雖亦有幾許理想的成分攙雜，我們不妨認此書爲當時一部政府組織法典，或可説是一部成文的大憲章。唐代政治大體上依照此書之規定而推行，此後宋、元、明、清四代，亦都遵奉此書爲行政圭臬。理想的周禮，實現爲具體的唐六典，這又是中國文化史上一絕大的成績。

其次如唐律，匯合先秦、兩漢以來，歷代法律菁華，爲中國法系成熟之結晶品。其法律全部之用意，重人品，重等級，重責任，論時際，論關係，去貪污，定主從，定等次，重賠償，重自首，避操縱，從整個法律精神中間，透露出中國傳統文化之甚深意義，不僅爲後來宋、元、明、清四代法律之藍本，而且順適行使於國外，東起日本，西達葱嶺，北方契丹、蒙古諸族，南方安南諸邦，全都是唐律廣被行使之地。

現在再論到唐代一般國民負擔，如賦稅與兵役等，似乎亦較漢代爲輕減。漢人三十稅一，稅額已極輕，但唐代更輕，實際只合四十稅一之數。唐代的「租庸調」制，沿接北周「均田」制度而來，全國農民均各計口授田，因有授田始有「租」，壯丁的力役爲「庸」，地方土產之貢獻爲「調」。庸、調與田租配合徵收。依理論，全國没有一個無分田的農民，因此也不應該有一個農民負擔不起他應向國家繳納的租、庸、調。漢代只做到「輕徭薄賦」，唐代則進一步已做到「爲民制產」。先使每一國民有他普通水準以上的生活憑藉，再繼之以輕徭薄賦，國民經濟自然更易繁榮。漢人的眼光，常注意於裁抑兼并，如董仲舒主張限民名田，即限止每一國民最高額的土地私有量，直到王莽主張把田畝收歸國有皆是。唐代則進一層注意到田畝之平均分配，使下級農民皆有最低額之田畝，則上層豪强之兼并，自可不禁自絕。

對於商業方面，漢、唐政策亦相隨而不同。漢代對商人開始即採一種裁抑政策，唐代則頗採放任主義。故在漢武帝時，鹽、鐵由官家專營，不許商賣，而唐初，則不僅准許商營，而且還全不收稅。我們可以説，漢代的經濟政策，尤其是漢武帝時代，常偏在壓抑高層經濟，而對低層的則忽略了。唐代的經濟政策，尤其是唐初如太宗時代，則注意在培植低層經濟，而對高層的則較爲寬大與自由。因此唐代社會富力，亦較漢代增高。

再論到兵役，漢代是「寓兵於農」的，全國壯丁皆須服兵役，這是通國皆兵的「兵農合一制」。唐代則寓農於兵，只是一種「選農訓兵制」。

在國內挑定幾百個軍事區域，把那些區域以內的某些處農村特別武裝起來，使臨時負戰鬥，平時負保衛的責任，這叫做「府兵制」。全國大概有五六百府，最多時達七百餘府。全數只有四十萬軍隊。這些府兵，一樣由國家授給田畝，自己耕種，因此在國家可省養兵之費。只在農事外，由國家特設將領即折衝都尉施以長時期的軍事訓練。此制較漢制有幾個優點。

一則：漢代一個國民受軍訓與軍役的時期，不出兩年，唐代府兵則常在軍訓中，因此其訓練易於更精熟。

二則：漢代凡屬窮苦大衆皆須服兵役，唐代府兵則挑身家殷實者充之。當時分國民經濟爲九等，府兵家產須在六等以上，即中上之家。下等人戶不得充府兵，因此軍隊素質易於提高。

三則：漢代全國軍力普遍平等，唐代則於需要處設軍區，更需要處得多設，不需要處得不設，較爲活動。

四則：漢代全民皆兵，那時丞相的兒子，亦都在壯丁時期荷戈戍邊。唐制則大多數國民皆可避免兵役。依照中國人傳統和平觀念與其文化理論，要强迫全國人民都學習殺人打仗，究竟不是理想的好境界。現在雖不能完全達到人類全體和平，但大多數的民衆，則已可以畢生不見兵革了。

二

但在唐代更重要的一個進步，則爲當時新創設的一種「科舉制度」。中國政治在秦、漢以下，早已脫離了貴族政治與軍人政治的階段，全國官吏，由全國各地分區推選，這早已是一種平民政治了。不過漢代的選舉，雖說是鄉舉里選，其權實操之於地方長官，即太守，僅由地方長官採納鄉里輿論，而最後的決定權，還是在地方長官手裏。因此雖則全國政治人員均來自民間，而漸漸不免爲來自民間之一個較狹小的圈子裡，這樣便逐步在民間造成了一種特殊階級，此即東漢末年以下之所謂「門第」，我們現在則稱之謂「變相的新貴族」。待到三國魏晉，兵亂相尋，地方政治解體，選舉無法推行，乃有臨時創設的所謂「九品中正制」。這一制度，由各地方在中央政府服務的大官吏中，遴選一人爲「中正」，使其代表各本地方人之一般意見，把其鄉士人才分列爲上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下九等，造爲簿

册，上之政府。政府則根據此項簿册，以爲用人之標準。

此一制度，用意仍與漢代之鄉舉里選制相差不遠。只是漢代之察舉，由地方長官執行，而魏、晉以下之九品中正，則爲中央官吏之兼差。彼等因在中央服務，自然更不易知道地方輿論之真情實況，而那時的門第勢力愈來愈盛，因此中正的九等表，終不免即以門第高下爲標準。如此則九品中正漸漸成爲門第勢力之護符。

直到隋、唐，再將此制改進，成爲一種公開兢選的考試制度。地方人士有志在政治上活動的，皆可向地方官吏親自報名應試。地方官即將此等應試人申送中央政府，由中央特派官吏加以一種特定的試驗。凡中第合選的人即無異取得了一種做官從政的許可狀，將來可在政治界出身。其不中選的，則失卻政府任用的資格。如此一來，其中選權皆由公開的考試標準而決定，無論地方官或中央官，都不能再以私意上下其間。

漢代的察舉標準，大體不外兩項：

第一：是鄉里之輿論，大體以偏於「日常道德」方面者爲主。

其次：是在地方政府的「服務成績」，因漢制應選者必先爲吏，故此項亦居重要。如此則漢代所得，自然偏於才德篤實之人才。魏、晉以下的中正制度，一方面因與鄉里遠隔，不易採取真正的輿情；又因九品簿册，不限於服務爲吏的人，因此不注重其實際才能。如此則真實的「才」與「德」兩方面俱忽略了，只依照當時門第貴族盛行的莊老清談，即一種帶有哲學意味而超脫世俗的幽默談話，用作高下的標準。

唐代科舉，由中央公開考試，亦不注重鄉里輿情，但應考資格有「身家清白」一條，便把道德上消極的限制規定了。只要其人實有不道德的消極缺點，便可剝奪他的應考權。唐代考試，亦不限於做吏的人，則注重實際服務成績一端亦失去了，但唐代進士中第，依然要照實際的吏才成績遞次升遷，則此條亦可兼顧。

因此唐代的考試制度，實際所重，似乎只是一種「才智測驗」。只要其人道德上無嚴重的大毛病，而其聰明才智過人者，便讓他到實際政治界去服務，然後再依他的成績而升進，這是唐代科舉制度的用意所在。

唐代科舉，所重者專在一種文字的考驗。其先亦曾注重考驗其對於實際政治問題之理論方面，亦曾考驗其對於古代經籍之義解方面，但這兩種

考驗，皆易陳腐落套，皆易鈔襲雷同，因此以後考試，遂專偏重於「詩賦」一項。一則詩賦命題可以層出無窮。杏花柳葉，酒樓旅店，凡天地間形形色色，事事物物，皆可命題。二則詩賦以薄物短篇，又規定爲種種韻律上的限制，而應試者可以不即不離的將其胸襟抱負，理解趣味，運用古書成語及古史成典，婉轉曲折在毫不相干的題目下表達。無論國家大政事人生大理論，一樣在風花雪月的吐屬中逗露宣洩。因此有才必兼有情，有學必兼有品。否則才儘高，學儘博，而情不深，品不潔的，依然不能成爲詩賦之上乘。唐代以詩賦取士，正符合於中國傳統文化一向注重的幾點，並非漫然的。

三

唐代科舉制度，同樣爲宋、元、明、清四代所傳襲，沿續達千年之久。這是建築中國近代政治的一塊中心大柱石，中國近代政治全在這制度上安頓。同時亦是近代中國文化機體一條大動脈。在此制度下，不斷刺激中國全國各地面，使之朝向同一文化目標而進趨。中國全國各地之優秀人才，繼續由此制度選拔到中央，政治上永遠新陳代謝，永遠維持一個文化性的平民精神，永遠向心凝結，維持著一個大一統的局面。

魏、晉以下的門第新貴族，因科舉制度之出現而漸漸地和平消失於無形。自宋以下，中國社會永遠平等，再没有別一種新貴族之形成。最受全國各級社會尊視的，便是那輩應科舉的讀書人。

那輩讀書人大體上全都拔起於農村。因爲農村環境是最適於養育這一輩理想的才情兼茂，品學並秀的人才的。一到工商喧嚷的都市社會，便不是孵育那一種人才的好所在了。那些人由農村轉到政府，再由政府退歸農村。歷代的著名人物，在政治上成就了他們驚天動地的一番事業之後，往往平平澹澹退歸鄉村去，選擇一個山明水秀良田美樹的境地，卜宅終老，這在一方面自然亦是受他早年那種文藝薰陶的影響。即在城市住下的，也無形中把城市鄉村化了，把城市山林化了。退休的士大夫，必有一些小小的園林建築，帶著極濃重極生動的鄉村與山林的自然天趣。他們的弟姪兒孫，一個個要在這公開競選制度下來自己尋覓出路，自己掙扎地位，他們絲毫沾不到父兄祖上已獲的光輝。直要等到他們屢代書香，漸漸把一個最適合於孕育文藝天才的自然環境隔絕了，富貴塵俗，把他們的家庭逐漸腐化，而另幾個優秀天才的家庭又開始，從清新幽靜的鄉村裏平地拔起，來彌縫了那幾個破落舊家庭的罅隙。

中國是一個傳統農業文化的國家，憑藉這一個文藝競選的考試制度，把傳統文化種子始終保留在全國各地的農村，根柢盤互日深，枝葉發布日茂，使全國各地農村文化水準，永遠維持而又逐步向上。幾乎使無一農村無讀書聲；無一地方無歷史上的名人古蹟。農村永遠爲中國文化之醱酵地。不得不説多少是這一個制度之功效。

再從此滲透到中國人傳統的家族宗教「孝」，與鄉土倫理「忠」。若依近代術語説之，「孝」的觀念起於「血緣團體」，「忠」的觀念起於「地域團體」。中國人所謂「移孝作忠」，即是「由血緣團體中之道德觀念轉化而成地域團體中之道德觀念」。惟中國人又能將此兩觀念，巧妙而恰當地擴展，成爲一種「天下太平與世界大同」的基本道德觀念，以及自然哲學「天人合一」與和平信仰「善」的種種方面去。

我們只須認識到中國文化之整個意義，便不難見這一制度在近千年來中國史上所應有之地位。我們不妨説，在近代英、美發育成長的一種公民競選制度，是一種偏重於「經濟性的個人主義」之表現。而中國隋、唐以來的科舉制度，則爲一種偏重於「文化性的大羣主義」平民精神之表現。偏經濟性的比較適宜於工商競爭的社會，而偏文化性的則比較適宜於農業和平的社會。

四

現在讓我們把唐代社會，再回頭作一概括的瞻視。唐代的武力是震爍一時的，再不患外寇之侵凌了。唐代的政治也已上軌道，帶有傳統文化性的平民精神正在逐步上昇。唐代的社會經濟，也可説一時没有問題了，一般的平民，各有他們水準以上的生活。唐代社會早已到了一個内在安富外觀尊榮的地位。試問那時的人生，再需要往那裏去？在這問題的解答下，正可指出中國文化前進之終極趨嚮，讓我此下再慢慢道來。

中國文化是一種傳統愛好和平的，這已在上文述過，因此中國人始終不肯向富强路上作漫無目的而又無所底止的追求。若論武力擴張，依照唐代國力，正可儘量向外伸展。但即在唐太宗時，一般觀念已對向外作戰表示懷疑與厭倦。中國人對國際，只願有一種和平防禦性的武裝。唐代雖武功赫奕，聲威遠播，但中國人的和平頭腦始終清醒。在唐代人的詩裏，歌詠著戰爭之殘暴與不人道的，真是到處皆是，舉不勝舉。中國人既不願在武力上盡量擴張，向外征服；同時又不願在財富上盡量積聚，無限爭奪。在唐代的社會情況下，無論國外國内貿易，均有掌握人間絕

大財富權之機會與可能。但中國人對財產積聚，又始終抱一種不甚重視的熊度，因此在當時一般生活水準雖普遍提高，但特殊的資產階級，過度的財富巨頭，則永不產生。

根據唐人小説，只見説：許多大食、波斯商人在中國境内經營財利積資鉅萬，但中國人似乎並不十分歆羡。詩歌文藝絕不歌頌財富，這是不需再説的。這不僅由於中國政治常採一種社會主義的經濟政策，不讓私人財力過分抬頭，亦由中國人一般心理，都不肯在這一方面奮鬥。否則儻使中國人大多數心理，羣向財富路子上去，則政府的幾條法令，到底亦防不住資本勢力之終於泛濫而横決。因此唐代社會雖極一時之富强，但唐代人之内心趨嚮則殊不在富强上。只因憑藉了唐代當時這一點的富强基礎，而中國文化之終極趨嚮，在唐代社會裏不免要花葩怒放，漫爛空前的自由表白了。

我所説的中國傳統和平文化，決不是一種漫無目的，又漫無底止的富强追求，即所謂權力意志與向外征服；又不是一種醉生夢死，偷安姑息，無文化理想的雞豕生活；也不是消極悲觀，夢想天國，脱離現實的宗教生活。中國人理想中的和平文化，實是一種「富有哲理的人生之享受」。深言之，應説是富有哲理的「人生體味」。那一種深含哲理的人生享受與體味，在實際人生上的表達，最先是在政治社會一切制度方面，更進則在文學藝術一切創作方面。

中國文化在秦、漢時代已完成其第一基礎，即政治社會方面一切人事制度之基礎。在隋唐時代則更進而完成其第二基礎，即文學藝術方面一切人文創造的基礎。這在孔子書裏特别提出的「仁」與「禮」之兩字，即包括了此一切。「仁」是人類内在共通之一般真情與善意，「禮」是人類相互間恰好的一種節限與文飾。政治社會上一切制度，便要把握此人類内在共通之真情，而建立於種種相互間恰好之節限與文飾上。文學與藝術亦在把握此人類内在共同真情，而以恰好之節文表達之。全部人生都應在「把握此内在共同真情而以恰好之節文表達之」的上面努力。

中國人理想的和平文化，簡言之，大率如是。政治、社會種種制度，只不過爲和平人生做成一個共同的大間架。文學、藝術種種創造，才是和平人生個别而深一層的流露。政治、社會一切制度譬如一大家宅或大園林，文學、藝術是此房屋中之家具陳設，園林裏的花木布置。中國人的家屋與園林已在秦、漢時代蓋造齊全，隋、唐時代再在此家屋襄講究陳設，再在此園林裏布置花草。至於全部設許，則在先秦時代早已擬成一個草案了。

五

現在要開始敍述唐代文學藝術之發展，卻須搶先約略插說一段唐代「佛教之蛻變」。佛教來自印度，其本身帶有一種極濃重的厭世離俗的思想，尤其是初期的小乘佛教，更顯得如此。正值三國、兩晉中國大亂，人心皇皇一時無主，相率由道士、神仙、莊、老玩世的不嚴肅熊度下轉入佛教，悲天憫人，蘄求出世，這亦是一時的不得已。不久中國佛學界即由小乘轉進大乘，這已是由宗教出世的迷信，轉到宇宙人生最高原理之哲學的探求了。那時尚在東晉末葉，南北朝開始的時代。但佛教精神無論大乘、小乘，要之有他一番濃重的厭世離俗觀，這與中國傳統文化精神，到底有所不合。因此一到隋、唐時代，世運更新，佛教思想亦追隨演變，而有中國化的佛教出現。最先是陳、隋之際開始的天台宗，他們根據人類心理，兼採道家傳統莊、老哲學，而創生了一套新的精神修養與自我教育的實際方法，他們雖未脫佛教面目，但已不是小乘佛教之出世迷信，也不是大乘佛教之純粹的哲學思辨，也並不專在一切宗教的威儀戒律上努力。他們已偏重在現實人生之心理的調整上用工夫，這已走入了中國傳統文化要求人生藝術化的老路。再由天台轉入禪宗，那個趨勢更確定，更鮮明了。而且也更活潑更開展了。

唐代禪宗之盛行，其開始在武則天時代，那時唐代，一切文學藝術正在含葩待放，而禪宗卻如早春寒梅，一枝絕嬌艷的花朵，先在冰天雪地中開出。禪宗的精神，完全要在現實人生之日常生活中認取，他們一片天機，自由自在，正是從宗教束縛中解放而重新回到現實人生來的第一聲。運水擔柴，莫非神通。嬉笑怒罵，全成妙道。中國此後文學藝術一切活潑自然空靈脫灑的境界，論其意趣理致，幾乎完全與禪宗的精神發生內在而很深微的關係。所以唐代的禪宗，是中國史上的一段「宗教革命」與「文藝復興」。那時中國文化，還是以北方中國黃河流域爲主體。但唐代禪宗諸祖師，你試一查考他們的履歷，幾乎十之八九是南方人，是在長江南岸的人。乃至在當時尚目爲文運未啓的閩、粵、嶺南人，也在禪宗中嶄然露頭角。

禪宗實際的開山祖師第六祖慧能（西曆六三八至七一三），他本是一北方人，而流落粵南，見稱爲南方「獦獠」的。當時的禪宗興起，實在是南方中國人一種新血液新生命，大量灌輸到一向以北方黃河流域爲主體的中國舊的傳統文化大流裏來的一番新波瀾新激動。單就宗教立場來看，也已是一番驚天動地的大革命。從此悲觀厭世的印度佛教，一變而爲中國的一片天機，活潑自在，全部的日常生活一轉眼間，均已「天堂

化」，「佛國化」，其實這不啻是印度佛教之根本取消。但在中國社會上，在中國歷史上，如此的大激動，大轉變，卻很輕鬆很和平的完成了。只在山門裏幾度瞬目揚眉，便把這一大事自在完成。我們若把這一番經過，來與西方耶教的宗教革命作一個比擬。他們是流血殘殺，外面的爭持勝過了內面的轉變。我們則談笑出之，內裏的飜新勝過了外面的爭持。這豈不已是中國文化最高目的之人生藝術化一個已有成績的當前好例嗎？

從唐代有禪宗新佛教之創始，一面是佛教思想內部起革命，直影響到宋儒道學運動，把中國思想界的領導權，再從佛教完全轉移到儒家的手裏來。這一層都屬思想史上的問題，此處不擬詳述。另一面是中國社會之日常人生，再由宗教廟宇裏的厭世絕俗，嚴肅枯槁，再回到日常生活自然活潑的天趣中來，這便闢開了文學、藝術一條新道路，當在下面逐次序述。

六

文學、藝術在中國文化史上，發源甚早，但到唐代，有他發展的兩大趨勢。

一：由貴族階級轉移到平民社會。

二：由宗教方面轉移到日常人生。

大體説來，宗教勢力本易與貴族特權結不解緣。只要社會上封建貴族的特權勢力取消，宗教的號召與信仰，亦將相隨鬆懈。古代中國的宗教勢力，已隨春秋、戰國時代封建貴族之崩潰而失其存在。東漢以下，新的門第產生，變相的封建貴族復活，印度佛教適亦乘時東來。隋、唐以下，科舉制興，門第衰落，佛教勢力亦漸次走上衰頹的路。因此唐代的文學、藝術，遂很顯著的有此從貴族到平民從宗教到日常人生的兩大趨勢，亦是相隨於當時的歷史大流而自然應有的。

現在先説文學，中國古代文學，必溯源於詩經三百首。但那時還在封建貴族時代，雖則三百首詩經襄，有不少平民社會的作品，但到底那三百首詩是由政府收集而流行在貴族社會的，不好算他是純粹的平民文學。戰國時代的楚辭，亦似由平民社會開始，但到底還發育成長在貴族階級的手裏。漢代的「辭賦」，沿襲楚騷而來，大體上還流行在宮廷王侯間，成爲一種寓有供奉上層貴族消遣性的文學。那時的「樂府歌辭」，

亦還和古代詩經一般由民間採上政府，同樣不脫上層階級之操持。但到「五言詩」逐漸發展，純粹平民性的文學亦逐漸抬頭。一到魏、晉、南朝，五言歌詩更盛行了，那時是古代的貴族文學逐漸消失，後代的平民文學逐漸長成的轉變時代。但魏、晉、南朝的詩人，多半出身於門第新貴族中，還不能算純粹的平民文學。中國文學史上純粹平民文學之大興，自然要從唐代開始，那是與政治、社會一應文化大流的趨勢符合的。唐代詩人之多，詩學之盛，真可説是超前絕後。清代編集的全唐詩九百卷，凡詩四萬八千九百餘首，作者二千二百餘人，可以想見其一斑。唐詩之最要精神，在其完全以平民風格而出現，以平民的作家，而歌唱著平民日常生活下之種種情調與種種境界。縱涉及政府與宮廷的，亦全以平民意熊出之。那五萬首的唐詩，便是三百年唐代平民社會全部生活之寫照。唐代文學始普及全社會全人生，再不爲上層貴族階級所獨有。

中國文學，除卻詩歌以外，便要輪到散文。先秦諸子如論語、孟子、莊子、老子等，後世所稱爲「諸子」的，莫非中國極精美的散文作品，但這是一種哲理的論著。其次如史書，在中國發達最早最完備，如古代之尚書，先秦以前的左傳，與西漢時代的史記等，亦爲中國散文家不祧之鼻祖，但這些到底是史傳，不稱純文學作品。其他如戰國時代策士之游説辭，以及兩漢時代政治上有名的奏疏等，雖亦多精美的結構，但依然是屬於政治上的應用文件，亦非純文學作品。若要説到平民作家之散文，用來歌詠日常生活的那一種純文學性的散文，我們不妨稱之爲「詩意的散文」，或竟可稱之爲「散文詩」或「無韻詩」的，那已開始發展在魏、晉之際了。這亦和詩歌一樣，要到唐代始爲極盛。清人編集全唐文一千卷，凡文一萬八千四百八十八篇，作者三千零四十二人，中間雖夾有不少非純文學的作品，但我們説歌詠平民社會人生日常的散體文，要到唐代始爲發展成熟，這亦無可懷疑的。

古代的文學，是應用於貴族社會的多些，而宗教方面者次之。古代的藝術，則應用於宗教方面者多些，而貴族社會次之。但一到唐代全都變了，文學、藝術全都以應用於平民社會的日常人生爲主題。這自然是中國文化史上一個顯著的大進步。

現在説到藝術，中國藝術中最獨特而重要的，厥爲「書法」。書法成爲一種藝術，亦在魏、晉時代。一到南北朝時代，黃河流域與長江流域南北雙方的書法，顯有不同。南方擅長「帖書」，大體以「行草」爲主，是用毛筆書寫在紙或絹上的，這算是一種比較新興的風氣。北方則擅長

「碑書」，大體尚帶古代「隸書」的傳統，是把字刻在石上的，是一種較老的傳統。大抵南方的帖書，更普通的是當時人相互往來的書信，這已是平民社會日常人生的風味了。北方碑書，則多用於名山勝地佛道大寺院所在，或名臣貴族死後誌銘之用，或埋在墓中，或立在墓道上。這還是以貴族社會與宗教意味的分數爲多。一到唐代，南帖北碑漸漸合流，但南方的風格，平民社會日常人生的氣味，到底佔了優勢。從唐以後，字學書品遂爲中國平民藝術一大宗。而帖書佔了上風，碑法幾乎失傳。南派盛行，北派衰落。這雖指書法一項而論，但大可代表中國一切藝術演進之趨勢。

中國藝術，書法以外便推「畫」。中國繪畫發達甚早，但據古書記載，秦、漢時代的繪事大體還以壁畫與刻石爲主，那些都應用在宮殿廟宇墳墓，依然是在貴族和宗教的兩個圈子內。繪事大興，亦要到魏、晉以後，那時用紙和絹作畫之風開始盛行。南北朝時代，畫風與書法一樣，同有南北之別。大抵無論書畫，南方是代表新興的平民社會與日常人生的風度，北方則代表傳統的貴族與宗教的氣味。而繪事尤以在南方者爲盛，北方視之遠遜。一到唐代，雖亦有南北合流之象，但如書法一般，唐人風氣也還以南方作風爲正宗。一樣是平民意味與日常風格漸占上風，而貴族與宗教的色彩則日見淡薄。因此仙、釋、人物畫漸轉而爲山水、花鳥，壁畫與石刻漸轉而爲紙幅尺素，在平民社會日常起居的堂屋與書房中懸掛起來。這是一個很顯明的轉變。

我們只要一看書法、繪畫兩項，在南北朝到隋、唐一段如此般的轉變，便可看出中國人的藝術如何從貴族與宗教方面逐步過渡到平民社會與日常人生方面來的一大趨勢。再把這一情形與文學方面的演變相聯合，再旁推到佛教史上禪宗的創立，便知中國文化史上平民社會日常人生之活潑與充實，實在是隋、唐時代一大特徵，這自然是中國文化史上應有的進嚮中一重要的階程。

七

詩、文、字、畫四項，全要到唐代，纔完全成其爲平民社會和日常人生的文學和藝術。而唐人對此四項的造詣，亦都登峯造極，使後代人有望塵莫及之想。

舉要言之，詩人如杜甫（西元七一二至七七〇），文人如韓愈（西元七六八至八二四），書家如顏真卿（西元七〇九至七八四），畫家如吳道

玄（玄宗時生，卒年未詳），這些全是後世文學藝術界公認爲最高第一流超前絕後不可復及的標準。這幾人全在第八世紀裏出現，只韓愈稍晚，下及第九世紀的初期。在西元七五〇年左右，第八世紀恰過一半的時候，正是唐代社會經濟文物發展到最旺盛最富足的時期。此下即接著大騷亂驟起。在那時期，社會人生精力，可謂蘊蓄充盈，而人類内心又不斷受到一種深微的刺激，這真是理想上文學藝術醱酵成熟的大時期。

無怪那時的禪宗要搶先在宗教氛圍裏突圍而出。禪宗便是由宗教回復到人生的大呼號，由是一切文學藝術，如風起雲湧，不可抑勒，而終成爲一個平民社會日常人生之大充實。

我們要想了解中國文化之終極趨嚮，要想欣賞中國人對人生之終極要求，不得不先認識中國文學藝術之特性與其内在之精意。要想認識中國人之文學與藝術，唐代是一個發展成熟之最高點。必先了解唐人，然後瞻前矚後，可以竟體瞭然。漢代人對於政治、社會的種種許劃，唐代人對於文學、藝術的種種趣味，這實在是中國文化史上之兩大骨幹。後代的中國，全在這兩大骨幹上支撐。

政治、社會的體制，安定了人生的共通部分。文學、藝術的陶寫，滿足了人生的獨特部分。中國後代人常以漢、唐並稱，這亦是一個主要的意義。

第九章　宗教再澄清民族再融和與社會文化之再普及與再深入

一

歷史上的劃分時期，本來没有確切標準，並亦很難恰當。我們若把中國文化演進，勉强替他劃分時期，則先秦以上可説是第一期，秦漢、隋唐是第二期，以下宋、元、明、清四代，是第三期。第一二兩期的大概，都已在上面述説過。宋、元、明、清四代約略一千年，這可説是中國的近代史，比較上又自成一個段落。若把國力强旺的一點來論，這一期較之漢、唐時代稍見遜色。

宋代始終未能統一，遼、金兩族，先後割據中國的東北部乃至整個的黄河流域，西夏又在西北部崛强負嵎，安南乃至雲南的一部分，也各自分

國獨立了。元代雖説武功赫奕，然這是蒙古人民的奇蹟，並非中國傳統文化襄應有之一節目。只有一三六八至一六四三明代三百年，那時疆域展擴，和漢、唐差不多，而海上勢力，還超過漢、唐之上。最後清代，他是中國東北吉林省長白山外一個名叫滿洲的小部族，乘機竊據遼河流域，又乘中國内亂，顛覆明室，始終形成一個部族狹義的私政權，緜延了兩百四十年之久。這在中國史上，以漢族爲文化正統的眼光看來，同樣是一個變局。因此我們説，這一千年來的近代中國，在其國力方面，大體上是比漢、唐遜色了。這亦有幾層理由。

第一：中國民族本來是一個趨嚮和平的民族，這已在上面幾章屢屢陳述過。秦、漢時代依照中國傳統和平文化之目標，創建了統一政治與平等社會各方面的大規模，但到底去古未遠，古代封建貴族的剩餘勢力，依然存在。東漢以下便有門第新貴族之產生。這一種門第新貴族，直要到中唐以後始絡續消失。若照中國傳統文化理想言，此等封建貴族特權勢力，固屬要不得。但就社會的戰鬥性而言，則此等勢力，實際上無異於是一個個小的戰鬥團體，他在整個社會裏，無形中，可以增强他的戰鬥性。古代西方如希臘城市國家，以及羅馬帝國，都由幾個小組織中心放射出力量來。近代的歐洲社會，開始脱離封建貴族之特權勢力，便走上資本主義的控制下，也始終有他小組織的中心勢力存在。再由此種勢力向外放射，所以西方社會始終有他的力量與戰鬥性。中國魏晉南北朝時代，北方社會所以能保守其傳統文化以與胡人抗衡的，也便有賴於此。西漢則古代封建力量尚未消融淨盡，唐代則西晉、南北朝以來的門第勢力，也還存在，所以漢、唐二代社會武力仍有這些小組織的中心，做他内裏的骨子。一到中唐以下，中國社會完全走上他文化理想的境界了，封建貴族徹底消失，工商資本勢力亦不能抬頭，社會整個的在平鋪狀態下，和協而均衡，内部再没有小組織特殊勢力之存在，再没有一個個小的戰鬥集團之存在，因而整個社會之組織力與戰鬥性亦隨之降落，這是宋以下中國國力趨嚮衰弱之第一因。

第二：中國文化進向，就其外面形態論，有與西方顯相不同之一點。上面説過，西方國家是向外征服的，中國國家是向心凝結的。我們若把這一觀點轉移到整個文化趨嚮上，亦可得一相似的概念。西方文化是先由精華積聚的一小中心點慢慢向外散放的，中國文化則常由大處落墨，先擺布了一大局面，再逐步融凝固結，向内裏充實。這自然是城市商業文化與大陸農業文化之不同點。先秦儒家天下太平世界大同的大理想，可説已爲中國和平文化先擺下一個最大的局面，待到秦、漢時代文治政府開始創建，平等社會開始成立，這是第一步的充實。隋、唐時代，平民

社會日常人生的文學藝術逐步發展，這是第二步的充實。秦、漢時代的注意力，比較還偏在人生共通方面，一到隋、唐以下，一般興趣，不免轉換到人生的獨特方面去。若是真個天下太平，世界大同，人生共通的間架建築得很完固，我們在此下各自向個性的獨特方面發展，體味理想的人生，享受理想的現實，豈不甚妙。但唐以下的中國環境，實際上並未到此，他還在列國分爭時代，而天下太平世界大同以後的那些文學藝術的優美境界，早已由唐人抉奧啓祕，把他開示給現世界了。宋以下的中國人，大體上憧憬於這種理想的人生之享受與體會，常誤認爲中國早已是一個「天下」，早已是一個「世界」，卻不免忽略了對於國外的情勢，忽略了對於非理想的人生之奮鬥與擺脫，這是近代中國國力衰弱的第二因。

即就宋儒思想來說，他們雖說要修身、齊家、治國、平天下，一貫用力，一貫做工，但到底他們的精神偏重在「修齊」方面的更勝過於「治平」方面。他們的人生理論，認爲日常人生即可到達神聖境界，這是他們從禪宗思想轉手而來的。因此他們依然不免過分看重平民社會的日常人生方面，雖則要想回復先秦儒家精神，但終不免損減了他們對大全體整個總局面之努力，與强力的向前要求之興趣。

第三：中國的西北和東北，不僅是中國國防地理上必要的屏障，亦是中國國防經濟上必要的富源。精良的馬匹，豐足的鐵礦，全部產生在那裡。宋代一開始，東北、西北便爲遼、夏分據，因此其整個國力始終難於健全。而且中國自宋以下的社會，是偏向於愛好文學與藝術的。因此在自然形勢上，中國近代社會不斷的向長江流域以及東南沿海一帶發展，北方高原大陸，逐漸被忽略，被遺棄，遠不如漢、唐時代之健旺與活潑了。這又是中國近代國力趨向衰弱之第三因。

若論政治制度方面，宋、元、明、清四代，依舊遵照漢、唐舊規模。惟因最先激於唐代末年之軍閥割據，而開始厲行中央集權。又因元、清兩代均以部族政權的私意識來霸持，因此在中央集權之上還加上一種「君權日漲、相權日消」的傾向，這兩層都是近千年來的中國政治所不如漢、唐的。

但是一千年來的中國文化，除卻上述，還有許多值得提出，引起我們注意的。現在分別敍述之如次：

二

這一千年來在中國文化史上，值得大書特書的第一事，厥爲「宗教思想之再澄清」。

中國的文化建設，在先秦以前，早已超越了宗教的需要，中國人早已創建了一種現實世界平民社會日常人生合理的自本自性的教義，更不需要再有信仰上帝或諸神的宗教。這是先秦時代的功績。秦、漢時代便本着這一種教義來創建理想的政治和社會。一到東漢末年，政治腐敗，社會騷亂，現實人生失望，遂歡迎印度之佛教傳入，同時又有模擬佛教的道教產生，這已全在上面幾章裏敍述過。待到隋、唐復興，政治、社會重上軌道，中國人傳統現實人生之理想，再度活躍，則消極出世的宗教思想自然失卻需要，不再做人生嚮往之指導者。因此一到隋、唐時代，佛、道兩教便不免要走上衰運，或轉變方向，這是易於瞭解，無煩詳論的。

但這裏另有一問題，隋、唐以下宋、元、明、清一千年來的近代中國，有些時，其衰亂情況，更甚於隋、唐之前，但何以此千年來的宗教勢力，卻永遠不再抬頭，永不能再如魏晉南北朝時代的風靡日照？只如金、元時代黃河流域的全真教，雖亦一時獲得社會上羣衆的歸附，但到底沒有把握到學術思想上的領導權。斷不能和魏晉南北朝時代的佛教相擬。這裏自然另有一些原因，值得我們敍述。

原來佛教思想傳入中國，早已逐步的中國化了。尤其是晚起的禪宗。他們的理論，主張「自性自修，自性迷即衆生，自性悟即是佛」。又說：「萬法盡在自心，從自心中頓見真如本性」。他們常勸人在家修行，見取自性，直成佛道。實在他們已完全脫落了宗教的蹊徑。一切歸依自性，尚何宗教可言。「識心見性，自成佛道」，便何異儒家「盡心知性，盡性知天」的理論。禪宗只把儒家的「天」字「聖」字換成「佛」字，其他完全一樣要從自心自性上認取。因此一到禪宗思想出世，各人都回頭到自己心性上來，不再有所謂西方佛法要向外追求。那時的佛教精神，早已爲平民社會日常人生所融化。所以說：「無明即真如，煩惱即菩提，輪迴即涅槃」。這無異於說：一切塵世俗界，即是佛土天堂了。

但這裏究竟還有一層隔膜，因爲禪宗在理論上雖則全部中國化了，但他們到底是一種在寺院裏發展成熟的思想，無意中脫不淨嚮慕個人的獨善與出世。直要到宋代新儒家興起，再從禪宗思想轉進一步，要從內身自心自性中認取修身、齊家、治國、平天下的大本原，如是始算完全再回到先秦儒家思想的老根基，這裏也幾乎經歷了一千年的時期。在此一千

年內，中國人不僅將印度佛教思想全部移植過來，而且又能把他徹底消化，變爲己有，因此在以後的中國，佛教思想便永遠不再成爲指導人生的南針。社會上雖還到處有寺院與僧侶，但這已成爲慈善與救濟事業之一部分，一面養育着許多孤苦無告的人們，一面讓他們管領山林風景，作爲社會一種公共建設，附以許多富於文學與藝術性之游賞的方便，一面自然還是禪宗盛行，不斷有許多高僧，借着佛寺作爲他們一種特殊的人生哲學之研究所與實驗室。他們與那時盛行的新儒家思想，還是息息相通，但他們只成了旁枝而非本幹。若認爲宋以後的中國還是一個佛教世界，這是不能認識中國真象的錯覺。

這裏還有一層關係，只因魏晉南北朝時代，一方面是儒家思想衰微了，另一方面是門第的新貴族崛起。知識與學問操在那些新貴族手裡，一般平民，無法獲得教育與知識，僧侶和寺院遂得乘此掌握到指導人民的大權。一到宋代以下，中國社會上再没有貴族存在了。新的平民學者再起，這即是宋代的新儒家。他們到處講學，書院林立，儒家思想恢復了他的平民精神，他遂重新掌握到人生大道的領導權，寺院僧侶自然要退處一隅。

而且這裏還有一層關係。唐、宋以下文學藝術的發展，他們都有代替宗教之功能。中國文學有與西方絕不同之一點，西方文學在比較上是以戲曲與小説爲大宗的，他們側重在人生具體的描寫，無論是浪漫派或寫實派均然。他們對人生或賦以熱烈的想望，或加以深刻的諷刺，他們常使讀者對現實人生激起不滿。因此有人説，西方文學是站在人生前面的，他常領導著人生使之更往前趨。中國則不然，中國文學比較上以詩歌散文做中心。那些詩歌散文，都不喜作人生的具體描寫，他們只是些輕靈的抒情小品，平澹寧靜，偏重對於失意人生作一種同情之慰藉，或則是一種恬適的和平人生之體味與歌頌。大體上在中國文學裡，是「解脫性」多於「執著性」的。他是一種超現實的更寬大更和平的境界之憧憬。因此我們可以説，中國文學好像是站在人生後面的，他常使讀者獲得一種清涼靜退的意味。他並不在鞭策或鼓舞人向前，他只隨在人後面，時時來加以一種安慰或解放。因此中國文學常是和平生活之欣賞者，乃至失意生活之共鳴者。中國文學家常説：「詩窮而後工」，又説：「權虞之言難作」，他們只對人生消極方面予人慰藉，不對人生積極方面有所鼓動。他們似乎缺少熱拉拉的情緒，但可以使人在現實狀況下解脫出來，覺得心神舒泰。西方的戲曲和小説，多半取材於都市，爲商業文化之產物。中國詩和散文則多半取材於鄉村與自然界，爲一種農業文化之代表。都市與人刺激，田園給人寧澹，這是很自然的趨勢。

中國藝術亦一樣具此意境。書法的微妙，純在意境上，純在氣息上，他絕不沾染到絲毫現實塵俗具體的事物方面，這是不煩詳說的了，茲且姑舉繪畫爲例。中國畫自唐、宋以下，他的大趨嚮亦在逃避現實，亦在對現實爲超脫與解放。他的著眼之點並不在外界事象或物體之具體就實的寫照，他只借著外界事物一些影象來抒寫自己胸中的另一番情味或境界。山水和花鳥是中國畫家最愛運用的題材，因爲與實際人生隔得遠，又自然，又生動，中國人理想中和平而恬澹的生活，便在此自然生動富有天趣的山水花息中寄託著。中國畫的外形，極單純，又極調和。人世間一切亂雜雜的衝突與悲劇一概洗淨了。唐、宋以下，中國社會每一家庭，稍識幾字的，在他的堂屋裏或書齋臥室裏，幾乎都有一兩幅紙絹裝裱的畫懸掛著，或立軸，或橫披，只要偶一眺矚，便使你悠然意遠。這些全是中國人心靈上的桃花源，亦可說是他們的一種天堂樂土。此乃中國心靈對於自然觀照之廣大深刻處。山水、草木、花息、魚蟲，一切有情非有情界，皆與吾廣大心靈相通，此即北宋新儒家所提倡「以萬物爲一體」的精神，而輕妙地在藝術中吐露呈現出來了。中國社會每逢亂離，這些藝術品更易爲一般人所欣賞與寶愛。

宗教的功用，大部分是逃避現實，使人從現實小我中解放出來，而與人以更大的天地，藉此亦可作爲人生失意的安慰。這一方面，中國唐、宋以下的文學與藝術可謂已盡其能事。若論宗教方面對於人生積極的指示，在中國社會上本已有儒家思想完此職責。儒家教人孝、弟、忠、恕、愛、敬，教人修身、齊家、治國、平天下，一切向前，一切負責任，人生的義務性太重了，要你具備著一副知其不可而爲之的精神，義命所在，使你感到無所逃於天地之間，在中國人這種倫理觀念的後面，不得不有中國人這種的文學與藝術與之相調劑。

中國的儒家教義是「剛性的」，中國的文學藝術則是「柔性的」。中國的儒家教義是「陽面的」，中國的文學藝術則是「陰面的」。中國人的理想人生，便在此儒家教義與文學藝術之一剛一柔，一陰一陽，互爲張弛下和平前進。西方人的宗教，本來是一種陰面柔性的功能的，而中國唐、宋以下之文學藝術，已經發展到可取而代之的地位了。因此唐、宋以下的社會，到底不需要再有宗教。所有的宗教，均佔不到文化機構上的重要地位。因此中國社會上宗教信仰儘可自由，對於政治、風俗，都不致發生嚴重影響。自宋以下的社會，宗教思想之再澄清，實在不可不說是中國文化進展一絕大的成績。

三

其次，值得我們大書特書的第二事，便要算到「民族之再融和」。

中國儒家思想，本來寓有極濃重的宗教精神的。他們抱著天下太平世界大同的觀念，本想要融和全世界一切人類，來共同到達這一種理想的和平生活的境界的。他們對人類個別的教導，便是人類相互間的孝、弟、忠、恕、愛、敬，他們對人類社會共通間架之建立，便有他們修身、齊家、治國、平天下的大抱負。由人人的孝、弟、忠、恕、愛、敬，到達家齊、國治、天下平的時運，便是天下太平世界大同。中國儒家把「政治」和「宗教」兩種功能，融通一貫，因此不許有帝國主義之向外征服與不平等的民族界線。在中國人目光下，只有「教化」是向內向外的終極目標。

自宋以下的中國，不斷有異文化的外族入侵，中國人在武力抵抗失敗之餘，卻還是抱著此種教化主義之勇氣與熱忱，依然沿襲中國文化傳統精神，來繼續完成民族融和之大理想。其間最主要的，如契丹，如女真，如蒙古，如滿洲，其先全是在中國邊疆上尚未十分薰染透中國文化的小部族。他們憑藉武力，又乘中國內亂，或割據中國疆土之一部分，或全部侵入了中國，但最多耐不到三百年的時期，或則全部爲中國文化所同化，或則亦部分的消融在中國民族的大鑪裏，不再有他特殊的存在。其他如回族、藏族、苗族，也都或先或後的在朝向著民族融和的方向走去。

中國文化譬如是一個電氣鑪子，看不出什麼鮮紅熱烈的火燄，但挨近他的便要爲他那一股電力所融化。現在中國境內尚有蒙族、藏族等未經十分融化淨盡的民族界線，這是因爲天然的地理環境所限，一般日常生活太懸異之故。

最近的將來，中國新工業化完成，藉新的工業交通與新的工業製造，使邊疆生活與腹地生活日漸接近，則中國文化之同化力量，便可有驚人的新發展，民族融和無異的仍將爲中國文化前進一顯著的大標記。尤其如東北的朝鮮，西南的安南，漢、唐以來，向爲中國舊壤，與中國素來就鎔成一國，嗣後雖有時獨立，但他們在政治上還是與中國取得密切的聯繫，在文化上則全和中國爲一體，並沒有什麼區別。尤其在明代三百年間，朝鮮、安南和中國的國際關係，儼如長兄與弱弟般。他們用的是中國文字，讀的是中國書，採的是中國政制。只要地理上不是有遼遠的隔閡，或是濟之以近代的交通，那末民族融和也一定能很順利進行的。

其次我們還要提到日本，據王充論衡說，遠在西周初年，倭人與越裳氏

早已相率入貢了，但無論如何，到東漢初年，漢、倭交通已成爲確切的史實。以下的倭人，便常受漢文化之薰陶與扶翼。直到南朝時代，中國佛教開始由朝鮮半島上的百濟國間接傳往，其他中國經書如論語、五經等，並及醫、卜、曆、算諸書，及一切工藝、技術，亦均在南朝時期大量移播。一到隋、唐時代，尤其是唐代，日本仰慕中國文化之熱潮，益爲高漲。前後遣唐使者及留學生與留學僧侶之派遣，盛況空前。唐代一切文物制度，均爲日本朝野所模倣。上自政治、宗教、經濟、制度、刑法諸項，下至文學、曆法、醫藥、美術、書法、繪畫、音樂、建築，一切工藝、風俗、禮制，幾乎無不自唐代學習移植。日本文化可説全部是中國的傳統，那時日本文化可説是中國文化本幹上一椏杈的嫩枝。日本在文化系統上只是中國的附庸。此下宋、元、明、清四代繼續着這個趨勢，日本僧侶不斷到中國來求法，中國高僧，亦不斷往日本去傳法。那時中國是禪宗盛行，在日本亦同樣的盡力鼓吹禪宗。其他像中國書籍、印刷術、曆學、醫學，一切美術、工藝，仍是繼續不斷的東渡，日本文化不僅在中國誕生，並亦由中國繼續撫養長大。最近西洋文明雖經打進了日本海岸，日本人也很快的接受了西洋文明，但在他的根柢深處，依然脫不了中國文化之潛勢力。

因此我們可以説，近千年來的中國人，在國内進行着「民族融和」，在國外則進行著「文化移殖」。只要在地理環境和交通條件允許之下，文化移殖便可很快轉換成民族融和的，中國人天下太平世界大同之理想。此在一千年内並未衰歇，依然步步進行著，這是中國文化史在此千年内值得大書特書的又一事。

四

第三：值得我們注意的，則爲「社會文化之再普及與再深入」。

上面已經説過，中國文化是先擺布成一大局面，要步步向裏充實的。在這一節裏，我們可以較詳細的爲之證明。

中國社會由唐以下，因於科舉制度之功效，而使貴族門第徹底消失，上面已經敍述過。同時亦因印刷術發明，書籍傳播方便，更使文化大流益易泛濫，滲透到社會的下層去。自東漢人蔡倫在西曆紀元二世紀初年發明造紙，避免了竹重絹貴，書籍傳鈔已見便利。至於雕版印書，究竟何時創始，現在尚難確定。根據全唐文卷六百二十四，我們已知在西曆九世紀的初期，那時已有印版時憲書盛行於蜀中及淮南，由此再遍布全

國。然其最先雕印書籍，似乎只限於此等流傳社會的小書及一些佛書等，直要到五代、宋初，雕版印書術才正式應用到古代經典上來。自此以下，書籍傳播日易日廣，文化益普及，社會階級益見消融。

又兼宋代新儒學崛興，他們講的是萬物一體之道，故說：「民吾同胞，物吾與也。」他們的工夫則從「存天理，去人欲」入手。他們的規模與節目，則爲古代大學篇中所舉的「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」八項。他們大率都像范仲淹（西元九八九至一〇五二）那樣，爲秀才時即以天下爲己任。他們都抱著「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的胸襟。他們全都是具有清明的理智而兼附有宗教熱忱的書生。這一派儒學，從西曆十一世紀宋初開始，直到西曆十七世紀末明末清初始見衰替。前後有七百年的長時期，中國近代文化向社會下層之更深入與更普及，全由他們主持與發動。他們中間出過不少有名的學者，最爲後人敬重的，則如周敦頤（西元一〇一七至一〇八二），張載（西元一〇二〇至一〇七八），程顥（西元一〇三二至一〇八五），程頤（西元一〇三三至一一〇七）兄弟，朱熹（西元一一三〇至一二〇〇），陸九淵（西元一一三九至一一九二），王守仁（西元一四七二至一五二八）等。

與這一派儒學相隨並盛的，則有「書院制度與講學風氣」。漢、唐兩代，國家的公立學校，規制頗爲詳備，學員亦極盛。只有魏晉南北朝時代，公立學校有名無實，嚴肅的講學風氣，掌握在佛教的寺院裡。宋、元、明、清四代的書院制度，則是一種私立學校而代替著佛寺嚴肅講學之風的。書院的開始，多在名山勝地，由社會私人捐資修築，最重要的是藏書堂，其次是學員之宿舍，每一書院，常供奉著某幾個前代名儒的神位與畫像，爲之年時舉行祠典。可見書院規模，本來是頗仿佛寺而產生的。稍後則幾於通都大邑均有書院。有的亦由政府大吏提倡成立，或由政府撥款維持。但書院教育的超政治而獨立的自由講學之風格，是始終保持的。在那時期裏，政府仍有公立學校，國立大學與地方州縣學均有。尤其如宋、明兩代，常常採取私家書院規制，模倣改進。但從大體說來，一般教育權始終在書院方面。始終在私家講學的手裏。我們可以說，自宋以下一千年的中國，是平民學者私家講學的中國，教育權既不屬之政府官吏，亦不屬之宗教僧侶了。

說到講學的風氣，最先亦由佛寺傳來。宋、明儒的講學，與兩漢儒家的傳經，可說全屬兩事。傳經是偏於學術意味的，講學則頗帶有宗教精神。因此宋、明儒的講學風氣，循其所至，是一定要普及於社會之全階

層的。自北宋二程以下，講學風氣愈播愈盛，直到明代王守仁門下，如浙中之王畿（西元一四八九至一五八二），以及泰州之王艮（西元一四八三至一五四〇），他們的講學幾乎全成了一種社會活動。同時又因他們號爲「新儒家」，講的多注重在現實人生與倫常日用，因此他們常常不免要牽涉到政治問題。如是則私家講學常要走上自由議政的路，而與政府相衝突。因此宋、明兩代，亦屢有政府明令禁止書院講學與驅散學員等事，宋代的程頤、朱熹，都曾受過這一種排斥與壓迫。最顯著的如明代末年的東林黨，他們是一個學術集團，而同時被視爲一個政治集團，他們雖多半是在野的學者，但在政治上形成了絕大的聲勢。因此我們若不瞭解此七百年來新儒家之精神與其實際的活動，我們亦將無法瞭解近代中國文化動態之樞紐所在。

中國新儒家，以書院自由講學爲根據，一面代替宗教深入社會，一面主張清議上干政治，這已在上一節敍述過。而那時的新儒家更有一番重要的新貢獻，則爲對於「地方自治」之努力。唐以前的中國，貴族階級始終未獲完全消融，所謂地方事務，在中央政治力量所照顧不到處，則大體由貴族與門第的力量來支撐與領導。一到宋代，社會真成平等，再没有貴族與大門第存在了。中國是一個大一統的國家，單靠一個中央政府與不到兩千個以上的地方行政單位，是管不了民間一切事的。「縣」是中國政府最下級的地方行政單位，但大縣便儼如一小國，從前每一縣必有幾個貴族豪家自領己事，等於助官爲理。宋後貴族豪家消失了，經濟上的大資本家並未產生，社會平鋪散漫，而文化益普及益深入。如是則地方行政事務似應更繁重，政治權力似應更伸張，但實際並不然。宋以後地方官廳的事務反而似乎更簡了，他們的政治權力反而似乎更縮了，這全是地方自治逐步進展的結果。那些地方自治，也可説全由新儒家精神爲之唱導與主持。

舉其要者，在經濟方面則有義莊、義塾、學田、社倉等。唐代計口授田的制度，到中晚唐以後便崩壞了，認田不認人的「兩稅制」開始，田畝重新走上兼併的路，那時便有所謂莊園與莊田。「義莊制」亦稱義田制，由宋代范仲淹創始，他把官俸所得，捐出大批莊田，用作族中恤貧濟困的公田。這一風俗，普遍盛行在中國各地，直到晚清末年，這是一個「農村共產制」之雛形與先聲。「義塾」是由私家捐款所立的平民學校，「學田」是以私款捐作學校基金，或獎助貧苦優秀子弟的學費的，「社倉」是農村在豐年時積穀以供凶荒的一種制度。漢代有「常平倉」，唐代有「義倉」，都由政府主辦。宋後的社倉，則由地方士紳自己處理。這一制度，由朱子之經營而得名。

其關於地方保衛方面，則有保甲制度。漢代之寓兵於農，即全農皆兵制。唐代之寓農於兵，即選農訓兵制，皆在上面敍述過。一到宋代，農兵制破壞，募兵制代興，農民終身不見兵革，農村再没有武力自衛，這亦是宋後社會漸趨弱象之一因。宋有王安石（西元一〇二一至一〇八六），他曾爲相，始創「保甲法」，再來提倡農村自衛。此雖由政府所領導，但後來常成爲地方自治事業之一種，而且曾表顯過不少煊赫的功績。如明代嘉靖隆慶時戚繼光之禦倭寇，在西曆十六世紀中葉；清代嘉慶時傅鼐之治苗亂，在西曆十八世紀末年；咸同間曾國藩之平洪楊，在西曆十九世紀中葉；莫不以團練與鄉兵建績，他們用的都是保甲遺意。朱子的「社倉制」，並亦用保甲法來推行。

以外尚有「鄉約」，爲張載門下藍田呂氏兄弟所倡始，又經朱子爲之增訂條例，因其多由同宗族人團成，又專講人生道義，故爲帶有宗教與道德精神的一種鄉村約法。此後常有按時宣講鄉約的。王守仁門下大弟子之講學亦與講鄉約合流。

以上所述，書院、學田制度等是關於文化事業的，社倉、義莊制度等是關於經濟事業的，保甲、團練制度等是關於警衛事業的，此類事務，皆由鄉村自治的約法精神與形式來舉辦。宋代以下的社會，因有此幾項事業，上面雖不經政治力量推動，下面雖没有貴族與大資本家領導，一個形似平鋪散漫的社會，而一切有關地方利害的公共業務，卻得安穩衍進。

五

宋以下中國社會文化之再普及與再深人，不僅在儒學展開的一方面如此，即在文學、藝術方面，同樣可以見到。宋、明以來的詩歌散文，完全沿襲唐人，脱離了宗教與貴族性，而表現着一種平民社會日常人生的精神，並且更普遍更豐盛了。這一層在此不想再多説，這裏想説的，是文學方面的另外幾個發展。

第一件是「白話文學」之興起。中國文字一面控制着語言，一面又追隨语言而變動，這一層前面已约略敍述過，但到底语言與文字之間，終會有幾分隔閡的。爲要普及民間，求一般民衆之易知易曉起見，於是有白話文學之創興。白話文學由唐代禪宗「語錄」開始。禪宗六祖慧能，自己是一個未受正式教育的人，他的教義，全由他的信徒用口語體寫出，以後的禪師們便相率採用了白話语錄的體裁。直到宋代，二程門人開始

也用白話口語體寫其教義，於是语錄體遂並行於儒、釋間。這是白話文學興起之一支。

在唐時又有一種「變文」，乃以詩歌與散文合組而成之通俗文，亦用口語體寫出。他們採取佛經中所講，或中國民間原有故事，敷陳演說，使之活潑生動。近代在敦煌石室中發見有大目犍連冥間救母變文，舜子至孝變文等。這一種文體演變到宋代，便成當時的所謂「平話」。這已是純粹的平民文學，完全脫離了宗教性的面目了。但平話體的出現，同時也可說是古代貴族文學轉移到平民文學之一徵。漢代的賦體，本亦重在敷陳演說，只是在宮廷中向皇帝貴族們作一種消遣玩賞娛樂的文學作品。宋代的平話，亦可說從宮廷貴族裏面解放到平民社會的一種新賦體，這是白話文學興起之又一支。此下由平話漸變而成章回體的「演義小說」，如元代施耐菴的水滸傳，便由大宋宣和遺事脫胎而來。明代吳承恩的西遊記，便由有詩有話的大唐三藏取經詩話脫胎而來。此外如明代之三國演義，清代之紅樓夢等，都成爲有名而普遍的社會讀物。由此演義小說遂成爲中國近千年來平民社會白話文學之又一大宗。

其次再要述及的，則爲宋、元「戲曲」之盛行。戲曲在古代，起源亦甚早，詩經裡的「頌」，本屬一種樂舞，這便是古代的戲曲了。但此後經歷漢、唐時代，戲曲一項極少演進，直到宋、元，戲曲始盛。宋、元戲曲有一特殊的要點，便是都帶著音樂與歌唱，無寧可以說，中國戲曲是即以音樂與歌唱爲主的，這亦是中國文學藝術一種特有的性格。

中國人對於人生體味，一向是愛好在空靈幽微的方面用心的。中國人不愛在人生的現實具體方面，過分刻劃，過分追求。因此中國文學大統，一向以「小品的抒情詩」爲主，史詩就不發達，散文地位便不如詩，小說地位又不如散文，戲曲的地位又不如小說。愈落在具體上，愈陷入現實境界，便愈離了中國人的文學標準。因此中國人的戲曲，到底要歌舞化，讓他好與具體的現實隔離。後代戲台上的臉譜等，都是從這一意義而來。

因此我們敍述到宋、元戲曲的開頭，應該是從「鼓子詞」和「擪彈詞」等演化而來的。鼓子詞、擪彈詞本身便是一種變文或平話，莫不有說有唱，而多半以唱爲主，由此再多加以表演的部分，便成爲戲曲了。因此我們又可以說，中國的戲曲，只是中國的詩歌與音樂之順應於通俗化而產生的。

在此我們應該旁述到一些中國的音樂。中國是一個愛好音樂的民族，在

古代音樂已極發達，惟大體論之，中國古代音樂也多半偏在貴族與宗教方面使用的。即就樂器一項而論，如鐘、磬、琴、瑟之類，都是龐大而又安定，只適合於宗廟與宮殿之用。下到漢代，中國音樂頗受西域外來的影響，尤其在佛教傳入以後。但在魏晉南北朝時代，因社會動亂，音樂方面未得圓滿暢足之發展。唐代則突飛猛進，幾乎有成爲世界性的音樂之趨勢。但就大體言，還是以大管絃樂與大舞樂爲主體的大場面的音樂，運用於貴族與宗教方面者爲宜。一到宋代，大管絃樂及大舞樂皆形衰微，音樂規模日趨小型化，宜於平民社會室内之娛樂。即如鼓子詞、搠彈詞皆是以輕小簡單便於移動行走的樂器爲主了。搠彈詞所用的，只是一琵琶或三絃，由一人搠彈并念唱之。鼓子詞則只以一鼓作音節。此等皆極適於平民農村社會之情形。

由此，我們亦可證中國音樂演變，亦同樣有自貴族社會宗教場面轉移到平民社會日常人生方面之趨向。那時一般文人學士們本來全已是純粹平民社會的人物了，所以他們的眼光與興趣，亦不再在貴族門第與宗教方面，而全都轉移到平民社會的日常人生上來，因此他們才肯耗費心血，憑藉着民間簡單的樂器，來譜出他們絕精妙的詞曲，這便逐漸地進展而形成爲戲劇了。這又是當時新興的白話平民文學之第三支。

戲劇在宋、金時代已見流行，而到元代則登峯超極。當時尚有「南戲」「北劇」之分，而總稱則曰「元曲」。大抵北曲始於金而盛於元，南曲始於元而盛於明。北曲著名的，有如王實甫之西廂記，馬致遠之岳陽樓。南曲著名的，有如高則誠之琵琶記，施君美之拜月亭。當時記載元代人所撰雜劇，有五百四十九種之多。一到明代，又由雜劇轉成「傳奇」，那是由每四折的短劇演進成無限的長劇了。其間著名的則如湯顯祖的牡丹亭，阮大鋮的燕子箋，都在文學史上有相當價值的。尤其是在西曆十六世紀末十七世紀初明萬曆時代，起於江南崑山縣的南曲崑腔的勢力，幾於風靡南北。直到近代，南北曲的遺風餘韻，依然普遍全國各都市各農村，爲平民社會文藝欣賞之又一宗。

由上所説，中國從唐代的杜甫、韓愈演變到宋、元、明時代之關漢卿與施耐菴，豈不明白指示出中國文學在平民社會一種再普及與再深入之趨勢，這實在是中國近代文化史上值得注意的一件事。但我們不要誤會，以爲唐代杜甫、韓愈們的時代到宋、明已成死去，如枯枝朽葉般已經没有他們的生氣。這裡所敍述的白話文學、小説、戲劇等之發展，尋其根脈，還是從唐代詩文杜甫、韓愈們繁衍伸展而來。當知一幹萬條，枝葉扶疏，詩文正宗則依然「不廢江河萬古流」。只在此處，我們没有對他

詳述之必要。

六

以上約略敍述了文學平民化之趨勢，我們要繼續説到美術方面。關於字、畫兩項，一如詩文般，沿着唐人開闢的路向繼續推進，繼續發展，此處也不擬多説。此下仍想另換一方向略説一些關於工藝美術的事，這又是一種平民的美術。一方面是全由平民創製的，另一方面也是由平民來享受的。

中國是一個農業文化的國家，國内國外的商業雖亦相當發達，但過量的資本，則在國家法令以及社會輿論之經常控制下不獲存在。因此工業方面，其演進路向，並不受商業資本偏重於牟利意味之指導，而大部分走上藝術審美的境界。因中國平民一般的聰明、精細、忍耐、與恬澹種種性格上的優點，在工藝方面之造就，便也十分透露出中國文化之内含精神，而這一方面之成功，尤其在唐、宋以下更值得我們注意。

舉其著者如陶瓷業，如絲織與刺繡，如雕漆工，如玉工以及其他一切的美術工藝流傳在一般社會與日常人生融成一片的，在宋以後的中國文化上實在放了一大異彩。他們雖説是人生日用的工藝品，其實在他們的後面，都包蕴著甚深的詩情畫意，甚深的道德教訓與文化精神。無論在色澤上、形製上，他們總是和平靜穆，協調均勻，尚含蓄不尚發露，尚自然不尚雕琢。

中國思想上所説的「天人合一」，應用到工藝美術方面，則變爲「心物合一」。人類的匠心，絕不肯損傷到外物所自有之内性，工藝只就外物自性上爲之釋回增美，這正有合於中庸上所説的「盡物性」。對於物性之一番磨礱光輝，其根本還須從自己「盡人性」上做起。物性與人性相悦而解，相得益彰，這是中國工藝美術界所懸爲一種共同的理想境界。因此中國人的工藝，定要不見斧鑿痕，因爲斧鑿痕是用人力損傷了物性的表記，這是中國人最懸爲厲戒的。

中國人又常説：「鬼斧神工」，又説：「天工人其代之」。明代的宋應星，嘗著了一部有名的專門講究製造工業方面的書，他的書名便叫天工開物，書成於西元一六三七崇禎十年。這裏所稱的「鬼斧神工」與「天工」諸语，都是不情願對外物多施人力的表示。這不是説中國人不願用人力，只是中國人不肯用人力來斲喪了自然。中國人只想用人的聰明智

巧來幫助造化，卻不肯用來代替造化或說征服造化。因此中國人頗不喜機械，常贊「匠心」而斥「機心」。因爲機械似乎用人的智巧來驅遣物力使之欲罷不能，這並不是天趣，並不是物性。窒塞了天趣，斲喪了物性，反過來亦會損傷到人的自性的。這不是中國文化理想的境界。我們若能運用這一種眼光，來看中國民間的一切工藝美術品，便可看出他共同的哲學意味與內在精神。

中國人一方面極重自然，但另一方面又極重實用，中國人的人生理想是要把「實用」和「自然」調和起來，融成一片。因此中國的民間工藝，一方面完全像是美術品，莫不天趣活潑，生意盎然。但另一方面，他又完全是一種實用品，對於日常人生有其極親密極廣泛的應用。譬如絲織刺繡是屬於衣的，陶瓷器皿是屬於食的，現在想特別提出略加申說的，是屬於居住方面的園亭建築。上面說過，中國宋以下的民間藝術，只是文學、美術、詩、文、字、畫，一切文化生活向平民日常人生方面之再普及與再深入，因此民間工藝常與詩、文、字、畫有其顯著的聯繫。因此一隻盛飯的瓷碗，他可以寫上一首膾炙人口的風雅的唐詩，或是一幅山水人物畫，多半則是詩、畫皆全。一幅臥床的錦被，也可以繡上幾處栩栩欲活的花、草、蟲、魚，或再題上幾句寄託遙深的詩句。總之，中國宋以下的民間工藝是完全美術化了，平民社會的日常人生是完全沈浸在詩、文、字、畫的境界中了。在建築居住方面滿足此要求的便是園亭建築。

唐代詩人而兼畫家的王維（西元六九九至七五九），他是宋、元以下文人畫派的始祖。人家說他詩中有畫，畫中有詩。他所住的輞川別業在今陝西藍田縣南，便是他詩畫的真本。王維又是耽於禪理的，他的詩句像「雨中山果落，燈下草蟲鳴」，這一類都想把一切有情無情，自然與人生全融成一片。這裏正可指出中國人如何把佛教出世的情味融化到日常人生而文學美術化了的一個例證。這一種境界，便全由中國的禪宗創始。所以這一種境界，中國人有時竟稱之爲「禪的境界」。王維的輞川別業，是要把他的日常起居和他詩畫的境界乃至全部哲理人生的境界融凝一致的。而王維正是一個禪味最深的人。中國唐以下佛寺禪院的建築，大半多選擇名山勝地，大半都像王維輞川別業般，有他們同樣的用意。但這裏到底還脫不淨貴族氣與宗教氣。待到宋以下的中國，宗教與貴族的人生境界全要日常平民化了，這是中國近代文化一大趨勢。

在建築方面表示最顯著的便是園亭，這是把自然界的山水風物，遷移到城市家宅中來了，好讓一般孝親敬長忠君愛國在現實人生中的人們，時

時有親近自然的機會，隨時隨地得與花草蟲魚爲友，隨時得有山水風雲盪滌胸襟。只要家宅中有一畝半畝空地，便可堆山鑿池，喬木森林，蕭然有出世之意。我想只舉園亭建築，便可代表中國工藝美術之一般要求與一般意味了。

七

上述的諸種工藝，如陶瓷、絲織、雕刻、建築等，他的趨嚮於平民社會與日常人生，大體上都要到宋代始爲顯著。唐代的美術與工藝，尚多帶富貴氣，有誇耀奮張的局面，否則還不免粗氣，未臻精純。一到宋代才完全純淨素樸化了，而又同時精緻化了。因此我們可以説，中國的民間工藝實在是唐不如宋。一到宋代，遂更見中國文化向平民社會之更普及與更深入。

這一趨勢經歷到清朝，先後幾及一千年。中間發展最旺盛的有兩個時期，一是在明代的萬曆，當西曆十六、十七世紀之交；一則清代的乾隆，當西曆十八世紀之中晚。這是唐代開元天寶當西曆八世紀之前半以後，中國史上國力最豐隆最暢旺的兩時期，尤其以萬曆時期爲甚。

我們只要把玩到那些時期裏的每一民間工藝品，我們便可想像出那時中國人的一般生活，便可想像到中國文化之內在精神與其理想境界。我們若不瞭解中國人的文學美術與工藝，便無法瞭解宋以下之中國，便把握不住中國文化大流之所趨嚮及其意義。

第十章　中西接觸與文化更新

一

中國文化進展，根據上述，可分爲三階段。

第一：是先秦時代。

天下太平世界大同的基本理想，即在此期建立，而同時完成了民族融和與國家凝成的大規模，爲後來文化衍進之根據。

第二：是漢、唐時代。

在此期内，民主精神的文治政府，經濟平等的自由社會，次第實現，這是安放理想文化共通的大間架，栽培理想文化共通的大園地。

第三：是宋、元、明、清時代。

在此期内，個性伸展在不背融和大全的條件下盡量成熟了。文學、美術、工藝一切如春花怒放般光明暢茂。

若照中國文化的自然趨嚮，繼續向前，没有外力摧殘阻抑，他的前程是很鮮明的，他將不會有崇尚權力的獨裁與專制的政府，他將不會有資本主義的經濟上之畸形發展。他將没有民族界線與國際鬥爭，他將没有宗教信仰上不相容忍之衝突與現世厭倦。他將是一個現實人生之繼續擴大與終極融和。

但在這最近一千年來，其文化自身亦有不少弱徵暴露，這在前章裏已敍述過。正當他弱徵暴露的時候，卻遇到了一個純然新鮮的異文化，歐、美文化，挾持其精力瀰滿富强逼人的熊勢突然來臨。這一個接觸，從明代末年西曆十六世紀開始，到今已逾四個半世紀了，越到後來，中國越覺得相形見絀。最近一百年内，中國表現得處處不如人。中國愈來愈窮，愈來愈弱，在此資本主義帝國主義侵略狂潮正值高漲的時代，幾乎無以自存。

中國一向是一個農業文化的國家，他一切以「安足」爲目的，現在他驟然遇見了西歐一個以「富强」爲目的之商業文化，相形見絀了。因西方的富强，推翻了我們自己的安足，中國文化要開始在不安足的環境中失敗而毀滅。如是中國人當前遇到了兩個問題。

第一：如何趕快學到歐、美西方文化的富强力量，好把自己國家和民族的地位支撐住。

第二：是如何學到了歐、美西方文化的富强力量，而不把自己傳統文化以安足爲終極理想的農業文化之精神斲喪或戕伐了。換言之，即是如何再吸收融和西方文化而使中國傳統文化更光大與更充實。

若第一問題不解決，中國的國家民族將根本不存在；若第二問題不解決，則中國國家民族雖得存在，而中國傳統文化則仍將失其存在。世界上關心中國文化的人，都將注意到這兩個問題。

二

讓我們從中西交通的歷史上先約略敍述起。

中國在世界上，是比較算得一個文化孤立的國家。但中國實不斷與其四鄰異族相交通相接觸。中國的對西交通，有西北的陸線與西南的海線兩條大路。尤其是漢、唐以下，中國那兩條路線之交通頻繁，是歷歷有史可徵的。而且中國人對外族異文化，常抱一種活潑廣大的興趣，常願接受而消化之，把外面的新材料，來營養自己的舊傳統。中國人常抱著一個「天人合一」的大理想，覺得外面一切異樣的新鮮的所見所值，都可融會協調，和凝爲一。這是中國文化精神最主要的一個特性。舉其最著的例，自然是東漢以下對於印度文明與佛教思想的那種熊度，是值得我們讚佩與驚嘆的。那時中國自己傳統文化，至少已緜歷了三千年，在那時雖説政治動搖，社會衰亂，到底並未到文化破產的徵象，但那時的中國人，對印度佛教那種熱忱追求與虛心接納的心理，這全是一種純真理的渴慕，真可説絕無絲毫我見存在的。

此下到唐代，印度思想之流入，雖逐漸枯絕，但中國對其更西方的大食、波斯一帶的通商，卻大大繁盛起來。那時中國各地，幾乎全都有大食、波斯商人的足跡。只廣州一埠，在唐代末年，就有大食、波斯商人集麕達十萬人之多。那時中國除卻佛教外，還有景教、祆教、摩尼教、回教等傳入，這些宗教，雖在中國並不能如佛教般影響之大，但中國人對於外族宗教熊度之開放，是很可注意的。

而且除卻宗教信仰以外，其他一切，如衣服、飲食、遊戲、禮俗，以及美術、工藝各方面，中國接受西方新花樣的，還是不可勝舉。因此我們可以説，中國不論在盛時如唐，或衰時如魏晉南北朝，對於外族異文化，不論精神方面如宗教信仰，或物質方面如美術工藝等，中國人的心胸是一樣開放而熱忱的。因此中國文化，雖則是一種孤立而自成的，但他對外來文化，還是不斷接觸到。中國人雖對自己傳統文化，十分自信與愛護，但對外來文化，又同時寬大肯接納。

中國人第一次接觸到西方文化是印度，第二次是波斯、阿剌伯，第三次始是歐洲。歐洲文化開始到東方來，那已在晚明時期了。中國人在南洋的文化勢力，是幾乎與有史時期俱來的。安南占城，秦時即隸象郡，這早在中國疆土以内了。真臘俗稱柬埔寨，至隋時始通中國。暹羅亦到隋時始通，緬甸則漢通西南夷時，已見於中國典籍了，那時稱之爲撣。爪

哇在西元一三二東漢陽嘉時通中國，蘇門答臘之三佛齊在南朝時代來貢，婆羅洲在西元六六九唐初來貢，只爪哇一處，自西曆二世紀迄十五世紀，前後貢使，見於中國史乘的已有三十餘次。

大抵秦、漢到南朝，中國對南洋交通，早已極活躍了，唐、宋時代尤其旺盛，而更活躍的時期則在明代。當明成祖時，鄭和奉使海外，修造二千料大海舶，明史稱修四十四丈，廣十八丈，據近人考訂，應該是長十六丈多，闊二丈多的船，共六十二艘，隨行將士二萬七千八百餘人。自此先後奉使達七次之多，所歷占城、爪哇、真臘、暹羅、滿剌加、蘇門答臘、錫蘭等凡三十餘國。其第三次出使，越過印度南境而抵波斯灣。其第四、第五次，並橫跨印度洋而達非洲東岸，那時尚在葡萄牙人甘馬發現好望角之前數十年。可見中國雖是一個傳統大陸農業文化的國家，他對海上活動，亦未嘗没有相當的興趣與能力。但因中國在上的政府，既無帝國主義向外侵略的野心，倘使有，亦常爲下面和平民衆所反對。在下的民衆，又没有畸形的資本勢力之推動，倘使有，亦常爲上面的主持經濟平衡主義的政府所抑制。因此中國的海上事業，在下只是些和平民衆小規模的商販活動，在上只是政府藉以表示中國文化遠播之一種光榮禮節而已。而那些南方熱帶的海島居民，他們的生活習慣到底與中國大陸農業相差過遠，因此中國文化急切也不獲在這些處生根結實。因此自秦以下直迄明代，幾乎兩千年的時期裏，中國與南洋的交通，雖永速展開，但中國既不以武力佔領之，而文化傳播亦未達十分滿意之程度，只是彼此間常保一種親善的睦誼而止。但一到西洋勢力東漸，那些南洋島民的命運，便急劇惡化，而中國恰亦走上衰運，自經倭寇肆擾，對海事常抱戒心。當西元一六二三利瑪竇初到中國之歲，那時明代萬曆盛運已過，政治社會一切動搖。此下恰恰二十年，便就亡國。滿洲入主，那時一輩士大夫，還有什麼心緒，能注意到西方的文化方面去呢？

滿清入關以後，中國學術全在不正常狀態下發展。那時一批第一流的學者，都抱著亡國之痛，對清政權不肯屈服。他們的行動，畢生都不自由，只有閉戶埋頭，對中國傳統文化，作一番徹底從頭檢討的工作，他們自無心於旁騖。第二流以下的因應變局已感不易，更説不上什麼貢獻。清代自削平中國各地的叛變之後，又繼續興著好幾次文字大獄，把中國學者的内心自由精神，痛切膺懲，待到乾隆時代，那時正當西方十八世紀三十年代之後，直到十八世紀之末梢，中國社會亦算勉强地和平而繁榮了，一般學者，全都死心塌地，驅束到古經籍的校勘、訓詁方面去，不問世事。而那時的西方，正是近代文化開始上路突飛猛進的時候，只可惜中國人又如此地白白糟蹋蹉跎過了。

嘉慶、道光以下，正當西方十九世紀開始時期，中國社會終於要昂起頭來反抗滿洲人私心狹意的部族政權之統治，但那時中西雙方國力，便顯著的不相平衡了，中國人要開始嘗到南洋諸民族所遭逢的惡劣命運了。那時的中國人，內部尚未能擺脫滿清部族政權之羈  ，外面又要招架西洋帝國主義與資本主義之壓迫與侵略。中國人在此雙重影響下，開始覺悟到要從頭調整他的全部文化機構，來應付這一個幾千年歷史上從未遇到的大變局，那真是一件十分吃力的事。自西元一八四二鴉片戰爭，直到現在一百年內，中國人便在此情況下掙扎奮鬥。我們若看清這三百年來中國人之處境，與其內心情緒之激擾與不安定，則在此時期內，中國人之不能好好接納西方文化而加以消化，是不足深怪的。

三

而且當利瑪竇等初來中國時，他們的一腔熱忱，只在傳教。但在中國傳統文化機構上，宗教早不佔重要的地位。耶穌教偏重對外信仰，不能像佛教般偏重自心修悟，較近中國人的脾胃。因此明代的中國人，不免要對西方傳教士抱幾分輕蔑心理，這亦是很自然的。利瑪竇等想把他們天文、輿地、曆法、算數等知識炫耀於中國人之前，因此來推行他們所信仰的教義。但在中國人看來，他們天文、輿地、曆法、算數等知識是值得欣羨的，他們的教義，則是值不得信從的。利瑪竇等想把中國人從天算、輿地方面引上宗教去，但中國人則因懷疑他們的宗教信仰而牽連把他們天算、輿地之學也一并冷淡了。這是一件很可惜的事。起初利瑪竇等因感在中國傳教不易，因之對於中國固有的禮俗，一切採取容忍態度，在中國的基督徒也許祀孔祭祖，這是當時耶穌會一種不得已的策略。但在西方的教會，則始終反對是項策略。而在中國也同樣激起了康熙時代，除卻利瑪竇派之外，一概不得在中國傳教的詔令。我們大體上可以說，近三百年來的中西接觸，前半時期，是西方教士的時期，他們在中國是沒有播下許多好成績的。

一到十八世紀終了，十九世紀開始，西方情形大變了，西力東漸的急先鋒，顯然不是教士而是商人了。那時西方資本主義與帝國主義的力量，正如初生之虎，其鋒不可當。但在中國人心裏，是一向看不起富强侵略的。中國人經過幾次挫折，也都知道自己力量不如人了，但還敵不過他內心中的一股義憤與鄙夷。因此在中國人眼光裏，又不免要誤會到西方只是些貪利與恃强的勾當，而忽略了在他後面策動的西方文化的真力量與真性質。在那時的日本，他雖說是中國文化之附庸，但到底薰陶不

深，他受西洋勢力的壓迫，便翻然變計，一心一意慕效富强，學習侵略，在不久的時期內，日本早已現代化了，他也就變成一個富强而能發動侵略的國家了。但在中國則不然。日本人之學西洋，是舉國一致，興趣集中的；在中國則是隨伴著一種鄙夷之心，由於不得已而學之的。在中國人看來，誤謂西方一切，全是供作資本主義與帝國主義吞噬攫奪用的一種爪牙，以及欺騙引誘人的一種假面具而已。在日本人則只要這一副爪牙假面具而已足，在中國人則內心實在討厭這一些，而又不得不勉强學習他。中、日兩國效法西化之一成一敗，是有他雙方心理上甚微妙的一種因緣的。我們亦可以説，西力東漸的第二期，他的商人先鋒隊，在中國所留下的影響，並不比教士們好些，而且是更壞了。

四

話雖如此説，這三百年來的中國人，對此西方異文化的態度，到底還是熱忱注意虛心接納。利瑪竇初來，便得中國名儒徐光啓與李之藻之篤信與擁護。清代經學家，對於天文、曆法、算數、輿地、音韻諸學，他們一樣注意到西方的新説而盡量利用。一到晚清末葉，中國士大夫潛心西方理化製造之學的也多了，後來越發擴大，對於西方政法、經濟、社會組織、文、史、哲學，其他一切文化方面，在中國全都有人注意研究。一到雙方接觸漸深，中國人知道西方社會並不儘是些教堂與公司，牧師與商人，也不完全就是一個資本主義與帝國主義之富强侵略，中國人對西方文化的興趣便突然濃厚。中國人那種追求純真理的渴忱，又在向西方世界五體投地的傾倒備至了。

在不久以前，中國知識界裏頗有一輩人主張把中國傳統全部文化機構都徹底放棄了，如此始好使中國切實學得像西方。但這一種見解流行不久，便爲中國人民所厭棄。現在的中國人，已經漸漸懂得把全部西方文化分析解剖，再來與中國固有文化相比量。現在的中國人，他們漸漸覺得西方文化所最超出於中國，而爲中國固有文化機構裏所最感欠缺的，是他們的自然科學一方面。自然科學亦是一種純粹真理，並非只爲資本主義與帝國主義做爪牙。中國人學習科學，並非即是學習富强侵凌。而且這一次世界大戰爭，中國又身當其衝，中國人深感到自己傳統的一套和平哲學與天下太平世界大同的文化理想，實在對人類將來太有價值了。而中國的現狀，又是太貧太弱。除非學到西方人的科學方法，中國終將無法自存，而中國那套傳統的文化理想，亦將無法廣播於世界而爲人類造幸福。中國人在此兩重觀念下，始從内心真誠處發出一種覺悟，這是中國傳統文化所負最大使命之覺悟。此下的中國，必需急激的西方

化。換辭言之，即是急激的自然科學化。而科學化了的中國，依然還要在中國傳統文化的大使命裏盡其責任，這幾乎是成爲目前中國人的一般見解了。

五

現在有一個新問題急待提出，即是在中國傳統文化機構裏，爲何没有科學的地位呢？中國傳統文化機構裏儻無科學的地位，中國要學習西方科學是否可能呢？中國學得科學而把新中國科學化了，那時是否將把中國固有文化機構損傷或折毀呢？這些問題是批評中國傳統文化以及預期中國新文化前途的人所共同要遇到的，本書作者願在下面約略申述一些個人的意見。

嚴格説來，在中國傳統文化裏，並非没有科學。天文、曆法、算數、醫藥、水利工程、工藝製造各方面，中國發達甚早，其所到達的境界亦甚高，這些不能説他全都非科學。若把東方文物輸入西方的重要項目而言，如蠶絲在兩漢時代已不斷由中國傳入羅馬，其後到西元五五〇南朝梁簡文帝時，波斯人又將中國蠶種傳至東羅馬都城君士坦丁。造紙法在中國東漢時已發明，直至唐玄宗時，大食人始在西域獲得紙匠，因在撒馬爾罕設立紙廠，爲大食人造紙之始。大食專利數百年，直到西曆十二世紀，造紙法始入歐洲。如羅盤早見於南北朝時代之宋書，稱爲周公所作，西曆三世紀初年馬鈞，西曆五世紀中葉祖沖之，都造過指南車。此後到西曆十一世紀中葉北宋沈括的夢溪筆談裏又記載到此種製造。歐洲用磁針盤供航海用，始於西元一三〇二年，那已在元成宗大德六年，尚在沈括所記之後二百五十年。這也是由阿剌伯人從中國傳入歐洲的。雕版印刷術，中國發明尚在西曆九世紀以前，前章已敍述過。到西曆十一世紀前半期宋仁宗時，畢昇又發明活版印書。至歐洲方面德國創始活字版，已在西元一四三八明英宗正統三年，後中國四百年。又如火藥，中國古時已有。據三朝北盟會編，西元一一二六北宋靖康時，已見火礮。南宋虞允文造霹靂礮，以紙包石灰硫黄爲之。孝宗時，魏勝造礮車，火藥用硝石、硫磺、柳炭，這些都在西曆十二世紀内。至歐洲德人初造火藥，已在西元一三五〇元順帝至正十年，那已是十四世紀之中葉了。至於發射火藥之礮，在歐洲使用，則已在十五世紀了。又如清代北京的天文觀象臺，建造始於西元一二七六年元代之郭守敬，較之歐洲最早西元一五七六年丹麥人所建天文台，尚早三百年。而郭守敬所造儀器，還都是模倣宋人的。至若明代宋應星所著的天工開物十八卷，書成於西元一六三七，中間所載一事一物，何莫非中國人從科學經驗中得來的可寶貴

的知識。誰又能在近代科學技術與傳統工藝技巧之間，分劃出一條截然的鴻溝來呢？

所以我們若説，中國傳統文化裏，没有科學地位，這是一句寃枉話，不合歷史情實。平心論之，在西曆十八世紀以前，中國的物質文明，一般計量，還是在西方之上。只在西曆十九世紀之開始，西方近代科學突飛猛進，這一百五十年來，西方社會之日異月新是至可驚異的，而中國在此時期裏，反而步步落後。我們若專把這一段切線來衡量中國文化，是要陷於短視與偏見之誚的。

六

但在中國傳統文化裏，雖説未嘗没有科學，究竟其地位並不甚高。中國全部文化機構言之，科學佔的是不頂重要的部位，這亦是事實。到底科學在中國不好算得很發達，這又爲什麼呢？現在試再舉要論列。第一：中西雙方的思想習慣確有不同。東方人好向内看，而西方人則好向外看。這一層上面已約略説過。因此太抽象的偏於邏輯的思想與理論，在中國不甚發展，中國人常愛在活的直接的親身經驗裏去領悟。

科學與宗教，在西方歷史上雖像是絕相反對的兩件事，但在中國人眼光看來，他們還是同根同源，他們一樣是抽象的邏輯的向外推尋。在中國既没有西方人那種宗教理論與興趣，因此西方人那樣的科學興味在中國也同時減少了。譬如哥白尼的「地動説」，達爾文的「進化論」，在西方是一種驚天動地的大事業，因其與他們的宗教理論宗教信仰恰相反對之故。但在中國，根本便没有西方般上帝創世一套的宗教，雖則在社會上亦有天地開闢等傳説，但在整個學術思想上，本來没有地位。佛教思想亦不重這方面。因此中國人聽到哥白尼地動説，達爾文進化論等，只覺其是一番證據確鑿的新知識，並不覺得他有驚天動地的偉大開闢。因此中國人對於此等科學新説之反應，反而好像是有些平淡與落莫了。這是説的科學思想方面。

再説到科學應用方面。科學發展，多少是伴隨著一種向外征服的權力意識而來的，那種意識又並不爲中國人所重視。在國際政治上反對帝國侵略，在社會經濟上反對資本剝削。科學發明，在此兩方面的應用，遂不爲中國人所獎勵，有時把他冷淡擱置，有時尚要加以壓迫摧殘，如此則西方般的科學發明自然要中途停頓。即如上述火藥、羅盤、雕版印刷三項大發明，只有印刷術一項，在中國社會上始終爲人看重。火藥則用來

做花爆，放在空中，變成一種佳時令節的娛樂品。這早已十足的藝術化了。元、明、清三代，每遇戰事，便要感到大礮威力之需要，他們只向西方臨時取法。一到戰事消弭，大礮的重視也冷淡了，再不關心了。如此則中國的軍用火器，便永遠停滯，落人之後，不再進步了。又如羅盤，一般社會用來定方向，測日晷，建屋築墓，應用到鬼神迷信方面去了。中國雖很早便有相當的造船術，相當的航海技能，但中國人没有一種遠渡重洋發展資本勢力的野心，因此羅盤應用也不能像西方般發揮盡致。

在西方的名言説：「知識即是權力」，中國人決不如此想。尤其是近代的科學知識，這真是人類最高最大的權力表現，但中國人心目中不重視權力，故而西方般的科學發明又少了許多鼓勵與鞭策。

七

現在再進一步言，自然科學在中國文化進程裏不很發達的第二原因。

似乎每一種文化，只要他在進展，他自然要用力向他缺陷處努力克服與彌補。上面説過，中國文化是先在一個廣大規模上逐步充實其内容，而西方文化則常由一較小較狹的中心點向外伸擴，此亦由於雙方自然環境所影響。因爲西方的地勢，本自分裂破碎，不易融凝合一，因此在西方世界裏常見其相互衝突與不穩定。西方人的心裏，因此常愛尋求一個超現實的、抽象的、爲一般共通的、一種絕對的概念來作彌補。這一概念，如古代希臘悲劇裏的「命運觀」，哲學上的「理性觀」，羅馬人的「法律觀」，耶穌教的「上帝觀」，近世科學界對於自然界之「秩序觀」與「機械觀」，皆可謂其同根共源，都根源於一種超現實的、概括的、抽象的、邏輯的、理性的、和諧之要求。此種「和諧」卻全是「外力的」，西方人即以此種外力的和諧之想像，來彌補克服他們内在世界之缺陷。但到底他們的文學、藝術、哲學、宗教、法律、科學諸部門，依然還是相互分割，各有疆界，亦如西方的自然環境般不易調協，到底不免要各自獨立，相互對抗。

中國文化則自始即在一個廣大和協的環境下產生成長，因此中國方面的缺憾並不在一種共通與秩序，這一方面，早已爲中國文化所具有了。中國方面的缺陷，則在此種共通與秩序之下的一種「變通與解放」。因此中國人的命運觀，並不注重在自然界必然的秩序上，而轉反注意到必然秩序裏面一些偶然的例外。中國人的法律觀，亦不注重在那種鐵面無私

的刻板固定的法律條文上，而轉反注意到斟情酌理的，在法律條文以外的變例。中國人的上帝觀念，亦没有像西方般對於理性之堅執。西方人的上帝是邏輯的，中國的上帝，則比較是情感的，可謂接近於經驗的。中國人的興趣，對於絕對的、抽象的、邏輯的、一般的理性方面比較淡，而對於活的、直接而具體的、經驗的個別情感方面則比較濃。這亦是中國文化系統上一種必然應有的彌縫。因爲中國世界早已是一個共通的世界了，中國社會早已是一種和諧而有秩序的社會了，若再如西方般專走抽象與邏輯的路，將使中國文化更偏到一般性的與概括性的方面去，如此則將窒塞了各自内部的個性伸展。

中國哲學上有一句話，叫做「理一分殊」，中國人認爲「理一」是不成問題了，應該側重的轉在「分殊」方面。如此科學思想便不易發展。科學思想的精髓，正在抽象理性的深信與堅執，正應側重在其「理一」方面，而不在側重其「分殊」方面。西方科學家因刻意尋求「理一」，此正西方文化之所缺，故不惜隔絕事實，從任何實體中抽離，來完成他的試驗與理論。中國人不愛如此做，中國人常視其現狀爲融和圓通的，實際上中國人生活正已在理性之中，因此卻反要從理性外尋求解放。但雖如此，在中國人觀念裏，像西方般的宗教、法律、文學、哲學、科學、藝術諸部門，仍然是融和調協的。他們在實際上只是一體，此即所謂「理一」，他們相互間不需要亦不允許界限與分別。這是中國文化不求和諧而早已和諧處。

若用西方眼光來看中國，不僅中國没有科學，即哲學、宗教等，亦都像没有完全長成。中國思想好像一片糢糊，尚未走上條理分明的境界。但我們若從中國方面回看西歐，則此等壁壘森嚴，彼此分別隔絕的情形，亦不過一種不近情理的冷硬而無生趣的强爲分割而已。雙方的學術思想界，正如雙方自然環境般，一邊只見破碎分離，一邊只見完整凝一，這是中西的大分別所在。

八

我們再從第三方面言，我們儘管可以説中國科學不發達，卻不能説中國人没有科學才能，儻使中國人真的没有科學才能，則他們歷史上，也不會有如許般的發現和發明。不過中國人科學才能之表現，也有和西方人不同處。中國人對物常不喜從外面作分析，而長於把捉物性直入其内裏。這因中國人常愛把物界和人類同一看待，常把自然界看成一有生機的完整體，因此好談「物之性」，而不喜歡談「物質構造」。同時中國

人觀察的眼光是極靈敏的，他既透過物體外層之構造，而向内深入直接捆捉住物性，因此中國人一樣能利用物界，只在西方人看來，好像是知其然而不知其所以然，還未到理性分析的境界。中國人也常説：「可以神遇，而不可以目視；可以意會，而不可以言傳」，便是説的這個道理。中國人在他「神遇」「意會」的一番靈感之後，他也有本領把外物來作試驗和證明。中國人對於試驗和證明的手腕和心思，又是非常精細而極活潑的，否則中國人的靈感，將永遠在神秘中，不能有許多實際的發明和製造。但因中國人觀念中不重分析，因此也没有理論上的説明，一切發現，遂只變成像是技術般的在社會傳布，缺乏了學理的解釋與再探討，如此則像是使後起的人僅能心領神會，不易繼續模仿前進，這亦像是造成了中國科學界一極大的缺憾。

九

以上所説，都是中國傳統文化裏不能像似西方般的科學發展之原因。但中國文化其本身内裏亦自有其一套特殊性的科學，只不能如西方般的科學同等發展。最多亦只是不易在自己手裏發生出如西方般的近代科學來，卻不能説他連接受西方科學的可能亦没有。則何以近百年來，西方科學思想與科學方法大量輸入，而中國方面還是遲遲不進，老見落後趕不上去呢？這裏面亦有其他的原因，最主要的，由於最近當前的中國人，只依照著西方人的「功利」眼光去看他們的科學，而没有把「純真理」的眼光來看。日本人也同樣以功利眼光看科學，但日本人中心歆羨功利，因此學成了。中國人心裏則實在菲薄功利，只逼於事勢，不得不勉强學習，因此學不深入。又一原因則在中國政治、社會全部變動，非到國内得一相當安定的局面，西方科學也無從生根滋長。此後的中國，國内國外的和平秩序恢復了，對科學的觀念也正確了，我想科學在中國，一定還有極高速度的發展。

十

讓我們再談到最後一問題，科學在中國一如在西方般發展以後，是否將損害或拆毀中國原來的文化傳統呢？這一問題頗是重要，但據本書作者之意見，中國固有文化傳統，將決不以近代西方科學之傳入發達而受損。因爲中國傳統文化，一向是高興接受外來新原素而仍可無害其原有的舊組織的。這不僅在中國國民性之寬大，實亦由於中國傳統文化特有的「中和」性格，使其可以多方面的吸收與融和。

姑讓我們具體而淺近的說一些。即以儒家思想與耶穌教義論之，在儒家思想的系統下，儘可接受耶教教理。耶教最高教理在「信仰上帝創世」，儒家思想之主要中心則爲「性善論」。在人性皆善的理論上加上一個人類由上帝創造的學說是無傷大體的。因爲人類儻由上帝創造，亦未必便見人性皆惡。但反過來，在耶教教理方面，卻不能輕易接受儒家思想，因爲你若真相信人性皆善，則不得不接受如孟子所說：「人皆可以爲堯舜」，及禪宗所謂「自性自佛」的話，從此發展引伸，便要對耶教一切仰賴上帝的宗教理論，加以無形的打擊了。循此而下，耶穌教勢非亦變成一變相的儒家不止。因此儒家思想可以容忍耶穌教，耶穌教卻不能容忍儒家思想。在晚明及清初，中國人可以接納利瑪竇，但西方教會則必須排斥利瑪竇，便爲此故。這裏面並非全爲中西雙方民族性之不同，而雙方教義性質之不同，實更爲重要。

再以儒家思想與佛教教理言之，儒家思想之終極目標爲「修身、齊家、治國、平天下」，佛家的終極目標爲「入無餘涅槃而滅度之」。在儒家思想的系統下，儘可容受此種「無餘涅槃」之觀念，無論大乘教義的或小乘教義的。宋、明新儒家便常有此種理論，這無異於成了「生而不有，爲而不恃，功成而弗居」的境界。因此儒家儘可談佛參禪，在儒家的功業上，再加以佛家的胸襟是不相妨的。依然不害其爲儒。但佛家卻不能輕易接受儒理，若佛家亦來講修身、齊家、治國、平天下，則必蓄髮回俗，不成其爲佛，而轉變爲儒了。我們若明得此理，便知中國社會上有所謂「三教合流」乃至對於一切宗教之容忍，是不足爲奇的了。

「科學」與「宗教」在西方是顯相敵對的。信了科學便不能再信宗教，因此雙方水火，互相排斥。但在中國固有文化的機構下，是既可容受宗教，亦同樣可以容受科學的。就思想系統而說，西方近代科學界之新理論，他們所針對的是他們的宗教教理，並非針對著中國思想。在中國思想裏加進西方科學成分，只是有益無損。中庸上說：

盡己之性，而後可以盡人之性，盡人之性而後可以盡物之性，盡物之性而後可以贊天地之化育。

承認有「天地之化育」是宗教精神，要求「盡物之性」是科學精神，而歸本在「盡己之性」與「盡人之性」兩項下面，則是儒家精神了。儒家承認有天地之化育，但必需用「己」和「人」去贊助他。宋儒說：「爲天地立心」，便是此旨，如此則便非純宗教的了。儒家亦要盡物之性，但必著重在盡人性上下手，則便非偏科學的了。因此西方人的科學與宗教之相互敵對，一到儒家的思想範圍裡，便須失其壁壘。宗教與科學，

在中國傳統文化的意義下，都可有他們的地位，只不是互相敵對，也不是各霸一方，他們將融和一氣而以儒家思想爲中心。

近代西方科學的趨勢，已有些「盡物性而損及人性」的傾向了。中庸上所謂：「盡人之性而後可以盡物之性」一句話，我們可從兩方面分別講述。先從淺一層向外方面言之，民主精神的「文治政府」，經濟平衡的「自由社會」，是盡人性的共通大骨幹，必先在這種政府和社會的控制下來發展科學，才是合於「盡人性而後可以盡物性」的意義。像西方科學界這樣爲人無控制的利用，在中國人觀念下是不甚同情的。近百年來的中國政治和中國社會一切失卻軌道，無怪中國人對於西方科學的興趣，要老是趦趄徬徨了。

左傳上曾説過：「正德、利用、厚生」。中國人一向重視現實人生，「利用」「厚生」自然要講究，但中國人觀念裏認爲非先「正德」，則利用、厚生到底不可能。西方科學似乎僅注意在利用上，儻使專從利用的目標走去，是走不到正德的境界的，不能正德亦將不能厚生。「正德」便是「盡人性」，「利用」便是「盡物性」。

十一

再從深一層向内方面言之，中國人向來主張「天人合一」與「心物合一」，這在上面已説過。因此中國人的對物觀念，常和對人觀念般，認爲他們中間也有融和一致的共通相似點。常認爲「物性」與「人性」，一樣是一種「天地之性」，應該不相違異。因此中國人的對物態度，與其説是「科學的」，毋寧説是「藝術的」。其實在中國人觀念下，根本便不情願把科學、藝術、宗教、哲學一樣樣分開，使之各立門戶，不相聞問。中國人常願將此種種差別同樣的融和一氣，不加區分。因此中國人常説：

技而進乎道，

又説：

形而上者謂之道，形而下者謂之器。

「技」與「器」應該屬藝術還該屬科學，是分辨不清的。「道」應該屬宗教還該屬哲學，一樣分辨不清。「形上」「形下」，一氣貫注，纔是中國人的理想。我們若把西方通行语説之，他須是一個「宗教與哲學

家」，他纔可做一「理想的藝術家與科學家」，「與」字義，不同「或」字。

易經裏面把中國古代一切關於人事方面之製造與發明，即藝術與科學，統統歸之聖人的功績。聖人略猶如西方之哲學家。而聖人所以能製造發明這些東西，則全由於他能「法則天象」，所謂：「天垂象，聖人則之」，此即宗教。正爲「天」「人」「物」三者中間，有一個共通一貫的道理。也可説是一種共同相似的傾向。天、人、物三者間，因有這一種共通的道理和傾向，所以纔能形成這一個共同生息的宇宙。這一種道理或傾向，儒家稱之爲「性」。物之性太雜碎，天之性太渺茫，莫切於先瞭解人之性。要瞭解人之性，自然莫切於從己之性推去。因爲「己」亦是一「人」，「人」亦是一「物」。合卻天、地、人、物，纔見造化神明之大全。這是中國思想整個的一套。在此一套思想裏，儘可有科學家的地位。

上面説過，中國人的科學天才，是偏長於對有機完整的全體作一種「直透内部心物共鳴的體察」。這是宗教、哲學、藝術、科學同根共源之點。若使科學在中國獲得長足進展，一定在這一方面有他驚人的異采。本節所用「宗教」、「哲學」等名詞，皆就西方術語用之。在西方文化系統上，宗教與科學爲兩大壁壘，而哲學則依違兩可於其間。在中國根本無哲學，在西方人眼光下，中國僅有一種「倫理學」而已。中國亦無嚴格的宗教，中國宗教亦已倫理化了。故中國即以倫理學，或稱「人生哲學」，便可包括了西方的宗教與哲學。而西方哲學中之宇宙論、形上學、知識論等，中國亦只在倫理學中。西方學術重區分，中國則重融通，故西方科學必另自區分爲一大類，中國科學則仍必融通於此一大全體之内。西方科學家觀察外物，全從一種區分精神。中國有科學家，亦仍必以完整的全體的情味來體會外物。此雖非絕對如此，然雙方畸輕畸重之間，則必有如此的趨勢無疑。

十二

上文所説的科學，乃專指「自然科學」而言。我們若再進一步深細言之，則自然科學之外還該有「人文科學」。近代的西方，自然科學突飛猛進，而人文科學落後趕不上，兩者間脱了節，遂致形成近代西方文化上種種的病熊。

但人文科學畢竟與自然科學對象不同，質性相異，我們不能用同一的心

習，或同一的方法來駕馭來探究。若「就性質言」，自然科學是重在「抽象」方面的，而人文科學則重在「具體」方面。若「就方法言」，自然科學是「推概」的，而人文科學則是「綜括」的。

讓我們粗略地把各項學科依次作一序列。數學與幾何學，是最抽象最推概的，他是自然科學之柱石，若無數學，即不能有自然科學。但物理、化學，較之數學與幾何學，已不能全重抽象，全用推概的方法了。天文學、氣象學乃至地質學等，更具體了，既屬具體，則便須綜括，不能推概。如二加二等於四，三角形內之三角等於兩直角，如此之類是最抽象的，可以推一概萬的。力學中之槓桿，以及化學中之氫二氧爲水之類，便漸由形式而落到實體，漸從推概中稍帶有綜括的意味了。若至天文、氣象、地質，你決不能專據一隅而推概萬方，你只有在各地方的具體事象中綜括出一通則來。以上都説的物質科學。若依次輪到生命科學，如生物學，雖亦屬於自然科學之一邊，然因其有了生命，便不能不有相互間之變異。既有變異，便不能推概，更須綜括。若由生物學轉到人類學，再轉到社會學、歷史、文化學之各部門，那距離自然科學更遠了，其相互生命間，各有個性，變異更大，更不能抽象地推概。

人文科學是有生命的，有個性的，有變異的，只有具體的綜括，始可得一近是的真理。若用抽象的推概方法，則無不失敗。經濟學較政治學可推概些，何以故？因經濟學中還多含自然物質的成分，而政治學則人文的意味更偏重了。你説：「凡人皆有死，蘇格拉底是人，所以蘇格拉底亦有死」，這不屬人文科學的範圍，這依然在自然科學的圍牆裏面，因此雖像説的是人事，而依然可以推概，可以成一邏輯。但你不能説：「凡人皆怕死，蘇格拉底是人，所以蘇格拉底亦怕死」，這不是一推概的命題，而應該是一綜括的命題。你須先問蘇格拉底是否怕死，再可確立凡人是否怕死之一辭。因爲這是屬於人文科學的園地了。人文科學的對象是最富個性最多變異的，因此是最具體最切實，最宜綜括的。不比自然科學的對象，没有個性，無變異，只是些抽象的形式，可以推概。

我們若明白得這點，我們亦可説，西方人的心習，和其慣用的方法，使他在自然科學方面更有成就，更見成績。中國文化是一向偏重在人文科學的，他注重具體的綜括，不注重抽象的推概。惟其注重綜括，所以常留著餘地，好容新的事象與新的物變之隨時參加。中國人一向心習之長處在此，所以能寬廓，能圓融，能吸收，能變通。若我們認爲人文科學演進可以利用自然科學，可以駕馭自然科學，則中國傳統文化中可以容得進近代西方之科學文明，這是不成問題的。不僅可以容受，應該還能

融化能開新。這是我們對於面臨的最近中國新文化時期之前途的希望。

十三

現在我們將結束本書，不妨把中國文化演進分成幾個階段的觀念在此重新提掇一遍。

第一：是先秦時代，那時中國人把人生大羣的共同理想和信念確定下來了，這是中國文化演進的大方針，即中國文化之終極目標所在，在此時期明白提出，以下則遵循此路向而前進。

第二：是漢、唐時期，那時的中國人把政治、社會一切規模與制度亦規劃出一個大體的輪廓了。這是人生的共通境界，必先把這一個共通境界安頓妥貼，始説得上各人的個別發展。

第三：是宋、元、明、清時期，那時的中國人，更顯著的發展，是在文學與藝術方面。人生的共通境界安定了，個性的自由伸展也開始了。

第四：是我們當前面臨着的最近將來的時期，人事上的共通方面與個別方面都已安排照顧到了，下面應該注意到四圍的物質環境上來盡量的改善與利用。

概括言之，第一時期，可説像是西方的「宗教與哲學時期」，此處所用宗教與哲學兩詞之含義已釋在前，即對人生之理想與信仰。第二時期，可稱「政治與經濟時期」，政治採用民主精神的文治政府，經濟主張財富平衡的自由社會。第三時期可稱「文學與藝術時期」，文學藝術偏於現實人生，而又能代表一部分共同的宗教性能者。第四時期可稱爲「科學與工業時期」，科學在理論方面，必然將發揮圓成第一時期之理想與信仰。科學在實用方面，必然受第二時期政治與經濟理論之控制與督導。

但此種區分，並非説中國文化在變異與轉換，只是説中國文化在推擴與充實。中國文化依然是這一個大趨嚮，只逐次推擴到各方面，又充實了各部門。更此以往，乃始爲中國人真到達他終極理想的「天下太平與世界大同」的時期。

附錄　中國文化傳統之演進

一

我們先問一句，什麼叫「文化」？這兩個字，本來很難下一個清楚的定義。普通我們說文化，是指人類的生活；人類各方面各種樣的生活總括匯合起來，就叫它做文化。但此所謂各方面各種樣的生活，並不專指一時性的平舖面而言，必將長時間的綿延性加進去。譬如一人的生活，加進長時間的綿延，那就是生命。一國家一民族各方面各種樣的生活，加進綿延不斷的時間演進，歷史演進，便成所謂「文化」。因此文化也就是此國家民族的「生命」。如果一個國家民族沒有了文化，那就等於沒有了生命。因此凡所謂文化，必定有一段時間上的綿延精神。換言之，凡文化，必有它的傳統的歷史意義。故我們說文化，並不是平面，而是立體的。在這平面的、大的空間，各方面各種樣的生活，再經歷過時間的綿延性，那就是民族整個的生命，也就是那個民族的文化。所以講到文化，我們總應該根據歷史來講。

什麼是中國文化？要解答這問題，不單要用哲學的眼光，而且更要用歷史的眼光。中國文化，更是長時期傳統一線而下的，已經有了五千年的歷史演進。這就是說，我們國家民族的生命已經綿延了五千年。但是這五千年生命的意義在那裏？價值在那裏呢？這好像說，一個人活了五十歲，他這五十年的生命意義何在？價值何在？要答復這問題，自該回看他過去五十年中做了些什麼事，他對於社會、國家、人類曾有些什麼貢獻，他將來還有沒有前途。我們同樣用這種方法來看中國民族，這五千年來它究竟做了些什麼，它在向那一條路跑。如我們日常起居生活，都有他的目的和意義；如是一年兩年，三年五年，天天老是這樣操作著，他定有一個計畫。如果他的許畫感到滿足完成了，那他又將生出另外一個想像。中國近百年來所遭遇的環境，受人壓迫，任人蹂躪，可謂痛苦已極。假如有一時候，中國人又處在獨立自由，國勢興隆，幸福康樂的環境下，再讓他舒服痛快的過日子；那麼這時候，它又將怎樣地打算呢？他會又想做些什麼呢？要解答這問題，我們就要看中國文化本來是在向那一條路走。這就說到了一個國家民族文化內在的性格。中國人現在不自由，不平等，國勢衰弱，遭人壓迫，事事都跟著人家後面跑，那是暫時事；難道中國人五千年來都在跟著人家腳後跟的嗎？就算是如此，難道它心中就真的沒有一條路線、一個嚮往嗎？一個人在他的生命中，定有他自己所抱的希望與目的。如果沒有了，那麼他的生命就毫無意義與價值了。國家民族也如此。我們中國既經了五千年歷史，他到底在向著那一條路跑的呢？這是我們要明瞭的第一點。第二點，它究竟跑了多少路？曾跑到了它的目的沒有？還是半途停止了？這就如我們常說

的中國文化衰老了嗎？已經死了嗎？我現在就想用歷史觀點來講明這一些問題。

中國文化傳統，是有它的希望和目的的。我們現在只要看它在那條路上跑，到底跑了多少遠，是繼續在進步呢？還是停住不再向前了？還是轉了方向，拐了彎？我們講中國文化傳統演進，就該注重在這些問題上。因此我此刻所講，雖是已往的歷史，但可以使我們了解中國現在的地位，和它將來的前途。

再換一方面說，我們如果是要寫一本「中國文化史」，究竟應該分幾期來寫呢？歷史本不能分期，好像一條水流不能切斷，也像人的生命般不能分割。但我們往往說，某人的一生，可以分成幾個時期；像說某人第一時期是幼年在家期，第二是青年求學期，第三或是從事革命期，第四第五是什麼時期等。我們若將他這樣的分成幾個時期了，我們自可知道他曾希望做些什麼，又完成了些什麼。我也想將中國文化史分成幾期，來看它循著那一條路走。但分期實在很難。我們先得要看準它所走的路線，才能決定怎樣去分程。我個人想，把中國文化從有史起到現在止，分爲三期。秦以前爲第一期，秦以後到唐爲第二期，唐以下到晚清爲第三期，現在則是第四期開始。這樣分法，我想諸位無論是學歷史的或不是的，都會感到這是很自然的一種普通一般的分法。我們普通談中國史，大都說秦以前的學術思想最發達、最好，秦以後就衰落不興了。又有些人說，漢唐時代的政治和社會都很富強隆盛，有成績，唐以下宋、元、明、清各代就都不成了。由這裏，可見普通一般人，大都也將中國史分成這幾段。

二

說到中國文化，如果我們想把世界上任何民族的另一種文化來作比，儘不妨是很粗淺，很簡單，但相互比較之後，便更容易明白彼此之真相。我想最好是把歐洲文化來作比。因爲如巴比倫、埃及等，現在都已消失；他們的生活，似乎沒有什麼力量，因此也沒有綿延著很長的歷史，只在某一時間之內曾飛黃騰達過，但不久即消失，猶如曇花一現，不能久遠。若論能長時間奮鬥前進的，從目前說，只有兩個文化，一是中國，一是歐洲。我們若把此雙方互作比較，便可見許多不同的地方。

歐洲歷史，從希臘開始，接著是羅馬，接著北方蠻族入侵，輾轉變更，直到今天。他們好像在唱一臺戲，戲本是一本到底的，而在臺上主演的

角色，卻不斷在更換，不是從頭到尾由一個戲班來扮演。而中國呢？直從遠古以來，堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔，連臺演唱的都是中國人，秦、漢、隋、唐各代也都是中國人，宋、元、明、清各代上臺演唱的還是中國人，現在仍然是中國人。這一層便顯然雙方不同了。

再說一個譬喻，中國文化和歐洲文化的比較，好像兩種賽跑。中國是一個人在作長時間長距離的跑。歐洲則像是一種接力跑，一面旗從某一人手裏依次傳遞到另一人，如是不斷替換。那面旗，在先由希臘人傳遞給羅馬，再由羅馬人傳給北方蠻族，現在是在拉丁、條頓民族手裏。而有人卻說，說不定那面旗又會由斯拉夫民族接去的。而且他們這面旗，也並不是自己原有的，乃是由埃及人手裏接來的。

所以中國文化和歐洲文化相比，有兩點不同。第一，就時間綿延上講，中國是由一個人自始至終老在作長距離的跑，而歐洲是由多人接力跑。第一一，就空間來說，歐洲文化，起自希臘雅典，由這個文化中心向四周發散。後來希臘衰微，羅馬代興，文化中心便由希臘搬到羅馬，由羅馬再向四周發散。因此他們在歷史演進中的文化中心，也從一個地方另搬到別一個地方，依次的搬。到近代列强並立，文化中心也就分散在巴黎、倫敦、柏林等地方，再由這幾個中心各自向四周發散。所以西方文化，常有由一個中心向各方發散的形熊。而且這些文化中心，又常是由這一處傳到那一處。這種情形，連帶會發生一種現象，就是常有文化中斷的現象；在這裏告了一個段落，然後在別處再來重演。中國文化則很難說是由這一處傳到那一處。我們很難說中國文化是由山東傳到河南，再由河南傳到陝西，由陝西傳到江西，由江西傳到江蘇，如是這般的傳遞。中國文化一擺開就在一個大地面上，那就是所謂中國，亦即是所謂中國的「體」了。關於這一點，在古代歷史上，似乎已難加詳說。但到了春秋時代，中國文化已經很明顯的平擺在中國的大地面上了。有「體」便有「用」。試看當時齊、晉、秦、楚各國散居四方，而一般文化水準都很高，而且可說是大體上一色的。這就可見中國文化水準在那時早已在一個大地面上平舖放著了。我們不能說漢都長安，漢代文化就以長安爲中心，再向四面發散。當時的長安，不過是漢代中央政府所在地，人物比較集中，卻不是說文化就以那裏爲中心，而再向四周發散。所以中國文化乃是整個的，它一發生就滿佈大地，充實四圍。而歐洲文化則係由一個中心傳到另一個中心，像希臘傳到羅馬，再傳到東羅馬。因此西方文化可以有幾個中心變換存在，而中國文化則極難說它有一個中心。我們很難說某一地點是中國文化的中心。因此西方文化可說它有「地域性」，而中國文化則決沒有地域性存在。許多地方，在歷史中，

根本沒有作過政治中心，但始終在文化大體之內有其相等極高的地位。

這種比較，是從雙方外面看，很簡單很粗淺的相比較，而約略作爲如此說。爲什麼我們要把西方文化來和中國文化如此相比呢？因爲這一比，就可以看清楚我們自己的文化發展，到底是什麼一個樣子。

三

我現在想由外面形熊轉進一步，來講中國文化的意義究竟在那裏。上面說過，中國文化開始就擺在一個大局面上，而經歷綿延了很長時期。這裏便已包蘊了中國文化一種至高至深的大意義。在中國一部古經典易經說：「可大可久。」這是中國人腦子裏對於一般生活的理想，也就是中國文化價值之特徵。以現在眼光看，中國是世界之一國，中國人是世界人種中的一種。我們用現代眼光去看秦以前中國古人的生活，有些人喜歡說中國古人閉關自守，和外國人老死不相往來。這種論調，我們若真用歷史眼光看，便知其不是。我們也很容易知道中國幾千年前的古人，對於幾千年後中國近人這樣的責備，他們是不肯接受的。在古代的中國人，一般感覺上，他們對於中國這一塊大地，並不認爲是一個國，而認爲它已可稱爲「天下」，就已是整個世界了。中國人所謂「天下」，乃一大同的。封建諸侯，以及下面的郡縣，乃屬分別的。

我們不要輕看當時那些封建的國，在它們都曾有很長的歷史。像衛國，國土雖小，即是最後纔亡於秦國的，它已有九百年歷史。現在世界各國，除中國外，那一個國家傳有九百年歷史呢？其餘像齊、楚諸國，也都有八百年左右的歷史。在現在人腦子裏，一個國有八百年歷史，實已夠長了。中國當時的四境，東南臨大海，西隔高山，北接大漠；這些地方，都不是中國農業文化所能到達。中庸上說：「天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，舟車所至，人力所通，凡有血氣，莫不尊親。」這像是秦代統一前後人的話。在當時，實在認爲中國已是一個天下了。當時人認爲整個中國版圖以內的一切地方，就同是一天下，就同在整個世界之內了。在這整個世界之內，文化已臻於大同。至於在中國版圖以外的地方，因爲那時中國人的文化能力一時難及，只好暫擺一旁，慢慢再說。好像近代歐洲人，對非洲、澳洲和南美洲等有些地方，豈不也因爲他們一時力量有限，還未能充分到達，便也暫擱一旁，慢慢再說嗎？可見古代中國人心理，和近代西洋人心理，何嘗不相似？只是當時交通情形比現在差得稍遠而已。

在那時，中國已經成爲一個大單位，那時只有中國人和中國。所謂中國，就是包括整個中國人的文化區域，他們以爲這就已經達到了世界和天下的境界。「世界大同」，「天下太平」，這是中國古人理想中的一種人類社會。所謂「凡有血氣，莫不尊親」，這就是中國文化所希望達到的理想了。因此我們可以説，中國文化是「人類主義」即「人文主義」的，亦即「世界主義」的。它並不只想求一國的發展，也不在想一步步的向外擴張它勢力，像羅馬，像現在一般壓迫主義、侵略主義者的西方帝國一般。惟其如此，所以使中國文化爲可大。

以上只就中國文化觀點籠統地來説。若要具體一點講，可以舉幾個例。像孔子，他的祖先，是商朝之後宋國的貴族，後來逃往魯國。但孔子一生，就並不抱有狹義的民族觀念，他從沒有想過滅周復商的念頭。也不抱狹義的國家觀，他並不曾對宋國或魯國特別地忠心。他更沒有狹義的社會階級觀念，他只想行道於天下，行道於全人類。所以孔子實在是一個人類主義者，世界主義者。又像墨子，我們不能詳細知道他的國籍和出身，只知他一樣是沒有狹義的國家觀和階級觀的。至於莊子、老子，那就更沒有所謂國家觀、階級觀了。

我常説，在戰國時，學者抱有狹義國家觀念的，總共只有一個半：一個是楚國的貴族屈原。當時很多人勸他，楚王既然不聽你的話，你大可離楚他去。但他是一個楚國的貴族，無論如何不肯離開楚國。楚王不能用他，他便投江自盡。這可以説是一個抱有强烈民族觀念、國家觀念的人。另外半個是韓非。他是韓國貴族。他在先也有很强烈的國家觀念，但他到秦國以後，意志就不堅定了，所以只能説他是半個。但我現在仔細想來，屈原是一個文學家，富於情感，他想盡忠楚王，被讒受屈，再往別處去也未必不再受讒受屈，因此他憤懣自殺了。我們該從他文學家的性格情感上來看，他也未見定是一位狹義的國家主義者。

如此説來，先秦諸子，實在沒有一個人抱著狹義的國家主義。當時一般學術思想，都抱有一種「天下觀」，所以説：「身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」修身、齊家、治國，最後還是要平天下。這個理想，到秦始皇時代，居然實現，真成天下一家了。所以中國文化，開始就普遍的擺在一個大地面上，希望只要交通所達，彼此都相親相愛，結合在一起。他們的最高理想，就是奠定一個世界大同、天下太平的，全人類和平幸福的社會。

這種世界觀，又和西方耶穌教只講未來天國，而不注重現實世界的，有不同。中國孔孟諸子，深細説來，他們並非沒有宗教信仰。只他們所信

仰者，在現實人生界，而不在求未來和出世。而春秋戰國時代般的想望，到秦朝時，已經算到達了。至於當時在四周的一些外族，一時不能接受我們文化薰陶，我們暫時且不理會。待他們能和我們處得來的時候，我們再歡迎他們進到我們疆界裏面來，和我們一起過生活。因此那時雖還有化外蠻夷，但因中國那時的農業文化，還沒有方法推進到沙漠、草原、高山等地帶去，因於和他們生活不同，而於是文化不能勉強相同；沒有方法來教他們也接受中國人所理想的生活和文化，則暫且求能和平相處便算了。

以上所說，只在說明中國在秦以前，是中國文化的第一期。在這期間，中國人已經確實實現了他們很崇高的理想。已經有了世界大同、天下太平的大觀念，而且也已相當地有成績。

四

到了第二期，秦、漢、隋、唐時代，政治武功，社會經濟，都有很好的設施。秦朝統一天下，造成了一個國家一個民族的局面。這便已是現世所謂的「民族國家」了。換言之，秦時的中國，早已是相當於近代人所謂的現代國家了。秦以後，兩漢、隋、唐，中國文化的最大成就，便是在政治和社會的組織方面。大一統的政治和平等的社會之達成，這便是漢唐時期的成績。我們總覺得，中國到現在爲止，學術思想方面還超不出先秦，政治社會方面還超不出漢唐。漢唐這一段歷史，很難簡單講。如今不得已，姑且簡說一些。

一般人往往說，中國過去是一個「君主專制」的國家。我認爲稱它是「君主」則誠然的，稱它爲「專制」，那就未免有一點冤枉。中國社會，自秦以下，便沒有所謂特權階級之存在。政府裏面的做官人，並不是社會上享有特權的貴族。那麼秦漢以下，什麼樣的人，才可以做官呢？用一句現在時行的話來說，什麼人才可以參預政治呢？中國從漢以下，國民參政，均有一種特定的制度。漢制先入學校受教育，畢業後進入政府歷練辦事，做事務官，當時稱做「吏」。待他練習實際行政有經驗，有相當成績，便得推舉到朝廷，再經一度考試，才正式做政務官。至於官階高低，則由其服官後成績來升降。魏晉南北朝以下，此制有變動，但大體總有一制度。唐以後直到清代，便是有名的科舉制。所以中國自漢以後，固然有皇帝，但並沒有封建貴族。又並沒有由資本家變相而來的財閥貴族。做官人都由民眾裏面挑選受教育有能力的人來充當，並在全國各地平均分配。東漢時，大概二十萬戶口中，可以有一人參

政。直到清代，各省應科舉的人，都規定錄取名額，仍是照地域平均分配。單由這一點看，中國傳統政治，早不是君主專制。因全國人民參政，都由政府法律規定，皇帝也不能任意修改。即如清代考試制度所規定的考試時日，兩百幾十年來也未曾更改過。所以中國的傳統政治，實在不能說它是君主專制。

在這樣一種政治情形下，便產生了中國特有的社會情況。春秋戰國時，中國還是封建社會，分有公、卿、大夫、士、庶人等階級，而且分得很清楚。秦以後，封建社會早沒有了，那時本可有漸漸走上資本主義社會的趨勢。求貴路的走不通，大家都朝著求富的路走，這本是極自然的。中國地大物博，也很適宜於經商發財。但一到漢武帝時，定出新法規，規定讀書受教育的人才能做官，做了官的人就不能再經商做生意。而且規定有專利的大商業都由政府經管，人民經商所得稅又抽得很重。在這種情形下，中國便走上了似乎近代人所謂的「統制經濟」那一條路。這時候，封建制度推翻，私人經濟又不能無限發展，而政府又定下考試制度來，規定國民有受教育經選拔得參政做官的權益。這種情形，在當時中國人心下，大家覺得很合理，因此封建社會去了，資本主義的社會沒有來，大家在教育文化上著意努力，來實現修身、齊家、治國、平天下的理想；因此也不想再要求另一種出世的宗教，來求安慰；換言之，他們就可在現實生活中安身立命了。

但這樣說來，諸位定會問，漢代制度既然如此好，當時生活又是這樣合理，爲什麼漢代又會衰亡的呢？這問題急切不能詳細答。這等於問，你今天身體健康，很強壯，爲什麼後來又會生病的呢？又好像問，你現在已經喫得很飽，爲什麼等一下還要餓，還要再喫的呢？這些問題，本可以不問，問了便牽涉得太遠。但是我們總不免要問，漢唐時代的政治社會，既然這麼合理，爲什麼如今卻弄得這樣糟？這問題，我再往下是要說明的。我們都知道，自漢末大亂以後，那時的中國人，便覺得這世界現實沒有意義，政治不清明，社會不公道，一般人心都很消極悲觀，便轉而信宗教，信出世，希望來生；那便是當時新從印度傳入中國的佛教。但爲什麼今天的中國人，環境生活如此壞，但又不像魏晉南北朝那樣消極呢？這因現在人覺得有外國人可靠，還像有辦法。從前希望在來世，現今希望在國外。因此現在中國人崇拜了洋人，卻不易信宗教。如果我們有一時真覺毫無辦法，那就只有信宗教求出世了。所以魏晉南北朝以下，信佛教的人特別多；直到唐代統一盛運再臨，纔又恢復過來，再走上現實人生的大道。

漢唐兩代的情形，現在不能詳說。大概宋代以下中國的社會與政治，都逃不出漢唐成規。因此我們普通多說，宋代以下的政治和社會，好像沒有什麼長進了。但我們並不能因爲漢唐的學術思想超不出先秦，便說漢唐沒有長進。因爲在先秦時代，孔子孟子一輩聖賢，都已將人生理想講得很高深，以後實在很難再超出。問題只在如何般去求實現。漢唐的成績，在能依著先秦人理想，逐漸做去，把那些理想逐步表現出來。那實在也是了不得。中國古人的理想，像先秦百家所提出的，本來已很高，很完美。直到今天，依然未能超過它們。這不能因此便說中國不長進。我們現在所謂漢唐不如先秦，大概是指的學術思想方面言，說漢唐時代依然跑不出先秦學術思想的範疇。但我們要是進一步來說，先秦人的思想雖高，可是只存空言。而秦以後漢唐諸代，卻確在依著它實幹，使先秦人的思想逐漸在社會上實現。直到宋以下，政治社會，一切規模，都逃不出漢唐成規。這便不好不說是漢唐時代的進步了。在這裏，我敢大膽說一句，今後中國的政治社會，恐怕依然逃不掉漢唐規模。如政治的一統性，社會的平等性，便是漢唐的大規模。

五

現在我們再說，漢唐諸代，建下了平等社會和統一政治的大規模，那時候的社會政治，比較先秦是很有進步了。政治清明，社會公道，國家富強，人生康樂。在這種環境下，一般人又將想些什麼呢？出世的宗教追求，打不進他們的心坎。這時候，中國人對人生最高理想，便把來放在如何發展各自的個性這一問題上。中國社會自始便懂得顧全大體，最注意大羣生活。但顧全大體，側重大羣生活，並不一定要犧牲個人的。而所謂個人幸福，在中國人心中，主要是在各個人個性的發展上。上面說過，中國文化，自始就在一個大範圍之下平舖著。待這一個大範圍安排妥帖了，便想進一步，在此大範圍之內，來要求各個人的個性之如何而可以盡量發展。中國人並不嗜好武力，也不貪求財富。因中國人也懂得，武力與財富，盡是外皮的，並不即是人生的真內容真幸福。因此中國的政治社會發展到某一階段，便再進一步來期求各人內在個性的發展。個性發展的真實表現，一般說來，最主要的是在文學和藝術。其實文學亦即是藝術之一端。那時天下太平了，人的精神便用到生活享受和生活體味上。這就是文學和藝術的任務了。

兩漢時代，中國經過了四百年長治久安的時期，那時已漸漸開始講究到文學和藝術。但後來國運中衰，遇到魏晉南北朝時代的混亂，局面未能安定；於是把當時人要走的路，臨時又中斷了。一到唐朝，社會又漸漸

安定，於是文學藝術再度發展。所以説，學術思想最燦爛的時期，是在秦以前。政治社會最理想安定的時期，莫過於漢唐。而文學藝術的普遍發達，則在唐代開國以後。這是中國文化史演進三大歷程，值得我們鄭重提出，來加以證明與闡述。

唐以前的文學，大體説，可分兩大類：一類可説是「貴族的」，另一類則可説是「宗教的」。藝術也是一樣，那時也只有「貴族藝術」和「宗教藝術」之兩大類。姑舉實例言之。如圖畫在唐以前，大概多使用在王宮或廟宇。建築亦然，大建築也只是王宮或廟宇了。這都只可算是貴族的和宗教的。又如漢代文學，像司馬相如上林賦、子虛賦之類，那便是我所謂貴族文學之好例。而像屈原九歌之類，則是宗教文學之好例。到唐代開國以後，中國的文學藝術，才逐漸由貴族的、宗教的普遍解放而轉化爲日常平民的。我們以整個中國文學史來説，唐興以來才是平民文學的時代。以整個中國藝術史來説，唐初才有平民藝術之生長。我覺得唐代文學藝術境界，像杜工部的詩，韓昌黎的散文，顔真卿的字，吳道子的畫，這都是和先秦、孔、孟諸子的學術思想一樣，同是達到了一種超前絕後至高無上的境界。若説秦漢以下，中國不再出孔、孟、莊、老，便認爲是中國歷史不進步；則試問如杜、韓、顔、吳，他們的詩文字畫，以前何曾有過？這不該説中國歷史仍在進步嗎？當知中國文化之特別偉大處，並不在推翻了舊的，再來一套新的。而是在一番新的之後，又增添出另一番新的。以前的新的，不僅不須推翻，而且也不能推翻；而以後仍可有另一番新的興起。而以後的另一番新的，仍然有價值，仍然是不可能推翻的。那纔見中國文化之真實偉大處。

現在要問，爲什麼中國的文學藝術，要到唐以後纔普遍發展呢？這因漢唐時代，政治社會雖都有很顯著的成就，但是在那時，還是有變相的貴族之存在；須到宋以後，連變相的貴族也根本沒有了。説到大門第，宋代只有韓、呂兩大姓，但也不好説他們是貴族。其他著名人物，都是道地的從平民社會出身。宋、明兩代，中國社會上，始終不再有貴族，不再有特殊階級。只有元、清兩代的部族政權，我們不妨説，那時的蒙古人和滿洲人，是中國社會裏的特殊階級。但這並不是中國傳統文化之向前演進所希望到達、應該到達的。換言之，那是一種外力壓迫而强之使然的。

若論社會經濟，宋以後，卻一天天的繼續發展。唐朝還用布帛做貨幣，宋代則已經用鈔票。可見唐以前社會經濟還不很活潑，宋以後就更見活潑了。但這裏有一更值得我們注意的問題。在唐以前，中國社會還不免

有貧富懸殊；而宋以後的社會經濟，卻反而更趨向於平等了。經濟更活潑，而財富更平等，這不是一件極可注意研討的事嗎？這裏便可見中國文化演進之大趨嚮及其大意義所在。可惜我們此刻，對此問題，不能細論。姑從淺處說。

中國社會本來從事農業的家庭多，但他們對於子弟，總希望能讀書，求仕進。無論那一個家庭，如果只有一個兒子，那麼他自然要操作生產，沒話說。但如果有兩個兒子，便可想辦法，哥哥多做些事，讓弟弟空些時間來讀書。如果有三個兒子，他們更可設法讓小弟弟空出整個時間來讀書。因爲讀書接受了高等教育，便可參加政府考試，希望進入政府做大官，於是揚名聲，顯父母，光大門楣。這也是中國人喜歡多生兒子的一原因。只要家庭裏有受教育的讀書人，就有出身做大官的希望。但是做大官人的家庭，往往三四代後便中落。這因做了大官，獲得高俸厚祿，就可以不應衣食，子弟們都可讀書，不必再從事生產勞作，像是很理想。但中國的考試制度，是永遠開放，永遠允許著儘量競爭意味的。於是那家庭，經歷幾代後，如果考試不如人，不能進取，也就無路可退，只有重轉入貧落的行伍中。所以宋以後的社會，許多達官貴顯，不過三四代，家境便中落了。這一現象，永遠地存在，直到晚清。如曾國藩家書中，還是常常勸子弟一面讀書，一面仍要不忘耕作。因爲唯有如此，才是可進可退的良策。於是宋以後的中國人，纔始終維持著一種務農爲主的經濟，常使社會平等，不再有階級懸殊。而讀書人則愈推愈廣，數量也愈增愈多，學術風氣也益形發展。試問那樣的一個社會，不在武力上財富上無限向前，而只在教育上文學藝術上不斷進步，是不是可說爲一種比較更合人性、更近理想的一個社會呢？

此外還有一情形，這就是宋以後，宗教信仰漸次淡薄了，那又是什麼原因呢？

第一，宋以後的中國，已真有了平民教育。而魏晉南北朝時代，則教育限於門第，未能普遍到民間。因此當時只有達官貴人的子弟，才受到教育。普通百姓人家，如要讀書，往往去到寺院或廟宇裏。待他們走進寺院廟宇，自然易於接受宗教信仰。宋以後，教育普及，書院極普遍，讀書再不必跑進寺院廟宇，因此宗教的魔力也就自然減少了。

第二，中國的藝術文學，在其本質上，就可以替代宗教功用。這一層說來極微妙，很難說，但仍不妨姑且淺略地說。上面說過，宋以後的文學藝術，都已平民化了，每一個平民家庭的廳堂牆壁上，總會掛有幾幅字畫，上面寫著幾句詩，或畫上幾根竹子，幾隻小鳥之類，幽雅淡泊。當

你去沈默欣賞的時候，你心中自然會感覺到輕鬆愉快。這時候，一切富貴功名，都像化爲烏有，也就沒有所謂人生苦痛和不得意。甚至家庭日常使用的一只茶杯或一把茶壺，一邊總有幾筆畫，另一邊總有幾句詩。甚至你晚上臥床的枕頭上，也往往會繡有詩畫。令人日常接觸到的，盡是藝術，盡是文學，而盡已平民化了。單純，淡泊，和平，安靜，讓你沈默體味，教你怡然自得。再說到房屋建築。只要經濟上稍稍過得去的家庭，他們在院子裏，往往留有一塊空地，栽幾根竹子，鑿一個小池，池裏栽幾株荷花，或者養幾條金魚。這種設置，看來極平常，但使你身處其間，可以自遣自適。這裏要特別提醒大家的，如我上面所說，日常家庭生活之文學藝術化，在宋以後，已不是貴族生活才如此，而是一般的平民生活，大體都能向此上進。這不能不說是宋以後，中國社會宗教要求沖淡之另一個原因。

在中國人的文化傳統下，道德觀念一向很看重。它要負修身、齊家、治國、平天下一番大責任，它要講忠孝、仁義、廉恥、節操一番大道理。這好像一條條的道德繩子，把每個人縛得緊緊，轉身不得似的。在西方則並沒有這麼多的一大套。他們只說自由、平等、獨立，何等乾脆痛快。中國人則像被種種道德觀念重重束縛了。中國人生可說是道德的人生。你若做了官，便有做官的責任，又不許你兼做生意謀發財。做官生活，照理論，也全是道德的、責任的。正因中國社會偏重這一面，因此不得不有另一面來期求其平衡。中國人的詩文字畫，一般文學藝術，則正盡了此職能，使你能暫時拋開一切責任，重回到幽閒的心情、自然的欣賞上。好像「採菊東籬下，悠然見南山」這種情景，儻使你真能領略欣賞的話，似乎在那時，你一切責任都放下，安安閒閒地在那裏欣賞著大自然。中國的藝術文學，和中國的道德人生調和起來，便代替了宗教的作用。

我們把此看法來看西方文學和藝術，便覺得不然了。你若感覺到生活煩悶不舒服，試去看一場外國電影吧。你的目的本在消遣解悶，可是結果反而會更增加了你的煩悶和不舒服。因爲西方的文學與藝術，都是富刺激性的，都像是在鞭策你向前走，指示你一個該向前爭取的目標；在批評你的當下生活，批駁得你體無完膚。西方的文學藝術因比較富刺激性、鼓勵性、鞭策性，它要你拼命向前走；待你碰到壁，闖到了一鼻子灰，那你只有進教堂，哀告上帝，上帝會安慰你。這是中西雙方文學藝術內在性格與其社會使命之不同。可惜此處不能再詳說。

總之，中國在宋以後，一般人都走上了生活享受和生活體味的路子，在

日常生活上尋求一種富於人生哲理的幸福與安慰。而中國的文學藝術，在那時代，則盡了它的大責任大貢獻。因此在唐以前，文學藝術尚是貴族的、宗教的，而唐興以來則逐漸流向大眾民間，成爲日常人生的。因此，中國文化在秦以前，造成了人生遠大的理想。漢唐時代，先把政治社會奠定了一個大規模。宋以後，人們便在這規模下享受和發展。這就是文學和藝術到那時才特別發達的緣故。

六

如果沒有外來侵略，我們如上述的這一種當於哲理的日常生活的享受和體味，當然是很舒服。中國人的理想人生實在並不錯，錯的只在他的世界主義上。要真實表現出中國人的理想人生，則非真達到世界主義的路程上不可。但中國人自始就自認爲中國已是一個大世界。中國文化在此一點上走過了頭，使它和現實的世界脫節，不接頭。宋明以下的毛病，就出在這上面。倘若外面沒有蒙古人，沒有滿洲人，那麼宋以下中國人的生活，自然可以說安排得很有意味了。可惜那一番安恬的美夢，給蒙古滿洲陣陣暴風烈雨打破了，驚醒了。但爲什麼魏晉南北朝時代，外人入侵，我們可以抵抗；而宋明兩代外人入侵，我們就沒有辦法呢？這因爲魏晉時代，中國社會上還是有變相貴族之存在；他們在地方上擁有大產業，屬下有大羣民眾，他們一號召，總可有幾千幾萬人跟從附和，這樣就可獨自成爲一個力量了。我們現在則稱他們是「封建勢力」，似乎封建勢力總是要不得。但社會上有一個一個的封建勢力擺布著，外族人自然吃不消。宋明兩代的社會，則沒有這種特殊勢力了。那麼外族一來，只擊敗了你的上層中央政府，下面地方就沒有辦法可以再抗拒。正因這時候，中國社會上的封建勢力早已消失，而像近代西方社會的資本主義新興勢力並未在中國社會上興起。那麼那時的中國民眾，就沒有方法組織成力量。人民既然毫無力量，那只有依靠政府。政府倒臺，人民自然就沒有辦法了。

顧亭林先生在明亡後，想從事革命，走遍全國。有一次，他到山西西南部的聞喜縣，看見一個很大的村落，名叫裴村，裏面幾千人家都姓裴。他們直從唐代遺傳下來，還是聚族而居的。因此亭林先生便回想到唐朝時的宗法社會還是有力量，此下這力量便逐漸沒有了。那時中國的文學和藝術，也只是平民的，只是日常人生的，只是人生的享受和體味。從另一意味講，那都走上了消極的路，只可供人生安慰消遣。而中國社會，一般說來，又是一個真實平等的社會，便不易發揮出力量來。宋以後，中國國勢的一蹶不振，毛病就在此。

到現在，中國文化史的第四期正在開始，我們應該再努力鞭策向前。怎樣鞭策呢？

第一，要恢復中國固有的道德。這就是上述的修身、齊家、治國、平天下，忠孝、仁義、廉恥、節操那一番大道理。

第二，應使中國社會發揮出現代力量來。如今既不能回頭再恢復封建制度，又不能邁進入資本主義的商業社會，究竟應該怎樣團結來發揮出力量呢？我們若沒有力量，便不能對付當前世界的其他民族。

第三，中國自古即以農工並重，商業亦隨而鼎足稱盛，只不許有如西方商業資本主義之產生。像蒙古、西藏、南洋這一些地方，只要他們不是農工社會，我們的文化力量就難運使；則我們所理想的世界主義，便永難達到。中國應該走進一步，還要加强工業。這樣一來，中國的文化，庶可再進一步達到他原先所理想的境界。

中庸上曾說：「能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。盡物之性，則可以贊天地之化育。」西方的現代文明，可謂在工業上比中國更走進了一步，主要則在其科學上。但他們的科學只求「盡物性」。中國自春秋戰國到漢、唐、宋、明各代，可說是注重在求「盡人之性」。若要進一步「盡物性」，就得學西洋，在他們的科學上努力。但不能求盡物之性而忽略了盡人性，又如近代西洋般走上了另一偏徑。則試問如何能在中國固有的理想之下，採用西方的科學，像我上面所說，又在以前的新上再加一番新？這個問題，很難用幾句話來解答，而真問題則便在這上面。

中國的社會，只要西方科學加進來，一切自會變。但問題在如何不推翻中國固有的傳統。有人說，若中國人不推翻以往舊社會舊傳統，便加不進西方新科學。這話是真的嗎？中國人想學西方人新科學，歷時已將超百年外，爲什麼總是學不上，這究竟是什麼原因呢？還是中國文化已經老了，不再有上進的希望？還是中國文化不宜於加進西方的新科學？就逼得它非全部推翻舊傳統不可嗎？其實問題都不在這上面，只因爲中國目前的政治社會一切情形太腐化。普遍講中國史的人，往往說自鴉片戰爭、五口通商以後，西方勢力東漸，中國的國勢便每下愈況了。其實這種看法也是錯誤的。要是英國人不來中國販鴉片，不引起鴉片戰爭，沒有五口通商，難道清代政權還可以永遠維持下去，中國還會永遠太平嗎？實際上中國社會，自乾隆末年以後，狀況已極壞。就是外國人不來，中國內部的腐化，也逐漸會曝露。自從乾隆末年到嘉慶一朝，已經

不斷有內亂，從此爆發出太平天國。其主要原因，實在內不在外。不在五口通商，而在朝政有病。這已告訴我們，那時中國的政治和社會，根本已經徹底敗壞，非經一番大改革不可了。中國社會既已在極度動盪之下，外力入侵，我們自然不能對付。若我們在最近這一次抗日戰爭勝利後，中國能獲得一和平休養的機會，那麼十年二十年後，中國也許可以有辦法。我們並不能因爲中國接受西洋科學文明已經有百年以上的歷史，至今無所成就，就對中國的傳統文化表示籠統的悲觀。

吾嘗謂中國文化乃是「藝術性」的，而西方則是「科學性」的。但中國亦非無科學。即如數學與醫學，中國皆遠古即有傳統。惟中國醫學亦偏藝術性，及從人身生理學上發明演進。而西方醫學，則從人體物理學上發明演進。彼此大不同，但究竟同是一科學。又如槍砲火藥，亦最先發明於中國。但中國人不願在此上繼續有發展，乃改爲爆竹與煙火；而槍砲則由西方人傳去，不斷繼續發明，以有今日之核子武器，所以今日中國要學習西方近代科學，亦得深具中國自己傳統之藝術化，把中國傳統文化來參加在學習中，爲人生藝術增添進新的一番現代中國化纔是。換言之，並不能說中國添進了西方科學化，只應說中國復興了原有科學化。如此則更不易有病。

中國今後出路，只要政治有辦法，社會有秩序。要政治清明，社會公道，把人生安定下來，則西方科學文明並不是不可能接受。而說到政治清明和社會公道的本身，那就是我們自己內部的事，這些卻不能專去向外國人學。好像花盆裏的花，要從根生起。不像花瓶裏的花，可以隨便插進就得。我們的文化前途，要用我們自己內部的力量來補救。西方新科學固然要學，可不要妨害了我們自己原有的生機，不要折損了我們自己原有的活力。能這樣，中國數千年文化演進的大目的，大理想，仍然可以繼續求前進求實現。

本文爲民國三十年冬，作者在重慶中央訓練團的講演稿，曾收載國史新論中。作者生前自言本文爲中國文化史導論的總綱領，特於本書再版時，秉其初衷，將之移歸本書，以求完整。

臺灣商務印書館編輯部謹誌

補跋

一

本書成稿後五年，獲讀美國耶魯大學諾索洛F. S. C. Northrop教授所著東西相會（*The Meeting of East and West*）一書，其論西方文化，謂西方人所謂之知識，不論爲科學，爲哲學，或爲宗教，皆非純粹自經驗所得之知識，亦即非全由直接感覺所供給之知識。其爲知識，實有超乎直接經驗之外者。換言之，西方知識，乃一種懸擬或假設，而非純粹事實或事實之積聚。因此其知識必多於事實，必有爲事實所不能完全證明之部分。惟其知識有不能純由人生經驗證實之部分，故西方人乃不敢視知識爲久遠不變，爲永真無誤。因此西方知識有其冒險性與可變性，或創新性。西方人之天才與光榮，實由懷黑德教授所謂「觀念之冒險」所構成，故西方人在政治、經濟、宗教、及藝術上之價值學説，及建築於其上之各種文化，在西方歷史上亦有如此多之分化與重造。諾氏又謂，東方知識則必以直接經驗所得，或直接會證所得者爲本，其知識來源全恃經驗或直覺。西方知識雖亦始乎經驗，且藉經驗而徵實，但西方人將知識表達於有系統之语言文字中。東方雖亦同有语言文字，卻不認语言文字爲即是知識。此種差別，正由西方人偏重事物中非直接經驗所能得之理論成分，此乃人生外面事物之共相，比較固定不變，因能爲固定概念或抽象之語言文字所表達。東方人所重視者，乃某幾種事物中必須直接經驗始能被知之美感成分。此種成分，任何語言文字均不能表達之。此乃一種不可言説之成分，東方文化如中國與印度，均以此種成分之認識與理解爲基礎，其倫理、宗教、藝術，亦悉建築於此種基礎之上。故東方人所研究者，大部分爲事物中之美感成分。而西方人所研究者，則大部分爲事物中之理論成分。東西文化差別即在此。惟其重視美感成分，或直覺之知，故常視直覺所得爲確定，其熊度較爲武斷，亦較固執或保守。東方科學之所以不發達，其文化之所以缺少進步全在此。

以上撮述諾索洛氏書中大意。竊謂此説與鄙見有相似而亦有不同。諾氏只就自然科學着眼，自然科學之一切知識及其方法，偏重於推概，即以一抽象之概念或形式；從理論上演譯引伸推概及於一切。故諾氏謂其常超乎直接經驗之外，常易變動。而中國人一向所重則偏在人文科學之具體而綜括的方面，其知識不能由抽象概念推演引伸而來。故中國人認语言文字不即是知識。語言文字最多只能傳達知識，決不能由語言文字之形式演變中獲得知識。故西方人之所謂「邏輯學」，中國古代之所謂「名家」，在中國文化思想史上不能占重要之地位。此層亦與余所論中西雙方地理背景有關係。

西方文化乃由一小地面醞釀成熟，推擴以達四圍。正猶其知識之獲得亦

由一抽象之點或線，向外引伸推概以造成一有系統之理論，用此以侵入其前所未知之部分。中國文化則由一大地面融和凝結，向内充實，而非向外展擴，其知識之獲得，亦同樣爲全體之綜合與會通，而非由某一點或一部分直線引伸推演擴大。因此西方文化常易發生變動與衝突，中國文化則常見其較爲穩定與融洽。西方人常以其理論所得之知識領導人生冒險向前，中國人則將此人生投入大自然中，求其適應協調。故本書認中國文化之趨嚮，爲一種「天人合一的人生之藝術化」。與諾氏所分析，著眼稍有不同，其大體上則頗可借諾氏之意以闡吾説，故附錄於此，以備參證。

二

上面説的是中國人和西方人面對外界的興趣不同，西方人似乎偏好向自然科學的範圍探究，中國人則似乎偏好在人文科學的圈子裏用心，因此雙方所運用的求知識的方法及其積久養成的心習，亦顯有差異。

西方人的知識，大都由推概得來。此種推概而得之知識，常易超乎直接經驗之外，其出發點常爲一種懸擬或假設，直線引伸，愈推愈遠，既非純粹自實際經驗所得，亦不能爲實際經驗所全部證明。此種知識，其先固亦有一部分經驗爲基礎，但此後則知識自爲引伸，與經驗漸歧漸遠。此種知識乃一種邏輯性的理論的成分，超過了人生實際經驗之外，故常帶有一種冒險性。西方文化所以見爲常進取常變動，而且常易有正反極端之衝突與改革者在此。

至於中國方面，因其一向偏重在人文科學一邊，故其對於知識之獲得，常重人生實際經驗之綜括與會通，往往看不起抽象的由一個概念演繹引伸或偏於形式方面的邏輯和理論。因此中國人之思想，似乎只像是一種紀錄，具體而綜括的紀錄。他們既看輕了知識中之邏輯的理論的成分，因此也不易發展有長幅的有系統的純思辨式的语言和文字。

這一個分異，同樣也可由中西雙方地理背景上的相異來作説明。西方文化乃由一個小地面醞釀成熟，遂向外推廣以及其四圍，正猶其知識之獲得，亦由一抽象的點或線，作爲根據，向外引伸以造成一有系統之理論，再從此侵入其所未知之部分，他們的内心求知及其文化進動，正是同一形熊。再説到中國，他的文化演進乃由一大地面融和凝結，向内充實，而非向外擴張。其知識之獲得，亦同樣爲全體之綜合與會通，而非由某一點或某一部分直線引伸向外侵略。因此西方文化，常以其在某一

點上所得之理論或觀念領導人生冒險向前。中國人則主張將此人生投入大自然中求其適應與協調。在西方文化中，因此有基督教與近代自然科學，而中國文化之趨嚮，則永遠爲一種「天人合一的人生倫理之藝術化」。此種心理差異，乃至演成文化分別。

若如上節所述，乃由人類對於天地間種種智識之一個長序列之某一端即自然科學之基本數學與幾何，至此序列之別一端即人文科學之文化哲學，之相差而形成。則此後把捉到此一長序之全體，此種差別自仍可調和融通，不相背害。而此種把捉此一長序列之全體而調和融通之的工作，實又與中國傳統心習相通愜。因此作者認爲中國文化之演進，儘可採取西方物質自然科學之一切成就而不致搖動其本己之傳統。

（一九八七年作者整理舊稿時獲此四十年前筆記兩則今重版此書補刊於后）

此書爲作者基於以下信念而寫成。

一、「文明」「文化」皆指人羣生活言。文明可傳播與接受，文化則必由羣體內部精神累積而產生。

二、人類文化大別不外游牧、農耕、商業三類型。游牧、商業型起於內不足、需向外尋求，文化特性常爲侵略的。農耕型可自給，無事外求，文化特性常爲和平的。

三、人類文化終必以和平爲本，故領導者必以大型農國是賴。

四、中國爲舉世農耕和平文化最優秀之代表，緜延五千年之久，若能配合新科技之裝備，而依然保有深度之安足感，則於世界人類文化和平必有大貢獻。

五、欲改進中國，使中國人回頭認識自己已往文化眞相，則爲絕要一項目。

六、除却歷史，無從談文化。故應從全部歷史之客觀方面來指陳中國文化之眞相。

Table of Contents

总目录

中国历代政治得失

新校本说明

序

前言

第一讲　汉代

一　汉代政府组织

二　汉代选举制度

三　汉代经济制度

四　汉代兵役制度

五　汉制得失检讨

第二讲　唐代

一　唐代政府组织

二　唐代考试制度

三　唐代经济制度

四　唐代兵役制度

五　唐代制度综述

第三讲　宋代

一　宋代政府组织

二　宋代考试制度

三　宋代赋税制度

四　宋代兵役制度与国防弱点

第四讲　明代

一　明代政府组织

二　明代考试制度

三　明代赋税制度

四　明代兵制

第五讲　清代

一　制度与法术

二　清代的部族政权

三　清代部族政权下的政府

四　部族政权下之考试制度

五　清代的统制政策

六　民众的反抗运动

七　变法与革命

总论

〔附录〕答徐君书

钱穆先生著作系列

国史大纲：全2册

國史大綱（上册）

新校本說明

出版說明

凡讀本書請先具下列諸信念：

引論

書成自記

第一編　上古三代之部

第一章　中原華夏文化之發祥　中國史之開始虞夏時代

一　近代對上古史之探索

二　中原華夏文化之發祥

三　夏代帝系及年歷

四　虞夏大事

第二章　黃河下游之新王朝　殷商時代

一　殷代帝系及年歷

二　殷人居地之推測

三　殷人文化之推測

四　殷周關係

第三章　封建帝國之創興　西周興亡

一　西周帝系及年歷

二　周初之封建

三　西周勢力之繼續東展

四　幽王見殺與平王東遷

第二編　春秋戰國之部

第四章　霸政時期　春秋始末

一　春秋年歷及分期

二　霸前時期之形勢

三　齊桓晉文之霸業

四　霸政衰微後之大夫執政

五　春秋時期之一般文化狀態

第五章　軍國鬪爭之新局面　戰國始末

一　戰國年歷及分期

二　從宗法封建到新軍國之種種變遷

第六章　民間自由學術之興起　先秦諸子

一　春秋時代之貴族學

二　儒墨兩家之興起

三　學術路向之轉變

四　士氣高張

五　貴族養賢

六　平民學者間之反動思想

第三編　秦漢之部

第七章　大一統政府之創建　秦代興亡及漢室初起

一　秦漢帝系及年歷

二　國家民族之搏成

三　第一次統一政府之出現及其覆滅

四　平民政府之產生

第八章　統一政府文治之演進　由漢武帝到王莽

一　西漢初年之社會

二　西漢初年的政府

三　西漢初年的士人

與學術

四　中央政府文治思想之開始

五　漢武一朝之復古更化

六　士人政府之出現　昭宣元成一段

七　漢儒之政治思想

八　王莽受禪與變法

第九章　統一政府之墮落　東漢興亡

一　東漢諸帝及年歷

二　東漢之王室

三　東漢之外戚與宦官

四　外戚參加王室之由來

五　宦官參加王室之由來

第十章　士族之新地位　東漢門第之興起

一　士族政治勢力之逐步膨脹

二　東漢之察舉與徵辟制度

三　太學清議

四　黨錮之獄

五　門第之造成

六　東漢士族之風尚

第十一章　統一政府之對外　秦漢國力與對外形勢

一　兩漢國力之比較

二　西漢與匈奴

三　東漢與西羌

第四編　魏晉南北朝之部

第十二章　長期分裂之開始　三國時代

一　魏晉南北朝之長期分裂

二　舊政權之沒落

三　離心勢力之成長

四　新政權之黑暗

五　思想界之無出路

六　三國帝系

第十三章　統一政府之迴光返照　西晉興亡

一　西晉帝系及年歷

二　西晉王室之弱點

三　胡人之內地雜居

四　懷愍被虜與人心之反映

五　文化中心之毀滅

六　新宗教之侵入

第十四章　長江流域之新園地　東晉南渡

一　東晉帝系及年歷

二　東晉一代之北伐與內亂

第十五章　北方之長期紛亂　五胡十六國

一　五胡十六國撮要

二　十六國前後形勢之大概

三　五胡十六國大事簡表

四　胡人之漢化與胡漢合作

第十六章　南方王朝之消沉　南朝宋齊梁陳

一　南朝帝系及年歷

二　南朝王室之惡化

三　南朝門第之衰落

第十七章　北方政權之新生命　北朝

一　北朝帝系及年歷

二　北方之漢化與北方儒統

三　魏孝文遷都及北魏之覆滅

四　北齊北周文治勢力之演進

第十八章　變相的封建勢力　魏晉南北朝之門第

一　九品中正制與門閥

二　學校與考試制度之頹廢

三　南渡後之僑姓與吳姓

四　當時之婚姻制度與身分觀念

五　北方的門第

六　郡姓與國姓

第十九章　變相的封建勢力下之社會形態（上）　在西晉及南朝

一　漢末之荒殘

二　農民身分之轉變

三　西晉之戶調制與官品占田制

四　南渡之士族

五　兵士的身分及待遇

第二十章　變相的封建勢力下之社會形態（下）　在五胡及北朝

一　五胡時代的情況

二　北魏均田制

三　西魏的府兵制

第二十一章　宗教思想之瀰漫　上古至南北朝之宗教思想

一　古代宗教之演變

二　東漢以下之道教與方術

三　魏晉南北朝時代之佛教

四　北方之道佛衝突

五　隋唐時期佛學之中國化

第五編　隋唐五代之部

第二十二章　統一盛運之再臨　隋室興亡及唐初

一　隋代帝系及年歷

二　隋代國計之富足

三　煬帝之誇大狂

四　唐代帝系及年歷

五　貞觀之治

第二十三章　新的統一盛運下之政治機構　盛唐之政府組織

一　宰相職權之再建

二　地方政治之整頓

第二十四章　新的統一盛運下之社會情態　盛唐之進士府兵與農民

一　唐代之貢舉制

二　唐代之租庸調制

三　唐代之府兵制

第二十五章　盛運中之衰象（上）　唐代租稅制度與兵役制度之廢弛

一　由租庸調制到兩稅制

二　自府兵到方鎮與禁兵

第二十六章　盛運中之衰象（下）　唐代政府官吏與士人之腐化

一　政權之無限止的解放

二　政府組織之無限止的擴大

第二十七章　新的統一盛運下之對外姿態　唐初武功及中葉以後之外患

一　安史之亂以前

二　安史之亂以後

第二十八章　大時代之沒落　唐中葉以後政治社會之各方面

一　唐中葉以後之藩鎮

第二十九章　大時代之沒落（續）

二　唐中葉以後之宦官

三　唐中葉以後之朝士與朋黨

第三十章　黑暗時代之大動搖　黃巢之亂以及五代

十國

一　流寇與唐室之傾覆

二　五代十國

三　契丹之興起

四　中原民衆之疾苦

五　中國之南北分裂

國史大綱（下册）

第六編　兩宋之部

第三十一章　貧弱的新中央　北宋初期

一　北宋帝系及年歷

二　宋初中央新政權之再建

三　宋代對外之積弱不振

四　宋室內部之積貧難療

五　宋代政制上的另外兩個弱點

第三十二章　士大夫的自覺與政治革新運動　慶曆熙寧之變法

一　學術思想之新曙

光

二　慶曆變政

三　熙寧新法

第三十三章　新舊黨爭與南北人才　元祐以下

一　熙寧新黨與南人

二　洛蜀朔三派政治意見之異同

三　道德觀念與邪正之分

第三十四章　南北再分裂　宋遼金之和戰

一　金起滅遼

二　遼帝系及年歷

三　金滅北宋

四　南宋與金之和戰

五　南宋之財政

六　南宋金帝系及年歷

第七編　元明之部

第三十五章　暴風雨之來臨　蒙古入主

一　蒙古之入主

二　元代帝系及年歷

三　元代之政治情態

四　元代之稅收制度與經濟政策

五　元之軍隊與禁令

六　元代之僧侶

七　元代之士人與科舉制度

第三十六章　傳統政治復興下之君主獨裁（上）　明代興亡

一　明代帝系及年歷

二　傳統政治之惡化

三　廢相後之閣臣與宦官

第三十七章　傳統政治復興下之君主獨裁（下）

一　明初的幾項好制度

二　明代政制之相次腐化

第三十八章　南北經濟文化之轉移（上）　自唐至明之社會

一　經濟方面

二　文化方面

三　南北政治區域之劃分及戶口升降

第三十九章　南北經濟文化之轉移（中）

一　黃河與北方之水患

二　北方社會所受外族及惡政治之摧殘

第四十章　南北經濟文化之轉移（下）

三　南方江浙一帶之水利興修

第四十一章　社會自由講學之再興起　宋元明三代之學術

一　貴族門第漸次消滅後之社會情形

二　宋明學術之主要精神

三　宋明學者之講學事業

四　宋明學者主持之社會事業

第八編　清代之部

第四十二章　狹義的部族

政權之再建（上）　清代入主

一　滿洲興起至入關

二　明末流寇

三　南明之抗戰

第四十三章　狹義的部族政權之再建（下）

一　清代帝系及年歷

二　清代對待漢人之態度

三　清代政制

四　清代之武功

第四十四章　狹義的部族政權下之士氣　清代乾嘉以前之學術

一　明末遺民之志節

二　乾嘉盛時之學風

三　政治學術脫節後之世變

第四十五章　狹義的部族政治下之民變　清中葉以下之變亂

一　乾嘉之盛極轉衰

二　洪楊之亂

三　湘淮軍與咸同中興

第四十六章　除舊與開新　清代覆亡與民國創建

一　晚清之政象

二　晚清之變法自强

三　晚清之廢科舉興學校

四　戊戌政變與辛亥革命

五　辛亥革命以後之政局

六　文化革命與社會革命

七　三民主義與抗戰建國

八　抗戰勝利建國完成中華民族固有文化對世界新使命之開始

中华文化十二讲

序

一　中国文化的中心思想——性道合一论

二　中国文化中的人和人伦

三　中国文化中理想之人的生活

四　民族与文化

五　中国文化的进退升沉

六　中国文化与世界人类的前途

七　中国文化中的最高信仰与终极理想

八　中国文化中的中庸之道

九　反攻复国前途的展望

一〇　中国文化中的武功与武德

一一　中国历史上的军人

一二　历史上之人与事与理

钱穆先生著作系列

中国历史精神

新校本说明

序

前言

第一讲　史学精神和史学方法

第二讲　中国历史上的政治

第三讲　中国历史上的经济

第四讲　中国历史上的国防

第五讲　中国历史上的教育

第六讲　中国历史上的地理与人物

第七讲　中国历史上的道德精神

附录

一　中国文化与中国人

二　从中西历史看盛衰兴亡

三　中华民族历史精神

四　晚明诸儒之学术及其精神

钱穆先生著作系列

中國思想史

新校本說明

出版說明

自序

例言

一　思想和思想史

二　中國思想史

三　春秋時代

四　子產

五　叔孫豹

六　孔子

七　戰國時代

八　墨子

九　楊朱

一〇　孟子

一一　莊子

一二　惠施與公孫龍

一三　荀卿

一四　老子

一五　韓非

一六　秦漢時代

一七　易傳與中庸

一八　大學與禮運

一九　鄒衍與董仲舒

二〇　王充

二一　魏晉時代

二二　王弼

二三　郭象與向秀

二四　東晉清談

二五　南北朝隋唐之佛學

二六　竺道生

二七　慧能

二八　慧能以下之禪宗

二九　宋元明時代

三〇　周濂溪

三一　邵康節

三二　張橫渠

三三　程明道

三四　程伊川

三五　朱晦菴

三六　陸象山

三七　王陽明

三八　清代

三九　王船山

四〇　顏習齋

四一　戴東原

四二　章實齋

四三　現代思想

四四　孫中山

人生十論

新校本說明

出版說明

自序

新版序

一　人生三路向

二　適與神

三　人生目的和自由

四　物與心

五　如何探究人生眞理

六　如何完成一個我

七　如何解脫人生之苦痛

八　如何安放我們的心

九　如何獲得我們的自由

一〇　道與命

一一　人生三步驟

一二　中國人生哲學

第一講

第二講

第三講

第四講

一三　人之三品類——桴樓閒話之一

一四　身生活與心生活——桴樓閒話之二

一五　人學與心學——桴樓閒話之三

一六　談談人生

宋明理学概述

新校本说明

序

例言

目次

一　宋学之兴起

二　胡瑗与孙复

三　徐积与石介

四　范仲淹

五　欧阳修

六　李覯

七　王安石

八　刘敞

九　司马光

一〇　苏轼、苏辙

一一　综论北宋初期诸儒

一二　中期宋学

一三　周敦颐

一四　邵雍

一五　张载

一六　程颢

一七　程颐

一八　谢良佐、杨时、游酢、尹焞　附张绎、王

一九　吕大钧、大临

二〇　南渡宋学

二一　胡安国、胡寅、胡宏

二二　张栻

二三　朱熹

二四　陆九韶、九龄、九渊

二五　吕祖谦附吕公著、吕希哲、吕本中、吕大器

二六　陈亮

二七　叶适

二八　薛季宣、陈傅良、唐仲友

二九　黄榦

三〇　杨简

三一　金履祥、黄震、王应麟

三二　金、元诸儒

三三　李纯甫

三四　赵复、姚枢、许衡

三五　刘因

三六　吴澄

三七　初期明学

三八　吴与弼

三九　胡居仁、娄谅、陈献章

四〇　薛瑄

四一　中期明学

四二　王守仁

四三　湛若水

四四　罗钦顺

四五　王门诸流

四六　钱德洪、王畿

四七　王艮

四八　罗洪先、聂豹、邹守益、欧阳德、刘文敏

四九　王时槐

五〇　罗汝芳、赵贞吉

五一　晚期明学

五二　顾宪成、允成

五三　高攀龙

五四　孙慎行、钱一本

五五　刘宗周

五六　明末诸遗老

跋

钱穆先生著作系列

國學概論

新校本說明

出版說明

弁言

新版附識

上篇

第一章　孔子與六經

第二章　先秦諸子

第三章　嬴秦之焚書坑儒

第四章　兩漢經生經今古文之爭

第五章　晚漢之新思潮

第六章　魏晉清談

第七章　南北朝隋唐之經學注疏及佛典繙譯

下篇

第八章　宋明理學

第九章　清代考證學

第十章　最近期之學術思想

中國史學名著

新校本說明

出版說明

自序

尚書

春秋

春秋三傳

左傳（附國語、國策）

史記（上）

史記（中）

史記（下）

漢書

范曄後漢書和陳壽三國志

綜論東漢到隋的史學演進

高僧傳　水經注　世說新語

劉知幾史通

杜佑通典（上）

杜佑通典（下）（附吳兢貞觀政要）

歐陽修新五代史與新唐書

司馬光資治通鑑

朱子通鑑綱目與袁樞通鑑紀事本末

鄭樵通志

馬端臨文獻通考

黃梨洲的明儒學案　全謝山的宋元學案

從黃全兩學案講到章實齋文史通義

章實齋文史通義

中国文化史导论（修订本）

弁言

修訂版序

第一章　中國文化之地理背景

第二章　國家凝成與民族融和

第三章　古代觀念與古代生活

第四章　古代學術與古代文字

第五章　文治政府之創建

第六章　社會主義與經濟政策

第七章　新民族與新宗教之再融和

第八章　文藝美術與個性伸展

第九章　宗教再澄清民族再融和與社會文化之再普及與再深入

第十章　中西接觸與文化更新

附錄　中國文化傳統之演進

補跋