

港台海外鄂籍学人文丛

第二卷 儒家思想与人文世界

湖北人民出版社

李维武 编

徐复观文集



徐复观二十世纪中国人文学术史上的

八十年间走过了从艰苦农家子弟到
新理学大师的传奇性人生道路
留下了数百万字的学术著述
和一颗精诚不息的中国心
以自己的文字 思想和人格

一块丰碑

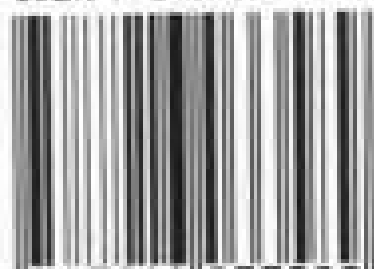
一九〇三年出生于湖北黄水

一九八二年逝世于台湾

徐复观

第二卷
徐复观文集

ISBN 7-216-03358-2



9 787216 033589 >

ISBN 7-216-03358-2
B·174 全套定价:128.00 元

港台海外鄂籍学人文丛

第二卷 儒家思想与人文世界

湖北人民出版社

徐复观文集

李维武 编

目 录

研究中国思想史的方法与态度问题	1
治思想史的方法问题	13
我的若干断想	18
答辅仁大学历史学会问治古代思想史方法书	21
儒家精神之基本性格及其限定与新生	30
儒家在修己与治人上的区别及其意义	75
原人文	92
谈礼乐	97
向孔子的思想性格回归	101
有关中国思想史中一个基题的考察 ——释《论语》“五十而知天命”	112
中国自由社会的创发	128
孟子政治思想的基本结构及人治与法治问题	134

荀子政治思想的解析	145
儒家对中国历史运命挣扎之一例	
——西汉政治与董仲舒	167
博士性格的演变与西汉的经学思想	227
中国的治道	
——读陆宣公传集书后	269
程朱异同	
——平铺地人文世界与贯通地人文世界	295
三民主义思想的把握	339
思想与人格	
——再论中山先生思想之把握	344
悼念熊十力先生	351
重印《佛家名相通释》序	355
如何读马浮先生的书?	357
儒道两家思想在文学中的人格修养问题	361
传统的文学思想中诗的个性与社会性问题	378
中国文学中的想像问题	383
中国文学中的想像与真实 391	
——《中国文学中的想像问题》补义	391
西汉文学论略	396
《文心雕龙》浅论之一	

——自然与文学的根源问题	426
《文心雕龙》浅论之二	
——《原道篇》通释	432
《文心雕龙》浅论之三	
——能否解开《文心雕龙》的死结?	439
《文心雕龙》浅论之四	
——文体的构成与实现	445
《文心雕龙》浅论之五	
——《知音篇》释略	451
《文心雕龙》浅论之六	
——文之枢纽	461
《文心雕龙》浅论之七	
——文之纲领	472

研究中国思想史的方法与态度问题*

一

这里所收的十一篇文章，都是已经在刊物上发表过的。因研究的对象——中国思想史——大体相同，所以现在略加补正，汇印成这本《中国思想史论集》。其中《象山学述》，是没有到东海大学以前所写的。我到东海大学，已经四年。前两年所写的这类的文章，已收入在《学术与政治之间》的乙集。仅乙集里面《〈中庸〉的地位问题》一文，因与此集所收的《中国思想史中的若干问题》一文，有直接关系，所以也汇印在这里。此外收集在《学术与政治之间》甲乙两集的若干同性质的文章，未能放在一起汇印，实系一大缺憾。所以后面特附存一个篇目。同时，在这两年内，除了收在这里的九篇及收在《东海学报》一卷一期的《〈文心雕龙〉的文体论》一

* 原文载《中国思想史论集》，台湾东海大学 1959 年出版。

篇以外，尚有几篇关于现代文化评论性的文章，或者更值得这一时代的人们看看；但因为性质的关系，所以都未加收录。至于这两年内发表过的若干杂感性的文章，那本来是不足爱惜的。

二

我的看法，对于中国文化的研究，主要应当归结到思想史的研究。但一直到现在为止，还没有产生过一部像样点的综合性的著作。这一方面固然是因为分工研究的工作做得不够；但最主要的还是方法与态度的问题。

五四运动以来，时贤特强调治学的方法，即所谓科学方法，这是一个好现象。历史上，凡是文化的开山人物，总多少在方法上有所贡献。不过，凭空的谈方法，结果会流为几句空洞口号。方法是研究者向研究对象所提出的要求，及研究对象向研究者所呈现的答复，综合在一起的一种处理过程。所以真正的方法，是与被研究的对象不可分的。今人所谈的科学方法，应用到文史方面，实际还未跳出清人考据的范围一步，其不足以治思想史，集中已有专文讨论。

一个思想家的思想，有如一个文学家的文章，必定有由主题所展开的结构。读者能把握到他的结构，才算把握到他的思想。西方哲学家的思想结构，常即表现为他们的著作的结构。他们的著作的展开，即是他们思想的展开，这便使读者易于把握。但中国的思想家，很少是意识的以有组织的文章结构来表达他们思想的结构，而常是把他们的中心论点，分散在许多文字单元中去；同时，在同一篇文字中，又常关涉到许多观念、许多问题。即使在一篇文章或一段语录中，是专谈某一观念、某一问题；但也常

只谈到某一观念、某一问题对某一特定的人或事所须要说明的某一侧面，而很少下一种抽象的可以概括全般的定义或界说。所以读的人，不仅拿着一两句话推论下去，常会陷于以偏概全，容易把针对某一具体情况的说法，当作是一般性的说法，例如看到孔子曾主张“拜下”^[1]，便误认孔子系以卑下为臣道，这当然是非常危险的结论；即使是把多数材料汇集在一起，但若不能从这些材料中抽出可以贯通各材料的中心观念，即是若不能找出黄梨洲所说的学者的“宗旨”^[2]，则那些材料依然是无头无尾的东西。西方的思想家，是以思辨为主；思辨的本身，必形成一逻辑的结构。中国的思想家，系出自内外生活的体验，因而具体性多于抽象性。但生活体验经过了反省与提炼而将其说出时，也常会澄汰其冲突矛盾的成分，而显出一种合于逻辑的结构。这也可以说是“事实真理”与“理论真理”的一致点、接合点。但这种结构，在中国的思想家中，都是以潜伏的状态而存在。因此，把中国思想家的这种潜伏着的结构，如实的显现出来，这便是今日研究思想史者的任务，也是较之研究西方思想史更为困难的任务。我在写《象山学述》一文时，先是按着象山的各种观念、问题，而将其从全集的各种材料中抽了出来，这便要把材料的原有单元（如书札、杂文、语录等）加以拆散。再以各观念、各问题为中心点，重新加以结合，以找出对他所提出的每一观念、每一问题的比较完全的了解。更进一步把各观念、各问题加以排列，求出它们相互间的关连及其所处的层次与方位，因而发现他是由那一基点或中心点（宗旨）所展开的思想结构（或称为体系）。这种材料的拆散与结合，及在再结合中所作的细心考量比较，都是很笨的工夫。此后我所写的与思想史有关的文章，都是以这种笨工夫为基底。当然，在这种笨工夫中，还要加上一种“解释”的工

作。任何解释，一定会比原文献上的范围说得较宽，较深，因而常常把原文献可能含有，但不曾明白说出来的，也把他说了出来。不如此，便不能尽到解释的责任。所以有人曾批评我：“你的解释，恐怕是自己的思想而不是古人的思想。最好是只叙述而不解释。”这种话，或许有一点道理。但正如卡西勒（Cassirer）所说：“哲学上过去的事实，伟大思想家的学说与体系，不作解释便无意味”^[3]。并且没有一点解释的纯叙述，事实上是不可能的。对古人的、古典的思想，常是通过某一解释者的时代经验，某一解释者的个性思想，而只能发现其全内涵中的某一面，某一部分；所以任何人的解释，不能说是完全，也不能说没有错误。但所谓解释，首先是从原文献中抽象出来的。某种解释提出了以后，依然要回到原文献中去接受考验；即须对于一条一条的原文献，在一个共同概念之下，要做到与字句的文义相符。这中间，不仅是经过了研究者舍象抽象的细密工作，且须经过很细密地处理材料的反复手续。

三

戴东原曾说：“义理者，文章考核之源也。熟乎义理，而后能考核，能文章。”^[4]此处的义理，可以泛解作“思想”，这本是很平实的话。但段玉裁却接着说“义理文章，未有不由考核而得者”^[5]，这便把他先生的意思完全弄颠倒了。今人表面上标榜戴氏，实则并不足以知戴氏，而仅承段氏之末流。凡研究与文献有关的东西，必须先把文字训诂弄清楚，这还有什么疑问？但由段氏以至今目标榜考据的人所犯的毛病是：一则把义理之学与研究义理之学的历史（研究思想史），混而不分；一则不了解要研究

思想史，除了文字训诂以外，还有进一步的工作。仅靠着训诂来讲思想，顺着训诂的要求，遂以为只有找出一个字的原形、原音、原义，才是可靠的训诂；并即以这种训诂来满足思想史的要求。这种以语源为治思想史的方法，其实，完全是由缺乏文化演进观念而来的错觉。从阮元到现代，凡由此种错觉以治思想史的，其结论几无不乖谬。现在我引二十世纪语言学权威耶斯柏孙（Otto Jespersen）在“Mankind, Nation and Individual from a Linguistic Point of View”（日译为《人类与言语》）大著中的几句话来破除这种错觉。他说：“在下宗教、文明、教育等某些概念的定义时，多数人总爱先问‘它的语源是什么’？以为由此而对于它本来的性质可投给以光明。这实在是最无意义的事。这是迷信名号之力的学者，他们与相信名号有魔术能力的（按：如念真言咒语之类）原始迷信有其关联。我们即便知道‘悲剧’（tragedy）曾经指的是‘山羊之歌’，这对于悲剧本质的理解，不曾前进一步。又知道‘喜剧’（comedy）的希腊语 Kōmos 的语源是‘祭之歌’、‘宴飨之歌’的意味，对于喜剧本质的理解，更无所进步。”^[6]因中国文字的特性，从语源上找某一思想演变的线索，并不是没有一点益处；但不应因此而忽略了每一思想家所用的观念名词，主要是由他自己的思想系统来加以规定的。即使不是思想家，也会受他所处的时代流行用法的规定。

四

其实，决定如何处理材料的是方法；但决定运用方法的则是研究者的态度。有人强调科学方法，而常作陷于主观的论证，这种令人困惑的情形，大概不是在方法上可以求得解答，而关系到

隐藏在运用方法后面的态度。所以科学方法，与科学态度，是不可分的。但所谓态度，是整个现实生活的自然流露。在研究自然科学方面，因为研究的对象和研究者的实生活，有一个距离，于是他的实生活的态度，和他走进实验室时的态度，也可以形成一个自然的隔限，而不易受到实生活态度的影响。所以有不少的自然科学者，其实生活的态度，和在实验室中的态度，无妨其有相反的现象。例如实生活是固执的，而作实验时则是客观的；在实生活中带有迷信，而在实验室中则全系理智。这也不大妨碍他的研究工作。并且自然科学的真理，其证明是来自对象的直接答复。所以一经证明以后，便没有多大的争论。研究人文科学，则研究的对象与研究者实生活的态度，常密切相关；于是在实生活中的态度，常能直接干涉到研究时的态度。譬如假使有人对跳舞有兴趣，便可以把孔子的“游于艺”解作即是他的进跳舞场；而不知孔子的“游于艺”，是和他的“志于道，据于德，依于仁”连在一起，所以和今人的跳舞，在精神上会有些两样。因此，便很难把自己的跳舞，解释是在师法孔子。并且在人文这一方面的证明，常常是间接性的证明；任何简单明白的道理，也可以容许人的诡辩。所以在这方面的困惑，许多是和研究者的现实生活的态度有其关连。要使我们的实生活态度能适合于研究时的态度，最低限度，不太干涉到研究时的态度，这恐怕研究者须要对自己的生活习性，有一种高度的自觉，而这种自觉的工夫，在中国传统中即称之为“敬”。敬是道德修养上的要求。但黄勉斋称朱元晦是“穷理以致其知，反躬以践其实，居敬者所以成始成终也。谓致知不以敬，则昏惑纷扰，无以察义理之归；躬行不以敬，则怠惰放肆，无以致义理之实”^[7]。这段话便说明敬乃贯彻于道德活动、知识活动之中的共同精神状态。在求知的活动中，为什么

须要这种精神状态？因为求知的最基本要求，首先是要对于研究对象，作客观的认定；并且在研究过程中，应随着对象的转折而转折，以穷究其自身所含的构造。就研究思想史来说，首先是要很客观的承认此一思想；并当着手研究之际，是要先顺着前人的思想去思想，随着前人思想之展开而展开；才能真正了解他中间所含藏的问题，及其所经过的曲折，由此而提出怀疑、评判，才能与前人思想的本身相应。否则仅能算是一种猜度。这本是很寻常的事。但一般人在实际上所以作不到这一点，只是因为从各个人的主观成见中，浮出了一层薄雾，遮迷了自己的眼睛，以致看不清对象；或者把自己的主观成见，先涂在客观的对象上面；把自己主观成见的活动，当作是客观对象的活动。这自然就容易作出指鹿为马的研究结论。此种主观成见的根源，是因为有种人在自我的欣赏、陶醉中，把自己的分量，因感情的发酵而充分的涨大了，于是常常会在精神的酩酊状态下看问题，也在精神的酩酊状态中运用方法；所以稍微有了一点声名地位的人，更易陷于这种状态而不自觉。敬是一个人的精神的凝敛与集中。精神的凝敛与集中，可以把因发酵而涨大了的自我，回复到原有的分量；于是先前由涨大了的自我而来的主观成见所结成的薄雾，也自然会随涨大部分的收缩而烟消云散，以浮出自己所研究的客观对象，使自己清明的智性，直接投射于客观对象之上；随工夫之积累，而深入到客观对象之中，即不言科学方法，也常能暗合于科学方法。例如朱元晦本人，并不曾标榜什么校勘学，但其校勘方法的谨严精密，正是出于他的居敬工夫。兹摘录他《与张钦夫论程集改字》书以作一例证：

“夫所谓不必改者（按：指《程集》旧本之文字而言），岂以为文句之间，小小同异，无所系于义理之得失而不必改

耶？熹所论出于己意，则用此说可也。今此乃是集诸本（按：指《程集》旧刻诸本）而证之，按其旧文，然后刊正。虽或不能尽同，亦是类会数说而求其文势语脉所趋之便，除所谓疑当作某之外，未尝敢妄以意更定一点画也。……若圣贤成书，稍有不惬己意处，便率情奋笔，恣情涂改，恐此气象亦自不佳。盖虽所改尽善，犹启末流轻肆自大之弊，况未必尽善乎。伊川先生尝语学者，病其于己之言有所不合，则置不复思，所以终不能合（原注：答杨迪及门人二书，见集）。今熹观此等改字处（按：系指胡刻《程集》所改旧本之字），窃恐先生之意，尚有不可不思者，而改者未之思也。盖非特己之不思，又使后人不复得见先生手笔之本文；虽欲思之以达于先生之意，亦不可得。此其为害，岂不甚哉。夫以言乎己，则失其恭敬退让之心；以言乎人，则启其轻肆妄作之弊；以言乎先生之意，则恐犹有未尽者而绝人之思。姑无问其所改之得失，而以是三者论之，其不可，已晓然矣。……大抵古书有未安处，随事论著，使人知之，可矣。若遽改之以没其实，则安知果无未尽之意耶？汉儒释经，有欲改易处，但云某当作某，后世犹或非之，况遽改乎。……窃以为此字（按：指旧刻本《程集》中所用之‘沿’字）决当从旧，尤所当改（按：此指胡刻本将旧本‘沿’字改作‘泝’字，故朱子主张改从旧本）。若老兄必欲存之，以见‘泝’字之有力，则请正文只作‘沿’字，而注其下云（原注：某人云‘沿’当作‘泝’字），不则云（原注：胡本‘沿’作‘泝’），不则但云或人可也。如此两存，使读者知用力之方，改者无专辄之咎……岂不两全其适而无伤乎。……计老兄之意，岂异于此。但恐见理太明，故于文意琐细

之间，不无阙略之处；用心太刚，故于一时意见所安，必欲主张到底。所以纷纷未能卒定。如熹则浅暗迟钝，一生在文义上做窠窟，苟所见未明，实不敢妄为主宰。……”

按胡刻《二程全集》，将旧本之“沿”字改为“汭”字，将旧刻之“姪”字改为“犹子”。张钦夫重刻《程集》，欲遵用胡刻所改之字；而朱元晦以长凡二千二百五十二字之书札争之，其对校勘方法之谨严，可以概见。其所以能如此者，乃出自其“恭敬退让”之心，亦即来自其居敬之精神状态。今人好作毫无根据的翻案文章，乃至先存一种看假把戏的心情来标榜他的研究工作，其病根正在缺少此一“敬”字。《说文》：“忠，敬也”，无私而尽己之谓忠。因不曾无私而尽己，所以自会流于不敬；因为肆无忌惮，所以也自然会不忠于所事。忠与敬是不可分的。

五

儒家思想，为中国传统思想之主流。但五四运动以来，时贤动辄斥之为专制政治的维护拥戴者。若此一颠倒之见不加平反，则一接触到中国思想史的材料时，便立刻发生厌恶之情，而于不知不觉中，作主观性的恶意解释。这与上述的研究态度相关连，也成为今日研究思想史的一大障碍。从历史上看，学术思想若与现实的政治处于分离状态，则其影响力常系局部的、缓慢的。若与现实政治处于对立状态，复无有力之社会力量加以支持，以改变当时之现实政治，则现实政治之影响于学术思想者，将远过于学术思想之影响于现实政治。若在本质上系与现实政治相对立，而在形势上又须有某程度之合作时，则现实政治对学术思想之歪曲，常大过于学术思想对现实政治之修正。学术思想的力量，是

通过时间的浸润而表现；现实政治的力量，则在空间的扩张中而表现；所以学术思想无法在某一空间内与政治争胜。政治是人类不得已的一种罪恶，它是由现实中的权力关系生长起来，开始时并不靠什么学术思想。而学术思想，则一开始便会受到现实政治的干扰。近代民主主义与社会主义，其所以能改变现实政治，是因为先有了市民阶级、工人阶级，及立基于此种阶级之上的强大政党。换言之，即是结合上另一政治力量以改变原有的政治力量。至于可以不受到现实政治的干扰而自由发展其与人自身有关的学术思想，只有在民主政治之下，才有其可能。民主政治，在交通通信尚未发达以前，仅有在地小人少而又集中的城邦，始能实现。中国从古代以至近代，都是以散漫的农业生产为社会经济的基础；而黄河流域的广大平原的实力，使它可以向四周辐射，以建构一个庞大的农业帝国；这便促进了封建政治向大一统的专制政治的发展。而大一统的专制政治建立起来以后，虽不断的改朝换代，但卒无一种社会力量可以支持建立专制以外的政治形式；于是中国专制政治的规模之大，时间之久，在人类历史中殆罕有其匹。处于此种历史条件之下，一切学术思想，不作某程度的适应，即将归于消灭。五四运动以来，有人反儒家而崇尚道家，以为道家富有自由精神；殊不知先秦各家思想，除法家本为统治阶级立言以外，最先向专制政治投降者即系道家。以出世为目的，并主张不拜王者的佛教，传入中国后，亦必依附帝王以伸张或保存其势力，所以从前藏经的扉页，首先要印上“皇图巩固，帝道遐昌”八个大字。儒家思想，乃从人类现实生活的正面来对人类负责的思想。他不能逃避向自然，他不能逃避向虚无空寂，也不能逃避向观念的游戏，更无租界外国可逃，而只能硬挺挺的站在人类的现实生活中以担当人类现实生存发展的命运。在

此种长期专制政治之下，其势须发生某程度的适应性，或因受现实政治趋向的压力而渐被歪曲；歪曲既久，遂有时忘记其本来面目，如忘记其“天下为公”、“民贵君轻”等类之本来面目，这可以说是历史中的无可奈何之事。这只能说是专制政治压歪并阻遏了儒家思想正常的发展，如何能倒过来说儒家思想是专制的护符？但儒家思想，在长期的适应、歪曲中，仍保持其修正、缓和专制的毒害，不断给与社会人生以正常的方向与信心，因而使中华民族，度过了许多黑暗时代，这乃由于先秦儒家，立基于道德理性的人性所建立起来的道德精神的伟大力量。研究思想史的人，应就具体的材料，透入于儒家思想的内部，以把握其本来面目；更进而了解它的本来面目的目的精神，在具体实现时所受的现实条件的限制及影响；尤其是在专制政治之下，所受到的影响歪曲，及其在此种影响歪曲下所作的向上的挣扎与向下的堕落的情形，这才能合于历史的真实。梁启超住在租界里面写《异哉所谓国体问题》，却在《中国历史研究法》中，大骂无租界可住的古人，何以会由临文不讳，变而为临文有讳。今人常在他们所不愿意的宣言上签上自己的名，常在他们所不愿意的场合说上连自己也不相信的话；却怪无外国可跑、无宪法可引的古人，何以不挺身而出，对专制政治作革命性的反抗。此皆由颠倒之见未除，所以常常拿自己在千百年以后所不能作之事，所不敢自居之态度，以上责于千百年前之古人，这如何能与古人照面呢？对古人的不忠不恕，正因为今日知识分子在其知识生活中，过于肆无忌惮。

我中年奔走衣食，不曾有计划的做过学问。垂暮之年，觉得古代思想堡垒之门，好像向我渐渐开了一条隙缝，并从缝隙中闪出了一点光亮；所以这几年作了若干尝试性的工作。此一工作对

我个人说，仅仅算是开端；就全般工作自身说，几乎并未开始，而依然是一片广漠的处女地。因此，我对下一代的人在此一工作中的期待，远过对我自己的期待；所以当本集付印之际，不敢阿附时贤，而率直写出这些感想。

注 释

[1] 《论语·子罕》：“子曰：拜下，礼也；今拜乎上，泰也。虽违众，吾从下。”按：此语乃针对当时鲁之三家而发。

[2] 见黄梨洲《明儒学案·凡例》。此《凡例》对治思想史者极富有启发性。

[3] “An Essay on Man”日译本二五七页。

[4] 《戴东原集》段玉裁序。

[5] 同上。

[6] “An Essay on Man”日译本三〇四页。

[7] 黄勉斋《朱熹行状》。

治思想史的方法问题^{*}

古人的思想，保存在遗留的文献里面。要了解遗留的文献，如文献的本身有问题，当然须要下一番训诂考据的工夫。在这一点上，不应有任何争论。但仅靠训诂考据，并不就能把握得到古人的思想。在训诂考据以后，还有许多重要工作。

我们所读的古人的书，积字成句，应由各字以通一句之义；积句成章，应由各句以通一章之义；积章成书，应由各章以通一书之义。这是由局部以积累到全体工作。在这步工作中，用得上清人的所谓训诂考据之学。但我们应知道，不通过局部，固然不能了解全体；但这种了解，只是起码的了解。要作进一步的了解，更须反转来，由全体来确定局部的意义；即是由一句而确定一字之义，由一章而确定一句之义，由一书而确定一章之义，由一家的思想而确定一书之义。这是由全体以衡定局部的工作，即赵岐所谓“深求其意以解其文”（《孟子题辞》）的工作，此系工

^{*} 本文是《有关思想史的若干问题》的第四部分。原文载《人生》第15卷第2期（1957年12月）。

作的第二步。此便非清人训诂考据之学所能概括得了的工作。这两步工作转移的最大关键，是要由第一步的工作中归纳出若干可靠的概念，亦即赵岐之所谓“意”。这便要有一种抽象的能力。但清人没有自觉到这种能力，于是他们的归纳工作，只能得出文字本身的若干综合性的结论，而不能建立概念。因此便限制了他们由第一步走向第二步的发展。所以清人的训诂考据之学，都只限于以实物（广义的）为对象的活动；字形，字音，版本上文字的异同，记载上事实的异同，这都是用眼睛可以看见的实物；清人所谓由群经以通一经，也只是群经间实物的参互比较；清人训诂考据学的活动，没有超出这种范围。不仅他们不能超出，假定超出了，他们便会自觉到这已经不是训诂考据之学。由此种实物范围以内的活动所得的材料，对于一部书、一个人的思想来说，好似把做房子的砖瓦等材料，搬运到了现场。但这些材料还缺乏以一个图案为导引的安排，因此便不易确定这些材料的相互关系，因而不能确定每一材料的价值。因为各个材料的价值，是要在相互关系中予以确定的。所以仅有这步工作，并不能得出古人的思想。以实物活动为基础，以建立概念为桥梁，由此向前再进一步，乃是以“意”为对象的活动；用现在的术语说，乃是以概念为对象的思维活动。概念只能用各人的思想去接触，而不能用眼睛看见。概念的分析、推演，在没有这种训练的人，以为这是无形无影，因此是可左可右，任意摆布的。但是凡可成为一家之言的思想，必定有他的基本概念以作其出发点与归结点。此种基本概念，有的是来自实践，有的是来自观照，有的是来自解析。尽管其来源不同，性格不同，但只要他实有所得，便可经理知的反省而使其成一种概念。概念一经成立，则概念之本身必有其合理性、自律性。合理性、自律性之大小，乃衡断一家思想的重要

准绳。在一部书中若发现不出此种基本概念，这便是未成家的杂抄。有基本概念而其合理性、自律性薄弱，则系说明此家思想的浅薄或未成熟。将某书某家的概念，由抽象的方法求得以后，再对其加以分析、推演，这是顺着某种概念的合理性、自律性去发展。愈是思想受有训练的人，愈感到这种合理性、自律性的精细、严密，其中不容许有任何主观的恣意。某种东西为此一概念之所有，或可能有；某种东西为此一概念之所无，或不可能有；概念与概念之间，何者同中有异？何者异中有同？何者形异而实同？何者形似而实异？异同之间，细入毫厘，锱铢必较，其中有看不见的森严地铁律。在此种精密地概念衡断之下，于是对于含有许多解释的字语，才能断定它在此句此章此书此家中，系表现许多解释中的某一解释，确乎而不可移。黄梨洲谓：“讲学而无宗旨，即有嘉言，是无头绪之乱丝也。学者而不能得其人之宗旨，即读其书，亦犹张骞初至大夏，不能得月氏要领也。”（《明儒学案·凡例》）他这几句话，与我上面所说的意思完全相同。不过他是顺着中国学问的性格，不用概念，而用“宗旨”二字。此一阶段的工作，不仅为清人所不能了解，并为五四运动以来做考据工作的人所未能了解。钱大昕《经籍纂诂序》说：“诂训者，义理之所由出。非别有义理，出乎诂训之外者也。”这几句话代表了乾嘉考据学家的总意见。但他就在这篇序中，谓《大雅·烝民》之诗“述仲山甫之德，本于古训是式，古训者诂训也”，以作义理出于诂训之证明。按郑《笺》谓：“故训，先王之遗典也。式，法也”。“古训是式”，即是以先王之遗典为法，文义甚顺。诂训则是解释遗典的东西。把这句话解成为“诂训之不忘”，认仲山甫也是在那里弄诂训，其牵强不通，真令人喷饭。他在同一序中引“欧阳永叔解吉士诱之为挑诱”，以作宋贤“师心自用”

之证。按《召南·野有死麋》的诗“有女怀春，吉士诱之”，这“诱”字作挑诱解，有何不可？清人固蔽傲狠，他们的训诂，在许多地方较《五经正义》为开倒车，其原因便是这种好立门户的成见害了他们。他们在这方面有若干成就，也好像散兵游勇，中间总缺乏一个主帅。有的人也想将这些散兵游勇加以集合，以说明某一思想，如阮元的《释心》、《论语论仁论》、《孟子论仁论》、《性命古训》等，集合了许多经过了他们训诂考据过的字语，但有如没有纪律训练的乌合之众，真是幼稚得不堪一击。等而下之，有的穷年累月，疲精弊神，连一个可以值得考据的题目也找不出。人固然不可以胡思乱想，但更不可以不思不想。不思不想的结果，连考据也要被断送掉，这才是今日学术界可悲的现象。此其间有如王国维、陈寅恪、陈援庵、汤用彤诸氏，渐由考据走上思想史的道路，虽深浅不同，但这已真是凤毛麟角。所以我曾经说，此一步工作的性质，与清人所谓训诂考据，有本质上的不同。但这种以概念为活动对象的工作，还应时时扣紧语文，反转来要受语文的约束，要受语文的考验，不可以语文去附会概念。因此，初步成立的概念，只能说是假设的性质。否则容易犯将古人的一句话，一个字，作尽量推演的毛病。凡是立足于很少的材料，作过多的推演的，结果会变成所说的不是古人的思想，而只是自己的思想。因此，由局部积累到全体（不可由局部看全体），由全体落实到局部，反复印证，这才是治思想史的可靠方法。但若仅仅停顿在这里，则所得的还只是由纸上得来的抽象的东西。古人的思想活动，乃是有血有肉的具体地存在。此种抽象的东西，与具体地存在，总有一种距离。因此，由古人之书，以发见其抽象的思想后，更要由此抽象的思想以见到在此思想后面活生生的人；看到此人精神成长的过程，看到此人性情所得的陶养，

看到此人在纵的方面所得的传承，看到此人在横的方面所吸取的时代。一切思想，都是以问题为中心。没有问题的思想不是思想。古人是如何接触到他的问题？如何解决他所接触到的问题？他为解决问题，在人格与思想上作了何种努力？以及他通向所要达到的目标是经过何种过程？他对于解决问题的方法有何实效性、可能性？他所遇着的问题及他所提供的方法，在时间空间的发展上，对研究者的人与时代，有无现实意义？我们都要真切的感受到。所以治思想史的人，先由文字实物的具体，以走向思想的抽象，再由思想的抽象以走向人生、时代的具体。经过此种层层研究，然后其人其书，将重新活跃于我们的心目之上，活跃于我们时代之中。我们不仅是在读古人的书，而是在与古人对话。孟子所谓“以意逆志”，庄生所谓得鱼忘筌，得兔忘蹄，得意忘言，此乃真是九原可作，而治思想史之能事毕矣。若是以读书为个人修养之资，则到此一境界，对前阶段的工作，真可“忘”而不顾。但若以治思想史为目的，则与前一阶段的工作，仍要时时互相推证，互相制约，可分面不可分，可忘而不可忘，乃不至发生支离或独断之弊。

我的若干断想^{*}

香港“现代研究辅导中心”，把我写的各书里面提到方法的文字，抽出来汇印在一起，以为可供青年人治学的参考，并要我再写几句话在前面，这是非常使我感愧的一件事。我年来所作的是有关中国思想史这一方面的工作，这里只能补充若干片断地感想。

我国过去，常有借古人几句话来讲自己的哲学思想的，一直到熊十力先生的体大思精的新唯识论，还未脱此窠臼。所以他曾告诉我：“文字借自古人，内容则是出自我自己的创造。”所以新唯识论只能视为熊先生个人的哲学，不能当作中国哲学思想史的典据。但在今日，我主张个人的哲学思想，和研究古人的哲学思想史，应完全分开。可以用自己的哲学思想去衡断古人的哲学思想；但万不可将古人的思想，涂上自己的哲学。

^{*} 原文是《中国思想史论集》第三版代序。该书由台湾学生书局 1973 年出版。

可是，上述的简单要求，并不容易达到。我们了解古人，仅能凭藉古人直接留下来的文字。朱元晦读书的精细，及态度的客观，只要看过《朱子读书法》的人，便不能不加以承认。但当他费最大精力注释《孟子》时，对《孟子》中言心言性的地方，几乎无不颠倒；因为他自己有一套理气的哲学横在胸中，不知不觉的便用了上去。这里便遇着一个难题，没有哲学修养，如何能了解古人的哲学思想？有了哲学修养，便会形成自己的哲学，便容易把自己的哲学与古人的思想作某种程度的换位。在这种地方，就要求治中国哲学思想史的人，有由省察而来的自制力。对古人的思想，只能在文字的把握上立基，而不可先在自己的哲学思辨上立基。孔子自谓“夏礼吾能言之”，“殷礼吾能言之”，所谓“能言”乃由周礼上推，以言其“礼意”；但因“文献不足”，他终于不言。我读《论语》，常常是在他生命的转化中所自然流露出的“平凡中的伟大”的语言上受到感动。西方一套一套的形而上学，面对着孔子由生命转化中所流露出的语默云为，我不感到有多大意义。上面引的乃其一例。

治学最重要的资本是思考力；而我国一般知识分子所最缺乏的正是思考力，亦即是缺乏在分析综合中的辨别推理能力，连许多主张西化的人也不例外。思考力的培养，读西方哲学家的著作，较之纯读线装书，得来比较容易。我常常想，自己的头脑好比是一把刀，西方哲人的著作好比是一块砥石。我们是要拿在西方的砥石上磨快了的刀来分解我国思想史的材料，顺着材料中的条理来构成系统；但并不要搭上西方某种哲学的架子来安排我们的材料。我们与西方的比较研究，是两种不同的剧场、两种不同的演出相互间的比较研究，而不是我们穿上西方舞台的服装、用上他们的道具的比较研究。我们中国哲学思想有无世界地意义，

有无现代地价值，是要深入到现代世界实际所遭遇到的各种问题中去加以衡量，而不是要在西方的哲学著作中去加以衡量。面对时代的巨变，西方玄学式的、与现实游离得太远的哲学思想，正受着严重的考验。我们“简易”的哲学思想，是要求从生命、生活中深透进去，作重新地发现，是否要假借西方玄学式的哲学架子以自重，我非常怀疑。我们在能与西方相通的地方，可以证人心之所同；我们与西方相异的地方，或可以补西方文化之所缺。这也和我们要吸收西方所有、而为我们所没有的，以补我们之所缺，是同样的道理。做学问，只能求之于自己学术良心之所安，而不必先问西方人能否接受；因为接受不接受，是西方人的事情。孔子说：“古之学者为己（为了充实自己），今之学者为人（做给他人看）。”今人治学的精神状态，“为人”的成分太多了。

谈到方法问题，大体上说，是出自治学历程中所蓄积的经验的反省。由反省所集结出的方法，又可以导引治学中的操作过程。没有适当的方法，很难得出有意义的结论。但悬空地谈方法，可以简括成几句话。可是知道了简括的几句话，并不能发生什么真正作用。方法的真正作用，乃发生于诚挚的治学精神与勤勉的治学工作之中。方法的效果，是与治学的工力成正比例。面对学问的自身而言，我还是一个幼稚园的学生；这便局限了我所提到的方法问题的价值。但我所提到的，虽各有根源；而我对它的把握，则是来自治学过程中的触发和领悟，而不是出于抄袭、悬拟。这一点，或者勉强可以对答“现代研究辅导中心”的盛意。

答辅仁大学历史学会问 治古代思想史方法书^{*}

—

各位同学，我和贵校，可说毫无因缘，但你们远道来书，问治中国上古思想史的方法，足见各位向学之忱。可能其他各校的同学，也关心到此一问题，所以我把我的答复寄给幼狮社的董挽华小姐，看《幼狮月刊》有没有兴趣将此简单的复信刊出。

治中国上古思想史的方法，与治任何时代思想史的方法，没有什么不同。不过在典籍上及时代背景上，常需要多一番考据工作。而你们的来信说我“尤其是最近几年的学术工作，都是在为中国学界开辟一条坦途，使今后考据的学者，不致陷入于前人泥淖里”，这当然是客气话，但可见你们注意的，也在考据方面，所以我在这封信中，也切就这一方面来说。

^{*} 原文载《幼狮月刊》第40卷第5期（1974年11月）。

拙著《中国思想史论集》现由学生书局印行第三版，前面有三篇序，《中国人性论史·先秦篇》由商务印书馆发行的是再版，前面有两篇序，都谈了方法上的问题。尤其是在拙著中有许多批评性的文字，这在方法的运用上是较易把握的。《周秦汉政治社会结构之研究》，已由学生书局发行台湾版。在这部拙著中，我是如何批评了许多强有力的说法，并在现成材料中提出新的观点，这都是方法运用上的例证。最近即将付印的《两汉思想史》卷二，里面收有五篇文章，共约三十多万字，里面解决了不少的考据中的重要问题。此外的拙著，没有一部不涉及重要的考证问题的。我向你们提到我的这些书，不是想向你们推销，而是“得失寸心知”，在自己的著作中，才真有我所能把握到的有血有肉的方法。悬空的谈，悬空的听，实在没有太大益处。大概在十多年前，台大把陈寅恪先生《元白诗笺证稿》印了出来，我买了十部作为一种“勸助盛举”（在当时这是台大做的极有意义的工作）。陈先生在此书中对唐代文学发展的意见，我并不赞成。尤其是他说唐代古文运动是由写传奇的风气而来（事隔十多年了，大概是这样说），这是不了解刘彦和以下的一贯要求，可以说完全不能成立。但当我看这部著作时，使我非常感动。我觉得没有问题的地方，他却能看出问题；而且一经他道破，便感到的确是有问题。经他把问题提出后，又觉得“人海茫茫”，在什么地方可以得到解决这问题的线索？但看来与问题并无关连的材料，经他一番分析、疏导后，居然引出了解答题的线索，终于得出可以承认的结论。这对我的启发性太大了。其次，给我启发性很大的便是王怀祖的《读书杂志》，我常想为此书写一专文，阐述他在方法运用上的精密纯熟，总是抽不出时间来。我常把我读《元白诗笺证稿》的经验告诉我的学生，鼓励他们去读，但没有一个

学生能领悟到。也如我曾把马浮先生的《尔雅台答问》圈点出来，鼓励一位想治思想史的年轻人去读，他读了依然感到索然无味，一点也不感到这是近三百年来最特出的一部著作，可与熊十力先生的《十力语要》相提并论。

上面的话，是想说明：只有读组织严密的思想性的著作，才能养成自己的思考能力，逻辑教科书是没有大用处的。只有读论证精详的考证性的著作，才能养成自己的考证能力，决不应仅靠方法上的说教。同时，真要看懂他人的著作，要靠自己的工力。而选择名著，反复用心去精读熟读，一寸一寸的把握其中的纲要、条理及取材、推演的方式，是培养功力的不二法门。依傍门户，道听途说，便什么也谈不上了。

二

大家谈科学方法，却常忽视了在自然科学的实验当中，人不能不以仪器的活动为活动，此时的方法是在客观中运行。但在人文学科方面，方法的操作，“存乎一心”，很难脱离主观的作用。所以在作自然科学研究的人，不必注重个人的主观态度；但在作人文学科研究的人，首先要求有一个由“忠于知识”而来的勤勉、谦虚、自信，及“过则勿惮改”的态度。适当的方法，只有在这种态度之下才可以发现和运用的。

知识分子“忠于知识”，也和其他行业忠于自己的本行一样，是很寻常的四个字；但在农工商中，很容易发现忠于本行行业的人；在知识分子这一行业中，发现忠于自己行业的，真是太不容易了。忠有“尽己”及“服从”的双重意义。朱子以“尽己之谓忠，如实之谓信”解“忠”“信”两字，意义深远。“尽己”是竭

尽自己的一切，而毫无保留地去追求知识。“服从”是绌退虚名、意气、势利、权威、人情、世故，惟知识是从。各位试顺着这一“忠”字去衡量一下，有几个人可当之无愧？当然我自己也包括在内。有了这“忠”字，才能产生上而所说的态度。

大概在二十年前，胡适之先生回到台湾住了一个短时期，《中央日报》上刊出了他的一篇讲演稿，内容大体上说治学要“勤”要“缓”，这实在是他个人甘苦之谈，却似乎没有引起学术界的真正注意。所谓“勤”，除了勤于阅读，勤于搜集外，在写文章时，只要发现有一点缺口，有一点于心不安，便不应轻易放过。所谓“缓”，是指材料没有收齐，观念没有成熟，固然不应轻易动笔；即使觉得材料、观念都已具备了，还应多酝酿一段时间，在脑筋里多转几回圈子，并从与自己意见相反的方向多想想。胡先生所说的具体内容，我一点也不记得了，这里只觉得他提出的“勤”、“缓”两字，对许多人来说，真是药石之言，所以补充点自己的解释，希望能与他的原意相去不远。

我所说的“谦虚”，主要是对材料而言。先让材料自己讲话，在材料之前，牺牲自己的任何成见。我越到晚年，越感到治思想史的人第一责任便是“服从材料”。“自信”是在深入到材料去以后，对任何与材料不符，但被人视为权威的说法，都敢站起来替材料讲话。对任何权威的说法，都敢清查他的底细，穷根究委，查个水落石出。这是面对知识的堂堂正正的人生态度。首尾两端，獐头鼠目，满腔子都是人情世故的人，或者不肯直接用脑筋，而只肯见势行事的人，我不相信他能求得真正的知识，担当起任何的知识。

至于在知识上“过则勿惮改”，不仅老牌的学者不容易做到，连许多初出茅庐的“青年才俊”，也不能做到；这是限制个人进

步，限制社会进步的重要原因之一。站在知识的立场上，有疮疤便应揭出来治疗。以揭疮疤为深仇大恨，只是对知识的不忠。于是常常在方法上玩尽把戏，以达到文过饰非的目的。由此不难了解态度与方法的关系。

三

另外有两点，也应提出来加以澄清，以扫除治学上的障碍。

第一点，姚姬传把中国学问分为义理、考据、词章三大部门，这只是就当时学术界的情形，为此概略之论。假定方便上承认姚氏的说法，则考据与词章，可两不相干；但若把义理作思想来理解，则考据与词章，如何可以与义理割席？就研究的对象来讲，假定被研究的对象是人，此人行为的后面必定有他的思想或时代思想的背景；而此人的言语，或即是直接表达他的思想，或者不自觉地是由某种思想而来。由考据到义理，乃是研究上不可缺少的历程。某人的思想，固然要通过考证（包括训诂、校勘等）而始能确定；但考证中的判断，也常要凭思想的把握而始能确定。一个字，可以作许多解释，只有在一句话中才能确定应采某种解释。一句话，也可以作不同的解释，只有在相关的前后文句中才能确定应作某种解释。因为一句话，前后相关的文句，是有思想的脉络在里面的。这即说明考证与义理在研究历程中的不可分割性。就研究的人来讲，作考证工作，搜集材料，要靠思想去导引；检别材料，解释材料，组织材料，都是工作者的思想在操作。而“思想力”的培养，必须通过了解古人的、他人的思想，而始能得到锻炼、拓展、提升的机会。所以思想力的培养，是教学与治学上的基本要求。岂有不了解古人的、他人的思想而

能培养自己的思想力？岂有没有思想力的人能做考据工作？但有一批自命颇高的人，标榜他们只搞考据，不沾义理，不沾思想，以保持他们的科学立场。几十年来，国家在学术上的名位与金钱都操纵在这批人手上，于是中国居然要以“无思想地学术”名于世。这岂仅限制他们始终停顿在极肤浅幼稚的阶段，更糟的是，他们在考据之下，十有八九，都是大打其胡说，贻害一般年轻有志而尚无能力拆穿他们的把戏的人。

第二点，你们来信提到经学、诸子学的成书年代等问题，我在《中国人性论史·先秦篇》中谈到此一问题，在《两汉思想史》卷二中也涉及到这些问题，希望各位平心的去阅读。我在这里只提醒各位一点，台湾有一部分人标榜他们能够辨伪，治学以“辨伪”为先务，大家不可上这些人的大当。辨伪当然很重要，但大家要知道，辨伪乃是一个极困难的问题。台北窃取今文学派、疑古派及他人的余唾，以标榜辨伪的人，多是非“愚”即“妄”，或懒惰而又好名的人。例如日本有人说《礼记》是成立于东汉，于是台湾也有人说《礼记》是成立于东汉；但我对《全西汉文》作了一番详细考查工作，不仅武帝宣帝时代，已有很多人引用今日《礼记》中的各篇，并且在西汉时代，有的在引用时，已称“《记》曰”、“《礼记》曰”。这怎样加以解释呢？又如《史记·宋微子世家》根据《韩诗》而说：“襄公之时，修行仁义，欲为盟主，其大夫正考父美之，故追述契、汤、高宗，殷所以兴，作《商颂》。”但《索隐》已指出：“考父佐戴、武、宣，则在襄公前且百许岁，安得述而美之？斯谬说耳”；《毛诗正义》谓宋戴公在西周宣王之时，则正考父亦当在西周宣王之时，是《韩诗》的说法，早根本动摇了。《毛传》说：“微子至于戴公，其间礼乐废坏。有正考父者，得《商颂》十二篇于周之太师（史），以《那》

为首”；则《商颂》乃保存在周太史的手上，并非正考父所作至为明显。《国语·鲁语》：“正考父考校商之名颂十二篇于周之大师，以《那》为首”；《毛传》的说法，可能出于《鲁语》，《鲁语》说“考校商之名颂”与《毛传》的说法并不冲突。《正义》：“谓于周之太师，校定真伪”，这是“考校”两字的通释。现时《商颂》只有五篇，是此说的成立，早在《诗》的三百零五篇定本之前。把这些因素加在一起来考虑，《毛传》的说法，自为不可易。但魏源为了申张今文学，在《诗古微》中强调《韩诗》的说法。王国维继之，说由《商颂》词句的内证，而可断定《商颂》是颂宋襄公的作品。我们试把《商颂》细读一遍，能否否定朱熹“其辞古奥，亦不类周世之文”的说法吗？诗中对商的声势的形容，是宋襄公“欲为盟主”的气象吗？我很佩服王国维在学问上能开生面，但在考据上所用的过分简单化的方法，是非常有问题的。台湾今日还有人坚持《韩诗》之说，还有人把“校”字释为“作”，以证明《国语·鲁语》也是说正考父作《商颂》。“校”字能引伸或曾假借为“作”的意义吗？正考父要作《商颂》，为什么要跑到周太师（史）那里去作？缺乏起码的训诂常识，面又不安分守己，这种风气实在太坏了。以上是随便举的最简单的例子。我说这段话的意思是每一辨伪者所提出的论点，都可以留心，但决不能轻易接受。没有经过“再考证”以前，宁可暂守传统的说法，以免因好奇而陷人泥淖。考古上的新发现，许多是在打轻立新说者的嘴巴。

四

推翻传统的说法是考据。重新肯定传统的说法，同样是考

据。考据的第一步，是认清什么是某一问题的基本材料，直接从基本材料下手。基本材料把握到了，再看他人有关的正面反面的说法，精密地与基本材料相对照，这样才不致受欺骗，并可养成批判的能力。在作对照时，一是，他人的解释是否与原意相符？二是，他对人对材料的把握，是片段的，还是全面的？三是，顺着他人的论点去追查他所援引的根据，是否确实。四是，细心而客观地衡量正反两面材料的轻重。再顺着基本材料去追求约略同时的有关材料，再由基本材料追求在这以前的线索，也追求在这以后的足印。在辞典、汇书上找有关材料的引子，更凭联想之力，在各方面动脑筋。我为了考证石涛的生平问题，从头到尾，翻阅了二十部以上的清初的诗文集，完全落空，但决不后悔。我为了不相信董仲舒对《春秋》“元年春王正月”的解释，此解释由何休所接受而成一大势力，便联想到金文中有没有这类的“书法”，因而推翻了两千年来为今文家所笃信的“其（《公羊传》）中多非常异义可怪之论”。但一切都要由基本材料下手，在基本材料上立根基。我为什么特别提出这一点来呢？因为许多做考据工作的人，只用力去找他人有关的说法。高级的，由中国找到外国，把它拼凑在一起，附注参考书目一大堆，以炫耀自己涉猎的广博。但对基本材料，除了“人抄亦抄”以外，并不直接去下一番工夫；这等于用烂泥筑墙，越筑越来得稀烂了。假定你们承认我在考据上有一点成就，较之一般考据专家，稍有一日之长，则我已把自己的“金针”度给你们了。“佛法无多子”，考据的方法，也“无多子”。

找材料再勤，也必有遗漏，必有继续发现。假定我的考证是正确的，则继续发现的材料，都会为我作证。假定考证错误了，继续发现的材料，都会成为我的对头。我对《孝经》成立年代的

考证，便遇到后面的情形，逼得我只有认错。

你们问的是治上古思想史，这里面还有一个古与今的观念转换的问题。有的在古代认为很神圣的事物，有如天、天命、天道、阴阳、五行之类，在今日则并不神圣。我们的责任，是要在时间之流中，弄清楚它们的起源、演变，在当时的意义及现代的意义。既不回头去扮演古人，也不把古人拉到现在来改造。

我的话说得太率直，太杂乱了，希望大家原谅。

儒家精神之基本性格 及其限定与新生*

这篇长文是作为《民主评论》三卷十期的副册刊出的，时间大概是一九五二年四月十五日。此文刊出后得到许多朋友的推许。其中特别值得提出的，一是老友王新衡先生五月十四日信中有谓：“你把唐君毅先生写的滞涩的、枯燥的题目，写成了火一样的充满热情的檄书，读了以后，的确很使我感动！你把国民党的失败归咎在‘低级的唯物主义’的思想上，这一点尤获我心……”王先生真正了解我这篇文章是在沧海横流的感愤中写出的，我的目的不在谈医学原理，而是面对病人要提出一种方剂。

另一是当时台湾大学文学院院长沈刚伯先生五月九日的信中有谓：“自甲午以来，便不断有人谈中西文化问题，而迄今无一篇理解双方，言之中肯之作。有之当自老兄此文始。且喜且佩。今日与诸同事谈之，亦多以为剥极必复，事理之常。转风易俗，当赖此文……”这是就我文章中作了若干中西文化比较来说的。这

* 原文载《民主评论》第3卷第10期副刊（1952年5月）。

一点使我常常感到不安，恐怕言之太易，流于空疏无实。这些年来，不曾将此文汇印的原因在此。

最近偶然发现此文，重阅一遍，感到文中所说的依然有时代的意义，而我的热情已不及当年，不觉为之感叹。

一九七九年五月八日志于九龙寓所

一、环绕此一问题的论争

我这里所说的儒家精神之基本性格，实际就是对中国文化基本性格的一种尝试性的说明。不论好和坏，中国民族统一的性格，是在汉代四百年中由儒家精神所陶铸，所定型的。儒家精神，二千年来，自觉或不自觉的，从正面的或反面的，浸透到社会每一角落的实际生活中。一直到鸦片战争以后，才意识的开始了艰辛的试验；五四运动以后，才起了根本的动摇；最近则由共产党作连根拔起的“改造”运动。儒家不是宗教，但其一贯的精神，能贯注于实际人生之普遍而且长久，非世界任何“一家之言”所能比拟；所以也不妨称他为中国的非宗教性之伟大宗教。有人以为儒家在中国之能长久保持其特殊势力，系由于汉武听董仲舒的话，罢黜百家，独尊孔学，再加上后世帝王之不断提倡。殊不知汉武罢黜百家，仅系政府不与立学，并非禁止其自由流行。且西汉开国时，黄老之术特著；而董仲舒本人亦兼受阴阳家之影响。阴阳家五德运会之说，西汉末成为士人共同的政治理论，王莽因假之以篡汉。即以儒家本身而论，汉立十四博士以提倡讲习者皆为今文。但今文章句反皆佚失不传；直至清代始搜寻遗绪，稍复端倪。自西汉末以迄近世，普遍流通之儒学，率皆古

文。古文在西汉不得立学，与诸子百家等，实系一种民间学派。故学术不能依赖政治以为其生命。中国历代帝王推尊孔子，或出于由社会风气所形成的个人景仰，或看重儒学是一种社会势力。政府对子学术，若超过其倡导的范围，而欲由统治阶级加以利用垄断，结果，只有扼杀学术。中国历史上，凡由政府钦定的官学，必不为社会所重视，且必另有一民间学派起而对抗之。西汉之今文官学，亦历史上的消极证据之一。儒家之所以能成为中国之基本文化，其原因在社会而不在政治。相反的，从历史上看，儒家精神，是浸透滋荣于社会之中，而委曲摧抑于政治之下。政治对儒家精神的正面作用，远不及其反面作用之大，因而儒家精神向社会之浸透，常遇着政治的压力而不免相抵相消，致使社会虽能因儒家精神而收保持延续之功，但不易收推动发扬之效。这一点，在以后还要提到的。本文之所以不标为中国文化之基本性格，只是为了避免许多不必要的误解。因为像这样大这样久的民族，在其发展过程中，当然还有其他副次的文化在发生作用。

其次我认定儒家精神是形成中国文化的基本性格，则对子文化的涵义，应先略作解释。我的看法，文化是人性对生活的一种自觉，由自觉而发生对生活的一种态度（即价值判断）。动物一样的有生活，但它没有生活的自觉，因而没有对生活的态度，所以我们不能说动物的生活即是文化。人对其生活有了一种态度以后，便发生生活上的选择。更由这种选择以构成适合于其生活态度的格式和条件。这是由文化产生文明的过程。至于文明之可以促成文化，生活条件之可以促成生活态度，由这种相互的作用，而织成历史整个的过程，这是不待多说的。当生活的格式与条件，自觉其系代表自己之生活态度时，这是文化与文明的协调。当生活完全落入既成的格式与条件之中，而不复自觉其后而之生

活态度与意义，则文明脱离了文化而成为死物，于是遂形成文化的衰落。文化的衰落，归结也一定会成为文明的破坏。经济的条件，地理的条件，只是人性凭以自觉的诱因，及自觉缘以发展的路线。这些对于文化的起源而言，仅能算是第二义的。而人性的自觉才是第一义的。不然，便不能解释历史上何以不能保证在同样的经济、地理等条件之下，一定会发生文化乃至同样的文化。至于铜器、铁器，一直到现代的电气种种，我认为这是某一时代文化所产之一部分。通过这些东西去了解某一时代的文化，当然是可以的，但总要再推进一步去。若仅说这些东西便是某一时代的文化，不仅是以偏概全，而且总是隔着一个层次，也不能说明同样用铜器、铁器，何以会产生不同文化的事实。所以，谈到文化，总是精神上的东西，其起源总是起于人性对生活之自觉。“夏尚忠，殷尚质，周尚文”，这种对三代文化史的精神说法，是否赅备、正确，乃另一问题，但作如此说法者之有此精神自觉，则系事实。至于问世界史中，何以有的有此自觉，有的却无此自觉，则是等于问人类心灵以何而发生，在目前，殆是无从致答的。

人性蕴蓄有无限的多样性。因人性所凭藉以自觉的外缘条件之不同，所凭藉以发展的外缘条件之不同，于是人性总不会同时作全面的均衡发展，而所成就的常是偏于人性之某一面，这便形成世界文化的各种不同性格。我相信由各种文化的不断接触互往，人类文化能向近于“全”的方面去发展，但不能赞成以一种文化性格作尺度而抹煞其余的文化的武断态度。

中国人来谈中国的文化，来谈中国文化主流的儒家精神，应该是一件很自然之事。但奇怪的是，这种问题的提出，在中国任何地方，也确非易事。因为有许多人一遇见此类题目，便认为是开倒车，甚至是反自由民主。因此，对于目前流行的几种说法，

要先提出来商讨一下。

有的人认为凡一谈中国文化，即是谈“道统”。而凡是谈什么“统”的，都是极权主义的帮凶。我觉得这是许多反对中国文化说法中的一种最荒诞的说法。文化是人类历史之共同蓄积。只要承认文化，总得承认其由历史而来的文化之“统”。“统”即是传承。一直到现在，还没有发现过无“统”的文化。主张“是统便错”的人，实际他自己也是站在某种“统”的底下讲话。不过他认为他的统是独一无二的，所以反对旁人讲“统”。至就政治的关系而论，统治集团，固然有的假借其历史文化的传统以济其私的，但这要合着其他许多条件去衡断。假借历史文化，在其许多条件当中，只算是一种粉饰而附带的条件，不能因此便一口断定凡是谈“统”的就是极权。即就“统”的本身而论，固然不能说没有与极权相通的“统”，但未必没有与极权不相通的“统”。相反的，现在最不谈“统”的莫过于共产党。发展到一九四七年日丹诺夫对亚历山大的《西欧哲学史》的发言，提出“绝对的否定”的口号，而打击“统”到了极点，极权也到了极点。[……]希特勒所标榜的是亚里安的血统，而不是希腊或希伯来的道统。莫索里尼所标榜的是罗马的“权力之统”，而不是罗马法尤其是发端于罗马的自然法的道统。这两个魔王那一个不是养几个文化流氓，要把自己的权威来代替欧洲思想的道统的。中国近代政治领导人物中，堂堂正正提出道统者是孙中山先生，但谁也不能否认他是中国民主运动中的伟大领导人物。中国专制帝王之御用知识分子，总是通过其各式的开科取士的“门生”而始能达到若干目的。这与今日之办各种训练班的用心，确无二致。但开科取士之与道统无关，以至中国真正读书人的一贯看不起任何形式的科举，与夫假借之终归假借，假借者可以无所不假借，这都不待多

所举例而即可明白的。我不能说谈道统即是政治的民主；和上面已经说过的一样，也还要看其他的许多条件。但我可以断言真诚谈道统的人，他对于自己国家民族的历史，对于比他早死了几千年的为了文化真切用过一番苦心的先哲，总是多一种亲切之情，虔诚之感，谦敬之意。这较之以一种阴狠狂妄之气，不问青红皂白，一口抹煞他自己的祖宗，骂自己的祖宗一钱不值的人们，其在政治上，当更容易接近民主。这些阴狠狂妄之徒之所以谈民主自由，是因为真正的权力不在他手上，聊以此作个人生活兴趣的挡箭牌。假定这些人一朝权在手，则充其阴狠狂妄，有“统”皆非的想法，便非大大的焚坑一阵不可。所以我主张不谈文化则已，一谈文化便应该谈“统”。我并且希望有些人出来断然以道统自任。

其次，有的人以为道统就是传统，谈道统就是尊重传统，即是妨碍创造。何况中国文化中缺乏科学，现在我们既需要科学，便不应该提倡中国文化。中国文化是否妨碍现代化？是否科学以外即无所谓文化？这留在后面去答复。在这里我仅想指出，传统本身有许多层次。传统与创造的关系，也看是在某一种层次上去说，不能一概而论。近来许多人看到汤因比（Arnold Joseph Toynbee）在《历史之研究》中指出传统对文化之阻滞作用，欣喜若狂。但对于汤因比的结论，认为欧洲要返回到基督的文化上去，而基督正是欧洲最大的传统，却又大惑不解。其实，近代的自然科学，正和民主政治一样，都是在英国得到健全的发展。历史家追寻其故，多认为系英国有数百年安定的社会环境，适于培养科学与民主。而致此之由，则为英国人重视传统，踏着传统而安定的前进。英国王室，是一个传统。重三百三十六磅、一度被盗、引起举国惶然的加冕石，也是一个传统。这些东西，对于英

国以外的人而言，真是了无意义，但对英国而言，因为是他的传统，所以都凝结着英国民族的感情，以产生新的活力，于是英国人未尝觉得传统是在妨碍他们的创造。现在有的人首先不承认民族的感情，因为这是不能用显微镜去照，用符号逻辑去列的东西。而五四运动以来，稍露头角的知识分子，都是一个筋斗十万八千里的孙悟空，一脚踢掉了中国文化，一脚踢开了土生土长的农村，认为这都是传统的愚昧。从“孔家店”打起，把几千年人之所自信以成其为人、国之所自信以成其为国的尺度，一切打掉。打掉以后，从灵山所拿回的宝药，上焉者是闭着房门的个人生活兴趣，下焉者却是榨压农村以满足其都市的西化生活。使社会精神状态，成为挂空，成为裸体，成为原罪性的自卑。这种〔……〕工作，到现在还不知自反，则信乎忘本者之无法自反了。

还有许多人把国民党过去的腐化，大陆的沦陷，归罪于中国的文化。我不以为仅仅中国文化，便可以解决中国今日的问题。并且认为若仅仅肯定中国的文化，且将无以防止中国文化本身所发出的流弊。但我同时可以指出，凡把国民党的腐化与大陆失败的责任归之于中国文化的，都是盲目的谎言者。首先，应问问大学的课程和担任课程的教授中，关于中国文化方面的占有多少百分比。即在讲中国文化的人士中间，又有几个人是以亲切而肯定的态度来讲？若干讲考据的人，承袭打宋明理学之风，结果，考据到中国只是漆黑一团，一无所有。在国民政府中占重要位置的，除军人外，大约十个中有九个洋博士、硕士或学士。有几人是以中国文化者自任，以中国文化尺度来决定自己的行为进退，因而导国民党于失败？由文化中所发生出来的流弊，和根本离开了任何文化而成为一般动物时所发生的毒害，应该严格的分开。许多人，反对中国文化是真的，其谈西方文化是假的。因此，我

并不因这些假西化者而即把中国的失败的责任推到西方文化上面去。就整个政治方面而论，则民国十三年国民党改组，是在学苏联。民国二十年以后则系学德、意。孔宋当国，则系学商人、学买办。一直失败到台湾，还有人主张回转头去学苏联或德、意。凡此皆脉络分明，与中国文化有何关涉？其中，国民党的党员守则，许多人认为颇有中国文化气味。但这并非完全是代表中国文化的精神，因之，便很难说这是中国文化精神在现代的政党中作为其党的精神而显现。例如“服从为负责之本”此一说法，自有其根源。但若站在中国文化的立场来说，应当是“自觉为负责之本”。因为凡是主张价值内在的文化，在这种地方，一定会从自觉上面去说。而儒家一贯是主张“义，内也”，因而“为仁由己，而由人乎哉”的。

上述三种反对本国文化的说法，互相呼应，弥漫于各中等以上的学校，弥漫于政府之中，弥漫于都市之内。其结果，并没有促进西化，而只是取消了一切做人的尺度。只要有会参与到统治阶层中去的知识分子，都从文化的做人尺度上滑了下来，心安理得的在权力、利害、享受上争取动物型的真而非假的生活（这一代的知识分子多认道德等等都是假）。浮出社会上面的人，多半受过大学教育；而大陆沦陷前夕，政治的黑暗，社会的混乱，几乎可以追踪五代。此其中，缺少的条件固然很多，但最先缺少的是做人的条件。这种风气之所以形成，我想举出下而几种因素。

第一是由于清代以异族而统治中国，钳制知识分子特甚，威之以文字之狱，诱之以博学鸿词，以八股牢笼下乘，以考据销蚀上选。清代考据，本是工具之学。但他们无形中以工具代替目的，以名物否定思想，自标汉学；以打击宋明理学为快意，却把中国文化的精神完全埋没了。此一风气，与近代经验主义的末梢

趣向，有其相同，于是两相会合而形成“洋汉学”，其特点不承认文化的精神作用，而实则系表明其精神之为一睡眠状态。同样的资料，在精神苏醒者看来都是活的，在精神睡眠者看来都成乏味。例如欧洲文艺复兴，一般认为系开始于十四世纪之初，到十六世纪之初而告一段落。但此一运动开始时，一般人所能读到的古典，不过是中世纪大家所烂熟的少数拉丁译文。一直到一四三八和一四三九年在佛罗棱萨（Florence）的宗教会议，研究希腊文的东方学者，借此机会亡命前来，才真正开始了古典希腊的研究；一直到一四五三年君士坦丁堡之陷落，才有更多的古典与亡命学人的移植；但这时文艺复兴已经开始百有余年了。同是一样的拉丁译文，中世纪的人一章一句的读了又读，不过是高头讲章。可是一到了十四世纪之初，则自彼特拉卡（Petrarch）、菩卡绰（Boccaccio）们起，以至同时的许多人，都从这些陈旧的东西中间，激发了无限的感激之情，平添了他们几许的新生命，以开近代文化的运会。此无他，意大利的精神已在此时苏醒了。好像大病痊愈的人，一切入口，都觉新鲜。又如一个发家子弟，对于家里原有的绳床纸帐，乃至竹头木屑，都发现其有价值而一一加以珍惜整理。中国在现在则恰恰相反。任何文化都有其缺点，都有其流弊。现代知识分子对自己的文化，专从缺点和流弊的方面去看。正如一个肠胃呆滞的人，见了家常便饭便生厌恶，而只想尝点酸的或辣的东西。一个败家子弟，把他家里的东西看作一钱不值，一张口便是要发大洋财，笑勤俭成家的人没出息。其实，这种人最大的成就，也只能玩一两件小古董以自炫。我们只要留心考察，凡是一口抹煞自己文化的人，也决不会真正能接触到西方文化的大流。最大的限度，翻弄一两个名词或几条公式，以玩小古董、吃酸辣的心情来陶醉自己的兴趣。因为他浅薄的根器，

他不平正的精神，自然把他限制住，把他闭锁住了。更下流的是，我们不难看到社会上，凡是越没有智识，越不用脑筋，而又喜欢出风头的人，便越喜欢在口头上标新立异，什么都要来一套崭新的，以掩饰他由精神空虚而来的自卑感。因为这批无知之徒，根本不了解人之所以能形成今日地位之一段艰辛的来龙去脉，便觉得一谈历史文化即是落伍，到处听一两句上不沾天、下不落地的口号，便自诩新鲜进步。其实，他是什么也不懂的可怜物。

其次，五四运动，也可以说是中国近代一次的精神觉醒。五四系以真诚的爱国感情而开始的。则在此运动中，应拿出中国的光明一面，以批评发生流弊的一面，因而迎接西方的民主与科学，这才适合于历史上一般文化转进的常轨。可是当时的领导人物，多心浮性急，恨不得把中国的东西一锄挖尽。于是青年爱国的情绪，与因祖国文化漆黑一团的憎恶之情，相抵相消，其势不能不因这种矛盾而使此运动落空，乃至变质。正如太平天国在民族口号之下，只留下躯壳的“长毛”，却去掉民族精神的文化，其无结果可以说是命定的。此一运动的领导人物，后来分为两支。标榜自由主义的这一支，完成其解体作用以后，或者加入政府中去做并不十分自由的官，或者关在房子里考据，实际上放弃了解体过程以后应有的思想建设工作，渐渐对社会，对青年，失掉了思想上的影响。这并不能说是他们有心怠工，而是他们承西方经验主义的末流，绝对排斥理想主义，认为这是虚妄而骗人的东西。但历史上，凡是发生影响的思想，都必以某种形式包含理想主义的成分。例如边沁的功利主义的骨干，是“最大多数人的最大幸福”。这就说明功利主义中也含有理想主义的成分。他们既排斥理想主义，结果是无形中取消了思想。当抗战结束后，

[……] 大家以思想的泰山北斗，期待着自美返国的胡适之先生。而胡先生从美国带回来的却是再来一度的七校《水经注》。当时社会上，尤其是青年们，由此所发生的怅惘之情，胡先生自己后来大概也有所感觉。这正是此一时代悲剧之实例。但在另外的一支，即普遍所谓左倾的一支，则以上海为根据，以各大学为支点，自民国十五年起，挟新锐之气，组织之力，从文化的各个部门，宣传马列唯物主义的福音，与青年以完美无缺的未来远景，形成一个非理想主义的理想运动。于是国民党统治着地面，而共产党早已统治了脑筋。他们把思想分成唯心、唯物两大阵营，唯物便是革命，唯心就是反动的说法，简单明了，不仅适合于初中以上的学生，而且也适合于国民党中自命为精干之士。再加以国民党中反共的核心力量，因种种原因，大多数都是低级的唯物主义者，遂成为在思想上降共，在行动上反共的两栖状态。许多民主自由的人士，口头上不讲唯物主义，而他们的纯经验主义、纯功利主义、纯个人主义的立足点向下一溜，一样的是低级的唯物主义。还有，中国生产落后，但对享受追求之心并不落后。因对西方享受的欣羡之情，及对土著生活厌恶之念，更很普遍的形成非思想性的唯物主义，以上与思想性的唯物主义相比附。于是整个中国，一讲思想，则多半是各种各样的唯物主义。唯物主义的第一特点是不承认道德的价值，不承认历史文化的价值。则中国文化，自然更被看作是落伍的、封建的东西，必去之而后快。

第三原因，恐怕要算这些年来谈中国文化的人士，不论站在正面或反面的立场，都忽视了文化性格上的不同，而仅拿同一的尺度去夸张附会。凡说中国文化是落后的，这是拿西方的文化做尺度来量中国的文化。凡说中国文化是超越的，这是拿中国文化的尺度去量西方的文化。殊不知以一个尺度去量两种性格不同的

文化，恐怕这不能不是一种错误。再加以各有成见，各走偏锋，更难有持平之论。例如，根据《说文》上“儒，柔也，术士之称”的几个字，便把儒家写成为“吹鼓手”式的混饭吃之流；而对于儒家系以刚健为其精神的许多正面证据，一概抹煞不理。根据《左传》上“人心之不同，如其面焉”的一句话，便断定一直到春秋时代，中国的正统思想是不承认有普遍性的人性，以图打击宋儒性理之说；而把“民受天地之中以生”，“民之秉彝，好是懿德”等正面证据，一概抹煞不理。此一反角的趋向，发展到蔡尚思之类面[……]到了极点。站在正面的人，则又常常夸张过去的片言只字，不是说西方有的我们都有，而无待外求；便是拿些空而大的话头，来和西方争门立户，以为一切我们比人家的强，甚至超过了人家，使人感到中国文化是这样的迷离恍惚，而没有一个着落。

我们今日要求有一种精神的觉醒运动。对中国文化之再肯定，只是精神觉醒的自然流露，只是觉醒的起点。人类历史中，只看见有的民族消灭了，但其民族的文化，依然由另一民族所传承面不绝的事实，断乎没有民族未消灭，便首先会消灭其自身所创造的文化。人一生下来即浸润于其自身文化之中，任何人都不能自外。采取纯否定态度的人，实际在他的生活中，并不能将其完全否定掉，而只是由他这种缺乏自觉之情，反而使自己无形中是站在文化坏的一方面。现在一口抹煞中国文化的人，其上焉者多半是中国型的文人习气，下焉者只是中国型的无赖之徒。只有自觉的先承认自己的文化，才能站在自己文化的好的一面。同时，对于自己文化有一副真诚的良好态度，则对于为人类所分工成就的其他文化，也自然会有一副真诚的良好态度，没有不努力加以追求吸收之理。我们从中国整个文化前途看，凡是对西方的

东西，能稍有所得的人，都应加以珍惜，加以重视。但我坚决反对许多人把自己的一孔之见，不知道在文化全体中只是站在一个极小的位置，而要包天盖地的去抹煞一切的这种浮薄而不平正的精神状态，以一废百，阻碍了我们的再生，阻碍了我们的前进。因为从一个人的学问成就看，多半只是一种“偏”。不偏即不能独到。但从一个人的生活看，尤其是从一个民族的生活看，则决不能不生存于一比较近于“全”之中，比较近于多方而的统一之中。譬如英国有经验主义，但也有他的理想主义，宗教、伦理、民主生活习惯等，互相渗入修正，配合而成为一个近乎“全”的文化。我们向西方学，每个人都只能学得其“偏”。以所学之“偏”来充实和修正我们生活中之“全”，是应该的。一口要抹煞我们生活中之“全”，而要大家生活于其所学之“偏”的中间，这真是既愚且妄。何况从历史上看，文化的再生，固然少不了外面的刺戟，但更离不开民族的感情。民族的感情，是人在屯蒙之际所赖以站起来的精神力量。文艺复兴，何以发生于意大利？发生之初，何以所向往的是古代罗马而不是希腊？这中间都有一段民族感情的作用。所以我们谈中国文化之另一用意，毫无疑义的也是要鼓励这种民族感情，以增强民族的活力。有活力的民族，才是能创造的民族。

二、儒家精神的基本性格

今日要论定中国文化在世界文化中之地位，与其从和西方文化有相同的地方去看，不如从其不相同的地方去看。我认为中国文化与西方文化，在发轫之初，其动机已不相同，其发展遂分为人性的两个方面，而各形成一完全不同性格。当然，在很长的历

史中，文化总不会完全作单线的发展。但在人类未自觉其本身缺憾以前，其活动总会无形的受此一基本性格之局限。于是西方中的带有东方精神者，总得不到好好的发育，如泛神论及斯图噶学派。而中国历史上之带有西方精神者，也常归于夭折，如战国时的名家。文化的基本精神性格不同，即在字句名词乃至某一部分的看法上纵有相同，亦系不相干之事。昔谢显道历举佛说与儒同处问伊川先生。先生曰：“恁地同处虽多，只是本领不是，一齐差却。”正是此意。以下试略加申述。

近代西方文化，虽有希腊和希伯来两大来源。但形成其学 Scientia 的性格，因而也是形成其近代文化的主要性格的，却是希腊的产物。此一学的性格，自始即受其初期的“自然哲学”的限定，乃系人的知性，向自然的追求剖析。这种向自然追求剖析的目的，并不一定是在自然，而只是希腊人在闲暇中对于知性活动的喜爱，所以“学校”一词之语源即为闲暇。在闲暇中作冥想的知性的活动，以求认识真理，希腊人认为这是最高的幸福。知性活动，一定要在外面有对象，于是希腊人的精神首先便落到自然，而愿意为“自然之子”。及由宇宙论转人人性论时代，虽然仅仅“为知识而知识”的好奇心，不能不随内忧外患的纷至沓来而有了曲折，但依然是以“智识者”为最有能最有用最成功的人物。所以哲学（Philosophieren）是对于知的喜爱，是希腊人教养的根源，则系始终一致的。索福克利斯（Sophokles）说：“思考是万事幸福最初之本”。亚里士多德在《形而上学》的开头便说：“一切的人，是生而希望能知的。人对于感官知觉的喜爱，即其证据。盖感觉是与实用无关，纯以其自身而被喜爱的。”在希腊人，知即是美，即是善。希腊人谈人生，也是把知识对外界的构画，反射到人生身上来；正如文德邦（Windelband）在其《一般

哲学史》上所说：“十八世纪之哲学，和往时希腊人一样，就事物之关系，以启发人生。并且由此等知见，以规正个人与社会之生活，认定这是他的权利与义务。”（见日译本卷一，一四页）

总之，希腊学问的主要对象是自然，是在人之外的事物，而其基本用力处则为知识。此为近代欧洲文化的传承所自。但希腊人是把这种学问当作教养，而近代则是将其用作权力的追求。培根（Francis Bacon）说“知识即权力”。这一句话，道破了西方近代文化精神的中核。教养是一种向上，而追求权力则是一种向前。西班牙正活跃于海洋探险时候，其货币上刻着“远在对方”（Plus ultra）之文，此即近代精神的标志。于是希腊文化一至近代，更不是对人的本身负责，而是对人的获取权力负责。人与自然的关系，也由“自然之子”而要一天一天的变为其征服者。人与人的关系，恰是通过征服自然过程中所建立的机具而互相连结起来，并不是作为共同的人性而互相连结起来的。近代西方文化，并不是完全不谈道德，但大体上是把道德的基础放在知识上而。巴斯卡尔（Blaise Pascal）说：“人类的尊严，仅在于其有思考力的这一点上面。所以应该努力于严正的思考。严正的思考，才是道德之根本的原理。”美国历史学会会长伯卡（L. Becker）在其《自由与责任》中认为“知”是近代的冲动。作为知识的知性，是近代生活之原理。除了知识以外，当然还须要“廉直与善意”，但是也要依存于知性。真正说起来，近代西方道德的根源，是要在宗教中去求。在其所谓“学”中，对道德所负的责任很轻，乃至可以不负责任。而一般人的存在价值，大体不在于其生活之本身，而在其向物追求的坚执之情，与其在物的研究上所得的成就。人的价值，是通过物的价值而表达出来的。西方文化的成就在此，其问题亦即在此。

中国文化的精神，亦即儒家的精神，和上所述的恰成一相反的对照。

希腊求知的动机为闲暇中对自然界之惊异而追问究竟，这样便成为其哲学中之宇宙论。由宇宙法则之发现而落实下来便成为科学。中国之学术思想，起源于人生之忧患，此点言之已多，殆成定论。《易传》说“作《易》者其有忧患乎”，此非仅作《易》者是如此。忧患是追求学问的动机与推动力。至于学的内容，则西方主要是对于自然的知解，而儒家主要为自己行为的规范。《论语》：“哀公问：弟子孰为好学？孔子对曰：有颜回者好学。不迁怒，不贰过。”“子曰：君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。”“子曰：弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力则以学文。”“子夏曰：贤贤易色，事父母能竭其力，事君能致其身，与朋友交，言而有信。虽曰未学，吾必谓之学矣。”上而所引的简单几条，这是洙泗的学风，形成战国儒学的主要内容与性格，二千年来未有大变。朱子白鹿洞书院学规，及王阳明教条示龙场诸生，一守此种成规而不失。此与柏拉图之学园，以及近代之大学，其精神与对象之各不相同，最为明白。

盖儒家之基本用心，可概略之以二。一为由性善的道德内在说，以把人和一般动物分开，把人建立为圆满无缺的圣人或仁人，对世界负责（《论语》：“若圣与仁，则吾岂敢”）。一为将内在的道德，客观化于人伦日用之间，由践伦而敦“锡类之爱”，使人与人的关系，人与物的关系，皆成为一个“仁”的关系。性善的道德内在，即人心之仁。而践伦乃仁之发用。所以二者是内外合一（合内外之道）、本末一致而不可分的。

性善说虽明出自孟子，但这是中国“人性论”的正统，并非

孟子所始创。性善，性恶，性无善恶，有善有恶，在孟子时代为一大争论。孟子就“人皆有不忍人之心”的这一点上，就人皆有恻隐、羞恶、辞让、是非之心以见仁义礼智之“非由外铄我也，我固有之也”的这一点上，以断定人之性善，因而认为“人皆可以为尧舜”，人皆可不凭“他力”而都能堂堂正正的站得起来。我们只要稍稍了解世界各大宗教之欲以他力，欲以神与上帝之力，使人从外铄中站起来之艰辛，即可知儒家此一“自本自根”之教义的伟大。但在孟子并未尝否定人的动物性的一面。他说“人之所以异于禽兽者几希”，可见有许多地方人是与禽兽无异地。但欲稳定人之所以为人的地位，则非首先从几希的地方去肯定人性不可。推孟子之意，人有与动物相同之性，有与动物不同之性。与动物相同者，因其系与动物相同，故不能指此一部分为人之特质，为人之性。而须从与动物不同的地方，从为人所独有的地方，才表现其为人之特质。此特质是善的，并且是人心所同然的，因而肯定其为性善。故曰：“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。”可是要人由几希之善，扩而充之，使不致为与动物相同的部分所障蔽吞没，以另一语句说，不使人心危及道心，则须作一番“克己复礼”的工夫。而“克己复礼”的工夫后面，究竟须有一“作主”者。此作主者，儒家认为是心。每一人之心，便会为每一个人作主。于是儒家在这一方面的工夫便是要“正心”、“养心”、“求放心”、“操存此心”（操之则存），使此心“常在腔子里”，使心常为一身之主，以“先立乎其大者”，使与动物相同的五官百体之欲，都听命于心；于是不仅心为义理之心，而五官百体亦为具义理之五官百体，此之谓“践形”（《孟子》：“惟圣人然后可以践形”）。但对于心之操存涵养，在不与物相接的时候容易。可是心必与物相接。与物相接，即不能不有喜

怒哀乐好恶欲之情，人的行为是从情转出来的。情受气质的影响（即生理的作用，如内分泌等作用），容易有过不及之偏，则心将随情转，而心之体亦不可见。所以求放心之功，要见之于变化气质上面。孔子说：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”又说：“兴于《诗》，立于礼，成于乐。”游于艺，成于乐，都是所以调和性情以变化气质的。孔子对门人言志，独赞叹曾点，只是由曾点所说，表现得一副好性情。儒家不主张断情禁欲，不使生理之人与义理之人分而为二，以免与现实生活起隔离之感；而是要以学问来变化气质，率情以顺性，使生理之人完全成为义理之人，现实之生活亦即理性的生活，成为名符其实的理性动物。所以程明道说：“学至气质变方是有功”，正系此意。这种向内在的道德性之沉潜陶铸的工夫，下开宋明的理学心学，以形成中国“道德性的人文主义”的基点。至于西方的人文主义，则虽一方面由神的中心降落而以人为中心；一方面也是要把人从一般动物中区别出来，以站稳人之所以为人的地位；但他们主要是以智能为基点的人文主义。所以文艺复兴的人文大师的典型，多半要从他个人多方面的才能表现出来。而在中国方面，虽然并不轻视才能，但其基本精神，决非通过才能以表达的。故《论语》：“太宰问于子贡曰：夫子圣者与？何其多能也？子贡曰：固天纵之将圣，又多能也。子闻之曰：太宰知我乎，吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。”这种地方，更可以看出一种显明的对照。

内在的道德性，若不客观化到外面来，即没有真正的实践。所以儒家从始即不采取“观照”的态度，而一切要归之于“笃行”的。《中庸》上说：“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。”五种治学方法，并不是平列的项目，而是一种前进的程序。笃行是前四项目的归结。要笃行，即须将内在的道德性客观

化出来。于是儒家特注重“人伦”、“日用”。人伦是人与人的正常关系；日用是日常的生活行为。每一个人，在其自然或不得不然的所加入的人与人之关系中，及其日常生活中，都有其应尽的一番道理；而这些道理，都是人性所固有。只有尽伦，敬事（《论语》：“敬事而信”，又云：“执事敬”），才是内在的道德之实践，才可称之为“尽性”。而尽伦即可以摄敬事，故人伦尤为重要。父子兄弟的关系，是人伦的基点，是人性的自然的见端。于是孝弟又为人伦之本。《论语》：“有子曰：君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与。”“子曰：弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。”孟子则正式标明“人伦”二字，如“学则三代共之，皆所以明人伦也”；“圣人，人伦之至也”；“舜明于庶物，察于人伦”等皆是。孟子所说的人伦，亦以孝弟为本。其曰：“孩提之童，无不知爱其亲也。及其长也，无不知敬其兄也”，即系从孝弟上指点人性之善。又曰：“仁之实，事亲是也。义之实，从兄是也。智之实，知斯二者弗去是也。礼之实，节文斯二者是也。乐之实，乐斯二者是也”。又曰：“设为庠序学校以教之”，申之孝弟之义。由此可知孝弟乃儒家学说之总持。盖以仁为中核之人性，内蕴而不可见，可见者乃不期然而然的爱亲敬兄之情。在此等处看得紧，把得牢，于是人性之仁乃有其着落，有其根据，而可以向人类扩充得去。“于其所厚者薄，于其所薄者厚，鲜矣”，这是一种铁的事实。《诗经》说：“孝子不匮，永锡尔类”，可知，“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”，亦是人性中仁德自然之推。所以孝弟是人类爱的起点，也是人类爱的源泉。“人人亲其亲，长其长”，此乃各就其现成而当下的人与人的关系，皆成为以仁相与的关系。这种社会都是由仁德和温情所构成的，这自然会“天下平”了。伊川为明道作《行

状》有云：“尽性至命，必本于孝弟”。后来有人问他：“不识孝弟何以能尽性至命也？”曰：“后人便将性命别作一般事说了。性命孝弟，只是一统底事。就孝弟中便可尽性至命。如洒扫应对，与尽性至命，亦是一统底事，无有本末，无有精粗，却被后人言性命者别作一般高远说。故举孝弟，是于人切近者言之。然今时非无孝弟之人，而不能尽性至命者，由之而不知也。”按：所谓“于人切近者言之”的另一意思，即是言孝弟而实不仅于孝弟。乃五四运动，两派人士，在“非孝”的这一点上，仅有程度之分，并无本质之别，这才是打倒中国文化的最后长城，亦是攻到人之所以为人的最后防线。[……]

由上可知儒家内在的道德实践，总是归结于人伦。而落到现实上的成就，大体是从三个方面发展，一为家庭，二为政治（国家），三为“教化”（社会）。

儒家所提出的五伦，有三伦是家庭的范围，所以“尽伦”是要首先把家庭变为一个道德实践的自然团体。儒家思想，因其系以仁为中核，而仁的性格，多趋于凝重安笃而少变。孔子说：“仁者乐山”，“仁者静”，大体是这种意思。因此，儒家精神，不重在“改作”，却注重在已有的东西间去发掘其有意义的内涵，从而附与新的价值，使其渐变而不自觉。这种努力的方式，有其成功，也有其失败，在此暂置不论。在这里所应注意的，家庭本是人类自然的结合；儒家就在这种自然结合中，贯注以道德实践的新生命，即上文所说的“孝弟之义”。在家庭中的孝弟之义，以另一语句说，即《大学》所说的“一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让”之“仁”与“让”。每人各在其家庭中尽其人生之义务，得其人生之价值，即是每人因其有家庭，而生命占一价值之时间与空间。由现实之家庭纵而推之，则“本支百世”，人

的生命由此而得到时间上无限的安顿。同时，因现实之家庭横而广之，则“睦宗收族”，以至“四海之内皆兄弟也”，人的生命由此而得到空间上之无限的安顿。儒家精神所贯注的家庭，其本身即是一圆满无缺之宗教，故不须另有宗教。而落实下来，只是“孝弟”二字，出自人心之自然流露，行之皆人情之所安。故自西汉起，儒家精神通过家庭以浸透于社会，其功效最为广大，最为深厚。民间有一幅流行对联说：“西京明训，孝弟力田”。这八个字，很符合西汉二百年的政治大方针，也正是儒家基本精神之所在。经过西汉的一番倡导，儒家精神生根于家庭之中，于是家庭成为中国社会的生产与文化合一的坚强据点。中华民族，至此乃有其深厚的凝集力与延续力，而完成其特有之厚重坚韧的民族性格。所以现在以汉之代名为华族永久之名，决非无故。自后两千年中，历史上遇着四次外族的大侵陵，遇着无数次内部的大屠杀，但一经短时期的休养生息，即可恢复旧观。而不像西方民族之一经大的灾祸，常即归于绝灭。盖因中国社会，遇有重大灾害威胁的时候，大家可以退保于家庭，再环绕着一宗族，以形成灾害的最后防御线。等到灾害减轻，即可由家庭宗族中伸出来，恢复其生产与文化的社会完整性。并且当世衰道微，士大夫成为文化罪人的时候，中国文化的真正的精神，反常常透出于愚夫愚妇之中，赖其“守死善道”的一念之诚，以维族命于不绝，此种情形迄晚近而未改。这也可见儒家精神通过家庭而向下浸透之深且厚。五四运动以来，只看到家庭的流弊，而不了解中国家庭之基本精神与其在民族保持延续中所尽的责任，觉得只要破坏家庭，则国家观念与夫社会精神即可以立致。今日的情形正值得重新加以彻底反省的。美国哈佛大学社会学系主任索罗肯（P.A.Sorekin）氏在其一九四八年出版之《人性之再建》一书中，主张西方文化

与社会须加以改造。而社会改造，首先要有一个合理的家庭，以为新社会之起点。他深以西方缺少道德性的安定家庭为一大危机之所在。又有人认为英国之所以能在安定中进步，因为英国人系以家庭为生活之堡垒，故不至如其他国家之因缺少合理之家庭生活，以至社会浮动无根，动辄发生革命。这都可提供我们反省之资料。

儒家既对人伦负责，当然要对政治负责。但因历史条件的限制，儒家的政治思想，尽管有其精纯的理论；可是，这种理论，总是站在统治者的立场去求实施，而缺少站在被统治者的立场去争取实现，因之，政治的主体性始终没有建立起来，未能由民本而走向民主，所以只有减轻统治者毒素的作用，而没有根本解决统治者毒素的作用，反尝易为僭主所假借，此已见《儒家政治思想之构造及其转进》一文中（《民主评论》三卷一期），此处不再详论。惟此处应补充者，则旧儒家一面须对政治负责，而一面未能把握政治的主动，于是儒家思想，尝在政治中受其委曲，受其摧残，因而常常影响到儒家思想的正常发展，不断的产生许多出卖灵魂的盗窃之徒，这真可以说是文化历史中的大不幸。最显著的如东汉末年、唐代末年、明代末年，少数宦竖，觉得一般对政治主持风节清议的书生（即今日之所谓舆论），与他们“口含天宪”者脾胃不合，杀戮之酷，只有今日极权主义者才可比拟。因有党锢之祸，遂使聪明才智之士，逃于玄，逃于佛，而中原沦为夷狄。有浊流之祸，遂产生冯道这一类的典型，而五代生人之道绝，而造成满清入关，二百余年之统治，使中国文化精神，进入睡眠状态[……]。所以今日真正的儒家，一定要在政治民主化的这一点上致力。至于有人怀疑儒家思想是否与民主政治相容，这全系不了解儒家，且不了解民主之论。凡在思想上立

足于价值内在论者的，即决不承认外在的权威。今日欧洲的民主主义，系奠基于十八世纪之启蒙运动。而启蒙运动之思想骨干系自然法。自然法思想导源于罗马，罗马之此一思想渊源则来自希腊末期之斯托噶派。继自然法思想而起之功利主义，乃资本主义与民主主义在英国结合之特殊产物；但并非非有此一结合不可。美国哲斐逊们的民主运动，即仅受自然法之影响而未受功利主义之影响。故美国之民主主义，更富于理想性。在十八世纪以前，由马丁·路德之宗教改革而来的良心之自由，其对近代民主之影响，无人可加以否认。而路德实受有德国神秘主义之启示（亦称泛神论）。德国之神秘主义，固系价值内在论者。儒家之为道德的价值内在论，已如前述。儒家“自本自根”之精神，既可不需外在上帝，则在政治上岂能承认由外在权威而来的强制作用。我特于此引《传习录》上王阳明的一段话，以相印证。

“爱问：‘在亲民’，朱子谓当作‘新民’，后章‘作新民’之文，似亦有据。先生以为宜从旧本作‘亲民’，亦有所据否？先生曰：‘作新民’之新，是自新之民，与‘在新民’之新不同。此岂足为据。‘作’字却与‘亲’字相对，然非‘亲’字义。下面‘治国平天下’处，皆于‘亲’字无发明。如云‘君子贤其贤而亲其亲，小人乐其乐而利其利，如保赤子，民之所好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母’之类，皆是‘亲’字意。……”

按：阳明把“作新民”解为“是自新之民”。所谓自新，是老百姓每人都自己站起来。“在新民”之“在”字，则有由政治力量去代老百姓去新的意思；用现在的话说，即是训政与改造运动的意思。这都与儒家的内在论不合，亦即为儒家的政治思想所不许。儒家之所以贵王而贱霸，贵德而贱力，皆系由此而来。儒家的政

治思想必归结于民主政治，而民主政治之应以儒家思想为其精神之根据。凡态度客观的好学深思之士，必不会以此为附会之谈。

其实，儒家对人类负责的精神，除了上述二端外，还有其为人所忽视，而实系最伟大的一面，即其“教化精神”的一面。许多人说孔子是中国最早的教育家，“教育家”三字，说得未尝不对，但亦说得未尝尽对。孔子之精神，实系伟大宗教家之教化精神。毫无凭藉，一本其悲悯之念，对人类承担一切责任，而思有以教之化之。此系立于社会之平面，以精诚理性相感召，这与政治之设施全异其趣。世界伟大宗教之得以建立，其教义必须通过此一教化精神以具象化之，乃能唤起人类之心灵而与其融铸在一起。否则任何教义，只作一番话说，与人究无多干涉。儒家之所以能代替宗教，不仅在其自本自根之道德内在论，可以使人不须要宗教；亦因孔子之教化精神，实与伟大宗教之创立者同样的将其学说具像化于中国民族之中，故非普通一家之言可比。孔子当然希望用世。“如有用我者，吾其为东周乎。”政治是实现理想的捷路。但政治须有所待而后行，而教化则系一心之发，当下即可尽力。故孔子对于现实政治，皆采取一种可进可退之随缘态度，如曰：“用之则行，舍之则藏”；“邦有道则现，邦无道则隐”。但一谈到教人的这一方面，则“教不倦”常与“学不厌”并称，与“学不厌”同其分量。“有教无类”的对于人类的信心，对于人类的宏愿，真可含融一切有生而与其同登圣域。《论语》说：“自行束脩以上，吾未尝无诲焉。”“互乡难与言。童子见，门人惑。子曰：与其进也，不与其退也，唯何甚。人洁己以进，与其洁也，不保其往也。”从这种站在社会上对对人类负责的精神，才真显出“人伦”观念之基本用心与其含弘光大。

宋明性理之学，不仅是儒家精神的复兴，而且也是儒家教化

精神的复活。宋明儒之“讲学”即是一种教化精神，用现代的话说，即是一种社会的思想运动。因为此一精神而可以浮出一社会的对象，形成一社会的势力，在朝廷以外，另树立一人类的标准与归趋。而专制之夫，与夫宦竖嬖佞之臣，也无不以讲学为大禁。这都是古今在事实上所能按验的。伊川曾说：

“贤者在下，岂可自进以求于君？苟自求之，必无能用之理。古人之所以必待人君致敬尽礼而后往者，非欲自为尊大，盖其尊德乐道之心不如是，不足与有为也。”

又：

“伊川先生在讲筵，不为妻求封。范纯甫问其故，先生曰：某当时起身草莱，三辞然后受命，岂有今日乃为妻求封之理。问今人陈乞恩例，又当然否？人皆以为本分，不为害。先生曰：只为而今士大夫道得个‘乞’字惯，却动不动是乞也。”

此乃讲理学者对政府的一共同态度。此一态度之另一面，即是以讲学向社会负责。邹守益《阳明先生文录序》有一段说：

“当时有称先师者曰：古之名世，或以文章，或以政事，或以气节，或以勋烈，而公克兼之。独除讲学一节，即全人矣。先师笑曰：某愿从事讲学一节，尽除四者，亦无愧全人。”

阳明这种以讲学重于政治勋业之精神，亦宋明讲学者之共同精神。此一精神之影响，为在政治之外，在朝廷之外，使社会另有一理性的趋向，而形成一理性的力量，这便使专制之主与宦竖嬖佞之徒所视为芒刺在背，非假借各种名义以禁锢绝灭之不可。如元祐党禁，南宋伪学之禁，明末东林之禁，当时主持其事者，当然也有他的一套说法。但由历史观之，这群人的卑贱丑恶，实连

猪狗之不如，此种事实，我希望其能成为历史上永久的大戒。同时，中国今后如要能在世界上求生活，必须除了政府以外，有站得起来的社会势力，以与政治立于对等之关连，因而亦与政治划有一定之限界。如此，则国家始有其内容，始能发生力量。而在产业落后的情况下，只有先有社会的自由讲学，以激发人心，树立风气，形成社会之文化力量，以推动社会的其他各方面，乃社会能够站起来的先决条件。今后中国文化之出路在此，中国知识分子之出路在此，中国政府之是否系“大桀小桀”的试金石亦在此。所以我不觉对这一点言之蔓衍了。

儒家人伦的思想，即从内在的道德性客观化出来，以对人类负责的，始于孝弟，而极于民胞物与，极于以“天地万物为一体”。从孝弟到民胞物与，到天地万物为一体，只是仁心之发用，一气贯通下来的，此中毫无间隔。吾于此，谨引王阳明《大学问》的一段话以作印证：

“大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是，其与天地万物而为一也。岂惟大人，虽小人之心亦莫不然。彼愿自小之耳。是故见孺子之入井，而必有怵惕惻隐之心焉，是其仁之与孺子而为一体也。孺子犹同类者也。见鸟兽哀鸣觳觫，而必有不忍之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也。鸟兽犹有知觉者也。见草木之摧折，而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也。草木犹有生意者也。见瓦石之毁坏，而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也。是其一体之仁也，虽小人之心亦必有之。是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也。”

还有，五伦思想，为儒家精神落实下来的一种局格。凡精神一落入局格之中，一方面因可以由此而现实化，但一方面亦将因此而渐成僵化，不能适时顺变。五伦思想形成于二千年之前，其不能完全适应于今日，且发生若干流弊，而须加以批判，这是当然的。并且人伦思想，虽至汉而落实，而其精神亦至汉而渐离。忠孝之在孔孟，乃系人之一德性。至于人与人的关系，则常相对以为言，如“君君，臣臣，父父，子子”之类。此其中，并无从外在的关系上分高低主从之意。汉儒为应大一统之政治要求，《白虎通》中创为“三纲之说”，将人性中德性之事，无形中一变而为外在关系中权利义务之事。于是渐失人伦之本意而有时成为人性抑压之具，这是首先值得提出来研究的。但这也要原始于五伦思想之基本精神，了解其真正用心之所在，则在批判之中，即收新生扩充之效。这一点是应该有人用力的。

三、成就中的限定

如上所述，儒家系从仁性、道德性方面去阐发人性的，此乃人性之一面。在这一面中，不能成就科学。科学是要靠“为智识而智识”的人性中另一面“知性”的发展。投入于为知识的知性之中的对象，知性对之除了只问把握的真不真以外，可以说是采取无善无恶的态度。因之知性的发展，是顺着对象自身的法则性而推演下去，知性即在对象的法则性之把握中而得到满足。所以知性所看见的自然，是与知性的主体无关的，即是纯客观的自然；而知性的任务，是只向对象追根到底的思索。对于思索所得的成果，并不发生思索的主体负责去实践的问题；因此，思索便能解除了实践意志所无形加在他身上的限制，而可以一步一步的

推解下去，这是西方文化的骨干，也是成就科学的基底。什米格勒（Schwegler）的《西洋哲学史》，一开头所下的哲学定义是：“所谓哲学者，乃追考之事，乃由思维以考察事物之事。”仅以此作为哲学的定义，当然还须加以补充。可是若以此作西方的所谓“学”的说明，则是一种简单明了的概括性说明。儒家并没有轻视知性，孔孟常是仁、智并称。而《中庸》称智、仁、勇为三达德。然儒家所称的智，都是站在道德方面，站在道德实践方面而立言，因之，儒家的智，是心的灵明向内在的道德主体的烛照。推而广之，亦止于人伦上之用心。其主要任务，不是向外去把握与实践无关的对象，分解与实践无关的对象。所以儒家的智，与西方之所谓智，有其基本性格上之区别。孔子说：“仁者安仁，智者利仁。”孟子曰：“智之实，知斯二者（按：系事亲从兄）弗去是也。”智、仁、勇之三达德，皆以仁为中心，并非三者平列。《论语》：“子曰：吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”这里之所谓无益，只就道德观点而言。在西方则不问其有益无益的思下去。所以儒家之智，只成就道德，成就道德实现的事功，并非直接成就科学。程子解释“格物”为“格物而至于物”，又谓“凡一物上有一理，须是穷致其理”。朱子取得此意以补《大学》“格物致知”之义曰：

“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知。而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者，即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”

照程朱格物致知，须分“主宾”之意，则理已成客观而在外的东

西，由此路下去，有构成西方知识论之可能，亦即由此转出科学之可能，且他们也作过这种尝试。故熊师十力之《读经示要》，独于致知格物，采程朱之说，意欲由此以转出科学，其用心甚苦。但于此有不容含混者，即程朱之所谓物，主要上仍系指人伦而非指自然。而格物穷理之目的，仍是为了道德上之实践。所以朱子《答林谦之书》有云：“因践履之实，以致其知。”可见程朱虽有与西方智识论接近之处，但知性毕竟未从道德中解放出来。所以朱子之所谓穷理，终逃不出读书范围。其《上孝宗疏》有云：“为学之道，莫先于穷理。穷理之要，必在于读书。”此与牛顿见苹果落地而发明万有引力，瓦特见水沸上冲壶盖而发明蒸汽机，以至培根为试验寒气到底能否防止腐烂，因而自己买火鸡，亲手杀死后填雪于其体内，因此受寒而死，其研究的动机与对象，完全不同，是很容易明白的。因而王阳明所谓朱子“于事物物上求至善，却是义外也”。这站在儒家的基本精神上说，我觉得王阳明倒是的。《论语》：“子夏曰：虽小道，必有可观者焉。致远恐泥，是以君子不为也。”朱注：“小道，如农圃医卜之属。”西方学术的骨干，在中国看来是小道。而中国圣人之用心，在西方看来不离于常识。文化开端所走的方向不同，遂终相远而不能相喻，此正为今日有心文化者所应用心的。

今人常谓中国之不能成就科学，系由于缺乏方法论，如逻辑。此种说法，亦近含混。儒家的基本精神既已如上述，则中国之无逻辑，并非谓中国思想尚在幼稚阶段，不能产生逻辑；而系儒家精神所须要之方法，乃另有所在而不在逻辑。儒家论为学之初步方法，如博学审问等，此乃一般性的。由儒家精神逼进之特殊方法，我认为“体认”两字可以作代表。主静，主敬，存养，省察，都是归于体认。程子曰：“吾学虽有所受，而天理二字，

却是自家体认得来。”体认是向内沉潜反照的认识。他不是以主体去把握客体，更不是从分解中去把握客体的法则性；而是以主体去把握主体，把道德的主体性，从人欲的“拟主体性”中显露出来，而加以肯定，加以推扩。另一方面，是把与物与事相接的情念，内照于心之明觉，以证验其在道德主体性前之安与不安，以求外与内合。因此，体认的过程，即是道德实践的过程。所以宋明儒不称这为方法，而常称之为“工夫”；工夫是有一番真实的气力在作用着的。朱子临死时特拈出“艰苦”二字。而王阳明亦说：“某于良知之说，从百死千难中得来，非是容易见得到此。此本是学者究竟话头（按：即天路历程之最后一程之意），可惜此理，沦埋已久，学者苦于闻见障蔽，无人头处，不得已，与人一口说尽。但恐学者得之容易，只把作一种光景玩弄，孤负此知耳。”在道德的沉潜实践中，我想敷设不了逻辑。

儒家对于自然是很亲切的。但既不同于西方浪漫主义者之对自然寄托其向无限所发生之憧憬；更不同于科学者，对于自然之作冷静客观的剖析。儒家心目中的自然，只是自己的感情、德性的客观化。《诗》三百的草木鸟兽之名，只是诗人的感情德性，而决不能构成动植物学。民间最流行的松竹梅的分类，梅兰竹菊的分类，这只是人的感情德性所反映出来的分类，谁也不能说这是植物学的分类，并且谁也不能说因其非植物学之分类而即无意义。因其意义乃另有所在。下开的故事，最可说明中国文化对自然之态度。“明道先生曰：周茂叔窗前草不除去，问之，云与自家意思一般。问：周子取其生生自得之意耶？抑于生物中欲观天理流行处耶？朱子曰：此不要解。得那田地，自理会得。须看自家意思，与那草的意思，如何是一般。”所以“致中和，天地位焉，万物育焉”，只是感情德性之至境。自然之价值，不在自然

之本身，而在提出自然者所反映出来的价值。西方科学，把人也演化于自然之中；而儒家精神，则把自然演化于人之中。可以说因文化之根底不同而自然之性格亦因之不同了。

由上所述，我们应该干脆承认在儒家精神中缺乏科学，也同于在希伯来精神中之没有科学一样。但儒家精神中，绝没存在着反科学的成分在内。大家都知道近世的科学，是经过文艺复兴与宗教改革而转出来的。宗教改革所及于近世科学的影响，约有三点：一为尊重现世，给尊重现世的思想以宗教上的根据。二为促进合理的思索。三为以职业为神授的课业，给学者技术家以专门之业的思想的根据。这三点，尤以第一点为重要，而第一点乃来自德国神秘主义之“在现世已可看见彼岸”的思想；这对于基督教是一大转折。但儒家自开始即系尊重现世，尊重合理思索，尊重日用职业的。儒家精神中之所以没有科学，只是由道德实践性限制了思索的自由发展；由道德的主体之重视不知不觉地减轻了事与物的客观性之重视。但是这种限制与减轻，并非出于道德本身之必然性，而只是由开端时精神所向之重点不同，遂由人性一面发展之偏而来的。不自觉科学的成就，是人性另一方面的成就。则中国尽可由现代科学的刺激而益可见人性之全，不仅科学的迎头赶上为必要；且由尽物之性，由成物之功，使人性中之道德性，益可客观化到物的上面来，落实到物的上面来，而更能收道德性在人伦日用中的功效，与道德性以不断的充实。儒家的精神，其所以不同于宗教，因为他本是要道德不离开物与事，落在物与事上面，从物与事上面来完成人格的。此自孔孟以至程朱陆王，皆无二致，随处皆可加以复按。但儒家为道德实践而落在事与物上，无形中即以事与物之价值，不在事与物之本身，而在其与道德生活之关系，这样便不能“格物而至于物”以尽物之性。

而中国的问题，正因为物与事不足以支持道德上的要求。孔子对于博施济众，而叹其“何事于仁，必也圣乎？尧舜其犹病诸。”由知性的发展以成就科学，因此而可以满足博施济众之要求，亦即所谓道德上的要求。且由科学技术之进步而大大提高对物的创造能力，不仅不致像王阳明样格庭前之竹，格了三天格不通，会因此而致病；并且连宇宙的奥秘，如原子量子等，皆可呈现于吾人之理解之前，以引发道德上新的问题，构造新的努力、新的成就，这将是孔孟程朱陆王所欢欣鼓舞去学不厌诲不倦的。其所不同于西方者，将只是勉励大家以仁心来提撕科学，使无善无恶的科学，只在完成人的道德上发生作用，而不致利用为反道德的工具。于是科学在儒家精神中亦可看出其新的生命与价值，而益增加其应当自由发展之信念。仁性与知性，只是人性之两面。只须有此一觉，即可相得益彰。在向两个方向的努力上，其共同的起点，将为孔子的“毋意，毋必，毋固，毋我”。其共同的终点，将为孟子云“万物皆备于我矣”。一个人在实验室中，在各种专精的工作中，其完全将自我没入于对象之中的精神状态，正与在道德实践中，人欲去尽的无我的精神状态，同其伟大。即退一层说，朱子《答孙仁甫书》有云：“古人设教，自洒扫应对进退之节，礼乐射御书数之文，必皆使之抑心下首以从事于其间，而不敢忽，然后可以消磨其飞扬倔强之气，而为人德之阶。今既皆无此矣，则唯有读书一事，尚可以为摄伏身心之助。”果尔，则研究科学与技术之可以摄伏身心，不更好过洒扫应对吗？所以对科学的研究，同时亦可为道德的实践。西方大多数科学家都有对宗教的虔诚。则中国的科学家，当然也可以有道德的陶铸。所以我的结论是，儒家精神中没有科学，但决不是反科学。今后的儒家之需要科学，不仅系补其人性在中国文化发展过程中所缺的一

面，并且也可辅助我们文化已经发展了的一面，即仁性的一面。仁性与知性，道德与科学，不仅看不出不能相携并进的理，而且是合之双美、离之两伤的人性的整体。

其次，有许多人爱将儒家思想，说成西方的形而上学的东西，因而常常拿去与西方的哲学相比附，如唯心唯物、事素之类。依我的看法，这种比附多系曲说，有没却儒家真正精神的危险。

人生而是形而上的动物，因为他总要追问到根源上去。儒家当然要追问一个根源。但儒家道德之教所指示的根源，只是要人自己验之于人人皆有恻隐、是非、辞让、羞耻之心，只是要人各从其自心上去找根源。这是从人的本身来解答人的道德根源，亦即人之所以为人的根源的办法。至于从心推而上之，心的根源是什么，宇宙的根源是什么，儒家当然承认有此一问题，孔孟程朱陆王，当然也曾去思索这一问题，如提出的天、天命等等，但总是采“引而不发”的态度。因为站在儒家的立场，道德即是实践。道德的层次，道德的境界，是要各人在实践中去领会。而圣贤教人，只是从实践上去指点。若仅凭言语文字，将道德根源的本体构画出来，这对于道德而言，纵使所构画者，系出于实践之真实无妄；但人之接受此种说法，亦只是知解上的东西。从知解上去领会道德的本体，即有所见，用朱子的话说，亦“只是从外面见得个影子”，且易使道德的根基走样。《论语》上孔子对门人问仁，从不曾把仁描写系如何如何的东西，而只是按着大家所能开始实践的层次与方面，加以指点。颜渊的层次最高，所以答的层次也最高（克己复礼）。宋代周、程、张诸儒，要把中国文化从佛教中拯救起来，为了对治佛的宗教上的说法，于是把形而上这一方面的东西，比较多说了一些。但由道德发展上去的形而上

学，与西方由知性推演上去的形而上学，虽有相同的语言，而决不是相同的性格。冯友兰之流，从这种地方与西方相比附，以为此即中国的理学道学，此乃隔靴搔痒，其毛病即出在这里。所以《朱子语类》：

“圣人言语甚实，且即吾身日用常行之间可见。……不必求之太高也。今如所论，却只于渺渺茫茫处，想见一物悬空在，更无捉摸处。……何缘得有诸己。……只为汉儒一向寻求训诂，更不看圣贤意思。所以二程先生不得不发明道理，开示学者，使激昂向上，求圣贤用心处，放得稍高。不期今日学者舍近求远，处下窥高，一向悬空说了，扛得两脚都不着地。”

又《答廖子晦》云：

“详来谕，正谓日用之间，别有一物，光辉闪烁，动荡流转，是即所谓无极之真，所谓谷神不死。……学者合下便要识得此物，而后将心想像照管，要得常在目前，乃为根本工夫。……然若果是如此，则圣人设教，首先便合痛下言语，直指此物。……而却都无此说，但只教人格物致知，克己复礼。……《论》《孟》之言，平易明白，固无此等玄妙之谈。虽以子思、周子，吃紧为人，特著《中庸》、《太极》之书，以明道体之极致；而其所说用工夫处，只说择善固执，学问思辨而笃行之，只说定之以中正仁义而主静，君子修之吉而已，未尝使人日用之间，必求见此天命之性，无极之真，而固守之也。盖原此理之所自来，虽极微妙，然其实，只是人心之中，许多合当做的道理而已。”

陆王重在先立乎其大者，与程朱稍有异同。然所谓“大者”，决非西方形而上学的悬空的东西。如王阳明说：“我此间讲学，

却只说个必有事焉。”又曰：“然欲致其良知，亦岂影响恍惚而悬空无事之谓乎？是必实有其事矣。”儒家之学，当然以究体为归。但儒家之所谓体，多系道德之心。道德之心乃存在于人的躯体之内而显现于体认实践之中，由体认实践之浅深而始能把握此心之层次。体认实践之过程，即克己复礼之过程，实乃一辩证法的迫进，而心实非一僵化之死局。故黄梨洲谓：“心无本体。工夫所至，即其本体。”此非否定体之存在，乃说明“觐体承当”，非由知解上层层上推之事，而系实践中层层迫进之事。此与西方由知识外推而成之形而上学，自大异其趣。西方形而上学之体，多在心之外。而儒家决不外心以言体。儒家之所谓心，与唯心论之心，实渺不相涉，不容比附。

至唯心唯物之论，其内容有二。一为宇宙论的，一为知识论的。儒家之基本用心，不在宇宙之来源问题。儒家对于宇宙，只从道德的观点加以肯定。儒家言心，只是主张道德的主动性和感通性。王阳明谓无心外之理，此理亦是克就道德上而言，故不能称为宇宙论之唯心论。儒家为知识而知识之知性并未发达。“心之官则思”，“知是心之本体”，大体只说到此种程度，很难因此附会为认识的唯心论或唯物论。王阳明游南镇答花树之问，只一时兴到之谈，禅家气息甚重。儒家最重体用合一，然不可因此而附会为形而上学的“心物一元”等架空之谈。李延平答其友罗博文书云：“初讲学时（按：系指朱子），颇为道理所缚。今渐能融释于日用处，一意下工夫。若如此渐熟，而体用合矣。”凡宋明儒谈体用合一，皆应作实践去理会，作工夫去理会。近儒马浮先生在其《尔雅台答问》中，答人书有云：

“示所论著，征引甚详。然意在辨章先儒之说，以近人治哲学之方法及批评态度出之。中土先哲，本其体验以为

说，初无宇宙论与心论之名目也。尽心知性，穷神知化，皆实有事在，非徒欲说其义而止也。……好以义理之言，比附西洋哲学，似未免贤智之过。”

马先生之言，正与今日喜欢摭拾语言，不求甚解，以比附为事者，以当头一棒。

总之，儒家也可以有其形而上学。但儒家的形而上学，须由儒家的基本性格上做工夫去建立的。以马浮先生的另一话说，应从“实理”上做工夫，而不能仅在“玄谈”上做工夫。更不好如冯友兰之徒，硬拿着一种西方形而上学的架子，套在儒家身上，如“新理学”等说法，这便把儒家道德实践的命脉断送了。

四、时代的新生

如上所述，从人类整个的文化看，儒家的成就，是受有历史的限定，而绝非无所不包，无所不备的。不过，试盱衡今日西方文化所面临的危机，及中国目前艰危的形势，则儒家精神，正在为渡过灾难而反省、而奋斗的人们心灵之深处跃动，仿佛呼之欲出。真正说起来，这将是儒家精神新生的时代。

西方文化的危机，言之者已非一人一日。其危机所在，正和中国者相反。中国文化所遗留的问题，是在物的方面。因物的问题未得到解决，反撞将来，致令人的问题也没有得到解决。西方文化今日而前所摆的问题是在人的方面。因人的方面未得到解决，反映转来，致令本是为人所成就的物，结果反常成为人的桎梏、人的威胁；所以才有欧洲的衰微，才面临过去希腊罗马所同样经过的存亡绝续的大试验。前面曾经提过的索罗肯的《人性之再建》，主要系指出欧洲近代“官能的文化”，“感性的文化”，对

人的本身所制造出的“伪似科学”，把人仅认作“欲动”的，“权力”的，乃至纯生理、纯物理的东西，因而把人导向濒于死灭之边缘，不得不呼吁人性的重建。此已另有介绍。今再将得过一九一二年诺贝尔科学奖金的卡来（Alexin Carrel）博士在其《人，此一未知者》中的结论，摘引一二段，以相印证。

卡来博士在详细叙述了近代各种科学对于人的研究与成就，而感到失望之后，他说：

“我们今日因以苦恼的谬误，在于曲解了加利略的天才的思想。加利略把事物能够测度的广度、重量、形状、颜色、臭味等，称为物之第一次的性质，和不能够测量的第二次性质，加以区别。毕竟是把量的东西从质的东西分开，所以由数学的用语所表示之量的东西编出科学，而把质的东西忽略了。抽出事物的一次的性质，这是正当的。但因此而忘记了二次的性质，则系严重的错误。我们因此而受到严重的后果。何以故？对于人来说，不能测度的东西，较之能测度的东西，更为重要。……然而这种质的东西之与量的东西之分离，到笛卡儿建立身体与心灵的二元论而更甚。即从那时以来，精神上的现象，不能加以说明，而物质决然与精神分开了。并且认为肉体之有机的构造，与生理的机能，较之精神之苦乐美丑，远为重大。由此种错误，我们的文明，遂被诱入于把科学导向胜利，把人却导向颓废的路上。”（一九五一年樱泽如一译决定版，三五六一三五七页）

“……我们应将给与热力学之同等重要性，给与于人之情意的研究之上。我们的思想，不能不拥抱一切实在之方面。”（同上，三五八页）

“但是要拔弃三百年以上支配着文明人之头脑的学说，

当然很困难。学者之大部分，都以普遍名词为实在，相信量的东西之专擅存在权利，相信物质的优越，精神与身体之分立，和精神的从属的位置。他们决不容易放弃这些信念。因为放弃这些东西后所发生的变化，会成为教育学、医学、卫生学、心理学、社会学等的根底之动摇。现时由各个学者所愉快耕种的小块田地，将变为未开垦之大森林。若是科学文明，离开文艺复兴以来所走的路线，而回到具体东西的幼稚观察，则各种奇异的事态会产生出来。物质失去其优越。心之活动与生理之活动，成为同位的东西。对于精神之机能、美意识及宗教意识等活动的研究，会和数学、物理学、化学之研究，视为同样不可缺的东西。现在的教育方法，将视为不合理。各科学学校与大学，不能不变更教授科目。”（同上，三五八—三五九页）

卡来博士的成就，是从分析和显微镜中得来的。但他发现分析和显微镜的效用，皆有其限度；而由分析与显微镜所得的成果，也不是人类生存所需要的全部的成果。卡来博士还说：“若是牛顿或拉发西挨（Lavoisier）把那样的努力，如我们加之于精神的方面，或者人和人的研究的方面，我们或者成为无比的幸福。……”我们的先圣先贤，岂非正是在牛顿们所走的另一条路上作这一番努力吗？

西方的社会科学，也有其辉煌的成就。但因为对于人的本身的根源，没有建立起来，所以也一样的面临着空前的试验。经济学中的自由主义，解决不了贫富的对立。而计划经济，统制经济，又大有陷入极权统治的可能。经济学家们在二者之间所作的技术性的努力，并未能与此问题以解决。至就政治而论，则可引前面曾经提到的伯卡教授的看法作代表。伯卡教授在其一九四〇

年出版的《现代民主主义论》中，再三指出民主主义的危机，是来自经济方面的矛盾。但经济之所以成为问题，并不是物的关系。现在的技术，可以解决人对物的要求。民主主义之能否不被极权主义者推翻，端在处于经济利害对立的人们，在利害切身的关头，能否以民主的方式解决其矛盾。若不能发挥理性作用，在民主方式之内解决问题，结果，只有促成暴力革命。说来说去，民主政治的危机，经济的矛盾，其解决之键，还不是在人的本身吗？所以欧洲文化的死活，要看是否能回转头来在建立“人之所以异于禽兽者”的这一点上的努力。

我从另一角度看出欧洲文化的难题，是在个体与全体的冲突上面。而儒家在这一点上，却提供出了一条可走之路。当然，这不是已经完成之路。

欧洲中世纪，大家生活在基督的统一教义之中。基督教义，是以人的原罪，面对着上帝而展开的，这可以驯柔骄妄的罗马人和横暴的蛮族，提撕其精神而使之向上。然基督教的理念，完全为一超越而外在的精神。个人对之，除信仰外，完全没有自主的主动力量。这便容易埋没人的个性，在现实上促成权威的统治。所以近代的开始，乃开始于个性的自觉，个体的自觉。这即一般人所说的个人主义。不过，任何人，在事实上，都要生存于一有秩序之统一体中，没有真正单独的个人可以存在。因此，在文化上，个人主义未曾打倒宗教；而合理主义更演进为近代的理性主义，以把人连结于理性之统一体中。但欧洲的理性主义，在超越而外在的这一点上，大概与宗教同具性格。例如黑格尔历史哲学的三个契机，系神——国家——个人。神是目的，国家是材料，而个人则无形的成为神之手段，亦即历史目的之手段。所以黑格尔之历史哲学，被其反对者称为傀儡说。因为个人虽可以国家为

材料而上通于神，因而个体也是神之一类现；但无形的，人是被认作次级的存在。既是次级的存在，便不能不成为高一级的手段。这落在现实上，便不能说没有成为极权的全体主义之可能。于是另一派人士，即所谓经验主义的人士，为了保存个人自由，遂不肯承认理性主义；以为一谈到理性主义，便会助长全体主义，这站在西方的立场看，并不是完全没有理由。但问题是在于澈底的经验主义，澈底的个人主义，在观念中可以存在，在现实的人生生活中并不能存在。在现实生活中坚持这种观念上的东西，结果，只是由怀疑而虚无，而一无所肯定，无所成就，其反面总是助成了极权的全体主义之得势。其实，与全体主义的关连，只是纯外在的理性主义之过，而非理性主义之过。因为理性主义并非必然是纯外在的。儒家精神，是超越而内在的理性主义。在其内在的方面肯定了个体；在其超越的方面肯定了全体。全体表现于个体之中，无另一悬空的全体。每一个体涵融全体而圆满俱足，无所亏欠，所以个体之本身即是目的，而非以另一东西为目的。落在现实上，儒家的人伦观念，每一人虽都为对方尽义务，但这只是完成自己，而并非作对方之手段。所以义务之尺度是在自己，而不在对方。“以道事君，不可则止。”臣岂是君之手段，如今日世界大小极权主义者之所想像。“一花一世界，一叶一如来”，佛家这两句话差可作儒家精神的比拟。但佛家只是悬空的说，他依然是要离开此岸以求彼岸，离开现世以求来世，这仍是将与多，个与全，隔而为二。儒家则从人伦日用中之道德实践上立论，以圆满之个人成就全体，以合理之现在开辟未来。个体之对于全体，现在之对于未来，乃“当下即是”，绝无阻隔。此种个体与全体之统一，可以打开西方个体与全体对立而互相翻压之局。有人疑儒家精神，亦系东方之一种全体主义者，

试引下面一段话以供大家玩味。

赵师夏跋《延平答问》：“文公先生（按：即朱子）尝谓师夏曰：余之始学，亦务优侗宏阔之论，好同而恶异，喜大而耻于小，于延平之言，则以为何为多事若是，心疑而不服。同安官余，反复思之，始知其不我欺矣。盖延平之言曰，吾儒之学，思以异于异端者，理一分殊也。理不患其不一，所难者分殊耳。”

儒家思想，十七世纪在德国颇有理解。尤以来布尼兹（Leibniz）、佛尔夫（Wolff），对孔子推崇备至。佛尔夫且以此而丧失其哈兹勒大学副总长之职。来布尼兹认西欧在理论的哲学知识方面占优势，而中国在实践中哲学方面占优势。其言颇中肯綮。十九世纪后，西方对中国之研究日多，而对中国精神之了解反日退。盖西方既日益为自然主义唯物主义所压倒，故愈不易了解儒家。（按：此与西方殖民主义于十九世纪向中国疯狂的进攻有直接关系。一九七九年四月十八日补注）而中国能与西方相接触之名士，一而凭中国资料以换饭吃，一面以打倒儒家为名高。于是儒家精神，不能有贡献于西方文化正欲寻一转机之时，此固中国之耻，亦世界文化之不幸。

若就中国本身而论，则应分作三方面来说。一是自由中国方面，一是共党统治方面，此二者主要牵连到当前的政治问题。最后是中国整个文化出路问题，这是我们提出此一问题的最后目的。

就自由中国而论，[……]国民党在大陆上被共产党击败，我想，这不能以西方现代化的程度来作衡断的尺度。中共是从穷乡僻壤中转出来的；国民党干部的洋气，与共产党干部的土气，恰可作一鲜明的对照。国民党当年所凭藉的现代物质之力，更非共产党所能比拟。同时，共产党讲组织，讲主义，讲谋略，国民

党并不是不讲组织，不讲主义，不讲谋略。然而国民党以绝对优势而一败涂地，这当然不是国民党较共产党更为现代化之过，而是国民党现代化的后面没有灵魂，因而在人的基本上和共产党比失败了。在大陆时，国民党可以有不少的好东西在口头文字上转。但每一个人实际所承担的都与口头文字上的相反。所以国民党员，在私的方面，在暗的方面，都有其聪明，都有其能力；而在公的方面，在明的方面，大家都是愚蠢无能。共产党员，虽所知有限，[……]但就他们能澈底担当其有限之知，冒险犯难以求实现这一点而论，在人的基本条件上战胜国民党了。这一点，当然不能仅责之国民党，而系中国知识分子阶层之整个大悲剧。今日自由中国处境之艰，从国民党以至一般社会，应该首先从做人的方面自力站了起来，这才是真正的自觉，真正的转机。其他一切虚伪的铺排，依我看，都是心劳日拙。儒家千言万语，归结于要人堂堂正正的做个人。同一任务，由堂堂正正的一群人做，和由鬼鬼祟祟的一群人做，其结果会完全两样，这可说是自明之理。“言忠信，行笃敬。”“士不可以不弘毅。”“刚毅木讷近仁。”“巧言令色，鲜矣仁。”“乡愿，德之贼也。”“人之所以异于禽兽者几希。”“无恻隐之心，非人也。无是非之心，非人也。无辞让之心，非人也。无羞恶之心，非人也。”像这一类的话，自由中国每一负有责任的人士，在黎明欲起之时，在掩灯上床之际，随意拿到自己身上体验一番，则将发现自己在标语口号中，做了多少“非人”之事，动了多少“非人”之念，将必有抚然自失，奋然兴起，[……]则由儒家精神在自由中国之新生，“岂曰小补之哉”。

于是有的人说，做人的道理，中外都是一样，何必一定要拿儒家精神出来呢？其实，真正用心做人的人，必不会有此一问。做人的道理既是一样，则中国的道理，中国人较为熟悉，中国人

谈中国的做人道理，这还有什么疑问可以提出？但目前的知识分子中之怀此一问者颇不乏人，故仍不厌稍作解释。大凡从一种知解变成行动，一定要由知解转为感情，以与其人之生活相结合，才能发动得出来的。人类最大的感情，是来自其本身历史的蓄积。我纵然不说儒家所提示的做人的道理，比西方的更深切笃至（实在是更深切笃至），但这是中国几千年来自己历史之蓄积，不知不觉的早浸透于每一人的生命之中。只要有一念之觉，便万分现成，万分亲切。由此起信励行，是最容易之路，也是最有普遍性之路。日本最近为了加强青年的教养，恢复汉文为必修科。日人何爱于汉文？汉文所代表的“布帛之言，菽粟之味”，日本何尝不可以“假名”仿造一番，像仿造西方机器一样？他们当然是能够的。但他们不能仿造出汉文在日人千余年的历史中所培养出的亲切感情。我们不妨留心看，凡对西方所说的做人道理而发生感情者，他决不会反对提出儒家精神。除非他完全不了解。而一口抹煞中国文化精神的，决不会接受西方正大的做人道理。一个人，对于其祖宗所引发的思慕虔敬之情，其本身即系一种道德之自然流露。人的自私狂妄（自私者未有不狂妄。狂妄必来自自私）而至于必以骂自己的祖宗为快意，则其内心实对人类所共有之一切，都存着敌意；特假借容易与其生活接触者，以作其敌意发泄之目标。所以这种人如谈西方文化，若非天生的奴性，即系假此以隐蔽其刻毒之私，与西方文化之本身，全系两事。

其次，就中共统治来说，[……]，则中共假定能够觉悟，其所凭藉以站起来，一定是儒家精神，而不是西方文化。有许多外国人，尤其是美国人，喜欢说“中国文化是个人主义，由这种个人主义，可以引生共党的变化”。假定所谓个人主义指的是理性的个人主义，我当可无异辞。若指的是西方功利的个人主义，则

既与以仁为中核的中国文化全不相干，更不会对共产党发生作用。共产党之发生，就其与西方文化之关连而论，是资本主义的反动，是个人主义的反动。当西方文化，尚未能解决资本主义的矛盾、个人主义的矛盾之时，共产党不会跳进矛盾的旧圈子中去求解脱。何况中共假定觉悟，一定要包含两个因素。一是面对永无止境、永无结论的残暴斗争，而发生人性中仁性之呼唤。一是面对苏俄无穷无尽的欺骗榨压，而发生人性中祖国的呼唤。在这两重呼唤之下，儒家精神，便在每个人心的深处苏醒起来，[……]。

[……]

以上二端，太贴近政治的需要以立论，这是迫于当前形势之万不得已。其实，文化应对政治负责，但不仅对政治负责。因为政治仅人类生活之一部。把文化完全贴在政治上去讲，这是极权主义者之所为，凡有心人类前途者所当引以为深戒。而把中国的政治问题，简化为国民党共产党的两党的问题，这尤其是中国人民的深悲巨痛。所以除了上述二端外，还要为我们整个文化的前途作一展望。

我们的基本困难，不仅在于我们文化中缺少了知性的一面，而更在于连儒家所成就的仁性之一面，也并未能保持。所以我才提出儒家精神的新生来，为现代的人“先立其大本”。但仅立其大本并不算完事，这里须要我们作一面新生、一面转进的双重努力，即仁智双成的努力。西方文化，因其成就了知性，并且保持了知性，所以西方文化今日的转进，是要“摄智归仁”，以仁来衡断智的成就，运用智的成就。中国今后的文化，是在一而恢复仁性，同时即“转仁成智”，使知性在道德主体涵煦之中，但不受道德局格的束缚。在人之大本之下，以成就人文科学、自然科学。这种在人性之全的大觉悟下，作新生即转进的双重努力，不

仅有此必要，而且是绝对可能的。仁性的文化，是“个个人心有仲尼”的文化，是“有一言而可以终身行之”的文化。只须有此一觉，只要有此一提撕，则仁性恰如春风之鼓舞万物，但并不占万物生育之位置。所以仁性在人性之全的自觉下，是会鼓舞知性之发展的。不然，便是麻木不仁。并且照儒家“必有事焉”，“并无精粗，并无本末”的基本观念，则今日应翻转过来，认定尽物之性，亦即尽己之性；知性的成就，亦即仁的成就；在科学中一技之专精，亦即个人之尽性至命。今日许多人之所以有一技之长，而不能尽性至命者，只是少此一觉，少此一提撕罢了（参照前引伊川答“尽性至命，必本于孝弟”一段）。理学家发展到以“功过簿来勘验”自己意念的善恶，这或许可谓极尽体认之能事，但事实已完全闭锁于人性之一层，变为知性发展的障碍。少数人这样的工夫，固无所用其反对；但儒家精神之体现，并不须走这一条路。总之，在人类历史文化两大纲维提撕之下，自觉于人性之全，使仁性知性，互转互忘而互相成，这是儒家精神新生转进的大方向。于是中国的新生，不仅是儒家精神，而系人类文化之全体，以向“无限的多样性”之人性之全迈进，举“万物并育而不相害”之实，为中国，为人类，开一新运会。而“贞下起元”，端在今日之知识分子，从其卑劣之谄附中，从其狭隘的闭锁中，能有一念之转。其所凭藉以作此一念之转者，仍当为儒家精神之启示。区区之意，所不能自己者，正在于此。昔王阳明尝谓：“吾始居龙场，乡民言语不通。所可与言者，乃中土亡命之流耳。与之言知行之说，莫不忻忻有人。久之，并夷人亦翕然相向。及出与士大夫言，反多扞格不入。何也？意见先入也。”今日所与谈文化者，固亦皆中土之亡人。其亦可稍纾先入之见，步坦荡之途，以共无负此一段艰难岁月吗？

儒家在修己与治人上的 区别及其意义*

我在《释〈论语〉民无信不立》一文(《祖国周刊》一一五号)中指出：“孔孟乃至先秦儒家，在修己方面所提出的标准，亦即在学术上所立的标准，和在治人方面所提出的标准，亦即在政治上所立的标准，显然是不同。修己的、学术上的标准，总是将自然生命不断底向德性上提，决不在自然生命上立足，决不在自然生命的要求上安设人生价值的。治人的、政治上的标准，当然还是承认德性的标准；但这只是居于第二的地位，而必以人民的自然生命的要求居于第一的地位。治人的、政治上的价值，首先是安设在人民的自然生命的要求之上；其他价值，必附丽于此一价值而始有其价值。”(见该刊一一五号第八页)我的这种观点，近四

* 原文载《民主评论》第6卷第12期(1955年6月)。

年来曾经不断底提出；但这篇文章提得更为具体，更证明我在《荀子政治思想的解析》一文中，指出近人萧公权氏在其所著《中国政治思想史》中说孔子是“教重于养”的说法，是一个严重底错误，完全是正确的。但我在这篇文章中，依然是采取会通《论语》、《孟子》全书的意义，以得出结论的方法。最近又偶然发现可作直接证明的材料。《礼记》上说：

“子曰：无欲而好仁者，无畏而恶不仁者，天下一人而已矣。是故君子议道自己，而置法以民。”（《表记》）

“子曰：仁之难成久矣，唯君子能之。故君子不以其所能者病人，不以人之所不能者愧人。是故圣人之制行也，不制以己，使民有所劝勉愧耻，以行其言。”（同上）

《表记》一篇多论仁。仁为儒家思想之中心，亦即人生的最高标准。但这只能作个人修己的标准，不可因此而便作政治上治人的要求于人民的标准。“议道自己”的“道”，指的是根据仁以树立的做人标准；这种标准，只能要求从自己下手去作。“置法以民”的“法”，是社会一般人的生活规约；制定这种规约，则不是用修己的“道”做标准，而是以人民所能达到的为依归。对修己的标准而言，这是一种最低的标准。上引《表记》的第二段话的意思，与所引第一段话的意思，完全相同，并且说得更为明白。

此外董仲舒的《春秋繁露·仁义法第二十九》，主要是推明这种意思。如说：

“是故内治反理以正身，据礼以劝福。外治推恩以广施，宽制以容众。孔子谓冉子曰：治民者先富之而后加教。语樊迟曰：治身者先难而后获。以此之谓治身之与治民，所先后者不同焉矣。《诗》云：饮之食之，教之诲之。先饮食

而后教诲，谓治人也。又曰：坎坎伐辐，彼君子兮，不素餐兮。先其事，后其食，谓治身也。《春秋》刺上之过，而矜下之苦。……求诸己谓之厚，求诸人谓之薄。自贡以备谓之明，责人以备谓之惑。是故以自治之节治人，是居上不宽也。以治人之度自治，是为礼不敬也。”

当我写《荀子政治思想之解析》及《释〈论语〉民无信不立》的两篇文章时，心里并不记得上引的材料。但我先由儒家“尊生”的基本精神，尊重人性人格的基本精神，加以推论，再将《论语》、《孟子》的全书意义加以会通，所得出的结论，与上引材料，若合符节；由此可见一种思想文化的基本构造，有其必然的内在关连，不是可以随意从其枝节地方去加以附会或抹煞的。

二

这种分别之所以重要，一方面是像我所已指出的，若以修己的标准去治人，如朱元璋们认为民宁可饿死而不可失信，其势将演变而成为〔……〕要人民为其主义面死，成为思想杀人的悲剧。另一面，若以治人的标准来律己，于是将误认儒家精神，乃停顿于自然生命之上，而将儒家修己以“立人极”的工夫完全抹煞。清儒戴东原挟反宋明理学的成见，其言性，言理义，主要乃在形气（自然生命）上落脚。形气活动，表现于人的好恶，于是无形中即在好恶上落脚。他说：“孟子曰：其日夜之所息，平旦之气。其好恶与人相近也者几希。以好恶见于气之少息犹然，是以君子不罪其形气也。”（《读孟子论性》，《戴东原集》卷八）当然儒家不是宗教，所以“不罪其形气”；但儒家还要追问出一个

为形气作主宰的东西。为形气作主宰的东西，本具于各人的心性之中，这是道德主体的内在性的一面。但内在于各人心性之中的道德主体，必发而为人之心之所同然，这即同时超出于各人主观之外，而赋有客观的意义，从主观状态中脱出，以成为客观底真理。儒家的伦理道德，是不断的向客观真理这一方向去努力，去形成的；这才能为人类“立人极”。程朱特拈出一“理”字，并认为“性即理”。其根本用心即在于此。戴氏不了解此意，所以批评程朱说：“程朱以理为如有物焉，得于天而具于心，启天下后世人人凭在己之意见而执之曰理，以祸斯民。更濬以无欲之说，于得理益远，于执其意见益坚，而祸斯民益烈。……离人情而求诸心之所具，安得不以心之意见当之。”（《答彭进士允初书》，同上）戴氏认为人与物不同的地方，是物的“自然”不合于天地之正，而人的“自然”能践乎中止。他所说的“自然”，即是指人情之所欲；他所说的“意见”，是与人情自然之所欲相对，对人情自然之所欲发生别择控制的作用。程朱以此为“理”，他以此为“意见”。于是戴氏认为儒家精神，乃在“情”上、“欲”上立足，即在自然生命上立足。他一方面引孟子“广土众民，君子欲之”，“鱼，我所欲也”，“生，我所欲也”这一类的话，以为其立足于“欲”的根据（见《答彭进士允初书》）；但把孟子接说下去的话，如“舍生而取义也”这一类的话，则略而不顾。一方面引孟子“形色，天性也，惟圣人然后可以践形”的话，以为他整个的自然主义思想作根据；而故意把“惟圣人然后可以践形”一句中“惟圣人”三个字的重大意义，略而不顾。在他心目中的圣人与众人，在德性的成就上并无多大区别，所以他接着便说：“人之于圣人也，其材（形气）非如物之与人异。”（皆见《读孟子论性》）由人性人格之平等，而濬为学养修持上之

平等，这是自然主义者的自然结论。戴氏的观点，本可自为一说，有如西方以欲望为基底之功利主义，而不必依托于孔孟。自立一说而又必以孔孟为依托，则其自身的思想既受制约，儒家的精神亦因之而受损害，这真可谓合之两伤。

历史学家钱宾四先生在其《四书释义》的《论语要略》第五章《孔子之学说》中，完全以“好恶”来解释《论语》的仁，即将儒家精神完全安放于“好恶”之上。我想，这是继承戴东原的思想，而更将其向前推进一步的。钱先生的基本论点是：“仁者直心中，以真情示人，故能自有好恶。不仁者以有自私自利之心，故求悦人，则同流俗，合污世，而不能自有好恶。”（《四书释义》上册，五六页）但是说到仁，总不能不连带着对他人的态度，于是钱先生认为仁与不仁之分是：“徒知己之好恶，不知人之同亦有好恶者，是自私自利之徒，不仁之人也。以我之有好恶而推知他人之亦同我有好恶者，是仁人也。”又说：“故仁者，人我之见，不敌其好恶之情者也。不仁者，好恶之情，不敌其人我之见者也。后世之言仁者，不敢言好恶；不知无好恶，则其心麻痹而不仁矣。仁道之不明于世，亦宜也。”（同上，六六页）按中国过去所说的好恶，指的是由“欲望”发展而为“意志”的表现。合于欲望者即好，反于欲望者即恶。有好恶即有追求其所好、避免其所恶的行动，即根据意志的行动。动物有欲望，动物即有好恶。而且许多动物能以各种姿态表示其好恶，表示其追求或逃避的意志，这是近年来动物心理学所证明的。因此，好恶并非人所独有。而且最能以好恶之真情示人者亦莫过于一般动物。其次，一种好的行为，要通过好恶而实现；一种坏的行为，也是通过好恶而实现。禅宗对于人生道德是从消极方面去表现，所以不言好恶；儒家对于人生道德是从积极方面去表现，所以要言好

恶；王阳明之强调好恶，这尤其是他个人的儒释分途的地方。但儒家不抹煞好恶，决不是即在好恶上树立道德人生的标准。因为好恶之本身不可以言善恶，善恶乃在其好恶之动机及其所要达到的目的之上。换句话说，好恶之本身无价值，必依其所以好恶者以决定其价值。《论语》：“子曰：我未见好德如好色者也”，孔子这句话，很清楚的说明好德的价值在好色的价值之上；而这种价值的上下，乃决定于“德”与“色”，而不决定于两方是否将其所好的真情表露出来。好色者未尝不可以形之歌咏，而好德者也可以“默而志之”。《论语》又载：“子贡问曰：君子亦有恶乎？子曰：有恶。恶称人之恶者……”子贡之问，来自对于“恶”的怀疑。孔子之答，乃指明君子恶其所当恶。“恶其所当恶”，即是对“恶”的一种限定。又答子贡之问谓：“不如乡人之善者好之，其不善者恶之”，这也分明是说好恶应得其当，亦即说明好恶之价值不在其本身而在其是否得当。“当”即是客观的标准。钱先生认为“不仁者以有自私自利之心，故求悦人……而不能自有其好恶”；其实，巧言令色的人，表而上掩蔽其好恶，实际常常是为了贯澈其好恶，实行其好恶。巧言令色去钻官做的人，因为官才是他真正所好的。谈好恶，一定应连接着行为；以行为贯澈其好恶的人，不能说是“不能自有其好恶”。“其父攘羊，而子证之”，这是以真情示人；“父为子隐，子为父隐”，这是不以真情示人。这种不以真情示人，可以说是“不能自有其好恶”，其所以不能自有好恶，是另有一较高的道德意识在后面对好恶发生控制或平衡的作用。况且暴戾恣睢之人，放浪不羁之士，常可以其好恶的真情示人：魏晋时的名士，如《世说新语》所记，尤多坦易任情，不事矫饰，其风格亦可令人向往，但这未必能符合于孔子所说的仁。至于在政治上，最能有其好恶的莫过于秦始皇、

史达林、希特勒；最不能有其好恶的乃是那些受善纳谏，以及被议会所制衡的政治家。不错，钱先生也考虑到这一点，所以提出“仁者推己之好恶，而知他人之好恶。以不背于他人之好恶者，而尽力以求满足其一己之好恶焉”（同上），这似乎可以从好恶上把人己统统顾到。但是一个人尽力求满足一己之好恶而能不背于他人之好恶，这一定是好恶有节或好恶能得其正的人。尽力满足一己的好恶，这是人与一般动物所同，在这种地方说不上是道德或不道德，即在这种地方不能安设道德价值。若逞一己之好恶而妨碍他人之好恶，便谓之不道德；若节制自己的好恶而不妨碍他人之好恶，便可谓之起码的道德（政治上通常只要求到此一程度）。若牺牲自己的好恶以成就他人的好恶，通常称之为大德。一个人之所以能节制其好恶，乃至牺牲其好恶，或者因为是受了外在条件的制约，如中国过去之所谓礼，近代之所谓法；此时对其行为发生良好作用者乃是礼或法而非好恶之自身。或者是因为内在的道德之心，即仁义礼智信的五常之性，内发而对其好恶发生自律或超越转化的作用；此时对其行为发生良好作用者乃道德之心、五常之性，而非好恶之自身。钱先生说：“孟子称公刘好货，太王好色，与百姓同之，使有积仓而无怨旷。孟子之学，全得诸孔子”（上书，六九页）。孟子这段对齐宣王因势利导的话，其重点不在“好货”“好色”而在“与民同之”，彰彰明甚。假定公刘、太王顺着其好货好色之情，以“自有其好恶”为目的，则他们意欲所指向的只是货与色，如何能顾到人民？他之所以能“与百姓同之”，能在自己好恶之外，还要顾到百姓的好恶，这不是他好色好货的本身在发生作用，而是在好色好货的后面或上面另有一种道德之心在提撕其好恶。我们没有方法从好色好货的本身推出“与民同之”的结论。否则齐宣王为什么须要孟子这样费

力去诱导，而依然不能做到与民同之。古今的暴君污吏，无非是好色好货。所以政治“民之所好好之，民之所恶恶之”的极则，只能实现于不自有其好恶之人。先秦诸子百家，几乎都要求人君无为而治。“无为”即是不自有其好恶，这是统治者的修己。以无为去成就人民的好恶，使人民能遂其好恶以保障其基本权力，这是统治者的治人。惟修己以超越于自己的自然生命底好恶之上，才能达到成就人民好恶的治人的目的：在这种地方，修己与治人有其必然底关连。这种修己与治人的关连及其区分，几乎可以说是儒家精神的全部构造。

在所有儒家的文献中，提到好恶时，大体上都是注意如何能以性率情，而不至以情蔽性，以使好恶能得其正。从修己上说，很少直接从好恶本身上去建立人生价值的理论。甚至除庄子以外，在道、墨、名、法中，也似乎没有这一种理论。王弼以老庄注《易》，他释《乾·文言》“利贞者，性情也”说：“不性其情，何能久行其正？”这种文化的大防，是不可轻易突破的。因为在好恶上立足，便只有主观上个人的冲动，而根本否定了向客观真理的努力。而此一努力，乃是人类文化中所必须表现出来的。《庄子》的《齐物论》，不是要在客观底标准上去齐，而是在否定客观标准，否定“物之所同是”，以还原于各是其是的好恶上去齐，即是以当下承认好恶之本来不齐为齐。他说：

“民湿寝，则腰疾偏死，皯然乎哉？木处，则惴栗恟惧，猨猴然乎哉？三者孰知正处。民食刍豢，麋鹿食荐，螂蛆甘带，鸱鸢嗜鼠，四者孰知正味。猿獼狙以为雌，麋与鹿交，鳅与鱼游。毛嫱丽姬，人之所美也。鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色哉。自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然殽乱，吾恶能知其辩？”

（《庄子·齐物论》）

在人生行为中，只承认好恶，则一切只停留在各个生命的主观状态中，自然不能承认共同的客观标准。不承认客观的标准，归结也只有在各自主观的好恶上落脚。不过作为《庄子》自序的《天下篇》，承认圣王“旨原于一”；且对于道德仁义名法，皆出以肯定之态度；并叹息于“天下之人，各为其所欲（好恶）焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣”（以上皆见《天下篇》）。则其《齐物论》，殆亦故为荒唐谬悠之言，非其本意；所以他依然不肯以好恶混同于仁义。

王阳明有“良知只是个是非之心，是非只是个好恶，只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万变”的一段话，好像阳明把好恶直凑泊上良知，于是阳明在良知上立足，也似乎即是在好恶上立足。其实，阳明的这一段话，是他和禅宗的分水岭。良知不承接下“是非”“好恶”，则良知只是返观内照之知，不能成就人生积极的行为。此段话的关键还是在良知上；只有直承良知而来的好恶，才可以尽了是非。阳明“良知之说，是从百死千难中得来”，所以并不能说好恶就是良知。阳明在存天理去人欲的工夫上，与程朱并无二致。天理可表现而为好恶，人欲也可表现而为好恶。好恶只是一般，而所以好恶者则是两样，所以工夫不在好恶上而在好恶后面的根据是天理或是人欲。若只就好恶立论，则根本用不上存天理去人欲的工夫。取消了这一段工夫，则孔孟程朱陆王的精神便会一齐垮掉。佛家说“直心是道场”，其工夫乃在如何能“直心”，亦即如何能“复其本心”，使“本心作主”，所以人心道心之分，天理人欲之分，乃在工夫过程中所必须安设的；否则常易认贼作父。我认为阳明之言好恶，不同于钱先生之

言好恶，这在两人对于“克己复礼”的“克己”的解释上，截然不同，更可得到证明。钱先生以“任”释“克”，克己即是任己，由己；而不采取“克去私欲”的通释，因为只站在好恶的立场，不能谈天理人欲，所以也不能谈克去私欲。但阳明却说：

“人若真实切己用功不已，则于此心天理之精微，日见一日；私欲之细微，亦日见一日。若不用克己工夫，终日只是说话而已。……且待克得自己无私可克，方愁不能尽知，亦未迟。”

由此可知阳明之以克去私欲来解释克己，及不在好恶上立足，彰彰甚明。所以钱先生以好恶释仁之说，我怀疑是受《庄子·齐物论》的影响，而将戴东原的思想，更大胆向前发展了一步。此一思想本身的意义，可以从各个角度去衡量。欧洲文艺复兴期从宗教气氛中回到俗世的人文主义，与钱先生的基本精神，似乎更相接近。也可以说在钱先生的思想中注入了时代精神而或为钱先生所不自觉。但其与孔孟程朱陆王的修己以立人极的思想，我总觉得有很大的距离，所以钱先生的文章，都是条理密察，但关于论仁及与此有关的地方，终不免抵牾而未能条畅。我想，其最初的分歧点，恐怕是来自把儒家治人的标准，当作修己的标准来看了的原故。这是我想向钱先生恳切请教的。

三

儒家不仅在要求统治者以人民之好恶为好恶的政治思想上，是涵育着深深的民主政治的精神；并且修己与治人的标准的划分，实可为今日民主政治尚无基础的地方解决一种理论上的纠

结，使极权与民主，不致两相混淆；这也不能不说是一个奇迹。

因为我国缺少民主政治的实际体认，[……]所以常常把学术上的争论，直接和政治勾连在一起；于是主张自由的人，一不小心，便滑落到极权主义的圈套之中而不自觉；所以我曾经写过《学术与政治之间》一文（《民主评论》四卷二十期），将政治与学术的妥当领域，加以界划：一面保障民主政治自由选择的运用形式，不致因学术上的所谓真理而动摇；一面从政治的多数决定中，保障学术的纯洁性独立性。当我写那篇文章的时候，还没有想到儒家将修己与治人分开，即含有这种意义，而只是将既成的民主生活的事实，作一理论上的反省。最近读到台湾大学陈康教授《论思想统一问题》的大文（见《自由中国》十二卷第九期），更觉得儒家的用心，到现在还有一种重大的启蒙作用。

陈教授的文章是从“在一个国家里规定行为的思想必须是统一的”这一大前提之下开始，而举出了四种统一方式。一是像秦始皇那样统一于他自己一人（其实从思想上说，秦是统一于法家一家）；一是像汉武帝那样，统一于儒家一家（其实，从政治的事实上说，汉武以后也是统一于皇帝一人）；一是像共产党那样，统一于一党；一是像民主政治那样，统一于人民的多数。陈教授站在“错误可以百出，真理只有一条”的立场，认为：“统一于多数的思想，比较最接近绝对是、非和绝对利、害；它的错误可能性比较统一于一党，统一于一家，统一于一人所有的错误可能性减少至于极微。”所以不待说，陈教授是赞成统一于多数的。但是陈教授认为前三种统一方式是少数人压迫多数人，固然不好；后一种则是多数人压迫少数人，虽较前三者为优，“然而这些少数人何辜，独不能伸张人权和多数人一样？”陈教授认为这“脱离不了五十步笑百步的类型”，而是“民主主义须要解释的一

个问题”。据陈教授自己的解释是：“少数服从多数，……并非受屈于多数。”而是因为多数人的意见“更接近绝对是、非和绝对利、害的意见。这一意见虽非少数人现实所主持，然而却是他们遵着同一道路可能达到的比较良好的意见。因此，多数统治少数，事实上……是少数人（将来）可能有的意见，统治他们自己现实所有的意见”。即是少数人以其将来之我，统制现在之我，是自己统制自己，所以并不违反人权。陈教授因为假定民主政治的基础，乃在于其多数所代表的真理性；求真理有其必须的条件，所以他最后为了民主主义的思想统一方式，提出两个条件：“其一是国民的观点要多；另一是国民要具有科学的批评精神和逻辑的论证能力”。

陈教授肯以认真的态度来谈有关现实的问题，这一点我觉得非常难得。但陈教授对于民主政治，似乎还有若干隔膜。所以他所提出的问题，似乎不曾得到解决，反而有走向相反的方向、极权主义方向的危险。

首先，在民主政治下的少数服从多数，何以从来未感到这其中含有少数者的人权问题？因为民主政治的实际运行，和陈教授的想法有些两样。所以在民主政治之下，根本不会发生政治上底思想统一乃至须要思想统一的问题。不错，陈教授一开始已经限定“本篇所谓思想，指规定人的行为的思想”，以与纯知识活动的思想相区别。但民主政治由多数所决定而须要统一的行为，乃是一种极被限定的行为；每个人大部分的行为，尽管有其若干共同趋向，并承认若干共同标准规约，可是这是由传统、习惯、教育、文化等而来，并不是由政治的多数决定而来。民主政治的起点，便是要使政治愈少干预人类的生活行为便愈好。假定人类的生活行为，一一由政治去决定，则不论通过任何方式来决定，都

是极权的压迫。其次，在行为的后面，固然有其思想根据；但政治上，行为与思想的关系，并没有逻辑上必然的关系。相同的思想，在政治上可以趋向不同的行为；相同的行为，在政治上可以来自不同的思想。[……] 所以民主政治，只问现实的政策，不问政策后面的思想。这不是完全否认政策与思想的关连，而是把政策后面的理论根据，亦即是一个人在行为后面的动机，保留给各个人自己，在政治上可以付之不问。所以政策的统一，行动的统一，并不就是等于思想的统一。世界上只有最愚蠢的政治家才要求大家以和他相同的同一思想动机来赞成他的现实政策。[……] 如果认为一个国家某阶段的政策统一，即是思想统一，则政治即可干涉到每个人的内心生活而成为极权政治。站在儒家立场来说，由纯正的思想动机以贯彻到日用行为，使思想与行为之间，没有一点矛盾，即是王阳明所说的知行合一，这是修己之事。以修己之事来作治人的要求，儒家从道德的立场要与以限制，近代民主政治从人权的立场也决不许可。

更重要的是：民主政治最高的立足点，不是认为政治上的多数，能“达到比较更接近绝对是、非和绝对利、害的意见”。绝对是、非和绝对利、害，是不可变动的，因之是属于学术上的问题；这不是多数能够作决定的。我在《学术与政治之间》的那篇文章里说得很清楚：“一万个普通人对于哲学的意见，很难赶上一个哲学家的意见。一万个普通人对于科学的知识，没有方法可以赶上一个科学家的知识。”我们不能把哲学与科学完全划出于人类行为范围之外。德国哲学家 E. Spranger 在一九五〇年写给日本《中央公论》编辑部的一封信曾说过这样的一句话：“大众如（对文化问题）获得了胜利，则我们全世界的文化，恐怕就要趋于溃灭。”（见《民主评论》二卷四期）这是一位哲人，身居两

个世界的连结点，深切体认出以政治多数决定文化思想所孕育的危机的痛苦呼吁。同时，陈教授说共产党是把思想统一于党，其实，最低限度，共产党在理论上它是主张统一于多数；因此，“大众”与“特殊阶级”（亦即少数人）的对称，成为它的政治斗争、思想斗争所经常使用的工具。它的思想斗争的方法，主要是通过“群众路线”，以多数来克服少数。它为什么对反对者要作无情的摧毁，因为它相信“人民大众”的多数是在它那一方面，即是绝对的是，在它那一方面；其反对者只是因为其阶级性或一时的缺少自觉，而站在绝对的非那一边。陈教授认为多数的决定是“比较更接近绝对是、非和绝对利、害的意见”，因此，这是真理的一条直线发展，而为少数者将来所不能不接受的意见；所以少数者虽然“被压制”，但站在“真理只有一条”，且为人的理性所不能不接受的立场，少数者之受压迫，只是将来可以觉悟之我，来压迫现在还未觉悟之我，因此，陈教授认为这依然是“少数和多数在理性之前，彼此平等”。在统治这种少数者的手段上，陈教授当然不会主张与共产党相同；但对于政治上多数与少数在真理面前的估价，则完全是一致。[……]

民主政治的少数服从多数，只认为这不过是以数量来解决问题的明确办法；由多数所代表的意见的优势，不过是相对的，一时的，因此，是根据一定的程序可以改变的。民主政治下的少数者，并不是在真理前的屈服，也不是被多数者统治其思想，更不是由将来的少数者的自己，来统治现时的少数的自己，而是以堂堂的反对者而存在，其思想要由多数者与以保障，并且现在的少数者要争取成为将来的多数者。民主政治，不是以多数者所代表的真理性为基础，所以少数服从多数，只是民主政治中的一个条件；不仅不是唯一的条件，而且也是与极权主义者所共同承认的

条件。世界上也有造不出多数的极权统治，这乃是一种最低级的极权统治。民主政治的基础，是安放在可以经过和平的程序，自由底修改政治上的错误之上；因此，少数服从多数，只有和多数保障少数同时存在，才有其民主的意义；只有在多数与少数可以自由变动的情形之下，民主政治才是以其“运用的形式”来接近政治上比较绝对是、非和绝对利、害；这决不是由多数者的政治内容所能代表的（关于民主政治，是政治的形式，而不直接关涉到政治的具体内容的这一点，我曾在《中国政治问题的两个层次》一文中加以阐述）。照陈教授的说法，民主政治中的少数迟早应归于消灭，结果只存在着比较接近绝对是、非和绝对利、害的这一方面；因陈教授是“假定少数人（将来）可能有的意见，统治他们自己现实所有的意见”；这句话的意思是说明现在的少数者到将来认识进步以后，自然会归到现在接近绝对是、非和绝对利、害的多数那一方面去了。这正是一党专政的理论根据。民主国家，如英国，第二次大战时保守党是多数，战争刚要结束时变成少数，上次大选又变成了多数。这种时而多数、时而少数的现象，简直是绝对的是、非，在那里翻筋斗。这种翻筋斗的现象，在逻辑理性的立场是不应该有的；但在民主政治的立场是永远会有的。

因为陈教授把政治和学术的观点弄混淆了，所以他对民主主义的“思想统一方式”所提出的两个条件之一，即是“国民要具有科学的批评精神和逻辑的论证能力”的条件，不仅不是民主政治运用中的必要条件，并且也无形的会落到另一反民主的圈套中去而不自觉。民主政治和儒家思想一样，只要是一个“生”的单位，即承认其有完满无缺的价值。“人生而自由平等”的另一意义，是不需要出生以后的附加条件，人才有其权利，而是作为一

个“生”的单位即有此权利。所以只要不是精神变态或发育不全的成年人，他的认识即有起码底逻辑的暗合性，民主政治即对之寄与以完全的信心而信任其选择的能力，尊重其选择的权利。在这里，只有量的多少发生决定作用，而不是质的高低发生决定作用。“逻辑的论证能力”，这是学术上的质的问题。学术是由质来决定的；十个没有逻辑训练的人，关于逻辑上的论证能力，赶不上一个有逻辑训练的人；在学术的立场上，十个人在这一方面应当接受一个有训练者的指导。但在政治投票的时候，一个有逻辑训练者依然只能算一票，依然应接受十个没有逻辑训练者的共同意见。假定把科学的批评精神和逻辑的论证能力当作民主政治运用中的必须条件，则不仅中国没有多少人具备此种条件，最低限度，在几十年内没有实行民主的资格。即英美的工人阶级乃至农民，也未必能合此一要求。于是政治问题，应当由教逻辑的教授们来一番演算或辩论以作决定；结果，“哲人为王”，逻辑论证能力最强的应当取得统治者的地位。对于老百姓，最低限定，应规定逻辑为义务教育的必修科，并大量开设逻辑补习班以作选举的准备。但是，在政治上，决不能如此。在儒家，只问人民的好恶；在民主政治，只是基于选民自己利害的选择。一个人，对于自己在利害上的选择，是无待于逻辑的论证能力的。当然有这种能力更好。人民的多数选择，可能是一种错误；而民主政治正是给人民以自由底改正其错误的保障。若是认为多数即是代表真理，则民主政治改正错误的机能便归于消失，这即意味着民主政治整个机能的消失。

政治、学术的观点不清，其弊害已如上述。但是，知其一，不知其二，也是人之常情，所以分清也并不容易。儒家思想，主要是“规定人的行为的思想”。但它在二千多年以前，已经把同

是规定人的行为的思想，却在修己与治人两方面界划清楚；这种界划的基本用心，[……]，针对着陈教授所提出的问题，似乎还有其深远的意义。由此可见孔家店所出的货色，似乎并没有随五四运动的打倒口号而俱倒，恐怕这是陈教授所意想不到的。

按：此文钱宾四先生曾以《心与性情与好恶》一文作答。同见《民主评论》六卷十二期，读者可以参阅。

原 人 文^{*}

Humanism 一词，在西方的长期发展中，含有多方面的意义。所以用中文加以意译时，有人性、人道、人文、人本等不同的名称，而以“人文主义”一词，用得最为普遍。但 Humanism 在西方文化中，范围狭而特性易显；人文主义在中国文化中，范围广而其内容亦不易遍举。于是一般人一谈到中国的人文主义时，立即联想到西方的 Humanism，无形中在二者之间，画上一个等号，这便会引起许多误解。本文即在推原中国所谓“人文”的初义，以便对中国之所谓人文，能作根源性的把握。

“人文”一词，首见于《易·贲卦·彖传》。“《彖》曰：贲，亨，柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往，天文也。文明以止，人文也。观乎天文，以察时变。观乎人文，以化成天下。”

《彖传》，我以为是出于孔门的后学，其成立当在阴阳观念尚未介入《易》义之前。欲了解此处所谓人文的意义，当首先了解

* 原文载 1970 年 6 月 7 日《华侨日报·人文双周刊》。

“文”的意义。

从《论语》看，“文”有的是指典籍，如“则以学文”者是。有的是指文字及文字纪录，如“吾犹及史之缺文”者是。有的是指文饰，如“文质彬彬，然后君子”者是。从《说文》“文错画也，象交文”的解释来看，交错而画之乃成文，则文饰似为其本义。《易·序卦》：“贲者，饰也”，则以文饰释人文之文，与卦义相合，似无问题。但这样的解释，过于空泛，我们应当作进一步的探索。

首先我们要想到，周初的武王、周公，把他们的父亲文王，抬高为天的代言人的地位，而即谥之以“文”，而周公亦谥为文公，则“文王”之“文”，决非以文饰为了义。《论语》：“文王既没，文不在兹乎”，既不应以文饰作解释，也不能以《诗》、《书》等典籍为解释，因为《诗》《书》文王时尚未成立。于是《中庸》便进一步解释说：“《诗》云……于乎不（丕）显，文王之德之纯。盖曰文王之所以为文也，纯亦不已。”这里所作的解释，我认为是适合于武王、周公们谥其父为“文”的用心，也与孔子所说的“文不在兹乎”之“文”的意义相合。这便说明在西周初年，“文”已突破了“文饰”的限定，而赋予了以更深的意义。但这种意义，在人生境界上太高，在观念把握上太抽象，仍不适于一般立教之用。我们还应当进一步去探索。

《论语》上对“文”之一字，有若干特殊的用法。如孔子说孔文子“敏而好学，不耻下问，是以谓之文也”。又“公叔文子之臣，大夫僎，与文子同升诸公。子闻之曰：可以为文矣”。但最具体而切至的用法，则以礼乐为“文”的具体内容。如“周监于二代，郁郁乎文哉”，朱注：“言其视二代之礼而损益之。”“文不在兹乎”，朱注：“道之显者谓之文，盖礼乐制度之谓。”朱子

的解释，较《中庸》为落实而亦可相涵。“焕乎其有文章”，朱注：“文章，礼乐法度也。”法度实际可以包括在礼里面，朱子在这种地方，实际是以礼乐释“文”。尤其是“子路问成人，子曰：若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣”的一段话，更分明以礼乐为“文”的具体内容。“文之以礼乐”的“文”作动词用；“文之以礼乐”的结果，“文”便由动词变而为名词。因此，可以这样的说，《论语》上已经有把礼乐的发展作为“文”的具体内容的用法。

再看《易·贲卦》的《彖传》说“文明以止，人文也”。吴澂对文明的解释是“文采著明”，约略与文饰之义相当；“止”是节制，文饰而有节制，使能得为行为、事物之中，本是礼的基本要求与内容；则所谓“文明以止”者，正指礼而言。古人常以礼概括乐，《易正义》谓：“言圣人观察人文，则《诗》《书》礼乐之谓”。“诗书礼乐”，成为连结在一起的习惯语，实则此处应仅指礼乐，而礼乐亦可以包括《诗》《书》。“观乎人文，以化成天下”，实即是兴礼乐以化成天下。《贲·大象》：“山下有火，贲。君子以明庶政，无敢折狱”，即孔子之所谓“齐之以礼”，以与“齐之以刑”相对。因此，中国之所谓人文，乃指礼乐之教、礼乐之治而言，应从此一初义，逐步了解下去，乃为能得其实。

并且以礼乐为人文的具体的内容，与“贲，饰也”之义亦相孚应。我国每一重要名词，率皆有广狭浅深的不同，而又可相通之义。《荀子·礼论》：“凡礼，事生，饰欢也；送死，饰哀也；祭祀，饰敬也；师旅，饰威也”。这都是“饰”字的广义与深义。广义深义之“饰”，与“文之以礼乐”的广义深义之“文”，是恰相一致的。

由上面的疏导，可以知道，要了解中国所谓“人文”的基本

意义，即等于要了解中国礼乐的意义。

乐的起源甚早。而乐的意义，常须通过礼的意义以显。所以《论语》言礼多于言乐。礼是在封建政治中所发展起来的，我已在另一篇文章中说到。但礼的本身，是不断在演变；此一演变，至孔子而奠定了新的基础，并赋予以新的意义与新的作用。近百多年来，谈到此一问题的人，粗疏浮薄，不能从演变中来加以把握，而只胶执在封建政治社会的秩序维持。于是孔子的重视礼，即等于孔子是主张维持封建政治社会；这样一来，当然会说出礼教是吃人的，而中国的人文也是吃人的。

即使在封建时代，礼也是维系“人地”地位及人与人的合理关系，而不是吃人的。封建的宗法制度，主要是靠亲亲与尊尊两种精神。礼即是把两种精神融合在一起，以定出一套适切的行为规范。这与由法家只有尊尊而没有亲亲的精神所定出的秦代礼仪，绝不相同，在实际上大大缓和了政治中的压制关系。汉儒多反对叔孙通取秦仪以定汉仪，而思另有所制作，其根本原因在此。

封建政治中的家族身分制度，是罪恶的源泉，也是封建时代的礼的黑暗面。孔子在政治中提出“选举”的观念（如《论语》“选于众，举皋陶”，即是由孔子所倡的选举观念而来），以彻底推翻封建政治中的家族身分制度，因而对礼的基础自然也作了一个大的回转。他说：“义以为质，礼以行之”，这很清楚指出礼的基础内容，是义而决不是封建社会中的一套身分制度。《论语》中的所谓义，常与利对举，如“君子喻于义，小人喻于利”；由此可知义是事物之所当然，而决定事物所当然的客观准则是与私利相反的社会共同利益。在实现广义地社会共同利益的要求之下，规定出一套与其相适应的立身处世的行为形式，这即是孔子

所说的礼。此一礼的新的内容、基础，乃发于内心的仁，亦所以实现内心的仁，所以他才说“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”的话。至于孔子对于音乐，则将“郑声”与“雅乐”划分清楚，而将最高的标准安放在舜的韶乐上而，因为他认为韶乐是由天下为公而来的和平中正之音，其意境是与仁相通。这是音乐方面所作的大抉择，在抉择中作了超越表征三代家天下的不纯不备之音。在上述的转变与抉择中，于是孔子才可以说出“兴于《诗》，立于礼，成于乐”的人生教养的历程，而《易·彖传》才可以说“观乎人文，以化成天下”。

谈 礼 乐*

我在《原人文》一文中，曾说明我国在战国中期前后所出现的“人文”一辞，指的是礼乐的教养；并说明孔门所说的礼乐，在内容上实际赋予了一个大的转变。现在再进而略谈礼乐的意义，以见中国人文主义的特性。

礼乐的意义，包罗广大，这里仅先指出它的意义的一端，乃在于对具体生命中的情欲的安顿，使情欲与理性能得到谐和统一，以建立生活行为的“中道”。更使情欲向理性升进，转变原始性的生命，以成为“成己成物”的道德理性的生命，由此道德理性的生命，以担承自己，担承人类的命运。这便可以显出中国人文主义的深度，并不同于西方所谓人文主义的深度。

礼乐的作用表现在三方面：一是表现在政治方面，此即孔子所说的“礼治”。孔子所说的礼治，汉儒在亲历当时所继承的秦代法治的残酷中，体会得最为深切。司马迁首先以感愤之情，特

* 原文载 1970 年 6 月 29 日《华侨日报·人文双周刊》。

于《史记》中写出《礼书》、《乐书》(二书有残缺,而决非出于他人之手),针对当时政治的情形,以发其“人把人看待”之义,这是了解礼治问题的基础。在这篇短文中,只好从略。

礼乐在社会方面的意义,是要建立一个“群居面不乱”(《荀子·礼论》),“体情而防乱”(《春秋繁露·天道施》),既有秩序、又有自由的合理的社会风俗习惯。每一个人,生活在合理的风俗习惯中,可改过迁善于不知不觉之中,以遂其生,养其性,大家相互过着“人地生活”。孔子主张礼乐征伐自天子出,不仅是要求政治的统一,更进一步是要求对礼乐征伐的审慎。汉儒坚持治定制礼,功成作乐,因为治不定、功未成所制的礼乐,常是统治者把一时诞妄便利之私的变态心理,通过礼乐的形式,以强加于群体生活之上,这对群体生活是最深刻的损害。礼乐在社会生活中的具体意义,或者可以《荀子·乐论》中“乐合同,礼别异”的两句话加以概括。群体中的各组成分子,潜伏着共同的情感。通过共同的情感,以发挥群体之爱,凝集群体之力,这对群体生活的维持、推进,是非常重要的。这种潜伏在各人生命里的共同情感,是要通过乐的作用来加以发抒和合的。这即是所谓“乐合同”。群体中的各组成分子,有各异的地位,有各异的年龄,有各异的责任,以组成一个分工合作的有机体的社会。分工合作得好,社会的功能便得以发挥;分工合作得不好,便秩序混淆,以至相妨相克。礼便是根据合理的原则、方式,把群体中的“异”来作合理的分别,使每一组成分子,能各尽其“异”之“分”,以完成一个分工合作的社会机能的。这即是所谓“礼别异”。乐所以能合同,因为乐是“中声之所止”(《荀子·乐论》)。礼所以能别异,因为礼是“立中制节”(《荀子·礼论》)。而礼乐互相为用,使同面不流,异面不离,更是能得其中的群体生活形态。社会

生活，在合乎中道上运行，这才真是人已各得其所的“人地生活”。

礼乐的第三意义，是个人的修养。这本是前两种意义的根基；但春秋时代所流行的礼，多是表现在人与人，及人与事的关系之上。把人自己的生命作为对象，以发挥礼乐的意义，可能也是始于孔子，或至孔子而这一方面的意义特显。

孔子对礼乐在个人修养上的意义，以《论语》“兴于《诗》，立于礼，成于乐”三句话说得最完整。这三句话，说明了一个人的修养过程。此外，他又曾说“不学礼，无以立”，“不知礼，无以立”的话。“成于乐”，定要通过“立于礼”而始能得到保证的。

“立”是自己站得起来的意思。所谓站得起来，并非指熟悉与人相接的礼仪，因而能与人相处而言。因为若仅如此，乃是应顺世俗人情的生活。应顺世俗人情，即是依赖世俗人情，这正是自己站不起来的生活形态。所谓立，乃是自作决定，自有信心，发乎内心的当然，而自然能适乎外物的合理趋向，亦即是自己能把握自己而又能涵融群体的生活。要达到这种生活，只能靠情与理相谐，以得情理之中的礼的修养。人的修养的根本问题，乃在生命里有情与理的对立。礼是要求能得情与理之中，因而克服这种对立所建立的生活形态。宗教常主张断情，这可以作人生向上的标本，但不能作人生向上的具体生活内容。因为情也是生命中所固有。断情，便把生命的完整性破坏了。礼所以制情与理之中，实即是以理制情，使情在理的许可范围之内发抒，而并不是把生命之情加以断绝。久而久之，情随理转，情可成为实现理的一股力量，而情亦是理。完整的生命，便在这一修养过程中升进。亦即是由“克己（情欲），复礼”，而实现人我一体的仁。仁是人已俱成的“人的主体”。但在“立于礼”的阶段中，仍有以

理制情的要求，生命中的对立尚未完全泯去。“成于乐”，则情理相融，生命通过对立的克服，而重新归于统一，归于彻底的谐和统一。以一个原始生命为立足点，再加知能的发挥的西方人文主义，始终是人己相克，我看是“立”不起来的。

后儒深通礼乐之意的，无过二程。他们曾主张因民俗以制乐，因民情以制乐，恢复礼乐在社会中的意义，这本是战国中期以来言礼乐的通义。而伊川在《明道先生行状》中，说出明道由佛老转回到儒家的内容是“知尽性至命，必本乎孝弟。穷神知化，由通于礼乐”。通于礼乐，生命在礼乐中，不断升进，这才是生命亲历的穷神知化。仅凭思辨以言穷神知化，这在今日势必落入于西方形上学的窠臼，正是明道所讥王荆公坐在塔的对面来说塔顶上的相轮的情形，纵使说得善巧，生命仍是干枯的。二程的敬义夹持，是根原性的礼。观喜怒哀乐未发时气象，以体得生命里中和之实，是根源性的乐。其意义是非常深远的。

现代文化的危机，根源非一。但人的情感因得不到安顿以趋向横决，人的关系因得不到和谐以致于断绝，应当也是主要的根源。我这时提出中国人文的礼乐之教，把礼乐的根源意义，在现代中，重新加以发现，或者也是现代知识分子值得努力的课题之一。

向孔子的思想性格回归*

儒学是中国文化的主流，孔子是由古代文化的集大成而奠定儒学的基础，《论语》是研究孔子的最可信的材料，这是得到许多人所共许的。但现代谈中国哲学史的人，几乎没有人能从正面谈孔子的哲学，更没有人能从《论语》谈孔子的哲学；虽然这些先生们，不像方东美先生样，公开贬斥《论语》，但心里瞧不起《论语》，认为里面形而上的意味太少，不够“哲学”。要谈古代儒家哲学，只好从战国中期前后成立的《易传》下手，因为《易传》中有的地方开始以阴阳谈天道，并且提出了“形而上之谓道”的道，这个道才勉强有哲学的意味。但不仅《论语》中没有

* 原文载《中国人》第1卷第8期（1979年9月）。原有副题《为纪念一九七九年孔子诞辰而作》。

“阴阳”的名词，并且也不能由《论语》中推演出以“一阴一阳之谓道”来讲孔子仁义之道的脉络。《易传》中大概引有三十条左右的“子曰”，除了一条在疑似之间外，都不曾沾上阴阳观念。并且都是以道德判断行为，以行为解释吉凶祸福。这分明是把由神秘与经验两相结合而成的《易》，特将经验的一面显彰出来，示人类行为以准则，这是由宗教落实到人文的显例。所以从宋儒周敦颐的《太极图说》起^[1]到熊师十力的《新唯识论》止，凡是以阴阳的间架所讲的一套形而上学，有学术史的意义，但与孔子思想的性格是无关的。有的也从《中庸》讲儒家哲学，因为上篇^[2]有“天命之谓性”的“天命”，下篇有“诚者天之道也”的“天道”，可以说是哲学意味可讲的。但《中庸》的思想脉络，是由上向下落的脉络，是由“天命之谓性”，落在“修道之谓教”的上面，所以上篇是在“忠恕”、在“庸言”、“庸行”上立足，而不是在天命上立足。下篇是在博学、审问、慎思、明辨、笃行上立足，是在“人一能之己百之……”上立足，而不是在“维天之命，于穆不已”上立足。一切民族的文化，都从宗教开始，都从天道天命开始；但中国文化的特色，是从天道天命一步一步的向下落，落在具体的人的生命、行为之上。

讲中国哲学的先生们，除了根本不了解中国文化，乃至仇视中国文化，有如杨荣国之流，以打胡说为哲学者外，即使非常爱护中国文化，对中国文化用功很勤、所得很精的哲学家，有如熊师十力，以及唐君毅先生，却是反其道而行，要从具体生命、行为，层层向上推，推到形而上的天命天道处立足，以为不如此，便立足不稳。没有想到，形而上的东西，一套一套的有如走马灯，在思想史上，从来没有稳过。熊、唐两先生对中国文化都有贡献，尤其是唐先生有的地方更为深切。但他们因为把中国文化

发展的方向弄颠倒了，对孔子毕竟隔了一层。所以熊先生很少谈到《论语》。唐先生晚年似乎有回转，在独立以后的新亚研究所开《礼记》、《论语》的课，但对《论语》的课，是由他一位学生代授。这都是受了希腊系统哲学的影响。我认为孔子表现在《论语》中的思想性格，合不合希腊系统哲学的格套，完全是不相干的。孔子在人类文化史中的地位，不因其合西方哲学的格套而有所增加，也不因其不合西方哲学的格套而有所减少。今日中国哲学家的主要任务，是要扣紧《论语》，把握住孔子思想的性格，用现代语言把它讲出来，以显现孔子的本来面目；不让许多浮浅不学之徒，把自己的思想行为，套进《论语》中去，抱着《论语》来糟蹋《论语》。孔子的本来面貌显出来了，时代对他作何评价，只有一委之于人类自身的命运。

二

对《论语》下功夫最深的无过于程伊川、朱元晦及并时其他理学家。伊川曾说：“读《论语》，有读了全然无事者。有读了后，其中得一两句喜者。有读了后，知好之者。有读了后，直有不知手之舞之、足之蹈之者。”又说：“颐自十七八读《论语》，当时已晓文义。读之愈久，但觉意味深长。”在这里，我可用自己对“以约失之者鲜矣”这句话的体验，为程伊川的说法作证。我一生不知碰过多少钉子。有一次，突然想到这句话时，为之汗流浹背。再在当前政治人物的观察中，又发现〔……〕无一不是在这简单地七个字下面受审判。同时我更感到，对《论语》语义的了解，恰如颜渊所形容对孔子的了解一样，“仰之弥高，钻之弥坚；瞻之在前，忽焉在后”（《子罕》）。这是颜渊直接与孔子的

人格觐面时所说出的话。《论语》中许多语言，不是由逻辑推论出来的，不是凭思辨剖析出来的，而是由孔子的人格直接吐露出来的，所以对它的了解，也常遇到颜渊所“喟然叹曰”的问题。但我们可以先把握一个基点，以这一基点作导引、作制约，才不致流于猜度乃至迷失方向。《论语》的基点就是与“言”相关相对的“行”。

从《论语》看孔子毕生所学所教的，可用一个“道”字加以概括。例如“朝闻道，夕死可矣”（《里仁》）；“士志于道”（同上）；“子曰：参乎，吾道一以贯之。曾子曰唯。子出，门人问曰：何谓也？曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣”（同上）；“志于道，据于德，依于仁，游于艺”（《述而》）；“笃信好学，守死善道”（《泰伯》）；“谁能出不由户，何莫由斯道也”（《雍也》）；“人能弘道，非道弘人”（《卫灵公》）；“君子谋道不谋食”（同上）；“君子忧道不忧贫”（同上）等。因为道的概括性很大，所以在《论语》一书中所用的“道”字，有层次的不同，有方向的各异，尤以用在政治上者为多。但追到最后，都可以说是同条共贯的。道的基本性格，即是孔子思想的基本性格。

在这里，我忽然发生一种联想。希腊语中有 Logos 一词，本义是“语言”。但在希腊哲学及基督教神学中，得到不断地发展。在希腊哲学中到了赫拉克勒斯（Heracleitus），说成这是世界的法则。到了斯图阿学派（Stoic School），把它说成是“神的世界原理”，人应顺随着它生活，由此而带有实践的道德意味。到了菲龙（Philo），引用来作犹太教义的解释，而认为它是内在于世界的理性原理，给世界以生命、目的、法则，因而支配世界，指导世界。此后也给基督教神学以相当大的影响。值得注意的是：假定希腊语中的 Logos 和中国语中的道，其分位约略相等，但在希

腊则是由“语言”发展出来的，在中国则是由道路及在道路上行走发展出来的。Logos 在斯图阿学派中也带有实践的意味，但远不及它的“纯理论地倾向”之重。中国的“道”，也有言语的意味，如《论语》中“乐道人之善”（《季氏》）者是。这种意味，虽因约定俗成在日用语言中流行甚广，但与儒、道两家所谓道的内容相较时，则轻微得不足齿数。由此我们也可以说，孔子追求的道，不论如何推扩，必然是解决人自身问题的人道，而人道必然在“行”中实现。行是动进的、向前的，所以道也必是在行中开辟。《论语》中所涉及的问题，都有上下浅深的层次，但这不是逻辑上的层次，而是行在开辟中的层次；因此，这是生命的层次，是生命表现在生活中的层次。“下学而上达”（《宪问》），应从这种方向去了解，否则没有意义。

三

《论语》上没有明说道的来源是什么。《孟子》：“《诗》曰：天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。孔子曰：为此诗者其知道乎！故有物必有则；民之秉彝也，故好是懿德。”（《告子上》）《孟子》乃引此以为性善的主张作证。《论语》中孔子说：“为仁由己”（《颜渊》）；又说：“我欲仁，斯仁至矣”（《述而》），是他在体验中已把握到了人生价值系发自人的生命之内，亦即道的根源，乃在人的生命之内。但此一体验，孔子尚未能在概念上加以明确化，所以当他说到性时，只能说“性相近也，习相远也”（《阳货》），而未尝直截指出“性善”。未尝直截指出性善，则孔子对于道，在概念上认为是客观性的，是外在性的，所以屡次说：“志于道”。志即是主观向客观的追求。此客观性外在性，

从《论语》看，可能指的是天。

天是最高道德存在的观念，春秋时代已出现；而孔子自己就曾说：“天生德于予”（《述而》）。但从《论语》全部文字看，孔子对于天，只是由传统而来的漠然而带有感情性质的意味。当他说：“天何言哉，四时行焉，百物生焉”（《阳货》）的时候，他都从经验、现象中去把握天。以他的“无征不信”的性格，除了对天有一番虔敬之心外，不可能进一步肯定“道之大原出于天”^[3]。因此，道的客观性外在性，主要是指的人类行为经验的积累。“子所雅言，《诗》《书》执礼”（《述而》）的《诗》、《书》、《礼》，都是古代行为经验积累的结晶；这才是孔子所说的道的真正来源。他的修《诗》《书》，订《礼》《乐》，晚年学《易》，由卫返鲁后作《春秋》，皆由此可以得到坚确的解释。司马迁《史记·自序》：“子曰：我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。”这是从孔子之言说明孔子作《春秋》的用心。《自序》中又分别发挥《易》、《礼》、《书》、《诗》、《乐》在行为中的重大意义后，更强调“万物之聚散，皆在《春秋》”，“《春秋》者礼义之大宗”。礼义之大宗即是道。司马迁认为《春秋》所表现的行为经验，较之《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》，更为具体，便更为“深切著明”。“空言”，是理论的、抽象性的概念语言。“见之于行事”，是在行事中发现它所含蕴的意义及其因果关系。“载之空言”，是希腊系统哲学家的思想表达方式。“见之于行事”，是孔子思想的主要表达方式。孔子所志的道，是从行为经验中探索提炼而来，则学道的人，自必要求在行为中落实贯通下去。于是孔子之所谓道，必然是“道不远人”的中庸的性格，这样孔子才可发出“谁能出不由户，何莫由斯道也”的呼唤，曾子才可以说：“夫子之道，忠恕而已矣。”忠恕正是《中庸》上篇的主要内容。

孔子所追求的道的性格，规定了《论语》中所关涉到的一切道德节目的性格。把孔子的思想，安放到希腊哲学系统的格式中去加以解释，使其坐上形而上的高位，这较之续凫胫之短，断鹤胫之长^[4]，尤为不合理。因为凡是形而上的东西，就是可能观想而不能实行的。

四

顺着上面对道的性格的理解，便立刻可以了解孔子对言与行的态度。下面节录若干材料：

“子曰：弟子入则孝，出则弟，谨而信（此就言来说的），泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文。”（《学而》）

“子贡问君子，子曰：先行其言，而后从之。”（《为政》）

“子曰：古者言之不出，耻躬之不逮也。”（《里仁》）

“子曰：君子欲讷于言而敏于行。”（《里仁》）

“子曰：君子耻其言而过其行。”（《宪问》）

“司马牛问仁。子曰：仁者其言也讱。……为之难，言之得无讱乎？”（《颜渊》）

孔子特别重视言与行间的距离，必使言附丽于行，不给言以独立的地位。不仅要求言行一致，而且要求行先言后。这站在希腊系统哲学的立场，是无法理解的。在希腊哲学中占有重要地位的辩证法、形式逻辑，正是来自广场的辩论，也即是来自独立于行之外的言。但只要想到前面所说的道的性格，便极易了解孔子对言行的态度。

所以《论语》上孔子对自己的反省，主要是行为、实践上的

反省。他说：“文莫吾犹人也，躬行君子，则吾未之有得。”（《述而》）“出则事公卿，入则事父兄，丧事不敢不勉，不为酒困，何有于我哉！”（《子罕》）“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”（《述而》）这种在行为实践上的反省，即是他的“守死善道”。

较言行关系更为微妙的是学与思的关系。因为孔子说过“学而不思则罔，思而不学则殆”（《为政》）这两句意义重大的话，于是一般说孔子是学思并重，恐怕这是似是而非的看法。不错，从《论语》看，孔子是非常重视思的，如“君子有九思”（《季氏》）之类。但我们要注意到，《论语》上的“思”，是面对某种行为、事物所应遵循的规范，如“言思忠、事思敬”等的思。这是把行为、事物与价值连结在一起之思，不同于一般所谓思辨之思。并不是说孔子摒弃思辨之思；“学而不思则罔”的思，即指的是思辨之思。但从“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也”（《卫灵公》）的话看，孔子实际重学更多于重思。王船山《论语义训》对前引“学而不思则罔”两句，将学与思作分别性的解释说：“学则不恃己之聪明，而一唯先觉之是效。思则不徇古人之陈迹，而任吾警悟之灵。”把《论语》的学，解释为“一唯先觉之是效”，即是学习前人所积累的经验，这是很恰切的。把此处的思，解释为“任吾警悟之灵”，在语意上说得稍为含混。船山真正的意思是说，把所遇到的问题作纯抽象的思维。古人的陈迹亦即是经验事实，在抽象中舍掉了，亦即是由抽象而舍象，只是顺着思维的推演，以求得结论，这才是船山所说的本意。这种思，正是希腊系统哲学构成的基本条件。但把学与思作各别的处理，大概不是孔子说上述两句话的本意。孔子的本意不是学、思并重，而是要学与思结合。

孔子所说的“终日不食，终夜不寝，以思”，这是离开了经验的思，是近于希腊哲人的冥想，由此所得出的结论，是与具体人生有距离的结论。这种思的推演愈前进，前进到形而上的领域，便脱离了人生，与人的行为不发生关系，这便不是孔子所追求的道，所以孔子断定这种思是“无益”的。在学与思不能作均衡的结合时，与其偏于思，不如偏于学。这恐怕是孔子的真意所在。希腊由纯思维而成的哲学，在孔子面前都会断之为“无益”。“无益”是指的无益于人的行为，无益于人的具体生命生活。

五

现在试将“人能弘道，非道弘人”两句话加以解释。

孔子之所谓道，必须有坚确地知识来支持，所以《论语》中非常重视知识；但他不是以知识为归趋，所以道的主要内容，不在扩充知识。假定是以扩充知识为道，则道可以使人知所不知，这即是“道能弘人”。孔子之所谓道，包含有艺能在内。他重视艺能在生活、行为中的意义，所以他特别提出“游于艺”。艺是艺能，游是熟练的形容。但艺能不是他所说的道的主要内容。若艺能是道的主要内容，则道可以使人能所不能，这也是“道能弘人”。孔子之所谓道，主要是指向生活、行为的意义，由这种意义来提升人生的价值，使人真能成为一个人，亦即《论语》中的所谓“成人”，所谓“君子”。这种意义，因为是与生活、行为连结在一起的，因为是与每一个人、每一样事连结在一起的，所以把它加以表达的言，都是平淡平实之言，亦即是有类于朱元晦赞程伊川所说的“布帛之文，菽粟之味，知德者希，熟识其贵”（《朱文公文集》卷八十五）。从纯知识、纯艺能的角度看这种道是不能弘

人的。但一进入到人类的行为世界,进入到由人类行为所积累的历史世界,它所含的意义才可以彰著出来,此之谓“人能弘道”。

《论语》中的“敬”,至程伊川、朱元晦而始弘。《论语》中的“仁”,至程明道、王阳明而始弘。但历史上,人由正面以弘道的特少,人由反面以弘道的特多。《史记·自序》说:“春秋之中,弑君三十六,亡国五十二,诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数。察其所以,皆失其本也!”《索隐》以“仁义之道本”释此处的“本”是对的。若非深入于春秋二百四十二年的历史地行为世界之中,何以能发现仁义有这样大的力量。不面对着今日许多巨大灾变,皆由以国家为私产而起,怎能了解孔子说“巍巍乎舜禹之有天下也而不与焉”的重大意义。不面对着许多国家,[……],发生对政府不信任的严重危机,怎能了解孔子说“民无(不)信不立”的重大意义。[……]试深入到历史与现实的政治、社会、人生中去加以检查,几乎无一不是从人的反面去弘孔子之道。能自觉到反面弘孔子之道,即可转为从正面弘孔子之道。永远无此自觉,即将永远从反面弘孔子之道,一直弘到以自己的灭亡为孔子之道的力量作证。

我再要谈到孔子思想的系统性问题。

希腊哲学,是顺着思维法则的要求,在一个基点上,层层推衍出去所形成的。这种哲学,结构谨严而系统明确,使人容易把握。

笛卡儿说:“我思故我在。”但人在这思中的存在,有如直线放到空中的风筝。人的具体生活、行为,不可能是直线的,所以一条直线上去的风筝,再美丽也没有生命。孔子的思想,则是顺着具体的人的生活、行为的要求而展开的,所以必然是多面性的,包罗许多具体问题的。站在希腊哲学的格套看,这种思想,

是结构不谨严而系统不显著的。但孔子是要求显发具体生命中的理性，将这种理性实现于具体行为之上。孔子对道的迫切感，乃来自他对人生、社会、政治中理性与反理性的深切体认，必须以理性克服反理性，人类才能生存、发展。这是生路与死路的抉择。因此，孔子思想的合理性，不是形式逻辑的合理性，而是具体生命中的理性所展现的合理性。孔子思想的统一，是由具体生命理性的展开、升华的统一；展开、升华中的层级性，即是孔子思想的系统性。这不是逻辑推理的线状系统，而是活跃着生命的立体系统。所以《论语》在形式上很散漫地语言，只要深入进去，便可发现出彼此间内在地密切关连，这即是孔子思想的有血有肉的统一与系统的有机体。研究孔子的人，应当把这种由内在关系而来的有机体，用现代有逻辑结构的语言表达出来，使内容的统一系统，表现为形式的统一系统。这当然是一件难事。但不可因畏难而另以一套性格不同的思想去代替它。

注 释

[1] 汉儒盛宏以阴阳言天道，但都是来自阴阳家与儒家的结合，而不是出于《易传》。以《易传》中的阴阳言天道，实始于宋儒。

[2] 《中庸》应分为上下两篇，具见于拙著《中国人性论史·先秦篇》页一〇三——一〇九。

[3] 《汉书·董仲舒传》初策中语。

[4] 见《庄子·骈拇篇》。

有关中国思想史中一个 基题的考察

——释《论语》“五十而知天命”*

一、二千年无确解

《论语·为政章》有一段孔子自述平生进德修业历程的话，此为了解孔子的重要材料，亦为了解中国文化基本精神的重要材料。兹录其全文如下：

“子曰：吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”

上面一段话中，可分作六个里程碑。而以“五十而知天命”一语，为全历程中的最大关键。若对此语无确解，则对全章乃至对孔子的全部思想，亦将陷于模糊摸索之中。顾二千年注释家所作之注释，或与之背道而驰，或亦仅能得之近似。我在《〈中庸〉的地位问题》一文（《民主评论》七卷五期）中虽曾稍稍提到，

* 原文载《民主评论》第7卷第16期（1956年8月）。

但略而未详，爰再加阐述。至对此一问题的完全解决，就我个人来说，须另写《中国性论的史底演变》一文。

古今注释家对“知天命”的注释，可分为三类：

何晏《论语集解》引“子曰：知天命之终始”。皇《疏》引王弼云：“天命废兴有期，知道终不行也。”近人傅斯年在其《性命古训辨证》中谓：“孔子所谓天命，指天之意志，决定人事之成败吉凶祸福者。……方其壮年，以为天生德于予（按：此语为孔子过宋遇桓魋之厄时所发，时年已六十，不可谓方其壮年），庶几其为东周也。及岁过中年，所如辄不合，乃深感天下事有不可以人力必成者……凤鸟不至而西狩获麟，遂叹道之穷矣。”（中卷三七页）这一类对于天命的解释，完全是站在政治穷通上说的，天命即是所谓禄命。

上面这一类注释之所以不能成立，因为第一，禄命的观点，几乎是人类原始宗教的共同信仰，中国古时也不例外。对于这种传统的、普遍流行的观念，孔子为什么要到五十岁才知道？第二，中国由原始宗教的信仰蜕变而走上人文的道路，在周初已甚为显著。因此，对天命的观念，在周初也有明确的改变，而这种改变，乃文化上的一种重大进步。奠定中国人文思想基础的孔子，不应在其治学的历程中（任何人，不论是圣人，或科学家，在日常生活中，总不免受一般世俗观念的影响，但站在治学的立场上说则决不会如此），反而走回头路。如《西伯戡黎》：“王（纣）曰：呜呼我生不有命在天”，这是传统的禄命观念。祖伊答复说：“殷之即（就）丧，指（是）乃（汝，指纣）功（事，是由纣事所致）”，这已从传统的天命观念开始转向人事上面。周公在《召诰》中则说得更清楚：

“我不敢知曰有夏服天命，惟有历年，我不敢知曰不其

延，惟不敬厥德，乃早坠厥命。我不敢曰有殷受天命，惟有历年，我不敢知曰不其延，惟不敬厥德，乃早坠厥命。”

这很明显是说天命不可知，可知者人之德乃与不德，所以后面说“惟命不于常”；而《诗·大雅·文王之什》说“天命靡常”，说“永言配命，自求多福”；孔子分明是“宪章”这种思想而继续加以发展，则此处之天命，不能以传统的禄命作解释，彰彰明甚。第三，即使退一万步说，此处之天命指的是禄命，孔子到了五十岁，已经知天命，即是已经确定知道“道之不行”，则孔子应当自五十岁起，闭门却扫，专心讲学著书，不再去对现实政治费冤枉工夫。但事实上，孔子五十二岁为鲁司寇，五十五岁去鲁适卫，五十九岁去卫，六十岁过宋至陈，六十三岁自陈如蔡，返卫，六十八岁始再返鲁，整整作了十八年的到处碰壁的政治活动，则五十而知天命，完全是一句废话。一个人不应在回忆的自述中说这种言行不孚的废话。所以这一类的解释，是一种最幼稚的解释。

几乎费了一生心血来注释《论语》的朱元晦，对此的注释是：

“天命，即天道之流行而赋于物者，乃事物所以当然之故也。知此，则知极其精，而不惑又不足言矣。”（《论语集注》）

“事物所以当然之故”，用他的另一句话表达，即是“天下之物，莫不有理”之理，而此理乃天道流行所赋于物者，所以称之为天命；于是在朱氏的心目中，“知天命”即是“穷尽物理”（古人所谓物，皆兼事而言）。朱氏认为孔子一生治学的过程，即是“即物而穷其理”的过程，所以“四十而不惑”，是“于事物之所当然，皆无所疑”，而“知天命”比“不惑”则是更进一步知“事

物所以当然之故”；因此，和“不惑”来比较，是“知极其精”。“知极其精”，是指“当然之故”的“故”字而言。在《语类》上对此“故”字，曾作更详细的解释：

“不惑是随事物上见这道理合是如此。知天命是知道理所以然。……凡事事物物之上，须是见它本原一线来处，便是天命。”（《语类》卷二十三）

又：

“天命是源头来处。”（同上）

朱氏对天命的解释，完全摆脱了汉人所糅合的阴阳家的因素，这是他的第一大进步。但他的解释，包含有两个不能解答的问题：第一，他的解释，用现在的话来说，“不惑”与“知天命”，都是由求知识所得的成效。但“三十而立”，“七十而从心所欲不逾矩”，则不可作求知识解，所以《语类》中说：

“志学是知之始，不惑与知天命、耳顺是知之至。三十而立是行之始，从心所欲不逾矩是行之至。”（卷二十三）

此一说法的漏洞非常明显，孔子曾说“小子入则孝，出则弟”，则他自己何待三十才为行之始。所以《语类》又说：

“志于学是一面学，一面力行。至三十而立，则行之效也。”（同上）

但此只能弥补十五到三十的知行关系；而此后四十年间，只言知而不言行；至七十始突然遥接三十之而立，一跃而从心所欲不逾矩，似此知行分离，揆之“行有余力，则以学文”之教，亦即以求知为手段，以力行为目的之教，必不如此。第二，知天命即是穷尽物理，此物理虽兼事理而言，但“天道流行而赋于物者”，实亦包括今日意味的物理在内。“在事事物物上，看出其本原一线来处”，这只有顺着因果律向上追，这是自然科学所走的一条

路。在孔子当时，并没有这一方面的明显自觉，因而更不可能有看出本原一线来处的信心。至于朱氏常常以《太极图说》来当作“本原一线来处”（见后），姑无论此种假设的本身，无何实际意义，且在孔子心目中，并看不出有这种假设的丝毫迹象。我在《象山学述》中曾指出在程朱的精神中，有强烈的科学的要求，亦即是“即物穷理”的要求，虽此一要求终归夭折，而在思想史上仍有其重要意义，但以此解释孔子的思想，实难称妥当。

刘宝楠《论语正义》则以命有禄命与德命之分，他引《韩诗外传》对“不知命无以为君子”的一段解释，以证明《论语》上之所谓天命，是“仁义礼智顺善之心”，即是所谓“德命”。并谓：

“盖夫子当衰周之时，贤圣不作久矣。及年至五十，得《易》学之，知其有得，……则知天之所以生己，所以命己，与己之不负乎天，故以知天命自任。……他日桓魋之难，夫子言天生德于予。天之所生，是为天命矣。……是故知有仁义礼智之道，奉而行之，此君子之知天命也。知己有得于仁义礼智之道，而因推而行之，此圣人之知天命也。”（卷二，四一五页）

按孔子的思想，以如何完成一个人的人格为中心，即是以伦理道德问题为中心；刘氏引“天生德于予”，天生即是天命，以证知命之为德命，其义甚谛。然孔子若在五十以前，对仁义礼智皆无所得，必待五十学《易》面始“知其有得”，则所谓“三十而立，四十而不惑”皆为诳语。且“子所雅言，《诗》《书》执礼”，孰非仁义礼智之源，岂待五十学《易》而始得？若谓五十以前为君子之知命，至五十乃能“推而行之”，始为圣人之知命，则孔子三十四岁时，鲁孟僖子已嘱其二子向他学礼。三十五岁时，适齐

后返鲁，专心讲学，奠定他一生教育事业的基础，则其“推而行之”，早在五十岁以前。故刘氏之说，仍未能解释“知天命”在孔子全历程中究有何明确之特定意义。此所谓仅得之近似者。

二、哥白尼的回转

天命的“命”字所包含的意义，我们若把许多枝叶的解释，暂时置之不问，就三千年来使用此字的实际内容来说，可以归纳成这样的一个定义，即是：在人力所不能达到的一种极限、界限之外，即是在人力所不能及之处，确又有一种对人发生重大影响的力量，这便是命。因此，凡是人力所及的，不是命。人力所不能及，但同时与人的生活并不相干的，也不是命。一个人的能力所能达到的界限，是随人的智慧与努力的程度而不同，所以，我们首先得承认，各人所说的命，有各种不同的层次，其内容并不会一样。一个颓废怠惰者所说的命，与一个志士仁人当他力竭声嘶时所感到的命，在内容上完全是两回事。所以不是“命”字的本身来决定它的意义，而是各个不同层次的人格来决定命的意义。由此可知二千年来环绕一个“命”字所作的许多争论，实在是不能得出结论的争论。

就《论语》一书而论，“命”字可分作两方面来看。一方面是认为富贵这一类的东西，其得失之权并非操之在己，人应在这种地方划一界限，不为这种事情白费心力，而将心力用在自己有把握的方面，即是自己的德行这一方面。孔子说：“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好。”后来孟子对此解释得最好：“孔子进以礼，退以义；得之不得，曰有命。”所以孔子说“不知命，无以为君子也”的命，是偏于这一方面的意

思。因为人在富贵利害上不能画一条界限，便会去打冤枉主意，便会无所不为。这是《论语》中的“命”字在消极方面的意义。

另一方面，《尚书·召诰》说：“今天命哲，命吉凶，命历年。”“命哲”，即初步含有道德的意义。《春秋左传》成公十三年（西纪前五七八年）：“刘子曰：吾闻之，民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。”这便对于命确切赋予了以道德的内容。刘子说这句话的时候，下距孔子之生仅二十一年，所以《论语》中的命，多是以道德为其内容的。道德而归之于命，则此道德乃超出于人力之上，脱离一切人事中利害打算的干扰，而以一种非人力所能抗拒的力量影响到人的身上，人自然会对之发生无可推委闪避的责任感和信心。“五十而知天命”，乃是此种无限的责任感和信心的真切证验。了解到这一点，才知道“天生德于予，桓魋其如予何？”及“文王既没，文不在兹乎。天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何？”这类的话，才有其切实的内容，而不是孔子在那里说大话。这是“命”的积极的一面。

但仅作上面的解释，还不能完全说明这一句话的意义，及其在孔子思想中的关键。因为第一，容易使人误会到孔子是否到了五十岁而进入到一般之所谓神秘主义。可是，从《论语》全书的精神看，乃至由孔子所建立的整个儒家学派看，实无任何神秘色彩，则此处知天命之不同于神秘主义，应如何加以别择？此外，在作了如上解释之后，与孔子五十以前及以后的进德修业的关系，依然不够分明。因此，我应作再进一步的解释。

孔子的学说，上面已经说过，是以知为手段，以行为目的的学说，亦即是以成就道德为目的的学说。但是过去有一种错误见解，认孔子是“生知安行”的，认为他一生下来就是一个圣人，

这便无法从他个人人格的伸长完成的过程中，了解他的思想的构造和性格。他自己说得非常清楚，“我学不厌”，“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”，所以他一生是不断的在道德实践中完成自己，是不断的在道德实践中完成自己思想的构造。

道德乃实现于人类生活经验之中，所以孔子首先是在经验界中用力；所谓“多闻”，“多见”，“博学于文”，“好古敏以求之”，这都是他在经验界的各种相互关系中求道德的标准，以为自身实践之资。三十而立，四十而不惑，这是取资于经验界所得之成效。在此一阶段中道德的根源是在外面，人是由外而的客观标准（此就孔子来说，是祖述尧舜，宪章文武）来规律自己的生活。但是孔子在经验界中追求道德，已如前所述，不是在构成一种有关道德的知识，而是拿在自己身上来实践；由不断的实践的结果，客观的标准，与自己不断的接近、融合，一旦达到内外的转换点，便觉过去在外的道德根源，并非外来而实从内出；过去须凭多闻多见之助者，现忽超出于闻见之外，而有一种内发的不容自己之心，有一种内发的“泛应曲当”之理，此时更无所藉助于见闻（经验），而自能主宰于见闻（经验界），道德的根源达到了此一转换点，这才是孔子所说的“知天命”。程明道说“良知良能，莫知所自”；莫知所自者，言其非从经验界中的感受而来。对莫知所自的良知良能而当下全部认取，全部承当，这即是所谓“知天命”。换言之，“知天命”乃是将外在的他律性的道德，生根于经验界中的道德，由不断的努力而将其内在化，自律化，以使其生根于超经验之上。借用康德的语气，这是哥白尼的大回转，由外向内的大回转。《论语·卫灵公章》：“子曰：赐也，女以予为多学而识之者与？对曰：然。非与？曰：非也。予一以贯之”。“多学而识”，是孔子平日“多闻阙疑，多见阙殆”，“好古

敏以求之”的结语，即是在经验界中努力的说明。子贡“然”的答复，并未错误。但他却说“非也”，这不是取消了多闻多见的努力，而是说明他并不在闻见上立足。所谓“一以贯之”，站在道德的立场说，不是由归纳外在关系所能得出，而只能在内在的道德根源中得出。他两次提到“一贯”，这都是在知天命的大回转以后的话。子贡说“夫子之言性与天道，不可得而闻”，这是说明他尚不能明了此一回转的经历和意义。此处之“性”，决不同于“性相近也”之“性”，而此处的“天道”也即是“天命”。“性”是内在于一个人之身的。子贡此处将“性”与“天道”连在一起，可见孔子曾经把性与天命打成一片的说出来过，而为子贡所未喻。经验界是不断变动的。所以严格的说，道德不能在任何形式的经验主义中生稳根，任何经验主义的道德都是相对的，缺乏普遍性永恒性那一面的道德。孔子由经验向超经验的回转，而此种回转，不是由理智向外的思辨（这是西方所走的路），而是由德性向内的沉潜实践，因而是通过内在化以达到超经验的回转，这才使道德从相对的性质中超进一步，而赋予以普遍与永恒的根据，这才真正为道德生稳了根，因而为中国文化奠定了基石。我在《〈中庸〉的地位问题》中说：“这里的所谓天命，只是解脱一切生理（同于此处之所谓经验界）束缚，一直沉潜到底（由实践而非仅由智解）时所显出的不知其然而然的一颗不容自己之心。此时之心，因其解脱了一切生理地、后天地束缚，而只感觉其为一先天的存在，《中庸》便以传统的‘天’的名称称之。并且这不仅是一种存在，而且必然是片刻不停的对人发生作用的存在，《中庸》便以传统的‘天命’的名称称之。此是由一个人‘慎独’的‘独’所转出来的。”《中庸》是孔门的思想，《中庸》上的天命观念，正是紧承《论语》中的天命观念。所以孔子的

“知天命”，即同于孟子的“知性”。而“知性”即是“尽心”，因此，再直截的说一句，孔子的“知天命”，即是他的“本心”的全体大用的显现，所以他不是神秘主义。除此以外，不能得到“知天命”三个字在他全般思想中的确切意义。我的解释方法，是综合融贯了他全般的语言，顺着他的思想的基本方向和基本精神，加以合理的推论，将古人所应有但未经明白说出的，通过一条谨严的理路，将其说出；这是治思想史的人应该做的工作。此一推论之当否，关系于对古人的思想是否能因此而作合理的解释，及可不可以得到直接或间接的证据。道德不内在化，则每事皆应在经验界的相互关系中加以比较别择，不可能有“六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩”的境界。但这里须补充一句，真正由道德的实践以达到道德彻底内在化的时候，由实践者的虔敬之心，常会将此纯主观的精神状态，同时又转化而为一崇高的客观存在，当下加以敬畏的承当；所以锻佛杀祖的禅门大德，极其究，还是对佛祖要作最虔敬的皈依，否则便会流于肆无忌惮的狂禅。所以孔子的“知天命”，固然实际就是“知性”，知自己的“本心”，这是我们对他的思想加以分析后所得出的结论；但在孔子自己，则仍称之曰“天命”；这不仅是因为思想的发展，在概念上尚未达到更进一步的清晰程度，这要经过子思、孟子而始达到；并且历史悠久的天命观念，在人的精神上已成为一种崇高的客观存在，一旦与孔子内在化的道德精神，直接凑泊上，孔子便以其为传统中客观上的天、客观上的天命而敬畏之。康德在他《实践理性批导》的结论中，将星辰粲列的天空，与法度森严的道德律相并列而加以赞叹。若是我们将康德此处所赞叹的天空，与他创造星云说时所说的天空，同一看待，那未免太幼稚了。这种由主观所转出的客观，由自律性所转化出来的他律性，与仅从

经验中归纳出来的客观性和他律性有不同的性格，而对人的精神向上，有无限的推动提撕的力量。

三、思想史中的夹杂与“心即天”

如上所述，知天命，是由经验界回转向超经验界，是外在的他律性的道德，回转为内在的自律性的道德；有此一回转，道德始能纯化，绝对化，始能生稳根。但纯化绝对化后的道德，生稳根后的道德，依然是要表现于经验界中，并且应当在经验界中发挥更大的实践效率，否则只是观念上的游戏。所以孔子的思想，是由经验界超升而为超经验界，又由超经验界而下降向经验界；可以说是从经验界中来，又向经验界中去，这才是所谓“合内外之道”或者称为合天人之道。从其始终不离开经验界来说，孔子的思想性格，很和英国的经验主义的性格相近；但是英国经验主义的自身，没有能超升纯化到超经验的程度，所以英国的伦理，常陷于现实的功利主义而不能自拔。从知天命的超经验来说，孔子的思想性格，在其根源的地方，又有点像欧洲大陆的理性主义；但理性主义是走的思辨的路，它的超经验界，是由逻辑上概念上的过分推演而来，那是一种游离不实的东西，所以理性主义对于伦理的实际贡献，反不如经验主义。而中国的超经验，则是由反躬实践，向内沉潜中透出，其立足点不是概念而是自己的真实而具体的心。体是超经验界，用是经验界；性是超经验界，情是经验界。心的本身，便同时具备着经验与超经验的两重性格，此即程伊川所谓“心一也，有指体而言者，有指用而言者”，亦即张横渠所谓“心统性情”。这与思辨性的形而上学，有本质的不同。所以拿西方的形而上学来理解儒家的思想，尤其是混上黑

格尔的东西，是冒着很大的危险，增加两方的混乱，无半毫是处。

由反躬实践，向内沉潜以透出天命，实际即是后儒所说的“见性”，这是中国文化精神血脉之所在。至于后人怀疑孔子不应至五十而始见性，这是不明了思想的发展，且不知道通过知解作用的见性，和从实践的实证中的见性，有天壤之别。孔子的这一思想，经子思、孟子，始得到明确的发展，这我在《中国性论史的演变》一文中，将详加叙述。但此一发展，到汉儒混入阴阳五行之说，把天命变为外在的形象化的东西，而形成一大的夹杂。孟子说“仁义礼智根于心”，而汉儒却说仁义礼智信根于金木水火土，这分明是一大歪曲，一大退步。周濂溪的《太极图说》，有人说他是传自道士，但实际是将汉儒的阴阳五行说更加以条理化、组织化，使其由天到人，得到一个更明确的形象。这从思想的形式上说，确算是一个大进步。清人反对《太极图说》，而回到两汉的阴阳五行，此正说明清儒之鄙陋无识。但若从孔孟性、命之学来说，这依然是一大歪曲。二程很少提到《太极图说》，朱元晦则因向外穷理而欲得到理的根源，亦即是欲得到道德的根源，于是只有求之于形象化了的《太极图说》。他在《韶州州学濂溪先生祠记》中说：

“秦汉以来，道不明于天下而士不知所以为学。言天者遗人而无用，语人者不及天而无本。……有濂溪先生者作，然后天理明而道学之传复续。盖有以阐夫太极、阴阳、五行之奥（《四部丛刊》本作‘与’，据正谊堂本校改），而天下之为中正仁义者，得以知其所自来。”（《朱子大全》卷七十九）

以阴阳五行为中正仁义之所自来，这是一个没有实际内容的

假设。由此一假设，把反躬实践，向内沉潜，以显现自己的本心，通过自己的本心以看天道天命的血脉，来了一个大的曲折。并且《太极图说》的假定，不但不能加以证验，且因其本身自成完整的一套，也不要求加以证验；于是在阴阳五行中，谁也不会真切感受到道德的动力；而在此一格架下的知识活动，也永远发生不了对实物的分析检验的要求。尽管朱子的后继者，在长期内，将此一套图案，不断的细心加以排比，但排来排去，终是对道德与知识，两无着落的戏论。至于张横渠的太虚说，近代大儒熊十力先生的辟翕说，排比愈工，其为戏论则一。他们之所以成为儒门巨子，是因为他们有扣紧反躬实践，因而向内生根的一面。朱子虽说过：“取足于心者，佛老空虚之邪见”，但他在《孟子集注》中又说：“心具众理而应万物”，则似乎依然应当在心上立足。但因朱氏在总根源上未能彻底把握得定，所以我在《象山学述》中指出他陷于一生的矛盾。张横渠一生，得力于他艰苦的“复礼”工夫；但他毕竟外律的意义较多，所以二程终嫌其近于把捉太过。熊先生的《新唯识论》，毕竟不能不以《明心》一章作收束。而《明心》一章之不够充实，这正说明他由宇宙论以落向人性论，在其根本处有一缺憾。在他们，都认为这两方面的东西是紧密相连，实际则不仅是一种推想，且亦实无此必要。我们治思想史的人，应把这种不必要的夹杂、纠结，加以澄清，将宇宙论的部分交还科学，将道德论的部分还之本心，一复孔门之旧。萨尔顿（C. Sarton）在其古代中世科学文化史的大著中，说宋代新儒学，是欧洲中世纪的烦琐哲学（Scholasticism），这是因为他只看到宇宙论牵到人性论的一面，而没有看到反躬实践的一面。

人在反躬实践的过程中，便必然由经验之心，显出其超经验

的特性；而超经验的特性，依然是由经验之心所认取，以主宰于经验之心，于是乃真有所谓天人合一。故如实而论，所谓天人合一，只是心的二重性格的合一。除此以外，决无所谓天人合一。我们试看二程下面几段话，当可窥见孔孟真正学脉之所在。

“问心有善恶否？曰（明道曰）：在天为命，在物为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”

“尝论以心知天，犹居京师（今之开封）往长安，但知出西门，便可到长安，此犹是言作两处。若要至诚，只在京师，便是到长安，更不可别求长安。只心便是天，尽之便知性，知性便知天。当处便认取，更不可外求。穷理尽性以至于命，三事一时并了，元无次序，不可将穷理作知之事。若实穷得理，即性命亦可了。”（以上皆见《明道学案》）

“一人之心，即天地之心。”

“问孟子言心、性、天，只是一理否？曰：然。自理言之谓天，自禀受言之谓之性，自存诸人言之谓之心。”（以上皆见《伊川学案》）

由上我们应当可以了解明道所谓“吾学虽有所受，天理二字，却是自家体贴出来”的意义。《乐记》上已将天理、人欲对举，其后言天理者亦复不少。然不从实践工夫中从内转证出来，则此二字只是没有确切意义的空话，岂能由此而谓自己见到了天理。等于刘子说“民秉天地之中以生，所谓命也”，尽管此“命”字系指德命而言，但岂同于孔子的“知天命”？更由此而可了解二程受学于周濂溪，为什么他二人很少提到《太极图说》的缘故。

陆象山近于明道。他所走的路，从经验中来的意味较少，但由向内沉潜的超经验，以走向经验，则与孔孟的精神更为接近。所以他干脆说：“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙。”王阳明大体上

是继承陆学，他对这一点说得更清楚：

“如今人只说天，其实何尝见天？谓日月风雷即天，不可。谓人物草木不是天，亦不可。道即是天。……若解向里寻求，见得自己心体，即无时无处，不是此道。亘古亘今，无终无始，更有甚同异？心即道，道即天，知心则知道知天。又曰：诸君要实见此道，须从自己心上体认，不假外求始得。”（《传习录上》）

或者有人说，陆王都是心学，受了明心见性的影响，不足为孔孟思想血脉的取证。在这里，对此暂不作深论。兹更引全祖望传述笃信朱学的清初大儒陆桴亭的一段话在下面：

“作《格致编》以自考曰：敬天者，敬吾之心也。敬吾之心如敬天，则天人可合一矣。故敬天为入德之门。及读《薛敬轩语录》云：敬天当自敬心始。叹曰：先得我心哉。”（《鮚埼亭集》卷二十八《陆桴亭传》。中央文物供应社所印行之《桴亭学案》中，将“敬天者，敬吾之心也”二语删去，而仅录“敬天为入德之门”，此正可见近人之无知。）

一个客观的天，是一个伟大的存在，人会从各方面受到它的影响，也想从各方面去架设与它相通的桥梁。然由孔子所奠基的儒家思想，固然一方面常常从外在的客观的地位上去谈到天的问题，但在道德实践中所显现出的天或天命，实即一个人的本心的显发，这由上述诸氏从实践工夫中所流露出的语言，应当可以明白。因此，我们必须承认“心即天”，然后所谓天人不二、天人合一，才有一确定的意义。我们对中国思想，必须把握到这一点，才算刊落枝叶，触到本根，所以我不惮长言之。或者因此而怀疑到这是一种唯心论的说法。但是西方的唯心论，粗略的说，可以分为两个方面。一方面是认识论中的问题，普通称之为观念

论。在中国文化中，很少真正有认识论的自觉，我们治思想史的人，对于我们文化中所没有的东西，应干脆承认其没有，不必强作安排附会。另一方面，是在形而上学上以精神为宇宙的本体。而“心即天”的另一真实意义，即是把属于人的归还给人，把属于自然宇宙的归还给自然宇宙；在这中间，找不出任何精神创造了宇宙，创造了“形体之天”的意味。在唯物论中的苏俄、中共，为什么在社会生产关系改变以后，他们中间依然有坏人坏人？他们常常要凭说服去改造或影响他人的思想、观念，难道此时不是诉之于某一人之心而系诉之于某一人之生产关系？

又有人说农业社会是决定人的罪恶的根源，难说工商业者都是君子，而农民都是小人？又有人说地理上的大陆性是决定人的堕落的原因，则我们几千年中出过多少圣贤英杰，难说都是从天上掉了下来？而我们之要回大陆，岂非等于要钻进污浊的染缸里去？经济、地理等等因素，即是外在的经验中的各种因素，当然会给人的行为以影响，但都不是决定的影响。追溯到最后，一个人的行为只是决定于每一个人的心。我看不出由孔子知天命所奠定下来的以心为道德根源的思想，有什么立足不住之处。

中国自由社会的创发^{*}

孔子奠定了儒学基础,同时也就是创发了中国的自由社会。我看,这是中国民族经过万千苦难而尚能继续生存发展的主要条件。

我这里所说的自由社会,指的是一个人能凭藉自己的努力而可改进自己的地位而言。出现此一事实之艰难及其重大意义,将可由与其他古代社会的对比而得到了解。

古埃及、古巴比伦和古印度,都是世界文明的发源地,对于人类的文明,都有过不少的贡献。但在他们的文明中,尚没有转出一条使每一个人由自己的努力以改变自己地位的观念与途径。他们的统治阶级,不须要阶级以外的任何条件而即是统治阶级。他们的被统治阶级——奴隶、贱民,世世代代都是奴隶、贱民,根本不能想像到在任何自主的条件之下能改变自己的地位,除非是叛乱。但古代的叛乱,从来不曾解决这样的问题,因为他们根本缺少这种观念。

^{*} 原文载 1954 年 9 月 28 日《中央日报》。

再说到文明盛极一时的希腊罗马。他们的国家，是由“自由人”这一阶层构成的。在此一阶层中，保持了个人能以自己的努力来改善自己地位的自由。这比古埃及、巴比伦、印度，诚然是前进了一大步。但自由人只是少数，占多数的还是奴隶。在他们的政治观念中，不认奴隶是国家中的构成分子；在他们的学问对象中，奴隶不是在“广场”上或在“学园”里可以受到教育，接受知识的人。他们的所谓“人”，决不是有一共同基点，可以享受基本权益的普遍性的人。在他们的文化中，根本缺乏“人类”的观念。柏拉图把人生而分为金、银、铜、铁四品，即是此一现实的反映。西方“人类”的观念，是来自耶稣。总结的说一句，他们时代中的大多数人，在精神及物质上，和牛马乃至各种物件一样，钉死在各自出生时的原有位置。欧洲的自由社会，可以说是由文艺复兴和宗教改革才真正开始的。

在上述完全无自由的社会，一切都凝结僵化，势必向两极发展。上层的只知道逐物欲生活，慢慢成了被绣衣锦的木偶。下层的无任何希望或机会的鼓励，而真正成为既无爪牙之利，又无毛羽之丰的直立动物。即是在动物中也是条件最恶劣的动物。社会的生机、活力，自然一步一步的枯竭下去，有如在大旱天里的草木，最后只有枯萎以死。

我对于中国古代史没有作过研究。但就人类进化的一般情形而论，当然有很长的一段时间，同样是处于非自由的状态。由非自由的状态转向自由的状态，在孔子之前，在观念上和事实上，一定已积累了许多准备工作；但到孔子才有其确定的方向，作了系统的努力。

孔子把非自由的社会转向为自由的社会所作的努力，可简单的从两方面说。一是以“学”与“教”的精神、方法，把人从

“自然”中解放出来，以确立“人”的地位；使人可以从其作为“自然物”之一的地位中，从本是作为动物中之一的地位中，站立起来，能以各人自己的力量来变动在人的价值中的分位；可以由无德而进为有德，可以由无能而进为有能；除上智与下愚外，在德与能的各种层次中，一般人都可自主的上升或下坠，不再和其他的动物一样，限定于生下来的自然位置，一成而不可变。像“为仁由己”的这类的伟大启示，在欧洲到了文艺复兴时代的人文主义大师们才很明确的提了出来，他们因此而指出“自由”乃人之所以区别于其他动物的唯一标识；但中国在二千五百年前已由孔子很坚确的建立于“学”与“教”的基础之上了。中国“学”和“教”的观念，当然不始孔子；可是使“学”与“教”成为普遍的人类的东西，则确系奠基于孔子。“有教无类”这句话，在西方近代以前，几乎不能说得出（斯图噶派含有此类精神，但西方人不以它为正统）。孔子常用“学不厌”、“诲不倦”来表白他自己，站在历史的观点，才可以了解这是改变人类命运的惊天动地的大事。

其二，仅仅在人自身的德与能上面获得了自由，若是在社会的地位上不能获得自由，则前者会完全落空而无真实的意义。因此，自由社会的成立，还要打破由历史所自然形成的阶级，使各个人能各以其自己的努力改变社会的阶级地位。孔子根本没有谈过无阶级的社会（大同世界中仍有君臣），人类不会有无阶级的社会；[……]。孔子承认阶级（名分）；但他竭力指出阶级所应当凭藉以存在的条件，使人能获得此种条件，因而可自由改变在阶级中的位置。人在阶级中有自由改变的机会，阶级便由人类生命的桎梏而变成为人类生命的鼓励。孔子在这方面，是从两方而提出他的主张：一是主张凡有某种地位的人，应该具备与某种地

位相适应的“德”与“能”，此即他“正名”的最根本意义。此一主张的另一意义，即是没有具备与其地位相称的“德”与“能”的人，即不应保有其地位。孔子尊重君臣的名分，是尊重政治中应有此一秩序的形式，并不是尊重某一特定的人君。他对于当时的各个人君，都是采取老师教学生的态度，教导他们应如何为君，如何才配称为人君；这在《论语》、《礼记》中是随处可以看出的。他决不认为某一人君的地位是不可变易。他想应公山拂扰之召，这是说明他赞成公山拂扰的叛乱行为。关于“叛乱的人权”，欧洲在十八世纪才正式提出；但在中国，则由孔子而经过孟子以到荀子，早在理论上具备了明确的形态。董仲舒说孔子作《春秋》是“贬天子，退诸侯，讨大夫”，董氏生在天下定于一尊的大一统的朝代，而特别强调此一微言大义，可见其是出自儒家的真正传承，可以说明孔子对于政治阶级的真正态度。孟子主为匹夫匹妇向人君复仇，这是大家都知道的事实。即在有若干地方受了法家（这是中国的极权思想）影响的荀子，也两次提到“传曰：从道不从君”，及“上下易位然后贞”，可见这不是他私人的创说，而是儒家的真正传承。道是每一个人所共同承认的，亦即是大家站在平等的地位所承认的。把道放在君的上面，这是说明君不是代表阶级的崇高，而系代表一种德与能的成就。因而君是由大家所承认的道来决定的，亦是间接由大家来决定的。

在另一方面，相应于上述的有位者必有其德，孔子更主张“有德者必有其位”。“君子”是贵族的尊称；但在《论语》中则十分之九是指的有德的人，这即说明，原属于社会阶级上的尊称，一变而为任何人由人格上的努力而即可获得尊称；此种尊称，再不属于客观的限定，而收纳在各个人主观的主宰范围之内。这样，社会上还那里能有“四种姓”这类的固定阶级之存在

呢？再从政治上说，孔子常梦见周公，想“为东周”，这种政治上的抱负，不是处于平民地位所能实现的。形成孔子这种心理与愿望的根据是出自有此德即应有此位的观点。所以孔子除了主张“亲亲”之外，更主张“贤贤”，主张“选贤举能”，同时反对“官人以世”。《春秋》“讥世卿”，反对有一批人不论其德能之如何而固定的站在统治的地位。孔子认为“亲亲”是一个内心德性的“见端”，是人的德性实践的基点，所以在“亲亲”中，完全与社会阶级问题不相关涉，这是稍有中国文化常识的人都可以了解的。儒家将“君臣父子”并称，但对君臣与父子，彻底作两样的规定。“父子以天合”，“君臣以义合”，所以“父子主恩，君臣主敬”或“主义”（“敬”与“义”在以前常互用），即是君臣的关系，是从属于“义”之下，而应随“义”来变动的。“贤贤”，是说明那一个人是“贤”，则政治上即应承认其是“贤”而使其获得只有贤才可以担任的职位。此一思想发展而成为中国二千多年来的选举乃至科举制度。科举制度的流弊，我曾经痛切的指出过；但在另一方面，则选举和科举，都是使可由自己的努力以获得政治上的地位的途径，因而中国比欧洲早两千年便摆脱了固定的贵族统治，使社会与朝廷得到交流，使每一人在政治中有其自力上进的机会，即是使每一个人能以其自力改变其社会地位的机会。这能不说是孔子创造了我们的历史吗？

我在这里，只能粗略的指出孔子创发自由社会的一个轮廓，而不及作详细的陈述，尤其是关于孔子对于“礼”的思想的详细陈述；这是今人所最不了解，而实有加以详细陈述之必要的问题，只好让将来有机会时再说。可是由孔子所创发的自由社会，在历史上并没有彻底完成；这是因为政治中有一个基本问题没有解决，即是政权的运用问题。儒家只指出人君可以“易位”，提

出了“征诛”与“禅让”的两种易位形式，同时指出了操易位大权的应该是人民。但人民如何去行使此一大权，则没有提出解答，而要等待今日民主政治的实现。所以孔子之教，延续了民族的命脉，并未能完全解决民族在政治这一方面的问题，因而中国历史始终陷于一治一乱的循环状态。儒家之未能创造出民主政治的形式，原因很多；但若谓儒家精神会妨碍民主政治，这不是出于黑了良心的民族敌人，便是来自太无知识的文化买办。由孔子思想在政治方面的正常发展，必然要走上民主政治的道路，而这种民主政治，是超过（不是反对）欧洲民主政治所凭藉以成立的功利主义，以奠基于人的最高理念的“仁”的基础之上，使近代的民主政治因而更能得到纯化，以解决仅从制度上所不能彻底解决的问题。站在中国人的立场，真正尊重孔子的人，即应当为民主政治而努力，使孔子的精神在政治方面能有一切实的着落。真正向往民主政治的人，即应当发掘孔子的基本精神，使民主政治，能生根于自己伟大的传统之中，和社会各种生活得到调和。偏私浮薄之徒，是不能了解此一问题，也决无法解决此一问题的。

孟子政治思想的基本结构及 人治与法治问题^{*}

一、了解历史文化的态度

我在这里，想以孟子的政治思想作为儒家政治思想的一代表，略加分疏，以澄清若干误解。

在未谈到本问题以前，想先谈谈为得要了解历史上的某种思想，在态度上似乎有几点值得注意的地方。

一、古人与自身有关的思想，都是适应于他当时社会的某种要求，也受到当时社会各种条件的制约。社会环境是变的。我们只能先从某一思想家所处的社会环境中去了解他的思想，估计他的思想价值。一种成为知识系统的思想，对其以后的历史，总会发生某程度的影响。但此种影响，只是原则性的，启发性的，而不会是一个具体的蓝图；只是可能性的，被动性的（《论语》：

× 原文载《祖国周刊》第26卷第8期（1959年5月）。

“非道弘人”)。因为只要是一个人,便应有其自主性;古人决不会从坟里钻出来牵着后人的鼻子走。拿今人的社会环境作评判古人思想的尺度;或者恨古人的思想,并不能作今人行动的蓝图;乃至把今人的一切罪恶,都归到古人身上,这只是表现自己的堕性、堕落。

二、因为中国文化,很早便重体认,重实用,而不重思辨;所以古人表达其思想时,常是片断的,针对某一具体事实而说的,缺乏由思辨而来的抽象性及构造形式。但只要是成了“家”的思想,在他各个片断的语言中,依然会有其内在的关联,含有逻辑的结构;否则便只能算是一个“杂家”。并且在他们针对某具体事实所陈述的语言中,有的没有普遍的意义,有的则在具体事物的后面,含有普遍的意义。因为正如卡西勒(E. Cassirer)在《原人》(“An Essay on Man”)中所说,思想的本身便是普遍性的;除非还没有上升到可以称为是一种思想。因此,对于中国古人思想的了解,便须要多费一番爬梳组织的工夫,须要在他全般相关的语言中来把握他的思想;并且也只有在全般相关的语言中,才易于确定某一句话的意义。万不可拈住一句两句话去随意作猜测。五四时代的人,谈到中国文化时,多半犯了这种毛病。

三、古人的思意,有对有不对;有的我们赞成,有的我们反对;但反对是与仇恨、栽诬不同。反对是根据一种事实、理由,而不接受他,或进一步去批评他。仇恨,则完全是由现实利害所引起的感情上的东西。若由仇恨而变成栽诬,那更是不正当的手段。试想,古来许多艰苦奋斗一生的思想家们,他的身体,早在坟墓中腐朽;他遗留的著作,也正是“烟墨无言”;他如何会得罪现代人而引起现代人的仇恨?因为在外赌钱赌输了而回到家打家具,丢祖宗牌位;因为对现实不满而一箭射向坟墓中的人身上

去；这都可以算作能避免直接抵抗的勇敢，但未必算得是有出息的勇敢。有不少的人，好像是曾经得过一部无字天书样，对于他完全不知道的东西，大嚷大骂，有如街头玩江湖的人，觉得只要声音嚷得大，姿态出得怪，便不愁没有人围拢来看热闹。文化界中所以有这种现象，多半是由仇恨而来的发泄。其实，这不仅与古人无关，更与他所谈的问题也无关，而只会令人怀疑到这种人有无谈任何问题的资格，因为只有能保持清明平允之心的人才能谈问题。

我之所以说上这些闲话，是感到在古人中孟子的政治思想，是最不易引起误解的；但在今日也竟会引起不易使人想像得到的误解；我想，这种误解，大概不应归之这些人们的学力，而应归之于这些人们的态度。

二、孟子政治思想的结构

近人萧公权氏所著的《中国政治思想史》中说：“孟子之政治思想，遂成为针对虐政之永久抗议”（原著九〇页）。又说：“专制时代忠君不二之论，诚非孟子所能许可”（九一页）。这都是很正确的结论。我现在除了顺着孟子政治思想的结构，略述一个轮廓外，再就孟子中的人治与法治问题，稍补萧氏之所未及。

孟子在政治上谈仁义、谈王道的具体内容，只是要把政治从以统治者出发点，以统治者归结点的方向，彻底扭转过来，使其成为一切为人民而政治。这点在经过二千多年的我们现在，还不曾完全达到，甚至连观念上也不曾达到的扭转工作，在历史上是一件惊天动地的大事。他不仅把当时统治者的利益从属于人民利益之下，由人民的利益来作一切政治措施得失的衡断；并且

把儒家所强调的“礼义”，也把它从属于人民现实生活之下，使礼义为人民的生活而存在，而不是使人民的生活，为礼义而存在，所以他一再强调“无恒产者无恒心”（《梁惠王上》、《滕文公上》）及“此惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉”（《梁惠王上》）。任何好的主义、名词，都是可以伪装利用的；只有人民的现实生活不能加以伪装利用，这才是各种政治思想的试金石。我过去几次指出先秦儒家是把修己治人的标准加以分开的，即是说明儒家在修己方面的严格的道德要求，决不许假借为欺压人民的工具。这点是被过去的人所忽略，因而引起许多争论的思想史中的一大关键。

因为他坚持政治应以人民为出发点，为归结点，所以他明白确定政权的移转应由人民来决定。他提出“天与”（《万章上》）的观念来否定统治者把政权当作私产来处理的权利；而他之所谓“天与”，实际便是民与。所以当齐宣王伐燕胜利，想援传统的天命观念来作取燕的根据时（“不取必有天殃”），孟子干脆告诉他，“取之而燕民悦，则取之；……取之而燕民不悦，则勿取”（《梁惠王下》）。即是说，这应当是由民意来决定的事，与天命无关。正因为他认定政权应由人民来决定，所以他便在二千年以前，已经肯定了政治的革命权利（《梁惠王下》：“闻诛一夫纣矣。”）及人民对统治者的报复权利（同上：“夫民，今而后得反之也。”）或将人君加以更换的权利（《梁惠王下》：“四境之内不治，则如之何？”“反复之而不听，则易位。”^①）他是非常反对战争的，但汤之伐葛，他认为是“为匹夫匹妇复仇”，他却认为是王者之师。

^① “反复之而不听，则易位。”语出《孟子·万章下》，非《孟子·梁惠王下》。

并且他还认为人民的力量，是政治上最大的力量，所以他说：“民归之，由水之就下，沛然谁能御之”（《梁惠王上》）；“保民而王，莫之能御也”（同上）；“孰能御之”（同上）；“七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也”（同上）；“乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也”（《梁惠王下》）；“以德行仁者王，王不待大”（《公孙丑上》）；“信能行此五者……则无敌于天下”（同上）。这都是表明人民有力量来决定政治。他这些话初听来不仅是当时的统治者认为迂阔；现在读《孟子》的人，恐亦多有同感。但把历史拉长了看，彻底翻动历史的，谁能说不是人民的力量？

过去，我也和许多人一样，以为孟子的民贵、君轻思想，只是民本思想。与民主的思想，尚隔一间。用萧公权氏的话说：“孟子贵民，不过由民享以达于民有。民治之原则与制度，皆为其所未闻”（《中国政治思想史》九一页）。现在看来，民治的制度，实为孟子所未闻；但民治的原则，在孟子中已可看出其端绪。《梁惠王下》：

“国君进贤，如不得已。……左右皆曰贤，未也可。诸大夫皆曰贤，未可也。国人皆曰贤，然后察之（察其贤之事实）。见贤焉（见其有贤之事实），然后用之。左右皆曰不可，勿听。诸大夫皆曰不可，勿听。国人皆曰不可，然后察之。见不可焉，然后去之。左右皆曰可杀，勿听。诸大夫皆曰可杀，勿听。国人皆曰可杀，然后察之。见可杀焉，然后杀之。故曰，国人杀之也。”

就全文看，这里省掉了“故曰国人用之也”，“故曰国人去之也”两句话。这段话的意思，是说用人、去人、杀人之权，不应当由人君来决定，而应当由人民来决定。人民的好恶，决定政治的具

体内容（《离娄上》：“所欲与之聚之，所恶勿施，尔也。”《大学》：“民之所好好之，民之所恶恶之。”），而对于用人、去人、杀人的政治权力，又主张保留在人民手上，这怎样没有透露出“民治的原则”呢？但人民如何有效来行使这种权力，则系制度问题，孟子的确没有想到。但由此一原则性的要求，便发展而为《礼记·礼运》“大同章”的“天下为公，选贤举能”的主张，这已向制度方面迈进了一大步。西汉初开始的“乡举里选”，即由此一思想的要求而来。但西汉的“乡举里选”，缺少了天下为公的大前提，所以只有缓和一点专制毒害的作用，而失掉向民主前进的意义。但我们不要忘记，西方以议会为中心的民主制度，是在几万人口的城邦国家中自然产生的。中世纪若干小的城市，也自然而然的采用了这种制度，都不是从思想家的理想中产生的。在近代以前，在西方的政治思想中，只认为民主制度，是许多政治制度中之一种，并不曾把它当作最好的政治制度。把它当作理想的政治制度而加以追求，乃经过了一段国王专制以后的启蒙运动后期的事情。则在土地广大的农业社会基础上，二千年前不能产生健全的民治制度的思想，是可以了解的。

三、孟子不重法治吗？

孟子政治思想的结构，只能简略的说到此处为止，以后有机会再行补充。现在转到孟子政治思想乃至整个儒家思想的人治与法治的问题上面。一般人说儒家只重人治，不重法治，由此而加上儒家很多的罪名。但我觉得这完全是出于误解。任何时代，在政治中不能否定人的重要性；当二千年前，天下为公，还是托之于理想；政治的权原，还是操在一个人君的手上，人君成为政治

的总发动机时，只有人君能成为一种道德的存在；最低限定，只有人君能控制自己而遵守人生上、政治上的若干基本原则，才有法治可言。否则一切良法美意，在人君一摇头、一瞪眼之下，立刻会走样、变质，成为倒闭后的钞票。用宪法来控制人君或其他形态的政治权力，乃到了近代才出现之事。在中国古代，便只有靠人君的德性来控制人君自己。由人君的德性推上一层，便只有抬出“天”来；但西汉中叶以后，人君便把“天变”的责任转嫁到大臣身上去。由人君的德性落下一层，便只有陈述现实上的利害；但有权力者常常会把利害倒错。所以归根到底，不论怎样，总要以人君德性为中心，这不仅在宪法的观念未出现以前，是无可如何之事；即在宪法已经存在，但还未树立起真正的基础、权威时，还是一样。当今人类每遇到重大的关头，也常要在法的后面，还须呼吁人类的良心理性，有如《联合国宪章》及《世界人权宣言》之类。则在两千年前，儒家不特别重视人治，不特别重视负政治责任者的良心理性，还有何办法？法家重法而不重人，到韩非，可说主张得最为彻底。而秦国也正是法家政治思想的试验场。但韩非死于李斯，李斯死于赵高；扶苏、胡亥也皆不得其死，二世而亡；这不是最现实的讽刺吗？

至于说儒家重人治而不重法治，便首先要看对法的解释。若将法解释为今日的宪法，则二千年以前，尚无此观念。当然过去也曾想到要有一种恒常不变的法，来维持政治的安定，此即孟子所说的“旧章”、“先王之法”（《离娄上》）；这有似于英国的历史的惯例。但它与现代的宪法观念，究不相同。若将法解释为刑法，则儒家确是不重视刑法，但并不否定刑法。孟子说得很清楚：“国家闲暇，及是时，明其治刑”（《公孙丑上》）。若将法解释为政治上所应共同遵守的若干客观性的原则，及由此等原则而

形之为制度，见之于设施，则孟子乃至整个儒家，是在什么地方不重治法呢？孟子说：“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣”（《公孙丑上》）；“尧舜之道，不以仁政，不能平治天下”（《离娄上》）；“子产听郑国之政，以其乘舆，济人于湊洧。孟子曰：惠而不知为政”（《离娄下》）。凡这里所说的“政”，即是一般所说的治法。又“上无道揆（度也）也，下无法守也。朝不信道，工不信度，……国之所（或）存者幸也”（《离娄上》）。这即是说无法治便会亡国。不错，孟子由传统的德治的观念，更落实到人君的心上面，以为人自己可以确实把握得到的心，是政治的根据，所以他特别强调“仁心”、“不忍人之心”，并且强调要“格君心之非”。但他所指的心，是“仁义礼智根于心”（《尽心上》）的心。顺此种心的本性，必须客观化出来以成为治法，来解决人类实际的问题，这才能填补“天下有溺者，犹己溺之也；天下有饥者，犹己饥之也”（《离娄下》）的心愿。正因为如此，所以在先秦诸子百家的政治思想中，以孟子最注重经济问题，最注重经济制度。他再三强调“明君制民之产”，即要以“法”来定人民之产。因为当时土地都在人君手上，人君不制民之产，人民便没有产，便无从得到起码的生活手段。“五亩之宅，树之以桑”的一段话，在《孟子》一书中凡三见，可见这是他针对当时“民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也”（《公孙丑上》）的实际情况，所提出的经济立法的蓝图，以求达到“七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒”的目的。而他对于工商，则希望能采取鼓励自由发展的途径；他再三主张“关市讥而不征”（《梁惠王下》），“市廛而不征，法而不廛”（《公孙丑上》）的法制。这是先秦儒家对工商的共同态度，所以《中庸》提出“劝（鼓励）百工”的主张。此种思想，一直到荀子受了法家的影响而才稍有所改变。孟子由此再进

一步的法治主张，则是他对滕文公所提出的井田、学校的制度。这里不讨论古代井田制度的有无，及其实际性质怎样等问题；而只指出孟子的井田制度，是经过他理想化以后所提出的，与历史上的有无此种事实及此种事实之究竟如何，并无关系。这是中国土地改革的最早主张，一直影响到中山先生平均地权的思想。关于教育的观念、作用，到孔子才真正明确化。学校制度，在《尚书》、《诗经》中似乎没有明显可靠的证明材料；殷代政治经验的承传，大概是靠着巫；周代靠着史。而学校的萌芽，恐怕开始只是习射养老，并非经常的教育机构。焦循《孟子正义》引王念孙《广雅疏证》，以为“养老习射，偶一行之，不得专命名之义”，故释：“养，犹教也。……射、绎，古字通。《尔雅》云：“绎，陈也。……则射者陈列而宣示之。……此序训为射之说也。养、射，皆教也。”此乃不明于历史上各种制度的演进事实，以后来的学校观念去解释萌芽时期的形态，故在文字训释上如此牵强附会。学校由“偶一行之”的养老习射，而进到一种经常的教育机能，这是儒家不断努力的结果，并且到孟子而开始得到一个明确的形态。这在主张法治的意义上，更是一件大事。即是在中国历史上的治统之外，另开辟出一个教育的系统。除了井田、学校的法治以外，再引孟子几段关于一般法治的具体意见：

“不违农时，谷不可胜食也。数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也。斧斤以时入山林，材木不可胜用也。”（《梁惠王上》）

“省刑罚。薄税敛。深耕易耨。壮者以暇日，修其孝悌忠信。”（同上）

“昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世禄，关市讥而不征，泽梁无禁，罪人不孥。老而无妻曰鰥。老而无夫曰

寡。老而无子曰独。幼而无父曰孤。……文王发政施仁，必先斯四者。”（《梁惠王下》）

“尊贤使能，俊杰在位。……市廛而不征，法而不廛。……关讥而不征。……耕者助而不税。……廛无夫里之布……”（《公孙丑上》）

总结孟子关于人与法的观点是“徒善不足以为政，徒法不能以自行”（《离娄上》）。上一句是说仅有治人（徒善）是不能办好政治，所以还要有治法。下一句是说治法不会自动实现的，须要治人始能推行。即是：治人治法，不可偏废。这似乎是明白而平实的看法。不过因时代的关系，在二千年以前，重点是稍偏在治人那一方面。而在今日，则重点乃是多偏在治法这一方面。但正在过渡期的中国，二者的轻重，恐怕是难分轩輊的。

由孟子上推到孔子，他曾说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）《论语》上的所谓政，多指政治上的命令而言。“道之以政”，即是“言教”；“道之以德”，即是“身教”。《论语》上的德治，乃指为政者须以自己的生活作模范而言，没有后来“德治”一词的广泛意义。所谓“道之以德”，是以自己的实际生活作领导，这是人治。而“齐之以礼”的礼，其基本精神，正合于现代之法治；而法家的法，偏于刑法的意味重，并与现代的法治不同。因此，“齐以之礼”，即是主张法治。荀子的所谓礼，在政治上也是指法治面言。孟子也有“上无礼，下无学，贼民兴，乱无日矣”的话。专谈政治制度的《周官》，又称为《周礼》；由此一端，也可知儒家在政治上所说的礼都是法治。而孔子也决不曾忽略法治。所以汉人常说：“孔子作《春秋》，当一王之法”。

最易引起误解的是《中庸》“文武之政，布在方策。其人存，

则其政举。其人亡，则其政息”的一段话，许多人由此而说儒家不重法治。其实，这段话只说明当时的实际情形，何能解释为不讲法治？《中庸》在这章后面接着说“凡为天下国家有九经”。“九经”，即是九种常法大法，后面皆一一的胪列了出来，这不是法治是什么？先秦儒家典籍中，讲政治制度最详（如《孟子》，《荀子》，《礼记》等），因此，才演变出来《周官》这一部书。而今人竟异口同声的说，儒家只讲人治，不讲法治。治学不实事求是，论事不虚心坦怀，把现代人的责任，推卸到自己祖宗身上去。则此一代知识阶层的没落，决不是偶然的。

荀子政治思想的解析^{*}

一、荀子政治思想中的儒家通义

有人认为荀卿约死于秦始皇统一六国之前十二年；有人认为他死于秦始皇完成统一大业以后，尚及见李斯之入相；两说尚不能完全论定。但其活动与著书的时期，适当七雄鼎立之势已竭，嬴秦统一之势已成；诸子百家，亦由茁壮而衰老，惟法家一枝独秀，以适应此大一统的趋向，这是大家可以公认的。从学术方面说，他承孟子之后，为儒家开创期之殿军；儒家的人文精神，由他而更得到一明确的形态；形成人文精神骨干的礼、乐、及由礼而来的“正名”，孔子只提出一个端绪，在他都有详细的发挥。在这一点上，他似乎可以说是儒学的完成者。西汉所结集的儒家

^{*} 原文载《中国政治思想与政治制度论集》，台湾中华文化出版事业委员会 1954 年出版。

典籍,几无一不受其影响(详见汪中《荀卿子通论》)。但从政治方面说,他面对兴(秦)亡(六国)转变的激流,并已感到暴秦气氛的重压,现实的政治问题,较其他任何问题,对于他更为迫切;于是儒家的人文精神,因他的太偏重在政治方面,不仅缩小了人文活动的范围,并且他所强调的人文的礼治,反面成为人文精神的桎梏。后世许多人以韩非、李斯,系荀卿思想之转手,此固昧于当时情实;然儒家精神,因荀子而受了一大的曲折,则亦不容讳言。

我在这里,想先把荀子的政治思想与孔孟相同的地方概略的举出来,不仅由此可以见荀子之所以为“大儒”,并且由此可以看出儒家在政治思想方面的通义,不容后人轻相假借。

第一,儒家继承“民本”的思想,以“天下”在政治中为一主体性之存在;天子或人君,对此主体性而言,乃系一从属性的客体,因此,儒家认为天下不是天子或人君私人之可以“取”或“与”。孟子很清楚的说:“子哂不得与人燕,子之不得受燕于子哂”(《公孙丑》)。又说:“天子不能以天下与人”(《万章》)。荀子继承此一思想,对于汤武桀纣间政权的移转,认汤武为“非取天下也”,“桀纣非去天下也”(《正论》)。并且否认尧舜的擅(禅)让;因为“天子者势位至尊,无敌于天下,夫有谁与让矣”。“有擅国,无擅天下,古今一也”。(同上)这分明说天子之对于天下,不是私人“所有权”的关系,所以天下不是个人之所得而取或所得而与。决定天下的是人民的公意,人民才是天下的主人。所以孟子说:“得天下有道,得其民,斯得天下矣。得其民有道,得其心,斯得民矣。”(《滕文公》)^①又说:“得乎丘民

^① “得天下有道,得其民,斯得天下矣。得其民有道,得其心,斯得民矣。”语出《孟子·离娄上》,非《孟子·滕文公》。

而为天子”(《尽心》)。荀子则说:“天下归之之谓王,天下去之之谓亡”(《正论》)。又说:“天之生民,非为君也。天之立君,以为民也。”(《大略》)天下不是私人可得而取或与,乃系决定于民心民意,则人君的地位与人民对人君的服从,无形中是取得人民同意的一种契约的关系。契约说虽非历史上的事实,然实由“神权”、“君权”过渡到民权的重大枢纽。

第二,因为天子或人君不是天下的主体;天子或人君的存在,乃基于人民的同意,等于是一种契约行为,则对于违反契约者自可加以取消;故儒家在比西方早二千年即正式承认“叛乱权”,亦即承认人民的革命权。孔子以“汤武革命,顺乎天而应乎人”。董仲舒说孔子作《春秋》是“退天子,贬诸侯,讨大夫”。孟子说:“闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。”(《梁惠王》)又谓:“君有大过则谏。反复之而不听,则易位。”(《万章》)荀子也认为:“臣或杀其君,下或杀其上,……无它故焉,人主自取之也”(《富国》);更进一步认为:“夺然后义,杀然后仁,上下易位然后贞”(《臣道》)。

第三,因为天子或人君是应人民的需要而存在,人民最基本的需要是生存,所以人君最大的任务,便是保障人民的生存;于是爱民养民,便是儒家规定给人君的最大任务。近人萧公权氏在其《中国政治思想史》中谓“孔子教民重于养民,孟子养民重于教民”。孟子的所谓“王道”,就是“制民之产”,“正经界”,“七十者可以衣帛食肉,黎民不饥不寒”,固然都是养民;但孔子“道千乘之国,敬事而信,节用而爱人,使民以时”;“子适卫,冉有仆,子曰:庶矣哉。冉有曰:既庶矣,又何加焉。子曰:富之”,然后再说“教之”,养先教后,孔孟同揆。萧氏的误解,大概是来自“自古皆有死,民无信不立”的一段话。其实,这一段

的“足食足兵，民信之矣”的三件事，都是就在上位者的政治措施来说的；“民信之矣”是使民相信政府；“去食”而不去信，是要政府不可因财政困难，而轻作失信于民的措施。孔子断无民可以饿死而民之信不可放松的意思。“老者安之，少者怀之”，岂有丝毫轻养之意。《荀子》一书，教与学的意味特重。然荀子以礼为政治的骨干，再三谓“礼者养也”。可见养民以保障人民的生存权，在荀子的政治思想中，一样是人君所负的最大最基本的责任。

第四，因为要保障人民的生存，所以儒家特严“义利之辨”。“子罕言利”；欲弟子鸣鼓而攻为季氏聚敛的冉有。《孟子》首章便说：“王何必曰利，亦有仁义而已矣。”（《梁惠王》）儒家的所谓利，指的是统治者的利益；所谓义，在政治上说，指的是人民的权利。《孟子》上说得最清楚，好色好货，只要“与民同之”，和人民的权利合在一起，则色与货都是义而不是利。所以义利之辨，在政治上是抑制统治者的特别利益，以保障人民的一般权利的。这一点在荀子也说得非常清楚。如：

“挈国以呼功利，不务张其义，齐其信，唯利之求，内则不憚诈其民而求小利焉，外则不憚诈其与（与国）而求大利焉，内不修正其所有，然常欲人之有……如是，则敌国轻之，与国疑之，权谋日行而国不免危削，綦（至）之而亡。”（《王霸》）

“上重义，则义克利；上重利，则利克义。故天子不言（自己的）多少，诸侯不言利害，大夫不言得丧，士不通货财。有国之君，不患牛羊；错质之臣，不患鸡豚；“豕卿不修币，大夫不为场圃。从士以上，皆羞利而不与民争业，乐分施而耻积藏（藏）。然，故民不困财，贫窶者有所窜（容）

其手。”（《大略》）

统治者自身言利，用现代的语言来说，必产生官僚资本，使政府成为分赃的工具。美国现时艾森豪的商人政府，商人从政，必出卖彼所参加经营的股票；防微杜渐，吾先儒早提出于二千年之前。

第五，人君是由人民的需要而存在，则一切政治的活动，是为人民而非为人君。于是人臣之事君，并非为了人君个人之应当供奉，而实为了一种共同的任务。所以君臣父子，同为人之大伦，但儒家却作不同的看法：父子是绝对的关系，君臣是相对的关系。自汉儒三纲之说出，于是君臣之伦，也视为与父子同科。然三纲之说，乃出自法家（《韩非子》有臣顺君，子顺父，妇顺夫之说），为先秦儒家所未有。“父子主恩，君臣主敬”，或“主义”，乃儒家的通说。孔子的“拜乎下”好像特别尊君，但这不过是尊重这种秩序。孔子对于当时人君的态度，都是采取教导而非顺从的态度。孟子特创为“不召之臣”，以提高人臣的地位。在“君之视臣如手足”一段，特强调人臣与人君是处于相对的关系。荀子思想中，臣的地位远不如孟子。但于臣之外特提出“傅”与“师”的观念以与君并立；且以谏、争、辅、拂，为社稷之臣，而深以阿谀取容的“佞臣”为可耻；并再度提出“从道不从君”之义（以上均见《臣道篇》）。则儒家于君臣之际，不容苟合，固彰彰甚明。

第六，儒家主张德治。德治的最基本意思是人君以身作则的“身教”，亦即是孔子的所谓“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”。因此，“正身”“修身”是德治的真正内容（孔孟似乎都言“正身”，至荀子而始言“修身”）。孟子说：“其身正而天下归之”（《离娄》）。又谓：“天下之本在国，国之本在家，家之本

在身”（同上）。人君先修其身，一切道理先在自己的行为上实现，再推以及人，自然会成为“絜矩之道”。这才是德治的真正意义。所以荀子也特别提出“闻修身，未尝闻为国也”（《君道》）的话。

第七，儒家既不承认天下是人君的私产，更规定天子的任务是爱民养民；所以爱民养民是目的，而“得天下”只是一种手段。其次，儒家认为“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”，以求具备人之所以为人的德性；而德性乃“虽大行不加焉，虽穷居不损焉”（《孟子·尽心》）的，有天下或没有天下，无关乎德性的增损；“有天下”不过是得到推扩自己德性的一种工具，并非修身的目的。儒家的人格主义，决不肯把工具和手段混同于目的；更不肯为了工具、手段而牺牲目的。所以孔子说：“舜禹之有天下也，而不与焉。”孟子说：“非其义也，非其道也，禄之以天下，弗顾也。”（《万章》）因此，他认为“舜视天下若敝屣”。他以伯夷为圣之清，伊尹为圣之任，孔子为圣之时，三个人在人格的表现方面并不相同；但“行一不义，杀一不辜，而得天下，皆不为也，是则同”（《公孙丑》）。荀子因政治的气味太重，几乎把人生一切，都淹没于政治之中，于是人格自我完成的成分，似乎没有孔孟来得深刻而显著。但他两次说“行一不义，杀一无罪，而得天下，不为也”。荀子是非难孟子的；由此一语言之相同，可知这是从孔子以来儒家相传的最根本的大义；这系说明儒家是把政权（天下）隶属于个人人格之下，使政权处于一极不重要的地位，不能因为追求政权而作稍有亏损人格及政权所要达到的目的的行为。必如此，一个人的人格才可以完成，政治才不致成为少数恣睢自喜者的窟宅。人格因此而可得到纯化，政治也因此而得到纯化。这是儒家政治思想中的究竟义，也是儒家人格

主义的最高峰。

以上是指荀子之所以为儒家，是因为他在政治思想上继承了儒家的这些通义。但这并不是荀子之所以为荀子的特征。以下试就荀子不同于孔孟的特征，略加申述。

二、荀子政治思想的特征

一般人提到孟荀在政治上的异同，便容易想到一个是“法先王”，一个是“法后王”的问题。其实，荀子的所谓“后王”，不仅不是杨倞所说的“近时之王也”，不只于他在《非相篇》所说的“周道”。他在《正名篇》分明说“刑名从商，爵名从周”，在《儒效篇》分明以“法先王，统礼义”为大儒。此外称“先王”或“尧舜”的地方也很多，而在《大略》一篇中，亦分明谓时君不如五伯，五伯不如三王，三王不如五帝。他所向往的何只周道。他之所以特别提出后王、周道，是基于其思想上的经验的性格，及其重“统类”的思想。荀子思想的经验性格，随处可见，最显著的为“不求知天”，不求知“物之所以生”（《天论》）。他认为要了解过去的东西，应该从现在可以把握得到的地方下手；此即所谓“欲观圣王之迹，则于其粲然者矣”（《修身》）^①；而周道正是粲然可以把握得到的。其次，荀子的“统类”思想，是认为天下许多事物，假定以统相属，以类相推，便可“以一知万”“以近知远”。后王与先王，是同统同类的。由后王——周道的粲然者的统类推了上去，即可以知道周以前的先王。所以他说：

^① “欲观圣王之迹，则于其粲然者矣”，语出《荀子·非相》，非《荀子·修身》。

“千人万人之情，一人之情是也。天地始者，今日是也。百王之道，后王是也。君子审后王之道，而论于百王之前，若端拜而议。”（《修身》）^①又说：“欲观千岁，则数今日。欲知亿万，则审一二。欲知上世，则审周道。欲知周道，则审其人，所贵君子。故曰，以近知远，以一知万，以微知明，此之谓也。”（《非相》）固然，孟子特重政治的动机，所以特别重视尧舜，因为尧舜是“性之也”。荀子特重政治的敷设，所以特别重视周道，因为周是“郁郁乎文哉”；但这只是在历史中的着眼点的重点不同，并非孟子尚古而荀子从今的区别。荀子在政治思想上之异乎孔孟，主要是在其礼治思想。

近人萧公权在其《中国政治思想史》中谓“孔子从周，而孟子泛言先王”，又谓“孔荀说礼，皆从周道”；是其意，无宁谓荀较孟更近于孔，此实系一大误解。“郁郁乎文”是在文物制度上说，所以孔子说“吾从周”。但《论语》中对尧、舜、禹之赞叹，其用心实远在从周之上。而“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则《韶》《舞》”，是孔子在文物制度上亦并非完全从周。孟子的所谓先王，主要是指“师文王”“法尧舜”，亦决非泛指。荀子之后王，亦决不止于周道，已如前述。至于礼的问题，《论语》中提及礼者最多，并且有“道之以德，齐之以礼”的话，是礼在孔子的政治思想中，所占的分量相当重。而孟子则甚少言礼；其列为四德（仁义礼智）之礼，乃是不涉及形式的一种“心之德”。因此遂易引起萧氏上述的误解。其实，《论语》中言礼，有三种

① “千人万人之情，一人之情是也。天地始者，今日是也。百王之道，后王是也。君子审后王之道，而论于百王之前，若端拜而议。”语出《荀子·不苟》，非《荀子·修身》。

态度。一是随顺已有的礼俗；一是扩大本系宗教性的仪节于日常生活起居之间（详见《乡党》）；一是由“礼之本”而赋予礼以新的意义，使礼“内在化”而成为一种心之德，或用以涵养心之德，这是孔子最基本的用意所在。孔子针对着当时政治上的你争我夺而特别提倡“让”，他称泰伯“三以天下让”为“至德”，乃将让与礼连结在一起，而说：“能以礼让为国乎，何有。不能以礼让为国，如礼何。”所以孔子在政治方面所说的礼，主要是内在化而为了让德的礼。孟子继承此一内在化的倾向，更进一步直接将礼说为“恭敬之心”、“辞让之心”，将礼与义连在一起，视礼与义为互辞，不再注重形式（节文）的一面，这是真正孔子思想的发展。到了荀子则一反孔孟内在化的倾向，而完全把礼推到外面去，使其成为一种外在的东西，一种政治组织的原则与工具，这不仅是孟子所没有的思想，也是孔子所没有的思想。

荀子以“学至乎礼而止”（《劝学》），又谓“礼者，人道之极”（《礼论》），因此他便认为“国之命在礼”（《天论》、《强国》）。然则礼为什么对于荀子有这样的重要性呢？这要先把荀子的基本意思条贯清楚，现分四点来说明。

首先，孔孟以敬与让言礼，荀子则主要以“分”言礼，所谓“制礼义以分之”（《王制》、《礼论》）。“分”是按着一种标准将各种人与事加以分类；于是因“分”而有“类”，“类”是“分”的结果；故荀子常称“知类”、“度类”、“通类”。分类之后，各以类相“统”，故又称“统类”。“分”、“类”、“统类”，这是荀子思想中最基本的三个概念。三个概念贴到人身上来说，总谓之“伦”，所谓“礼以定伦”（《致士》）；“圣也者，尽伦者也”（《解蔽》）。其实“伦”也是“类”，故有时又称“伦类”。就见之于设施上来说，称为“制”，所谓“王也者，尽制者也”（同上）。分

类时，必合于各人的情实，所谓“类以务象效其人”（《解蔽》）。这种“务象效其人”，泛名之曰“正名”（正名更兼物之名而言），专称之为“报”（“报”亦称“应”），或为“称”。

“爵列官职，赏庆刑罚，皆报也。以类相从者也。一物失称，乱之端也。”（《正论》）

按照人与事的情实，加以分类，而使其相应（报）相称；并按照类的等级加以标志，使其易于分别，并含有鼓励的作用，谓之“饰”，亦称“文饰”、“藩饰”。

“若夫重色而成文章，重味而成珍备，是所衍也。圣王财衍以明辨异，上以饰贤良而明贵贱，下以饰长幼而明亲疏。上在王公之朝，下在百姓之家，天下晓然皆知其非以为异也，将以明分达治而保万世也。”（《君道》）

“饰”系各就其分位以为等差，不相凌越，这种情形谓之“节”，所谓“礼，节也”（《大略》）。荀子认为：“由士以上，则必以礼乐节之；众庶百姓，则必以法数制之。”（《富国》）所谓“法数”，亦称“械数”，亦简称“法”，是比礼低一级的东西。但所谓低一级，因为一是朝廷的，以安排爵、官、赏、罚等为主；一是社会的，以安排一般职业及人民之相互交往为主；因之，礼有“饰”，而法无“饰”，礼较有融通性，而法更多强制性。但法数也是以“分”、“类”、“称”为骨干，所以实际也包括在礼之内，众庶百姓也实际是包括在礼的“分”、“类”、“称”之内。他说：“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重，皆有称者也。”（《富国》）这当然把百姓也包括在内。

作为分与类的标准而使之相称的，首先是人伦的义务。人伦是天然的分，所以重点不在分与类上，而是要各尽其本身的义务。

“请问为人君？曰：以礼分施，均遍而不偏。请问为人臣？曰：以礼待君，忠顺而不懈。请问为人父？曰：宽恩而有礼。请问为人子？曰：敬爱而致文。请问为人兄？曰：慈爱而见友。请问为人弟？曰：敬拙而不苟。请问为人夫？……此道也，偏立而乱，俱立而治。”（《君道》）

所谓“偏立”，是片面义务。所谓“俱立”，是平等义务。

荀子的礼，更重要的是把人与事结合起来，作相称的分类。这种分类的标准是德、能、技、职等。

“谄（商）德而定次，量能而授官，使贤不肖皆得其位，能不能皆得其官。万物得其宜，事变得其应……言必当理，事必当务。”（《儒效》）

“无德不贵，无能不官，无功不赏，无罪不罚。朝无幸位，民无幸生。尚贤使能，而等位不遗。”（《王制》）

“量地而立国，计利而畜民，度人力而授事，使民必胜事，事必出利，利足以生民……故自天子通于庶人，事无大小多少，由是推之。故曰：朝无幸位，民无幸生。”（《富国》）

“论德而定次，量能而授官，皆使其人载其事，而各得其所宜。”（《君道》）

“明分职，序事业，材技官能，莫不治理。……人习其事而固。人之百事，如耳目鼻口之不可以相借官也。故职分而民不探（王念孙以‘不探’为‘不慢’之误），次定而序不乱。……如是，则臣下百吏，至于庶人，莫不修己而后敢安正，诚能而后敢受职。百姓易俗，小人变心，奸怪之属，莫不反惑。夫是之谓政教之极。”（同上）

《荀子》一书，这类的话最多。同时，他用作定位授官的标准的

是德与能，而非由历史所形成的固定性的阶级；德能是每个人由自己的能力可以得到的，即是一个人能各以自己的力量，变更自己在礼的“分”中的地位，于是礼的“分”虽然定得很整齐，但社会各成员，依然有自由上进的机会。所以他说：“虽王公士大夫之子孙，不能属于礼义（即德与能），则归之庶人。虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。”（《王制》）因此，在他心目中的社会，是“朝无幸位，民无幸生”的理想社会。用现代的话说，是“各尽所能，各取所值（称）”的理想社会。而礼是通往此一社会的桥梁，并且即是此种社会的本身。此其一。

其次，他面对着快要统一的这样大的天下，便不能不构想到负政治总责的人君，必须无所不能，亦即是他所说的“兼能”，才可以统治得了。但人君如何可以兼能呢？在《君道篇》他从正面提出此一问题：“请问兼能之奈何？曰：审之礼也。古者先王审礼以方皇周浹于天下，动无不当也。”审礼何以能兼能？因为礼是由“分”而“类”，因“类”而“统”，由“统”而“一”。凡是事物的组织化，亦即事物的单纯化、统一化，所以礼之“分”，亦即是礼之“一”，因此，他除说“明礼义以分之”之外，更说“明礼义以一之”（《富国》）。他相信“类不悖，虽久同理”（《非相》），故可“以情度情，以类度类”（同上）。“类”与“一”在性质上是相同的，既可“以类度类”，则由“类”一直推下去，即可“以一知万”（同上）。礼是“类”，是“一”，人君审礼，即是“以类行杂，以一行万”（《王制》），这种“枢要”在人君手上，便很简易的把天下治理了。

“推礼义之统，明是非之分，总天下之要，治海内之众，若使一人，故操弥约而事弥大。五寸之矩，尽天下之方

也。故君子不下室堂，而海内之情举积此者，则操术然也。”（《修身》）^①

“法先王，统礼义，一制度，以浅持搏，以古持今，以一持万。苟仁义之类也，虽在鸟兽之中，若别白黑，倚（奇）物怪变，所未尝闻也，所未尝见也，卒然起一方，则举统类而应之，无所僂恁；张法而度之，则唵（顺）然若合符节。”（《儒效》）

“以类行杂，以一行万……故丧祭朝聘师旅，一也。贵贱杀生与夺，一也。君君臣臣父父子子兄弟弟，一也。农农士士工工商商，一也。”（《王制》）

这里的“一也”，大约是指属于一类，由一个原则贯通支配的意思。

“主道治近不治远，治明不治幽，治一不治二。……故明主好要，而暗主好详。主好要，则百事详。主好详，则百事荒。君者论一相，陈一法，明一指，以兼覆之，兼照之，以观其盛者也。”（《王霸》）

上面是人君能审礼便可以“兼能”的说明。人君兼能之后：

“故天子不视而见，不听而聪，不虑而知，不动而功，块然独坐，而天下从之如一体，如四肢（肢）之从心，夫是之谓大形。”（《君道》）

由此可知礼治在荀子是走向“无为而治”的统治术，此其二。这里要顺便一提的，无为而治，是在君主专制下的各家共同的要

① “推礼义之统，明是非之分，总天下之要，治海内之众，若使一人，故操弥约而事弥大。五寸之矩，尽天下之方也。故君子不下室堂，而海内之情举积此者，则操术然也。”语出《荀子·不苟》，非《荀子·修身》。

求。孔子认为“其身正，不令而行”，所以归结到“无为而治”；老庄尚自然，自然是有为的反而，亦即是为。法家要使人君居于不可测之地，且怕人君随便动手动脚破坏了法，所以也要人君无为。荀子则由“礼义之统”而认为可以达到“块然独坐”。无为的形式一样，而无为的内容与达到无为的径路各不相同。胡适之先生硬要指《论语》上的“无为而治”是受了老子的影响，以证明《老子》一书，乃孔子曾经问过礼的老聃的著作；并把《论语》曾子所说的“昔者吾友，尝从事于斯矣”的吾友，硬说指的即是老聃；把曾子说成一个认“太老师”作朋友的人，未免用心太苦了。

再其次，荀子从人类社会的起源上，证明礼的必要。

“力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强。”（《王制》）

按：此处之所谓“义”即是礼。“礼义”自孟子而始连用，荀子亦多连用。连用者每可互用。“群”即是一种广义的社会组织。人之所以能战胜毒蛇猛兽，一是人善用工具，一是人能构成社会的群。而在荀子则认为群是人类战胜自然环境的惟一因素，礼是群的原理与方法，当然是支持人类社会生存的骨干，此其三。

最后，前面说的“兼能”，是从“治”方面说的。人君治的主要内容是“养”，即兼能是要能“兼足天下”。荀子认为“兼足天下之道在明分”（《富国》）。明分何以能兼足天下？荀子认为人的欲望是相同，而人的贤能不同；“天地之生万物也固有余，足以食人矣”（《富国》），但不平均的满足人的欲望。所以只好按着“礼义之分”，由贤能技职所形成的分位之不同，而各与以和各人

分位相称的待遇。这样一来，分配不决定于各人主观的欲望，而决定于客观的分位，大家便可以不争。其次，随分位之不同而分配数量亦因之不同，分位高者享受高而人数少，分位低者享受少而人数多；生产增加，则分配量亦比例的增加，人既可以自力改变自己在礼中的分位，亦即可以自力改变自己物质的享受，而可鼓励社会的进步。这恰与近代“各取所值”的理想相符合。他说：

“分均则不偏（遍），势齐则不一，众齐则不使。……势位齐而欲恶同，物不能澹则必争。争则必乱，乱则穷矣。先王恶其乱也，故制礼义以分之，使有贫富贵贱之等，足以相兼临者，是养天下之本也。《书》曰：维齐非齐。此之谓也。”（《王制》）

“使有贵贱之等，长幼之差，知贤愚能不能之分，皆使人载其事，而各得其宜，然后使谷禄多少厚薄之称，是夫群居和一之道也。”（《荣辱》）

“礼起于何也？曰：人生而有欲。欲而不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。故礼者养也。……君子既得其养，又好其别。曷谓别？曰：贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”（《礼论》）

这里，荀子以调节欲望与生产的关系来说明礼的起源，亦即是以经济来说明礼的起源，已经深入到荀子政治思想的核心，最足以看出其思想上的经验的、功利的性格。儒家在财富分配上，多主张“均”；而荀子的礼义之分，则是一种差别待遇。然这种差别待遇，是要称于“德”、“能”、“技”等的标准的；并且在差别待

遇之下，还有一个共同的基数以作一般人民生活的保障。如“由天子至于庶人也，莫不骋其能，得其志，安乐其事，是所同也。衣暖而食充，居安而游乐，事时，制明，而用足，是又所同也”（《君道》）。这种差别待遇，是各取所值的差别待遇，在理论上并不违反“均”的原则，此其四。还有，荀子以前，儒家无“抑末”的思想。至荀子而始有“工商众则国贫”（《富国》），及“省工贾，众农夫”（《君道》）的说法，此或系受有法家影响，或系至荀子时而“土著商业资本”之害始著。要之“重本抑末”，非儒家原有思想，特附带提出。

由上述四点说明荀子的礼治，虽角度不同，但都是互相贯通，互相关连。总括的说一句，即是以合理的组织原则与方法，把社会构成一套整齐的有机体，以达到“各尽所能，各取所值”的理想人群生活。于此，我们不能不惊叹其理论上构造之完整与严密，及其思想在古代的突出与奇特。

三、荀子政治思想对儒家精神之曲折

凡是抹杀道德的人格尊严，而想完全从具体的物质方面来解决人的问题的，必走向极端的个人主义或社会主义。极端的个人主义，在自由的口号之下，“争必乱，乱必穷”，而在“争”的过程中，则如荀子所说强凌弱，众暴寡，出现许多以自由为藉口的低级的小极权主义者。到了“穷”的阶段，常激出一个大的独裁。社会主义，在正义口号之下，势必一切政治化，一切组织化，在政治化组织化的尖端，也必定是一个独裁者。社会主义者常常认为只有在正义之下才有自由；结果必定否定了自由，因而也否定了正义。荀子的政治思想，无形的也含有此一可能性。

这里应该先申述一下荀子与法家在思想上的关涉。首先应指出他与法家最不相同的地方。第一，法家反对历史文化，“明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师”（《韩非子·五蠹篇》）。因为人类是非曲直的价值观念，是由历史文化累积而来；反历史文化，即可不受这些价值观念的约束，而一切归之于现实政治权力的支配。荀子的礼，乃是生根于历史文化之上。他说：“故国者重任也，不以积持之则不立。……故一朝之日也，一日之人也，然而厌焉有千岁之固，何也？曰：援夫千岁之信法以持之也……以夫千岁之法自持者，是乃千岁之信士矣。故与积礼义之君子为之则王。”（《王霸》）可知荀子以礼乃千岁之积，故他以“法后王”为雅儒，以“法先王”为大儒（见《儒效》）。儒家本身即是代表中国的历史文化（孔子述而不作，信而好古），荀子是儒家，在这一基点上决不能同于法家。

第二，儒家是人本主义，以法的“械数”从属于人的本质，因而尚德尚贤。法家是法本主义，不重视人的本质，使人从属于法，使法为主而人为客。中国过去之所谓法，根本没有由法以限制人君、限制政府的意思，所以荀子认为“有治人，无治法”；理由是“合符节，别契券者，所以为信也；上好权谋，则臣下百吏，诞诈之人，乘是而后欺。探筹投钩者，所以为公也；上好曲私，则臣下百吏，乘是而后偏。衡石称县（悬）者，所以为平也；上好倾覆，则臣下百吏，乘是而后险。……故械数者，治之流也，非治之原也。”（《君道》）法家则认为“君人者能去贤巧之所不能，守中拙之所万不失，则人力尽而功名立”（《韩非子·用人篇》）。儒家的人治乃与德治是相关连的。这点是和法家截然不同。

第三，因为法家对人君的要求是“术”是“势”而不是德，所以人君的举动特别须要诡密，这与近代的独裁者完全符合。

“故明主之行制也天，其用人也鬼。天则不非，鬼则不困。”（《韩非子·八经篇》）荀子则恰与此相反。“故君人者周（密），则谗言至矣，直言反矣，小人迹而君子远矣。……君人者宣，则直言至矣，而谗言反矣，君子迹而小人远矣。”（《解蔽》）。又说：“上周密，则下疑玄矣。上幽险，则下渐诈矣。上偏曲，则下比周矣（犹今之所谓派系）。……故主道利明不利幽，利宣不利周。故主道明则下安，主道幽则下危。……故上易知，则下亲上矣。上难知，则下畏上矣。……主道莫恶乎难知，莫危乎使下畏己。”（《正论》）荀子这一段话，好像是指着现代的各种独裁者来说的，当然与法家相反。

但是，在荀子的思想中，毕竟含着走向独裁政治的因素。这便牵涉到他的性恶问题。荀子与孟子的区别，有点像程朱与陆象山的区别。孟子与陆象山是把心与性看作是一层的东西；而荀子与程朱则分心与性为二，看作是两层的东西。不过程朱把性看作是在心的上一层之理；而荀子则把性看作是比较心下一层的本能的“欲”。荀子认为“生之所以然者谓之性”，“性之好恶喜怒哀乐谓之情”（《正名》），情是性的表现，情不是恶，然而恶由情出，所以他便说性恶。但他认为使情不至于恶的是心，所以他说“情然而心为之择，谓之虑”。“欲（欲由情出）过之而动不及，心止之也。心之所可中理，则欲虽多，奚伤于治。欲不及而动过之，心使之也。心之所使失理，则欲虽寡，奚止乎乱。故治乱在于心之所可，亡于情之所欲。”因此，他也认为“心也者道之工宰也”（以上皆见《正名》）。这与孟子“耳目之官不思而蔽于物，物交物，则引之矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也”的意思正同。不过孟子对于心是从两方而去肯定，一是从认识方面（思），一是从道德方面（如恻隐之心）。而荀子则缺少道德这一

方面的肯定，又把心与性分开，说性是恶，于是道德不能在人的本身生根，礼也不认其系出于人的内心的要求，而只是由于“圣王”“先王”根据利害的比较。《正论篇》已经说明先王为了防止“争则乱，乱则穷”，因而为之起礼义。《性恶篇》又说：“古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而道之也。”礼义既由先王圣王防人之性恶而起，则礼义在每个人的本身没有实现的确实保障，只有求其保障于先王圣王。先王圣王如何能对万人与以此种保障，势必完全归之于带有强制性的政治。这样一来，在孔子主要是寻常生活中的礼，到荀子便完全成为政治化的礼；礼完全政治化以后，人对于礼，既失掉其自发性，复失掉其自主性，礼只成为一种外铄的带有强制性的一套组织的机括。在此机括中，虽然有尚德尚贤以为其标准，亦只操之于政治上的人君，结果也只会变成人君御用的一种口实。于是荀子的“朝无幸位，民无幸生”的理想社会，事实上只是政治干涉到人的一切，在政治强制之下，整齐划一，没有自由，没有人情温暖的社会。这与孔子的“老者安之，朋友信之，少者怀之”，孟子的“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”，“出人相友，守望相助，疾病相扶持”的社会，完全是两种性质的社会。

孟子因为相信人的性是善，所以信任人民的“好恶”，于是人君政治的设施，遂一要以人民的好恶为标准，这才能贯彻民本主义。他说：“得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得民矣。得其心有道，所欲与之聚之，所恶勿施，尔也。”（《离娄》）在这种情形之下，统治者的眼睛要向下看。荀子认为性恶，于是人民的好恶不可靠，要靠人君拿礼来“扰化”，因为“人君者，所以管分之枢要”，于是人民一切不能自己作主，

经常要把自己的眼睛向上看，弄得人民赖人君而存在。他说：“百姓之力，待之（人君）而后功；百姓之群，待之而后和。百姓之财，待之而后聚；百姓之势，待之而后安。”（《富国》）百姓不能生于政治组织机括之外，这与今日极权主义国家的情形，真有相似之处。

在荀子的礼治之下，人君是“管分（礼）之枢要”，百姓赖人君以生存；加以礼的“藩饰”是一级推上一级，推到人君那里，在荀子的描述中，真够堂皇伟大；于是人君的地位，至隆至高得神化起来了。他形容天子是“居如大神，动如天帝”，活像希特勒〔……〕的神气。

孔子“道之以德，齐之以礼”的礼，是与“道之以政，齐之以刑”的刑是相对的。所以在孔孟的思想中，对于刑是采取一种谨慎的，无可奈何的态度；因为人性之善，能用德相感，可以不用刑；势至于非用刑不可，亦自觉这是治者的德化不够，自然会流露“哀矜而无喜”及“安有仁人在位，罔民而可为也”的心情。但因荀子认为性恶，所以礼是成立于利害争夺比较之上，没有得到人道良心上的保障，于是为了推行礼治，礼与刑的关连，便较孔孟大为密切，罚在荀子的政治中，较孔孟远为重要。而人君之“势”，也几乎重于人君之德。他在《正论篇》反对传说中的“象刑”（以象征性的方法来代替实际的刑谓之象刑），而认为“治则刑重，乱则刑轻”（《正论》）。又说：

“夫民易一以道，而不可与共故，故明君临之以势，道之以道，申之以命，章之以论，禁之以刑。”（《正论》）^①

^① “夫民易一以道，而不可与共故，故明君临之以势，道之以道，申之以命，章之以论，禁之以刑。”语出《荀子·正名》，非《荀子·正论》。

“故古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之……今当试去君上之势，无礼义之化，去法正之治，无刑罚之禁，倚（立）而观天下民人之相与也，若是，则夫强者害弱而夺之，众者暴寡而谗之，天下之悖乱而相亡，不待顷矣。”（《性恶》）

荀子把礼外在化了，政治化了，而礼又是“人道之极”，其归结必至人只有政治生活，而无私人生活、社会生活，且必至以不合于现实政治者为罪大恶极。所以他说“才行反时者，死无赦”（《王制》）；而孔子诛少正卯的故事，亦堂皇出现于其《大略篇》，此点与《管子·九败篇》主张诛戮“不牧之民”，及《韩非子》以隐者为“不令之臣”，同出一辙。天下至于诛戮隐士，诛戮言行不合于现实政治之人，则真可谓生人之道绝。孔子对隐士的态度，由“虞仲夷逸，隐居放言；身中清，废中权”的话表白得最清楚。由孔子称“隐居放言”为“中清”、“中权”推之，可断其决无诛少正卯之事。此一故事之流传，形成了二千年正反两面对儒家的误解，实含有无穷的毒素。孔孟不承认政治可以支配人的一切，所以孔子是“无道则隐”，处乱世是“危行言逊”；孟子是“穷则独善其身”。而荀子的处乱世则惟有“崇其（暴国）美，扬其善，违其恶，隐其败，言其所长，不称其所短，以为成俗”（《臣道》）。此种卑微屈辱的生活，真是知识分子的悲剧。这固然是他已嗅到暴秦气息的反映，实逼而处此，亦由其太重视政治，认为人无所逃于政治之间的思想有以致之。

荀子自认为继承仲尼子弓，在政治思想上，也有许多地方还是继承儒家的圭臬，已如第一节所述，所以他的理论构造虽甚为严密，然内容实含有不少的矛盾；彼亦赖此矛盾以在其思想上有

一制衡作用，不至一往不返，大体上尚能与法家划一界线，以保持其儒家的规格。然因其对人性的根源自信不及，即是对人格尊严的根源自信不及，遂偏于在功利上、在利害上去求解决人的问题，差之毫厘，遂在其政治构想之归结点流于与孔子相反的方向而不自觉。今日浅薄偏激之徒，以道德为玄谈，辄欲驱逐道德于政治生活之外，此乃低级极权思想之变相，以此求自由民主，真可谓南辕北辙了。

儒家对中国历史运命 挣扎之一例

——西汉政治与董仲舒*

数十年来，中国知识分子，辄将此一时代之悲惨遭遇，集矢于儒家思想；而董仲舒之推明孔氏，抑黜百家，尤为一般人所诟病。董仲舒乃至整个儒家，在我国历史中之地位及其功过，究竟若何，本文根据历史事实，将从各个角度，与以衡情之论述。倘因此文而对我国之历史问题，及由历史所延伸之今后问题能提供读者以了解之新线索，则作者之始愿诚不及此。

一九五五年九月二日作者于台中市

一、儒家法家政治思想的对比

在约百年以前，我国政治之理想是三代；而奠定两千年来实

* 原文载《民主评论》第6卷第20、21、22期（1955年10—11月）。

际政治之局格者则为秦汉。秦以法家思想致霸，虽国运短促，然汉得天下后，除了去秦去甚以外，政治之本质，依然是秦代的延长。换言之，亦即是法家政治之延长。及天下稍定，元气稍复，在思想上即逐渐展开儒法之争；法是当时政治的现实，统治者成为法家的代表；而儒则是一部分人的理想，人民是一部分人的后台。贾山、贾谊们对法家已有一种自觉的批判，因而表现出由法家转向儒家的转捩点。他们立论，大抵是以“古”与“秦”相对比，主张由“秦”而返之“古”；“古”即是指的儒家理想，“秦”即是指的由秦到汉的法家政治。两汉像样点的知识分子，几乎都参加了此一争论。被今人称为怀疑主义的王充，也同样参加儒家的行列而成为儒家的斗士。儒法之争，是中国历史升降的大关键。把握到这一点，我们读两汉的巨著《史记》与《汉书》，乃至其他两汉人的著作，才能真正了解其精神，才能真正敞开中国历史的奥秘。但这批知识分子中，在思想上——不是现实上——为儒家重新奠定基础，在政治上对法家加以全面批评，因而缓和了法家的毒害，乃至压缩其活动范围的，却不能不归功于董仲舒。董仲舒的《天人三策》，乃代表当时儒法思想在政治方面斗争的高峰。用现在的语句表达董氏的工作，正是“把人当人”的人性政治，对“把人不当人”的反人性的极权政治的决斗。此一决斗，在当时并未立刻收实际上的多大效果。然儒家思想，在打了若干折扣之后，却获得了理论上的胜利：此一胜利，逐渐使法家的传统，下降而为“吏”的地位；于是以前的政治实权虽仍操之于“吏”，而在政治的名分上，吏总是从属于儒。后世的胥吏政治，是秦汉法家政治的缩小与延长；后世“官”与“吏”或“儒”与“吏”之争，也是两汉儒法之争的继续。这是了解中国历史的一大线索。

要了解上述的线索，首须对以韩非为代表的法家思想，在与

儒家思想对照之下，作一概略叙述。

第一，儒家思想乃建立于人性皆善的这一基本认定之上；故人与人的关系，是以互信互爱为基础。法家的人性论，乃立足于性恶之上。因此它根本不相信人与人之间，能够建立亲爱互助的可资信赖的关系；所以它便不能相信儒家“老吾老，以及人之老”的“推恩”政治，而自然走上基于猜疑心理而来的劫持控制之途。韩非说：

“人生之患，在于信人。信人则制于人。人臣之于其君，非有骨肉之亲也，缚于势，而不得不事也。故为人臣者，窥觐其君心也，无须臾之休。……为人主而大信其子，则奸臣得乘于子，以成其私。……为人主而大信其妻，则奸臣得乘于妻，以成其私。……夫以妻之近，与子之亲，而犹不可信，则其余无可信者矣。”（《韩非子》卷五《备内篇》）

“且父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之。……故父母之于子也，犹用计算之心以相待也，而况无父子之泽乎。”（卷十八《六反篇》）

“黄帝有言曰：上下一日百战。下匿其私，用试其上；上操度量，以割其下。……有道之君，不贵其臣。……无使民比周，同欺其上。”（卷二《扬权篇》）

第二，就人君地位来说，儒家虽然承认它是政治秩序中不可缺少的一环，但君臣之间，只是互相对待的关系。“君使臣以礼，臣事君以忠”；“君之视臣如草芥，则臣视君如寇仇”。“合则留，不合则去”，人臣并不是人君的私人工具。并且在人君的上面，另外还要拿出一个“古”或“天”压在它头上，使人君不能自有其意志，必以“古”或“天”的意志为意志；否则不配作人君，而可来一套“革命”、“受命”的。在“古”和“天”的后面，揭

穿了说，只是人民的好恶、利益。所以在儒家心目中的人君，决不是使其恣肆于群生之上的绝对体。儒家也说“贵贱尊卑”的话，但儒家不把这些东西由“身分”制度来决定，而是要由各个人的“德”及“能”，并根据“德”“能”所发挥出来的义务来决定。德与能，是每个人可以自作主宰。因此，贵贱尊卑，都是可以变动，应当变动的。到了法家，大力扫荡了历史遗留下来的贵族的身分地位，这是它们的一种贡献。但儒家的反对贵族，因为它是选贤举能的障碍。而法家的反对贵族，则不过是以贵族为人君绝对化的障碍。人君之所以形成政治中的绝对的地位，完全是由法家思想所造成。这也是秦自孝公以来，一直接受法家思想，并一直支配到西汉的实际政治的最真实的重要原因。儒家常称尧舜禅让，汤武征诛。韩非则干脆以尧舜汤武为“反君臣之义，乱后世之教”。他更说：

“夫为人子而常誉他人之亲，……是诽谤其亲者也。为人臣常誉先王之德厚而愿之，是诽谤其君者也（按：此系指儒家）。非其亲者，知谓之不孝；而非其君者，天下贤之，此所以乱也。故人臣毋称尧舜之贤，毋誉汤武之伐……尽力守法，专心于事主者为忠臣。”（卷二十《忠孝》）

因为法家把人君看作是至高无上的东西，便彻底把君臣的关系悬隔起来。他说：“道不同于万物，君不同于群臣”，而人臣只不过为人君所“畜”（《忠孝篇》：“所谓明君者，能畜其臣者也。”）。由此可知尊君而卑臣，只是法家思想而不是儒家思想。此在西汉初年崇尚道家的司马谈，尚知道得很清楚。所以他在叙述六家要旨中说：

“儒者……序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别，不可易也。”“儒者则不然，以为人主天下之仪表也。主倡而臣和，

主先而臣随。如此，则主劳而臣逸。”

“法家……正君臣上下之分，不可改矣。”“若尊君卑臣，明分职不得相逾越，虽百家不能改也。”

刘向《别录》亦谓：

“申子学主刑名。刑名者，以名责实，尊君卑臣，崇上抑下。”

由上可知，在承认君臣关系的这一点上，是儒法所同。然儒家理想中之君是“劳”，而法家理想中之君是“尊”；儒家理想中人君对于人臣是“礼”是“敬”（敬大臣也），而法家理想中人君对于人臣只是猜防贱视（“不信其臣，不贵其臣”）。这一大分水岭，在汉继承秦代尊君之后，依然是很分明的。但自东汉以后，便渐渐模糊了。

第三，儒家对我们民族最大的贡献之一，是在二千年以前，即明白指出政治乃至人君，是人民的工具，是为人民而存在；而人民不是政治乃至人君的工具，不是为政治乃至人君而存在。所以人君要以人民的好恶为好恶，而不是人民以人君的好恶为好恶。在儒家思想中，每一个人，都是人格的存在，所以特别尊重每一个人人格的成就。而政治的目的，便是要助成这些人格的成就，使人人“皆有士君子之行”，以开启一人文的世界。所以政治的本身，即要求其人文化、人格化。此即德治礼治的真意所在。法家则正与此相反，政治完全是为人君的统治而统治的，一切都是人君统治的工具；所以它便否定个体存在的价值，以个人人格人文的成就为统治上的障碍。因为只有在肯定独立自主的个体时，才有人格人文的可言；而人格人文的修养，正所以完成独立自主的个体。此种个体只能服从理性而不能服从权威，这便成为古今中外极权主义者的敌人。韩非说：

“夫父之孝子，君之背臣也。……举匹夫之行，而求致社稷之福，必不几矣。”（卷十九《五蠹篇》）

“廉贞之行成，而君上之法犯矣。……贤能之行成，而兵弱地荒矣。……私行立而公利灭矣。”（同上）

“博习辩智如孔、墨，孔、墨不耕耨，则国何得焉？修孝寡欲如曾、史，曾、史不战攻，则国何利焉？”（卷十八《八说篇》）

他既完全否定了人格的世界、人文的世界，他自然要否定政治上助成人格人文的设施。他说：

“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”“然则今有美尧舜禹汤武之道于当今之世者，必为新圣笑矣。是以圣人不期修古，不法常可。”（卷十九《五蠹篇》）

“夫仁义辩智，非所以持国也。去偃王之仁，息子贡之智，循徐、鲁之力，使敌万乘，则齐、荆之欲（齐、荆乃欲灭亡鲁、徐二国者），不得行于二国（徐、鲁）矣。夫古今异俗，新故异备。如欲以宽缓之政，治急世之民，犹无辔策而御驽马，此不知之患也。”（卷十八《八说篇》）^①

因为儒法两家所认定的政治主体不同，所以，儒家要求人君成为听取臣民意见的工具，而法家则要求臣民成为人君的应声虫，一如今日高级的极权主义国家，只要求服从教条；低级的极权主义国家，只要求“听话”一样。他说：

^① “夫仁义辩智，非所以持国也。去偃王之仁，息子贡之智，循徐、鲁之力，使敌万乘，则齐、荆之欲，不得行于二国矣。夫古今异俗，新故异备，如欲以宽缓之政，治急世之民，犹无辔策而御驽马，此不知之患也。”语出《韩非子·五蠹》，非《韩非子·八说》。

“顺上之为，从主之法，虚心以待令，而无是非也。故有口不以私言，有目不以私视，而上尽制之。”（卷二《有度篇》）

第四，法家为达上述目的，他必反对儒家在政治上所主张“把人当人”的人文价值的教化设施，而一归于严刑重罚。严刑重罚，是法家在政治上的总归结。他说：

“今有不才之子，父母怒之弗为改，乡人谏之弗为动，师长教之弗为变，……州部之吏，操官兵，推公法，而求索奸人，然后恐惧，变其节、易其行矣。……故明主必其诛也。……明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师。”（卷十九《五蠹篇》）

“夫严刑重罚者，民之所恶也，而国之所以治也。哀怜百姓，轻刑罚者，民之所喜，而国之所以危也。”（卷四《奸劫弑臣》）

“世之学术者说人主，不曰乘威严之势，以困奸邪之臣，而皆曰仁义惠爱而已矣。世主美仁义之名，而不察其实，是以大者国亡身死，小者地削主卑。……夫严刑者民之所畏也，重罚者民之所恶也。故圣人陈其所畏以禁其邪，设其所恶以防其奸，是以国安而暴乱不起。吾以是明仁义爱惠之不足用，而严刑重罚之可以治国也。”（同上）

“明主峭其法而严其刑。”（卷十九《五蠹篇》）

“严刑重罚”，把人不当人的政治，只能建立在人民愚蠢之上。法家为达此目的，除了反德反智以外，更如今日极权国家一样，要把人民一个一个的隔开，在大铁幕中形成无数的小铁幕。所以他在《难四篇》说：“官有一人，勿令通言，则万物皆尽函。”^① 秦

^① “官有一人，勿令通言，则万物皆尽函。”语出《韩非子·主道》，非《韩非子·难四》。

律偶语者弃市，即由此而来。

这里对于法家的所谓法，还须特别说明。法家的法，广义的说，乃统治者强制人民为统治者尽片面义务的命令，狭义的说，只是一种刑法。此和西方近代法的观念相去颇远。儒家不是不承认刑罚之不可缺少；但儒家在这一点上与法家仍有其重大的分别。第一是儒家以刑罚为政治上次级的东西，而法家则认为是最高级的东西。第二是儒家以刑罚为政治上的辅助手段，而法家则认为唯一的手段。第三是儒家以刑罚为不得已而用的，而法家则认为天经地义，非用不可的。再就刑法的本身来说，儒家的人性政治，是以“钦恤”之心（《今文尚书·尧典》：“钦哉钦哉！惟刑之恤哉。”），一贯的主张“目的刑主义”。因此而为省刑主义，宽刑主义，教育刑主义。法家的极权政治，是以报复之心，彻底主张威吓性的“应报刑主义”。法家认为只有由犯人科刑的痛苦而始能达到政治所要求的目的；所以严酷烈惨，是法家的本来面目。欧洲到了十九世纪，目的刑主义才渐取应报刑主义而代之，中国却由儒家提出于二千年以前，我们不难由此而了解儒家即在刑法思想这一方面所占的世界性的地位（以上系参照日人根本诚的《上代支那法制的研究》刑事编的《上代支那刑罚思想之展开》一章。此书关于儒法两家刑罚思想之比较叙述，最为平实详明）。此一大的区别，随处可以发现明确的对比。例如儒家主张“罪人不孥”，而法家自商鞅起即主张“相收司连坐”。秦以后两千年间，常因一案而动辄诛戮百千万人，其销铄吾民族之精神活力者最为惨酷，实皆由法家思想中导出，此诚吾民族之最大不幸。

其次，法家与道家的关系，司马迁在《史记·老庄申韩列传》中一则曰：“申子之学，本于黄老而主刑名”。再则曰：“韩

非……喜刑名法术之学，而其归本于黄老”。三则曰：“其极惨礲少恩，皆原于道德之意”。司马迁之父司马谈，“习道论于黄生”，推道家为六家之冠。司马迁继承家学，又受董生影响，反法家之意识特隆，其所述道法两家关系，决无因不了解或拘成见以致牵强附会之事，故其说，至为可信。但因《老子》一书，富于形而上学之气息，引起西人之注意；而其虚无主义之情调，又与中国若干知识分子的口胃相合，乃为了袒护老子而想推翻司马迁的结论，遂以《韩非子》中之《解老》、《喻老》非韩非所作，而谓司马迁所指者乃汉初之黄老，并非老子本来面目。殊不知道家与法家之显明结合，不始于韩非而始于慎到；所以《解老》、《喻老》，纵不出自韩非本人，但《韩非子》全书之精神脉络，其与《老子》相通者殆随处可见。老子拿一种“先天地生”之虚无境界，以否定人文世界之一切设施与人生价值；对于现实生活，不肯作一正面之肯定，而仅赖“深静以窥几”的机巧，此与韩非之人生观、社会观，正有其相同。其在政治上，则主张“不尚贤”，“绝仁弃智”，“常使民无知无欲”，而其动机乃出自“以百姓为刍狗”之心，则彼虽未正面提出严刑重罚之主张，但“小国寡民”、“至老死不相往来”之乌托邦，在现实中既不复存在，摆在眼前的，只是一统之势既成，上下之机巧变诈日亟的局面，则除了严刑重罚以外，道家又有何方法来治理天下？同时，韩非的法，乃系否定一切人格价值、人文世界的符号，其本身即系一种虚无。因其系一种虚无，则其发面为事象，亦只有归于恐怖。所以虚无主义一转而为恐怖主义，乃古今中外所表现的道路。再就另一方面说，韩非认定创法用法以宰制天下者是人君，人君完全是一个孤立的绝对体，连妻子都不可靠，人臣都是窥伺的谋害者，然则人君到底凭藉什么本领来达到宰制天下的目的？因此，只有把申

不害的“术”拿来再加以深化神化，使其担当法之所自出，而为臣民所不能窥测的主体。《韩非子》一书，言术之比重，实超过于言法。而深化神化后之术，正与老子的“致虚极，守静笃”，自居于不可测之地，以窥天下之机者相合。于是韩非心目中的人君，正是老子所说的道之“权化”。所以他说：

“故明主之行制也天，其用人也鬼。”（卷十八《八经篇》）

“道者，万物之始，是非之纪也（按：韩非之所谓道，与老子同），是以明君守始以知万物之源，治纪以知善败之端。故虚静以待令，令名自命也，令事自定也。虚则知实之情，静则知动者正。……故曰：君无见其所欲。……君无见其意。……去好去恶，臣乃见素。去旧（惯性）去智，臣乃自备。……是故去智而有明，去贤而有功，去勇而有强。……故曰：寂乎其无位而处，寥乎莫得其所。明君无为于上，群臣悚惧乎下。”（卷一《主道篇》）

“权不欲见，素无为也。事在四方，要在中央。……用一之道，以名为首。名正物定，名倚物徙。故圣人执一以静，使名自命，令事自定。……圣人之道，去智去巧。智巧不去，难以为常。”（卷二《扬权篇》）

以上的话，可以说是《老子》的重述或引申。不过秦人行法家之治，并未能保留住法家守法不私的客观精神；而韩非学老子，也没有保留着“圣人无常心，以百姓之心为心”及“民不畏死，奈何以死惧之”之教训。此正系取法乎上，仅得其中的一定不移之理。因此，法家援引道家以为其思想的根据，只能说明道家有向法家推演及被法家利用的最大可能性，而不能说法家即是道家。

二、西汉政治之剖视

秦自孝公用商鞅起，即成为法家的实验场所。秦政见韩非所著书，至叹为“得见此人与之游，死不恨矣”。这是因为韩非把商鞅的思想更向前推进了一步，一面与秦的传统深相契合，一面与秦政阴鸷之资水乳交融。秦以法家政治而统一六合，这是因为凡是极权主义的初期，都可由强制及集中而发生一种强大力量。李斯与韩非同事荀卿，因“耻卑贱”而入秦，其顺应秦之传统及秦政之资性以取容，乃无可疑之事。故其云为，全系抄取法家。如秦政三十四年博士淳于越，请封子弟功臣，秦政下其议，李斯的意见是：

“今天下已定，法令出一，百姓当家则力农工，士则学习法令，辟禁。今诸生不师今而学古，以非当世，惑乱黔首。……古者天下散乱，莫之能一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实。人善其所私学，以非上之所建立。今皇帝并有天下，别黑白而定一尊，私学而相与非法教。……如此弗禁，则主势降乎上，党与成乎下，禁之便。臣请史官非秦纪皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏《诗》《书》百家语者，悉诣守尉杂烧之；有敢偶语《诗》《书》者弃市，以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药卜筮种树之书（按：此乃当时之科学。任何极权者，皆反历史文化而不会反科学）。若欲有学法令，以吏为师。制曰：可。”（《史记·秦始皇本纪》，又见《李斯传》）

这可说是法家思想的全部实现。其后李斯劝二世“行督责之

术”，也是法家的本来面目。秦的政治和思想全为法家所支配，这是无丝毫可疑之事。中国现代可称为史学家者，仅有陈垣与陈寅恪两先生。寅恪先生谓：“李斯受荀卿之学，佐成秦治，秦之法制，实儒家一派学说之所附系”。这不能不说他是一个很大的误解。

汉兴以后，大家只认其因盖公对曹参的进言，行黄老之治；而忽视它在黄老的后面，依然是继承秦代的法家政治。一般人之所以疏忽了此一重大事实，其故有三：第一，是因刘邦起自闾阎，身受秦政之害，所以直觉的对秦政作了去泰去甚的修正，使法网由密而疏。第二，汉文以资性之美，常行减赋减刑之政，自司马迁起，乐为史家所称道，而不知其中实多溢美之词。东汉应邵在《风俗通义》中已有所辨正。他说：

“前待诏贾捐之为孝元皇帝言：太宗（文帝）时民赋四十，断狱四百余。案：太宗时，民重犯法，治理不能过中宗（宣帝）之世。地节元年天下断狱四万七千余人。……前世断狱，皆以万数”（《风俗通义》卷二）。

“向曰（刘向对成帝之问）：文帝时政颇遗失（下引冯唐之言，贾山谏不宜数从郡国贤良吏出游猎及爱幸邓通等数事）……上曰（成帝）：后世皆言文帝治天下几至太平，其德比周成王，此语何从生？向对曰：生于言事。文帝礼言事者，不伤其意。……后人见遗文，则以为然。世之毁誉，莫能得实”（同上）。

其实，孝文本“好道家之学”（《史记·礼书》），及“刑名之言”（《史记·儒林传》）；且“外有轻刑之名，内实杀人”，“犹有过刑谬论”（皆见《汉书·刑法志》），史有明文；可知《风俗通义》对于传说的纠正，是非常可靠的。第三，一般人以为法令密如牛

毛，为法家政治的特征。汉初法网较疏，遂以汉治与秦大相径庭。不知法家依据黄老，其理想依然是在缓刑薄赋。至于法令之日演日密，乃其不承认人文世界之必然结果，并非法家的理想本来如此。所以李斯狱中上书自称其功谓“缓刑罚，薄赋敛，以遂主得众之心”。汉初各种议论中称刑之不足以止刑，其势必日益滋蔓者，屡见不一见。可见秦之法是由疏而密，汉之法亦同样的是由疏而密。

《史记·儒林传》谓：“孝惠、吕后时，公卿皆武力有功之臣。孝文时颇征用（言孝文稍用文学之士），然孝文帝本好刑名之言。及至孝景，不任儒者，而窦太后又好黄老之术，故诸博士具官待问，未有进者。及今上（武帝）即位，赵绾、王臧之属，明儒学，而上亦乡之”。然赵、王两氏所致力的是欲立明堂以朝诸侯，此实系以阴阳家思想来附会武帝的夸大性质，与儒家本义无关。所以简单的说，汉初的政治思想大势，是黄老与法家的天下；而阴阳灾异之说，也分得一部分势力。黄老制约了汉初的君相，不轻事更张，不轻生事端，不走人侈泰。其实，秦政之侈泰，胡亥之荒淫，固为黄老所不许，亦为法家所不许，所以在此等处所，二家并无矛盾。但这只是消极作用。仅靠这种消极作用，不能统治天下。担当统治天下积极任务的，却是一代的“法制”。藏在汉初黄老政治后面的，却是秦代的法制，法家的法制。这便从根本地方规定了汉代的政治方向。

汉承秦后的法家政治，可以分三点来说明：

第一，是表现在作为制度之骨干的君臣的关系上。儒法家对君臣关系之不同，已如前述。我国在秦以前，君臣之地位并不悬绝，此征之人类进化史的氏族社会封建社会而可信。君臣地位之悬绝，是由法家为统治而统治，以人君为统治的绝对体所建立的

观念，而由秦政所实现的。要表现君之特别尊，臣之特别卑，必有一套特定的仪节，此即所谓“朝仪”。秦政统一天下，合传说中的皇与帝为一而“号曰皇帝”，“命为制，令为诏”，“自称曰朕”，并废谥法以使子不得议父，臣不得议君，当然随着有一套尊大与卑微，相形而益彰的仪节。如古者臣拜，君亦答拜，至秦则不复答拜。古者君臣告语之词皆曰书，至秦则诏、令、书、疏，分别均严，即其一例。汉高起自匹夫，即帝位之后，“悉去秦苛仪，法为简易，群臣饮酒争功，醉或妄呼，拔剑击柱”（《史记·叔孙通传》），尚保有若干村野纯朴之气。这时恰有一个“所事者且十主，皆面谀以得亲幸”的叔孙通，抢着此一进身机会，迎合高帝“患之”的心理，遂建议重定朝仪。“大抵皆袭秦故”。初实行时，“自诸侯王以下，莫不震恐肃敬”。于是高祖曰：“吾乃今日知为皇帝之贵也。”（以上皆见《史记·礼书》及《叔孙通传》）自此以后，君臣的关系，完全成为由法家思想所形成的天地悬绝的关系，儒家也只好向此一既成事实投降。专制政体，由此而遂成定格。此种君臣关系一经决定，便赋与昏暴之主以精神上的武装，使其得以摧残尽知识分子在政治中、在社会上的人格与灵魂，二千年来，只有作“文犬”“文丐”，才有富贵利达之路。这是中国政治在二千年中，愈演愈下的总根据。朱元璋对于此中关键，看得最为清楚。

“黄仁卿问：自秦始皇变法之后，后世人君，皆不能易之，何也？曰：秦之法，尽是尊君卑臣之事，所以后世不肯变。”（《语类》一百三十四）

他又说：

“叔孙通为绵蕤之仪，其效至于群臣震恐，无敢喧哗失礼者，比之三代燕享群臣气象，便大不同，盖只是秦人尊君

卑臣之法。”（《语类》一百三十七）^①

由朱元璋的话，亦可窥见此一尊君卑臣之局，为真正之儒家思想所不许。所以，宋明诸大儒，对于现实上的君臣关系，几无不采取批评补救的态度。至黄梨洲的《原君》、《原臣》出，实可与卢骚的《民约论》东西比美。可惜此一发展，不久又被满清的专制统治压回去了。直至中山先生而始得到初步的解决。

第二，是表现在作为法制之骨干的“法”的性质上。汉代法的性质，不是根据儒家精神的目的刑主义，而是根据法家精神的应报刑主义的秦法。《汉书·刑法志》说：

“汉兴，高祖初入关，约法三章。……其后四夷未附，兵革未息，三章之法不足以御奸。于是相国萧何掣摭秦法，取其宜于时者作律九章。”

萧何作律的科条当属简单，但夷三族、诅言令、挟书律等皆继续存在。不过“萧曹为相，填以无为”；而孝文“躬修玄默”，“禁罔疏阔”（皆见《汉书·刑法志》）。这些都缓和了法家的流毒。但是，严刑重罚的这一基本精神，并无改变。如：

“秦用商鞅，连相坐之法，造参夷之诛。增加肉刑，大辟有凿颠、抽胁、镬烹之刑。”（《汉书·刑法志》）

而汉则：

“汉兴之初，虽有约法三章，网漏吞舟之鱼。然其大辟尚有夷三族之令。令曰：当三族者，皆先黥，劓，斩左右趾，笞杀之，梟其首，菹其骨肉于市。其诽谤詈诅者，又先断

^① “叔孙通为绵蕪悬绝之仪，其效至于群臣震恐，无敢喧哗失礼者，比之三代燕享群臣气象，便大不同，盖只是秦人尊君卑臣之法。”语出《朱子语类》卷第一百三十五，非《朱子语类》卷第一百三十七。

舌。故谓之具五刑。彭越、韩信之属，皆受此诛。”（同上）

此当然系秦法的再版。高后元年除三族罪、诅言令（按《汉书·文帝纪》：“今法有诽谤诅言之罪”，则所谓高后除诅言令者，乃一时之宽惠，而并未改其律条）；孝文二年，又不顾周勃、陈平的反对，免父母妻子同产坐收之罪；然及新垣平之事起，“复行三族之诛”。文帝除肉刑，而代之以“当劓者笞三百，当斩左右止（趾）者笞五百”，结果是“外有轻刑之名，内实杀人”。景帝元年，下诏曰“加笞与重罪无异；幸而不死，不可为人”。致使此以天性刻薄著称之皇帝，曾作两次修改。然“酷吏犹以为威”（以上皆见《汉书·刑法志》）。以上是文景盛时的情形。到了武帝“奸轨不胜”，遂命持法深刻的张汤、赵禹，重定诸律令，其情形是：

“律令凡三百五十九章，大辟四百九条，千八百八十二事。死罪决事比，万三千四百七十二事。文书盈于几阁，典者不能遍睹。……奸吏因缘为市，所欲活则傅生议，所欲陷则予死比，议者咸冤伤之。”（《汉书·刑法志》）

再演变下去，到了成帝时，则：

“大辟之刑，千有余条，律令烦多，百有余万言。奇请它比，日以益滋。”（同上）

这与秦的演变情形完全一样。中间宣帝为路温舒之语所感动，特置廷平之官，以求补救。但当时涿郡太守郑昌上书，劝其“删定律令”，而“宣帝未及修正”。其后元帝、成帝，受儒家思想之影响渐深，皆欲加以修改，使其“务准古法”（即儒家思想），然当时“有司无仲山甫将明之材，不能因时广宣主恩，建立明制，为一代之法，而徒钩摭微细，毛举数事以塞诏而已。是以大议不立，遂以至今（班固时）”（以上皆见《汉书·刑法志》）。

所以《汉书·刑法志》全篇的文字，皆出自深悲隐痛之精神。中间引“《周官》有五听八议三刺三宥三赦之法”，将儒家的“目的刑主义”与法家“应报刑主义”两相比较。又引孔子“善人为国百年，可以胜残去杀”的话，认此乃“为国者之程式”。而对于汉代则再三叹息的说：“然而未能称意比隆于古者，以其疾未尽除，而刑本不正。”“罔密而奸不塞，刑蕃而民愈慢，必世而未仁，百年而不胜残，诚以礼乐阙而刑不正也。”由此可知汉代除武帝外，虽皆有慎刑之意，以求临时补救之方；但补救又有时失之过轻，过轻则人易犯，而又转于过重。而刑法的本身是出自法家，与儒家精神不合，亦即所谓与“古”不合；刑的根源已经“不正”了，枝节的补苴，不能改变其大的趋向。而其中枢治狱，至有二十六所之多，至光武始加以减裁（《容斋续笔》卷一《汉狱名》）。此种事实，两汉人士都有深切感受，随处表现出来，而反为后之治史者所忽视，则治道之不明，真非一朝一夕之故了。

第三，是表现在由上述法制所推行的吏治上。西汉人主，因高祖开布衣天子之局，除统治意识以外，尚保有若干社会意识，故多有恤民之意，并很重视对人民负实际统治之责的吏治。但吏治所凭藉的是法制，而汉代的法制只是法家的刑罚观念，根本没有儒家的“教化”观念。贾谊在其《治安策》中说：

“道之以德教者，德教洽而民气乐。驱之以法令者，法令极而民风哀。……汤武置天下于仁义礼乐，而……累子孙数十世。……秦王置天下于法令刑罚，……下憎恶之如仇讎；祸几及身，子孙灭绝。……今或言礼谊之不如法令，教化之不如刑罚，人主胡不引殷、周、秦事以观之也。”（《汉书·贾谊传》）

由贾谊反拨当时的话来看，即可知汉初政治的主流是法家而

不是儒家。景帝残刻成性，其生平即属一典型的法家。而路温舒在宣帝初即位时，曾上书请尚德缓刑略谓：

“臣闻秦有十失，其一尚存，治狱之吏是也。……方今天下赖陛下恩厚，亡金革之危，饥寒之患，父子夫妻，戮力安家。然太平未洽者，狱乱之也。夫狱者，天下之大命也。……今治狱吏则不然，上下相驱，以刻为明。深者获公名，平者多后患。故治狱之吏，皆欲人死，非憎人也；自安之道，在人之死。是以死人之血，流离于市；被刑之徒，比肩而立；大辟之计，岁以万数。……故天下之患，莫深于狱。败法乱正，离亲塞道，莫甚乎治狱之吏。此所谓一尚存者也。……唯陛下除诽谤以招切言，开天下之口，广箴谏之路，扫亡秦之失，尊文武之德，省法制，宽刑罚，以废治狱，则太平之风，可兴于世……天下幸甚。”（《汉书》五十一《路温舒传》）

这里指明了因为汉法即秦法，所以汉之吏治，亦无异于秦之吏治。宣帝号为明主，吏治超过汉初，《汉书》上《循吏传》的人物，多出自他的时代。但他说：“俗儒不达时宜，好是古非今，使人眩于名实，不知所守。”这和李斯是一样的口气。而《汉书》载元帝为太子时，“见宣帝，所用多文法吏，以刑名绳下……常侍燕从容言：陛下持刑太深，宜用儒生。宣帝作色曰：汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎？”（《汉书·元帝纪》）按：“周政”无形间即系与“秦政”相对而言，亦即儒家与法家相对而言。元帝号称好儒尚惠爱，但以法家为主流的法制未变，则政治的基础亦未变。所以匡衡曾上疏说：“今俗吏之治，皆不本礼让而上克（刻）暴，或伎害好陷人於罪，贪财而慕势，故犯法者众，奸邪不止。虽严刑峻法，犹不为变。”所以他主张

“宜壹旷然大变其俗”（《汉书·匡衡传》）。一直到王充写《论衡》的时候，尚谓：“儒者寂于空室，文吏哗于朝堂。”又谓：“文吏在前，儒生在后。”“文吏治事，必问法家。县官事务，莫大法令。”“法令，汉家之经，吏议决焉。”（以上皆见《论衡·程材篇》）所以司马迁创《循吏》、《酷吏》两列传，酷吏尽为汉吏，而《循吏传》中，汉代却无一人，其所以指陈汉政之本质者至为深切。而班固在《汉书·刑法志》中亦慨叹的说：

“今郡国被刑而死者岁以万数，天下狱二千余所。其冤死者多少相覆，狱不减一人，此和气所以未洽者也。原狱刑所以蕃若此者，礼教不立，刑法不明，民多贫穷，豪杰务私奸不辄得，狱犴不平之所致也。”

我国吏治，辄称两汉。而两汉吏治之实质乃若此，生民之气，几何不戕贼以尽。居常怪朱元璋与陈同甫争汉唐、争王伯之辨，心里总觉得朱元璋有点迂阔。现在才知道理学家不满意汉唐的缘故。读史不能析其关节条理之所在，如何能窥见大儒之识见及其用心于万一？

三、汉武帝的脸谱

为更亲切的了解董仲舒的时代背景，除了上述西汉一般政治的情势外，对于和董仲舒有密切关连的汉武帝，还应当特别提一笔。一个伟大的史学家，对于他当时的政治及政治人物，必须具备真正的洞察力，从许多政治的虚伪中窥破人物的真正性格与一个时代的真正精神，而把它认真的表达出来。此即司马迁所说的“具见其表里”（《封禅书》），否则只是排比故事的“史匠”。司马迁和班固，生于大一统的专制时代，以当代人写当代之史，冒着

真正生命的危险，虽有时不能不有曲笔或隐笔，但他们总要运用一种文学上的技巧，把一个时代的真相与真问题表达出来，以指出历史所要求的真正方向。我们读汉史时，对于他们所说的人与事，总觉得比读其他史书来得亲切，其原因正在于此。特别是司马迁受儒学的熏陶，尤其是受董仲舒春秋学的熏陶，综史学文学天才于一身，其洞察力与表现力更为千古一人（《班志》虽谓道家者流，盖出于史官，但道家精神中转不出史学）。他没有从正面写《武帝本纪》，或曾写过而早佚失。但他在《封禅书》（现时《史记》中之《武帝本纪》，乃褚先生据《封禅书》所补。褚先生于此亦有特识，不可谓“其才之薄”）、《酷吏传》、《儒林传》中写出了一个个活生生的武帝的脸谱。为便利计，我首先引若干褚先生根据《封禅书》所补的《武帝本纪》，来看看他的内心生活。

“孝武皇帝初即位，尤敬鬼神之祀。……是时上求神君，舍之上林中骊氏观。神君者，长陵女子以子死悲哀，故见神于先后宛若。……及武帝及位，则厚礼置祠之内中……”

“是时而李少君亦以祠灶、谷道、却老方见上，上尊之。……少君言于上曰：祀灶则致物，致物而丹砂可以化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者可见，见之以封禅则不死。……于是天子始亲祠灶，而遣方士入海求蓬莱安期生之属。……居久之，李少君病死，天子以为化去不死也……”

“亳人薄诱忌奏祠泰一方，曰：天神贵者泰一。……古者天子以春秋祭泰一，……为坛开四通之鬼道。于是天子……如忌方。其后人有上书，言古者天子三年一用太牢具祠神三一，……天子许之。……后人复有上书，言古者天子

常以春秋解祠，祠黄帝用一梟破镜，……用干鱼，阴阳使者以一牛。令祠官领之如其方……”

“明年，齐人少翁以鬼神之方见上。……拜少翁为文成将军，赏赐甚多，以客礼礼之。文成言曰：上即欲与神通，宫室被服不象神，神物不至。乃作画云气车，及各以胜日驾车辟恶鬼。……居岁余，其方益衰，神不至。乃为帛书以饭牛，详（佯）弗知也。言此牛腹中有奇，杀而视之，得书，书言甚怪。天子疑之，有识其手书，问之人，果伪书，于是诛文成将军，而隐之。”

“文成死明年，天子病鼎湖甚。……游水发根（人名）乃言曰：上郡有巫，病而鬼下之。上召置祠之甘泉，及病，使人问神君。……病良已，大赦天下。……（神君）非可得见，闻其音与人言等。……其所语世俗之所知也，毋绝殊者；而天子独喜，其事秘，世莫知也。”

“栾大，胶东宫人。……天子既诛文成，后悔恨其早死，惜其方不尽。及见栾大，大悦。……大言曰：臣尝往来海中，见安期、羡门之属，顾以为臣贱不信。……臣恐效文成，则方士皆掩口，恶敢言方哉。上曰：文成食马肝死耳，子诚能修其方，我何爱乎？大曰：臣师非有求人。……陛下必欲致之，则贵其使者，令有亲属，以客礼待之勿卑。……乃拜大为五利将军。居月余，得四金印，佩天士将军、地士将军、大通将军、天道将军印。制诏御史……其以二千户封地士将军大为乐通侯，赐列侯甲第，僮千人，……又以卫长公主妻之。赀金万斤，……天子亲如五利之第，使者存问，所给连属于道。自大主将相以下，皆置酒其家献遗之。于是天子又刻玉印曰：天道将军。使使衣羽衣，夜立白茅上。五

利将军亦衣羽衣，立白茅上受印，以示弗臣也。……于是五利常夜祠其家，欲以下神，神未至而百鬼集矣。……数月佩六印，贵振天下，而海上燕齐之间，莫不搢挽，而自言有禁方能神仙矣。”

“齐人公孙卿曰：今年得宝鼎，其冬辛巳朔旦冬至，与黄帝时等。卿有札书……因所忠欲奏之。所忠视其书不经，疑其妄，书谢曰：宝鼎事已决矣，尚何以为？卿因嬖人奏之，上大悦……”

“天子既闻公孙卿及方士之言，黄帝以上封禅皆致怪物与神通，欲放黄帝以尝接神仙人蓬莱士，高世比德于九皇，而颇采儒术以文之。群儒既以不能辩明封禅事，又牵拘于《诗》《书》古文而不敢骋，……于是……尽罢诸儒弗用。三月，遂东幸缙氏，礼登中岳太室，从官在山下，闻若有言‘万岁’云，问上，上不言，问下，下不言……”

“齐人之上疏言神怪奇方者以万数，然无验者。乃益发船，令言海中神山者数千人，求蓬莱神人。公孙卿持节常先行。候名山，至东莱，言夜见一人，长数丈。就之，则不见，见其迹甚大，类禽兽云。群臣有言见一老父牵狗，言吾欲见巨公，已忽不见。上既见大迹，未信。及群臣有言老父，则大以为仙人也。”

“方士之候祠神人，入海求蓬莱，终无有验。而公孙卿之候神者，犹以大人迹为解，无其效。天子益怠厌方士之怪迂语矣。然终羁縻弗绝，冀遇其真。自此之后，方士言祠神者弥众，然其效可睹矣。”

我们今日看了上面所节录的一部分纪录，不要只认为这是二千年前的愚昧可笑。此种愚昧的程度，在比这早几百年的儒家经典乃

至诸子百家中都找不出来。当时传子之局早定，武帝不必为其后代担忧，于是把他自私自利之心，完全集注在自己的长生不老上面，不惜竭一切方法以求之。大凡一个人自私到极点，不论其自私的对象为何，即足以泯灭其灵性，自然暴露出人性最愚蠢最丑恶的一面而无法自饰。武帝仅其一例。

汉武帝关于政治的基本方向，在《酷吏列传》中表现得非常清楚。《列传》中共十人，有二人是景帝时代的，一个人是始于景帝时代而终于武帝时代，其余皆是武帝的杰作。这批人，都是在“上以为能”“天子以为能”“上说”“天子以为尽力无私”（俱见《酷吏传》）的特达之知的情形之下提拔起来的。他们有的是由“攻剽为群盗”的无赖汉中，因其残贼之性，一跃为武帝政治的柱石。其中尤以张汤贵列为九卿，每奏事，“天子忘食，丞相取充位”。虽然“自公卿以下至于庶人咸指汤”，但是“汤尝病，天子至自视病，其隆贵如此”。尤其张汤这个人，“多诈舞智以御人”，“收接天下名士大夫，己心内虽不合，然阳浮慕之。是时上方乡文学，汤决大狱，欲傅古义，乃请博士弟子治《尚书》《春秋》，补亭尉史，亭（平）疑法”。并且“造请诸公，不避寒暑”；所以汤虽“文深意忌，不专平，然得此声誉”。但司马迁对于这样一位势倾朝野，专以杀人为业，又会附庸风雅，卑躬折节的天子柱石，直将其掷入《酷吏传》中；把武帝只以“杀”来当作政治真正本钱，及这批以杀人起家的刽子手的狰狞面貌，无情的刻画出来；这是说明司马迁的良心，“在流血十余里”的人间惨剧之下，不是一时的暴力与人情所能堵死。而人类在政治上所应走的方向，必须从这些丑恶东西的反面逼了出来。在这种地方，表现出了中国史学的真价。司马迁把自己之作《史记》，比于孔子之作《春秋》。我们从这些地方，可以了解他并无意于夸张自己，

而只是想借此来把他的苦心，暗示给后代的知识分子。那知二千年来，岂仅无人能再写出一部像《史记》这样的书，连真能读懂《史记》的人也是凤毛麟角了。

在武帝这种秦皇再版的政治之下，实际情形怎样呢？《酷吏列传》中说：

“自温舒（王温舒）等以恶为治，而郡守、都尉、诸侯、二千石欲为治者，其治大抵尽放（仿）温舒，而吏民益轻犯法，盗贼滋起。……大群至数千人……小群盗以百数。于是天子……乃使光禄大夫范昆诸辅都尉及故九卿张德等，衣绣衣，持节虎符发兵，以兴击斩首，大部或至万余级，及以法诛通饮食，坐连诸郡，甚者数千人。……无可奈何，于是作沉命法（即连坐法）曰，群盗起不发觉，发觉而捕弗满品者，二千石以下至小吏主者皆死。其后小吏畏诛，虽有盗不敢发。……府亦使其不言，故盗贼寝多，上下相为匿，以文辞避法焉。”

“客有让周（酷吏杜周）曰：君为天子决平，不循三尺法，专以人主意指为狱，狱者固如是乎？周曰：三尺安出哉？前主所是，著为律。后主所是，疏为令。当时（合乎当时要求的）为是，何古之法乎？至周为廷尉，诏狱亦益多矣。二千石系者新故相因，不减百余人。郡吏大府，举之廷尉，一岁至千余。……廷尉及中都官诏狱逮至六七万人，吏所增加十万余人。”

以上更可以略窥汉武的政治，完全是走的暴秦的老路。司马迁在《酷吏传》的叙论中引了孔子、老子的话以后，接着说：“信哉是言也。法令者治之具，而非制治清浊之源也。昔（表面上是指秦，实际是指当时，西汉人立言，大抵系如此）天下之网

尝密矣，然奸伪萌起，其极也上下相遁，至于不振。当是之时，吏法若救火扬沸，非武健严酷，恶能胜其任而愉快乎，言道德者溺其职矣。”在此传的结论中说：“自张汤死后，网密多诋严，官事寝以耗废，九卿碌碌，奉其官，救过不赡，何暇论绳墨之外乎？”千载而下，尚闻其叹息之声。

一般人说汉武帝“尊崇儒术”，殊不知每一极权性的人主，都想牢笼万有，以抬高或粉饰自己的地位。其实，一切和他阴狠之私不合的，不是曲解利用，便干脆背道而驰。同时，我们应当知道，儒术并不是和其他的诸子百家一样，只是代表一二人的特出思想，而是集结到周末为止的历史文化的总和；儒家是从历史文化的总和中以抽出结论，发现人类所应走的道路。儒家的《六艺》，即是经过整理后的历史文化的遗产，其地位在战国时已高出于诸子之上，这在《庄子》的《天下篇》中表现得非常清楚。任何个人的思想，不能和历史文化之总和相提并论，这是一种最起码的常识。人与一般动物重要区分点之一，即是一般动物无历史意识与历史要求，而人，则除了把人当物看的极权主义者之外，一定有历史的意识要求。这是人性的重要表露之一。法家及由法家思想所建立的暴秦，是反历史文化的，亦即是反人性。随暴秦之推倒，人性之复活，则汉初政治中虽无儒家思想之自觉，但不能抑制人类对于历史憧憬的自然天性，于是挟书之禁得以解除，且能恢复博士以“具官待问”。顺着此一趋势，只要不再受到人为毒害，则直接代表历史文化的儒家，势必随人性的复苏而自然兴起。从这一点说，汉武之较文景稍重视儒术，亦可谓迫于此一时势要求之自然结论。但汉武所取于儒的乃在“阴阳”与“文词”以满足其浮夸之本性。他所用的儒者，只是出卖灵魂的如“曲学阿世”的公孙弘及“和良承意”的兒宽。《汉书·匡张孔

马传》赞谓：“自孝武兴学，公孙弘以儒相。其后蔡义、韦贤、玄成、匡衡、张禹、翟方进、孔光、平当、马宫及当子宴，咸以儒宗居宰相，服儒衣冠，传先王语，其酝藉可也（宽博厚重之意），然皆持禄保位，被阿谀之议。彼以古人之迹见绳，乌能胜其任乎。”在班固的眼中，公孙弘的系谱，是有愧于“古人之迹”的。他在《循吏传》中又说：“公孙弘、兒宽，以经术润饰吏事”。“吏事”是法家的本据，而“经术”只居于“润饰”的地位。这也刻画出了汉武帝时儒家在政治中的真正分量。其次，因“利禄”之路而奔集的儒生，只是混着一点残羹冷饭吃，试与那些方士和酷吏比较，相去何仅千万。至“为群儒首”的董仲舒，一几死于灾异的“刺讥”，一几死于“从谀”的公孙弘的毒计。而当时真儒如申公、辕固生，率多受屈辱。例如武帝把申公请来后：

“至，见天子。天子问治乱之事。申公时已八十余，老，对曰：为治者不在多言，顾力行如何耳。是时天子方好文词，见申公对，默然。……申公亦疾免以归。”（《史记·儒林传》）

辕固生在景帝时几乎死于豕圈。“及今上（武帝）初及位，复以贤良征固。诸谀儒多疾毁固曰，固老罢（疲），归之。时固已九十余矣。固之征也，薛人公孙弘亦征，侧目而视固。固曰：公孙子，务正学以言，无曲学以阿世。”（同上）

由上所述，我们不仅可以了解所谓汉武尊崇儒术的真正内容，并可以了解武帝的真正性格，及当时政治的主流，与由此主流所造成的毒害。再由此我们可以进一步来看由董仲舒所代表的儒法之争的意义。

四、董仲舒的志业

董仲舒，汉信都国广川县人，在今河北省景县附近。后由广川徙茂陵，所以李肇国的《志补》以长安的蝦蟆陵为董氏之墓。他在景帝时已为博士；而在他著的《春秋繁露》中提到武帝太初的改制，所以他的年龄，大概总在七十以上。苏舆《董子年表》，起汉文帝元年（西纪元前一七九年），止武帝太初元年（西纪元前一〇四年），恐怕也只是一种近似的推论。他的政治活动的高潮为武帝时的贤良对策。至于对策之年，先儒疑而未定。我觉得齐召南的说法，较为可信。齐说略谓：

“《汉书·武帝纪》载于元光元年（西纪前一三四年），与公孙弘并列，既失之太后。《通鉴》据《史记》武帝即位为江都相之文，载于建元元年（西纪前一四〇年），与严助并列，亦失之太前。若以仲舒此文推之（按：即《对策》中‘今临政而愿治，七十余岁矣’之文），则在建元五年也（西纪前一三六年）。计汉元年至建元三年为七十岁。而五年始置五经博士，即传所谓推明孔氏，抑黜百家，立学校之官也。至元光元年，初令郡国举孝廉各一人，即传所谓州郡举茂才孝廉也。若在建元元年，岂得云七十余岁乎。”（王先谦《汉书补注·董仲舒传》所引）

王先谦因董生《对策》中有“夜郎康居，殊方万里，说德归谊”之语，而夜郎之通，乃在建元六年大行王恢击东粤后，次年即为元光元年，遂谓：“《汉书》载仲舒对策于元光元年，并不失之太后。齐说非也。”（同上）但《对策》中所称“康居归谊”，直到元光元年亦于史无征。以情理推之，通夜郎虽在建元六年，通康

居虽更在其后，然此等事并非突然而至；在正式通夜郎及通康居之前，必有若干来往因缘，以为之线索。当一个浮夸的时代，便因此而宣传为“说德归义”，很是可能的。齐说与《董传》全合，殆不应因通夜郎一事而遽推翻其本传。所以我赞成建元五年之说。董生对策后为江都相，江都易王“素骄好勇”，他以仲舒比管仲，但仲舒谓：“夫仁人者，正其谊，不谋其利；明其道，不计其功。是以仲尼之门，五尺之童羞称五伯，为其先诈力而后仁谊也。”盖亦以此抑易王骄恣之念。中废为中大夫。后因推辽东高庙长陵高园殿灾，草囊未上，为主父偃窃奏，“天子召诸生示其书有刺讥，下吏当死被赦”。时“公孙弘治《春秋》不如仲舒，而弘希世用事，位至公卿。仲舒以弘为从谀，弘嫉之”，遂把仲舒推荐去作“尤纵恣”的胶西王相，想假手胶西王杀掉他。但因他在当时已被认“为儒者宗”（《汉书·五行志》），“善待之”。仲舒恐久获罪，病免，以寿终于家。

* * * *

关于他遗留到现在的著作《春秋繁露》，亦众说纷纭。《繁（蕃）露》据本传乃与《清明》、《竹林》之属，同为其著作中之篇名。以《繁露》为全书之名，始于梁阮孝绪之《七录》。《崇文总目》所列八十二篇之数，已非完本。而此八十二篇本者，至南宋则馆阁之本有二，一为十卷三十七篇本，一为十七卷本，其篇帙之残缺，可以想见。今通行八十二篇，内缺三篇之本，乃南宋楼钥得潘氏八十二篇本所刊定。其文字之讹脱，随处可见。故前人疑之者甚众。尤以程大昌、黄东发二氏为甚。然程大昌所疑《寰宇记》及《通典》所引，而为此书所无者，楼本皆赫然俱在，则可知程氏所见之本不全。而黄东发所疑之诸条义理，乃因黄氏

不通《公羊》，且系以黄氏当时之论点妄推古义，皆不足据。诚如《崇文总目》所谓“义引宏博，非出近世”。所以我不仅认此书为可靠，而且由战国末期到汉初的儒家思想，许多尚保存于此书之中，值得加以发挖。但本文仅以其《汉书》本传中之《贤良对策》（即所谓《天人三策》）为主，必要时始以《春秋繁露》为补助之说明，从政治思想上略述其在历史中所占之地位（以下引董生之言而未注出处者，皆《对策》之语；列举篇名者，系出《春秋繁露》）。

* * * *

《汉书·董仲舒传》谓其“少治《春秋》”。而传赞引刘歆的话：

“仲舒遭汉承秦灭学之后，《六经》离析，下帷发愤，潜心大业，令后学者有所统一，为群儒首。”

从这一段话里我们可以了解董生治学，与当时笃守师说，谨守一经的“传经之儒”不同。他继承综合了儒家全部——最少是大部的遗产，而以《春秋》的微言大义，加以贯通。《春秋》的自身是“历史文化”，是“古”。“历史文化”和“古”，是儒家立言的根据，也是董生立言的根据。这里须附带一提的，人类的行为，都带有主观的感情和利害；其是非得失，常各有各的说法，很难有一共同标准。尤其是政治行为，常挟带着现实权威以作其后盾，所以若没有一个比行为当事者更大的范围以作比较，而仅就一个行为的平面单元来论其是非得失，那更不容易得出结论，更没有方法可以说服他人的。因此，就一个人的道德自觉来说，则行为固可诉之于各自的良心；但就行为的一般衡断而论，则常须投之于较行为者的范围更大，因而可资比较的客观环境中，使其脱离主观状态，才易得出可靠的结论。这种可资比较的客观环

境，一是环绕在行为者外面的世界，一是可以表示行为连贯性的历史。前者是比一个行为者的更大的空间，后者是比一个行为者的更长的时间。现在论一个国家的政治得失，可以拿世界各国的政治来作比较；譬如若有人硬把极权说是民主，若站在与他同等的空间里，便没有方法和他争论，但一拿到大空间的世界中去一比，则其真相可以立现。而各国的政治，又都由历史演进而来；作世界的比较，同时亦即是作历史的比较；在这种比较之下，丑恶的政治即无所遁形，政治演进的前途亦不难预断。所以现在的极权国家，一面须以铁幕隔断世界，一面须豢养若干“文犬”“文丐”来伪造或歪曲历史，亦即是隔断真的历史；这就是它们害怕比较的缘故。在汉代庞大帝国之下，没有空间的世界政治可资比较，可资比较的只有历史。儒家之特别重视历史文化，重视“古”，而董仲舒以《春秋》综贯儒家思想，其重要原因之一，正在于此。他说：

“古之人有言曰，不知来，视诸往。今《春秋》之为学也，道往而明来者也。”（《精华第五》）

而司马迁说：“余闻之董生，……孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以为天下仪表。贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。”（《史记·自序》）可见《春秋》是儒家手上拿着衡断政治的法典。但《春秋》的微言大义，在专制政治压迫之下，多已废绝改纂，其本来面目今日殆不可见（熊十力先生曾为此言），董生之学的全貌，今日殆亦不易见。观于《汉书·司马迁传》引上述一段话，即将“贬天子”一语删去，其受专制政治压力而使汉初所保存的一部分原始儒家思想逐渐消失之迹，宛然俱在。这是值得在这里特别一提的。

* * * *

其次，谈到董仲舒的学术思想，必定首先想到他所说的“天人之际”；而作为天人之际的桥梁与征验的，则是阴阳五行灾异的思想。战国末期的阴阳家，本与儒家经典中的《周易》、《春秋》和《书经》的《洪范》有关系，所以汉初是今文学家与阴阳家不分，并且阴阳家言，也是当时统治集团中所公认的说法。不过汉初阴阳与五行之说，因各专一经的关系，多各自发展。董生则将二者综合在一起。同时，董生把阴阳家五德运会的、盲目演进的自然历史观，转移为政治得失上的反应；于是朝代的废兴，依然是决定于人事而不是决定于天命。这便从阴阳家的手中，把政治问题还原到儒家人文精神之上。阴阳五行之说，本是出于人类对自然及历史作进一步解释的要求；这是中国初期的形上学。但此种形上学一开始便和人事现象纠结在一起。这一方面说明中国文化太注重实用的基本性格，在此种基本性格之上，形上学不能完成纯理论的发展，所以不能建立一种像样的形上学，以叩开理论科学之门。另一方面，由于中国人文精神之深化而来的心性之学，也常因此种夹杂而受其拖累。董生在仁义礼智的德目中增人“信”的德目而称为“五常”，以与五行相配合；更由阴阳五行之说，而得出“道之大原出于天，天不变，道亦不变”的结论。把人类行为的准则，向客观的普遍妥当性这一方面，推进了一大步。这两点一直影响到宋明的理学，其在文化思想上之为功为过，这里只好略而不论。

* * * *

董生在政治思想方面，首先是要从法家“为统治而统治”的

思想中，争回政治是“为了人民而不是为了统治者”的这一儒家的基本观点。这一观点的后面，实藏有儒家“尊生”的基本观念。他说：“故子夏言，《春秋》重人，诸讥皆本此（凡妨害人之生存尊严者，《春秋》皆讥之）”（《俞序第十七》）。因此，他再三指出《春秋》是贵仁贵让，以实现重人的精神（《俞序第十七》，《竹林第三》，《玉英第四》）。又说：“故孔子曰，天地之性人为贵。明于天性，知自贵于物”。他以为每一个人都是一个小天地。“身犹天也，数与之相参，故命与之相连也”（《人副天数第五十六》）。因此，保障人民的生存，便是政治的主要任务。他说：

“且天之生民，非为王也。而天之立王，以为民也。故其德足以安乐民者，天与之。其恶足以贼害民者，天夺之。”（《尧舜不擅移汤武不专杀第二十五》）。

“五帝三王之治天下，不敢有君民之心。”（《王道第六》）

“王者民之所往。君者不失其群者也。故能使万民往之而得天下之群者，无敌于天下。”（《灭国上第七》）

“《春秋》……亲近来远，同民所欲。”（《十指第十二》）
政治既是人民的工具，则统治者的地位是否合法，应视民心之所向而定。他说：

“非其位而即之，虽受之先君，《春秋》危之。……虽然，苟能行善得众，《春秋》弗危。……以此见得众心之为大安也。”（《玉英第四》）

但是一般人君，不倒转来把人民当作自己的工具的很少。遇着这种暴君，儒家主张应当加以更换，这即当时之所谓“受命”。受命的方式，不是禅让，即是征诛。而禅让与征诛的合理根据，都在民心。董生在《春秋繁露·尧舜不擅（禅）移汤武不专杀》一篇中，阐发此义甚详。法家以尊君而卑臣之义，反对汤武至

烈。董生针对此点特别说：

“儒者以汤武为至圣大贤也，以为全道究义尽美者，故列之尧舜，谓之圣王。”（同上）

这分明是对于暴君而主张革命的神圣权利。大约先秦儒家对于人君地位的继承问题，分“继体”与“受命”两大方式。西汉以后，受专制压迫的结果，受命之义，在“君臣大义”的隐藏下，渐隐没不彰。但在西汉时，则儒者不惜冒生命的危险以坚持“受命”的理论。如：

“清河王太傅辕固生者，齐人也。以治《诗》，孝景时为博士，与黄生（道家）争论景帝前。黄生曰：汤武非受命，乃弑也。辕固生曰：不然。夫桀纣虐乱，天下之心皆归汤武。汤武与天下之心而诛桀纣……不得已而立，非受命为何？黄生曰：……今桀纣虽失道，然君上也。汤武虽圣，臣下也。……非弑而何也？辕固生曰：必若所云，是高帝代秦即天子之位，非邪？于是景帝曰：食肉不食马肝，不为不知味。言学者无言汤武受命，不为愚。遂罢。”（《史记·儒林列传》）

“眭弘字孟，……从嬴公受《春秋》。……孝昭元凤三年正月，泰山莱芜山南……有大石自立，……昌邑有枯社木卧复生，……孟推《春秋》之意，以为石柳皆阴类，下民之象。……此当有从匹夫为天子者。……即说曰：先师董仲舒有言，虽有继体守文之君，不害圣人之受命。……汉帝宜谁（问）差（择）天下，求索贤人，襁（禅）以帝位，而退自封百里，如殷、周二王后，以承顺天命。孟使友人内官长赐上此书。……廷尉奏赐、孟妄设袄言惑众，大逆不道，皆伏诛。”（《汉书·眭弘传》）

“是时上（宣帝）方用刑法，信任中尚书宦官，（盖）宽饶奏封事曰：方今圣道寢废，儒术不行。以刑余为属、召，以法律为《诗》、《书》。又引《韩氏易传》言：五帝官天下，三王家天下。家以传子，官以传贤。若四时之运，功成者去。不得其人，则不居其位。书奏，上以宽饶怨谤终不改……遂下宽饶吏。宽饶引佩刀自到北阙下，众莫不怜之。”（《汉书·盖宽饶传》）

盖宽饶所引的《韩氏易传》言，又见于《说苑·至公篇》博士鲍白令之对秦始皇。而谷永对成帝之言，亦明谓：“方制海内，非为天子。列土封疆，非为诸侯。皆以为民也。垂三统，列三正，去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。”（《汉书·谷永传》）则“受命”的观点，为儒家的微言所寄，实可无疑。

不过在汉武帝时代，皇帝至高无上的地位，已由法家思想的推荡而成为客观的事实。只看武帝策问贤良文学之士，一开头便是“朕获承至尊休德，传之亡穷而施罔极”的口气，不难想到一介书生而对此大一统的皇帝，要实现其人君乃为人民而存在之主张，谈何容易。由此，我们不难窥见西汉儒家与阴阳五行之说的奇异结合，乃出于在不合理之中，求得合理之真实内情。而董生之所谓“天人之际”，亦可了解其真正意义之所在。他说：

“臣谨案《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之。不知自省，又出怪异以警惧之。尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。”

“臣谨案《春秋》之文，求王道之端，得之于正，正次王，王次春。春者，天之所为也。正者，王之所为也。其意

曰，上承天之所为，而下以正其所为，正王道之端云尔。然则王者欲有所为，宜求其端于天。”

把“王”安放在“天”的底下，说“王者欲有所为，宜求其端于天”。而天之意志表现为灾异。《春秋繁露》中反复申明此义。在此一说法之下，王者不能有自己的意志，王者本身不是一种自律自足的存在。此与“The king is from god, and law from the king”，完全是两样。不过，在先秦的儒家，认为表示天意的是民意，所以人君最大的责任是通过其人臣的谏诤以听取民意；而董生则以为表示天意的是灾异，在这一点上，较之先秦儒家多了一层周折，也是倒退了一步。其原因，大概是因为，第一，他对天人相与之际，信之甚笃；他之立论根据是建立在“以类相召”的现象之上（见《同类相动第五十七》）。这是在社会生活中常有的现象，董生由此而扩大了它应用的范围。第二，民意对人君的影响力量，在专制政治正盛的时代，恐怕没有灾异说来更为简捷有力。日人重泽俊郎在其《董仲舒研究》一文中，对于这一点说得很新鲜。

“虽有强大的君权之存在，但在关于君权活动完全没有法律规定的当时，除了从来由贤人的道德谏正之外，更诉之于这种神秘手段，以防止君权无限之强化，实有其必要。所以灾异说在其系直接以君权为对象而被设定的这一点上，可谓其发挥着类似后世宪法的机能。”（《周汉思想研究》，一九一页）

重泽俊郎以低俗的唯物观来看周汉思想，其结论多浅薄不足观。他以儒家之所以被定为一尊，乃对统治者特为便利的缘故，即其一例。但他承认抑制君权，为儒家在政治上的基本观点之一，这比之于中国浮薄之流，又似乎稍胜一筹。此种对于人君的地位、

意志的限制，与法家成为一显明的对照。

董生把人君从属于天的另一面，又把“天”和“古”连起来，和《春秋》连起来。他说：“臣谨案《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。”其意即是“天人相与之际”，乃是由历史而得其证验的。又谓：“《春秋》之道，以元之深，正天之端，以天之端，正王之政。”（《二端第十五》）这是把天之端，王之政，都归结到《春秋》之道的上面。所以他一方面说“道之大原出于天”，同时又说“夫义出于经（即《春秋》），经传大本也”（《重政第十三》）。一面强调“王者欲有所为，宜求其端于天”，同时又强调“以此见古之不可不用也”。于是他主张“迹之古，返之天”，“古”与“天”在他是一而二、二而一的东西。且天道由“古”或《春秋》而始可见。“古”是儒家理想的寄托。把“古”和“天”结合起来，于是“天”乃从渺冥神秘中脱化出来以接受儒家理想的解释，亦同时接受儒家理想的规定，而“天”乃有一个实际的内容。这是藏在董生神秘外衣里的真实意义。

因此，政治之关键，依然是在人而不在天。所以他说“故治乱废兴在于己，非天降命不可得反”。这与阴阳家五德运会的自然历史观，完全是两样。

* * * *

我们明了了董生在政治思想上的大间架，应进一步知道他所认定当时的政治问题是什么？他说：

“今废先王德教之官，而独任执法之吏治民，毋乃任刑之意欤。孔子曰：“不教而诛谓之虐。虐政用于下，而欲德教之被四海，故难成也。”

“圣王之继乱世也，扫除其迹而悉去之，复修教化而崇起之。……至周之末世，大为亡道，以失天下。秦继其后，独不能改，又益甚之。重禁文学，不得挟书，弃捐礼谊而恶闻之。其心欲尽灭先王之道，而颛为自恣苟简之治。……自古以来，未尝有以乱济乱，大败天下之民，如秦者也。其遗毒余烈，至今未灭，使习俗薄恶，人民嚚顽，抵冒殊扞，熟烂如此之甚者也。孔子曰：腐朽之木，不可雕也。粪土之墙，不可污也。今汉继秦之后，如朽木粪墙矣。虽欲善治之，亡可奈何。法出而奸生，令下而诈起，如以汤止沸，抱薪救火，愈甚，亡益也。”

“……至秦则不然，师申商之法，行韩非之说，憎帝王之道，……又好用惨酷之吏。……是以刑者甚众，死者相望而奸不息。”

“今之郡守县令，民之师帅，所使承流而宣化也。……今吏既亡教训于下，或不承用主上之法，暴虐百姓，与奸为市。贫穷孤弱，冤苦失职。……皆长吏不明，使至于此也。”

“古者修教训之官，务以德善化民。……今世废而不修，亡以化民，民以故弃行谊而死财利，是以犯法而罪多。一岁之狱，以万千数，以此见古之不可不用也。”

董生的话，分明是说当时的政治问题，乃在于承秦代法家的政治，因循未改。法家政治的中心是任刑罚而不信礼义教化，汉初政治的中心只有刑罚而无礼义教化。所以汉初的民情风俗，与秦无异。大家过的是“非人的社会生活”。关于这一点，贾谊也有详细的叙述。

“商君遗礼义，弃仁恩。……秦俗日败，故秦人……借父耰耜，虑有德色。母取箕帚，立而碎语。抱哺其子，与公

并居。妇姑不相悦，则反唇而相稽。其慈子嗜利，不同禽兽者亡几耳。……其遗风余俗，犹尚未改。……弃礼义，捐廉耻，日甚，可谓月异而岁不同矣。”（《汉书·贾谊传》）

由政治的性质不同，而造成社会不同的心理反应，现代社会心理学者，作了许多重要的实验和研究。这里试引用一个不很完全的例证：

“在一个团体里，如果那些领导者所采用的方法，都是一种同情和劝告的心，来引导他们的同人……则这些被领导者所表现的反应，一定是自然的，真诚的，有创造性的，有持久力的。如果领导者用的是一种强迫的手段，来驱使他的同人去作一件未得他们同意而已经决定好的，一定要他们去作的事情，其结果必与之相反。……他也能驱使他的群众去完成某一些工作，都是勉勉强强的一种形式上的敷衍。”（见《自由中国》十二卷十一期徐道邻《福利国家的科学意义》。

原注：参阅 Lewin Resobing “Social Conflicts, 1948”, p.71.)

汉初儒家对于由法家政治所造成的社会心理的深刻叙述，与现代心理学家所得的结论大致相符合。要从法家政治所造成的“非人的社会生活”解放出来，使大家过着“人的社会生活”，这是董生的崇高任务。同时我们不难指出，在中国农村社会中随处可以接触到人情的温暖及纯朴的美德，与秦代及汉初的社会情形，恰恰相反，这正是在长久岁月中儒家精神之所渐渍。

* * * *

董生所要达到的人的社会生活是：

“入有父子兄弟之亲，出有君臣上下之谊。会聚相遇，则有耆老长幼之施。粲然有文以相接，欢然有恩以相爱。”

这是儒家思想中的人性底人文底社会生活。与法家政治下的社会生活完全是相反。人只有在此种社会生活之下，才真正能过着人的生活；所以他接着说，“此人之所以贵也”。为要达到此目的，只有把汉家所继承的秦代的政治方向，彻底扭转过来。以儒家仁爱的观念，代替法家残暴的观念。以儒家的教化观念，代替法家的刑罚观念。总结的说一句，即是要以人性的政治，代替中国古代的极权的法西斯的政治。董生的《天人三策》，正是在政治上的人性的呼唤。

他首先以儒家的中心思想来规定天的意志，以天的意志来压服当时至高无上的皇帝。他说：

“天道之大者在阴阳。阳为德，阴为刑。刑主杀而德主生。是故阳常居大夏而以生育养长为事。阴常居大冬而积于空虚不用之处。以此见天子任德不任刑也。天使阳出布施于上而主岁功，使阴入伏于下而时出佐阳。阳不得阴之助，亦不能独成岁，终（究竟）阳以成岁为名，此天意也。王者承天意以从事，故任德教而不任刑。刑者不可任以治世，犹阴之不可任以成岁也。为政而任刑，不顺于天，故先王莫之肯为也。”

“故圣人法天而立道，亦溥爱而亡私。布德施仁以厚之，设谊立礼以导之。春者，天之所以生也；仁者，君之所以爱也。夏者，天之所以长也；德者，君之所以养也。霜者，天之所以杀也；刑者，君之所以罚也。繇此言之，天人之征，古今之道也。孔子作《春秋》，上揆之天道，下质诸人情，参之于古，考之于今。故《春秋》之所讥，灾害之所加也；《春秋》之所恶，怪异之所施也。书邦家之过，兼灾异之变，以此见人之所为，其美恶之极，乃与天地流通而往来相应，

此亦言天之一端也。”

“及至后世……废德教而任刑罚。刑罚不中，则生邪气。邪气积于下，怨恶畜于上，上下不和，则阴阳缪戾而妖孽生矣。此灾异所缘而起也。”

以上是董生的阴阳灾异说的骨干。《春秋繁露》中反复发明此意，这里不再征引。阴阳说出于《易传》。但《易·系辞》“一阴一阳之谓道”，阴与阳系居于平等的地位，这是中国开始谈阴阳时的本义；董生在《春秋繁露》中，有的地方也表现此义。但他主要是把阴降到阳的下面去，这是阴阳意义的一种演变。我们把董生这种神秘的外衣，丢掉不管，只看他所说的“独任治法之吏”一语，已截穿了当时政治的法家的本质。针对法家的“刑”而正面提出“德”，这正说明了儒法在政治上的对决。而在董生的心目中，天道即《春秋》之道，亦即儒家的理想，在上面所征引的语句中，也表现得非常明白。

* * * *

“德”的内容从两方面表现。一方面是统治者首先应当从权力中纯化自己，使自己成为有德之人。他说：

“……《春秋》深探其本，而反自贵者始。故为人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方。四方正，远近莫敢不壹于正。”

“今陛下并有天下，……然而功不加于百姓者，殆王心未加焉。曾子曰：尊其所闻，则高明矣。行其所知，则光大矣。高明光大，不在于它，在乎加之意而已。愿陛下因用所闻，设诚于内，而致行之，则三王何异哉。”

这本是孔子“政者正也”的基本思想。而我们想到汲黯面责武帝

“内多欲而外行仁义”的话，便可了解董生所说的，正切中武帝个人膏肓之疾。这里还应一提的，董生在《春秋繁露·离合根第十八》谓：“为人主者，以无为为道，以不私为宝”；《立元神第十九》谓：“故为人君者，谨本详始，敬小慎微，志如死灰，形如委衣。安精养神，寂寞无为。”“不可先倡，感而后应。故居倡之位，而不行倡之势。不居和之职，而以和为德。常尽其下，故能为之上也。”这都富有道家的气息。但他在这些说法中，依然是以“泛爱群生，不以喜怒赏罚，所以为仁也”（《离合根第十八》），及“天生之以孝悌，地养之以衣食，人成之以礼乐”（《立元神第十九》）的这些思想为内容；所以大体上他对于人君的要求，依然是儒家德治的无为，而不是道家虚无主义的无为。

* * * *

“德”的另一面是对于刑罚观念，而提出教化观念。教化即是教育，所以同时便提出了实现教化的学校制度。使人民不仅是在刑罚之下成为统治者的被动的工具，而是在教化观念之下，都成为人格的存在，使每一个人能为其自己而完成其人格；把上下互相窥伺的威压与诈骗的社会，变成为人性交流的礼乐社会，人文社会。他说：

“道者，所繇适于治之路也。仁义礼乐，皆其具也。故圣王已没，而子孙长久，安宁数百岁，此皆礼乐教化之功也。”

“今陛下贵为天子，富有四海，居得致之位，操可致之势，……然而天地未应，而美祥莫至者，何也？凡以教化不立，而万民不正也。夫万民之从利也，如水之走下。不以教化隄防之，不能止也。……古之王者明于此，是故南面而治

天下，莫不以教化为大务。立太学以教于国，设庠序以化于邑，渐民以仁，摩民以谊，节民以礼，故其刑罚甚轻，而禁不犯者，教化行而习俗美也。”

“常玉不琢，不成文章；君子不学，不成其德。”

“夫不素养士，而欲求贤，譬犹不琢玉而求文采也。故养士之大者，莫大庠（庠）太学。太学者，贤士之所关也，教化之本原也。今以一郡一国之众，对亡应书者，是王道往往而绝也。臣愿陛下兴太学，置明师，以养天下之士。”

儒家典籍中所说的三代学制，多系出于托古改制；《今文尚书》中，似乎看不出学校制度的痕迹；换言之，这只是儒家的理想。此一理想的初步实现，实始于董仲舒的《对策》。欧洲正式经教皇之承认及帝王之敕书而成立的近代大学的雏形，乃十四五世纪时之事；我国早欧洲一千五六百年，即由政府创立雏形的大学，使政治本身，包含一教育的因素；在人君之外，另建立一“明师”的地位，以实际对人民的教育负责，这是人类生活发展史上的一件大事。更值得注意的是，董生劝汉武立学，决不曾认汉武帝有无限的灵感，可以直接去掌教化的大权；而荒唐的汉武帝，从他的用将及《秋风辞》看来，虽然也确有些才量文采，但他也只满足于做皇帝，而决不像[……]希特勒之流，疯狂得以为自己为教主。所以君师合一的“政教合一”的说法，这是比二千年前的专制更为专制的说法。儒家决不能加以承认。

这里应顺便把董生的人性论，简单的提一下。他说：“人受命于天，有善善恶恶之性，可养而不可改”（《玉杯第二》）。又说：“凡人之性，莫不善义”（《玉英第四》）。由此可知他依然是继承儒家性善之旨。但强调性善太过，则恐一切听任自然，教化无所设施，所以他对孟子的性善说有所批评，如谓：“情亦性也。

谓性已善，奈其情何？故圣人莫谓性善。”（《深察名号第三十五》）

他把性解释为“可能”之善，而非“已成”之善。可能之善，有待于教化之功。他说：

“故性比于禾，善比于米。米出禾中，而禾未可全为米也。善出性中，而性未可全为善也。……今万民之性，有其质而未能觉。譬如瞑者待觉，教之然后善。当其未觉，可谓有善质而不可谓善。”（同前）

“圣人之性，不可以名性。斗筭之性，又不可以名性。名性者，中民之性。中民之性，如茧如卵。卵待覆二十日而后能为雏。茧待操以涑汤而后能为丝。性待渐于教训而后能为善。善，教训之所然也，非质朴之所能至也。”（《实性第三十六》）

他因为强调教化的功能，所以认为“善当与教，不当与性”（《深察名号第三十五》），而谓“孟子以为万民之性皆能当之（善），过矣”（《实性第三十六》）。其实，孟子之所谓性善，亦仅指出其“可能”之确实根据，而并非谓其“已善”；“已善”有待于“养性”之“养”，“知性”之“知”，“设为庠序学校以教之”的“教”。他两人说话的重点虽有不同，而根本并无二致。这与后来汉人好以“善恶混”（不仅扬雄如此）言性，并不相同。

* * * *

但是人民的问题，并非仅靠教化可以解决。在这一点，董生又是严格的继承了儒家养重于教，及以调均为中心的经济思想。他说：

“夫古之天下，亦今之天下。今之天下，亦古之天

下。……以古准今，壹何不相逮之远也。……意者有所失于古之道与，有所诡于天之理与。试迹之古，返之天，党（倘）可得见乎。夫天亦有所分予。予之（上）齿者去其角，傅其翼者两其足，是所受大者不得取小也。古之所予禄者，不食于力，不动于末，是亦受大者不得取小，与天同意者也。……身宠而载高位，家温而食厚禄，因乘富贵之资力，以与民争利于下，民安能如之哉。……民日削月朘，寔以大穷。富者奢侈羨溢，贫者穷急愁苦。穷急愁苦而上不救，则民不乐生；民不乐生，尚不避死，安能避罪。……故受禄之家，……不与民争业，然后利可均布，而民可家足。此上天之理，而亦太古之道，天子之所宜法以为制。……夫皇皇求财利，常恐乏匮者，庶人之意也。皇皇求仁义，常恐不能化民者，大夫之意也。”

更具体表现董生经济思想的要算下面这一段话：

“大富则骄，大贫则忧。忧则为盗，骄则为暴，此众人之情也。圣者则于众人之情，见乱之所从生，故其制人道而差上下也，使富者足以示贵而不至于骄，贫者足以养生而不至于忧，以此为度而调均之。是以财不匮而上下相安，故易治也。”（《度制第二十七》）

儒家的所谓调均，只是大体上的平均，更非是废止私有。这与亚里士多德想以中流或中产阶级为政治的社会基础，并由此以建立道德实践的中庸之道，可谓在精神上是不谋而合。

* * * *

董生认为政治运用的原则，是“改制”而不“变道”。道是儒家尚德尚仁尚教化的基本精神。这种精神表现在具体的政治

上，必形成一种格局。此即所谓“夏尚忠，殷尚敬，周尚文”等是。每一种格局，常顺其外在的趋向，流而不反，以致发生过与不及的“偏”与“弊”。因此，须补偏救弊，以使其不致脱离原来的基本精神，此即所谓三代的“损益”。但基本精神的“道”，则不能改变。改制乃王者受命的表征，如“改正朔，易服色”之类，所以表示去旧染之污，与民更始。汉在太初以前，仍用秦以十月为岁首，实太不合理，故汉初人士，主张改正朔甚力，董生亦是如此。他说：

“臣闻夫乐而不乱，复而不厌者谓之道。道者万世无弊，弊者道之失也。先王之道，必有偏而不起之处，故政有眊而不行。举其偏者以补其弊而已矣。……故王者有改制之名，亡变道之实。然夏上忠，殷上敬，周上文者，所继之敎，当用此也。……继治世者其道同，继乱世者其道变。今汉继大乱之后，若宜少损周之文致，用夏之忠者。”

所谓用夏之忠，损周之文致者，实际便是欲以纯朴质实来补救汉武帝时的浮夸诈伪。

但是，汉代政治的基本精神，并不是继承周代而系继承秦代。因此，汉代政治问题的重点，不在补偏救弊的损益，而在方向大转换的“更化”，即是要由法家政治转换为儒家的政治。更化是儒法斗争的决胜点，他说：

“圣王之继乱世也，扫除其迹而悉去之。……今汉继秦之后，如朽木粪墙矣。虽欲善治之，亡可奈何。……窃譬之琴瑟不调甚者，必解而更张之，乃可鼓也。为政而不行甚者，必变而更化之，乃可理也。……汉得天下以来，常欲善治而至今不可善治者，失之于当更化而不更化也。”

此外，他主张“量材而授官，录德而定位”，特别强调“遍

得天下之贤人”，这都是继承儒家一贯的“为政在人”的人治精神。他反对当时“吏二千石子弟选郎吏，又以富訾”的办法，而正式提出“贡士”的制度，这都是儒家“选贤举能”的精神的实现。总之，他的政治思想，亦即是由他所代表以与法家相对照的儒家政治思想，可用他下面几句话作总结：

“是故王者上谨于承天意，以顺命也。下务明教化民，以成性也。正法度之宜，别上下之序，以防欲也。修此三者而大本举矣。”

* * * *

他最为今人所诟病的是抑黜百家，定儒术为一尊的主张。他说：

“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚，以为诸不在《六艺》之科，孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。”

董生这一段话，我们可从三点来加以论列。第一，董生这段话，完全是站在政治上立言。百家思想而可以影响到“法制数变”，这当然是政治的大忌。在当时亦只是法家及纵横家言。董生只主张政府不必提倡以致影响于政治上的安定，而并非要将各家学说，根绝之于社会。董生自己，不仅综贯了儒家思想，并且也综贯了当时的各家。这是了解《春秋繁露》的人可以感觉得出的。第二，“《六艺》之科，孔子之术”，如前所述，是代表了当时整个的历史文化，其本身即系汇集百川，富于含容性；所以儒家的人文精神，即系以整个人文为对象；其基本用心，亦只是想

建立“把人当人”的社会，决非一偏一曲的诸子百家所能比。所以定儒术为一尊，实际等于今日之信奉自由民主，而不奖借极权法西斯一样。第三，董生及西汉为今文学。东汉则重古文学。魏晋尚庄老。继之而起者，则释氏之学，发生主导作用者垂及千年。宋儒重奠儒家思想之地位，然亦未能排绝释老。且新儒学本身即融摄有释老之精英。专以经义取士者乃宋（唐时尚非如此）以后之科举，而宋明理学家无一不反对科举，无一以经义八股为学术。由此可知，中国学术发展之趋向，另有其各种基本因素，事实上从未受到推明孔氏之影响。以董生之议为妨碍中国学术思想之发展者，实全系昧于史实之谬论。总之，儒家成为中国之正统思想，乃根于儒家“把人当人”的思想之自身；董生之议，乃我国历史命运从政治上“不把人当人”而转向“把人当人”的挣扎中所应运而生的运动。此由其与当时法家政治之对决而愈益明显。今人不从这种大关键处来了解董生乃至整个儒家在历史中之地位，这只说明今人对其自身之命运，尚缺少真正之自觉而已。

五、董仲舒后儒家对历史之影响

《汉书·董仲舒传》谓：“自武帝初立，魏其、武安侯为相而隆儒矣。及仲舒对策，推明孔氏，抑黜百家，立学校之官，州郡举茂材孝廉，皆自仲舒发之。”这是说明董生在当时所发生的影响。此外，太初元年（西前一〇四年）五月造《太初历》，用夏正，以正月为岁首，遂沿用二千余年而未变，也也是董生所参加过的一件大事，也可以说是“改正朔”的主张的实现。但董生最大的目的是要在政治上以儒家的德的观念，代替法家的刑的观念；这不仅在武帝时不曾转换过来，并且到宣帝时还未转换过

来。史称元帝“少而好儒。及即位，征用儒生，委之以政”（《汉书·元帝纪》）。儒家的气氛，至此才开始伸长。可是，他“牵制文义，优游不断，孝宣之业衰焉”（同上）。这便引起今日许多责难儒家的藉口。但是，元帝好儒而孝宣之业衰，可分几点来了解。首先，根据《汉书》的叙述，元帝是一个风雅而心肠很好的人。他没有从根本的法制上把汉家的政治基底转变过来，而只是从大赦及赏赐等方面来缓和汉法的严酷，及表达其仁心的广被。他在位十六年，大赦天下者凡九次，赐爵及金帛者五次，而局部之赏赐还不算在里面。这是“惠而不知为政”，当然不会有多大效率的。但光武之凭藉“人心思汉”以中兴，此种“人心”实来自元、成之培养，而断非承自武、宣之勋业。《汉书·酷吏传》十三人中，无一人通经术。《循吏传》六人中，其最优者文翁、龚遂、邵信臣三人，皆通经术。余三人乃因资质之美，而黄霸则近于诈伪。时至东汉，吏多儒生，故“自中兴以后，科网稍密（按：此乃指对吏治之考核而言；盖西汉令吏治狱，可以‘先行后闻’，而东汉则稍加限制故也）。吏人之严害者方于前世，省矣。而阉人亲娅，侵虐天下”（《后汉书·酷吏列传》），此亦儒家思想浸渍渐染之效。其次，人性的政治，其作用在弛缓政府之诛求压迫，以培养社会之生机元气。所以帝王因奢淫而对社会多所诛求压迫，固为儒家所不许；即帝王因一时之功利而对社会多所诛求压迫，亦非儒家之所奖借。所以儒家对政治之功效，常是间接的，持久的，是应当从社会看，不应当从政府本身看；儒家认为社会好，政府才能好。此即“百姓足，君孰与不足”之意。若就一时之政治效率而言，其不如法家之集中权力，以政治之现实要求去统制一切之为有较大效率，正如今日之民主政治，若就一时之效率言，并不及极权政治，是同一的道理。但法家的极权的

政治效率，既不能持久，并且也不是人所能忍受的，所以我们不应从这种地方去论政治的是非得失。还有儒家对政治只有副良好的动机，标示了一个大的好的方向，而其发展尚未至足以真正负担其理想的任务。这在下面还要特别说到。

* * * *

自从董生推明孔氏之后，在两千年的历史中，当然也有其深远的影响。儒家在政治上的若干观念，如爱民、纳谏、尊贤、尚德、兴学、育才等等，已成为二千年来论定政治及政治人物是非得失的共同标准。此一标准，在最近四十年前，即使是最愚蠢最凶暴的人君，也不敢不加以承认，有形无形的使其在此标准之前认罪认错。因此，便对于暴君污吏，不能不发生若干制约的作用。最低限度，那怕在最黑暗的时期，也提供了人们向前挣扎的一个指针，一个方向。这是在我国历史每一次存亡绝续之交，都可以明白看取出来的。至于为统治而统治的法家思想，在最近四十年以前，已不复能作为一种理论的存在，已不复能堂皇的为统治者尽其理论上的辩护之责，而只退处于政治中一种不自觉的事实的存在；其实际的担当者，则由秦汉的整个政治机构中，逐渐压降而退处于胥吏的地位。这种减轻毒素，维护生机的作用，是不可计算的。同时，由孔子在历史地位中之崇高化，使任何专制之主，也知道除了自己的现实权力以外，还有一个在教化上，在道理上，另有一种至高无上，而使自己也不能不向之低头下拜的人物的存在。使一般的人们，除了皇帝的诏敕以外，还知道有一个对人类负责，决定人类价值的圣人，以作为人生的依恃，而不致被现实的政治，盖天盖地的完全蒙得抬不起头，吐不出气。所以，在中国历史中，除了现实政治之外，还敞开了一条人人可以

自己作主的自立生存之路。在最近的五十年以前，中国每一个人的真实价值，并不是由皇帝所决定，而是由圣人所决定，连皇帝自己的本身也是如此。因此，人们虽生存于专制政治之下，还可以过着互相教养、互相救助的人伦生活。虽有时政脉断绝于上，而教脉依然延续于下。我国民族，不至随朝代的变更，夷狄的侵占，而同归于尽，其关键全在于此。今人乃谓我国历代之尊孔，纯出于维系专制之便利；果如此，则专制之主，何不祷祝于商鞅、韩非、李斯之前？何不奉《商君书》、《韩非子》为经典？而乃崇奉主张为人民而政治，抑人君之好恶以伸张人民之好恶的孔子及其学派，何其颠倒若此。历史上出身于盗贼狙猾夷狄之君主，尚不敢抹煞天下万世之公是公非以自肆于孔子之上，这是说明权力向学术向教化的低头，亦可由此以见人心之未曾全死。今日之知识分子，其无知识，其无忌惮，乃悍出于出身盗贼狙猾夷狄的君主之上，则今日的总溃灭、大黑暗，岂系偶然之事？

* * * *

不过，若以为自董生推明孔氏以后，中国的政治，便一直是按照儒家思想去推演实行，因而在汉以后的政治中可以看出儒家思想在政治制度中的发展；或者以为二千年的政治，都应由儒家负其责；这都是明察秋毫之末，而不见舆薪的论断。政治是人类的行为之一。凡是行为的规范，即行为上的当然之理，都是属于可能性而不是属于必然性的东西。即是，这种当然之理，并非一经提出，承认，即会必然的实现，而尚有赖于各个人由自觉而来的意志的努力。人由自觉而来的意志的努力，并非如物理一样，只要条件具备，立即可以呈现一定的活动。在同一条件之下，人的行为可以作各种选择，可以走向各种方向。因此，人类行为规

范的当然之理，永远是属于可能的范畴而不是属于必然的范畴。对个人是如此，对政治更是如此。认为有一种超越的理念，高高在上，由此理念之自律性的活动以支配着人类的行为，人类行为自然而必然的按照此种理念之推演而推演，于是历史不过是此种理念自己完成之一例，如黑格尔的世界精神，旋转照临到古代，又旋转照临到东方，最后又旋转照临到普鲁士以完成其自身的发展，这只能算是一种浪漫诗人的说法。中国二千年的政治，是在一个专制的圈架中，填满了夷狄、盗贼、童昏之主，掌握着最高的权力。由封建而专制，或历史演变之不可避免；然专制之毒，实甚于封建，此亦为中西之所同。而中国专制政治规模之大，时间之长，为西方历史中所未有。在此种政制之下的人君，能受儒家一部分影响而勤俭、纳谏、爱民的，在两千年中，能数得出几位？更不要说天下为公的基本精神，历史中便不曾找得出一个。那些夷狄、盗贼、童昏之主，大体上说，都是在专制的圈架中胡天胡帝。不过在这种胡天胡帝中，儒家思想有形无形的，多多少少的尽了一点提撕缓和的作用。而最主要的还是靠儒家思想，在百姓日用而不知之中，形成一个人伦社会于专制政治隙缝里面，作为活动的基盘，以延续民族的命脉。从政治制度上说，其中含有若干好的因素，好的倾向的，从来没有得到正常的发展。作为制度中的骨干，为儒法所共同要求，代替人君主政的冢宰——丞相或宰相，在汉武时已经开始崩坏，他接连便杀掉了五个丞相。自宣帝起，已经没有名符其实的丞相。以后，甚至没有制度上的丞相。明清两代，专制政治发展到了顶点。不把握儒家的真正精神及其遭际，而反为专制政治作辩护，这和许多人把专制政治一笔写在儒家身上，同样的，是对于中国历史的曲解。而前者所发生的坏影响更为严重。

*

*

*

*

当然，就中国历史上政府的多数组成分子而论，也可以说是“士人政府”。因为这一点，中国历史上的专制，确与西方的专制，乃至一般西方人口头上所说的东方专制（如古代的波斯及近代的俄罗斯），有很大的区别，这也就是在中国的专制政治之下，为什么还可以受儒家思想的影响，并且使中国社会还不致于因专制而完全冻结僵化，一如其他的专制政治的情形一样的主要缘故。论中国历史，决不可忽视此一重大因素。同时，士人政府之得以形成，也正是儒家“选贤举能”（儒家之所谓“为政在人”的人治思想，即是选贤举能的要求）的思想所发生的影响，也是董生在《天人三策》中贡士的方法的逐步扩大。其前提条件，当然是贵族政治的摧毁。此一工作，乃儒法两家所共同完成的。但法家是摧毁贵族后要以吏为师，它不容许士人阶级的存在。因此，我们可以这样说，士人政府，是儒家的贡献，而胥吏政治，则是法家的残余。不过，士人政府，只能缓和专制政治，在专制政治中，保持政府与社会交流的作用，并渗入若干合理的因素。但士人政府，决不曾突破过专制的最高形式。于是士人在此一形式之下，主要的都是蕃衍着叔孙通、公孙弘的系谱，愈趋愈下，以至今日，消磨社会的智力于举目皆是的“文犬”“文丐”之中，而不知所底止。士人中也不是全无忠于所学、守正不阿的人，这正是民族历史命脉的所系。但这种人的主要作用，多在于维系社会的人心，提示社会的趋向。至若在政治上能行其所学的，则几乎可说是旷千载而一遇。一般的说，书生若要在政治上要稍忠于所学，立即戮辱随之。我国历史，也可以说是一部忠臣义士的流血流泪史。这些忠臣义士，一方面说明了他们以生命坚持了天下的

是非；另一方面，则是汉以后“君臣之义”的牺牲品。站在原始的儒家思想说，并不一定有此必要。效忠人主，希望人主能长治久安，尚多不能保持其性命，何况敢动动天下为公，易姓授命的念头。东汉法家的影响已较轻减，所以东汉的士气较为伸张。太学生三万人，极古今之盛。当时士夫，砥砺名节，交通声气，“并危言深论，不隐豪强，自公卿以下，莫不畏其贬议”（《后汉书·党锢传》）。由这种情势顺利发展下去，也可能形成名符其实的士人政府。最低限度，可以形成士人的坚强舆论，说不定为我国政治，会开辟出另一新的途径。但结果，几个宦官，凭社鼠城狐之势，冒天下的大不韪，诛戮禁锢，累及五族。“海内涂炭，二十余年，诸所蔓衍，皆天下善士”（同上）。因此，一方面固然是“朝野奔离，纲纪文章荡然”（同上）；但另一方面，儒家既非宗教，无固定团体以自律自保；又无近代之市民社会，以资结托凭藉。因此，而仕宦之途，即士人非变节即成仁之地。成仁不可期之于人人，隐逸亦生人之枯槁。于是以东汉党祸为一大转捩点，说明了士人抵抗专制之失败，也说明了士人争取政治自主性的不可能。遂使历史上之士人政府，实系一种士人投降变节之政府；其间仅有程度之差，并无本质之异。两汉后戮辱士夫最酷者为明朝，戮辱士夫最惨最巨者为清代。许多人所向往的乾嘉诸老，大多数是以“文丐”自甘，过着非宋明理学家所能忍受的生活。即此亦可以概其余了。

在此种情形之下，儒家思想之本身，在政治方面，不仅未能获得一正常之发展，且因受压迫而多少变质，以适应专制的局面。其最重要者为无形的放弃了“抑君”的观念，而接受了法家尊君所造成的事实。由法家“三顺”之说，演化而为儒家“三纲”之说，将儒家对等之伦理主义，改变而为绝对之伦理主义，

此一改变，对儒家思想之本身影响至大。几乎可以说，使儒家思想在政治方面发生了本质的变化。即是本以反专制为骨干的儒家思想，逐渐而随顺专制，因而尽了许多维护专制的任务。“三纲”一词，首见于董生的《春秋繁露·深察名号第三十五》（“循三纲五纪”），但并无解说，其内容不可得而知。然观其“父不父则子不子，君不君则臣不臣耳”（《玉杯第二》）之言，及其全般思想之结构，则董生固犹谨守伦理之对等主义。三纲之正式内容，始见于《白虎通德论》，其内容与《韩非子》“三顺”之说，同辙合轨。而《白虎通德论》，固系汉代皇帝“钦定”之书，其受当时政治之影响，不难想见。自此以后，“君臣大义”，压在每一个人的头上，动弹不得，于是“天王明圣，臣罪当诛”的奴才论调，于以出现。在中山先生以前，任何黑暗时代，只有流氓盗匪起来造反，因而成王败寇；但决没有书生主动的起来造反。这固然受了生活形态的束缚，同时也未始不是受了观念的束缚。先秦儒家的革命思想，后世儒家除了非常特出的如陆象山、黄梨洲几个人以外，一般人连做梦也不敢想到。也有许多大儒，如程朱这些人，对于政治有真正的宏愿及高人一等的见解；但一推到政治权力最高处所的人君那里，便只希望他由诚意正心以成为圣人。不能成为圣人，便谁也毫无办法，只有洁身而退，以讲学来向社会负责。这固然是他们的伟大所在；但若非宋祖立下不杀士大夫之戒，则程伊川、朱元晦便很有不得善终的可能。曾国藩躬行实践，勉强可谓为中国儒家在政治方面最后的殿军。假定他当时能突破君臣之义，以考虑中国的问题，则我们的前途可能完全两样。康有为也可说是豪杰之士，他们的维新运动，从现在看来，依然是有气魄、有内容的运动。但他毕生以真实的感情做一个保皇党。总括的说一句，后世品德最好的读书人，在政治上也多不

敢怀疑到君臣的关系。政治上的努力，一遇到宸衷独断的时候，就一切到了尽头了。

* * * *

除上面所说的以外，儒家原始的政治思想，停滞在秦汉之际的阶段，再没有向前发展，因而其本身包含的缺点，使它所构想的客观的政治间架，并不足以担负其基本精神的使命。儒家已经想到了人君应当以人民的好恶，即是以民意为依据；并且想到把政治机构，构想为整个是人君听取人民好恶的机构（参阅《国语·周语》召公谏厉王之言）；又想到不以人民的好恶为好恶的暴君，应该由革命或禅让与以芟夷变动；这已经构想得相当周密了。但是它所想的一切，都是以人君或人臣去实行为出发点，而不曾想到如何由人民自身去实行的问题。这或许是受了人民在农业社会中过着分散生活的制约；但政治问题，不在这一点上用力，则政治的主动始终是在人君而不在人民。甚至在儒家五伦的观念中，根本缺乏人民与政府相关的明白观念。于是儒家的千言万语，终因缺少人民如何去运用政权的间架，乃至缺乏人民与政府关系的明确规定，而依然跳不出主观愿望的范畴；这是儒家有了民主的精神和愿望而中国不曾出现民主的最大关键所在。

其次，儒家言政治，都是从个人的德性推扩出去；《论语》的所谓“政者正也”，《孟子》的所谓“推恩”，《大学》的所谓“絜矩之道”，及表明实现絜矩之道的诚意正心修身齐家治国平天下，都是此意。这站在政治最根源的地方来讲，当然是正确的。并专从一个人的人格完成上来讲，只有这样，才能尽德性之量，亦即是尽了人格完成之量；从这一方面来说，儒家思想在世界各种伦理道德的学说中，是最成熟圆满的思想，因而对人类有其永

恒的贡献。但从政治方面说，由修身而治国平天下，由爱亲敬长而推之于人民，推之于社会，在客观上须要一种有力的桥梁；而这种桥梁，必须人人可以了解，可以遵守。但儒家在精神上架设了这种桥梁，而在客观上，并没有好好的架设起来。儒家实现修己治人的方法是礼乐，礼乐有其客观的形式，因而有其客观的意义。可是礼乐现成的间架是周代的，不仅带有封建贵族的浓厚色彩，不足以陶铸发展中的社会；并且礼乐既是“因缘人情”的东西，事实上必须随时代而变迁。儒家本来都承认这种变迁的必要，此即所谓“礼，时为大”。同时，孔孟把外在的礼乐转化而为内在的德性，以掘发其在人性中的根源，使礼乐的形式，能与人性人格的要求合一，这便奠定了礼乐应如何变迁的基础。但这只是精神的主观的一面。礼乐不可无形式，而形式应如何变迁，却不曾因社会的变迁完成适当的构造。汉初高堂生传承的名物制度，我们固然可由此以窥知“礼意”，及古代一部分生活的情形；但既不合于社会的要求，也不能代替朝廷的政治制度。于是自秦代起，以至汉元之世，儒生每论及朝章国故，多是十人十义，百人百义，无所折衷。以后儒生在礼这一方面的努力，大抵超不出祭祀、婚丧的范围；在政治上，只不过是皇室自身某一部分的生活，与现实政治实渺不相涉。司马谈谓儒家“博而寡要，劳而少功”。这是表现在政治上的实际情况。儒家要求从内在的德性以推及天下国家，这只有圣人制礼作乐，以弥纶天下之大经，才可以做到。自董生以后，只要是读书的人，便是儒者；只要是儒者，便可参加政治；不可能以圣人之事去期望在专制统治下压软了骨头的一般读书人。这自然便会形成书本上的道理，和各人实际活动的脱节。且纵使真正有志于圣人的人，面对现实的政治，若不甘心依样画葫芦，即无客观的东西可资依傍，而等于须要自

己重新创造。这不仅牵制太多，恐亦为一二人之力所不许。所以制礼作乐，始终是儒生的空想。刘歆、王安石之徒，抱着一部《周官》想办法，这恐怕也是情非得已。

更重要的是，支持欧洲走向近代社会的动力之一，不能不数到植根于罗马的法的精神与法的制度。因为有了法的精神与制度，可使个人与社会、个人与政府之间，皆在一种明确的规限之下，保持各自的立足点，而不致受到不正当的侵害，这便使个人对社会及政府的关涉，有一种坚确的基础。此是自罗马以来，许多思想家一贯的共同努力的结果。儒家所向往的礼，不仅如上所述，因其缺乏更新而早经僵化。并且礼是立足于个人的德性，而立足于德性上的东西，必须赖各人的自觉自动，这便须要高度的教养，不易期望之于社会的人人。《礼记》谓“礼不下庶人”，而《仪礼》乃“士礼”，并非庶人之礼，即表示礼自身的一种限制。礼本可发展而为近代的法，有如自然法发展而为制定法。但在中国根本缺少此一发展。而中国之所谓法，始终不曾摆脱刑法的观念，因而不曾努力把主观的道德要求，客观化，政治化，使成为人人所能共见共守的法律。王充谓“仲舒表《春秋》之义，稽合于律，无乖异者”；而《艺文志》有《公羊董仲舒治狱》十六篇，则董生似曾作过此种努力；但是，从现在看，他所作的不会超出刑法的范围，也不会超出“润饰”的程度；他的学生吕步舒治淮南狱，以《春秋》义颺断于外，死者数万人，即其铁证。这距离西方的法的观念还很远。因为合理的法的观念，未能在士人中生根，亦即不曾在政治中，在社会中生根，于是个人的社会生活，因缺少明确的依据而不能扩大。尤其是人民一旦与政府发生关系，即仍堕入于法家幽灵下的胥吏手中，受其摧残惨酷之毒。陆象山对于这种情形，曾有沉痛的叙述，我在《象山学述》中已经

提到。现在再引一段故事在下面：

“张芸叟与石司理书云：顷游京师，求谒先达之门。每听欧阳文忠公、司马温公、王荆公之论，于行义文史为多。唯欧阳公多谈吏事。既久之，不免有请（问）：大凡学者之见先生，莫不以道德文章为欲闻者。今先生多教人以吏事，所未谕也。公曰：不然。吾子皆时才，异日临事，当自知之。大抵文学止于润身，政事可以及物。吾昔贬官夷陵，方壮年，未厌学，欲求《史》《汉》一观，公私无有也。无以遣日，因取架阁陈年公案，反复观之，见其枉直乖错，不可胜数。以无为有，以枉为直，违法徇情，灭情害义，无所不有。且夷陵荒远褊小，尚如此，天下固可知也。当时仰天誓心曰：自尔，遇事不敢忽也。”（《容斋随笔》卷四《张浮休书》）

此一故事，一面是说明传统士人所向往的“道德文章”，与人民的实际政治生活，很少相关；一方面说明在人民与政府发生关系的政治实际面，该是如何的黑暗。这并不是一件特出的例子，而是两千年来埋在“士人政府”下面的普遍情形。所以一直到现在，人民不敢轻易与政府接触，以避免与政府接触，为立身处世的要务。有人说，中国历史上，人民有过多的自由；这些人所说的自由，正指的是人民瑟缩于政治缝隙之间的喘息。这是压缩生命活力的自由，与近代西方的自由恰是相反。时至今日，还有人拿“法治”的口号来作为抵抗民主自由的挡箭牌，由此可知因在中国文化中缺乏法的传统观念，以致站在统治地位的人，依然以为由法家残余下来的胥吏手中的把戏就是法治，宪法则成为可有可无的眼中钉。我们的政治与社会，迟迟不能走上现代化的道路，这当然是一个重大的因素。

还有，儒家对社会制度的态度，是主张逐渐蜕变，而不主张

剧烈改革；此一性格，与英国人很有点近似。儒家创立于封建社会开始动摇之际，对封建社会中的“贵、贱”观念，并不曾主张彻底的扫荡，而只是要以“德”与“能”的标准去重新规定，已如前述。但事实上，儒家既无法在政治上保障贤者在位，能者在职，则儒家思想中所保留的贵贱观念，结果只足表征一种政治地位的高下；再堕落而为官贵民贱，压倒了原来民为贵君为轻的思想。一直到现在，还使许多官吏自己横着“贵”的变态心理而不肯放，以与极权主义的“权威”“威信”的观念相结合，更装腔作势以伸张之，违法乱纪以保障之，以致成为走向民主政治的莫大障碍，这真是先秦儒家始料所不及。至于儒家强调德性的本源，实践的节序，而主张“亲亲之杀”，这本是可以立脚得住的想法。但移用到政治方面去，便阻碍了政治所要求的客观精神，甚至堕落而为家族政治，这当然也是值得注意的问题。

最后，儒家重历史，重“古”的精神与用意，前而已经说过。但先秦儒家，都是而对现实的社会与人生面称道历史，称道“古”；这不过是把对社会人生的理想，假借历史，假借“古”，以确定其客观的意义与地位。所以此时的重“古”，是蕴藏着一种思想创造的动力；因而先秦儒家的“古”，实际是创造的意味，多于因袭的意味。但到后来，便常常受到“古”的束缚，脱离对于现实的观察、思考，而埋头于经典的注释。文化发展到了此种阶段，即表示由独立思考能力的丧失而渐归于衰退；这在西方，在印度，也都是如此。宋明理学，提出了“观物”及“省察”的工夫，这便是面对人生的思考，所以在宋明理学中始有思想之可言。但宋明理学家，依然未能完全脱掉“古”的羁绊，以致引起许多可以不必要的牵文引义的纠葛，束缚了可能的发展。在政治方面，甚至由《公羊》三世之说的进化观念，堕退而为历史的退

化观念，这便影响到民族向前追求的活力。及到清儒，想以文字训诂之学来代替面对宇宙人生的思考，进而据其恒订考据来抹煞思想上之问题，此风一直由五四运动后，为一部分人所沿袭未变（请参阅张君勱著《比较中日阳明学》篇三）。他们“反古”面实被“古”裹胁得更紧。则中国思想今日之荒凉状态，亦非偶然。但在此种情景之背后，实藏有专制政治之莫大压力；所以这种人，对社会，对政治，几无不采取逃避态度；对人生，几无不走向自然主义，虚无主义，达达主义（Dadaism）之路。因此中国思想的发展，表面上是受了儒家“古”的观念的束缚，实际依然是受了政治专制的压迫。中国的学术思想，常发展于政治解纽之时，如周秦之际的诸子百家，隋唐之际的佛学，明清之际的顾、黄、王等。宋学则得培荫于宋祖宽大的家法。一到政权稳定，思想之发展便随之停滞，即思想受了专制政治压迫之铁证。

总之，儒家思想，为政治提供了道德的最高根据，而在观念上也已突破了专制政治。但如上所述，却又被专制政治压回了头，遂使儒家人格的人文主义，没有完全客观的建构，以致仅能缓和了专制政治而不能解决专制政治。这是留给我们今日所应努力的一大问题。因此，我这几年以来，始终认为顺着儒家思想自身的发展，自然要表现为西方的民主政治，以完成它在政治方面所要完成而尚未完成的使命；而西方的民主政治，只有和儒家的基本精神接上了头，才算真正得到精神上的保障，安稳了它自身的基础。所以儒家“人把人当人”的思想，不仅在过去历史中尽了艰辛挣扎之力；且为我们迈向将来的永远指针，及我们渡过一切难关的信心之所自出。不抱着这一大纲维去考索中国的过去与将来，我相信将永远不能了解中国的历史；也将对于中国的将来，不能有其真正的贡献。

博士性格的演变与西汉的经学思想^{*}

一、博士性格的演变

(一) 博士成立的背景及其基本性格

如后所述,《史记·儒林列传》,是以五经博士为骨干而创立的;即此一端,已可了解博士在经学中的重要地位。但博士的性格,在历史上有所演变。为防止因博士性格的混淆以致引起经学传承上的混淆,对这种演变,应先厘别清楚。

博士的基本性格,和它以孔子之教为背景因而得出现此一官制,有密切关系。《论语》“博学于文”^[1],这是孔门别异于其他诸子百家的重要学风与传统之一^[2]。博学于文的“文”,当然以

^{*} 原文为《西汉经学史》的第一部分和第三部分,载《中国经学史的基础》,台湾学生书局1982年出版,题目是本文集编者所加。

《诗》《书》《六艺》之文为主，但“夫子至于是邦也，必闻（了解之意）其政”^[3]，也应包括在博文的“博”里面；博士之博，当由此而来。

士由精壮的农夫、武士，演进而为政治中的下级属僚，有很长的历史^[4]。但通过《论语》看，到了孔子，却努力于士的新性格、新形像的塑造。他说：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”（《里仁》）“士而怀居，不可以为士矣。”（《宪问》）“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《卫灵公》）“曾子曰：士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎！死而后已，不亦远乎！”（《泰伯》）。其他对门弟子的教导，都可以说是塑造新性格、新形像的努力。正因为如此，所以子贡、子路，都提出了“何如斯可谓之士矣”（《子路》）的问题。“子张问士何如斯可谓之达矣”（《颜渊》），也是对此问题的另一种提法。孔子针对各人才质的不同，而所答各异，但由颜渊说“夫子博我以文，约我以礼”，及孔子单独提出“君子博学于文，约之以礼”，以及“多闻阙疑”“多见阙殆”^[5]等情形看来，博学在士的新性格、新形像的塑造中，成为重要条件之一。把博学与新塑造的士结合在一起而出现“博士”的名称，这是自然的演进。今日可以考见的博士一官，首见于与子思同时的鲁公仪休^[6]，从博士得以成立的思想背景看，这并非偶然的。

此一代表知识的新兴官制，在七国争雄，竞争剧烈的时代，可能渐次推广。但因地位不高，业非繁剧，见之记载的甚少。现时还在文献上存有痕迹的，只有褚少孙补《史记·龟策列传》的“宋元王博士卫平”^[7]及《汉书》五十一《贾山传》“祖父祛，故魏王时博士弟子也”。贾祛既是博士弟子，当然魏也有博士。王国维氏尝疑鲁宋“当时未必置‘博士’一官，《史记》所云博士者，

独言儒生云尔。惟贾祛为魏王博士弟子，则六国末确有此官”。此盖昧于博士得以成立的文化背景，又忽于新制度之出现，多由渐而致的原因^[8]。

秦统一天下，整齐六国官制以为统一的官制时，设置博士七十人^[9]。虽秩卑禄薄^[10]，但以其代表知识，得参与朝廷大议，在官制中最具意义。

因博士在秦已成为一定的官制，所以陈涉以戍卒揭竿，尚以孔鲋为博士^[11]。汉高祖于兵马倥偬之际，亦以叔孙通为博士^[12]。惠帝时可考见的博士有孔鲋弟子孔襄^[13]。文帝时休养生息，文物渐盛，始有博士七十余人^[14]。以当时情事推之，博士固无一定的员额。景帝时可考见的博士，有董仲舒、辕固、胡毋^[15]诸人，然实际决不止此数。武帝在建元五年（西前一三八年）未置五经博士以前所置博士，“取学通行修，博学多艺，晓古文、《尔雅》，能属文章者为高第”^[16]。这虽注人有当时学术风气的特性，但依然是承“博学于文”的传统而推演下来的，也与战国之初，博士出现以后的基本性格，是约略相同的。我把在这一长时期所出现的博士，方便称之为“杂学博士”，这是博士演变的第一阶段。此阶段博士的性格，可概括为三点。

第一点：设置博士的原来目的，在使其以知识参与政治，而不在发展学术。

第二点：博士在政治中无一定的职掌，亦无一定的员额，其任务是由皇帝临时咨询、指派的。《汉书》十九《百官公卿表》：“博士，秦官。掌通古今（按：此乃知识而非职掌），秩比六百石。员多至数十人。”正指此一阶段的情形而言。若皇帝无所咨询，无所指派，则博士无所事事。按照正常的情形，国有疑事则问，朝有大议则参加。其临时派遣的有出使绝域，循行郡国，劾

贪暴，举贤才，录冤狱等^[17]。甚至武帝因怒博士狄山责张汤为“诈忠”，竟派他到与匈奴交界的地方去看守一个防御据点（“乘障”），被匈奴斩首而去，但这并不算正式的贬谪。

第三点：因博士得以成立的文化背景，所以其人选多来自儒生。《史记·封禅书》言始皇“即帝位三年，东巡郡县，……于是征从齐鲁之儒生博士七十人，至乎泰山之下”。此处以“儒生博士”为复词，即博士来自儒生之证。但皇帝认为合乎他个人需要的，不是儒生，也可任为博士。《史记·秦始皇本纪》：三十四年，李斯奏请“非博士官所职，天下敢有藏《诗》《书》百家语者，悉诣守尉杂烧之”。是博士中不仅藏有《诗》《书》，而且有的是藏“百家语”的。此可反映出治百家语者亦可为博士。而汉文帝拜术士公孙臣为博士^[18]，亦可推知秦博士七十人中，必有方术之士。在以儒生而为博士的人们中，他们所习的当然以《五经》及儒家传记为主；且于博学中亦可能各有专门之业，甚且以某专门之业知名，因而得为博士；但博士乃代表知识，并非代表知识来源的某一典籍。有如《儒林传》中说周霸、衡胡、主父偃们，“皆以《易》至大官”，而他们的大官并非代表《易》的情形正同。赵岐《孟子章句题辞》谓“孝文皇帝欲广游学之路，《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》，皆置博士”；此与刘歆《让太常博士书》“至孝文皇帝……天下众书，往往颇出，皆诸子传说，独广立于学官，为置博士”之言相合，是可以信任的，但也容易引起误解。刘歆之言，系用对比的方法，为古文争立博士而发；实则孝文时，有的是以治“诸子传说”出名，有的是以治“《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》”出名，因而得为博士，但并非为“诸子传说”、“《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》”立博士。由此推之，韩婴孝文时为博士，并非为他所治的《诗》与《易》

而设，这和贾谊此时为博士，并非为他所治的《礼》或《左氏传》而设者正同。辕固、胡毋、董仲舒为景帝时博士^[19]的情形，也是如此。否则武帝立五经博士时，不会发生董仲舒与江公为《公羊》与《穀梁》争立之事，因为胡毋、董仲舒早因治《公羊》而为博士了，何待此时之廷争。王国维谓“是专经博士，文景时已有”之说，可断言是错误的。这中间可能有一个例外，即是文帝“闻申公为《诗》最精，以为博士”^[20]，可能这是为《诗》立了博士；《后汉书·翟辅传》：“孝文皇帝始置一经博士”^[21]，当指此而言。所以《儒林传》赞言武帝立博士仅称时“《书》唯有欧阳，《礼》后，《易》杨，《春秋》公羊而已”，未曾提到《诗》。因为《诗》早于文帝时立了。

（二）博士演变之第二阶段及其性格

五经博士之成立，为博士演变之第二阶段。

《汉书》六《武帝纪》：建元元年“冬十月，诏丞相、御史、列侯、中二千石、二千石、诸侯相举贤良方正直言极谏之士。丞相绾（师古：‘卫绾也’）奏所举贤良或治申、商、韩非、张仪、苏秦之言，乱国政，请皆罢，奏可”。按：汉文帝本好刑名之学，而晁错以申韩之术授太子（后为景帝），汉继承秦之刑法，思想上亦出于法家；是申、商、韩非之说，不应为汉廷所忌。特当时有人资苏秦、张仪之术，以客游于诸侯王间，于是纵横家言，为朝廷所深恶。卫绾乃以申、商、韩非，作张仪、苏秦的陪衬。但此为罢黜百家，独进儒术的一个重要机缘。同时卫绾之“请皆罢”，乃罢去有纵横意味的一部分人，并不是把这一次所举的完全罢掉。

直接促成五经博士成立的，是董仲舒的《对策》，这便关系

于《对策》的时间问题。《汉书》五十六《董仲舒传》：“武帝即位，举贤良文学之士，前后百数，而仲舒以贤良对策焉”。《对策三》的末段谓：“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上无以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在《六艺》之科，孔子之术者，皆绝其道，勿使并进，邪辟（僻）之说灭息，然后统纪可一，而法度可明，民知所从矣。”据《武帝纪》，立五经博士，乃建元五年（前一三六年）夏四月以前之事。《武帝纪》将仲舒《对策》，系于元光元年（西前一三四年），即在立五经博士之后二年；若如此，则仲舒在《对策》中“皆绝其道，勿使并进”之言，即是勿使习诸子百家之言的学者，得与儒者并进而为博士之言，为无的放矢。因为既已立五经博士，即是已经不使习诸子百家之言者得以并进。所以王先谦在《武帝纪》“于是董仲舒、公孙弘等出焉”下谓：“仲舒对策，实在建元元年（前一四〇年），无可疑者”，这是正确的^[22]。改变有长久历史的杂学博士为五经博士，是一件大事；仲舒《对策》后之四年始见实行，这是合于情理的。

五经博士自身，也有一种发展。《汉书·儒林传》赞：“初，《书》唯有欧阳，《礼》后有（后苍），《易》有杨（杨何），《春秋》有公羊而已”。再加上文帝时为《诗》所立的博士，这即是所谓“五经博士”。

《汉书》八《宣帝纪》：甘露三年（西前五一年）“诏诸儒讲《五经》同异（于石渠），太子太傅萧望之等平奏其议，上亲称制临决焉。乃立梁丘《易》、大小夏侯《尚书》、《穀梁春秋》博士”。而《百官公卿表序》谓：“宣帝黄龙元年（前四九年）增（博士）员至十二人”，则石渠聚议后两年，又继续有所增立，为

《汉书》所缺记。十二博士之数，王国维就有记载的“参互考之”，“《易》则施、孟、梁丘，《书》则欧阳、大小夏侯，《诗》则齐、鲁、韩，《礼》则后氏，《春秋》公羊、穀梁”^[23]，当为可信。《汉书·儒林传》赞：“至元帝世，又立京氏《易》”，是由十二博士增为十三博士。《后汉书·范升传》：“京氏虽立，转复见废”。按：京氏《易》的“卦气说”，在宣、元后成为汉《易》的主流；其所以见废者，殆因其出于孟喜，为孟氏《易》所概括，博士依然为十二人。《儒林传》赞：“平帝时又立《左氏春秋》、《毛诗》、《逸礼》、《古文尚书》”。《王莽传》：“元始四年立《乐经》，益博士员，经各五人”。荀悦《汉纪》：“刘歆以《周官经》六篇为《周礼》。王莽时，歆奏以为《礼经》，置博士”。按：平帝及王莽时所增置博士，因祸变相乘，时间短促，未能给东汉以影响。言西汉博士者，应以武、宣时代所置的为基线去加以把握。此阶段博士的性格，亦可略举以三：

第一，五经博士虽依然继承传统的咨询、派遣等临时政治任务，但过去的杂学博士并无专门职掌，至此则各以其所代表之经为其专门职掌。若仅从这一点说，加强了学术的意味。

第二，对《五经》的地位，过去是由私人、由社会所自由评定的，至此则《五经》取得政治上的法定权威地位。过去博士仅以其知识而存在，至此则主要以其所代表之典籍（经）而存在。而每一博士所代表者仅为一经，势不得不走向与“博学”相反的“专经”之路。因此不仅过去博士知识之来源较广，现时则知识的来源较狭；且无形中，使典籍的地位，重于知识的地位，博士对自己所代表之典籍负责，重于对知识负责。

第三，对经的解释，过去是由社会自由进行、自由选择的，至此则被举为某经博士之人，他对自己代表的经所作的解释，即

成为权威的解釋，并且自然演进为“经的法定权威地位”，实际成为博士们所作解釋的法定权威地位。宣帝为什么要费那样大的气力来开石渠会议，始能赢得《穀梁》立官，因为这是对《公羊》博士们乃至对整个博士们的法定权威挑战。应由此一观点去了解以后所发生的今古文之争的形势与实质意义。

（三）博士演变之第三阶段及其性格

为博士置弟子，是博士演变的第三阶段。

《史记·儒林列传》以叹息之声，详录了公孙弘应“太常议与博士弟子”之制，为《汉书·儒林传》所承。公孙弘在应制中奏请“为博士官置弟子五十人”，据《汉书·武帝纪》，是元朔五年（西前一二五年）夏六月间的事；上距置五经博士，凡十有五年。据《汉书·儒林传》，“昭帝时举贤良文学，增博士弟子员满百人。宣帝末倍增之。元帝好儒，能通一经者皆复（免其兵役力役，按即不设员额限制之意）。数年以用度不足，更为设员千人。郡国置《五经》百石卒史。成帝末，或言孔子布衣，养徒三千人。今天子太学弟子少，于是增弟子员三千人。岁余复如故”。弟子员在人数上的演进，也即是太学规模的扩大，益接近今日的所谓“大学”。

欲了解博士在此阶段的性格、意义，首先应澄清由王国维所引起的一种误解。他在《汉魏博士考》中一则曰：“又《始皇本纪》有诸生，《叔孙通传》则连言博士诸生，是秦博士亦置弟子”。再则曰：“博士自六国秦时已有弟子，汉兴仍之”。更引《汉书·贾山传》“祖父祛，故魏王时博士弟子也”，及《叔孙通传》之“诸生”为证。按：博士弟子固可称“诸生”，但此非“诸生”一语唯一的指谓。《叔孙通传》“二世召博士诸儒生问

曰”，又“博士诸生三十余人前曰”，上称“诸儒生”，下称“诸生”，可知“诸生”原为“诸儒生”的简称。《封禅书》亦称“博士诸生”^[24]。博士是儒生，亦有非博士而得与博士同列的儒生，例如议郎等，更有社会上的儒生。由“诸儒生”省称为“诸生”一词，指谓甚广，它可以概括博士，但“博士”一词不能概括“诸生”。故《叔孙通传》“博士诸生三十余人前曰”一语后，即仅称“诸生”。例如“叔孙通曰，诸生言皆非也”，此“诸生”即将博士概括在里面。《封禅书》“上与公卿诸生议封禅”，此“诸生”亦将博士概括在里面。否则岂有博士弟子而可与公卿共议封禅之理。且《史记》褚先生《滑稽列传补》：“金马门者，宦署门也。……时会聚宫下，博士诸先生与论议”。汉时常将“先生”一词，省称为“生”，则“诸生”一词，有时亦为“诸先生”之省。《叔孙通传》“于是叔孙通使征鲁诸生三十余人”，难道说这也是博士的弟子吗？叔孙通称他的“诸弟子儒生”为“诸生”，乃是对弟子较客气的称呼，不能转用到其他场合。至《贾山传》：“祖父祛，故魏王时博士弟子也”的“弟子”，也如《叔孙通传》载他降汉时“从儒生弟子百余人”的情形一样，这都是博士私人的弟子。《汉书·循吏传》记文翁于景帝末为蜀郡守，“选郡县小吏开敏有材者张叔等十余人，亲自饬厉，遣诣京师，受业博士”。此时五经博士未立，这也是受地方长吏之托的私人弟子，与有一定员额，一定待遇，其推选、考核、任用皆有一定程序，并著为功令的博士弟子员性格完全不同。博士弟子员的设置，是历史中的一件大事，所以司马迁及班固，特详加纪录。

设置博士弟子员后的博士性格，亦可概括为三点。

第一，博士除依然继承前两阶段的性格外，至此而增加以教授为业的固定职掌。且博士任务的重点，亦渐向此方面转移。而

自战国末期，儒家所提倡的理想性的大学学制，至此而得具体实现^[25]。此在教育史上的意义特为重大。

第二，因有固定的弟子员进入到政府各部门各层级中去，博士的影响力加大。所谓“儒林之官，四海渊原”^[26]，可能主要由此而来。博士的教授，随博士在经学中的合法权威地位而亦获得合法权威的地位，“师法”的观念，遂由此产生。师法观念，是为了维系博士教授的权威而形成的，在学习上是一种限制，恐为前此所未有。

第三，博士专守一经乃至经中的一传，如《公羊传》、《穀梁传》，知识活动范围既狭，又须展转相传，以教授弟子，于是在故训、传说之外，又兴起章句之学，“一经说至百余万言”^[27]，势必流于空疏博会，甚至出之以神怪^[28]，成为经义了解的一大障碍。《后汉书》卷三章帝建初四年（西七六年）十一月壬戌诏中有谓：“中元元年（光武帝崩前一年）诏书……章句繁多，议欲减省”；建初八年诏谓：“章句遗辞，乖疑难正”；又列传三十七《桓荣传》：“初，荣受朱普学，章句四十万言，浮辞繁长，多过其实”。即足证明这一点。于是删节章句，成为尔后治经中的一项重要工作；而章句本身，卒无传于后世。这创下了政治直接介入学术教育中所出现的最早的恶例。

公孙弘在应制中，规定了弟子员课试的方法，及由课试高下以进入政府各部门、各层级的途径。这对政治而言，增加了机构中的文化因素，此即《儒林列传》中所谓“则公卿大夫士吏，彬彬多文学之士”，应当算是好的一面。但对学术而言，把学术直接与利禄连在一起，于是真正为学术而努力的，远不及“盖利禄之路然也”（《汉书·儒林传》赞中语）的风气，使学术虚伪化，形骸化，开尔后科举毒害的先河。司马迁、班固在传序与传赞中

的叹息之声，大概由此而来。

二、西汉的经学思想

《史》、《汉》《儒林传》，只能看出经学的传承，不能看出经学的意义。若经学无意义，则其传承亦无意义。经学的文字，是客观地存在；但由文字所蕴涵的意义，则须由人加以发现，而不是纯客观的固定的存在。发见常因人因时代而不同，所以经学意义的本身，即是一种进动地历史产物。对它必须作“史地把握”，才可接触到它在历史脉搏中的真生命。中国过去涉及经学史时，只言人的传承，而不言传承者对经学所把握的意义，这便随经学的空洞化而经学史亦因之空洞化；更由经学史的空洞化，又使经学成为缺乏生命的化石，则此一代表古代文化大传统，在中国现实生活中的失坠，乃必然之事。即使不考虑到古代传统的复活问题，为了经学史自身的完整性，也必须把时代各人物所了解的经学的意义，作郑重的申述。这里把它称为“经学思想”。此是今后治经学史的人应当努力的大方向，我在此作一尝试。

（一）汉初经学思想

1. 陆贾

首先提醒汉代统治者的文化意识的是陆贾；他为刘邦以通俗而有韵的语言，陈述了以儒家仁义之教为中心的文化大义，使刘邦听了感到很新鲜，而命名为《新语》。《新语》中在《道基第一》中，先给刘邦以概略地宇宙观及历史观；在历史观中，把由神农到奚仲，创造人民物质生活必需条件的称为“先圣”；在建

立刑政之后，更“设辟雍庠序之教，以正上下之仪，明父子之礼，君臣之义，使强不凌弱，众不暴寡，弃贪鄙之心，兴清洁之行”的称为“中圣”；而以“定《五经》，明《六艺》，承天统地，穷本察微，原情立本，以绪人伦……以匡衰乱”的称为“后圣”。这几句话，可以说是他对《五经》、《六艺》所作的总评价。其归结乃在“以绪人伦”一语。“人伦”，是将人分为父子、君臣、夫妇、长幼、朋友等不同的类，而各赋与以适合其类的基本义务，以建立人与人的合理关系，因而建立有秩序的谐和社会，所以“伦”含有“伦类”、“伦理”二义。陆贾亲历暴秦因刑政之苛，人伦道丧；再加以五年战争的大破坏，社会失掉了运行的常轨，所以他认定当时政治的急务，便在重建人伦的关系，使社会能在有秩序的谐和中得到安定，于是他所把握到的《五经》、《六艺》的意义，便在使已经紊乱了的人伦，重新得其条理（“绪”）；这即是他所说的“绪人伦”，“绪人伦”即所以“匡衰乱”。《五经》、《六艺》之所以能绪人伦，是因为它能继承天生物的仁（“承天”），统括地成物之义（“统地”），穷治乱之本（“穷本”），察得丧之微（“察微”），原于人情的自然（“原情”），建立人道的根本（“立本”），由此而提出人伦之教。所以人伦之教，实贯通于《五经》、《六艺》之中，为《五经》、《六艺》意义的归结。

人伦之教，虽因伦类之不同，而所要求的伦理不一，但伦理之所以成其为伦理，伦理之所以能在政治社会人生上发生根源性的作用，因为它（伦理）都是由《五经》、《六艺》的承天统地的仁义所贯通的。所以《五经》、《六艺》的基源的意义，便可用“仁义”两字加以概括。“仁”是人类之爱，“义”是事物之宜；以人类之爱，行事物之宜，这是伦理真精神之所在。他在《道基第一》中说：

“百姓以德（恩）附，骨肉以仁亲。夫妇以义合，朋友以义信。君臣以义序，百官以义承。曾、闵以仁成大孝，伯姬以义建至贞。守国者以仁坚固，佐君者以义不倾（倾邪）。君以仁治，臣以义平。乡党以仁恂恂，朝廷以义便便……阳气以仁生，阴节以义降（疑当作‘成’）。《鹿鸣》以仁求其群，《关雎》以义名其雄。《春秋》以仁义贬绝，《诗》以仁义存亡。《乾》、《坤》以仁和合，八卦以义相承。《书》以仁叙九族，君臣以义制忠。《礼》以仁尽节，《乐》以礼（疑当作‘义’）升降。仁者道之纪，义者圣之学。学之者明，失之者昏，背之者亡。”

陆贾对“仁义”两字的用法，非常有分际，尤其是他对夫妇、朋友、君臣、百官的关系，特强调一个“义”字，意义深远。事物之宜，为人所持循，即成为人立身之节。“君臣以义制忠”，这种忠，便不是人臣对人君片面顺从的关系。由此可以了解陆贾把《五经》、《六艺》的基源意义，应用到人伦中，也就是应用到现实地人生、政治、社会中，都非常恳到深切，而不是肤语套语。所以《五经》、《六艺》，在他是活的而不是死的^[29]。

2. 贾谊

刘歆在《让太常博士书》中谓“在汉朝之儒，唯贾生而已”的贾谊，他融合道、法、儒三家思想，以建立一完整的哲学系统，而以《六艺》为这一哲学系统的承当与实现。可以说他赋予《六艺》以极崇高的地位。他在《新书·道术篇》中说了道是虚的本性，及道与术接物的情形；而所谓术，却是仁、义、礼、信、公、法，及举贤使能等在政治上的效用；更进一步，把五十五种人生价值、智能，也即是将一切人生价值、智能，皆作为道体的

内容。在《六术篇》中说明由道而德的创生情形。德自身含有“道、德、性、神、明、命”的“六理”，此六理应理解为人生价值智能的总括。德因有此六理，便可创生万物；此六理即蕴含于各物的生命之中，为各物所自有，而称之为“六法”。在德之自身称为“六理”，为各物所具有的称为“六法”。实质上，“六理”、“六法”是一件事。“六法”可由内向外实现，而成为“仁、义、礼、智、圣、乐”的“六术”、“六行”。就其由内通向外的情形而言，称为“六术”，术是一种通道。就其可以成为行为而言，称为“六行”。实质上，“六术”、“六行”是一件事。总的意思，德以其价值智能的全体创造了人，人因而也具有价值智能的全体。但贾生又认为：

“然而人虽有六行，微细难识，唯先王能审之。凡人弗能自至，是故必待先王六教，乃知所从事。是以先王为天下设教，因人所有，以之为训；道（导）人之情，以之为真（现实上的真）。是故内本六法，外体六行，以与（兴）《书》、《诗》、《易》、《春秋》、《礼》、《乐》六者之术，以为大义，谓之六艺。令人缘之以自修，修成则有六行矣。六行不（‘不’字疑衍）正，反合六法。艺之所以六者，法六法而体六行故也。故曰六则备矣。”（《六术篇》）

贾生在《六术篇》中以“六理”为道德创生的基本条件与性格，在《道德篇》中又提出德“有道、有仁、有义、有忠、有信、有密”的“六美”。德的“六理”、“六美”，因创造阴阳、天地、人与万物，而同时即赋予于阴阳、天地、人与万物，通过《六艺》而把它表著出来。他说：

“六理六美，德之所以生阴阳、天地、人与万物。……是故著此（指六理六美，下同）竹帛，谓之《书》。《书》者

此之著者也，《诗》者此之志者也，《易》者此之占者也，《春秋》者此之纪者也，《礼》者此之体者也，《乐》者此之乐者也。”

“《书》者，著德之理于竹帛，而陈之令人观焉，以著所从事，故曰《书》者此之著者也。《诗》者，志德之理而明其指，令人缘之以自成也，故曰《诗》者此之志者也。《易》者，察人之精德（作‘精于德’理解）之理与弗（否），循而占其吉凶，故曰《易》者此之占者也。《春秋》者，守往事之合德之理之（疑衍文）与不，合而纪其成败以为来事师法，故曰《春秋》者此之纪者也。《礼》者，体德理而为之节文，成人事，故曰《礼》者此之体者也。《乐》者，《书》、《诗》、《易》、《春秋》、《礼》五者之道备，则合于德矣。合则欢然大乐矣，故曰《乐》者此之乐者也。”

他认为能修治（实现）《诗》、《书》、《易》、《春秋》、《礼》之道，便可与创造阴阳、天地、人与万物之德，合而为一；由此以言《五经》所含价值的崇高、广大，因而具有无限创造的效能。他的“尊经”，远超过后儒“尊经”之上。《六经》的序列，经过他作了新的安排，可知他是下过了一番真实工夫；而古典的意义，我已经说过，不是一种存在而是由人加以发现；贾生把《六艺》安放在他的哲学构造中来发现《六艺》的总括性地意义，认为这是由形上向形下的落实；而形下的落实，即是形上的实现。总括性地意义，是由各别意义的抽象而来；这中间实已含有由形下推向形上的历程；形上形下的往复，成为他哲学的构造；所以《六艺》在他的哲学构造中的地位，是出自他的真实的感受，并不是凭空说一场大话。西汉儒生，常把“经”安放到与“天”同等的地位，其源实启自陆贾与贾谊。但不仅陆贾把《五经》、《六艺》、

的意义认为人情所固有，所以他特提出“原情”两字。即使贾谊把《六艺》的道理提升得这样高，但依然要说这是“因人所有”，这与《中庸》的“以人治人”的意思是相合的。

通过《新书》看，贾谊对《六艺》的评价，无分轩輊；但对于礼他下了更多的工夫，在《新书》中有《礼篇》及《容经》，作了较详的发挥。因为他的哲学系统，是要形上在形下中实现，这便含有严格地实践的要求，而礼正是成立于由内容到实践之上，礼即是实践。我在《贾谊思想的再发现》一文^[30]中曾说：“在贾谊心目中，礼是人的行为的规范，是政治结构、社会结构中的精神纽带及组织原理。而在经济中则又为对一般人民生活的保证，及对特殊利益者的一种限制。汉初儒生，面对着大一统的帝国，而要赋予以运行的轨迹，使其能巩固安定，并且要在皇权专制政治之下，建立人与人的合理关系，使每个人能过着有秩序而又谐和的生活，以贾谊为代表的儒生，便只有集结整理儒家由孔子以来的礼的思想，以作为法治的根据及教化的手段与目标。真正的法治，只有在礼的政治社会的精神纽带中，才可运行而不匮。大小《戴记》的成立，淮南门客特长于言法、言礼，董仲舒以《礼》与《公羊》相结合，司马迁著《史记》，特立《礼书》、《乐书》，都是在此一大背景之下，约百年之间，儒生所追求的合理的政治社会的大方向。”^①所以他们心目中的礼，是与“礼教吃人”，恰恰相反的。《礼篇》中有一段话是：

“礼，天子爱天下，诸侯爱境内，大夫爱官属，士庶各爱其家。失爱不仁，过爱不义。故礼者，所以守尊卑之经，

① 此段引文与徐复观著《两汉思想史》卷二所载《贾谊思想的再发现》一文在文字上略有不同。

强弱之称者也。……君仁臣忠，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，姑慈妇听，礼之至也。……故飧饮之礼，先爵于卑贱而后贵者，……故礼者，所以恤下也。……国无九年之蓄，谓之不足；无六年之蓄，谓之急；无三年之蓄，国非其国也。……乐也者，上下同之。故礼，国有饥人，人主不殄；国有冻人，人主不裘；报囚之日，人主不举乐。……故礼者，自行之义，养民之道也。受计之礼，主所亲拜者二：闻生民之数则拜之，闻登谷则拜之。”

所以由礼所建立的伦理关系，不仅是义务对等的伦理关系，而且政治上是一贯以爱民恤下为心的伦理关系。汉初百年所言的礼，都是为解决现实问题的礼；这与乾嘉学派们专在古器物上用心的礼，有本质上的分别。

3. 淮南王安的宾客

从今日可以看到的《淮南子》一书加以考查，淮南王安的宾客中，虽以道家及方士为主，但也包含有一个出色的儒家集团在里面。而《主术训》则是想融合儒、道两家的思想以建立政治的规范，但不知不觉地因现实的问题而侧重到儒家。《修务训》、《泰族训》则主要由儒家执笔^[31]。《五经》在《淮南子》中的分量，远不及《老子》的重要，但也不是完全没有引用。《汉书·艺文志》中录有《淮南》、《道训》二篇，班固注为“淮南王安聘明《易》者九人，号九师法”。所以《淮南子》中引用最多的是《易》，其次是《诗》，再其次是《春秋》的《公羊传》。论及经学意义的有的是近于道家的立场，有的是站在儒家的立场。近道家立场的一段话是：

“百川异源而皆归于海，百家殊业而皆务于治。王道缺而《诗》作，周室废，礼义坏而《春秋》作。《诗》、《春

秋》，学之美者也，皆衰世之造也。儒者循之以教导于世，岂若三代之盛哉。以《诗》、《春秋》为古之道而贵之，又有未作《诗》、《春秋》之时。夫道其缺也，不若道其全也。诵先王之《诗》、《书》，不若闻得其言。闻得其言，不若得其所以言。”（《汜论训》）

《泰族训》是站在儒家立场写的，所以这一篇引用《诗》、《易》最多，其义最纯。其论及《五经》大义的一段话是：

“五行异气而皆适调，《六艺》异科而皆同道。温惠柔良者，《诗》之风也。淳庞敦厚者，《书》之教也。清明条达者，《易》之义也。恭俭尊让者，《礼》之为也。宽裕简易者，《乐》之化也。刺几（讥）辩义者，《春秋》之靡也。故《易》之失鬼，《乐》之失淫，《诗》之失愚，《书》之失拘，《礼》之失伎，《春秋》之失眚。六者圣人兼用而财（裁）制之，失本则乱，得本则治。其美在调，其失在权。”

上面的话中，以“清明条达”言《易》，由此可窥见九家《易》的特出智慧。他们提出“兼用而财制之”，“其美在调”的观念，又特别提出“本”的观念。通过其他有关文字看，他们之所谓“本”，是指仁义，或指礼义而言。以仁义、礼义统摄《六艺》，使《六艺》成为一贯的思想系统。把两个观念合在一起，则将《六艺》推上一层看，有共同的普遍性，此即所谓“本”。将《六艺》落下一层看，则各艺有各艺的特殊性。在特殊性中各有长短，所以应“兼用而财制之”。这是针对现实，使《六艺》成为活的思想去加以把握。这段话可能是受了《礼记·经解》的影响而修正了，也向前推进了一大步。同时也可反映出强调所谓“专经”观念的鄙陋。

下面几句话是把《六艺》的价值作极其量的陈述。

“夫观《六艺》之广崇，穷道德之渊源。达乎无上，至

乎无下……其所以鉴观，岂不大哉。”

4. 董仲舒

董仲舒以《公羊春秋》名家。但班固谓：“仲舒所著皆明经术之意”。又谓：“仲舒遭汉承秦灭学之后，《六经》离析，下帷发愤，潜心大业，令后学者有所统一，为群儒首”^[32]。由此可知他是熔铸《六经》和《论语》以为学，熔铸《六经》和《论语》以释《公羊》的。他的《天人三策》，也正可反映出这一点。在《天人三策》中，言《春秋》者九，引《诗》者五，引《书》者二，而其中言唐虞三代者皆本于《书》，引《易》者一，言《礼》、言《乐》在教化及济经生活上的重大意义，引《论语》者十三，引曾子者一，引有孟子之言而未出其名。《三策》可以说是今日可以看到的《春秋繁露》一书的拔萃；而他表现在《仁义法第二十六》中说：“《春秋》之所治，人与我也。所以治人与我者，仁与义也。以仁安人，以义正我”，这是他对《公羊春秋》的总结，也是他所把握到的儒家思想的总结。他所言《公羊春秋》之义，我在《先秦儒家思想的转折及天的哲学的完成》一文中，作了较详细的讨论^[33]，此处不再重复。他在《对策》中谓：“孔子作《春秋》，上揆之天道，下质诸人情；参之于古，考之于今。故《春秋》之所讥，灾害之所加也；《春秋》之所恶，怪异之所施也。”他把《春秋》的意义，与天的意志，结合在一起。从《五经》形成的历史看，大致上是周初所继承的天的观念，逐渐向下落，落到人的身上，由人的行为善恶，代替天解答吉凶祸福的问题；于是人所占的地位日重，而天的分量反日轻，轻到退居于不太明显的薄雾里。战国中期前后，天道随阴阳观念的兴起而重新彰著，首先受到影响的是《易传》，但《易传》也

只说到“《易》之为道也，与天地准”，并未说《易》道即是天道。到汉儒由贾、陆起，把《五经》、《六艺》与天道连结起来，发展到董仲舒而以阴阳言天道，推拓到无所不包，所以我说他是“天的哲学的完成”；再把《春秋》与天道结合起来，使以《春秋》为代表的《五经》，也随天道的无所不包而也无所不包。顺着此一方向，再由夏侯始昌、京房、翼奉们向前推展，形成经学的新面貌、新传统。我站在知识的立场，站在历史把握的立场，认为他们所说的，不是真实的，也是与历史不孚的，所以我说这是一个歧途。而这个歧途，到了西汉末期，已开始感到需要加以矫正。但换另外一角度看，他们把经学与天道连结在一起，把人间世的一切活动，尤其是政治权力、社会生活等，都包括在经学之内，由他们所学的经学来作解释、作审判，这反映出他们的胸襟气象是非常宏阔，他们的精神是植根得非常深广的。正因为如此，他们才可面对大一统的皇帝，经常提出直言极谏。或许也可以这样说，战国时代的游士们，可以用“古之有也”的“古”去抗衡统治者。及统治者由王而进为皇帝，仅一个“古”还不够抗衡的分量，便再加上一个“天”。并且从知识的观点说，我们认为他们所说的“经”与“天”的关系是不真实，也是不需要的。这是经过了三百年的科学洗礼，更有一套科学去担负这方面的解释责任。但在两千年前，没有近代科学的成就，可是当时的人，却有要求了解今日科学家作为研究对象的权利；于是当时的儒生，更须担负今日科学家所担负的解释的责任。我们不应以今日的科学知识去绳尺他们，而只能推服他们尽到了历史所课予他们的责任。但不要忽视，董仲舒“上揆之天道”，还要“下质诸人情”；不能确切的天道，落下来“质诸人情”，便有确切而真实的内容，有确切而真实的意义了。对汉儒把经学与天道结合在一起

的各种说法，都要顺着此一方向去了解。

董仲舒在《春秋繁露》卷一《玉杯第二》，有一段总论《六艺》的话，可与上引《淮南子》中的一段，互相发明，兹抄录如下：

“君子知在位者之不能以恶服人也，是故简《六艺》以贍养之。《诗》、《书》序其志，《礼》、《乐》纯其美，《易》、《春秋》明其知。六学皆大，而各有所长。《诗》道志，故长于质。《礼》制节，故长于文。《乐》咏德，故长于风。《书》著功，故长于事。《易》本天地，故长于数。《春秋》正是非，故长于治人。”

5. 司马迁

曾从董仲舒受《公羊春秋》，并能挹其英华，去其芜累的司马迁^[34]，对《六艺》的意义，也有较集中的叙述。《史记》卷一一七《司马相如列传》赞：

“太史公曰：《春秋》推见至隐；《易》本隐以之显；《大雅》言王公大人，而德逮黎庶；《小雅》讥小己之得失，其流及上。所以言虽外殊，其合德一也。”

这里只提到《春秋》、《易》及《诗》的《大雅》、《小雅》。史公以《春秋》与《易》，互为表里。《自序》引“《易》曰：失之毫厘，差以千里”，“毫厘”是统给者的动机，即所谓“几”，即所谓“隐”；“千里”是统治者的行为，及行为的结果，即所谓“显”。史公认为《易》是由统治者动机的邪正以推断出由动机所引起的行为与其结果的。而《春秋》则由统治者的行为、结果，以推见其所以有此行为、结果，乃来自统治者的隐微之地的动机。《易》与《春秋》，都是把统治者的动机、行为、结果的因果关系，彰著出来，使统治者无法逃避自己应负的责任，由此以作

为判断人类行为的准绳（义法）。《诗·大雅》之所以言及王公大人，并不是因为王公大人的权势，而是因为他们的德惠能下及于众庶。否则王公大人，不值得称道。《小雅》刺讥个人的得失，并揭明这种得失，乃来自在上的统治者。所以《易》、《春秋》、《诗》，都对现实政治，有劝惩规整的重大意义。他特为司马相如立传，是认为司马相如文学上的成就，与《易》、《春秋》及大小《雅》之义相合。这也可以看作他对文学所指出的大方向。《史记》卷一二六《滑稽列传》：

“孔子曰，《六艺》于治，一也。《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以神化，《春秋》以道义。”

上面一段话，是继承先秦以来的通说。他针对当时政治、社会的危机，特别重视礼乐的意义，所以在《史记》中特作《礼书》、《乐书》，特针对当时严重的政治问题，以言礼乐的意义^[35]。但史公也和董仲舒一样，是把《六艺》的意义，集注于《春秋》，由《春秋》加以统贯。《十二诸侯年表序》：

“是以孔子明王道，干七十余君莫能用，故西观周室，论史记旧闻，兴于鲁而次《春秋》，上记隐，下至哀之获麟，约其辞文，去其烦重，以制义法，王道备，人事决。”

《自序》：

“余闻董生曰：‘周德衰废，孔子为鲁司寇，诸侯害之，大夫壅之。孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以为天下仪表。贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。’子曰：‘我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。’夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之纪，别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖，存亡国，继

绝世，补敝起废，王道之大者也。”

上面一段话，等于是董仲舒言《春秋》意义的精华。又接着平述《六艺》之功用后，更归结到《春秋》说：

“《易》著天地阴阳四时五行，故长于变；《礼》经纪人伦，故长于行；《书》记先王之事，故长于政；《诗》记山川溪谷，禽兽草木，牝牡雌雄，故长于风；《乐》乐所以立（疑作‘生’），故长于和；《春秋》辨是非，故长于治人。是故《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以道化，《春秋》以道义，拨乱世反之正，莫近于《春秋》。《春秋》文成数万，其指数千。万物之散聚，皆在《春秋》。《春秋》之中，弑君三十六，亡国五十二，诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数。察其所以，皆失其本已（指礼义）。故《易》曰：‘失之毫厘，差以千里。’故曰：‘臣弑君，子弑父，非一旦一夕之故也，其渐久矣。’”

更说：

“故《春秋》者，礼义之大宗也。夫礼禁未然之前，法施已然之后。法之所为用者易见，而礼之所为禁者难知。”

《春秋》通过行为因果关系的叙述，把“礼之所为难知”的彰显出来，使其成为易知，因而可为天下后世仪表。一部震古铄今的《史记》，便是在《六艺》，尤其是在《春秋》启发之下乃得以出现的。

（二）汉中期以后的经学思想

1. 由社会层面进入政治层面

前面所述的经学思想，乃存千百于十一的经学思想，因为许

多有思想的经师的著作都已亡佚了。此时的教学，是立足于社会之上的教学。经学思想，也主要是传播于社会之上的经学思想。这才是罢退百家，独尊儒术，改杂学博士为五经博士的强有力的背景。五经博士成立以后，开辟了儒生凭经学以进入仕途的门径，也敞开了经学由社会层面直接进入政治层面的通道。但武帝一代的精神物质，都通过酷吏，及言利之臣，倾注到穷兵黩武，及纵心逞欲方面；除了初期用了一个曲学阿世的公孙弘，及偶然缘饰儒术外，政治中的儒学气氛非常稀薄。经过昭帝始元六年，霍光利用贤良文学议罢盐铁以打击桑弘羊等，取得完全擅政之实；但儒生也得此机会，正式针对现实，在朝堂上，作了一次以孔子为中心的经学意义的宣扬。影响所及，宣帝虽本以霸王道杂之^[36]，而实以霸（法家）为主；但经学在朝廷政治中的气氛，一天浓厚一天，经元帝、成帝、哀帝而极盛。这主要表现在儒生的奏议方面。西汉文景之盛，一般知识分子的活动，主要表现在辞赋上。宣帝以后，则主要表现为儒生的奏议。在这些奏议中，气象博大刚正，为人民作了沉痛的呼号，对弊政作了深切的抨击，这都是由经学教养中所鼓铸而出，为以后各朝代所难企及。此正说明经学的意义，已由社会的层面升到政治的层面。所以我在这里总的说一句，贾山《至言》、董仲舒《天人三策》以后，宣、元、成、哀各代的经学意义，是通过他们的奏议而表现出来的。没有经学，便不能出现这些掷地有声的奏议。虽然其中多缘灾异以立言，但若稍稍落实地去了解，则灾异只是外衣，外衣里的现实政治社会的利弊是非，才是他们奏议中的实质。他们对现实政治社会的利弊是非，能观察得这样真切，能陈述得这样著明，是出于他们平日与人民为一体之仁，及判断明决，行为果断之义。这正是由经学塑造面来。所以两汉经学，除死守章句的小

儒外，乃是由竹帛进入到他们的生命，再由生命展现为奏议，展现为名节的经学；这除宋代的理学家外，与一般人所了解的经学，尤其是与两部正续《皇清经解》所代表的清代经学，有本质上的差异。关于这一点，我希望能另以专文陈述。此处只简单地提破。下面略就经学在政治层面伸展的历程，及奏议中对经义说得比较直接而完整的，稍加叙述。

2. 经学在政治层面伸展的历程

经学在政治层面伸展的历程，可从诏令加以考查。

刘邦得天下后，特注意法令。在六年十二月的《赦诏》中，以当时功臣，“身居军九年，或未习法令”为言。又“廷尉所不能决，谨具为奏，傅所当比律令以闻”，这是使政治上轨道的初步工作。在十一年《求贤诏》中谓：“盖闻王者莫高于周文，伯者莫高于齐桓，皆待贤人而成名”。这时受到陆贾的影响，而粗枝大叶的接触到儒家的典籍，但未尝直接引用到《五经》、《六艺》。惟魏相表奏引高皇帝所述书《天子所服第八》^[37]，则显已受《吕氏春秋·十二纪》纪首的影响。《十二纪》纪首后编入《礼记》，遂成为经学中组成分子之一。不过在他手敕太子的《敕令》中谓：“吾遭乱世，当秦禁学，自喜谓读书无益。洎践祚以来，时方省书，乃使人知作者之意。追思昔所行，多不是。”^[38]这已开启了帝室从事学问的端绪。文帝虽好刑名，但已进一步受到儒家思想的影响。不仅元年三月《养老诏》中引“孟子曰：老者非帛不暖，非肉不饱”；十三年五月《除肉刑诏》中引“《诗》曰：悌弟君子，民之父母”^[39]；且元年正月《答有司请建太子诏》中提出“今纵不能博求天下圣贤有德之人，而嬗天下焉”的观念；二年十一月日食《求言诏》提出“乃举贤良方正能直言极谏

者以匡朕之不逮”的要求；二年正月（按：实即夏正的十二月）《开藉田诏》中“朕亲率耕，以奉宗庙粢盛”；十三年四月《劝耕桑诏》中谓“朕亲率天下农耕，以供粢盛；皇后亲桑，以供祭服”；尤其是孝弟力田、恤孤敬老、重本抑末的社会政策，及减刑、减税、躬行节俭等等，不能说他不是受了儒家思想的影响。更重要的是，文帝即位之初，命诸儒生博士，采摭古今，成立《王制》一篇，欲以建立政治最高典范。他们虽未能完全按照实行，但此后因人因事，不能不直接或间接，发生提撕规整的意义。例如其中的学校、选举、储蓄等，都发生了相当的作用；而使民之力，每年不过三日，一直到二十世纪六十年代之初，对邓拓等还发生了对现实批判的启发。也可以说，文帝已意识地想在儒家经典中寻找有意义的寻向。这对汉代乃至对后代的政治思想而言，是一件大事。但文帝教导他的儿子景帝的，是由朝错传习的法家思想；而对景帝及武帝具有很大权威的窦太后，则是“素好黄老术，非薄《五经》”（《武帝纪》）；因此，在景帝的诏令中，未尝引用儒家经传。但他继续发展了文帝的重本抑末的政策，用了辕固、董仲舒等为博士，及保全辕固免于诛戮之祸等，只能说他对儒家比较疏远，但未尝特加贬黜。到了武帝，则情形为之一变，诏令中常直接引用到经传。此即《武帝纪》赞所谓“号令文章，焕焉可述”。自此以后，经传在诏令奏议中的作用，也就是当时常常说到的“经义”的作用，有如今日政治中决定大是大非的法制乃至宪法。例如武帝援《春秋》复九世之仇之义以击匈奴；吕步舒以《公羊》治淮南大狱；隽不疑援《春秋》以收缚“自谓卫太子”的男子；魏相援《春秋》以夺霍光家族的权势；宣帝“博问经学之士，有以应变”；元帝赐诸葛丰书“勉处中和，顺经术意”，报贡禹“守经据古，不阿当世”；成帝使王商诘问贾

捐之弃珠崖之议，亏先帝功德，“经义何以处之”；李星《求直言诏》“明以经对，无有所讳”；白虎殿策方正直言“天地之道何贵……当世之治何务，各以经对”，引孔子放郑声以罢乐府；哀帝以“皆背经义”蠲除改元之制书；元王皇后以“僻经妄说”罢申屠刚，以“诡经辟说”罢马宫，以“朝臣论议，靡不据经”策王莽九锡；平当“辄傅经义言得失”；张敞“以经术自辅”；王尊援“经所谓造狱”以悬磔娶母之子；匡衡“朝廷有政议，傅以经对，言多义法”等；可略见一般。这里便出现另一现象，经传在诏令奏议中的意义，每随人而不同；这正证明孔子所说的“人能弘道，非道弘人”的道理。也恰如今日政治落后地区，统治者所说的宪法、法治，与社会所要求的宪法、法治，可以完全相反，是相同的情形。但总的来说，依然可以发生补救的作用，及维系政治上的大纲维于不坠。以武帝的骄泰，但在《封五子制》中说“且天非为君生民也”；在《封皇子制》中以周室独尊康叔为“褒有德也”；在《复高年子孙诏》中说“辅世长民莫如德”；在《诏贤良》中向慕“周之成康，刑错不用”；《议不举孝廉者罪》中向慕“本仁祖义，褒德禄贤”的“五帝三王”；《赦诏》中引《易》与《诗》说明他“嘉唐、虞而乐殷、周”；在《劝学诏》中说“盖闻导民以礼，风之以乐”；在《遣谒者循行天下诏》中，《遣博士褚大等循行天下诏》中，都存问鳏寡孤独废疾、禁兼并奸猾；在《振流民诏》中，《遣博士循行振饥诏》中，都“下巴蜀之粟”以振饥民；最后以哀痛之情，罢轮台屯田之议，认为“当今务在禁苛暴，止擅赋，力本农，修马复令以补缺，毋乏武备而已”，使汉室危而复安，未尝不是由经术收补救之功。元、成、哀三朝，是由外戚、宦官、佞幸三种人专政，经义所发生的补救、规整乃至教养上的作用，是不应加以抹煞的。至武帝引《易·乾》之飞龙鸿渐以封禅大；哀帝引

《书》的“用德章厥善”以封董贤；元王后自己“僻经妄说”，培育王氏，反以此罪申屠刚、马宫，这在今日也不乏其例，乃是少数中的少数，徒成为历史的笑柄。

皇室对太子的教养，自武帝以后，多以经传为教材，由出色的儒生担任教授；虽然不能达到教养的目的，此乃专制体制中传子的形势使然，不能因此而抹煞此事的重大意义。《汉书》六三《武五子传》：“戾太子据……少壮，诏受《公羊春秋》。又从瑕丘江公受《穀梁》”。六六《蔡谊传》：“谊说《诗》，甚说之，擢为光禄大夫，给事中，进授昭帝”。七三《韦贤传》：“征为博士给事中，进授昭帝《诗》”。五九《张安世传》：“宣帝以皇曾孙收养掖庭，……贺（张贺）教《书》，令受《诗》”。六八《霍光传》：“孝武皇帝曾孙病己（即宣帝）……今年十八，师受《诗》、《论语》、《孝经》”。七一《疏广传》：“皇太子年十二，通《论语》、《孝经》”。七八《萧望之传》：“为太傅，以《论语》、《礼服》授皇太子（元帝）”。八十八《儒林传》：欧阳地余、夏侯胜为太子太傅，撰《尚书》、《论语说》。夏侯建、周堪皆以《尚书》为太子少傅。孔霸以太中大夫授太子（《书》）经。张游卿以《诗》授元帝。严彭祖、疏广，皆为太子（元帝）太傅。所以元帝所受经学最深。郑宽中以博士授太子（成帝）《尚书》。八一《张禹传》：“诏令禹授太子（成帝）《论语》”。韦玄成、韦赏以《诗》授哀帝（《儒林传》）。这里所举的并不完全。

3. 奏议中所直接提出的经学意义

现在再从奏议对经义直接而具有概括性的言论，作举例性的陈述（次序略按《全汉文》）。

《汉书》卷六十《杜钦传》杜钦白虎殿《对策》：“臣闻天道

贵信，地道贵贞。不信不贞，万物不生。生，天地之所贵也。王者承天地之所生，理而成之，昆虫草木靡不得其所。王者法天地，非仁无以广施，非义无以正身。克己就义，恕以及人，《六经》之所上也。”他不是以“克己就义，恕以及人”来概括《六经》之义；前面所言天地之所贵，王者之所法，皆可概括于经义之中。杜钦在此处系牵就策问的格局（见前）以为言。“所上”犹言“所先”，意谓经义弘富，而以“克己就义，恕以及人”为先。这是针对成帝的生活情形来说的。且就《论语》颜渊问仁，孔子答以“克己复礼为仁”，子贡问有一言而可以终身行之者乎，孔子答以“其恕乎”观之。杜钦是深于《论语》，其言颇为切至。

《汉书》卷七十五《眭弘传》：弘从嬴公受《春秋》（《公羊春秋》），为议郎。他上书谓：“先师董仲舒有言，虽有继体守文之君，不害圣人之受命。汉家尧后，有传国之运。汉帝宜谁？差（使）天下，求素贤人，襁以帝位，而退自封百里，如殷、周二王后，以求承顺天命。”霍光以他“妄设袄言惑众”，把他杀掉了。按“天下为公”，是儒家经学的最基本的微言，而董氏秉承此一微言，得赖眭孟传承下来，也和韩婴的微言，得赖盖宽饶拼掉性命传承下来一样。^[40]

《汉书》卷七十八《萧望之传》上《请选谏官疏》：“朝无争臣，则不知过；国无达士，则不闻善。愿陛下选明经术，温故知新，通于几微谋虑之士，以为内臣，与参政事”。是他以经术可以养成争臣达士。

《汉书》卷八十一《匡衡传》言《政治得失疏》中要元帝“昭无欲之路，览《六艺》之意”。《劝经学威仪之则疏》中有一段话，说得比较具体。他说：“臣闻《六经》者，圣人所以统天地之心，著善恶之归，明吉凶之分，通人道之正，使不悖于其本

性者也。故审《六艺》之指，则天下人之理，可得而和；草木昆虫，可得而育；此永永不易之道也。及《论语》、《孝经》，圣人言行之要，宜究其意。”通于《六艺》之义，可以使人不蔽于其本性，此即《中庸》所谓“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，乃穷根究柢之言。

王式谓他事昌邑王，“以三百五篇谏”，这在刘向、匡衡的谏疏中，可以看出明显的例证。匡衡言《治性正家疏》：“臣闻治乱安危之机，在乎审所用心。”“又闻室家之道修，则天下之理得。故《诗》始《国风》，《礼》本《冠》《昏》。始乎《国风》，原情性而明人伦也。本乎《冠》《昏》，正基兆而防未然也。”针对成帝好色宠内，而上《戒妃匹劝经学威仪之则疏》中：“《诗》云‘莪莪在疚’，言成王丧毕，思慕意气未能平也。盖所以就文武之业，崇大化之本也。臣又闻之师曰：匹配之际，生民之始，万福之原。婚姻之礼正，然后品物遂而天命全。孔子论《诗》，以《关雎》为始。言太上者民之父母。后夫人之行，不侔乎天地，则无以奉神灵之统，而理万物之宜。故《诗》曰：‘窈窕淑女，君子好逑。’言能致其贞淑，不贰其操，情欲之感无介乎容仪，宴私之意不形于动静，夫然后可以配至尊而为宗庙主。此纲纪之首，王教之端也。”这是发挥《诗》的大义，以匡谏成帝后宫淫乱的情形。

匡衡在祷高祖孝文武庙时谓“故动作接神，必因古圣之经……又祭祀之义，以民为本”，这都有其实际的意义。

西汉儒生，不把叔孙通所制的礼当作礼，而一直是由古礼来追求礼在时代中的意义。朝仪制定后，因与皇权专制者的要求相合，这不是儒生可以动摇的。但武帝为满足他骄奢愚妄的心理以实行封禅，当时儒生因此以礼所未有，且亦为礼所不许，故奉命议定仪式，终不敢随意驰骋，以顺从武帝的侈心，于是封禅之

仪，不得不出于方士之手；即此一端，也可窥见礼所发生的消极作用。宣、元、成时代，以宗庙、祭祀为中心，不断发生礼的争论，在这些争论中，儒生秉持经义礼意，不惜直接与皇帝皇室相对立；虽然他们在这方面的主张终未能贯彻，但亦可由此以窥见礼的真实意义。

西汉淫祠遍于天下，这种迷信，实耗费大量民脂民膏，于是儒生要复郊礼以罢淫祠，在政治上是一件大事。一直要到成帝时代，匡衡、张谭，始“条奏长安厨官县官，给祠郡国候神方士使者所祠凡六百八十三所；其二百八所应礼，及疑无明文，可奉祠如故；其余四百七十五所不应礼，或复重，请皆罢。奏可。本雍旧祠二百（《地理志》称‘三百’）三所，唯山川诸星十五所为应礼云，若诸布、诸严、诸逐，皆罢。杜主有五祠，置其一。又罢高祖所立梁、晋、秦、荆巫、九天、南山、莱中之属，及孝文渭阳，孝武薄忌泰一、三一、黄帝、冥羊、马行、泰一、皋山山君、武夷、夏后启母石、万里沙、八神、延年之属，及孝宣参山、蓬山、之罘、成山、莱山、四时、蚩尤、劳谷、五床、仙人、玉女、径路、黄帝、天神、原水之属，皆罢。”（《汉书》卷二五《郊祀志》）

刘邦以平民取得天下，要神化自己及他的家族，在郡国立庙，到宣帝时“凡祖宗庙在郡国六十八，合百六十七所。而京师自高祖下至宣帝与太上皇、悼皇考，各自居陵旁立庙，并为百七十六。又园中各有寝便殿，日祭于寝，月祭于庙，时祭于便殿。……一岁祠，上食二万四千四百五十五，用卫士四万五千一百二十九人，祝宰乐人万二千一百四十七人，养牺牲卒不在数中”。这种浪费实在可观。贡禹、韦玄成等以天子七庙之礼为立言的根据，奏请在礼制以外者皆宜罢毁。（以上见《汉书》七十三《韦玄成传》）

上述两事，虽不断反复，并未完全实现；但我们今日试读王吉、贡禹、韦玄成、匡衡、谷永、杜邺等的奏议，便不能不承认，他们心目中的礼，不仅是专制迷雾中的一盏明灯；而且他们争持的基本动机，乃是出自生民的休戚。这是可用“封建”两字，抹煞《五经》中的礼在现实中重大意义的一端吗？

《汉书》卷七十五《翼奉传》：“奉奏封事曰：臣闻之于师曰，天地设位，悬日月，布星辰，分阴阳，定四时，列五行，以示圣人，名之曰道。圣人见道，然后知王治之象，故画州土，建君臣，立律历，陈成败，以示贤者，名之曰经。贤者见经，然后知人道之务，则《诗》、《书》、《易》、《春秋》、《礼》、《乐》是也。《易》有阴阳，《诗》有五际，《春秋》有灾异，皆列终始，推得失，考天心，以言王道之安危。”按：夏侯始昌承董仲舒之流，将经学加以神秘化。翼奉从后苍受《齐诗》，而后苍事夏侯始昌。翼奉把夏侯始昌的阴阳五行灾异之说，更向前推前一步，推到在子丑寅卯等十二辰上生根，又转而与人的情性结合在一起，不仅以此言灾异，且以此为知人之术。这里不深入探讨，仅指出他把天道与圣经，不从抽象的原则，而从具体的事物，结合在一起，这是董仲舒将《春秋》与天道相结合后的向前演变。班固把眭孟、夏侯始昌、夏侯胜、京房、翼奉、李寻六人汇为一传，这是与纬书有密切关连，要把经学与天道从以阴阳灾异为桥梁，演出各种奇特构想的歧途，别派。班固在赞中本张禹之意谓：“然子贡犹云，夫子之文章，可得而闻；夫子之言性与天道，不可得而闻已矣”^[41]，又谓这种构想，是由“假经设义，依托象类”而来，作这种构想的人，得不到好结果，所以“仲舒下吏，夏侯囚执，眭孟诛戮，李寻流放，此学者之大戒也”。这不是班氏一个人的意见，而是西汉末期在经学发展上必须有的回转。

4. 扬雄心目中的经学意义

才高学博，思深业勤，完全能摆脱学术中的神秘气氛，且鄙视博士们章句之陋，其识力足以度越一代的，当推扬雄。扬雄的思想，是由道家回归到儒家的。他的《太玄》，是儒、道两种思想的结合，而《法言》则完全立足于儒家之上。《法言》的体制仿《论语》，其中称颂孔子、颜渊的分量特别重，则他的推尊《论语》，无俟多论。下面简录《法言》中有关《五经》的议论。

(一)“观书者譬诸观山及水。升东岳而知众山之逋迤也，况介（小）丘乎？浮沧海而知江河之恶沱（浊水不流之貌）也，况枯泽乎？舍舟航而济乎渚者末矣。舍《五经》而济乎道者末矣。弃常珍而嗜乎异馔者，恶睹其识味也。委大圣而好乎诸子者，恶睹其识道也。”（《吾子篇》）

(二)“虞夏之书浑浑尔（深大），商书灏灏尔（夷旷），周书噩噩尔（不阿借）。下周者，其书譊譊（酷烈）。”（同上）^①

(三)“或问：圣人之经不可使易知与！曰：不可。天俄（俄顷）而可度，则其覆物也浅矣。地俄而可测，则其载物也薄矣。大哉，天地之为万物郭，《五经》之为众说郛。”（《问神篇》）

(四)“书不经，非书也。言不经，非言也。言、书不经，多多赘矣。”（同上）

(五)“或问经之艰易（孰艰孰易）。曰：存亡（指经之存亡）。或人不谕。曰：其人（司马光以‘人’当作‘文’）

^① “虞夏之书浑浑尔，商书灏灏尔，周书噩噩尔。下周者，其书譊譊乎。”语出《法言·问神》，非《集·法言·吾子》。

存则易，亡则艰。延陵季子之于乐也，其庶矣乎！如乐弛，虽札莫如之何矣。”（同上）

（六）“或问：《五经》有辩乎？曰：惟《五经》为辩。说天者莫辩乎《易》，说事者莫辩乎《书》，说体者（体，行为的合理形式）莫辩乎《礼》，说志者莫辩乎《诗》，说理者莫辩乎《春秋》。舍斯，辩亦小矣。”（《寡见篇》）

（七）“或问：天地简易，而圣人法之，何《五经》之支离？曰：支离盖其所以为简易也。已简已易，焉支焉离？”（同上）^①

（八）“或问泰和。曰：其在唐、虞、成周乎！观《书》及《诗》，温温乎，其和可知也。”（《孝至篇》）

（九）“周康之时，颂声作乎下，《关雎》作乎上，习治也。齐桓之时，缙（乱），而《春秋》美邵陵（据《公羊传》），习乱也。故习治，则伤始乱也。习乱，则好始治也。”（同上）

（十）“或曰：经可损益与？曰：《易》始八卦，而文王六十四，其益可知也。《诗》、《书》、《礼》、《春秋》，或因或作，而成于仲尼，其益可知也。故夫道非天然，应时而造者，损益可知也。”（《吾子篇》）^②

上述的（五），我以为是暗指博士们不承认《古文尚书》、《逸礼》

① “或问：天地简易，而圣人法之，何《五经》之支离？曰：支离盖其所以为简易也。已简已易，焉支焉离？”语出《法言·五百》，非《法言·寡见》。

② “或曰：经可损益与？曰：《易》始八卦，而文王六十四，其益可知也。《诗》、《书》、《礼》、《春秋》，或因或作，而成于仲尼，其益可知也。故夫道非天然，应时而造者，损益可知也。”语出《法言·问神》，非《法言·吾子》。

及《左氏传》，在文献上抱残守缺，所以章句再繁，也愈讲愈糊涂。他的意思是认为要经学容易为人接受，首须在文献上求完备。（九）是说经的兴起与时代的关系；因此而有（十）的“经可损益”，损益是随时代的发展而发展的结果。就文献上说，只应有益而无害，所以下文都说的是益；就内容与时代的适应性来说，则当然应有所益，也应有所损。这段话，不仅是他自己造《太玄》以拟《易》作辩护，也反应出他对学术的发展史观。（二）与（八）是他读《诗》与《书》时所得的“统一地感觉”。（七）可以说是他所提出的治经的方法。“支离”是指意旨之繁。他的意思是由意旨之繁中得出简易之归，这种简单是有涵盖性、有条贯性、有真实内容的；一下手即求简易，便成为挂空之论。他正式提出经学意义的是（一）、（三）、（四）、（六）四项，而以（一）最为重要。了解了（一）的意思，其他三项也自然了解。

首先，扬雄把《五经》比为东岳、沧海，把诸子比为众山、介丘、江河、枯泽，因而说出（三）的“《五经》之为众说郭”，这不是一种夸大？但只要想到《五经》是长期的古代文化，经过批判、选择、集结而成，便知道扬氏的比喻决非夸大。有那一位作家，在内容与形式上，能与一部《诗经》相比？有那一人的政治论说，能与一部《书经》的深醇与规模相比？《易》是人更三圣，世历三古而成；扬雄以《太玄》拟《易》，我相信他自己也知道《太玄》决不能及《易》。《礼》、《乐》更是由长期积累而来，不能成于任何一人之手。《春秋》以《三传》为羽翼，“其指数千”，诸子固然望尘莫及，后人在编纂上虽有发展、进步，但在“其旨数千”的这一点上又谁能及《春秋》。诸子乃以一个人一个人为单位；一个人的经验与智慧，如何能与积累唐、虞、三代以下逮春秋时代的经验与智慧相比？所以《五经》可以孕育、

范围（“郭”）诸子百家；而诸子百家中的任何一子一家，决不能孕育、范围《五经》，这是一种事实。刘彦和《文心雕龙·宗经篇》：“百家腾跃，终入环内”，正是“《五经》之为众说郭”的另一表现。

（一）的以“常珍”比《五经》中的大圣，以“异馐”比诸子；在与前引的比譬互相对照之下，不能不承认扬氏所把握到的经义的深纯。“常珍”，是寻常所需要而又寻常可以得到的珍贵食物，如菽粟鸡豚之类。“异馐”，是“非常时”所需要而也只在非常情形下能得到的异味，如今日的所谓“山珍海错”。人的生命持续，是靠常珍而不是靠异馐；常珍有利而无弊，异馐有利亦有弊。《五经》中的《诗》，是直接发抒性情，更经过《诗》教的反省的，所以这是与正常生活连结在一起，得性情之正，亦即《诗序》所谓“发乎情，止乎礼义”。礼乐都是“人情因而为之节”，而为之宣泄的；周代礼乐依《诗》而行，所以《礼》、《乐》的究极意义，也是得性情之正。《书》、《易》、《春秋》中所含的义旨，都由实践的反省，由经验的反省而出，都可以说是顺人的性情之正以教人，也为性情之正以教人，也为性情之正的人所能知，所能行的。匡衡对这种情形，便以“使不悖于其本性”一语加以概括，而扬氏则比譬之为“常珍”，用另一语句来表达《五经》中大圣之道，都是匹夫匹妇可以“与知”“能行”的中庸之道；它之所以能流注于二千余年中，其本身本质，几乎可以说是有益而无害的原因在此。诸子之言，常由性情之所激，思惟之所推演，而发为偏至奇特之言，以快一时之意；其光采常掩《五经》之教而上之，这不能不说是一种思想学术上的成就，而且也是宝贵的成就。但克就政治社会人生的实践上说，则诸子只是异馐，而《五经》中大圣之道则是常珍；人为了基本生存，不能离开常珍，

而异饌则在可有可无之列。扬氏的话，有总结西汉所把握到的经义的重大意义。

5. 经学意义在汉代的回顾

由文帝命博士们纂定《王制》起，经武帝立五经博士，设博士弟子员，开儒生正规进入仕途之路，经义在政治思想上居于总揽专断的地位。但这是仅就思想上说。若就现实上说，则西汉乃至两汉的政治，是以皇权专制为政体，以刑罚为运行的骨干，为政治的基底；以儒家之教为思想的纲维，为政治的面貌。这也即是宣帝所谓“王霸并用”。彻底是霸，生民之道必穷。彻底是王，专制的政体必变。两者的矛盾对立，由专制的皇帝或皇帝所信任的外戚宦官加以统一，加以制衡；统一、制衡的轻重，关系于统一、制衡者的品格、智慧。但即在儒教对政治影响最微弱时，也必赖与儒教相暗合的若干政令以维持安定，有如西汉开国之初。即在儒教声势最盛时，也不能动摇构成专制政治的基底，更不能触及皇权专制政体的自身，有如元、成时代。我们可由此以了解西汉乃至两汉的政治局势，更可由此了解两千年中以经学为中心的儒家思想在现实政治中所处的地位。

以《五经》加上《论语》、《孝经》，作为政治思想的纲维，除《孝经》可能系刘室特加提出^[42]而为儒生所承认者外，余均为儒生在社会上作了数十年的努力，乃收其效于董仲舒、公孙弘。大帝国的政治运行，若没有思想上的纲维，势必陷于迷失混乱。曹参受盖公影响，以黄、老为思想上的纲维，但道家消极的态度，尤其缺乏人伦的建构，事实上不能解决面对的重大问题，结果便完全坠入于“执法之吏”的手上。要有思想上的纲维，在近代民主宪法未出现以前，也只有《五经》、《论语》有此资格。

第一,《五经》及《论语》,在政治的基本立足点,是一切为了人民。政治设施的一切归宿,都是为了人民、并且都是以人民自身固有之道以治人民的,此即《中庸》之所谓“以人治人”。第二,《五经》是古代政治文化的总结。在此一总结中,政治社会人生的视野,较任何一家之说来得广阔;因此也可以容纳任何一家而不加排斥。并且是非利害,成败兴亡的教训,表现得明显而正常。第三,《五经》、《论语》有一共同趋向,即是政治上要求有言论自由,此即所谓“受言”“纳谏”。这一点在专制政体之下非常重要,也非常困难。此后二千年中的忠臣义士,常从这种地方得到鼓励,也得到低度的保障。第四,在《五经》、《论语》中诱导出教育思想,孕育出朝廷与社会的教育设施,要求以教育代替刑罚、减轻刑罚,这对人类运命也有极大的关系。虽然也有坏君坏人,假借经传中的文句以济其私,济其恶;在两汉中假借得最多的,《诗》的是“无德不报”,《书》是“车服以庸”,常被假借去封赠佞幸宦戚之德;而被假借得最毒的是《公羊传》的“人臣无将,将而死”,被假借去以兴起大狱,惨杀无辜。但这究竟是极少数;而且专制者本可以无所不假借。总的说,我们不能不承认在政治结构的矛盾中,减轻了专制的毒害,发生了良好的作用。不过随科举制度的兴起,因儒生的人格与知识,直接受到功名利禄的破坏,而经学及《论》、《孟》之书,也日益形骸化,麻木化,也即是今日所说的八股化,它所能发生的作用愈来愈小,便不能不作历史上的交替,而退居于思想史的地位了。但要恢复民族的活力,便必须恢复历史文化的活力。要恢复历史文化的活力,便对塑造历史文化的基型,推动文化的基线的经学,应当重新加以反省,加以把握。

注 释

[1] 《论语·颜渊》：“子曰：博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫。”

[2] 诸子百家中，道家反对博学。墨子个人博学而不以博学为教。韩非亦个人博学，却反对学问。纵横家限于口辩之资。阴阳家特尚想像推演之术。以博学立教，因而形成学风传流的，唯有孔子及其后学。《论语》除上引一条外，《子罕》：“颜渊喟然叹曰：……夫子循循然善诱人。博我以文，约我以礼”；“达巷党人曰：大哉孔子，博学而无所成名”；《子张》：“子夏曰：博学而笃志”。《中庸》：“博学之”。《孟子·离娄下》：“孟子曰：博学而详说之”。《荀子·劝学篇》：“君子博学而日参省乎己，则知明而行无过矣”。《礼记·曲礼上》：“博闻强识而让”；《儒行》：“博学以知服”；《内则》：“博学无方”，“博学不教”。

[3] 《论语·学而篇》。

[4] 士的性格的演进，我在《两汉思想史》卷一《封建政治社会的崩溃及典型专制政治之成立》一文中，有较详的讨论。具见于此书页八六～九二。

[5] 《论语》、《子罕》、《颜渊》、《为政》。

[6] 《史记·循吏列传》：“公仪休者，鲁博士也”。据《孟子·告子下》载淳于髡曰：“鲁缪公之时，公仪子为政，子柳、子思为臣。”赵岐以为公仪休与子思同时。

[7] 胡秉虔《汉西京博士考》一：“案宋至偃始称王，即为齐、魏、楚所灭。以前只有平公之子佐，谥元公，以鲁昭公十年立，二十五年薨。但《春秋传》未见有博士之称。此传宋元王，当是宋王偃之误。宋王偃或亦称宋偃王。”按：胡说是。以博士成立之文化背景言，不可能先出现于宋。

[8] 见王著《观堂集林》卷四《汉魏博士考》（世界书局版）。

[9] 《史记·始皇本纪》：“始皇置酒咸阳宫，博士七十人前为寿”。又：“侯生、卢生相与谋曰：……博士虽七十人，特备员弗用”。《封禅书》：始皇帝“即帝位三年，巡郡县，祀邹峄山，颂秦功业。于是征从齐鲁之儒生

博士七十人，至乎泰山下”。

[10]《续汉书·百官志》：“博士十四人，比六百石”。本注：“本四百石，宣帝增秩”。按：本注说不足信。

[11]《史记·孔子世家》：孔鮒“为陈王涉博士，死于陈下”。《史记·儒林列传》：“于是孔甲为陈涉博士，卒与涉俱死”。徐广曰：孔鮒，“孔子八世孙，名鮒字甲”。

[12] 见《史记·叔孙通列传》。

[13]《史记·孔子世家》：“鮒弟子襄，年五十七，尝为孝惠皇帝博士”。又见《汉书·孔光传》。

[14]《唐六典》二十一注引应劭《汉官仪》：“文帝博士七十余人，为待诏博士”。

[15]《汉书·董仲舒传》：“孝景时为博士”。《儒林传》：辕固“孝景时为博士”，又胡毋生“为景帝博士”。按：“生”乃先生之生。

[16] 见孙星衍校集卫宏《汉旧仪补遗》卷上。

[17] 可参阅陈树镛《汉宫答问》卷二《太常》条下。虽其所举者多为立五经博士以后之例，但乃继承博士之传统而来。

[18] 见《史记·封禅书》。

[19] 以上皆见《史记·儒林列传》。

[20] 见《汉书·楚元王交传》。

[21] 据王国维：“案北宋景祐、南宋嘉定本皆作‘一经’；何焯校宋本作‘五经’。”案：此乃后人不明“一经”之义而妄改。

[22] 见王氏《汉书补注》（以后简称《补注》），但王氏在《董仲舒传》“今临政而愿治，七十余岁矣”下，又主张为元光元年。不知王氏何以自相矛盾。

[23]《观堂集林》四《汉魏博士考》。

[24] 按《史记·封禅书》：“而使博士诸生刺《六经》中作《王制》”。

[25]《汉西京博士考》：“《困学纪闻》云：晋灼曰，西京无太学。公孙弘曰，请因旧官（馆）而兴焉。其肄业之地，则太常也；传授之师，则五

经博士也。然《三辅黄图》，汉太学在长安西北七里。又何武歌太学下，王咸举幡太学下，则有太学矣。”

[26] 《汉书·成帝纪》阳朔二年秋诏中语。

[27] 《汉书·儒林传赞》。

[28] 纬与博士的今文学有密切关系。

[29] 我有《汉初的启蒙思想家——陆贾》专文，收在《两汉思想史》卷二，可以参阅。

[30] 此文收在《两汉思想史》卷二。关于礼的部分见页一三九～一五二，经的部分见页一五七～一七〇，可以参阅。

[31] 我有《〈淮南子〉与刘安的时代》专文，收入《两汉思想史》卷二，对此有较详细的讨论。

[32] 以上皆见《汉书》五六《董仲舒传》。

[33] 此文收入《两汉思想史》卷二。有关董氏春秋学的部分，见页三二九～三七〇。

[34] 此点在收入《两汉思想史》卷三《论〈史记〉》一文中较详的叙述。有关此点的叙述，见页三二〇～三二一。

[35] 请参阅《论〈史记〉》一文。有关此点的讨论，见页三六一～三六八。

[36] 《汉书》九《元帝纪》宣帝告元帝为太子时语。

[37] 见《汉书》七四《魏相传》。

[38] 《古文苑》四。

[39] 由此可以反映出赵岐谓文帝立一经（《诗经》）博士及传记博士之可信。

[40] 《汉书》七十七《盖宽饶传》：“又引《韩氏易传》言：五帝官天下，三王家天下。家以传子，官以传贤。若四时之运，功成者去。不得其人，则不居其位。书奏，……遂下宽饶吏，宽饶引佩刀自刭北阙下，众莫不怜之。”

[41] 《汉书》八十一《张禹传》：成帝时，“吏民多上书言灾异之应，

议切王氏专政所致”。成帝忧问张禹，禹答以“灾变之异，深远难见。故圣人罕言命，不语怪神。性与天道，自子贡之属不得闻。何况浅见鄙儒之所言。”他说这段话的动机，虽因“年老子孙弱”，恐为王氏所怨，但在学术上也需有此一转机，以恢复经义的本来面目。

[42] 《汉书》六十八《霍光传》：田延年谓：“汉之传谥，常为孝者（有如孝惠、孝文等皆加一‘孝’字），以长有天下，令宗庙血食也。”可知以同姓诸侯王取代异姓诸侯王，即特别重视孝，因而特别重视《孝经》，极有此可能。

中国的治道

——读陆宣公传集书后*

我初认识王岚僧先生的时候，他把张闵生先生写给他的一封信转给我看，信中说我是当今的陆敬輿、朱元璋。彼时愧汗之情，非言可喻；故写此文献给闵生先生，以表示我的惶悚感激。过了不久，我也认识了闵生先生。年来使此位愚笃乐易的朋友失望的情形，当不难想见。

一九五六年六月二十日补志

—

陆贄，字敬輿，卒后谥曰宣。苏州嘉兴人。生于天宝十三年，即西历七五四年。卒于永贞廿一年，即西历八〇五年。《旧唐书》的《陆贄传》，是以权德輿的《陆宣公翰苑集叙》为蓝本，

* 原文载《民主评论》第4卷第9期（1953年5月）。

而插入一些言论奏议的。《新唐书》的传，则又系将旧传略加损益。“文损于前，事增于旧”，《新唐书》的这种自负，在此一传中，亦可概见。但我并不以为新传胜于旧传。旧传称陆“颇勤儒学”，这只有读完其《翰苑集》后，才知此四字之真正着落，为了解陆氏思想之一大关键，决非闲笔墨可比；而新传竟将其删去。又新传引用陆氏文章，字句间颇有改易。其“赞劝帝群臣参日，使极言得失。若以军务对者，见不以时云云”，此盖节录《奉天论奏当今所切务状》中“各使极言得失，仍令一一面陈。军务之余，到即引对”一段；而将“军务之余”，误为“若以军务对者”。此虽细节，究嫌疏略。又新旧传皆本权叙言陆在忠州“为《今古集验方》五十篇”；然权叙中又明言除陆有别集十五卷外，有制诰集十卷，奏草七卷，奏议七卷，合之即为《翰苑集》，而新旧传皆不及，可谓录小而遗大（《新唐书》各列传中，多将《旧唐书》各列传中所记录之诗文集等略去，实一憾事）。总之，欲真正了解陆氏，固不能仅靠新旧《唐书》之《陆贽传》；即欲真正了解德宗一代的朝政，尤其是关于收京后的许多措施，与夫有唐一代许多经制之眼目，亦非读《翰苑集》不可。读《廿四史》已属不易，能读《廿四史》而不辅之以各代的私人重要文集，恐亦不易打开历史阶段的关键，此读书之所以不可苟简欲速。

对于陆氏的评价，当无过于苏轼、吕希哲等七人所上的《进读奏议札子》。苏氏的这篇文章，也是模仿陆文的体裁来做的，他说：“智如子房而文则过，辩如贾谊而术不疏。上以格君心之非，下以通天下之志。”又说：“六经三史，诸子百家，非无可观，皆足为治。但圣言幽远，末学支离；譬如山海之崇深，难以一二而推择。如贽之论，开卷了然。聚古今之精英，实治乱之龟鉴。”读了《翰苑集》以后的人，再读苏轼这篇文章，真觉得字字恰当。

专制时代的“权原”在皇帝，政治意见，应该向皇帝开陈。民主时代的“权原”在人民，政治意见则应该向社会申诉。所以专制时代的诤臣，即民主时代的政论家。但我们遭遇到伟大的时代，却未尝出一个真正的政论家。而陆氏面对一个聪明强干的皇帝，却能深入到皇帝的内心，将其内心的渣滓，一一加以清洗。道理说得这样的深切，文章表达得这样的著明。使千多年后的我们读了，会感到陆氏的脉搏，依然在向我们作有力的跳动，这真是历史中的一大奇迹。固然后人遭遇的客观条件，赶不上陆氏初年；但后人在政治的主观觉悟中，更无法依稀陆氏于万一。当时陆氏的亲友，为怕陆氏闯祸，也劝他不要把话说得太直。他的答复是“吾上不负天子，下不负吾所学，不恤其他”。“不恤其他”，乃是一种殉道精神。殉道精神，乃陆氏所以能写文章的真正根底。他在奏议中说：“感激所至，亦能忘身”；“诚有所切，辞不觉烦”。又说：“僥又上探微旨，虑匪悦闻；傍惧贵臣，将为沮议；首尾忧畏，前后顾瞻，是乃偷合苟容之徒，非有扶危救难之意。心蕴忠愤，固愿披陈。”（《论两河及淮西利害状》）更谓：“畏覆车而骇惧，虑毁室而悲鸣。盖情激于衷，虽欲罢而不能自默也。……忧深故语烦，恳迫故词切。”（《论裴延龄奸蠹书一首》）这都是“不恤其他”的注脚。后人以苟容自喜，无所谓忧深；以偷合为能，无所谓恳迫，更无所谓忠愤。忧不深，自己早已麻木，便不知世间更有痛痒的语言。情不迫，自己安于伶俐便巧，更何能感触到何者值得悲鸣骇惧。在特殊情势之下的真正政论家，他的文章都是自其“上下与天地同流”的殉道精神中流出来的。此种精神显现不出来，则只有让陆氏独步千古。

但我写此文的动机，是感到中国的治道，即是政治思想，一直是在矛盾曲折中表现，使人不易作切当明白的把握。读完了

《翰苑集》，意外的发现陆氏对于此点，比许多古人发掘得深，也比许多古人表达得清楚。此乃了解中国政治思想中核的一大关键，这是我在重读《翰苑集》之前所没有预计到的收获。

二

中国的政治思想，除法家外，都可说是民本主义，即认定民是政治的主体。但中国几千年的实际政治，却是专制政治。政治权力的根源，系来自君而非来自人民；于是在事实上，君才是真正的政治主体。因此，中国圣贤，一追溯到政治的根本问题，便首先不能不把作为“权原”的人君加以合理的安顿；而中国过去所谈的治道，归根到底便是君道。这等于今日的民主政治，“权原”在民，所以今日一谈到治道，归根到底，即是民意。可是，在中国过去，政治中存有一个基本的矛盾问题。政治的理念，民才是主体；而政治的现实，则君又是主体。这种二重的主体性，便是无可调和对立。对立程度表现的大小，即形成历史上的治乱兴衰。于是中国的政治思想，总是想解消人君在政治中的主体性，以凸显出天下的主体性，因而解消上述的对立。人君显示其主体性的工具是其个人的好恶与才智。好恶乃人所同有，才智也是人生中可宝贵的东西。但因为人君是政治最高权力之所在，于是他的好恶与才智，常挟其政治的最高权力表达出来，以构成其政治的主体性，这便会抑压了天下的好恶与才智，即抑压了天下的政治主体性。虽然在中国历史中，天下（亦即人民）的政治主体性的自觉并不够，可是天下乃是一种客观的伟大存在，人君对于它的抑压，只有增加上述的基本对立。其极，便是横决变乱。所以儒家道家，认为人君之成其为人君，不在其才智之增加，而

在将其才智转化为一种德量，才智在德量中作自我的否定，好恶也在德量中作自我的否定，使其才智与好恶不致与政治权力相结合，以构成强大的支配欲。并因此而凸显出天下的才智与好恶，以天下的才智来满足天下的好恶，这即是“以天下治天下”，而人君自己，乃客观化于天下的才智与天下的好恶之中，更无自己本身的才智与好恶；人君自身，遂处于一种“无为的状态”，亦即是非主体性底状态。人君无为，人臣乃能有为，亦即天下乃能有为。这才是真正的治道。老子主张“无为而无不为”，班固称其为“君人南面之术”。庄子说：“闻在宥（在而有之，即与以当下承认，而不另加造作之意）天下，不闻治天下也。”《在宥篇》虽未必出于庄子之手，但此语之可以代表庄子的政治思想，当无疑问。《易传》谓“简易而天下之理得”。孔子因为“雍（孔子的学生）也简”而觉其可以“南面”（做皇帝）。“简”是近于无为的。孔子并且进一步说：“大哉，尧之为君也。巍巍乎，唯天为大，唯尧则之。荡荡乎，民无能名焉（看不出他的才智，所以也数不出他的功德）。”“巍巍乎，舜、禹之有天下也，而不与焉。”“无为而治者，其舜也与。夫何为哉，恭己正南面而已。”又说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之。”这里的所谓德，用现代的语言说，是一副无限良好底动机。良好的动机，即道德的动机，总是会舍己从人，而不会强人就己的。《大学》在政治上只是行“絜矩之道”。《中庸》在政治上只是“以人治人”（系不以己去治人之意）。王船山在《读通鉴论》中，要把人君“置于可有可无”之地，使君以不直接发生政治作用为其所尽的政治作用。黄梨洲更清楚说出天下是主，君是客，使君从属于天下。这都是以各种语言表现出只有把人君在政治中的主体性打掉，才可保障民在政治上的主体性。这才是中国政治思想的第一义。由此

而下的种种规定，都是第二义第三义的。人君要以“无为”而否定自己，以“无为”而解消自己在政治中的主体性，把自己客观化出来，消解于“天下”的这一政治主体性之中，以天下的才智为才智，以天下的好恶为好恶，这才解除了政治上的理念与现实的矛盾，才能出现一种“万物并育而不相害”的太平之治。儒家“无为”的基底，是作为人文世界根本的仁；而道家则系自然世界的自然。两家只在这种地方分枝。但在要求人君“无为”的这一点上却是一致。法家则是以臣民为人君的工具，这是法西斯思想。但人君运用其工具的“术”，依然是要“虚静以待令”，要“明君无为于上”，要“虚静无事”，要“去其智，绝其能”（以上均见《韩非子·主道第五》）。可见人君以其智能好恶表现自己的存在，即系以一人与天下相对立的存在。以一人与天下相对立，不仅破坏了儒家的仁、道家的自然，也破坏了法家的术。这只要看历史上凡是沾沾以术自喜的人君，结果总是归于无术，便可明白这种道理。没有理解到这一层，便不算真正理解了中国政治思想的根底，以及数千年来治乱兴衰，循环不已的原因。此一思想的线索，和它给与历史政治上的影响，散见于古人的各种议论与各个事象之中，虽未构成一个完整系统，但实等于一股强力的伏流，不断随地涌现。而以在陆宣公的议论中，涌现得更明白具体。

三

陆氏所以能把中国治道的根荪发掘出来，具有三个条件。一是他个人的学识人格。二是德宗对他非常底亲信。三是德宗自己很能干，但逃到奉天后，又流露出一种痛悔的深切感情。此三条件缺一不可。“能干”是臣道。人君的能干，系通过其政治最高

权力以表达出来的，自然变成由权威所支持的夸诞品。此时其臣下如也有能干，立刻会与这种夸诞品相抵触而迸得头破血流。所以从中外的历史上看，凡是自己逞能干的人君，其臣下必定是一群“聪明底奴才”。不聪明，人君看不上眼；不奴才，他即无法立足。人君造成此批聪明底奴才站在他脚底下之后，其内心遂常以天下的人才皆在于此，而实际都赶不上他，乃益以增加对自己才智之自信。这都是以臣道而处君位之过。陆氏而对着这样的人君，所以第一须教德宗以人君之道，这便触到中国治道的根本了。德宗是一个很有才智（能干）而且又是很想把天下治好的人。他当雍王时，曾破史朝义于洛阳，与郭子仪等八人图形凌烟阁。《旧唐书》说他“初总万机，励精治道。思治若渴，视民如伤。凝旒延纳于谏言，侧席思求于多士。……加以天才秀茂，文思雕华”。《新唐书》则说他“猜忌刻薄，以强明自任。耻见屈于正论，而忘受欺于奸谀”。两书所说的都是一个人的两而；而且《旧唐书》所说的长处，正是《新唐书》所说的短处的根源。奉天之祸（朱泚叛变，德宗逃到甘陕交界处的奉天），固然一面是因为战略的错误（陆氏先指陈过，不应虚关中以从事于山东），但根本的原因，却是由于德宗自信其才智，自用其才智，随其才智而俱来的上下隔阂，人心疑阻，亦即人君与天下的对立之尖锐化。陆氏曾对此加以检讨的说：“断失于太速，察伤于太精”；“神武果断，有轻天下之心”（以上皆见《论叙迁幸之由状》）。又说：“智出庶物，有轻待人臣之心。思周万机，有独驭区宇之意。谋吞众略，有过慎之防。明照群情，有先事之察。”（《兴元论续从贼中赴行在官等状》）“所以孕祸胎而索义气者，在乎独断宸虑，专任睿明。”又说：“违道以私心，有人而任己。谓欲可逞，谓众可诬。谓专断无伤，谓询谋无益。谓谀说为忠顺，谓献替为

妄愚。谓多疑为御下之术，谓深察为照物之明。”（《奉天请数对群臣兼许令论事状》）这都是说德宗自任才智，自逞好恶的情形。自任才智的人必然会自逞好恶。人君以一己才智之小，面对天下之大，好像一个单人拿着火把进入于一大原始森林之中，必因内心的疑惧而流于猜忌。猜忌者不敢任人，尤不敢任将。陆氏检讨德宗任将取败的情形说：“今陛下命帅，先求易制者。多其部，使力分。轻其任，使力弱。由是分阃责成之义废，死绥任咎之志衰。一则听命，二亦听命，爽于军情亦听命，乖于事宜亦听命。将帅既幸于总制在朝，不忧于罪累。陛下又以为大权由己，不究事情。”（《论沿途守备事宜状》）又说：“疑于受任，以制断由己为大权。昧于责成，以指麾顺旨为良将。锋镝交于原野，而决策于九重之中。机会变于斯须，而定计于千里之外。……上有掣肘之讥，下无死绥之志。”（《兴元奏请许浑城李晟等诸军兵马自取机便状》）又说：“戍卒不隶于守臣，守臣不总于元帅。至一城之将，一旅之兵，各降中使监临（派宦官之类去监视，有如苏联的政工），皆承别旨委任（别旨是不经过正式手续的命令，如手令之类）。每至犬羊犯境，方驰书奏取裁。比蒙征发救援，寇已获胜罢归。”（《请减京东水连收脚价于沿途州镇储蓄军粮事宜状》）德宗不仅猜忌武臣，并且也猜忌一切官吏。朝廷要用一人，都须经过他亲自考核，弄得以后朝列空虚，无人可用。陆氏批评他“升降任情，首末异趣。使人不量其器，与人不由其诚。以一言称惬（合意）为能，而不核虚实。以一事违忤为咎，而不考忠邪。其称惬则付任逾恒，不思其所不及。其违忤则责望过当，不恕其所不能。是以职司之内无成功，君臣之际无定分。”（《论朝官阙员及刺史等改转伦叙状》）由自任才智而猜忌，由猜忌而陷于孤立，乃一条线的发展。所以陆氏说，德宗“英姿逸辩，迈绝

人伦。武略雄图，牢笼物表。愤习俗以妨理，任削平而在躬，以明威照临，以严法制断。流弊日久，浚恒太深。远者惊疑而阻命，近者畏慑而偷容。君臣意乖，上下情隔。轩墀之间，且未相谕；宇宙之广，何由自通。……人人隐情，以言为讳。至于变乱将起，亿兆同忧，独陛下恬然不知。”（《奉天论前所答奏未施行状》）自任才智之另一面，则必流为自欺好谀。陆氏形容当时的情形说：“议曹以颂美为奉职，法吏以识旨为当官”（《奉天论前所答奏未施行状》）；“贵近之臣，……惟揣乐闻，不忧失实，咸言圣谋深远，策略如神，小寇孤危，灭亡无日。陛下急于诛恶，皆谓其事信然，穷兵竭财，坐待平一。人心转溃，寇乱愈滋。”（《兴元论续从贼中赴行在官等状》）陆氏称这为“媚道大行”的世界。总之，德宗的失败，不失败于昏庸懦弱，而失败于才智聪明。照陆氏的看法，德宗的作风，只能算是臣道，只可受人领导；而不能算是君道，不是去领导人的。陆氏对于君道与臣道，常加以清楚的区别。其所苦苦争执的就是要德宗能把握这种君道，亦即是归根到底的治道。

四

陆氏要挽救当时政治的危机，首先须解救德宗的孤立，朝廷的孤立。孤立是由人君与天下对立而来，对立又是由人君的好恶与才智在作祟；于是陆氏要德宗丢掉自己的善恶与才智，将自己的善恶与才智，解消于天下的善恶与才智之中，以凸显出天下的善恶与才智，因而解消了人君与天下的对立，这即是所谓“无为”之治。由无为转进一层，即是“罪己”“悔过”。罪己悔过的真正表现，则在于以推诚代猜嫌，以纳谏代好谀，以宽恕代忌

刻。无为，罪己，改过，是解消自己的政治主体性；而推诚，纳谏，宽恕，则是为了显现“天下”的政治主体性。政治中只有一个主体性，即对立消失而天下太平。一部《翰苑集》，陆氏代德宗所说的话，及他向德宗所说的话，大约可以这样的加以概括。兹将陆氏所说的，择要摘录在下面，以资参验。

“夫君天下者，必以天下之心为心，而不私其心（把自己的心，解消于天下之心之中）。以天下之耳目为耳目，而不私其耳目（耳目即才智，把自己的耳目，解消于天下之耳目之中）。故能通天下之志，尽天下之情（与天下合而为一）。夫以天下之心为心，则我之好恶，乃天下之好恶也。是以恶者无谗，好者不邪，安在私托腹心，以售其侧媚也。以天下之耳目为耳目，则天下之聪明，皆我之聪明也。是以明无不鉴，聪无不闻，安在偏寄耳目，以招其蔽惑也。……（将舜与纣的情形加以比较后，可见）舜之意，务求己之过，以与天下同欲而无所偏私。……纣之意，务求人之过，以与天下违欲而溺于偏私（同欲即与天下合而为一，违欲乃与天下对立为二）。……与天下同欲者谓之圣帝，与天下违欲者谓之独夫。”（《论斐延龄奸蠹书一首》）

“圣王知宇宙之大，不可以耳目周，故清其无为之心，而观物之自为也。知亿兆之多，不可以智力胜，故一其至诚之意，而感人之不诚也。异于是者，乃以一人之听览，而欲穷宇宙之变态；以一人之防虑，而欲胜亿兆之奸欺；役智弥精，失道弥远……（举了许多历史证据后，可知）以虚怀待人，人亦思附；任数御物，物终不亲。情思附则感而悦之，虽寇仇化为心膂有矣；意不亲则惧而阻之，虽骨肉结为仇讐有矣。”（《兴元论续从贼中赴行在官等状》）

“臣谓当今急务，在乎审察群情（群情，即今之所谓民意或舆论）。……欲恶与天下同，天下不归者，自古及今，未之有也。……（证验以古今得失之后，则）陛下安可不审察群情，同其欲恶，使亿兆归趣以靖邦家乎。此诚当今之急也。……（能审察群情）是乃总天下之智以助聪明，顺天下之心以施教令。”（《奉天论奏当今所切务状》）

按：治天下要有一个客观的标准，人君应服从此一客观标准。此即陆氏在另一处所说的“违欲以从道”的“道”。但这里应特为注意者，不仅人君个人的“欲恶”，不能作为政治客观的标准；即任何好底抽象底名词乃至主义，如非代表天下的好恶，则在中国的政治思想中，都不是政治上所应服从的客观标准。中国所说的政治底客观标准，即是天下人之心，即是天下人之“欲恶”，即是天下的“人情”或“群情”。孟子以好色好货，“与民同之”，即可以王天下；陆氏反复强调“欲恶与天下同”，即是“违欲以从道”的“道”。用现在的话说，多数人的同意，即是政治的客观标准。倘把抽象底名词或主义，硬性规定为政治上最高无上的原则，以压倒人民现实的“欲恶”，美其名曰为了达到理想的将来，故不得不强人民以牺牲现在的“欲恶”。结果，抽象名词或主义的自身不能向人民显现，更不能向人民作强力的要求；而显现此名词此主义，以强力要求实现此名词此主义者，实为站在统治地位的少数人；于是少数人便将个人的“欲恶”，神化为抽象的名词或主义，以压倒天下的欲恶，鞭策天下以实现其个人的欲恶，但彼犹可坦然无愧曰：“我是为了实现……理想”。[……]中国的政治思想，一贯是以“与天下同欲”为最高原则；仁义之施，亦必推原于人人不学而知的良知良能，亦即“人心之所同然”。而从不在多数人的现实欲恶外，另安架一套原则。中

国的政治思想，是要人君作圣人，此好像与柏拉图氏“哲人为王”的说法相同。然柏拉图的哲人，是一手拿着彼之所谓“理型”（Idea）以区别众生的金、银、铁等阶级，而要大施改造的斤斧。中国政治上的圣人，则只是把自己消解在人民之中，使人民能实现其自己之欲恶，亦即人人能“养生”“遂性”的“无为之治”，而不要假借口号，凭自己的聪明才智，去造作一番。换言之，中国政治上的圣人，只是要把自己转化为一张白纸，以方便人民在上面画图案；而不是自己硬性底去规定一种图案，强制人民照着来画。这种意思的后面是蕴藏着对人性之无限底尊重，对人性之无限底信赖；而此种尊重与信赖，即所以显露圣人的无限底仁心。所以我始终认为哲学是各个人之事，是要通过“教”（无权威强制在内）以广被于人生之事。不可把哲学上的概念，去硬性规定为政治上的最高原则。政治上的最高原则，只是天下人的“欲恶”；政府只是服从其多数，保障其少数，亦即“欲恶与天下同”，而将哲学上的议论，制限在“教”的范畴内，将“政”与“教”严格底分开，这才能避免少数狡黠者假理性口号以杀人民的流弊。中国的文化，最低限度在政治思想方面，只教政治负责者以“民之所好好之，民之所恶恶之”。“恶人之所好，好人之所恶，此谓拂人之性，如此者，灾必逮夫身。”至于实现人民好恶的政治制度，一向是主张“因革”“损益”，并没有贻后人以所谓“封建社会”、“宗法社会”这类牢不可破的壳子，强迫今日的人钻进去上当。对于今日的局势，中国文化在此种地方并无罪过。中国文化的罪过，只表现在何以会产生一批子孙，把自己的过错，只向其祖宗身上一推，而毫不以自己的无知无良为可耻。

“臣闻立国之本，在乎得众。得众之要，在乎见情。万

化所系，必因人情。”“古先圣王之居人上也，必以其心从天下之心，而不敢以天下之人从其欲（是说要天下照我所想的去想、去做的意思）。‘……与众同欲靡不兴，违众自用靡不废。’”（《奉天论前所答奏未施行状》）

“夫君人者以众智为智，以众心为心。恒恐一人不尽其情，一事不得其理。”（《兴元论解姜公辅状》）

“领览万机，必先虚其心。镜鉴群情，必先诚其意。盖以心不虚，则物或见阻；意不诚，则人皆可疑。阻于物者，物亦阻焉。疑于人者，人亦疑焉。”（《又答论姜公辅状》）

按：虚之工夫为“损”，故又说“诚不至者，物不感；损不极者，益不臻”（《奉天论赦书事条状》），又说“损之又损”（《谏寻访宫人状》），以归结在“敦付物以能之义，阐恭己无为之风”（《论朝官阙员及刺史等改转伦序状》）。《洪范》上说“惟辟（君）作福作威”，即是人君执赏罚之大权的意思。此一意思，至儒家道家皆加以彻底的修正（惟法家继承此一观点）。所以陆氏说：“夫与夺者人主之权利，名位者天下之公器。不以公器徇喜心，不以权利肆忿志。……凡制爵禄，与众共之”（同上）。一个以天下自私的人，首先要把爵禄当作是他自己的，用爵禄以驱遣天下奔走衣食之徒，以满足其个人的支配欲。这就是他们之所谓治天下。陆氏指明爵禄是天下的公器，不是人君一个人发泄其“喜心”“忿志”的工具，使人君的好恶不能通过赏罚表达出来，这是“恭己无为”的第一步，也是最切实而不容易做到的一步。以上都可说是陆氏对治道的最基本底见解，亦即我所说的中国治道的第一义。

五

“无为”所以防止人君与天下相对立。但奉天之乱，是德宗

已经与天下尖锐对立的结果。以无为去解消早经形成的尖锐对立，实有缓不济急之感。所以陆氏进一步劝德宗“罪己”“悔过”。无为好像是数学中的“零”，而罪己与悔过，则好像是数学中的“负号”。所以我前面说罪己悔过是无为的转进一步。人君向天下认罪悔过了，其本身对于天下，不仅是零的存在，而且是负号的存在，则天下如何会再与之相对，天下也实无处与之相对。“故奉天所下制书，虽武人悍卒，无不感动流涕”（《新唐书·陆贽传》），正是说明这种道理。一个真正肯以一身担当罪过的人，早已化除人己的界限，其对人必能推诚、纳谏，且能转出一种宽恕的精神。陆氏于此，反复考之于《易》、《诗》、《书》及孔子、老子之所言；证之于尧舜禹汤文武桀纣及唐太宗玄宗先后之所行，推验出罪己，悔过，推诚，纳谏，宽恕等，为实现以天下治天下所必须走的一条大路。

德宗在奉天要陆贽检讨过去失败的原因及当前的急务，陆氏认为最紧要的是推诚纳谏。德宗却来一套理论说：“朕本性甚好推诚，亦能纳谏。然顾上封者，惟讥斥人短长，类非忠直，往谓君臣一体，故推信不疑，至金人卖为威福。今兹之祸，推诚之过也。又谏者不密，要须归曲于朕，以自取名。朕嗣位，见言者多矣。大抵雷同道听，加质则穷。故顷不诏次对。”陆氏针对这种文过饰非的心理说：

“人之所助在乎信，信之所立由于诚。……一不诚，则心莫之保；一不信，则言莫之行。……王者赖人之诚以自固，而可不诚于人乎？……（为什么要推诚呢？因为）所谓众庶者，至愚而神。盖以蚩蚩之徒，或昏或鄙，此其似于愚也。然而上之得失靡不辨，上之好恶靡不知，上之所秘靡不传，上之所为靡不效。此其类于神也。故驭以智则诈，示以疑则偷。接不以礼，则其循义之意轻。抚不以情，则其效忠

之情薄。……故曰，惟天下之至诚，为能尽其性。不尽于己，而责尽于人；不诚于前，而望诚于后，必始而不信矣。”（《奉天请数对群臣兼许令论事状》）

“动人以言，所感已浅。言又不切，人谁肯怀。故诚不至者物不感，损不极者益不臻。夫悔过不得不深，引咎不得不尽，招延不可不广，润泽不可不弘。宣畅郁堙，不可不洞开襟抱。洗刷疵垢，不可不荡去瘢痕。……《易》曰：圣人感人心而天下和平。夫感者，诚发于心而形于事。人或未谕，故宣之于言。言必顾心，心必副事。三者符合，不相逾越，本于至诚，乃可求感。……惟陛下先断厥志以施其辞，度可行者而宣之，不可者措之。无苟于言，以重取悔。”（《奉天论赦书事条状》）

按：诚与信的反面是说谎。政治上的说谎，大抵有三种因素。一是为了掩盖自己的坏处，夸张或捏造自己的好处。二是为了对人不相信，认为真话只可对一二亲信的人说，不可向大家说。三是为了自己所想的一套，和“天下”所想的不同，于是口头不得不说天下所想的话，而实际则做自己所想的事，即欲恶本不与天下同，不得已而伪装与天下同。三个因素互相关连，以第三者为最根本。“宣传”便成为极权主义世界说谎的代名词。读了陆氏“至愚而神”及“言又不切，人谁肯怀”的话，政治上说谎之徒，当可爽然自失。据现代心理学的研究，普通人一个谎话说出之后，平均要继续不断的说二十个谎话来盖马脚，于是谎话的本身不能不构成一个体系。在政治上更是如此。[……]美国华盛顿一七九七年离开总统职位时的临别赠言中说：“我认为诚实永远是最好底政策的格言。不但适用于私事，而且同样也适用于公事。”此一伟大的启示，实与中国传统的精神相合，大概不

应把他当做是“宗法社会”的道德而一脚踢去吧。所困难的是，谎话说久了的人，因心理上的积累，遂以谎话为真，以真话为假，于是大家不说假话不行。中国之所谓“打官话”，即是挟带威势的一种假话。从把假话称为“官话”的这一事来推断，则中国的“谎言系统”，其来已非一日，特有积极与消极之不同耳。

“仲虺歌成汤之德曰：改过不吝。吉甫美宣王之功曰：衮职有阙，仲山甫补之。夫成汤，圣君也；仲虺，圣辅也。以圣辅赞圣君，不称其无过，而称其改过。周宣，中兴之贤主也；吉甫，文武之贤臣也。以贤臣而歌颂贤主，不美其无阙，而美其补阙。《礼》、《易》、《春秋》，百代不刊之典也。皆不以无过为美，而谓大善盛德，在于改过日新。……是知谏而能从，过而能改，帝王之大烈也。……下之情莫不愿达于上，上之情莫不愿求知于下。然而下常苦上之难达，上常苦下之难知，若是者何？九弊不去也。所谓九弊者，上有其六而下有其三。好胜人，耻闻过，骋辩给，炫聪明，厉威严，恣强愎，此六者君上之弊也。谄谀，顾望，畏懦，此三者臣下之弊也。……古之王者，明四目，达四聪，盖欲幽抑之必通，且求闻己之过也。垂旒于前，黜纡于侧，盖恶视听之太察，唯恐彰人之非也。降及宋代，则反于斯，聪明不务通物情，视听只以伺罪衅，与众违欲，与道乖方。于是相尚以言，相示以智，相冒以诈，而君臣之义薄矣。……（为什么要推诚，要让人尽量发表意见呢？因为）人之有口，不能无言。人之有心，不能无欲。言不宣于上，则怨讟于下。欲不归于善，则凑集于邪。圣人知众之不可以力制也，故植谤木，陈谏鼓，列谏臣之位，置采诗之官，以宣其言；尊礼义，安诚信，厚贤能之赏，广功利之途，以归其欲。使上不

至于亢，下不至于穷。……古之无为而理者，其率用此欤。……（所以希望德宗）广接下之道，开奖善之门。弘纳谏之怀，励推诚之美。……其纳谏也，以补过为心，以求过为急，以能改其过为善，以得闻其过为明。……其推诚也，在彰信，在任人。彰信不务于尽言，所贵乎出言则可复。任人不可以无择，所贵乎已择则不疑。言而必诚，然后可求人之听命。任而勿二，然后可责人之成功。诚信一亏，则百事无不纰谬。疑二一起，则群下莫不忧虞。”（《奉天请数对群臣兼许令论事状》）

按：推诚、改过、纳谏，为最大的君德，为实现无为而治的具体内容，亦即中国治道的中心问题之所在。陆氏另在《奉天论前所答奏未施行状》中，援古证今，反复推论，而归结为“济美因乎纳谏，亏德由乎自贤”。所以纳谏又是推诚改过的具体表现。纳谏即所谓接受反对意见。人君是政治最高领袖，人君之接受反对意见，对人君自身而言，含有三种意义。第一，系承认自己所干的政治是“公”的。许多人不愿人发表反对意见，因为他认为自己所干的政治是“私”的；私人的东西，当然不愿旁人干涉。第二，系能把自己的精神，客观化到政治问题中去。政治的讨论，只是关涉于客观政治问题的是非，而不关涉个人的好恶与得失。客观的政治问题，因正反两方面的讨论而是非愈明，即是政治领导者，在其精神客观化的过程中，愈能得到圆满的发展。精神停滞在自己血肉之躯以内的人，总在有意无意之间，把客观的政治问题，要生吞活剥的扯进自己的血肉之躯以内；于是天下人本来谈的是公事，而他总觉得谈的是他的私事。天下人本来批评的是客观问题，而他总觉得批评的是他自己。这如何能接受反对意见呢？第三，真正有智慧的人，以一个人而面对着情伪万端的

天下，他一定会感到个人才智的渺小。真正有仁心的人，以一个人而面对着忧乐万端的人民，他一定会感到个人责任的无穷。以渺小底才智，背负着无穷底责任，自然会经常有一种歉然不足之情，而只见自己之有过，不见自己之有功。由其歉然不足之情所看到的反对意见，乃是对自己精神缺陷的一种填补，有如饥渴之得饮食，岂会不加接受。像〔……〕希特勒之徒，天下之对于他，只幻成为专演颂扬赞美节目的剧场，怎么可以许旁人说扫兴的话。再站在客观的政治立场来看，天下人都对政治发表包含反对在内的意见（站在社会的立场，对政治发表意见，其本质即是批评的。因为不是批评的，便让政府去做好了，何必发表意见。此种常识之在中国，似乎很难得人理解），这是天下自己在显现其自己。人君鼓励天下人发表包括反对在内的意见，并接受天下人包括反对在内的意见；而人君自己所表现出来的，不是自己的意见，只是“如权衡之悬，不作其轻重，故轻重自辨，无从而诉也。如水镜之设，无意于妍蚩，而妍蚩自彰，莫得而怨也”（《奉天请数对群臣兼许令论事状》）。这即是所谓以天下治天下。权衡水镜，都是人君的无为之为。所以中国的治道，亦即中国的君道，常以人君能听话（纳谏）为开端，为归结。一个人能听自己所不愿听的话，这是表现其生命力的强韧，其生命力也因此而能更得到营养。假定人君只要求人家听他的话，而讨厌人向他讲话，这对他个人而论，好像失掉了阳光水土的植物，杜绝了一切生机；对天下而论，好像抽尽了氧气的空间，窒息了一切呼吸。孔子以“予言而莫莫之违”是一言丧邦，其意义何等深切。人君能听天下的话，天下人乃会服从朝廷的政令，因为这种政令是代表天下人的。人君听话，人民从令，这正是上下交流的政治，即是不对立的政治。

六

当天下大乱的时候，政治没有纪纲，社会没有秩序，各个人也很容易失掉常态。这种罪过，可以说是由“集体灾祸”而来的“集体罪过”。集体的领导者是人君，造成集体灾祸的根源的也是人君，所以陆氏认为人君对于集体的灾祸应该“罪己”；而对于集体的罪过应该“含垢”。“丕大君含垢之德以布仁”（《收河中后请罢兵状》），这是作为人君的内分之事，当然之事。再从现实上说，集体底罪过，站在政府的立场，只有把它集体的忘掉，始能转变社会旧底风气，鼓舞社会新底生机。假定要一一计较追究，则应当从造成集体灾祸的领导者层追究起，即是首先要追问原来朝廷的负责层。所以原来朝廷的负责层，于情于理，没有追究社会集体罪过的资格。若是原来朝廷的负责人，觉得自己还可以从头干起，则社会更有何人不可以从头干起，而要追算循环纠结，根本无法算清的旧账？况且朝廷追算旧账，只能追算到朝廷力量可以控制得到的人与地方、亦即是与朝廷较为接近的人与地方。与朝廷较为接近的人与地方尚且要去追算，则尚在敌人手下的，岂不是要斩尽杀尽？这是平定大乱的想法作法吗？所以陆氏要劝德宗由“罪己”“含垢”中，转出对这种集体罪过的一种深厚的宽恕精神。陆氏为德宗所起草的制、诏，不仅都是此一精神之贯注，而且都根据此一精神作了许多收京后的善后设施。陆氏对德宗叙述这一经过说：“所以德音叙哀痛之情，悔征伐之事，引众慙以咎己，布明信以示人。既往之失毕惩（按：指德宗自己），莫大之辜咸宥。”（《收河中后请罢兵状》）这完全是实话。例如在《平朱泚后车驾还京大赦制》中说：“君苟失位，人将安仰。朕既

不德，致寇兴祸，使生灵无告，受制凶威，苟全性命，急何能择。……究其所由，自我而致。不能抚人以道，乃欲绳人以刑，岂所谓恤人罪己之诚，含垢布和之义。可大赦天下。”这一类话，在德宗或者以为不过是“打应急符”的宣传文章；而在陆氏“言必顾心”的立场，觉得道理事实，确是如此。在此一宽恕精神之下，不特原谅了整个社会，而且也原谅了落伍或失脚了的旧日官员。例如在上引《大赦制》中说：“亡官失爵，放归不齿者，量加收叙”；“中外寮吏，伪居官次，国有大庆，所宜同之”。这才是以忘掉问题来解决问题的大手笔。在此种措施下，社会的生机，才能如春风之涵育万物样的涵育出来，以拨乱而反治。但自恃聪明才智的人，如前所述，结果必流于猜忌。而猜忌的人，必最缺乏宽恕精神。不仅睚眦必报，并且对人每想抓住一点藉口，罗织重狱，以立自己的威严。于是陆氏便不断的针对德宗这种倾向来讲话。例如德宗使中官告诉陆氏说：“近日往往有卑官从山北来，皆称自京城偷路奔赴行在。大都此辈多非良善。察其实情，颇是窥觐。今且令留在一处安置。如此之类，更有数人。若不根寻，恐有奸计。卿宜商量如何稳便者。”陆氏对此类猜忌之事，总是首先认为有失人君的体统。觉得以人君而亲自去搞防奸工作，是“以尊而降代卑职，则“德丧于上”；“德丧而人不归”，“所关兴亡”甚大的。接着便劝德宗当人心转向之时，应“虚襟坦怀，海纳风行，不凝不滞，功者报之，义者旌之，直者奖之，才者任之。……恕其妄作，录其善心。率皆优容，以礼进退”，万不可“降附者意其窥觐，输诚者谓其游说，论官军挠败者猜其挟奸毁沮，陈凶党强狡者疑其为贼张皇”。陆氏认为对于想来的不准他来，来了以后又随意加以监禁，则“徇义之心既阻，胁从之党弥坚”。“今贼泚未平，怀光继叛。都邑城阙，猘獠迭居。关

辅郊畿，豺狼杂处。朝廷僻介于远郡，道路缘历于连山。杖策从君，其能有几？推心降接，犹恐未多。稍不礼焉，固不来矣。若又就加猜劾，且复拘囚，使反者得辞，来者怀惧，则天下有心之士，安敢复言忠义哉？”（《兴元论续从贼中赴行在官等状》）又如对于德宗之不召见李楚琳之使，是因为李楚琳原来“乘时艰危，倣扰歧下”，“贼杀戎帅，款结凶渠”，不是没有理由的。但陆氏以为他现既派人来了，“乃能两端顾望，即是天诱其衷”，“厚加抚循，得其迟疑，便足集事。悦能迁善，亦可济师。今若徇褊狭之谈，露猜阻之迹，惧者甚众，岂惟一夫”。陆氏并且以为齐、桓、晋文、汉高，都能用仇用怨，所以能成霸功，定帝业。尤其是在非常的时候，“虽罪恶不得不容，虽仇讎不得不用。陛下必欲精求素行，追抉宿疵，则是改过不足以补愆，自新不足以赎罪。凡今将吏，岂得尽无疵瑕。人皆省思，孰免疑畏。又况阻命之辈，胁从之流，自知负恩，安敢归化。”（《兴元请抚循李楚琳状》）又如赵贵先为朱泚劫持，德宗原拟赦免；后来因诸将反对，德宗便又不主张释放。但陆氏以为“据法而除君之恶者，人臣之常志；原情而安众之危者，人主之大权。臣主之道既殊，通执之方亦异”。陆氏总要德宗先有个人君的体统，站在自己的体统上来考虑问题。再叙述赵贵先被朱泚劫持的经过，认为“其于情状，实有足矜”。“况复怀光未殄，希烈犹炽；遭罗诱陷，其类实繁。……宥之以恩，则自新者咸思归命。断之以法，则怀惧者各务偷生。”（《请释赵贵先罪状》）又如德宗以窦参“交接中外，意在不测”，要陆氏加重他的罪刑。但陆氏认为窦参“贪饕货财，引纵亲党，此则朝廷同议，天下共传”，只能按照这种事实去定罪。“至于潜怀异图，将起大恶，迹既未露，人皆莫知”。若“忽行峻罚，必谓冤诬，群情震惊，事亦非细”，所以他不赞成。“良

以事关国体，义绝私嫌。所冀典刑不滥于清时，君道免亏于圣德。”（《商量处置窦参事体状》）总之，宽恕精神，是作人的德量，也是平乱的一种大策略。

或者有人觉得像陆氏这样，未免把现实的政治问题，看得太天真了。但只要留心读《翰苑集》中《论关中事宜状》，《论两河及淮西利害状》，《奉天论李晟所管兵马状》，《奉天奏李建徽杨惠元两节度兵马状》，《请不与李万荣汴州节度使状》，《请边城贮备米粟等状》，《论沿途守备事宜状》等，使人不能不惊叹他是一个伟大的智略家，又是一个练达的行政家，既不空疏，又不迂腐。苏子瞻以为他是“智如子房而文则过”，真不是随便说的话。因为真正的智略，只有在坦易廓大的胸怀中才可以浮得起来，也只有在坦易廓大的气氛中才可以运用得出去。逼窄的精神，生长不出深谋大略，正如逼窄的空间，使用不出长剑大戟一样。说也奇怪，中国历史上开国的人物，都带几分“豁如”“大度”（这是《史记》形容刘邦的）的气象；而末世的政治人物，其共同的特征，便是宽恕的反面——狭促。陆氏形容这种人说：“所谓小人者，不必意怀险陂，故覆邦家。盖以其意性险邪，趣尚狭促。以沮议为出众，以自异为不群。趋近利而昧远图，效小信而伤大道。故《论语》曰：‘言必信，行必果，硁硁然，小人哉。’夫以能信于言，能果于行，唯以硁硁浅近，不克弘通，宣尼犹谓其小人，管仲尚忧其害霸。况又有言行难保，而恣其非心者乎。”写《水浒传》的人，必去掉一个狠狠自好的王伦，而安排一个智不如吴用，力不如武松的“忠义”宋江。忠是不自私，义是能替他人负责，即所谓义气，亦即所谓宽恕。不如此，则三十六天罡，七十二地煞，集不到一块儿来。中国这种对人宽恕的精神，一直贯彻于江湖好汉之中，这不能不说是伟大。而生机竭蹶的末世，

此一精神在政治圈中常转变而成为一种直感底自利精神，以对人之控制与斗争为天下大计了。

七

陆氏的政治思想，也就是中国整个的政治思想，归纳起来，即是要人君“舍己以从众，违欲以遵道。远俭妄而亲忠直，推至诚而去逆诈。杜谗沮之路，广谏诤之门。……录片善片能以尽群材，忘小瑕小怨俾无弃物”（《奉天论奏当今所切务状》）^①。换言之，即是要人君从道德上转化自己，将自己的才智与好恶舍掉，以服从人民的才智好恶。在专制政治下言治道，不追根到这一层，即不能解消前面所说的在政治上二重主体性的基本矛盾，一切的教化便都落了空。所以中国过去一谈到治道，便不能不落在君道上面；而一谈到君道，便不能不以“尧舜事其君”，即是落在要其君作无为底圣人的上面。史论家常将陆贽与贾谊并称，再试以贾谊的言论作一例证。班固谓汉文帝“躬修玄默”，“玄默”是很合于做人君的条件，所以贾谊的《治安策》，很少对文帝谈君德，而只鼓励文帝在大一统的精神下，有所设施。这是因政治对象之不同而所提到的政治内容亦因之不同的地方。但贾谊再进一步谈到政治根本问题时，则谓：“天下之命，悬于太子”，“太子正而天下定矣”。因为太子是下一代的人君。汉文这一代，在

^① “舍己以从众，违欲以遵道。远俭妄而亲忠直，推至诚而去逆诈。杜谗沮之路，广谏诤之门。……录片善片能以尽群材，忘小瑕小怨俾无弃物。”语出《翰苑集·论叙迁幸之由状》，非《翰苑集·奉天论奏当今所切务状》。

君德上无问题；贾谊便不能不考虑到下一代。于是他提出一套教养太子的意见，即是教养下一代的人君的意见说：

“古之王者，太子乃（始）生，固举以礼，使士负之，……故自为赤子，而教固已行矣。昔者成王幼在襁抱之中，召公为太保，周公为太傅，太公为太师。保，保其身体。傅，傅之德义。师，道之教训。……逐去邪人，不使见恶行。于是皆选天下之端士，孝悌博闻有道术者，以卫翼之，使与太子居处出入。故太子乃（始）生而见正事，闻正言，行正道。……及太子少长知妃色，则入于学。学者所学之官也（住在校内之意）。……太傅罚其不则，匡其不及。……及太子既冠成人，免于保傅之严，则有记过之史，彻膳之宰，进善之旌，诽谤之木，敢谏之鼓，瞽史诵诗，工诵箴谏。……夫三代之所以长久者，以其辅翼太子有此具也。”

贾谊所以没有提出“无为”二字，是因为当时的政治，正在道家的无为的空气中，而贾氏是要以儒家人文性的无为（儒家的人文主义，是道德性的，此与近代西方不同）转化道家自然性底无为的。其所举出的教养方法，主要是要太子能够受教训，实际也是达到“无为”的一种工夫。所以贾谊说“臣闻圣主，言问其臣，而不自造事”。可见贾、陆两氏的基本精神是一致的。我可以这样总结的说，极权政治，是要以其领袖的意志改造天下；而中国的政治思想，则是要以天下之“欲恶”改造其人君，使人君自己无欲恶，以同于天下的欲恶。“格君心之非”，是政治中的第一大节目。但实行“格”的，是人臣。以人臣去格人君存在心里的非，而所谓非者，也不过是普通人所固有的个人的好恶和才智；对普通人而言，这并不一定算作“非”的。于是此一改造工作，不仅难乎其为臣；而且被改造的人君，其个人的自由，比任

何人都要被剥夺得多；对他的要求，比对任何人的要求都要来得严格。人不一定都要做圣人；但硬要把人君绑架上圣人的神龛上去，作一个无欲无为的圣人，这对人君而言，也的确是一种虐待。所以纳谏是中国政治思想上妇孺皆知的大经；而杀谏臣，杀忠臣，也是中国政治现实中的家常便饭。以唐德宗对陆贽知遇之深，中途也几乎藉口把他杀掉，致使陆贽以盛年而贬居忠州以死。未死前，常闭户不敢和外人见面。这不仅是德宗和陆贽君臣间的悲剧，也实在是整个中国政治史中的悲剧。我不仅同情陆贽，也未尝不同情德宗。但政治上二重主体性的矛盾不解除，此悲剧即永远无法解脱。

中国历史上的圣贤，是要从“君心”方面去解除此一矛盾，从道德上去解除此一矛盾；而近代的民主政治，则是从制度上，从法制上解除了此一矛盾。首先把权力的根源，从君的手上移到民的手上，以“民意”代替了“君心”。政治人物，在制度上是人民的雇员，他即是居于中国历史中臣道的地位，人民则是处于君道的地位。人民行使其君道的方法，只对于政策表示其同意或不同意，将任务的实行委托之于政府，所以人民还是一种无为，而政府则是在无为下的有为，于是在真正民主制底下的政治领导者，比专制时代的皇帝便轻松得多了。作皇帝最难的莫过于不能有其自己的好恶。其所以不能有其自己的好恶，因为人君是“权原”，人君的好恶一与其“权原”相结合，便冲垮了天下人的好恶而成为大恶。但一个人要“格”去其好恶，真是一件难事。在民主政治之下，政治领导者的好恶，与“权原”是分开的，其好恶自然有一客观的限制而不敢闯下乱子，于是其心之“非”不格而自格了。其次，则把罪己、改过、纳谏等等的君德，客观化为议会政治、结社言论自由等的客观制度。一个政治领袖人物，尽

可以不是圣人，但不能不做圣人之事，他不能不服从选举的结果，他不能不听议会的论难，凡客观上不能不做之事，也就是主观上极容易去做的事。美国一个新闻业者可以反骂杜鲁门是“罪大恶极的谎言者”。这在专制时代，假使人君对此而能宽容下去，他便是圣君；宽容不下去，他便要做出了一桩大罪恶而成为暴君。但在今日，不管杜鲁门心里怎样，对此只有无可如何，付之不问。这种付之不问，既不表现他是圣人，同时也表现他不能不接受这种圣人的客观格式。于是中国圣贤千辛万苦所要求的圣君，千辛万苦所要求的治道，在今日民主政治之下，一切都经常化，平凡化了。假定德宗做的是民主政治下的总统或首相，我相信他会强过杜鲁门和邱吉尔；因杜鲁门没有他的才智，而邱吉尔恐怕没有他那一副真性情。于是像陆氏这样的政论家，大概也是车载斗量，值不得我们今日这样的追慕。所以中国历史中的政治矛盾，及由此矛盾所形成的历史悲剧，只有落在民主政治上才能得到自然而然的解决。由中国的政治思想以接上民主政治，只是把对于政治之“德”，客观化出来，以凝结为人人可行的制度。这是顺理成章，既自然，复容易，而毫不牵强附会的一条路。所以我常说凡是真正了解中国文化，尊重中国文化的人，必可相信今日为民主政治的努力，正是把中国“圣人有时而穷”的一条路将其接通，这是中国文化自身所必需的发展。若于此而仍有所致疑，恐非所以“通古今之变”了。

程朱异同

——平铺地人文世界与贯通地人文世界*

一、宋代理学的特征

朱元晦（熹）之学，出于二程，尤其是出于伊川（程颐），所以由元初以来，即程朱并称。我在本文将首先说明朱元晦发展了伊川之学，以见两人之所同；更以二程所展开的是“平铺地人文世界”，而朱元晦所展开的是“贯通地人文世界”，以说明程朱同中之异。但为了要厘清此处所提出的问题，应先说明宋代理学的特性。

程伊川在《明道（程颢）先生行状》中说：明道“辨异端似是之非，开百代未明之惑，秦汉而下，未有臻斯理也”。在《明道先生墓表》中说：“周公没，圣人之道不行。孟轲死，圣人之学不传。……先生生千四百年之后，得不传之学于遗经。”又在

* 原文载《大陆杂志》第64卷第2期（1982年2月）。

门人朋友有关明道叙述的前面写道：“门人朋友为文以叙其事迹、述其道学者甚众。……人各用其所知，盖不同也，而以孟子之后，传圣人之道者，一人而已，是则同。”^[1]这类说法，由朱元晦所宏扬，更加上周濂溪（敦颐）、程伊川和张横渠（载），有时也加上邵康节（雍），将伊川对其兄明道的称述，扩大为对理学家的共同称述。然则这还是情绪的夸张，抑是在学术上特有所指，以形成理学的共同特性呢？这应首先作一明确解答。

“为行为而知识”是由周初以来，中国的学术基线。孔子在此基线内，因对求知的特别重视，已开始赋予知识以自足的意味^[2]，这在求知的态度上，是一大发展。但孔子的突出点，乃在他针对以才智求见知于他人的“为人”之学，而提出了“为己之学”^[3]。所谓为己之学，是追求知识的目的，乃在自我的发现、开辟、升进，以求自我的完成。他的“下学而上达”^[4]，正说明这一历程。我与人和物的关系，不仅是以我去认识肯定在我之外的人和物的关系，而是随自我发现的升进，将生理的我转化为道德理性之我，使原来在我之外的人和物，与自我融合而为一。孔子的“天下归仁”^[5]实即“仁者以天地万物为一体”，系由此而来。以知识选择行为，常由利害的比较来作决定；决定得合理时，固然也能顾及大众利益，但多数则拘限于个人利益之内，缺乏道德的必然性。我与人和物的关系，经过了“为己”历程中的回转，对人和物的动念与行为，不再是以我为中心的利害比较，而是出于“克己”、“毋我”^[6]的道德责任的要求。孔子“己欲立而立人，己欲达而达人”的“为仁之方”^[7]，都要由此角度去了解。因此，在求知方法上，自然也要发生一个回转。

求知起步的方法，是通过耳目的闻见去认识客观世界中的事物，再加以思考的整理，由此所得的知识，是客观性的知识。孔

子非常重视这种知识^[8]。这是人类求知的共同方法。但仅靠此方法，不一定能发现自我；而由这种方法所得的知识，除了以自我为中心的利害直接关连外，也不一定与行为有必然的关系。这里，孔子便作了方法上的回转。这种回转，暂用“内省”^[9]一词来表达。即是把向外所认识的东西，所求得的知识，回转向自己的生命，在自己的生命中加以照察，把自己所知的，由客观位置，转移到主体上来，而直接承担其责任。此时的知识，经照察提炼后，便内在化而成为自己的“德”。孔子说：“志于道，据于德。”^[10]《礼记·乐记》：“德者，得也。”《论语》上的“德”字，多数正应作这种解释。孔子说：“见贤思齐焉，见不肖而内自省也。”“见贤”、“见不肖”这是由认识作用所成立的客观知识。“内自省”固然是把客观知识的“不肖”转向自己生命上来，加以照察承当；“思齐”的“思”，也是把客观知识的“贤”，转向自己生命上来，加以照察承当。他说：“三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。”^[11]都与上面的意思一样。此外还有许多语言都含有由向外的认知，转回向自己生命的内省历程在里而。他说：“知之者，不如好之者；好之者，不如乐之者。”^[12]也是说的这一历程。简而言之，化客观知识为生命之德，此时道德乃生根于生命之内，而有其必然性；由道德的必然性而自然发出行为的要求。此即孔子的所谓为己之学。但这里不应忽略的是，由德自然发而为行，“学之为言效也”^[13]的模仿性行为的积累，也可以成德，并非完全先要由认识的回转作进路，此在了解孔子为一般人设教上非常重要，这里只能简单的提到。在孔子将知识内在化而为德的为己之学的系统中，除了由自己生命中所发出来的无条件地道德要求，因传统而他有时称之为天、天命或天道外^[14]，凡由宗教而来的渣滓，已扫除殆尽。“不语

怪力乱神”^[15]，乃表明道德与知识得到统一的理性的大突破。由此可以了解他所建立展开的是道德有机体之人文世界。本文所说的人文世界，都指的是此种性格。

孔子所发现开辟出的自我即是仁。他不仅以仁统贯诸德，而就“仁远乎哉，我欲仁，斯仁至矣”，“为仁由己，而为人乎哉”^[16]等语言推求，仁必然是在生命之内所呈现出的一种道德精神状态，才能如此现成，才能要求“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”^[17]。他对自己所发现、开辟出的自我，没有进一步作语言上的诠表。到了《中庸》^[18]，则很明显地将发现的自我，称之为天命之“性”^[19]。说人之性是由天所命，乃顺着子贡所提出“夫子之言性与天道，不可得而闻也”^[20]所作的解答，这是由实质转到概念上的发展。而此处的天命，虽来有传统，但实际是为了加强性的普遍性、不易性而提出的，所以《中庸》不是在天命上立脚，而是在性上立脚，由是而有由“尽己之性”以“尽人之性”、“尽物之性”的提出^[21]，这即是自我的升进、完成，由此所展开的即是道德有机体的人文世界。《中庸》顺承孔子，非常重视知识。它说：“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。”前四项，是把孔子重视闻见之知加以条理化，这是人类求知的共同规律。但由前四者落到“笃行之”，则在认识上必然要由把向外所求之知，转回向自己的生活生命，与慎独之功凝合在一起，使其在自己生命中生根成德。《中庸》引孔子说颜渊“得一善则拳拳服膺”，这正是回转后加以操持的精神状态。

到了孟子，把发现的自我，除了以性善^[22]来加以表诠外，更落实在人人所共有的仁义礼智的四端之心上面^[23]。于是他提出由“尽心”而知性知天的要求^[24]，这即是由自我的发现而自

我的升进、完成。当时大概流行着“万物一体”这类的观念^[25]，所以孟子说“万物皆备于我矣”的话。但他接着说“反身而诚，乐莫大焉”^[26]，所谓“反身”，即是反求于自己生命之内。他常说“自反”、“反求诸己”这类的話，这即是说明了他在问题认识上由外向内的回转。而他说：“学问之道无他，求其放心而已矣。”^[27]心的放不放，只能求之于内省的工夫，所以孟子在认识上由外向内转的意义更重。

战国中期以后，以阴阳言天道之说渐渐盛行，至西汉中期而把五行组入于阴阳之内，成为一个系统，于是汉儒都走向以阴阳五行言天道天命，再由这种天道天命，加上经典上的知识，以言人性，构成几个天人性命合一的大哲学系统^[28]；这主要是凭思考加上想象的类推，在自己生命之外所构成的系统。他们也要向现实生活上落实，但他们主要是要落实在政治社会问题上。他们对于政治社会，都下了深刻观审分析的工夫，以和他们所得的经典上的知识相对照。于是披上系统哲学的外衣，陈述由观察和分析而来的政治社会的切合时代要求的意见。他们在学术上的伟大贡献在此。由荀子而下，每一伟大儒者，必有程度不同的为己之学、反省之功，否则不能言修养，不能建立人格。但他们的出发点与归结点，未尝通过自觉而安顿在这里。所以他们向生命自身所开辟出境界受到限制，他们的道德外铄性多于内发性，这大约可以概括荀子、西汉及其以后的儒者。到了二程出，可以说是直承“为己”之学而加以发展的^[29]。为己之学是程氏别异于当时训诂文章之学的大分水岭^[30]，也应是治思想史的人辨别理学与非理学的重大标志。为己的结果，二程常称为“自得”或称为“有诸己”^[31]。“为己”，“自得”，必须通过涵养省察的“工夫”。所以“工夫”的观念，是由程朱所特别突出的。这不同于以主体

去处理、改变客观事物所运用的方法，而是以主体处理、改变主体自身（生命）的状态。他们根据孔子重知的精神，竭力于《大学》所提出的格物致知，以期能穷尽事物之理，以期达到所知者与事物的自身一样^[32]。他们所谓格物的物，主要是以道德行为规范为内容，亦即是以伦理为内容。所以《胡氏拾遗》中记伊川答《维摩诘经》之问中说：“人伦者，天理也。”但偶然也涉及对自然作艺术性的观照，伊川特伸展到对自然作物理性的观察^[33]。但总之，格物致知的活动，正如朱元晦所说，是“知者吾心之知，理者事物之理，以此知彼，自有主（主体）宾（客观）之别”的活动^[34]，这是由闻见向外追求知识的活动。王阳明“格得庭前竹，如何能诚得自家意”的问题，朱元晦也早已意识到了^[35]。但他们在格物向外追求历程的最后一阶段，实作了向内的大回转，此即他们经常所说的“体合”、“体得”、“体认”、“体验”^[36]，这是孔子“内省”工夫的发展。二程把德性之知与闻见之知，两不相干的事实，分别得很清楚^[37]。格物当然是闻见之知；但经过体认体得的工夫，将客观之理，内在化而与心性之理相符合，相融和，因而将心性之理加以充实、彰著，此即他们所强调的自得；自得是以“合内外之道”^[38]，即主客合一，为内容的。这种情形，由明道对王安石的批评而更显。“先生曾语王介甫曰：公之谈道，正如说十三级塔上相轮，对望而谈曰，相轮者如此如此，极是分明。如某则……直入塔中；上寻相轮，辛勤登攀，迺迤而上，……至相轮中坐时，依旧见公对塔谈说此相轮如此如此。”^[39]明道的话，实际也划分了宋明理学与一般之所谓哲学家的界线。他们由此而开出人人平等、人物平等、“与万物同流”^[40]的道德有机体的人文世界。这是宋明理学直承孔子为己之学所开出的共同世界。我即以此为宋明理学的特征，并

证明伊川、元晦们直承孔孟之道之语，是有其真实内容的。

二、朱元晦对程伊川思想的传承

二程虽气象不同，但思想的纲维，都是相同的。“尝谓门人张绎曰，我昔状明道先生之行，我之道盖与明道同。异时欲知我者，求之于此文可也。”^[41]而《二程遗书》一开始便是“二先生语”；朱元晦在《四书集注》中引用二程之说，亦概称之为“程子曰”，不加分别。但在工夫上，明道偏向静，而伊川则偏重敬；在言仁上，明道克就精神状态言^[42]，而伊川则常切就“公”的体合言；格物则明道多带有艺术观照的意味，而伊川则多带有观察思索的意味。朱元晦虽对二程同样的尊敬，但他对明道保有相当大的距离^[43]；他与二程的关系，主要是与伊川的关系。

但他与伊川的关系，不应由他曾师事李延平（李侗）而为程门四传弟子^[44]这一事去了解。按：朱元晦在《延平行状》中所述延平思想，与赵师夏《跋延平答问》^[45]中所述延平告朱元晦之言，其重点不同。赵师夏述朱元晦所说的延平之言，是“吾儒之学，所以异于异端者，理一分殊也。理不患其不一，所难者分殊耳”。此意在《行状》中也有，但在全文中所占分量不重；朱元晦当时所得于延平者亦不在此。《行状》中所述延平学问的重点，在“讲诵之余，危坐终日，以验夫喜乐哀怒未发前，气象为如何，而求所谓中者，若是者盖久之，而知天下之大本真相在乎是也”。这是由杨龟山、罗豫章（从彦）传承下来的学派，而为朱元晦当时所艰苦追索以求证的问题。他写《行状》时大概是三十五岁。三十七岁开始与张南轩（敬夫）通书讨论中和问题，三十八岁访张南轩于潭州（长沙），论《中庸》三日夜而不能合。

延平死后，一直到四十一岁的这一段时间，他都被“未发之中”的问题所困扰。但四十一岁以后，他摆脱了延平之默坐澄心的这一套工夫^[46]，只在程伊川“涵养须用敬，为学则在致知”这两句话上用力。赵师夏所述，乃是就延平合于“为学则在致知”之言而加以称述。延平所承龟山这一学脉，与伊川颇有出入，所以朱受学于延平，并不能视为即系传承伊川之学。他虽十四五时即读二程之书，三十九岁整理成《程氏遗书》，并成《伊川年谱》，但他在伊川思想上落脚，则是摆脱延平重大影响之后，摆脱中和未发已发纠缠之后，大约是四十一岁以后开始^[47]。这是他经过一段工夫历练后自己的到达点，而不是普通的传承关系。

从修养的工夫上说，二程早年虽提出“敬以直内，义以方外”，所谓“敬义夹持”工夫，但不仅这是将内外分为两片，且他们毕竟是主静的意味，重于主敬的意味^[48]，这可能受了周敦颐“主静”的影响^[49]。自伊川提出“涵养须用敬，为学则在致知”^[50]后，以敬该恬静，工夫才得到贯通动静内外的致力之方。“敬而无失，便是喜怒哀乐未发之谓中也。敬不可谓之中，但敬而无失，即所以中也。”^[51]“入德莫如敬，未有能致知而不在敬者。”^[52]伊川晚年由静转向敬，也反映出他是以“动”为人生的基本态度，所以他在答季明问未发之中时，认为应在“喜怒哀乐已发之际观之”，并谓：“人说复其见天地之心，皆以谓至静能见天地之心，非也。……唯某言动而见天地之心。”^[53]因此一转换，便更加强了他在工夫中在“事”上用力的意味。二程本来都是主张在事上用力的^[54]，伊川以“主一无适”言敬，即是专于一事而心无旁骛，所以敬主要切合在事上说。这便给元晦以最大的影响。《答吕子约书》：“程子论《中庸》未发处，问答之际，初甚详密，而其究竟只就敬之一字都收拾了。其所谓敬，又无其

他玄妙奇特，止是教人每事习个专一（按：指伊川谓‘主一无适之谓敬’）而已。”^[55]《答项平父书》：“持守之要，大抵只是要得此心常自整顿，惺惺了，即是未发时不昏昧，已发不放纵耳。”^[56]按：谢显道以“常惺惺法”言敬，为元晦所应承^[57]，所以这里依然说的是以敬贯通已发未发，把他从李延平处所受的困扰解除了。元晦在《大学或问》中，将敬的工夫与意义，作了有系统的发挥，其中有谓：“敬者一心之主宰，而万事之本根也。知其所以用力之方，则知小学之不能无赖于此以为始。知小学之赖此以为始，则知大学之不能无赖乎此以为终者，可一以贯之而无疑矣。盖此心既立，由是格物致知，以尽事物之理，则所谓尊德性而道问学。由是诚意正心，以修其身，则所谓先立其大者而小者不能夺。由是齐家治国以及平天下，则所谓修己以安百姓，笃恭而天下平。是皆未始一日离乎敬也。”所以说：“敬之一字，圣学所以成始成终也。”元晦毕生推重周敦颐《太极图说》，在乾道九年夏四月成《太极图说解》，时年四十四岁，顺《图说》“而主静”之意，谓：“此言圣人全动静之德，而常本之于静也。”又谓：“动静周流，而其动也，必主乎静。”但从四十八岁起到六十四岁止，他作了四篇《濂溪祠记》，阐扬周氏思想，却没有一处提到静，也可窥见此中消息。至伊川谓：“敬则自虚静，不可把虚静唤做敬。”又谓：“言静则偏了，而今且只道敬。”又谓：“若言静便入于释氏之说也。”^[58]尤为元晦四十三岁以后，所谨守不失，且视此为儒释大防之一，深以言静为戒^[59]。这是了解朱元晦的人格与学问的大脉络。这也正是承继孔子的大脉络。《论语》中便有二十一个“敬”字；而“执事敬”，“修己以敬”，最有概括而深切的意义^[60]。

其次，伊川极重为学次第^[61]。有典籍上的次序，有工夫上

的次序。此点为朱元晦所继承发挥。从典籍上说，伊川谓：“凡看文字，须先晓其文义，然后可求其意。未有文义不晓而见意者也。”^[62]文义上所下的工夫，到元晦而更勤更密，所以《四书》、《诗经》、《楚词》由元晦所作的训诂，清代经学家想推翻而卒不能推翻。伊川曾谓唐棣：“入德之门，无如《大学》。今之学者，赖有此一篇书存。其他莫如《论》《孟》。”^[63]又谓：“修身，当学《大学》之序。《大学》，圣人之完书也。其间先后失序者已正之矣。”^[64]元晦《大学章句》，不仅即以伊川所正者为定本，且将上述两条，稍加整理合并，置于全书之首^[65]。此一次第，元晦愈至晚年而守之愈严。《答吴伯丰》谓：“《论》《孟》《中庸》，待《大学》通贯浹洽，无可得看（言烂熟之至）后，方看乃佳。”^[66]此其一例。黄勉斋《行状》对此加以总结的说：“先生（元晦）教人，以《大学》、《论》、《孟》、《中庸》，为入道之序，而后入诸经。以为不先乎《大学》，则无以提纲挈领，而尽《论》《孟》之精微；不参之《论》《孟》，则无以融会贯通，而极《中庸》之旨趣。”黄氏的话，颇有语病，但在说明以《大学》为入德之门这一点上是对的。不过就伊川全般语言看，则实更多主张学者应由《论语》入手^[67]，最低限度，不似朱元晦说得这样固定化。以意推之，二程之学，首在建立人之所以为人的基本条件，程明道尤重视《论语》上的“忠信”二字。《二先生语六》：“忠信而入，忠信而出。”《明道先生语一》：“圣人言忠信者多矣。人道只在忠信。”“尽己之谓忠，以实之谓信。发己自尽为忠，循物无违谓信。表里之义也。”这种意思，同时必为伊川所认可。而伊川的“涵养须用敬”的观念，亦主要得自《论语》。则二程言学以《论语》为先，是很自然的。但明道死后，伊川向格物致知方向的努力加强，便提出《大学》为人德之门的说法。在他心

目中，可能认定两种说法的角度不同，是可以并存，且应该并存的。朱元晦则认为：“为学之道，莫先于穷理；穷理之要，必在于读书。”^[68]《大学》中的格物致知，正是所谓穷理；于是以《大学》为入德之门，便成为一定的格局。

其次是为学方法的次第问题，这主要反映为知与行的先后问题，及格物致知与正心诚意的先后问题。朱元晦在这些问题上，传承了伊川的思想而加以发展。

伊川对于知行问题，是主张知先于行的^[69]。知何以能行，伊川对此问题的解答，是把知分为几个层次，知达到最后一个层次时，则能知即能行。《伊川先生语一》：“闻之，知之，得之，有之。”“闻之”、“知之”两个层次，是以主观知客观的层次。“得之”是经过“思”的消化而为自己所彻底掌握的层次。“有之”则为由外转向内，在自己生命中生根的“自得”的层次。“得之”、“有之”两层次最为接近而不易分。在“有之”层次的知，亦称为“真知”、“深知”或称为“知至”。《二先生语二上》：“真知与常知异。尝见一田夫，曾被虎伤。有人说虎伤人，众莫不惊，独田夫色动异于众。……真知须如田夫乃是。”谈虎色变的故事，又见于《伊川先生语一》。所以上面的话，可推断其出于伊川。《伊川先生语一》：“知至，则当至之；知终，则当遂（一本无‘遂’字）终之；须以知为本。知之深，则行之必至。无有知之而不能行者。知而不能行，只是知得浅。”“真知”、“深知”之知，乃是由外向内回转加以体认体验以后，在自己生命中生了根之知。朱元晦对知行的关系，虽以较伊川扣得较紧密^[70]，但这是来自：（一）把持养及致知的工夫认为即是行。若借用他“行有远近”的说法，他把行收得太近了。但这只是他一时矫正弊端之说。（二）他强调格物应自日用寻常事物开始，

而日用寻常事物，即与人的实际生活不可分，此时亦可谓知行非二事。但若就伊川之所谓行，乃主要落实于由修身齐家以至治国平天下而言，则元晦强调“儒者之学，大要以格物为先”，他依然是主张知先行后的。并且他强调：“若不于此先致其知，但见其所以为心者如此，识其所以为心者如此，泛然无所准则，则其所存所发，亦何自而中于理乎！”^[71]是他认为持养亦有待于致知，否则有认贼作父的危险。在《答项平父》中谓：“大抵人之一心，万理具备。……然圣贤教人所以有许多门路节次，而未尝教人只守此心者，盖为此心此理虽本完具，却为气质之禀，不能无偏。若不讲明体察，极精极密，往往堕其所偏，堕于物欲之私而不自知。”这是说存心也须先格物穷理。又说：“虽欲穷理，然又不曾将圣贤细密言语，向自己分上精思熟察，而便务为涉猎书史，……所以伥伥无所依据。”^[72]这是说即物穷理，最后要转“向自己分上，精思熟察”，“体会推寻，内外参合”^[73]。使由格物所得来的知，成为在自己生命里生根的真知，与伊川实无二致。所以他不止一次的引用谈虎色变的故事。

二程，尤其是伊川特致力于格物致知，发展了孔子特别重视知识的遗教，补充了孟子所不足；而格物之物，由自己一身之所关涉，推及于大则天地阴阳，小则一草一木，由“人理”以推及“物理”^[74]，不知不觉的由道德的理，伸向自然法则之理^[75]。朱元晦紧承此意而更表现得分明^[76]。并且他在格物中，特别把人的主体与物的客体界划得非常清楚^[77]。这在中国学术史中，有非常重要的意义。格物致知，是知识活动；正心诚意，是道德活动。伊川特主张格物致知，先于正心诚意，认为必先格物致知，然后能正心诚意^[78]。由前面所引的材料，即可说明这一点为朱元晦所传承而且有更加谨严之势^[79]。明道说：“知至则便

意诚。若有知而不诚者，皆知未至耳。”^[80]这似乎把知与意，贴合得更紧，略去了先后的次序。但夷考其实，依然是由向外追求以后，必向内回转，加以体认体验，使其成为真知；与伊川、元晦并无二致。但还要补充两点。第一是伊川说“格物亦须积累涵养”^[81]，所以他与朱元晦都强调以敬贯通于格物致知之中。这实际是在格物致知的历程中，已有诚意正心的端绪。第二，元晦说：“格物之论，伊川意虽谓眼前无非是物，然其格之也，亦须有缓急先后之序，岂遽以为存心于一草木器用之间，而忽然悬悟也哉！且如今为此学，而不穷天理，明人伦，讲圣言，通世故，乃兀然存心于一草木一器用之间，此是何学问？”^[82]可知格物还是先就性分内的人伦道德的“人理”下手，才有由回转而体认体验的“知至”、“真知”可言。朱元晦实际已感到“物理”不能向内回转的问题了。

三、二程的平铺地人文世界

我这里开始要指出朱元晦的思想异于程伊川的地方。但这里之所谓异，乃同中之异，乃由同中所发展出来的异。元晦之异于明道，由他对《识仁篇》的不大信任^[83]，表现得很清楚，并且前面也曾经提到的。但他对伊川，虽服膺备至，可是除枝节异同不计外，在整个思想的规模上，亦同中有异。此同中之异，姑以二程的“平铺”^[84]地人文世界，与朱元晦“贯通”^[85]地人文世界加以检别。“平铺”、“贯通”都是用的程朱自己所曾使用的语言。但“平铺”两字对二程较为贴切；“贯通”两字只是用在上下层级的贯通上，与朱元晦的原意不尽相合。

周初的天帝，还是宗教的性格。但周公已将决定人的吉凶祸

福之权，由天帝转移到人自身行为之上，遂在宗教气氛下开出了人之精神。天帝的宗教性格，通过《诗》的大、小《雅》看，在厉幽时代已经倒坏了。于是进入春秋时代，多言天而少言帝，而天乃成为最高道德性格的存在，或视为人间道德的根源。说到道德，应即属于人文世界。天由宗教性格转而为道德性格，这可以说是“天的人文化”^[86]。但是当时依然把天看作在人上而的世界，于是可以说此时乃二重（平声）性的人文世界，也可说是人文世界的二重性。孔子的“知天命”“畏天命”，乃至“言性与天道”，可以认为他通过自己道德之有机体的人文世界的开辟，而感到与在人上一层的人文世界，有了某种关连；在此种关连中，带有由虔敬精神而来的宗教意味。但他只在“四时行焉，百物生焉”^[87]的经验现象上去认定天，所以他所说的天命天道，在本质上不可能是宗教的。到了《中庸》说出“天命之谓性”的话，于是上一层的人文世界，乃贯通于下一层的属于人自身的人文世界。到了孟子，以心之四端言性善，认为：“仁义礼智根于心”^[88]，“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”^[89]。道德理性，已完全在人自己生命内的心上生根。他又说：“此（心）天之所与我者”^[90]，把天重新提出来；而在《尽心章》说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也”，把心、性、天关连在一起，似乎又回到了人文世界的二重性。但从孟子有关的全般语言看，以及“知其性，则知天矣”一语的“则”字看，应可了解，孟子之所谓天，乃顺着传统所说出的天，只有虚影而没有实质；也即是二重性的人文世界，上一层是虚，下一层是实。顺着这一趋向发展下去，当然出现《荀子·天论篇》所说的“唯圣人不求知天”，从道德理性以及吉凶祸福上，干脆把上层的天去掉。虽然荀子反对孟子的人性论，

但天人分途，使天回到“自然性的天”的本位，这是由孔子到荀子的思想发展大势。

不过，我国从新石器的仰韶文化时代起，即以农业为经济的主体。农业与气候关系密切。自战国中期起，阴阳家出，以阴阳说明气候，即以阴阳说明天道，于是天道通过阴阳而重新与人发生密切的关系。经过《吕氏春秋·十二纪》纪首，把阴阳加上五行，配合于四时十二月之中，以作为天道运行的具体表现，要求统治者顺从天道运行以施行政治，天道对人的支配力，反而更为加强，更为普遍化。所以西汉儒者所提出的学术的大课题，是继承子贡所说的“夫子之言性与天道，不可得而闻”，要进一步加以解决，以达到“可得而闻”的目的。他们解决的大方向，是以阴阳五行，把天与人连结起来，把性与命连结起来，把孔子向人生命之内开辟价值根源的方向，作了一个向外（向天、向阴阳五行）去构造出价值根源的系统。此种系统，实是将天与人分为上下两个层次，而由阴阳五行加以连结；在这种连结中，天的主动性重于人的主动性，所以他们向内开辟之功不显。我在《中国人性论史·先秦篇》第七章谈到“阴阳观念的介入”时，认为这是儒家人性论发展的一种转折。这一转折，到二程才重新加以概括，直承孟子“仁义礼智根于心”之教，而把已处于虚位的天，干脆消化于心之内，而说出“只心便是天，尽之便知性，知性便知天（一作‘性便是天’），当处便认取，更不可外求”^[91]的划出一个新里程碑的话。从伊川有关的全般语言看，在这种地方，他与明道是完全一致的。但这里所说的“天”，乃是道德理性的天，而决非自然性格的天。自然性格的天，他们当做格物的重要对象之一，何尝把它与心说在一起。并且他们把生物的功能，是属于自然性格的天，伊川最后乃有“气化人”的构想，决不曾把

生物的功能，和道德理性的天连结在一起。这种大关键处，是决不能混淆的。“只心便是天”，心乃在人生命之内，这样便把道德理性之人文世界的二层性，去掉在人上面的一层，仁义礼智信的理性，都是平铺地安放在人的心的这一层次，由这一层次发展向社会政治乃至自然，所以我便称之为平铺的人文世界。

二程又说：“良知良能，皆无所由，乃出于天，不系于人。”^[92]这里所说的似乎与上引的话不合，但依然是一个意思。良知良能，即是心的道德理性的活动。若二程在这里认为良知良能是“出于天”，则不能说“皆无所由”，所以在这里便应了解二程所说的“天”或“天理”的真实意义。二程常说“天人一也”这类的说，其真正用意，在说明人即是天^[93]。二程说：“天理云者……是它元无稍欠，百理具备。”^[94]伊川说：“天命之谓性，此言性之理也，……曰天者自然之理也”^[95]。由此可知，他们之所谓天或天理，乃指自然而具足之理而言，“天”等于“理”的形容辞。伊川又说：“理只是人理，甚分明，如一条平坦底道路。”^[96]此理人不知其所自来^[97]，乃出于自然（自己如此），而不出于人力所自造。它平铺于人与物之列，为人物所共有。站在人的立场而言，便称为人理；站在物的立场而言，又可称为物理。人理物理，总名之曰理或天理。此理非人之所得而专，亦非人所得而改，只好归之于自然的天，这是孟子“我固有之也”的“固有”进一步的说法，和欧洲十六世纪后期开始流行的“自然法”的观念，在性格上很相近似。因此，他们认为：“万物皆只是一个天理，已何与焉。”^[98]又说：“人物一也。”^[99]假定说孟子所说的“此天之所与我者”的天，是由传统而来的带有形而上的意味，到了二程，便干脆把这种形而上的尾巴割掉了。但他们不愿在语言上反孟子以前的传统，于是把传统中本是有层次性的

名词、观念，在解释上一齐拉到人的层次上，依然是平铺地安放。《二先生语一》：“盖上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神，其命于人则谓之性，率性则谓之道。……彻上彻下，不过如此。形而上为道，形而下为器，须着如此说，器亦道，道亦器。”他干脆把《易传》形上形下之分拉平了。《伊川先生语十一》：“称性之善谓之道。道与性一也。以性之善如此，故谓之性善。性之本谓之命。性之自然者谓之天。自性之有形者谓之心。自性之有动者谓之情。凡此数者皆一也。”站在这一立场，便认为理、性、命是一物^[100]，认为心即是性^[101]。《伊川先生语一》说：“无人欲即皆天理。”又说：“合而听之则圣，公则自同，……同即是天心。”天理天心，都落在人的心上。伊川又说：“至显者莫如事，至微者莫如理。而事理一致，微显同源。古之君子所谓善学者，以其能通于此而已。”^[102]伊川之意，实以理乃由事中抽出，即今日所谓“抽象”，因而事是具体的，理是抽象的，具体的故显，抽象的故微。事是形而下的，因此，二程又说：“见于事业之谓理。”^[103]事理亦可谓形而下的。但事中之理，是克就人的主体来说的。推向客观的道，伊川顺着《易·系辞》“一阴一阳之谓道”及“形而上者谓之道”而作解释说：“离了阴阳更无道。所以阴阳者是道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。形而上者则是密也。”^[104]阴阳是形而下的。“离了阴阳更无道”，则道实亦形而下的。所以他又说：“道无精粗。”又说：“冲漠无朕，万象森然已具。未应不是先，已应不是后。如百尺之木，自根本至枝叶，皆是一贯。不可道（说）上面一段事，无形无兆，却待人旋安排，引入来教人途辙，既是途辙，却只是一个途辙。”又说：“凡物有本末，不可分本末为两段事。洒扫应对是其然，必有所以

然。”^[105]“所以然”是理，理之“总名”是道^[106]。洒扫应对之所以然，即在洒扫应对之中，所以他便说：“道之外无物，物之外无道。”^[107]伊川在《明道行状》中谓：“尽性至命，必本于孝弟。”《伊川先生语四》答“不识孝弟何以能尽性至命”之问说：“后人便将性命别作一般事说了。性命孝弟只是一统底事。就孝弟中便可尽性至命。至如洒扫应对，与尽性至命，亦是一统底事，无有本末，无有精粗，却被后来人言性命者别作一般高远说。……然今时非无孝弟之人，而不能尽性至命者，由之而不知也。”这说得更透彻。所以伊川愈到晚年，愈致力于“即物穷理”，就物的本身穷理。物是形而下的，即今日之所谓经验界，理也是形而下的。实则形上形下，相对成名，无形上，亦必无所谓形下。这才是二程的基本立足点。穷理必向上推论。但他们对推论用得很谨慎。明道说：“释氏说道，譬之以管窥天，只务直上去，惟见一偏，不见四旁，故皆不能处事。圣人之道，则如在平野之中，四方莫不见也。”^[108]他的话用来批评西方的形而上学，最为适当。“只务直上去”，即是只抓住形而下（经验界）中的某一点，节节向上推，推出一个形而上的什么样的存有出来。“如在平野之中”，正说明了他们“平铺的人文世界”的情景。陈莹中以文中子“或问学《易》，子曰，终日乾乾可也”的话为“此语最尽”。伊川对此谓：“凡说经义，如只管节节推上去，可知是尽。夫终日乾乾，……只做得九三。若谓乾乾是不已，不已又是道，渐渐推去，则自然是尽。但是理不如此。”^[109]他又以汉儒言灾异是“推得太过”^[110]。这里便可了解“即物穷理”的“即物”的真实意义。物是“实”不是虚，愈推便愈虚，结果便是观念游戏的废话。二程最讨厌虚，所以他们常批评张横渠的“清虚一大”为万物之源的说法^[111]。至于二程说“人物一体”

这类的话，多数时候，是说的精神境界，间或出于“平铺的推理”。二程有时顺着传统的语言说话，好像有些地方和上面所述的不合，但他们的基本精神，必须由上所述的去解释，去把握。说到这里，便应了解二程从来不提他们老师周敦颐的《太极图说》，决非如朱元晦所说的“当日此书未传，故可隐”^[112]，而是平铺的人文世界，决不能接受此一层级性的《图说》。

四、朱元晦的贯通地人文世界

要了解朱元晦不同于伊川，应自他特别重视《太极图说》开始。

朱震《进易说表》谓《太极图》之传，自陈抟、种放、穆修来。元晦对此语在疑信之间。后之反对《太极图说》者，率以朱震之说为根据，此实昧于学术发展的源流。把太极阴阳五行加以图像化，可能出于道士陈抟。但图像是一种象征符号，可作各种解释。决定《太极图》性格的，不在其“图”，而在其“说”。由周氏《太极图》之说以窥《太极图》之意，则这分明系将西汉以阴阳五行言天人性命的各种说法，加以概括精练，使其成为容易把握的系统^[113]；站在哲学史的立场（不是站在一般知识论的立场），实在是一种奇作，一种伟构；而其由形而上向形而下的贯通历程的明白，及其对经验界作模拟性地解释的范围之广，亦非西方之任何形而上学所能及。但因它是由形上以贯通形下，因而形下系以形上为根据的，故为二程所不接受。二程的“即物穷理”，可以开出科学；而《太极图说》，正因其模拟性的解释范围太广，反可以妨碍科学的出现。

要了解程朱对《太极图说》态度何以不同，还须由他们对人

性把握的不同说起。二程论性，紧承孟子性善之说，所以明道谓：“道即性也。……圣贤论天德（按：即天理），盖谓自家本质元是完足之物”^[114]，但实以告子“生之谓性”（生而即有的便是性）为基底^[115]。所以明道说：“生之谓性，性即气，气即性，生之谓也。人生气稟，理有善恶。……善固性也，然恶亦不可不谓之性也。”^[116]此说亦为伊川所同。虽然他的所谓恶，乃指气稟之偏而言^[117]，但究与性善说有距离，甚至是矛盾。二程不了解孟子所谓性善，系就人之所以异于禽兽之“特性”而言^[118]，只谓：“人性善，性之本也。生之谓性，论其所稟也。”^[119]将“本”与“稟”加以分别，而实难于分别。伊川提出：“论性不论气不备，论气不论性不明，二之则不是”^[120]，有一部分是为了解决上述的距离、矛盾。于是人物之分，只缘“物则气昏推不得”^[121]；人的贤愚之分，只缘气有清浊^[122]。人的后天之恶，皆由自私而来。“人只为自私，将自家躯壳上一头起意”^[123]；“大抵人有身便有自私之理，宜其与道难一”^[124]。生理之身，当然来自气。伊川在人性论上“气”的提出，主要是为了解决人的罪恶来源问题，这在现实人生上不能不解决此一问题。朱元晦的人性论，乃谨承伊川之说^[125]。由此而程朱俱言为学要变化气质。但若以为朱元晦的人性论，即同于伊川的人性论，则是错误的。伊川驳王介甫（安石）解《易·坤卦》“直方大”云：“因物之性而生之，直也。……人见似好，只是不识理。如此，是物（按：包括人）先有个性，坤因而生之，是甚义理。”^[126]而朱元晦却正认为“先有个性”^[127]。顺二程“性即气”“性即理”，气稟有善恶，天理有善恶^[128]，“离了阴阳更无道”，性与气“二之则不是”的理路，则理不离气，甚至可以说气之全者清者即是理。顺着“生则一时生，皆完此理”^[129]的理

路说，顺着程伊川不以为理能生物，生物者是气^[130]的理路说，也可以说气之清者，气之条理，即是理。最低限度，可以说“理气不离”，理气无先后。但朱元晦则将理气界得更分明，并把理推到在气之先，推到在气之上，将理气分为形上形下^[131]。更顺他“气不可谓之性命，但性命由此而立……非以气为性命”^[132]，及“必禀此理然后有性，必禀此气然后有形”的理路^[133]，则性也是形而上的^[134]，性与心乃原于两个层次；所以他批评“心即性，性即天，天即性，性即心，此语亦无伦次”^[135]。他所谓无伦次，乃指无形上形下的伦次。至于他在上引的几句话后，接着说“且天地乃本有之物，非心所能生也”，因为他以理乃“生物之本”^[136]，二程以“心即理”，所以他认为二程即是心生天地。这完全不了解二程，不仅未将道德理性之理，上升到“生物之本”的地位；也未将道德理性以外之理，升到生物之本的地位。道德理性与心为一，心是生命的一部分，所以道德理性也是经验性的性格。理不在事物之外，事物是经验界的存在，所以事物之理，也是经验的性格。朱元晦是以自己所认定的形而上之理，来批评形而下性格之理，是不适当的。

由朱元晦把理与性推到形而上的地位，便可了解他对《太极图说》的推重，也是来自他这种向形而上找根源的正常结果。他在乾道九年（四十四岁）夏四月，完成《太极图说解》及《通书解》。在死前五日，即庚申（西纪一二〇〇年）三月四日夜“说书至《太极图》”^[137]，可见他对此服膺之笃。《太极图说》的意义，朱元晦在四十八岁时写《江州重建濂溪先生书堂记》^[138]中说得很清楚。首言“二气五行”之“造化发育，品物散殊，莫不各有固然之理，而最其大者则仁义礼智之性，君臣父子昆弟夫妇朋友之伦”。这即是说明道德伦理由二气五行而来，而二气五行

则出于“无形而有理”之太极^[139]。接着他说明“自周衰孟軻氏没而此道之传不属”；濂溪出而“建《图》（《太极图》）属《书》（《通书》）”，经过“程氏”的“扩大”“推明”，“使夫天理之微，人伦之著，事物之众，鬼神幽，莫不洞然毕贯于一，而周公、孔子、孟氏之传，焕然复明于当世”。他此文虽然说到《通书》，实际则是以《太极图说》为主。“毕贯于一”，可以解释为“形上形下，完全贯通于一图，贯通于一个系统之中”^[140]。在五十四岁写的《韶州州学濂溪先生祠记》^[141]中说得更明白：“言天者遗人而无用，语人者不及天而无本。”“有濂溪先生者作，然后天理明而道学之传复续。盖有以阐夫太极阴阳五行之奥，而天下之为中正仁义者，得以知其所自来。”“是以人欲自是有所制而不得肆，异端自是有所避而不得骋。”问题是在孔子孟子，并没有说过阴阳五行；《易传》中的“子曰”，也没有说过太极阴阳，更没有说过五行。由《易传》的“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义”的话看，不仅此言不出于孔子，且亦找不出由天道以生发人道的线索。所以把朱元晦对《太极图说》的推重，与他以理、性是形而上的，气、心是形而下的说法，关连在一起，便不难了解他所开辟的人文世界，是由上向下贯通的人文世界。

五、程伊川的一重(平声,下同)世界 与朱元晦的二重世界

由程朱对《周易》的把握，而可以看出程伊川只肯定现世的一重世界，而朱元晦似乎更肯定了现世后面的世界，而成为二重世界。伊川的学生尹和靖（焞）曾谓：“《语录》多出于门人所

记，或失其真。先生毕生精力在《易传》。求先生之学者，求诸《易传》可也。”《易传》为伊川所传下来的唯一完整的著作。由尹氏之言，可以了解《易传》在把握伊川思想上的重要地位。《伊川易传》的特点，首在不言象数，不言卜筮，而仅根据《十翼》以言义理。《十翼》中涉及象数的，他也一概略过。他何以如此，这在他的《易传序》中说得很清楚。《易传序》说：

“……《易》有圣人之道四焉，以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占（按：上引《系辞传》）。吉凶消长之理，进退存亡之道，备于辞。推辞考卦，可以知变，象与占在其中矣。……得于辞，不达其意者有矣，未有不得于辞而能通其意者也。至微者理也，至著者象也。体用同源，显微无间。观会通以行其典礼（按：此句引《易·系辞上传》），则辞无所不备。故善学者求言必自近。易（忽）于近者非知言者也。予所传者辞也。由辞以得意，则在（疑当作‘存’）乎人焉。”

《易》的象数，如实的说，是中国式的僧侣阶级，认为这系现世之上或现世之后的另一世界，以象征符号向人所透出的吉凶祸福的消息。因为象数即是象征符号，便可以适应各种情况，作各种不同的解释。但解释时，实际上加入了解释者所积累的生活行为的经验；而卜筮中所应用到的经验，是人在受到重大考验而难于作决断时所需要的经验；所以这是由适应人的“危机意识”而来的主要经验。由这种经验的积累，于是在象征的神秘性中渐渐加入了人类的合理性在里面，到孔子而将其中的合理性抽出，以辞（语言）表达出来，并由他的后学加以发展，内容上完成了由神秘到理性，形式上完成了由象数到语言的系统，此即《十翼》先后出现的历程。象数的内容是不易确定、可由人以己意加

以附会甚至变更的，所以汉《易》的象数，支离繁琐，加重了神秘的迷雾，必有待于王弼注《易》，一扫而空之。语言的内容，较象数为确定，故王弼虽有的地方援入了老子思想，但《十翼》中所含合于理性的部分，依然可以清楚寻绎。伊川不信任现世之上或现世之后，还有另一世界，当然亦不信任由另一世界所透出的象数符号。因此，对自己老师的《太极图》既一字不提，当然也不肯信赖《易》中原始性的符号，更不会接受汉人所构想出的一套符号，也不曾相信与他们有亲交的邵康节所构想出的先天后天的一套符号。他不能从正面否定象，只好说“象与占在其（辞）中”，传（解释）其辞，即是传了象，并且把象后面的鬼神转换为理。在《答张闳中书》中谓：“有理而后有象，有象而后有数。《易》因象以明理，由象而知数。得其义，则象数在其中矣。必欲穷象之隐微，尽数之毫忽，乃寻流逐末，术家所尚，非儒者之所务也。管辂、郭象之徒是也。”又说：“理无形也，故因象以明理。理既见乎辞矣，则可由辞以观象。”^[142]他所谓“象之隐微”，指传统的象后面的另一世界的鬼神而言。他又曾说：“至显者莫如事，至微者莫如理。而事理一致，显微同源。古之君子所谓善学者，以其能通于此而已。”^[143]“因象以明理”，这是他转换了以后的象。“理见乎辞矣”，这实际是说理在辞中，理由辞而明朗化。故可由辞以观象，这实际是说应由辞以定象，而象至此乃成为可有可无之物。由辞所能表达之理，多缘事以言理，是理之用，是理之显，而未及理之体，未及理之微，体与微，常为语言所不及。所以他便说出“体用同源，显微无间”两句话，以见由辞所表达之理是理之用，同时即是理之体；是理之显，同时即是理之微，因此而说“辞无所不备”。这与上所引的“至显者莫如事，至微者莫如理。而事理一致，显微同源”的话

合在一起看，只能如此解释。由辞所表达之理，可以说是理之浅近者，但他认为“学者求言必自近”，由近而可及远。这样一来，不仅把传统的象数后面的鬼神世界去掉了，也把传统的体用之间的距差去掉了，依然还他一个平铺之理，平铺地人文世界。朱元晦对“体用一源，显微无间”两句的解释是：“体用一源者，自理而观，则理为体，象为用，而理中有象，是一源也。显微无间者，自象而观，则象为显而理为微，而象中有理，是无间也。”^[144]若如朱元晦“理中有象”、“象中有理”之言，则理与象不可分，伊川如何能言理而不言象？实际，元晦是不承认“一源”“无间”的说法，不知不觉的作了语意上的转换。所以他接着说：“其实体用显微之分，不能无也。”正因为伊川把《易》后面的鬼神世界丢掉了，但他站在传统的立场，不能否定卜筮，只好加以转换说：“卜筮之能应，祭祀之能享，亦只是一个理。……卦有吉凶，莫非有此理。”^[145]站在他自己的立场说，则“见摄生者而问长生，谓之大愚。见卜筮者而问吉凶，谓之大惑。”^[146]

朱元晦年四十八岁，成《周易本义》，以卜筮为主。五十七岁成《易学启蒙》，更伸张他主张象数之义。他于四十六岁（乙未）《答吕伯恭书》中有谓：“后人但见孔子所说义理，而不复推本文王、周公之本意，因鄙卜筮为不足言，而其所以言《易》者，遂远于日用之实，类皆牵合委曲，偏主一事而言，无复包含该贯、曲畅旁通之妙。”在《答虞士朋书》（年岁未谈，但《本义》尚未成书）：“……观象数以作《易》根本，卜筮乃日用之实。”六十二岁（辛亥）《答孙季和书》：“但近世言《易》者，直奔卜筮而虚谈义理，致文义牵强而无归宿，此弊久矣。要须先以卜筮占决之意，求经文本义。……庶不凿空妄说也。”六十四岁

(癸丑)《答郑仲礼书》：“熹盖尝以康节之言求之，而得其画卦之次第。”^[147]朱元晦上面的话，实把《伊川易传》也批评在内。他的基本意思，并非真正想追溯《周易》的初义，而是以卜筮为“日用之实”。若追溯初义，则他所相信的邵康节的先天后天各图，到底在文王、周公身上，找得出什么根据？孔子以前的文王、周公之《易》，极其限，也只能求之于《左传》《国语》；当时连六、九、阴阳等观念都未曾用上，缘何能由邵康节之图而见画卦之次第。《易》若没有孔子及其后学向人事上，向理性上的发展，则它只能成为宗教中之一术，或民俗学之一端。他以义理为“偏主一事而言”，即认为这是有限定的；认象数“能包含该贯、曲畅旁通”，即认为这是可以随意发挥、随机运用的，这完全违反了他平日格物穷理的精神。他何以会如此，因为他认为在人的现世的上面或后面，另有一鬼神的世界，须赖卜筮、象数，以作两层世界的桥梁。因此，今日可以考见的有关材料中，在两次重大关头上都以卜筮作决定^[148]。并由此可以推知，他平日有时是用筮的。

因为二程只认定现世的一重世界，而朱元晦却承认了现世上面或后面的二重世界，所以对鬼神的问题，也采取不同的态度。二程否定鬼神存在的话极多^[149]。《伊川先生语一》：“仲尼于《论语》中未尝说神字。只于《易》中不得已言数处而已。”这即是对神的否定。正因为如此，所以二程对生死问题，实采取孔子“未知生，焉知死”^[150]的态度^[151]。朱元晦虽有时对鬼神采用二程“造化之迹”，张横渠“二气之良能”的说法；但程、张的说法，乃对传统的鬼神观念加以转化而消纳于无；朱元晦则有时缘此而漫加敷衍^[152]，略无意义，实际则以鬼神为有。他在《答程允夫》^[153]中谓：“身有死生而性无死生，故鬼神之情，人

之情也。死生鬼神之理，非穷理之至未易及。”又说：“死生一理也。死而为鬼，犹生而为人也，但有去来幽显之异耳。”他的二重世界，是属于宗教性的；他在人文世界中所保持的形上光景，是属于哲学性的。前者或发于他虔敬的精神；后者则来自他的推演太过。二者间的关系，可能是由宗教向哲学递嬗的关系，所以在他的思想中，形上的比重，较宗教性的分量为重。而这两者，即使在今天，还是以各种不同形式，在文化学术中，占有若干地位。

六、朱元晦由实践与穷理， 对形而上性的消解

但黄勉斋（干）在《行状》中说“主敬以立其本（按：此句指静时涵养而言），穷理以致其知，反躬以践其实，而敬者又贯乎三者之间（涵养、致知、实践），所以成始成终者也”的几句话，可以概括朱元晦学问的纲领。穷理须在物上穷，亦即须以经验界的事物为对象。穷理之功愈深，则与形上世界及鬼神世界的距离愈远而愈为稀薄。他“最不喜欢侂侗说道理”^[154]。在他“舍近求远，处下窥高”的“二十余年”的错路以后，“铢积丝累，分寸跻攀”^[155]，终于“所幸一生辛苦读书，微细揣摩，零碎括剔，及此暮年，略见从上圣贤所以垂世立教之意，枝枝相对，叶叶相当，无一字无下落处”^[156]。再加以“道之全体虽高且大，而其实未尝不贯乎日用细微切近之间。苟悦其高而忽于近，慕于大而略于细，则无渐次经由之实，而徒有悬想跂望之劳，亦终不能以自达矣。故圣人之教，循循有序，不过使人反而求之至近至小之中，博之以文，以开其讲学之端；约之以礼，以严其践履之实。使之得寸，则守其寸；得尺，则守其尺。如是久

之，日滋月益，然后道之全体乃有所乡望而渐可识，有所循习而渐可能。”^[157]这与践履之功，结合在一起，他便和二程一样，稳住在人间的、现世的平铺地人文世界；而形上世界，鬼神世界，渐渐被消解掉，只成为一种可有可无的浮光掠影。这一点，他在对《太极图》态度的演变，也可以反映出来。

朱元晦在六十二岁时写《隆兴府学濂溪先生祠记》^[158]中，口气的轻重已有所转变。他说：“盖尝窃谓先生之言，其高极乎无极太极之妙，而其实不离乎日用之间。其幽探乎阴阳五行造化之蹟，而其实不离乎仁义礼智刚柔善恶之际。其体用之一源，显微之无间，秦汉以下，诚未有臻斯理者；而其实则不外乎《六经》、《论语》、《中庸》、《大学》、《七篇》（《孟子》）之所传也。盖其所谓太极云者，合天地万物之理而一名之耳。以其无器与形，而天地万物之理无不在，是故曰无极而太极。以其具天地万物之理，而无器与形，故曰太极本无极也。是岂离乎生民日用之常，而自为一物哉！”这里特别值得注意的是“太极云者，合天地万物之理而一名之耳”，这与前引两文，以天地万物之理系由太极演化而出，有了很大的分别。所以他便可以引用《伊川易传序》的“体用一源，显微无间”两句话，并谓太极不是自为一物；这样一来，把《太极图》的层级性去掉了，因而它的形上性大大减低了。至他六十四岁时作《邵州州学濂溪先生祠记》^[159]，则仅辩陆象山对“无极”的指摘，及当时史官所作《周敦颐传》中“自无极而为太极”一语，增“自”字及“为”字之非。他在七十一岁死前的一两月间《答廖子晦书》^[160]，可说是他对《太极图》的定论。据他所述廖子晦意谓：“日用之间，别有一物，光辉闪烁，动荡流转，是即所谓无极之真。……学者合下便要识得此物，而后将心想象照管，要得常在目前，乃为根

本工大。”按：廖子晦系将无极太极，视为形而上的存有，朱元晦早年亦未尝不是如此。他四十六岁与吕祖谦编辑《近思录》时，首卷《道体》，即以《太极图说》开其端。但此时他的态度变了，他说：“盖原此理之所自来，虽极微妙，然其实只是人心之中许多合当做底道理而已。但推其本，则见其出于人心，而非人力之所能为，故曰天命。虽万事万化皆自此（心）中流出，而实无形象之可指，故曰无极耳。若论功夫，则只择善固执，中正仁义，便是理会此事处。非是别有一段根源功夫，又在讲学应事之外也。”他指出廖子晦之所谓根源工夫，“直是以意识想象之耳”，是不能“体察”的。他又说廖是与明道对塔谈相轮之喻，没有分别。在上述的话中，所表露出他此时所把握的理、心的问题，又落实到二程的层次。由此可以了解他有许多反佛教、也是反形而上学的语言，不是偶然的。至此而程朱陆王的性即理、心即理的争端，也未尝不可以泯除而归向于平铺地人文世界的大方向。平铺地人文世界，是走向现实社会而加以承当的世界。

我们今天试由朱元晦的《文集》《语类》中，看他所肆应的问题的广博，古今学术界中殆少其伦；他文字中条理的谨严，注释中训诂的精审，能受得起历史的考验。他的深切透辟，刚正恳笃的政治发言，是他的穷理与实践的伟大结晶，使对他的成见再深的人，只要良知未完全泯没，[……]试略加对比，也应感到自己人格的卑微可耻。他在毕世生活穷困中^[161]的坚苦实践所开辟出的人文世界，试以下面一段话为例，不仅有对我们民族堕落到今天这种样子，应发生振聋起聩的作用，并且也应对全人类有伟大地启发意义。他在《答吴晦叔书》^[162]中说：

“近日究观圣门垂教之意，却是要人躬行实践，直内（使内在的道德之心直发而无所障蔽）胜私（战胜私欲），使

轻浮刻薄、贵我（尊崇自己）贱物（贱视他人）之态，潜消于冥冥（不知不觉）之中；而吾之本心，浑厚慈良、公平正大之体，常存而不失，便是仁处。其用功着力，随人浅深，各有次第。要之，须是力行久熟，实到此地，方知此意味。盖非可以想象臆度而知，亦不待想象臆度而知也。”

假定我们期待着“人把人当人”的世界，便应承认上面的话，既不迂腐，也不虚玄。我们试把上面的话，在自己生命中体认，向社会现实中体察，应当能了解他的意义。最奇怪的是，以宋明理学家的“即事穷理”，“在事上磨练”的“躬行实践”，而居然有许多人说他们是玄虚，说他们是阳儒阴释；以他们的强调去私欲，并为穷苦大众呼号，因而想解决土地问题，却说他们是代表地主阶级；以他们提倡人物平等而普遍共有的天理，因而想达到人物一体的有机体的人文世界，却说他们是封建主义。这种知识分子在权势下的堕落，正反映出我们民族在专制下的堕落。

注 释

[1] 以上皆见康熙二十五年刊《二程全书》卷四十二。以后凡引二程先生语，皆录自同治十年六安求我斋刊《程氏全书》。

[2] 例如《论语·为政》：“由，诲汝知之乎。知之为知之，不知为不知，是知也。”《雍也》：“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。”《子罕》：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”《宪问》以此为“君子道者三”。仁、知或知、仁、勇并列，即系承认知识的自足意味。

[3] 《论语·宪问》：“子曰：古之学者为己，今之学者为人。”“古”表示孔子的理想。“为己”即须修己，所以孔子又说：“修己以敬。”孔子后，修己常称为“修身”。所以为己之学，可以贯通孔子的学统。

[4] 《论语·宪问》。

[5] 《论语·颜渊》。

[6]《论语·颜渊》：“克己复礼为仁。”《子罕》：“子绝四，毋意，毋必，毋固，毋我。”

[7]《论语·雍也》。

[8]《论语·为政》：“子曰：多闻阙疑，慎言其余，则寡尤。多见阙殆，慎行其余，则寡悔。”《述而》：“子曰：盖有不知而作者，我无是也。多闻择其善者而从之，多见而识之，知之次也。”等是。

[9]《论语·里仁》：“子曰：见贤思齐焉，见不肖而内自省也。”《颜渊》：“司马牛问君子。子曰：君子不忧不惧……内省不疚，夫何忧何惧。”此处的内省，只就一特定场合讲的，但对孔子实有一普遍的意义。

[10]《论语·述而》。

[11]同上。

[12]《论语·雍也》。

[13]《论语》开端“学而时习之”朱注。

[14]此意我在《有关中国思想史中一个基题的考察》一文中曾加以阐述。此文收入《学术与政治之间》。

[15]《论语·述而》。又《论语·先进》不答子路之问死、问事鬼，亦同此意。

[16]分见《论语》、《述而》、《颜渊》。

[17]《论语·述而》。

[18]《中庸》本为上下两篇。上篇出于子思，下篇出于子思后学，但亦应在孟子之前。我在《中国人性论史·先秦篇》第五章《〈中庸〉的性命思想》中有详细的考查。

[19]《中庸》：“天命之谓性”。

[20]《论语·公冶长》。

[21]《中庸》：“唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。能赞天地之化育，则可以与天地参矣。”

[22]《孟子·滕文公上》：“孟子道性善，言必称尧舜。”

[23]《孟子·公孙丑上》：“恻隐之心，仁之端也。羞恶之心，义之端也。辞让之心，礼之端也。是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”

[24]《孟子·尽心上》：“孟子曰：尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”

[25]《庄子·齐物论》：“天地与我并生，而万物与我为一。”《庄子·天下篇》说惠施“泛爱万物，天地一体也”。这都与孟子的“万物皆备于我矣”相通。

[26]《孟子·尽心上》。

[27]《孟子·告子上》。

[28] 西汉可以说是系统哲学最兴盛的时代。贾谊《新书》一个系统，《淮南子》一个系统，董仲舒《春秋繁露》一个系统，京房卦气说一个系统，刘向《说苑》一个系统，刘歆《三统律（历）》一个系统，扬雄《太玄》一个系统。请参阅拙著《两汉思想史》卷二、卷三。

[29] 程伊川写《颜子所好何学论》时，年约二十岁。此文原受其师周濂溪的影响，但结论中以“不求诸己而求诸外”是“为学之道遂失”的原因。朱元晦《论语集注》在“古之学者为己，今之学者为人”引“程子曰：为己，欲得之于己”。又引“程子曰：古之学者为己，其终至于成物。今之学者为人，其终至于丧己。”朱加以按语：“圣贤论学者用心得失之际，其说多矣，然未有如此之切而要者。”《朱文公文集》卷四十《答何叔京》：“熹少而鲁钝，万事不及人，独幸稍知有意于古人为己之学。”由此可知“为己”之学，是宋明理学自别于一般学术的关键。

[30] 例如《伊川先生语四》：“古之学者一，今之学者三，异端不与焉。一曰文章之学，二曰训诂之学，三曰儒者之学。欲趋道，舍儒者之学不可。”按：他所谓儒者之学，即“为己”之学。程朱划分他们的学问与世俗之所谓学问的语言甚多，大意要不出此。

[31]《宋元学案》卷十五《伊川学案》：“学莫贵于自得，非在外也，故曰自得。”《朱公棧问学拾遗》：“见贤便思齐……见不贤而内自省，盖莫

不在己。”（明道）“知之者，在彼而我知之也。好之者，虽笃而未能有之。至于乐之，则为己之所有。”（伊川）“性与天道非自得之则不知，故曰不可得而闻。”（明道）《伊川先生语八》：“同伯温先生见先生，先生曰：从来觉有所得否。学者要自得。”《二先生语四》：“士之所难者，在有诸己而已。”此类语言甚多，此仅举其例。

[32] 《二先生语二上》：“致知在格物。格，至也。穷理而至于物，则物理尽。”此类语言甚多。

[33] 程朱以动植物亦含有道德伦理的意义；但他们所涉及的实际问题，常超出于道德伦理之外，有近于自然法则性的推求。此例甚多。

[34] 转引自王懋竑《朱子论学切要语》卷之一。

[35] 《文集》卷三十九《答陈齐仲书》：“格物之论，伊川意虽谓眼前无非是物，然其格之也，亦须有缓急先后之序，岂遽以为存心于一草木器用之间，而忽然悬悟也哉！”这实已解答了王阳明的问题。卷五十二《答吴伯丰》，亦系解答此一问题。

[36] 《传闻杂记》：“明道尝曰，吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来。”《二先生语三》：“若要真得，须是体合”（伊川）；“未有不能体道而能无思者”（伊川）。《伊川先生语一》：“公只是仁之理，不可将公便唤作仁。公而以人体之，故为仁。”《伊川先生语十一》：“学为易，知之为难。知之非难，体而得之为难。”此类语言甚多，而以朱元晦在《大学或问》中的话可以总括：“然则所谓格物致知之学，与世所谓博学洽闻者奚以异？曰：……此以反躬穷理为主……彼以徇外夸多为务……此正为己、为人所以分。”“反躬”即是体认。而他所撰《李延平行状》中述延平语，对体认之意，尤为真切（见《朱文公文集》卷九十七）。

[37] 例如《二先生语二上》：“学者须学文。知道者进德而已。……学文之功，学得一事是一事，二事是二事，触类至于百千，至于穷尽，亦只是学，不是德。”按：此为明道语。此处之“学”，就知识上言。《伊川先生语十一》：“闻见之知，非德性之知。物交物则知之，非内也。今之所谓博物多能者是也。德性之知，不假闻见。”

[38]《二先生语一》：“诚者合内外之道，不诚无物。”例如《二先生语三》：“须是合内外之道”。二程称及此语者不一而足。朱元晦亦如此。

[39]《二先生语一》。

[40]《二先生语二上》“告子云生之谓性”条中语。又《二先生语六》：“孔子所遇而安，无所择。……惟其与万物同流，便能与天地同流。”表现此一意义之语甚多。

[41]康熙二十五年刊《二程全书》目录卷四十九后附伊川之子程端中《伊川先生文序》。

[42]如明道《识仁篇》谓“仁者浑然与物同体”，及他所说的“满腔子都是恻隐之心”，皆就一种精神状态而言，此与孔子言仁最切近。

[43]《识仁篇》为明道思想的主干，但朱元晦著《近思录》时未尝录入，且常批评陈义太高，所以程门高弟，晚皆入禅学去。又《晦庵文集》卷六十一《答欧阳希逊》：“明道先生之言高远宏阔，不拘本文正意，如此处（按：指对“继之者善也”的解释）多。若执其言而论，则所不可通者，不但此句而已。”

[44]据王懋竑《朱子年谱》（用商务印书馆《国学基本丛书》本），朱元晦二十四岁初见李延平，二十九岁再见，三十一岁三见，三十三岁四见于建安，俱归延平。次年癸未十月十五日李延平卒于闽帅汪应辰坐次。李延平受学于罗豫章（从彦），罗受学于杨龟山（时），杨受学于程伊川，故朱为伊川四传弟子。按赵师夏《跋延平答问》，谓朱初以父执事延平，论学盖未之契。“领簿同安，反复延平之言，若有所得者，于是尽弃所学而师事焉。”朱子二十二岁铨同安主簿，二十四岁七月至同安，二十七岁秩满，二十九岁再见延平，其师事延平当在此时。但在《祭延平文》（《文集》卷八十七）中谓“从游十年”，则是他初见延平时即以师事之。王《谱》谓朱三十一岁见延平时始受学，不确。

[45]《行状》见《文集》卷九十七。赵《跋》见王《谱》朱元晦二十九岁下所引。

[46]《语类》卷一〇二：“道夫言罗先生教学者静坐中看喜怒哀乐未发

谓之中，未发作何气象。李先生以为此意不惟于进学有力，兼亦是养心之要。……先生曰：……罗先生说终恐做病。”《语类》卷一〇三“或问近见廖子晦”一条，也不以延平静坐之说为然。又谓：“李先生当时说学，已有许多意思。只为说敬字不分明，所以许多时无捉摸处。”《文集》卷五十六《答方宾王》：“《延平行状》中语，乃是当时所闻其用功之次第。今以圣贤之言，进修之，实验之，恐亦自是其一时入处，未免更有商量也。”

[47] 此系采用王懋竑的说法，俱见于《年谱》朱子四十一岁下。

[48] 《近思录》卷四《存养》：“谢显道从明道先生于扶沟。明道一日谓之曰：尔辈在此相从，只是学颢言语，故其学心口不相应。盖若行之。请问焉。曰：且静坐。伊川每见人静坐，便叹其善学。”但二程又特别强调诚以实之。《二先生语六》：“诚然后能敬。未及诚时，却须敬而后能诚。”所以诚是贯彻于一切功夫之中。

[49] 周敦颐《太极图说》：“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。”

[50] 《伊川先生语四》。

[51] 《二先生语二上》。

[52] 《二先生语三》。原注“伊川先生语”。

[53] 《伊川先生语四》。

[54] 克就事上言功夫，随处可见。《二先生语三》：“须是就事上学。”（明道）《伊川先生语一》：“有主则虚，无主则实，必有所事。”这一点，程朱陆王都是一致的。

[55] 《朱文公文集》卷四十八。

[56] 同上卷五十四。

[57] 见《大学或问》所引述。

[58] 此转引自王懋竑《答朱宗洛书》。

[59] 《文集》卷六十二《答张元德书》：“明道教人静坐，盖为是时诸人相从，只在学中，无甚外事，故教之如此。……若特地将静坐做一件功夫，则却是释子坐禅矣。但只着一敬字，通贯动静，则于二者之间，自无间断处。”此类语言甚多，此其一例。对明道教人静坐之解释并不恰当，但

由此可以了解他厌谈静的功夫。

[60] 见《论语》：《子路》、《宪问》。

[61] 《伊川先生语一》：“古之学者，优柔厌饫，有先后次序。”

[62] 《伊川先生语八上》。

[63] 《伊川先生语八上》。

[64] 《伊川先生语十》。

[65] 《大学章句》：“子程子曰：《大学》，孔氏之遗书，而初学入德之门也。于今可见古人为学次第者，独赖此篇之存，而《论》《孟》次之。学者必由是而学焉，则庶乎其不差矣。”

[66] 《文集》卷五十二。

[67] 例如《伊川先生语四》：“……学者须先读《论》《孟》。……《论》《孟》如丈尺权衡相似。……某尝语学者必先看《论语》《孟子》。”《伊川先生语八上》答伯温“学者如何有可得”之问：“当深求于《论语》。”《伊川先生语十一》：“学者当以《论语》《孟子》为本。《论语》《孟子》既治，则《六经》可不治而明矣。”此类似语尚多。

[68] 《年谱》六十五岁时奏事行宫便殿中语。

[69] 《二先生语三》伊川语：“须是识在所行之先，譬如行路，须得光照。”《伊川先生语四》：“……故入力行，先须要知。非特行难，知亦难也。”

[70] 如《语类》陈淳录：“知与行，虽是齐头做，方能互相发。程子曰：涵养须用敬，进学则在致知。下须字、在字，便是要皆齐头着力，不可道知得了方始行。”（《年谱》页三六八）“蜚卿问，致知后，须持养力行。曰：如是，则今日致知，明日持养，后日力行。只持养便是行。正心诚意，岂不是行？但行有远近。治国平天下，则行之远耳。”（《年谱》页二七三）《答许中应》：“熟读其书，精求其义，考之吾心以求其实，参之事物以验其归，则致知处即是力行，非有二事也。”

[71] 《文集》卷三十《答张钦夫书》。

[72] 《文集》卷五十四《答项平父》。

[73] 同上。

[74] 《二先生语二上》：“学者不必远求，近取诸身，只明人理，敬而已矣。”又：“物理最好玩。”（按：上皆为明道之语）《伊川先生语一》：“医者不诣理，则处方论药，不尽其性，只知逐物所治，不知合和之后，其性又如何？假如诃子黄、白矾白，合之而成黑，黑见则黄白皆亡。又如一二合而为三，三见则一二亡；离而为一二，则三亡。既成三，又求一与二；既成黑，又求黄与白，则是不知物理。古之人穷尽物理，则食其味，嗅其臭，辨其色，知其某物合某物，则成何性。”《伊川先生语四》：“理只是人理，其分明，如一条平坦底道路。”“既为人，须尽得人理。”

[75] 二程虽以道德的理去看自然的法则，如上注伊川所谓的物理，则实涉及化学问题，非道德之理所能解释。又如《二先生语二下》：“天地之中，理必相直，则四边当有空阙处。空阙处如何，地之下岂无天。今所谓地者，特于天中一物耳。如云气之聚，以其久而不散也……”亦不可作道德之理去理会。此类语尚多。

[76] 《语类》陈淳录：“……天下无书不是合读的，无事不是合做的。若一件书不读，这里便缺此一书之理。一件事不做，这里便缺处一事之理。大而天地阴阳，细而昆虫草木，皆当理会。一物不理会，这里缺了一物之理。”（《年谱》）页三六八—三六九）

[77] 《答江德功书》：“格物之说，程子论之详矣。而其所谓格，至也。格物而至于物，则物理尽者，意句俱到。……而细微之间，主宾次第，文义训诂，详密精审，亦无一毫之不合。今不深考，而必欲训致知以穷理，则于主宾之分有所未安。”此下自注：“知者吾心之知，理者事物之理。以此（心）知彼（物），自有主（主体）宾（客体）之辨。”

[78] 《伊川先生语一》答康仲“不知如何持守”之问：“且未说到持守。持守什么事？须先在致知。致知，尽知也。穷理格物，便是致知。”《伊川先生语四》答“知甚难”之问中有谓：“未致知，便欲诚意，是躐等也。”又：“或问进修之术何先？曰：莫先于正心诚意。诚意在致知，致知在格物。”《伊川先生语十一》：“……自格物而充之，然后可以至圣人。不知格物而先

欲意诚心正身修者，未有能中于理者。”又：“随事观理，而天下之理得矣。天下之理得，然后可以至于圣人。君子之学，将以反躬而已矣。反躬在致知，致知在格物。”

[79]《文集》卷五十八《答宋深之》：“格物致知，是《大学》第一义。修己（包括正心诚意）治人之道，无不从此而出。”《答鲁元可》：“《大学》之道，虽以正心诚意为本，而必以格物致知为先。”（《年谱》页二七一）《答陈衡道》：“……所以格物致知，便是要就此等处（“徐行后长者”。按：即人伦），细微辨别，令日用间见得天理流行。……所以才见能致知，便能诚意正心……”此类语尚多。

[80]《明道先生语一》。

[81]《伊川先生语一》。

[82]《文集》卷三十九《答陈齐仲》。

[83]《文集》卷六十一答欧阳希逊问“程子曰，凡人说性，只是说继之者善也”之问谓：“明道先生之言，高远宏阔，不拘本文正意，如此处多。若执其言而论，则所不可通者，不但此句而已。”卷六十七《仁说》中有谓：“抑泛言同体者，使人含糊昏缓，而无警切之功，其弊或至于认物为己者有之矣。”按：此显然批评明道《识仁篇》“仁者浑然与物同体”之论。

[84]《二先生语二上》：“万物皆备于我，不独人尔，物皆然，都从这里出去，只是物不能推，人则能推之。虽能推之，几时添得一分。不能推之，几时减得一分。百理具在，平铺放着。”“平铺”两字，自此处借用。

[85]朱元晦喜用“贯通”二字以形容功夫最后到达之境界。如《文集·续集》卷四《答江隐君》：世界中“曲折纤悉，容有次序，而一理贯通，无分段，无时节，无方所”。《大学章句》补格物致知之义有谓：“至于用力之久，而一旦豁然贯通焉……”《大学或问》“格物致知”评蓝田吕氏之说：“……则徒有牵合之劳，而不睹贯通之妙矣。”此亦借用，重在上下的贯通。

[86] 以上请参阅拙著《中国人性论史·先秦篇》第二章、第三章。

[87] 见《论语·阳货》“子曰，予欲无言”章。

[88]《孟子·尽心上》“广土众民”章。

[89]《孟子·告子上》“公都子问曰”章。

[90]同上“公都子问曰”章。

[91]《二先生语二上》。

[92]《二先生语二上》。

[93]此语初见于《二先生语二上》的明道谓“学者不必远求”条：“天人一也，更不分别。”又谓：“圣人即天地也。”“言体天地之化，已剩一体字。只此（人的道德理性）便是天地之化。不可对此个别有天地。”《明道先生语一》：“天人无间断。”《伊川先生语四》“又问仁与圣何以异”条：“安有知人道而不知天道者乎？道一也，岂人道自是人道，天道自是天道。”“问圣人与天道何异，曰无异……”此类语言尚多。

[94]《二先生语二上》。

[95]《伊川先生语十》“生之谓性”条。

[96]《伊川先生语四》。

[97]熊十力先生常向我说，穷性命之理，穷到最后，便感到不知所由来。

[98]《二先生语二上》。

[99]《二先生语一》：“天地之间，非独人为至灵。自家心便是草木鸟兽之心也。”（明道）《二先生语二上》“告子云，生之谓性”条：“人在天地之间，与万物同流，人几时分别出是人是物。”《伊川先生语四》：“问观物察己，还因见物，反求诸身否？曰：不必如此说。物我一理。才明彼，即晓此，合内外之道也。”按：伊川此言，实指格人之理，应反求诸己；格物（下文指大而天地，小为一物）之理，不必反求诸己。又《伊川先生语七下》：“凡有血气之类，皆具五常，但不知充而已矣。”《伊川先生语十》：“动物有知，植物无知，其性自异。但赋形于天地，其理则一。”

[100]《明道先生语一》：“穷理尽性以至于命，一物也。”《伊川先生语四》：“穷理尽性至于命，只是一事。才穷理便尽性，才尽性便至命。”

[101]《伊川先生语四》：“……孟子曰：尽其心，知其性。心即性也。在天为命，在人为性，谓其所主为心，其实只是一个道。……天下更无性

外之物。”按：此处之所谓道，即是道德理性之理，又：“问心有善恶否？曰：在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”“……大抵稟于天曰性，而所主在心。才尽心即是知性，知性即是知天矣。”《伊川先生语七下》：“理也，性也，命也，三者未尝有异。”

[102] 《伊川先生语十一》。

[103] 《二先生语六》。

[104] 《伊川先生语一》。

[105] 以上皆见《伊川先生语一》。

[106] 《伊川先生语一》：“合而言之道也。仁固是道，道却是总名。”

[107] 《二先生语六》。

[108] 《明道先生语三》。

[109] 《伊川先生语五》。

[110] 《伊川先生语八下》。

[111] 《二先生语二上》：“立清虚一大为万物之源，恐未安。”又：“横渠教人，本只是谓世人胶固，故说一个清虚一大。……然而人又更别处走。今日且只道敬。”伊川且以虚实为佛与儒的分界。

[112] 《答程允夫问》，《年谱》页九三。

[113] 由阴阳未分以前，经阴阳五行，以说明宇宙创生历程及人物稟气以成性命之描述，始于《列子》（《列子》出于战国末期道家）·天瑞篇，经《淮南子》《俶真训》、《天文训》，而董仲舒，而纬书，其说繁多，至《白虎通义》之《情性》、《天地》两篇作了初步的整理总结。考察此两篇，即可知《太极图说》之来源。

[114] 《二先生语一》。

[115] 《二先生语二上》“告子云，生之谓性则可……”即其一例。

[116] 《二先生语一》。

[117] 如《二先生语二上》明道谓：“天下善恶皆天理。谓之恶者非本恶，但或过或不及便如此。如杨、墨之类。”此处谓天理有善恶，等于说性有善恶。此类语言甚多。

[118] 详见于拙著《中国人性论史·先秦篇》第六章《从性到心》的二《性善之性的内容的限定》，可参阅。

[119] 《伊川先生语四》。他处尚有同样说法。

[120] 《二先生语六》。朱元晦认定此乃伊川语。此条原注：“一本下云，二之则不是。”按：二程思想理路，须有此一句，元晦引用时，亦多连问此一句。

[121] 《二先生语二上》“所以谓万物一体者”条。

[122] 《伊川先生语四》：“问人性本明，因何有蔽？曰：……性无不善，而有不善者才也。性即是理。……才禀于气。气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚。”按：伊川此处语言与其余一般观点小有距离，但为元晦所谨承。

[123] 《二先生语二上》“所以谓万物一体者”条。

[124] 《二先生语三》“右伊川语”。

[125] 《朱子语类》卷四“天命之谓性”条中谓：“孟子之论，尽是说性善。……却似论性不论气，有些不备。却得程氏说出气质来接一接，便接得有首尾，一齐圆备了。”又“天命之性”条中谓：“程子云：‘论性不论气不备，论气不论性不明，二之则不是。’所以发明千古圣贤未尽之意，甚为有功。”又：“孟子未尝说气质之性。程子论性，所以有功于名教者，以其发明气质之性也。”

[126] 《伊川先生语五》。

[127] 《朱子语类》卷四：“论天地之性，则专指理言。论气质之性，则以理与气杂而言之。未有此气，已有此性。气有不存，而性却常在。”

[128] 《二先生语二上》：“事有善有恶，皆天理也。天理中物须有美恶。”按：此明道语。

[129] 同上“所以谓万物一体者”条。

[130] 《二先生语五》：“万物之始皆气化。既形，然后以形相禅，有形化。形化长，则气化渐消。”《伊川先生语一》“陨石无种，种于气”条，以为“厥初生民”乃气化之人。推想人迹所不到的海中稍大岛屿，“安知其无

种之人，不生于其间。”此说为朱元晦所承。

[131]《文集》卷四六《答刘叔文》：“所谓理与气，此决是二物。……若在理上看，则虽未有物而已有物之理。”《语类》卷五“问性之所以无不善”条：“性是形而上者，气是形而下者。形而上者全是天理，形而下者只是那渣滓。至于形，又是渣滓至浊者也。”此类语言甚多。

[132]《文集》卷五十六《答郑子上》。

[133]《文集》卷五十八《答黄道夫》：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形。其性其形，虽不外乎一身，然其道器之间，分际甚明，不易乱也。”

[134]《语类》卷五“问性之所以无不善”条：“性是形而上者，气是形而下者。”

[135]《文集》卷七十四《孟子纲领》。又《中庸纂疏》第二十三章下引朱元晦谓二程“论穷理尽性以至于命，而曰：只穷理便是至于命，则亦若有可疑者。”其意相同。

[136] 见注[133]。但朱元晦有时亦以理非生物之本。

[137] 见蔡沈《梦奠记》。

[138] 见《文集》卷七十八。

[139]《文集》卷三十六《答陆子美书》中语。

[140] 此句亦可解为“形上形下，完全贯通为一体”。但朱元晦用字谨严，若如此解，则应当是“为一”而不是“于一”。

[141]《文集》卷七十九。

[142]《伊川先生语七上》。

[143]《伊川先生语十一》。

[144]《文集》卷四十《答何叔京》。

[145]《二先生语二下》。

[146]《伊川先生语十一》。

[147] 以上皆见《年谱》页七二一七三。

[148] 乾元元年乙卯，朱元晦六十六岁，丞相赵若愚窜永州，吕祖俭以论救丞相贬韶州。元晦草封事数万言，陈奸邪之祸，明丞相之冤，子弟诸生以必且贾祸力谏不听，蔡元定乃请以著决之，“遇《遁》之《家人》”，“先生默然退，取奏稿焚之”（《年谱》页二—六）。三年丁未，元晦六十八岁。因蔡季通（元定）被罪，台评及元晦，“汉卿箠之，奏《小过》‘公弋取彼在穴’（按：六五爻辞）曰，先生无虞，蔡所遭必伤。”（《年谱》页三—三三）。

[149] 例如《二先生语二下》：“古文言鬼神，不过著于祭祀，亦只是言如闻叹息之声，亦不曾道闻如何言语，亦不曾道见如何形状。……尝问好谈鬼神者，皆所未曾闻见，皆是见说（传说）。烛理不明，便传以为信也。假使实所闻见，亦不足信，或是心病，或是目病。”《传闻杂记》：“有言鬼物于伊川先生者。先生云，君曾亲见耶？伊川以为若是人传，必不足信。若是亲见，容是眼病。”

[150] 《论语·先进》。

[151] 《二先生语三》“右伊川先生语”：“死者不可谓有知，不可谓无知。”《二先生语七》：“只理会生是如何。”

[152] 《文集》卷四十二《答吴晦叔》：“鬼神者，造化之迹，屈伸往来，二气之良能也。天地之升降，日月之盈缩，万物之消息变化，无一非鬼神之所为者。”

[153] 《文集》卷四十一。

[154] 《宋元学案》卷四十八《晦翁学案·中和说四》后引刘蕺山语。

[155] 《文集》卷三十八《答薛上龙》。

[156] 《文集》卷五十四《答项平父》。

[157] 《文集》卷六十二《答林退思》。

[158] 《文集》卷七十八。

[159] 《文集》卷八十。

[160] 此书见《文集》卷四十五。年月系据王《潜》附《朱子论学切要语》所考定。

[161] 陈荣捷教授有《朱子固穷》一文，对朱元晦毕世生活穷困、取与谨严、情谊周到的情形，有详细的陈述。此文刊于《书目季刊》第十五卷第二期。

[162] 《文集》卷四十二。

三民主义思想的把握^{*}

一

思想，或者可以把它分成两种典型。一是以思辨为主的典型，此一典型出自希腊有闲阶级的冥想，在内容上常表现为穷高极深，在形式上常表现为体系完整。但作为思辨推理的原始根据，常仅立足于人生、事物之一端，愈推愈偏，愈推愈远，逐渐从真实的人生，飘浮上去，以致成为“观念的游戏”，现在实存主义的多行，正是这种观念游戏的反动。

另一是以体认为主的典型。此一典型，出自中国圣贤对忧患的自觉与承当，在内容上常不过是庸言庸行，而在形式上又常表现为单纯素朴。但所谓“体认”，是由现实生命、生活中所得来的认识；所以它的根据是现实的生命与生活。当一个人，愈迫进

^{*} 原文载《国父百年诞辰纪念论文集》，1966年出版。

于自己的生命之中，而发生深刻的反省时，便愈感到这种思想的亲切及其吸之不尽的意味。“有一言而可以终身行之”，乃指的是这种由体认而出之言。

体认所得的深度广度，决定于一个人对自己人格的开辟所能达到的深度与广度。孔子“下学而上达”的开辟工夫，到了“五十而知天命”时，已经达到了完成的境界。因此，孔子所留下的语言，都是从他的“人格之全”中所流露出来的语言；孔子的语言，即是孔子的人格。《中庸》“故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸，温故而知新，敦厚以崇礼”，这是对孔子人格之全的描述，也即是对孔子思想性格内容的描述。孔子思想之所以难于把握，乃因为孔子的人格之全，难于把握。但由人格之全以把握孔子的思想，乃为悬之万世所应作的无穷的努力；他之所以能成为尽人类有生之际的标程的原因，也正在于此。

二

近代三百年来，政治、社会的思想，风起云涌，多采多姿。但这些思想中，依然是顺着个人的生活环境、个性，特别各人所能接触得到的外缘，以为立论的根据，而逐步思辨推演上去，以形成各种体系。这些体系，各有所明，但也各有所偏，各有所蔽。倡导这些思想、主义的人们，都加上自己的热情与活力，欲以其道易天下；事实上，是要以天下之全，归于他们的思想之偏，真可以说是名符其实的削足适履。百年来治丝益棼，不是没有道理的。

中山先生的三民主义，并不是如一般人所说的，发挥了思想

上的综合能力，所以能概括三百年来的政治、社会思想。而是在他的天下为公的“人格之全”中把握到了“天下之全”，由天下之全以指陈天下的需要与其远景。这是由“天下的实存”来决定思想，而不是以思想去决定“天下的实存”。因此，仅从“知识系统”、“思想系统”等思辨的方向，不能把握到三民主义的真切地意义；而只能从“天下之全”、“人类之全”的真实存在中，才可加以把握。美国今年通过了民权法案，以为这样便解决了黑人问题；谁知黑人问题中还有民族、民生的问题，是无法加以分割的。美国黑人问题的发展，使美国自由主义的知识分子，也瞠目结舌，这便说明了知识之偏，不足以解决天下之全、人类之全的例证。

三

《庄子·天下篇》有下面的一段话：

“古之人，其备乎。配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。……天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然不该不遍，一曲之士也。判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备于天地之美，称神明之容。是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发。天下之人，各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体；道术将为天下裂。”

把三民主义和其他政治、社会思想相比较，似乎可以用得到

上面《庄子》的一段话。但我更应特别指出的是，理知思辨活动的过程，乃是一种抽象的过程。在抽象的过程中，必须将异质的东西排斥出去，以保持概念所必不可少的同一律。因此，任何由思辨而来的思想，都只能“如耳目鼻口，皆有所明，不能相通”。使耳目鼻口皆得其用以构成人体统一活动的，必有待于高一个层次的心的作用。要使百家众技皆效其用，以满足人类之全的需要，这不是仅靠知识的统合可以作到；因为知识的本性，不可能统合；勉强统合了以后，还是一种知识，还是不该不备。在这种地方，必须以“人格之全”，把握到天下之全；由天下之全，来决定各种知识的分位。

举一个例来说明吧。由欧洲十八世纪到十九世纪的三十年代，可以说是伦理道德，与科学知识，齐驱并进的时代。十九世纪后半，科学知识，突飞猛进，在文化中几乎把伦理道德排挤得销声匿迹，这便形成今日西方文化的重大危机。也有若干思想家，看出了这种危机，要加以补救。但在科学知识的自身，本来找不出伦理道德的根据；所以由知识的统合，依然找不到伦理道德的根据。中山先生在这种地方，便干脆指出对科学知识应迎头赶上，对伦理道德应继承、发扬我们的道统。中山先生的两种主张，不是统一于思想、知识，而是统一于我们“民族之全”。在我们民族之全中需要这两样东西的同时并进；不如此，便是偏，便是蔽，便是对于我们民族之全的损害。其他的反对理由，对我们民族之全来说，都是无知妄作，蜉蝣撼树。我以为对中山先生的思想，都应以“人格之全”、“天下之全”的立场去加以把握。

这里尚须补充一点是：人格之全，与天下之全，是不可分的。在孔子的人格之全中所呈现出的，自然是“天下归仁”。而天下为公，也正是中山先生人格之全的呈露。不健全的人格，不

可能把握到一个健全的世界。百十年来，诸多以诡随之术，偏激之论，求能哗众取宠于一时，不顾贻天下国家之大患；深一层地去了解，多半是出自不健全的人格乃至变态心理。纪念中山先生，或者应从这种地方努力。

思想与人格

——再论中山先生思想之把握*

一

当中国的自由主义者不肯谈国家、民族、主权等问题的时候，在现实世界中，却正展开国家、民族、主权的斗争舞台。当美国自由主义者以为通过了民权法案，即可解决黑人问题的时候，洛杉矶等城市黑人的暴动，却证明了黑人除了民权问题之外，还有民族、民生的问题。从这些铁的事例中，我们不能不惊叹于三民主义的完整性。

当中国有人拿着鸡毛当令箭，打着无知论的招牌以主张虚无地个人主义的经济思想的时候；当中国共产党，[……]大力地反对修正主义的时候；不仅欧洲的两种性质不同的政党，二十年来都走的是互相接近的中间路线，连苏联和东欧各共党国家，也

* 原文载 1965 年 11 月 12 日《征信新闻报》。

都从共产主义的峻坂上，一步一步地滑了下来，向中间路线看齐。从这种铁地事实中，我们不能不惊叹于民生主义的中庸性。这是孔子所说的“中庸之为德也其至矣乎”的中庸性。

当中国有人认为道德会妨碍科学进步的时候；有人再三宣称在政治中不需要道德的时候；我们试读索诺肯(P. A. Sorokin, 1889—)的《人性的重建》，试读爱因斯坦的《晚年思想论集》；试读施维兹(A. Schweitzer, 1875—1965)的《文化的没落与再建》，试读萨东(G. Sarton, 1884—1956)的《古代中世科学文化史》，试读西诺特(E. W. Sinnott)的《人·精神·物质》……他们都一致强调在科学中找不出道德；而世界的危机，不是仅靠科学，同时也要依靠道德力量的，始能加以克服。从这些伟大的科学家、社会学家及哲学家的言论中，我们不能不惊叹于中山先生将科学的迎头赶上，和道统的继承发挥，融合在一起的圆满性。

康、梁以来，中国出现了不少的爱国志士，对国家提供过不少的意见；但与中山先生所遗留下来的，却都显得是这样地渺小。[……]中山先生，是思想史中的奇迹。

二

然则中山先生凭藉了什么，能出现此种思想史上奇迹呢？有天才的艺术家，没有天才的思想家。知识统合的观念，近二十年才提出的。提出以后，没有一个人乃至没有一个研究机构，除了一堆堆的资料外，真能出现任何统合。J. S. 赫胥黎(Jilian Sorell Huxley)年来特致力于此。但他的以进化论为统合中心的观念，已是一种偏执。因为进化观念可用于知识、技术；当它用到宗教、道德、艺术时，便应受到应有的限制。而他约集的英国

第一流学者二十五位人士所写的《新人文主义的构想》（“New Humanist Frame”），依然是不该不备，没有达到他们所要求的“超越分裂”以成为“统一地网状组织”的目的。我决不相信中山先生在五十年前所具有的知识，会在J. S. 赫胥黎和他们所约集的第一流学者二十五人之上。

另一解释是：西方自柏拉图到黑格尔的“体系哲学”，每一个人都把他们所面对的问题及其解决问题的知识，组成一个无所不包的庞大体系。因之，中山先生也应算是这种体系哲学中的卓越地一人。也有不少人为了显发中山先生的此种体系而努力。这或许也有其意义。但第一是，体系哲学，常常受到知识进步的影响而纷纷崩溃。第二是，体系哲学，一落到现实之上，若不为现实所否定，便在现实中发生流毒。黑格尔哲学与纳粹思想的关系，固然是受了英国人两次大战后的渲染夸大，有些不能用自己头脑来思考的人，也跟在英国人后面谈虎色变。但把德意志当作绝对精神发展的终点，这只能代表在拿破仑占领下的德国人的反抗精神，其远离现实，因而在现实上会发生流弊，也是事有固然。一切体系哲学，对现实而言，与黑格尔的体系哲学所发生的问题，都相去不远。用严格地体系哲学的态度来处理中山先生的思想，处理得愈成功，可能与本来的性格和机能相去愈远。何以故？体系哲学的基础，依然是建立于知识之上，依然是建立于思维推论之上。知识、思维的活动过程，与自然科学活动的过程，有相同之处，即是由抽象以建立概念（公式）的过程。在此种过程中，势必将异质的东西加以排除；所以科学知识必然是专，必然是偏；体系哲学的概括，结果也同样是偏是蔽。人是“异质地统一”，由人所构成的国家社会，也是“异质地统一”。站在知识的立场，只能顺着异质中的某一质去发展。所以仅通过知识，不

可能得到异质地统一，因而也不可能把握到一个整全地人，整全地社会、国家。因此中山先生思想的完整性，中庸性，圆满性，固然有知识的帮助，但最主要的，还是来自他的伟大人格。

三

对于人自身的把握，对于人自身问题的把握，知识是第二义的，人格才是第一义的。此一观点，一般人很难接受，我不妨举一个简单的事例。台湾目前最严重地问题，莫过于“学店”对青年的欺骗、毒害。现时受害者只是身受的青年；再过几年，成批成批地一无成就的青年涌向社会，势必酿成巨大的社会问题。但这些开学店的人，在知识上，远超过求乞兴学的武训。武训跪在老师面前，是真正办学；而这些现代知识分子却只能开店，这正说明这些知识分子的人格，没有方法与武训作比较。中山先生是热心求知的。但将他的知识与各方的专家学者比较，只能说他的基础健全丰富，而很难说在专精上会超过其他的人。知识是必然、也是应当趋向专精的。由此不难了解中山先生之所以能出类拔萃于时流之上，乃是他人格而不是他的知识。

中国过去以人民的好恶，为政治最高地准绳。现代的民主政治，则决定于人民大多数的同意。对于人民好恶的内容去加以科学地分析、研究，是知识范围的事。但是，一个政治家，并非要等这种分析、研究有了结果，才予以承认，而是无形中知道人民好恶的自身，乃是一种“存在”，而不是一种“概念”，“存在”便有要求信任的权利。对于此种客观存在而不能把握、信任，乃是在自己主观中含有排斥客观存在的因素在里面；换言之，是因为个人的权利欲，压低了自己的人格，因而人民的好恶，便无法

进入于卑陋地人格之内。这并非由于知识发生问题。

台湾有自命为西化派的政治学者，不承认“主权”的观念，认为国家、民族，在语意学上不能成立。在西方的政治学中，找不出这类的怪论。此种怪论之出现、横行，乃是在这种人的生命中，完全被自己的利欲封闭住了；除了自己当下感官的利欲外，接触不到国家、民族，接触不到作为国家、民族生存保障的主权，于是只好以诡辩去掩饰自己的卑陋地人格。这样一来，知识在被人格的歪曲中，反成为这些人的根源之恶。

人格的超升，必通过个人私利、私智的克服。私利、私智多克服得一分，客观的存在，便在自己的主观中，多呈现出一分。克服得十分，以致于无我的状态，则此时的人格，便与国家、民族，乃至人类，成为一体的人格。中山先生“天下为公”的揭示，及其自身的实践，正是此种人格的表现，也是形成他的思想的基底。说到思想，当然要凭藉知识。但一般人是使知识与个人的名誉、金钱、利害相结合；中山先生则直接使知识与国家、民族的生死存亡相结合。一般人是以自己的名誉、金钱、地位作知识的抉择，使知识为自己的名誉、金钱、地位发生效用；中山先生则是以国家、民族的生死存亡作知识的抉择，使知识在国家、民族的生死存亡上发生效用。中山先生接受了传统的思想，也接受了西方的思想。但在传统知识方面，多过于中山先生的，并非绝无其人；为什么只有中山先生能拣取传统的精英，并一下子抓住西方近代的三大主流——民族、民权、民生，以形成他的完整而圆满的思想呢？这种分别，不是在知识上面，而是在人格上面。此种人格，是以仁为体的；所以他接受了社会主义思想，而去其偏急，这便形成了他的行之万世而不弊，推之四海而皆准的民生主义的中庸性格。这种人格的本身，即是深刻地道德的自

觉。而“中国地道德自觉”，必落实于现实生活之上，所以他便自然而然地把道统与科学融合在一起。没有科学，我们民族不能生存；没有道德，我们民族又能生存吗？许多反道德的人，是要随时随地的，在混乱中达到自私自利的目的的人。我悲夫数十年来，不从人格方面去把握中山先生的思想，以致把中山先生的思想，在事实上变成一大堆废话，故特于此表而出之。希望谈中山先生思想的人，不可忘其根本。

四

中山先生伟大人格，还可从未十分被人注意过的两件事情上表现出来。

第一，中山先生让临时大总统，接受督办全国铁路的任务。这固然是他天下为公的理想的实践，但另一方面的意义，是说明传统地知识分子的性格，在中山先生这里已经脱皮换骨。坏的传统知识分子，固然是“有便宜必占”，“有竹杠必敲”，寡廉鲜耻，有如朱元璋所说的，简直是如同盗贼；这在今日更是横行猖獗，固不待论。即是好的传统知识分子，也往往轻视了人生、社会问题的解决。道德、品格的提高，都有待于物质的建设。物质建设，才是推动一切进步的大前提，大动力。当中山先生除了大总统以外，可以选择任何工作时，他却选择了物质建设的神经系统的工作，正说明了中山先生真正把握到了为传统知识分子所不曾了解的物质建设的意义。可惜他的信徒，乃至所谓自由主义者，都陷于传统格套之中，一点也不曾把自己虚浮的皮骨脱换过来。在过去，是受了时代的限制。在今日，大家也根本不肯从物质建设上用力，是因为大家只顺其个人的自私自利去升官发财；由升

官发财而来的诈欺所得，便可以得到一切现代物质的享受，还需要什么建设？并且真正从事于物质建设的人，不一定是自己享受物质的人。简言之，中山先生的重视物质建设，是出自国家、民族的要求。大家没有这种要求，也即是没有这种人格，所以也只会想到享受而不想到建设了。

第二，中山先生因为幼年的环境关系，成为一位基督教徒。但在他的一生中，很少谈到基督教。在他的言论思想中，可能有与基督教教义暗相符合的地方，但他决不曾标榜基督教。更不曾想利用基督教。这是因为他人格的超升，乃出于自己生命中道德理性的自觉；所以他在这种地方，是与中国的道统，直相契合。更重要地是，由他的伟大人格所发出的崇高智慧，他了解基督教在东方的活动，有意无意的是与西方的殖民主义结合在一起；所以在东方所发生的作用，并不同于在西方所发生的作用。假定中山先生把个人的信仰扩张于政治活动之上，便会和民族主义相冲突，加深中国的半殖民地化。他对于基督教的自我制约，也正来自他与国家、民族为一体的伟大人格；这与基督教的真正原始精神，反而更为接近了。我没有见过中山先生。但几次由他所给予于我的感动，只有我在垂暮之年，重读《论语》时所得的感动，可相比拟。这种感动，只能来自伟大的人格，而不可能来自知识。

悼念熊十力先生*

—

在两个月前，我收到汉米敦（C. H. Hamilton）老博士为《大英百科全书》一九六八年版写的熊先生的小传时，引起我许多复杂地感想。熊先生在学术界，一直受到胡适派的压力，始终处于冷落寂寞的地位。谁能想到《大英百科全书》的编辑部，请年届八十五岁高龄的汉米敦博士，为熊先生写此小传，承认熊先生的哲学是“佛学、儒家、与西方三方面要义之独创性的综合”，是中国最杰出的哲学家。由此可以了解西方人的学术良心，实远非中国西化派所能模拟于万一。

在前几天，我接到唐君毅、牟宗三两先生来信，知道熊先生已于今年五月二十三日中午十二时，很凄凉地死在上海；我当下的反应，这是中国文化长城的崩坏。

* 原文载 1968 年 7 月 11 日《华侨日报》。

近百年来，反对中国文化的固然蚊声成雷；但口头赞成中国文化的也未尝完全绝响。姑不论各人的造诣如何，在基本态度上，有谁人能像熊先生投出其生命的全部以为中国文化尽其继绝存亡之责？许多人是把中国文化当作个人利禄名誉的工具。当中国文化与其个人的利禄名誉不相容时，便立即歪曲中国文化，践踏中国文化。熊先生则是牺牲个人现实上的一切，以阐发中国文化的光辉，担当中国文化所应当尽的责任。他每一起心动念，都是为了中国文化。生命与中国文化，在他是凝为一体，在无数惊涛骇浪中，屹立不动。所以，熊先生的生命，即是中国文化活生生地长城。他生命的终结，不能不使我感到这是中国文化长城的崩坏。

二

熊先生的体系哲学，应以他的《新唯识论》作代表。陶铸百家，钳锤中外，以形成他创造性的哲学系统。此一哲学系统，我们可以赞成，也可以不赞成。但此一系统的成立，乃由他深刻地体会与严密地思辨，交相运用，将宇宙人生的根本问题，分析到极其精微而无深不人，综合到极其广大而无远不包，结构谨严，条理密察，使其表达之形式，能与其内容，融合无间。拟之于康德，则康德析而为三者，先生乃能贯之以一。拟之于黑格尔，则黑格尔拘于普鲁士之私者，先生乃扩而为人类之公。儒家致广大而尽精微之义蕴，固由先生而发煌；而其思辨组织之功，融会贯通之力，乃三千年中之特出。由内容到形式，皆不愧为一伟大之体系哲学著作。在我国三千年中，除了《新唯识论》外，谁还能举得出第二部？

然仅就中国文化的意义上讲，我认为熊先生的《十力语要》及《读经示要》，较之《新唯识论》的意义更为重大。我们对古典的理解，必须由文字的训诂，以进入到精神的体认，和思辨的分析、综合，才算完成了理解的过程。但乾嘉以来，既否定了宋明儒所用的体认的功夫，又自己堵塞了思辨的通路，而仅停顿在枝节零碎的文字训诂之上，更出之以矜心戾气，妄相标榜。实则他们读了许多书，并不曾读懂一句古人所说的紧要的话；由此著为文字，累牍连篇，只把中国文化的精神、面目，涂上一层层地乌烟瘴气。熊先生则对古人紧要地语言，层层透入，由文字以直透入到古人之心；而其文字表现的天才，又能将其所到达者，完全表现出来。先生每遣一辞，立一义，铢秤寸度，精确分明，语意上不能稍作左右前后之移转。而古人之心，乃跃然于纸上。必如此而言中国文化，始真有中国文化之可言。以熊先生体认思辨的水准来看一般人的著作，则章太炎、冯友兰诸人，只是说糊涂话而已，其他更何待论。所以学者必须在熊先生这两部书中把握中国文化的核心，也由此以得到研究中国文化的钥匙。

三

熊先生对人的态度，不仅他自己无一毫人情世故；并且以他自己人格的全力量，直接薄迫于对方，使对方的人情世故，亦皆被剥落得干干净净，不能不以自己的人格与熊先生的人格，直接照面，因而得到激昂感奋，开启出生命的新机。所以许多负大名的名士学者，并没有真正的学生，而熊先生倒有真正的学生，其原因在此。他由人格所发出的迫力，在《十力语要》的各短篇书札中，在《读经示要》的各篇文章中，都可使读者感受得到。

但他又是最不能被一般人所能了解的人。从大的方面说，凡是真正的儒家，都不能为一般人所了解，而常成为四面不靠岸的一只孤独的船。孔子说：“君子群而不党”；又说：“君子周而不比”；又说：“君子之于天下也，无适也（不专听从任何人），无莫也（不专拒绝任何人），义之与比（惟合于义者则从之）。”上面的几句话，简单说明了儒者向一切人类，敞开自己的心量，而自然笃厚于自己族类之爱。但人世间则只有“党”而无“群”，只知道“比”而不知道“周”，于是要求只“适”于其党，而“莫”于非其党。及发现一个真正儒者的心灵，只能属于人类，只能属于自己的族类，而不属于任何的党时；并且发现泰山岩岩的义的气象，使人世间各种威胁利诱之技，毫无所施时，自然也会从各方面来加以拒斥、打击。则熊先生之不能被世人所了解，正是儒家的本分，也正是儒家所以能“参万世而成纯”的本领。民族不亡，人类不灭，人之所以为人之基本条件亦不变，则熊先生由生命所体现出的中国文化长城，或能薪尽火传，与天壤以共其不朽吧！

重印《佛家名相通释》序*

我国文化，多由实际生活之体验而出。此与希腊文化之由冥想、思辨而出者大异其趣。故希腊文化系统下之各家思想，在其表现之形式上，皆具有理论之结构；读者循序研阅，即可得其思想之统纪。然其蔽也，思辨愈精，距现实之人生愈远。我国传统文化中之各家思想，因皆出自生活中之体验，故多深入于人生之真实，使读者当下可以反躬自得，启其充实向上之机。然其表现形式，多为语录及论学书简；二者皆触机而发，分别以观，不足以具备一家思想之首尾。虽周秦诸子，及以后属于子部门类之著作，陈述较为完备，但仍出之以例证、譬喻者为多，出之以理论、思辨者盖寡。今日知识分子读书之兴趣，多在理论形式之追求，而少有反躬自得之觉悟。于是对我国古典，恒因觉其条理不明，系统不清，稍一披阅，遂以为并无义蕴，废然而返。甚焉者，且越犬吠雪，妄肆雌黄。实则所谓生活体验，须经理智之

* 原文载熊十力著《佛家名相通释》，台湾广文书局 1961 年重印本。

反省而始明。在反省中对生活之锤炉澄汰，使体验之自身，已成为合理之存在。故由体验而出之零章片语，相互间亦皆有内在之关连，亦即含有实质之逻辑性。今日治思想史者之责任，乃在显发古人思想中所潜在之逻辑性，使其具备与内容相适应之理论结构。而今日抱有阐扬文化，以达成已成物之宏愿者，尤须以思辨之力，推扩其体验之功，使二者能兼资互进。故治学过程中之思考训练，对治传统文化者而言，特为重要。

黄冈熊先生之学，规模阔大，气象深阔，而系统之严整，辨析之精密，殆非先儒及并时治哲学者所能企及。其《新唯识论》一书，对我国文化，既已穷高极深，搜玄讨赜矣；而其书之理论结构，方之西哲名著，亦决无逊色。若非积累融铸体验思辨之功，曷克臻此。

先生治学，自周秦诸子入。及列宜黄欧阳大师之门，则潜心佛学中之唯识宗。终乃由《易传》以会归于孔子。唯识宗重解析辩论；先生尝为余言，其思考之训练，多得力于此。然识力不高，功力不至者，每易为其繁琐浮词所困蔽，无由得其统宗。故先生又尝谓，天资迟钝者，轻读佛典，将益增其精神之迷闷。《名相通释》一书，盖先生为好学深思者破除迷闷，直指门庭而作也。先生在此书《撰述大意》中，特举读佛书四要，以告读者；实则此乃先生驱遣百家，锤炉千载之金针密意，岂仅为读佛书而设？而先生即以四要具现于此书之中，遂使一词书而贯通为有系统之哲学著作，斯亦奇矣。至文词之典雅渊懿，实已摄六代之精英，成一家之巨制，在先生犹为余事。则是书之重印，悬慧镜以烛幽微，岂曰小补之哉。

辛丑年十二月门人徐复观谨序。

如何读马浮先生的书？*

中国当代有四大儒者，代表着中国传统文化的“活地精神”。一是熊十力先生。一是马浮先生。一是梁漱溟先生。一是张君勱先生。熊先生规模阔大。马先生义理精纯。梁先生践履笃实。张先生则颇为其党所累，然他将儒家之政治思想，落实于近代宪法政治之上，其功为不可没。后起者则有唐君毅、牟宗三两先生。唐先生是属于仁者型的；牟先生则是属于智者型的。这是我年来对我国学术人物的粗浅看法。

马先生因为自青少年时，只是暗然自修，不求闻达，所以很少为一般人所知道。我只于三十七年春，在杭州仓卒见到一面。现在手头保有他的著作，计为《尔雅台答问》及续编，《复性书院讲录》，《蠲戏斋诗》前集、编年集及《避寇集》。此外，便是由他所选刻的十余种儒林典要。广文书局已将熊先生一部分著作印出；现更决定将马先生的《答问》及《讲录》影印，这是对文

* 原文载《民主评论》第14卷第22期（1963年11月）。

化学术的一大贡献。

以书札论文论学，是中国学人的传统。然若非所积者至深至厚，触机便得，则多为门面肤泛之谈。以书札论文者殆无过于韩昌黎、姚惜抱。以书札论学者殆无过于朱元晦、陆象山。今日尚保持此种传统，而文字之美，内容之富，可上比朱元晦、陆象山诸大儒而毫无愧色者，仅有熊先生的《十力语要》及马先生的《尔雅台答问》。盖《语要》、《答问》，虽非系统的著作，但熊、马两先生皆本其圆融地思想系统，针对问者作具体而深切地指点提撕，其中无一句门面话，夹杂话及敷衍应酬话，可以说真是“月印万川”的人格与思想的表现，对读者最为亲切而富有启发的意味。至于马先生的《讲录》，则系熔铸六经，炉锤百代，以直显孔孟真精神的大著。

凡是看到马先生所写的字、所作的诗的人，只要稍有此一方面的修养，便不难承认这是当代第一流乃至是第一人的手笔。对马先生的《答问》，也容易感受到他的文字之美。独对于他的《复性书院讲录》，恐怕容易发生扞隔，觉得马先生对古典文义的解释，与一般言训诂者不类。这是我在这里想特别提出谈一谈的问题。

大家首先应了解：马先生是一个博极群书、精通训诂校勘之学的人。并且他对西方哲学，也有基本的了解，所以从来不为附会之谈。今台湾大学中文系教授戴君仁先生，曾亲炙马先生之门，尝谓：“中国历史上大学者，阳明之后，当推马先生。故谓之当代朱子可也。”按：马先生之鸿博似朱子，而朱子用心危苦，马先生则意境圆融。至其学问归宿，则近阳明而不近朱子。在马先生的《讲录》卷一中，他专列有读书法一项，这是朱子读书法以后很精密地治学方法。读者应以马先生所说的读书法来读马先

牛的书，则自不至发生扞隔之病。但我想特别提醒的是：读书是为了探求义理；而中国古典中的义理，常是凭人凭事，触机而发。人与事所逗出的机，常限于某一时间或某一方隅的特殊情况之内。在某种特殊情况下所显的义理，亦常为义理的“殊相”，而非义理之全。义理在特殊情况下所显出的殊相，对义理本身而言，也可以说是一种制约；这种制约，也可能挟带着历史地夹杂，因而使人不易见义理之纯。纯与全本是不可分的。例如《论语》孔子答司马牛问仁是“仁者其言也讱”，连司马牛也不能不怀疑地再问“其言也讱，斯谓之仁矣乎？”于是孔子便再深一层的说出“为之难，言之得无讱乎？”但这依然是仁对司马牛所显的殊相，而非仁德之全。必须层层地探下去，探到“天下归仁”“渊渊其渊，浩浩其天”的境地，而仁的“全”与“纯”始显。马先生的立论，便常是从殊相以直探全相，汰夹杂以直显纯真。所以他对古典的解释，常是直举其究极之义。此其一。

又如某一观念，它所含的完成地意义，常须在历史发展中始能一步一步的展开；我写《人性论史》，便是把这种展开的历史，清理出一个比较清楚的线索。但马先生却把这种展开的历史线索略过了，一针到底地把完成之义，显了出来。例如《洪范》中所谓之帝、天，本来是宗教上的意义。由周初所开始的宗教转化，到孔孟而始完成，到程明道、陆象山、王阳明而更为显透。虽有时仍承用帝、天之名，但帝、天实皆由自己的心、性所上透的德性而显；如实言之，帝、天实扩充到极其量的心性。这是中国文化发展的大方向及最后的到达点。马先生在其《讲录》的《洪范约义》中，便把此种历史发展之迹，完全略过，而简捷地说“帝天皆一性之名”；这站在历史的观点说，便会觉得有些问题。此其二。

我们若了解到上述的情形，便应当了解到马先生所说的，都是扣紧中国文化精神纯真的本质及全相以立论，把中国文化精神从历史的夹杂与拘限中超脱出来，因而使读者能与其本来应有的面目照面。所以他所说的每字每句，皆有其真切不移的意义。读者若能虚心体玩，深资自得，再由此而读古人典籍，便有明镜在心、左右逢源之乐。此时更可将许多捕风捉影、恒钉悍蔽之谈，一举扫尽，岂非天下一大快事。

归根到底的说，中国传统的学问，乃是一种“心学”，此不仅对陆王之学而言。黄梨洲在《明儒学案序》中说：“心无本体，工夫所至，即其本体。”无本体云者，乃说明心是一种无限地存在；因而中国的学问，也是无限的学问。各人工夫所至有不同，工夫之所从入亦有不同，故所得因之而异。但只要真是由一己工夫之所至以言中国的学问，虽所言者未必尽同，而其为真实则一。因此，马先生与我前面所举的几位先生的著作，可由其同者以证中国文化的会通；由其异者以证中国文化的美富；读书非至深造自得，对此即不应轻生差等之念。而我把自己这种伧俗庸俚之言，写附在马先生深纯雅厚地文章的前面，真如佛头著粪，我自己会感到非常惭愧的。

儒道两家思想在文学 中的人格修养问题*

一九六九年九月,我第二次来香港担任中文大学新亚书院哲学系客座教授(第一次是一九六七年春季),先以《哲学家的任务》为题,作了一次例行的讲演。过了不久,唐君毅先生要我再讲一次,我便选定这里所标出的题目,可以说是中国哲学与文学之间的题目。讲完后,反应很热烈。第二天唐先生向我说:“复观兄昨天所讲的内容,我们也可以想得到。但若非从你口中讲出,便不会给听者以那种感动。”真的,从内容看,本极寻常;加以在新环境下准备上课材料,时间也非常忙碌,所以没有进一步整理成一篇文章。现唐先生墓有宿草,而我又以衰年得此绝症,每念前尘,感伤不已。现清出当时讲演残稿略加补缀,凡经十日而成。虽论证较讲时稍详,但可给听者以感动的精神气味,已随时间而一去不可复反,益增怅触。

一九八〇年十一月二十九日灯下补记

* 原文载《海外学人》第103期(1981年2月)。

首先应说明的是：各民族的文学创造，必定受到各民族传统及流行思想的正、反、深、浅各种程度不同的影响。中国文学，自西汉后，几乎都受有儒道两家直接、间接的影响；六朝起，又加上佛教。由思想影响，更前进一步，便是人格修养。所谓人格修养，是意识地，以某种思想转化、提升一个人的生命，使抽象的思想，形成具体的人格。此时人格修养所及于创作时的影响，是全面的，由根而发的影响。而一般所谓思想影响，则常是片段的，缘机而发的。两者同在一条线上滑动，但有深浅之殊，因而也有纯驳之异。

其次应当说明的是：人格修养，常落实于生活之上，并不一定发而为文章，甚至也不能发而为文章。因为人格修养，可形成创作的动机，并不能直接形成创作的能力。创作的能力，在人格修养外，还另有工夫。同时文学创作，并非一定有待于人格修养。原始文学，乃来自生活中喜怒哀乐的自然而感发，再加以天赋的表现才能，此时连思想的影响也说不上，何待于人格的修养。所以各民族原始文学的歌谣，常出现于文字创造之前；即使有了文字以后，也有不识字的人能创造歌谣。及至“文学家”出现，当然要有基本学识，更需要由过去文学作品中获得创作经验，得到创作启发与技巧。愈是大文学家，此种工夫愈为深厚。杜甫说“读书破万卷，下笔如有神”；又勉励他的儿子，应“熟精《文选》理”，都是说明此点。这也可以说是一种“修养”，但这是“文学修养”。文学修养深厚而趋于成熟时，也便进而为人格修养；但也并非以人格修养为创作的前提，乃至基本条件。文学中

所反映出的作者的个性（性情），多为原始生命的个性，不一定是由修养而来的个性。

但文学、艺术，乃成立于作者的主观（心灵或精神）与题材的客观（事物）互相关涉之上。不仅未为主观所感所思的客观，根本不会进入于文学艺术创作范围之内。并且作者的主观，是可以塑造而上升或下坠，形成许多不同的层次。进入于创作范围内之客观事物，虽赋予以形象性的表出，但成功作品中的形象性必然是某客观事物的价值或意味。客观事物的价值或意味，在客观事物的自身，常隐而不显，必有待于作者的发现，这是创造的第一意义。由文学、艺术家发现客观事物的价值或意味，与科学家发现客观事物的“法则”，其间最大不同之点，在于法则只有一个层级，因而有定性定位，一经发现即固定于一个位置而没有变化，价值、意味则有高低浅深等无限层级，可以说是变动不居的。同一题材的客观事物，可以容纳无数创作的原因在此。对客观事物价值、意味所含层级的发现，不关系于客观事物的自身，客观事物自身是“无记”的，无颜色的；而系决定于作者主观精神的层级。作者精神的层级高，对客观事物价值、意味所发现的层级也因之而高；作者精神的层级低，对客观事物价值、意味所发现的层级也低。决定作品价值的最基本准绳是作者发现的能力。作者要具备卓异的发现能力，便必需有卓越的精神；要有卓越的精神，便必需有卓越的人格修养。中国较西方，早一千六百年左右，把握到作品与人的不可分的关系（见拙著《〈文心雕龙〉的文体论》），则由提高作品的要求进而提高人自身的要求，因之提出人格修养在文学艺术创造中的重大意义，乃系自然的发展。

二

中国只有儒道两家思想，由现实生活的反省，迫进于主宰具体生命的心或性，由心性潜德的显发以转化生命中的夹杂，而将其提升、将其纯化，由此而落实于现实生活之上，以端正它的方向，奠定人生价值的基础。所以只有儒道两家思想，才有人格修养的意义。因为这种人格修养，依然是在现实人生生活上开花结果，所以它的作用，不止于是文学艺术的根基，但也可以成为文学艺术的根基。印度佛教在中国流行后，所给与于文学的影响，常在善恶因果报应范围之内，这只是思想层次的影响，不是由人格修养而来的影响。由人格修养而给文学以影响的，一般都指向佛教中的“禅”。但如实地说，禅所给与于文学的影响，乃成立于禅在修养过程中与道家尤其是庄子两相符合的这一阶段之上。禅若更向上一关，便解除了成就文学的条件。所以日本人士所夸张的禅在文化中、文学艺术中的巨大影响，实质是庄子思想借尸还魂的影响。试以道家中的庄子与禅宗中的《坛经》，互作比较如下：

(1) 动机	道：解脱精神的桎梏
	禅：因生死问题发心
(2) 工夫	道：无知无欲
	禅：去“贪、瞋、痴”三毒
(3) 进境	道：“至人之心若镜”
	禅：“心如明镜台”
(4) 归结	道：“故胜（平声）物而不伤”

禅：“本来无一物”

由上比较，道与禅仅在（2）与（3）的两点相同。但禅若仅如此，便不足以为禅。禅之所以为禅，必归结于“本来无一物”。道家由若镜之心，可归结为任物，来而不迎，去而无系（“不将不迎”），与物同其自然，成其“大美”，此之谓“胜物而不伤”。由此可以转出文学，转出艺术。禅宗归结为“本来无一物”，除了成就一个“空”外，再不要有所成。凡文人、禅僧，在诗文上若自以为得力于禅，实际乃得力于被五祖所呵斥，却与道相通的“心如明镜台”之心，而以此为立足点。既以此为立足点，本质上即是“道”而非“禅”。所以这里只举道而不及佛，也可以说道已包含了佛。

三

从西汉起，儒生已因各种要求，追求儒道两家的思想。若就人生、社会、政治而表现于作品之上时，由贾谊起，在一篇作品中的积极地一而，常是出于儒家；由积极而无可奈何地转为消极时，便由儒家转入道家。其间，大概只有班固是例外。这说明两汉的大作家已同时受到儒道两家或浅或深的影响。但汉人常把儒道两家由外向内的发掘，发掘到生命中的心或性，再由心或性向外发皇的工夫历程加以略过，偏向于向外的虚拟性的大系统的构造，不一定把握到心或性的问题，这在道家尤为显著。因此，他们接受的是道家消极地人生态度与方法，但不一定把握到道家的“虚、静、明”的心；这便不容易由外铄性的思想影响，进而为内在化的人格修养。对儒家也重在积极性的功用，与人格修养的

工夫尚有距离。

经东汉党锢之祸，再加以曹氏与司马氏之争，接着又是八王之乱，知识分子接连受了三次惨烈地打击，于是儒家的积极精神自然隐退，代之而起的是“以无为体”的新形上学，亦即是当时的所谓“玄学”，以此掩饰消极地逃避地人生态度。这是以老子为主的前期玄学。此种玄学影响到文学创作上，便出现了“正始（魏废帝年号）明道（倡明道家思想），诗杂仙心（超出现实世界之心）。何晏之徒，率多浮浅”，及“江左篇制，溺乎玄风。……而辞趣一揆，莫与争雄”（以上皆见《文心雕龙·明诗篇》）。用现代的语言表达，这是抽象地哲学诗。这种诗，乃是由道家思想的外铄而来，不是由人格修养的内发而出。

但江左玄风是以庄子为主。在长期庄学熏陶之下，他们也不知不觉地“撞着了”庄子所提出的“虚、静、明”之心。我在《中国艺术精神》一书的第二、第三、第四各章中，已再三指出“虚、静、明”之心，乃是人与自然，直往直来，成就自然之美的心，我便说这是艺术精神的主体。所以意识地自然美的发现，及文学艺术理论的提出与发展，皆出现在此一时代。由此再进一步，便是刘彦和在《文心雕龙·神思篇》中为文学所提出的道家思想的人格修养。他说：

“是以陶钧文思（如陶工用模盘以成器样，此盖塑造提升之意），贵在虚（无成见故虚）静（无欲扰故静）。疏淪（疏通调畅）五藏（脏），澡雪（成《疏》：犹精洁也。按：不杂则精，不污则洁）精神。”

按：庄子所提出的心的本来面目是“虚、静、明”；此处未言及明，盖虚静则明自见。为了陶钧文思，亦即为了塑造、提升自己文学心灵活动的层级、效能，而贵在能虚能静，以保持心的本来

面目。心是身的主宰，这便是意识地以道家思想修养自己的人格，作为提高创作能力的基础。下面两句见于《庄子·知北游篇》，乃达到虚静的修养工夫。这是玄学对文学、艺术发生了约两百年影响后所达到的一个最高到达点，通过刘彦和的笔写了出来。所以他所提倡的写作态度，是“秉心养术，无务苦虑，含章司契，不必劳情”（《神思篇》）。这与陆机《文赋》所提倡的勤苦积极精神成一显明对照。而他的《养气篇》的所谓“养气”，上不同于孟子，下不同于韩愈，实乃道家的养生论对文学作者的进言。他认为：“率志委和，则理融而情畅；钻研过分，则神疲而气衰。”更以由三皇到春秋时代，“虽沿世弥縻，并适分胸臆，非牵课才外”。而以“汉世迄今，……虑亦竭矣”。他主张：“从容率情，优柔适会”。“吐纳文艺，务在节宣；清和其心，调畅其气，烦而即舍，勿使壅滞。意得则舒怀以命笔，理伏则投笔以卷怀。逍遥以针劳，谈笑以药倦。……虽非胎息之迈术，斯亦卫气之一方也”。总结他的意思是“元神宜宝，素气资养。水停以鉴，火静而朗”（以上皆见《养气篇》）。可以说这是前引《神思篇》四句话的发挥。由此可知他对修养问题的见解是统一的。也可以说，他的思想的基底是出自道家。由此再进一步，便只好出家当和尚，于是写《文心雕龙》的刘勰成为空门的慧地了。

前面已经提到，以道家思想为文学修养之资，便常对人生社会政治采取消极逃避的态度。此时形成创作动力，作为创作对象的，常是指向自然的“兴趣”。刘彦和因此而写出了非常出色的《物色篇》。他说：“是以四序纷回，而人兴贵闲。物色虽繁，而析辞尚简。”“尚简”是技巧问题，“贵闲”则是虚静的心灵状态。何以“人兴贵闲”？他已说过：“水停以鉴，火静而朗”。无人世利害关系的自然景物，只能进入于虚静之心而呈现其美的意味。

苏东坡《送参寥师》诗：“欲令诗语妙，无厌空且静。静故了群动，空故纳万境。”也是这种意思。顺着玄学之流而再下一格的，便是梁文帝（萧纲）之所谓“文章且须放荡”（《戒当阳公大心书》），由此而“连篇累牍，不出月露之形；积案盈箱，惟是风云之状”（隋李谔《上隋文帝书》中语）。这正是顺着这一脉流演下来的。

四

若如上所说，则何以许多人认为《原道篇》的“道”，是道家的“自然之道”，而我又坚持《原道》的“道”指的是“天道”，并且此天道又直接落实于周公、孔子的道呢？这很简单，《原道篇》第一段之所谓“文”，乃指艺术性而言。这段先说“日月叠璧”等，是艺术性的天道。接着说由艺术性的天道所生的万物之灵的人，也生而即具有艺术性，他认为这是自自然然地道理。此处扯不到道家的“自然”上去。

然则刘彦和为什么写《征圣》、《宗经》等篇，并且通过全书看，他非常推崇儒家的“圣”与“经”，远在道家之上呢？这里有四点提出加以解释。

第一，儒道两家有一共同之点，即是皆立足于现实世界之上，皆与现实世界中的人民共其呼吸，并都努力在现实世界中解决问题。道家“虚静之心”，与儒家“仁义之心”，可以说是心体的两而，皆为人生而所固有，每一个人在现实具体生活中，经常作自由转换而不自觉。儒家发展了“仁义”的这一面，并非必如有的宋儒一样，必须排斥“虚静”的一面。所以孔子也提出“仁者静”的意境。道家发展了“虚静”的一面，并非必如《庄子》

中的《盗跖篇》一样，必须排斥“仁义”的一面。所以老庄提出“大仁”“大义”，极其究，皆未尝不以天下百姓为心。老庄以后的道家，尤其是魏晋玄学，才孤立于社会之上。儒道两家精神，在生活实践中乃至在文学创作中的自由转换，可以说是自汉以来的大统。因此，刘彦和由道家的人格修养而接上儒家的经世致用，在他不感到有矛盾。

第二，仅凭虚静之心，可以成就一个人在现实生活中对自然之美的观照，但并不能保证把这种观照写成作品。要把观照所得写成作品，还需要有学问的积累与表现技巧的熏陶。所以彦和在前引四句的后面，接着便是：“积学以储宝，酌理以富才（才指表现的能力），研阅以穷照（研究检阅各家作品，以彻底了解各种文体的变化），驯致以恻辞（由不断练习以达到表现时文字语言的流畅）。”前两句是学问的积累，后两句是技巧的熏陶，有了这两个条件，以充实虚静之心，才能从事于持久的创作。但这已突破了原有道家羁勒，而伸入到儒家的范围。因儒家承传，发展了历史文化，成为学问的大统。彦和在《宗经篇》说：“至根柢槃深，枝叶峻茂，……是以往者虽旧，余味日新，后进追取而非晚，前修文用而未先，可谓太山遍雨，河润千里者也。”又说：“若禀经以制式，酌雅以富言，是仰山而铸铜，煮海而为盐也。”这并非虚拟的话。并且能以虚静之心追求学问，只会提高效能，决无所扞格。荀子以心的“虚静而一”，为知“道”的根源条件，即其明证。

第三，彦和是由文学的发展以作文学的批评。所以他主张“沿根讨（求）叶，思转自圆”（《体性篇》）。中国有文字的文学的根，只能求之于儒家的经。他在《宗经篇》说：“故论说辞序，则《易》统其首。诏策章奏，则《书》发其源。赋颂歌赞，则

《诗》立其本。铭诔箴祝，则《礼》总其端。纪（记）传铭（盟）檄，则《春秋》为根。并穷高以树表，极远以启疆。所以百家腾跃，终入环内者也。”这说的正是文学发展的事实。则在文学发展中追求文学的根，自然接上了周、孔。

第四，彦和写《文心雕龙》的基本用心，在于从形式与内容两方面挽救当时文学的衰弊。而形式与内容，刘彦和认为是不可分的。他说：“宋初讹而新”（《通变篇》）。“自近代辞人，率好诡巧。原其为体，讹势所变。”“密会者以意新得巧，苟异者以失体成怪。……新学之锐，则逐奇面失正。势流不反，则文体遂弊。”（以上皆见《定势篇》）“殷仲文之孤兴，谢叔源之闲情，并解散辞体，缥缈浮音。虽滔滔风流，而大浇文意。”（《才略篇》）“自中朝贵玄，江左称盛。因谈余气，流成文体。是以世极迍邅，而辞意夷泰。诗必柱下（老）之旨归，赋乃漆园（庄）之义疏。”（《时序篇》）他对自身所处的宋代，则采“世近易明，无劳甄序”（《才略篇》）的态度；但由一个“讹”字亦可概括。这类批评，全书随处可见。总之，从形式上说，是因讹势而“失体成怪”；就内容上说，则因玄风而肤浅无用。他要“矫讹翻浅”，不能在“因谈余气”中找出路，而只有“还宗经诰”（《通变篇》）。这便不能不由道家回到儒家的大统，亦即是回到文学的主流。他在《序志篇》总结的说：“唯文章之用，实经典枝条。五礼资之以成，六典因之致用。君臣所以炳焕，军国所以昭明。详其本源，莫非经典。而去圣久远，文体解散。辞人爱奇，言贵浮诡，……杂本弥甚，将遂讹滥。盖《周书》论辞，贵乎体要。尼父陈训，恶乎异端。辞训之异，宜体于要。于是搦笔和墨，乃始论文。”他当迍邅的世运，未尝无救世之苦心，于是想把文章的形式与内容，挽回到儒家经世致用的大统；但还要保持汉魏以来，抒情及

文采上的成就，于是因梦见孔子而发心，以“征圣”“宗经”为主导写成《文心雕龙》一书。这与他主张以道家的虚静为文学的修养，并无扞格。我们只要留心现代反孔反儒最烈的人，多是成见最深，胸怀鄙秽之辈，便可反映出虚静之心的意义了。

五

站在文学的立场，自觉地、很明确地，以儒家思想作人格修养工夫，大概始于韩愈（大历三年—长庆四年，西元七六八—八二四年）。《唐书·文艺传序》，虽谓“唐有天下三百年，文章无虑三变”；然终唐之世，朝野所通行的，毕竟以承江左余风的骈四俪六文为主。这种形式僵化了的文章，必然气体卑弱，内容空泛，所以自萧颖士、李华、独孤及、权德舆以来，已开始了古文运动，不断要求以质朴救文弊，但至韩愈而始得到成熟，奠定以后发展的基础。唐代在思想上，开国时虽张儒、释、道同流并进之局，但玄宗以后，终以释教为主导。在韩愈以前的古文运动，并未明显地提出与古文形式相应的思想运动；至韩愈则不仅正面提出“文以载道”，要求以文章的内容决定文章的形式，更进一步以儒家的仁义，作为人格修养之资，由道与作者生命自然的融合，发而为文章内容与形式的自然融合，以此达到文章的最高境界。从这一点说，则苏东坡说他是“文起八代之衰，道济天下之溺”（《韩文公庙碑》），不算没有根据。兹就他《答李翊书》略加伸述。

“将蕲至于古之立言者（古文），则无望其速成，无诱于势利。养其根而俟其实，加其膏而希其光。根之茂者其实遂，膏之沃者其光晔。仁义之人，其言藹如也。”

上文的所谓“古”是针对当时之“时”而言。所谓“古之立言者”，即是所谓“古文”，是针对当时的骈四俪六的“时文”而言。时文是长期的风气，顺着这种风气写文章，是因袭性的，其势易。古文是反抗这种风气来写文章，是创造性的，其事难，所以说“无望其速成”。骈四俪六的时文章可以猎取功名，应付官场需要，而古文则没有这种作用，可以说古文是为满足文学自身要求所作的独立性的创造，所以说“无诱于势利”。这种反抗与势利结合在一起的时文，以从事于古文的新创造，必须具有深厚远大的胸襟，以形成持久不变的创造动机，这便必须有人格的修养，这便有后面的一段话。但这还是一般性的陈述。以后他分三段历述自己进程的经验，将上面一般性的陈述加以印证。

“抑又有难者。愈之所为，不自知其至犹未也。虽然学之二十余年矣。始者非三代两汉之书不敢观（此盖在学习上决然与四六文章的系统分途），非圣人之志不敢存（此盖在趋向上决然不诱于势利）。处若忘，行若遗（此言学习的专一）。伊乎其若思，茫乎其若迷（此言学有所得，但尚未能纯熟）。当其取于心（取其所得者于心）而注于手也（而宣之于文），惟陈言之务去（此‘陈言’指时文的陈腔滥调而言，指摆脱四六文的一套语言，非泛说），曷曷乎其难哉（使用时文以外的语言，等于是新创造一套语言，这是很不容易的事。当时只有他与柳宗元，宋代则要到欧阳修，才得到成熟）。其观于人，不知其非笑之为非笑也，如是者亦有年。”

此段叙述他开始立志之坚毅、取则之高卓、用力之勤苦、创造之艰辛。此乃在《文心雕龙·神思篇》“积学以储宝”四句的阶段。但加上了预定的意志与方向，便不同于“积学以储宝”四句的泛指。

“犹不改，然后识古书之正伪（按：此处之正伪，系由思想内容言，不关文献。如他以孔、孟为正，以老、韩为伪）与虽正而不至焉者（如他以‘荀与扬，大醇而小疵’），昭昭然白黑分矣，而务去之，乃徐有得也（按：此指对书中义理确有得于心，而加以别择）。当其取于心而注于手也，汨汨然来矣（按：此时已经纯熟，故汨汨然来）。其观于人也，笑之则以为喜（喜自己之为新创），誉之则以为忧（忧其摆脱时文不尽）。以其犹有人之说者存也。如是者亦有年，然后浩乎其沛然矣。吾又惧其杂也，迎而拒之，平心而察之（此就创作时，对内容的权衡取舍而言），其皆醇也，然后肆（发挥）焉。”

上一段乃较前一段更进一步的消化、成熟之功。这已经是由知识而进入于修养。然此种修养工夫主要乃在临文而始见；换言之，这是创作时的修养。下面一段，则正式进入而为平时（即未创作时）生活的人格修养。

“虽然，不可以不养也（不可不养之于平时）。行之乎仁义之途，游之乎《诗》《书》之源（源指文字后面的精神）。勿迷其途，无绝其源，终吾身而已矣。”

以儒家思想，作平日的人格修养，将自己的整个生命转化、提升而为儒家道德理性的生命，以此与客观事物相感，必然而自然地觉得对人生、社会、政治有无限的悲心，有无限的责任。仅就文学创作（不仅限于文学创作）来讲，便敞开了无限创作的源泉，以俯视于蠕蠕而动的为一己名利之私的时文之上。范仲淹《岳阳楼记》中说：“嗟夫！予尝求古仁人之心，或异二者（随景物遭遇而或悲或喜）之为，何哉？不以物喜，不以己悲。居庙堂之上，则忧其民；处江湖之远，则忧其君。是进亦忧，退亦忧，

然而何时而乐耶？其必曰：‘先天下之忧而忧，后天下之乐而乐乎！’”这几句话，庶几可以形容以儒家思想修养人格所得的结果于一二。

六

这里有点意思须提出加以补充。

第一，文学创造的基本条件，及其成就的浅深大小，乃来自作者在具体生活中的感发及其感发的浅深大小，再加上表现的能力。一个作者，只要有高洁的情操，深厚的同情心，便能有高洁深厚的感发，以形成创作的动机，写出伟大的作品。此时的儒道乃至其他一切思想，只不过是一种可有可无的外缘。断不可执儒道两家思想乃至任何其他思想，以部勒古今一切的作品，甚至也不可以此部勒某一家的全部作品，这在诗的范围尤其明显。但有一点不容忽视的是：一位伟大的作家或艺术家，尽管不曾以儒道两家思想作修养之资，甚至他是外国人，根本不知道有儒道两家思想，可是在他们创造的心灵活动中，常会不知不觉的，有与儒道两家所把握到的仁义虚静之心，符应相通之处。因为儒道所把握的心，不是像希腊系统的哲学一样，顺着逻辑推理向上向前（实际是向外）推出来的，而是沉潜反省，在生命之内，所体验出来的两种基源地精神状态。不从表达这种精神状态的形式、格局着眼，而仅从精神状态的自身去体认，便应当承认“人同此心，心同此理”的判断。任何人可以不通过儒道两家表现出来的格局，以自力发现、到达与儒道两家所发现、达到的生命之内的根源之地。世界上伟大作家、艺术家之所以成为伟大，正因为他们能发现、到达得比一般人更为深切。所以我年来常感到，从文

学艺术上中西的相通，较之从哲学上中西的相通，实容易而自然。同时，也应指出不仅儒家思想对文学的最大作用，首先是在于加深、提高、扩大作者的感发；即以老庄为主的道家思想，我们试从其原典的放达性的语言中，同样可以听到他们深重叹息之声。不错，他们要从这种深重叹息中求得解放，使精神得一安息之地，由此而下开以“兴趣”为主的山水诗、田园诗。但没有深重地叹息，即没有真正地精神解放感。而“兴趣”与“感发”，两者之间，是不断地互相滑动，并没有不可逾越的界域。不仅受老庄思想影响很大的阮籍的《咏怀》、嵇康的《幽愤》，感发多于兴趣；即在陶渊明的田园诗中，难说仅有兴趣而没有感发？所以一个作者，可以有偏向于感发的作品，也可以有偏向于兴趣的作品。王维的“蓝田”、“辋川”等以兴趣为主的作品，与他的《夷门歌》、《老将行》等由感发而来的作品，气象节律，完全不同，但同出于一人之手，即是很显明的例证。魏晋的玄学诗何以没有价值，因为它既无所感发，甚至也没有真正的兴趣，而只是将玄学化为教条而已。

第二，由韩愈所提倡的“文以载道”，更进而以儒家思想作文学的人格修养，是否束缚了文学发展的问题；换言之，强调了“道德”，是否束缚了“文学”的问题。由乾嘉学派的反宋儒，因而反桐城派的古文，提出此一问题以后，经五四运动以下，逮今日模拟西方反理性的现代文艺派，及在专制下特为发达的歌功颂德派，对这一点的强调，可说是愈演愈烈；以至只要说某种作品是文以载道派，某种作品便被打倒了。我应藉此机会，将此问题加以澄清。

首先是：一位作者的心灵与道德规范，事实上是隔断而为二，写作的动机，并非出于道德心灵的感发，而只从文字上把道

德规范套用上去，甚至是伪装上去，此时的道德便成为生硬地教条，凡是教条，便都有束缚性、压抑性，自然也束缚了文学应有要求的发展。

其次，假定如前所述，由修养而道德内在化，内在化为作者之心。“心”与“道德”是一体，则由道德而来的仁心与勇气，加深扩大了感发的对象与动机，能见人之所不及见，感人之所不能感，言人之所不敢言，这便只有提高、开拓文学作品的素质与疆宇，有何束缚可言。古今中外真正古典地、伟大地作品，不挂道德规范的招牌，但其中必然有某种深刻地道德意味以作其鼓动地生命力。道德实现的形式可以变迁，但道德的基本精神，必为人性所固有，必为个人与群体所需要。西方有句名言是：“道德不毛之地，即是文学不毛之地。”这是值得今日随俗浮沉的聪明人士，加以深思熟考的。

又其次，人类一切文化，都是归结于为人类自身的生存、发展，文学也不例外。假定道德真正束缚了文学，因而须通过文学以反道德，则人类在二者选一的情势之下，为了自身长久利益，也只有选择道德而放弃文学。以反道德猎取个人利益的黄色作家、黑色作家，我认为与贩毒者并无分别。

其实，真正束缚文学发展的最大障碍的，是长期的专制政治。假定把诸子百家的著作，都从文学作品去加以衡量，则先秦的作品，把《诗经》、《楚辞》包括在内，反成为中国文学发展的高峰。何以故？因为尚没有出现专制政治。东汉文学何以不及西汉，因为开国的局面及言论尺度，西汉较东汉为宽大。宋代文学不如唐；明代文学不如宋；清代除明清之际及咸光以后的文学外，不如明，是因为专制一代胜过一代。何以在改朝换代之际，反而常出现好的作品，因为此乃新旧专制脱节的时代。[……]

文学的生命是对人世、人类不合理的事物，而有所感发。在专制之下，刀锯在前，鼎镬在后，贬逐饥寒弥漫于前后之间，以设定人类良心所不能触及的禁区；凡是最黑暗、最残暴、最反人性的，禁区的禁愈严。时间一久，多数人变麻木了，有的人变为走向反面的爬虫动物了。最好的作家，为了求得生命最低条件的存在，也不能不自觉地或不自觉地限制自己的感发，或在表达自己的感发时，从技巧上委曲求全，以归于所谓“温柔敦厚”。试以大文学家苏轼为例：他于元丰二年（年四十四）三月，由何正臣等人，摭录他的诗文表中若干文字，说他讥讽朝廷，送御史台狱，想在他平日所作的十四首诗中，锻炼成他的死罪。这即是有名的“乌台诗案”。从现在看来，他的诗文中是有偶然露出一一点因感发而来的不平之气，若连这点不平之气也没有，还作什么诗呢？但竟因此把这位大天才陷于“魂飞汤火命如鸡”（《狱中寄子由》）的境地。他虽因神宗母亲临终时的解救，改在黄州安置，尔后又贬惠州，再贬琼州，这都是不明不白的受了文字之累。他虽常以道家思想作自己遭遇中的排遣，如前后《赤壁赋》特为显著，但到琼州后，终于不得不以“管宁投老终归去，王式当年本不来”之句，唱出他在专制下毕生的悲愤，这便不是儒道两家思想所得而担当排遣的。中国历史中无数天才，便在这种专制下压抑以死。不从这种根本地方去了解中国文学乃至整个学术，何以会连续走着退化的路，却把责任推到儒家的道德之教身上，以至今日稍有良知良识的智识分子，“来”，无存身之地，“归”无可往之乡，较苏东坡更为悲惨；于此而高谈文学创作，使我不能不有一片苍白迷茫之感了。

传统的文学思想中诗的个性与社会性问题^{*}

《毛诗·关雎》前面的序，世人称之为《大序》；其他各诗前面的序，一般称之为《小序》，合而称之，则为《诗序》。这里不涉及《诗序》的作者、价值等问题，而只就孔颖达的《毛诗正义》对《大序》是“以一国之事，系一人之本”的解释，来看在我国传统的文学理论中，如何解决一个文学作品的个性与社会性的问题。至于《正义》的解释，是否和《大序》那句话的原意相符合，这里也置之不问。所以我泛称之为“传统的文学思想”。

没有个性的作品，一般地说，便不能算是文学的作品。尤其是文学中的诗歌，更以个性的表现为其生命；这在中国过去，称之为“志”，称之为“性情”。诗人所咏歌的，当然有其外在的对象，客观的对象。但仅把自己对于客观对象的认识加以叙述，不会成为诗歌的作品；即使把主观对于客观对象的感想、愿望，通过诗的形式表达出来，只要主观与客观之间，存着有空间感的距

^{*} 原文载《文星》第2卷第3期（1958年7月）。

离，其距离那怕像“执柯以伐柯”那样近，依然不能成为一首好的诗。真正好的诗，它所涉及的客观对象，必定是先摄取在诗人的灵魂之中，经过诗人感情的熔铸、酝酿，而构成他灵魂的一部分，然后再挟带着诗人的血肉（在过去，称之为“气”）以表达出来，于是诗人的字句，都是诗人的生命；字句的节律，也是生命的节律。这才是真正的诗，亦即是所谓性情之诗，亦即是所谓有个性之诗。

大凡有性情之诗，有个性之诗，必能于读者以感动，因为的这种感动，而诗的个性同时即具有社会性。诗人的个性，究系通过何种桥梁以通到社会，因而获得读者的感动，使一个作品的个性，同时即是一个作品的社会性呢？《正义》对于这，有很明显的解释：

“一人者，作诗之人。其作诗者，道己一人之心耳。要所言一人，心乃是一国之心。诗人揽一国之意以为己心，故一国之事，系此一人使言之也。……故谓之风。……诗人总天下之心，四方风俗以为己意而咏歌王政。……故谓之雅。”

按：所谓“其作诗者，道己一人之心耳”，即是发抒自己的性情，发抒自己的个性。“要所言一人，心乃是一国之心”，这是说作诗者虽系诗人之一人，但此诗人之心，乃是一国之心；即是说，诗人的个性，即是诗人的社会性。诗人的个性何以能即是诗人的社会性？因为诗人是“揽一国之意以为己心”，“总天下之心，四方风俗以为己意”。即是诗人先经历了一个把“一国之意”，“天下之心”，内在化而形成自己的心，形成自己个性的历程，于是诗人的心，诗人的个性，不是以个人为中心的心，不是纯主观的个性；而是经过提炼升华后的社会的心，是先由客观转为主观，因而在主观中蕴蓄着客观的，主客合一的个性。所以，

一个伟大的诗人，他的精神总是笼罩着整个的天下国家，把天下国家的悲欢忧乐，凝注于诗人的心，以形成诗人的悲欢忧乐，再挟带着自己的血肉把它表达出来，于是使读者随诗人之所悲而悲，随诗人之所乐而乐，作者的感情和读者的感情，通过作品而融合在一起；这从表面看，是诗人感动了读者；但实际，则是诗人把无数读者所蕴积而无法自宣的悲欢哀乐还之于读者。我们可以说，伟大诗人的个性，用矛盾的词句说出来，是忘掉了自己的个性；所以伟大诗人的个性便是社会性。

不过，没有能从社会完全孤立起来的个人；即每个人的个性中都应当带有社会性，岂特伟大的诗人？但有的人，即使凭藉着伟大的权力，也难使社会一般人与他同其好恶。这种人，只有平日闻惯了铃声而吃东西的狗，养成了一听到铃声便流口水的惯性（这是心理学家所惯用的动物试验的方法），才跟着他的手势而表演；但跟着他的手势而表演的狗，表面上好像是服从手势，实际则是服从手势后面的残羹冷饭；因此，即使是豢养的狗，也并不会真正与这种主人同其好恶；这种显明的例证，可以说古今都有。难道说这种人便没有性情，没有个性吗？他的性情个性，何以会不含一点社会性，却使其孤立至此？而诗人又有什么魔术，能使社会乃至后世的人，会与他同其好恶而受到他的作品的感动呢？这在中国传统的文学思想中，常常于强调性情之后，又接着强调“得性情之正”。所谓得性情之正，即是没有让自己的权利欲熏黑了自己的心，因而保持住性情的正常状态。在中国文化中，有一个根本信念，认为凡是人的本性都相同的，因而由本性发出来的好恶，便彼此相去不远。作为一个伟大诗人的基本条件，首先在不失其赤子之心，不失去自己的人性；不失去自己的人性，便是得性情之正。能得性情之正，则性情的本身自然会与

天下人的性情相感相通，而自然会“揽一国之心以为己意”，而诗人之心，便是“一国之心”。由“一国之心”所发出来的好恶，自然是深藏在天下人心深处的好恶，这即是所谓得好恶之正。人总是人，人总是可以相通相感的。诗人只要相信自己不是好人之所恶、恶人之所好的独夫，则诗人的个性中自然有社会性，个性的作品，自然同时即是社会性的作品。所以郑康成在《六艺志》中除了强调诗人“莫不取众之意以为己辞”之后，接着便说：

“假使圣哲之君，功齐区宇，设有一人，独言其恶，……海内之心，不同之也。无道之君，恶加万民，设有一人，独称其善，……天下之意，不与之也。必是言当举世之心，动合一国之意，然后得为风雅，载在乐章。”

郑康成的话说明了两点：第一是说明只要是像点样子的人，便不怕他人的批评。第二点是说明自己若太不像样子，便养再多的文犬，也是枉然。而诗人之所以能成为诗人，诗之所以能成为诗，乃至文艺之所以能成其为文艺，必定不是看一二权幸的颜色，而“必是言当举世之心，动合一国之意”；其根底，乃在保持自己的人性，培养自己的人格，于是个性充实一分，社会性即增加一分。在中国传统的文学思想中，总认为作人的境界与作品的境界分不开，大家应当从这种地方了解其真实的含义。

现在还应补充说明的，一个伟大的诗人，因其得性情之正，所以常是“取众之意以为己辞”，因而诗人个性的作品，同时即是富于社会性的作品。但在《诗经》上，乃至后来的许多诗歌中，有的仅是劳人思妇之词，迁客离人之语，其所感所发者仅其当下的一人一事，与社会并不相干，即并不会“取众之意以为己辞”，但有的依然能予社会以感动，而成为富有社会性的作品，这又是什么缘故呢？照中国传统的看法，感情之愈近于纯粹而很

少杂有特殊个人利害打算关系在内的，这便愈近于感情的“原型”，便愈能表达共同人性的某一方面，因而其本身便有其社会的共同性。所以“性情之真”，必然会近于“性情之正”。但性情之正，系从修养得来；而性情之真，即使在全无修养的人，经过感情自身不知不觉的滤过纯化作用，也有时可以当下呈现。欢娱的感情向上浮荡，悲苦的感情向下沉潜，一般人的感情是要在向下沉潜中始能滤过，纯化其渣滓，所以悲苦之情，当易得性情之真；而劳人思妇，乃至后来许多诗人，只要能把个人当下的真情抒写出来，因其是真的纯粹的，所以他同时也便写出了社会在这一方面的哀乐（哀乐必相形而始能感到），与社会以感动的作用。“诗穷而后工”，正是这种道理。总结的说，人的感情，是在修养的升华中而能得其正，在自身向下沉潜中而易得其真。得其正的感情，是社会的哀乐向个人之心的集约化。得其真的感情，是个人在某一刹那间，因外部打击而向内沉潜的人生的真实化。在其真实化的一刹间，性情之真，也即是性情之正，所以个性当下即与社会相通。但这种性情之真，是隐现不常的，所以这种诗人常只能有一首两首，一句两句，使人感动的诗，而决不能成为“取众之意以为己辞”的伟大诗人；因为他缺乏人性的自觉，因而没有人格的升华，没有感情的升华，不能使社会之心，集约化到一己之心里面来。至于存心做文犬的人们，连一刹那的人生真实感也闪露不出来，所以他们的作品，只有拿去向权幸们换残羹冷饭了。其实，这种人，若能当上今日的某种民意代表，实更为当行出色，事半功倍，更合于心理学上的某种实验的。

中国文学中的想像问题*

—

亚力士多德在他的《诗学》中，对历史与诗的界定是：历史是叙述已经实现的事物，而诗则是叙述尚未实现的事物。文学中的许多分野，大体上是诗发展出来的。所以亚氏对诗的界定，也可适于其他重要地文学分野。由亚氏的界定，立即可使人明了，文学乃生活于想像 Imagination 世界之中的。

我们今日可以批评亚氏对诗的界定，实际失之于太偏；站在中国传统文学的立场，尤其是如此。但想像在文学创造中所占的重要地位，是无可争论的。

对“想像”的内容，在西方文学理论中，有不少的陈述。其中概括性较大的，应当为文捷斯特 (T.C. Winchester)，在其

* 原文载《徐复观文录》(三)，台湾环宇出版社 1971 年出版。

《文学批评原理》(“Some Principles of Literary Criticism”)中所提出的三种想像。第一种是创造地想像(Creative Imagination),这是“从经验所得的各种要素中,自动地选择某些要素,加以概括综合,以创造出某种新事物的作用”。第二是联想地想像(Associative Imagination),这是“对于某种事物、观念,或情绪与情绪上的相类似的心像,加以连结的作用”。第三种是解释地想像(Interpretative Imagination),这是“认知对象的价值或意义,把价值或意义之所在的部分或性质,加以阐明,由此以描写其印象的作用”。此种想像作用,借瓦兹瓦斯(Wordsworth William)的话来说,这是“沉浸于对象的生命之中”,以阐明对象中最深奥的价值的想像^[1]。这里应附带说明一句,在概念上可以很清楚地把想像分为三种;但在实际活动时,则常是互相渗和而不容易指出仅属于三种中之某一种。

在中国文学的理论、批评中,没有把想像的作用特别凸显出来以成立“想像”这一概念;而是把文学中的想像作用,分隶于“感”与“思”的两个概念之中。但感与思,包涵了想像的作用,而不止是想像的作用;这里不进一步去解明此一问题。但在中国文学创作中,想像一样是居于重要的地位,也是无可怀疑的。

二

想像,不仅应用到文学里面,有时也应用到科学,尤其是史学里面。应用到文学中的想像,与应用到史学中的想像,除了应用的程度,有多与少的“量的不同”以外,是否还有“质”的分别?假定有,此一质的分别是什么?

其次,西方的文学理论批评家,非常重视想像;但同时为了

想像与空想易于混淆，又常努力要在想像与空想之间，划出一条分界线；但就我所看到的材料来说，此种努力，依然是收效甚微。然则有没有方法，在上述二者之间，能划一简明的分界线呢？

在文学与史学的想像中，假定要作质的区别，我可简单说一句，挟带着感情的想像，是文学的想像；不挟带着感情的想像，是史学的想像。文学的想像，可以说想像的自身便构成文学。史学的想像，则只能作为搜罗与解释史实的导引，想像的自身决不能构成史学。

当我们要求把想像与空想加以区分时，乃是因为“文学所以表现人生的真实”；因此，对“科学之真”而言，也应当强调文学之真。而空想则不是真的。若想像与空想混而不分，则所谓文学之真便不容易成立。但就三种想像的自身来说，怎样也不容易把它与空想加以区别。我的看法，由感情所推动的想像，与感情融和在一起的想像，这才值得称为文学的想像。不是由感情所推动，不是与感情融和在一起的，这便不是想像而是空想。文学之真，指的是在想像中的感情，及由想像所赋予于感情的力量；感情是人生之真，所以与感情融合在一起，并对感情的表出给与以莫大助力的想像，便也是真的。若从想像中抽掉了感情，也就等于从想像中抽掉了真实，于是我们便应当称之为空想。由空想所构成的作品，可以满足人的好奇心，有如推理小说、武侠小说之类，或者也可以称为文学；但写得再好，也不过是三流以下的文学。

三

现在再就想像与感情的关系，稍作进一步的考查。

首先，有了某种感情，便常自然而然地要求某种想像来与以

满足。因为感情的郁勃，只有在想像中方可加以发抒，而发抒即是满足。例如杜甫《闻官军收河南河北诗》：“剑外忽闻收蓟北，初闻涕泪满衣裳。却看妻子愁何在，漫卷诗书喜欲狂。白日放歌须纵酒，青春作伴好还乡。即从巴峡穿巫峡，便下襄阳向洛阳。”后面四句，全系想像。但后面四句的想像，乃是由“初闻涕泪满衣裳”的感情所推荡出来；而“初闻涕泪满衣裳”的感情，只有在后面四句的想像中才可得到满足。

感情是幽暗漂荡，无从把握的东西。感情的发抒，即是感情由幽暗而趋于明朗，由漂荡而归于凝定。要达到这一步，最好是不要诉之于概念性的陈述；因为若是如此，便可能进入到哲学或其他学问的范围，而渐脱离了感情的本质。感情发抒的艺术性，常常是感情的形象化。而感情的形象化，只有凭想像之力而不能凭概念之力。在凭想像之力而赋予某种感情以适当的形象时，此时的感情即随形象而明朗，而凝定，而得到发抒的效果。例如白居易的《长恨歌》，是以唐明皇与杨贵妃的悲剧为主题而作的。“长恨”即是此一主题的“题眼”。此诗从“蜀江水碧蜀山青，圣主朝朝暮暮情”起，一直到“梨园弟子白发新，椒房阿监青娥老”止，凡二十句，都是长恨的“恨”的发展。但上面的发展，主要是用景物来烘托，而没有直接从明皇自身加以描写，则恨的高峰还没有表现出来；于是白居易便通过自己的想像，写出“夕殿萤飞思悄然，孤灯挑尽未成眠，迟迟钟鼓初长夜，耿耿星河欲曙天”的四句，把一个因长恨而彻夜不眠的明皇的形象，显露出来了，这便成为“恨”的发展的高峰。

这里也引起了一个插话。宋邵博《闻见后录》一九，对“孤灯挑尽”的想像，不以为然，而谓：“宁有兴庆宫中夜，不烧蜡油，明皇亲自挑灯者乎？书生之见可笑。”以后许多人便附和邵

博的这一说法；陈寅恪在《元白诗笺证》第一章中就说这是因为《长恨歌》系在白居易未任翰林学士以前所写的，不明白宫禁夜晚是烧烛的情状。殊不知当时的富贵人家及游乐之地，已多是烧蜡油，杜牧“蜡烛有心还惜别，替人垂泪到天明”，即其证明。白居易作《长恨歌》时，早成进士，岂有连宫禁中烧烛的情形，也不知道。问题是在：明皇到底是烧烛或挑灯，不是考证上的问题，而是何者适于反映出明皇凄凉寂寞的情景问题。李白心中的愁，要求他说出“白发三千丈”，他便说出“白发三千丈”。在白居易对明皇因长恨而不能入睡的想像中，要求的是挑灯，他便说是挑灯。想像的合理性，不应当用推理、考证的眼光来加以衡量，而是要由想像中所含融的感情，与想像出来的情景，是否能够匀称得天衣无缝，来加以衡量的。何况今人在上床睡觉时，常将光线强的电灯转换为红绿色的微弱灯光。何以见得明皇睡在床上时，不会不愿用强光的烧烛，而偏要用光线较弱的油灯呢？

四

由感情的积郁太深太厚，不是日常生活范围中的想像可以表达出来，便常于不知不觉之中，伸入到神话中去了。因为屈原是“忧心烦乱，不知所诉”，所以《离骚》中的想像，便常和神话连结在一起。他不知所诉的感情，便和由想像所连结的神话，共飞扬上下而驰骋。并且可以说，只有经过作者涂上了感情的神话，才能成为文学取材的一种重大要素；否则神话是神话，文学是文学。羿妻偷药，奔入月宫，这即是月中的嫦娥，此种简单神话，有什么文学意味呢？但李商隐却唱叹出“嫦娥应悔偷灵药，碧海青天夜夜心”的诗句；把他与妻结婚，因为得不到有权有势的丈

人的欢心，以致他和妻，一生潦倒凄凉的情景，随嫦娥的孤寂，而同样漂荡于碧海青天之中的感情发抒出来了，嫦娥偷药的故事在此处也因感情化而文学化了。

由感情逼出想像所构成的文学，这常是第一等的文学。《红楼梦》所以能成为第一流的文学作品，是因为《红楼梦》中的想像，主要是由曹雪芹“字字看来皆是血”的感情所逼出来的。这是感情在先，想像在后。但更多的情形，则是想像在先，感情在后；感情是由想像所引出的。于是作品的高下，便常由想像所能引出的感情的程度作衡量。蒲留仙的《聊斋志异》，纪晓岚的《阅微草堂笔记》，都是说狐说鬼，都有很丰富的想像。并且纪晓岚的文笔精洁，各篇的结构富于变化，表现了他高度的文学技巧。但凡是看过这两部书的人，应当有一种共同印象，即是：在《聊斋志异》的若干故事中，我们的感情，常常受到故事内容的感染。而看完《阅微草堂笔记》后，只是冷冰冰地，读者与故事，乃两不相干之物。因此，尽管纪氏的学问比蒲氏大，但两书在文学的价值上，纪氏的作品，却远不及《聊斋志异》。为什么？蒲氏能由想像而引出深厚的感情，纪氏则没有用上这一套工夫，于是其他的文学技巧，也只是一种文学技巧而已。至于袁子才的《子不语》，其所以成为东施效颦，原因也正在此。这一点，或者可以适用于各种小说的批评上去。

五

想像是文学表现的重要手段，但并非是唯一的手段。想像以外，还有推理、体认、观察、观照等等。但想像经常或多或少的与上述那些手段，亲和在一起，使其得互相发挥的效用。

想像与观照，似乎是立于对蹠的地位，最不容易发生亲和的关系；因为观照是“现前”的事物，而想像则不是现前的事物。在中国的诗里面，写景占很重要的地位，亦即是观照占很重要的地位。但把想像与观照作关连的表现时，却反而可以增加表现的效果。杜甫《秋兴》八首中的一、二两首，即是运用这种手段。《秋兴》一、二两首在表现上最大的特点，是他在一联的诗句中，作远与近，今与昔，两相对照地表出，由此以增加感情活动的往复跌宕，使诗的体势，随远近今昔的对照，而得到开阖顿挫之妙。例如：

“江间波浪兼天涌（近），塞上风云接地阴（远）。丛菊两开他日泪（昔），孤舟一系故园心（今）。”

“听猿实下三声泪（今），奉使虚随八月槎（昔），画省香炉违伏枕（昔），山楼粉堞隐悲茄（今）。”

远的昔日，是来自想像。近的今朝，是来自观照。诗里这种例子很多。有名的王渔洋《秋柳诗》“他日差池春燕影（对春柳的想像），只今憔悴晚烟痕（对当前秋柳的观照）”，正是相同的手法。

还有在一句之中，观照与想像并用，一则由此以穷观照之量，二则由此以使被观照的事物，得以观照出它的精神。杜甫“浮云连海岱，平野入青徐”。“浮云”“平野”，都是当前的观照；浮云而连海岱，平野而入青徐，这便在观照中加入了想像，必如此而始能穷尽观照之量。常建“山光悦鸟性，潭影空人心”。“山光”“潭影”，是当前的观照；至于山光而能悦鸟性，潭影而能空人心，则是得之于想像。然必加入此种想像，才能把山光之美，潭影之清，完全写出。这更是在中国诗中所常用的手法。而就想像来说，可以说这是解释地想像。

在观照中的想像，它所含的感情，多是淡泊虚和的感情，所

以感情的气氛不够浓厚，常常是隐而不显。但不能因此忽视了文学的想像，必然会和感情连结在一起的这一事实。

注 释

[1] 此段系取材于日人本间正雄改稿《文学概论》页六七，东京堂昭和三十三年（西纪一九五七年）二二版。

中国文学中的想像与真实

——《中国文学中的想像问题》补义*

我在《中国文学中的想像问题》一文中，说明由感情所逼出的想像，与感情融和在一起的想像，才是文学的想像，也即是文学的真实。这一观点，可以解释文学中与想像有关的许多问题，大概是可以成立的。但若仅以想像中的感情来说明想像的真实性，还不够周衍，我应当补出下面的两种情况。

我在上文中，曾引用过文捷斯特（T.C.Winchester）所概括出的三种想像。在三种想像中的第二种想像是“联想地想像”，这是文学家应用得最多的想像。所谓联想的想像，是“依类引伸”出来的想像。我国《诗经》中的比和兴，都可以说是这种联想的应用。“关关（雌雄相应之和声）雉鸠，在河之洲”，这是真实的情景；“窈窕淑女，君子好逑”，这是真实而合理的愿望。诗

* 原文载《徐复观文录》（三），台湾环宇出版社 1971 年出版。

人通过自己联想地想像，将两个本不相干的事物，融合在一起，因而能把淑女与君子的结合，烘托出一番欣慰的气氛；此时的想像，自然而然地不发生真实不真实的问题。由此种想像所烘托出的欣慰的气氛，乃人情所应有，这便是文学的真实。

联想地想像的尽量发挥，常表现于小说创作之上。我的看法，一部成功的小说，都是通过联想地想像，把散见于社会中的某些现象，以凝缩成一篇小说中的情节；把散见于各种人群中的某些生活，凝缩为小说中的人物；联想力愈大，凝缩力愈强的，小说中的情节和人物的典型性也愈大愈强。被联想到的“原始资料”固然是真实的；被凝缩而集中为主题的人物与情节，假定凝缩、集中得成功，则在联想过程中必然会渗入进“体认”与“洞察”的工夫和能力，以发现出散于社会上、人生中的某些现象与生活，不仅是凝缩、集中的，并且只有加以凝缩、集中后，其本来的特性，其本来的意味，始能较完整地表现出来，始能为人所感受到。一部《儒林外史》，是把绵亘千百年，散布全社会的知识分子在科举下，由中毒而来的丑态，凝缩、集中在几个人物、几个情节上，表现出来；使模糊闪烁的这些丑态，得因此而明朗起来，确定起来，于是科举下的知识分子的真实，便容易为人所把握到了。这是文学家通过创造的心灵，所创造出“原始资料”无法表现得出来的真实。科学地真实，是由科学家的发明而见；文学地真实，是由文学家的“发见”而得。而发见的最大工具便是想像。

二

文捷斯特所说的第三种想像是“解释地联想”。所谓解释，

主要是指向两个方面。一是对于某种情境所含有的意味的解释。哲学家对意味的解释是通过思辨；文学家则常常是通过描写，以使某种意味成为人们容易感受到的具体形相。科举的意味，是由《儒林外史》所描写的具体形相而得以表现出来的。把不易捉摸的意味加以形相化，只有通过想像才有其可能。所要表现的意味若是真实，则为了解释这种意味所成立的想像也是真实的。

解释的想像所指向的另一方面，是人的行为动机，由动机而衔接到心理状态。为了深入去把握某人何以会有某种行为，尤其是何以会有与某外在的条件不相符应的行为，这便自然而然地要求在行为的动机上，心理上，作一番解释；而这种解释，通常只能通过文学家的想像得之。文学家之所以成为文学家，便是在他不走科学的调查、实验之路，而只凭自己由经验、体认所积累的想像之力，以得到目前心理学家所无法得到的解释。下面的故事，或者在我国是一个最早出现的例子。《左传》宣公二年：

“宣子骤谏，公（晋灵公）患之，使鉏麇贼之（暗行刺杀）。晨往，寝门辟矣，盛服将朝（指宣子），尚早，坐而假寐。麇退叹而言曰，不忘恭敬，民之主也。贼民之主，不忠；弃君之命，不信。有一于此，不如死也。触槐而死。”

后来有人对上面叙述发生了怀疑。因为鉏麇行刺时所说的话，是谁人能听到，而为史臣所记载呢？在古代希腊的史籍中，也曾出现这种情形，卡西勒在其《原人》的《历史》一章中曾加以解释。我这里不深涉到此一问题，而只指出：鉏麇受君命去刺杀赵宣子，何以有刺杀的机会，却自己触槐而死呢？当时的史学家感到对此应加以心理上的解释，便通过自己的想像而加以解释了。这种由想像而来的解释，在史学中是特例，但在文学中则是常例；此种解释的真实性，决定于所能解释的程度。如果解释

得天衣无缝，使读者所挟的疑团，涣然冰释于不知不觉之中，这也是发现了一般人所不能发现的真实。

还有，一般人的心理状态，并不表现于行为之上（语言也是一种行为）；而“深层心理”，也不表现于一般意识活动之上。未表现为行为的心理，未浮上到意识层的深层心理，可能是人生中最真实的一部分。对于上述的心理状态，若通过想像的手段表达出来，这便近于一般所说的心理小说。不通过想像的手段，而要当下就深层心理的原有状态表达出来，这便是意识流的小说和白日梦的诗。我在此处，不深入到这种问题的内部去，而仅指出，西方有人把意识流、白日梦的文学，称为“新写实主义”；则通过想像以描写这种心理的想像，也不能抹煞其真实性。

三

最后，我要顺便一提的是，有的研究西方文学的人，曾倡言“中西文学之不同，在于中国文学中的想像力的贫乏”。这一点，应分两方面来了解。一方面是：在中国传统文学中，实用性的文学——序传、论说、书奏等等，占有很重要的地位；在这类文学中，当然不容许有丰富的想像活动。民初以来，因受西方文学的影响，许多人把这一类的文学评价得很低，而另标出“美文学”或“纯文学”，以资与西方文学较一日的长短。但西方因报纸杂志等的发达，实用性的散文，在文学中已日居于重要的地位，这已被西方的文学史家，文学理论、批评家所注意到了。所以中国文学保有实用性的文学传统，并不是坏事。凡是拿西方文化中一时的现象、趋向，以定中国文化的是非得失，我愿借此机会指证出来，这是相当危险的方法。

问题的另一方面，即是就中国文学中的所谓纯文学而言，若说它的想像力贫乏，等于是说中国文学的贫乏。因为没有想像，便没有文学。过去普及于社会大众的《千家诗》的第一首程明道的“时人不识余心乐，将谓偷闲学少年”，时人对于程明道“傍花随柳过前川”的看法，程明道只能在想像中得到。《长恨歌》的“回头一笑百媚生，六宫粉黛无颜色”，杨贵妃初入宫时的倾动，白居易只能于想像中得到。说中国文学中的想像力贫乏，这是出于对文学自身的无知。但中国从西周初年起，已开始摆脱原始宗教而走向“人文”之路。印度佛教进入到中国后，也只发挥其无神论的一方面；并将印度的各种“大地震动”这类的奇特表现，逐渐转变而为“平常心是道”的平常的表现。人文的世界，是现世的，是中庸的，是与日常生活紧切关连在一起的世界。在此种文化背景、民族性格之下，文学家自然地不要作超现世的想像，不要作惨绝人寰，有如希腊悲剧的走向极端的想像。中国文学家生活于人文世界之中，只在人文世界中发现人生，安顿人生；所以也只在人文世界中发挥他们的想像力。中国不发展史诗（《诗经》中便有不少史诗），是因为中国的史学发展得太早。中国不出现悲剧，是因为中国民族的性格、文化的性格，不愿接受走向极端的悲剧。这其中没有能不能的问题。我们乡下流行一个故事，在演汉剧中的《司马师逼宫》的一出戏时，演司马师的大花脸，演得非常逼真，把皇后逼得走投无路；有个看戏的农夫，捡起一块石头投上去，把大花脸的头打破一个洞，这个农夫和许多乡下人由此而消了一口气，因为“太过火了”。这个故事，未尝不是一个意味深长的反映。假定说中国文学的发展受到了限制，乃是受到长期大一统的专制政治上的限制。我们不要把问题弄错了方向。

西汉文学论略^{*[1]}

一、《汉书·艺文志·诗赋略》的问题

研究西汉文学，首先应在西汉人之所谓文学的范围内探索。西汉人的所谓文学，姑且以《汉书·艺文志》的《诗赋略》为基点。《诗赋略》把赋分为四类。计以《屈原赋》二十五篇为首的共二十家，三百六十一篇，内七家已亡^[2]。以《陆贾赋》三篇为首的共二十一家，二百七十四篇，内除司马迁《悲士不遇赋》及《扬雄赋》十二篇尚存外，余皆亡。以《孙卿赋》十篇为首的共二十五家，百三十六篇，除《孙卿赋》因附于《荀子》一书而尚存外，余皆亡。以《客主赋》十八篇为首的杂赋十二家，二百三十二篇，皆亡。赋后录歌诗二十八家，三百一十四篇^[3]。

《汉书·艺文志》乃由班固将刘歆之《七略》“删其要”而成；

* 原文载《新亚书院学术年刊》第13卷（1971年9月）。

刘歆何以分赋之属为四类，后人虽有解说，然率多臆测之辞，无可证验。且其分类亦未必恰当，如班固入《扬雄赋》之八篇共为十二篇，其中有《反离骚》、《广骚》、《畔牢愁》等，何以不列入《屈赋》之类？但由此可以作关键性之四点了解：

一、《汉志》中后世应列为乙部之书，如《议奏》三十九篇、《国语》二十一篇、《新国语》五十四篇、《世本》十五篇、《战国策》三十三篇、《秦事》二十篇、《楚汉春秋》九篇、《太史公》百三十篇、冯商所续《太史公》七篇、《太古以来年纪》二篇、《汉著记》百九十卷、《汉大年纪》五篇，皆附入于《六艺略》中《春秋》之后。仿此，则诗赋等亦应附入于《六艺略》中《诗经》之后。乃《议奏》以下十二家共五百二十五篇，刘歆未尝为之别立一略，是尚未承认史学在学术中之独立地位。《诗》以后之诗赋，在性质上既与《诗》相同，其流变亦彰彰可考。顾独为之另立《诗赋略》，由此可知刘歆们对诗赋之重视，较史学更早赋与以学术中的独立地位。故欲由西汉知识分子之心灵以窥测反映于其心灵中之时代真相，文学乃一关键性之材料^[4]。

二、由《诗赋略》而可以了解西汉人所承认的文学范围，不仅后世之所谓古文（散文）未包括在内，且诔、谥、箴、铭等有韵之文，亦未包括在内，其范围较东汉及其以后之所谓文学为狭。

三、由四类之赋的存亡情形而论，屈原系统的赋，占绝对优势；刘向更编《楚辞》一书，为总集之祖。由此可了解屈赋影响之深且巨。此为把握西汉乃至东汉文学之重要线索。但自《文选》盛行，而此重要线索，反为之隐晦不彰，以至今人写文学史者，辄斥汉代文学为宫廷文学^[5]，实未窥见汉代文学之精神面目。

四、歌诗类中，除帝王、贵族所作者八家，共四十二篇外，余二十家共二百七十四篇，皆辑自各地民谣，此实直继《国风》，

保持《国风》以后之民间文学，与赋所代表的文人文学，恰可成一明显的对照。可惜这批民间文学作品，早经亡失，今日无从加以研究。但他们对民间文学的重视，实有极大的意义。

《诗赋略序》，正可代表刘歆们的文学观点，兹录之于下：

“传曰：不歌而诵谓之赋，登高能赋，可以为大夫。言感物造端，材知深美，可与图事，故可以为列大夫也。古者诸侯卿大夫交接邻国，以微言相感，当揖让之时，必称《诗》以谕其志，盖以别贤不肖而观盛衰焉。故孔子曰，不学《诗》，无以言也。春秋之后，周道浸坏。聘问歌咏，不行于列国。学《诗》之士，逸在布衣，而贤人失志之赋作矣。大儒孙卿及楚臣屈原，离谗忧国，皆作赋以风，咸有惻隐古诗之义。其后宋玉、唐勒，汉兴枚乘、司马相如，下及扬子云，竞为侈丽闳衍之词，没其风谕之义。是以扬子悔之曰：‘诗人之赋丽以则，辞人之赋丽以淫。如孔氏之门人用赋也，则贾谊登堂，相如入室矣。如其不用何。’自孝武立乐府而采歌谣，于是有代赵之讴，秦楚之风，皆感于哀乐，缘事而发，亦可以观风俗，知薄厚云。序诗赋为五种。”

上述的序，包含了许多问题。例如他引的“传曰”，应当是《毛诗传》^[6]。但“登高能赋，可以为大夫”，在春秋末期以前，大夫皆世袭；战国时代，也找不出这种事实，并找不出这种观念。我以为这是由楚襄王与宋玉们经常游处在一起，下逮汉景帝削平七国前后，辞人活跃于诸侯王间，毛公因缘附会起来的。因此，“不歌而诵谓之赋”的赋，所反映的也只是汉赋。不仅《毛诗》中凡被称为赋的，在周代固然皆可弦而歌之，即《诗赋略》中所列屈原之赋，亦皆系歌以楚声^[7]。《荀卿赋》中之《成相》，其目的、其体制，皆在便于歌唱以悟在位之人，亦彰彰明甚^[8]。

先了解序中起首的“传曰”一段，所反映的实际是西汉的情形，这在以后的研究进程中，可以斩断许多纠葛。

二、赋的起源问题

为了解决赋的起源问题，我想首先应当指出，《毛诗·关雎序》“诗有六义”中之赋比兴，乃由《毛传》将三百篇之作法，加以分析整理所归纳出的结论，并把三者组成一个完整序列，以概括三百篇之作法，似为《毛传》一家之言。《淮南子·泰族训》中引用《毛传》，则《毛传》实传承有自^[9]。但《毛传》中的所谓赋，内容上几乎可以说与汉赋是两种性质。例如汉赋重铺陈，于是训“赋”为“铺”^[10]，但《毛传》中之所谓赋，并非出之以特别地铺陈。《毛传》中的赋，乃对比兴而言，指的是“直陈其事不譬喻者”^[11]，而汉赋则体兼比兴。虽同名为赋，而性质各殊。先弄清这一点，对于解决汉赋的起源问题，便可减少许多纠葛。《诗赋略序》，实以赋出于荀卿、屈原^[12]，固未探及本源。班固谓“赋者古诗之流亚”，已探及其本源^[13]，而尚欠分疏，且班氏犹系据六义之赋以立论。我以为把“赋”字应用到文学范围之内，是经过了一段语义的演变；但与辞赋之赋，并无直接关系。辞赋之赋的正式出现，当始于荀子、屈原。但我怀疑荀卿、屈原所作的只有《成相》、《偃诗》、《离骚》、《九章》等的个别名称，并没有“赋”或“辞”的通名。“赋”与“辞”的通名的成立，可能出于秦汉之际。

《国语·周语上》召公曰：“故天子听政，使公卿至于列士献诗，……瞽赋”。韦注：“赋，公卿列士所献诗也。”是韦氏以“诵”释“赋”。但赋何以有诵义？及此处赋是否可训为诵，尚有

研究之余地。按《说文》六下：“赋，敛也。”敛是收敛，赋税是收敛来的。民间歌谣，是由采集而来，也是一种收敛。公卿列士，献自作之诗；眚则献由采集而来之诗，故称为赋。但献诗是以口头歌颂给王听的，所以赋便同时含有歌颂之义。《左》隐元年记郑伯克段于鄢，“公出而赋大隧之中，其乐也融融。姜出而赋大隧之外，其乐也泄泄”；《正义》：“赋诗，谓所自作诗”。《左》僖五年《传》：士蔭退而赋曰，狐裘龙茸，一国三公，吾谁适从”。杜注：“此士蔭自作诗也。”按：赋并无“自作”之义；历来对此“赋”字亦从无确诂。我以为这是用的“眚赋”之赋中的歌颂的一部分意义。此一部分的意义，随诗在应用时的反复使用，于是一说到赋诗便是歌诗。郑庄公，及其母姜氏，与晋士蔭，是歌自作之诗，因此而赋遂亦含有“作”的意义。由春秋“诸侯卿大夫交接邻国，以微言相感，必称《诗》以谕其志”^[14]，此即当时之所谓“赋诗”；如秦穆公享晋公子重耳赋《六月》，晋襄公享鲁文公赋《菁菁者莪》，其例甚多。此乃歌颂当时已得到公认的三百篇的诗。故此“赋”字仅有歌颂之义。因三百篇之诗，流行于贵族之间，得到大家的公认，把它歌颂出来，易于得到对方的了解，所以便成为“微言相感”的共同桥梁。并不是因为他们不会作诗，而不歌自作之诗。此风沿袭下来，便不知不觉地以歌颂公认的三百篇之诗，代替自作的诗，而形成诗的创作因之中绝的现象。总结一句，春秋时代的所谓赋，皆作“歌颂”的动词用；在歌颂自作的诗时，始含有“作”义，亦系作动词用。既与六义中之赋义不合，亦无《周礼》郑《注》“赋之为言铺也”的意思。以“铺”释“赋”，尽管在训诂上有根据，但最低限度，对先秦与诗相关连的“赋”字的解释，不仅没有贡献，而且容易引起混乱。

刘向整理《荀子》为三十二篇，其中有《成相篇第八》，

《赋篇第三十二》^[15]。《汉志·诗赋略》列有《荀子赋》十篇^[16]，乃合《成相篇》与《赋篇》而统名之曰赋。按朱元晦《楚辞后语》卷第一谓：“相者，助也，举重劝力之歌。史所谓五穀大夫死而舂者不相杵是也。”其基本句型为以五句为一组，各句字数为三一三一七一四一七，此乃荀子取当时某地民间此类歌谣之体为之，本不与一般所谓诗赋者同类；故刘向将其与《赋篇》另编为一篇。而《赋篇》中的礼、知、云、蚕、箴五篇及《僇诗》一篇，其语型大体相同：即在四字一句之外，中间杂以散文的句法，自三字至七字不等。我以为荀子“天下不治，请陈僇诗”，乃概括他所作的礼、知各篇，不仅指今日之所谓《僇诗》一篇而言。僇诗者，指其体裁僇异于三百篇之诗；其异处即在整齐之四字一句中，加入了句型富于变化的散文体在里面。因内容的丰富，文字上不能不突破三百篇中的篇幅。但四字句型的篇幅太长，便堆积沉闷，只好掺入散文以资调剂，使其能流畅而有活力。这是文学创造中所加入进去的新技巧。但通篇有韵，则无二致。因此，我推测荀子仅自名其作品为《成相》，为《僇诗》，而未尝自称为赋。僇诗是一种新体诗，是诗体从三百篇的解放。

在《楚辞》中，有两个“赋”字，一是《悲回风》“介眇志之所惑（感）^[17]兮，窃赋诗之所明”。此处王注迂曲，应以朱元晦“而遂赋诗以明之”的解释为得其正。由此可知屈原之所谓赋，依然是应为“作”字解的动词用；且他的作品，并不称为辞或赋，而只称为诗。另一是宋玉《招魂》“人有所极，同心赋些”，此恐亦为赋诗之赋，与辞赋之赋无关。但屈原所作的诗，不仅篇幅较三百篇中之诗为大，且在语句文字结构上，有了更多的变化，实际也可称为另一系统的僇诗。

综上所述，一般虽认汉赋出于荀卿、屈原，在事实上固然是

如此，但荀卿、屈原并未将其作品自称为赋。由先秦作动词用的赋，变而作名词用之赋，并将荀卿、屈原的作品，皆以赋的名称加以概括，我以为这是在秦汉之际，对于这些在本质上是诗，乃至作者自称所作的只是诗，但在体裁上又与三百篇中之诗大有出入，于是加上一个“赋”的特定名称。赋的名称的成立，除了作动词用的赋诗之赋的意义外，又演变出了赋的假借义，即是敷陈之义^[18]。战国末期出现的这批新作品，在篇幅上较之三百篇中的诗是敷陈得多了。由赋的敷陈之义，再关连上春秋时代的赋诗之义，更把它由动词变为名词，以称这些掺入了散文因素及地方歌谣体裁的新作品。由散文因素及地方歌腔调的掺入，便可以装入更多的内容，及适应随时代激动而来的丰富而奔放的情感。

由上面的分析，对于赋，便不能承认《诗赋略序》“不歌而诵谓之赋”的说法；因为荀子的《成相》即是歌，礼、知等佹诗其目的也在通过歌以发挥感悟的作用。而屈原作品之为歌，之可歌，一直到隋还是如此^[19]。班固《两都赋序》“赋者古诗之流亚也”的说法，本可以承认。但班氏及孳乳于班氏的这类说法，皆以诗有六义中的赋为其立说的根据。但我以为辞赋之赋，与赋比兴之赋，是属于两种不同的意义及两种不同的作品，并无直接的关连。《左传》文公七年乐豫有“葛藟犹能庇其本根，故君子以为比”的话，此处之所谓比，与赋比兴的比，性质完全相同。但不仅在春秋时代未曾将比与赋和兴组织在一起，而且《毛传》以《葛藟》之诗为兴；由此亦可以了解毛公这一系统之所谓比，乃直接由三百篇中所用的广泛譬喻中归纳而得，并非先秦言诗者的通说。《论语》“《诗》可以兴”，兴乃引发之义，《毛传》便把三百篇中由他物引发作者之情之事的诗，称之为兴。把赋比兴组织在一起，以解释三百篇中各诗的作法，这是由《毛传》这一系

统的人，深入于三百篇之中，苦心孤诣所归纳整理出来的结论。不能以先秦与诗有关的“赋”字的解释，来作赋比兴的“赋”字的解释。而赋比兴中之赋，与将荀卿、屈原作品通称为赋之赋，只是名称上的一种偶合。汉儒对赋比兴的“赋”字解释，因受荀、屈的赋的影响，皆与三百篇之所谓赋的诗不相应。赋比兴之赋的解释，至《毛诗正义》而始告确定。

三、辞与赋

“辞”是语言。但《楚辞》之辞，则不仅指的是语言，而指的是楚地流行的民歌所唱的腔调。有时亦称为“楚声”。民歌的形式是自由的，所以楚地流行的民歌腔调，其结体当然有多种多样。但就现时可以看到的材料来说，其中有一个共同的特点，即是在语句构成中的“兮”字的使用，及字句结构的富于变化。把歌谣中腔调的变化，特别加以敷陈的运用，我认为还是由融合当时纵横驰骋的口头、笔下的散文而来的。融散文于韵语之中，这是时代的要求，更是由感情丰富中的顿折奔放而来的要求。荀卿把它融入于三百篇系统的诗里面，屈原把它融入于当地歌谣的腔调里面。

在《诗经》中只间或用有“兮”字。有的“兮”字用在一句中间，如《郑风·蓍兮》“叔兮伯兮，倡予和女”。有的用在一句之末，如《邶风·日月》“乃如之人兮，逝不古处”，及《齐风·还》“子之还兮，遭我乎狺之间兮，并驱从两肩兮，揖我谓我儇兮”。皆所以加强感情的表现。有的是表现缠绵温厚之情，如上引的《郑风》、《邶风》。有的是表现从容暇豫之情，如上引的《齐风》的《还》。但楚人之辞，不仅普遍应用“兮”字，而且由

“兮”字所表达的感情，更为苍凉沉郁或激昂慷慨，以宣泄英雄志士郁抑难平之气。屈原生于“兮”字腔调普遍流行的楚国，他的奇特郁勃的感情，只有用“兮”字的楚调才易于发挥，于是使用楚调写出他的悲怀苦志，乃自然之理。此种楚调，当时可能不仅流行于楚地。情感所激，不是楚人，也自然喜欢用上。《史记·刺客列传》：“荆轲者，卫人。……卫人谓之庆卿。而之燕，燕之人谓之荆卿”，《索隐》以“荆、庆声相近，故随在国而异其号耳”作解释，我以为荆轲本有名而无姓，燕人谓荆卿，或以其好为楚声而云然。故易水之歌，遂与骚音同其声貌，盖由其悲凉慷慨的感情，激之使然。乃今日有人说“楚辞里的兮字，乃是一个纯粹句逗上的作用”，而没有表情的意义^[20]，说这种话的人，还有对文学的感受力吗？

但由《悲回风》的“窃赋诗之所明”，及《招魂》“同心赋些”这些句子来推测，屈原、宋玉们，可能以他们所作的依然是诗，不过是依照楚国的腔调所作的诗。他们对自己的作品，除了个别的名称以外，不会有“赋”乃至“楚辞”的通称；这些名称乃秦汉之际或汉初的人们，在整理中所加上去的。

《史记·屈原列传》谓：“屈原既死之后，楚有宋玉、唐勒、景差之徒者，皆好辞而以赋见称”。详此句之意，辞与赋有关连，但并非一事。所谓“好辞”的辞，指的是楚人歌谣腔调的辞。“以赋见称”的赋，指的是带铺陈性的作品，上句的意义，是宋玉们喜欢楚人歌谣的腔调，并使用这种腔调写出了铺陈性的赋。即使用楚人腔调写出来的作品，若无铺陈之义，亦不能称之为赋；所以项羽的《垓下诗》，刘邦的《大风歌》，刘彻（武帝）的《秋风辞》，皆系用的楚人腔调，但俱未曾称之为赋。屈原们的作品，就其所用的腔调言，刘向便称之为“楚辞”；就其铺陈的体

制言，刘歆便概括之为赋。实则赋可以范围辞，辞不能范围赋。为了便于区别起见，荀卿的赋，可以称为新体诗的赋；而屈原的赋，可以称为楚辞体的赋。

四、汉赋形式的两个系列

从汉赋的形式说，可以说走的是两条道路。一条道路是新体诗的赋。另一条道路是楚辞体的赋。新体诗的赋出于荀卿，楚辞体的赋出于屈原。新体诗的赋发展在先，楚辞体的赋则出现较后。新体诗的赋，其渊源出于诗，但并非仅出于诗的赋比兴中的赋。《文心雕龙·铨赋篇》“赋也者，受命于诗人，拓宇于《楚辞》者也”，这两句话，大体上是对的。但他下面却说“六义附庸，蔚成大国”，则他仍以为赋乃受命于六义中赋比兴中的赋，这依然是“明而未融”的说法。至宋祁谓“《离骚》为辞赋之祖”^[21]，更未足为探原之论。

《汉志·诗赋略》在《屈赋》之属^[22]二十家的后面，列有《陆（陆贾）赋》之属二十一家。其中除《司马迁赋》八篇尚存《悲士不遇赋》一篇；《杨雄赋》十二篇皆存外，其余各家皆亡佚。而所存的司马迁及扬雄之赋，实皆应入《屈赋》之属。《陆贾赋》三篇，为汉赋之首。此三赋虽亡，但今日所存的残缺不全的《新语》，因其系分篇奏陈给不学无文的刘邦听的，中间杂有韵语，亦即杂有赋体，以便易于使刘邦入耳。由此以推测陆贾之赋，当系新体诗之赋，即在诗的体制中加入散文因素的赋。如《道基第一》：

“传曰：天生万物，以地养之，圣人成之（韵）。功德参合，而道术生焉。故曰：张日月，列星辰。序四时，调阴

阳（韵）。布气治性，次置五行。春生夏长，秋收冬藏。阳生雷电，阴成雪霜。养育群生，一茂一亡。润之以风雨，曝之以日光。温之以节气，降之以殒霜。位之以众星，制之以斗衡。苞之以六合，维之以纪纲。改之以灾变，告之以祲祥。动之以生杀，悟之以文章。故在天者可见，在地者可量。在物者可纪，在人者可相。”

《诗赋略》别赋为四类，首《屈赋》之属，次《陆赋》之属，再次《荀赋》之属，而以《杂赋》殿之，由此可知刘氏对《陆赋》之重视。由《新语》以推论《陆赋》的形式，可能出自《荀赋》。

由此再探索进去，汉初的赋，似皆走的是新体诗的一条路，即是以四字一句为基本句型，而加入若干散文因素到里面去。《全汉文》卷十三有孔臧赋四首，《谏格虎赋》及《杨柳赋》，皆四字一句，中间夹杂有六字一句者两句，或四句，以为疏荡文气之用。《鹄赋》、《蓼虫赋》亦皆四字一句；但《蓼虫赋》中夹有“于是”二字以为承转，乃诗体所无。《全汉文》卷十九羊胜《屏风赋》及公孙诡《文鹿赋》，皆四字一句，此仍汉初之赋的典型。此种情形，至公孙诡的《月赋》，四字六字句参用；邹阳《酒赋》，则三字四字五字六字等句参用，而情形为之一变，即是由诗体所出之赋，开始在形式上离诗体而独立。这可以说是自然的发展。此一发展，到司马相如的《子虚赋》而达到最高峰。《子虚赋》散起散结。骈体则由三字一句到十三字一句，把各种句型间杂使用，在极度变化中，开阖跌宕，而又前后匀称谐和，形成浑然一气的统一体。其中更用有六个“于是”，八个“于是乎”，很技巧的把散文结构的关节，融合到骈文之中，遂使这样巨制的骈文，如长江大河，浩瀚澎湃，极巨丽之壮观。李调元《赋话》谓：“扬、马之赋，语皆单行。班、张则间有俪句。……永明天

监之际，吴均、沈约诸人，音节和谐，属对精切，而古意渐远。庾子山沿其习，开隋唐之先躅。古变为律，子山实开其先。”李氏未能了解语皆单行，乃来自散文向诗体的渗入，其根柢则在西汉赋家多能作雄杰之散文。散文衰而赋亦不得不由单行变为律体。且“单行”二字，更未足以尽相如之能。惟相如自谓“赋家之心，苞括宇宙，统览人物，斯乃得之于内，不可得而传”，乃能自举其实。若在他的天才、工力之外，另求外缘，则恐其得统绪于宋玉者居多。而王芭孙《读赋卮言》中谓其“乃从荀出”，实不可信。宋玉《风赋》，骈散兼行。以散文疏荡其气，以骈句整齐其体。《高唐赋序》是散文，赋则前段是《楚辞》中的骚体，后段为新诗体，间杂以三言七言，中用两“于是”为承转。《神女赋序》以四字句为主，中杂以三言七言十一言，赋文前段为《楚辞》中骚体，后段为四言诗体，中用两“于是”以为承转。一篇之中，变化迭出，至相如始成为壮阔的波澜。

将新体诗之赋，过渡到楚辞体的形式，以开出汉赋的另一形式系列的，则始于贾谊。汉室好楚声，高祖的《大风歌》，武帝的《秋风辞》，皆用的是楚声，但不足以言赋，汉人亦未尝以赋目之。至贾谊《鹏鸟赋》，皆四字一句；仅在两句一组的下句之末，加一“兮”字。中有八句皆四字句型而未加“兮”字。《吊屈原文》，亦是如此。屈赋中实无此体。故此两赋，本为新体诗之赋。特以贾氏忧思感愤之情，必加以楚声中的“兮”字，而感到始能发其郁抑难平之气。于是便不知不觉地将新体诗的赋，过渡到楚辞体的赋。至于他的《旱云赋》与《惜誓》，则都是《楚辞》中的骚体。这可以说是他自身的一种演进。贾氏以后，楚辞体的赋，渐成汉赋的主流，这和内容有不可分的关系，下面还要说到。

五、汉赋内容的两条路线

从汉赋的内容说，首先应摒除由章实斋而来的似是而非之论。章氏《文史通义》卷一《诗教下》：“赋家者流，纵横之派别，而兼诸子之余风，此其所以异于后世辞章之士也。”又《校讎通义》卷三《汉志诗赋第十五》：“古之赋家者流，原本《诗》、《骚》，出入战国诸子。假设问对，《庄》、《列》寓言之遗也。恢廓声势，《苏》、《张》纵横之体也。排比诸隐，《韩非·储说》之属也。征材集事，《吕览》类辑之义也。……深探本原，实能自成一子之学。”按章氏两说，实互有歧异。《诗教下》直谓赋家乃纵横家之派别，等于说赋家出自纵横家。而《汉志诗赋第十五》，则仍本赋出于《诗》、《骚》之成说，特以其内容出入于战国诸子；纵横家在赋中之地位，仅为出入于诸子中之一子，在渊源上并未较其他诸子为特深。而其两说有一共同出发点及目的，乃在尊诸子而抑文集，尊汉代赋家而抑后世辞章之士。据胡适《章实斋年谱》，实斋年三十五下：“作《文史通义》，实始于是年”。五十九岁又作有《丙辰山中草》十六篇，亦成为《文史通义》的一部分，但皆系杂文性质；其“六经皆史”的基本部分，当最先成篇。到了四十二岁，著有《校讎通义》四卷。《诗教下》当成篇在《校讎通义》之前。是他在《诗教下》对汉赋出于纵横家之说，到写《校讎通义》时已有修正，特未及将《诗教下》的说法，加以修改。及章太炎《国故论衡·辨诗篇》则谓：“《陆贾赋》不可见。其属有朱建、严助、朱买臣诸家，盖纵横之变也”。又谓：“纵横家者赋之本”。“武帝以后，宗室削弱，藩臣无邦交之礼，纵横既黜，然后退为赋家”。今人刘大白《中国文学史》，也

随着说：“辞赋和诗歌，本来都是跟纵横家有关的，而辞赋家的关系更深”^[23]。

首先应承认西汉在武帝以前的学术情形，是承先秦余绪，诸子尚保留其若干遗响，因而也影响到辞赋家的观点和表现中所凭藉的材料。但这是辞赋的时代学术背景问题，而不是辞赋的渊源问题。所以章实斋在《校讎通义》中的观点可以承认；而《文史通义》中的观点，则误以背景为渊源，实值得考虑。且《校讎通义》中所作诸子对辞赋影响的具体陈述，亦泛拟之辞，非精切之论。恢廓声势，拟比诸隐，《庄子》一书所能发出的影响，实较纵横家及韩非《储说》更为切近。

其次，在武帝实行主父偃令诸侯得推恩分封子弟的政策以前，当时才知之士，作客寄食于各诸侯王间，实多习纵横之术。《汉志·纵横家》，汉代自《蒯子》五篇以下，录有《邹阳》七篇，《主父偃》二十八篇，《徐乐》一篇，《庄安》一篇，《待诏金马聊苍》三篇，凡六家。《诗赋略》中录有严助、朱买臣诸人之赋，其人实亦纵横之士，所以武帝赐书严助，令其“具以《春秋》对，勿以苏秦纵横”^[24]。但不可由此以证明辞赋出于纵横。因为以纵横之术游说诸侯是一回事，缘情因境而创造辞赋是另一回事。不能从纵横之术中导出辞赋创作的必然性。所以先秦的纵横家，无一人作赋。荀卿、屈原不是纵横家而作赋。西汉有操纵横之术者作赋，有操儒术如孔臧、董仲舒、刘德、刘向等^[25]亦作赋。纵横之士的赋中有纵横气，儒家道家的赋中有儒道家的内容，此亦属于文学的学术背景问题而不属于文学渊源问题。

章太炎谓“武帝以后，宗室削弱，藩臣无邦交之礼，纵横既黜，然后退为赋家”，尤为臆说。西汉辞赋，始兴盛于文景之时，武帝特承其余绪。贾谊、严忌、羊胜、公孙诡、邹阳、枚乘、淮

南小山，皆活动于文景时代。即相如的主要作品——《子虚赋》，亦景帝时游梁所作，以后乃加以修改^[26]。至刘大白引《汉志·纵横家序》及《诗赋略序》，以证明辞赋之出于纵横家，尤为误解文义。《纵横家序》引孔子“诵《诗》三百，使于四方，不能专对，虽多亦奚以为”之语，意在说明“行人权事制宜，受命而不受辞”的重要，亦即在说明行人能由诗的语言训练以达到“专对”的重要。《诗赋略序》谓“古者诸侯卿大夫交接邻国，以微言相感，当揖让之时，必称《诗》以谕其志”，乃在说明春秋时代，聘会之时，常歌诗以托微言，而不必把自己的目的，明白的说了出来；与纵横家驰骋言辞的情形，恰恰相反。并且若由两序以附会纵横与诗赋的渊源，则只能说纵横家源出于诗赋，何能倒转来说诗赋出于纵横家？

《汉志·诗赋略序》开始的一段话，若把它当作辞赋的起源来看，则相当地混乱；但若把它当作辞赋内容的两条路线来看，则有相当地意义。即是西汉辞赋，从内容上可分为两条路线。一为“感物造端，材智深美”之赋，即一般所谓体物之赋。一为“咸有惻隐古诗之义”的“贤人失志之赋”，即一般所谓抒情之赋。其实这两种不同的赋，既不能如《诗赋略序》的因人而分，因为一个人可以写体物之赋，也可以写抒情的赋，甚至也不能由体物与抒情而分，因为在体物中也可以抒情，而在抒情中更可以体物。两者最大的分别，我以为体物之赋，多在游观之际，系应他人的要求——人主或贵族的要求而作。后来有的并不是出于应他人的要求，写的动机，仅在表现自己的才智深美。由自己才智深美的表现，依然希望可以得到名誉与地位生活上的报酬。这种作品，不是出自作者感情的内在要求，而是来自才智对客观事物的构画，以供他人的观赏。所以在这种作品中，除向外经营的才智

外，并没有作者自己人格的存在。或者这一类的赋可以称为供奉性的赋。这里附带解答一个问题，为什么自《子虚赋》以下，总是尽量搜罗珍秘故实，并运用奇文异字，使阅者望而生畏？乃是因为作者要炫耀自己才智的深美，首先便要由这些奇闻奇字，把被供奉的人吓倒。以后便成为一种特殊文体，而不管文与人的关系，反因此而更为隔阂。但遇着特出之士，在不得作这一类的赋时，常援当时诗义的政治性，把若干讽谕的意义加到那里面去，除给要求的人以娱乐性的满足外，还提供一点政治上的意义，尤其是由此而在作品中除了自己的才智外，还表现出一点作者自己人格的意义。一般推荀卿为体物赋之祖。荀卿之赋，在其以冷静的心灵描写云、蚕等篇时，可称为体物；但荀卿本是偏于知性的人，他的作赋，乃是出于政治教训的动机，其目的并不在于体物。尤其是他是主动发挥自己的思想，并非应他人的要求，供他人的观赏的。所以即使说他所作的赋，体物的成分很重，但断然不能称为供奉性的赋。所以汉人这一流派的赋的内容，并非出于荀卿，而系出于宋玉、唐勒。《诗赋略序》中有关这一点的叙述，即“其后宋玉、唐勒，汉兴枚乘、司马相如，下及扬子云，竞为侈丽闳衍之词”的叙述，从这一观点上，是可加以肯定的。

宋玉的《风赋》，是他侍“楚襄王游于兰台之宫”而引起的。《高唐赋》是宋玉与楚襄王“游于云梦之台”而引起的。《神女赋》是他与楚襄王“游于云梦之蒲”而引起的。景差、唐勒的赋，除《大招》外无可考。《西京杂记》谓：“梁孝王游忘忧之馆，集游士，各使为赋。枚乘为《柳赋》，路乔如为《鹤赋》，公孙诡为《文鹿赋》，邹阳为《酒赋》，公孙乘为《月赋》，羊胜为《屏风赋》，韩安国作《几赋》不成，邹阳代作。韩安国罚酒三

升。赐枚乘、路乔如绢五匹。”这仅是对一次集体分赋的盛会的记录；平日梁王因游乐而命他的宾客作赋，当属数见不鲜之事。汉武帝慕梁园之风，收罗文士，使其承命作赋。如枚乘的《七发》上书北阙，召入见待诏，诏使赋平乐馆。又与东方朔同奉命赋皇太子生。“上有所感，辄使赋之。为文疾，受诏辄成。……司马相如善为文而迟，故所作少而善于皋。……其（枚皋）文骀骀，曲随其事，皆得其意。”^[27]《御览》八十八引《汉武故事》曰：“上好词赋，每行幸，及奇兽异物，辄命相如等赋之”。与上所记者正合。到汉宣帝，此风未改。《汉书》六十四下《王褒传》：“上令褒与张子侨等并待诏，数从褒等放猎。所幸宫馆，辄为歌颂，第其高下，以差赐帛。议者多以为淫靡不急。上曰：……辞赋大者与古诗同义，小者辩丽可喜。譬如女工有绮谷，音乐有郑卫。今世俗犹皆以此虞（娱）说耳目。辞赋比之，尚有仁义风谕鸟兽草木多闻之观，贤于倡优博奕远矣。”在上者既以此为其游观之一助，便更可引生另一种发展。即是虽未被诏命写这类的辞赋，但或者为了投君上之所好，或作赋以表达自己才知的深美，因而得以取声誉于朝廷与时流。京都大赋，率由此而来。

上述这种由统治者的燕幸游观而来的被动创作的供奉性的赋，内容当然贫乏，体格当然不高。连枚皋这种人，也感到“为赋乃俳，见视如倡，自悔类倡也。故其赋有诋嫫东方朔，又自诋嫫”^[28]。扬雄把赋比作雕虫篆刻，壮夫不为，讥“辞人之赋丽以淫”，又讥其“讽一而劝百”^[29]，都是指这一系列的作品内容说的。今人有的视汉代文学为“宫廷文学”^[30]，也未尝没有点道理。但我这里应当指出的是，凡值得称为大文学家的，也一定在这种文学中除了发挥才智深美的艺术性以外，也必然会很技巧

地注入自己所要讲的话，因而在他的作品中还保有他们人格的活生生的面影。最显著的例子可以求之于宋玉、司马相如、扬雄的作品之中。

我们研究汉代文学史的人，应注意到汉代除了上述供奉性系列的文学以外，更有抒情这一系列的文学。这即是“咸有惻隐古诗之义”的“贤人失志之赋”的文学。若以供奉性系列的作品，是出于由生存欲望而来的适应环境的作品；则抒情系列的作品，乃出于由生活理想所要求的突破环境的作品。或者不妨称这一系列的文学，是由批评精神所写的批评性的文学。有人以为“汉初的赋，以楚辞体为主，内容上偏于抒情。汉武帝以后，赋有了很大的变化。不仅形式上变楚辞体为变体，而且内容上变抒情为体物”^[31]。其实，抒情体物，在汉代不仅是并行。而且一个作家，在应付环境上写体物的供奉性的文学，这是他的生活浮在表层的一面。在发抒感愤上又写抒情的批评性的文学，这是他的生活沉浸在里层的一面。宋玉有《风赋》、《高唐赋》等供奉作品，但另有《九辩》、《招魂》等批评性作品。宋玉作为一个文学家所必具有的伟大心灵，只能从《九辩》、《招魂》这种作品中去加以把握。这一点，可以通于西汉乃至东汉的一切伟大文学家。

贾谊是以批评性为主的。严忌有《哀时命》。淮南小山有《招隐士》。司马相如除《子虚赋》、《美人赋》外，有《哀秦二世赋》、《长门赋》。董仲舒有《士不遇赋》。东方朔为赋不及枚皋，必曾作过不少的供奉性的赋^[32]，未能传后。汉武以俳优畜他，世亦视他为滑稽之士；但他除了《非有先生论》、《答客难》，以自伸其志趣外，更有《七谏》。王褒除《洞箫赋》、《圣主得贤臣颂》等以外，尚有《九怀》。刘向有《九叹》。扬雄除有《蜀都赋》、《甘泉赋》、《河东赋》、《羽猎赋》、《长杨赋》等以外，尚有

《反离骚》。朱元晦锢蔽于专制的成局，不能了解扬雄，多方訛议。在《楚辞后语》中，以扬雄的《反离骚》“为屈原之罪人，而此文（《反离骚》）乃《离骚》的谗贼”，此乃成见蔽其评鉴之明。晁补之谓：“盖原死，知原惟雄。‘怪原文过相如，至不容而死，悲其文，未尝不流涕也’。以谓‘君子得时则大行，不得则龙蛇。遇不遇命也，何必湛身哉。乃作书，往往摭其文而反之’，虽然，非反其纯洁不改此度也，反其不足死而死也。是则《离骚》之义，待《反离骚》而益明。”^[33]扬雄对君臣关系的看法，犹是孔子“用之则行，舍之则藏”的态度。对屈原哀痛之极，姑为此文以相宽解。凡能善读《反离骚》的人，不能不承认晁氏之言，至为精确。刘向編集屈、宋、景差、贾谊、淮南小山、东方朔、严忌、王褒以迄他自己的这类批评性的文章，为《楚辞》十六卷，盖在刘向的心目中，实以这一类批评性系列的文章为西汉文章的骨干。欲由文学以把握西汉知识分子潜伏在里层的心灵，欲由他们的心灵以把握西汉历史的真正动态及问题，即欲如史公的“具见其表里”^[34]，只能从这一系列的文章着眼。并且凡属供奉性这一系列的作品，除《洞箫赋》、《甘泉赋》，因迎合汉廷爱楚声而偶用骚体外，则自宋玉下以迄扬雄，无不用由新体诗演变而来的形式。而凡系批评性这一系列的文章，自宋玉以下，殆无不用楚辞体的赋，这在司马相如表现得更是分明。此乃文学的形式与内容的自然符应。这不是说新体诗的赋，便不能写批评性的文学；而是批评性的文学动力，乃出于作者郁勃悲愤的感情；而楚声则较之新体诗的赋，更适宜于表达郁勃悲愤的感情，汉代的文学家，便自然而然的采用了这一形式。今人在这种地方还要做翻案文章，心灵的麻木锢蔽，真达到“盲者无与于文章之观”的程度^[35]。

六、司马相如的再发现

这里虽然不暇对各作家一一论列，但对司马相如应当再略加伸说。由《史记·司马相如列传》所纪录的司马相如的生活形态，是一个典型地伟大文学家的生活形态。伟大地文学家，常有一颗高贵地追求自由之心，突破世俗拘虚之见，以舒展他所追求的事物。相如的弃朝廷的郎职而游梁；与故人安排虚伪场面以追求美丽的寡妇；当生活发生问题时便着犊鼻裤与文君卖酒；发现汉武残暴的真面目后便托病家居；都说明上面的意义。《文心雕龙·体性篇》说他的性格是“傲诞”，他看透了世俗，他对世俗加以卑视，他的态度便不期傲诞而自然傲诞，傲诞是出自他不能抑制的一颗自由之心。以相如的文采，在文学上实系当时的领袖。观其慕蔺相如之为人，《喻巴蜀父老》，亦未尝不以功名自喜。复以中郎将略定西南夷，亦颇能以功名自见。但他亲见武帝的愚妄严酷，自公孙弘以后，凡为相者辄被诛灭；而对于可以了解他的私生活的文学侍从之臣，亦无不借口杀戮以尽。司马相如，当更受到汉武心目中的疑忌。但相如见机敏而意志能不为功名所汨没，很早便为洁身避祸之计。“其仕宦，未尝肯与公卿国家之事，常称疾闲居，不慕官爵。”连文园令这样的小官，也“病免家居”^[36]。相如的病，与张良的病，同为避祸全身的妙诀。但武帝尚想到“司马相如病甚，可往从悉取其书，若不然，后失之矣。使所忠往而相如已死，家无遗书。问其妻。对曰，长卿未尝有书也。时时著书，人又取去，即空居。长卿未死时，为一卷书曰，有使者来求书，奏之。无他书。其遗札尽言封禅事，奏所忠，忠奏其书”^[37]。以一个家居之人，汉武何以知道他“病

甚”，由此可见汉武对相如何察之严。而相如在未死之前，已知道汉武会派人来求书，由此可知相如对汉武了解之深。他的妻答所忠的话，我以为也是相如预先安排好的。“时时著书，人又取去，即空居”的意思，是说“若是常常著书，恐被人取去，以致流传在外面，所以就完全空闲的住着”。用这种话来释汉武之疑。班固将“即空居”三字删去，便语意全失。他了解汉武意在封禅，便写好“言封禅事”；不上之于生前，说明他对汉武早已一无希求；出之于他的死后，所以保全他的家族。由此稍可了解一个伟大的文学家“游于羿之彀中”的苦境；更由此而可以推见作为一代文学宗师的司马相如，正因为他的盖代才华的突出，所受的疑忌特深，应当还有许多感受，并没有表达出来。

但后人多误于扬雄“讽一而劝百”的话，便仅从“侈丽闳衍之词”去了解司马相如，以为在他所留下的作品中，仅有艺术形式的价值，而没有艺术内容的价值，这是千古以来，对他的最大误解，也是对文学自身最大的误解。文学的形式与内容是不可分的。而文学的内容，必然要来自对时代与人生，互相关连的感受，及由感受所写出的批评。岂有毫无内容，而能创造出有特色的文学形式之理。相如的表现形式，是创造性的形式。但我们要了解他“游于羿之彀中”的“操心危，虑患深”，便应想到他表达自己对时代问题的感受、批评，所采的迂曲的方式。如后所述，千载以来，真正了解他的人只有司马迁。这是因为他两人的处境同，用心同的关系。司马迁的《史记》，是用由《春秋》而来的一个“微”字，以表现他对时代的认识与批评。但相如没有由司马迁承袭父职的机会，所以要由文学创作以为进身之阶。司马迁的著书是准备藏之名山，而相如的作品是要写给皇帝看的，他便采用欲擒先纵的方法，即是先给皇帝以满足，希望皇帝在满

足之中，能接受他的结论。《子虚赋》自“于是酒中乐酣，天子茫然而思，似若有亡，曰嗟呼，此大奢侈”以下，直到末尾，都是针对当时汉武帝圈民田为苑囿，穷奢极欲，不顾人民死活的情形所讲的。并且以“务在独乐，不顾众庶，忘国家之政，而贪雉兔之获，则仁者不由也”的几名话，把前面给汉武以满足的许多侈丽宏衍的铺陈，一下子扫荡掉了，反转来给汉武以一种切合现实的教训；却不说这是他自己的意思，而说是出于皇帝“似若有亡”的乐极之后所发生的憬悟之言，这与孟子对于齐宣王所用的“是心足以王矣”的手法，实相暗合。如实的说，他的“侈丽宏衍”之辞，实即《史记·孟荀列传》中所说的邹衍五德运转等说法，乃出于“牛鼎之意”。

相如的《大人赋》，系箴贬汉武帝的好仙求仙，其表现的方法，尤为奇特。一开始是“世有大人兮，在乎中州。宅弥万里兮，曾不足以少留。悲世俗之迫隘兮，竭轻举而远游”，这分明是指着武帝不满于君临天下，还要去求虚无缥缈之仙而说的。以下便用侈丽宏衍之词，满足武帝的幻想。最后“低徊阴山翔以紓曲兮，吾乃今日睹西王母”，这便达到汉帝的最高愿望。但司马相如笔下的西王母的情形是怎样的呢？“矐然白首戴胜而穴处兮，亦幸有三足乌为之使。必长生若此而不死兮，虽济万世不足以喜。”他对王母所作的尖刻地形容，即是对汉武求仙所浇的冷水。而收尾是“下峥嵘而无地兮，上寥廓而无天。视眩眠而无见兮，听悄悄而无闻。乘虚无而上遐兮，超无友而独存”。求仙的结果，是无天无地，不见无闻，成为孤绝于万物之外的独夫，这种教训还不深切吗？我以为司马相如的《大人赋》，与司马迁的《封禅书》，精神和技巧，是一脉相通的。他特以骚体写出，一方面是继承《楚辞》中《远游》的遗规，一方而恐怕是出于一种悲悯汉

武过分愚蠢的心境。汉武看了“飘飘有陵云气，游天地之间意”，只说明他的愚蠢，较之齐宣王听了孟子的话的反应，更有过之而无不及。

《长门赋》与历史事实有出入，可能这是《士不遇赋》的更为深秘的写法^[38]。最奇的是他“尝从上至长杨猎”，除了上书谏劝外，“还过宜春宫，相如奏赋以哀二世行失”^[39]。朱元璋《楚辞后语》卷二在《哀二世赋》下：“盖相如之文，能侈而不能约，能谄而不能谅。……特此二篇（另一篇指《长门赋》），为有讽谏之意。而此篇所为作者，正当时之商监，尤当倾意极言，以寤主听。顾乃低徊局促，而不敢尽其辞焉，亦足以知其阿意取容之可贱也。”按：朱元璋对文学艺术，皆有修养。特常横一理学的硬壳子于胸中，论人遂不能委曲以尽人之意。他自己曾因卜得《遁卦》，遂易号元晦，中止了他想对朝廷所讲的话。他却不了解相如若“倾意极谏”，便会自取族灭之祸。不能深原古人之处境与用心，而轻以僵硬地“理”的观念，责人以不死，此理学家之所以难通于史学。

其次，朱元璋更没有发现《哀二世赋》是一篇残缺不全的文章。其所以残缺不全，我的推测，是相如感到若全文奏上，武帝便会意识到相如是把秦二世来比他的，由此所生的惨祸，不言可喻。但相如又不愿抹煞他自己这一番苦心哀志，便不惜以残篇奏上，并以残篇面世，所以司马迁在《司马相如列传》中所录的便是残篇。

何以见得这是残篇呢？这篇是楚辞体的赋，与《离骚》字句的结构略同，而颇有变化。《离骚》以两句为一组，上句末字用“兮”字，下句末字不用“兮”字。《哀二世赋》正是如此。但据《史记》“登陂池之长阪兮，望入曾宫之嵯峨。……弥节容与兮，

历吊二世。持身不谨兮，亡国失势。信谗不寤兮，宗庙灭绝。呜呼哀哉，操行之不得兮，坟墓芜秽而不修兮，魂无归而不食。复邈绝而不齐兮，弥久远而愈休。精罔阂而飞扬兮，拾九天而永逝。呜呼哀哉”，在“呜呼哀哉，操行之不得兮”后，遂接“坟墓芜秽而不修兮”，中间缺少不用“兮”字收尾的一句。班固的《汉书》，则减去“哀哉”二字；又减去“操行之不得兮”句的“兮”字，似乎他意识到了此句若有“兮”字，则缺少了下句之迹甚明，故以此法来弥补。但若如此，则此句上又分明缺少了应用“兮”字收尾的一句。所以班氏还未能弥补到家。但由他的弥补，可以推知此一组中的短缺一句，盖出于《史记》原文，否则班氏不会作此破坏两句一组的删节。就史公对相如了解之深，决不会对这样一篇文章轻作此种“破体”^[40]而不合韵律的删改。由此可推知必系出于他所得的原文。相如文句最富变化；但其变化无不有自然的韵律而自成一体，断不会作此种破体而且破坏韵律的变化。由此更进一步可以推知相如因武帝骄纵侈靡所酝酿的危机之深，故以哀痛迫切之情^[41]，以哀二世者哀武帝。但这样一来，所引起的后果，是可以想见的。所以相如既不愿因此而得族诛之祸；而文人习性，也不肯抹煞自己此一段真实地感受及自己真正的用心，便不惜以残缺之迹奏上，并流布出来，希望后人由此一种很明显地残缺之迹，而可以了解其全文所残缺者决不止此。相如在作《哀二世赋》后，由侍从性质之郎转为孝文园令，由亲而调疏；相如对汉武的心理，真能计算得尺寸分明，并继续献《大人赋》以缓和汉武由此文所引起的嫌隙。可惜不仅千载并无一人能发此覆，而班固且进一步删掉自“复邈绝而不齐兮”以下的五句。朱元晦的《后语》，不知抄《史记》而抄班氏点铁成金之文，由此以发抒其理学家的高论，又何怪相如不能得一知己

于千载之后？在汉武鼎盛之时，把他与秦二世相比，西汉之世，除两司马外，更无此种豪杰之士。而就《史记》《平准书》、《酷吏列传》中所述山东群盗并起的情形，正与秦二世的结果相合。若非汉武所凭藉的立国基础远较二世为厚，又安知汉武不为二世之续。我们不仅应通过伟大的史学家以把握历史的真实，更应通过伟大的文学家以把握历史的真实。这是很明显的一例。司马迁与相如的环境相同，而心灵又能相接，所以在《相如列传》的赞中说：

“太史公曰：《春秋》推见至隐；《易》本隐之以显；《大雅》言王公大人，而德逮黎庶；《小雅》讥小己之得失，其流及上。所以言虽外殊，其合德一也。相如虽多虚辞滥说，然其要归引之节俭，以与《诗》之讽谏何异^[42]。……余采其语可论者著于篇。”

史公此赞，一是为读《春秋》、《易》、《诗》者发其凡例；一是阐明相如作品的真正用心，推崇其“与《诗》之讽谏何异”，其所以尊相如者至矣。后人应以此赞为导引去了解一位伟大文学家的作品。

七、《文选》对西汉文学把握的障蔽

对西汉文学的误解，实始于《昭明文选》。萧统以统治者的地位，主持文章铨衡，他会不知不觉地以统治者对文章的要求，作铨衡的尺度，而偏向于汉赋两大系列中表现“才智深美”的系列，即他所标举的“义归乎翰藻”。同时，他把赋与骚完全分开，一开始是由“赋甲”到“赋癸”，分赋为十类。接着便是由“诗甲”到“诗庚”，分诗为七类。再接着才是“骚上”与“骚下”。

这样一来，不仅时代错乱，文章发展的流变不明；并且很显明地是重赋而轻骚，贬损了《楚辞》对西汉文学家所发生的感召作用，因而隐没了《楚辞》这一系列在汉代文学中的实质地意义。再加以在十类之赋中，首列《京都赋》，这在统治者的立场，可说是很自然的。但《京都赋》，可以说是纯技巧的、不反映人生政治社会的作品，可以说是“非人间化的文学”。这样一来，便容易使人感到文学中是以赋为首，而赋中又系以《京都赋》为首。在《京都赋》中一开始便是班固的《两都赋》，接着是张平子的《三都赋》，更容易使人误会这类的赋，最有汉代文学的代表性。明徐师曾《文体明辨》，在其赋的《序说》中谓“至于班固，辞理俱失”，可谓知言。所以两汉中最不能了解《离骚》的便是班固。两汉思想、文学的转盛为衰，班氏父子，实为关键人物，此当别为论述。要之班氏好贡腴而缺乏时代批评精神，故其文章之胸怀气象，远不足与西汉诸公相比。但《文选》中所录两汉人文字，独以班氏一人为最多，更足以增加后人对班氏在两汉文学真正地位之误解。凡此，乃就《文选》一书之大体言之。

若就对各个人选文的情形说，便更成问题。不选严忌的《哀时命》，何以能了解梁园宾客的“身既不容于浊世兮，不知进退之宜当”，“外迫胁于机背兮，上牵连于矰弋”。但他还是“上同凿枘于伏戏兮，下合矩矱于虞唐。愿尊节而式高兮，志犹卑夫禹汤”。而终叹息于“愿壹见阳春之白日兮，恐不终乎永年”。这决不是魏晋以后的门客清客的胸襟气象。不选司马相如的《哀二世赋》，何以能了解他对汉武帝因侈泰之心所造成的危机之大，能烛照如此之明，忧虑如此之深。不选董仲舒的《士不遇赋》，何以能了解他对当时的评价是“生不丁三代之隆盛兮，而丁三季之末俗”，“鬼神不能正人事之变戾兮，圣贤亦不能开愚夫之迷惑”。

不选东方朔的《七谏》，何以能了解这位以俳谐滑稽自容者的内心，实以屈原自况；而对于当时朝廷用人行政的看法，只不过是“橘柚萎枯兮，苦李旖旎。甌瓿登于明堂兮，周鼎潜乎深渊”。不选刘向的《九叹》，何以能了解他为什么编集《楚辞》，要在当代多面发展的文学中，特标举属于《楚辞》的这一系列。不选王褒的《九怀》，何以能了解他对当时“瓦砾进宝兮，损弃随和”的愤懑。而仅从他的《四子讲德论》及《圣王得贤臣颂》看，以为他只不过是歌功颂德的文人。一直到东汉王逸注《楚辞》，可以说两汉伟大文学家的心灵，大多是由屈原的遭际和巨制所感动，所启发的。同时，因西汉去战国未远，一人专制，对心灵之毒害未深，所以西汉文学家，常想突破政治的网罗，举头天外；由此而对政治、社会、人生的感愤特深，涵融特富，气象特宏；不是一人专制完全成熟以后的文学作家，可比拟于万一。但因《文选》出而把两汉尤其是西汉的这一方面文学精神、面貌，完全隐没了。

再从另一方面看，从东汉初年，已把文学的范围，扩大到散文这一方面，而王充《论衡》中对刘向、匡衡、谷永这些人的奏议，从文学观点，再三加以推重。曹丕《典论·论文》，分文学作品为四科，四科中首推奏议。尔后陆机的《文赋》，刘彦和的《文心雕龙》，无不以奏议在文学中占有重要的地位。萧统《文选》中，收集了许多散文作品。但因统治者厌恶谏诤，可谓出于天性。他的父亲梁武晚年尤为显著。所以萧统竟然把奏议这一重要的文学作品，完全隐没，而仅在上书这一类中，稍作点缀。于是西汉在这一方面许多涵盖时代、剖析历史的大文章，又一起隐没掉了。这可以说是以一人统治欲望之私，推类极于千载之上。

我们也可以另用另一角度去原谅《文选》的选者：即是古今选

家，各有选文的目的，各有选文的权衡，因此只能“各照隅隙，鲜观衢路”，乃必然之势。对《文选》不应责其能包举无遗。但因唐代以诗赋取士，《文选》成为一般士人发策决科的重要工具，于是把《文选》的地位，不知不觉的提得特别高。清代乾嘉学派，因反桐城古文运动，亦特以《文选》为宗极。于是在民初以来，造成一种观念，认为《文选》是代表中国的“纯文学”，也即是代表了中国汉魏晋宋齐梁的真正文学。但清人所标榜的“选学”的著作^[43]，连萧统所宗尚的文学艺术形式的这一方面，也全无理解，更何能深入到文学的核心问题。所以通过《文选》去看西汉文学，而说它是宫廷文学，这是捕风捉影，好为附会之谈的人们的自然结论。

注 释

[1] 西汉人的所谓“文学”，乃指一般由典籍来的学问而言。本文所用“文学”一词，乃近代一般所谓文学的意义。

[2] 据顾实《汉书艺文志讲疏》在“太常蓼侯孔臧赋二十篇”下注谓“亡”；但《孔丛子》末附《连丛》载有赋四篇，经考查，不可遽谓为伪。此将另有考证。故仿顾氏《讲疏》之例，只可谓之“残”，不应遽断其亡。

[3] 应为三百一十六篇。

[4] 请参阅拙著：《两汉知识分子的时代压力感》一文。

[5] 其中最著者如刘大杰之《中国文学发展史》。由此而以剿袭成书者，率皆本刘氏之说。

[6] 见《毛诗·邶风·定之方中传》。

[7] 《汉书》六十四下《王褒传》：“宣帝时修武帝故事，……征能为《楚辞》，九江被公召见诵读”。又《隋志序》：“隋时有释道骞，善读《楚辞》，能为楚声，音律清切”。

[8] 荀子所用“成相”一辞，虽解者颇有异说，然要以朱子《楚辞后

语》“相者，助也，举重劝力之歌。史所谓五穀大夫死而春者不相杵是也”为通说。准此，则荀子以“成相”名篇，其意在于用歌以悟统治者之意甚明。

[9]《淮南子·泰族训》：《关雎》兴于鸟，而君子美之，为其雌雄之不乖居也。《鹿鸣》兴于兽，君子大之，取其见食而相呼也。”此确出于《毛传》。为河间献王博士之毛公，与《淮南》成书时代，约略相同，不相承袭，故知《毛传》实有所承受。

[10]《周礼·大司乐》：“大师教六诗，曰风，曰赋，曰比，曰兴，曰雅，曰颂。”①郑《注》：“赋之言铺，直铺陈今之政教善恶。”

[11]《毛诗·关雎序正义》。

[12]《诗赋略序》：“大儒荀卿及楚臣屈原，离谗忧国，皆作赋以风。”

[13]见班固：《两都赋序》。

[14]《汉书·艺文志·诗赋略序》。

[15]唐杨倞注：《荀子》，始易刘氏之《孙卿新书》为《荀卿子》，而列《成相篇》第二十五，《赋篇》第二十六。

[16]实应为十一篇。

[17]朱子：《楚辞集注》：“感应作感”。按：作感者是也，此因形近而误。

[18]《说文通训定声》赋下：“假借为敷。《书·舜典》：‘敷奏以言’。《传》云：敷陈也”。由此而赋有敷陈之义。

[19]请参阅注[7]。

[20]见《楚辞集释》林庚《楚辞里兮字的性质》一文。

[21]吴讷：《文章辨体·序说》“古赋”条，及徐师曾《文体明辨·序说》“楚辞”条均引此说。

[22]此处方便用顾实《汉书艺文志讲疏》的称谓。

[23]见该书八十三页。

①“大师教六诗，曰风，曰赋，曰比，曰兴，曰雅，曰颂。”语出《周礼·大师》，非《周礼·大司乐》。

[24] 见《汉书》六十四上《严助传》。

[25] 具见《汉志·诗赋略》所著录。

[26] 见《汉书补注》五十七上《相如传》“著《子虚之赋》”下引顾炎武说。

[27] 皆见《汉书》五十一《枚乘传》。

[28] 《汉书》五十一《枚乘传》。

[29] 俱见《法言·吾子篇》。

[30] 如刘大杰的《中国文学发展史》，即以此一简单论断，处理汉代文学。

[31] 见周祖谟、陈尽忠合著《中国文学史》页二十五。

[32] 见《汉书》五十一《枚乘传》。

[33] 宋晁补之《变离骚序》。

[34] 《史记·封禅书赞》。

[35] 此借用《庄子·逍遥游》之语，而“文章”一词的意义自别。

[36] 俱见《汉书》五十七下本传。

[37] 此处本《史记》一百十七《司马相如列传》。《汉书》此处作“若后之矣”，省“不然”“失”三字，使语意不明；又删去“即空居”三字，全失原语的用意。

[38] 与司马相如约略同时的董仲舒有《士不遇赋》。时代稍后的司马迁有《悲士不遇赋》。

[39] 《汉书》五十七《司马相如传》。

[40] 骚体以两句为一组，一句有“兮”字，一句无“兮”字，此为骚体的基本形式。两句一组而仅留一句，故谓之“破体”。

[41] 文中用两“呜呼哀哉”，此在相如作品中为特例。

[42] 此处删节“扬雄以为”以下二十八字。《困学纪闻》谓此二十八字“盖后人以《汉书》赞附益之”。

[43] 此类著作，由台北市广文书局汇印，余曾购入一部，旋即弃去，因其略无价值。

《文心雕龙》浅论之一

——自然与文学的根源问题*

刘彦和《文心雕龙》一开始便是《原道篇》，认为文学是“本乎道”。黄先生季刚《文心雕龙札记》以为“文章本由自然生”，以“自然”来解释道。此说多为今日讲授《文心雕龙》者所信守。今欲明黄先生之说，乃出于其排斥古文之成见，及对《原道篇》文字的误解，与刘氏之原意，大相径庭，应先说明文学与自然之关系。

欲了解文学与自然之关系，须先了解何谓自然。

“自然”一词，首见于《老子》。现行《老子》一书，出现有五个“自然”。其基本意义，皆为不受他力所影响、所决定，而系“自己如此”。在此一基本意义之上，老子把它用到四个方面。

（一）以自然说明道自身的形成。现象界的一切，皆在因果系列之中。故每一事物既可影响于其他事物，同时又受其他事物的影响，而没有一个事物能完全“自己如此”。只有推到“第一

* 原文载 1971 年 3 月 3 日《华侨日报》。

因”时，才能成为他物之所因，而不因于他物。这在《老子》，便是创造天地万物的道。《老子》二十五章：

“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。……人法地，地法天，天法道，道法自然。”

按：凡因他物而生者，即系由他物所分化而生。只有道，不由任何他物所分化而生，故曰“混成”，“混”对“分”而言，“成”即是生成。因此，道是自己生自己，即是“自己如此”，即是“自然”。正因为如此，所以道才能“独立而不改”。“道法自然”有两义。一是道更无所法，而只是“顺其自己如此”。王弼将此处的“法”字释为“顺”，是很有道理的。二是道系自己如此，它创造万物，也让万物能“自己如此”。

以自然说明道的所以形成，在《庄子·大宗师》中说得更清楚。

“夫道有情有信（按：此本于《老子》二十一章‘窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信’。故‘情’字乃‘精’字之因形近而误），无为无形。可传而不可受，可得而不可见。自本自根。未有天地，自古以固存。”

现象界中的事物，皆以另种事物为其本，为其根；只有道才是“自本自根”，才是“自古以固存”，亦即是自然。站在此一位来说，可以用自然来说明道，可在道与自然之间划一等号。然则《原道篇》的所谓道，是不是如上所说的“自然之道”呢？我看是不可能的。首先应注意的是，《原道篇》所说的道，很明显的是“天地之道”。而刘彦和对天地之道的说明，乃“日月叠璧，以垂丽天之象。山川焕绮，以铺理地之形”，与（一）项所述之情形，全不相干。而他所说的“自然之道也”一句，乃就人而

言，并非就道的形成而言。所以此处的“自然之道”，与（一）项所说的不相应，应另作解释。最重要的是（一）项的自然，只说明道的形成的情形，尚未赋予道以性格。既未赋予道以性格，则以文学是本于“自己如此”的道，试思在文学与“自己如此”的道之间，如何能安下一条理路以将两者关连起来呢？

（二）《老子》以自然说明道创造万物的情形。万物乃道所创造，则万物并非自己如此，亦即并非自然。但道乃以柔弱之力创造万物（“弱者道之用”），弱到“绵绵若存”（六章），弱到使万物虽被创造，而不感觉到是被创造。并且又是“生而不有，为而不恃，长而不宰”（十章、五十一章），让生出来的万物，都感到“夫莫之命，而常自然”（五十一章），都能自己掌握自己的命运。此一意义，在《庄子》一书，有更多的发挥。

然则《原道篇》的道，是否由（二）项创造万物的自然，以此为文学的根源呢？黄先生《札记》引了《韩非子·解老篇》“道者万物之所然也”，“道者万物之所以成也”的话，是想以道创造万物的自然来解释《原道篇》的道的。他又引有《庄子·天下篇》“古之所谓道术者果恶乎在？曰，无乎不在”的话。《解老篇》之所谓道，是就创造万物之道的自身而言；而上引《天下篇》之所谓道，乃就道表现为万事万物而言；黄先生不了解这两处的所谓道，是属于两个不同的层次。他接着说：“案老庄之言道，犹言万物之所由然。文章之成，亦由自然。”“所由然”，是说万物由道而如此；“由自然”，是由自己如此。所以这两句话不是等同的意思，二者之间，实在是连接不起来的。何况韩非止言道创造万物，决不言道创造万物是让万物感到是自然。因为他的专制独裁的政治思想，不容许他承受老子的自然思想。黄先生又谓：“故韩子又言圣人得之以成文章。韩子之言，正彦和所祖也。”不知

韩非此处之所谓“文章”，乃指典章制度等而言，犹《论语》上说尧的“焕乎其有文章”，与《文心雕龙》上之所谓文章，风马牛不相及。《原道篇》亦有“唐虞文章”之语，此可能由于当时的误解，何晏《论语集解》似已以汉人之所谓文章，释先秦之所谓文章，亦可能由于彦和行文时之附会。由此可以了解黄先生这段文字，实在是非常混乱的。

(三)《老子》由政治的要求以言人民的自然。此乃《老子》言自然的本旨。《老子》为了想解放由政治所加于人民的束缚、压迫，而要求统治者体道的创生万物的情形，实行无为之治，使人民虽生活于政治之中，而忘掉政治的强制性，感到是“自己如此”，即是一切是由自己所决定，而非出于政治的干涉。十七章的“功成事遂，百姓皆谓我自然”。六十四章的“我无为而民自化。我好静而民自正。我无事而民自富。我无欲而民自朴”^①。自化、自正、自富、自朴，即是自然。能自然即能自由。上举(一)(二)两项所言之自然，皆系为此项政治上的自然作根据。但此项政治上之自然，与文学无关，至为明显。

(四)《老子》以人所得于道之德，为人生的自然。此种自然的意义，有同于“生而即有”的性，亦有同于后来禅宗的所谓“本来面目”。老子以虚静为人得以以生之德，虚静即人的自然。此处的自然，系对过分的欲望乃至一般地人文活动而言。老子心目中的人文活动，乃是“益生”，即增益了生而即有的东西，即违反了人得以生的德，会丧失了人生的价值，且因此而陷于灾祸。所以他主张“致虚极，守静笃”，主张“归根”，“返朴”，即

^① “我无为而民自化。我好静而民自正。我无事而民自富。我无欲而民自朴。”语出《老子》五十七章，非《老子》六十四章。

是守住人生的自然，或从人文世界中返回到人生的自然。但《老子》一书，除二十三章有“希言自然”一语外，他处未曾更明确地以归根的“根”，返朴的“朴”说成自然。“希言自然”的“希言”，据王《注》乃“视之不足见，听之不足闻”之言，王《注》以为此种“无味不足听之言，乃是自然之至言”。准此，则老子仅就“言”的一端以指出人生自然之一端。但把虚静根朴等说为自然，是不会错的。

《庄子》书盛言人生自然之义，但常称之为“德”，为“性”，为“性命之情”，为“常然”，而少用“自然”一辞；仅在《德充符》说“常因自然不盖生也”，《应帝王》说“顺物自然而无容私焉”。他之所谓自然，即是“德”，“性”，“性命之情”。魏晋玄学，则以“自然”一辞，概括老庄这一方面的思想。所以郭象注《庄》，于《逍遥游》篇内一则曰：“今言小大之辩，各有自然之素”，再则曰：“天地以万物为体，而万物必以自然为正。自然者，不为而自然者也。”天道当然是“不为而自然”。若以《原道篇》的道，即指此不为而自然的天道，第一步是可以成立的。可惜《原道篇》的“自然之道也”一语，很明白地是就人而言，“盖自然耳”一语，很明显地是就龙凤虎豹云霞草木等而言，不是就道的自身而言。若以《原道篇》的自然为文之所本，等于是说本乎人，本乎龙凤虎豹等，而不能说“本乎道”。

上述自然的四种用法，皆系源于老子的哲学地用法。但皆与黄先生以“文章本由自然生”，因而以《原道》之道为“自然之道”的说法不相合。然则彦和所用“自然”一词，到底是何意义呢？

由上述（四）项的与人文相对的人生的“自然”，渐渐演变而将山川草木花鸟虫鱼风云月露等称为自然，此即一般之所谓

“自然界”。并且魏晋以来，因玄学之助，而特别发现了山川草木等自然之美，影响于文学艺术者至大。但不能以《原道篇》的道，即指的是此类自然。因为第一，若以此篇所用的自然，即指的是自然界，则“自然之道”一词，不能成立。因为只能说自然界系由道所创造，但不能说自然界即是道。第二，将“自然”一词转用为自然界的意义，彦和当时尚未出现。在《文心雕龙》，特称之为“物色”，而特设有《物色》一篇。第三，当时虽流行有山水诗等自然文学，但此等山水的自然，只能说它们是文学中新的题材，新的对象，而不能说是文学之所本。

“自然”一辞的另一演变用法，乃是作形容词或作副词用，或作由形容词副词而来的名词用。凡具有某种条件，即会产生某种作用，出现某种现象或结果的，在寻常语言中，便常以“自然”一辞加以形容，与“当然”“固然”的用法约略相近，其意义指的是“自自然然地如此”。与前举四种用法不同之点，在前四种用法中，“自然”一词的本身，即代表一特定的思想内容。而常语中所用“自然”一词，只说明前件与后件的密切关系，密切到后件乃前件的“自己如此”，不代表任何特定思想内容。晋人已流行此用法，如《世说新语》卷上之上《言语》：“谢太傅语王右军曰，中年伤于哀乐，与亲友别，辄作数日恶。王曰，年在桑榆，自然至此。”《原道篇》所用的两“自然”，及《明诗篇》的“莫非自然”，细按上文的相关文句，皆只能作如此解释，别无深意可寻。因此，黄先生对《原道》之道的说法，及由黄先生的说法所孳生出来的，皆不能成立。至《原道篇》的道究竟应作何解释，当另为文稍加疏释。

《文心雕龙》浅论之二

——《原道篇》通释*

在疏释之前，应先明二事。

(一) 古人使用文字之惯例，同为—字，其范围有广狭之殊，层次有上下之别。《论语》“博学于文”之文，在范围上远较“吾犹及史之缺文也”之文为广；“朝闻道，夕死可矣”之道，在层次上远较“斯道也何足以臧”之道为高。准此，《文心雕龙》上所用“文”之一字，有的是指广义的艺术性，有的系指《六经》乃至一般典籍，有的系指今日之所谓文学作品，有的系指作品中所含的艺术性，有的仅指艺术性的修辞。而《原道篇》“乃道之文也”的“文”，不仅指广义的艺术性，且含摄一切的人文在里面，而为形而上的性质。至此篇所用“道”字，有上下层次之

* 原文载 1971 年 3 月 10 日《华侨日报》。

别，亦可随文附见。

(二) 凡属形而上性质的名词，其所表征的意义，可以由人作多方面的发现与规定，此乃与征表经验界事物的名词的最大不同之点。同一形而上的道，其性格当然有各种不同的规定。

先了解上述二端，即可进一步追问《原道篇》的道，到底是什么性格的道。

《原道篇》的所谓道，不是《老子》“先天地生”之道，而指的是天道。但刘彦和因为便于作对称性的叙述，却将天地并称，便成为天地之道。这一点大概可以不发生争论。问题是在此天地之道，究系何内容？系何性格呢？彦和说得很清楚，即是他所说的“盖道之文也”的“文”。此语可与后言“言之文也，天地之心哉”互见。春秋时代的天道是礼，故天道所表现的也是礼；天所生的人，也具有礼的本性。由孔子起，儒家的天道是仁，故天道所表现的也是仁；天所生的人，也具有仁的本性。道家的天道是虚静，故天道所表现的是虚静；天所生的人，也具有虚静的本性。彦和以《六经》为文学的总根源，《六经》是圣人的“文”。更由圣人之文上推，而认为天道的内容即是“文”，天道直接所表现的是“文”，由天所生的人，当然也具有文的本性。由是而说文乃“与天地并生”，有天地即有文。接着便以“玄黄色杂，方圆体分”等六句，证明此“盖道之文也”；即是说“这是道直接所表现的文”；道何以会直接表现为文，因为道的内容、性格即是文。彦和这种说法，一面固然是想从哲学上穷究文学的根源，而其内心实系以《六经》根于天道，文学出于《六经》，以尊圣尊经者尊文学，并端正文学的方向。

二

如承认上述的概括看法，则对此篇全文，即可作顺理成章的了解。彦和各篇的结构，大体分为三大段。此篇自“文之为德也大矣”起，至“有心之器，其无文欤”止，为第一大段，乃说明天道是文，人乃天生万物中之最灵者，故人之本性亦必是文。第一大段又分为三小段。自“文之为德也大矣”起，至“此盖道之文也”止，为第一小段，系说明道的内容、性格是文，此由“日月叠璧”“山川焕绮”等可加以证明。但此仅其直接表现之文；其所含摄者，决不止此。自“仰观吐曜”起，至“心生而言立，言立而文明，自然之道也”止，为第二小段。说明人不仅为天所生，并且是“为五行之秀，实天地之心”，当然具有文的本性。所以说这是自自然然的道理（“自然之道也”）。自“傍及万品，动植皆文”起，至“有心之器，其无文欤”止，为第三小段。此小段盖以低一层的垫法，垫出人既有心，更必有文，以加强人必具有文的本性的论点。其中“夫岂外饰，盖自然耳”，说明动植等物，皆由天道所生；因天道的内容性格是文，所以它所生的动植等物，便自然而然的有文。

三

第一大段的说法，是对文学的根源，作哲学性的推论。这一大段的所谓文，皆系形而上性格的文，以及是广义的文，皆是不通过语言文字来表现的文。但《文心雕龙》所欲研究的，为主要是用语言文字所表现出的文。由“人文之元，肇自太极”起，至

“写天地之辉光，晓生民之耳目矣”止，为第二大段，系以历史发展地观点与事实，以说明如何由形上之文，广义之文，发展而为用语言文字所表现之文，并达到文的最高成就与准则。换言之，即如何由道的形而上的文，落实而为现实中用语言文字所表现出的文。必有此种说明，文之“本乎道”乃有着落，乃可以把现实中的文，一直贯通到道，将形上形下，构成一个体系。

第二大段又分为两小段。自“人文之元，肇自太极”起，至“谁其尸之，亦神理而已”止，为第一小段，乃说明由太极而河图，由河图而八卦，乃道之文逐渐向人文落实的历程，此依然说的是文字尚未出现以前的情形。其中提到洛书九畴、玉版丹文等，我以为这是为了避免这一段文字的单寒而拉进来作河图八卦的陪衬的；因为九畴若即是《洪范》，则已有文字；而玉版丹文，出自纬书，固为彦和所不信。“谁其尸之，亦神理而已”，是说明河图洛书这些东西，非人力所造，乃由道所演化出的条理。化而不测之谓神，故以“神”形容道的演化。《原道》一篇，以这一小段最为牵强。彦和何以写出这段牵强的文章呢？因为他是有强烈地历史意识，而又富有思辨能力的人。觉得“道之文”向“人文”上落实，应当是在历史中一步一步地实现的。这一小段，乃作为由形上之文，落实而为语言文字之文的一个桥梁。而这一桥梁，在历史上实际是架设不起来的。

由“鸟迹代绳，文字始炳”起，至“晓生民之耳目矣”止，为第二小段。此段乃说明文字出现以后的“文”的演进情形，演进至周公而《六经》已经大体形成，演进至孔子，则“熔钧《六经》”，“道之文”由此而完全实现于人文之中，以成为尔后文学的总根源，及最高的准则。所以他使用“木铎起而千里应，席珍流而万世响，写天地之辉光，晓生民之耳目矣”四句，对孔子

“熔钧《六经》”来加以赞叹。此一小段乃全篇的纲领。由此可知“道之文”在内容上并不止于是儒家之文，因为它把自然界的文也包括在内。但道之文，向人文落实，便成为儒家的周孔之文。于是道的更落实、更具体的内容性格，没有方法不承认是孔子“熔钧《六经》”之道，亦即是儒家之道。全篇文字脉络分明，我不知道今人何以在这种地方能曲生异说。

四

自“爰自风姓，暨于孔氏”起，至“辞之所以能鼓天下之动者，乃道之文也”止，为第三大段，乃总结全篇，并标示文学发展应遵循的大方向，以挽救当时的文弊。其中总揭全篇脉络与趣旨的，为“故知道沿圣以垂文，圣因文而明道”。所谓圣，指的是由庖牺以下迄孔子，尤以孔子是“独秀前哲，熔钧《六经》”，而集文之大成。此二句的两“文”字，指的即是由孔子所熔钧的《六经》。因为孔子集庖牺以来的大成而熔钧了《六经》，所以说“道沿（因）圣以成文”。《六经》皆出于道；明《六经》，即所以明道；所以说“圣因文而明道”。在彦和心目中，文的功用，应当对国家社会发生导引的作用，此即本篇之所谓“晓生民之耳目”，“鼓天下之动”，及《序志篇》之所谓“五礼资之以成，六典因之致用”。这种文不是当时文人之所谓文，而是此处所说的“乃道之文也”的文。此处所说的“乃道之文”，与第一大段中所说的“此盖道之文也”，在层次上不同。第一大段中“盖道之文也”，指的是天地直接现显的文；而此处“乃道之文”，指的是“圣因文而明道”的《六经》。这只要把相关文字，作顺理成章的了解，而不故意歪曲纠缠，即可承认这种解释。

五

因为彦和以《六经》之文为道之文，为文应以道之文为准极，所以他在《原道篇》的后面便是《征圣》；《征圣》之圣，指的是周公、孔子；《征圣篇》的纲领，即在“征之周孔，则文有师矣”两句。周孔之文，即是《六经》，所以继《征圣篇》之后的便是《宗经》。他在《宗经篇》里以经为“象天地，效鬼神，参物序，制人纪，洞性灵之奥区，极文章之骨髓者也”，此数句即是《原道篇》“乃道之文也”一句的发挥。他在“故论、说、辞、序，则《易》统其首”一小段里，认为当时流行的各种文章，皆自《六经》出，并且以《六经》为各种文章的最高准则。因此他便接着说：“并穷高以树表，极远以启疆。所以百家腾跃，终入环内者也。若稟经以制式，酌雅以富言，是仰山而铸铜，煮海而为盐也。”所以“还宗经诰”的意思，贯穿于《文心雕龙》全书之中，而形成全书中的大脉络。他在《序志篇》中说他写此书的动机，乃因孔子垂梦所引起的感激之情；而其论文乃因文系“经典枝条”，“详其（文）本源，莫非经典”；则彦和以《宗经》之经，为载道之文，与唐代古文家并无异致。《原道篇》赞“光采元圣，炳耀仁孝”，何处可以找到黄先生之所谓“自然之道”呢？

世界文学，可分为两大流派。一为“为文学而文学”的流派，专讲形式之美而不重视内容，此正有似于刘彦和所遭遇到的“言贵浮诡，饰羽尚画”的文学。另一为“为人生而文学”的流派，注重内容，注重人性的发掘，人生、社会的批评，以为人生教养的资具。用中国的方式来表达，即是文必载有人生之道的“文以载道”。此一流派，始终为西方文学的主流。文以载道的

道，可以有各种内容。古文家的文以载道，指的是儒家的道，乃传统的文化历史事实使然，因为在中国文化中，只有儒家对现实人生社会，有正面的担当性。自清末以来，我国新旧两派的中坚人物，皆反对儒家，因而反对古文家的文以载道。胡适是如此，鲁迅是如此，黄季刚先生也是如此。殊不知即使反对儒家，并不必反对文以载道；因为若不赞成儒家之道，不赞成儒家对人生社会的态度，但若对人生社会，依然有真实地责任感，也应以自己所作之文，载自己所信之道。文不载道，便只有流于俳优的笑语，娼妓的色情了。胡适提倡新文学，并不了解新文学；黄先生保持旧文学，就他的《文心雕龙札记》看，也并不了解旧文学。鲁迅提倡“为人生而文学”，倒是一条正路；但他初年的环境，及在东京短期所受的章太炎先生的教说，限制了他对中国文化的了解。并且退一步说，自己反对文以载道，何可用歪曲刘彦和的文以载道的主张，以作为达到自己反对的目的呢。

不过，刘彦和为了提倡文应宗经，因而将经推向形而上之道，认为文乃本于形而上之道，这种哲学性的文学起源说，在今天看来，并无多大意义。今日研究文学史的结论，大概都可以承认文学起于集体创作的歌谣舞蹈，远在文字出现之前。这倒是谈我国文学起源的一条新路。

《文心雕龙》浅论之三

——能否解开《文心雕龙》的死结？*

《文心雕龙》，是我国一部文学理论、批评的古典。它的内容，虽然有些地方受到时代的限制，但就全体说，表现了四大特点：一是在刘彦和那个时代，把文学各方面的问题、因素，都全面的提到。二是他所提出的全面性的问题，都组织成一个严密的系统。三是因为他把握到了人与文学之间的最基本关系，所以他全书几乎都是由此最基本关系所贯通，而使他所建立的系统，不仅是形式的依序敷陈，而且是由内在关连所形成的有机体。四是他对有关的历史知识非常渊博，对每一问题，都能从历史的发展，加以综贯，以观其流变与归趋。后来论文之作，代不乏人；但一直到现在为止，能像《文心雕龙》这样体大思精的，可说一

* 原文载 1972 年 8 月 30 日《华侨日报》。

部也找不出来。由中国文学的理论批评，以把握中国文学的特性，更进而讨论其利弊得失，必须从《文心雕龙》着手。

中国、日本、香港、新加坡，各有中国文学课程的大学，重视《文心雕龙》，已非一日。关于《文心雕龙》的校勘、注解的工作，也作得相当的完备。但从我所能接触到的讲授与研究的情形来说，可以断定，大家对刘彦和到底在说些什么？他说的在文学上到底有何意义？多是些望文生义，随意枝蔓之谈。《文心雕龙》，并非过于难解之书，且已经有人在研究上做了些基本工作，为什么一直到现在，讲授它的人，以它作研究题目来写文章的人，几乎不能接触到它的真正内容呢？也算是学术中的一件奇事。我曾经写过一篇《〈文心雕龙〉的文体论》，写过一篇《中国文学中的气的问题——〈文心雕龙·风骨篇〉疏补》，对《文心雕龙》的了解，应当有点帮助。但因为我在学术界中没有地位，饭吃得太饱的人不能虚心去看，饭吃得不够饱的人又没有时间去看，所以未能发生影响。今日肯以独立自主的精神，对一部书作深思熟玩，分析综合的人太少了。大家只随着风气转来转去。百年来的风气，封闭了理解《文心雕龙》之路。

二

首先我应指出，有清一代，真正对文学下了一番苦功，真正能了解文学的，只有桐城派及其旁支的这一序列；这是就事论事，不关系于对他们作品的好恶。非常可惜的是，在这一古文家的序列中，并没有真正留心到《文心雕龙》的人。他们对文学的体认、感受，略见于王师季芾的《古文辞通义》及姚永朴的《文学研究法》，其中有许多与《文心雕龙》的某些地方暗合，但他

他们没有接上《文心雕龙》所已经提出的许多明确概念和系统；这便一面使这些古文家的文学理论，停留在片断而捉摸拟议的阶段，一面使《文心雕龙》失掉了重新发现的机会。其原因，大概是因《文心雕龙》的文章，不为古文家（散文家）所喜，便把他们之间隔着了。

清代乾嘉学派，喜为六朝骈俪之文；站在骈俪之文的立场，《文心雕龙》的文章，易合于这一派的脾胃。所以《文心雕龙》，实际是在这一派中重新提出的。但这一派，反宋明理学，反桐城派古文；而其自身对文学的了解，多是隔靴搔痒。因此，他们提出了《文心雕龙》，并不能了解《文心雕龙》。

目前发生影响最大的，还是黄季刚先生的《文心雕龙札记》。因为范文澜的《文心雕龙注》，实际是以《文心雕龙札记》为骨干，再加上许多参考材料所形成的。范《注》的影响，即黄先生《札记》的影响。黄先生在文学方面，天才卓绝，其诗词文章的成就，过于其他学术上的成就。但创作是一回事，理论批评是另一回事。黄先生在理论批评方面，理解得不多；加以《札记》出于早年，而其偏执来自乾嘉学派。黄先生当时，新旧文学之争正剧，黄先生是旧文学的巨擘，但在反对“文以载道”的这一点上，他是与新文学合辙的。所以他对《文心雕龙》第一篇《原道》的解释，不顺着篇中重要字句的文理，及《原道》、《征圣》、《宗经》三篇的脉络，而另生妙解，说刘彦和所说之道，不是儒家之道，而是道家之道；这样一来，便把《文心雕龙》全书的重要纲维，及刘彦和用心之所在，完全搅乱了。刘彦和并不排斥道家，并且他站在文学的立场，对诸子百家，乃至明知其为伪的纬书，都承认他们在文学上某方面的意义。但全书在思想上是以儒

家为归宿，以矫正当时过重形式而忽略内容之弊，随处可见。黄先生在这种地方错了，大家只有跟着错。所以今人谈《文心雕龙》，是从第一篇错起。我实在看不过去，便在去年写了《自然与文学的根源问题》，及《〈文心雕龙·原道篇〉释略》两篇文章加以澄清。看了我这两篇文章，而依然要固守黄先生的谬说，那是轶出于学问范围以外的问题了。

三

另一个必须打开的死结，便是从南宋起，有人把文体说成是文章分类，明代吴讷的《文章辨体》，和徐师曾的《文体明辨》，都是两部分量很重的书，他们所作的分明是分类的工作，但却误以为是辨别文体的工作。他们根本没有了解，六朝以来之所谓文体，和他们之所谓文体，完全是两件事。这我在《〈文心雕龙〉的文体论》一文中，曾有详细的解释。但今人依然以明人之所谓文体（实际是文类）去了解《文心雕龙》的所谓文体，便无往而不引起混乱。我在这里，试再作一简单说明。

《文心雕龙·征圣篇》首出现“体要”一辞，实际等于桐城派所标“义法”的“义”，指的是文章的内容。此处的“体”字，可能是作动词用。体要，是合于题材所应包涵的要点。此处言文体，先把“体要”的观念略过。

“体”就是人的形体。大概在魏晋时代，开始以一篇完整作品，比拟为人的形体之体。人的有生命的形体，包含有神明（精神），有骨髓，有肌肤，有声气。《附会篇》说：“夫才量（童）学文，宜正体制。必以情志为神明，事义为骨髓，辞采为肌肤，宫商为声气。”这即以一篇文章，比拟为人的形体的显证。

人的形体，是由各部分所构成的有机的统一体。一篇文章，也是由各部分所构成的有机的统一体。形体的各部分没有得到有机的统一，必系残废之人。文章的各部分、各因素，没有得到有机的统一，必定系杂乱无章，不配称为一篇文章。所以凡说到文体时，首先要了解，这指的是由各部分所构成的一篇完整而统一的文章，不是指文章的某一部分或某一因素而言。

其次，人的形体有大小、肥瘦之不同。做衣服时，须与形体之大小肥瘦相称。文章的大小肥瘦，由语言文字的多少及排列的形式表现出来。这些有的是因题材而决定，例如《铨赋篇》认为“京殿苑猎”，应属于“鸿裁（等于一件大衣服）之寰域”；而“庶品杂类”，则应属于“小制（等于一件小衣服）之区畛”。《神思篇》说“文之制体，大小殊功”，正指此类而言。但有的只是在历史中所出现、传承，与题材并无关系。如诗的五言、七言等。这种体，在彦和称之为“体制”（有时他将此词宽用），或简称之为“体”，一般即称之为体裁。譬如诗的“五言体”、“七言体”、“古体”、“今体”等，都指的是体裁之体。这种体裁之体，都由文字的排列而来，与创作能力没有太大的关系，所以它包含于“文体论”的范围之内，但在理论与批评上，一般的说，不居于重要地位。

有生命的形体，必定有各种各样的仪态，有各种各样的风神。文章也是一样。一篇完整而统一的文学作品，也必定有各种各样的仪态，有各种各样的风神；这是文学之美，文学之艺术性的流露表现，也即是文学之所以成其为文学的基本条件。文学的这种仪态、风神，彦和称之为“体貌”“声貌”，或简称之为“体”，这是文体的本来意义，也可以说是体要与体裁所必须达到的成果，否则只是一篇普通的文字，而不能算是文章（当时使用的名词），不能算是文学作品（今日使用的名词）。六朝及唐人之

所谓“文体”或“体”或“式”，主要是这种意思。《文心雕龙》，即是以文体为核心而展开的一部文学理论、批评的大著。此处之体，同于西方文学艺术中的所谓 STYLE。日本研究西洋文学的人在文学上即以“文体”译 STYLE，在文学以外的艺术上则译为“样式”“流仪”。以文体译 STYLE，他们是承继由唐代引渡到日本的中国文学统绪，这种译法使两边都不扞格。所以日本研究西方文学的人，并不知道《文心雕龙》，但谈到文体时，自然冥符默契。而日本研究中国文学的人因受了中国明清的影响，一谈到文体，便陷入于歧途迷乱之中。中国以“风格”译 STYLE，也不算错，但不能由西方在这方面的大量著作上悟我国六朝及唐代文学理论中的文体，可以与西方的比较融合，是非常可惜的。

再回头说“文类”。文章分类，是以体裁和题材的不同来分的。《文心雕龙》中的诗（“明诗”），乐府，赋（“铨赋”），这是以体裁为标准来分类的。由“颂赞”以至“书记”，这是以题材为标准来分类的。类与体，有关连而不可混淆。类是纯客观的存在，类的自身无美恶可言。体则是由人的创作而来，离开了作者主观的各种因素，便无所谓体。不论张三、李四乃至任何人只要他们作的合于诗的体裁，便都可划入“诗”这一类中去。不论张三、李四或任何人只要都是以奏议为题材，他们所写的便都可划入“奏议”这一类中去。所以“类”的自身与特定的个人，是没有关系的。但若说，此诗很有“风骨”，这篇奏议写得非常“典雅”，便和作此诗的人，写此奏议的人，有不可分的关系。“风骨”，“典雅”这是文体作品的好坏，不是由类而见，而是由体而见。我希望弄《文心雕龙》的先生们，能先把文体混淆为文类的死结打开，再作进一步的疏导。（此处对文体文类说得不够详尽的地方，希望有意于此的人，细看《〈文心雕龙〉的文体论》拙文）

《文心雕龙》浅论之四

——文体的构成与实现*

一

一篇完整文章的文体，是由许多因素所构成的。先概括的说，是由创作者“主体”的因素，和技巧上客体的因素，两相融合所构成的。在理论上说，主体的因素完备，自然可以驱遣客观的因素。但事实上，有的主体的条件充足，但客观的因素不成熟，例如有一副真挚深厚的感情，但没有诗的表现技巧，这样做出来的诗，只能算是未经雕琢的一块璞玉。有的客体的因素纯熟，而主体的因素缺乏，例如试帖诗、应酬诗与应酬性的四六文，声调谐畅，色泽鲜丽，但既无内容，更无作者的生命力流注在里面，这种文章，只好称之为“伪体”。我国诗文集里，这类作品要占十分之七八。刘彦和的一贯要求，便在由主体以贯通

* 原文载 1972 年 9 月 12 日《华侨日报》。

客体，使二者水乳交融，成为内容与形式，得到完全统一的作品。在这种作品中，才有真正地文体可言。这是了解《文心雕龙》全书的大关键。

二

所谓创作主体的因素，即是“文心雕龙”的心。《神思篇》的“神”，正指的是心；所谓神思，指的是创作时心的活动。这一篇主要是描述心（神）的活动（思）的情态，及对心的培养与塑造的工夫。《体性篇》的“情性”，实际还是心；这一篇才进一步说明文体乃出自人的情性，以发挥文体构成的主体的因素，也是发挥文体得以成立的最基本的因素。所以他说“吐纳（创作）英华（文体），莫非情性”。文体由人的情性所出，文体是人的情性的表现，在西方要到十八世纪的七十年代，才由法国的彪封说了出来。中国到了战国中期的孟子、庄子，都发现了“万化根源只在心”（借用王阳明诗），所以文与人的心不可分的关系，便较西方早了一千多年提了出来。而范文澜在《序志篇注》引释慧远《阿毗昙心序》，以为《文心雕龙》之心，出于释典，然则陆机《文赋》“予每观才士所作，有以见其用心”的心，也是出自佛典吗？不了解中国学术的本源，便不能了解文艺理论的背景。

但，原始的心，原始的情性，不能创造文学。所以《神思篇》对心的培养，在“陶钧文思，贵在虚静，疏淪五藏，澡雪精神”后，接着说：“积学以储宝，酌理以富才，研阅以穷照，驯致以怿辞。”必须经过这种学问的工夫，以塑造成“文学地心”，“文学地情性”，才可作文学创造的主体。否则便只成为一句空话。《体性篇》更把人的创造文学的性情，分解为才（表现的能

力)，气（作品中的生命力），学（作品的事与义），习（由摹拟所形成的惯性）。把文体分解为辞理（辞所以说理，故称辞理，实以辞为主），风趣（风神趣味），事义（文的内容），体式（此处仅就文章的面貌法式言）。彦和说：“故辞理庸僂，莫能翻其才；风趣刚柔，宁或改其气；事义浅深，未闻乖其学；体式雅郑，鲜有反其习。各师成心，其异如面。”总括的说是心，是情性；分解的说是才、气、学、习。总括的说是文体，是体；分解的说是辞理、风趣、事义、体式。辞理决定于才，风趣决定于气，事义决定于学，体式决定于习，即是文体决定于心，决定于情性。心、情性，有先天的禀赋，有后天的塑造。禀赋不同，塑造不同，即成为创造主体的心的情性自身的多样性。由创造主体的多样性，便发而为多彩多姿的文体。彦和由此以说“是以笔区云譔，文苑波诡”。

《风骨篇》是发挥气的两种基本性格、形相；文学的主体与客体的融合，是靠情性中的气的作用。此点我已有专文研究，这里暂时提到为止。

三

《文心雕龙》中的《情采》、《熔裁》、《声律》、《章句》、《丽辞》、《比兴》、《夸饰》、《事类》、《练字》、《隐秀》各篇，都说的是文章技巧所凭藉的客体因素。这些客体因素的研究，大体上是包括在历史悠久的修辞学的范围里面。但这些客体因素，刘彦和特别要求能由主体所融和所贯通。如《情采篇》的采，是指由辞藻而来的文采。情是情性。文采是由辞藻的客体因素而来。文采从情性中出，即是要求客体的因素，要由主体中流出，实际是由

主体所贯通融和。所以他说：“夫铅黛（客体因素）所以饰容，而盼倩生于淑姿（主体因素）。文采（客体因素）所以饰言，而辩丽本于情性。故情者文之经，辞者理之纬。经（情）正而后纬（文采）成，理（心中之理）定而后辞畅，此立文之本源也。”由主体融和客体，一方面是主体的客体化，同时也即是客体的主体化：主体是本，而客体为主体所用，以作表达主体的工具，这即是所谓“文章之本源”。这种意思，他用另一语言表达，即是“文章述志为本”，亦即是文章以人的心、情性为本源。《声律篇》：“滋味（感情的感受）流于字句，气力穷于和韵（此按杨明照校读）”。滋味、气力是主体，字句、和韵是客体。余可类推。

构成文体的客体因素，都是个别的存在。个别的存在，便不能构成文体。《附会篇》、《熔裁篇》是说明如何可以把各个客体因素，融合在一起，以成为一个完整的统一体；完整的统一体，才有文体可言。所以一开始便说：“何谓附会？谓总文理（内容），统首尾（结构），定与夺，合涯际，弥纶一篇，使杂（各种因素在一起）而不越（形成统一的秩序）者也。”凭什么能达到此一目的呢？在于“务总纲领”。此意极关重要，将另文阐释。《总术篇》的术，指的是形成文体之术。刘彦和叹惜当时学文的人“多欲练辞，莫肯研术”。即是多从修辞学上着手，而不知从文体论上着手。修辞是局部的，文体是统一的。局部的辞，也即是局部的客体因素，严格的说，不能判定它的好坏。局部的好坏，必须镶进统一的文体中才可加以决定。此一道理，西方在近数十年来才能领悟到，因而主张以文体论代替修辞学，而彦和在千余年之前已经很明确的提了出来，真是一件了不起的事情。

四

上述构成文体的主体客体各因素，在《文心雕龙》中，则称之为“条例”（《总术篇》）。这些因素，是包含各种作品，贯通各种作品的普遍性的因素；因为一切作品，假定它含有艺术的性格而成为文体，都不能离开这些因素。这在《序志篇》便称为“笼圈条贯”。笼圈是包含，条贯是贯通。这些因素（条例），包含各种作品，贯通于各种作品之中，所以我称这是由普遍性的文体因素，以构成普遍性的文体。这种说法，是理论上的说法。但把普遍性的文体，由写作而加以实现时，则必实现于某种特定动机，某种特定对象之上；换言之，普遍性的因素，必现实于某特殊文类之上。这种特别的文类，在《文心雕龙》，不是用“文类”的名词，而是称为“区域”（《总术篇》），称为“圆别北分”（《序志篇》）。从《明诗第六》起，一直到《书记第二十五》止，这是刘彦和为文章所定出来的二十个区域，也即是他把一切文章分为二十类。一个人的创作，必定将普遍性的文体因素，实现于二十类中的某一特殊的类，而成为具体而特殊的文体。因为每一特殊的文类，根据其体裁与题材，都对文体有其特殊的要求；作者必须满足这种特殊地文体的要求，才可与其体裁或题材相适应。文章分类，在中国所以特别视为重要，即在把每一类文章对文体的特别要求表示出来，使学文的人有个准据。例如《明诗篇》：“若夫四言正体（由《诗经》来之体，故称正体），则雅润为本。五言流调（当时流行之调），则清丽居宗。”四言五言，因体裁不同，所以要求的文体有别，一是“雅润”，一是“清丽”。又如《诏策篇》：“故授官选贤，则义炳重离之辉。优文封策，则气含

风雨之润。敕戒恒诰，则笔吐星汉之华。治戎燮变，则声有滂雷之威。眚灾肆赦，则文有春露之滋。明罚敕法，则辞有秋霜之烈。此诏策之大略也。”这是在一类之中，因对象不同，对文体的要求也各异。余可类推。

这里有两点特须说明的是：文体都是实现于特殊的文类之中而成为特殊地文体。但特殊地文体，必由普遍性的文体的修养而来。由特殊向上推便是普遍，由普遍向下落便是特殊，每一特殊是以普遍为根据，所以二者实是一体。其次，某一特殊文类要求某种特殊文体，这是客观的要求，作者首先要适应这一客观要求。但实现客观要求之中，同样有主观的决定性，因而在同样特殊地文体之中，必然各有各人的面貌。例如《诗品》以张协为“文体华净”，以张华为“其体华艳”。二人在“华”的这一点上相同，但在“净”与“艳”上则各不相同。这便关连到各人主体上的差异。尤其是成就愈高的，便会各以其主体之力，创造各人的文体，而不为文类的要求所拘限。所以刘彦和对每一类的文章，都指出其特殊地文体的要求，只是由他能归纳到的既成作品而来。其中有的制约性较大，例如颂赞祝盟诔碑哀吊等。有的则制约性甚小，如杂文、史传、诸子、论说、章奏、书记等。制约性大的，主体性须活动于客观要求之中。制约性小的，则主体性可以驱遣客观的要求而自创新体。但刘彦和对每一类所提出的特殊地文体要求，都是这一类中最基本的要求，也是当时评论的一般标准，对于初学文章的人，有诱导启发的作用。他本是为教人如何学文而著书，所以在他看得是非常重要的。

《文心雕龙》浅论之五

——《知音篇》释略*

一

刘彦和著《文心雕龙》的目的有三，一是发挥“文章之用”以羽翼《六经》，挽救文蔽，此视其《序志》所述著作之动机而可见。二在由文体以指示学文之途径，故在《神思》、《体性》、《风骨》以迄《附会》各篇，对学者无不叮咛郑重，多方启发，而以《总术篇》为其总结。三在由上述文体之分析，敷陈，而自然导向对文章的鉴赏，此《知音篇》之所以成立。三者互相关连，而实以“才童学文”为中心。我因一时的特殊原因，对《知音篇》先略加解释。

知音，是借伯牙、钟子期的故事，以喻对文章的真正鉴赏。彦和的每篇文章，大抵分为三段，此篇亦不例外。自开始的“知

* 原文载 1972 年 10 月 10 日《华侨日报》。

音其难哉”起，到“文情难鉴，谁曰易分”止，为第一大段，述“音实难知，知实难逢”的事实与原因。不能知音的原因有三，一是“鉴照洞明，而贵古贱今”，这与前面所说的“日进前而不御，遥闻声而相思”是同样的心理。二是“才实鸿懿，而崇己抑人”，这系由前引的“文人相轻”的心理而来。上面两种人，本有鉴赏能力，但为成见及自私所遮蔽。三是“学不逮文，而信伪迷真”，这种人因学识水准不够，根本没有鉴赏能力，却好鼓弄唇舌，附庸风雅。

第一大段后面“夫麟凤与麀雉悬绝”，至“文情难鉴，谁曰易分”的一小段，乃进一步指明对文章的鉴赏，本来是很困难的事情，戒学者不可掉以轻心。凡是教国文的人，应当有一共同经验，即是把一篇的文字训诂弄清楚，是容易做到的。进而把它的背景思想、写作动机与目的（假定有的话）弄清楚，也容易做到。但要把它当作一篇文学作品，从文学的观点去加以把握，以达到鉴赏的目的，却非常困难。而教国文，学国文的最重要目的，便在使学生能由文学欣赏以得到心灵的熏陶、启发与扩充。所以刘彦和陈述鉴赏的困难，除了鉴赏者自身的三种原因以外，必须指出文学鉴赏，本非易事的这一点。

二

自“夫篇章杂沓，质文交加”起，到“斯术既形，则优劣见矣”止，为第二大段。此第二大段中，更分三小段。每一小段，都有特别的用意。自“夫篇章杂沓，质文交加”起，至“所谓东向而望，不见西墙也”止，是第一小段。在开始一大段所提出“知实难逢”，是对他人之文，一概采取拒斥的态度。此一小段，

指的则并非一概加以拒斥，而仅就自己气性（个性）之偏，以为爱憎去取。合于自己气性者爱之取之，与自己气性不合的恶之去之。正如彦和所说，“会（合）己则嗟讽，异我则沮弃”。这种“知多偏好，人莫圆该”的情形是很难避免的。并且在学文的初步，顺着自己气性之所近，以采之于他人，充之于自己，还不失为一条可走之路。但应注意到两点：第一，就个人学文来说，吸收与自己气性相合的作品以发挥自己的特性，达到某一阶段，也应吸收与自己气性相反的作品，以救自己的偏弊。第二，就文章鉴赏说，当时时自觉到个人识力的限制，对自己所不喜的文章，最低限度，要采取保留的态度。最糟的是如彦和在此小段中所说，“各执一隅之解，欲拟万端之变”，即是把合于自己气性之偏的“一隅之解”，当作唯一的文章尺度，以此去建立文学的理论批评，便自然把大部分有价值的文学作品抹煞了。这种文学理论批评，便会如彦和所说的“东向而望，不见西墙”，为论文所大戒。中国自唐开始的诗话词话，凡以标举宗风，树立门户为目的者，其中好的可以有独至之境，且对他派有指瑕之功；但读者首先应了解他识力所及的范围，细加拣别，而不为其一隅之解，遮蔽了广大的视野。其中坏的，有如《江西宗派图》这类的东西，今日只有文学史上的点滴价值，对于文学的理论批评，可以说是无缘之物。近来出版的章行严氏的《柳文指要》，正因为他过于“执一隅之解”，“拟万端之变”，所以用力虽勤，而所得甚少，是非常可惜的。

三

自“凡操千曲而后晓声”起，到“然后能平理若衡，照辞如

镜矣”止，是第二小段。此一小段是说明如何培养鉴赏的识力。没有鉴赏的识力，而徒然谈鉴赏的方法，则所谓方法也者，会完全是空谈，甚至成为梗塞心灵的死物。

文学艺术的鉴赏，首须诉之“直感”，然后继之以分析。所谓直感，是看一篇文章或一幅画，当下所得的直接感觉。因为是直接感觉，同时对作品也是就其全体所得的统一的感受。文学艺术的好坏，只能从其全体的统一中得出来。以直感为基础，再进一步去分析，以充实、条理、矫正、确定第一步的直感。凡是分析，都须把全体分解为各个部分；所以若先从分析着手，反容易把作品由统一所呈现的艺术意味埋没了。鉴赏家的本领，便在于他的直感能力在一般人士之上。

直感能力，只能得之于实物经验的积累，理论仅能处于辅助的地位。因为实物经验，虽然中间也有分析过程，但它是始于统一，终于统一地经验；只有这种统一地经验，才会培养出必须由统一感觉而出的直感；一切理论，都是分析的。所以我对中国画论的理解，稍有自信；但对画迹的鉴赏，却尚未入门的原因在此。彦和在这里所说的“凡操千曲而后晓声，观千剑而后识器。故图照之象（匠），务先博览”这几句话，看来好似寻常，实际是培养直感能力的究极的话；古今中外，除此以外，更无其他简便方法。不过我想在“博览”两字中还加上一点意思，即是在博览中应当选定最重要的加以精思、熟读之功，否则如谚语所说，“鸭背上泼水”，一滑而过，没有一个入处，反茫然杂乱，一无所得。

彦和在“务先博览”一句下，接着说“阅乔岳以形培塿，酌沧波以喻畎浍”，是指出博览的要点，意义更为重大。“乔岳”“沧波”，说的是最有价值的作品。“培塿”“畎浍”，说的是一般

平常的作品。从上向下看，看得比较清楚。从下向上窥，窥得比较模糊。所以鉴赏能力，可用“高下”两字加以描述。培养鉴赏能力，即是要把鉴赏力向上提，提到高的境界。前面已经说过，鉴赏的直觉，必须由实物经验的积累而得。经验积累，即是习染熏陶。习染熏陶，对人的心灵所发出的直感，有塑造的力量。假定所博览的只是些流俗平庸的作品，便不知不觉的把心灵及其作用向低下的地方坠下，鉴赏自然处于低级状态，对于价值高的作品，常因与其心灵的习惯性不合，因不能了解而发生拒斥的作用，则这种博览反而妨碍了鉴赏力的培养。所以彦和特提出“阅乔岳以形培塿，酌沧波以喻畎浍”意义深切地一句话。

然则初学的人，有什么方法可以判断那是“乔岳”，那是“培塿”，那是“沧波”，那是“畎浍”呢？这本是一道难题。简捷明了地方法，是从古典作品下手。每一个有历史文化的民族，都有历代相传，而为大家所公认的古典性格的作品。古典之所以为古典，乃是在长久时间之流中不知不觉地所提拔出来的作品，亦即是受到时间考验而仍被人所承认的作品。许多一时流行的作品，随时间之经过，自然被淘汰了。剩下来的便成为古典，便是“乔岳”、“沧波”。所以我经常劝告有志于中、外文学的青年，不要急于趁热，不要急于趋时，而应先古典中沉潜往复，就是这种道理。至于彦和在上面两句话后面接着说“无私于轻重，不偏于憎爱”，这是要人由自我反省而能自我抑制。人必有个性，所以在博览中也必然有所轻重，有所憎爱。但要自觉到这种轻重爱憎，是个人主观上的。只有自觉到这是个人的主观，而努力加以抑制，使能从主观中挣扎出来，则培养成的鉴赏力，才可发挥效用，而“能平理若衡，照辞如镜”了。

四

自“是以将阅文情，先标六观”起，到“斯术既形，则优劣见矣”止，是第三小段。第三小段是讲鉴赏的方法的。

“先标六观”是先标举六种“观”的方法，亦即是六种鉴别的方法。观的意义，本自我国的传统；而“六观”的辞式，则可能沿自佛典。

“一观位体”，是首先鉴别作者对于他的作品所安置的文体，是否适当。我在《文体的构成与实现》一文中，已经指出普遍性的文体，必实现于特定的文类之中。《文心雕龙》把一切文章分为二十类；即是每一作品，必属于二十类中的某一类。每一类根据其体裁与题材，都对文体有特别的要求；如《定势篇》：“章表奏议，则准的乎典雅”，即是这类的作品，要求典雅的文体；假定我们鉴赏的是属于这类作品，便应首先判别他们所位置的文体，是否合于典雅的要求。“赋颂歌诗，则羽仪乎清丽。符檄书移，则楷式于明断。史论序注，则师范于核要。箴铭碑诔，则体制于宏深。连珠七辞，则从事于巧艳”。都应照上面所引的第一句来加以解释。彦和所以把一切文章分为二十类，对每一类，都归纳出特殊的合于体裁或题材的文体，其目的即在使作者知道所以位体；鉴赏者即应首先鉴别他合不合于二十类中所归纳出的详细要求，及《定势篇》中所概括出的简要要求。同时，文体必由作品全体的统一而见；所以一观位体的另一暗示，文学的鉴赏，必由统一的直观开始。

“二观置辞”，置辞即一般所说的“遣辞”。体是由辞所构成。就全体而言谓之体，就一字一句而言谓之辞。二观置辞，是第二

要鉴别某一作品的遣辞是否合乎要求。遣辞的最基本要求见于《情采篇》。简言之，是否“辩丽本于情性”，“为情而造文”，是否能“使文不灭质，博不溺心，正采耀乎朱蓝，间色屏于红紫”。技巧上的要求，则分别见于《章句》、《丽辞》、《比兴》、《夸饰》、《事类》、《练字》、《隐秀》、《指瑕》诸篇，不一一详列。

“三观通变”，第三观察是否能由古今雅俗之会通以得到变化。因为，“文辞气力，通变则久”，所以通变是文学得以继续创造的基本条件。彦和所提出的通变的途径与要求，具见于《通变篇》，此不详述。

“四观奇正”，指的是能否适合于《定势篇》“以意新为巧(奇)”及“执正以驭奇”，而不至“以失体成怪”，“逐奇而失正”的要求。《定势篇》是《文心雕龙》中最难了解的一篇，我将另作尝试性的解释。此处只简单指出，彦和认为每类文章对文体的基本要求，是不应变动的，这是正。表现的辞句则可力求新异，这是奇。当时的文人，力求新奇，而“效奇之法，必颠倒文句，上字而抑下，中辞而出外，回互不常，则新色耳”。彦和并不反对奇。但第一，奇应来自“新意”，而不专求之于文字。第二，文字之奇，应与文体相称，而不可“苟异以失体”。“苟异以失体”，乃是怪而不是奇。总括的说，以文体之正，驭辞句之奇，有如“五色之锦，各以本采为地”，这是他对于奇正的基本要求。

“五观事义”，是指叙事述理之文的内容而言。叙事所包甚广，姑以史传之文为代表，应观察其是否能如《史传篇》所要求的“立义选言，宜依经以树则；劝戒与夺，必附圣以居宗；然后诠评昭整，苛滥不作。”在文字叙述上，能否“务信弃奇之要，明白头讫之序，品酌事例之条，晓其大纲，则众理可贯”。而不致“俗皆爱奇，莫顾实理”，或“勋荣之家，虽庸夫而尽饰；迤

败之士，虽令德而常嗤”。说理之文，所涉亦广，姑以《论说》为代表，观察其能否如《论说篇》所要求的，论则“义贵圆通，辞忌枝碎，必使心与理合，弥缝莫见其隙；辞共心密，敌人不知所乘”。“说之枢要，必使时利而义贞；进有契于成务，退无阻于荣身”。凡与叙事说理有关之文，各因其类以求其事与义之当否。余皆可类推。

“六观宫商”，指的是文字的声调，能否合于《声律篇》所要求的韵的圆转，如“辘轳交往”；声的飞（平）沉（仄），如“逆鳞相比”。而不至“往蹇来连”，成为“文家之吃”。刘彦和所把握到的声律问题，大体是这种程度。若漫加附益，则等于诬诋古人。

彦和所提出的六观，当然系综括《文心雕龙》全书以为言，亦当综括《文心雕龙》全书以为解。但站在鉴赏上，他是否真正综括了他的全书，我觉得还有研究的余地。在鉴赏上，必须着眼到一个作品的结构。亚里士多德《诗学》中所提出的 PLOT（情节）问题，实际是谈的结构问题。《文心雕龙》中的《熔裁》、《附会》、《总术》三篇，也是谈的结构问题，而且谈得相当的精采。结构是融合各种因素以构成文体的大关键，也是作者读者的大眼目。像这样的大眼目，不论安放到六观中的哪一观里面去，都觉得勉强，这不能不说是彦和的重大遗漏。而奇正可并入通变，事义可并入位体，不必分而强分，徒成纠结，这不能不说是彦和的过于繁复。而“文体”观念，本即可涵摄一切；此外皆系将构成文体的重要因素，加以分析，以便对某一作品的文体，把握得更为确实。因此，六观的相互关系，不是平列的，而是由“位体”所综贯的。

五

自“夫缀文者情动而辞发，观文者披文以入情”起，到“知音君子，其垂意焉”止，这是第三大段。在第三大段中，包括三个意思。第一个意思是说鉴赏的目的，是要能见到作者在创作时活动的心灵。创作时活动的心灵，表现于他所写出的文字。“缀文者情动而辞发”，鉴赏者顺着文字深入进去，可以与作者创作时的心灵相接触，相融合。“观文者披文以入情”，这在今日，称为“追体验”，在彦和则是“沿波（文字）讨源（心），虽幽必显。世远莫见其面，覩文辄见其心”。能见作者之心，才算真正读懂了那篇作品。“见其心”的“见”，不是用眼去见，而是以鉴赏者之心去见，亦即是读者之心，迎上了作者的心，而成为以心见心。有此可能吗？彦和说“故心之照理，譬目之照形”，是有此可能的。然则一般人何以不能作到呢？这便引出此段中的第二个意思。第二个意思是说因为“俗鉴之迷者，深废浅售”，所以便不能以心见心。有价值的作品，在意境与艺术表现上，自然是“深”；流俗庸凡的作品，自然是“浅”。对深的作品，加以废弃，而只买些廉价的浅的作品，于是自己的心灵，亦陷于浅陋之中，与一位伟大作者的心灵，远相悬隔，没有一条路可以追上去，并且也不知道在自己浅陋的心灵上面，还有伟大心灵活动而感到须要追上去。说到这里，便应当回头去玩味前面所说的“阅乔岳”，“酌沧波”的意义。

第三个意思是说明文章的意味，因鉴赏而始见。彦和说“书亦国华，翫恠方美”，他这里用“翫恠”两字，非常有意思。翫是玩味，恠或当作绎，绎是从容地寻绎。玩味寻绎，正是鉴赏时

的心灵状态。因为对文学艺术，不仅是要理解它，而是要在理解的过程中去消化它，消化到自己生命里去，所以便不能用强探力索的方式，而只好是从容玩味寻绎。这样才会“深识（疑当作‘识深’）鉴奥，必欢然内恮”。每一位伟大的作者，都是以创作开辟自己的心，发现艺术的美。能由鉴赏以上追到与作者同位的层次，则作者开辟的心，即是自己的心，作者发现的美，即是自己的美，自己的生命，随伟大作品而升华，怎能不“欢然内恮”呢？

《文心雕龙》浅论之六

——文之枢纽*

一

《序志篇》说：“盖《文心》之作也，本乎道，师乎圣，体乎经，酌乎纬，变乎骚。文之枢纽，亦云极矣。”枢是户扉得以开闭的枢轴，纽是束带得以连结的纽带。刘彦和以道、圣、经、纬、骚是当时他所能概括的一切文学作品之所自出，也是一切作品所共同的纽带，所以他便先写下《原道》、《征圣》、《宗经》、《正纬》、《辨骚》五篇，以标明中国文学发展的根源，因而得以把握中国文学在发展中的统贯与其趋归及其大的规律。

彦和虽以道、圣、经、纬、骚五者为文之枢纽；但《原道》、《征圣》，实皆归结于《宗经》，所以这三篇实际应当作一篇来看。彦和认为文出于经，经出于圣，而圣人系将天道表现于人间，以

* 原文载 1972 年 11 月 8 日《华侨日报》。

成就人文世界；所以他由此而认为文之大原出于天道，便先写《原道篇》。《原道篇》最重要的两句话是“故知道沿圣以垂文，圣因文而明道”。由《征圣篇》“征之周孔，则文有师矣”的话，可知《原道篇》之圣，主要指的是周孔，而文则指的是《五经》。圣与经是实，而天道是虚。不可在这种地方多生枝节，以为刘彦和有什么“文学的形上学”。

《征圣篇》第一大段从“夫作者曰圣”起，到“乃含章之玉牒，秉文之金科矣”止，乃引古典中的相关语言，以证明圣人在“政化”、“事绩”、“修身”三方面皆有“贵文之征”，并顺便点出圣人所贵之文，乃“志足而言文”，“情信而辞巧”。这是他凭圣人以标出论文的宗旨。

但圣人之文，具见于《五经》。所以从“夫鉴周日月”起，到“征之周孔，则文有师矣”止的第二大段，乃从《五经》中归纳出“或简言以达旨，或博文以该情，或明理（按：此指纲领而言）以立体，或隐义以藏用”的四种“繁略殊形，隐显异术”的文体，以见圣人不仅贵文，而且圣人的制作，在文体上有多方面的成就。“殊形”“异术”，是指《五经》中包含有各种性格不同之体。因包含有各种性格不同之体，便随时代的要求，而可以引发各种文体的变化，成为后来各种文体的母体、基型。所以紧接上引两句便说“抑引随时，变通会适”。

从“是以子政论文，必征于圣；稚圭劝学，必宗于经”起，到“征圣立言，则文其庶矣”止，是此篇的第三大段。彦和著书的重要目的之一，在矫正当时重形式而忽视内容的文弊。矫正文弊的大方针，即是此段所说的“体要与微辞偕通，正言共精义并用”，及“然则圣文之雅丽，固衔华而佩实者也”。这与前引第一段两句话的意思是相通的。

细勘《征圣》、《宗经》两篇，皆环绕《五经》以立论；虽内容有彼详此略之殊，实多辞异意同之处，未尝不可稍加陶铸，以凝成一篇，在结构上或更为明白简当。彦和所以分作两篇，意者彦和论文，以人为本。仅《宗经》而不特标《征圣》，则仅显出文的宗极，而未显出人的宗极。在彦和的立场看，犹未为能探及文章的本原；所以便将同一内容，从人与文的两个重点来加以分述，而不嫌其近于重复。

二

前面已经指出过，《原道》、《征圣》、《宗经》三篇，实以《宗经》为主体。彦和写此篇时，实以庄严之笔，尽赞诵之能。在全书中，系一篇非常典雅的文章。《五经》的意义，正如彦和在本篇所述，“自夫子删述，而大宝咸耀”，是由孔子或孔门所赋予的。这是孔子对在他以前的文献的大整理，同时也是在孔子以前古代文化的总结与发扬。《五经》在中国文化史中的地位，正如一个大蓄水库，既为众流所归，亦为众流所出。中国文化的“基型”、“基线”，是由《五经》所奠定的。《五经》的性格，概略的说，是由宗教走向人文主义，由神秘走向合理主义，由天上的空想走向实用主义。中国文学，是以这种文化的基型、基线为背景而逐渐发展的。所以中国文学，弥纶于人伦日用的各个方面，以平正质实为其本色，用彦和的辞汇，即是以“典雅”为其本色。我们应从此一角度，去看源远流长的“古文运动”。但文学本身是含有艺术性的；在某些因素之下，文学发展到以其艺术性为主时，便会脱离文化的基型、基线，而另辟疆宇。楚辞汉赋的系统，便是这种情形。其流弊，则文字远离健康地人生，远离

现实地社会；在这种情形之下，便常会由文化的基型、基线，在某种形式之下，发出反省规整的作用。《宗经篇》的收尾是“是以楚艳汉侈，流弊不还。正末归本（经），不其懿欤”，正说明《宗经篇》之所以作，也说明了文化基型、基线此时所发生的规整作用。

从“三极彝训，其书言经”起，到“譬万钧之洪钟，无铮铮之细响矣”止，是此篇的第一大段，在概括地说明《五经》由孔子删述以后的崇高价值。但他与一般经生不同的地方，在于他不仅说明《五经》有“象天地，效鬼神，参物序，制人纪”的价值；而尤侧重于“洞性灵之奥区，极文章之骨髓”，及“义既极乎性情，辞亦匠于文理”，即是他主要是站在文学的立场来说明《五经》的崇高价值。文章出自性灵，而《五经》则“洞性灵之奥区”，深彻到性灵的深微之地。性灵即是性情。《五经》所敷陈之义，皆极性情之真，极性情之正（“义既极乎性情”）；性情即是文章的骨髓，所以《五经》的文章，能极文章的骨髓。文章的表现，必须合于艺术性的要求；而《五经》表现之辞，也非常技巧地（“匠”）合于其内容的文理，即是其表现也富于艺术性。因此，《五经》之文，乃天地间之至文。一般人所以不知道从文学上加以推崇，乃是因“道心惟微，圣谟卓绝，墙宇重峻，而吐纳自深”，不易为人所把握的缘故。彦和的推崇《六经》，不仅与经生有同中之异，且亦与后来古文家，有同中之异。古文家宗经，多拘陷于道德的一方面；彦和当时亦有此意。但道德与文学之间，无必然的关系。彦和则直追入道德文章所同出的性灵，并注意到《五经》表现的艺术性；以此言宗经，对文学而言，始不至于腐，不至于迂，不至于硬将道德与文章，从外面来加以拼凑。

从“夫《易》惟谈天”起，到“可谓太山遍雨，河润千里者

也”止，为第二大段。其中又分为两小段。自“夫《易》惟谈天”起，到“表里之异体者也”止，是分述《五经》在文体方面的成就，因而《五经》具备了各种不同的文体。这更是站在文学的立场来看《五经》。自“至根柢槃深”，到“河润千里者也”止，是总结《五经》之文，乃“辞约而旨丰，事近而喻远”，所以它对文学包含了无限的可能性，只待后人去发现；发现，再发现，是可以“余味日新”的。形成每一民族文化的基型、基线，皆有这种性格，皆有这种无限的可能性，有如《吠陀》、《新旧约》、史诗等。只怕后人在生命力快蹶竭时，失掉了发现的能力。所以彦和这段话，并无夸张之处。

从“故论、说、辞、序，则《易》统其首”起，到“正末归本，不其懿欤”止，为第三大段，其中又分为三小段。从“故论、说、辞、序”，到“仰山而铸铜，煮海而为盐也”止，是说明各类文章皆出于《五经》；而《五经》对各类文章，“并穷高以树表，极远以启疆”，是最高而永恒的典型。因为如此，“所以百家腾跃，终入环内”，正说明了一个文化基型于不知不觉中所发生的意义。各民族的文化基型，正是各民族文化的无尽宝藏。

从“文能宗经，体有六义”起，到“谓《五经》之含文也”止，为第二小段，言宗经在文学创作时所能发生的六种理想文体的实效。古文家言宗经，多仅说到经对文学所规定之方向与内容，而彦和则就统一内容与形式之文体以立言。“一则情深而不诡”，此体玩十五国的《国风》而可见。希腊悲剧，必以奇诡的情节表现其情深，正来自文化背景之异。“二则风情而不杂”。风是指文章的风神意味；清是由水无杂物，而引伸为文章通体匀称，无不调和的部分而言。清自然不杂。《五经》皆“因情而造文”。宗经，则作文时皆由情所流注贯通，故能清而不杂。至因

宗经而“三则事信而不诞”，“四则义直而不回（邪）”，“五则体约而不芜”，这都是不待解说的。“六则文丽而不淫”；《五经》之文，惟《诗》可称为丽；“《关雎》乐而不淫，哀而不伤”；故深得于《诗》者当亦丽而不淫。彦和所举六种文体之效，皆含有矫正当时文弊之意。

从“夫文以行立”起，到“正末归本，不其懿欤”止，点明《宗经》所以矫正当时文章流弊之意。

这里还要提破一点，即是刘彦和以《五经》为文章之所自出，文学并应以《五经》为楷模，但他并不是以《五经》为文学的起源。近代文学史研究出的共同结论，认为文学是起源于远古时文字还未出现以前的歌谣。彦和在《明诗》、《乐府》两篇中，都曾追溯到了远古歌谣的问题，应当算是他的特识。

三

但表现彦和最大特识的，莫如《正纬》一篇，指出纬的“无益经典，而有助文章”，¹此尤为后来论文者所不及。

汉代纬的兴起，我的推测，先由于自战国末期，以迄秦汉之际，有一部分知识分子是儒家与方士不分。自董仲舒建立天人合一的哲学大系统，对孔子及《公羊春秋》，作了神秘性的解释，便促成儒家与方技不分的这一系列的人，凭藉董氏所开出的新途径，更将经加以神化，遂对经而言，自称为纬。王莽托神话以图篡汉，对由经的神化所成的纬，加以利用，所以哀平之世，凭政治阴谋而得到大发展。《正纬篇》第一大段列四端以证明纬书之为伪造。第二大段说明纬的兴起历程，指其“乖道谬典”，而以桓谭、尹敏、张衡、荀悦四人对纬的批难为“四贤博练，论之精

矣”。所以站在宗经的立场，纬是不值一顾的。但彦和却将明知为虚伪杂乱的东西，也列为“文之枢纽”之一，这不是深于文学的人，决不敢这样作。

《正纬篇》说得很清楚，纬是“神教”、“神理”，即是属于神话的性质。纬与文学的关系，即是神话与文学的关系。神话多出于感情的要求。《五经》之文，是“情深而不诡”。但彦和了解到，情深有时而不知不觉地会入于诡；因而在文学史中，有的作者，常由诡（神话）而得到启发，常将无可奈何之情，不托之于诡，即无以尽其深，即无以尽其量；且此情不能求解答于人的世界，只有求解答于“诡”的世界，以给同类相感的人心以满足。彦和论文的构成内容，虽将情与事义并列，但实则对情在文学中的分量，较之事义为更重。从情的方面以把握文学的形成与发展，他便不能不突破以现实而合理为基本性格的《五经》，而把握到神话与文学的密切关系，这是古文家所万万不能想到的。他看出纬对文学的意义，亦即是神话对文学的意义。这意义，他只用了两句话表达出来：“事丰（多）奇伟，辞富膏腴”。因为是神话，便不受现实的限制，而可尽量发挥为感情所要求的想像力，所以便“事丰奇伟”。作者可由这种事丰奇伟以开扩自己的想像力，以扩大的想像力，驰骋自己的感情，恢宏了创作的天地。奇伟的情节，势必表现为寻常所不用，所少用，而须重新铸造的语言，所以神话中的语言，与寻常语言相较，而为“辞富膏腴”。每一从事文学创作的人，都会感到语言媒介的重要性。由神话故事中而得到了“膏腴”的语言，即增加了作者表现的能力。由上述二端，彦和便认为纬是“无益经典，而有助文章”；希望能“芟夷谲诡，糅（采）其雕蔚”了。

但彦和所托望之纬，并不能达到彦和所要求的目的。如前所

说，原始性的神话，乃是适应感情所产生的；神话的本身，即含有质朴而丰富的感情在里面。感情是真，所以当某种神话出现时，也被人不觉其为伪。神话之能发生启发力，感动力，因而能成为文学艺术源泉的原因在此。中国的原始神话，经儒家的人文地合理精神而大部分被淘汰了。作为漏网之鱼的《穆天子传》中，便乘载有“落叶”“哀蝉”，“虫沙”“猿鹤”的深不可测的感情，一直为文人取之不尽的资料。战国中期以后，是燕齐方士重新制造以“神仙”为中心的神话的时代。这些神话，只表现一种超越（出世）而长生的要求，只是人生感情中的奢侈品，其意味不深不厚。由方士演变出来的纬，则是存心作伪，着意造奇，成为一种“无情的神话”；无情的神话，既不能为人的理智所接受，也不能为人的感情所需要；纬既为经所摒除，亦为文学所遗弃。而彦和的希望，便因此而落空了。

因佛教传入中国，以生死轮回为中心，我国开始进入到输入及创造新的神话时代。这些神话，与宗教连结在一起，一般认为是真的，而且神话中很多含有人生胶固而不可解的感情在里面；于是根源于佛教的神话，在中国文学艺术中，尽到了它可以尽的责任。刘彦和深于佛典，而且正处于佛教道教思想为中心，而开始产生新出现的小说的时代，彦和有感于此，遂托之于历史较久的纬书以发其意，亦未可知。

四

彦和以《离骚》为“文之枢纽”之一，首先是从“史”的观点来讲，“爰自汉室，迄至成哀，虽世渐百龄，辞人九变，而大抵所归，祖述《楚辞》，灵均余影，于是乎在”（《时序篇》）；是

汉赋出自《楚辞》，在文学上占有主导地位。即在彦和当时，还是“楚艳汉侈，流弊不还”（《宗经篇》）；即是在彦和当时，楚辞汉赋，还在发生重大影响；所以事实上，《离骚》是文学枢纽之一。乃范文澜在他的《文心雕龙注》的《原道注》中，将全书篇目，列为一表，而将《辨骚》平列于彦和所分文类之中，未免太奇怪了。

其次，从文学自身的立场看，彦和论文，固然重视人品、内容，以矫当时之弊；但他同样重视文章形式的艺术性，他特别提出一个“丽”字，将丽与雅并称，而说“然则圣文之雅丽，固衔华而佩实者也”（《征圣》）；即是他以雅与丽为文章的两大要求。雅是实而丽是华，在他认为，丽是文章里艺术性的成就。他说《五经》之文，是“丽而不淫”，我已指出过，《五经》中只有《诗经》可以当一个“丽”字。而《诗经》之丽，乃素朴平淡之丽；在彦和心目中，这尚非丽的极至。他说《楚辞》“乃《雅》《颂》之博徒，而辞赋之英杰也”，好像他以《楚辞》较《雅》《颂》要低一级，这是由宗经而来的门面语，非其本旨所在。因此，彦和实际是以《五经》为雅的典型，以《离骚》为丽的典型。所以《辨骚》一篇，先辨别骚与经的异同，这是受时代的限制，辨其所不必辨；而通篇主旨，乃在发挥《楚辞》之丽及其丽的重大意义与其重大影响。而他写这篇文章，也极力发挥他丽的表现能力，以求与题材相称。

彦和对《楚辞》的描述是：

“观其骨梗所树（指内容），肌肤（指文辞）所附，虽取熔经意，亦自铸伟辞。故《骚经》《九章》，朗丽以哀志。《九歌》《九辩》，绮靡以伤情。《远游》《天问》，瓌诡而惠（慧）巧。《招魂》《招隐》，耀艳而深华。《卜居》标放言之

致，《渔父》寄独往之才。故能气往赅古，辞来切今，惊采绝艳，难与并能矣。”

将上面的话，稍加分析，则（一）《楚辞》的朗丽、绮靡，都由其可哀之志，可伤之情，喷薄而出。《楚辞》的内容（主要是感情）与形式，得到完全的融和统一。（二）屈原之才，是多方面的；所以他的艺术性的表现，也是多方面的。（三）因屈原烦冤郁结的感情，贯注于他的作品之中，所以在他作品中所显出的生命力（气），特为坚强凌厉，推之过去，可以凌越古人；而运用的生动的语言，验之来今，又可与各时代的语言相切合。由强烈生命力所照射出之采，非寻常之采，而为可惊异之采。由醇厚纯白之情所渲染出之艳，非寻常之艳，而为卓绝之艳。所以他是丽的极致、典型，而能为各种之丽所自出。

因《楚辞》之丽，乃由情所涌出，丽与情融合而为一，故其丽可以直接表现出各种之情，赋各种之情以原有之姿的形相、而貌、气氛，而毫无障隔，对读者发挥最高的效果。第三段“故其叙情怨，则郁伊而易感；述离居，则怆快而难怀；论山水，则循声而得貌；言节候，则披文而见时”，这几句话，是指屈原的作品，对读者所发生的深切感染与客体重现的效果而言的。因为这些原因，所以对后世的文人，都能因其个性之所近，才力之所及，而收到各样的效果。“是以枚、贾追风以入丽，马、扬沿波而得奇。其衣被词人，非一代也。故才高者苑（采）其鸿裁（规模气象之大），中巧（中人之才）者猎（取）其艳辞，吟讽者（不能制作而仅事吟讽之人）衔（衔接、领会）其山川（由描写山川之重现而开扩心胸），童蒙者拾其香草（由其中所描述的各种香草而得到美感）。若能凭轼以倚《雅》《颂》（以《雅》《颂》为基础），悬轡以馭楚篇（而以《楚辞》充实发皇之），酌奇而不

失其真，玩华而不坠其实，则顾盼可以驱辞力，歛唾可以穷文致，亦不复乞灵于长卿，假宠于子渊矣。”这段话，正说明这种意思。此中提到《雅》《颂》，《雅》《颂》本是与《楚辞》相通的。若将上面一段加以总结，即可发现与《宗经篇》说《五经》是“可谓太山遍雨，河润千里者也”的推赞，是辞异而实同的。其可为“文之枢纽”，至为显然。

彦和所归纳出的文的枢纽，总括的说，是以《五经》为文体之雅的枢纽，为事义之文的枢纽，其中的《诗经》，不妨下与《楚辞》连在一起；以《楚辞》为文体之丽的枢纽，为抒情写境之文的枢纽；再加以神话（“正纬”之纬）的丰富想像力与特异的表現语言；其眼光之巨，用心之周，衡断之精，持论之平，实非后人论文所能企及。

《文心雕龙》浅论之七

——文之纲领*

一

《序志篇》继“文之枢纽，亦云极矣”之后，紧接着说：“若乃论文叙笔，则固别区分。原始以表末，释名以彰义，选文以定篇，敷理以举统，上篇以上，纲领明矣。”

这一段是说明自《明诗第六》起，到《书记第二十五》止，凡二十篇，他所作的文章的分类，及在分类中对各类文章所抽出的若干基本原则、法式，使文章的纲领，由此可得而明。

中国文学与西方文学不同点之一，在于西方文学，只顺着纯文学的线索发展，而中国则伸展向人生实际生活中的各个方面。所以西方文学的种类少，而中国文学的种类繁。因此，在作品的整理与把握上，中国文学分类的重要性，过于西方文学。

* 原文载 1973 年 5 月 15 日《华侨日报》。

《诗经》是中国古代文学的总集。在编定这总集时，编者按照诗的来源、作用，乃至所配合的音乐，而分为风、雅、颂三大类。在三大类中又分为十五国国风，大雅、小雅及周颂、鲁颂、商颂等小类。这可能是中国文学分类之始。但这都是在诗的范围以内所作的分类。

赋实际是在战国末期所兴起的新体诗，与“诗有六义”中的赋比兴的赋，并无关系。刘彦和在《铨赋篇》中说：“六义附庸，蔚成大国”，这是自汉以来的误解，我在《西汉文学论略》一文中已有辩正。赋是西汉文学的主流。《汉书·艺文志·诗赋略》，可以说是把西汉的文学，分为诗与赋两大类，较之《诗经》，扩充了赋的这一类。

自西汉之末，以迄东汉之初，已经有人注意到奏议书论等的文学价值。铭、箴、诔、碑，也自西汉之末，以迄东汉之末，皆有发展。曹丕《典论·论文》谓：“盖奏议宜雅，书论宜理，铭诔尚实，诗赋欲丽；此四科不同，故能之者偏也。”“四科”即是四类；他是把当时所承认为文学的范围，分为奏议、书论、铭诔、诗赋四大类。这较之《汉书·艺文志》的《诗赋略》，有了进一步的扩充。

晋陆机《文赋》谓：“诗缘情而绮靡，赋体物而浏亮，碑披文以相质，诔缠绵而凄怆，铭博约而温润，箴顿挫而清壮，颂优游以彬蔚，论精微而朗畅，奏平彻以闲雅，说炜晔而譎诳。虽区分之在兹，亦禁邪而制放。”陆机是把当时的文学作品，分为十类；在分类上较曹丕为精密，但所包含的文章范围，与《典论·论文》，无大出入。到了刘彦和的《文心雕龙》，对文章的分类，更有进一步的发展。

这里应附带一提的是，曹丕、陆机们，对文学都是作横断面

的把握；而刘彦和则是作综贯性的把握。同时，曹丕、陆机们所重视的是文章的形式，即是形式中的艺术性；而刘彦和则除形式的艺术性以外，更注意到形式与内容的统一，更注意到文与人的关系，以及文在人生各方面的意义。因此，刘彦和心目中的文，实较他以前及其同时人之所谓文，范围远为广泛，文章所分的类，自然也较为繁复。

二

在刘彦和以前，对分类的意义，似乎很少说到。上面引的《序志》的一段话，则应算是刘彦和所陈述的分类的用心及其意义。以下略加解释。

他在《总术篇》中，虽然批评了当时有韵为文，无韵为笔的说法，与文学历史事实不符；但他在这里，依然顺随时风，用“文”与“笔”两个名词，概括一切文学的作品；再按作品的内容、形式，作进一步的分类；此即所谓“若乃论文叙笔，则囿别区分”。囿与区，都是人按某种目的，在地面上所画的各种界限、范围。彦和即借用以作文章分类的名称。在刘彦和，还不曾用到“类”的这一名词。

刘彦和最大特长之一，是能从发展的观点上去把握文学。从发展上去把握文学，自然要追溯到文学的根源。《原道》、《征圣》、《宗经》、《正纬》、《辨骚》，这是说明文学总的根源。总的根源，对各作品而言，是广泛而带点抽象性的。要进一步把各种作品具体的根源说清楚，使其不至互相淆乱，则只有先把作品按其内容、形式，分成若干类，再就一类一类的文学作品去追其根源（“原始”）；更顺着他们的根源以观其流变（“以表末”）；则

文学在发展中的情形，更具体而清晰。所以彦和说明分类的第一意义是“原始以表末”。例如《明诗篇》先述“昔葛天乐辞，《玄鸟》在曲；黄帝《云门》，理不空弦”，再述尧舜禹及五子等作歌的情形，一直到《诗经》，这都是“原始”。从“暨建安之初，五言腾踊”起，到“此近世之所竞也”的一大段，这都是“表末”。在“原始”与“表末”之间，用一“以”字，便把由“始”到“末”的发展关系说明白了。

每一类的作品，都有其基本动机与目的或要求（效用），也就是某类文章所应具备的基本内容。“彰义”，是把某类文章所应具备的基本内容彰显出来，以作为衡量某一作品的基准。这也只有把文章加以分类后才可以作到。“释名以彰义”，是由解释某类文章之名，以彰显某类文章应具备的基本内容。例如《明诗篇》：“诗者持也，持人情性。”这即是由释诗之名以彰诗之义。此乃分类的第二个意义。刘彦和这里所用的，是以训诂的方法，来界定某类文章内容的方法；必须假定作为某类文学的专名，是先经过某一文学家把某类文学内容，加以分析、综合，从分析综合中，找出与其内容相应的名称来，有如希腊文化系统中，先由“定义”以决定某一学术名词，或与名词同时即界定了它所含的定义，才可使此一方法有效。但文学中所用的各类名称，不可能是在上述情形之下出现的。纵然和内容有若干关系，例如“赋者铺也”，但这仅是局部的，甚至是无关紧要的关系。用训诂的方法来彰某类文学之义，不是失之拘碍，便会失之牵附。例如“诗者持也”之“持”，是否系“诗”字的本训，或由本训所引伸之训，已成问题。由“持”而到“持人情性”，更是一种牵附。所以用这种方法来治文学批评史和思想史，都是非常危险的。好在彦和在释名之后，便用引伸乃至附会的方法，以扣紧某类文学的基本

性格，补救这种方法的弊害。但究竟不是好的方法。

早经指出过，刘彦和著书的目的，是在由文学的批评以导向文学的学习。并且在学习的初阶，特重视“摹体”，即是摹仿古人成功的文体。所以彦和在各类文章中，特举出他认为在这类中有代表性的作品，以资学文者的摹习，这即是他所说的“选文以定篇”。《文心雕龙》中有的“篇”字即等于“文体”之“体”。“定篇”即是“定体”。尔后凡是标榜文章宗旨的诗文选集，都可以说是“选文以定篇”。

“敷理以举统”，更是分类的重要意义。“统”是“统贯”，即是某类文章，是由某些理（原理原则）所统一，所贯通。敷陈某类文章之理，以阐明某类文章，是由这理所贯通，则鉴赏学习，皆有确切途径可循。但这里应注意的是：“敷理”和“释名以彰义”的“彰义”，在什么地方，有同中之异。刘彦和是以“彰义”之“义”表明某类文学的根源及其所要达到的目的，多是偏重内容上讲的。而“敷理”之“理”，则多是指明某类文章在文体上的要求，艺术性的要求，多是偏重在形式上讲的。当然彦和紧紧把握着内容与形式的统一性，但表达时总不能不有所偏重。例如《明诗篇》“诗者持也，持人情性”，这是彰义。而“持人情性”，这是对诗之内容上的要求。“若夫四言正体，则雅润为本；五言流调，则清丽居宗。”这是以雅润的艺术性统贯四言，以清丽的艺术性统贯五言，这是形式的，文体的要求。彰义之义，多由释名的训诂演绎而得。敷理之理，则多由成功作品中的分析归纳而得。

作品纷繁，因分类而得其统贯。各类作品皆创新不已，因每类中的“彰义”与“敷理”而得其指归。所以便说“上篇以上，纲领明矣”。以类为纲，以义与理为领。

三

现在再看彦和实际分类的情形。

从《明诗第六》到《书记第二十五》，彦和将作品分为二十类。每一类中，又分为若干小类。

文章分类，在中国文学的传统研究中，是一件大事。古今选集的分类不同，有的是来自对文学的观点不同，有的是来自对文体的认定不同，有的是来自时代的废兴殊方，有的是来自选文的目的各异。现在把较刘彦和略后的萧统及其宾客，在《文选》中的分类，试与《文心雕龙》稍作比较。

萧统选文的目的，乃在“人耳之娱”，“悦目之玩”（《文选序》），这与彦和以“文章之用，实经典枝条。五礼资之以成，六典因之致用，君臣所代炳焕，军国所以昭明”（《序志》），很显明的不同。而萧统对文体的认取，在“义归乎翰藻”（《文选序》），彦和则“辞训之异，宜体于要”，这也是很显明的区别。简言之，萧统顺着当时风气，仅注重文学的艺术性，排斥文学的实用性。彦和则想补救当时风气，把实用性也包括在文学范围之内。彦和心目中的文学范围甚广，而萧统心目中的范围较狭，这自然引起分类上的出入。在《文选序》中，已明白说明经、史、子，不包括在他所选的范围之内。至于把“贤人之美辞，忠臣之抗直，谋夫之话，辩士之端”，也不肯“略其芜秽，集其精英”，这大概和萧统所处的“太子”的地位有关。因他的父亲萧衍，是很拒言绝谏的。但他立了三十八类，较《文心雕龙》的二十类为繁。《文心雕龙》较《文选》多出史传、诸子两大类。《文心雕龙》的章表、奏启两类，略相当于《文选》的表、上书、启、弹事、奏记

五类，但内容多不同。又《文选》缺议对一类，这都与对文学的观点及萧统的政治地位有关。《文选》将乐府入诗类，这是对的。彦和在明诗后另立乐府一类，其用意在于标榜乐的功用。他说：“诗为乐心，声为乐体”，都是偏在乐的方面。意者彦和或欲以此补《乐经》的亡缺。但《文选》把应归入乐府的辞，另立一类，这就未免于烦琐了。此外《文选》将颂、赞各分一类，将箴、铭各分一类，将诔、碑各分一类，而又另立墓志一类。《文心雕龙》之哀吊类，在《文选》分为哀、吊、祭三类，又另立行状一类。《文心雕龙》之杂文类包括了《文选》的七、对问、设论、连珠四类。《文心雕龙》之论说类，包括了《文选》之论、史论、史述赞、序四类。而论说之“说”，系指游说而言，为《文选》所无。《文心雕龙》之诏策类，包括了《文选》的诏、册、令、教四类。《文心雕龙》之檄移类，《文选》有檄而无移，反将孔德璋《北山移文》归入书类。此在《文选》实为特例。《文心雕龙》之封禅类，与《文选》之符命类相合；《文心雕龙》之章表类，与《文选》之表类相合。《文心雕龙》之书记类，书是书札，与《文选》之书类相合；记是杂记，包罗广泛，为《文选》所无。而《文选》之行状类，在《文心雕龙》则入于此处之记中。《文心雕龙》中的谐隐一类，有近似于西方之所谓幽默文学，彦和立此一类，意味深长，此不仅为《文选》所无，亦且为尔后选家所未及，以致中国此一方面之文学心灵，未能得到应有之发展，我觉得这是非常可惜的。

将《文心雕龙》与《文选》的分类略加比较后，可以了解《文心雕龙》所包括的文学范围，远较《文选》为广；而在分类上，则较《文选》为简。盖彦和分类，重在性质上的相关；而文选楼诸公，则重在因名而立目。彦和又特设杂文及书记之记，以

统括繁杂，此一技巧，实可解决分类上所遇到的实际困难。我觉得因彦和对文学之把握，实较文选楼诸公为深切周遍，所以在分类的着眼上，不仅较《文选》为得其体要，且也为后来选家所不及。