

● 思光學術論著新編(一)

中國文化要義 新編



思光著

各

文

時

● 思光學術論著新編(一)

中國文化要義新編

勞思光 著 梁美儀 編



中文大學出版社

© 香港中文大學 1998

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方法，任何文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號 (ISBN) : 962-201-834-3

1998 年第一版

2000 年第二次印刷

出版：中文大學出版社

香港中文大學，香港 新界 沙田

圖文傳真：+852 2603 6692

+852 2603 7355

電子郵件：cup@cuhk.edu.hk

網址：http://www.cuhk.edu.hk/cupress/wl.htm

Essentials of Chinese Culture (in Chinese)

By Lao Ssu-kuang, edited by Leung Mei-ye

© The Chinese University of Hong Kong 1998

All Rights Reserved

ISBN: 962-201-834-3

First Edition 1998

Second printing 2000

Published by The Chinese University Press,

The Chinese University of Hong Kong,

Sha Tin, N. T., Hong Kong

Fax: +852 2603 6692

+852 2603 7355

E-mail: cup@cuhk.edu.hk

Web-site: http://www.cuhk.edu.hk/cupress/wl.htm

Printed in Hong Kong



《思光學術論著新編》總序

勞思光先生過去四十年來，執教於港台兩地，作育人才不計其數。期間，先生與香港中文大學的淵源尤深。先生自一九六四年受聘於中大，至八五年底榮休為止這二十幾年間，首先任教於崇基學院當時的宗哲系。根據一些學長的憶述，早期的宗哲系本以宗教為主，而哲學組別當年的所有課務，幾乎全都要由先生獨力肩負。除此之外，先生當年對崇基的通識課程的改革，出謀獻策以外，還於具體的課程設計和教材編寫工作上，付出了不菲之心力。隨着大學制度上的蛻變，和新亞、崇基兩院哲學課程的合併，先生除進一步參與重組課程工作外，更曾出任研究院哲學學部主任之職。八六年以後，先生於中大曾先後出任中國文化研究所高級研究員和逸夫書院高級導師。先生之於中大，可謂鞠躬盡瘁。

先生治學，素稱嚴謹，其於學術上樹立的典範，亦早昭著於海內。然而，最令我們佩服的，是先生從來不把自己的學問與思想限囿於學院之中。先生心中的哲學是康德所謂的「世界哲學」。先生自己長於理論，但其真正的關懷卻絕不止於純粹理論的層面，而直指向傳統的觀念制度、現實的社會文化、乃至國族的歷史命運。先生反思之餘，運筆成書，與其說是為要譽於學術同儕，不若說是體現了中國傳統知識份子坦蕩蕩的一份報國情懷。先生問學，一向講求「尊理」，亦不輟地以此責求於天下間的學子。是以先生的著述之中，除了許多理論性的重點著作之外，亦不乏把哲學向社會上普羅青年讀者推廣的作品。

先生半生著述，先後出版過的論著，難以勝數。其中部份論著雖已絕版多時，但坊間訪求者，仍日有之。台灣的時報出版公司於八十年代中曾把先生早年（至五七年止）的文稿輯成《思光少作集》七卷刊行，多年以來，已於各界廣為傳誦。是次出版的《思光學術論著新編》，計劃中共有十三卷。按年代而言，《新編》基本上收錄了先生五十年代中至八十年代初留港期間的主要代表作品。《新編》所收各卷，除一二例外，基本上以先生從前刊行的專著為藍本。然而，這次重刊，除重新校訂舊有書稿外，如遇有題材相關，而以往尚未收錄於書的文稿，亦將審情收錄，以免遺珠。至於先生於中大任內完成的《中國哲學史》三卷，固可說是先生的代表性力作，但由於已供台灣三民書局再版重印，因此這次未列於《新編》出版計劃之中。

《新編》的出版，首先要感謝的，是勞先生本人的首肯。其次，我們要感謝友聯出版社林悅恆先生慷慨回贈勞先生原於該社出版的書籍的版權。就物質條件而言，中文大學出版社上下的支持，當然是計劃得以順利完成的主要關鍵。此外，中大副校長金耀基教授對出版計劃提供的寶貴意見，亦給予我們很大的鼓勵，在此一併致謝。

中國人文學會編輯委員會
關子尹、張燦輝、劉國英
識於香港中文大學
一九九八年仲夏

《思光學術論著新編》編校凡例

(一)《新編》以重刊勞先生五十年代中至八十年代初留港期間刊行成書的學術著作為主。於重編時，除校訂原本外，若遇有題材相關、卻未曾收列於書之文章，均審情採用，收作附錄。

(二)勞先生同期發表的其他論文中，不乏已有輯錄成書之條件而終未成事者，是次新編，將按題材匯編成冊。

(三)重編各書時，基本上按舊作重校；除訂正誤植及漏植之文字外，內文原則上不作改動。

(四)標點符號依現今通行的法則作適當之修訂。

(五)編者為求文義更清晰而偶爾加插的文句，均置於方括號〔〕中，以資識別。

(六)源自外文之哲學術語譯名，悉依勞譯；原文只有外文之術語，在可能情況下提供今日通行的翻譯。

(七)外國人名翻譯，如與今日通行中文譯名有別者，均依今譯修訂；原文中只有中文譯名者，則附上外文原名。

(八)原文中如出現古體字或異體字，於不影響原文文義之情況下，均改用今日通行的字體。

(九)為方便編排與閱讀內文出現之外語文字，新編各書一律橫排。

(十)一切註釋，皆統一為書頁下之腳註。

(十一)重編各書之章目，以及附錄文章之名稱，悉依初版；若有需要，則適當地加上小標題。

(十二) 新編各書，如外語學術名詞及外國人名出現頻繁，均於書末附上中外人名及學術辭彙對照表。

《中國文化要義新編》序言

(一九九八)

若從純粹學院觀點來看，像「中國文化要義」這樣的書名，一望便令人有浮泛之感；因為這是一個範圍過大的論題，極難有精確周全的陳述及論斷。但我之所以會寫這本書，卻完全由於外在機緣。

在香港中文大學正式成立以前，崇基學院本設有通識課程，以「人生哲學」為名，但講授內容，宗教色彩頗重；在教學效果上一向欠佳。因此，到了中大正式進入籌備階段，三個成員學院各自檢討課程計劃的時候，崇基師生都覺得通識課程有徹底改革的必要。我當時參與這個改革工作，主要的主張是要依所謂「通識」的原意來設計課程。當時自然有許多爭論，但結果形成的共識便是依不同主題定下四年課程的範圍。第一年以方法論與一般學術研究的訓練為主題。第二年以講解中國傳統文化的特性為主題。第三年以介紹西方重要思潮為主題。第四年則以培養撰寫學術論著及從事獨立研究的能力為主題。這樣的改革計劃決定後，首先要面對的問題即是教材的選用。此中最成問題的是第二年。講中國文化的專書，不似講方法論或西方思潮的書那樣容易找；於是最後決定由我來寫一本小書，作為教材。這樣，我就寫了這本《中國文化要義》。

由於這根本只是教學用的課本，我下筆時也不曾將它當作一書學術專著。而且這門課並非由我一人來講授，因此，我只注意要提

供一些必要的資料與一些觀點，供講授者發揮而已。不過，我既然要提出一貫性的觀點，自然不能離開我自己當時的思想。如今，多年後重印這本書，自己再閱舊作，便又覺得有許多感想，可以順便在此略談。

首先，我要申明的是：這本書中所表達的文化哲學觀點，基本上與我的《少作集》中的觀點相同；就思想特色講，都是屬於黑格爾模式的理論。這應看作我的早期思想；與我寫《中國哲學史》第三卷時的中期思想已不全同，跟我近二十年來的晚期思想更是大異。

我早期思想是以德國觀念論及東方的儒學與佛教哲學為基礎，因此，表現在文化觀上，即是以文化精神為中心，而將自覺文化活動視為精神之「外在化」(externalization)。至於不以自覺價值意識為根源的偶然經驗事實，則都收在「文化現象」裏面，與「文化精神」分開。此所以在這本書開頭，我即標出「文化精神」與「文化現象」之分；這裏所謂「文化現象」包含有精神外化的成果，但也包含偶然性的經驗事實。觀念與制度是文化精神的主幹，此外則有習俗。習俗大抵與經驗性的外在環境有關，原可存在於文化精神定型以前，因此，習俗不能看作文化精神外化的成果；然而，文化精神定型以後，某些習俗之被保存或被排除，仍歸於文化精神之影響。由此，談論有關任何高度成熟的文化（這裏，成熟的判準是觀念與制度的確立），必以文化精神為中心。這是我當時所持的觀點。事實上，這個觀點是在《少作集》中形成的，寫這本書時只是應用這個觀點來處理中國文化的種種資料而已。

我在上面說過，這只是我的早期思想；中期到晚期，我的思想變化甚大。不過，或許正由於我表述早期思想的論說流行較早，許多人今日仍根據這一方面的資料來談我的思想。我近年常覺得應該找機會作一點說明，以免誤解。現在我就借這個為舊作寫序文的機會，略說幾點。

為了方便，我想即順着我處理中國文化問題的態度如何演變來談，以免離題之譏。

我原本採用黑格爾模式的文化觀，何以後來會改變呢？我現在要很鄭重地說：這並不由於我認為黑格爾思想完全謬誤。這裏的關鍵只在於理論功能的限度問題。

為了容易說清楚，我還是落在中國文化問題上來講。

自清末以來，中國人所面對的中國文化問題，實際上即是一個文化變革的問題。換言之，即是文化路向或文化出路何在的問題。這個問題之所以會出現，很明確地是由於外來的異質文化的壓力。我這一代的知識份子，與上一代的知識份子，基本上都要面對這個問題作種種思考與實踐方面的努力。

若是用黑格爾模式的思考來處理中國文化的出路問題，很自然地必歸於文化精神的改造。因為文化生活被看作文化精神的外在化，則要達成「西化」或「現代化」的目的，便必須從價值觀念層面着手，重新為文化精神定向。這正是我早期思想的中心所在。由於我取這樣的思路，在《少作集》及其他早期論著中，我提出了一套觀點，包括對中國傳統文化精神與西方文化精神特性之分判，及拓展中國文化精神的基本主張。可稱作我早期所持的文化哲學理論。

這個理論牽涉到一定深度的探討，自有一定的系統性及解釋效力。而在我的青年時代，另有一些屬於「新儒學」一派的學人，基本上也採取這個廣義的黑格爾模式建立他們對中國文化路向的理論；雖然他們彼此間也有不同的見解，而他們對於「哲學」的態度更是與我的基本態度大大不同，但專就這一部份理論工作來說，卻由於基本模式相近，顯得頗多契合之處。這樣，他們有一段時間頗為贊賞我的早期理論，而許多局外人也就因之將我也列入所謂「新儒學」一派。如果只看我的早期思想，這種認識也不能說全是誤解；我雖一向不是傳統主義者，但黑格爾模式的文化哲學，是我與這些學人的理論的共同基礎，也不妨說成同一派。真正的問題在於我自己並未停止在早期理論上。中年以後，我自己的思想步步進展，不久即越出黑格爾模式。這個演變過程也正是我現在要說明的要點。

人的思想變化本來可以有種種情況，但若是一種「進展」，則必由於他發覺原有的理論的效力不能及於某一組他本來要處理的

問題。現在我即就問題的脈絡來說明我怎樣會不再拘守黑格爾模式。

黑格爾的外在化理論，若只就一個文化傳統本身的長成說，確實能洞見本末，有極高的理論意義。我之所以察覺到這個模式不可拘守，只由於我在長期的省思中，看清楚了我所要處理的中國文化路向問題，並不僅僅是涉及文化成長的；它涉及另外幾個問題層面，不在黑格爾模式籠罩之下。為了眉目清楚，我要分幾步來說。

第一：我要指出單一文化的成長發展與眾多文化間的交互影響之區別。黑格爾的外在化理論，用於說明一個個文化內部的結構及其發展，有極高的理論效力；這一點在通曉黑格爾哲學的人看來，是不須多作解說的。然而當我們面對着兩個或更多的異質文化系統間的影響問題，或某一文化系統如何吸取另一文化系統的成果等等問題的時候，能夠仍然循外在化理論的思路來尋求解答嗎？這裏便有非常嚴重的疑難了。

讓我們仍以中國文化路向為實例來作一點剖示。中國文化自有其獨特的文化精神；而且這一精神外在化為中國文化的制度及全面的文化生活。這都是可以用黑格爾模式的理論來解說的。但我們怎樣依這個思路來解答中國文化路向問題呢？假定我們仍堅守黑格爾的外在化理論，則我們似乎必會走往以下的主張，即是：中國要現代化，既是已定的目的，則中國文化精神必須先求改造，以便能生出歐美所代表的近代西方文化的成果。事實上，這正是由清末經五四運動再到今日，許多迥然不同的「中國現代化思潮」所共同預認的主張。這種黑格爾模式的「整體觀」(holistic view)，事實上被不同思想的個人或集團所接受；彼此間在這一點上只有程度差異。更具體地說，全盤西化論者，正因為深信中國文化須從根本處(相當於黑格爾強調的「精神」或觀念根源)改變，所以主張「全盤」地西化；而立場相反的強調傳統化精神價值的學人們，卻期望能保存原有的文化精神但作某種改變，以便能生出西方近代文化的成果。雙方主張似是互不相容，然而深一層看，則他們都深信制度與社會要改變，便必須先改變心靈或觀念；換言之，即是預認了由

文化精神到文化生活那個外在化歷程，亦即是接受黑格爾模式的思路。

我早年原也是寄希望於中國傳統的「重德精神」之開拓。但在寫出《少作集》中那些理論後，過了幾年，我便對這種主張發現根本的疑難。中國文化的改造或路向問題，原以如何吸取西方近代文化成果為重點；但吸取另一異質文化的成果本不是由原有的文化精神直接拓展。現在若主張由拓展文化精神以生出近代西方文化成果，實在即等於說：要中國心靈先部份地變為歐洲心靈，然後再複演一次西方近代文化成果的創生過程。這是文化史上絕無之事。就文化史的實際情況看，一個文化傳統下的人，若是接受另一文化的成果，必是一個學習活動。學習與自己創造根本是不同的活動。由此，我開始另尋理論出路。結果，我提出「創生」與「模倣」的區分。由一個文化精神生出制度與生活秩序，基本上是「創生」的活動；這個歷程可用黑格爾模式解釋。但若是某種文化成果（例如某種制度）已被創生出來，而屬於另一文化的人們要來取得這種成果，則這基本上是一種「模倣」的活動。我曾用兩個英語名詞來標標示這個區分，即是“initiation”與“imitation”。

當然，用那一對字眼並不很重要，重要的是對這種理論區分本身的認識。文化史上的創生過程，照例不能重複；模倣過程則是某種文化成果所以能影響較大的世界圈的關鍵。這在文化史上卻是屢屢出現的文化現象。中國文化的改造問題事實上是一個學習或模倣的問題。具體地說，應即是先攝取近代文化的成果，然後再逆溯到觀念或精神層面的調配適應。到了改造完成而有新的文化穩定結構時，則由觀念到制度間的融貫性亦將再度確立；那時候理論上又可以用黑格爾模式來解釋了。但改造的過程則與創生的過程有次序上的相反情況。

若再說準確些，則應指出「創生」所需的條件與「模倣」所需的條件之不同。這一點我曾在近年的某幾次講演中發揮。現在不必再說。我現在要談下去的是：有了這個區分後，我對文化問題有甚麼進一步的看法。這就是第二點了。

第二：這裏我要說的是所謂「雙層結構」的理論。這個理論我只在「中國文化路向問題的新檢討」中曾作概要的陳述，並未寫成專書來詳細展示。現在能說的自然也只是其基本要旨。讓我們還是從黑格爾模式說起。

黑格爾模式的思路，以精神之外在化為重點所在。當我提出與「創生」對別的「模倣」觀念時，「模倣」顯然不能由外在化解釋。模倣之成為必要，並非由本有的文化精神所發出的決定。反之，由模倣而引致改造，正是一個由外而內的歷程。這樣便牽涉到另一個理論領域。我現在只能點出最居核心地位的問題。

首先就這個由外而內的歷程看，文化的改造要由這樣的歷程來完成，便不是黑格爾所說的外在化，而恰恰符合與黑格爾模式相反的霸生斯模式——即所謂：“Parsonian Model”。

霸生斯提出「內在化」，說明價值意識以經驗生活為根源。他析論社會行為、制度體系以及文化整體，基本斷定即是以外在經驗世界為「實有」，而將他人所謂的內在世界看作外在實有內在化的結果。這個「內在化」的觀點，事實上已成為許多社會科學理論所共同接受的觀點。儘管近二三十年來，社會學家們常常抨擊霸生斯，霸生斯模式仍足以代表一般社會科學家對價值問題的基本態度。

我的文化哲學理論基本上要肯定人的主宰性，因此，我在原則上本不取這個內在化理論，但由於我看到了模倣對文化改造的重要性，便由此了解霸生斯模式自有其理論意義。

要看清楚這種理論意義，又得涉及另一個社會學的基本觀念，即所謂「社會性的實有」(social reality)。可以簡稱為社會實有。

自涂爾幹(Durkheim)正式建立社會學時開始，社會實有便是社會學理論的基石。霸生斯的內化理論自不例外。社會實有原是人的社會行為或社羣生活之派生物(derivative)，但它一經出現便成為決定人的文化行為及文化生活的重大力量。社會實有由此顯現出經驗世界決定意識世界的可能；恰與文化意識或自我的主宰性成為對照。

我觀察了文化生活這一個面相(aspect)，於是文化的全面圖像便有了一個大變化；它顯示出一個雙重結構：一面是由自覺性或自

我，或文化意識為本根，由此形成文化精神衍生文化生活的外化結構，另一面則是以社會實有為根源，由之形成經驗世界反制文化意識的內化結構。它們各自成為文化全景 (panoramic picture) 的一個必有的部份，但又不能取代對方。換言之，展示這兩個結構的理論，各有其正當功能，但亦有其功能限度。

以雙重結構的文化觀為基據，再來看當代的文化現狀，則將接觸到複雜的問題。這是我要談的第三點。

第三：我個人由於探討中國文化出路問題，因而先採用黑格爾模式的思路，建立早期的文化哲學理論，然後通過文化史的省察，我了解創生與模倣之區異，再進而看清楚內化理論的客觀意義，終於形成了雙層結構的文化觀。這只是對於我的思考及工作歷程的說明。它既是以中國文化路向問題為基本課題，似乎這一個文化觀也得回到中國文化路向問題上。實際上，我也確實由於思想上有如此的發展（注意：我在早期以後的思想發展，主要是哲學思想的演進；以上所談的關涉文化理論的發展，只是其中一小部份。這一點萬不可誤解），便不能贊同先改造中國傳統價值意識，以便生出或開出西方文化成果的講法。我判斷中國文化的現代化問題，是一個學習與模倣的問題，須通過內在化歷程來完成，儘管改造的結果仍會形成一個符合黑格爾模式的結構，但這次改造根本不是一個外在化歷程。

然而，我在這個思考進程中所見到的理，卻不能是特屬於中國文化傳統的。即以雙重結構觀而論，它自有普遍性的理論意義。我們也可以通過它來看當代世界文化問題。

所謂當代文化問題，重心在於現代與後現代之文化衝突。近三四十年來，文化衝突問題愈來愈烈；這類衝突分析起來有許多面相，在這裏無法詳談。我特別提出現代與後現代的衝突，因為它最富於理論意義，或者說，因為它牽涉到文化哲學的基本問題。

如果只就表層看，也許有人認為問題很簡單，會說：後現代思潮只是批判西方現代文化的思潮。但我們若審慎觀解，則會發現這種批判思潮實在指向一種大崩解，而且觸及文化生活基始目的之迷失。它顯示出當代的人正面臨一個人類文化史上未有過的大危機。

然則我們如何理解這個危機呢？它是不是西方近代文化精神發展的一個階段呢？如果我們隨着黑格爾模式來思考，便會認為當如是觀；可是，看後現代思潮的特色，我們很難從「解構」、「顛覆」……等等觀念中看見符合黑格爾的發展觀念的跡象。它是不是只由於人類有新的需求，便內化為一種充滿負面色彩的價值意識呢？如果論者依霸生斯模式來解說，又會認為是如此；可是，究竟是甚麼新需求，足以喚起這樣一種大否定的意識傾向，似乎無人能說清楚。

我無意於誇稱雙重結構觀便足以對當代文化危機提供圓滿解釋；實際上，我深信當代的文化危機，須靠文化意識的徹底反省方能有克服的希望。不過，我們若能了解雙重結構的文化觀，則至少會早早明白外在化或內在化的理論都有其功能限度，便不必在面對當代文化危機問題的時候，陷入一種自我封閉的思路。

當代文化危機最令人愕異的表現，是在西方文化的自我否定上；而這種否定不顯出有任何正面上昇的動力，則更是令人迷亂。批判文化的人們喜歡用“myth”這個字眼；台灣的習用譯名是「迷思」。近年在我看來，大部份的後現代思潮似乎在形成一個大「迷思」。再說明確一點，即是，這種種思潮都通過一種不可解的理論來表達。他們提出種種論點，卻同時否定人的理性思維，似乎不承認人有提出論點的能力；他們對於既有的文化成果，取一種鄙視及醜化的態度，但又不能使我們了解他們何故能有這種「卓見」；他們動輒視已有的規範或秩序是一種「宰制」，但他們的努力似乎正在形成另一種宰制局面，卻又從不能說明這裏是否有甚麼級序性的差別。總之，他們在理論上，總是使用一種「自破的語言」(self-defecting language)，在實踐上，則似乎在進行文化的「自毀的活動」(self-destructive activities)。

當然，這裏所涉的每一個問題，要作嚴格討論，都得費不少心力。我現在只是寫一篇小序，不能牽涉那種煩重工作。我之所以提出這些看法，只是乘此機會略說我到了晚期時所關心的文化問題而已。這已經越出了中國文化問題的範圍，不再多說下去。

*

*

*

由於負責重編我的舊作的幾位後輩朋友，希望我能為《中國文化要義》的重編本寫一篇小序，並說明我自己先後對中國文化問題的不同觀點，因之便說了許多話。我是隨手下筆，只算閒談，並非著論。不過所談的倒大致是我的真感想和看法，或可供某些注意我的思想演變的人參考。至於我晚期思想的全面陳述，則須寫一本專書。序中許多不及詳說的問題，只能等書中再作清理了。

思光

一九九八，七月

初版自序(一九六五)

本書作為人生哲學叢書之一，以提供有關中國文化特性的一般知識為目的；因此，既不是一本文化史，也不像文化哲學論著那樣嚴格。這是讀本書的人們首先應該了解的。

作為一本概論，作者在下筆時力求客觀；雖然處理文化問題總不免涉及某種文化觀，但就大體上說，本書只作描述性的介紹，避免提出價值判斷。讀者如果想對中國傳統文化形成某種意見，自然應求之於文化哲學理論。不過，基本知識也應是作任何價值判斷時所必需的基礎，這樣，本書對於有興趣批評中國文化的人們，也可以有一點助力。

本書論及中國傳統文化之各面，在方法上比較接近精神現象學方法；所以，描述的重點不落在純事實上，而落在「事實之意義」上。讀本書的人，不能希望通過本書獲得多少歷史知識；但假若已經具有一般歷史知識，則通過本書可以進一步認識如此如此的事實在文化上的意義。明白了這種意義之後，自然可以作出價值判斷來；但那已超出本書範圍了。

一本教科書不能代表作者的思想體系，但至少可顯現出作者的思考方法。這種方法即決定描述的深度。研究中國文化問題的人，自然可以採取種種不同方法。本書所表現的只是作者的方法及此方法下所得的描述。讀者可以將它看作許多觀察中的一種，而予以了解。

選讀材料以考證上無嚴重問題者為主。有些地方所選材料似嫌不足，當於日後繼續補充。不過這些材料都只是作「例示」用，讀者

明白本文中所講的問題，再以材料為實際根據，即可了解本書中種種描述；選讀材料原不是當作充足證據看。讀者倘對其中某一問題有詳細考證的興趣，則可順此線索另作專題研究。

一九六五年九月作者序
於九龍馬料水崇基學院

目 錄

《思光學術論著新編》總序	vii
《思光學術論著新編》編校凡例	ix
《中國文化要義新編》序言(一九九八)	xi
初版自序(一九六五)	xxi
第一章 緒 論	1
(一) 文化精神與文化現象	1
(二) 文化精神之表現	5
(三) 本書之目的及範圍	7
第二章 哲學觀念及其實化	13
(一) 道德秩序之學說——「儒」與「儒學」	13
(二) 權威觀念與功利觀念	31
(三) 自我與超驗之自由	35
本章選讀材料：	
殷 士	44
〈說 儒〉	44
《論 語》	45
孟荀心性論	48
董仲舒	52
二程及朱陸	53
王陽明	64
墨 子	68

	韓 非	75
	顏李之學	78
	老子之時代	83
	老 子	99
	莊 子	101
	道家之變形	103
第三章	政治思想與制度之原則	105
	(一) 幾個基本觀念：「信仰」、「習俗」、「思想」、 「制度」	105
	(二) 原始信仰	107
	(三) 周文與儒學中之政治思想 —— 周之宗法制度 ..	109
	(四) 儒家政治思想	110
	(五) 「道」與「法」	118
	(六) 第二義之制衡制度	123
	(七) 教育與考試制度	128
	(八) 結 論	130
	本章選讀材料：	
	周之宗法封建	132
	儒家政治思想	136
	黃老之術	140
	法家政治思想特色	141
	相權及諫權	142
	考試及選舉	145
第四章	社會結構與社會權力	147
	(一) 社會階級與階級流動性	148
	(二) 知識分子之權力	152
	(三) 家族之權力	157
	(四) 民間組織之權力	161
	(五) 政府之權力	163
	本章選讀材料：	
	勞動價值觀念與階級問題	166

	「師」與「士」.....	167
	中國家族.....	168
	遊俠與幫會.....	169
	政府權力之消極性.....	172
第五章	中國之宗教.....	173
	(一) 古代宗教觀念.....	173
	(二) 道教.....	176
	(三) 中國的佛教.....	180
	(四) 其他外來宗教.....	188
	(五) 儒學之宗教功能.....	192
	本章選讀材料：	
	天地神鬼.....	195
	中國道教.....	197
	中國佛教.....	200
	外來宗教.....	205
第六章	中國經濟生活.....	209
	(一) 經濟價值之一般觀念.....	209
	(二) 政治與經濟的關係.....	212
	(三) 農業與農民.....	214
	(四) 工商與消費.....	220
	(五) 「貧窮」觀念.....	223
	本章選讀材料：	
	經濟生活之基本觀念.....	226
	政府對經濟之態度.....	226
	中國之農業與農民.....	228
第七章	中國之文學與藝術.....	231
	(一) 藝術功能的各種概念.....	231
	(二) 中國的詩歌.....	233
	(三) 中國的戲劇.....	235
	(四) 中國之繪畫.....	237
	(五) 中國的音樂.....	238

	(六) 中國文藝的特性	241
	本章選讀材料：	
	儒墨對藝術之態度	245
	文學藝術之一般觀點	246
第八章	中國心靈對現代世界之反應	251
	(一) 新文化運動與西化派	251
	(二) 傳統勢力與保守派	260
	(三) 政治革命與民族主義	262
	(四) 階級獨裁與共產主義	264
	(五) 中國文化運動之展望	267
	本章選讀材料：	
	五四運動	271
	孫中山之政治理論	288
	中共之民族主義	290
	梁漱溟與熊十力之思想	293
第九章	結 論	307
	(一) 幾點基本認識	307
	(二) 總述中國文化特性	311
	(三) 關於中國文化之未來	316
編者跋	319
附：選讀材料校對用之文本資料來源	321

第一章

緒 論

一、文化精神與文化現象

「文化」雖是一個人人熟悉的詞語，但它的意義卻常常是含混的。人們談論「中國文化」或「西方文化」時，所指的東西每每相差甚遠。因此，在我們展示中國文化的要義之前，第一步工作應是說明我們自己所用的「文化」一詞的意義。

從純邏輯立場看，詞語只是一個符號，而符號的意義可以完全是約定的 (conventional)。但當人們使用同一符號，而予以不同的意義時，卻另有其決定條件。簡單地說，每一意義的採用，必涵有某一個觀點，觀點決定意義的選擇。再說明白些，人們所以會選某一意義，根本上是由於他們想解決或探究與此意義相關的一組問題。人所注意的問題不同，所選的意義即不同。至於意義選定後，它何以會與某一符號聯結，自然可以由約定的觀念解釋。

這樣，我們要說明我們所用的「文化」一詞之意義，便應先陳述我們所取的觀點。

有人用獨斷的態度陳述觀點，於是只說出一種主張或結論，而不加論證；這樣就不成為一個合格的理論。我們現在採取批評與解析的態度，就一般想法與問題本身步步推進，以逼現我們所要提出的觀點。

讓我們從最接近常識的地方說起。

通常人們談「文化」的時候，最普通的意義是指「人類應付環境之活動的成果」，依照這個意義看，人處於一定環境中，為了滿足自己的需求，而有一套活動。這就是文化活動。換句話說，環境與需求是文化的決定條件。近世的工具主義者及實用主義者——如約翰·杜威(John Dewey)——即採取這種觀點。

有如此的環境，有如此的需求，然後在如此的環境中滿足如此的需求，遂有一定的活動。這是非常淺明易解的。但這是很膚淺的說法。我們只要稍作觀察，立可發現這種說法不足以解釋「文化」。

首先，我們試想：「需求」本身是否能提供「滿足需求」的活動？一個饑餓的嬰兒，無疑是有食物的需求，但它的啼哭掙扎並不能使它獲得食物。它要滿足需求，必須另有一種「能力」。這種「能力」既不能自「環境」中派生(originate)，也不是必然可由「需求」中生出來；這是第三個因素。

「環境」、「需求」再加上「能力」，是否能解釋「文化」呢？一個民族所以有如此種種活動及成果，是不是可由上舉三個因素予以充足說明呢？粗略地看，似乎可以，細密地看，則又有更嚴重的問題。

讓我們就不同的文化之比較來看。倘若文化只由這三個因素決定，則兩個文化之成為不同，必可從這三個因素中獲得解釋。我們再看，文化的特性是否有不能從這三個因素中得到充份解決的；如有，則必有更進一步的問題要解決。以下分別作一分析：

第一：就環境而論。所謂「環境」本可包括自然環境與人為環境兩部份。但現在我們將環境當作文化之決定條件來看，便只能取自然環境的意義；因為，如就人為的環境講，則它本身即成為文化的產物；我們再說它決定文化的特性，便等於說「文化」決定「文化」了。

既取自然環境的意義，則當我們觀察環境對文化特性之決定作用時，我們實在就是要判定：一民族在某一自然環境中，是否必有某種文化。

自然環境對一種文化有一定的影響，固是不可否認的；但同樣不可否認的是：類似的自然環境中，文化的特性並不一定相同；而且不同的自然環境中亦可以有類似的文化。比這個更明顯的是：如果文化特性可以由自然環境決定，則在同一自然環境中，就不應有

文化上的改變；而這顯然與事實不符。歐洲的自然環境，從希臘時到中古時，並無改變；但在同一自然環境中先後出現的希臘文化與中古文化，卻具有顯著不同的特性。其他類似的實例極多，不待一一列舉。

第二：文化的特性倘若不能由環境決定，則是否加上一個「需求」觀念便可以解釋呢？這一點在上面我們已經說過，僅僅需求根本不能產生任何成果。需求必須配上某一滿足需求的「能力」，方能影響外界。則需求之不足以解釋文化特性，更是不待爭論的。

第三：最值得考慮的是才能問題。通常我們觀察某一個人的成就或活動成果時，我們每每以「才能」為最主要的因素；現在我們要問：一個文化的特性，可是由所關的那一羣人的「才能」決定嗎？

假定一個民族所以有如此的文化，是由其才能決定，則這種文化的缺陷，必是這個民族永不能補足的，除非我們改變這個民族的遺傳因子。但文化史上的事實卻不是如此。我們看見某些民族，在很長時間中，自己發展一種文化；這種文化有某種缺陷；可是這個民族在另外的情況下，又證明並非缺乏此種有關的能力。例如，中國文化經二千餘年並未發展出邏輯與經驗科學；這是中國文化的特性之一面。我們若是通過「才能」觀念來解釋，則似乎只能說中國人沒有從事形式思考及系統知識的才能了。可是，很顯然的是，中國人並非缺乏這種才能；近數十年來，中國的學生，學邏輯數學與經驗科學，成績並不低於任何其他民族的學生。這樣，中國文化之特性就必須另尋解釋了。

不僅中國文化如此，其他文化在這一點上也很少例外。每一個文化由於其特性而有所限制，有所缺陷，但這種限制及缺陷皆不能純由民族才能解釋。

我們已經說明，文化的特性不能由環境、需求或才能來作充足解釋，則一個文化之特性的形成，必另有根源。如尋出這個根源，我們即可掌握決定文化之本性。一個個文化之特性的形成也不難說明。那時，我們所持的觀點可以展示出來，而「文化」的詞義也就可以由之決定了。

*

*

*

文化特性的根源究竟何在呢？為甚麼環境等等三因素不能解釋文化特性呢？要答覆這個問題，我們應先對以上的討論作一個全面的反省和檢討。

當我們舉出環境、需求及才能等等來解說文化時，我們有一個先在假定 (presupposition)；那就是：文化是一個經驗的存在，可以完全通過「因果性」而說明。我們現在應該追問自己：這個先在假定是否本身有問題。

首先我們很容易看出來，我們既預先假定文化只是一個經驗的存在，則我們在這個假定下所作的一切解釋，其有效性自然都限於經驗事實的層面。現在我們發現文化的特性並不能在這一層面上獲得充足的解釋，顯然，這裏的根本問題即是：文化特性問題是否含有一個在經驗事實領域以外的成素？

經驗事實的領域，即是因果性的條件系列交互作用的領域，在這個領域中，每一存在都是被決定的；因此，我們可以稱之為「因果性領域」(realm of causality) 或「決定性領域」(realm of determinism)。與此相異的則是「自由意志的領域」(realm of free will)。文化性既不能純粹通過經驗的因果性而說明，則我們即應通過「自由意志」的概念予以說明。

當我們將「文化」一詞指一組經驗事實的時候，我們所研究的即是所謂「文化現象」。這從「現象」一詞的基本意義看，是不成問題的。研究文化現象的工作，即是人類學家，社會學家、心理學家們所從事的工作。但當我們從自由意志一面來觀察文化的時候，我們所研究的題材，在實質上，已有了極大的變化。我們所研究的，已經不是這些現象本身，而是在現象背後的「文化精神」。

在文化現象之研究中，我們雖也承認有「個人」及「心理機能」的存在，但我們的基本原則是將每一存在看作被決定的，「個人」與「心理機能」也不例外。譬如，當我們持這種態度去研究一個社羣的生活時，我們的工作是要找出其中每一事象所受的各種決定(如性質，與其他存在的相關性以及規律等)；在這個層面上，我們不涉「意志」及「自覺性」的觀念，亦不假定有「自由」可說。

在文化精神的研究中，則我們的基本原則是將每一文化現象看作自由意志或自覺活動之結果。因此，我們雖承認一切經驗的因果性，卻並不承認這種因果性足以決定文化活動。相反地，我們將一切經驗的存在皆看作質料；我們將自由意志或自覺看成第一假定。

在經驗事實的層面上，有文化現象之研究；在自覺活動的層面上，有文化精神之研究。前者生出有關文化問題的經驗科學，後者則生出文化哲學。這兩種研究各有不同的工作領域；彼此也不能取代。但另一方面，二者也並不排斥。一個文化問題的研究者，如果具備了適足訓練及智慧，他常可使兩層面的研究互相補助，而形成一個完整的文化理論。

要討論這個問題，我們即須說明文化精神本身及其表現。這是下節的論題。

二、文化精神之表現

所謂文化精神，原即指文化活動背後之自決或自主之成素，它可以被描述為「自由意志」或「自覺心」。這種成素只表一形式意義的活動方向；我們用常識的詞語來講，即可以說是意志的方向或自覺要求的方向。

所謂「方向」，自然是就一個活動講；但自由意志或自覺只是一個能活動的主體；它要獲得內容，就必須穿入現象領域。因此，我們應該指出，自覺要求只是一個定向力，由此定向力所決定的文化活動，本身必表現為一組事象；換言之，文化精神必表現於事象中而實現其自身。

例如：某一種政治制度，本身是由一組經驗事象構成；但我們如果追問：為甚麼這一羣人會創生出這樣的制度，則我們便必將涉及這些人的自覺要求。這種自覺要求使這些人作如此的活動，因而在經驗世界中生出如此的結果，這個結果（即如一種制度）本身是一組事象，但也是那種自覺要求的表現。

一個自覺要求，即是一種價值意識。種種不同的價值意識即決定不同的活動；活動的結果即在經驗世界中生出一定的事象（即所謂

「文化改變世界」)。我們談「文化精神」時，即是要探究一組組文化活動背後的價值意識是甚麼；唯有當我們了解某一文化精神的時候，我們方能確切說明這一文化精神如何會生出如此如此的文化現象。當然在「生出」的歷程中，價值意識所推動的活動必以經驗界的存在作為質料；沒有質料，則沒有任何東西能被生出來；但同樣重要的是：僅僅質料也不能有任何活動方向。由此，我們可以簡略的說：一個文化之所以成為如此的文化，其方向是由自覺的價值意識決定；這個方向「表現」在經驗事象中，而並非源生於經驗事象。經驗事象受價值意識的鑄造，而成為「文化現象」，價值意識本身卻不是一個被決定的現象；它是自決的「文化精神」。從「文化精神」到「文化現象」是一活動歷程。

因為文化精神必表現於一定的活動中，所以當我們研究一種文化時，我們便必須從各種活動中來觀察並解釋其背後的文化精神，以了解此一文化的特性。下面我們將這些活動稱作「文化活動」，作一初步分類。

文化精神基本上必表現於以下各活動：

1. 觀念

自覺要求本身的直接顯然必為一組觀念；這種觀念或通過邏輯形式而呈現為一理論，或只通過直觀而呈現為一信仰；不論是理論或信仰，皆為價值意識或自覺要求之最初的產物；我們通常即稱之為價值觀念。

2. 生活態度

價值觀念又首先在經驗生活中展開，而形成一定的生活態度。價值觀念表現人們以甚麼為「好」；生活態度則表現為人們「做甚麼」與「不做甚麼」；這已經開始改變經驗世界了。

3. 制度

當我們談生活態度時，我們只涉及一個個的個人或個別心靈。「制度」則涉及眾多個人或心靈的統一活動。制度生於價值觀念，理由極為明顯；人們必須先以為「如何如何是好的」，然後方會建立一

制度以使人們那樣做。但制度之產生不是直接的，與生活態度又有殊異（此點在第三章中另有析論）。

4. 習俗

習俗是由觀念、生活態度及制度在不知覺的歷程中構成；通常它仍表現在生活態度中。但嚴格地說，它不具有自覺性，因此可以與生活態度分開。

每一文化精神都一定表現於以上這些活動中。我們要說明某一個文化精神的特性，亦應從這些活動着手。

以上已說明研究文化問題的兩種不同的態度，其一是以文化現象為課題，因之作經驗事實一層的探究；另一態度則以文化精神為課題，因之須從自覺活動來解釋文化現象之根源。在這本書中，我們所採取的是後一態度。我們的論述雖不離歷史事實，但我們時時要返溯到事實背後的價值意識。以下再略述本書之目的及範圍。

三、本書之目的及範圍

本書以析論中國文化為課題；其主要目的在於展示中國文化精神以說明許多史實的意義；最後還要對這一個文化精神的成就及缺陷作一評估。此外，由於現代中國正在一巨大的危難中，中國文化之出路問題也是迫切而未得解決的；所以，在本書之末，我們得對現代中國文化問題作一討論。

下面對上舉各點，作一簡要說明。

（一）中國文化精神特性之展示

所謂展示中國文化精神之特性，就是要描述中國傳統心靈的價值觀念。價值觀念通常皆表現於哲學思想中，所以我們說明價值觀念時，主要將涉及中國哲學。中國哲學也有許多派別，因此中國哲學史上出現的價值觀念也有許多種。但文化精神雖然必被價值觀念決定，我們卻不能說每一個價值觀念都一定構成文化精神之一部；有時，哲學史中某一種價值觀念，只像一閃而逝的火花，並未展開

其影響力；有時某一價值觀念只對文化活動發生很少的影響力量；在這種情況下，它們便都不能代表文化精神。

因此，我們探求一文化精神之特性時，首先要弄明白是那一個或幾個價值觀念構成此種文化精神，並且還要明白，每一價值觀念在此一文化精神中的地位（那些並未影響文化活動的觀念，自然不算在內）。從理論上講，一個文化可能只以一個單純價值觀念為基礎；但實際上我們觀察文化精神的時候，常會發現決定其精神或方向的價值觀念並不止一個。因此，嚴格衡定各個不同的價值觀念如何作用於這個文化體系中；那一個是主流，那一個只有旁面的作用，是極重要的工作。

進一步說，有時在不同的時代中，不同的價值觀念成為支配者；在這種情況下，我們不僅僅要對各階段的變化有明確描述，而且還要將各階段合成一整體，而作高一層面的觀察。然後，就這個整體看，我們方能判定文化精神的主流所在。

總之，展示中國文化精神的特性，是要描述各種影響中國文化活動的價值觀念，以及由此生出的基本主張；而且還要衡定各觀念所居的地位，以及其間種種演變與關係。這些工作因為是以價值觀念本身為課題，大體上皆與中國哲學之探究有關。

（二）中國歷史之文化意義的探索

研究價值觀念時，我們涉及哲學思想；研究生活態度、制度、習俗等等，我們即須涉及歷史之敘述及觀察。一個價值觀念可能只作為一自覺意識而存在，但它一旦表現於生活態度、制度與習俗中，即成為歷史的存在。因此，我們要說明中國歷史之文化意義，即須以生活及制度等為題材。

這裏所以要標明「文化意義」一詞，原因是它可以顯示我們工作的範圍。正如在個人生活中，有許多瑣事與這人的精神或價值無關，一個文化羣體（如民族或國家）的歷史中，也有許多零碎瑣細的事實，與文化精神無關。史學家紀述文化現象，可以巨細不遺，都收進歷史著作中。但本書以研究文化精神為主，便不能如此，也不需要如此。譬如，中國有些食物是從西域的某些部落傳來，這是歷

史事實。史學家不但可以紀述這些事實，而且可以將它當作一個專題去研究。我們也知道這些事實是存在的。不過，因為這些食物傳入中國並未對中國人的觀念、生活及制度、習俗等等發生甚麼影響，我們就不必在本書中涉及這些事實。這是文化現象之研究與文化精神之研究的根本不同處。研究文化精神而涉及歷史之敘述及觀察時，我們只以有「文化意義」的一部份為限。顯然，在這裏，我們所用的「文化意義」一詞，具有特別界定的詞義，即指與文化精神之特性及表現有關而言。當我們說某些史實無「文化意義」時，我們並不是說它們根本不值得研究，而只是說，它們與本書所研究的文化問題無關。

還有一點應加解釋的，就是，當同類的有文化意義的史實存在時，我們在本書中只選取其最重要的一部份來討論。因為，就理論上說，這些史實既是同類的，其文化意義自然也是類似的；其中最重要的一部份所含的文化意義應可包括其他部份之文化意義。我們不需要一件件的予以說明或探討。例如，元明時代歐洲人之來中國，在史學家眼中，是極重要的史實。尤其對於一個治「中西交通史」的學人來說，這裏每一人物、每一事件都值得詳細考訂。但就中國文化精神之研究而言，則西方文化對中國文化之影響，以清末至民國這段時期為最重要。本書在討論此一問題時，便只就這一段史實進行觀察及敘述。這也表示文化精神之研究，在選取材料方面，與研究文化現象的史學工作頗不相同。

以上兩部份論述都是屬於描述性的，本書除了從事這種整理之外，還要包含一點批評意見。因此還有下列(三)與(四)兩點，也屬於本書的研究範圍。

(三) 中國文化精神之估價

在我們展示了中國文化精神之特性，並說明此種文化精神如何表現於中國歷史之後，我們即要論及中國文化精神之成就及缺陷。這涉及一種評估性的工作，亦可稱為估價。

要評估任何東西的價值，我們必須有一個評估的標準；這個標準即顯示評估者自己的價值觀念。當我們評估中國文化或西方文化

時，我們的評估標準必是一個較高的文化理念。這種理念可以經由種種不同的歷程而產生。就本書而論，我們所提出的文化理念，將通過比較文化的工作而提出。具體的說，我們說明了中國文化精神之後，將以此與印度文化精神及西方文化精神作一比較，而觀三者之長短得失；然後取三者之長，並說明其綜合統一之可能，即可形成一「世界文化理念」。此一理念即評估三支文化精神之共同標準。

因此，我們應該明白，從說明中國文化精神到評估中國文化精神，在理論進程中，有一種跳躍；因為，評估標準之提出，本應是在說明三支文化精神之後的。本書中不能說明印度與西方兩支文化精神，只能將我們研究此兩支文化精神所得的結論取來與中國文化精神比較。這就表示，我們所涉及的理論，有一部份是不在本書中的。這是一種不可避免的限制。但我們應該自覺到這種限制，明白這裏有理論的跳躍。不過，這種跳躍只表示本書內容的限制，並不妨礙理論本身之有效性；因為本書中所略去的部份，並不就是無理據的。這樣看來，這種理論的跳躍，並非嚴重問題。

評估中國文化精神之價值，在評估標準提出時，即成為輕而易舉的工作。這一工作將在本書第九章完成。

對一個文化精神作了說明及評估，本來應該沒有甚麼問題遺留了。但由於中國自清末以至今日，進入一個混亂空虛的階段；傳統的文化精神在沉睡狀態中，而新的文化精神更未出現；所以，我們對於這一個真空時代的文化問題，尚須多作一種特殊的說明與評估，這是本書的第(四)項工作。

(四) 現代中國文化問題之討論

當我們說明中國文化精神時，我們的課題是那些傳統的價值觀念、生活態度、制度與習俗等等。當我們評估中國文化精神時，我們的工作是提出「世界文化理念」作為評估標準，並估定中國文化精神在未來的「世界文化」中之地位、任務或意義。但現代的中國，卻在一個既不完全承繼過去，又未能進入未來發展軌道之階段中。這個階段大略地說，包括清末至目前這一百年左右的時期。在這段時期中，許多觀念湧現；許多種生活態度也相繼而生；許多制度在中

國施行；習俗方面也進入一種奇異的解體過程。而這些觀念、生活態度、制度等等，都不是原有文化精神的表現，也不是新精神的產物，實際上都是無根萍葉，隨波來去。這樣，我們當前所見的中國，只有觀念的混亂，生活態度的變幻無常，制度的嘗試與失敗，習俗的崩潰消亡。但這並不表示中國文化生命已斷，只表示中國文化活力正在脫軌狀態中。這種狀態之形成，自然與以往歷史是不可分的；但我們在研究中國文化精神時，卻不能不將這個階段看作一個特殊的課題來研究。

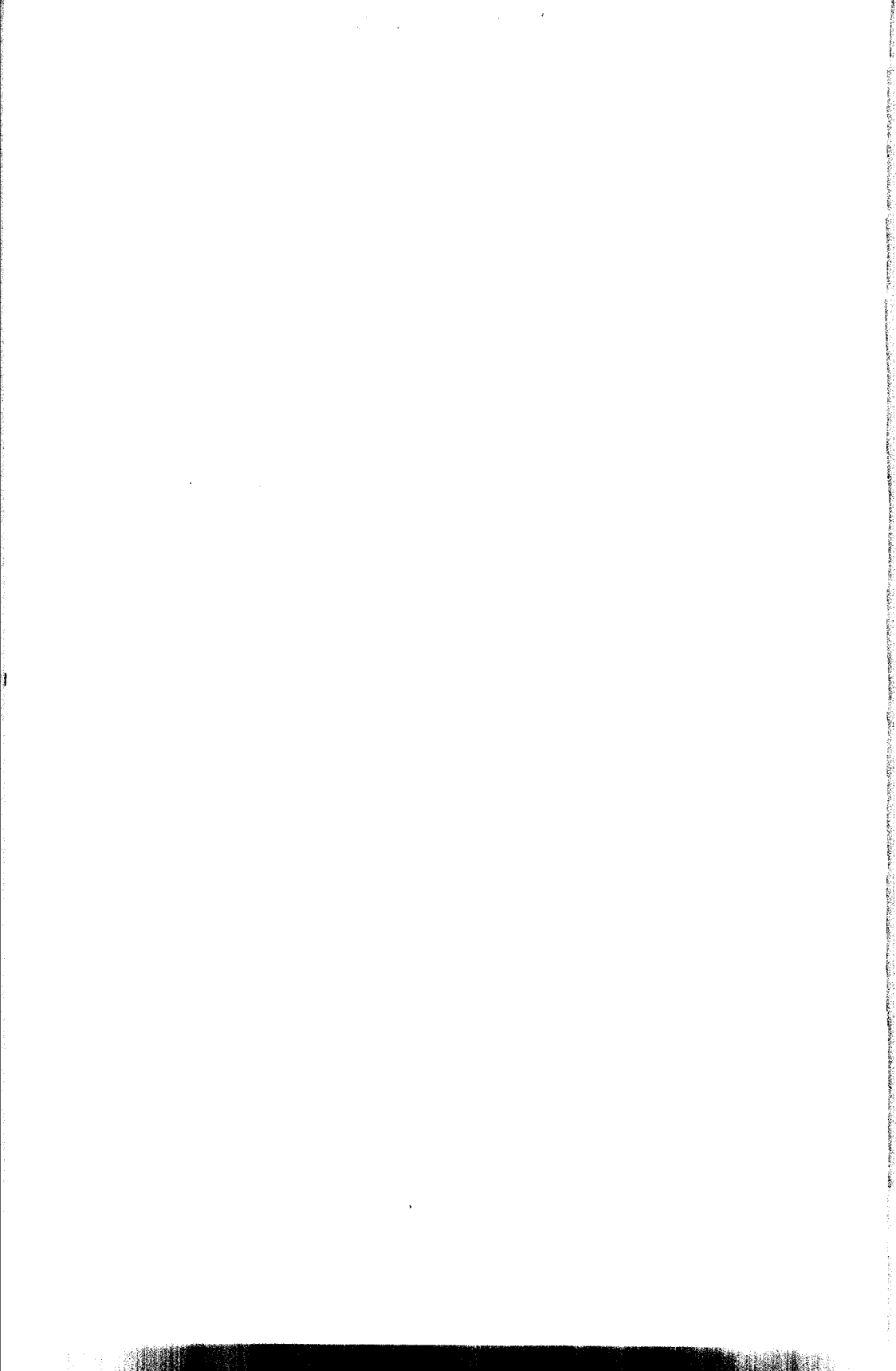
研究現代中國文化問題，主要是說明現狀如何形成，並評估此一階段中各種努力之價值及意義。如果說，我們說明中國文化精神之特性及表現，是了解過去的文化成績，我們評估中國文化精神並提出世界文化問題的討論，目的即在於研究如何使已有的文化成績納入未來的發展方向。這是一步必要的工作。完成這一步工作，我們對中國文化精神的研究，方有確定的實踐意義，而不至於成為概念之遊戲或智性的閑談。

* * *

以上是作者對本書之目的及範圍的說明。關於涉及評估的部份，自然不免受作者本人的觀念與方法之影響，但每一論斷都極力避免獨斷或說教。理據論證，在在可以案而論之。至於本書所用的各項材料，皆分別編入輔助教材中。*

以下各章即開始說明中國之哲學觀念、生活、制度等；最後在結論中方總說中國文化精神之特性及其價值。

* 編者註：即《新編》中各章末的「選讀材料」。



第二章

哲學觀念及其實化

中國之哲學，基本上以價值哲學為骨幹。故其理論上溯價值意識之根源，而向下延展則成為實踐價值之生活態度。其發展過程中，雖間有混雜迴旋，但其主流則不越出此一範圍。至於純智性之探索，則極為少見，故中國哲學之精彩處在於主體性之顯現，及實踐理性之展開。知識論、方法論一向均被忽視；歷代哲學家之心力皆集中於心性論、道德哲學及文化哲學。形上學及宇宙論也常居附屬地位。

以下分論中國各家哲學之要義時，即依其價值觀念而分類；唯近數十年情況稍有不同，故另列專節，略述現代中國哲學之概況。

一、道德秩序之學說——「儒」與「儒學」

中國哲學之正式開始，是在周末時代。其前雖有許多傳統信仰及零星觀念，皆不是自覺的觀念系統，因之不能算是哲學。周末百家並起；但體系完成最早，對後世之影響最大的學派，則是儒學。本節所論，即以儒學為課題。

儒學成為一有體系性的哲學，實始於孔子之立教。在孔子以前，所謂「儒」，原指以掌管禮儀為職業的技術人才，所以舊說以為「儒」乃「術士之稱」。這一種職業禮生，大抵最早是在殷周之際出現。殷亡之後，殷的知識份子成為周政府中的工作人員。他們主要的工作，即是掌管祭祀的禮儀之類。周王朝也實在需要他們的服

務，因此對這些「殷士」也甚為優待。這些職業禮生日久遂成為一個特殊的社羣，即稱為「儒」。當然到後來從事這種職業的人並不限於殷人了。孔子先世原為殷人；孔子本人最初也是習禮的。但孔子並未走舊日的儒的道路，他要探求「禮」的本質意義，進而對人生之價值標準建立一個完整的學說，這樣，就在他的言論中，形成了「儒學」。

孔子以前的「儒」，只有技術性的知識；孔子所講的「儒學」則代表一種特殊的精神；在這個意義上，孔子是儒學的創建人；也是儒生傳統的大改革者。

註：以上參考本章選讀材料「殷士」及「說儒」二條

(一) 孔子之儒學

孔子所講的儒學的主要內容見於《論語》一書，以下分幾步作一簡述。

1. 基本意向與基本觀念

孔子生當周室衰微之際，其時周之禮制已經失去規範力；社會中各階層的人，都隨着自己的野心和欲望而行動。整個趨勢可說是古文化崩潰的趨勢。孔子幼年習禮，很早即自覺到人生必須有一「秩序」；所謂文化的意義，在孔子看來，即在於秩序之建立及發展。因此，面對着秩序之崩潰，孔子的基本意向即是要將生活秩序重建起來。這種秩序，具體地說，即是制度；抽象地說，則可以包含一切節度理分在內。因為，孔子習禮時，周之禮制代表最成熟的成績，所以孔子盛讚周文；我們也可以說孔子的意向實在是要重建「周文」。

我們在觀察古人或今人的思想時，有一點必要的思考訓練，就是，我們必須能分別某一主張的具體內容與其形式意義。例如，某個人崇拜拿破崙。在具體內容上，這個人的想法似乎只涉及如此一個人物；但在形式意義上，他可能是崇拜軍事天才。儘管拿破崙的戰術戰略，在今天可能已經不適用，但那些足以代表他的軍事天才的某些觀點或見解，則不一定受時代的限制。而這個崇拜拿破崙的人，既將拿破崙當作軍事天才而崇拜，則只要拿破崙的軍事天才本

身是一真實的存在，他的崇拜即不是無意義或無理由的。我們倘能分別內容與形式的層次，我們也不會以拿破崙的戰術過時為理由，而否認其軍事天才。

孔子的具體意向是要重建周文，但這種意向基本上是要肯定一生活秩序；雖然他所談的「生活秩序」，在具體內容上，是指周之禮制，「生活秩序」本身卻仍有其形式意義。周文可以過時而不再適用於後世，但生活秩序之肯定卻並不因此而動搖。生活秩序之肯定能否成立，是另一理論問題：正如拿破崙是否一軍事天才，與他的戰術是否適用於今日不相干。

因此，我們現在敘述孔子之思想，雖然我們知道他的意向是要重建周文，但我們所強調的都在於他對生活秩序的肯定。

生活秩序自然不是孔子所用的名詞。用孔子自己的詞語來說，這就是「禮」。「禮」是孔子學說中第一個概念。

在孔子的時代中，有識之士對於秩序之崩潰，都非常憂慮；所以僅僅就重視「禮」而論，我們還看不出孔子的特殊地位，真正使孔子成為偉大人物的決定條件，是他對於「禮之本」的探求。

禮是制度儀文；但遵守制度儀文的人，也不一定能充足自覺到制度儀文的根本意義；孔子要講「禮之本」，即是要確定一切制度儀文(或生活秩序)的根本意義所在。

孔子於是進到「義」的觀念。「義」即指正當性而言，孔子論「義」的材料雖然不多，但他的觀點在那些有限的材料中，已經表述得很清楚。

孔子首先確定，「禮」是以「義」作為本質的；反過來，「禮」即是「義」的表現。所以，一切制度儀文之所以規定人們生活要如此如此，根本理由是人們先肯定了如此如此是「正當」的。

這顯示一種內含價值的肯定，是儒學的根本立場。

其次，人如何能了解正當，實現正當呢？孔子在這裏提出了「仁」的觀念來解答。

所謂「仁」，基本是指意志方向說。「仁」的解釋，在孔子與弟子的對話中，似乎有很多種。但表面雖有不同，實際上不外兩點。一是指私念的消除，即指「公心」而言；另一意義則指意志的純化。就

前一意義說，人能離開私念，則意志自會循理而尋求正當；就後一意義說，在私念之外，本應有一種自覺的力量。這兩個意義也可以分別用儒學中另一對觀念來解釋，即是：「忠」與「恕」。「恕」指視人如己而言，即指私念之消除；「忠」則指意志自身力量之成長而言。這裏的問題在日後孟子學說中有系統的處理；在孔子學說中只是有初步的透露而已。

但只是這樣的初步透露，儒學觀念已經足以決定一種心靈方向了。這個方向可以簡單描述如下：

文化活動以建立秩序為基本目的。每一秩序代表一「正當性」的實現。人類自覺心中有求正當的意志。當這一意志不受形軀的欲望牽引時，便能追求正當，實現正當，這樣，「仁」是大本，「義」與「禮」皆以「仁」為基礎。用現代的哲學詞語說，「仁」即指道德主體性。由此，孔子所創立的儒學，基本上以「道德主體性」為中心。這種哲學所代表的精神，可稱為「重德」的精神。

2. 孔子的具體主張 —— 理分

「仁」、「義」、「禮」三個觀念，形成儒學之中心部份。但孔子並非一個只喜歡冥思的人，他自然對人生問題另有具體主張。這些具體主張中，又透露另一個重要觀念。這個觀念一直支配日後的儒學，而且成為實踐的指導原則。

這個觀念即是「理分」的觀念。孔子本人並未用「理分」一詞；「理分」是宋儒所用的字眼。但在孔子的具體主張中，這個觀念表現得非常清楚。

孔子對政治問題的具體主張，是人所熟知的「正名」；對一般生活態度的主張是「直」與「孝弟」。二者都是就理分而言。

「正名」的意思，就是說，每個人必須恰好完成他應有的義務——即所謂「君君、臣臣、父父、子子」。這句話曾被人誤解，以為有保守色彩。其實，稍具解析能力的人，一眼就可以看出，這裏所提出的只是一個形式的肯定，在任何制度下都可以適用。因為當我們說：「居於A地位的人，必須完成A地位所關的義務」時，我們的基本意思，顯然只在於肯定「地位」與「所關的義務」之不可分；至於

A 指那一種地位，根本是不相干的。如果沒有了君臣和父子這兩種關係，我們仍可說，只要有任何人與人間的關係存在，正名的主張仍可適用。

對每一「地位」而言，必有一相關的「義務」，而這個「義務」是必須完成的；這就是後世的「理分」觀念。「理分」觀念之提出，最早即見於孔子之「正名」。這是孔子思想中對政治生活的基本主張，也是後世儒學的基本理論。

就一般生活態度來講，孔子強調「孝弟」，並對「直」的觀念作一新解釋。這個解釋也是依理分的原則而成立。

所謂「直」的意義，原是指公平合理說，但如何方是公平合理呢？在《論語》中，孔子有一次和人討論這個問題，他認為，所謂「直」並不是對人人取相同的態度，而是在每一種不同的人間關係中，實現不同的「理分」——即所謂「子為父隱，父為子隱」。

孝弟之說，也可以由此推出來。每一個人與其他人的具體關係是不同的，因此，他對不同關係的人有不同的義務及責任。家族的血緣關係，是一種基本的人間關係；通過這種關係，即有一定的義務及責任產生。孝弟即指家族關係所決定的最重要的兩項責任。

將人間關係看成不同的，由此以制定各人的義務與責任，這是孔子及日後儒者的思想中一個重要原則。我們明白這個原則本身的意義，則是否贊成有某種人間關係存在，反而是無關緊要的了。因為，只要有任何的人間關係存在，理分的原則就是適用的。

此外，孔子反對暴力，強調「文德」為政治成敗的基礎，而輕視軍旅戰陣之事。孔子也不喜歡談鬼或死後的問題。孔子又肯定教育的價值，並且以教育為政府的主要責任之一。這一切都表示他的基本態度是「人文的」。他的學說的中心是一個「道德秩序」。

註：以上參考本章選讀材料「論語」條

最後，我們對於孔子所持的這種精神方向，與周文化的特殊關係，還應該再作一簡要說明。

孔子思想，最根本的方向，是強調「人」的地位，強調「自覺」的重要，強調人對生活的主動控制。這種精神方向，實在與周民族的文化特性有確定關係。

周民族以一個邊疆民族，推翻當時中原的殷民族的統治，原是一場十分激烈艱苦的爭鬥。春秋戰國以下的傳說，實在與這一段古史真象不相符，它們大半只是依後世的學說編造出來的，因此將「武王伐紂」說成一段很美的故事，似乎周之伐殷，全不費力。但我們詳細了解現存的周代文件——如《尚書》中的〈大誥〉、〈洛誥〉等；參以金文資料，便可以很明白地看出來，周人佔領殷之首都後，其時的形勢實在是十分艱苦的。殷民族當時並未完全屈服；其中一部份向東南移動，聯合那些地區的民族共同抗周。這些同情殷人的民族，就包括徐、荊等等。經過很長時間的激鬥，這些勢力才步步被迫退向淮河及長江流域，而周民族的統治才趨於穩定。

所以，在這一段苦鬥時期中，周民族培養出一種人生態度，即是：對一切事強調人的自覺努力。代表這種言論的主要人物，就是周公（姬旦）了。

周公開創出周的制度（參閱第三章第三節*）；這是正式通過「制度化」來自覺地控制生活的第一步實踐。通過周的制度的影響，周民族這種主動的人生就逐漸的形成了。孔子在思想方向上實在是承周人這種人生態度的，不過他能建立一套明確的肯定，因此，就使得這種精神成為確定的體系了。

我們明白了這一點，便可以知道何以孔子在血統上雖是殷人之後，而在思想上卻說「吾從周」了。更重要的是：孔子繼承周人這種人生態度而發展成為「儒學」，因此，日後儒學精神中強調人之自覺，人之地位的成份，便是承自孔子；而另外的成份，就是另有所承。這對於我們了解日後儒學之演變，也大有幫助。

（二）孟子之儒學

孔子之後，發展這種學說的以孟子為最重要。孔子是儒學之創建人；他主要的貢獻在於勘定了一個精神活動的方向，提出了基本的觀念與原則。孟子則建立了系統化的儒學，可看作儒學理論的建立人。

* 編者按：即「周文與儒學中之政治思想——周之宗法封建」

孟子的理論甚繁，但以心性論及政治思想為最重要。現在先述其心性論之大旨，再敘述其政治思想之要點。

1. 心性論

孟子的心性論，解決了孔子所留下的問題。孔子立「仁、義、禮」三大觀念時，對於人何以能去私念，何以能追求正當與秩序，未詳細解說。但作為一理論看，這個問題卻是不能不解決的。孟子的心性論即以證立道德主體性為中心任務，同時又對理性與生命之關係，提出重要主張。

證立道德主體性的理論，是有名的「性善論」；揭示政治活動原則的理論，是「仁政」和「王道」之說；至於論理性與生命之關係，則有「養氣」的觀念。

「性善論」曾被許多人誤解，以為孟子相信自然意義的人性是善的；不僅近代人常在談論孟子時犯這種錯誤，遠自漢代算起，已經有許多儒者都不懂孟子立論的本旨。所以我們對孟子論「性」的本意必須作一解釋。

理論地講，當我們談到「人之性」的時候，「性」可能有兩種不同的意義。一種是指「人」這種存在的一切性質；這就將「人」的物理性、生物性以及較高級的各種能力等等完全包括在內。另一意義是指「人」這種存在的獨有的性質；這就指人的本質條件。前一種意義的「性」，可用“Nature”表之，後一種意義的「性」，則相當於亞里斯多德(Aristotle)所用的“Essence”。孟子說的「性」，取後一意義。它指其他動物或別的存在都不具有，而獨為「人」所具有的那種「性」，這種「性」是甚麼呢？孟子認為這即是自覺到善惡是非的能力，可稱作「價值自覺」，正如人有味覺經驗時，必有一種味覺能力，人有價值判斷時，亦必有一價值自覺。這種自覺是人的「性」。

對於價值自覺的實有，孟子的論證方法是就當前意識的呈現着手，指出人有一種與利害苦樂無關的意願；這種意願即是對於「應該」的自覺要求。孟子曾指出價值自覺的四種直接表現，即是有名的「四端說」。

由於孟子要極力證立的是：人有自覺心，因之有作價值判斷的能力，所以他不重視人的自然之性或動物性。這在理論上說，原不算是缺點，因為他的工作既是要建立一個道德哲學系統，則能指出價值自覺，便是完成了主要任務，動物性不是這種研究的課題，他自然不必要詳加討論。但是，人之有動物性，也是一個事實；孟子既未加詳論，後起的儒者對於這一部份問題，不免有所疑。於是，孟子後，遂有荀子的「性惡論」出現。

2. 荀子理論與孟子學說

荀子言「性惡」，表面上看，與孟子的「性善論」似乎相反。其實嚴格地說，兩人所談的「性」，根本意義不同，因此所涉及的問題也根本不同。孟子所說的「性」，指人類所獨具的能力而言；荀子所說的「性」，是泛指人生來即有的性質而言，人雖有價值自覺，但生來也具有動物性；而且價值自覺必須經過一番努力方能擴充發用，人在自然狀態中的「性」，原本以動物性為多。荀子既然只注意到「自然之性」或「動物性」，他之談「性惡」，也不算奇怪。

奇怪的是：荀子自己製造了一個理論上的困難。他一方面強調人性之惡，一方面卻強調改變人性的問題。這就是所謂「化性起偽」。人性惡，要化性方能成就道德價值，這自然很容易了解；可是，「化性」的動力何在，便是大問題了。

荀子講「師法」，認為人性必經改造方能為善。可是改造所必需的動力，荀子卻找不出來。他一度想提出「心」來作解答；但對「心」如何能「化性」，始終講不清楚。何況，如說改造人性的動力是在自覺心本身，則基本上無法推翻孟子的學說。所以，通常人們以為孟荀對立，其實荀子之心性論，自己不能自圓其說，遠不能與孟子之說相比。基本原因是荀子不了解一切價值問題的根源本在於價值自覺或意識；他談心性時掌握不住根本問題，自然處處荊棘了。

註：以上參考本章選讀材料「孟荀心性論」條

現在讓我們回到孟子。孟子的心性論，奠定了儒家道德哲學的基礎；他的政治思想，也對日後儒者大有影響。

3. 政治思想

孔子在政治思想方面，只強調秩序與理分的原則。許多具體問題，他都未明白解答過。其中最顯著的是「政權轉移問題」。

孔子很熟悉前代的歷史，當然知道朝代遞嬗的事實。但他強調「君君、臣臣、父父、子子」的時候，並未說到當「君不君」而又不肯悔改的時候，人們應該怎樣。換言之，人民是否有權改變政府？政權是否有一個合理的轉移規律？這在政治理論上與實踐上都是很嚴重的問題。

孟子則提出一個明確主張，那就是：國君或天子如果不能盡他的職分，就應當被推翻。政權歸於何人，是由民心決定的。傳統習俗上所謂「天命」，是通過民意而表現的。喪失民心的政治領袖，即喪失領袖資格。因之，民意的歸向決定政權的轉移。

然則，人君如何會喪失民心呢？孟子以為，人君的基本責任，在於使人民有安樂向上的生活；倘若他不能達成這個任務，他就喪失民心，同時也喪失領袖資格。

孟子這種理論的詳細內容，在本書第三章論政治思想時再作詳細敘述，現在要指出的，只是：他的政治思想是與他的心性論不可分的。政治秩序只是道德秩序的展開。

道德秩序與自覺心是先秦儒學的中心所在。但到了秦火之後，儒學內部卻起了一個大變化，這是漢代「偽儒學」的興起。

(三) 漢代之偽儒學

秦火之後，典籍散佚。當時卜筮之書，不在禁止之列；所以《易經》獨傳。另一面戰國有陰陽五行之說興起，提出一種樸素的宇宙論。到了漢朝興起時，卜筮的神秘主義思想與陰陽五行家的宇宙論混合在一起，便形成了漢代的儒學。因此，漢儒的思想，基本上以陰陽五行觀念為中心，與孔子的強調自覺心背道而馳。他們喜歡談《易經》，承繼了早期的神秘信仰。於是漢儒表面上雖宗孔孟，實際上卻代表變質的儒學。

漢儒思想最主要的特色，是以宇宙論作為價值論的基礎。代表這種思想的理論，即董仲舒的「天人」相應之說。董仲舒以為有一種

宇宙規律；人事符合這種規律者為「善」，不符合者為「惡」，而此種規律之內容，則通過陰陽五行觀念，作任意之解釋。這種說法，實在不算一種有分量的理論。但它代表一種特殊觀點，影響漢代及後世甚大。其中最顯著的即是迷信之流行。

因為漢儒認為天人之間有一種神秘的感應關係，因此即說，政治的好壞可以影響自然現象；祥瑞災異種種謬說即由此起。又因為漢儒重陰陽五行，認為一切存在及變化皆可由陰陽五行解釋，再加上古代的占卜思想，於是有「前知」之說。漢代儒生講五經，不只是當着學術講。他們認為「通經術」的人，簡直就具有預知未來的能力。甚至有些人偽造古書，將孔子本人也說成一個有神秘能力的人。總之，這種幼稚而古怪的思想，即是漢代儒學的中心。

就理論意義說，這種思想只是原始信仰與樸素宇宙論的混合，實在無可成立之論點。就歷史意義說，漢儒在時間上雖後於先秦諸子，其學說則比先秦儒學反而粗陋幼稚；所以，我們可以很公平的說，他們代表儒學的沒落。

但漢儒的理論雖然幼稚可笑；在行事或實踐方面，他們卻還是頗能循守儒家基本主張的。例如：他們在政治上提倡仁政，對一般社會生活強調禮制的重要。就個人生活態度說，他們也大半鄙視私利，以為事事有一正理（義），與功效無關。這都表示他們仍以儒者自命，而且在具體主張上，也還是強調道德秩序的。他們的智慧，不足以見到價值問題之本源；也不足以了解孟子的心性論，這是他們在哲學上沒落的原因。但我們仍不能不承認這一羣人還是屬於儒家的。因此，我們即將這種變質的儒學，稱為「偽儒學」。

漢代文化在其他許多方面表現甚好，下文各章將次第論及；但漢代哲學的沒落，卻是不可諱言的。以道德秩序為中心的儒學，至漢代而變質；雖然表面上自漢武帝以後，儒學地位已差不多成為「國教」，可是內部精神既衰，表面的興旺毫無用處。到了東漢末年，佛教侵入中國；另一面受神秘主義及樸素宇宙論影響的漢儒思想，已墮落到無以自立；變形的道家思想也漸漸流行，於是魏晉之後，既有玄談之風，又見佛教之日盛。經六朝而至隋唐，中國

哲學之主壇，遂為佛教所佔據。這種情形，直到北宋時方有根本改變。

註：以上參考本章選讀材料「董仲舒」條

(四) 宋明之新儒學

六朝至於隋唐，中國的哲學家幾乎全是和尚；這一段時期中，如說有中國哲學思想，那也只限於「中國佛教」(或稱之為「佛學」)。至於韓愈之揚儒抑佛，則只是文人發議論，不能算作真正的理論。儒學之重振，在兩宋時代；其發展則直至明末。這一階段的儒學，舊稱為「宋明理學」；現姑用「新儒學」一詞稱之，以示與先秦儒學有階段之異。

宋明理學派別甚多，理論亦繁。本書不是哲學專門論著，只略述其主要觀點及對中國文化生活之影響。

1. 宋代儒學

說到宋儒，人們習慣上以「周、張、程、朱」為代表，再加上個陸九淵。其實，周敦頤思想未脫宇宙論傳統，而且受道家末流的影響，實不足以代表新儒學之精神。甚至張橫渠雖較周氏純淨，亦不能擺脫漢儒思想方式之影響；真正建立新儒學的人則是二程兄弟，此外則朱陸各有貢獻。

二程兄弟之理論，不完全相同。程明道逝世較早，著述較少；發揮新儒學之影響力者乃是程伊川。二程思想主要見於語錄中；語錄有一部份也未註明何語是伊川說，何語是明道說。倘若我們作二程研究，則自有許多考辨工夫可作。本書則只撮述其主要理論，對二程之差異，也只舉其大者，不能詳論，以下依次論二程及朱陸之學說。

(1) 二程之學說

第一：性即理。

孟子立說，只是扣緊價值意識一面說話，對價值判斷之基礎則未作剖析；所以四端之說，擴充之義，只能解釋有價值自覺之存在，及價值自覺可以展開而已。這雖是必須有的基本理論，但以此建立

價值哲學，尚缺一環；因為，要說明道德生活，則不能不對價值之實際運行有一確定解釋，這就涉及價值判斷本身的特性與基礎了。

例如，今說：「某事是好的」，乃一價值判斷。如問：人何以能有此判斷？即可答以分辨「好」或「不好」乃心靈本有之能力——此即孟子所說之「性」。倘再問：此種心靈能力如何發揮作用，則可答以自覺心自身發揮其靈明，乃一主體性之自由，不受外在條件限制；價值自覺本身可決定自身之成長——此即孟子所說的「擴充」之義。但若再問：當心靈決定「某事是好」時，有否規範標準？萬象森立，性質迥殊，所謂「好」者如何能通過萬殊而保有普遍性？則孟子對此未加詳細討論，此所以中缺一環，有待後起儒者之補充。

二程之主要貢獻，即在於提出「性即理」一命題，以奠定一切價值判斷之基礎。依二程的說法，每一事物（不論是簡單的或複雜的），皆有其「本性」；此一本性即為此事物之規範及標準，即稱為此事物之「理」。所謂「好」或「善」，即指循理或如理；亦即「實現其本性」。由此，萬象萬物雖殊，其「必有本性」則一，故一事有一理。而所謂價值判斷即是對所涉之「理」之陳述。一事有一理，故每一事上亦均有一「正當」或「好」可得。事雖萬殊，各依其理，故理有普遍性，亦有規範性。如此，價值判斷之基礎即在於此理之實有。

二程「性即理」之說，為新儒學最早出現之重要命題。此一命題固是補孟子之闕，然就「本性」觀念言之，亦可視為孟子學說之發展。蓋孟子言「性」，已是取本性意義（約相當於亞里斯多德所謂“Essence”）；不過孟子只就人之自覺能力言人之本性，未推及於萬物。二程提出「性即理」，則內外兼包，就每一事物言其「性」與「理」，於是價值通過「本性之實現」而被界定；每一價值判斷皆得一着落，不僅證立價值意識而已。

但「性即理」仍是一形式命題。論及道德實踐時，則自覺與自然兩層之關係，尚待澄清，孟荀昔日各持一義以論「性」，二程立說，亦必須解決此點，於是有「性」之二分說。

第二：「義理之性」與「氣質之性」。

人之有形軀，乃一事實，故人有物理性及動物性，亦是一事實；但觀價值文化問題時，必須探究者是：人除此種種自然之性

外，尚有何種能力？順此一問題而觀，乃可見心靈之自覺與一切價值之根源。但人既有心靈亦有形軀，則具體之個人乃一兼具「自覺性」與「自然性」之存在。學者可取「自覺性」為人所獨具之本性，但並非否認「自然性」之存在。二程欲澄清此一問題，故提出「義理之性」以指「自覺性」，又以「氣質之性」指「自然性」。

「氣質之性」之解釋，亦有範圍大小之異；它可以指一切心理生理物理性質之全部，亦可以有所偏重。二程之說中，此詞偏重心理情緒方面；但就理論講，則一切不屬於自覺性者應皆可包括於此。

二程論性時，將自然性劃分為兩部份，一部份屬於生命情緒及心理習慣者，稱之為「氣質之性」，此外一切生理欲求，則有時只稱之為「欲」；物理性則不予理論，因二程論性之主要目的在講道德實踐，物理性即屬題外。

人有「義理之性」，故有作價值判斷之能力；「義理之性」即價值自覺。但「氣質之性」則時時使人不能循理，故道德實踐工夫中，必須首先擴大價值自覺，使「氣質之性」服從「義理之性」之指揮；這就是所謂「變化氣質」了。

「變化氣質」是教育的主要目的；亦是道德實踐成敗的樞紐。當然，純理論地講，人之生命情緒狀態似乎也可能有一種是自然配合「義理之性」的；在那種情況下，「變化氣質」似即成為不必要的；但這種可能僅是邏輯的可能。實際上，人的「氣質之性」時時可以叛理。二程即強調此一教化問題。

「義理之性」一經發用，即可以變化氣質，完成實踐中的道德價值；但是自然狀態中的人，如何能使其「義理之性」發用，尚是一問題。這就涉及工夫程序了。

第三：主敬與致知。

二程論工夫程序，頗有不同；但盛行一時者則為伊川主敬與致知之說。所謂「主敬」，指事事不苟而言，所謂「致知」則涉及二程對「理」之了解。

二程既以為「性即理」，則「理」即在事物之性質中；但事物之性質原屬經驗知識之對象，此中之「理」亦非心所本有，故二程倡「致知」之說。「致知」一詞，出自《大學》；解法各家不同。二程則謂，觀

一事一物之理既久，則心靈觀理之能力亦隨之而增長，終有「貫通」之處。此一說法，日後為朱熹所繼承，即用以補《大學》所闕之一章。此一觀點，如就知識論之立場予以剖析，則問題實多。此處只述其態度與主張，則二程之意亦不難解。蓋二程論及治學進德時，認為心靈由於在「一事上求理，而獲磨練之功，故所觀之理固永不能完全，但由此內外交磨之過程，心靈即可觀見一「眾理之理」；而此「眾理之理」仍即是「性即理」一命題之實義所在。「主敬」之功用在於培養純粹之價值自覺；「致知」之功用（依二程說）則在於發揮提高觀理之能力。蓋價值自覺只涉及「願意循理」之心靈活動方向，掌握「理」而實踐地完成「理」，則須有「觀理」之能力。故二程即以「敬」為涵養之原則，以「致知」為進學之原則。就知識論意義而作批評，自可說此中有超驗與經驗二界域之混亂問題；但二程之主張本身甚為清楚。只因缺乏知識論基礎，故辨析輒欠精切而已。

總觀二程之說，道德秩序之本義益明。價值歸於「本性」之「實現」；「人」即以「義理之性」為其「本性」。人實現此本性時，即使事事物物各如其理而存在運行。能達此境，即是「至善」。「至善」本身可以是一個極限觀念，但足以勘定自覺生活之方向。至此，漢儒之荒謬成份完全洗清，新儒學亦興起。

二程門人眾多，影響至大；但其後學中能對哲學思想有巨大影響者，則為朱陸。

(2) 朱陸之爭

二程後學中朱熹最能光大其思想；但另有極力反對伊川及朱子之說者，即是講「心」之陸九淵。

陸九淵所爭之問題，可稱為「道德心與認知心之地位及關係問題」。他與朱子的論爭，雖然常涉及許多次要觀念，但真正衝突仍在這一問題上。朱陸二人自己的說法似不易明；這個問題的理論意義卻是非常清楚的。

就德性而言，原與知識為兩事；認知活動只能決定對象之性質與關係，本身並不提供任何方向。而所謂德性，原在意志方向上獲得意義。如有一人對某事懷一私意，則無論其所具的知識如何豐

富，其行為皆不能具有德性價值；反之，如一人懷有循理之意志，則縱使知識不足，其行為仍不失為有德性價值者。這是「意志方向」與「知識」不同的淺顯解釋。若進一步說，則可由「主宰性」觀念表明二者之差異。當人有一行為時，其所具的知識是已定的條件，唯有意志方向方是此一所能自作主宰之處；德性必不能離「主宰性」而成立；則德性不由知識決定，亦甚顯然。

此一問題往深細處說，可涉及價值哲學及知識論中許多知識；簡單地說，德性中的善惡問題，不能化成一知識問題，而是一意志方向問題。

朱子承伊川之說，主張研究事物之理，以提高觀理之能力，並時時假定如此的過程中，價值自覺本身亦將愈趨明朗；這就是所謂「即物窮理」，與「致知」、「格物」的說法。此中，即物窮理明是知識活動，而價值自覺之明昧，則是意志方向問題。陸九淵則認為，知識對意志無決定作用；德性之成長不依恃知識，故認為伊川朱子一系之理論，是本末顛倒。陸子且認為德性建立可決定知識活動，反之則不可。所以他認為「尊德性」是「道問學」之基礎，若從即物窮理下手，則只是支離破碎，永不能成就德性。

但陸子立說，亦未能點明意志方向本身之定立有何種工夫，只強調成德不需要知識；對於德行如何能成就知識，也未詳說過。因此，表面上看，陸子似乎否定知識之地位，朱子攻陸子，大致上也是強調這個問題。

客觀地講，陸子之說，能見「主體性」之大本，自是能發展孟子嫡系之儒學者；朱子則雜取諸儒之言，不但在工夫次第上對德性及認知之界域所見不明，而且有時尚接受宇宙論傳統之影響；心性之精義每每不顯。這是陸勝於朱處。但即就純哲學而論，陸子雖見主體性，卻未能闡發主體性之展開活動諸義，因此，對知識之領域無法安頓；亦是有本體孤懸之病。至於其弊病及易使人誤解之處，更是不待多說。就這個角度看，陸子之學若不大加補充，則反不如伊川一系之理學尚可以同時安立德性與知識。

朱陸之爭，雖是聚訟多年，事實上真正了解此類問題的人極少，因此所爭都是臆測懸揣，不足深論。但這個論爭本身即代表一

嚴重的文化精神方向問題。具體地說，這就是認知活動之價值如何安立；陸子未及安立，朱子勉強安立，皆不能解決問題。而日後的王陽明則更進一步擴大陸學，於是，中國儒學之發展遂進入定型階段。

2. 明代儒學 —— 陽明與致良知

明代儒者立說，基本上皆承宋儒，故向有「宋明理學」之稱。但在明代出現的儒學理論中，成就最大的陽明學說，卻與程朱一系學說有極大差異。

上節論陸九淵之學時，曾指出「德」與「智」的關係問題，為朱陸之爭的中心；並指出陸九淵立說要旨在於強調德性不受知識決定。現在述王陽明之學，應指出的是：陽明學說比陸學更進一步，根本將「知」的意義改變，化入價值自覺中，取消了知識活動的獨立意義。

王陽明學說的中心，是「良知」觀念；要展示他的良知說，最方便的理論進路，是通過他對「致知」與「格物」的特殊解釋。

陽明認為，人生過程與文化過程，只是實現價值的過程。所謂「價值」，是一個不可解析的概念。自覺心的能力，在於能作價值判斷；這種能力即稱為「良知」。價值不是一事物的性質，它只對自覺心成立；反過來說，自覺心的活動也只是作價值判斷，並實現價值於存在界中。因之，人生及文化的唯一目的，即是價值的充足實現。這原與孟子之說相同，與二程之學也似乎相近。但進一步看，陽明對於德性與知識的解釋，卻與二程相差甚遠。最顯著的是他對「格物」與「致知」的解釋。

二程以為「物」即事物。「格物」是掌握事物之理，這樣，「格物」顯然是增進知識的意思。陽明則說：「知善知惡是良知，為善去惡是格物。」他以「正」釋「格」字，以「行為」釋「物」；依他的解釋，「致知」即是擴充價值自覺，「格物」即是在行為上一一求正；換言之，「致知」與「格物」只是價值自覺展開的兩個階段。自覺心本有價值自覺，人所以時時昏蔽，是為私欲所支配。使價值自覺明朗起來，不為私欲所支配，便是「致良知」；能如此時，則一切行為皆受此明朗的價

值自覺所推動，即能在行為上一一得正；這顯然完全是講意志方向，對行為所需的知識內容，根本不加注意。

如果我們順着陽明的思路看，他立說的主旨也不難明白。我們在任何一組經驗的條件下，面對任何一組對象時，我們對於此一組對象皆有某一程度的知識；現在要強調行為是否如理，則此一知識條件可以不問，因為行為是否如理，不在其「結果」，而在其「方向」。行為方向是由意志方向決定，因此行為方向是否如理，要看行為背後的意志處於何種狀態中。意志的狀態，可以分作「受形軀感受支配」的狀態與不受此種支配的狀態；如意志在受形軀感受支配的狀態中，則其方向是逐欲，即不是循理；反之，即是循理。

但意志如何能在不受形軀感受支配的狀態中呢？陽明於此即立「良知」及「致知」之意。自覺心原有一指向力，此即「良知」或「價值自覺」；自覺心能貫徹此一指向力，即是「致良知」；能「致良知」，則自覺心自不為事象層的形軀感受所支配。而意志即是在良知的全面籠罩中，即自是循理的。意志既在如此的狀態中，由此而定的行為方向自然亦是循理的，此即「致知」與「格物」之完成，亦即德性之顯現。

這裏值得注意的是，良知解釋為價值自覺（分辨善惡之能力），則它與認知對象之能力自然完全不同。「致知」既是擴充此「良知」，亦即與知識無關。然則知識活動應該如何安立，便是嚴重問題。

試想，倘若「知」只是「良知」，而人生之價值只在於擴充此良知，則無論就個人或民族文化講，其追求者即應限於此種擴充工夫之完成；但當良知之擴充完成時，所得之成果只能是意志之純粹化（或理性化）；換言之，所完成者只在意志方向之時時如理。這自然是德性之成就，但在此種成就中，智性之地位卻完全未定。陸九淵所謂「不識一字，仍可堂堂正正做人」，是重德輕智的具體表現。陽明之「致良知」，就其已有的理論看，也是走這個方向。

新儒學發展至陽明，即達高峯。就哲學意義講，此一哲學之優點在於能直接肯定主體性，奠定道德文化價值之基礎；所謂「道德秩序」至此本末俱明。蓋良知為大本，一切文化活動皆為良知的發用及展開；一切經驗意義之現象或事象，皆視為良知發用所憑資之質料

條件，道德價值及文化價值之本性完全豁顯，一切宗教及哲學中之「德性」皆可統攝於此一歷程中。這是王學之不可及處。但其缺點則為智性活動之地位不定。意志純化，即能循理；然事物之理並非直接呈現於此一純化的意志中；至少此純化意志須發用於認知能力上，方能通過認知能力之如理運行而掌握事物之理。陽明不說此義；於是，王學之影響即是使認知活動之領域全部被壓縮。此點對中國文化精神近五百年來之趨向大有影響。

陽明以後，王畿、王艮等皆有入禪之傾向；其精彩一面亦不能出陽明學說之範圍；而其流弊所至，則不但不能安立智性活動，且進而對德性實踐亦不能貫徹，反而流入觀賞捨離一面。觀賞逍遙，是道家之境界；捨離無餘，是佛教之宗旨。王學後輩流入此途，故謂入於二氏之說。現在，我們拋開宗派道統等等多餘的觀念，而客觀的觀察，亦只能說，此種變化無發展意義，因為並不能解決陽明所未解決的問題；亦不能透露更高的理境。

明末劉宗周「誠意」之說，是王學復興之代表者；劉說極能規正上述之混亂趨向，但其正面成就仍未及陽明，更不能補陽明之闕漏。可以說，有救時弊之功，無正本清源之用。劉學傳至黃宗羲而止；其後則心性論內部活力大衰。儒學雖展開其影響，決定中國心靈之傾向，本身則再無進展。

自孔孟至陽明，儒學之發展步步走向德性之肯定；最早之秩序觀念，步步與價值自覺連接，最後顯現出一徹頭徹尾之道德秩序，內歸於一心，外達於萬物。可稱為世界哲學中最純粹之「道德形上學」。此一哲學實化於文化生活中，即成為一「重德的文化精神」。這一精神的具體表現，即是：只承認「善惡」問題之意義，而不承認其他問題之獨立性。落在人生態度上，即是以鍛鍊道德意志為唯一大事；以價值自覺之明朗及持續為唯一之「學」，因此，對於思想規律、事物規律等等，皆不細究。這是就順着這個傳統方向走的人說。至於不滿於這個傳統的人，每每就歸於常識，結果不唯不能有向上一機，反而陷入庸見淺識——最顯明的例子是清代乾嘉學風。因此，儒學對中國文化的影響，是德性壓抑智性；這在嚴格意義上，涉及哲學的根本問題；在一般意義上，

則造成輕視知識（包括形式的與經驗的），強調意志心念的人生態度。

儒學雖是中國哲學的主流，在儒學以外，也還有另幾支思想。其中最重要的有兩系：講權威與功利的是一系，墨家法家等屬之；講超越自由的是一系，以道家為主要代表，佛教傳入中國後之旁支亦屬之。以下分別略作敘述。

註：以上參考本章選讀材料「二程及朱陸」及「王陽明」二條

二、權威觀念與功利觀念

儒學以道德秩序為價值所在，先秦之墨家則以權威及功利為價值；法家後起，更趨極端，權威成為人主之權威，功利成為人主之利益，遂建立一泛政治主義之奇異學說。現在先述墨學大旨。

（一）墨學

墨學興起，在孟子之前；其理論之嚴格性與系統性均不足與孟子學說相比。但這一派思想之特性甚為顯著。

1. 墨學有人格神觀念

原始信仰中之有「神」，乃一普遍現象，各民族均有之，中國古代自不例外。但孔子立說，即以人文為主，是自覺地超脫流行信仰。墨子則順流行信仰而立說，於是有「天志」觀念；認為有一有意志之「天」，能予人以賞罰。然後再說明「天志」之所向，以為價值標準。此顯然是「人格神」及「權威神」之觀念。

墨子對「天志」之說明，見於〈兼愛〉一篇。此中論證脆弱；但意向甚明。其說大意以為，天視一切人皆無親疏厚薄之異，故不欲人與人互相殘害。故人必須「兼愛天下之人」，方符天意。

此中之權威觀念，通過「尚同」之說而益明。

2. 對統治者權威之肯定

〈尚同〉篇本意即是說，在下乎必須同乎上。墨子於此先論國家之起源，以為在無國家之階段中，人互相殘害，是非全無標準，故

不得不有君長，以統一思想標準；既有君長，臣民即必須服從。而君長又須「上同乎天」，即是服從「天志」。於是將神權與君權溝通一氣，成為一純重權威之說。

就〈尚同〉篇而言，墨子似亦強調一「秩序」，但墨子不追究一秩序之「合理」問題，因此其秩序只是一「權威秩序」，而非一「道德秩序」，與儒學大異。

由國家起源說明統治者之權威為正當，在西方有霍布斯(Hobbes)之說，在中國古代則有墨子之說。此種說法皆欲支持專制；表面上無可分別。其實，學說內容則有種種殊異。墨子之權威主義，與其權威神之信仰有關，細言之，與霍布斯之契約說亦有不同。

以「天志」建立神之權威，以「尚同」建立君之權威，此為墨學中之權威主義。但墨學內容不止於此；除權威主義外，墨學中尚有另一價值標準，即功利觀念。

3. 天下之利

墨學中時時言「利」，以「利」之有無為價值標準；但其所謂「利」，乃指全社會之利益而言，故常說「天下之利」與「天下之實」。

如從墨學中之功利觀念着手，觀察其全部理論，亦可說其權威觀念似為功利觀念之工具，蓋「天志」之肯定，其作用仍在於支持「兼愛」，而「兼愛」則是墨子視為有利之事。但儘管如此，其權威主義仍有一部份獨立性，故可說，墨學中之價值觀念是雙重的。

功利觀念之作用，主要在於對文化生活之批判。墨子有「非樂」之說、「非儒」之說，皆以功利為標準。墨學認為樂對改善社會生活無用，儒者不事生產亦無益於社會，故認為無價值(即所謂非)。此種說法足以代表墨子對文化之了解。

墨子此種學說，一度盛行，但對中國社會之影響，則不如後起之法家有力。

註：以上參考本章選讀材料「墨子」條

(二) 法家

權威與功利二觀念，在法家思想中，獲得一種奇異的統一。墨子之「權威」觀念歸於「神」或「天」，「功利」觀念則歸於「天下之利」；

是雙重的，二元的。法家思想以韓非為代表，韓非學說中，則只承認統治者之權威與利益；於是一切標準統一於統治之強弱問題。

在這樣一個標準下來作價值選擇，實際上自然是否定了一切價值規範；因此，法家的觀點實在是價值的否定論。

在韓非以前，管仲、商鞅、申不害等人，也被稱作法家；但這些人並無理論著作留下來。後來的《管子》、《商君書》等等，全是後人假託；書中也沒有很明確的理論。真正的法家理論，只有《韓非子》一書；而價值否定論，便是《韓非子》書中對價值問題的基本態度。

韓非思想與儒、道、墨三家均有某一程度的關係；例如，韓非認為人性皆惡，只能用外在標準強其就範，這就與荀子一脈相承；又如韓非主張絕對的君權，以法令為最高標準，這與墨子的「尚同」亦十分類似。甚至最反權威的道家思想，也被韓非截取了一部份來利用。老子的「無不為」觀念，便被韓非解釋成人主駕御臣下的權術原則。就此而論，韓非思想可說是有取於諸家的。但就基本立場說，則韓非只肯定一統治者之利益，其餘一切價值標準全部否定，卻又與任何一家的思想不同了。

韓非立說，唯一的目的即是要建立有力的統治；他認為最重要的問題即是如何能使人主擁有絕對的權力；他對這個問題的解答分三層：第一要統一價值標準——即以人主意旨為唯一標準。這是「法」。第二要徹底控制臣下，不使權力為臣下所分有。這是「術」。第三則要有控制事物的一般原則。這就是他所講的「勢」了。

「法」、「術」、「勢」三者合起來，可以建立人主的絕對權力，但建立這個權力的目的何在呢？韓非並未考慮如此權力對人有何影響；他只說如此即可以使國家強盛；可是，所謂「國家的利益」既實際上不包括人民的幸福在內，當然就仍是指統治者的利益了。這樣，韓非學術只關心統治者的利益及權威，不唯與儒家的「仁政」觀念相反，而且與墨子權威觀念也不全同。

墨學可說混雜了宗教觀念與極權主義思想的理論，韓非所代表的法家之說，則是徹底的極權主義思想。這種思想曾在歷史上發生巨大影響，產生了秦帝國。但作為一個指導人生的系統思想看，它

顯然是不可通的——因不能供任何普遍規範，亦不能解決許多明顯的問題，所以，秦亡之後，法家思想再未獨立的出現。不過，它並未消滅；它只是化為一套技術觀念，潛伏的存在着。兩漢以後，中國哲學思想中不見持法家理論的人；但許多政治人物還是時時採用這種技術。

註：以上參考本章選讀材料「韓非」條

(三) 近代實用主義

權威與功利的觀念，在清談及佛教盛行時自然不能抬頭；宋以後，新儒學興起；重德精神日趨成熟，更是沒有給它們出頭的機會。但在明亡之後，代表重德精神成熟型態的王學，出了種種弊病；滿人以低文化的民族入主中國；中國的文化秩序大大崩潰，因此，功利觀念又漸漸出現。自清初至乾嘉間的許多不解哲學的知識份子，在談價值問題時，每有走向功利論的傾向。但他們的理論，基本上皆不成體系，而且內部的明確性也不夠，我們只能說，有過這一種風氣而已。

這種風氣的代表人，如顏李學派及後來的戴東原之流均是。顏李諸人本意偏重在政治問題；認為宋明一系儒學，只談心性，不能造成富強國家。這自然不是全不可通之說。德性壓抑智性，而不能成就智性，確實有此缺點；但宋明儒學所掌握的大問題，又是顏李所根本未了解的，因此，他們便不能算有正面貢獻，只算是對宋明儒學的反抗而已。至於戴東原之流，則只精於訓詁考證，對哲學問題全用常識來看，更是淺薄不足論。然而儒學傳統本身的局限既在王學及其後學之說中顯出，這種常識的反抗也是不可免的。其影響則使中國思想愈趨混亂空虛。德性與智性、意志與知識、自覺心與文化生活等等問題，到處接不上頭；中國文化活力便愈加衰弱了。

從顏李通過乾嘉諸儒到清末，近代實用主義的熾火都時時閃耀可見。近數十年則此種思想趨勢又與西化思潮結合。留俟第八章中再作討論。

註：以上參考本章選讀材料「顏李之學」條

三、自我與超驗之自由

除了儒墨法諸家之外，中國思想尚有極重要的一支，以自我之超越萬有及超驗的自由觀念為價值；這就是道家。

佛教自印度入侵，其說大體上皆自有所承，不出自中國。但中國佛教亦有某些特色，可稱作中國特有者。這不成為一獨立學派，故在本節中附於道家思想之後略述之。

道家思想，起於老莊。關於老子之時代問題，聚訟紛紜；但就各家考證之結果合而觀之，則老子其人年代無先於孔子之可能；但其思想則應在莊子之前。本書論道家思想，即作為孔後莊前而作觀察。

註：以上參考本章選讀材料「老子之時代」條

(一) 老子學說

老子思想，以「道」、「無為」、「無不為」為主要觀念；其對文化之基本態度，則表現其特殊價值觀念，以下分述其要旨。

1. 「道」

老子觀事象之流變無常，提出一形上意義之「道」，作為萬有運行之規律。萬象皆變；道非現象，獨立實存而不變，這與孔子口中的「道」，意義大不相同。孔子所說的「道」，只是「正軌」之意；故常說「有道」、「無道」。老子所說之「道」，則是形上之規律；一切現象均不能離開其支配；因此，只有人了悟或不了悟此「道」的問題；「道」本身則為無所不在之規律。

然則，此「道」有何內容？老子之解答，則以一「反」字為主。所謂「反」又可分兩種意義。其一是存有意義，即「相反相成」；一切現象之存在，均依賴其反面。如貴者必因有賤者而方能成為「貴」；高者必因有低下者方能成為「高」。此一觀點推至極處，則「無」與「有」亦可以相成；譬如杯碗之空處乃杯碗之成為杯碗之主要條件，此即所謂「無」有「有」之用。這種觀點可算作一種關係論。其二則是發展意義，即「正反互轉」。每一現象之發展，必過渡到其反面。例如，人愈勇敢，愈不喜爭鬥；愈能觀理說理則愈不喜多言。此一觀點，

似近於黑格爾(Hegel)之辨證觀；但有一基本不同處，即是：辨證觀原為肯定世界之向上發展者，老子則無此肯定；相反地，老子以為文化歷程只表現自我之墮落，此即道家之文化否定論。

「文化否定論」與「價值否定論」不同。法家持「價值否定論」，根本不能肯定任何價值；道家雖否定文化，卻肯定一超文化之價值；此價值即可說為「真我之自由」。「自由」之詞義，大別之有經驗意義與超驗意義二種。經驗意義之「自由」，指現實生活中不受干涉而言，這也就是常識中所說的「自由」。超驗意義之「自由」，則指超越一切條件之主宰性。此種主宰性與「自我」不可分。倘說經驗中之「我」，只是一現象的虛幻我，則此種主宰性所在即為一「真我」。

「真我」似乎在本性上即只能是「自由的」，但真我自身雖不受外在條件之限制，自身卻可以昏昧陷溺，而失去其「自由」。因此，有「真我之自由」可說。由此亦可知，所謂實現真我之自由，亦即是使自我超越經驗界之條件決定，而無所陷溺之義。

老子論此種「自由」，即通過「無為」及「無不為」說之。

2. 「無為」與「無不為」

所謂「無為」，原指無所執着之意志狀態。自我明悟現象界與自身無關，即不在現象界中有所尋求，此是無執着之本旨。現象界一任其順適而流變，自我獨立以觀照之，即顯出自我之超越自由——亦即是超驗意義之自由。此是道家所肯定之價值。

在此一價值標準下，經驗界之一切流變，包括形軀在內，皆無足重視，故在經驗界中之一切文化活動，道家亦視為無意義。且老子及日後之莊子均了解文化為「自我」活動之結果，故文化活動不僅無意義，而且反顯示自我向經驗界中沉沒，由此，老子遂以為一切文化成績——如德性知識制度等等都是妨礙自我之自由者。文化否定論之基本觀念由此形成。

此一理論所需之論證甚繁，老子僅透露出此一方向，並未提供論證(主要論證皆見於日後莊子之說)。另一面，老子又在「無為」之外再提出一「無不為」之論點。

「無為」表示自我之超越經驗界，「無不為」則表示自我支配經驗界。此一觀念在理論上最成問題。老子原說亦大有含混之病，但其本意則不過欲正面表示此一自由之真我之主宰力而已。此說日後為法家所利用，再經演變，遂成為所謂「黃老之術」，則非老子本意所在。

老子在否定文化之意義時，嘗舉仁、義、禮為攻訐對象；此亦見其說固以孔子為假想敵人。但老子書極簡短，並無與諸家爭論之記載。道家之全盤理論之完成，實在《莊子》書中。道家之有莊子，亦如儒家之有孟子。二者皆為建立理論系統之人，皆能善造論證。

註：以上參考本章選讀材料「老子」條

(二) 莊子學說

莊子約與孟子同時，為道家理論之代表人。今本《莊子》之書，分內、外、雜篇；外雜篇皆為後學之作，以發揮莊子或老子思想者。莊子本人之思想，則在於《內篇》七章中。

莊子理論可分以下數點述之：

1. 真我之論證

道家思想之精神在於真我及自由之肯定；故就理論意義說，如何證立一真我，乃最重要之問題。《莊子·內篇》中對此問題有明確解答。

莊子首先論「形軀」非「自我」。常識中之心靈，總以為這個身體即是「我」。這是一大迷執，於理不可通的。莊子破除此一謬妄觀念，乃證立真我之第一步。

莊子證明形軀非自我，由形軀之無主宰性着手。形軀為一物質性之存在，其所含有之物質成份，係由其他物質存在流轉而來，同時形軀亦可以化為外物。一切經驗的存在，皆可相互流轉；此種流轉即表示一種相互約制的關係。形軀只是無限事象中之一，它既不能超出這種約制關係，即無主宰性可說。而「自我」之基本意義即在於「主宰性」，因此形軀非自我。

此義實不是難解者。試想，當人意識到「我」的時候，此「我」必與一切外物分立；現在形軀與外物是同類的存在，在同一層面上互相流轉，只是一個「它」，而非「我」。我們如何能將這一團物質當成自己（我）呢？如此，形軀非自我，其理甚明。

形軀之生滅成壞，均是由物質條件決定者，其本身只是一物質之存在，正如任何一棵樹、一片石，或一個生物軀體。它只是一事象，與「我」無干。

形軀不是自我，則自我何在？莊子進一步即指出一切思辯活動本身皆無意義，故自我亦不歸宿於認知活動中。認知活動中之自我，亦是一迷執。此為莊子否定知識之說。

否定知識之理論，細分之有幾種論證可說；略言之，則主旨在於否定真實知識之可能。一切呈現於思與感中之性質，在莊子看來，皆是無實在性的，只有關係性、約定性。思與感本身又有一定的局限。故無論就認知的對象說或就認知的能力說，認知活動中均無法得一真實。這就是所謂「齊物論」的兩層觀點（齊物是一層，齊論是另一層）。

形軀我及認知我皆屬迷執，真正的自我不在此中。然則德性的活動是否自我所歸宿？莊子的答覆仍是否定的。這表示出道家與儒家的差異。

莊子論德性問題，其立論不如論形軀與知識之明豁。但大旨仍不難說明。言德性者，基本上是要消滅罪惡；莊子則認為德性根本無消滅罪惡之可能。理由是：任何德性只能防止某一層的罪惡；高一層的罪惡則不唯不被此種德性所消滅，而且反可以利用此種德性。譬如，人發明鎖以防小偷，但大盜來時，則將鎖好的箱子提走；鎖恰好被大盜所用。德性也是如此。在莊子外篇中〈胠篋〉一章發揮此義最為透徹。總之，德性與罪惡平行發展，故德性永不能完成其價值（因永不能消滅罪惡）。這樣，德性的活動亦是一迷執。自我之歸宿亦不在此。

以上種種遮撥，表明真我不在形軀中，不在認知中，亦不在德性中。真正的自我只顯現於超越自由之意趣中。這就是道家所肯定的真我了。

2. 逍遙觀賞之自由

道家所肯定的真我，只是一超越一切條件，而無所拘繫的主體；就其無所拘繫而言，莊子乃有「逍遙遊」之觀念。自我能悟見形軀之虛幻，認知與德性之無實性，便自駐一逍遙無拘的自由境界中，而觀賞現象。此種觀賞只是一境趣，不是一理，也不是一種經驗的感受。它是思與感之外的自覺。道家之自我即棲息於此一自覺中。

這樣，道家的自我，既不是實現道德秩序的德性主體，也不是感受中的經驗主體，而只是在情意層中觀賞的主體。善惡、是非、苦樂、利害均與這個主體不相干；只有一種境趣的「美」屬於這個主體的活動領域；所以，道家精神不能成就道德、宗教、知識、制度或現實福利，但獨能成就藝術。中國的藝術活動受道家影響最深，後文將另論之。

3. 對人生及文化之態度

莊子所肯定之自我及自由，既是在德性、知識、形軀感受之外的，落到現實生活上，他所提倡的人生態度，便是超脫的、自得的、無所爭也無所貪求的，他既不肯定文化的價值，自然不覺得有任何成功失敗或進步退化可說；一切經驗中的變遷，大如國家之興亡，小如一花之開謝，都當作流變的事象而觀賞。他不要求支配世界，也不需要關心世界變成甚麼樣子，以此種境趣與老子之說相比，很明顯的是：莊子只發揮老子所主張的「無為」，而不重視所謂「無不為」一段。就理論意義說，莊子這種思想，比老子純粹而一致；沒有內在的困難。

但如此觀賞世界的自我，在面對萬象時也有一個原則要堅守的，那就是不投入任何的拘繫中，以保有其主宰性及超越性。這在莊子，說為「養生」。「養生」不是指愛護這個形軀而言。世俗每每如此誤解。漢以後這種誤解尤其流行甚廣。但那是大悖莊子原意的。莊子所說的「養生」，只是在生命歷程中養其自由境趣之意。而這種「養」的工夫，主要即在於無所貪求，無所迷執。就這個意義看莊子學說，我們可說莊子之說，根本是否定人生及文化之正面意義的。

舊日俗說，以莊學為「出世」之學，也是指此種態度而言。

以上為老莊之學，代表先秦道家之真面目。漢代以後，則儒道之學皆有變質傾向；此問題為中國哲學史大問題之一。本書為澄清流行俗見對道家之誤解，下節亦稍作敘述。

註：以上參考本章選讀材料「莊子」條

(三) 道家之變形

道家思想，在莊周以後，便無發展，韓非解老，而將老子思想作為權術原則，予以利用，於是開啟曲解道家思想之風氣。至漢以後，則一方面陰陽五行之說盛行，神秘主義之陰影影響知識份子之一般觀念；另一面哲學智慧普遍衰弱；而心性論既不振，知識份子心靈之空虛，亦形成一種惡劣趨勢，於是，道家思想在漢代乃有一沒落趨勢，至漢魏之間，即被肢解為三支；每一支皆代表對道家思想之歪曲，但亦皆為道家思想之一種變形。

此三支即：第一，黃老之術；第二，道教之長生說；第三，玄談及放誕生活。

所謂「黃老之術」，就字面上講，自然是指「黃帝」與「老子」而言。其實，所謂「黃帝」，本是史前的傳說人物；以他與老子並稱，是漢代人的發明。這一批人了解老子，基本上是順着韓非的路子下來的。他們只截取老子的「無不為」作為權術原則，其他觀念如「無為」、「虛靜」等等，都視為達到「無不為」的條件。而最終的目的則是通過「無不為」的智慧，而造成駕御羣眾及玩弄陰謀的能力。這顯然與老子本意相去甚遠；與莊子更是全不相干。這一批人也覺察到他們的立場根本和莊子不同，所以自稱「黃老之術」，而把莊子拋開。然而他們對老子的本旨都全無真解。於是通過這些人的言論行為，老子變為一個陰柔的權謀的代表。這是第一種變形。

其次，老莊均以超驗的自由境趣為自我所歸向；又皆用「生」字表此境趣中之培養所在；故《道德經》中有「善攝生者」之說，《南華內篇》則以〈養生主〉為專章。本來這與形軀無關係；但人若誤解此「生」字，以為指形軀意義之生命，自然就會以為延長生命本身是一價值。漢代之神秘主義風氣，本使人易於相信一種神秘能力；於是誤

解養生之義的另一批人，便以「長生」為宗旨，以立一種宗教，而自命上承老莊哲學；這就是東漢的道教了。在道教的教義中，老子與莊子都成為長生不死的「仙人」；而且一步步發展下來，竟形成一套關於「神仙」的理論。「長生不死」之說，本來在戰國後，即有方士宣揚。但它變成假託老莊的宗教，則是漢以後的事。本書此處不是討論長生方術本身，因此不詳考「神仙」之說的起源，要指出的只是：老莊在漢代被人拉來作為講「神仙」的根據，表示對道家思想的另一種曲解，道教也是道家的另一種變形。

這兩種變形都使道家的面目大大失真，比較起來，第三種變形還稍接近道家的本旨。這就是漢末的放誕之風，與由此生出的魏晉玄學清談。

老莊之學，本是否定文化秩序的，因此，對道德規範及知識規律等等，均持否定態度；但他們所以如此，是要實現自我的超越自由。現在，漢代末年，一些知識份子（如孔融、禰衡之流）只接受了他們否定規範的態度，而並未了悟老莊所肯定的是甚麼；於是，他們鄙視一切道德標準，任性地生活，玩弄小慧，甚至縱慾佯狂，以為這表示智慧。這自然是不全合於道家本旨的，因之代表第三種變形。不過，這些人雖然不能直承老莊精神，至少在玄談鬥智中，還是多少有些理論觀念。有人將魏晉間的這一類思想，稱之為「新道家」，固然未免過份張大其詞；但我們如說這三種變形中，最接近道家哲學的是玄談放誕一支，卻是不错的。

玄談之士的精神狀態與生活態度，雖然基本上襲取老莊否定文化的精神，本身也有一種特性可說；這種特性即是對人生萬事均取一玩賞態度。這種態度可稱作一種藝術的，或品鑒的態度。它在理論上可與老莊所嚮往的超越自由及觀賞世界之精神相比。不過玄談之士事實上並非能貫徹此種精神；事實上，他們每每有受形軀欲求支配的傾向。或放縱飲食口腹之欲，以求生理滿足；或故作怪論，謾罵巧嘲，以求心理滿足，總之都不離形軀之累。此所以，玄談之士在理趣上終非純真之道家，只能算道家之變形，不能算道家之發展。

玄談之士所談的理論，皆可以「觀賞」為中心而釋之。觀賞生命，遂有談才性，論人物一派；觀賞形上之理，遂有談玄理一派。

其談才性人物，不能掌握自覺心之大用；談形上之理，亦不能掌握任何實有規律。嚴格言之，玄談之士作這些思想言說的活動，本身也是玩賞生活之一部份，故雖有可愛處，決無莊嚴性可說。

註：以上參考本章選讀材料「道家之變形」條

玄談放誕之風始於漢末，盛於魏晉，故一向有「魏晉清談」、「魏晉玄學」之稱。玄談的正面成就甚少，但在中國哲學史上有一作用，即是迎接自印度來的佛教。

(四) 中國佛教與玄談

佛教教義甚繁，但大旨不外透顯一捨離萬有之主體自由；其理論進路主要在於先將萬有化為情意對象，然後全盤擊碎，即就此破幻處以顯一真。小乘大乘之區別，在於主體自由之幅度。此種思想與儒學有一大隔限，即「捨離世界」與「化成世界」之間的不相容；但與道家思想則有可接通之處；即如，情意我之強調是道家主旨，而佛教亦將萬有情意化；又如，道家強調之超越自由，只在破除一切拘繫處顯出其特性；佛教之主體自由亦顯於捨離；皆是極相近之點（另有極不同之點，此處不涉及）。由於此種近似，佛教在初侵入中國時，即先通過所謂「名理」之研求，與上述之變形道家之人士接觸，而展開其影響。日後中國心靈之接受佛教教義，亦可說是通過這種玄談之風而接受的。這是玄談在中國思想史之實際歷程上的一大作用。

中國佛教的特色，在理論上說，是有一種非宗教的趨勢——此趨勢至禪宗而達極點，訶佛廢經，全違宗教之一般要求；在實際影響上說，亦在於一種與宗教組織無關之感染力。隋唐以後，中國知識份子——除真儒者外——大部份在價值觀念上受道家與佛教之影響，但與二教可以全無實際關係。佛道之價值觀念之究竟義自然在於其所肯定之主體自由，但接受其影響之士大夫或鄉民，每每不能見到這種究竟義，而只感染了一種不執着於現實的生活境趣，這就決定了一種生活態度。雖然就根本問題而言，中國的觀念制度及生活主要受儒學價值觀念決定，但不可否認的是：佛道兩家的生活態度，亦有許多影響。

*

*

*

以上略論中國之哲學觀念——以價值觀念為主。這些價值實化於人們的生活態度中，遂決定中國心靈之方向。簡單地說：儒學重道德秩序，這產生中國的倫理生活及強調理分的自覺生活，高度發展的心性論，亦使中國人不認為宗教與德性有何必然關係。墨法之流的權威、功利及謀略觀念，未能支配中國人的價值意識，但提供一些技術觀點；在政治社會方面皆有影響。道家之超越自由，與佛教之說會合，而產生一種超脫的、輕視現世生活的態度，其主要影響在於藝術與情意生活方面。這些價值觀念各有其精彩處，亦各有其局限處；下面各節，我們觀察中國文化的其他部門時，將時時看見它們的影響力。

本章選讀材料

殷士

1. 《詩·大雅·文王》

商之孫子，其麗不億。上帝既命，侯于周服。

侯服于周，天命靡常。殷士膚敏，裸將于京，厥作裸將，常服黼嘒，王之蓋臣，無念爾祖。

案：此言殷亡後，殷士即成為周王朝最早之技術人員，為助祭之事。此即「儒」之職業。

2. 《尚書·多士》

……王曰：告爾殷多士，今予惟不爾殺；予惟時命有申。今朕作大邑于茲洛。予惟四方罔攸賓，亦惟爾多士，攸服奔走，臣我多遜。爾乃尚有爾土，爾乃尚寧幹止。爾克敬，天惟畀矜爾；爾不克敬，爾不啻不有爾土；予亦致天之罰于爾躬……

案：此為周作洛邑，以處殷遺民時，成王告殷士之詞；觀此可見周人建國後對殷知識份子之一般態度。

〈說儒〉 胡適

我們先看看「儒」字的古義。《說文》：儒，柔也，術士之稱。從人，需聲。……

凡從需之字，大都有柔弱或濡滯之義。「孺，弱也。」「孺，乳子也。」「孺，驚弱者也。」(皆見《說文》)《孟子》有「是何濡滯也」。凡從粟之字，皆有弱義。「便，弱也；」(《說文》)段玉裁說便即是孺字。稻之軟而黏者為「稈」，即今糯米的糯字。《廣雅釋詁》：「嫗，弱也。」大概古時「需」與「粟」是同一個字，古音同讀如弩，或如糯。朱駿聲把從「粟」之字歸入「乾」韻，從「需」之字歸入「需」韻，似是後起的區別。……

從儒服是殷服的線索上，我們可以大膽的推想：最初的儒都是殷人，都是殷的遺民，他們穿戴般的古衣冠，習行般的古禮。這是儒的第二個古義。……

「商」之名起於殷賈，正如「儒」之名起於殷士。此種遺民的士，古服古言，自成一個特殊階級；他們那種長袍大帽的酸樣子，又都是彬彬知禮的亡國遺民，習慣了「犯而不校」的不抵抗主義，所以得着了「儒」的渾名。……

(《胡適論學近著》第一集)

《論語》

1. 〈衛靈公第十五〉

子曰：賜也，女以予為多學而識之者與？對曰：然。非與？曰：非也。予一以貫之。

案：此見孔子自謂其學有統一原則，非僅吸收經驗知識而已。此處所謂「一以貫之」，可與下引曾子之解釋參看。

2. 同章

子曰：君子義以為質，禮以行之，孫(遜)以出之，信以成之。君子哉！

案：此是孔子對「禮」與「義」之關係所提之基本解釋。

3. 〈八佾第三〉

子曰：人而不仁，如禮何。人而不仁，如樂何。

案：此處分舉「禮樂」，指出「仁」為「禮樂」之基礎。然廣義之「禮」可包括一切制度，即可包括禮樂；因此，此處所論實即「仁」與「禮」之關係。

4. 同 章

林放問禮之本。子曰：大哉問。禮與其奢也，甯儉；喪與其易也，甯戚。

案：孔子以前，周之文制雖立，而無人能對制度基礎提出自覺解釋。孔子為最早代表此種文化自覺者，其具體表現即在於追問「禮」之基礎何在。林放問「禮之本」，適合孔子之意，故孔子稱「大哉問」；而所答之語，則強調「實質重於形式」，貶低儀文之地位；觀其以喪為喻，而重哀戚（喪禮之實質），可知其旨。蓋孔子論禮，以為一切制度儀文，皆以其「正當性」為基礎，故說「義以為質」；此處說「甯儉」，「甯戚」，亦是此義。

5. 〈顏淵第十二〉

顏淵問仁。子曰：克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉。顏淵曰：請問其目。子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。

案：此說顯見孔子以「仁」為「禮」之基礎。自另一面言之，在實踐中能循禮，亦即達「仁德」之工夫。

6. 〈雍也第六〉

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。

案：此以「人之等視」釋「仁」，即以「公心」釋「仁」。蓋人能立公心，即自能循理而不受私欲支配；然後方能實現「正當」（「義」）。

7. 〈里仁第四〉

子曰：唯仁者，能好人，能惡人。

案：此謂有「公心」方有真價值判斷。

8. 同章

子曰：君子喻於義，小人喻於利。

案：此以義利對舉而言。人若不立公心，則必日為私利所縛，而不能實現「義」；此即孔子所說之「小人」。

9. 同章

子曰：放於利而行，多怨。

案：人如只求私利，則各個人間無共同標準，必生衝突，故說「多怨」。

10. 同章

子曰：參乎，吾道一以貫之。曾子曰：唯。子出，門人問曰：何謂也？曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。

案：此段可與(1)參看。孔子所說的一貫之道，即「忠恕」。

11. 〈衛靈公第十五〉

子貢問曰：有一言而可以終身行之者乎？子曰：其恕乎，己所不欲，勿施於人。

案：此是以「己所不欲，勿施於人」釋「恕」。

12. 〈顏淵第十二〉

仲弓問仁。子曰：出門如見大賓，使民如承大祭；己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。

案：此處孔子釋「仁」共四句。「無怨」二句，是指行「仁」後之效果，而其後二句正是(11)中對「恕」之解釋。前二句則指「敬」與「誠」而言；「敬」與「誠」皆可以「忠」一詞統指之。如此，此處四句，合而言之，即是說「忠」與「恕」。孔子以此答仲弓問「仁」，實即以「忠恕」為「仁」也。

13. 〈八佾第三〉

子曰：夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。

案：此段有兩點意義。第一：此處歎夏殷文獻不足，表示孔子之研禮工作，曾涉及夏殷古制。第二：孔子既言夏殷之禮不可徵考，則所論之禮，自不能再是夏禮或殷禮。

14. 同 章

子曰：周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。

案：此見孔子之基本態度乃贊成周制者。孔子說禮，皆指「周文」而言。

15. 〈子路第十三〉

葉公語孔子曰：吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。孔子曰：吾黨之直者，異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。

案：此處孔子以「各盡其分」為「直」（即「正大」意，為後世儒學「理分」觀念之來源之一。可與第三章選讀材料「儒家政治思想」條（1）參看。

孟荀心性論

1. 《孟 子》

一、〈公孫丑〉上

（1）性善論資料

孟子曰：人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子，將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也；非所以要譽於鄉黨朋友也；非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也，無羞惡之心，非人也，無辭讓之心，非人也，無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也，羞惡之心，義之端也，辭讓之心，禮之端也，是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也，有是四端，而自謂不能者，自賊者也。謂其君

不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。

案：此即孟子之「性善」理論。孟子由當前意識中之能有價值判斷，而推定人必有價值自覺，又以此種自覺為「人」獨有之「本性」，故一面立「四端」，一面謂無四端者即「非人」。最後提出「擴而充之」一義，表明價值自覺須作擴充，即指進德之努力。蓋孟子只肯定人有內在價值自覺，並非謂人自然具有完滿德性。世俗不知「擴充」之義，故譏評孟子，實則未解孟子之說也。

(2) 論理性與生命之關係

公孫丑問曰：夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣。如此，則動心否乎？孟子曰：否，我四十不動心。曰：若是，則夫子過孟賁遠矣。曰：是不難，告子先我不動心。曰：不動心，有道乎？曰：有。北宮黝之養勇也，不膚撓，不目逃，思以一豪挫於人，若撻之於市朝，不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君，視刺萬乘之君，若刺褐夫，無嚴諸侯，惡聲至，必反之。孟施舍之所養勇也，曰：視不勝，猶勝也。量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也，舍豈能為必勝哉？能無懼而已矣。孟施舍似曾子，北宮黝似子夏，夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。昔者曾子謂子襄曰：子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣。自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉？自反而縮，雖千萬人，吾往矣。孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。曰：敢問夫子之不動心，與告子之不動心，可得聞與？告子曰：不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣。不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也，氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉，故曰，持其志，無暴其氣。既曰：志至焉，氣次焉，又曰：持其志，無暴其氣者，何也？曰：志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心。敢問夫子惡乎長？曰：我知言，我善養吾浩然之氣。敢問何謂浩然之氣？曰：難言也，其為氣也，至

大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間，其為氣也，配義與道，無是餒也，是集義所生者，非義襲而取之也，行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。……何謂知言？曰，詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮，生於其心，害於其政，發於其政，害於其事，聖人復起，必從吾言矣。

案：此節舊稱「知言養氣」章，或「不動心」章；其本旨則在安立道德理性與生命之關係；所謂「氣」指生命力，「志」及「心」皆指自覺心而言，即指道德理性。孟子評各種「養勇」之說，謂曾子為最得要，即以理性統生命之說也。人應以理性統生命，故說志至而氣次；但人並非必然如此，蓋人如不能有理性之自覺，則理性亦可為生命力所支配，故以「持其志無暴其氣」為工夫。至於理性統攝生命之圓成境界，則即是所謂「浩然之氣」。「知言」一節，指道德理性對認知活動之統攝；其語雖略，本旨甚明；即以道德理性統生命情意與認知是也。此為儒學基本立場，與佛道皆不同。學者善察之。

二、〈告子〉上

公都子曰：告子曰：性無善，無不善也。或曰：性可以為善，可以為不善，是故文武興，則民好善，幽厲興，則民好暴。或曰：有性善，有性不善，是故以堯為君而有象，以瞽瞍為父而有舜，以紂為兄之子，且以為君，而有微子啟，王子比干。今曰，性善，然則彼皆非與？孟子曰：乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之，羞惡之心，人皆有之，恭敬之心，人皆有之，是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也，羞惡之心，義也，恭敬之心，禮也，是非之心，智也。仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之，或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。

案：此節孟子再說「性善」之本旨，及進德工夫之樞紐。「乃若其情……」一句，闡明「性善」之意義；「求」與「舍」，則是工夫樞紐。善解此章，可破俗惑。

2. 《荀子·性惡》

人之性惡，其善者偽也。今人之性生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分，亂理而歸於暴；故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治，用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。

故枸木必將待礪括烝矯然後直，鈍金必將待礪厲然後利；今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。今人無師法，則偏險而不正，無禮義，則悖亂而不治。古者聖王以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治；是以為之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也，始皆出於治，合於道者也。……

問者曰：人之性惡，則禮義惡生？應之曰：凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也；故陶人埴埴而為器，然則器生於工人之偽，非故生於人之性也；故工人斲木而成器，然則器生於工人之偽，非故生於人之性也。聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也……故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度，然則禮義法度者，是聖人之所生也，故聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也，所以異而過眾者，偽也。

案：此荀子性惡之說。荀子以「自然之性」為「性」，故只能說「生而有」一義；荀子又不解孟子所說之「性」為「獨有之本性」，故亦不能了解孟子論「自覺之性」之意義。荀子謂自然之「性」為惡，故思以禮義法度正之，然後不能說明禮義法度如何能生，徒以「聖人之偽」一語支吾以應；「人」何以能成「聖人」，固仍無法解答也。正名篇以「心」為能化性起偽者，但說「心」亦不明。學者可參閱原書。

董仲舒

1. 《天人三策》

一、第一策

……臣謹案春秋之中，視前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天乃先出災害以謹告之；不知自省，又出怪異以警懼之；尚不知變，而傷敗乃至。……

二、第二策

臣聞制度文采玄黃之飾，所以明尊卑，異貴賤，而勸有德也。故春秋受命，所先制者，改正朔，易服色，所以應天也。……

三、第三策

……臣聞天者羣物之祖也，故徧覆包函而無所殊，建日月風雨以和之，經陰陽寒暑以成之，故聖人法天而立道，亦溥愛而亡私，布德施仁以厚之，設誼立禮以導之。春者，天之所以生也，仁者，君之所以愛也，夏者，天之所以長也，德者，君之所以養也；霜者，天之所以殺也，刑者，君之所以罰也；繇此言之，天人之徵，古今之道也，孔子作春秋，上揆之天道，下質諸人情，參之於古，考之於今，故春秋之所譏，災害之所加也；春秋之所惡，怪異之所施也；書邦家之過，兼災異之變，以此見人之所為，其美惡之極，乃與天地流通而往來相應，此亦言天之一端也。……

天令之謂命，命非聖人不行；質樸之謂性，性非教化不成；人欲之謂情，情非度制不節。是故王者上謹於承天意，以順命也；下務明教化民，以成性也；正法度之宜，別上下之序，以防欲也；修此三者而大本舉矣。……

（《漢書·董仲舒傳》）

2. 《春秋繁露》

……性之名，非生與？如其生之自然之資謂之性。……

人之誠有貪有仁，仁貪之氣兩在於身，身之名取諸天，天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。……

質於禽獸之性，則萬民之性善矣；質於人道之善，則民性弗及也。萬民之性善於禽獸者許之，聖人之所謂善者勿許，吾質之命性者異孟子。孟子下質於禽獸之所為，故曰性已善；吾上質於聖人之所善，故謂性未善，善過性，聖人過善。

二程及朱陸

1. 程明道(程顥)

一、〈明道先生行狀〉

先生之學，自十五六時，聞汝南周茂叔論道，遂厭科舉之業，〔慨然有〕求道之志；未知其要，泛濫於諸家，出入於老釋者幾十年，返求諸六經而後得之，明於庶物，察於人倫，知盡性至命，必本於孝弟；窮神知化，由通於禮樂。辯異端似是之非，開百代未明之惑，秦漢而下未有臻斯理也。謂孟子沒而聖學不傳，以興起斯文為己任。其言曰：道之不明，異端害之也。昔之害近而易知，今之害深而難辨；昔之惑人也乘其迷暗，今之入人也因其高明；自謂之窮神知化，而不足以開物成務，言為無不周備，實則外於倫理；窮神極微，而不可以入堯舜之道。天下之學，非淺陋固滯，則必入於此。自道之不明也，邪誕妖異之說競起，塗生民之耳目，溺天下於污濁，雖高才明智，膠於見聞，醉生夢死，不自覺也；是皆正路之蕪蕪，聖門之蔽塞，闢之而後可以入道。先生進將覺斯人，退將明之書，不幸早世，皆未及也。其辨析精微，稍見於世者，學者之所傳爾。

先生之門，學者多矣。先生之言，平易易知，賢愚皆獲其益，如羣飲於河，各充其量。先生教人：自致知至於知止，

誠意至於平天下，灑掃應對至於窮理盡性，循循有序；病世之學者，捨近而趨遠，處下而窺高，所以輕自大而卒無得也。

（《二程全書·伊川文集》卷七）

二、〈天理篇〉

(1) 明道云：「天理云者，這一個道理更有甚窮已？不為堯存，不為桀亡。人得之者，故大行不加，窮居不損。這上頭來更怎生說得存亡加減？是他元無少欠，百理具備。」

胡本此下云：「得這個天理，是謂大人。以其道變通無窮，故謂之聖。不疾而速，不行而至，須默而識之處，故謂之神。」

《二程語錄》卷二，遺書二先生語，未定明道語。

(2) 明道云：「所以謂萬物一體者，皆有此理。只為從那裏來。生生之謂易，生則一時生，皆完此理。人則能推，物則氣昏，推不得，不可道他物不與有也。」……

同上，亦未定是明道語。

下接第七講「人只為自私」云云。

(3) 明道云：「萬物皆備於我，不獨人爾，物皆然。都自這裏出去。只是物不能推，人則能推之。雖能推之，幾時添得一分？不能推之，幾時減得一分？百理具在，平鋪放着。幾時道堯盡君道，添得些君道多？舜盡子道，添得些孝道多？元來依舊！」

(4) 「得此義理在此，甚事不盡？更有甚事出得？視世之功名事業，真匹如閑！視世之仁義者，真煦煦子子，如匹夫匹婦之為諒也！自是天來大事，處以此理，又曾何足論？若知得這個道理，便有進處。若不知得，則何緣仰高鑽堅，在前在後也？竭吾才，則又見其卓爾？」

以上皆《二程語錄》卷二，未定明道語。

(5) 「寂然不動，感而遂通者，天理具備，元無少欠。不為堯存，不為桀亡。父子君臣，常理不易，何曾動來？因不動，故言寂然。雖不動，感便通，感非自外也。」

《二程語錄》卷二，未定明道語。以上五條，依語脉理境閱之，當屬明道語。

(6) 「道之外無物，物之外無道，是天地之間，無適而非道也。即父子而父子在所親，即君臣而君臣在所嚴（一作「敬」）。以至為夫婦，為長幼，為朋友，無所為而非道。此道所以不可須臾離也。然則毀人倫去四大者，其分於道也遠矣。故君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。若有適有莫，則於道為有間。非天地之全也。彼釋氏之學，于敬以直內，則有之矣。義以方外，則未之有也。故滯固者，入於枯槁，疏通者，歸於肆恣。此佛之教所以為隘也，吾道則不然，率性而已。斯理也，聖人于易備言之。」

《二程語錄》卷五，遺書二先生語，未定是明道語。

三、〈識仁篇〉

學者須先識仁，仁者渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也，識得此理，以誠敬存之而已；不須防檢，不須窮索——若心懈則有防；心苟不懈，何防之有！理有未得，故須窮索，存久自明，安待窮索。

此道與物無對，「大」不足以名之。天地之用，皆我之用。孟子言：「萬物皆備於我。」須「反身而誠」，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對；以己合彼，終未有之，又安得樂！

「訂頑」意思，乃備言此體，以此意存之，更有何事！「必有事焉而勿正；心勿忘，勿助長。」未嘗致纖毫之力，此其存之之道，若存得，便合有得。蓋良知良能元不喪失；以昔日習心未除，卻須存習此心，久則可奪舊習。此事至約，惟患不能守；既能體之而樂，亦不患不能守也。

（《二程全書·遺書》卷二上）

四、〈定性書〉

案：橫渠問於明道先生曰：「定性未能不動，猶累於外物，何如？」明道作書告之曰：

所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物為外，牽己而從之，是以己性為有內外也。且以性為隨物於外，則當其在外時，何者為在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也；既以內外為二本，則又烏可遽語定哉！

夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。易曰：「貞吉悔亡，憧憧往來，朋從爾思」。苟規規於外誘之除，將見滅於東，而生於西也；非惟日之不足，顧其端無窮，不可得而除也。人之情各有所蔽，故不能適道。大率患在於自私而用智；——自私則不能以有為為應迹，用智則不能以明覺為自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。易曰：「艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人。」孟氏亦曰：「所惡於智者，為其鑿也。」與其非外而是內，不若內外之兩忘也，兩忘則澄然無事矣；無事則定，定則明，明則尚何應物之為累哉！

聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒；是聖人之喜怒，不繫於心而繫於物也；是則聖人豈不應於物哉！烏得以從外者為非，而更求在內者為是也！今以自私用智之喜怒，而視聖人喜怒之正為如何哉！

夫人之情，易發而難制者，惟怒為甚；第能於怒時遽忘其怒，而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡，而於道亦思過半矣。

（《二程全書·明道文集》卷三）

2. 程伊川(程頤)

一、〈顏子所好何學論〉

聖人之門，其徒三千，獨稱顏子為好學。夫詩書六藝，三千子非不習而通也；然則顏子所獨好者何學也？學以至聖人之道也。

聖人可學而至歟？曰：然。學之道如何？曰：天地儲精，得五行之秀者為人。其本也，真而靜；其未發也，五性具焉，

曰仁義禮智信。形既生矣，外物觸其形而動於中矣，其中動而七情出焉，曰喜怒哀樂愛惡欲。情既熾而益蕩，其性鑿矣。是故覺者約其情始合於中，正其心，養其性，故曰性其情。愚者則不知制之，縱其情而至於邪僻，梏其性而亡之，故曰情其性。

凡學之道，正其心，養其性而已，中正而誠則聖矣。君子之學，必先明諸心，知所養，然後力行以求至，所謂「自明而誠」也。故學必盡其心，盡其心則知其性。知其性，反而誠之，聖人也。故洪範曰：「思曰睿，睿作聖。」誠之之道在乎信道篤。信道篤，則行之果；行之果，則守之固；仁義忠信不離乎心，「造次必於是，顛沛必於是」，出處語默必於是，久而弗失，則「居之安」，動容周旋中禮，而邪僻之心無自生矣。

故顏子所事，則曰「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」；仲尼稱之，則曰「得一善，則拳拳服膺而弗失之矣」，又曰「不遷怒，不貳過」，「有不善未嘗不知，知之未嘗復行也」，此其好之篤，學之之道也。視聽言動皆禮矣；所異於聖人者，蓋聖人則「不思而得，不勉而中，從容中道」，顏子則必思而後得，必勉而後中，故曰顏子之與聖人，相去一息。孟子曰：「充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」顏子之德，可謂充實而有光輝矣。所未至者，守之也，非化之也。以其好學之心，假之以年，則不日而化矣。故仲尼曰：「不幸短命死矣！」蓋傷其不得至於聖人也。所謂化之者，入於神而自然，「不思而得，不勉而中」之謂也。孔子曰，「七十而從心所欲，不踰矩」是也。

或曰：聖人生而知之者也，今謂可學而至，其有稽乎？曰：然。孟子曰：「堯舜性之也，湯武反之也。」性之者，生而知之者也；反之者，學而知之者也。又曰：孔子則生而知也，孟子則學而知也。後人不達，以謂聖本生知，非學可至，而為學之道遂失。不求諸己而求諸外，以博聞強記巧文麗辭為工，榮華其言，鮮有至於道者，則今之學與顏子所好異矣。

（《二程全書·伊川文集》卷四）

二、〈與呂大臨論中書〉

大臨云：中者道之所由出。

先生曰：「中者道之所由出」，此語有病。

大臨云：謂「中者道之所由出，此語有病」，已悉。所論但論其所同，不容更有二名，別而言之，亦不可泥為一事。如所謂「天命之謂性，率性之謂道」，又曰：「中者天下之大本，和者天下之達道」，則性與道，大本與達道，豈有二乎？

先生曰：中即道也，若謂道出於中，則道在中外，別為一物矣。所謂「論其所同，不容更有二名，別而言之，亦不可混為一事」，此語固無病，若謂性與道，大本與達道，可混而為一，即未安。在天曰命，在人曰性，循性曰道。性也、命也、道也，各有所當，大本言其體，達道言其用，體用自殊，安得不為二乎？

大臨云：既云「率性之謂道」，則循性而行莫非道，此非性中別有道也。中即性也，在天為命，在人為性，由中而出者莫非道，所以言道之所由出也，與「率性之謂道」之義同，亦非道中別有中也。

先生曰：「中即性也」，此語極未安。中也者，所以狀性之體段，如稱天圓地方，遂謂方圓而天地可乎？方圓既不可謂之天地，則萬物決非方圓之所出。如中既不可謂之性，則道何從稱出於中？蓋中之為義自過不及而立名；若只以中為性，則中與性不合，與「率性之謂道」，其義自異。性道不可合一而言。中止可言體，而不可與性同德。……

（《二程全書·伊川文集》卷五）

三、〈答楊時論西銘書〉

前所寄史論十篇，其意甚正，繞一觀便為人借去，俟更子細看，西銘之論則未然。橫渠立言誠有過者，乃在正蒙。西銘之為書，推理以存義，擴前聖所未發，與孟子性善養氣之論同功，豈墨氏之比哉！西銘明理一而分殊，墨氏則二本而無分。分殊之蔽，私勝而失仁；無分之罪，兼愛而無義。分立而推理

一、以止私勝之流，仁之方也；無別而述兼愛，至於無父之極，義之賊也。子比而同之，過矣！且謂言體而不及用，彼欲使人推而行之，本為用也，反謂不及，不亦異乎！

（《二程全書·伊川文集》卷五）

3. 朱熹

一、〈中庸章句序〉

〈中庸〉何為而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神，繼天立極，而道統之傳有自來矣，其見於經，則「允執厥中」者，堯之所以授舜也；「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」者，舜之所以授禹也；堯之一言，至矣盡矣，而舜復益之以三言者，則所以明夫堯之一言，必如是而後可庶幾也。

蓋嘗論之，心之虛靈知覺，一而已矣。而以為有人心道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上智不能無人心；亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心，二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公，卒無以勝夫人欲之私矣。精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也。從事於斯，無少間斷，必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉，則危者安，微者著，而動靜云為，自無過不及之差矣。

夫堯舜禹，天下之大聖也；以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖行天下之大事，而其授受之際丁寧告戒，不過如此，則天下之理，豈有以加於此哉！

自是以來，聖聖相承，若成湯文武之為君，皋陶伊傅周召之為臣，既皆以此而接夫道統之傳。若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖，開來學，其功反有賢於堯舜者。然當是時，見而知之者，惟顏氏曾氏之傳得其宗。及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思，則去聖遠而異端起矣。

子思懼夫愈久而愈失其真也，於是推本堯舜以來相傳之意，質以平日所聞父師之言更互演繹，作為此書，以詔後之學者。蓋其憂之也深，故其言之也切；其慮之也遠，故其說之也詳。其曰天命，率性，則道心之謂也；其曰擇善固執，則精一之謂也。其曰君子時中，則執中之謂也。世之相後千有餘年，而其言之不異如合符節。歷選前聖之書，所以提絜綱維，開示蘊奧，未有若是其明且盡者也。

自是而又再傳以得孟氏，為能推明是書，以承先聖之統，及其沒而遂失其傳焉。則吾道之所寄，不越乎言語文字之間。而異端之說日新月盛，以至於老佛之徒出，則彌近理而大亂真矣。然而尚幸此書之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以續夫千載不傳之緒，得有所據，以斥夫二家似是之非。蓋子思之功於是為大，而微程夫子，則亦莫能因其說而得其心也。惜乎其所以為說者不傳，而凡石氏之所輯錄，僅出於其門人之所記，是以大義雖明，而微言未析。至其門人所自為說，則雖頗詳盡而多所發明，然倍其師說而淫於老佛者，亦有之矣。熹自蚤歲，即嘗受讀而竊疑之，沉潛反復，蓋亦有年，一旦恍然似有以得其要領者，然後乃敢會眾說而折其中，既為定著章句一篇，以竣後之君子，而一二同志，復取石氏書，刪其繁亂，名以輯略，且記所嘗論辯取舍之意，別為或問以附其後。然後此書之旨，支分節解，脈絡貫通，詳略相因，巨細畢舉，而凡諸說之同異得失，亦得以曲暢旁通而各極其趣。雖於道統之傳不敢妄議，然初學之士或有取焉，則亦庶乎行遠升高之一助云爾。

淳熙己酉春三月戊申新安朱熹序。

（《朱文公文集》卷七六）

二、〈補〈大學〉格物致知傳〉

右傳之五章，蓋釋格物致知之義，而今亡矣。閒嘗竊取程子之意，以補之曰：所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有

理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以〈大學〉始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極，至於用力之久而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。

（《四書章句集注·大學章句》）

三、〈仁說〉

天地以生物為心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。請試詳之：

蓋天地之心，其德有四，曰元亨利貞，而元無不統；其運行焉，則為春夏秋冬之序，而春生之氣無所不通。故人之為心，其德亦有四，曰仁義禮智，而仁無不包，其發用焉，則為愛恭宜別之情，而惻隱之心無所不貫，故論天地之心者，則曰乾元坤元，則四德之體用不待悉數而足；論人心之妙者，則曰「仁人心也」，則四德之體用亦不待遍舉而該，蓋仁之為道，乃天地生物之心即物而在；情之未發而此體已具，情之既發而其用不窮，誠能體而存之，則眾善之源，百行之本，莫不在是。此孔門之教所以必使學者汲汲於求仁也。其言有曰「克己復禮為仁」，言能克去己私，復乎天理，則此心之體無不在，而此心之用無不行也。又曰「居處恭，執事敬，與人忠」，則亦所以存此心也。又曰「事親孝」，事兄弟，及物恕，則亦所以行此心也，又曰「求仁得仁」，則以讓國而逃，諫伐而餓，為能不失乎此心也。又曰殺身成仁，則以欲甚於生，惡甚於死，為能不害乎此心也。此心何心也？在天地則塊然生物之心，在人則溫然愛人利物之心，包四德而貫四端者也。

或曰：若子之言，則程子所謂愛情仁性，不可以愛為仁者，非歟？曰：不然。程子之所訶，以愛之發而名仁者也；吾之所論，以愛之理而名仁者也。蓋所謂情性者，雖其分域之不同，然其脈絡之通各有攸屬者，則曷嘗判然離絕而不相管哉！吾方病夫學者誦程子之言而不求其意，遂至於判然離愛而言

仁，故特論此以發明其遺意；而子顧以為異乎程子之說，不亦誤哉！

或曰：程氏之徒言仁多矣，蓋有謂愛非仁而以「萬物與我為一」為仁之體者矣，亦有謂愛非仁而以「心有知覺」釋仁之名者矣。今子之言若是，然則彼皆非歟？曰：彼謂物我為一者；可以見仁之無不愛矣，而非仁之所以為體之真也；彼謂心有知覺者，可以見仁之包乎智矣，而非仁之所以得名之實也。觀孔子答子貢博施濟眾之間與程子所謂覺不可以訓仁者，則可見矣，子尚安得復以此而論仁哉！抑泛言同體者，使人含糊昏緩而無警切之功，其弊或至於認物為己者有之矣；專言知覺者，使人張皇迫躁而無沉潛之味，其弊或至於認欲為理者有之矣。一忘一助，二者蓋胥失之。而知覺之云者，於聖門所示樂山能守之氣象尤不相似，子尚安得復以此而論仁哉！

因並記其語，作仁說。

（《朱文公文集》卷六七）

4. 陸九淵

一、〈與曾宅之〉

……此理本天所以與我，非由外鑠。明得此理，即是主宰。真能為主，則外物不能移，邪說不能惑。所病於吾友者，正謂此理不明，內無所主，一向縈絆於浮論虛說，終日只依藉外說以為主，天之所以與我者反為客，主客倒置，迷而不反，惑而不解。……

心，一心也；理，一理也；至當歸一，精義無二，此心此理實不容有二。故夫子曰：「吾道一以貫之」。孟子曰：「夫道一而已矣」，又曰：「道二，仁與不仁而已矣。」……仁即此心也，此理也。「求則得之」，得此理也；「先知」者，知此理也；「先覺」者，覺此理也；「愛其親」者，此理也；「敬其兄」者，此理也；見孺子將入井而有怵惕惻隱之心者，此理也；可羞之事則羞之，可惡之事則惡之者，此理也；是知其為是，非知其為非，此理也；……孟子曰：

「所不慮而知者，其良知也；所不學而能者，其良能也」，「此天之所與我者」，「我固有之，非由外鑠我也。」故曰：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉」，此吾之本心也。……

（《象山先生全集》卷一）

二、〈雜說〉

四方上下曰宇，往古來今曰宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千萬世之前有聖人出焉，同此心，同此理也；千萬世之後有聖人出焉，同此心，同此理也；東南西北海有聖人出焉，同此心，同此理也。……

宇宙內事，是己分內事；己分內事，是宇宙內事。

人心至靈，此理至明；人皆有是心，心皆具是理。

（《象山先生全集》卷二十二）

三、語錄

或問先生何不著書，對曰：「六經註我，我註六經。」

有善必有惡，真如反復手；然善卻自本然，惡卻是反了方有。

朱元晦曾作書與學者云：「陸子靜專以尊德性誨人，故游其門者多踐履之士，然於道問學處欠了。某教人豈不是道問學處多了些字！故游某之門者，踐履多不及之。」觀此，則是元晦欲去兩短，合兩長，然吾以為不可。既不知尊德性，焉有所謂道問學。

人共生乎天地之間，無非同氣；扶其善而詛其惡，義所當然，安得有彼我之意，又安得有自為之意！

或謂：「先生之學是道德性命，形而上者；晦翁之學是名物度數，形而下者。學者當兼二先生之學。」先生云：「足下如此說晦翁，晦翁未伏。晦翁之學自謂一貫，但其見道不明，終不足以一貫耳。吾嘗與晦翁書云：「揣量模寫之工，依放假借之似，其條畫足以自信，其節目足以自安」，此言切中晦翁之膏肓。

先生言萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。孟子就四端上指示人，豈是人心只有這四端而已？……

（《象山先生全集》卷三十四）

知道，則末即是本，枝即是葉。又曰：有根則自有枝葉。

……今之學者，只用心於枝葉，不求實處。孟子云：「盡其心者知其性；知其性則知天矣。」心只是一個心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同，為學只是理會此。

（《象山先生全集》卷三十五）

王陽明

〈答顧東橋書〉

來書云：「近時學者務外遺內，博而寡要，故先生特倡誠意一義鍼砭膏肓，誠大惠也。」……

來書云：「但恐立說太高，用功太捷，後生師傅影響謬誤，未免墜於佛氏明心見性定慧頓悟之機，無怪聞者見疑。」

區區格致誠正之說，是就學者本心日用事為間，體究踐履，實地用功，是多少次第，多少積累在，正與空虛頓悟之說相反。聞者本無求為聖人之志，又未嘗講究其詳，遂以見疑，亦無足怪，若吾子之高明，自當一語之下便瞭然矣，乃亦謂立說太高，用功太捷，何耶？

來書云：「所喻知行並進，不宜分別前後，即中庸『尊德性而道問學』之功，交養互發，內外本末一以貫之之道。然工夫次第不能無先後之差，如知食乃食，知湯乃飲，知衣乃服，知路乃行，未有不見是物先有是事，此亦毫釐倏忽之間，非謂有等，今日知之而明日乃行也。」

既云「交養互發，內外本末一以貫之」，則知行並進之說無復可疑矣。又云「工夫次第不能不無先後之差」，無乃自相矛盾

已乎？「知食乃食」等說，此尤明白易見，但吾子為近聞障蔽，不自察耳。夫人必有欲食之心然後知食，欲食之心即是意，即是行之始矣，食味之美惡，必待入口而後知，豈有不待入口而已先知食味之美惡者耶？必有欲行之心然後知路，欲行之心即是意，即是行之始矣。路歧之險夷，必待身親履歷而後知，豈有不待身親履歷而已先知路歧之險夷者邪？知湯乃飲，知衣乃服，以此例之，皆無可疑。若如吾子之喻，是乃所謂不見是物而先有是事者矣。吾子又謂「此亦毫釐倏忽之間，非謂截然有等，今日知之而明日乃行也」，是亦察之尚有未精。然就如吾子之說，則知行之為合一並進，亦自斷無可疑矣。

來書云：「『真知即所以為行，不行不足謂之知』。此為學者吃緊立教，俾務躬行則可；若真謂行即是知，恐其專求本心，遂遺物理，必有闕而不達之處，抑豈聖門知行並進之成法哉？」知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知，知行工夫本不可離，只為後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說。真知即所以為行，不行不足謂之知，即如來書所云「知食乃食」等說可見，前已略言之矣，此雖吃緊救弊而發，然知行之體本來如是，非以己意抑揚其間，姑為是說以苟一時之效者也。「專求本心，遂遺物理」，此蓋失其本心者也。夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物邪？心之體，性也，性即理也。故有孝親之心，即有孝之理；無孝親之心，即無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理；無忠君之心，即無忠之理矣。理豈外於吾心邪？晦菴謂「人之所以為學者，心與理而已。心雖主乎一身，而實管乎天下之理；理雖散在萬事，而實不外乎一人之心」，是其一分一合之間，而未免已啟學者心理為二之弊，此後世所以有專求本心遂遺物理之患，正由不知心即理耳。夫外心以求物理，是以有闕而不達之處，此告子義外之說，孟子所以謂之不知義也。心一而已，以其全體惻怛而言謂之仁，以其得宜而言謂之義，以其條理而言謂之理，不可外心以求仁，不可外心以求義，獨可外心以求理乎？外心以求理，此知行之

所以二也；求理於吾心，此聖門知行合一之教，吾子又何疑乎！

來書云：「所釋〈大學〉古本，謂『致其本體之知』，此固孟子盡心之旨，朱子亦以虛靈知覺為此心之量，然盡心由於知性；致知在於格物。」

「盡心由於知性，致知在於格物」，此語然矣；然而推本吾子之意，則其所以為是語者尚有未明也。朱子以盡心知性知天為物格知致，以存心養性事天為誠意正心修身，以殀壽不貳，修身以俟為知至仁盡，聖人之事，若鄙人之見，則與朱子正相反矣。夫盡心知性知天者，生知安行，聖人之事也；存心養性事天者，學知利行，賢人之事也；殀壽不貳，修身以俟者，困知勉行，學者之事也；豈可專以盡心知性為知，存心養性為行乎？吾子驟聞此言，必又以為大駭矣。……

來書云：「聞語學者，乃謂『即物窮理之說亦是玩物喪志』，又取其『厭繁就約』，『涵養本原』數說標示學者，指為晚年定論，此亦恐非。」

朱子所謂格物云者，「在即物而窮其理」也。即物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也，是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而為二矣。夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於其親，則孝之理其果在於吾之心邪，抑果在於親之身邪？假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟？見孺子之入井，必有惻隱之理；是惻隱之理果在於孺子之身歟，抑在於吾心之良知歟？其或不可以從之於井歟，其或可以手而援之歟？是皆所謂理也，是果在於孺子之身歟，抑果出於吾心之良知歟？以是例之，萬事萬物之理，莫不皆然，是可以知析心與理為二之非矣。夫析心與理而為二，此告子義外之說，孟子之所深闢也。「務外遺內，博而寡要」，吾子既已知之矣，是果何謂而然哉？謂之「玩物喪志」，尚猶以為不可歟？若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也；吾心之良知，即所謂天理也；致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事

物物皆得其理者，格物也；是合心與理而為一者也。合心與理而為一，則凡區區前之所云，與朱子晚年之論，皆可以不言而喻矣。……

來書云：「教人以致知明德而戒其即物窮理，誠使昏闇之士，深居端坐，不聞教告，遂能至於知致而德明乎？縱令靜而有覺，稍悟本性，則亦定慧無用之見，果能知古今，達事變，而致用於天下國家之實否乎？其曰『知者意之體，物者意之用』，『格物如格君心之非之格』，語雖超悟獨得，不踵陳見，抑恐於道未相膾合。」

區區論致知格物，正所以窮理，未嘗戒人窮理，使之深居端坐而一無所事也。若謂即物窮理，如前所云「務外而遺內」者，則有所不可耳。昏闇之士果能隨事隨物精察此心之天理，以致其本然之良知，則「雖愚必明，雖柔必強」，大本立而達道行，九經之屬可一以貫之而無遺矣，尚何患其無致用之實乎！彼頑空虛靜之徒，正惟不能隨事隨物精察此心之天理，以致其本然之良知，而遺棄倫理，寂滅虛無以為常，是以要之不可以治家國天下，孰謂聖人窮理盡性之學而亦有是弊哉！心者，身之主也，而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也。其虛靈明覺之良知應感而動者謂之意，有知而後有意，無知則無意矣。知非意之體乎？意之所用，必有其物，物即事也。如意用於事親，即事親為一物；意用於治民，即治民為一物；意用於讀書，即讀書為一物；意用於聽訟，即聽訟為一物。凡意之所用，無有無物者，有是意即有是物，無是意即無是物矣。物非意之用乎？格字之義，有以至字訓者，如「格於文祖」，「有苗來格」是以至訓者也。然「格於文祖」，必純孝誠敬，幽明之間無一不得其理而後謂之格；有苗之頑，實以文德誕敷而後格，則亦兼有正字之義在其間，未可專以至字盡之也。如「格其非心」，「大臣格君心之非」之類，是則一皆正其不正以歸於正之義，而不可以至字為訓矣。且大學格物之訓，又安知其不以正字為訓而必以至字為義乎？如以至字為義者，必曰「窮至事物之理」而後其說始通，是其用功之要全在一窮字，用力之地全

在一理字也。若上去一窮字，下去一理字，而直曰「致知在至物」，其可通乎？夫窮理盡性，聖人之成訓見於繫辭者也，苟格物之說而果即窮理之義，則聖人何不直曰「致知在窮理」，而必為此轉折不完之語以啟後世之弊邪？蓋大學格物之說，自與繫辭窮理大旨雖同，而微有分辨，窮理者，兼格致誠正而為功也，故言窮理則格致誠正之功皆在其中，言格物則必兼舉致知誠意正心而後其功始備而密。今偏舉格物而遂謂之窮理，此所以專以窮理屬知而謂格物未嘗有行，非惟不得格物之旨，並窮理之義而失之矣。此後世之學所以析知行為先後兩截，日以支離決裂而聖學益以殘晦者，其端實始於此。吾子蓋亦未免承沿積習，見則以為「於道未相脗合」，不為過矣。……

（《王陽明全書》卷二：《傳習錄中》）

墨子

1. 〈尚同〉上

子墨子言曰：古者民始生未有刑政之時，蓋其語人異義；是以一人則一義，二人則二義，十人則十義，其人茲眾，其所謂義者亦茲眾，是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合，天下之百姓皆以水火毒藥相虧害，至有餘力不能以相勞，腐朽餘財不以相分，隱匿良道不以相教，天下之亂，若禽獸然。

夫明庠天下之所以亂者，生於無政長，是故選天下之賢可者，立以為天子。天子立以其力為未足，又選擇天下之賢可者置立之以為三公。天子三公既以立，以天下為博大，遠國異土之民是非利害之辯不可一二而明知，故畫分萬國，立諸侯國君。諸侯國君既已立，以其力為未足，又選擇其國之賢可者置立之以為正長。

正長既已具，天子發政於天下之百姓，言曰：聞善而不善，皆以告其上，上之所是，必皆是之，所非，必皆非之；上

有過則規諫之，下有善則傍薦之；上同而不下比者，此上之所賞而下之所譽也。意若聞善而不善不以告其上，上之所是弗能是，上之所非弗能非；上有過弗規諫，下有善弗傍薦；下比不能上同者，此上之所罰而百姓所毀也。上以此為賞罰，其明察以審信。

是故里長者，里之仁人也，里長發政里之百姓，言曰：聞善而不善，必以告其鄉長；鄉長之所是，必皆是之，鄉長之所非，必皆非之；去若不善言，學鄉長之善言；去若不善行，學鄉長之善行；則鄉何說以亂哉！察鄉之所以治者何也。鄉長唯能壹同鄉之義，是以鄉治也。

鄉長者，鄉之仁人也。鄉長發政鄉之百姓，言曰：聞善而不善者必以告國君；國君之所是必皆是之，國君之所非必皆非之；去若不善言，學國君之善言；去若不善行，學國君之善行；則國何說以亂哉！察國之所以治者何也？國君唯能壹同國之義，是以國治也。

國君者，國之仁人也。國君發政國之百姓，言曰：聞善而不善必以告天子；天子之所是皆是之，天子之所非皆非之，去若不善言，學天子之善言；去若不善行，學天子之善行，則天下何說以亂哉！察天下之所以治者何也？天子唯能壹同天下之義，是以天下治也。

天下之百姓皆上同於天子而不上同於天，則菑猶未去也。今若天飄風苦雨，溱溱而至者，此天之所以罰百姓之不上同於天者也。是故子墨子言曰：古者聖王為五刑請以治其民，譬若絲縷之有紀，罔罟之有綱。所連收天下之百姓不尚同其上者也。

2. 〈兼愛〉上

聖人以治天下為事者也，必知亂之所自起，焉能治之；不知亂之所自起，則不能治。譬之如醫之攻人之疾者然：必知疾之所自起，焉能攻之；不知疾之所自起，則弗能攻。治亂者何獨不然？必知亂之所自起，焉能治之，不知亂之所自起，則弗

能治。聖人以治天下為事者也，不可不察亂之所自起。當察亂何自起？起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛不愛父，故虧父而自利；弟自愛不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛不愛君，故虧君而自利；此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。父自愛也不愛子，故虧子而自利；兄自愛也不愛弟，故虧弟而自利；君自愛也不愛臣，故虧臣而自利。是何也？皆起不相愛。雖至天下之為盜賊者亦然：盜愛其室，不愛其異室，故竊異室以利其室；賊愛其身不愛人身，故賊人身以利其身。此何也？皆起不相愛。雖至大夫之相亂家，諸侯之相攻國者亦然：大夫各愛其家，不愛異家，故亂異家以利其家；諸侯各愛其國，不愛異國，故攻異國以利其國。天下之亂物具此而已矣。察此何自起？皆起不相愛。若使天下兼相愛，愛人若愛其身，惡施不孝，猶有不慈者乎？視子弟與臣若其身，惡施不慈！不孝亡有。猶有盜賊乎？故視人之室若其室，誰竊，視人身若其身，誰賊！故盜賊亡有。猶有大夫之相亂家，諸侯之相攻國者乎？視人家若其家，誰亂！視人國若其國，誰攻！故大夫之相亂家，諸侯之相攻國者，亡有。若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子皆能孝慈，若此則天下治，故聖人以治天下為事者，惡得不禁惡而勸愛！故天下兼相愛則治，相惡則亂。故子墨子曰：「不可以不勸愛人」者，此也。

3. 〈天志〉上

子墨子言曰：今天下之士君子知小而不知大；何以知之？以其處家者知之。若處家得罪於家長，猶有鄰家所避逃之；然且親戚兄弟所知識，共相做戒，皆曰：不可不戒矣；不可不慎矣；惡有處家而得罪於家長而可為也；非獨處家者為然，雖處國亦然；處國得罪於國君，猶有鄰國所避逃之；然且親戚兄弟所知識，共相做戒，皆曰：不可不戒矣；不可不慎矣；誰亦有處國得罪於國君而可為也；此有所避逃之者也，相做戒猶若此其厚；況無所避逃之者，相做戒豈不愈厚然後可哉？且語言有

之曰：焉而晏日焉而得罪，將惡避逃之，曰無所避逃之。夫天不可為林谷幽閒無人，明必見之；然而天下之君子天也，忽然不知以相儆戒。此我所以知天下士君子知小而不知大也。

然則天亦何欲何惡？天欲義而惡不義。然則率天下之百姓以從事於義，則我乃為天之所欲也。我為天之所欲，天亦為我所欲。然則何欲何惡：我欲福祿而惡禍祟。然則我率天下之百姓以從事於禍祟中也。然則何以知天之欲義而惡不義？曰：天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，無義則亂。然則天欲其生而惡其死，欲其富而惡其貧，欲其治而惡其亂，此我所以知天欲義而惡不義也。

曰：且夫義者政也，無從下之政上，必從上之政下。是故庶人竭力從事，未得次己而為政，有士政之。士竭力從事，未得次己而為政，有將軍大夫政之。將軍大夫竭力從事，未得次己而為政，有三公諸侯政之。三公諸侯竭力聽治，未得次己而為政，有天子政之。天子未得次己而為政，有天政之。天子為政於三公、諸侯、士、庶人，天下之士君子固明知天之為政；於天子，天下百姓未得之明知也。故昔三代聖王——禹湯文武——欲以天之為政於天子，明說天下之百姓，故莫不擯牛羊，豢犬彘，潔為粢，盛酒醴，以祭祀上帝鬼神而求祈福於天；我未嘗聞天下之所求祈福於天子者也，我所以知天之為政於天子者也。故天子者天下之窮貴也，天下之窮富也；故於富且貴者當天意而不可不順。順天意者兼相愛——交相利——必得賞；反天意者——別相惡，交相賊——必得罰。然則是誰順天意而得賞者，誰反天意而得罰者？子墨子言曰：昔三代聖王——禹湯文武——此順天意而得賞也；昔三代之暴王——桀紂幽厲——此反天意而得罰者也。然則禹湯文武其得賞何以也？子墨子言曰：其事上尊天，中事鬼神，下愛人。故天意曰：此之我所愛兼而愛之，我所利兼而利之；愛人者此為博焉，利人者此為厚焉，故使貴為天子，富有天下，業萬世，子孫傳稱其善，方施天下，至今稱之，謂之聖王。然則桀紂幽厲得其罰何以也？子墨子言曰：其事上詬天，中詬鬼，下賤人。

故天意曰：此之我所愛別而惡之，我所利交而賊之；惡人者此為之博也，賤人者此為之厚也；故使不得終其壽，不致其世，至今毀之，謂之暴王。

然則何以知天之愛天下之百姓？以其兼而明之。何以知其兼而明之？以其兼而有之。何以知其兼而有之？以其兼而食焉。何以知其兼而食焉？曰四海之內粒食之民，莫不攜牛羊，豢犬彘，潔為粢，盛酒醴以祭祀於上帝鬼神，天有邑人何用弗愛也。且吾言殺一不辜者必有一不祥；殺不辜者，誰也？則人也；予之不祥者，誰也？則天也。若以天為不愛天下之百姓，則何故以人與人相殺而天子之不祥？此我所以知天之愛天下之百姓也。

順天意者義政也，反天意者力政也。然義政將奈何哉？子墨子言曰：處大國不攻小國，處大家不篡小家，強者不劫弱，貴者不傲賤，多詐者不欺愚，此必上利於天，中利於鬼，下利於人；三利無所不利，故舉天下美名加之，謂之聖王。力政者則與此異；言非此，行反此，猶倖馳也；處大國攻小國，處大家篡小家，強者劫弱，貴者傲賤，多詐欺愚。此上不利於天，中不利於鬼，下不利於人，三不利無所利，故舉天下惡名加之，謂之暴王。

子墨子言曰：我有天志譬若輪人之有規，匠人之有矩。輪匠執其規矩以度天下之方圓，曰：中者是也，不中者非也。今天下之士君子之書不可勝載，言語不可盡計，上說諸侯，下說列士，其於仁義則大相遠也。何以知之；曰：我得天下之明法以度之。

4. 〈非 儒〉下

儒者曰：「親親有術，尊賢有等。」言親疏尊卑之異也。其禮曰：「喪父母三年，其妻後子三年，伯父叔父弟兄庶子其戚族人五月。」若以親疏為歲月之數，則親者多而疏者少矣，是妻後子與父同也；若以尊卑為歲月數，則是尊其妻子與父母同，而親伯父宗兄而卑子也，逆孰大焉！其親死，列尸弗，登

屋，窺井，挑鼠穴，探滌器，而求其人焉。以為實在，則戇愚甚矣；如其亡也，必求焉，偽亦大矣！取妻身迎，祇襦為僕，秉轡授綏如仰嚴親，昏禮威儀如承祭祀——顛覆上下，悖逆父母。下則妻子，妻子上侵，事親若此，可謂孝乎？儒者曰：迎妻妻之奉祭祀，子將守宗廟，故重之。應之曰：此誣言也。其宗兄守其先宗廟數十年，死喪之，其兄弟之妻奉其先之祭祀，弗散；則喪妻子三年，必非以守奉祭祀也。夫憂妻子以大負紿，有曰：「所以重親也」；為欲厚所至私，輕所至重，豈非大姦也哉！

有強執有命以說議曰：「壽夭貧富，安危治亂，固有天命，不可損益；窮達賞罰，幸否有極，人之知力，不能為焉。」羣吏信之則怠於分職，庶人信之則怠於從事；不治則亂，農事緩則貧。貧且亂，政之本。而儒者以為道教，是賤天下之人者也。

且夫繁飾禮以淫人，久喪偽哀以謾親，立命緩貧而高浩居，倍本棄事而安怠傲，貪於飲酒，惰於作務，陷於飢寒，危於凍餒，無以達之，是若人氣。輒鼠藏，而羝羊視，賁彘起，君子笑之，怒曰：散人焉知良儒？夫夏乞麥禾，五穀既收，大喪是隨，子姓皆從，得厭飲食。畢治數喪，足以至矣！因人之家翠，以為恃人之野以為尊，富人有喪乃大說喜曰：「此衣食之端也。」

儒者曰：「君子必服古言然後仁。」應之曰：所謂古之者，皆嘗新矣，而古人服之則君子也；然則必法非君子之服，言非君子之言而後仁乎？

又曰：「君子循而不作」。應之曰：古者羿作弓，仔作甲，奚仲作車，巧垂作舟，然則今之鮑函車匠皆君子也；而羿仔奚仲巧垂皆小人邪？且其所循，人必或作之；然則其所循，皆小人道也。

又曰：「君子勝不逐奔，拚函弗射，施則助之胥車。」應之曰：若皆仁人也，則無說而相與；仁人以其取舍是非之理相告，無故從有故也，弗知從有知也，無辭必服，見善必遷，何

故相若兩暴交爭，其勝者欲不逐奔，掩函弗射，施則助之胥車；雖盡能，猶且不得為君子也。意暴殘之國也，聖將為世除害，興師誅罰；勝將因用傳術，令士卒曰：「毋逐奔，掩函勿射，施則助之胥車」，暴亂之人得活，天下害不除：是為羣殘父母而深賤世也，不義莫大焉！

又曰：「君子若鍾，擊之則鳴，弗擊不鳴。」應之曰：夫仁人事上竭忠，事親得孝，務善則美，有過則諫。此為人臣之道也。今擊之則鳴，弗擊不鳴，隱知豫力，恬漠待問而後對，雖有君親之大利，弗問不言。若將有大寇亂，盜賊將作，若機辟將發也；他人不知，己獨知之，雖其君親皆在，不問不言，是夫大亂之賊也。以是為人臣，不忠，為子，不孝，事兄，不弟，交遇人，不貞良。夫執後不言之，朝物見利使己，雖恐後言。君若言而未有利焉，則高拱下視，會嗑為深，曰：唯其未之學也；用誰急，遺行遠矣。

夫一道術學業仁義也，昔大以治人，小以任官，遠施用徧，近以循身，不義不處，非理不行，務興天下之利，曲直周旋，利則止。此君子之道也。以所聞孔某之行，則本與此相反謬也。

齊景公問晏子曰：「孔子為人何如？」晏子不對。公又復問，不對。景公曰：「以孔某語寡人者眾矣，俱以賢人也，今寡人問之而子不對何也？」晏子對曰：「嬰不肖，不足以知賢人，雖然，嬰聞所謂賢人者，入人之國必務合其君臣之親而弭其上下之怨。孔某之蒞，知白公之謀而奉之以石乞，君身幾滅而白公僂。嬰聞賢人得上不虛，得下不危；言聽於君必利人，教行下必利上；是以言明而易知也，行易而從也。行義可明乎民，謀慮可通乎君臣，今孔某深慮同謀以奉賊，勞思盡知以行邪，勸下亂上，教臣殺君，非賢人之行也；入人之國而與人之賊，非義之類也；知人不忠，趣之為亂，非仁義之也。逃人而後謀，避人而後言，行義不可明於民，謀慮不可通於君臣；嬰不知孔某之有異於白公也，是以不對。」景公曰：「嗚乎！既寡人者眾矣，非夫子則吾終身不知孔某之與白公同也。」孔某之

齊見景公。景公說，欲封之以尼谿，以告晏子。晏子曰：「不可，夫儒浩居而自順者也，不可以教下；好樂而淫人，不可使親治；立命而怠事，不可使守職；宗喪循哀，不可使慈民；機服勉容，不可使導眾。孔某盛容脩飾以蠱世，弦歌鼓舞以聚徒；繁登降之禮以示儀，務趨翔之節以勸眾；儒學不可使議世，勞思不可以補民；纍壽不能盡其學，當年不能行其禮，積財不能贍其樂，繁飾邪術以營世君，盛為聲樂以淫遇民，其道不可以期世，其學不可以導眾。今君封之以移齊俗，非所以導國先眾。」公曰：「善。」於是厚其禮，留其封，敬見而不問其道。孔乃恚，怒於景公與晏子。……

孔某所行，心術所至也。其徒屬弟子皆效孔某：子貢季路輔孔悝亂乎衛；陽虎亂乎齊，佛肸以中牟叛，秦雕刑殘，莫大焉！夫為弟子後生，其師必脩其言，法其行，力不足，知弗及，而後已；今孔某之行如此，儒士則可以疑矣！

韓非

1. 〈主道〉

道者，萬物之始，是非之紀也。是以明君守始以知萬物之源，治紀以知善敗之端。故虛靜以待令，令名自命也，令事自定也。虛則知實之情，靜則知動者正。有言者自為名，有事者自為形，形名參同，君乃無事焉，歸之其情。故曰：君無見其所欲，君見其所欲，臣自將雕琢。君無見其意，君見其意，臣將自表異。故曰：去好去惡，臣乃見素；去舊去智，臣乃自備。故有智而不以慮，使萬物知其處；有行而不以賢，觀臣下之所因；有勇而不以怒，使羣臣盡其武。是故去智而有明，去賢而有功，去勇而有強。羣臣守職，百官有常；因能而使之，是謂習常。故曰：寂乎其無位而處，濇乎莫得其所。明君無為於上，羣臣竦懼乎下。明君之道，使智者盡其慮，而君因以斷事，故君不窮於智；賢者敕其材，君因而任之，故君不窮於

能。有功則君有其賢，有過則臣任其罪，故君不窮於名。是故不賢而為賢者師，不智而為智者正。臣有其勞。君有其成功，此之謂賢主之經也……是故人主有五壅：臣閉其主曰壅，臣制財利曰壅，臣擅行令曰壅，臣得行義曰壅，臣得樹人曰壅。臣閉其主則主失位，臣制財利則主失德，臣擅行令則主失制，臣得行義則主失明，臣得樹人則主失黨——此人主之所以獨擅也，非人臣之所以得操也。

案：韓非之說，以「人主之利」為本；所謂「主道」皆指人主如何能建立有力統治而言。其所謂「道」，顯取自道家。然道家虛靜觀念，在韓非學說中成為統治技術之基礎。日後道家之變形中有「黃老之術」即源出於此。其次，韓非論「主道」之內容，純是權術觀點；其意蓋謂能行此「道」之統治者，即能保有利益。至於價值善惡等問題，則全未顧及。此表示法家之真立場，與西方「法治」觀念相差甚遠——「法治」以保障「公平」為主，韓非言「法」則以人主之利為最後目的。

2. 〈難 勢〉

……夫勢者名一而變無數者也，勢必於自然，則無為言於勢矣！吾所為言勢者，言人之所設也，今日：堯、舜得勢而治，桀、紂得勢而亂。吾非以堯桀為不然也，雖然，非一人之所得設也，夫堯、舜生而在上位，雖有十桀、紂不能亂者，則勢治也；桀、紂亦生而在上位，雖有十堯、舜而亦不能治者，則勢亂也。故曰：勢治者則不可亂，而勢亂者則不可治也，此自然之勢也，非人之所得設也。若吾所言，謂人之所得勢也而已矣，賢何事焉？……夫「賢」「勢」之不相容亦明矣。且夫堯、舜、桀、紂千世而一出，是比肩隨踵而生也。世之治者，不絕於中。吾所以為言勢者，中也；中者上不及堯舜，而下亦不為桀紂。抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也。抱法處勢而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也。且夫治千而亂一，與治一而亂千也，是猶乘驥駟而分馳也，相去亦遠矣！夫棄隱括之法，去度

量之數，使奚仲為車不能成一輪；無慶賞之勸，刑罰之威，釋勢委法，堯舜戶說而人辯之，不能治三家；夫勢之足用亦明矣！而曰必待賢，則亦不然矣！且夫百日不食，以待梁肉，餓者不活，今待堯舜之賢，乃治當世之民，是猶待梁肉而救餓之說也。夫曰「良馬固車，臧獲御之，則為人笑，王良御之，則日取乎千里。」吾不以為然。夫待越人之善海游者，以救中國之溺人，越人善游矣，而溺者不濟矣！夫待古之王良以馭今之馬，亦猶越人救溺之說也，不可亦明矣！夫良馬固車，五十里而一置，使中手御之，追速致遠，可以及也，而千里可日致也，何必待古之王良乎！

案：此處韓非極言「賢」不如「勢」，主要目的在反儒學之「德治之義」及「尊賢」觀念。中手可比王良之說，則意謂政治效率應由制度決定，不必依賴特殊人才。總之，人主能立法度而用勢，即可建立有力統治，不必尊聖賢，言德性也。

3. 〈定法〉

問者曰：申不害，公孫鞅，此二家之言孰急於國？應之曰：是不可程也。人不食，十日則死，大寒之隆，不衣亦死；謂之——「衣食孰急於人？」則是不可一無也，皆養生之具也。今申不害言術，而公孫鞅為法。術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也，此人主之所執也。法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也，此臣之所師也。君無術則弊於上，臣無法則亂於下，此不可一無，皆帝王之具也。

問者曰：徒術而無法，徒法而無術，其不可何哉？對曰：申不害韓昭侯之佐也，韓者，晉之別國也，晉之故法未息而韓之新法又生，先君之令未收，而後君之令又下；申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多，故利在故法前令，則道之，利在新法後令，則道之；利在故新相反，前後相勃，則申不害雖十使昭侯用術，而姦臣猶有所譎其辭矣！故託萬乘之勁韓七十年而不至於霸王者，雖用術於上，法不勤飾於官之患也。公孫鞅之

治秦也，設告相坐而責其實，連什伍而同其罪；賞厚而信，刑重而必；是以其民用力勞而不休，逐敵危而不卻，故其國富而兵強；然而無術以知姦，則以其富強也資人臣而已矣！及孝公商君死，惠王即位，秦法未敗也，而張儀以秦殉韓魏。惠王死，武王即位，甘茂以秦殉周。武王死，昭襄王即位，穰侯越韓、魏而東攻齊，五年而秦不益尺土之地，乃城其陶邑之封，應侯攻韓八年，成其汝南之封。自是以來，諸用秦者，皆應、穰之類也。故戰勝則大臣尊，益地則私封立，主無術以知姦也。商君雖十飾其法，人臣反用其資，故乘強秦之資，數十年而不至於帝王者，法不勤飾於官，主無術於上之患也。……

顏李之學

1. 顏習齋

一、〈存性編〉

(1) 駁氣質性惡

程子云：「論性論氣，二之則不是。」又曰：「有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。」朱子曰：「才有天命，便有氣質，不能相離。」而又曰：「既是此理，如何惡？所謂惡者，氣也。」可惜二先生之高明，隱為佛氏六賊之說浸亂，一口兩舌而不自覺！若謂氣惡，則理亦惡；若謂理善，則氣亦善。蓋氣即理之氣，理即氣之理，烏得謂理純一善而氣質偏有惡哉！

譬之目矣：眶、胞、睛、氣質也；其中光明能見物者，性也。將謂光明之理專視正色，眶、胞、睛乃視邪色乎？余謂光明之理固是天命，眶、胞、睛皆是天命，更不必分何者是天命之性，何者是氣質之性；只宜言天命人以目之性，光明能視即目之性善，其視之也則情之善，其視之詳略遠近則才之強弱，皆不可以惡言。蓋詳且遠者固善，即略且近亦第善不精耳，惡於何加？惟因有邪色引動，障蔽其明，然後有淫視而惡始名

焉。然其為之引動者，性之咎乎，氣質之咎乎？若歸咎於氣質，是必無此目而後可全目之性矣，非釋氏六賊之說而何？……

（〈存性篇〉卷一）

(2) 明明德

朱子原亦識性，但為佛氏所染，為世人惡習所混。若無程、張氣質之論，當必求「性、情、才」及「引蔽、習染」七字之分界，而性、情、才之皆善，與後日惡之所從來判然矣。惟先儒既開此論，遂以惡歸之氣質而求變化之，豈不思氣質即二氣四德所結聚者，烏得謂之惡？其惡者，引蔽、習染也。惟如孔門求仁，孟子存心養性，則明吾性之善，而耳目口鼻皆奉令而盡職。

故〈大學〉之道曰「明明德」，《尚書》贊堯，首曰「欽明」，舜曰「濬哲」，文曰「克明」，中庸曰「尊德性」。既尊且明，則無所不照。譬之居高肆望，指揮大眾，當惻隱者即惻隱，當羞惡者即羞惡，仁不足以恃者即以義濟之，義不足以恃者即以仁濟之，或用三德并濟一德，或行一德兼成四德，當視即視，當聽即聽，不當即否。使氣質皆如其天則之正，一切邪色淫聲，自不得引蔽，又何習於惡，染於惡之足患乎！是吾性以尊明而得其中正也。

六行乃吾性設施，六藝乃吾性材具，九容乃吾性發現，九德乃吾性成就，制禮作樂，變理陰陽，裁成天地，乃吾性舒張，萬物咸若，地平天成，太和宇宙，乃吾性結果。故謂變化氣質為養性之效則可，如德潤身，晬面盎背，施於四體之類是也；謂變化氣質之惡以復性則不可，以其問罪於兵而責染於絲也，知此，則宋儒之言性、氣皆不親切。……

（〈存性編〉卷一）

(3) 性理評

孟子時雖無氣質之說，必有言才不善，情不善者，故孟子曰：「若夫為不善，非才之惡也」，「非天之降才爾殊也」，「人

見其禽獸也，以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉！凡孟子言才情之善，即所以言氣質之善也。歸惡於才情氣質，是孟子所深惡、是孟子所亟辯也。宋儒所自恃以為備於孟子，密於孟子，發前聖所未發者，不知其蹈告子、二或人之故智，為孟子所詞而闢之者也，顧反謂孟子有未備，無分曉。然猶時有回護語，未敢遽處孟子上。至於元儒，則公然肆口以為程朱言「未備」，指孟子之言性而言也，言「不明」，指荀、楊世俗之論性者言也，是夷孟子於荀楊世俗矣。明言氣質濁惡，污吾性，壞吾性。不知耳目、口鼻、手足、五臟、六腑、筋骨、血肉、毛髮，俱秀且備者，人之質也，雖蠢，猶異於物也。故曰「人為萬物之靈」，故曰「人皆可以為堯舜」，其靈而能為者，即氣質也，非氣質無以為性，非氣質無以見性也。

（〈存性編〉卷一）

二、〈存學編〉

（1）總論諸儒講學

僕妄謂性命之理不可講也，雖講，人亦不能聽也；雖聽，人亦不能醒也；雖醒，人亦不能行也。所可得而共講之，共醒之，共行之者，性命之作用，如詩、書、六藝而已。即詩、書、六藝，亦非徒列坐講聽，要惟一講即教習，習至難處來問，方再與講。講之功有限，習之功無已。孔子惟與其弟子今日習禮，明日習射。間有可與言性命者，亦因其自悟已深，方與言，蓋性命非可言傳也。不特不講而已也，雖有問，如子路問鬼神生死，南宮适問禹、稷、羿、夔者，皆不與答。蓋能理會者渠自理會，不能者雖講亦無益。

自漢唐諸儒傳經講誦，宋之周、程、張、朱、陸，遂羣起角立，亟亟焉以講學為事，至明，而薛、陳、王、馮因之，其一時發明吾道之功，可謂盛矣。其效使見知聞知者，知尊慕孔孟，善談名理，不作惡，不奉釋、老名號，即不肖如僕，亦沐澤中之一人矣。然世道之為叔季自若也，生民之不治自若也，禮樂之不興自若也，異端之日昌而日熾自若也。以視夫孔子明

道而亂臣賊子果懼，孟子明道而楊朱、墨翟果熄，何啻天淵之相懸也！

僕氣魄小，志氣卑，自揣在中人以下，不足與於斯道。惟願主盟儒壇者，遠遡孔孟之功如彼，近察諸儒之效如此，而垂意於習之一字；使為學為教，用力於講讀者一二，加功於習行者八九，則生民幸甚，吾道幸甚！僕受諸儒生成覆載之恩，非敢入室操戈也。但以人之歲月精神有限，誦說中度一日，便習行中錯一日；紙墨上多一分，便身世上少一分。試觀朱子晚年悔枝葉之繁累，則禮樂未明，是在天者千古無窮之憾也。

2. 李塈

一、《大學辨業》

(1) 致知在格物解

明德，本也；親民，末也；格致，始也；誠意以致天下平，終也。致，推致也，與中庸「致曲」之致同。格，爾雅曰：「至也」，虞書「格于上下」是也，程子、朱子於「格物」格字皆訓至。又周書君奭篇「格于皇天」，「天壽平格」，蔡注訓「通」。又孔叢子諫格虎賦，格義同搏；顏習齋謂格物之格如之，謂親手習其事也。又爾雅：「格格，舉也」；郭璞注曰：「舉持物也，」又爾雅到字極字皆同格，蓋到其域而通之，搏之舉之以至於極，皆格義也。物，物有本末之物也，即明德親民也，即意、心、身、家、國、天下也。然而謂之物者，則以誠、正、修、齊、治，平皆有其事，而學其事皆有其物，周禮禮樂等皆謂之物是也。格物者，謂大學中之物如學禮學樂類，必舉其事，造其極也。朱子曰：「謂實走到地頭。如南劍人往建寧，須到郡廳上方是至，若只到建陽境上，即不謂之至也。」致知在格物者，從來聖賢之道，行先以知，而知在於學。周官曰：「不學牆面。」學記曰：「人不學，不知道。」董仲舒曰：「疆勉學問，則聞見博而知益明。」徐幹曰：「白日照則所求見。學者，心之

白日也。」故先王立學，教以六德、六行、六藝，皆此謂也。語云「一處不到一處黑」，最切「致知在格物」之義。

（《大學辨業》卷二）

（2）辨後儒格物解

朱子亦知格物是學文，但認聖學未甚確，故言有離合。如以窮至性天為格物，則是上達、知天命之事，非成童入學事也。以讀書講論文字為格物，則後世文墨之學，非古大學之物也。應接事物，存心省身為格物，則又力行之功，非格物也；以力行為格物，是行先於知矣，倒矣。

或曰：子之言學禮學樂，非力行歟？曰：非也。好學、力行之分，聖人明言之矣。故中庸曰「博學之」，又曰「篤行之」。易曰「學以聚之」，又曰「仁以行之」。中論亦載「孔子曰弗學何以行」。可見學與行雖一事，而實兩事也。蓋學於平日為學，行於臨事為行。如今贊禮，先事演禮謂之學，至供祭、會賓，相禮乃謂之行。後儒聖學失傳，凡言學字皆不的。不以讀書為學，則返之而以力行為學矣，皆與聖經不合。

格物致知，學也，知也。誠意、正心、修身、齊家，治國、平天下，行也。……

六藝，大學之實事也。今云入大學，更不甚學事，只理會理，何不觀內則為學之序乎？且理與事，亦何可分也？

（《大學辨業》卷三）

二、〈論語傳注問〉

問：張氏「非為欲使民敬忠以勸而為之」，以為無計功謀利之心，何如？

曰：後學迂弱無能，皆以此語誤之。董仲舒曰：「正其道不謀其利，修其理不急其功。」語具春秋繁露，本自可通。班史誤易「急」為「計」，宋儒遂酷遵此一語為學術，以為事求可、功求成，則取必於智謀之末，而非天理之正。請問，行天理以孝親，而不思得親之歡，事上而不欲求上之獲，有是理乎？事不求可、將任其不可乎？功不求成，將任其不成乎？陳龍川

曰：「世有持弓挾矢而甘心於空返者乎？然則用兵而不計兵之勝，孔子好謀而成非矣。耕田而不計田之收，帝王春祈秋報，皆為冀利貪得之禮矣。」康子但無使民敬忠以勸之具耳，非謂其使之之言非也，敬忠且無論，在上者不使民勸於為善，安用上為？

(《論語傳注問·上》)

老子之時代

「老子其人」考 勞思光

所謂老子其人之時代等等，何以成為問題，首須解釋。司馬遷史記中有老莊申韓列傳，就常理言，史籍有傳之人，本即不應有所謂時代先後之疑，然老子其人之時代所以成疑，則正因傳文本身而起，茲先引《史記·老子傳》原文如下：

「老子者，楚若縣屬鄉曲仁里人也。姓李氏，名耳，字伯陽。謚曰聃，周守藏室之史也。」

「孔子適周，將問禮於老子，老子曰：『子所言者，其人與骨皆已朽矣；獨其言在耳……。』」

「孔子去，謂弟子曰：『鳥吾知能飛，魚吾知能游，獸吾知能走，……至於龍，吾不能知其乘風雲而上天。今日見老子，其猶龍邪。』」

「老子修道德，其學以自隱無名為務；居周久之，見周之衰，乃遂去。至關，關令尹喜曰：『子將隱矣，彊為我著書。』於是，老子乃著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。」

「或曰，老萊子亦楚人也；著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云。蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲……自孔子死後百二十有九年，而歷史記周太史儋見秦獻公曰：『始秦與周合而離……。』或曰，儋即老子，或曰，非也，世莫知其然否。」

「老子隱君子也，老子之子名宗，宗為魏將，封於段干，宗子注，注子宮，宮玄孫假，假仕於漢孝文帝，而假之子解為膠西王卬太傅，因家于齊焉。

「世之學老子者，則絀儒學，儒學亦絀老子。『道不同不相為謀』，豈謂是耶？李耳無為自化，清靜自正。」

（《史記·老莊申韓列傳》）

以上之傳文涉及六項問題：

- (1) 姓名問題
- (2) 孔子問禮問題
- (3) 出關及著書問題
- (4) 年齡問題
- (5) 老萊子及太史儋問題
- (6) 世系問題

關於此六項問題，自葉適、宋濂、畢沅、汪中、崔述、王念孫諸人，以至章炳麟、馬敘倫、梁啟超、胡適、唐蘭、馮友蘭之屬皆有所論辯，顧所爭者多而所斷者少；蓋以文獻不足，易疑而不易徵信也。茲先分別略述此六問題，其所以成問題之故，再擬一暫定之論斷。

一、姓名問題

傳文中明言老子姓李名耳，字伯陽，謚曰聃；但鄭康成注《禮記·曾子問》篇，釋「老聃」則曰：「老聃，古壽考之號也。」故考者（如唐蘭）乃謂鄭康成不應未見《史記》，何以不言「姓李名耳」？且以「古壽考者之號」釋「老聃」一詞，顯然視之為不知姓名之人；鄭康成時之《史記》必尚無「姓李名耳」之文，否則鄭注不致如此解釋。由此，則此文之真偽難定，而老子姓名遂成問題。

又司馬貞《索隱》本，作「名耳字聃姓李氏」注謂「有本字伯陽非正也」。王念孫據此而旁徵《後漢書》桓帝紀元注及《文選》反招隱詩注，斷定《史記》原文本是「名耳字聃姓李氏」，而今本之文為後人所竄改而成。「伯陽」之號出於《列仙傳》，依此則

《史記》傳文早被人竄改，此點尚只涉及名字問題而未影響老子姓「李」。

鄭康成釋「老聃」而不言「姓李名耳」，則產生老子是否姓「李」之問題。且觀傳文，前既確言老子之姓氏後復以疑似之詞指「老萊子」及「太史儋」可能即為「老子」，此最可疑。關於「老萊子」及「太史儋」之問題，當在下第五項中論之。此處可說者是：老萊子成為「老」姓或如畢沅《道德經考異》序文所言，姓「萊」而以壽考稱「老」，總之並非姓「李」。何以司馬遷既知「老子」之姓為「李」，又疑與「老萊子」為一人？至於太史儋，《史記》亦無太史儋姓李之文，何以亦疑其與「姓李氏名耳」之「老子」為一人？司馬遷或不知老子姓氏，或確知老子姓氏；如不知，則「姓李氏」云云即為偽作之文，如確知老子姓「李」，則後文之疑，須另有解釋，蓋作《史記》者苟能確言某人之姓名，則不應又疑某一有姓氏之人與此人為一人，此理甚明。今傳中乃有此最可疑之文，則老子之姓名，不能不成為一問題。

二、孔子問禮之問題

關於孔子「問禮」於老子之記，《史記》似取材於《莊子》，前人亦有言之者，此外，則有《禮記·曾子問》篇中之材料，一向被人視為孔子曾「問禮」於老子之證據，茲引原文如下：

「曾子問曰：葬引至于塋，日有食之，則有變乎？且不在乎？孔子曰：昔者，吾從老聃助葬於巷黨，及塋，日有食之，老聃曰：丘，止柩就道右，止哭以聽變；既明反，而後行，曰：禮也。……」（《禮記·曾子問》）

又有答曾子問下殤禮之言：

「孔子曰：吾聞諸老聃曰：昔者史佚有子而死，下殤也，墓遠，召公謂之曰：何以不棺斂於宮中？史佚曰：吾敢乎哉？召公言於周公，周公曰：豈不可，史佚行之……」（同上）

「子夏曰：革之事無辟也者非與？孔子曰：吾聞諸老聃曰：昔者魯公伯禽有為為之也，今以三年之喪從其利者吾弗知也。」（同上）

「孔子曰：吾聞諸老聃曰：天子崩，國君薨，則祝取羣廟之主而藏諸祖廟，禮也。」(同上)

除此以外，《莊子》及《孔子家語》中尚有言「問禮」者，但《家語》本為偽書，《莊子》寓言十九，所記尤不可信，故關於「問禮」一事之討論，仍當以《禮記》及《史記》之材料為主。

《史記》除在上引之老子傳文中述問禮之事外，在〈孔子世家〉中亦有記載。茲引述如下：

「魯南宮敬叔言于魯君曰：『請與孔子適周』；魯君與之一乘車，兩馬，一豎子俱。適周問禮，蓋見老子云。辭去，而老子送之曰：『吾聞：富貴者送人以財，仁人者送人以言。吾不能富貴，竊仁人之號，送子以言。』曰：『聰明深察而近於死者，好議人者也；博辯廣大危其身者，發人之惡者也。為人子者毋以有己，為人臣者毋以有己。』孔子自周反于魯，弟子稍益進焉。」(《史記·孔子世家》)

案在此一段之前，有「孔子年十七」之文，其後則有「魯昭公之二十年，而孔子蓋年三十矣」等語，依此，「問禮」之事似應在孔子十七歲至三十歲之間，然此與史實舛違。蓋在此十三年中南宮敬叔與孔子適周之事為不可能。

何以言不可能？考南宮敬叔生於魯昭公十二年，而孔子生於魯襄公二十二年，襄公三十二年薨，昭公立，昭公元年，孔子年十一，則孔子年二十二時，南宮敬叔始生，孔子年三十，南宮敬叔年九歲，豈能從孔子遠遊問禮？

此乃無可置疑之史實，則《史記》中「問禮」之記載不能自立。又觀曾子問之文，孔子與老聃同見日食，則孔子「問禮」之年必是一有日食之年，閻若璩即依此以考定孔子適周之年為昭公二十四年。《四書釋地》續曰：「惟昭公二十有四年夏五月乙未朔，日有食之，見春秋。此即孔子從老聃問禮時也。」¹

¹ 案終昭公之世，日食而有記載者凡七：(一)七年四月(甲辰朔)，(二)十五年六月(丁巳朔)，(三)十七年六月(甲戌朔)，(四)廿一年七月(壬午朔)，(五)廿二年十二月(辛酉朔)，(六)廿四年五月(乙未朔)，(七)卅一年十二月(辛亥朔)。中國不見，閻氏誤。

但昭公二十四年，南宮敬叔年僅十三歲，亦不能從孔子適周，次年，昭公又已奔齊，孔子亦去魯，無由請車馬於魯君。

又有據《莊子·天運篇》而謂孔子五十一歲見老子者。但孔子五十一歲為魯定公九年，不特是年無日食，閻若璩已言之；且定公九年，孔子為中都宰，定公十年孔子與夾谷之會，蓋始終未離魯，何能「適周問禮」？

故《史記》所述「問禮」之事，考之史實，舛謬顯然。餘說亦多不通。「問禮」之事遂成為一問題。而此乃影響老子其人之有無者；因《史記·老子傳》僅述「問禮」及其出關著書二事，似老子生平為人所知之事實，僅此二項較詳。今「問禮」之事既不可靠，則傳文益不可信。至於出關著書之事，則問題尤多。

三、出關及著書問題

《史記》所載老子應「關令尹喜」之求而著《道德經》事，言之鑿鑿，但「關令尹喜」四字如何解釋，本身即成問題。通常不外二說：其一以為「喜」為人名，「關令」二字連讀，而以「尹」為姓。故《列仙傳》有「著書九篇，名關令子」之說，而《莊子·天下篇》釋文亦謂：「關尹、關令尹喜也。或曰：尹喜字公度。」「字公度」之說，顯為後人臆造，姑置不論。以「尹喜」為人名，則是以「關令」為官名矣。然考諸子，則《莊子》〈達生〉及〈天下〉二篇中均稱「關尹」，《呂氏春秋·不二》篇亦謂「關尹貴清」，皆無稱「尹喜」者。而《漢書·藝文志》又有「關尹子九篇」注曰「名喜」，則又皆是「關尹」二字連續，「令」字亦無着落，且周制未有「關令」之名，故此一讀法大成問題。其二則以「令尹」為官名，或以為「關令尹」三字合而為官名。另以「喜」為人名，此因《藝文志》注，劉向《別錄》及《呂氏春秋·審己》篇高注，皆只言名「喜」，而不明書姓氏，故視「關令尹」三字為官名，但無論「關令尹」或「令尹」，皆非周制中之官名；因「令尹」之官唯楚有之。且乃司國政之臣非守關之吏，周制僅有「關尹」之名，《國語·周語》有：「周之秩官有文曰：敵國賓至，關尹以告……」云云，則唯有作「關尹」始可通，但《史記》傳文中則明明為「關

令尹喜」四字，此見傳文非真，而《天下》釋文及《列仙傳》皆無言「關令尹喜」，大抵承《史記》之訛，然今日終不能斷之。

其次老子「至關」而遇「關令尹喜」，此「關」為何關？已往有二說：《抱朴子》以為：「老子西遊，遇關令尹喜於關」，又謂：「或以為函谷關」，蓋向有「散關」及「函谷關」二說，故《抱朴子》並及之。考《國策》及《史記》本書之文，凡稱「關」者，皆指「函谷關」。依此，《史記·老子傳》文中「至關」一語，所指應為「函谷關」，似無可疑，但「函谷關」最早可考者唯〈過秦論〉中：「秦孝公據崤函之固」一語，畢竟此關設於何時，則不可知。汪中以為應在秦獻公之世，然若在獻公之世始有此「函谷」關，則後孔子百年，老子何能在此遇「關令尹喜」乎？由此出關著書之說，又成問題。

四、年齡問題

此點為傳文中最荒謬之處，所謂「蓋老子百有六十餘歲」，乃不可能之事，悖於常理，不待論駁，《史記》傳文採此種荒謬之說，遂使老子神化，而上文言著書事後，又綴以「莫知其所終」五字，儼若小說中所謂「成仙」者然，考之《莊子》，尚有「老聃死，秦失弔之」之文，則《史記》所載老子年齡之謬妄，實甚明顯，而年齡既無可靠記載，老子其人之時代遂益難考。

五、老萊子及太史儋問題

此點尤為荒誕可笑。案《史記·仲尼弟子列傳》序明言：「孔子之所嚴事於周則老子，於楚老萊子。」司馬遷固知「老萊子」並非「老子」；且既云「老萊子著書十五篇」則與「上下篇」之五千餘言，豈能為一事，然傳文似疑「老子」即「老萊子」，此不可解。且《漢書·藝文志》中，「老萊子」與「老子」之著作皆列名，則司馬遷時有此疑益為無理。

太史儋亦疑與老子為一人，比或由於「聃」與「儋」互通之故，昔人已言之；且亦與世系問題有關（見下）。但至少有二點為不可解。其一：「自孔子死後之百二十九年」一語失真。因太史儋見秦獻公十一年，即公元前三七四年是，孔子沒於公元前

四七九年，下距太史儋見秦獻公實一百零五年，何以《史記》稱「百二十九年」，相差竟二十餘年？其二，太史儋說獻公之語，無道家氣息，與世傳老子聲口迥不相同，司馬遷何以疑為一人乎？

除此二點外，根本《史記》何以一面以老子為孔子之前輩，一面復以百年後之太史儋為老子，乃一必須注意之問題。

六、世系問題

傳文既疑老萊子及太史儋與老子為一人，又有「莫知其所終」及「世莫知其然否」之語；似司馬遷對老子其人僅有傳說中之知識，然後接一世系記載。又謂「老子之子名宗……」云云，儼然又熟知老子其人之年代，此點復引起許多問題，畢沅汪中以及現代人馮友蘭皆由此推斷老子其人，或以為即太史儋，或以為戰國時代另一李耳，而與莊子所稱之老聃別為二人。梁啟超與胡適且在此問題上大生爭執。梁氏以為孔子十三代孫孔安國之時代為漢景帝及武帝時，乃與老子八代孫同時，相差五代之多，則老子似不能為孔子前輩。胡氏則以為人壽有長短之異，經若干代後，可能有此種變化，曾引胡氏本人與梁氏世系為例，說明其可能。此外又有人以為「玄孫」不必即如《爾雅》所釋指第四代孫，爭議極多，然考史實，則問題實較各家所議者尤為嚴重。

傳文謂「假之子解為膠西王卬太傅」，依所載世系，解上溯及老子共九代（中闕三代之名）而膠西王卬在景帝三年謀叛自殺；景帝三年為公元前一五四年，解為膠西王卬太傅不得晚於是年。以是年為定點，解當時設年為五十（據其父年推之，見下），再設上溯各代，每代相差三十歲，則推至老子時，老子約生於公元前四五四年左右，距孔子之死，尚晚二十五年，距孔子之生則晚九十七年。

且解之父假仕於漢文帝時。文帝之年為公元前一七九年，假之仕不得早於是年，此又作一定點，假當文帝元年時，倘年五十，解當時最大不過為三十歲，推至前一五四年，解僅得五

十五歲，倘取相差三十歲之例，則解只能有四十五歲，取其平均數，則解不應在前一五四年超過五十歲。而假仕於漢文，其年在漢文元年時亦難超過五十歲，故以上之計算應不悖情理，但據此，則老子少於孔子幾近百歲，且孔子死時，老子尚未生也。

其次就「老子之子名宗，宗為魏將，封於段干」言，魏在孔子沒後，又十七年始列於諸侯，梁啟超已言之。汪中以為老子之子應即為「段干崇」，所據為《國策·魏策》及《史記·魏世家》：「安釐王四年，秦破我及韓趙……魏將段干子請予秦南陽以和。」《國策·魏策》「華國之戰，魏不勝秦，明年將使段干崇割地而講。……」「段干子」即「段干崇」為「老子之子」。然考魏安釐王四年為周赧王四十二年，即公元前二七三年，下距漢景帝三年，（前一五四年）得一百一十九年。而世系中解與宗相隔七代，且在漢景帝三年時，解已任膠西王卬太傅，不能年齡過小。今自一百一十九年中減去解之假設年齡，所餘決不足分配於七代（不減解之年亦不足作七代），則「段干崇」不能為世系中之「宗」。但捨此外，魏將中可考者即無一人名「宗」或與「宗」相通之字者。

總之，此一世系是否能作為屬於孔子前輩之老子世系大成問題。汪中以「段干崇」為「宗」之說，則決不可通。

* * *

以上分述有關老子其人之六項問題。此問題以文獻不足，皆難作確斷。今只能試求一理論上可能性較大之假說，凡實為不可斷者，則斷其為不可斷。

吾人仍當自姓氏問題着手論之。

〈老子傳〉為後人所改易，此點固甚顯明，但老子「姓李氏」之說，不論是司馬遷所記，抑為後人所加，必應有其發生之原因。

在上文已指出，傳文前既明言老子「姓李氏」，則何以又與老萊子（或姓老或姓萊）及太史儋（姓氏未詳）混為一人，最為可疑。今既就此，論老子之姓名問題。

先就老萊子而論，老姓何以與李姓混？此須就「李」「老」二字之古音考之。

案夏炘《詩古韻表》中二十二部之分，「李」字屬「之」部第一，「老」字則屬「幽」部第二，「之」與「幽」雖分部，但以老子《道德經》中之用韻觀之，則「之」與「幽」二部則常用以互諧；例如：

「持其盈之，不如其已，揣而銳之，不可常保，金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自遺其咎，功遂身退，天之道。」（九章）

此中「保」「守」「咎」「道」四字皆屬幽部，而「已」字則屬「之」部。又如：

「不失其所者久，死而不亡者壽。」（三十三章）

此中「久」屬「之」部，「壽」屬「幽」部。又如：

「物壯則老，是為不道，不道早已。」（三十三章）

此中「老」「道」屬幽部，「已」屬「之」部。

就以上數例言「之」與「幽」二部互諧，已極顯然（此外《道德經》中常以「之」，「候」二部互諧；如「知足不辱，知止不殆，可以長久」之類，因與本題無關，姑不及之。）

凡二部之韻能互諧者，韻中各字讀音，韻母必須相同或極相近。「之」與「幽」二部既互諧，則此中各字之韻母，即當相同或極相近。再觀「老」「李」二字之紐，則顯然同為來紐，紐同而韻亦同，則二字之音值相同；紐同而韻極相近，二字之音值必極相近，今「李」「老」二字紐同而韻或同或極相近，則二字之音值相同，至少極相近。

再考先秦諸子中之人名，在後代或當時又每見以同音值之字互代之例，如「荀卿」稱「孫卿」，漢人之避諱也；「楊子」作「揚子」或「陽子」，則當時適用也；「老」之與「李」，當亦類乎「荀」之與「孫」，「楊」之與「揚」或「陽」，蓋二字音值既同（或極相近），遂有互為代用之事。

明乎此，則老子姓李氏之說，可見其起源，而司馬遷所以疑「老萊子」即「老子」，當即因二人之姓皆讀為老或李之故，太

史儋之名與老聃同，「老萊子」之姓與老聃同，此皆為前人所已言之者。但今考「李」「老」同音，則可進一步考知太史儋大概全名實為「李儋」，以音同遂與「老聃」混；而太史公訪求世系，即誤訪得「太史儋」之世系，於是老子「姓李氏」之說遂出。但《史記》中不記太史儋之姓氏，故益啟後世之疑。其實，太史公所以不言其姓氏者，蓋以二人之姓氏相同，故視為不必敘述耳。

此處應說明何以知〈老子傳〉文中之世系為太史儋之世系，此仍須以年數推之。

案太史儋見秦獻公為公元前三七四年事，下距膠西王卬死之年（前一五四年）適為二百二十年，以八代計之，則平均二十七歲半，為每代數差較正常之數字。

且魏列於諸侯，在公元前四一二年，先於太史儋見獻公之年約三十八年。此時太史儋之子不過始生或未生，則成人後自可為魏將。皆無不合情理之處。

此處應一究《史記》傳文中所載世系之來源問題。司馬遷既以為老子至闕著書而去，不知所終，則何由知其世系？前人即於此推知世系別有來源，今案傳文前後所載，矛盾顯然。此世系之資料，史公必得之於當時之人，以其年度之，大半即出於李解之口述。解知其先世有「李儋」其人為周之史官，以「李儋」與「老聃」音同，故以告史公，史公亦疑此一「李儋」（老聃）相傳為孔子前輩；相距年代太遠，故一面依此而有老聃年二百餘歲之說，但另一方面標「孔子死之後百二十九年」一語（案此數亦誤，見前）以志其疑，但終因姓名音同，故錄之。吾人今考其年代，則知此一世系中所言之第一代，唯有歸於太史儋為最合理。

倘世系果為太史儋之世系，又其所以相混之故果由「李儋」與「老聃」同音而來，則老子姓氏可得一假說，即姓老（同「李」）是也。「聃」應為其名，字謚之分，伯陽之號，則悉難考實。先秦典籍中凡稱某子者以取姓為最多。「老聃」稱「老子」亦見「老」宜為其姓氏，姓「李」說由「李」「老」同音來，此可解傳文中之疑。

然則太史公既知「老」「李」同音，又何以不於傳文直書「老子名聃」，如「莊子者……名周」之例，而獨書「姓李氏」？此乃涉及姓氏用字之時代問題。考春秋二百餘年間，無記「李」姓之文，而《左傳》成公十五年書宋有司馬老佐，昭公十四年又書魯有司徒老祁，是春秋以前有「老」姓而無「李」姓矣。《左傳》又有「里」姓者，後出之書即作「李」；閔公二年晉有「里克」，《呂氏春秋·先己》篇注即作「李克」，李姓最早見於《國策》，「李悝」，「李克」，「李牧」之屬，而不見「老」姓，吾人倘已審「李」「老」二字之古音，則可推知，「李」「老」「里」三字乃一姓氏之三種寫法，捨「里」字不論，就「老」與「李」言，則戰國前作「老」，戰國後作「李」，太史公時只書李姓，或遂言老聃姓李氏。

依此則老子本應以「老」為姓，後書為「李」，《史記》姓「李氏」之文，未見其謬誤，但如前文論此問題時所提及，鄭康成《禮記注》中不舉姓氏，僅以「古壽考者之號」釋「老聃」，故考者遂以為疑，而視姓李氏之文為後人所竄。然則吾人今倘為「姓李氏」之文無可議，又何以解釋鄭康成注之疑？

於此吾人進至另一問題，由之以論「孔子問禮」之傳說。

考者所以據鄭注而興疑者，實依於一先在假定而為言，此假定即：鄭注〈曾子問〉時必視此處所言之「老聃」與《史記》所載之「老聃」為一人，然此不可「必」，因鄭氏所以視老聃為通稱，而不視為姓名，不可能由於鄭氏並不以為曾子問中之「老聃」即一向與黃帝或莊子並稱之「老聃」。

《史記》傳文大抵據《莊子》及漢初言黃老者之傳說。所言之老聃，今姑名之為「道家之老聃」。以此與〈曾子問〉中所記「言禮之老聃」比照而觀之，再審其應為一人或應為二人。

茲舉四證以明其為二人：

第一，〈曾子問〉中「言禮」之「老聃」，乃職業禮生，「道家之老聃」則說為周之史官，其業不同。

第二，「巷黨」只可能為魯之地名，「道家之老聃」傳說中乃與孔子相見於周者，其地不同。

第三，《史記》及《莊子》所載，至多僅屬真偽難定，無法斷定其真偽，故此二種資料之真偽程度不同。

且「道家之老聃」與孔子之故事，既由事實考知其為妄，則可進一步視之為道家欲尊其所宗而創之虛構。《禮記》則為儒家後學所彙編，決無故意造一教訓孔子之「老聃」之理。故「道家之老聃」教孔子之說，其偽可以解釋（證其偽乃在其說之悖於史實，是另一事），而〈曾子問〉中「言禮之老聃」教孔子之言，則無可視為「偽作」之理由。

第四，「言禮之老聃」全無道家色彩，「道家之老聃」亦從未有說為通禮者。此見其思想之不同，近人爭論此問題，每謂人之思想可以變化，遂謂「言禮之老聃」可能仍與「道家之老聃」為一人。思想變化之可能，固不能否認，但吾人必須在其他方面，先有證據以證此二「老聃」為一人，然後方能採此觀點以解釋此一人何以有兩種迥異之思想。今《史記》傳文及《莊子》所載均已見不合史實，則吾人已不能據傳文而說二「老聃」為一人。思想變化之說本身斷不能作論據。倘其他方面之資料皆支持二「老聃」為一人之說，獨有思想方面之困難，則吾人可依思想變化之觀點解釋之；否則此一觀點全無考證意義；僅表一邏輯意義之可能，不能對抗史實也。

且若就道家本身所談之「孔子問禮」之傳說觀之（包括《史記》傳文），則此類記載亦皆以為孔子見老聃時，老聃持道家態度與之言，分明不是仍為禮生；亦不應有主持喪葬之事，此二「老聃」之不能合一，即愈明。

以最謹慎之態度處理此問題時，吾人只能說此二「老聃」無確定理由合為一人，而康成之注與《禮記》之學派立場，皆可作為斷此「二聃」為兩人之論據。

此二「老聃」如視為二人，則不唯老子姓名之疑可解，且「孔子問禮」之傳說，亦可得一般近情理之解釋。

道家所言之「老子」，姓「老」（即「李」）而名「聃」；孔子問禮之人則是另一老禮生，其姓名不傳；稱曰：「老聃」，乃一通

稱，而莊子以後道家者流故作抑孔尊老之言，遂取此二「老聃」合而為一，造出老子訓孔子之故事。

總之，〈曾子問〉中之「老聃」另有其人，為孔子前輩，並非「道家之老聃」。

然則「道家之老聃」果有其人否？其時代又如何？

此又由以下數方面觀之。

第一，《莊子·天下》篇稱「闕尹老聃」。莊子固多寓言。外雜各篇中所談老聃及他人之事自亦皆不可信。然〈天下〉篇乃評論當世各學派者，倘根本無某一人存在，則無偽造某人而為評論之理，今〈天下〉篇既論及「闕尹老聃」之學，則至少作〈天下〉篇者必知有此二人之存在，故論其說。依此，則「道家之老聃」應有其人。但如上論，此人不能與〈曾子問〉中之老聃為同一人耳。

第二，《史記》傳文固令人生疑；但司馬遷作傳時所以有「老萊子」及「太史儋」與「老聃」相混之病，當正由於有一「老聃」而不詳其生平，乃多懸擬之語。傳文雖乖謬，不能作為「老聃」不存在之論據。

第三，孔子見「道家之老聃」故事，雖出道家之偽作，但此故事之偽不能證老聃其人之不存在，且《莊子·內篇》最早言老聃，而並無孔子問禮之說，《內篇》言老聃者三處：

(1) 〈養生主〉

「老聃死，秦失弔之，三號而出。」

(2) 〈德充符〉

「无趾語老聃曰：孔子之於至人，其未邪？彼何賓賓以學子為？」

(3) 〈應帝王〉

「陽子居見老聃曰：有人於此……如是者可比明王乎？」

此二項中，唯(2)項尚似有言孔子慕老聃之意，但亦未言「問禮」，餘二段皆直寫「道家之老聃」未用儒者作襯托。

至《外篇》中，則言孔子問道於老聃者多次，〈天道〉篇中且有孔子以「龍」擬老聃之說，皆《史記·老子傳》文所取材。比而

觀之，其先後演變之迹甚明，蓋莊子本人原未造出孔子問道問禮於老聃之故事。只極力推崇老聃，以為勝於孔子而已。吾人如僅就此推崇老聃之言觀之，則誠不能斷老聃其人之有無，但既以〈天下〉篇證其人之應有後則再據《莊子·內篇》以考此「老聃」之時代，而將「問禮」之傳說劃開，吾人即可知：莊子之前應有一名「老聃」之人；其人之說在〈天下〉篇時代之前已盛行，而「問禮」之故事，則是莊子後輩造出者，吾人雖能考知此故事之偽，但不礙老聃其人之存在也。

「道家之老聃」即應為代表《道德經》思想之老聃。如上所論，此人大略先於莊子，但是否與孔子同時則不可考。〈德充符〉之材料只能證老聃先於莊子，並為莊子所稱道，不能證其與孔子同時，因上下文所述仍可有寓言成分也。

至此，吾人已將「曾子問中之老聃」與「道家之老聃」劃為二人，且略測「道家之老聃」之時代應先於莊子之時代，於是「孔子問禮」之故事如何形成，亦可見其大概。

如上所述，莊子推崇「老聃」，尚未造「孔子問禮」之說，蓋莊子所了解之老聃本非一習「禮」之人也。但〈德充符〉中言孔子「學」老聃，遂為孔子問禮之故事播下種子，莊子後輩可能知魯有號「老聃」之習禮者，為孔子前輩，且曾與孔子共主喪葬之事（如〈曾子問〉所載），於是遂造出「孔子問禮」之故事。又莊子約生於公元前三六九年左右，後於太史儋見秦獻公之年約五年，則莊子後輩可能知此一名「李儋」（與「老聃」同音）之周史官；遂再進而造出孔子「適周之說」；於是有〈天道〉篇中之故事，案〈天道〉篇謂：

「孔子西藏書於周室，子路謀曰：由聞周之徵藏史有老聃者，免而歸居，夫子欲藏書，則試往因焉。孔子曰善，往見老聃。」

此篇較〈天下〉篇尤晚，蓋「藏書」之說，乃秦火後人之所習言，故此篇大抵成於秦末漢初。此時「孔子適周問禮」之故事即大致形成而同時道家者流談孔老關係者當甚多，故又有〈天運〉篇中孔子之沛而見老聃之說，案〈天運〉篇謂：

「孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛，見老聃。老聃曰：子來乎？吾聞子北方之賢者也。子亦得道乎？」

其下遂作老聃教訓孔子之語。同篇另一段又謂：

「孔子見老聃，歸，三日不談，弟子問曰：夫子見老聃，亦將何歸哉？孔子曰：吾乃今於是乎見龍……」

此數篇材料再後即合為司馬遷《史記》中之記載，唯「五十有一」之年齡記載，司馬遷因知孔子是年方仕於魯，故未取，其外所述「適周」及「老子問答」之故事，悉本以上數篇，前人亦屢有言及者。

總而言之，「孔子問禮」之故事，乃由莊子推崇老聃而起。〈曾子問〉中之老聃與為周史官之「太史儋」被莊子後輩取而與莊子所謂之「老聃」合為一人；遂造出此一套故事；司馬遷信之，乃作〈老子傳〉文及〈孔子世家〉之記載，然其偽不可掩者，在於年代觸牾；故今吾人猶能考見之。²

「道家之老聃」應即姓「老」名「聃」，「李」姓乃「老」姓而來，此為老子姓名問題之解答。

此外，老聃至關見「關令尹喜」而著書之說，除「關令尹喜」四字中之「令」必為後人所加外，此一故事本身亦當為偽作。因此故事所述者，須假定「為周史官之人」與「道家之老聃」為同一人，方能成立。今為周史官之太史儋（李儋，音老聃）與「道家之老聃」無證據可說為同一人，而太史儋說秦獻公之語，近縱橫家而全無道家氣息，則吾人益無理由以太史儋與「道家之老聃」為一人，如非一人，則出關著書之說，不攻自破矣。

又今本《道德經》其書出莊子後（見下），若以為所著之書即今本《道德經》，則更不能成立。

² 莊子〈天道〉〈天運〉篇中並未直接標出「問禮」一類字樣，只言孔子問「道」；且述孔子講「義」而不作講「禮」。可能取《禮記》材料而造出「問禮」一點者，即司馬遷本人。此點未能確定。但全套故事在《史記》中形成，則無問題。

且太史儋入秦乃史籍可考之事實。「道家之老聃」則似未至北方——尤其秦地，不然，〈天運〉篇中偽造故事時何故以「老聃」為南人？觀「老聃」稱孔子為「北方之賢者」，可知「道家之老聃」固一向被視為南方學之代表人。其學說不流行於北方，亦由此可見。則出關著書之說益為難信。

至於「老聃」之年齡問題，則本不可考，《史記》傳文中「百有六十餘歲，或言二百餘歲」之語，則顯因史公既惑於「孔子問禮」之說，又據所得之世系推溯，乃有此說。其為謬妄，不待深論。

關於「老萊子」本無可說。關於太史儋及世系問題，上文皆已論之，茲對有關老子其人之各項問題，作結語如下：

(一) 老子應姓「李」名「聃」，名「耳」及字「伯陽」等說則難定真偽。「李」姓由「老」姓轉出，因「李」與「老」古音同。

(二) 孔子可能曾與一號「老聃」(非姓名)之習禮者同主喪葬之事，但此非「道家之老聃」。「道家之老聃」大約在孔子之後，「問禮」之故事乃莊子後為道家言者，據莊子稱道老聃之詞而逐步編造以成者，此一編造之故事，至《史記》乃完全定型。但年代與史實乖違，今猶可考知其偽。

(三) 出關及著書之傳說亦為偽作。

(四) 年齡不可考，《史記》所載必誤。

(五) 老萊子可能亦姓「李」，與老聃同姓，但與老聃無關係。太史儋之姓名可能為「李儋」，司馬遷所得之世系，大約由「李解」供給。因「李儋」音同「老聃」遂誤為一人。《史記》未明書太史儋姓「李」，蓋以為不必重說。倘太史儋別有姓氏，則不能被司馬遷疑為「即老子」矣。

(六) 世系應為太史儋之世系。因依其年代考之，唯有作太史之世系不悖情理。

* * *

關於老子其人之問題，聚訟久矣。上所論者，亦未敢以為最後斷定。論據則力求其簡。然以牽涉太多之故，所說仍苦繁雜。苟再約而言之，則可說：有「道家之老聃」，《莊子》所稱者

是也，有「習禮之老聃」，《禮記》所載者是也。又有為周史官或名「李儋」之太史儋，《史記·老子傳》文中之世系屬之，因「李儋」與「老聃」音同也。中國哲學史中所論述者，唯「道家之老聃」。因前人曾合「習禮之老聃」，為周史官之「太史儋」與「道家之老聃」為一人，故考辨如上。

老子

1. 二十五章

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆。可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。……

2. 十四章

視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微，此三者，不可致詰，故混而為一。

案：以上為老子論「道」之基本資料；「道」為超經驗之存有，普遍而能生萬有；言其特性則重在「反」字。

3. 十八章

大道廢，有仁義。慧智出，有大偽。六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣。

4. 十九章

絕聖棄智，民利百倍，絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。

5. 二十二章

「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。」是以聖人抱一，為天下式。不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。

6. 十一章

三十輻共一轂，當其無，有車之用。埏埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。

7. 十二章

五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵令人心發狂；難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。

8. 三十六章

將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之；是謂微明。柔弱勝剛強。魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。

案：以上各章，分別發揮「反」之意義；而對德性、認知及形軀享受皆取否定態度。

9. 三十七章

道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸，無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。

10. 六十四章

……為者敗之；執者失之。是以聖人無為，故無敗，無執，故無失……

案：以上論「無為」及「無不為」，為老子思想之歸宿。「無為」狀自我之超越自由，「無不為」則指此一自我對現象世界之支配力。後一概念（無不為）引生政治權術，亦是韓非所最注意之道家觀念。韓非以後，則此一支思想成為漢代黃老之術。

莊子

1. 〈齊物論〉

……夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之，愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也；是以無有為有；無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！夫言非吹也，言者有言；其所言者，特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於穀音，亦有辯乎？其無辯乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非，而非其所是，則莫若以明。物無非「彼」，物無非「是」；自彼則不見，自知則知之；故曰：「彼出於是，是亦因彼。」彼是，方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。是以聖人不由而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也；彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰：「莫若以明。」……可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢、嵬、懦、怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。……天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎！既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三；自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎？……

2. 〈大宗師〉

……古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距，翛然而往，翛然而來而已矣。……子祀，子輿，子犁，子來，四人相與語曰：「孰能以無為首，以生為脊，以死為尻？

孰知死、生、存、亡之一體者，吾與之友矣。」四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。

俄而子輿有病。子祀往問之。

曰：「偉哉，夫造物者將以予為此拘拘也？」……

子祀曰：「女惡之乎？」

曰：「亡，予何惡？浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因而乘之，豈更駕哉？且夫得者時也，失者順也；安時而處順，哀樂不能入也，此古之所謂縣解也；而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉。」

俄而子來有病，喘喘然將死。其妻子環而泣之。

犁往問之。

曰：「叱避，無怛化。」

倚其戶，與之語，曰：「偉哉造化，又將奚以汝為？將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」

子來曰：「父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母，彼近吾死，而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉。」

夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死，故善吾生者，乃所以善吾死也。……

3. 〈胠篋〉

將為胠篋探囊發匱之盜，而為守備，則必攝緘縶，固扃鐃，此世俗之所謂知也。然而巨盜至，則負匱揭篋擔囊而趨，唯恐緘縶扃鐃之不固也；然則鄉之所謂知者，不乃為大盜積者也？

故嘗試論之：世俗所謂知者，有不為大盜積者乎？所謂聖者，有不為大盜守者乎？

何以知其然邪？昔者齊國，鄰邑相望，雞狗之音相聞，罔罟之所布，耒耨之所刺，方二千餘里，閭四竟之內，所以立宗廟社稷，治邑屋州閭鄉曲者，曷嘗不法聖人哉？然而田成子一

且殺齊君而盜其國。所盜者豈獨其國邪，並與其聖知之法而盜之。故田成子有乎盜賊之名，而身處堯舜之安；小國不敢，非大國不敢誅，十二世有齊國，則是不乃竊齊國並與其聖知之法，以守其盜賊之身乎？

嘗試論之：世俗之所謂至知者，有不為大盜積者乎？所謂至聖者，有不為大盜守者乎？

何以知其然邪？昔者龍逢斬，比干剖，萇弘脗，子胥靡，故四子之賢，而身不免乎戮。故跖之徒問於跖曰：「盜亦有道乎？」跖曰：「何適而無有道邪？」

「夫妄意室中之藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知可否，知也；分均，仁也。五者不備而能成大盜者，天下未之有也。」

由是觀之，善人不得聖人之道不立，跖不得聖人之道不行。天下之善人少而不善人多，則聖人之利天下也少，而害天下也多。……

道家之變形

1. 《文獻通考·經籍考》

按道家之術，雜而多端，先儒之論備矣。蓋清淨，一說也；煉養，一說也；服食，又一說也；符籙，又一說也；經典科教，又一說也。

（《經籍考》五十二）

案：此處所舉，除「清淨」可看作接近原始道家外（應說「清靜」），其餘皆屬於「道教」；然稱之為「道家」者，蓋自漢代後，各支道家變形，皆以「道家」自命也。

2. 〈向秀傳〉

向秀，字子期，河內，懷人也。清悟有遠識：少為山濤所知；雅好老莊之學。莊周著內外數十篇，歷世才士，雖有觀

者，莫適論其旨統也。秀乃為之隱解，發明奇趣，振起玄風。讀之者超然心悟，莫不自足一時也。惠帝之世，郭象又述而廣之。儒墨之迹見鄙，道家之言遂盛焉。始秀欲注，嵇康曰：此書詎復須注？正是妨人作樂耳。及成，示康曰：殊復勝不？又與康論養生，辭難往復，蓋欲發康高致也。康善鍛，秀為之佐；相對欣然，旁若無人。……

（《晉書》卷四十九）

案：此即清談一派之典型人物也。漢末已多狂士，如禰衡等皆是，此種人物至魏晉而大盛；就其所談之理論說，可稱為「名理派」，就其生活態度說，則是「放誕派」。此類材料，史傳中至多，不能具列；茲以〈向秀傳〉為例，略引數語。學者可自檢《後漢書》、《晉書》各傳，及《世說新語》之記載觀之。

又除道教及清談二支外，另一支為用道家觀念為權術原則者，即所謂「黃老之術」，參閱第三章選讀材料之「黃老之術」可知。

道家至漢而變形，乃中國哲學史一重要問題；然古無系統之說，故亦無現成材料可選。學者能視此為一新觀念，則亦不難了解。

第三章

政治思想與制度之原則

一、幾個基本觀念：「信仰」、「習俗」、 「思想」、「制度」

本章論中國政治思想與中國政治制度之原則。所以要標明「制度之原則」的理由，是因為我們在本章中並不詳細介紹制度的細節，而只要說明其特性及意義。這只能算作制度的原則問題。

在討論中國的政治思想及制度之前，有幾個基本概念涉及此種討論之基礎或設準，應該先作一說明。

首先要說明的是「信仰」、「習俗」、「思想」、及「制度」四個概念。

在人有政治思想之前，必先有一些模糊的觀念或想法；他們必定肯定某種要求，同時對所處之世界必有某種了解（這種肯定可能全無理據；這種了解也可能全無真實性）。這些想法統稱之為原始的「信仰」。

另一方面，人類遠在能建立制度之前，必有一些生活方式或秩序，為眾人所依循。這即稱為「習俗」。

由信仰到思想，是一文化的發展歷程；由習俗到制度，也是如此。信仰與思想屬於內界，依心靈而存有；習俗與制度屬於外界，依環境而存在。

這兩種發展歷程，似乎是平行的；但實則後一歷程依恃前一歷程。就習俗而論，習俗之內容固然必不離環境因素，但習俗成立

時，必通過信仰之影響。換言之，一組環境因素只能予生活以限制，不能直接產生習俗；人必由其信仰所包含之要求及了解，對如此的環境因素作一反應，然後方能使習俗形成。由習俗到制度，則必通過思想。制度與習俗之不同，在於制度以「自覺性」為其特性；此種自覺性即來自思想。即此可知，習俗與制度之產生，皆依恃心靈活動。故內界之發展歷程在理論意義上先於外界之發展歷程。

就內界之發展本身說，由信仰到思想，是由無理序到有理序；思想即以理序為其特性。理序之出現於意識中，乃一自覺活動之結果，因此我們可說：思想之自覺性高於信仰。

在習俗中生活的人羣，在有了思想之後，即開始改變其生活方式，而建立制度。制度之內容可以來自習俗，但其形式條件（即特性所在）則來自心靈之自覺。換言之，某些習俗在制度中被保留或加強，另一些習俗被排斥，皆是通過自覺而決定。

制度必是自覺活動的產物，因此我們在上面說制度以自覺性為其特性；現在再進一步問：制度之自覺性表現於何處？答覆是：表現於支持制度的共同權力；這個共同權力即是「法權」。法權是超個人的共同權力；它不是自然的產物，而是自覺的成果。人建立任何制度時，必預認此法權。「法權」概念足以說明制度之自覺性。

「法權」本質上與「強力」不同。但在比較不成熟的制度中，強力常與法權相混；但這不妨害法權為制度之本性所在。愈是成熟的制度中，法權愈能離強力而獨立。正如思想中之理序，常受情緒干擾；但思想愈成熟，理序愈明朗。故實際上情緒干擾之存在，並不妨害理序為思想之本性所在。

總之，政治思想與政治制度，分而言之，則一由信仰發展而成，一由習俗發展而成，若合而言之，則在發展之過程中，思想決定制度之原則，習俗僅為質料而已。

以上所說，為有關政治思想及制度之基本了解。下文即以此種基本了解為基礎，而論述中國政治思想及政治制度之原則。

二、原始信仰

上古之事，不可稽考。中國信史，起於殷代。茲觀古代人之信仰，亦以殷周為限；周末則政治思想興起，一切信仰逐步被吸入於思想中了。

古代信仰，有關於政治生活者，以下列數點為重要。

(一) 天命

「天命」一詞，在中國延存二三千年；後世儒者用此觀念解釋興亡治亂，至百年前而不改。但在上古社會中，則周以前並無自覺的政治制度；各民族或部落，皆依其習俗而生活，根本也談不上治亂問題。唯一重要的問題，是一民族是否被外族征服；這也可以說是「興亡問題」。這種存亡或興亡問題，自然由戰爭決定，因此，戰爭（戎）成為古代政治中之第一大事。而戎事之成敗，通過原始的命運感來看，遂與天命一觀念相連。受天命支持者勝，反之則敗。於是天命一觀念被用於解釋興亡勝敗。

其次，原始社會中雖然沒有治亂可說，卻仍有生活豐裕或匱乏的問題。行獵之收穫，農耕之收成，都要靠機運；這些機運問題也通過天命來解釋。

天命既然決定民族之存亡及苦樂，人與天之關係問題自然就出現了。於是有「祀」的觀念。

(二) 祭祀 —— 祀天與祀祖

「國之大事，惟祀與戎」（《左傳》），這是周末人仍然具有的想法。所謂「祀」就是供祭之意。供祭之對象一方面是所謂「天」；另一方面則是祖先。人要依賴天命，所以必須取悅於天；這就是所謂事天的意義。事天之道，主要在於祭祀。

與「天」不同的是祖先。天是眾民族所共的；祖先則為子孫所獨有。祀祖原只是貴族或統治者的事。統治者一方面希望天佑；另一方面則認為他的統治權是祖先事業的延長，因此必為祖先所關心；於是就以祀天及祖作為第二件大事。

祭祀在後世非常普遍；但在殷代，我們在一切資料中，只發現統治者及貴族有祭祀；平民的祭祀從來沒有記載。而且宗廟是一種政府機關。平民也沒有家家設廟的可能。所以，我們可以有理由說，殷人之祀天祀祖，基本上不是私人行動，而是作為一種政治上的工作。這種工作的意義，即是求天與祖保佑統治權之存在延續，當然最重要的是保佑不打敗仗。所以「祀」與「戎」有不可分的關係。

再進一步，便是鬼神與占卜。

(三) 鬼神

在天與祖之間，有鬼神。「天」原指一個單一的主宰者，在佛教侵入中國之前，凡用「天」皆係單數，無「諸天」之類的說法。但有了「天」觀念後，進一步遂有山川之神之類的想法。這些「神」在本意上也與「天」同屬於超自然的精靈一類，但「神」是多數，地位低於「天」。就此而論，「神」是「天」觀念之擴張。

但就另一面說，既承認祖先的威靈，自然必須承認人在死後尚有靈知能力存在；而一族之祖，對於別族而言，即不能稱為「祖」，只好也稱為「神」；這樣，又有由人死後的靈魂來解釋「神」的觀念。這與許多民族的「神」觀念，都大不相同。

至於「鬼」，則本來指人死後的靈魂；不過比神的稱呼似乎稍欠尊敬而已。有時鬼神二字混用，至周末尚是如此。

神鬼祭祀，似乎是殷人所特別重視的事，所以，後來人們常說殷人尚鬼。尚鬼的思想，很自然的產生神秘主義的人生觀念。這對古代政治思想頗有影響。

(四) 占卜

古代人對於占卜的信仰，雖顯然與所假定之天、神、鬼有關；但占卜本身另有一定意義。此即：一切占卜必假定一普遍的感應關係。無論殷人之龜卜（以觀象為主）或周人之蓍占（以觀數為主），皆預認當前之心靈與所觀之象數有一種感應關係，再由此上通某種靈明（如天神鬼等）；而象數之所以成為可解的，亦必須以一宇宙秩序之假定為基礎；《易經》之六十四重卦，即對於此一宇宙秩序之描述。客觀言之，此種宇宙秩序與當前之人事間，至多只有一種可作

類比的關係；因此占卜之結果應是可能靈驗，可能不靈驗。但古代人卻深信此種占卜結果必然靈驗；其所以如此，即因在類比關係外，尚假定一感應關係。此一「感應」觀念，即成為日後「天人關係」之說的根源。一部份政治思想（如漢儒）即承此觀念而形成。

以上種種信仰，皆為政治思想之前身。以下論周以後之政治思想時，讀者將可看出此種種信仰之作用及變遷。

三、周文與儒學中之政治思想——周之宗法制度

論中國政治思想及制度，必自周代開始，因為周以前雖有共主，實在並無統一的政治制度。

周民族克殷，其始是否有一定觀念支持其行動，史無可考；後世之種種傳說，殊不足信，但可確定的是：周在建國稱「天子」後，立即建立了一套政治制度。這就是有名的「宗法封建」的制度。

這個宗法封建的制度，嚴格地說，是中國政治制度史上第一個正式制度。不僅就這個制度本身講，它是一個特殊的政治秩序；而且日後孔子思想興起，即以這個制度作為誘因。

這個制度的特色，一言以蔽之，是一個將血緣組織與政治組織合一的制度；它背後的觀念則是「生活秩序化」的要求（這是當時所自覺到的意義。日後再作進一步探索時，所抵達的結果自然遠超過設計這個制度的周公及其助手了。）

「封建」即「封土建君」之意。在周以前，天子僅為共主，不能派人去作其他部落首長。逢有某部落反抗天子時，天子至多只能和這個部落打仗，使它臣服。現在周行封建制度，則由天子指定土地，派人為諸侯；此中一部份是天子的家族份子，稱為同姓諸侯；另外由功臣而得封的，即稱為異姓諸侯。經過這樣分封天下，中央政府成為實際的萬邦之主；而統一的政治制度自然也可以推行了。

血緣組織之與政治組織合一，表現在宗法制度中對承繼權的規定。依宗法制度，每一家族皆有一個嫡長子系統，代代相傳，承受這個家族的政治權利與義務。王室是如此，諸侯及其世臣也是如此。

宗法與封建配合起來，一方面天子實際上以天下為其私產，另一方面天子、諸侯及世臣都依一定的血緣關係將他們的政權傳下去；這造成一個相當堅固的秩序。而在這個秩序中，中央再頒佈一定的祖制，規定人們的生活方式，於是整個社會就面目一新了。

就歷史過程說，周人建立這個制度時，當時所具的政治理想實在很簡單，不過是追求「秩序性」而已；周人之所以如此做，主要的心理背景仍是想消除其他民族對天子的抵抗力。我們看周室分封天下，軟硬兼施地壓制其他民族；一面大封同姓及功臣，使王室間接控制一切要地；另一面又封前朝後代，以安撫人心；顯然是以政治利害之考慮為心理背景。不過，心理背景只有發生歷程一面的意義，不能決定本質意義。譬如：一個人為了取悅君主而提出一個射箭的理論時，他的心理背景自然是很自私的，但這並不能決定他的射箭理論有多少正確性。現在周人為鞏固天子地位而建立一個制度，其心理背景固與政治理想無關；但這個制度本身的價值卻並不因此而受影響。我們研究古代政治制度，固然不能昧於史實，而一味將古代理想化，也不能抹煞古人的創造的客觀價值。

周之制度，至少代表中國人最早自覺地追求生活秩序的努力。這一點已有很高的文化價值了。

認為人應該建立一生活秩序，是一個文化上的重要肯定（不管提出這種主張的人，在心理上有何種動機）。由於這個肯定，中國人開始對「禮」特別重視。而日後孔子之儒學也由研禮開始。

註：以上參考本章選讀材料「周之宗法封建」條

下文我們再看後來的政治思想。

四、儒家政治思想

周初建立宗法封建制度，雖然有一點思想為背景，但自覺的程度不很高；這個制度的可能理論基礎，並未充足發現。真正對周之文制予以充份理論基礎的是周末的孔子。孔子之哲學，在前一章中已有論述；這裏只略講他政治生活的主要觀念。

周之文制以秩序性為基本觀念。孔子立說，亦以秩序性觀念為始點。但孔子對政治秩序的解釋有一個特性，那就是：他講秩序時，返溯到自覺心上來解釋秩序的根源及意義。通過他的「仁、義、禮」的理論，秩序之建立及遵循，完全以實現價值的德性要求為動力。這樣，政治生活的標準，不是利害成敗，而是一個理性標準。

(一) 孔子之德治觀念

將政治生活看成道德生活之一部，則政治行為與個人行為間，似乎沒有根本差別。於是，改進政治生活的動力，也收歸於領導者的德性中，這就是所謂「德治主義」了。

由孔子對「仁、義、禮」的理論中，我們可以推繹出政治思想上的德治主義；這種思想的特性，即是：不問政治權力本身是否正當，只問政治權力的運行是否正當。這裏所含的問題，有關政治生活本性的了解，本不是很容易說明的。但我們現在可以用一個最簡明的說法，來表述這一問題。我們可以說：如果將政治生活看成許多個人生活的集合體，則個人生活中的道德規範即可直接推出一「強制」觀念；此觀念即成為政治權力之基礎。由於道德的「規範性」是必有的，由此生出的政治權力觀念，也就被看成不需要解釋的。這樣，依孔子的德治主義說，似乎政治問題只是政治行為的內容問題；政治行為的形式問題，在孔子思想中從不重視。舉例說，在一個君主統治下，我們所關心的似是這個君主的領導是否在一件事上能合乎道德（或合理），而並不關心這個君主為何應有此種領導權。這樣，落到更具體的層面上講，我們希望政治改進時，實際上便只希望有所謂「聖君賢相」，而並不用心於超乎個人條件上的根本制度問題。

「聖君賢相」是分開說。合而言之，這就是儒家的「尊賢」觀念。下節論「人」與「法」時，將再評論此一觀念之得失。

德治主義的政治思想，若上通於文化哲學的基本理念來講，則這種思想背後有一特殊精神，所涉問題甚繁。現在只扣緊政治思想的層面講，我們可以說：這種思想的理論困難，在於不能提供政權成立及轉移之規律。因為德治主義只注意君王如何行動，而不問君

王如何會成為君王；於是一切政治生活雖皆收歸於一理性標準下，政權本身之成立及轉移，反而沒有一個理性規律。這種在政治生活的基點下，存在一種非理性的成份。換言之，行使政權時要處處合道德，而獲得政權時反可以全不講道德；這是中國政治思想中多年未能解決的矛盾。

(二) 孟子之民本主義

孟子繼承孔子晚年之學，能建立理論系統，解答孔子所遺留之問題。但對於孔子的德治主義，仍只有枝節上的補充。孟子政治思想中，最重要的觀念是：以「民心」代替「天命」，又以「仁政」為民心歸向之條件。依他的說法，政權之成立及轉移，皆以民心向背為決定條件。原始信仰中之「天命」，只能解釋為「民心」——故特引《尚書》逸文中「天視自我民視，天聽自我民聽」二語，以表示其主張，換言之，人民所支持的人，方能成為天子。

然則，一個人如何能獲得人民支持呢？孟子認為，能造福人民即可以獲得人民支持。凡使用強力以壓制人民的都不是合格的領袖。這就是「仁政」與「王道」的觀念了。

我們如仔細剖析「仁政」與「王道」的觀念，我們首先將發現孟子雖主張政權由民心而轉移，但這種轉移仍只限於貴族層內部的轉移；因為既以「仁政」與「王道」為得民心之道，顯然這只能對有權力行使「仁政」與「王道」的人們有效。平民們既無決定政策之可能，當然永不能得民心。反過來說，依孟子所立的政權轉移規律看，握有政權的人，可以由於能行「仁政」與「王道」而成為天子（天子亦可以因不能如此而失天下）；顯然這並未說平民有某種權力可以決定天子之位誰屬。因此孟子之說只算是「民本主義」，而非「民主主義」。

「民本」與「民主」的區別甚為明顯。如果我們說：國以民為本，因此國家的主人應該了解人民的重要性，這就是「民本主義」。如果我們說，只有人民方是國家的主人，一切名義不同的政治領袖，只是人民的代表，則這就是「民主主義」。其根本差異在於人民有無行使其改變政府之權力的合法形式；民主主義下必有，民本主義下則不必有。

但孟子說「仁政」與「王道」雖是就貴族社羣說，他仍然照顧到平民如何能上升至領袖之理論問題。他討論這個問題時，即將傳說的「天命」觀念吸入到他的思想系統中，而另予以解釋。

他說：一個平民是可以為天子的，但其條件是：他必須有機會表現他的才能，必須先為領袖們所賞識；這一切卻又是人力所不能控制的因素。這種因素在他的思想中即歸於「天命」。於是，一個獲得機會與地位來表現能力的人，可以依「仁政」與「王道」的原則以獲得民心，而取政權；至於一個人能否有如此的機會與地位，卻是命運問題——即是由「天」決定。他在原則中雖贊成匹夫可以為天子，但對這個過程卻根本上委諸命運。這樣，他並未真正建立一個民主主義的理論，他只能教訓已有政治權力的人如何善收民心，這就是民本主義的政治思想了。

「民本主義」的出現，還有一層重大意義。那就是：孟子提出民本觀念時，基本上是要解消原始的「天命」信仰，這表示出儒學的「人文」精神。

觀察一文化精神之特性時，我們必須首先明白原始的一般性觀念與特殊精神方向之分別，有許多觀念是各民族早期所共有的，它們就不表現特殊精神。這些觀念在後起的思想中，獲得不同的處理；此時，某一精神方向才透露出來。所以，研究文化精神時，我們萬不可誤將一般性的原始觀念當作此一文化精神的本來面目；必須知道，只有在自覺的思想發展中，文化精神方真正形成。以「天命」的觀念而言，幾乎每一民族都有此類原始觀念。但有些民族則在思想發展階段中，肯定此一原始觀念，甚至進而擴大它；另一些民族則以不同的方式否定它。這些肯定或否定中，即顯現文化精神之特殊方向。

孔子不喜言天道，不喜言鬼神，即透露出人文精神。孟子一面建立心性論，另一面在政治思想中取消神秘性的「天命」觀念，人文精神之特性更見明朗。

所謂「人文精神」即指以人之自覺為文化歷史之中心之心靈方向。若以超越外在之「神」為文化歷史所依歸，則是「神權」觀念；若以人的非自覺成份——如形軀欲求、心理反應等等——為文化歷

史之決定條件，則即是「物化」的傾向。比較三者，則「人文」之義易明。

孟子的民本主義思想，基本上是孔子德治主義的補充；而其文化意義則在於能更明確的透出人文精神。人文精神可以有種種層級的發展，在某一層級上是可以安立法權及人權等等觀念的，因此也可以安立民主主義的基本觀念；但在孔孟所宣說的人文思想中，這種安立尚未出現，所以，我們如說，孟子有民主思想或孔子主張民主，便是輕率附會了。

有人曾說，孟子所提的「仁政」方案，過份簡陋；這是極可笑的幼稚想法。每一個思想家所提的具體方案，都與他所處的環境中之需要不可分；我們批評古人思想，不能以當時的具體方案為對象（那些方案之不能適用於今日，是不待說的），而應以方案之目的，以及目的背後之精神方向為對象。這是研究文化精神的人們所必具的常識。我們以上論孔孟政治思想，皆嚴守這個原則。

（三）漢儒政治思想

儒學至漢有一大變化；其政治思想自不例外。

漢儒政治思想之重點，在於天人相應觀念；這是遙承原始信仰中的感應觀念而來。感應觀念所以會大盛於漢代，是與《易》經秦火而獨傳及陰陽五行說之流行有關；這在討論中國哲學時業已說過。現在專對漢儒政治思想之要點作一簡說。

漢儒政治思想最顯著之特色，在於內部之不一致。此種不一致，確切地說，即是在基本觀念上遠離孔孟之人文精神，在實踐方面卻仍承襲孔孟主張。這使漢儒政治思想有一種內在的混亂。

漢儒思想中，心性論完全沒落；而心性論為儒學之人文精神之基石，因此，漢儒的政治思想，在基本方向上也是遠離人文精神的。最顯著的證據是他們對「災異」及「讖緯」的說法。

德治與民本，為孔孟政治思想之中心。此中不需對超越外在的神作任何假定。漢儒則從頭起即假定一個能對人作賞罰的「意志天」。他們認為，宇宙秩序代表天意，政治行為之善惡，即視其能否配合宇宙秩序而定。這原是他們的價值哲學之應用，不必多作

討論。但他們討論到「天」干涉政治之方式時，卻有十分古怪的說法。

首先，漢儒認為一切不常見的事物現象，都代表「天意」。有一些被認作「祥瑞」，表示天意對人事的嘉許，另有一些則被稱作「災異」，表示天意示警。因為人間以天子為主持者，所以祥瑞或災異基本上也都是針對天子而發。這樣，他們說，通過祥瑞災異，可以知道天道是否對當時的政治滿意。至於祥瑞與災異的分別，則大體上以有害於人的為「災異」；至於有益的異常事物現象就稱作「祥瑞」了。但如怪草怪鳥之類，實在沒有客觀標準可以判定它們應屬於甚麼；於是就只好憑人隨意解釋了。

但不管對具體的現象如何解釋，漢儒談災異的根本意向是很明白的。他們要以宇宙論的思考方式來重新解釋孔子的「德治」觀念；表面上，他們也一樣強調「聖君賢相」之德，但他們對「德」的解釋完全不同。「德」是依「合天意」而立，此種「德治」觀念已非人文思想，而屬神權思想。

天人關係根本上是一「感應關係」。一切存有彼此都有交互感應之能力；這也顯然是一個宇宙論的假定。在這種假定下，人與天、人與其他存在，彼此間都有神秘的交互關係，於是宇宙本身亦成為一充滿神秘力量之宇宙。由此而觀政權之轉移，遂有讖緯符命之說。

我們知道，陰陽五行家原有「五德終始」之怪談，以解釋政權之嬗變興替。漢儒不唯接受了這種思想，而且更進而大倡符命之說。「讖」是指預言講，「緯」則特指一套解經的書。所謂「緯書」，畢竟始於何時，已不可考定；但大致不外戰國末年陰陽家言流行後，至漢代之一段時期中。緯書中嘗出現漢人之名，足證此種書有在漢代始造者。就其思想而言，則全與先秦儒學無關。「緯」之立名，原以配「經」。所謂「《詩》緯」、「《易》緯」等等，皆自命為解釋或補充六經者。其內容則幾乎全屬占卜預言之類。讖緯中最重要之預言，乃關涉政權興亡者。而此種政治讖語之最突出形態，則為「符命」之說。

漢儒以為：天子受命於天，天便會給每一個新興的政權某種憑據；這即是「符命」之本意，對於當代及未來之事，俱賴符命

說明。所以，王莽篡位，劉秀中興，都有假造的「符命」。這種符命有時是祥瑞異物之類，有時甚至是刻有文字的石頭。他們竟然以為「天」會使用人的文字，其幼稚荒謬顯然已退到原始信仰階段了。

但漢儒的政治思想，雖在基本觀念上是向着原始信仰倒退的，而且全悖孔孟人文精神，在具體政治主張上，他們仍提倡「仁政」、「尊賢」等等。不但他們自己以儒者自居，一般人也認為這些大談陰陽五行的經生們，便代表儒術。而這種神權的政治思想，便也被人當作孔孟之道了。

總之，漢儒思想有宗教色彩，表現在政治思想方面，則是神權的、神秘主義的；但這些人自己並不自覺到違背孔孟的人文精神，總是以儒者自居而與道法一系的政治思想對抗；在具體主張上則仍用孔孟之語。而這種思想的影響，則在於播下許多迷妄觀念，流傳民間，久而不息。日後與道教及佛教小乘之說合流，遂形成中國民間宗教了。

(四) 新儒學之政治思想

孔孟人文精神之復興，是在兩宋時期。由宋至明的新儒學，既在哲學上成為中國之主流；在政治思想上自然也掌握優勢。宋儒在政治思想上，以發揮孔孟之學為主，不像在心性論方面那樣有高度發展。但也有幾點值得注意的。

第一是宋儒對漢儒思想的態度。在心性論方面，宋明儒者都十分嚴格；雖如朱熹那樣思想駁雜，對漢儒也有一定的揚棄；但在政治思想方面，宋儒卻對漢儒思想寬大得多。宋儒在政治思想中的基本立場，原是孔子的德治主義；但對漢儒所說的天意對人君的約束，也並未嚴格予以批判。宋儒中最重要的二程兄弟，卻極輕視術數之學；當然對於讖緯妖言極不以為然。但為何他們容忍漢儒在政治思想上的某些觀念呢？簡單地說，這裏的內情也不難懂。宋儒雖然根本反對漢儒的思想，卻感到那些說法在防止人君專權上有確定的效用。「理分」之說，是宋儒完成的。在理論上，「理分」既明，則君臣民等各有職責，此中一切標準也都可以隨之建立起來。但實際

上如何制止人君胡來，卻大有困難。倘若最高權力屬於人君，則有甚麼力量防止他作惡？

本來「理分」之說，如果應用到每一問題領域上，則一切價值問題都可以迎刃而解；但人對各問題領域是否皆能自覺，卻是不定的。自孔孟以來，儒學始終忽略了一個問題領域；這個領域即是「眾多主體並立的領域」。要說明這一點，得牽涉知識論與價值論的許多觀念，本書不能詳及；但落到政治問題來，這個領域中的問題即是「超個人的正當權力如何可能」一問題。我們論述孔孟思想時，曾屢說孔子並未解釋「權力之成立及轉移」如何為正當；孟子雖提出「民本」觀念，亦未能說明「權力」之正當形式。這些話的目的都指向儒學中這一個根本的缺陷。這個根本缺陷在宋明儒學中並未能補足；反之，宋明儒者是擴展孔子儒學至其極限的，因此一方面將其優長處表現出來，另一方面亦使其缺陷愈加確定明朗。回到政治思想問題上，宋明儒者不能由理分觀念中推繹出「正當權力」之觀念，也仍是那個老問題。我們明白這一點，則不難了解宋儒何以容許漢儒說法的存在。宋儒不能建立「正當權力」的觀念，因此，無法解決君權的規範問題。在政治生活內部，既不能建立權力的規範，以防止政權之不正當運用，便只好訴之於外在因素。在這裏，他們順便利用了漢儒所說的「天意」。

總之，宋儒雖完全不接受漢儒的哲學，但在政治思想方面，也將其中某些觀念工具化，利用來限制君權。這自然是一種不得已的辦法。

我們看漢以下的知識份子，在勸諫或警告皇帝時的說法，表面上似乎口吻近似；他們不外乎要皇帝修德（這承孔子的德治觀念），要皇帝關心人民（這承孟子的民本觀念），又要皇帝敬畏天意（這就是漢儒的觀念了）。可是，此中分寸，卻可弄亂。漢儒言「天意」，是真正相信那種感應。宋儒在理論上已不設立一個「意志天」，在用「天意」警告皇帝時，便只是利用這些觀念而已。

第二：宋儒政治思想中，還有另一點特色：那就是以從事政治為一種奉獻，而不是以它為一種獲得。漢代知識份子基本上以獲得政治地位為一種價值；唐代知識份子尤其慣於趨奉權貴，以做官為

生活目標。宋儒的態度則大大不同。他們基本上不認為官爵可以增加他們的價值。在職業上，他們可以從政，也可以只講學，而講學看成生活中之主要工作。他們從政時，自覺到這是在履行一種義務，完成一種責任；不是從社會取得甚麼，而是向社會奉獻自己的力量。因此，他們在從政時，決不運用權謀，必定堅守正道。其中如程伊川，作哲宗的老師，即時時嚴格管教小皇帝；弄得大臣們都譏嘲他太「迂」；便是最典型的例子。宋儒「以天下為己任」，這是人們常說的，但此中實有一確定意義。宋儒不貪慕權力，但以政治生活為義務。他們很徹底地將政治生活看作道德生活之一部。這自然顯現一種極高的境界，不過，其弊在於不注意政治的效果（「道德」本獨立於「效果」）。宋以後的知識份子，接受此種影響的，多半在事功上並不成功。而另一方面，不接受宋儒思想的，又多半是道德極差的人；這產生一種奇怪現象；即是正人無能，能人不正。我們如了解儒學的根本精神，則我們應知道這些流弊雖不是儒學精神所必有，但與宋儒對政治之態度卻有一定關係。

宋代儒學運動，是中國的文藝復興。中國哲學確在此階段中躍進，但在政治思想上的成就卻有限。儒學早期的缺陷既根本未通過此運動而補足，於是，只好等這個缺陷完全顯露出來。而這個嚴重的文化問題，就留給二十世紀的知識份子了。

註：以上參考本章選讀材料「儒家政治思想」條

五、「道」與「法」

除儒家以外，尚有道家與法家兩種政治思想，對中國實際政治，亦有極大影響。

（一）辨道家與法家之關係

道家與法家之關係，應先略加剖析。

先秦道家原對政治理論無特殊興趣，後世所傳之道家政治思想，大體上皆為漢以後變形之道家之產物。但《老子》一書，雖以「無

為」一觀念，透顯其所肯定之超越自由，同時亦有「無不為」一觀念，表示一支配萬有之能。而且今本《老子》書中，又有許多涉及政治之零星觀念，雖然其中一部份可能是後人所加，但如「小國寡民」之說，則與文化否定論息息相關；應屬老子自有之想法。由此，後世依託或借用道家觀念之政治思想，皆涉及老子，而不涉及莊子；蓋莊子之學純粹，甚難截取一段予以利用，老子則自己留下「無不為」之說，即提供此種旁支發展之種子。

首先利用老子觀念，而提出一政治思想者，為法家之韓非。韓非思想中無對於自我及自由境界之肯定，故就哲學立場言，異於老莊；但韓非論統治之技術原則時，卻儘量利用老子虛靜觀念，視虛靜為一權術原則——即控制羣眾之原則；此為最早依託道家之政治思想。

其實，即就政治觀念而論，韓非與老子仍頗為不同。老子認為文化為無益之追求，與莊子本旨相近。其有關政治之觀念，皆用以展現其「無為而無不為」之本旨，並不以政治本身之發展為價值。故老子並無建立富強國家或有力統治之意向，韓非則以政治上有力統治之建立及發展為唯一價值；故談任何理論，均不離此一目的。其根本意向已與老子遠異。而就政治方略論之，老子言虛靜，應用於政治上，含有一種對「自然發展」之預認；韓非所主張之嚴格控制，尤為老子思想中所無法容納者。而韓非利用虛靜以立權術，決不承認「自然發展」之有意義，此則老韓間之根本衝突。

但漢代思想界以混亂為特色；在此大混亂中，道家之本來面目實已無人了解。因此，漢代之道家實際上變為雜家，而法家假託之道家思想，亦被看作道家本來具有之思想，原形與變形既不能明白區分，漢人遂常將道家與法家看作關係密切之二派。此中分寸，今日從事中國文化研究者必須嚴格掌握。否則即陷入流行淺見而不自知，去真象亦日遠。

簡單說，道家原有的政治思想（不論如何簡略）是一事，法家利用道家觀念為工具，而補成其政治思想，又是另一事。道家與法家之價值觀念根本不同，觀察政治生活時之基本意向亦不同；二者斷不可混為一。即以漢初盛行之「黃老之術」而論，雖屬道家之變形，

且源於韓非之利用老子，在內容上，亦與法家之說有明顯差別。以下就道法二家之說，分別論其大要。

(二) 黃老之術的主要內容

茲先論「黃老之術」。

漢之開國，本無文化思想作背景；劉邦由平民革命而獲得政權，自謂「馬上得天下」，亦不知文化思想以及制度之重要性。故在主觀方面，統治者並無一定政治理想或原則。就客觀方面言之，則秦火之後，思想界本身亦面臨一大混亂，故亦無一思想主流可說。由此，漢初之皇室，傾向道家之說；同時亦不廢儒術，武帝後，漢儒思想支配皇室，但道家亦未受貶斥。皇室如此，一般知識份子亦常不能知儒道之別；一切均在混亂中。

在此種混亂中出現之道家政治思想，託名為「黃老」之術，為道家變形之一。持此說者，每每雜用法家之言，因此有「黃老刑名」之稱。但嚴格言之，「黃老之術」仍有其基本命題，與法家之基本命題不同。

「黃老」之術，雖非道家學說之正統，仍承受一部份老子思想；此中可視為基本命題者，即關於自然發展之肯定。

此一基本命題以現代語言陳述之，即為：「社會有自然發展之能力，大於任何強加之推動力」。

倘若依此命題以觀統治者之領導原則，則社會既能自然發展，領導者所應從事者不是任何強迫的推動，而是對於社會活力之培養及保護。培養及保護皆非正面推動，漢代行黃老之術者，即就此談「無為」——此為變形道家所了解之「無為」，亦即為應用到政治思想上之「無為」，與道家原意層次不同。

所謂「無為而治」，即指培養保護社會活力，而令其自然發展而言。但統治者對社會發展之方向，仍當有所控制。此中顯然有一重要問題，即是此一發展方向究竟具有何種內容。關於此點，漢代言黃老者雖無權威解釋，但就一般資料觀之，則大抵皆以使人民安居樂業為主。這種政治思想在文帝景帝時代，都為統治者所接受；因此，文景時期的政績，也可以看作這種政治思想的表現。

具體地說，黃老的治術即是以不擾民、不勞民、減輕人民的租稅負擔等等為主要政策。這種政策施行有效時，確可以恢復社會的活力，在經濟生活方面，尤易於收效。

這種政治思想，從理論上看，顯然與法家的思想大不相同。而另一面，使百姓安樂的觀念，轉與孟子所講的「仁政」相近。這裏有一個極值得注意的問題。

我們已經知道，法家截取老子觀念時，是當作工具或技術吸入他們的理論中的。現在就儒道的政治思想看，變形的道家所提倡的黃老之術，雖然於老子之說也有承接之處，卻時時可以被吸入儒家政治思想中，作為「仁政」的補充觀念。這表示，道家雖有一套獨立的價值哲學，卻並無一套獨立於各家之外的政治思想。老子觀念中所含有的政治思想成份——如「無不為」及「虛靜」，或自然發展之觀念等，時時可被其他學派吸入他們的系統中，成為一種工具或技術。這表示道家思想基本上不能生出一套獨特的制度。

註：以上參考本章選讀材料「黃老之術」條

其次，再看法家政治思想。

(三) 法家之特性

在論述中國哲學觀念時，我們已講過韓非子的理論。事實上，韓非理論大部份皆屬於政治理論，所以，在本節中，我們將只討論法家政治思想的特點及意義，不再論述上章已談過的論點。

法家所講之「法」，不是就「理」的意義說，而是就「力」的意義說。倘其就「理」而言「法」，則所必注意者首先應為「法」的內容如何能合理，「法」如何能成為公平之「法」，以及「法」本身之存在有何理據等等；此是從實踐理性以觀察政治生活時所持的立場。法家現在只就「力」的意義言「法」，其所注意之問題，僅為如何使「法」能有支配力，「法」如何方能符合統治者之利益，以及「法」本身之存在如何為統治者所必需等等。此是從權威主義觀點以論政治生活時之立場。就中國而論，這兩種立場恰好相應於儒家與法家二學派。所以，學者欲了解這兩家的政治思想，最好以二說比觀。

明白了法家之基本立論，則對其學說中之附屬觀念的理論地位即容易掌握。例如：儒家也有刑罰觀念，但刑罰之目的在於制裁罪惡，因此刑罰在理論上是附屬於德性教育及正當秩序觀念之下；另一面，法家也講「公平」，但他們的「公平」觀念目的只在於加強人主之權力，因此，公平在理論上是附屬於統治能力及樹立權威等等觀念之下。一經將各觀念的層級點明，學者即不致為外行意見所誤。例如說法家思想接近民主政治下的法治觀念，或說儒家一向強調政府權威，都是不了解觀念層級而產生的謬說。

法家既從「力」的意義言「法」，所以這一支政治思想，可說是一個完全屬於技術性的理論。因為，他們所探究的只是如何可以建立一個有力的統治，至於這個統治用來作甚麼，卻根本沒有想過。他們的政治思想，就只以建立有力統治本身作為目的。

如就歷史過程看，則我們也不難了解法家人物何以會有這種思想；因為，韓非等人原是屬於游說一流；他們所以要說一套理論，在心理動機上，亦是要使諸侯易感興趣，所以只談到人主或統治者的利益，而根本不關心文化前途或人生價值。但這是涉及發生過程的事。我們現在只講理論的本質一面，因此我們只說，法家政治思想全部只涉及技術問題。

這裏又有一點須解釋的事。我們說法家只會談技術問題，是就政治問題的全域說。在政治生活的領域中，有許多層問題。法家思想所涉及的只是統治技術一層，所以我們如此判斷。這並不是法家人物自己承認如此。依他們自己的理論看，他們以建立有力統治為「目的」。另外一些觀念又是這個「目的」下的技術。不過，這與我們的判斷並不衝突；法家自以為立說有一「目的」，但實際上，他們所說的這個「目的」，在政治問題領域中，仍屬於技術層面。

由於法家政治思想，本身只接觸到技術層面的問題，所以可算是一種無正面原則的思想。法家的代表人韓非，對價值問題持一否定論立場，因之即只有反面原則。反面原則不能生出甚麼來。這樣，在中國歷史進程中，法家這種技術理論也不時被儒家吸收利用。技術理論本身既沒有完整性，其被吸收到其他的政治哲學系統中，也是很自然的事。因此，兩漢以後，我們再未看見法家思想單

獨抬頭；另一面，我們也不能說，法家思想完全消滅。它仍然隨處出現，不過只是以技術姿態出現而已。

中國的道家與法家，在政治思想方面，都只有短暫的獨立存在。韓非李斯思想大行於秦，黃老之術盛於漢初。可是在後來許多朝代中，它們再未成為政治思想的主流，而是只作為技術觀念而存在；政治思想的主流，已被儒學完全據有了。

近數十年，學術界整理中國思想者甚多，因此又有人重新注意到道家法家之思想；但從理論立場看，這兩種政治思想在政治生活上既不能提供正面原則，便決不足以指導人類的政治生活。

註：以上參考本章選讀材料「法家政治思想特色」條

以上已論中國三支政治思想，以下討論有關中國政治制度之原則及其特點問題。

六、第二義之制衡制度

在政治生活中，有一個基本問題，即是如何使政治權力不致作不正當的使用。為了解決這個問題，人類遂設計種種有防止作用的制度。這即是通常所說的「制衡」問題。

(一) 第一義與第二義

第一義的制衡制度，涉及政治權力本身之基礎；例如：有基於暴力之權力、基於信仰之權力、基於習慣之權力及基於同意之權力等等。倘着眼於權力之基礎，而設立一制度，以排除濫用權力之可能，即屬於此類制度。

第二義之制衡制度，則僅涉及權力之運用方式。權力基礎問題涉及權力之產生；權力運用方式則僅涉及已經產生之權力實際上如何行使，在這一個層面上所談的制度，既不涉及權力之產生，它就只是一種措施，因之即稱作第二義的。

中國政治思想，如前節所述，對權力本身之正當性，一向未作深究。孟子的民主主義觀念，以及日後宋明儒之觀念，均未能對此一問題提出解答。道家與法家更是對政治生活的「合理性」問題根本

未多接觸。因此，就第一義而論，中國傳統政治思想中可說全未建立制衡制度。然而，若就第二義說，則中國學人自然也時時想到統治者濫用權力的問題，於是他們也設計過一些措施，以防止統治者濫用其權力。這些措施即稱為「第二義的制衡制度」。

中國限制統治者權力之理論，如「天意」等等，不唯漢儒極力強調，宋明儒也保留這些說法。但若就制度而論，除這些說法及理論以外，我們尚可指出兩點以代表中國史上的制衡制度。

第一是相權。第二是諫權。

秦漢以下，中國方有完整的統一政府。我們這裏討論「制衡制度」亦自秦漢時代開始。但因秦祚既短，制衡之設計猶未明朗，故實際上即從漢代着手討論。

(二) 統一政府下之制衡制度

漢代相權之產生，以內朝與外朝之分別為其理論根據。皇帝有兩重身份，一方面為皇室之領袖，另一面為政府之領袖；政府為外朝，皇室即為內朝。漢初宰相多用功臣，故內外朝之距離不甚顯明。但在武帝之後，丞相常由民間興起（如公孫弘），而與皇室無私臣關係；於是丞相成為政府之實際首領，而皇室私臣成為內朝。

丞相作為實際政府首領，在禮制上為天子之副手；在權力上則中央及地方官吏悉受節制，甚至皇帝私臣亦皆可由丞相決定其進退生死。就漢代各帝而論，相權雖有升降，但基本上丞相代表外朝，不屬於天子私臣；但丞相失職，天子可貶誅丞相。由此，君權與相權互相限制。平時政事統於丞相（所謂實際首領），天子不親自干預；丞相之用廢則權操於天子。由此，天子與丞相在理論上均不能完全獨裁。

但皇帝每不甘作一空名天子，同時皇室內又必須有一批私臣，因此內朝每每侵外朝之權。尤其兵權一向屬於皇帝，由皇帝手中又轉入內朝手中，於是有大將軍、大司馬等等，每當政治稍有不妥，這些內朝大員常會奪去丞相權力，因此，事實上相權總不免為君權所壓迫。不過就制度而論，它仍算一種制衡的制度。

以上是就中央說。若就地方而論，漢代行封建，但封國諸王，事實上皆不問政事；政事全歸各國之相管理，而相又由中央派任。古代諸侯之獨裁，尤其不再存在。

由於內朝勢力日大，依於內朝而存在的外戚宦官，更時時竊據權位，所以漢代的制衡制度終於失敗。西漢亡於外戚，光武中興後遂用宦官。而東漢由宦官與外朝及外戚間交互衝突，而成衰亂之局；最後為曹氏所篡，又可看作亡於外朝。於是漢以後三國兩晉南北朝，不斷出現大臣篡逆之事。君權與相權之調和，已無人相信。至隋唐一統，方有新變化。

隋唐關係，略似秦漢。秦為漢之序曲；隋亦為唐之序曲，故以下即就唐制觀察。

唐承六朝之演變，以尚書、中書及門下三省為中央最高機關。三省原先皆屬內朝，為天子私臣；但到了唐代，三省分掌相權——中書擬旨，門下封駁，尚書執行。於是皇帝必須通過三省行使其權力，仍有制衡意味。但三省長官與丞相不同，已不可能掌有獨裁權力。另一面則三省長官之進退，較漢之丞相尤易；故唐之相權，獨立性愈小。但既能論議封駁，仍可算一種制衡制度。

至宋承五代之亂而建立統一政府時，則相權愈衰。宋雖有三省之制，實際上設樞密院以統兵；設戶部司、鹽鐵司及度支使司，以掌財政；復設審官院、三班院等等機關，以掌人事。於是三省長官實無相權（如特別受皇帝信任，自可以有權，如神宗時之王安石；但那已不是制度問題）。另一面，就禮制而言，則漢丞相謁見，皇帝要起身相迎；唐之三省長官，尚能在殿上坐而議事，啜茶閑談；宋則三省長官無賜坐賜茶之事，和其他臣僚並無差別。

宋因五代時地方割據為禍甚烈，所以開國後厲行中央集權，削除地方權力；但中央集權的結果是一切權力歸於皇帝；君權已漸漸不受相權牽制了。

元代蒙古人以低文化民族統治中國，制度上自無可述。明代則更進一步廢除相權。明太祖誅胡惟庸後即廢除中書省，而且規定永不許「立相」。從此政歸六部，統之於皇帝本人。至於內閣大學士，更屬內朝官員性質，位止五品，在尚書侍郎之下。仁宗以後，內閣

雖在事實上權力日高，但就制度而論，根本無相權可說。內閣大學士後來雖然權力漸高，但品秩未改，所以都得兼尚書銜。制衡的作用更是完全消滅。充任大學士的人，要想有權，不但得逢迎皇帝意旨，而且還得結納太監；更不用說限制君權了。

明代皇帝獨裁，自然在禮制上也不會敬大臣。內閣重臣，奏事常係跪奏。比宋之立奏，又差了一步。

至於清代，清人以受封之異族叛明室，而利用時機，統治中國；在一切禮制上都極力提高君權，又比明制更甚。清之內閣大學士僅為虛銜；雍正後設軍機處，有所謂「軍機大臣」之稱；世俗常稱入軍機之大臣為「相」。其實大學士固不是相；軍機處則根本不能發布任何命令，只是皇帝的辦事機關。也說不上「相權」。

總之，「相權」的制衡作用，到明清已經完全不存在。

但有一點應加注意的事，即是中國君主，除蠻人及少數特別惡劣的皇帝外，大體上都不十分胡作非為；處理政事，多半都以主管官員（如各部）的擬議為根據，很少自己胡亂主張的。這自然並不表示君權在制度上有限制，但這與中國政治傳統中防止君權濫用的另一因素（君主教育）有關，下文當另論之。

以上已略論相權之興衰，現在應略說諫權。

嚴格地說，傳統政治中諫官與御史原不是一事；諫官專門指陳皇帝的錯誤（此所謂諫），御史則糾彈百官；所以一向有「臺諫」之稱（「臺」專指御史而言）。現在我們廣義的用「諫權」一詞兼指「臺諫」。

先說糾彈百官的御史。御史大夫在漢本為丞相之副手；御史大夫下有御史中丞，負糾彈之責。漢成帝時改御史大夫為大司空，御史中丞成為御史臺長官，至東漢遂成為一專司糾彈之獨立機關。至於專指陳皇帝過失的諫官，則在漢時屬光祿勳，隋唐時屬門下省，基本上附於相權之下。但至宋代，則臺諫脫離三省而獨立，於是另形成一權力；此即本節所論之諫權。

相權衰於宋，而諫權則盛於宋；此中亦有因果可尋。最初之諫官，原用以幫助相權，限制君權；但宋時臺諫合為一體，轉而與相權相爭；是以諫權愈高，相權反削。

但另一面，諫權終有限制君權之作用。例如：宋神宗用王安石時，君權與相權聯合，其時諫官上言彈劾王安石，而使神宗怒貶許多諫官御史，有「臺諫為之一空」之笑。在這種情況下，諫權即向君權挑戰。雖然諫權很難戰勝君權，但在衝突不劇烈的時候，諫權對君權及相權均有限制作用。

從另一面說，中國君主歷來以誅諫官為極壞的事，所以甚至在十分獨裁的清朝，各皇室統治者通常總裝出納諫的姿態。譬如，在要懲辦某些大臣時，照例必要先有御史或其他官員上幾封彈章，然後朝廷才根據彈章採取行動；這都表示諫權至少在表面上存在。

明清皇帝都有意地建立獨裁權力，所以對制衡制度自然極力反對；可是在中國政治傳統中，始終有一點制限君權的東西；最初是相權，相權衰而諫權盛；即使在大問題上，諫權無法與君權抗爭，在日常政事上，諫權仍有一定的作用。

再進一步說，相權衰落之後，凡是執政的大臣，無不由於君主特別寵信，因此，可說宋以後的大臣，都只代表君權；而終日彈劾大臣的臺諫們，事實上就是在與皇帝爭執。而這種爭執的結果，並非皇帝常常獲勝。臺諫每每對某一大臣「論之不已」；在這種情況下，皇帝便不能不「勉從眾議」。即以清末最昏暴的那拉后而論，也常常受諫權的逼迫而革退大臣。如以張佩綸為首的「四諫」，都由於彈章上得太多，而使那拉后懷恨，但結果只能用陰謀打擊他們，並未正面使用君權來壓制。這都可以表明，諫權多少仍有對君權的制衡作用。

總之，中國政治思想中無「正當權力」觀念，故亦無第一義的制衡制度（如議會之類）；但有「相權」及「諫權」，可看作第二義的制衡制度。相權及諫權均對君主之政治權力之行使有限制作用；此為歷史之事實。可是，我們不但不能誤以這種第二義的制衡制度與民主政治之制衡制度並論，而且我們也不能以為這種制衡制度本身可靠。相權與諫權終不能徹底防止君權之濫用，亦是一歷史事實。

就中國政治制度而論，第二義的制衡制度確是一特色。但這種制度本身尚不能算是穩固的制度。就今日言之，我們自然可以想到建立第一義的制衡制度。但在往昔，則中國心靈無此了解。然而古

代中國人雖未能想到第一義的制衡制度，卻想出另一些補助制度，以加強第二義的制衡制度的力量。這種補助制度也可以分兩點討論，即教育與考試制度。

註：以上參考本章選讀材料「相權及諫權」條

七、教育與考試制度

中國之教育對政治最有關係者有兩點。第一是君主教育問題，第二為一般道德教育問題。

(一) 君主教育

先就君主教育說。上古教育本為貴族所專有，故周之君主受貴族教育，並無特殊意義。但漢以儒學日盛（就勢力而言，不是就理論內部講），君主之教育遂通過特殊之設計，而具有特殊性質。

君主既為世襲，則除開國之君主外，大抵皆生長深宮之中；所以，唯一能影響這些統治者的思想的方法，就只有在他們童年時予以一定教育。中國君主在皇子幼年，即特設講官，教他們讀書。如是幼年即位的小皇帝，也特選講官進講。如宋哲宗幼年登位，即特大儒程伊川為講官。此外，這種實例極多，不待詳列。

皇子或小皇帝所受的教育，以通聖賢之學為主，其中特別注重的是「人君之道」。因此，講官在講解經文的時候，必須用心思時時引到君道上去。如程伊川為哲宗講書，總是強調「遠佞人」等等，雖然因此得罪了太監們，卻正是講官應有的態度。

講官給皇帝（或未來的皇帝）講聖賢之道，自然並不是真能使他成為聖賢，可是灌輸這種價值觀念既久，在孩子心理上自然發生一定影響。皇子或小皇帝，從幼年就對君道有很深的印象，因此，儘管每個皇帝都不免私生活荒唐，可是一接觸到國家的公事，大半都不敢胡來。除了少數的天生糊塗人之外，一個皇帝由於在心理上不願作一個暴君或昏君，於是在被諫官激怒時也多少會容忍；在作某些不合正理的決定時，也多少會顧忌。中國君主教育，雖收效距理想甚遠，但對於防止君主作惡，確有一定作用。

(二) 一般道德教育

其次，漢代以後的知識份子，普遍受道德教育。一方面他們固然以「忠君」為本分，但同時也以能直諫、有氣節為貴。宋代以下，尤其如此。政府官吏大半皆屬知識份子；他們既受了多年道德教育，在登朝之後，雖不是個個都很嚴正，但至少多半以鯁直剛正自許。於是，除了很少的特殊時期外，一般地說，皇帝左右總有些所謂正人及直臣；這些人在權力上自然不能與君權對抗，但他們卻能不畏刑誅，時時與皇帝講道理。皇帝幼年已有心理習慣，覺得自己要成為「有道之君」，現在面對着這些臣僚，又以類似的標準衡量他的言行，縱使皇帝無意接受這些意見，他也會常常在表面上避免有「昏君」的行動。在這種情況下，君主教育與一般道德教育，恰好相互為用，鼓勵皇帝至少要裝成一個明主仁君的樣子。

以上是就教育說，除此以外，限制君主權力濫用的另一個因素，是考試制度。

(三) 考試制度

考試制度本身有其正面意義，自然不是只為限制君權而設；不過實際上它有限制君權的作用。因為它能控制政府中的人事。

開國的皇帝，照例有一批功臣，這些人多半是有戰功的。他們不一定真有治國的能力，但因為是皇帝的私人，在開國時必掌大權。可是到了繼位的各代君主手中，每一位君主都可能有自己的親信。倘若政府人事由君主自己隨意支配，則結果必是佞幸滿朝，人才不能得用。更嚴重的問題是中國君主既照例由戰爭或篡奪取得政權，君主及其功臣的家族開始必是以征服全國的姿態出現；他們的權力，既不以人民同意為基礎，統治者本身即在利害上與人民成對立關係。如果沒有一種制度，使人民能依一定軌道參加政府，則政府與人民的對立，無法消除。這兩個問題都靠考試制度來解決。

考試制度本可稱為「考選制度」，以包括一切推選在內；但大體上自漢代以下，推選的人才也要接受考試，所以我們即以「考試制度」包括一切在民間選才的措施。

考試制度一方面能使政府人員有客觀的資格，不完全由統治者的喜怒決定；另一方面又能提供一種「階級流動性」，使被統治的人民依一定軌道而分掌政權。這是考試制度的兩大功能，恰能防止君權下的政治的惡化。

漢代有舉賢良、茂才、孝廉等等制度，皆由郡國推選，再由天子親自考試(即所謂策問)。此外中央及地方政府，又可以特別辟召賢能之士，予以高位，不受常例限制。而察舉徵辟，都常以輿論為依歸，於是考試制度事實上有表達民意的功用。這對君權有極大的制衡作用。

考試制度到唐代即有進一步的發展。士人可以自己參加考試，不待地方政府的推選。這就是所謂「貢舉制」。再到後來，即成為科舉制度了。

由漢至清，人民參加政府都有好幾種途徑；但終是以考試為正途。清代的異族政府雖然曾利用科舉制度，以籠絡漢人，但制度本身的意義仍然存在。就制衡問題而論，中國的考試制度之功用，確實甚大。至於考試內容，那又是另一個問題。就第二義的制度說，我們即以指出考試制度之功用以結束本節。

註：以上參考本章選讀材料「考試及選舉」條

八、結 論

綜觀以上各節，我們對於中國政治思想及制度，可提出以下幾點結論：

(一) 中國儒、道、法三家之政治思想，事實上只有儒家一支有原則有技術；道與法二支則除極短時期外，總是只作為技術觀念而存在；因此，它們常依附於儒家政治思想，而形成一種混合狀態。

(二) 中國政治思想中缺少對政治權力之本性之研究，只注意權力之行使；因此，中國的制度也是只有第二義的制度或措施。

(三) 就防止政治權力之濫用言，中國亦只有第二義的制衡制度。但就此一範圍而論，相權，諫權加上君主教育、考試制度，亦

提供一個優良政府的基礎，因此，中國歷史上之君主政府，並非常常代表罪惡統治，與憲法潮流興起以前的歐洲君主政府不同。

(四) 但不論實際上中國君主政府有何種優良表現，在基本理論上看，中國無「正當的產生權力之方式」的理論，亦無此種第一義的制度。政治原則只是儒家的德治主義、民本主義，配上道家與法家之技術。這使中國政治生活有一個內含的矛盾，即對政治權力的行使要求理性化，而政治權力本身永是非理性的。這是中國傳統政治思想與制度的根本缺陷所在。

現代中國知識份子的責任，不是要誇張自己的文化，也不是要輕蔑誤解自己的文化；就政治思想及制度說，尤其要確切明白傳統的得失，然後在大動亂的世界中尋找新的出路。

本章選讀材料

周之宗法封建

1. 司馬光：《資治通鑑》卷一

……臣光曰：臣聞天子之職莫大於禮，禮莫大於分，分莫大於名。何謂禮？紀綱是也。何謂分？君、臣是也。何謂名？公、侯卿、大夫是也。

夫以四海之廣，兆民之眾，受制於一人，雖有絕倫之力，高世之智，莫不奔走而服役者，豈非以禮為之紀綱哉！是故天子統三公，三公率諸侯，諸侯制卿大夫；卿大夫治士庶人。貴以臨賤，賤以承貴。上之使下猶心腹之運手足，根本之制支葉，下之事上猶手足之衛心腹，支葉之庇本根，然後能上下相保而國家治安。故曰天子之職莫大於禮也。……

2. 章嶽：《中華通史》第一冊第三章：周之世

……發既勝殷歸豐，又自豐遷鎬，易有中國之號為周。因殷餘民，封紂子祿父（武庚名）使主之；而命弟管（河南鄭縣）叔鮮，蔡（河南上蔡縣西南）叔度，霍（山西霍縣西）叔處以分監之，號曰三監。……又念中國之大，諸侯之多，不可無法以為維繫，因是而分封古君相後裔，及其功臣或同姓兄弟，使為諸侯，散處各方重要之地，互謀督制；舊時諸侯，雖有存者，而其勢力為之遽替。……

3. 王國維：〈殷周制度論〉

……欲觀周之所以定天下，必自其制度始矣。周人制度之大異於商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及喪服之制，並由是而有封建子弟之制，君天子臣諸侯之制；二曰廟數之制；三曰同姓不婚之制。此數者，皆周之所以綱紀天下，其旨則在納上下於道德，而合天子、諸侯、卿大夫、士、庶民以成一道德之團體。周公制作之本意，實在於此……。

……舍弟傳子之法，實自周始。當武王之崩，天下未定，國賴長君，周公既相武王克殷勝紂，勳勞最高，以德以長，以歷代之制，則繼武王而自立，固其所矣。而周公乃立成王而已攝之，後又反政焉。攝政者，所以濟變也；立成王者，所以居正也。自是以後，子繼之法，遂為百王不易之制矣。

由傳子之制而嫡庶之制生焉。夫舍弟而傳子者，所以息爭也。兄弟之親本不如父子，而兄之尊又不如父，故兄弟間常不免有爭位之事。特如傳弟既盡之後，則嗣立者當為兄之子歟，弟之子歟？以理論言之，自當立兄之子；以事實言之，則所立者往往為弟之子，此商人所以有中丁以後九世之亂，而周人傳子之制正為救此弊而設也。然使於諸子之中可以任擇一人而立之，而此子又可任立其欲立者，則其爭益甚，反不如商之兄弟以長幼相及者猶有次第矣，故有傳子之法，而嫡庶之法亦與之俱生。其條例，則春秋左氏傳之說曰：「太子死，有母弟則立之，無則立長，年鈞擇賢，義鈞則卜。」公羊家之說曰：「禮，嫡夫人無子立右媵，右媵無子立左媵，左媵無子立嫡姪娣，嫡姪娣無子立右媵姪娣，右媵姪娣無子立左媵姪娣。質家親親先立娣，文家尊尊先立姪。嫡子有孫而死，質家親親先立弟，文家尊尊先立孫。其雙生也，質家據現在立先生，文家據本意立後生。」此二說中，後說尤為詳密。顧皆後儒充類之說，當立法之初，未必窮其變至此。然所謂立子以貴不以長，立適以長不以賢者，乃傳子法之精髓，當時雖未必有此語，固已用此意矣。蓋天下之大利莫如定，其大害莫如爭，任天者定，任人者爭，定之以天，爭乃不生。故天子諸侯之傳世也，繼統法之立

子與立嫡也。後世用人之以資格也，皆任天而不參以人，所以求定而息爭也。古人非不知官天下之名美於家天下，立賢之利過於立嫡，人才之用優於資格，而終不以此易彼者，蓋懼夫名之可藉而爭之易生，其敝將不可勝窮，而民將無時或息也，故衡利而取重，繫害而取輕，而定為立子立嫡之法，以利天下後世，而此制實自周公定之，是周人改制之最大者，可由殷制比較得之，有周一代禮制，大抵由是出也。

是故由嫡庶之制而宗法與服術二者生焉。商人無嫡庶之制，故不能有宗法。籍曰有之，不過合一族之人奉其族之貴且賢者而宗之，其所宗之人，固非一定而不可易，如周之大宗小宗也。周人嫡庶之制，本為天子諸侯繼統法而設，復以此制通之大夫以下，則不為君統而為宗統，於是宗法生焉。周初宗法雖不可考，其見於七十子後學所述者，則喪服小記曰：「別子為祖，繼別為宗，繼禰者為小宗；有五世而遷之宗，其繼高祖者也。是故祖遷於上，宗易於下，敬宗所以尊祖禰也。」大傳曰：「別子為祖，繼別為宗，繼禰者為小宗，有百世不遷之宗，有五世則遷之宗。百世不遷者，別子之後也，宗其繼別子者，百世不遷者也，宗其繼高祖者，五世則遷者也，尊祖故敬宗，敬宗尊祖之義也。是故有繼別之大宗，有繼高祖之宗，有繼曾祖之宗，有繼祖之宗，有繼禰之宗，是為五宗」。其所宗者皆嫡也，宗之者皆庶也。此制為大夫以下設，而不上及天子諸侯。鄭康成於喪服小記注曰：「別子，諸侯之庶子，別為後世為始祖者也。謂之別子者，公子不得禰先君也。」又於大傳注曰：「公子不得宗君，是天子諸侯雖本世嫡，於事實當統無數之大宗，然以尊故，無宗名，其庶子不得禰先君，又不得宗今君，故自為別子，而其子乃為繼別子之大宗。言禮者嫌別子之世近於無宗也，故大傳說之曰：有大宗而無小宗者，有小宗而無大宗者，有無宗亦莫之宗者，公子是也。公子有宗道，公子之公為其士大夫之庶者，宗其士大夫之適者，注曰：公子不得宗君，君命適昆弟為之宗，使之宗之，此傳所謂有大宗而無小宗也。又若無適昆弟，則使庶昆弟一人為之宗，而諸庶兄弟

事之如小宗，此傳所謂有小宗而無大宗也。」大傳此說，頗與小記及其自說違異。蓋宗必有所繼，我之所以宗之者，以其繼別若繼高祖以下故也。君之嫡昆弟庶昆弟皆不得繼先君，又何所據以為眾兄弟之宗乎？或云，立此宗子者，所以合族也，若然，則所合者一公之子耳。至此公之子與先公之子若孫間，仍無合之之道，是大夫士以下皆有族，而天子諸侯之子，於其族曾祖父母從祖祖父母世父母叔父母以下服之所及者，乃無綴屬之法，是非先王教人親親之意也。故由尊之統言，則天子諸侯絕宗，王子公子無宗可也。由親之統言，則天子諸侯之子，身為別子而其後世為大宗者，無不奉天子諸侯以為最大之大宗，特以尊卑既殊，不敢加以宗名，而其實則仍在也。故大傳曰：「君有合族之道。」其在詩小雅之常棣，序曰：「燕兄弟也，其詩曰：儻爾籩豆，飲酒之飶，兄弟既具，和樂且孺。」大雅之行葦，序曰：「周家能內睦九族也。其詩曰：戚戚兄弟，莫遠具迺，或肆之筵，或授之几。」是即周禮大宗伯所謂以飲食之禮親宗族兄弟者，是天子之收族也。文王世子曰：「公與族人燕則以齒。」又曰：「公與族人燕則異姓為賓。」是諸侯之收族也。夫收族者，大宗之事也。又在小雅之楚茨曰：「諸父兄弟，備言燕私。」此言天子諸侯祭畢而與族人燕也。尚書大傳曰：「宗室有事，族人皆侍終日。大宗已侍於賓奠，然後燕私。」燕私者何也？祭已而與族人飲也。是祭畢而燕族人者，亦大宗之事也。是故天子諸侯，雖無大宗之名，而有大宗之實。篤公劉之詩曰：「食之飲之，君之宗之。」傳曰：「為之君，為之大宗也。」板之詩曰：「大宗維翰。」傳曰：「王者，天下之大宗。」又曰：「宗子維城。」箋曰：「王者之嫡子，謂之宗子。」是禮家之大宗限於大夫以下者，詩人直以稱天子諸侯。惟在天子諸侯，則宗統與君統合，故不必以宗名。大夫士以下，皆以賢才進，不必身是嫡子，故宗法乃成一獨立之統系。是以喪服有為宗子及其母妻之服皆齊衰三月，與庶人為國君曾孫為曾祖父母之服同。適子庶子祇事宗子。宗婦雖貴富，不敢以貴富入於宗子之家。子弟猶歸器，祭則具二牲，獻其賢者於

宗子，夫婦皆齊而宗敬焉。終事而敢私祭，是故大夫以下，君統之外復戴宗統，此由嫡庶之制自然而生者也。……

又與嫡庶之制相輔者，分封子弟之制是也。商人兄弟相及，凡一帝之子，無嫡庶長幼，皆為未來之儲貳。故自開國之初，已無封建之事，矧在後世，惟商末之微子箕子，先儒以微箕為二國名，然比干亦王子而無封，則微箕之為國名，亦未可遽定也。是以殷之亡，僅有一微子以存商祀。而中原除宋以外，更無一子姓之國，以商人兄弟相及之制推之，其效固應如是也。周人既立嫡長，則天位素定，其餘嫡子庶子，皆視其貴賤賢否，疇以國邑。開國之初，建兄弟之國十五，姬姓之國四十，大抵在邦畿之外。後王之子弟，亦皆使食畿內之邑。故殷之諸侯皆異姓，而周則同姓異姓各半。此與政治文物之施行甚有關係，而天子諸侯君臣之分，亦由是而確定者也。……

是故有立子之制，而君位定；有封建子弟之制，而異姓之勢弱，天子之位尊；有嫡庶之制，於是有宗法，有服術，而自國以至天下合為一家；有卿大夫不世之制，而賢才得以進；有同姓不婚之制，而男女之別嚴。且異姓之國，非宗法之所能統者，以婚媾甥舅之誼通之，於是天下之國，大都王之兄弟甥舅，而諸國之間，亦皆有兄弟甥舅之親，周人一統之策，實存於是。此種制度，固亦由時勢之所趨，然乎定此者，實惟周公。……

（《觀堂集林》卷十）

儒家政治思想

1. 《論語》

一、〈子路第十三〉

子路曰：衛君待子而為政，子將奚先？子曰：必也，正名乎。子路曰：有是哉，子之迂也。奚其正？子曰：野哉。由也。君子於其所不知，蓋闕如也。名不正則言不順，言不順則

事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足……。

案：此即孔子正名之說。孔子以建立秩序為主，故強調「名分」之相符。「正名」之說即初期之「理分說」；唯孔子乃就政治問題提出此一主張，未展開此一理論。

二、〈顏淵第十二〉

齊景公問政於孔子，孔子對曰：君君，臣臣，父父，子子。

案：此乃正名說之本旨。每一人完成其職分應有之義務，為政治之基本原則。此乃一形式肯定。未涉及制度內容。

三、同 章

季康子問政於孔子，孔子對曰：政者正也。子帥以正，孰敢不正。

案：此見孔子持德治主義。

四、同 章

季康子問政於孔子曰：如殺無道，以就有道，何如？孔子對曰：子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃。

案：此段是孔子明言「德治」之理論，認為道德教化為立政之方；在上者應以德教民，輕視刑罰之功用。

五、〈子路第十三〉

子路問政，子曰：先之，勞之。請益，曰：無倦。

案：「先之」即在上位者事事以身作則而教民；「勞之」則指不畏艱苦之風氣說。皆是「德治」意義之政治原則。

六、同 章

子曰：苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？

案：此謂為政以自身立德(求正)為本。日後儒者之「聖君賢相」觀念，悉由此出。

2. 《孟子》

一、〈萬章〉上

……萬章曰：堯以天下與舜，有諸？孟子曰：否。天子不能以天下與人。然則舜有天下也，孰與之？曰：天與之。夫與之者，諄諄然命之乎？曰：否。天不言，以行與事示之而已矣。曰：以行與事示之者，如之何？曰：天子能薦人於天，不能使天與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之。故曰天不言，以行與事示之而已矣。曰：敢問薦之於天而天受之，暴之於民而民受之，如何？曰：使之主祭而百神享之，是天受之。使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之。故曰天子不能以天下與人。舜相堯，二十有八載，非人之所能為也。天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜。故曰天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子。是篡也。非天與也。太誓曰：天視自我民視，天聽自我民聽，此之謂也。萬章問曰：人有言：至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子，有諸？孟子曰：否，不然也。天與賢則與賢，天與子則與子。昔者舜薦禹於天，十有七年。舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城，天下之民從之。若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩。三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者，不之益而之啟。曰：吾君之子也。謳歌者不謳歌益而謳歌啟。曰：吾君之子也。丹朱之不肖。舜之子亦不肖。舜之相堯。禹之相舜也。歷年多，施澤於民久。啟賢，能敬承繼禹之道。益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。舜禹益相去久遠，其子之賢不肖，皆

天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也。莫之致而至者，命也。……

案：此節見孟子政治思想之大要。析而言之，孟子雖用傳統之「天意」觀念，但將「天意」解為「民心」所向；此是第一要點。其次，政治上種種機緣，為人所不能控制者，亦歸諸「天」與「命」；此中無人格神信仰，此是第二要點。又言天子不能以天下與人，即反對以天下為天子財產之觀念。

二、〈離婁〉上

……孟子曰：桀紂之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。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，與之聚之，所惡，勿施爾也。民之歸仁也，猶水之就下，獸之走壙也。……

案：此孟子對民心歸向之進一步理論。上節言天意由民心表現；此節再說如何能得民心；於是標出此一「仁」字，即其「仁政」說之根源也。「仁政」之原則甚簡，即使人民有安樂生活，不受侵擾，故以「所欲」與「所惡」二語統之。

三、〈梁惠王〉上

……梁惠王曰：晉國天下莫強焉，叟之所知也。及寡人之身，東敗於齊，長子死焉；西喪地於秦七百里；南辱於楚；寡人恥之。願比死者一洒之，如之何則可？孟子對曰：地方百里而可以王。王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨；壯者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上；可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。……彼陷溺其民，王往而征之，夫誰與王敵？故曰：仁者無敵，王請勿疑。……

案：此節論「仁政」之效果；大旨謂能施仁政則天下民心皆歸向，故必無敵；而仁政之內容即是所列諸項，總之皆就人民生活着想。孟子書中此類資料甚多，茲列一二為例。學者可自讀其餘各章。然大意已可在此數節中見之矣。

四、〈梁惠王〉下

……齊宣王問曰：湯放桀，武王伐紂，有諸？孟子對曰：於傳有之。曰：臣弑其君，可乎？曰：賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘。殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。……

案：此乃孟子否認「絕對君權」之證據。孟子認為君主若不能完成其責任，反為人民之害，則即失去其代表國家之身分，而成為「一夫」；故湯武革命，孟子以為合理。此在當時實是一新觀念，亦孟子「民本思想」之極致也。

五、〈盡心〉下

……孟子曰：民為貴，社稷次之，君為輕。……

案：此民貴君輕之說，亦民本思想之主要命題。可與上節參看。

黃老之術

1. 《史記·太史公自序》

道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物；其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。

案：此即漢代言「黃老」者所了解之道家。

2. 《隋書·經籍志》

然自黃帝以下，聖哲之士所言道者，傳之其人，世無師說。漢時曹參，始薦蓋公能言黃老，文帝宗之，自是相傳，道學眾矣。

案：此後世史家追述「黃老之術」如何興起於西漢。

3. 《史記·曹相國世家》

參之相齊，齊七十城。天下初定，悼惠王富於春秋。參盡召長老諸生，問所以安集百姓，如齊故，諸儒以百數，言人人

殊、參未知所定；聞膠西有蓋公，善治黃老言，使人厚幣請之。既見蓋公，蓋公為言治道貴清靜而民自定，推此類具言之，參於是避正堂，舍蓋公焉。其治要用黃老術，故相齊九年，齊國安集，大稱賢相。

（《史記》卷五十四）

案：依此，曹參即專言黃老之治術者。參後繼蕭何為相國，黃老之術遂決定中央政治之政風。此風至武帝時方有改變。

法家政治思想特色

1. 《韓非子》

一、〈有度第六〉

國無常強，無常弱，奉法者強，則國強；奉法者弱，則國弱。

二、〈二柄第七〉

明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也，何謂刑德，曰殺戮之謂刑；慶賞之謂德，為人臣者，畏誅罰而利慶賞，故人主自用其刑德，則羣臣畏其威而歸其利矣。故世之姦臣則不然，所惡，則能得之其主而罪之，所愛，則能得之其主而賞之。今人主非使賞罰之威利出於己也。聽其臣而行其賞罰，則一國之人皆畏其臣而易其君，歸其臣而去其君矣。此人主失刑德之患也。夫虎之所以能服狗者，爪牙也；使虎釋其爪牙，而使狗用之，則虎反服於狗矣。人主者，以刑德制臣者也，今君人者釋其刑德而使臣用之，則君反制於臣矣。

案：此為法家對政治問題之特殊觀點；簡言之，即一切以有利於統治為主。

2. 《資治通鑑·漢紀》

諸葛亮佐備治蜀，頗尚嚴峻，人多怨嘆者。法正謂亮曰：「昔高祖入關，約法三章，秦民知德。今君假借威力，跨據一

州，初有其國，未垂惠撫；且客主之義宜相降下，願緩刑弛禁以慰其望。」亮曰：「君知其一，未知其二。秦以無道，政苛民怨；匹夫大呼，天下土崩。高祖因之，可以弘濟。劉璋暗弱，自焉以來，有累世之恩；文法羈縻，互相承奉。德政不舉，威刑不肅。蜀土人士，專權自恣；君臣之道，漸以陵替。寵之以位，位極則賤；順之以恩，恩竭則慢。所以致敝，實由於此。吾今威之以法，法行則知恩；限之以爵，爵加則知榮。榮恩並濟，上下有節。為治之要，於斯而著矣。」

（《資治通鑑》卷六十七）

案：諸葛此說，乃儒者用法家技術之典型實例。以刑賞為制臣下之術，是法家特色。諸葛所謂威之以法，限之以爵，正是扣緊刑賞說。其所以視刑賞為治要者，又正承法家之功利觀而來。

3. 《明史·張居正列傳》

……居正為政，以尊主權，課吏職，信賞罰，一號令為主；雖萬里外，朝下而夕奉行。……又為考成法，以責吏治。初部院覆奏行撫按勘者，嘗稽不報。居正令以大小緩急為限，誤者抵罪；自是一切不敢飾非，政體為肅。……

案：張居正之法家傾向，又過於諸葛亮；其為政但以提高政府之統治力為主，別無理想；雖表面上仍談儒學，實則全屬法家思想路數。此所以雖有表面效果，終對風氣及文化活力無所補益。

相權及諫權

1. 《通志·職官略第二》卷五十二·〈宰相總序〉

秦悼武王三年，始置丞相官……。莊襄王又以呂不韋為丞相，及始皇立，尊不韋為相國，則相國丞相皆秦官；金印紫綬，掌丞天子，助理萬幾，秦初有左右，至二世復有中丞相。漢高帝即位，一丞相，綠綬，以蕭何為之；及誅韓信，乃拜何為相國，何薨，以曹參為之。……成帝綏和元年，御史大夫何

武建言：「古者民謹事約，國之輔佐，必得聖賢，然猶則天三光，備三公，官各有分職。今末俗之弊，政事煩多；宰相之才，不能及古；而今丞相猶兼三公之事，所以大化久未洽也。宜建三公官……」，於是，上拜曲陽侯王根為大司馬，而何武自御史大夫改為大司空，皆金印紫綬，比丞相，則三公俱為宰相（原註：漢御史大夫副丞相事）。至哀帝，復罷大司空（原註：大司空朱博奏曰：「……高祖置御史大夫，次丞相，……今更大司空，與丞相同位。故事，選郡國守相高第為中二千石，中二千石為御史大夫，仕職者為丞相，位次有敘，所以尊聖德，重國相也。今中二千石未更御史，而為丞相，非所以重國政也。願罷大司空，以御史大夫為百察師表。」，帝從之）。元壽二年，更名丞相為大司徒。

案：以上述西漢初立統一政府時立相之概略情況。

初，漢制常以列侯為相，唯公孫弘布衣，數年登相位，武帝乃封為平津侯。其後為故事，至丞相而封，自弘始也。白事教令，稱曰君侯。春秋之義，尊上公，謂之「宰」，言海內無不統焉；故丞相進，天子御座為起，在輿為下。丞相有病，皇帝法駕親至問疾，從西門入。……

案：此記漢初丞相之政治地位。天子不以臣僕待丞相，相權甚高。

……後漢廢丞相及御史大夫，而以三公綜理眾務；則三公復為宰相矣。至於中年以後，事歸臺閣，則尚書官為機衡之任。至獻帝建安十三年，復置丞相，而以曹公居之。又有相國，魏黃初元年，改為司徒，而文帝復置中書監令，並掌機密，自是，中書多為樞機之任。其後定制，置大丞相，第一品；後有相國……。晉惠帝永寧元年，罷丞相，復置司徒。永昌元年，罷司徒並丞相……，其後，或有相國，或有丞相，省置無常，而中書監令，常管機要，多為宰相之任。自魏晉以來，相國丞相，多非尋常人臣之職。元帝渡江，以王敦為丞相……。成帝以王導為丞相……。宋孝武帝初，唯以南郡王義宣為丞相……。齊，丞相不用，人以為贈官。梁罷相國，置丞

相；罷丞相，置司徒；陳又置相國，位列丞相上，並丞相並為贈官。按自魏晉以來宰相，但以他官參掌機密，或委知政事者，則是矣；無有常官。其相國丞相，或為贈官，或則不置。自為崇尊之位，多非人臣之職，其真為宰相者，不必居此官。

案：以上述後漢以降，相權之演變。其大致方向是有位者無權，有權者無位。所謂以他官掌機密，即權移內朝之謂。名稱有變，無關本旨。應注意者是「真為宰相者(權)不必居此官(位)」一語，蓋此即表示「相位」成為空名，相權自亦不能存在；而有權無位之「真為宰相者」，皆內朝近臣而已。相權之「制衡作用」，至此即消失。關於內朝與外朝之問題，參閱勞幹著，《漢代之內朝與外朝》。

以上為關於「相權」之資料。

2. 《通志·職官略第二》卷五十二·〈門下省〉

「諫議大夫」條下原注：

秦置諫議大夫，掌論議，無常員，多至數十人，屬郎中令。至漢武帝元狩五年，始更置之。及後漢增諫大夫為諫議大夫，亦無常員。二漢並屬光祿勳。後魏亦曰諫議大夫。北齊有七人，屬集書省。後周地官府有保氏下大夫，規諫於天子，蓋此其任也。隋亦曰諫議大夫，置七人，屬門下省，煬帝廢之。唐武德五年，復置，屬門下。龍朔二年，改諫議大夫為正諫大夫。……開元以來，廢正諫大夫，復以諫議大夫屬門下，凡四人，掌侍從規諫。

案：以上為漢至唐之諫官制度，以諫正天子為任務。

3. 《通志·職官略第二》卷五十四·〈御史臺〉

御史之名，周官有之，蓋掌贊書而授法令，非今任也；戰國時亦有御史，秦趙澠池之會，各命書其事；又馮于髡謂齊王曰：「御史在前」，則皆記事之職也；至秦漢為糾察之任。秦以御史監郡；漢初，叔孫通新定禮儀，以御史執法，舉不如儀者，輒引而去，是也。所居，漢謂之御史府，亦謂之御史大夫寺，亦謂之憲臺。……後漢以來，謂之御史臺，……。梁及後

魏北齊，或謂之南臺。……後周曰司憲，屬秋官府。隋及唐皆曰御史臺。……門北闕，主陰殺也；故御史為風霜之任，彈糾不法，百僚震恐；官之雄峻，莫之比焉。舊制，但聞風彈事，提綱而已。其鞠案禁繫，則委之大理。……」武太后時，改御史臺為肅政臺；凡置左右肅政二臺……左以察朝廷，右以澄郡縣。……龍朔以後，去肅政之名，但為左右御史臺。

案：此為「臺官」，亦廣義之諫官也；諫司諫正天子，臺司糾彈百僚，此其差別所在。然二者合而成為「諫權」之制度。

4. 附：《全唐文紀事》卷九

……臣祖禹曰：國將興，必賞諫臣；國將亡，必殺諫臣。故諫而受賞者，興之祥也；諫而被殺者，衰之兆也。天下如人之一身。夫身必氣血周流，無所壅底，而後能存焉。諫者使下情得以上通，上意得以下達，如氣血之周流於一身也。故言路開則治，言路塞則亂；治亂者，繫乎言路而已。……

案：此引范祖禹評唐高祖納諫之語。以為治亂繫乎言路，則其重視諫權可以推見矣。

考試及選舉

《通志·選舉略第一》卷五十八

漢高祖初未遑立制，至十一年，乃下詔曰：賢士大夫既與我定有天下，而不與吾共安利之，可乎？其有稱明法者，御史中執法郡守必身勸駕，遣詣丞相府，署其行義及年，有其人而不言者，免官。……

惠帝四年，詔舉民孝悌力田者，復其身。……

武帝建元初，詔天下舉賢良方正……。

（董仲舒）請令諸侯列卿郡守二千石，擇其吏民之賢者，歲貢各二人，以給宿衛，且以觀大臣之能，所貢賢者，有賞，不肖者，有罰。夫如是，諸侯吏二千石皆盡心於求賢，天下之

士，量材而授官，錄德而定位，則廉恥殊路，賢不肖異處矣。帝於是令郡國舉孝廉各一人；又制郡國口二十萬以上，歲察一人；四十萬以上，二人；六十萬，三人；八十萬，四人，百萬，五人；百二十萬，六人；不滿二十萬，二歲一人；不滿十萬，三歲一人，限以四科，一曰：德行高妙，志節清白。二曰：學通行修，經中博士。三曰：明習法令，足以決疑，能按章覆問文中御史；四曰：剛毅多略，遭事不惑，明足決斷，材任三輔縣令。……

元封五年，又詔州縣察吏民有茂材異等，可為將相及出使絕國。初，公孫弘以儒術為丞相，天下之學士靡然嚮風，時太常孔臧等曰：請太常博士官置弟子五十人，復其身。太常擇民年十八以上，儀狀端正者，補博士弟子，郡國縣道邑有好文學，敬長上，肅政教，順鄉里，出入不悖所聞者，二千石謹察可者，常與計偕，詣太常，得受業如弟子。一歲皆輒試，能通一藝以上，補文學掌故缺。……

桓帝建和初，詔諸學生年十六以上，比郡國明經試，次第上名，高第十五人，上第十六人，為中郎。中第十七人，為太子舍人。下第十七人，為王家郎，至永壽二年，甲午，詔復課試諸生，補郎及舍人，其後復制，學生滿二歲，試，通二經者，補文學掌故。……

(魏)黃初三年始除漢限年之制，令郡國貢舉，勿拘老幼。儒通經術，吏達文法，則皆試用焉。……

及東晉元帝制，揚州歲舉二人，諸州各一人，以天下喪亂，務存慰勉，遠方孝秀，不復策試，到即除授。……

宋初制，丹陽、吳、會稽、吳興四郡，歲舉二人，餘郡各一人，凡州秀才、郡孝廉至，皆策試，天子或親臨之。……

案：此由漢至六朝時，有關考試制度之大略情形。與考者須由地方官推舉，故舊稱「選舉」。其後發展而成明清之考試制度，則除例禁者外，人皆可自往投考矣。

第四章

社會結構與社會權力

一社會中人羣生活之方向，在理想要求一面說，受價值意識及思想知識之決定；在現實限制一面，則受已成事實決定。這種事實一部份為自然事實，如地理環境、氣候等等皆是；另一部份則仍是人類自身活動之結果，此即所謂社會環境。社會環境與思想觀念之不同處，在於前者只是半自覺的，後者則是自覺的。

社會環境所以為半自覺的存在，乃因造成社會環境之基本力量雖是人類的活動，但其形成並非計劃性的。一種思想，一種政治制度，本身是計劃性的，但當其成立後，對於實際生活之影響，則不能完全預知；而此種不可預知之影響，即表現於社會之結構及其活動方式。另一方面，自然環境自對早期社會亦有一定影響，但社會愈發展，自然環境之影響即愈小，本書範圍既重在討論文化活動，對自然環境一面之問題，亦不涉及。

以下論中國社會，以社會中各種權力為析論對象；理由是：一社會的結構，主要在社會權力之運行上表現其功能；而所謂社會活動之方式，也實在只是社會權力支配羣眾之方式。我們觀察一社會時，只要能了解此社會中有多少權力，這些權力如何形成，其活動限度如何，則我們即不難了解此社會最重要的特性何在。

以下先論中國社會之階級問題及其演變，然後分論中國社會中各種權力。

一、社會階級與階級流動性

上章論政治制度時，曾提到考試制度促成中國社會中之階級流動性；本節則專從社會結構上着眼，以討論中國社會之階級問題。階級問題之所以應先作討論，乃因本書分論各社會權力時，將不視階級權力為其中之一；此種處理之根據須先作說明。

一般社會學家，對社會階級之重要性，皆有某一程度之強調。而近世社會主義思想尤極力堅持「階級」觀念對於社會權力之重要性，此中得失，自不能輕下論斷；但就中國社會說，則中國社會中並無「階級權力」存在。

欲說明此點，應先從階級問題本身下手作一解析。有關於階級權力的一切理論，有一最基本之假定，即是階級利益之衝突必然存在；細言之，即是，每一個體之利益必與同階級之其他個體的利益一致，而且不同階級之個體的利益必不能互為一致。倘若此命題為客觀真實的，則由此可推出階級分化之必然性、階級鬥爭之必然性，以及消滅階級社會之理想等等。但此一基本命題本身有何種真實性，在何種條件下方成為真實，卻是須討論的問題。

我們首先要明白，這一命題本身是描述事實的命題，因此是一個經驗命題，經驗命題的真偽性必訴於客觀存在之事實以定真偽。

然則客觀事實是怎樣的呢？顯然在過去的歷史上，有很多普遍存在的事例，皆不符合此一命題之描述。

就古代說，一部落中之統治者與其屬民，可看作屬於不同階級；但當一部落受另一部落威脅時，此部落之屬民顯然與本部落之統治者利害一致，而並非與敵方部落之同階級者一致；因為，本部落之不被征服，成為部落全體份子（不論屬何階級）之共同利益之根本保證。此時部落內各階級之合作，為保全共同利益之必要條件。就這一層面而論，只有部落的共同利益，而不見階級共同利益存在。

其次，就一家族說，中國舊日家族中之僕婢，顯然與主人屬於不同階級；但僕婢實際之利益又常與其主人利益一致；主人得勢，僕婢即有利；主人失勢或喪敗，僕婢以往之勤勞即無報酬，

顯然為利益之損失。倘就兩家族比較，則兩族之主人，可能居於競爭地位，因之利益衝突，而主人與其僕婢間，反而不見利益衝突。

再就現代經濟結構論之，一羣勞工具有努力條件，一羣掌握資本者具有佈置生產環境之能力；勞力必在一定生產環境中方能生出貨品；此處有一明顯的配合關係。勞工與廠主配合而組成一廠時，廠主之利益顯然與其他廠主衝突；而廠主發現工人過多時，必使部份工人失業；基本上工人彼此間有明顯的利益衝突。此中亦不見勞工與勞工間有何共同利益。

以上種種討論，並非故意抹煞階級間利益之矛盾，而是要指出所謂階級利益之衝突並非一必然的現象。在某一角度的看，同階級的個體間，事實上可以有利益之衝突，並非必然一致；不同階級之兩組個體，利益也可能一致。

由此，我們可說，階級利益之衝突並不必然存在；因為不同階級可以有共同利益。如說階級間之利益衝突是一事實，則其共同利益之存在，也是一事實。

社會主義者——如馬克斯及其從者，只強調階級利益之衝突，因此提出「剝削」一觀念。但「剝削」之為「必然」，乃以勞動價值說為依據。勞動價值說本身則無確定理據；因此，就理論意義講，吾人既不能證立「剝削」之為必然，則「剝削」之說只有「誘說意義」(persuasive meaning)，而並不表示一對客觀規律之敘述。而「剝削」若不是必然不可免的，則階級利益之衝突亦非必然不可免的。由此推繹，有關階級權力之一切理論後果皆無必然性。

註：關於勞動價值說之錯誤，參考本章選讀材料「勞動價值觀念與階級問題」條

我們如了解階級間之利益衝突，雖不是不存在，卻並非必然；另一面，不同階級之個體間亦有共同利益存在；則我們可以邏輯地抵達一結論，即是：階級是否成為不可調和之對立，乃由人之努力決定者。人可以誘說工人深信自己與廠主有利益衝突，也可以誘說工人深信自己的利益實在與廠主利益有一致性。強調衝突，可養成階級鬥爭之意識；強調配合，則可養成階級調和之意識。各階級不

必然衝突，亦不必然調和。一社會中之觀念、傳統等，可決定階級關係向某一面發展。

至此，我們可以結束以上的一般性解析，進而作中國階級問題之觀察。

中國古代社會中，階級之存在本來甚為顯著。以殷代而論，各部落之首長與所推之共主，均為土地之主人；平民則無私有之土地；此顯然表示有兩階級之存在。又一切知識均為貴族或統治者所掌握，一般平民皆不受教育，此又表示兩階級之分立。周代雖大改政治制度，其社會仍大體上分為統治者與平民二階級。

但周末以後，社會階級之分立即逐步削弱。至漢代興起，則劉邦以平民為天子；血緣性之階級界限，在根本上打破。漢雖行封建，國內之土地早已大半成為私人財產；有土與無土之分，已不存在。此時唯一可以維持階級界限者，應為統治權力之歸宿。但漢行考試制度，平民皆可通過一定過程而參加政府；政治權力亦不再為一階級所獨有。故漢武之後，基本上中國之社會階級，已走向調和，而非走向衝突與分立。

就觀念基礎而論，此種階級調和之趨勢，顯然受儒學思想之影響。孔子立儒學，不但實行普遍教育，打破貴族壟斷知識之傳統，而且在其理論中，強調理分，以各種人各自完成其義務為理想秩序，此中已含有一階級調和之要求。至孟子立說，則一方面否定人有貴賤之分，由其心性論莫立人人可為堯舜之理；又在社會問題方面，闡明分工之客觀必要性，以證各種職分之互相依賴；在經濟方面，則極力強調人民財產之重要；在政治權力之歸宿上，則力主尊賢之義。於是，天子失德，可革命，血緣性之階級界限已不復承認；人民有產，雖通過租稅制度以養政府，並非無土地之農奴，經濟性之階級界限亦不存在；人人可學聖賢之道，知識方面之階級界限亦不存在。故孟子學說出現，可說在思想上已否定階級分立之社會。

觀察階級問題時，我們看過由周末至漢一段時期中階級界限之消失後，亦應明白此種現象之觀念基礎。

階級分立是否存在，與一社會中是否有工作不同、權利義務不同的各種人，是兩個問題。一社會中之有「分工」，乃不可避免之事

實，但此不可與階級分立混為一說。階級之存在必以「封閉性」為第一條件，倘個體之屬於某一階層，是可以通過一定方式改變者，則此種階層即無封閉性，因此不成為嚴格意義之「階級」。中國社會雖一向有不同階層之存在，但漢代以後，階級流動性已為一制度下之結果，因此階級封閉性喪失；而一切階層均不能成為真正「階級」。

社會中因客觀需要與主觀差異而有不同的階層。但個體倘並非被動地隸屬於某一階層，則「階級」即不能長久存在。這是就個體說。倘就不同階層之各羣體說，則此各羣體是否會變為分立衝突之「階級」，即視彼此間生活方式之配合而定。馬克斯主義者以為生活方式不同之羣體，必永在衝突之中，實不合於社會生活之事實。事實上，人類因交互行為與共同行為而有社會生活；此中，「共同性」一觀念固與「衝突」一觀念相反，即以「交互性」而言，甲羣與乙羣間之交互行為，亦不必然為衝突。在根本意義上，不同階層彼此間原有互相補助之作用。其所以形成衝突，並不是一客觀的必然，而是由於主觀傾向而成。舉例說，勞動者、投資者及管理人員，各屬不同階層；但此三者本是彼此互相需要，並非必然衝突；然若其中某一階層有侵害其他階層之傾向，則彼此間之衝突即漸漸發生。就社會生活之本質言，分工為不可免，故必有各種階層存在；但是否某一階層有侵害其他階層之傾向，則不是可由社會生活本身推定者。此種主觀傾向問題，基本上仍是一觀念及風氣問題。如人類在觀念及風氣上均有侵害他人之傾向，則在任何社會中均必產生「階級衝突」。因社會必須分工，必有不同之階層，而階層一有侵害傾向，即形成「階級衝突」，即在共產主義社會中，亦是如此。反之，如此種侵害傾向甚為輕微，則「階級衝突」即不必然出現。此點在中國歷史上亦有明確表現。

以奴隸為例。就經濟制度而言，中國漢以後固已無奴隸社會存在（此點見第六章），但奴婢之買賣至清末猶存；不過中國之奴婢雖在社會身份上與主人屬於不同階層，卻未形成一階級意識。主要原因在於中國之奴婢雖須尊敬服從其主人，主人卻向無任意侵害奴婢之傳統。「虐婢」在中國法律上為犯罪；此表示中國人在觀念上並不以為奴婢可任意虐待。奴婢依主人而獲得其利益，亦並不以為主人

永為一受害者。至於士農工商等不同階層，則彼此間之侵害性，更屬犯法或違德之事，所以中國社會各階層，事實上未形成「階級衝突」，其理由則在於中國人之觀念不鼓勵任何侵害行為。當然，在個別事例中，中國亦有種種暴厲之人，但一般來說，中國之觀念與風氣皆反對侵害他人，故「階級衝突」亦不能形成。

總之，一社會之有不同階層，乃不可避免者；但階層是否發展為「階級」，則視「封閉性」與「侵害性」而定。中國歷史上，階級封閉性早已消失，階級侵害性亦不顯著，故階級問題事實上不嚴重。而中國社會中乃無「階級權力」問題。

然則中國社會之權力何在？本書之答案是：至少有四種主要權力，為一切社會控制之根源。下節分論之。

* * *

對這四種社會權力作一論析之前，應先略作說明。

中國社會中無明確階級權力，但中國之社會秩序，頗為穩定。支持此種秩序之權力，主要有四種：

第一是知識份子的權力，其特性是宗教的與教育的。

第二是家族的權力。其特性是血緣的。

第三是民間組織的權力。其特性是習俗的。

第四是政府的權力，其特性是制度的。

中國社會之結構，不以階級為主要成素，而以家族為主要成素；家族以外，則有以知識為專業的社羣，以及為合作互助而建立的民間組織。此外尚有政治組織。以上所列的四種權力，即分別對應於這四種羣體。

二、知識份子之權力

在中國古代社會中，知識既為統治者所獨有，自然沒有獨立於政府之外的知識份子。但即以周代而論，司禮之儒（孔子以前）已屬於有專門技術知識之人才，對政治有一定程度的影響力。孔子以後，則私家講學立說之風大盛，知識份子逐漸成為一種勢力。

(一) 師與士

最早表現知識份子勢力的史實，是「師」的興起。「師」作為傳授知識及指導人生的專家，而且代表政府與家族以外的一種權威，大致上說，起於戰國時期。此時，百家立說，形成學派，皆有徒眾。徒眾受其師之學，而且在觀念與生活上都接受師道的約束。於是，人具有知識及智慧，即可以獲得支配某一部份徒眾的權力，這是知識份子權力最早的型態。

這一勢力的發展，在西漢為經生，在東漢為清流，在南北朝則與家族結合(見後)，至隋唐卻特別衰微，但至兩宋又重新大盛。宋代書院講學之結果，師道之被尊重，遠超過兩漢六朝。最後明代承宋風氣，學派極多(是否在學術上真有貢獻，是另一問題)；師道仍受尊重。清代則學風既壞，「師生」一詞，經常與科舉中之主考官相連，而「師」所代表之社會權力自然大大削減了。

與「師」觀念可作比較的另一觀念，是所謂「士」的觀念，如說「師」代表知識份子之權力，則「士」最早並不代表知識份子高貴的一面，不過「士」的演變，結果也生出另一型的權力。這種歷史過程值得作一析論。

「士」原指具有服務政府資格的人，因此，它本來不代表知識份子的獨立性，只涉及一個人所具有的知識技術。我們可說，「士」是知識份子的通稱，但它象徵知識份子對政府的關係。戰國儒者常喜將「士」與「君子」連在一起說，有時固表示一種德性意義，但基本上「君子」一詞有時是指有治人之責的有位者而言，因此這並不能證「士」字有離開政治資格的新意義，不過，「士」最早雖指備政府錄用的人；在知識份子的勢力發展後，「士」也成為一種有社會權力的社羣。這種權力即通過知識份子與政府的關係而形成。

「師」的權力，與政府權力有對抗性。看秦統一天下後，為了壓制獨立的知識份子，而令民「以吏為師」，便可明白。「士」的權力則情況相反，它表示知識份子通過政府而獲得的權力。

中國歷史上的統治者，在周秦以後，照例是通過戰爭及軍權而登帝座(篡奪而來的政權，也必以充足的軍權與相當的戰績為基礎)；因此，基本上不是依靠知識份子而成功；所謂「馬上得天下」、

確是事實。但治理天下，不得不依靠知識份子，因此，政府必與知識份子合作；另一面，知識份子亦時時可以利用政府之需要而建立自身的權力。漢代以後，考試制度既立，知識份子通過一定軌道進入政府，從表面上說，考試似是皇帝選擇知識份子，事實上則一切考試仍無不由已在朝的知識份子主持；於是，通過考試制度，知識份子即形成一種在政府內的勢力。從一方面看，他們是皇帝的助手，但從另一方面看，則他們的權力對皇室權力也有限制作用。因此，這種知識份子權力畢竟與皇帝權並非一事。

知識份子在政府外有「師權」，在政府內則有「士權」；「士權」在表面上看即是官吏之權，似承皇權而來，但實質上「士權」與皇權常常衝突。看后妃、外戚、宦官等勢力，永遠與「清流」為仇，就不難明白此中的界限了。

除了「師」與「士」兩種型態外，另一型態的知識份子，則不憑藉學派或政府，而在社會中以一種助人的姿態出現，也可以形成另一種權力。這種權力似可說是廣義的「師權」，不過，我們如果說「師」限於學派意義的領導者，則這種幫助指導無知愚民的知識份子，就應該看成另一種了。這種知識份子的作用，是幫助無知識的大眾；他們通過在羣眾中的信仰，也可以建立一種社會權力。

知識份子的特色，自然在於他們所具之知識；這種知識有一部份是涉及人生價值規範的，另一部份則涉及技術。由此，知識份子在中國社會中所擔承的任務，實際上是兼有宗教性與教育性的。他們的權力基本上與統治者的權力不同，儘管其中一部份是通過政府而表現。

以上所談各節，是就中國知識份子歷史的光明面講，我們現在應看看較陰暗的一面。

在歷史上，中國知識份子權力曾有一度十分衰落，那就是隋唐五代時期。我們觀察這次衰落的真實情形，可以有助於我們對中國知識份子的一種傳統問題的了解。

隋唐時代，為甚麼知識份子權力大大衰落呢？主要原因在於知識份子在此時期中失去生活的憑藉。

我們迴溯歷史，很容易看清此中的演變過程。戰國以前，知識份子大半皆屬貴族，根本無生活問題。戰國時期，平民知識份子漸多，而又不從事生產，客觀上經濟生活問題當然出現，所以孟子有「唯士無田」之語。而墨家譏儒者，也偏重不治生產一點。其實，不獨儒者有生活問題，戰國各派的知識份子，除墨家可能稍有不同外，無不依靠社會上已成的勢力而生活。這就關涉到所謂「養士」的問題了。

(二) 養士

「養士」之風，始自戰國。其時，諸侯及貴族等每每招納天下人才，待以賓客之禮。賓客不一定全是知識份子，但無疑以知識份子為最多。這些作貴族賓客的知識份子，固然可算是智囊團或顧問人員，實際上卻並不一定有工作。他們似乎只由於自己具備知識，便具有被人「養」的資格。這是使中國日後知識份子墮落之傳統心理的開始。

由於有「養士」之風，中國知識份子不治生產的傳統便逐步確立了。貴族不通過自己的工作而獲得財產地位，讓他們負責養知識份子，似乎不是不公平。但就知識份子本身說，以被「養」為理當如此，卻是非常可怕的心理傾向。兩漢時貴族勢力已消失，但皇室以大貴族身份，通過一定制度來「養士」，知識份子遂以出仕為謀生之道。這時，皇室有尊重學術的誠意，因此，知識份子在皇室支持下生活，仍可保有其理想及氣節。但就客觀問題說，是知識份子不能自己在社會中建立生活之道，而要依附政府以生活，就顯然含有一種危機。這就是：如果政府不能真正尊重學術，則知識份子勢必只好屈己而從權貴，以維持生活了。

南北朝時代，知識份子一部份轉向佛教，大部份則與門閥結為一體，似乎勢力甚大。這種暗病未發出來。但到了隋唐時，則士風墮落，已不可掩飾。

隋祚甚短。唐代則一切知識份子皆必須取悅權貴，以求一官半職，方能維持生活。所謂讀書山林的人們，並非真正歸隱，而是在訓練自己；訓練好了，便去上書獻賦，以期能被朝中大官所賞識。

於是，讀書似乎即決定非做官不可，知識份子既不能代表理想，甚至也不能作純粹學術研究，只是一味求官以維持生活。這是隋唐知識份子墮落的理由。

這種墮落雖只在隋唐一段時期表現得最顯著，就病根而言，則存在已久，時時都暗中作怪。這種病根即代表中國知識份子的陰暗面。

從光明面看，知識份子確建立了師權與士權；但在陰暗的一面既有內在病根，士權事實上常受這內在病的影響。所以，總結地說，知識份子的權力雖是一真實的存在；但盛衰不定，所代表的方向也不一定明朗。

註：以上參考本章選讀材料「『師』與『士』」條

(三) 知識份子之未來

知識份子之權力，就社會而論，原應算作一種代表光明的力量；因為社會多受知識份子的引導，終比受暴力與迷信的引導為好。但知識份子本身如為其他勢力所用，則情況便大大不同了。中國知識份子，在以往最大的缺點是常常依附政權而生活，因此便不免為當權者所利用，而不能保持其純潔性與獨立性，也不能發揮其功能。近代社會中的財富集中現象，又產生了另一種掌握社會權力的人物——即所謂「資本家」。這種權力雖非中國以往社會所有，但今日中國人事實上已時時遇到這種權力的威脅。中國知識份子要想對社會發揮正當的引導功能，則一方面要改正傳統的老病，不去依附政權而生活，另一方面又要避免新的病態趨勢，不要成為財富掌有者的工具。因此，我們可說，關於中國知識份子的未來，問題雖多，主要的一點卻只是：知識份子如何能直接在社會中建立生活基礎。知識份子可以參與政治，但不能成為當政者之工具，知識份子可以從事經濟活動，但不是使自己變為資本家。知識份子應能形成一種普遍的團結，以保有其社會權力，而在一切社會活動中，發揮其引導作用。至於一切細節問題，在大方向確定後，自然可以逐步解決。通過獨立的生活方式，建立獨立的社會權力，是第一件大事。

三、家族之權力

「家族」的意義，自然與「貴族」不同；它只指血緣團體而言。但在中國歷史上，古代人用「家」字，原專指貴族而言；所以先秦諸家每每說到「有國有家者」一類的話頭。但在戰國之後，「家」字的使用已經逐漸不限於貴族。孟子學說中的「家」字，即有時專指貴族（如「大夫曰：『何以利吾家？』」），有時卻廣泛的指平民家族（如「八口之家，可以無饑矣。」）。本節所談的「家族」，即取一般意義。

（一）家族義務之道德約束力

客觀地講，血緣關係應為人類最基本的社會關係，因此，家族可說是最基本的社羣。但如僅就血緣關係一事實而論，則不僅各民族皆同有這一事實，即其他動物也都有一定的血緣關係，而「家族」的重要性，卻並非處處被承認的。足見家族之成為重要的，並不只於血緣的事實，而實由於人類對這種關係所給的意義。中國社會中，家族所以能成為一種社會權力的代表，主要由於傳統的儒學觀念對家族之意義提出一種解釋，賦予它一種文化任務。

要說明這一點，我們仍應回想我們論述中國哲學思想時所指出的「理分」觀念。

每一個人生存在社會中，自有許多層不同的義務。如果我們只談抽象的普遍義務，則事實上必不能建立任何秩序。一切文化秩序之建立，要依賴個人對於義務的實踐。而實踐義務是一個具體性的問題；由此，所謂價值的實踐過程（practical process），必不能離開特殊義務或具體義務的觀念。這就是所謂「理分問題」。

從「理分」來看人生，其基本命題是：在每一種具體的生活關係中，每一特殊個體（particular individual）皆有一組特殊的義務要完成。實踐義務必有一實踐程序，於是自然的結論是：這種程序應由最基本人間關係（interpersonal relations）開始，家族關係成為一種道德實踐的關係，即由此推出。

每個人一出生，必在一家族中；所以，在此一血緣團體內，他必定有其須實踐的義務。這個論點使得個人對家族有一定的道德責

任；反過來看，家族對個人即有一種權力。而家族義務也成為道德約束力了。

所以，看中國家族問題，首先必須明白，傳統觀念中不是通過經濟關係來看家族的。一個人並非因為他在經濟上須依賴家族，然後方對家族有義務。家族義務本身亦是當作最基本的理分而被肯定。一個人是否贊成這一觀點，是另一問題。實際上，我們必須了解中國家族觀念確是如此。家族義務確是當作理分而成立。

這種觀念在中國歷史中，不僅是一個哲學理論，而且已成為一個普遍信仰；因之，家族掌握一種社會權力。

(二) 家族與政治

其次，中國家族觀念，侵入政治生活時，又顯現出另一方面的權力。

世襲的皇室，自然是一家族。皇室掌握最高政治權力時，皇帝即有雙重身份——一面是國家的領袖，一面是家族的領袖，而在皇室的眼中，國家根本屬於皇室。「家天下」與「化家為國」之類的說法，都表現這種意識。

皇帝的權力在法理上無限制，但事實上有種種限制。關於政治制度方面，皇帝權力所受的限制，在第三章業已論及；現在要指出的是；在皇室內部，家族權力也對皇帝有一種限制。

這種限制表現在所謂「祖宗家法」上。除了開國的皇帝外，每個皇帝都必須對「祖訓」或「家法」有一定的尊重。而在皇室的習慣上，皇帝遵守祖訓，也被看成一個當然的事。皇帝本身將政權看作祖宗給他的遺產，因之也自然地覺得他要對祖先負責任。這樣，祖訓的是非得失，無人深論；而皇帝總是相當接受這些東西的約束。如宋朝的祖訓是要尊重士大夫；明代的祖訓則是壓制士大夫。兩朝各帝大體上都順着祖宗的「家法」來作政治的決定。這樣，家族權力通過皇室敬祖的觀念，又可以影響政治。

就世襲貴族而論，漢代以後，雖然代代皆有封爵世襲之事，世襲的官大半無權，要有權力必須自己另有政治表現。因此，在這一方面，家族對政治的影響不大。不過，由於家族本是一個堅固組

織，而個人又對家族有確定義務，一般地說來，家族權力總時時通過其中參加政治的份子而對政治事務發生影響。這種影響自然很少是建設性的。其弊端的極致，便是任用私人親戚，以及互相包庇等等。

所以，就家族與政治的關係講，除了在限制皇帝胡作非為時，稍有正面作用外，一般地說，其作用大部份都屬於壞的一面。

(三) 家族之正面功能

但就家族本身而言，我們仍不能否認家族權力有其正面功能。下面幾點最為明顯。

第一：家族生活中，個人從幼年便養成一種關切他人的意識，養成一種「責任感」。他覺得在許多事的利害考慮上，他不能專注意自己一身的利害。

有人以為，人應該大公無私，所以有家族觀念反而助成人的私心。其實這是弄顛倒了問題。人成為「大公無私」，是道德心高度發展後的成就。人在自然歷程中，開始時動物性原是極強烈的，並非一出生就會「大公無私」；相反地，人一出生原是極端自私的。所以，喚醒人的道德自覺，是教育的主要任務。而家族生活對兒童的教育作用，即在於使兒童能開始克服其動物性的自私，而感到自己與他人共利害。這可以看作走向「大公無私」的第一步。批評家族制度妨害大公的人，是不明白心性發展的過程。

第二：家族生活在事實上使一羣個體負有彼此互相扶助的義務，這使人在現實生活中多一層「安全感」。個人在處於四面迫脅中，不覺得自己孤立無助。

批評家族制度的人，常以為家族使人有依賴性。其實也是看錯了問題。我們必須明白，提倡「互助」不能解釋為鼓勵「依賴」。「互助」對人類而言，永遠是必需的。至於「互助」是否會養成「依賴」，則要看「互助」活動中的標準而定。以中國家族制度而言，一個子弟如屬聰慧上進，家族自然支持他。一個人如果偶犯錯誤，家族可以幫助他解決困難，同時予以某種處罰。至於一個人十分不成材，則家族雖可能養他，但也必給他某種工作，使他為家族服務。而且，就

榮譽而論，一個人自己如不能有所成就，則不會享有榮譽；如果過度無能，在家族中亦必全無地位。這些一般的標準，是中國家族普遍採用的，並沒有鼓勵「依賴」之意。

第三：家族還有一個作用，就是對於違反道德標準的人，提供一種社會制裁。一個人生活在利害相共的家族中，自己的行為不能過份放縱。不論一個特殊道德標準本身的合理性高低，就道德標準而言，制裁是必須的。法律制裁雖然有力，並不是隨時可以發揮力量；家族所代表的社會制裁雖不是強力的，但卻時時能發揮力量。

有人以為家族道德標準有害於思想的進步。這是混亂了兩個不同的問題。我們必須明白，道德標準本身的進步，是思想問題。而道德標準要成為一標準，卻必須有規範性。如果道德標準無制裁力量支持，則本身就失去其規範性。道德標準可以通過思想學說而有改變，但就其是一標準的範圍來說，制裁力愈明確愈好。倘若以法律為譬喻，我們可說：法律條文雖然永遠可以修改，但法律條文必須有約束力，卻是另一事，並不因條文可修改而動搖。道德標準及其制裁力問題也是如此。

家族之權力表現於制裁上，是一種輿論的及道義的制裁；它對於約束違反道德行為有正面功能。

以上三點，是家族主要功能。它有教育功能——例如使兒童極早即明白自己應關心別人的苦樂；它有社會福利功能——例如可使失業者或病人受到照顧；它又有法律功能——可以對犯惡行之人作一種制裁。三者都對社會文化有正面作用。

(四) 家族之崩潰

最後，我們應提到現代中國社會中家族權力之消失。

在一九一一年的政治革命後，中國家族生活似乎並未立刻改變。五四運動才真正動搖家族制度。在內戰與中日戰爭期間，社會經濟的變化，更促成家族之崩潰。一九四九年以後，則中國大陸受共產主義者統治，家族更徹底消失，至於海外中國人，則大抵在觀念上已喪失對家族的了解；而家族本身也化為西方式的小家庭了。

家族之權力消失後，兒童教育問題及福利問題都再不能在家族中求得解決。道德制裁問題則幾乎完全不為人所注意。過去的中國，每一家族負責它的成員的幼年教育及福利，現在則人人的問題皆直接要由社會組織或政府負責。到目前為止，我們尚未看見一個足以代替家族功能的良好制度出現。

註：以上參考本章選讀材料「中國家族」條

四、民間組織之權力

所謂民間組織，專指幫會而言，它與學派、家族或政府組織，都完全不同。但就其起源論之，幫會卻與各種組織都有某種關係。

(一) 幫會之起源

幫會最早起源於所謂「教匪」；這種幫會以一種迷信作為基礎，來組織羣眾，而目的則在於從事暴動及搶劫。遠自東漢的黃巾賊、近至清末的義和團，都屬於這一類。這種幫會可說是有宗教色彩的民間組織。他們雖然時時造成政治上的動亂，本身卻很少有真正的政治理想或主張。他們的行動也很少給人民帶來任何幸福。

另一種幫會則起源於清初。滿人以一個叛變的異族部落的身份，統治了中國。中國人民的反抗屢次失敗後，便轉為秘密組織。中國的青幫、紅幫、哥老會等等，都屬於這一種幫會。這種幫會並不一定供奉同一的「神」或「祖師」；也不一定彼此合作，有時還常發生衝突。可是，它們的共同點是，對政府取反對態度，經常從事違法行為，對內部的黨徒也可以自己執行其「幫規」，予以獎懲。

此外，還有一種以行業為單位的幫會——如舊日的船夫有自己的「幫」，私自販鹽的也有幫會。其組織的嚴密程度，各有不同，其目的則以保障同業利益為主。他們的行動雖然也不免觸犯法律，但沒有前一種幫會那種反政府的意識。

這三種幫會起源雖不同，但事實上又每每相混。教匪失敗後常常保留一些實力，成為潛伏的幫會。行業性的幫會，有時也與青幫或紅幫有組織關係。因此，我們雖可以指出這三種起源不同

的幫會，卻不能以為它們在近代中國社會中很清楚的分別存在。

(二) 幫會的三特色

說到幫會的基本性質，則大體上可由其起源解釋。幫會皆有一定的崇拜對象，有的崇拜一個來歷不明的祖師，有的則崇拜一個古人(如關羽)，有的則崇拜神話中的神，「迷信」可算是幫會的第一個特色。其次，幫會都或多或少的從事違法行為。幫會的份子照例以為「幫規」的地位高於法律。他們可以保護守幫規而違法的人，決不寬恕因守法而違反幫規的人。這種私自立法執法的特性，也是其他組織所沒有的。我們可說「私法」是它的第二個特色。第三個特色即是對幫內黨徒的保護。任何一個幫會，必要求幫內份子互助(通常多稱為義氣)，甚至共生死。這一方面看作一種道德義務，另一方面又有幫規予以法律性的強制，這樣，幫會的第三個特色便是團結。

「迷信」、「私法」與「團結」這三個特色，使中國幫會成為一種特異的而又相當堅強的民間組織。從清末以來，政治變化雖多，幫會基本上並未受到大影響；直到共產黨人統治中國，才徹底破壞了這種民間組織，消滅了這種勢力。就海外而論，則華僑的「致公堂」等等組織，仍可看作中國幫會的殘餘。至於香港的黑社會，則似乎比大陸舊日幫會更為惡化了。

最後，關於幫會之功能或作用，尚應略說數語。

如上面所說，幫會基本上有私立法、建立迷信等一般特色，所以，無論就其對思想知識或社會秩序的影響說，都沒有正面意義。尤其幫會從事種種活動，既不遵守法律，也不受理性指導，無論表面上用何種口號，實際上必是愚昧的，殘暴的。就此而論，幫會可說對社會並無正面功能。

然而我們如注意幫會的「團結」特色，則我們亦不能否認幫會中人另有一種責任感與犧牲精神。幫會勢力照例與法律相抗，但對內則有保護功能。幫會在保護黨徒時，確可以不計利害。雖然由於幫會受迷信及習慣指導，其辨別是非之能力甚低，因此，所保護的每

每正是罪惡之人；可是，專就鼓勵全體黨徒、保護同黨而論，也有提倡犧牲個人的意味。這可以算作較好的作用。

其次，幫會權力固然常常用於作邪惡活動，有時亦可以使人在危難中得到一種支持與溫暖。個人在離開家族生活時，很容易由幫會的支持而減少其孤立感。這也可以算較好的作用。

總之，幫會本來與古代游俠之風相似。漢以後許多史家，皆痛說游俠擾亂法紀；而司馬遷卻特別在史記中稱許游俠，以為「有足多者」。這兩面見解，都不是完全無據。幫會權力在中國社會中之作用，也可以作如是觀。基本上，幫會也是亂法紀、違理性的；但有時可以使人感到溫暖，可以從事犧牲。它的正面功能雖少，也不是完全沒有可取之處。

註：以上參考本章選讀材料「游俠與幫會」條

五、政府之權力

關於政府權力問題，我們在討論政治制度時，已有所析論。本節只討論幾個有關基本原則之問題。

(一) 政治義務之道德化

第一是政治義務之道德化問題。

這與前章所談的德治主義不同。主張理想人格為理想的政治秩序之基礎，是德治主義。將人民對於政府的服從及政府對人民的工作都看成一種道德義務，則是我們這裏所說的「道德」。

政府之權力，在中國歷史上，大抵皆由軍事之勝利而來。但依先秦儒家政治思想說，掌握權力的人，若不能完成其義務，則隨時可以失去權力。現在，我們要指出的是：漢以後中國人對政治義務的看法，事實上已越出孔孟的德治觀念的應有限度，而將一切現存的政治義務，看作無條件的道德義務。

人民對政府如有一種擁護及服從的道德義務，則無論政府好壞，人民似乎都必須將這種義務完成——這是道德義務與契約義務之不同處。這種觀念不能完全從儒學思想中推繹出來，但當它

存在時，也自託於儒學；因此成為儒學被人攻擊的一個常見的論點。

政治義務之道德化，使政府權力（特別是君權）成為一種有宗教色彩的絕對權力。其後果是：人民極少感到政府權力原由人民而來；孟子的學說表面被人尊重，實質上則至少其政治思想原則之一（民本原則），經長久時間不為人了解。

（二）政府之任務

就政府的任務說，政府似乎只有消極任務。傳統觀念以為，社會之發展不必由政府推動；政府之任務只是維持秩序，使天下安定。因此，政府權力並不用以領導社會或改造社會，只能用於保護社會。歷代史家對良好君相的評語，照例注重在能「致太平」一點，即是明證。

政府不負推動社會的任務，這可以看作傳統觀念對政府權力之限制。中國歷史上的君主，本是擁有無限權力（法理上說）的統治者。其所以並不像現代極權政府這樣迫害人民，一部份理由即在於政府任務之受限制（觀念限制）。

但就壞的影響說，政府既然只有消極任務，社會中一切事務，即皆不能真正在政治領導下有任何進步。特別在經濟生活方面，當政者一注意到增進國家財富，及改進經濟制度等等問題時，照例即被人責為「生事」或「擾民」，最著名的例子是宋代王安石的變法運動。

這樣，中國社會自漢至清，政治上變化雖多，人民生活方式及社會結構的變化則非常遲緩。政府不推動社會改革，也幾乎不作任何正面的、全面的改變社會生活的計劃。我們可以說，政府權力在中國社會中只有維持及保護的功能，並無領導功能。

這樣的政府權力，不能有創造貢獻，也不能為大惡。舊日中國官吏之惡行，大半只屬於個人腐化之結果，而不是政府政策之結果。有效率而為惡的政府，在中國歷史上是罕見的。

這樣，政府權力有一種奇異的辯證法。一方面，君主及其政府擁有絕對權力，另一方面，這種權力的使用範圍卻非常有限。正好

像一個大家族中的老太爺或老太太，就家規而論，是擁有最高權力的，但事實上卻幾乎不管任何事情。政府雖不能那樣安閑，但也只有消極任務；權力雖大，管事卻很少。

註：以上參考本章選讀材料「政府權力之消極性」條

本章選讀材料

勞動價值觀念與階級問題

此一問題，古代無討論者。近代作品中亦罕見可供參考之論著。在發現良好可用資料之前，作者特據己意，對此問題作以下之說明：

一、勞動價值觀念，雖乃傳統經濟學中已有之觀念，但在馬克斯《資本論》中，獲得新解釋，且通過剩餘價值說，而產生「剝削」(exploitation)之說，成為共產主義基本理論之一。

二、依此理論，一切「利潤」皆來自剩餘價值；因此種價值原為勞動者所創造，故當資本家取得利潤時，即是剝削勞動者之利益。於是擁有資本(包括生產工具)者，與僅有勞力者，遂成為兩階級。

三、馬克斯又據當時之社會狀況，判斷二階級之份子永相敵對。二階級中之份子亦不能變換其身份。由此而有階級鬥爭理論。

四、就此理論本身說，有以下之困難：

(一)勞動力之經濟價值，隨生產條件而異，故不能成為價值根源。

(二)勞動力之購買(工資)受供求律支配，非資本家自己決定，馬克斯之剝削理論，忽視勞動報酬之客觀限制。

(三)勞動力須加入一組生產條件中，方能產生經濟價值；故利潤中原有一部分應歸於生產條件之掌有者(不論為國家或個人)。剩餘價值之說太欠精詳。

(四)就社會階級而論，階級中各分子不必即永屬於某階級。階級間倘有流動性，則不應亦不必然有階級鬥爭。

(五)就社會分工而言，社會中必有各種「階層」；此種「階層」並不具有馬克斯所論之「階級」之特性。

就中國社會而論，不唯士、農、工、商等社會階層本身無封閉性，即以統治者與被統治者而論，其間亦無不可逾越之界限。每一平民均可參加政府。(參閱第三章選讀材料「相權及諫權」及「考試及選舉」下之各項)。

故中國社會之結構，殊不適於馬克斯之理論。中國社會中並無「階級權力」存在。

「師」與「士」

1. 揚雄：〈解嘲〉

……往者周罔解結，羣鹿爭逸，離為十二，合為六七，四分五剖，並為戰國。士無常君，國亡定臣；得士者富，失士者貧，矯翼厲翮，恣意所存；故士或自盛以橐，或鑿坏以遁；是故駟衍以頡亢而取世資，孟軻雖連蹇，猶為萬乘師……

(《漢書·揚雄傳》)

2. 韓愈：〈師說〉

古之學者必有師，師者，所以傳道受業解惑也。人非生而知之者，孰能無惑，惑而不從師，其為惑也終不解矣。生乎吾前，其聞道也固先乎吾，吾從而師之；生乎吾後，其聞道也亦先乎吾，吾從而師之。吾師道也夫，庸知其年之先後生於吾乎。是故無貴無賤，無長無少，道之所存，師之所存也。嗟乎，師道之不傳也久矣，欲人之無惑也難矣。古之聖人，其出

人也遠矣，猶且從師而問焉；今之眾人，其下聖人也亦遠矣，而恥學於師，是故聖益聖，愚益愚，聖人之所以為聖，愚人之所以為愚，其皆出於此乎。愛其子，擇師而教之，於其身也，則恥師焉，惑矣。彼童子之師授之書，而習其句讀者，非吾所謂傳其道，解其惑者也。句讀之不知，惑之不解，或師焉，或不焉，小學而大遺，吾未見其明也。巫醫樂師百工之人不恥相師，士大夫之族曰師，曰弟子云者，則羣聚而笑之問之，則曰：彼與彼年相若也，道相似也。位卑則足羞，官盛則近諛，嗚呼，師道之不復可知矣，巫醫樂師百工之人，君子不齒，今其智乃反不能及，其怪也歟。聖人無常師，孔子師郯子，萇弘師襄老聃，郯子之徒，其賢不及孔子。孔子曰：三人行，則必有我師，是故弟子不必不如師，師不必賢於弟子，聞道有先後，術業有專攻，如是而已。李氏子蟠年十七，好古文，六藝經傳皆通，習之不拘於時，學於余，余嘉其能行古道，作師說以貽之。

（《韓昌黎集》第十二卷）

中國家族

1. 《魏書·楊播傳》

……一家之內，男女百口，總服同爨，庭無間言，魏世以來，唯有盧淵兄弟及播昆季，當世莫逮焉……又願畢吾兄弟世，不異居異財，汝等眼見，非為虛假，如聞汝等兄弟時有別齋獨食，此又不如吾等一世也。

2. 《北史·韋孝寬傳》

……又早喪父母，事兄嫂甚謹，所得俸祿，不入私房，親族有孤遺者，必加賑贍。

3. 《北史·唐永傳》

……又好施與，家無餘財，所得祿賜，常散之宗族，其尤貧乏者，又割膏腴田宅以振之。

4. 《南史·王懿傳》

……北土重同姓，並謂之骨肉，有遠來相投者，莫不竭力營贍，若有一人不至者，以為不義，不為鄉邑所容。

5. 邵伯溫：〈聞見前錄〉

河中府河東縣永樂鎮，唐永樂縣也……，有姚孝子莊，孝子名栖筠，……自唐以來孝義之風不少變，政和甲午，余過其家，長少列拜庭下，以次升堂侍立，應對有禮，道其家世，次第甚詳，蓋自栖筠而下，義居二十餘世矣，……世推尊長公平者主家，子弟各任以事，專以一人守墳墓，雖度為僧，亦廬墓側，早晚於堂上聚食，男子婦人各行列以坐，小兒席地共食於木槽，飯罷即鎖廚門，無異爨者，男女衣服各一架，不分彼此。

（《河南邵氏聞見錄》卷十七）

案：以上隨引史傳為例，可知中國家族生活之大略。

遊俠與幫會

1. 《史記·遊俠列傳序》

韓子曰：「儒以文亂法；而俠以武犯禁。」二者皆譏，而學士多稱於世云。至如以術取宰相、卿、大夫，輔翼其世主，功名俱著於春秋，固無可言者。及若季次，原憲，閭巷人也，讀書懷獨行君子之德，義不苟合當世，當世亦笑之，故季次、原憲終身空室蓬戶，褐衣疏食不厭，死而已四百餘年，而弟子志之不倦。今游俠：其行雖不軌於正義，然其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之阨困，既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德，蓋亦有足多者焉。……今拘學或抱咫尺之義，久孤於世，豈若卑論儕俗，與世沉浮而取榮名哉！而布衣之徒，設取予然諾，千里誦義，為死不顧世。此亦有所長，非苟而已也。故士窮窘而得委命，此豈非人之所謂賢豪間者

邪？誠使鄉曲之俠予季次，原憲比權量力，效功於當世，不同日而論矣。要以功見言信，俠客之義，又曷可少哉？

案：此為中國最早論遊俠之語，遊俠即幫會之起源。司馬遷有感於身世，故力贊遊俠。然其描述，可作參考。

2. 荀悅：〈三遊論〉

世有三遊，德之賊也：一曰遊俠，二曰遊說，三曰遊行。立氣勢，作威福，結私交以立強於世者謂之遊俠；飾辯辭，設詐謀，馳逐於天下以要時勢者謂之遊說；色取仁以合時好，連黨類立虛譽以為權利者謂之遊行。此三遊者亂之所由生也。傷道害德敗法惑世，夫先王之所慎也。國有四民，各脩其業，不由四民之業者，謂之姦民。姦民不生，王道乃成。凡此三遊之作，生於季世。周秦之末，尤甚焉。上不明，下不正，制度不立，綱紀廢弛。以毀譽為榮辱，不核其真；以愛憎為利害，不論其實；以喜怒為賞罰，不察其理。上下相冒，萬事乖錯，是以言論者計薄厚而吐辭，選舉者度親疏而舉筆，善惡謬於眾聲，功罪亂於王法，然則利不可以義求，害不可以道避也。是以君子犯禮，小人犯法，奔走馳騁，越職僭度，節華廢實，競趨時利。簡父兄之尊而崇賓客之禮，薄骨肉之恩而篤朋友之愛，忘修身之道而求眾人之譽，割衣食之業以供饗宴之好。苞苴盈於門庭，聘問交於道路，書記繁於公文，私務眾於官事，於是流俗成矣而正道壞矣。

（《前漢紀》卷十）

案：此則是反對遊俠之說；主要論點是遊俠建立私人勢力，不守國法。此正是後世幫會之特色。

3. 幫會資料

一、清幫（俗稱「青幫」）十大幫規

- (一) 不准欺師滅祖
- (二) 不准藐視前人
- (三) 不准爬灰倒籠

- (四) 不准奸盜邪淫
- (五) 不准江湖亂道
- (六) 不准引法代跳
- (七) 不准擾亂幫規
- (八) 不准以卑為尊
- (九) 不准開閘放水
- (十) 不准欺軟凌弱

(《清門考源》)

二、清幫家法源起

糧幫，在翁、錢、潘三位祖師領導期間，雖訂有家法刑杖，然因三位祖爺教導有方，家法已就等於廢物一樣。自石小祖違犯幫規在杭肇禍潛逃之後，乃訂家法十條，並以香板為刑杖，藉之保障幫規。迨王降祖繼統糧幫時，乾隆帝南巡，在金山寺皈依佛門後，化裝潛至杭州，往家廟及糧幫公所參觀，見王降祖辦理漕運，雖然井井有條，惟幫中子弟太盛，難免滋事，除傳諭嘉獎之外，並欽賜盤龍棍一條，上寫「違犯幫規，打死無罪」八個字，以為幫中鎮山法寶，從此凡遇重大事故，即依法請棍責罪，云云。

(《清門考源》)

三、「大香堂」圮香師頌詞

五枝包頭插中間，祖爺傳留五句言，金丹舍利無價寶，安清義氣傳萬年。

(《清門考源》)

四、洪門(俗稱紅幫)誓詞——第三十六誓

士農工商，各執一藝，既入洪門，必以忠心義氣為先，交結四海兄弟，日後起義，須同心協力，殺滅溷朝，早保汨主回復，以報五祖火燒之仇，如遇事三心二意，避不出力，死在萬刀之下。

(《洪門幫會志》)

五、洪門家法

洪門的家法，簡單而嚴厲，犯之者，無不按照條款執行，並有「五刑」的規定，茲舉述如下：

- (一) 極刑 凌遲，或刀殺。
- (二) 重刑 挖坑活埋，或沉水溺斃。
- (三) 輕刑 三刀六眼，或四十紅棍。
- (四) 降刑 降級，或掛鐵牌。
- (五) 黜刑 抓去光棍，或降入生堂，永不復用。

以上家法中所用的刀，名為「小寶」，所用的棍，名為「紅棍」，計長「三尺三寸」，至於執行「三刀六眼」，用之於上四排，「四十紅棍」，用之於下四排，及么滿十排，大都視情節輕重，依照「五刑」處罰之。

（《洪門幫會志》）

六、洪門開大香堂秩序

- (一) 打水 (二) 順水 (三) 贊燭 (四) 插香 (五) 昇表
- (六) 請聖 (七) 安位 (八) 開光 (九) 點聖 (十) 巡查令
- (十一) 升斗 (十二) 木楊前後四十八句 (十三) 祭五方旗
- (十四) 祝令 (十五) 祝印 (十六) 祝刀 (十七) 祝棍 (十八)
- 紅旗請客 (十九) 請山主登山 (二十) 宣讀宣言(即進山東)

（《洪門幫會志》）

政府權力之消極性

關於政府之「消極性」，可自其「保民」與「安民」之政治思想，與政府對經濟生產之態度兩方面了解，其資料已見第三章選讀材料之「儒家政治思想」與第六章選讀材料之「經濟生活之基本觀念」二項，茲不復贅。學者可取以上二項合觀，即可了解。

第五章

中國之宗教

本章對中國宗教問題將作普遍討論。由於本書所採取的立場，是客觀的，我們將避免一切宗教成見，以描述史實為主；偶有論斷，也必是理論意義的，而不染有宣傳或說教的色彩。

由於每一民族皆有原始信仰，下面我們將從這一點開始論述；然後分論中國本有之宗教與外來之宗教，其中印度佛教，雖屬外來宗教，卻又接受中國文化之影響，而成為「中國化之宗教」，故在論中國原有之「道教」後，即先論中國佛教，然後再論其他外來宗教。又除以上各宗教外，中國人民之傳統生活態度，事實上當接受儒學之影響。儒學在此意義上，具有宗教功能而本身又非一宗教。此點涉及中國文化之特色，故列專節討論以結束本章。

一、古代宗教觀念

中國古代之宗教信仰，原無系統記載可考；但就現有之材料整理，以下數點，甚為明顯。

(一) 意志之天與祭祀

第一是關於意志之「天」的假定及祭祀的。這似乎在殷周以前便已有了。人們普遍相信有一個「有意志的天」，能主宰人事的禍福，便通過巫覡之流去禱神或求神示。正式祭祀雖為貴族所專有，但求神的舉動，一度似乎非常風行。《尚書·周書》中的〈呂刑〉篇，敘述

古帝王糾正人民的習俗，有「乃命重黎，絕地天通」之文。我們參照《國語》中〈楚語〉的記載，知道「絕地天通」就是「使天地不通」之意。而所謂「使天地不通」，就是禁止人民胡亂禱於天或聽於神。這個決定畢竟是何時代的事，〈品刑〉之說不詳明。後世解經者有人以為是顓頊的事，有人以為是舜的事。〈品刑〉原文中此段與「苗民」作亂的問題相連而說，應該是舜的時代。但不論據《國語》而說顓頊或據〈品刑〉原文而說舜，都屬於傳說時代；因此我們無法判定其準確年代為何。不過，這一記載的意義甚為明顯。它表示上古有一時期，由於蠻族侵擾，人民都成天憂懼禍患，所以紛紛求神禱天，弄得處處都有人作巫降神。這形成一種墮落風氣。後來的某一共主（可能是舜），特別指定人分別負責管理祀天與治民，不使人神相混。顯然，這是最早的限制原始信仰的記載。我們知道，〈品刑〉原是周穆王時的文件；其所論古代事，大抵從周制的觀點出發。周文化原是偏於人文的，故以限制原始信仰為古帝的政績，而周文化原是中國傳統文化的重要根源，依此，我們可說，自周文化興起後，人們逐漸限制原始信仰，認為禱天求神是不應提倡的事。

至於祭祀，則據甲骨文記載，商代似只有皇室貴族有祭祀；據《尚書》及其他古代文件看，祭祀至少在周代已經完全制度化，成為政治典禮的一部份，而非人民普遍的習慣。祀天以外的祀祖，更屬天子諸侯之事。據《國語》記載，古代似乎將前代的共主也當作「祖宗」來祭祀；後來才成為純血統的意義。我們現在所有的材料，大半都只代表周人的觀點，因此很難考定詳況。但古代有意志天的信仰，有對天與祖的祭祀，則是無可疑的。而且，周立國以後對原始信仰的態度，是予以限制，而非提倡。這表示周文化的特殊精神。它日後通過孔子而成為儒學的人文精神。

(二) 形上之天

其次是形上意義的「天」觀念，與陰陽五行之說。這與古代占卜思想有關。我們知道各民族有不同的系統，周民族的占卜系統即是《易經》一書所代表的著占。這種占卜，背後有一個理論，即是：自然與人事的演變有一定的規律及階段，人的意志決定，能配合所處

的階段，遵循那個大規律所要求的方向，便是「吉」，否則便是「凶」。這個大規律和基本的階段，都可以稱為「天道」；這種「天」不是人格化的意志天，而是「形上意義的天」。

《易經》的符號結構，以代表「正」與「反」的「—」與「--」為基本，然後施以簡單的組合，而形成八卦、六十四重卦、三百八十四爻。這兩個基本符號即稱為「陽」與「陰」。到戰國時，有人建立一種宇宙論觀點，以五行的分類法配合「陰陽」觀念，逐步形成所謂「陰陽五行之說」。漢代思想即以此種宇宙論作基礎。而對「形上之天」的一切討論也都通過這些符號來表述。這種理論固可以看作一種很幼稚的哲學，但就其對人民生活的實際影響而言，則有明顯的宗教成份。例如，人信占卜而以為能趨吉避凶；又相信人心對「天」能有一種感應作用等等，都對民間生活有深刻影響。

除了對「天」的觀念以外，中國的原始信仰中還有一項很重要的，即是鬼神的觀念。

(三) 鬼神

據漢代的記述，殷人特別「尚鬼」或「尊鬼」，意思就是特別相信鬼神；周人則「尊禮」，便強調「人文」了。這是就領導者的態度說。若就一般人民的觀念習俗說，則中國有很特殊的鬼神觀念。

首先，所謂「神」，可分作兩種：一種是本來存在的，稱為「天神」（狹義的「神」字），另一種則是所謂「地示」（或「地祇」）；它們是人死後精魂所變的。這樣，不但日月山川、風雲雷雨，皆有「神」主持，人死了也可以成為「神」，人死成「神」之說，後來經道教擴充，遂成為一套組織，而為民間所信仰。但就古代信仰而論，這種「神」似乎還沒有甚麼組織統屬的關係。

至於「鬼」，完全指人死後的靈魂而言。古代信仰以為人死後靈魂仍可以在人世有種種作為——如報仇報恩之類，這本來與許多民族的靈魂觀念相似。不過，後來「鬼」也被描述成有組織的，而且神鬼間又有統屬關係；則是受印度信仰的影響。

鬼以外又有所謂「魑」；這是指怪物而言。古代中國人相信，有許多怪物具有特殊能力，可能為人所利用，也可能為禍；它們被稱為

「物彪」。「彪」的觀念是後世所謂「妖怪」觀念的根源。所不同處是：古代人尚未受印度信仰的影響，也沒有道教的「修鍊」觀念，所以他們所說的「物鬼」只是天生的，不像後世所想像的「妖怪」，是由修鍊而成。

神示鬼彪，都是政府祭祀的對象，也都是人民所普遍信以為有的。日後通過佛道兩教的說法，這些觀念益發根深蒂固；但基本上它們是原始信仰中就有的。

以上這些原始信仰，都是文化未進展前各民族所共有的——只有人死為神一點比較特殊。我們觀察一個文化傳統時，不能從這些原始信仰本身發現其特性，但可以從文化領導人物對這些信仰所持的態度，而看出其特殊方向。大致地說，中國古代自周開國建制以後，思想趨勢是步步重人文而輕神鬼；但無思想的愚民，卻仍陷溺於原始信仰之中。日後道教興起，佛教侵入，這些因素更完全被利用來支持他們的宣傳了。

註：以上參考本章選讀材料「天地神鬼」條

二、道教

道教之興起是漢代的事。但道教的前身是「方士」之術；卻在戰國末年便有了（如《韓非子·說林·上》談及「不死之藥」）。道教人士自身卻並不以為承方士一派，反而強拉先秦道家的老莊，作為他們的宗主。

（一）道教與道家

嚴格說起來，道教之稱老莊，自然是一種附託之詞。不過，從另一面看，道家到了漢代，本已有種種變形。承繼方士傳統的人，將道家的「生」觀念（境趣意義）化為「長生」觀念（形軀意義），也是道家變形之一。

道教的代表人物，通常都以張道陵（即張陵）為第一人，其實張道陵只是正式組織道教的人物。在他以前，早有「長生」之說，張道陵由學長生進而建立組織，這就使散亂的方士形成一宗教團體；到

他的曾孫張盛，居江西龍虎山，道教有了正式教主(天師)，就成為一大勢力了。

道教的思想與道家相差甚遠。道家老莊皆認為形軀不是真我，道教卻以延長形軀生命為第一大事。老莊都不承認有意志之天，尤不相信鬼神之說，道教日後的符籙派，卻專門講驅神役鬼。莊子所講的精神境界，到了道教手中，都變成與修鍊有關的神秘觀念。這一切都表示道教與道家並無理論思想的淵源。但假託既久，一般人也不能分辨，後來道教盛行的時期(如唐代)，連朝廷也認為老子是道教之祖。這是極可笑的事。

其次，應略述道教之內容。

(二) 長生與法術

道教主要可分作兩派，第一派專強調長生，第二派則強調法術。前者又稱為「丹鼎派」，後者又稱為「符籙派」。

舊說以為道教有「煉養」、「服食」、「符籙」等派；其實，「煉養」與「服食」合起來即是強調長生的「丹鼎派」，「符籙派」則自成一支。

丹鼎派的主要代表人，應為魏伯陽與葛洪，魏伯陽作《參同契》，葛洪作《抱朴子》，都是道教的重要典籍。

他們所提倡的理論，大體上可分兩點，即「內丹」與「外丹」。所謂「內丹」，即指人自身通過一定的訓練過程而養成的精氣而言，這是一個頗為特殊的理論。道教人士認為，人的生理運行，有順自然的與逆自然的兩種可能；修道的人以神思(意識)控制生理活動，可以逐步使生理運行成為逆自然的。人生由老而死，本是自然的；現在生理逆自然運行，即可以不老不死了。用意識控制生理運行，着手時是先控制呼吸，這就是所謂「調息」或「吐納」；由此步步前進，便可凝聚精氣，這就是所謂「內丹」。「內丹」有成，即表示意識控制生理活動，已有成果。這個理論可說涉及一種極特殊的衛生技術。它以逆自然為原則，當然便不是順着生理規律進行的，而是要根本轉化生理活動。嚴格地講，這種理論是否有效，應是可徵驗的，因此不算一個太神秘的想法，不過，道教的說法顯得神秘，而所提出的技術訓練究竟是否有效，也未經嚴格考驗。

至於「外丹」，則指煉丹製藥而言。「內丹」是一個譬喻，「外丹」則真是一種丹藥，依詞語演變的通例看，應是先有「丹藥」之類的東西，然後有人提出鍊精氣的方法，遂比擬丹藥之稱，而名為「內丹」。就歷史說，方士之「不死藥」也是先出現的。所以，我們可說，由丹藥進至「內丹」與「外丹」之分別，表示由古方士到道教修煉理論之發展。

葛洪的《抱朴子》，分內外篇，分論導養及煉丹，可看作道教論修煉的重要著作。

除了上述的「丹鼎派」道教以外，另一部份道教人士，強調一種神秘能力；這就是所謂「符籙派」了。符籙派的始祖實是張道陵。但南北朝的寇謙之，則是擴大符籙派勢力的人。這一派道士們，宣稱他們可以運用符籙驅神役鬼，又可以影響自然現象——如致雷雨之類。這顯然與印度的「神通」觀念有關。其間交互影響，此處不能詳論。

符籙派與丹鼎派事實上漸合為一。後世中國民間傳說的「神仙」，都是指既能長生又有法術的修道成功者。我們以歷史眼光看，則講「長生」與講「法術」本來是兩支；而「長生」說最早依賴「外丹」；到「內丹」之說興起，道教遂強調人可以獲得一種特殊的超自然的能力，故能改變生理運行之規律；再進一步，便有法術觀念了。這樣看來，兩支理論也實在是一發展歷程中之兩階段。因此，我們也很難說兩派何者為高，何者為低。

總之，道教由方士託道家之說而產生，其組織大成於張道陵祖孫，其理論則在葛洪寇謙之等人手中形成。其後只有勢力之興衰，而無根本變革。最後，我們再略述道教之盛衰。

(三) 道教之盛衰

道教在南北朝時發展成熟，但極盛時期卻在唐代。本來就教義而言，從南北朝至隋唐，中國佛教高僧疊出，不唯在介紹印度經論上有巨大成績，而且自身亦有理論之發展（見下節）；似乎道教相形見絀。可是，由於唐代皇室對道教的偏愛，道教竟在唐代大大盛行起來，勢力在佛教之上。

唐代皇室偏愛道教的理由，說起來是異常可笑的。皇室姓「李」，與老子姓同；唐代皇帝就想與老子聯宗，於是就特別尊崇道教。唐太宗及高宗，尚對佛道二教皆公平支持，到了玄宗時，則簡直有將道教作為國教的趨勢。一方面，皇帝加封老子以帝號，又分別將莊子、列子等的著作（或真或偽不辨）稱為經；另一方面，設立玄學館，專研究老子的《道德經》與其他道家之書，而且還置「博士」以教授諸生，簡直和漢代儒家所受的待遇差不多了。

道教在這時極力排斥別教。佛教固是它的死敵，此外如景教及祆教等也一律受排斥。至唐武宗時，道教的趙歸真、劉元靖等人，特別為皇帝所信仰，於是說服了武宗，在會昌五年竟來了一次正式的宗教迫害，下詔毀天下佛寺，同時消滅景教及祆教等外來宗教，獨留下道教。

這次事件，據武宗詔諭看，雖然強調各教教徒不事生產「耗蠹天下」，似乎是根據經濟的考慮，其實主要理由是要取締外來宗教。詔諭中也明說被取締的各教是「西方之教」、排外的意思至為顯明。而居於半「國教」地位的道教，實在陰主其事。

終唐之世，道教一直未衰。五代時天下混亂，宗教無所依附。至宋時則儒學大盛，佛道勢力皆步步後退。但宋徽宗卻特別提倡道教，而且自己稱「道君皇帝」，要作教主；但宋徽宗提倡道教的動機，是為了支持他所偽造的「天書」等等，實在是很卑劣的；所以並不能使天下風動，不久北宋亡於金人，道教的提倡也中止了。

道教因支持宋徽宗作偽而獲得皇室優待，並未能提高它的威望。南宋時，各帝大體上均尊儒學，不甚信宗教。至元代蒙古人統治中國，道教大衰。元世祖時，即另來一次對道教的宗教迫害；毀了許多道經，而且迫道士改信佛教。這時其他外來宗教——如基督教——也重新興起；道教成了最受迫害的一個宗教，與唐代的得勢恰恰相反。

其後，明代皇帝信佛教，只有明世宗信道教，一度又接受道教影響而排斥佛教，但後來世宗誤服丹藥而死，道教又衰落了。清代則政府較尊佛教，不過對道教亦未加迫害；道教在此時期中，可說無咎無譽。

以上是就政府對道教的態度說，若就民間而論，則自唐以後，佛道教義混合影響人民生活習慣。民間信仰中二教的教義混合並存，完全看不出衝突跡象。道教所編造的神的世界及組織，更是深入民間，但其中也混有佛教說法（如「閻羅」之名即由印度的「閻摩」變來）。總之，民間的混合信仰中，道教影響始終未消滅。

道教是中國本有的宗教，但在中國文化歷程中，所佔的地位並不很重要。尤其說到觀念及制度的方向或特性時，道教可說很少發生作用。理由是：它從未為知識份子所信仰。民間對佛道教義的接受，也似乎是當作一種解釋人生宇宙的知識，而不是指導人生的標準。一般人民雖然信神信鬼，也很喜歡談「仙家」和「妖怪」，但落到人生態度上，他們都不自覺地或自覺地遵循儒學的標準。宗教與道德在中國從未混而為一，這是研究中國文化的人，必須首先了解的事。

註：以上參考本章選讀材料「中國道教」條

三、中國的佛教

道教是產生於中國的宗教——雖然在教義上混有佛教成份；佛教則是由印度傳來，而又部份的中國化的宗教。

佛教教義本身為一系統龐大之哲學理論，詳加析解，應屬哲學專題及哲學史範圍，本節只略述其基本立場與在中國之發展與影響。

(一) 佛教之基本立場

佛教初起，原是一反婆羅門傳統的革命性思想；其否定權威、否定禮儀、否定外在之神力、否定階級之差等，都是明顯的反傳統教義之證據；但就立教之基本目的講，則學者仍可從印度的文化精神之趨向中，看出佛教精神與印度傳統之關係。

印度之宗教哲學混而為一，原因是印度心靈所探究的基源問題只是一「如何離苦」的問題。「離苦」自是實踐意義，此見其宗教性；而一切觀解思議，都只就其有助於「離苦」而說為有意義的，因之，

其哲學與宗教不可分割。專就「離苦」一觀念而論，亦可以導生種種不同理論及主張。就佛教前之傳統印度哲學而論，有吠陀之強調神力，有彌曼差之強調神通（神秘能力），有奧義書之強調梵我合一，皆假定一種超越意義的「存有」（being），為最後實在；再以心靈歸向此存有為解脫或離苦之道。佛教則只以自覺心之豁醒為離苦之究竟法門。所以，就印度哲學宗教內部講，佛教是異於傳統各派的，因為佛只通過「覺」以講離苦，實為傳統各派所無。但我們如將印度哲學看為一整體，則佛教立說雖與他派不同，基本目的仍是「離苦」，可看作這一支哲學的特殊體系。

最早的佛教教義，即是以所謂「四諦」及「四法印」為中心的小乘教義，其基本立場是先將一切存有化為情意感受的對象，然後予以擊破；由此而顯出心靈之最高自由，即於此證解脫。這樣，一切存有根本上視為一串束縛及幻象，故所謂「覺」或「智慧」，主要只是勘破一切障蔽，以顯主體自由，這可稱為「捨離精神」。也就是佛教的基本立場。

從「捨離精神」的觀點看，整個經驗世界皆只是一種阻礙，一種障蔽；因此，自我的唯一要求，即是衝破這些束縛，而實現主體自由，顯然，這樣的觀點下，現實世界中沒有甚麼成就或價值可說。所以捨離精神即是否定世界的，而捨離後的主體自由，也不要求改造這個世界。佛教的教義在這一點上，也和印度其他傳統思想一樣：否定世界而並不要成就文化。

但這是原始佛教教義。在釋迦之後，佛教教義又有很大發展，不僅在理論規模上大有進步，而且基本觀念也有一種擴充。

（二）佛教教義之發展及中國化

佛教理論的發展，即產生所謂「大乘教義」。大乘教義與小乘教義的不同處，在於大乘強調「渡化」觀念，以為自我之「覺」應以喚起眾生之「覺」為最後之完成；換言之，個別自覺心不獨要自己能捨離萬有，而且要喚起其他心靈之自覺，使之亦能捨離；這樣，「渡他」成為自渡的一部份。而被渡者自然是經驗界中的存在。於是經驗世界似乎成為一「渡化的對象」，而不限於一個「捨離的對象」了。

佛教徒常謂大乘教義如此肯定了「渡化」之必要，就並非「捨離」。小乘為「自了」，方是「捨離」。這在表面上似乎是不錯的，但嚴格分析起來，「渡化」觀念所肯定的只是一心與眾心間的不可分割；大乘以經驗界中的心靈為渡化對象，固然較之小乘完全否定經驗界有所不同，但使被渡者由「此岸」到「彼岸」是一事，對「此岸」本身之肯定又是另一事。大乘教義只說一切眾生皆應被渡往「彼岸」，並未肯定此岸。換句話說，世界本身仍是被否定的。一個覺者對於世界的態度，並不是要在這世界中建立甚麼，而只是要將這世界中的「眾生」引往彼岸——即離開這個世界的束縛；顯然這並非「肯定世界」的態度。

因此大乘教義仍是捨離精神，不過在幅度上較小乘為廣大。而且渡化是一無限過程，故大乘肯定渡化時，所顯現的主體自由也較有發展性，這些問題的詳細討論，應屬比較哲學的課題，現在不能詳論。下面略述大乘佛教的分派，進而觀察中國佛教。

佛教自身對分派問題，說法甚繁；通常謂大乘分八宗，即三論、法相、天台、華嚴、律、禪、淨、密等八支。但如就理論意義看，則基本上只有「大空」與「妙有」二系。三論宗以「般若」為主要觀念，乃講「空」的代表，天台即承此而發展；法相宗即唯識宗，是講「有」的代表，華嚴宗即承此而發展出來。律宗、淨土宗及密宗，皆無正式特殊理論，分別強調戒行、念佛與真言；只算有技術原則而已。禪宗則是中國所獨有，但溯其源流，則禪宗先後兩階段，分別與般若及唯識二支有關；雖然後來發展出特殊理論，也只能看空有二說發展至一限度後之會合與變形。因此，我們可說，大乘佛教基本上還是只有兩種理論——即「大空」與「妙有」二說；若加上小乘教義，則即可說，佛教教義根本上只有三階段，就是《解深密經》所說的「三時義」了。

現在我們要注意的是：大乘各宗中特別與中國有關的是那幾支？可說有三宗應看作中國佛教。它們是：天台、華嚴與禪宗。

天台承三論，華嚴承法相，而各有特殊發展，其理論詳況，本書自不能多講；但基本方向則可以略述數語。

大乘本強調渡化，因此雖未肯定世界，卻肯定此世界中之生命與佛不可分割，天台宗即在這裏據《法華經》及《大本涅槃經》，而言「法身常住」與「佛性」（此點就哲學意義言乃最高主體之建立，較言「空」之說進一步，茲不能具論）。據此，一切眾生皆本有佛性，即所謂「如來藏」；如此，則成佛自是佛性顯現完成而已，而「佛性」又即是真常之「心」，於是一味破執之般若理論，至此一變而為肯定「心性」之理論，這是天台宗之所以為中國佛教。

天台宗這種理論，與《大乘起信論》顯有關係，而《大乘起信論》託名為馬鳴原著，但事實上梵文無此書，故知為中國人所造，其理論也以立一不生不滅的心性為主。大抵自般若之說行於中國，中國佛教徒即不以純作「遮撥」（即否定）為滿足，所以有人造出《大乘起信論》，以立一真常之「心」，南北朝名僧中如竺道生及其門人，早已強調此義。智者大師立天台宗，只是這一趨勢的發展結果。而般若三論之學，發展成為天台宗之「止觀」，顯然大染中國色彩了。

華嚴宗以唐僧人法順為初祖，其說本從《瑜珈師地論》發展而成，是「妙有」一支理論在中國的發展。這一支理論，因為從唯識論轉出，所以更加強調真常之「心」。華嚴宗的賢首造出一整套理論，即所論「一乘教義」。他的教義中強調「理事無礙」、「事事無礙」，有「事理圓融」之說。用現代哲學詞語來講，即是：每一現象處皆可見本體，本體亦在現象處顯現。這個理論背後所涉的哲學問題甚多：現在我們只要注意一點，即是：華嚴宗的基本立場，是要「不廢現象而顯本體」。這雖然尚不是真正肯定世界，卻顯然離儒學的「化成精神」較近。而離佛教原始的「捨離精神」較遠了。

最後是中國的禪宗。

禪宗的得名，自然是由「禪定」一語而來。但中國禪宗則以菩提達磨*為初祖。達磨傳弟子，只講《楞伽經》。而《楞伽》原是唯識一支的經典，足見禪宗最早與唯識一支有關。但《楞伽經》亦重視破除妄執，故與般若之學衝突不大，不似《解深密經》立場之明確。達磨獨宗《楞伽》，可能表示他不強調「空」與「有」之事。達磨又特標「心性」

* 編者按：今多譯為「達摩」。

之說，認為真如涅槃不二，即主客不二。凡此種種都可以看出他的趨向是超越空有的宗派成見，已有不受傳統拘束的意味。

傳至慧能，則宗《金剛般若經》；顯然偏重在講「空」。因此，我們原可說，禪宗在慧能以前，偏重唯識，慧能後則偏重般若。不過認真地說，無論初祖達磨或六祖慧能，都顯然不是嚴守經典的。慧能以後，尤其愈來愈輕視經典了。

禪宗的主要特色，在於輕視思辯認知，而獨以意志的淨化為真實工夫。再進一步，不唯自己不須在思辯言說上用力，即佛經本身亦不必講求。達磨雖授《楞伽》，但已主張「不隨於言教」。慧能以後，禪宗的門派雖然愈分愈多，這種精神卻未喪失。宋代以後的禪宗，皆廢經典，不禮佛，只在意志的自我鍛鍊中求直覺。這可以說有脫離宗教傳統的趨勢了。

禪宗以後，中國佛教也更無理論發展。但有了天台、華嚴與禪宗三支，我們已經可以看出佛教在中國流傳結果確有部份中國化的趨勢。

(三) 中國佛教之興衰

以下略論佛教之興衰。

佛教於東漢傳入中國，舊說是在漢明帝時；但《文獻通考》又載哀帝時已有博士弟子秦景得《浮屠經》，似乎西漢時已開始侵入。但中國正式接受佛教，顯然始於漢明帝。此後西方僧人不斷來華，翻譯經典的工作也愈來愈多，佛教便開始在中國流傳了。

一個外來的宗教，在初傳教時照例要儘量迎合當地人的習俗與興趣；佛教初入中國，也是如此。漢代的佛教徒，一方面談方術，使自己以方士姿態出現，以迎合西漢以來中國之一般習俗，另一方面在理論上則儘量接近道家之說，以迎合知識份子之興趣。於是，漢代帝王士大夫所了解的佛教，似乎與道家立場或道教立場都有相似處。這固然可能是早期佛教徒有意的偽裝，但也與所傳教義有關。最早入中國的高僧，如安世高，所傳原是小乘之學，以去慾守意為教，無甚深義理；表面上也確實與老莊之說相近。至於祭祀方術之說，則是漢人所習有。佛教徒利用習俗以接近

中國人，也故意強調這些，自然在漢代人眼中，佛道似乎沒有甚麼分別了。

帝王求福，遂接近方士；士大夫談玄，遂喜老莊之言。現在佛教似乎兼有二者之長，所以漢末帝王士大夫對佛教大體上取歡迎態度。至於民間則奉佛者不多。所以，佛教在最初，可說是先向上層社會中求發展的。

但漢代佛教究竟不算很盛。帝王祈福，常是祭許多種神，佛雖受祭，並不成為一獨立崇拜對象。士大夫雖與佛徒談名理玄義，並非真的信仰；而且據東漢靈帝時的牟子〈理惑論〉看，知識份子譏評佛教的也很多。總而言之，漢代佛教徒只算初步接近了中國社會，尚未樹立甚麼真實的勢力。

三國混亂局勢下，佛教反而漸盛。北魏南吳，皆頗見佛教流行，而最重要的則是由這一時期中文人學士們對佛教的談論，而使佛教與宗道家的玄學愈加顯得接近。此後方術成份則愈來愈少。知識份子也漸漸以嚴肅態度探求佛教理論的真旨。而《般若》諸經，這時也漸漸有譯本；於是佛家的「空」觀念與道家的「無」觀念成了知識份子玄談的好題目；此風直貫兩晉南北朝而不衰。

兩晉名僧，大半都是清談名手，這已經不是有意偽裝，而是受了當時風氣的影響。佛教徒以談玄態度說法，士大夫也以研究學問的心情從事討論，宗教的獨斷氣息甚少，因之所引起的衝突也不多。於是經兩晉至南北朝，佛教很順利地發展。

南朝各皇室，可說都尊崇佛教；名門世族，如王謝陸張周何等，都有信教的風氣。所以，佛教在南中國的發展，可說大體上未受阻礙或打擊，雖然也有反佛教的言論，但總未能說服當政者，如劉宋時顧歡的〈夷夏論〉，南齊時范縝的〈神滅論〉，是在理論上駁佛教之作；如梁武帝時，郭祖深與荀濟的奏疏，則是據佛教之實際影響而反佛教的言論。這些作品都未能真正打擊佛教，主要原因即在於當權者並不接受這些言論。

但就北朝而言，則情況大不相同，北方諸國，最初只有涼燕之地奉行佛教。北魏滅涼後，佛教高僧皆赴魏京，而魏太武帝信道教，甚至接受寇謙之的說詞，改元「太平真君」，以配合寇所說的圖

識；當然對佛教已不熱心支持。改元後第五年，太武帝竟然納崔浩及寇謙之的讒言，而將高僧玄高及涼州沙門慧崇一併處死，再過了兩年，爽性下詔取締佛教，這就是所謂「太武毀法」的宗教迫害事件了。這是公元四四六年的事。

太武毀法，雖與佛道鬥爭有關，但道教領袖寇謙之，並不主張皇帝採取如此的激烈行動。主動者是一意反佛的崔浩。崔浩本人一方面信道教，另一方面則喜談漢以來的讖緯術數之學。他有「五德終始」一路的想法，想要使魏太武帝承「古聖王之正統」，所以極力主張排斥佛教，統一信仰。但毀法之舉，雖使佛教大受打擊，效果卻不能持久。毀法後七年，太武帝死；文成帝即位，又重倡佛教，其後，歷獻文帝、孝文帝等，佛教在北中國也大大盛行起來。最著名的石窟佛像，皆成於這一時期，魏孝文帝特別推行僧眾教育，使北中國名僧輩出，所謂「北方義學」也漸漸興起。

魏分裂為東西後，北齊及周分別由篡位而開國。這時朝廷仍然盛行佛教。但周武帝時，又有毀法之事。周武帝本對佛道二教都有好感，但後來忽重儒術，便屢次令羣臣辯論佛道與儒三者之優劣先後，其間爭論紛紜，甚至武帝自己也昇座參加辯論；最後在公元五七四年五月，因在辯論中為僧人智炫所觸犯，一怒而下敕毀法。這次不只是禁佛教，連道教也一併禁止。佛道二教自魏太武帝以來，即在北中國相爭相軋，到這時算是兩敗俱傷了。

但周武帝並非一個欠缺理性的人。他的禁佛道二教，原是基於反對虛妄的立場；而且他又覺得宗教的存在與活動，對社會並無必要，而徒耗國力，所以決心將宗教組織解散。至於宗教的理論，則他並不禁止。毀法詔下，令僧道還俗，取消各教財產，但又設立通道觀，令佛道名人同任學士，共論三家之學問，以促成學術思想之會通。他這種態度，實是反宗教組織而不反學術思想；與魏太武帝及日後唐武宗的宗教迫害，顯然有根本差異。

武帝後來平定北齊，依樣解散宗教，保持一貫的立場。但他平齊後一年即死。繼位的宣帝、靜帝又都恢復了宗教組織。他的一番努力，算是白費了。

隋唐之世，佛教在知識份子中勢力最盛。雖然唐皇室特別尊道教，諸帝除武帝外，也並無特別迫害佛教的。至於在言論上反佛的文人，如傅奕、韓愈等，也都未能造成廣大影響。這一時期中，一方面佛教勢力在社會中生了根，另一方面，佛教自身的理論發展成熟。玄奘譯經，貢獻固大，其他各支亦人才輩出。一時中國思想界已完全被佛教教義控制。直到宋代方有變化。

宋代中國佛教雖也有不少人才出現，就哲學思想之大勢說，理學運功興起，儒學已步入重興階段。所以，知識份子雖多少受佛教影響，在思想理論上，新儒學已足與佛教教義抗衡。因此，佛教此後即再不能成為思想界之主流。明清以來，佛教在思想上之地位從未恢復昔日盛況。

但佛教之社會勢力，則唐以後一直未大衰過。小乘教義中之果報觀念、天神觀念，與道教之說混合，而深入民間。念佛法門（淨土宗）尤其普遍流行。雖然不成為國教，但也相當地化入中國人的生活習慣中，很少受到特殊排斥了。

（四）佛教之影響

最後要略談佛教在中國的影響。

佛教僧人的生活方式是特殊的；他們照例不事生產，只靠募捐，但竟然擁有很多財產（即所謂「廟產」）：於是寺院成為一種特殊社會組織。這在以往屢屢為世人所詬病。如唐武宗的毀法，即是以佛教為害社會為理由。平心論之，這自然是一切宗教的共同毛病。專就佛教而論，則寺院組織對中國社會的影響，可分為兩面說。一方面，寺院確成為許多姦徒藏身之地，而且也確實是社會中的消耗者；但就另一面說，則寺院也可以扶助一些孤苦的人。如昔日窮文人無地棲身，便住在廟中讀書；孤兒也常被寺院收容。因此，寺院組織至少也從事某些慈善福利活動。

以佛教的組織與其他宗教組織比較，我們可以看出佛教組織為害甚少，傳統的佛教組織，並不故意擴張聲勢，製造信徒，所以並不成為一個利益集團。佛教組織從不參與政治活動，這保持宗教的純潔性；佛教雖自外國傳來，但在組織上並不與外國發生關係，這

使佛教組織無文化侵略色彩。凡此種種，都可以表明佛教組織對中國社會的影響，較其他宗教為好。甚至道教也常常為匪徒所利用，而產生「教匪」，佛教徒則無以宗教組織倡亂的事，也沒有強迫別人入教的事。

其次就佛教思想說，佛教思想在中國對一般人發生的影響，大體是有助於人們的超脫感的。知識份子固可以深研內學，談空說有；一般人不講哲學，卻也可以從佛教一些粗淺口號中習染一種不強求、不斤斤計較小事，以及不任性縱慾的生活態度。佛教僧人自然並非真正都有道德，但教義的實際影響，仍以助成超脫感為主，這可算是好的影響。至於業報觀念，可以使人不為惡，也是佛教教義對一般人良好影響的一面。

但佛教的基本精神，對於一般人的的人生態度，也有一種不好的影響。捨離精神縱然通過「渡化」觀念而解釋，仍不能肯定世界。中國人接受這種影響的，每每流於放浪，對人生失其嚴肅感。這雖可說是一種流弊，但實際上也是佛教思想的影響之一。

註：以上參考本章選讀材料「中國佛教」條

四、其他外來宗教

除了佛教以外，南北朝以後尚有其他外來宗教侵入中國，其影響雖不算很大，也有值得注意之處。茲分述其概要如下：

(一) 基督教

基督教傳入中國，大約在隋唐之際，《新舊唐書》*中關於這個外來宗教的記載頗為不少，都稱它為「景教」。這一支基督教通過波斯(大秦)而流入中國，故唐人又稱之為「大秦景教」。據唐德宗建中二年大秦寺僧景淨撰文的「大秦景教流行碑」看，我們對於景教在唐代流行中國的情況，可知其大略。

* 編者按：此為《新唐書》與《舊唐書》二書之合稱。

首先據碑文看，當時景教教士一切摹仿佛教；教士稱「僧」，教堂稱「寺」以外，談教義的文字也完全仿佛教用語，例如「三一妙身」即指三位一體，「娑彈施妄」即指撒旦迷惑人類始祖，「三常」指信望愛等，其用語皆仿佛經譯人；至於稱《新約》廿七卷云：「經留廿七部」，也是仿佛教語氣；而且景教碑上除刻「十字架」外，尚刻有蓮花，也可證明景教當時模仿佛教。但景教與佛教卻一直衝突，這在碑文中也隱約提及。

其次，景教教士阿羅本在貞觀九年攜經來中國；唐太宗後造「大秦寺」於京師，許景教傳佈。其後高宗、玄宗、肅宗、代宗、德宗等皇帝，都對景教甚為優待。據碑文記載，各帝都令匠人將皇帝肖像畫在景教寺壁上，而且有的還親題「寺榜」，足見唐代各帝對景教的優禮，不在佛教之下。

又景教碑列「僧」名六十五人，可知當時西來教士不少，碑文中有「寺滿百城」之語，可知教堂亦甚多。

但唐代景教，在武宗毀法時，竟從此消滅。武宗毀法原是為了反佛教，但其他外來宗教也同時被禁。佛教後來尚能恢復，景教與祆教等卻一時頓衰。

基督教在中國受了打擊，但在蒙古仍有勢力。所以，經五代兩宋後，蒙古人統治中國，基督教的教士隨蒙古人而來。於是元朝的中國又有基督教了。但這時基督教不稱為「景教」，而稱為「也里可溫」——應為蒙古文“Arcoun”的讀音。此字本義是「有福者」；元史中「也里可溫」一詞常與「和尚」、「先生」等並列，「和尚」指佛教，「先生」指「道士」，則「也里可溫」應是對基督教士的通稱。但元人對這個教本身亦無其他名稱，只稱之為「也里可溫教」。

元代管理各宗教事務，設有專門機關；其中「崇福司」即是專管也里可溫教事務的，足知元代基督教勢力已漸漸長大，所以，後來與佛道兩教均有衝突；元仁宗時，崇信佛教，便有沒收鎮江十字寺，改為佛教寺院之事；此後直至元亡，基督教在中國步步衰落。這次它原是隨蒙古人而來，蒙古人失敗時，它當然也隨着失敗了。

明朝末年，基督教又第三次來中國。這次基督教教士利瑪竇（Matteo Ricci）以堅苦精神潛入廣東，極力適應中國風俗，徐圖開展

教務；比起前兩次困難得多，但他終於達到了目的。在他以前的耶穌會教士有許許多人都企圖到中國傳教，卻都無法如願。他在廣東潛伏多年，學會了中國語文，結交了中國士大夫，改了儒裝，終於能在一六零一年覲見明神宗，從此留在京師，開始傳教。

利瑪竇在中國傳教，極力避免與儒家傳統衝突；他的工作也偏在介紹西方文化科學方面。其他追隨他而來的耶穌會教士，大體上也都守着這個基本態度，因此與中國政府人民相處尚好。不過神宗時，利瑪竇逝世不久，也有過一次反基督教的風潮；教士們或被捕，或被驅逐出境。這是一六一六年的事。但到了一六二二年，明熹宗又將被放逐的教士召回，要他們幫助製造武器，由此，教士們又能繼續傳教。這次可說，教士們靠了科學知識挽救了基督教在中國的一次危機。

清人入關後，初期對基督教並無歧視之意，但在康熙時也一度受過打擊，雖然後來事態又轉緩和；教會內部又發生問題。耶穌會在中國的傳教態度，受到其他教派的反對。他們認為，中國人祭祖尊孔都是必須反對的，而指摘耶穌會教士適應中國文化是違反了教義，中間經過種種爭執，最後清廷驅逐了主教梅格羅 (Maigrot)，拘捕了主教鐸羅 (Tommaso Maillard de Tournon)，並發教士居留證，限制其活動(無證不得居留)。另一面教皇也解散了耶穌會，於是基督教在中國的勢力又衰落了。

耶穌會是天主教。更正教*方面則英國教士馬禮遜於嘉慶時(一八零七年)來中國，其後即漸漸流佈。但近百年基督教在中國的發展，主要還是依賴〈南京條約〉，中國自鴉片戰爭後，屢次被迫容許外國通商傳教；傳教士的活動遂在武力支持下遍及於中國內地。這在民族情緒上總是很不愉快的事。所以，清末中國人民普遍仇視教士的行動雖大大減少，但不可諱言的是：基督教義一直未能適應中國，中國人也一直對基督教缺少真實感情。我們可以客觀地說，

* 編者註：即“Reformed Church”，亦稱為「新教」。香港人一般稱為「基督教」，以別於從屬羅馬教會的「天主教」。但嚴格地說，因二者都信奉耶穌基督，故俱可稱為基督教。

基督教在中國雖然似乎頗有勢力，它至今尚未滲入中國民族的文化生命中。這裏應有一個值得中國基督教徒深思的問題。

(二) 回教

回教即伊斯蘭教(Islam)；因為它為喀爾噶什人所信奉，而中國稱這種人為「回族」，所以中國稱「伊斯蘭」為「回教」。

回教教義本以猶太教與基督教為根據，只略加修改，可說甚為俗淺。其侵入中國大致在唐初。

回教在中國流傳，不算很盛，但由唐至宋，似乎一直未斷。而其勢力主要在西北邊疆。元代回教也頗受重視。元史中的「答失蠻」，即蒙古人對回教徒的稱號。「答失蠻」的地位和「也里可溫」差不多。

回教徒在中國明代後，即顯然與中國社會日益接近。回漢通婚者也很多。而在思想上，則回教也尊崇孔子，毫無排斥中國傳統文化之意，因此，回教在中國一直未造成任何嚴重的宗教衝突。至於清代的回亂，則屬於政治問題。

(三) 祆教摩尼教等

「祆教」即波斯的拜火教。「祆」字從示從「天」，就是「天神」的意思；後來有人寫成「𤝵」字，「天」變為「夭」，便失去原意，是一訛誤。祆教在南北朝時，流入中國北方；唐代對外來宗教一律歡迎，祆教也在京師立寺，但流行不廣，武宗毀法時與景教同滅。

摩尼教則是波斯人摩尼所創的一種混合宗教，將基督教與佛教的教義混在一起，而自稱「聖者」。此教在唐武后專政時流入中國，但一直未盛行。

此外，猶太教在宋時也傳入中國。明人稱「一賜樂業」教，當係「Israel」之音譯，此教在中國亦未盛行。舊時中國人以此教與回教相混，故明弘治有〈重建清真寺碑記〉，似以為「一賜樂業教」(或「以賜樂業教」)與清真教是一回事。但清真教是回教。以賜樂業教則稱人類始祖為「阿耽」——即「亞當」，稱其正教祖師為「乜攝」——即「摩西」，種種證據，皆可知是猶太教。

明末流寇作亂後，這一教即所餘無幾了。

這些宗教對中國也沒有大影響。

以上略論各外來宗教。合起來看，我們可說，道教是中國本有的宗教；佛教是印度傳來，但部份中國化的宗教，此外則是外來宗教。截至目前為止，這些宗教對中國文化精神的影響都並不大。原因何在？其實極為簡單。中國的人生問題歷來並未交給宗教解決。無論是原有的道教，或外來的種種宗教，都不是支配中國人生態度的基本力量，也不能代表中國文化精神的特性。中國的觀念、制度與人生態度等等，都是由那並非宗教的儒學思想決定的。這與其他民族大不相同，要說明這一點，故下節專論「儒學之宗教功能」。

註：以上參考本章選讀材料「外來宗教」條

五、儒學之宗教功能

儒學本身顯然是一哲學體系，而並非一宗教，因為儒學不立「彼世」之信仰，不訴諸任何神秘假定，也不依賴任何神話，尤其不承認有一外在之「神」為價值根源。

但以中國之儒學與其他民族之宗教相比，則顯然儒學在中國人生活中之作用，適相當於宗教在其他民族的生活中之作用，正如鮮果與烹調肉類食品互不相同，但鮮果對於食果之人的作用，恰相當於肉類食品對於食肉之人的作用。儒學是哲學，與宗教不同，但在中國歷史中，儒學具有宗教的功能。

儒學何以能具有宗教功能？原因自然在儒學能解答宗教所負責之問題，這種問題基本上即是價值根源及人生意義的問題。雖然我們可以將它展開成為一大套問題，其實質實不外此。

儒學在先秦時代，即已對價值根源及人生意義提出明確而嚴格之解答。這就是孟子的心性論，所謂「善惡」，本是作自覺心活動而有；自覺心本性之完成即為「善」，故自覺心為價值根源；至於人生意義則在於自覺心通過經驗之生命以化成萬物，而展開其最高自由。此說似簡，實已點透文化價值之本源。其後儒學之發展，只是完成理論系統，在根本義上已無可多增。

儒學這種價值意識，孕育一個「以聖代神」的觀念，「聖」指自覺心在最高自由境界中而言；一切時空條件下之經驗世界，皆係此自

覺心而成為「存有」，又為自覺心表現其最高自由所憑藉。於是世界作為實現價值之場所，自覺心成為一最後之主體。各宗教所宣說之「神性」，大半皆可由此推繹而出。「聖心」實已具有「神心」之主要性質。

「聖」與「神」之唯一不同處，在於神與人終不直合——如「人」不能成為「上帝」，而「聖」與常人則直通。一心升降，不受外力限制，故每一常人，皆可成聖。這樣，「神」有超越性，「聖」則有內在性，這是儒學與一般宗教之不同。

但這一「不同」不影響儒學具有宗教對人生價值之一切功能；因為一切人生價值問題，並不須在「超越外在」之主體觀念下求解答。這樣，就儒學立場看來，宗教之「超越外在的主體」實是不必要的。而且實際上一切宗教教義仍只是訴於自覺心之朗悟，不過多立一「神」而已。

這裏所涉的問題，嚴格討論起來，非常繁雜。本節只說明儒學觀點是如此，以表明儒學如何能在中國文化中發揮宗教功能，而自身又不變為一宗教。

中國人之實際生活中，指導價值選擇及判斷之原則，確不是由任何本有的或外來的宗教所提供。自周代開始，中國文化即進入人文的自覺階段；一切人的意識、行動及主張等，都是人的自覺活動，因此一切必收歸於人之自覺中來解釋。我相信一神秘界，是一自覺心的活動；我不相信有「神」或相信有「神」，或相信有「如此如此的神」，也都是一自覺心的活動。從另一面說，我承認有物質世界，我能感到時空關係，我能有一切經驗，我能說有天地山川，也仍然是自覺心運行的結果。這是儒學的根本義，也是中國文化精神的特性所在。儒學在歷史中也產生出一些違背原則的理論——如漢儒之說，但儒學的本來面目，及其所決定的精神方向，卻未因此改變，只是一時的顯晦不同而已。

在如此的價值意識下的中國心靈，確實不覺得一切善惡判斷與一「神」有何關係。因此，中國的一般人生態度，總是內歸於心性之明朗，外發於文化之完成。知識份子固是如此，鄉下的文盲教孩子，也總是強調「有良心」與「做好事」；「有良心」就是心性論的通俗

了解，「做好事」就是文化責任的通俗解釋。至於許多宗教所說的教義，在中國人眼中多以好奇心（欣賞其理想及想像）與工具主義觀點（取其能「助人為善」）來接納，而不是熱誠信仰的對象。

儒學在中國文化中之宗教功能，不但以往少有闡述者，到現在為止，還沒有人正式寫出一本書來討論這個問題（中國只熊十力先生在語鋒中偶一論及）。畢竟中國人是否應該改變他們對宗教的基本觀點，抑或應保持其觀點，可說是中國宗教研究中的最大問題。近十餘年，中國學人頗有討論所謂人文教的；其基本意向是要改變通常的「宗教」意義，而將儒學精神立為一新型宗教的教義。這自然更涉及許多極難解決的問題。但理論地說，這種趨勢也可能表示中國人解答宗教問題的一種路向。

中國宗教問題之未來不易測定。就以往說，則如上所論。此中最重要的一點是：中國人的道德生活與一般意義的宗教實在沒有多大關係；不論我們是否贊成它，它是一個歷史事實。

本章選讀材料

天地神鬼

1. 《尚書·呂刑》

……乃命重黎，絕地天通，罔有降格；羣后之迷在下，明明棗常，鰥寡無蓋。……

案：此呂侯承周穆王之命，所作訓民之詞。其前引蚩尤作亂事，而言及古有「絕地天通」之舉，應指堯舜時代而言。然《國語·楚語》中，楚昭王問觀射父《周書》此段意義，觀射父則謂少皞之衰，有「民神雜揉」之病，顓頊繼位，遂「絕地天通」，似與《尚書》原文不合。但古人述古聖事，多半為支持自己觀點；所述原未必是史實。學者觀此種材料，只可當作代表周穆王時代觀點之資料看，因《呂刑》本身是周穆王時代之文獻也。

2. 《尚書·多方》

……天惟時求民主，乃大降顯休命於成湯，刑殄有夏。……今至於爾辟，弗克以爾多方享天之命。……

案：此成王告諸國之詞，顯然仍承傳統觀點，以「天」為決定興亡之權威。以此與周之文制合看，可知周人對「天」所持態度之分寸。

3. 《國語·魯語》上

有虞氏禘黃帝而祖顓頊，郊堯而宗舜。夏后氏禘黃帝而祖

顓頊，郊鯀而宗禹。商人禘舜而祖契，郊冥而宗湯。周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。

案：此乃傳說中古代皇室之祭祀，與《禮記·祭法》篇所載有異，其實蓋不可考；然祭祖宗之觀念，由此起源，則可知也。

4. 《禮記·月令》

孟春之月，……其帝大皞，其神句芒。……

孟夏之月，……其帝炎帝，其神祝融。……

孟秋之月，……其帝少皞，其神蓐收。……

孟冬之月，……其帝顓頊，其神玄冥。……

案：此類「神」即所謂「天神」。

5. 《禮記·祭法》

……是故厲山氏之有天下也，其子曰農，能殖百穀；夏之衰也，周棄繼之，故祀以為稷。共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以為社。

案：此處之「社稷」即所謂「地示」也。可注意者是社稷之神均是人死後受祀之名；後世人死成神之傳說皆起於此。

……是故王立七廟，一壇一墀，曰，考廟，曰，王考廟，曰，皇考廟，曰，顯考廟，曰，祖考廟，皆月祭之，遠廟為祧，有二祧……去祧為壇，去壇為墀。……去墀曰鬼。

諸侯立五廟，一壇一墀。……去墀為鬼。

大夫立三廟，二壇。……去壇為鬼。

適士二廟，一壇。……去壇為鬼。

官師一廟，曰，考廟。王考無廟而祭之，去王考為鬼。

庶士庶人無廟，死曰鬼。

案：觀此可知所謂「鬼」乃死者之通稱；唯以受祭受禱者被尊為神祇，故即以不受祭不受禱者為「鬼」。至於對祖宗之祭祀為貴族所專有，亦於此可見。

至於「鬼」則雜見諸書，指妖怪而言。茲不具引。

中國道教

1. 《文獻通考》卷二二四，經籍五十一：神僊

宋三朝國史志曰：班志藝文，道家之外，復列神仙在方伎中，東漢後道教始著，而真仙經誥別出焉。

2. 《太平經》

一、《太平經鈔·甲部》

太平金闕帝晨後聖帝君師輔歷紀歲次平氣去來兆候賢聖功行種民定法本起

昔之天地與今天地，有始有終，同無異矣。初善後惡，中間興衰，一成一敗。陽九百六，六九乃周，周則大壞。天地混齋，人物糜潰。唯積善者免之，長為種民，種民智識，尚有差降，未同泐一，猶須師君。君聖師明，教化不死，積鍊成聖，故號種民。種民聖賢長生之類也。長生大主號太平真正太一妙氣，皇天上清金闕後聖九玄帝君，姓李，是高尚太之胄，玉皇虛無之胤，玄元帝君時太皇十五年，太歲丙子兆氣，皇平元年甲申成形，上和七年庚寅九月三日甲子卯時，刑德相制，直合之辰，育於北玄玉國，天岡靈境，人鳥閣蓬萊山中，李谷之間，有上玄虛生之母，九玄之房，處在谷陰，玄虛母之始孕，夢玄雲日月纏其形，六氣之電動其神，乃冥感陽道，遂懷胎真人，既誕之旦，有三日出東方。既育之後，有九龍吐神水。故因靈谷而氏族，用曜景為名字。厥年三歲，體道凝真，言成金華，五歲，常仰日欣初，對月歎終。上觀陽氣之煥赫，下睹陰道以虧殘。於是歛魂和魄，守胎寶神，錄精填血，固液凝筋。七歲，乃學吞光服霞，咀嚙日根。行年二七，而有金姿玉顏，棄俗離情，擁化救世，精感太素，受教三元，習以三洞，業以九方。三七之歲，以孤棲挫銳，四七之歲，以伉會和光。五七之歲，流布玄津，功德遐暢。六七之歲，受書為後聖帝君，與前天得道為帝君者。同無異也。受記在今，故號後聖。前聖後聖，其道一焉。上昇上清之殿，中遊太極之宮，下治十方之

天，封掌億萬兆庶，鑒察諸天河海，地源山林，無不仰從，總領九重十疊，故號九玄也。七十之歲，定無極之壽，適隱顯之宜，刪不死之術，撰長生之方。寶經符圖，三古妙法，秘之玉函，侍以神吏，傳受有科，行藏有候，垂謨立典，施之種民。不能行者，非種民也。

二、《太平經卷》之三十六

守三寶法第四十四

天下大急有二，小急有一，其餘悉不急，反厭人耳目，當前善而長，為人召禍。凡人皆得窮敗焉，何謂也？愚哉，然天下人本生受命之時，與天地分身，抱元氣於自然，不飲不食，噓吸陰陽氣而活，不知飢渴，久久離神道遠，小小失其指意，後生者不得復知，真道空虛，日流就偽，更生飢渴，不飲不食便死，是一大急也。天地憐哀之，共為生可飲食，既飲既食。天統陰陽，當見傳，不得中斷天地之統也，傳之當象天地，一陰一陽，故天使其有一男一女，色相好，然後能生也。何迺正使一陰一陽，夫陽極者能生陰，陰極者能生陽，此兩者相傳，比若寒盡反熱，熱盡反寒，自然之術也。故能長相生也，世世不絕天地統也，如男女不相得，便絕無後世。天下無人，何有夫婦父子君臣師弟子乎？以何相生而相治哉？天地之間無牝牡，以何相傳，寂然便空，二大急也。故陰陽者，傳天地統，使無窮極也。君臣者，治其亂，聖人師弟子主通天教，助帝王化天下，故此飲食與男女相須，二者大急。

3. 《抱朴子》

一、〈論仙卷第二〉

或問曰。神仙不死，信可得乎，抱朴子答曰，雖有至明。而有形者不可畢見焉，……萬物云云，何所不有，況列仙之人，盈乎竹素矣。不死之道，曷為無之。於是問者大笑曰，夫有始者必有卒。有存者必有亡，……故古人學不求仙。……夫班狄不能削瓦石為芒鉞，歐冶不能鑄鉛錫為干將。故不可為

者，雖鬼神不能為也。不可成者，雖天地不能成也。世間亦安得奇方，能使當老者復少，而應死者反生哉？……抱朴子答曰：夫聰之所去，則震雷不能使之聞，明之所棄，則三光不能使之見，豈陶礪之音細，而麗天之景微哉。而聾夫謂之無聲焉。瞽者謂之無物焉。……夫存亡終始，誠是大體。其異同參差，或然或否，變化萬品，奇怪無方，物是事非，本鈞末乖，未可一也。……有生最靈，莫過乎人，貴性之物，宜必鈞一。而其賢愚邪正，好醜修短，清濁貞淫，緩急遲速，趨舍所尚，耳目所欲，其為不同，已有天壤之覺，冰炭之乖矣，何獨怪仙者之異，不與凡人皆死乎。……若夫仙人，以藥物養身，以術數延命，使內疾不生，外患不入，雖久視不死，而舊身不改，苟有其道，無以為難也。

二、〈對俗卷第三〉

或人難曰，人中之有老彭。猶木中之有松柏，稟之自然，何可學得乎？抱朴子曰：夫陶冶造化，莫靈於人，故達其淺者，則能役用萬物，得其深者，則能長生久視，知上藥之延年，故服其藥以求仙，知龜鶴之遐壽，故效其道引以增年，且夫松柏枝葉，與眾木則別。龜鶴體貌，與眾蟲則殊。至於彭老，猶是人耳，非異類而壽獨長者。由於得道，非自然也，眾木不能法松柏，諸蟲不能學龜鶴，是以短折耳，人有明哲，能修彭老之道，則可與之同功矣。……《仙經》曰：服丹守一，與天相畢，還精胎息，延壽無極，此皆至道要言也。……或問曰，為道者當先立功德，審然否？抱朴子答曰，有之。按《玉鈴經·中篇》云，立功為上，除過次之。為道者以救人危，使免禍；護人疾病，令不枉死，為上功也。

三、〈金丹卷第四〉

抱朴子曰，余考覽養性之書。鳩集久視之方，曾所披涉，篇卷以千計矣。莫不皆以還丹金液為大要者焉。……長生之

道，不在祭祀事鬼神也，不在道引與屈伸也，昇仙之要，在神丹也。……

四、〈至理卷第五〉

抱朴子曰，防堅則水無漉棄之費，脂多則火無寢曜之患，龍泉以不割常利，斤斧以日用速弊。……夫人所以死者，諸欲所損也，老也，百病所害也，毒惡所中也，邪氣所傷也，風冷所犯也。今道引行氣，還精補腦，食飲有度，興居有節，將服藥物，思神守一，柱天禁戒，帶佩符印，傷生之徒，一切遠之，如此則通，可以免此六害。……抱朴子曰，服藥雖為長生之本。若能兼行氣者，其益甚速。……夫人在氣中，氣在人中，自天地至於萬物，無不須氣以生者也，善行氣者，內以養身，外以卻惡。……

五、〈微旨卷第六〉

或曰，敢問欲修長生之道，何所禁忌？抱朴子曰，禁忌之至急，在不傷不損而已。

六、〈釋滯卷第八〉

抱朴子曰，欲求神仙，唯當得其至要，至要者，在於寶精行炁。服一大藥便足，亦不用多也。……至於文子莊子關令尹喜之徒，其屬文筆雖祖述黃老，憲章玄虛，但演其大旨，永無至言，或復齊死生，謂無異，以存活為徭役，以殂歿為休息，其去神仙，已千億里矣，豈足耽玩哉。

中國佛教

1. 《大智度論》卷二十二

問曰，何等是佛法印，答曰，佛法印有三種，一者一切有為法，念念生滅皆無常；二者一切法無我；三者寂滅涅槃。行者知三界皆是有為生滅作法，先有今無，今有後無，念念生

滅，相續相似生故。可得見知，如流水燈焰長風，相似相續，故人以為一，眾生於無常法中常顛倒，故謂去者常住。是名一切作法無常印。一切法無我，諸法內無主無作者，無知無見無生者，無造業者，一切法皆屬因緣，屬因緣故不自在，不自在故無我，我相不可得故，如破我品中說，是名無我印。問曰，何以故但作法無常，一切法無我？答曰，不作法無因無緣故，不生不滅，不生不滅故，不名為無常，復次不作法中，不生心著顛倒，以是故不說是無常，可說言無我，有人說神是常遍知相，以是故說一切法中無我，寂滅者是涅槃，三毒三衰火滅。故名寂滅印。

（《大藏經》卷二十五，釋經論部上）

案：此為「三法印」之說，加「一切皆苦」即成所謂「四法印」矣，「三法印」或「四法印」為大小乘所共，亦佛教之根本教義也。

2. 《長阿含經》卷一

以四真諦 為聲聞說 苦與苦因 滅苦之諦 賢聖八道
到安隱處

四諦 Catvāri āryasatyāni

苦諦 Duhkha-āryasatya

集諦 Samudya-āryasatya

滅諦 Nirodha-āryasatya

道諦 Mārga-āryasatya

又：

爾時世尊……於是即為說苦聖諦，敷演開解：分布宣釋，苦集聖諦，苦滅聖諦，苦出要諦。

（《大藏經》卷一，阿含部上）

案：此為關於四聖諦之基本資料。

3. 《金剛經》

佛告須菩提，凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來。……

是故不應取法，不應取非法，以是義故，如來常說汝等比丘，知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法。

（《大藏經》卷八·般若部四）

案：此為般若宗之基本資料。

4. 《六祖壇經》

一、〈機緣第七〉

僧法海，韶州曲江人也，初參祖師，問曰：即心即佛，願垂指諭，師曰：前念不生即心，後念不滅即佛；成一切相即心，離一切相即佛，吾若具說，窮劫不盡，聽吾偈曰：

即心名慧	即佛乃定
定慧等持	意中清淨
悟此法門	由汝習性
用本無生	雙修是正

法海言下大悟，以偈讚曰：

即心元是佛	不悟而自屈
我知定慧因	雙修離諸物

二、同（一）

僧法達，洪州人，七歲出家，常誦《法華經》，來禮祖師。……達曰，若然者，但得解義，不勞誦經耶？師曰：經有何過，豈障汝念，只為迷悟在人，損益由己，口誦心行，即是轉經，口誦心不行，即是被經轉，聽吾偈曰：

心迷法華轉	心悟轉法華
誦經久不明	與義作讎家
無念念即正	有念念成邪
有無俱不計	長御白牛車

達聞偈，不覺悲泣，言下大悟，而告師曰：法達從昔已來，實未曾轉法華，乃被法華轉，……達蒙啟發，踊躍歡喜，以偈讚曰：

經誦三千部	曹溪一句亡
未明出世旨	寧歇累生狂
羊鹿牛權設	初中後善揚
誰知火宅內	元是法中王

三、〈付囑第十〉

師復曰：……汝等……若欲成就種智，須達一相三昧，一行三昧，若於一切處而不住相，於彼相中不生憎愛，亦無取捨，不念利益成壞等事，安閒恬靜，虛融澹泊，此名一相三昧。若於一切處，行住坐卧，純一直心，不動道場，真成淨土，此名一行三昧。若人具二三昧，如地有種，含藏長養，成熟其實，一相一行，亦復如是，我今說法，猶如時雨，普潤大地，汝等佛性，譬諸種子，遇茲霑洽，悉得發生，承吾旨者，決獲菩提，依吾行者，定證妙果，聽吾偈曰：

心地含諸種	普雨悉皆萌
頓悟花情已	菩提果自成

師說偈已，曰：其法無二，其心亦然，其道清淨，亦無諸相，汝等慎勿觀靜，及空其心，此心本淨，無可取捨，各自努力，隨緣好去。

（《大藏經》卷四十八，諸宗部五）

案：禪宗雖稱教外別傳，託於迦葉，實則代表佛教在中國文化精神影響下之變形，其最顯著之特質，則為直指本心之說，依此，一切經論皆為說法，而悟者不必依文字論證而悟，迷者役於文字反終成痴迷；即所謂「心迷法華轉，心悟轉法華」是也。禪宗此種精神方向，顯現擺脫印度傳統之努力。

又中國天台、華嚴二宗，亦被稱為中國佛教；然案其義理，則不如禪宗具有顯明獨立性，故只引壇經為例。

附：木村泰賢：《原始佛教思想論》（歐陽瀚存譯）

茲列其系列之名目如次：

- (1) 無明 (avijjā) ……
- (2) 行 (Saṅkhārā) ……

- (3) 識 (Viññāna) ……
- (4) 名色 (Namarupa) ……
- (5) 六入 (Salayatana) ……
- (6) 觸 (Phassa) ……
- (7) 受 (Vedana) ……
- (8) 愛 (taṇhā) ……
- (9) 取 (upadāna) ……
- (10) 有 (bhava) ……
- (11) 生 (jati) ……
- (12) 老死 (jaramaraṇa) ……

此即十二緣起之系列也。……

此緣起觀者，由佛陀自覺言之，則為未經他人發見之真理，惟據歷史觀察之，則亦與其他之思想同。思想之背景，至少亦有間接為其思考之資料者。……

距今邈遠之黎俱吠陀末葉，有所謂聲名藉甚之「無有歌」(Nasādāsija Sukta)……據謂，宇宙之初……有一種子(abhu)，依於熱(tapas)力，展開為「欲」；由於「欲」再展開而為「現識」(Manas)，是名宇宙成立，……其「種子——欲——識」之系列，何以有似於「無明——行——識」之系列與？……降而至於《奧義書》，循於主意論思想之發達，認「無明」(avidya; Pāli, avijjā)為現實界本源之思想，時已昌明。……適應於此，其說明方法近於佛教之緣起者，殊屬不鮮。其尤著者，如 Bṛhadaranyaka up. 44.5，有如次之說：

「人由於欲(hama)而成，依於欲而有志向(kratu)，依於志向而有業(karma)，依於業而有果(Phala)。」

試以此對照緣起觀，佛教之所謂無明，非與此所謂「欲」相當歟？行非類於志向；依於名色以下之心理活動，非類於此之所謂業；生老死非類於此之所謂果歟？

(《原始佛教思想論》，第二篇第五章)

案：木村此說，表明佛教十二因緣與印度傳統思想之關係，殊可注意。

外來宗教

1. 《唐會要》卷四十九

……波斯僧阿羅本，遠將經教，來獻上京。詳其教旨，元妙無為，生成立要，濟物利人。宜行天下所司。即於義寧坊建寺一所，度僧廿一人。

案：此即景教最早入中國之記載。

2. 大秦景教流行中國碑

景教流行中國碑頌 並序 大秦寺僧景淨述

粵若常然真寂，先先而无元，窅然靈虛，後後而妙有，總玄樞而造化，妙眾聖以元尊者，其唯我三一妙身无元真主阿羅訶歟。判十字以定四方，鼓元風而生二氣；暗空易而天地開；日月運而晝夜作。匠成萬物，然立初人，別賜良和，令鎮化海。渾元之性，虛而不盈；素蕩之心，本無希嗜。洎乎娑殫施妄，鈿飾統精，間平大於此是之中。隙冥同於彼非之內，是以三百六十五種，肩隨結轍，競織法羅。或指物以託宗，或空有以淪二，或禱祀以邀福，或伐善以矯人；智慮營營，恩情役役，茫然無得，煎迫轉燒，稱昧亡途，久迷休復。於是我三一分身景尊彌施訶，戰隱真威，同人出代；神天宣慶，室女誕聖於大秦，景宿告祥，波斯覩耀以來貢，圖廿四聖有說之舊法，理國家於大猷。設三一淨風無言之新教，陶良用於正信。制八境之度，鍊塵成真，啟三常之門，開生滅死，懸景日以破暗府，魔妄於是悉摧，掉慈航以登明宮，含靈於是乎既濟，能事斯畢，亭午昇真。經留廿七部，張元化以發靈關，法浴水風，滌浮華以潔虛白。印持十字，融四照以合無拘。擊木震仁惠之音，東禮趣生榮之路。存鬚所以有外行，削頂所以無內情。不畜臧獲，均貴賤於人；不聚貨財，示罄遺於我。齋以伏識而成，戒以靜慎為固，七時禮讚，大庇存亡，七日一薦，洗心反素，真常之道，妙而難名，功用昭彰，強稱景教。惟道非聖不弘，聖非道不大，道聖符契，天下文明。太宗文皇帝光華啟運，明聖臨人。大秦國於上德曰阿羅本，占青雲而載真經，望

風律以馳艱險，貞觀九祀，至於長安。帝使宰臣房公玄齡總杖西郊，賓迎入內，翻經書殿，問道禁闈，深知正真，特令傳授。貞觀十有二年秋七月詔曰：道無常名，聖無常禮，隨方設教，密濟羣生。大秦國大德阿羅本，遠將經像，來獻上京，詳其教旨，玄妙無為，觀其元宗，生成立要，詞無繁說，理有忘筌，濟物利人，宜行天下。所司即於京義寧坊造大秦寺一所，度僧二十一人。宗周德喪，青駕西昇，巨唐道光，景風東扇。旋令有司將帝寫真轉模寺壁，天姿汎彩，英朗景門，聖迹騰祥，永輝法界。案西域圖記及漢魏史策，大秦國南統珊瑚之海，北極眾寶之山，西望仙境花林，東接長風弱水，其土出火綵布，返魂香，明月珠，夜光璧；俗無寇盜，人有樂康，法非景不行，主非德不立；土宇廣闊，文物昌明。高宗大帝，克恭纘祖，潤色真宗，而於諸州各置景寺，仍崇阿羅本為鎮國大法主。法流十道，國富元休，寺滿百城，家殷景福。聖曆年，釋子用壯騰口於東周，先天末，下士大笑訕謗於西鎬，有若僧首羅含，大德及烈，並金方貴緒，物外高僧，共振玄綱，俱維絕紐。玄宗皇帝令寧國等五王親臨福宇，建立壇場，法棟暫橈而更崇，道石時傾而復正。天寶初，令大將軍高力士送五聖寫真寺內安置，賜絹百疋，奉慶睿圖。龍髯雖遠，弓劍可攀，日角舒光，天顏咫尺。三載，大秦國有僧佶和，瞻星向化，望日朝尊，詔僧羅含僧普論等一七人，與大德佶和於興慶宮修功德，於是天題寺榜，額戴龍書，寶裝璀璨，灼爍丹霞，睿札宏空，騰凌激日，寵賚比南山峻極，沛澤與東海齊深，道無不可，所可名，聖無不作，所作可述。肅宗文明皇帝，於靈武等五郡，重立景寺，元善資而福祚開，大慶臨而皇業建。代宗文武皇帝，恢張聖運，從事無為，每於降誕之辰，錫天香以告成功，頒御饌以光景眾。且乾以美利，故能廣生，聖以體元，故能亭毒。我建中聖神文武皇帝，披八政以黜陟幽明，闡九疇以惟新景命，化通玄理，祝無愧心，至於方大而虛，專靜而恕，廣慈救眾苦，善貸被羣生者，我修行之大猷，汲引之階漸也。若使風雨時，天下靜，人能理，物能清，存能昌，歿能樂，念生響應，情發自誠者，我景力能事之功用也。大施主金紫光祿

大夫，同朔方節度副使，試殿中監，賜紫袈裟僧伊斯，和而好惠，問道勤行，遠自王舍之城，聿來中夏，術高三代，藝博十全，始效節於丹庭，乃策名於王帳。中書令汾陽郡王郭公儀初總戎於朔方也，肅宗俾之從邁，雖見親於卧內，不自異於行間，為公爪牙，作軍耳目，能散祿賜，不積於家，獻臨恩之頤黎，布辭勸之金闕，或仍其舊寺，或重廣法堂，崇飾廊宇，如翬斯飛，更效景門，依仁施利。每歲集四寺僧徒，虔事精供，備諸五旬，餒者來而飪之，寒者來而衣之，病者療而起之，死者葬而安之，清節達娑，未聞斯美，白衣景士，今見其人。願刻洪碑，以揚休烈。詞曰：真主无元，湛寂常然，權輿匠化，起地立天，分身出代，救度無邊，日昇暗滅，咸證真玄。赫赫文皇，道冠前王，乘時撥亂，乾廓坤張。明明景教，言歸我唐。翻經建寺，存歿舟航，百福偕作，萬邦之康。高宗纂祖，更築精宇，和宮敞朗，遍滿中土，真道宣明，式封法主，人有樂康，物無災苦。玄宗啟聖，克修真正，御榜揚輝，天書蔚映，皇圖璀璨，率土高敬，庶績咸熙，人賴其慶。肅宗來復，天威引駕，聖日舒晶，祥風掃夜，祚歸皇室，祆氛永謝，止沸定塵，造我區夏。代宗孝義，德合天地，開貸生成，物資美利，香以報功，仁以作施，暘谷來威，月窟畢萃。建中統極，聿修明德，武肅四溟，文清萬域，燭臨人隱，鏡觀物色，六合昭蘇，百蠻取則，道唯廣兮應惟密，強名言兮演三一，主能作兮臣能述，建豐碑兮頌元吉。

大唐建中二年歲在作噩太簇月七日大耀森文日建立
時法主僧寧恕知東方之景眾也

朝議郎前行台州司士參軍呂秀巖書

3. 杭世駿：《道古堂全集》二十五

……今以其教(案：指回教)之在中國者而考之。隋開皇中，國人撒哈八撒阿的幹思葛始以其教來，故明初用回回曆，其法亦起自開皇。……

案：此為論及回教入中國之時間之文字之一。此一問題，爭論不多，故引此為例，不待詳考。

第六章

中國經濟生活

本章討論中國經濟生活，不是以經濟學立場予以析論，也不是純經濟史的觀點，而只是論述中國傳統中對經濟生活之基本觀念與幾項重要的事實，以顯示中國經濟生活的特性。

一、經濟價值之一般觀念

事物由其具有經濟的效用 (utility) 而有經濟價值。而所謂「效用」，原指事物能滿足人類欲求之性質而言，故事物之經濟價值基本上依人類之欲求或需要而成立。於是，人類對經濟價值之觀念，基本上也由人類對欲求或需要所持的態度決定。

中國人對經濟價值之一般觀念，自然是由其整个人生態度決定的。中國之哲學思想及宗教教義，既為決定中國人生態度之條件，自然也間接地決定中國人對經濟價值的觀念。以下分論其特性時，處處可看出哲學宗教之影響。

(一) 經濟活動的附庸性

中國上古生活不可詳考，但自周代以後，中國文化精神逐漸定型，便對經濟生活有一基本看法；簡單說，即是：將經濟活動根本看作一種附庸性的活動。

所謂「附庸性」，是指經濟活動在全部人生中的地位而言。周代以來的中國人文精神，一方面認為「神」非文化之根源，另一方面又

認為「物」不是人生的中心。人有形軀，自然有種種欲求與需要；但人生之意義不在於順着欲求走，而在於能節制物欲，使它不妨礙文化秩序。文化秩序方是人生的中心及目的，這樣的觀念，在最初只表現於半自覺的文制中——即所謂「禮樂」；但到周末，則經孔子之自覺，而成為一明確的文化精神。這種精神方向下，物質欲求之滿足，即成為一附屬性問題，而不是一根本問題。

物質欲求之滿足，所以非根本問題，即因中國各家思想均不認為人應放縱欲求。儒學講文化秩序，講心性，固是如此立場。其他各大學派，雖與儒學立說不同，但在這一問題上，彼此皆有類似的態度。如道家老子，認為聲色味等之刺激享受，是有損於生趣的，明白主張寡欲；莊子則根本否定形軀之地位，認為真我並非這一個身體，自然更輕視形軀欲求之滿足；甚至墨家雖強調社會生產問題，對於物質享受仍主張極力降低。三家之基本理論及意向，原極不相同；但輕視形軀欲求，則無異詞。

先秦思想中，法家似最富唯物論色彩，但韓非雖認為人實際為利害苦樂所支配，也並未強謂物質享受本身有何意義。他只是將人類之貪享受看作一個弱點，認為統治者可由此下手以控制羣眾。這仍不能說是承認形軀滿足本身有何價值。

這樣，中國最早的文制及思想，都不以為經濟生活本身是價值所在。人生之目的不在於滿足形軀欲求，所以形軀欲求只是一附庸性的問題，並非中心問題。由此推繹，很容易知道經濟價值也成為一種附庸的價值。

例如孟子講政治思想時，認為政府應該使人民生活安樂；這自然包括給人民富裕生活在內（孟子實際上屢屢提到人民經濟生活的改善問題）。可是孟子並非主張物質享受本身提高，而只主張人民應不受經濟匱乏的威脅，以便能致力於文化發展。顯然，他仍是以經濟價值為一種附庸性的價值，而非根本價值。

(二) 經濟價值的消極性

由於經濟價值被看作一種附庸價值，所以，經濟生活的基本要求，只是應付自然需要，而不是積極發展。人有經濟需求，因之必

須予以某種滿足，但經濟需求本身不可以使其擴張，而應予以限制。這是中國傳統的看法。在這種觀點下，經濟價值便只有消極性，而無積極性。

中國人受文化傳統之影響，不認為人類應發展其經濟生活，而認為經濟生活本身為被迫的，因此一切經濟活動之目的，只能是應付自然限制。這種應付是必要的，因為不能應付時，人即不能生活。但「應付」本身即表一種消極意義。中國傳統觀點，認為經濟生活最高的目標是安定而不感匱乏，並非有特殊的發展。凡尋求物質生活之特殊享受的人，皆照例被看作奢侈淫佚。個人固然不應該貪求物質生活之享受；即就政治而論，為政者雖必須使人民生活安樂，但也不能鼓勵人民走向多餘的享受，這樣，經濟活動只有消極價值。經濟生活之目的，只在於應付困難，而不在於有所創造。

(三) 財富觀念

由於經濟價值的附庸性與消極性，財富觀念在中國文化中也與西方大不相同。中國人自然也知道財富代表一種勢力，但中國人始終不以為財富本身代表一種價值。一個能獲得財富的人，自然被看作有能力的人，卻並不被看作可尊敬的人；除非他同時能散財濟眾（這自然不是指海外今日的中國社會講）。而就人的價值說，中國人認為致富的人只是從社會中「取得」一些東西，而人的價值要看他能對社會「獻出」甚麼東西。「取得」可能表示一個人有能力，但並不表示他值得稱讚或尊敬。

就個人而言，財富不代表個人之價值。就國家社會而言，也是如此。一個國家中，經濟生活必須公平；但國家財富問題，則不為傳統思想所重視。所謂「不患寡而患不均」，「不均」表示有「不公平」的病態，所以應該憂慮；至於一國的財富總量如何，則反而不重要。因此，中國歷史上雖常有談「富強」的人，其實並不強調「國家財富」之正面發展，傳統的中國思想者，在談「富國強民」時，他們所說的「富」，照例仍只指人民生活不虞匱乏而言。所謂「足」與「安」，方是中國人對經濟生活的要求。至於創造財富、提高享受、提高生產以從事貿易等等，都不是中國傳統政策中所肯定的。

總之，中國自周以來，基本思想方向是輕視形軀享受的。經濟生活被看作一套應付自然的活動；因此，經濟生活的目的只在於求「足」求「安」，並不在於獲得多的財富。近代西方社會中，財富本身成為一種價值。這是中國文化傳統中所沒有的。而中國傳統的文化所以不能使中國成為一個工商業國家，理由也很明顯了。

註：以上參考本章選讀材料「經濟生活之基本觀念」條

二、政治與經濟的關係

以上是談一般觀念，偏重哲學思想對經濟生活的影響。下面再論政治與經濟之關係。

中國歷朝政府，在經濟生活方面，有成績甚好的，也有很失敗的。但那都屬於特殊史實的敘述問題，本節我們只討論一般性的政治與經濟的關係。

(一) 中國的「福利」觀念

西方的福利觀念，是財富發展及集中後出現的；它的作用在於挽救資本主義的社會病態，因此，「福利」觀念即涉及財富的「再分配」與「所得」的控制等等問題。中國的「福利」觀念，不是補救意義的，而是作為一個獨立原則而成立的。中國政治思想中雖有只講統治者利益的法家，但實際上支配漢以後的中國政治之原則，仍屬於儒學的原則。儒學政治思想中，有關經濟生活的原則，最早是孟子的「仁政」觀念。而所謂「仁政」，即是以人民福利為主的政策之總原則。我們很容易知道，儒學提倡「仁政」，並非當作一個挽救社會病態的方案說，而是從「仁」的觀念中推展而成的一個政治原則。儒者認為，政府的基本任務，即是使人民有安定生活與文化教育。所以孔子即有「富」與「教」的說法。中國儒者所說的「富」，確切意義即落在「福利」上；所以他們從不談不顧公平原則之財富發展。而中國的政府，也一直在這種思想的引導下，以福利及公平為政府經濟政策的根本依據。

這種史實，俯拾即是，不待詳舉。例如，漢代之重農抑商，根本理由即在於考慮多數人民的福利，而不考慮國家總財富的增減(商

人的活動自然比農人更能增加國家總財富，但造成財富集中，違反多數人的福利。南北朝時，北魏政府雖在蠻族領導下，仍採儒者之議，實行「均田」制，目的也在於保障人民生活。另一面，宋代王安石變法時，其經濟政策比較偏重增進國家財富，即為多數知識份子所反對。這裏的問題，不是僅僅用「守舊派」之類的詞語可以解釋明白的。最根本的理由，還是在於中國傳統觀念，認為政府的任務在經濟方面只應該是推行「福利」政策，而不是增進國家財富。這個觀念的得失，暫不評定。我們現在作客觀描述，首先要明白這個觀念實際上運行於歷史中，決定中國政府對經濟生活的態度。

(二) 政府對經濟活動的態度

政府既不以創造國家財富為任務，所以，對社會經濟活動，政府的態度是只保持一種形式上的控制，而不作實質把持。社會經濟活動，基本上聽其自然發展，政府只注意維持公平，防止財富集中，不擾亂民生，不加重人民負擔等等。政府決不自己興辦生產事業，對經濟生產作實質的推動。所以，中國歷朝皇室，都喜歡免稅停征以表示加惠於民。因為，政府覺得減輕人民負擔也是一種福利政策。至於由稅收籌款以興辦一種生產事業，則是執政者所不願為的。就清代而論，在備受西方侵略逼迫之後，勉強通商，明知利權外溢，卻仍不能積極改進中國經濟生產，即是受這種觀念的限制。

總之，中國政府對於經濟生活的態度，一向是站在維持秩序的地位，只通過福利原則以制止社會經濟的某些發展，而不正面推動任何發展。雖然個別帝相也有例外的主張，但大潮流的方向卻一直未變，直到清亡為止。

這裏有一個重要問題，應該略作剖示。這就是中國傳統福利思想(反「不均」的觀念)，與現代社會主義的同異問題。

(三) 福利觀念與「社會主義」

將不同的觀念主張，隨意取一點來比附，原是我們思想上最容易犯的毛病。將社會主義說成「接近中國傳統思想」，也是這種現象之一。我們客觀地說，可以指出兩點。第一點是：中國的「福利」觀念，與民本主義的政治思想相連，福利政策(仁政)被看為一種合道

德的政策，亦可說是政府在這方面的「道德義務」；因此，它被當作一個超時代的指導原則。社會主義的財富再分配及「所得」之控制等等觀念，則是以特殊社會問題為對象的；因此是特殊歷史環境下的原則。二者本質上不同。第二點是：社會主義理論，基本上是要將經濟生活全盤的置於政治控制之下；因此，「國有」、「集體化」等等，是社會主義的基本政策。對政府權力而言，可說是大大擴張政府權力的主張。而中國的「福利」觀念，則恰恰相反。它限制政府對經濟生活之干預。只讓政府以「福利」為任務，則政府只能維持秩序，而不能參加生產活動。這是縮小政府權力。因此，中國傳統的福利觀念，決不可能引生極權主義，只會造成衰弱的政府。社會主義則可以生出最強的極權主義，至少也造成一個強有力的政府。這裏，二者的分別甚為明顯。

關於中國文化傳統中政治與經濟之關係，我們即可用這一討論來結束。

註：以上參考本章選讀材料「政府對經濟之態度」條
下節，我們要略述較重要的歷史事實。

三、農業與農民

中國傳統經濟生活，原以農業生產為主。因此，了解中國農業的實際面貌及農業生產者的地位，對於了解中國經濟生活的特性，便是最重要的。

中國農業與農民地位的討論，可分為三點：

第一：農業技術之演進。

第二：土地問題。

第三：農民的社會地位。

以下即分別論述。

(一) 農業技術之演進

中國在漢代以前，農業技術之情況雖然並無較明確的記載，但我們從古文字資料及先秦人的著作來看，也可以得到一種概要的了解。

殷人的農具以「耒」為主，大致為木製或石製；其使用全仗人的手足之力。「耒」形如「𠂔」，用來翻土。此時既尚不能用「犁」，故應屬於原始的「耜耕」時代。耕種程序，則是先用火焚燒一片土地上的草木，然後再翻土播種。這就是所謂「火耕」了。「焚」字的古義，即指以火燒草木以備耕種而言。這看甲骨文的占卜記載中所見的「貞焚」或「卜焚」等語可知。

由於只知「火耕」，尚無施肥及水利知識，所以殷人所用的耕地須時常改變。一塊土地經過「火耕」之後，並不能很快恢復原狀；下一年的耕種，就得另選地方，這是甲骨文中常見卜「受年」或「受禾」的理由。這種占卜即是卜某地或某區域是否適於用耒耕種。若在後世，則這種占卜就不可解了。

周代由使用青銅器進至使用鐵器，在農具方面自然有了進步。但鐵器的正式使用，大略在周末春秋時代才有。周民族早期尚不能用鐵，不過顯然已經有了用金屬製造的農具。詩經中的「錢」、「鎛」、「鉞」等字，都是指這種農具而言。戰國偽書的《管子》，所載農器，已是鐵製。這自然只表示戰國時代鐵製農具已經很普遍，並不表示周初即有。周人的金屬農器，應是青銅製品；但這已經比用木石農具進步得多。周人的「耜」便遠勝殷人的「耒」。

就水利而論，周人很早似乎便能利用天然河流灌溉土地；所以耕地固定在可用的河流側面。周人最初可用的河流是渭水，渭水是東流的河。周人即在南面作耕地，因此詩經中常稱「南畝」。這也是周人農業勝過殷人的地方。

就施肥而論，不能確定起於何時。但看周末的種種文件，可知周人已知道用人力改變土壤；不過所用的方法主要仍是先以火燒草木，再引水來灌溉，利用草木的灰來作肥料而已。

到春秋戰國時代，則一方面有鐵製農具，另一方面又能開溝渠來興水利；農業技術日漸進步。到了漢代，更有趙過創用牛耕；於是傳統的農業技術規模粗具了。

漢代農業技術的進步，主要在於兩點：其一是進入「犁耕」時代，農具方面以犁代耒耜；同時以畜力代人力。其二是用「代田」法替代舊用的「休耕」法。所謂「休耕」，即是將今年耕種的土地，在明

年完全不用(或二年不用)；「代田」則是將每一塊土地劃分為三部份，每年只耕種一部份，輪流使用。這樣，每一單位的土地都不致完全廢置。

趙過之後又有范勝改良農業，在耕種技術及施肥方面都有相當進步，創所謂「區種法」(或稱「區田法」)，即是將耕地劃成小塊來施肥下種，有救旱的作用。這樣，漢代農業便勝過先秦甚多了。

漢以後，三國兩晉及南北朝時代，長期戰亂，農業大受破壞；農業技術不但不進步反而退步。南北朝時，北方中國為蠻族所統治，農業技術退化得更厲害。隋唐時期，中國社會在其他方面進步不少，可是，農業技術也不見進展。只在水利方面，頗能繼續擴大以往工程，並開新溝渠，築陂塘，可算是超過漢代成績的一面。而且許多地區水利的興辦，大部份都是在這個時期發展的。如西南的四川地區，沿海的福建地區，在唐以前水利工程可說極少，而在唐代卻漸具規模；甚至漢代發展水利較高的陝西及河北地區，到了唐代也都更進一步擴大。唯一例外只是河南地區而已(以上所稱地區之名，是依現用省名。這自然不表示這些名稱從古已有。讀者不可誤會)。

宋代農業有一個最大的特色，即是所謂「與水爭田」及「與山爭田」。在南方湖沼地帶有「圩田」的興起；在沿海地帶則有「塗田」的興起。二者都是「與水爭田」；換言之，即是在湖邊或海濱用築堤的方式來擴大田地。「梯田」則是專指在山地種植。這樣使耕地面積擴大，同時，「與水爭田」的結果，又使水利工程有了新發展。

農具方面，受了注重水利的影響，也在運用水力一面有新的表現；如筒車、翻車之類，在宋時流行日廣，製作也有改進。觀元人王楙的《農書》的記載可知。

元明清三朝中，農業技術都未見大發展。元代尤其是農業衰退的時代。清代盛時，農村生產雖然有相當長期的安定，但在技術方面並無顯著進步；清末至民初，西方科技傳入中國，可是在農業技術上所引起的改革，也一直很少。

(二) 土地問題

中國古代，在周行封建宗法制以前，可說無顯著的「土地問題」可言，因為一方面土地在早期社會中原視為屬於自然的東西，以土地為財產的意識不顯著；另一方面，各部落各自在所居住的地區利用他們的土地（不論作漁獵、畜牧或耕種），由於人口不多，也很難發生甚麼內部的爭執。周行封建宗法制度，開始由中央政府（王室）將土地賜封給王室親屬或功臣，土地所有權的觀念開始明確起來，同時由於宗法制度的影響，家族財產的觀念也漸漸轉強。

不過，直到戰國初期為止，真正的土地問題仍可說並未出現。周朝由開國至春秋時代，土地基本上受政治力量的決定，本身並未成為可買賣的東西。由封土而獲得土地所有權的貴族，從諸侯到卿大夫，只有喪失政治地位時方失去土地；平民則基本上是為貴族工作，土地只屬於貴族而不是任何平民的產業。所以，這一時期中各層家族所受封或耕種的土地，理論上都屬於國家，而不是私產。封建宗法制度下，貴族對於土地的所有權，嚴格地說，既不能買賣，便只是「使用權」，而非「產權」。平民更是根本沒有對土地的所有權；只是可以得到部份的土地產物以維持生活而已。

土地買賣始於戰國後期；這時，土地私有既已成事實，土地問題也就由此開始發生了。

到了漢代，土地一部份為國家財產，另一部份為民間私有。貴族官吏及平民都可以買賣「田宅」。於是土地兼併，豪門侵奪種種現象，也逐漸發生。戰國末期的豪富，就史記資料看，為數仍然有限。到了兩漢時代，則大地主紛紛興起；所謂「貧富」之分，大體上都看擁有土地的多少。士人商賈，各有不同的職業，但最後都以買田宅為「致富」（這種觀念在中國一直流傳下來，甚至清代末年，民間仍然很普遍地以買賣土地為財富的歸宿）。而漢代開墾的土地又有限，因此，稍後便有土地集中於豪門，而平民無地可耕的現象。到了東漢末年，人口增加愈多，而豪門兼併愈甚，問題便日漸嚴重。東漢政府雖也曾抑制大地主，但收效甚小。最後，政治發生動亂，進入三國時期，形勢又有大變。

三國時期最大的特色，是戰爭連年不已。這一方面破壞了農村，一方面使人口減少，死亡流徙日多。因此，在許多地區都出現大量土地荒棄不用的事實。曹氏之推行「屯田」制，目的便是針對這種形勢，以另一種制度來恢復農業生產。

所謂「屯田」，有「軍屯」與「民屯」之別。後世許多人以為「軍屯」重要，其實影響最大的反是「民屯」一面。

「民屯」的制度，大致上是特設農官（或稱「田官」），自中央到地方郡縣，建立一個系統組織，然後召募或徙置農民，在各地農官管理下，耕種荒廢土地。這種耕種工作者即稱為「典農部民」，或「屯田客」；其身份類似於佃農，但以政府為地主，所以又類似於國營農場中的勞動者。收穫則按一定成數分派；用官牛或私牛耕種，分派成數不同。魏時原定用私牛者，繳官五成；用官牛者繳官六成。這種耕種者生活反勝於普通農民了。

這種制度的特色是土地不屬於私人；因之，在理論上，接近國營農場制度。不過，屯田制的興起，本只是以恢復生產為主，並非為了改變土地私有制，因此只限於荒地。而且就全國而論，並非一律採用這個制度。全國的耕種者只有一部份是「屯田客」。此外仍屬普通農民，也就是仍然依土地私有制在生活工作。這樣，「屯田制」本來只是一種臨時的措施，與有計劃地全國改變農業生產制度不同。

但屯田制的影響，卻使佃客數字日見增多。政府由於常將官有土地連同佃客，賞賜臣下；於是原屬於政府的土地既成為官員的私產，「屯田客」也隨之變為私人佃戶。而政府的佃客，在國有的土地上耕種時，生活既較好，又可以免除其他役務，因此貧苦人羣樂於做這種工作。這樣，政府的「屯田客」本身數字只增不減，另一面轉為私家佃客的人也越來越多；普通農戶數字就相應地日減了。這種形勢引生出南北朝時期北魏的「均田制」。

晉代原是佃客制最發達又最趨向土地私有的時期；但西晉亡後，東晉偏安於南方地區；北方蠻族橫行，又成另一局勢。到元魏（即所謂「北魏」）興起時，北方土地荒廢，戶籍混亂不堪，因此遂有「均田」之法。

「均田」制度基本上是計口授田，即將土地視為國家所有，但授與能耕種的人從事生產，人老死便將田歸還國家；除了種桑果的田以外，都不能成為「世業」——即不能保留給下一代。

北魏行這種「均田制」，是中國土地問題方面的一件大事，因為在理論上說：行這個制度即是取消土地私有制。不過，實際上「均田制」的效果卻距理想標準甚遠。在法制本身已有許多漏洞：例如「桑田」可以買賣，則即是保留一種私有土地；又如授田時計算人口，連奴婢也列入「授田」之數，這使得豪門大佔便宜。這些漏洞都由於當局者並非真正注目社會經濟問題而不能預為防止；日久便成了「均田制」崩壞的因素了。

「均田制」在北魏末年，便已經開始崩壞。豪門達官，所得的賜田已多，仍不滿足，繼續用種種方法奪取民田，民間則因賦稅太重，時時被迫棄田而逃。有時，貧民又私自賣去所分的田，官方實際上也不能完全禁止。到了北魏分裂為東西二魏，再變為齊周時，「均田」制已經成為虛文。隋唐繼起，雖然仍有授田之令，但情況愈來愈壞。唐時一方面王公及文武官員都有「永業田」，可以買賣；另一面農民所得的田，也可以買賣；這樣，土地私有的趨勢日漸加強。唐中葉之後，「均田制」終於完全消滅。而中國的土地私有制便成為定局，宋以後再沒有基本改變。

宋代開墾土地甚多。政府獎勵墾荒，許開墾者擁有其土地；因此，北宋初年，自耕農數量大增。但宋代的租稅比唐更重，農民每每不堪負擔，又棄田逃亡。所以，北宋的土地問題是一面開墾荒地，另一面不斷發現有新的荒廢土地。這是一種不正常狀態。宋南渡以後，北方的金元，都是以征服者姿態出現，根本將中國農人看成奴隸。土地則隨意奪來分給本族的人。這自然沒有制度可說了。

明代的土地問題，基本上與宋相似，都是以上地私有為特徵。所謂「莊田」，雖似乎是國家土地，實則是屬於國家指定的大地主擁有土地而已。這種土地交給佃戶耕種，其情況與普通私人土地無異；而且莊田也可以私有買賣，所以不算是真正的國有土地。

明清的不同處，是清代最初雖然和元代一樣以異族統治中國，因而有隨意佔田的作法，但清康熙以後，一度太平無事；民間租稅

較輕，農民生活較好。土地問題便不顯得嚴重。清末方有大變；但那與外來的經濟侵略與國內的動亂有關，另是一問題了。

(三) 農民的社會地位

中國農民，在漢以前，只是土地領主的耕作者，其社會地位雖低，卻並不同於歐洲古代的農奴。漢代有意提高農人地位，採取「重農抑商」的政策，因此，農民的地位及出路都大有改進。一方面，大量農民可以有自己的土地，成為自耕農；另一面農民又有很多機會通過選舉而進入社會上層。半耕半讀的知識份子，是當時常見的。

在三國及南北朝時期，佃農數目大大增加，但佃農也與農奴不同；在法律上說，佃農都可以脫離地主而別尋生活之道，不管是國有土地的「屯田客」，或私人土地的佃戶，都不是喪失自由的人。

宋以後土地私有，農民成為自耕農，或為佃農。他們的生活雖然有時很苦，但在社會上卻並不受人歧視。農家子弟進入政府，完全沒有基本困難。相反地，歷代知識份子及統治者，大致都認為務農是一種「正業」，並非「賤業」。

總之，中國傳統社會中的農民，生活是否豐裕受時代因素決定，受到豪門的壓迫侵害，也是事實，但這並不表示農民沒有社會地位。談中國問題的人，應該注意這裏的理論界限，不可以輕易將「農奴」觀念應用到中國來。

嚴格說，中國農民只有在異族統治下才比較有近似農奴的遭遇，如金元時期。但像滿清這種異族統治者，最初雖然強佔土地，將農民當作奴隸，後來也漸漸放鬆。而且大多數中國農民，仍然未失去自由人的身份。

註：參考本章選讀材料「中國的農業與農民」條

四、工商與消費

就工人而論，中國工業一向只是手工業；故工人實際上皆為有技藝的手工工作者。在周時，工人似只附於貴族而存在。其工作只是應付貴族之需要。而中國當時之思想，已不鼓勵物質享受，所以

工人的製造，也不求精美。所謂「毋或作為淫巧」，雖是《禮記》中的話，似乎與《春秋》三傳的材料相合，足代表周代對工藝的態度。

工藝不求精巧，因之製作進步甚緩。但戰國後，工藝品已不僅僅供貴族使用。商人興起，即多一消費階級。於是工人服務的對象大大擴張；工藝的進步也稍稍加快了。

工人各專其業，招收學徒，也形成一種社羣；但就社會地位而論，則工人只是技術人員，不為社會所重視。而且就經濟力而言，工業生產既屬於小規模的手工業型態，自然產量有限，不能由此造成巨大的財富。所以，歷史上的巨富，有貴族，有商人，而罕見工業工作者。

傳統思想低估工藝之價值，工業生產者本身亦只懂得本行技藝，也不求革新生產方法，這樣，歷二千年，工人中雖有許多特殊天才，以技藝著名，工業生產卻從未發達過。工人的社會地位及勢力也一定無進展。

工人不能致大富；雖然可以「成」某種「名」，也不能由之獲得社會地位。工人唯一的希望，仍是獲得當權者的賞識，但由此所得的地位仍非常有限。唐宋以後，雖有許多成名的工藝工作者，但他們在世人眼中，不過是可欣賞的奇人。他們自身也對社會不發生任何影響。

商人不是直接生產者，但商人在經濟生活中有重要地位。他們的存在由於人類需要通過交換而獲得消費品，因此下文將中國之商業與消費問題合論。

商人的興起是在戰國時代。這時，工人們的製作，既不限於供給貴族，自然有交換的需要；農人們因為改用鐵器耕種，生產方法又一般地勝過周初以來的舊方法，所以也有剩餘產品，需要交換。商人即在這種基礎條件上產生。

商人最初的活動方式，似乎只是將各地的特殊產物互作貿易；這與農民將自己勞動的副產品出售，根本不同。農民出售其副產品，可能早就有了（如《詩經》的「抱布貿絲」），但那種情況下，出售者本身即生產者，談不到「剝削」問題。現在商人是將各地產品互作交換。他們不是貨品的生產者，而只以旅行及運輸的勞動，換取利

潤。這裏利潤的大小，幾乎是不可測定的。各種環境因素的變化，都可以產生影響。於是商人通過他自己對市場因素的各種判斷，便可以輕易獲得巨利。這樣，商人的致富，比工農都容易得多。因此很快形成一種勢力。

商人這種勢力，即可以稱為「商業資本的勢力」。在交換未大行之前，沒有商業資本。現在有不從事生產，而靠貿易來賺錢的人，商業資本就出現了。商業資本就是從貿易中所賺來的財富。這種財富除了使用於進一步的貿易外，還有一種用法，即是放債。戰國時商人放債收利的事極盛。甚至貴族們也大量放債。

商人靠中間剝削及放債而擴張其財富。這直接使農工遭受慘重損失，間接則破壞社會風氣。因此，戰國時商人驟興，便產生了一種與傳統思想相反的風氣，即重利與求享受。幸而這種風氣尚無理論支持它。因此，到漢以後，他們的勢力又重新被壓下去，而未能影響中國的傳統思想。但這種風氣正是人類劣根性的表現，所以為當時有識之士所深惡。

商人資本依人類的消費要求而發展。人愈是提高自己的消費要求，便愈有利於商業資本。中國商業資本雖然有一部份勢力，但其所以未能有高度發展，則與消費者的態度有關。

自然這仍可歸根於反縱欲的傳統思想。上文已經說過，中國傳統思想不贊成人作不必要的消費，認為經濟生活只是不得已而應付自然需要；所以，落在政治上，便有重農抑商的政策。但這種思想並非只影響知識份子及統治者。一般人民在這種傳統的薰染下，也受相當影響。中國人自然不是不喜歡舒服。人動物性的欲求自然是有的。不過，由於傳統的影響，中國人不認為放縱自己去要求享受是一件「好事」；換言之，即是不肯定過度消費的「價值」。

理論地講，提倡「消費」說法，基本上是依賴「財富總量」的觀念。例如，主張「創造消費」的人，所持的理由不過是愈能提高消費，便愈能刺激生產，而愈刺激生產使其發展，則國家之財富總量便愈增加。現在，中國的傳統觀念，是不重視「財富總量」的；對於經濟生活的普遍要求，只是要做到「足」與「均」；於是「創造消費」這

一類的想法，自然不能在中國傳統思想下出現。而商業資本便在根本上受到一種抑制。

中國的商人，在傳統思想下受壓抑，卻並不會用力反抗這種傳統思想；理由並不希奇，只因為他們自身也多少受到這種思想的影響。雖然他們的生活方式，與傳統思想的經濟價值觀念有一種不相容的成份，中國商人們並未自覺到這一點。因此，就商業活動本身看，中國商人也有些特色，與西方商人不同的。例如，傳統的中國商人深信成功之道是「貨真價實」，一切宣傳以此為中心。他們並不認為，商業行為可以不守道德規範，西方商人則雖然也提倡「誠實」，事實上則以「廣告」催眠顧客。現代廣告基本上不是使自己的優點為人了解，而是利用羣眾心理使人「受騙」。他們決無「貨真價實」的觀念，而且製造一種迷亂風氣，使「貨真價實」歸於無用。這裏所含的問題，是一個非常嚴重的文化問題，我們不能在此詳說。但提到這一點，也可以使我們明白：中國的商人自身也受傳統思想的影響。這也是中國社會以往不向「商業化」方向走的原因之一。

五、「貧窮」觀念

最後，我們選一個特殊觀念來討論，以說明中國知識份子對經濟生活的基本態度。

我們已說過，中國傳統思想不重「財富」本身，不以為「財富」本身是一種價值。現在我們取與「財富」相反的「貧窮」觀念，來看看中國知識份子對「貧窮」的態度。

「貧窮」雖然是人所不喜的，但各種文化精神下，人對「貧窮」的態度，實在頗有不同，以目前西方文化的風氣而論，「財富」本身成為價值標準。一個人有「財富」，即被視為有優越性，反之，「貧窮」似乎被看作「低劣」的證據。這確是我們這個時代中一個最可笑的現象。

當代的中國人，大半已離開傳統思想及價值觀念，因此也常常學習了西方工商社會中這種古怪看法。但中國傳統看法則與此大異。

中國傳統知識份子，根本上以能對社會有所奉獻或發生作用為價值所在。因此，無論那一學派，皆不會鼓勵人為私人財富打算。反之，愈是不關心私人財富的人，愈為人所尊敬。先秦諸子中，墨家嘲笑儒者不事生產，但墨家自身則提倡儉約，有苦行氣息，並不主張尋求私人的財富與享受。嚴格地說，墨家非儒，是針對某些不計生產而又貪圖舒適生活的人講。所以，實際上儒墨的真實態度，都不是崇拜「財富」的，儒者固然輕「利」，墨子也並不貪私人享受。至於魏晉玄學之士雖然任性縱慾，卻也不以為人應積聚財富。其他各派更不待說了。

由此，中國知識份子一向認為「貧窮」雖是一種苦，但並不是一種「恥辱」。人所應引以為「恥」的是自己對社會無用，「獻不出甚麼」；並不是以「未得到甚麼」為「恥」。「貧窮」不但不傷害一個人的價值，而且反能顯現出人的無私意。在這種觀念下，從事政治的人以「清廉」為第一條件。每當批評政治墮落時，他們也必定以「貪墨」之風為首先攻擊的對象。這種觀念深入民間。一切民間故事與戲曲所歌頌的政治人物，必是「清官」，所反擊笑罵的必是「貪官」，從無以能獲得財富為「優越」的想法。在一般傳統的中國人眼中，「貧窮」幾乎反是一種光榮。士大夫尤其如此想。

這個觀念一方面有好影響，即是，可以鼓勵人們向上，鼓勵人們除去私意。但過度發展後，它也有一種壞影響，即是使人們忘記了社會責任，忘記了工作與報酬的莊嚴意義。

理論地說，「財富」如看作「享受的條件」，則「貧窮」作為「無財富」解時，確實應受讚美——因為這表示「放棄享受」。但另一面，「財富」也是人履行社會責任的條件。譬如人要取得生活資料，必得以其所有，易其所無。這時，他的所有即是廣義的「財富」。在這個觀點下，人在社會中，原必須付出一定的東西，以換取其生活資料，所以人必須有某些東西可以「付出」。這樣，人的工作與收入都有莊嚴性；人有社會責任，故也必須有履行責任的能力。這樣，我們可說，「財富」本身固不應看作「價值」，「貧窮」本身也不應看作「價值」。人在經濟生活中，真正的價值在於能以正當方式取得生活資料，並具有履行社會責任的能力。中國傳統知識份子之不崇拜財

富，固是可稱讚的，但崇拜貧窮，也是一個錯誤的觀念。人可以不追求享受，不作私人利益的追求，但他必須具有履行社會責任的能力。這樣，中國傳統知識份子對經濟生活的態度，也應當有所修改。

本章選讀材料

經濟生活之基本觀念

《史記·禮書》

禮由人起，人生有欲，欲而不得，則不能無忿，忿而無度量則爭，爭則亂，先王惡其亂，故制禮義以養人之欲，給人之求，使欲不窮於物，物不屈於欲。二者相待而長，是禮之所起也。……

案：此節雖是論禮制之起源，實代表中國傳統思想對「欲」之態度，亦即對經濟生活之基本看法；蓋以為物質欲望能有必要滿足即可；只承認物欲為不可免，而主張予以節制，不承認無限追求物欲滿足為應有。此即否認經濟生活之積極價值也。此類資料，史論中常見之，茲取《史記·禮書》之語為例，學者可參閱諸子之說及後世史書。

政府對經濟之態度

1. 《漢書·食貨志》

……天下已平，高祖乃令賈人不得衣絲乘車，重稅租以困辱之，孝惠高后時，為天下初定，復弛商賈之律，然市井子孫，亦不得為官吏。……

至武帝之初七十年間，國家亡事，非遇水旱，則民人給家足，都鄙廩庾盡滿，而府庫餘財。京師之錢累百鉅萬，貫朽而不可校。太倉之粟，陳陳相因，充溢露積於外，腐敗不可食。

案：此段材料表示漢代政府對社會經濟只作消極面之控制（如抑商），至於生產，則聽其自然；且決無利用財富、作經濟發展之事，觀錢貫朽而倉粟腐敗，即可知矣。

2. 《文獻通考》

一、〈征權考一·征商〉

……孟子曰：市廛而不征，……又曰，古之為市者，以其所有，易其所無者，有司者治之耳。有賤丈夫焉，必求龍斷而登之，以左右望，而罔市利。人皆以為賤，故從而征之。征商自此賤丈夫始矣。……按如孟子之說，可以見古今關市征斂之本意；蓋惡其逐末專利，而有以抑之，初非利其貨也。

案：此謂政府有意抑商人，故有征斂；完全與稅收原理無關。此種奇怪說法，足代表傳統思想之忽視經濟價值。

二、〈征權考二·鹽鐵〉

……按周禮所建山澤之官雖多，然大概不過掌其政令之厲禁，不在於征權取財也。

案：此暗示鹽鐵之征為苛。

三、〈市糶考一·均輸市易和買〉

……水心葉氏曰：熙甯大臣，慕周公之理財，為市易之司，以奪商賈之贏，分天下以債，而取其什二之息；曰：此周公泉府之法也……然而其法行而天下終以大敝，故今之君子真以為聖賢不理財；言理財者，必小人而後可矣。

案：通考引葉氏此說，主旨在於指出當時士大夫拒談經濟問題之風氣（即以理財為「小人之言」是）。此種思想原有兩方面可說：其一是輕視經濟價值本身，不重視國家經濟之正面發展；其二則

是反對政府多掌握財富；此中得失殊非一言可決，然其特性固甚明顯也。

中國之農業與農民

1. 《管子》

一、〈八觀〉

行其田野，視其耕芸，計其農事，而飢飽之國，可以知也。其耕之不深，芸之不謹，地宜不任，草田多穢，耕者不必肥，荒者不必境，以人猥計其野，草田多而辟田少者，雖不水旱，飢國之野也。若是而民寡，則不足以守其地；若是而民聚，則國貧民飢。以此遇水旱。則眾散而不收。彼民不足以守者，其城不固。民肌者不可以使戰。眾散而不收，則國為丘墟。故曰：有地君國，而不務耕芸，寄生之君也。故曰：行其田野，視其耕芸，計其農事，而飢飽之國可知也。

行其山澤，觀其桑麻，計其六畜之產，而貧富之國可知也。夫山澤廣大，則草木易多也；壤地肥饒，則桑麻易植也；薦草多行，則六畜易繁也。山澤雖廣，草木毋禁；壤地雖肥，桑麻毋數。薦草雖多，六畜有征，閉貨之門也，故曰：時貨不遂。金玉雖多，謂之貧國也，故曰：行其山澤，觀其桑麻。計其六畜之產，而貧富之國可知也。

二、〈輕重〉

桓公曰：曲防之戰，民多假貸而給上事者。寡人欲為之出賂，為之奈何。管子對曰：請以令令富商蓄賈百符而一馬無有者，取於公家。若此，則馬必坐長而百倍其本矣。是公家之馬不離其牧皂，而曲防之戰賂足矣。

桓公問於管子曰：崇弟蔣弟丁惠之功世吾歲罔，寡人不得籍斗升焉；去菹菜鹹鹵斥澤山間塚壘不為用之壤，寡人不得籍斗升焉；去一列稼緣封十五里之原強耕而自以為落其民，寡人

不得籍斗升焉。則是寡人之國五分而不能操其二，是有萬乘之號而無千乘之用也。以是與天子提衡爭秩於諸侯，為之有道乎？管子對曰：唯籍於號令為可耳。桓公曰：行事奈何？管子對曰：請以令發師置屯籍農，十鍾之家不行，百鍾之家不行，千鍾之家不行。行者不能百之一，千之十，而困窮之數，皆見於上矣。君案困窮之數令之曰：國貧而用不足，請以平價取之。子皆案困窮而不能挹損焉。君直幣之輕重，以決其數，使無券契之責，則積藏困窮之粟皆歸於君矣。故九州無敵，竟上無患。令曰：罷師歸農，無所用之。管子曰：天下有兵，則積藏之粟足以備其糧；天下無兵，則以賜貧賤。若此，則菹菜鹹鹵斥澤山閒塚壘之壤無不發草。此之謂籍於號令。

2. 賈思勰：《齊民要術》序

趙過始為牛耕，實勝耒耜之利。

3. 《漢書·食貨志》

過能為代田，一晦三耨；歲代處，故曰代田。

4. 《三國志·魏志》卷一注

公(曹操)曰：夫定國之術，在於強兵足食。……是歲(案：指建安元年)乃募民屯田許下，得穀百萬斛。于是，州郡例置田官，所在積穀。

5. 《魏書·高祖紀》太和九年十月丁未詔

……今遣使者循行州郡，與牧守均給天下之田；還受以生死為斷。勸課農桑，興富民之本。

案：此正式行「均田制」之文件。均田制內容參閱《魏書·食貨志》，或《文獻通考》卷二。



第七章

中國之文學與藝術

就生活之情調及興趣之方向說，似乎文學與藝術最能明顯表現一文化的特色。因此近世談文化問題的人，最喜歡強調文學與藝術。但嚴格說來，文學與藝術只是最便於觀察的面相；未必即為文化精神特性所在。以中國文化而論，顯然文學與藝術皆受哲學思想之影響。換言之，哲學思想決定了人生態度及價值觀念；而這種態度及觀念，滲入人的情意活動時，方表現於文學藝術的作品。如此，中國文學與藝術的內容、本質上受哲學思想決定。我們可就文學與藝術的變化與發展，看出某一思想的盛衰，而並不能從文學與藝術中找出某種中國文化之特色，為不出於哲學思想者。這或者也可算作中國文化特點之一。中國文學與藝術大體上只跟隨哲學思想走，它們並不表現獨有的人生觀或價值感。

本章將分別以中國詩歌、繪畫、音樂為例，對中國文學藝術之發展作一觀察。在觀察之前，先略說中國古代思想對藝術之基本觀念。

一、藝術功能的各種概念

先秦思想之出現，標示中國文化進入自覺時期，一切價值問題皆在這一階段中獲得初步解答，關於藝術在人生中之意義或功能，也在各家學說中有不同的概念。

(一) 儒家藝術觀

首先，儒學承周文傳統，對藝術的看法，可從儒者對「樂」的理論中看出來。儒者以「禮」與「樂」並舉，認為二者相輔而行，互相輔助，在漢儒所編輯的《禮記》中，有〈樂記〉一篇，可代表傳統儒者對「樂」的基本觀念。

〈樂記〉中論「樂」之功能及目的，常常都是與「禮」並舉的。「禮」代表各種權利義務之劃分，所以「禮」的功能表現在「特異性」一面；「樂」則是情意之流露，所以功能表現在「共同性」一面。故〈樂記〉說：「樂者為同，禮者為異」。進一步說，則「禮」代表節度，目的在立秩序；「樂」代表發舒，目的在求諧和。所以，「樂者天地之和，禮者天地之序」；人的文化生活，一方面要有秩序，一方面要在秩序內有諧和感；所以禮樂相輔，不可偏廢。如果太偏重「樂」，則情緒逸出範圍，如果太偏重「禮」，則情緒發生衝突。故又說：「樂勝則流，禮勝則離」。

這樣，「樂」的基本功能，似乎在補「禮」之不足，或者說救禮之失；它顯然是附屬於文化秩序之下，而獲得意義的。

這樣，「樂」自然必然受道德意識的限制；換言之，「樂」一定有「好壞」之分，而且其好壞不由於內在標準而成立，而是由其是否符合道德規範而成立。這就是〈樂記〉中所說的「淫樂」與「和樂」。「淫」與「和」分別就「姦聲」與「正聲」來解釋。即是說：樂者「邪正」之分。這種理論立場，是不肯定藝術的獨立傳統，而通過道德化觀點來衡定藝術的好壞。這種思想趨勢，即表示「德性的自我」統攝「情意的自我」。

〈樂記〉中還更進一步說「樂」即是指「快樂」而言；而有德性的人從「道」中求快樂，無德性的人從欲望中求快樂；又說君子「廣樂以成其教」。這些說法都表示出一個一貫的立場：以道德教化的價值為藝術價值。

孔子本人重視音樂，也喜以禮樂並舉，不過《論語》中未提出評論藝術的明確標準。但零星資料也足以表明孔子持德性觀點來看藝術。至於孟子擴大德性理論，建立重德哲學的系統，自然要把藝術活動收歸德性心的籠罩下。所以，我們雖知道《禮記》內容大半是漢儒思想，但在這一點上，他們所說的應可看作對孔孟的藝術觀的發揮，不會與孔孟衝突。

(二) 墨家藝術觀與道家藝術觀

其次，墨子對藝術的看法，又與儒家頗為不同。墨子以其功利主義立場，來看藝術活動，根本否認藝術價值。他認為，音樂之類的活動，只是為了取樂。墨子主功利而並不贊成享樂，所以認為音樂應該廢除。這個觀點也可以推及於其他藝術活動。

墨子思想的宗教氣息非常濃厚。通常宗教家最容易承認藝術價值，墨子卻不然。墨子除了有「權威神」的觀念以外，還有「功利」觀念。他之反對藝術，是因為他覺得藝術無用，日後荀子批評他「蔽於用而不知文」，就是指這一方面講。

傳統哲學中，最富於藝術精神的是道家。先秦道家中的老莊，雖然對於音樂或其他藝術未作正面析論，但莊子的生命情趣，從內七篇看來，純粹是藝術的。尤其〈逍遙遊〉一篇中所描述的境界，完全是觀賞的自由境界。因此，日後中國知識份子受道家思想影響的，都對藝術價值作一種正面肯定。如魏晉放誕之風，是漢以後的道家變形之一。其人物不但大半欣賞藝術活動，而且根本以藝術欣賞眼光來看人生。他們可說是最徹底的藝術家。在他們的觀點下，「自得」與「各任其性」方是「價值」。這種「價值」顯然是生命的自由情趣，也就是藝術內在價值的根源。

所以儒道墨三家，對藝術各有不同的看法。儒家以為藝術活動應附於道德教化之下，其功能是造成情緒的和諧，以幫助道德價值實現，墨家則根本不了解藝術，只將藝術活動看成享樂。道家卻否認其他價值，只肯定一個藝術價值；但這種價值直接落在生活上，並不一定表現為藝術品的創作（即以生命本身表現藝術價值）。這樣，各大家思想都不特別鼓勵具體的藝術工作。這是對中國藝術發展極有影響的一個重要因素。

註：以上參考本章選讀材料「儒墨對藝術之態度」條

二、中國的詩歌

中國在周代，南北文化仍大不相同，荊楚之人，自己也覺得不屬於中原文化系統，就詩歌而論，也有兩支。一支是中原的詩歌，以《詩經》所載為代表；另一支則是南方祭神之歌曲，以《離騷》為代

表。中原詩歌包括政府所製的頌歌之類，與民歌民謠；後者即是所謂「國風」。民歌民謠自然是情緒產物，但它們所以能被保存起來，則由於政府的「采詩」。周末以前，一切知識屬於貴族；民間自然沒有編詩的事。政府為明瞭人民生活及感想而有「采詩」之舉，因此所保存的詩歌，都是經過選擇的。選擇的標準則以有關教化風俗為主。從政治觀點上看來不關重要的詩歌，大約就不會選存了。這種采詩的標準可說是中國最古評論詩歌的標準。

南方祭神歌曲，則本來有濃厚宗教色彩，但到後來，文人藉此以抒寫情懷。雖模仿其體制，內容卻已大變，這一支詩歌是中國抒情詩最早的表現。

這兩種古代詩歌，嚴格地說，只能算是韻文，與後世所謂「詩」的體裁很不相同，但就歷史發展，古代只有這種韻文，也可看作廣義的「詩歌」，它們至少是詩歌的祖先。

漢代以後，詩賦之界限已分；詩作為韻文之一種，主要承繼中原詩歌的體裁，但漸漸嚴格。五言詩逐漸成為主要體裁。就功能而言，詩歌可表現人生感觸，對時代的感受，以及議論，可說範圍極廣。

談到批評標準，則自周末以後，論詩者大體都以儒學立場為基本原則。雖然詩以「言志」，但「志」本身要求理性化。兩漢之詩，大體上遵循這個標準。

抒情詩之大盛，應說在魏晉南北朝時。這一階段中，思想方面玄談興起，生活方面則放誕之說與神仙之說均大盛，所以，詩歌一方面強調純藝術的美——如音節詞藻，一方面趨向任情及幻想。可說，道家的各種變形思想，支配詩歌的批評標準，純美的要求與超世的情感，取代了道德教化標準，而成一種新藝術標準。

但道家這種藝術觀，到隋唐後又再為儒學藝術觀所取代。唐代中國詩歌最盛，但「文以載道」的觀念也漸漸興起。其中雖有承繼魏晉傳統的詩人——如李白承放誕之風，王、孟承隱逸之風，但就大趨勢看，則詩人自覺地要在詩歌中表現自己對國家社會的責任感，或對政治的批評——最顯著的例子是杜甫與白香山；這就表示他們在詩中表現道德感，即是跟隨儒學標準了。

此外，由於科舉制度與干謁之風，唐代知識份子每每以詩文為謀取功名的手段，這自然表現一種墮落。在這種目的下作詩，自然要迎合當道的愛好，純藝術的美便無由保持。

但唐代抒情詩也有另一種發展，即是刻劃兒女私情。古代歌謠中原有談男女之愛的，唐代詩人承這一傳統也大寫情詩。我們看唐人詩集中以所謂「古意」為題的詩，照例都是說「郎」說「妾」，哀怨相思；而由於「七言近體」的新體裁興起，唐代名詩人中頗有通過新體裁寫精美情詩的——最有名的當然是李商隱了。玉溪〈無題〉諸作，可說是一種純美的抒情詩；但就生命情趣看，則他所受道家影響卻不甚多，他的純美的詩只算一種技術成就，並未表現一藝術精神。

中國詩歌至兩宋而有一新發展，這就是一種兼以理境及技巧為重的詩歌。宋詩基本上要求有深遠思致，同時有脫俗的技巧。因此，智性成份較高，純美一面也別有表現。如王安石之詩時有議論，東坡之詩時有悟境，都是智的表現；而山谷後山則錘煉精嚴，又特別能表現形式美與技巧美。但詩歌發展至此，已不是自然情緒的流露，而是一種精思的產物；所以宋詩稱為「苦吟」之作。就藝術活動而論，我們可說，宋詩以智御情；情意的自我更不是佔有中心地位了。

宋以後，中國詩歌無大發展；但詞曲則由宋至元，愈來愈盛，詞本起於唐代；最早是用來侑酒行樂的。五代及宋初時，詞大半都限於描寫男女之情，這是第一步變化。其後逐漸寫人生感受，又進而包含議論；另一面有些詞人又偏重詞的音樂性。至宋亡時，詞成為中國文學一大支。但就其所表現的精神講，則從未能超出詩的領域。

至於曲則與戲劇不可分，下節合論之。

三、中國的戲劇

中國戲劇，在宋時仍屬零星表演，以科譚為主。但元以後則有正式歌劇(古代之歌舞，雖有歌劇意味，並無完整故事，亦無「扮演」代言之事)。元劇分兩種。一種即元雜劇，每劇例分四折，每折只有

一人歌唱，其餘角色有白無唱。這是元歌劇的基本體裁。另一種稱為「南劇」，即後世所謂「傳奇」。一劇不限折數，歌唱者也不限於一角色，各角色都有唱有白，比起雜劇自由得多了。

所謂「曲」，即是劇中角色所唱的唱詞。每曲的句法字數有一基本規定，與詞相類；但中間可以有「襯字」，比詞自由。

元曲之唱法已與宋詞之景聲清唱不同，而比較接近語言腔調，對字音不甚講究。明代嘉靖時，崑山梁伯龍作〈浣紗記〉；魏良輔為他製定樂譜。這是所謂「崑曲」的起源。從這時起，中國戲劇都用崑曲。直到清末洪楊之亂後，才有皮簧與梆子腔興起，成為現代中國的歌劇（最近又有模仿西方的歌劇，則不能具論）。

崑曲注重字音。作譜者的責任即是要決定用何種工尺，使曲文中各字的字音能一一唱出來。這樣，歌劇以寫曲文的文人為主。曲文寫好，樂工依曲文配譜，根本不能有所發揮。這種「樂工」雖可能具有音樂家的知識，但不能有音樂家的創作。

「皮簧」指「二簧」與「西皮」而言。其調起於湖北；後來為安徽人所整理，所以又稱為「徽調」。「梆子」則起於陝西，所以稱為「秦腔」。這兩種調都是由民間歌謠發展而成，唱法較簡單，所以容易流行。皮簧梆子的唱詞，根本只是伶人自己所造。這些伶人既不精文詞，自然寫不出好作品。而這種戲劇原以歌唱為主，於是情況與崑曲相反。他們是先有了幾個調子，然後再配唱詞。唱詞本身常常文義欠通，為了配詞，伶人隨意加字上去，弄成一種古怪文法。在這種情況下，崑曲的長處也喪失了。

崑曲的樂譜雖是按字照填，沒有音樂的創作性，但曲文本身還有文學的創作性。現在皮簧梆子依調作詞。這種唱詞沒有文學的創作性。而他們所用的調子，又大體上不外那幾個已成的曲調，也不能有音樂的創作性。於是，中國戲劇發展到皮簧梆子，在音樂與文學兩方面，都沒有創作性了。但在有限的天地間不斷表演研求，因此也有技術上的成熟之美。但藝術本身的活力自然不能發展了。

關於戲劇中的故事，中國作者在這一方面的表現確實甚差。追溯其原因，則在於中國的小說不發達，對戲劇的故事結構也從不肯用心。再進一步說，這自然又與中國文藝的特性有關（見後節）。

中國戲劇原是由歌唱、舞蹈及文學三因素合成。但發展結果，三者的創作性都愈來愈少。尤其文學因素，到皮簧大盛之後，簡直不存在於戲劇中。這是一個值得深思的問題。

至於支配中國戲劇的觀念，則不外以下三者：

第一是道德教化觀念；即以戲劇表現某種犯錯誤的人的失敗，有警戒之意。如勾踐滅吳的故事，或種種奸臣誤國的故事。

第二是對英雄人物的歌頌。如岳飛、郭子儀的故事等，皆表現英雄之可敬可羨。當然這裏仍有道德教化的意味。

第三則是一般的果報觀念。這是由佛教的因果說與道教的神仙說而來。戲劇中表現為善者得賞，為惡者得罰。

此外尚有較粗野的科譚，但只能算作戲劇中的附屬品了。

就以上三點看，中國戲劇顯然也不強調獨立性的藝術情趣。

四、中國之繪畫

中國繪畫起源甚早，古代壁畫，大半無特殊意義。周秦至漢，則圖畫以道德教化意義為主，所謂作圖以警後世，或者以垂示未來。這種繪畫的內容，多半是記述某種大事或名人事迹。東漢時，畫功臣像，仍是屬於這一類。

但三國兩晉間，由於佛教勢力漸盛，於是畫名人者轉而畫佛；道教神仙之說既大行，又有畫神仙的。這可說是宗教畫興起的階段。

但晉代玄談放誕之風大盛；文人中也有專以自樂的目的作畫的畫家。但這種畫的內容仍多半是人像。不過，這種畫像既無道德教化作用，也不與宗教崇拜相關。他們所畫的就是普通人；作畫的目的只是為了行樂。這可以說比較富於藝術情趣。

唐代的宗教畫雖然盛行，但畫本身的領域大大擴張。一方面有南北兩支山水畫興起，一方面有畫花鳥動物的風氣，如李思訓與王維，代表山水畫的大宗師；韓幹畫馬，韓滉畫牛，也是千古流傳之作。此外，畫美人像的風氣也大盛。這些畫都偏重於純藝術興趣。但其基本精神則大抵不外儒、道、佛三家方向。

宋代的山水畫已入大成階段。因當時有畫院制度，繪畫成為專業之一。所以，山水之外，花鳥人物等等，無不名手輩出。但宋代畫院制度也有不好的影響。由於這種制度本性上有類於科舉制度，所以人們常借此以求功名。結果使大批無創作興趣的畫工由之產生。這種風氣到元代仍然存在。

明清以後，中國畫沒有大發展。喜作畫的文人，大體上也只以此為雕蟲小技。論畫的著作也沒有建立根本理論的。

但有一件必須提及的事。中國畫發展到山水畫時，充份透露道家情調。山水畫永遠以閑逸之趣為表現內容，而不附有任何現實目的。這可以說是道家的境趣在中國文化中最後的寄身之處。

宋明以來，中國知識份子在自覺觀念一面，大多數走儒學精神的路向(能否真有所得是另一事)；但情趣方面，常潛藏有道家的影響。山水畫最為知識份子所重視，也是由於這個道理。就這一點說，中國畫在中國藝術中有特殊性。它最早雖附於道德教化觀念而存在，發展結果卻成了道家思想託足之地。這是研究中國畫的人所應有的了解。

五、中國的音樂

中國音樂進步亦甚遲緩。所謂音律之學，自春秋至六朝，本身徐徐發展；隋唐以後，則受胡樂影響；其後，知識份子只以音律為娛樂之事，更少有講求者；到清代則幾乎只有談戲曲的人方稍稍涉及音樂。知識份子則除從事考證工作的人，偶以其史學興趣應用於音律之考證外，可說根本無音樂家。

就古代音樂之發展說，最早的中國古樂是「管上定音」；所以十二律的理論，全是指管樂而言，其後才用於弦樂，至於敲擊之樂器，自然更早於管樂與弦樂，不過定音之法，卻不是以敲擊樂為基礎。

所謂「五音」——宮、商、角、徵、羽，皆是指音階距離而言，各音之高度則隨律而異。但在「旋宮」法發明以前，古人對「音」與「律」二字，常常混用，因此使讀者最易生迷亂之感，現在略述古樂要點如下：

第一：戰國偽書《管子》所載以數求五聲之法，是依所謂「三分損益」之原則。以一為始，乘以三的四次方，得八十一，為宮音；加三分之一得一〇八，為徵音；由一〇八減三分之一，得七十二，為商音；由七十二加三分之一，得九十六，為羽音；由九十六減三分之一，得六十四，為角音。這是最早的「宮、商、角、徵、羽」的「數」。其中加稱為「上生」，減稱為「下生」，以音之高低論，徵為最低，角為最高。但此中徵與羽之數為倍律，則取其正律，可得：

宮(81) 商(72) 角(64) 徵(54) 羽(48)

這就是《史記》中的「五音宮調」，以宮為最低音，羽為最高音，《國語》中所載伶州鳩答周景王之說，有所謂「大不踰宮，細不過羽」，也即是此意。宮、商、角、徵、羽的次序，也由此得來。

五音是最簡單的，其後加上「變宮」——由角音加三分之一，得八十五又三分之一；再由「變宮」減其三分之一，得五十六又九分之八，即為「變徵」，合起來就是所謂「七音」。

「七音」當時亦稱「七律」；其後南北文化交流，南方各律加進來，遂成為十二律。

三分損益之法，是否為對各律事後之解釋，頗成問題；因此我們很難決定十二律完成的確定時代，可注意的是：據《禮記·禮運篇》所謂：「五聲六律十二管，還相為宮」，則漢初以前，已有「旋宮」法。「旋宮」之發明，當然在十二律發明之後，所以我們可說，漢以前「音」與「律」已開始分別。而既有五調定音階之距離，再以十二律定音之高低；五調配十二律，便得六十調。這是古樂最早一階段的發展成績。

此中十二律管之長度，有一定比例；《史記·律書》中曾有記載。此十二律屬於「不平均律」。此後唯一可稱為進步的只是劉宋時何承天的「十二平均律」。此外如漢京房之六十律等，則只是繼續使用三分損益之法，算不得甚麼進步。但京房以弦上定音——即所謂以「準」量律，卻影響了創十二平均律的何承天。

何承天之「十二平均律」，根據甚為簡單，即將古律中屬大一律者，縮小其與鄰律之差度；又將古律中屬小一律者，增大其與鄰律之差度；如此使大一律及小一律皆變為中一律，但其中計算之準確

性有無問題，則前人鮮有論及者，本書對此種技術問題亦不詳說。

另有一點有趣的事，是十二律旋相為宮之法，雖然最早記載見於《禮記》，但事實上漢立國後，此法已一度失傳（由此可知《禮記》所載乃秦漢以前的材料）。據《舊五代史·樂志》說，漢至隋間，數百年無人懂得旋宮之法；到唐太宗時，旋宮八十四調（即以七音配十二律），才重行於世。這種說法似乎不完全準確。因為在隋代開皇年間，西域樂師來中國，鄭譯從之習音律後，即用琵琶推演，得着八十四調了。不過，以上的說法大致亦不錯。中國原先的「十二不平均律」，本不適宜於用「旋宮」之法；何承天之「十二平均律」又並未通行，所以「旋宮」之法也漸不流行。鄭譯受「胡樂」影響，方重興八十四調，可說是中國音樂接受「胡樂」影響而復興。此後由西域傳來之琵琶遂成為中國最重要的樂器了。

明代朱載堉著《律呂精義》一書，暢論「十二平均律」，反對「三分損益」之法（求十二不平均律音），並提出定十二律管之長度與直徑的公式。其法以黃鐘正律管長定為一〇〇分（即一尺），直徑定為三·五三分；然後以「二」之十二次方根除黃鐘管長，即得大呂正律管長；又以「二」之廿四次方根除黃鐘直徑，即得大呂正律直徑；如此類推，可將十二平均律之律管長度及直徑次第求出。其法似繁，列為公式，則極簡單，試以黃鐘生大呂為例：

令黃鐘管長為：100分

直徑為：3.53分

$$\text{則大呂管長為：} \frac{100}{\sqrt[12]{2}} = \frac{100}{1.059463094} = 94.38 \text{分}$$

$$\text{大呂直徑為：} \frac{3.53}{\sqrt[24]{2}} = \frac{3.53}{1.029302236} = 3.43 \text{分}$$

依此可續求太簇、夾鐘、姑洗、仲呂、蕤賓、林鐘、夷則、南呂、無射、應鐘等之長度及直徑。

他這種算法，理論根據何在，並未說明。但就實驗說，則一八九零年，比利時音樂界名家 M. V. Mahillon，曾在《布魯塞爾皇家音樂學院年報》中發表一報告（年報一八八至一九三頁），說他曾依照朱氏所定的律管長度及直徑，製倍律黃鐘、正律黃鐘、半律黃鐘管各一支，發音甚為準確；並謂確可依其算式將十二平均律求出。依此，則朱氏之說，可能亦有根據。總之，朱載堉的著作，實是古代中國最後的音樂著作。過此，後代文人對古樂理論計算都未見有新貢獻。本書以上所述，只是古樂常識。

其次關於中國傳統社會中音樂之功能，則本章初已經說過，最早中國談「樂」的是儒家，儒家照例以道德教化為藝術目的，對音樂也不例外。其後，音樂主要用於儀式與行樂兩方面。漢以後的中國知識份子，一般地說，比先秦講「禮樂」的儒者，更不重視音樂。因此，中國的音樂工作者主要只是「樂工」，讀書人除非個人有特殊興趣，否則大半不研求音樂。這樣，音樂本身進步既慢，對社會文化的功用也是很小。這是史實。至於未來如何發展，或應該怎樣，自然是另一回事了。

註：以上參考本章選讀材料「文學藝術之一般觀點」條

六、中國文藝的特性

以上對中國文學及藝術簡單敘述。現在要對其特色略作討論。

第一：人生的道德活動與情意活動，雖然可以通過種種理論過程予以統一，但在本質上是自我的不同能力的活動。因此，客觀地說，藝術作為情意活動的領域，應當有其獨立性。但中國傳統思想中，肯定情意的自我之哲學，只有先秦道家。作為中國文化主流的儒學，從來不給情意我一個獨立領域，也不承認藝術本身的獨立價值。理論地說，否認情意我獨立性的立場，原可以在兩個不同層次中建立。如果在一切活動的總根源中建立，則我們說，情意活動之自我，仍是作他種活動的同一自我；情意活動中所顯現的價值，只是自我價值的特殊表現。譬如，我們如說，自我的「最高自由」是最後價值，則情意中的「美」可解釋為自我的「最高自由」的一種表現。

這種理論雖似乎將藝術價值收到一最高價值下面，但並未壓縮藝術活動的領域。因為，肯定了藝術是主體性通過情意的顯現，只是給了一個形式肯定。這個形式肯定可以將藝術活動與其他活動間的形式關係建立起來，並未限制情意活動內部。但若採取另一方式來建立這種理論，在「活動」中限制藝術功能，則那個理論即只說：一切藝術活動應該符合某一藝術外在的標準，這即是說，藝術活動本身的標準不重要，反而是某一外在於藝術的標準，應支配一切藝術活動。譬如，我們採取泛政治主義的立場，說一切藝術活動，應該以符合某一政治要求為標準。這就是要壓縮藝術活動的領域。

僅僅着眼於活動的根源，說藝術活動的價值應來自「主體性」，這只是對整個藝術活動領域的一種安頓（某人是否贊成這一安頓，則是他的哲學思想方面的問題）；並不是取消這個領域。但若要說，一切藝術活動都應以符合政治或某一特殊理論為價值標準，那便是取消這個領域，而將藝術活動收到其他領域去了。現在我們說明了這種分別後，要看看儒學傳統思想是取那一個立場而否認情意我的獨立性。

我們很謹慎地觀察，應該說，先秦孔孟對這個問題未表示斬決態度；但孔子有「游於藝」之說，似予承認藝術活動領域本身有其意義；孟子曾論生命之理性化（即所謂「養氣」），似乎根本上要以德性自覺統攝生命情意。不過，孔孟似乎都未嚴格主張取消藝術的內在價值標準。荀子由於其價值理論本身失敗，所以這一方向的主張漸有泛政治主義的傾向，但仍不明朗。

可是，漢以後的儒者，顯然要否認藝術的內在價值。他們評論一切文學作品，皆以其工具作用為着眼點，對純美的作品，則根本不承認其價值。唐宋以下，則「文以載道」一語，可代表此種工具主義觀點。對一般藝術活動講，儒者也從不考慮如何說明此一領域的內在價值或意義。《禮記》中的論點，可說不只是漢儒觀點，而且足以代表漢以後儒者的一般觀點。

儒者並非泛政治主義，他們將藝術當作工具看時，仍是要藝術活動直接為道德教化服務。他們不只是在本源問題上否認情意我的獨立性，而且在具體活動上，要取消情意活動的標準。這樣，雖然

一部份文人有時從道家精神中體會到生命情意的領域與藝術價值，就整個潮流說，漢以後的中國藝術，是被道德心所壓抑，而喪失了它的領域。這是中國藝術所以不能十分發達的理由。

第二：就中國文學而論，有一個特色與中國文化精神有關。西方文學以小說戲劇為主，詩歌中之名著，也大半為史詩——即有小說性質者。抒情詩視為小道，雖不是全不受重視，但遠不及小說戲劇重要。中國文學則以詩賦為主，詞為詩餘，曲的地位更不如詞，小說則幾乎無人重視。以《水滸傳》、《紅樓夢》而論，雖有文學價值，但根本上被視為遊戲之作，消遣之物。而且以中國歷史之長，小說之少至於只有幾部可傳，不能說不是很貧乏了。戲劇方面，則元曲故事粗劣不堪，只以曲詞本身取勝；其後崑曲作品，也沒有在故事上較為有深度的。皮簧梆子諸劇，更不待說了。

如果我們要問：何以中國文學在小說戲劇方面如此缺乏？何以全無史詩？則我們即可接觸一個頗為深晦的問題。這就是：中國心靈在文學活動中，只表現一個單一的主體。這個說法要詳細析論，自然要涉及許多哲學問題；我們現在用易懂的說法來解釋，可說：凡故事必須以幾個自我之間的關係為基礎；倘若只有一個「人」，就很難形成一個故事。中國文人作文學活動的時候，只是想「直接」表述他這個「自我」的感受，因此，詩以「言志」，可以發議論，可以表示情意，並不要通過「形象化」過程，而將自己的感受「間接」表現於一故事中，這種自我的直接表現，即使故事成為不必要，其他的自我也裝不進來。這樣，對故事的構想也全不用心；於是馳名千古的元曲，雖然曲文極好，竟不能生出一個好劇本；而造故事來寫小說，也被文人看作無聊。中國之沒有豐富的小說和戲劇，自然不足怪了。

以上所說是重要而顯著的特色，倘若我們詳細作一番研究，自然還可以發現更多。本書所說，只可作為一種提示看。

除此以外，還有一點應該提及的是：受道家精神影響的一支中國藝術，與西方藝術仍有根本差別。我們說過，儒家的藝術觀是將藝術置於道德教化之下，這固然表示儒學不以生命情意為中心；但即就生命情意為中心的精神講，也有不同類型。中國道家肯定生命

情意，自然與儒家之只重理性不同；但這並不表示道家精神與其他肯定生命情意的精神便是相同的。具體地說，不肯定生命情意的思想，一定不肯定藝術價值本身。但肯定生命情意的思想，所能肯定的藝術價值，也隨其自身的類型而異。以中國的藝術觀說，諸家思想中唯有道家肯定生命情意，故道家肯定藝術價值。但進一步觀察時，我們必須指出，道家所肯定的藝術價值，只是屬於超越境趣的一部份，並非藝術價值的全體。特別是純粹表現生命之「力」的那種藝術，既不為道家所肯定，也就不能從這個精神下衍生出來。而其餘儒墨諸家，則根本不肯定生命情意的領域，自然更不能成就此種藝術價值了。學者若要研究中國與西方藝術的特性，對這種理論層次問題，必須掌握明確，否則即無法進行比較研究。

本章選讀材料

儒墨對藝術之態度

1. 《禮記·樂記》

……凡音者生於人心者也。樂者，通倫理者也；是故知聲而不知音者，禽獸是也；知音而不知樂者，眾庶是也。唯君子為能知樂，是故審聲以知音，審音以知樂，審樂以知政，而治道備矣。

案：以上就「通倫理」及「治道」以觀樂之意義，顯然所強調者為樂對道德政治之作用，而不重視其純美價值。

……樂者為同，禮者為異。同則相親，異則相敬。樂勝則流，禮勝則離。合情飾貌者，禮樂之事也。禮義立，則貴賤等矣；樂文同，則上下和矣。

案：此謂禮樂相輔而行；禮以定貴賤之等，樂以通上下之和；即由禮以定人事之差異，由樂以表人情之共同。

……樂者，天地之和也；禮者，天地之序也；和故百物皆化，序故羣物皆別。

案：此可與上文參看。

……凡姦聲感人而逆氣應之，逆氣成象，而淫樂興焉。正聲感人而順氣應之，順氣成象，而和樂興焉。……

案：「淫樂」與「和樂」之別，依「姦」與「正」而定之，即以道德意義之標準論樂也。

……故曰，樂者樂也；君子樂得其道，小人樂得其欲。以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂；是故君子反情以和其志，廣樂以成其教。樂行而民鄉方，可以觀德矣。

案：此則直接將「樂」攝於「教」與「德」二標準下，即以道德教化為「樂」之目的。「和其志」是自己成德，「成其教」是令人成德；合而言之，皆為使人知正當方向（鄉方），其旨極明。

再觀「道欲」之說，可知此種藝術觀上承孟子所言之「生命理性化」理論而來。欲使人之情意生命力量不與理性秩序衝突，故制樂以調順情緒，使人能安處於理性秩序中，故禮樂相輔為用。純美之價值全未承認。

2. 《墨子·非樂》上

子墨子言曰：仁之事者，必務求興天下之利，除天下之害，將以為法乎天下；利人乎即為，不利人乎即止。且夫仁者之為天下度也，非為其目之所美，耳之所樂，口之所甘，身體之所安；以此虧奪民衣食之財，仁者弗為也。是故子墨子之所以非樂者，非以大鍾鳴鼓琴瑟竽笙之聲，以為不樂也，……然上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利，是故子墨子曰：為樂非也……

民有三患：飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息；三者，民之巨患也。然即當為之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹竽笙而揚干戚，民衣食之財，將安可得乎……

今大鍾鳴鼓琴瑟竽笙之聲，既已具矣，大人鏞然奏而獨聽之，將何樂得焉哉？其說將必與賤人，不與君子；與君子聽之，廢君子聽治，與賤人聽之，廢賤人之從事。……是故子墨子曰：為樂非也。

文學藝術之一般觀點

1. 陸士衡：《文賦》

若夫應感之會。通塞之紀。來不可遏。去不可止。藏若景滅。行猶響起。方天機之駿利。夫何紛而不理。思風發於胸

臆。言泉流於唇齒。紛威蕤以駭選。唯毫素之所擬。文徽徽以溢目，音泠泠而盈耳。及其六情底滯。志往神留。兀若枯木。豁若涸流。攬營魂以探蹟。頓精爽於自求。理翳翳而愈伏。思乙乙其若抽。是以或竭情而多悔。或率意而寡尤。雖茲物之在我。非余力之所戮。故時撫空懷而自惋。吾未識夫開塞之所由。伊茲文之為用。固眾理之所因。恢萬里而無閔。通億載而為津。俯貽則於來葉。仰觀象乎古人。濟文武於將墜。宣風聲於不泯。塗無遠而不彌。理無微而弗綸。配霑潤於雲雨。象變化乎鬼神。被金石而德廣。流管絃而日新。

（《文選》卷十七）

2. 姚鉉：〈文粹序〉

文粹謂何？慕唐賢文章之英粹者也。詩之作，有雅頌之雍容焉；書之興，有典誥之憲度焉；禮備樂舉，則威儀之可觀，鏗鏘之可聽也。大易定天下之業，而兆乎爻象；春秋為一王之法，而繫於褒貶；若是者得非文之純粹而已乎。是故志其學者，必探其道，探其道者，必諧其極，然後隱而晦之，則金渾玉璞，君子之道也；發而明之，則龍飛虎變，大人之文也。自微言絕響，聖道委地。屈平宋玉之辭，不陷於怨懟，則溺於調惑。漢興，賈誼始以佐王之道，經世之文，而求用於文帝。絳灌忌才，卒罹讒謫；其後，公孫弘，董仲舒，晁錯，咸以文進，或用或升，或黜或誅；至若嚴助徐樂，吾丘壽王，司馬長卿輩，皆才之雄者也，終不得大用，但侍從優遊而已。如劉向，司馬遷，揚子雲，東京二班，崔蔡之徒，皆命世之才，垂後代之法，張大德業，浩然無際。至於魏晉，文風下衰。宋齊以降，益以澆薄。然其間，鼓曹劉之氣焰，聳潘陸之風格，舒顏謝之清麗，藹何劉之婉雅，雖風興或缺，而篇翰可觀。至梁昭明太子統，始自楚騷，終於本朝，盡索歷代才士之文，築台而選之；得三十卷，號曰文選。亦一家之奇書也。厥後徐庾之輩，淫靡相繼，下迨隋季，咸無取焉。有唐三百年，用文治天下。陳子昂起於庸蜀，始振風雅。繇是，沈宋嗣興，李杜傑

出。六義四始，一變至道。洎張燕公以輔相之才，專撰述之任，雄辭逸氣，聳動羣聽。蘇許公繼以宏麗，丕變習俗。而後蕭李以二雅之辭本述作；常楊以三盤之體演絲綸；郁郁之文，於是乎在。惟韓吏部超卓羣流，獨高遂古，以二帝三王為根本，以六經四教為宗師，憑凌轡轡，首唱古文，遏橫流於昏墊，闢正道於夷坦。於是柳子厚，李元賓，李翱，皇甫湜，又從而和之，則我先聖孔子之道，炳焉懸諸日月，故論者以退之之文，可繼揚孟，斯得之矣。

（《唐文粹》）

3. 《史記·樂書》

太史公曰：夫上古明王舉樂者，非以娛心自樂，快意恣欲；將欲為治也。正教者皆始於音，音正而行正，故音樂者，所以動盪血脈，通流精神，而和正心也。……

夫禮由外入，樂自內出；故君子不可須臾離禮，須臾離禮則暴慢之行窮外；不可須臾離樂，須臾離樂則姦邪之行窮內。故樂音者，君子之所養義也。

案：司馬遷此說，純以工具觀點解釋音樂；以樂為「養義」之物，即是以藝術為道德教化之工具。可與〈樂記〉文參看。

4. 王子淵：〈洞簫賦〉

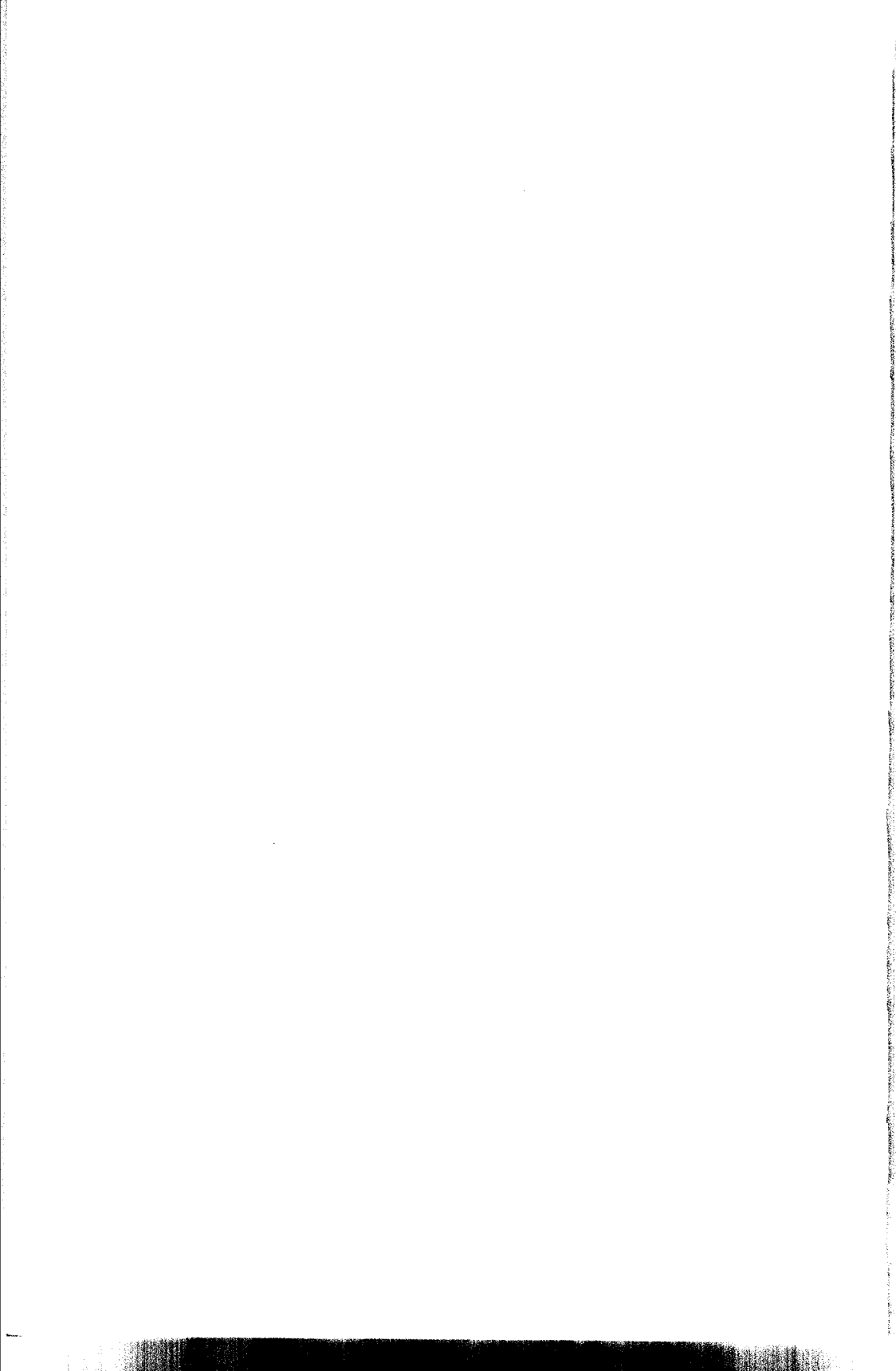
……故聽其巨音，則周流汎濫，並包吐含，若慈父之畜子也。其妙聲，則清靜厭應，順敘卑達，若孝子之事父也。科條譬類，誠應義理。澎湃慷慨，一何壯士。優柔溫潤，又似君子。故其武聲，則若雷霆鞞鞀。佚豫以沸擘。其仁聲，則若颯風紛披，容與而施惠。……故貪饕者聽之而廉隅兮，狼戾者聞之而不懟。剛毅疆馘反仁恩兮，嗔挺逸豫戒其失。鍾期牙曠，悵然而愕兮。杞梁之妻，不能為其氣。師襄嚴春，不敢竄其巧兮。浸淫叔子遠其類。罌頑朱均，惕復惠兮。桀跖鬻博，偏以頓顛。吹參差而入道德兮，故永御而可貴。……

（《文選》）

附：《管子·地員》

凡聽徵如負豬豕，覺而駭。凡聽羽如鳴馬在野。凡聽宮如牛鳴筓中。凡聽商如離羣羊。凡聽角如雉登木以鳴，音疾以清。凡將起五音。凡首。先主一而三之，四開以合九九，以是生黃鍾小素之首以成宮。三分而益之以一，為百有八，為徵。不無有三分而去其乘適足以是生商。有三分而復於其所，以是成羽。有三分去其乘，適足，以是成角。

(《管子》卷十九)



第八章

中國心靈對現代世界之反應

以上各章，皆屬於對中國傳統文化特性之闡述；本章則專論現代中國文化問題。

現代中國文化問題，基本上可分作兩大部份來觀察。一部份是屬於學術思想及觀念方面的，另一部份則是制度方面的。中國自清末以來，觀念與制度都失去舊日的穩定。於是，我們一方面看見思想上兩大勢力的衝突，另一方面也看見政治制度上兩次大變革。本章即先論思想方面西化派與保守派的衝突，再論民族主義革命與共產主義革命。最後，再對現代中國文化哲學的新趨向作一簡述。

一、新文化運動與西化派

中國新文化運動，自然以「五四運動」為主要的代表；但「五四運動」並不是突然發生的，而是長期醞釀的結果。因此，我們要了解它，必須迴溯到晚清的政治情勢與思想傾向。這可以看作「五四運動」的歷史背景。

(一) 五四運動的歷史背景

中國在鴉片戰爭中失敗後，西方的壓力便逐漸加到中國頭上。有識之士開始感到有革新的需要。這就使中國人開始從事一種「自強」的運動。

「自強運動」作為一個總名詞看，則它可以包括三個階段，即「洋務運動」、「改制運動」及最後出現的「新文化運動」。我們現在觀察「五四運動」的歷史背景，即須對前兩個階段作一客觀的析論。

先看「洋務運動」。

「洋務運動」的興起，是在太平天國失敗，捻匪平定之後。其時漢人當權者日多，而且大半是有識見的知識份子；他們了解要對抗西方必須吸收西方的優長之處；因此訂立一套工作計劃。這些人中間最主要的代表是曾國藩與李鴻章。

曾國藩是個深謀遠慮的人物。他在平定太平天國的過程中，已經對西方有初步了解；同時定下一個大方針，即是：不輕易與西方國家勉強爭鬥，而從事長期的自強努力，以逐步逼退西方的壓力。當時他所注意到的，只是西方的科技——特別是有關軍事方面的技術。因此，他首創派遣留學生到西方學習西方的制度，同時強調以「誠信」作為外交態度，不有意製造衝突，以便爭取一段時間來求自強。但曾在平定太平天國之後，已逐漸受到清廷中親貴勢力的排斥，自己精力也漸漸衰退；天津教案後更大受打擊。不久，他在南京兩江總督任上逝世，於是繼承他的計劃的人就是李鴻章了。

李鴻章個性與人生態度雖與曾大不相同，但在「洋務運動」方面，則基本上依循曾的穩健路線。自同治末年起，李不僅實際從事自強的種種建設工作，而且在言論上也大聲疾呼，要國人明白當時的國際形勢，對中國而言「實為數千年來未有之變局」，當時的外患也是「數千年來未有之強敵」，主張培養人才，破除成法（見同治十三年十一月初二日〈籌議海防摺〉，載〈奏稿〉卷二十四）。* 當時清廷表面上接納李的主張，也授以相當權力，讓他推行種種自強的計劃，可是，清廷中的親貴派仍然處處掣肘，終成為日後李氏失敗的主要因素。

清廷的親貴派問題，是晚清政治上最大的問題。因此，在這裏應該作一簡述。

* 編者按：李鴻章所作的〈奏稿〉，收入吳汝綸輯錄之《李文忠公全集》（光緒三十一年，1905），共八十卷。

晚清親貴派勢力之興起，當溯自咸豐帝逝世後的「辛酉政變」。辛酉年咸豐遺命所指派的輔政八大臣，在恭親王奕訢與懿貴妃（即慈禧太后）的勾結下，被處以謀叛罪。於是有了「太后垂簾」的制度。這本來是違背清廷的「祖制」的，所以，是一種「不合法」的統治。慈禧通過不合法的程序取得了大權，進一步又壓制恭親王，最後，她這一批黨羽成為晚清最大的政治勢力。依附慈禧的大半是滿洲親貴；他們對國家大事雖然沒有辦法，可是在與漢人爭權奪利一方面，卻特別有興趣。這些人基本上不了解國際形勢、中國危機等等，只知道反對當權的漢大臣。而不幸「洋務運動」的主幹都是漢人，於是親貴派便成為反對自強革新的勢力了。

李鴻章在親貴派的壓力下，努力奮鬥，但因為親貴派的首領就是掌握最高權力的太后，當然他無法徹底擊敗這些敵人。等到慈禧將原撥給李鴻章的海軍經費都用去修頤和園的時候，李所受到的打擊到了極點，而甲午戰爭一爆發，李的洋務運動就完全失敗了。

甲午以後，親貴派勢力仍然橫行，但光緒帝卻不很同情他們，這樣引出了帝后之爭與「戊戌政變」。

甲午之戰使「洋務運動」失敗，但整個自強運動在客觀要求下，並不能就此消滅；相反地，它進入了第二個階段，成為「改制運動」。

「洋務運動」的主要目的只是學習西方的軍事技術；「改制運動」則進一步要求政治制度的大改革，代表這個運動的人可分為兩大支。一支是立憲派，以康有為作為主要人物；另一支是共和派，以孫文為主要人物。關於孫文及其所領導的革命，本書下面另有專節討論。現在先敘述立憲派的「改制運動」。

康有為及他的支持者，感到中國要自強，必須改革政治制度，因此想走日本明治維新的路子，由君主立憲的建立來改革中國。光緒帝支持這個運動，但以太后為首的親貴派則極力打擊它。最後有「戊戌政變」，光緒帝失去權力，慈禧獨攬大權；「改制運動」的倡導者，自康有為以下，全部成為政治犯，或死或逃。親貴派又得了一次勝利，自強運動又受了大挫折。

但親貴派崩潰的種子也在這裏留下來了。原來光緒被囚後，慈禧便想廢了他，另立一個小皇帝作傀儡，於是就選中了當時端王載

漪的兒子，封作「大阿哥」，準備隨時登位。可是當時漢大臣對這個舉動大表反對，如出身曾國藩部下的劉坤一（時任兩江總督），便是態度最明白的一個。這使太后及其黨羽有所顧忌。而反對廢帝的人，當時喜歡強調「外國干涉」問題，以恐嚇后黨，因此太后及親貴派便痛恨外國人。不久，端王利用民間教匪，倡導「義和團」，造成了「庚子事變」。

「義和團」本是反清的，但為了利用清廷的支持，便改以「保清滅洋」為口號，造成前所未有的大混亂。結果八國聯軍攻入北京，中國受了一次的大打擊，而親貴派至此也自掘墳墓，步入崩潰階段了。

庚子以後，不獨親貴失敗，清廷本身的威信也掃地無餘。而「改制運動」的另一支——共和派或革命派，由此漸漸獲得國人的支持，在一九一一年發動了「辛亥革命」。

孫文及其所領導的國民黨，在下節另作討論。現在要說明的只是，「辛亥革命」本身是與舊勢力妥協而推翻清廷，因此對「自強運動」的要求，並不能提供真正的滿足。這樣，清廷雖然推翻了，中國的「富強」仍然不見端緒；於是「自強運動」便要走向更徹底的改革。不僅不是只學西方技術，並且不止於模仿西方政治制度，而要從觀念到制度，來一徹底的改革；這就是「五四運動」所要求的「全盤西化」。

我們客觀地看這個演變過程，很容易知道「五四運動」是自強運動的最高表現；它的背景即在西方壓力下，中國人改革自身的要求。嚴格地說，這是中國民族在一個歷史契機（西方之壓迫）下所起的一串反應的最末一環。它表現的「被動性」多過「自覺性」。

（二）五四運動的內容

「五四運動」以「民主與科學」為口號，但在內容上則是一個全面文化改革運動。在文字方面，有語體文運動；在思想方面，提倡科學方法；在價值觀念方面，則反傳統標準（未建立明確的新標準）；在生活方面，則主張一切模仿西方。而在提出改革主張時，理論基礎都不甚堅實。支持這個運動發展的主要力量，顯然並非理性的自覺，而是一種要求西化的情緒。

「五四運動」作為一單獨事件看，本起於抗議北京政府喪失國權，因此，自然有「愛國」的意味。發展到後來，這個運動在內容上完全為一個西化運動，否定中國一切傳統文化，因此，有人說「五四運動」是向外國投降。但這個批評不是很公正的。五四運動主張西化，主要由於領導這個運動的人認為「西化」是唯一的「救國」之路。不論這個主張在理論上有多少困難，持這種主張的人在基本意向上仍是要為中國尋覓出路，並沒有犧牲或出賣自己國家的意思。不過，由於這些主張確實未免幼稚，其影響也確有極不好的一面。

要看五四運動所代表的精神及其實際成就，我們可以分別從其領導人物的理論主張，與所發生的影響着手觀察。下面先談人物。

(三) 新文化運動之人物

在這個新文化運動中，有決定性作用的人物，可以分作三類：

第一類是誠意主張西化而並不深求其利弊是非的，如胡適及他的學生們皆是。第二類是本意要走向共產主義，卻借西化口號來先進行破壞傳統工作的，如陳獨秀及其從者即屬此類。第三類是對清末以來的社會政治深抱反感，並沒有明確正面主張，卻要通過西化運動來發洩他們的情緒的人們，這包括當時全國各地的男女青年。他們有些後來也成了名人，有些則根本不為人所知，但他們真正造成了中國社會的普遍大變動，可算是新文化運動中的無名英雄。

通常讀五四運動文獻的人，都以為胡適與陳獨秀是運動中心；這雖然不錯，但這個運動之所以能深入地改變中國社會，實非一二人之力；基本理由還是在於青年情緒的呼應。

五四運動的人物，明顯地都是無政治勢力的知識份子，即以傾向共產主義那一批人而論，在最初也並未形成政治勢力，而當時政治勢力基本上是壓制這個運動的，都市與鄉村中的農工羣，也根本不了解新文化運動是甚麼，而且還抱有反感。因此，我們可說，就人物而論，五四運動完全是知識份子的運動，其勝利也是知識份子的勝利。

但要評估一個運動的得失，我們不能為表面的熱鬧及壯觀所眩惑，而必須客觀地觀察它的實際成就，並衡定其意義，因此，我們在下面要一論新文化運動在學術與社會風氣方面之影響。

(四) 新文化運動對學術之影響

先談學術方面，新文化運動既是知識份子的運動，而且又有全面文化改革的要求，自然首先影響學術研究。這種影響可分幾方面來看。

第一，在文學方面，語體文運動作為五四運動的主要內容之一，在文學寫作上很快就發生全面影響。不但用語體文創作詩歌，小說的新趨勢由此興起，而且文學欣賞和批評的新標準也漸漸出現。對於中國而言，這些東西完全是新的，但就這些創作及理論本身來說，則大體上都是模仿西方文學，並非一種有中國特殊色調的新文學。就此而論，我們可以說，作為西化運動看，五四運動在文學上的影響最合乎原有的要求。但若專衡量其成績，則新文學許多年來所成似乎有限。在小說戲劇方面，只能說產生了一些可欣賞的作品（如曹禺的《雷雨》及茅盾的《子夜》），也有一些暢銷的作品（如巴金的《激流三部曲》），卻並無價值極高的代表作品。詩歌方面，成績更差，可說根本未找出一條確定的路。散文方面，如魯迅之辛辣冷雋，林語堂之幽默，周作人之淡遠，雖然各有可賞之處，要說有流傳千古的價值，也還不夠。總之，新文學的風氣可說成長最快，產量最多，但就中國文學史的進展講，似乎至今仍是只有啟蒙作用，成就甚少。

其次是史學方面。五四運動所提倡的科學方法，在史學方面的確造成了極大進步。胡適本人及其學生傅孟真（斯年）、顧頡剛等，都在建立「科學的史學」方面有不少貢獻。後來傅孟真主持中央研究院的「歷史語言研究所」，在長期工作中，培養出許多新史學家，也產生了價值甚高的研究成果。尤其在古代史方面，專家迭出，成績斐然。這應算是「五四運動」思想在學術研究上收效最大的一面。

「科學的史學」到現在為止，成績只表現於斷代專史的研究。研究上古、秦漢、隋唐、遼金元各階段的學人，皆為世界性權威史學

家。但通史方面則並無一代表性的作品。因此，也有些人認為這一支史學研究，精深而不博大。而且，就「科學的史學」本身說，在當代史學界中，也有不少反對者；他們對五四思想影響下的這一支史學，難免有所譏評。本書不擬涉及此種論爭。現在要指出的只是：五四運動對學術的影響雖似乎甚廣，但唯一有豐富成就的是新史學的研究。這種新史學自然即是「科學的史學」。至於人們是否覺得「科學的史學」本身有所不足，則是另一問題。本書姑不討論。

五四運動提倡「民主與科學」。一個有趣的事實是：這一運動對自然及社會科學的影響，卻反而不十分顯著。五四運動的中心人物並無一人是自然科學家，其中社會科學家也寥寥可數。對自然科學及社會科學的積極提倡，也不多見。胡適晚年方在台灣推進自然科學研究，今後縱有成績，這一方面的效果也算來得很晚了。

五四運動之目的，原重在改變中國的價值觀念；這不限於學院的研究路向，而廣及於人生態度、生活方式，以及政治制度等等。但就哲學思想而言，五四運動根本未提出任何新的嚴密的哲學理論。胡適個人所崇奉的杜威實驗主義，根本是極幼稚的哲學，連五四運動的其他中心人物，都不能接受這種思想，別人更不待說。因此，五四運動並未能建立一種新的哲學、新的人生態度與價值觀念。它在改變傳統的人生態度方面，只有一種破壞作用，就這一點講，我們可說，新文化運動的第一目的是未能達成的。

不過，五四運動雖未能提倡正面的文化理想，卻實際上打散了傳統的觀念與標準。這一點不能算作對學術之影響，只能當作對社會風氣之影響。

(五) 對社會風氣之影響

中國傳統文化在清初已經開始失去活力，在異族政府的統治下，種種惡劣風氣逐漸養成。客觀地說，一種新的文化自覺是應當出現的。但五四運動本身原是情緒性高於自覺性的，並未具有充份的思想基礎，因此雖然形成一種動蕩的勢力，卻並未建立新理想、新哲學。這樣，在五四運動影響下，社會風氣只是在混亂與無目的之狀態中動蕩不已，卻並非有一種新風氣以代替舊風氣。舊日中國

文化活力雖衰，已有的規範尚能作為一種習慣而存在；社會風氣雖無自覺的進步，卻能憑藉傳統而維持某一限度的平穩。五四運動後，則一切傳統習俗成為反抗及否定的對象，新的標準又並未建立起來。於是，社會風氣自然只能趨於混亂了。

具體地說，在五四運動影響下，中國社會風氣的最明顯的變化，是人們拋棄一切舊有的規範，以表示自己走向革新。但人們既無一種新的規範來代替舊規範，而人生一切活動中又不能全無規範，於是，人們便陷入觀念的大混亂中：或隨着情欲本能生活，或用一個意義不定的口號——如「革命」或「愛國」——作為價值標準；事實上，只是各隨喜憎而決定行為。有人對舊的習慣有時也不自覺地保留下一部份，當然愈加形成個人生活中的內在矛盾了。

五四運動的影響，主要是落在知識份子身上。這些知識份子，既不能積極的建立一個價值標準，於是，生命力就順着對外戰鬥一面去發揮。這成為一種時代的精神病。人人要從「打倒甚麼」上面去發現自己的存在。他們一旦找不着一個戰鬥對象，便惶惶然不知所從了。最初，受五四運動影響的青年中，盛行反抗家庭的風氣，這不過是以最接近的人們為「打倒」的對象。然後，這種「戰鬥要求」化入政治鬥爭中，「打倒」某一惡勢力又成為他們生命的寄託。另一方面，恰好中國遭受外國侵略壓迫已久，「外國」或「侵略者」又成為「打倒」的對象。這一串串的戰鬥中，中國知識份子也確實表現了相當活力。可是，「打倒」了一切敵人以後，又怎麼樣？大家似乎都不能回答這個問題。大家原只是在「戰鬥」上寄託生命；正面的生活規範，大家都並未找到。

五四運動對建立風氣可說全無指導作用，但提供人們一種「戰鬥精神」，而且迫使他們依「戰鬥」與「打倒」而生活，不能說不是有巨大的影響。儘管五四運動對非知識份子的羣眾影響甚小，知識份子的社會中，既充滿這種風氣，便已經足以影響中國整個局勢了。

(六) 西化運動之檢討

最後，我們對這個西化運動可作一概略的全面評論。

第一：西化運動是一個逐步加強的運動，它可以包括清末的洋務運動與改制運動等等，而以五四運動作為最後的型態。所以我們

如果評估五四運動的得失及其意義，則一方面固要看五四運動特有的內容，另一方面也要看整個西化運動的方向與原則，否則即不能真正了解其得失所在。

第二：就始於清末，終於五四的西化運動全體看，顯然有一個基本錯誤，即是：西化運動一直以一種「拼湊或移植」的觀念為基礎，而不了解文化之整體性與有機性。具體地說，清末人士的想法，是要截取一部份西方文化成績（如軍事的科學技術），與中國舊文化傳統拼湊在一起；五四運動則想將整個西方文化成績移植到中國的文化土壤上。他們都未了解文化成績乃文化精神之產物。中國文化精神如不有一新拓展，則另一文化精神的成績，縱使全部移來，也是瓶中插花，不能生根。這一錯誤可看作整個西化運動的錯誤。五四運動顯然也分有這個錯誤。

第三：單就五四運動看，它是一個以情緒為動力的運動，理性的基礎不足。不但在基本觀念上，對文化問題沒有一般性的自覺，而且對自身的要求與目的，也不能提出自覺的指導原則。而且五四運動的人物中，一部份是熱心於共產主義革命的，其原則適與「民主與科學」相反；另一部份只知道要求西化，卻不能說明「全盤西化」如何可能實現。這樣，廣大的青年羣眾雖促成這個運動的展開，這個運動本身卻是一直在無計劃、無軌道的狀態中，並未建立一種新的觀念與生活的秩序。換言之，作為一個西化運動，五四運動本身也是殘缺的，無自覺基礎的。

第四：我們如果放眼看全面文化問題，則我們可說，五四運動的毛病，代表西化運動過程中所必有的現象或階段；而整個西化運動的毛病，又代表中國文化的新生運動歷程中所必有的的一階段。文化問題本不是很容易解決的。中國文化要走向新生，也必定要經過許多次錯誤；而一切錯誤及失敗，在最後的意義上，都是為後起的成功階段作準備。這樣，我們即可以平心地觀察前人之失，也不抹煞前人之功了。

再進一步的問題，留到本章最末一節再談，關於「新文化運動與西化派」，即說到這裏為止。

註：以上參考本章選讀材料「五四運動」條

二、傳統勢力與保守派

當五四運動發生時，傳統的秩序本已衰弱非常。我們說過，五四運動是一個知識份子的運動，則知識份子之反傳統自不待言，但有一小部份保守派的知識份子，卻在很確定的幾個問題上抗拒五四運動。他們的抗拒雖不見得有多大力量，但那幾個問題卻一直存在下來，頗可注意。現在即依這幾個問題本身作一敘述。

(一)「國學」觀念與文字的問題

這個問題本沒有多少理論意義，但在事實上卻是保守派所最喜歡談的問題之一。保守派不了解世界學術的分類，而認為有一種所謂「國學」——即中國的傳統學問。事實上，中國舊日雖有某些分類法——如詞章、義理、訓詁的三分法等，基本上各種學問時常混在一起，我們如果嚴格地觀察，實在不能發現一種特殊的「國學」的領域：例如中國語文的研究，自然屬於語言學；中國的歷史研究，自然屬於史學；中國的心性之學，自然屬於哲學。我們可以說，中國的哲學歷史等等，有某種特性，但不能說，除了普遍意義的「史學」以外，另有研究歷史的「國學」。這個道理是很明白的。

可是保守派的知識份子，偏偏喜歡堅持「國學」觀念，不承認中國學術是世界學術的一部份。這種並無理據的想法，與提倡中國文化等等實不相干，只是一種無聊的部落觀念；可是，這種想法在少數保守派的圈子裏始終存在。它不僅抗拒西化運動，而且形成東西文化溝通的一種奇異的障礙。

與此有關的是文字問題。五四運動提倡語體文，在開始時，似乎也有些不必要的激烈氣息，例如反對用任何文言詞語之類。這引起保守份子的反對。但這個問題到現在已經自動消失。我們都明白，文言與語體的界限並不很嚴格。只要不是故意矜奇炫博，我們在筆下口頭用些傳統詞語，有時反而方便易解。另一面，現在也很少人堅持寫文言文了。

(二) 人生態度的問題

上文說過，五四運動反傳統，因而造成一種「打倒」的風氣；但要建立甚麼標準，卻沒有正面主張。「民主與科學」涉及制度與知識，本身有其觀念基礎，卻並不能代替傳統觀念的地位。此外則五四運動人物並未提出人生傳統標準。由此，保守派也針對這個問題反對五四運動。

這些人所持的似是傳統的標準，但他們對於傳統哲學的精要也不了解，所以，他們的批評也全是空無內容。不過，就他們所強調的問題說，五四運動人物也從未能提出合理答覆。

人生態度問題本身雖是極重要的，保守派的正面意見卻大半無關緊要。尤其在牽涉到社會習俗時，他們一味要保持習俗，又提不出確定的辦法，更是使人無法支持他們。所以，在這一方面的爭辯雖多，可觀的文獻卻很少。

嚴格地說，建立人生態度及傳統標準，必須有一套哲學觀念作為基礎；這種大建立工作，既非五四人物所能擔任，亦非反五四的那些保守派人士所能了解。不過，這個問題原足以代表五四運動最明顯的弱點，因此，對這一方面的攻擊也是久而不息的。

(三) 民族情感的問題

另一批保守人士，以民族情感為基礎來反五四運動。雖然五四運動原是以愛國運動姿態出現的，但其主張基本上是要「打倒」中國本有的文化傳統，而要求西化，自然處處透露出崇拜外國的傾向。這種傾向配合上人生標準的空虛，便產生一種古怪的流弊，即是：五四影響下的青年們，似乎自覺或不自覺地以外國為權威標準，因此常以「宣傳洋貨」的心情來討論一切問題。中國人一向最反對「權威標準」，尤其不能接受「外國一切好」的想法；於是，原屬愛國運動的五四運動，逐漸變為與民族情感對立的運動。這是五四運動本身的另一個難局。保守派利用這一點進行攻擊，在事實上也頗有效果。特別是在幾種政治勢力的影響下，人們專利用民族情感以爭取羣眾；對於五四運動，益發抓緊這一問題來進行攻擊了。

以上三個問題，是保守派攻擊五四運動時主要的着眼點所在。此中以「國學」問題最少意義。另外兩個問題，都有相當的客觀根據。不過保守派也並未認真研求過這兩個問題，更不能尋出甚麼確定道路。他們只是就此攻擊五四運動而已。

保守派雖然在知識份子社羣中佔少數，卻與中國下層社會最為投合。五四運動在知識份子的世界中是佔壓倒優勢的。但在下層社會及較為落後的地方，保守派卻依傳統的餘蔭而擁有勢力。這兩種勢力在中國被共產黨統治後，都飽受打擊。很少的一部份人逃至海外後，卻仍然保持這種對立。理論地說，五四運動本身既有基本缺陷，則除非另有一種新思想路向出現，否則這種對立是不會消滅的。

三、政治革命與民族主義

中國在西方的壓力下，不僅文化思想有種種震盪與衝突，在政治上也有了兩次大革命。第一次是一九一一年民族革命，由孫中山及其黨人領導。第二次是一九四九年的共產主義革命，由中國共產黨領導。本節先討論第一次革命。

孫中山所領導的革命，雖號稱以「三民主義」為政理想，主要是一民族革命。所謂「民生」與「民權」的口號，只是孫中山觀察世界政治後所採取的一些設計觀念。根本上，這一革命的目標是要先推翻滿族統治，進而使中國擺脫「列強」的壓力而恢復民族地位。所以孫中山最基本的口號是「驅逐胡虜」，而最強調的問題則是如何廢除不平等條約，以使中國不繼續成為一個所謂「次殖民地」。這都充份表明這一革命是民族革命。

但因孫中山對中國政治制度有一個很確定的看法，即是：非廢除君主制度不能革新政治，致力富強；所以，這次民族革命同時負有改革政治制度的任務。但孫中山並非一個西方式的自由主義者；他的民權主義思想與西方民主政治思想也大有差別。從他對憲法及革命政府的理論，我們可以很清楚的看出其中差異。不過，他屬於「改制運動」人物，則無可疑。

註：以上參考本章選讀材料「孫中山之政治理論」條

孫中山所建立的中國國民黨，雖然屢經易名，但名稱並不表示本質上有改變。可是，就國民黨的政治態度說，則又似乎有幾次大改變。這些改變都與領導人所採取的政治路線有關。孫中山晚年在廣州成立政府，與北京政府作戰時，採用了「聯俄容共」的政策，於是使羽翼未成的共產黨，參加了他的政府；這是國民黨政治態度的第一次改變。在孫中山逝世後，廣州政府進行北伐，仍繼續聯俄容共；但到了蔣介石清共時，國民黨政治態度又轉入一個新階段。在這個階段中，國民黨官方宣傳，強調「領袖」觀念，稍後並公開讚美德國的希特勒 (Hitler)、土耳其的凱末爾 (Kemal) (都是獨裁領袖)，顯然已由極左傾變為極右傾。在一九三七年中日戰爭爆發後，國民黨與共產黨表面合作，但大體上仍走一黨專政路線。其理論根據則是孫中山的「訓政」觀念。一九四一年後，中國與英美密切合作，國民黨的政治態度又有第三次改變，但這次改變是表面的。國民黨這時漸漸不再強調「領袖」與「一黨專政」，極力表示同意英美式的民主政治。這種趨勢一直發展到一九四五年大戰結束時的「政治協商會議」及稍後的「行憲」。行憲後不久，南京國民政府即被中共推翻。一九四九年以後，國民黨退處台灣，保持「自由中國」的名義，在政治態度上又傾向於極權主義了。

總觀國民黨的歷史，最早是一個民族革命的政黨，也要求「改制」。推翻滿清皇朝後，它似乎就沒有確定的政治理想。它曾經聯俄容共，走「半共產黨路線」，又曾鼓吹「領袖制」，厲行專政，走半法西斯路線；然後在二次大戰後期，則放棄專政而走英美路線；在退守台灣後，實質上又回到半法西斯路線。政治態度改變得如此複雜，確是一個不常見的例子。但其所以會如此，並不難解釋。基本理由只是在於國民黨的基本理論不明確完整。除了早期的民族革命觀念，曾真正發揮力量外，其他觀念本身意義即不明確，所謂「三民主義」本身原是一堆拼湊起來的觀念；它可以容許人隨意解釋，也可以用來支持任何政治路線。例如，有「訓政」的理論，國民黨便可以走向「一黨專政」；有「民生主義」，國民黨可以與共產黨合作；有「民權主義」，國民黨又可以高呼「自由」。無論在政治制度或經濟制度上，國民黨的「三民主義」都沒有定下一個明確的路線。

國民黨是一個有「主義」的政黨，原與英美政黨不同。但由於其政治理想之空虛，基本理論有過大的彈性，結果國民黨的政治路線，比英美政黨更為不確定。

國民黨的歷史上有三次成功。第一次是辛亥革命，第二次是北伐，第三則是抗日。這三次成功的主要因素，都在於國民黨的政治行動符合民族情緒的要求。此外，國民黨一切政策皆無顯著成績。辛亥推翻滿清，北伐打倒「帝國主義的走狗」（指軍閥），抗日則是反抗侵略者；在這三次大行動中，國民黨以民族主義者姿態出現，都成功了；但到國共相爭時，國民黨要用其他政治主張和成績與敵人作戰，便以出乎常情之外的速度崩潰了。我們可以客觀地說：國民黨基本上只是個民族革命的政黨，其活力全靠民族革命的感情。至於其政治理想，則本身是一團混亂。它之不能擔負民族復興之正面任務，是很自然的事。

國民黨在政治理想上的失敗，進一步說，又由於建立理論的人，對西方政治觀念隨意接受，未加淘洗。因此，就中國心靈對現代世界之反應說，國民黨的失敗史似乎足夠說明一點真理，那就是：無原則的模仿別人，是不能解決中國問題的。

目前國民黨似已由老大而僵化，我們不能希望它有甚麼新生；但中國人通過這一歷史教訓，應該對中國問題有較清楚的了解了。

四、階級獨裁與共產主義

中國另一次革命是共產主義的革命。這一事件對中國影響之大，已是無可置辯的事實。至於它最後給中國會帶來甚麼，卻尚是未定的。本節只討論幾個有關中國共產主義的問題。

第一：中國的共產主義運動，是世界共產主義運動的一部份；這是研究中共的人所必須有的認識。有了這一點基本認識，我們才能明白中共某些長短得失之根源。

就基本理論說，中共的「唯物史觀」及「世界革命」、「階級鬥爭」等觀念，都得自世界共產主義，而沒有一點是獨創的。甚至在統治技術上，中共所慣用的不斷清黨的手段、特務制度等等，也大體仿

自史達林* (Stalin) 時代的蘇聯。因此，從這些根本理論與技術生出的一切後果，都只能看作共產主義的後果，而不能表現「中國」共產黨之特性。就這個限度說，中共可算是「非中國的」——即與中國文化傳統甚少關係。

第二：但中共仍有與其他國家共黨不同的特色，這一部份特色可看作中共與中國的特殊關係。

這裏最重要的是中共的鬥爭技術與其對民族情感之運用。中共早期原在蘇聯及共產國際指導下求發展；但從國共合作到分裂後的單獨活動時期，中共勢力並未迅速長大。中共的實力真正成長是在他們採用農民暴動及傳統的流寇活動方式之後。這表明在中共發展過程中，中共首領們採取了中國傳統中的某些鬥爭技術，而收了實際效果。

其次，關於民族情感的問題，我們應說，這是近百年來中國特有的問題。中國近百年來（尤其後半）政治勢力之興衰，幾乎都以這個因素為主要決定力。孫中山及國民黨的成功，固是靠民族情緒的支持，共產黨的發展也靠運用民族情緒。如果再說詳細一些，我們可以從一九一一年革命後的中國政局說起，逐步指出這個因素的作用。當孫中山讓袁世凱任民國大總統時，中國的軍事實力原掌握在袁手中。袁厲行中央集權，玩弄陰謀，消滅孫的實力，一時甚為順利；但當袁與日本簽訂廿一條，以圖使日本支持他做皇帝時，突然喪失了羣眾的支持——因為廿一條與民族情緒的要求相違；於是，袁在三個月中便從勝利者一變而為失敗者。袁死後，中國繼續混亂。國民黨北伐時，就軍事力量而論，遠較北洋軍閥為弱，但當時國民黨的立場是「打倒列強」與廢除不平等條約，所以得民族情緒的支持，竟以極小軍力統一全國。但到九一八事變，日本侵略中國，而國民黨無力抵抗；一時蔣介石及國民黨聲譽大跌。共產黨又以「反帝國主義」為號召，逐漸發展勢力。到了一九三七年國民黨對日作戰，立即獲得全國支持，連共產黨也不能不表面上接受國民政府的

* 編者按：今多譯作「史大林」。

命令。抗日勝利時，蔣介石聲威原達極峯，所以毛澤東親自到重慶進行商談，準備與蔣合作一個時期。可是，蔣當時既無意容共，又不能抗拒美國的建議，終於一方面作戰，一方面又接受「馬歇爾調停」。這使得中國羣眾感到蔣不能維護國家獨立，而須聽命於外人；從此蔣失去民族情緒的支持，四年後便由顯赫的成功轉入淒涼的失敗。而中共統治中國後，益發加強運用民族情緒；開始只反西方「帝國主義」，再進一步，索性反蘇。中共統治十餘年來，人民之痛苦，社會公道之消失，都是中共自己也不能完全掩飾的，但他繼續運用民族情緒，因此反能維持其聲威。

就這一點講，中共可說有一個特性。它原是走國際共產主義的路線，但步步發展下來，今日反而靠民族情緒支持；這可說是一個矛盾，但也是中共的巧妙運用。

所謂中國民族情緒的傾向，即是由於鴉片戰爭後與西方的不愉快關係而生出的一種反抗外國的要求。中國這個老民族，在自己強盛時，從不欺壓侵害其他民族，因此對於外國的來侵也有特別強烈的反感。一般人民對於政治理論並無深切的了解，他們只支持情緒上的崇拜對象。所以，近百年的中國，誰能迎合這種民族情緒，誰就能獲得中國人民支持，這個事實不一定是我們所贊同的，但它是一實際的存在。觀察中國心靈對世界之反應時，我們固然要注重討論理性的一方面，但對於這種非理性的情緒傾向，也不能不加以注意。尤其對了解中共而論，我們必須很客觀地了解這些基本問題。否則，我們即不能確切知道中共在那一意義下獲得民眾支持。例如，我們若以為中共的經濟政策成功，那就是大錯了。

經過中共十餘年的專政，中國人民的情緒方向似已有某種轉變，但我們尚無充足的資料來了解這種轉變的內容。以上只是對以往事實剖析，並未涉及任何預測。

第三：我們已經說明，中共在基本理論上是國際共產主義的信徒，但技術上則頗能利用中國特有的歷史社會因素，而助成其發展。現在我們要指出最後一點，那就是：這樣的中共不能看作西方文化的產物，也不能看作中國文化的產物。共產主義運動原是反西方文化傳統的。它落在中國，成為中國共產黨，仍保有這個特性，

不過加上了一些技術因素，多了一些可利用的條件。中共今日對一切傳統文化，都擇其可用者當作工具而加以運用，亦等於它對民族情緒及社會病態之運用。這一切運用都只是工具或技術，真正的原則只是「世界革命」與「階級獨裁」兩觀念。換句話說，就是由國家的權力政治進到世界性的權力政治。它的一切「建設」與「組織」，都指向這一個目標；至於某些宣傳傳統文化的活動，則不過是爭取羣眾的工作下一個小項目而已。西方的中共研究者，近年頗有人以為毛澤東思想與中國傳統哲學有甚麼關係，甚至有人竟以為毛的思想與孔子有關；其實毛澤東所真正承繼的只是列寧的權力政治思想。在中國歷史上，屬於這一類型的思想，只有戰國末年的法家。所以我們如果一定要在中國歷史上找接近中共思想的學派，則只能說中共可算現代的法家，而決不能說中共與儒家思想有甚麼正面關係。至於利用其他思想或文化成績作工具，則是這一類型思想的特長。中國法家如此，今日中共也是如此。我們對這種理論界限，千萬不能忽略，尤其不能亂下判斷。

註：以上參考本章選讀材料「中共之民族主義」條

五、中國文化運動之展望

以上我們客觀地展示中國近數十年中之思想趨勢與政治變革，一切似乎都很可悲。五四的西化運動，似乎勝利了，但並未真正提供中國文化的新路向，只帶來一種衝突與不安，一種精神的空虛，與有侵害傾向的精神病態。保守派的思想則只是責備革新的不成功，自己卻完全不曾清醒地看這個世界，更不了解當前中國面臨的是甚麼問題。政治上兩次革命，雖然製造了許多悲壯的故事，但並未給中國人帶來一個能使人民幸福的政府，也沒有實現正義和公平，只出現了不同集團的專政。中國對現代世界所作的反應，到目前為止，似乎是中國成為一個世界的問題國家，而中國內部又充滿了問題。顯然，已有的一切反應總算起來，不能說是成功的。

理論地講，我們很容易看出來這一切失敗都是有確定理由的。西化派與保守派所以不能解決中國文化問題，不能找出正當的新路

向，基本理由是這些人物並未了解中西文化本身的特性，更不能建立一個新的文化理想。因此，我們可以客觀地說，倘要中國文化運動有一新的出路，我們必須先有一批人，對文化問題作一番系統的了解工作。我們必須了解西方文化的特性，也必須能建立一個更高的文化理想，尤其重要的是：我們必須對中國文化作一深切的反省。

在以往數十年中，雖然思想界大部份屬於西化派及保守派，卻也有少數的從事以上的工作的人物。他們的工作主要表現在對中國文化的反省，與中、西、印的文化哲學之比較上，雖然成績不算太豐富，卻留下了一種影響，引生了當代的另一種思想趨勢，這種趨勢顯然早晚將展開而成為另一個中國文化運動。

從事這種文化的反省工作的人物，主要有兩位。一位是梁漱溟，另一位是熊十力。

梁漱溟先生是一位有事業心的學人，但早期則專致力於思想工作。他一直不以「全盤西化」為然，而注意各大文化的比較研究，他的名著：《東西文化及其哲學》，是中國最早的比較文化研究的書籍。他在這本書中所提出的論證容或不夠嚴整，但他所接觸的問題，則是真正的大問題。他指出西方文化精神與中國及印度均有根本差異，也是頗有識力的判斷。

梁漱溟中年以後致力於教育。他對中國社會也有一套特殊看法，此處不能詳加介紹。我們應注意的只是，他這種比較中、西、印文化特性的研究態度，是真正求中國文化新生的必要工作。無論他自己的工作成績如何，他顯然給後學一種啟發。他的態度顯示了一個新的研究路向。晚年的梁漱溟，留居大陸，成為中共鬥爭的對象。他曾被逼發表文字，承認「錯誤」，但那自然與他的真實思想無關。

熊十力先生又與梁漱溟先生不同。在五四運動後，全國知識份子如狂的反傳統，談西化；另一面保守派抱殘守闕，夢想保持僵化的文化時，熊十力先生獨自建立一個新哲學體系，要使中國的儒學精神穿過僵化的外殼而重生，同時吸收印度哲學，建立一種新規模。這個體系即是他的「新唯識論」。

「新唯識論」是純哲學體系；不學哲學的人，可能覺得它很難懂，自然也很難把握熊先生的主張及旨趣。但熊先生本意其實很明白。他覺得西方近代哲學走向工具主義，已不能接觸文化價值的真實根源；同時他又通過唯識論而發現佛教教義不能生出文化，於是他要重建中國哲學，承儒學方向而開出一新價值哲學來。他的「新唯識論」，原是要改造佛教的唯識論，而以儒學精神為基礎，吸收唯識之說。這只代表他的一部份意向。他的語錄（如《十力語要》）及書札等，合起來可以表示他的真實宗旨所在。至於《讀經示要》一書，雖可以看作熊先生詮釋儒家經典的正式著作，其中瑕疵反多。因為他只以哲學家態度發揮理論，對訓詁考證皆全不在意，作為解經之作看，自然要為人所譏議了。

熊先生不甚用心於西方哲學，但能見其大。在語錄中，他評及西方哲學特性處，每每如不經意，而絲絲入扣。至於闡述儒家所代表之文化精神，則確能深入內層，而立說又規模宏大。至於他對佛教的評論，雖未必語語無失，但其理論立場有一貫根據，所爭者亦是文化哲學之基本問題，原不可以章句之學的標準去衡量。佛教徒與他的論辯，也未有真能推翻他的論點的。

熊十力先生是一位天才人物，他的工作雖不算很成功（出版著作甚少，且無代表其全面思想者），但他的智慧與識度，開啟一種文化哲學的新規模，他能掌握中、西、印三支哲學中許多根本問題，又能建立明確的標準，不唯非梁漱溟可及，在近百年的中國，也很少有人能與他比肩的。晚年他也留居大陸，但他卻始終未發表過「認錯」的文字。他晚年的著作，自然不能言所欲言，而且已到衰年，大概也很難有重要著作發表了。

梁熊二先生都有不少學生，但在中國哲學界則熊先生的學生較多。今日海外從事中國哲學及文化之研究的學人，提倡人文主義，或致力於世界哲學之建立工作的，大平均與熊十力先生的思想有關。這一種研究，日後必形成一新的文化運動。倘若這一方面的努力能加強起來，則不僅將為中國文化及哲學開出新生命，而且將對全世界的哲學文化有重要的影響。

就西方而論，比較哲學的研究也漸漸興起；或許在未來幾十年間，中西哲學家的研究將會接上頭。那時，新的世界哲學可能即將誕生了。

註：以上參考本章選讀材料「梁漱溟與熊十力之思想」條

本章選讀材料

五四運動

1. 胡適：〈新思潮的意義〉

研究問題

輸入學理

整理國故

再造文明

近來報紙上發表過幾篇解釋「新思潮」的文章。我讀了這幾篇文章，覺得他們所舉出的新思潮的性質，或太瑣碎，或太籠統，不能算作新思潮運動的真確解釋，也不能指出新思潮的將來趨勢。即如包世傑先生的〈新思潮是甚麼〉一篇長文，列舉新思潮的內容，何嘗不詳細？但是他究竟不曾使我們明白那種新思潮的共同意義是甚麼。比較最簡單的解釋要算我的朋友陳獨秀先生所舉出的新青年兩大罪案——其實就是新思潮的兩大罪案——一是擁護德莫克拉西先生（民主主義），一是擁護賽因斯先生（科學）。陳先生說：

要擁護那德先生，便不得不反對孔教、禮法、貞節、舊倫理、舊政治。要擁護那賽先生，便不得不反對舊藝術，舊宗教。要

擁護德先生，又要擁護賽先生，便不得不反對國粹和舊文學（《新青年》六卷一號頁一〇）。

這話雖然很簡明，但是還嫌太攏統了一點。假使有人問：「何以要擁護德先生和賽先生便不能不反對國粹和舊文學呢？」答案自然是：「因為國粹和舊文學是同德、賽兩位先生反對的。」又問：「何以凡同德、賽兩位先生反對的東西都該反對呢？」這個問題可就不是幾句攏統簡單的話所能回答的了。

據我個人的觀察，新思潮的根本意義只是一種新態度。這種新態度可叫做「評判的態度」。

評判的態度，簡單說來，只是凡事要重新分別一個好與不好。仔細說來，評判的態度含有幾種特別的要求：

(1) 對於習俗相傳下來的制度風俗，要問：「這種制度現在還有存在的價值嗎？」

(2) 對於古代近遺下來的聖賢教訓，要問：「這句話在今日還是不錯嗎？」

(3) 對於社會上糊塗公認的行為與信仰，都要問：「大家公認的，就不會錯了嗎！人家這樣做，我也該這樣做嗎？難道沒有別樣做法比這個更好，更有理，更有益的嗎？」

尼采說，現今時代是一個「重新估定一切價值」(transvaluation of all values)的時代。「重新估定一切價值」八個字便是評判的態度的最好解釋，從前的人說婦女的腳越小越美。現在我們不但不認小腳為「美」，簡直說這是「慘無人道」了。十年前，人家和店家都用鴉片煙敬客。現在鴉片煙變成犯禁品了。二十年前，康有為是洪水猛獸一般的維新黨，現在康有為變成老古董了。康有為並不曾變換，估價的人變了，故他的價值也跟着變了。這叫做「重新估定一切價值。」

我以為現在所謂「新思潮」，無論怎樣不一致，根本上同有這公共的一點——評判的態度。孔教的討論只是要重新估定孔教的價值。文學的評論只是要重新估定舊文學的價值。貞操的討論只是要重新估定貞操的道德在現代社會的

價值。舊戲的評論只是要重新估定舊戲在今日文學上的價值。禮教的討論只是要重新估定古代的綱常禮教在今日還有甚麼價值。女子的問題只是要重新估定女子在社會上的價值。政府與無政府的討論，財產私有與公有的討論，也只是要重新估定政府與財產等等制度在今日社會的價值……我也不必往下數了，這些例很夠證明這種評判的態度是新思潮運動的共同精神。

二

這種評判的態度，在實際上表現時，有兩種趨勢。一方面是討論社會上、政治上、宗教上、文學上種種問題。一方面是介紹西洋的新思想、新學術、新文學、新信仰。前者是「研究問題」，後者是「輸入學理」。這兩項是新思潮的手段。

我們隨便翻開這兩三年以來的新雜誌與報紙，便可以看出這兩種的趨勢。在研究問題一方面，我們可以指出(1)孔教問題，(2)「文學改革問題」，(3)國語統一問題，(4)女子解放問題，(5)貞操問題，(6)禮教問題，(7)教育改良問題，(8)婚姻問題，(9)父子問題，(10)戲劇改良問題，……等等。在輸入學理一方面，我們可以指出《新青年》的「易卜生號」，「馬克思號」，《民鐸》的「現代思潮號」，《新教育》的「杜威號」，《建設》的「全民政治」的學理，和《北京晨報》，《國民公報》，《每週評論》，《上海星期評論》，《時事新報》，《解放與改造》，《廣州民風週刊》……等等雜誌報紙所介紹的種種西洋新學說。

為甚麼要研究問題呢？因為我們的社會現在正當根本動搖的時候，有許多風俗制度，向來不發生問題的，現在因為不能適應時勢的需要，不能使人滿意，都漸漸的變成困難的問題，不能不徹底研究，不能不考問舊日的解決法是否錯誤；如果錯了，錯在甚麼地方；錯誤尋出了，可有甚麼更好的解決方法；有甚麼方法可以適應現時的要求。例如孔教的問題，向來不成

甚麼問題；後來東方文化與西方文化接近，孔教的勢力漸漸衰微，於是有一班信仰孔教的人妄想要用政府法令的勢力來恢復孔教的尊嚴；卻不知道這種高壓的手段恰好挑起一種懷疑的反動。因此，民國四五年的時候，孔教會的活動最大，反對孔教的人也最多。孔教成為問題就在這個時候。現在大多數明白事理的人，已打破了孔教的迷夢，這個問題又漸漸的不成問題了，故安福部的議員通過孔教為修身大本的議案時，國內竟沒有人睬他們了！

又如文學革命的問題，向來教育是少數「讀書人」的特別權利，於大多數人是無關係的，故文字之艱深不成問題。近來教育成為全國人的公共權利，人人知道普及教育是不可少的，故漸漸的有人知道文言在教育上實在不適用，於是文言白話就成為問題了。後來有人覺得單用白話做教科書是不中用的，因為世間決沒有人情願學一種除了教科書以外便沒有用處的文字。這些人主張：古文不但不配做教育的工具，並且不配做文學的利器；若要提倡國語的教育，先須提倡國語的文學。文學革命的問題就是這樣發生的。現在全國教育聯合會已全體一致通過小學教科書改用國語的議案，況且用國語做文章的人也漸漸的多了，這個問題又漸漸的不成問題了。

為甚麼要輸入學理呢？這個大概有幾層解釋。一來呢，有些人深信中國不但缺乏炮彈兵船電報鐵路，還缺乏新思想與新學術，故他們儘量的輸入西洋近世的學說。二來呢，有些人自己深信某種學說，要想他傳播發展，故盡力提倡。三來呢，有些人自己不能做具體的研究工夫，覺得翻譯現成的學說比較容易些，故樂得做這種稗販事業。四來呢，研究具體的社會問題或政治問題，一方面做那破壞事業，一方面做對症下藥的工夫，不但不容易，並且很遭犯忌諱，很容易惹禍，故不如做介紹學說的事業，借「學理研究」的美名，既可以避「過激派」的罪名，又還可以種下一點革命的種子。五來呢，研究問題的人，勢不能專就問題本身討論，不能不從那問題的意義上着想；但是問題引申到意義上去，便不能不靠許多學

理做參考比較的材料，故學理的輸入往往可以幫助問題的研究。

這五種動機雖然不同，但是多少總含有一種「評判的態度」，總表示對於舊有學術思想的一種不滿意，和對於西方的精神文明的一種新覺悟。

但是這兩三年新思潮運動的歷史應該給我們一種很有益的教訓。甚麼教訓呢？就是這兩三年來新思潮運動的最大成績差不多全是研究問題的結果。新文學的運動便是一個最明白的例，這個道理很容易解釋。凡社會上成為問題的問題，一定是與許多人有密切關係的。這許多人雖然不能提出甚麼新解決，但是他們平時對於這個問題自然不能不注意，若有人能把這個問題的各方面都細細分析出來，加上評判的研究，指出不滿意的所在，提出新鮮的救濟方法，自然容易引起許多人的注意。起初自然有許多人反對，但是反對便是注意的證據，便是興趣的表示。試看近日報紙上登的馬克思的贏餘價值論，可有反對的嗎？可有討論的嗎？沒有人討論，沒有人反對，便是不能引起人注意的證據。研究問題的文章所以能發生效果，正為所研究的問題一定是社會人生最切要的問題，最能使人注意，也最能使人覺悟。懸空介紹一種專家學說，如贏餘價值論之類，除了少數專門學者之外，決不會發生甚麼影響。但是我們可以在研究問題裏面做點輸入學理的事業，或用學理來解釋問題的意義，或從學理上尋求解決問題的方法。用這種方法來輸入學理，能使人於不知不覺之中感受學理的影響。不但如此，研究問題最能使讀者漸漸的養成一種批評的態度，研究的興趣，獨立思想的習慣。十部「純粹理性的評判」，不如一點評判的態度；十篇「贏餘價值論」，不如一點研究的興趣；十種「全民政治論」，不如一點獨立思想的習慣。

總起來說，研究問題所以能於短時期中發生很大的效力，正因為研究問題有這幾種好處：(1) 研究社會人生切要的問題最容易引起大家的注意；(2) 因為問題關切人生，故最容易引起反對，但反對是該歡迎的，因為反對便是興趣的表示，

況且反對的討論不但給我們許多不要錢的廣告，還可使我們得討論的益處，使真理格外分明；(3) 因為問題是逼人的活問題，故容易使人覺悟，容易得人信從；(4) 因為從研究問題裏面輸入的學理，最容易消除平常人對於學理的抗拒力，最容易使人於不知不覺之中受學理的影響；(5) 因為研究問題可以不知不覺的養成一班研究的，評判的，獨立思想的革新人才。

這是這幾年新思潮運動的大教訓；我希望新思潮的領袖人物以後能了解這個教訓，能把全副精力貫注到研究問題上去；能把一切學理不看作天經地義，但看作研究問題的參考材料；能把一切學理應用到我們自己的種種切要問題上去；能在研究問題上面做輸入學理的工夫；能用研究問題的工夫來提倡研究問題的態度，來養成研究問題的人才。

這是我對於新思潮運動的解釋。這也是我對於新思潮將來的趨向的希望。

注：參看

- (1) 「多研究些問題，少談些主義」。
- (2) 「問題與主義」。
- (3) 「再論問題與主義」。
- (4) 「三論問題與主義」。

三

以上說新思潮的「評判的精神」在實際上的兩種表現。現在要問：「新思潮的運動對於中國舊有的學術思想，持甚麼態度呢？」

我的答案是：「也是評判的態度」。

分開來說，我們對於舊有的學術思想有三種態度。第一，反對盲從；第二，反對調和；第三，主張整理國故。

盲從是評判的反面，我們既主張「重新估定一切價值」，自然要反對盲從。這是不消說的了。

為甚麼要反對調和呢？因為評判的態度只認得一個是與不是，一個好與不好，一個適與不適，——不認得甚麼古今中外的調和。調和是社會的一種天然趨勢，人類社會有一種守舊的惰性，少數人只管趨向極端的革新，大多數人至多只能跟你走半程路。這就是調和。調和是人類懶病的天然趨勢，用不着我們來提倡。我們走了一百里路，大多數人也許勉強走三四十里。我們若先講調和，只走五十里，他們就一步都不走了。所以革新家的責任只是認定「是」的一個方向走去，不要回頭講調和。社會上自然有無數懶人懦夫出來調和。

我們對於舊有的學術思想，積極的只有一個主張——就是「整理國故」。整理就是從亂七八糟裏面尋出一個條理脈絡來；從無頭無腦裏面尋出一個前因後果來；從胡說謬解裏面尋出一個真意義來；從武斷迷信裏面尋出一個真價值來。為甚麼要整理呢？因為古代的學術思想向來沒有條理，沒有頭緒，沒有系統，故第一步是條理系統的整理。因為前人研究古書，很少有歷史進化的眼光的，故從來不講究一種學術的淵源，一種思想的前因後果，所以第二步是要尋出每種學術思想怎樣發生，發生之後有甚麼影響效果。因為前人讀古書，除極少數學者以外，大都是以訛傳訛的謬說——如太極圖，爻辰，先天圖，卦氣……之類——故第三步是要用科學的方法，作精確的考證，把古人的意義弄得明白清楚，因為前人對於古代的學術思想，有種種武斷的成見，有種種可笑的迷信——如罵楊朱墨翟為禽獸，卻尊孔丘為德配天地，道冠古今——故第四步是綜合前三步的研究，各家都還他一個本來真面目，各家都還他一個真價值。

這叫做「整理國故」。現在有許多人自己不懂得國粹是甚麼東西，卻偏要高談「保存國粹」。林琴南先生做文章論古文之不當廢，他說，「吾知其理而不能言其所以然！」現在許多國粹黨，有幾個不是這樣糊塗懵懂的？這種人如何配談國粹？若要知道甚麼是國粹，甚麼是國渣，先須要用評判的態度，科學的精神，去做一番整理國故的工夫。

四

新思潮的精神是一種評判的態度。

新思潮的手段是研究問題與輸入學理。

新思潮的將來趨勢，依我個人的私見看來，應該是注重研究人生社會的切要問題，應該於研究問題之中做介紹學理的事業。

新思潮對於舊文化的態度，在消極一方面是反對盲從，是反對調和；在積極一方面，是用科學的方法來做整理的工夫。

新思潮的唯一目的是甚麼呢？是再造文明。

文明不是攏統造成的，是一點一滴的造成的。進化不是一晚上攏統進化的，是一點一滴的進化的。現今的人愛談「解放與改造」，須知解放不是攏統解放，改造也不是攏統改造。解放是這個那個制度的解放，這種那種思想的解放，這個那個人的解放，是一點一滴的解放。改造是這個那個制度的改造，這種那種思想的改造，這個那個人的改造，是一點一滴的改造。

再造文明的下手工夫，是這個那個問題的研究。再造文明的進行，是這個那個問題的解決。

中華民國八年十一月十日晨三時。

（《胡適文存》第一編卷四）

2. 陳獨秀：〈吾人最後之覺悟〉

人之生也必有死，固非為死而生，亦未可漠然斷之曰為生而生。人之動作必有其的，其生也亦然。洞明此的，斯真吾人最後之覺悟也。世界一切哲學宗教皆緣欲達此覺悟而起。茲之所論，非其倫也。茲所謂最後之覺悟者，吾人生聚於世界之一隅，歷數十年，至於今日，國力文明，果居何等？易詞言之，即盱衡內外之大勢，吾國吾民，果居何等地位，應取何等動作也。故於發論之先，申立言之旨，為讀者珍重告焉。

吾華國於亞洲之東，為世界古國之一，開化日久，環吾境者皆小蠻夷，閉戶自大之局成，而一切學術政教悉自為風氣，不知其他。魏晉以還，象教流入，朝野士夫，略開異見。然印

土自己不振，且其說為出世之宗，故未能使華民根本丕變，資生事之所需也。其足使吾人生活狀態變遷而日趨覺悟之途者，其歐化之輸入乎？

歐洲輸入之文化，與吾華固有之文化，其根本性質極端相反。數百年來，吾國擾攘不安之象，其由此兩種文化相觸接相衝突者，蓋十居八九。凡經一次衝突，國民即受一次覺悟。惟吾人情性過強。旋覺旋迷，甚至愈覺愈迷，昏瞶糊塗，至於今日，綜計過境，略分七期：

第一期在有明之中葉，西教西器初入中國，知之者乃極少數之人，亦復驚為「河漢」，信之者為徐光啟一人而已。

第二期在清之初世，火器曆法，見納於清帝，朝野舊儒，羣起非之，是為中國新舊相爭之始。

第三期在清之中世。鴉片戰爭以還，西洋武力，震驚中土，情見勢絀，互市局成，曾李當國，相繼提倡西洋製械練兵之術，於是洋務西學之名詞發現於朝野。當時所爭者，在朝則為鐵路非鐵路問題，在野則為地圖地動地非圓不動問題。今之童稚皆可解決者，而當時之頑固士大夫奮筆鼓舌，嘵嘵不已，咸以息邪說正人心之聖賢自命。其睡眠無知之狀態，當世必覺其可惡，後世祇覺其可憐耳！

第四期在清之末季。甲午之役，軍破國削，舉國上中社會，大夢初覺，稍有知識者，多承認富強之策，雖聖人所不廢。康梁諸人，乘時進以變法之說，聳動國人，守舊黨尼之，遂有戊戌之變。沈夢復酣，暗雲滿布，守舊之見，趨於極端，遂積成庚子之役。雖國幾不國而舊勢力頓失憑依，新思想漸拓領土，遂由行政制度問題一折而入政治根本問題。

第五期在民國初元。甲午以還，新舊之所爭論，康梁之所提倡，皆不越行政制度良否問題之範圍，而於政治根本問題去之尚遠。當世所說為新奇者，其實至為膚淺；頑固黨當國，並此膚淺者而亦抑之，遂激動一部分優秀國民漸生政治根本問題之覺悟，進而為民主共和君主立憲之討論。辛亥之役，共和告成，昔日仇視新政之君臣，欲求高坐廟堂從容變法而不可得矣。

第六期則今茲之戰役也。三年以來，吾人於共和國體之下，備受專制政治之痛苦。自經此次之實驗，國中賢者，寶愛共和之心，因以勃發；厭棄專制之心，因以明確。

吾人拜賜於執政，可謂沒齒不忘者矣。然自今以往，共和國體果能鞏固無虞乎？立憲政治果能施行無阻乎？以予觀之，此等政治根本解決問題，猶待吾人最後之覺悟。此謂之第七期民國憲法實行時代。

今茲之役，可謂為新舊思潮之大激戰。淺見者咸以吾人最後之覺悟期之，而不知尚難實現也。何以言之？今之所謂共和，所謂立憲者，乃少數政黨之主張，多數國民不見有若何切身利害之感而有所取捨也。蓋多數人之覺悟，少數人可為先導，而不可為代庖。共和立憲之大業，少數人可主張，而未可實現。人類進化恆有軌轍可尋，故予於今茲之戰役，固不容懷悲觀而取卑劣之消極態度，復不敢懷樂觀而謂可躊躇滿志也。故吾曰：此等政治根本解決問題，不得不待諸第七期吾人最後之覺悟。此覺悟維何？請為我青年國民珍重陳之：

一、政治的覺悟

吾國專制日久，惟官令是從。人民除納稅訴訟外，與政府無交涉。國家何物，政治何事，所不知也，積成今日國家危殆之勢，而一般商民，猶以為干預政治，非分內之事；國政變遷，悉委諸政府及黨人之手，自身取中立態度，若觀對岸之火，不知國家為人民公產，人類為政治動物。斯言也，歐美國民多知之，此其所以莫敢侮之也。是為吾人政治的覺悟之第一步。

吾人既未能置身政治潮流之外，則開宗明義之第一章，即為決擇政體良否問題。古今萬國，政體不齊，治亂各別。其撥亂為治者，罔不舍舊謀新，由專制政治，趨於自由政治；由個人政治，趨於國民政治；由官僚政治，趨於自治政治；此所謂立憲制之潮流，此所謂世界系之軌道也。吾國既不克閉關自守，即萬無越此軌道逆此潮流之理。進化公例，適者生存。凡

不能應四周情況之需求而自處於適宜之境者，當然不免於滅亡。日之與韓，殷鑑不遠。吾國欲圖世界的生存，必棄數千年相傳之官僚的專制的個人政治，而易以自由的自治的國民政治也。是為吾人政治的覺悟之第二步。

所謂立憲政體，所謂國民政治，果能實現與否，純然以多數國民能否對於政治，自覺其居於主人的主動的地位為唯一根本之條件。自居於主人的主動的地位，則應自進而建設政府，自立法度而自服從之，自定權利而自尊重之。倘立憲政治之主動地位屬於政府而不屬於人民，不獨憲法乃一紙空文，無永久屬行之保障，且憲法上之自由權利，人民將視為不足重輕之物，而不以生命擁護之，則立憲政治之精神已完全喪失矣。是以立憲政治而不出於多數國民之自覺，多數國民之自動，惟日仰望善良政府，賢人政治，其卑屈陋劣，與奴隸之希冀主恩，小民之希冀聖君賢相施行仁政，無以異也。古之人希冀聖君賢相施行仁政，今之人希冀偉人大老建設共和憲政，其卑屈陋劣，亦無以異也。夫偉人大老，亦國民一分子，其欲建設共和憲政，豈吾之所否拒？第以共和憲政，非政府所能賜予，非一黨一派人所主持，更非一二偉人大老所能負之而趨。共和立憲而不出於多數國民之自覺與自動，皆偽共和也，偽立憲也，政治之裝飾品也，與歐美各國之共和立憲絕非一物。以其於多數國民之思想人格無變更，與多數國民之利害休戚無切身之觀感也。是為吾人政治的覺悟之第三步。

二、倫理的覺悟

倫理思想，影響於政治，各國皆然，吾華尤甚，儒者三綱之說，為吾倫理政治之大原，共貫同條，莫可偏廢。三綱之根本義，階級制度是也，所謂名教，所謂禮教，皆以擁護此別尊卑明貴賤制度者也。近世西洋之道德政治，乃以自由平等獨立之說為大原，與階級制度極端相反。此東西文明之一大分水嶺也。

吾人果欲於政治上採用共和立憲制，復欲於倫理上保守綱常階級制，以收新舊調和之效，自家衝撞，此絕對不可能之

事。蓋共和立憲制，以獨立平等自由為原則，與綱常階級制為絕對不可相容之物，存其一必廢其一。倘於政治否認專制，於家族社會仍保守舊有之特權，則法律上權利平等經濟上獨立生產之原則，破壞無餘，焉有並行之餘地？

自西洋文明輸入吾國，最初促吾人覺悟者為學術，相形見拙，舉國所知矣；其次為政治，年來政象所證明，已有不克守缺抱殘之勢，繼今以往，國人所懷疑莫決者，當為倫理問題。此而不能覺悟則前之所謂覺悟者，非徹底之覺悟，蓋猶在惛恍迷離之境。吾敢斷言曰：倫理的覺悟，為吾人最後覺悟之最後覺悟。

一九一六，二，十五。

（《獨秀文存》上冊）

3. 陳獨秀：〈孔子之道與現代生活〉

甲午之役，兵破國削，朝野惟外國之堅甲利兵是羨，獨康門諸賢，洞察積弱之原，為貴古賤今之政制學風所致，以時務知新主義，號召國中。尊古守舊者，覺不與其舊式思想，舊式生活狀態相容，遂羣起譁然非之，詈為離經畔道，名教罪人。湖南葉德輝所著「翼教叢篇」，當時反康派言論之代表也。吾輩後生小子，憤不能平，恆於廣座為康先生辯護，鄉里耆儒，以此指吾輩為康黨，為孔教罪人，側目而遠之。

戊戌庚子之際，社會之視康黨為異端，為匪徒也，（其時張勳等心目中之康有為，必較今日之唐紹儀尤為仇惡也。）與辛亥前之視革命黨相等。張之洞之〈勸學篇〉，即為康黨而發也。張氏亦祇知歎羨堅甲利兵之一人，而於西洋文明大原之自由平等民權諸說，反復申駁，謂持此說者為「自墮污泥」，（〈勸學篇〉中語。）意在指斥康梁，而以息邪說正人心之韓愈孟軻自命也。未開化時代之人物之思想，今日思之，抑何可笑，一至於斯！

不圖當日所謂離經畔道之名教罪人康有為，今亦變而與夫未開化時代之人物之思想同一臭味。其或自以為韓愈孟軻，他人

讀其文章，竟可雜諸《翼教叢篇》〈勸學篇〉中，而莫辨真偽。康先生欲為韓愈孟軻乎？然此榮譽當讓諸當代衛道功臣葉德輝先生。葉先生見道甚早，今猶日夜太息痛恨邪說之興，興於康有為，而莫可息；人心之壞，壞於康有為，而莫可正；居恆欲手刃其人，以為畔道離經者戒。康先生聞之，能勿汗流浹背沾衣耶？

或謂「葉康皆聖人之徒，能予人以自新；康既悔過自首，葉必嘉其今是而赦其昨非。」此說然否，吾無所容心焉。蓋康先生今日應否悔過尊從孔教問題，乃其個人信仰之自由，吾人可置之不論不議之列。吾人所欲議論者，乃律以現代生活狀態，孔子之道，是否尚有尊從之價值是也。

自古聖哲之立說，宗教屬出世法，其根本教義，不易隨世間差別相而變遷，故其支配人心也較久。其他世法諸宗，則不得不以社會組織生活狀態之變遷為興廢，一種學說，可產生一種社會；一種社會，亦產生一種學說。影響複雜，隨時變遷，其變遷愈複雜而期間愈速者，其進化之程度乃愈高，其欲獨尊一說，以為空間上人人必由之道，時間上萬代不易之宗，此於理論上決為必不可能之妄想，而事實上惟於較長期間不進化之社會見之耳。若夫文明進化之社會，其學說之興廢，恆時時視其社會之生活狀態為變遷。故歐美今日之人心，不但不為其古代聖人亞里斯多德所拘囚，且並不為其近代聖人康德所支配。以其生活狀態有異於前也。即以不進化之社會言之，其間亦不無微變。例如吾輩不滿於康先生，而康先生曾亦不滿於張之洞與李鴻章，而張之洞李鴻章亦曾不滿於清廷反對鐵路與海軍之諸頑固也。宇宙間精神物質，無時不在變遷即進化之途。道德彝倫，又焉能外；「順之者昌，逆之者亡」，史例具在，不可謂誣。此亦可以阿斯特瓦爾特之說証之：一種學說，一種生活狀態，用之既久，其精力低行至於水平，非舉其機械改善而更新之，未有不失其效力也。此「道與世更」之原理，非稽之古今中外而莫能破者乎？

試更以演繹之法，推論孔子之道，實證其適用於現代與否，其斷論可得而知之矣。康先生前致總統總理書，以孔教與

婆佛耶回並論，且主張以「孔子為大教，編入憲法」，是明明以孔教為宗教之教，而欲尊為國教矣。今觀其與教育范總長書，（見《國是報》）乃曰：「孔子之經，與佛耶之經有異：佛經皆出世清淨之談，耶經只尊天養魂之說，其於人道舉動云為，人倫日用，家國天下，多不涉及；故學校之不讀經無損也。若孔子之經，則於人身之舉動云為，人倫日用，家國天下，無不纖悉周匝，故讀其經者，則於人倫日用，舉動云為，家國天下，皆有德有禮，可持可循；故孔子之教，乃為入之道。故曰：「道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。」若不讀經，則於人之一身，舉動云為，人倫日用，家國天下，皆不知所持循。」是又明明不以孔教為出世養魂之宗教而謂為人倫日用之世法矣。

余以康先生此說誠得儒教之真，不似前之宗教說厚誣孔子也。惟是依道與世更之原理，世法道德必隨社會之變遷為興廢，反不若出世遠人之宗教，不隨人事變遷之較垂久遠。（康先生與范書，極稱西洋尊教誦經之盛。不知正以其為出世遠人之宗教則爾也，今亦已稍稍殺矣。）康先生意在尊孔，以為日用人倫之道，必較宗教之迂遠，足以動國人之信心，而不知效果將適得其反。蓋孔教不適現代日用生活之缺點，因此完全暴露，較以孔教為宗教者尤為失敗也。

現代生活，以經濟為之命脈，而個人獨立主義，乃為經濟學生產之大則，其影響遂及於倫理學。故現代倫理學上之個人人格獨立，與經濟學上之個人財產獨立，互相證明，其說遂至不可動搖；而社會風紀，物質文明，因此大進。中土儒者，以綱常立教。為人子為人妻者，既失個人獨立之人格，復無個人獨立之財產。父兄畜其子弟，（父兄養成年之子弟，傷為父兄者之財產也小，傷為子弟者之獨立人格及經濟能力也大。儒教慈孝悌並稱，當然終身相養而不以為怪。）子弟養其父兄。（人類相愛互助之誼，何獨忍情於父兄？況養親報恩，乃情理之常。惟以倫理見解，不論父兄之善惡，子弟之貧富，一概強以孝養之義務不可也。）〈坊記〉曰：「父母在，不敢有其身，不敢

私其財。」此甚非個人獨立之道也。康先生與范書，引「鰥寡孤獨有所養」「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人」等語，謂為個人獨立之義，孔子早已有之。此言真如夢嚙！夫不欲人我相加，雖為羣己間平等自由之精義，然有孝悌之說以相消，則自由平等只用之社會，而不能行之於家庭。人格之個人獨立既不完全，財產之個人獨立更不相涉。鰥寡孤獨有所養之說，適與個人獨立之義相違。西洋個人獨立主義，乃兼倫理經濟二者而言，尤以經濟上個人獨立主義為之根本也。

現代立憲國家，無論君主共和皆有政黨。其投身政黨生活者，莫不發揮個人獨立信仰之精神，各行其是：子不必同於父，妻不必同於夫。律以儒家教孝教從之義，——父死三年，尚不改其道；婦人從父與夫，並從其子。——豈能自擇其黨，以為左右袒耶？

婦人參政運動，亦現代文明婦人生活之一端。律以孔教，「婦人者，伏於人者也；」「內言不出於閫；」「女不言外」之義，婦人參政，豈非奇談？西人孀居生活，或以篤念舊好，或尚獨身清潔之生涯，無所謂守節也。婦人再醮，決不為社會所輕。（美國今大總統威爾遜之夫人，即再醮者。夫婦學行，皆為國人所稱。）中國禮教，有「夫死不嫁」（見〈郊特牲〉。）之義。男子之事二主，女子之事二夫，遂共目為失節，為奇辱。禮又於寡婦夜哭有戒。（見〈坊記〉。）友寡婦之子有戒。（見〈坊記〉及〈曲禮〉。）國人遂以家庭名譽之故，強制其子媳孀居。不自由之名節，至悽慘之生涯，年年歲歲，使許多年富有為之婦女，身體精神俱呈異態者，乃孔子禮教之賜也！

今日文明社會，男女交際，率以為常。論者猶以為女性溫和，有以制男性粗暴，而為公私宴聚所必需。即素不相知之男女，一經主人介紹，接席並舞，不以為非。孔子之道則曰：「男女不雜座；」曰「嫂叔不通問；」曰「已嫁而反，兄弟弗與同席而座，弗與同器而食；」曰「男女非有行媒，不相知名；非受幣，不交不親；」（均見〈曲禮〉。）曰「女子出門，必擁蔽其面；」曰「七年（即七歲）男女不同席，不共食；」（均見〈內

則〉。)曰「男女無媒不交，無幣不相見；」曰「禮非祭，男女不父爵。」(均見〈坊記〉。)是等禮法，非獨與西洋社會生活狀態絕殊，又焉能行於今日之中國？

西洋婦女獨立自營之生活，自律師醫生以至店員女工，無不有之。而孔子之道則曰：「男女授受不親；」(見〈坊記〉。)[「男不言內，女不言外，非祭，非喪，不相授器；」(見〈內則〉。)]「婦人，從人者也。」是蓋以夫為婦綱，為婦者當然被養於夫，不必有獨立生活也。

婦於夫之父母，素不相知，只有情而無義。西洋親之與子，多不同居，其媳更無孝養翁姑之義務。而孔子之道則曰：「戒之敬之，夙夜毋違命；」(見〈士昏禮〉)「婦順者，順於舅姑；」(見〈昏義〉。)[「婦事舅姑，如事父母；」「父母舅姑之命，勿逆勿怠；」「子甚宜其妻，父母不悅，出；」(古人夫妻情好甚篤，若不悅於其親而出之，致遺終身之憾者甚多。例如陸游即是也。)]「凡婦，不命適私室，不敢退；婦將有事，大小必請於舅姑。」(均見〈內則〉。)此惡姑虐媳之悲劇所以不絕於中國之社會也！

西俗於成年之子，不甚責善，一任諸國法與社會之制裁。而孔子之道則曰：「父母怒不悅，而撻之流血，不敢疾怨，起敬起孝。」此中國所以有「父要子死，不得不死；君要臣亡，不得不亡」之諺也。

西洋喪葬之儀甚簡，略類中國墨子之道。儒家主張厚葬。喪禮之繁，尤害時廢業，不可為訓。例如「寢苦枕塊，非喪事不言」之禮，試問今之尊孔諸公居喪時，除以「苦塊昏迷」妄語欺人外，曾有一實行者乎？以上所舉孔子之道，吾願尊孔諸公叩之良心；自身能否遵行；徵之事實能否行之社會；即能行之，是否增進社會福利國家實力，而免於野蠻黑暗之譏評耶？吾人為現代尚推求理性之文明人類；非古代盲從傳說之野蠻人類，烏可以耳代腦，徒以兒時震驚孔夫子之大名，遂真以為萬世師表，而莫可議其非也！

孔子生長封建時代，所提倡之道德，封建時代之道德也；所垂示之禮教，即生活狀態，封建時代之禮教，封建時代之生

活狀態也；所主張之政治，封建時代之政治也。封建時代之道德、禮教、生活、政治，所心營目注，其範圍不越少數君主貴族之權利與名譽，於多數國民之幸福無與焉。何以明之？儒家之言：社會道德與生活莫大於禮；古代政治，莫重於刑。而曲禮曰：「禮不下庶人，刑不上大夫。」此非孔子之道及封建時代精神之鐵証也耶？

康先生所謂孔子之經，於人身之舉動云為，人倫日用，家國天下，無不纖悉周匝，吾知其纖悉周匝者，即在數千年前宗法時代封建時代，亦只行於公卿士大夫之人倫日用，而不行之於庶人，更何能行於數千年後之今日共和時代國家時代乎？立國於今日民政民權發張之世界，而惟注意於少數貴族之舉動云為，人倫日用，可乎不可，稍有知識之尊孔諸公，其下一良心之判斷！

康先生與范書曰：「中國人，上者或博極羣書，下者或手執一業，要其所以心造自得，以為持身涉世修己治人之道，蓋無不從少年讀論孟來也。」斯言也，吾大承認之。惟正以社會上下之人，均自少至老，莫不受孔教之陶鎔，乃所以有今日之現象。今欲一仍其舊乎？抑或欲改進以求適現代之爭存乎？稍有知識之尊孔諸公，其下一良心之判斷！

康先生與范書曰：「夫同此中國人，昔年風俗人心，何以不壞，今者，風俗人心，何以大壞？蓋由尊孔與不尊孔故也。」是直替說而已！吾國民德之不隆，乃以比較歐美而言。若以古代風俗人心，善於今日，則妄言也。風俗人心之壞，莫大於淫殺。此二者古今皆不免，而古甚於今。黃巢張獻忠之慘殺，今未聞也。有稍與近似者，亦惟反對新黨贊成帝制孔教之湯薌銘、龍濟光、張勳、倪嗣沖而已。古之宮庭穢亂，史不絕書。防範之策，至用腐刑。此等慘無人道之事，今日尚有之乎？古之防範婦人，乃至出必蔽面，入不共食；今之朝夕晤對者，未必即亂。古之顯人，往往聲妓自隨，清季公卿，尚公然蓄姬男寵，今皆無之。溺女蠻風，今亦漸息。此非人心風俗較厚於古乎？

共和思想流入以來，民德尤為大進。黃花岡七十二士，同日為國就義，扶老助弱，舉止從容。至今思之，令人垂淚！中國前史，有此美談乎？袁氏稱帝，馮段諸公，竟不以私交廢公義：唐蔡岑陸，均功成不居。此事在歐美日本為尋常，而為中國古代軍人所罕有。國民黨人，苦戰餘生，以尊重約法之故，首先主張癸丑年為政敵之黎元洪繼任為天下倡。此非共和範為民德之效耶？

淺人所目為今日風俗人心之最壞者，莫過於臣不忠，子不孝，男不尊經，女不守節。然是等謂之不尊孔則可，謂之為風俗人心之大壞，蓋未知道德之為物，與真理殊，其必以社會組織生活狀態為變遷，非所謂一成而萬世不易者也。吾願世之尊孔者勿盲目耳食，隨聲附和，試措爾目，用爾腦，細察孔子之道果為何物，現代生活果作何態，訴諸良心，下一是非善惡進化或退化之明白判斷，勿依違，勿調和，——依違調和為真理發見之最大障礙！

一九一六、十二、一。

（《獨秀文存》上冊）

孫中山之政治理論

1. 三民主義第六講

歐美對於民權問題的研究，還沒有徹底，因為不徹底，所以人民和政府，日日相衝突。因為民權是新力量，政府是舊機器，我們現在要解決民權問題，便要另造一架新機器；造成這種新機器的原理，是要分開權和能。人民是要有權的，機器是要有能的。現在大有能的新機器，用人去管理，要開動就開動，要停止就停止，這是由於歐美，對於機器，有很完全的發明，但是他們對於政治，還是沒有很完全的發明，我們現在要有很完全的改革，無從學起，便要自己提出一個新辦法。……

我們的根本辦法已經想通了。更進一步，就是分開政治的機器。要分開政治的機器，先要明白政治的意義。我在第一講

中，已經把政治這個名詞，下了一個定義，說政是眾人之事，治是管理眾人之事。現在分開權與能，所造成的政治機器，就是像物質的機器一樣，其中有機器本體的力量，有管理機器的力量。現在用新發明，來造新國家，就是要把這兩種力量分別清楚。要怎麼樣才可以分別清楚呢？根本上還是要再從政治的意義來研究。政是眾人之事，集合眾人之事的大力量，便叫做政權。政權就可以說是民權。治是管理眾人之事，集合管理眾人之事的大力量，便叫做治權。治權就可以說是政府權。所以政治之中，包含有兩個力量：一個是政權，一個是治權。這兩個力量，一個是管理政府的力量，一個是政府自身的力量。……要政府有很完全的機關，去做很好的工夫，便要用五權憲法。用五權憲法所組織的政府才是完全政府，才是完全的政府機關。有了這種的政府機關，去替人民做工夫，才可以做很好很完全的工夫。從前說美國有一位學者，對於政治學理上的最新發明，是說在一國之內，最怕的是有了一個萬能政府，人民不能管理；最希望的是要一個萬能政府，為人民使用，以謀人民的幸福，有了這種政府，民治才算是最發達。我們現在分開權與能，說人民是工程師，政府是機器，在一方面要政府的機器是萬能，無論甚麼事都可以做；又在他一方面要人民的工程師也有大力量，可以管理萬能的機器。那麼在人民和政府的兩方面，彼此要有一些甚麼的大權，才可以彼此平衡呢？在人民一方面的大權，剛才已經講過了，是要有四個權，這四個權是：選舉權、罷免權、創制權、複決權。在政府一方面的，是要有五個權，這五個權是行政權、立法權、司法權、考試權、監察權。用人民的四個政權，來管理政府的五個治權，那才算是一個完全的民權政治機關。有了這樣的政治機關，人民和政府的力量，才可以彼此平衡。

2. 國民政府建國大綱(摘錄)

(五) 建設之程序分為三期，一曰軍政時期，二曰訓政時期，三曰憲政時期。

(六) 在軍政時期，一切制度悉隸於軍政之下，政府一面用兵力以掃除國內之障礙，一面宣傳主義以開化全國之人心，而促進國家之統一。

(七) 凡一省完全底定之日，則為訓政開始之時，而軍政停止之日。

(八) 在訓政時期，政府當派曾經訓練、考試合格之員，到各縣協助人民籌備自治，其程度以全縣人口調查清楚，全縣土地測量完竣，全縣警衛辦理妥善，四境縱橫之道路修築成功，而其人民曾受四權使用之訓練，而完畢其國民之義務，誓行革命之主義者，得選舉縣官，以執行一縣之政事，得選舉議員，以議立一縣之法律，始成為一完全自治之縣。

(九) 一完全自治之縣，其國民有直接選舉官員之權，有直接罷免官員之權，有直接創制法律之權，有直接複決法律之權。

(《國父全集》第一冊)

中共之民族主義

1. 毛澤東：〈論反對日本帝國的策略〉

(一九三五年十二月二十七日)

目前政治形勢的特點

……目前的形勢是怎樣的呢？

目前形勢的基本特點，就是日本帝國主義要變中國為它的殖民地。

大家知道，差不多一百年以來，中國是好幾個帝國主義國家共同支配的半殖民地的國家。由於中國人民對帝國主義的鬥爭和帝國主義國家相互間的鬥爭，中國還保存了一種半獨立的地位。第一次世界大戰曾經在一個時期內給了日本帝國主義以獨霸中國的機會，但是中國人民反對日本帝國主義的鬥爭，以

及其他帝國主義國家的干涉，使得經過那時的賣國頭子袁世凱簽了字的對日屈服投降的條約二十一條，不得不宣告無效。一九二二年美國召集的華盛頓九國會議簽訂了一個公約，又使中國回復到幾個帝國主義國家共同支配的局面。但是沒有很久，這種情況又起了變化。一九三一年九月十八日的事變，開始了變中國為日本殖民地的階段。只是日本侵略的範圍暫時還限於東北四省，就使人們覺得似乎日本帝國主義不一定再前進了的樣子。今天不同了，日本帝國主義者已經顯示他們要向中國本部前進了，他們要佔領全中國。現在是日本帝國主義要把整個中國從幾個帝國主義國家都有份的半殖民地狀態改變為日本獨佔的殖民地狀態。最近的冀東事變和外交談判，顯示了這個方向，威脅了全國人民的生存。這種情形，就給中國一切階級和一切政治派別提出了「怎麼辦」的問題。反抗呢？還是投降呢？或者游移於兩者之間呢？

現在，我們來看一看中國各個階級怎樣來回答這個問題。

中國的工人和農民都是要求反抗的。一九二四年至一九二七年的革命，一九二七年至現在的土地革命，一九三一年九一八事變以來的反日浪潮，證明中國工人階級和農民階級是中國革命的最堅決的力量。

中國的小資產階級也是要反抗的。青年學生和城市小資產階級，現在不是已經發動了一個廣大的反日運動麼？中國的這些小資產階級成份曾經參加過一九二四年至一九二七年的革命。和農民一樣，他們有同帝國主義勢不兩立的小生產的經濟地位。帝國主義和中國反革命勢力，曾經給了他們以重大的損失，使他們中的很多人陷於失業、破產或半破產的境地。現在他們眼看就要當亡國奴了，除了反抗，再沒有出路。

問題擺在民族資產階級、買辦階級和地主階級面前，擺在國民黨面前，又是怎樣的呢？

大土豪、大劣紳、大軍閥、大官僚、大買辦們的主意早就打定了。他們過去是、現在仍然是在說：革命（不論甚麼革命）總比帝國主義壞。他們組成了一個賣國賊營壘，在他們面前沒

有甚麼當不當亡國奴的問題，他們已經撤去了民族的界線，他們的利益同帝國主義的利益是不可分離的，他們的總頭子，就是蔣介石。這一賣國賊營壘是中國人民的死敵，假如沒有這一羣賣國賊，日本帝國主義是不可能放肆到這步田地的，他們是帝國主義的走狗。……

（《毛澤東選集》第一卷）

2. 毛澤東：〈中國革命和中國共產黨〉

（一九三九年十二月）

第二章 第五節 中國革命的性質

……現階段的中國革命究竟是一種甚麼性質的革命呢？資產階級民主主義的革命，還是無產階級社會主義的革命呢？顯然地，不是後者，而是前者。

既然中國社會還是一個殖民地、半殖民地、半封建的社會，既然中國革命的敵人主要的還是帝國主義和封建勢力，既然中國革命的任務是為了推翻這兩個主要敵人的民族革命和民主革命；而推翻這兩個敵人的革命，有時還有資產階級參加，即使大資產階級背叛革命而成了革命的敵人，革命的鋒芒也不是向着一般的資本主義和資本主義的私有財產，而是向着帝國主義和封建主義。……

（《毛澤東選集》第二卷）

3. 毛澤東：〈迎接中國革命的新高潮〉

（一九四七年二月一日）

……（五）這一形勢，是在美國帝國主義及其走狗蔣介石代替日本帝國主義及其走狗汪精衛的地位，採取了變中國為美國殖民地的政策，發動內戰的政策和加強法西斯獨裁統治的政策的情況之下形成的。在美蔣這些反動政策下，全國人民除了鬥爭，再無出路。為獨立，為和平，為民主而鬥爭，仍然是現時期中國人民的基本要求。……

(六) 美蔣的上述反動政策，迫使中國各階層人民處於團結自救的地位。……

(《毛澤東選集》第四卷)

4. 毛澤東：〈丟掉幻想 準備鬥爭〉

(一九四九年八月十四日)

……「準備鬥爭」的口號，是對於在中國和帝國主義國家的關係的問題上，特別是在中國和美國的關係的問題上，還抱有某些幻想的人們說的。他們在這個問題上還是被動的，還沒有下決心，還沒有和美國帝國主義(以及英國帝國主義)作長期鬥爭的決心，因為他們對美國還有幻想。在這個問題上，他們和我們還有一個很大的或者相當大的距離。……

(《毛澤東選集》第四卷)

梁漱溟與熊十力之思想

1. 梁漱溟：《東西文化及其哲學》

……我以為我們去求一家文化的根本或泉源有個方法，你且看文化是甚麼東西呢？不過是那一民族生活的樣法罷了。生活又是甚麼呢？生活就是沒盡的意欲(Will)——此所謂「意欲」與叔本華所謂「意欲」略相近——和那不斷的滿足與不滿足罷了，通是個民族，通是個生活，何以他那表現出來的生活樣法成了兩異的采色？不過是他那為生活樣法最初本因的意欲分出兩異的方向，所以發揮出來的便兩樣罷了。然則你要去求一家文化的根本或源泉，你只要去看文化的根原的意欲，這家的方向如何與他們家的不同。你要去尋這方向怎樣不同，你只要他已知的特異采色推他那原出發點，不難一目瞭然。……

如何是西方化，西方化是以意欲向前要求為其根本精神的。

或說西方化是由意欲向前要求的精神產生「塞恩斯」與「德謨克拉西」兩大異采的文化。……

所有人類的生活大約不出這三個路徑樣法：(一)向前面要求；(二)對於自己的意思變換調和持中；(三)轉身向後去要求；這是三個不同的路向。這三個不同的路向，非常重要，所有我們觀察文化的說法都以此為根據。

……現在我們從第一步所求得的西方文化的三大特異彩色，來推看他所從來之意欲方向，即可一望而知他們所走是第一條路向——向前的路向：

(一)征服自然之異采——西方文化之物質生活方面現出征服自然之采色，不就是對於自然向前奮鬥的態度嗎？所謂燦爛的物質文明，不是對於環境要求改造的結果嗎？

(二)科學方法的異采——科學方法要變更現狀，打碎，分析來觀察；不又是向前面下手克服對面的東西的態度嗎？科學精神於種種觀念，信仰之懷疑而打破掃盪，不是銳利邁往的結果嗎？

(三)德謨克拉西的異采——德謨克拉西不是對於種種威權勢力反抗奮鬥爭持出來的嗎？這不是由人們對人們持向前要求的態度嗎？

這西方化為向前的路向真是顯明的很……「西方化是以意欲向前要求為根本精神的。」

……「如何是東方化？」……

中國文化是以意欲自為調和持中為其根本精神的。

印度文化是以意欲反身向後要求為其根本精神的。

質而言之，我觀察的中國人是走第二條路向；印度人是走第三條路向。……

我們先來拿西方化的面目來同中國化的面目比較着看：第一項西方化物質生活方面的征服自然，中國是沒有，不及的；第二項西方化學術思想方面的科學方法，中國又是沒有的；第三項西方化社會生活方面的「德謨克拉西」，中國又是沒有的。幾乎就着三方面看去中國都是不濟，祇露出消極的面目很難尋

着積極的面目。於是我們就要問：中國文化之根本路向，還是與西方同路，而因走的慢沒得西方的成績呢？還是與西方各走一路，別有成就，非祇這消極的面目而自有其積極的面目呢？……中國人的不是同西方人走一條路線。因為走的慢，比人家慢了幾十里路，若是同一路線而少走些路，那麼，慢慢的走終究有一天趕的上；若是各自走到別的路線上去，別一方向上去，那歷，無論走好久，也不會走到那西方人所達到的地點上去的！中國實在是如後一說，質而言之，中國人另有他的路向態度與西方人不同的，就是他所走並非第一條向前要求的路向態度。……

我們再看印度文化，與中國文化同樣的沒有西方文化的成就，這是很明的……印度與中國實非一路而是大兩樣的。原來印度人既不像西方人的要求幸福，也不像中國人的安遇知足，他是努力於解脫這個生活的；既非向前，又非持中，乃是翻轉向後，即我們所謂第三條路向……

……大體上中國人生無論是孔是老，非孔非老，要皆屬於第二路者。試從生活三方面略說一說：

(一)物質生活方面——中國人雖不能像孔子所謂「自得」，卻是很少向前要求有所取得的意思。他很安份知足，享受他眼前所有的那一點，而不作新的奢望，所以其物質生活始終是簡單樸素，沒有那種發明創造。此在其結果之不好的一面看，則為物質文明之不發達，乃至有時且受自然界之壓迫——如水旱種種天災。蓋此種知足的，容忍的態度，在人類初期文化——前所謂第一項問題(見第三章)還未曾解決時，實在不甚相宜，因為在此時是先要圖生存的，當然不能不抗天行，又且物質上的不進步並不單是一個物質的不進步，一切的文物制度也都因此不得開發出來。此其弊害，誠不勝說。然在其結果之好的一面看，則吾人雖有此許多失敗，而卻有莫大之大幸。因為從此種態度即不會產生西洋近世的經濟狀況。西洋近百年來的經濟變遷，表面非常富麗，而骨子裏其人苦痛甚深；中國人就沒有受着。(西洋人所受的苦痛，後面去說)雖然中國人的車不

如西洋人的車，中國人的船不如西洋人的船，……中國人的一切起居享用都不如西洋人，而中國人在物質上所享受的幸福，實在倒比西洋人多。蓋我們的幸福樂趣，在我們能享受的一面，而不在所享受的東西上，——穿錦繡的未必便愉快，穿破布的或許很樂；中國人以其與自然融洽游樂的態度；有一點就享受一點，而西洋人風馳電掣的向前追求，以致精神淪喪苦悶。所得雖多，實在未曾從容享受。

(二) 社會生活方面 —— 孔子的倫理，實寓有他所謂絜矩之道在內，父慈，子孝，兄友，弟恭，總使兩方面調和而相濟，並不是專壓迫一方面的，——若偏軟一方就與他從形而上學來的根本道理不合，卻是結果必不能如孔子之意，全成了一方面的壓迫。這一半由於古代相傳的禮法。自然難免此種傾向。而此種禮法因孔家承受古代文明之故，與孔家融混而不能分。儒家地位既常藉此種禮法以為維持，而此種禮法亦藉儒家而得維繫長久不倒；一半由中國人總是持容讓的態度，對自然如此，對人亦然，絕無西洋對待抗爭的態度；所以使古代的制度始終沒有改革，似乎宋以前這種束縛壓迫還不十分利害，宋以後所謂禮教名教者又變本加厲，此亦不能為之曲諱。數千年以來使吾人不能從種種在上的威權解放出來而得自由；個性不得伸展，社會性亦不得發達，這是我們人生上一個最大的不及西洋之處。然雖在這一面有如此之失敗不利，卻是自他一面看去又很有勝利。我們前曾說過西洋人是先有我的觀念，才要求本性權利。才得到個性伸展的，但從此各個人間的彼此界限要劃得很清，開口就是權利義務，法律關係，誰同誰都要算帳，甚至於父子夫婦之間也都如此，這樣生活實在不合理，實在太苦。中國人態度恰好與此相反：西洋人是要用理智的，中國人是要用直覺的——情感的；西洋人是有我的，中國人是不要我的。在母親之於兒子，則其情若有兒子而無自己；在兒子之於母親，則其情若有母親而無自己；兄之於弟，弟之於兄，朋友之相與，都是為人可以不計自己的，屈己以從人的。他不分甚麼人我界限，不講甚麼權利義務，所謂孝弟禮讓之訓，處處尚情

而無我。雖因孔子的精神理想沒有實現，而祇是些古代禮法，呆板教條以致偏欹一方，黑闔冤抑，苦痛不少，然而家庭裏，社會上，處處都能得到一種情趣，不是冷漠，敵對，算賬的樣子，於人生的活氣有不少的培養，不能不算一種優長與勝利。

(三)精神生活方面——人多以為中國人在這一面是可以比西洋人見長的地方，其實大大不然；中國人在這一面實在是失敗的。中國人的那般人與自然渾融的樣子，和那從容享樂的物質生活態度，的確是對的，是可貴的，比較西洋人要算一個真勝利。中國人的那般人與人渾融的樣子，和那淳厚禮讓的社會生活態度，的確是對的，可貴的，比較西洋人也要算一個真勝利。至於精神生活乃無可數：情志一邊的宗教，本土所有，只是出於低等動機的所謂禍福長生之念而已，殊無西洋宗教那種偉大尚愛的精神；文學如詩歌詞賦戲曲，雖多聰明精巧之處，總覺也少偉大的氣概，深厚的思想和真情；藝術如音樂繪畫，我不甚懂，私臆以為或有非常可貴之處，然似祇為偶然一現之文明而非普遍流行之文化。知識一邊的科學，簡直沒有；哲學亦少所講求，即有甚可貴者，然多數人並不作這種生涯；社會一般所有，祇是些糊塗淺拙的思想。所以從種種看去，這一面的生活，中國人並沒有作到好處。祇有孔子的那種精神生活，似宗教非宗教，非藝術亦藝術，與西洋晚近生命派的哲學有些相似，或者是個作到好處的；惜乎除中間有些萌動外，沒有能夠流行到一般社會上！

中國的文化大概如此，既非西洋，亦非印度，而自成其為第二路向。不過在這條路向中，數千年中國人的生活，除孔家外都沒有走到其恰好的線上。所謂第二路向固是不向前不向後，然並非沒有自己積極的精神，而祇為容忍與敷衍者。中國人殆不免於容忍敷衍而已。惟孔子的態度全然不是甚麼容忍敷衍，他是無入不自得，唯其自得而後第二條路乃有其積極的面目，亦惟此自得是第二條的唯一的恰好路線。我們說第二條路是意欲自為調和持中，一切容讓忍耐敷衍也算自為調和，但惟自得乃真調和耳。……

質而言之，世界未來文化就是中國文化的復興，有似希臘文化在近世的復興那樣。人類生活只有三大根本態度，如我在第三章中所說：由三大根本態度演為各別不同的三大系文化，世界的三大系文化實出於此。論起來，這三態度都因人類生活中的三大項問題而各有其必要與不適用，……最妙是隨問題的轉移而變其態度——問題問到那裏就持那種態度；卻人類自己在未嘗試經驗過時，無從看得這般清楚而警醒自己留心這個分際。於是古希臘人，古中國人，古印度人，各以其種種關係因緣湊合不覺就單自走上了一路，以其聰明才力成功三大派的文明——迥然不同的三樣成績。……西洋文化的勝利，只在其適應人類目前的問題，而中國文化印度文化在今日的失敗，也非其本身有甚麼好壞可言，不過就在不合時宜罷了。人類文化之初，都不能不走第一路，中國人自也這樣，卻他不待把這條路走完，便中途拐彎到第二路上來；把以後方要走到的提前走了，成為人類文化的早熟。但是明明還處在第一問題未了之下，第一路不能不走，那裏能容你順當去走第二路？所以就只能委委曲曲表出一種曖昧不明的文化——不如西洋化那樣鮮明；並且耽誤了第一路的路程，在第一問題之下的世界現出很大的失敗。不料雖然在以前為不合時宜而此刻則機運到來。蓋第一路走到今日，病痛百出；今世人都想拋棄他，而走這第二路，大有往者中世人要拋棄他所走的路而走第一路的神情。尤其是第一路走完，第二問題移進，不合時宜的中國態度遂達其真必要之會，於是照樣也揀擇批評的重新把中國人態度拿出來。印度文化也是所謂人類文化的早熟；他是不待第一路第二路走完，而徑直拐到第三路上去的。他的行徑過於奇怪，所以其文化之價值始終不能為世人所認識；（無識的人之恭維不算數）既看不出有甚麼好，卻又不敢菲薄。一種文化都沒有價值，除非到了他的必要時；即有價值也不為人所認識，除非曉得了他所以必要的問題。他的問題是第三問題前曾略說。而最近未來文化之興，實足以引進了第三問題，所以中國文化復興之後將繼之以印度化復興。於是古文明之希臘，中國，印度三

派竟於三期間次第重現一遭。我並非有意把他們弄得這般整齊好玩，無奈人類生活中的問題實有這麼三層次，其文化的路徑就有這麼三轉折，而古人又恰好把這三路都已各別走過，所以事實上沒法要他不重現一遭。吾自有見而為此說，今人或未必見諒，然吾亦豈求諒於今人者。

（《東西文化及其哲學》第五章）

2. 熊十力：《十力語要》

（與張東蓀）北大轉到惠書，並大著認識論一冊。縱主張與我不同，而在我自有了解之必要。平生服膺大易天下殊途而同歸，一致而百慮兩語。謂治哲學者，不可無此理趣。殘體病虧日久，貧患加侵。居常鎮日不能事事。宰平蓋稍悉此情。自前冬，即欲閱書數種，再作新論未完部分。荏苒迄今，竟未知何日可能着手。草玄之願徒懸，自強之氣似餒。幼安危坐，猶因事導人。船山孤往，有著書遺後。吾當衰世，云何自靖。念此泫然，仰屋嗟語。公其有以教我耶。哲學年會，亦自難言。若得數十篤志好學人，以時嘉集，各抒心得，振起玄風，本屬盛舉。如其悠悠浮士，招以虛聲。聚如鄒魯之闕，散便各不相謀，此復成何事體。弟刻住漱溟宅，還須覓寓，俟覓定，當以奉聞。

（答張東蓀）弟以病軀，常有神傷不敢窺時報之感，故未閱晨報。昨聞人言，兄有一文，題曰中西哲學合作的問題。登在北平晨報思辨欄。係對弟前登天津大公報之文而發者，弟固素喜聞吾兄之言論，因覓取一讀。關於合作一詞，弟前文中，尚未用及，只有如下數語。愚意欲新哲學產生，必須治本國哲學與治西洋哲學者，共同努力。彼此熱誠謙虛，各盡所長。互相觀摩，毋相攻伐。互相尊重，毋相輕鄙。務期各盡所長，然後有新哲學產生之望，云云。

兄或即由此段文字，而判為主張合作。實則與尊意所謂中西分治，元是一致也。分治之說，自社會言之，卻是完成合作。如造針廠然。鍛鐵乃至穿鼻等等，人各分工而治，恰恰以

此完成合作之利。但就個人治哲學而言之，是否應當中西兼治，弟頗因尊論而願有所言。常以為如有人焉，能盡其誠，以兼治中西之學，而深造自得，以全備於我，則真人生一大快事，更有何種理由，能言此事之不應當耶。如兄引荀子書云，君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜。端而言，蝮而動，一可以為法則。小人之學也，入乎耳，出乎口，口耳之間則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉。古之學者為己，今之學者為人。君子之學也，以美其身。小人之學也，以為禽犢。此段話，確足代表東方各派哲學底一致的根本的精神。中國儒道諸家如是。印度佛家亦如之。（佛家經典，形容佛身一一毫端放大光明，表示宇宙底清淨就在他身上實現着。易言之，他就是真理顯現，所以他說真如一名法身，不是當作所知的外在境界。）特各家所造自有淺深，此姑不論。然此等實踐的精神，即把真理由實踐得到證明。人只要不妄自菲薄，志願向上。則從事此等學問，用一分力，有一分效。用兩分力，有兩分效。誰謂治西洋哲學者對中國哲學，便當捨棄不容兼治耶。

尊論云，中國人求學的動機是求善，而不是求真。西方人底求知，志在發掘宇宙的秘密，便和開礦一樣，其所得是在外的。與得者自身不必有何關係。所以西方能成功科學。這個態度、是以求知道實在為目標，不是當作一個價值來看。總之，西方人所求底是知識。而東方人所求的是修養。換言之，即西方人把學問當作知識，而東方人把學問當作修養。這是一個很可注意的異點。此段話，是真見到中西文化和哲學根本不同處。非精思遠識如吾兄者，何能道及此。但吾兄必謂中西可以分治，而不堪融合。則愚見適得其反。吾儕若於中國學問痛下一番工夫，方見得修養元不必屏除知識，知識亦並不離開修養。此處頗有千言萬語，當別為詳說。唯於兄所謂西學求真，中學求善之旨，是以真善分說。弟不必同意。兄云，西人態度，以求知道實在為目標。則所謂真者，即實在之異語。然實在之一詞，或真之一詞，似宜分別其用於何等領域之內，方好

判定其涵義。而西洋哲學家真善分說之當否，亦將視真字之意義為何，然後可論。弟意哲學（實只玄學）所求之真或實在，與科學所求之真或實在，本不為同物。科學所求者，即日常經驗的宇宙或現象界之真。易言之，即一切事物相互間之法則。如凡物皆下墜，凡人皆有生必有死，地球繞日而轉，此等法則，即事物之真，即現象界的實在。科學所求之真即此，但此所謂真，只對吾人分辨事物底認識的錯誤而言。發見事物間必然的或概然的法則，即得事物底真相，沒有以己意造作，變亂事物底真相，即沒有錯誤。故謂之真。是所謂真底意義，本無所謂善不善，此真既不含有善的意義，故可與善分別而說。西洋人自始即走科學的路向，其真善分說，在科學之觀點上，固無可議。然在哲學之觀點上亦如之，則有如佛家所斥為非了義者。此不可不辨也。哲學所求之真，乃即日常經驗的宇宙所以形成的原理，或實相之真。（實相猶言實體。）此所謂真，是絕對的。是無垢的。是從本已來自性清淨。故即真即善。儒者或言誠。誠即真善雙彰之詞。或但言善（孟子專言性善。）而真在其中矣。絕對的真實故，無有不善。絕對的純善故，無有不真，真善如何分得開。真正見到宇宙人生底實相的哲學家，必不同科學家一般見地把真和善分作兩片說去。吾兄謂中人求善，而不求真。弟甚有所未安。故敢附諍友之末，略為辨析。總之，中國人在哲學上，是真能證見實相。所以，他總在人倫日用間致力，即由實踐以得到真理的實現。如此，則理性，知能，真理，實相，生命，直是同一物事而異其名。（此中理性知能二詞，與時俗所用，不必同義，蓋指固有底而又經過修養的之明智而言。）中人在這方面有特別成功，因此，卻偏於留神踐履之間，如吾兄所謂本身底修養。便不能發展科學。吾前言，修養元不必屏除知識。須知不必云云，則已不免有忽視知識的趨勢。周子曰，天下勢而已矣。勢，輕重也。富哉斯言。古今幾人深會得。凡事勢流極，至於天地懸殊者，其肇端只在稍輕稍重之間。非析理至嚴者莫之察也。易云，差之毫釐，謬以千里。有味哉斯言也。羅素常說，喜馬拉雅山頭一點雨，稍偏西

一點，便落入印度洋去。稍偏東一點，便落入太平洋去。中人學問，起初只是因注重修養，把知識看得稍輕，結果便似屏除知識，而沒有科學了。西人學問，起初只因注重知識，所以一直去探求外界的事物之理。他也非是絕不知道本身的修養，只因對於外物的實測工夫，特別着重，遂不知不覺的以此種態度與方法，用之於哲學。他遂不能證得實相，而陷於盲人摸象的戲論。因此，他底修養，只是在日常生活間，即人與人相與之際，有其妥當的法則，此正孟子所譏為外鑠，告子義外之旨即此。後儒所謂行不著，習不察，亦謂此等。中人底修養是從其自本自根，自明自了，灼然天理流行，即實相顯現。而五常百行，一切皆是真實。散殊的即是本原的。日用的即是真常的。如此，則所謂人與人相與之際有其妥當的法則者，這個法則底本身，元是真真實實，淪洽於事物之間的。可以說事物就是由他形成的。若反把他看作是從人與人底關聯中構成的，那法則便是一種空虛的形式，這等義外之論，是不應真理的。所以言修養者，如果不證實相，其修養工夫，終是外鑠。所以，佔在東方哲學底立場，可以說，西人的修養工夫，還夠不上說修養。只是用科學的知識，來支配他底生活，以由外鑠故。或謂康德一流人，其言道德似亦不是外鑠的，可謂同於東方哲人的修養否。此則不敢輕斷。然康德在談道德方面，亦承認神的存在。此為沿襲宗教思想。且與科學計度外界，同其思路，斯與東方哲學復不相類。總之，西人學問，縱不無少數比較接近東方者，然從大體說來，西人畢竟偏於知識的路向，而距東方哲人所謂修養，不啻萬里矣。有謂吾兄以修養專屬中人為不必當者，是乃粗疏之見也。如上所說，可見中西學問不同，只是一方，在知識上偏着重一點，就成功了科學。一方，在修養上偏着重了一點，就成功了哲學。中人得其渾全。故修之於身而萬物備。真理元無內外。西人長於分析。故承認有外界，即理在外物。而窮理必用純客觀的方法。中西學問不同，舉要言之，亦不過如此。弟數十年來，感於國人新舊之爭，常苦心探索其異處。常聞明季哲人方密之遺書，謂中學長於通幾。西學長於

質測。通幾由修養而得。質測乃知識所事。其與吾儕今日之論，猶一轍也。弟唯見到中西之異，因主張觀其會通，而不容偏廢。唯自海通以來，中國受西洋勢力的震撼。中國精意，隨其末流之弊，以俱被摧殘。如蒜精之美，不幸隨其臭氣而為人唾棄。因是惶懼。而殫精竭力，以從事於東方哲學之發揮，新唯識論，所由作也。是書，今人蓋鮮能解者。吾兄一向用功，亦不同此路數。或不必同情此書。弟因觸及素懷，便及此事。要不欲多所旁論。竊以為哲學與科學，知識的與非知識的（即修養的）宜各劃範圍，分其種類。辨其性質，別其方法。吾儕治西洋科學和哲學，儘管用科學的方法，如質測，乃至解析等等。（西洋哲學，從大體說來，是與科學同一路子的。雖亦有反知的哲學，較以東方，仍自不類。）治中國哲學，必須用修養的方法，如誠敬，乃至思唯等等。（孔孟恆言敬，言誠，程子識仁篇云以誠敬存之，朱子所謂涵養，即誠敬也。孔孟並言思，孟云不思即蔽於物，甚精。孔云思不出位者，此猶佛家所謂思現觀，不流於虛妄分別、不涉戲論，是謂思現觀。是謂思不出位，宋以後儒者，言修養，大抵雜禪定，而思唯之功較疏，宜反諸孔孟。）道並行而不相悖，正謂此也。修養以立其本。則聞見之知，壹皆德性之發用。而知識自非修養以外之事。智周萬物，即物我通為一體。不於物以為外誘而絕之。亦不於物以為外慕而逐之也。孔孟之精粹，乃在是耳。孔孟主修養，而未始反知也。當此中西衝突之際，吾儕固有良好模型，又何必一切唾棄之哉。

尊論有云，若以西方求知識的態度，來治中國學問，必定對於中國學問，覺得其中甚空虛。因而看得不值一錢。此數語，恰足表示今人對於中學的感想。老子絕學無憂之嘆，殆逆料今日事矣。憶弟年事未及冠，似已得一部格致啟蒙，讀之狂喜。後更啟革命思潮。六經諸子，視之皆土苴也。觀前儒疏記，且擲地而詈。及長而涉歷較廣，綜事比物，自審浮妄。轉而讀吾古書，曠觀羣學。始自悔從前罪戾，而不知所以贖之也。中國學者，其所述作，不尚邏輯，本無系統。即以晚周言

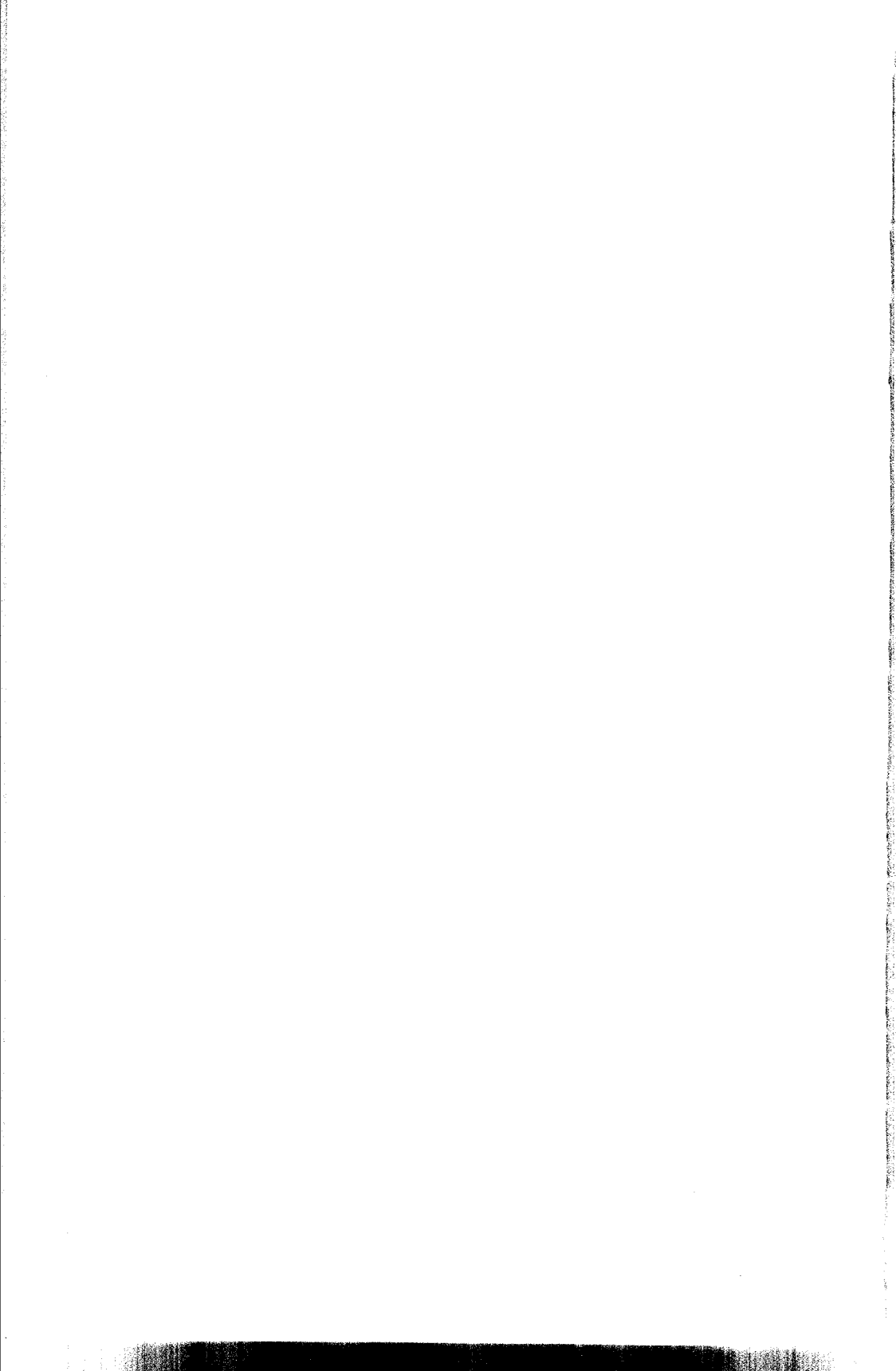
之，論語，老子，皆語錄體。莊子書，則以文學作品，發表哲學思想。易之十翼，特為後儒傳疏導先路。即法家墨家故籍稍存者，條理稍整，亦不得稱為系統的著作。故有志中學者，恆苦古書難讀。非徒名物訓詁之難而已。其文無統紀。單辭奧義，紛然雜陳。學者只有暗中摸索。如何不難。此其難之在工具方面者也。至於儒道諸家，所發明者，厥在宇宙真理，初非限於某一部分底現象之理。這個道理，範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，繫傳形容得好。語大，天下莫能載焉。語小，天下莫能破焉。中庸形容得好。故高之極於窮神知化，而無窮無盡。近之即愚夫愚婦與知與能。至哉斯理，何得而稱焉。赫日麗天，有目共見。有感共覺。（感謂熱度之感）無目無感者，不見不覺，遂詈人稱陽宗之顯赫。今之謂中國學問不值一錢者，何以異是。尤復當知，中國學問，所以不事邏輯者，其所從入，在反己，以深其涵養，而神解自爾豁如，然解悟所在，益復驗之踐履。故陽明所謂知行合一實已抉發中國學問之骨髓。其視邏輯為空洞的形式的知識，宜所不屑從事。但此與西洋學問底路子，既絕異而無略同者。今人卻自少便習於西學門徑，則於本國學問，自不明而與之扞格。此其難之在於學子之熏習方面者也。雖有諸難，然只將中西學問不同處，詳與分別，則學者亦可知類而不紊。各由其塗而入焉。久之，則異而知其類，睽而知其通，何樂如之。

尊論又云。倘使以中國修養之態度來治西方學問，亦必覺得人生除為權利之爭以外，毫無安頓處。此段話，弟亦不無相當贊成，然終嫌太過，兄只為把知識看作與修養絕不相容，所以有這般見解。在西人一意馳求知識，雖成功科學，由中國哲學的眼光觀之，固然，還可不滿足他，謂之玩物喪志。甚至如兄所云權利之爭等等。然若有一個不挾偏見的中國學者，他必定不抹煞西人努力知識的成績，並不反對知識。只須如陽明所謂識得頭腦，即由修養以立大本，則如吾前所云，一切知識，皆德性之發用。正於此見得萬物皆備之實，而何玩物喪志之有。西人知識的學問底流弊，誠有如吾兄所謂權利之爭。要其

本身不是罪惡的，此萬不容忽視。如自然對於人生底種種妨害，以及社會上許多不平的問題，如君民間的不平，貧富間的不平，男女間的不平，如此等類，都緣科學發展，乃得逐漸以謀解決。此等權利之爭，即正誼所在。正如佛家所謂煩惱即菩提。（現代卑劣的中國人，萬不可誤解此義而謬托於此，千萬注意。）何可一概屏斥。東方言修養者，唯中國道家反知識，惡奇技淫巧，此在今日，不可為訓。儒家元不反知，弟前文已說過。印度佛家，本趣寂滅。然及大乘，始言無住涅槃。（生死涅槃兩無住著。名無住涅槃。小乘只是不住生死，却住著涅槃。及至大乘，說兩無住，即已接近現世主義。）又不棄後得智。（彼說後得智是緣事之智。即分辨事物的知識。此從經驗得來，故名後得。）斯與儒家思想，已有漸趨接近之勢。然趣寂之旨，究未能捨。此吾之新論所由作也。新論，只把知識另給予一個地位。並不反知。儒家與印土大乘意思，都是如此。弟於大學，取朱子格物補傳，亦由此之故也。朱子是注重修養的。也是注重知識的。他底主張，恰適用於今日。陸王便偏重修養一方面去了。

弟於此一大問題，研索甚久，自有無限意思。唯以五十病軀，略無佳趣。提筆便說不出來。拉雜寫此，不知吾兄於意云何。尊意有所不然，即請盡情惠教。又此信，以東方之學為哲學，自時賢觀之，或不必然。但弟素主哲學只有本體論為其本分內事。除此，多屬理論科學。如今盛行之解析派，只是一種邏輯的學問，此固為哲學者所必資，然要不是哲學底正宗。時賢鄙棄本體論，弟終以此為窮極萬化之原，乃學問之歸墟。學不至是，則睜而不通，拘而不化。非智者所安也。見體，則莫切於東方之學。斯不佞所以皈心。此信，請與張申府先生一看。吾與彼主張本自不同。但同於自家主張以外，還承認有他。

（《十力語要》卷一）



第九章

結 論

本章之目的，在總結以上各章，對中國文化的特性提出幾點結論。

在談到結論以前，我們應該先回顧本書緒論中所提的觀點，並對一些常見的誤解略作澄清，以便幫助學者對文化哲學建立基本認識；因此，下面先論基本認識，再總述中國文化之特性，最後略論中國文化之未來，以結束這本概論。¹

一、幾點基本認識

以下所論的基本認識，皆係針對流行的誤解而來，其目的在澄清問題，只可看作屬於方法論意義的解析。

第一：我們要首先討論的是關於「文化特性」觀念的一種誤解。

我們知道任何一個羣體或個體，自然一定存在於一組經驗條件中——這可以包括自然環境，以及某些由環境引生的事實。這種生活基本上是「被決定的」，因此是非自覺的生活，也可以稱為「自然生活」。「文化」之嚴格意義在於自覺性，因此，當某一羣人對其自然生活提出某種自覺的態度時，我們便說，這裏有一種精神方向，也即是一種文化出現。

¹ 以下所論的基本認識，與緒論呼應：教師在講解緒論時，亦不妨先將此中觀念配合緒論講述。

我們都知道，一切民族在較原始的階段中，其生活只是受環境及自然欲求的決定；但在歷史進程中，我們看見各民族發展出各種人生態度；這些態度，本身不是被經驗條件充足決定的，因此，我們就可以形成一個「文化特性」的觀念。這樣，所謂「文化特性」基本上是指那種特有的人生態度而言；由於它並不可以通過環境條件而獲得充足解釋，所以它不是「自然的」，而應稱為「自覺的」。

誤解文化特性問題的人，常常根據原始社會的共同點而說一切「文化特性」根本不存在，這是一種含混的思想。要澄清這種誤解，我們選取一個問題為例，稍作解析，即可明白。

例如，人之要求食物，是生物本能，也是各民族所共有的事象；就環境而論，各民族所處的環境不同，其獲得食物之方式及其難易程度自然也不同。但這一些事象都不是嚴格意義的文化活動（雖然講文化現象的思想者，總是停留在這一層上來談文化問題），因為這些事象都可以還原到自然事象上，並未透顯出自覺成份。但如果有一個民族中有人主張「苦行」，因而主張儘量減食，則這個主張就表示一種基於自覺選擇的特殊意識；它擴大起來，即成為一種人生態度，一種文化精神；而這個民族到了能提出這種態度時，才算真正有了特殊文化。

一切可還原到自然的事象（即是可以通過自然因果性而解釋的），在嚴格意義上，只算是文化生活的「外緣條件」。外緣條件自然不應被忽略；可是，當我們要觀察文化特性時，最重要的不是有那些外緣條件存在，而是：對如此的外緣條件，這個人或這一羣人持甚麼態度。就在這裏，我們獲得研究文化特性的理論根據，因為，在文化史上，我們看見各種不同的人生態度或文化精神出現，它們並不受外緣條件的充足決定。再說清楚些，類似的外緣條件下，人類所提出的態度並不一定類似；同一的外緣條件下，個人也可以有不同的態度形成。最值得注意的是：某些人生態度，完全不能由自然的欲求與環境條件解釋——即如「苦行觀念」，便顯然與自然欲求相背，又不能由環境條件充份解釋。

由此，我們可以很謹慎地說，雖然我們未必能對各種不同的文化精神作充份解釋（這種解釋是文化哲學所致力的工作，但誰也不敢

說他的工作提供最後解答)，我們至少可以知道，有如此種種不同的趨向，不同的價值意識；其產生既不能歸於自然因果性，我們只好將這種自覺活動看成基始的單體（這可以當作一種「設準」看）。而這些活動方向之差異，即決定「文化特性」一概念之確切意義所在了。

自十九世紀以來，文化現象的研究日盛；許多人概念界限不清楚，因此對於「文化特性」一詞有種種誤解，所以作以上的澄清。

第二：由以上所說，再進一步看，我們應該指出，文化精神的形成，並非必然以民族為單位。一個民族內可能有不同的價值觀念產生；尤其當我們以地區為觀察單位時，其中文化精神之分立，更須注意。譬如，歐洲是一地區，歐洲文化及歐洲哲學，卻不一定是內部同質的。中國也是如此。

其次，當我們說「文化特性」時，我們必須明白，一切由自然條件而生的差異，在文化精神的研究中，不能算作「文化特性」。這一點原可以由上文推出來，但為了更說明白些，不妨稍作解釋。

設有 A 民族生活於一組環境條件下，另有 B 民族生活於另一組不同的環境條件下，則 A 與 B 二民族受其不同環境的影響，在生活中自有一種差異；但這種差異只是文化現象的差異，並不涉及文化精神的特性。舉例說，倘 A 民族的環境是缺水的環境，則這個社會中可能有一種珍視水的風俗，或許以「出浴」為禁令之一；B 民族的環境是多水的，則他們可能有在水上戲樂的風俗。這種差異，不能算是文化特性，因為它只是表層的差異。差異本身可以通過自然因果性來解釋，則即不是自覺決定。再假定缺水的民族感到雨水的重要，因此就崇拜雨水為「神」，多水的民族雖不崇拜雨水，卻因為水中常有巨魚為患，因此崇拜「龍神」。這兩種崇拜不同，仍可以通過環境條件解釋，因之，仍不表現文化特性。但若 A 民族中忽有人懷疑「雨神」的存在，因之企圖證明「雨」並非「神」，這就是一種自覺活動；順此發展，一種文化特性即將形成。又若 B 民族崇拜「龍神」已久，忽有人認為以往的崇拜理由不明白，因此提出一套新理由以確定傳統信仰；這也是自覺活動，由此也會生出一種文化特性。在

這個例子中，A 民族的文化通過懷疑而發展，便有智性色彩；B 民族的文化通過肯定信仰而發展，便有情意色彩。這種種色彩形成後，方是文化特性所在。

文化現象的研究者，對這些理論界限不加注意，一律當作事象研究，一律還原到自然條件上去求解釋；當充份解釋不可得時，便視為偶然。這樣，他們自然不能把握文化特性的真實意義了。

總之，文化特性即指文化精神的方向而言，它以自覺性為基礎。在自覺性透顯之前，一切事實差異，皆與文化特性無關。我們如此界定了「文化特性」一詞的理論意義，即可以進而探究具體的、涉及文化特性的問題了。

第三：還有一點應該補充的，即是：在人類歷史中，除了早期的一段（時間很難準確測定）外，從有價值意識透現後，一切歷史事實便已經不再是純粹的自然事實了。確切地說，人類歷史的內容，基本上是自覺活動（以價值意識為中心）與自然事實的複合體。一切文化問題之所以產生，皆由於這種自覺的成素運行於人類實際生活中。慣於作經驗思考，或接受了一點邏輯實證論（logical positivism）影響的人，常常否認自覺成份，尤其反對論及自覺成素。這自然是涉及哲學根本問題的爭執。我們在這裏不能詳論這個問題，但有一點卻是應表明的，那就是：就方法論的限度說，我們如果承認有「價值判斷」、「道德責任」以及一切涉及「應該或不應該」的問題，則我們必須將「自由意志」（即意義最明確的自覺成份）當作一個必有的設準。在文化哲學的討論中，我們的考察範圍原是以價值觀念、人生態度等等為中心；因此，在方法論意義上，我們不能否認自覺成素。再說得簡單些，我們如果不研究任何「應該或不應該」的問題，不提出任何主張，同時又假定人類從來不曾有過價值判斷，則我們可以只觀察自然事實，而否認「自覺成素」；否則我們必須先假定有「自覺成素」，然後方能談文化問題。

以上所談的都是有關文化精神問題的基本認識。種種說明只為澄清了某些流行的誤解。以下即總結本書以上各章，對中國文化特性作一全面陳述。

二、總述中國文化特性

中國歷史至周代，方進入自覺時期；傳統的傳說雖然常上溯至「堯舜」或「黃帝」，但就可考的史籍而論，我們可以說，周以後方有文化精神出現；因為周人建國之初，即對一切問題提出了一種自覺態度——這是前所未有的。

周人所提出的自覺態度，有兩點特色。第一是強調人生一切問題應由人自身作主；這可以稱作「人本」的觀念，表現周人對原始信仰的態度。第二是深信萬事都應當納入一種秩序；這種秩序觀念即表現為周之禮制，後世簡稱為「周文」。將這兩點合起來看，恰恰一個是有關「人」的地位的，另一個是有關「文」的重要性的；因此有人將周人這種精神或態度，稱之為「人文主義」。

這種「中國人文主義」自然與歐洲的人文主義涵義不同。學者應該記清這是後人取的名字。

周人有這種人生態度，周代便算是歷史進入自覺時期的開始。但嚴格地說，「人本」與「秩序」二觀念的全盤明朗，要到周末孔子出現時才完成；我們也可以說，周人開國時的精神與態度，只表現一種「半自覺」的階段。但能有「半自覺」，即表示自覺時期開始了。

孔子所建立的儒學，可說是周文的發展。孔子所代表的精神，正是以「人文」為根本方向。他一方面強調自覺的自我之最高主宰性，另一方面又強調秩序與正當觀念。這樣，在哲學上有了以「仁、義、禮」為支柱的儒學理論；在文化精神上即顯現出「重德精神」。

「重德精神」的意義可以從兩方面了解。第一是以自我為價值之源；因此自我之實現價值，不依賴外在之「神」或「物」。第二是以世界為實現價值之場所；即對一切事只求符合「正當性」，不關心事象本身，因此即只問理之是非，不問事之成敗。這兩點即構成儒學的德性觀，也是「重德精神」的特色。

孔子的重德精神不僅成為中國哲學之主流，而且成為中國文化生活之主要支配力。

在先秦諸家中，楊墨雖被孟子視作儒學之勁敵，事實上漢以後許多世紀中，成為中國文化精神旁支的，並非楊墨，而是道家。道

家所代表的藝術性的超越精神，在方向上近似於楊朱，而較楊朱成熟；就哲學史的進展看，道家既然興起，楊朱一派的衰落自是當然（案舊說老子與孔子同時，實不足據。道家學說之成熟在莊子時期，即大約與孟子同時）；墨學則本身理論薄弱，至漢即衰滅。而另一面，漢承秦火之後，可說並未承繼確定的文化傳統；所以漢初儒者固然擴張勢力，道家也有了新的變形。變形後的道家固然不是先秦道家的真面目，但這些勢力卻一直存在，成為中國文化精神中一個旁支，對中國歷史上的文化活動也有相當確定的影響力。

所以總攝地看，我們可說中國文化精神以儒學的重德精神為主流，以道家超越精神的各種變形為旁支，此外尚有由印度入侵的佛教思想。但佛教在中國流傳雖盛，隋唐以後，即有中國化趨向；兩宋以後，佛教對中國文化之進程影響益少。要解釋中國文化或生活的特性，仍須着眼於儒學及道家。

本來墨子的功利主義與權威主義，和法家思想似可形成另一旁支；但事實上由於韓非截取道家觀念，以補成其「術」的理論，結果在漢代法家思想反被吸入由道家變形而生的「黃老之術」中。後世雖然偶有人取法家技術或某一觀點來作治術之助，但基本上法家思想不能形成一種獨立精神，在漢代以後的歷史中，也沒有一個有影響的思想家，能算是純粹法家人物。儘管秦帝國的興起，代表法家思想的勝利，那個勝利並未維持長久，而且那也是法家僅有的一次勝利。秦亡之後，中國人的觀念、制度與生活，都不曾受法家思想決定，至多只有些零星斷片，依附於其他思想而存在。

這樣的中國文化精神，表現在不同的文化活動中，處處都顯露其特性。

就政治生活而論，儒者承周代人文傳統，而予以自覺理論基礎，於是，在政治思想上，顯現出「德性」觀念，而有「聖君賢相」之說。這裏雖包含有「民本主義」的成份，卻並無「民權」觀念；尤其古代的「作之君，作之師」的主張，在漢代以後，擴張而成為政府的普遍原則，於是整個統治機構——包括皇室及政府，不是受「民」的委託而替他們作事，卻是受「天」的委託來管理人民，教育人民的。統治者雖然以「愛民」及「保民」為他們的「德性」，但這絲毫不表示人民

有任何「權力」。因此，許多人以為中國古代有「民主」的思想，實在是混淆了「民本」與「民主」兩個觀念。我們必須了解，一個統治者在心念中是否以「民」為「邦本」，與人民是否有「權力」來「作主」，完全是兩回事。本書所論，主要是說明這種真實情況。無論一個思想者贊成或反對「民主」，對於「真實情況」本身並無影響。「是不是」與「應該不應該」原是兩個問題。

儒學的重德精神，既決定中國的政治思想，也決定中國的政治制度。最足以代表中國政治制度特色的，是政府內部的制衡制度及考試制度。這種制衡制度自然是第二義的，因為它並不表示人民對政府的控制，也不能阻止政治最高權力的單一化。但它本身也有確定的意義。相權承「尊賢」觀念而來，諫權則承「修德」觀念而來。這兩個觀念都是儒學的觀念，它們在這兩種制度中即獲得實現。至於考試制度，則是溝通政府與人民的橋樑。雖後世的科舉有種種弊病，但這個制度的本身意義卻不能由其弊病而被抹煞。考試制度使人能通過一定途徑參加政府，符合民本思想的要求。就其對社會結構的作用說，則至少它加強了「階級流動性」，而且使「階級」間的流動有一定軌道。這種階級流動的軌道成立日久，可說根本否定了階級本身的穩定性；所以中國社會中一直未有嚴重的社會階級問題。

以上所說，表示儒學精神基本上支配中國政治生活。政治思想與政治制度，都大體上受儒學觀念決定，此所以儒學居文化精神的主流地位。但道家與法家的旁面影響，也是中國政治史上的事實。道家在漢以後形成所謂「黃老之術」，雖與老莊原意不同，自身卻也成為一種政治思想，與功利主義在中國之衰墮相比，情況不同。儘管基本思想及制度，受儒學決定，道家所生出的黃老之術，仍能不時發生作用。最顯著的例子當然是在漢初；其實後世也不是完全沒有這種情況。不過黃老之術主要的內容只是培養民力，不作干涉，因此其意義也很有限。對於儒學所不能解決的根本問題，它更是無能為力了。至於法家，則秦亡之後，法家的思想再不曾獨立存在過。法家的零星觀念，一部份依附黃老之術而表現，另一部份則依附儒學而表現。我們在漢以後的中國歷史中，雖然常看見某些人運用法家技術，但從無自認為法家而反儒道的主政者或政治思想家。

所以，道家的政治思想尚能算是一種旁支，法家則到漢代後就根本不成為獨立勢力，也未形成一種傳統。

其次，就經濟生活而論，重德精神的影響甚為顯著。以物質的需求為被動的限制，是傳統儒者的觀點，也是道家的觀點。其所以如此，則因為儒學以德性的自我為真我，道家以情意的自我為真我；二者都鄙視形軀感受。在純理論上，儒學所持的事事如理的態度，本來可以擴大而將運用自然、建立經驗知識系統等等包括進去；但在歷史上，中國儒學觀念卻並未如此擴張。儒者的生活原則是在每一事上都持一正當態度，而所謂正當只限於意志一面，因此對智性活動無興趣，對提高人類運用自然的能力，也無興趣；由此下推，對經濟生活的改進，也一向忽視。道家則根本視形軀為一暫時的現象；他們所追求的唯一價值，只是那種超越形軀及現象世界的自由境趣，當然比儒學更輕視所謂經濟生活了。這樣，中國自漢以後，不論政府民間，對於經濟生活的一般態度，就是以能應付需要為目的，此外不求發展。政府固然不想通過一定政策，來推行甚麼經濟方面的建設，民間也不覺經濟制度有改革的必要。有人以為中國所以在經濟方面不曾有大進展，是由於中國缺乏科學知識；這只是說了問題的一半。中國的重德文化精神中未能產生經驗科學，確是一事實；但就經濟生產而言，倘若中國人確有對財富價值的追求，則由此種動力也可以引出生產技術的改變。實際的情況是：在重德精神的籠罩下，中國心靈既不承認純知識的價值，另一方面亦不承認物質生活的改進有甚麼價值，於是既不直接生出經驗科學，也未能間接生出科學工藝。這種理論界限，學者不可淆亂。

中國古代思想中，墨家在表面上很重視經濟生產；但他所強調的只是人民生活的必需條件應求滿足，並未強調財富本身的價值。因此，墨家思想縱使不在漢以後衰歇，對於中國經濟生活，恐怕也不會有甚麼影響；因為使人民衣食豐足的觀點，儒學也有，而且在漢以後一直是中國人所了解的主要經濟問題。墨家如存在，也不能提供較多的進步動力。

說到道家精神對中國經濟生活的影響，我們會發現一個很有趣的問題，那就是：原始道家鄙視經濟生活，但作為道家變形之一的

黃老之術，卻特別在經濟生活方面表現得有效。自然言黃老之術者還是無意追求財富，但就使社會經濟安定（不是「發展」）而言，黃老之術卻常被看作極有效的方法。他們的方法是取放任態度，讓社會經濟自身調節，自行恢復其活力。這種政策在社會活力需要「恢復」的時候每每收效甚速。當然這只有技術意義。

究竟人類經濟生活，是否「應」發展為近代工商社會，並不是一個容易答覆的問題。我們以上的敘述，也未涉及這種判斷。我們只是描述中國經濟的特性，並追溯其根源而已。

政治經濟以外，宗教與藝術方面，重德精神的影響尤其表現得明朗。先就宗教說。中國漢以前只有原始性的傳統信仰；漢以後則有道教，同時外來的又有印度的佛教；後來回教、景教等也侵入中國。可是，隋唐兩代間，各教儘管盛行，多數中國人的宗教意識，卻不以其中任何一教為歸宿。各教教義流行民間，似乎與儒學無干，但一深究民間信仰的觀念結構，則我們立可發現，其中最流行的是「善惡」觀念，而所謂「善惡」又落在所謂「倫理生活」上。佛道二教本不承認倫理生活的價值意義，可是，流行於民間的信仰中的佛道教義，竟然全在倫理生活上落實——如推崇「忠孝」之類；在民間意識中，似乎佛道與儒學同樣重視這些道德。這足以表明基本上佛道二教之流行，皆已通過對儒學精神的適應。

若就知識份子而論，則由魏晉至隋唐間，由於儒學精神之衰弱，誠然頗傾向於佛道價值觀念。但兩宋以降，真正支配知識份子之價值意識者，仍是儒學之重德精神。甚至在這以前，佛教在中國亦有變形；天台、華嚴之教義，雖與儒學精神不同，但比印度嫡系佛教，已較為接近重德精神。宋以後則中國心靈歸於成熟的重德精神。而中國人之宗教生活，亦成為專業（如僧、道等）。一般人則通過重德精神之教訓，而安頓其價值意識。

再就藝術而論，中國古代思想，重藝術者唯有道家。儒學則通過文化秩序之要求，來看藝術的意義，於是一切文學藝術基本上是道德教化之工具。但由於道家思想之影響，文學藝術領域中，又有另一潮流：即通過詩歌音樂繪畫等，以表現生命內在之情趣。但這

種潮流終究不是主流。多數知識份子仍主張「文以載道」，仍認為「禮樂」相依而行，仍輕視一切藝術技巧。

這樣，中國文化史雖長，所生出的一切成果都有定型意味；有者常有，缺者常缺。專就宗教藝術而論，則中國重德精神本身即取代一切宗教，使宗教成為不必需；另一面重德精神又壓縮藝術活動，使之成為工具，純藝術只仗道家思想得一託足之所，但其勢力自是極為微弱了。

以上我們對中國文化生活的各部份，作橫的觀察，已看出這些活動背後皆受重德精神的支配。不待說的是：這一精神的長短，都表示在這些活動中。了解這些活動的特性及其根源，便是我們對中國文化的基本了解。這種基本了解，對於擁護傳統、反對傳統，或企圖改造傳統的人們，都是應該具有的。雖然本書所提供的基本了解，是通過一種描述解析得來，可能不是完整的，但學者如果從這種地方用心，自會漸漸獲得一完整認識；有了那種認識，然後方能真正對中國文化之前途提出主張。

三、關於中國文化之未來

本書論述中國文化精神之特性，雖然可以看作純粹的觀察工作，但也可以看作討論中國文化未來的預備工作。自五四運動後，所謂涉及「東西文化」或「中西文化」的著作，可說林林總總，論戰文字也屢見不鮮；但浮光掠影之語居多，而真正接觸到問題的實在極少。至於意氣用事，胡言亂語，則更是徒然攪亂了問題，自不待詳論了。

中國需要一個文化運動，似乎是許多人公認的。但這個文化運動有甚麼內容，甚麼目的，卻要看它所根據的知識與理念而定。就知識而論，我們必須對我們所談的「中國文化」的真面目有充足了解，這涉及文化特性的探究；就理念而論，我們要對「中國文化應該如何」作一判斷，則我們必須對普遍意義的文化理想，有一種確定觀點。這兩者都是文化哲學的工作。因此，一種文化哲學，對於中國文化運動是必須的。

說到「文化哲學」，受實證論影響的人們，又會想到「玄學」與「科學」的衝突問題。其實，文化哲學並非必然走舊式「玄學」的老路。而另一方面，文化問題，就其相關於文化精神而言，卻又決非經驗科學的研究對象。因此，我們可以說，任何文化問題的處理，必歸於一種嚴格的哲學。我們要談中國文化問題，自然也不例外。

本書的目的，原以提供基本知識為主，因此，在本書中，並未有任何正面主張提出。但就處理問題的原則講，本書作者也有一些設準。其中，有些在本文中曾經提到，也有從未提到的。現在特將這些設準性的命題，分列於後，以便讀本書者容易了解本書的理論立場，也容易自己作進一步的研究。

作為本書基礎的最重要命題，有以下幾個：

第一：文化活動之基本方向，由自覺意識決定；一切自然條件只是質料。

第二：自覺意識最顯明之表現為價值意識，即「應該如何」之意識。所謂「自由意志」，亦即在此處顯現。

第三：價值意識決定文化活動之方向；某一價值意識能生出一系列生活態度及制度等等。當我們着眼於這種已展開的價值意識時，我們即以「文化精神」一詞，標指文化活動中這種自覺因素。

第四：就文化成果而論，人所追求的目的，不必能獲得；但人所不追求者，必不能獲得；因文化成果只能由自覺活動中生。由此，一文化精神常對其文化成果有一定的局限作用。某種文化精神中不能產生某種文化成果，因受此精神支配的心靈，不作那種追求。

第五：中國文化基本方向，受重德精神決定；故重德精神之局限，即在實際歷史中表現為中國文化之局限。從哲學思想，到政治、經濟、社會結構、宗教、藝術等，無不表現此種精神之特性，亦無不受其局限。

第六：在究竟意義上講，每一具體存在，必有其限制，故在理論上，實不能有絕對無局限之文化精神。但扣緊某一問題說，則某一文化精神所缺乏之某種成果，必須通過此文化精神之改造方能獲

致，此種「改造」本質上是自覺意識之轉向，故在理論上永是可能的。

第七：中國文化精神的局限是：智性受德性壓制。中國歷史中所以缺乏民主制度、經驗科學及解析思考，皆由於此。倘今日有人要使中國文化能生出此種種成果，則必須從文化精神本身的拓充着手；這即是新文化哲學的任務。

第八：中國原有的文化精神作此種拓充，並非極端困難。

本來除此以外，尚有許多涉及取捨選擇的問題，例如：中國人是否應該割棄原有的文化精神，而接受另一文化精神？或中國文化精神之缺陷是否有補足的必要？這都是關心中國文化的人們必須解答的。但因為本書避免提出特殊主張；同時，對這些問題的解答，也不能算入本書的基本命題；所以略去不談。而以上所列的各命題，則對了解中國文化特性大有關係，學者宜加注意。

凡涉及取捨選擇的問題，皆是價值問題，所以必須納於某種理念規範下，方能解答。我們要談中國文化的未來，如上面所說，必須有知識及理念兩面的條件。本書只涉及對中國文化的知識，而對文化理念問題並未涉及。學者倘若問：「中國文化應該成為甚麼樣子？」則越出本書範圍，在本書中不能獲得解答。不過，在考慮中國文化「應該如何」之前，了解中國文化「是甚麼」也是必要的；本書即是為滿足這個要求而作。

編者跋

勞思光先生的《中國文化要義》，原是先生在香港中文大學崇基學院講學的講義，最早的版本是手抄油印本，由學院的宗哲系編輯、校對和繕印，於一九六五年出版。書分正文和選讀材料兩部份，在製作上將兩部份分開：正文直行抄寫，右揭；選讀材料橫排，從後左揭；兩部份各有獨立的目錄。此版現已極少流傳，只在香港中文大學及浸會大學圖書館有藏。

一九八七年，中國人文研究學會將此書印刷出版，內容基本上依照油印版，勞先生並無另作新序，亦無加上任何編者的序、跋或按語等。然而一九八七年版較諸舊版並非全無改動，其中最顯著的有二：一是選讀材料雖仍保留獨立的目錄，但改為直排，順序附於全書正文之後；二是作者對〈中國經濟生活〉一章，作了頗長的補充，選讀材料亦相應添加了四條資料。

今次出版的《中國文化要義新編》，尚未能做到將一九六五年和一九八七年版全面嚴格地比較、訂正的地步。編者僅以一九八七年版為底本，遇到文句、文義上有問題或懷疑有脫漏的地方，就翻查一九六五年版校正、補充；小部份仍有疑問的，則去信勞先生求教，由他親自指正或修改。

選讀材料的部份，由於涉及不同時代、不同性質的文本極多，為恐防有錯抄、錯印或脫漏而未為編者察覺，故另以原文文本校對。嚴格地說，這裏當然又涉及各經典著作的版本問題。但正如勞先生在初版〈自序〉中所言，「選讀材料以考證上無嚴重問題者為

主」，而本書又是「以提供有關中國文化特性的一般知識為目的」，因此我們亦不斤斤於版本之學。校對所用文本的選擇，若勞先生有注明版本的，則以該版本為準；其他的則以出版嚴謹和方便查閱為原則。在校對過程中，亦只校錯誤和脫漏。至於古體字、異體字等問題，則只要不妨礙理解，就仍依一九八七年版《中國文化要義》。今次校對所用的文本版本資料，將另列清單，附錄於後，供讀者參考。

為方便讀者閱讀及翻查，編者徵得勞先生同意，在編排上作出以下改動：

(一) 選讀材料分別編附於相關的各章之後，而非全書之末，藉以加強選讀材料與正文間的聯繫，使讀者更重視它們作為書中討論的問題之實際根據。

(二) 正文各章內的標題分目，舊版用(A)、(B)，之下用框文，再下用(一)、(1)或「第一」幾種方式不等。《新編》中則統一使用以「一、(一)、1、(1)」為次序的分目法。

(三) 以較詳盡之目錄代替章次，各章章目之下加列各節標題。

(四) 取消選讀材料編號，而以文字標示。

(五) 部份選讀材料，在一九六五年和一九八七年版中，俱未清楚註明出處，現在《新編》中補上。又有數處在編排上有錯漏的，亦予以更正。

在編校過程中，得勞思光先生不吝賜教，獲益良多；又得學長何冠環博士，同事鄭宗義博士、李貴生先生相助，謹此一併致謝。

梁美儀識

一九九八年七月卅日

編者補誌：

《中國文化要義新編》能在短短一年內再版，實在令人鼓舞。由於時間所限，本版只就新編第一版出現的印刷錯誤稍加訂正。此外，編者於《新編》出版後發現，香港中文大學崇基學院曾於一九七二年將《中國文化要義》排印出版，而一九八七年中國人文研究學會出版的版本，乃根據七二年版重印。謹此補誌。

一九九九年十一月二十三日

附：選讀材料校對用之 文本資料來源

第二章：哲學觀念及其實化

殷 士

1. 《詩·大雅·文王》

《詩經》，(清)阮元校勘，《十三經注疏·附校勘記》，重刊宋本，台北：藝文印書館，1955，1958。

2. 《尚書·多士》

《尚書》，(清)阮元校勘，《十三經注疏·附校勘記》，重刊宋本，台北：藝文印書館，1955，1958。

〈說儒〉 胡適

胡適，《胡適論學近著》第一集，據商務印書館1935年版影印，上海：上海書店，1960。

《論語》

(宋)朱熹，《四書章句集注》，「新編諸子集成」，北京：中華書局，1983。

孟荀心性論

1. 《孟子》

(宋)朱熹，《四書章句集注》，「新編諸子集成」，北京：中華書局，1983。

2. 《荀子·性惡》

(清)王先謙，《荀子集解》，「新編諸子集成」，北京：中華書局，1988。

董仲舒

1. 《天人三策》

班固，《漢書·董仲舒傳》，北京：中華書局標點本，1962。

2. 《春秋繁露》

董仲舒，《春秋繁露》，據抱經堂本校刊，「四部備要」，台北：中華書局，1966。

二程及朱陸

1. 程明道(程顥)

2. 程伊川(程頤)

《二程全書》，據江寧刻本校，「四部備要」，台北：中華書局，1966。

《二程語錄》，「國學基本叢書」，上海：商務印書館，1937。

3. 朱熹

《朱文公文集》，縮印明刊本，「四部叢刊初編」，上海：商務印書館，1967。

《四書章句集注》，「新編諸子集成」，北京：中華書局，1983。

4. 陸九淵

《象山先生全集》，縮印明刊本，「四部叢刊初編」，上海：商務印書館，1967。

王陽明

《王陽明全書》，台灣：正中書局，1953。

墨子

《墨子》，據畢氏靈巖山館校本刊，「四部備要」，台北：中華書局，1966。

韓 非

陳奇猷，《韓非子集釋》，台北：世界書局，1963。

顏李之學

1. 顏習齋

《四存編》，上海：古籍出版社，1957。

2. 李 塏

《大學辨業》，上海：古籍出版社，1957。

《論語傳注》附傳注問，嚴靈峰編，台北：藝文印書館，1966。

老 子

《老子》，據華亭張氏本校刊，「四部備要」，台灣：中華書局，1966。

莊 子

《莊子》，據明世德堂本校刊，「四部備要」，台灣：中華書局，1966。

道家之變形

1. 《文獻通考·經籍考》

馬端臨，《文獻通考》，乾隆戊辰刻本縮本影印，台北：新興書局，1965。

2. 〈向秀傳〉

《晉書》，北京：中華書局，1974。

第三章：政治思想與制度之原則

周之宗法封建

1. 《資治通鑑》卷一

司馬光，《資治通鑑》，北京：中華書局，1956。

2. 章嶽：大學叢書《中華通史》第一冊

章嶽，《中華通史》，「大學叢書」，上海：商務印書館，1934。

3. 王國維：〈殷周制度論〉

王國維，《觀堂集林》，北京：中華書局，1959。

儒家之政治思想

1. 《論語》

2. 《孟子》

與第二章之《論語》、《孟子》同。

黃老之術

1. 《史記·太史公自序》

司馬遷，《史記》，北京，中華書局標點本，1959。

2. 《隋書·經籍志》

《隋書》，北京，中華書局標點本，1973。

3. 《史記·曹相國世家》

同上(1)。

法家政治思想特色

1. 《韓非子》

與第二章之「韓非」同。

2. 《資治通鑑·漢紀》

與第三章之《資治通鑑》同。

3. 《明史·張居正列傳》

《明史》，北京，中華書局標點本，1974。

相權及諫權

1. 《通志·職官略第二》卷五十二·〈宰相總序〉

2. 《通志·職官略第二》卷五十二·〈門下省〉，「諫議大夫」條下原注

3. 《通志·職官略第四》卷五十四·〈御史臺〉

(宋)鄭樵，《通志》，乾隆戊辰刻本縮本影印，台北：新興書局，1965。

4. 附：《全唐文紀事》卷九

(清)陳鴻墀纂，《全唐文紀事》，上海：中華書局，1959。

考試及選舉

《通志·選舉略第一》卷五十八

與本章之《通志》同。

第四章：社會結構與社會權力

「師」與「士」

1. 揚雄：〈解嘲〉

《漢書·揚雄傳》

與第一章之《漢書》同。

2. 韓愈：〈師說〉

《韓昌黎全集》，據東雅堂本校刊，「四部備要」，台北：中華書局，1966。

中國家族

1. 《魏書·楊播傳》

《魏書》，北京：中華書局標點本，1974。

2. 《北史·韋孝寬傳》

3. 《北史·唐永傳》

《北史》，北京：中華書局標點本，1974。

4. 《南史·王懿傳》

《南史》，北京：中華書局標點本，1975。

5. 邵伯溫：〈聞見前錄〉

邵伯溫，〈河南邵氏聞見錄〉，涵芬樓藏本影印，上海：上海書店，1990。

遊俠與幫會

1. 《史記·遊俠列傳序》

與第三章之《史記》同。

2. 荀悅：〈三游論〉

(後漢)荀悅，〈前漢紀〉，影印明刊本，台北：商務印書館，1973。

3. 幫會資料

陳國屏，〈清門考源〉，上海，1946。

朱琳，〈洪門幫會志〉，台北：文星，1965。

第五章：中國之宗教

天地鬼神

1. 《尚書·呂刑》

2. 《尚書·多方》

3. 《國語·魯語》上

《國語》，上海：古籍出版社，1978。

4. 《禮記·月令》

5. 《禮記·祭法》

《禮記》，據(清)阮元校勘，〈十三經注疏·附校勘記〉，重刊宋本，台北：藝文印書館，1955，1958。

中國道教

1. 《文獻通考》卷二二四 經籍五十一：神僊

與第二章之《文獻通考》同。

2. 《太平經》

王明編，《太平經合校》，上海：中華書局，1960。

3. 《抱朴子》

王明，《抱朴子內篇校釋》，「新編諸子集成」，北京：中華書局，1985(2)。

中國佛教

1. 《大智度論》卷二十二

(後秦)鳩摩羅什譯，收日本大正一切經刊行會編《大藏經》第二十五卷·釋經論部上，中華佛教文化館大藏經委員會影印本，台灣：北投，1957。

2. 《長阿含經》卷一·大本經

(後秦)佛陀耶舍共竺佛念譯，同上引《大藏經》，第一卷·阿含部上，1955。

又：丁福保編纂《佛學大辭典》，台北：新文豐，1985。

3. 《金剛經》

(後秦)鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅密經》，同上引《大藏經》，第八卷·般若部四，1956。

4. 《六祖壇經》

(元)宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，同上引《大藏經》，第四十八卷·諸宗部五，1957。

附：木村泰賢：《原始佛教思想論》

木村泰賢，《原始佛教思想論》，歐陽瀚存譯，上海：商務印書館，1933。

外來宗教

1. 《唐會要》卷四十九

王溥，《唐會要》，「國學基本叢書」，上海：商務印書館，1935。

2. 大秦景教流行中國碑

馮承鈞，《景教碑考》，上海：商務印書館，1931。

3. 杭世駿：《道古堂全集》卷二十五

汪氏振綺堂版，光緒十四年(1888)。

第六章：中國經濟生活

經濟生活之基本觀念

《史記·禮書》

與第三章之《史記》同。

政府對經濟之態度

1. 《漢書·食貨志》

與第一章之《漢書》同。

2. 《文獻通考》

與第一章之《文獻通考》同。

中國之農業與農民

1. 《管子》

《管子》，據明吳郡趙氏本校刊，「四部備要」，台北：中華書局，1966。

2. 賈思勰：《齊民要術》

賈思勰，《齊民要術》，據(清)張海鵬輯，「學津討原」，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1990。

3. 《漢書·食貨志》

與第一章之《漢書》同。

4. 《三國志·魏志》卷一注

《三國志》，北京：中華書局標點本，1971。

5. 《魏書·高祖紀》

《魏書》，北京：中華書局標點本，1974。

第七章：中國之文學與藝術

儒墨對藝術之態度

1. 《禮記·樂記》

與第五章之《禮記》同。

2. 《墨子·非樂》上

與第一章之《墨子》同。

文學藝術之一般觀點

1. 陸士衡：《文賦》

(梁)劉勰編，《文選》，據鄱陽胡氏校刻本校刊，「四部備要」，台北：中華書局，1966。

2. 姚鉉：〈文粹序〉

(宋)姚鉉編，《唐文粹》，光緒庚寅影印本，台北：世界書局，1962。

3. 《史記·樂書》

與第三章之《史記》同。

4. 王子淵：〈洞簫賦〉

同上(1)。

附：《管子·地員》

與第六章之《管子》同。

第八章：中國心靈對現代世界之反應

五四運動

1. 胡適：〈新思潮的意義〉

胡適，《胡適文存》，亞東圖書1928年版影印，「民國叢書」，上海：上海書店，1989。

2. 陳獨秀：〈吾人最後之覺悟〉

3. 陳獨秀：〈孔子之道與現代生活〉

陳獨秀，《獨秀文存》，亞東圖書1939年版影印，「民國叢書」，上海：上海書店，1989。

孫中山之政治理論

1. 三民主義第六講

2. 國民政府建國大綱(摘錄)

孫文，《國父全集》第一冊，中國國民黨中央委員會黨史委員會編訂，台北，1973。

中共之民族主義

1. 毛澤東：〈論反對日本帝國的策略〉

2. 毛澤東：〈中國革命和中國共產黨〉

3. 毛澤東：〈迎接中國革命的新高潮〉

4. 毛澤東：〈丟掉幻想 準備鬥爭〉

毛澤東，《毛澤東選集》，北京：人民出版社，1952(1)，1966。

梁漱溟與熊十力

1. 梁漱溟：《東西文化及其哲學》

梁漱溟，《東西文化及其哲學》，太平洋圖書公司，1950。

2. 熊十力：《十力語要》

熊十力，《十力語要》，台北：廣文書局，1962。

封面
书名
版权
前言
目录

第一章 绪论

(一) 文化精神与文化现象

(二) 文化精神之表现

(三) 本书之目的及范围

第二章 哲学观念及其实化

(一) 道德秩序之学说——「儒」与「儒学」

(二) 权威观念与功利观念

(三) 自我与超验之自由

本章选读材料：

殷士

说儒

《论语》

孟荀心性论

董仲舒

程颢及朱陆

王阳明

墨子

韩非

颜李之学

老子之时代

老子

庄子

道家之变形

第三章 政治思想与制度之原则

(一) 几个基本概念：「信仰」、「习俗」、「思想」、「制度」

(二) 原始信仰

(三) 周文与儒学中之政治思想——周之宗法制度

(四) 儒家政治思想

(五) 「道」与「法」

(六) 第二义之制衡制度

(七) 教育与考试制度

(八) 结论

本章选读材料：

周之宗法封建

儒家政治思想

黄老之术

法家政治思想特色

相构及谏权

考试及选举

第四章 社会结构与社会权力

(一) 社会阶级与阶级流动性

(二) 知识分子之权力

(三) 家族之权力

(四) 民间组织之权力

(五) 政府之权力

本章选读材料：

劳动价值观念与阶级问题

「师」与「士」

中国家族

游侠与帮会

政府权力之消极性

第五章 中国之宗教

(一) 古代宗教观念

(二) 道教

(三) 中国的佛教

(四) 其他外来宗教

(五) 儒学之宗教功能

本章选读材料：

天地神鬼

中国道教

中国佛教

外来宗教

第六章 中国经济生活

(一) 经济价值之一般观念

(二) 政治与经济的关系

(三) 农业与农民

- (四) 工商与消费
- (五) 「贫穷」观念

本章选读材料：

- 经济生活之基本观念
- 政府对经济之态度
- 中国之农业与农民

第七章 中国之文学与艺术

- (一) 艺术功能的各种概念
- (二) 中国的诗歌
- (三) 中国的戏剧
- (四) 中国之绘画
- (五) 中国的音乐
- (六) 中国文艺的特性

本章选读材料：

- 儒墨对艺术之态度
- 文学艺术之一般观点

第八章 中国心灵对现代世界之反应

- (一) 新文化运动与西化派
- (二) 传统势力与保守派
- (三) 政治革命与民族主义
- (四) 阶级独裁与共产主义
- (五) 中国文化运动之展望

本章选读材料：

- 五四运动
- 孙中山之政治理论
- 中共之民族主义
- 梁漱溟与熊十力之思想

第九章 结论

- (一) 几点基本认识
- (二) 总述中国文化特性
- (三) 关于中国文化之未来

编者跋

附：选读材料校对用之文本资料来源