

西南聯大 哲學課

馮友蘭
湯用彤
賀麟

中和出版
OPEN PAGE
中

國立西南聯合大學校歌

滿江紅

康詞
張清常曲

$A \frac{4}{4}$
F Andante mf P

3. 1 5 . 1 7 6 | 5 — — — | 5 . 4 5 . 6 7 1 | 2 7 — — | 6 . 5 6 . 2 6 7 | 7 1 — — | 5 . 1 3 . 2 1 7 1 | — — — |

萬里長征 鮮却了五朝宮闕 暫駐足衡山湘水 又成離別

Allegretto P mf f > > > > > rit

3 1 . 3 2 1 | 7 6 6 — — | 2 6 . 2 7 6 | 6 5 5 — — | 3 6 7 1 3 | 2 4 3 — — | 7 — 6 — | 5 — — |

馳驅 移戰 憤餘憤 九州 題淚 黎元血 健兒吹笛 誦在山城 情 獨 切

(下半闕在全體奏唱時改用E調，即以A調之Sol為do，在四部合唱時不改調。)

Maesfoso ff

1 3 4 5 — | 5 . 6 5 — | 5 6 5 4 3 | 2 . 5 3 — | 3 2 3 5 4 | 7 . 6 5 | 4 5 6 7 | 5 — — |

千秋恥 興富富 中興 素 須 人傑 使一 或 三 尸 壯懷 難 折

Dolce

3 . 3 4 5 6 5 | 4 . 3 2 — | 1 . 1 7 1 2 1 | 7 . 6 5 — | 5 6 7 3 1 | 5 4 3 | 7 6 | 2 — 5 | 1 — — |

多 難 艱 憂 新 國 誕 動 心 忍 性 希 前 望 侍 驅 除 驅 寇 復 神 京 還 燕 碣

西南聯大校歌



西南聯大畢業證書



西南聯大鐵皮屋頂的教室



馮友蘭



湯用彤



賀麟

編者的話

西南聯大只存在了八年時間，卻培育了兩位諾貝爾獎得主、五位中國國家最高科技獎得主、八位「兩彈一星」功勳獎章得主、一百七十多位中國科學院院士和中國工程院院士。這是教育史上的傳奇。傳奇的締造並非偶然，而是源於強大的師資力量和自由的教學風氣。

西南聯大成立之時，雖然物資短缺，沒有教室、宿舍、辦公樓，但是有大師雲集。聞一多、朱自清、陳寅恪、張蔭麟、馮友蘭等大師用他們富足的精神、自由的靈魂、獨特的人格魅力以及深厚的學識修養，為富有求知欲、好奇心的莘莘學子奉上了凝聚着自己心血的課程。

聞一多的唐詩課、陳寅恪的歷史課、馮友蘭的哲學課……無一不在民族危難的關頭閃耀着智慧的光芒，照亮了求知學子前行的道路，為文化的繼承保存下了一顆顆小小的種子，也為民族的復興帶來了希望。

時代遠去，我們無能為力；大師遠去，我們卻可以把他們留下的精神和文化財富以文字的形式永久留存。這既是大師們留下的寶貴財富，也是我們應該一直繼承下去的文化寶藏。

為此，這套叢書從「文學課」「哲學課」「國史課」三個方面來為讀者展現西南聯大的教育精神和大師風貌，以及中華民族的文化與思想特點。

本書講「哲學課」。所選的各篇文章，在內容的側重和表述方式上有很大的不同，這是各位先生在教學和寫作風格上各有千秋的結果。

這一點，不僅體現了先生們各自強烈的寫作特點，更體現了西南聯大學術上的「自由」，以及教學上的「百花齊放」。

本書收錄文章，為秉持既忠實於西南聯大課堂，又不拘泥於課堂的原則。有課堂講義留存的，悉心收錄；未留存有在西南聯大任教時的講義，而先生們在某一方面的研究卓有成就的亦予以收錄；還有一部分文章是先生們在西南聯大教授過的課程，只是內容不一定為在西南聯大期間所寫。

在選篇上，為了展現教授之間不同的學術風采，所選內容均為每位先生最擅長的領域，如馮友蘭先生對「子學時代」的縱論與梳理，湯用彤先生對漢魏兩晉時佛教傳入與玄學融合的研究，以及賀麟先生對宋明理學的重要論述。同時所選文章均按照先生們所授課程涉及的年代從古至今進行排序，以便讀者更好地了解中國哲學的發展脈絡。

由於篇幅受限，湯用彤先生作品部分註釋尚未收錄，可能因此無法滿足部分讀者的閱讀體驗，對此我們深感抱歉。

因時代不同，某些字詞的使用與現今有所不同。同時，每個人的寫作習慣以及每篇文章的體例、格式等亦有不同，為保證內容的可讀性、連續性以及文字使用的規範性，我們在尊重並保持原著風格與面貌的基礎上，進行了仔細編校，糾正訛誤，統一體例，僅保留少數異體字。具體如下：

1. 部分原著原文存在「昭八年」「襄二十五年」等表述方式，鑑於《左傳》為編年體史書，以魯國十二公為次序，因此均作統一如「昭八年」統一為「昭公八年」。此外，部分原著原文存在「《莊子·逍遙遊篇》」「《逍遙遊》」等篇名不統一現象，為保持原文風貌，未做統一處理。

2. 原文中作者自註均統一為隨文註，以小字號進行區分；文中腳註均為編者所加，並以「編者註」區分。

3. 因篇幅限制，部分文章只能節選，對這些節選的內容，皆在標題下以「（節選）」加以說明。

4. 書中部分譯名有與今不統一之處，如「亞力士多德」「海格爾」「亞力山大」等，已改為現今通用譯名「亞里士多德」「黑格爾」「亞歷山大」等。

5. 文中數字，皆在遵守數字用法規範的前提下，照顧了局部體例的統一。為避免造成誤讀，編者將馮友蘭先生原著隨文註中表示公元紀年的名稱「西曆」皆統一為「公元」。同時，隨文註中表公元紀年的方法也統一以「公元×××年」表示。

6. 因時代語言習慣不同造成的差異，引文外的文字也做了統一，如「惟」字，均改為「唯」字，「皇皇」「叫做」「修練」「人材」「材藝」「執著」等詞皆改為「遑遑」「叫作」「修煉」「人才」「才藝」「執着」等詞。另外也修訂了「的」「地」「得」的用法。

7. 為保障現代讀者的閱讀體驗，本書對部分原文標點符號略作改動，以統一體例，如「《左傳》、《國語》」，改為「《左傳》《國語》」。

8. 原文中難以辨認之處以「□」表示。

希望本書有助於讀者們了解中國哲學和幾位先生在哲學領域的學術風采；同時，更希望本書能夠喚起讀者對西南聯大的興趣，更多地去了解這所在民族危亡之際仍然堅守教育、傳播優秀文化思想的大學，將西南聯大對中國傳統文化的堅持與希望傳承下去。

目 錄

· 第一章 ·

馮友蘭講子學時代

泛論子學時代（節選） / 002

孔子及儒家之初起 / 012

墨子及前期墨家（節選） / 039

孟子及儒家中之孟學 / 060

《老子》及道家中之《老》學 / 081

莊子及道家中之莊學（節選） / 101

荀子及儒家中之荀學（節選） / 114

· 第二章 ·

馮友蘭講漢代儒學 —— 以董仲舒為例

董仲舒在西漢儒者中之地位 / 124

元、天、陰陽、五行 / 126

四時 / 129

人副天數 / 134

性情 / 136

個人倫理與社會倫理 / 139

政治哲學與社會哲學 / 144

災異 / 149

· 第三章 ·

湯用彤講魏晉玄學

魏晉思想的發展 / 152

魏晉玄學流別略論 / 163

王弼之《周易》《論語》新義 / 175

向郭義之莊周與孔子 / 191

謝靈運《辨宗論》書後 / 199

・第四章・

湯用彤講隋唐佛學

隋唐佛學之特點 / 208

西行求法之運動 / 215

唐太宗與佛教 / 219

玄奘法師 / 225

韓愈與唐代士大夫之反佛 / 230

· 第五章 ·

賀麟講宋明理學

宋儒的新評價 / 240

陸象山與王安石 / 247

王安石的哲學思想 / 252

王船山的歷史哲學 / 271

知行合一新論（節選） / 287

· 第六章 ·

馮友蘭講清代思想

清末之立教改制運動 / 300

康有為 / 302

譚嗣同 / 310

廖平 / 317

· 附錄 ·

國立西南聯合大學紀念碑文 / 326

西南聯大進行曲（部分） / 329

西南聯大一九三九年度校曆 / 330

大聯合
學台南公

· 第一章 ·

馮友蘭講子學時代

泛論子學時代 (節選)

子學時代之開始

中國之文化，至周而具規模。孔子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」在孔子心目中，周之典章制度，實可以「上繼往聖，下開來學」。孔子一生，以能繼文王周公之業為職志。此《論語》所明言者也。

周之文化（即所謂文），周之典章制度（即所謂禮），雖有可觀，然自孔子以前，尚無有私人著述之事（今所傳孔子以前之私人著述皆偽書，《老子》一書亦係晚出，詳下）。章實齋云：

古未嘗有著述之事也。官師守其典章，史臣錄其職載。文字之道，百官以之治，萬民以之察，而其用已備矣。是故聖王書同文以平天下，未有不用之於政教典章，而以文字為一人之著述者也。道不行而師儒立其教，我夫子之所以功賢堯舜也。

（《文史通義·詩教上》，《章氏遺書》卷一，頁二十三）

此言雖有理想化古代之嫌，然若除去其理想化之部分，則亦似近於事實。蓋古代本為貴族政治，有政權者即有財產者，即有知識者；政治上經濟上之統治階級即智識階級，所謂官師不分者，即此而已。貴族既須執政任事，自少工夫以著書，且既執有政權，即有理想，亦

可使之見諸行事，發為「政教典章」，亦無需要而必著書，著書乃不得已而後為之事，中國哲學家固多抱此見解（詳上文）也。哲學為哲學家之有系統的思想，須於私人著述中表現之。孔子以前無私人著述之事，有無正式哲學，不得而知。孔子本人雖亦未「以文字為一人之著述」，然一生竟有未做官不做他事而專講學之時；此在今雖為常見，而在古實為創例。就其門人所記錄者觀之，孔子實有有系統的思想。由斯而言，則在中國哲學史中，孔子實佔開山之地位。後世尊為唯一師表，雖不對而亦非無由也。以此之故，此哲學史自孔子講起，蓋在孔子以前，無有系統的思想，可以稱為哲學也。

子學時代哲學發達之原因

在中國哲學史各時期中，哲學家派別之眾，其所討論問題之多，範圍之廣，及其研究興趣之濃厚，氣象之蓬勃，皆以子學時代為第一。其所以能有此特殊之情形，必有其特殊之原因^{〔註〕}。茲分述之。

【註】胡適之先生論老孔以前之時勢，歸結於「政治那樣黑暗，社會那樣紛亂，貧富那樣不均，民生那樣困苦。有了這種形勢，自然會生出種種思想的反動」（《中國哲學史大綱》，頁四十二）。此種形勢在中國史中幾於無代無之，對於古代哲學之發生，雖不必無關係，要不能引以說明古代哲學之特殊情形。梁任公先生所論是矣。然梁先生所舉「當注意」各事，亦多為後世所通有者，茲均不及之。（參看《梁任公學術講演集》第一輯，頁十一、十六。）

自春秋迄漢初，在中國歷史中，為一大解放之時代。於其時政治制度，社會組織，及經濟制度，皆有根本的改變。蓋上古為貴族政治，諸國有為周室所封者，有為本來固有者。國中之卿大夫亦皆公族，皆世其官；所謂庶人皆不能參與政權。《左傳·昭公七年》謂：

「天有十日，人有十等，下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕有台，馬有圉，牛有牧，以待百事。」古代政治上為貴族世官世祿之制，故社會組織上亦應有此種種階級也。貴族政治破壞，上古之政治及社會制度遂起根本的變化。趙翼曰：

蓋秦漢間為天地一大變局。自古皆封建，諸侯各君其國，卿大夫亦世其官，成例相沿，視為固然。其後積弊日甚，暴君荒主，既虐用其民，無有底止。強臣大族，又篡弑相仍，禍亂不已。再併而為七國，益務戰爭，肝腦塗地，其勢不得不變，而數千年世侯世卿之局，一時亦難遽變。於是先從在下者起，遊說則范雎、蔡澤、蘇秦、張儀等，徒步而為相。征戰則孫臏、白起、樂毅、廉頗、王翦等，白身而為將。此已開後世布衣將相之例，而兼併之力，尚在有國者。天方藉其力以成混一，固不能一旦掃除之，使匹夫而有天下也。於是縱秦皇盡滅六國，以開一統之局。使秦皇當日發政施仁，與民休息，則禍亂不興，下雖無世祿之臣，而上猶是繼體之主也。惟其威虐毒痛，人人思亂，四海鼎沸，草澤競奮。於是漢祖以匹夫起事，角群雄而定一尊。其君既起自布衣，其臣亦自多亡命無賴之徒，立功以取將相，此氣運為之也。天之變局，至是始定。然楚漢之際，六國各立後，尚有楚懷王心，趙王歇，魏王咎，魏王豹，韓王成，韓王信，齊王田儋、田榮、田廣、田安、田市等。即漢所封功臣，亦先裂地以王彭韓等，繼分國以侯絳灌等。蓋人情習見前世封建故事，不得而遽易之也。乃不數年而六國諸王皆敗滅。漢所封異姓王八人，其七人亦皆敗滅。則知人情猶狃於故見，而天意已另換新局，故除之易易耳。而是時

尚有分封子弟諸國，迨至七國反後，又嚴諸侯王禁制，除吏皆自天朝，諸侯王惟得食租衣稅，又多以事失侯。於是三代世侯世卿之遺法，始蕩然淨盡，而成後世徵辟選舉科目雜流之天下矣，豈非天哉！（《廿二史札記》卷二，《廣雅叢書》本，頁九）

吾人對於趙翼所謂天意，雖不同意，然貴族政治之崩壞實當時大勢之所趨。此在春秋之時已見其端，故寧戚以飯牛而得仕於齊，百里奚以奴隸而仕於秦；此庶人之升而為官者也。《詩》有黎侯之賦《式微》，《左傳》謂：「欒、郤、胥、原、狐、續、慶、伯，降為皂隸。」（昭公三年，《左傳》卷二十，《四部叢刊》本，頁十六）孔子本宋之貴族，而「為貧而仕」「嘗為委吏矣」「嘗為乘田矣」；此貴族之降而為民者也。如是階級制度，遂漸消滅，至漢高遂以匹夫而為天子，此政治制度及社會組織之根本的變動也。

與貴族政治相連帶之經濟制度，即所謂井田制度。《詩》云：「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」《左傳·昭公七年》平尹無宇曰：「天子經略，諸侯正封，古之制也。封略之內，何非君土？食土之毛，誰非君臣？」（《左傳》卷二十一，頁十六）所謂王土王臣，在後世視之，只有政治的意義，然在上古封建制度下，實兼有經濟的意義。上所述社會上之諸階級，亦不只是政治的、社會的，而亦且是經濟的也。蓋在上古封建制度下，天子、諸侯及卿大夫，在政治上及經濟上皆為人民之主。例如周以土地封其子弟為諸侯，即使其子弟為其地之君主兼地主也。諸侯再以其地分與其子弟，其子弟再分與庶人耕種之。庶人不能自有土地，故只能為其政治的經濟的主人作農奴而已。《左傳》《國語》中所載當時之政治，皆不過有數幾家貴族之活動；所謂人民者，但平時為貴族工作，戰時為貴族拚命而已。王船山曰：

三代之國，幅員之狹，直今一縣耳。仕者不出於百里之中，而卿大夫之子恆為士，故有世祿者有世田，即其所世營之業也。名為卿大夫，實則今鄉里之豪族而已。世居其土，世勤其疇，世修其陂池，世治其助耕之氓。（《讀通鑑論》卷十九，《船山遺書》本，頁十六）

「其助耕之氓」，即係農奴，夏曾佑曰：

井田之制，為古今所聚訟。據漢唐儒者所言，則似古人真有一事，且為古人致治之根本。以近人天演學之理解之，則似不能有此。社會之變化，千因萬緣，互為牽制，安有天下財產，可以一時勻分者？井田不過儒家之理想。此二說者，迄今未定。茲據秦漢間非儒家之載籍證之，似古人實有井田之制，而為教化之大梗。其實情蓋以土地為貴人所專有，而農夫皆附田之奴，此即民與百姓之分也。至秦商君，乃克去之。此亦為社會進化之一端。（《中國歷史》第一冊，頁二百五十八）

史謂商鞅「壞井田，開阡陌……王制遂滅，僭差無度，庶人之富者累鉅萬」（《食貨志》，《漢書》卷二十四上，同文影殿刊本，頁七）。此農奴解放後「民」之能崛起佔勢力為大地主者也。所謂井田制度之崩壞，亦當時之普通趨勢，不過商鞅特以國家之力，對之作有意識的、大規模的破壞而已。

其次則商人階級亦乘時而佔勢力。《漢書》曰：

及周室衰，禮法墮。……其流至乎士庶人莫不離制而棄本，稼穡之民少，商旅之民多，穀不足而貨有餘。……於是商通難得之貨，工作無用之器，士設反道之行，以追時好而取世資。……富者土木被文錦，犬馬餘肉粟。……其為編戶齊民，同列而以財力相君。……（《貨殖傳》，《漢書》卷九十一，頁三）

此謂因「王制滅」「禮法墮」，故庶人崛起而營私產，致富豪。然若就經濟史觀之觀點言之，亦可謂因農奴及商人在經濟上之勢力日益增長，故貴族政治破壞，而「王制滅」「禮法墮」。商人階級崛起，弦高以商人而卻秦存鄭，呂不韋以大賈而為秦相，此資本家之與當時政治外交發生直接關係者。總之，世祿井田之制破，庶民解放，營私產，為富豪，此上古經濟制度之一大變動也。

【註】《左傳·昭公十六年》：「宣子（韓起）有環，其一在鄭商。宣子謁諸鄭伯。子產弗與。……曰：『昔我先君桓公，與商人皆出自周。庸次比耦，以艾殺此地。斬之蓬蒿藜藿，而共處之。』世有盟誓，以相信也。曰：『爾無我叛，我無強賈。毋或勾奪。爾有利市寶賄，我勿與知。』恃此質誓，故能相保，以至於今。今吾子以好來辱，而謂敝邑強奪商人，是教敝邑背盟誓也。毋乃不可乎？」（《左傳》卷二十三，頁十四至十五）按誓詞所約，在以後皆為不成問題之事，而乃信誓旦旦。可知貴族之欺壓商人，在當時為常事，而商人原來地位之低，亦可見矣。

此種種大改變發動於春秋，而完成於漢之中葉。此數百年為中國社會進化之一大過渡時期。此時期中人所遇環境之新，所受解放之大，除吾人現在所遇所受者外，在中國已往歷史中，殆無可以比之者。即在世界已往歷史中，除近代人所遇所受者外，亦少可以比之者。故此時期誠中國歷史中一重要時期也。

在一社會之舊制度日即崩壞之過程中，自然有傾向於守舊之人，目睹「人心不古，世風日下」，遂起而為舊制度之擁護者，孔子即此等人也。不過在舊制度未搖動之時，只其為舊之一點，便足以起人尊敬之心；若其既已動搖，則擁護之者，欲得時君世主及一般人之信從，則必說出其所以擁護之之理由，與舊制度以理論上的根據。此種工作，孔子已發其端，後來儒家者流繼之。儒家之貢獻，即在於此。

然因大勢之所趨，當時舊制度之日即崩壞，不因儒家之擁護而終

止。繼孔子而起之士，有批評或反對舊制度者，有欲修正舊制度者，有欲另立新制度以替代舊制度者，有反對一切制度者。此皆過渡時代，舊制度失其權威，新制度尚未確定，人皆徘徊歧路之時，應有之事也。儒家既以理論擁護舊制度，故其餘方面，與儒家意見不合者，欲使時君世主及一般人信從其主張，亦須說出其所以有其主張之理由，與之以理論上的根據。荀子所謂十二子之言，皆「持之有故，言之成理」者也。人既有注重理論之習慣，於是所謂名家「堅白同異」等辯論之只有純理論的興趣者，亦繼之而起。蓋理論化之發端，亦即哲學化之開始也。

孟子曰：

聖王不作，諸侯放恣，處士橫議。（《滕文公下》，《孟子》卷六，
《四部叢刊》本，頁十三）

莊子《天下篇》曰：

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。……天下之人，各為其所欲焉以自為方。（《莊子》卷十，《四部叢刊》本，頁二十五至二十六）

《漢書·藝文志》曰：

諸子十家，其可觀者，九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方。是以九家之術，蜂出並作，各引一端，崇其所善。以此馳說，取合諸侯。（《漢書》卷三十，頁三十）

所謂「聖王不作」「賢聖不明」「王道既微」，即指原有制度組織之崩壞也。因此崩壞，故「道德不一」，故「時君世主，好惡殊方」；而「天下之人各為其所欲焉以自為方」。上古時代哲學之發達，由於當時思想言論之自由；而其思想言論之所以能自由，則因當時為一大解放時代，一大過渡時代也。

【註】《藝文志》所謂「時君世主，好惡殊方」一點，本亦為戰國時代思想發達之一因。吾人試看後來皇帝顯宦及富商巨賈對於學術之關係，便可知矣。但春秋戰國時代時君世主，及當時社會所提倡之學術，與後來皇帝等所提倡者，何以不同，則不能不以春秋戰國時之政治社會經濟的背景說明之。時君世主及社會之提倡學術，非春秋戰國時代所特有之情形，故未多論及之。

子學時代之終結

世多以戰國之末，為古代哲學終結之時期。蓋一般人以為秦始皇焚書，禁天下藏「詩書百家語」，故覺秦時如一野蠻時代，以前學說，至此悉滅。其實秦始皇「第燒民間之書，不燒官府之書；第禁私相授受，可詣博士受業」（崔適《史記探源》卷三。參看鄭樵《通志·校讎略》，康有為《新學偽經考》）。秦皇、李斯之意，蓋欲統一思想，非欲盡滅當時之學說也^{〔註一〕}。故秦始皇所立博士，中有各家學者（王國維《漢魏博士考》，《觀堂集林》卷四）。雖在整齊劃一制度之下，思想言論，失其自由，學術發展誠受相當阻礙，然秦亡極速，不致有大影響。故在漢初，諸家之學仍盛。文帝好黃老家言，為政以慈儉為宗旨。竇太后亦好黃帝老子言。蓋公教曹參以清淨治國家。汲黯修黃老術，治民主清淨。淮南王延客著書，雜取各家之說^{〔註二〕}。司馬談敘六家以道家為最高。賈誼明申商。晁錯嘗學申商刑名。韓安國受韓子雜說。主父偃學長短縱橫術。《史記》《漢書》，均明言之。劉歆《移讓太常博士書》云：「至孝文皇帝，天下眾書，往往頗出。皆諸子傳說，猶廣立於學官，為置博士。」（《漢書》本傳）可見漢文帝時之博士，中亦有各家學者也。至於《禮記》及所謂《易·十翼》，為儒家重要典籍，其中亦有為漢初儒家者流所著作者。《春秋·公羊》家言，亦至漢始為顯學。故儒家哲學，亦在漢初始

完備也。觀董仲舒對策之詞，亦可見當時之情形矣。

董仲舒對策曰：

《春秋》大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同。是以上無以持一統，法制數變；下不知所守。臣愚以為諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進，邪辟之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從矣。（《董仲舒傳》，《漢書》卷五十六，頁二十至二十一）

又曰：

養士之大者，莫大乎太學。太學者，賢士之所關也，教化之本原也。……臣願陛下興太學，置明師，以養天下之士。（《漢書》卷五十六，頁十三）

「自武帝初，立魏其武安侯為相，而隆儒矣。及仲舒對冊，推明孔氏，抑黜百家，立學校之官，州郡舉茂材孝廉，皆自仲舒發之。」（同上）自此以後，以利祿之道，提倡儒學，而儒學又須為上所定之儒學。於是「天下英雄，盡入彀中」；春秋以後，言論思想極端自由之空氣於是亡矣。

【註一】關於秦皇、李斯焚書之事，其所焚之範圍及焚書之用意，現在史家尚無定論。然即秦皇、李斯果真欲盡滅當時學說，「以愚黔首」，如傳統的說法，然自秦下焚書令至漢兵入關，不過數年之間，盡滅當時學說，事實上亦不可能。

【註二】《鹽鐵論·晁錯篇》曰：「日者淮南衡山，修文學，招四方遊士。山東儒墨，皆聚於江淮之間。講義集論，著書數十篇。」（《四部叢刊》本，卷二，頁六）可見此時墨家亦尚存。

董仲舒之主張行，而子學時代終；董仲舒之學說立，而經學時代始。蓋陰陽五行家言之與儒家合，至董仲舒而得一有系統的表現。自此以後，孔子變而為神，儒家變而為儒教。至所謂古文學出，孔子始漸回復為人，儒教始漸回復為儒家。

古代大過渡時期之終結

漢武、董仲舒統一思想之政策，即秦皇、李斯之政策也。秦皇何以行之而失敗，漢武何以行之而成功？此中原因，固甚複雜，然有可得言者，則自春秋時代所開始之政治社會經濟的大變動，至漢之中葉漸停止；此等特殊之情形既去，故其時代學術上之特點，即「處士橫議」「各為其所欲焉以自為方」之特點，自亦失其存在之根據。上文謂春秋戰國時代所起各方面之諸大變動，皆由於舊文化舊制度之崩壞。舊文化舊制度愈崩壞，思想言論愈自由。秦滅六國，成一統，除皇室而外，其餘原有之貴族，皆夷為平民。在表面上可謂將春秋以來之變局，作一結束。然實則貴族之餘孽，尚有一部分之勢力，故秦皇一死，貴族復起，「楚漢之際，六國各立後」。不過此次貴族之復興，為一種「回光返照」，等於強弩之末，故平民出身之漢高，終滅群雄而定一尊。漢高雖猶封建子弟功臣，然此時及以後之封建，只有政治上的意義，而無經濟上的意義。及漢之中葉，政治上社會上之新秩序，已漸定。在經濟方面，人亦漸安於由經濟自然趨勢而發生之新制度。《漢書》曰：「其為編戶齊民，同列而以財力相君，雖為僕虜，猶無慍色。」（《貨殖傳》，《漢書》卷九十一，頁三）由貴族政治之眼光觀之，編戶齊民，何能同列以財力相君！然以經濟自然之趨勢，竟至如此。「雖為僕虜，猶無慍色」，可見人已安於此等新經濟秩序矣。漢雖行重農抑商政策，然對於此等社會的經濟的秩序，亦並未有根本的變動也。自春秋時代所開始之大過渡時期至是而終結；一時蓬勃之思想，亦至是而衰。自此而後，至現代以前，中國之政治經濟制度及社會組織，除王莽以政治的力量，強改一時外，皆未有根本的變動，故子學時代思想之特殊狀況，亦未再現也。

孔子及儒家之初起

《史記》曰：

孔子生魯昌平鄉陬邑，其先宋人也。……魯襄公二十二年而孔子生。……孔子之時，周室微，而禮樂廢，《詩》《書》缺。追述三代之禮，序《書傳》。上紀唐虞之際，下至秦繆，編次其事，曰：「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也；足，則吾能徵之矣。」觀殷夏所損益，曰：「後雖百世可知也，以一文一質，周監二代，郁郁乎文哉，吾從周。」故《書傳》《禮記》自孔氏。孔子語魯太師：「樂其可知也。始作，翕如；縱之，純如。皦如，繹如也，以成。」「吾自衛反魯，然後樂正，《雅》《頌》各得其所。」古者《詩》三千餘篇，及至孔子去其重，取可施於禮義。上采契后稷，中述殷周之盛。至幽厲之缺，始於衽席。故曰：「《關雎》之亂，以為《風》始，《鹿鳴》為《小雅》始，《文王》為《大雅》始，《清廟》為《頌》始。」三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合《韶》《武》《雅》《頌》之音。禮樂自此可得而述，以備王道，成六藝。孔子晚而喜《易》，序《彖》《系》《象》《說卦》《文言》。讀《易》韋編三絕，曰：「假我數年，若是，我於《易》則彬彬矣。」孔子以《詩》《書》禮樂教，弟子蓋三千焉。身通六藝者，七十有二人。……其於鄉黨，恂恂似不能言者。

其於宗廟朝廷，辯辯言，唯謹爾。朝，與上大夫言，誾誾如也；與下大夫言，侃侃如也。入公門，鞠躬如也；趨進，翼如也；君召使儼，色勃如也；君命召，不俟駕行矣。魚餒，肉敗，割不正，不食；席不正，不坐。食於有喪者之側，未嘗飽也。是日哭，則不歌。見齊衰瞽者，雖童子必變。「三人行，必得我師。」「德之不修，學之不講；聞義不能徙，不善不能改；是吾憂也。」使人歌，善，則使復之，然後和之。子不語怪力亂神。……乃因史記，作《春秋》，上至隱公，下訖哀公十四年，十二公。據魯，親周，故殷，運之三代，約其文辭而指博。故吳楚之君自稱王，而《春秋》貶之曰「子」。踐土之會，實召周天子，而《春秋》諱之曰「天王狩於河陽」。推此類以繩當世。貶損之義，後有王者舉而開之，《春秋》之義行，則天下亂臣賊子懼焉。……孔子年七十三，以魯哀公十六年四月己丑卒。（《孔子世家》，《史記》

卷四十七，同文影殿刊本，頁一至二，二十二至二十七）

此數千年來大部分人心目中之孔子也。由今視之，《孔子世家》所說有許多不合事實處；但在西漢時，一般人方以孔子為神，而司馬遷仍以孔子為人，不可謂無特識也。在上節所引文中，其根據《論語》者，大略可信，其成為問題者，即孔子與「易」「詩」「書」「禮」「樂」「春秋」，即所謂六藝或六經者之關係。茲於下節論之。

孔子在中國歷史中之地位

向來所謂經學今文家以六藝為孔子所作，古文家以六藝為孔子所述。其說雖不同，要皆以為孔子與六藝有密切關係也。今謂所謂六藝乃春秋時固有之學問，先孔子而存在，孔子實未製作之。

關於孔子未嘗製作六藝之證據，前人及時人已舉許多。余於另文中亦已言之（見《燕京學報》第二期），茲不具論。但孔子雖未曾製作六藝，而卻曾以六藝教弟子。故後人以六藝為特別與孔子有密切關係，亦非毫無根據。以六藝教人，並不必始於孔子，據《國語》，士亹教楚太子之功課表中，已即有「詩」「禮」「樂」「春秋」「故志」等。《左傳》《國語》中所載當時人物應答之辭，皆常引「詩」「書」；他們交接用「禮」，卜筮用「易」。可見當時至少一部分的貴族人物，皆受過此等教育。不過孔子卻是以六藝教一般人之第一人。此點下文再詳提。現在我們只說，孔子之講學，與其後別家不同。別家皆注重其自家之一家言，如《莊子·天下篇》所說，墨家弟子誦《墨經》。但孔子則是教育家。他講學目的，在於養成「人」，養成為國家服務之人，並不在於養成某一家的學者。所以他教學生讀各種書，學各種功課。所以顏淵說：「博我以文，約我以禮。」（《子罕》，《論語》卷五，《四部叢刊》本，頁五）《莊子·天下篇》講及儒家，即說：「詩」以道志，「書」以道事，「禮」以道行，「樂」以道和，「易」以道陰陽，「春秋」以道名分。此六者正是儒家教人之六種功課。

唯其如此，所以孔子弟子之成就，亦不一律。《論語》謂：「德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓；言語：宰我、子貢；政事：冉有、季路；文學：子游、子夏。」（《先進》，《論語》卷六，頁一）又如子路之「可使治賦」；冉有之「可使為宰」；公西華之「可使與賓客言」；皆能「為千乘之國」辦事（《公冶長》，《論語》卷三，頁三）。可見孔子教弟子，完全欲使之成「人」，不是教他做一家的學者。

孔子以其時已有之成書教人，教之之時，略加選擇，或亦有之。教之之時，更可隨時引申，如下節所說。如以此等隨時選擇講解，「為刪正六經」，則孔子實可有「刪正」之事；不過此等「刪正」實無非常

的意義而已。後來儒家因仍舊貫，仍繼續用六藝教人，恰又因別家只講自家新學說，不講舊書，因之六藝遂似專為儒家所有，為孔子所製作，而刪正（如果有刪正）亦即似有重大意義矣。

《漢書·藝文志》以為諸子皆六藝之「支流餘裔」。《莊子·天下篇》，似亦同此見解。此言亦並非毫無理由，因所謂六藝本來是當時人之共同知識。自各家專講其自己之新學說後，而六藝乃似為儒家之專有品，其實原本是大家共有之物也。但以為各家之學說，皆六藝中所有，則不對耳。

就儒家之名言之，《說文》云：「儒，柔也。術士之稱。」《論語》云：「子謂子夏曰：『女為君子儒，毋為小人儒。』」（《雍也》，《論語》卷三，頁十四）儒本為有知識才藝者之通稱，故可有君子小人之別。儒家先起，眾以此稱之。其後雖為一家之專名，其始實亦一通名也。

總之，孔子是一教育家。「述而不作，信而好古」（《述而》，《論語》卷四，頁一），「為之不厭，誨人不倦」（同上），正孔子為其自己所下之考語。

由此觀之，孔子只是一個「老教書匠」，但在中國歷史中，孔子仍佔一極高地位。吾人以為：

（一）孔子是中國第一個使學術民眾化的、以教育為職業的「教授老儒」；他開戰國講學遊說之風；他創立，至少亦發揚光大，中國之非農非工非商非官僚之士之階級。

（二）孔子的行為，與希臘之「智者」相彷彿。

（三）孔子的行為及其在中國歷史之影響，與蘇格拉底之行為及其在西洋歷史上之影響，相彷彿。

上文已說，士賁教楚太子之功課表中，已有「詩」「禮」「樂」「春秋」「故志」等。但此等教育，並不是一般人所能受。不但當時之平民未必有機會受此等完全教育，即當時之貴族亦未必盡人皆有受此等完

全教育之機會。韓宣子係晉世卿，然於到魯辦外交之時，「觀太史氏書」，始得「見《易》《象》與《魯春秋》」（昭公二年，《左傳》卷二十，《四部叢刊》本，頁十二），季札亦到魯方能見各國之詩與樂（襄公二十九年，《左傳》卷十九，頁三至五），可見「易」「春秋」「樂」「詩」等，在當時乃是極名貴的典籍學問。

孔子則抱定「有教無類」（《衛靈公》，《論語》卷八，頁九）之宗旨，「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉」（《述而》，《論語》卷四，頁二）。如此大招學生，不問身家，凡繳學費者即收，一律教以各種功課，教讀各種名貴典籍，此實一大解放也。故以六藝教人，或不始於孔子；但以六藝教一般人，使六藝民眾化，實始於孔子。

說孔子是第一個以六藝教一般人者，因在孔子以前，在較可靠的書內，吾人未聞有人曾經大規模地號召許多學生而教育之；更未聞有人有「有教無類」之說。在孔子同時，據說有少正卯，「其居處足以撮徒成黨，其談說足以飾褒榮眾，其強御足以反是獨立」（《孔子家語》，《四部叢刊》本，卷一，頁五）。據說少正卯也曾大招學生，「孔子門人三盈三虛，惟顏淵不去」（《心隱篇》，劉勰《新論》卷四，涵芬樓影印《漢魏叢書》本，頁八）。莊子說：「魯有兀者王骀，從之遊者與仲尼相若。」（《德充符》，《莊子》卷二，《四部叢刊》本，頁二十九）不過孔子誅少正卯事，昔人已謂不可靠；少正卯之果有無其人，亦不可知。《莊子》寓言十九。王骀之「與孔子中分魯」，更不足信。故大規模招學生而教育之者，孔子是第一人。以後則各家蜂起，競聚生徒，然此風氣實孔子開之。

孔子又繼續不斷遊說於君，帶領學生，周遊列國。此等舉動，前亦未聞，而以後則成為風氣；此風氣亦孔子開之。

再說孔子以前，未聞有不農不工不商不仕，而只以講學為職業，因以謀生活之人。古時除貴族世代以做官為生者外，吾人亦嘗聞有起

於微賤之人物。此等人物，在未仕時，皆或為農或為工或為商，以維持其生活。孟子說：

舜發於畎畝之中；傳說舉於版築之間；膠鬲舉於魚鹽之中；
管夷吾舉於士；孫叔敖舉於海；百里奚舉於市。（《告子下》，《孟子》
卷十二，《四部叢刊》本，頁十六）

孟子之言，雖未必盡可信，但孔子以前，不仕而又別不事生產者，實未聞有人。《左傳》中說冀缺未仕時，亦是以農為業（僖公三十三年，《左傳》卷七，頁十五）。孔子早年，據孟子說，亦嘗為貧而仕，「嘗為委吏矣」「嘗為乘田矣」（《萬章下》，《孟子》卷十，頁十）。但自「從大夫之後」，大收學生以來，即純以講學為職業，為謀生之道。不但他自己不治生產，他還不願教弟子治生產。樊遲「請學稼」「請學為圃」；孔子說：「小人哉！樊須也。」（《子路》，《論語》卷七，頁三）子貢經商，孔子說：「賜不受命而貨殖焉；億則屢中。」（《先進》，《論語》卷六，頁六）他這種不治生產的辦法，頗為其時人所詬病。據《論語》所說，荷蓀丈人謂孔子：「四體不勤，五穀不分。」（《微子》，《論語》卷九，頁十五）此外晏嬰亦說：

夫儒者滑稽而不可軌法；倨傲自順，不可以為下；崇喪遂哀，破產厚葬，不可以為俗；遊說乞貸，不可以為國。（《孔子世家》，《史記》卷四十七，頁五）

《莊子》亦載盜跖謂孔子：

爾作言造語，妄稱文武。……多辭繆說，不耕而食，不織而衣，搖唇鼓舌，擅生是非，以迷天下之主，使天下學士，不反其本，妄作孝弟，而僥倖於封侯富貴者也。（《盜跖》，《莊子》卷九，頁三十四）

此等批評，未必果是晏嬰、盜跖所說，《莊子》中所說，尤不可認為實事。但此等批評，則是當時可能有者。

戰國時之有學問而不仕者，亦尚有自食其力之人。如許行「其徒數十人，皆衣褐，捆屨織席，以為食」（《滕文公上》，《孟子》卷五，頁九），陳仲子「身織屨，妻辟纊」（《滕文公下》，《孟子》卷六，頁十五）以自養。但孟子則不以為然。孟子自己是「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯」；此其弟子彭更即以為「泰」（《滕文公下》，《孟子》卷六，頁五），他人當更有批評矣。孟子又述子思受「養」的情形，說：

繆公之於子思也，亟問亟饋鼎肉。子思不悅，於卒也，標使者出諸大門之外，北面稽首再拜而不受，曰：「今而後知君之犬馬畜伋。」……曰：「敢問國君欲養君子，如何斯可謂養矣？」曰：「以君命將之，再拜稽首而受。其後庖人繼粟，庖人繼肉，不以君命將之。子思以為鼎肉使己僕僕爾亟拜也，非養君子之道也。」（《萬章下》，《孟子》卷十，頁十一至十二）

觀此可知儒家之一種風氣。唯其風氣如此，於是後來即有一種非農非工非商非官僚之「士」，不治生產而專待人之養己。此士之階級，孔子以前，似亦無有。以前所謂士，多係大夫士之士，或係男子軍士之稱，非後世所謂士農工商之士也。

【註】按《國語·齊語》中所謂士農商之士，似指軍士，詳見《燕京學報》第二期拙作文中。

此種士之階級只能做兩種事情：即做官與講學。直到現在，各學校畢業生，無論其學校為農業學校或工業學校，仍只有當教員做官兩條謀生之路；此所謂：

仕而優則學；學而優則仕。（《子張》，《論語》卷十，頁四）

孔子即是此階級之創立者，至少亦是其發揚光大者。

此種階級，為後來法家所痛惡。韓非子說：

博習辯智如孔墨；孔墨不耕耨，則國何得焉？修孝寡欲如

曾史；曾史不戰攻，則國何利焉？（《八說》，《韓非子》卷十八，《四部叢刊》本，頁五）

又曰：

儒以文亂法，俠以武犯禁。……今修文學，習言談，則無耕之勞而有富之實，無戰之危而有貴之尊，則人孰不為也？（《五蠹》，《韓非子》卷十九，頁三至四）

孔子與希臘「智者」，其行動頗相彷彿。他們都是打破以前習慣，開始正式招學生而教育之者。「智者」向學生收學費，以維持其生活；此層亦大為當時所詬病。孔子說：「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。」（《述而》，《論語》卷四，頁二）他雖未必收定額學費，但如「贄」之類，必一定收，孔子雖可靠國君之養，未必專靠弟子之學費維持生活，但其弟子之多，未嘗不是其有受養資格之一。在中國歷史中，孔子始以講學為職業，因以維持生活。此言並不損害孔子之價值，因為生活總是要維持的。

孔子還有一點與「智者」最相似。「智者」都是博學多能之人，能教學生以各種功課，而其主要目的，在使學生有作政治活動之能力。孔子亦博學多能，所以：

達巷黨人曰：「大哉孔子，博學而無所成名。」（《子罕》，《論語》卷五，頁一）

太宰問於子貢曰：「夫子聖者與，何其多能也？」子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也。」（同上）

孔子教人亦有各種功課，即所謂六藝是也。至於政治活動，亦為孔子所注意；其弟子可在「千乘之國」，「治賦」「為宰」。季康子問仲由、賜、求，「可使從政也與？」孔子說：「由也果」「賜也達」「求也藝」「於從政乎何有？」（《雍也》，《論語》卷三，頁十二至十三）此即如現在政府各機關之向各學校校長要人，而校長即加考語薦其畢業生一樣。

孔子頗似蘇格拉底。蘇格拉底本亦是「智者」。其不同在他不向學生收學費，不賣知識。他對於宇宙問題，無有興趣；對於神之問題，接受傳統的見解。孔子亦如此，如上文所說。蘇格拉底自以為負有神聖的使命，以覺醒希臘人為己任。孔子亦然，所以有「天生德於予」（《述而》，《論語》卷四，頁六），「天之未喪斯文，匡人其如予何」（《子罕》，《論語》卷五，頁二）之言。蘇格拉底以歸納法求定義（亞里士多德說），以定義為吾人行為之標準。孔子亦講正名，以名之定義，為吾人行為之標準。蘇格拉底注重人之道德的性質。孔子亦視人之「仁」較其「從政」之能力，為尤重。故對於子路、冉有、公西華，雖許其能在「千乘之國」，「治賦」「為宰」「與賓客言」，而獨不許其為「仁」（《公冶長》，《論語》卷三，頁三）。蘇格拉底自己未著書，而後來著書者多假其名（如柏拉圖之對話）。孔子亦不著書，而後來各書中「子曰」極多。蘇格拉底死後，其宗派經柏拉圖、亞里士多德之發揮光大，遂為西洋哲學之正統。孔子之宗派，亦經孟子、荀子之發揮光大，遂為中國哲學之正統。此但略說，下文另詳。

即孔子為中國蘇格拉底之一端，即已佔甚高之地位。況孔子又為使學術普遍化之第一人，為士之階級之創立者，至少亦係其發揚光大者；其建樹之大，蓋又超過蘇格拉底矣。

孔子對於傳統的制度及信仰之態度

上文謂中國文化至周而具規模；周之典章制度雖不必盡為文王、周公所製作，如經學古文家所說；然文王、周公，為創造周代文化之主要人物，似可認為事實。魯為周公後，宗周文物，在魯者較他國為獨多，祝佗曰：

周公相王室以尹天下，於周為睦，分魯公以大路大旂……

以昭周公之明德，分之土田陪敦，祝宗卜史，備物典策，官司彝器。（定公四年，《左傳》卷二十七，頁五至六）

季札聘魯「觀於周樂」（襄公二十九年，《左傳》卷十九，頁三至五）。韓宣子聘魯，「觀書於太史，見《易》《象》與《魯春秋》，曰：『周禮盡在魯矣，吾乃今知周公之德與周之所以王也。』」（昭公二年，《左傳》卷二十，頁十二）觀此諸人所稱述，可知在文物方面，魯本為宗周之縮影。及乎「赫赫宗周，褒姒滅之」，平王東遷，文物必多喪失，於是宗周文物，或必在魯乃可盡見也。

孔子平生以好學自負，故曰：

我非生而知之者，好古敏以求之也。（《述而》，《論語》卷四，頁六）

又曰：

十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。（《公冶長》，《論語》卷三，頁十）

又曰：

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。（《八佾》，《論語》卷二，頁三至四）孔子生於魯國，周禮之文獻足徵，故孔子對於周禮知之深而愛之切。故曰：

周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。（《八佾》，《論語》卷二，頁五）

唯其「從周」，故孔子一生以能繼文王周公之業為職志，其畏於匡，則曰：

文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後起者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何！（《子罕》，《論語》卷五，頁二）

自述其志，則曰：

如有用我者，吾其為東周乎？（《陽貨》，《論語》卷九，頁三）

為東周者，使宗周之文化，完全實現於東土也。及孔子自歎其衰，則曰：

久矣吾不復夢見周公。（《述而》，《論語》卷四，頁一）

後世經學家主古文者，謂六藝為周公所作而孔子述之，主今文者謂孔子作《春秋》自比文王。雖皆未必合事實，要之孔子自己所加於自己之責任，為繼文王周公之業，則甚明也。

唯其如此，故後之儒家，皆以周公孔子並稱。孟子曰：

陳良楚產也，悅周公仲尼之道，北學於中國。（《滕文公上》，
《孟子》卷五，頁十三）

荀子曰：

孔子仁知且不蔽，故學亂術足以為先王者也。一家得周
道，舉而用之，不蔽於成積也。故德與周公齊，名與三王並。

（《解蔽》，《荀子》卷十五，《四部叢刊》本，頁六）

漢人亦謂孔子繼周公之道，《淮南子》曰：

孔子修成康之道，述周公之訓。（《要略》，劉文典先生《淮南鴻烈集
解》卷二十一，頁八）

司馬遷曰：

周公卒五百歲而有孔子。（《太史公自序》，《史記》卷百三十，頁八）

孔子「述而不作，信而好古」，其所述者，即周禮也。

孔子對於周禮，知之深而愛之切，見當時周禮之崩壞，即不禁太息痛恨。故見季氏八佾舞於庭，謂為「不可忍」。見「季氏旅於泰山」，曰：「嗚呼，曾謂泰山，不如林放乎？」管仲「有反坫」，孔子謂為「不知禮」（以上見《八佾》，《論語》卷二，頁一至九）。「陳成子弑簡公，孔子沐浴

而朝，告於哀公曰：『陳恆弑其君，請討之。』」（《憲問》，《論語》卷七，頁十九）至孔子自身行事，則自以「從大夫之後，不可徒行」（《先進》，《論語》卷六，頁三）；《鄉黨》所記，起居飲食，儼然貴族。非必孔子之好闊，蓋不如是則「非禮也」。

至對於傳統的信仰之態度，孔子亦是守舊的。《論語》中言及天者：

王孫賈問曰：「與其媚於奧，寧媚於灶，何謂也？」子曰：「不然，獲罪於天，無所禱也。」（《八佾》，《論語》卷二，頁五）

子見南子，子路不悅。夫子矢之曰：「予所否者，天厭之！天厭之！」（《雍也》，《論語》卷三，頁十八）

子疾病，子路使門人為臣。病間，曰：「久矣夫！由之行詐也，無臣而為有臣，吾誰欺，欺天乎？」（《子罕》，《論語》卷五，頁五）

顏淵死，子曰：「噫！天喪予！天喪予！」（《先進》，《論語》卷六，頁三）

子曰：「不怨天，不尤人；下學而上達。知我者其天乎！」（《憲問》，《論語》卷七，頁十二）

據上所引，可知孔子之所謂天，乃一有意志之上帝，乃一「主宰之天」也。

《論語》中之言及命者：

子曰：「吾十有五，而志於學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命……」（《為政》，《論語》卷一，頁十）

伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：「亡之命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！」（《雍也》，《論語》卷三，頁十三至十四）

子曰：「道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也。公伯寮其如命何！」（《憲問》，《論語》卷七，頁十二至十三）

孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」（《季氏》，《論語》卷八，頁十六）

若天為有意志之上帝，則天命亦應即上帝之意志也。孔子自以為所負神聖的使命，即天所命。故曰：「天之未喪斯文也，匡人其如予何。」孔子同時之人，亦有以孔子為受有天命者。如儀封人曰：「天下之無道久矣。天將以夫子為木鐸。」（《八佾》，《論語》卷二，頁九）

【註】或引《論語》「天何言哉」之言，以證孔子所言之天為自然之天。然此但謂天「無為而治」耳，不必即以天為自然之天。且以天不言為一命題，即含有天能言而不言之意。否則此命題為無意義。如吾人不說石頭不言，桌子不言，因石頭桌子，本非能言之物也。

唯孔子對於鬼神，則似有較新的見解，《論語》中言及鬼神者：

祭如在，祭神如神在。（《八佾》，《論語》卷二，頁四至五）

子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」（《雍也》，《論語》卷三，頁十六至十七）

季路問事鬼神，子曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「敢問死？」曰：「未知生，焉知死？」（《先進》，《論語》卷六，頁四）

以「敬鬼神而遠之」為知，則不遠之者為不知矣。既以不遠之者為不知，又何必敬之？後來儒家，答此問題，遂成一有系統的「祭祀觀」。今所須注意者，則孔子於此提出一知字。則對於當時之迷信，必有許多不信者。故「子不語怪力亂神」（《述而》，《論語》卷四，頁六）。

正名主義

孔子目睹當時各種制度之崩壞，以為「天下無道」，而常懷想「天下有道」之時。故曰：

天下有道，則禮樂征伐，自天子出。天下無道，則禮樂征伐，自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。（《季氏》，《論語》卷八，頁十三）

又曰：

祿之去公室，五世矣。政逮於大夫，四世矣。故夫三桓之子孫微矣。（《季氏》，《論語》卷八，頁十四）

孔子以為政治上社會上各種階級之破壞皆自上始。「禮樂征伐，自諸侯出」，則十世以後，必又降而「自大夫出」。「自大夫出」，則五世以後，必「陪臣執國命」，而「三桓之子孫微矣」。「陪臣執國命」，則三世以後，庶人必有起者。此即孟子所謂「苟為後義而先利，不奪不餒」者也。

處此情形之下，孔子以為苟欲「撥亂世而反之正」，則莫如使天子仍為天子，諸侯仍為諸侯，大夫仍為大夫，陪臣仍為陪臣，庶人仍為庶人。使實皆如其名，此即所謂正名主義也。孔子認此為極重要，故《論語》云：

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」（《子路》，《論語》卷七，頁一）

齊景公問政於孔子，孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾豈得而食諸？」（《顏淵》，《論語》卷六，頁十七）

蓋一名必有一名之定義，此定義所指，即此名所指之物之所以為此物者，亦即此物之要素或概念也。如「君」之名之定義之所指，即君之所以為君者。「君君，臣臣，父父，子子」，上君字乃指事實上之君，下君字乃指君之名，君之定義。臣父子均如此例。若使君臣父子皆如其

定義，皆盡其道，則「天下有道」矣。孔子目睹當時之「君不君，臣不臣，父不父，子不子」，故感慨系之，而借題發揮曰：

觚不觚。觚哉！觚哉！（《雍也》，《論語》卷三，頁十七至十八）

孔子以為當時因名不正而亂，故欲以正名救時之弊也。

孔子以為當時名之不正皆自上始，故「反正」亦須自上始。《論語》云：

季康子問政於孔子，孔子對曰：「政者，正也，子率以正，孰敢不正。」（《顏淵》，《論語》卷六，頁十八）

季康子患盜，問於孔子，孔子對曰：「苟子之不欲。雖賞之不竊。」（同上）

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。」（《顏淵》，《論語》卷六，頁十九）

蓋在貴族政治時代，人民毫無知識，「君子」即貴族之行為，對於小人即庶人，固有甚大影響也。

普通以為孔子欲實行其正名主義而作《春秋》。據孟子說，孔子作《春秋》之目的及功用在使「亂臣賊子懼」；然《左傳·宣公二年》，趙穿弑晉靈公。

太史書曰「趙盾弑其君」，以示於朝。宣子曰：「不然。」曰：「子為正卿，亡不越境，反不討賊，非子而誰？」……孔子曰：「董狐，古之良史也，書法不隱。」（《左傳》卷十，頁四）

又《左傳·襄公廿五年》，崔杼弑齊莊公。

太史書曰：「崔杼弑其君。」崔子殺之。其弟嗣書而死者二人。其弟又書，乃捨之。南史氏聞太史盡死，執簡以往，聞既書矣，乃還。（《左傳》卷十七，頁十一）

據此則至少春秋時晉齊二國太史之史筆，皆能使「亂臣賊子懼」，不獨《春秋》為然。蓋古代史官，自有其紀事之成法也。孟子說：

晉之《乘》，楚之《檮杌》，魯之《春秋》，一也。其事則齊桓晉文，其文則史。孔子曰：「其義則丘竊取之矣。」（《離婁下》，《孟子》卷八，頁七）

「其義」不止是《春秋》之義，實亦是《乘》及《檮杌》之義，觀於董狐史筆，亦可概見。孔子只「取」其義，而非「作」其義。孟子此說，與其孔子作《春秋》之說不合，而卻似近於事實。

但亦或因魯是周公之後，「禮義之邦」，所以魯之《春秋》，對於此等書法，格外認真。韓宣子聘魯觀書於太史氏，特注意於「《魯春秋》」，或「《魯春秋》」果有比「晉之《乘》」「楚之《檮杌》」較特別之處；所以在孔子以前，已有人以《春秋》為教人之教科書。楚莊王使士亹傳太子箴；士亹問於申叔時。叔時曰：

教之《春秋》而為之聳善而抑惡焉，以戒勸其心。（《楚語上》，《國語》卷十七，《四部叢刊》本，頁一）

可見《春秋》早已成教人之一種課本。但此皆在孔子成年以前，所以皆與孔子無干。

《春秋》之「聳善抑惡」，誅亂臣賊子，「《春秋》以道名分」（《天下篇》，《莊子》卷十，頁二十五），孔子完全贊成。不過按之事實，似乎不是孔子因主張正名而作《春秋》，如傳說所說；似乎是孔子取《春秋》等書之義而主張正名，孟子所說其義則丘「竊取」者是也。

【註】劉師培云：「《孟子·滕文公》篇云：『孔子懼，作《春秋》。』後儒據之，遂謂《春秋》皆孔子所作。然作兼二義：或訓為始；或訓為為。訓始見《說文》，即創作之作，乃《樂記》所謂『作者之為聖』也。訓為見《爾雅》，與創作之作不同。《書》言：『汝作司徒』，言以契為司徒，非司徒之官始於契。《論語》言：

『始作翕如』，《左傳》言：『金奏作於下』；則奏樂亦言作樂，與『作樂崇德』之作殊。《左傳》言：『召穆糾合宗族於成周而作詩曰：「棠棣之華，鄂不韡韡」』；則歌詩亦言作詩，與『侍人孟子，作為此詩』之作殊。蓋創作謂之作；因前人之意而為，亦謂之作。孟子言孔子作《春秋》，即言孔子因古史以為《春秋》也。故又言：『其事則齊桓晉文，其文則史。』至於《詩》亡然後《春秋》作，則作為始義，與作《春秋》之作殊。言《春秋》所記之事，始於東周也。」（《左庵集》卷二）若以奏樂可言作樂，歌詩可言作詩之例言之，則作《春秋》即講《春秋》耳。孔子講《春秋》特別注重於正名之一點，所謂「其義則丘竊取之」，所以使「亂臣賊子懼也」。

孔子以述為作

孔子「述而不作」，《春秋》當亦不能例外。不過孔子能將《春秋》中及其他古史官之種種書法歸納為正名二字，此實即將《春秋》加以理論化也。孔子對於中國文化之貢獻，即在於開始試將原有的制度，加以理論化，予以理論的根據。《論語》云：

宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安則為之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安則為之。」宰我出，子曰：「予之不仁也。子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛，於其父母乎？」（《陽貨》，《論語》卷九，頁九）

此孔子將三年之喪之制度，加以理論的根據也。

【註】或謂三年之喪之制，乃孔子所定。然《左傳》謂「叔向曰：『王一歲而有

三年之喪二焉。……三年之喪，雖貴遂服，禮也。王雖弗遂，宴樂以早，亦非禮也。』」（昭公十五年，《左傳》卷二十三，頁十三）觀此則三年之喪，本「天下之通喪也」，不過在孔子時，行者已不多，故王亦「弗遂」。孔子又提倡之，且予以理論的根據。

即孔子之以六藝教人，亦時有新意。正名主義即孔子自《春秋》及其他古史官之書法中所歸納而得之理論，上文已述。此外子貢因《詩》之「巧笑倩兮，美目盼兮」，而悟及「禮後乎」。孔子許為「可與言詩」（《八佾》，《論語》卷二，頁三）。又云：

《詩》三百，一言以蔽之；曰：「思無邪。」（《為政》，《論語》卷一，頁九）

《詩》可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名。（《陽貨》，《論語》卷九，頁五）

可見孔子講《詩》，注重於其中之道德的意義，不是只練習應對，只求「使於四方，不辱君命」矣。《論語》又云：

或謂孔子曰：「子奚不為政？」子曰：「《書》云：『孝乎，惟孝，友於兄弟，施於有政。』是亦為政，奚其為為政？」（《為政》，《論語》卷一，頁十四至十五）

此以「齊家」為「治國」之本，可見孔子講《書》，已注重於引申其中之道德的教訓，不只記其中之言語事跡矣。《論語》又云：

林放問禮之本，子曰：「大哉問，禮與其奢也寧儉，喪與其易也寧戚。」（《八佾》，《論語》卷二，頁二）

又云：

禮之用，和為貴，先王之道斯為美。（《學而》，《論語》卷一，頁七）

孔子云：

禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉！（《陽貨》，
《論語》卷九，頁六）

又云：

樂其可知也，始作翕如也，從之純如也，皦如也，繹如也，以成。（《八佾》，《論語》卷二，頁八）

可見孔子講禮樂，已注重「禮之本」及樂之原理，不只講其形式節奏矣。《論語》又云：

子曰：「南人有言曰：『人而無恆，不可以作巫醫。』善夫！」
「不恆其德，或承之羞」，子曰：「不占而已矣。」（《子路》，《論語》
卷七，頁九）

「不恆其德，或承之羞」，為《易·恆》卦爻辭，可見孔子講《易》，已注重於引申卦爻辭之意義，不只注重於筮占矣。此非只「述而不作」，實乃以述為作也。此種精神，此種傾向，傳之於後來儒家，孟子、荀子及所謂七十子後學，大家努力於以述為作，方構成儒家思想之整個系統。所以《易》是本有，是儒家所述，而《繫辭》《文言》等，則儒家所作，而《易》在思想史上的價值，亦即在《繫辭》《文言》等。《春秋》是本有，是儒家所述，而《公羊傳》等則是儒家所作，而《春秋》在思想史上的價值，亦即在《公羊傳》等。《儀禮》是本有，是儒家所述，而《禮記》則儒家所作，而《禮記》在思想史上的價值，則又遠在《儀禮》之上。由此言之，所謂古文家以為六經皆史，孔子只是述而不作，固然不錯；而所謂今文家以為孔子只是作而不述，亦非毫無根據。由此言之，後來之以孔子為先聖兼先師，即所謂至聖先師，亦非無因。因為若使《周易》離開《繫辭》《文言》等，不過是卜筮之書；《春秋》離開《公羊傳》等，不過是「斷爛朝報」；《儀禮》離開《禮記》，不過是一禮單；此等書即不能有其在二千年間所已有之影響。在中國歷史中，自

漢迄清，有大影響於人心者，非《周易》，而乃帶《繫辭》《文言》等之《周易》；非《春秋》，而乃帶《公羊傳》等之《春秋》；非《儀禮》，而乃有《禮記》為根據的《儀禮》。不過所謂今文家及以孔子為至聖先師者，應知其所謂孔子，已非歷史的孔子，而乃是理想的孔子，儒家之理想的代表。

直、仁、忠、恕

上文謂孔子講禮，注重「禮之本」。《論語》云：

子夏問曰：「《詩》云：『巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮』，何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也，始可與言詩已矣。」（《八佾》，《論語》卷二，頁三）

子夏以「繪事後素」而悟及「禮後」，蓋人必有真性情，然後可以行禮，猶美女之必先有巧笑美目，然後可施脂粉也。否則禮為虛偽形式，非唯不足貴，且亦甚可賤矣。故孔子曰：

人而不仁如禮何！人而不仁如樂何！（《八佾》，《論語》卷二，頁一）

不仁之人，無真性情，雖行禮樂之文，適足增其虛偽耳。孔子云：

君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。（《衛靈公》，《論語》卷八，頁五）

蓋禮「質」須相副而行也。

孔子注重人之有真性情，惡虛偽，尚質直；故《論語》中屢言直。孔子曰：

人之生也直；罔之生也，幸而免。（《雍也》，《論語》卷三，頁十六）

直者內不以自欺，外不以欺人，心有所好惡而如其實以出之者也。《論語》又云：

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。」（《子路》，《論語》卷七，頁七）

直者由中之謂，稱心之謂。其父攘人之羊，在常情其子決不願其事之外揚，是謂人情。如我中心之情而出之，即直也。今乃至證明其父之攘人羊。是其人非估名買直，即無情不仁，故不得為真直也。《論語》又云：

子曰：「孰謂微生高直，或乞醯焉，乞諸其鄰而予之。」（《公冶長》，《論語》卷三，頁八至九）

直者內忖諸己者也，曲者外揣於人者也。家自無醯，則謝之可矣。今唯恐人之不樂我之謝，而必欲給其求，是不能內忖諸己，而已不免揣人意向為轉移，究其極將為巧言令色，故不得為直也。孔子曰：

巧言令色足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。（《公冶長》，《論語》卷三，頁九）

恥之者，恥其不直也。《論語》又云：

子貢問曰：「鄉人皆好之，何如？」子曰：「未可也。」曰：「鄉人皆惡之，何如？」子曰：「未可也。不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。」（《子路》，《論語》卷七，頁九）

夫至鄉人皆惡之，是必不近人情之人也。然至鄉人皆好之，此難免專務人人而悅之，為鄉愿之徒，亦虛偽無可取矣。

然直雖可貴，尚須「禮以行之」。《論語》云：

子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」（《泰伯》，《論語》卷四，頁十一）

又曰：「好直不好學，其蔽也絞。」（《陽貨》，《論語》卷九，頁五）學即學禮也。古時所謂禮之義極廣，除現在禮字所有之意義外，古時所謂禮，

兼指一切風俗習慣，政治社會制度。子產謂：「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。」《莊子·天下篇》謂：「禮以道行。」（《莊子》卷十，頁二十五）蓋凡關於人之行為之規範，皆所謂禮也。孔子為周禮之擁護者，故其教育弟子，除教以知識外，並以禮約束之。顏淵所謂「博我以文，約我以禮」是也。唯孔子同時又注重「禮之本」，故又言直。言直則注重個人性情之自由，言禮則注重社會規範對於個人之制裁。前者為孔子之新意，後者乃古代之成規。孔子理想中之「君子」，為能以真性情行禮者，故曰：

質勝文則野；文勝質則史；文質彬彬，然後君子。（《雍也》，《論語》卷三，頁十六）

又曰：

不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。（《子路》，《論語》卷七，頁八）

又云：

鄉愿，德之賊也。（《陽貨》，《論語》卷九，頁六）

「文質彬彬」，即中行也。狂狷之行為，雖不合中行，要皆真性情之流露，故亦可取。若鄉愿則為偽君子，尤劣於真小人矣。

【註】自上文「孔子屢言直」起至此，選抄錢穆先生《論語要略》並採美國學者德效騫（Homer H. Dubs）所作之「The Conflict of Authority and Freedom in Ancient Chinese Ethics」文之意，該文見 *Open Court* 雜誌第四十卷第三號。

上文謂不仁之人無真性情。《論語》中言仁處甚多，總而言之，仁者，即人之性情之真的及合禮的流露，而即本同情心以推己及人者也。《論語》云：

子曰：「巧言令色，鮮矣仁。」（《學而》，《論語》卷一，頁四）

又云：

子曰：「剛毅木訥近仁。」（《子路》，《論語》卷七，頁十）

巧言令色矯飾以媚悅人，非性情之真的流露，故「鮮矣仁」。「剛毅木訥」之人，質樸有真性情，故「近仁」也。《論語》又云：

樊遲問仁。子曰：「愛人。」（《顏淵》，《論語》卷六，頁二十）

仁以同情心為本，故愛人為仁也。《論語》又云：

憲問：「克，伐，怨，欲，不行焉，可以為仁矣？」子曰：「可

以為難矣，仁則吾不知也。」（《憲問》，《論語》卷七，頁十一）

焦循曰：「孟子稱公劉好貨，太王好色，與百姓同之，使有積倉而無怨曠。孟子之學，全得諸孔子。此即己達達人，己立立人之義。必屏妃妾，減服食，而於百姓之飢寒仳離，漠不關心，則堅瓠也。故克伐怨欲不行，苦心潔身之士，孔子所不取。不如因己之欲，推以知人之欲。即己之不欲，推以知人之不欲。絜矩取譬不難，而仁已至矣。絕己之欲則不能通天下之志，非所以為仁也。」（《論語補疏》）

孔子又云：

人之過也，各於其黨，觀過斯知仁矣。（《里仁》，《論語》卷二，頁十二）

人之性情之真的流露或有所偏而為過，然要之為性情之真的流露，故「觀過斯知仁矣」。《論語》又云：

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。」（《顏淵》，《論語》

卷六，頁十二至十三）

「好直不好學，其蔽也絞」，故仁為人之性情之真的，而又須為合禮的流露也。《論語》又云：

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。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣。」（《顏淵》，《論語》卷六，頁十三）

又云：

子貢曰：「如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？」

子曰：「何事於仁？必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可為仁之方也矣。」（《雍也》，《論語》卷三，頁十九）

「為仁之方」在於「能近取譬」，即謂為仁之方法在於推己以及人也。「因己之欲，推以知人之欲」，即「己欲立而立人，己欲達而達人」，即所謂忠也^{【註】}。「因己之不欲，推以知人之不欲」，即「己所不欲，勿施於人」，即所謂恕也。實行忠恕即實行仁。《論語》云：

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。」（《里仁》，《論語》卷二，頁十四）

孔子一貫之道為忠恕，亦即謂孔子一貫之道為仁也。為仁之方法如此簡易。故孔子曰：「仁遠乎哉，吾欲仁斯仁至矣。」

【註】恕為「己所不欲，勿施於人」，見《論語·衛靈公》孔子答子貢問。但忠之為義，《論語》中未有確切明文，後人遂以忠為「盡己」之義。按《論語》云：「為人謀而不忠乎？」（《學而》，《論語》卷一，頁四）又云：「與人忠。」（《子路》，《論語》卷七，頁七）又云：「臣事君以忠。」（《八佾》，《論語》卷二，頁七）又云：「孝慈則忠。」（《為政》，《論語》卷一，頁十四）又云：「忠焉能勿誨乎？」（《憲問》，《論語》卷七，頁十三）忠有積極為人之義；此則《論語》中有明文者。若盡己之義，則《論語》未有明文，似非必孔子言忠之義。

宋明道學家陸王一派，假定人本有完全的良知，假定「滿街都是聖人」，故以為人只須順其良知而行，即萬不致誤。孔子初無此意。人之