

# 中國哲學大綱

张岱年 著

中国社会科学出版社

张岱年 著

# 中國哲學史綱

〔中国哲学问题史〕

中国社会科学出版社

(京)新登字030号

图书在版编目 (CIP) 数据

中国哲学大纲/张岱年著.-北京:中国社会科学出版社,1994.

12

ISBN 7-5004-1615-6

I.中… II.张 III.哲学-中国-现代 IV.B26

中国版本图书馆CIP数据核字(94)第13633号

中国社会科学出版社出版发行

(北京鼓楼西大街甲158号)

民族印刷厂印刷 新华书店经销

1982年8月第1版 1994年12月第3次印刷

开本: 860×1168毫米1/32 印张: 21 插页: 2

字数: 521千字 印数: 30501—35500册

定价: 18.00元

## 再版序言

这部以哲学问题为纲叙述中国哲学发展过程的拙作中国哲学大纲，是一九三五年开始撰写的，一九三七年完成初稿，一九四三年曾在北平私立中国大学印为讲义，一九五八年由商务印书馆正式出版。出版之后，到现在又二十多年了。近来很多同志认为此书还有一定的参考价值，提议修订重印。中国社会科学出版社欣然表示愿意再版重印。同志们的厚情雅意，我衷心感谢。于是将此书旧本加了一些“补录”和补充性的“附注”，对原文进行了一些文字上的删改，形成为今日的这个修订本。

此书从写成初稿到此次再版重印，时间过了四十多年，我对中国哲学的探索也有所前进，许多见解与过去不同了，本应重写。但年老力衰，重新撰写至少要三、五年的时间，短期内是难以完成的，所以也就只好按照同志们的建议，作目前这样的处理。

此书的取材和论述范围，都有重大的缺欠。在取材方面，关于先秦时代，本书论述了孔、墨、老、庄、孟、荀、以及惠子、公孙龙的学说，对于管子书和吕氏春秋，却完全忽略了。其实管子中有比较明确的唯物论思想，是荀子唯物论的前导；而吕氏春秋虽然是采集众说以成书，但也有一定的中心思想，对于中国哲学的发展，也有一定的贡献，都是应该重视的。关于汉魏至宋代以前，本书仅仅以董仲舒、王充为重点，对于唐代刘禹锡、柳宗元的学说未加引述，事实上刘、柳虽然主要是文学家，没有建成完整的哲学体系，却也都提出了有价值的哲学命题，是中国哲学发展中不可忽视的环节。关于宋、元、明、清时代，本书着重叙述了周、张、程、朱、陆、王和王夫之、颜元、戴震的学说，



虽然也揭示了罗钦顺、王廷相的基本观点，但是未作系统的阐发，对于方以智、陈确的思想，更未提到，这些都是不足之处。此外，书中没有讲中国佛学的思想，又基本上以戴震为结束，近代存而不论，也是明显的缺陷。

本书的范围以宇宙论、人生论、致知论（认识论）为限，对历史观未涉及，现在看来，更是一个显著的缺欠了。

这次修订，加了一些附注，又对于形神问题、天人关系问题的“天人分与天人相胜”、志功问题，作了简要的论述，作为补录，分别附于宇宙论、人生论篇中。

本书最大的缺点是对于哲学史中两种基本倾向的相互对立又相互联系的情况，没有明确的阐述。西方哲学史有德谟克利特路线和柏拉图路线的对立斗争，即唯物论与唯心论的对立斗争。在中国哲学史中，是否也有这样的情况呢？我认为中国哲学史中，也确实有两种基本倾向即两条路线的对立斗争。必须认识这一基本的对立，才能得到关于各派哲学学说的理论本质的比较深刻的理解。而本书对于两种基本倾向的对立斗争的总线索以及每一时代哲学论辩的中心问题，都没有适当的阐释。

为了弥补本书旧版的这个主要缺点，这里对于中国古代哲学中两种基本倾向对立斗争的情况，作一个简要的说明。

先秦时代，开始了关于世界本原的讨论。从春秋到战国之末，有四种不同的学说，一天志天命说，二道先天地说，三太极阴阳说，四精气说。孔子讲天命，墨子讲天志，都以为天是世界的主宰，其所谓天是有意志的、有意识的，也就是精神性的。老子提出道先天地的学说，道是无意志、无意识的，却是超越天地万物之上的，因而不是物质性的，可谓观念性的绝对。周易大传以太极为世界本原，太极是天地未分以前的统一体，这个统一体是物质性的。管子书中有精气说，以精气和形气为万物的本原，惠子讲至小无内的小一，近似西方所谓原子。精气和小一都是物

质性的。孔、墨、老的哲学都属于客观唯心论，管子书、惠子、周易大传的学说属于唯物论。荀子反对天志天命，也属于唯物论。

到汉代，天人关系成为哲学思想的中心问题，董仲舒宣扬天人感应，以天为有意志的上帝。王充断言天不故生人，反对天人感应的虚妄之言，发展了唯物论。

魏晋时代，与天人问题直接相承的有无问题成为哲学的主要问题。王弼提出以无为本，所谓“无”是无形无象的，是超越一切相对的绝对，这个绝对不是物质性的，而是观念性的。所以王弼思想可谓一种客观唯心论。裴颢主张崇有，“有”是个别的物质存在。崇有的宗旨是认为有乃根本，即认为物质存在是根本的，所以是唯物论的一种形态。

南北朝时代，佛教大盛，宣扬神不灭论。于是形神问题成为哲学的中心问题。范缜提出神灭论，创立了形质神用的学说。神灭神不灭，是当时唯物论与唯心论斗争的形式。

唐代刘禹锡、柳宗元强调天人不相预、天人交相胜，反对天人感应思想，继承并提高了王充的唯物论学说。

到了宋代，哲学上两条路线的斗争比以前更加明确起来。佛教除了讲神不灭以外，还宣扬“一切唯心”。经过南北朝以至隋唐时代，“一切唯心”的观点没有受到应有的批判。宋代张载提出一切唯气的学说，第一次对于佛教一切唯心说进行反击，把唯物论提到新的高度。程颢、程颐宣称理是世界本原，朱熹继承二程，以理为太极，认为理在事物之先。其所谓理是观念性的。程、朱学说可称为客观唯心论。陆九渊讲心即理，明代王守仁更宣称心外无理，心外无物，鼓吹主观唯心论。宋、明哲学的中心问题是：气、理、心三者孰为根本？气是物质性的，理是观念性的，心是精神性的。以气为本，以理为本，以心为本，形成三个主要流派。程、朱的理学是占统治地位的思想。王廷相、王夫

之、戴震等发挥了张载的以气为本的思想，是近古时期唯物论的传统。

以上是中国哲学史中两条路线斗争的简单轮廓。

唯物论从自然界本身来解释自然，唯心论把人类思维所创造的观念或人类的主观精神说成为世界的本原。这里有正确与谬误的原则区别。唯物论阐明或接近着真理，唯心论则在不同程度上制造了背离实际的谬论。我们必须肯定唯物论的正确性，必须指出唯心论的谬误性。但是我们说唯心论是谬误的，不等于说唯心论哲学体系的全部内容都一无可取。唯心论哲学家也可能发现一些真理，甚至可能看到唯物论者所未看到的现象，例如许多唯心论者曾经着重阐发了主观能动性等。唯物论和唯心论既是相互对立的又是相互依存的，因而，既有相互斗争的一面，也有相互影响的一面。其中有复杂的情况，这也是必须注意的。

过去以唯心史观为依据的哲学史家，推崇唯心论，贬低唯物论，那是完全错误的。前几年有些人把哲学上两条路线的斗争简单化，片面强调所谓两军对战，陷于穿凿附会，也是错误的。今天，必须坚决加以纠正。但是，如果纠正了简单化的错误，转而强调唯心论的高明，低估唯物论的价值，以为历史上惟有唯心论者阵容整齐，浩浩荡荡，而唯物论者则是冷落零散，无足轻重，那就又回到过去哲学史家的旧路上去了。应知，哲学史研究的任务在于阐扬真理，不能对正确与谬误等量齐观，更不能对那些基本观点错误的哲学思想加以渲染。

我认为，我们研究哲学史，首先要站稳唯物论的立场，坚持实事求是的态度。

现在，全国人民正在党的正确领导之下，努力进行社会主义现代化建设。为了实现现代化建设，必须充分发扬社会主义的民主。发扬社会主义的民主，必须肃清封建意识的遗毒和影响。对于封建时代的哲学思想，必须加以审察鉴别，要清除其中的封建

性、蒙昧性的糟粕，但同时也要深刻认识其中的民主性、科学性的精华。中国古代的唯物主义的优良传统，唯物主义思想家曾经提出的光辉晶莹的启蒙思想，都是我们必须认真研究的。

这部书的初版，曾经经历一段曲折的道路，初版之后二十多年，能够再版重印，这不能不说是一件幸事。我希望这部书对于初学中国哲学史的同志们还能提供一些基本的参考材料，我更恳切期望得到同志们的批评和指正。

一九八〇年九月十四日 张岱年

本书再版，承辛冠洁、衷尔钜、赵宗正、方立天、张立文五位同志就原书和增补部分进行校阅。衷心铭感，谨此致谢！

一九八〇年十月二十日又记。

## 新 序

——对于过去中国哲学研究的自我批判

这部书基本上是一九三七年写成的，到现在已经二十年了。在这个期间，商务印书馆曾经两次决定付印，但都因为战事的关系没有成为事实。现在这本书是利用旧纸型付印的，只在纸型上作了一些字句上的修改。在这里，关于本书写作的情况，应该作一些简单的说明；对于其中所包含的缺点与错误，更应该作一些检查与批判。

本书写作的原意是想对于中国古典哲学作一种分析的研究，将中国哲学中所讨论的基本问题探寻出来，加以分类与综合，然后叙述关于每一个问题的思想学说的演变过程。在探寻问题的时候，固然也参照了西方哲学，但主要是试图发现中国哲学固有的问题，因而许多问题的提法与排列的次序，都与西方哲学不尽相同。在叙述中国哲学各方面的思想时，也曾经力求阐明中国历史上的主要的唯物主义思想与辩证观念。对于易传、王充、裴頠、周敦颐、张载、罗钦顺、王廷相、王夫之、戴震等的唯物主义学说，对于老子、庄子、易传、扬雄、张载、程颢、程颐、朱熹、王夫之等的辩证观念，都曾经加以解说。虽然所讲的都不完备，但当时的主观愿望之一却是企图阐发中国固有的唯物主义传统与辩证思想传统。其次，对于中国自古以来关于人生理想的各种学说，也力求作一些比较充分的叙述。

二十年前，在写作本书的时候，由于我对于马克思列宁主义理论没有深刻的认识，因而本书不可避免地有许多严重的缺点。这

缺点可以说主要有四项。第一，本书虽然也叙述了唯物主义思想与唯心主义思想，也讲到两者互相排斥互相影响的情况，然而基本上却没有达到承认“哲学史是唯物主义与唯心主义斗争的历史”的科学水平。列宁早就说过：“现代哲学是有党派性的，正如两千年前的哲学一样是有党派性的。虽然用假冒博学的新名词或极其愚笨的非党派性掩盖起来，而在实质上，互相斗争的党派是唯物主义与唯心主义。”（唯物主义与经验批判主义结论）我在二十年前却没有认识到列宁这个指示对于哲学史研究的深刻意义。直到解放以后，阅读了日丹诺夫在西欧哲学史讨论会上的发言，才比较充分地认识了哲学史的科学定义。本书在讲述中国的宇宙论学说的时候，把所谓“理气论”与“唯心论”分开，而认为“唯物论”、“理气论”、“唯心论”是关于宇宙“本根”学说的三个基本类型，没有能够指出，所谓“理气论”乃是一种客观唯心主义。这样就模糊了唯物主义与唯心主义两条路线的根本对立，这是一个严重的错误。第二，本书没有运用历史唯物主义的观点来研究哲学思想的社会根源与实际意义，因而表现了严重的客观主义的错误。历史唯物主义的基本观点是社会存在决定社会意识，这是我当时所完全承认的。然而由于不同意一部分学者们的类似牵强比附的阶级分析，却竟忽视了对于历史上的哲学思想进行科学的阶级分析的严重任务。因而，在本书中，关于阶级分析的问题都避而不谈，仅仅孤立地叙述了哲学思想的内容，将哲学思想的发展与社会经济的发展割裂开来。这是本书的一个最严重的缺陷。第三，本书在叙述宇宙观思想的时候，由于强调了中西哲学的差异，竟忽视了在西洋哲学中比较突出的身心关系问题，其实在中国汉晋南北朝时代，“形神”问题也是很显著的，本书却只看重了客体与主体的关系的问题，而忽略了身心关系的问题。所以，王充关于形神的学说，范缜的神灭论，在本书中都没有得到适当的叙述。第四，由于我当时对于哲学的范围理

解得相当狭窄，没有认识到历史观在哲学思想中的重要位置，因而对于过去的历史哲学一概没有叙述，这样就使本书的内容更有偏而不全的弊病。这四点就是这部书的最显著的缺陷，同时也是我过去关于中国哲学的研究工作的主要缺点。

除了这些缺点、错误之外，书中小的偏差就更多了。举例来说，讲中国哲学的特色的时候，认为中国哲学的特点之一是“同真善”。这个提法是不科学的，只看到一些表面的迹象而没有深入问题的本质。又认为“既非依附科学亦不依附宗教”也是中国哲学的特点之一，完全忽视了唯心主义与宗教的相互为缘以及唯物主义与科学知识的密切关联。在讲“义利”问题的时候，因为没有进行阶级分析，不能揭示所谓义利问题的本质，没有指出所谓“义”者实际上是指统治阶级的根本利益而言。在讲“命”的问题的时候，没有指出命的问题与意志自由问题的联系。在讲述“方法论”思想的时候，夸大了所谓“直觉法”在中国哲学中的意义，把许多哲学家的方法都看成直觉，而没有进行更细致的分析。全书的结论“中国哲学中之活的与死的”中所表示的意见更有许多是不适当的，没有能够从马克思主义的观点进行深刻的分析与批判。此外，“补遗”十九条中，有几条（例如元亨利贞解）的内容不明确，有隐晦而不深入的弊病。这些，都是应该请求读者同志们在阅读的时候加以注意加以检别了。

其次，也有一些论点，我自己的见解前后有了变化。最突出的是关于老子宇宙观的本质的问题。在本书中，我把老子所谓“道”解释为最高的理，也就是把老子的学说理解为一种客观唯心主义。但解放以后，我重新考虑这个问题，觉得老子学说的本质应该从其反对宗教观念这一方面来考察，而老子所谓“道”应该理解为原始的混然不分的物质存在的总体即混然一气。所以老子的宇宙观应该说是唯物主义的。在“知论”部分中，我曾经分别叙述了程伊川（颐）、朱晦庵（熹）、王阳明（守仁）、

王船山（夫之）等人的关于“知行”的学说，却没有把知行问题作为一个单独的问题加以阐述。现在我认为，知行问题是应该作为认识论中一个基本问题来处理的。此外，桓谭、何承天、吕才、刘禹锡等人的唯物主义思想，我在当时认为都未免简单，没有叙述的必要。现在看到，必须重视他们的思想，才能了解中国唯物主义发展过程的全貌。

既然这部书有这些严重的缺点，何以我还同意付印呢？这不过是因为，这部书对于中国古典哲学中一部分问题的材料作过一定程度的整理，同时提出了一些初步的分析与解释，或者还足以供研究者作进一步研究时的参考而已。

本书的缺陷不是简单地增加几段所能弥补的。但是，在这里，关于本书中所略而未谈的各派哲学学说的阶级分析问题，应该做一些必要的补充。

首先应该谈一谈对于哲学思想进行阶级分析的方法。如何发现哲学思想与阶级斗争的联系呢？如何确定一个哲人的阶级立场呢？首先应该确定一个历史时期的生产方式的性质，发现当时的阶级矛盾的基本情况。当时社会的基本矛盾与次要矛盾以及其间的相互制约的错综关系，都应加以考察。其次，要研究一个哲人的阶级立场，固然要考察他的家庭出身与社会地位，但更重要的是考察他在当时的阶级斗争中所处的地位，他对于当时各阶级所持的态度。对于当时相互斗争的各集团，他赞助那一方面，反对那一方面？他对于统治阶级与人民之间的矛盾冲突持如何的态度？对于统治阶级的内部斗争持如何的态度？这中间往往有微妙曲折的情况。我们要进行科学的阶级分析，最需要的是对于具体材料进行具体分析；必须占有大量的材料，然后发现其中的内在联系。这实在不是轻而易举的事情。

关于中国历史的分期，现在史学家们还在争论之中。现在姑且假定，殷周是奴隶制时代，春秋战国是从奴隶制到封建制过渡



的时期，秦汉以后到清代中期是封建制时代。

春秋战国时期，在奴隶制社会的内部中逐渐发生了封建的生产关系。这时各阶层出身的知识分子都活跃起来。以开明奴隶主身分而出现的“士”，独立手工业者出身的“士”，由贵族下降而为隐者的“士”，代表新兴地主的“士”，各自成立学派，形成了百家争鸣的局面。当时社会的矛盾是错综复杂的。奴隶主与自由民之间有矛盾，奴隶主与奴隶之间有矛盾，地主阶级分子与奴隶主之间有矛盾，地主阶级分子与农民也有矛盾。

儒家的学说表现了开明奴隶主的意识。儒家主张在维持等级关系之下对自由民让步，同时要求采取封建的剥削方式来代替奴隶制的剥削方式。孔子主张尊重一切人的独立意志，他说过：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（论语子罕）他反对以杀戮为政治手段，提出了以“泛爱众”为主旨的“仁”的学说。孔子思想中有保守的方面，但进步的方面却是主要的。孟子继承了孔子的观点，他一方面要重新奠定等级制度，主张“亲贤”、“世禄”，一方面又要求当时的贵族们对自由民作重大的让步，提出了“民为贵”的口号。荀子的思想主要代表了新兴地主阶级的利益，主张调整从奴隶制社会传下来的“礼”，使其符合于地主阶级的需要。

墨子及其门徒大都是独立手工业者出身的士，他们的学说反映了小生产者阶层的要求。他们主张提高手工业者与农民的政治地位，要求尊重手工业者与农民参与政治的权利，这就是“尚贤”学说的本质。墨子的“兼爱”、“节用”学说也有调整等级制度，减消各等级之间的距离的意义。墨家的思想反映了一部分自由民的愿望，却不适合于地主阶级的要求，所以秦汉以后就中绝了。

道家的学说是一些由贵族下降而为自由民的知识分子的思想。这些所谓隐士过着自食其力的生活，与劳动者有些接近，所

以也反映了一部分自由民反对压迫的情绪。但是他们自己是由贵族地位下降的，因而留恋过去，反对任何改革。他们的思想呈现了复杂错综的面貌。

法家是新兴地主阶级的代言人，他们是排斥旧贵族势力的勇猛斗士，力图为封建的生产关系开辟道路。同时他们又表现了轻视人民的倾向。

先秦时代儒、墨、道、法学说的阶级本质大致就是如此。

汉代社会的基本矛盾是地主阶级与农民的矛盾，其次还有地主阶级内部的开明绅士与贵族大地主的矛盾，地主与商人的矛盾等等。这时思想战线上的主要斗争是“天人感应”的唯心主义与宣扬“自然”观点的唯物主义之间的斗争。董仲舒是天人感应的宣传者，而王充是唯物主义的主要代表。

董仲舒在地主阶级与农民的矛盾关系中站在地主阶级方面，在地主阶级内部矛盾关系中却是站在开明绅士方面。他的学说基本上是强调地主阶级根本利益的重要，他所谓“屈民而伸君，屈君而伸天”（春秋繁露玉杯）明确地显示出他的学说的阶级本质。他所谓“天”就是地主阶级根本利益的形象化。董仲舒一方面反对贵族大地主的兼并残暴行为，一方面又用“天命”观念麻痹人民使其安于受统治的地位。

王充的学说反映了小私有者以及小地主的一些要求，他的思想的阶级实质是比较复杂的。他出身于“以贾贩为事”的小私有者家庭，中年以后又加入了地主阶级知识分子的队伍，养成了鄙视“农夫”、“工匠”等的“筋骨之力”的态度（论衡效力）；他反对大地主的“烦扰农商”（同上书，答佞）、“田宅并兼”（同上书，程材）的行为，同时他又尽力歌颂了当时的最高统治者（同上书，宣汉、恢国、须颂、佚文）。有人说他是农民思想家，是没有充分证据的。然而他基本上是要要求统治者对于人民放任无为的，确实反映了人民的一些要求与愿望。

到了魏晋时代，阶级矛盾的情况又有演变。豪门世族掌握了政治上经济上的大权，于是在地主阶级与农民的基本矛盾之外，豪门世族大地主与中小地主阶级之间的矛盾也成为一个突出的矛盾。这个时期思想斗争主要是“贵无”的哲学与“崇有”的哲学之间的斗争。何晏王弼等人宣称“无”是世界的基础，否认“有”的根本性，即否认了物质存在的第一性，这是一种唯心主义。而裴頠则肯定“有”是根本的，即肯定了物质存在的第一性，这是一种唯物主义。贵无的学说表现了豪门世族的利益。豪门世族们不屑于管理实际事务，而掌握了最高的权力；所谓“无”是无声无色的，却是一切声色的根源。所以，“无”就是执政的贵族的象征；贵无的哲学是为豪门世族的实际地位作辩护的。崇有的学说强调了实际事务的重要，反映了中小地主阶级的地位与要求。

南北朝时代的阶级矛盾是魏晋时代阶级矛盾的继续。佛教成为豪门世族统治人民的精神工具。代表中小地主阶级利益的思想家从唯物主义观点展开了反对佛教唯心主义的斗争，当时主要的争论问题是神灭或不灭的问题。佛教宣传神不灭，唯物主义者范缜提出了他的“神灭论”学说，指出精神只是形体所具有的作用，是随形体的死亡而消灭的。范缜在政治观点上虽然不是站在人民的立场而主要是站在中小地主阶级的立场，但他要求统治者减轻对于人民的剥削，他是同情人民的思想家。

隋唐时代的思想斗争仍然是佛教与反佛教思想的斗争。佛教更加发展起来，中小地主阶级的学者则举起了排佛的旗帜，韩愈是排佛思想的代表人物，但他对于哲学问题却不感兴趣。唐代比较重要的唯物主义哲学家是刘禹锡，他在天论三篇中阐明天人的分别，论证了天的物质性，坚决地批判了天能赏善罚过的迷信观念。

在唐末农民大起义及五代十国分裂局面以后建立起来的宋朝，开始了中国封建社会的新阶段。中央集权加强了，旧有的

豪门世族的势力消逝了，中小地主阶级政治地位提高了，商品经济高度发展起来。宋代封建社会的基本矛盾仍然是地主阶级与农民的矛盾，而代替过去的豪门世族的贵族大地主与地主阶级不当权派之间，地主与商人之间，汉族人民与外族的统治集团侵略势力之间，也都存在着矛盾冲突。

宋代的各种社会矛盾都错综地曲折地反映于宋代的哲学思想之中。一部分先进的思想家，注意到了地主阶级与人民的对立斗争，于是要求统治集团减轻对于人民的压迫。他们怀抱着改良的愿望，企图设法改进人民的物质生活。这类先进的思想家之中对于哲学最有贡献的是张横渠（载），他注意“贫富不均”的问题，主张重新划分土地以满足人民的要求，同时设法补偿地主所受的损失。他虽然只能提出这样的调和各阶级的利益的空想方案，但他的解除人民痛苦的愿望却是真诚的。张横渠发展了“气”的学说，有力地论证了世界的物质性，他是宋代唯物主义哲学的最大的代表。

另外的一些思想家，特别强调了统治阶级根本利益的重要，为当时的中央集权封建制度建立理论基础，同时坚决地反对统治集团中特权人物为了私利而破坏统治阶级根本利益的贪暴行为。这类思想家的典型人物就是程明道（颢）、程伊川（颐）、朱晦庵（熹）、陆象山（九渊）。程朱学派以“理”的名称把封建道德的基本范畴永恒化绝对化了，以为是宇宙万物的根源，这样来为封建制度奠定思想基础。而陆象山更企图给予这所谓“理”以内心的根据，断言这理即是心的先验的内容。程朱的学说是客观唯心主义，陆象山的学说是主观唯心主义。朱陆在治学方法上曾经有激烈的争论，但在政治观点上却是彼此一致的。他们为了维持统治阶级的根本利益，也都坚持抵抗外来的侵略，这一点却也符合了人民的要求。

此外又出现了反映商人阶级要求的思想家，即陈同甫（亮），

叶水心（适）。他们着重地指出所谓“功”与“利”的重要，主张提高商人的政治地位，允许商人分掌经济上的权利。在哲学思想上，他们指出事物的重要，反对脱离实际的空谈。陈叶都是著名的坚决主张抗战的人物。

明清时代的社会情况是宋代社会的继续发展。在明代后期，封建社会内部孕育的资本主义生产关系的萌芽在一些地区中逐渐显著起来。在一些地区中，手工业者与商人展开了反对豪强贵族的非法压迫的斗争，而中小地主阶级也进行反对统治集团中腐化势力的斗争。由于资本主义萌芽的逐渐成长，于是封建的生产关系体系便有了裂痕。这些社会情况反映到思想领域内，便是以挽救封建等级秩序为目标的主观唯心主义“心学”的盛行。程朱的学说在明代后期已逐渐失去活力，王阳明（守仁）出来宣扬“心外无物”、“心外无理”的道德先验主义。他否认了物质世界的独立存在，否认了规律的客观性，而以“良知”为万物的根源、人生的准则。所谓良知便是封建道德的意识。但是王阳明在反对程朱学说的斗争中又表现了反权威的姿态，于是传统的思想体系也发生了裂痕。受王学影响的李卓吾（贽），便提出了对于传统道德传统思想之激烈的批判。

明朝政权被农民起义所颠覆，而满族的清国统治者却乘机夺取了中国的主权。这一情况刺激了爱国主义学者，使他们重新探索那研求真理的道路。于是一些卓越的思想家，或者高举起唯物主义的旗帜，或者阐发了民主的理想。清国贵族与汉族爱国人民和知识分子的矛盾，成为明清之际思想发展的社会根源。王船山（夫之）发挥了张横渠的唯物主义学说，提出丰富博大的哲学系统。黄梨洲（宗羲）批判了封建专制主义的君民关系，提出以“学校”领导政治的民主思想。顾亭林（炎武）批判了脱离实际事物的空谈，树立了科学性的历史研究方法。明清之际的哲学思想在伦理学说方面更表现了批判精神，因而具有启蒙的意义。这

是与明代后期封建生产关系体系发生裂痕的事实相适应的。

在清代，启蒙性质最鲜明的思想是戴东原（震）的学说，他严肃地批判了当时满汉统治者“以理杀人”的残酷行为，指出所谓理已经成为“忍而残杀之具”（孟子字义疏证）。他着重地指出道德与情欲的密切关联，“道德之盛，使人之欲无不遂，人之情无不达，斯已矣”（同上）。他的学说反映了人民反对奴役的情绪。

以上是关于从周代到清代中期的哲学思想之阶级意义的简单的叙述。从所叙述的情况中可以得到那些基本认识呢？我认为似乎可以注意三点。第一，中国古典哲学的发展过程也表明了哲学史是唯物主义与唯心主义斗争的历史。在每一个时期，唯物主义与唯心主义的斗争都有它的特殊形态。随着时代的不同，争论的问题转移了，唯物主义与唯心主义的具体形态也都更新了。第二，过去的唯物主义哲学家在伦理学说方面虽然还不能够跳出唯心主义的圈子，然而他们的伦理学说一般说来包含了一些曲折地反映人民愿望的进步因素。他们虽然不可能提出革命的见解，然而基本上是要要求统治者对人民让步的。应当承认，唯物主义与人民的愿望之间常常有一定程度的联系，而唯心主义常常是封建统治阶级根本利益的理论表现。第三，在历史上的每一时期，并不是所有的各阶级都有其哲学代表。在秦汉以后漫长的封建时代中，完全代表农民利益的而可以称为农民思想家的人，实在罕见，几乎是没有的，实际上只有同情人民而在某一方面与人民共呼吸的思想家，他们不可能提出反封建的革命主张。（而且农民也不一定能够提出彻底反封建的观点。）同时反动的贵族大地主或腐朽的统治集团，也常常没有哲学上的代言人。在他们中间，不可能出现思想家，而一般学有心得的思想家是不甘于为豪强权贵服务的。汉唐宋明各时代那些受到统治者推崇的学者，如董仲舒、韩愈、程颐、朱熹、王守仁等，都不能说是代表最反动

的势力的，他们的学说表现了统治阶级的根本利益，而与当时执政的贵族大地主还是有一定距离的。这些，应该就是我们考察了二千年来的哲学思想斗争以后所达到的基本认识。

二千年的岁月中所累积起来的哲学遗产是很丰富的。其中有许多科学性的思想，即唯物主义的与辩证的观念，也有不少民主性的思想，即反映了人民愿望的批判性的伦理学说。这些都是过去哲学思想中的精华，是我们今天为了伟大的社会主义建设而需要加以继承并发扬的。

最后，需要郑重声明的是：这部书是我二十年前的旧作，其中除了有许多显著的错误与缺点之外，各篇章的内容，在问题的提法上，在观念的阐明上，也都有许多地方是不够科学、不够精确的。所以，就今天的学术水平看来，这部书只能是一本“仅供参考”的书，也可以看作一本类似“资料选辑”的书。这是务请读者注意的。

这部书虽然是我过去的旧作，但是我仍希望能得到读者同志们的批评与指教。

一九五七年二月二十八日 作者

## 自序

近年来，中国哲学史的研究颇盛，且已有卓然的成绩。但以问题为纲，叙述中国哲学的书，似乎还没有。此书撰作之最初动机，即在弥补这项缺憾。此书内容，主要是将中国哲人所讨论的主要哲学问题选出，而分别叙述其源流发展，以显出中国哲学之整个的条理系统，亦可以看作一本中国哲学问题史。

作哲学史，当然也有其种种困难，然依人的时代顺序叙述，在纲领组织上，或尚无多少问题。而以问题为纲，叙述中国哲学之整个系统，则部门之分划，问题之厘别，在在须大费斟酌。更以事属草创，困难尤多。中国哲学本浑融一体，原无区分；而为求清楚明晰，实不得不加以区分，然又须于原来面目无所亏损。此书在问题之抉择与排比，部门之分判与命名上，前后凡更易十余次，仍不能尽惬意。在每一问题下，分述诸家学说，或更不免“分散数家之事，甚多疏略”之病，惟自信尚无轻率苟且而已。

关于本书范围，于此当略加解释。本书所谓中国哲学，专指中国系的一般哲学。中国的佛教哲学，虽是中国人的，而实属于印度系，故不在本书范围之内。而一切特殊哲学，如历史哲学、政治哲学等思想，皆不在本书范围之内。中国古书中，又有不少思想，与哲学有关，而实并非哲学，最显著者如汉儒之术数思想，可以说是宗教思想，本书亦皆不加论列。此外中国古书中的科学萌芽，虽极可珍贵，却不是哲学，本书也一概不述。如此区别哲学与非哲学，实在是以西洋哲学为表准，在现代知识情形



下，这是不得不然的。

其次，关于本书的方法，亦当略加说明。我所最注重者有四点：

第一，审其基本倾向 中国哲学研究，应先辨识中国哲学之基本倾向，详言之即中国宇宙论之基本倾向，中国人生论之基本倾向等。如不先对于中国哲学之基本倾向有所认识，必不会深刻了解中国哲学家之学说。举例来说，如不知道中国哲学不作非实在的现象与在现象背后的实在之别，便不能了解中国哲学中的宇宙论。不知道中国大部分哲学家以天人合一为基本观点，则不会了解中国的人生论。基本倾向即是基本假定，有的是明言的，更有的是默认的。默认的尤须辨识，而亦最难辨识。

第二，析其辞命意谓 对于过去哲学中的根本概念之确切意谓，更须加以精密的解析。古人的名词，常一家一谊。其字同，其意谓则大不同。如道，老庄及程朱所谓道，是究竟理则之义，张子及戴东原所谓道，则是宇宙整个变易历程之义。又如性，孟子所谓性，仅指人之所以为人之特殊可能倾向；荀子所谓性，则指生而完具的行为，不论其与禽兽相异与否，惟不包含可能倾向。而宋儒张程所谓性，乃指“极本穷原之性”，实即宇宙本根。又如气，一般人都认为是空虚神秘的字眼，其实乃是一个比较实际的观念，与物质的观念相接近。更如神字，最易误解；中国哲学中所谓神，非鬼神之神，而是能变之妙用之谊。如因中国哲人多讲所谓神，遂认为有神论，便大谬了。对于中国哲学之根本观念之意谓加以解析，这可以说是解析法（Analytic Method）在中国哲学上的应用。

第三，察其条理系统 冯芝生先生谓中国哲学虽无形式上的系统，而有实质上的系统，实为不刊之至论。此书的目的之一，是寻出整个中国哲学的条理系统。中国哲学之整个的系统，比每一个哲学家之系统，自然较为广大。每一个哲学家，对于所有的哲

学问题，未必全都讨论到。而讲整个中国哲学的系统，则须对于所有哲学家所讨论的一切哲学问题，都予以适当的位置。求中国哲学系统，又最忌以西洋哲学的模式来套，而应常细心考察中国哲学之固有脉络。

第四，辨其发展源流 发展或历史的观点，是永远有用的；想深切了解一个学说，必须了解其发展历程，考察其原始与流变。而在发展历程之考察中，尤应注意对立者之互转，概念意谓之变迁与转移，分解与融合；问题之发生与发展，起伏及消长；学说之发展与演变，在发展中，相反学说之对转，即学说由演变而转入于其相反：这都是应注意审勘的。考察概念学说之发展与其对立互转，这可以说是辩证法（Dialectical Method）在中国哲学上之应用。

写哲学大纲，不宜多引过去哲学家著作之原文，即是写哲学史，其实也不宜引得太多。然而关于中国哲学，却有一种特殊情形，即是，在现在，中国哲学的研究，尚没有脱离考证的阶段。此所谓考证，是广义的，不只是指史实的考据，而兼指学说的考订。现在讲中国哲学，对于一个哲学家的学说有所诠释，实必须指出证据，实必须“拿证据来”。因此今日讲中国哲学，引哲学家的原文，实不只是引，而亦是证；不是引述，而更是引证。此书引原文处甚多，即由于此。

本书承冯芝生（友兰）先生和张素痴（荫麟）先生各审阅一遍，都提出了一些宝贵的意见，特此致谢。

公元一九三七年二月三日

张岱年

---

# 序 论

## (一) 哲学与中国哲学

哲学是一个译名，其西文原字出于希腊，本是爱智的意思。后来西洋哲学家所立的哲学界说甚多，几乎一家一说。其实都只是一家哲学之界说，而不是一般哲学之界说。总各家哲学观之，可以说哲学是研讨宇宙人生之究竟原理及认识此种原理的方法之学问。

中国古来并无与今所谓哲学意义完全相同的名称。先秦时所谓“学”，其意义可以说与希腊所谓哲学约略相当。韩非子显学篇：“世之显学，儒墨也。”其所谓学，可以说即大致相当于今日所谓哲学。先秦时讲思想的书都称为某子，汉代刘歆辑七略，将所有的子书归为诸子略，于是后来所谓“诸子之学”，成为与今所谓哲学意谓大致相当的名词。

到魏晋时，有玄学的名称。南北朝时宋明帝置总明观，设儒玄文史四科，科置学士十人（见南史王俭传）。于是“玄学”成一专科，与经学，文学，史学平列。所谓“玄学”，意谓约略相当于今之哲学。

到宋代，又有“道学”“义理之学”“理学”等名称。道学，义理之学的名称，在北宋时即已有之。（有人认为道学的名称起于南宋，义理之学的名称起于清代，都是错的。）北宋张横渠答范巽之书有云：“朝廷以道学政术为二事，此正自古之可忧者。”程伊川称其兄明道：“功业不得施于时，道学不及传

之书”（上孙叔曼书）。又张横渠经学理窟有云：“义理之学，亦须深沉方有造，非浅易轻浮之可得也。”理学一词在南宋时已甚流行，黄震日钞云：“自本朝讲明理学，脱出诂训”（读论语）。以周子二程与朱晦翁之学为理学。所谓道学理学或义理之学，其内容与今所谓哲学甚相近。在清代，义理之学一名称尤为流行，清人将学问分成义理，考据，辞章三类，所谓义理，即是哲学。

所谓玄学与道学，其所指的范围不同。玄学以老庄易为本，必是与老庄或易相近的学说思想，方可称为玄学，而关于孟荀及墨学的研究或类似的思想，则不能称为玄学。道学或理学则即是新儒学之别名，墨家与老庄的思想正是道学所排斥的异端，当然在道学范围之外。所以玄学与道学，乃是各有其界域的，各是一派哲学或一类型的哲学之名称。在此点上，与今所谓哲学之为一般的名称，并非相同。而总括玄学与道学的一般名称，在以前实在没有。

中国先秦的诸子之学，魏晋的玄学，宋明清的道学或义理之学，合起来是不是可以现在所谓哲学称之呢？换言之，中国以前的那些关于宇宙人生的思想理论，是不是可以叫作哲学？关于此点要看我们对于哲学一词的看法如何。如所谓哲学专指西洋哲学，或认西洋哲学是哲学的唯一范型，与西洋哲学的态度方法有所不同者，即是另一种学问而非哲学；中国思想在根本态度上实与西洋的不同，则中国的学问当然不得叫作哲学了。不过我们也可以将哲学看作一个类称，而非专指西洋哲学。可以说，有一类学问，其一特例是西洋哲学，这一类学问之总名是哲学。如此，凡与西洋哲学有相似点，而可归入此类者，都可叫作哲学。以此意义看哲学，则中国旧日关于宇宙人生的那些思想理论，便非不可名为哲学。中国哲学与西洋哲学在根本态度上未必同；然而在问题及对象上及其在诸学术中的位置上，则与西洋哲学颇为相当。

中国哲学一名词，含义并不单纯，更须略加厘析。第一，所

谓中国哲学，可以指中国人的哲学，也可以指中国系的哲学。哲学可以分为数系，即西洋系，印度系，中国系。中国人的哲学，未必即是中国系的哲学，如中国佛学，便是中国人的而属于印度系的哲学。其根本态度，问题，方法，都是从印度来的，所以虽产生在中国，却不属于中国系，不是由中国哲学传统中出来的，而是由印度哲学传统中出来的。哲学的系别，在今日将趋于消失，但在过去确实存在。第二，哲学又有一般的与特殊的之不同，中国哲学可以专指中国之一般哲学，也可以泛指中国之一切特殊哲学。如美术哲学，历史哲学，政治哲学，都是特殊哲学，而不在一般哲学范围之内。本书所谓中国哲学，乃是指“中国系的一般哲学”。因是专指中国系的，所以中国佛学的思想，不在本书范围之内。因是专指一般哲学，所以中国的美术哲学，历史哲学，本书也都不论及。

## （二）中国哲学之区分

中国哲学家对于其所讲的学问，未尝分别部门。现在从其内容来看，可以约略分为宇宙论或天道论，人生论或人道论，致知论或方法论，修养论，政治论，五部分。其中宇宙论，人生论，致知论三部分为其主干；总此三部分，正相当于西洋所谓哲学。（修养论与政治论可以说是特殊哲学，不在一般哲学范围之内。）

中国哲学中知识论及方法论颇不发达，但亦决非没有。孔子即有关于求知之方的训语，墨子似乎更注意辩说，老子孟子亦都有论方法的话。而公孙龙，墨辩，庄子，荀子，对于知，名，辩，尤有较详的学说。汉以后的哲学，此方面理论较略，然王充是有其真理论的；宋儒也颇注意方法，特如邵康节，张横渠，程伊川，朱晦翁，都有关于知识与方法的议论，而朱陆争点之一可以说即在方法上。明代王阳明关于心物知行的学说，更可以说

是讲知识的。清代的王船山，颜习斋，戴东原，亦颇注重于方法。所以我们实在应认为中国哲学中有致知论一部门。

宇宙论可分为二部分：一，本根论或道体论，即关于宇宙之最究竟者的理论。二，大化论，即关于宇宙历程之主要内容之探究。人生论可分为四部分：一，天人关系论，即关于人与本根之关系，人在宇宙中之位置的论究。二，人性论，即关于人性之研讨。三，人生理想论或人生最高准则论，即关于理想生活之基本准则之理论。四，人生问题论，即关于人生的各种问题如义与利，兼与独，损与益，动与静等等之讨论。致知论包含二部分：一，知论，即关于知之性质、可能、表准之理论。二，方法论，即关于求道之方、名言与辩等之理论。

中国哲学书，向来没形式上的条理系统，朱子作近思录，目的在分类辑录北宋诸子的哲学思想，似乎应该作一个条理分明系统严整的董理了，但结果却分成十四部分〔注〕，各部分互相出入的情形颇甚。中国哲学既本无形式上的条理系统，我们是不是应该以条理系统的形式来表述之呢？有许多人反对给中国哲学加上系统的形式，认为有伤于中国哲学之本来面目，或者以为至多应以天，道，理，气，性，命，仁，义，等题目顺次论述，而不必组为系统。其实，在现在来讲中国哲学，最要紧的工作却正在表出其系统。给中国哲学穿上系统的外衣，实际并无伤于其内容，至多不过如太史公作史记“分散数家之事”，然也无碍于其为信史。我们对于中国哲学加以分析，实乃是“因其固然”，依其原

〔注〕朱子近思录之区分为：一道体，二为学大要，三格物穷理，四存养，五改过迁善克己复礼，六齐家之道，七出处进退辞受之义，八治国平天下之道，九制度，十处事之方，十一教学之道，十二改过及人心疵病，十三异端之学，十四圣贤气象。

〔附注〕原本宇宙论分为三部分，第三部分为“法象论”，今改。又人生理想论原作“人生至道论”，今改。

来隐含的分理，而加以解析，并非强加割裂。中国哲学实本有其内在的条理，不过不细心探求便不能发见之而已。

### （三）中国哲学之特色

中国哲学，在根本态度上很不同于西洋哲学或印度哲学；我们必须了解中国哲学的特色，然后方不至于以西洋或印度的观点来误会中国哲学。所以在讲中国哲学的理论系统之前，应先对于中国哲学之特色有所探讨。中国哲学之特点，重要的有三，次要的有三，共为六，分说如下：

第一，合知行 中国哲学在本质上是知行合一的。思想学说与生活实践，融成一片。中国哲人研究宇宙人生的大问题，常从生活实践出发，以反省自己的身心实践为入手处；最后又归于实践，将理论在实践上加以验证。即是，先在身心经验上切己体察，而得到一种了悟；了悟所至，又验之以实践。要之，学说乃以生活行动为依归。

中国哲人探求真理，目的乃在于生活之迁善，而务要表见之于生活中。孔子说：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”（论语雍也）所谓“乐之”，即依其所知以实践，而获得一种乐趣。孟子说：“君子深造之以道，欲其自得之也，自得之则居之安，居之安则资之深，资之深则取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。”（孟子离娄）深研学问之鹄的，在于自得于道，到自得于道的境界，便能有最大的精神自由。荀子说：“君子之学也，入乎耳，箸乎心，布乎四体，形乎动静，端而言，颀而动，一可以为法则。……君子之学也以美其身。”（荀子劝学）学之目的乃在于行为之改进，道德之提高。不仅儒家有如此见解，即“散于万物而不厌”的惠施，其理论也以“泛爱万物，天地一体也”为归结。后儒如周子说：“圣人之道，入乎耳，存乎心，蕴

之为德行，行之为事业。”（通书）研讨真知，必表见为德行事业。要之，理论是生活的解说，生活是理论的表见。所谓“广大高明不离乎日用”，乃“为学”之理想境界。在日常行动上表见真理，要作到著衣吃饭都是“至理之流行”。

中国哲人在方法上更极注重道德的修养，以涵养为致知之道。庄子说：“且有真人而后有真知。”（庄子大宗师）所谓真人即是无好恶爱憎之情感，忘生死善恶之区别的人。必有真人的修养，才能有真知。荀子说：“人何以知道？曰心。心何以知？曰虚壹而静。”（荀子解蔽）必有“虚一而静”的修养，然后能知道。张子说：“穷神知化，乃养盛所致，非思勉之能强；故崇德而外，君子未或致知也。”（正蒙神化）崇德乃致知之途径。程伊川说：“人道莫如敬，未有致知而不在敬者”（语录）敬是致知所必需的修养。中国哲人，都以为欲求真知，须有一种特殊的修养。穷究宇宙人生的真际，要先在德行实践上作工夫。

以此，中国哲学中有许多名词与理论，都有其实行的意义；离开实践，便无意义。想了解其意义，必须在实践上作工夫，在生活上用心体察。这些名词与理论乃指一定的实践境界。

要之，中国哲学乃以生活实践为基础，为归宿。行是知之始，亦是知之终。研究的目的是在行，研究的方法亦在行。过去中国之所谓学，本不专指知识的研究，而实亦兼指身心的修养。所谓学，是兼**知行的**。

〔附注〕此处所谓实践，指传统哲学中所谓实践，即个人日常活动，与辩证唯物论所谓社会实践不是一个意义。

第二，一天人 中国哲学有一根本观念，即“天人合一”。认为天人本来合一，而人生最高理想，是自觉的达到天人合一之境界。物我本属一体，内外原无判隔。但为私欲所昏蔽，妄分彼此。应该去此昏蔽，而得到天人一体之自觉。中国大部分哲学家认为天是人的根本，又是人的理想；自然的规律，亦即当然的准



衡。而天人之间的联系者，多数哲学家认为即是性，人受性于天，而人的理想即在于尽性；性即本根，亦即道德原则，而道德原则乃出于本根。此种倾向在宋明道学最甚。邵子说：“学不际天人，不足以谓之学。”（观物外篇）程明道说：“天人本无二，不必言合。”（语录）程伊川说：“道未始有天人之别，但在天则为天道，在人则为人道。”（语录）天与人，本来一体。天道与人道，只是一道。

天人既无二，于是亦不必分别我与非我。我与非我原是一体，不必且不应将我与非我分开。于是内外之对立消弭，而人与自然，融为一片。西洋人研究宇宙，是将宇宙视为外在的而研究之；中国人则不认宇宙为外在的，而认为宇宙本根与心性相通，研究宇宙亦即是研究自己。中国哲人的宇宙论实乃以不分内外物我天人为其根本见地。

天人相通的观念，是中国哲学尤其宋明道学中的一个极根本的观念。不了解此观念，则许多思想都不能了解，而只觉其可怪而已。

第三，同真善 中国哲人认为真理即是至善，求真乃即求善。真善非二，至真的道理即是至善的准则。即真即善，即善即真。从离开善而求真，并认为离开求善而专求真，结果只能得妄，不能得真。为求知而求知的态度，在中国哲学家甚为少有。中国思想家总认为致知与修养乃不可分；宇宙实际的探求，与人生至善之达到，是一事之两面。穷理即是尽性，崇德亦即致知。

西洋哲学本旨是爱智，以求真为目的；如谓中国哲学也是爱智，虽不为谬误，却不算十分切当，因中国哲学家未尝专以求知为务。中国哲学研究之目的，可以说是“闻道”。孔子说：“朝闻道，夕死可矣。”（论语里仁）“闻道”亦曰“知道”或“睹道”。道兼赅真善：道是宇宙之基本大法，而亦是人生之至善准则。求道是求真，同时亦是求善。真善是不可分的。

第四，重人生而不重知论 中国哲人，因思想理论以生活实践为依归，所以特别注重人生实相之探求，生活准则之论究。未尝将我与非我分开，因而我如何能知非我，根本不成问题，亦不怀疑外界的实在，（先秦未有怀疑外界之实在者，北宋思想家大多排斥佛家的外界虚幻之说；认为外界依附于心者惟有南宋的杨慈湖及明代王阳明），故根本不感觉知论之必要。西洋以分别我与非我为“我之自觉”，中国哲人则以融合我与非我为“我之自觉”。分别我与非我，故知论特别发达；融合我与非我，则知外物即等于自觉，而实无问题。因而中国哲人虽亦言及知识与致知之方，但未尝专门研究之。

第五，重了悟而不重论证 中国哲学不注重形式上的细密论证，亦无形式上的条理系统。中国思想家认为经验上的贯通与实践上的契合，就是真的证明。能解释生活经验，并在实践上使人得到一种受用，便已足够；而不必更作文字上细微的推敲。可以说中国哲学只重生活上的实证，或内心之神秘的冥证，而不注重逻辑的论证。体验久久，忽有所悟，以前许多疑难涣然消释，日常的经验乃得到贯通，如此即是有所得。中国思想家的习惯，即直截将此所悟所得写出，而不更仔细证明之。所以中国哲学家的文章常是断片的。但中国哲学家并不认为系统的长篇较断片的缀集更为可贵。中国思想家并不认为细密论证是必要的；反之，乃以为是为是赘疣。

第六，既非依附科学亦不依附宗教 中国古代宗教不发达。古代人民当然信天帝神鬼，但没有正式的宗教。后来方有道教，又从外边输入了佛教。中国思想家虽亦受佛教道教的影响，然在根本态度上都是反对二教的，多以驳斥二教为己任。在先秦时，孔子疑鬼而信天，然亦不肯多言天道。惟墨子最信天鬼，有宗教气息。自老子打破天的尊崇位置后，哲学家中以天帝为主宰者，可谓绝无仅有。宋儒虽言天，然绝非指有意志之主宰。印度哲学

是与宗教不分的，西洋中世哲学是宗教的奴婢，即在近世哲学中，亦多有以证明上帝存在为一重要课题的。在中国，似彼以证明上帝存在为一重要职任之情形，实完全没有。先秦哲学家中荀子最善破除迷妄，后汉王充，尤专以攻破迷妄为职任。宋儒中如张子二程子，亦极致力于破斥神鬼，更企图于鬼神二词以自然的解释。要之，中国哲学中从无以证明神的存在为务者。

中国自古即有科学萌芽，却没有成熟的科学，所以根据科学研究以成立哲学系统的情形，在以前的中国亦是没有。

以上六点，可以说是中国哲学之一般的特色，即中国哲学之一般的根本倾向，与西洋或印度的哲学不同的。至于中国哲学各部门之特点，下文另述。想了解中国哲学，必先对于中国哲学之根本性徵有所了解，不然必会对于中国哲学中许多思想感觉莫明其妙，至多懂得其皮毛，而不会深悟其精义。

〔注〕本章所论，第一合知行，第三同真善，第五重了悟而不重论证，三则之解说中，颇采熊十力先生之意。熊先生论中国哲人之根本态度，甚为精湛。其说见十力语要。

〔附注〕中国哲学的特点是一个比较艰深的问题，此处所论，简而未晰，今后当另撰专文论述。

#### （四）中国哲学之发展

中国文化至周代可以说达到了成熟，“周监于二代，郁郁乎文哉！”在文化的各方面都已很具规模。至春秋时，社会的经济基础起了根本的变化，社会组织随而发生了动摇，于是旧的政治制度不得不陷于崩溃，人民生活亦不安定起来。社会制度的变动，乃震醒了人们的意识，遂引起了种种的哲学思潮。

春秋以前及春秋初期，学问知识为卜史世守之业。然贵族执政者之中，亦有博学者。春秋中期，各国贵族与卿大夫中，以博

学有识著闻者，鲁有柳下惠、臧文仲，晋有叔向，郑有子产，齐有晏子，吴有季札。此等贵族学者，皆多见多闻而有卓识，然尚无特异的学说，更无有系统的哲学思想。

中国哲学之创始者，当推孔子（名丘，字仲尼）。孔子与以前或同时之贵族学者不同者，在于：一，孔子有其自己的“道”，而欲行其道于天下；二，孔子以其自己的道与以前为贵族所专有的知识传授于一般人民。孔子是集过去时代之学问思想之大成的人，而又是一个新时代的开创者。他虽“述而不作”，然实亦颇近于“托古改制”。（他未必自觉其托古改制，然实有所托而有所改。）他将以前所有的学术萌芽，以前所有的文化成绩，加了一番系统的整理，而自己创立一个一贯的原则以统摄之。此一贯原则便是仁，亦即忠恕。他平日所讲多是关于生活行为的，虽仍保持对于天的信仰，但不多谈天道；对于鬼神则持怀疑的态度。在社会政治方面，孔子是一个改良论者，主张中央集权，认为上下各阶级应各尽其分以归于谐和。他一生栖栖皇皇，奔走周游，以救世为务，谋恢复旧日的安宁；聚徒讲学，开以后讲学之风。（记载孔子言行的书有论语。）〔注一〕

孔子自谓“述而不作”，古今解者皆谓“述”为“传旧”或“循旧”之义。今案不然。“述”实乃推衍或继续发展之义。中庸云：“子曰：无怵者其惟文王乎？以王季为父，以武王为子。父作之，子述之。武王继太王、王季、文王之绪，壹戎衣而有天下。”武王对于文王，可谓为述，然武王非仅传文王之旧，循文王之旧而已。文王“三分天下有其二，以服事殷”，而武王则伐商而有天下。武王可谓顺文王德业之方向作继续的发展，以达到其必然的结果。中庸又云：“子曰：武王、周公其达孝矣乎！夫孝者善继人之志，善述人之事者也。”“继志”与“述事”同义，所谓“述”者实谓继续发挥而完成之。中庸又云：“仲尼祖述尧舜。”述即有所祖述，亦即前有所承，而非仅一循往昔之旧，无所增益。论语载孔子责原壤云：

“幼而不逊悌，长而无述焉。”无述者，谓其不能继承前人有所发阐。“作”为开创，即不继承前人而从新开端。“述而不作”，即循前入之道路作更进的发展，而不另作新的开端。孟子谓孔子为“集大成”，惟其述而不作，故可集前人之大成，以中庸证论语，而述字之义始显，孔子一生工作之性质，亦彰然可明。唯以传旧循旧为述，则视孔子纯为一教授老儒，诬罔实甚。又孔子虽“祖述尧舜，宪章文武”，而其所演之尧舜文武，实已加以“理想化”，故可谓有“托古改制”之倾向。董仲舒云：“孔子立新王之道。”（春秋繁露玉杯）实非无理由。论语云：“子张问十世，可知也？子曰：殷因于夏礼，所损益可知也，周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。”（为政）孔子之意，实欲根据三代之制度而加以损益，以成尽善尽美之制。故一方面可谓“集大成”，一方面亦可谓“立新王之道”。

孔子的弟子甚众，最有希望的颜渊（名回）却不幸短命而死。孔子弟子中与以后儒学最有关系的，可以说是卜子夏（名商），曾子（名参）二人。子夏传经，曾子传忠恕等思想。

孔子以后，第二个伟大思想家，自成一学派，与儒家对立者，便是墨子（名翟）。孔子是贵族后人，墨子却完全是平民出身；孔子仍然不免看重等级，墨子则讲无差等的兼爱。墨子最重功利，以求国家人民之大利为宗旨。他比孔子尤能苦行，排斥一切享受，日夜不休，以自苦为极；惟求有利于天下，虽牺牲全身亦不惜。他一方面鼓吹弭兵，一方面更讲求守御之术，替弱国守城。墨子很有宗教气息，崇天信鬼，反对儒家对于鬼神的怀疑。他的弟子也甚众，并有坚固的组织。墨子死后，别立继承的首领，名为巨子，一代一代的传下去。在当时儒墨成平分天下之势。（记载墨子言行的书是墨子。）

在孔子时即有许多隐者，颇有思想，但认为世不可救，只求独善其身。后来，在墨子卒后，乃有一个以隐者思想为本而成立哲学理论的人，即是杨朱。杨子轻物贵身，主为我，拔一毛而利

天下不为。杨朱学说是儒墨积极救世的活动之反动，在当时也拥有很大的势力，

儒家因杨墨的反对，颇有消沉之势，但不久乃有一大思想家，反驳杨墨，推尊孔子。即是孟子（名轲）。孟子也是改良论者，虽拥护旧制度，但改变得甚多。他颇有重民轻君的思想。在哲学上他所讲仍以人生为范围，根据孔子的思想而加以发挥扩充。他很注意人性的研究，以为仁义根于人性，而生活的最高境界便是尽心知性，以达到万物皆备于我的状态。他比孔墨等更有玄远的理想。（记载孟子言行的书是孟子。）

与孟子同时，亦有一个发挥墨子思想的哲学家，即宋钘。他自己极端刻苦，四方奔走呼号，“求天下之安宁以活民命”。他讲人情是欲寡的，劝人们不必争多。同时杨朱一派亦有其思想代表，即华子，发挥出重生的理论。（吕氏春秋中之华子，当即庄子杂篇中之华子，疑华是姓。）

〔附注〕按荀子曾以墨翟、宋钘并称，但宋子实不属于墨家。宋子是战国时代一个大思想家，持论在墨家道家之间。吕氏春秋去宥篇保存了宋子遗说。

宋钘孟子的思想，仍以人生为范围；但在宋钘孟子的时代，已有两个大思想家，着眼于宇宙，作事物之观察，即是老聃与惠施。老聃的年代在孟子稍前，惠施则较晚。老子（姓李名耳，老聃是字）是“以自隐无名为务”的人，所以他虽有博大精深的理论，而关于他的生活，别人知道得很少。孔子的前辈有一个名老彭者，孔子曾称道之。老彭与老聃名字相近，后人由此遂误以为老聃是孔子之师。这种误会大概起于战国末年秦将统一的时候；庄子荀子韩非都未尝闻知。老子是中国宇宙论的开创者，在思想史上地位实极重要。孔子仍有天的信仰，墨子信天尤甚。至老聃乃以为天并非根本，尚有先于天而为天之本者，乃是道。老子对于宇宙中一般现象，很有观察，发见了反复的常则。在人

生思想上则以无为守柔为主，讲致虚守静，主张放弃文化，返于自然；反对儒墨的有为，又不赞成杨朱一流的贵生。（老子的书为老子，大概是老子的语录。）

〔附注〕关于老子其人和老子其书，历来辩论甚多。我过去以为老子在墨子之后，孟子之前。今按先秦古籍中，庄子吕氏春秋俱言孔老同时。庄子多寓言，固难信据；吕氏春秋所说，当是历史的真实记载。郭沫若先生先秦天道观之进展云：“老子就是老聃，本是秦以前人的定论。”又说：老子与孔子同时，且为孔子的先生，在吕氏门下的那一批学者也是毫无疑问的。郭氏所说甚是。吾今以为老子一书是战国前期撰集的，其中保存了老聃的遗说，但也有后人附加的文句。

惠施很注意于宇宙中一般事物的观察。关于宇宙，他讲总包一切之“大一”，与极微无内之“小一”。在惠施，天的地位更低落下来，他认为“天与地卑”。惠子很注重对待之互转，更看到万物之毕同毕异。认为万物实皆一体，于是主张泛爱万物，将墨子的兼爱扩大到物。惠子的最大特色是注重物的研究，以前孔墨杨的研究对象只是人，到老子着眼于宇宙，但仍不屑于万物的研究。惠子则肯为研究物而研究物。他“遍为万物说，说而不休，多而无已”，“散于万物而不厌”。他不以神秘的道解释宇宙，而以大一小一解释之，可谓先秦第一个唯物论者。惠施又好辩，他这种重物好辩的学风，使当时中国的思想界又转换了一个方向。

〔附注〕按管子形势篇云：“天不变其常，地不易其则。”这是比较明显的唯物主义观点。形势篇年代当在惠子之前。此处以为惠子是先秦第一个唯物论者，有误。

老子之后，无为的思想大盛，老子的弟子环渊，发挥师说。与他同时的人，又有慎到田骈，亦宗述老子，而略变其说：以齐万物为首，主张弃知去己，认为生活之最好境界，是若无知之

物。他们这种学说，开后来法家的人生理论之端绪。

融合老聃惠施的学说而自成一系统的人是庄子（名周）。庄子受惠子的影响甚大，而其中心思想则归于老子。他最反对人为而主张返于自然，个人生活的最高境界便是与天为一。庄子的学说，是一种玄妙深宏的神秘哲学。在一方面他是惠施的反动，他反对辩，反对名言，而以忘情感混分别的直觉为求真知之道。到庄子，自杨朱以来的道家者流的思想乃臻于成熟。（庄子所著书为庄子内篇。）

惠施重物好辩的态度，开辩者或名家的风气；惠子后第二个最著名的辩者是公孙龙。公孙龙的贡献在发见了事物中不变的离立的共相，他名之为指。指是不变的，指与指是相离的。由此他讲白马非马，而离坚白。惠施注重合，注重相反之转化；公孙龙则注重分，注重不同性质之各自独立。公孙龙同时的辩者很多，但其末流常入于诡辩。（公孙龙所著为公孙龙子。）

惠施公孙龙的学说，都不合于常识，常识既可以反对，于是引起对于知识的疑问，辩者乃有火不热，目不见等说。但对于知识问题有较深切的研究者，乃是墨家。在战国时，墨家已分裂为数派，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有邓陵氏之墨。在墨子当时本较注意辩说，后期的墨家为批判辩者，乃更注重辩术。他们研究的结集是墨经及大取小取。他们维持常识的见地，反驳辩者。为肯定知识，乃予知识以解说，并对于辩之性质与方法作精密的研讨。此外这些后期墨家对于墨子的兼爱说及功利思想，亦有更进的发挥。

此时又起了一新的学派，即阴阳家，首领是邹衍。他有关于地理及历史之广远想像，以五德即五行来解释一切；其人生理想则颇与儒家相近。他的想像虽广大荒诞，却必以可经验的事物为推论之根据，且其大九洲的想像竟与实际相近。邹子的学说，形成关于天地事物及人的历史之一整齐系统，然其中甚多附会的



迷信的成分，并不是纯粹的哲学。

先秦哲学的殿军大师是荀子（名况字卿）。荀子尊崇孔子，却不赞成孟子，他与孟子是儒家两大派的首领。〔注二〕荀子不看重关于宇宙的玄想，而建立彻底的人本哲学。他的最高理想是制天宰物，以人胜天，而与天地参。他不但要克服外的自然即天，并要克服内的自然即性，他认为人性是恶的，人应该化易其性，于是极注重礼义之训练。荀子亦颇受老庄的影响，讲虚一而静，但他的人本的有为哲学，乃老庄之反动。他是一个伟大唯物论者，但与惠子不同，不赞成察究物泛爱物而主张利用物宰制物。为批判辩者，荀子亦讲知识，讲名辩。他最善于批评别家哲学，在此点上更表示他是先秦哲学之集成者。（荀子所著为荀子。）

〔注二〕荀子以仲尼子弓并称。子弓实即孔子弟子仲弓。因称孔子为仲尼，不宜重“仲”字，故称仲弓为子弓。仲弓亦称子弓，犹子路亦称季路。孔子尝称仲弓“可以南面”。仲弓之学盖特重政治与履践，故荀子宗之。荀子非十二子，对于前十子之评论，皆以“是某子某子也”作结，惟于子思孟轲则云“是子思孟轲之罪也”。或以为荀子态度最为偏狭，对于同宗异派者攻击最力，其实非是，荀子之意乃谓子思孟子，阐扬孔子之学，未始无功，然亦有过，如此如此者，则其罪也。此点误解者极多，故特辨之于此。

先秦于哲学外尚有法家的政治学。其他各家亦都有政治思想，法家则专以研究政治为务。法家推原于先孔子约百年的管仲，而实际启始于商鞅申不害。但真正给法家思想以深厚的哲学内容者，是荀子弟子韩非。慎到田骈等的思想已很有法家意味，韩非更发挥之，成立一完整的体系。韩非对于人生与历史有很透辟的见解，他完全着眼于物而不着眼于心。（韩非所著为韩非子。）

在荀子同时及以后，儒家中尚有许多无名的思想家，其成就亦很高。其最伟大的作品是易传。易传是孔子学说与老聃思想之

卓越的综合，其中有宏大深微的宇宙人生理论。易传深观变化，认为一切皆在变易之中，一切皆有成毁盈虚，而宇宙是生生不已的变化大流。一切变动之因，在于两相反者的相推相荡；此两相反者，即是阴阳或柔刚。易传有见于天下之赜，又有见于天下之简，它是周秦宇宙论之最高发展。易传的人生思想以刚健中正为主，注重自强日新；既讲宇宙神化之研讨，又注重制器以利用。

〔附注〕按易传应称为易大传。易大传的主要部分是系辞传，系辞传的年代应在惠子、庄子以前，更在荀子之前。详见拙作论易大传的著作年代与哲学思想（中国哲学第一辑）。

春秋战国数百年间的变乱，终于秦之统一。秦既统一天下，亦想统一言论，于是大焚诗书，箝制思想。学术思想的发展受了一次大挫折。但暗中仍有伏流，各家学术仍在隐藏中发展。现在所存的许多无主名的精纯作品，如中庸，大学，礼运，及易传的一部分，庄子外杂篇的一部分，大概即秦汉之际的著作。因为当时禁止言论，是以作者不敢发表名字。秦不久即亡，汉得天下。在汉初数十年间，各家学术仍有相当的发展，而道家之学最盛；当时有所谓“黄老学”，即一派重君臣上下之分及养生的道家思想，最为流行，如黄生司马谈等是其代表。汉初道家思想的总结集便是淮南王书。融合儒道法的思想者，有贾谊的学说，惜乎成就就不甚高。

在汉代自春秋以来的社会大变动已经终止，新社会秩序亦已确立，人民生活渐趋安定，思想上亦有统一的要求，汉武帝听取董仲舒的建议，乃独尊孔子，罢黜百家。于是儒家独尊的局面开始。从儒家独尊后，先秦思想之蓬勃灿烂的气象即不复见了。

汉代思潮的权威，即是建议罢黜百家的董仲舒。董仲舒虽然主张独尊孔氏，但他的思想却是儒家与阴阳家的混合。他好讲阴阳五行，及天象人事的相应。他的思想中杂有许多迷信，不尽是纯粹哲学理论。董子的影响甚大，以后中国的社会伦理如三纲

等，便是他所确定的。（董子所著为春秋繁露。）

儒家与阴阳家之混合，是西汉思想的特色，当时人都好谈灾异，好谈天人相应。这实乃是思想低落的表徵。在西汉末乃有一个学者，独持道家的自然论，便是扬雄（字子云）。扬雄的宇宙论是老子与易传的学说之混合，其人生论则重述孔子的思想。他最喜模仿，而没有伟大的创造能力。（扬氏所著为太玄与法言。）  
〔注三〕

〔注三〕扬雄崇尚老庄之自然思想，实系受严君平之影响。汉书王贡两龚鲍传云：“蜀有严君平。……君平卜筮于成都市，以为卜筮者贱业，而可以惠众。人有邪恶非正之问，则依著龟为言利害。与人子言，依于孝；与人弟言，依于顺；与人臣言，依于忠；各因势导之，以善从吾言者已过半矣。裁日阅数人，得百钱足自养，则闭肆下帘而授老子。博览亡不通，依老子庄周之指，著书十余万言。扬雄少时从游学，以而仕京师显名，数为朝廷在位贤者称君平德。”严君平之学，以老庄为归，而不废儒家所说之忠孝诸德。又以卜筮为业，当善于周易。扬雄以为“经莫大于易”，于人生论崇尚孔孟之道德，于宇宙论则注重老庄之自然思想，均与严君平有相彷彿之处，尽受君平之影响甚深。惟严氏以老庄为归，而扬氏以孔孟为宗，其所重者不同。

阴阳家的思想兴盛之果，终于引起了一个以破斥虚妄为己任的伟大批判者，即是王充（字仲任）。王充的年代稍晚于扬雄，但他的书迟到二百年后才为世人所知。王充对于当时儒士的虚论，世俗的迷信，驳斥的极多，他自己所信则是道家的自然论。王充破坏的成绩甚大，在建设方面则成就不高，并未能创立一宏大精浑的新哲学系统。（王充所著为论衡。）

后汉中期的思想家有王符（字节信），善评论当时风政得失；在宇宙哲学，主张道气二元论，可谓开宋代之理气二元论之先河。后汉末年的思想家有荀悦（字仲豫），徐干（字伟长），仲长统（字公理）。荀悦兼重“法”“教”，而有“天下国家一

体”之说。徐干宗述荀子，讲德艺之合一。仲长统之学，虽以儒家为宗，而颇崇尚老庄，实为魏晋玄学之前驱。〔注四〕

两汉经学最盛，在后汉礼教的势力尤大。极则必反，至魏晋时，道家的思遂整个复兴起来〔注四〕。当时称为玄学，其唱导者是何晏（字平叔）王弼（字辅嗣）。他们认为无是一切之根本，而人生理想即在无为；天地是无所为的，人生亦应无所为。王弼的成就较何晏为高，惜乎早死，未得充分发展。何王同时又有阮籍（字嗣宗）嵇康（字叔夜）等，提倡自然，菲薄礼教，在行动上放荡不羁，善作惊人的隽语，其实他们的理论造就并不甚深。魏晋玄学的最高成就，在今存的庄子注〔注五〕。此书本是向秀（字子期）所作，后来郭象（字子玄）又增益润色之。其中很有新的见解，是庄学进一步的发展。由庄子的道，而转入于多元之说；由庄子的无为，而主张任人之自然发展，反对勉强的返于自然。

〔注四〕魏晋玄学之兴起，实远有端绪：第一，与王充论衡之流传有关；第二，与仲长统之思想有关。后汉书注引袁山松书云：“充所作论衡，中土未有传者，蔡邕入吴始得之，恒秘玩以为谈助。其后王朗为会稽太守，又得其书，及还许下，时人称其才进。……由是遂见传焉。”王充崇尚道家自然论之说，实至汉末始发生影响。仲长统作乐志论有云：“安神闾房，思老氏之玄虚；呼吸精和，求至人之彷彿。”又作诗有云：“百虑何为，至要在我；寄愁天上，埋忧地下，叛散五经，灭弃风雅。”实为稍后之何晏阮籍等之先导。〔注五〕前人皆视郭象庄子注仅为一注释书。对于庄子注予以特别注意，认为其中有新见解，而可视为一独立的哲学著作书，为冯友兰先生。其说见所著中国哲学史。

魏晋时人所喜谈者，于玄理之外，尚有“名理”。当时谈名理者，以孔子正名之义为宗，而重分析，善辩论，则亦有类于先秦名家。魏时以谈名理著称者，为刘劭（字孔才），钟会（字士季）等。晋代以谈名理著称者，有裴頠（字逸民）鲁胜（字

叔时)。刘劭钟会等所谈之主要问题，为“才性同异”。裴颢所论范围较广，尝作崇有论，以与玄学家尚无薄有之思想相对抗。鲁胜曾为墨经作注，甚推崇先秦墨家与名家关于名辩之学说。晋代为儒家之学者，则有傅玄（字休奕），以儒家为王，兼综法家之说，而好言“为天下兴利”，则又与墨家之功利思想有近似处〔注六〕

〔注六〕刘劭著人物志，论列人之才性之等级，辨析甚细。与刘劭同时者又有傅嘏。三国志傅嘏传云：“嘏常论才性同异，钟会集而论之。”三国志荀彧传注引何劭荀彧传云：“与傅嘏谈，嘏善名理，而彧尚玄还。”三国志钟会传云：“及壮……精练名理，以夜续昼，由是获声誉。……尝论易无互体，才性同异。及会死，后于会家得书二十篇，名曰道论，而实刑名家也，其文似会。”至晋，裴颢以“善谈名理”著称（见世说新语），晋书裴颢传云：“时人谓颢为言谈之林藪。……又著辨才，谓古今精义，皆辨释焉，未成而遇祸。”鲁胜于墨辨注之外“又采诸众杂集为刑名二篇，略解指归。”（晋书鲁胜传）昔荀子谓“制名以指实，上以明贵贱，下以辨同异。”魏晋之谈名理者，亦兼明贵贱辨同异二事，而实际较注重明贵贱，所谓“才性同异”，即注重分别人才之高下。傅玄傅子云：“国典之坠，犹位丧也。位之不建，名理废也。”（据叶德辉辑本）名位之伦序，亦属名理范围之内。名理家重明贵贱别同异，而玄学家则讲齐物，消弭一切区别，在当时实为对立之两派。

在玄学大盛的时候，从外边来了一支思潮，使中国思想史为之变色，便是佛教。佛教初输入时，反对的人甚多。许多人持“华夷之辨”，不肯承认这外来的宗教。南北朝时反对佛教家的人中，持论最精者为范缜（字子真），著神灭论，以反对佛家之神不灭说，当时关于神灭问题讨论甚盛。后来佛家的宏博深微的理论，竟将固有思想暂时压下去，一时才智之士多归依于佛家。在南北朝时佛家已盛，而最盛的时候是隋唐。很有些中国僧人，如东晋末年的僧肇、道生，陈隋间创立天台宗的智顓，唐代讲唯

识论的玄奘窥基，光大华严宗的法藏，以及禅宗的慧能神会，都颇有创造的思想，于述之外尚能有所作；不过终是根据佛教经典而推衍，未能超出佛家的范围。他们的思想，虽也是中国人的哲学，然实不在中国哲学宗系之内，在本质上是属于印度型的。所以他们的思想，只是中国哲学中的“客流”。在当时与佛教抗衡的有道教，道教对于佛家的思想尽量吸取，加以变化，而融成新体系，以与佛教对抗。但道教对于纯粹哲学理论，无甚伟大的贡献。

佛教压抑儒家思想数百年，终于引起反抗，一部分人企图儒家思想的复兴，其首领是韩愈（字退之）。韩愈排斥佛教，并反对道教，而想复兴古代儒家的人本的有为的积极哲学。韩氏自己并没有一个思想系统，他是一个思想运动的领导者，却不是一个哲学家。他的弟子李翱（字习之）融合儒佛而建立一较新的理论，不过其中佛的成分较儒的成分为重，在此点上他的系统是有违于韩愈的运动之本旨的。（韩愈主要哲学论文为原道原性。李翱所著为复性书。）

新儒学的正式成立在北宋。新儒家以古代儒家思想为本，而融合老庄思想、佛教思想及道教思想，更有所创造，以建成新的系统。〔注七〕他们最喜给儒家经典以新的解说。新儒学的先驱者为范仲淹（字希文），孙复（字明复），胡瑗（字翼之），石介（字守道）。范仲淹奖励学术之功甚伟。孙胡石三人，皆以复兴儒学为己任，力辟佛老，崇阐孔经，但尚皆无系统的学说。其真能自创一哲学系统而为所谓“道学”之开创人者，是周敦颐，邵雍，张载，及程颢程颐。〔注八〕周敦颐（字茂叔，世称濂溪先生）邵雍（字尧夫，世称康节先生），受道教影响甚巨，但其系统的主干部分则渊源于周易。周敦颐以太极阴阳讲宇宙，其人生思想则以诚为主，注重无欲及静。邵雍所讲是象数之学，他以数来说明整个宇宙及人的历史，认为宇宙及历史都是受一定数目

支配的体系。邵子的哲学是一宏大系统，以数的关系贯穿一切，牵强的地方虽不少，但其博大整齐也是很可惊的。（周子所著为太极图说、通书，邵子所著为皇极经世。）

张载（字子厚，世称横渠先生）的学说最宏伟渊博，他以气及太虚说明宇宙。宇宙万有皆气所成，而气之原始是太虚。气即是最细微最流动的物质，太虚便是时空，以气与太虚解说宇宙，实可谓一种唯物论。他更认为一切都是两一的，即一切都是对待之合一；两而一故有能变之妙用，一而两故变化无息。在人生论他综合了孔子的仁与墨子的兼爱，又综合了孟子的尽性与荀子的化性，而归于天人合一。（张子所著为正蒙，经学理窟及易说，有语录。）

〔附注〕这里所谓对待与合一，都是中国古籍中旧有的名词，用现代语，应云对立与统一。

周邵张是新儒学或道学的创始者，而道学的确立者是二程兄弟。二程少曾受学于周敦颐，与邵张亦在师友之间，故能吸收周邵张的学说而作更进的发展，所以其思想较为圆熟。程颢（字伯淳，世称明道先生）认为宇宙是生生不已之大流，万物本属一体，而人生之最高境界也即在自觉的与万物为一体。程颐（字正叔，世称伊川先生）则最注重事物所以然之理，分别形上形下，认形上之理才是宇宙之根本。而人生之道即在于居敬穷理，一方面作敬的修养工夫，一方面格物致知，生活最高境界是与理为一。二程的思想虽相近，亦甚不同。大程不注重经验，小程则甚重经验。大程的生活理想是与物同体的神秘生活，小程则不喜言神秘，而注重修持之渐进的切实工夫。（二程子有文集及语录。二程语录题为程氏遗书。伊川又著有易传。）

〔注七〕宋代道学，受佛教道教的影响甚大，然其创造性亦不容否认。近人好讲道学的任何观念与理论皆从佛教或道教中得来，以佛教道教的经论中的片言只字附会新儒家的观念，似乎新儒家的学说不过

抄袭糅合之果，此实大谬。甚或谓横渠与回教有关，直乃迷妄。近人喜作“索隐”，不惟于小说然，于哲学亦然，其实甚属无谓。任何哲人的思想，虽有其前导，然必有其自己的创见以为主；无创造能力是不会建立哲学的。

[注八]北宋五子，以年岁言，邵最老，周次之，张又次之，二程则少张子十余岁，宋史所列之序为周程张邵，宋元学案所列之序为邵周程张，实皆未恰。周邵张似未互相影响，而二程则曾受周邵张之影响，就其思想学说观，实彰然显著。周最先卒，张邵卒于同年，后八年大程方卒，三十年小程方卒，是邵张思想之完成年代先于二程甚远。二程成熟虽早，然其思想亦必多发于晚年者。盖张子谦逊善让，其学又未得传人，而二程则以先觉自居，弟子亦最盛。门徒附会，至有谓张曾学于程者，小程曾亲自否认之。然程门后学言先后次序，皆先程而后张，实一派之私见而已。程学之能独盛，实由其在周邵张之后，能采数家之长而作更进之发展。先后衍变之序，实有不可诬者。

与邵张二程同时，思想亦甚相近者，尚有司马光（字君实），但他的创发不多，也未能成立圆满的理论系统。他是个政治家，不过他的政治思想又是守旧的。在北宋，尚有一派与张程司马等相对立的思想家，即是李觏（字泰伯），王安石（字介甫，世称临川先生）。李觏颇重功利，善言礼制。王安石则重有为，重人功，重变革，不过并没有一个哲学系统。他是一个有创造力的革新派的政治家，却难以说是一个哲学家。（司马之主要哲学著作作潜虚。李王皆有文集。）

周邵张门徒不盛，二程则弟子甚众，以后的思想几乎都出于二程。到南宋时，遂分裂为二大派。一派宗小程，以居敬穷理为宗旨，其首领是朱熹。一派则发挥大程的思想，主张发明本心，首领是陆九渊。朱熹（字元晦，世称晦庵先生）一生研究甚勤，在各种学问上都有极高的造诣。他是一个伟大的文化整理者。中国文化史上，孔子以外，第二个伟大的文化整理者，就是他。



他的哲学思想也极博大严密，虽以小程为宗，但也综合周邵张及大程的思想，将许多断片合起来而成一严整的系统。但他自己的创发不甚多。（朱子著作甚多，在哲学上最要者为四书集注及或问，与门人所纂之语类，及文集。）

陆九渊（字子静，世称象山先生）认为宇宙惟一理，而心即是理，他教人专在心上作工夫，而不赞成多读书研究，也不肯组织理论系统。他的弟子杨简（字敬仲，世称慈湖先生）根据他的观念作更进的发挥，成立一个宏大的唯心论。在先秦时代并没有主观唯心论的宇宙论，主观唯心论乃与佛教俱来。中国人自创比较圆满的主观唯心论哲学者，是杨简。（象山有文集及语录。慈湖有文集。）

南宋初的学者中，与朱子思想相近者，有张栻（字敬夫，号南轩）。惜早卒，故学未成熟。当时在朱陆之外，尚有一派思想，即是陈亮（字同甫），叶适（号水心）等的功利学说。他们好讲经济，谈事功，而反对关于宇宙的玄想。他们没有哲学系统，但不失为一派特色的思想家。在渊源上他们也导原于小程。（同甫有文集，水心有习学记言。）

南宋后期的名儒为真德秀（字景元，世称西山先生），魏了翁（字华父，世称鹤山先生），皆宗述朱子，但无更进的创发。南宋既亡，朱学北传。将朱学传授于北方的人有许衡（号鲁斋），为元代儒士的领袖。许衡以后有吴澄（号草庐），以融会朱陆为宗旨。自南宋后期至元代，朱学势力实较大，称为正统。

明代初年，因国家的提倡，朱派的势力更增大起来，当时名儒如曹端（号月川），吴与弼（号康斋），薛瑄（号敬轩），胡居仁（号敬斋）等，都是宗朱的，他们对于朱子的学说深究有得，却无更进的创发。物极必反，乃起了相反的潮流，吴与弼的一个弟子陈献章，终于反朱而归于陆。陈献章（字公甫，世称白沙先生）注重自然与自得，以虚静为主，禅学的气味甚深。他的

弟子湛若水（号甘泉）发挥师说，较陈氏为进进一步。（白沙甘泉皆有文集及语录。）

主观唯心论的最高发展，陆学的完成，在稍后于陈献章的王守仁。王守仁（字伯安，世称阳明先生）从认识上讲心物不二，证明离心无物，于是建立主观唯心论的宇宙论，认一切皆在心中，无心则无世界。更从主观唯心的观点讲人生，以为人生之最高准则是致良知。人皆有本来圆满之良知，是道德之根源，是善恶之准衡，能致得本来之良知，即达至善。知行是一，离行无知，而知即舍行，一念发动即是作为。王氏哲学是中国主观唯心论之最圆满的发展。（阳明主要哲学论著为大学问，门人纂有传习录。）

王守仁既起，主观唯心论大盛，王氏卒后，学派分裂，有以邹守益（号东廓），罗洪先（号念庵）为首领的右派，主收敛寂静。又有以王畿（号龙溪）王艮（号心斋）为首领的左派，以为良知当下即足，无须操持，只任良知行去，便是至善。左派颇盛，其好处在实行一种思想解放，不受经典的束缚，不受传统观念的宰制；个人的明觉方是决定善恶的准衡，人人都有良知方是行动的指导。尤其王艮的门人所谓泰州学派，尤勇于任事，依其良知，敢作敢为。此派的流弊则是放空疏，一切都不研究，只凭意见。这些王学左派又多好禅学，结果流为狂禅。

明代宣扬唯气论的思想家有罗钦顺（号整庵）、王廷相（号浚川）。罗氏强调理在气中，王氏则言，“理载于气”。他们对于程朱之说与陆王之说都有所批判。罗氏宗仰程伯子形上形下浑然不分的观点，王浚川绍述张横渠的学说。（罗著有困知记，王著有慎言、雅述。）

明室国政昏暗，天灾人祸交迫的结果，终于社稷倾覆，满州贵族统治了中国。当时有思想的人，目睹亡国之惨状，深感学术之空虚，于是一反王学空疏狂放之弊，而致力于经术及史学的研究。顾炎武（字甯人，世称亭林先生）是这种潮流的领导者。顾

氏奠定有清一代考据学的基础，他对于王学痛心疾首；对于程朱则甚表敬意。同时的思想家黄宗羲（字太冲，世称梨洲先生）对于政治有卓趣的新见，建立了一个很精澈的政治哲学，但他在一概哲学上却仍是唯心派，始终维持王学右派的观点。（梨洲主要著作作为明儒学案，明夷待访录。）

清初大儒中，在哲学上最有贡献者，当推王夫之（字而农，世称船山先生）。〔注九〕他极反对王学，对于朱学虽相当同情，但他所最推崇的乃是张载。张子之不传的唯气哲学，到王夫之才得到比较圆满的发挥。王氏建立一个博大精深的哲学系统。他以为道本于器，由唯气进而讲唯器，是一种显明的唯物论。更认为有与动是根本的，无与静只是虚幻。在人生论则否弃自然无为，而注重人，注重有为。（船山主要哲学著作作为周易外传，尚书引义，正蒙注，思问录。）

〔注九〕清初学者，有独特思想者，王夫之之外，尚有陈确（字乾初），潘平格（字用微），吕留良（字用晦，号晚村）。陈氏注重天理人欲之合一，开以后戴震主情哲学之先河。潘氏善评衡宋明道学，谓“朱子道，陆子禅”。最初谓朱子学说近于道家，陆子学说近于佛家者，实为潘氏。潘氏自己的学说，以天地万物一体为宗旨，则仍未出乎北宋思想之范围。吕氏最富于民族思想，谓华夷之分尤大于君臣之伦，为人伦道德之最要者，识见甚卓。吕氏论学，则仍以程朱为宗。清初程朱派学者中，有新见解者，吕氏之外，又有陆世仪（字道威，号桴亭），颇注重礼乐兵农之实学，与稍晚颜元之思想，有相近似之点。

在清初思想改革运动中，最彻底的是颜元（字浑然，世称习斋先生）。颜氏反对陆王心学，亦反对程朱理学，同时更反对训诂考据之学；而讲以动手习行为方法的事物之学。主张恢复礼乐射御书数六艺的实学，注重经济民物水火兵农等实用的研究。他是反对玄谈的，不甚注重理论，所以他的哲学系统并不为精密。他的宇宙论也是唯物的，认为道赅理气，离气无理。在人生

论则提出一种主动而重人为的新说，反对主静不谈功利的态度。颜氏卒后其弟子李塉（字刚主，世称恕谷先生）传其学，更发扬光大之。（习斋所著书为四存编。恕谷主要哲学著作作为周易传注，论语传注，传注问。）

颜李之学因当时政治的关系，又因其过于繁难，未得稍盛。为清代学术之主潮的仍是考据学。于考据学有很宏伟的贡献，同时在哲学上有重要建树的人是戴震（字东原）。戴氏的哲学理论，与颜李走同一方向，论证稍缜密。他也是主唯气的，（即一种唯物论），反对程朱的理在气先之说，更反对陆王的主观唯心说。认为理实外在于事物，人必有精密的观察分析方能知之。其人生思想则是主情的，反对宋明以来的理欲之辩，而认为理在于欲之谐和。（东原主要哲学著作作为原善、孟子字义疏证。）

王颜戴之学在圆融精密上都不及朱王，但确实走了一个新的方向，较合于现代思潮。戴氏之学亦无传人，只有一焦循（字里堂）稍能发扬之。直到清末，因西洋文化之东渐，西洋政治势力之侵入，于是引起一派新的思潮，即公羊学派，以公羊传义为依据而发挥扩充之。公羊学派本质上是一种立教改制运动，将西洋传来的许多观念附会孔经，以建立内容广包的政治哲学。此派最重要的代表是康有为（号长素），廖平（字季平），谭嗣同（字复生）。〔注十〕此派在纯粹哲学研究上成就实并不高，清代思想以此告终。

〔注十〕康有为 廖平 谭嗣同之思想，实为儒家哲学、佛教教义及由西洋传来之耶教思想与粗浅的科学知识之糅合。在中国思想史上，自占一重要阶段。然对于哲学理论，实无甚贡献。对于哲学中各问题并未有卓越的新见。本书论列各家学说，以戴东原为过去哲学之最后大师。戴氏以后之思想，间附入一二条。至于康廖谭之议论，概从省略。

自宋至清的哲学思想，可以说有三个主要潮流。第一是唯理

的潮流，始于程颐，大成于朱熹。朱子以后此派甚盛，但不曾再出过伟大有创造力的思想家，大家都是述朱而已。第二是主观唯心论的潮流，导源于程颢，成立于陆九渊，大成于王守仁。此派最盛的时期是在王氏以后。第三是唯气的潮流亦即唯物的潮流，始于张载，张子卒后其学不传，直到明代的王廷相和清初王夫之才加以发扬，颜元戴震的思想也是同一方向的发展。（颜氏反对程朱陆王，独对于横渠颇表敬意；戴氏虽不推崇横渠，然在宇宙论上是宗述横渠的。）可以说北宋是三派同时发生的时代；南宋，元及明初是唯理派大盛的时期；明中叶至明末是主观唯心派大盛的时期；清代则是唯物派较盛的时期。但唯物论哲学终未得极至圆满的发展，其大成或当在今日以后。

中国的哲学，以周秦哲学为最宏伟，创造力最雄厚，内容最丰富，为以后的哲学所不及。汉代实也可以说并无纯粹的哲学，魏晋玄学则未有充分的发展；后来比较成熟的只是宋明道学，然亦不及周秦哲学之丰富活泼。清代王船山颜习斋戴东原表示新的倾向，足以为现代思想之前驱。

西洋哲学及其思想方法已输入了中国，人们虽一时不免为西洋哲学所震炫而低伏，但需要新哲学的呼声已可以听到，我们可以期待着一个可以媲美先秦的哲学灿烂的情形之到来。

### （附）哲人生卒年简表

哲人	生年	卒年
孔子	周灵王二一（西纪前五五一）	敬王四一（西纪前四七九）
颜渊	周景王二四（西纪前五二一）	敬王三十（西纪前四九〇）
子夏	周敬王一三（西纪前五〇七）	威烈王二一（前四〇五）前后
曾子	周敬王一五（西纪前五〇五）	威烈王六（前四二〇）前后
子思	周敬王二七（西纪前四九三）	威烈王二〇（前四〇六）前后
墨子	周敬王四十（前四八〇）前后	安王五（前三九七）前后

- 杨·朱 周考王元(前四四〇)前后 安王二二(前三八〇)前后  
 关·尹 周考王元(前四四〇)前后 显王九(前三六〇)前后  
 老·聃 周考王一(前四三〇)前后 显王二九(前三四〇)前后  
 (附注)老聃应列在孔子前,大约生于周灵王元年(西纪前五七一)前  
 后,卒于敬王四〇年(西纪前四八〇)前后。  
 列·御寇 周考王一(前四三〇)前后 显王二〇(前三四九)前后  
 告·子 周威王元(前四二五)前后 显王三〇(三三九)前后  
 申·不害 周安王元(前四〇一)前后 显王三二(三三七)  
 华·子 周安王一(前三九〇)前后 慎·裼王元(前三二〇)前后  
 环·渊 周安王一(前三九〇)前后 赧王一五(前三〇〇)前后  
 詹·何 周安王二十(前三八二)前后 赧王二五(前二九〇)前后  
 宋·子 周安王二十(前三八二)前后 赧王一五(前三〇〇)前后  
 彭·蒙 周安王二十(前三八二)前后 赧王一五(前三〇〇)前后  
 孟·子 周烈王四(前三七二)前后 赧王二六(前二八九)前后  
 惠·子 周烈王六(前三七〇)前后 赧王一五(前三〇〇)前后  
 田·骈 周烈王六(前三七〇)前后 赧王二五(前二九〇)前后  
 慎·到 周烈王六(前三七〇)前后 赧王二五(前二九〇)前后  
 尹·文 周显王九(前三六〇)前后 赧王三五(前二八〇)前后  
 陈·仲 周显王九(前三六〇)前后 赧王五五(前二六〇)前后  
 魏·牟 周显王九(前三六〇)前后 赧王三五(前二八〇)前后  
 庄·子 周显王九(前三六〇)前后 赧王三五(前二八〇)前后  
 邹·衍 周显王二九(前三四〇)前后 赧王五五(前二六〇)前后  
 公·孙·龙 周显王三九(前三三〇)前后 秦王政五(前二四二)前后  
 荀·子 周显王三九(前三三〇)前后 秦王政二〇(前二二七)前后  
 韩·非 周赧王三五(前二八〇)前后 秦王政一四(前二三三)  
 贾·谊 汉高帝七(前二〇〇) 文帝一二(前一六八)  
 司马·谈 汉惠帝五(前一九〇)前后 武帝元封元(前一〇一)  
 董·仲·舒 汉惠帝五(前一九〇)前后 武帝元封六(前一〇五)前后  
 刘·向 汉昭帝元凤四(前七七) 哀帝建平元(前六)

- 扬·雄 汉宣帝甘露元(前五三) 王莽天凤五(一八)  
 王·充 汉光武帝建武三(二七) 安帝永初元(一〇七)前后  
 王·符 汉章帝元和二(八三)前后 桓帝延熹五(一六二)前后  
 郑·玄 汉顺帝永建二(一二七) 献帝建安五(二〇〇)  
 何·休 汉顺帝永建四(一二九) 灵帝光和五(一八二)  
 荀·悦 汉桓帝建和二(一四八) 献帝建安一四(二〇九)  
 徐·干 汉灵帝建宁四(一七一) 献帝建安二三(二一八)  
 仲·长·统 汉灵帝光和二(一七九) 献帝建安二四(二一九)  
 刘·劭 汉灵帝光和五(一八二)前后 魏帝芳正始六(二四五)前后  
 何·晏 汉献帝初平四(一九三)前后 魏帝芳正始十(二四九)  
 阮·籍 汉献帝建安一五(二一〇) 魏帝奂景元四(二六三)  
 傅·玄 汉献帝建安二二(二一七) 晋武帝咸甯四(二七八)  
 嵇·康 魏文帝黄初四(二二三) 帝奂景元三(二六二)  
 钟·会 魏文帝黄初六(二二五) 帝奂咸熙元(二六四)  
 王·弼 魏文帝黄初七(二二六) 帝芳正始十(二四九)  
 向·秀 魏文帝黄初八(二二七)前后 晋武帝咸甯三(二七七)前后  
 郭·象 魏帝芳嘉平四(二五二)前后 晋怀帝永嘉六(三一二)前后  
 鲁·胜 魏帝髦正元二(二五五)前后 晋愍帝建兴元(三一三)前后  
 裴·颢 晋武帝太始三(二六七) 惠帝永康元(三〇〇)  
 范·缜 宋文帝元嘉二五(四四八)前后 梁武帝天监十四(五一五)前后  
 韩·愈 唐代宗大历三(七六八) 穆宗长庆四(八二四)  
 李·翱 唐代宗大历十三(七七八)前后 武宗会昌元(八四一)前后  
 范·仲·淹 宋太宗端拱二(九八九) 仁宗皇祐四(一〇五二)  
 孙·复 宋太宗淳化三(九九二) 仁宗嘉祐二(一〇五七)  
 胡·瑗 宋太宗淳化四(九九三) 仁宗嘉祐四(一〇五九)  
 石·介 宋真宗景德二(一〇〇五) 仁宗庆历五(一〇四五)  
 李·觀 宋真宗大中祥符二(一〇〇九) 仁宗嘉祐四(一〇五九)  
 邵·雍 宋真宗大中祥符四(一〇一一) 神宗熙宁十(一〇七七)  
 周·敦·颐 宋真宗天禧元(一〇一七) 神宗熙宁六(一〇七三)

司马光	宋真宗天禧三(一〇一九)	哲宗元祐元(一〇八六)
张 载	宋真宗天禧四(一〇二〇)	神宗熙宁十(一〇七七)
王安石	宋真宗天禧五(一〇二一)	哲宗元祐元(一〇八六)
程 颢	宋仁宗明道元(一〇三二)	神宗元丰八(一〇八五)
程 颐	宋仁宗明道二(一〇三三)	徽宗大观元(一一〇七)
苏 轼	宋仁宗景祐三(一〇三六)	徽宗建中靖国元(一一〇一)
谢良佐	宋仁宗皇祐二(一〇五〇)	徽宗崇宁二(一一〇三)
杨 时	宋仁宗皇祐五(一〇五三)	高宗绍兴五(一一三五)
胡 宏	宋徽宗崇宁元(一一〇二)	高宗绍兴三一(一一六一)

前后

(宋史不载胡氏卒年,兹据朱子跋五峰诗考定之。)

朱 熹	宋高宗建炎四(一一三〇)	甯宗庆元六(一二〇〇)
张 栻	宋高宗绍兴三(一一三三)	孝宗淳熙七(一一八〇)
陆九渊	宋高宗绍兴九(一一三九)	光宗绍熙三(一一九二)
杨 简	宋高宗绍兴十(一一四〇)	理宗宝庆元(一二二五)
陈 亮	宋高宗绍兴一三(一一四三)	光宗绍熙五(一一九四)
叶 适	宋高宗绍兴二十(一一五〇)	甯宗嘉定一六(一二二三)
陈 淳	宋高宗绍兴二三(一一五三)	甯宗嘉定十(一二一七)
蔡 沈	宋孝宗乾道三(一一六七)	理宗绍定三(一二三〇)
真德秀	宋孝宗淳熙五(一一七八)	理宗端平二(一二三五)
魏了翁	宋孝宗淳熙五(一一七八)	理宗嘉熙元(一二三七)
许 衡	宋甯宗嘉定二(一二〇九)	元世祖至元十八(一二八一)
吴 澄	宋理宗淳祐七(一二四七)	元文宗至顺二(一三三一)
曹 端	明太祖洪武九(一三七六)	宣宗宣德九(一四三四)
吴与弼	明太祖洪武二四(一三九一)	宪宗成化五(一四六九)
薛 瑄	明太祖洪武二五(一三九二)	英宗天顺八(一四六四)
陈献章	明宣宗宣德三(一四二八)	孝宗弘治一三(一五〇〇)
胡居仁	明宣宗宣德九(一四三四)	宪宗成化二十(一四八四)
罗钦顺	明宪宗成化元(一四六五)	世宗嘉靖二六(一五四七)



湛若水	明宪宗成化二(一四六六)	世宗嘉靖三九(一五六〇)
王守仁	明宪宗成化八(一四七二)	世宗嘉靖七(一五二八)
王廷相	明宪宗成化十(一四七四)	世宗嘉靖二三(一五四四)
王 艮	明宪宗成化十九(一四八三)	世宗嘉靖十九(一五四〇)
聂 豹	明宪宗成化二三(一四八七)	世宗嘉靖四二(一五六三)
邹守益	明孝宗弘治四(一四九一)	世宗嘉靖四一(一五六二)
钱德洪	明孝宗弘治九(一四九六)	神宗万历二(一五七四)
王 畿	明孝宗弘治十一(一四九八)	神宗万历十一(一五八二)
罗洪先	明孝宗弘治十七(一五〇四)	世宗嘉靖四三(一五六四)
胡 直	明武宗正德十二(一五一七)	神宗万历十三(一五八五)
刘宗周	明神宗万历六(一五七八)	弘光帝元(一六四六)
陈 确	明神宗万历三二(一六〇四)	清康熙十六(一六七七)
黄宗羲	明神宗万历三八(一六一〇)	清康熙三四(一六九五)
陆世仪	明神宗万历三九(一六一一)	清康熙一一(一六七二)
顾炎武	明神宗万历四一(一六一三)	清康熙二一(一六八二)
王夫之	明神宗万历四七(一六一九)	清康熙三一(一六九二)
吕留良	明思宗崇祯二(一六二九)	清康熙二二(一六八三)
颜 元	明思宗崇祯八(一六三五)	清康熙四三(一七〇四)
李 塏	清顺治一六(一六五九)	雍正十一(一七三三)
戴 震	清雍正元(一七二三)	乾隆四二(一七七七)
焦 循	清乾隆二八(一七六三)	嘉庆二五(一八二〇)
龚自珍	清乾隆五七(一七九二)	道光二一(一八四一)
魏 源	清乾隆五九(一七九四)	咸丰六(一八五六)

(注)凡在以下各篇章中曾见其名者,除无徵及不甚重要者外,皆于此表著其生卒之年或疑年。比较重要之哲人,则于其姓名之下加着重点。

---

## 目 录

再版序言 .....	1
新 序 .....	6
自 序 .....	17
序 论 .....	1
一 哲学与中国哲学 .....	1
二 中国哲学之区分 .....	3
三 中国哲学之特色 .....	5
四 中国哲学之发展 .....	9
第一部分 宇宙论 .....	1
引端 中国宇宙论之发生 .....	1
<b>第一篇 本根论</b> .....	6
第一章 中国本根论之基本倾向 .....	6
第二章 道论 .....	17
第三章 太极阴阳论 附五行说 .....	25
第四章 气论一 .....	39
第五章 理气论 .....	51
第六章 唯心论 .....	65
第七章 气论二 .....	74
第八章 多元论 .....	86
本根论综论 .....	89
<b>第二篇 大化论</b> .....	92
第一章 变易与常则 .....	94

第二章	反复	101
第三章	两一	109
第四章	大化性质	127
第五章	终始、有无	137
第六章	坚白、同异	147
	〔补录〕形神问题简述	159
	大化论综论	162
<b>第二部分 人生论</b>		<b>165</b>
	<b>引端 人生论在中国哲学中之位置</b>	<b>165</b>
	<b>第一篇 天人关系论</b>	<b>167</b>
	第一章 人在宇宙中之位置	167
	第二章 天人合一	173
	〔补录〕天人分与天人相胜	178
	天人关系论综论	181
	<b>第二篇 人性论</b>	<b>183</b>
	第一章 性善与性恶	183
	第二章 性无善恶与性超善恶	193
	第三章 性有善有恶与性三品	200
	第四章 性两元论与性一元论	211
	第五章 心之诸说	233
	人性论综论	250
	<b>第三篇 人生态理想论</b>	<b>254</b>
	简引 人道与人生理想	254
	第一章 仁	256
	第二章 兼爱	270
	第三章 无为	281
	第四章 有为	308

第五章 诚及与天为一	328
第六章 与理为一	346
第七章 明心	354
第八章 践形	367
人生理想论综论	382
<b>第四篇 人生问题论</b>	<b>385</b>
简引 人生问题	385
第一章 义与利	386
第二章 命与非命	399
第三章 兼与独	414
第四章 自然与人为	419
第五章 损与益	431
第六章 动与静	438
第七章 欲与理	445
第八章 情与无情	467
第九章 人死与不朽	480
〔补录〕志功问题简述	490
人生问题论综论	493
<b>第三部分 致知论</b>	<b>495</b>
引端 中国哲学中之致知论	495
<b>第一篇 知论</b>	<b>497</b>
第一章 知之性质与来源	497
第二章 知之可能与限度	516
第三章 真知	520
知论综论	526
<b>第二篇 方法论</b>	<b>528</b>
第一章 一般方法论	528

---

第二章 名与辩·····	560
方法论综论·····	585
结 论 中国哲学中之活的与死的·····	587
补 遗 ·····	693

---

---

## 第一部分 宇宙论

### 引端 中国宇宙论之发生

宇宙是一个总括一切的名词。万事万物，所有种种，总合为一，谓之宇宙。宇宙是至大无外的。惠施说：

“至大无外，谓之大一。”（庄子天下引）

此大一即是宇宙。宇宙的名词，在惠子尚无有；但与惠子同时的庄子却尝用之（见齐物论）。墨经中有所谓“久”与“宇”，经上云：

“久，弥异时也。宇，弥异所也。”

经说云：

“久，合古今旦莫。宇，冢东西南北”

久即时间，宇即空间。久宇即是宇宙，但在墨经仍无宇宙的名称。

“宇”与“宙”二观念之简明的界说，最初见于尸子，（尸子书久佚，今有辑本。尸子的作者大概是战国末人，并非曾为商君之师的尸佼。）尸子说：

“上下四方曰宇，往古来今曰宙。”

庄子杂篇中更有对于“宇”与“宙”二名词之较精微的解说，庚桑楚云：

“有实而无乎处者宇也。有长而无乎本末者宙也。”

宇是有实在而无定处可执者，宙是有久延而无始末可求者。宇是

整个空间，宙是整个时间。合而言之，宇宙即是整个的时空及其所包含的一切。

春秋时及战国初年，尚无宇宙的观念，人所认为最大而覆盖一切的是天。天的观念，起源甚早，而最初的哲人孔子与墨子都把天看作最根本的。孔子说：

“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”（论语 阳货）

四时之行，百物之生，皆由于天，天是一切之主宰。孔子又说：

“天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何！”（子罕）

“获罪于天，无所祷也。”（八佾）

人事亦皆受天所支配，天是人事之最后决定者。孔子所谓天，是从当时传统信仰中取来的，而其意谓则已有所改变。传统信仰中所谓天，是有人格的上帝；孔子怀疑鬼神，而有人格的上帝，实亦在怀疑之列。孔子所谓天，其实即指高高在上的苍苍之天，认为此苍苍之天即生成一切统治一切之最高主宰。一切皆此天之所生，此天对于一切有宰制之力。而此最高主宰之天，并无具体人格。孔子的天之观念，可以说是由上帝之天到自然之天之过渡。以此意义言，孔子实可谓为中国宇宙哲学之先驱。论语更载：

“子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜。”（子罕）

这可以说是孔子讲宇宙。论语又载子贡云：

“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（公冶长）

既言夫子之言天道，则孔子必亦尝论及天道。故孔子虽非中国宇宙论之创始者，却可以说是中国宇宙论之前导。

墨子所谓天，乃完全是有人格的上帝。墨子信鬼神，其所谓天，即百神之首。墨子说：

“顺天意者，兼相爱交相利，必得赏；反天意者，别相恶交相贼，必得罚。”（天志上）

“天下之所以乱者，其说将何哉？则是天下士君子皆明于小而不明于大。何以知其明于小不明于大也？以其不明于天之意也。”（天志下）

天能赏罚人，而人应顺天之意。墨子又以为天是义之所从出。墨子书说：

“今天下之君子之欲为仁义者，则不可不察义之所从出。既曰不可以不察义之所从出，然则义何从出？子墨子曰：义不从愚且贱者出，必自贵且知者出。……然则孰为贵，孰为知？曰天为贵天为知而已矣。然则义果自天出矣。……不知亦有贵知于天者乎？曰：天为贵天为知而已矣。”（天志中）

“天之志者，义之经也。”（天志下）

天是最贵最智的，更无贵于天智于天者。天之志乃义之经。所以墨子“置天志以为仪法”，以天为一切的表准。墨子所谓天，意义甚为确定，天即是有意志的上帝。

孔子的后学孟子亦言天，孟子书载：

“万章曰：尧以天下与舜，有诸？孟子曰：否。天子不能以天下与人。然则舜有天下也，孰与之？曰天与之。天与之者，谆谆然命之乎？曰否。天不言，以行与事示之而已矣。”（万章）天是人事之最高的主宰。天子之立，实为天之所命。孟子又说：

“若夫成功则天也。君如彼何哉？强为善而已矣。”

（梁惠王）

“夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”（公孙丑）

一事之成功与否，实为天所决定。天下之治乱，亦由天意。孟子又说：

“莫之为而为之者天也。莫之致而至之者命也。”（万章）非人力之所能为者，便是由于天。天是人事之最后决定者。孟子又以为天是人性之本原，孟子说：



“心之官则思，思则得之，不思则不得也，此天之所与<sub>我</sub>者，先立乎其大者，则小者不能夺也。”（告子）

“尽其心者知其性也，知其性则知天矣。”（尽心）

人的心性乃天之所赋予，乃源于天的。在孟子，心性乃道德义理之所从出，故天亦即道德义理之本原。人之道德义理，实为人所受于天者。孟子又说：

“诚身有道，不明乎善，不诚其身矣。是故诚者，天之道也。思诚者人之道也。”（离娄）

此以诚为天之道。诚即真实不妄，亦即实有诸善之意。以天道为诚，即谓天之本质是善。惟其天之本质为善，故天是心性义理之本原。

要之，孟子的意思是：高高在上的苍苍之天，即一切之最高主宰。人事成败，由于天；心性义理，出于天。天是一切之根据。

认天为一切之最高主宰的观念，为老子所打破。老子年代本先于孟子，但孟子仍承受传统观念而修正发挥之，老子却作了一次彻底的思想革命。老子以为天并不是最根本的，尚有为天之根本者。老子说：

“有物混成，先天地生。…吾不知其名，字之曰道。……故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大。……人法地，地法天，天法道，道法自然。”（上篇）

“道盅而用之久不盈，渊兮似万物之宗。湛兮似或存，吾不知其谁之子，象帝之先。”（同上）

最根本的乃是道，道先天地而有，乃在上帝之先。道更非谁之子，而是一切之究竟原始，道才是最先的。天在道之次，而以道为法；道则更不以它物为法，而是自己如是。老子所谓天，指与地对待的物质之天，取消了最高主宰的意味了。在老子，尚无宇宙的名词，老子所谓“域”，其意谓即同于“宇”。

老子是中国宇宙论之创始者。以天为最高主宰的观念打破

后，宇宙哲学乃正式成立。老子以后，大多思想家皆受其影响，不以天为最高主宰了。如与孟子同时的惠施说：

“至大无外，谓之大一。”（庄子天下引）

“天与地卑，山与泽平。”（同上）

在惠子的心目中，天是与地平等的，而至大无外之大一并不是天。惠子所谓天，亦是与地相对的物质之天。与惠子同时而稍晚的庄子，则将天之意义略加扩充，而成为包括地在内而与人相对待的自然之天。荀子所谓天，亦是自然之天。荀子以后，董仲舒又以天为最高主宰，受到王充的批判。到宋代，虽仍有以天为最高概念者，但已取消其为人事主宰之意味了。〔注〕

要之，孔墨以天为一切之最高主宰，尚无宇宙论的研讨。中国宇宙论之初祖，当推老子。否认天为一切之最高主宰而更深求至极究竟者，乃宇宙论之出发点。老子以前，可以说是先宇宙论时期。自老子始，乃有系统的宇宙论学说。

〔注〕宋儒所谓天或指太虚，（张子：“由太虚有天之名。”）或指最究竟的理，（程伯子：“天者理也。”）皆非有人格的主宰。道学家都讲宇宙哲学，不过以为天可作为宇宙中的最根本者之名称而已。

# 第一篇 本根论

## 第一章 中国本根论之基本倾向

宇宙中之最究竟者，古代哲学中谓之为“本根”。庄子外篇云：

“惛然若亡而存，油然不形而神，万物畜而不知，此之谓本根。”（知北游）

本根与万物相对。本根亦简称“本”，庄子杂篇云：

“以本为精，以物为粗。”（天下）

本与物对待。本根又称“独”或“一”，庄子内篇云：

“朝彻而后能见独。”（大宗师）

淮南王书云：

“一也者万物之本也，无敌之道也。”（诠言）

独或一都是绝对的意思。

汉时董仲舒又以“元”为宇宙中最究竟者之名称。董子云：

“元犹原也。……故元者为万物之本，而人之元在焉。

安在乎？乃在乎天地之前。”（春秋繁露玉英）

所谓元即一切之本原。

自魏晋以后，乃有“体”“用”的名词。在先秦时，所谓体，指一端或形体，如墨经云：

“体分于兼也。”（经上）

兼是总全，而体是部分。又易传云：

“故神无方而易无体。”（系辞上）

此体即是形体之义。荀子尝云：

“万物同字而异体，无宜而有用。”（富国）

此所谓体亦谓形体。荀子此处偶以体用二字并举，与后世所谓体用，似无若何关联。至魏晋时，玄学家颇言体用，王弼云：

“虽盛业大富而有万物，犹各得其德；虽贵以无为用，不能舍无以为体也。”（老子注）

以无为用，谓因涵无而有功能；老子尝云：“无之以为用”（上篇），乃王弼此语所本。不能舍无以为体，犹云不能舍无而存在；所谓体有存在者之义。南北朝时又有以质用对言者，梁范缜云：“形者神之质，神者形之用。”（神灭论）所谓质用，与体用义同。故所谓体，亦可谓有实质之义。唐崔憬周易探玄云：

“凡天地万物，皆有形质，就形质之中，有体有用。体者即形质也。用者即形质上之妙用也。假令天地图盖方轸为体，以万物资始资生为用。动物以形躯为体，以灵识为用；植物以枝干为体，以生性为用。”（李鼎祚周易集解引）

此解释体用，实最清晰。王弼崔憬讲体用，实乃言一物（天或地或万物中之一物）之体用，非言全宇宙之体用。其所谓体，实尚非宇宙中最究竟者之名称。宋代道学家言体，意义较更精微。张子云：

“未尝无之谓体，体之谓性。”（正蒙诚明）

所谓体，即永存常在者。体亦称“本体”，本体谓本来而恒常者。在宋明道学中，所谓体或本体，亦非专指宇宙之最究竟者。〔注〕在今日，本体乃成为最流行的名称了。

〔注〕宋明哲学中所谓本体，常以指一物之本然，少有指宇宙之本根者。如张横渠云：“太虚无形，气之本体。”（正蒙太和）张子本以气为宇宙之本根，又以气之原始形态为太虚，所谓气之本体，等于谓气之本然。王阳明云：“知是心之本体”（传习录）。又云：“夫心之本体，即天理也”（答周道通）。所谓本体亦即本然，原来之意。

最早的本根学说是老子庄周的道论，庄子以后，战国末及汉代言道者甚众，于是到后来“道”字乃变为本根之代名。宋代道学中又有所谓“道体”，亦指本根，与今所谓本体意同，指宇宙中之至极究竟者。

## 一 本根的意谓

本根一名词，约而言之，可以说包含三项意谓。

第一，始义。老子云：

“天下有始，以为天下母。”（下篇）

现在所见的世界，万物繁陈；但此一切物当有所从出，如庄子书说：

“万物有乎生，而莫见其根；有乎出，而莫见其门。”

（则阳）

万物之所从出，即是宇宙之所始，乃是本根。庄子书又说：

“若是者迷惑于宇宙形累，不知太初。”（列御寇）

太初即是宇宙之始，即是本根。此是本根的第一含义。

第二，究竟所待义。在此世界中，万物各有所待，正如庄子书说：

“万物亦然，有待也而死，有待也而生。”（田子方）

此物待彼物，而彼受待者复有所待。万物之全，当有总所待，有此所待然后有世界有万物。此总所待，即是究竟所待，也即大化之所待。庄子书云：

“又况万物之所系而一化之所待乎？”（大宗师）

一化之所待，即是万有之本根。此是本根的第二含义。

第三，统摄义。万有虽然极其繁曠，但有统一之者。以分殊言，万有不同；而观其会通，则统属于一。此统摄一切而无所不赅者即是本根。董仲舒说：

“唯圣人能属万物于一而系之元也。”（春秋繁露玉英）  
又王弼说：

“夫众不能治众，治众者至寡者也。夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也。故众之所以得咸存者，主必致一也；动之所以得咸运者，原必无二也。物无妄然，必由其理，统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。故六爻相错，可举一以明也；刚柔相乘，可立主以定也。……故自统而寻之，物虽众则知可以执一御也；由本以观之，义虽博则知可以一名举也。……品制万变，宗主存焉。”（易略例）  
万象虽繁而实统于一，这兼涵万有，赅总一切，而为一切之宗主的即是本根。此是本根的第三含义。

此三项意谓虽各不同，其实只是一。统摄万有者，必即是万有之究竟所待，而亦必即世界之最原始者。究竟归一，不容有二，三义实是相通的。

本根的这三项意谓，各哲学家并非同等重视之。古代思想家最喜以始言本根，后来很多人怀疑始的观念，而认为宇宙实无始可说。于是以后的哲学家，特如二程，则不再以始说本根了。

印度哲学及西洋哲学讲本体，更有真实义，以为现象是假是幻，本体是真是实。本体者何？即是唯一的究竟实在。这种观念，在中国本来的哲学中，实在没有。中国哲人讲本根与事物的区别，不在于实幻之不同，而在于本末、原流、根支之不同。万有众象同属实在，不惟本根为实而已。以本体为唯一实在的理论，中国哲人实不主持之。南宋初胡宏说：

“释氏见理而不穷理，见性而不尽性，故于一天之中，分别幻华真实，不能合一，与道不相似也。”（知言）  
于一天之中，“分别幻华真实”，即分现象与实在为二，亦即现代英国哲学家怀特海（Whitehead）之所谓“自然之两分”。此种分现象与实在为二的思想，中国哲人对之，皆持反对态度。

胡氏此语。实为一般中国哲学家之普遍态度之明白表示。

又，在先秦哲学，无以外界为虚幻者。佛教输入后，始渐有以现象为虚妄之思想，然大多数思想家都是反对佛家以外界为虚幻之思想的。中国哲学家大都主张：本根是真实的，由本根发生的事物亦是真实的，不过有根本不根本之别而已。

在古代哲学，与本根对立的，即是“物”，物是本根所生者。后来方有“用”的名称，与“体”对立。用的本来意谓是功能，衍变而成为“流行”或“发见”的意思。体是本原，由此本原而流出或发生者为用。

## 二 本根的性徵

在界说中含括如上三项意谓的本根，更有四点特性可说。所谓本根之特性，即其异于一般事物的性徵。在一意谓上，本根不可说有性徵，一切性徵都是后起的，而为一切之基本的本根，不能以特殊的性徵称谓之，本根是绝对的。但绝对的与相对的成相对，在此意谓上说，本根亦未始不可说有性徵；本根的性徵即其所以为绝对者。中国哲学中所言本根之特性，可谓有四：

第一，不生或无待。万物皆是被生的，而本根则无所从生。本根独立固存，更无所待。庄子书说：

“杀生者不死，生生者不生。其为物无不将也，无不迎也，无不毁也，无不成也。”（大宗师）

今本列子云：

“有生不生，……不生者常生生，……故生物者不生。”（天瑞）

本根是万有所从生，却独不生；是万有之所待，然独无待。如亦生亦有待，则不是本根了。

第二，不化或常住。本根亦无变化，一切众物都在流转迁化

之中，而本根则恒常永存，不化不变，无毁无减。庄子书云：

“彼为盈虚，非盈虚；彼为衰杀，非衰杀；彼为本末，非本末；彼为积散，非积散也。”（知北游）

今本列子亦说：

“有化不化，……不化者能化化，……化物者不化。”

（天瑞）

万物皆化，皆有盈虚衰杀始终积散；此本根却不化，没有盈虚衰杀始终积散。彼致成万物之盈虚衰杀始终积散，致成万物之化；而已独不如是，常住永存，无有更易。

第三，不偏或无滞。万物都是一偏的，都有所滞。有此性质则无彼性质，居于此则不在于彼；都是有限的，相对的。而本根则是无限的，超乎相对的。没有一偏的性质，而通乎一切。宋张子说：

“体不偏滞，乃可谓无方无体。偏滞于昼夜阴阳者，物也。若道则兼体而无累也。”（正蒙乾称）

物是偏滞于一端的，本根则偏为一切之体而无所累。物是有此则无彼，本根则兼有一切，亦全无一切。

第四，无形或形而上。中国哲学又有一大断定，即认为本根必非有形的。一切有形之物皆不足为本根，本根实超乎形。庄子书说：

“知形形之不形乎？道不当名。”（知北游）

“昭昭生于冥冥，有伦生于无形。”（同上）

“万物出乎无有，有不能以有为有，必出乎无有。”

（庚桑楚）

形形者不形，一切有形皆出于无形。易传说：

“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”（系辞上）

形而上即超于形，未有形之意。

本根无形的观念，实是各哲学家所共同极其重视者，讲之者



甚多。淮南书说：

“夫无形者，物之大祖也。”（原道）

“有形出于无形，未有天地能生天地者也。至深微广大矣。”（说山）

王弼说：

“无状无象，无声无响，故能无所不得，无所不住。……无形无名者，万物之宗也。”（老子十四章注）

“万物万形，其归一也；何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无。”（老子四十二章注）

宋张子说：

“运於无形之谓道，形而下者不足以言之。”（正蒙天道）

以本根为无形或形而上者，乃是中国思想家所一致坚持的意思。中国哲学中讲本根，都以无形之物说之；二千年中更无以有形之物说本根的。

〔附注〕此处关于无形的论述，分析未精。中国古代哲学中关于无形，实有两种对立的见解。一种见解以为无形即是空无所有，是超越物质存在的；又一种见解以为无形虽无形状可见，而非空无，也属于物质存在。前者例如王弼，主张“以无为本”；后者例如张载，提出“知太虚即气则无无”之说。

### 三 本根与事物之关系

本根既系不生不化，无形不滞的，於是中国哲人认为本根必不是万物中之一物。万物中之任何一物，都有生有灭，都在流转变化之中，都有其限定的性质与形体，而决不足以为不生不化永恒固存的本根。庄子书说：

“有先天地生者，物耶？物物者非物，物出不得先物也。”（知北游）

“凡有貌象声色者皆物也；物何以相远？夫奚足以至乎先？”（达生）

万物中之任何一物，决无为其余一切物的究竟所待之资格。这“物物者非物”的思想，亦为各哲学家所共同坚持。

本根既系无形或形而上者，所以求寻本根决不可向形色中去求，庄子书说：

“视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也；悲夫世人以形色名声为足以得彼之情！夫形色名声果不足以得彼之情。”（天道）

向形色中求元，是必不能得元的。必是无形的，方能为此究竟的本根。希腊哲学家有以水为万有本根者，有以火为万有本根者，而在中国则似无有。此即由于中国哲学家认为水火等都是有形之物，皆不足以为本根。

中国哲学家虽认为本根必非万物中之一物，但不承认本根与物有殊绝的判离。本根虽非物，而亦非离于物，本根与物之间，没有绝对的对立；而体与用，有其统一。对于所谓“体用殊绝”的理论，多数中国哲学家，都坚决反对。本根与事物的统一关系，宋明道学家言之最详，如程明道说：

“道之外无物，物之外无道。”（语录四）

“形而上为道，形而下为器。须著如此说，器亦道，道亦器。”（同上一）

本根之外无事物，事物之外无本根。道与器虽有别而非相离。程伊川说：

“至微者理也，至著者象也。体用一原，显微无间。”

（程氏易传序）

“至显者莫如事，至微者莫如理，而事理一致，显微一原。古之君子，所谓善学者，以其能通于此而已。”（语录二五）  
一原犹今云统一。（注）本根隐微，事象显著，然而隐微者与显著

者之间，并无间隔。体与用是统一的。

〔注〕一原犹一本。体用一本，即谓体与用非二本。有体即有用，体即用之体，用即体之用。体即用之藏，用即体之显。用即由体出，非于体之外别起一用，与体对立而并峙。无间犹无罅隙，显即蕴于微，微即函于显。

南宋初胡五峰（宏）说：

“道不能无物而自道，物不能无道而自物。道之有物，犹风之有动，犹水之有流也。夫孰能间之？故离物求道者，妄而已矣。”（知言）

“即物而真者，圣人之道也。谈真离物者，释氏之幻也。”（同上）

道虽非物，然不离物。

朱子说：

“至微者理也，至著者象也。体用一原，显微无间。盖自理而言，则即体而用在其中，所谓一原也。自象而言，则即显而微不能外，所谓无间也。”（答汪尚书）

“至微之理，至著之事，一以贯之。”（语类六）

此即发挥小程子之说。用即在体中，而微非出显外。事物即蕴于本根中，本根非外事物而别在。此所谓一以贯之，亦即统一之意。朱子弟子陈北溪（淳）说：

“道非是外事物有个空虚底，其实道不离乎物，若离物则无所谓道。”（北溪字义）

如离事物，则非是本根。

明代王阳明说：

“即体而言，用在体；即用而言，体在用；是谓体用一原。”（传习录）

用在于体，体亦在于用，体用互在而不离。自从小程子标出“体

用一原，显微无间”后，此二语乃成为所有哲学家公认的格言。体用虽二而有其一。体是用之体，用是体之用：流行即本体之流行，本体是流行之本体。即体即用，即流行即本体。离体固非用，离用亦非体。本根与事物，虽有分别，非相殊离。〔注〕

〔注〕近儒阐释体用一原之义最精澈者，为熊十力先生，其说见所著破破新唯识论。

中国哲学家都承认本根不离事物。西洋哲学中常认为本根在现象背后，现象现而不实，本根实而不现，现象与本体是对立的两世界。这种“本根是虚幻现象之背后实在”之观念，多数中国哲人，实不主持之。中国哲人决不认为本根实而不现，事物现而不实，而以为事物亦实，本根亦现；于现象即见本根，于本根即含现象。所以怀特海（Whitehead）所反对的，西洋哲学中很普遍的“自然之两分”，在中国哲学中是没有的。

在中国哲学，本根与事物的关系，不是背后的实在与表面的假象之关系，而是源流根枝之关系。关于本根与事物之为源流根枝的关系，宋明道学中言之颇详。如周子说：

“二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一，是万为一，一实万分。万一各正，小大有定。”（通书）

本根是一，分为万有。一即含万，万总为一。一本而万殊，万殊而一本。一所以贯乎万，万无不本于一。万乃由一化生，统会之仍只是一。

又如朱子说：

“太极如一本生上，分而为枝干，又分而生花生叶，生生不穷。到得成果子，里面又有生生不穷之理，生将出去，

又是无限个太极，更无停息。”（语类七五）

太极譬如木之本，事物譬如枝干花叶。明代朱派学者罗整庵（钦顺）亦说：

“譬之一树，人物乃其花叶，天地其根干也。花谢叶枯

则脱落而飘零矣，其根干之生意固自若也。”（困知记）  
本根犹如树之根，物犹如树之枝叶。一是根本，一非根本，然同属实在。“本根”名词之起原即由于以树木之根为比喻。

要之，中国哲学最注重本根与事物之统一不离的关系。事物由本根生出，而本根即在事物之中。

以上为中国哲学中本根观念之大略的解析，而中国本根论之基本趋向，即由以显出。中国本根论之最大特点，可以说即在于：一，不以唯一实在言本根，不以实幻说本根与事物之区别。二，认本根是超乎形的，必非有形之物，而寻求本根不可向形色中求。三，本根与事物有别而不相离，本根与事物之关系非背后实在与表面假象之关系，而乃是原流根枝之关系。这几点实是中国本根论与印度哲学或与西洋哲学根本不同的。

## 第二章 道论

關於本根，最早的一个学说是道论，认为究竟本根是道。最初提出道论的是老子。老子是第一个提起本根问题的人。在老子以前，人们都以为万物之父即是天，天是生成一切物的。到老子，乃求天之所由生。老子以为有在天以前而为天之根本的，即是道。道生於天地之先，为一切之母。老子说：

“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”（上篇。案大读为太，前人皆直读为大字，实非。庄子天下篇述老聃关尹之学云：“建之以常无有，主之以太一”，昔人或以常无有三字分读，甚是，而太一二字亦应分读，谓太与一。一即“道生一”之一，太即此文大字。如此文大字非太，何天下篇谓老子之学生以太一，而今老子中有一而无太？又老子下文云：“道大，天大，地大，人亦大”，是非独道为大，何得以大为道之名乎？）

道之名是太，太者至极无以加乎其上之称，即最究竟者之义。太或道是先天地生的，乃天下之母。道独立不改；一切物皆相对待而道则与物无对；万物皆有迁变，而道则无有改易。道又周行不殆；一切物皆有方所而道则普遍于一切；万物皆有毁灭而道则永不消竭。老子又说：

“道虚而用之久不盈，渊兮似万物之宗。湛兮似或存，吾不知其谁之子，象帝之先。”（上篇）

道之体虚而用不穷，是万物之宗。如有上帝，亦在道之后；道更不是谁之子，而乃上帝之先。老子又说

“道者万物之奥，善人之宝。”（下篇）

万物之奥，与万物之宗义同。（礼运“人以为奥也”，注：“奥主也。”）万物皆由道而生，依道而存。

万物皆根据此道，此道则更无复根据；万物皆遵循此道，此道则更无所遵循；此道是自己如此的。老子说：

“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（上篇。案前人多解自然为一名词，谓道取法于自然，此大误。自然二字，老子书中曾数用之，如“功成事遂，百姓皆谓我自然。”“希言自然。”“道之尊德之贵，莫之命而常自然。”所谓自然，皆系自己如尔之意，非一专名，此处当亦同，不得视为一名词。

其意谓道更无所取法，道之法是其自己如此。）

人以地为法，地以天为法，天以道为法，道则唯以自己为法，更别无所法。老子又说：

“道常无为而无不为。”（上篇）

道是自然的，故常无为。道生成一切，故又无不为。

道是无为的，故虽生成万物，却不作主宰，老子说：

“大道汜兮，其可左右，万物恃之而生而不辞。功成不名有：衣养万物而不为主，可名於小；万物归焉而不为主，可名於大。以其终不自为大，故能成其大。”（上篇）

“道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之。

生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”（下篇）

道生万物，为万物之宗，然非如有人格的上帝之以意主宰一切，以力统治一切。

此道实无形体，所谓“湛兮似或存”，道之存在与物之存在不同。老子又说：

“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。

此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物，是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍”。（上篇）此道无形，非目视耳闻手搏所能及，然非不存在，不过非感官所能觉察，故说是无状之状，无象之象。老子又说：

“道之为物，惟恍惟忽。忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”（上篇）

道亦有亦无，非有非无，故惟恍惟忽，无形而有实，有实却无形。虽无可见，却是有象有物有精有信；但虽有象有物有精有信，却又无形无声，不可感觉。老子又说：

“故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微。”（上篇，案妙借作秒，说文：“秒，禾芒也。”微借作窍，广雅释言：“窍，孔也。”说文：“窍，空也；”段注：“空孔古今字。”秒者无穷小；窍者最小空。）

妙是微有，微是微无。常无以观其妙，即就无观无中之微有；常有以观其微，即就有以观有中之微空，谓无中含有，有中含无。道实非有非无，似有似无，於无观有，於有观无，即所以不滞于有无之际，而为观道之方法。要之，道是超感觉的，非五官所能感到，但非无有。认道为有形或认道为无有，都是谬误。

道非感官所能觉察，故亦不能用一般名言来叙说。普通的名言都由感觉经验来，而道则超乎感觉经验，所以实没有恰当词字可以形容道，老子说：

“道可道，非常道；名可名，非常名。”（上篇）

以言语论道，所论实非道之本然。老子又说：

“道常无名。”（上篇）

“道之出言，淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不可既。”（同上）



道是本无名的，谓之为道，不过强字之而已。出言谓离言说，道实在言语界之外；以言语形容道，实难得恰切。所以老子论道，总喜用“似”、“若”、“或”等字，即是“强为之容”之意。

此虚玄微妙有象无形的道，究竟为何？所谓道，实即究竟规律或究竟所以。道字的本谊是路。人所走的路是道，引申而人物存在变动所必经由的程途亦是道。物所必经由的程途，也即是物所遵循的规律。凡物有所动，皆系遵循一规律而不得不动；凡物之生，亦系遵循一规律而不得不生。然各物的规律并不是相离立而不相干的。此等规律实有其统一，为更根本的规律所统一。或者说，一切规律都根据于一个大规律。此大规律是究竟的，总一的规律；乃万物所共，一而不二，常而不易，可以说是普遍的规律。此普遍的规律即所谓道，韩非子解老篇说：

“道者万物之所然也，万理之所稽也。理者成物之文也，道者万物之所以成也，故曰道理之者也。物有理不可以相薄；物有理不可以相薄，故理之为物之制。万物各异理。万物各异理，而道尽稽万物之理。”

道是万理的统会，万理的根据。理即是规律。万物各循其理，理又根据于此根本的大理，也就是万物皆遵循此根本的大理。解老篇又谓道“万物得之以死，得之以生；万事得之以败，得之以成”，其意即谓万物的变化生灭都是遵循此根本的理。万物既有而后，固是遵循此大理而存在而变化。而万物中最先一物之始生，也必不是偶然的，也必系遵循此大理而不得不生。以为必先有所以然，而后方能有所然；必先有所以生之理，而后方有物遵循此理而生出。故以为道在天地万物之先。老子以道为先于天，亦即认为天必根据于其理，天之理即天之所以，乃天之母。凡规律皆附于物事而见，不能独见；规律之存在实不同于事物。故道惟恍惟忽，亦有亦无。有实而无形，虽存在而非感官所能觉察。

〔附注〕此处分析未精。事物的规律不能脱离事物而存在，不得在事

物之先。脱离事物的规律即不是规律而是抽象的观念。老子以为道先于天地，其所谓道，即超越事物的虚构观念。所以老子的宇宙论可谓一种客观唯心论。

此究竟所以，实即变之所以，反之所以。变与反乃道所包含之基本规律。老子说：

“太曰逝，逝曰远，远曰反。”（上篇）

由太乃有逝，逝乃远，远乃反。太乃是逝之所以，亦即反之所以。老子又说：

“反者道之动。”（下篇）

道实无所谓动，道非有非无，如何有动？此所谓道之动，乃谓由道而有之动。反是由道而有之动，道乃反之所以。

道是变之所以，反之所以，即道含蕴变与反。道是究竟规律，此究竟规律之中，包含变与反二基本规律。道之中，含蕴变之必然，反之必然。老子所谓道之主要内含，可以说即是变与反。

道为反之所以，亦可以说即对待互转之所以。最根本的对待，为有与无之对待。故道亦是有无之相反相生之所以。老子论有无，谓“常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微。”继云：

“此两者，同出而异名。同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”

两者即谓有与无，有无实同出于道，由道乃有有无之对待。有无皆非一事物，皆甚深微，故同谓之玄。“玄之又玄”谓道，道较有无尤为深微。众妙即“吾何以知众甫之然哉？以此”（上篇）之“众甫”，谓物之始而微者。道乃万物之究竟本根，故为众妙之所从出。

道之生万物，又有其次序。老子说：

“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，虚气以为和。”（下篇）

一是浑然未分的统一体，二即天地，三即阴阳和虚气，由阴阳与

虚气生出万物。由道乃有阴阳之相反相生而化成万物。老子又云：

“天下万物生於有，有生於无。”（下篇）

道生一，既生一之后为有此一，未生一之先则无此一。一二三皆是有，一尚未生为无。有先于物，而无先于有。然有无实同出于道，道乃有无对待之所以。（道为有无之根据而非有非无，或认为道即是无，实非。）

一亦是老子哲学中一个重要观念。在老子之宇宙论中，道或太为最根本者，一为次根本者，故庄子天下篇谓老聃之学：“主之以太一。”〔注〕

〔注〕至吕氏春秋乃合太一二字为一名词，以为道之称谓，云：“道也者，至精也，不可为形，不可为名，彊为之谓之太一。”（大乐）淮南王书乃更以一为道之代名，云：“一也者，万物之本也，无敌之道也。”（诠言）然皆与老子所说“道生一”之言不相合。

老子以后，田骈慎到也讲道，认为道是包万物的。庄子天下篇述其说云：

“齐万物以为首，曰：天能覆之而不能载之，地能载之而不能覆之，大道能包之而不能辨之。知万物皆有所可，有所不可，故曰选则不遍，教则不至，道则无遗者矣。”

万物都在道中存在，道是兼容总包一切的。所谓道包万物，即谓一切皆不越乎此根本大理，此根本大理范围了万物之化。

到庄子，发挥老子的思想，亦主张道是宇宙之究竟本根。庄子说：

“夫道有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地。在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长於上古而不为老。”（大宗师）

此道有情有信，确是实在的；而又无为无形，不可感觉。在天地

之前，天地乃其所生；如有帝鬼，帝鬼亦由道而神。道为一切之本根，而更无所本，更无所根，是自本自根的。道实永存，更无所谓久老。

老子书中本已有万物皆不离道而道泛在于一切的意思，到庄子，乃更显明的说道无所不在。庄子书载：

“东郭子问于庄子曰：所谓道恶乎在？庄子曰：无所不在。东郭子曰：期而后可。庄子曰：在蝼蚁。曰：何其下邪？曰：在梯稗。曰：何其愈下耶？曰：在瓦甃。曰：何其愈甚邪？曰：在屎溺。东郭子不应。庄子曰：夫子之问也，固不及质，正获之问於监市履豨也，每下愈况。女唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周遍咸三者，异名同实，其指一也。”（知北游）一切物皆不能离道而存在，道周遍于一切。

庄子外杂篇，大概是庄子弟子及后学所作，其中论道的地方很多，颇注重道无所不在的意思，如说：

“夫道，覆载万物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不刳心焉。”（天地）

“夫道於大不终，於小不遗，故万物备，广广乎其无不容也，渊乎其不可测也。”（天道）

道周行遍在，万物皆受其覆载，而未有能离道者。庄子书又说：

“行于万物者道也。”（天地）

“万物殊理，道不私。”（则阳）

道即是行于万物，统会一切殊理之大理。

道家于道之外又讲所谓德。兹附论之。道是万物由以生成的究竟所以，而德则是一物由以生成之所以。一物之所以为一物者，即德。老子说：

“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之。”（下篇）

一物由道而生，由德而育，由已有之物而受形，由环境之情势而铸成。道与德乃一物之发生与发展之基本根据。庄子外篇说：

“物得以生谓之德。”（天地）

“形非道不生，生非德不明。”（同上）

德是一物所得於道者。德是分，道是全。一物所得于道以成其体者为德。德实即是一物之本性。道与德是道家哲学之最根本的二观念。故道家亦称为道德家。

淮南王书是汉初道家思想的结集，亦言道，主要是根据老庄的思想加以推衍。淮南王书说：

“夫道者，覆天载地，廓四方，析八极，高不可际，深不可测，包裹天地，禀授无形；原流泉渤，冲而徐盈，混混滑滑，浊而徐清。故植之而塞於天地，横之而弥於四海，施之无穷而无所朝夕，舒之愒於六合，卷之不盈於一握。约而能张，幽而能明，弱而能强，柔而能刚；横四维而含阴阳，絃宇宙而章三光。甚淖而涸，甚纤而微。山以之高，渊以之深，兽以之走，鸟以之飞，日月以之明，星历以之行。”（原道）淮南王书论道的话甚多，大体都是老庄学说的引申。兹不备述了。

宋代程伊川（颐）以理为宇宙本根，理实即是道之别名。理论实即是道论的新形态。

### 第三章 太极阴阳论附五行说

关于本根，其次的一个重要学说，以为宇宙之究竟本根是太极。这是易传的学说。易传的本根论之基本观念是太极与阴阳，先有阴阳的观念，因以二本为不足，於是创立太极观念以统阴阳。阴阳的观念发生颇早，但初时只是认为自然界中的两种力量，没有认为是一切之本根的意思。如国语说：

“伯阳父曰：……阳伏而不能出，阴迫而不能烝，於是  
有地震。”（周语）

到易传乃成立阴阳的宇宙论。易象传以乾元与坤元为宇宙万物之本根，乾元即阳，坤元即阴。象上传云：

“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流  
形。”（乾卦）

“至哉坤元。万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无  
疆。含弘光大，品物咸亨。”（坤卦）

乾元为万物所资以始，坤元为万物所资以生。乾元是万物之究竟本始，然仅乾元不能生物，必有坤元，方能生成万物。乾之象为天。乾为天之本性，故统天。坤之象为地，故顺承天。有乾元坤元，于是生成一切品物。

象传以乾坤即阴阳为宇宙之本根，实为一种二元论。至系辞传，乃於阴阳之上统以太极，而成为一元论。系辞上传说：

“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”〔注〕

“易”即宇宙变化之大历程。宇宙变化之大历程有所始，是为太

极。太极即至极无以复加之义，指最高无上之本始。由太极而生两仪，两仪即是阴阳。由两仪生四象，四象即四时（虞翻说）。由四象生八卦，八卦是乾坤震巽坎离艮兑，也就是天地雷风水火山泽，是自然中八项最显著的事物，古人认为其余一切现象之基本。

〔注〕关于“易有太极”四句，古今解说不一。郑康成释太极云：“极中之道，淳和未分之气也。”（文选注引）虞翻云：“太极，太一也。”是汉儒旧说，以此四语为言宇宙生成之序。至宋朱子以此四语为言画卦之序，云：“太极者，象数未形之全体也。两仪者，一为阳而一为阴，阳数一而阴数二也。四象者，阳之上生一阳则为二，而谓之太阳；生一阴则为二，而谓之少阴。阴之上生一阳则为二，而谓之少阳，生一阴则为二，而谓之太阴也。……八卦者，太阳之上生一阳，则为三而名乾；生一阴，则为三而名兑。少阴之上生一阳，则为三而名离；生一阴，则为三而名震。少阳之上生一阳，则为三而名巽；生一阴，则为三而名坎。太阴之上生一阳则为三而名艮；生一阴则为三而名坤。……至于八卦之上，又各生一阴一阳则为四画者十有六。……四画之上，又各生一阴一阳，则为五画者三十有二。……五画之上，又各生一阴一阳，则为六画之卦六十有四。”（文集与郭冲晦）朱子之说，甚为清晰，然亦有难通者。清李恕谷（堃）驳论之云：“庖牺始作八卦，’是易自作卦起，未尝闻始作太极也。且作卦奇偶画也，太极圆圈非画矣。

‘成象之谓乾，’则先画乾，‘效法之谓坤，’则次画坤，皆三画卦以象三才，未闻有一画两画止而谓之阳仪阴仪，太阳少阴少阳太阴者。……‘八卦成列，因而重之’是画八卦后，不更作卦，只因一卦而重以八卦。……今连翻累画，岂因重哉？……八卦六十四卦圣经有名，今忽有四画五画卦，何以圣人不为之名也？且于三才何取焉？……说卦曰：‘兼三才而两之，易六画而成卦，’今以为六画后尚有七画八画无穷画卦，明背圣言。”（周易传注）恕谷对于画卦说之驳诘，可谓甚辩。恕谷亦不认为此四语乃言宇宙生成之序，谓易有太极，“非谓太极为一物而生天地万物也。”（存学编书后）

而以为言揲著，谓：“易变也，然必有不变者而变者以生。崔憬曰：五十有一不用，太极也，不变者也。有太极之一，乃可用四十九策，分而为二，有奇有偶也。是有太极，乃生两仪，仪，匹也，一阴一阳相匹也。”（周易传注）然揲著又有‘卦一以象三’，与两仪四象不尽合。故今仍依汉儒旧说，以此四语为关于宇宙生成之序之思想。

易系辞传关于太极未多说，关于阴阳，则所讲较多。系辞上传云：

“乾知大始，坤作成物。”（朱子云：“知犹主也。”

焦循云：“知犹为也。”）

此即象传所讲万物资始于乾，资生于坤之意。乾主太始，而物之生成由于坤。系辞下传云：

“乾坤其易之门邪？乾阳物也，坤阴物也。”

荀爽云：“阴阳相易，出于乾坤，故曰门。”乾坤乃宇宙变化之所由以起。系辞上传又云：

“乾坤其易之缊邪？乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毁则无以见易，易不可见则乾坤或几乎息矣。”

乾坤即含缊易，易即缊藏于乾坤之中，乾坤分立，而易道立乎其中。“无阴阳斯无变化，故乾坤毁则无以见易。既无变化，独阳独阴生生不成，故易不可见乾坤或几乎息”（郝懿行说）。

系辞上传又说：

“刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。”

杂卦传云：“乾刚坤柔。”刚是乾之性，柔是坤之性。“乾坤相并俱生故曰摩，八卦交错故曰荡”（姚配中说。）由刚柔的相摩，八卦的相荡，於是生成一切人物。系辞下传说：

“天地絪縕，万物化醇；男女媾精，万物化生。”

天地相交，周密无间，而万物化醇。男女即人与物之阴阳，男女



合精，而万物化生不穷。

易系辞传甚注重“生”，以生为天地之根本性德。系辞下传云：

“天地之大德曰生。”

系辞上传云：

“生生之谓易。”

所谓易，即是生生不穷。生即今所谓创造之义。

易传亦言“道”，所谓道即变化中之常则。系辞上传云：

“一阴一阳之谓道。”

一阴一阳，对立而迭运，乃变化之常则。系辞下传云：

“易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。”

说卦传云：

“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。……分阴分阳，迭用柔刚。”

在天阴阳对立而迭运，是天之变化之常则，是谓天道。在地柔刚对立而相推，是地之变化之常则，是谓地道。在人仁义对待而相济，是人事之准衡，是谓人道。分而言之，天道地道人道为三；合而言之，惟一阴一阳而已。易传所谓道，非指宇宙之究竟本根，道即一阴一阳，乃分阴分阳而后有，而非阴阳之所从出；为阴阳之所从出者是太极，而所谓道非即太极。

此一阴一阳之道，是无形体的。系辞上传云：

“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”

形乃道之所成，而道未有形。形而上犹云形之所由生为形之本的。形而下即有定形的。具体的物皆有定形，乃是器。而阴阳之对立迭运所以生成具体的物者，则是道。道无形体，而变易历程亦无形体。系辞上传说：

“故神无方而易无体。”

变易只是一历程而已，非有形体。

古时人见万物万象都有正反两方面，此种两极的见象普遍于一切，于是成立阴阳二观念。所谓阴阳，其实即表示正负。更发见一切变化皆起于正反之对立，对立乃变化之所以起，于是认为阴阳乃生物之本；万物未有之前，阴阳先有。更进而谓阴阳有未分之时，此阴阳未分之体，方是宇宙之究竟本根。太极论之主旨与老子的道论之主旨不同：老子道论以规律之究竟者为宇宙本根，太极论则以阴阳未分之体为宇宙本根。而一阴一阳之道非是本根。老子道论所谓道，指阴阳之所以，谓有道而后有阴阳；太极论中所谓道，则指阴阳变易之常则，谓有阴阳乃有所谓道；实为对立之两说。

周秦哲学中更有一与太极相近之观念，即是“太一”。吕氏春秋云：

“太一生两仪，两仪生阴阳。”（大乐）

此所谓两仪指天地。太一是最究竟的，为天地之所从出。又周秦之际之儒家所作之礼运有云：

“夫礼必本于太一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时。”

太一为天地未分之体。太一之义为至极之一，实与太极义近。但周秦哲学中言太一者，并无详细的学说。（庄子天下篇谓关尹老聃之学“主之以太一”，其太一二字乃谓太与一，太即是道，说见道论章。）

先秦哲学中，与阴阳说齐鸣者，有五行说。兹附述于此。今文尚书有洪范篇，篇中称箕子为武王陈“洪范九畴”。此篇不知何时人所作，大概是战国初年的作品。五行之说，初见于此。洪范云：

“一五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。

水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。

润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”以水火木金土为五种最根本之物。如洪范仅言五行，以此为宇宙中之最根本者，则亦可谓一种唯物论。然洪范所说世界之最高存在为天或帝，故谓“惟天阴鹭下民”“帝乃震怒”。天帝乃宇宙之最高主宰。实是一种有神论。

五行之说，当即始于洪范。战国末年言五行者甚多，对于一切，皆配以五行。如四方，北为水，南为火，东为木，西为金，中央为土。如四时，春德为木，夏火，秋金，冬水，中央土。邹衍更以五行言人之历史，所谓“五德转移，治各有宜”。战国及汉初人所讲之五行学说，内容多牵强附会，繁琐殊甚，自纯哲学观之，实并无多少价值，今不备述。

易传之后，论阴阳最详者，为汉代董仲舒。董子以“元”为宇宙中之最究竟者，由元乃有天地阴阳，而生成一切物。董子说：

“惟圣人能属万物于一而系之元也。……元犹原也。

……故元者为万物之本，而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前。”（春秋繁露玉英）

元是一切之究竟根原，乃先于天地者。董子所谓元，实即易传之太极。关于元之性质，董子未多讲。董子虽讲元在天地之前，但他又以为天是自然界的最高主宰，是万物的创造者，又是人世治乱的最高决定者。董子论天地云：

“天德施，地德化。……天气上，地气下。……故莫精于气，莫富于地，莫神于天。”（同上书，人副天数）

天主发施，地主化成。此亦即易传所谓“乾元万物资始，坤元万物资生”之义。董子又说：

“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。”（同上书，五行相生）

如不加分别，则天地之间，惟一气而已。如加以区分，则为阴阳

二气。董子又云：

“天地之间，有阴阳之气，常渐人者，若水常渐鱼也。所以异于水者，可见与不可见耳。其澹澹也。然则人之居天地之间，其犹鱼之离水，一也。其无间若气而淖于水。水之比于气也，若泥之比于水也。是天地之间，若虚而实。人常渐是澹澹之中。”（同上书，天地阴阳）

人居于气中，若鱼之居于水中。通常所谓虚空，实皆有气充之。阴阳二气，乃相反者，董子云：

“天道大数，相反之物也，不得俱出，阴阳是也。春出阳而入阴，秋出阴而入阳；夏右阳而左阴，冬右阴而左阳。阴出则阳入，阳出则阴入，阴右则阳左，阴左则阳右。”（同上书，阴阳出入上下）

“天之常道，相反之物也，不得两起，故谓之一。一而不二者，天之行也。阴与阳，相反之物也，故或出或入，或右或左。……天之道，有一出一入，一休一伏，其度一也。”

（同上书，天道无二）

阴阳二气，此出则彼入，此右则彼左；以四时之不同，而其出入左右不同。董子又云：

“天之道，出阳为暖以生之，出阴为清以成之。”（同上书，暖燠常多）

阳乃所以生物，阴乃所以成物。物生于春夏，而成于秋冬。董子又详论阴阳二气之相反云：

“阳气暖而阴气寒，阳气予而阴气夺，阳气仁而阴气戾，阳气宽而阴气急，阳气爱而阴气恶，阳气生而阴气杀。是故阳常居实位而行于盛，阴常居空位而行于末。”（同上书，阳尊阴卑）  
阴阳二气之所有的性质与作用，皆一一相反。

由阴阳乃有五行。董子云：

“天有五行，一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰

水，木五行之始也，水五行之终也，土五行之中也。此其次之序也。”（同上书，五行之义）

此言五行之次序，与洪范不同。董子又云：

“天地阴阳木火土金水九，与人而十者，天之数毕也。”

（同上书，天地阴阳）

置“元”不论，宇宙中之最根本者为天地阴阳与五行。易传言阴阳不言五行，洪范言五行不言阴阳。儒家之中，就现在可考见者而言，首先兼言阴阳五行者，似是董仲舒。

前汉末，扬雄作太玄以拟易，建立“玄”的观念，以拟易之太极。太极是究竟至极无以复加之意，玄则是深远莫测，超越一切的意思。扬子说：

“玄者幽摛万类而不见其形者也。资陶虚无而生乎？规捫神明而定摹，通同古今以开类，摛措阴阳而发气。……仰而视之在乎上，俯而窥之在乎下，企而望之在乎前，弃而忘之在乎后。欲远则不能，嘿则得其所者，玄也。……阳知阳而不知阴，阴知阴而不知阳。知阴知阳，知止知行，知晦知明者，其惟玄乎？”（太玄摛）

玄是一切之所以，万类之根源；无乎不在，而超乎一切对待。扬子之玄的观念，虽是拟易之太极，实从老子得来。老子言玄处甚多，如“玄之又玄，众妙之门；”“玄牝之门，是谓天地之根”；“涤除玄览”。在老子，玄是道的形容词；在扬雄，则以玄作为本根之名称。玄的观念其实亦即道的观念之变相，扬子又说：

“夫玄也者，天道也，地道也，人道也。”（太玄图）

玄是总该天道地道人道的，是天之道，是地之道，亦是人之道。玄其实即是太极之别名，而亦即道之别名。道与太极义本不同，扬雄则混之为一。

太极之说，初见于易传，到北宋，周濂溪（敦颐）承之，又建立一个以太极阴阳为主要观念的本根论。周子说：

“无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水火木金土。五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣。五性感动而善恶分，万事出矣。”（太极图说）

宇宙最初只是一无极而太极，由太极之动静而有阴阳二者，阴阳变化乃生五行，由阴阳五行乃生出万物。（注一）

无极与太极乃一体之二名。朱子解之云：“无极，只是极至，更无去处了，至高至妙，至精至神，是没去处。濂溪恐人道太极有形，故曰无极而太极。”（语类卷九四）又云：“周子所以谓之无极，正以其无方所，无形状，以为在无物之前，而未尝不立於有物之后；以为在阴阳之外，而未尝不行乎阴阳之中。以为通贯全体，无乎不在，则又初无声臭影响之可言也”（答陆子静书）谓之太极，所以表示其为究竟至极之体；谓之无极，所以表示其无穷无际无形无状。

太极虽无形体声臭，然而有动静。太极之动，非谓移动。太极乃无外之体，不能有由彼至此的移动。所谓太极之动，可以说是内在的动。太极动，便有阳分出；动极而静，便有阴分出。所谓阳，实即是太极之动；所谓阴，实即是太极之静。虽云动而生阳，静而生阴，阴阳与动静，其实并非二事。动极则静，静极则动，一动一静互根，一阴一阳相继。阳有变动，阴反以合之，於是生水火木金土五行。五行分布有其顺序，乃有四时。然而五行非外于阴阳，阴阳非外于太极，太极实本为无极。太极既生阴阳，并非阴阳各具其体，与太极相对立，太极实即在于阴阳之内。阴阳生五行，太极阴阳又皆在五行之中。五行既生，各有其特殊之自性。无极之实体，阴阳五行之精气，浑融无间，乃凝聚

成形，而生出一切物类。阳而健者成男，阴而顺者成女。万物生生，无有穷尽。得其秀而最灵者为人类，既有形体，然后神发而有知，刚柔善恶中五性感物而动，於是善恶分，而万事都出现了。

周子又说：

“五行阴阳，阴阳太极。四时运行，万物终始。混兮辟兮，其无穷兮！”（通书运静）

五行原于阴阳，阴阳出于太极，四时运行无已，万物由以成始而成终。本一为混，散殊为辟；一混一辟，无有止息。周子又说：

“二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。万一各正，小大有定。”（同上书，理性命）一即是太极。五行不同，实只是二气；二气又只是一太极。万物总合只是一个太极，太极分化而为万物。〔注二〕

周子这种思想，大体是取诸易传而加以改变。易传的太极，此称为无极而太极。易传谓两仪生四象，四象生八卦，此以五行改易之。在后一点，周子的学说亦可以说是易传的太极阴阳论与洪范的五行论之综合。

周子以后，朱子亦讲太极，不过在意谓上颇有改变。另详下理气论中。〔注三〕

〔注一〕周子太极图源出于道教，清初以来考证之者甚多，就哲学史言颇为重要，而就哲学理论言则无关宏旨，故今不述。

〔注二〕周子通书中未多论太极，自来讲周子哲学者，多以为通书中之“诚”即是太极，实非。通书中所谓诚，乃指人之本性，人所受于天之纯粹至善之本性，故云：“大哉乾元，万物资始，诚之源也。乾道变化，各正性命，诚斯立焉。”诚实源于万物资始之乾元，至物各正性命时然后成立，而并非即是万物资始之乾元。朱子以为物物有一太极，“诚”可谓即一物之太极，而非即宇宙全体之太极之名称。

〔注三〕自朱子以太极为最究竟之理，其解周子太极图说，亦以理说太极，於是后人多以周子所谓太极为理，实则非周子之本意。如周子所谓太极为理，则不能说“动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。”气可有动静，理则不能说有动静。以太极为理，乃朱子之思想，实非周子之思想。通书亦有理字，诚几德章云：“理曰礼。”

礼乐章云：“礼理也。……阴阳理而后和。……万物各得其理而后和。”所谓理者，实条理秩序之意。又有理性命章，章题有理字，而章内则无之。章辞云：“厥彰厥微，匪灵弗莹。刚善刚恶，柔亦如之，中焉止矣。二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一，是万为一，一实万分，万一各正，小大有定。”或谓章辞之“一”，即章题之“理”；一是太极，故太极为理。其实不然。章辞之“一”字，实本与章题中之“理”字无关。章题理性命，实由易说卦传“穷理尽性以至于命”而来，乃解释易传此语。章中“厥彰厥微匪灵弗莹”二句言理，谓理之隐显，非人心之灵不能明。“刚善刚恶”三句言性，“二气五行”以下八句乃言命，而与理实不相涉。周子言“二气”，“五气”，则阴阳五行皆是气。而太极是阴阳未分之体，当亦是气。在周子，实尚无理气之对立。

〔附注〕朱晦庵记濂溪传云：“在玉山邂逅洪景卢内翰，借得所修国史，中有濂溪程张等传，尽载太极图说。…然此说本语首句但云无极而太极，今传所载，乃云自无极而为太极，不知其何所据而增此自为二字也。”据此，南宋初年太极图说有两个版本，一本首句作“无极而太极”，一本首句作“自无极而为太极”。何者可信，今日更无从考定。太极图说有云“太极本无极也”，亦可有两种解释，一是太极本即无极，一是太极本于无极。然此篇题为“太极图说”不称“无极图说”，可见仍是以太极为中心观念。通书有云：“五行阴阳，阴阳太极”，未提“无极”，亦足为证。“自无极而为太极”，包含“有生于无”之意。可以说，周子宇宙论中涵有“有生于无”的观点，但已不是他的主要观点了。（洪景卢名迈，南宋初历史家。）

邵雍亦以太极为宇宙本根。邵康节讲所谓“象数之学”。所



谓象者即宇宙中之普遍的根本的存在形态。象数之学，是认为宇宙中有若干根本的象，宇宙中的一切都是此等根本的象互相错综变化而成。此若干根本的象，可谓宇宙中一切现象之要素，一切现象皆是此诸要素之配合。此类要素又有一定之数，其错综配合，受一定数的限制。象数之学源出于易传，至汉代而言象数者甚众，然实皆无哲学的价值。象数之学中有哲学的意义者，实仅邵康节之学说。康节所作皇极经世，其中图表甚多，皆所以表示象数。其中之观物篇（亦称内篇），则讲根本原理。今就观物篇及邵子弟子所记之观物外篇中所说，述邵子学说的大要。

邵子以动静阴阳刚柔为最根本之象，分化而有日月星辰、水火土石，於是又有暑寒昼夜，雨风露雷之变化。以为天地万物万事皆不出此等根本的象之范围。邵子说：

“物之大者无若天地，然而亦有所尽也。天之大，阴阳尽之矣，地之大刚柔尽之矣。”（观物内篇）

“天生于动者也，地生于静者也；一动一静交，而天地之道尽之矣。”（同上）

“动之始，则阳生焉；动之极，则阴生焉，一阴一阳交，而天之用尽之矣。静之始，则柔生焉；静之极，则刚生焉。一柔一刚交，而地之用尽之矣。”（同上）

“动之大者谓之太阳，动之小者谓之少阳。静之大者谓之太阴，静之小者谓之少阴。太阳为日，太阴为月，少阳为星，少阴为辰。日月星辰交，而天之体尽之矣。静之大者谓之太柔，静之小者谓之少柔。动之大者谓之太刚，动之小者谓之少刚。太柔为水，太刚为火，少柔为土，少刚为石。水火土石交，而地之体尽之矣。日为暑，月为寒，星为昼，辰为夜。暑寒昼夜交，而天之变尽之矣。水为雨，火为风，土为露，石为雷。雨风露雷交，而地之化尽之矣。”（同上）

动者为天，天有阴阳，阴阳之中又各有阴阳，故有太阳太阴少阳

少阴，即日月星辰，是为天之四象，於是暑寒昼夜之变。静者为地，地有柔刚，刚柔之中又各有刚柔，故有太刚太柔少刚少柔，即水火土石，是为地之四象，於是雨风露雷之化。周易以天地雷风水火山泽为八卦之象，而邵子则以日月星辰水火土石为天地之八象，与周易不同。邵子又说：

“太极既分，两仪立矣。阳下交于阴，阴上交于阳，四象生矣。阳交于阴，阴交于阳，而生天之四象。刚交于柔，柔交于刚，而生地之四象。于是八卦成矣。八卦相错，然后万物生焉。是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四。故曰分阴分阳，迭用柔刚，易六位而成章也。十分为百，百分为千，千分为万，犹根之有干，干之有枝，枝之有叶。愈大则愈少，愈细则愈繁。合之斯为一，衍之斯为万。”（观物外篇）

天之四象与地之四象相错而生万物。二，四，八，十六，三十二，六十四，皆根本之数。万物之生成，乃依遵此数的规律。邵子所讲之六十四象，即周易之六十四卦，以为六十四卦乃万物万事变化生灭盛衰消息之公例。

邵子又言万物之数云：

“太阳之体数十，太阴之体数十二，少阳之体数十，少阴之体数十二。少刚之体数十，少柔之体数十二，太刚之体数十，太柔之体数十二。……进太阳少阳太刚少刚之体数，退太阴少阴太柔少柔之体数，是谓太阳少阳太刚少刚之用数。进太阴少阴太柔少柔之体数，退太阳少阳太刚少刚之体数，是谓太阴少阴太柔少柔之用数。太阳少阳太刚少刚之体数一百六十，太阴少阴太柔少柔之体数一百九十二。太阳少阳太刚少刚之用数一百一十二，太阴少阴太柔少柔之用数一百五十二。以太阳少阳太刚少刚之用数，唱太阴少阴太柔少柔之用数，是谓日月星辰之变数。以太阴少阴太柔少柔之用数，和太阳少阳太刚少

刚之用数，是谓水火土石之化数。日月星辰之变数一万七千二十四，谓之动数。水火土石之化数一万七千二十四，谓之植数。再唱和日月星辰水火土石之变化通数，二万八千九百八十一万六千五百七十六，谓之动植通数。”（观物内篇）由日月星辰水火土石之数以推定动植物之数。

邵子以为数先于象，象先于物，而太极与神则又为数之根本。他说：

“太极一也，不动，生二，二则神也。神生数，数生象，象生器。”（观物外篇）

“太极不动，性也。发则神，神则数，数则象，象则器，器之变复归于神也。”（同上）

太极是一，分而为二则神，神则生数，数则生象，象乃生一切器物。

邵子又云：

“天之象数则可得而推，如其神用，则不可得而测也。天以理尽，而不可以形尽，浑天之术，以形尽天可乎？”（同上）

“天下之数出于理，违乎理则入於术，世人以数而入术，故失于理也。”（同上）

象数虽可推，而更根本之神用则不可得测。言数必本于理，道或理乃是更重要的。邵子又说：

“道为天地之本，天地为万物之本。”（观物内篇）

“道为太极。”（观物外篇）

太极就是道。在易传，太极与道是有区别的。在邵子，将道与太极合而为一了。

## 第四章 气论一

在中国哲学中，类似西洋所谓原子论的，是惠施的“小一”说。惠子云：

“至小无内，谓之小一。”（庄子天下引）

惠子的意思，是以为一切物皆成于小一，故又说：

“万物毕同毕异。”（同上）

因万物皆成于小一，故毕同。惠子的思想，可谓是一种原子论。惜文献不足，惠子学说的详细内容如何，不可得知。就今所知，在中国哲学中，注重物质，以物的范畴解说一切之本根论，乃是气论。中国哲学中所谓气，可以说是最细微最流动的物质，以气解说宇宙，即以最细微最流动的物质为一切之根本。西洋哲学中之原子论，谓一切气皆由微小固体而成；中国哲学中之气论，则谓一切固体皆是气之凝结。亦可谓适成一种对照。

〔附注〕管子书中有精气之说。枢言篇云：“有气则生，无气则死，生者以其气”。心术下篇云：“气者身之充也。……思之思之……其精气之极也。一气能变曰精。”内业篇云：“凡物之精，此则为生。”又云：“精也者，气之精者也。”又云：“凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。”这就是认为精气是生命和智慧之根源，精气说是先秦时代一个重要学说，我以前没有注意，今略作简单的补充。精气说也可以说是原子论的一种形态。

战国时的道家，有以为万物都是一气之变化者，庄子外篇云：

“人之生也，气之聚也，聚则为生，散而为死。……故曰通天下一气耳。”（知北游）

物之生灭即气之聚散，全宇宙只是一气而已。气为何物？古时人认为气是由无而有，未成形体的一种状态。庄子书说：

“而本无形。非从无形也，而本无气。杂乎芒芴之间变而有气，气变而有形。”（至乐）

气是一种无形的存在。气非无，乃是有；气又非形，乃是无形之有而能变成形的。气之观念，实即由一般所谓气体之气而衍出的。气体无一定形象，可大可小，若有若无，一切固体液体都能化为气体，气体又可结为液体固体。以万物为一气之变化的见解，当是由此事实而导出的。

淮南王书以道为宇宙本根，而亦讲气，如云：

“天地未形，冯冯翼翼，洞洞漉漉，故曰太始。太始生虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生元气。元气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。”（天文训）

此所谓宇宙即空时，虚廓为空时之原始，元气即阴阳未分之气。一无所有为太始，由太始而有虚廓，由虚廓而形成空间时间，空间时间乃生元气。元气为天地之根本而非究竟根本。

汉代人所作易纬乾凿度有云：

“夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。”

此亦以气为由无而有未成形质之状态。未见气之太易，乃最根本的；气之始为太初，乃次根本。此亦即以无为究竟本根。

要之，中国哲学中所谓气，是未成形质之有，而为形质所由以成者，可以说是形质之“本始材朴”（荀子论性语）。以今日名词说之，便可以说是一切有形之物之原始材料。唯气论即认为

形质之原始材料即是宇宙之究竟本根。庄子外篇及汉代道家以道为宇宙本根，而亦言气。唯气论之气的观念，实与道家宇宙论中之气的观念有关。然道家虽言气而不以气为本根，唯气论则以为气是最究竟的。太极论不以道为究竟本根而谓本根是太极，所谓太极可以说即是阴阳未分之气。然太极论不以气为主要观念。唯气论则以为太极即是气。

显明的以气为万物之本根者，为后汉之何休。何氏云：

“元者，气也。无形以起，有形以分，造起天地，天地之始也。”（公羊传隐元年解诂）

“元”即董仲舒所谓“元”。但董仲舒未尝明白以“元”为“气”，何氏则确定的以元为气。

与何氏同时之经师郑玄，亦以气为宇宙本根。郑氏释太极云：

“极中之道，淳和未分之气也。”（文选注引）

此所谓道，亦指气，非指理；太极或道，即浑然之气。郑氏亦尝言理，谓：

“理犹性也。”（礼记乐记注）

理即是性，一物之理即一物之性。郑氏以理为性之说，亦有渊源。荀子尝云：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”（解蔽）以性与理对举。汉初经师韩婴有云：“类不悖，虽久同理。故性缘理而不迷也。”（韩诗外传）更将性与理联系起来。至郑氏乃以为理即是性。一类物之理即是一类物之性。此类物之性与彼类物之性不同，则其理亦不同；此所谓理，乃是分殊的，而非总一的。

三国时，刘劭以“元一”为宇宙本根。所谓元一，亦指气。刘氏云：

“凡有血气者，莫不含元一以为质，稟阴阳以立性，体五行而著形。”（人物志）

“元一”乃生物所含“以为质”者，实即气。刘氏亦言理，谓：  
 “若夫天地气化，盈虚损益，道之理也。法制正事，事之理也。礼教宜适，义之理也。人情枢机，情之理也。四理不同。”（同上）

此析理为四，为中国哲学中论理最清晰者。“道之理”即自然之理，乃气化中之规律。此所谓道，亦指气而言，非指理而言。

“事之理”即政事之理，即今所谓社会规律。“义之理”即当然之理，亦即今所谓道德规律。“情之理”为人情之理，即今所谓心理或行动规律。

晋代裴颢论宇宙云：

“夫总混群本，宗极之道也。方以族异，庶类之品也。形象著分，有生之体也。化感错综，理迹之原也。夫品而为族，则所禀者偏，偏无自足，故凭乎外。资是以生而可寻，所谓理也。理之所体，所谓有也。有之所须，所谓资也。资有攸合，所谓宜也。”（崇有论，晋书裴颢传引）

裴氏虽未明言气，而所谓“总混群本”，“化感错综”，实皆指气而言。“宗极之道”，实即原始的浑一无分之气。而气化流行，为可寻的理之原。理以“有”为体，即以“形象”为体。凡物皆系一偏，必须凭藉他物以存在，然而并非凭藉于理；反之，理之存在，实资乎物。

如上所述，郑康成刘孔才裴逸民皆以气为宇宙本根，而亦言理。其意似谓气为一切之本，而理则依附于气而存在。

唯气的本根论之大成者，是北宋张横渠（载）。张子认为气是最根本的，气即是道，非别有道。宇宙一切皆是气，更没有外于气的；气自本自根，更没有为气之本的。

张子的宇宙本根论中，最根本的观念有四，即气，太和，太虚，性。太和即阴阳会冲未分之气。太虚即气散而未聚无形可见之原始状态。性即气所固有之能动之本性。此外，次根本的观念

又有四，即道，天，易，理。道即气化历程。张子所谓道，与老子所谓道意义不同：老子所谓道，指究竟所以或究竟规律；张子所谓道，则指存在历程或变化历程。天即太虚之别名，易即道之别名，气之变化屈伸，有其规律，是谓理。张子所讲之根本观念虽不一，实皆统于气，故张子之说可谓为气论。

张子以为凡存在都是气，他说：

“凡可状皆有也，凡有皆象也，凡象皆气也。”（正蒙乾称）

一切皆气。总合未分之气，名为太和。张子说：

“太和所谓道。”（同上书，太和）

太和即阴阳会冲之一气，即气之全。道即是太和之气变化流行之大历程，张子又说：

“由气化，有道之名。”（同上）

张子以气化流行之历程为道，所谓道以历程言，而非以规律言。

当气聚时，有形而可见；气不聚时，无形而不可见，张子说：

“气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形。”（同上）

易说卦传：“离为目”，此所谓离明即目明。气聚则目可得见，不聚则目不可得见。有形固是气，无形亦是气。张子说：

“所谓气也者，非待蒸鬱凝聚，接于目而后知之；苟健顺动止、浩然湛然之得言，皆可名之象尔。”（同上书，神化）

“显其聚也，隐其散也。显且隐，幽明所以存乎象；聚且散，推荡所以妙乎神。”（同上书，大易）

凝聚者是气，其未凝聚而浩然湛然者亦是气。气聚则显，气散则隐。显明而隐幽，皆是气。气推荡无已，而聚散不定。

气未聚而无形之状态，是谓太虚，乃气之原始，气之本然。

张子说：



“太虚无形，气之本体；其聚其散，变化之客形尔。”

（同上书，太和）

“气本之虚，则湛一无形；感而生，则聚而有象。”（同上）

本者本来，体者恒常，张子尝云：“未尝无之谓之体”（同上书，诚明）。气之聚散，倏暂不定，故谓之客形。气之本然而恒常之状态，乃是太虚。太虚即所谓天。张子说：

“由太虚，有天之名。”（同上书，太和）

太虚虽无形无状，而乃实有。张子说：

“太虚者，天之实也。”（语录）

“天地之道，无非以至虚为实。人须于虚中求出实。……

凡有形之物即易坏，惟太虚无动摇，故为至实。”（同上）太虚恒常，故可谓至实。此非谓物为不实，有形之物，与无形之太虚，本皆实在。张子又说：

“至虚之实，实而不固。……实而不固则一而散。”

（正蒙乾称）

太虚即至虚之实。至虚之实，实在而不凝固，一体而未聚结。

一般所认为空无所有之太虚，实并非纯然无有，只是气散而未聚。太虚聚则为气，气散则复为太虚。张子说：

“气之为物，散入无形，适得吾体；聚为有象，不失吾常。太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也。”（同上书，太和）

太虚凝而成气，气聚而成物；物散而为气，气复散而为太虚。虚气物三者，虽异实一。张子又说：

“知虚空即气，则有无隐显，……通一无二。……若虚能谓生气，则虚无穷气有限，体用殊绝，入老氏有生于无自然之论，不识所谓有无混一之常。若谓万象为太虚中所见

之物，则物与虚不相资，形自形性自性，形性天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地为见病之说。”（同上）

万物只是气，气只是太虚。太虚乃气之本然，并非由太虚而生出气。太虚与万物乃气之散聚形态，并非实有的万物存在于空无的太虚之中。要之，一切皆一气之变，似乎空无之太虚，乃气之原始状态；坚固有形之万物，皆由气凝聚而成。张子又说：

“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气则无无。”（同上）

气与太虚的关系，与冰与水的关系相仿佛。未凝时是太虚，既凝时为气。知太虚乃气未聚时之实在，则知无所谓无。通常所认为无者，只是气散而未聚而已，实并非无。

宇宙惟是一气，此气有其内在的本性。张子说：

“太和所谓道，中涵浮沉升降动静相感之性，是生絪縕相荡胜负屈伸之始，其来也几微易简，其究也广大坚固。”

（同上书，太和）

太和之气，内中涵有浮沉升降动静相感之性。此性之内容，即浮沉升降动静相感，实即能变之性。因有此性，乃发生无穷之变化，其初虽几微易简，其究乃生成广大坚固之一切形体。张子又说：

“感者性之神，性者感之体。惟屈伸动静终始之能，一也。故所以妙万物而谓之神，通万物而谓之道，体万物而谓之性。”（同上书，乾称）

感是性之妙用，性是感之本始。所谓感，即对立之相互推荡。所谓性，即是能感的，亦即是屈伸动静终始之能。所谓浮沉升降动静相感之性，即是屈伸动静终始之能，亦即涵有内在对待之变动功能。张子认为气是涵有内在的对立的，他尝说：

“一物两体，气也。一故神，（自注：两在故不测）两故化，（自注：推行于一。）”（同上书，参两）

气是一物而涵两体的。两而一，故有不测之妙用；一而两，故变化无已。张子又说：

“一物而两体，其太极之谓与？”（同上书，大易）

气一物而两体，太极亦一物而两体，张子实以气为太极。气实涵有内在对立，此乃是气之本性。张子又说：

“性其总，合两也。……不能无感者谓性。”（同上书，

诚明）

性乃就气之总而言。性即合两，即涵有内在对立。由有内在对立，故不能无感。

气之性，乃原于为气之原始的太虚，张子说：

“气之性本虚而神，则神与性乃气所固有。”（同上书，

乾称）

气之性，本于太虚，而有不测之妙用。太虚乃气之本然，气之性即是此本然状态所有之性，故性实乃气所固有。张子谓性本于太虚，即谓性乃气所内涵，非超于气的，离气则无所谓性。

张子又说：

“至静无感，性之渊源。”（同上书，太和）

至静无感即谓太虚，乃气之能变之性之本原。此所云无感，谓无外感，太虚本是无外的。性本于太虚，而亦即涵於太虚之中，张子说：

“天承载万物于内，所感所性，乾坤阴阳二端而已。”

（同上书，乾称）

“天性乾坤阴阳也，二端故有感，本一故能合。天地生万物，所受虽不同，皆无须臾之不感，所谓性即天道也。”

（同上）

“天大无外，其为感者，细缊二端而已。”（同上书，

太和）

性亦即天之所性，太虚之天，实中涵二端而自相感。太虚虽无

外物相感，而其内则未尝不感，故虽云至静，然非无动，张子说：

“至静之动，动而不穷。……动而不穷，则往且来。”

（同上书，乾称）

太虚为至虚之实，亦为至静之动。太虚之中，即涵蕴能变之性。张子又说：

“有无虚实通为一物者，性也。”（同上）

太虚虚无，万物实有，性则贯乎有无虚实，而无所不在。张子又说：

“未尝无之谓体，体之谓性。”（同上书，诚明）

性亦可谓气之体，乃恒常永存的。屈伸动静终始之能，所以谓之谓为性者，即以其乃是气之所未尝无。气或聚或散，而此性常在。

所谓性，所谓道，实即是易。张子说：

“性与天道云者，易而已矣。”（同上书，太和）

“语其推行，故曰道；语其不测，故曰神；语其生生，故曰易。其实一物，指事异名尔。”（同上书，乾称）

性与道，一易字足以括之。易即气之性，亦即天之道。

太和之气中，涵有变化之性，于是屈伸升降，而成阴阳二气。张子说：

“气块然太虚，升降飞扬，未尝止息。易所谓纲缊，庄生所谓生物以息相吹野马者欤？此虚实动静之机，阴阳刚柔之始。浮而上者阳之清，降而下者阴之浊。其感遇聚散，为风雨，为雪霜，万品之流形，山川之融结。”（同上书，太和）  
气本为太虚，而中涵能变之性，于是升降变化，分而为阴阳。阴阳交感，聚散屈伸，乃生成万物。张子又说：

“游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊。其阴阳两端，循环不已者，立天之大义。”（同上）

阴阳两端循环未已，实为天地之根本规律。张子又说：

“太虚者气之体，气有阴阳，屈伸相感之无穷。……虽无穷而实湛然。……阴阳之气，散则万殊，人莫知其一也。合则混然，人不见其殊也。形聚为物，形溃反原。”（同上书，乾称）阴阳之气，变化无穷，形为万殊，其实本为湛然之太虚而已。物之成毁，即气之聚散。

张子又以为气之变化是有理的。他说：

“天地之气，虽聚散攻取百途；然其为理也，顺而不妄。”（同上书，太和）

气之变动虽繁，而有其一定之规律，皆遵循此规律而无偶然者。气有规律，而万物之生成有其秩序。张子说：

“生有先后，所以为天序。小大高下，相并而相形焉，是为天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。”（同上书，动物）序以生之先后言，秩以相形之位置言。气之变化有理，气之聚而成物又有其天序天秩。张子亦甚注重理，尝说：

“万物皆有理，若不知穷理，如梦过一生。”（语录）物莫不有理，所谓理者，究竟为何？张子说：

“阴阳者，天之气也，刚柔缓速，人之气也。生成覆峙，天之道也；仁义礼智，人之道也，损益盈虚，天之理也；寿夭贫贱，人之理也。……道得之同，理得之异。”（语录）天之理即损益盈虚，即变化之常则。气之变易历程为道，气之变化规律为理。道惟一，而理则殊。道是整个宇宙之大历程，而理则其分殊的规律。（在人言之，所谓道则非谓历程，而谓道德准衡。又程伊川解张子西铭谓“理一分殊”，乃就其自己之名词解释张子之思想；如以张子之名词言之，当云：“道一分殊”。后人或以理一分殊为张子自己之观念，此实大误。）张子言理，以分殊言；理是气之条理，乃气之所有，即在气内。气是最根本的，而理则非事物之本根。

张子的宇宙本根论，实可谓宏大而丰富。其最主要之义，在于以一切形质之本始材朴之气，解释一切，认为宇宙乃一气之变化历程；以为空若无物之太虚，并非纯然无物，而乃气散而未聚之原始状态，实乃气之本然；气涵有内在的对立，是气之能动的本性，由之而发生变化屈伸。一切变化，乃缘于气所固有之能变之性。张子注重物质（气），讲物质与空间（太虚）之统一，以内涵对立而能变为物质之本性，实甚精澈；惜乎所讲每有不清晰之点，故易于误会而难于了解。

太虚一词，先秦时即有之，指广漠之空间，如庄子书云：

“外不观乎宇宙，内不知乎太初；是以不过乎昆仑，不游乎太虚。”（知北游）

又晋时孙兴公（绰）游天台山赋云：

“太虚辽阔而无阂，运自然之妙有，融而为川凌，结而为山阜。”

太虚虽本指广漠之空间，然非与时间相离对立，太虚实可以说即包含时间在内，故可言“运自然之妙有”。

〔附注〕太虚观念，又见于内经天元纪大论：“太虚廖廓，肇基化元，万物资始，五运终天。”张载研究过庄子和医学，他所谓太虚之说，可能直接来源于内经。

太虚实可谓与现代英国哲学家亚历山大（Alexander）所谓“空时”（Space-time）略相近似。张子以太虚为气之原始，亚历山大以空时为物质之本原，为说亦甚相近。张子谓太虚乃气之本体，即谓空时非纯然无有，而乃物质之本原。空时凝结而成最细微的物质，最细微的物质聚合而成通常的物质。所以张子的本根论，确实可以说是一种唯物论。

与张子同时的司马光，亦以虚与气为万物之本根。司马温公说：

“万物皆祖于虚，生于气。气以成体，体以受性。……  
故虚者物之府也，气者生之户也，体者质之具也，性者神之  
赋也。”（潜虚）

司马氏没有讲虚与气的统一，实乃“虚能生气”之说，与横渠  
之说似同实异。

## 第五章 理气论

战国时道家，以道为宇宙本根，而又有“通天下一气”的观点，可谓有道气二元论之倾向。汉初之淮南王书亦既言道，复言气。而明白主张道气二元论的，为后汉之王符。王符说：

“上古之世，太素之时，元气窈冥，未有形兆，万精合并，混而为一，莫制莫御。若斯久之，翻然自化，清浊分别，变成阴阳。阴阳有体，实生两仪，天地壹鬱，万物化淳。……道德之用，莫大于气。道者气之根也；气者道之使也。必有其根，其气乃生；必有其使，变化乃成。是故道之为物也，至神以妙；其为功也，至疆以大。天之以动，地之以静，日之以光，月之以明；四时五行，鬼神人民，亿兆丑类，变易吉凶，何非气然？”（潜夫论本训）

天地万物都是元气所化成，而道又是气之根。道是第一根本，气是第二根本。无道则气无以生，惟道无气则不能有变化。王符之所谓道，即道家所谓道，指究竟之理而言。王氏之说，甚为简单，未有详尽的发挥。

到北宋，与张横渠同时而稍晚的程明道（颢）程伊川（颐）兄弟，讲理气二元论。二程的思想亦不相同，程明道所谓理乃指生生之理，以生或易为宇宙之根本原理。程伊川所谓理，则指气之所以。然二程子皆以理为究竟本根，气为其次，故其学说皆可谓理气论。又以其皆以理为宇宙中之最究竟者，亦可谓唯理论。

二程之理的观念，实渊源于先秦。在先秦时代，理的观念发



生颇晚。论语及老子中无理的观念。孟子中单独的理字曾一见：“心之所同然者何也？谓理也义也。”（告子篇）其所谓理指当然准则。孟之书中又有所谓条理，云：“始条理者智之事也；终条理者圣之事也。”（万章篇）至庄子荀子及易传，理字便屡见了。韩非子解老篇以理解释道。综观庄子荀子易传及韩非子解老篇中之理字，可以说，在宇宙论中，理的观念，主要有二意谓。第一意谓是形式。庄子外篇云：“物成生理谓之形。”（天地）荀子云，“形体色理以目异。”（正名）易系辞上传云：“仰以观於天文，俯以察于地理。”韩非子解老篇云：“理者成物之文也。”又说：“凡理者方圆短长粗靡坚脆之分也。”又说：“短长大小方圆坚脆轻重白黑之谓理。”所谓理都是物之形式。第二意谓是常则或规律。庄子内篇云：“依乎天理”（养生主），所谓天理即其自然而易的规律。庄子外篇云：“尔将可与语大理矣。”（秋水）大理即根本规律或根本原则。庄子外篇云：“是未明天地之理，万物之情者也。”（同上）又说：“是所以语大义之方，论万物之理也。”（同上）杂篇云：“万物殊理，道不私。”（则阳）又说：“判天地之美，析万物之理。”（天下）所谓天地之理，万物之理，即是天地之常则，万物之规律的意思。荀子云：“凡人之患，蔽于一曲，而暗于大理。”（解蔽）荀子所谓大理义同于庄子外篇所谓大理。荀子又云：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”（同上）物之理即物之性，亦即物之常则之意。易系辞上传云：“易简而天下之理得矣。”所谓天下之理，即万物之规律。易说卦传云：“穷理尽性以至于命，”所谓理亦即事物规律。

形式，可以说是理之较原始的意谓。常则或规律，可以说是理之主要哲学意谓。形式与规律，实亦相通，形式也可以说是一种规律，规律也可以说是一种形式。形式以静物言，规律以动态言。形式即一物结构上之规律；规律即一物运动变化之形式。形

式与规律虽亦相通，究竟所注重之点不同，所以实应析别为二。（以上所谓形式，指一般语言中所谓形式，非指希腊哲学中与质料对待之形式。希腊哲学中之所谓形式，涵义较一般所谓形式为深广。中国哲学之理的观念，与希腊之形式观念，意义有同有异，兹不具论。）

所谓常则或规律，所含意谓不一，又可分为三项。一，一物所遵循之规律；二，众物所遵循之规律；三，一物所根据之规律。一物所根据之规律，必亦为一物所遵循之规律，而一物所遵循之规律，未必是一物所根据之规律。一物所遵循之规律，可专谓之常则。众物所遵循或一物之众分子所遵循之规律，可谓之秩序或条理。一物所根据之规律，可谓之所以，所以即一物之所以然或所根据以生成之规律。

二程子所谓理，主要是规律的意思。而伊川所谓理，在规律的意谓中，更主要是所以的意思。二程子所谓理，与先秦哲学中所谓理，有一大不同之点。即：在先秦哲学，所谓理，皆以分殊言。故庄子杂篇谓“万物殊理”。韩非子解老谓“万物各异理”。庄子书所谓“万物之理”，易传所谓“天下之理”，亦皆以分殊言。庄子荀子虽又言所谓“大理”，然亦无“一而不二”之意。二程子所谓理，则以总一言，认为万物惟有一理，此理乃究竟本根。二程子以理为宇宙本根，认为理是事物之根本。明道以为事物之最根本的常则是宇宙本根。伊川认为凡事物皆有其所以，一切事物之究竟所以，是宇宙本根。

程明道以为天即是理；事物之自然而不易的常则，谓之天理。明道说：

“天者理也。”（语录十一）

“吾学虽有所授受，天理二字，却是自家体贴出来。”

（外书十二）

天理亦曰天道，明道说：

“言天之自然者，谓之天道。”（语录十一）

此自然之理，自然之道，即是生，即是易。明道说：

“生生之谓易，是天之所以为道也。天只是以生为道。

继此生理者只是善也。”（同上二上）

天之道即是生，生是最根本之理。明道又说：

“上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，

其用则谓之神。”（同上一）

无声无臭之体，即是生生之易。生，易，理，道，只是一事。宇宙是生生不已的变化大流；生生不已即是宇宙之根本原理。易即天之体，生即天之道。明道又说：

“日新之谓盛德，生生之谓易，阴阳不测之谓神。要思而得之。”（同上十一）

“生生之谓易，天地设位而易行乎其中，乾坤毁则无以见易，易不可见乾坤或几乎息矣。易毕竟是甚？又指而言曰：圣人以此洗心退藏于密。……易也，此也，密也，是甚物？人能至此深思，当自得之。（同上十二）

“密者用之源”（伊川语录），二程以密为本根之代名。密即是易，亦即是生，生或易乃宇宙中之最根本者。

生生或易即事物之变化所表见，离事物则无所谓生生或易。明道所谓理即指生或易，故以为理即在于事物，而非离事物而独立者。明道云：

“系辞曰：形而上者谓之道，形而下者谓之器。又曰：立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。又曰：一阴一阳之谓道。阴阳亦形而下者也，而曰道者，惟此语截得上下最分明，元来只此是道，要在人默而识之也。”

（同上十一）

“形而上为道，形而下为器，须著如此说，器亦道，道亦器。”（同上一）

阴阳乃形而下者，而亦谓之道，因形而上者即在形而下者之中，形而上形而下，可分而不相离，在理论上应如此分，实际上则形而上与形而下非相殊绝，道与器原不相外。明道又说：

“一阴一阳之谓道，自然之道也。……亦无始，亦无终，亦无因甚有，亦无因甚无。”（同上十二）

明道不讲所以然，而认为根本无所谓因甚有，因甚无。

明道虽认为理不离事物，但仍以为形而上为道，形而下为器，“须著如此说”。在理论上仍应分别，故以此理由反对张横渠之气论，明道说：

“形而上者谓之道，形而下者谓之器，若如或者以清虚一大为天道，则乃以器言，而非道也。”（同上十一）

“立清虚一大为万物之源，恐未安。……道体物不遗，不应有方所。”（同上二上）

明道所谓理，虽非离事物，然亦非即是事物，乃事物之理。既以理为根本，则对于以形质之原始材料解说宇宙之气论，自然觉其过于注重物质。认为其“以器言”“有方所”，即是认为其以物质言。

程明道以生或易为宇宙之根本原理，实亦精辟。此说亦渊源于易传。但易传虽以变化为一根本事实，以宇宙为一发展之大流，以一阴一阳对立迭运为道，以生为天地之大德，然未以易或道或生为宇宙最究竟之本根。易传所讲之本根是太极，“易有太极，是生两仪”，而易非即太极，一阴一阳亦非即太极。明道则以生或易为宇宙之最根本者。明道所谓生，以今语释之，即是创造；如以为是今所谓生命，便大谬了。

程伊川亦以理为宇宙之究竟本根。伊川所谓理指所以，与明道所谓理意谓不同。伊川认为万物皆成于气，而气有所以然，气之所以然，即是理。理才是宇宙之最究竟的本根。

伊川认为一切事物皆有其所以然，他说：

“凡物有本末，不可分本末为两段事，洒扫应对是其然，必有所以然。”（语录十五）

“物理须是要穷，若言天地之所以高深，鬼神之所以幽显。（同上）

凡物皆有其所以，不只是如此，必有其所以如此。其所以如此，即是其理。伊川说：

“天下物皆可以理照，有物必有则，一物须有一理。”

（同上十八）

“凡眼前无非是物，物物皆有理，如火之所以热，水之所以寒；至于君臣父子间，皆是理。”（同上十九）

物物皆有其理，理即一物之所以如何，亦即一物之根本准则。火之所以热，即火之热之所以；水之所以寒，即水之寒之所以。不惟自然物有其理，而人事亦有其理，君臣父子，洒扫应对，皆有其理。人事之理，即人所必遵循之当然表准。

一物须有一理，万物各有其理。而在根本上，万理只是一理，天下只有一理。伊川说：

“万物皆是一理，至如一物一事虽小，皆有是理。”

（同上十五）

“一物之理即万物之理，一日之运即一岁之运。”（同上二上）

此根本的唯一的理，包涵一切物之理于内，亦包涵一切人事之理于内；兼赅自然之理与道德应当之理。此理实即是阴阳之所以然，乃宇宙之究竟本根。伊川说：

“一阴一阳之谓道。道非阴阳也，所以一阴一阳，道也。”（同上三）

所谓道即最根本之理。阴阳是气。气非是道，阴阳之所以方是道。伊川又说：

“离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。阴阳气也，气

是形而下者，道是形而上者。（同上十五）

气是形而下的，不足为本根，理或道是形而上者，方是究竟本根。然理与气虽是二，亦不相离。

有究竟本根之理，则有一切物。伊川说：

“冲漠无朕，万象森然已具。未应不是先，已应不是后。如百尺之木，自根本至枝叶，皆是一贯。不可道上面一段事无形无状，却待人旋安排引入来教入涂辙。既是涂辙，却只是一个涂辙。”（同上十五）

冲漠无朕之中，万物之理已具，一切物类之可能与必然，皆已先有。一物之未生，不是先；一物之已成，亦不是后。因其理久已存在。理为根本，事物为枝叶，实乃一贯。不可说本来一无所有，待物之生，然后入涂辙。宇宙惟一个涂辙，乃本有而常在的。所谓涂辙，即是理或道。伊川又谓宇宙无端无始。他说：

“动静无端，阴阳无始，非知道者，孰能识之？”（经说）宇宙大化，无所谓始，亦即无所谓先后。关于理气先后，伊川未尝言及，或亦认为理气无先后可说。

伊川以理为究竟根本，气则其次；与张横渠以气为究竟根本理为其次者正相反，所以对于横渠之宇宙论，常有反对的批评。语录载：

“又语及太虚，曰亦无太虚。遂指虚曰：皆是理，安得谓之虚？天下无实于理者。”（同上三）

“或谓惟太虚为虚，曰：无非理也，惟理为实。”（粹言）但横渠亦未尝以太虚为虚，太虚亦是一种实在。不过在横渠，以为空若无物之太虚非无物，只是气散而未聚；伊川则以为空若无物之太虚，非是气之原始，亦非无物，实只是理在其中；而理虽无形可见，却是实在的。物有成毁，理则无毁，故理在一意义言之较物尤为实在。唯理论一方面与唯气论对立，而另一方面又与主观唯心论对立。伊川尝云：“吾儒本天，释氏本心。”

实说出唯理论与主观唯心论之不同。在反对佛家之唯心论上，唯理论与唯气论一致。

伊川的理之观念，实是古代道家之道的观念之变形，然比道的观念为纯净。老子庄子都以为道在天地之先，伊川则未尝言理先于气，伊川认为大化实无始可说，而不当考求宇宙发生历程中之最先者为何。伊川所谓理，包含自然规律与道德表准，并认为二者只是一，所以伊川的本根学说，亦即是认为：自然规律即道德规律，乃一切之根本。

〔附注〕今按程颢所谓理虽含有自然规律的意义，实乃一种虚构。他提出“性即理也”的命题，认为理亦即性，性是仁义礼智，理的内容亦是仁义礼智。这即是认为儒家所讲的道德准则不仅是超时代的，而且是整个宇宙的本源。这在本质上是一种客观唯心论。

理气论之大成者是朱晦庵（熹）。朱子根据伊川之学说，加以扩大、充实，予以丰富的内容，形成中国哲学中最缜密最有条理的本根论系统。朱子又名理为太极，阴阳之气乃太极所生，太极乃究竟本根。朱子的太极观念乃从周濂溪取来，但周子未尝以太极为理，朱子则以太极为理，所以实与周子不同。

朱子以为宇宙之内，有理气两者。气及其聚合而成的物是形而下者，理则是形而上者。朱子说：

“天地之间，有理有气：理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形。”（答黄道夫）理是物之究竟根本，故云生物之本；然仅理不能生物，必有气方能生物，故气是生物之具。朱子分性形为二，性原于理，形原于气。理是气之所以；气有形有状，气之所以之理则无声无臭。朱子说：

“凡有形有象者即器也，所以为是器之理者则道也。”（与

陆子静书)

“形而上者无形无影，是此理；形而下者有情有状，是此器。”（语类九五）

理与气实不相离。虽不相离却是两个。朱子说：

“天下未有无理之气，亦未有无气之理。”（语类一）

“所谓理与气，决是二物，但在物上看，则二物浑沦，不可分开各在一处；然不害二物之各为一物也。”（答刘叔文）  
理与气是二而不相离。理气二者之中，理是根本，气是其次，朱子说：

“有是理便有是气，但理是本。”（语类一）

“气之所聚，理即在焉，然理终为主。”（答王子合）  
理是究竟根本，气是其次。理气虽非相离，但宇宙在未有气之先，实已有理。理是永存的，任何事物未有之前，其理皆已先有。朱子说：

“有此理后，方有此气，既有此气，然后此理有安顿处。大而天地，细而蝼蚁，其生皆是如此。……要之，理之一字，不可以有无论，未有天地之时便已如此了也。”（答杨志仁）

“若在理上看，则虽未有物，而已有物之理；然亦但有其理而已，未尝实有是物也。”（答刘叔文）

“未有这事，先有这理。如未有君臣，已先有君臣之理；未有父子，已先有父子之理。不成元无此理，直待有君臣父子却旋将道理入在里面？”（语类九五）

“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理便有此天地。若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了。有理便有气，流行发育万物。”（同上一）

理是永久固存的，故不可以有无论。任何物在未有之前，其理皆已存在。不惟自然物如此，即在人事，亦是先有其理而后方有其事。在未有一切事物之前，只是理存在。有理则有气，而一



切物皆依次发生。朱子又说：

“此本无先后之可言，然必欲推其所从来，则须说先有是理。然理又非别为一物，即存乎是气之中；无是气则是理亦无挂搭处。”（同上）

在实际上有理即有气，谓理先气后者，乃系在理论上推其所从来，则不得不说先有理。语类又载：

“问先有理抑先有气？曰：理未尝离乎气，然理形而上者，气形而下者。自形而上下言，岂无先后？”（同上）

“问有是理便有是气，似不可分先后。曰：要之也先有理。只不可说是今日有是理，明日却有是气。也须有先后。”（同上）

“或问理在先气在后，曰：理与气无先后之可言，但推上去时，却如理在先气在后相似。”（同上）

理气未尝相离，然在理论上讲，不能不说理在先。

理虽较气为根本，然必有气，方能生出天地万物。自然界及人类之生成，皆有待于气。朱子说：

“疑此气是依旁这理行，及此气之聚，则理亦在焉。盖气则能凝结造作，理却无情意，无计度，无造作。只此气凝聚处，理便在其中。且如天地间人物草木鸟兽，其生也莫不有种，定不会无种子白地生出一个物事。这个都是气。若理则只是个净洁空阔的世界，无形迹，他却不会造作。气则能酝酿凝聚生物也。但有此气，则理便在其中。”（语类一）

理不能造作诸物，气方能凝聚以生成万物。有理无气，则只是个净洁空阔的世界。（朱子谓理只是个净洁空阔的世界，非谓有一理世界与事物之具体世界对立，不过说只理无气不能造作万物而一物无有而已，朱子未尝言理为一独立的世界。又朱子谓理无情意无计度，可见朱子所谓理并无心的意味，朱子之本根学说不是讲一切唯心。）有理则有气，然必有气后方有物；无理固不

能有物，只是理亦不能有物。

此为宇宙本根之理，朱子又谓之太极。太极指究竟极至之理。程伊川谓物物各皆有理，又谓天下只一理。此天下一理之理，即朱子所谓太极。朱子说：

“事事物物皆有个极，是道理之极至。……总天地万物之理，便是太极。”（语类九四）

“太极之义，正谓理之极至耳。”（答程可久）

“太极者，如屋之有极，天之有极，到这里更没去处，理之极至者也。”（语类九四）

太极是理之究竟极至者，为一切理之根本的大理，其余一切理皆含蕴于此理之中。理是所以或规律，太极便是究竟所以或根本规律。朱子所谓理又有道德表准之意，太极便是最高的表准。朱子说：

“太极只是个极好至善底道理。……是天地人物万善至好底表德。”（同上）

太极亦即究竟至极之善。此太极是至高无上之体，是绝对的。朱子说：

“太极只是个一而无对者。”（同上）

一而无对即今所谓绝对。未有天地之前，太极先有。朱子说：

“无极而太极，不是说有个物事光辉辉地在那里，只是说这里当初皆无一物，只有此理而已。”（同上）

太极中含动静之理，便能生阴生阳，而生出天地万物。朱子说：

“太极自是涵动静之理，却不可以动静分体用。”（同上）

“太极理也，动静气也。气行则理亦行，二者常相依而未尝相离也。”（同上）

“有这动之理，便能动而生阳；有这静之理，便能静而生

阴。既动则理又在动之中，既静则理又在静之中。”（同上）太极即所以动静之理，便有动静而生阴阳。既生阴阳，太极既在阴阳之中；生出万物，太极即在万物之中。朱子说：

“太极非是别为一物，即阴阳而在阴阳，即五行而在五行，即万物而在万物，只是一个理而已，因其极至，故名曰太极。”（语类九四）

太极生出天地万物，天地万物中各有此太极，朱子说：

“太极只是天地万物之理。在天地言则天地中有太极；在万物言，则万物中各有太极。未有天地之先，毕竟是先有此理。”（同上）

“太极如一本生上，分为枝干，又分而生花生叶，生生不穷，到得成果子，里面又有生生无穷之理，生将出去，又是无限个太极。”（同上七五）

无限之物皆禀受此太极，故有无限太极。朱子又说：

“人人有一太极，物物有一太极。”（同上九四）

“本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已；及散在江湖，则随处而见。不可谓月已分也。”（同上）

一为万，万为一。宇宙之究竟本根为一太极，而物物皆禀受此究竟本根以生，故物物各有一太极。然太极并非有分裂。太极只是究竟的理，万物必皆涵有此究竟的理，方能存在；如无此究竟的理，则根本不能存在。如有一物能不涵此究竟之理而存在，则此究竟的理便失其所以为究竟的理。万物各具一太极，乃其所以存在之根据。

朱子所谓理之主要内容为何？朱子尝云：

“性是太极浑然之体，本不可以名言；但其中含具万理，而纲领之大者有四，故命之曰仁义礼智。……又须知四者之中，仁义是个对立底关键。盖仁，仁也；而礼则仁之著。义，

义也；而智则义之藏。犹春夏秋冬，虽为四时；然春夏皆阳之属也，秋冬皆阴之属也。故曰：立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。是知天地之道，不两则不能以立。故端虽有四，而立之者则两耳。仁义虽对立成两，然仁实贯通乎四者之中。盖偏言则一事，专言则包四者。故仁者仁之本体，礼者仁之节文，义者仁之断制，智者仁之分别。尤春夏秋冬虽不同，而同出乎春。春则春之生也，夏则春之长也，秋则春之成也，冬则春之藏也。自四而两，自两而一，则统之有宗，会之有元矣。故曰：五行一阴阳，阴阳一太极，是天地之理固然也。仁包四端而智居四端之末者，盖冬者藏也，所以始万物而终万物者也。智有藏之意焉，有终始之意焉。……犹元气虽四德之长，然元不生于元而生于贞，盖由天地之化，不翕聚则不能发散，理固然也。仁智交际之间，乃万化之机轴。此理循环不穷，吻合无间，程子所谓动静无端，阴阳无始者，此也。”（答陈器之）

太极含具万理，而纲领之大者，则是仁义礼智。仁义礼智四者，约而言之，则为仁义二者；再约而言之，则仅一仁而已。朱子又云：

“以天道言之，为元亨利贞。以四时言之，为春夏秋冬。以人道言之，为仁义礼智。”（语类六八）

“元只是善之长。万物生理，皆始于此；众善百行，皆统于此。故于时为春，于人为仁。亨是嘉会。……嘉美也，会犹齐也。嘉会，众美之会，犹言齐好也。春天发生万物，未大故齐。到夏时，洪纤高下，各各畅茂。盖春方生育，至此乃无一物不畅茂。……故于时为夏，于人为礼。利者为义之和。万物至此，各遂其性；事理至此，无不得宜。故于时为秋，于人为义。贞者乃事之干。万物至此，收敛成实；事理至此，无不的正。故于时为冬，于人为智。”（同上）

自人道言，为仁义礼智；自天道言，则为元亨利贞，此即太极之理之主要内容。。朱子又云：

“元者，乃天地生物之端。……元者生意，在亨则生意之长，在利则生意之遂，在贞则生意之成。”（同上）

元，亨，利，贞，即生，长，遂，成。生长遂成，为物物之自始至终之四阶段，亦即天地之化周而复始之四阶段。仁义礼智统于仁，元亨利贞统于元，即统于生。太极之理，一言以蔽之，只是“生”而已。然此乃指生之理，并非生之象，或生之事实，而为生之象或生之事实之所以。

伊川之理的观念，本是道的观念之转化，而朱子所谓太极，比理更接近于道了。（太极与理非二，有人认为朱子于理气之上统以太极，其实谬误。）在伊川，不会明言理在气先；在朱子，对于宇宙发生历程的研讨颇为注意，关于天地未生之前，何者先有不容忽视，于是认为在理论上应说理在气先，太极在一切未有之先已独立固存。朱子本根论之实在意义，即是认为最究竟的原则乃自然之究竟根本，一切事物皆由此原则而有；而此原则又为事物之最高表准，为人类行为之最高准衡。人类道德之最高准衡在未有人类以前即已存在，乃宇宙之自然主宰。

【附注】朱熹的宇宙本根学说可以说是理一元论，乃是一种客观唯心论体系。然朱氏学说中关于气的理论，亦不可忽视。

## 第六章 唯心论

〔附注〕 本章所谓唯心论指主观唯心论，即“一切唯心”“心外无物”之说。

先秦并无宣称一切唯心的宇宙本根论，孟子以天为一切之主宰，又以为天是人的心性之本原，但无一切唯心之说。佛教东来，挟其万有唯识之说而俱至，乃正式种下主观唯心论的种子。北宋周濂溪在人生论上是唯心的，在宇宙论则不讲心。周子以太极为本根，而以为有人然后“形既生矣，神发知矣”，心（神知）是人所独有，且依附于形。程子以生或易为宇宙根本原理，又提出“只心便是天”（语录二上）之说，有主观唯心论的倾向。邵康节以太极为宇宙本根，前已述之，但邵子弟子所记观物外篇有云：

“心为太极，又曰：道为太极。”

“先天学，心法也，故图皆自中起，万化万事生乎心也。”

似乎认为心是宇宙的根本。但邵子自著之观物内篇，并无此种思想。观物外篇所记亦甚简。其本来意义究如何，不易确定。

到南宋的陆象山（九渊），从幼年起即表现了主观唯心论哲学的倾向，十三岁即觉“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙”。确定一生学说之主旨，主观唯心论的宇宙论就具有萌端了。

象山年谱云：

“先生自三四岁时，思天地何所穷际，不得，至于不食，宣教公（象山父）呵之，遂姑置，而胸中之疑终在。后十馀岁，因

读古书至宇宙二字，解者曰：四方上下曰宇，往古来今曰宙。忽大省曰：元来无穷。人与天地万物，皆在无穷之中者也。乃援笔书曰：宇宙内事，乃己分内事；己分内事，乃宇宙内事。又曰：宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。东海有圣人出焉，此心同也，此理同也；西海有圣人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有圣人出焉，此心同也，此理同也；千百世之上，至千百世之下，有圣人出焉，此心此理，亦莫不同也。”

象山谓宇宙便是吾心，吾心即是宇宙，尚非谓宇宙在心内，或万物皆依附吾心而存在，只是谓宇宙之理即吾心之理，万事万物之理莫不备于吾心，吾心之中即含有一切之理；此理为古今一切人之心之所同具，而非即一人之心。故说千百世之上之下，四海之圣人，皆同有此心，同具此理，而人乃与天地万物，同在无穷的宇宙之中。象山之宇宙论，尚不是说宇宙惟一心，或心为万物之本根。象山之本根论，其实可谓是一种极端的唯理论，言理而不言气，认为宇宙惟一理，而此理即具于吾心之中。象山说：

“塞天地一理耳，学者之所以学，欲明此理耳。此理之大，岂有限量？”（与赵咏道书）

“塞宇宙一理耳，上古圣人先觉此理。”（与吴斗南书）  
此为宇宙之本根之理，即是吾心之理，象山说：

“心一心也，理一理也，至当归一，精义无二，此心此理，实不容有二。……内此理也，外亦此理也。”（与曾宅之书）

“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”（与李宰书）  
理即具于心，更无心中所无之理。象山又说：

“万物森然于方寸之间，满心有发，充塞宇宙，无非此理。”（语录）

万物之理莫不备于吾心，吾心即宇宙之缩影。然宇宙究非即在吾心之内，故说“满心而发，充塞宇宙”。且此为宇宙本根之理，虽在人心，而人不必知之；而此理不因人知不知而有不同。

象山说：

“此理在宇宙间，固不以人之明不明，行不行而加损。”

（答朱元晦）

个人之存在与否，亦与此理毫无关系，象山曾说：

“且道天地间有个朱元晦陆子静，便添得些子，无了后便减得些子？”（语录）

语录又载：

“先生与晦翁辩论，或谏其不必辩者，先生曰：汝曾知否？建安亦无朱晦翁，青田亦无陆子静！”

个人在宇宙中并无重要位置，宇宙并非等于个人之心，个人之心并非即宇宙之本根。宇宙实乃无穷，人居于此无穷之中。为宇宙之本根者乃是理，但此理却为心所具有。宇宙之理，即同于人心之理。故象山虽是儒家主观唯心论之开山，但其宇宙论尚非单纯的主观唯心论，而是一种心即理说。

象山之宇宙论非单纯的主观唯心论，象山弟子杨慈湖（简），则主张一种显明的确定的主观唯心论，认为宇宙即是我之全体，宇宙中一切事物，皆是我的部分，而成立宇宙的唯一论。慈湖作己易云：

“易者己也，非有他也，以易为书，不以易为己，不可也；以易为天地之变化，不以易为己之变化，不可也。天地我之天地，变化我之变化，非他物也。私者裂之，私者自小也。”宇宙变易历程只是我的变易历程，不以为如此者乃是自小。己易又云：

“自生民以来，未有能识吾之全者。惟睹夫苍苍而清明而在上，始能言者名之曰天；又睹夫隤然而博厚而在下，又名之曰地。清明者吾之清明，博厚者吾之博厚，而人不自知也。人不自知而相与指名曰：彼天也，彼地也；如不自知其为我之手足而曰：彼手也，彼足也。如不自知其为己之耳目



鼻口而曰：彼耳目也，彼鼻口也。是无惑乎？”

天地只是我的天地，与手足为我的手足同，以天地为我之部分，方为识吾之全。己易又云：

“夫所以为我者，毋曰，血气形貌而已也，吾性澄然清明而非物，吾性洞然无际而非量。天者吾性中之象，地者吾性中之形，故曰在天成象，在地成形，皆我之所为也。”

我并不只是血气形貌，天象地形，皆我之所为。己易又云：

“吾未见夫天与地与人之有三也，三者形也，一者性也，亦曰道也，又曰易也，名言之不同，而其实一体也。”

天地与人，于形虽若三，于理则一，只是一个变易历程之部分，实乃一体。己易又云：

“不以天地万物万化万理为己，而惟执耳目鼻口四肢为己，是剖吾之全体而裂取分寸之肤也，是桎於血气而自私也，自小也，非吾之躯止於六尺七尺而已也。坐井而观天，不知天之广大也，坐血气而观己，不知己之广也。”

以天地万物万化万理为外，而惟认血肉之身为我，是剖分自己之全体而只取分寸，只是自私自小。宇宙整个方是我之全身，应离开血气的观点，方能有真实之自觉。

慈湖之主观唯心论思想，实以其神秘经验为根据。慈湖作象山先生行状有云：

“简主富阳簿时，摄事临安府中，始承教于先生（象山）。及反富阳，又获从容待海，偶一夕简发本心之问，先生举是日扇讼是非以答。简忽省此心之清明，忽省此心之无始末，忽省此心之无所不通。”

慈湖实有天地万物皆在心中的感觉，其理论不过是此种感觉之表述而已。以万物万化为己之全体，这虽受佛家影响，而也可以说是孟子万物皆备于我，庄子万物一体的观念之一种发展。不过在孟子只谓浩然之气充塞天地，在庄子只谓物我不分，慈湖

则以为天地皆我之部分，而形成宇宙唯我论，实已大不同了。

主观唯心说之大成者是王阳明（守仁），主观唯心论哲学到阳明才有完密的系统。阳明认为一切皆依附于心，一切皆在心内；无心则无一切，心是宇宙的主宰。阳明说：

“人者天地万物之心也，心者天地万物之主也。心即天，言心则天地万物皆举之矣。”（答李明德）

“心外无物，心外无言，心外无理，心外无义。”（与王纯甫）心便是一切，无在心外者。心即宇宙万物之主宰。阳明又说：

“如今人只说天，其实何尝见天，谓日月风雷即天，不可；谓人物草木不是天，亦不可。道即是天。若识得时，何真而非道？人但各以其一隅之见，认定以为道止如此，所以不同。若解向里寻求，见得自己心体，即无时无处不是此道，亘古亘今，无终无始，更有甚同异？心即道，道即天，知心则知道，知天。”（传习录）

“人心是天渊，心之本体无所不该，原是一个天，只为私欲障碍，则天之本体失了。心之理无穷尽，原是一个渊，只为私欲窒塞，则渊之本体失了。”（同上）  
心即是道，即是天。心是无所不该，无所不包的，即是宇宙之本根。阳明又说：

“虚灵不昧，众理具而万事出，心外无理，心外无事。”

（同上）

虚灵不昧之心 其中万理毕具，乃万事之所从出。阳明谓一切惟心，以存在即受知为理由，阳明说：

“充天塞地中间，只有这个灵明，人只为形体自间隔了。我的灵明，便是天地鬼神主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辩他吉凶灾祥？天地鬼神万物，离却我的灵明，便没有天地

钱绪山（德洪）以知为宇宙本根。绪山云：

“充塞天地间只有此知；天只此知之虚明，地只此知之凝聚。鬼神只此知之妙用，四时日月只此知之流行，人与万物只此知之合散，而人只此知之精粹也。此知运行，万古有定体，故曰太极；原无声臭可即，故曰无极。”（会语）

知乃是太极，天地万物都是此知之作用，而人亦不过此知之精粹。

与绪山同时的罗念庵（洪先）亦讲唯心，念庵云：

“当极静时，恍然觉吾此心中虚无物，旁通无穷，有如长空，云气流行，无有止极；有如大海，鱼龙变化，无有间隔；无内外可指，无动静可分；上下四方，往古来今，浑成一片，所谓无在而无不在；吾之一身，乃其发窍，固非形质所能限也。是故纵吾之目，而天地不满于吾观；倾吾之耳，而天地不出于吾听；冥吾之心，而天地不逃于吾思。古人往矣，其精神所极，即吾之精神，未尝往也，否则闻其行事而能憬然愤然矣乎？四海远矣，其疾痛相关，即吾之疾痛，未尝远也，否则闻其患难而能惻然震然乎？…仁者浑然与物同体，同体也者，谓在我者亦即在物，合吾与物而同为一体，则前所谓虚寂而能贯通，浑上下四方往古来今内外动静而一之者也。”（与蒋道林）

这讲主观唯心论哲学家的内心经验，可谓极其透澈。心只是一种活动，而无质体；所以是无空间的。所知所念，没有一定的际，可随意作极广极远的想象。主观唯心论哲学家便由此认为心是神妙至极，究竟无上的，进一步遂以为万化所从出了。这种思想的虚妄，是十分明显的。

念庵弟子胡庐山（直），发挥阳明之说，讲一切唯心。庐山说：

“今夫鸢飞戾天，自人视之，鸢在上也；而不知斯人与知

并没有认为宇宙的存在依靠个人的心知的意思。阳明则直截了当的认为宇宙便是吾心，吾心即是宇宙，一切存在都依靠个人的心知，离心则无存在。象山只讲无心外之理，阳明则更讲心外无物，心外无事。一切皆在心中，无心便无一切；个人的心知没有了，其宇宙亦即消逝。在阳明，颇有承认人人各有其各自的宇宙之倾向，他常是从知识的能所关系立论。他的学说，可以说接近于西方的主观唯心论。他所提出的论证，都是十分荒谬的。

与王阳明同时的湛甘泉（若水），也主唯心，认为心无所不包，无所不贯，宇宙乃在心内。甘泉说：

“心也者，体天地万物而不遗者也。……心也者，包乎天地万物之外，而贯夫天地万物之中者也。中外非二也。天地无内外，心亦无内外，极言之耳矣。故谓内为本心，而外天地万事以为心者，小之为心也甚矣。”（心性图说）

“人心与天地万物为体，心体物而不遗。认得心体广大，则物不能外矣。”（与阳明）

心是统摄一切的，偏为万物体。心无内外，不可只认内为心。甘泉又说：

“所谓心者，非偏指腔子里方寸内与事为对者也，无事而非心也。”（语录）

总天地万物，只是一心，心并非在内。甘泉之说，可以说颇有客观的唯心论之倾向，与阳明不同。甘泉曾云：

“阳明与吾看心不同，吾之所谓心者，体万物而不遗者也，故无内外；阳明之所谓心者，指腔子里而为言者也，故以吾之说为外。”（答杨少默）

阳明所谓心，“只是一个灵明”，故又言良知。甘泉所谓心，则兼内外，无所不含，无所不在；整个宇宙，只此一心，广大无际，而不是个人的主观的心，然甘泉之说，并未有圆满的发挥。

阳明弟子皆讲主观唯心论，所说有较阳明所讲更明显者。

钱绪山（德洪）以知为宇宙本根。绪山云：

“充塞天地间只有此知；天只此知之虚明，地只此知之凝聚。鬼神只此知之妙用，四时日月只此知之流行，人与万物只此知之合散，而人只此知之精粹也。此知运行，万古有定体，故曰太极；原无声臭可即，故曰无极。”（会语）

知乃是太极，天地万物都是此知之作用，而人亦不过此知之精粹。

与绪山同时的罗念庵（洪先）亦讲唯心，念庵云：

“当极静时，恍然觉吾此心中虚无物，旁通无穷，有如长空，云气流行，无有止极；有如大海，鱼龙变化，无有间隔；无内外可指，无动静可分；上下四方，往古来今，浑成一片，所谓无在而无不在；吾之一身，乃其发窍，固非形质所能限也。是故纵吾之目，而天地不满于吾观；倾吾之耳，而天地不出于吾听；冥吾之心，而天地不逃于吾思。古人往矣，其精神所极，即吾之精神，未尝往也，否则闻其行事而能憬然愤然矣乎？四海远矣，其疾痛相关，即吾之疾痛，未尝远也，否则闻其患难而能惻然震然乎？…仁者浑然与物同体，同体也者，谓在我者亦即在物，合吾与物而同为一体，则前所谓虚寂而能贯通，浑上下四方往古来今内外动静而一之者也。”（与蒋道林）

这讲主观唯心论哲学家的内心经验，可谓极其透澈。心只是一种活动，而无质体；所以是无空间的。所知所念，没有一定的际限，可随意作极广极远的想象。主观唯心论哲学家便由此认为心是神妙至极，究竟无上的，进一步遂以为万物所从出了。这种思想的虚妄，是十分明显的。

念庵弟子胡庐山（直），发挥阳明之说，讲一切唯心。庐山说：

“今天鸢飞戾天，自人视之，鸢在上也；而不知斯人与知

与能者之上察也。鱼跃于渊，自人视之，鱼在下也；而不知斯人与知与能者之下察也。大哉察乎！其诸人心神理之昭诚之不可掩夫，是故察之外无理也。”（衡齐，理问，下同）一切皆由于人之察，察之外无理，理在于心而非在物。庐山又说：

“天者吾心为之高而覆也；地者吾心为之厚而载也；日月吾心为之明而照也；星辰吾心为之列而烁也；雨露者吾心之润，雷风者吾心之薄，四时者吾心之行，鬼神者吾心之幽者也。江河山岳鸟兽草木之流峙繁植也，火炎水润，木文石脉，曷非吾心也？”

天地日月，万事万物，都是吾心的作用。一切种种，莫非吾心，离吾心则一切无有。庐山又说：

“吾心者，所以造日月与天地万物者也，其为察乎？”吾心即是造物者，心便是宇宙之究竟本根；察物即等于造物。这完全是自欺欺人之谈。

胡氏的主观唯心论思想，也有其神秘经验的根据。他曾经静坐六月，“一日，心忽开悟，洞见天地万物，皆吾心体，喟然叹曰：予乃知天地万物非外也。”（困学说）后因起念，遂失初悟，“一日游九成台，坐地方欠身起，忽复悟天地万物果非在外。”（同上）其理论不过是其生活之反映。他的这种经验，止是幻觉。

明代心学最盛，讲唯心的宇宙本根论的人亦甚多，大略以王湛为宗，议论虽多，并不出两家之范围。主观唯心论思想过盛之果，引起了反动，排弃主观唯心论，亦反对唯理论，而回到了唯物的气论。

## 第七章 气论二

北宋时张子讲气论，而不曾得到传人。同时的二程子则讲理气论，张子的学术更为二程所掩。於是理气论大盛，而气论衰微。但二程的弟子杨龟山（时），虽不赞同张子，而颇注重气，认为天地间一切皆一气之变，充塞宇宙只是一气。龟山说：

“通天地一气耳。天地其体，气体之充也。人受天地之中以生，均一气耳。”（孟子解）

“夫通天下一气也，人受天地之中以生，其虚盈尝与天地流通，宁非刚大乎？”（答胡康侯）  
万物只是一气的流行，天地与人都是此气。

但杨氏实际上是二程学说的宣传者。到南宋，朱陆并起。朱子尚讲气，然以理为气之根本；象山则只言理不言气，又以为心即理，而成为主观唯心论的开端。朱学最盛，都认为理是究竟本根，气乃其次。

明初朱学独盛，但到明中叶，朱派巨擘罗整庵（钦顺），在心性论修养论都宗朱，在宇宙论则认为气是最根本者，理只是气之条理；理在气中而非与气对立。成立一种唯气的宇宙论。整庵说：

“盖通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一辟，一升一降，循环无已，积微而著，由著复微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯人之日用彝伦，为人事之成败得失；千条万绪，纷纭胶轕，而卒不克乱，有莫知其所以然而然，是即所谓理也；初非别有一物，依

于气而立，附于气以行也。或者因易有太极一言，乃疑阴阳之变易，类有一物主宰乎其间者，是不然矣。”（困知记）整个宇宙只是一气，气之变化之自然的秩序即是理。理只是气所表见之条理，即在气中，而非别为一物，更非气之主宰。有气而后有所谓理，而理实非气之本。

整庵反对理气二元论，亦反对唯心论，认为以天地万物的变化为人心之变化的说法是虚妄的。整庵说：

“人心之体即天之体，本来一物，但其主于我者谓之心。若谓其心通者洞见天地人物，皆在吾性量之中，而此心可以范围天地，则是心大而天地小矣，是以天地为有限量矣。本欲其一，反成二物，谓之知道可乎？易有太极，是生两仪，乃统体之太极；乾道变化，各正性命，则物物各具一太极矣。其所为太极则一，而分则殊；惟其分殊，故其用亦别。若谓天地人物之变化皆吾心之变化，而以发育万物归之吾心，是不知有分之殊矣；既不知分之殊，又恶可语夫理之一哉？盖发育万物，自是造化之功用，人何与焉？虽非人所能与，其理即吾心之理，故中庸赞大哉圣人之道，而首以是为言，明天人之无二也。此岂蔽于异说者之所能识哉？况天地之变化，万古自如；人心之变化，与生俱生，则亦与生俱尽；谓其常住不灭，无是理也！慈湖误矣！藐焉数尺之躯，乃欲私造化以为己物，何其不知量邪？”（困知记）

天地是恒常的，人心是短暂的，何能说天地在心中？人亦不过万物之一物，乃欲认宇宙为自己的部分，真可谓不知量了。万物之发育，乃自然的，实与人无关。整庵亦颇看重心，所以说人心之体即天之体，造化之理即吾心之理。但认为虽然理一，亦复分殊；人心之中虽具有宇宙之理，而实是万分中之一分，与生俱生亦与生俱尽，而决非常住永存。

与罗整庵同时，有王浚川（廷相），是一个声望不甚显著的



独立思想家，论学不属于朱陆二派，而独以张子为宗。信持唯气的宇宙本根论，认为并非气本于理，而实乃理根于气，气才是最究竟的。浚川说：

“天内外皆气，地中亦气，物虚实皆气，通极上下，造化之实体也。是故虚受乎气，非能生气也；理载于气，非能始气也。世儒谓理能生气，即老氏道生天地矣；谓理可离气而论，是形性不相待而立，即佛氏以山河大地为病，而别有所谓真性矣，可乎不可乎？”（慎言）

“气游于虚者也，理生于气者也。气虽有散，仍在两间，不能灭也，故曰万物不能不散而为太虚。理根于气，不能独存也，故曰神与性皆气所固有。”（横渠理气辨）

浚川所说，大体是就张子之说加以发挥，认为理载于气而不可离气而论。其言实甚彻底，惜未有充分的发展，更未发生较大的影响。（按“理在气先”之说是错误的，如谓“理生于气”，亦不符合实际。“理载于气”是正确的。）

明中叶以后，心学最盛。阳明甘泉两派，说虽不同，然都认为宇宙即心。但主观唯心论的哲学家亦颇讲理气。更有一可注意的情形，即主观唯心论哲学家讲理气，多数都认为气是根本的，理是其次。宇宙在吾心中，而此宇宙乃一气之流行，气之条理是理，即在于气中。气不外心，理不外气；如舍心不论，专言理气，则气是比较根本的。心学的创始者陆象山本专讲理不讲气，然而传演到后来，心学家反而注重气了。

阳明论理气的话不多，不过偶尔言及。阳明曾说：

“理者气之条理，气者理之运用；无条理则不能运用，无运用则亦无以见其所谓条理者矣。”（答陆原静书）

理是气之条理，并非较气为根本。

以气为理之本，到明代末年的心学家，乃有较详晰的学说，言之最多者为刘蕺山（宗周）。蕺山本主一切唯心，有“体认亲

切法”云：“身在天地万物之中，非有我之得私；心在天地万物之外，非一膜之能囿。通天地万物为一心，更无中外可言；体天地万物为一本，更无本心可觅。”其言理气，则以气为根本。

戴山云：

“理即是气之理，断然不在气先，不在气之外。”（语录）

“盈天地间，一气而已矣。有气斯有数，有数斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道。故道其后起也，而求道者辄求之未始有气之先，以为道生气；则道亦何物也，而能遂生气乎？”（同上）

“或曰虚生气，夫虚即气也，何生之有？吾邈之未始有气之先，亦无往而非气也；当其屈也，自无而有，有而未始有；及其伸也，自有而之无，无而未始无也。非有非无之间，而即有即无，是谓太虚，是谓太极。”（同上）

不是理在气之先，而是气为理之本。戴山所说，大体是发挥张子之说，论虚气关系，尤其是张子思想之阐释。戴山言心又言气，如何调和为一呢？戴山说：

“一心也，而在天谓之诚，人之本也；在人谓之明，天之本也；故人本天，天亦本人。离器而道不可见，故道器可以上下言，不可以先后言。……一气之变，杂然流行，类万物而观，人亦物也，而灵者不得不灵；灵无以异于蠢也；故灵含蠢，蠢亦含灵。类万物而观，心亦体也，而大者不得不大；大无以分于小也；故大统小，小亦统大。”（语录）

人本天，天亦本人；大统小，小亦统大。人固一物，而其心亦可谓宇宙之体。

戴山弟子黄梨洲（宗羲）的思想，大体是其师说之阐述，亦言气为理之本。梨洲说：

“天地之间，只有气，更无理。所谓理者，以气自有条理，故立此名耳。”（明儒学案王浚川学案）

“抑知理气之名，由人而造。自其浮沉升降者而言，则谓之气；自其浮沉升降不失其则者而言，则谓之理。盖一物而两名，非两物而一体也。”（同上书，曹月川学案）

宇宙惟一气，以气有条理，乃立理名。理唯一名而已，非有实体。固不可云理为气本，亦不可云理气对立而一体，因理根本非与气并立的。梨洲亦颇受罗整庵之影响，曾为整庵之论理气最为精确。但梨洲之根本思想仍在于主观唯心论，故说：“盈天地皆心也，变化不测，不能不万殊。……故穷理者穷此心之万殊，非穷万物之万殊也”（明儒学案自序）。梨洲认为一切皆气，又认为一切皆心，于是有“心即气”之说。梨洲云：

“天地间只有一气充周，生人生物。人禀是气以生，心即气之灵处。……理不可见，见之于气；性不可见，见之于心。心即气也。”（孟子师说）

“气未有不灵者，气之行处皆是心，不仅腔子内始是心也。即腔子内，亦未始不是气耳。”（明儒学案薛思庵学案）心是气之灵处，而气未有不灵者，故心即是气，并非二事。自陆象山至黄梨洲的唯心论之发展，即由心即理说到心即气说之发展。象山之说出于理气论，由梨洲之说而前进，则入于唯气论。这是由理气论经过主观唯心论而达到唯气论之环。

上所述是明末主观唯心论哲学家关于气的见解。此等学说实并不能说是唯气论，而只当说是主观唯心论。不过他们在论心方面，大体是绍述前人，殊少创见，而在理气方面，则颇有新说。他们关于气的见解，对于以后气论之兴起，实颇有相当关系。气论与主观唯心论是两极端，然而有其联系；否定心学的气论，正可以说是心学之一方面之发展。

张子以后第二个伟大的唯气论者，是王船山（夫之）。船山认为气是宇宙中之根本，无气则无理。船山说：

“气者理之依也，气盛则理达。天积其健盛之气，故

秩叙条理精密，变化而日新。”（思问录内篇）

“理只是以象二仪之妙，气方是二仪之实。天人之蕴，一气而已。从乎气之善而谓之理，气外更无虚托孤立之理也。”（读四书大全说孟子）

“言心言性，言天言理，俱必在气上说，若无气处则俱无也。”（同上）

“理在气中，气无非理；气在空中，空无非气，通一而无二者也。”（正蒙注一）

气乃理之所依，离气则无理。宇宙只是一气流行，理即在气中，而非独立自存者。船山以为理即秩序，故说：

“理者天所昭著之秩序也。”（正蒙注三）

此秩序即气之秩序。船山又说：

“不可象者，即在象中。”（同上）

“理气同源。”（同上）

不可象之理与可象之气，乃统一而不离的。船山于前儒最服膺横渠，曾谓：“张子之学，上承孔孟之志，下救来兹之失，如皎日丽天，无幽不烛，圣人复起，未有能易焉者也。”（正蒙注序）以为惟有阐明张子之学，方能救正陆王心学之失。船山的唯气哲学，实是张子学说之发挥。

船山不止讲唯气，更进而言“唯器”，认为形而下之“器”才是根本的，形而上之“道”并非根本。船山所谓道，与程朱所谓道同义，故说：

“道者，天地人物之通理。”（正蒙注一）

而此天地人物之通理，并非究竟本根。船山说：

“天下惟器而已矣，道者器之道，器者不可谓之道之器也。无其道则无其器，人类能言之，虽然，苟有其器矣，岂患无道哉？君子之所不知而圣人知之，圣人之所不能而匹夫匹妇能之，人或昧于其道者，其器不成，不成非无器也。无其器则无其

道，人鲜能言之，而固其诚然者也。洪荒无揖让之道，唐虞无弋伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有牢醴璧币钟磬管絃而无礼乐之道，则未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之可有而且无者多矣。故无其器则无其道，诚然之言也，而人特未之察耳。故古之圣人能治器而不能治道，治器者则谓之道。”（周易外传五）宇宙之间，惟器而已。所谓道乃器之道，非独立自存而外于器的。道在于器，有其器乃有其道，无其器则无其道。有事乃有理，有物乃有则；未有其事物，即无其理则。此与朱子所说“未有物而已有物之理”，“未有这事先有这理”，正相反对。气论至此乃达到最彻底的发挥。气是无形物质，器则是有形之物。船山天下惟器的见解，实乃是最显明的唯物论。

器既较道为根本，形亦较形而上为根本。船山以为有形而后有形而上，他说：

“形而上者，非无形之谓，既有形矣，有形而后有形而上。无形之上，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，皆所未有者也。……器而后有形，形而后有上。无形无下，人所言也；无形无上，显然易见之理。……君子之道，尽夫器而已矣。”（周易外传五）

“形而上者隐也，形而下者显也。才说个形而上，早已有一形字为可按之迹，可指求之主名。”（中庸章句）有形而后有所谓形而上，如无形则无所谓形而上。形而上乃以形为基础的。形而上可解释为形之所表见者，形之所表见者，实乃有形而后有。船山又说：

“统此一物，形而上则谓之道，形而下则谓之器，无非一阴一阳之和而成，尽器则道在其中矣。”（思问录内篇）

“形而上者谓之道，形而下者谓之器，统之乎一形。”（周易外传五）

宇宙只是阴阳一气流布，其隐而不显者谓之道，其著而具体者谓之器，道与器实非相互判离之二物。

气论到船山可谓得到一次大的发展。天下惟器的见解在中国哲学史中，实鲜见仅有。船山讲宇宙的话很多，亦有许多处不尽莹彻，未以惟器说为中心观念而尽量发挥，这是最可惜的。

年代稍晚于船山的伟大思想家，有颜习斋（元）也唯主气，认为理气不可离析。习斋说：

“盖气即理之气，理即气之理。”（存性编）

“知理气融为一片，则知阴阳二气，天道之良能也；元亨利贞四德，阴阳二气之良能也；化生万物，元亨利贞之良能也。”（同上）

“理气俱是天道，性形俱是天命。”（存学编）

习斋以为天道统体分而为阴阳，阴阳流行而为元亨利贞四德，四德“顺逆交通”，万物於以化生。天道之二气，二气之四德，四德之生万物，莫非良能，即莫非自然而然。习斋所谓天道，乃统理气而言，兼涵理气。阴阳是气。元亨利贞四德，似乎是理，然习斋讲元亨利贞四德实亦兼理气而言，故讲四德“顺逆交通”，如仅是理则不能言顺逆交通了。

习斋的宇宙论，实颇简略，其根本意思在于讲“理气融为一片”，反对程朱一派以理为气之根本之说。习斋弟子李恕谷（塘）发挥师说，所讲较为清晰。恕谷说：

“在天在人通行者，名之曰道。理字则圣经甚少，中庸文理，与孟子条理，同言道秩然有条，犹玉有脉理，地有分理也。易曰穷理尽性以至于命，理见于事，性具于心，命出于天，亦条理之义也。”（论语传注问）

“夫事有条理曰理，即在事中，今曰理在事上，是别为一物矣。理，虚字也，可为物乎？天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理。诗曰有物有则，离事物何所为理乎？”（同上）

“以阴阳之气之流行也谓之道，以其有条理谓之理。”

（周易传注）

理只是条理，见于事，即在事中，离事则无有；而非在事上，即非超乎事而独立，或先于事而固存。事物是根本的，理并非根本。恕谷亦不多言气，而只注重事物，他说：

“理气心性，后儒之习谈也，易则不多言气，惟曰乾阳物，坤阴物。”（周易传注）

恕谷只注重物，亦可谓是最显明的唯物论者。惜恕谷不注意宇宙论的研究，并没有完密的宇宙论学说。

根据颜李的思想更大加发挥，成立一较精密的宇宙论系统的，是戴东原（震）。东原认为宇宙是一个气化流行生生不已的大历程，所谓理即是气化流行之条理，即在气化流行的历程之中。东原以为气化流行生生不已的大历程即是道。此所谓道之意义，渊源于张子。东原说：

“道言乎化之不已也。”（原善）

“一阴一阳，盖言天地之化不已也，道也。一阴一阳，其生生乎，其生生而条理乎，以是见天地之顺。”（同上）

“道犹行也，气化流行，生生不息，是故谓之道。易曰一阴一阳之谓道。鸿范五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。行亦道之通称。举阴阳则赅五行，阴阳各具五行也；举五行即赅阴阳，五行各有阴阳也。……阴阳五行，道之实体也。”（孟子字义疏证）

行即历程之谓。阴阳五行变化不息的大流即是道。气包括阴阳五行，气的变化之流是道，故道之实体即阴阳五行。气化即形而上者。程朱认为气是形而下者，理才是形而上者，东原则根本反对如此区别形而上下，而认为阴阳即形而上者。东原说：

“气化之於品物，则形而上下之分也。形乃品物之谓，非气化之谓。易又有之，立天之道曰阴与阳，直举阴阳，不

闻辨别所以阴阳而始可当道之称。岂圣人立言皆辞不备哉？一阴一阳流行不已，夫是之为道而已。……形谓已成形质。形而上犹曰形以前，形而下犹曰形以后。阴阳之未成形质，是谓形而上者也，非形而下明矣。器言乎一成而不变，道言乎体物而不可遗。不徒阴阳非形而下，如五行水火木金土有质可见，固形而下也，器也；其五行之气，人物咸禀受于此，则形而上者也。”（孟子字义疏证）

阴阳之气，未成形质，即形而上者。五行之气即气体状态的水火木金土；有质可见的乃固体或液体，皆由气体而成。五行之气，乃万物由以生成的，尚未有形质，故亦是形而上者。道非阴阳之所以，道只是气化流行生生不息之历程。

东原言气，不言聚散屈伸，只言生生。东原以为生生是宇宙中一件根本的事实，宇宙只是气之生生不已的大历程。东原说：

“易曰天地之大德曰生，气化之於品物，可以一言尽也，生生之谓与！”（原善）

“在天地则气化流行，生生不息，是谓道。”（孟子字义疏证）

在生生不已的历程中亦有息，东原说：

“生则有息，息则有生，天地所以成化也。”（原善）

“显也者，化之生於是乎见。藏也者，化之息於是乎见。

生者至动而条理也，息者至静而用神也。卉木之株叶华实，可以观夫生；果实之白，全其生之性，可以观夫息。”（同上）

息并非灭，息只是将生生的机能敛藏起来，待时发动，必如此然后生生之流方能永续不穷。

这气化流行生生不已的大历程，是有条理的，有其自然的规律。东原说：

“生生者化之原，生生而条理者化之流。”（原善）

“由其生生，有自然之条理。……惟条理是以生生，条



理苟失，则生生之道绝。”（孟子字义疏证）

这生生之条理，乃所谓理，非别有理。生生之条理，本于生生。生生是原而条理是流。东原言理，注重分析，以为理乃事物中之区别，而必就事物剖析至微然后方能得其理。东原说：

“理者察之而凡微必区以别之名也，是故谓之分理，在物之质曰肌理，曰腠理，曰文理；得其分则有条而不紊，谓之条理。……中庸曰文理密察，足以有别也。乐记曰乐者通伦理者也，郑康成注云，理分也。许叔重说文解字序曰，知分理之可相别异也。古人所谓理，未有如后儒之所谓理者矣。”（孟子字义疏证）

“分之各有其不易之则名曰理。”（同上）

理乃是事物中之区分。事物有此区分，所以不紊乱。理是多的，不是一的。程朱所谓理，以总一言；东原所谓理，则以分殊言。程朱所谓理，有当然准则的意思，东原言理，亦有当然准则的意思。东原说：

“天地人物事为，不闻无可言之理者也。诗曰有物有则**是也**。物者指其实体实事之名，则者称其纯粹中正之名。实体实事，罔非自然而归于必然，天地人物事为之理得矣。夫天地之大，人物之蕃，事为之委曲条分，苟得其理矣，如直者之中悬，平者之中水，圆者之中规，方者之中矩，然后推诸天下万世而准。……推而极於不可易之为必然，乃语其至，非原其本。”（同上）

理亦即是必然而不可易之则。东原所谓必然，即今所谓应当。但事物必然之则，乃事物之所至，非事物之所本。事物并非由理而生成。程朱一派，将事物之条理抬高，使成为独立的实体，以为在事物之先之上，其实虚妄，东原说：

“举凡天地人物事为，求其必然不可易，理至明显也。从而尊大之，不徒曰天地人物事为之理，而转其语曰理无不在，

视之如有物焉。将使学者皓首茫然，求其物不得。”（同上）

“不徒曰事物之理，而曰理散在事物。事物之理必就事物剖析至微而后理得。理散在事物，於是冥心求理，谓一本万殊。”（同上）

谓“天地人物事为之理”，或“事物之理”，此所谓理是分殊的；谓“理无不在”，或“理散在事物”，其所谓理是总一的。东原认为理是多而分的，而反对程朱所讲宇宙一元之理。东原此所说，实颇能表示出科学的理与玄学的理之不同。

东原是气论的完成者，他虽不赞成张子的太虚，但他的气化观念，是得自张子的。东原曾说：

“独张子之说，可以分别录之，如言‘由气化有道之名’，言‘化天道’，言‘推行有渐有化，合一不测为神’，此数语者，圣人复起，无以易也。张子见于必然为理，故不徒曰神，而曰‘神而有常’，诚如是言，不以理为别如一物，於六经孔孟近矣。”（孟子字义疏证）

东原的宇宙论虽已甚清晰密察，然终嫌简单。所以，理气论曾有甚圆满的发展，唯心论也有较圆满的发展，而气论却未有圆满的发展。

## 第八章 多元论

上述各本根学说，都基於一个基本假设，即宇宙是有所谓本根的；在事物之上，有超乎形的本根。但哲学家中，有对于这个基本假设加以怀疑者，认为宇宙实无所谓究竟本根，万物都是自然而然，其存在与变化，并不需要超乎自身的根据。此种否认究竟本根的思想可谓为一种多元论。

此种多元论的思想，存在于向秀郭象的庄子注中。（今庄子注，题郭象，晋书则谓取之向秀，大概是郭氏就向注改成的，非纯出一人之手。今述此注，并书二人。）向秀与郭象以为物皆系自生自化，非有所待，并无有主宰一切生成一切的究竟本根。向郭说：

“世或谓罔两待影，影待形，形待造物者。请问夫造物者有耶？无耶？无也，则胡能造物哉？有也，则不足以物众形。故明众形之自物，而后始可与言造物耳。是以涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也。故造物者无主，而物各自造。物各自造，而无所待焉，此天地之正也。”（齐物论“恶识所以不然”句注）

“谁得先物者乎哉？吾以阴阳为先物，而阴阳者即所谓物耳。谁又先阴阳者乎？吾以自然为先之，而自然即物之自尔耳。吾以至道为先之矣，而至道者乃至无也。既以无矣，又奚为先？然则先物者谁乎哉？而犹有物无已？明物之自然，非有使然也。”（知北游“有先天地生者物耶”句注）

如造物者是无，则无以能生；如造物者是有，则即一物，而不足以为造物者。故实无造物者，亦无先物者。物各自造而无所待，物皆自然非有使然。向郭又说：

“无既无矣，则不能生有。有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块然自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，谓之天然。……故物各自生而无所出焉，此天道也。”（齐物论“夫吹万不同而使其自己也”句注）

“无也，岂能生神哉？不神鬼帝而鬼帝自神，斯乃不神之神也；不生天地而天地自生，斯乃不生之生也。”（大宗师“神鬼神帝生天生地”句注）

万物与天地实皆自生，而无生之者。事物皆是自然的，并无所出。更不必假设一为一切所从出之本根。向郭又说：

“若责其所待，而寻其所由，则寻责无极，而至于无待，而独化之理明矣。”（齐物论“吾所待又有待而然者耶”句注）

“夫事物之近，或知其故；然寻其原以至乎极，则无故而自尔也，自尔则无稍问其故也。”（天运“天有六极五常”句注）推求物元，寻究所待，推到最后，於是假定一个究竟本根。这个本根必是无所待的。如此，与其最后仍是得到一个无所待，何如根本就承认众物原即无所待？多转一湾，是否必需？所以向郭根本即承认“物各自造而无所待”，更不必说有为一切之究竟所待而独无所待的本根。物皆自然而无所出，是即独化。向郭亦不承认宇宙最初本无物，而认为无未有之时，永远只是有。向郭说：

“非唯无不得化而为有也，有亦不得化而为无矣。是以有之为物，虽千变万化，而不得一为无也。不得一为无，故自古无未有之时而常存也。”（知北游“无古无今无始无终”句注）有只是有，永不得化为无。宇宙永远是有，本无未有物之讨。

物即根本，更无在物之先为物之所从出的本根。

向秀郭象所作是庄子注，而所说与庄子原旨不合，实乃借题发挥。其所说正是他们自己的思想，而不是阐释庄子的思想。不过因是作注，究竟受些束缚，所以有时仍要说“至道”等，但实际上已将道变成零了。

向郭多元论的学说，并无影响。不过在现在看来，确是值得注意的。

---

## 本根论综论

中国本根论的根本趋向或根本假定之一，是认为本根必是超乎形质的，求本根必须求之于无形无质者中。无形无质而又非即是无的，最显著的有三：一是理则，二是气体，三是心。於是乃形成三种关于本根的学说，以理则为本根者，即是道论与唯理论或理气论；以气为本根者，即是太极论与气论；以心为本根者，即是主观唯心论。理气论于理之外亦兼言气，故亦可说是一种二元论，然终以理为最究竟者，是一种客观唯心论。太极论虽未明言气，然所谓太极指阴阳二气未分之体，所以在本质上是一种气论。可以说，中国哲学中本根论，共有三类型，即唯理论，唯气论，与主观唯心论。（所谓唯者，非谓一切惟何，乃表示最究竟者为何。）

中国本根论之最基本的问题，可以说是理与气的问题，其次是心与自然的问题。关于理与气的问题，唯理论与唯气论对立，一认理为根本，一认气为根本。唯理论言理亦言气，唯气论言气亦言理，所争在于孰为最究竟者。关于心与自然的问题，唯理论与唯气论一致，而与主观唯心论对立。主观唯心论认一切皆本于心，唯理论唯气论则皆认心为后起。在西洋，唯理论（理性主义）与一切唯心之说常相混合，在中国则唯理论与一切唯心之说常相对立。唯理论在根本上是以客观的“理”为宇宙本根，而非以人的精神解说宇宙，实与主观的唯心论不同。唯气论则可以说是一种唯物论。

最早的本根论是道论，以究竟理则或究竟规律为宇宙本根。继之者为太极论，以阴阳未分之体为宇宙本根。其后乃有气论，以无形物质解说一切。气论是太极论之发展，而其气的观念，则可以说出于道论。气论亦言理，遂导出唯理论或理气论，以理为气之本。唯理论又言理具于心，乃又导出主观唯心论，认为理即是心，心为一切之所本。

本根论三类型，实相生互转。此在宋以来的哲学中，最为显著。北宋时，张子提出一种显明的气论。然张子亦认为气之变化有其必然的理则，於是二程子以为此必然的理则乃是气之根本，遂成立唯理论。唯理论至朱晦庵而完成。但唯理论虽以理为最根本的，然亦讲气，故又可称理气论，以为理气合而后有心，理在于心而非即心。朱子同时的陆象山，则持一种极端的唯理论，只言理而不言气，以为理即是心，心即是理，遂为主观唯心论之开端。主观唯心论发展于杨慈湖，大成于王阳明。而阳明则颇言气。阳明后学更以为心固为最究竟者，而在理与气二者中，气较为根本；气不外心，而理不外气；如不论心，则可言宇宙惟一气。遂由主观唯心论而渐趋于唯气论。在清代哲学，有创见的思想家皆讲气论，气论遂成了时代的主潮。宋以来的本根论演变之环，是由气论而转入理气论，由理气论而转入主观唯心论，由主观唯心论又转入气论。

在本根论的三类型外，又有多元论，但只是昙花一现，并无继续的发展。

中国哲学中天的观念之变化，在此当予以简略的综述。天的观念之变化，可以分为两个时期，即宇宙论发生以前的时期，与宇宙论发生以后的时期。在宇宙论发生以前的时期，人们都认为天是一切之最高主宰。孔子墨子孟子所谓天，都是主宰之义。但孔孟与墨子又不同。孔子怀疑鬼神，其所谓天，似神而非神，非人格上帝而乃自然主宰。墨子所谓天，则即是最尊的神。孟子的

时代，宇宙论实已发生，但孟子却不讲宇宙论而言天；其所谓天，有究竟义理之意，是人事最高主宰，心性之本原。宇宙论之发生，始于老子。自老子始否认天之最高主宰的意义，而其所谓天，是与地对待之物质之天。庄子又扩充老子所谓天之意义，其所谓天是包括地在内的自然之天。荀子所谓天同于庄子。汉代董仲舒又认为天是一切之最高主宰，王充则强调天是自然。至宋代，天又成为宇宙本根之代名。天是宇宙中最高的，至极无上的，但绝不是人格上帝，而是究竟本根。宋儒所谓天，唯理论与唯气论又不相同。唯理论以为天即是理，即宇宙之最究竟之理，是统宰一切事物的。唯气论以为天即气或太虚，所谓“由太虚有天之名”，太虚即气之本然的状态。



---

## 第二篇 大化论

宇宙哲学，於本根论外，其次之重要部分，是關於宇宙历程之内容之研究，包括关于变化与其规律之研究。此部分理论，本无确定的名称，今强名之为大化论。大化即宇宙之整个的变易历程之义。大化论即是对于大化历程中之根本事实之探讨。（按西方传统的形而上学[Metaphysics]分为Ontology与Cosmology，中国古代哲学中，本根论相当于西方的Ontology，大化论相当于西方的Cosmology。）

大化一词，最初见于荀子。荀子云：“阴阳大化，风雨博施”。（天论）大化即自然的变化。庄子书中有所谓一化：“况万物之所系而一化之所待乎？”（大宗师）一化与大化同义。东晋诗人陶渊明有诗句云：“纵浪大化中，不喜亦不惧。”大化即天地变化之大历程。

中国哲人对于变化，多有深澈的见解。大多数哲人认为变易是普遍的事实，而变易之中有其常则。其次，对于变易之规律与变易之根源，亦多有精深的研究。大多数哲人认为变易之基本规律为反复，而变易之根源在於两一即对待而合一。其次，宇宙是有目的的，抑是机械的？宇宙有无始终？又“有无”是宇宙中一个根本区别。天地万物为有，物之未生或已灭为无，有无孰为根本？亦为宇宙论之重要问题，过去中国哲学中对之亦有所论列。

先秦时有所谓坚白同异之辩。坚白之辩可以说是关系事物要素之讨论，同异之辩可以说是关于万物间之基本关系之讨论。亦

属于宇宙论的范围。兹分别叙述之。

〔附注〕此书旧版，宇宙论中有第三篇法象论，内容为指物、同异、有无、象数。近年考虑，于本根论、大化论之外另立法象论，实无必要。今将有无一章与终始合并，指物、同异合为坚白同异章，俱列入大化论中。象数之学实非哲学学说，今删。

又，形神问题是宇宙哲学一个重要问题，旧版未列专章，实为缺失。今略述历代形神学说之要点，作为补录，以备参考。

## 第一章 变易与常则

中国哲学有一个根本的一致的倾向，即承认变是宇宙中之一根本事实。变易是根本的，一切事物莫不在变易之中，而宇宙是一个变易不息的大流。此种观念，在孔子已开其端，论语云：

“子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜。”（子罕）

孔子此语，可谓意义深远。事物皆逝逝不已，宇宙便是一个如川一般的大流。老子也有类似的观念，老子说：

“大曰逝，逝曰远。”（上篇）

大即道，是所以逝之理，由大而有逝，由逝而愈远，宇宙乃是逝逝不已的无穷的历程。战国中期，惠子更认为一切都在流转之中。惠子说

“日方中方睨，物方生方死。”（庄子天下引）

中则且睨，生则且死，一切皆迁变无息。庄子受老惠的影响，亦极注重变化，庄子常说“万物之化”（人间世），“物之化”（德充符），“万化而未始有极也”（大宗师），他认为一切皆在变动流转之中。变化是普遍的，是无息的。庄子外篇中亦云：

“物之生也，若骤若驰，无动而不变更，无时而不移。”

（秋水）

“万物化作，萌区有状，盛衰之杀，变化之流也。”（天道）万物都不是固定的，都在变化转移之中，更无一刻静止。宇宙便是一个变化之大流。

讲宇宙变化最详密者是易传，易传认为一切事物都在变化迁

流中，整个宇宙是一个变化的大历程。系辞上传说：

“在天成象，在地成形，变化见矣。”

变化是一根本的事实，有象有形可见，则有变化可见。易传更认为惟有变化，然后宇宙可以不穷而久，系辞下传说：

“易穷则变，变则通，通则久。”

变然后不穷而通，通乃久而无息。易传又认为变化即是创新，系辞上传说：

“富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易。”

生生犹言进进（宋张子语）。宇宙乃是一个生生不已的大流，此即所谓易，易是宇宙中一根本事实。系辞上传又说：

“天地设位，而易行乎其中矣。”

天设位于上，地设位于下，而一阴一阳生生之易，便发生于其中了。系辞下传又极言变化的情形云：

“易之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”

易之为道是屡迁，迁而无已；一切都变动不居，更无静止；周流于六位而无定，或上或下而无常，刚柔相推而互易。总之，变之本性只是变，不可为之典要，即不可立定死板的公式，而惟变之所至。一切在流转中，宇宙乃是一日新无疆的历程。

汉初贾谊论万物之变化云：

“万物变化，固亡休息。斡流而迁，或推而还。形气转续，变化而嬗，沕穆亡间，胡可胜言。……千变万化，未始有极。”（服鸟赋）

一切物皆永在变化中，更无停息之时。

晋代人所作伪列子中也颇讲变化。伪列子云：

“生者不能不生，化者不能不化，故常生常化。常生常化者，无时不生，无时不化。”（天瑞）

生者必生而化者必化。宇宙中物，时时刻刻都在生、化中。伪

列子又云：

“朔熊曰：运转亡已，天地密移，畴觉之哉？”（同上）

这或者是引战国时人所作列子。运转是无止的，天地看来似乎不动，其实在暗中不断迁移，不过人不觉之而已。

宋代哲学家，也都认为变化是根本事实，宇宙是生生不息的历程。周子说：

“二气交感，化生万物，万物生生，而变化无穷焉。”

（太极图说）

阴阳常在交感之中，而化生万物；万物生生不已，变化乃无止息。

张子说：

“气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。”（正蒙神化）

“变则化，由粗入精也；化而裁之谓之变，以著显微也。”

（同上）

变化是根本事实，而变与化不同。化是变之渐，变是化之成。化是今所谓渐变，变是今所谓突变。故变粗而化精，变著而化微。

大程子说：

“生生之谓易，是天之所以为道也，天只是以生为道。”

（语录二上）

生生是宇宙之最根本的原理。

小程子说：

“天地之化，一息不留；疑其速也，然寒暑之变甚渐。”

（语录，外书一一）

“天地之化，自然生生不穷。”（语录十五）

一切时时在化中，无一息之停。生生而不穷，是自然的。要之，宋代哲人，也都认为宇宙是生生日新之大流，一切事物都在变动中。

宋以后的哲学家中，以王船山最善于言变。船山以为一切物在形式上虽若不变，而内容则时时刻刻皆在变化创新，今日之物在形式上虽同于昨日之物，在内容上已不是昨日之物了。船山说：

“天地之德不易，而天地之化日新。今日之风雷非昨日之风雷，是以知今日之日月非昨日之日月也。风同气雷同声，月同魄日同明，一也。抑以知今日之官骸，非昨日之官骸，视听同喻，触觉同知耳。皆以其德之不易者类聚而化相符也。”（思问录外篇）

“张子曰：日月之形，万古不变。形者言其规模仪象也，非谓质也。质日代而形如一，无恒器而有恒道也。江河之水今犹古也，而非今水之即古水；灯烛之光，昨犹今也，而非昨火之即今火。水火近而易知，日月远而不察耳。爪发之日生而旧者消也，人所知也。肌肉之日生而旧者消也，人所未知也。人见形之不变而不知其质之已迁，则疑今兹之日月为邃古之日月，今兹之肌肉为初生之肌肉，恶足以语日新之化哉？”（同上）一切都是日新的，日月风雷以至官骸肌肉，所有万物皆时在迁变中。船山又认为动是根本的，只有动中之静，而无纯然的静，他说：

“太极动而生阳，动之动也，静而生阴，动之静也。废然无动而静，阴恶从生哉？一动一静，阖辟之谓也。由阖而辟，由辟而阖，皆动也。废然之静，则是息矣。至诚无息，况天地乎？维天之命，於穆不已，何静之有？”（思问录内篇）宇宙总是动，更无止息之时。只有动中之静，而无绝对的静。宇宙根本是动的。

颜习斋亦极注重变动，习斋以为“阴阳流行而为四德，元亨利贞也”，而“二气四德，顺逆交通，错综薰蒸，变易感触，聚散卷舒”，此“十六者四德之变也，德惟四而其变十六”，十六变而为三十二：“中边直屈，方圆衡僻，齐锐离合，远近违遇，

大小厚薄，清浊强弱，高下长短，疾迟全缺，”“此三十二类者，又十六类之变也；三十二类之变，又不可胜穷焉。”（并存性编）习斋认为一切皆在变动中，宇宙是“为运不息”的。

戴东原亦认为变化为根本的，宇宙是变化无穷之大流。东原说：

“道言乎化之不已也。”（原善）

“一阴一阳，盖言天地之化不已也，道也。一阴一阳，其生生乎？”（同上）

宇宙中之变，是无己的。宇宙乃是气化流行，生生不息的大历程。

自孔子至戴东原，大多哲学家都承认变化是实在的，一切物都是变动的，宇宙是一个如川的大流。西洋及印度的哲学家，有认为变动是虚幻者，在中国似乎没有。中国思想家都认为变动是实在的。这是中国哲学之一个特点。

【附注】三国时王弼虽不否认变化的实在性，但认为静是动之本。他说：“凡动息则静，静非对动者也，……然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。”（周易复卦注）王弼以寂静为变动之本，是背离周易根本观点的。

中国哲人都认为变化是一根本的事实，然不止如此，更都认为变化是有条理的。变化不是紊乱的，而有其不易之则。变化的不易之则，即所谓常。常即变中之不变之义，而变自身也是一常。常的观念，初发自老子，老子说：

“知常曰明，不知常，妄作凶。”（上篇）

知常，则是明智；如不知常，任意胡为，必得不好的结果。

易传亦言常，所说乃更显豁。系辞上传说：

“动静有常，刚柔断矣。”

一切物虽都是变动不居的，然而变中有常。变所以有常者，因为

变动是不可乱的，系辞上传说：

“言天下之至动而不可乱也。”

天下事物，变动至极而不可乱。系辞下传说：

“天下之动，贞夫一者也。”

天下之动虽繁，而正于一。就变动言，天下是至动的，就变动之有常而不乱言，天下又是至简的。系辞上传说：

“圣人以见天下之动，而拟诸其形容。”

又说：

“易简而天下之理得矣。”

易简即贞夫一，天下之理即动而不可乱之则。易传又谓常为恒。

彖下传说：

“天地之道，恒久而不已也。……观其所恒而天地万物之情可见矣。”

能识宇宙恒常之理，则能见到天地万物之真情实状了。

【附注】管子书中，亦有关于“常”与“则”的学说。形势篇云：

“天不变其常，地不易其则，春夏秋冬夏，不更其节，古今一也。”

七法篇云：“根天地之气，寒暑之和，水土之性，人民鸟兽草木之生物，虽甚多，皆均有焉，而未尝变也，谓之则。”管子书中的这些言论，当出现在战国前期，与老子易传约略同时。

后来的哲学家，也都认为变化有其规律。汉董仲舒云：

“天之道，有序而时，有度而节，变而有常。”（春秋繁露天容）

变化虽不息，然而有其常则。

魏王弼说：

“众之所以得咸存者，主必致一也；动之所以得咸运者，原必无二也。物无妄然，必由其理。统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。”（易略例）

动有其理。物之变动，无妄然（偶然）者，皆由于理而不得不然。



宋张子说：

“天地之气，虽聚散攻取百涂，然其为理也，顺而不妄。”（正蒙太和）

气之变化屈伸甚繁，然皆遵循一定的规律。

小程子说：

“天地之化，虽靡然无穷，然而阴阳之度，日月寒暑昼夜之变，莫不有常，此道之所以为中庸。”（语录十五）  
变化虽然无穷，但有常而不紊。

程朱一派，最看重这变中之常，认为常较变尤为根本；此不易之常即所谓理，不只是变中之伦序，乃更是变之所以、变之根据，乃主宰变的。张子一派则认为变较理为根本，变是最究竟最根本的，而理是次根本的。此种有变而后有常之观念，后来清代的戴东原言之最晰，东原说：

“生生者化之原。生生而条理者化之流。”（原善）

“由其生生，有自然之条理”（孟子字义疏证）

生生是原，条理是流。由生生而后有条理，非由条理而后有生生。变易实较其中之条理为根本。但条理也是极重要的，东原说：“条理苟失，则生生之道绝。”无条理则变易发展亦将止息；然变易终较条理为更究竟。

认为宇宙是变动的，又认为变动有常则，同时承认变与常而不妄以其一为虚幻，这可以说是中国哲学家的基本见解，也实在在今日仍应持取的态度。

## 第二章 反复

宇宙是动的，一切都在变化之中，但变化的规律为何？既承认变中有常，此变中之常为何？中国哲人所讲，变化的规律（即“常”），便是反复。认为一切都是依循反复的规律而变化。何谓反复？就是：事物在一方向上演变，达到极度，无可再进，则必一变而为其反面，如是不已。事物由无有而发生，既发生乃渐充盈，进展以至于极盛，乃衰萎堕退而终于消亡；而终则有始，又有新事物发生。凡事物由成长而剥落，谓之反；而剥落之极，终而又始，则谓之复。反即是否定。复亦即反之反，或否定之否定。（但西洋哲学中所谓否定之否定，有正反之综合之意；中国哲学所谓复，则主要是更新再始之义，无综合意思，故与西洋哲学中所谓否定之否定不尽同。）一反一复，是事物变化之规律。

〔附注〕今按中国古代哲学中所谓“复”有两层意义，一为终则有始，更新再始；二为复返于初，回到原始。二义不同。但古代思想家往往将此二义混为一谈，以为更新再始即是复返于初，因而陷入于简单的循环论。

反复的观念在易爻辞已有之，易爻辞的年代颇早，大概是西周时代的作品。易泰卦爻辞云：

“无平不陂，无往不复。”

又复卦爻辞云：

“反复其道，七日来复。”

认为一切事变都是反复的，反复是一普遍的原则。

晚周哲学家中，首先讲反复者是老子。老子从道讲起，他说：

“大曰逝，逝曰远，远曰返。”（上篇，大读为太，乃道之名称。）

“反者道之动。”（下篇）

道即变之所以，由道乃有逝，既逝而愈远，远乃终於反。反是由道而有之动。道亦即反之所以。一切变化莫不反。老子又说：

“万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命，复命曰常。”（上篇）

万物虽然都生长变动，但最后都返归原始。返归于原始，乃是常。老子又说：

“将欲喻之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固予之。”（上篇）

此非谈阴谋，乃是对于自然的观察。似乎无形中有一种力量，对于事物如此排布。将要消灭某物，必先使之盛大，盛大之后，自然就会消灭了。凡物发展太过，则必归于否定。

“逝曰远，远曰反”的远字，表示一个重要的意思，即是：如逝得不远，便不会反，必远方反。老子又说过：

“孰能浊以澄，静之而徐清？孰能安以久，动之而徐生？”

（上篇）

转变不是骤然的，必须经过相当时间。老子又说：

“图难于其易，为大于其细。天下难事，必作于易；天下大事，必作于细。”（下篇）

“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下。”（同上）

大事大物不是骤然能成，必经过累积。凡事物必经甚久的发展，才转为其反面，并不是方动即转为其相反。

老子又尝说：

“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，盅气以为和。”（下篇）

阴阳调和，生成万物。有和然后有万物。老子又云：

“大成若缺，其用不弊。大盈若盅，其用不穷。大直若屈，大巧若拙。”（同上）

大成即成与缺之合，大盈即盈与盅之合，大直即直与屈之合，大巧即巧与拙之合。正而若反，正反结合，乃称为“大”。老子有正反两方面结合的思想。

老子以后，讲反复原则较详者为易传。易传中的反复学说，在根本上是根据爻辞中所说而加以发挥。象上传云：

“反复其道，七日来复，天行也。……复其见天地之心乎！”

象上传云：

“无往不复，天地际也。”

这都是就爻辞加以解说。反复乃天行，即自然变化历程。复是天地之“心”，即天地之“主宰”的原则。无往不复，故天地相接。象下传云：

“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。”

一切的发展，都必达到否定。事物发展到无可再进的时候，必一变而为其反面。系辞下传说：

“易穷则变，变则通，通则久。”

到无可再进时，名之曰穷，穷故不得不变换了。反复是变的规律，变化都是一反一复，系辞上传乃为变立界说道：

“变化者，进退之象也。”

“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”

变化就是一进一退，一阖一辟。既进而退，退而复进；既阖而辟，辟而复阖。清代焦循云：“由反而复为进，由复而反为退。”

(易章句)亦可云：由反而复为辟，由复而反为阖。

凡事物终必转为其相反，但必经相当的发展；一切事物必经长时间的发展，至于极度，然后转为其反面。此发展名为积或渐。系辞下传说：

“善不积不足以成名；恶不积不足以灭身。”

文言传说：

“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣。”

非常之变，都是积渐发展之结果，不过采取突然的形式而已。在质变之前必先有量变，量的渐变到一定程度乃引起质的突变。

老子易传之外，先秦其它哲学书中，亦有言及反复的，庄子杂篇云：

“阴阳相照，相盖相治，四时相代，相生相杀。……穷则反，终则始，此物之所有。”（则阳）

发展到极度而穷，则必转为其相反。而终则有始，相续无穷。

吕氏春秋云：

“阴阳变化，一上一下，合而成章，浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常，天地车轮，终则复始，极则复反，莫不咸当。”（大乐）

天常即自然的根本规律。旧事物之终即新事物之始；事物发展至极度则必归于否定。此当是根据老子及易传而衍述的。

汉初的淮南王书亦有讲反复的话，如云：

“积于柔则刚，积於弱则强，观其所积，以知祸福之乡。”（原道训）

积而不已则转入于其相反。这是显明的讲量变转为质变了。但尚无质变、量变的观念。

汉代思想家中，扬雄讲反复最详。大体是老子易传的观念之

引伸，但说得较为清晰。扬氏认为一切事物莫不有反复，他说：

“一判一合，天地备矣。天日迥行，刚柔接矣。还复其所，终始定矣。一生一死，性命莹矣。”（太玄玄摛）一切变化总是一判一合。事物莫无始终，而终皆是还复其所。世界便是一个充满了反复的世界。扬氏很注重极的观念，他认为不极则不反：

“阳不极则阴不萌，阴不极则阳不牙。极寒生热，极热生寒；信道致讪，讪道致信。其动也日造其所无而好其所新，其静也日减其所为而损其所成。”（同上）

极则必反，不极不反；在达到极之前必有积渐的发展。当成长发展时，日达其所无而趋于新，及其衰萎，乃日减损以至于消亡。扬氏把一切物事的变化都分作九段（太玄里的卦爻，都是以一至九的数目来推演的），这九段便是反复之积渐的变化历程。如他论人事的变化道：

“故思心乎一，反复乎二，成意乎三，条畅乎四，著明乎五，极大乎六，败损乎七，剥落乎八，殄绝乎九。生神莫先乎一，中和莫盛乎五，倨剧莫困乎九。夫一也者，思之微者也；四也者，福之资者也；七也者，祸之阶者也。三也者，思之崇者也；六也者，福之隆者也；九也者，祸之穷者也。三五八，三者之中也。”（玄图）

人的行事，都可分成九段，第一到第三，是由发意至决定，第四到第六，进展以至极盛，第七到第九，开始损毁以至绝灭。扬氏又解释道：

“自一至三者，贫贱而心劳，四至六者，富贵而尊高，七至九者，离咎而犯灾。五以下作息，五以上作消。数多者见贵而实索，数少者见贱而实饶。息与消乱，贵与贱交。福至而祸逝，祸至而福逃。幽潜道卑，亢极道高。”（同上）

初始是由卑微而上升，虽贫贱而实大有希望。既上升至崇高境地，乃将坠退而消毁，虽富贵而实无前途。人事都是这样的历程。扬雄在讲变化九段上，虽然是依据老易的原则，但比老易分析得清楚细密多了。

魏刘劭论反云：

“物势之反，乃君子所谓道也。是故君子知屈之可以为伸，故含辱而不辞；知卑让之可以胜敌，故下之而不疑。及其终极，乃转祸而为福，屈仇而为友。……祸福之机，可不慎哉？”（人物志）

物之演变，极则必反，此乃所谓道。

宋代程伊川有云：

“物极必返，其理须如此。有生便有死，有始便有终。”

（语录十五）

凡物发展至极度则必归于否定，此乃必然之理。胡五峰云：

“变异见于天者，理极而通，数穷而更，势尽而反，气滋而息，兴者将废，成者将败。人君者天命之主所宜尽心也。”

（知言）

事物之演进，到达一定限度，则必反转。

〔附注〕今按程伊川在所著程氏易传中对于物极必反，有较详的论述，他说：“物理极而必反，故泰极则否，否极则泰。……极而必反，理之常也”。（否卦）又说：“物理极而必反，以近明之，如人适东，东极矣，动则西也；如升高，高极矣，动则下也。既极，则动而必反也”（睽卦）又说：“物极则反，事极则变，困既极矣，理当变也。”（困卦）他再三申述“物极必反”，以为是必然之理。

扬子认为不极不反，到清初王船山，则反对物极方反的观念，认为对立实相蕴涵，一事物正在发展中，其中所蕴涵的相反即渐成长而出现，不必待极而始反。船山说：

“两间之化，人事之几，往来吉凶，生杀善败，固有极其至而后反者，而岂皆极其至而后反哉？……方动即静，方静旋动；静即舍动，动不舍静。……待动之极而后静，待静之极而后动。其极也唯恐不甚，其反也厚集而怒报之，……此殆以细人之衷测道者与？”（思问录外篇）

“治乱循环，一阴阳动静之几也。今云乱极而治，犹可言也；借曰治极而乱，其可乎？乱若生于治极，则尧舜禹之相承，治已极矣，胡弗即报以永嘉靖康之祸乎？方乱而治人生，治法未亡，乃治；方治而乱人生，治法弛，乃乱。阴阳动静，固莫不然。阳含静德，故方动而静；阴储动能，故方静而动。故曰动静无端。待其极至而后大反，则有端矣。”（同上）

一事一物，实即含储其对立者在内；初虽潜伏，旋即显见。对立之互相转化是无端的，并非待其极至而后方转为其相反。

清代有思想的文学家龚自珍颇有见于反复，他说过几句话，很可以看作关于反复之最明确最简略的阐述。他曾说：

“万物之数括於三：初异中，中异终，终不异初。……哀乐爱憎相承，人之反也；寒暑昼夜相承，天之反也。万物一而立，再而反，三而如初。”（壬癸之际胎观第五）

凡物皆有三变，一生成，二反，三反而又反，乃复如初。此所谓如初，与西洋哲学中所谓否定之否定相似，而实非相同。否定之否定，是表面上复返于初，实际则已提高；而此所说，则是完全不异于初，实有循环的意思。

〔注〕龚定庵有关于反复的思想，吾初未注意，后承友人张阴麟先生指出，特志。

中国哲学中所谓反复，与西洋哲学中所谓辩证法（Dialectic），颇有相似之点。西洋哲学中辩证法，讲凡事物必归于否定，而在质变之前有量变。中国哲学所谓反复，亦讲凡事物必终于



反，而且必积而后反，在质的反转之前必有量的迁化，而量的改变必终于引起质的反转。但西洋哲学中辩证法所谓否定之否定，为表面上复返于初，而实则前进一级。故西洋哲学所讲之辩证历程为无穷的演进历程。中国哲学所谓复，则讲真实的复初，故中国哲学所讲反复，实有循环的意味。

### 第三章 两一

中国哲学中，与反复密切相关者，有两一的概念。两者对待，亦即对立；一者合一，亦即统一。两一即对待合一，亦即对立统一。两一的概念，在易爻辞已开其端，到老子乃发阐之甚详。但老子尚未以对待合一解说变化，至易传乃以对待合一为变化反复之所以，认为所以有变化而变化所以是反复的，乃在于对待之相推。凡对待皆有其合一，凡一体必包含对待；对待者相摩相荡，相反相求，于是引起变化。易传言之极精，然尚未立定概括的名称。到宋时，张子乃创立“两”与“一”的名词。今以张子之两一的概念概括古来关于对待合一的思想。

哲学家中，论对待合一者甚多，而所说之方面，并不相同。虽都是讲对待合一，而或专论此方面，或专论彼方面。综合观之，中国哲学中所说之对待合一原则，可分为数项：

第一 对待之必然 即对待之必然性与普遍性。凡物无独有偶，一切莫非两极。此为关于两一的概念中最简单的思想。老子易传皆主对待之必然，而不以此为其主要原则。最注重对待之必然者，为汉董子，及宋二程子，特重两极现象之普遍。

第二 对待之合一关系 此以老子惠子庄子及淮南王书论之最详。所谓对待之合一关系，可析为五：

一 对待之相倚 即对待者相依而有。有此而后有彼，有彼而后有此；无彼亦无此，无此亦无彼。

二 对待之交参 即对待相互含储，此含彼，彼亦含此。

三 对待之互转 即对待之转而相生，彼转为此，此转为彼。

四 对待之相齐 即对待之无别。慎到庄子讲齐物，认为一切对立区别皆是相对的而应予以消弭。对待既交参而互转，则可认为彼即是此，此即是彼，而不必区分。此实即否认对待之为对待，其实是不妥当的，陷于诡辩了。

五 对待之同属 即对待之统属于一。对待虽为对待，而有其一致，为更广的一体所统属，乃合一中之对待。

第三 对待之综合 即对待综合为一以成为更圆满的事物。甲与非甲对待，而甲可以容纳非甲，以得到甲之圆满。此为老子的独有观念。此所谓综合，与交参不同。交参即甲本来含储非甲，此则谓甲与非甲相融合而达到一个新形态。

第四 对待合一与变化 亦可云对待之相推，即以对待合一解说变化。此以易传及张子言之最为详审。宇宙中一切皆在变化。但何以有变化？易传与张子认为所以有变化者，乃由于对待之相推。对待相互作用，乃是变化之所以。

第五 对待与合一之关系 即论两与一之关系，此为关于对待合一之较精微而总该的思想。惟张子论之甚精。

中国哲学中关于对待合一的思想，约可析为上述诸项。以下依历史的顺序，述各哲学家所有之对待合一观念。

易爻辞所说：“无平不陂，无往不复”。（泰卦）可以说是两一观念之萌芽。平与陂对待，而平必有陂；往与复对待，而凡往必复。对待常有其合一。

春秋时有“和同之辨”。和即今日普通所谓谐和，同即今日普通所谓同一。“和”之观念，与合一观念，颇为相近。国语载郑桓公时史伯之言云：

“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物生之。若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂

以成百物。是以和五味以调口，刚四支以卫体，和六律以聪耳，正七体以役心，平八索以成人，建九纪以立纯德，合十数以训百体。出千品，具万方，计亿事，材兆物，收经入，行姦极。故王者居九疇之田，收经入以食兆民。周训而能用之，和乐如一。夫如是，和之至也。于是乎先王聘后于异姓，求财于有方，择臣取谏工，而讲以多物，务和同也。声一无听，物一无文，味一无果，物一不讲。”（郑语）

相异者相互为“他”，如水为火之他，火为水之他。“以他平他”，即会合异类之物而使之均衡，是谓谐和。会合相异之物于一处，然后乃可有新事物发生，故“和实生物”。如以同一之物相加，即“以同裨同”，则所得仍旧为原来之物，故“同则不继”。此所谓和，指众多相异者之结聚而均衡，不仅指两个对待者之融合，虽与合一相近，而亦有所不同。春秋左氏传载齐景公时晏子之事云：

“齐侯至自田，晏子侍於遄台，子犹驰而造焉。公曰：唯据与我和夫！晏子对曰：据亦同也。焉得为和？公曰：和与同异乎？对曰：异。和，如羹焉，水火醯醢盐梅，以烹鱼肉，焯之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所谓可，而有否焉；臣献其否，以成其可。君所谓否，而有可焉；臣献其可，以去其否。是以致平而不干，民无争心。故诗曰：亦有和羹，既戒既平，鬯餗无言，时靡有争。先王之济五味，和五声也，以平其心，成其政也。声亦如味，一气，二体，三类，四物，五声，六律，七音，八风，九歌，以相成也。清浊，大小，短长，疾徐，哀乐，刚柔，迟速，高下，出入，周疏，以相济也。君子听之，以平其心，心平德和。故诗曰：德音不瑕。今据不然。君所谓可，据亦曰可。君所谓否，据亦曰否。若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专壹，谁能听

之？同之不可也如是。”（昭公二十年传）

晏子所谓和，亦指异类物之会合而得其均衡，亦即众多相异者之相成而相济。然所谓“可”与“否”，则是两相对待者。可有其否，否有其可，即是对待交参。

孔子亦尝云：

“君子和而不同，小人同而不和。”（论语子路）

大概和与同之分别，乃是春秋时人所共讲的。和，同，合，乃相近而实有区别之三个观念。“和”或谐和谓二个或二个以上之相异者之会聚而得其均衡。“同”或同一谓相等或全无区别。

“合”或合一谓两个相对待者之不相离。春秋时和同之辨，虽非讲对待之合一，然与后来之对待合一思想，不无关联，故述之于此。

老子始有关于对待合一之详细的理论。老子所讲，主要是对待之合一关系，与对待之综合。关于对待之合一关系，老子注重对待之相倚，交参，与互转。老子认为凡对待皆相依而有，此依彼而立，彼待此而存。老子说：

“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。”（上篇）

美之为美，乃对于恶而言；善之为善，乃对于不善而言。若无恶则亦无美，无不善则亦无善。更如有无、难易、长短等对待，皆是相依而有。老子又言对待之交参云：

“常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微。”（上篇）妙即微有，微即微空。于无以观其中之微有，于有以观其中之微无，即谓无中含有，有中无。有无是交参互含的。

对待不惟相倚交参，且可互转，此可转而而为彼，彼可转而为此。老子说：

“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。孰知其极，其无正邪？正

复为奇，善复为袄，人之迷，其日固久。”（下篇）

对待是转而相生的，福可生祸，祸可致福，祸福互相倚伏。正转为奇，善化为袄，一切对待莫不相互转化。老子又说：

“物或损之而益，或益之而损。”（同上）

损与益亦互转。由损可以得益，由益亦可以致损。老子又说：

“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。”

（上篇）

这便是损之而益及益之而损之例。

对待之相齐的观念，在老子的思想中，亦已有其萌芽。老子说：

“唯之与阿，相去几何？美之与恶，相去何若？”

凡对待之区别都是相对的，并无绝对的判分。一切对待，其实都相去不远。老子这种观念，是后来慎到惠施庄子的齐物思想之先导。

老子最注重对待之综合，他认为凡事物，必中涵反面的因素，方能有该事物之用，故说：

“三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用：故有之以为利，无之以为用。”（上篇）

车器室，都是实有，但其内必包含空无，然后方成为车，成为器，成为室；不然车不能行，器无可用，室不能居了。车器室，实皆有与无之结合。老子更以为一事物或一品德，必能含了其反面的成分，方是此事物或品德之圆满的形态，他说：

“大成若缺，其用不弊，大盈若盅，其用不穷。大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。”（下篇）

“故建言有之：明道若昧，进道若退，夷道若颡，上德若俗，大白若辱，广德若不足，建德若偷，质真若渝，大方

无耦，大器晚成，大音希声，大象无形。”（同上）若缺之成，方为大成；若屈之直，方为大直。明而若昧，方为真实之明道；进而若退，方为真实之进道。一事物或一品德，必容纳了反面的要素，采取了反面的形态，即成为该事物或品德与其反面之综合，然后才是圆满的。老子又说：

“玄德深矣远矣，与物反矣，然后乃至于大顺。”（下篇）取了反面的形态，在表面上与不取反面形态者，是相背的了，但这样才是“大顺”，即至顺无悖的圆满境界。

凡对待皆有其合一，虽然互相对待而实交参互转。且一事必容纳其反面要素方为圆满。凡此皆与常识相反，而实乃真理。老子说：

“正言若反。”（下篇）

若反之言，乃为正言。此亦对待之合一。

老子之后，慎到田骈最注重对待之相齐，他们的学说“齐万物以为首”，以为万物齐一，不必分别，其实即是否认对待之存在，是一种诡辩论。他们的理论之详细今已不传，大体可说是老子思想之一偏的发展。

惠施亦极注重对待之合一，他所说主要是对待之交参，互转与相齐。惠子说：

“天与地卑，山与泽平。日方中方睨，物方生方死。大同而与小同异，此之谓小同异。万物毕同毕异，此之谓大同异。”

（庄子天下引）

天高地下，山崇泽深，而天地同卑，山泽相平。此言对待之相齐。日方正中，即转为昃；物方生成，即转为灭。此言对待之互转。大同与小同皆是同，而有不同；万物莫不同，亦莫不异。同有其异，异有其同。此言对待之交参。

庄子受老子惠施的影响，更大发挥对待合一之观念。庄子言对待之相倚，交参，互转，而尤注重对待之相齐，认为相反者是

相同的。庄子说：

“物无非彼，物无非是。……彼出于是，是亦因彼，彼是方生之说也。虽然方生方死，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？果且无彼是乎哉？”（齐物论）

彼出于是，是亦因彼，彼是相待。方生方死，方死方生，生死互转。而可不可亦互转。因其是而是之则皆是，因其非而非之则皆非，於是彼亦一是非，此亦一是非，是非交参。是亦即彼，彼亦即是，乃无彼是之别，彼是相齐。庄子又说：

“恶乎然？然于然；恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憭怪，道通为一。其分也成也，其成也毁也；凡物无成与毁，复通为一。”（同上）

因其然而然之，则物莫不然；因其可而可之，则物莫不可。一切对待两极，自道观之，皆通为一。庄子的意思认为：彼是，然不然，可不可，是非，生死，美丑，成毁，皆相依而有，且互转交参，其实莫非同一，而不必区别之。庄子又说：

“天下莫大於秋毫之末，而泰山为小；莫寿乎殇子，而彭祖为天。天地与我并生，而万物与我为一。”（同上）

亦无大小寿夭之殊，而物我亦为一。一切对待皆是齐等。庄子的思想，实颇有所偏畸，他认为一切都是同一，对待区别俱属虚幻。肯定对待的交参互转，是正确的，但认为对待彼此无别，便陷于谬误了。

庄子外篇亦言对待合一，如说：

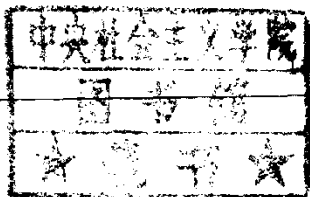
“以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小。知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣。以功观之，因其有而有之，则万物莫不有；因



其无而无之，则万物莫不无。知东西之相反而不可相无，则功分定矣。以趣观之，因其所然而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非。知尧桀之自然而相非，则趣操暗矣。……故曰盖师是而无非，师治而无乱乎，是未明天地之理，万物之情者也；是犹师天而无地，师阴而无阳，其不可行明矣。万物一齐，孰短孰长；道无终始，物有死生。不恃其成，一虚一满，不位乎其形。年不可举，时不可止。消息盈虚，终则有始。是所以语大义之方，论万物之理也。”（秋水）大小由比较而有，大小相待。大有其小，小有其大，大小交参。于是以为大非大，小非小，大小相齐。有无相反而“不可相无”，有无相待。一物之有，而有其所无；一物之无，而有其所有；有无交参。无然无非，无非无然，然非相待。物莫不然，亦莫不非，然非交参。物皆自然相非，然非必然，非非必非，然非相齐。有是必有非，有治必有乱，有天必有地，有阴必有阳，对待普遍而必然。以为对待实亦无别，万物本皆齐等。物常在转变迁流之中，一切莫不转入于其相反。要之，大小，有无，是非，治乱，一切对待，皆相反而亦相依相蕴。究竟言之，“万物一齐”，所有区别，都不重要。

对待合一的观念，到庄学乃走入一偏，过于注重对待之合一，遂至于泯除对待；否认对待之为对待，而认为一切莫非同一。然既无对待，则合一亦即无意义。庄子齐物思想之最后归结，便是反对言说之神秘主义。

老子惠施虽都讲对待合一，然都未尝显明的以对待为变化反复之所以。最初以对待之交接解说变化反复原因的，乃是易传。对待合一的观念，在易传乃得到一次重大的发展。易传有见于对待之合一，然最注重一体中之对待；更深有见于对待者之相互作用，于是以对待之交接推荡为变化之所以。易传认为世界是阴阳或乾坤所生成，阴阳或乾坤，各有各的特性，一刚一柔，杂卦



传说：

“乾刚坤柔。”

世界是阴阳所生成的，任何一物皆涵阴阳，而一切变易即起于阴阳或乾坤两者之相互作用。所谓阴阳，其实即是正负，乃指一正一负两相对待的二因素。一阴一阳，一刚一柔，相鼓相荡，相推相摩，交互吸取，交互排斥，乃引起无穷之变化。系辞上传说：

“一阴一阳之谓道。”

“乾坤其易之緼邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁则无以见易；易不可见，则乾坤或几乎息矣。”

系辞下传说：

“乾坤其易之门邪？乾阳物也，坤阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰。”

变易是一阴一阳之作用。有阴阳即有变易，阴阳如毁灭，则变易即停止；而如变易停止，则阴阳亦必无有了。要之，变化原于对待，有对待则有变化，无对待则无变化，乾坤二者之对待，乃变化之所从出。系辞上传又说：

“刚柔相推而生变化。”

系辞下传亦云：

“刚柔相推，变在其中矣。”

乾刚而坤柔，相推相摩，而变化乃起。系辞上传又说：

“在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。”

万物便是这样生成的。一切皆起于刚柔之相互作用。

系辞下传亦言对待之合一关系云：

“天下同归而殊涂，一致而百虑。”

此言同异、一多之交参。又云：

“尺蠖之屈，以求信也；龙蛇之蛰，以存身也。”

“危者安其位者也，亡者保其存者也，乱者有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。”

屈中含申，螫中含存，安中含危，存中含亡，治中含乱。此为对待交参。唯屈方能伸，唯螫方能存身。安其位则危，保其存则亡，有其治则乱。此为对待互转。

两一的学说，到易传可以说很成熟了。

汉初贾道，亦有见于对待之合一。贾生云：

“祸兮福所倚，福兮祸所伏。忧喜聚门，吉凶同域。彼吴强大，夫差以败。粤栖会稽，句践伯世。斯游遂成，卒被五刑。傅说胥靡，乃相武丁。夫祸之与福，何异纠缠？命不可说，孰知其极？水激则早，矢激则远；万物回薄，震荡相转。云蒸雨降，交错相纷。”（服鸟赋）

对待皆交参而互转，故可谓之“聚门”“同域”。对待虽相互对待，而实又相互交错而不可离解。

稍后之淮南王书中，亦有论对待合一的话，如云：

“祸与福同门，利与害为邻，非圣人，莫之能分。……故物或损之而益，或益之而损。……众人皆知利利而病病也，唯圣人知病之为利，知利之为病也。……事或欲以利之，适足以害之；或欲以害之，乃反以利之。利害之反，祸福之门户，不可不察也。……祸福之转而相生，其变难见也。……或贪生而反死，或轻死而得生。……事或为之适足以败之，或备之适足以致之。……物类之相摩近而异门户者，众而难识也。故或类之而非，或不类之而是，或若然而不然者，或不若然而然者。”（人间训）

此言对待之交参与互转。凡对待皆相交参，故可以说是“同门”。对待更互转，常“转而相生”。

董仲舒很注重两极现象，认为一切事物都是有偶的，都是成

对酌；阴阳之对待，遍于一切。董子说：

“推天地之情，运阴阳之类，以别顺逆之理，安所加以不在？在上下，在大小，在强弱，在贤不肖，在善恶。恶之属尽为阴，善之属尽为阳。”（春秋繁露阳尊阴卑）

阴阳的两极，是无所不在的。无处无阴阳的对待，即无处无正负的对待。董子又说：

“凡物必有合，合必有上，必有下；必有左，必有右；必有前，必有后；必有表，必有里。有美必有恶，有顺必有逆，有喜必有怒，有寒必有暑，有昼必有夜，此皆其合也。阴者阳之合，妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合。物莫无合，而合各有阴阳，君臣父子夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。”（基义）此所谓合，即对偶之义。非今一般所谓合。物莫无合，即一切莫不有对；而每对都可以说一属阴一属阳，即一正一负。“凡物必有合”，即谓对待为必然。董子亦尝论对待之交参，谓：

“声有顺逆，必有清浊。形有善恶，必有曲直。……于浊之中，必知其清；于清之中，必知其浊。于曲之中，必见其直；于直之中，必见其曲。”（同上书保位权）

如清浊曲直等，实皆互涵。

扬雄亦很注意对待之合一，他说：

“观太易之损益兮，览老氏之倚伏；省忧喜之共门兮，察吉凶之同域。噉噉著乎日月兮，何俗圣之暗烛？”（太玄赋）

对待皆交参互转，实彰明较著如日月。

魏时王弼也讲对待之合一，他认为事物常是矛盾的，处处都可见到相乖互逆。王氏说：

“故合散屈伸，与体相乖。形躁好静，质柔爱刚；体与情反，质与愿违。巧历不能定其算数，圣明不能为之典要，法制所不能齐，度量所不能均也。为之乎岂在夫大哉？陵三军者或惧

于朝廷之仪，暴威武者或困于酒色之娱。近不必比，远不必乖。同声相应，高下不必均也；同气相求，体质不必齐也。召云者龙，命吕者律。故二女相违，而刚柔合体；隆墀永叹，远壑必盈。投戈散地，则六亲不能相保；同舟而济，则吴越何患乎异心？故苟识其情，不忧乖违；苟明其趣，不烦强武。

能说诸心，能研诸虑，睽而知其类，异而知其通。”（易略例）此所说主要是对待之交参。相随者常相违；而相反者常相从。一物含相反的性质，一人有相乖的行为。然而互异者实本相通，对立者有其一致。一切事物皆含有对待，而对待者常相联结。睽而类，异而通，乃物之情。

两一学说，大成于北宋张子。张子始提出“两”与“一”的总概念，将对待合一的现象纳入一个简该的公式中。张子以为对待遍于一切，而对待皆有其合一；无合一则不见对待，无对待亦将不见合一。张子说：

“两不立则一不可见，一不可见则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。”（正蒙太和）

“感而后有通，不有两则无一；故圣人以刚柔立本，乾坤毁则无以见易。”（同上）

无两则无所谓一，无一则两亦失其所以为两。两则感，一即通。惟有两相感，然后相通而有一。一切莫不有两，凡两都是一。即无绝对的两，亦无单纯的一。都是两而一。此是言对待与合一之关系，为张子之独有的思想。对待有其合一，合一有其对待。对待与合一，亦相对待而合一。

唯有两相感，方有变化，对待是变化之所以。张子说：

“一物两体，气也，一故神，两故化。”（同上书参两）世界是一气之变化，而气包含对立。惟其两，故能变化；惟其一，故有不测之妙用。变化皆起于统一中之对立。而宇宙中最根本的对待是阴阳之对待，张子说：

“游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊；其阴阳两端，循环不已者，立天地之大义。”（太和）

“造化所成，无一物相肖者，以是知万物虽多，其实一；物无阴阳者，以是知天地变化，二端而已。”（同上）

气是一阴一阳，而一切物皆有阴阳，由阴阳相互作用，乃有变化。张子说：

“若阴阳之气，则循环迭至，聚散相荡，升降相求，絪縕相揉。盖相兼相制，欲一之，而不能。此其所以屈中无方，运行不息，莫或使之。”（参两）

阴阳交感，相推相摩，相吸相排，趋于融合，而仍有对待，所以变化运转，无有止息，而非有外在的主宰。张子又以为凡现象皆有与之对立者，对立则斗争，斗争又和解，他说：

“气本之虚，则湛一无形；感而生，则聚而有象。有象斯有对，对必反其为。有反斯有仇，仇必和而解。故爱恶之情，同出于太虚，而卒归于物欲。倏而生，忽而成，不容有毫发之间。”（太和）

气所聚而成之象，皆系相互对待的。对待则互反其所为，既相反则互仇，不相容而相争；但终于和而解而融会于一。和解则爱，反仇则恶。爱即相生相合，恶即相制相克。由统一而分裂，由分裂对峙而相斗争相敌视，终又归于一。张子又以为一切物皆有若干对待，既与其先后左右之众物有对待关系，而又内含对待。如无此种种对待，则一物不成其为一物。张子说：

“物无孤立之理，非同异屈申终始以发明之，则虽物非物也。事有始卒乃成，非同异有无相感，则不见其成。”（动物）同异，始卒，有无，言一物与其先后左右众物之对待关系。而屈申终始，为一物内含之对待。物事都不是孤立的，皆在对待联系中。必有对待，物方成其为物，事方成其为事。

张子的学说，可说极其精湛，是中国古代哲学中关于对待合

一的思想的最高发展。

二程子最注重两极现象，认为天下事物莫不有对，无往而无对。对待是必然的，普遍的。程明道说：

“天地万物之理，无独必有对，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之也”（语录十一）

天地万物，更无孤立，只有对待，可谓奇妙。明道又说：

“万物莫不有对，一阴一阳，一善一恶。阳长则阴消，善增则恶减；斯理也，推之其远乎！人只要知此耳。”（同上）

“事有善有恶，皆天理也。天理中，物须有善恶，盖物之不齐，物之情也。”（同上二上）

天理犹云必然之理。阴阳善恶之对立，是必然的。物无无对，乃一根本的原则。明道又以对待为生生之本云：

“质必有文，自然之理。必有对待，生生之本也。有上则有下，有此则有彼，有质则有文；一不独立，二则为文。

非知道者，孰能识之？”（粹言）

对待是生生日新之基本，即是变易之根源。有对待乃有变易，无对待则将一切静止了。

程伊川的议论，大致同于明道，亦认为物莫无对，他说：

“天地之间皆有对，有阴则有阳，有善则有恶。”（语录十五）

“往来屈伸，只是理也。盛则便有衰，昼则便有夜，往则便有来。”（同上）

一切莫不有对，两极现象是普遍的。伊川又谓在道理上只是二，没有一或三，他说：

“‘道二，仁与不仁而已。’自然理如此。道无无对，有阴则有阳，有善则有恶，有是则有非，无一亦无三。故易曰‘三人行则损一人，一人行则得其友’，只是二也。”（同上）

只是对，只是两，没有独，没有三。伊川此语止讲两，而不承认

有第三个。伊川亦以为变由于对待之互相作用，他说：

“天地之化，既是两物，必动已不齐。譬之两扇磨行，便其齿齐不得。齿不齐既动，则物之出者何可得齐？从此参差万变，巧历不能穷也。”（同上二上）

宇宙本有天地阴阳之对待，故能化生万物，而引起无穷之变。

南宋初，胡五峰云：

“物不独立必有对，对不分治必交焉，而文生矣。”（知言）对待是必然的，然一切对待皆有其合一而非相绝离。

朱晦庵受张程之影响，亦很注重对待合一，认为一切事物皆有对，对立遍于一切。朱子说：

“东之与西上之与下，以至于寒暑昼夜生死，皆是相反而相对也。天地间物，未尝无相对者。”（语类六二）

“如天之生物，不能独阴必有阳，不能独阳必有阴，皆是对。这对处不是理对，其所以有对者，是理合当恁地。”

（同上九五）

一切莫不成对，更无孤立之物。对乃理之必然，理是对之所以。事物固有其对，而绝对之本根，亦与相对者为相对。朱子说：

“大抵天下事物之理，亭当均平，无无对者。惟道为无对，然以形而上下论之，则亦未尝有不对也。盖所谓对者，或以左右，或以上下，或以前后，或以多寡，或以类而对，或以反而对。反复推之，天地之间，真无一物兀然无对而孤立者。此程子所以中夜以思，不觉手舞而足蹈也。”（答胡广仲）

“太极便与阴阳相对，此是形而上者谓之道，形而下者谓之器，便对过。”（语类九五）

形而上之道或太极，与形而下之阴阳与器物相对。绝对者且有其对，宇宙中更无无对者了。语类又载：

“问天下之理，无独必有对，有动必有静，有阴必有阳，



以至屈申消长盛衰之类，莫不皆然，还是他合下便如此邪？曰：自是他合下来如此。一便对二，形而上便对形而下，然就一言之，一中又自有对。且如眼前一物，便有背有面，有上有下，有内有外，二又各自为对。虽说无独必有对，然独中又自有对。且如棋盘路，两两相对，末稍中间只空一路，若似无对。

然此一路对了三百六十路，此所谓一对万，道对器也。”（同上）不只有外的对待，更有内的对待。此物与彼物为对，而一物之中亦有对。一之中有其二，独之中有其对，即今所谓内在的矛盾。凡一体之中，莫不有其对待。朱子又讲对待之双方各含对待说：

“统言阴阳只是两端，而阴中自分阴阳，阳中亦有阴阳。

乾道成男，坤道成女，男虽属阳，而不可谓无阴；女虽属阴，亦不可谓其无阳。”（语类九四）

对待的二者，各自更含对待，层层对待，更无单独。所谓阴阳之中各含阴阳，即谓正中有正负，负中亦分正负。由对待乃有变化，对待正是变化之根源，朱子说：

“凡天下之事，一不能化，惟两而后能化。且如一阴一阳，始能化生万物。”（语类九八）

两是变之所以，宇宙中一切充满了两，故万变万化无有止息了。

朱子又讲对待之同属，凡一体固皆有其两，凡两亦皆有其统一，一切对立其实是属于一体的。朱子说：

“天下之物，未尝无对，有阴便有阳，有仁便有义，有善便有恶，有语便有嘿，有动便有静，然又却只是一个道理。如人出去是这脚，行归亦是这脚；譬如口中之气，嘘则为温，吸则为寒耳。”（同上九五）

所谓对，亦只是一气之变。朱子又说：

“阴阳虽是两个字，然却是一气之消息，一进一退，一消一长，进处便是阳，退处便是阴，长处便是阳，消处便是

阴：只是这一气之消长，做出古今天地间无限事来。所以阴阳做一个说亦得，做两个说亦得。”（同上七四）

“阴阳只是一气，阴气流行即为阳，阳气凝聚即为阴，非直有二物相对也。”（答杨元范）

凡对待都是统一中之对待，而非只单纯的对待而已。对待莫不合一，一体莫无对待。没有绝然无两的一，亦没有绝然不一的两。一而两，两而一，乃万物之实在的情状。

两一的理论，到张子而大成，到朱子更分析入微了。

朱子门人蔡九峰（沈），也颇讲两一，他曾说：

“非一则不能成两，非两则不能致一。两者可知而一者难知也，两者可见而一者难见也。可知可见者体乎！难知难见者微乎！”（洪范皇极内篇）

无统一则无对待，无对待亦不能有统一。两与一是不可相无的。

清初王船山最注重对待之交参，认为一切对立，都非绝然的对立，而是互相含储，互相参透，实际上未可截然判析。船山说：

“天下有截然分析而必相对待之物乎？求之于天地无有此也，求之于万物无有此也，反而求之于心，抑未谕其必然也。……天尊于上而天入地中，无深不察；地卑于下而地升天际，无高不彻，其界不可得而剖也。进极于进，退者以进；退极于退，进者以退。存必于存，邃古之存不留于今日；亡必于亡，今者所亡不绝于将来，其局不可得而定也。……故麦秋于夏，萤旦其昏，一阴阳之无门也。金煊则液，水冻则坚，一刚柔之无咎也。齿发不知其暗衰，爪甲不知其渐长，一老少之无时也。云有时而不雨，虹有时而不晴，一往来之无法也。截然分析而必相对待者，天地无有也，万物无有也，人心无有也；然而或见其然者，据理以为之铢两已尔。”（周易外传七）

天地，进退，存亡，以及阴阳，刚柔，老少，往来，莫不交参互蕴。一切对待皆有其合一，而非绝对的对待。截然判离而完全不相通之对待，实在是没有的。船山又以“大辨”与“至密”说对待之关系，他说：

“今欲求天地之际，岂不微哉？……其依附之朕，相亲相比，而不可以毫发间者，密莫密于此际矣。……其分别之限，必清必甯，而不可以毫发杂者，辨莫辨于此际矣。……大辨体其至密，而至密成其大辨。终不可使其际杂焉，抑终不可使其际合焉。”（同上一）

天与地永不相离，故可谓至密；而又永为二物，故可谓大辨。大辨而至密，实可谓为一切对待两极之相互关系。船山又说：

“两端者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一也。实不窒虚，知虚之皆实。静者静动，非不动也。聚于此者散于彼，散于此者聚于彼。浊入清而体清，清入浊而妙浊。而后知其一也。非合两而以一为之纽也。”（思问录内篇）所谓“一”者，乃指“两”之相倚互伏，交参互涵之关系，非于“两”之外别有“一”以强合之。船山此言，实足以祛除误解。

中国哲学中两一的观念，可以说与西洋哲学之辩证法中所谓对立统一原则，极相类似。对立统一原则，是辩证法核心，中国哲人所发阐的已精而详。虽仍有不清楚不完备之点，但大体亦甚丰富而深澈。这实在是中国过去哲学中之可贵的贡献。

## 第四章 大化性质

宇宙中一切都是时时在变化中，宇宙便是一个大化。然而这个大化是有目的呢，抑并无目的？有主使之者呢，抑并无主使之者？即大化之动力是内在的呢，抑还有外在的主宰？这是一个根本问题。上古时人多承认有天帝百神为一切之主宰，一切变动，皆由于神的意志；世界百物亦由于神的意志而产生。后来渐渐思想进步，发见事物之变化都遵循一定的规律，皆有其不得不然的原因，是自然而然的，并无神帝为之主宰，于是发生自然论。哲学家中墨子讲天志，认为一切物类之生成由于天之志。老子是第一个宣唱自然论者，后来多数哲学家都主张自然论。

墨子认为天是爱人的，天造作一切物，都是为人。墨子书中说：

“且吾所以知天之爱民之厚者有矣，曰：以磨为日月星辰以昭道之；制为四时春夏秋冬夏以纪纲之；雷降雪霜雨露以长遂五谷麻丝，使民得而财利之；列为山川溪谷，播赋百事以临司民之善否；为王公侯伯，使之赏贤而罚暴；赋金木鸟兽，从事乎五谷麻丝，以为民衣食之财。”（天志中）  
天生成一切物，日月星辰以至五谷麻丝，都以利民为目的。

老子则否认天志，认为天无目的，更不爱人。老子说：

“天地不仁，以万物为刍狗，圣人不仁，以百姓为刍狗。

天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。”（上篇）  
天地本无心志，万物生死都是自然，而非天地有意使之然。天地

之间，好比中空的器物，空虚而不至于屈竭，众物自然生生不穷。老子又说：

“道生之，德畜之，物形之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”（下篇）万物皆由道生成，而道之生万物，亦是无为而自然的。万物之遵循于道，亦是自然的。在老子的宇宙论中，帝神都无位置。

庄子一派的道家，乃提出“机缄”及“不得不然”等观念，认为一切物事的变化皆是由于有机缄而不得已。庄子外篇说：

“天其运乎？地其处乎？日月其争于其所乎？孰主张是？孰维纲是？孰居无事推而行是？意者其有机缄而不得已耶？意者其运转而不能自止耶？”（天运）

天地日月之动或静，皆由于有内在的机缄，其运转乃不能自己，非有主张之者，非有纲维之者，即非由神意，亦无目的。又说：

“天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌。”（知北游）

一切事变皆是不得不然，大化何尝有主宰？

战国时有“莫为”说与“或使”说的对立，主莫为者是季真，主或使者是接子。庄子外篇中述之云：

“季真之莫为，接子之或使。……或使则实，莫为则虚。”

（则阳）

或使说大概是认为宇宙有一个主宰，支配一切；而这主宰是何，又不能确定，故谓之“或”。莫为说则认为宇宙是无所为的，是无目的的。或使说承认有主使者，故是实；莫为说认为无主使者，故是虚。至于季接二子主张此二说的论据，则因书阙有间，不可得知了。（接子又见史记孟荀列传，汉书艺文志。季真又见荀子成相篇：“复慎，墨，季，惠，百家之说。”又庄子徐无鬼篇庄子谓惠子曰：“儒墨杨乘四，与夫子为五。”乘字疑

即季字之谏。)

汉代董仲舒又讲天意，以为天生众物，皆以爱利人为目的。他说：

“仁之美者在于天。天，仁也。天覆育万物，既化而生之，有养而成之。事功无已。终而复始；凡举归之以奉人。察于天之意，无穷极之仁也。……天常以爱利为意，以养长为事，春秋冬夏，皆其用也。”（春秋繁露王道通三）

天是至仁的，常以爱利人为意。万物之化生成长，皆天之所为，皆受天意之支配。

董仲舒这种思想，在汉代极为盛行，认为天象的变化都是天意之表示，所以谨告人者。反对这类思想而极力主张自然论者是王充。王充否认天意，否认目的，而认为一切都是自然。他说：

“天地合气，万物自生，犹夫妇合气，子自生矣。万物之生，含血之类，知饥知寒，见五谷可食，取而食之；见丝麻可衣，取而衣之。或说以为天生五谷以食之，生丝麻以衣人，此谓天为人作农夫桑女之徒也。不合自然，故其义疑，未可从也。……天动不欲以生物，而物自生，此则自然也；施气不欲为物，而物自为，此则无为也。……天道无为，故春不为生，而夏不为长，秋不为成，冬不为藏。阳气自出，物自生长；阴气自起，物自成藏。”（论衡自然）

天并无生物之意，物是自生的。并非天生五谷以为人食，又生丝麻以为人衣；实乃五谷自生，而人取而食之，丝麻自生而人取而衣之。一切事物之生成变化皆是自然，并没有天意为之主宰。

到魏晋时，自然论大盛，何晏王弼等都认为天是无为的，切变化皆自然而然。晋书云：

“魏正始中，何晏王弼等祖述老庄立论，以为天地万物，皆以无为为本。无也者，开物成务，无往而不存者也，

“阴阳恃以化生，万物恃以成形。”（王衍传）

王弼老子注有云：

“天地任自然，无为无造，万物自相治理。……地不为兽生刍，而兽食刍，不为人生狗而人食狗，无为于万物而万物各适其所用。”（上篇）

天地是自然而无为的，万物之生化亦皆自然，一切变化俱非有何目的。

董仲舒的天意说只是墨子天志论的复述，王充及王弼的自然论亦只是老子思想之发挥。所以汉魏人讲宇宙大化之性质的理论，实不出墨老的范围。

中国哲学中关于大化性质，在天志论及自然论之外，尚有一特异的学说，即神化论。此所谓神非一般所谓鬼神之神，亦非指上帝，而只是微妙的能变性之意。宇宙万化，由粗而精，由简而赅，创新无已，层出不穷，隐显无端，奇妙莫测。非有帝天主宰使之然，亦非简单的机械作用，实有内在的微妙的动力。此内在的微妙的动力，无以名之，名之曰神。中国哲学书中说“神”，常以“妙用”释之。神即能变的妙用之谓（妙者微妙，用者功能，妙用即微妙功能）。神的观念，初见于老子，而神化论则成立于荀子及易传。

老子尝说：

“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用而不勤。”（上篇）

谷即虚空，神是能变之妙用，此两者永存常在，乃天地之原。老子只有神的观念，尚无若何发挥。至荀子乃论神较详。

荀子在根本上是一个自然论者，他认为天是自然的，物质的，天象之运行并无目的。荀子说：

“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”（天论）

而讲宇宙变化的性质，则以“神”说之。荀子说：

“列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。”（同上）

此所谓神，决非鬼神之神，亦非帝天之神；神根本不是一个实体，而是指变化之内在的动力，乃所以解释变化的奇妙莫测。以神讲宇宙大化，即是认为宇宙中变化，非有主宰使然，亦非机械的，乃起于一种至极微妙的能变的动力或妙用。为什么天地运转日月递炤呢？为什么有万种不同的美妙奇崛的物类呢？一粒种子，得水土润泽，便会生芽，便会长叶开花；瓣蕊之微，构造亦复精绝，且常有新奇之变化，又是为何？观察了花木昆虫之变异莫测，看到了山河大地之宏巍伟丽，更悬想宇宙众星之辽阔广大，我们就不得不叹大化之奇妙了。而一切至极奇妙的变化，皆非由外的主宰使然，而实有其内在的根源。这即所谓神。

易传言神更详，系辞上传说：

“神无方而易无体。”

“阴阳不测之谓神。”

阴阳变化，不可测度，谓之神。神只是变化之内在的动力，更无方所。言阴阳不测，即表示变化非机械的，亦非有目的的。系辞传又说：

“知变化之道者，其知神之所为乎？”

“唯神也，故不疾而速，不行而至。”

神之所为即变化，一切变化皆神之所为。神是能变之动力，至极微妙。说卦传说：

“神也者，妙万物而为言者也。”

语万物变化之妙，则以神言之，而万物变化之所以妙，即由于神。韩康伯系辞上传注云：“神也者，变化之极，妙万物而为言，不可以形诘者也。故曰阴阳不测。尝试论之曰：原夫两仪之运，万物之动，岂有使之然哉？莫不独化于太虚，歛尔而自造



矣。造之非我，理自玄应；化之无主，数自冥运。故不知所以然，而况之神。是以明两仪以太极为始，变化而称极乎神也。”阴阳变化，无端莫测，忽而如彼，忽又如此，奇妙至极，而非有主宰，更无目的，亦不受简单的规律所约制。其所以如此，实由于宇宙有内在的能变妙用，是即神。

系辞上传又云：

“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧。盛德大业至矣哉！富有之谓盛德，日新之谓大业，生生之谓易。”

此所谓“用”，亦即神。朱晦庵云：“仁谓造化之功，用谓机缄之妙。”天地生成万物，故曰显诸仁。而其所以能生成万物者，则在于能变之妙用，故曰藏诸用。此用乃生物之仁之所以，乃大化之深藏的根源。此用为能变一切事物皆所变。天地之生万物，善恶并生，芳毒齐有，且生则有杀，乃至伤损夭折，皆所不避，故曰鼓万物而不与圣人同忧。圣人惟愿有善而无恶，有生而无杀，以不能胜残去杀为忧，而天地则不如此。惟其有此神用，故天地之化，富有无疆，日新无穷。

〔附注〕今按周易系辞传的年代应早于荀子。此处将系辞传置于荀子之后，有误。应将系辞传提前叙述。

宋代哲学家，其思想多根据易传，所以也都讲神，认为宇宙大化之性质，可以以神说之。周子说：

“大顺大化，不见其迹，莫知其然之谓神。”（通书顺化）

大化之内在的动力，无迹可见，运于无形，是谓神。周子又说：

“动而无静，静而无动，物也。动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也。物则不通，神妙万物。水阴，根阳；火阳，根阴。五行阴阳，阴阳太极；四时运行，万物终始。混兮辟兮，其无穷兮！”（同上书，动静）神是动而静，静而动的，无偏不滞，变化无方。宇宙万物之生成

化易，皆由于神。

邵子亦言神，他说：

“神者易之主也，所以无方；易者神之用也，所以无体。神无方而易无体，滞于一方则不能变化，非神也。”（观物外篇）

神是变易之主宰，变易是神之作用。神便是不滞于一方面而能变化的。邵子又说：

“气一而已，主之者乾也。神亦一而已，乘气而变化，能出入于有无死生之间，无方而不测者也。”（同上）

气之变化，皆由于神，故可谓神乘气而变化。有无死生之转易，皆原于神，而神出入有无死生，无碍不滞。邵子又说：

“所以造物者，神也。神不死，所更者四时也。”（同上）

神是变化之根本动力，一切物之生成，皆由于宇宙有此能变之妙用。邵子又说：

“潜天潜地，不行而至，不为阴阳所摄者，神也。……神无所不在。……道与一，神之强名也。以神为神者，至言也。”（同上）

“天之象数，则可得而推；如其神用，则不可得而测也。”（同上）

神潜于一切，而不滞于阴阳，至极微妙，不可得测。以神为神，即肯定神之微妙。万物之所以生成变易，皆由于此不测之“神用”。

张子言神最详，他认为神乃太虚之气所固有之性德，是一切变化之动力。张子说：

“神天德，化天道。德其体，道其用。一于气而已。”

（正蒙神化）

“神化者，天之良能，非人能。”（同上）

神乃天之性德，亦即天之良能。天即太虚。张子又说：

“天之不测谓神，神而有常谓天。”（同上书，天道）  
从其变易不测谓之神，从其有常不易谓之天。张子又说：

“一物两体，气也。一故神，两故化。”（同上书，参两）

“气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。”（同上书，神化）

气一而含两，两而合一，故神。宇宙何以有不测之妙用？即由于气有对待而又合一。所谓神，实即是由对待合一而起之妙用。

张子又说：

“天下之动，神鼓之也。”（同上）

“惟神为能变化，以其一天下之动也。”（同上）

一切之变与动，皆由于神。神便是能变的动力。张子又说：

“气之性，本虚而神，则神与性乃气所固有。”（同上书，乾称）

“惟屈伸动静终始之能，一也，故所以妙万物而谓之神，通万物而谓之道，体万物而谓之性。”（同上）

“语其推行故曰道，语其不测故曰神，语其生生故曰易。

其实一物，指事异名尔。”（同上）

神乃气所固有，实即屈伸动静终始之能。所谓屈伸动静终始之能，即由内在的对待而有之变化功能。张子又说：

“散殊而可象为气，清通而不可象为神。”（正蒙太和）

“太虚为清，清则无碍，无碍故神。反清为浊，浊则碍，碍则形。”（同上）

“凡气，清则通，昏则塞，清极则神。”（同上）

“神者太虚妙应之目。凡天地法象，皆神化之糟粕尔。”

（同上）

气中之清通之极而不可象者为神。神是“妙应”的作用，故清通而不可象。作用与形体相对待，然一切有形之物，实皆神所造成的结果。张子说：

“气有阴阳，屈伸相感之无穷，故神之应也无穷；其散无数，故神之应也无数。虽无穷其实湛然，虽无数其实一而已。”（同上书，乾称）

阴阳之气相感无穷，神亦与之无穷；气之散无数，神亦与之无数。一切变化，皆神之功用。要之，张子以为宇宙大化，乃宇宙之内在的能变之妙用即神之表现。神乃气所固有，即气之内在的能变之动力。此内在的能变动力，实基于对待之合一或内在对待。气一物而两体，对待而合一，故有此能变之妙用。神不外于气，然气可聚而有象，神则清通而不可象。而一切物皆神之所成，一切变皆神之所为。

张子由其神化观念，乃对于古来所谓鬼神，予以自然论的解释。张子以为鬼神即阴阳二气之屈伸。张子说：

“鬼神者，二气之良能也。”（同上书，太和）

“天道不穷，寒暑已；众动不穷，屈伸已。鬼神之实，不越二端而已矣。”（同上）

鬼神乃阴阳之自然的功能。二气相感，其屈谓之鬼，其伸谓之神。张子又说：

“鬼神往来屈伸之义。”（同上书，神化）

“物之初生，气日至而滋息。物生既盈，气日反而游散。至之谓神，以其伸也。反之为鬼，以其归也。”（同上书，动物）鬼即气之屈，神即气之伸。于气之屈伸外，更无所谓鬼神。不能说人死有灵魂为鬼，有人格的灵物为神。

程明道亦讲神，其说与周邵张所讲大略相同，明道说：

“盖上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神。”（语录一）

神是本根之妙用。宇宙本根之微妙功能为神。明道又说：

“生生则谓易，生生之用则神也。”（同上十一）

“冬寒夏暑，阴阳也，所以运动变化者，神也。”（同上）

“天地只是设位，易行乎其中者神也。”（同上）

“穷神知化，化之妙者神也。”（同上）

“惟神也故不疾而速，不行而至。神无速亦无至，须如此言者，不如是不足以形容故也。”（同上）

神是所以运动变化者，是生生之内在动力。语化之妙，则以神言之。大化奇妙无方，其内在的变动功能，微妙不测，故谓之有神。明道又说：

“气外无神，神外无气，或者谓清者神，则浊者非神乎？”（同上）

神即在气内，非外于气，而气亦非外于神。气之清者固神，气之浊者亦非在神之外。邵子谓神乘气而变化，似别神与气为二，张子谓清则无碍而神，浊则碍而形，似谓浊者非神，程子并以为不然。

周邵张程之说，大体皆不出易传所说之范围，所谓神即是妙用或能变的动力之代名。这种神化论，决不是一般所谓有神论，主张神化论者皆否认有人格的上帝神鬼之存在。神化论在根本上是一种自然论，不过说得微妙而已。神化观念与两一观念颇有关系，所谓神，其实即是基于对待合一之内在动力。

〔附注〕今按神的观念可以表示事物变化的复杂性与深奥性，但以神的观念说明变化，事实上等于无所解释。所以神化论不是科学性的理论。

## 第五章 终始、有无

宇宙终始，也是宇宙论中一个重要问题。宇宙之始是如何？更究竟言之，宇宙有始与否？关于此问题，中国哲学中亦有所讨论。此问题的讨论，始于老子。老子认为有始，后来哲学家则多认为宇宙无所谓始，亦有人认为天地有终始，而前天地之终，即后天地之始，大宇宙实无始终可说。兹略述历来关于宇宙终始的思想之大要。

在老子以前，似乎无人注意到宇宙始终问题，到老子乃认为宇宙有始，是一切之所本。老子说：

“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子。”（下篇），在老子，此为天下母的本根即是道。

庄子超过老子的见地，认为如有始则当有尚未有始之时，更有尚未有这尚未有始之时，如此推去，可以无穷，可见始的概念不是妥当的。庄子说：

“有‘始’也者，有‘未始有始’也者，有‘未始有夫未始有始’也者。”（齐物论）

始之前当有较始更为究极者，可见始非究极之始。

庄子外篇中乃直言无所谓始，无所谓终，云：

“未有天地可知耶？……曰可，古犹今也。……无古无

今，无始无终，未有子孙而有子孙可乎？”（知北游）

明白承认无始无终，无古无今。宇宙永远是如此，并无从无生有之始，亦无由有化无之终。实际上乃由子孙而生子孙，过去的情

形亦犹现在的情形。

庄子杂篇中又有始不可知之论，认为宇宙始终，实不可知，亦不当论。它说：

“四方之内，六合之里，万物之所生恶起？……曰阴阳相照，相盖相治；四时相代，相生相杀。……安危相易，祸福相生；缓急相摩，聚散以成。此名实之可纪，精之可志也。随序之相理，桥运之相使，穷则反，终则始，此物之所有。言之所尽，知之所至，极物而已。邈道之人，不随其所废，不原其所起，此议之所止。……吾观之本，其往无穷；吾求之末，其来无止。无穷无止，言之无也，与物同理”。（则阳）一切事物皆在转易迁化之中，过去无穷，而将来无止，宇宙是一无限的变化之流，实无从求其始终。宇宙之始即“所起”，宇宙之终即“所废”，实都不可思不可议。议论有其限度，宇宙始终实在于议论限度之外。

北宋时，二程亦谓宇宙无所谓始终。程明道说：

“亦无始，亦无终，亦无因甚有，亦无因甚无”。（语录十二）

程伊川说：

“动静无端，阴阳无始，非知道者，孰能识之？”（经说）

宇宙大化实无所谓始终，物有始终，而宇宙则无之。

邵康节亦认为宇宙历程是无穷的，而以为天地实有始终，然终则有始，此天地毁灭，即有新天地继起，如是无穷。康节说：

“易之数穷，天地终始。或曰，天地亦有终始乎？曰，既有消长，岂无终始？天地虽大，是亦形器，乃二物也”。（观物外篇）

康节以天地之终始为一元，一元共十二万九千六百年，此元之终，即又一元之始；而此元之先亦有元。邵伯温云：“一元在大化之中犹一年也。”每一十二万九千六百年，天地生灭一次；十二万九千六百年以前有天地，十二万九千六百年以后亦有天地，而宇宙之大历程实无穷无际。

朱子根据邵子之说，亦讲天地终始，说得更清晰了。

朱子说：

“方浑沦未判，阴阳之气，混合幽暗。及其既分，中间放得开阔光朗，而两仪始立。邵康节以十二万九千六百年为一元，则是十二万九千六百年之前，又是一个大闢辟，更以上亦复如此，直是动静无端，阴阳无始。小者大之影，只昼夜便可见。”（语类九四）

语类又云：

“太极之前，须有世界来，正如昨日之夜，今日之昼耳。阴阳亦一大闢辟也。又问：今推太极之前如此，后来又须如此？曰：固然，程子云：动静无端，阴阳无始，此语见得分明。”

“问动静无端，阴阳无始。曰：这不可说道有个始，他那有始之前，毕竟是个什么？他自是做一番天地了，坏了后又凭地做起来，那个有甚穷尽？”（同上）

此天地未成之前有天地，推而上之无穷尽；此天地毁灭之后有天地，推下去亦无穷尽。天地固有始终，宇宙则是无始无终的。

语类一又云：

“问自开辟以来，至今未万年，不知以前如何？曰：以前亦须如此一番明白来。又问天地会坏否？曰：不会坏，只是相将人无道极了，便一齐打合混沌一番，人物都尽，又重新起。”

以前亦须如此一番明白，即此开辟之前，亦有一次开辟。谓天地不会坏，非谓天地无终始，乃谓天地终则有始，旧天地之终即新天地之始，更无无天地时。

朱子弟子蔡九峰（沈）亦说：

“数终而复乎一，其生生而不穷者也。阴之终，阳之始也；夜之终，昼之始也；岁之终，春之始也；万物之终，万物之始也。是故入乎幽者所以出乎明，极乎静者所以根乎动；前天地终之，其后天地之始乎？”（洪范皇极内篇）



前天地之终，即是后天地之始，其间原无间断。天地相续不绝，宇宙实无始终。关于终始问题，朱子与蔡氏所论，可谓已很详密了。

王船山亦主张无终始，他说：

“以实言之，彻乎今古，通乎死生，贯乎有无，亦恶有所谓先后者哉？无先后者天也，先后者人之识力所据也。在我为先者，在物为后；在今日为后者，在他日为先。……即始即终，即所生即所自生，即所居即所行，即分即合，无所不肇，无所不成。……成形成色，成生成死，今日始今日终也。而君子以之为体天之道，不疑未有之先何为以端，不亿既有之后何为以变，不虑且无之余何为以归。”（周易外传七）

宇宙大化，无所谓始终先后。船山又说：

“以理求之，天地始者今日也，天地终者今日也。其始也，人不见其始；其终也，人不见其终。其不见也，遂以为邃古之前，有一物初生之始；将来之日，有万物皆尽之终。亦愚矣哉！”（同上四）

大化迁流，日新不已，生生无息，即今日便是天地之一终一始，除此外天地更无终始。船山是反对邵康节所讲天地终始的。

终始的讨论，发于老子，至王船山作一相当结束。船山的意见却正与老子相反，老子认为有始，船山则认为无始终可说。

有与无，也是中国哲学中所常讨论的问题。有与无是否同属实在？有与无孰较根本？此问题的讨论，始于老子。老子认为有是有之根本，后来哲学家有认为有是无之根本的，更有认为世界惟有所谓有，而实无所谓无的。兹略述诸学说之大要。

老子认为有生于无，他说：

“天下万物生于有，有生于无。”（下篇）

一切物皆原于有，而有本于无。然有无二者，实亦有其统一，

非截然对立。老子说：

“无，名天地之始；有，名万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。此两者，同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”（上篇）

无乃天地之始之名，有乃万物之母之名。无是物之根本的原始，而不能生物；有乃能生成众物，而为万物之母。妙是微有，徼是微空，观无中之有，有中无，然后知有无非绝对的对待，而实同出於道，不过一以名天地之始，一以名万物之母，分别指名道生万物之历程之二阶段而已。道是反之所以，由道乃有有无之对待，由道乃有由无生有之历程。老子又说：

“有无相生。”（上篇）

有生于无，无亦生于有。万物莫不复归其根，即莫不归于无。由无而有，亦由有而无。老子认为有无同出于道，道实超乎有无而为有无之所本。

庄子最注重有与无的统一，他认为有亦可说是无，无亦可说是无。无是有此无，更可有有无。庄子说：

“有‘有’也者，有‘无’也者，有‘未始有无’也者，有‘未始有夫未始有无’也者，俄而有‘无’矣，而未知‘有’‘无’之果孰‘有’孰‘无’也。”（齐物论）

有之前是无，无之前有无无，更有无此无无。凡无皆是一有，有与无实非截然判分的。庄子又说：

“孰能以无为首，以生为脊，以死为尻，孰知死生存亡之一体者？”（大宗师）

由无转而而有，由有复转而为无，有无乃一历程之前后阶段，而实有其一体。庄子的见解比老子的为超越，老子认为有以无为根本，庄子则以为如谓无是有之本，则无是无之本，而未有无无又是无之本，如是推之，可以无穷。实则无亦是，有亦是，不必分别。

庄子外篇杂篇中亦有类似的观念，但说得不如内篇所说之精澈。外篇亦以无无为最根本。如云：

“泰初有无无，有无名，一之所起，有一而未形。”（天地）  
最原始者是无无，并无亦无，方是根本。又云：

“光曜问乎无有曰：夫子有乎，其无有乎？光曜不得问而熟视其状貌，眊然空然，终日视之而不见，听之而不闻，转之而不得也。光曜曰：至矣，其孰能至此乎？予能有无矣，而未能无无也。及为无有矣，何从至此哉？”（知北游）  
有无不如无无，无无才是究竟。有无仍不免于有，无无方为纯粹无有。又云：

“因其有而有之，则万物莫不有；因其无而无之，则万物莫不无。”（秋水）

万物皆有有的方面，亦皆有无的方面，而有与无是统一的。杂篇云：

“有乎生，有乎死，有乎出，有乎入，入出而无见其形，是谓天门。天门者，无有也。万物出乎无有，有不能以有为有，必出乎无有。而无有一无有，圣人藏乎是。”

（庚桑楚）

一切之有，皆出于无有，无有是根本。此不言无而言无有，言无不免有此无，言无有则纯然无所有，故云无有一无有。

墨经中亦偶有论有无的话，经下云：

“无不必待有，说在所谓。”

经说下云：

“无，若无马，则有之而后无。无天陷，则无之而无。”

（马字依孙校）

此言无固有待有者，然亦有不待有者。如言无马，则必有马而后可言无马；而如天然之缺陷，则本来无有，非有之而后无。此只谓无不必待有，至于有是否待无，则墨经中未论及之。

魏晋时何晏王弼等祖述老子“天下万物生于有，有生于无”之说，认为无是根本，有非根本。在老子颇注重有与无之统一，魏晋玄学家则颇忽视之。晋书中述何王等之说云：

“无也者，开物成务，无往而不存者也，阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身。故无之为用，无爵而贵矣。”（王衍传）

何晏道论云：

“有之为有，恃无以生；事而为事，由无以成。夫道之而无语，名之而无名，视之而无形，听之而无声，则道之全焉。”（列子天瑞篇注引）

王弼老子注有云：

“无形无名者，万物之宗也。”（十四章）

“天下之物，皆以有为生，有之所始，以无为本。”（四十章）

“万物万形，其归一也，何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无。”（四十二章）

何王皆认为凡有皆始于无，无是一切之根本。万物皆资于无，莫不以无为宗。何王等的哲学，可谓是“无的哲学”，认为无乃世界之基本。其思想虽是从老子出发，但趋于极端了。

〔附注〕按王弼所谓无，指超越一切相对存在的绝对。此绝对不是物质存在，故王弼之说是一种客观唯心论。

何王等尚无薄有，裴颀乃作崇有论以驳之。裴氏的思想与何王等正相反，崇有而黜无。裴氏说：

“夫至无者，无以能生，故始生者自生也。自生而必体有，则有遗而生亏矣。生以有为己分，则虚无是有之所遗者也。故养既化之有，非无用之所能全也；理既有之众，非无为之所能循也。”（崇有论，晋书裴颀传引）

无不能生有，生者乃自生。凡生者皆以有为体。虚无乃是有之所遗。既有而后有所谓无，而无自非有之根本了。无本不能生有，既有之后，无亦无益于有。裴氏又说：

“济有者皆有也，虚无奚益于已有之群生哉？”（同上）惟有方能济有，即万物互相济，而无不能济之。何王等认有生于无，而一切物莫不恃无；裴颢则认为有不恃于无，有乃根本。

至北宋，张子认为根本无所谓无，只是有，有形可见者是有，无形不可见者亦非无；只有幽明之别，而无有无之别。张子说：

“圣人仰观俯察，但云知幽明之故，不云知有无之故。盈天地之间者，法象而已；文理之察，非离不相覩也。方其形也，有以知幽之因；方其不形也，有以知明之故。”

（正蒙太和）

“知太虚即气则无无。故圣人语性与天道之极，尽于参伍之神，变易而已。诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。”（同上）

方气散而未聚，湛然无形，是为太虚；太虚不过气散未聚之状态，实非空无。一切看似空无者，实皆非无；以其不可见，可谓之幽。及有形可见，则谓之明。只有幽明之不同而已，更无有无之对立。无并非世界之成分。

程明道谓不可言有“无”，亦不可言无“无”。他说：

“言有‘无’则多有字，言无‘无’则多无字。有无与动静同，如冬至之前天地闭，可谓静矣，而日月星辰，亦自运行而不息，谓之无动可乎？但人不识有无动静尔。”（语录十一）

此谓无不可以有无论，谓世界中有无，既无便不可云有，故多一有字；谓世界中无无，言无无则非无无（谓无此无，而无无之无，亦是一无），故多一无字。有无与动静同，动中有静，静中

有动；有中有无，无中有有。

后儒言有无较详者为王船山。船山根据张子之说，认为实际上无所谓无。船山说：

“言无者激于言有者而破除之也，就言有者之所谓有而谓无其有也。天下果何者而可谓之无哉？言龟无毛，言犬也，非言龟也。言兔无角，言麋也，非言兔也。言者必有所立而后其说成，今使言者立一无于前，博求之上下四维古今存亡而不可得穷矣。”（思问录内篇）

墨经谓无不必待有，船山则谓无皆待有，一切无皆是有之而无，有于彼而无于此。犬有毛而龟无之，故言龟无毛；麋有角而兔无之，故言兔无角。如天下本无有毛之物，便不言某物无毛；天下本无有角之物，便不言某物无角了。船山又说：

“至于不可谓之无，而后果无矣。既可曰无矣，则是  
有而无之也。”（同上）

根本无斯物，是真实之无了，而因无可指称，又不可谓之无。凡可谓之无者，皆非实无，实无则无可说。船山又云：

“天下恶有所谓无者哉？于物或未有，于事非无；于事或未有，于理非无。寻求而不得，怠惰而不求，则曰无而已矣。甚矣言无之陋也。”（正蒙注一）

“明有所以为明，幽有所以为幽。其在幽者，耳目见闻之力穷，而非理气之本无也。老庄之徒，于所不能见闻而决言之曰无，陋甚矣。”（同上七）

船山依据张子，亦认为只有幽明之别，并无有无之别。凡言无者，只是于所不能见闻不能辩识更不深求，遂谓之无，实则如深求之，当知其仍是有。船山又有“体用胥有”之说：

“天下之用，皆其有者也。吾从其用而知其体之有，岂待疑哉？用有以为功效，体有以为性情。体用胥有而相需以实。”（周易外传二）

用固是有，为此用之体者亦是有。用之所以为用（即功效），体之所以为体（即性情），皆在于有。船山又说：

“夫可依者，有也。……物物相依，所依者之足依，无毫发疑似之或欺。……破块启蒙，灿然皆有。……其不得以有为不可依者，其亦明矣。”（同上）

此与裴颀之说略同。船山更有物质不灭之说云：

“以天运物象言之，春夏为生为来为伸，秋冬为杀为往为屈。而秋冬生气潜藏于地中，枝叶槁而根本固荣。则非秋冬之一消灭，而更无余也。车薪之火，一烈已尽，而为焰为烟为烬，木者仍归木，水者仍归水，土者仍归土，特希微而人不见尔。一甌之炊，湿热之气，蓬蓬勃勃，必有所归。若奩盖严密，则郁而不散。汞见火则飞，不知何往，而究归于地。有形者且然，况其绸緼不可象者乎？未尝有辛勤岁月之积，一旦悉化为乌有，明矣。故曰往来，曰屈伸，曰聚散，曰幽明，而不曰生灭。生灭者释氏之陋说也。恍如散尽无余之说，则此太极浑沦之内，何处为其翕受消归之府乎？又云造化日新而不用其故，则此太虚之内，亦何从得此无尽之储，以终古趋于灭而不匿耶？”（正蒙注一）

物质只有往来聚散，而无所谓生灭。有永是有，非由无而生，亦永不能化为无。

有无问题之讨论，始于老子，至王船山而作一结束。船山所说，乃正与老子相反。老子谓无较有为基本，船山则根本否认无之存在，而谓世界中其实无所谓无。

## 第六章 坚白、同异

先秦哲学中，有所谓“坚白之辩”，可以说是关于事物要素的讨论。当时有所谓“指”的观念，“指”的意义是名之所谓，亦即今所谓意谓或意义，古人即以为共相之名称。案坚白之辩，似乎起于惠施。庄子天下篇所存惠子遗说，未论及坚白；但庄子内篇中称惠子“以坚白之昧终”（齐物论），“以坚白鸣”（德充符），则惠子必论及坚白可知。不过其说今已不存了。就今存的史料看，参与坚白之辩者，是公孙龙，及墨家。墨家之说在今存墨经中。公孙龙主“离坚白”，墨家则反对之，而合坚白。当时成对立的形势。坚白之辩，在当时甚盛，然不久即绝，秦以后更无注意此问题之人了。

[注]以公孙龙所谓指为共相，系从冯友兰先生之说，见冯著中国哲学史。

兹先述公孙龙之学说。公孙龙离坚白，又讲白马非马；然其中心观念实在于分别指物。公孙龙所谓指，乃指“坚”“白”等性质及抽象的“马”“石”等。指是名之所谓，亦即名之内涵。公孙龙以“物”，“名”，“指”，三者相对待。名之外延为物，名之内涵为指。指即共相，每一名词之所谓，皆是一个共相。一般人只言名实二者，于名外不承认有所谓指，以为名之内涵是附于名的，除特殊的坚白马石之外，所有者只坚白马石之名而已，非更有纯粹的坚，纯粹的白，普遍的马，普遍的石，公孙龙则谓名与物之外尚有所谓指。



公孙龙以为一切物皆由指而成，物皆指之集聚。他说：

“物莫非指，而指非指。”（指物）

物皆是指，如一石，只是坚白等指。除去坚白等指，则不见有石。但指非复它指之所成，坚即坚，白即白，不是其它了。

凡指，皆非一物之所有，乃众物所公有，公孙子谓之曰兼，兼即泛在之义。公孙子说：

“物白焉不定其所白，物坚焉不定其所坚。不定者兼，恶乎其石也？”（坚白）

“坚未与石为坚而物兼。”（同上）

“白者不定所白，忘之而可也。白马者言白定所白也，定所白者非白也。”（白马）

坚不定是石之坚，白不定是石之白。坚白乃泛在于众物，非固定于一物。如定所坚则非即普遍之坚，定所白则非即普遍之白。故言坚言白，忘石忘马亦可。凡指非固定于任何一物，而为众物所兼有，故又说：

“且指者，天下之所兼。”（指物）

指是公有的，泛在的。

指泛在于众物，而无离一切物之指。指是物之指，不能离一切物而有，故可说是天下之所无。公孙子说：

“指也者，天下之所无也；物也者，天下之所有也。”

（指物）

物为实有，而无离物而有之指。公孙子又说：

“天下无指者，物不可谓无指也。不可谓无指者，非有非指也。非有非指者，物莫非指。”（指物）

虽无离物而有之指，而物实有指。物不可谓无指，因非有非指，即无非指所成之物。然物固有指而实无离物而有之指。有物乃可谓有指，如根本无物，则亦无所谓指。公孙子说：

“使天下无物，谁径谓非指？天下无物，谁径谓指？天

下有指无物指，谁径谓非指？径谓无物非指？”（指物）  
有指实由于有物，有物然后可说指。

指之有因乎物，而一指之为该指，不因乎物。一指是自然必为该指的。公孙子说：

“白固不能自白，恶能白石物乎？若白者必白，则不白物而白焉。黄黑与之然。”（坚白）

“且夫指固自为非指，奚待于物而乃与为指？”（指物）  
白必是白，虽不白物，而仍是白。天下如无白物，而白仍不失其为白。指之为指，不待于物。离一切物，则一指为无有，而不失其为一指。于是公孙龙讲所谓藏，认为指离物则不有而藏，他说：

“坚未与石为坚而物兼，未与为坚而坚必坚。其不坚石物而坚，天下未有若坚而坚藏。”（坚白）

没有坚石及一切坚物时，坚仍是坚；然既离一切物，则坚为无有。天下未有若坚，此坚乃藏。藏者可说是不有之有。公孙子言藏，直言其为未有，未尝言其为一种有。推其意，所谓藏者，乃可能的有，而非现有，潜伏不见而可依时现出。离物之指皆藏，其藏乃自藏，非相藏，公孙子说：

“有自藏也，非藏而藏也。”（坚白）

指皆自藏而非互藏，故指与指是相离的。指与指互相独立，如坚白等，皆是分离的共相。所谓离坚白，即谓石之坚白二性质是相分离的二共相。公孙子说：

“坚白石三，可乎？曰不可。曰二可乎？曰可。曰何哉？曰无坚得白，其举也二；无白得坚，其举也二。”（坚白）

“视不得其所坚，而得其所白者，无坚也。拊不得其所白，而得其所坚者，无白也。”（同上）

坚白石二非三，因坚白不在一起，得坚则不得白，得白则不得坚，二者是分离的。公孙子又说：

“得其白，得其坚，见与不见离，一一不相盈，故离。离也者藏也。”（坚白）

“于石一也，坚白二也，而在于石？故有知焉，有不知焉；有见焉，有不见焉。故知与不知相与离，见与不见相与藏。藏故，孰谓之不离？”（同上）

见坚不见白，见白不见坚，或见或不见，故相离。不见则藏，见坚则白藏，见白则坚藏。各自藏，何得谓不离？凡共相，皆一一不相盈，各自独立，不相包含，故谓之离。公孙子又说：

“石其无有，恶取坚白石乎？故离也。离也者因是。”

（同上）

坚之为坚，白之为白，不待于石。石如无有，坚仍是坚，白仍是白，坚白非必在石，故是分离的。

公孙龙又离白与马，以证白马非马。他说：

“白马非马可乎？曰可。曰何哉？曰马者所以命形也，白者所以命色也。命色者非命形也，故曰白马非马。”（白马）

“故白者非马也，白马者马与白也。马与白，非马也，故曰白马非马也。”（同上）

白与马是两个分离的共相，白马是马与白，白马的共相与马的共相非一，故白马不是马。

分别指物是公孙龙的中心观念，离坚白，白马非马，都是此观念之应用。

公孙龙的离坚白与白马非马的理论，为墨家所反对。墨家认为坚白不相离，而白马是马。合坚白之说见于墨经。经上云：

“坚白不相外也。”

经说上云：

“得二，异处不相盈，相非，是相外也。”

坚白同在一石，是不相外的。此坚白石之坚即在白，白即在坚。无其坚则无其白，无其白即无其坚。如不在一石，异处于二物，

则即不相包含，方是相外的。又经下云：

“坚白，说在因。”

经说下云：

“坚得白，必相盈也。”

坚白是相依而有的，既在一石，则由坚可得白，由白可得坚，必相包含。坚白是石二性，去其一则不成其为坚白石。经下又云：

“于一，有知焉，有不知焉，说在存。”

经说下云：

“于石一也，坚白二也，而在石，故有智焉，有不智焉，可。”

石是一，坚白为其二性，皆在石中。目见白不见坚，手得坚不得白，虽或知或不知，然与其存在无关。目不见坚，坚非不存；手不知白，白非不存。经下又云：

“不可偏去而二，说在见与俱，一与二，广与修。”

经说下云：

“见不见离，一二不相盈，广修坚白。”

坚白是石之二性，不可偏去，或见或不见，而实俱在，与一物之长宽同。如谓见不见即离，则一与二不相舍而相外，长与宽互离，实不可通。此正针对公孙龙所说而批评之。

墨子小取篇云：

“白马，马也。乘白马，乘马也。骊马，马也。乘骊马，乘马也。……一马，马也；马或白者，二马而或白也，非一马而或白。”

此认为白马是马，与公孙龙相反。

墨家之观点与公孙龙之观点不同。公孙龙从“指”立论，认为坚白为二相离的指，白与马亦二相离的指，故主张坚白相外，白马非马。墨家则从“物”立论，认为一物之性质，虽可分而不相离，未可偏去，故主张坚白相盈；白马虽非即一切马，而实属于

马类中，非外于马，故认为白马是马。公孙龙专就共相立论，墨家则不承认有离物自藏之共相，而专就个物立论。墨家论坚白，都是指一物之二性质，非指普遍的坚，普遍的白。公孙与墨家一主离，一主盈，实际上是一言指，一言物，是就不同的观点立论的。

庄子天下篇载辩者学说二十一事，其中与指物之辩相类者，为：

“鸡三足。……指不至，至不绝。矩不方，规不可以为圆。……狗非犬。黄马骊牛三。孤驹未尝有母。”

“鸡三足”，鸡足之指一，鸡足之物二，故三。公孙龙子通变篇云：“谓鸡足一，数足二，二而一，故三。”“指不至，至不绝”，指是不至的，何谓至？至即不绝。不至即绝。绝即是离的意思。指与指相离而不相即，故云不至。“矩不方，规不可以为圆”，方之指为绝对之方；圆之指为绝对之圆。矩实非绝对的方，规亦不可为绝对的圆。“狗非犬”，“犬未成豪曰狗”（尔雅），犬未成豪，则非犬。犬与狗之指各不同。“黄马骊牛三”，黄马一，骊牛一，黄马骊牛之言一，故三。亦即黄马一，骊牛一，有色兽之指一，故三。“孤驹未尝有母”，既谓之孤驹，则是无母，孤驹之指，含无母之义。初生而母死，则谓之未尝有母亦可。

今本公孙龙子残阙不完，脱误甚多；而墨经及经说诂夺尤甚。其中多不可解，如牵强附会，将离真益远了。兹只就其可解者，疏通证明其大旨。至于不可强解之处，皆从阙疑。

指物的理论，到战国末年即绝；秦汉以后的思想家，更无注意这类问题的。

先秦哲学中，又有所谓“同异之辩”，与坚白之辩相联并称。所谓同异之辩，即是关于事物之同异关系之讨论。同异之

辩，发端于惠子，其他辩者与墨家，亦都有所讨论，道家的庄子亦尝言及。惠子主“合同异”，墨家则反对之，而离同异。当时成为对立的两说。

惠子的书今已不存，庄子天下篇载惠施“历物之意”十事云：

“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。无厚，不可积也，其大千里。天与地卑，山与泽平。日方中方睨，物方生方死。大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异。南方无穷而有穷。今日适越而昔来。连环可解也。我知天下之中央，燕之北，越之南是也。汜爱万物，天地一体也。”

此皆是合同异的议论。（一），无外方足为至大，无内方足为至小。而世人所谓大，与更大者较之，则亦为小；世人所谓小，与更小者比之，则亦为大。一切皆在大一之中，一切皆是小一所成。于大一小一，见万物之统一。（二），无厚者至薄，至薄不可积，有积则非至薄。然至薄者可大至千里，此是微巨之统一。（三），因其所高而高之，则物莫不高；因其所卑而卑之，则物莫不卑。故天不为高而地不为卑；山不为崇而泽不为深。是天与地卑，山与泽平。（四），一切物皆在变化之流中，兴衰起灭，其势甚疾。故日甫中则已睨，物初生即将死。（五），大同即皆在一大类之中，小同即皆在一小类之中，二类有异，两同不同。所以大同与小同相异，此是小同异。就其同观之，万物莫不同；就其异观之，万物莫不异。所以万物毕同而毕异，此是大同异。（六），南方是无限际的，故无穷；然南必非北，为北所限，故有穷。此是无穷与有穷之统一。（七），自适越之日言，是今日适越；自到越之日言，便是昔来了。所谓今者，倏忽即转为昔，此言今昔之统一。（八），连环是数环相连，然一环仍自是一环，可以作分别观。（成疏云：“环之相贯，贯于空虚，不贯于环，是以两环贯空，不相涉入，各自通转，故可解也。”）

此言续断之统一。事物之变化历程，亦如连环，虽系连续之流，而可分解。（九），天下并无中央，燕北越南，随在可为中央。（司马云：“天下无方，故所在为中；循环无端，故所在为始也。”）（十），泛爱万物，天地一体，是惠子之人生思想，亦即其哲学之归结。一切毕同，莫不有其统一，故可以说是一体。

惠子学说之要义，在于见异之同，见对待之合一。“万物毕同毕异，此之谓大同异”，实为惠子十事之核心。而在万物毕同毕异中，惠子所注重者，尤在毕同，但惠子亦肯定毕异。

庄子受惠子的影响，亦讲万物毕同，认为万物是齐一的，一切所有，实无分别。庄子说：

“物固有所然，物固有所可，无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠橘怪，道通为一。”（齐物论）

“天下莫大于秋毫之末，而泰山为小；莫寿乎殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一。”（同上）

“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”（德充符）

庄子的注重毕同，较惠子更甚。庄子的“齐物”说，泯彼我，同是非，合成毁，一多少，均大小，参古今，齐生死，同梦觉。忘物之异，证物之同。庄子杂篇又云：

“合异以为同，散同以为异。”（则阳）

异有其统一，即同；同有其分殊，即异。同异即是合散的关系。

墨经中对于同异，解析极精，认为同与异皆有种类之不同，同与同不同，异与异有异。分辨同异之类别，以纠正庄子，而否认其万物一齐之说。经上云：

“同：重、体、合、类。”

经说上云：

“同：二名一实，重同也。不外于兼，体同也。俱处于室，合同也。有以同，类同也。”

认为同有四种。一物二名，是重复，谓之重同。全体为兼，皆为全体之一部分，为体同。皆在一地方，即在一大物之内而非此物之部分，如同居一室，是谓合同。有相同之点，是类同。异也有四种，经上云：

“异：二，不体，不合，不类。”

经说上云：

“异：二必异，二也。不连属，不体也。不同所，不合也。不有同，不类也。”

非重复，是二。不相连属，是不体。不在同一处所，是不合。无相同之点，是不类。

墨子大取篇亦有类似的话，云：

“重同，具同，连同，同类之同；同名之同，丘同，鲋同，是之同，然之同，同根之同。有非之异，有不然之异。有其异也，为其同也；为其同也异。”（孙诒让云，具当为俱，丘与区通，鲋附通。）

此亦是解释同异之种类，就墨经所说四种同与异而详析之。具同即经上所谓合同，连同即经上所谓体同，同类之同即经上所谓类同。同名之同即重同。丘同即具同，谓同区域而处。鲋同即连同。同类之同又有三，即同是之同，同然之同，同根之同：同有所是，同有所然，同有所本，都可说是同类。有非之异，有不然之异，皆经上所谓不类之异（大取论同甚详，论异甚简，或有脱文）。有异由于有所同，因有所同方可以说有异。而其有所同，又非相同，而有其殊异。

墨经又论同与异之关系云：

“同，异而俱于之一也。”

经说上云：

“同，二人而具见是盪也。”

此以异界说同，异而俱有此一点，则谓之同。相异之二物，於



某一方面而皆有之，则即是同。如二人虽异，皆见此楹，即有所同。

墨经亦尝论同异之统一，经上云：

“同异交得，放有无。”

经说上云：

“同异交得：于福家良怨，有无也。比度，多少也。兔还园，去就也。鸟析用桐，坚柔也。剑尤早，死生也。处室子，子母，长少也。两绝胜，白黑也。中央旁也。论行行学实，是非也。难宿，成未也。兄弟俱适也。身处志往，存亡也。霍为姓，故也。贾宜，贵贱也。”

同异交得，即同异之互涵，同而有异，异而有同。此段经说，诂字甚多，词又太简，殊难明瞭。其主旨大概是说同一事物可有相异的二性质；而两相异的性质，可以同属于一事物。如有无，无此即有彼，亦有亦无。甲可较乙为多而较丙为少，亦多亦少。离此地而适彼地，亦去亦就。女子为其母之女，又为其子之母，亦长亦少。对兄为弟，对弟为兄，兄弟俱于一人。身在此处，心游他地，亦存亦亡。其余之例意当同此。要之同中有异异中有同，於同可得异，於异可得同，同异实有其统一。

由墨经之解析，则惠庄之学说，认为万物一体者，实乃不然。惠子谓万物毕同毕异，是谓万物皆有以同，有以异，然有以同只是类同，谓万物同类则可，如因其有以同，遂谓为一体，是误类同为体同了。万物同在宇宙中，然此乃合同，亦不得即认为一体。万物虽有类同及合同，而实无体同，故天地万物一体的观念是错误的。墨子小取篇亦说：

“夫物有以同，而不率遂同。”

盖惠子庄子不分别同之种类，有所同即认为全同。墨家则对于同异加以精详的解析，在此方面同不必于彼方面亦同；而万物一体，通一无别的理论自难成立了。

荀子亦偶言同异，他曾说：

“万物同字而异体。”（富国）

荀子只承认同字，万物仍是异体的，不能说一切通为一体，混无区别。同字即墨家所谓合同。

同异之辩，发于惠施，至墨经而研讨极精了。

庄子天下篇载辩者之徒的辩说二十一事，其中可以说是同异之辩的范围内的，为：

“卵有毛。……郢有天下。犬可以为羊。马有卵。丁子有尾。火不热，山出口。轮不辗地。目不见。……龟长于蛇。……凿不圜枘。飞鸟之景，未尝动也。镞矢之疾，而有不行不止之时。……白狗黑。……一尺之捶，日取其半，万世不竭。”

“卵有毛”，雏鸟已成而未生之时，固已有毛，而尚在卵中，故谓卵有毛亦可。“郢有天下”，至大无外，则通常所谓天下为小；至小无内，则郢有所大。故可说郢有天下。“犬可以为羊”，名无固实，故犬可以为羊。“马有卵”，马为胎生，就其所同而同之，则胎生与卵生亦有所同，故可说马有卵。“丁子有尾”，成疏云：“楚人呼蝦蟆为丁子。”丁子初生有尾，则谓之有尾，亦无不可。“火不热”，火之热，由人感觉之，如无人感觉，则火亦无所谓热。“山出口”，山之名出于口，如人口不言，则亦无所谓山。“轮不辗地”，轮只是以其一点触地，而非以轮之全周同时压地，故轮不辗地。“目不见”，目之见物必待光与心神，否则无所见。“龟长于蛇”，因其所长而长之，则龟有所长；因其所短而短之，则蛇有所短，故可云龟长于蛇。“凿不圜枘”，枘入凿中，必有空隙，不能完全相合无间，故可说凿不圜枘。“飞鸟之影未尝动”，飞鸟是动的，因飞者前后是一鸟，飞鸟之影则非一影，多影相连视若一影，实则后影生时前影已灭，因其视若一影故觉影动，其实每影甫生即灭，实未尝动。“镞矢之疾而有不行不止之时”，镞矢之疾，在一刹那间占空间之一

点；当其一刹那在空间之一点时，既非前进，亦非停止，故为不行不止。“白狗黑”，白狗未必无所黑，因其所黑而黑之，则白狗黑。“一尺之捶，日取其半，万世不竭”，一尺之捶，日取其半，至于万世，仍余其最微之半，永无穷尽之时。

此辩说十五事中，卵有毛，郢有天下，犬可以为羊，马有卵，丁子有尾，山出口，龟长于蛇，白狗黑，八则，可以说是合异以为同，即说异为同，亦即然世俗所不然。普通认为必然相离析者，认为不离析。火不热，轮不辗地，目不见，凿不围柄，飞鸟之影未尝动也，镞矢之疾而有不行不止之时，一尺之捶，日取其半，万世不竭，七则，可以说是散同以为异，即说同为异，亦即不然世俗之所然，普通认为必然相联属者，认为不联属。总之，一般认为相异者，则以为相同；一般认为相同者，则以为相异。是谓合同异。

庄子天下篇所载辩者学说二十一事，其中一部分实在是诡辩。然就其大体观之，注意于事物之分析，在中国哲学中是很有特色的。

## 〔补录〕 形神问题简述

形神问题即身心问题，是重要哲学问题之一。这个问题的讨论可以说导始于管子书。管子内业篇虽未明确标举形神问题，但是提出了关于形神的一定观点。内业篇以为人的精神由天而来，是由精气构成的；人的身体由地而来，是由气构成的。内业篇说：“凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。”心术下篇云：“气者身之充也。”身体是充满了气的。又云：“一气能变曰精。”精也是一种气。内业篇说：“精也者，气之精者也。”精不是普通的气，是细微的气。内业篇又以为人的思虑智慧都是精气的作用：“思之思之，又重思之，思之而不通，鬼神将通之，非鬼神之力也，精气之极也。”天有许多精气，人可以吸收这些精气，就会有聪明智慧了：“定心在中，耳目聪明，四枝坚固，可以为精舍。”又云：“敬除其舍，精将自来。”内业篇又有所谓灵气：“灵气在心，一来一逝。”灵气可能是精气的别名。管子书中的这种学说，以为人的精神来自精气，表现了唯物论的倾向；而精气是在身体之外独立存在的，没有把精神与形体密切统一起来。

荀子书提出“形具而神生”的命题（天论篇），肯定了神对形的依赖关系，但是没有详细的论证。

汉代桓谭提出烛火的比喻，用来说明形神关系。他说：“精神居形体，犹火之然烛矣。”“气索而死，如火烛之俱尽矣。”（新论形神）火不能离烛而存在，精神也不能脱离形体而独存。

人的形体死亡，精神也就消灭了。

王充发展了桓谭的学说，更较详地论证了精神不能脱离形体而存在。他说：“人之所以生者，精气也；死而精气灭。能为精气者，血脉也；人死血脉竭，竭而精气灭。”（论衡论死）精神是血脉所产生的，血脉枯竭，精神也就消灭了。王充也以烛火比喻形神：“天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精？”（同上）但是王充又有粟囊之喻：“人之精神，藏于形体之内，犹粟米在囊橐之中也。死而形体朽，精气散，犹囊橐穿败，粟米弃出也。”（同上）这个比喻容许精神有离开形体而单独存在的可能，未免有漏洞。

王充的形神学说比管子书进一步，但是仍保留了管子书的痕迹。

南北朝时，范缜著神灭论，提出形质神用的光辉命题。他说：“形者神之质，神者形之用。是则形称其质，神言其用。”又说：“神之于质，犹利之于刃；形之于用，犹刃之于利。利之名非刃也，刃之名非利也。然而舍利无刃，舍刃无利。未闻刃没而利存，岂容形亡而神在？”精神只是形体的作用，作用是不能独立存在的，所以形亡神灭。分别质用，来论证神灭，这思想是非常深刻的。形神问题，至此而得到正确的结论。

但范缜的论证也有缺点，他以为“神即形也，形即神也，是以形存则神存，形谢则神灭也。”又说：“形之与神，不得相异也。”所谓相即有二义：一为不相离，一为不相异。形与神是不相离的关系，不是不相异的关系。范缜把不相离与不相异混为一谈了。

在范缜，形神问题基本得到解决。以后讲论形神问题的不多。

周敦颐太极图说有云：“唯人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣。”人由二气五行凝结而成，有形体之后，精神发生，

就有知觉了。周子以为有形而后有神。

明代学者何塘讲形神二元论，认为形神是相互独立的，来自宇宙的阴阳二元。何氏说：“造化之道，阳为神，阴为形；形聚则可见，散则不可见。神无聚散之迹，故终不可见。今夫人之知觉运动，皆神之所为也。”（阴阳管见）何氏反对张载一切唯气之说，他说：“张子则直谓虚无形，止为气之聚散，不复知有神形之分。”（阴阳管见后语）张子是形神一元论，何氏是形神二元论，所以何氏批评张子“不复知有神形之分”。

何塘的形神二元论，受到唯物论者王廷相的批判。王廷相说：“神者，形气之妙用，……夫神必籍形气而有者，无形气则神灭矣。纵有之，亦乘夫未散之气而显者，如火光之必附于物而后见，无物则火尚何在乎？”（答何柏斋造化论）王氏重新肯定了关于形神的唯物观点。

## 大化论综论

宇宙哲学本是整个的，今为方便而加以区分。本根论研究宇宙万事万物之本原；大化论研究由本根而有之大化历程之主要内容。中国哲学此方面之理论，也有其殊异面目，与西洋及印度的不同。

中国哲学关于宇宙大化之根本见解，即在于认为宇宙是变动的，宇宙是一个生生不已的变易历程，所以名之曰大化。西洋哲学中有认为假相者，印度哲学家更多认变化为虚幻，在中国固有哲学中则认为变动是实在的；虽或认为究竟本根乃“寂然不动”者，而亦必认为“感而遂通”。变易是现象，但中国哲学家皆认为现象即是实在。

中国哲学大化论之最主要的部分，尤在反复两一的学说。反复是变易之规律，两一是变易之根源。反复的理论比较疏略，两一的理论则甚丰富。反复两一的理论，与西洋哲学之辩证法相仿。西洋哲学中辩证法，有的是倒置的，认为事物的辩证乃是概念的辩证之反映。中国哲学中的反复两一学说，则认为事物的反复两一乃是根本，反复两一是事物之本来的理则。

在西洋哲学，大化论之中心问题是目的论与机械论之争。在中国既无纯粹的目的论，亦无纯粹的机械论。天志论近于目的论，自然论包含机械论。多数的哲学家都主张自然论。而最发达的是一种非机械论的自然论。即神化论。神化论与两一说很有关，神即是两一之作用；由内在对待而起之微妙的变化功能。即

所谓神。神化论之中心意思，是认为一切变化都是自动的，起于内在的能变的动力；惟其自动，故无方而不测，非依照豫定的计画，亦无机械的形式。神化论是一方反对目的论，一方反对机械论的。

宇宙终始也是比较被注意的问题，不过所讲颇简。最初的讨论者认为有始，反对之者主张无始，其综合则是认为宇宙无始终，而天地有始终。

有无问题，自老庄开始讨论，后来注意之者，比较稍多。约分两派。一派以无为世界之最根本的要素，可称为无的哲学。一派以有为根本，或更否认无之存在，可称为有的哲学。

坚白同异的学说，是先秦哲学中特有的理论。讨论之者主要是名家与墨家，而儒道则少论及之。秦以后名墨皆绝，所以也就无人谈此类问题了。名家的态度，有一特异之点，即注意细微问题的解析；坚白同异论即其对于细微问题解析之结果。墨家是比较不忽略细微问题的研究的，所以在此方面亦有成就。

总括的说，中国哲学中的宇宙大化论之主要贡献，在其关于变易、反复、两一的学说。





---

## 第二部分 人生论

### 引端 人生论在中国哲学中之位置

人生论是中国哲学之中心部分，其发生也较早。中国哲学的创始者孔子，及继起者墨子，都是谈论人生问题，而未尝成立宇宙论系统。孔子所以是中国哲学的开端，乃因为他是第一个提出一个人生论系统的。以后的思想家如孟子荀子，也都不注意宇宙的研究，他们所讨论的问题，主要是关于人生的。北宋以后的哲学家，大都比较注重宇宙论，然其学说的核心部分，仍在人生论。所以人生论实是中国哲学所特重的。可以说中国哲学家所思所议，三分之二都是关于人生问题的。世界上关于人生哲学的思想，实以中国为最富，其所触及的问题既多，其所达到的境界亦深。

中国哲学不重区分，所以宇宙论与人生论，在中国哲学中，本亦是不分别的。中国哲人的文章与谈论，常常第一句讲宇宙，第二句便讲人生。更不止此，中国思想家多认为人生的准则即是宇宙之本根，宇宙之本根便是道德的表准；关于宇宙的根本原理，也即是关于人生的根本原理。所以常常一句话，既讲宇宙，亦谈人生。所以其宇宙论与人生论，实分而不分。虽然不分，却亦无妨于分。今为求清楚明晰，实必须分别叙述，然亦有其一贯性。

中国哲学中的人生论，较宇宙论为详，可析为四个部分：天人关系论，人性论，人生理想论，及人生问题论。对于人性论之注

重，是中国哲学特点之一。关于天人关系或人在宇宙中之地位，中国哲学家论之较简，然有一特殊观点，即“天人合一”，乃是中国人生思想的一个根本观点。中国人生论之立论步骤常是：由宇宙论而讲天人关系，进及于性论，再由性论而讲人生之最高准则；人生最高准则确立后，便推衍其原理以讨论人生各问题。今依此顺序分别论述之。

---

## 第一篇 天人关系论

### 第一章 人在宇宙中之位置

人生论之开端的问题，是天人关系的问题。天人关系论之开端的问题，是人在宇宙间之位置的问题。人在宇宙中之位置的问题，也可以说便是人生之意义的问题。在历史上，这个问题的提出并不甚早。最早的哲学家，都注重宣示人生理想。后来思想渐进细密，乃多在宣示人生思想之前，先论究人在宇宙间之地位。关于这个问题，约言之，可以说有两种学说。第一学说认为人是藐小的，在宇宙中实无重要地位。第二学说则认为人的身体虽然藐小，然而却有优异的性质，在天地间实有卓越的位置。

认为人是藐小的学说，见于庄子外篇及杂篇。外篇有云：

“吾在天地之间，犹小石小木之在大山也。方存乎见少，又奚以自多？计四海之在天地之间也，不似罍空之在大泽乎？计中国之在海内，不似稊米之在大仓乎？号物之数谓之万，人处一焉。人卒九州，谷食之所生，舟车之所通，人处一焉。此其比万物也，不似豪末之在于马体乎？”（秋水）以人比地球，地球之大于个人不知若干万万倍；而太阳系之大於地球，又不知若干万万倍。而从全宇宙看太阳系，又觉其微小不足数了。然则，人与微生物，相去几何？杂篇有云：

“曰有所谓蜗者，君知之乎？曰然。有国于蜗之左角者曰触氏，有国于蜗之右角者曰蛮氏，时相与争地而战，伏尸数万，逐北旬有五日而后反。君曰噫！其虚言与？曰臣请为君实之。

君以意在四方上下有穷乎？君曰无穷。曰知游心於无穷，而反在通达之国，若存若亡乎？君曰然。曰通达之中有魏，於魏中有梁，於梁中有王，王与蛮氏有辨乎？君曰无辨。客出而君倘然若有亡也。”（则阳）。

宇宙之大无穷，自宇宙观之，人亦犹蜗角上之微生物而已，实无足轻重。

外篇又以为人毫无独立的地位，人只是天地之附属品而已，它说：

“汝身非汝有也。…孰有之哉？曰：是天地之委形也。

生非汝有，是天地之委和也。性命非汝有，是天地之委顺也。

孙子非汝有，是天地之委蜕也。”（知北游）

身体生命皆非人所有，即皆非人所能自作主宰。人毫无所有，不过是天地间偶然形成之寄生物。

这种认为人渺小的思想，并无甚大势力。多数哲学家都认为人有卓越的位置，以为人的形体在度量上固微小，然而人在性质上却甚优异。人之地位，不得只就度量来说。如巨海大山，或荒无生类之星球，非不庞然巨大，然而未必足贵；人身虽小，却无伤于其卓越。

哲学家中，最初明白的说人有卓越位置的，是老子。老子说：

“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”（上篇）

认为宇宙中四大之一，与天地同为一大，而非与物同等，实高出于物之上。

讲人的卓越，最精澈者，为荀子。荀子论人所以异于它物之性质，甚为明切。他说：

“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”（王制）

物有四级，一物质，二生命，三有知觉者，四辨识应当者。水火等只是物质的；草木则有生命，但无知觉；禽兽有知觉，但不知何者是应当，何者是不应当，并无道德观念；人则不但有物质，有生命，有知觉，更有义，能辨别应当与不应当，其生活行为具有自觉的规律。人有其余众物所未有之特异优点，所以在宇宙中实有高贵位置。

周秦之际之儒家所作之礼运论人之卓越云：

“人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也。”

天地之德犹云天地之善。人为天地间物类中之有德者，故可谓天地之德。礼运又云：

“人者，天地之心也，五行之端也，食味别声被色而生者也。”

心为能知能觉者，人为天地间物类中之有知有觉者，故可谓天地之心。人为五行所成之物类之最高峰，故可谓五行之端。人乃天地之德，天地之心，实非他类物之所能比拟。

到汉代，董仲舒更极言人之卓越，认为人在宇宙中，实有很崇高很重要的地位。董子说：

“天地人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。天生之以孝悌，地养之以衣食，人成之以礼乐。三者相为手足，合以成体，不可一无也。”（春秋繁露立元神）

“天地阴阳木火土金水九，与人而十者，天之数毕也。……起于天至于人而毕，毕之外谓之物，物者投所贵之端而不在其中，以此见人之超然万物之上而最为天下贵也。人下长万物，上参天地，故其治乱之故，动静顺逆之气，乃损益阴阳之化，而摇荡四海之内。”（同上书，天地阴阳）

此以人与天地同为万物之本，人是所以成万物的，无人则万物无以成，故人实超然万物之上，而最为天下贵。董子又说：

“人受命于天，固超然异于群生。入有父子兄弟之亲；出有君臣上下之谊；会聚相遇，则有耆老长幼之施，粲然有文以相接，欢然有恩以相爱，此人之所以贵也。生五谷以食之，桑麻以衣之，六畜以养之，服牛乘马，圈豹槛虎。是其得天之灵，贵於物也。故孔子曰：‘天地之性人为贵。’明於天性，知自贵于物。”（汉书董仲舒传）

人有道德有智慧，是人之所以贵之理由，此与荀子以有义为人之特殊优点，意思相近。“天地之性人为贵”一语，见于孝经，盖汉儒之所传，未必真是孔子之言。

宋代哲学家亦多认为人是卓越的，如周子云：

“二气交感，化生万物，万物生生，而变化无穷焉，惟人也得其秀而最灵。”（太极图说）

人得二气之秀而最灵，为物所不能及。

邵子讲人之卓越，最为清楚而详细。他以数来表示人的高贵，认为人是兆物之物，物之至者。邵子说：

“人之所以能灵于万物者，谓其目能收万物之色，耳能收万物之声，鼻能收万物之气，口能收万物之味。……然则人亦物也，圣亦人也。有一物之物，有十物之物，有百物之物，有千物之物，有万物之物，有亿物之物，有兆物之物。生一一之物，当兆物之物，岂非人乎？有一人之人，有十人之人，有百人之人，有千人之人，有万人之人，有亿人之人，有兆人之人。生一一之人，当兆人之人者，岂非圣乎？是知人也者，物之至者也；圣也者，人之至者也。物之至者，始得谓之物之物也；人之至者，始得谓之人之人也。夫物之物者至物之谓也；人之人者至人之谓也。”（皇极经世观物内篇）

人是物之至，即至物。人之形体之量虽非较物为大，然而人之性质特别优异，故可谓是兆物之物。一人之价值与一兆物之价值相等。邵子喜谈数，所以论人之地位，也以数解释。邵子又说：

“唯人兼乎万物，而为万物之灵。如禽兽之声，以其类而各能得其一；无所不能者人也。推之他事亦莫不然。唯人得天地日月交之用，他类则不能也。人之生，真可谓之贵矣。天地与其贵，而不自贵，是悖天地之理，不祥莫大焉。”

（观物外篇）

唯人兼有万物之能，广备无缺，故真可谓之贵。人而不自信其卓越，乃是不祥的。

胡五峰论人之优异云：

“人也者，天地之全也。而何以知其全乎？万物有有父子之亲者焉，有有君臣之统者焉，有有报本反始之礼者焉，有有兄弟之序者焉，有有救灾恤患之义者焉，有有夫妇之别者焉。至于知时御盗如鸡犬，犹能有功于人。然谓之禽兽，而人不与为类，何也？以其不得其全，不可与为类也。夫人虽备万物之性，然好恶有邪正，取舍有是非；或中于先，或否于后；或得于上，或失于下；故有不仁而入于夷狄禽兽之性者矣。惟圣人既生而知之，又学以审之，尽人之性，尽物之性，德合天地，心统万物，故与造化相参，而主斯道也。不然，各适其适，杂于夷狄禽兽，是异类而已，岂人之道也哉？是故君子必戒谨恐惧，以无失父母之性，自别於异类，期全而归之，以成吾孝也。”（知言）

“万物各正性命，而纯备者人也，性之极也。”（同上）

唯人兼备万物之性，故可谓天地之全。人之性，可谓“性之极”。五峰所谓人，似专指有文化之人，所以排夷狄于人之外，这是偏狭的态度。

朱子亦论人与众物之不同云：

“天之生物，有有血气知觉者，人兽是也；有无血气知觉而但有生气者，草木是也；有生气已绝而但有形质臭味者，枯槁是也。是虽其分之殊，而其理则未尝不同；但以其分之殊，则其理



之在是者不能不异。故人为最灵，而备有五常之性，禽兽则昏而不能备，草木枯槁则又并与其知觉者而亡焉。”（管余方叔）此与荀子所说，大体相同，不过荀子虽以有义为人之所以为人者，而不认为义是人之性。朱子则以为，惟人备有仁义礼智信五常之性，与禽兽异，故是最卓越的。

至清，戴东原亦言人之卓越，他说：

“卉木之生，按时能芒达已矣；飞走蠕动之俦，有觉以怀其生矣；人之神明出於心，纯懿中正，其明德与天地合矣。……是故人也者，天地至盛之徵也；惟圣人然后尽其盛。”（原善）

“人之才得天地之全能，通天地之全德。……智足知飞走蠕动之性，以驯以豢；知卉木之性，良农以蒔刈，良医以处方。圣人神明其德，是故治天下之民。”（同上）

人有其余众物所无有的特异德性，且能降伏它物而利用之，实非他物之比，故可以说是天地至盛之徵。人实在有卓越的地位，非与禽兽草木等同列。

总之，人亦一物，人体极小，在宇宙中犹不及沧海之一粟，这是不可否认的事实。然而人实有其特殊优异的性质，亦未可忽略。此特殊的优异性质，当即荀子所谓“有义”，即能辨别应当与不应当，在生活行动上，有自觉的规律；能有理想，并能努力求理想之实现。不过人之有义，也很有限度的；人的自律之力，亦甚微弱。人之所以异于禽兽者，实乃几希。然而即此几希，如能扩而充之，却未尝不可以得到十分的卓越。我们可以说，人的优异性质不是已完成的，而实尚在发展创造之中。

## 第二章 天人合一

關於人与宇宙之关系，中国哲学中有一特异的学说，即天人合一论。中国哲学之天人关系论中所谓天人合一，有二意义：一天人相通，二天人相类。天人相通的观念，发端於孟子，大成于宋代道学。天人相类，则是汉代董仲舒的思想。

天人相通的学说，认为天之根本性德，即含于人之心性之中；天道与人道，实一以贯之。宇宙本根，乃人伦道德之根源；人伦道德，乃宇宙本根之流行发现。本根有道德的意义，而道德亦有宇宙的意义。人之所以异于禽兽，即在人之心性与天相通。人是稟受天之性德以为其根本性德的。此种天人相通的见解之最初唱导者，是孟子。孟子说：

“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。”（尽心）性在于心，尽其心则能知性；人之性乃受於天者，实亦即天之本质，故知性则亦知天。天性一贯，性不外心。

孟子以后，秦汉之际儒家所作之中庸，亦有相类的思想。中庸说：

“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”性是天之所命，而即人道之根原。道由性出，性由天授。究竟言之，天乃人道之原。

〔附注〕吾今以为中庸是子思所作，应在孟子以前。史记说子思作中庸，尚无有力的反证。

天人相类是一种牵强附会的思想，认为天人在形体性质上皆

相似。讲天人相类者，是董仲舒，他讲“人副天数”。天人相类非即天人相通，然亦是一意义的天人合一。董子说：

“天地之精，所以生物者，莫贵于人；人受命乎天也，故超然有以倚。物痠疾莫能为仁义，唯人独能为仁义；物痠疾莫能偶天地，唯人独能偶天地。人有三百六十节，偶天之数也；形体骨肉，偶地之厚也；上有耳目聪明，日月之象也；体有空窍理脉，川谷之象也；心有哀乐喜怒，神气之类也。观人之体，一何高物之甚而类於天也。”（春秋繁露人副天数）人能偶天，超于众物，而与天地相似。董子更详论之云：

“人之身，首象而员，象天容也。发，象星辰也。耳目戾戾，象日月也。鼻口呼吸，象风气也。胸中达知，象神明也。腹胞实虚，象百物也。……颈以上者，精神尊严明，天类之状也。颈而下者，丰厚卑辱，土壤之比也。足布而方，地形之象也。……天地之符，阴阳之副，常设于身，身犹天也。数与之相参，故命与之相连也。天以终岁之数成人之身，故小节三百六十六，副日数也。大节十二分，副月数也。内有五脏，副五行数也。外有四股，副四时数也。乍视乍瞑，副昼夜也。乍刚乍柔，副冬夏也。乍哀乍乐，副阴阳也。心有计虑，副度数也。行有伦理，副天地也。……于其可数也，副数；不可数者，副类；皆当同而副天，一也。”（同上）董子论天人相类，可谓甚详，然实多附会。董子又云：

“为人者天也。……天亦人之曾祖父也。此人之所以乃上类天也。人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时；人生有喜怒哀乐之答，春夏秋冬之类也。……天之副在乎人，人之情性，有由天者矣。”（同上书，为人者天）

“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副。以类合之，

天人一也。”（同上书，阴阳义）

天所有者，人亦有之；人所有者，天亦有之。天人相副。“以类合之，天人一也”，是董子天人关系论之宗旨。董子以后，很少讲天人相类的。

孟子之天人相通的观念，至宋代道学，乃有更进的发挥，成为道学的一个根本观念。道学家多讲天人合一，而张子开其端。张子说：

“天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明。所谓诚明者，性与天道不见乎小大之别也。”（正蒙诚明）  
天之用即人之用，知人亦即知天。天人非异，性道实一。张子又说：

“性者万物之一源，非有我之得私也；惟大人为能尽其道。”（同上）

吾之性即一切物之源，非特一人之性而已。张子又说：

“天良能本吾良能，顾为有所丧尔。”（同上）

天之本性亦即人之本性，天道与人性实通一而无二。

程明道亦有类似的观念，他说：

“人与天地一物也，而人特自小之，何耶？”（语录十一）

“天人本无二，不必言合”。（同上二上）

天人本一，分别天人，只是自小之私见。语录又云：

“尝论以心知天，犹居京师往长安，但知出西门，便可到长安。此犹是言作两处，若要至诚，只在京师，便是到长安，更不可别求长安。只心便是天，尽之便知性，知性便知天。当处便认取，更不可外求。”（同上）

我之心便是天。更不必向外求天。明道此说，表现了主观唯心论的倾向。

程伊川论天人相通，尤为洋切。他说：

“道未始有天人之别，但在天则为天道，在地则为地道，在人则为人道。”（语录二上）

“安有知人道而不知天道者乎？道一也，岂人道自是一  
道，天道自是一道？……天地人只一道也，才通其一，则余  
皆通。”（同上十八）

天人只是一道；天道人道，只是所从言之不同，并非两事。伊川  
又云：

“道与性一也，……性之本谓之命，性之自然者谓之天，  
性之有形者谓之心，性之有动者谓之情；凡此数者，皆一  
也；圣人因事以制名，故不同若此。”（同上二五）

“心即性也，在天为命，在人为性，论其所主为心，其  
实只是一个道。”（同上十八）

语录又云：

“问孟子言心性天，只是一理否？曰：然。自理言之谓之  
天，自禀受言之谓之性，自存诸人言之谓之心。”（同上二二上）  
道，天，心，性。命，只是一事。人之心性与天之道是一贯的。  
人受性於天，天之根本原理即存於性中，由人之心性即可以知  
天。

以后朱晦庵与陆象山关于天人关系的思想，皆不出二程所说  
之范围。但朱与陆二派思想不同。朱子本伊川，言性即理；象山  
本明道，言心即理。（明道论天人相通，较注重心；伊川论天人  
相通，较注重性。但伊川亦未言心性之殊异。朱子分别心性之不  
同，系受张子的影响，张子曾云：“心统性情者也。”朱子甚表  
赞成。）性即理说，谓人之性即同於宇宙之本根，人禀受宇宙之  
本根以为性；性在於心中，而心不即是性。心即理说，则谓人之  
心即同於宇宙之本根，人得宇宙之本根以为心，心性无别。两说  
之根本不同，在所说心性之关系不同：一谓心中含性而非即性，  
一谓心即是性。但认为人含有宇宙之本根，天人相通不隔，则两

家无异。两说都认为宇宙本根乃道德之最高准则；人之道德即是宇宙本根之发现。本根之理，即人伦日用之理；在人为性，在物为理，在事为义，都是宇宙本根之表现。此种天人合一的观念，是汉宋儒家哲学中之一个根本观点。

宋明道学中所谓天，指大自然，全宇宙，亦指究竟本根。道学家的著作中，常以天为宇宙或本根之代名。（宋明道学中所谓天，虽是从孟子来，但已改换其意义。孟子所谓天，有有意志的主宰之义；在宋儒，此义已取消。宋儒所同於孟子者，在于皆认为天是人的心性之本原，道德之根据。但又受老庄之影响，认为天是自然的。宋儒虽常衍述易传，说所谓“天地之心”，其所谓心乃中心，核心之义；天地之心谓天地之中心原则。）

至清初，王船山论天人相通，最为明晰。船山说：

“天降之衷，人修之道。在天有阴阳，在人有人仁义；在天有五辰，在人有人五官。形异质离，不可强而合焉。所谓肖子者，安能父步亦步，父趋亦趋哉？父与子异形离质，而所继者惟志。天与人异形离质，而所继者惟道也。”（尚书引义）此谓天人异形离质，即反对董子之天人相类说。谓天人所继惟道，即谓天人之合一乃在于天道与人道之统一。

讲天人合一者，大都是对于人在宇宙间之位置之问题，主张卓越说的。不过主张卓越说的，不尽讲天人合一，如荀子便是。天人合一论，也可以说是卓越说之一种形态。因其是中国哲学中一个根本观念，所以分别论述之。

〔附注〕按自然与人的关系是一个复杂的问题。一方面，人是自然界的一部分，人必须遵循自然界的普遍规律。另一方面，人类社会有自己的特殊规律，道德是人类社会特有的现象，不得将其强加于自然界。汉宋儒家讲天人合一，其肯定人类与自然界的统一，有正确的方面；而将道德原则看作自然界的普遍规律，就完全错误了。对此问题，应作具体分析。

## 〔补录〕 天人分与天人相胜

与孟子不同，荀子强调天人的分别，他说：

“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。……本荒而用侈，则天不能使之富；养略而动罕，则天不能使之全；倍道而妄行，则天不能使之吉。……故明于天人之分，则可谓至人矣。”（天论）

天人分，社会治乱在人不在天。荀子又说：

“不为而成，不求而得，夫是之谓天职。如是者虽深，其人不加虑焉；虽大，不加能焉；虽精，不加察焉。夫是之谓不与天争职。天有其时，地有其财，人尽其治。夫是之谓能参。”（同上）天人各有职任，人应尽力完成自己的职任，不必考虑天职。荀子虽然强调“天人之分”，却也不否认天与人有统一的关系，他说：

“形具而神生，好恶喜怒哀乐臧焉，夫是之谓天情；耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之谓天官；心居中虚以治五官，夫是之谓天君。”（同上）

人的情绪、感官、心知，都是自然而然的，都是天所生成的，所以称为天情、天官、天君。人中有天，由于人是天所生成的。荀子区别天与人，主要是断言自然变化与社会治乱并无必然联系，但仍然承认人是自然界的一部分。

唐代刘禹锡提出天人相胜的学说，他说：

“大凡入形器者，皆有能有不能。天，有形之大者也；人，动物之尤者也。天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能也。故余曰：天与人交相胜耳。”（天论上）  
天与人各有其特殊的功能。从一方面说，天胜于人；从另一方面说，人胜于天。刘氏进一步解释道：

“天之道在生植，其用在强弱。人之道在法制，其用在是非。……壮而武健，老而耗旡，气雄相君，力雄相长，天之能也。……义制强讦，礼分长幼，佑贤尚功，建极闲邪，人之能也。”（同上）

天的功能是生成万物，人的功能是建立制度。在天，力强的胜过力弱的；在人，确立行为的准则，有德有功的受到尊重。自然界只有强弱之分，无是非可言；在人类社会，建立了是非的标准，与自然界不同了。刘氏又说：

“天之所能者，生万物也；人之所能者，治万物也。……天恒执其所能以临乎下，非有预乎治乱云尔；人恒执其所能以仰乎天，非有预乎寒暑云尔。”（同上）

天人各有一定的功能，是不相互干预的。

刘禹锡更提出一个独特的观点，即将“天理”与“人理”区别开来。他以旅行为比喻，解释道：

“夫旅者群适乎莽苍，求休乎茂木，饮乎水泉，必强有力者先焉。否则虽圣且贤莫能兢也。斯非天胜乎？群次乎邑郭，求荫于华榭，饱乎饩牢，必圣且贤者先焉。否则强有力莫能兢也。斯非人胜乎？……是非有焉，虽在野，人理胜也。是非亡焉，虽在邦，天理胜也。”（天论中）

在自然界的情况，有力者占先，这是所谓天理；在人类社会，有德者居先，这是所谓人理。天理即是自然规律，人理即是社会生活的准则。刘禹锡初步认识到社会生活与自然界情况的区别。



天理一词，首见于庄子（养生主篇），又见于礼记乐记篇。乐记说：“人生而静，天之性也；感于物而动，物之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者灭天理而穷人欲者也。”乐记把天理与人欲对立起来，对宋明哲学影响很大。刘禹锡的见解不同于乐记，以为人理高于天理，这是刘氏独有的思想。乐记所谓天理指最高的普遍的道德原则；刘禹锡所谓天理则指自然规律。刘禹锡区别了自然规律与社会生活的准则，这一点具有深刻的意义，在中国思想史上独放异彩，可惜没有发生显著的影响。

---

## 天人关系论综论

天人关系论，是人生论之开端。由宇宙论到人生论，第一步便是天人关系论。天人关系论，即是对於人与自然或人与宇宙之关系之探讨。

天人关系论之开端问题，是人在天地间或宇宙间之位置之问题。关于此问题，中国哲学中约有二说。一说认为人之形体实极藐小，在天地间或宇宙间实无足轻重。一说则认为人有特殊优异之性质，故实超然於万物之上，而最为卓越。此二说正相反。然一乃就形体说，一乃就性质说。谓形体藐小，与谓性质卓越，实不相矛盾。

中国哲学中，关于天人关系的一个有特色的学说，是天人合一论。中国哲学中所谓天人合一，有二意谓：一天人本来合一，二天人应归合一。天人关系论中之所谓天人合一，乃谓天人本来合一。关于天人本来合一，有二说：一天人相通，二天人相类。所谓天人相通，如解析之，其意义可分为两层。第一层意义，是认为天与人不是相对待之二物，而乃一息息相通之整体，其间实无判隔。第二层意义，是认为天是人伦道德之本原，人伦道德原出於天。在今日观之，在天为根本的，自一意义言，亦是在人为根本的，因人为自然中之一物。然自另一意义言，所谓人性，常指人之所以异於非人者，即人与他类物不同者；而人与他物相同的，虽为根本，亦不含於所谓人性之中。以此义言，人固以自然为根本，而人性乃是后起之特殊的性质，非即是普遍的天道。将天道

与人性合而为一，表面上似将天道说为人性，而实际乃是将人性说为天道，即将人伦义理说为宇宙之主宰原则。这就陷于拟人的错误。

天人相类之意义，亦可析为两方面。一，天人形体相类，此实附会之谈。二，天人性质相类，此义与天人相通论之天道人性为一之说相似，实际上亦是将人伦道德说为天道。

---

## 第二篇 人性论

### 第一章 性善与性恶

人性，是中国哲学中一个重大问题；历来讨论不休，派别亦极纷歧。有许多学者，在别的哲学问题上并无贡献，而在人性论上颇有所见。可以说：人性的问题，得到了普遍的注意，且非关于人生的其它问题所能比。现在研讨历来的性论，首先应注意的，是各家所谓性之本义。不先明白一家所谓性者之本义，则其理论的真实内容，是必无从了解的。

第一个讲性的，是孔子。孔子曾说：

“性相近也，习相远也。”（论语阳货）

孔子所谓性，乃与习相对的。孔子不以善恶讲性，只认为人的天性都是相近的，所来的相异，皆由于习。孔子又说过：“唯上智与下愚不移。”（同上）於是有人认为孔子乃主张性有三品。不过既讲“性相近”，则非有三品可知。所谓上智下愚，原非论性，而是讲才智的差别，性本不可以智愚来说。在论语中，这实是相离的两章，未可并为一谈。

孔子以后，孟子乃以善言性；於是性之是善是恶，遂成为以后论性的主要争点了。

孟子讲性善，荀子讲性恶，适相对垒。不过孟子所谓性与荀子所谓性，实有大异。

孟子以为性中有仁义礼智四端，仁义礼智四种根本善，在性中已具其端，乃性所固有，非本来无有而勉强练成的。孟子说：

“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。”（告子）

“人皆有不忍人之心。……所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。……恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也。”（公孙丑）人皆有恻隐、羞恶、辞让、是非之心，乃仁义礼智之端，都是人所固有，随时而发现，无待于习。孟子又云：

“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲也；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲仁也，敬长义也。”（尽心）

仁义是人之良知良能，乃不待学不待虑的；一切道德，皆出于人之性。

然而性中不过有仁义礼智之端而已，性有善端，岂得即谓性善？而且性固有善端，未必无恶端。今不否认性有恶端，仅言性有善端，何故竟断为性善？孟子亦尝说：

“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”

（离娄）

“人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。”

（滕文公）

既谓“人之所以异于禽兽者几希”，则孟子以为人之与禽兽，所异者不若所同者之多，是孟子并不否认人有不善的性质即与禽兽相同的性质。又谓“无教，则近于禽兽”，便更可以见了。然则何以仍讲性善？此由于孟子所谓性者，实有其特殊意

谓。孟子所谓性者，正指人之所以异于禽兽之特殊性徵。人之所同于禽兽者，不可谓为人之性；所谓人之性，乃专指人之所以为人者，实即是人之“特性”。而任何一物之性，亦即该物所以为该物者。所以孟子讲性，最注重物类之不同。孟子说：

“生之谓性也，……然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”（告子）

“故凡同类者举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者。”（同上）

圣人最能表见人之所以为人者，然圣人亦是人，圣人所有之性，亦即人人所有之性。孟子又尝说：

“由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。”（公孙丑）此四种心，是人之所以为人者，无其一便失人之所以为人，即可以说是非人了。

孟子又分别大体与小体，大体是人之所以为人者，小体即与禽兽相同者。孟子说：

“体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。今有场师，舍其梧櫜，养其櫜棘，则为贱场师焉。养其一指而失其肩背，而不知也，则为狼疾人也。饮食之人，则人贱之矣，为其养小以失大也。”（告子）

“从其大体为大人，从其小体为小人。……耳目之官不思，而蔽于物；物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也，此天之所以与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。”（同上）

所谓大体即是心，而性即在于心。孟子又说：

“口之於味也，有同嗜焉；耳之於声也，有同听焉；目之於色也，有同美焉。至於心独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦

我心，犹刍豢之悦我口。”（同上）

心之所同然者，是理义。理义即所谓性。人之心好理义，乃人之所以为人者。至于口好味，耳好声，目好色，虽是人生来的本能，但非人之所以为人者，故不得谓为人之性。孟子又说：

“口之於味也，目之於色也，耳之於声也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也；性也，有命焉，君子不谓性也。仁之於父子也，义之於君臣也，礼之於宾主也，智之於贤者也，圣人之於天道也；命也，有性焉，君子不谓命也。”（尽心）

“广土众民，君子欲之，所乐不存焉；中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁义礼智根於心，其生色也，睥然见於面，盎於背，施於四体，四体不言而喻。”（同上）

味色声臭之欲，亦皆生而有，然君子不谓之性；君子所认为性者，乃是仁义礼智诸德。于此孟子更彰明较著的讲他所谓性不是指生来的本能，而是专指人之所以为人者之特性了。

此种人之所以为人之特徵，实非已完成的，而仅是萌芽，故孟子称之为“端”。性中所有者，不过仁义礼智之端。孟子说：

“凡有四端於我者，知皆扩而充之矣。若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”（公孙丑）

不充则“不足以事父母”，可见只是一点萌芽。人之所以为人之特徵，其实不过“几希”，是有待于扩充的。所谓端，亦即实在的可能。孟子又说：

“乃若其情，则可以爲善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。……故曰求则得之，舍则失之，或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。”（告子）

所谓才，即天赋之可能，亦即生来之“可以为善”之因素。所谓性善者，乃谓人生来即有为善之可能。孟子又说：

“虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希；则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏之反覆，则其夜气不足以存；夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？”（同上）

“仁义之心”或“良心”，即人之所以为人之心。“平旦之气”或“夜气”，即在夜中或平旦初醒时，人之所以为人者之发现。此以“才”与“其禽兽”相对待，可见才正指人之所以为人之天赋可能，亦即人之所以异于禽兽之要素。“以为未尝有才”者，即以为未始有异于禽兽之要素。人有此种要素，而亦有与禽兽相同的本能行为，且此类本能甚有势力；如不能扩充异于禽兽的要素，则此种要素即将被同于禽兽的本能行为所梏亡。初时犹有平旦之气或夜气，久之则夜气亦不存，便离禽兽不远了。然而并非原无异于禽兽的要素。

孟子所谓性，指人之所以为人的特性，而非指人生来即有的一切本能。孟子实不赞成以生而完具的行动为性。他说：

“天下之言性也，则故而已矣，故者以利为本。”（离娄）故是已然之形态。论性者多以生来已然之形态为性，则必以利为人性之根本了。其实与禽兽相同的本能，不可算作人性。人性乃生来而有的人之所以为人之特殊可能，如以此种可能为性，则可见仁义方是性之根本。（孟子此段，自来解者多不得其旨，惟陆象山语录中所解颇好。象山云：“当孟子时，天下无能知其性者，其言性者，大抵据陈迹言之，实非知性之本，往往以利害推说耳，是反以利为本也。”）

要之，孟子所谓性善，并非谓人生来的本能都是善的，乃是说人之所以为人的特殊要素即人之特性是善的。孟子认为人之所以异于禽兽者，在于生来即有仁义礼智之端，故人性是善。



荀子主性恶，认为人之性是好利多欲的，性中并无礼义，一切善的行为都是后来勉强训练而成。荀子说：

“人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉，顺是故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出辞让，合于文理而归于治。用此观之，然则人之性恶明矣。其善者伪也。”（性恶）

伪即人为。凡性之所有，都是恶的；善是人为，是后起的。道德皆性之改造。荀子又说：

“今人无师法，则偏险而不正，无礼义，则悖乱而不治。古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治。是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也；始皆出于治合于道者也。”（性恶）

“今当试去君上之势，无礼义之化，去法正之治，无刑罚之禁，倚而观天下人民之相与也；若是则夫强者害弱而夺之，众者暴寡而谗之，天下之悖乱而相亡，不待顷矣。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。”（同上）

有后起的道德规律以约束人的性情，然后方能治而不乱；如除去一切约束制裁，则天下将立刻大乱了。由此可证人之本性是恶的，而善乃出于勉强。

然而人之性既是可“矫饰”，可“扰化”，能受“正”受“导”，有“师法之化，礼义之导”之后，便能“出于辞让合于文理”，则人仍是有善的可能。既有善的可能，何以竟谓为性恶？此点荀子并非不知，荀子曾自设为难者诘问道：

“问者曰：人之性恶，则礼义恶生？”（性恶）

“问者曰：礼义积伪者，是人之性，故圣人能生之也。”

(同上)

荀子又明说过：

“途之人可以为禹。”(同上)

人有善之可能，是荀子所承认的。但何以仍讲性恶？于此，当知荀子所谓性之意谓。荀子曾再三为性字立界说，并为伪字立界说，如云：

“凡性者，天之就也。”(性恶)

“生之所以然者谓之性。”(正名，以与已同。)

“不事而自然谓之性。”(同上)

“情然而心为之择谓之虑，心虑而能为之动谓之伪。虑积焉能习焉而后成，谓之伪。”(同上)

荀子所谓性，乃指生而完成的性质或行为，所以说是“天之就”，“生之所已然”，“不事而自然”。生来即完具、完全无待于练习的，方谓之性，性不是仅仅一点可能倾向；只有一点萌芽，尚须扩充而后完成的，便不当名为性。生而完成者谓之性；生而不论有萌芽与否，待习而后完成者，都是伪。由此看来，荀子所谓性，与孟子所谓性，实截然两事。孟子言性，用端字用才字，具见萌芽可能之意；据荀子的界说讲，须“扩而充之”，“如不充之，则不足以事父母”，那便是“虑积焉，能习焉而后成”，自然不是性。所谓端，当然也不能说是伪，但决不在性中。所以荀子批评孟子道：

“孟子曰：人之学者，其性善。曰：是不然，是不及知人之性，而不察乎人之性伪之分者也。凡性者天之就也，不可学不可事；礼义者圣人之所生也，人之所学而能所事而成者也。不可学不可事而在人者谓之性，可学而能可事而成之在人者谓之伪，是性伪之分也。今人之性，目可以见，耳可以听；夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，目明而耳聪，不可学明矣。”(性恶)

据荀子的性伪的界说看，当然可以说孟子不知性伪之分；其实也可以说荀子不知孟子所谓性之意谓。

孟子所讲四端，既非完成，又易丧失，如不加扩充，便等于无有；所以荀子又批评孟子道：

“孟子曰：今人之性善，将皆丧失其性故也。曰：若是则过矣，今人之性，生而离其朴，离其资也。必失而丧之，然则人之性恶明矣。所谓性善者，使夫资朴之于美，心意之于善，若夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳。”（同上）性的丧失，何故如彼其易？这种生而辄离的性，只见其非性而已。性之于善，必须如目之于明，耳之于聪，无待扩充而不易丧失，然后乃可谓性善，否则实不当以善为性。荀子认为凡善皆有待于学习，恶则不事而自然，故说：

“若夫目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性也；感而自然，不待事而后生之者也。夫感而不能然，必且待事而后然者，谓之生于伪。”（同上）好色好利等，是不待事而自然的，故是性；礼义等是必待事而后然的，故不是性。性不只是萌端，须学而完成的便非性。

孟子认为人人可以为圣人，荀子也认为人人可以为圣人。荀子很承认人有善之可能，如说：

“汤武存则天下从而治，桀纣存则天下从而乱。如是者，岂非人之情固可与如此，可与如彼也哉？”（荣辱）

“涂之人可以为禹，曷谓也？曰凡禹之所以为禹者，以其仁义法正也。然则仁义法正，有可知可能之理；然而涂之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具，然则其可以为禹明矣。……其可以知之质，可以能之具，在涂之人明矣。”（性恶）

人人皆有为善之可能，但可能虽有，而不得谓之性。“可以知仁义法正之质，”“可以能仁义法正之具”，依荀子的性之界

说，非在性中。故荀子又说：

“然则礼义积伪者，岂人之性也哉？”（性恶）

“人无师法则隆性矣，有师法则隆积矣。……性也者，吾所不能为也，然而可化也；积也者，非吾所有也，然而可为也。

注错习俗，所以化性也；并一而不二，所以成积也。”（儒效）  
性是可化的，一切善都是性的改造。

平常人之有礼义，是由于圣人的教化。圣人自己如何？荀子以为圣人的性也是恶的，其所以成圣，也是积伪的结果。荀子说：

“凡人之性者，尧舜之与桀跖，其性一也。君子之与小  
人，其性一也。”（性恶）

“故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度；  
然则礼义法度者，是圣人之所以同於众而不异於众者，性也；所以异而过众者，伪也。”（同上）

“君子……通则大明，身死而名弥白，小人莫不延颈举踵而愿曰：知虑材性，固有以贤人矣，夫不知其与己无以异也。则君子注错之当，而小人注错之过也。”（荣辱）

“尧禹者，非生而具者也；夫起于变故，成乎修，修之为待尽而后备者也。”（同上）

“积善而全尽，谓之圣人；彼求之而后得，为之而后成，积之而后高，尽之而后圣，故圣也者，人之所积也。”（儒效）  
圣人之性无异于众，由化性而创礼义法度，并非生而即圣。礼义之起，乃由于积虑，故又说：

“圣人积思虑，习伪故，以生礼义，而起法度。”（性恶）

“情然而心为之择谓之虑，心虑而能为之动谓之伪。”

（正名）

道德之起，皆由于心之抉择。圣人深知从情顺性必致悖乱，考虑抉择的结果，乃发明出种种的道德规范来。

荀子讲性恶，也并非以为性至恶，人到至恶的地步，也是积成的。荀子说：

“凡人有所一同。……可以为尧禹，可以为桀跖，……在注错习之所积耳。”（荣辱）

桀跖也不是生而然的。

孟子言性善，乃谓人之所以为人的特质是仁义礼智四端。荀子言性恶，是说人生而完具的本能行为中并无礼义；道德的行为皆必待训练方能成功。孟子所谓性，与荀子所谓性，实非一事。孟子所注重的，是性须扩充；荀子所注重的，是性须改造。虽然一主性善，一主性恶，其实亦并非完全相反。究竟言之，两说未始不可以相容；不过两说实有其很大的不同。

## 第二章 性无善恶与性超善恶

与孟子同时的告子，认为性无善恶，善恶都是后来才有的，原始的性则既非善亦非恶。告子说：

“性无善无不善也。”（孟子告子）

告子更以比喻解说道：

“性犹杞柳也，义犹柎棬也；以人性为仁义，犹以杞柳为柎棬。”（同上）

“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。”（同上）善不善都是性的改变，性本身无所谓善恶，后来或改变而为善，或改变而为恶。性如白纸，随外力来染色。杞柳本无为柎棬之性，而可以制为柎棬；人亦无仁义之性，而可训练为仁义。

告子所谓性是何意义？告子说：

“生之谓性。”（孟子告子）

“食色性也。”（同上）

生来的是性，待学习而成的非性。食色人人皆然，不待学习，故是性。为善固须教诲，为恶亦待诱导，故不是性。

告子的学说，今惟见于孟子的书中，略而不具，其详不可得知。告子所谓性，与孟子所谓性，实大不同。孟子以人之所以为人之特质为性；告子则以自然的、完全无待教导的本能为性。这种本能，未必是人之所以为人者。告子“生之谓性”的界说，与荀子所说“性者天之就也”颇相近；但由告子的见地来讲，荀子

的性恶论也不对，所谓好利争夺等，亦非生而即然，亦是受教诱薰染而成的。食色二者的本身，不能说是恶。

战国时道家，亦认为性非善非恶，但其思想又与告子大异，而可以称为性超善恶论。道家不承认仁义是人性，亦不承认情欲是人性，而认为仁义情欲都是伤性的。道家所认为“性”者，是自然的朴素的，乃所谓“德”之显见。宇宙本根是道，人物所得于道以生者是德，既生而德之表见于形体者为性。人之本性，道家亦名之曰“性命之情”。情者真实之义，性命之情即性命之真。其中不含仁义，亦不含情欲。道家认为人人惟当任其性命之情，不要矫揉造作，如是即可达到至治的境界。此种学说，亦可以说是一种绝对的性善论，认为人性本来圆满，顺人之本性，当下便是最好的生活。此本性之善，是绝对的，而非与恶相对的，如仁义礼智等与恶相对之善，乃道家所不承认。

道家不承认仁义是人的本性。庄子外篇说：

“意仁义非人情乎？彼仁人何其多忧也！……故意仁义其非人情乎，自三代以下者，天下何其嚣嚣也！且夫待钩绳规矩而正者，是削其性也；待绳约胶漆而固者，是侵其德也，屈折礼乐，响俞仁义，以慰天下之心者，此失其常然也。”（骈拇）

“自虞氏招仁义之挠天下也，天下莫不奔命於仁义，是非以仁义易其性与？故尝试论之，自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。”（同上）

“请问仁义人之性耶？……夫子亦放德而行，循道而趋，已至矣！又何偈偈乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉！意夫子乱人之性也！”（天道）

仁义并非常然之性，奔命于仁义，亦是以物易性；认仁义为性的思想，乃是乱人之性。仁义是在性外的。而情欲亦不是性，庄子内篇云：

“惠子谓庄子曰：人故无情乎？庄子曰：然。惠子曰：

人而无情，何以谓之人？庄子曰：道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？惠子曰：既谓之人，恶得无情？庄子曰：是非吾所谓情也。吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。”（德充符）

庄子杂篇云：

“君将盈眚欲，长好恶，则性命之情病矣；君将黜眚欲，擊好恶，则耳目病矣。”（徐无鬼）

人之本性，既非仁义，亦非情欲，而是所得于道之德之显现。德之显现为性命之情，人只有顺其性命之情，方为至正。庄子外篇云：

“彼正正者，不失其性命之情。”（骈拇）

“吾所谓臧，非仁义之谓也，臧于其德而已矣。吾所谓臧者，非所谓仁义之谓也，任其性命之情而已矣。”（同上）仁义不是至善，至善乃是任其性命之情。性命之情是自然的，而仁义是人为。外篇又说：

“彼民有常性，识而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。……同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。及至圣人蹙蹙为仁，踳跂为义，而天下始疑矣；澶漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣。故纯朴不残，孰为牺尊？白玉不毁，孰为珪璋？道德不废，安取仁义？性情不离，安用礼乐？……毁道德以为仁义，圣人之过也！”（马蹄）

“自三代以下者，匈匈焉终以赏罚为事，彼何暇安其性命之情哉；而且说明邪？是淫于色也；说聪邪？是淫于声也；说仁邪？是乱于德也；说义邪？是悖于理也；说礼邪？是相于技也；说乐邪？是相于淫也；说圣邪？是相于艺也；说知邪？是相于疵也。天下将安其性命之情，之八者，存可也，亡可也；天下将不安其性命之情，之八者，乃始鬻卷怵囊，而乱天下也！而天下乃始尊之惜之，甚矣天下之惑也！”（在宥）



仁义乃戕贼人性的，有仁义则本来的道德之性毁废了。仁义圣智等，都是乱天下的。

道家所谓性，与所谓德，实际非异，然分析言之，亦有区别，各有其界说。庄子外篇云：

“物得以生谓之德；未形者有分，且然无间谓之命；留动而生物，物成生理谓之形；形体保神，各有仪则谓之性。性修反德，德至同於初。”（天地）

又杂篇云：

“道者德之钦也，生者德之光也，性者生之质也，性之动谓之德。”（庚桑楚）

当其未形，所以生者谓之德；及其既形，德之表见以为形体之仪则的，谓之性。道是德之所本，生是德之显发，而生之素质为性。德是所以谓未生之先者，性是所以谓既生以后者；由德而有生，有生乃有性。既生有形之后，乃可说性；未生无形之前，指其所以生者，谓之曰德。德与性虽有别，其实是二而一的。

道家的性论，在一意谓上，可以说是无善无恶论；在另一意谓上，也可以说是性至善论。然道家是唾弃所谓善的，是不赞成作善恶的分别的，所以如将道家之说名为性善论，实不切当。究竟言之，当说是性超善恶论。道家所谓性，既非孟子所讲仁义之性；亦非荀子所讲情欲之性。其谓仁义非性，同于荀子；谓情欲非性，同于孟子。荀子谓性无善，须改造之使成为善，道家则最反对性之改造，而亦不赞成孟子所讲之扩充。道家只教人顺性自然，无知无识的生活下去，这是与诸家都不同的。

北宋时，政治思想家王安石亦讲性无善恶，他认为情是可善可恶的，而性则是无善无恶的。王氏说：

“性生乎情，有情然后善恶形焉，而性不可以善恶言也。

……孟子以恻隐之心，人皆有之，因以谓人之性无不仁，就所

谓性者如其说，必也怨毒忿戾之心，人皆无之。然后可以言人之性无不善，而人果皆无之乎？孟子以恻隐之心为性者，以其在内也；夫恻隐之心，与怨毒忿戾之心，其有感於外而后出乎中者，有不同乎？荀子曰：其为善者伪也，就所谓性者如其说，必也恻隐之心，人皆无之，然后可以言善者伪也，而人果皆无之乎？……且诸子之所言，皆吾所谓情也，习也，非性也。……古者有不谓喜怒爱恶欲情者乎？喜怒爱恶欲而善，然后从而命之曰仁也义也；喜怒爱恶欲而不善，然后从而命之曰不仁也不义也。故曰：有情然后善恶形焉；然则善恶者，情之成名而已矣。”（原性）

性不可言善恶，善恶只是情之成名。王氏自以为其说本于孔子，他说：

“吾所安者，孔子之言而已。”（同上）

孔子未尝以善恶言性，亦可以说孔子乃主张性不可言善恶的。

与王安石同时的文学家苏轼，也认性无善恶；他有些话，颇为透辟，不过理论有不一贯之点。苏氏说：

“夫善恶者，性之所能之，而非性之所能有也，且夫言性者，安以其善恶为哉？……唯不知性之不能有夫善恶，而以为善恶之皆出乎性也已。”（扬雄论）

“古之君子，患性之难见也，故以可见者言性，以可见者言性，皆性之似也。”（苏氏易传）

“夫善，性之效也；孟子未及见性，而见其性之效，因以所见者为性。”（同上）

分别性之所能之，与性之所能有，甚精；分别性与性之似，亦好。但苏氏又说：

“君子日修其善，以消其不善；不善者日消，有不可得而消者焉。小人日修其不善，以消其善；善者日消，有不可得而消者焉。夫不可得消者，尧舜不能加焉，桀纣不能逃焉，

是则性之所在也。”（苏氏易传）

似乎以为性有善有恶了。苏氏本是文学家，不是思想家，所以理论不能严密贯澈如此。

南宋初年，胡宏也讲性无善恶，不过他的意思又与王苏不同。王苏认为善恶不可以言性，胡氏则认为善恶不足以言性。他将性看作至上的，善不足以言之，恶更不必说了。这也可以说是一种性超善恶论。胡氏所作知言云：

“或问性，曰性也者，天地之所以立也，曰然则孟轲氏荀卿氏扬雄氏之以善恶言性也，非欤？曰性也者，天地鬼神之奥也，善不足以言之，况恶乎？”

“中节者为是，不中节者为非，挟是而行则为正，挟非而行则为邪。正者为善，邪者为恶，而世儒乃以善恶言性，邈乎辽哉！”

胡氏所谓性，即宇宙之本根，所以说是天地之所以立。他认为人的本始即是宇宙之本始，乃至极究竟的，而善恶皆后起的，不足以言究竟之性。（胡氏以性为宇宙本根，本于北宋张子程子，见下第四章。）

明代王守仁，亦认为性无善无恶，但更以为无善无恶便是至善，是超乎善恶之对待的善。所以阳明的学说亦当说是性超善恶论。阳明云：

“性无定体，论亦无定体。有自本体上说者，有自发用上说者；有自源头上说者，有自流弊上说者；总而言之，只是一个性，但所见有浅深尔。若执定一边，便不是了。性之本体，原是无善无恶的；发用上也原是可以为善，可以为不善的；其流弊也原是一定善，一定恶的。譬如眼，有喜时的眼，有怒时的眼；直视就是看的眼，微视就是觑的眼；总而言之，只是这个眼。若见得怒时眼，就说未尝有喜的眼；见得看时眼，就说未尝有觑的眼，皆是执定，就知是错。孟子

说性，直从源头有说来，亦是说个大概如此。荀子性恶之说，是从流弊上说来，也未可尽说他不是，只是见得未精耳。众人则失了心之本体。”（传习录）

所谓性之本体即性之原始。性之原始是无善无不善的，及其发用，则可以为善，可以为不善，阳明又说：

“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动。不动于气，即无善无恶，是谓至善。”（同上）

性之本体是理之静，故无善无恶；性之发用是气之动，乃有善有恶。无善无恶，即是至善。阳明又说：

“至善者，性也。性元无一毫之恶，故曰至善。”（同上）

性完全无恶，超乎善恶之对待，故为至善。

阳明所谓“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动”。注重分别静与动，阳明并不赞成分理气为二元，所以他又说过：

“气亦性也，性亦气也，但须认得头脑是当。”（同上）

性、心、理、气，在阳明看来，皆不必分别。

清季的文学家龚自珍，是明白推崇告子学说的人，他曾作阐告子一文，力主性无善无恶论。龚氏说：

“善恶皆后起者。夫无善也，则可以为桀矣。无不善也，则可以为尧矣。知尧之本不异桀，荀卿氏之言起矣；知桀之本不异尧，孟氏之辩兴矣。为尧矣性不加霸，为桀矣性不加枯；为尧矣性之桀不亡走，为桀矣性之尧不亡走。……性不可以名，可以勉强名；不可似，可以形容似也。……告子知性，发端未竟。”

龚氏所说，实亦未尝较告子为精密，不过以前讲性无善恶的，皆不敢明谓信从告子，彰明较著的推阐告子学说的，只有龚氏了。

### 第三章 性有善有恶与性三品

调和性善论与性恶论者，有两种学说；一谓性有善有恶，后来发展成性善恶混论，一谓有性善有性不善，后来发展成性三品论。

性有善有恶之说，始于战国时的世硕。世子属于儒家，其书今不传，王充论衡中述其说云：

“周人世硕，以为人性有善有恶；举人之善性，养而致之则善长，恶性养而致之则恶长。……故世子作养书一篇。宓子贱漆雕开公孙尼子之徒，亦论情性，与世子相出入，皆言性有善有恶。”（本性）

宓子贱漆雕开都是孔子弟子，论语中未载其论性之言，孟荀亦未尝述及之。汉书艺文志有宓子漆雕子，大概是战国时儒家所作。世子等的学说，主要是谓性中兼含善恶，发展其中善性则是善人，发展其中恶性则成恶人。

孟子书中有云：

“或曰：性可以为善，可以为不善，是故文武兴则民好善，幽厉兴则民好暴。”（告子）

此以为性可善可恶，与世子等的学说颇相近，或者即是指世子之说。

讲性有善有恶较详审的，为汉代董仲舒，认为人性中有善的要素，但不全是善，也有恶的要素。董子说：

“今世闾于性，言之者不同。胡不试反性之名？性之名，非生与？如其生之自然之资，谓之性；性者质也。诘性之质

于善之名，能中之与？既不能中矣，而尚谓之质善何哉？”

（春秋繁露深察名号）

董子所谓性，是生而有之质。以生说性，颇近于告子。此生而有之质，实非全善。董子说：

“故性比于禾，善比于米。米出禾中，而禾未可全为米也；善出性中，而性未可全为善也。善与米，人之所继天而成于外，非在天所为之内也。天之所为，有所至而止。止之内，谓之天性；止之外，谓之人事。”（同上）

性有善之可能，善出于性，但性并非纯粹是善。性是自然之资，乃天之所为。天之所为有其限度；完全的善，有待于人事。

董子又说：

“天生民，性有善质，而未能善。”（同上）

“今万民之性，待外教然后能善；善当与教，不当与性。”（同上）

“或曰性有善端，心有善质，尚安非善？应之曰：非也，茧有丝而茧非丝也，卵有雏而卵非雏也；比类率然，有何疑焉？”（同上）

“性待渐于教训而后能为善；善教训之所然也，非质朴之所能至也。”（同上书，实性）

性固有善的要素，但有善的要素并非即是善。有善的要素受教导而后方成为善。善有待于人为，并非自然。董子批评孟子的性善论道：

“或曰性也善，或曰性未善，则所谓善者各异意也。性有善端，动之爱父母，善于禽兽，则谓之善，此孟子之善；循三纲五纪，通八端之理，忠信而博爱，敦厚而好礼，乃可谓善，此圣人之善也。是故孔子曰：善人吾不得而见之，得见有恆者斯可矣。由是观之，圣人之所以谓善，未易当也，非善于禽兽则谓之善也。使动其端，善于禽兽，则可谓之善，善人奚为弗

见也？夫善于禽兽之未得为善也，犹知于草木而不得名知。万民之性，善于禽兽而不得名善。……质于禽兽之性，则万民之性善矣；质于人道之善，则民性弗及也。万民之性善于禽兽者许之；圣人之所谓善者弗许。吾质之命性者异孟子，孟子下质于禽兽之所为，故曰性已善；吾上质于圣人之所为，故谓性未善。善过性，圣人过善。”（同上书，深察名号）

董仲舒所谓善之表准，与孟子不同；他视善甚高，所以认为善字不可以轻许。其实董所谓性与孟所谓性亦不相同。孟所谓性，专指人之所以异于禽兽之要素，故善于禽兽即可谓之善；董所谓性，非专指人之所以异于禽兽者，所以虽亦认为有善质，有善端，而不能谓性善。

董子承认性有善端，故又尝云：

“人受命于天，有善善恶恶之性，可养而不可改，可豫而不可去，若形体之可肥臞而不可得革也。”（同上书，玉杯）

“天之为人性命，使行仁义而羞可耻，非若鸟兽然苟为生苟为利而已。”（同上书，竹林）

“今善善恶恶，好荣憎辱，非人能自生，此天施之在人者也。”（同上）

人能分别善恶，辨识应当与不应当，此乃天之所命，亦即人之所以异于鸟兽者。

性何以有不善？董子以为因性中有情，情是不善的，所以性不能说是全善。董子说：

“人之诚有贪有仁。仁贪之气两在于身；身之名取诸天，天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性。”（同上）

“天地之所生，谓之性情。……情亦性也，谓性已善，奈其情何？……身之有性情也，若天之有阴阳也，言人之质而无其情，犹言天之阳而无其阴也。”（同上）

性中含情，情是性的一部分；性中之非情的部分，亦谓之性。

此性中之非情的要素，是仁的；而情则是贪的。人两有贪仁之性，故人性实兼含善恶。如所谓性专指与情对待之性，则可谓善。而就整个的性来说，则包含不善之情，便不能谓性已善了。

董子又尝云：

“天下无患，然后性可善。性可善，然后清廉之化流。清廉之化流，然后王道举，礼乐兴，其心在此矣。”（同上书盟会要）人性之不能全善，与环境亦有关系。在此世界之中，生活之竞争甚烈。故人之争夺之心，常胜过其辞让之心；占有之心，常胜过其施予之心。求生则必相争，故人性无由全善。

董仲舒以后，刘向也讲性有善有恶，但不赞成董子所说之情恶论。刘氏说：

“性情相应，性不独善，情不独恶。”（荀悦中经杂言下引）性情是一致的，性中有善有恶，情中亦有善有恶；情非无善，性非无恶。

前汉末，扬雄论人性，乃言“善恶混”。扬子说：

“人之性也，善恶混。修其善则为善人，修其恶则为恶人。气也者，所以适善恶之马也与？”（法言修身）

扬子之意，大致与世子相同。“善恶混”，即谓性中兼含善恶，两者相杂，而非独善或独恶。于是扬子有“修性”之说。他说：

“学者，所以修性也。视听言貌思，性所有也。学则正，否则邪。……习乎习！以习非之胜是，况习是之胜非乎？于戏！学者审其是而已矣。”（同上书，学行）

性中兼含善恶，如习善则足以克服性中之恶，而习恶亦足以消抑性中之善。扬子又说：

“鸟兽触其情者也，众人则异乎！贤人则异众人矣。圣人则异贤人矣。礼义之作，有以矣夫！人而不学，虽无忧，如禽何！学者所以求为君子也。求而不得者有矣夫，未有不求



而得之者也。”（同上）

“天下有三门：由于情欲，入自禽门。由于礼义，入自人门。由于独智，入自圣门。”（同上书，修身）

由于情欲，即顺从性中之恶，则近于鸟兽。由于礼义，即发展性中之善，方能为君子。

后汉末，郑玄亦主性有善有恶。郑氏云：

“内有其性，乃可以有为德也。”（诗笺）

“人之心皆有仁义，教之则进。”（同上）

人之能有德，由于内有善性。虽内有善性，然待教而始进。又中庸“变则化”，郑氏注云：

“变，改恶为善也。变之久，则化而性善也。”

人性虽有善，然亦有恶。须改变其恶，然后始臻于全善。

性有善有恶论，发于世硕，董子论之较详。至扬雄而提出性善恶混的命题。

有性善有性不善之说，亦始于战国时，可惜唱导者的姓名已失传了。孟子书中叙述云：

“或曰：有性善有性不善，是故以尧为君而有象，以瞽瞍为父而有舜。”（告子）

有性善有性不善论，即谓有人生来即善，有人生来即不善。既非人人之性皆善，亦非人人之性皆恶，乃有两种人的不同。以上所述诸说，无论性善论，性恶论，性无善恶论，性超善恶论，性有善有恶论，皆认为人人之性同一不二，一切人之本性实皆齐等，并无两样的性；善人与恶人之不同，非在于性，乃缘于习。唯独有性善有性不善论，认为人与人之性并不一致，本相歧异，善人与恶人生来即不相同。战国时之有性善有性不善论，仅谓性有两等。至后汉乃有性三品论，认为人有上中下三种，性有善，恶，不善不恶三等。前汉之董仲舒，实已有分人之性为三等之意，不过以为所谓人性者，应以中等为表准。董子云：

“名性不以上，不以下，以其中名之。”（春秋繁露深察名号）

“圣人之性，不可名性；斗筲之性，又不可以名性。名性者，中民之性。”（同上书，实性）

董子专以中民之性为人性，于是认为性有善有恶。推其意，似以为圣人之性近于全善，而斗筲之性则近于全恶。

最初明白的讲性有三品的，是王充。王充认为人性有善、中、恶三等，他说：

“生而兆见，善恶可察。无分于善恶，可推移者，谓中人也。……夫中人之性，在所习焉，习善而为善，习恶而为恶也。至于极善极恶，非复在习。”（论衡本性）

“人性有善有恶，犹人才有高有下也，高不可下，下不可高。谓性无善恶，是谓人才无高下也。……余固以孟轲言人性善者，即中人以上也；孙卿言人性恶者，中人以下者也；扬雄言人性善恶混者，中人也。”（同上）

人分善人恶人中人三等。中人以上者性善，中人以下者性恶，中人之性则不善不恶而可善可恶。王充虽然自己说：“自孟子以下，至刘子政，鸿儒博生，闻见多矣；然而论情性，竟无定是。唯世硕公孙尼子之徒，颇得其正。”其实世子谓性兼含善恶，王氏则言有极善、极恶及不善不恶三种，并非同属一派，不过很相接近而已。

王充推论性善论与性恶论之根据颇好。他说：

“孟子之言情性，未为实也；然而性善之论，亦有所缘：一岁婴儿，无争夺之心；长大之后，或渐利色，狂心悖行，由此生也。”

“夫孙卿之言，未为得实；然而性恶之言，有缘也：一岁婴儿，无推让之心，见食，号欲食之；睹好，啼欲玩之；长大之后，禁情割欲，勉厉为善矣。”（同上）

王充虽说过“至于极善极恶，非复在习”，但他仍以恶为可化，可教导而成中人或中人以上。他说：

“人之性善可变为恶，恶可变为善。……在所渐染，而善恶变矣。”（同上书，率性）

“今夫性恶之人，……教导以学，渐渍以德，亦将日有仁义之操。……亦在于教，不独在性也。”（同上）

极善极恶，非习所能致，非习所能成；然而不是非习所能改，不是非习所能化。

后汉末荀悦，亦讲性三品，所说比王充更简明。荀氏所说之性之界说，与告子同。荀氏云：

“或问性命，曰：生之谓性也，形神是也。”（申鉴杂言下）形神犹云身心。身心生来即有之趋向，谓之性。人之性有三等。荀氏云：

“或问天命人事，曰：有三品焉，上下不移，其中则人事存焉尔。命相近也，事相远也。……曰问其理，曰：性善则无四凶，性恶则无三仁；人无善恶，则文王之教一也，则无周公管蔡；性善情恶，是桀纣无性，而尧舜无情也；性善恶皆浑，是上智怀恶而下愚挟善也，理也未究矣。”（同上）荀氏以为中人固须教化，而上下二品，亦都须教。性善者实待教方完成，性恶者可由法而化善。荀氏说：

“或曰：善恶皆性也，则法教何施？曰：性虽善，待教而成；性虽恶，待法而消。上智与下愚不移，其次善恶交争，于是教扶其善，法抑其恶。得施之九品。从教者半，畏刑者四分之三，其不移大数九分之一也。一分之中，又有微移者矣。然则法教之于化民也，几尽之矣。”（同上）

荀氏又论情意心志云：

“凡情意心志者，皆性动之别名也。‘情见乎辞’，是称情也。‘言不尽意’，是称意也。‘中心好之’，是称心也。

‘以制其志’，是称志也。惟所宜各称其名而已。”（同上）情意心志，都指性之动。荀氏最反对性善情恶说，他根据刘向，认为性不独善，情不独恶。他说：

“或曰：仁义性也，好恶情也；仁义常善，而好恶或有恶，故有情恶也。曰：不然。好恶者，性之取舍也，实见于外，故谓之情尔，必本乎性矣。仁义者，善之诚者也，何嫌其常善？好恶者，善恶未有所分也，何怪其有恶？……有人于此，好利好义，义胜则义取焉，利胜则利取焉，此二者相与争，胜者行矣；非情欲得利，性欲得义也。”（同上）性非尽善，而情不必恶；性或善或恶，情亦或善或恶。

到唐代，韩愈也讲性三品，其理论较王荀为有条理，主旨则不出王荀之范围。韩子更认为情亦有三品，与性相应。他说：

“性也者，与生俱生者也；情也者，接于物而生者也。性之品有三，而其所以为性者五；情之品有三，而其所以为情者七。曰何也？曰：性之品有上中下三，上焉者，善焉而已矣，中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣。其所以为性者五：曰仁，曰礼，曰信，曰义，曰智。上焉者之于五也，主于一而行于四。中焉者之于五也，一不少有焉，则少反焉，其于四也混。下焉者之于五也，反于一而悖于四。性之于情，视其品。情之品有上中下三，其所以为情者七：曰喜，曰怒，曰哀，曰惧，曰爱，曰恶，曰欲。上焉者之于七也，动而处中。中焉者之于七也，有所甚，有所亡，然而求合其中者也。下焉者之于七也，亡与甚，直情而行者也。情之于性，视其品。”（原性）性是仁义礼智信，情是喜怒哀惧爱恶欲。人于五常之性或兼有或悖反，于七情或能中节或不能中节，而可分上中下三等。韩子所说，条理颇齐整，内容则仍不免有疏略含混之处。性三品论，至韩子而作一结束。

性有善有恶论之一特殊形式，是性善情恶论。性善情恶论可

以说发端于董仲舒，但后来主张之者颇少。而刘向及荀悦，对之皆有驳论。南北朝时刘昼所作之刘子新论，则颇讲性善情恶。新论说：

“人之禀气，必有性情。性之所感者情也；情之所安者欲也。情出于性，而情违性；欲由于情，而欲害情。情之伤性，性之妨情，犹烟冰之与水火也。烟生于火而烟郁火，冰出于水而冰遏水。故烟微而火盛，冰泮而水通。性贞则情销，情炽则性灭。是以珠莹则尘埃不能附，性明则情欲不能染也。……人之性贞，所以邪者，欲眩之也。……声色芳味，所以悦人；悦之过理，还以害生。故明者剝情以遣累，约欲以守贞。……靡丽之华，不以滑性；哀乐之感，不以乱神。……此全性之道也。”（防欲）

人性本正，然有性则有情，而情与性相反。人之所以邪而不正者，皆由情之炽。

至唐代，与韩愈同时而稍晚的李翱，亦讲性善情恶论。李氏认为性本至善；一切不善，皆原于情。人人皆有圣人<sub>之</sub>性，但为情所蔽，乃作为不善。如能去其情，以回复其本性，便可以成为圣人了。李氏说：

“人之所以为圣人者，性也；人之所以感其性者，情也。喜怒哀惧爱恶欲七者，皆情之所为也。情既昏，性斯匿矣。非性之过也；七者循环而交来，故性不能充也。……情不作，性斯充矣。”（复性书）

性是纯粹至善的，情是害性的。人之性为情所感。乃有种种不善的行为。如能不为情所惑，便是圣人。李氏说：

“性者天之命也，圣人得之而不惑者也。情者性之动也，百姓溺之而不能知其本者也。圣人者，岂其无情耶？圣人者寂然不动，不往而到，不言而神，不耀而光，制作参乎天地，变化合乎阴阳，虽有情也，未尝有情也。然则百姓者，岂其

无性者耶？百姓之性与圣人之性弗差也；虽然，情之所昏，交相攻伐，未始有穷，故终身而不自睹其性焉。”（同上）常人为情所昏，则不能自睹其性；然其性亦未尝无有，只是隐而不能见而已。李氏说：

“桀纣之性，犹尧舜之性也，其所以不睹其性者，嗜欲好恶之所昏也；非性之罪也。……水之性清澈，其浑之也，沙泥也。方其浑时，性岂遂无有邪？久而不动，沙泥自沈，清明之情，鉴于天地，非自外来也。故其浑也，性本弗失；及其复也，性亦不生。人之性，亦犹水也。”（同上）

性不见时，实未尝亡失；能去其情，则本来之性自然显露了。李氏虽认为情是害性的，但亦以为情生于性。他说：

“虽然，无性则情无所生矣。是情由性而生。情不自情，因性而情；性不自性，因情以明。”（同上）

情由性生，故因性而情；对情之昏，方显性之明，故性因情以明。性善情恶论，到李翱而完成。

北宋王安石，最反对性善情恶说。王氏认为性无善恶而情可善可恶，性与情是一致的，情固可恶，然亦可善。王氏说：

“性情一也。世有论者曰：性善情恶，是徒识性情之名，而不知性情之实也。喜怒哀乐好恶欲，未发于外而存于心，性也；喜怒哀乐好恶欲，发于外面见于行，情也。性者情之本，情者性之用。……故此七者，人生而有之，接于物而后动焉。动而当于理，则圣也贤也；不当于理，则小人也。彼徒有见于情之发于外者为外物之所累而遂入于恶也，因曰情恶也，害性者情也；是曾不察于情之发于外，而为外物之所感而遂入于善者乎？盖君子养性之善，故情亦善；小人养性之恶，故情亦恶。故君子之所以为君子，莫非情也；小人之所以为小人，莫非情也。彼论之失者，以其求性于君子，求情于小人耳。……诚如今论者之说，无情者善，则是若木

石者尚矣。”（性情论）

此讲性善情恶论之非，甚为恰切。宋代的其它思想家，也都是反对性善情恶论的。性善情恶论，亦可以说是调和孟子性善论与荀子性恶论的一种折衷论；究竟言之，只是一种变相的性有善有恶论，不过认为性中之恶的成分不能称为性而已。

## 第四章 性两元论与性一元论

北宋时，关于人性，又有一种新说，与以前的性论都大不同，即是性两元论：认为人性实有二，一是“天地之性”，或“义理之性”，又仅称为“性”；一是“气质之性”，亦仅称为“气质”。天地之性或义理之性是纯善的，气质之性则有善有恶。此派的理论，更有一特点，即其人性论皆是从其宇宙论推衍出来的，不仅就性论性，更向宇宙论寻求根据。

性两元论，创始于张载，精练于程颐，大成于朱熹。与张子同时而稍早的周敦颐，也颇倾向于性两元论，不过未尝明白说出性有两元。兹先述周子的思想，次述张子及二程之学说。

周子讲所谓“诚”，诚即人所受于天的本然之性。诚是纯粹至善的，乃一切道德之本原。周子说：

“诚者，圣人之本。大哉乾元，万物资始，诚之源也；乾道变化，各正性命，诚斯立焉。纯粹至善者也。”（通书）

“圣，诚而已矣。诚五常之本，百行之源也。静无而动有，至正而明达也。”（同上）

“诚，无为；几，善恶”。

“寂然不动者，诚也；感而遂通者，神也；动而未形，有无之间者，几也。”（同上）

万物资始之“乾元”，乃“诚”之源；乾道变化，物各有所禀受以为其性，于是“诚”立。诚即是物所受于乾元之本然的性。诚是纯粹至善的，寂然不动，未有善恶之对立；善恶皆起于



“几”，凡是意念初动，方动便失了本然之状态，而有善有恶了。诚是至善而超乎善恶之相对的，几是善恶之所由分。

周子亦讲所谓“性”，则相当于以后张程所谓气质之性。此性是有善有恶的，而以刚柔之不同，可分为刚善，柔善，刚恶，柔恶；其不偏于刚柔之善，则谓之中。周子说：

“性者，刚柔善恶中而已矣。……刚善，为义，为直，为断，为严毅，为干固；恶，为猛，为隘，为强梁。柔善，为慈，为顺，为巽；恶，为懦弱，为无断，为邪佞。惟中也者，和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也。故圣人立教，俾人自易其恶，自至其中而止矣。”（同上）

此分析人之品性，甚为精细。人之性品，有如此之不齐，而教化可以使人自易其恶以至于“中”。张程以为唯本然之性当名为性，气质可不名为性；周子所谓性则专指气质，而对于本然之性，则不名之为性，而名之为诚。此是周子与张程不同之点。

显明的提出性两元论者，是张横渠。张子以为人性有二。有天地之性，有气质之性。天地之性亦即宇宙全体之性，即气之本性；气质之性则是一物有形之后由其特殊形体而有之性。人禀宇宙全体之性以为其本然之性；更因其特殊形体而有气质之性。天地之性是总一的，是一切所共有的；气质之性则是分殊的，是物与物、人与人所不同的。天地之性纯善，气质之性则有善有不善。张子说：

“形而后有气质之性；善反之则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。”（正蒙诚明）

气质之性，形而后方有；天地之性则非形而后始有。气质之性，是可以不认作性的。张子又说：

“人之刚柔缓急，有才与不才，气之偏也。天本参和不偏。养其气，反之本而不偏，则尽性而天矣。”（同上）

“性于人无不善，系其善反不善反而已。”（同上）

人之偏驳不善，皆由于气质；天地之性，则本纯而不偏。

张子的宇宙论，认为一切皆成于气，而气之本然是太虚；太虚凝而为气，气聚而成物。张子的人性论即由此推来。张子说：

“由太虚，有天之名。由气化，有道之名。合虚与气，有性之名。”（同上书，太和）

“气之性本虚而神，则神与性乃气所固有。”（同上书，乾称）

气有其固有之本性，乃本于太虚的，实亦即太虚之所有。未聚为虚，已聚为气；气之性则通乎未聚已聚，故此性可谓合虚与气的。物莫非气，皆禀受气之本性以为性，此即天地之性。而气既聚而为物，则有特殊形体，物更由其所有之形体而有其特殊的性质，此即气质之性。张子又说：

“湛一气之本，攻取气之欲。口腹于饮食，鼻舌于臭味，皆攻取之性也，知德者属厌而已。”（同上书，诚明）

太虚湛然纯一，然既凝而为气，则相攻互取，相排互引，而有攻取之性。人之天地之性，即气之本然的湛一之性；人之气质之性，则是气之攻取之性。人为气聚而成之形体，自不得不有攻取之性；然既是气所成，则气所固有之湛一之性，人亦有之。张子又说：

“性者万物之一源，非有我之得私也。”（同上）

“天所性者，通极于道；气之昏明，不足以蔽之。……

性通乎气之外。气无内外，假有形而言尔。”（同上）

性乃万物之统一的本源，亦即天之所性，实通乎形体之外。张子又说：

“性其总，合两也。……不能无感者谓性。”（同上）

“感者性之神，性者感之体。（自注：在天在人，其究一也。）惟屈伸动静终始之能，一也；故所以妙万物而谓之神，通万物而谓之道，体万物而谓之性”。（同上书，乾称）

性即全宇宙之本性，乃总一的；而其中含两。所谓两即内在

对待。惟其含两，故不能无感。实言之，宇宙万物之本性，即屈伸动静终始之能而已，此即所谓性，即所谓道，亦即所谓神。此总一之性，乃即人的本然之性。人人物物皆禀有此性，不过有显露与不显露之别。张子说：

“天性在人，正犹水性之在冰，凝释虽异，为物一也。”

（同上书，诚明）

“凡物莫不有是性，由通蔽开塞，所以有人物之别；由蔽有厚薄，故有智愚之别。塞者牢不可开，厚者可以开而开之也难，薄者开之也易。开则达于天道，与圣人一。”（语录）所谓通蔽开塞，皆就气质言。张子又说：

“人之气质美恶，与贵贱寿夭之理，皆是所受定分。如气质恶者，学即能移。”（理窟气质）

气质虽有恶，然亦可依修养而变化。于是张子有“变化气质”之说，认为人生之一个根本原则是变化气质。他说：

“为学大益，在自能变化气质，不尔卒无所发明，不得见圣人之奥，故学者先须变化气质。”（同上书，义理）

变化此气质之性，同时善于反省以保存天地之性，便是作圣的工夫。湛一之本性，因形体而不显，故一般人都不自觉在气质之性外，尚有与宇宙全体之性为一之本性；能善于反省，然后自己方知原有天地之性。张子又说：

“性与天道合一，存乎诚。”（正蒙诚明）

“所谓诚明者，性与天道不见乎小大之别也。”（同上）能尽性，以至于不见天人内外之对立，即所谓“诚”。达到诚的境界，则知我之本性即是天道。天道非大，人性非小。然必变化气质之后，方能有此自觉。张子说：

“德不胜气，性命于气；德胜其气，性命于德。穷理尽性，则性天德，命天理。气之不可变者，独死生修夭而已。”

（同上）

此气指气质。德不胜气，即为体质情欲所束缚，不能克服；便只得认为体质情欲乃生来而无可奈何的。但到修养既深能胜其气之时，形体情欲皆受自己之主宰，乃有极大的自由，而日常生活皆德性之流露；此时便不肯以所已克服之情欲为本性，而认为现在所实践之德行，方是自己之本性。于是气质之性，君子不性，而以天之德即宇宙之性为我之性了。

张子的性论，最不易了解，因其合宇宙之性与人性为一。在本质上，也可以说是综合孟荀学说。主张变化气质，更同于荀子。主张善反以存本性，则近于孟子。不过孟子讲扩充，与善反不同。张子虽然讲两元，而此两元仍是“一于气”的。天地之性是气所固有之本性，气质之性则是气聚成特殊形体而后有之性；一是气之本然的总一的性，一是气之后起的分殊的性，实都是气的性。所以张子此种性两元论，与其气一元论的宇宙论，乃是相贯通的。

程明道(颢)的性论，也是一种两元论，不过不如张子所说之显明。明道以为有“天命”之性，有“气禀”之性；天命之性不可说，气禀之性是可善可恶的。明道说：

“盖上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神，其命于人则谓之性，率性则谓之道，修道则谓之教。”（语录一）

“生之谓性，性即气，气即性，生之谓也。……盖生之谓性，‘人生而静’以上不容说，才说性时，便已不是性也。……此‘理’天命也，顺而循之，则道也；循此而修之，各得其分，则教也。”（同上）

性有二，一“生之谓性”之性，此性即是气；一“人生而静以上”之性，此性乃“天命”之“理”，是“上天之载无声无臭”之命于人者，即是易，即是道，实不容说；才说性，便说着形气，便是生之谓性之性，而非人生而静以上之性了。此天命之

性，即是宇宙之本根，即是天道，而为人道之所从出；此性不可说善说恶，可言善恶者，乃生之谓性之性。明道又说：

“人生气禀，理有善恶，然不是性中元有此两物相对而生也。有自幼而善，有自幼而恶，是气禀有然也。善固性也，然恶亦不可不谓之性也。……皆水也，有流而至海，终无所污，此何烦人力之为也。有流而未远，固已渐浊；有出而甚远，方有所浊；有浊之多者，有浊之少者。清浊虽不同，然不可以浊者不为水也。如此则人不可以不加澄治之功。故用力敏勇则疾清，用力缓怠则迟清。及其清也，则却只是元初水也。不是将清来换却浊，亦不是取出浊来置在一隅也。水之清，则性善之谓也；故不是善与恶在性中为两物相对，各自出来。”（同上）气禀之性，兼含善恶之可能，然非性中有一部分是善，有一部分是恶；非善与恶两相对立于性中；只是性可发而为善，可发而为恶。性由环境而有善恶，犹水流地下而有清浊。清浊程度不同，都是流出之水；善恶种种不同，亦皆性之变化，皆由性有其可能。气禀之性，有可善可恶之理；至于人生而静以上之性，则不可以善恶来说了。

明道论性的话不多，又皆浑沦圆转，所以也不易了解。他的思想，实颇近于告子，他最赞成告子“生之谓性”之说。虽又说有“人生而静以上”的天命之性，但认为不容说，可说者只是生之谓性之性；此性是无善无恶而可善可恶的。

程伊川（颐）亦讲性两元。明道的性论，浑沦不断；伊川的性论，则颇简明。伊川认为性有二，一是理性，一是气质之性。理性亦仅称性，气质之性亦称为“才”。理性无不善，气质之性则有善有不善。伊川的宇宙论本可以说是两元论，认世界为理与气所成，由之而讲人性两元，颇为自然。理性即是为宇宙究竟本根之理，气质之性则原于气。伊川说：

“性即理也，所谓理性是也。天下之理，原其所自，未

有不善。喜怒哀乐未发，何尝不善；发而中节，则无往而不善。凡言善恶，皆先善而后恶；言吉凶，皆先吉而后凶；言是非，皆先是而后非。”（语录二二上）

“称性之善谓之道。道与性一也。以性之善如此，故谓之性善。性之本谓之命，性之自然者谓之天；自性之有形者谓之心，自性之有动者谓之情。凡此数者皆一也。”（同上二五）性即是理，亦即是道。宇宙之最究竟的本根既是理，则人所稟受以为本性者，亦必是此理。此理本是最善。伊川又说：

“气有善不善，性则无不善也；人之所以不知善者，气昏而塞之耳。”（同上二一下）

“性出于天，才出于气，气清则才清，气浊则才浊。譬犹木焉。曲直者性也；可以为栋梁，可以为榱桷者，才也。

才则有善与不善，性则无不善。”（同上十九）

性无不善，然人之生不得不有形体，如无气则亦无生。而气有清浊之殊；因气之浊，昏塞其理，遂有不善。

因性即宇宙究竟本根之理，故伊川又有“性外无物”之说，伊川云：

“天下更无性外之物。”（同上十八）

性之内容即是仁义礼智信，伊川说：

“自性而行皆善也，圣人因其善也，则为仁义礼智信以名之。以其施之不同也，故为五者以别之；合而言之皆道，别而言之亦皆道也。舍此而行，是悖其性也，是悖其道也。而世人皆言性也，道也，与五者异，其亦弗学欤？其亦未体其性也欤？其亦不知道之所存欤？”（同上二五）

性、理、道，即是仁义礼智信。伊川又说：

“孟子言人性善，是也。虽荀扬亦不知性，孟子所以独出诸儒者，以能明性也。性无不善，而有不善者，才也。性即是理，理则自尧舜至于途人一也；才稟于气，气有清浊，

禀其清者为贤，禀其浊者为愚。”（同上十八）

伊川以为孟子所讲之性是理，非气质之性。伊川既析性为两，遂以为古来讲性者，其所谓性，实或指此，或指彼。语录云：

“问孔孟言性不同如何？曰：孟子言性之善，是性之本；孔子言性相近，谓其禀受处不相远也。”（同上二二上）

“性相近也，习相远也，性一也，何以言相近？曰：此只是言气质之性，如俗言性急性缓之类，性安有缓急？此言性者，生之谓性也。……凡言性处，须看他立意如何。且如言人性善，性之本也；生之谓性，论其所禀也。孔子言性相近，若论其本，岂可言相近？只论其所禀也。告子所云固是，为孟子问他，他说便不是也。”（同上十八）

“生之谓性，与天命之谓性同乎？性字不可一概论，生之谓性，止训所禀受也；天命之谓性，此言性之理也。”

（同上二四）

性之本，即理性；生之谓性之性，即气质之性。

程氏遗书（六）中二先生语有云：

“论性不论气，不备；论气不论性，不明。二之则不是。”

此条或以为明道所说，或以为伊川所说。其意以为只讲本然之性不讲气质之性，则不完备；只讲气质之性不讲本然之性，则不明澈。然两者又非相离的。

伊川所讲之理性，固非今日心理学中所谓本能；其所谓气质之性，亦不是今所谓本能。伊川以为气质或才有善有不善；关于本能，则认为人之生来即有的良能甚少。伊川云：

“万物皆有良能，如每常禽兽中，做得窝子，极有巧妙处，是他良能，不待学也。人初生，只有吃乳一事，不是学，其他皆是学。”（语录十九）

由此可见，中国哲学中所谓性，实多非今所谓本能，中国哲学中人性善恶之问题，实不是本能善恶之问题。

张子所讲天地之性与气质之性，并非理与气的区别，不过一是气之本性为一切所共的，一是气聚成形后而有之性为一物所特有的。二程子所讲两性之不同，则是理与气的不同，天命之性是理，气质之性是气。所以张程虽同讲性两元论，而其所以讲两元者，则非相同。

性两元论之大成者是朱晦庵。朱子综合张程之说，成立一个比较严密的系统。朱子的宇宙论，认为世界为理与气所成；其人性论，也以理与气来说，与伊川同。朱子说：

“人之所以生，理与气合而已。天理固浩浩不穷，然非是气，则虽有是理而无所凑泊。故必二气交感，凝结生聚，然后是理有附著。凡人之能言语，动作，思虑，营为，皆气也，而理存焉。”（语类四）

“论天地之性，则专指理言；论气质之性，则以理与气杂而言之。未有此气，已有此性；气有不存，而性却常在。虽其方在气中，然气自是气，性自是性，亦不相夹杂。至论其遍体于物，无处不在，则又不论气之精粗，莫不有是理。”（同上）天地之性，即是理；及理与气合，乃有气质之性。朱子又说：

“性命，形而上者也；气则形而下者也。形而上者，一理浑然，无有不善；形而下者，则纷纭杂揉，善恶有所分矣”。（明道论性说）

理是纯善的，气则清浊不齐，故气质之性有善有恶。朱子又说：

“天之生此人，无不与之以仁义礼智之理，亦何尝有不善？但欲生此物，必须有气，然后此物有以聚而成质；而气之为物，有清浊昏明之不同。禀其清明之气，而无物欲之累，则为圣；禀其清而未纯全，则未免微有物欲之累，而能克以去之，则为贤；禀其昏浊之气，又为物欲之所蔽而不能去，则为愚，为不肖。是皆气禀物欲之所为，而性之善，未尝不同也。”（玉山讲义）

“有是理而后有是气，有是气则必有是理。但禀气之清



者，为圣为贤，如宝珠在清冷水中。禀气之浊者，为愚为不肖，如珠在浊水中。所谓‘明明德’者，是就浊水中揩拭此珠也。物亦有是理，又如宝珠落在至污浊处。”（语类四）人的圣愚贤不肖种种不齐，皆由于气质之性。人的气质，生来不同；但本然之性则人人一同，无有不善。此本然之性只是理，其内容便是仁义礼智。朱子说：

“性是实理，仁义礼智皆具。”（语类五）

“道是在物之理，性是在己之理。然物之理，都在我此理之中。”（同上一百）

“性是太极浑然之体，本不可以名字言；但其中含具万理，而纲领之大者有四，故命之曰仁义礼智。”（答陈器之）

“性之本体，便只是仁义礼智之实。”（管林德久）

性即太极，其中含具万理，而最根本之理，即是仁义礼智。

朱子虽认为性有两元，但甚注重此两元之统一。天地之性与气质之性，虽不相同，然有其密切的联结，非绝然对立。朱子说：

“性只是仁义礼智。所谓天命之与气质，亦相滚同。才有天命，便有气质。不能相离。若阙一，便生物不得。”（语类四）

“气质之性，便只是天地之性；只是这个天地之性，却从那里过。”（同上）

“凡言性者，皆因气质而言，但其中自有所赋之理尔。”

（管林德久）

“气质之性，只是此性堕在气质之中，故随气质而自为一性。”（答徐子融）

气质之性只是天地之性随气质的表现。有天命便有气质，气质中皆有理，即天命之性；而此理经过气质之表现，便是气质之性。天地之性与气质之性，实非相离。朱子论天地之性与气质之性的统一，实不甚清晰；既分而复合，本是不易的。

性两元论创始于张程，到朱子而大成。朱子以为惟有兼讲天

命之性与气质之性，方能予人性以完备明确的解说；惟有性两元论，乃可以解决自来关于人性的纷争。语类云：

“道夫问气质之说，始于何人。曰：此起于张程，某以为极有功于圣门，有补于后学，读之使人深有感于张程，前此未曾有人说到此。如韩退之原性中说三品，说得也是，但不曾分明说是气质之性耳。性那里有三品来？孟子说性善，但说得本原处，下面却不曾说得气质之性，所以亦费分疏。诸子说性恶，与善恶混，使张程之说早出，则这许多说话自不必分争。故张程之说立，则诸子之说混矣。”（四）

性两元论实为人性论之一大综合，除性无善恶论之外，性善论，性恶论，性超善恶论，性有善有恶论，性三品论，皆被兼综并包。从战国以来，分争无定之人性论，自性两元论出，确实得到一种相对的统一，达得一个相对的定论。自北宋至清初，大多数的哲学家都是主张性两元的。

朱子又论情才云：

“性者心之理，情者心之动，才便是那情之会恁地者。情与才绝相近，但情是遇物而发，路陌曲折恁地去底，才是那会如此底。”（语类五）

“才是心之力，是有气力去做底，心是管摄主宰者。”

（同上）

情是性之发出来的，才是作为的能力。自来言性、情、才之分别者，以朱子为较详。

与朱熹同时的陆九渊，在许多方面，立说都与朱子不同，在人性论，却亦讲性两元，不过所说甚简略。陆象山云：

“见到孟子道性善处，方是见得尽。”（语录）

“四端万善，皆天之所予，不劳人妆点；但是人自有病，与他相隔了。”（同上）

性是善的，一切善皆原在性中。象山又说：

“韩退之原性，却将气质做性说了。”（同上）

“学能变化气质。”（同上）

“人气禀清浊不同，只自完养，不逐物，即随清明；才一逐物，便昏眩了。”（同上）

性与气质不同。性是善的；气禀清浊不同，而有善有恶。惟学能变化气质，以复其本性。象山与朱子之不同，在象山认心与性是一非二；朱子则谓性是心中所具之理，性在于心而心非即性。

自性两元论成立，人性学说乃得到一种相对的统一，不似以前众说纷纭了。性两元论支配思想界，约数百年，后来乃渐引起反动。反对性两元论的学说，可以称作性一元论，认为性惟一，不须分别天命与气质；气质之性，即是本然的，即是纯善的。此种性一元论，发始于明代盛于清世。为此种性一元论之先驱的，是陆派学者。象山虽分别性与气质，但认为心性不二，已有一元论的倾向。到明代，王守仁乃主张一元说。阳明云：

“性善之端，须在气上始见得，若无气亦无可见矣。恻隐，羞恶，辞让，是非，即是气。程子谓：论性不论气不备，论气不论性不明，亦是为学者各执一边，只得如此说。若见得自性明白时，气即是性，性即是气，原无性气之可分也。”（答周道通）

阳明认为性实无善无恶；而无善无恶，乃是至善。性与气原不必分，气亦是善的，四端都是气。阳明亦认为心性不二，与象山同。

明末阳明派学者刘宗周，讲性气一元，乃较详备，认为气质之性即是义理之性。刘蕺山说：

“理即是气之理，断然不在气先，不在气之外。知此则知道心即人心之本心，义理之性即气质之本性。”（语录）

“凡言性者，皆指气质而言也。或曰有气质之性，有义理之性，亦非也。盈天地间，止有气质之性，更无义理之性。

如曰气质之理即是，岂可曰义理之理乎？”（同上）

“要而论之，气质之性即义理之性，义理之性即天命之性，善则俱善。”（来学问答）

性即理，理只是气之理，故性只是气质之性。气质所有之本性即义理之性，非别有义理之性。蕺山讲性之一元虽甚精，其实蕺山所谓气质之性，非即程朱所谓气质之性。程朱所谓气质之性，可简称为气质；蕺山所谓气质之性，则指“气质中之性”，而不可简称为气质。蕺山所谓气质之性，可谓是气质之理；程朱所谓气质之性，则非气质之理。以气质之理为义理之性，其实与程朱之意不悖。蕺山与程朱不同者，在程朱认性为根本，气质是后起；蕺山则谓气乃根本，性只是气之性，即在气中。

蕺山此种思想，其弟子黄宗羲更发挥之。黄黎洲认为性只是气质之条理。黎洲说：

“其在人而为恻隐，羞恶，恭敬，是非之心，同此一气之流行也；圣人亦即从此秩而不变者，名之为性。故理是有形之性，性是无形之理。先儒‘性即理也’之言，真千圣之血脉也，而要皆一气为之。”（与友人论学书）

理不外于气，性固是理，而即在气质之中，即是气质中之秩而不变者。

蕺山黎洲之性一元论，并未废去性与气质之分别，不过以为性即是气质之性，而气质之性却非即气质。与黄宗羲同时的王夫之亦认为性即气质之性。王船山云：

“所谓气质之性者，犹言气质中之性也。质是人之形质，范围著者生理在内。形质之内，则气充之；而盈天地间，人身以内，人身以外，无非气者，故亦无非理者。理行乎气之中，而与气为主持分剂者也。故质以函气，而气函理。质以函气，故一人有一人之生；气以函理，一人有一人之性也。……自人言之，则一人之生，一人之性；而其为天之行

者，初不以人故阻隔而非复天之有。是气质中之性，依然一本然之性也。”（读四书大全说论语）

气质之性即是气质所涵之理，实即是本然之性。船山所谓气质之性，亦不能简称为气质。

船山更有一独创的学说，即性日生论，是人性论中别开生面的新学说。认为性不是一成不变的，实日日在生成之中。性并非仅是初生时与生俱生者；既生以后，日日可新生初时本无之性。性是日新的。船山说：

“夫性者生理也，日生则日成也；则夫天命者，岂但初生之顷命之哉？……夫天之生物，其化不息；初生之顷，非无所命也。何以知其有所命？无所命则仁义礼智无其根也。幼而少，少而壮，壮而老，亦非无所命也。何以知其有所命？不更有所命，则年逝而性亦日忘也。……二气之运，五行之实，始以为胎孕，后以为长养，取精用物，一受于天产地产之精英，无以异也。形日以养，气日以滋，理日以成。方生而受之，一日生而一日受之。受之者，有所自授，岂非天哉？故天日命于人，而人日受命于天。故曰性者生也，日生而日成之也。夫所取之精，所用之物者何也？二气之运，五行之实也。二气之运，五行之实，足以为长养，犹其足以为胎孕者何也？皆理之所成也。……二殊五实之妙，翕合分剂于一阴一阳者，举凡口得之成味，目得之成色，耳得之成声，心得之成理者，皆是也。是人之自幼迄老，无一日而非此以生者也，而可不谓之性哉？生之初，人未有权也，不能自取而自用也，惟天所授，则皆其纯粹以精者矣。天用其化以与人，则固谓之命矣。已生以后，人既有权也，能自取而自用也；自取自用，则因乎习之所贯，为其情之所歆，于是而纯疵莫择矣。乃其所取者与所用者，非他取别用，而于二殊五实之外，亦无所取用；一稟受于天地之施生，则又可谓之命哉？天命之谓

性，命日受则性日生矣。目日生视，耳日生听，心日生思。形受以为器，气受以为充，理受以为德。取之多用之宏而壮，取之纯用之粹而善，取之驳用之杂而恶，不知其所自生而生。……惟命之不穷也而靡常，故性屡移而异。抑惟理之本正也，而无固有之疵，故善来复而无难。未成可成，已成可革。性也者，岂一受成例，不受损益也哉？……天日命之，人日受之；命之自天，受之为性。终身之永，终食之顷，何非受命之时？皆命也，则皆性也；天命之谓性，岂但初生之独受乎？”（尚书引义三）

宇宙中之一切皆变化日新，人之身心各方面都日非其故，所以人之性亦非固定不易的。性实是日生而日成的。不惟初生时受命于天，生以后日日皆有所受于天，日日皆有新生之性。性乃屡移而常异，未成可成，已成可革。愚一性于初生之顷，为一成不易之型，是不对的。船山又说：

“未生而生，已生而继其生，则万物日受命于天地，而乾坤无不为万物之资。非初生之生理，毕赋于物，而后无所益。”（张子正蒙注七）

“命日降，性日受。性者生之理，未死此前皆生也，皆降命受性之日也”。（思问录内篇）

船山这种学说，确实是人性论中一个特异学说。船山是反对以生而完具的本能为性，而应用其气化日新的观念于人性论，认为性是日新的。生来即有的固是性，后来养成的亦是性；性非固定不变的，而常在改变之中，即常在创新之中。

讲彻底的性气一元论者，有颜元。颜习斋认为性与气质是统一的，舍气质则无所谓性；而气质纯粹是善。习斋说：

“理气俱是天道，性形俱是天命。人之性命气质，虽各有差等，而俱是此善。气质正性命之作用，而不可谓有恶；其所谓恶者，乃由引蔽习染四字为之祟也。……为丝毫之恶，皆自玷其光莹之本体；极神圣之善，始自充其固有之形骸。”（存学编）

“若谓气恶，则理亦恶；若谓理善，则气亦善。盖气即理之气，理即是气之理。乌得谓理纯一善，而气质偏有恶哉？

……更不必分何者是天命之性，何者是气质之性。”（存性编）

习斋的人性论，亦由其宇宙论衍来。惟其认为“理气俱是天道”，所以认为“性形俱是天命”；而反对天命之性与气质之性的分别。理气是统一的，凡气所有，应于理中皆有其理；气有恶，则理中亦应有恶之理。如谓理纯善而气独有恶，实不可通。于是成立一个极端的性善论，将一切恶皆归之于引蔽习染。习斋又谓性之所以为性者正在气质。他说：

“将天地予人至尊至贵至有用之气质，反似为性之累者然；不知若无气质，理将安附？”（存性编）

“夫性字从生心，正指人生以后而言；若‘人生而静以上’，则天道矣，何以谓之性哉？”（同上）

“人皆可以为尧舜，其灵而能为者，即气质也。非气质无以为性，非气质无以为性也。”（同上）

气质极为重要，非气质无以为性。习斋讲情才之意义甚清楚，他说：

“发者情也，能发而见于事者才也。则非情才无以为性，非气质无以为情才，即无所为性。是情非他，即性之见也；才非他，即性之能也；气质非他，即性情才之气质也。一理而异其名也。”（同上）

性与情才皆在于气质，非气质无以为性，亦无以为情才。习斋也承认气质是有偏的，但认为偏并非恶。习斋说：

“偏不可谓为恶也；偏亦命于天者也，杂亦命于天者也。

恶乃成于习耳。”（同上）

习斋最注重分判情才气质与引蔽习染；认为最不可将本来的情才气质与后起的引蔽习染混杂起来。他说：

“当必求性情才及引蔽习染七字之分界，而性情才之皆善，与后日恶之所从来判然矣。”（同上）

“后儒之言性也，以天道人性揆而言之；后儒之认才情气质也，以才情气质与引蔽习染者杂而言之。以天道揆人性，未甚害乎性；以引蔽习染杂才情气质，则大诬乎才情气质矣。”（同上）

气质情才概皆纯善，一切恶皆由于引蔽习染。“祸始引蔽，成于习染”（同上）。引蔽习染之详情如何？习斋说：

“见当爱之物，而情之惻隐能直及之，是性之仁；其能惻隐以及物者，才也。见常断之物，而羞恶能直及之，是性之义；其能羞恶以及物者，才也。见当敬之物，而辞让能直及之，是性之礼；其能辞让以及物者，才也。见当辨之物，而是非能直及之，是性之智；其能是非以及物者，才也。不惟圣贤与道为一，虽常人率性，亦皆如此，更无恶之可言。故孟子曰性善，乃若其情，可以为善，若为不善非才之罪也。及世味纷乘，贞邪不一，惟圣人禀有全德，大中至正，顺应而不失其则。下此者，财色诱于外，引而之左，则蔽其当爱而不见；爱其所不当爱，而贪营之刚恶出焉。私小据于己，引而之右，则蔽其当爱而不见；爱其所不当爱，而鄙吝之柔恶出焉。以至羞恶被引而为侮夺，残忍；辞让被引而为伪饰，谄媚；是非被引而为奸雄，小巧；种种之恶，所从来也。”（同上）性之本然，只是仁义礼智，发而为惻隐，羞恶，辞让，是非之情。但被外物所引，蔽其当爱当断当敬当辨者不见，而爱所不当爱，断所不当断，敬所不当敬，辨所不当辨，乃发生种种之恶。一切之恶皆由于误用其情；而所以错，由于引蔽。如无外物之引蔽，则不至有恶。习斋固不以气质之偏为恶，然亦谓气质偏则易受引蔽而流为恶。他说：

“人之自幼而恶，是本身气质偏驳，易于引蔽习染，人与有责也。”（同上）

“赋禀偏驳，引之既易，而反之甚难；引愈频而蔽愈远，



习渐久而渐深。”（同上）

然虽易成为恶，本来却非即是恶。

习斋此种将一切恶归于引蔽习染的说法，也是难通的。其意认为如对象适当则发而为善，如对象不适当乃受其引蔽，于是有恶。实则如天性纯善，必能不受引蔽；既有受引蔽之可能，岂可适谓本性全善？且认为不适当的对象之刺激为引，而不认适当的对象之刺激为引；同是刺激反应之关系，善则认为由于内，恶则认为由于外，亦是不妥当的。

性一元论之大成者是戴震。戴东原的性论，分析较细，论证较详，在中国过去人性论中，实是最缜密的。东原首先确定性之实际意义，认为性即是血气心知。东原说：

“人之血气心知，本乎阴阳五行者，性也。”（孟子字义疏证）

“大戴礼记曰：‘分于道谓之命，形于一谓之性。’言分于阴阳五行以有人物，而人物各限于所分以成其性。阴阳五行，道之实体也；血气心知，性之实体也。”（同上）

东原言性，亦是根据其宇宙论。他认为阴阳五行气化流行即是道，即是宇宙本根；人物之生，皆有所分于道以各成其性；其所分者，就是血气心知，血气心知便是性之实体。以血气心知为性，即是以气质为性，即认为除气质外无所谓性。东原又说：

“人之为人，舍气稟气质，将以何者谓之人哉？”

（同上）

性只是气质。然只说性是血气心知，尚未足以尽性之意义；所谓性者，实一类物之血气心知所以异于别类物者。东原说性，甚注重类之不同，他说：

“性者，分于阴阳五行以为血气心知，品物区以别焉。……气化生人生物以后，各以类滋生久矣；然类之区别，千古如是也。”（同上）

“然性虽不同，大致以类为之区别，故论语曰：性相近也，此就人与人相近言之也。孟子曰：凡同类者举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者。言同类之相似，则异类之不相似明矣。故告子生之谓性曰：然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？明乎其必不可混同言之也。天道，阴阳五行而已矣；人物之性，咸分于道，成其各殊者而已矣。”（同上）东原以类之区别说性，与孟子甚相近。东原所定之性之完全界说是：

“性者，血气心知本乎阴阳五行，人物莫不区以别焉，是也。”（同上）

血气心知之实在内容，又可分为三，即欲，情，知。东原说：

“人生而后有欲，有情，有知，三者血气心知之自然也。给予欲者，声色臭味也，而因有爱畏；发乎情者，喜怒哀乐也，而因有惨舒；辨于知者，美丑是非也，而因有好恶。”（同上）

东原以血气心知或欲情知为性，即不承认理是性。程朱认为性即理，东原则根本否认之。东原以为性非即理，而性中之“知”却能知理知义；性中虽无理，却有知，能知理。东原说：

“心之明之所止，於事情区以别焉，无几微爽失，则理义以名。”（原善）

“理义之悦心，犹味之悦口，声之悦耳，色之悦目之为性。味也，声也，色也，在物而接于我之血气；理义在事而接于我之心知。血气心知有自具之能；口能辨味，耳能辨声，目能辨色，心能辨夫理义。味与声色在物不在我，接于我之血气，能辨之而悦之；其悦者必其尤美者也。理义在事情之条分缕析，接于我之心知，能辨之而悦之；其悦者必其至是者也。”（孟子字义疏证）

“就人心言，非别有理以予之而具於心也；心之神明于事

物咸足以知其不易之则，譬有光皆能照，而中理者，乃其光盛，其照不谬也。”（同上）

人心能知理义。正如耳目鼻口能知声色臭味，都是天性，非由后起。声色臭味与理义皆是外在的。声色臭味在物，而血气能辨之；理义在事，而心知能辨之。理义非具于心，而是心之神明所能照的。因性中之心知自然能辨理义，故可以说是性善。东原说：

“人之心知于人伦日用，随在而知恻隐，知羞恶，知恭敬辞让，知是非，端绪可举，此之谓性善。”（孟子字义疏证）

“专言乎血气之伦，不独气类各殊，而知觉亦殊。人以有礼义异于禽兽，实人之知觉大远乎物则然，此孟子所谓性善。”（同上）

东原言性善，纯从知觉立论；人之知觉，高出物之上，生来即能知理知义，所以说人之性善。孟子从人之所以异于禽兽者讲人之性善，东原亦是如此。孟子更讲扩充，谓人虽有善端，如不扩而充之，则必消失。东原亦甚注重扩充。他说：

“人则能扩充其知至于神明，仁义礼智无不全也。仁义礼智非他，心之明之所止也，知之极其量也。”（同上）

扩充其知，则能至于神明。东原又说：

“人之初生，不食则死；人之幼稚，不学则愚。食以养其生，充之使长；学以养其良，充之至于贤人圣人，其故一也。”（同上）

如不学以充养其知觉，则仍不免于愚。东原又说：

“荀子之重学也，无于内而取于外；孟子之重学也，有于内而资于外。夫资于饮食，能为身之营卫血气者，所资以养者之气，与其身受之气，原于天地，非二也。故所资虽在外，能化为血气以益其内。未有内无本受之气与外相得，而徒资焉者也。问学之于德性，亦然。有己之德性，而问学以通乎古贤圣之德性；是资于古贤圣所言德性，裨益己之德性也。”（同上）

虽有待于扩充而后完成，即须资藉于外，然内中并非无其萌端。人实本有高出于物之知觉，自然能辨理义，不过如不扩充则愚昧多谬而已。东原又说：

“善其必然也，性其自然也。归于必然，适完其自然，此之谓自然之极致，天地人物之道於是乎尽。”（同上）性虽可谓善，究竟尚非完全之善。性是自然，善则自然之极致。善可谓性是性之完成。东原又说：

“人与物同有欲，欲也者性之事也；人与物同有觉，觉也者性之能也。欲不失之私则仁，觉不失之蔽则智，仁且智非有所加于事能也，性之德也。”（原善）

“耳目百体之所欲，血气资之以养，所谓性之欲也，原于天地之化者也。……仁义之心，原于天地之德者也，是故在人为性之德。斯二者，一也。……由性之欲而语于无失，是谓性之德。性之欲，其自然之符也，性之德，其归于必然也。”（同上）

此分别性之事，性之能，性之德。性之欲亦即性之事。性是自然，性之德是必然；能由自然以归于必然的，则是性之能。情欲是自然，理义是必然；人藉知觉乃能由情欲而归于理义。

东原更论才云：

“各如其性以有形质，而秀发于心，徵于貌色声曰才。”（原善）

“才者人与百物各如其性以为形质，而知能遂区以别焉，孟子所谓天之降才是也。……由成性各殊，故才质亦殊。才质者，性之所呈也，舍才质安睹所谓性哉？”（孟子字义疏证）才是性之表见，由才乃可见性，舍才便无从见性了。

东原之说，在一意义上，亦可以说综合孟荀。以类言性，因人之心知高出于禽兽故说人之性善，近于孟子。以性之内容为情欲知，谓性非理义，不过人之心知能知理义，则亦颇近于荀子。

不过荀子不认心知为性，不以“可以知之质可以能之具”为性，故以为理义本无于内；而东原则认为理义可以说有于内。朱陆都讲有于内，其所谓有于内，乃理具于心，乃有众理于内；东原所讲有于内，则只谓人之心知有辨理义之能而已。

自孟荀性论对立，以后论性者多是调和孟荀。性两元论亦是调和说之一种，但幻想成分太重。调和孟荀之较圆满者，当推东原之说。

古代的性质纷纭无定，汉唐并无大进步，至宋张子程子提出性两元论，乃将以前的性论作一结束。至明清而起反响，到戴东原乃作一更进的结束。

性两元论发生以前的性论，亦都可谓为性一元论。原始的性质一元论可以说是正，性两元论可以说是反，明清的性质一元论则可以说是合。

## 第五章 心之诸说

与性密切相关的是心，心亦是中国哲学中一个极重要的观念。但中国哲学中关于性的议论甚为纷繁，关于心的议论却不甚多，争辩亦少。大部分的哲学家都认为心是能知能思之官，而身为身之主宰。关于心性关系，则有数说不同。

孔墨老都没有论心的话；第一个注重心的哲学家，当说是孟子。孟子认为心是思官，与耳目等感官相对待。孟子说：

“耳目之官不思，而蔽于物；物交物，则引之而已矣。

心之官则思，思则得之，不思则不能得也，此天之所与我者。”（告子）

耳目等感官，不能思；心则是能思而以思为职任的。心原于天，乃天之所与我者。孟子又尝云：

“孔子曰：操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡。惟心之谓与！”（同上）

心之官则思，思则心存，不思则心亡。心不在焉，则虽有如无。心本无出入，言出入无时，乃就在与不在而言。论语不载孔子此言，孟子或别有所据。

关于心与性之关系，孟子似以为性在于心；作为人之本性的仁义礼智四端，都含于人之心中。孟子说：

“尽其心者，知其性也，知其性则知天矣。”（尽心）

“君子所性，仁义礼智根于心。”（同上）

性根于心，尽心则能知性。孟子又说：

“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，非由外鑄我也，我固有之也。”（告子）

惻隱，羞惡，恭敬，是非，孟子都認作是心之內涵；可見孟子所謂心，又包括後世所謂情。

孟子又講所謂“良心”，他說：

“雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？”（同上）良心即是仁義之心。孟子又嘗說“本心”（告子），與良心同義。

要之，孟子的心說是認為心乃思官，心之職能為思；對於心性關係，認為性在於心。

〔附注〕管子心術上下、內業篇亦有关于心的学说。管子书中关于心的学说包括三个要点。第一，以为心是感官的统率。心术上云：“心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也。”心术下云：“无以物乱官，毋以官乱心，此之谓内得。”内业云：“我心治，官乃治；我心安，官乃安。治之者心也；安之者心也。”此以君臣谕心与感官的关系，心是感官的主宰。第二，以为感情欲望都是有害于心的。心术上云：“心处其道，九窍循理；嗜欲充盈，目不见色，耳不闻声。”内业云：“凡心之刑（型），自充自盈，自生自成，其所以失之，必以忧乐喜怒欲利。能去忧乐喜怒欲利，心乃反济。”感情欲望都是足以扰乱心的安静的。第三，管子书提出心中有心之说，心术下云：“心之中又有心。”内业云：“心以藏心，心之中又有心焉。”心中有心，意谓心能自己认识自己。管子的心术上下与内业篇，年代与孟子约略同时。孟子曾讲“浩然之气”，内业有“浩然和平，以为气渊”之语，用词有类似之处，但孰先孰后，不易考定。管子心术等篇在荀子以前，则是明显的。荀子的心为天官，以五官为天官，是受心术的影响。

先秦哲学家中，论心最详者，为荀子。荀子认为心是感官之总枢，感官只能感物，由感而有知，是心之作用。荀子并认为心是身之主宰，有制约情欲的力量。荀子说：

“形具而神生，好恶喜怒哀乐臧焉，夫是之谓天情。耳目鼻口形，能各有接而不相能也，夫是之谓天官。心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。”（天论）

耳目鼻口形态，是五种感官，各有所接，而不能互相为用；心则是在中总治五官的。荀子又说：

“形体色理以目异，声音清浊调竽奇声以耳异，甘苦咸淡辛酸奇味以口异，香臭芬郁腥臊洒酸奇臭以鼻异，疾养沧热滑铍轻重以形体异，说故喜怒哀乐爱恶欲以心异。心有微知，微知则缘耳而知声可也，缘目而知形可也；然而微知必将待天官之当簿其类然后可也。五官簿之而不知，心微之而无说，则人莫不然，谓之不知。”（正名）

五官各有所接，各能当簿其类（当簿即接触之意），即各能接受一类印象。心则有微知之作用。微知，即察而知之之能力。（书洪范：“念用庶徵”，郑注：“徵验也”。左传襄廿八年：

“以徵过也”，杜注：“审也”。徵即审察考验之意。）心有察而知之的能力，故能缘耳而知声，缘目而知形。但必耳目各供给其印象，心方能察而知之；如无五官供给印象，心亦无所施其能。微知是心之特殊的机能；无心，则虽有感觉亦不能有知识。荀子更详言心之作用道：

“人何以知道？曰心。心何以知？曰虚壹而静，心未尝不藏也，然而有所谓虚；心未尝不两也，然而有所谓一；心未尝不动也，然而有所谓静。人生而有知，知而有志，志也者臧也，然而有所谓虚；不以所已藏害所将受谓之虚。心生而有知，知而有异，异也者，同时兼知之；同时兼知之，两也；然而有所谓一，不以夫一害此一谓之壹。心卧则梦，偷则自行，使之则谋，故心



未尝不动也；然而有所谓静，不以梦剧乱知谓之静。”（解蔽）“臧”即记忆；“两”即同时兼知异物；心之“动”则指梦、幻想、谋虑等作用。“虚”即不以所已记忆的妨害所将容受的；“一”即注意集中；“静”即不以梦与幻想扰乱其知识。臧，两，动，是心之自然的作用；虚壹而静，则是心之修养。

荀子更论心为身之主宰云：

“心者形之君也，而神明之主也，出令而无所受令。自禁也，自使也；自夺也，自取也；自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使诎申，心不可劫而使易意；是之则受，非之则辞，故曰心容其择也。”（同上）

心是形之君，是自作主宰的，不受外力之劫制。所谓心容其择，意谓心有抉择的自由，也就是意志的自由。此能自主之心，荀子以为能宰治情欲，他说：

“欲不待可得，而求者从所可。欲不待可得，所受乎天也；求者从所可，受乎心也。……人之所欲生甚矣，人之所恶死甚矣，然而人有从生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。故欲过之而动不及，心止之也。心之所可中理，则欲虽多，奚伤于治？欲不及而动过之，心使之也。心之所可失理，则欲虽寡，奚止于乱？故治乱在于心之所可，亡于情之所欲。”（正名）

心能制欲，人之欲皆受心之节制。人虽欲生恶死，但如心认为死不应生，则人亦能舍生就死。故欲虽多，而心能止之，则无害。荀子实认为心有很大的力量。

荀子更认为性之改变皆由于心的作用；化性起伪，乃心的作用之结果。他说：

“性之好恶喜怒哀乐，谓之情。情然而心为之择，谓之虑；心虑而能为之动，谓之伪；虑积焉能习焉而后成，谓之伪。”（同上）

伪原于虑，虑生于心；礼义之成，实由于心之择。性与伪是对立的，虑则为伪之原而非即伪，而亦非是性。孟子认为性在于心，荀子则认为性之改变由于心的作用。荀子亦尝说：

“若夫目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也。感而自然，不待事而后生之者也。”（性恶）

此以心之好利为性。以心之好利为性而不以心之能知能虑为性，此因心好利是“感而自然”的，而心之能知能虑，则是“可以知之质，可以能之具”，依荀子之界说，非在性中。

汉代董仲舒论心云：

“心有哀乐喜怒。……心有计虑。”（春秋繁露人副天数）  
哀乐喜怒是情，计虑是知。心兼含情知。然心更是身之主宰。  
董子说：

“身以心为本。”（同上书，通国身）

“凡气从心；心，气之君也，何为而气不随也？是以天下之道者皆言内心其本也。”（同上书，循天之道）  
四体之活动，皆听令于心，故可谓身以心为本。此非谓身之存在以心为本，乃谓身之动静皆原于心。

荀子谓心有宰制情欲之力；董子亦有类似的见解，认为人如有不善之情欲，心能宰制之使不发。董子云：

“柅众恶于内，弗使得发于外者，心也。故心之为名柅也。”（同上书，深察名号）

柅即禁制之意。

董子又以心身之关系与君民之关系相比拟云：

“一国之君，其犹一体之心也。隐居深宫，若心之藏于胸。至贵无与敌，若心之神无与双也。……内有四辅，若心之有肝肺脾肾也。外有百官，若心之有形体孔窍也。亲圣近贤，若神明皆聚于心也。……君明臣蒙其功，若心之神体得以全。臣贤君

蒙其恩，若形体之静而心得以安。……臣不忠而君灭亡，若形体妄动而心为之丧。是故君臣之礼，若心之与体。心不可以不坚，君不可以不贤。体不可以不顺，臣不可以不忠。心所以全者，体之力也；君所以安者，臣之功也。”（同上书，天地之行）心虽为身之主宰，然亦受身之影响。形体安静，则心亦安；如形体妄动，则心亦不得安。

扬雄尝论心之灵妙云：

“或问神，曰心。请问之。曰：潜天而天，潜地而地，天地，神明而不测者也。心之潜也，犹将测之，况于人乎？况于事伦乎？敢问潜心于圣。曰：昔乎仲尼潜心于文王矣，达之。颜渊亦潜心于仲尼矣，未达一间耳。神在所潜而已矣。天神天明，照知四方。天精天粹，万物作类。人心其神矣乎！操则存，舍则亡。能常操而存者，其惟圣人乎！圣人存神索至，成天下之大顺，致天下之大利，和同天人之际，使之无间也。”（法言问神）心能无所不知，无所不通，实为最神妙的。天地固已神妙，然人心犹能测之。圣人惟常存其心，就能调协天人。

后汉末年，徐干著中论，亦有论心之语。徐干以为心中含理。徐氏说：

“人心莫不有理道，至乎用之则异矣。”（中论修本）人心莫不有理道，即谓人心皆能辨是非，分别真与妄，当与不当。然人心虽有理道，尚须学方能总群道。徐氏说：

“圣人之德，非取乎一道。故曰：学者所以总群道也。群道统乎己心，群言一乎己口，唯所用之。……夫独思则滞而不通，独为则困而不就。人心有明焉，必有悟焉。如火得风而炎炽，如水赴下而流速。”（同上书，治学）

人心虽有理道，然尚须从事于学以启发之，以开悟之，然后通而不滞，兼统一切之道。徐氏又云：

“大贤为行也，哀然不自见，僵然若无能。……夫如是，则

何以异乎人哉？其异乎人者，谓心统乎群理而不缪，智周乎万物而不过，变故暴至而不惑，真伪丛萃而不迷。”（同上书，审大臣）

心统群理而智周万物，是由学而达到的最高境界。

徐干心有理道之说，实可谓开宋儒“理具于心”之说之先河。由此亦可见宋人之许多学说，汉人实已有之，不过尚无详尽的发挥而已。

晋代傅玄，亦认为心中含理。傅氏云：

“心者，神明之主，万理之统。动而不失正，天地可感，而况于人乎？况于万物乎？”（傅子，据叶德辉辑本）

徐干谓心待学然后统群理，傅玄则直截认为心是万理之统，与宋儒“心具万理”之说更相近似了。傅氏又云：

“古之达治者，知心为万事主，动而无节则乱，故先正其心。其心正于内，而后动静不妄。”（同上）

心更是万事之主，人之一切行事，实皆以心为主宰。

宋代哲学家中，第一个予心以确定的界说者，当推张横渠。张子以为心是总括性情而以知觉为其本质的。他说：

“合性与知觉，有心之名。”（正蒙太和）

“心统性情者也。”（语录）

性是根本的，有性更有知觉，便成为心。性之发为情，情亦在心中。知觉是心之特质，而心非仅是知觉，实包括性与情。张子的话甚简，但影响甚大，到朱子乃有圆满的发挥。

程明道亦尝讲心，说得不如张子确切。明道认为知是心之本质，他说：

“人心莫不有知，惟蔽于人欲，则忘天理也。”（语录十一）心是能知之官。

程伊川讲心，较明道为详。伊川认为心性情三者是一，不过所从言之不同。他说：

“性之本谓之命，性之自然者谓之天，性之有形者谓之心，性之有动者谓之情。凡此数者皆一也。”（语录二五）

“自理言之谓之天，自禀受言之谓之性，自存诸人言之谓之心。”（同上二二上）

心是性之存诸人而有形的，情是性之动而发于外的。其实只是一个。伊川又说：

“心一也，有指体而言者（自注：寂然不动是也），有指用而言者（自注：感而遂通天下之故是也），惟观其所见如何耳。”（与吕大临论中书）

心有体有用，然惟一心。张子谓心统性情，即谓性情与心虽密切相关而实有区别，伊川则谓三者只一。然此所谓心有体有用，颇似张子心统性情之说；心之体即性，心之用即情。

伊川谓心是性之有形者，不过是说心较性为具体，实非谓心有一定之形体。语录云：

“问舍则亡，心有亡何也？曰：否。此是说心无形体，才主着事时，便在这里；才过了，便不见。”（十八）

心是能知者，实无形体，知事时，便在；不知事时，便如无。语录又云：

“问人之形体有限量，心有限量否？曰：论心之形，则安得无限量。又问心之妙用有限量否？曰自是人有限量，以有限之形，有限之气，苟不通之以道，安得无限量？孟子曰尽其心，知其性。心即性也。在天为命，在人为性，论其所主为心，其实只是一个道，苟能通之以道，又岂有限量？”（同上）

此所谓心之形，指心于身中所在之地。心是有限量的，但如能通之以道，则与道为一，乃无限量。

二程又分别人心与道心。人心道心的名词，初见于荀子解蔽篇：“故道经曰：人心之危，道心之微。”道经或是书名，或仅是大道之常经的意思。后来伪古文尚书大禹谟采取此语而稍改

变之，云：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”在清以前都认为古文尚书是真书，所以都认为此四句是古圣相传之语，而信奉并阐发之。二程便极看重这四句话。明道说：

“人心惟危，人欲也；道心惟微，天理也。惟精惟一，所以至之；允执厥中，所以行之。”（语录十一）

以为人心道心之别，即人欲与天理之不同。伊川说：

“人心惟危，道心惟微，心道之所在，微道之体也。心与道浑然一也。对‘放其良心’者言之，则谓之道心；放其良心则危矣。惟精惟一，所以行道也。”（语录二一下）

如不放其良心，其心即是道心，因心与道本一。如放其良心，则离道而危。伊川之意似以为与道心相对待之人心，非一般所谓人心，而乃指放其良心者。

胡五峰论心与性情之关系云：

“诚成天下之性，性立天下之有，情效天下之动，心妙性情之德。性情之德，庸人与圣人同，圣人妙而庸人所以不妙者，拘滞于有形，而不能通尔。”（知言）

诚即天道，天道即天下万物之本性，故谓“诚成天下之性”。物如无性，即是虚幻，故谓“性立天下之有”。如非有情，则一切皆归于寂然，故谓“情效天下之动”。性情合而为心，然后微妙不测，故谓“心妙性情之德”。五峰此说，大概由张子心统性情之说而来。

先秦哲学家中论心最详者是荀子；秦以后的哲学家中，论心最详者，是朱晦庵。朱子综合张程之思想，成立一个比较精密周详之心说。朱子论心的话甚多，可总为四点：一，心之特质是知觉，乃理与气合而后有；二，心是身之主宰；三，心统性情；四，人心与道心。

朱子认为知觉是心之特殊功能，心乃能知之官。朱子说：

“人心但以形气所感者而言尔，具形气谓之人，合义理

谓之道，有知觉谓之心。”（语类一四〇）

“所觉者心之理也，能觉者气之灵也。”（同上五）  
有形气而后有心，心所以能觉，乃气之灵。“心之理”即性，性不能知觉，有心方有知觉。语类又云：

“问灵处是心抑是性？曰：灵处只是心不是性，性只是理。”

“问知觉是心之灵固如此，抑气之为耶？曰：不专是气，是先有知觉之理。理未知觉，理与气合，便能知觉；譬如这烛火，是因得这脂膏，便有许多光焰。”（同上）

人得天地之理为性，得天地之气为形。理与气合，然后有心，便能知觉。仅理不能知觉，知觉是气之灵，然亦必先有知觉之理。朱子又极言心之知觉能力云：

“此心至灵，细入豪芒纤芥之间，便知便觉；六合之大，莫不在此。又如古初去今是几千万年，若此念才发，便到那里；下面方来，又不知是几千万年，若此念才发，便也到那里。这个神明不测，至虚至灵，是甚次第！”（语类十八）  
心能知万物，能察辨极微，能思虑无穷；过去未来，极远无限，心皆能念而知之。此种思惟想像力，古人多惊为神奇，于是认为心是至妙不测的。朱子又说：

“惟心无对。”（同上五）

以其能知一切，所以可谓无对。

此能知觉之心，乃是身之主宰。朱子说：

“夫心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，为主而不为客者也，命物而不命于物者也。”（观心说）

此与荀子所说甚相近。朱子又说：

“心，主宰之谓也。动静皆主宰，非是静时无所用，及至动时方有主宰也。言主宰，则混然体统，自在其中。”（语类五）  
人体动静皆受心之支配，心之知觉便是一身之主宰。语默举止，饮食卧行，都是此心为主。

张子谓心统性情，程子谓心性情异名同实，朱子从张子之说而大发挥之。朱子说：

“横渠心统性情之说甚善，性是静，情是动，心则兼动静而言，或指体，或指用，随人所看。”（语类六二）

“性是未动，情已动，心包得已动未动。盖心之未动则为性，已动则为情，所谓心统性情也。”（同上五）

“心统性情者也，寂然不动，而仁义礼智之理具焉，动处便是情。……心是神明之舍，为一身之主宰；性便是许多道理，得之於天而具於心者；发於智识念虑处，皆是情。”（同上九八）

“性只是理，情是流出运用处；心之知觉，即所以具此理而行此情者也。”（答潘谦之）

“仁义礼智性也；惻隐，羞恶，辞让，是非，情也；以仁爱，以义恶，以礼让，以智知者，心也。性者心之理也，情者心之用也，心者性情之主也。”（元亨利贞说）

心有体有用，其体即性，其用即情。性静而情动，心则兼乎动静。性是心所得于天之理，情是性感于物而发的。性情皆在心中，心是总包性情而有知觉者。朱子又说：

“心统摄性情，非儒同与性情为一物而不分别也。”（语类五）

心性情三者虽有密切之关联，然实有分别；性静情动，心则含括性情，是三而非一。朱子又说：

“人之一身，知觉运动，莫非心之所为，则心者，所以主于身而无动静语默之间者也。方其静也，事物未至，思虑未萌，而一性浑然，道义全具，其所谓中，乃心之所以为体，而寂然不动者也。及其动也，事物交至，思虑萌焉，则七情迭用，各有攸主，其所谓和，乃心之所以为用，感而遂通者也。”（答张敬夫论中和）

此总论心之内含与作用。心即是统摄性情，能知觉，而为一身之主宰的。



朱子亦分别人心与道心，根据二程所说而发挥之。朱子云：

“此心之灵，其觉于理者，道心也；其觉于欲者，人心也。”（答郑子上）

“夫谓人心之危者，人欲之萌也；道心之微者，天理之奥也。心则一也，以正不正而异其名耳。”（观心说）

亦以天理人欲为道心人心之分别，与明道同。朱子更详言之云：

“心之虚灵知觉，一而已矣；而以为有人心道心之异者，则以其或生于形气之私，或原于性命之正。……然人莫不有是形，故虽上智，不能无人心；亦莫不有是性，故虽下愚，不能无道心。”（中庸章句序）

人只有一心，而或公或私，或原于理，或出于欲，乃有道心人心之不同；其实只是一个心。

朱子之说，比较详密，乃张程心说之大成。

与朱子同时之陆象山，对于心的观念，与朱子不同。象山以为心性只是一物，更无分别。朱子以为性即理，而心则理与气合而后有，性在于心而心非即性，理具于心而心非即理；象山则以为心即性即理。象山语录云：

“伯敏云：如何是尽心？性才心情如何分别？先生云：如吾友此言，又是枝叶；虽然，此非吾友之过，盖举世之弊。今之学者读书，只是解字，更不求血脉。且如情性心才，都只是一般物事，言偶不同耳。……若必欲说时，则在天者为性，在人者为心，此盖随吾友而言，其实不须如此。”

心性实无区别，不过名词不同而已。象山亦反对分人心道心为二，他说：

“书云：人心惟危，道心惟微，解者多指人心为人欲，道心为天理，此说非是。心一也，人安有二心？自人而言，则曰惟危；自道而言，则曰惟微。罔念作狂，克念作圣，非危乎？无声无臭，无形无体，非微乎？”（语录）

心只是一，人心道心，不过所从言之不同，其实非二。然程朱亦未尝谓人心道心为二心。象山与程朱之实际不同，在于程朱以天理人欲解说道心人心，象山则根本反对分别天理人欲，更不赞成以天理人欲解说道心人心。象山亦以知觉为心之特质，则与朱子相同。象山说：

“此心至灵，此理至明，要亦何疑之有！”（与詹子南）朱子谓心为灵，象山亦谓心为灵。但朱子谓灵处是心不是性，象山则谓心即是性。

象山又极注重所谓本心。本心观念，源于孟子。象山说：

“恻隐仁之端也，羞恶义之端也，辞让礼之端也，是非智之端也；此即是本心。”（年谱）

本心即是仁义礼智之心。

象山虽是心学开山，与朱子之为理学宗师相对立；但象山论心，实不若朱子详备。象山的思想，到明代王阳明才得到圆满的发展。

朱陆同认为心是灵的，知觉是心之特质，此点实为中国哲学家之共同观念。王阳明亦认为知是心之特质，他说：

“心不是一块血肉，凡知觉处便是心；如耳目之知视听，手足之知痛痒，此知觉便是心也。”（传习录）

心非有形体，只是知觉作用。传习录又云：

“先生曰：你看这个天地中间，甚么是天地的心？对曰：尝闻人是天地的心。曰：人又甚么叫作心？对曰：只是一个灵明。曰：可知充天塞地中间，只有这个灵明。”

心只是一个灵明。所谓灵明，即能知之作用。

阳明亦谓心为身之主宰，此能知之灵明，便是全身动静之主宰。阳明说：

“身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物。”（传习录）

“心者身之主宰，目虽视而所以视者心也，耳虽听而所以听者心也，口与四肢虽言动而所以言动者心也。”（同上）视听言动，都是此心作主宰。以心为身之主宰，与朱子相同。关于心性关系，阳明则发挥象山之说，认为心即性即理。阳明说：

“心即性，性即理。”（传习录）

“虚灵不昧，众理具而万事出，心外无理，心外无事。”

（同上）

“夫物理不外于吾心，外吾心而求物理，无物理矣；遗物理而求吾心，吾心又何物耶？心之体，性也，性即理也。故有孝亲之心，即有孝之理，无孝亲之心，即无孝之理矣；有忠君之心，即有忠之理，无忠君之心，即无忠之理矣；理岂外于吾心耶？”（答顾东桥书）

心即是理，心外无理，心，性，理，只是一事。

象山好言本心，阳明则喜言心之本体。心之本体即是本心。

阳明谓心之本体即性即知即天理。阳明说：

“心之本体，原自不动。心之本体即是性，性即是理；性元不动，理元不动。”（传习录）

“夫心之本体，即天理也；天理之昭明灵觉，所谓良知也。”（与舒国用）

“知是心之本体，心自然会知。见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐；此便是良知”（传习录）

心之本体即是性，性即是天理，天理之昭明灵觉，即是知；而知亦即是心之本体。传习录又云：

“惟乾问：知如何是心之本体？先生曰：知是理之灵处；就其主宰处说，便谓之心；就其禀赋处说，便谓之性。”

根本惟一理，理之灵处是知；所谓性，所谓心，只是此知而已。而理亦只是此知。朱子谓能觉者气之灵，依朱子之说，不能说理之灵处。阳明则认为理，气，性，心，知，只是一件，更不

必分别，故亦说理之灵处。

象山不主分别人心道心为二，阳明亦有相似的思想。他说：

“心一也，未杂于人谓之道心，杂以人伪谓之心；人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也。

程子谓人心即人欲，道心即天理，语若分析，而意实得之。”

（传习录）

认为人心道心只是一心，但仍以天理人欲解说道心人心之不同，与象山不一致。象山反对分别天理人欲，阳明则甚注重存天理去人欲，此是阳明异于陆而同于朱之处。

清初王船山论心，大致同于张子，而最注重心之凭藉感官。船山说：

“风雷无形而有象，心无象而有觉。故一举念，而千里之境事现于俄顷，速于风雷矣。心之情状，虽无形无象，而必依所尝见闻者，以为影质。见闻所不习者，心不能现其象”。（张子正蒙注）

“一人之身，居要者心也。而心之神明，散寄于五脏，待感于五官。肝脾肺肾，魂魄志思之藏也。一藏失理，而心之灵已损矣。无目而心不辨色，无耳而心不知声，无手足而无能指使。一官失用，而心之灵已废矣。其能孤挖一心以细群明而可效其灵乎？”（尚书引义）

心之特质为觉，而心之觉，实以感官为凭藉。感官所未尝感的，心即不能想象之。如缺少某项感官，则心即不能有某项知觉。船山此说，注重身心的统一，揭示了心的物质基础。

朱陆之根本不同，在于：朱谓心统性情，知觉非性，性在心而性非即心，性即理而心非即理；陆王则谓心即性即理即知。至戴东原乃一并反对朱陆二家之说，既不承认性即理，亦不承认心即理，而谓理在事物，非在于心。自宋以来的哲学，关于心性，可以说有三个不同的学说。关于心与性之关系，朱谓性在心，

陆谓性即心，戴氏则谓心在性，心是性之成分。关于心性与理之关系，朱谓性即理，陆谓心即理，戴氏则谓理在事物而心能知之。戴氏之思想，颜习斋与李恕谷已启其端，颜李皆谓理在事中，反对求理于心；但颜李未明白否认性即理及心即理。至东原才明白的提出关于心的新说。东原说：

“血气心知，性之实体也。”（孟子字义疏证）

“有血气夫然后有心知；有心知，于是有怀生畏死之情。”（原善）

心知是性之实体之一部分，乃根于血气的。此心能辨理，东原说：

“理义在事而接于我之心知，……心能辨夫理义。……理义在事情之条分缕析，接于我之心知，能辨之而悦之。……故理义非他，所照所察者之不谬也；何以不谬，心之神明也。”

（孟子字义疏证）

“就事物言，非事物之外别有理义也；有物必有则，以其则正其物，如是而已矣。就人心言，非别有理以予之而具于心也；心之神明于事物咸足以知其不易之则，譬有光皆能照，而中理者，乃其光盛，其照不谬也。”（同上）

东原亦认为心之特质为知，故每言心都说“心知”。心是神明而能照的；所照不谬，便得理。理非在心，实在于事。心中无理，不过心能对于事情加以条分缕析，以发见其理。理乃事物之不易之则，必条分缕析，方能知之。心非即理，亦非有理，惟能辨察事物之理。但心又不止能知而已，更能悦理义，更有怀生畏死之情，心是有知并有情的。

东原所说较为简略，未尝充分发挥，但的确是一个在朱陆之外足以自立的新说。中国哲学中所谓理，涵括甚广；故所谓性即理，心即理，理在事之意谓，亦非单纯。所谓理，最少可分为两项，即物理或宇宙之理，与伦理或人伦之理。但在中国哲学，认为物理与伦理有其统一，实则虽有其统一，然亦必须加以分别。宇

宙之理，乃自然的理；人伦之理，则是当然的理。就宇宙之理言，性即理说即谓人性即宇宙之理；心即理说即谓宇宙之理非在心外；理在事说即谓宇宙之理存在于自然界，不过人之心能考察而发见之。就人伦之理言，性即理说即谓道德原于人性；心即理说即谓道德出于人心；理在事说则谓人伦当然之理，乃在于事情之本身，人必就事情分析考验方能发见之。心即理说谓心即是理，理即是心；性即理说谓心非即理，但谓性在于心，故亦说理具于心。理在事说，则以为一切之理，皆非心所固有，而在于心外之事物；外物有其自然的规律，人事有其当然的准则，俱非在心内，心必就事物条分缕析方能知之。心即理说，在两意谓下，都可谓虚诞而远于真实的。性即理说，在宇宙之理的意谓下，亦失之玄秘；在人伦之理的意谓下，认为道德乃原于人之所以为人之性，有一定的根据。在人伦之理的意谓下，性即理说与理在事说有相通之处。不过在性即理说可以说理具于心，理在事说则不能承认理具于心。要之，三说中以理在事说最为得实，惜未有充分的发展。兼两项意谓而言，心即理说是主观唯心论的，性即理说是实在论的，亦可谓客观唯心论的；理在事说是唯物论的。

总之，心是能知能思之官，知觉是心之特殊功能，心实即认识作用，这是中国哲学家所大体一致承认的。这是中国哲学中关于心的学说之中心观念。

## 人性论综论

自来所有的性论，可依三种表准而加以总的区分。即“性同”与“性异”；“性一”与“性两”；“性可言善恶”与“性不可言善恶”。性同是人人之性相同，性异是人与人之性有异。除有性善有性不善说及性三品论外，馀多主性同；性两元论于本然之性主性同，于气质之性则主性异。性一即性不可分为两，性两即性两元，分别本然之性与气质之性。除张程朱陆及其门徒外，其以前与以后，皆主性一。性不可言善恶，告子始倡之，而不若性可言善恶说之有势力，但宋明清皆有宗述此说的。

性论亦可分为几个时期，一时期有一时期之潮流。在先秦时，性善论，性恶论，性无善恶论，性超善恶论，性有善有不善论，有性善有性不善论，同时并生或先后发生；势力不相上下，并无公认的学说。到前汉，多数学者都主张性有善有恶论。后汉至唐代，性三品论成为大部分学者之共同思想。北宋以后，性两元论有独霸的形势，其外只有性无善恶论及性超善恶论稍有势力。到明末及清代，与性两元论对抗者有性一元论。可以说，先秦是各种性论并起而纷纭无定说的时代；前汉则是性有善有恶论占势的时代；后汉至唐是性三品论占势的时代；宋至明中叶是性两元论占势的时代；明末至清是性一元论占势的时代。

中国性论有一特点，即以善恶论性；关于性的主要争点，是性善或性恶的问题。即反对以善恶言性者，也只是说性无善恶而止，不更详论性之实际内容。此其故何在？此似由于：自来论

性者，并非专为研究性而研究性，而是为讨论修养、教育、政治，不得不讨论性。应如何施教，应如何为政，须先看人之本来状态是如何，于是便提起性的问题；而亦由此，乃特别注重人本来是好或不好，即性与善恶之关系。在形式上是问：性是善的抑恶的？在实际上却是问：善是性抑恶是性？所注意者不在性之实际内容，而在善恶的起源。其目的乃在于探究善是固有的抑是外铄的。中国性论所以特重性善或恶的问题，实因为根本上所注意者，原在善与性之关系。

关于性论，最应注意者，是各家虽同在论性，而其所说之性，意义实不相同。性最少有三项不同的意谓，是应该分别的。性之第一意谓，是“生而自然”，告子“生之谓性”之性，荀子“性者天之就也”之性，韩退之之所谓“与生俱生”之性，及宋儒所谓气质之性，都是此意谓的性。生而自然的表准，是“不学而能，非由于习”。但所谓“不学而能，非由于习”，意义亦甚龌侗。“不学而能”，有生来的不学而能，也有成长后的不学而能；“非由于习”，有“非由习而生”，与“非由习而成”之不同，非由习而成固必非由习而生，而非由习而生却可以由习而成。所以“生而自然”，可说有三种意谓。一，“生而完具”的，即生下来即完全具备，婴儿时即有，既非由习而生，亦非由习而成。二，虽非生而完具，而确实是自发的，幼时虽无，长大则自然发生；固非由习而生，亦非由习而成。告子谓“食色性也”，所谓“色”便非生而完具，但确实是自发而成的，故亦谓之性。三，生而有其可能或倾向，但须经学习方能发展完成，虽是由习而成，却非由习而生，此亦可说是生而自然。此第三意谓，乃荀子所不承认。荀子很注重“非由习而成”，凡只有萌芽，虽非由习而生，但是由习而成者，在荀子都不谓之性。告子所谓性，似乎也不含此第三意谓。宋儒所谓气质之性，则兼含三项意谓。

性之第二意谓，是人之所以为人者。孟子所谓性即此意谓，所



谓人之所以为人者，即人之所以异于禽兽者，也可说是人之共相。所谓人之所以异于禽兽者，在表面上是说人与禽兽不同之点；在实际上则含有一特殊意谓，即专指人之所以贵于禽兽或优于禽兽者。而较禽兽为尤卑劣者，则不含于一般所谓人之所以异于禽兽者之内。故确切言之，所谓人之所以为人者，乃指人之所以贵于禽兽者。这种人之所以贵于禽兽的要素，亦必生来即有其萌芽；但非必生而完具，乃待学习而后完成的。此种要素，也可以说是生而自然，在上述生而自然的第三意谓上。人之所以为人者，必在生来即有其可能倾向，但生来即有的可能倾向，不全是人之所以为人者，如与禽兽相同及劣于禽兽者，便都不是。在性的第一意谓，注重分别生而自然与非生而自然；凡生而自然者，不论与禽兽相同与否，都是性。在性的第二意谓，则注重分别人与禽兽之不同，如与禽兽相同，虽是生而自然，亦不谓之性，所以在第一意谓认为性者，在第二意谓可不认为性，反之亦然。王船山所讲性日生之性，亦是此意谓之性，性日生之性显然不是与生俱生的，而是随习而变而成的。王船山性日生说之要义，实即在于反对以生而自然为性之表准。

性之第三意谓，是人生之究竟根据。宋代张子程子朱子等所谓“天地之性”或“本然之性”，即此意谓。此即所谓“极本穷原之性”。此性即整个宇宙之究竟本根，或全宇宙之本性，乃人所禀受以为生命之根本的。如无此性，即无宇宙，即无人生。不止人禀受以为生命之根本，他物之生亦是禀受此性以为根据。此第三意谓之性，是玄想的性，与前两意谓都大不同。程朱强调所谓极本穷原之性，其意图在于给予所宣扬的道德原则以宇宙论的根据。

中国哲学中所谓性，最少有此三种不同的意谓。所以各家所讲之性，名词虽同，含义实有大异。虽然此主性善，彼主性恶，其实所争之对象本非一事。

与性论相联系的是心的学说。中国哲学中关于心的学说稍简，哲学家大都认为心之所以为心在于知觉，心是能知能思之官。感官能感，由感而有知，则由于心。关于心性关系，则或言性在于心，或言性即是心；或言心之知在性外，或言心之知在性内。心性关系问题即人性与认识的关系问题，更是一个复杂问题。

人性论可说是人生论的基础。在现代，人性是如何，仍是一个在争论中的问题。并且所谓人性者，在现代实亦尚无一定的界说。

---

## 第三篇 人生理想论

### 简引 人道与人生理想

中国哲学之中心部分是人生论，人生论之中心部分是人生理想论。人生理想论即是关于人生最高准则的理论。

人生理想论发生最早，创始于孔子。孔子及墨子的哲学之主要部分，便是人生理想论。他们既没有特殊的宇宙论，也没有特殊的人性论，他们一生所辛苦唱导的，是人生之当然准则与其联属的政治理想。人生理想，古代称为人道。人道之观念发生甚早，在孔子以前即已有之。如左传昭公十八年载子产云：“天道远，人道迩。”在论语中，所谓“道”，即专指“人道”。

宇宙论中所谓道，有所以然之意。在人生论，所谓道，有当然之意。但“当然”一词，发生颇晚。最初所谓“义”，即指应当或当然。在孔子，道与仁，只是一事，亦称为义。从其为原则谓之道；从其为当然谓之义；而道之内容便是仁。墨子所谓“义”，与所谓“人民之大利”，“兼爱”，是一事。兼爱即舍一己之私利而谋人民之大利，此即是应当，即是义。至宋代，“当然”一词，乃稍流行。清代戴东原原则以“必然”为当然之名称。

人生之最高准则，可以名为“人生理想”。“理想”一词，乃中国过去哲学中所无有。将中国哲学家所讲的人生最高准则，名为理想，亦非完全恰当，但较易于理解。故今将中国古代关于人生最高准则的理论，称为人生理想论。

人生理想论，实是中国哲学之核心部分。中国哲学在此方面

的贡献，亦较大。中国哲人，关于人生之最高准则，实可谓有比较丰富渊闳、博大精深的理论。

〔附注〕本书旧版此篇题为“人生至道论”，至道一词过于陈旧，今改题为“人生理想论”，并将原写的“简引”略作删改。

## 第一章 仁

第一个提出人生理想的，是孔子。孔子以仁为人生理想。仁的观念，所涵甚广，而本旨甚约；境界极高，而平实简易；是一个宏大而切近的生活准则。一般都认为孔子不曾确切的说出仁的意谓，以为孔子弟子问仁，孔子所答，都是因材施教，随宜指示，故所说都是仁的片断，而不曾总括的说出仁的整个意谓。其实不然，孔子实曾明白的给出仁之界说。论语云：

“子贡曰：如有博施於民，而能济众，何如？可谓仁乎？子曰：何事於仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（雍也）

“己欲立而立人，己欲达而达人”，便是孔子所规定之仁之界说。以此二句为孔子所定仁之界说，理由有三：第一，一般问仁，孔子都是就各人之程度予以指点，仅说仁的一方面，以便易於实行。今子贡既说出较仁更高的境界，而误认为仁，则孔子自不得不说出仁之全义，以见仁之全义尚不及此境界，而不能仅只说出仁之一片断了。第二，‘夫仁者’三字，颇似立界说的形式，它处论仁，皆不用夫字。第三，论语中其馀言仁各条，含义都不若此条之深广，其意旨都不出此条之范围。所以此条所说，是可以看作孔子所讲仁之界说的。“博施於民而能济众”，是圣的境界，较仁为高。“己欲立而立人，己欲达而达人”，乃是仁的本旨。“立”是有所成而足以无倚；“达”是有所通而能显于众。自己求立，并使人亦立；自己求达，并使人亦达；即自强不

息，而善为人谋。简言之，便是成己成人。“能近取譬”，则是为仁的方法，即由近推远，由己推人；己之所欲，亦为人谋之，己之所不欲，亦无加于人。〔注一〕

〔注一〕“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”，是孔子所定仁之界说，实无可疑。以此为界说，以观论语语言仁各条，则无有不通，且各显深义。仁之本旨，只是己欲立而立人，己欲达而达人。可见孔子所谓仁者，如何平实而非玄虚，如何明确而非空洞；切近简易，而又宏伟广大；统涵诸德，而不失自为一德。后人惟不知孔子自有仁之界说，而谓孔子一生未尝说出仁之确旨，乃自己为仁字另定界说。结果或失之玄虚，或失之空洞，或失之肤泛，或失之琐碎；且皆于论语语言仁各条或合或不合，牵强比附，终不可通。皆由不知孔子本有仁之界说。

又按论语曾云：“子罕言利，与命，与仁。”（子罕）今论语中所载言仁者数十条，在论语中不为罕见。何以谓之罕言？大概孔子论仁之语，弟子皆宝贵之，皆记录之，而论它事之语，则或记或不记。今论语中言仁处多，非言之多，乃记之多。孔子一生数十年，言仁数十次，实不为多也。

仁之本旨，是己欲立而立人，己欲达而达人，所以根本上是爱人的。论语云：

“樊迟问仁，子曰爱人。”（颜渊）

但孔子言爱，注重有实益于人。孔子曾说：

“爱之能勿劳乎？忠焉能勿诲乎？”（宪问）

所以仁不仅是爱而已，并且仁者有时亦恶人。孔子说：

“惟仁者，能好人，能恶人。”（里仁）

“我未见好仁者，恶不仁者，好仁者，无以尚之。恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身。”（同上）

仁者本爱人，而对于不仁之人，则不得不恶之，使其不得影响自己。惟仁者为能得好恶之正。可以说仁乃“爱仁以德”，而非

“姑息之爱”。仁乃欲成己成人，然姑息之爱，或反足以误己误人。故仁虽包含爱，而不是单纯的爱。

仁以己立而立人为要，而求“立”必须循礼。孔子曾说：

“不知礼，无以立也。”（尧曰）

“兴于诗，立于礼，成于乐。”（泰伯）

所以实行仁德，必自约以礼。论语云：

“颜渊问仁，子曰：克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？颜渊曰：请问其目！子曰：非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。颜渊曰：回虽不敏，请事斯语矣！”（颜渊）

“克己复礼”，便是以礼自律，自约其身，使合于礼；视听言动，莫不循礼。必如此，方能自立而立人，所以是为仁之方。

论语又云：

“仲弓问仁，子曰：出门如见大宾，使民如承大祭；己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。仲弓曰：雍虽不敏，请事斯语矣！”（同上）

“如见大宾”，“如承大祭”即是恭敬循礼。“在邦无怨，在家无怨”，便是天下归仁。论语又云：

“樊迟问仁，子曰：居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也。”（子路）

“居处恭，执事敬”，也便是“克己复礼”。

“己所不欲，勿施于人”，即所谓恕。“与人忠”，即所谓忠。忠恕即“能近取譬”之道，皆仁之一方面。孔子甚注重恕。

论语云：

“子贡问曰：有一言而可以终身行之者乎？子曰：其恕乎！己所不欲，勿施于人。”（卫灵公）

恕是一个根本的生活准则。论语又云：

“子曰：参乎！吾道一以贯之！曾子曰：唯！子出，门人问

曰：何谓也？曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。”（里仁）  
曾子以孔子一贯之道为忠恕，忠恕即仁。忠是尽己之心力以助人，恕是不以己之所恶施于人。忠是积极的，恕是消极的。合忠与恕，便是仁。论语又云：

“子张问仁于孔子。孔子曰：能行五者于天下，为仁矣。

请问之，曰：恭，宽，信，敏，惠。”（阳货）

恭即循礼；宽信敏惠，乃忠恕之所含。宽信是恕，敏惠是忠。

仁是“立人”“达人”，所以必须实际有益于人，方称为仁。如仅洁身自好，无害于人，尚不足为仁。论语云：

“宪问……克伐怨欲不行焉，可以为仁矣？子曰：可以为难矣，仁则吾不知也！”（宪问）

“克伐怨欲不行”固为难能，但实非有助于人，所以未足为仁。并且仁乃己“欲”立而立人，己“欲”达而达人，乃是因己之所欲，以推人之所欲，仁不是要无欲。

仁是立人达人，故为仁必须真诚实在的力行；不能真诚实在的力行，则既不能自立自达，更不能立人达人了。所以仁又包含力行不作虚言的意思。论语云：

“问仁，曰：仁者先难而后获，可谓仁矣。”（雍也）

“司马牛问仁，子曰：仁者其言也切。曰：其言也切，

斯谓之仁矣乎？子曰：为之难，言之得无切乎？”（颜渊）  
 仁者惟真实力行，不肯取巧，亦不肯多言；不避难而就易，更不事空谈。论语又云：

“子曰：仁者必有勇。”（宪问）

中庸亦述孔子之言云：

“力行近乎仁。”

必能力行，方能为仁。故仁者必勇，无勇则根本不能为仁了。

孔子又说：

“巧言令色，鲜矣仁！”（学而）



“刚毅木讷近仁。（子路）

刚毅木讷，则能真实力行，故近仁。巧言令色者，不欲真实力行，而欲以巧伪赢得人心，实非有意立人达人，故远于仁。

仁者实必有所作为，虽然不能“博施於民，而能济众”，但必有立人达人之行为。孔子所认为仁者，皆实际有过人之表现的。孔子对当时人皆不许为仁者。其所许为仁人者，是微子，箕子，比干，伯夷，叔齐，及管仲。此数人都是能真实力行，而有非常之表见者。孔子称管仲“民到于今受其赐”，以管仲能推其立人达人之心，不轻于死而图有以利民，故谓之为仁。

人莫不欲立，人莫不欲达，只要能推己及人，自己求立达，而亦助人立达，便是仁。所以仁是平实简易的。孔子以为行仁实不难，人人皆可实行。孔子说：

“有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。盖有之矣，我未之见也。”（里仁）

“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（述而）

人人皆有力助人，所以人之不为仁，并非力不足，只是有力而不用。人只要去其自私之心，而真实的力行忠恕，便是仁。

孔子对于仁极其重视，认为仁是不可须臾离的行为准则，虽在危难急遽之时，亦不可违仁。孔子说：

“君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（里仁）

为求仁，更可以死赴之。孔子说：

“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁！”（卫灵公）达到仁的境界，生活方为有价值；不能仁，则其生活实无价值。宁为求有价值之生活而死，虽死而得到不朽；否则虽生亦无意义。生活之性质上的提高，比其数量上的延长，远为重要。

真能行仁，真能达到仁的境界，便可以得到至高无上的快乐，一切恐惧烦懣，都已消灭，惟一种快感充满了内心。仁的生

活，乃是一种至快乐的生活。孔子说：

“苟志於仁矣，无恶也。”（里仁）

“仁者不忧。”（子罕）

能仁则无入而不自得，内省不疚，毫不忧闷。孔子又说：

“不仁者，不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁。”

（里仁）

惟仁者为能久处约而不滥，久处乐而不淫，健行不息，自有常则，而不随环境转移。

仁的本旨，是己欲立而立人，己欲达而达人。此意谓的仁，总以上所述，可以说包括三方面：一忠恕，二克己复礼，三力行。忠恕是由内心以推己及人；克己复礼则是以社会之行为规范约束自己；而忠恕与克己复礼皆以力行为基本。克己复礼亦正是行忠恕之道，对人尽礼，也便是尽忠尽恕。

己欲立而立人，己欲达而达人，是仁的中心意谓。此意谓尚可加以更进的解析：一，仁是一方自强不息，一方助人有成，是人己兼顾的。二，仁可以说包含对别人的尊重。三，仁是由己及人，仍以自己为起点。四，仁固包含情感上的爱，及物质生活上的扶助，而更注重道德上的劝导。仁固注意别人生活的维持，而更注重别人道德的提高。仁者对于别人的爱助，目的在于使其成为有德行有成就的人。

此种意谓的仁，是生活之最高的道，也是最高的德。德与道是相联系的，有得于道谓之德。最高的德，便兼涵诸德，诸德皆此最高的德之一要素，或达到此最高的德之途径。仁兼涵诸德，如忠、恕、礼、恭、敬、勇等。但仁非全德之名。所谓全德之名，即诸德之总称。而仁非诸德之总称，其本身亦自为一德。不过是最高的德，所以兼涵诸德。根本的原则，涵蕴较小的原则；同例，最高的德，亦涵蕴较低之德。

仁是一个极崇高而又切实的生活理想，不玄远，无神秘，而

有丰富义蕴。孔子对于中国思想之贡献，即在阐明仁的观念。

孔子又尝说：

“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（述而）

道之主要内容即是仁，德是行道而得诸己，德不仅是仁，而仁是最高之德。艺即礼乐，乃为仁之具。四者分之各有所指，合之有其统一。

孔子又甚注重“义”的观念。所谓义，即是宜，即是当然，应该之意。孔子认为人须依义而行，即人的行为须合乎当然的准则。应该作者，即作；不应该作者，便不作。只须问事情的应该不应该，不可顾念一己的私利，孔子说：

“君子之於天下也，无适也，无莫也，义之与比。”（里仁）

“见义不为，无勇也。”（为政）

“君子喻於义，小人喻於利。”（里仁）

君子处世，无所必从，无所必违，惟以义为表准。见应该作者即勇为之，而不顾虑个人一时之利害。

义即当然的准则，而此当然准则之内容为何？实即是仁。仁便是人生之最高的当然准则。依义而行，实即是依仁而行。所以，在孔子，仁与义不是并立的二德，而只是一事。在孔子，义的观念，实与道、德、善等观念同列，而不是一个特殊的德。

孔子尝说：

“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”（述而）

义与善的意思甚为相近。义与善之内容，便是仁。到孟子，乃以义为一德，与仁并立了。

孔子又重“知”，常以仁知并举。孔子云：

“仁者安仁，知者利仁。”（里仁）

“知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。知者乐，仁者寿。”（雍也）

最高之人格为圣者，其次为仁者，又其次则为智者。仁者安于仁，智者则知仁为利而行之。论语又云：

“子曰：由也，女闻六言六蔽矣乎？”对曰：‘未也’。

‘居，吾语女。好仁不好学，其蔽也愚。好知不好学，其蔽也荡。好信不好学，其蔽也贼。好直不好学，其蔽也绞。好勇不好学，其蔽也乱。好刚不好学，其蔽也狂’。”（阳货）仁可有愚之失。孔子又云：

“知之者，不如好之者；好之者，不如乐之者。”（雍也）

知者利于仁而行之，由知之而进于好之，乐之，便能安于仁，而为仁者了。（注二）

〔注二〕仁为最高之德，而兼统诸德，但孔子未尝以知为一德，故仁之中，实不涵知，而可以失于愚。论语尝载：“子张问曰：令尹子文三仕为令尹，无喜色；三已之，无愠色。旧令尹之政，必以告新令尹。何如？子曰：忠矣。仁矣乎？曰：未知焉得仁。”（公冶长）或据“未知焉得仁”一句，以为仁包涵知。案此句实与“不知其仁也”（同篇），“仁则吾不知也”（宪问）同意，并非谓既未有智，岂得为仁。仁实不包知。

仁且知，而有大功于人众，便是圣人。圣之境界，在仁之上。论语云：

“子曰：若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。公西华曰：正唯弟子不能学也。”（述而）前引孔子答子贡之问，以“博施于民，而能济众”为圣。孟子尝述孔子子贡之事云：

“昔者，子贡问于孔子曰：夫子圣矣乎？孔子曰：圣则吾不能，我学不厌，而教不倦也。子贡曰：学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣！”（孟子公孙丑）子贡以仁且智为圣，或亦根据孔子之言。“博施于民，而能济众”，亦可谓仁智之极。圣并非一德，而是完全人格之称。德无

不备，明哲绝伦，而能拯济生民，乃称为圣。圣是最高人格之名称，而非生活的准则。

孟子发挥孔子的思想，亦以仁为人生之第一原则；而又极注重义，仁义并举，以为生活行为之基本准衡。孔子哲学的中心观念是仁，孟子哲学的中心观念则是仁义。孟子讲仁，大意与孔子相近，但多从心性方面来讲，以为仁即是人所固有的恻隐之心之发展。孟子说：

“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。……所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入於井，皆有怵惕恻隐之心。非所以内交於孺子之父母也，非所以要誉於乡党朋友也，非恶其声而然也。……恻隐之心，仁之端也。”（公孙丑）

不忍人之心，或恻隐之心，以今日的名词来说，即是同情心。人莫不有同情心，同情心即仁之萌芽。发展扩充固有之同情心，即可达到仁。孟子更以为人皆有所爱，扩充其爱，并其本所不爱者而亦爱之，便是仁。孟子说：

“仁者以其所爱，及其所不爱；不仁者以其所不爱，及其所爱。”（尽心）

仁即是由近推远，乃同情心之发展，亦可以说是爱之扩充。孔子以“能近取譬”为求仁之方，孟子亦以努力推己及人为求仁之道。他说：

“强恕而行，求仁莫近焉。”（同上）

求仁在於强恕，勉力实践恕，久之便自能达到仁了。孟子又以为仁是人之所以为人之道，人必实践仁，方成其为人。仁乃是作人的道德。孟子说：

“仁也者人也，合而言之道也。”（同上）

仁是总合而言之道。为人之道，析之有几，总合言之，只是一个仁而已。仁是最高的总原则。

仁固是第一原则，尚有第二原则，就是义。仁与义都是基本的实践准则。孟子说：

“仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！”（离娄）

“仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！”（告子）

仁是人之所以存心；义是人所必由之路。孔子言仁，注重行为，仁是行为之准则；孟子言仁，则颇注重内心态度，仁是内心所当有之态度，义方是行为所应循之准绳。孔子所谓义，只是当然之意；孟子所谓义，则是自己裁制之意，不顾一己利害，决然毅然自己裁制其行为，便是义。孟子以不忍说仁，以不为说义。孟子说：

“人皆有所不忍，达之於其所忍，仁也。人皆有所不为，达之於其所为，义也。人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也。人能充无穿窬之心，而义不可胜用也。”（尽心）

不当为则不为，当为则为之，便是义。孟子更就人伦讲仁义，以为仁的基本是亲亲，义的基本是敬长。他说：

“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲也；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲仁也，敬长义也。无他，达之天下也。”（同上）

推其亲亲敬长之心於天下，便是仁义了。仁之发端是亲亲，但仁不仅是亲亲。孟子又说：

“君子之於物也，爱之而弗仁；於民也，仁之而弗亲；亲亲而仁民，仁民而爱物。”（同上）

“知者无不知也，当务之为急。仁者无不爱也，急亲贤之为务。尧舜之知，而不徧物，急先务也。尧舜之仁，不徧爱人，急亲贤也。”（同上）

合而言之，仁包含亲与爱；分而言之，则仁亲爱各有限界。对

物只是爱之而已；对人则不仅爱之，而更行忠恕；至于父母，则又不仅行忠恕，而更亲之。泛言之，亦可以爱言仁，仁是无所不爱的，但实际上则不能偏爱一切人，而以亲贤为先。

孔子言杀身成仁，孟子则言舍生取义。孟子说：

“鱼我所欲也，熊掌亦我所欲也，二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不为苟得也。死亦我所恶，所恶有甚於死者，故患有所不辟也。”（告子）所欲有甚于生者，即是义。所恶有甚于死者，即是不义。为实行义，虽牺牲生命亦所不顾。当为之事，虽杀身亦为之；不当为之事，虽受死亦不为。义实在生之上，虽死而能取得义，便已得到不朽的生命。

实行仁义之极，便能毫不勉强，自然合于仁义。孟子说：

“舜明於庶物，察於人伦，由仁义行，非行仁义也。”（离娄）能达此境界，便是圣人。孟子说：

“规矩，方员之至也；圣人，人伦之至也。”（同上）圣人便是实行人道，圆满无憾的。孟子又有践形之说。他说：

“形色天性也。惟圣人然后可以践形。”（同上）天性皆由形色而显现，无形色亦无以见天性。使形色皆为天性之表现，此乃道德修养之极致，如此方为践其形，如此其形体方可谓得到充分之发展。

能至形色天性之境界，而达到生活之最高境界了。最伟大的人格，亦称为大丈夫。孟子说：

“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道，得志与民由之，不得志独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”（滕文公）

大丈夫便是有极深的道德修养，而达到生活之最高境界的人。

孟子又讲浩然之气，实行仁义以达到生活之最高境界时，便

有所谓浩然之气。孟子说：

“我善养吾浩然之气。〔敢问何谓浩然之气？曰：〕难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道，无是馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。我故曰：告子未尝知义，以其外之也。必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助长也。”（公孙丑）浩然之气，便是非常盛大刚强、充塞于天地之间的气。气是什么呢？孟子曾说：

“夫志，气之帅也；气，体之充也。”（同上）

气即是所以充满此身的。人的形体，充满了气；如能养之，则觉得我之气，渐渐扩大，成为浩浩荡荡的，上极于天，下蟠于地，而充塞于天地之间，天地之大，都被我的一气所充满。这是一种神秘经验。气本充一身，善养之则不惟充于体内，而亦充于体外，即内外合而为一了。如何养气？仍在于实行仁义。此浩然之气，是与义道为偶的，与义道相待而相成，乃是“集义”之结果。集义便是积善。“袭而取之”便是不实际作工夫，取得外表形似，其气馁而不能刚大。扩充之道，在“必有事焉”，勿忘，而亦不可助长，应任其自然发展。如是涵养既久，行无不慊于心，则自然有至大至刚的浩然之气了。

气乃是充乎体的，今乃塞于天地，即觉得与天地合而为一了。孟子又说：

“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。”（尽心）

万物各有特点，万物的特点都具备于我身，自反而觉其实然，则一切烦恼俱已消灭不见，而获得了最大无上快乐。

达到此境界，不只个人有至高的快乐而已，更有极大的感化力，能使他人受感而迁善。孟子说：

“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流，岂曰小补之哉？”（同上）



有最高修养之人，所行经之地，人无不受其感化；所居之处，其化如神。动静乃与天地相应，实大有益于世，非止小补而已。所谓浩然之气，所谓与天地同流，实质上不过是幻想而已。

孔子思想以仁为中心，虽由行仁而达到乐以忘忧的境界，但毫无神秘。孟子则由仁义达到一种有神秘性的精神生活。这种自我夸大的神秘主义，仅仅是空虚的自我安慰而已。

孔子最注重行为，不甚讲心，孟子则较孔子更注重个人的内心生活之培养。在孔子以后，孟子以前，有墨子扬朱之思想。孟子虽以“距杨墨”为已任，然亦颇受杨墨之影响。墨子最崇尚义，孟子的注重义，将义与仁并举，大概是受墨子的影响。扬朱最重自我，孟子的注重个人，大概是受杨子的影响。但墨子贵义，而以为义即是利；孟子则严分义利。扬朱只重自我而已，孟子则重培养个人之精神生活。要之，孟子是以孔子思想为基本，吸取杨墨之长处，而加以改造。

孟子以后，论仁义最晰者，为汉代董仲舒。董子以对人对我分别仁义，爱人为仁，正我为义。董子说：

“春秋之所治，人与我也。所以治人与我者，仁与义也。以仁安人，以义正我。故仁之为言人也；义之为言我也。言名以别矣。仁之于人，义之于我者，不可不察也。众人不察，乃反以仁自裕，而以义设人，诡其处而逆其理，鲜不乱矣！是故人莫欲乱，而大抵常乱，凡以暗于人我之分，而不省仁义之所在也。是故春秋为仁义法：仁之法，在爱人，不在爱我。义之法，在正我，不在正人。我不自正，虽能正人，弗予为义，人不被其爱，虽厚自爱，不予为仁。……质于爱民以下，至于鸟兽昆虫，莫不爱，不爱，奚足为仁？仁者，爱人之名也。……义者谓宜在我者。宜在我者，而后可以称义。故义者，合我与宜，以为一言。以此操之，义之为言我也。……仁主人，义主我。……君子求仁义之别，以纪人我之间，然后

辨乎内外之分，而著于顺逆之处也。”（春秋繁露仁义法）仁为爱，而仅自爱，非是仁；爱人方足为仁。义为正，而仅正人，非是义；能正己方足为义。仁乃所以对人，义乃所以自制。董子自谓此见解本于论语。他说：

“且论已见之，而人不察。曰君子攻其恶，不攻人之恶。不攻人之恶，非仁之宽与？自攻其恶，非义之全与？此谓仁造人，义造我，何以异乎？故自称其恶谓之情，称人之恶谓之贼。求诸己谓之厚，求诸人谓之薄。自责以备谓之明，责人以备谓之惑。”（同上）

董子论仁义之分别，实甚清晰而明审。董子所说，主要是孔孟之仁义观念之阐释。

董子又以仁智并举，认为都是极必需者。董子说：

“莫近于仁，莫急于智。……仁而不智，则爱而不别也。智而不仁，则知而不为也。故仁者所以爱人类也，智者所以除其害也。何谓仁？仁者惇怛爱人，谨翕不争，好恶敦伦，无伤恶之心，无隐忌之志，无嫉妬之气，无感愁之欲，无险坡之事，无辟违之行。故其心舒，其志平，其气和，其欲节，其事易，其行道，故能平易和理而无争也。如此者，谓之仁。何谓之智？先言而后当。凡人欲舍行为，皆以其智先规而后为之。……智者见祸福远，其知利害蚤；物动而知其化，事兴而知其归，见始而知其终；言之而无敢肆，立之而不可废，取之而不可舍；前后不相悖，终始有类，思之而有复，及之而不可厌；其言寡而足，约而喻，简而达，省而具，少而不可益，多而不可损；其动中伦，其言当务。如是者，谓之智。”（同上书，必仁且智）爱人为仁，有先见之明为智。惟仁而无智，则虽爱人，而不能明辨祸福利害，其行为之结果，或反足以伤人。仅智而不仁，则虽能深识祸福利害，而漠然无动于心，不肯实际拯济他人。所以仁与智，两皆必需。董子此说，实亦是孔子思想之推衍。

---

## 第二章 兼爱

墨子以兼爱为人类生活之最高准则。墨子哲学之出发点是利。墨子所谓利乃指人民之大利，而非一人之私利。墨子的一切主张，都以求天下人民之大利为基本。自孔子以仁为人生之道，仁亦成了一般人的最高理想。墨子亦说仁，但以利言仁。墨子曾说：

“仁人之所以为事者，必兴天下之利，除去天下之害，  
以此为事者也。”（兼爱中）

仁者即能为天下人民兴利除害的人。墨子更崇尚义，认为义是一切事中之最可贵的。墨子说：

“万事莫贵于义。”（贵义）

在墨子，义也即是当然、应该的意思。墨子亦以利言义，凡有利于天下人民者，即是应当的；无利于天下人民者，即是不应当的。而所以贵义，即以义能利民。墨子说：

“今用义为政于国家，人民必众，刑政必治，社稷必安。

所为贵良宝者，可以利民也。而义可以利人，故曰：义天下之良宝也。”（耕柱）

而仁之实际，义之内容，便是兼爱。最有利于天下人民之行为，便是兼爱。兼爱乃是根本的当然准则。兼爱之“兼”是总全的意思，也即是合而不别的意思。兼爱即是对一切人无所不爱，不分远近，不分等级，广泛的爱所有人民，也即是无差等之爱。兼爱亦简称为兼。兼与别相对。别是分别人我，自爱而不爱人；兼则是不分人我，视人如己，为人犹为己。墨子以为兼即是

义，乃行为所当遵循之最高准则。

墨子认为天下之乱，皆由于人不相爱，求天下治，必须实行兼爱。墨子书云：

“凡天下祸篡怨恨，其所以起者，以不相爱生也。是以仁者非之。既以非之，何以易之？子墨子言曰：以兼相爱交相利之法易之。然则兼相爱交相利之法，将奈何哉？子墨子言：视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身。”（兼爱中）兼爱，简言之仅曰“兼”；详言之，则曰“兼相爱交相利”。墨家言爱，以利为本，爱人即是利人。兼相爱交相利，即不分别人与我，视人之身家国，若己之身家国。墨子书又云：

“分名乎天下爱人而利人者，别与兼与？即必曰：兼也。然即之交兼者，果生天下之大利者与？是故子墨子曰：兼是也。且乡吾本言曰：仁人之事，必务求兴天下之利，除天下之害。今吾本原兼之所生，天下之大利者也；吾本原别之所生，天下之大害者也。是故子墨子曰：别非而兼是者，出乎若方也。”（兼爱下）

兼则可生天下之大利，别则生天下之大害。故应“兼以易别”（兼爱下）。如天下人皆兼相爱，则一切不道德的行为皆无有，而天下也就大治了。墨子书云：

“若使天下兼相爱，爱人若爱其身，犹有不孝者乎？视父兄与君若其身，恶施不孝？犹有不慈者乎？视弟子与臣若其身，恶施不慈？故不孝不慈亡有。犹有盗贼乎？视人之室若其室，谁窃？视人身若其身，谁贼？故盗贼亡有。犹有大夫之相乱家，诸侯之相攻国者乎？视人家若其家，谁乱？视人国若其国，谁攻？故大夫之相乱家，诸侯之相攻国者亡有。若使天下兼相爱，国与国不相攻，家与家不相乱，盗贼无有，君臣父子皆能孝慈。若此则天下治。”（兼爱上）

兼爱乃道德之基本，治乱之枢纽。如能兼爱，则孝慈等德行，

自然全备；而一切扰乱，自然无有。墨子书又云：

“兼者圣王之道也，王公大人之所以安也，万民衣食之所以足也。故君子莫若审兼而务行之。为人君必惠，为人臣必忠，为人父必慈，为人子必孝，为人兄必友，为人弟必悌。故君子莫若欲为惠君，忠臣，慈父，孝子，友兄，悌弟，当若兼之不可不行也。此圣王之道，而万民之大利也。”（兼爱下）兼可以统诸德，能行兼则惠、忠、慈、孝、友、悌，不必一一用力，而自然齐备。故兼为最基本之德，而是实行诸德之简易道路。孔子以仁统诸德，墨子则以兼统诸德。

实行兼爱者，名为兼士；反对兼爱者，名为别士。墨子书中论述兼士与别士之言行云：

“别士之言曰：吾岂能为吾友之身，若为吾身；为吾友之亲，若为吾亲？是故退睹其友，饥即不食，寒即不衣，疾病不待养，死丧不葬埋。别士之言若此，行若此。兼士之言不然，行亦不然。曰：吾闻为高士於天下者，必为其友之身若为其身；为其友之亲，若为其亲。然后可以为高士於天下。是故退睹其友，饥则食之，寒则衣之，疾病侍养之，死丧埋葬之。兼士之言若此，行若此。”（兼爱下）

兼是完全视人如己，无所分别，待自己怎样，待人也怎样。如此行兼，固是直接的利人，而实亦间接的利己。自己亦必受兼爱之利。墨子书说：

“夫爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之。恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之。”（兼爱中）兼则人己两益，别则不利人而亦未必利己。

兼爱之极，则对天下之人无所不爱，廓然大公，无所偏私。墨子书云：

“秦誓曰：文王若日若月，乍照光于四方，于西土。即此言文王之兼爱天下之博大也，譬之日月，兼照天下之无有

私也。即此文王兼也。”（兼爱下）

最大之兼爱，则如日月之兼照天下之无私。

兼爱是对于一切人，无所不爱；不过大部分人，尚且不曾知其名，不曾见其面，如何也同等的爱之助之呢？墨子达到普遍的兼爱之方法，是时时刻刻都在努力求天下之大利而除其害。一切活动，都为大众，而不为自己或亲近的人。如此便是爱一切人。

墨子曾说：

“凡言凡动，利于天鬼百姓者为之。凡言凡动，害于天鬼百姓者舍之。”（贵义）

“嘿则思，言则诲，动则事，使三者代御，必为圣人！必去喜，去怒，去乐，去悲，去爱，去恶，而用仁义！手足口鼻耳，从事于义！”（同上）

凡言凡动，皆以利民为务；时时劳作，不动情感。墨子是极能自苦以为义的。墨子书载：

“子墨子自鲁即齐，过故人，谓子墨子曰：今天下莫为义，子独自苦而为义，子不若已！子墨子曰：今有人于此，有子十人。一人耕而九人处，则耕者不可以不益急矣。何故？则食者众而耕者寡也。今天下莫为义，则子如劝我者也，何故止我？”（贵义）

天下莫为义，而墨子乃更加倍的努力为义，这正是墨子的崇高伟大精神之表见。孟子论述墨子的行为云：

“墨子兼爱，摩顶放踵，利天下，为之。”（尽心）

只要能利天下，虽牺牲自己的身体亦所不惜，遑论其它？墨子的生活，是“以绳墨自矫，而备世之急”；“日夜不休，以自苦为极”（庄子天下）墨子实行极端的苦行，其目的非以“求富贵干福祿”，而是为“兴天下之利，除天下之害。”实行兼爱，便须如此刻苦力行。墨子一生，栖栖皇皇，奔走救世，“胼无跋，胫无毛”（庄子天下），其大弟子禽滑釐，亦“手足胼胝，

面目黧黑，役身给使，不敢问欲”（墨子备梯）。淮南王书称“墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵”（泰族训）。墨子及其弟子，都是努力实行兼爱的。

墨子以后，与墨子相似的思想家，有宋钘。（庄子天下及荀子非十二子皆作宋钘，孟子告子作宋牼，庄子逍遥游及韩非子显学作宋荣。）宋钘并不是一个纯粹的墨者，他颇有独立的思想。但他的行为与精神，与墨子最相近。他亦是极能自己刻苦实行兼爱的。宋子之书已亡，庄子天下述其言行云：

“不累於俗，不饰於物，不苛於人（荀原作苟，今从章校），不伎於众。愿天下之安宁，以活民命。人我之养，毕足而止。以此白心。……见侮不辱，救民之斗，禁攻寝兵，救世之战。以此周行天下，上说下教，虽天下不取，强聒而不舍者也。故曰上下见厌，而强见也。虽然，其为人太多，其自为太少。曰情欲寡寡（原作清欲固置，从唐钺先生校）。五升之饭足矣。先生恐不得饱，弟子虽饥，不忘天下。日夜不休，曰：我必得活哉？图傲乎救世之士哉！曰君子不为苛察，不以身假物，以为无益於天下者，明之不如己也。以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内，其小大精粗，其行适至是而止。”

宋子亦以求天下人民之大利为本，认为凡无利于天下者，则不必讲求之。为求天下之安宁以活民命，故周行说教。自己不必得活，而必奔走救世；虽饥亦不忘天下。先人后我，自苦以助人。宋子所立之说，为“见侮不辱”，“情欲寡浅”。告人以见侮非辱，不必因受侮而相斗。人之情本欲少不欲多，不必求多而相争。墨子教人兼爱，宋子则教人不斗。不斗是兼爱的消极方面。墨子亦尝云：“君子不斗”（耕柱）宋子即就此点特别发挥。宋子的行动，是很能表见兼爱精神的。为人多，而为己少；不顾自己的饥饱，而必救世。墨子禽滑釐以后，最能自苦以兼爱天下者，当推宋子。

[注]荀子非十二子以墨翟宋钘为一派、庄子天下则以墨翟禽滑釐为一派，宋钘尹文为一派。韩非子显学述三墨，亦无宋子一派。大概宋子不是纯粹的墨徒。然其思想行为，实与墨子最相近。庄子天下中所述，谓系宋钘尹文二人之说。但荀子正论述宋子见侮不辱，情欲寡之说，只谓是宋子一人之说，未尝言及尹文。荀子天论及韩非子显学亦有关于宋子思想之相似的论述，亦皆不言尹文。盖天下篇此节所说，实以宋钘为主，其中大部分皆宋子之思想。尹文当系宋钘弟子，是宣扬宋子学说的。

墨经中亦有论兼爱的话。战国时，其他各家对于兼爱颇多论难。墨经中所说，即对于此类论难之辩驳。经下云：

“无穷不害兼。说在盈否。”

经说下云：

“无，南者，有穷则可尽，无穷则不可尽。有穷无穷未可知，则可尽不可尽未可知。人之盈否未可知，而必人可尽不可尽亦未可知。而必人之可尽爱也，悖。人若不盈，先穷，则人有穷也。尽有穷，无难。盈无穷，则无穷尽也。尽有穷，无难。”批评兼爱者，谓无穷害兼。墨家则谓：无穷不害兼，只须问人盈满与否。难者谓：南方有穷无穷未可知，其可尽与不可尽未可知，人盈满南方与否亦未可知，故人之可尽爱与不可尽爱亦未可知，而必以为人可尽爱，实悖。墨家的答辩是：人如不能盈满南方，则人数有穷，尽爱此有穷之人，无难。如人能盈满南方，则无穷之南方亦有尽，尽爱此有穷之人，亦无难。无论人盈满南方与否，尽爱之，皆无难。故无穷不害兼。

经下又云：

“不知其数，而知其尽也，说在问者。”

经说下云：

“不，不智其数，恶智爱民之尽之也？或者遗乎，其问也，尽问人，则尽爱其所问。若不智其数，而智爱之尽之也，无难。”



难者谓：不知人民之数，何以知爱人之尽也？墨家的答辨是：如有所遗失，则徧问人，虽不知其所遗失之数，而实尽爱之。故不知人民之数而尽爱人民，实无难。

经下又云：

“不知其所处，不害爱之，说在丧子者。”

经说中无此条之说。意谓虽不知其所在之处，亦无害于爱之。如丧子者，其子走失，不知其何在，然父母仍爱之，故虽不其知处，无妨于爱。

墨子兼爱，是尽爱全体人民，虽地域无穷，人数不可知，更不能尽知人之所在，但皆无害於尽爱一切人民。只要时时所作为，皆以求天下人民之大利为目的，而不特殊为某一部分人谋利，就是尽爱全民了。

墨经中又有关于仁义之界说。经上云：

“仁，体爱也。”

经说上云：

“仁，爱己者，非为用己也，不若爱马者。”

体爱者，以己体人之爱，即爱人如己，爱己非为用己，爱人亦非为用人，与爱马不同。经上又云：

“义，利也。”

经说上云：

“义，志以天下为芬，而能利之，不必用。”

义即是以天下为己分，而能兼利之，（谭成甫墨经易解云：释名云：能该也，无物不兼该也。）而不必见用。墨经认为义利同指。

墨经中又有所谓“任”，经上云：

“任，士损己而益所为也。”

经说上云：

“任，为身之所恶，以成人之急。”

任是忘己济人，损己以益其所为之事业。尽心所作，不顾自身，即是任。这是墨家所特别注重的道德。

墨子的兼爱，是不分远近，不分阶级的无差等之爱。在原则上，是一律同等；在实际上，则难以无先后缓急之序。初期的墨家，对此不甚注意。后来乃渐渐注意及之。与孟子同时的墨者夷之，即曾提出对于兼爱的修正学说。孟子书中述夷子之言云：

“之则以为爱无差等，施由亲始。”（滕文公）

爱虽是无差等，而施爱不能无先后。应先爱父母，而后及于他人。

大取篇中，乃讲所谓“伦列”。大取云：

“义可厚，厚之；义可薄，薄之。谓伦列。德行，君上，老长，亲戚，此皆所厚也。为长厚，不为幼薄，亲厚厚，亲薄薄。亲至，薄不至。”

大取又谓“爱无厚薄”。爱不可以私意而有厚薄，但可以义而分厚薄。义当厚，则厚，义当薄，则薄。此是爱之伦列。伦列犹言秩序。兼爱是对一切人无所不爱，而实际上则不能完全无分别。对于有德行之人，君上，年老者，及亲戚之爱，应特别加厚。但为年长者则特别加厚，而非对年幼者特别减薄。对年幼者仍如常，只不如对年长者之厚而已。亲戚皆所应厚，而亦有不同，近亲则厚，远亲则稍薄；而厚爱可至极，薄则不能至极。此所谓伦列之爱，与儒家之由己推人由近及远不同。此所厚之德行，老长，皆非必近。己之父母固是老长，他人之父母亦是老长，皆应厚之。所谓义者，以天下之大利为准。如厚之而有利于天下，是谓义可厚。大取又云：

“体渴兴利，有厚薄而无伦列之兴利，为己。”

当竭其力，以为天下兴利。但如以私意为厚薄，而不依伦列，其兴利乃是为私。大取又云：

“爱人不外己，己在所爱之中，己在所爱，爱加于己。”

伦列之爱己爱人也。”

墨家主张不爱己而只爱人，但爱人者人亦爱之，故爱实亦加于己。此乃伦列之爱己爱人。

大取亦言广泛的兼爱云：

“爱众世与爱寡世相若，兼爱之有相若。爱尚世与后世，一若今之世。”

今世人民，无论众寡，皆无所不爱，而对于上世及后世，亦爱之如今世。大取又云：

“断指断腕，利於天下相若，无择也。死生利若一，无择也”。

平时遇危害，则断指以存腕。而如有大利于天下，则断腕亦无可。不仅如此，如死能利天下，亦将舍生。可以牺牲身命以利天下，这是墨家兼爱的伟大精神。

小取篇亦论爱云：

“爱人待周爱人，而后为爱人。不爱人不待周不爱人，失周爱，因为不爱人矣。”

必遍爱一切人，方为爱人；不遍爱一切人，虽有所爱，亦不为爱人。兼爱才是爱，不兼爱即不是爱。这是墨家极其注重兼的主张。

兼爱之实际，便是将个人完全纳入于人群中，以感到群我不分。我的一举一动，都是为群，而丝毫不自私。完全公而无私，精神的提高，乃达到了极点。不过事实上，达到此境界，实在极难，决非可望之于人人。

墨子的兼，与孔子的仁，大体相近，然亦颇不同。仁是由己推人，由近及远，以自己为起点，而渐渐扩大；由近远之程度，而有厚薄。兼则是不分人我，不分远近，对一切人，一律同等爱之助之。所以仁是有差等的，兼是无差等的。即后期墨家所讲伦列之爱，亦非依远近而分等级。在实际上，墨子讲兼，亦未尝主张废除阶级；但是主张对不同的阶级，都同等的爱之。仁则对不同阶级

的人，爱助之道即有所不同。又仁的爱人，注重促进人之道德的自觉；兼则注重物质上的利人。总之，仁的含谊，较为复杂曲折；兼则单纯直截。

兼在实际上可谓含有群我一体的意思，不过墨家在理论上未明白发挥出来。由兼爱本可发展成人群一体、或群我一体的思想。群体是一整个，其中各分子应共谋共进。惜乎后来的哲学家多喜玄虚，跳过这一点，而讲天地一体，泛爱万物，与天为一，与万物为一体，说得固然穷高极妙，实际上除得到一种神秘的愉悦外，别无多少实益。中国历来所最缺乏的，是群我一体的思想。墨子的兼爱，颇与此种观念相近。

周秦之际之儒家之所作之礼运，有“大同”之说，以大同为人类社会之最高理想。所谓大同，实即以兼爱为原则之社会。礼运云：

“昔者仲尼与于蜡宾，事毕，出游于观之上，喟然而叹。仲尼之叹，盖叹鲁也。言偃在侧，曰：君子何叹？孔子曰：大道之行也，与三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归，货恶其弃于地也，不必藏于己。力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作。故外户而不闭。是谓大同。今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己，大人世及以为礼。城郭沟池以为固。礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里。以贤勇知，以功为己。故谋用是作，而兵由此起。禹汤文武成王周公，由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也。以著其义，以考其信，著有过，刑仁讲让，示民有常。如有不由此者，在势者去，众以为殃。是谓小康。”

此称述孔子与子游之问答，大概礼运之作者，乃属于所谓“子

游氏之儒”。此区别有秩序之社会为二型：一为大同，一为小康。所谓小康，实即儒家原来所推崇之社会制度。而此篇以为此种社会限制，并非尽美尽善。最高之理想境界，乃是大同。大同社会，以“天下为公”为原则。天下为公，实即墨子所谓“以兼易别”。而“不独亲其亲，不独子其子”，实即墨子所谓兼爱。

“货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己”，更可谓兼爱之至极。而“使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养”，则较墨子之兼爱说尤为具体而易行。“男有分”，可别为两方面：一各作其当作之工作，二各享其当享之享受。“女有归”，即谓男女匹合，皆得其适。大同实乃儒家吸取墨家思想后创立之社会理想。

礼运又云：

“故圣人乃以天下为一家，中国为一人者，非意之也，必知其情，辟于其义，明于其利，达于其患，然后能为之。何谓人情？喜怒哀惧爱恶欲七者，弗学而能。何谓人义？父慈，子孝，兄良，弟弟，夫义，妇听，长惠，幼顺，君仁，臣忠，十者谓之人义。讲信修睦，谓之人利。争夺相杀，谓之人患。”

“以天下为一家”，即兼爱全人类。“以中国为一人”，可谓即通国一体之说。此通国一体之思想，可谓较墨家兼爱说为进一步。由兼爱说而发展，可得到一群一体，或通国一体之观念。但墨家未尝作此种推衍。至礼运乃始有此种观念。此篇兼言义利，大概亦是受墨家之影响。而以争夺相杀为人患，与墨家以不相爱为人之大患亦同。

〔注〕近人多谓礼运大同之说，乃受道家之影响，盖根据“大道之行也”，“大道既隐”等语。然篇中所云“选贤与能”，明与道家思想相背。而“货恶其弃于地也”，“力恶其不出于身也”，亦深违道家无为之义。所以即使礼运之作者，尝受道家之影响，而所受道家之影响，实不如所受墨家之影响之深且钜。故今断定大同学说，乃儒家吸取墨家思想后而创立的。

### 第三章 无为

先秦哲学中，在仁与兼爱外，第三个最有影响的人生理想论，便是无为。无为的学说，发自老子。老子是道家的创始人。春秋时代，有许多主张避世洁身的隐者。所谓道家者流，实源于此类隐者。

与孔子同时的隐者，不赞成孔子的奔走救世的行为，常予孔子以讽刺。论语所载，孔子所遇到的隐者，有晨门，荷蕢，接舆，荷蓑丈人，长沮，桀溺等。这些隐者，都颇有学识，见天下之乱，以为无可挽救，晨门谓孔子为“知其不可而为之者”，隐者则是知其不可而不为者。子路评荷蓑丈人：“长幼之节，不可废也；君臣之义，如之何其废之？欲洁其身，而乱大伦！”隐者即是欲洁其身，而废所谓君臣之义的。墨子时，亦有此类隐者。墨子书载：“有吴虑者，冬陶夏耕，自比于舜。墨子闻而见之，谓墨子曰：义耳义耳！焉用言之哉？”（鲁问）此辈隐者反对救世，反对立言，所以他们也并没有正式成立系统的学说。

在墨子以后，乃有一个隐者杨朱提出“为我”之说。杨子并无著作传世，孟子曾论述杨子之言行云：

“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也！”（尽心）  
吕氏春秋云：

“阳生贵己。”（不二。文选谢灵运述祖德诗李注引作“杨朱贵己”。阳杨古通。）

淮南王书云：

“全性保真，不以物累形，杨子之所立也，而孟子非之。”

### （汜论训）

关于杨朱的思想，现在所有之史料，止于此而已。贵己亦即为我。全性保真，不以物累形，亦即重我轻物之意。杨子的学说，其详不可得知，今试推阐其大意。为我实即不为君，不为天下。杨子大概目睹当时战争过多，人民竟成为君主争城争地的工具。实则为主之自己，而牺牲我之自己，有何意义？人惟当以自己为目的，以全我之性，保我之真，而不当追逐外物，不当为他人之工具。杨子之主要意思，实在于教人不作君主之工具，所以孟子批评杨子为“无君”。杨子可以说是中国思想史上第一个注重个人的。“为我”是真实自爱之意，并非损人以自利，更非纵情肆欲。（古有杨朱哭于歧路之传说。荀子王霸篇：“杨朱见衢路而哭之。”大概杨子认为“为我”与“为君”是莫大之歧路，人不知自己爱重其我，而为君主作无谓的牺牲，是大堪悲痛的。）

孟子谓“杨朱墨翟之言盈天下。天下之言不归杨，则归墨。”（滕文公）可见杨朱的学说在当时甚有势。韩非曾云：

“今有人于此，义不入危城，不处军旅，不以天下大利易其胫一毛，世主必从而礼之，贵其智而高其行，以为轻物重生之士也。”（显学）

这大概即是指杨朱之徒。今存先秦古籍中所载，思想与杨子最相近的人，有华子（吕氏春秋作子华子，庄子则阳有华子，当系一人。）吕氏春秋云：

“韩魏相与争侵地。子华子见昭釐侯，昭釐侯有忧色。子华子曰：今使天下书铭于君之前，书之曰：左手攫之则右手废，右手攫之则左手废；然而攫之必有天下。君将攫之乎？亡其不与？昭釐侯曰：寡人不攫也。子华子曰：甚善！自是观之，两臂重于天下也。身又重于两臂。韩之轻于天下远，今之所争者，其轻于韩又远。君固愁身伤生以忧之，戚不得已？昭釐侯曰：善！教寡人者众矣，未尝得闻此言也。”

## (审为)

以两臂为重于天下，即是轻物重生之意。据此文华子与韩昭侯同时，即与孟子并世而稍早。吕氏春秋又云：

“子华子曰：全生为上，亏生次之，死次之，迫生为下。”

## (贵生)

以全生为上，也即重生的意思。重生是与为我一贯的。为我便是重己之生。

战国时，持重生之说者，又有詹何。吕氏春秋云：

“中山公子牟谓詹子曰：身在江海之上，心居乎魏阙之下，奈何？詹子曰：重生！重生则轻利。中山公子牟曰：虽知之，犹不能自胜也。詹子曰：不能自胜，则纵之。神无恶乎？不能自胜，而强不纵者，此之谓重伤。重伤之人，无寿类矣。”(审为)

韩非子解老篇载有詹何佚事。詹何盖亦战国时一著名隐者。詹子讲重生轻利，议论与华子仿佛。杨子华子詹子，皆将自己之生看作第一重要的，人生之至要之务，即在保全自己之生。

老子是一个极能深思的隐者，成立一个博大精深的哲学系统。他的学说的影响甚大，与孟子同时许多学者，如慎到田骈庄子，都曾受其影响。但因为他是一个隐者，所以关于他的行事，当时人知道的就很少。在中国哲学史上，影响最大的思想家，孔子以外，便是老子。老子的贡献，在其宇宙论；其人生论，是从其宇宙论衍来的。他认宇宙之本根是道，而道是无为的；人应依循道，所以人也应无为。无为是老子人生论之中心观念。老子说：

“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子。既知其子，复守其母，没身不殆。”(下篇)

天下之母，即道。由道则可以知天下万物之情况。既知天下万物之情况，而复守此道，则可以没身不殆了。老子又说：

“孔德之容，惟道是从。”(上篇)



孔德即大德。大德之行为生活，与道为一，惟遵循乎道。老子又说：

“飘风不终朝，骤雨不终日，孰为此者？天地。天地尚不能久，而况於人乎？故从事于道。道者同於道，德者同於德，失者同於失。同於道者，道亦乐得之；同於德者，德亦乐得之；同於失者，失亦乐得之。”（上篇）

飘风不能终朝，骤雨不能终日，从事於激烈的作为，必不能持久。人如欲持久，必须从事于道，效法道之所为。从事于道，最高者则能同于道；其次能同于德；即最下虽不能同于道或德，亦能尽去人为矫饰，而达到“失”的境界。老子又说：

“为学日益，为道日损。损之又损，以至於无为。无为而无不为。”（下篇）

为道即从事于道。“损”与“失”义近。损之又损，则能同于道而无为了。无为即自然之意。无意于为，虽为亦是为，故无为则能无不为。孔墨之道都是益，老子之道则是损。孔墨皆是有为，老子则是无为。老子又说：

“圣人处无为之事，行不言之教。万物作焉而不为始，生而不有，为而不恃，功成而弗居。”（上篇）

“为无为，事无事，味无味，大小，多少，报怨以德。”（下篇）

“为者败之，执者失之。是以圣人无为故无败，无执故无失。”（下篇）

圣人以“无为”为事，一任万物之自然。以“无为”为为，以无事为事，以无味为味，以小为大，以少为多，而报怨以德。有为终必失败，无为则无败。老子又说：

“是以圣人之治，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。”（上篇）  
无为即去掉一切知慧欲望，而过自然的生活。老子以为能无为则天下大治。

老子的无为思想，是孔墨的积极救世的行为之反动，而亦与杨朱不同。杨朱虽反对积极救世，而仍主为我，自贵其生，自重其身。老子则主张“不自生”，“无身”。老子说：

“天长地久，天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存，非以其无私邪？故成其私！”（上篇）

自贵其生，适足以损其生；不自贵其生，然后能长生。自重其身，适所以害其身；自外其身，方足以存其身。

老子又说：

“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”

（上篇）

一切忧患，皆起于有此身。自贵其身，则其患益甚。惟不有其身，而自外其身，然后能免于患。老子又说：

“出生入死。生之徒十有三，死之徒十有三，人之生生而动，动之死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚。”（下篇）人之出入于生死，能全其生者不过十之三，不得生而至于死者十之三，虽未死而在向死而趋者亦十之三。所以生不易而死易者，皆由其过于自生其生。善养其生者，不自生其生。老子说：

“夫唯无以生为者，是贤于贵生！”（下篇）

无为而至于“无以生为”，可谓达到无为之极致了。老子又说：

“是以圣人自知不自见，自爱不自贵，故去彼取此。”

（下篇）

圣人自爱而已，而不自贵。后其身而身先，如自贵其身，则人必贱之了。杨朱贵己重生的思想，是老子所不取的。

在有为的人群中，个人如何实行无为？则在于守柔。老子极注重柔弱。吕氏春秋云：“老聃贵柔。”（不二）老子以为个人处世，应以柔弱为主。老子说：

“反者道之动，弱者道之用。”（下篇）

道之运用，是柔弱的。所以人也应该柔弱。老子说：

“人之生也柔弱；其死也坚强。草木之生也柔弱；其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。”（下篇）

“天下之至柔，驰骋天下之至坚。无有入无间。吾是以知无为之有益。不言之教，无为之益，天下希及之。”（同上）

“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能先，其无以易之地。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”（同上）

柔弱乃与生为类的，坚强乃与死为类的。坚强无益而有害，柔弱而无害而有太益。柔弱既不伤人，而足以胜刚强。老子重柔弱，柔既使人不伤己，而亦所以不伤人。庄子天下篇论述老子之学云：

“以本为精，以物为粗，以有积为不足。……以濡弱谦下为表，以虚空不毁万物为实。……曰：知其雄，守其雌，为天下谿。知其白，守其辱，为天下谷。人皆取先，己独取后，曰受天下之垢。人皆取实，己独取虚，无藏也，故有馀，岿然而有馀。其行身也，徐而不费；无为也，而笑巧。人皆求福，己独曲全，曰苟免于咎。以深为根，以约为纪，曰坚则毁矣，锐则挫矣！常宽容于物，不削于人。”

老子以濡弱谦下为处世之法，意在于虚空不毁万物。老子也注重利人利物。他曾说：

“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”（上篇）

水固然是攻坚强者莫之能先，但更善利万物而不争。老子又说：

“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。是谓袭明。”（上篇）

老子实讲救人救物，使人无弃人，物无弃物。有为则有所取有所弃，无为则无所取亦无所弃。老子又说：

“圣人不积。既以为人已愈有，既以与人已愈多。天之道，利而不害；圣人之道，为而不争。”（下篇）

有积则不足，为人亦所以为己。

老子又讲所谓三宝，他说：

“我有三宝，持而宝之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈故能勇；俭故能广；不敢为天下先，故能成器长。今舍慈且勇，舍俭且广，舍后且先，死矣！夫慈，以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之。”（下篇）

慈，俭，不敢为天下先，皆与柔弱相通。善利万物而不争，救人救物，皆是慈的涵义。俭即“去甚去奢去泰”（上篇），不敢为天下先即后其身之义。

柔弱之极，则如婴儿。老子以为最有修养的人，是如婴儿的。老子说：

“专气致柔，能婴儿乎？”（上篇）

“知其雄，守其雌，为天下谿。为天下谿，常德不离，复归于婴儿。”（同上）

“含德之厚，比于赤子。蜂虿虺蛇不螫，猛兽不据，攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而阴作，精之至也。终日号而不嘎，和之至也。”（下篇）

婴儿柔弱之至。真能无为而无不为。老子更形容其理想的人格之行为态度云：

“古之善为士者，微妙玄通，深不可识，夫唯不可识，故强为之容。豫焉若冬涉川，犹兮若畏四邻，俨兮其若客，涣兮若冰之将释。敦兮其若朴，旷兮其若谷，混兮其若浊。孰能浊以止，静之而徐清？孰能安以久，动之而徐生？保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能敝复新成。”（上篇）

此皆极其形容有修养的人，即老年而如婴儿者之柔弱无为的状态。这种理想人格，是颇有神秘性的。

能修养到此境界，亦谓之玄同。老子说：

“挫其锐，解其分，和其光，同其尘，是谓玄同。故不可得而亲，不可得而疏，不可得而利，不可得而害，不可得而贵，不可得而贱。故为天下贵。”（下篇）

挫锐解分，和光同尘，即是不自别异，自忘其我。

老子讲无为，所以对于儒家的仁义礼等德，皆加排斥。老子说：

“上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。上德无为而无以为；下德无为而有以为。上仁为之而无以为。上义为之而有以为。上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者忠信之薄而乱之首；前识者道之华而愚之始。是以大丈夫处其厚不居其薄，处其实不居其华，故去彼取此。”（下篇）上德不自有其德，乃实有德。下德兢兢于不失德，其实无德。仁义又次于下德。上德纯然无为，下德则勉强无为；而仁义皆是有为。上仁之爱人，生于心之所不能已，非由勉强，故虽有为，而犹出于自然。上义则勉强自己。至于上礼，则完全做作，他人不从，竟加强迫了。

老子书中屡言反复，他的人生论，亦可谓是反复观点的运用。他见到，一切事物，发展到极度，便一变而为其反面；如欲不转为其反面，则只有勿使发展到极度，而先自取其反面的形态。所以欲存其身，必先自外其身；欲全其生，必不自贵其生。惟守柔，然后能胜刚；惟不德，然后能有德。所谓知其雄守其雌，知其白守其辱，即自居其反的意思。老子又尝说：

“物或损之而益，或益之而损。”（下篇）

老子言“损之又损，以至于无为”，又言“无为之有益”，老子的根本意思，乃是欲“损之又损”。老子以为，如益则必至于损，惟损方能得益。所以又说：

“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。”（上篇）

“明道若昧，进道若退，夷道若类，上德若谷，大白若辱，广德若不足。”（下篇）

老子即是曲以求全，枉以求直；老子之道，即是若昧之明道，若退之进道。老子更总言之云：

“玄德深矣远矣！与物反矣！然后乃至大顺。”（下篇）惟与普通之情形相反，然后方能得大顺。无为便是达到大顺之术了。

与老聃同时而或稍早者，有关尹。与关尹同时而稍晚者，有列御寇。（庄子天下以关尹与老聃并论，而以关居老前，当系关尹长于老聃。吕氏春秋审已载关尹与列子问答，列子似系关尹之晚辈。）吕氏春秋云：

“关尹贵清，子列子贵虚。”（不二）

庄子天下篇述关尹之学云：

“关尹曰：在己无居，形物自著。其动若水，其静若镜，其应若响。芴乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者失。未尝先人而常随人。”

这些话大体是无我顺物，因任无为之意。天下篇述老聃关尹之学，有“澹然独与神明居”一语，今老子书不见此思想，当是关尹的思想。澹然独与神明居，亦即清之意。清与虚意义亦相近。天下篇所述关尹之言，也颇有虚的意思。大概关尹列子思想甚相类。

在老子以后，有彭蒙田骈慎到。庄子天下述彭蒙田骈慎到之学云：

“公而无党，易而无私，决然无主，趣物而不两。不顾于虑，不谋于知，于物无择，与之俱往。……齐万物以为首，曰：天能覆之而不能载之，地能载之而不能覆之，大道能包之而不能

辩之。知万物皆有所可，有所不可，故曰：选则不遍，教则不至，道则无遗者矣！是故慎到弃知去己，而缘不得已，冷汰于物，以为道理。曰：知不知，将薄知而后邻伤之者也！谗譖无任，而笑天下之尚贤也；纵脱无行，而非天下之大圣。椎拍斲断，与物宛转。舍是与非，苟可以免。不师知虑，不知前后，魏然而已矣！推而后行，曳而后往，若飘风之还，若羽之旋，若磨石之隧。全而无非，动静无过。未尝有罪。是何故？夫无知之物，无建己之患，无用知之累，动静不离于理，是以终身无誉。故曰：至于若无知之物而已，无用贤圣。夫块不失道！豪桀相与笑之曰：慎到之道，非生人之行，而至死人之理，适得怪焉！田骈亦然，学于彭蒙，得不教焉。彭蒙之师曰：古之道人，至于莫之是莫之非而已矣！其风竅然，恶可而言！常反人，不见观，而不免于斲断。”

慎子逸文有云：

“鸟飞于空，鱼游于渊，非术也。故为鸟为鱼者，亦不自知其能飞能游，苟知之，立心以为之，则必坠必溺。犹人之足驰手捉，耳听目视；当其驰捉听视之际，应机自至，又不待思而施之也。苟须思之而后可施之，则疲矣。是以任自然者久，得其常者济。”

荀子曾说：

“慎子有见于后，无见于先。”（天论）

吕氏春秋云：

“陈骈贵齐。”（不二）

陈骈即田骈。“贵齐”即“齐万物以为首”。田骈慎到之“道”的观念，是由老子得来的。齐万物的思想，老子尚无有，是田骈慎到之特创。后来惠施庄周，都深受其影响。田骈慎到认为万物一齐，无高下贵贱之分，所以不当选此舍彼，而应“于物无择，与之俱往”。田骈慎到之人生论，“弃知去己”，“至于若无知

之物而已”两句，足以总括之。这种思想，可以说是发挥老子的无为思想而走入极端。老子虽菲薄智巧，然又谓“知常曰明”（上篇），“圣人自知不自见”（下篇），慎到则完全弃知，以无知之物为理想。可以说，老子是不要智术，慎到则并知觉亦不要。老子讲“无身”，讲“不自贵”，慎到则彻底的“去己”，欲“决然无主，与物宛转”。老子是“后其身而身先”，关尹“未尝先人而常随人”，田骈慎到则是未尝先物而常随物，自己毫不作主宰，一任物的摆布。慎到愿望完全受动，一切行动都缘不得已，推而后行，曳而后往。老子教人如婴儿，慎到则教人如土石。老子主张同于道，慎到则主张同于块。老子所说，犹是“生人之行”；慎到主张完全被动，便只是“死人之理”了。

老子的无为，是损之以求益：其后身，乃所以先身；其外身，乃所以存身；其不贵生，乃所以全生；其守柔，乃所以胜刚。慎到则只知损而不知益，只知后而不知先。老子言救物而不言随物，其无为守柔是主动的。慎到则完全随物，想作到一种全然受动的无为。老子的无为，是人的无为；慎到则欲自同于物，其无为是物的无为。田骈慎到之学说，可以说是老子思想之一偏的发展。

田骈慎到“于物无择，与之俱往”之说，颇有与物同体的倾向，到庄子乃发展成万物一体的思想。田骈慎到乃是在老子与庄子中间的。

在田骈慎到与庄子之间者，又有惠施。惠子的人生论，并不是无为。但他的思想，与道家关系甚深。他虽非道家，而亦非儒墨，以其较接近于道家，故附述于此。自田骈慎到讲齐万物，最能以辩论证明万物之齐一者，实为惠施。他讲“天与地卑，山与泽平”，“万物毕同毕异，此之谓大同异”。惠子的人生理想，则是：

“泛爱万物，天地一体也。”（庄子天下引）



田骈慎到由齐物而讲随物，惠子则由齐物而讲爱物。对于物无所不爱，普爱一切物。爱物之极，则物我不分，即与万物为一体。与万物为一体，即与天地为一体了。墨子讲兼爱，固是无所不爱，但以人为本，而不及于物。惠子乃推其爱于一切物，由爱物而达到与天地为一体之境界。此种天地一体的思想，到庄子乃得到更进一步的发挥。

道家的人生论，至庄子而大成。庄子以老子的无为思想为基本，会综田骈慎到的齐物思想，及惠子的天地一体的观念，提出一个比较丰富的学说。老子的“微妙玄通，深不可识”的理想人格，颇有神秘性，但未尝以神秘生活为中心。关尹讲“澹然独与神明居”，较老子更倾向于神秘。到庄子，乃以神秘的精神生活为人生之最高境界。由无为而逍遥，以游心于四海之外，而与天地万物为一体，是庄子的理想生活。但庄子思想之出发点，仍在于全生保身。庄子说：

“为善无近名，为恶无近刑。（张文虎云：“无”读如“无乃”）缘督以为经。（李云：督中也。）可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”（养生主）

为善则不免近名，为恶则不免近刑。近名或近刑，皆非所以保身全生之道。莫若善恶并不为，而以中立为常，则可以保身全生了。既不为善，亦不为恶，即是无为，庄子又说：

“无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕。尽其所受于天，而无见得。亦虚而已。”（应帝王）去名去谋，无事无知，即是澈底的无为。如此乃能与无穷为一体，而游心于无朕，完全任天，而无意于有得。这即所谓“虚”。虚，庄子亦谓之“心斋”。庄子说：

“若一志，无听之以耳，而听之以心。无听之以心，而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”（人间世）

不听之以耳，而听之以心，浑合外专内。不听之以心，而听之以气，即去知而任自然。以吾体之气，与外物之气相应，而毫无私意，此即是虚，亦即是心斋。能作到心斋，则能忘乎一切。

庄子内篇云：

“颜回曰：回益矣。仲尼曰：何谓也？曰：回忘仁义矣。

曰：可矣，犹未也！它日复见，曰：回益矣。曰：何谓也？曰：

回忘礼乐矣。曰：可矣，犹未也！它日复见，曰：回益矣。曰：

何谓也？曰：回坐忘矣。仲尼蹴然曰：何谓坐忘？颜回曰：坠肢

体，黜聪明，离形去知，同于大通。此谓坐忘。”（大宗师）

坐忘即忘却一切，而至于无我。去知识，无思虑，自忘其形骸，而与宇宙合一。庄子内篇又云：

“以圣人之道，告圣人之才，亦易矣。吾犹守而告之，

三日而后能外天下。已外天下矣，吾又守之，七日而后能外

物。已外物矣，吾又守之，九日而后能外生。已外生矣，而

后能朝彻，朝彻而后能见独。见独而后能无古今。无古今而

后能入于不死不生。”（大宗师）

外天下即忘世，外物即忘一切物，外生即忘自己之生，能外生即是大澈大悟，而达到一种新的境界，如清旦初明，由黑暗骤覩光明，即所谓朝彻。朝彻然后能见绝对之道。能见绝对，乃能超乎时间，而入于不死不生。不死不生即不朽而永存。至此境界，即与绝对之道合一。与绝对合一，亦即与天地万物为一体。

庄子说：

“天下莫大於秋毫之末，而泰山为小；莫寿乎殇子，而

彭祖为天。天地与我并生，而万物与我为一。”（齐物论）

泰山非大，秋毫非小。彭祖非寿，殇子非夭。一切无别，天地与我，可混并生；万物与我，实非异体。庄子又说：

“自其异者视之，肝胆楚越也。自其同者视之，万物皆

一也。夫若然者，且不知耳目之所宜！”（德充符）

万物原只是一，我与非我本无区分。与天地并生，与万物为一，也便是：

“官天地，府万物，直寓六骸，象耳目。一知之所知，而心未尝死者乎！”（德充符）

与天地万物为一体，以宇宙为我，而不以小我为我，如此则视小我之存亡无甚关系，而超乎死生。形骸虽有死，而心未尝死，即不自以为死。庄子的这些思想，说来玄妙，其实都是自欺欺人之谈而已。

与天地万物为一体，即一方面无己，一方面无物。内外兼忘，物我合一。庄子说：

“至人无己，神人无功，圣人无名。”（逍遥游）

圣人有功而无名；神人纯因自然故无功，而犹未能无己；至人则完全忘我而无己。庄子又说：

“古之人，其知有所至矣！恶乎至？有以为未始有物者，至矣尽矣！不可以加矣！其次以为有物矣，而未始有封也。其次以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。”（齐物论）

最高者，不别内外，浑然一体，更不觉有与我相对之物。其次则不能不分物我，而不更于外物之中强加区划。未始有我，未始有物，即与宇宙为一。

庄子又常说“游乎四海之外”，“与造物者为人”，也是与天地万物为一体的境界中所有之状态。庄子说：

“夫列子御风而行，泠然善也！旬有五日而后反。彼於致福者未数数然也。此虽免乎行，犹有所待者也。若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？”（逍遥游）

“乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”（同上）

“若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于己，而况利害之端乎？”（齐物论）

“彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气。彼且以生为附赘悬疣，以死为决疣溃痂。夫若然者，又恶知死生先后之所在？假于异物，托於同体。忘其肝胆，遗其耳目。反覆终始，不知端倪。芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。”（大宗师）

“予方将与造物者为人，厌则又乘夫莽眇之鸟，以出六合之外，而游无何有之乡，以处圜墉之野。”（应帝王）不为当前事物所拘，而超乎世俗，以游其心于无穷，亦即扩大其心，与宇宙同其辽远阔阔。这种游，是随时可作的。能游心于无穷，则死生无变于己。“与造物者为人”，即视造物如人而与之友。如此则小己之存亡，非所容心了。所谓死生无变于己，亦只是空虚的幻想而已。

与天地万物为一体，或游乎四海之外，死生且无变于己，而祸福荣辱得失毁誉等，更不足以动心了。庄子说：

“死生亦大矣，而不得与之变。虽天地覆坠，亦将不与之遗。审乎无假，而不与物迁。命物之化，而守其宗也。”（德充符）

“死生存亡，穷达贫富，贤与不肖毁誉，饥渴寒暑，是事之变命之行也，日夜相代乎前，而知不能规乎其始者也。故不足以滑和，不可入於灵府。”（同上）

“命物之化而守其宗”，即想象与道合而为一。如此则“不与物迁”，不惟一己形体之存亡无变于己，即天地之存亡亦无所容心。如此，则能不为物所伤。庄子说：

“至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”（应帝王）

慎到讲随物，要“决然无主，趣物而不两”，“与物无择，与之俱往”。庄子则讲“不与物迁”，“胜物而不伤”，正与慎子相反。慎到是完全被动，庄子则完全主动而不被动。庄子又说：

“之人也，物莫之伤。大浸稽天而不溺，大旱金石流土

山焦而不热。”（逍遥游）

“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山，飘风振海，而不能惊。”（齐物论）

这都是极其形容“不与物迁”，“胜物不伤”的状态。

不为物所动，则亦不为情所动，如此则解除了一切束缚，而得到最大的自由。此境界庄子名之为“悬解”。庄子说：

“适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。古者谓是帝之悬解”。（养生主）

“且夫得者时也，失者顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，此古之所谓悬解也。而不能自解者，物有结之！”（大宗师）  
死生得失，不以动心，哀乐不入于胸次，即是悬解的境界。庄子又说：

“有人之形，无人之情。有人之形，故群于人。无人之情，故是非不得于身。眇乎小哉，所以属于人也；馨乎大哉，独成其天！”（德充符）

达到悬解之境界，即“有人之形，无人之情”，虽群于人，而实独任自然。如此的人，即所谓真人。庄子说：

“何谓真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不谩士。若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不热。是如之能登假于道也若此。古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。……古之真人，不知说生，不知恶死。其出不诉，其入不距。傴然而往，傴然而来而已矣！不忘其所始，不求其所终。受而喜之，忘而复之。是之谓不以心捐道，不以人助天。是之谓真人。若然者，其心志，其容寂，其颡颡，凄然似秋，暖然似春，喜怒通四时，与物有宜，而莫知其极。”（大宗师）

所谓真人，即是纯任自然，不作分别，忘生死，无情感的人；也即是达到悬解境界的人。

与天地共生，与万物为一，游乎四海之外，而与造物者为人，是由无为齐物而达到的一种神秘的精神状态。这种神秘的精神状态，是庄子所讲的人生最高境界。所谓至人、真人，可以说即是过此种神秘的精神生活的人。庄子的人生论，实以神秘思想为中心。庄子杂篇中之天下篇论述庄子之学云：

“芴漠无形，变化无常，死与生与？天地并与？神明往与？芒乎何之？忽乎何适？万物毕罗，莫足以归。……独与天地精神往来，而不敖倪于万物。不遣是非，以与世俗处。……彼其充实，不可以已。上与造物者游，而下与外死生、无终始者为友。其於本也，弘大而辟，深闳而肆；其於宗也，可谓稠适而上遂矣。虽然，其应于化而解于物也，其理不竭，其来不蜕。芒乎昧乎，未之尽者！”

此段形容庄子的神秘思想极好。庄子的神秘生活，是忘乎死生，而与天地相并，与神明俱往。此种生活与思想，是极其神秘的，所以说“其理不竭，其来不蜕，芒乎昧乎，未之尽者”。庄子的思想，虽然是超脱世俗，但不是出世的，所谓“不敖倪于万物，不遣是非，以与世俗处，”即表明其非出世。

虽然庄子人生论之出发点，是全生保身，而其思想之归宿，则在于神秘的精神生活。庄子以为惟神秘的精神生活，方是最高的全生保身之道。庄子外篇中述庄子之事云：

“庄子行于山中，见大木枝叶盛茂，伐木者止其旁而不取也。问其故，曰：无所可用。庄子曰：此木以不材得终其天年。夫子出于山，舍于故人之家，故人喜，命竖子杀雁而烹之。竖子请曰：其一能鸣，其一不能鸣，请奚杀？主人曰：杀不能鸣者。明日，弟子问于庄子曰：昨日山中之木，以不材得终其天年；今主人之雁，以不材死。先生将何处？庄子笑曰，周将处夫材与不材之间。材与不材之间，似之而非也。故未免乎累。若夫乘道德而浮游，则不然。无誉无訾，一龙一

蛇，与时俱化，而无肯专为。一上一下，以和为量。浮游乎万物之祖，物物而不物于物，则胡可得而累邪？”（山木）材与不材，以及材与不材之间，皆不能免于累。惟“乘道德而浮游”，然后能“物物而不物于物”，乃实可得免于累。“乘道德而浮游”，即依循宇宙本根之道，与物所以得生之德，亦即是“浮游乎万物之祖”，体会究竟之绝对，任天无为，无所执着，亦即有神秘的精神生活。“物物而不物于物”，即自处于主动地位，而不为物所伤，不为物所动。“物物而不物于物”，是庄子与慎到之根本不同。慎到是物于物，庄子是物物。慎到是“於物无择，与之俱往”，庄子是“命物之化”，“不与物迁”，“万物毕罗，莫足以归”。慎到是同于一物，庄子是超乎任何事物，而与宇宙之全合一。慎到归于机械，庄子则归于神秘。慎到想过一种顽石的生活，庄子则要过一种神秘的精神生活。事实上，庄子的讲，不过是空幻的自我陶醉而已。

庄子外篇及杂篇大概是庄子弟子及其后学所作，其中所讲的人生理想，大体与内篇一致。外篇及杂篇中的理论，整个说来，不如内篇之深奥，但亦有讲得较内篇更透彻明晰之处。外篇及杂篇论无为，较内篇为详。外篇云：

“无为而尊者，天道也。有为而累者，人道也。”（在宥）

“至乐活身，唯无为几存。”（至乐）

“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者原天地之美，而达万物之理。是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。”（知北游）

无为是天道。有为则累，惟无为能免于累。故无为乃是惟一的至乐活身之道。天地是无为的，人应效法天地，故亦应无为。圣人无为，乃所以合于天。外篇中更详论有为与无为云：

“刻意尚行，离世异俗，高论怨诽，为亢而已矣！此山谷之士，非世之人，枯槁赴渊者之所好也。语仁义忠信，恭俭推让，

为修而已矣！此平世之士，教海之人，游居学者之所好也。语大功，立大名，礼君臣，正上下，为治而已矣！此朝廷之士，尊主强国之人，致功兼并者之所好也。就菽泽，处闲旷，钓鱼闲处，为无而已矣！（‘为无’今本作‘无为’，依奚侗校改。）此江海之士，避世之人，闾暇者之所好也。吹箫呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣！此道引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。若夫不刻意而高，无仁义而修，无功名而治，无江海而闲，不道引而寿，无不有也，澹然无极，而众美从之，此天地之道，圣人之德也。故曰：夫恬淡寂寞，虚无无为，此天地之平，而道德之质也。”（刻意）刻意而后高，仁义而后修，有功名而后治，处江海而后闲，必道引而后寿，都只有一偏的成就，而此一偏的成就，又是有所待的。恬淡寂寞，虚无无为，则无所专为，而众美俱备；全面不偏，更无所待。就此段看，庄子一派道家，是不赞成非世及避世的隐士的。道家原出于隐士，而后来则超隐士而上之。隐士要非世或避世，庄学则以为世不必非，亦不必避。

惟无不忘，方能无不有，庄子外篇中亦极言忘。外篇云：

“忘乎物，忘乎天，其名为忘己。忘己之人，是谓入于天。”（天地）

“极物之真，能守其本。故外天地，遗万物，而神未尝有所困也。”（天道）

“忘足，履之适也；忘要，带之适也；知忘是非，心之适也；不内变，不外从，事会之适也。始乎适，而未尝不适者，忘适之适也。”（达生）

忘万物，忘天地，乃至自忘其己。如是乃能与天合。适而忘其适，然后无不适。

忘己而入于天，即是“与天为一”（达生），外篇又云：

“性修反德，德至同于初。同乃虚，虚乃大。合喙鸣，



喙鸣合，与天地为合。其合缙缙，若愚若昏。是谓玄德，同乎大顺。”（天地）

“夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四肢百体将为尘垢，而死生终始将为昼夜，而莫之能滑，而况得丧祸福之所介乎？”（田子方）

顺性而不失，则返于所得于道之德，返于德则同于宇宙本根之道，如此则与天地为一体了。万物总合为一，同于此一，即与宇宙之全合一，如此则超乎死生。所谓“万物一府，死生同状”（天地），舍小己而获大我。杂篇中亦云：

“圣人达绸缪，周尽一体矣，而不知其然，性矣。复命摇作，而以天为师，人则从而命之也。……与物无终无始，无几无时；日与物化者，一不化者也。……夫圣人未始有天，未始有人；未始有始，未始有物。”（则阳）

周遍万物，与为一体，不知其然而然，非由于勉强。兼忘天人，无始无物。

内篇常言“游乎四海之外”，外篇亦云：

“出入六合，游乎九州，独往独来，是谓独有。独有之人，是之谓至贵。”（在宥）

“吾游心于物之初。……夫得是，至美至乐也。得至美而游乎至乐，谓之至人。”（田子方）

不为当前事物所拘，而游心于无穷之大，故说是独往独来。游心于物之初，即游心于未始有物之境界。能作如此之游，则可有至极之快乐。因超乎物外，摆脱一切束缚，所有烦恼俱已消弭净尽，故得到纯粹的快乐了。杂篇有云：

“心有天游。”（外物）

此句最为明显。心有天游，即是心作广大辽远之想像。所谓游心于物之初，游乎四海之外，都是心的天游。

内篇注重“胜物而不伤”，外篇及杂篇亦有相类的思想。外

篇云：

“循于道之谓备，不以物挫志之谓完。”（天地）

“丧己於物，失性於俗者，谓之倒置之民。”（缮性）

“圣人处物不伤物。不伤物者，物亦不能伤也。”（知北

游）

“知大备者，无求无失无弃，不以物易己也。”（徐无鬼）

圣人固不伤物，亦不伤于物。自居于主动，不受外物的干扰。

“丧己于物”，或“以物易己”，即与物迁，随物而不能自主之意。

能不以物挫志，物物而不物于物，则任环境之变化，而完全无所动心。外篇云：

“喜怒哀乐，不入于胸次。……弃隶者，若弃泥涂。知身贵于隶也。贵在于我，而不失於变。且万化而未始有极也，夫孰足以患心？”（田子方）

物之变化是自然的，是无穷的，故实不必动心。外篇又云：

“夫物量无穷，时无止，分无常，终始无故。是故大知观于远近，故小而不寡，大而不多，知量无穷；证曷今故，故遥而不闷，掇而不跂，知时无止；察乎盈虚，故得而不喜，失而不尤，知分之无常也。明乎坦涂，故生而不说，死而不祸，知终始之不可故也。”（秋水）

明乎物之必然之理，则能不作虚妄分别，而得失生死，皆不足以动心了。

内篇言至人之不动于物，谓“大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒”，所说颇为神奇。外篇中对此有所解释。外篇云：

“子列子问关尹曰：至人潜行不室，蹈火不热，行乎万物之上而不慄，请问何以至于此？关尹曰：是纯气之守也，非知巧果敢之列。……游乎万物之所终始，壹其性，养其气，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神无郤，

物奚自入焉？夫醉者之坠车，虽疾不死，骨节与人同，而死者害与人异，其神全也。乘亦不知也，坠亦不知也。死生惊惧不入乎其胸中，是故遇物而不懼。彼得全於酒，而况若是，而况得全于天乎？圣人藏于天，故莫之能伤也。”（达生）此言凡伤于物，皆由于心之惊惧，如心不惊惧，则不能伤。圣人与天为一，物之变化未尝动心，故能完全不被物伤。

外篇中又有一解释云：

“知道者必达于理，达于理者必明于权，明于权者不以物害己。至德者，火弗能热，水弗能溺，寒暑弗能害，禽兽弗能贼。非谓其薄之也。言察乎安危，宁于祸福，谨于去就，莫之能害也。”（秋水）

此解释尤为浅显。所谓火弗能热，水弗能溺，并非入于火中而不能烧，入于水中而不能没，乃是谨于去就，善于趋避。虽宁於祸福，不以利害动心，而仍要谨于去就，不迫近祸害，所以能不罹于患。这个解释，可以说是最老实的说明，将难以捉摸的神秘说穿了。

先秦哲学中，以神秘的精神生活为人生最高境界的，在儒家为孟子，在道家为庄子。孟子与庄子同以与天合一，与万物同体的神秘经验为个人生活之最高造诣。但两家学说，亦颇不同。孟子的精神生活，在性质上是刚的，在工夫上是动的，达到此境界之方法是实行仁义。庄子的精神生活，在性质上是柔的，在工夫上是静的，达到此境界之道路是无为，是虚与忘。孟子是扩大其我；庄子是自忘其我，消弭物我之对待。实际上，孟子和庄子所讲的神秘境界，都只是一种空虚的自我安慰和自我陶醉，对于提高人类的社会生活，都是无益的。

达到了忘我无物的神秘的精神生活之境界，则所有烦恼一并消失，而得到一种至极无上的快乐。但这种快乐，只是个人的，于人群无所裨益。

杨朱反对为天下，而主为我。老子则既不为天下，亦不为我，讲外身，不生，而亦讲曲全免禁之术。到庄子则超脱一切，齐死生，等祸福，以与天地万物为一体的精神生活为人生之圆满。但究竟言之，全生保身，实为道家思想之一贯的根核。杨子直截明白的主张全生保身；老子的外身，实乃所以存身之术，不生实乃所以全生之道；庄子的神秘生活，亦是所以免于累而不伤于物之方。其最后目的，仍皆在于全生保身。杨朱的不为天下的思想，在庄子仍保持之。所谓“孰弊弊焉以天下为事”（逍遥游），“圣人不从事于务”（齐物论），也即“拔一毛而利天下不为”的意思。

无为的思想，是包含一种矛盾的。人的有思虑，有知识，有情欲，有作为，实都是自然而然。有为本是人类生活之自然趋势。而故意去思虑，去知识，去情欲，去作为，以返于原始的自然，实乃违反人类生活之自然趋势。所以人为是自然，而去人为以返于自然，却正是反自然。欲返于过去之自然状态，正是非自然。

无为实悖乎人类生活之自然趋势，逆乎生活创进之流，过去中国人的生活萎靡不振，固有物质的原因，而亦实是蒙受道家思想之毒害。但道家思想，亦有其好处。道家教人不以得失祸福毁誉穷达扰心，即教人脱离名利的思想；如依此修养，可得到一种精神的解脱。道家教人减低欲望，勿过分的伤毁自然，保养自己的精力，勿胡乱消耗，也都是颇有深意，可以救弊。道家的政治思想，极力反对干涉，反对专制，反对分等级。在君主专制时代，如能实行道家的政治学说，人民确实可以得到一些好处。惜乎道家此方面的理论，并未发生甚大影响。

无为的学说包含矛盾，后来的道家即已知之，於是提出一种修正的学说，认为一般人为，都是无为，只有违反自然规律而作可怪或不可能的事情，方是有为。此种思想，见于淮南王书。

淮南王书云：

“所谓无为者，不先物为也。所谓无不为者，因物之所为也。”（原道训）

不为物先，随顺物之自然趋势而为，便是无为。淮南王书又云：

“或曰：无为者，寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不往。如此者乃得道之像。吾以为不然。……夫地势水东流，人必事焉，然后水潦得谷行。禾稼春生，人必加功焉，故五谷得遂长。听其自流，待其自生，则鲧禹之功不立，而后稷之智不用。若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立功。权自然之势，而曲故不得容者。故事成而身弗伐，功立而名弗有。非谓其感而不应，攻而不动者。若夫以火爨井，以淮灌山，此用已而背自然，谓之有为。若夫水之用舟，沙之用鸬，泥之用辘，山之用藁，夏溲而冬陂，因高为山，因下为池，此非吾所谓为之。”（修务训）

无为并不是“感而不应，攻而不动”。凡顺自然之趋势，“循理而举事，因资而立功”，都是无为。用私意而违反自然之势，方是有为。淮南王书的无为论之主要意思，是主张凡作为应遵循物的规律，依凭物的资质，随顺物之必然的内在的趋向，而加以人功。能如此便是无为。不顾物之客观情势，只凭主观的欲望，而任意作为，乃是有为。淮南王书又云：

“今夫狂者无忧，圣人亦无忧，圣人无忧，和以德也；狂者无忧，不知祸福也。故通而无为也，与塞而无为也，其无为则同，其所以无为则异。”（要略）

淮南王书是主张“通而无为”的。依这种无为说，普通一般不违乎自然规律的作为，都是无为。此种理论，是将一般的有为认作无为，其实是一种变相的有为论。

魏晋之际，老庄思想甚有势。何晏王弼都讲自然无为。但他

们所说，不出老庄之范围，无甚新贡献。稍后於何王的，有阮籍嵇康，亦无甚新说。然阮籍讲万物一体的神秘生活颇好。阮籍说：

“自然者无外，故天地名焉。天地者有内，故万物生焉。当其无外，谁谓异乎？当其有内，谁谓殊乎？……殇子为寿，彭祖为天，秋毫为大，泰山为小。故以死生为一贯，是非为一条也。别而言之，则须眉异名；合而说之，则体之一毛也。……然后世之好异者，不顾其本，各言我而已矣，何待于彼，残生害性，还为仇敌，断割肢体，不以为痛。……夫至人者，恬于生而静于死，生活则情不惑，死静则神不离，故能与阴阳化而不易，从天地变而不移。”（达庄论）

此讲万物与我为一，大意与庄子同，而论证不尽因袭庄子。阮籍又说：

“夫大人者，乃与造物同体，天地共生，逍遥浮世，与道俱成。变化散聚，不常其形，天地制域于内，而浮明开达于外；天地之永，固非世俗之所及也。……乃飘飘于天地之外，与造化为友，朝餐阳谷，夕饮西海，将变化迁易，与道周始。此之于万物，岂不厚哉？”（大人先生传）

阮籍亦以神秘的精神生活为人生之最高境界。

稍晚于阮籍者，有向秀郭象。他们的庄子注中，颇有新颖透辟的议论。他们虽然是注庄，而所说与庄子原意不尽同，乃是发挥自己的意见。淮南王书讲无为，以为凡不违乎自然趋势的作为，都是无为；庄子注亦有相近的见解。庄子注云：

“无为者，非拱默之谓也。直各任其自为，则性命安矣。”（在宥“故君子不得已而临莅天下莫若无为”句注）

“夫善御者，将以尽其能也。尽能在于自任，而乃走作驰步，求其过能之用，故有不堪而多死焉。若乃任驽骥之力，适迟疾之分，虽则足迹接于八荒之表，而众马之性全矣。而惑

者闻任马之性，乃谓放而不乘；闻无为之风，遂云行不如卧。何其往而不返哉？”（马蹄“而马之死者已过半矣”句注）

“故对上下则君静而臣动，比古今则尧舜无为而汤武有事。然各用其性，而天机玄发，则古今上下无为，谁有为也？”（天道“上必无为而用天下”句注）

无为并非拱默而不言不动之谓。凡顺性而为，不违乎性，都是无为。君之静是为无为，臣之动亦是无为。尧舜禅让是为无为，汤武征伐亦是无为。需要如何则如何，便是无为。淮南王书较注重物之规律与趋势，凡随顺物之规律与趋势而作为，皆是为无为。庄子注则较注重个人之本性，凡出于本性的活动，皆是为无为。无为便是“任其自为”。

庄子注亦讲齐物逍遥，与万物为一体，但大致与庄子原书所说者相同，非是创见，故今不具述。惟庄子原书讲与物同体，虽已有与变化为一的意思，而未尝明白说出与变化为一。庄子注则讲与变化为一。庄子注云：

“与变为体，故死生若一。”（齐物论“死生无变于己”句注）

“唯大圣无执，故奄然直往，而与变化为一。一变化而常游于独者也。”（齐物论“参万岁而一成纯”句注）

“知与变化俱，则无往而不冥，此知之一者也。”（德充符“一知之所知”句注）

“无所藏而都任之，则与物无不冥，与化无不一。故无内无外，无死无生，体天地而合变化，索所遁而不得矣。”

（大宗师“若夫藏天下于天下而不得所遁”句注）

“与变为体”，“与变化为一”的说法，较与万物为一，尤为显豁。与变化为一者，即与宇宙变化大流合一，死生得失，皆非所容心。“与变为体”，是向秀郭象所讲的神秘的精神生活之境界，亦即与天地万物为一体的神秘境界之新形容语。但是，实

实际上，所谓“与变化为一”正是一句空话。顺应客观情况的变化而改变，是必要的；而直接“与变化为一”，是不可能的。庄子注所讲，仅是清谈而已。



## 第四章 有为

孔子的仁，墨子的兼爱，本都是有为的思想。但未尝特别标出有为以为宗旨。老子提出无为思想，到庄子而得到充分的发展。庄子排斥一切人为，以忘却一切而与天为一的神秘生活为理想境界。庄子这种极端的无为思想，遂引起反动，於是荀子提出澈底的有为哲学。荀子哲学的一贯观念，是以人为改变天然。中国哲学中，大多数的思想家，都尊崇天，以天为人的表准，以合于天为生活的理想。惟独荀子不尊崇天而特重人，不赞成使人合于天，而主张使天合于人。荀子认为人生之道是改造天然。荀子批评庄子道：

“庄子蔽于天而不知人。……由天谓之道，尽因矣。”

（解蔽）

庄子只知有天而不知有人，结果只因任自然而废弃一切人事。荀子则以人为其哲学之出发点。荀子说：

“道者非天之道，非地之道，人之所以道也。”（儒效）

孔子所讲之道，本专指人道。自老子始以道为宇宙本根。后来的道家，更将道说得玄妙幽远了。荀子认为不应讲宇宙之道，只应讲人生之道。荀子认为人生之最重要的事，是尽人力，而不必理会天然。荀子说：

“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶，疆本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；脩道而不贰，则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑

不能使之疾，妖怪不能使之凶。本荒而用侈，则天不能使之富；养略而动罕，则天不能使之全；倍道而妄行，则天不能使之吉，故水旱未至而饥，寒暑未薄而疾，妖怪未至而凶。受时与治世同，而殃祸与治世异，不可以怨天，其道然也！故明于天人之分，则可谓至人矣。”（天论）

天行即自然历程。自然历程是有常的，与人世之治乱并无关系。治乱非由于天，实由于人。人惟应尽己之力以求治，不当想望自然之变好。天行有常，本是道家的思想。道家因天行有常而主张任天无为，荀子则因天行有常而主张尽人力而不思天。荀子又说：

“君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人错其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者而不慕其在天者，是以日进也；小人错其在己者而慕其在天者，是以日退也。”（同上）人仅当注意在己者，而不当想望在天者。

孟子以与天地同流为生活之最高境界，庄子以与天地并生为生活之最高境界。这两种生活理想，都是神秘的，个人的，荀子则提倡一种不神秘非个人的最高理想。荀子认为人类生活之最高境界，是与天地参。与天地参，即是改变自然，宰制自然，以得到天人之调谐。荀子说：

“天有其时，地有其材，人有其治。夫是之谓能参。舍其所以参，而愿其所参，则惑矣！”（天论）

“天地生君子，君子理天地。君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。无君子则天地不理，礼义无统。”（王制）人当以其治与天地相参。人乃理天地的，天地待人而后理。荀子主张宰制天然，他说：

“大天而思之，孰与物畜而制之？从天而颂之，孰与制天命而用之？望时而待之，孰与应时而使之？因物而多之，孰与骋能而化之？思物而物之，孰与理物而勿失之也？愿于物之所以生，

孰与有物之所以成?故错人而思天,则失万物之情!”(天论) 此段话是中国哲学书中所仅有的。尊崇天而思慕之,因任天而歌颂之,何如宰制天而利用之?因顺物之自然,何如以人力变革之,管理之?想望物之究竟本根,何如改造物以成就之,使合于人之目的?荀子是注重制天,用天,化物,理物,即宰制自然,利用自然,变革物质,管理物质。庄子所谓天,虽即是自然,而认为天与物不同,所以虽主张“胜物而不伤”(应帝王),然又说“物不胜天久矣”(大宗师),而主张“不以人助天”。荀子则认为天即是物,而主张应视天为物而宰制之。荀子的理想是:

“疏观万物而知其情,参稽治乱而通其度,经纬天地而材官万物,制割大理而宇宙里矣。”(解蔽)

也即是“天地官而万物役”(天论)。天地受人之裁制,而万物皆为人所用。荀子又说:

“圣王之用也,上察于天,下错于地,塞备天地之间,加施万物之上。”(王制)

这是荀子之理想的伟大事业。荀子又说:

“北海则有走马吠犬焉,然而中国得而畜使之;南海则有羽翮齿革曾青丹干焉,然而中国得而财之;东海则有紫纁鱼盐焉,然而中国得而衣食之;西海则有皮革文旌焉,然而中国得而用之。故泽人足乎木,山人足乎鱼;农夫不断削不陶冶而足械用;工贾不耕田而足菽粟。故虎豹为猛矣,然君子制而用之,故天之所覆,地之所载,莫不尽其美,致其用。上以饰贤良,下以养百姓而安乐之,夫是之谓大神。”(王制) 所有之物,莫不“尽其美,致其用”,即是人成为自然之主宰。这是荀子所讲的人生之最高理想。

荀子虽然主张克服自然,但不赞成研究自然。荀子说:

“不为而成,不求而得,夫是之谓天职。如是者虽深,

其人不加慮焉；虽大，不加能焉；虽精，不加察焉。夫是之谓不与天争职。”（天论）

“唯圣人为不求知天。”（同上）

孟子与庄子都是求知天的；荀子则不求知天。孟子庄子之知天，都是玄想的。然除玄想的知天而外，尚可有实验的知天。荀子对此则完全忽视。荀子又说：

“君子之……於天地万物也，不务说其所以然，而致善用其材。”（君道）

不求知物，唯求用物。

荀子之宰制天然利用万物的思想，正与西洋科学初兴时所追求之理想相类。科学之根本企图，即在克服自然，亦即理天地役万物。荀子与西洋科学倡导者之不同，在于：西洋科学倡导者认为了解自然乃克服自然之途径，必须知天然后能胜天；荀子则仅讲制天，而不求知天。英人培根认为“知即力”，知自然乃所以征服自然。荀子既不重知识，以何方法克服自然？荀子以为人能群即能战胜自然，他似乎主张“群即力”。人如何始能群？荀子以为人群最需要的，是“礼”与“义”；必有礼与义，然后人群结合方能巩固。他更认为礼与义乃人之所以为人者，所谓人道，应发挥人之所以为人者，即应实行礼与义。荀子说：

“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰分。分何以能行？曰义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物。故宫室可得而居也。故序四时，裁万物，兼利天下，无它故焉，得之分义也。故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物，故宫室不可得而居也。不可少顷舍礼义之谓也。……群道当则万物皆得其宜，六畜皆得其长，群生皆得

其命。”（王制）

人之所以贵于它物者，即在于有义。义乃合群之道。人之所以能胜物，乃在于人能群。而群必有分，有分然后能不争而和，和则群体巩固而一，一则多力足以胜物。而所以能行分，在于有义。荀子又说：

“人之所以为人者，何已也？曰以其有辨也。饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所以生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也。然则人之所以为人者非特以二足而无毛也，以其有辨也。今夫犷犷，形状亦二足而无毛也，然而君子啜其羹，食其馘。故人之所以为人者，非特以其二足而无毛也，以其有辨也，夫禽兽有父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别，故人道莫不有辨，辨莫大于分，分莫大于礼。”（非相）

义是人之所以为人者，礼亦是人之所以为人者。荀子最注重礼与义，他又说：

“在天者莫明于日月，在地者莫明于水火，在物者莫明于珠玉，在人者莫明于礼义。”（天论）

礼义是人道之主要内容。

荀子虽然认礼义为人之所以为人者，但不以礼义为人之性。反之，荀子认为礼义是人性之改变。他说：

“凡礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。……圣人积思虑，习伪故，以生礼义，而起法度。”（性恶）

“圣人化性而起伪，伪起而生礼义。”（同上）

伪即人为。礼义不是自然的，而是人的创造，乃化性之结果。荀子讲克服自然，而自然有二：一是外的，一是内的。外的自然是天；内的自然便是性。荀子主张制天，更主张化性。荀子说：

“古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人

之情性而导之也。始皆出于治合于道者也。”（性恶）

荀子一方面企图改变天然，一方面更注重化易人性。礼义是人性之改变，而亦非取消人性，乃是就人之性而加以调整。人是相互矛盾的，顺人之性，则人与人互相矛盾冲突，而争夺扰乱并起。礼义之作用，在于节制人之性，使归于谐和。荀子说：

“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得则不能无求，求而无度量分界则不能不争，争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。故礼者养也。”（礼论）

人生而有欲，此是人性。顺此性而无节制，则必至于争乱。如争乱，则人人之欲皆不能满足。礼义即是为人之欲立度量分界，乃能消弭矛盾冲突，而获得谐和；然后人人之欲皆可得到相当满足。故礼乃是养人之欲的。荀子说：

“人莫贵乎生，莫乐乎安。所以养生乐安者，莫大乎礼义。”（强国）

礼义乃所以消弭人群中之矛盾，以归于谐和。惟由礼义，然后生得以养，然后安乐无患。荀子又说：

“夫义者，内节于人而外节于万物者也。（俞樾云：节犹适也。）上安于主而下调于民者也。内外上下节者，义之情也。”（同上）

义乃是使人与物，君与民，皆得其宜的。义不惟适于人，且适于万物。无义，则人群变乱，而万物亦莫得其理了。

仁义礼，皆儒家所注重。在三者中，孔子最注重仁，孟子最注重仁与义，荀子则最注重义与礼。而在义与礼二者之中，荀子尤最注重礼。荀子说：

“礼者，人道之极也。”（礼论）

礼是人道之极至。荀子所谓礼，范围甚广，凡生活行为的规律条

理，都是礼。荀子又说：

“圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也。两尽者，足以为天下极矣！”（解蔽）

伦与制都是礼，道德规准，社会制度，皆是礼。荀子注重礼，其真实的意思，是注重人群之组织与秩序。他以为人群之组织与秩序，是至极重要的；其余都是次要的。孟子以为圣人是人伦之至，荀子以为圣人是尽伦者，意思相同。人能尽伦，则一切行为不必勉强而自合于礼义；至此境界，便能无为。荀子说：

“仁者之行道也，无为也，圣人之行道也，无强也。仁者之思也恭，圣人之思也乐。”（解蔽）

无为乃是有为之极致。有为之极，乃至若无为；勉强之极，乃至不必勉强。人应极力有为，以至于精熟，则自然达到无为的境界；而不当废弃人为，以求无为。为礼义以至于无为，则性与伪合了。荀子说：

“天地合而万物生，阴阳接而变化起，性伪合而天下治。

天能生物，不能辨物也；地能载人，不能治人也；宇中万物生人之属，待圣人然后分也。”（礼论）

性伪合，即是人性完全改变，人的行为莫不合于礼义。此是修养教练之最高境界。性伪既合，人群之秩序组织健全巩固，群力增大，便可以宰制天然，役用万物了。性伪合而参天地，是荀子的人生理想。

荀子是最注重创造的，荀子的人生论，可以说是有为的人生论，也可以说是创造的人生论。孟子讲扩充本性，荀子则讲化性积伪，孟子主发展本来所有，荀子则主改变本来所有，而创造本来所无。荀子所谓伪，可以说即是人的创造之意。

孟子庄子以与天地万物合一的神秘经验为人生最高境界，荀子则以克服自然与天地参为人生最高理想。孟子庄子是合人于天，荀子则是合天于人。孟子庄子的理想，是个人的神秘的精

的；荀子的理想，则是人群的奋斗的物质。荀子这种生活理想，实甚伟大而切实。惜乎荀子所讲达到此种理想境界之方法，不甚完备。荀子的方法，主要是巩固人群之组织，这是重要的，但仅此尚不足。荀子讲制天，而又讲不与天争职，不求知天。其实制天，必须与天争职，必须先知天。荀子不重知识，而专重道德训练，所谓“无用之辩，不急之察，弃而不治；若夫君臣之义，父子之亲，夫妇之别，则日切磋而不舍也”（天论）。其实研究自然，讨论物理，并不是无用之辩，不急之察。仅注意社会秩序，实尚不足以达到宰制天然之鹄的。

荀子讲克服自然，又甚注重客观，（“解蔽”即求客观，所谓“虚壹而静”亦是讲客观态度之修养。）亦言证验，（性恶篇云：“凡论者贵其有辨合有符验。”）所以荀子哲学本可作为科学的引导。惜乎又讲不求知天，以至将克服自然的思想与注重客观的思想二者之可能的联系割断了。

荀子的人生态理想论，在先秦哲学中，实为最先进的。惜继起无人，未得到充分的发挥。

儒家自孔子以后，最有势力的派别，除孟荀两家外，可以说是周易学派。史记云：“商瞿，鲁人，字子木。……孔子传易于瞿，瞿传楚人馯臂子弘，弘传江东人矫子庸疵，疵传燕人周子家竖，竖传淳子人光子乘羽，羽传齐人田子庄何。”（仲尼弟子列传。汉书儒林传所载，与此小异。）这大概是易经师相传的师承系谱，虽难看作信史，常亦非全出虚构。今存的易传十篇，即所谓十翼，大概即是此等人的作品。十翼中，彖传上下，象传上下，系辞传上下，及文言传当是战国时代的作品。说卦传序卦传杂卦传时代较晚，大概是汉初人所作的了。易传中所表见的人生思想，也是有为的，但不如荀子之激烈。十翼年代不同，今分别论述之。

（附注）今按易大传各篇，除说卦、序卦、杂卦外，年代实早于荀子。我



现在认为，荀子的有为思想是易大传学说的进一步发展。

彖传中的人生思想，以“刚健”，“中正”，“时”，‘革’为中心观念。孔子即颇注重刚，到老子乃注重柔，易传虽颇受老子的影响，而在人生论，则反对老子的柔，而以刚健为根本义。彖传云：

“刚健而不陷，其义不困穷矣。”（需卦）

“其德刚健而文明，应乎天而时行。”（大有）

“刚健笃实辉光，日新其德，刚上而尚贤，能止健，大正也。”（大畜）

刚健是柔弱之反。刚健而无所失，则必不困穷。刚健而笃实，则充足而有辉光。刚健在性质上是动的，是前进的，是有为的。

彖传中言中正者甚多，如云：

“尚中正也。”（讼卦）

“文明以健，中正而应，君子正也。（同人）

此外言中正之处尚多，（观，离，益，姤，巽，节等卦之象。）又有所谓‘正中’（需卦），‘大中’（大有），皆与中正义近。彖传中更屡言‘得中’，（讼，同人，噬嗑，睽，蹇，解，鼎，渐，旅，节，中孚，小过，既济，未济。）要之，彖传甚注重“中”。

合刚健与中正，则为“刚中”。刚中即刚而得中之义。彖传极注重刚中，如云：

“以刚中也。”（蒙卦）

“刚中而应，行险而顺。（师卦）

“刚中而志行，乃亨。”小畜）

“刚中而应，大亨以正，天之道也。”（临卦）

此外言刚中者甚多，（比，履，无妄，习坎，萃，升，困，井等卦之象。）

老子重柔，易传则重刚。但象传亦甚注重谦，则与老子相近。但谦与柔实亦不同。谦可以说是刚而谦之以柔。象传云：

“天道下济而光明，地道卑而上行。天道与盈而谦。”

地道交盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦，谦尊而光，卑而不可踰，君子之终也。”（谦卦）

谦则致福，盈必得祸。下济然后光明，卑乃能上行。

象传甚注重“时”，如云：

“应乎天而时行，是以元亨。”（大有）

“损益盈虚，与时偕行。”（损卦）

“凡益之道，与时偕行。”（益卦）

“时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明。”

（艮卦）

象传又谓“君子尚消息盈虚”（剥卦），亦即“时”之义。

合时与中正，则为“时中”。象传云：

“蒙亨，以亨，行时中也。”（蒙卦）

时中也是象传中一个重要观念。

象传极注重时，所以也很注重“革”。象传云：

“革而信之，文明以说。大亨以正。革而当，其悔乃亡。

天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时大矣哉！”（革卦）

此极言变革之重要。革而有实，则大亨以正。革而得当，悔咎乃亡，自然必有变革，人事亦必有变革。革命乃顺天而应人的。

象传又言“通天下之志”，云：

“唯君子为能通天下之志。”（同人）

不宥于自己之志，而能会通天下人之志；不独以自己之志为志，且以天下人之志为志。如此则群己合一，无人我之隔阂了。通天下之志，与仁之义近。

象传又颇注重观察以致知，如云：

“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”（贲卦）  
此种注重观察致知的思想，到系辞传乃有更进的发展。

要之，易象传中所表见的人生思想之根本观念，是刚健与中正。

象传中所表示的人生思想，与象传大体相近。每一卦的象传之第一句，都是就一卦之象，引申出一条人事的原则。这些原则，一部分是关于生活及道德的，一部分是关于政治制度的。其关于生活及道德的，最重要的，是：

“天行健，君子以自强不息。”（乾坤）

“地势坤，君子以厚德载物。”（坤卦）

“云雷屯，君子以经纶。”（屯卦）

“山下出泉蒙，君子以果行育德。”（蒙卦）

“天地交泰，后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。”（泰卦）

“火在天上大有，君子以遏恶扬善，顺天休命。”（大有）

“天在山中大畜，君子以多识前言往行，以畜其德。”

（大畜）

“泽灭木大过，君子以独立不惧，遯世无闷。”（大过）

“水洊至习坎，君子以常德行习教事。”（习坎）

“山上有泽咸，君子以虚受人。”（咸卦）

“雷风恒，君子以立不易方。”（恒卦）

“雷在天上大壮，君子以非礼弗履。”（大壮）

“明出地上晋，君子以自昭明德。”（晋卦）

“风自火出家人，君子以言有物而行有恒。”（家人）

“山上有水蹇，君子以反身修德。”（蹇卦）

“地中生木升，君子以顺德，积小以高大。”（升卦）

“洊雷震，君子以恐惧修省。”（震卦）

“泽上有水节，君子以制数度，议德行。”（节卦）这些原则，大都是教人如何作道德的修养。首二条“自强不息”与“厚德载物”，实是象传中的人生思想之中心观念。自强不息亦即象传所说刚健的意思。

“财成天地之道，辅相天地之宜”，与荀子所谓“与天地参”，意思颇相近，但亦有不同。荀子是主张宰制天然；象传此语，则是主张与天地相调协。所以又讲“顺天休命”。可以说，中国哲学中，对于天的态度有三种。一，原始之顺天及道家之任天的思想，此可谓正。二，荀子之制天的思想，此可谓反。三，易传之与天地调协的思想，可谓合。此种与天地调协的思想在系辞传及文言传更有充分的发挥。

象传亦极注重“中正”，言“中正”之处甚多，（需，讼，豫，晋，垢，井，艮，各卦之象。）又言“正中”（比，随，巽。）象传更屡言“中行”（师，泰，复，夬，）“中道”（蛊，离，解，夬，既济，）而言“中”之处尤多，（同人，临，复，大畜，习坎，恆，大壮，损，困，巽，节，未济。）“中”实在是易象传的重要观念。

易传中哲学理论最丰富的，是系辞传。系辞传可以说是易传之中心部分。系辞传的人生论之中心观念，是与天地相调协。在与天地相调协的主旨下，系辞传注重四事，一致知，二利用，三崇德，四变通。系辞上传云：

“易与天地准，故能弥纶天地之道。……与天地相似故不违，知周乎万物而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知。”

此谓最高理想在于与天地相合；而达到与天地相合的境界之道路，在于知识之提高扩大。“弥”有周遍会综之意，“纶”有条析而比类联合之意。“弥纶天地之道”即对于天地之道加以会

综条析，而无所不贯。“范围天地之化”，即对于天地之化加以裁制。能通贯天地之道，于万物无所不知，如是乃能使天地之化受人之范围，而曲成万物，一方面裁制天，而一方面又乐天。总之是与天地相调协。系辞下传云：

“精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。”

精研宇宙之理，以至能知变化之妙用，乃所以致用。利用众物，使身得安，乃所以崇德。而崇德之极，则能于神化无所不知了。致知之鹄的在利用，利用之鹄的在崇德，而崇德乃可以致知。系辞传如此将知、用、德三方面圆满的连为一环。

系辞传很注重知识，系辞上传说：

“仰以观于天文，俯以察于地理，是以知幽明之故；原始反终，故知死生之说”

“夫易，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务。”

系辞传实甚注重观察以求知，明是显而易见的，幽是隐而不见的。可见与不可见，须究明其故。“极深研几”，与“穷神知化”意思相近。无论如何幽深，如何细微，皆穷研而知之。如此然后能通天下之志，成天下之务。

系辞传更甚注重利用。系辞上传云：

“见乃谓之象；形乃谓之器；制而用之谓之法；利用出人，民咸用之谓之神。”

“备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。”

制物而应用之，使人民皆得其利，此可称为至妙。圣人之大贡献，即在于备物致用，制器以为天下利。

系辞上传又云：

“夫易，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑。崇效天，卑法地。”

利用乃所以崇德。德乃是最重要的。知遇无论如何崇高，而仍应卑谦守礼，如此方为有德。系辞传亦甚注重谦，系辞上传云：

“劳而不伐，有功而不德，厚之至也，语以其功下人者也。德言盛，礼言恭。谦也者，致恭以存其位者也。”

德欲其盛，礼欲其恭，谦乃所以安身之道。

系辞传的宇宙论，乃认为宇宙是一变易大流，一切皆在变易之中；所以系辞传的人生论，也注重变。系辞上传云：

“日新之谓盛德。”

“变而通之以尽利。”

“化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民谓之事业。”

系辞下传说：

“功业见乎变。”

“通其变，使民不倦。神而化之，使民宜之。易穷则变，变则通，通则久。”

生活贵乎日新，事业必有变通。以人事言，所谓变是因自然之化而裁制之，即就自然之化而予以引导，加以宰御。变而通之，然后能尽利，然后见功业。常有变通，则民不倦，而得其适。如此则能久。

系辞传善言反复两一，其注重变通，也即是反复观念在生活上的应用。系辞下传又云：

“危者安其位者也；亡者保其存者也；乱者有其治者也。

是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。”

这也是将反复的原则应用于生活。凡事在一个方面上继续既久，则必转为其反面。惟知其反面而豫防之，然后无失。

系辞上传又言善与性之关系云：

“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”

“成性存存，道义之门。”

阴阳迭运，是自然之道。凡随承此道者，即是当然之善。宇宙的自然之道，是根本的；人事的当然之善，乃从自然之道衍出，而以自然之道为根据的。大戴记有云：“分于道谓之命，形于一谓之性。”此所谓“成”，即“形于一”之意。道之具体化，便是人之性。性与善有必然关联。人道及行为之义理，乃是从性发出的。

易系辞传中所表示的人生思想之最大特色，在于将知识、利用、德行三者，联结而成一体。荀子极注重利用，而不辨知识与利用之关系，虽讲宰制天然役用万物，而又言不求知天。易系辞传乃能正确理解知识与利用之关系，注重制器以利用，又注重精义以知化，而更以崇德为基本。兼容并顾，无所偏蔽。在此点上，易系辞传的思想，实可以说颇为圆满。但易传所讲穷神知化，仍未免偏于玄想。

文言传的人生思想，与系辞传亦颇相近。彖传最注重刚健中正，文言传亦云：

“大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也。”

刚健中正，即是乾之德，而亦即理想人格之德。文言传所讲理想人格，即所谓大人。文言传云：

“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？而况于鬼神乎？”

此乃易传中与天地调协的思想之最明白的表述。“先天”即为天之前导，“后天”即从天而动。先天即宰制自然，助天而开导之；后天即因顺自然，应天而随从之。大人与天地合德，为天之前导，而天亦从之；从天而动，则遵循天时。这便是与天地相调协。荀子的理想，可以说即是先天而天不违；庄子的理想，可以说即是后天而奉天时。易文言传则兼综此两种理想，而讲天

人之谐和。

文言传又极注重道德的修养。文言传云：

“庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。”

“君子进德修业。忠信所以进德也，修辞立其诚，所以居业也。”

“君子敬以直内，义以方外。敬义立而德不孤。”

庸言庸行，皆须注意。庸言必信，庸行必谨。忠信乃进德之本。而最主要的道德，是敬与义。敬所以修内，义所以修外，使其心敬而不肆，使其行为皆合于义。内外兼修，然后德成。

彖传注重时，文言传亦然。文言传云：

“君子进德修业，欲及时也。”

“终日乾乾，与时偕行。”

“亢龙有悔，与时偕极。”

“故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”

生活行动须及时，与时相偕，而不失时。

文言传又将反复原则应用于人生云：

“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎！知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”  
知一而不知其反，则必至于有悔。惟圣人能应用反复原则于人生，而不失其正。

说卦传云：

“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”

“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”

人群惟有道德然后能和顺，惟有义然后能理而不乱。人生之道在穷自然之理，尽固有之性，以至于天之所命。和顺于道德之道德，或即指仁。仁与义乃人道之纲领。此以仁义为人道之二要



素，大概系受孟子之影响。

序卦传及杂卦传中，无甚重要的人生思想了。

综合言之，易传中所包含的人生思想之最要点可以说有四：一刚健中正，二因时变革，三与天地相调协，四知德用之会综。刚健与中正，以彖传言之最审。因时变革，以彖传及系辞传言之最备。与天地相调协，在彖传中已发其端，而系辞传及文言传言之最为详审。知德用之会综，则是系辞传之特色思想。总之，刚健是易传人生思想之第一义。所以易传的人生论，也是一种有为哲学。

易本卜筮之书，易传主要是就易的卦辞爻辞加以引申推论，大部分是解释卦象。易传中，有许多话有哲学的意义；而大部分的话，则并无哲学的意义。现在讲易传中的哲学思想，主要是就易传中选出其有哲学意义的话，加以疏通整理。至于其中无哲学意义的话，则一概置之不论了。

后来儒者之中，尊崇荀子过于孟子者，为后汉之徐干。〔注〕徐干之人生之论，虽不讲制天宰物，然颇崇尚有为。徐氏之人生论之要义有二：一重艺，二贵智，重艺之说，大概系由荀子之隆礼崇乐之学说而来。贵智之说，在中国哲学中，颇为罕见。

徐氏以为艺乃所以成德，而德与艺非相互独立的。所谓艺，即礼乐射御书数六艺。徐氏云：

“艺之兴也，其由民心之有智乎？造艺者，将以有理乎？民生而心知物，知物而欲作，欲作而事繁，事繁而莫之能理也；故圣人因智以造艺，因艺以立事，二者近在乎身，而还在乎物。艺者所以旌智饰能，统事御群也，圣人之所以不能已也。艺者，所以成德者也。德者，以道率身者也。艺者，德之枝叶也；德者，人之根榦也。斯二物者，不偏行，不独立。木无枝叶则不能丰其根榦，故谓之癯。人无艺则不能成其德，故谓之野。若欲为夫君子，必兼之乎？先王之欲人之为君子

也，故立保民掌教六艺：一曰五礼，二曰六乐，三曰五射，四曰五御，五曰六书，六曰九数。……故君子非仁不立，非义不行，非艺不治，非容不庄。四者无愆，而圣贤之器就矣。……君子者，表里称而本末度者也。故言貌称乎心志，艺能度乎德行，美在其中，而畅于四支。纯粹内实，光辉外著。……故恭恪廉让，艺之情也；中和平直，艺之实也；齐敏不匮，艺之华也，威义孔时，艺之饰也。通乎群艺之情实者，可以论道；识乎群艺之华饰者，可与讲事。事者有司之职也，道者君子之业也。……艺者，心之使也，仁之声也，义之象也。故礼以考敬，乐以敦爱，射以平志，御以和心，书以缀事，数以理烦。敬考则民不漫，爱敦则群生悦，志平则怨尤亡，心和则离德睦，事缀则法戒明，烦理则物不悖。六者虽殊，其致一也。”（中论艺纪）

艺与德犹枝干表里，完全人格必须兼之。徐氏此说，可谓德艺合一论。艺又有情实与华饰之别，而其情实较华饰为重要。徐氏又尝云：“先王立教官，掌教国子，教以六德，曰智仁圣义中和，教以六行，曰孝友睦婣任恤；教以六艺，曰礼乐射御书数。三教备而人道毕矣。”（治学）以周官“三物”为人道之大全。后来清初颜习斋特重三物，与徐氏之说有相类处。

徐氏又谓智贵于行，他说：

“或问曰：士或明哲穷理，或志行纯笃，二者不可兼，圣人将何取？对曰：其明哲乎！夫明哲之为用也，乃能殷民阜利，使万物无不尽其极者也。圣人之可及，非徒空行也，智也。伏羲作八卦，文王增其辞，斯皆穷神知化，岂徒特行善而已乎？……聪明惟圣人能尽之，大才通人有而不能尽也。……夫君子仁以博爱，义以除恶，信以立情，礼以自节，聪以自察，明以观色，谋以行权，智以辨物，岂可无一哉？谓夫多少之间耳。……夫明哲之士者，威而不慑，困而能通，决嫌疑

疑，辨物居方，褰褫于忽杪，求福于未萌，见在事则达其机，得经事则循其常。巧言不能推，令色不能移，动作可观，则出辞为师表。比诸志行之士，不亦谬乎？”（同上书，智行）徐氏之意，并非贵智而贱行；乃谓智行二者，比较言之，智为尤贵。徐氏所谓智，乃指明哲穷理，非谓辞章记诵之浅智，乃谓精研义理而达变见几之深智。

徐氏讲德艺合一而贵智，可谓兼重智德艺三方面。儒家所讲之德，既已是人为的；而智艺二者，尤其是人为。徐氏之人生态理想论，实为一种有为论。

〔注〕徐氏尝赞美荀子云：“昔荀卿生乎战国之际，而有叡哲之才，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，明拨乱之道；然而列国之君以为迂阔不达时变，终莫之肯用也。”（中论审大臣）

荀子之有为哲学，乃道家无为思想之反动。至魏晋之时，无为思想复炽，为其反响的，是裴頠之崇有学说。裴氏之人生态论，还不如荀子所讲之宏大而卓拔，然实亦有所见。裴氏云：

“夫品而为族，则所禀者偏。偏无自足，故凭乎外。……有之所须，所谓资也；资有攸合，所谓宜也；择乎厥宜，所谓情也。识智既授，虽出处异业，默语殊途，所以宝生存宜，其情一也。……是以贤人君子，知欲不可绝，而交物有会，观乎往复，稽中定务。惟夫用天之道，分地之利；躬其力任，劳而后飡；居以仁顺，守以恭俭；率以忠信，行以敬让；志无盈求，事无过用。乃可济乎！……若乃淫抗陵肆，则危害萌矣。……可谓以厚生而失生者也。悠悠之徒，骇乎若兹之弊，而寻艰争所缘；察夫偏质有弊，而睹简损之善。遂阐贵无之议，而建贱有之论。贱有则必外形，外形则必遗制，遗制则必忽防，忽防则必忘礼。礼制弗存，则无以为政矣！……夫盈欲可损，而未可绝有也；过用可节，而未可谓无贵也。……谓虚无之理减不可益，唱而有和，多往弗反。

遂薄综世之务，贱功烈之用；高浮游之业，卑经实之贤。……人之既生，以保生为全；全之所阶，以顺感为务。……故养既化之有，非无用之所能全也；理既有之众，非无之所能循也。心非事也，而制事必由于心；然不可以制事以非事，谓心为无也。匠非器也，而制器必须于匠；然不可以制器以非器，谓匠非有也。是故欲收重泉之鳞，非偃息之所能获也；陨高塘之禽，非静拱之所能捷也；审能弦饵之用，非无知之所能览也。”（崇有论）

裴氏所说之要义，可析为六点。一，人既有生，则必“宝生”，而应以“保生”为务。二，凡个体皆资待外界他物而存在，而必“择乎厥宜”。所谓“宜”，即个体与其环境之适应关系。三，人之欲实不可绝，而物不可不交。四，但如求满足过度之欲，则将戕害其生，即过于厚生则失生。五，然如鉴于厚生反而失生，遂惟以简啬为善，崇尚无为、无知、无用，则将无以为养，亦将无以为治。六，人生之道，在于“用天之道，分地之利”，而以人伦道德如仁与忠信等，以及礼制，维系人与人之关系。“综世之务”，与“功烈之用”，皆属必需的。裴氏从生活之本质立论，颇为精澈。其所谓择宜，存宜，颇近于进化论中所谓适应之义，此实为裴氏哲学中最精卓之一点。

## 第五章 诚及与天为一

战国末年，儒家学者在思想上主要工作之一，是综合孟荀。这时期思想的最高成就，是中庸。中庸大体是综合孟荀两家思想，而成立一个丰富博大的人生哲学系统。史记曾说子思作中庸，或有所据；但今传中庸，就内容看，当是战国末年的作品。今传中庸或者是就子思之中庸加以扩充改造而成的。但今本中庸中，何为子思原作，何为战国末年人增益，在今日实不易分别。然其中即有子思原作，必亦为此增益者所承认，故将全书皆看作此增益者之思想，亦无不可。子思的中庸之中心观念，大概即是“中庸”。而在今传中庸中，“中庸”的观念却不是最重要的观念；而最重要的中心观念，乃是“诚”。今传中庸以诚为人生之最高境界，人道之第一原则。

〔附注〕吾今以为，中庸的大部分是子思所著，个别章节是后人附益的。中庸“诚”的思想应先于孟子。

孟子与荀子皆曾讲“诚”。孟子说：

“诚者天之道也，思诚者人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚未有能动者也。”（离娄）

孟子所谓诚，大概即是真实不欺之意。天是真实不欺的，人则思求真实不欺。至诚则能感动，不诚便不能感动了。

荀子说：

“君子养心莫善于诚，致诚则无它事矣。唯仁之为守，唯义之为行。诚心守仁则形，形则神，神则能化矣；诚心行义则

理，理则明，明则能变矣。变化代兴，谓之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四时不言而百姓期焉，夫此有常以至其诚者也。君子至德，嘿然而喻，未施而亲，不怒而威，夫此顺命以慎其独者也。善之为道者，不诚则不独，不独则不形。……天地为大矣，不诚则不能化万物；圣人为知矣，不诚则不能化万民；父子为亲矣，不诚则疏；君上为尊矣，不诚则卑。夫诚者，君子之所守也，而政事之本也。”（不苟）此以诚为德行之基础，致诚则众德自备。唯诚然后能使人化，使人变。天地之能化万物，以诚；圣人之能化万民，亦以诚。荀子谓天地四时有常而极其诚，亦即孟子所谓“诚者天之道也”之意；荀子谓“君子顺命以慎其独”，“诚者君子之所守”，亦即孟子所谓“思诚者人之道也”之意。孟子与荀子的思想相反之点甚多，而言诚则大同小异。

中庸在讲诚以前，先讲所谓道。中庸所谓道，指人道。中庸云：

“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者。不可须臾离也；可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。”

道乃由性而出，而性乃天之所命。此点与孟子所讲性天道的关系相同。道是不可片刻离开的，君子于他人不睹不闻之时，更须戒慎恐惧，以求不离于道。此不可须臾离之道，非是远离日常生活的。中庸云：

“子曰：道不远人，人之为道而远人，不可以为道。”人不可离道，道亦不可远人。道必须平易近人，而不当高远幽玄。此与荀子所谓“道者非天之道，非地之道，而人之所以道也”意近。中庸又云：

“君子之道，费而隐，夫妇之愚，可以与知焉；及其至也，虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖，可以能行焉；及其

至也，虽圣人亦有不能焉。……君子之道，造端乎夫妇；及其至也，察乎天地。”

道虽平易近人，而行之无穷；谓之近则甚近，谓之高亦极高。此道是广大高明而不离乎日用的，人人于日常生活中皆可实行，而行之无有尽竭。

此切近而宏大的道，即是中庸之道。中庸云：

“仲尼曰：君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之反中庸，小人而无忌憚也。”

“子曰：道之不行也，我知之矣！知者过之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣！贤者过之，不肖者不及也。”

过与不及，都是反中庸。中庸是无过不及，随时以处中。“时中”的观念，亦见于易象传。（参阅上章）中庸又云：

“子曰：舜其大知也与？舜好问，而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民。其斯以为舜乎！”

执两用中，是“中”之意义；审察两极端，取其中而用之。中庸又云：

“庸德之行，庸言之谨。有所不足，不敢不勉；有余不敢尽。言顾行，行顾言。君子胡不慥慥尔。”

此解释所谓“庸”。于平常之德，必实行之；于平常之言，必谨信之。勉其不足，不尽有余。亦即无过不及之义。

这中庸之道之实际内容为何？即是于五伦之中而行智仁勇三德。中庸云：

“天下之达道五，所以行之者三。曰君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也；五者天下之达者也。智仁勇三者，天下之达德也。所以行之者一也。……子曰，好学近乎智，力行近乎仁，知耻近乎勇。知斯三者，则知所以修身。知所以修身，则知所以治人。知所以治人，则知所以治天下国家矣。”

“达”犹今所谓普遍。五伦，乃普遍之道；智仁勇，乃普遍之

德。修身以及治天下国家，皆以智仁勇三德为基本。智仁勇之仁，包含义与礼。中庸云：

“修身以道，修道以仁，仁者人也，亲亲为大。义者宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”

合而言之，只是仁；分而言之，则仁义礼为三。此言仁义礼之意谓，与孟子同。

实行三德而有之于己，行为无不合于道，即达到所谓“诚”的境界，诚即真实无妄；实有此道，实有此德，未尝须臾离道，未尝须臾违德。中庸云：

“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”

天有一根本性德，即诚；天是真实无妄的，天之所以为天在此。人则未能诚而求诚，由求诚亦可达到诚的境界。在人言之，诚的境界，即是与道合一，不待思勉而无不合道。求诚则须思勉，要思以择善，勉以固执之。用力久久，则无待思勉而自然合道了。中庸又云：

“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。”

本真实无妄，与道为一，而后始明其理，此是性之自然。先明其理，而后方能真实无妄，与道为一，此是教之功力。能诚则必明，能明亦必诚，先后原无大别。中庸又云：

“诚者，自成也；而道自道也。诚者，物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者，非自成己而已也，所以成物也。成己仁也，成物知也，性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。”

诚乃人之所由以成，道乃人之所由以行。天道唯诚，然后有物；一切物之存在，皆由于天道之诚，如虚妄无实，则一切无有。诚乃人之所以成，而非但成己，且以成物，成己则尽人之所以



为人者，故仁；成物则知周乎万物而道济天下，故知。仁知乃天命之性所固有之德。成己成物，即兼物我，亦即合外内。诚是成己成物之道，即合外内之道。中庸又云：

“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”

唯至极真实不妄者，方能尽量了知其本性，能尽量了知其本性，则亦能尽量了知人之本性，能尽量了知人之本性，则亦能尽量了知物之本性；即对人物物之本性皆无所不悉，无所不尽。如此即能赞助自然之化育，而可与天地并而为三了。尽性的观念，对于以后的哲学思想影响很大。首先提出尽性的观念者，是中庸。（易说卦传亦言尽性，年代或在中庸之后。）“与天地参”的观念，亦见于荀子。但荀子的理想是利用万物宰制自然，中庸的理想则是尽量了知物性而赞助自然，与荀子不同。中庸这种赞化育的思想，可以说乃主张与天地相调协，与易传所讲最为相近。荀子讲不求知天，易传颇注重致知，中庸则甚重知天，中庸云：

“思知人，不可以不知天。”

“唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育。”

惟能知天地之化育，方能赞天地之化育。

中庸亦甚注重礼。中庸云：

“大哉圣人之道，洋洋乎！发育万物，峻极于天。优优大哉！礼仪三百，威仪三千。待其人而后行。”

发育万物，峻极于天，即与天地参之意。所以能如此者，在于礼之实行。

中庸以为惟诚可以感化他人：

“诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化。”

唯天下至诚为能化。”

诚则形于外，於是更益彰显而著，以至于发越而有光辉，即明；发越而有光辉，则能使人动心，动心则渐变，渐变既久则整个迁化了。动是初变，化是全变。唯至诚方能使人同化于己。

中庸提出尊德性而道问学的命题：

“故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸，温故而知新，敦厚以崇礼。”

此谓君子之道，全而不偏；既尊其固有之德性，而更益之以问学；广大无所不包，而于精微亦无所不尽；高明至极，而以中庸为道；不忘旧有，而更随时知新；笃其厚情，而又崇尚礼仪。

“尊德性而道问学”是比较全面的观点。孟子重尊德性，荀子主道问学，中庸则兼重两者。“致广大而尽精微”，实说出哲学之鹄的。“极高明而道中庸”，是儒家思想之特色。

与中庸同时代的作品，有大学，也是儒家的重要典籍之一。大学并没有特别标定一个中心观念，它乃是提出一个整齐的系统，有所谓三纲领，八条目。所谓三纲领者，大学云：

“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”

明明德即易象传所谓“自昭明德”。明德即人心所固有之善性。亲民即泛爱众。止于至善，即定一最高理想以为实践之准的。大学甚注重知止，故又云：

“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”

最高理想当先确立。

所谓八条目者，大学云：

“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知，致知在格物。格物而后知至，知至而后意

诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。

其本乱而未治者否矣！其所厚者薄而其薄者厚，未之有也。”

此言行事有一定之次序，平天下须先治国，治国须先齐家，齐家须先修身，修身须先正心，正心须先诚意，诚意须先致知，致知之道在于格物。尔雅释诂云：“格，至也。”格物即至物，即就物而考察之。大学此种理论之要义，在于：一，认为治全须先治分；二，认为治身必先治心；三，认为治心须先有知；四，认为致知在于察物。大学甚注重知识，认为知识是心身修养之基础。“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣”。所谓致知，实即于事物知所先后，此乃最根本的。凡此皆大学之特色。然大学八条目中之最重要者，乃在诚意。大学中解释诚意之语最多。王守仁云：“大学之要，诚意而已矣。”（大学古本序）诚意实可以说是大学整个系统中之重心。大学讲诚意云：

“所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色。此之谓自谦。故君子必慎其独也。小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，揜其不善，而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中形于外，故君子必慎其独也。”

大学言诚，注重不自欺之义。不自欺则能自谦。好善如好好色，恶不善如恶恶臭，便是诚意。

大学又讲所谓絜矩之道：

“所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上。所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前。所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右。此之谓絜矩之道”

此即是所谓恕。大学以为絜矩之道，乃治国平天下之枢要。

大学的思想，可以说是孟荀之综合。荀子最注重知止，尝说：“学也者，固学止之也。恶乎止之？曰止诸至足。”（解蔽）大学所谓知止，或系从荀子得来。孟子曾言“天下之本在国，国

之本在家，家之本在身”。大学言修身治国平天下之序，当系本于孟子。

中庸以后，以诚为人生之至道的，有唐代儒佛思想之融合者李翱，及北宋道家周敦颐。

李翱的人生思想，以“复性”为要义。他认为人之性本纯粹至善，但为情所昏，性乃不见；作圣之道，在于去情以复性。如能复其性，便达到了“诚”之境界。李氏云：

“诚者，圣人性之也，寂然不动，广大清明，照乎天地，感而遂通天下之故，行止语默，无不处于极也。复其性者，贤人循之而不已者也；不已则能归其源矣。”（复性书上）  
 圣人性本不失，原即在诚的境界中，行止语默，无不合于至善。贤人则须作复性的工夫；用力既久，则能归源，而亦达到诚。李氏又说：

“道者至诚也，诚而不息则虚，虚而不息则明，明而不息则照天地而无遗。非他也，此尽性命之道也。”（同上）  
 诚乃是尽性命之道。能尽性而复其天命之本然，便是诚。李氏又说：

“知本无有思，动静皆离，寂然不动者，是至诚也。……  
 问曰。本无有思，动静皆离，然则声之来也，其不闻乎？物之形也，其不见乎？曰不闻不闻，是非人也。视听昭昭而不起于见闻者，斯可矣。无不知也，无弗见也，其心寂然，光照天地，是诚之明也。”（复性书中）

诚是至静而又至灵的内心状态。超乎动静之对待，寂然不动，而光照天地，无所不知。外物之变化，皆能洞悉之，而泰然安定，不为所扰。这是一种神秘的境界。李氏又说：

“诚者，定也。”（同上）

诚其实即是定，定即不动心。李翱以此种微妙的不动心之境界，为人至最高理想。

诚的理论至周敦颐而完成。周子以诚为人所受于宇宙本根之纯善的本性，此纯善的本性，乃作圣之基本。一切道德，皆原于诚。周子说：

“诚者，圣人之本。大哉乾元，万物资始，诚之源也。乾道变化，各正性命，诚斯立焉。纯粹至善者也。”（通书）诚是人之真实无妄之本性；乃源于宇宙本根即万物资始之乾元，即人所禀受于乾道的。惟此本性，纯粹至善。人唯循此本性而行，即可成为圣人。周子又云：

“圣，诚而已矣。诚，五常之本，百行之源也，静而无动有，至正而明达也。五常百行，非诚非也，邪暗塞也。故诚则无事矣。至易而行难，果而确，无难焉。”（同上）圣人之所以为圣，在于诚而已。仁义礼智信五常及一切德行，皆以诚为基础。诚之体寂然而用无穷，至极中正而无所不通。不诚则一切德行皆属虚伪而无其实，诚则众德圆满，更无余事了。周子又说：

“寂然不动者诚也；感而遂通者神也；动而未形有无之间者几也。诚精故明，神应故妙，几微故幽。诚神几曰圣人。”（同上）

诚是寂然不动的，而神有感而遂通之妙用。由静而动，发而未发之际为几。圣人以诚为体，以神为用，而善察几。

周子又言求诚之道云：

“君子乾乾不息于诚，然必惩忿窒欲，迁善改过而后至。”（同上）

君子未迨圣人，不能自然而诚；勉力求诚，必克欲以迁善。用力久之，然后能达到诚的境界。

诚的学说，成立于中庸，引申于大学，推衍于李习之周濂溪。然李与周所谓诚，意谓已与中庸不同了。中庸以诚为天之道，未尝以诚为人之性；以为至诚能尽性，而未以尽性为诚之意义。李

习之乃以尽性或复性为诚，周子更直以诚为人之本然之性之名称。李之说已异于中庸，周之说则离中庸更远了。然由中庸而发展，必然达到周子的学说；中庸讲率性又讲诚，由斯推衍，必然达到性诚同一。

中庸的赞天地之化育的思想，到北宋，邵雍有更进的申述。邵子说：

“人也者，物之至者也；圣也者，人之至者也。物之至者，始得谓之物之物也；人之至者，始得谓之人之人也。夫物之物者，至物之谓也；人之人者，至人之谓也。以一至物而当一至人，则非圣人而何？人谓之不圣，则吾不信也。何哉？谓其能以一心观万心，一身观万身，一物观万物，一世观万世者焉。又谓其能以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事者焉。又谓其能以上识天时，下尽地理，中尽物情，通照人事者焉。又谓其能以弥纶天地，出入造化，进退古今，表里人物者焉。”（皇极经世观物内篇）

这是易传以来与天地相调协的思想之总的会合。圣人能代天行道，而于天地万物，无所不知，乃能经纬天地，而出入造化。邵子又云：

“能循天理动者，造化在我也。”（同上书，观物外篇）我不违天，则天亦不违我，即我与天相和谐了。

与诚论甚相接近的人生理想论，是与天为一论。诚本是一种合内外之道，而亦可说是一种合天人之道。（诚是天之道，人如能诚，即与天合一了。）但诚论不以与天为一为其根本观念。与天为一，是北宋张载及程颢的思想，在本质上可说是孟子思想之发展。张子的人生论以孟子尽心知性的观念为主，而又兼摄墨子兼爱论之若干成分。程伯子的人生论，亦以孟子的尽心知性的思想为主，而又会综庄子之万物一体的观念。张子、程伯子亦皆言诚，但诚不是他们的中心观念。

北宋道学家中，首先提出一个宏大宏伟的人生态理想的，是张横渠，张子由其宇宙论及人性论以建立人生态理想论。他以为万有同属一气之变化，人物之性本来同一，而我与物，内与外，原无间隔；但人习于以小我为我，遂以外物为外。故人生之最高原则，即是泛爱所有之人，兼体所有之物，以达到天人内外合一无二之境界。张子说：

“性者，万物之一源，非有我之得私也，惟大人能为尽其道。是故立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成。”

（正蒙诚明）

万物本惟一性，物我原属相通，大人能明此而实行之，充分表见此理，故立则立己亦立人，知则“周万物而知”，爱则遍爱一切人，成则不惟“成己”而更“成物”。张子又说：

“以爱己之心爱人则尽仁。”（同上书，中正）

此即张子所谓兼爱。张子又说：

“大人所存，盖必以天下为度。故孟子教人，虽货色之欲，亲长之私，达诸天下而后已。”（同上）

“立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成”，即是以天下为度。任何事皆当达之于天下。

张子以“大心”为修养之道，他说：

“大其心则能体天下之物。物有未体，则心为有外。世人心，止于闻见之狭；圣人尽性，不以闻见梏其心，其视天下无一物非我。孟子谓尽心则知性知天，以此。天大无外，故有外之心，不足以合天心。”（同上书，大心）

所谓“体”，即视之为我，亦即“置心中”（朱晦庵语），以今日名词说之，可谓即“直觉”之意。拘于有我之私，则心与物相对立，而内与外相判隔；能扩大其心，而直觉一切物，于是心物之界限，而内外合一了。人所直接见闻者有限，而心之所直觉可以无穷；心不以所见所闻为限际，然后乃能扩大至于极度。

如此则觉物物皆我之一部分，即扩大其我以至于无穷，而不独以小我为我了。所谓大心，其实即是使此心有广大之直觉。张子又说：

“以闻见为心则不足以尽心，人本无心，因物为心。若只以闻见为心，但恐小却心。今盈天地之间者皆物也，如只据己之闻见，所接几何？安能尽天下之物？所以欲其尽心也。”（语录）

必尽物然后能尽心。心不应以直接经验为限，而当与存在同其广大。所不闻见之物，心亦应体念之。

“视天下无一物非我”，实即是无我，故张子又讲无我，他说：

“无我而后大，大成性而后圣。”（同上书，神化）

“穷神知化，与天为一，岂有我所能勉哉？”（同上）

无我然后我扩大至于极度，而与天为一。物我内外，合而为一，乃是生活之最高境界。张子说：

“合内外，平物我，此见道之大端。”（语录）

张子又作订顽教学者，以比喻讲人生之道。以父喻天，以母喻地，以同胞兄弟喻人与人，以同类喻人与物之关系。订顽云：

“乾称父，坤称母。予兹藐焉，乃泮然中处。故天地之塞吾其体；天地之帅吾其性。民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼其幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癯残疾惻独鰥寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。于时保之，子之翼也；乐且不忧，纯乎孝者也。违曰悖德，害仁曰贼。济恶者不才，其践形惟肖者也。知化则善述其事，穷神则善继其志。不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈。……富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉汝于成也。存吾顺事，没吾宁也。”

吾生于天地之间，乾坤犹若父母。充塞于天地之间者气，吾受



以为体；气之本性所以为气之帅者，吾受以为性。民犹吾之兄弟，物则吾之相与。天子为天地之宗子，大臣则其家相。高年吾之兄，幼年吾之弟。与天地合德为圣，天地之秀子则贤。人之贫穷残疾者，皆吾同胞之受苦而无告的。在订顽，张子是以比喻讲其“爱则兼爱”及“尽体天下之物”的思想。我们所以当爱人并爱物者，因为人属同胞，而物也是一气之所化，也是我们的侪辈。张子又说：

“订顽之作，只为学者而言，是所以订顽。天地更分甚父母？只欲学者心于天道。若语道，则不须如是言。”（语录）此谓订顽所说，只是比喻，实亦不必如此说。订顽又名西铭，对于后来思想影响甚大。

张子又有“存神”之说。存神一词，本于孟子。（孟子尽心篇有“所存者神”语）然张子所谓存神，与孟子原意不同。张子说：

“太虚不能无气，气不能不聚为万物，万物不能不散为太虚。……然则圣人尽道其间，兼体而不累者，存神其至矣。”（正蒙太和）

所谓存即存之于心，亦即今所谓直觉之义。存神即体认宇宙大化中之能变之妙用。能体认此能变之妙用，然后能兼体万物而无累。张子又说：

“气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。其在人也，知义用利，则神化之事备矣。德盛者穷神，则知不足道；知化，则义不足云。天之化也运诸气，人之化也顺夫时。……中庸曰：至诚为能化。孟子曰：大而化之。皆以其德合阴阳，与天地同流而无不通也。”（同上）

自然有神化；人如能辨识当然而运用无不顺，神化之事便可谓具备於身。修养至於穷神知化，则又不止于辨识当然而已，而与天为一了。张子又说：

“性性为能存神，物物为能过化。”（同上）

“无我然后得正己之尽，存神然后妙应物之感。”（同上）以性为性，即“善反之则天地之性存焉”，然后能存神。因物付物，然后能应变而不滞。惟体认能变之妙用，乃能随感即应，各得其宜。

张子讲大心无我，然颇注重人为。他尝说：

“天能为性，人谋为能。大人尽性，不以天能为能，而以人谋为能。故曰天地设位，圣人成能。”（同上书，诚明）固当尽其天能，更应发挥人能。张子言修养，亦甚注重有为，他说：

“言有教，动有法，昼有为，宵有得，息有养，瞬有存。”

（同上书，有德）

动静昼夜皆有工夫，片刻亦须用力。此与道家以忘为修养之道者正相反。

张子讲民吾同胞物吾与，更尝自言其志云：

“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平。”

此是伟大的思想家之宏卓的怀抱。

程明道以与物同体，不分内外，为人生之理想。明道将与物同体的态度，名为“仁”，以此意谓的“仁”为生活之最高境界。明道说：

“学者须先识仁。仁者浑然与物同体。义礼智信，皆仁也。……此道与物无对，大不足以明之。天地之用，皆我之用。孟子言万物皆备于我。须反身而诚，乃为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对。以己合彼，终未有之，又安得乐？”

订顽意思乃备言此体。以此意存之，更有何事？”（语录二上）生活之第一原则，即是泯除物我之对待，而与万物为一体；如此则可得最大之快乐。一切烦恼，实皆起于物我之对待；今消弭对

待，与物无对，则一切烦恼自然都消失了。明道又说：

“医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。仁者以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自与己不相干，如手足不仁，气已不贯，皆不属己。故博施济众，乃圣人之功用。”（同上）

“若夫至仁，则天地为一身，而天地之间，品物万形，为四肢百体。夫人岂有视四肢百体而不爱者哉？圣人仁之至也，独能体是心而已。……医书以手足风顽，谓之四体不仁，为其疾痛不与知也，非不仁而何？世之忍心无恩者，其自弃亦若是而已。”（同上四）

此所说最为深切著明。手足本为个体之我之一部分，人莫不知爱之，而患麻痹疾者，则忘其为己有，此即不仁。然人以小我自限，惟以个体之我为我，而不知众民万物亦本与我为一体，此亦是麻痹，亦是不仁。至仁则以整个宇宙为我，与天地万物为一。

明道此种人生理想论，亦是由其宇宙论而来。明道认为宇宙之根本原则为“生”，而宇宙乃一生生之大流，人与万物皆在此生生之大流中，实息息相通。将宇宙之生的原则表见于生活，便是仁。与天地万物为一体，即不违此生生之理而生活，亦即与生生之大流合一而生活。明道说：

“天地之大德曰生。天地絪縕，万物化醇。生之谓性。

万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。人与天地一物也，而人特自小之，何哉？”（同上十一）

生是天地之大德，须体会万物之生意。生之大流只是一个整个历程，人与天地原属一体。明道又说：

“满腔子是恻隐之心。”（同上三）

修养到满腔子是恻隐之心，则与宇宙生生之大流通而为一了。明道甚注重天人之一体，他以为天人本一，更不必说合一。

明道说：

“故有道有理，天人一也，更不分别。”（同上二上）

“天人本无二，不必言合”。（同上六）

“若不一本，则安得先天而天弗过，后天而奉天 时？”

（同上二上）

“除了身，只是理。便说合天人。合天人已是为不知者引而致之。天人无间。”（同上）

人与天地万物皆在生生之大流中，实无间断。仁者与天地万物为一体，只是自觉此本来状态而已。明道又讲“定”云：

“所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外。苟以外物为外，牵己而从之，是以己性为有内外也。……是有意于绝外诱，而不知性之无内外也。即以内外为二本，则又乌可遽语定哉？夫天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万事而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。…苟规规于外诱之除，将见臧于东而生于西也。……人之情各有所蔽，故不能适道，大率患在于自私而用智。自私，则不能以有为为应迹；用智，则不能以明觉为自然。今以恶外物之心，而求照无物之地，是反鉴而索照也。……与其非外而是内，不若内外之两忘也。两忘则澄然无事矣。无事则定，定则明，明则尚何应物之为累哉？圣人之喜，以物之当喜；圣人之怒，以物之当怒，是圣人之喜怒，不系于心而系于物也。是则圣人岂不应于物哉？乌得以从外者为非，而更求在内者为是也？今以自私用智之喜怒，而视圣人喜怒之正为如何哉？”（答张横渠先生书）

定即心不动于物之谓。心不动于物，即外物刺激来时，皆能从容应付之，而不使扰及内心固有之均衡。思不动于物，莫若不以外物为外物。不分物我，不别内外，则自能不累于物，虽应物而不为所动。如分别外内，厌弃外物，则必常患物扰，而不能定

了。修养之道，在于廓然大公，不存私意；物感来时，便顺其自然之理而应之。虽有喜怒，而与己无与。喜以物之当喜，不以其有利于我；怒以物之当怒，不以其不利于我。如此则虽有情而无所动心，即达到情顺万事而无情之境界。要之，明道的意思是：内外合一，不存私意，则心能定；反之，分别内外，厌恶外物，便不能定。以与天地万物为一体之心遇物，自然能廓然大公，物来顺应，动静皆定了。明道讲内外两忘，反对用智，颇近于庄子。讲无情，更与庄子同；而言情顺万事，则与庄子异。明道之学，虽以孟子为本，然实亦深受庄子之影响；“与万物为一体”本是庄子的观念。明道之人生理想论，实可以说是孟、庄之综合。

明道最注重“以明觉为自然”，故其言修养方法云：

“识得此理，以诚敬存之而已。不须防检，不须穷索。若心懈，则有防；心苟不懈，何防之有？理有未得，故须穷索；存久自明，安待穷索？……必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长。未尝致纤毫之力，此其存之之道。若存得，便合有得。盖良知良能，元不丧失；以昔日习心未除，却须存习此心，久则可夺旧习。此理至约，惟患不能守。既能体之而乐，亦不患不能守也。”（语录二上）

识得与万物为一体之理以后，只须常常存念而不忘，更不须用纤毫之力。此虽由孟子“心勿忘，勿助长”之说而来，然甚近于道家之无为思想。

〔附注〕本书旧版此章原题为“诚及内外合一”，今改。

## 第六章 与理为一

北宋道学家中，程颐以居敬穷理为修养之根本工夫，以“与理为一”为人生之最高境界。言敬者始于孔子，孔子以敬为求仁的根本工夫之一。程明道亦颇注重敬，所谓“识得此理，以诚敬存之”。然以敬为最主要的修养工夫，则始于程伊川。伊川之学，兼重敬与致知。伊川说：

“涵养须用敬，进学则在致知。”（语录十八）

致知所以穷理，而敬亦所以明理；敬与致知虽可分为二事，实统于一理。伊川的宇宙论最注重理，其人生论实亦以理为一贯的根本观念。

伊川所谓敬，乃心有主宰，专一而不放逸之意。伊川说：

“学者先务，固在心志；有谓欲屏去闻见知思，则是绝圣弃智；有欲屏去思虑，患其纷乱，则是须坐禅入定。如明鉴在此，万物毕照，是鉴之常，难为使之不照，人心不能不交感万物，亦难为使之不思虑。若欲免此，唯是心有主；如何为主？敬而已矣。大凡人心不可二用，用于一事则他事更不能入者，事为之主也。事为之主，尚无思虑纷扰之患，若主于敬，又焉有此患乎？所谓敬者，主一之谓敬，所谓一者，无适之谓一。且欲涵泳主一之义，一则无二三矣。易所谓敬以直内，义以方外。须是直内，乃是主一之义。至于不敢欺，不敢慢，尚不愧于屋漏，皆是敬之事也。但存此涵养久之，自然天理明。”（语录十五）  
敬即主一；一者专一，亦即无适。心不外适，即不为外物所牵

引，便是敬。以现在名词说之，所谓敬，其实即是统制自己的反应。当不敬之时，中心昏怠而涣散，任何刺激来，皆被所引而不能不予以反应；敬则对于刺激能加以抉择，专对于某些刺激予以一定反应，对于其它刺激则不加理会。伊川又解主一之义云：

“敬只是主一也。主一则既不之东，又不之西，如是则只是中；既不之此，又不之彼，如是则只是内。存此则自然天理明。”（语录十五）

“一者无他，只是整齐严肃，则心便一；一则自无非僻之干。此意但涵养久之，天理自然明。”（同上）

主一即是专心自主于内；常常自觉，而无“心不在焉”之时。整齐严肃则能一，能一则不至为不正的刺激所牵引。

伊川又言义，以为持敬之外尚须集义。伊川说：

“敬只是持己之道，义便知有是有非，顺理而行，是为义也。若只守一个敬，不知集义，却是都无事也。”（语录十八）

伊川又云“处物为义”（程氏易传艮卦），只守敬而不知行义，便是无所事事。敬只是涵养工夫，义才是人道之实事。伊川又说：

“敬义夹持，直上达天德自此。”（语录）

敬义相辅，可达到天德之境界。伊川关于敬义的思想，实由易文言传而来。

伊川言敬，屡谓“存此涵养久之，自然天理明”，可见持敬之目的亦在于明理。伊川更注重致知穷理，认为能知而后能行，不知则不能行。知识是德行的基础，伊川说：

“人苟有‘朝闻道夕死可矣’之志，则不肯一日安于所不安也。……人不能若此者，只为不见实理。实理者，实见得是，实见得非。凡实理得之于心自别。若耳闻口道者，心实不见；若见得，必不肯安于所不安。……古人有捐躯陨命者，若不实见得，则乌能如此？须是实见得生不重于义，生不安于

死也。故有杀身成仁者，只是成就一个而已。”（语录十五）  
必须实见理，方能顺理而行。真知是道德实践之根本。伊川又说：

“须以知为本，知之深则行之必至。无有知之而不能行者；知而不能行，只是知得浅，饥而不食鸟喙，人不蹈水火，只是知，人为不善，只为不知。”（同上）

“须是知得了，方能乐得。故人力行先须要知。非特行难，知亦难也。书曰：知之非艰，行之惟艰，此固是也；然知之亦自艰。譬如人欲往京师，必知是出那门，行那路，然后可往；如不知，虽有欲往之心，其将何之？自古非无美材能力行者，鲜能明道，以此见知之亦难也。”（同上十八）

“学者固当勉强，然不致知，怎生行得？勉强行者，安能持久？除非烛明理，自然乐循理。……知有多少般数，煞有深浅。向亲见一人，曾为虎所伤，因言及虎，神色便变；傍有数人，见他说虎，非不知虎之猛可畏，然不如他说了有畏惧之色。盖真知虎者也。学者深知亦如此。……学者须是真知。才知得是，便泰然行将去也。”（同上）

有真知，则能行；不能行者，只是未有真知，故致知乃是修养之紧要工夫。行固难，知为尤难；如已有真知，则行之不难了。伊川又讲致知的方法云：

“今人欲致知，须要格物。物不必谓事物然后谓之物也，自一身之中至万物之理，但理会得多，相次自然豁然有觉处。”（语录十七）

“物我一理，才明彼，即晓此，合内外之道也。语其大至天地之深厚，语其小至一物之所以然，学者皆当理会。”（同上十八）

致知在穷尽万物之理，以至于宇宙本根之理。伊川又说：

“随事观理，而天下之理得矣，天下之理得，然后可以至于圣人。”（同上二五）



天下之理得，即于理无不明。既能明理，则能循理，所谓“烛理明，自然乐循理。”循理之极，生活能一循于理，便达到与理为一之境界，是即人生之极致。伊川说：

“圣人与理为一，故无过不及，中而已矣。”（同上二三）

“大而化，则已与理一，一则无己。”（同上十五）

“与理为一”，或“已与理一”即一切行为实践不必勉强而自然无不合于理。此是由持敬致知而达到的理想境界。能与理为一，方能尽人道。伊川说：

“惟圣人然后践形，言圣人尽得人道也。人得天地之正气而生，与万物不同；既为人，须尽得人理。众人有之而不知，贤人践之而未尽，能践形者惟圣人也。”（同上十八）  
尽人理即尽人之所以为人者，亦即实行当然之理，而无所不尽。

伊川之人生思想，以敬与致知穷理为基本工夫，以“与理为一”为最高境界。中国哲学家中，伊川最注重知识与生活之关系。伊川不赞成神秘思想，不讲与万物为一体的神秘生活，这是伊川的最大特色。伊川也讲合内外之道，也讲天人非二，但只是说物我一理，而非谓与天地万物为一体的神秘经验。

发挥程伊川之学说者，是朱熹。朱子以居敬穷理为修养之基本工夫，以“心与理一”即“心中天理流行”为修养之最高境界。更以为心中天理流行即是“仁”的境界。朱子甚注重仁，以为仁是最高的道，最高的德；但他讲仁，注重心中天理流行之意。朱子尝为仁立界说云：

“仁者，爱之理，心之德也。”（论语集注学而）

仁是爱之所以然与所当然之理，亦即心之性德。朱子更详言之云：

“天地以生物为心者也；而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。故语心之德，虽其总摄贯通，无所不偏，然一

言以蔽之，则曰仁而已矣。……盖仁之为道，乃天地生物之心，即物而在。情之未发，而此体已具；情之既发，而其用不穷。诚能体而存之，则众善之源，百行之本，莫不在是。此孔门之教，所以必使学者汲汲于求仁也。其言有曰：‘克己复礼为仁’，言能克去己私，复乎天理，则此心之体无不在，而此心之用无不行也。……在天地则块然生物之心，在人则温然爱人利物之心。”（仁说）

此认为仁即天地之“生”的原则，（所谓天地之心即天地之主宰的准则之意）而乃人心之本来的性德；人只要克去私意，返于天理，便是仁。朱子又说：

“仁者，本心之全德。……心之全德，莫非天理，而亦不能不坏于人欲；故为仁者，必有以胜私欲而复于礼，则事皆天理，而本心之德，复全于我矣。……日月克之，不以为难，则私欲净尽，天理流行，而仁不可胜用矣。”（论语集注颜渊）

“仁则私欲尽去，而心德之全也；工夫至此，而无终食之违，则存养之熟，无适而非天理之流行矣。”（同上书，述而）此心天理浑然，周流无间，即纯是天理而无私欲之境界，便是仁。所谓天理即自然的普遍的准则。依朱子之学说，天理之内容即是仁义礼智，而仁可以统义礼智，故天理实即是仁。在朱子之系统中，天理与仁，实乃异名同实。

仁是修养之最高境界，而基本的修养工夫，则在居敬与穷理。朱子说：

“人之为学，五常百行，岂能尽记？然五常之中，惟仁为大，人之为仁者，但守敬之一字，常求放心，莫令废惰；则虽不能尽记众理，而义礼智信之用，自随其事之当然而发见矣。”（语类一二一）

求仁以守敬为基本工夫。然于守敬之外，尚须致知。朱子说：

“窃尝谓若实欲求仁，固莫若力行之近，但不学以明

之，则有擅埴冥行之患，故其蔽愚。若主敬致知，交相为助，则自无此蔽矣。”（答张敬夫）

求仁须主敬致知交相为助。朱子又说：

“学者工夫，唯在居敬穷理二事。此二事互相发；能穷理则居敬工夫日益进；能居敬，则穷理工夫日益密。”（语类八九）

居敬与穷理二事，是为仁工夫之两方面。朱子论敬，比程伊川为详。朱子所谓敬，即是心自觉自主之意。心自作主宰，常惺不昧，即是敬。朱子说：

“敬只是此心自作主宰处。”（语类十二）

“盖此心操之则存，而敬者，所以操之之道也。”（答何叔京）

“主一，又是敬字注解。要之事无小无大，当令自家精神思虑尽在此。遇事时如此，无事时也如此。”（语类十二）

“主一，只是专一。盖无事则湛然安静而不惊于动，有事则随事应变而不及乎他。”（答吕子约）

此心常在常觉，即是敬，朱子又说：

“敬非是块然兀坐，耳无所闻，目无所见，心无所思，而后谓之敬。只是有所畏谨，不敢放纵；如此则身心收敛，如有所畏。常常如此，气象自别”（语类十二）

敬亦即心有所畏谨而不放逸。朱子又以为孟子之“必有事焉”即敬，他说：

“夫必有事焉者，敬之谓也。若曰其心俨然肃然，常若有所事云尔。夫其心俨然肃然，常若有所事，则虽事物纷至而沓来，岂足以乱吾之知思？而宜不宜不可不可之机，已判然于胸中矣。”（答何叔京）

所谓敬实亦即对于刺激能选择，对于反应有统制。

朱子更注重穷理，所谓穷理者，朱子说：

“穷理者欲知事物之所以然与其所当然者而已。知其所以然，故志不惑；知其所当然，故行不谬。非谓取彼之理而归诸此也。”（答或人）

穷理即欲知事物之所以然之规律与其所当然之准则。穷理便能志不惑而行不谬。朱子又说：

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

即物而穷其理，乃所以致吾之知。由所已知之理，而更深求之，以及于所未知者，积集久久，乃能会通天地万物之理而一以贯之。於是理无不穷，则知无不尽，而心之全体大用乃无不明了。穷理工夫即是尽心工夫。天下万物之理，即性之理，亦即心中所具之理；穷尽万物之理，实即穷尽心中所具之理。朱子又说：

“心包万理，万理具于一心。不能存得心，不能穷得理；不能穷得理，不能尽得心。”（语类九）

“此心本来虚灵，万理具备，事事物物皆所当知。今人多是气质偏了，又为物欲所蔽，故昏而不能尽知，圣贤所以贵于穷理。”（同上六十）

“若尽心云者，则格物穷理，廓然贯通，而有以极夫心之所具之理也。”（观心说）

朱子尝谓“人人有一太极”，又谓“心之理是太极”（语类）心中之太极即是性。心含有太极，故其中本具众理。但因气质之偏，物欲之蔽，心虽有理而不能自明；必格物以穷理，格一物穷一理，则心亦明一点；穷尽天下万物之理，则心中之太极，便彰

然明显了。

既穷理，则能顺理以应物。朱子说：

“大抵圣人之学，本心以穷理，而顺理以应物；如身使臂，如臂使指，其道夷而通，其居广而安，其理实而行自然。”（观心说）

一切行为不违于理，则与理为一。朱子说：

“圣人与理为一，是恰好。其他以心处这理，却是未熟。要将此心处理，有一分心向里，得一分力；有两分心向里，得两分力。世间万事，须臾变灭，皆不足置胸中，惟有穷礼修身为究竟法尔。”（语类八）

朱子临卒之年，尝告学者云：

“为学之要，惟事事审求其是，决去其非，积集久之，心与理一，自然所发皆无私曲。圣人应万事，天地生万物，直而已矣。”（江永《考订朱子世家》）

格物穷理，顺理应物，用力既久，则心之全体大用无不明，而达到“心与理一”的境界了。此境界亦即所谓心中私欲净尽、天理流行之“仁”的境界。

朱子以居敬穷理为修养之基本工夫，以心之全体大用无不明，即心与理一的境界为最高理想。朱子不喜讲万物一体，且尝言其流弊云：

“泛言同体者，使人含糊昏缓，而无警切之功；其弊或至于认物为己者有之矣。”（仁说）

朱子所注重者是切己的根本工夫，至于神秘幽玄的思想，实非所赞许。

与理为一，本亦可说是中国哲学中一个颇普遍的思想，其渊源可溯至孔孟。孔孟所讲杀身成仁，舍生取义，实即是主张与理为一，但未明白说出与理为一的观念。中庸以诚为“不勉而中，不思而得，从容中道”之境界，也可以说即以与理为一为理想。

但清晰提出与理为一的观念，并特重致知穷理之修养工夫的，则是程朱。程朱最注重知识与人生之关系，而不喜讲神秘经验，此实为程朱之最大特色。

〔附注〕按程朱所谓理，实即封建道德的根本原则，代表封建地主阶级的根本利益。程朱的道德学说的实质，即教人无条件地完全服从封建道德原则，尽力维护封建社会秩序。明代以后，程朱学说起了束缚人民思想的消极作用。

## 第七章 明心

南宋初，陆九渊提出一种专重内心的人生理想论。程明道的人生思想，即已有此倾向；但确定清晰专讲内心的人，是陆象山。象山讲人生之道，以发明本心为主旨。所谓本心，即是人所固有的仁义礼智之心，亦即人所固有的道德意识。所谓发明本心，即彻底反省吾心固有之道德义理。象山以为生活修养须“先立乎其大者”，即先明心，收拾精神，自作主宰。一切道德义理，莫不出于此心；人只要明心，便自然能循理无违，诸德自备，无待勉强。此心即是理，如能尽此心，即穷尽了天下事物当然之理。象山说：

“人皆有是心，心皆是理，心即理也。故曰理义之悦我心，犹白藜之悦我口。所贵乎学者，为其欲穷此理，尽此心也。”（与李宰书）

“此理本天所以与我，非由外铄。明得此理，即是主宰。真能为主，则外物不能移，邪说不能惑。”（与曾宅之书）

“心不可汨一事，只自立心。”（语录）

一切当然之理，原本在吾之心中，更无心外之理。如能尽得此心，即能明得此理。知理具于吾心而自信其心，便是立心；立心乃德行之本。

此心即理，推此本心以行，则自然能仁能义，能孝能悌，众德圆满，不待勉强而行为莫不当理。象山说：

“爱其亲者，此理也；敬其兄者，此理也；见孺子将入井而

有怵惕惻隐之心者，此理也；可羞之事则羞之，可恶之事则恶之，此理也；是知其为是非知其为非，此理也；宜辞而辞，宜逊而逊者，此理也；敬此理也，义亦此理也，内此理也，外亦此理也。……此吾之本心也。”（与曾宅之书）

“人精神在外，至死也劳攘，须收拾作主宰。收得精神在内，当惻隐即惻隐，当羞恶即羞恶，谁欺得你，谁瞒得你！”（语录）

语录又云：

“居象山，多告学者云：汝耳自聪，目自明，事父自能孝，事兄自能弟。本无欠缺，不必他求，在自立而已。”所谓本心，是一种先验的道德意识；善则知其为善，恶则知其为恶，虽作为不善而仍自知其为不善的，即是本心。象山以为一切道德准则皆出于人之本心，本心是一切道德之根源，人只要发明此本心，顺此本心而行，便自然当如何即如何，而一切行为无不合于道德。心有道德意识，正如耳之聪，目之明，都是自然的。

象山极言自立之重要，认为人须自作主宰，不要附物。象山说：

“今人略有些气焰者，多只是附物，元非自立也。若某则不识一个字，亦须还我堂堂的作个人。”（语录）

“上是天，下是地，人居其间，须是作得人方不枉。”

（同上）

“人须是力量宽洪作主宰。”（同上）

“要当轩昂奋发，莫任他沈埋在卑陋凡下处！”（同上）

必须自觉人之贵及本心之善，努力自立起。

象山之说，乃根据孟子“先立乎其大者，则其小者不能夺也”而来。象山云：

“我治其大，而不治其小，一正则百正。恰如坐得不是，



我不责他坐得不是，便是心不在道。若心在道时，颠沛必于是，造次必于是。”（语录）

“近有议吾者云：除了先立乎其大者一句，全无伎俩。

吾闻之曰：诚然。”（同上）

能先立其大，则一正百正，不必注意细节，而细节自无疵病。所以象山之说是简易直截的。

能尽心，则能与天同，至此乃达到人生最高境界。象山说：

“心之体甚大，若能尽我之心，便与天同。为学只是理会此。”（语录）

到此境界，则：

“内无所累，外无所累，自然自在。”（同上）

象山自述其修养云：

“吾於践履，未能统一；然才自警策，便与天地相似。”

（同上）

象山之学，以明心自立为要点，发明本心，自作主宰，於是动静无不合理，不必分别努力于各项道德，而德行自然圆满，无稍缺欠。其极则能与天地相似，达到自然自在之境界。

朱子言穷理，象山亦言穷理；象山言明心，朱子亦未尝不言明心。但象山所说，正与朱子相反。朱子是穷理以明心，象山则是明心以穷理。朱子是由知物以得自觉，象山是由自觉以推知物。朱子亦谓心具众理，但以为受气质所昏蔽，心不能自明其所具之理，必须格物穷理，而后心中之理乃明。象山则谓心即是理，只须发明此心，则于事物之理无所不知；穷理之道，实在于明心。此其不同之所以，仍在于朱谓性即理而心非即理，陆谓心性即理。以此，故朱之学是理学，陆之学是心学。

明代陈白沙献章，讲自然自得之学，以致虚守静为本，其说虽非出于陆象山，然与象山最相近。白沙以自然为根基，以自得为归宿。到自得的境界，则“万感交集而无所动心，未尝致力而

应用不遗，高明广大而不离乎日用。”白沙说：

“忘我而我大，不求胜物而物莫能挠。孟子云：我善养吾浩然之气。山林朝市一也，死生常变一也，富贵贫贱夷狄患难一也，而无以动其心，是名曰自得。自得者不患于外物，不累于耳目，不累于造次颠沛；鸢飞鱼跃，其机在我。”

（赠彭惠安别言）

内外无累，无入而不自得，与鸢鱼同一活泼。自得之极，则“能握造化之枢机”，而“宇宙在我”。白沙说：

“终日乾乾，只是收拾此理而已。此理干涉至大，无内外，无终始，无一处不到，无一息不运。会此则天地我立，万化我出，而宇宙在我矣。得此把柄入手，更有何事？往古来今，四方上下，都一齐穿纽，一齐收拾，随时随地，无不是这个充塞。”（与林缉熙）

收拾此理之说，亦与象山为近，修养到此境地，则觉“我大而物小，物尽而我无尽”，整个宇宙在我范围之内。所谓天地我立，万化我出云云，实只表现了唯心论者的狂妄而已。

陆象山之学，大成于王阳明守仁。阳明之说，从象山“心即理”说出发，认为“心之本体”即是天理，而“天理之自然明觉”，即人之本来的是非之心，便是“良知”。所谓天理，意指普遍的道德准则；所谓天理之自然明觉，意指心所固有的道德意识。阳明以为良知本来圆成，无所阙欠，但常被私欲所蔽。修养之功，即在去私欲之蔽，而复天理之本然，此即致良知。阳明说：

“心之本体，即是性，性即是理。”（传习录）

“至善是心之本体。”（同上）

“心之本体”即此心未受私欲所蔽时之本来状态。“本”是本来，“体”是不易之常；心原始是如此，及为私欲所蔽，此状态不过隐而不见而已，原亦存在，故谓之心之本体。心之本体即是理，即是至善，实即是道德意识。循此本心以行，则自然众德

兼备，无悞勉强。阳明说：

“心即理也，此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友治民便是信与仁。”（同上）

此与象山所言，意思相同。阳明又说：

“知是心之本体，心自然会知，见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐。此便是良知，不假外求，若良知之发，更无私意障碍，即所谓充其恻隐之心而仁不可胜用矣。”（同上）

所谓良知，即此心自然固有之道德意识。阳明又说：

“天命之性，至然粹善。其灵昭不昧者，此其至善之发见，是乃明德之本体，而即所谓良知者也。至善之发见，是而是焉，非而非焉，轻重厚薄，随感随应，变动不居，而亦莫不自有天然之中；是乃民彝物则之极，而不容少有议拟增损于其间也。……后之人惟其不知至善之在吾心，而用其私智，以揣摸测度于其外，以为事事物物各有定理也，是以致昧其是非之则，支离决裂，人欲肆而天理亡。”（大学问）

良知是“至善之发见”，自然知是知非，随感而应，绝无误失。人只应顺此良知行去，而不当求理于事物。阳明所谓理，多指当然之理，即行为所应遵循之准则；其所谓良知，亦指当然之知，即对于行为是非之知。阳明又说：

“致知云者，非若后儒所谓充广其知识之谓也，致吾心之良知焉耳。良知者，孟子所谓‘是非之心，人皆有之’者也。是非之心，不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知；是乃天命之性，吾心之本体，自然灵昭明觉者也。凡意念之发，吾心之良知固有不先知者，其善与，惟吾心之良知自知之；其不善与，亦惟吾心之良知自知之；是皆无所与于他人者也。”（大学问）良知即吾心固有能辨善恶之道德意识。人皆有此良知，但不免

为私欲所蔽，故须加致之之功。阳明说：

“孟子云，是非之心智也。是非之心，人皆有之。即所谓良知也。孰无是良知乎，但不能致之耳。”（与陆元静）

“圣人之学，唯是致此良知而已，自然而致之者，圣人也；勉然而致之者，贤人也；自蔽自昧而不肯致之者，愚不肖者也。愚不肖者，虽其蔽昧之极，良知又未尝不存也；苟能致之，即与圣人无异矣”。（书魏师孟卷）

“性无不善，故知无不良。良知即是未发之中，即是廓然大公，寂然不动之本体，人人之所同具者也。但不能不昏蔽于物欲，故须学以去其昏蔽，然于良知之本体，初不能有加损于毫末也。”（答陆元静）

所谓致良知，即去物欲之昏蔽，以复天理明觉之本然。然而欲去物欲之昏蔽，以复天理明觉之本然，更必就心地切实作戒慎恐惧、省察克治之功夫。阳明说：

“戒慎恐惧，是致良知的工夫。”（传习录）

“夫心之本体，即天理也；天理之昭明灵觉，所谓良知也，君子之戒慎恐惧，惟恐其昭明灵觉者，或有所昏昧放逸，流於非僻邪妄，而失其本体之正耳。”（与舒国用）

戒慎恐惧，即精审此心之天理，澈除私欲之昏蔽，乃是致良知的工夫。致良知之功，又是逐渐的，累积的，实有多少次第。阳明说：

“今日良知见在如此，只随今日所知扩充到底；明日良知又有开悟，便从明日所知扩充到底；如此方是精一工夫。”

（传习录）

阳明以为，为人之道只是致其良知，依其良知行去。阳明说：

“夫学问思辨笃行之功，虽其困勉至于人一己百，而扩充之极，至于尽性知天，亦不过致吾心之良知而已。良知之外，岂复有加于毫末乎？”（答顾东桥书）

“君子之醇醜万变，当行则行，当止则止，当生则生，当死则死，斟酌调停，无非是致其良知以求自谦而已。”（答欧阳崇一书）

一切道德事业，只是致其良知而已。阳明又说：

“道即是良知，良知原是完完全全；是的还他是，非的还他非。是非只依著他，更无有不是处。”（传习录）

致良知是人生第一原则。能致良知，则自然能应万事万变了。

阳明更以为如能致良知，则自然以天地万物为一体，而视人犹己，视国犹家。他说：

“良知之在人心，无间于圣愚，天下古今之所同也。世之君子，惟务致其良知，则自然公是非，同好恶，视人犹己，视国犹家，而以天地万物为一体；求天下无治，不可得矣。古之人所以能见善不啻若己出，见恶不啻若己入，视民之饥溺犹己之饥溺，而一夫不获若己推而纳诸沟中者，非故为是而以蕲天下之信己也，务致其良知求其自谦而已矣。”（答聂文蔚）

心中无有人己之分，物我之间，如此者谓之大人。阳明说：

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

自然灵昭不昧者也。”（大学问）

人莫不有良知，故人莫不有与天地万物为一体之仁心。与天地万物为一体，是人生之最高境界，其实也是人心之本来状态；不过为私欲所昏蔽，故人不自知有此一体之仁心而已。阳明又说：

“夫圣人之心，以天地万物为一体，其视天下之人，无外内远近，凡有血气，皆其昆弟赤子之亲，莫不欲安全而教养之，以遂其万物一体之念。天下之人心，其始亦非有异于圣人也，特其间于有我之私，隔于物欲之蔽，大者以小，通者以塞。”（答顾东桥书）

能去“有我之私”，克“物欲之蔽”，则回复与天地万物为一体之本心，此亦即是致其良知。

致良知乃是即知即行的工夫，故阳明又有知行合一之说，以为知行本来不分。阳明说

“知之真切笃实处便是行，行之明觉精察处便是知。若知时其心不能真切笃实，则其知便不能明觉精察。不是知之时只要明觉精察，更不要切实笃行也。行之时其心不能明觉精察，则其行便不能真切笃实，不是行之时只要真切笃实，更不要明觉精察也。”（答友人问）

知行只是一个历程，就其明觉精察处言，则谓之知；就其真切笃实处言，则谓之行。其实不是二事。传习录云：

“爱曰：如今人尽有知父当孝，兄当弟者，却不能孝，不能弟。便是知与行分明是两件。先生曰：此已被私欲隔断，不是知行的本体了。未有知而不行者，知而不行，只是未知。……故大学指个真知行与人看，说‘如好好色，如恶恶臭’。见好色属知，好好色属行；只见那好色时已自好了，不是见了后又立了个心去好。闻恶臭属知，恶恶臭属行；只闻那恶臭时已自恶了，不是闻了后别立个心去恶。……就是称某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可称他知

孝，知弟，不成只是晓得说些孝弟的话，便可称为知孝弟？又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知饥，必已自饥了。知行如何分得开？此便是知行的本体，不曾有私意隔断的，圣人教人必要是如此，方可谓之知；不然，只是不曾知。此即是何等紧切着实的工夫！……知是行的主意，行是知的工夫；知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在。”

知行之本来是合一的。有此知，则有此行；有此行，此知方能完成。如有所知，而又起别的意念，不能依所知者行去，这便是被私欲所隔断，不是知行之本来了；然既未行，则其知亦不能完成，即非真知。阳明又说：

“今人却就将知行分作两件去做，以为必先知了，然后能行；我如今且去讲习讨论，做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫。故遂终身不行，亦遂终身不知，此不是小病痛。”（同上）

致知本在于行，不行永无真知。阳明又说：

“今人学问，只因知行分作两件，故有一念发动，虽是不善，然却未曾行，便不去禁止。我今说个知行合一，正要人晓得，一念发动处，便即是行了；发动处有不善，就将这不善的念克倒了，须要澈根澈底，不使那一念不善潜伏在胸中。此是我立言宗旨。”（同上）

一念发动，知其不善，便须克服；如此方是知行合一。

阳明所谓知，不同于一般所谓知识；其所谓行，亦不等于一般所谓践履。阳明又说：

“知行本体，即是良知良能。”（答陆原静）

不曾被私欲隔断之本来的知行，就是良知良能。良知属知，良能属行，良知良能原是不可分的。

阳明言知行合一，故又讲“事上磨炼”，以事上磨炼为修养

之最重要最有效的工夫。他说：

“人须在事上磨炼做工夫乃有益；若只好静，遇事便乱，终无长进。那静时功夫，亦差似收敛，而实放溺也。”（传习录）  
事上磨炼，乃是致良知之最切实的工夫。阳明又说：

“良知明白，随你去静处体悟也好，随你去事上磨炼也好，良知本体原是无动无静的。”（同上）

阳明又以为养心不可离却事物，他说：

“吾儒养心，未尝离却事物，只顺其天则自然就是功夫。  
释氏却要尽绝事物，把心看做幻相，渐入虚寂去了，与世间若无些子交涉，所以不可治天下。”（同上）

阳明又尝说：“若离了事物为学，却是著空。”（同上）阳明所最注重者是内心的修养，而又讲事上磨炼，反对离却事物为学。

象山发明本心，阳明致良知的学说，其实际的意谓，即是认为人心本来有知理知义的道德意识，一切道德原则都出于此，而非起于经验。人只须依自己固有的是非之心行去，不必分别注意各项道德原则，而行为自然无不合于道德。人生修养之道，只在克除私欲之昏蔽，以回复本来固有的道德意识；如此便能众善兼备，而达到生活之圆满。陆王修养法之最大特色是简易直截。

陈白沙弟子湛甘泉若水，与阳明同时，思想与阳明颇相近，然亦甚不同。王湛两家哲学之殊异，在于王专重内而湛则讲不分内外。所以阳明人生思想之主旨是“致良知”，而甘泉人生思想之主旨则是“体认天理”。甘泉说：

“圣贤非有二事，自意心身至家国天下，无非随处体认天理。”（答王宜学）

所谓天理即自然而普遍的准则。甘泉以体认天理为人生第一原则。他又说：



“天理二字，圣贤大头脑处，若能随处体认，真见得，则日用间参前倚衡，无非此体，在人涵养以有之于己耳。”

（上白沙）

“天理是一大头脑，千圣千贤，共此头脑。终日终身，只是此一大事，更无别事，立志者志乎此而已。体认是工夫，以求得乎此者；煎销习心以去其害此者。心只是一个好心，本来天理完完全全，不待外求，顾人立志否耳。”（语录）甘泉亦认为天理是人心所固有，体认天理非是求之于外。他又说：

“天理二字，人人固有，非由外铄，不为尧存，不为桀亡。故人皆可以为尧舜，途之人可以为禹者，同有此耳。”（语录）

“体认天理云者，兼知行，合内外言之也。天理无内外也，……乃吾之良知良能也，不假外求也。但人为气习所蔽，故生而蒙，长而不学则愚。故学问思辨笃行诸训，所以破其愚，去其蔽，警发其良知良能者耳，非有加也。”（答阳明）天理是事物的普遍必然之理，此理并不在心外，而乃人心之所固有。在个人言之，即是良知良能；合内外言之，则是天理。阳明的学说是一种主观唯心论，故说致良知；甘泉的学说有绝对唯心论的倾向，故不说良知，而止说天理。说良知，则可以见其为内的；说天理，则通乎内外。甘泉又说：

“阳明谓随处体认天理是求于外。……盖阳明与吾看心不同。吾之所谓心者，体万物而不违者也，故无内外；阳明之所谓心者，指腔子里而为言者也。故以吾之说为外。”（答杨少默）甘泉之所谓心，乃绝对的心，是无内外的；其所谓体认天理，亦是无内外的。

甘泉讲“体认天理”，注重“随处”。甘泉解释所谓随处云：

“吾之所谓随处云者，随心随意随身随家随天下，盖随其所寂所感时耳。一耳，寂则廓然大公，感则物来顺应；所

寂所感不同，而皆不离于吾心中正之本体。本体即实体也，天理也。至善也。”（答阳明）

随处体认，乃是合心与事，动与静而言。甘泉又说：

“体认天理而云随处，则动静心事皆尽之矣。若云随事，恐有逐外之病也。孔子所谓‘居处恭’，乃无事静坐时体认也；所谓‘执事敬，与人忠’，乃有事动静一致时体认也。

体认之功，贯通动静隐显，只是一段工夫。”（语录）

既言体认，又言随处，都是有绝对唯心论倾向的思想之特点。

甘泉的学说，虽与阳明不同，但究竟都强调唯心。甘泉尝说：

“吾所谓天理者，体认于心，即心学也。有事无事，原是此心。无事时万物一体，有事时物各付物，皆是天理充塞流行。”

（同上）

阳明尝谓良知是天理，甘泉亦尝谓天理是良知。两家之不同，只在阳明从个人的内心来讲，而甘泉则从合内外的观点来讲。

象山，白沙，阳明，甘泉之说，都是心学，与程朱之说可专名为理学者，相对立。理学颇注重知识，心学则专注重内心的修养。理学不注意神秘经验，心学则最注意于神秘经验。象山，白沙，阳明，甘泉，都以与天地万物为一体的神秘境界为生活之圆满。心学家，因特别专意于修养，更常达到另一种境界，即觉得此心光明洞澈，澄莹中立。象山语录中詹阜民所录云：

“先生谓曰：学者能常闭目亦佳。某因此无事则安坐瞑目，用力操存，夜以继日。如此者半月。一日下楼，忽觉此心已复，澄莹中立。窃异之，遂见先生。先生目逆而视之曰：此理已显也！某问先生何以知之。曰占之眸子而已。因谓某道果在迹乎？某曰然。”

詹阜民这种此心澄莹中立的境界，大概陆象山也曾有之，所以能逆视而知之。象山所谓“才自警策便与天地相似”，当即是相类的

境界。

陈白沙亦有相似的经验，明儒学案白沙传云：

“静坐久之，然后见此心之体隐然呈露，常若有物，日用间种种应酬，随吾所欲，如马之御衔勒也。”

阳明弟子王心斋良，在未见阳明时，即已有此种经验。明儒学案心斋传云：

“一夕梦天堕压身，万人奔号求救，先生举臂起之，视其日月星辰失次，复手整之，觉而汗溢如雨，心体洞彻，自此行住语默，皆在觉中。”

阳明又一弟子聂双江豹，亦有相似经验，明儒学案双江传云：

“狱中闲久静极，忽见此心真体光明莹彻，万物皆备，乃喜曰：此未发之中，守是不失，天下之理皆从此出矣。”

此外不甚著名的心学家有此种经验者尚多。这种心体隐然呈露光明莹澈的境界，确实是一种很神秘的经验，这是心学家的修养的一个特色，而也可以说是心学与禅学相类似的地方。

〔附注〕陆王之说专讲本心、良知。其所谓本心，所谓良知，是一种先验的道德意识。这种先验的道德意识实际上是不存在的。人的道德意识都以生活经验为依据。陆王所谓理，指封建道德的根本原则；所谓心即理，意谓封建道德的基本原则是内心固有的先验原则；服从封建道德原则，即满足自己内心的要求。陆王之说可谓维护封建社会秩序的最有欺骗性的说教。

## 第八章 践形

在先秦时代，因有道家之消极的无为哲学，遂引起荀子的有为思想；在近古时代，因有专重“内心”的心学，也引起了一种反响，而发生一种注重“向外的发展”之新的有为哲学。理学与心学皆不重视人为；此新的哲学，则特重人为。理学看重理不看重事，心学看重心不看重形；此新的哲学，则特别看重事物与形体。此种新人生论，成立于王夫之及颜元，发挥于戴震。颜的年代虽较王为晚，然未尝受王氏之影响；戴则虽未尝称述颜氏，却实曾受颜氏之影响。然因此三思想家并无师承关系，故其学说亦非完全一致，不过大体的倾向可谓同归。为此三家的人生思想，立一总名称，实甚不易，今勉强名之为践形论。此三思想家的人生论之中心观念，亦实可以说是注重形体之发展，与理学家注重致知穷理，心学家注重发明本心，正是鼎立的三说。

现在先述王船山的学说。船山的人生论，以“存人道”与“践形”为中心观念。他认为人生应当尽量发展人之所以为人者，即人之所以异于禽兽者。船山说：

“立人之道曰仁与义，在人之道也；由仁义行，以人道率天道也。行仁义则待天机动而后行，非能尽夫人之所以异于禽兽者矣。天道不遗于禽兽，而人道则为人之独。由仁义行，大舜存人道，圣学也。自然云乎哉？”（思问录内篇）“人之独”即是人之所以为人之特点。人之生来的善性，乃“在人之道”，尚非人之所以为人者；人生应“以人道率天

道”，即以人为领导自然，而不当待天机之动而后行。船山又说：

“知仁勇，人得之厚而用之也至，然禽兽亦与有之矣；禽兽之与有之者，天之道也。好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇，人之独而禽兽不得与，人之道也。故知斯三者则可以修身，治人治天下国家，以此矣。”（同上）

人之所以为人者，乃在于能思能勉。过去大多数哲学家，都赞美自然而卑视思勉，船山则赞美思勉而不看重自然，这是船山思想之一个特色。船山又说：

“二气五行，转合灵妙，使我为人，而异于彼；抑不绝吾有生之情，而或同于彼。乃迷其所同，而失其所以异，负天地之至仁，以自负其生！此君子所以忧勤惕厉，而不容已也。”（俟解）

我们人实应忧勤惕厉，以保持并发展人之所以异于禽兽者！

“以人道率天道”的结果，便能裁制自然而达到“先天而天弗违”的境界，船山说：

“天者道，人者器，人之所知也；天者器，人者道，非知德者其孰能知之？……人道之流行，以官天府地，裁成万物，而不见其迹，故曰天者器人者道。”（思问录内篇）

“先天而天弗违，人道之功大矣。”（同上）

此所谓道是主宰的准则，所谓器是遵循准则之事物。人是天之所生，但人却亦能“官天府地，裁成万物”。船山又说：

“天有以仁人，人亦有以仁天仁万物。恃天之仁而违其仁，去禽兽不远矣。”（同上）

“官天府地裁成万物”，乃所以“仁天仁万物”；必如此方为能发挥人之所以为人者。船山又说：

“自然者天地，主持者人。”（周易外传二）

“存人道以配天地，保天心以立人极。”（同上）

人是主持自然的，存人道乃所以配天地。

船山既重人为，更甚重“生”。他说：

“圣人者人之徒，人者生之徒。既以有是人矣，则不得不珍其生。生者所以舒天地之气，而不病于盈也。”（同上）

“圣人尽人道而合天德。合天德者，健以存生之理；尽人道者，动以顺生之几。”（同上）

人为生物，实当珍其生，应保持其生性而顺遂其生机。船山又说：

“将贵其生，生非不可贵也。将舍其生，生非不可舍也。

……生以载义，生可贵。义以立生，生可舍。”（尚书引义五）生固足珍，然而必合于义。贵生而可为义舍生，此是儒家人生思想之特色。

船山贵生，故亦重形，而以“践形”为人生之准则。践形一词，本於孟子。船山说：

“形之所成斯有性，情之所显惟其形。故曰：形色天性也，惟圣人然后可以践形。”（周易外传一）

“贱形必贱情，贱情必贱生，贱生必贱仁义，贱仁义必离生，离生必谓无为真，而谓生为妄。而二氏之说昌矣。”

（同上二）

践形之意义，有两方面：一发展形体各方面之机能，使各至其极；二使形体之各部分莫不合于道理。统而言之，即认为形体各部分皆有其当然之则，而应充分发展之各使合于其当然之则。世俗之人，耽于声色货利，唯以形体为重，而不求合于道理；然既已违道，则形体亦终必受戕伤。于是反其说者，乃鄙视形体，欲外形体而别求道。如庄子所谓“堕肢体黜聪明”，释氏谓身为臭皮囊。然外形体而求道，其所谓道者将不过空幻而已。践形之说，则认为形体与道，原非二事，而当即形体以实行道德。此义古代儒家即已有之。宋明儒者，因受老释之影响，对此义未甚注重。船山乃特重此义。船山又说：

“人之体惟性，人之用惟才。……形者性之凝，色者才

之撰也。故曰汤武身之也。谓即身而道在也。道恶乎察？察于天地。性恶乎著？著于形色。有形斯以谓之身，形无有不善，身无有不善，故汤武身之而以圣。……性焉安焉者，践其形而已矣；执焉复焉者，尽其才而已矣。”（尚书引义四）

“惟圣人然后可以践形。践其下，非践其上也。故聪明者，耳目也；睿知者，心思也；仁者人也；义者事也；中和者礼乐也；大公至正者，刑赏也；利用者，水火金木也；厚生者，谷蔬丝麻也；正德者，君臣父子也。如其舍此，而求诸未有器之先，亘古今，通万变，穷天穷地穷人穷物，而不能为之名，而况得有其实乎？”（周易外传五）

“即身而道在”，是谓践其形。践形乃践形而下者，非践形而上者。践形更必即物以践之，内而发展耳目心思之机能，外而使五行百物各得其所，以使君臣父子礼乐刑政各得其正。船山颇注重正德利用厚生，稍晚之颜习斋特重此“三事”，与船山之意相近。船山又尝说：

“入五色而用其明，入五声而用其聪，入五味而观其所养，乃可以周旋进退与万物交，而尽性，以立人道之常。……故五色不能令盲也，盲者盲之，而色失其色矣。五声不能令聋也，聋者聋之，而声失其声矣。五味不能令口爽也，爽者爽之，而味失其味矣。冶容淫声，酸甘之味，非物之固然也。……若其为五色五声五味之固然者，……礼所生焉，仁所显焉，非是而人道废。……君子之自求于威仪，求诸色声味也。求诸色声味者，审知品节，而慎用之，则色声味皆威仪之章矣。目历玄黄，耳历钟鼓，口历肥甘，而道无不行，性无不率。何也？惟以其不盲不聋不爽者，受天下之色声味而正也。”（尚书引义六）

以聪耳明目不爽之口，运用天下之五色五声五味，使各尽其用，各循其则，以成我之德行。道德不是脱离外物的，而是以物为凭藉。船山又说：

“且夫物之不可绝也，以己有物；物之不容绝也，以物有己。己有物而绝物，则内戕于己。物有己而绝己，则外贼乎物。物我交受其戕贼，而害乃极于天下。况乎欲绝物者，固不能充其绝也，一眠一食而皆与物俱，一动一言而必依物起。不能充其绝，而欲绝之，物且前却而困己，己且齟齬而自困。”（同上）

物不当绝，而亦不可绝。欲绝物者，必终于自违。船山又尝说：

“天之风霆雨露，亦物也。地之山陵原隰，亦物也。则其为阴阳为刚柔者，皆物也。物之飞潜动植，亦物也。民之厚生利用，亦物也。则其为得失为善恶者皆物也。凡民之父子兄弟亦物也。往圣之嘉言懿行亦物也。则其仁义礼乐者皆物也。”

（尚书引义一）

此以厚生利用人伦道德为物。以后颜习斋谓“六艺固事物之功，即德行亦在事物内”，与此意仿佛。船山又云：

“食色者礼之所丽也；利者民之依也；辨之于毫厘，而使当其则者，德之凝也。”（同上）

所谓德者，乃就食色货利而使各当其则不爽毫厘。以后戴东原之思想，即以此义为宗旨而特别发挥。

船山重形体，故不赞成无我。他说：

“言无我者，亦于我而言无我尔。如非有我，更孰从而无我乎？于我而言无我，其为淫遁之辞可知。大抵非能无我，特欲释性流性，恣轻安以出入尔。否则惰归之气，老未至而毫及之者也。”（思问录内篇）

人实不能离身体而存在，言无我者实不免于自违。

船山主“健以存生之理”，“动以顺生之几”（见前引），故极反对柔静。他说：

“病则喜寂，衰则喜愒。喜者阳之舒，愒愒者阴之惨。阴胜而夺其阳矣。故所喜随之而移于阴；非病与衰，则小人



而已矣。……故曰：吾未见刚者。喜流于阴柔，而以啣沫为仁，以空阔为静者，皆女子小人之道也。”（同上）

生之本质是刚健活动，柔静实乃违于生之本质的。

船山又以为重“知”不如重“能”。他说：

“孟子言良知良能，而张子重言良能。盖天地以神化运行德，非但恃其空晶之体；圣人以尽伦成物为道，抑非但恃其虚灵之悟。故知虽良，而能不逮，犹之乎弗知。近世王氏之学，舍能而孤言知，宜其疾入于异端也。”（正蒙注三）重心则必贵知，重形则必贵能。然船山亦非不重知，不过认为不可“舍能而孤言知”。船山甚注重“知物”，“知天”。他说：

“惟于天下之物知之明，而合之离之，消之长之，乃成吾用。不然，物各自物，而非我所得用。”（同上）

“以人知天，体天于人，则天在我。”（同上）

知物然后能用物，不知之则不能用之。昔荀子重用物而轻知物，船山此说，足释其蔽。惜船山对于此点亦未有详尽的发挥。

船山生当明末清初之际，身经亡国的惨痛，深知专事虚静养心之无益，故贵人为，重形体，特阐德行非外于身物之义。进而更有容忍之说。船山云：

“诚于忍者，利不歆而害亦不距。诚于容者，名不竞而实亦不争，诚有之也。知天下之险阻荼毒，皆命之所必受；知物情之刻覈残忍，皆道之所能格。将有惜肌肤戮妻子而不动，受垢污被攘夺而不怒。志之所至，而气以凝。欲仁得仁，而丧亦仁矣。……行夷狄，素患难，而介然以其坚贞之志，与日月争光。”（尚书引义六）

“履信思顺者，虽险而不倾。取义蹈仁者，虽死而不辱。安能因人之好恶，以蒸成朝菌之荣光哉？存亡者天也，死生者命也。宠不惊而辱不屈者，君子之贞也。”（同上）忍人之所不能忍，容人之所不能容，以守其坚贞之节，而保持人

之所以异于禽兽者。这是船山之坚定卓绝之志操之宣述。

船山主张尽力发挥人之所以异于禽兽者，而以为此种人之所以异于禽兽者不在于人的自然倾向，而在于人的能思能勉。此点颇近于荀子。而更认为发挥人之所以为人者，当就形体以发挥之，此说与以后之颜习斋戴东原之思想大体相同。要之，船山之人生论，实是有唯物倾向的人本的有为哲学。

颜习斋的人生论，与船山颇相近。然对于宋明道学，船山攻击陆王心学，而不甚反对程朱理学；习斋则对于程朱陆王，理学心学，一齐反对，而主张完全返于孔孟，企图将后来儒家所吸收之道家佛教的思想成分，澈底涤除净尽。习斋的人生论之中心观念是“践形以尽性”。他以为性形是合一的，求尽性，必须于形尽之；尽性之道，在于践形。而如何以践形呢？则须“见之事”，“徵诸物”，要在事物中习行。习斋最注重事物；习斋之学，实可以名为事物之学。习斋说：

“空静之理，愈谈愈惑；空静之功，愈妙愈妄。吾愿求道者，尽性而已矣；尽性者，实徵之吾身而已矣；徵身者，动与万物共见而已矣。吾身之百体，吾性之作用也；一物不灵，则一用不具。天下之万物，吾性之措施也；一物不称其情，则措施有累。身世打成一片，一滚做功。近自几席，远达民物；下自邻比，上暨庙廊；粗自洒扫，精通燮理；至于尽伦定制，阴阳和，位育彻，吾性之真全矣。”（存人编）

佛老的空静是要不得的，应当注重实动。什么是最实的呢？便是身与物。我们要用我们的身体，以万物为对象来活动。须使一身的百体无一不灵，天下的万物无一不称其情。由下而上，由粗而精，从日常事情作起，直到赞化育参天地，然后本性乃得到充分的发挥。习斋又说：

“尧舜周孔之言性也，合身言之，故曰有物有则。尧舜性之，汤武身之。尧舜率性而出，身之所行皆性也；汤武修身以

复性，据性之形以治性也。孔门后，惟孟子见及此，故曰：形色天性，惟圣人然后可以践形。形性之形也，性形之性也；舍形则无性矣。舍性亦无形矣。失形者据形求之；尽性者于形尽之；贼其形则贼其性矣。即以耳目论，吾尧舜明四目，达四聪；使吾目明彻四方，天下之形无蔽焉；使吾耳聪达四境，天下之声无壅焉。此其所以光被四表也。吾孔子视思明，听思聪；非礼无视，非礼无听；明者目之性也，聪者耳之性也，视非礼则蔽吾明，乱吾性矣；听非礼则壅吾聪，乱吾性矣。绝天下非礼之色，以养吾目；贼在色不在目也，贼更在非礼之色，不在色也。去非礼之色，则目彻四方之色，适以大吾目性之用。绝天下非礼之声，以养吾耳；贼在声不在耳也，贼更在非礼之声，不在声也。去非礼之声，则耳达四境之声，正以宣吾耳性之用。推之口鼻手足心意，咸若是。推之父子君臣夫妇兄弟朋友，咸若是。”（同上）

性与形是合一的，离性固无形，离形亦无性。尽性与践形，实是一事。人生之道，在于使形体作充分正当的发展。如耳目等，要尽可能的适当发展之。目要极其明，以彻四方之色；耳要极其聪，以达四境之声。充分适当发挥形体固有的可能，乃是生活之根本准则。习斋又说：

“内笃敬而外肃容，人之本体也，静时践其形也。六艺习而百事当，性之良能也，动时践其形也。絜矩行而上下通，心之万物皆备也，同天下践其形也。”（年谱）

居处恭谨而严肃，为静时践形；习行六艺而百事皆宜，为动时践形。实行絜矩之道于天下，而与天地同流，乃是践形之最高境界。践形是唯一的总赅的生活准则，所谓“神圣之极，皆自践其形也”（存学编）。

习斋最注重事物，以为道不可离事物，学亦不可离事物。他说：

“孟子必有事焉句，是圣贤宗旨。心有事则心存，身有

事则身修，至于家之齐，国之治，天下之平，皆有事也。无事则道统统治俱坏，故乾坤之祸，莫甚于老之无，释之空，吾儒之主静。”（言行录）

“周孔以逆知后世有离事物以为道，舍事物为学者，故德行艺总名曰物，明乎六艺固事物之功，即德行亦在事物内。”（年谱）

“释氏宋儒，静中之明，不足恃也，动则不明矣。故尧舜之正德利用厚生，谓之三事。不见之事，非德非用非生也。周公之六德六行六艺，谓之三物。不徵诸物，非德非行非艺也。”（同上）

活动为事，形器为物；引申之，凡有状况可辨者谓之事，凡有形迹可睹者谓之物。有状有迹之事物，乃是基本；而道与学，德与艺，皆不可离事物。不见于事，则只是空言，不是真实的正德利用厚生；不徵诸物，则只是虚幻，不是真实的六德六行六艺。习斋又说：

“见理已明而不能处事者，多矣。有宋诸先生便谓还是见理不明，只教人明理。孔子则只教人习事，迨见理于事，则已彻上彻下矣。”（存学编）

程朱理学，注重明理，以为能明理则能循理，自然处事得宜；习斋则以为这只是“静中之明”，是不足恃的，而注重习事。习事既久，则能“见理于事”，方是实见。习斋又说：

“为主静空谈之学久，必至厌事，厌事必至废事，遇事即茫然，贤豪不免，况常人乎，予尝言误人才败天下事者，宋人之学也，不其信夫？”（年谱）

只求明理，必至于废事而不能应物；如以习事为主，则能于事见理。二者一虚一实，一足以败天下事，一足以成天下事。

习斋以为“心有事则心存，身有事则身修”，所以讲治心修身之道，都注重有事。他说：

“人心动物也，习于事则有所寄而不妄动。故吾儒时习力行，皆所以治心。”（言行录）

“吾用力农事，不遑食寝，邪妄之念，亦自不起。若用十分心力，时时往天理上做，则人欲何自生哉？信乎力行近乎仁也。”（同上）

心常习于事，则自然正而不妄。理学心学都注重体认天理，习斋则主张“时时往天理上做”，这也是习斋注重事的表现。理学注重敬，习斋也颇讲敬，但认为不可离事而言敬。他说：

“孔门之敬，合内外打成一片，即整饬九容是也。故曰修己以敬，百事无不精详，即尧舜和三事，修六府，周孔之六行六艺是也。故尧典诸事皆钦，孔门曰敬事，曰执事敬。”（同上）习斋弟子李恕谷关于敬，更有较确切的说明。他说：

“圣门不空言敬。敬其事，执事敬，行笃敬，修己以敬，孟子所谓必有事也。”（传注问）

“宋儒讲主敬，皆主静也。主一无适，乃静之训，非敬之训也。”（同上）

敬不可离事，凡敬都是作事敬，不事事则无所谓敬。颜李所谓敬实与程朱所谓敬不同其意义。

颜学之最大特色，是注重事物。所谓践形，形即一物，践则是事。程朱陆王都不甚看重事物，以为事物是粗的，不值得重视，而理与心是精的，应当崇尚。老子“以本为精，以物为粗”（庄子天下篇）的态度，宋明道学家实都不免有之。习斋的主张，则正与此相反，他认为粗才是根本的，必须先粗而后精；如精粗不可得兼，宁求粗而舍精。习斋说：

“喜精恶粗，是后世所以误苍生也。”（存学编）

“学之亡也，亡其粗也，愿由粗以会其精；政之亡也，亡其迹也，愿崇迹以行其义。”（年谱）

“由粗”，“崇迹”，是颜学的根本观点。这实是一种很伟大卓

拔的思想。习斋又说：

“学原精粗内外一致加功。近世圣道之亡，多因内心惺觉，口中讲说，纸上议论，三者之间见道，而身世乃不见道。”

（年谱）

“上下精粗，皆尽力求全，是谓圣学之极致耳；不及此者，宁为一端一节之实，无为全体大用之虚。”（存学编）  
宁粗而实，不精而虚，这是颜学的精神。

习斋最注重身体习行，故反对冥想及讲说议论，他说：

“书本上见，心头上思，可无所不及，而最易自欺欺世。”（言行录）

“人之为学，心中思想，口内谈论，尽有百千义理，不如身上行一理之为实也。”（同上）

这也是宁粗而实，不精而虚的意思。

关于颜学之主旨，李恕谷有一段话，讲得极好。他说：

“圣学践形以尽性；耳聪目明，践耳目之形也。手恭足重，践手足之形也。身修心睿，践身心之形也。践形而仁义礼智之性尽矣。今儒堕形以明性；耳目但用于诵读，耳目之用去其六七。手但用于写字，手之用去其七八。足恶动作，足之用去九。静坐观心而身不喜事，身心之用亦去九。形既不践，性何由全？此一实，一虚；一有用，一无用；一为正学，一陷异端；不可不辨也。”（恕谷年谱）

颜李之学，与理学及心学之不同，实即在于理学心学都分性形为二，而颜李则合性形为一。

颜李的宇宙论，较为粗略；颜李的人生论，则较精澈详密。颜李之学，可谓事物之学，而对于程朱的理学，陆王的心学而言，亦可名为“事学”。颜李的思想，实较适合于近代生活。习斋与恕谷都极能实行其思想，习斋尤坚苦卓绝，他的刻苦力行的精神，很近于墨子，习斋自己也尝说：

“思己近墨，王法乾近杨，宜返于中。”（年谱）  
他是自己知道近墨的。（王法乾乃习斋同学友，程朱派。）

根据颜李的思想而作更进的发展的，是戴东原。东原未尝称道颜李，然实曾受颜李之影响。颜李反对宋学，而对于汉代训诂之学，亦同等反对。东原的学问，则训诂以考据为主，他根本是一个汉学家。此实与颜李大异，或为此不肯宗述颜李。不过东原的哲学思想，确实是颜李的哲学思想之发展。东原的人生论，以由自然归于必然，达情遂欲而去私解蔽为主旨。东原首先分别自然与必然，他所谓必然，非指现在一般所谓必然，而是当然或应当的意思。东原以为人生之大道在于由自然而归于必然。他说：

“圣人亦人也，以尽乎人之理，群共推为圣智。尽乎人之理非他，人伦日用尽乎其必然而已矣。”（孟子字义疏证）  
于人伦日用尽其所当然，便是尽人之理。东原又说：

“由血气之自然，而审察之以知其必然，是之谓理义。自然之与必然，非二事也。就其自然明之尽而无几微之失焉，是其必然也。如是而后无憾，如是而后安，是乃自然之极则。若任其自然，而流于失，转丧其自然，而非自然也。故归于必然，适完其自然。”（同上）

自然与必然，是对立而统一的。由自然而求其无失无憾，便是必然。所以必然是自然之极致，自然之完成。不归于必然，则自然不能完成，而必至于转丧其自然。人生之自然便是血气，析言之则为欲及情；人生之必然便是理义，详言之即仁义礼智。东原以仁礼义为三个基本的德，而知此三者则谓之智。东原人生思想之纲领是，由欲与情之自然，而求其无失无憾，以归于仁义礼智之必然。东原说：

“凡有血气心知，于是乎有欲。……既有欲矣，于是乎有情。……既有欲有情矣，于是乎有巧与智。……生养之道，存乎

欲者也；感通之道，存乎情者也。二者自然之符，天下之事举矣。尽美恶之极致，存乎巧者也，宰御之权由斯而出；尽是非之极致，存乎智者也，贤圣之德由斯而备。二者亦自然之符，精之以底于必然，天下之能举矣。”（原善）

“天下之事，使欲之得遂，情之得达，斯已矣。惟人之知，小之能尽美丑之极致，大之能尽是非之极致。然后遂己之欲者，广之能遂人之欲；达己之情者，广之能达人之情。道德之盛，使人之欲无不遂，人之情无不达，斯已矣。欲之失为私，私则贪邪随之矣；情之失为偏，偏则乖戾随之矣；知之失为蔽，蔽则差谬随之矣。不私则其欲皆仁也，皆礼义也；不偏则其情必和易而平恕也；不蔽则其知乃所谓聪明圣智也。”（孟子字义疏证）

欲乃生养之本，情乃感通之原。理想不在绝情去欲，而在于由欲情而求其无失无憾。欲而不私，遂己之欲亦遂人之欲；情而不偏，达己之情亦达人之情；便是道德。所以能达情遂欲者，在于知。知而不蔽，即是智巧。由巧乃能尽美恶之极致，由智乃能尽是非之极致。

理学家与心学家，多喜讲“为欲所蔽”，东原则谓欲与蔽并无关系。他说：

“凡出于欲，无非以生以养之事；欲之失为私不为蔽。自以为得理，而所执之实谬，乃蔽而不明。天下古今之人，其大患私与蔽二端而已；私生于欲之失，蔽生于知之失。……圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备。”（同上）  
欲之失是私，知之失方是蔽。至治在于去私，不在于去欲。

东原以为欲而不私便是仁，知而无蔽便是智。他说：

“人之有欲也，通天下之欲，仁也。人之有觉也，通天下之德，智也。恶私之害仁，恶蔽之害智；不私不蔽，则心之精爽，是为神明。”（原善）



仁，析言之，则包含义与礼。东原说：

“仁者，生生之德也。‘民之质矣，日用饮食’，无非人道。所以生生者，一人遂其生，推之而与天下共遂其生，仁也。言仁可以赅义；使亲爱长养不协于正大之情，则义有未尽，亦即为仁有未至。言仁可以赅礼；使无亲疏上下之辨，则礼失而仁亦未为得。且言义可以赅礼，言礼可以赅义。先王之礼教，无非正大之情；君子之精义也，断乎亲疏上下，不爽几微。而举义举礼可以赅仁，又无疑也。”（孟子字义疏证）

仁与义礼是互赅的。东原以仁礼义三者为基本的善，他说：

“善曰仁，曰礼，曰义。斯三者天下之大衡也。上之见乎天道，是谓顺；实之昭为明德，是谓信；循之而得其分理，是谓常。”（原善）

仁，礼，义，是天下之大衡。衡即表准之意。东原以为此三者，“上之见乎天道”，即认为此三者不仅是人之理，而实有其宇宙的根据。他更详说之云：

“自人道溯之天道，自人之德性溯之天德；则气化流行，生生不息，仁也。由其生生有自然之条理。观于条理之秩然有序，可以知礼矣；观于条理之截然不可乱，可以知义矣。在天为气化之生生，在人为其生生之心，是乃仁之为德也；在天为气化推行之条理，在人为其心知之通乎条理而不紊，是乃智之为德也。”（孟子字义疏证）

仁根于天道之生生，义礼与智皆根于天道之条理。这是东原的天人相通论。

东原的人生论，在本质上是一种有为哲学，故甚反对无为。他尝说：

“天下必无舍生养之道而得存者。凡事为皆有於欲，无欲则无为矣。有欲而后有为，有为而归于至当不可易之谓理。无欲无为，又焉有理？老庄释氏主于无欲无为，故不言理；

圣人务在有欲有为之咸得理。是故君子亦无私而已矣，不贵无欲。”（同上）

无欲无为，则无所谓理；有欲有为，然后可以得理。“有为而归于至当不可易”，是东原人生论之宗旨。

东原亦讲所谓人道。他所谓人道，是“人伦日用，身之所行”之意，换言之，即人类日日生活的历程之意，故“居处，饮食，言动，自身而周于身之所亲，无不该焉”（孟子字义疏证）。此所谓人道，实与古代儒家所谓人道的意义不相合。

东原的达情遂欲论，实由颜李的践形思想而来。东原人生论之真实贡献，在于阐明自然与必然，情欲与理义之关系。不过东原对于欲之冲突的事实，没有充分注意，实乃一个缺陷。他的理想是“使人之欲无不遂，人之情无不达”，其实使人之一切欲无不遂，人之一切情无不达，乃是不可能的。东原在人生论上没有明白注重事物，但在宇宙论及方法论上，讲“理在事情”，“必就事物剖析至微而后理得”，极其注重事物。所以东原之学，亦可名为事学，与理学心学对待。事学或事物之学，从其宇宙学说来讲亦可称为气学。

我们可以说，自南宋至清代的哲学，主要有三大派，即理学、心学、气学或事学。理学的人生理想是“与理为一”，心学的人生理想是“发明本心”，事学的人生理想则是“践形”。理学的特点在阐明知识与生活之关系；心学的特点在提出一个最简易的内心修养方法；事学的特点则在启导一种活泼充实的生活。就中实以事学的人生理想最合乎人类生活之本质。心学注重神秘经验，理学不甚讲神秘，事学则更完全没有神秘的成分了。

---

## 人生理想论综论

以上所述，中国哲学中的人生理想论，共九个学说。即：一仁说，二兼爱说，三无为说，四有为说，五诚说，六与天为一说，七与理为一说，八明心说，九践形说。（其中诚说与与天为一说，因其相近，故合为一章论述。）先秦共五说，近古亦五说；而先秦之最后一个学说，与近古最早一个学说，同为诚说。此实表示中国哲学之联续。

先秦哲学中，有人生理想论者三家：儒家、墨家、道家。墨家、道家各一说；儒家则可别为三说。儒家自孔子成立，至孟子已有很卓异的发展，然大体仍未出孔子的范围；到荀子因道家思想之刺激，遂创出一种甚新的学说。以后更有综合孟荀的学说。周秦以后，汉儒对于人生理想论无甚详密的理论；魏晋玄学家的人生思想，不出老庄之范围；南北朝隋唐，佛学大为昌盛，其时之人生思想大都是属于印度系统的；新的人生理想论，起于儒佛之综合。新儒家的人生理想论，在初期可别为甚相近的二说，后来又发生对立的二说。至清代又发生对于这种综合儒佛的思想之反响，乃有表面上复返于古代儒家之学说。

中国人生理想论的发展衍变，亦可如此叙述：最早的人生理想论，是孔子的仁说。由仁说而更进，极端的爱人，遂成为墨子的兼爱说。於是引起了反响，反对爱人而主张因任自然，便是老庄的无为说。无为的思想又引起反响，乃发生荀子的有为说。於是更有调和有为无为的思想，便是诚说。佛学东来，其无为的倾向更

甚；新儒家之成立，仍是企图调和有为无为，仍归于诚说，又有与天为一说。由与天为一说而分裂，出现与理为一说与明心说。於是又发生对于所有融合儒佛的思想之大反响，乃归于有为思想，但这新的有为学说，却非宗述荀子，而是孔子孟子思想之一方面之发展。

思想的发展，有时是由分而合，即由立定而有否定，更有否定之否定，遂归于合。有时亦由合而分，即先有中道，而后发生两极端。中国哲学思想之发展，由合而分的情形颇多。如在先秦哲学，先有中道的儒家，而后有两极端的墨家及道家。而儒家中，又先有中道的孔子，后有两极端的孟荀。在近古哲学，北宋思想可以说合而未分，至南宋遂分裂为二。而南宋至明清的思想，亦是先有中道的朱学，而后有两极端的陆王与颜戴。综合言之，当说思想之发展，乃先由合而分，更由分而复合。

如纯就由分而合的观点来讲，便可以说：孔子是正，墨子是反，其合为孟子。儒墨是正，道家是反，其合为荀子。孟子是正，荀子为反，其合为战国末年周秦之际的儒家。中国固有思想为正，外来的佛教思想为反，其合为宋明道学。清代的新人生思想，则又是古代儒家与宋明新儒家之合。（程朱是正，陆王是反，二者只有调和，并未有综合；颜戴并不是二者的综合，颜戴不是复归于程朱，而是反程、朱的。）

先秦哲学中的人生理想论，与近古哲学中的人生理想论，在性质上尚有一大不同之点。即先秦哲学所讲，多是人群生活之大道，即致治之方；近古哲学所讲，则偏重个人生活之理想境界与其修养方法。

中国古代哲学中，有两大哲人，曾有卓越宏伟的贡献，乃竟为后人所遗忘。此二哲人便是墨子及荀子。为宋、明道学之反响的清代新哲学，本可以发扬墨学，最少可以复归于荀子。但为了墨子荀子之向来受人訾议，竟仍专以孟子为宗师。由此也可见无

为的思想之影响太大了，虽倾向于有为的思想家，亦不敢归于古代最澈底的有为哲学。宋以来三大派思想，程朱，陆王，颜戴，都以孟子为宗师，这也是很特异的一点。

〔附注〕以上是我三十年代的见解。当时以为老在墨后，中庸非子思所著，故持论如此。今姑存旧说，略作文字上的删改。又船山、习斋、东原三家之学，不推崇墨荀，其原因亦甚复杂，此处所论，未得其要，亦姑存之。

---

## 第四篇 人生问题论

### 简引 人生问题

中国哲学中之人生论，在天人关系论，人性论，人生理想论以外，尚有人生问题论。人生问题论，即是关于生活中各种问题之研讨。天人关系论与人性论，是关于人生自然状态的讨论。人生理想论，是关于人生当然总原则的讨论；而人生问题论，则是关于人生各方面问题的讨论。人生中含有许多矛盾，所谓人生问题，即由于这些矛盾而起，而求解决这些矛盾的。

人生各问题，在发生上，有先后之不同。最早的二学派，儒家与墨家，所讨论的主要人生问题，为义与利，及命之问题。杨朱及道家既起，墨与杨根本争论在兼与独（群与己）问题。而儒家与道家的论辩，又讨论到自然与人为，损与益，动与静，欲情等问题。而人死与不朽的问题，各家亦都偶有讨论。秦汉以后，对于这些问题的研讨，多不及先秦之丰富；惟关于动与静及欲与理的问题，较先秦为详。

## 第一章 义与利

义与利，是中国哲学中一个大问题。儒家尚义，以为作事只须问此行为应当作与不应当作，而不必顾虑个人的利害。墨家则以为一切行为，应以求人民之大利为目的。墨家虽最重利，然并非不讲义，而且强调贵义，不过认为义利是一致的。儒家则认为义利相反。所以义与利的争论，实乃利与反利的争论。

兹先对于义利二观念的含义，及儒墨两家之根本态度，略加论说。义即当然，亦即行为的制裁。然义之表准何在？何者为应当，何者为不应当？关于此点，有对立的两说。一说认为应当之表准即人民之大利或人群之公利。凡有利于大多数人民之行为，即应当的；反之即不应当的。此即墨家之学说。一说认为应当之表准在于人之所以为人者，即人之所以异于禽兽者。凡表现或发挥人之所以为人者的行为，即应当的；反之即不应当的。此是儒家学说。所谓利，即是能维持或增进人之生活者，亦即能满足人之生活需要者。然利有公利与私利的区别。凡仅能满足一人之生活需要，或且损害人群之生活者，谓之私利。凡能满足大众之生活需要的，则谓之公利。墨家所谓利，概指公利。而儒家所反对之利，则概指私利。儒家并不反对公利，然而亦不讲公利，其所注重，乃在发挥人之所以为人者。

义的观念，大概萌芽于孔子之前；到孔子乃确立为一个重要的观念。孔子说：

“君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之，君子

哉！”（论语卫灵公）

论语又云：

“子路曰：君子尚勇乎？子曰：君子义以为上。君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义为盗。”（阳货）

义乃立身之本，是行为之最高表准。凡事合于义则作，不合于义则不作。

孔子一生活动，皆为求合于义，所以子路说：

“君子之仕也，行其义也；道之不行，已知之矣。”（微子）  
已知道之难行，但为义仍不得不奔走周游。

孔子又以义与利相对照，他说：

“君子喻于义，小人喻于利。”（里仁）

孔子又尝说：

“放于利而行，多怨。”（同上）

所谓利，皆指私利。论语又云：

“子罕言利。”（子罕）

此利字似不专指私利。孔子很少说利，盖孔子一生作事，不问某事之有利无利，只问其合义不合义。合于义的行为也许即是有利的，但儒家并不注意其究竟有利与否，而只注意其合义与否。

孟子尚义反利，比孔子更甚。孟子以为一切行动惟须以义为准绳，更不必顾虑其它。孟子尝说：

“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”（离娄）  
言行惟以合义为归；信果而不合义，亦是不对的。他又说：

“非礼之礼，非义之义，大人弗为。”（同上）

言必信行必果而不合义，便是非义之义。孟子又说过：

“朝不信道，工不信度，君子犯义，小人犯刑，国之所存者幸也。”（同上）

义是个人自己对于自己之裁制，刑是社会国家对于一人之裁制。道度义刑，都是规律准则的意思。



孟子书又云：

“孟子见梁惠王，王曰：叟，不远千里而来，亦将有以利吾国乎？孟子对曰：王何必曰利？亦有仁义而已矣！王曰何以利吾国，大夫曰何以利吾家，士庶人曰何以利吾身，上下交征利，而国危矣。万乘之国，弑其君者，必千乘之家；千乘之国，弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣，苟为后义而先利，不夺不餍。未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。”（梁惠王）

孟子认为如专讲利，则必会引起危乱，因为利本身是矛盾的。而义则是谐和的。如“后义而先利”，将利看作最重要的，则此人之利与彼人之利相冲突，大夫之利与国君之利相冲突，结果非至于争杀篡夺不止。如讲义，则彼此相融合，相济而互益了。

然而我们如何能辨别义与不义？如何能知何为应当，何为不应当？孟子以为人生来即有辨别义与非义之能力，此乃良知良能。人之良知良能，乃人之所以为人者。我们必须扩充此良知良能，不然便不是人，而是禽兽了。孟子极注重“义内”，认为是非之心乃是人所固有的。

荀子亦极重视义利之辨，他说：

“为事利，争货财，唯利之见，是贾盗之勇也。义之所在，不倾于权，不顾其利，重死而持义不挠，是士君子之勇也。”（荣辱）

“不学问，无正义，以富利为隆，是俗人者也。”（儒效）

“唯利所在，无所不倾，若是则可谓小人矣。”（不苟）君子是虽死而持义不挠的，重利而忘义便是小人俗人。不过荀子并不完全排斥利，他说：

“好利恶害，是君子小人之所同也；若其所以求之道则异矣。”（荣辱）

“义与利者，人之所两有也，虽尧舜不能去民之欲利，然

而能使其欲利不克其好义也。……故义胜利为治世，利克义者乱世。”（大略）

人未有不好利者，义与利乃人之所两有。人欲利之心实不能完全去掉，但须使此欲利之心不胜过好义的倾向。荀子对于义利问题的真实主张，是以义胜利、勿以利克义。他又说：

“先义而后正，以富利为隆，是俗人者也。”（儒效）

“不能以义制利，不能以伪饰性，则兼以为民。”（正论）

“国者巨用之则大，小用之则小。巨用之者，先义而后利；小用之者，先利而后义。”（王霸）

荀子是主张先义后利，以义制利。人不能完全去利存义，但须以义为主。

墨子的态度，正与儒家对立。他极重视利，而亦注重义。他以为义与利非相反对，而是统一的。利即是义。我们从何辨别一行为之义与不义？墨子以为，惟一的根据，即在于此行为之利与不利。有利便是应当，无利便是不应当。除了看行为之利与不利外，更无别的表准以判别行为之义与不义。墨子极贵义，他尝说：“天下莫贵于义。”（贵义）又说：

“义者正也。何以知义之为正也？天下有义则治，无义则乱。我以此知义之为正也。”（天志下）

墨子讲义何以为正，亦从效果来说。有义则治，无义则乱，故义为正；换言之，便是，义有利于天下，所以为正。可见墨子思想的根本出发点，实在于利。

墨子更以人民之利为一切言之最后表准。墨子讲“言有三表”，即理论有三个表准。在三表中，最重要的乃是第三：“发以为刑政，观其中国家百姓人民之利。”（非命上）国家百姓人民之利，乃墨子立论之最后根据。

墨子书中言利，都是说“人民之大利”，“民之利”，“天

下之利”，“国家百姓之利”。墨子所谓利，乃指公利而非私利，不是一个人的利，而是最大多数人的利。儒家说利，则常指私利，而常认为私与利不可分。故儒家与墨家，虽一反利一重利，而其所谓利，实非全然一事。不过儒墨二家之根本态度不同，儒家固卑视个人之私利，而亦不讲论人民之大利。

墨经及大取篇之中，亦有论义利的话。墨经上云：

“义，利也。”

经说上云：

“义，志以天下为芬，而能利之，不必用。”

义即是利。此利亦是公利，故云以天下为分。

大取篇亦云：“义利，不义害”，与此意同。

墨经更以利来界说忠孝诸德，经上云：

“忠，以为利而强低也。”（邓高镜墨经新释云：臣之事君，为利天下，非为一人，故强自卑屈。）

“孝，利亲也。”

忠乃所以利天下，孝即利亲。

利是墨家之一个根本观念，但墨子对于利尚无解释；至墨经乃有所解释。经上云：

“利，所得而喜也。”

“害，所得而恶也。”

此从人之自然倾向界说利与害；人之所喜便是利，所恶便是害。

利害常不是简单的，有时看似利，而其实是大害之媒介；有时看似害，而其实是大利之引导。墨家主张牺牲小利以得大利。

大取篇云：

“断指以存腕，利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，非取害也，取利也。其所取者，人之所执也。遇盗人而断指以免身，利也，其遇盗人，害也。……利之中取大，非不得已也；害之中取小，不得已也。所未有而取焉，是利

之中取大也；于所即有而弃焉，是害之中取小也。”

在不得已的情形中，只有取小害以免大害；虽然有所牺牲，然终属有利。

道家的态度，与儒墨都不同。道家既鄙视利，亦菲薄义。义与利，同为道家所排斥。道家的理想人格是“死生无变于己，而况利害之端乎”，于利害无所容心，而“不就利，不违害”。同时，更不分别义与不义，“仁义之端，是非之涂，樊然殽乱，吾恶能知其辨”？以“忘年忘义”为究竟。（所引皆庄子齐物论中语）道家的态度甚为显明，但讲得却不多。可以说，义利问题，在道家本不成问题。道家崇尚自然，而义利皆属人为，同当排斥。

周秦之际儒家所作之大学，宗述孟荀，亦尚义而薄利。大学云：

“长国家所务财用者，必自小人矣。……小人之使为国家，灾害并至，虽有善者，亦无如之何矣！此谓国不以利为利，以义为利也。”

大学所反对之利，亦指私利。为国不应求私利；如求私利，必至于灾害并至。惟舍利而遵义，然后可得大利而无患。

汉代董仲舒亦论义利，以为义重于利。董子说：

“天之生人也，使人生义与利；利以养其体，义以养其心。心不得义不能乐，体不得利不能安。义者心之养也，利者体之养也。体莫贵于心，故养莫重于义。义之养生人，大于利。……夫人有义者，虽贫能自乐也；而大无义者，虽富莫能自存。吾以此实义之养生人大于利而厚于财也。民不能知而常反之，皆忘义而殉利，去理而走邪，以贼其身而祸其家。此非其自为计不忠也，则其知之所不能明也。”

（春秋繁露身之养莫重于义）

义乃所以养心，利乃所以养身。心贵于身，故义大于利。且舍利取义，虽贫而能乐；忘义殉利，虽富必生于患。故当尚义而轻利。

此所谓利，指个人之利，即私利。

然董子颇重公利，以“为天下兴利”为要务。董子云：

“天道积聚众精以为光，圣人积聚众善以为功。故日月之明，非一精之光也；圣人致太平，非一善之功也。……量势立权，因事制义。故圣人之为天下兴利也，其犹春气之生草也，各因其生小大而量其多少。其为天下除害也，若川渎之泻于海也，各顺其势倾侧而制于南北。故异孔而同归，殊施而钧德，其趣于兴利除害一也。是以兴利之要，在于致之，不在于多少；除害之要在于去之，不在南北。……不能致功，虽有贤名，不予之赏。……则百官勤职，争进其功。”

（同上书，考功名）

圣人积聚众善以为功，此“善”即为天下兴利除害。董子又以为人君应以“兼利”或“爱利天下”为意。他说。

“古之圣人，见天意之厚于人也，故南面而君天下，必以兼利之。”（同上书，诸侯）

“天常以爱利为意，以养长为事，春夏秋冬皆其用也。王者亦常以爱利天下为意，以安乐一世为事，好恶喜怒而备用也。……人主出此四者义则世治，不义则世乱。”（同上书，王道通三）

人君当以求天下之公利为目的，而好恶喜怒乃是达此目的之工具。“人主出此四者义则世治，不义则世乱”，其“出此四者”，如系“以爱利天下为意”，则谓之义；否则谓之不义。董子此所谓义，实以公利为表准。

春秋繁露对胶西王越大夫不得为仁篇云：

“仁人者，正其道不谋其利；修其理不急其功。”

汉书董仲舒传作对江都王问，其辞为：

“夫仁者，正其谊不谋其利；明其道不计其功。”

此二记载不同，必有一误。“不急其功”与“不计其功”，语

意轻重相去甚远。据上所引，董子讲“圣人积聚众善以为功”，又谓“不能致功，虽有贤名，不予之赏。……则百官勤职，争进其功”。是董子未尝不重功。疑春秋繁露所载，乃董子原语；而汉书所记，乃经班固修润者。惟“不谋其利”一语，乃二书所同。此利乃指私利。要之，董子之意，乃重公利而轻私利。人当以“为天下兴利”为务，而不当谋个人或少数人之私利。“为天下兴利”，便是义，便是“心之养”。

汉书所记之二句，虽非董子原语，但对后来思想影响甚大。宋明儒者多奉为圭臬。（董子所以能获得宋儒之相当景仰，全由此二语。程明道云：“董仲舒曰：正其义不谋其利，明其道不计其功，此董子所以度越诸子。”）此二句简括地将孔孟关于义利的思想完全表出了。

晋代傅玄亦重公利而轻私利。傅氏云：

“昔者圣人之崇仁也，将以兴天下之利也。利或不兴，须仁以济。天下有不得其所，若已推而委之于沟壑。”（傅子）

“利天下者，天下亦利之；害天下者，天下亦害之。利则利，害则害，无有幽深隐微，无不报也。仁人在位，常为天下所归者，无他也，善为天下兴利而已矣。”（同上）

兴天下之利，便是仁，傅氏又云：

“丈夫重义如太山，轻利如鸿毛。可谓仁义也。”（同上）

此利指私利。人当以兴天下之利为务，至于个人私利，则不必措意。

宋代道学中，有所谓义利之辨，以分别义利为修养之重要工夫之一。道学家中，亦有重视义利之统一的。但多数道学家，专重义利之分别。邵子论义利之对待云：

“天下将治，则人必尚义也；天下将乱，则人必尚利也。

尚义则谦让之风行焉，尚利则攘夺之风行焉”（皇极经世观物内篇）

“君子喻于义，贤人也；小人喻于利而已。义利兼忘者，唯圣人能之。君子畏义而有所不为，小人直不畏耳。圣人则动不踰矩，何义之畏乎？”（同上书，观物外篇）

此以人的尚义尚利为治乱之象徵，而以义利兼忘为最高境界。邵子思想中道家的成分颇多，道家便是既不重利又不重义而以忘义忘利为理想的。

张子论义之重要云：

“当生则生，当死则死，今日万钟，明日弃之；今日富贵，明日饥饥，亦不碍；惟义所在。”（语录）

惟以义为准则，生死去就，在所不顾。张子又尝论义利关系云：

“义公天下之利。”（正蒙大易）

利而不私，公天下之利，便是义。此说与墨家之学说颇相近。

张子尝讲兼爱，又以公利为义，皆其兼综墨家思想之处。

程明道主严辨义利，他说：

“大凡出义则入利，出利则入义。天下之事，惟义利而已。”（语录十一）

义与利是相排的；非义即利，非利即义。人生行事，只在分别义利而已。明道所谓利专指私利，与张子不同。

程伊川论义利，比较详密。伊川以公私为义利的分别。他说：

“义与利，只是个公与私也。才出义，便以利言也。只那计较，便是为有利害；若无利害，何用计较？利害者，天下之常情也；人皆知趋利而避害，圣人则更不论利害，惟看义当为不当为，便是命在其中也。”（语录十七）

“不独财利之利，凡有利心便不可。如作一事，须寻自家稳便处，皆利心也。圣人以义为利，义安处便为利。”（同上十六）

略存私意，便是利。利心即是计较之心；圣人只合求于义，更无计较。伊川谓“凡有利心，便不可”，可谓分辨义利极其谨严了，但他亦并不完全排斥利。他说：

“阴为小人，利为不善，不可一概论。夫阴助阳以成物者，君子也；其害阳者，小人也。夫利，和义者善也；其害义者不善也。”（同上十九）

在害义之利外，尚有和义之利，并非不善。伊川又说：

“理者天下之至公，利者众人所同欲。苟公其心，不失其正理，则与众同利；无侵于人，人亦欲与之。若切于好利，蔽于自私，求自益以损于人，则人亦与之力争，故莫肯益之，而有击夺之者矣。”（程氏易传益卦）

“和义”之利，即“与众同利”之利，是“公其心”而“不失其正理”的；而非“蔽于自私，求自益以损于人”者，换言之，即是公利而不是私利。伊川又说：

“君子未尝不欲利，然孟子言何必曰利者，盖只以利为心，则有害，如‘上下交征利而国危’，便是有害。‘未有仁而遗其亲，未有义而后其君’，不遗其亲不后其君便是利。仁义未尝不利。”（语录十九）

所以反对利者，正以其有害；所以崇尚义者，正以其有利。利是众人所同欲，君子亦未尝不欲利，特以其有不利，故不重利而尚义。

伊川关于义利的思想，可谓甚微细精湛。他的根本意思，是主张公利而反对私利。不过他没有明白说出公利私利的名称。他所说“才出义，便以利言”，其实在意思乃是才出义便以私言。

伊川之义利对立而统一的思想，与张子所说“义公天下之利”，意思亦可谓相近。

北宋儒者中，最重利者，为与邵康节同时之李泰伯。李氏极反对贵义而贱利之态度。他说：



“愚窃观儒者之论，鲜不贵义而贱利，其言非道德教化则不出诸口矣。然洪范八政，一曰食，二曰货。孔子曰：足食足兵，民信之矣。是则治国之实，必本于财用。……是故贤圣之君，经济之士，必先富其国焉。”（文集富国策）

“利可言乎？曰：人非利不生，曷为不可言？欲可言乎？曰：欲者人之情，曷为不可言？言而不以礼，是贪与淫，罪矣。不贪不淫，而曰不可言，无乃贼人之生，反人之情？世俗之不喜儒，以此。孟子谓何必曰利，激也。焉有仁义而不利者乎？”（同上书，原文）

利乃所以满足人之生活需要者。如完全漠视利，则人之生活需要将无以满足了。故利实不可以不讲，不过须以礼为准绳而已。

南宋初，胡五峰以为当谋公利而不当谋私利。胡氏云：

“一身之利，无谋也；而利天下者则谋之。一时之利，无谋也，而利万世者则谋之。存斯志，行斯道，躬耕于野，上以奉祀事长，下以慈幼延交游于身，足矣。”（知言）

中国哲人，多不显明釐别公利与私利。惟胡氏此说分辨公利私利，最为显豁。

朱子极重义利分别，尝谓：

“义利之说，乃儒者第一义。”（与延平李先生书）又说：

“将古今圣贤之言，剖析义利处，反覆熟读，时时思省义理何自而来，利欲从何而有，二者于人，孰亲孰疏，孰轻孰重，必不得已，孰取孰舍，孰缓孰急。初看时，似无滋味，久之须自见得合剖判处，则自然放得下矣。”（答时子云）此所讲甚为亲切，但其要义不出汉书所记董子二语之范围。

陆象山亦主严辨义利。他说：

“凡欲为学，当先识义利公私之辨。今所学果为何事？人生天地间，为人自当尽人道，学者以为学，学为人而已，

非有为也。”（语录）

象山似以为义利之别即是公私之分；对于公利，未加注意。

朱陆都认为辨别义利是为学之根本；在此点上，两家态度全然一致。

与朱子陆子同时的陈同甫亮，叶水心适，颇重功利。反对专讲义不讲利的态度。同甫强调事功的重要，不赞成二程关于“义利王霸”的辨析，主张兼重义利，但他并没有较详的理论。水心讲得较同甫为清楚，他说：

“正道不谋利，明道不计功，初看极好，细看全疏阔。

古人以利与人，而不自居其功，故道义光明。既无功利，则道义乃无用之虚语耳。”（习学记言）

道义乃见于功利中，谋利而不自私其利，计功而不自居其功，便是道义。如完全离开功利，则所谓道义只是空话而已。水心此所说实甚精切，惜无详尽的发挥。

清初王船山论义利，以为离义无利，其言殊警切。船山云：

“立人之道曰义，生人之用曰利。出义入利，人道不立；出利入害，人用不生。智者知此者也。……利义之际，其为别也大；利害之际，其相因也微。夫孰知义之必利，而利之非可以利者乎？夫孰知利之必害，而害之不足以害者乎？诚知之也，而可不谓大智乎？……出乎义，入乎害，而两者之外，无有利也。易曰利物和义。义足以用，则利足以和。和也者合也，言离义而不得有利也。……智莫有大焉也，务义以远害而已矣。……制害者莫大乎义，而罹害者莫凶于利。……义之所自正，害之所自除，无他，远于利而已矣。……细人乃颠倒昏瞽，自困于利之中，以亟逢其害，斯智者之所大哀也矣。……制以义，害不期远而远矣，违其害，害有所不能违矣。贪其利，则乐生人之祸而幸五行之灾也，害之府也。……远害而害不胜远，则莫若捐利而不贪。……智愚之分，义利之别；义利之

分，利害之别。民之生死，国之祸福。岂有爽哉？”（尚书引义二）此所谓利，专指私利。人之私利是相冲突的，故求利必陷于害。惟循义而行，然后能远于害而无不利。违义必罹害，而世人乃欲违义以谋利，其不智殊可悯。船山此论，与伊川之说甚相近。

兼重义利的思想，到颜习斋乃比较成熟。习斋说：

“以义为利，圣贤平正道理也。尧舜利用，尚书明与正德厚生并为三事；利用安身，利用刑人，无不利，利者义之和也，易之言利更多。孟子极驳利字，恶夫括赵聚敛者耳，其实义中之利，君子所贵也。后儒乃云正其谊不谋其利，过矣；宋人喜道之，以文其空疏无用之学。予尝矫其偏，改云：正其谊以谋其利，明其道而计其功。”（四书正误）

义中之利，即合义之利，是不应反对的。“正其谊以谋其利，明其道而计其功”，是习斋兼重道义功利的思想之简括程式，实足以与董子所说的二语对立。习斋言行录云：

“问董子正谊明道二句，似即谋道不谋食之旨，先生不取，何也？曰：世有耕种而不谋收获者乎？世有荷网持钩而不计得鱼者乎？抑将恭而不望其不侮，宽而不计其得众乎？这不谋不计两不字，便是老无释空之根。惟吾夫子先难后获，先事后得，敬事后食，三后字无弊。盖正谊便谋利，明道便计功，是欲速，是助长；全不谋利计功，是空寂，是腐儒。”作事自必计及功效利益；完全不谋利计功，便归于空寂了。只当分别先后，先义而后利，而不当完全菲薄功利。

关于义与利的思想，可以说主要共分三派。孔子，孟子，朱子等，尚义，别义与利为二。墨子重利，合义与利为一。荀子，董子，张子，程伊川尚义，而不绝对排斥利，有兼重义利的倾向；而明确兼重义利的，是李泰伯，陈同甫，叶水心及颜习斋。在历史上，此三派中，以第一派势力最大。

---

## 第二章 命与非命

命，也是一个重要问题。孔子讲有命，以后儒家都主有命。道家接受了儒家的命论，更趋於极端。墨子则反对命，唱非命。

命的观念，起原颇早，至孔子乃予以新的意义。孔子在五十年生活经验中，方体验出他所谓命来，他尝说：

“吾十有五而志於学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命。”（论语为政）

孔子极重视命，故又说：

“不知命，无以为君子也。”（尧曰）

孔子所谓命，是何意谓？大致说来，可以说命乃指人力所无可奈何者。我们作一件事情，这件事情之成功或失败，即此事的最后结果如何，并非作此事之个人之力量所能决定，但也不是以外任何个人或任何其它一件事情所能决定，而乃是环境一切因素之积聚的总和力量所使然。如成，既非完全由於我一个人的力量；如败，亦非因为我用力不到；只是我一个因素，不足以抗广远的众多因素之总力而已。作事者是个人，最后决定者却非任何个人。这是一事实。儒家所谓命，可以说即由此种事实而导出的。这个最后的决定者，无以名之，名之曰命。命在消极方面，可以说是自然對於人为的限制。人事已尽，而还不得成功，便是命所使然。此一则非人力不到，二则又非环境中某一人或某一事所致。知命则既可不自悔自憾，又可无怨尤任何个人；如此便能保持快乐的态度，而不至於忧闷了。但命还有积极的方面，即一事的成

功也是命。所以命也可作为一种鼓励。总而言之，可以说命是环境对于人为的裁断。

孔子一生讲命，但也一生奔走不息，被隐者讥为“知其不可而为之者”。更奇怪者是孔子五十而知天命，而孔子之从事政治活动，亦自五十岁起。所以在孔子，命不但可以自慰於事后，亦可以鼓勇於事前，使人不系念於结果的成败，而只知努力去做。从儒家的见地来讲，无人事则亦无天命可言。因为命是人力所无可奈何者；今如用力不尽，焉知其必为人力所无可奈何？焉知其非人力所可及而因致力未到所以未成？所以必尽人事而后可以言天命。命不可先知，必人力尽后，方能知命为如何。万种设法，仍无效果时，然后方能断定为命不容许。如自己先认为不能成功，即不努力，那便是自暴自弃了。

命是无可奈何的，故不可不畏。孔子说：

“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”（季氏）  
孔子一生努力救世，但结果道不能行，孔子以命解之。他说：

“道之将行也与？命也。道之将废也与？命也。公伯寮其如命何！”（宪问）

知命则不咎任何个人，所以不怪公伯寮。命有积极意味，所以道之将行也是命。

孔子以后，孟子也讲命，孟子说：

“莫之为而为者，天也。莫之致而致者，命也。”（万章）  
未尝致之而结果竟至如此者，便是命。命是在人事以外而非人力之所致者。孟子又说：

“存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”（尽心）

心性乃所受於天，故存心养性乃所以事天。夭寿皆命，对之不存疑虑，惟修身以俟之，乃所以立命。立命即肯定自己的命运。

孟子又说：

“莫非命也，顺受其正。是故知命者，不立乎岩墙之下。

尽其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。”（同上）  
人之生死祸福，莫非由命，而又有正命非正命之分。如其死完全非人力所致，乃自然而然者，是正命；否则非正命。

荀子也讲有命，他尝为命立界说云：

“节遇之谓命。”（正名）

节遇犹言适遇，亦即莫之致而致之意。荀子又尝说：

“楚王后车千乘，非知也；君子啜菽饮水，非愚也：是节然也。”（天论）

节然即适然，即所谓命。但荀子对于命的态度，颇不同於孔子孟子。孔子讲畏天命，孟子讲顺受其正，荀子则讲制天命，他说：

“从天而颂之，孰与制天命而用之？望时而待之，孰与应时而使之？”（天论）

他主张制裁天命而利用之。命是有的，但人不应止於俟命，而当设法利用之，这是荀子独有的思想。

易传中也颇讲命，象传云：

“火在天上大有，君子以遏恶扬善，顺天休命。”

“泽无水困，君子以致命遂志。”

系辞传云：

“乐天知命故不忧。”

说卦传云：

“穷理尽性以至於命。”

其所谓命，亦即孔子、孟子所谓命之意义；其对于命的态度亦与孔孟相同。

道家讲命，比儒家更甚。儒家虽讲命，而仍不废人事，实以尽人事为基本；道家则不谈人事，专言天命。道家所谓命，也是人力所不能及，人力所不可奈何的意思。庄子设为寓言云：

“子舆与子桑友，而霖雨十日。子舆曰：子桑殆病矣！

裹饭而往食之。至子桑之门，则若歌若哭，鼓琴曰：父邪母邪？天乎人乎？有不任其声，而趋举其诗焉。子舆入曰：子之歌诗，何故若是？曰：吾思乎使我至此极者而弗得也！父母岂欲吾贫哉？天无私覆，地无私载，天地岂私贫我哉？其求为之者而不得也。然而至此极者，命也夫！”（大宗师）求其为之者而不得，乃不得不说“命也夫”了。命便是没有特殊原因可说的。庄子又说：

“知其不可奈何而安之若命，德之至也。”（人间世）

“知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。”（德充符）到无可奈何的时候，只当安之若命。“安之若命”的‘若’字最有意义，不过假定为命而已。

庄子亦以为知命则可不顾虑成败祸福，乃能坦然夷然，而穷达得失之念不往来於胸中。他说：

“死生存亡，穷达贫富，贤与不肖，毁誉，饥渴寒暑，是事之变，命之行也，日夜相代乎前，而知不能规乎其始者也，故不足以滑和，不可入於灵府。”（德充符）

庄子又以命与义为天下之大戒：

“天下有大戒二：其一命也，其一义也。子之爱亲，命也，不可解於心；臣之事君，义也，无适而非君也，无所逃於天地之间，是之谓大戒。”（人间世）

命与义都是必然而不可易的。这一段话是儒家的观点。

命的假定性，在庄子外篇更表示得清楚。外篇云：

“莫知其所终，若之何以无命也？莫知其所始，若之何其有命也？”（寓言）

任何事的结果都非人力所决定，不得不言有命；但推本原始，命又是如何而有的？儒家言天命，似乎命由於天，但天亦非究竟，命到底由何而来？命的有无，实难确定；实际上不过是对於不能解释的事情姑说为命而已。

庄子外篇亦认为知命则不惧，如说：

“知穷之有命，知通之有时，临大难而不惧，圣人之勇也。”

（秋水）

知命不惧，此乃大勇。儒、道二家所谓命，意义可以说颇相同，而态度则有不同。儒家甚注重人为；道家则根本不赞成人为，而讲任天安命。庄子外篇又说：

“达命之情者，不务知之所无可奈何。”（达生）

孔子的“知其不可而为之”的态度，道家是不能同意的。“知无可奈何而安之若命”，虽然不过是“若命”，却必须“安之”。道家虽然说过“莫知其所始，若之何其有命也”，却十分注重命。庄子外篇又云：

“达大命者随。”（列御寇）

随而已矣，更不必努力作为。这是道家的态度。

墨子反对命，认为信命必至於废事。人本来即有惰性，好吃而懒作，不肯辛苦努力，信命便更不肯勤作了。命只是懒人替自己解嘲的一种说法，其实有害於人，不可不加以反对。於是墨子讲“非命”，而注重人力。墨子书云：

“执有命者之言曰：命富则富，命贫则贫；命众则众，命寡则寡；命治则治，命乱则乱；命寿则寿，命夭则夭。……以此为君则不义，为臣则不忠，为父则不慈，为子则不孝，为兄则不良，为弟则不弟。而强执此者，此特凶言之自生，而暴人之道也。然则何以知命之为暴人之道？昔上世之穷民，贪於饮食，惰於从事，是以衣食之财不足，而饥寒冻馁之忧至；不知曰我罢不肖，从事不疾，必曰我命固且贫。昔上世暴王，不忍其耳目之淫，心涂之辟，不顺其亲戚，遂以亡失国家，倾覆社稷，不知曰我罢不肖，为政不善，必曰吾命固失之。”（非命上）

信命则必不肯努力前进，必至於全无道德。命只是暴人之道。庄



子寓言中的子桑，实在即是“不知曰我罢不肖，从事不疾，必曰我命固且贫”。许多执有命者所谓无可奈何，实际并不是真的无可奈何。墨子书又云：

“昔桀之所乱，汤治之；纣之所乱，武王治之。当此之时，世不渝，而民不易；上变政，而民改俗。存乎桀纣而天下乱，存乎汤武则天下治。天下之治也，汤武之力也；天下之乱也，桀纣之罪也。若以此观之，夫安危治乱，存乎上之为政也，则夫岂可谓有命哉？故昔者禹汤文武方为政乎天下之时，曰必使饥者得食，寒者得衣，劳者得息，乱者得治，遂得光誉令闻於天下，夫岂可以为命哉？故以为其力也。今贤良之人，尊贤而好道术，故上得其王公大人之赏，下得其万民之誉，遂得光誉令闻於天下，亦岂以为其命哉？又以为其力也。”（非命下）

国之安危治乱，人之贤与不肖，皆系於人力，并非由於命。努力从事则得良好结果，不努力从事则得不良结果，并无所谓命。墨子书又说：

“今虽毋在乎王公大人，若信有命而致行之，则必怠乎听狱治政矣，卿大夫必怠乎治官府矣，农夫必怠乎耕稼树艺矣，妇人必怠乎纺织绩缁矣。王公大人怠乎听狱治政，卿大夫怠乎治官府，则我以为天下必乱矣！农夫怠乎耕稼树艺，妇人怠乎纺织绩缁，则我以为天下衣食之财将必不足矣！”

（非命下）

如信有命，必怠於从事。为政者怠于治理，在下者怠於耕织，则天下必乱而财用不足了。所以墨子认为“执有命者之言”是“天下之大害”，而“不可不非”。

墨家所非之命，是完全前定之命。一切结果皆已前定，完全与人事无关；如命富则虽不努力亦必富，如命贫则虽强从事亦必贫。所以如信此所谓命，必至於废弃人事。但此所谓命，实不即

是儒家所谓命。儒家所谓命，实以尽人事为条件；人事已尽，更不容强，方可谓之命。故信儒家所谓命，并不至於怠於从事。不过由墨家的见地，儒家所说不废人事的命，实亦不能承认。儒家遇人力所无可奈何者，便归之於命；墨家则认为人力所无可奈何者，只是力不足，更不必说命。

墨家所非之命，可以说是原始意义的命，即世俗所谓命；而儒家所谓命，则是就其原始意义而加以修正的。哲学家中，亦有主张墨家所非之命者，即是王充。墨家信天鬼，认天鬼能赏善罚恶，故不得不讲非命，因如有命则天鬼便不能发生作用了。反之，王充否认天帝鬼神之存在，不承认福善祸淫的信仰，以为因果报应只是迷信，可是却又讲命，认为一切都是前定，行善未必得福，作恶未必得祸。於是王充反驳了一个迷信，又保持了另一个迷信。王氏说：

“凡人遇偶及遭累害，皆由命也。有死生寿夭之命，亦有贵贱贫富之命。自王公逮庶人，圣贤及下愚，凡有首目之类，含血之属，莫不有命。……故夫富贵若有神助，贫贱若有鬼祸；命贵之人，俱学独达，并仕独迁；命富之人，俱求独得，并为独成。贫贱反此。……是故才高行厚，未必保其必富贵；智寡德薄，未可信其必贫贱。”（论衡命禄）

生死寿夭，贵贱贫富，皆由命定，非关人事。他又说：

“凡人受命，在父母施气之时，已得吉凶矣。夫性与命异，或性善而命凶，或性恶而命吉。……性自有善恶，命自有吉凶。使命吉之人，虽不行善，未必无福；命凶之人，虽勉操行，未必无祸。”（同上书，命义）

命在生前已定，与性情行为无关，有人行善而得祸，亦有人行恶而得福。

王充又分命为二，他说：

“凡人禀命有二品，一曰所当触值之命，二曰强弱寿夭

之命。所当触值，谓兵烧压溺也。强寿弱夭，谓稟气渥薄也。”（同上书，气寿）

命有二，一为遭逢之命，一为生死之命。

王充所谓命，实有广狭二义。上引“凡人遇偶及遭累害，皆由命也”，及“稟命有二品”，系广义之命，涵括遭遇等在内。王氏又云：

“人有命，有禄，有遭遇，有幸偶。命者贫富贵贱也。禄者盛衰兴废也。以命当富贵，遭当盛之禄，常安不危；以命当贫贱，遇当衰之禄，则祸殃乃至，常苦不乐。遭者遭逢非常之变。若成汤囚夏台，文王厄羑里矣。以圣明之德而有囚厄之变，可谓遭矣。变虽甚大，命善禄盛，变不为害，故称遭逢之祸。……历阳之都，长平之坑，其中必有命善禄盛之人，一宿同填而死。遭逢之祸大，命善禄盛不能却也。譬犹水火相更也，水盛胜火，火盛胜水。……幸者谓所遭触得善恶也。获罪得脱，幸也；无罪见拘，不幸也，执拘未久，蒙令得出，命善禄盛，天灾之祸，不能伤也。偶者谓事君也。以道事君，君善其言，遂用其身，偶也；行与主乖，退而远，不偶也。退远未久，上官禄召，命善禄盛，不偶之害，不能留也。故夫遭遇幸偶，或与命禄并，或与命禄离。”

（同上）

此所谓命，是狭义之命。所谓禄遭遇幸偶等，皆在命之外，而或与命合，或与命违。如与命违，此盛则胜彼，彼盛则胜此。此所谓偶，乃相合之意，非偶然之意。

墨子谓国之安危治乱皆由人事非由有命；王充则谓国之安危治乱非关人事皆由命定，於是讲所谓“国命”，以为“国命胜人命”（同上书，命义），如国运已衰，则虽有“禄盛未当衰之人”，亦必遭灾。他又说：

“民治与乱，皆有命焉。……国之安危，皆有命时，非

人力也。……故世治非贤圣之功，衰乱非无道之致。国当衰乱，贤圣不能盛；时当治，恶人不能乱。世之治乱，在时不在政；国之安危，在数不在教。”（同上书，治期）

王充的学说，可谓与墨子正相反。

汉儒有三命之说，王充尝述之云：

“传曰：说命有三：一曰正命，二曰随命，三曰遭命。正命，谓本禀之自得吉也。……随命者，戮力操行而吉福至，纵情施欲而凶祸到。……遭命者，行善得恶，非所冀望，逢遭於外而得凶祸。”（论衡命义）

命有三：生禀吉祸为正命，行为善恶各得其报为随命，行善而逢祸为遭命。王充不赞成此说，谓：“言随命则无遭命，言遭命则无随命。儒家三命之说，竟何所定？”（同上）然儒者讲三命者颇多，而所说三命之名称与意义，亦不完全一致。白虎通义记载后汉初诸儒之说云：

“命者何谓也？人之寿也，天命已使生者也。命有三科，以记验。有寿命，以保度；有遭命，以遇暴；有随命，以应行。寿命者，上命也，若言文王受命唯中，身享国五十年。随命者，随行为命，若言怠弃三正，天用剿绝其命矣。……遭命者，逢世残贼，若上逢乱君，下必灾变暴至，夭绝人命，沙鹿崩水袭邑是也。”（寿命）

此谓命有三科，即寿命，遭命，随命。赵岐孟子章句云：

“命有三名，行善得善曰受命，行善得恶曰遭命，行恶得恶曰随命。惟顺受命为受其正也已。”（尽心）

此所说较与白虎通义相近。言三命者，以此为最明晰。人或行善而得福，或行善而得祸，或行恶而得祸，故命分三等。至於人行恶虽或一时得福，然终必受祸，故无行恶得福之命。

荀悦论命云：

“所以立生终生者，之谓命也，吉凶是也。夫生我之制，

性命存焉尔。君子循其性以辅其命。休斯承，否斯守。无务焉，无怨焉。好宠者乘天命以骄，好恶者违天命以滥。故骄则奉之不成，滥则守之不终。好以取怠，恶以取甚；务以取福，怨以成祸，斯惑矣。”（申鉴杂言下）

此以为对于命应持之态度为“辅其命”。如命佳则承而受之，而无务无骄；如命不佳则谨慎自守，而无怨无滥。

宋代思想家中，张子讲义命合一，又分命与遇为二。张子说：

“义命合一存乎理。”（正蒙诚明）

义是当然之理，命是自然之理。当然与自然有其统一。张子又说：

“天所命者，通极於性；遇之吉凶，不足以戕之。……性通乎气之外，命行乎气之内。气无内外，假有形而言耳。故思知人不可不知天，尽其性然后能至於命。”（同上）

“命禀同於性，遇乃适然焉。……行同报异，犹难语命，可以言遇。”（同上书，乾称）

张子之意，以常然者为命，以偶然者为遇。命是自然之常则，与性相通。人性具於形体，而原出於天；命是所受於天的，而贯於形体之中。行善则得吉，行恶则得凶，此乃自然之常则。而行善或得凶，行恶或得吉，此乃是偶然。张子此说，即专以汉儒所谓受命与随命为命，而以汉儒所谓遭命为遇。张子又说：

“命其受，有则也。……尽性穷理而不可变，乃吾则也。天所自不能已者谓命。”（同上书，诚明）

“穷理尽性，则性天德，命天理。气之不可变者，独死生修夭而已。故论死生则曰有命，以言其气也。语富贵则曰在天，以言其理也。此大德所以必受命，易简理得，而成位乎天地之中也。所谓天理也者，能悦诸心，能通天下之志之理也。能使天下悦且通，则天下必归焉。不归焉者，所乘所遇

之不同，如仲尼与继世之君也。舜禹有天下而不与焉者，正谓天理驯致，非气禀当然，非志意所与也。”（同上）  
命即自然而不可变不能已之常则，亦即天理。以天理而言，行善则吉，行恶则凶。富贵贫贱乃缘於其行之善恶。惟生死寿夭，与行之善恶无关，而由於形体气禀之强弱，是不可由品行而变易的。有德则有位，如舜禹修德而有天下，此是命。然孔子有德而无位，继世之君有位而无德，此则偶然，乃是遇。

张子分别命与遇为二，实与古代儒家之学说不合，而可谓关於命之一种新说。

二程论命，甚为精辟，其要旨亦可谓近於张子所谓义命合一，然而反对张子分命与遇为二之说。程明道云：

“乐天知命，通上下之言也。圣人乐天，则不须言知命。知命者，知有命而信之者尔。不知命无以为君子是矣。命者所以辅义，一循於义，则何庸断之以命哉？若夫圣人知天命，则异於此。”（语录十一）

“儒者只合言人事，不合言有数。直到不得已处，然后归之于命可也。”（外书五）

义是主 命是辅。平时只当言人事之当然，不必谈命；到不得已时，然后方可归之於命。

程伊川所说，与明道意思相同，然更明晰确切。伊川说：

“贤者惟知义而已，命在其中。中人以下，乃以命处义。如言‘求之有道，得之有命，是求无益於得，’知命之不可求，故自处以不求。若贤者则求之以道，得之以义，不必言命。”（语录二上）

朱子尝云：“程子言义不言命之说，有功於学者，亦前圣所未发之一端。”二程对於命的态度，实与孔孟不尽同，孔孟本已甚注重人事了，二程乃更注重人事，以为“不须言知命”，“不必言命”，惟以义为主，这是一种颇新见解。伊川又说：

“君子当困穷之时，既尽其防忌之道而不得免，则命也，当推致其命以遂其志，知命之当然也。则穷塞祸患，不以动其心，行吾义而已。苟不知命，则恐惧於险难，陨获於穷危，所守亡矣，安能遂其为善之志乎？”（程氏易传困卦）此即“到不得已处，然后归之於命”。如此乃能安於行义，而不困穷塞动心，故“命者所以辅义”。伊川又说：

“人之於患难，只有一个处置，尽人谋之后，却须泰然处之。有人遇一事，则心念念不肯舍，毕竟何益！若不会处置了放下，便是无义无命也。”（语录二上）

当患难时，人事已尽，便泰然处之，此是行义，亦是致命。不能如此，便是既无义，亦无命。

张子分命与遇为二，伊川以为不然。语录云：

“问命与遇何也？先生曰：人遇不遇，即是命也。曰：长平之战，四十万人死，岂命一乎？曰：是亦命也。只遇著白起，便是命当如此。又况赵卒皆一国之人，使是五湖四海之人，同时而死，亦是常事。又问：或当刑而王，或为相而饿死，或先贵后贱，或先贱后贵。此之类皆命乎？曰：莫非命也。既曰命，便是不同，不足怪也。”（十八）

行同报异，或行异报同，莫非是命。

朱子虽甚赞扬程子言义不言命之说。但他自己讲命，却甚与王充相近，他以为生死寿夭贵贱贫富皆由於气稟。朱子说：

“有人稟得气厚者则福厚，气薄者则福薄；稟得气之英华者则富盛，衰飒者则卑贱；气长者则寿，气短者则夭折。此必然之理。”（语类四）

“稟得精英之气，便为圣为贤，便是得理之全，得理之正。稟得清明者，便英爽；稟得敦厚者，便温和，稟得清高者，便贵；稟得丰厚者，便富；稟得久长者，便寿；稟得衰颓薄浊者，便为愚不肖，为贫为贱为夭。天有那气，生一个

人出来，便有许多物随他来。”（同上）  
 人与人生活际遇之不同，生来即已决定。语类又云：

“问得清明之气为圣贤，昏浊之气为愚不肖，气之厚者为富贵，薄者为贫贱，此固然也。然圣人得天地清明中和之气，宜无所亏欠，而夫子反贫贱，何也？岂时运使然耶？抑其所禀亦有不足耶？曰：便是禀得来有不足。他那清明，也只管得做圣贤，却管不得那富贵。禀得那高底则贵，禀得厚底则富，禀得长底则寿，贫贱夭者反是。夫子虽得清明者以为圣人，然禀得那低底薄底，所以贫贱。颜子又不如孔子又禀得那短底，所以又夭。”（同上）

朱子所说，虽与王充相类，但比王氏讲得清楚多了。

明代思想家，关于命，惟王心斋有特见，他说：

“舜於瞽瞍，命也；舜尽性而瞽瞍底豫，是故君子不谓命也。孔子不遇，命也；而明道以淑斯人，不谓命也。若天民则听命矣，大人造命”。（语录）

虽然承认有命，却不赞成听命，而主张造命。这种思想，可谓大胆。实际上，人类是需要自己创造其命运的。

清初王船山认为人可以为天下造命，而不能为个人造命。船山云：

“圣人赞天地之化，则可以造万物之命，而不能自造其命。能自造其命，则尧、舜能得之于子；尧、舜能得之於子，则仲尼能得之於君。然而不能也。故无有能自造其命者也。造万物之命者，非必如万物之意欲也。天之造之，圣人为君相而造之，皆规乎其大凡而止。……毅然造之而无所疑，圣人以此可继天而为万物之司命。安之危之，存之亡之，燕越不同地，老稚不同时，刚柔不同性，规乎其大凡，而危者以安，亡者以存。……乃若欲自造其命，……则恶乎其可也？……弗能造也，受之而已。受之以道，则虽危而安，虽



亡而存，而君相之道得矣。……唯圣人为能达无穷之化。天之通之，非以通已也；天之塞之，非以塞已也。通有塞，塞有通。命圆而不滞，以听人之自尽，皆顺受也。……天命之为君，天命之为相，俾造民物之命。己之命，己之意欲，奚其得与哉？”（文集君相可以造命论）

圣人能造民物之命，即赞天地之化育。至於个人之命，则惟有受之；无论命为何如，莫不可有顺受之道。

颜习斋论命，亦颇有新见。习斋言行录云：

“或问祸福皆命中造定，信乎？先生曰：不然。地中生苗，或可五斗，或可一石，是犹人生之命也。从而粪壤培之，雨露润之，五斗者亦可一石；若不惟无所培润，又从而蠹贼之，摧折收放之，一石者幸而五斗，甚则一粒莫获矣。生命亦何定之有？夫所谓命一定者，不恶不善之中人顺气数而终身者耳。大善大恶固非命可罔也，在乎人耳。”

人生固有所谓命，然可由人力而改变。习斋又分对於命的态度为数等，而以造命为最上。他说：

“圣人以一心一身为天地之枢纽，化其戾，生其和，所谓造命回天者也。其次知命乐天，其次安命顺天，其次奉命畏天。造命回天者，主宰气运者也。知命乐天者，与天为友者也。安命顺天者，以天为宅者也。奉命畏天者，懍天为君者也。然奉而畏之，斯可以安而顺之矣；安而顺之，斯可以知而乐之矣；知而乐之，斯可以造而回之矣。若夫昧天逆天，其天之贼乎？”（言行录）

习斋此说，实甚精湛而明晰。所谓造命回天主宰气运，主要是赞天地之化育先天而天弗违之意。

中国哲学中所谓命，尚有与以上所述者不同之一意谓，即性命之命，乃赋予的意思。此意谓的命，源於中庸“天命之谓性”一语。天所赋予者，是性。就人所受言之，谓之性；就天所赋言

之，则谓之命：性与命只是一事。大戴礼记云：“分於道谓之命，形於一谓之性。”从天说，则言赋予；从道说，则言分。此意谓的命，庄子外篇中亦有之，庄子外篇屡言“性命之情”。其所谓命即分於道之义。汉郑康成尝云：“命犹性也。”（礼记檀弓注）宋代道学之人性论中所谓命，皆此意谓。如程明道云：“言天之自然者谓之天道，言天之付与万物者谓之天命。”（语录十一）程伊川云：“天所赋为命，物所受为性。”（程氏易传乾卦）命即是天所赋与物的。程子又将孔子“五十而知天命”之命，及易说卦“穷理尽性以至於命”之命，都解释为此意谓的命。

后来朱子阳明以及习斋东原等的性论中之所谓命，亦都是天所赋或分於道的意思。而因宇宙论上理气论与唯气论之不同，對於此所谓命，亦有两种说法。朱子一派认为天所赋予者是理，所谓天命，乃以理言。习斋则以为理气俱是天道，性形俱是天命；东原更以为道性命皆是以气言的。

### 第三章 兼与独

群与己，是人生中根本对立之一。在生活中，我们应当为群而忘己呢，还是应当为己而不顾群？也即是，应当兼利天下，为群努力，甚至牺牲自己呢；还是洁身自爱，独善其身，不闻不问群体的事情？墨子主张为天下，要将整个身心置入於群的事业中，辛苦勤作，虽牺牲了自己的性命亦所不顾。反之，杨朱则主张为我，自洁其身，不损人亦不利人。在墨杨两极端的学说未有以前，已有孔子之中道的学说，以兼善天下为主，而如情况不顺利，则亦不过於勉强；即可以兼则兼，不可以兼则独。孔子这种思想，到孟子乃更加发挥。后来儒家皆宗述孔孟。

先讲孔子的思想。孔子积极从事社会活动，奔走周游，被隐者讥为“知其不可而为之者”。一次孔子使弟子子路问津於两个隐者，其中一隐者对子路云：“滔滔者，天下皆是也！而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？”子路将此语告孔子，孔子悠然叹息道：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与，而谁与？天下有道，丘不与易也！”（论语微子）孔子是念念不忘“斯人之徒”的。“吾非斯人之徒而与谁与”，是孔子怀抱之明白宣述。孔子自言其志，则说：“老者安之，朋友信之，少者怀之。”（公冶长）也即是无所不爱，欲人人各得其所的意思。但至道不能行，孔子便也有退隐之思，所以说：“道不行，乘桴浮於海，从我者其由与？”（同上）孔子的真实态度是可行则行，不可行则止，所以尝语颜渊云：“用之则行，舍之则藏，

唯我与尔有是夫！”（述而）又尝说：“笃信好学，守死善道；危邦不入，乱邦不居；天下有道则见，无道则隐。”（泰伯）要之，孔子的主张乃是：能兼善则兼善，不能兼善则独善。

孟子的见解，与孔子相同，但比孔子说得更明晰了。孟子说：

“得志泽加於民，不得志修身见於世。穷则独善其身，达则兼善天下。”（尽心）

如能预政，则兼善天下；不能预政，则独善其身。孟子去齐时，有不舍的意思，而云：“王由足用为善。王如用予，则岂徒齐民安，天下之民举安。王庶几改之，予日望之！”（公孙丑）他希望安天下之民。孟子的理想人格大丈夫，是“得志与民由之，不得志独行其道”（滕文公）。孔、孟的本志都是淑世济民，但是并没有直接办法，只有希望当时君主来任用；如君主不肯任用，便只好独善其身了。

墨子的态度，比儒家更为积极。他兼爱天下，肯为天下大众而牺牲自己。他是为群而忘自己。孟子论述墨子的行为云：

“墨子兼爱，摩顶放踵，利天下，为之。”

只要有利於天下，虽牺牲了全身，亦无不肯。墨子极能“自苦以为义”，当时“天下莫为义”，墨子不但不灰心，反以为为义“不可不益急矣！”（贵义）墨子及其门徒，是“以绳墨自矫，而备世之急”（庄子天下）虽不为君主所用，而亦在社会中努力工作，尽心竭力为人民帮忙。庄子天下篇云：

“墨子称道曰：昔者禹之湮洪水，决江河，而通四夷九州也，名川三百，支川三千，小者无数，禹亲自操橐耜，而九杂天下之川，腓无胈，胫无毛，沐甚雨，栉疾风，置万国。禹大圣也，而形劳天下也如此。使后世之墨者，多以裘褐为衣，以跂屣为服，日夜不休，以自苦为极，曰：不能如此，非禹之道也，不足谓墨。…墨子真天下之好也，将求之

不得也，虽枯槁不舍也。”

墨子要将大禹治水的精神实践出来！极端的刻苦，以求有以利天下，他实在爱好天下，如目的不能达到，虽枯槁亦不舍。儒家是可行则行，不可行则止；墨家则是求之不得，虽枯槁不舍：这是儒墨的不同。

墨子以后，宋钘也主兼，他的行为很与墨子相似。他“愿天下之安宁，以活民命”；於是讲“见侮不辱”，以“救民之斗”，又讲“禁攻寝兵”，以“救世之战”。他以这两个学说，“周行天下，上说下教”，虽然没有人听他，他却“强聒而不舍”，所以说是“上下厌闻而强见”。他的行为乃“为人太多”，“自为太少”，自己“虽饥，不忘天下”；“日夜不休”的勤苦工作，而说：“我必得活哉？”他乃是这样的一个“救世之士！”（引语皆庄子天下篇文）宋子的坚苦卓绝、牺牲自己的享受以救世利民的伟大精神。正与墨子一样。

杨朱的思想，正与墨子相反。他讲‘为我’，主张独善其身。认为只须自爱，如人人都能自爱，天下便自然太平了。孟子论述杨子的行为云：

“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。”

他是如此一个极端的独善论者！关于他的思想之详细内容，今已不可得而知了。

庄子也颇有为我的思想。庄子说：

“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”（养生主）

恶固不可为，善亦不必为。生活中最要紧的是保身全生，以尽天年。

庄子外篇及杂篇中，很有许多反对兼爱及兼善的话，认为兼爱是有害的，目的虽在於利天下，结果天下必蒙其害，反不若为我之不害天下。杂篇云：

“爱民，害民之始也；为义偃兵，造兵之本也。君虽为仁义，几且伪哉！”（徐无鬼）

爱民何以反至於害民呢？此派思想家从流弊来说：

“爱利出乎仁义，捐仁义者寡，利仁义者众。夫仁义之行，唯且无诚，且假乎禽贫者器。……夫尧，知贤人之利天下也，而不知其贼天下也。”（同上）

肯为仁义而牺牲之人甚少，利用仁义以济其私者则甚多。仁义成了作恶的工具，贤人未足以利天下，反足以害天下。仁义且会酿成大乱：

“尧舜於是乎股无胈，胫无毛，以养天下之形。施及三王，下有桀跖，上有曾史，而儒墨并起，於是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥，而儒墨乃始离跂攘臂乎桎梏之间，意！甚矣哉！其无愧而不知耻也甚矣！吾未知圣知之不为栢杨接榘也，仁义之不为桎梏凿枘也！”（在宥）

“大乱之本，必生於尧舜之间，其末存乎千世之后；千世之后，其必有人与人相食者也！”（庚桑楚）

舜股无胈，胫无毛，以为天下，结果反种下大乱的根苗。天下之乱，本由圣知仁义造成，而儒墨反称道尧舜，欲以圣知仁义来救世之乱，只是无愧而不知耻而已！但事实上，后来的大乱，是否由於尧舜的劳形以利天下？那便是问题了。

此派思想家以为真实的爱人是不爱人，或爱人而不自知其爱人，故说：

“蹶市人之足，则辞以放警，兄则以姬，大亲则已矣。故曰至礼有不人，至义不物，至知不谋，至仁无亲。”（庚桑楚）

“圣人之爱人也，人与之名，不告则不知其爱人也。若知之，若不知之；若闻之，若不闻之。其爱人也常无己，人之安之亦无己。”（则阳）

圣人的爱人，纯由自然，并非有意於爱人。如此爱人，方为无流

弊的。

后来的儒家，皆宗述孔、孟。都主张‘穷则独善其身，达则兼善天下’。汉、宋的主要思想家都是如此。其中也有比较倾向於兼的，如张横渠即是。张子尝说：“立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成。”（正蒙诚明）又说：“民吾同胞，物吾与也。”（乾称）皆比较注重兼的思想。又尝言其志愿云：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”张子可以说是儒家中比较重兼的。又胡五峰以为圣人之穷，虽不能兼善天下，而可以兼善万世。他说：

“穷则独善其身，达则兼善天下者，大贤之分也。达则兼善天下，穷则兼善万世者，圣人之分也。”（知言）圣人如穷，则立言垂范，教化无穷，故可谓兼万世。胡氏此论，乃就孟子之说下一转语。此意孔子孟子实亦可谓有之，不惟有之，且已实行之。然至胡氏，始将此点明白说出来。

此外诸儒，对于兼与独的问题，并无新见。兹不备述了。

---

## 第四章 自然与人为

自然与人为，或天与人，也是人生中一个根本的对立。人类的生活，应该因任自然，无所作为呢；还是应该改变自然，注重创造？老子、庄子主张自然无为，认为一切人为都是自扰，有害而无益；不如返朴任天，反可以不至发生罪恶与病痛。荀子则反对老庄，主张改造天然，努力作为。在老庄与荀子的对立学说之间的，有孔子的兼重天人的思想。孔子的学说实以人为为本，而又以“则天”与“无为”为理想境界。孟子的思想，与孔子甚相类似。后来的儒家，大都宗述孔孟的见解，一方面注重人为，一方面又尊天。

现在先说明孔子的态度。孔子本注重积极有为，精进行；他的生活是“发愤忘食，乐以忘忧”，“好学不厌，诲人不倦”。他很注重人为，所以说：

“人能弘道，非道弘人。”（论语卫灵公）

“见义不为，无勇也。”（为政）

人有提高道的能力，见义必须勇为。

孔子所讲的仁、智等道与德，都以力行有为为本质；他一生更栖栖皇皇，周游不息，所以被隐士讥为“知其不可而为之者”。但孔子亦尝言无为，他说：

“无为而治者，其舜也与！夫何为哉？恭己正南面而已矣。”（卫灵公）

无为是一种很高的境界。不过孔子的无为思想，与道家不同；道



家是纯然无为，孔子则是由有为而无为。有为之极，以至于更不必用力，便到无为的境地了。活动作为，究竟是根本准则。孔子又尝讲无言，论语云：

“子曰：予欲无言。子贡曰：子如不言，则小子何述焉？子曰：天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”（阳货）无言即惟“以行与事示之”。孔子实以天为人格之最高表准，故又言“则天”，他尝说：

“大哉尧之为君也，巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉；巍巍乎！其有成功也，焕乎其有文章。”（泰伯）

则天是生活之最高准则。尧德业广大，功济生民，而百姓不知其所以，故谓之则天。则天并非无所作为，故说“其有成功”，“其有文章”。可以说是有为之极以至若无为。孔子所谓天，根本不是静的，虽然不言，而运行无息，生物不已，常在动中，不过“无声无臭”而已。

孟子的态度与孔子极相近。孟子讲“尽其心者，知其性也；知其性则知天矣。存其心，养其性，所以事天也”（尽心）。尽心知性本“必有事焉”，而即所以“事天”。事天的观念，正表示天人之一致，是有为以合于天。

墨家的态度，与儒家颇相近。墨子讲“天志”，“尚同”，以为人应“顺天意”（天志上），人民须“尚同于天子”，而“天子又总天下之义，所尚同于天”（尚同下）。此与儒家则天的思想颇相类。不过儒家所言之天，非人格神；墨家所言之天，则确为有人格的上帝。墨子又极“贵义”，以为人应“嘿则思，言则诲，动则事。……手足口鼻耳，从事于义”（贵义）。墨家的生活是“日夜不休，以自苦为极”（庄子天下）。其崇尚人为，或更甚于孔子。然而更以为义“果自天出矣”（天志中）！义乃原于天，而“天之志者，义之经也”（天志下）。“从事于义”，

乃所以“顺天意”。墨家之说，可谓主张顺天而为。

崇尚自然的学说，首唱于老子。老子认为宇宙之一切，都是自然的，人亦应当顺其本来的自然，不可有意作为。老子说：

“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（上篇）  
道无所法，是自然的；而天之法道，亦法其自然而已。人究竟言之，也是法道，即当法其自然。老子论人为之弊害云：

“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋  
畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨：是以圣人为腹不为  
目，故去彼取此。”（上篇）

“天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多  
伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。”（下篇）  
此即是“为者败之，执者失之”（下篇）。老子观察一切事物的  
变化，都是发展到一定限度即一转而为其反对；如想不转为其反  
对，便只有先取了其反对的形态。如“为”，必发生不良的结果；  
惟“无为故无败，无执故无失”（下篇）。老子又说：

“是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之  
所过。以辅万物之自然，而不敢为。”（下篇）  
求无败无失，只有顺自然而无所为。

老子反对人为，故菲薄智巧，他说：

“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃  
利，盗贼无有；此三者，以为文不足，故令有所属：见素抱  
朴，少私寡欲。”（上篇）

老子以圣人为理想人格之称，此所谓绝圣，非指圣人，乃是聪睿  
之意。老子是“无为也，而笑巧”（庄子天下），认为惟有废  
弃一切智识、德行、技术，然后天下方能太平。“抱朴”是老子  
自然说之中心观念，他主张“复归于朴”（上篇）。

庄子的理论，比老子为明晰，但大要亦不出老子所说的范  
围。在老子，尚没有以天与人两个观念相对立。分别天人，始于

庄子。庄子认为一切人为都是自扰，结果必自受其害；天的力量极为伟大，实不可抗。人只有随顺天然，更不要想改变天然。庄子说：

“物不胜天久矣。”（大宗师）

物是不能胜天的，便只好任天了。庄子说：

“父母于子，东西南北，唯命之从。阴阳于人，不翅于父母。彼近我死，而我不听；我则悍矣，彼何罪焉？夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶铸金，金踊跃曰：我且必为莫邪。大冶必以为不祥之金。今一犯人之形，而曰人耳人耳！夫造化者，必以为不祥之人。今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉？”（大宗师）

人对于自然，只有听命，没有反抗的可能。人在自然中并不算甚么，不要太重视了自己。

庄子主张的纲领是：

“不以心捐道，不以人助天。”（同上）

不可用心以背道，不可有为以易天。只当任其自然，更不要有所损益。如此便是：

“既受食于天，又恶用人？有人之形，无人之情。有人之形，故群于人；无人之情，故是非不得于身。眇乎小哉！所以属于人也；絜乎大哉！独成其天。”（德充符）

这样便是畸人。庄子说：

“畸人者，畸于人而侔于天。故曰天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。”（大宗师）

此亦即离人而入于天，亦即不同于一般人而返于自然。

庄子外篇中，崇尚自然的理论更详。外篇云：

“有天道，有人道。无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。”（在宥）

人道有累，天道则无累。人生应当：

“无以人灭天，无以故灭命。”（秋水）

助天犹不可，灭天当然更不可了。什么是天，什么是人呢？天与人的分界在何？外篇说：

“无为为之之谓天。”（天地）

“何谓天？何谓人？……牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人”（秋水）

凡无意识的，自然而然的，是天。加以有意的改变，便是人。本来的是天，经人加工的是人。

庄子外篇认为一切人为终必有不良的结果。它以马作比喻道：

“马，蹄可以踏霜雪，毛可以御风寒；齧草饮水，翘足而陆，此马之真性也。虽有义台路寝，无所用之。及至伯乐，曰我善治马。烧之剔之，刻之箠之，连之以羈鞅，编之以皁棧，马之死者十二三矣。饥之渴之，驰之骤之，整之齐之，前有楛饰之患，而后有鞭策之威，而马之死者已过半矣。……夫马陆居则食草饮水，喜则交颈相靡，怒则分背相踉，马知已此矣。夫加之以衡扼，齐之以月题，而马知介倪，闾扼鸞曼，诡衔窃譬。故马之知而恣至盗者，伯乐之罪也。”（马蹄）

人为，以毁伤自然则有余，以改善自然则不足。一切作为，都有很大的流弊，所得实不偿所失。如任自然，则：

“天下有常然。常然者，曲者不以钩，直者不以绳，圆者不以规，方者不以矩。故天下诱然皆生，而不知其所以生；同焉皆得，而不知其所以得。”（骈拇）

未受人为损毁的自然，本来圆满。

任天之极，以至于忘天人之辨，方是纯任自然。庄子杂篇云：

“夫圣人未始有天，未始有人；未始有始，未始有物；与世偕行而不替。”（则阳）

任天以至忘天，便是完全“天而不人”（列御寇）了。

老子菲薄智巧，庄子亦反对知识，认为知与争相终始。庄子说：

“知出乎争；知也者，争之器也。”（人间世）

外篇所讲更详：

“夫弓弩毕弋，机变之知多，则鸟乱于上矣。钩饵罔罟，罾笱之知多，则鱼乱于水矣。削格罗落置罟之知多，则兽乱于泽矣。知诈渐毒，颀滑坚白，解垢同异之变多，则俗惑于辩矣。故天下每每大乱，罪在于好知，……甚矣夫好知之乱天下也。”（胠篋）

杂篇亦云：

“举贤则民相轧，任知则民相盗。”（庚桑楚）

自人类有知识以来，将宁静和乐的自然扰乱了。结果人与人的生活也不得安宁，大乱的原因在于知识。既反对知识，亦反对技巧。外篇云：

“有机械者，必有机事；有机事者，必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定。神生不定者，道之所不载也。吾非不知，羞而不为也。”（天地）

机械会引起欺诈争竞之心，而破坏本来的朴素境界。

庄子崇尚自然的学说，有其悲观思想为背景。庄子对于世间生活，很为悲观，他有一段非常悲痛的话：

“一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎？终身役役，而不见其成功；怵然疲役，而不知其所归！可不哀邪？人谓之不死，奚益？其形化，其心与之俱然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？”（齐物论）

人不过是被生出来而不得不继续维持自己的存在，以等待死亡来临而已。与物竞争不休，几十年的光阴很快过去了。一生劳累，结果不过空虚，那里有什么成功呢？到死时身心俱灭，那里有独

在常存的精神？人生是劳而无功，实际有何意义？庄子对于人生中的竞争，最为叹惋，他说：

“其寐也魂交，其觉也形开。与接为构，日以心斗。……其发若机括，其习是非之谓也；其留如诅盟，其守胜之谓也。其杀如秋冬，以言其日消也；其溺之所为之，不可使复之也。”（同上）

人与人之间，充满了悲剧；相互嫉恨，相互伤害，一切都在斗争竞胜之中。结果日消而不可复，如是而已。

不过悲观仍要寻找出路。庄子也要想出一个至乐之道。因任自然，无为无事，就可以免除悲剧了。顺天无为，不要相互竞争，而“役役”的人生即可变为“逍遥”的人生了。一切人为都是没有意义的，任天则当下便是良好的生活。

彻底主张人为的，古代只有一个荀子。荀子的学说是庄学的反响。荀子批评庄子说：“庄子蔽于天而不知人”（解蔽）。庄子完全抹煞人为，荀子便极力推崇人为。社会治乱，都由于人，应该尽量发挥人的力量。荀子主张利用天，宰制天，使天适合于人的要求，他说：

“大天而思之，孰与物畜而制之？从天而颂之，孰与制天命而用之？望时而待之，孰与应时而使之？……愿于物之所以生，孰与有物之所以成？故错人而思天，则失万物之情。”（天论）这确实是一段发放卓异光彩的言论。赞叹天之宏伟而思慕、歌颂之，结果能有何益处？何如宰制而利用之？人们只当理物而求勿失，更不必冥想。不要思惟物之根源，只应改造物以为人用。荀子主张“于天地万物也，不务说其所以然，而致善用其材”。做到最好的地步，则“天之所覆，地之所载，莫不尽其美，致其用”（王制）。这便是人生的极诣，在此境界，人是胜天了：“天地官而万物役矣”（天论）。此种宏伟卓越的效果，岂是任天所可能达到么？

庄子与荀子立说正相反，然亦有一致之点，即都将天然与人为看作对立的。孔子与孟子则将天人看作合一的。孔孟认为天是动的，所以人之有为，乃正所以合天。此种观念，易传表示得最清楚。易象传云：

“天行健，君子以自强不息。”

天是生日新而无己的，故人应自强不息。有为，乃是效天。中庸亦云：

“诗云：‘维天之命，於穆不已’。盖曰天之所以为天也。‘於乎不显，文王之德之纯’。盖曰文王之所以为文也。纯亦不已。”

天之所以为天，乃日进无息，人亦当日进无息。天是动的，人之活动，乃所以法天。

汉宋诸儒，都颇注重天人之合一，与孔孟相近。讲天人合一，则自然与人为，可以说根本不成问题，所以汉、宋哲学家对此问题讲得不多。他们大体的态度是：既不主张任天，更不赞成制天，而主张有为以合于天。

汉董仲舒以为人是完成天地之功的，而可谓天之继。他说：

“天生之，地养之，人成之。天生之以孝悌，地养之以衣食，人成之以礼乐。”（春秋繁露立元神）

“夫损益者皆人，人其天之继欤？出其质而人弗继，岂独立哉？”（同上书，循天之道）

所谓继天，既非任天，亦非制天，而乃顺天之道而有所创作。董子又说：

“不顺天道，谓之不义。察天人之分，观道命之异，可以知礼之说矣。见善者不能无好，见不善者不能无恶。好恶不能坚守，故有人道。人道者，人之所由乐而不乱，复而不厌者。”（同上书，天道施）

人应顺天道，然而更须立人道。人生而好善，恶不善，此乃天之

所命。然而人未必能永久好善、恶不善而不动摇，故须有人道。

“察天人之分，观道命之异”，此道指人道。董子讲天人相类，而又重天人之分，似以为人固当知天人之合一，而亦不当忘天人之区别。董子又云：

“志意随天地，缓急仿阴阳。然而人事之宜行者，无所郁滞。且恕于人，顺于天。天人之道兼举，此谓执其中。”

（同上书，如天之为）

天人之道兼举，不违天亦不废人事，然后为得之。

人道虽与天道有异，然实乃法天而立的。董子云：

“天者，群物之祖也。……故圣人法天而立道。”（汉书董仲舒传）

“道之大原出于天。”（同上）

此所谓道，皆指人道，故又尝云：“道者所由适于治之路也。”

（同上）天实乃人道之所本。

董子更以法天为人生之准则，他说：

“圣者法天，贤者法圣，此其大数也。”（春秋繁露楚庄王）

圣人以天为法，天是人之最高表准。董子又云：

“王者欲有所为，宜求其端于天。”（同上）

要之，董子乃主张法天而为。董子之“圣者法天”的思想，实为后儒之一致的见解。

宋周子云：

“圣希天，贤希圣，士希贤。”（通书）

此当是由董子所说而来。以天为人格之最高表准。

张子云：

“天大无外，故有外之心，不足以合天心。”（正蒙大心）

亦以合天为理想。道学家中，以张子较注重人为。他尝说：

“气与志，天与人，有交胜之理。”（同上书，太和）

“天能为性，人谋为能。大人尽性，不以天能为能，而



以人谋为能。”（同上书，诚明）

气能动志，志亦能动气；天固可胜人，人亦可胜天。圣人不恃天能，而特重人谋。张子又云：

“天道四时行，百物生，无非至教；圣人之动，无非至德。夫何言哉？”（同上书，天道）

“上天之载，有感必通；圣人之为，得为而为之也。”

（同上）

自然之变化，皆可以为法；而圣人之有为，乃所以法天。要之，张子是讲有为以合天，或则天而为。

此外诸道学家，亦皆主则天而为。以其无甚特见，兹不备述了。要之，道学家皆以天为人之准则，而天是生生不息的，求合于天，更必有甚大的努力，所以也颇注重有为；而有为非所以制天，实所以法天。

清初王船山，甚注重人为。船山认为，为人须尽人道，要发挥人之所以为人者。如只因任自然，便无以异于禽兽了。船山说：

“能不以慕少艾妻子仕热中之慕，慕其亲乎？能不以羊鸟之孝蜂蚁之忠，事其君父乎？而后人道显矣。顺用其自然，未见其异于禽兽也！”（思问录内篇）

只顺用自然，则无以异于禽兽；而人实应当尽量发挥人之所以异于禽兽者。船山说：

“由仁义行，以人道率天道也；行仁义，则待天机之动而后行，非能尽夫人之所以异于禽兽者矣。天道不遗于禽兽，人道则为人之独。由仁义行，大舜存人道，圣学也，自然云乎哉！”（同上）

应当注重“为人之独”的人道，而不应讲自然。船山又说：

“吉凶成败，皆有自然之数，而非可以人力安排。澹于利欲者，廓其心于俯仰倚伏之间，而儿矣。乃见仅及此，而以

億天理之皆然，遂以謂莫匪自然，而學問思辨篤行皆為增益，而與天理不相應，是以利之心而測義也，陋矣。”（同上）求利的人為，不可以有；求義的人為，卻不可以不有。人于利應聽其自然；于義，則當奮發為有。船山又說：

“天下之志亦淺矣，而求其道則深也。天下之務亦大矣，而溯所成則几也。……故不曰我高以明，而天下之志不足知；我靜以虛，而天下之務不足為。極天下之固有，攘君諍母，皆志之所必悉；極天下之大有，酒漿瓜棗，皆務之所必勤。……推之近遠，抵之幽深，會其參伍，通其錯綜，然則深可極而几可研。要豈可易簡于事外，以忍于不知而敢于不為也哉？”（周易外傳五）

道家崇尚無知無為，船山則特重有知有為。秦漢以後，儒者之中，崇尚人為的，實以船山為最。

戴東原亦主人為，他認為僅自然不足，必須由自然而發展，以歸于必然。必然即應當的意思。東原說：

“夫人之異于物者，人能明于必然；百物之生，各遂其自然也。”（孟子字義疏證）

能明于必然，乃是人之所以異于禽獸者，而由自然以歸于必然，乃適所以完成其自然。東原說：

“自然之與必然，非二事也。就其自然明之盡，而無几微之失焉，是其必然也；如是而後無憾，如是而後安，是乃自然之極則。若任其自然，而流于失，轉喪其自然，而非自然也。故歸于必然，適完其自然。”（同上）

他又說過：“歸于必然，適全其自然，此之謂自然之極致。”（原善）必然是自然之改變，而亦是自然之圓滿。如純任自然，不知求所以無失，則必至于反而喪失其自然。如欲保持自然，便必須求所以無失無憾之道，而歸于必然。

船山東原也都頗講天人之合一，他們雖注重人為，但不主張

制天胜天。他们的人为论，乃从孔孟来，而非从荀子来。可以说，宋明大多数道学家的思想，是从孔孟出发，而较偏于自然的，张子及船山东原，则是从孔孟出发，而较偏于人为的。

## 第五章 损与益

和自然与人为相邻近的一个问题，便是损与益。〔注〕最初提出损与益的问题的，是老子。孔子的态度是主益的，老子以儒家主益的态度为非，於是讲损，认为人生不应该要求增益，而应该减损人为所添加的，以复返于本来的原始状态。老子主损的学说，后来为庄子所发挥。儒家孟子与荀子都主益，但二家为说又不同。孟子讲扩充，荀子讲化性。孟子主张发展本来所固有的，荀子主张改变本来所固有的而创造本来所未有的。易传又有兼重损益之说。宋明道学家中，张子主益，而程朱与陆王二派，在别的问题虽多宗述孔孟，在此问题则受老庄影响颇深，都主损，而其所说又与老庄不同。清代的王船山戴东原则主益。

〔注〕此章损与益问题，与下章动与静问题，亦皆可看作上章自然与人为问题之一方面，因凡讲自然的必皆主损，主损的必皆主静。然讲人为的，并非都主益，亦非都主动。其间情形，亦殊错综。兹为求清楚起见，故析为三问题而分别论述之。

孔子最注重学，他尝说：“十室之邑，必有忠信，如丘者焉，不如丘之好学也。”（论语公冶长）又说：“学如不及，犹恐失之。”（泰伯）孔子本亦兼重学与思，尝说：“学而不思则罔，思而不学则殆。”（为政）然而又云：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”（卫灵公）学终是基础。而孔子所以特重学，乃为其有益。论语又云：“阙党童子将命，或问之曰：益者与？子曰：吾见其居于位也，见其与先生并行也，

非求益者也，欲速成者也。”（宪问）由此更可以见，孔子甚注重益了。论语又云：“子谓颜渊曰：惜乎！吾见其进也，未见其止也！”（子罕）要之，孔子主张日进无疆而增益不已。孔子弟子子夏说得更明显，他说：“日知其所亡，月无忘其所能，可谓好学也已矣。”（子张）孔门最重常知所未知，常习所已知。

孟子亦讲益。孟子尝说：

“故天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。人恒过，然后能改；困于心，衡于虑，而后作；徵于色，发于声，而后喻。”（告子）

必曾处艰苦之境，悚动其心，坚忍其性，以增益其所不能，然后能当大任。

孟子以为人性中有仁义礼智之端，人应该扩充此本来固有之四端，他说：

“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣。若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”（公孙丑）

扩充固有之四端，便是“尽心”，便是“养性”（尽心）。“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”（告子）。孟子所讲的益，不是外铄的益，而是扩充本来固有之善端，乃就固有之萌芽加以尽量地发展。孟子的思想，可以说在道家与荀子之间。道家讲复初，荀子讲化初，孟子则讲扩充其初。

荀子是澈底主益的。孟子讲性善，所以主张扩充，荀子讲性恶，主张“化性而起伪”（性恶）。“化”即改造；“伪”即人的创造。荀子主张改变人的天性而有所创造，详言之即：“起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之”（性恶）。荀子最重“积思虑，习伪故”。而理想境界则是：

“长迁而不反其初，则化矣。”（不苟）

道家以复其初为理想，荀子则以“不返其初”为理想。人的天性是恶的，人应该改造其天性，而努力创造；积习久久，天性整个改变了，这是修养之最高境界。

主损的思想，创始于老子。老子是第一个分别损与益的人，他说：

“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为。”（下篇）  
 为学求其日益，为道则求其日损。老子似乎以“为学”与“为道”为儒家与他自己的分别。儒家为学，他自己是为道。为道即“从事于道”（上篇），要减削非自然所本有、人为所添增之一切，以复反于原始的本来状态。无为便是减损到极处。老子甚反对学，故说：

“绝学无忧。”（上篇）

“学不学，以复众人之所过。”（下篇）

学便是过，应该绝弃。老子又说：

“益生曰戕。”（下篇）

益生乃所以戕生，反不如因其自然而不生。既绝学而不益生，将一切众人之所过都减削了，便“复归于朴”，而达到如婴儿的境界。

庄子亦主损，他主张“常因自然而不益生”（德充符）。他的理想生活是“忘其肝胆，遗其耳目”（大宗师）；“堕肢体，黜聪明”（同上）。这种“离形去知”的境界，真可谓损到无可再损了。

庄子外篇则讲“复初”，认为人生修养之根本原则是“返其性情而复其初”（缮性）。外篇又说：

“缮性于俗，学以求复其初；泯欲于俗，思以求致其明；谓之蔽蒙之民。”（缮性）

为学与为道是两事，为学实不能复初。求复其初，便当绝学。

战国时代儒家所作之易传，兼言损益。易六十四卦之中有损益二卦，易传申演其义，以为损益各有所当，有当损之时，亦有当益之时。易象传云：

“损益盈虚，与时偕行。”（损卦）

“益动而巽，日进无疆。天施地生，其益无方。凡益之道，与时偕行。”（益卦）

易象传云：

“山下有泽，损，君子以惩忿窒欲。”（损卦）

“风雷益，君子以见善则迁，有过则改。”（益卦）

对于忿欲，当用损，务减抑之。对于道德，应求益，务日进日新。又系辞下传云：

“损，德之修也；益，德之裕也。”

损乃所以修其德，益乃所以裕其德，二者不可偏废。

宋代哲人之中，张子讲益，他说：

“惟知学然后能勉，能勉然后日进，而不息可期矣。”

（正蒙中正）

“益物必诚，如天之生物，日进日息。自益必诚，如川之方至，日增日得。施之妄，学之不勤，欲自益且益人，难矣哉！”（同上书，乾称）

人当自益，且须益物。当勉力以求进，以增益其所不能。

程朱与陆王二派，皆主损，讲“减”或“复初”，而其为说又与道家不同。道家反对“学以求复其初”，而程朱或陆王，则正是主张“学以求复其初”。他们认为人之性本来圆满，后为形气所累或物欲所蔽，于是有不善，理想是去掉此种形气之累或物欲之蔽，以复返于原始的状态。程朱与陆王虽然是对立的两派，而主张复初则相同。

现在先述二程子所说。程明道云：

“学者今日无所添，只有可减。减尽便没事。”（外书十一）

减即损。明道尝谓：“良知良能，元不丧失，以昔日习心未除，却须存习此心，久则可夺旧习”。所谓减，亦即夺旧习。减尽则习心已除，而良知良能完全回复了。孟子讲扩充良知良能，明道则讲回复良知良能，与孟子不同。

程伊川说：

“圣贤论天德，盖自家元是天然完全自足之物，若无所污坏，即当直而行之；若少有污坏，即敬以治之，使复其旧。”（语录一）

意思与明道所说大致相同。

朱子说：

“明德者人之所得乎天而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。但为气稟所拘，人欲所蔽，则有时而昏；然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。”

（大学章句）

朱子又以为学之目的即在复初：

“学之为言效也，人性皆善，而觉有先后，后觉者必效先觉之所为，乃可以明善而复其初也。”（论语集注）

朱子以为人人皆稟理以为性，即人人皆具有一太极；而既具形体，则为形体所拘，因形体而有物欲，更为物欲所蔽；于是本来所稟有之理或太极，便隐而不见。朱子尝谓：“人性本明，如宝珠沉溺水中，明不可见；去了溺水，则宝珠依旧自明。”（语类十二）

朱子虽讲复初，但不甚言损；虽并非主益，而极注重“博学于文”，所以陆象山说朱子：“他是添。”（语录）

陆象山谓朱子是添，他自己则是减。象山说：

“今之论学者，只务添人底，自家只是减他底，此所以不同。”（语录）

“某平生有一节过人，他人要会某不会，他人要做某不



做。”（同上）

象山之说，可谓比较更接近于道家。朱子讲学以求复其初，象山亦言为学，但其所谓学，与朱子不同；象山是不注意博学于文的。

王阳明宗象山，亦主减。阳明说：

“吾辈用功，只求日减，不求日增。减得一分人欲，便是复得一分天理，何等轻快脱洒，何等简易！”（传习录）

“良知即是未发之中，即是廓然大公，寂然不动之本体，人人之所同具者也，但不能不昏蔽于物欲，故须学以去其昏蔽，然于良知之本体，初不能有加损于毫末也。”（答陆元静）工夫在减不在增，所谓减即去物欲之昏蔽；减尽人欲，便回复良知之本体了。

清初王船山反对道家主损之说。船山云：

“君子之用损也，用之于忿忿，而忿非暴发，不可得而忿也。用之于窒欲，而欲非已滥，不可得而窒也。……若夫性情之本正者，固不可得而迁，不可得而替也。性主阳以用壮，大勇浩然，充王侯而非忿。情宾阴而善感，好乐无荒，思辗转而非欲。……彼佛老者，皆托损以鸣其修，而岂知所谓损者，…岂并其清明之嗜欲，强固之气质，概衰替之，以游惰为否塞之归也哉？”（周易外传三）

对于忿与欲，固可用损，然亦须慎用之，不可凡忿皆忿，凡欲皆窒。对忿欲尚不可专用损，在人生之其它方面，更不当用损了。

孟子的扩充说，到戴东原方得到适当的发挥。东原否认宋明以来的复初说，认为人生修养之根本原则是增益其所不足，不是复初；理想在益而不已以至于极，而不是返于本来。东原说：

“试以人之形体，与人之德性，比而论之：形体始乎幼小，终乎长大；德性始乎蒙昧，终乎圣智。其形体之长大

也，资于饮食之养，乃长日加益，非复其初；德性资于学问，进而圣智，非复其初明矣。”（孟子字义疏证）

复初说认为人本来是圆满的，东原则认为本来是蒙昧，由资于学问，乃渐渐增益，以进于圣智的境界。东原又说：

“惟学可以增益其不足，而进于智。益之不已，至乎其极，如日月有明，容光必照，则圣人矣。”（同上）

“盖循此道以至乎圣人之道，实循此道以日增其智，日增其仁，日增其勇也，将使智仁勇齐乎圣人。”（同上）

学不是明善而复其初，而是增益其不足；日日增益，以至于无可更进。

东原论孟荀的思想之异同云：

“荀子之重学也，无于内而取于外；孟子之重学也，有于内而资于外。”（同上）

东原赞成“有于内而资于外”，他认为人本有善端，人本有德性之萌芽，而所谓增益，即是就本有的德性之萌芽加以扩充发展。并非全无萌芽，亦非求复于此萌芽。

## 第六章 动与静

动与静，也是人生论中一个重要问题。最初提起这个问题者，是道家。儒家与墨家的思想，虽然倾向于动，但都没有关于动的理论，也没有反对静的话。道家不赞成儒墨的动，而主张虚静或清静。后来影响甚大，儒家亦受其影响。宋明道学中，周子主静，程朱陆王都讲动静合一；清代的王船山颜习斋则主动。

最先讲静者，是老子。老子说：

“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复。”（上篇）

“重为轻根，静为躁君。”（同上）

“无欲以静，天下将自定。”（同上）

“躁胜寒，静胜热，清静为天下正。”（下篇）

老子主张柔弱无为，自然要反对动，而以静为生活之准则了。

庄子内篇不甚言静，但所说“心斋”（人间世），“坐忘”（大宗师），都是主静的表现。又讲“形如槁木，心如死灰”（齐物论），更是主静到极点了。

庄子外篇乃颇言静，外篇云：

“圣人之静也，非曰静也善，故静也；万物无足以挠心者，故静也。水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况精神？圣人之心静乎，天地之鉴也，万物之镜也。夫虚静恬淡，寂寞无为者，天地之平而道德之至。”

（天道）

圣人之静，是自然的，非出勉强。能静，则明照一切，而尽烛天

地万物的情状。

北宋周子最注重静，他以静为生活理想的一个根本准则。周子说：

“圣人定之以中正仁义，而主静，立人极焉。”（太极图说）

“人极”犹言人生表准。主静是人生表准之一个要素。周子又讲慎动。他说：

“动而正曰道，用而和曰德；匪礼匪智匪信，悉邪也。

邪动辱也；甚焉，害也。故君子慎动。”（通书）

“吉凶悔吝生乎动。噫！吉一而已，动可不慎乎？”

（同上）

动而正是不容易的，动而吉亦极难；所以动实在不可以不谨慎。

二程子受学于周子，受周子影响颇大，也都颇有重静的倾向。程明道尝说：“性静者可以为学。”（外书一）程伊川见人静坐，便叹其善学。但二程并不完全主静，他们认为专主静也是一偏；所以不讲静，而讲定与敬。明道说：

“所谓定者，动亦定，静亦定；无将迎，无内外。”（答横渠先生书）

理想生活是内外合一，动静皆定；而不必专主静。

伊川说：

“敬则自虚静，不可把虚静唤做敬。居敬则自然行简，若居简而行简，却是不简。”（语录十五）

敬是主要原则。敬包括静，而无静之流弊。

程氏遗书中二先生语录有云：

“前日思虑纷扰，又非义理，又非事故，如是则只是狂妄人耳！恁此以为病，故要得虚静；其极欲得如槁木死灰，又却不是。盖人活物也，又安得为槁木死灰？既活则须有动作，须有思虑。必欲为槁木死灰，除是死也！”（二上）

人是活的，不能不动；欲为槁木死灰，不惟不应该，且亦不可能。

朱子关于动与静的问题，讲得颇多，亦不赞成完全主静。

语类云：

“问存养多用静否？曰：不必然。孔子却都用处教人做工夫。今虽说主静，然亦非弃事物以求静。既为人，自然用事君亲，交朋友，抚妻子，御童仆。不成捐弃了，只闭门静坐，事物之来，且曰候我存养！……动时也有静，顺理而应，则虽动亦静也。……事物之来，若不顺理而应，则虽块然不交于物以求静，心亦不能得静。惟动时能循理，则无事时能静；静时能存，则动时得力。须是动时也做工夫，静时也做工夫。两莫相靠，使工夫无间断始得。若无间断，静时固静，动时心亦不动，动亦静也。若无工夫，则动时固动，静时虽欲求静亦不可得而静，静亦动也。”（十二）

须以顺理为主，能顺理而应物，则虽动亦静。不能顺理而应物，则虽静亦动。要动静都做工夫，不可只守静而不动。朱子又说：

“如何都静得？有事须着应。人在世间，未有无事时节；自早至暮，有许多事。不成说事多挠乱，我且去静坐！敬不是如此。若事至前，而自家却要主静，顽然不应，便是心都死了。”（语类十二）

“学问临事不得力，固是静中欠却工夫；然欲舍动求静，又无此理。”（答吴伯丰）

“所论为学之意，善矣；然欲专务静坐，又恐堕落那一边去。”（答潘子善）

舍动求静，专务静坐，实不适当。朱子又说：

“夫人心活物，当动而动，当静而静，不失其时，则其道光明。是乃本心全体大用；如何须要栖之澹泊，然后为得？”（答许顺之书）

心该摄动静，如废动守静，则于心之全体大用有亏了。朱子虽然反对专一主静，但究竟亦甚注重静，在动静二者中，认为静是本。朱子说：

“若以天理观之，则动之不能无静，犹静之不能无动也；静之不可不养，犹动之不可不察也。……然敬字工夫，贯动静而必以静为本。”（答张敬夫）

静中存养，动中省察，不容间断，但静是基本。朱子又说：

“人身只有个动静；静者养动之根，动者所以行其静。”

（语类十二）

静以养动之根，动以行其静，动静相济。这是朱子关于动与静的思想之中心观念。

陆象山亦反对舍动求静，认为只应分是非，不必别动静。象山说：

“记曰：‘人生而静，天之性也；感於物而动，性之欲也。’

若是，则动亦是，静亦是，岂有天理物欲之分？若不是，则静亦不是，岂有动静之间哉？”（语录）

是则动静俱是，非则动静俱非，并非静是而动非。

二程朱陆虽都不赞成废动守静，但亦皆甚注重静，以静坐为重要修养工夫之一。到明代陈白沙，乃更完全回到周子的主静，专以守静为工夫。白沙说：

“为学须从静坐中养出个端倪来，方有可商量处。”

（与贺克恭）

“善学者主于静以观动之所本。”（语录）

白沙的思想，实与道家最近；这主静的学说，更完全是道家的思想了。

王阳明讲动静合一，注重事上磨炼，不赞成舍动求静。他所说大致同于朱子及象山。阳明说：

“心无动静者也。其静也者，以言其体也；其动也者，

以言其用也。故君子之学，无间于动静。其静也，常觉而未尝无也，故常应。其动也，常定而未尝有也，故常寂。常应常寂，动静皆有事焉，是谓集义。集义故能无祇悔，所谓动亦定，静亦定者也。心一而已，静其体也，而复求静焉，是挠其体也；动其用也，而惧其易动焉，是废其用也。故求静之心即动也，恶动之心非静也，是之谓动亦动，静亦动，将迎起伏，相寻于无穷矣。故循理之谓静，从欲之谓动。……故循理焉，虽酬酢万变皆静也。”（答伦彦式）

静是心之体，动是心之用；固应存此体，亦不当废其用。静时常觉而常应，动时常定而常寂；体用一原，动静无间，不可废动而守静。阳明又说：

“静时念念去欲存理，动时念念去欲存理，不管宁静不宁静。若靠着宁静，不惟有喜静厌动之弊，中间许多病痛，只是潜伏在，终不能绝去，遇事依旧滋长。以循理为主，何尝不宁静？以宁静为主，未必能循理。”（传习录）

只知守静，必有喜静厌动之弊，且不能实际克除疵病；静时虽若已无病痛，遇事便依然出现了。传习录又云：

“问：静时亦觉意思好，才遇事便不同。如何？曰：是徒知养静而不用克己工夫也。人须在事上磨炼，方立得住，方能静亦定动亦定。”

只知养静是不足的，而必须在事上磨炼。阳明又说：

“须在事上磨炼工夫得力。若只好静，遇事便乱；那静时工夫，亦差似收敛，而实放溺也。”（同上）

阳明事上磨炼之说，可以说很注重动了。阳明之宗旨，是“动静合一”，他尝说：

“动静只是一个，那夜气空空静静，天理在中，即是应事接物的心；应事接物的心，亦是循天理，便是夜气空空静静的心。故动静分别不得。知得动静合一，释氏毫厘差处亦

自莫掩矣。”（同上）

动时的心即是静时的心，动时工夫即是静时工夫。动与静，实不必分别为二。

道家与佛家都讲静，周子兼采两家思想，立主静的学说，在宋明道学中，有极大的影响。程朱陆王都颇知主静之流弊，而讲动静合一，但究竟都是很注重静的。到清初，乃发生主动的思想。首唱主动之说者，是王船山。船山在宇宙论上认为有动无静，在人生论乃认为动是德行之本，而静乖于人之生理。船山说：

“人莫悲于心死，则非其能动，万善不生，而恶积于不自知。欲相昵，利相困，习气相袭以安，皆重阴凝滞之气，闭人之生理者也。而或以因而任之，恬而安之，谓之为静，以制其心之动，而不使出与物感；则拘守幽暖，而丧其神明，偷安以自怡，始于笑言而卒于恐惧。甚哉！致虚守静之说，以害人心至烈也。”（周易内传四上）

万善皆基于能动；不能动而安于静，则必至于丧其神明。船山又说：

“圣贤以体天知化居德行仁，只在一动字上。故恻隐羞恶辞让是非之不相一而疑相碍者，合之于动，则四德同功矣。”（读四书大全说孟子）

“惟君子积刚以固其德，而不解于动；正其生理以止杀，正其大体以治小体。”（周易内传三上）

天地之化动而无息，体天知化必须在动上；而道德更必以动为枢纽，不动则无以实行诸德了。人生应该不懈于动。船山又说：

“知吉凶悔吝之生乎动也，则曰不动不生。……无以胜之，而欲其不生，则将谓稻麦生夫饥，丝麻生夫寒，君师生夫乱，父母生夫死，亦奚为而不可？……如曰无吉则无凶，无凶则无悔吝，则莫如舍君子而野人。野人之吉凶，不出乎



井庐者也，则莫如舍野人而禽鱼。禽鱼无所吉，而凶亦不先觉也，则莫如舍禽鱼而块土。至于块土，而吉凶悔吝之端混，终古而颓然自若也。乃天既不俾我为块土矣，有情则有动。……天下日动而君子日生；天下日生而君子日动。动者道之枢，德之牖也。”（周易外传六）

必欲静而不动，便只有如块土。然而人非块土，实不得不动。

颜习斋主动更甚，他极反对静，认为唯常动方有良好生活。

习斋说：

“三皇五帝三王周孔，皆教天下以动之圣人也，皆以动造成世道之圣人也。五霸之假，正假其动也。汉唐袭其动之一二以造其世也。晋宋之苟安，佛之空，老之无，周程朱邵之静坐，徒事口笔，总之皆不动也。而人才尽矣，圣道亡矣，乾坤降矣。吾尝言：一身动则一身强，一家动则一家强，一国动则一国强，天下动则天下强。益自信其考前圣而不谬，俟后圣而不惑矣。”（言行录）

动则强，不动则弱；强则足以有为，弱则不能有为。于一人言，惟动方有良好生活；对国家天下言，惟动方有治平。习斋又说：

“养身莫善于习动，夙兴夜寐，振起精神，寻事去做！行之有常，并不困疲，日益精壮。但说静息将养，便日就懦弱。”（言行录）

“宋人好言习静，吾以为今日正当习动耳。”（年谱）习斋最反对宋明道学家以静坐为修养之基本工夫，而主张以习动代习静。常习动则日益强壮，精神充足，而可以胜任艰巨的事业；常习静便日就懦弱了。宋儒专重内心涵养，习斋则特重身体的锻炼。

船山习斋的思想，是道家及宋儒主静的学说之反响，其态度实与古代儒家相近。

## 第七章 欲与理

欲，在人生中占有很重要的位置，因而也形成一个重大的人生哲学问题。在生活中，如何满足欲，常成为急待解决的问题；在哲学中，问题则变成对于欲应持如何态度，即，欲究竟应当满足与否？或应当满足至如何程度？关于欲的学说，在先秦有节欲说，苦行说，无欲说，纵欲说。儒家是主节欲的。墨家重苦行，有禁欲的倾向，而其实际乃是禁制一部分人过度的欲，以求满足一切人之最低限度的欲。道家讲无欲，其意是教人以最低限度的满足为满足。所以墨家与道家的学说，其实也都是节欲，不过程度不同而已。宋时乃有理欲之辨，主存理去欲，而实际也是一种节欲说。到清初，发生对于理欲之辨的反响，不过代替的理论不是纵欲，亦是节欲。在先秦，与欲对待的观念是道；在宋明，是理。

### 一 节欲说

节欲亦曰寡欲，亦曰导欲。节欲之说发端于孔子，经过孟子，至荀子而大成。

孔子对于欲的态度，虽不曾明说出，但他尝自述道：

“七十而从心所欲，不逾矩。”（论语为政）

言从心所欲，而又言不逾矩，可知其是有节度的。七十而始从心所欲不逾矩，则七十以前，必常注意节制自己的欲；到七十岁，修养纯熟，不必节制，而自然不逾矩了。论语又云：

“宪问……克伐怨欲不行焉，可以谓仁乎？曰：可以为难矣，仁则吾不知也。”（宪问）

仅去欲，不足为仁。而且孔子讲仁，尝以欲字来讲：

“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”（雍也）己所不欲勿施于人，是恕；己之所欲推之于人，便是仁。仁不在无欲，而在推欲。然而论语又云：

“子路问成人，子曰：若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，可以为成人矣。”（宪问）又以不欲为成人的条件之一。总之，孔子主张节欲。

孟子则言寡欲。孟子说：

“养心莫善于寡欲；其为人也寡欲，虽有不存焉者寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者寡矣。”（尽心）

寡欲是养心之道，乃德行之基础。孟子又说：

“无为其所不为，无欲其所不欲，如此而已矣。”（同上）所不为即所不当为，所不欲即所不当欲，古语省略。无欲所不当欲，亦即寡欲之谓。孟子亦非根本排斥欲，不过认为多欲是不应当的；孟子尝以欲字来讲善：

“可欲之谓善。”（尽心）

他又说过：

“生亦我所欲也，义亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。”（告子）

善就是可欲，而义也是欲之对象。由此可以见孟子之根本态度是承认欲的。

孔子孟子对于欲，所说都略而不详。到荀子乃有关于欲的详理论，形成一个周密的节欲论或导欲论。

荀子反对去欲或寡欲，主张导欲或节欲。孟子讲寡欲，荀子不赞成寡欲，这是孟荀的不同。荀子实比孟子更倾向于承认欲。荀子说：

“凡语治而待去欲者，无以道欲而困于有欲者也。凡语治而待寡欲者，无以节欲而困于多欲者也。有欲无欲，异类也，生死也，非治乱也。欲之多寡，异类也，情之数也，非治乱也。欲不待可得，而求者从所可。欲不待可得，所受乎天也；求者从所可，受乎心也。……故欲过之而动不及，心止之也。心之所可中理，则欲虽多，奚伤于治？欲不及而动过之，心使之也。心之所可失理，则欲虽寡，奚止于乱？故治乱在于心之所可，亡于情之所欲。……故虽为守门，欲不可去，性之具也。虽为天子，欲不可尽。欲虽不可尽，可以近尽也；欲虽不可去，求可节也。所欲虽不可尽，求者犹近尽；欲虽不可去，所求不得，虑者欲节求也。道者，进则近尽，退则节求，天下莫之若也。”（正名）

不必去欲或寡欲，惟应以心导欲或节欲。荀子认为心极有力量；心能宰制欲，欲实听命于心。治乱不在于欲之有无多寡，而在于心所认为然者合理不合理。如心之所认为然者适于理，则虽多欲，而心认为不可，便自能不求之。欲实不可去，亦不可尽。虽不可去，却可以节；虽不可尽，却可近尽。荀子实乃主张欲可得满足即求满足，不可满足然后加以节制，故讲“进则近尽，退则节求”。欲虽须节，而所满足者愈多愈好；不过不能满足时不可强求而已。

荀子更从欲之矛盾讲节欲。欲是当遂的，然而欲含有矛盾性。人人都要各遂其欲，必至于互相冲突，以致任何人的欲全都不能获得满足。故必须各自节制其欲，然后能不相冲突，各人之欲乃皆可得到相当满足。节欲之目的乃在于遂欲，节欲正是遂欲之途径。荀子说：

“人生而有欲。欲而不得，不能无求；求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲。两者相持而长，是礼之所起也。故礼者养也。”（礼论）

有欲而无度量分界，则不能不争，结果必至于困穷。所以不得以礼义来节制。礼之目的原在养人之欲，给人之求。荀子更条分缕析的说道：

“孰知夫出死要节之所以养生也？孰知夫出费用之所以养财也？孰知夫恭敬辞让之所以养安也？孰知夫礼义文理之所以养情也？故人苟生之为见，若者必死；苟利之为见，若者必害；苟怠惰偷懦之为安，若者必危；苟情悦之为乐，若者必灭。故人一之于礼义，则两得之矣；一之于情性，则两丧之矣。”

（同上）

只知任欲，必至于危亡；惟遵循礼义，然后可得安乐。不惟人的欲互相冲突，而且纵欲过度，必至伤生。为求以后还有遂欲的希望，亦不能不节欲。荀子又说：

“凡人之取也，所欲未尝粹而来也；其去也，所恶未尝粹而往也；故人无动而不可以不与权俱。……权不正则祸托于欲而人以为福，福托于恶而人以为祸，此亦人所以惑于祸福也。道者，古今之正权也；离道而内自择，则不知祸福之所托。……从道而出，犹以一易两也，奚丧？离道而内自择，是犹以两易一也，奚得？”（正名）

求欲未必得所欲，去恶未必离所恶；有时祸托于欲，有时福托于恶，这都是欲之矛盾。所以人之行动不能不与权俱，而道是古今之正权，故不可不从道。荀子说：

“君子乐得其道，小人乐得其欲。以道制欲，则乐而不乱；以欲忘道，则惑而不乐。”（乐论）

“人知谨注错慎习俗大积靡，则为君子矣；纵性情而不足问学，则为小人矣。为君子则常安荣矣，为小人则常危辱矣。凡人莫不欲安荣而恶危辱。故唯君子为能得其所好，小人则日徼其所恶。”（儒效）

应当以道制欲，不应以欲忘道。以道制欲则常安荣，而得其所

好；以欲忘道则常危辱，而徼其所恶。荀子又说：

“是为是，非为非，能为能，不能为不能，并己之私欲，必以道夫公道通义之可以相兼容者。”（强国）  
必须屏除己之私欲，而遵循乎公道通义，如此方可相兼容而不至相冲突。

要之，荀子以为欲实当遂，虽不可尽，而可以近尽时，则求其近尽。但欲是矛盾的，人与人之欲相冲突，而求欲又未必即得所欲，所以必须从道而节欲。以道制欲，方能有良好生活。

## 二 苦行说

墨子最重苦行，颇有禁欲的倾向。但墨子并非否认欲，而且极其注重人人之最基本的欲之满足。墨子乃是为求满足一切人之基本的欲而主张禁制一部分人之非基本的欲。墨子及其弟子的行为是：

“以绳墨自矫。”

“生不歌，死无服。”

“腓无胫，胫无毛。”

“以裘褐为衣，以跂蹠为服。日夜不休，以自苦为极。”

墨子及其弟子，都极能苦行，对于情欲，颇为压抑。墨子尝说：

“必去六辟，嘿则思，言则诲，动则事，使三者代御，必为圣人！必去喜，去怒，去乐，去悲，去爱，去恶，而用仁义。”（贵义）

以喜怒哀乐爱恶为六辟，而排除之，其对于情欲的态度如此。

墨子又说：

“且夫仁者之为天下度也，非为其目之所美，耳之所乐，口之所甘，身体之所安，以此亏夺民衣食之财，仁者弗为也。”（非乐）

墨子反对要求美色，乐声，甘味，安逸；他所注重者是一切人民的衣食之财。墨子又尝说：

“民有三患：饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息，三者民之巨患也。”（同上）

墨子乃是为求一切人民之饥而得食，寒而得衣，劳而得息，而反对一部分人求目之所美，耳之所乐，口之所甘，身体之所安。墨子所以苦行，其目的乃在兴天下之大利。他深知使天下人人皆得满足最基本的欲，实极不易；以为欲使天下人人皆得遂其生，便不得不苦行。求天下共乐，非先共苦不可。墨子的欲论是取消个人的一切非基本的欲以求满足一切人之基本的欲。

墨经有云：

“无欲恶之为益损也，说在宜。”（经下）

经说云：

“欲恶伤生损寿。”（经说下）

欲恶得宜则益；不得宜则损。欲恶而不宜，乃足以伤生损寿。

宋钘也极重苦行，其生活与墨子甚相类似。他更讲一种新的学说，认为人之情本来是欲寡的，而人皆以情为欲多，乃是迷妄。宋子书不传，荀子曾论述之云：

“子宋子曰：人之情欲寡，而皆以己之情为欲多，是过也。故率其群徒，辨其谈说，明其譬称，将使人知情之欲寡也。”（正论）

庄子天下篇亦谓宋子“以禁攻寝兵为外，以情欲寡贱为内”。宋子是认为人之情本来欲寡不欲多，本来得满足即满足。墨子教人只求最基本的欲之满足，宋子则谓人本来是只求最基本的欲之满足。

战国时，有一个专讲苦行禁欲的思想家，即陈仲子。荀子论述之云：

“忍性情，綦黜利跂，苟以分异人为高，不足以合大众

明大分。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是陈仲史魋也。”（非十二子）

史魋与孔子同时，论语中尝称其直，未言其忍性情。孟子书中亦尝言及陈仲子，云：

“匡章曰：陈仲子岂不诚廉士哉？居於陵，三日不食，耳无闻目不见也；井上有李，螾食实者过半矣，匍匐往将食之，三咽，然后耳有闻，目有见。孟子曰：於齐国之士，吾必以仲子为巨擘焉。虽然，仲子恶能廉？充仲子之操，则蚓而后可者也。…仲子，齐之世家也；兄戴，盖禄万钟。以兄之禄为不义之禄而不食也，以兄之室为不义之室而不居也，辟兄离母，处于於陵。”（滕文公）

仲子甚能苦行，不食不义之禄，不居不义之室，“身织屦，妻辟纻”，以自维持生活，大概常至于饥寒。孟子认为仲子所标榜的苦行，在人类实不可能，所以说“充仲子之操，则蚓而后可者也”。陈仲子与墨家不同，墨家是苦行以救世，陈仲子则是独善其身而已。

### 三 无欲说

道家讲无欲，认为欲是扰人害生的，然而不可以压抑或禁制，须令它自然而然的不发生。无欲之说，发自老子。老子说：

“不见可欲，使心不乱。……常使民无知无欲。”（上篇）

“无欲以静，天下将自定。”（同上）

老子所谓无欲，并非完全没有欲；正如他所谓无为，不是完全没有动作。所谓无欲，乃是令人满足于最少之程度；就此满足，不更有所企求。老子说：

“小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。……甘其食，美其服，安其居，乐其俗。”（下篇）



食，服，居，仍是需要的；不过须甘其所有的食，美其所有的服，安其所有的居，乐其所有的俗，不要想想更进一步。求更进一步，乃老子所排斥，他说：

“大道甚夷，而民好径，朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文采，带利剑，厌饮食，财货有馀；是谓盗夸，非道也哉。”（下篇）老子极其反对过分的享受。但老子不主张遏欲或制欲，他最注重知足，即满足现状，不感觉缺乏。欲实即是感缺乏；如不感缺乏，便是无欲了。老子说：

“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得，故知足之足常足矣。”（下篇）

老子又极言多欲之害：

“持而盈之，不如其已。揣而税之，不可长保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。”（上篇）

“甚爱必大费，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以长久。”（下篇）

老子的主旨，是教人知足知止，自然而然没有欲求。老子的无欲说，其实乃是一种寡欲说，故老子亦言寡欲：

“见素抱朴，少私寡欲。”（上篇）

老子的真实意思，乃主张少私寡欲。真能寡欲，满足于其所得，更无其它想望，便是无欲了。

庄子也讲无欲，他的理想人格是“有人之形，无人之情”（德充符），认为情欲皆不可有。庄子又尝说：

“其耆欲深者，其天机浅。”（大宗师）

天机充全者，便无有嗜欲了。庄子内篇未多论欲，在庄子看来，欲实在不成问题，庄子齐生死，故说：“不知说生，不知恶死”（大宗师）；“死生无变于己，而况利害之端乎”（齐物论）？生死且无所容心，更何有于欲？欲根本不值得注意。

庄子外篇亦主无欲，外篇说：

“同乎无欲，是谓素朴，素朴而民性得矣。”（马蹄）  
庄子杂篇亦偶论欲，认为欲及情伤性害德。如云：

“恶欲，喜怒，哀乐，六者累德也。”（庚桑楚）

“将盈者欲，长好恶，则性命之情病矣。”（徐无鬼）

“欲恶之孽，……始萌以扶吾形，寻擢吾性。”（则阳）

欲是有害的，应当涤除。

北宋道学之创始者周子，亦有无欲之说，认为人不仅应当寡欲，而应寡之以至于无。周子说：

“孟子曰：养心莫善于寡欲。……予谓养心不止于寡焉而存耳，盖寡焉以至于无。无则诚立明通。诚立，贤也；明通，圣也。”（养心亭说）

周子明白的反对孟子的寡欲说，而归于道家的无欲说。以为无欲乃作圣之道。周子又说：

“圣可学乎？曰可。曰有要乎？曰有。请问焉！曰一为要。一者无欲也。无欲则静虚动直。静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。明通公溥，庶矣乎！”（通书）

周子极注重无欲，认为无欲是修养之最要紧的准则。周子受道家的影响实在甚大。

#### 四 纵欲说

先秦时，亦有持纵欲说的，即是魏牟。荀子尝论述之云：

“纵性情，安恣睢，禽兽行。不足以合文通治，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑众愚，是它器魏牟也。”

（非十二子）

它器无考。魏牟有书，今已不传，其思想之详细，今不可得知，大概是主张任欲而行，不必节制。

魏晋时，又有纵欲思想，其理论存于今伪列子杨朱篇。杨朱篇以为人生之目的只在享乐。它说：

“人之生也，奚为哉？奚乐哉？为美厚尔，为声色尔！”  
人生于享乐外无它目的，故人只应求所以自娱：

“太古之人，无生之暂来，知死之暂往，故从心而动，  
不违自然所好；当身之娱，非所去也。”

生命是短暂的，行乐而已矣，何必勤劳以自苦！于是杨朱篇主张放恣纵欲，它说：

“养生……肆之而已，勿壅勿阏。……恣耳之所欲听，  
恣目之所欲视，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣体之所欲  
安，恣意之所欲行。”

只恣其所足，其它皆所不顾。杨朱篇又云：

“凡生之难遇而死之易及；以难遇之生俟易及之死，可  
孰念哉？而欲尊礼义以夸人，矫情性以招名，吾以此为弗若死  
矣！为欲尽一生之观，穷当年之乐；唯患腹溢而不得恣口之  
饮，力惫而不得肆情于色；不遥忧名声之丑，性命之危也。”

只求享乐，唯患不得恣其所欲；名声性命，皆在所不虑。杨朱篇  
又云：

“生民之不得休息，为四事故，一为寿，二为名，三为  
位，四为货。有此四者，畏鬼畏人，畏威畏刑；此谓之遁人  
也。可杀可活，制命在外。不逆命，何羨寿？不矜贵，何羨  
名？不要势，何羨位？不贪富，何羨货？此之谓顺民也。天  
下无对，制命在内。”

不顾性命之危，故不羨寿；不忧名声之丑，故不羨名；寿名皆所  
不念，更何有于位，货？世人所念念不去怀者，生命，势位，  
富，贵，杨朱篇都认为不屑措意。杨朱篇是教人只求实现当前的  
快乐，而不必虑及将来。

## 五 存理去欲说

在宋代道学中，有所谓理欲之辨，与义利之辨占同等重要的

位置。理亦曰天理；欲亦曰人欲，或私欲。天理人欲的观念，首见于汉初人所作的乐记。乐记云：

“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。”

到宋代，天理人欲遂成为两个很重要的哲学观念。宋代道学中天理人欲之辨，发端于张子，成立于二程子，至朱子而大成。

今在述说诸家的理论以前，先将天理人欲二观念的意义略加诠释。天有二义，一自然，二大公或普遍。理便是规律准则的意思。所谓天理，即自然的普遍的规律或准则。自然而普遍，则包括必然的意思。故所谓天理，亦可以说是必然的规律或准则。人欲一词，最易起误会。乐记所谓人欲，指一人之欲，实与私欲同义。宋代道学中所谓人欲，亦即是私欲之意。在宋代道学，凡有普遍满足之可能，即不得不满足的，亦即必须满足的欲，皆不谓之人欲，而谓之天理。如饥而求食，寒而求衣，以及男女居室，道学皆谓之天理。凡未有普遍满足之可能，非不得不然的，即不是必须满足的欲，如食而求美味，衣而求美服，不安于夫妇之道而别有所为，则是人欲。所谓天理人欲之辨，其实是公私之辨。

现在述张子的学说。张子说：

“上达反天理，下达徇人欲者与！”（正蒙诚明）

天理人欲相对立，人应返天理，不应徇人欲。张子解释天理的意思谓道：

“所谓天理也者，能悦诸心，能通天下之志之理也。”

（同上）

“天理者，时义而已。”（同上）

天理是通天下之志之理，即是普遍的大公的非一人之私意的行为准则。因时合宜为时义；天理不只是普遍的而且是随时适应的。

张子又说：

“烛天理如向明，万象无所隐；穷人欲如专顾影间，区区于一物之中尔！”（同上书，大心）

“人当平物我，合内外。如以身鉴物，便偏见；以天理中鉴，则人与己皆见。犹持镜在此，但可鉴彼，于己莫能见也；以镜居中，则尽照。只为天理常在，身与物均见，自不私。己亦是一物，人常脱去己身，则自明。”（理窟学大原下）

要之，天理是平视物我，超越个人的。

程明道最注重天理。天理是明道哲学思想之中心观念。但关于理欲之辨，明道所说不甚多。明道云：

“人心莫不有知，惟蔽于人欲，则忘天理也。”（语录十一）

“人心惟危，人欲也；道心惟微，天理也。”（同上）

为人欲所蔽，则忘天理；去欲之蔽，便能复天理了。天理即道心，甚为隐微；人欲即人心，殊为危险。

程伊川论天理人欲的话较多。伊川说：

“甚矣欲之害人也！人之为不善，欲诱之也。诱之而弗知，则至于天理灭而不知反。故目则欲色，耳则欲声，以至鼻则欲臭，口则欲味，体则欲安，此皆有以使之也。然则何以窒其欲，曰思而已矣。”（语录二五）

“养心莫善于寡欲，不欲则不惑。可欲不必沉溺，只有所向便是欲。”（同上十五）

欲是害人的，乃一切恶之根源。凡有过分妄想都是欲。伊川又说：

“天下之害，无不由末之胜也；峻宇雕墙，本于宫室；酒池肉林，本于饮食；淫酷残忍，本于刑罚；穷兵黩武，本于征讨。凡人欲之过者，皆本于奉养；其流之远，则为害矣。先王制其本者，天理也；后人流于末者，人欲也。损之义，损人欲以复天理而已。”（程氏易传损）

本是天理，末是人欲。宫室，饮食，刑罚，征讨，都是天理所应有；峻宇雕墙，酒池肉林，淫酷残忍，穷兵黩武，则是人欲之过了。末由本而出，由天理而流于远，便是人欲。人生应当损人欲之过，以复于天理。伊川又解释天理云：

“莫之为而为，莫之致而致，便是天理。”（语录十八）

天理乃自然而然，不得不然的。

二程弟子谢上蔡（良佐），对于天理，有较二程所说更明白的解说。谢氏云：

“天理，当然而已矣。当然而为之，是为天之所为也。”

（语录）

“须是认为天理始得。所谓天理者，自然底道理，无毫发杜撰。今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。方乍见时，其心怵惕，即所谓天理也。要誉于乡党朋友，内交于孺子父母兄弟，恶其声而然，即人欲耳。天理与人欲相对，有一分人欲，即减却一分天理；有一分天理，即胜得一分人欲。人欲才肆，天理减矣。任私用意，杜撰做事，所谓人欲肆矣。……学者直须明天理为是自然底道理，移易不得。”（同上）

天理即当然。此当然准则，乃自然而有的，非由人定。所谓移易不得，即必然的意思。如任私用意，便是人欲。天理是无所为而为，人欲是有所为而为。

朱子论天理人欲最详。朱子认为应当严辨天理人欲，他说：

“学者须是革尽人欲，复尽天理，方始是学。”（语类十三）

“人之一心，天理存则人欲亡；人欲胜则天理灭。未有天理人欲夹杂者，学者须要于此体认省察之。”（同上）

天理人欲不两立，人须澈底存理去欲。朱子更详论天理之内容云：

“天理只是仁义礼智之总名，仁义礼智便是天理之件

数。”（同上）

天理实即是仁义礼智。朱子论天理与人欲之关系云：

“有个天理，便有个个人欲。盖缘这个天理，须有个安顿处；才安顿得不恰好，便有人欲出来。”（同上）

“人欲云者，正天理之反耳。谓因天理而有人欲，则可；谓人欲亦是天理，则不可。盖天理中，本无人欲；惟其流之有差，遂生出人欲来。”（答何叔京）

天理人欲相对立，而亦有其联系。人欲乃由天理而有；天理表现出来，有所偏差，便是人欲。恰好处是天理；过或不及，失其恰好，即是人欲了。朱子又云：

“盖天理莫知其所始，其在人则生而有之矣；人欲者，精于形，杂于气，狃于习，乱于情而后有者也。”（知言疑义）

天理是本来就有的，人欲则缘形气而有。这讲天理人欲的联系，其实未讲清楚。

朱子论人事中何为天理何为人欲却较清楚。语类云：

“问饮食之间，孰为天理孰为人欲？曰：饮食者，天理也；要求美味，人欲也。”（十三）

“问饥食，渴饮，冬裘夏葛，何以谓之天职？曰：这是天教我如此。饥便食，渴便饮，只得顺他。穷口腹之欲便不是。

盖天只教我饥则食，渴则饮，何曾教我穷口腹之欲？”（九六）只得顺他，即不得不然之意。饿则食，渴则饮，乃是因其自然，毫无私意，所以是天理。要求美味，便非不得不然，乃是任私用意，所以是人欲。就欲字之本直而言，饥食渴饮，本都是欲；但这种欲是公共的，有着遍满足之可能，且不得不满足，故道学家不谓之欲，而谓之天理。道学家之排斥人欲，其实并不是否认一切欲望，而是将最基本的欲提出不名为欲；将欲之一词，专限于非基本的有私意的欲。

天理人欲之辨，至朱子，可以说讲得比较详备了。与朱子同

时的陆象山，不赞成天理人欲之辨。象山认为天人非二，不当以天为理而以人为欲。故象山极注重义利之辨，而不讲理欲之辨。但象山此说，并无甚大影响。为象山哲学之发挥者与完成者的王阳明，在其它问题上皆宗象山，在此问题则舍象山而从朱子。阳明极注重天理人欲之辨，以为存天理去人欲是致良知之紧要工夫。良知即天理，因人欲之昏蔽而不见；去人欲以复天理，便是致良知。阳明说：

“必欲此心纯乎天理而无一毫人欲之私，此作圣之功也。”（答陆原静）

“只要去人欲，存天理，方是功夫。静时念念去欲存理，动时念念去欲存理。”（传习录）

“人若真实切已用工不已，则于此心天理之精微，日见一日，私欲之细微，亦日见一日。若不用克己工夫，天理私欲终不自见。”（同上）

“圣人之所以为圣，只是此心纯乎天理而无人欲之杂。”

（同上）

修养之切己工夫，是念念存天理去人欲。到此心纯乎天理而无一毫人欲，便是圣人了。学圣人须在存理去欲上作工夫。

清代颜习斋，在许多方面都反对宋明道学；在理欲问题，则见解与宋明道学相同，主张严辨理欲，以存天理去私欲为修养之紧要工夫之一，其所说大致与朱子阳明相类，并无新见，兹不具述了。

张子二程子朱子阳明皆言天理；而其所谓天理，在其哲学系统中的地位，实不相同。张子谓“由太虚，有天之名”，所谓天乃以气言，气有规律，即是理；而天理只是普遍的准则之意。二程朱子则以为天即是理，而性亦即理；所谓天理，乃宇宙本根之发现，乃人性之本然。阳明则认为天即是心，理亦即是心；而天理即是“良知之本体”。习斋所谓天理，与张子意同。



## 六 理存于欲说

在天理人欲之辨大盛的时候，道学家中，即有注重天理人欲之统一的，便是胡五峰宏。五峰云：

“天理人欲，同体而异用，同行而异情。进修君子，宜深别焉。”（知言）

“好恶，性也。小人好恶以己，君子好恶以道。察乎此，则天理人欲可知。”（同上）

天理人欲，皆以好恶为体，故云同体；而天理乃好恶以道，人欲乃好恶以己，故云异用。有天理即有人欲，有人欲即有天理，故云同行；而一公一私，故云异情。五峰以为欲实不可卑，不可无。他说：

“夫妇之道，人丑之者，以淫欲为事也；圣人安之者，以保合为义也。接而知有礼焉，交而知有道焉，惟敬者为能守而勿失也。语曰乐而不淫，则得性命之正矣。谓之淫欲者，非陋庸人而何？”（同上）

“夫人目于五色，耳于五声，口于五味，其性固然，非外来也。圣人因其性而导之由于至善，故民之化之也易。老子曰：不见可欲，使心不乱。夫可欲天下之公欲也，而可蔽之使不见乎？”（同上）

男女之欲，中节则为至正。目耳口之欲，皆可导之使合于至善。

五峰虽讲天理人欲同体同行，而仍注重厘辨二者，故说：“进修君子，宜深别焉。”又云：

“人欲盛则于天理昏。理素明则无欲矣。处富贵乎，与天地同其通。处贫贱乎，与天地同其否。安死顺生，与天地同其变。又何宫室妻妾，衣服饮食，存亡得丧，而以介意乎？”（同上）

“君子好恶以道”，虽有欲而皆合乎正，即可谓之无欲。能明

理，就不受情欲的牵累了。

道学家中，对于所谓理欲之辨，完全持反对议论的人，是陆象山。象山极不赞成分别天理人欲。他说：

“天理人欲之言，亦自不是至论。若天是理，人是欲，则是天人不同矣。此其原盖出于老氏。……乐记之言，亦根于老氏。”（语录）

“谓人欲天理非是。人亦有善有恶，天亦有善有恶（日月蚀恶星之类），岂可以善皆归之天，恶皆归之人？此说出于乐记，此说不是圣人之言。”（同上）

“天理人欲之分，论极有病。自礼记有此言，而后人袭之。岂有天理物欲之分？”（同上）

天人是合一的，不可裂天人而为二；天理人欲之辨，实有违于天人合一之原则。象山反驳天理人欲之分，纯从天人说，未从理欲来说。对于理欲之分，象山虽不反对，亦不注重。象山云：

“但惩忿窒欲，未是学问事；便惩窒得全无后，也未是学。学者须是明理。须是知学，然后说得惩窒。”（语录）明理为本，明理后方可言窒欲。

明代朱派巨擘罗整庵，虽未明显的反对天理人欲之辨，而认为欲本出于天，非必是恶。整庵说：

“夫人之有欲，固出于天，盖有必然而不容已，且有当然而不可易者。于其所不容已者而皆合乎当然之则，夫安往而非善乎？惟其恣情纵欲而不知反，斯为恶耳。先儒多以去人欲遏人欲为言，盖所以防其流者不得不严；但语意似乎偏重。夫欲与喜怒哀乐，皆性之所有者。喜怒哀乐，又可去乎？”（困知记）

人有欲，乃必然而不容已，有其当然而不可易之则。只要合乎当然之则，便是善，不是恶，所以欲实是不可去的。

清初王船山，极注重天理人欲之统一。船山认为天理人欲不

可看作不两立的，二者实有其一体。船山说：

“礼虽纯为天理之节文，而必寓于人欲以见。……唯然，故终不离人而别有天，终不离欲而别有理也。高欲而别为理，其唯释氏为然，盖厌弃物则而废人之大伦矣。……于此声色臭味，廓然见万物之公欲，而即为万物之公理。……孟子承孔子之学，随处见人欲，即随处见天理。”（读四书大全说孟子）

“虽云天理人欲不容并立，乃可言人欲之害天理，而终不可言天理之害人欲。害人欲者，则终非天理之极至也。”（同上）

“有是故有非，有欲斯有理。”（周易外传二）

“天理原不舍人欲而别为体，则当其始而遽为禁抑，则且绝人情而未得天理之正，必有非所止而强止之患。”

（周易内传四上）

天理即在人欲之中；绝人欲，则亦无所谓天理。天理乃是人欲之当然的准则，并非“害人欲”的。然人欲并不即是天理，且可以“害天理”。船山又说：

“狎人之欲，则且见民之有欲，卑贱而无与于道矣，无所可抵敬者也。……今夫民则岂其情已卑已贱而不足与于道也哉？”（尚书引义五）

欲不可狎，而应重视。惟不狎欲，然后能有见于理欲之真实关系。（狎即轻视之意。）

船山谓“廓然见万物之公欲，而即为万物之公理”。又云：

“天下之公欲即理也。”（正蒙注四）

以为理即公欲。然又尝云：

“有公理，无公欲。私欲净尽，天理流行，则公矣。天下之理得，则可以给天下之欲矣。以其欲而公诸人，未有能公者也。即或能之，所谓违道以干百姓之誉也，无所往不称愿人也。”（思问录内篇）

此与前引公欲之说有矛盾。船山关于理欲问题的见解，大概有一

个变化的过程。

反驳理欲之辨最澈底的，是戴东原。东原否认理欲之辨，而另建立一种新的节欲说。他根本不承认理欲对立，而以为理原于欲。欲之中节便是理，离欲则更无理可说。一切的德，一切的善，都基于欲。欲非是恶，恶之源乃在于私及蔽。私即只知遂己之欲不知遂人之欲；蔽是自执意见以为理。东原对于宋儒理欲之辨之真义，稍有误会，认为持理欲之辨者是否认一切欲，所以他对于理欲之辨的驳论，并非完全中其肯綮。但东原之说，实是足以自立的新说。东原云：

“理者存乎欲者也。”（孟子字义疏证）

“理也者，情之不爽失者也；未有情不得而理得者也。”

（同上）

理是存于欲的，欲而无失便是理，不能舍情以求理。东原又云：

“人伦日用，圣人以通天下之情，遂天下之欲，权之而分理不爽，是谓理。”（同上）

理非与情欲对立，而是所以通天下之情遂天下之欲的；精审权度，求其无失，便得理。东原言天理，亦以欲来讲，他说：

“天理者，节其欲而不穷人欲也。是故欲不可穷，非不可有。有而节之，使无过情无不及情，可谓之非天理乎？”（同上）

天理在于节欲。欲须节而不可去。东原认为欲根本是不可不有的，他说：

“凡出于欲，无非以生以养之事。”（同上）

生养之事基于欲；如去欲，则生养之道亦废了。且不惟生养之道出于欲，而一切道德，皆原于欲；如根本无欲，则亦不能有德。东原说：

“人之生也，莫病于无以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也。欲遂其生，至于戕人之生而不顾者，不仁也。不仁实始于欲遂其生之心，使其无此欲，心无不仁矣。然使其

无此欲，则于天下之人生道穷促，亦将漠然视之；已不必遂其生而遂人之生，无是情也。”（同上）

不仁固源于欲遂其生之心，而仁实亦基于欲遂其生之心。如根本无欲遂其生之心，则亦不能有仁。东原又说：

“已知怀生而畏死，故怵惕于孺子之危，惻隱于孺子之死；使无怀生畏死之心，又焉有怵惕惻隱之心？推之羞恶辞让是非，亦然。使饮食男女与夫感于物而动者脱然无之，以归于静，归于一，又焉有羞恶，有辞让，有是非？此可以明仁义礼智非他，不过怀生畏死饮食男女与夫感于物而动者之皆不可脱然无之，以归于静，归于一，而恃人之心知异于禽兽，能不惑乎所行，即为懿德耳。古圣贤所谓仁义礼智，不求于所谓欲之外，不离乎血气心知。”（同上）

不独仁，义礼智也都基于欲，非在欲之外。不善在于私，不在于欲。生活理想是无私，不是无欲。东原说：

“圣贤之道无私而非无欲；老庄释氏无欲而非无私。彼以无欲成其自私者也；此以无私通天下之情遂天下之欲者也。”（同上）

“君子亦无私而已矣，不贵无欲。”（同上）

欲而私是恶，但不能因欲而私是恶，便认为欲本身亦是恶。宋明道学家，都好讲“为人欲所蔽”，东原则认为蔽非欲之过，他说：

“欲之失为私不为蔽；自以为得理而所执之实谬，乃蔽而不明。天下古今之人，其大患私与蔽二端而已。私生于欲之失，蔽生于知之失。”（同上）

蔽是知之失，自执其谬见以为真理，便是蔽。道学家认为凡事不出于欲，便合天理；东原则指出：只是不出于欲，也未必得当，须精审权度方可；有时虽无私欲，而心知有蔽，其行为也足以害天下。东原说：

“宋儒乃曰：人欲所蔽，故不出于欲，则自信无蔽。古

今不乏严气正性疾恶如讎之人，是其所是，非其所非，执显然共见之重轻，实不知有时权之，而重者于是乎轻，轻者于是是重；其是非轻重一误，天下受其祸而不可救，岂人欲蔽之也哉？自信之理非理也。”（同上）

东原更痛论理欲之辨的流弊道：

“圣人之道，使天下无不达之情；求遂其欲，而天下治。后儒不知情之至于纤微无憾是谓理；而其所谓理者，同于酷吏所谓法。酷吏以法杀人，后儒以理杀人。骛骛乎舍法而论理。死矣，更无可救矣。”（与某书）

宋儒持理欲之辨，虽未一概否认饮食男女之欲，究竟制欲太甚，使所谓礼教成为严酷的。实有不少人，受礼教之束缚，不能达其可达之情，遂其当遂之欲，以至于郁抑而死。东原实可谓改革礼教之先觉。

东原也甚反对纵欲。他说：

“人有欲，易失之盈；盈斯悖乎天德之中正矣。心达天德，秉中正，欲勿失之盈以夺之。故孟子曰：养心莫善于寡欲。禹之行水也，使水由地中行；君子之于欲也，使一于道义。治水者徒恃防遏，将塞于东而逆行于西，其甚也，决防四出，泛滥不可救；自治治人，徒恃遏御其欲，亦然。能苟焉以求静，而欲之翦抑窒绝，君子不取也。君子一于道义，使人勿悖于道义，如斯而已矣。”（原善）

不可遏欲，正如不可防川；但欲亦不可盈，寡欲实乃必需。孟子的寡欲说，实为程朱与东原所共同宗述的。

东原对于宋儒天理人欲之辨，颇有误解之处，如云：

“宋儒程子朱子……辨乎理欲之分，谓不出于理则出于欲，不出于欲则出于理；虽视人之饥寒号呼，男女哀怨，以至垂死冀生，无非人欲。”（孟子字义疏证）

此实有误。在程朱看来，饮食男女以及无辜受死而求生之情，

都是天理，并不认作人欲。

东原之贡献，在分别欲与私为二，不善原于私，而欲非即私。宋儒不分欲与私，且将不私之欲认为理，不名为欲，实不妥当。至于东原认为欲与蔽无关，则不尽然。蔽固是知之失，然欲可蔽知，荀子所谓‘欲为蔽，恶为蔽’（解蔽），是不错的。

东原之弱点在对于欲之矛盾、欲之冲突，没有明切的认识。关于理欲问题，可以说程朱有见于理欲之对立，无见于其统一；东原则有见于理欲之统一，无见于其对立。而理欲乃是对立而统一的。

## 第八章 情与无情

与欲的问题密切相关的，是情的问题。情与欲关系极密，然亦有区别。欲是饮食男女声色货利之欲，情则是喜怒哀乐爱恶惧之情。荀子正名篇云：“性之好恶喜怒哀乐谓之情。”这是最早的情之界说。一般常将欲算作一种情，如以喜怒哀乐爱恶欲为七情，欲是七情之一。其实欲应当看作是情并立的。情是人人所生而有的，但发之不当，常至害事。于是如何对待情，也成为一个重要的人生问题。关于情的理论，也可以说是关于“人生之艺术”的理论，亦即关于消除苦恼获得至乐之方法的理论。人生是一个艰难的过程，外物的逆阻，世事的曲折，常使人痛苦；如不能善用其情，则痛苦滋甚了。如能统御自己的情，对于逆险，能夷然处之，而痛苦便可以消减。所以人生需要有一种生活之艺术。而所谓生活之艺术，主要是统御情绪的艺术。对于情，孔子墨子都有一种态度，但没有明确的理论。至庄子乃提出一种理论。孟子荀子亦略有所说。后儒关于情的理论，以二程子所说为较精。

孔子是一个感情很丰富的人，他很注重情之正当的流露。  
论语云：

“子食于有丧者之侧，未尝饱也。子于是日哭，则不歌。”（述而）

“子在齐闻韶，三月不知肉味。曰：不图为乐之至于斯也。”（同上）



“颜渊死，子哭之恸。从者曰：子恸矣！曰：有恸乎？非夫人之为恸，而谁为？”（先进）

孔子可以说是过一种合理的感情生活。他又尝说：

“惟仁者，能好人，能恶人。”（里仁）

正当的好恶，是应该有的。哀乐好恶，都是孔子所不排斥。但孔子很注重消除忧与惧两种情绪。他尝说：

“君子不忧不惧。……内省不疚，夫何忧何惧？”（颜渊）

“君子坦荡荡，小人长戚戚。”（述而）

孔子自以为是这样一个君子，他的生活是：“乐以忘忧，不知老之将至”（述而）。

孔子弟子颜渊，也很有乐以忘忧的修养。孔子称赞之道：

“贤哉回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷；人不堪其忧，回也不改其乐，贤哉回也！”（雍也）

颜子又能“不迁怒”。孔子颜子对于怒的主张是不迁怒。当怒则怒，但怒此物不可并它物而亦怒之。

墨子亦是一个感情极丰富的人，其爱人之情比孔子尤为浓厚。他兼爱天下，不惜牺牲自己；如无真情实感，必不能如此。但墨子主张只应发挥兼爱之情，以外的它种情绪，都有害于事业，应予以消除。庄子天下篇称墨子“其道不怒”。墨子书亦云：

“子墨子曰：必去六辟。嘿则思，言则诲，动则事，使三者代御，必为圣人！必去喜，去怒，去乐，去悲，去爱，去恶，而用仁义！手足口鼻耳，从事于义！”（贵义）

喜怒哀乐爱恶，都应取消。此爱非兼爱之爱，乃指对于一人一物之偏爱。孔门只讲不迁怒，墨子则主张完全不怒，与儒家不同。

庄子讲无情。关于情，老子无所说。老子言无欲未言无情，庄子则不言无欲而言无情。庄子主张“有人之形，无人之情”（德充符）。庄子书又云：

“惠子谓庄子曰：人故无情乎？庄子曰：然。惠子曰：人而无情，何以谓之人？庄子曰：道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？惠子曰：既谓之人，恶得无情？庄子曰：是非吾所谓无情也。吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。”（同上）

好恶之情是伤人的，不可以有。人能无情，便达到悬解的境界。庄子说：

“且夫得者时也，失者顺也；安时而处顺，哀乐不能入也：

此古之所谓悬解也。而不能自解者，物有结之。”（大宗师）

悬解即是哀乐不能入的境界。受情之束缚，比如倒悬；脱除这种束缚，便如倒悬之解。人事中一切得失演变，其实都是自然的，不得不然的；不必悲，亦不必乐，悲乐乃是多余。能知一切人事的变化，都是自然而不得不然的，就无所用其喜欣悲怨了。庄子又云：

“死生存亡，穷达贫富，贤与不肖毁誉，饥渴寒暑，是事之变，命之行也；日夜相代乎前，而知不能规乎其始者也。故不足以滑和，不可入于灵府。”（德充符）

所有人事之变，都是必然，都是命，权不在我，实不足以扰心，不必有所喜怒好恶于其间。

庄子外篇亦主无情，认为情是不可有的。外篇云：

“悲乐者德之邪，喜怒者道之过，好恶者德之失。”（刻意）情皆非道德之正，而有害于道德。

庄子主张“物物而不物于物”（山木），外篇中极言此理。情都是物所引起的，受物之刺激而动情，便是物于物；虽受物之刺激而情无所动，便是物物。外篇主张不因物而哀乐，极力排斥情为物动。外篇云：

“山林与，皋壤与，使我欣欣然而乐与？乐未毕也，哀又继之！哀乐之来，吾不能御；其去弗能止！悲夫世人直谓

物逆旅耳！”（知北游）

哀乐皆由于物，不由于我，是物反为我之主。此种生活实至极可悲悯。庄子外篇又云：

“物之僥来，寄也。寄之，其来不可圉，其去不可止；故不为轩冕肆志，不为穷约趋俗；其乐，彼与此同。故无忧而已矣。今寄去则不乐；由是观之，虽乐，未尝不僥也！故曰丧己于物，失性于俗者，谓之倒置之民。”（缮性）

因物而悲乐，乃是丧己于物，有物无己了。庄子杂篇更详论之云：

“知士无患虑之变则不乐，辩士无谈说之序则不乐，察士无凌谄之事则不乐；皆囿于物者也！搢世之士兴朝，中民之士荣官，筋力之士矜难，勇敢之士奋患，兵革之士乐战，枯槁之士宿名，法律之士广治，礼乐之士敬容，仁义之士贵际；农夫无草莱之事则不比，商贾无市井之事则不比，庶人有旦暮之业则勤，百工有器械之巧则壮；钱财不积则贪者忧，权势不尤则夸者悲；势物之徒乐变，遭时有所用，不能无为也！此皆顺比于岁，不物于易者也！驰其形性，潜之万物，终身不反，悲夫！”（徐无鬼）

因一物之有无而乐悲，各囿于一物而不能有所改易，实在可哀极了。庄学最反对为物所役的生活。庄学的生活理想，在于消弭情绪，不为物动。

孟子对于情的态度，与孔子大致相同。孟子认为恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心，是仁义礼智之端。恻隐，羞恶，辞让，可以说都是情，这几种情乃是道德的基本，可见情是应当有的。孟子论处世之道云：

“君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也；我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉？其

反而仁矣，自反而有礼矣，其横逆由是也；君子必自反也；我自必不忠。自反而忠，其横逆由是也；君子曰：此亦妄人也已矣！如此则与禽兽奚择哉？于禽兽又何难焉！是故君子有终身之忧，无一朝之患也。乃若所忧则有之：舜人也，我亦人也；舜为法于天下，可传于后世，我由未免为乡人也！是则可忧也。忧之如何！如舜而已矣。若夫君子所患则亡矣，非仁无为也，非礼无行也；如有一朝之患，则君子不患矣。”（离娄）

君子惟务实行道德，遇横逆之来，并不动情感，而自己反省。如系由于我有过失，则努力改过；如非因我有过失，乃无故遇此横逆，则此待我以横逆之人实与禽兽无异，亦何足以责？所以君子只有终身之忧，而无一朝之患。所忧者自己人格不伟大，成就不卓越。至于一朝之患，则君子不以为患，而无所动心了。

孟子有不动心之说，自谓：“我四十不动心”（公孙丑）。他讲不动心之道，在于“养勇”，引曾子之言云：

“吾尝闻大勇于夫子矣：自反而不缩，虽褐宽博，吾不慊焉；自反而缩，虽千万人，吾往矣！”（公孙丑）

自反而不直，则虽贱人不加以威胁；自反而直，则千万人亦往敌之而无所畏矣。能有此勇，则不为事物动心。孟子更论不动心之修养术云：

“持其志，无暴其气。”（同上）

志是心之所有，气是身之所有。持守其志使无间断，致养其气使无受伤损；如此涵养久之，自然不动心了。不动心即是主宰情绪不因外物而动之境界。

荀子是主张“矫饰人之情性而正之”，“扰化人之情性而导之”（性恶）的，虽不讲无情，而注重节制情。他尝说：

“怒不过夺，喜不过予，是法胜私也。书曰：无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。此言君子之能以公义胜私欲也。”（修身）

喜怒虽不可无，然怒应不过夺，喜当不过予。荀子亦主张役物，排斥役于物。他说：

“志意修则骄富贵，道义重则轻王公，内省而外物轻矣。

传曰：君子役物，小人役于物，此之谓也。”（同上）

荀子又以“心忧恐”为“以己为物役”，“心乎愉”为“重己役物”（正名）。役物则情不为物动，为物役则情随物迁。

中庸有几句话，将儒家对于情的态度很该括的表示出来。中庸云：

“喜怒哀乐之未发，谓之中。发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”

喜怒哀乐未发，既不喜亦不怒，既无哀亦无乐，此时的心境是中立的，故谓之中。此中非“中庸”之中，而亦与“中庸”之中相通。及喜怒哀乐已发，而皆合乎节度，谐和而无所乖戾，故谓之和。道家讲无情，即只要未发之中；儒家亦注重未发之中，而最注重发而中节之和。儒家对于情，主要是求其发而中节。

大学亦论及情。大学云：

“身有所忿懣，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。此谓修身在正其心。”心动于情，则失其正。大学之意，亦非主张完全消除忿懣恐惧等情，而是主张心在，心在就不至于为情所胜了。

汉董子论情，以“中和”为要义。董子云：

“中者天之用也，和者天之功也。……故君子怒则反中而自说以和，喜则反中而收之以正，忧则反中而舒之以意，惧则反中而实之以精。夫中和之不可不反如此。”（春秋繁露循天之道）

“喜怒止于中，忧惧反之正。此中和常在乎其身，谓之

得天地泰。”（同上）

董子所谓中，指无过无不及，非中庸未发之意。人如有喜怒哀乐之情，便要返于中，返于中就得到和了。董子不赞成无情，他说：

“阴阳之气在上天，亦在人。在人者为好恶喜怒，在天者为暖清寒暑。出入上下，左右前后，平行而不止，未尝有所稽留滞郁也。其在人者亦宜行而无留，若四时之条条然也。夫喜怒哀乐之止动也，此天之所为人性命者。临其时而欲发，其应亦天应也。……人有喜怒哀乐，犹天之有春夏秋冬也。喜怒哀乐之至其时而欲发也，若春夏秋冬之至其时而欲出也。皆天气之然也。其宜直行而无郁滞，一也。”（同上书，如天之为）

喜怒哀乐，当发之时，不可不发，不宜稽留郁滞。

三国时魏之王弼，对于情颇有新说。何劭所作王弼传有云：

“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精。钟会等述之。弼与何晏不同，以为圣人茂于人者，神明也；同于人者，五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也，今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。”

传中又引王弼答荀融书云：

“夫明足以寻极幽微，而不能去自然之性。颜子之量，孔父之所预在，然遇之不能无乐，丧之不能无哀，又常狹斯人，以为未能以情从理者也；而今乃知自然之不可革。……故知尼父之于颜子，可以无大过矣。”

何晏等之说，即庄子之思想，以无情为修养最高境界。王弼自谓“常狹斯人，以为未能以情从理”，大概本来亦主无情之说。庄子所讲者，可以说即是“以情从理”；知“得”是“时”，“失”是“顺”，一切人事变化都是“命之行”，即知其为理之必然，于是不动于情，而哀乐不入。但情是自然之性，本不能去；讲无情，实是违反自然。王弼后来乃觉悟“自然之不可革”，

于是认为圣人“不能无哀乐以应物”，但虽应物，而“无累于物”，故与常人不同。孔子对于颜渊，遇之不能无乐，丧之不能无哀，但虽有哀乐，而不为哀乐所累。王弼这种新说，主要是综合儒道两家。儒家注重情之发而中节，道家主无情，王弼之说则是讲有情而不累于情，亦即是有情而无情。

至北宋，二程论情较精，其主要意思，同于王弼，不过所说比王氏为明晰详细。程明道云：

“夫天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万物而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应：……圣人之喜，以物之当喜；圣人之怒，以物之当怒；是圣人之喜怒，不系于心而系于物也。是则圣人岂不应于物哉？……今以自私用智之喜怒，而视圣人喜怒之正为何如哉？夫人之情易发而难制者，惟怒为甚；第能于怒时遽忘其怒，而观理之是非，亦可见外诱之不足恶，而于道亦思过半矣。”（答横渠先生书）物当喜则喜之，当怒则怒之，喜怒以理，系于物而不系于心，此即情顺万事而无情。圣人未尝不应物，但能不为所累。“于怒时遽忘其怒，而观理之是非”，亦即以情从理。明道主以情从理，而不主全无喜怒。亦可谓兼综儒道之说。

程伊川尝论不迁怒之理云：

“须是理会得因何不迁怒，如舜之诛四凶，怒在四凶，舜何与焉？盖因是人有可怒之事而怒之，圣人本无怒也。比如明镜，好物来时便见是好，恶物来时便见是恶，镜何尝有好恶也？世之人固有怒于室而色于市，且如怒一人，对那人说话能无怒色否？有能怒一人而不怒别人者，都忍得如此，已是煞知义理。若圣人因物而未尝有怒，此莫是甚难！君子役物，小人役于物，人人见有可喜可怒之事，自家著一分陪奉他，此亦劳矣！圣人心如止水。”（语录十八）

此以为不迁怒之原因在于心本无怒。见可怒者则怒之，而心本

无怒，故对于不可怒者则不怒；如心中有怒，则怒于此亦怒于彼了。圣人之心如明镜如止水，虽有喜怒之表现，而实无喜怒。孔门言不迁怒，其意只谓怒此而不迁于彼，未尝言心本无怒；伊川以心本无怒讲不迁怒，实受道家之影响。伊川又云：

“小人之怒在己，君子之怒在物。小人之怒出于心，作于气，形于身，以及于物，以至于无所不怒，是所谓迁也。

若君子之怒，如舜之去四凶。”（同上二三）

怒在己则必至于迁怒；怒在物则可不怒及非可怒之物。

伊川极注重役物而不役于物，曾屡言之。他说：

“要作得心主定，惟是止于事，为人君止于仁之类。如舜之诛四凶，四凶他作恶，舜从而诛之，桀何与焉？人不止于事，只是揽他事，不能使物各付物。物各付物，则是役物；为物所役，则是役于物。有物必有则，须是止于事。”（同上十五）物各付物而已不与焉，便是役物；不能使物各付物，则为物所役了。止于事即应事而止于其所当止。伊川极言外物不可恶，语录云：

“问恶外物如何？曰：是不知道者也，物安可恶？释氏之学便如此。释氏要屏事不问；这事是合有邪合无邪？若是合有，又安可屏？若是合无，自然无了，更屏什么？彼外方者苟且务静，乃远迹山林之间，盖非明理者也。”（十八）恶外物而不应物，是不应该的。惟能物各付物，则虽应物而不为所累。

与二程同时的邵康节，亦偶论情。康节云：

“以物喜物，以物悲物，此发而中节者也。”（观物外篇）物当喜则喜之，当悲则悲之，喜悲在物，而我无私意，方为发而中节。

胡五峰论情，主中节，不赞成无情。他说：

“凡天命所有而众人有之者，圣人皆有之。人以情为有累



也，圣人不去情。人以才为有害也，圣人不病才。人以欲为不善也，圣人不绝欲。人以术为伤德也，圣人不弃术。人以忧为非达也，圣人不忘忧。人以怨为非宏也，圣人不释怨。然则何以别于众人乎？圣人发而中节，而众人不中节也。中节者为是，不中节者为非。挟是而行则为正，挟非而行则为邪。正者为善，邪者为恶。”（知言）

凡情，中节即善，不必勉强消弭之。

朱子关于情的问题，谨守中庸发而中节之说，不主无情。

朱子说：

“有是形，则有是心；而心之所得乎天之理，则谓之性；性之所感于物而动，则谓之情。是三者，人皆有之，不以圣凡为有无也。但圣人则气清而心正，故性全而情不乱耳。学者则当存心以养性而节其情也。今以圣人为无心，而遂以为心不可以须臾有事，然则天之所以与我者，何为而独有此赘物乎？”（答徐景光）

心性与情，人皆有之；圣人只是情不乱，未尝无情，修养之道，在“节其情”。朱子语类云：

“问圣人恐无怒容否？曰：怎生无怒容？合当怒时，必亦形于色；如要去治那人之罪，自为笑容，则不可。曰：如此，则恐涉忿怒之气否？曰：天之怒，雷霆亦震；舜诛四凶，当其时亦须怒。但当怒而怒，便中节，事过便消了，更不积。”（九五）合当怒时，便须有怒容，此亦是中节。朱子不言“心本无怒”，只谓“事过便消了”，其说较合于古代儒家学说之本义。

王阳明论情，与程明道相近，而比明道更清楚。明道谓“情顺万物而无情”，阳明则谓“七情不可有所著”。阳明说：

“喜怒哀惧爱恶欲，谓之七情。七者俱是人心合有的，但要认得良知明白。……七情顺其自然之流行，皆是良知之用，不可分别善恶，但不可有所著。七情有著，俱谓之欲，

俱为良知之蔽。然才有著时，良知亦自会觉，觉即蔽去，复其体矣。”（传习录）

有情而不动心，喜怒在物不在己，即无所著。阳明又云：

“忿懣几件，人心怎能无得？只是不可‘有所’耳。凡人忿懣，著了一分意思，便怒得过当，非廓然大公之体了。故‘有所忿懣’，便‘不得其正’也。如今于凡忿懣等件，只是个物来顺应，不要著一分意思，便心体廓然大公，得其本体之正了。且如出外见人相斗，其不是的，我心亦怒；然虽怒，却此心廓然，不曾动些子气。如今怒人，亦得如此，方才是正。”（同上）

如有所著，则怒得过当；如虽怒而无私心，便是无所著。阳明以为心之本体原廓然大公，情之本然，亦是善。他说：

“喜怒哀乐本体自是中和的，才自家著些意思，便过不及，便是私。”（同上）

中和原是情之本然；顺其自然之流行，本无过无不及。阳明之主要意思，是教人循其良知，当喜即喜，当怒即怒，只不著私意，便都是应该的。能如此则心中乐常。传习录又云：

“问乐是心之本体，不知遇大故，于哀哭时，此乐还在否？先生曰：须是大哭一番了方乐，不哭便不乐矣；虽哭，此心安处即是乐也。本体未尝有动。”

情当发即发，发而中节，则此心总在乐中。

颜习斋亦有论情之语，态度与古代儒家最近，主张有情而不为情所累。习斋说：

“当忧不忧，当怒不怒，佛氏之空寂也；儒者而无所忧怒也，何以别于异端乎？忧则过忧，怒则过怒，常人之无养也，学者而为忧怒役也，何以别于常人乎？惟平易以度艰辛，谦和以化凶暴，自不为忧怒累。”（言行录）

不可无忧怒，亦不可过忧怒。能平易以度艰辛，则虽忧而不为忧

累；能谦和以化凶暴，则虽怒而不为怒累。习斋又说：

“玩物而乐，离物则不乐，固非能乐者也。无物而乐，有物则不乐，亦非能乐者也。颜子箪瓢陋巷乐，不箪瓢陋巷亦乐，是何如乐！”（同上）

人当自有其乐。如俗人玩物而始乐，庄释离物而始乐，俱非能乐者。习斋又云：

“看圣人之心，随触便动，只因是个活心。见可喜便喜，可怒便怒，推而至于万应曲当，天下归仁，总是个活心。”

（四书正误）

心应该是一个活心，如完全无情，触而不动，便是死其心了。习斋是反对无情之说的。习斋又说：

“古人正心修身齐家，专在治情上著工夫，治情专在平好恶上著工夫，平好恶又专在待人处物上著工夫。”（言行录）情不可无而须治，治情犹云节情。平好恶即使好恶当理。情之中最根本的，就是好恶，如好恶无不合理，则喜怒哀乐自无不中节了。

最反对无情说的，是戴东原，东原认为欲不可无，情亦不可无，他说：

“生养之道，存乎欲者也；感通之道，存乎情者也。”

（原善）

欲乃所以生养，情乃所以感通，都是必须有的。道家与二程主张以情从理，东原则认为理不离情。他说：

“理也者，情之不爽失者也，未有情不得而理得者也。”

（孟子字义疏证）

“在己与人皆谓之情，无过情无不及情之谓理。”（同上）理只是情之中节。

东原言情，每与欲相提并论，他虽亦讲欲与情的分别，如说：“性之微于欲，声色臭味而爱投分。既有欲矣，于是乎有情；性之微于情，喜怒哀乐而惨舒分”（原善）。但他很注重欲

情的联系。上章引述东原论欲的话中，有许多是关于情的思想，现在不重复了。

中国哲学中关于情的思想，大致可分为三说。第一说可以名为节情说，是古代儒家及董子，朱子，颜习斋，戴东原的思想。第二说可名为无情说，是道家的思想。第三说可名为有情而无情说，创于王辅嗣，发展于两程子及王阳明。

---

## 第九章 人死与不朽

死亦是人生之一件重大的事情。死是人人之最后结局，无论生活是如何差殊，最后都是一死。到死，一切都完结了，停息了；生活中一切努力都无补了。所以一般人对于死都怀畏惧，厌憎；然又无可逃避。于是，对于死应持如何的态度？在思想家，亦遂成了一个重要问题。

对于死，当以古代儒家及道家的理论最为可述。后来的思想鲜能出乎他们的范围。儒家与道家对于死的态度大同而小异。儒家认为人生活一天，便要作一天应当作的事情；对于将来必至的死，不必关心，不必虑及。更以死为息，为一生努力之最后静息，如此则又何必恶死？道家认为死生都是自然变化之迹，由无生变而有生，由生变而为死，都是自然的；不必悦生而恶死，任其变化好了。儒家的见解基于其尽人事而听天命的态度，道家的见解则基于其自然论的思想。

孔子对于死，持不容心的态度。论语云：

“敢问死，子曰：未知生，焉知死！”（先进）

在生活时，只应关心生，不必想到死；只当求知生，不必求知死。

荀子大略篇载：

“子贡问于孔子曰：赐倦于学矣，愿息事君。孔子曰：诗云：‘温恭朝夕，执事有恪。’事君难，事君焉可息哉！然则赐愿息事亲。孔子曰：诗云：‘孝子不匮，永锡尔类。’

事亲难，事亲焉可息哉！然则赐愿息于妻子。孔子曰：诗云：‘刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。’妻子难，妻子焉可息哉！然则赐愿息於朋友。孔子曰：诗云：‘朋友攸摄，摄以威仪。’朋友难，朋友焉可息哉！然则赐愿息耕。孔子曰：诗云：‘昼尔于茅，宵尔索綯，亟其乘屋，其始播百谷。’耕难，耕焉可息哉！然则赐无息者乎？孔子曰：望其圻，皋如也，疇如也，鬲如也，此则知所息矣。子贡曰：大哉死乎！君子息焉，小人休焉。”

此记载未必是事实，但总可以代表儒家对于死的态度。生活便应努力，惟有死方是静息。

孔子弟子曾子，确有认死为息的意思。论语云：

“曾子有疾，召门弟子曰：启予足，启予手。诗云：战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。而今而后，吾知免夫！小子！”

（泰伯）

死然后免去战战兢兢的谨慎勉力的态度。生活中战战兢兢的谨慎勉力，固可乐；死后能免除之，亦可安。礼记中檀弓又载：

“曾子寝疾病，乐正子春坐於床下，曾元曾申坐於足，童子隅坐而执烛。童子曰：华而晬，大夫之簀与？子春曰：止！曾子闻之，瞿然曰：呼？曰：华而晬，大夫之簀与？曾子曰：然，斯季孙之赐也，我未之能易也！元起易簀！曾元曰：夫子之病革矣，不可以变；幸而至於旦，请敬易之。曾子曰：尔之爱我也，不如彼！君子之爱人也以德，细人之爱人也以姑息。吾何求哉？吾得正而毙焉。斯已矣！举扶而易之，反席未安而没。”

将死之际，亦不肯一毫姑息；它无所求，惟求得正而毙，这也是儒家的重要态度。儒家不以死为意，所注重的是得其正而死。既将死则安於死，而在未死之前要尽力以求合於一定的原则。

易传云：

“原始反终，故知死生之说。”（系辞上传）

生则有死，正犹始则有终，乃自然变化之常理。

中国哲学家中论生死问题最详的，是庄子。庄子由其自然论的观点立论，认死为变化之自然，与生虽不同，但皆是变化之一段落，而不必贵贱悦憎於其间。庄子说：

“死生，命也，其有夜旦之常，天也；人之有所不得与，皆物之情也。”（大宗师）

生死犹如昼夜，都是自然变化而不得不然，乃人之所不得与，固不必容心。庄子又说：

“予恶乎知说生之非惑邪？予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪？丽之姬，艾封人之子也，晋国之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，与王同筐床，食刍豢，而后悔其泣也。

予恶乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？”（齐物论）

生不必悦，死不必恶。庄子亦尝以死为息，他说：

“夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。

故善吾生者，乃所以善吾死也。”（大宗师）

生是劳而死是息；生任自然，则能安於死了。庄子又说：

“彼以生为附赘悬疣，以死为决疝溃痈；夫若然者，又恶知死生先后之所在？”（同上）

生为气聚，比如赘疣，非有可乐；死为气散，比如决溃，非有可哀。要之，生死齐等。庄子说：

“以死生为一条。”（德充符）

“孰能以无为首，以生为脊，以死为尻，孰知生死存亡之一体者？”（大宗师）

能如此则“死生无变於己”（齐物论），“死生亦大矣，而不得与之变”（德充符），而“不知说生，不知恶死”（大宗师）。

庄子外篇载：

“庄子妻死，惠子弔之，庄子则方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：

与人居，长子，老，身死，不哭亦足矣！又鼓盆而歌，不亦甚乎？庄子曰：不然。是其始死也，我独何能无慨然！察其始，而本无生；非徒无生也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生；今又变而之死，是相与为春秋冬夏四时行也。人且偃然寝於巨室，而我嗷嗷然随而哭之，自以为不通乎命，故止也。”（至乐）

由无生变而有生，由有生化而之死，皆是变化之自然，须与春夏秋冬四时行作同等观。由无生而有生不悲，则相等的变化，由生化而无生，亦何必悲？庄子认为生死是自然的变化，这是正确的；但他否认了生命的价值，认为生死齐等，便错误了。

庄子外篇中关于死的思想，与内篇一致。外篇云：

“生之来不能却，其去不能止。”（达生）

生死是不能逃避的。必从而悦之恶之，转是一苦。外篇又云：

“明乎坦途，故生而不悦，死而不祸，知终始之不可故也。”（秋水）

知有始必有终不可停留之理，便不悦生而憎死了。外篇又云：

“生者，假借也，假之而生；生者尘垢也。死生为昼夜。”（至乐）

“生也死之徒，死也生之始，孰知其纪？人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患？故万物一也。”（知北游）

“死生有待邪？皆有其一体。”（同上）

生只是暂时的，生必终于死。生死只是气之聚散，气之聚散无已，物之生死无已；方生方死，方死方生，以形成物类变化之流。生死虽对待，而实有其统一。实际上，生死虽有其一体，亦有其区别。恶死虽然不必，悦生仍是应该的。



汉代扬子云尝论生死云：

“有生者必有死，有始者必有终，自然之道也。”

（法言君子）

生死乃必然，不可求长生不死。扬子又云：

“或曰：人有齐死生，同贫富，等贵贱，何如？曰：作此者其有惧乎？信死生齐，贫富同，贵贱等，则吾以圣人为髡髻。”（同上）

孔子之态度，生则乐生，死则安死，扬子以为最得其当。

宋以来的道学家对于死的态度，可以张子所说为代表。张子说：

“存，吾顺事；没，吾宁也。”（正蒙乾称）

活着便积极有所作为，到死时安然无所恐惧。

胡五峰尝云：

“释氏之学，必欲出死生者，盖以身为己私也。天道有消息，故人理有始终。不私其身，以公于天下。四大和合，无非至理；六尘缘影，无非妙用。何事非真？何物非我？生生不穷，无断无灭。此道之固然，又岂人之所能为哉？夫欲以人为者，吾知其为邪矣。”（知言）

不私其身，而深明变化之理，则既不以生为幻，亦不以死为患。

朱子亦尝说：

“人受天所赋许多道理，自然完具无欠缺，须尽得这道理无欠缺，到那死时，乃是生理已尽，安于死而无愧。”（语类三九）

生时须尽人之所以为人之理，及生理已穷，则安于死。

王阳明亦云：

“学问功夫，于一切声利嗜好，俱能脱落殆尽，尚有一种生死念头，毫发挂带，便于全体有未融释处。人于生死念头，本从生身命根上带来，故不易去。若于此处见得破，透得过，

此心全体方是流行无碍，方是尽性至命之学。”（传习录）  
须能透视生死，方是有真学问真功夫。

王船山尝论死云：

“盖其生也，异于禽兽之生；则其死也，异于禽兽之死。

全健顺太和之理以还造化，存顺而没亦宁。”（正蒙注一）  
生得其正，则死亦得其正。船山又说：

“衰减之穷，予而不茹，则推故而别致其新也。由致新而  
言之，则死亦生之大造矣。然而合事近喜，离事近忧；乍往必  
惊，徐来非故。则哀戚哭踊，所以留阴阳之生，靳其离而惜其  
合，则人所以绍天地之生理，而依依不舍于其常者也。然而以  
之为哀，而不以为患，何也？哀者必真，而患者必妄也。且天地  
之生也，则人以为贵。草木任生，而不恤其死；禽兽患死，  
而不知哀死。人知哀死，而不必患死。哀以延天地之生，患以废  
天地之化。故哀与患，人禽之大别也。”（周易外传二）

生则有死，乃大化日新不得不然。然死当哀而不必患。哀死乃  
所以表示珍惜其生而悯其忽断。如患死就是不知新陈推移之常理  
了。儒家重视丧礼，即所以哀死。道家认为死不必患亦不必哀，  
儒家则认为死虽不必患而实当哀，此儒道之不同。

关于不朽，中国哲学中讨论不多。不朽的问题，是西洋哲学  
及印度哲学所特重的；而中国哲学则对之不甚注意。这也是中国  
哲学的一个特色。中国哲学所以不注重不朽问题，主要是因为  
中国哲学离宗教最远，对于有宗教意义的问题，认为无足重视。  
关于不朽，中国哲学多从影响贡献来说，而不从灵魂永存来说。  
中国思想中关于不朽的典型学说，是春秋左传中的三不朽说。  
左传襄公二十四年，载叔孙豹之言云：“太上有立德，其次有立  
功，其次有立言；虽久不废，此之谓不朽。”此说虽非出自哲学家之口，  
而是大多哲学家所承认的。徐干中论有云：“颍川荀爽  
以为：古人有言，死而不朽。其身歿矣，其道犹存，故谓之不

朽。夫形体固自朽弊消亡之物，寿与不寿，不过数十岁；德义立与不立，差数千岁，岂可同日言也哉？”（夭寿篇）荀爽（后汉末人）此说，与左传之说亦相近。不朽在于有不可磨灭的贡献。

哲学家中，论及不朽二字者极少。孔子未尝讲不朽，但孔子可以说有关于不朽的观念。孔子尝云：

“齐景公有马千驷，死之日，民无德而称焉。伯夷叔齐饿于首阳之下，民到于今称之。其斯之谓与？”（论语季氏）齐景公既死，民无德而称，可以说是朽了；伯夷叔齐求仁得仁，民到于今称之，可以说是不朽。孔子又说：

“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣！岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也！”（宪问）

自经于沟渎而莫之知，便是死而朽；而管仲能作到“民到于今受其赐”，即是不朽了。孔子很注重求不朽，所以说：

“君子疾没世而名不称焉。”（卫灵公）君子实病“死之日民无德而称”。孔子并非教人求名，所以又尝说过：“君子病无能焉，不病人之不已知也。”（同上）孔子乃教人努力有所立以求不朽。

荀子大略篇载子贡之言云：

“大哉死乎！君子息焉，小人休焉。”

礼记檀弓云：

“子张病，召申祥而语之曰：君子曰终，小人曰死。吾今日其庶几乎！”

君子之卒，为息而不为休，曰终而不曰死。所谓息与终，大概即含有不朽之意。君子之卒，不过是活动停止而已，而其活动之影响则未尝断绝，如果历千百世而人民仍“受其赐”，则身虽死而实如不死。

孟子尝说：

“君子有终身之忧，无一朝之患也。乃若所忧则有之，舜人也，我亦人也；舜为法于天下，可传于后世，我由未免为乡人也！是则可忧也。忧之如何？如舜而已矣。”（离娄）  
“为法于天下，可传于后世”，即死而不朽。终身之忧，即忧不能死而不朽。孟子书又载：

“滕文公问曰：齐人将筑薛，吾甚恐，如之何则可？  
孟子对曰：……苟为善，后世子孙必有王者矣。君子创业垂统，为可继也。若夫成功则天也。君如彼何哉！疆为善而已矣。”（梁惠王）

“创业垂统”而“可继”，可谓即不朽。此文所谓成功指事业之成功。不朽不待于事业之成功。如能有所“创”，有所“垂”，便是不朽。

老子尝云：

“不失其所者久，死而不亡者寿。”（上篇）

死而不亡，即不朽之义。不朽然后为寿。

庄子以为人如能齐生死，则不以死为死；不以死为死，则其死非死。庄子说：

“而况官天地，府万物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未尝死者乎？”（德充符）

能与宇宙合一，而以形体为寄寓，则其形虽灭而心未尝死。庄子又讲学道之次第：“九日而后能外生”，继云：

“已外生矣，而后能朝彻，朝彻而后能见独，见独而后能无古今，无古今而后入于不死不生。”（大宗师）

能外生然后大澈大悟，大澈大悟则可见为宇宙本根之绝对而超乎时间，超时间乃能入于不死不生而永存了。庄子的意思是认为由神秘经验可以得到不朽，这是神秘家的不朽论。所谓心未尝死，所谓入于不死不生，都只是虚妄的幻想而已。

汉初经师韩婴有云：

“王子比干杀身以成其忠，柳下惠杀身以成其信，伯夷叔齐杀身以成其廉。此三子者，皆天下之通士也，岂不爱其身哉？为夫义之不立，名之不显，则士耻之。故终身以遂其行。由是观之，卑贱贫穷，非士之耻也。……三者存乎身，名传于世，与日月并而息。天不能杀，地不能生，当桀纣之世，不之能污也。然则非恶生而乐死也。”（韩诗外传）

“名传于世与日月并”，即死而不朽。比干等杀身以成其德，并非乐死，乃所以获得不朽之永生。

扬雄尝云：

“或问龙龟鸿鹄，不亦寿乎？曰寿。曰人可寿乎？曰：物以其性，人以其仁。或问人言仙者有诸乎？吁！吾闻宓戏神农殁，黄帝尧舜殒落而死。文王毕，孔子鲁城之北。独子爱其死乎？非人之所及也。仙亦无益子之汇矣。或曰圣人师仙，厥术异也。圣人之于天下，耻一物之不知；仙人之于天下，耻一日之不生。曰生乎生乎！名生而实死也。”（法言君子）人皆有死，不朽乃在于有德。至于求仙者，惟务长生，不思有益于世，虽生而实已如死。

明儒罗伦（号一峰）有云：

“生而必死，圣贤无异于众人也。死而不亡，与天地并久，日月并明，其惟圣贤乎！”（文集）

“死而不亡，与天地并久，日月并明”，可视为不朽之界说。

中国哲学中关于不朽的理论，可以说比较简单。然此不足为中国哲学诟病。关于不朽问题，如从宗教的观点来讲，其实是虚妄；如不从宗教的观点来讲，则多无实可说。左传中的三不朽说，以有所立为不朽，在今日仍是承认的。

〔附注〕晚清学者魏源有四不朽之说。他说：“立德、立功、立言、立节，谓之四不朽。自夫杂纛为功，意气为节，文词为言，而三者始不皆出于道德，而崇道德者又或不尽兼功节言，大道遂为天下

裂。君子之言，有德之言也；君子之功，有德之用也；君子之节，仁者之勇也。故无功节言之德，于世为不曜，无德之功节言，于身心为无原之雨，君子皆弗取焉。”（默觚学篇）魏氏于德功言之外，又提出立节一项，实际上节应属德之范围。魏氏强调德与功言之统一，这是有深刻意义的。

## 〔补录〕 志功问题简述

中国古代哲学中讨论过志功问题。志即动机，功即效果。判断一个人的行为的善恶，应看他的动机呢，还是看他的行为的效果？这是道德判断的标准问题。

志功问题是墨子明确提出的。墨子书记载：

“鲁君谓子墨子曰：我有二子，一人者好学，一人者好分人财，孰以为太子而可？子墨子曰。未可知也。或所为赏誉为是也。钓者之恭，非为鱼赐也，饵鼠以虫，非爱之也。

吾愿主君之合其志功而观焉。”（鲁问）

合其志功而观，就是把动机与效果结合起来看。墨子三表，强调“发以为刑政，观其中国家百姓人民之利”，重视功效是非常明显的。但墨子也不忽视行为的动机。墨子书记载：

“巫马子谓子墨子曰：子兼爱天下，未云利也；我不爱天下，未云贼也。功皆未至，子何独自是而非我哉？子墨子曰：今有燎者于此，一人奉水将灌之，一人掺火将益之，功皆未至，子何贵于二人？巫马子曰：我是彼奉水者之意，而非夫掺火者之意。子墨子曰：吾亦是吾意，而非子之意也。”

（耕柱）

在“功皆未至”的情况之下，就应看行为的动机了。总之，墨子是主张“合其志功而观之”。

孔子未谈论志与功的关系。孔子评论人物，有时从功的方面

加以肯定，有时从志的方面加以肯定。论语载：

“子路曰：桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死，曰未仁乎？子曰：桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁！如其仁！”（宪问）

“子贡曰：管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之！子曰：管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐！微管仲，吾其被发左衽矣！”（同上）

孔子称管仲为仁，是从管仲的功绩立论。论语又载：

“微子去之，箕子为之奴，比干谏而死。孔子曰：殷有三仁焉。”（微子）

集解云：“仁者爱人，三人行异而同称仁，以其俱在忧乱宁民。”孔子肯定三仁，主要是从动机来讲的。总之，孔子可以说兼重志功。

孟子谈论过志与功的问题。孟子书载：

“彭更问曰：……士无事而食，不可也！曰：子不通功易事，以养补不足，则农有余粟，女有馀布；子如通之，则梓匠轮舆，皆得食于子。于此有人焉，入则孝，出则弟，守先王之道，以待后之学者，而不得食于子，子何尊梓匠轮舆，而轻为仁义者哉？曰：梓匠轮舆，其志将以求食也，君子之为道也，其志亦将以求食与？曰：子何以其志为哉？其有功于子，可食而食之矣。且子食志乎？食功乎！曰食志。曰：有人于此，毁瓦画墁，其志将以求食也，则子食之乎？曰：否。曰：然则子非食志也，食功也。”（滕文公下）

从孟子和彭更的对话看来，孟子是主张“食功”的。士从事教育工作，也是有功的。孟子反对讲利，他对梁惠王说：“王何必曰利，亦有仁义而已矣！”但反对讲利，也从效果来说，“上下交征利，而国危矣。”（梁惠王上）所以，孟子虽然分辨义利，但也重视功效。孟子关于志功没有提出系统的见解，也可谓兼重志



功。

宋代朱熹与陈亮，曾辩论汉高帝刘邦和唐太宗李世民的评价问题。朱熹鄙薄汉唐，主要从动机立论，他说：

“视汉高帝唐太宗之所为而察其心，果出于义耶，出于利耶？出于邪耶，正耶？若高帝则私意分数犹未甚炽，然已不可谓之无。太宗之心则吾恐其无一念之不出于人欲也！”

（答陈同甫）

陈亮则以为“汉唐之君本领非不洪大开廓，故能以国与天地并立，而人物赖以生息”（答朱元晦）。陈亮肯定汉唐，主要是从功效立论。朱陈辩论，各有偏向，先秦时代兼重志功的传统被遗忘了。

---

## 人生问题论综论

中国哲学之人生论中，关于人生问题的讨论，大略如上所述。除最后一问题外，其余八问题，每一问题，都可以说共有三说：一中道，两极端。有时是先有两极端的学说，后有兼综的或折中的思想；有时是先有中道的思想，后来分裂而发生两极端的学说。

关于义与利的问题，儒家尚义，墨家重利，居中的是一部分儒家的兼重义利说。（对此问题，道家不曾讨论，其态度是主兼忘义利。）

关于命的问题，儒家讲知命而不废人事，可以说是居中的；墨家非命，道家委命，是两极。

关于兼与独的问题，儒家穷则独善其身，达则兼善天下，也是居中的思想；杨子讲为我，墨子讲为天下，正相对立。

关于自然与人为的问题，道家讲任天，荀子讲制天，是两极；孔子孟子及后儒的则天而有为的思想，则居中。对此问题，墨家无甚讨论。墨子讲“天志”，又讲“贵义”，是主张尊天而有为。

关于损与益的问题，道家主损，讲复初，宋明理学心学亦皆主损；相反的学说，是荀子的化性不返其初的理论；孟子的扩充说，是中间的。

关于动与静的问题，道家及周濂溪是主静的；程朱陆王都讲动静合一；王船山颜习斋主动。

关于欲的问题，儒家的节欲说是中道的，墨家的苦行说，道家的无欲说，与魏牟及伪列子杨朱篇的纵欲说，是对立的两极。儒家的节欲说又可分为三说：古代儒家的思想居中，宋明道学家的存理去欲说，与戴东原的理存于欲说相对立。

关于情的问题，古代儒家主节情，道家主无情，王弼二程则讲有情而无情。

关于死与不朽的问题，各家思想大致相似，没有三说之可分了。

在关于人生问题的各家学说中，王船山，颜习斋，戴东原的学说可以说是比较精湛，比较切合实际的。

## 第三部分 致知论

### 引端 中国哲学中之致知论

中国哲学，最注重人生；然而思“知人”，便不可以不“知天”，所以亦及于宇宙。至于知识问题，则不是中国古代哲学所注重的。但论人论天，都在知中；既求“闻道”，便亦不能不研讨“闻道之方”。“闻道之方”也即是“致知之方”。既论及致知之方，便亦必因而论及知之所缘以起，知之可能与否，以及真知表准等问题。所以中国哲人，也多论及知识与方法，不过非其所重而已。先秦时孔子墨子虽未曾论及知识，然皆尝论及致知之方。后来的墨家与名家，以及道家的庄子，儒家的荀子，更都很注意知之问题了。宋明哲学中，程朱陆王两派的争点之一，也可以说即在致知方法上。所以，一般的意见，认为中国哲学完全没有知识论与方法论，其实是谬误的。

知识论及方法论的名称，却都是中国本来所没有；大学中有“致知”的名词，到宋明哲学中，“致知”乃成为一个很重要的讨论项目。现在我们使用“致知”一名词，来总括知识论及方法论两者。知识一词，亦是中国过去所不常见。中国哲学中有所谓“知”，包涵今所谓认识、知觉及知识的意思。今即将过去关于“知”的理论直名为“知论”。至于“方法论”一词，中国以前实在没有相当的名称，所以现在仍用这一般的称谓。中国哲学中有所谓“为学之方”，其范围颇广，包括修养方法及研究方法二者，不

---

仅是知识方面。认为致知方法与德行涵养有相依不离的关系，这也是中国哲学的特点之一。

---

# 第一篇 知论

## 第一章 知之性质与来源

知论之最基本的问题，是知之性质与来源的问题。知之性质的问题，即是“能知”对于“所知”之认识，究竟是如何情况之问题：是所知依附能知而存在，还是所知先于能知而有？中国哲学家大多数都主张所知先于能知而有；佛教传入很久以后，才有认为所知依附于能知的思想。知之来源的问题，即是知之所缘以起者是感官抑其它？知与行之关系如何？中国哲学对此问题之解答，可以说有三，一认为知由感官来；二认为知由内心自发；三认为感官是知之一源，而尚有其它来源，即知有不从感官而来者。三说虽异，而皆认为知与行有密切关系，此实中国哲学之基本倾向。

最初言及知之来源的，当推孟子。孟子尝论道德的知识之来源云：

“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲也；及其长也，无不知敬其兄也，亲，仁也；敬长，义也，。”（尽心）

良知即“天之所与”，“我固有之”的道德意识。孟子此言乃谓关于是非善恶之当然的知识，是生而自有，非由外铄。至于关于事物的知识之来源如何，孟子所说，不甚显明。孟子尝云：

“离娄之明，公输子之巧，不以规矩，不能成方员。师旷之聪，不以六律，不能正五音。尧舜之道，不以仁政，不能

平治天下。今有仁心仁闻，而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。故曰：徒善不足以为政，徒法不能以自行。诗云：不愆不忘，率由旧章。遵先王之法而过者，未之有也。圣人既竭目力焉，继之规矩准绳，以为方员平直，不可胜用也。既竭耳力焉，继之以六律，正五音，不可胜用也。既竭心思焉，继之以不忍人之政，而仁覆天下矣。……上无道揆也，下无法守也，朝不信道，工不信度，君子犯义，小人犯刑，国之所存者幸也。”（离娄）

又云：

“规矩，方员之至也。”（同上）

此谓仅有明目聪耳，不能“成方圆”“正五音”，而有待于规矩六律。此规矩六律，乃工所当信之“度”。此等“度”乃是古昔圣人竭耳目之力而后制定者。孟子似认为知识之中，有耳目等感官所得之感觉，又有如规矩六律等之格式。规矩六律与先王之法，可相提并论。而所谓“徒善不足以为政，徒法不足以自行”，则是专论先王之法。如专论规矩六律，似可谓“徒聪明不足以为工，徒度不能以自行”。孟子是否有此思想，今日不能确断。但从上下文推之，他似乎有此看法。然孟子谓规矩乃“圣人竭目力焉”，“继之”而作者，未谓其由于“心思”或由于“良知”，似以为知识中之格式之究竟根源，仍在于感觉经验。

至墨经乃有关于一般知识之性质与来源之较详的理论。墨经以为人有能知之才能。经上云：

“知，材也。”

经说上云：

“知材：知也者，所以知也，而不必知，若明。”（“而不必知”今本作而必知，依胡校。）

此知指能知之才能。人有知之能力；有此能力，却不必即有知识。如目之明，却不必有见。此所以知之能力，与外物相遇，

方有知识。经上云：

“知，接也。”

经说上云：

“知：知也者，以其知遇物而能貌之，若见。”

能知与物相遇而能反映之，能辨其形容，便是“知”。如目遇物而有所见。此“知”即今所谓感觉。此知即是接，起于能所之相接。然人的所以知之能力，不惟能遇物而辨其形容，更能对于所知加以比较推究而深知其性质。经上云：

“恕，明也。”

经说上云：

“恕：恕也者，以其知论物，而其知之也著，若明。”

“论”即比较而辨其伦次之意。对于所知之物，比较而辨其伦次，以了知各物之性质及其相互关系，如此则其知深切著明。此种知识活动，名为恕。

墨经以为大部分知识从五官来，而亦有不从五官来者，即是时间的知识。经上云：

“知而不以五路，说在久。”

经说上云：

“知以目见，而目以火见，而火不见，惟以五路知。

久，不当以目见，若以火见。”

五路即五官。“久”即时间。目之见物，必待光，然仅有光而无目，则决不能见，故一般知识实有待于感官。而对于“久”之知，则并非由于五官。时间非目所能睹，非耳所能闻，非鼻所能嗅，非口所能尝，非手所能摩；而人却有时间之知。但时间之知，虽非由五官来，实亦是所以知之才能与外在之时间相接而知。

（墨经决非认为时间的知识由内心来，或是内在格式。）

墨经又认为知有三种类，有四要素。经上云：

“知闻说亲；名实合为。”



经说上云：

“知传受之，闻也；方不障，说也；身观焉，亲也。所以谓，名也；所谓，实也；名实耦，合也；志行，为也。”

“闻说亲”，乃知之类别；“名实合为”，乃知之成分。知有三种：闻知，说知，亲知。一，闻知，即听来的知识，由他人传受的知识。二，说知，即推论的知识。方不障，即不受空间限制之意。三，亲知，即直接经验的知识。经下云：

“闻所不知若所知，则两知之。”

经说下云：

“闻，在外者，所知也。或曰：在室者之色，若是其色。是所不知若所知也。犹白若黑也，谁胜？是若其色也，若白者必白。今也知其色之若白也，故知其白也。夫名以所明正所不知，不以所不知疑所明。若以尺度所不知长。外，亲知也；室中，说知也。”

知甲又知乙与甲相若，则能知乙。关于甲的知识是亲知，关于乙的知识便是说知。

名，实，合，为，是知识所必含之四要素。一，名，乃所以表示所知者。只有感觉而不能名之，亦等于无知。知必有名。二，实，即所知。知必有对象，即名所谓之实。三，合，即名实相符。如名实相悖，亦不足为知，更必有名实相符之关系。四，为，即实践。有名有对象，又有相符之关系，如无实践，仍未足以为知，知实以实践为基础。实践含志、行二成分。志即目的，行即行动；悬定目的，又依之而行动，是谓为，亦是知之一要素。墨家注重实践，注重应用；与实践无关，不能施之于用的知识，便不是知识。

知即接的观念。庄子书中亦有之，杂篇云：

“知者接也。”（庚桑楚）

道家也是认为知识起于能所之相接。

公孙龙及其他辩者之徒，亦尝论及知识。公孙龙的学说，以

离为主旨：离坚与白，离白马与马，离此指与彼指，离此名与彼名。其论知识，亦主离。公孙龙说：

“且犹白以目，以火见，而火不见；则火与目不见，而神见；神不见，而见离。”（坚白篇）

“坚以手，而手以捶；是捶与手知而不知，而神与？不知神乎？是之谓离焉。”（同上）

书阙有闲，难以详知。推公孙龙的意思，大概是认为知有若干因素，而仅一因素不能成为知。如白色以目见，然仅有目，实不能见，必待光；而仅有光与目，亦不能见，更必待神。然如仅有神，亦非能见。坚以手知，手必捶之而后知，但如“心不在焉”，则手虽捶之亦不知，亦有待于神。公孙龙所谓“离”，与今所谓解析意近。公孙龙的理论，实即对于知识加以解析，以为知乃许多因素所合成：外物（坚白），光（火），感官（目手），神，缺一便不能知。

庄子天下篇引辩者之言有云：

“火不热。”

“目不见。”

此与公孙龙所说意思相近。火，如无人感觉之，非有热性；火之热，由于手感觉之。然手如不感火，实亦不能觉热。只有目，实不能见物，有待于光与神。“火不热”，亦即谓“感相”（热，白，坚等皆现代知识论中所谓感相）非即外物之属性。

“目不见”，亦即谓仅有感官不能有感觉，感觉之发生，于感官外，尚凭待其它条件。

荀子以为一切知识皆源于感觉。墨经认为人有能知之才能，荀子亦以为人有能知之作用，他说：

“所以知之在人者，谓之知。”（正名）

“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”（解蔽）

此所以知之在人者，有二部分，即五官及心。五官接受印象，

心则辨而知之。二者缺一，不能成知。一切知识皆是由五官来而经过心之作用的。荀子说：

“耳目口鼻形，能各有接而不相能也，夫是之谓天官。心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。”（天论）

“夫何以知？曰心。”（解蔽）

“心有微知，微知则缘耳而知声可也，缘目而知形可也；然而微知必将待天官之当簿其类然后可也。五官簿之而不知，心微之而无说，则人莫不然谓之不知。”（正名）

“心不使焉，则白黑在前而目不见；雷鼓在侧而不闻。”（解蔽）

当簿即接触之意。五官各有所接，各当簿其类，各有一类印象。心则有微知之作用。微知，即验而知之之能。（微即辨察之意。证据见第二部分第二篇第五章。）心有微而知之之能，则能缘耳而知声，缘目而知形。然必耳目各供给一类印象，心方能微而知之；如无五官供给印象，心亦无所施其能。而只有耳目，如不用心，则亦无有知。荀子所谓心，只是一种能力；无心之活动，知识固不能发生，而心之活动又必凭赖感官印象。

后汉初，王充亦偶有论知识之来源的话。王充反对生知之说，他认为任何人的知识，一切知识，皆起于经验。王氏说：

“不觉自知，不问自晓，古今行事，未之有也。”（论衡实知）

“知物由学，学之乃知，不问不识。”（同上）

“圣贤不能性知，须任耳目以定情实。其任耳目也，可知之事，思之辄决；不可知之事，待问乃解”。（同上）

性知是不能有的。一切知识皆由于耳目等之感官经验。根据感官经验，有思之而即可知之者；有思之亦不能知，必待问人方能知之者。如关于历史的事实，便是待问乃知的。王充论圣人不能生知，辨证甚详，但并无多少哲学的意义，今不备述。他的主

旨在认为一切知识皆来自经验。

宋代新儒家中，最初论及知识的，是张子。张子分知为二，一德性所知，二见闻之知。见闻之知，即由感官经验得来的知识。德性所知，则是由心的直觉而有之知识；而此种心的直觉，以尽性工夫或道德修养为基础。德性即中庸“尊德性”之德性。张子尝云：“德胜其气，性命于德；穷理尽性，则性天德。”（正蒙诚明）德性所知即是修养到“性天德”的境界而有之知识。见闻之知，以所经验的事物为范围；德性所知则是普遍的，对于宇宙之全体的知识。如对于神、化、性、道的知识，便都是德性所知。张子说：

“大其心，则能体天下之物。……世人心，止于闻见之狭；圣人尽性，不以见闻梏其心。……见闻之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌于见闻。”（正蒙大心）见闻之知，即感官与外物相接而有之知识。德性所知即“大其心而体天下之物”的知识，不原于感官，亦不受感官经验的限制。张子又说：

“诚明所知，乃天德良知，非闻见小知而已。”（同上书，诚明）

“诚明所知”，或“天德良知”，即是德性所知。何谓诚明？张子尝云：“天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明。所谓诚明者，性与天道不见乎大小之别也。”（同上）诚明即天人合一的境界。诚明所知即关于性与道的知识。张子又尝说：“性者万物之一源，非有我之得私也，惟大人能尽其道，是故立必俱立，知必周知。”（同上）德性所知或诚明所知，亦即“知必周知”之知，是普遍的知识。张子又说：

“德盛者穷神，则知不足道；知化则义不足云。”（同上书，神化）

“易谓穷神知化，乃德盛仁熟之致，非智力能强也。”

（同上）

德性所知，亦即对于神化的知识。穷神知化，不能靠感官经验，须从事道德修养，以培养其心的直觉。由道德的修养而能穷神知化，便是达到德性所知了。横渠以为对于神化的认识不萌于见闻，把理论知识与感觉经验的联系割断了。

张子又以内外之合言知，他说：

“人谓己有知，由耳目有受也；人之有受，由内外之合也。

知合内外于耳目之外，则其知也过人远矣。”（同上书，太心）人的知识，由于内外之合。见闻之知，即由耳目有受；德性所知，是合内外于耳目之外。张子又说：

“成吾身者，天之神也。不知以性成身，而自谓因身发智，贪天功为己力，吾不知其知也！民何知哉？因物同异相形，万变相感，耳目内外之合，贪天功而自谓己知尔。”（同上）知由于内外之合，乃是一种天功。外物刺激耳目，便发生见闻之知；而合内外于耳目之外，便是德性所知。如谓因身发智，谓知识之源在自己，是贪天功为己力，便大谬了。张子又说：

“天之明莫大于日，故有目接之，不知其几万里之高也。天之声莫大于雷霆，故有耳属之，莫知其几万里之远也。天之不御，莫大于太虚，故心知廓之，莫究其极也。人病其以耳目见闻累其心，而不务尽其心。故思尽其心者，必知心所从来而后能。”（同上）

对于声光的知识，都是见闻之知。对于无穷的太虚，则无所用其耳目，知之须由心的直觉。心所从来者，张子说：“合性与知觉，有心之名。”（同上书，太和）又说：“有无一，内外合，此人心之所自来也。”（同上书，乾称）“有无一”即性，（张子尝云：“有无虚实通为一物者性也。”）“内外合”即知觉。

张子认为天（即外界）是知识的根据，天是独自存在不受心的影响的；张子最反对认为外界依附于内心的学说，他批评佛家

道：

“释氏不知天命，而以心法起灭天地；以小缘大，以末缘本，其不能穷而谓之幻妄，真所谓疑冰者与？”（大心）

“释氏妄意天性，而不知范围天用，反以六根之微，因缘天地；明不能尽，则诬天地日月为幻妄。……所以语大语小，流遁失中；其过于大也，尘芥六合；其蔽于小也，梦幻人世。谓之穷理可乎？”（同上）

佛家讲一切唯心，是张子所最不能赞成的。天地是大是本，人心及感官乃是后起的，是小是末。不能认为大缘于小，本基于末。张子确切肯定外界之实在。

张子的知论，比较曲折难懂，其主要意思，是认为对于特殊事物的知识，来自感官经验；对于整个宇宙之普遍的知识，则来自心的直觉，此种心的直觉以道德修养即尽性工夫为基础。张子所谓德性所知，与西洋哲学中所谓先验知识不同。德性所知并不必是先于经验的，而乃经过甚深修养之后方有的；非障碍对于物自体之认识的，而乃所以领会整个宇宙之秘密的。所以，德性所知，不是康德所讲的纯粹理性，却较近于康德所讲的实践理性。（其实也有很大的不同，决非一事。）

程明道也偶论及知，很有认为知源于内心的倾向，不过他所说颇为简略。明道说：

“以心知天。……只心便是天，尽之便知性，知性便知天。当处便认取，更不可外求。”（语录二上）

只要能尽心，便能知天，更不必外求，可见知之源在于心。明道又尝说：

“耳目能视听而不能远者，气有限耳。心则无远近也。”

（同上十一）

感官经验是不足的，惟心为能有普遍的知识。明道又说：

“人心莫不有知，惟蔽于人欲，则忘天理也。”（语录十一）

人之心本都有知，即是天理。此所谓知，以道德的知识为主。

程伊川亦将知识分为二种，与张子相同。伊川说：

“闻见之知，非德性之知，物交物则知之，非内也；今之所谓博物多能者是也。德性之知，不假闻见。”（语类二五）对于特殊事物的知识，由感官来，是闻见之知。对于普遍原理之知识，则非原于感官。伊川尝论致知在格物云：“凡一物上有一理，须是穷致其理。……今日格一件，明日又格一件，积习既久，然后脱然自有贯通处。”知“凡一物上有一理”，此是德性之知；对于一物穷致其理，便是闻见之知。由对于特殊事物的闻见之知，是得不出凡一物上必有一理的普遍原则来的。

伊川论知之来源又尝说：

“知者吾之所固有，然不致则不能得之，而致知必有道，故曰致知在格物。”（同上二五）

“致知在格物，非由外铄我也，我固有之也。因物有迁迷而不知，则天理灭矣，故圣人欲格之。”（同上）

无论闻见之知与德性之知，其所以知之能，与所知之理，本皆吾所固有。所以知之能，即荀子所谓“所以知之在人者谓之知”，此知固是吾之所固有；而伊川又认为性即理，而性在于心，故心中本具众理。然人虽有知，不格物以致之，则虽有之亦如无有。格物以致之，而所致得之知，实即本来固有之知，并非有所添增。伊川这种学说，分两方面：一知是人所固有，此颇近于天赋观念说；二致知必在于格物，则又有经验论的倾向。伊川是兼综知由于内与知原于外两种思想而成一说，而其兼综两者之关键，在于认为知虽为人所固有，然不格物以致之则不能得之；致知虽在于格物，而所致之知原是本有的，非由外铄。

伊川尝论知行关系云：

“知至则当至之，知终则当终之。须以知为本。知之深则行之必至，无有知而不能行者。知而不能行，只是知得

浅。饥而不食鸟喙，人而不蹈水火，只是知；人为不善，只是不知。”（同上十五）

有真知则必能实行，知乃行之基础。

程伊川的知为人所固有而必格物以致之的学说，朱子更发挥之。朱子说：

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

（大学章句补格物章）

心本有知，而欲致心之知，必即物而求物之理。如不即物而求物之理，则心虽具众理而不能自明；必至穷尽万物之理以后，心中所具之理方能显出。物心同理，而欲此理明显，不能靠反省，而必以格物为方法。朱子又说：

“致知格物，只是一事，非是今日格物，明日又致知。

格物以理言也；致知以心言也。”（语类十五）

“知者吾心之知，理者事物之理。以此知彼，自有主宾之辨。”（答江德功）

朱子所谓知，与荀子所谓“所以知之在人者谓之知”之知，甚相类；不过朱子又谓心具众理，事物之理本亦具于吾心，则与荀子大异。

陆象山论知，则专重内心。以为真知之源不在外而在内，发明理只须尽心。心中即含有宇宙之理；发明此心，则一切之理皆得了知。象山说：

“人心至灵，此理至明。人皆有是心，心皆具是理。”

（杂说）

“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。所贵乎学者，



为其欲穷此理，尽此心也。”（与李宰书）

心中之理即是宇宙之理，不必求之于外，只反求于吾心，则宇宙之理更无所遗了。象山又说：

“良知之端，形于爱敬，扩而充之，圣哲之所以为圣哲也。

· 先知者，知此而已；先觉者，觉此而已。……所谓格物致知者，

格此物，致此知也，故能明明德于天下。易之穷理，穷此理也。

故能尽性至命。孟子之尽心，尽此心也，故能知性知天。学

者诚知所先后，则如木有根，如水有源。”（武陵县学记）

致知固是致吾心之知，穷理亦是穷吾心之理。象山所讲之理，其实是人伦当然之理；但象山认为人伦当然之理，即是宇宙本根之理。象山之说，实从孟子的良知说衍来，但孟子未尝言一切知识皆基于良知，象山则谓对于宇宙之理的知识亦本于良知。

王阳明亦认为知之源在内不在外，致知应求诸内不当求诸外。阳明说：

“夫万事万物之理不外于吾心；而必曰穷天下之理，是殆以吾心之良知为未足，而必外求于天下之广，以裨补增益之，是犹析心与理而为二也。”（答顾东桥书）

“夫物理不外吾心，外吾心而求物理，无物理矣；遗物理而求吾心，吾心又何物耶？”（同上）

宇宙万理，吾心自有之；只须致吾之良知，即可得圆满之知识。知之来源在心，在良知，不在外界。

阳明更有心物不二之说，以为能知与所知是一而不可分；离心识则无事物，离对象亦无心识。阳明说：

“我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辨他吉凶灾祥？天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。我的灵明，离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。……今看死的人，他的天地万物尚在何处？”（传习录）

传习录又载：

“先生游南镇，一友指崖中花树问曰：天下无心外之物，如此花树，在深山中，自开自落，于我心亦何相关？先生曰：尔未看此花时，此花与尔心同归于寂。尔来看此花时，则此花颜色，一时明白起来，便知此花不在你心外。”

所知之物，不被知之时，便不存在。阳明又说：

“目无体，以万物之色为体；耳无体，以万物之声为体；鼻无体，以万物之臭为体；口无体，以万物之味为体。心无体，以天地万物感应之是非为体。”（同上）

离开对象，亦无所谓能知。心无所知之时，亦入于寂。心物能所，是相待的。阳明又说：

“要知身，心，意，知，物，是一件。”（同上）

“有是意即有是物，无是意即无是物矣。”（答顾东桥书）心，知，意，与身，物，只是一事。阳明所谓物，实即对象之意，他认为无离知自存之外物，一切物都不过知之对象而已。

阳明又有知行合一之说，谓离行无知。阳明说：

“未有知而不行者，知而不行，只是未知。……知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在。”（传习录）

“凡谓之行者，只是著实去做这件事，若著实做学问思辨工夫，则学问思辨亦便是行矣。……行之明觉精察处便是知，知之真切笃实处便是行。”（答友人问）

知行相依不分，知之同时必有行，知而不行，究竟仍是未知而已。阳明所谓行，所包甚广，所以尝说：“一念发动处，便即是行了。”凡情感之动，意志之决定，都是行。以为学问思辨亦是行，实际上是以知为行了。

张子及小程子都将知识分为二种，即见闻之知与德性所知；至清初，黄梨洲亦将知识分为两种。梨洲说：

“有知有不知，此丽物之知也；为知之，为不知，此照心也。丽物之知，有知有不知；湛然之知，则无乎不知也。”（宋元学案伊川学案黄百家案语引）

所谓丽物之知，即见闻之知；所谓湛然之知，即德性之知。湛然之知是直觉的知识，故谓之湛然；此种知是普遍的知识，所以无乎不知。梨洲此说，虽有合于张程，但梨洲实是一个心学家，乃宗述陆王的；心外无理，心外无物诸说，都是他所肯定的，不过并无新见解，故不备述。

王船山反对陆王的心学，以为物之存在不倚于心，外界是独立的。船山论能知与所知之关系云：

“境之俟用者曰‘所’，用之加乎境而有功者曰‘能’。能所之分，夫固有之。释氏为分授之名，亦非诬也。乃以俟用者为所，则必实有其体，以用乎俟用而可有功者为能，则实有其用。体俟用，则所固以发能；用在乎体，则能必副其所。体用一依其实，不背其故，而名实各相称矣。乃释氏以有为幻，以无为实，惟心惟识之说，抑矛盾自攻，而不足以立。于是诡其词曰空我执，而无能，空法执，而无所。然而以心合道，其有能有所也，则又固然而不容昧，是故其说又不足以立，则抑能其所，所其能，消所以入能，而谓能为所，以立其说。”（尚书引义五）

外在之环境为所，内在之作用为能。所必实有其体，能必实有其用。而主观唯心论乃消所以入能，谓存在即受知觉，其实谬妄。船山又说：

“所著于人伦物理之中，能取诸耳目心思之用。所不在内，故心如太虚，有感而皆应。能不在外，故为仁由己，反己而必诚。君子之辨此审矣，而不待辨也。心与道之固然，虽有浮明与其凿智，弗能诬以不然也。”（同上）

所外而能内，不得援所归内，不得推能于外。船山又说：

“所孝者父，不得谓孝为父。所慈者子，不得谓慈为子。所

登者山，不得谓登为山。所涉者水，不得谓涉为水。”（同上）对于对象而有活动，不得谓活动即是对象。所知者物，不得谓知为物。船山又云：

“色声味之在天下，天下之故也。色声味之显于天下，耳目口之所察也。……天下固有五色，而辨之者人人不殊；天下固有五声，而审之者古今不忒；天下固有五味，而知之者久暂不违。不然，则色声味惟人所命，何为乎胥天下而有其同然者？故五色五声五味，道之撰也。”（同上六）

色声味乃实存于天下，故古今天下之人之所感觉者皆相同。人心不同，而所感觉之色声味则大体相同，足见色声味非心所造。

船山又说：

“耳苟未闻，目苟未见，心苟未虑，皆将捐之，谓天下之固无此乎？越有山，而我未至越，不可谓之越无山；则不可谓之我之至越者为越之山也。”（同上五）

吾虽不知之，实无损于外物之自存；而外物实非吾心之所作为。

船山又说：

“天下何思何虑，则天下之有无，非思虑之所能起灭，明矣，妄者犹惑焉。”（思问录内篇）

物之存在与否，实与心之知之与否，并无关系。

船山论知觉之来源云：

“形也，神也，物也，三相遇而知觉乃发。故由性生知，以知知性。”（正蒙注一）

感官，心神，外物，三者相接而知觉起。三者中心神尤为其枢纽。船山说：

“耳与声合，目与色合，皆心所翕辟之牖也。合故相知，乃其所以合之故，则岂耳目声色之力哉？故與薪过前，群言杂至，而非意所示，则见如不见，闻如不闻，其非耳目之受而即合，明矣。”（同上四）

感官与外物合则有知，但其所以合，实心神为之；如心不在焉，则视而不见，听耳不闻，外物虽有刺激，感官亦不起反应。船山又云：

“知见之所自生，非固有；非固有而自生者，日新之命也。原知见之自生，资于见闻。见闻之所得，因于天地之所昭著，与人心之所先得。人心之所先得，自圣人以至于夫妇，皆气化之良能也。”（思问录内篇）

知见犹今云知识。知识非生而固有，乃后来发生的。人日受命于天，故知识虽非固有而能自生。（船山有命日受性日成之说。所谓天实即自然。）知识之发生，乃资于见闻；见闻所得，基于外界之刺激，与人心之所先得。人心之所先得，即所已知，亦即过去的经验。气化之良能，日有所命于人，亦即自然环境日日要求人有新的适应，故人由无知而有知。

船山认为道德知识不从感官经验得来。他说：

“吾心之知，有不从格物而得者。……是故孝者不学而知，不虑而能；慈者不学养子而后嫁。意不因知，而知不因物，固矣。…则格物致知，亦自为二，而不可偏废矣。”

（读四书大全说大学）

对于外物的知识，资于感官经验；关于道德当然的知识，则生而即有之，乃心所固有，而无待于格物。所以当分致知与格物为二事。致知是致心中固有的道德意识；格物则是所以得到关于事物的知识的。程朱谓一切知识皆必待格物方能致之，陆王谓一切知识吾心自有之，船山则谓大部分知识有待于格物，而亦有不由格物而得者。程朱之说本是知出于心与知原于物之一种折中说，船山的思想，则又是一种新的折中说了。

船山反对王阳明所讲的知行合一说，而建立其新的知行关系论。船山认为知行有密切关系，行是知的基础；然而知行终有分别，不可浑沦不辨析。船山批评阳明的知行合一说云：

“其所谓知者非知，而行者非行也。知者非知，然而犹有其知也，亦惘然若有所见也；行者非行，则确乎其非行，而以其所知为行也。”（尚书引义三）

这个批评颇为中肯。阳明所谓知行，确非一般所谓知行，其所谓知是一念之知，其所谓行是一念之行；此所谓知犹在一般所谓知之范围内，其所谓行则不同一般所谓行，而可以说是以知为行。

船山论知行关系道：

“知行相资以互用，惟其各有致功，而亦各有其效，故相资以互用。则于其相互，益知其必分矣。同者不相为用；资于异者，乃和同而起功。此定理也。不知其各有功效而相资，于是而姚江王氏知行合一之说得藉口以惑世。”（礼记章句中庸篇）知行相资以互用，然于其有相互关系，更可知其是两个而非同一。阳明只有见于知行之统一而无见于其对立，其实知行二者乃是对立而统一的。知与行虽然是相资互用，但二者中行实为根本。船山说：

“知也者，固以行为功者也；行也者，不以知为功者也。行焉可以得知之效也，知焉未可以得行之效也。将为格物穷理之学，抑必勉勉孜孜而后择之精语之详，是知必以行为功也。行于君民亲友喜怒哀乐之间，得而信失而疑，道乃益明，是行可有知之效也。其力行也，得不以为歆，失不以为恤，志壹动气，惟无审虑却顾而后德可据，是行不以知为功也。冥心而思，观物而辨，时未至，理未协，情未感，力未贍，俟之他日，而行乃为功，是知不得有行之效也。行可兼知，而知不可兼行。下学而上达，岂达焉而始学乎？君子之学，未尝离行以为知也必矣。”（尚书引义三）

知以行为工夫，而行不以知为工夫。由行可获知，而有知未必能行。行是基础，不可离行以为知。

颜习斋论知，注重知之物的基础，以为不但物不倚知，而且

知倚于物，高物则无知。习斋说：

“知无体，以物为体；犹之目无体，以形色为体也。故人目虽明，非视黑视白，明无由用也；人心虽灵，非玩东玩西，灵无由施也。”（四书正误）

有所知，然后能知始成其为能知；如无物，则亦不能有所谓知。明末心学家刘蕺山（黄梨洲之师）亦尝言“知无体以物为体”。但蕺山所谓物，不是在心之外的，实非一般所谓物。习斋所谓物，虽非专指外物，而是指一般所谓事，但是在心之外的。习斋又说：

“今之言致知者，不过读书讲问思辨已耳。不知致吾知者，皆不在此也。譬如欲知礼，任读几百遍礼书，讲问几十次，思辨几十层，总不算知；直须跪拜周旋，捧玉爵，执币帛，亲下手一番，方知礼是如此，知礼者斯至矣。譬如欲知乐，任读乐谱几百遍，讲问思辨几十层，总不能知；直须搏拊击吹，口歌身舞，亲下手一番，方知乐是如此，知乐者斯至矣。是谓物格而后知至。”（同上）

必亲下手，方能得到知识，即以为知识源于实践。习斋认知由外来，但以为非仅源于感官经验，乃基于全身的活动经验。习斋的知论，可以说是重视实践的知论。习斋又说：

“如此菽蔬，虽上智老圃，不知为可食之物也，虽从形色料为可食之物，亦不知味之如何辛也，必箸取而纳之口，乃知如此味辛。故曰手格其物而后知至。”（同上）

习斋认为“格即手格猛兽之格”。手格其物而后知至，即变动外物而后知至，知识源于实践的经验。

戴东原亦反对求理于吾心之说，他以为“理在事情”（孟子字义疏证），不在于心中。人的心知只是一种能知的机关而已，心中无理；理是外在的，必须就事物以求之。东原说：

“味也，声也，色也，在物而接于我之血气；理义在事而接

于我之心知。血气心知，有自具之能：口能辨味，耳能辨声，目能辨色，心能辨夫理义。”（孟子字义疏证）

心能知理，正犹口能知味，耳能知声，目能知色，同是自然。心之知理义，是否有待于耳目等感官？东原不曾明言。然东原又尝云：“必就事物剖析至微而后理得”，则心之辨理，实根据于感官经验。

综观自周末以来，论知之性质与来源者，荀子及颜戴重“外”；大程与陆王主“内”；张子，小程，朱子，及王船山则兼重内外；墨经的知论，也有兼重内外的倾向。大略言之，可谓共有此三类型。



## 第二章 知之可能与限度

最初怀疑知识的，是庄子。庄子说：

“夫知有所待而后当，其所待者特未定也。”（大宗师）

庄子杂篇亦云：

“人皆尊其知之所知，而莫知恃其知之所不知而后知，可不谓大疑乎？”（则阳）

人的知识必有其基础，而此基础如何，却是所未知的。即如科学研究，必根据若干根本假设，但此种假设只是假设而已，实未能证明其必确；然而一切科学知识，都是根据此类不能确定的假设以建立的。常识便更无稳固的基础了。而且知之发生必有种种条件，此种种条件亦是人所未能详知。如此，知之基础乃是不确定的，知之所知有待于知之所不知。庄子又说：

“方其梦也，不知其梦也，梦之中又占其梦焉。觉而后知其梦也，且有大觉而后知此其大梦也。而愚者自以为觉，窃窃然知之！君乎牧乎，固哉！丘也与汝皆梦也，予谓汝梦亦梦也。”（齐物论）

此以为梦觉难以明辨，人生也许是一个大梦；所见所闻以为真实者，也许全是虚幻！如此，知识便更不可靠了。实际上，梦觉之分是完全明确的，不得以梦中有梦，便怀疑人生是梦。庄子又说：

“吾生也有涯，而知也无涯；以有涯随无涯，殆已！已而为知者，殆而已矣！”（养生主）

庄子外篇亦云：

“计人之所知，不若其所不知；其生之时，不若未生之时。以其至小求穷其至大之域，是故迷乱而不能自得也。”（秋水）人之生命太短，知力太微，而宇宙太大；以如此微小之能力，实未能知如彼巨大之宇宙。

然庄子怀疑知识，并非否定知识。庄子又尝以为知识究竟可能与否，实亦未可知。他说：

“啮缺问乎王倪曰：子知物之所同是乎？曰：吾恶乎知之。子知子之所不知邪？曰：吾恶乎知之。然则物无知邪？曰：吾恶乎知之！虽然，尝试言之：庸詎知吾所谓知之非不知邪？庸詎知吾所谓不知之非知邪？”（齐物论）

到底人能否有知，亦非人所能知。所谓“予谓汝梦亦梦也”，亦是这个意思。论梦觉的议论，亦不是在梦以外。如此，庄子的怀疑思想乃能免于自违。

然而庄子虽有怀疑的思想，却非止于怀疑；他所疑的只是普通的知识，此外固仍有真知。庄子说：

“且有真人而后有真知。”（大宗师）

能有真人的修养，是可以有真知的。

道家中又有认知为有限度者。知是可能的，但有一定的界限，过此界限则不可知，而人求知应止于此界限。庄子杂篇云：

“知止乎其所不能知，至矣。”（庚桑楚）

“言休乎知之所不知，至矣。……知之所不能知者，辩不能举也。”（徐无鬼）

“知之所至，极物而已。睹道之人，不随其所废，不原其所起，此议之所止。”（则阳）

知识有其限度。知只能知当前万物之情况而已；至于宇宙何始何终，则不是知之所能知。庄子外篇有云：

“不知深矣，知之浅矣。弗知内矣，知之外矣。……弗

知乃知乎？知乃不知乎？”（知北游）  
自认为不知限度以外者，乃是知；妄以为知限度以外者，其实是不知。

儒家及墨家都承认知之可能。墨经中对于怀疑知识的思想，曾有反驳。经下云：

“知知之否之足用也，悖。说在无以也。”（否字即不字，否下之字衍文。悖原作淳，从张校。）

经说下云：

“论之非智，无以也。”

认为知是不足用的，此亦一知。以知非知，实乃自违。知之不足用，是知足以知知之不足用，则知非不足用。

墨家更以为，认真知为不可能，乃是自相矛盾的。经下云：

“以言为尽悖悖。说在其言。”

经说下云：

“以，悖，不可也。之人之言可，是不悖，则是有可也。之人之言不可，以当，必不审。”

以言为尽悖，此言本身悖否？如不悖，则有悖之言，便非言尽悖。如此言本身亦悖，则言更非尽悖了。以言反对言，以知驳论知，是不免于自违的。

荀子明白肯定知之可能，他说：

“凡以知，人之性也。可以知，物之理也。”（解蔽）  
能知，是人性自然；可以知，是物理自然。物在本质上是可知的，人又有能知之才能，故知是可能的。

王船山论知之限度云：

“目所不见，非无色也；耳所不闻，非无声也；言所不通，非无义也。故曰：知之为知之，不知为不知，知有其不知者存，则既知有之矣，是知也。因此而求之者，尽其所见，则不见之色章；尽其所闻，则不闻之声著；尽其所言，则不言之义立。”

## (思问录内篇)

目耳言，皆有其限度。实尚有目所不能见之色，耳所不能闻之声，言所不能表达之义。然在此限度之外者，亦可即在限度之内者以求之。感官或言语之限度，实非即知识之限度。船山又说：

“目所不见之有色，耳听不闻之有声，言所不及之有义，小体之小也，至于心而无不得矣。思之所不至而有理，未思焉耳。

故曰尽其心者，知其性。心者，天之具体也。”（同上）

目有不见之色，耳有不闻之声，言有不达之义；心则无不知之理。心之所知，实无限际。尽其思，则能知一切之理。船山之主要意思，认为感官虽有限制，而知识实无限界。

关于知如何可能，戴东原有一解说云：

“人物成形于天地，故恒与之相通。盈天地之间，有声也，有色也，有臭也，有味也；举声色臭味，则盈天地间者无或遗失。外内相通，其开窍也，是为耳目鼻口。”（孟子字义疏证）

外内相通，人与环境相适应。外界有声色臭味，故人生有耳目鼻口之感官以适应之。感官正所以报告外界之情况，不是欺人的。由此，所以知是可能。

中国哲学中关于知之可能与限度的理论，实在比较简略，此乃由于大多数思想家都认为知之可能本无问题，所以不加讨论。关于知之限度，大多数哲学家亦皆认为知识没有绝对的限界，宇宙的“神化”是可知的，“众物之表里精粗无不到”的境界非不可以达到。本体不可知的学说，实为中国哲学中所没有。

## 第三章 真知

### 一 真知表准

庄子说：“且有真人而后有真知。”（大宗师）荀子说：“知有所合谓之智。”（正名）庄子所谓真知，与荀子所谓智，都是现在一般所谓真理的意思。其实在知识论中，真理一词不如真知一词之确当。真理是真实的道理或真确的原则之意，乃指知识的内容而言；真知是真确的知识之意，乃就知识本身而言。

最初讲真知表准的，是墨子。墨子以为言论的表准有三个，即是所谓三表。墨子书云：

“子墨子曰：言必立仪。言而毋仪，譬犹运钧之上而立朝夕者也，是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。何谓三表？子墨子言曰：有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者圣王之事。于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之？发以为刑政，观其中国家百姓人民之利。此谓言有三表也。”（非命上）

本之古者圣王之事，即谓须与过去的经验及已知的真理相融贯。原察百姓耳目之实，即谓须合于多数人民之感官经验。发以为刑政观其中国家百姓人民之利，即谓以此知施行之，须有有利的效果，亦即与将来的经验若合符节。

关于“本之于古者圣王之事”，墨子又尝说：

“凡言凡动，合于三代圣王尧舜禹汤文武者为之。凡言凡动，合于三代暴王桀纣幽厉者舍之。”（贵义）

过去曾发为刑政而能中国家百姓人民之利的言动，是应当效法的；过去曾发为刑政，不中国家百姓人民之利，反为国家百姓人民之害的言动，是应当避免的。

关于“原察百姓耳目之实”，墨子又尝说：

“天下之所以察知有与无之道者，必以众之耳目之实知有与亡为仪者也。诚或闻之见之，则必以为有；莫闻莫见，则必以为无。（明鬼下）

决定一事一物之有无，须以耳目感官经验为表准。

“中国家百姓人民之利”，更常为墨子立论的根据了。墨子又尝说：

“言足以复行者常之，不足以举行者勿常。不足以举行而常之，是荡口也。”（耕柱）

“言足以迁行者常之，不足以迁行者勿常。不足以迁行而常之，是荡口也。”（贵义）

举即提高，迁即改善。言论能提高行为或改善行为者，是对的；而不能予行为以好影响者，便是不对的。

墨子讲真知表准，不说只是一个，而说有三，不说与外物之实相符，而说原察百姓耳目之实；不说一人行之有效，而说观其中国家百姓人民之利；这几点实在是精卓至极，深可赞叹的。如说与外物之实相符，便有语病，因为究竟与外物之实相符与否，实需要别的表准来决定。如说一人行之有效，有利于个人的生活者为真，则将不免于一人一是非，而真知便成为主观的。墨子的学说，则全无此类疵病了。

荀子谓“知有所合谓之智”，即以有所合为真知表准。何以为其有所合？荀子以有符验而可施行说之。他说：

“凡论者贵其有辨合，有符验；故坐而言之，起而可设，张而可施行。”（性恶）

有符验而可施行者，则是真知。此亦即以感官经验与行动经验为

真知的表准。

韩非据荀子之意，更讲参验。韩非说：

“无参验而必之者，愚也。弗能必而据之者，诬也。”

（显学）

参即比较，验即实证，参验是真知的表准。

周秦之际之儒家所作之中庸，有云：

“上焉者，虽善无征，无徵不信，不信民弗从。下焉者，虽善不尊，不尊不信，不信民弗从。故君子之道，本诸身，徵诸庶民，考诸三王而不缪，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。质诸鬼神而无疑，知天也；百世以俟圣人而不惑，知人也。”

此论政教之表准，亦可谓含括真知之表准在内。上古之事无徵，无徵则无人信之。有徵实为真知表准。“本诸身，徵诸庶民”，指验之于人事；“考诸三王而不缪”，指与过去经验相贯通；“建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑”，指验之于自然现象；“百世以俟圣人而不惑”，指在将来亦不至于被否定。既察之于人事，复考之于天象；既与过去经验相符，更与将来经验相合，然后为君子之道。

汉代扬雄以有验为真之表准，他说：

“君子之言，幽必有验乎明，远必有验乎近，大必有验乎小，微必有验乎著。无验而言之谓妄。君子妄乎不妄？”

（法言回神）

有验为真，无验为妄。

后汉初，王充注重效验、证验。王充认为凡理论必有事实上证据，方为真而可信。王氏说：

“事莫明于有效，论莫定于有证。”（论衡薄葬）

“凡论事者违实，不引效验，则虽甘义繁说，众不见信。”

（同上书，知实）

“证”、“验”是真知表准。王充注重证验，与墨子“原察百姓耳目之实”，有相似处。但在此点，王充的理论，比墨子为精密。王充认为，耳目的经验，并不是完全可靠的。如根据不可靠的感觉立论，便也是谬误。王氏说：

“夫论不留精澄意，苟以外效立事是非，信闻见于外，不诎订于内，是用耳目论，不以心意也。夫以耳目论，则以虚象为言。虚象效，则以实事为非。是故是非者，不徒耳目，必开心意。墨议不以心而原物，苟信闻见，则虽效验章明，犹为失实。失实之议难以教。虽得愚民之欲，不合知者之心。丧物索用，无益于世，盖墨术所以不传也。”（同上书，薄葬）不当仅信闻见于外，尚须以心意诎订于内，对于耳目的感官经验，应加以审察鉴别。虚象与实事，是应该分辨的。耳目所感觉，有时只是虚象，如随便信任之，虽若有效验，其实仍失实。墨家根据古人见鬼的传闻而证明鬼之为有，便可谓是苟信闻见了。王充此论，实颇精审密察，比墨家为进步。

后汉末徐干亦以有徵为言之表准。徐氏云：

“事莫贵乎有验，言莫弃乎无徵。”（中论贵验）

有验者方为事实，无徵者便是妄语。

宋代张子以“共见共闻”为感官经验之真的表准，以“断事无失”为学说之真的表准。张子说：

“独见独闻，虽小异，怪也，出于疾与妄也。共见共闻，虽大异，诚也，出阴阳之正也。”（正蒙动物）

人人都有之见闻，才是真确的见闻。张子又说：

“吾学既得于心，则修其辞命；辞命无差，然后断事。

断事无失，吾乃沛然。精义入神者，豫而已矣。”（行状）学说之真之证明，在于断事无失。断事无失，近似现代知识论中所谓豫断证实。

清代戴东原以公共承认为真知之表准。他说：



“心之所同然，始谓之理，谓之义；则未至于同然，存乎其人之意见，非理也，非义也。凡一人以为然，天下万世皆曰是不可易，此之谓同然。”（孟子字义疏证）  
东原分别理与意见为二。天下万世皆谓不可易，才是真理；如仅一人以为然，则只是意见而已。

此外别的哲学家言真知表准者甚少，无何可述了。

## 二 谬误缘由

人常不能得到真知，而易陷于谬误，是何原因？关于此问题，庄子及荀子曾加讨论。庄子以“小成”及“荣华”来解说谬误。庄子说：

“道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华。”（齐物论）  
 小成即是小有所获，便固执之，而不更深求，以其所有为不可以加，也便是自囿于所见。荣华即是务为华言美词。

荀子以为人之不能得到真知，皆由于有所蔽。荀子说：

“凡人之患，蔽于一曲，而暗于大理。”（解蔽）

“曲知之人，观于道之一隅而未之能识也，故以为足而饰之；内以自乱，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之祸也。”（同上）

观于一隅而不知其为一隅，误以为全，以此自囿，更不能见其他。于是：

“私其所积，唯恐闻其恶也；倚其所私以观异术，唯恐闻其美也。”（同上）

不肯承认自己有误，更不肯承认他人所见有不误，甘于为一曲所蔽，这便是致成谬误的原因。

所谓蔽是些什么？荀子说：

“欲为蔽，恶为蔽；始为蔽，终为蔽；远为蔽，近为蔽；博为蔽，浅为蔽；古为蔽，今为蔽。凡万物异，则莫不相为蔽。”（同上）

凡是对立的两方面，便相为蔽；见此则不见彼，见彼则不见此。学说的谬误，都是有见于一而未见于一。

荀子又详论知觉的谬误云：

“心枝则无知，倾则不精，贰则疑惑。……故人心譬如槃水，正错而勿动，则湛浊在下而清明在上，则足以见须眉而察理矣；微风过之，湛浊动乎下，清明乱于上，则不可以得大形之正也。心亦如是矣，故导之以理，养之以清，物莫之倾，则足以定是非决嫌疑矣；小物引之，则其正外易，其心内倾，则不足以决庶理矣。”（同上）

心定，方能有正确的知觉；心不定，则必发生谬误。荀子又说：

“凡观物有疑，中心不定，则外物不清。吾虑不清，则未可定然否也。冥冥而行者，见寝石以为伏虎也，见植林以为后人也，冥冥蔽其明也。醉者越百步之沟以为跬步之浚也，俯而出城门，以为小之闾也，酒乱其神也。厌目而视者，视一以为两；掩耳而听者，听漠漠以为啁啾，势乱其官也。故从山上望牛者若羊，而求羊者不下牵也，远蔽其大也。从山下望木者，十仞木若簪，而求簪者不上折也，高蔽其长也。水动而景摇，人不以定美恶，水势玄也。瞽者仰视而不见星，人不以定有无，用精惑也。有人焉以此时定物，则世之愚者也。彼愚者之定物，决必不当；夫苟不当，安能无过乎？”（同上）

此论知觉的错误之原因，可分为数项：一，神虑不清；二，感官受蔽障或有病；三，与对象的距离不适宜；四，对象所处之环境非正常。凡此都能致成错误。荀子论知识的谬误，及知觉与感觉的错误，可谓详备了。

## 知论综论

中国哲学中，知识论不甚发达，然亦非无有，不过不如宇宙论与人生论之丰富整齐而已。在西洋哲学，知识论之发达，亦近三百年来之事；在上古及中古，关于知识，亦仅有断片的学说，与中国哲学类似。

中国知论之发生，当原于辩者之违离常识。一般常识既可违反，于是对于知识之疑问乃起，而庄子乃有怀疑知识的思想。墨家本较注意知识，自墨子即有关于真知表准之学说；后期墨家为批判辩者，肯定知识，遂对于知识加以精审的研讨。荀子受后期墨家之影响，亦有关于知识之探究。迨及宋世，诸家对于知亦各有所说。而清初王船山论知识尤详。

中国知论之问题，大体可分为三。即知之性质与起源，知之可能与限度，及真知表准与谬误。

关于知之性质与起源之问题，其根本争点在于内与外。在知识中，内外孰为根本？知识起于内抑原于外？关于此，诸家学说，大略可别为三。第一，主外说，承认外界独立，以为知识起于感官由外界得来之印象。此为荀子王充等之说。荀子虽亦承认心之作用，而谓心之活动以感官印象为凭籍。清颜习斋谓离物无知，戴东原谓知在于对外物之辨析，皆是主外之说。

第二，兼重内外说，承认外界独立，关于知之起源则兼说内外。此又可厘为四说。一，墨家认为知起于所以知之材能与外物相接，而又认为有“以知论物”之恕，及不由五官来之时间知

识。虽非认为此种认识纯由于内，然实认为能知有主动的作用，不仅于受动。二，张子认为一切知识皆由于内外之合；而更分知为二，一见闻之知，由耳目有受；二德性所知，由合内外于耳目之外，即以心直与物合而知之，此知虽非由感官，然实以外界之存在为条件。三，程朱认为知是人所固有而必格物以致之；格物所致得之知，乃本来所固有的。四，王船山认为知有由于外的，亦有出于内的。关于事物的知识原于外，关于道德的知识本于内。

第三，主内说，认为知出于内，不缘于外，此即陆王的学说。其初尚承认外界之实在，其极端发展遂至否认外界之独立。

关于知行关系，亦有三说之殊异。一，认为行是知的基础，离行则无知，有行则有知，此墨家及王船山颜习斋之说。二，认为知是行的基础，有知则能行，无知则不能行，此程朱之说。三，认为知行无别，此王阳明之说。此说所谓知行，并非一般意义，乃是特殊意义。其所谓知，专指道德之知；其所谓行，则范围甚广泛，凡一念发动，有所好恶，皆是行。首两说认为知行有别而不相离，末一说则以为知行无分。

关于知之可能与限度之问题，中国哲学所说甚简。庄子疑知，道家中有认为知识以事物为限际的。儒墨则肯定知之可能，而认为知识无绝对的限度。

关于真知表准之问题，墨家之三表说最为宏卓。西洋哲学关于真知表准之说，大致有三，即相应说，通贯说，实用说。墨子之说，实兼舍此三说之长而无其短。惟关于第二表耳目经验，墨家所说尚欠精密，至汉代王仲任乃有更进的说法。宋张子以共见共闻为感觉之真之表准，以断事无失为学说之真之表准，立说亦甚精湛。关于谬误，庄子荀子各有所说，而荀子较详。

中国知识论中，各派学说，虽颇简略，然如加以阐发推衍，实皆可成为宏深的系统。现代知识论中之各种观点，在中国过去哲学中，多已有之，不过未有详尽的发挥而已。

---

## 第二篇 方法论

### 第一章 一般方法论

中国哲学中，关于致知方法的研讨，始于孔子。孔子对于知识，别无所论，惟于所以求得真知之方法，曾屡言之。孔子的方法包括以后各哲学家的方法之萌芽，而无所偏重。孔子以后的各哲学家所用的方法，大别言之，可以说有六，即：

一 验行 即以实际活动或实际应用为依据的方法，这是墨子的方法。清代颜习斋的方法亦属此种。

二 体道 即直接的体会宇宙根本之道，是一种直觉法，这是老子庄子的方法。

三 析物 即对于外物加以观察辨析，这是惠子公孙龙及后期墨家的方法。清代戴东原的方法亦可归入此种。

四 体物或穷理 即由对物的考察以获得对于宇宙根本原理之直觉，兼重直觉与思辨，可以说是体道与析物两法之会综。此方法可谓导原于荀子及易传，后来邵子张子及小程子朱子的方法，都是此种。

五 尽心 即以发明此心为方法，亦是一种直觉法。这是孟子及陆王的方法。

六 两一或辩证 中国哲学中论反复两一的现象与规律者颇多，而将反复两一作为一种方法而加以论述的，则较少；惟庄子与易传论之较详。其发端在于老子。后来张子程子亦言及之。在中国哲学中，这一方法不是独立的，哲学家用此方法，都是以

它法为主而兼用此法。

体道与尽心，都是直觉的方法，不过一个向外一个向内。析物是理智的方法。体物或穷理，则是直觉与理智合用的方法。验行是实验的方法。两一则与西洋哲学中的辩证法有类似之点。

现在先讲孔子的哲学方法。孔子的哲学方法之核心是“一以贯之”，而亦颇注重“博学于文”。可以说，一以贯之是第一原则，博学于文是第二原则。论语云：

“子曰：参乎！吾道一以贯之。曾子曰：唯。”（里仁）

“子曰：赐也，女以予为多学而识之者与？对曰：然。

非与？曰：非也。予一以贯之。”（卫灵公）

孔子又尝说：

“盖有不知而作之者，我无是也。多闻，择其善者而从之，多见而识之，知之次也。”（述而）

一以贯之是首要的；多学而识，乃是知之次。孔子并非不注重多学而识，不过认为如仅多学而识，所得只是零杂的知识而已，尚不足以为真学问，必须发见一个大原则以通贯所有知识方可。孔子所谓一以贯之，即有一个中心观念、根本原则，将所有的知识贯穿起来。而求达到一以贯之，却须作多学而识的工夫。孔子又说：

“君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫。”（雍也）

博学于文，仍是一种基本的工夫。

多学而识或博学于文是学的工夫，一以贯之则是思的工夫所达到的。孔子兼重学思。孔子说：

“学而不思，则罔。思而不学，则殆。”（为政）

“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”

（卫灵公）

学而不思，则心惘然无所得；思而不学，则必困殆而无益。学思并用互济，方能有所获。孔子又说：

“默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉？”

（述而）

默而识之，亦即思的工夫。

孔子对于求真知所应有之态度，亦有所说。论语云：

“子曰：由，诲女知之乎！知之为知之，不知为不知，是知也。”（为政）

不知则自承不知而不妄说，方能渐进于知。如“造作谬论以掩其无知”（英人罗素论旧哲学语），则去真知益远了。论语又云：

“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。”（子罕）

毋意即不要臆测，毋必即不要武断，毋固即不要固执，毋我即免除主观。意必固我都是求真知所必须戒绝的。

孔子所说，都甚简略，但都有不可否认的至理。实行起来，实皆不易。但如追求真知，这些又都是必须做到的。

孔子所说的一以贯之，是后来直觉法之渊源；多学而识，是析物法的本始。

墨子在学思二者中比较注重学，庄子天下篇称墨子“好学而博”。墨子更注重实验或将知识作实际应用，以求获得真知。墨子说：

“今瞽曰钜者白也，黔者黑也，虽明目者无以易之，兼白黑使瞽取焉，不能知也，故我曰瞽不知白黑者，非以其名也，以其取也。今天下之君子之名仁也，虽禹汤无以易之。兼仁与不仁，而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。”（贵义）

只知其名，只知其概念，并非有真的知识；必须能将其概念应用于实际，方为有真的知识。

墨子此种注重实际应用的思想，墨经中亦有之。经下云：

“知其所以不知，说在以名取。”

经说下云：

“智，杂所智与所不智而问之，则必曰：是所智也，是所不智也。取去俱能之，是两智之也。”

能“以名取”，才是有真知。

墨经中颇有許多几何学、光学、力学的原理，是中国古代科学之珍贵的萌芽。可是后期墨家，因注重实际应用的结果，颇致力于事物的观察与辨析。但关于如何观察事物辨析事物之方法，则尚未有所论述。他们实际上是有一种新方法的。

老子不讲“为学”，而讲“为道”，于是创立一种直觉法，不重经验，而主直接冥会宇宙本根。老子说：

“涤除玄览，能无疵乎？”（上篇）

玄览即一种直觉。老子又说：

“不出户，知天下；不闾牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行为而知，不见而明，不为而成。”（下篇）知道是无待于感官经验的。“道视之不可见，听之不闻，搏之不可得；如其知之，不须出户，若其不知，出愈远愈迷。”（王弼注语）求知道在于心的直觉，而不必作一般事物的观察。老子又说：

“知者不博，博者不知。”（下篇）

王弼注云：“极在一也。”不出户知天下，不闾牖见天道，便是知者不博。其出弥远，其知弥少，便是博者不知。老子又说：

“吾言甚易知，甚易行；天下莫能知，莫能行。言有宗，事有君。夫唯有知，是以不吾知。”（下篇）

道是万物之宗，真知只在知此万物之宗。如注意于一般事物，便不能知此万物之宗了。

庄子天下篇谓老子“以本为精，以物为粗”。老子实不看重对于事物的知识，而专尊崇对于宇宙本根的直觉认识。



老子又讲“观复”，他说：

“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命，复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。”（上篇）

观复便是老子的辩证方法。事物的发展，都是极则必反的；观复即观此种历程。老子由观复乃发见“物或损之而益，或益之而损”等反复两一的规律。老子极注重知常，所谓常亦即反复。

老子的方法，到庄子更得到发展。庄子的哲学方法，可以分为二，一是“以明”，一是“见独”。庄子的这两个方法，本相贯通；现在为清楚计，分为两个来叙述，其实有其统一。“以明”的方法包含辩证法，而归结为诡辩论；“见独”是直觉方法。

先讲庄子“以明”。庄子说：

“道隐于小成，言隐于荣华，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，则莫若以明。物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰彼出于是，是亦因彼。彼是，方生之说也。虽然，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。是以圣人不由，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？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。

是亦一无穷，非亦一无穷也，故曰莫若以明。”（齐物论）是非的对立，由于彼是的对立，（或读彼为彼，非是。）而彼是乃交互的，实相待而立。物莫非彼，亦莫非是。彼是皆自是而相非，实则因其是而是之，则皆是；因其非而非之，则皆非。故彼亦一是非，此亦一是非。庄子的主要意思，乃讲是有其非，非亦有其是；是非虽然对立，而亦相待相生。求知道则须脱除彼是人我是非之对待，而自天之观点以观照之。“以明”即“反覆

相明”（郭象注语）。以对立者反覆相明，以见对立者之齐一。

“因是”即因其所是而是之。庄子又说：

“可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠慤怪，道通为一。其分也成也，其成也毁也。凡物无成与毁，复通为一。”（齐物论）

因其所然而然之，则物莫不然。而一切对立，皆归于齐一。庄子的以明方法之主要意思，即揭出对立之相待相生交参互函的关系。庄子又云：

“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而无矣，而未知有无之果孰有孰无也。”（同上）于始见始之非始，于无见无之非无。庄子又说：

“古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣尽矣，不可以加矣。其次以为有物矣，而未始有封也。其次以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。”（齐物论）

最高的知，是见道不见物，没有物我的区别。其次分别物我，而对于物尚不更加区分。又次则对于物亦加区划，而尚无所是非取舍于其间。分别是非，就不能认识道了。

庄子外篇亦云：

“以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小。知天地之为稊米也，知豪末之为丘山也。则差数睹矣。以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无。知东西之相反而不能相无，则功分定矣。以趣观之，因其所然而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非。知尧桀之自

然而相非，则趣操暗矣。”（秋水）

凡对立都有其统一；究竟言之，彼此无别。揭示对立两方面的相待相生、交参互函的关系，这是辩证法；以为对立两方面彼此无别，完全齐等，这就陷于诡辩论了。

由庄子的“以明”，更推进一步，便达到他所谓“见独”。庄子以为求真知须尽去好恶爱憎的情感，忘生死得失之区别。庄子说：

“且有真人而后有真知。何谓真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士；若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不热，是知之能登假于道也若此。古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。……古之真人，不知说生，不知恶死，其出不距，儻然而往，儻然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终；受而喜之，忘而复之，是之谓不以心捐道，不以人助天，是之谓真人。”（大宗师）

所谓真人即是没有情感的；对于一切事物，皆等量齐观，而无所好恶爱憎于其间。必修养到此种境界，才能体认绝对的道。庄子说：

“南伯子葵问乎女偶曰：子之年长矣，而色若孺子，何也？曰：吾闻道矣。南伯子葵曰：道可得学邪？曰：恶！恶可！子非其人也。夫卜梁倚有圣人之才，而无圣人之道；我有圣人之道，而无圣人之才。吾欲以教之，庶几其果为圣人乎？不然，以圣人之道告圣人之才，亦易矣。吾犹守而告之，参日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻。朝彻而后能见独。”（同上）

外天下，外物，外生，其直觉一层深于一层。外生而后能大澈大悟，如朝阳初启，一切皆明，而后能见绝对之道。庄子又尝云：

“闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。”（人间世）对于道之直觉的知，可以说即是以无知知。所谓“离形去知，同于大通”（大宗师），即是这种直觉境界。

庄子外篇有所谓“体道者”的名称（知北游），杂篇有所谓“睹道之人”（则阳）。言体道，睹道，都是以直觉为方法，以了知道的意思。外篇又言无思无虑方能知道，它说：

“知北游于玄水之上，登隐斧之丘，而适遭无为谓焉。知谓无为谓曰：予欲有问乎若，何思何虑则知道？何处何服则安道？何从何道则得道？三问，而无为谓不答也；非不答，不知答也。知不得问，反于白水之南，登狐阙之丘，而睹狂屈焉。知以之言也，问乎狂屈。狂屈曰：唉，予知之，将语若，中欲言，而忘其所欲言。知不得问，反于帝宫，见黄帝而问焉。黄帝曰：无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道。知问黄帝曰：我与若知之，彼与彼不知也，其孰是耶？黄帝曰：彼无为谓真是也，狂屈似之，我与汝终不近也。”（知北游）

无思无虑，始能知道，即纯任直觉，然后能见道。知无思无虑始知道，便仍是有思有虑，终不能真知道。必须全然不知，才是真的无思无虑。

道家的直觉法，创发于老子，到庄子可以说达到成熟了。这种方法实质上不过是远离实际的幻想。

惠施注重外物之观察与辨析。庄子天下篇云：

“惠施多方，其书五车。……南方有倚人焉，曰黄缭，问天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故。惠施不辞而应，不虑而对，遍为万物说，说而不休，多而无已，犹以为寡，盖之以怪。……散于万物而不厌，卒以善辩为名。”

惠子五车之书，今皆不传。庄子天下篇所述惠子“历物之意”十事，大部分都是对于万物的辨析。在惠子所著书中，或者有关于如何观察物，如何辨析物的方法论，现在已不可得见了。

但惠子的态度，是很明显的。

公孙龙也是注重外物之辨析的。今存公孙龙子亦残缺不完，无由知其方法论之详细。公孙龙主“离”，离坚与白，离指与物。所谓离，与今所谓解析颇相近似。要之，他乃主张对于事物加以分析的。

惠施及公孙龙的学说中，实不免有诡辩的成分；庄子天下篇所述辩者的二十一事，更有许多是诡辩。这当是由于他们的方法不甚周密的缘故。但惠施公孙龙实在也发见了若干相对的真理。

现在当述孔子以后儒家的方法论。先说孟子。

孟子在学思二者之中，比较注重思。孟子以为思是达到真理的主要道路。他说：

“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣。

心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。”

（告子）

思是心的机能。由感官不能得真知；欲求真知，须反求于心。思，便能得到真理，不思则不能。孟子又说：

“尽其心者，知其性也，知其性则知天矣。”（尽心）

能尽量发明此心，即能知性，知性就能知天了。孟子的方法亦是一种直觉法。此种直觉法，注重反省内求。用思的工夫，以自省其心；自省其心，以至于无不尽，便能知天了。孟子亦非不讲博学，但以为博学的目的仍在于约，他说：

“博学而详说之，将以反说约也。”（离娄）

博只是达到约的途径。学只是思之助，思是根本。孟子所谓约，亦即孔子所谓“一以贯之”。

孟子的直觉法之主要意思，是主张由心的内省以领会宇宙之根本原理。

荀子的哲学方法是“解蔽”。荀子认为人所以不能得到真知而常陷于谬误，由于有蔽。如能解去这种蔽，便可以得到真知

了。荀子说：

“圣人知心术之患，见蔽塞之祸，故无欲无恶，无始无终，无近无远，无博无浅，无古无今。兼陈万物，而中县衡焉；是故众异不得相蔽以乱其伦也。何谓衡？曰：道。”（解蔽）  
于一切对立者皆无所执，使对立者不得相为蔽；而遵循客观的准衡。人如何能知此准衡？荀子说：

“人何以知道？曰心。心何以知？曰虚壹而静。心未尝不藏也，然而有所谓虚。心未尝不两也，然而有所谓一。心未尝不动也，然而有所谓静。人生而有知，知而有志，志也者藏也，然而有所谓虚；不以所已藏害所将受，谓之虚。心生而有知，知而有异，异也者同时兼知之；同时兼知之两也，然而有所谓一；不以夫一害此一，谓之壹。心卧则梦，偷则自行，使之则谋，故心未尝不动也，然而有所谓静；不以梦剧乱知，谓之静。未得道而求道者，谓之虚一而静，作之则。将须道者，虚之，虚则入。将事道者，一之，一则尽。将思道者，静之，静则察。”（同上）  
“虚”即不存先入为主之见，虽有所记忆，而不使所记忆的妨害所将接受的。所将接受的虽或与所已藏者相反，而仍能虚心的领受之。“壹”即集中注意，虽同时能兼知两事，而不使相妨，能各予以充分的注意；此两事虽或相反，而能无所依违于其间，能并专心的研究之。“静”即不以梦及想像、幻想等乱知，虽有想像而不将此想像渗入于知识中。能虚壹而静，然后能不蔽于一曲，而可以知道了。荀子又说：

“虚壹而静，谓之大清明。万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。坐于室而见四海，处于今而论久远。疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度。经纬天地而材官万物，制割大理而宇宙里矣。……明参日月，大满八极。夫是之谓大人，夫恶有蔽矣哉？”（同上）

心能虚壹而静，便是大清明。大清明即心修养到无蔽的境界，亦

即超越一切对待而无所偏蔽的纯粹客观的心境。心修养到大清明的境界，则于万物能无所不见，而不至有见于此无见于彼了。于是由近推远，乃能明照一切，而得到关于宇宙万物之普遍的知识。荀子甚注重类推，故尝云：

“欲观千岁，则数今日；欲知亿万，则审一二。……以近知远，以一知万。”（非相）

“故以人度人，以情度情，以类度类。……类不悖，虽久同理。”（同上）

观察一部分事物，便可推知宇宙之全体。荀子的方法之要义，在于养成客观无蔽的态度，然后由分推全，以领会“大理”。荀子又尝说：

“精于物者以物物，精于道者兼物物，故君子壹于道，而以赞稽物。壹于道则正，以赞稽物则察。”（解蔽）

荀子的方法即由物以及道。求道是鹄的，而须于物有所考察。

荀子对于惠施公孙龙等的辩说，甚不赞成，认为是“治怪说，玩琦辞，甚察而不惠，辩而无用，多事而寡功。”（非十二子）即以为都是无益的诡辩。荀子又说：

“若夫充虚之相施易也，坚白同异之分隔也，是聪耳之所不能听也，明目之所不能见也。……不知无害为君子，知之无损为小人。”（儒效）

荀子所以排斥有无（充虚）坚白同异之辩，乃因其远于常识而无益于日用。故又尝说：“无用之辩，不急之察，弃而不治。”（天论）荀子不注重对于万物之苛细分析的研究。不过荀子也并非完全反对“察”，他只是反对他所认为“甚察而不惠”的“不急之察”。

易传亦有关于求知方法的思想。易传的方法，以仰观俯察为初步，以穷神知化为三极。由现象之观察以获得事物之规律，而

探知大化之秘密。易传甚注重观察，象上传云：

“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”

系辞上传云：

“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。”

系辞下传云：

“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”

“文”“理”同义，“象”“法”意亦近。上而天，下而地，中而人，皆当加以观察。而对于万物加以观察，要在辨识其类，即所谓“以类万物之情”。

象下传云：

“观其所聚，而天地万物之情可见矣。”

象上传云：

“君子以类族辨物。”

系辞上传云：

“方以类聚，物以群分。”

“观其所聚”即“以类族辨物”，然后能见“天地万物之情”。

易传甚注重万物现象之复杂，系辞上传云：

“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容。”

“言天下之至赜而不可恶也。”

“极天下之赜者，存乎卦。”

天下现象，实极繁杂，须承认其繁杂，察识其繁杂，而不可随意加以“简化”。然现象虽极复杂，而其中亦有至简者存在，吾人应“有见于天下之赜”，更须有见于天下之简。系辞上传云：

“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。……易简而天下之理得矣。”



象虽至赜，理则至简。于繁杂之现象中，探求其易而简者，乃能了别其根本规律。彖下传云：

“观其所恒，而天地万物之情可见矣。”

系辞上传云：

“言天下之至动而不可乱也。”

系辞下传云：

“天下之动，贞夫一者也。”

“观其所恒”即观其动中之一，即得其易简之理。

易传最善言反复两一，而阐论以反复两一为观点之方法即辩证方法，亦较详。彖上传云：

“君子尚消息盈虚，天行也。”

系辞上传云：

“原始反终，故知死生之说。”

观物须观其消息盈虚之变化以及其始终。系辞上传又云：

“刚柔相推而生变化。”

凡变化皆起于对待之相互作用，而观物必须观其相互作用。

彖下传云：

“观其所感，而天地万物之情可见矣。”

观万物之相感，乃能尽得其变化之情了。

凡对待皆有其合一，而观对待应观其合一。系辞上传云：

“圣人有以见天下之动，而观其会通。”

观其会通，亦即“异而知其类，睽而知其通”（王弼语），然后能深知天下之动。

系辞上传又云：

“通乎昼夜之道而知。”

反复两一之最显著之例为昼夜。通乎昼夜之道而知，即通乎反复两一之理而知。“通乎昼夜之道而知”，可谓易传之辩证方法之总公式。

能深观变化，明辨识大化之内在的妙用即神，此即所谓“以通神明之德”。系辞上传云：

“知变化之道者，其知神之所为乎！”

知神之所为，即“精义入神”，或“穷神知化”。系辞下传云：

“精义入神，以致用也。”

“穷神知化，德之盛也。”

易传颇注重致知与道德修养之关系，故谓“穷神知化，德之盛也”。欲了识大化之秘密，须从事德行之修养。

易传言“穷神知化”，又讲“极深研几”，系辞上传云：

“夫易，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天之下志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速不行而至。”

深谓幽隐难见的。几谓变化之初萌，微细而难辨的。于幽隐难见者莫不穷尽之；于变化之初萌微细难辨者，莫不审究之，是谓极深研几，然后尽观变之能事。

易传亦颇重直觉。所谓“精义入神”之“入”，即直觉之义。又系辞上传云：

“神而明之，存乎其人。默而成之，不言而信，存乎德行。”

系辞下传云：

“子曰：天下何思何虑？天下同归而殊涂，一致而百虑，天下何思何虑？”

“神而明之”即其知洞澈无间，而至妙不测。“何思何虑”，即知之至极，乃至于无思无虑。此皆直觉的境界。易传所谓“穷神知化”，“极深研几”，可谓皆即“神而明之”之知。易传似以直觉为方法之最后一步。

易传的方法论，方面甚多，不执一术，实可以说比较圆满。

周秦之际的儒家所作之大学，颇注重致知，大学认为平天下治国齐家之本在于修身，修身之本在于正心诚意，而诚意须先致

知。大学云：

“欲诚其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚。”

对于格物致知的意思，大学中并无解释。尔雅释詁云：“格至也。”大学所谓致知在格物，或即是求知在于与物接触之意。必须实际去考察物，方能获得真知。

〔附注〕管子心术篇讲“静因之道”，提倡一种客观方法，可以说是荀子“虚壹”说的先导。心术上说：“有道之君，其处也若无知，其应物也若偶之，静因之道也。”心术以为，欲求获得知识，必须有虚心的修养。它说：“人皆欲知，而莫索其所以知。其所以知，彼也；其所以知，此也。不修之此，焉能知彼？修之此，莫能虚矣。虚者无藏也。”无藏即不存成见。心术上解释所谓因说：“因也者，无益无损也。”又说：“因也者，舍己而以物为法者也。”舍己而以物为法，对于外物的情况无所加损，这就是因。心术讲静因之道，可以说是力求观察的客观性。荀子所谓虚壹而静，正是采取了心术关于虚、静的思想。

扬雄论方法，主由博而约。扬子说：

“多闻则守之以约，多见则守之以卓。寡闻则无约也，寡见则无卓也。”（法言吾子）

“或问天地简易，而圣人法之，何五经之支离？曰：支离盖其所以为简易也，已简已易。焉支焉离？”（同上书，五百）不博则无由得约，支离然后可得简易。扬子不讳支离，与以后宋明诸儒不同。

北宋道学家周敦颐的思想，以融会儒道两家为主，他的哲学方法，是一种直觉法。周子说：

“洪范曰：思曰睿，睿作圣。无思，本也；思通，用也。几动于彼，诚动于此，无思而无不通为圣人。不思则不能通微，不睿则不能无不通；是则无不通生于通微，通微生于思。故思者

圣功之本，而吉凶之几也。”（通书）

思是基本功夫，而无思是究竟。思然后能通微，无思然后能无不通。周子的方法，是由思以至于无思。言思同于孟子，言无思则同于庄子。

在北宋哲学家中，邵雍比较注重方法论之研讨。邵子关于知识，它无所论，对于方法，则讲得颇为详审。邵子说：

“夫所以谓之观物者，非以目观之也；非观之以目，而观之以心也。非观之以心，而观之以理也。天下之物莫不有理焉，莫不有性焉，莫不有命焉。所以谓之理者，穷之而后可知也；所以谓之性者，尽之而后可知也；所以谓之命者，至之而后可知也。此三知者，天下之真知也。”（皇极经世观物内篇）

邵子讲“观物”，而其所谓观物，不是专以感官观察外物之谓，而是观之以心。观之以心，即以心来体会。然观之以心，尚恐不免于任我，故更当是观之以理。观之以理，即使此心一循于理以观物，即以物之理体察一切物。观之以目，所观有限；观之以心，容或失之有我；观之以理，便是以物观物了。邵子说：

“夫鉴之所以能为明者，谓其能不隐万物之形也。虽然，鉴之能不隐万物之形，未若水之能一万物之形也。虽然，水之能一万物之形，又未若圣人能一万物之情也。圣人之所以能一万物之情者，谓其能反观也。所以谓之反观者，不以我观物也。不以我观物者，以物观物之谓也。既能以物观物，又安有我于其间哉？”（同上）

反观即反之于己设身处地而观之。黄畿云：“凡我观物如物自观，此反观之谓也”。（皇极经世书传）反观或以物观物，即与物为一以观之。邵子又说：

“是知我亦人也，人亦我也，我与人皆物也。此所以能用天下之目为己之目，其目无所不观矣；用天下之耳为己之耳，其耳无所不听矣；用天下之口为己之口，其口无所不言

矣；用天下之心为己之心，其心无所不谋矣。”（同上）以物观物而无我，则不分别人我，亦不分别人我与物。如此则能不以自己所感所思为限，而以一切人之所感所思为自己之所感所思，便能无所不感无所不思了。（黄畿云：“不见有我，则我亦人也，不见有人，则人亦我也。……无我则用天下之耳目心口合为一己。”）邵子又尝说：

“圣也者，人之至者也。……以一至物而当一至人，则非圣人而何？人谓之不圣，则吾不信也。何哉？谓其能以一心观万心，一身观万身，一物观万物，一世观万世者焉。又谓其能以上识天时，下尽地理，中尽物情，通照人事者焉。”

（同上）

由我之心而识人人之心，由我之身而知人人之身，于一物而见万物共有之理，于一世而明过去未来之运；对于上下精粗，无所不知，便是圣人。

邵子的方法之核心，实是直觉。他所谓“非观之以目而观之以心”，便是讲以直觉为方法。所谓“观之以理”，其实是一种更深一层之心的直觉。黄畿云：“不以目而以心，此有我之心也；不以心而以理，此无我之心也。”所谓“反观”，所谓“以物观物”，即谓透入于物中与物合为一以观之，更是深刻的直觉了。惟其是一种直觉法，所以能“以一心观万心，以一身观万身，以一物观万物，以一世观万世”，而无所不知。但邵子又讲数，他更用所谓“加一倍法”。他的整个方法，是以直觉参用数理。

邵子所谓物，范围极广，天地以及自己都在所谓物之内。邵伯温云：“所以谓之观物者，天地亦物也，而况于己乎？己亦物矣，而况于人乎？人亦物矣，而况于物乎？夫天地人物至于己皆同乎物矣，然后能观物。”（性理大全引）邵子乃将人与我皆作物看待，如此方能无我而以物观物。

邵子所讲之直觉法，以道德修养为基础，他说：

“以物观物，性也；以我观物，情也。性公而明，情偏而暗。”（观物外篇）

“任我则情，情则蔽，蔽则昏矣。因物则性，性则神，神则明矣。”（同上）

性是物我所共的。不要任我，要因物，然后乃能明。去情之蔽，惟以性为主，乃能有无所不照的直觉。致知与道德修养有密切关系。

张载以“体物”为主要方法，所谓体物，亦是一种直觉法。张子说：

“大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。世人之心，止于闻见之狭；圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我。孟子谓尽心则知性知天以此。”（正蒙大心）要以心体天下之物而不以感觉所及为限。所谓体物，即视物为我，与物合而为一。如此乃能有超乎见闻的知识。张子又说：

“体物体身，道之本也。身而体道，其为人也大矣。道能物身故大；不能物身而累于身，则藐乎其卑矣。”（同上）体物更须视身如物，而不为身所累，如此乃能体道。张子所谓道，指宇宙气化之大历程。

张子最注重穷神知化，他认为神化不是感觉思辨所能知，必须由直觉方能知之。张子说：

“穷神知化，与天为一，岂有我所能勉哉？乃德盛而自致尔。”（同上书，神化）

“穷神知化，乃养盛自致，非思勉之能强。故崇德而外，君子未或致知也。”（同上）

穷神知化，在于无我而与天为一，即在于广大的直觉。此种直觉，基于道德的修养。张子最注重道德修养与致知的关系，以为知道之道在于崇德，德盛则自然能穷神知化了。

张子又言“存神”，他说：

“神不可致思，存焉可也。”（同上书，神化）

存即存之于心，亦即直觉之意。对于神，不可用思虑，唯当用直觉。对物之直觉，谓之“体”；对神之直觉，谓之“存”。所谓穷神，亦即由“存”而穷之。

张子是最富于辩证思想的，他所参透的神化之秘密，即是两一。所以说：

“一故神（自注：两在故不测），两故化（自注：推行于一）。”（同上）

但关于以两一为方法，则张子未多说。张子尝说：

“两不立则一不可见，一不可见则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。”（同上书，太和）此条亦可看作方法的原则。凡观物，要察其一中之两，及两体之一。于一观其两，于两观其一，便是两一法。

张子的方法，虽以直觉为主，而亦相当注意于观察，他有许多关于天文现象及生物现象的研究，都是根据观察而得的。

程明道亦以直觉为方法。邵子张子所讲的直觉法，是向物的直觉。明道的方法则全从孟子来，主张反求于内。明道语录云：

“尝论以心知天，犹居京师往长安，但知出西门，便可到长安，此犹是言作两处。若要至诚，只在京师。便是到长安，更不可别求长安。只心便是天，尽之便知性，知性便知天。当处便认取，更不可外求。”（二上）

只反求于心，作内省工夫，便可以知天。明道又云：

“言体天下之化，已剩一体字。只此便是天地之化，不可对此个别有天地。”（语录二上）

惟当于此心认取，不可别求之于外。明道又说：

“人心常要活，则周流无穷，而不滞于一隅。”（同上五）

如此便能有广大的直觉了。明道又尝云：

“吾学虽有所授受，天理二字，却是自家体贴出来。”（谢

良佐上蔡语录引)

所谓体贴，亦即谓由心的直觉，由反省内求而知之。

明道亦是颇注意事物之两极现象的，他尝说：

“万物莫不有对，一阴一阳，一善一恶，阳长则阴消，善增则恶减。斯理也，推之其远乎？人只要知此耳。”（语录十一）  
万物莫不有对，是规律；以此理推之，便是方法了。这是明道的辩证法。

程伊川的方法，是格物穷理。所谓格物穷理，即对于经验中的事物，一一穷究其理；及至穷得多后，乃恍然有悟于万物共有之理。伊川的方法，可以说是直觉与理智兼用。对于一物穷究其理，乃思惟辨析此物之理，而其中亦含有直觉的体会；及最后恍然有悟于万物共有之理，便纯是一种直觉了。伊川的方法之特点，在于分为两段，先分别的思惟体会个别事物之理，而后达到总的贯通。伊川说：

“致知在格物，格至也，如祖考来格之格。凡一物上有一理，须是穷致其理。穷理亦多端，或读书讲明义理，或论古今人物别其是非，或应事接物而处其当。皆穷理也。〔或问格物须物物格之，还只格一物而万理皆知？曰：〕怎生便会该通！若只格一物便通众理，虽颜子亦不敢如此道。须是今日格一件，明日又格一件，积习既多，然后脱然自有贯通处。”（语录十八）  
所谓“讲明义理”，“别其是非”，即以思惟辨析为方法。只格一物，不能便通众理。须今日穷一物之理，明日穷一物之理，所穷既多，则自然能贯通一切之理了。伊川又说：

“格物穷理，非是要尽穷天下之物；但于一事上穷尽，其他可以类推。……穷理如一事上穷不得，且别穷一事。或先其易者，或先其难者，各随人深浅。如千蹊万径，皆可适园，但得一道入得便可。所以能穷者，只为万物皆是一理。至如一物一事虽小，皆有是理。”（同上十五）



万物只是一理，此物之理即彼物之理。此所以穷得一部分的物，便能推知万物之理。伊川又云：

“今人欲致知，须要格物。物不必谓事物然后谓之物体，自一身之中，至万物之理，但理会得多，相次自然豁然有觉处。”（同上十七）

“人要明理，若止一物上明之，亦未济事。须是集众理，然后脱然自有悟处。”（同上）

所谓贯通，乃是一种觉悟。对于宇宙的究竟之理之了知，在于体验久久以后的觉悟。所谓觉悟，便是一种深澈的直觉。语录又云：

“问观物察己，还因见物反求诸身否？曰：不必如此说；物我一理，才明彼，即晓此，合内外之道也。语其大，至天地之高厚；语其小，至一物之所以然；学者皆当理会。又问致知先求之四端如何？曰：求之性情固是切于身，然一草一木皆有理，须是察。”（十八）

明道只讲反求于心，伊川固然也注重察之于身，而更注重对于外物的考察。

伊川甚注重思，他尝说：

“不深思则不能造于道，不深思而得者，其得易失。然学者有无思无虑而得者何也？以无思无虑而得者，乃所以深思而得之也。以无思无虑为不思而自以为得者，未之有也。”

（同上二五）

无思无虑而得，并非不思不虑而能有得，乃是深思之极而得之。

伊川又说：

“欲知得与不得，于心气上验之。思虑有得，中心愉悦，沛然有裕者，实得也。思虑有得，心气劳耗者，实未得也。强揣度耳。”（同上二上）

中心愉悦之得，可以说便是一种自然的直觉的获得。

伊川也很注重致知与道德修养之关系，认为致知是需要道德

修养的。他说：

“入道莫如敬，未有能致知而不先敬者。”（同上三）

“致知在所养，养知莫过于寡欲二字。”（外书二）

伊川虽尝言“涵养须用敬，进学则在致知”，实则亦认为二者有密切关联。

伊川的方法，表面看来，似颇近于科学的方法。科学是由观察特例以获得通则，伊川也是由观察特例以获得通则。但伊川的观察特例，并非如科学家以感官及器具对于外物作精密的观察与测验，而主要是用思惟与体会。伊川虽然也讲考察天地草木之理，而其所注重的实在于读书。伊川之由特例达到通则，又非由特例归纳出通则，而是观察事物既多后，乃觉悟到通则；不是精密的归纳，而是恍然的觉悟。所以伊川的方法，实际上与科学不同。

一般的直觉法，都是由心直接领会宇宙之全体，而伊川则是由部分以及全体，所以伊川的哲学方法，虽包含直觉，却并非仅是直觉。可以说，伊川之整个的哲学方法，是参用直觉与思辨的。

朱子的方法，完全同于伊川。朱子认为“欲致吾之知，在即物而穷其理”。即物穷理之道便是：“即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”（大学章句补格物章）意思与伊川一致，不过说得比伊川更清晰具体了。朱子又详举功夫节目云：

“若其用力之方，则或考之事为之著，或察之念虑之微，或求之文字之中，或索之讲论之际，使于身心性情之德，人伦日用之常，以至天地鬼神之变，鸟兽草木之宜，自其一物之中，莫不有以见其所当然而不容已，与其所以然而不可易。”（大学或问）

朱子所举四项用力之方中，并没有观察外物。朱子所以求天地鸟

兽之理的，乃在于读书讲论。所以朱子讲格物穷理，虽然类乎科学，而实际上是与科学异趣的。

朱子又说：

“一日一件者，格物工夫次第也。脱然贯通者，知至效验极致也。不循其序而遽责其全，则为自罔。但求粗晓而不期贯通，则为自画。”（答黄直伯）

“积习既多，自当脱然有贯通处，乃是零零碎碎凑合将来，不知不觉，自然醒悟。其始固须用力，及其得之也又却不假用力。此个事不可欲速，欲速则不达，须是慢慢做将去。”（语类十八）

先作部分的工夫，及用力久久，自然有关于全体的觉悟。这是程朱方法的特色。朱子又说：

“欲识其义理之微，则固当以穷尽天下之理为期，但至于久熟而贯通焉，则不待一一穷之，而天下之理，因已无一毫之不尽矣。举一而三反，闻一而知十，乃学者用功之深，穷理之熟，然后能融会贯通，以至于此。今先立定限，以为不必尽穷于事物物之间，而直欲侥幸于三反知十之效，吾恐其卤莽灭裂，而终不能有所发明也。”（答姜叔权）

朱子实甚注重先对一般事物分别下细密的研究工夫。

张子讲体道，对于体字的意思未多解释，朱子曾予以确切的解释。语类云：

“问物有未体则心为有外，体之义如何？曰：此是置心在物中，究见其理，如格物致知之义，与体用之体不同。”（九八）置心在物中，正是西洋哲学中所谓直觉的意思。朱子所谓格物致知，即是置心在物中究见其理，可见在朱子哲学方法中，直觉是很重要的成分。

朱子亦注重致知与道德修养的关系，他说：

“欲应事先须穷理，而欲穷理又须养得心地本原虚静明

澈，方能察见几微，剖析烦乱，而无所差错。”（答彭子寿）致知是需要涵养的，有涵养才能穷理。

朱子所讲“即物而穷其理”，含有直觉的体会，而“一旦豁然贯通”更是一种直觉。然朱子亦注重分析，他很在“剖析烦乱”上用力。朱子治学的最高目标，是“众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明”，这是一种直觉的境界；而同时又以“析之极其精而不乱，然后合尽之其大而有余”（大学或问）为理想，他实很致力于分析与综合。中国哲学家中，思想条理最清楚的，乃是朱子。又朱子虽然不甚讲观察外物，但他有一部分学说乃从观察外物而得。如论天地原始云：“天地始初，混沌未分时，想只有水火二者，水之滓脚便成地。今登高而望，群山皆为波浪之状，便是水泛如此。”（语类一）这种观察，虽极粗疏，却是一种观察。要之，朱子的哲学方法是直觉与理智参用，虽甚注重直觉，而亦注重理智的辨析。

中国哲学中，程朱的方法论，可以说是最详密的了。

陆象山宗述大程子，以反求为方法，认为求知宇宙之理，不可求之于外，而当反求于内。象山语录云：

“伯敏云：无个下手处。先生云：格物是下手处。伯敏云：如何样格物？先生云：研究物理。伯敏云：天下万物，不胜其繁，如何尽研究得？先生云：万物皆备于我，只要明理。”求万物之理，不必向万物求之，只求于此心即足。只发明此心之理，则一切皆知。象山此种思想，由其心即理说而来，以为天下万物之理皆蕴于吾心中，只启发吾心，则自明众理了。象山又说：“义理之在人心，实天之所与而不可泯灭焉者也，彼其受蔽于物，而至于悖理违义，盖亦弗思焉耳。诚能反而思之，则是非取舍，盖有隐然而动，判然而明，决然而无疑者矣。”

（思则得之）

象山是最注重思的；“反而思之”，是象山方法之核心。象山

又说：

“此心之灵，苟无壅蔽昧没，则痛痒无不知者。……何往而不可以致吾反求之功？”（与郑溥之）

象山的方法，纯然是一种直觉法。这种直觉法，又与程朱的方法中之直觉法不同。程朱的直觉法是“即物”的，象山的直觉法则是向内的，反求于心的。象山实即是以内省为达到宇宙本根及人生准则之理的方法。这种观点完全是反科学的。象山又尝云：

“此理塞宇宙，古先圣贤，常在目前，盖他不曾用私智。

‘不识不知，顺帝之则’：此理岂容识知哉？‘吾有知乎哉’？此理岂容有知哉？”（与张辅之）

此种完全不要理智的态度，是象山的特色。于此更可见象山专以直觉为方法。程朱的方法，是参用直觉与理智的，象山的方法则是纯然直觉。

王阳明的方法，与象山相同。阳明主张“求理于吾心”，认为“物理不外于吾心，外吾心而求物理，无物理矣”（答顾东桥书）。象山只讲心，阳明更提出良知，以为致知只是致吾心之良知。阳明说：

“夫万事万物之理，不外于吾心，而必曰穷天下之理，是殆以吾心之良知为未足，而必外求于天下之广，以裨补增益之，是犹析心与理而为二也。夫学问思辨笃行之功，虽其困勉至于人一己百，而扩充之极，至于尽性知天，亦不过致吾心之良知而已，良知之外，岂复有加于毫末乎？”（同上）

阳明亦讲格物，他所谓物只是对象的意思，不是离心而存在的。

阳明说：

“致知云者，非若后儒所谓充广其知识之谓也，致吾心之良知而已。……然欲致其良知，亦岂影响仿佛，而悬空无实之谓乎？是必实有其事矣，故致知必在于格物。物者事也。

凡意之所发，必有其事。意所在之事，谓之物。格者正也，正其不正以归于正之谓也。正其不正者，去恶之谓也；归于正者，为善之谓也。夫是之谓格。”（大学问）

格物只是正其所念。阳明这样便将致知格物都说成内心的事；而其所谓知，其实是道德的知了。阳明也知道只求之于吾心，实不能得到关于特殊事物的知识。他尝说：

“圣人无所不知，只是知个天理；无所不能，只是能个天理。圣人本体明白，故事事知个天理所在，便去尽个天理。不是本体明后，却于天下事物都便知得，便做得来也。天下事物，如名物度数，草木鸟兽之类，不胜其烦，圣人须是本体明了，亦何缘能尽知得？但不必知的，圣人自不消求知；其所当知的，圣人自能问人，如子入太庙每事问之类。”（传习录）

发明此心，最多亦只能得到关于宇宙之根本原理的知识，而关于特殊事物之具体的知识，实不能得到。陆王所注重的，只是道德的根本原理之知识；对于宇宙之一般的根本原理，其实未尝去求，至关于特殊事物之具体的知识，更是完全不注意了。陆王反求于心的方法论，并非谓对于特殊事物之具体知识，亦可反求于内心，乃是认为对于特殊事物之具体知识，是不必求的。

阳明也曾作过朱子所讲之格物穷理的功夫，因为没有走通，所以才转向内心。阳明尝说：

“众人只说格物要依晦翁，何曾把他的说去用！我着实曾用来。初年与钱友同论做圣贤要格天下之物，如今安得这等大的力量；因指亭前竹子令去格看。钱子早夜去穷格竹子的道理，竭其心思至于三日，便致劳神成疾。当初说他这是精力不足；某因自去穷格，早夜不得其理，到七日，亦以劳思致疾。遂相与叹圣贤是做不得的，无他大力量去格物了。及在夷中三年，颇见得此意思，乃知天下之物本无可格者；其只格物之功，在身心上做，决然以圣人为人人可到，便自有担当了。”（同上）

程伊川尝云：“穷理如一事上穷不得，且别穷一事”，阳明却忽视了伊川这句话。因为穷竹子之理不得，遂终于认为“天下之物本无可格者”，乃由向外而转向内，“只在心身上做”。陆王心学的方法，实在可以说是避繁难而就简易。

清初王船山，在方法论上，有卓异的新见。船山认为方法有二。他说：

“夫知之方有二，二者相济也，而抑各有所从。博取之象数，远证之古今，以求尽乎理，所谓格物也。虚以生其明，思以穷其隐，所谓致知也。非致知则物无所裁，而玩物以丧志；非格物则知非所用，而荡智以入邪。二者相济，则不容不各致焉。”（尚书引义三）

朱陆两派虽不同，而都认为格物致知是一事，船山则分为二。格物是求之于外，致知是求之于内，乃相济而各致的两个方法。船山所谓格物，是验事以得理，实即今所谓归纳法；其所谓致知，是专用思以穷理之隐，实即今所谓演绎法。凡分别物类之普遍界说，皆由演绎来，故云“非致知则物无所裁”。而如纯恃演绎，不用归纳，则所得之知识，未必可应用于外界，故云“非格物则知非所用”。船山论演绎与归纳之异同与关系，可谓甚精。船山又说：

“大抵格物之功，心官与耳目均用，学问为主，而思辨辅之；所思所辨者，皆其所学问之事。致知之功，则唯在心官思辨为主，而学问辅之，所学问者，乃以决其思辨之疑。”（读四书大全说大学）

归纳以经验为主，演绎以名理之解析为主。船山又云：

“诚者心之独用也，明者心依耳目之灵而生者也。夫抑奚必废闻见而孤恃其心乎？而要必慎于所从。立心以为体，而耳目从心，则闻见之知皆诚理之著矣。心不为之君，而下从乎耳目，则天下苟有其象，古今苟有其言，理不相当，道不自信，而

亦捷给以知之。故人之欲诚者不能即诚，而欲明者，则辄景之以明也。报以其实，而实明生；报之以浮，而浮明生。浮以求明，而报以实者，未之有也。浮明者，道之大贼也。”（尚书引义一）

“因理而体其所以然，知以天也。事物至而以所闻所见者证之，知以人也。通学识之知于德性之所喻，而体用一源，则其明自诚而明也。”（正蒙注三）

不可“废闻见而孤恃其心”，而又须“耳目从心”，此亦即使致知格物“二者相济”之意。“因理而体其所以然”，即思辨的方法；“事物至而以所闻所见者证之”即经验的方法。一用演绎，一用归纳。船山又云：

“知实而不知名，知名而不知实，皆不知也。……目击而遇之，有其成象，而不能为之名。如是者，于体非芒然也，而不给于用。无以名之，斯无以用之也。习闻而识之，谓有名之必有实，而究不能得其实。如是者，执名以起用，而芒然于其体。虽有用固异体之用，非其用也。夫二者则有辨矣。知实而不知名，弗求名焉，则用将终绌；问以审之，学以证之，思以反求之，则实在而终得乎名，体定而终伸其用。此夫妇之知能，所以可成乎忠孝也。知名而不知实，以为既知之矣，则终始于名，而惛恍以测其影，斯问而益疑，学而益僻，思而益甚其狂惑，以其名加诸迥异之体，枝辞日兴，愈离其本。此异同之辨说，所以成乎淫邪也。”（知性论）专用演绎，则知名而不知实。专用归纳，则知实而不知名。然知实而不知名，就实求之终可得其名。知名而不知实，则始终于名，终无由得其实。船山此段中所谓体用，指一物之质体与功效。

船山更专论本根论之方法云：

“善言道者，由用以得体；不善言道者，妄立一体，而消用以从之。人生而静以上，既非彼所得见矣。偶乘其聪明之空，施



丹垂于空虚，而强命之曰体；聪明给于所求，溯万物而得其影响，则亦可以消归其用而无余。其邪说自此始矣。则何如求之感而遂通者，日观化而渐得其原也？故执孙子而问其祖考，则本支不乱；过宗庙坵墟，而孙子之名氏，其有能亿中之者哉？此亦言道者之大辨也。”（周易外传二）

言道者当由用以得体，沿流而探源；亦即当就事物现象而求其中之最究竟者，而不当离事物现象以求之。船山此论，可谓精卓之极了。

船山分格物与致知为二，亦可谓兼综朱陆，然实有与陆大不同而与朱亦相异的，即船山所谓格物及致知，都不是直觉。他所谓格物，以观察为主；他所谓致知，以辨析为主。船山最看不起“惘然若有所见”，“惘恍之觉悟”。又尝说：

“今使绝物而始静焉，舍天下之恶而不取天下之善，堕其志，息其意，外其身，于是而洞洞焉，晃晃焉，若有一澄澈之境，置吾心而偷以安；又使解析万物，求物之始而不可得；穷测意念，求吾心之所可据而不可得；于是弃其本有，疑其本无，则有如去重而轻，去拘而旷，将与无形之虚同体，而可以自矜其大。斯二者，乍若有所睹，而可谓之觉，则庄周瞿曇氏之所谓知者尽此矣。然而求之于身，身无当也；求之于天下，天下无当也”（礼记章句大学篇）

此反驳道佛及陆王的直觉法，可谓透澈之极了。船山所最反对的是庄释陆王“离物求觉”，以“恍惚空冥之见”为知；对于张子程朱方法中之直觉法，则未尝批评。船山之注重观察辨析，实渊源于张子。

颜习斋以实际习行为方法。习斋论格物致知云：

“此格字乃手格猛兽之格，格物谓犯手实做其事，即孔门六艺之学是也。且如讲究礼乐，虽十分透澈，若不身为周旋，手为吹击，终是不知。故曰致知在格物。”（言行录）

欲求真知，须由身手实做其事。至“见理于事”，方是真知。习斋最注重习行，而反对专以读书为穷理致知之道。他尝说：

“譬之学琴然，诗书犹琴也；烂熟琴谱，讲解分明，可谓学琴乎？故曰：以讲读为求道之功相隔千里也。更有一妄人，指琴谱曰：是即琴也；辨音律，协声韵，理性情，通神明，此物此事也。谱果琴乎？故曰：以书为道，相隔万里也。千里万里，何言之远也，亦譬之学琴然：歌得其调，抚嫻其指，弦求中音，徽求中节，声求协律，是谓之学琴矣，未为习琴也。手随心，音随手，清浊疾徐有常规，鼓有常功，奏有常乐，是之谓习琴矣，未为能琴也。弦器可手制也，音律可耳审也，诗歌惟其所欲也，心与手忘，手与弦忘，私欲不作于心，太和常在于室，感应阴阳，化物达天，于是乎命之曰能琴。今手不弹，心不会，但以讲读琴谱为学琴，是渡河而望江也，故曰千里也。今日不睹，耳不闻，但以谱为琴，是指蓟北而谈滇南也，故曰万里也。”（存学编）

以习斋如此注重实做，如以自然为研究对象，未始不可导出实证科学；惜乎习斋之学，虽然“以事物为归”（戴望颜氏学记语），而其所谓事物，并非自然界中之事物。其所谓习行，乃是依古圣的教训去实行，所以更完全不能有新的创获了。习斋最不赞成直觉，反对“以恍惚道体为穷理精妙”，此亦是与宋儒根本不同的。

戴东原的方法，注重辨析。东原说：

“宋儒亦知就事物求理也，特因先入于释氏，转其所指为神识者以指理，故视理如有物焉，不徒曰事物之理，而曰理散在事物。事物之理，必就事物剖析至微而后理得；理散在事物，于是冥心求理，谓一本万殊，谓放之则弥六合，卷之则退藏于密。”（孟子字义疏证）

冥心求理，便是以直觉为方法；就事物剖析至微而后理得，即专

以观察辨析为方法。程朱谓万物惟一理，故可以直觉贯通；东原所谓理，是事物之区分的条理，所以反对直觉法，而主张就事物剖析至微。东原的方法论，实有以异于宋儒，但论之不详，不曾有圆满的发挥。（东原谓宋儒所谓理乃由佛家所谓神识而来，却是误解。）

中国哲学中的方法论，有一根本倾向，即注重致知与道德修养的关联，甚或认为两者不可分，乃是一事。自孔子讲“知之为知之，不知为不知，是知也”，便认为求知与修养有关。老子所说“为道日损”，庄子所说“且有真人而后有真知”，及“外物”，“外生”而后能“朝彻”，“见独”，都是讲领会宇宙本根须先有一种特殊修养。孟子的“尽心”，荀子的“解蔽”，皆系用一辞兼说修养之道与致知之道。邵子所谓“以物观物”，张子所讲“大心体物”，亦皆兼说致知方法与修养之术；张子更谓“崇德而外未或致知”，乃将德行与真知看成一事了。程子朱子都注重“未有致知而不在敬者”；陆象山王阳明所讲发明本心与致良知，更全然将道德修养与致知看作不可分的，将致知完全看成道德方面的事。船山习斋也都颇重视致知与道德实践之关系。惟有东原只注重道德之知识的基础，而不甚注重知识之道德的基础。

中国哲学中，讲直觉的最多，而老庄的直觉法，与孟子的直觉法不同。后来陆王的直觉法，与孟子为近。程朱虽注重直觉，而实非专以直觉为方法，其所用之直觉法，又与老庄及陆王都不同。直觉乃一译名，中国本亦有与直觉同义的名词，即是“体认”。现在用直觉一词，乃以其较易了解。以中国哲学中的一些方法为直觉，因为中国哲学家的这些方法与西洋哲学中所谓直觉法有类似处，并非谓中国哲学中此类方法与西洋哲学中所谓直觉法完全相同。

〔附注〕关于历来的知行学说，在本章分述各家学说时已经有所论

述。今综合起来，更略加注释。

历来关于知行的学说，主要有三。一，知先后后，这是程朱之说，以为行必受知的引导，故知在行先。此说不了解行是知的基础。二，知行合一，这是王阳明之说，这一方面讲离行无知，一方面又认为一念发动即已是行。此说强调知行密切联系，有正确的方面，但把动念也算作行，陷于以知为行的错误。三，行先知后，这是王船山之说，指出知行有别，知有待于行。这是比较正确的学说。

中国古代思想家所谓知，包括知觉（知此物为此物是知觉）、知识（对于事物条理的认识）与道德意识（对于是非善恶的认识）。所谓行指个人活动，尤其是指道德行为，亦称为履践、实践。“实践”一词，古已有之。如王廷相云：“务高远而乏实践之仁，其弊也狂。”（慎言见闻篇）又说：“近世学者之弊有二：一则徒为泛然讲说，一则务为虚静其心，皆不于实践处用功，人事上体验。”（与薛君采书）可证实践一词是一个旧有的名词。但古代所谓实践主要是指个人的实际行动，与今日所谓实践意义不同。

## 第二章 名与辩

先秦哲学中，有关于名与辩的讨论，亦是方法论之一部分。上章一般方法论，是关于探索真知的途径之理论；名与辩的讨论，则是关于表达思想、论证真知的思惟规律之理论。亦可以说，一般方法论是讲求知之道，名与辩则是论立说之方。关于名的讨论，起源于孔子正名之说，至后期墨家及荀子，有关于名的分类之研究。墨家及荀子又有对于辩的论说。关于辩，则唯有后期墨家对之最有研究。

### 一 名，正名

孔子有正名的主张，论语云：

“子路曰：卫君待子而为政，子将奚先？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！君子于其所不知，盖阙如也！名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。”（子路）

正名即使名实相应，使名符于实，实符于名；有斯名必有斯实，有斯实必有斯名。孔子讲正名，重视近似的名词之间的区别。论语载：

“冉子退朝，子曰：何晏也？对曰：有政。子曰：其事

也！如有政，虽不吾以，吾其与闻之。”（子路）

分别政与事，是孔子正名的实例。

到战国时，公孙龙乃将孔子的正名原则，应用于一般事物，作为一个理论的指导原则。公孙龙说：

“天地与其所产者，物也。物以物其所物，而不过焉，实也。实以实其所实，而不旷焉，位也。出其所位，非位；位其所位焉，正也。以其所正，正其所不正；不以其所不正，疑其所正。其正者，正其所实也；正其所实者，正其名也。”（名实论）物之所以为物，即其实。实之所存，即其位。存于其位为正。正其所实，即使名当其实，为正名。公孙龙续云：

“其名正，则唯乎其彼此焉。谓彼而彼不唯乎彼，则彼谓不行。谓此而此不唯乎此，则此谓不行。其以当不当也，不当而乱也。故彼，彼当乎彼，则唯乎彼，其谓行彼。此，此当乎此，则唯乎此，其谓行此。其以当而当也，以当而当正也。故彼，彼止于彼；此，此止于此；可。彼此而彼且此，此彼而此且彼：不可。夫名，实谓也。知此之非此也，知此之不在此也，则不谓也。知彼之非彼也，知彼之不在彼也，则不谓也。至矣哉，古之明王；审其名实，慎其所谓。至矣哉，古之明王！”（同上）正名之要，在于使彼唯乎彼，此唯乎此。彼名当于彼实，则唯乎彼；此名当于此实，则唯乎此。即使彼名止于彼实，此名止于此实。如彼此淆混，彼谓彼而又谓此，此谓此而又谓彼，便是乱而不正了。名所以谓实，知其不合于实，则不应仍以谓之。

公孙龙的白马非马说，便是他的正名原则的应用。公孙龙说：

“白马非马可乎？曰可。曰何哉？曰马者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者非命形也。故曰白马非马。……求马，黄黑皆可致；求白马，黄黑马不可致使白。马乃马也，是所求一也；所求一者，白者不异马也。所求不异，如黄黑马有可有不可

可，何也？可与不可，其相非明。故黄黑马一也，而可以应有马，而不可以应有白马，是白马之非马，审矣。……故白者非马也，白马者马与白也，马与白非马也。故曰白马非马也。……白马者，言白定所白也，定所白者非白也。马者无去取于色，故黄黑皆所以应；白马者，有去取于色，黄黑马皆以色去，故唯白马独可以应耳。无去者非有去也，故曰白马非马。”（白马论）

马泛指一般之马，白马则在颜色上有一定限制。马之名所指之实，其范围远较白马之名所指之实为广。所以白马与马是应当分别的。

公孙龙讲白马非马，亦引孔子之言为证，他说：

“且白马非马，乃仲尼之所取。龙闻楚王张繁弱之弓，载忘归之矢，以射蛟兕于云梦之圃，而丧其弓。左右请求之。王曰：止！楚王遗弓，楚人得之，又何求乎？仲尼闻之曰：楚王仁义而未遂也，亦曰：人亡弓，人得之而已，何必楚？若此仲尼异楚人于所谓人。夫是仲尼异楚人于所谓人，而非龙异白马于所谓马，悖。”（今本公孙龙子述府）

楚人不是泛言之人，白马亦非泛言之马。孔子所谓正名，虽专是正人事之名；而后来辩者对于一般物的正名，实乃受孔子的启发而始有的。

墨家亦讲正名，所说大致与公孙龙同。墨经下云：

“彼此；彼此与彼此同，说在异。”

经说下云：

“彼：正名者，彼此。彼此可：彼，彼止于彼；此，此止于此。彼此不可：彼且此也。彼此亦可：彼此止于彼此；若是而彼此也，则彼彼（下一彼字，今本误脱。）亦且此此也。”

正名，乃是正彼此之名。关于彼此之情形有三异。一彼此可，即彼止于彼，此止于此。二彼此不可，即彼此相滥，彼而彼且此，此而此且彼。三彼此亦可，即彼此止于彼此，如牛马是牛

马，虽是合说彼此，而其中之彼仍是彼，此仍是此。墨经中尝论牛马非牛非马，经下云：

“牛马之非牛，与可之同，说在兼。”

经说下云：

“故曰：牛马非牛也，未可；牛马牛也，未可。则或可或不可。而曰牛马牛也，未可亦不可。且牛不二，马不二，而牛马二。则牛不非牛，马不非马，而牛马非牛非马无难。”彼此止于彼此，牛马止于牛马。彼此非即彼，亦非即此。彼一此一而彼此二。彼不非彼，此不非此，而彼此非彼非此。牛马合言，乃是牛马，不可说只是牛，或只是马。此即所谓彼此亦可之例。

墨经中又尝论名之分类，经上云：

“名：达，类，私。”

经说上云：

“名：物，达也；有实必待之名也。命之马，类也；若实也者，必以是名也。命之臧，私也；是名也，止于是实也。声出口俱有名，若姓字丽。”（丽字从梁校）

名分三种，达名，类名，私名。达名即普遍的名，例如“物”；凡存在都是物。类名是一类物之名，例如“马”；此一类之物，皆用此名。私名是一人或一物之名，例如臧；此名止于此实。名是语言的基本要素。

先秦哲学中，论正名最详的，为荀子。荀子的正名论是孔子的正名论与名家墨家的正名论之综合。荀子论正名之必要云：

“王者之制名，名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。故析辞擅作名，以乱正名，使民疑惑，人多辨讼，则谓之奸，其罪犹为符节度量之罪也。……其民莫敢托为奇辞以乱正名，故壹于道法而谨于循令矣，如是则其迹长矣。迹长功成，治之极也。是谨于守名约之功也。今圣王没，名守慢，奇辞起，名



实乱，是非之形不明。……若有王者起，必将有循于旧名，有作于新名。”（正名）

名是应当统一的；为求名之统一，一切名都应由王者制定，一般人民不可随便擅作。

关于名，荀子认为应注重三事，他说：

“然则所为有名，与所缘以同异，与制名之枢要，不可不察也。”（同上）

“所为有名”是什么呢？荀子说：

“异形离心，交喻异物，名实互纽，贵贱不明，同异不别。

如是则志必有不喻之患，而事必有困废之祸。故知者为之分别，制名以指实：上以明贵贱，下以辨同异。贵贱明，同异别，如

是则志无不喻之患，事无困废之祸。此所为有名也。”（同上）

制名之目的，在于明贵贱，辨同异，以喻志成事。孔子讲正名，注重明贵贱；名家墨家讲正名，注重辨同异。荀子则兼重两者。

“所缘以同异”是什么呢？荀子说：

“然则何缘而以同异？曰缘天官。凡同类同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通，是所以共其约名以相期也。形体色理以目异，声音清浊调竽奇声以耳异，甘苦咸淡辛酸奇味以口异，香臭芬鬱腥臊洒酸奇臭以鼻异，疾养冷热滑铍轻重以形体异，说故喜怒哀乐爱恶欲以心异。……此所缘而以同异也。”（同上）

同异缘感官。人与人是同类同情者，故其感官之反映外物大致相同。然人只能感自己之所感，而不能感他人之所感；对于他人之所感，只能由比方揣度而知其相似。于是约定成名以相期喻。

“制名之枢要”是什么呢？荀子说：

“然后随而命之，同则同之，异则异之。单足以喻则单，单不足以喻则兼；单与兼无所相避，则虽共不为害矣。（今本

则下字有共字，作单与兼无所相避则共，义不可通。案杨注云：谓单名复名有不可相避者，则虽共同其名。是杨本原无此共字。）知异实者之异名也，故使异实者莫不异名也，不可乱也；犹使同实者，莫不同名也。故万物虽众，有时而欲遍举之，故谓之物；物也者大共名也。推而共之，共则有共，至于无共然后止。有时而欲偏举之，故谓之鸟兽；鸟兽也者大别名也。推而别之，别则有别，至于无别然后止。名无固宜，约之以命，约定俗成谓之宜；异于约则谓之不宜。名无固实，约之以命实，约定俗成谓之实名。名有固善，径易而不拂谓之善名。物有同状而异所者，有异状而同所者，可别也。状同而为异所者，虽可合，谓之二实。状变而实无别，而为异者，谓之化；有化而无别，谓之一实。此事之所以稽实定数也。此制名之枢要也。”（同上）

制名所最应注意者，在于使同实莫不同名，异实莫不异名。大共名即墨经所谓达名，大别名即墨经所谓类名。物是普遍的名，鸟兽则是一类物之名。名无本来之宜，一名对于一实，并无内在的关联，不过约定俗成而已。然名却有固善，直截简易而平顺者是善名。物有貌同而实为二者，亦有貌变而实是一者，都是应稽定的。

荀子认为当时辩者及墨家的许多辩说都是乱名的，他分为用名乱名，用实乱名，用名乱实三类。荀子说：

“见侮不辱，圣人不爱己，杀盗非杀人也；此惑于用名以乱名者也。验之所以为有名，而观其孰行，则能禁之矣。山渊平，情欲寡，刍豢不加甘，大钟不加乐；此惑于用实以乱名者也。验之所缘以同异，而观其孰调，则能禁之矣。非而谒楹，有牛马非马也；此惑于用名以乱实者也。验之名约，以其所受悖其所辞，则能禁之矣。凡邪说辟言之离正道而擅作者，无不类于三惑者矣。”（同上）

“见侮不辱”，是宋子的学说，以为受侮并不是辱。“圣人不爱己，杀盗非杀人”，是墨家的学说，以为圣人兼爱一切人，而不爱己。兼爱不当杀人，而盗不得不杀；于是认为既为盗则不是人，故杀盗非是杀人。此即将“侮”与“辱”二名分开，将“爱”之名限于对人，而区别“盗”之名于“人”之名，所以是“用名以乱名”。验之以为有名，当知名乃所以辨同异，侮与辱二名实属同指，圣人视人犹己，固是爱人，实亦未尝不爱己，爱之名不当限于对人，而盗之名所指之实包含于人之名所指之实中，如此便能辨其谬妄了。“山渊平”，是惠子的学说；“情欲寡”，是宋子的学说；“刍豢不加甘，大钟不加乐”，是墨家的学说，以为美味美声并不能增加人之快乐。“就个体之实方面说，山有时亦可谓为卑，渊有时亦可谓为高；有时在高地之渊，实可与在低地之山平。有些人之情有时亦欲寡。刍豢有时对于有些人亦不加甘，大钟有时对于有些人亦不加乐。然因此即谓山皆与泽平，人之情皆欲寡，刍豢对于一切人皆不加甘，大钟对于一切人皆不加乐，是以个体之实有时之特殊情形，为其名指之一类之物之共同情形，此所谓以实乱名也。”（自就个体之实至此，冯友兰先生说。）以天官察之，一切山是否皆与泽平，一切人之情是欲多抑欲寡，在一般情形下，美味美声是否加甘加乐，便可知其谬妄了。“非而谒楹，有牛马非马”，都是墨家的学说。

“非而谒楹”，字有脱误，义不可详。有牛马非马即谓牛马二而马一，牛马非即马。此是以牛马二名联用，遂谓有牛马为非马，实则与牛在一处之马，仍是马。所以是以名乱实。验之名约，知马必是马，便可以知此说之谬妄了。荀子认这“三惑”是应加禁制的。

荀子论名，可说是最为详细了。

汉儒亦有讲正名的。董仲舒有“深察名号”之说。董子云：

“治天下之端，在审辨大。辨大之端，在深察名号。名者大

理之首章也。……古之圣人，谄而效天地，谓之号；鸣而施命，谓之名。名之为言鸣与命也，号之为言谄而效也。谄而效天地者为号，鸣而命者为名。名号异声而同本，皆鸣号而达天意者也。……名众于号，号其大全。名也者，名其别离分散也。号凡而略，名详而目。目者遍辨其事也，凡者独举其大也。”（春秋繁露深察名号）

此以总凡之名为号，细目之名为名。董子所谓名，实有广狭二义。广义之名总括此所谓名与号二者；狭义之名，则与号有别。董子又云：

“名生于真，非其真弗以为名。名者圣人之所以真物也。名之为言真也。……欲审曲直，莫如引绳；欲审是非，莫如引名。名之审于是非也，犹绳之审于曲直也。诂其名实，观其离合，则是非之情不可以相谪已。……春秋辨物之理，以正其名，名物如其真，不失秋毫之末。”（同上）

真即与实相符。有与实相符之可能，然后有名，故云“名生于真”。“真物”犹云符物，即表示物而如其实。“引名”谓申绎名之意义。先观名实之离合，如名合于实，则申绎名之意义，即足以断是非。董子又云：

“名者所以别物也。亲者重，疏者轻；尊者文，卑者质；近者详，远者略。文辞不隐情，明情不遗文。人心从之而不逆，古今通贯而不乱，名之义也。……万物载名而生，圣人因其象而命之。然而可易也，皆有义从也。故正名以明义也。物也者洪名也，皆名也。而物有私名，此物也非夫物。”（同上书，天道施）名乃所以分别物类。名虽人之所造，然实依据物所表视之形状而造之，故可谓“万物载名而生”。此所谓“洪名”“皆名”即荀子所谓“大共名”。

董子颇注重对于名之意谓之解析。董子云：

“深察王号之大意，其中有五科：皇科，方科，匡科，

黄科，往科。合此五科以一言，谓之王。王者皇也，王者方也，王者匡也，王者黄也，王者往也。……深察君号之大意，其中亦有五科：元科，原科，权科，温科，群科。合此五科以一言，谓之君。君者元也，君者原也，君者权也，君者温也，君者群也。”（同上书，深察名号）

此分别一号之意义为数科，即所谓深察名号。

魏晋之时，谈“名理”之风颇盛。惜当时关于名理之著作多已散佚，现在已无由考见当时人所谈之名理之详细内容为何。晋书中存有鲁胜之墨辨注序。此序中论名云：

“名者所以别同异，明是非；道义之门，政化之准绳也。……名必有形，察形莫如别色。……名必有分，明分莫如有无。……同异生是非，是非生吉凶。取辩于一物，而原极天下之污隆，名之至也。”

名之原来功用为别同异，能别同异乃可以明是非。以其有明是非之功用，故为道义之门、政化之准绳。鲁氏此论，可视为先秦诸家关于名的理论之综述。

## 二 辞，辩

中国哲学中论辩最详者，为墨家。墨子本甚重辩。墨子书云：

“治徒娱悬子硕问于子墨子曰：为义孰为大务？子墨子曰：譬若筑墙然。能筑者筑，能实壤者实壤，能欣者欣，然后墙成也。为义犹是也。能谈辩者谈辩，能说书者说书，能从事者从事，然后义事成也。”（耕柱）

墨子以“谈辩”为“为义”之主要工作之一。到后期墨家，因受名家之刺激，对于辩乃有精细的研究。墨家所谓辩，有二义：一争辩之辩，二辩说之辩。墨经中所说之辩，为争辩之辩；

小取篇所说之辩，则是辩说之辩。（辩有广义狭义，冯友兰先生说。）

墨经上云：

“彼，不可，两不可也。（彼旧作攸，从张惠言校）辩，争彼也。辩胜当也。”

经说上云：

“彼凡牛枢非牛，两也，无以非也。辩：或谓之牛，或谓之非牛，是争彼也。是不俱当，必或不当，不当若犬。”所谓辩，即“争彼”之义；所谓“彼”则是“不可”之义。两方互谓不可，谓之争彼。对于一事，此认为是，彼认为非，便是争彼。如皆承认凡牛有别于非牛，（枢与区通，分别之义。）则不必辩论，无以相彼。如是一物，或谓之牛，或谓之非牛，则争彼而互辩。辩之两方，必不俱当，而有一方不当。如是一犬，则谓之牛者不当。当者则胜，其所以能胜即以其当。

墨经中又有所谓说。经上云：

“说，所以明也。”

说是所以明，与辩不同。

小取篇关于辩有系统的论述。墨经分辩与说为二，小取篇则合辩与说为一。小取篇云：

“夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理：处利害，决嫌疑焉。（或以为焉属下句，非是。）摹略万物之然，论求群言之比。以名举实，以辞抒意，以说出故。以类取，以类予；有诸己不非诸人，无诸己不求诸人。”

辩之作用有四，即明是非，审治乱，明同异，察名实。而又可归为二，即处利害，决嫌疑。明是非审治乱，即所以处利害；明同异察名实，即所以决嫌疑。辩之根本要义，是摹拟总约万物之形状，（“摹”即拟其形容之意，说文“摹规也”，引申即以规写物之义。“略”即约其大要之意，淮南王书本经训高注；

“略约要也”。) 论列讨求群言之伦次。

“以名举实”者，经上云：

“举，拟实也。”

经说上云：

“举，告以之名举彼实也。”

以名举实，即以此名拟彼实。

“以辞抒意”，所谓“辞”即今所谓命辞（亦云命题）。

荀子正名篇云：“辞也者兼异实之名以论一意也。”命辞乃所以表示人之意思。

“以说出故”，“说”即论证，即经上所谓“说所以明也”、

“故”即理由。经上云：

“故，所得而后成也。”

经说上云：

“故，小故，有之不必然，无之必不然，体也，若有端。

大故，有之必然，无之必不然，若见之成见也。”

故亦即所以然之原因。“此所谓小故，今逻辑中称为必要原因；此所谓大故，今逻辑中称为充足及必要原因。”（自“此所谓小故”至此，冯友兰先生说。）

“以名举实，以辞抒意，以说出故”，是辩之要术。以说出故，有其规律，即是“以类取，以类予”。“取”是就所已知者举例，“予”是推断所未知者。取与予以“类”为枢纽；在辩说中，“类”是根本重要的。又“有诸己不非诸人，无诸己不求诸人”，即自己所承认者，不可非诸人；自己所不承认者，不可求诸人；此亦辩之准则。

小取篇注重以类取以类予，大取篇亦尝讲“辞以类行”。大取篇云：

“语经，语经也。……三物必具，然后足以生。……以故生，以理长，以类行者也。立辞而不明于其所生，妄也。今

人非道无所行，唯有强股肱而不明于道，其困也可立而待也。夫辞以类行者也，立辞而不明于其类，则必困矣。”

语经即言语之常法。三物即故，理，类。“故”即理由，是论辩之根据。如无理由，则不能有论辩，所以“故”是辞之所生。“理”或“道”是事物之规律，持辩必须遵循事物之规律。辞之推演，以“类”为枢纽，如立辞而不明其类，是无从推演的。

小取篇论立辞的方法有七：

“或也者，不尽也。假者，今不然也。效者，为之法也；所效者，所以为之法也；故中效，则是也，不中效，则非也；此效也。辟也者，举它物而以明之也。侔也者，比辞而俱行也；援也者，曰子然，我奚独不可以然也。推也者，以其所不取之同于其所取者，予之也；是犹谓它者同也，吾岂谓它者异也。”

今分释如下：

一或 或是今逻辑中所谓或然，亦曰概然。或然即不尽然。如云马或白，即马不尽白。墨经上云：“尽，莫不然也。”非莫不然，便是或。

二假 假是假设。现在未然，不过假设其如此。如墨子书云：“设以为二君，使其一君者执兼，使其君者执别”（兼爱下），即是假辞。

三效 效是近乎今所谓演绎的一种方法。效即为之若法（今本小取“效者为之法也，所效者所以为之法也。”效与所效对待，而“为之法”与“所以为之法”二语义无大殊，非对待语。疑原作“效者为之若法也”，若字涉下文而误夺）。所谓法者，墨经上云：

“法，所若而然也。”

经说上云：

“法：意规圆，三也，俱可以为法。”



法即表准，是所若而然的。意是圆之概念，规是画圆之规，圆是画成之圆形，此三者俱可以作为“所若而然”之法，即俱可以依之而画圆形。又经下云：

“一法者之相与也尽类，若方之相合也，说在方。”

经说下云：

“一：方尽类，俱有法而异，或木或石，不害其方之相合也。尽类犹方也，物俱然。”

同属于一法之诸物，是相类的。如方木方石，木石虽异，而其为方则相合。

法是所若而然，效即是若之而然。所效亦即是法，“所以为之法”者便是法。中效犹言中的效，即合于法之效；不中效犹言不中的效，即不合于法之效。合于法则是，不合于法则非。

所效即是大前提，效即是以大前提为法，若之而然。如云：凡人必死，是所效；由之而言：故孔子必死，便是效。所效中不包含今所谓小前提。

演绎是由前提演绎出结论，效是仿效前提而拟出结论。效亦即由一通则推出其特例，所效即是通则。效的根据在于“一法者之相与也尽类”。

四辟 辟是譬喻，以它物明此物。二物相类，一是所已知，一是所未知，以已知之物喻未知之物。

五侔 侔是以彼辞证此辞。二辞相似，一是公认的，一是不公认的。以公认者证明不公认者。比辞即以二辞相比，俱行即彼辞既可成立，则此辞亦可成立。

六援 援是援例。我所说与你所说相同，你以你所说者为然，便亦当以我所说者为然。如小取篇下文云：“盗人也。多盗非多人也。无盗非无人也。奚以明之？恶多盗，非恶多人也；欲无盗非欲无人也。世相与共是之。若若是，则虽盗人也，爱盗非爱人也；不爱盗非不爱人也；杀盗非杀人也。无难矣。此

与彼同类，世有彼而不自非也，墨者有此而非之！无它故焉，所谓内胶外闭，与心毋空乎？”此即所谓“子然，我奚独不可以然也。”

七推 推是接近今所谓归纳的一种类推法。所取者即所已经验者；所不取即所未经验者。由经验知某些事物如此，因而推知，所未经验者，如与某些事物相同，则亦是如此。亦即是：观察了若干物，见其有甲属性者亦有乙属性，遂以为它物之有甲属性者亦有乙属性。既知它物与此相同，则不可复谓其与此相异。

推颇近于归纳，然而并非即是归纳。归纳是由观察特例以归纳出通则；推是经验了若干情形，由以推断其它与所经验者相同之情形，仍是由特殊以推特殊，并非籀成通则。〔注〕

〔注〕接近归纳之类推，即近代逻辑中所谓泛化类推（Generalized Analogy）。泛化类推之公式为，如甲有一群性质，任何一物有此群性质之一部分者，则亦将有其余之各性质。近代逻辑家经研究之结果，多承认类推与归纳有密切关系，更认为类推实为归纳之基础。而与归纳关系最密切者，实即泛化类推。

辟、侔、援、推，都是类推法。就中“推”所推断的范围较广。效亦以类为根据。“以类取，以类予”。乃根本的原则。

小取篇更论辟侔援推四法之易于谬误云：

“夫物有以同而不率遂同。辞之侔也，有所至而止。（止旧作正，依孙诒让说改。）其然也，有所以然也；其然也同，其所以然不必同。其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之不必同。是故辟侔援推之辞，行而异，转而危，远而失，流而离本。则不可不审也，不可常用也。故言多方，殊类异故，则不可偏观也。”

“夫物有以同而不率遂同”，论辟之弊。辟是举它物以喻此物，而二物虽有相似而不必即同。“辞之侔也有所至而止”，论侔之

弊。侔是以二辞相较而并承认之，但二辞的相似，亦有其限度。

“其然也，有所以然也；然也同，其所以然不必同”，论援之弊。援是然彼亦须然此，但其然虽同，其所以然之理由不必同，未必可援彼例此。“其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之不必同”，论推之弊。推是以所已取者推断所将取者。然将来的所以取之之道未必同于现在所以取之之道，未必可由此而予彼。辟侔援推，各有其弊。所以演之则生差，转移则有谬妄之危险，既远则乖失，流之益远则全离其原始了。所以是不可不审慎的，不可随意用。言实复杂，类如不同，则其所以然之故亦异，不可偏观于一类而遗其它类。

小取篇又分相类的言与言之关系为四种，它说：

“夫物或乃是而然，或是而不然，或一周而一周，或一是一非也。”

何谓乃是而然？小取篇云：

“白马，马也。乘白马，乘马也。骊马，马也。乘骊马，乘马也。获，人也。爱获，爱人也。臧，人也。爱臧，爱人也。此乃是而然者也。”

一主语与一谓语，合成一肯定的简单命辞。于表示主语之原词上加一动词，于表示谓语之原词上亦加同一动词，便得二简单命辞。合此二简单命辞，便可得一肯定的复合命辞。此为是而然。

何谓是而不然？小取篇云：

“获之亲，人也。获事其亲，非事人也。其弟，美人也。爱弟，非爱美人也。车，木也。乘车，非乘木也。船，木也。入船，非入木也。盗，人也。多盗，非多人也。无盗，非无人也。奚以明之！恶多盗，非恶多人也。欲无盗，非欲无人也。……此乃是而不然者也。”

一主语与一谓语，合成一肯定的简单命辞。于表示主语之原词上加一动词，于表示谓语之原词上加同一动词，便得二简单命

辞。如合之为肯定的复合命辞，便得一错误命辞。只能加一非字，成为一否定命辞。或于主语原词上加一否定之词，于谓语原词上亦加否定之词，而得二否定的简单命辞；合之为肯定的复合命辞，亦是错误的。此谓是而不然。（“获之亲人也，获事其亲非事人也”诸例，其为是而不然，实由于词字意谓之纷歧。在一意谓上言，获事其亲，亦是事人。乘车亦是乘木。但普通语言中所谓“事人”“乘木”皆有特殊意谓，故事亲不谓事人，乘车不谓乘木。“盗人也，无盗非无人”一例，其为是而不然，乃由于“无盗”与“无人”二简单命辞，皆为否定的。盗之类实属于人之类中，谓人之类为零，即涵括谓盗之类为零，而谓盗之类为零，并不涵括谓人之类为零。小取篇于此等处尚未详析。）何谓一周而一周？小取篇云：

“爱人，待周爱人，而后为爱人。不爱人，不待周不爱人；失周爱，因为不爱人矣。乘马，不待周乘马，然后为乘马也；有乘于马，因为乘马矣。逮至不乘马，待周不乘马，而后为不乘马。此一周而一周者也。”

在一些肯定命辞，必须表示该命辞之文句中之宾词遍指其所指之类之全体，然后为真。如我爱人，必须爱一切人，然后可说。而在相应的否定命辞，则表示该命辞之文句中之宾词不必遍指其所指之类之全体。在一些否定命辞，必须表示该命辞之文句中之宾词遍指其所指之类之全体，然后为真。如我不乘马，必须不乘一切马，然后可说。而在相应的肯定命辞中，则表示该命辞之文句中之宾词不必遍指所指之类之全体。此为一周而一周。（爱人待周爱人，实由于墨家所规定之爱人之界说。如所谓爱人，无特殊界说，则亦与乘马同例。）何谓一是而一非？小取篇云：

“居于国，则为居国。有一宅于国，而不为有国。桃之实，桃也。棘之实，非棘也。问人之病，问人也。恶人之病，

非恶人也。人之鬼，非人也。兄之鬼，兄也。祭人之鬼，非祭人也。祭兄之鬼，乃祭兄也。之马之目盼，则谓之马盼。之马之目大，而不谓之马大。之牛之毛黄，则谓之牛黄。之牛之毛众，而不谓之牛众。一马，马也；二马，马也。马四足者，一马而四足也，非两马而四足也。一马，马也；马或白者，二马而或白也，非一马而或白。此乃一是而一非者也。”

二简单命辞，合成一肯定的复合命辞。将作为主语之简单命辞原句中之一词，换为另一词，将作为谓语之简单命辞原句中之同一词换为另一同一词，如仍合成一肯定的复合命辞，便得一错误命辞，必须加一非字，而成为一否定命辞。如原来之复合命辞是否定的，则须改为肯定的。中国语文中单数多数无别。有时一命辞之主语，看作单数则是，看作多数则非；有时反之。此皆一是而一非。（“居于国”当看作“居一宅于国”之省，方与以下诸例相合。此等例之为一是而一非，亦皆由于词字意谓之纷歧。如“有国”一词，在普通语言中，实有特定的意谓。一般所谓人专指活人，而亡兄亦谓之兄。马盼即指马之目盼，马大则指马之体大。此类皆语言之含混。）

如一切都是“乃是而然者”，则辟侔援推之辞，可以无弊。但情形不尽是乃是而然，所以立辞不可不审慎。小取篇分别此四种情形，立意甚精，惜乎尚未解析得十分周尽。

中国哲学中论辩最精的是墨家，而墨子书中论辩最详备的为小取篇。小取篇所说之“效”“推”二法，尤其是可以与西洋逻辑中的演绎与归纳相提并论的。

儒家是不甚注重辩的。孟子在当时尝被人称为好辩，孟子亦自谓知言。孟子书云：

“敢问夫子恶乎长？曰：我知言。……何谓知言？曰：谗辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。生于其心害于其政；发于其政，害于其事。圣人复起，

必从吾言矣。”（公孙丑）

蔽于一偏者为诡辞，陷于虚诞者为淫辞，离于道者为邪辞，穷于理者为遁辞。于诡辞知其所蔽何在，于淫辞知其所陷何在，于邪辞知其所离何在，于遁辞知其所穷何在，便是知言。孟子所谓知言，主要是辨识谬妄的命辞之方法。

荀子以为有“名”而后可有“辞”，有“辞”而后可有辨说。荀子说：

“名闻而实喻，名之用也。累而成文，名之丽也。用丽俱得，谓之知名。名也者，所以期累实也。辞也者，兼异实之名以论一意也。辨说也者，不异实名以喻动静之道也。”（正名）

辞即今所谓命辞，乃是合二实或多实之名以说述一个意思。辨说则又不仅论一意，而是用若干辞，不异其实名，以喻动静之道。

“不异实名”谓讨论之对象与所用之名词须前后一致。

荀子论辩，以推类为主要方法。他所谓“圣人之辨说”乃是：

“正名而期，质请而喻，辨异而不过，推类而不悖，听则合文，辨则尽故。”（正名）

“辨异而不过，推类而不悖”，是根本原则。荀子主张“以类度类”（非相），认为“类不悖，虽久同理”（同上）。由“以类度类”，则能“以近知远，以一知万”（同上），于是“欲观千岁，则数今日；欲知亿万，则审一二”（同上）。荀子所谓大儒便是：

“法先王，统礼义，一制度，以浅持博，以古持今，以一持万。……倚物怪变，所未尝闻也，所未尝见也，卒然起一方，则举统类而应之，无所僇德，张法而度之，则施然若合符节，是大儒者也。”（儒效）

能推类，便能执简御繁，卒然遇到所未尝见闻的奇怪事物，也可以推类而知之。至于推类的详细原则，荀子不曾论及。

### 三 名辩与真知

真知是否可以用名言来表示？这也是中国古代哲学中一个大争点。道家以为名言不足以表述真知，真知是超乎名言的；儒家及墨家则以为名言可以表示真知。

最初反对名言的，是老子。老子说：

“道可道，非常道。名可名，非常名。”（上篇）

道不可说，可说的道便不是常道。常名是不可以命的，可以命的名，便不是常名。去言，然后可以了解永常之大道。老子又说：

“知者不言，言者不知。”（下篇）

有真知者必不说，说者一定无真知。

老子书中论道，喜用“以”，“若”，“或”等字眼，即是表示名言缺陷极多，不足以表述真理，勉强用之，不过是“强为之容”，而不得不用曲折仿佛的语句。表面看来，似乎迷离不明，其实是不得不然的。

老子更反对辩，他说：

“善者不辩，辩者不善。”（下篇）

认为辩是不善的。

庄子继老子之后，亦反对名言。庄子说：

“夫言，非吹也，言者有言。其所言者，特未定也，果有言邪？其未尝有言邪？其以为异于鼓音，亦有辩乎？其无辩乎？”

（齐物论）

人之有言，其意谓实并未确定，果有意谓乎？其无意谓乎？其与初生小鸟之叫声，有异乎？无异乎？庄子又说：

“今我则已有谓矣，而未知吾所谓之其果有谓乎？其果无谓乎？……天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，

且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎？故自无适有以至于三，而况自有适有乎？”（同上）

本来是一，以言表之，此言，加上言中之“一”字与本来之一，便成三。说一即成三，如本来即多，用言来说，更不知多少了。

庄子外篇云：

“道不可言，言而非也。知形形之无形乎？道不当名。”

（知北游）

道是不可说的，一说便差。

庄子对于辩更持反对态度，认为辩非所以达到真知，而乃所以离开真知。庄子说：

“辩也者，有不见也。”（齐物论）

何以有辩，即由于辩之两方皆有所不见，如无所不见，自不用辩了。庄子更认为辩必不会有结果，他说：

“既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我与若不能也，则人固受其黜闇，吾谁使正之？使同乎若者正之，既与若同矣，恶能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，恶能正之？使异乎我与若者正之，既异乎我与若矣，恶能正之？使同乎我与若者正之，既同乎我与若矣，恶能正之？然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？……是不是，然不然。是若果是也，则是之异乎不是也，亦无辩。然若果然也，则然之异乎不然也，亦无辩。”（同上）

辩之胜负，并不足以决定是非。胜者未必真是，负者未必真非。辩者两方，既无从决定是非，第三者亦无以决定之。真是与真非，实非辩所能决定。而如有真是，则自然不用辩争了。要之，



辩则无真是真非，有真是真非则无辩。

墨家则认为名言是有用的，足以表述真知。墨经以名为知之要素之一，可见其注重名。经上又云：

“言，口之利也。执所言而意得见，心之辩也。”

言是可以传达知识的。掌握了言，便知其所表达的意义了。

墨经中又有关于言的解说，经上云：

“举，拟实也，言，出举也。”

经说上云：

“举，告以之名，举彼实也。故言也者，诸口能之，出名者也。名，若画僮也。言也，谓言犹石致也。”

举是拟实，即以此名拟彼实。言是出举，实亦即是出名。名是物之摹写。墨子尝云：“以其言非吾言者，是犹以卵投石也。”（贵义）言犹石致，即谓言须如石之坚实而不可破。

墨家对于道家反对辩的理论，曾有驳论。墨经下云：

“谓辩无胜，必不当，说在辩。”

经说下云：

“谓：所谓，非同也，则异也。同则或谓之狗，其或谓之犬也。异则或谓之牛，或谓之马也。俱无胜，是不辩也。

辩也者，或谓之是，或谓之非。当者胜也。”

谓辩无胜，此亦是辩，且亦是欲胜者。以辩反驳辩，实乃自违，故必不当。同则无辩亦无胜，异则自是相非而辩，辩则有胜，当者必胜，辩胜者即是当者。

经下又云：

“非诽者悖（原作悖，从张惠言校），说在弗非。”

经说下云：

“非，诽非，己之诽也不非。诽，非可非也，不可非也，是不非诽也。”

道家以为应忘是非，即谓人不应相诽；然此实即有所诽，亦是非

其所非。以诽为非，此亦一诽，而不自非己之诽，实乃自违。诽乃非其可非者。如认为一切不可非，则亦不当非诽了。

经下又云：

“诽之可否，不以众寡，说在可非。”

经说下云：

“诽：论诽之可不可。以理之可非，虽多诽，其非是也。其理不可非，虽少诽，非也，今也谓多诽者不可，是犹以长论短。”

诽之可否，不在诽之多少，而在于所非者可非不可非。如其理可非，虽多有所诽，其诽亦是。如其理不可非，虽所诽甚少，其诽实非。惟应问所诽之当不当，不应论所诽之众寡。

儒家亦主名言之应有。荀子讲名之用道：

“名定而实辨。”（正名）

“名闻而实喻，名之用也。”（同上）

由名便可以知实，无名则不能辨实喻实了。荀子又说：

“言而当，知也。默而当，亦知也。”（非十二子）

“法先王，顺礼义，党学者，然而不好言，不乐言，则必非诚士。故君子之于言也，志好之，行安之，乐言之。”（非相）

言亦是重要的，当言而默，亦非是智。

易传关于名言问题，别有新说。易传亦认为言不能尽意，但以为可以有补救之方，即可以用符号来表示言所不能表示的意思。系辞上传云：

“子曰：书不尽言，言不尽意。然则圣人之意，其不可见乎？子曰：圣人立象以尽意。”

言虽不足以尽意，而意仍可以尽量表出，即是用“象”来表示。象是什么？系辞上传云：

“夫象，圣人有以见天下之赜而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”

象便是摹拟天下之复杂的现象之符号。系辞上传又云：

“易有四象，所以示也；系辞焉，所以告也。”

象所以示，言所以告；言是不可废的。

易传立象以尽意的说法，实在颇有价值。至于实际上易中所立之象之价值如何，则是另一问题。

扬雄颇重言，尝论言之功用云：

“言不能达其心，书不能达其言，难矣哉！惟圣人得言之解，得书之体。白日以照之，江河以涤之，灏灏乎其莫之御也。面相之辞相适，揅中心之所欲通诸人之嘒嘒者，莫如言。弥纶天下之事，记久明远，著古昔之嚼嚼，传千里之恣恣者，莫如书。故言心声也。书心画也。声画形，君子小人见矣。声画者，君子小人之所以动情乎！圣人之辞，浑浑若川。顺则便，逆则否者，其惟川乎！”（法言问神）

“圣人矢口而成言，肆笔而成书。言可闻而不可殫，书可观而不可尽。”（同上书五百）

言乃所以表达心意的。人心与人心之相通，端赖言语。故言甚重要。圣人之言，明白清晰而意趣无穷。书乃所以载言，其功用亦巨。

徐干尝论名云：

“名者所以名实也，实立而名从之，非名立而实从之也。

故长形立而名之曰长，短形立而名之曰短，非长短之名先立，而长短之形从之也。仲尼之所贵者，名实之名也，贵名乃所以贵实也。夫名之系于实也，犹物之系于时也。”（中论考伪）

徐氏之意，谓本于实而合于实之名是可贵的，无实之名则不足贵。徐氏又论辩云：

“夫辩者求服人心也，非屈人口也。故辩之为言别也，为其善分别事类，而明处之也。非谓言辞切给而以陵盖人也。……辩之言，必约以至，不烦而谕，疾徐应节，不犯礼教，

足以相称。乐尽人之辞，善致人之志，使论者各尽得其愿，而与之得解。其称也无其名，其理也不独显。若此则可谓辩。故言有拙而辩者焉，有巧而不辩者焉。君子之辩也，欲以明大道之中也，是岂取一坐之胜哉？人心之于是非也，如口于味也。口者，非以己之调膳则独美，而与人调之则不美也。故君子之于道也，在彼犹在己也。苟得其中，则我心悦焉，何择于彼？苟失其中，则我心不悦焉，何取于此？故其论也，遇人之是则止矣。遇人之是而犹不止，苟言苟辩，则小人也；虽美说何异乎鸩之好鸣，铎之喧谗哉？”（中论覈辩）此谓“服人心”即能“明大道之中”之辩，是正当的。而仅“屈人口”即“取一座之胜”之辩，是不应有的。道家认为一切之辩都是仅屈人之口的，儒家则认为亦有能服人之心之辩。

魏刘劭亦分辩为二类。刘氏云：

“夫辩，有理胜，有辞胜。理胜者，正白黑以广论，释微妙而通之。辞胜者，破正理以求异，求异则正失矣。”（人物志）理胜之辩即能服人心的，辞胜之辩即仅能屈人口的。

南北朝时人刘昼所作之刘子新论中，颇有关于名言的议论。新论云：

“言以经理，理为言本。名以订实，实为名源。有理无言，则理不可明。有实无名，则实不可辨。理由言明，而言非理也。实由名辨，而名非实也。今信言以弃理，实非得理者也。信名而略实，非得实者也。故明者课言以寻理，不遗理而著言；执名以责实，不弃实而存名。然则言理兼通，而名实俱正。……是以古人必慎传名，近审其词，远取诸理。不使名害于实，实隐于名。故名无所容其伪，实无所蔽其真，此之谓正名也。”（审名）此说要旨，可析为四层：一，言之功用为经理，名之功用为订实。二，言本于理，名原于实。三，无言则理不可明，无名则实不可辨。四，然言非即理，名非即实。不可信言以弃理，信名

而略实。此论言与理、名与实之关系，可谓阔括而无偏。新论又云：

“至道无言，非立言无以明其理。大象无形，非立象无以测其奥。道象之妙，非言不津。津言之妙，非学不传。”（崇学）承认道家至道无言，大象无形之说，而谓非立言无以明其理，非立象无以测其奥。言乃所以显道，并非所以障道。

后来的儒家，都是主张名言可以表述真知的，可以以朱熹所说为代表。朱子说：

“知只有个真与不真分别；如说有一项不可言底知，便是释氏之误。”（语类九）

真知是可以说的，并无不可说之知。

真知可否以名言表示的问题，亦可谓即是直觉与理智之对立的问题。认为真知不可用名言表示，其所谓真知全然是直觉的。认为真知可以用名言表示，则是比较注重理智的。（但亦未必完全不用直觉，只是并非专重直觉。）

## 方法论综论

方法可大别为二：一探求真知的方法，二表述真知论证真知的方法。前者即一般的方法，后者即形式逻辑。

关于一般哲学方法，先秦哲学与宋明清哲学皆有之。先秦儒家之哲学方法，可大别为二。孟子讲尽心，主反省内求。荀子与易传则讲观物。荀子的方法之要旨，是养成客观无蔽的心境，以由分推全。易传则讲由仰观俯察以至于穷神知化。墨家的方法，以身手的实验为主。道家的方法，以体道即直接领会宇宙本根为主。名家则注重名言与事理之辨析。

宋代以后的哲学方法，可大别为三。一，邵子张子程叔子及朱子，以对物的直觉为方法。邵子讲观物，其所谓观物乃观之以心、观之以理。张子讲体物存神，由直观万物以穷神知化。程叔子与朱子，以即物穷理为方法。此数家虽皆以直觉为主，而亦兼重观察与思辨。二，程伯子陆象山王阳明，宗述孟子。专以反观内省为方法。三，王船山颜习斋戴东原反对直觉。船山重观察与辨析，而亦重实践。习斋最重实践，而亦尚观察。东原则专重辨析。

关于名与辩之研究，惟先秦为盛；汉晋哲学中，亦有关于名辩的断片思想。中国哲学关于名与辩之研究，可析为三部分，而每一部分又可分为数方面，兹例举如下：

### 一名

- 一·一 名之意义与类别      一·二 正名之必要与方法

- 一·三 名与真知  
 二辞  
 二·一 辞之意义      二·二 辞与真知  
 三辩  
 三·一 辩之意义      三·二 辩之方法      三·三 辩  
 与真知

中国哲学中所谓辩，有二义，一指辩说，一指辩争。辩说即论证之意。就上表所列，一·一名之意义与类别，一·二正名之必要与方法，二·一辞之意义，三·一辩之意义，三·二辩之方法，可谓属于今所谓形式逻辑之范围。一·三名与真知，二·二辞与真知，三·三辩与真知，系关于名言与辩之价值之讨论。（本篇第二章为叙述之方便，将一·一，一·二，合为一节论述，将二·一，三·一，三·二，合为一节论述，而一·三，二·二，三·三，合为一节论述。）

孔子讲正名，墨子重辩说，为名辩理论之发端。而对于名辩作专门之研究，实始于惠施公孙龙。惠施公孙龙之主要兴趣，在于名言与事物之辨析。其关于析名持辩之方法之研究，今已不可得知。后期墨家对于名有细密的分析，而论辩说之方法，尤为详备。荀子论名最详，对于辞亦有精审的论说。

关于名与辩之妥当与否，儒墨道名四家态度不同。名家与墨家皆重名尚辩，认为名乃所以拟实，而辩乃所以达到真知。然名家颇菲薄常识，墨家则尊重常识，此名墨之不同。道家则鄙弃名言与辩，认为名言与辩不惟不足以表述真知，且足以妨碍真知之认识。儒家的态度居中，讲正名，承认辩为必需，而不甚重视之。

## 结论 中国哲学中之活的与死的

本书所述的思想，都已是过去时代的了；今日以后，将必有新的中国哲学出现。但中国的新哲学与中国旧哲学之间，是必有其相当的连续的。将来的中国新哲学，固然必是西洋哲学影响下的产物，而亦当是中国旧哲学之一种发展。

但中国旧哲学虽是过去时代的，其内容则并非完全过去。中国旧哲学中，有一些倾向，在现在看来，仍是可贵的，适当的。这可以说是中国哲学中之活的。而也有一些倾向，是有害的，该排弃的，便可以说是中国哲学中之死的。

中国旧哲学中，那些是活的，那些是死的呢？中国旧哲学中，至少有下列的诸观念或根本倾向，可以说是活的，即非过去的。

第一，中国哲学中向无现代英国哲学家怀悌黑所破斥的“自然之两分”。中国哲学中的宇宙论，未尝分别实在与现象为二事，未尝认为实在实而不现，现象现而不实。而认为现即实，实存于现。根本与非根本是可以分的，而不得妄辨实幻；不能说惟根本的为实在，非根本的便非实在。中国哲学不以实幻讲本根与事物之别，这实在是一个很健全的观点。“自然之两分”，是印度及西洋哲学中一些派别之大蔽，而为中国哲学所罕有的。

第二，中国哲学认为宇宙是一个变易大流，一切都在变易中，而整个宇宙是一个生生不已无穷无尽的变易历程。然而变易有其条理，宇宙是有理的，一切都有伦有序，不妄不乱。宇宙是



生生之流，而生生有其常则，生生亦即根本的常则之一。同时承认变易与条理，而予以适切的联系，这是中国哲学的特色。这一点在现在仍是极有意义的。

第三，中国哲学既承认变易条理，于是对于变化之条理颇有研究，其结果即是“反复”、“两一”的学说。变化的公式，是极则必反；变化的所以，在于两一即对立统一。固然反复的思想尚未脱离循环论的形式，然决不能说只是循环论而已。两一的理论虽亦颇简单，但实甚精湛。尤可注意的，即西洋哲学中的辩证法，向来是以观念辩证法为主，直至近代始有转变。中国哲学则始终以为反复两一是客观世界的规律，是自然之固有的条理。

第四，中国哲学的最大贡献，在于生活准则论即人生理想论，而人生理想论之最大贡献是人我和谐之道之宣示。孔子的仁，墨子的兼，都是讲人我和谐之道。孔子的仁，是阶级社会中的仁；墨子的兼，以自苦为极，未免有违于人情。孔子的仁，墨子的兼，其本来的表现形态确实有时代性，而人我之和諧，是永远应注重的。过去哲学家对于人我和谐之道的研讨，也永远应该深切地领会了解。

第五，中国哲学最注重学说与行为的一致，将思想与生活打成一片，认为理想的实现不在现实生活之外，而求在日常生活中表现真理。所谓“践形”，所谓“与理为一”，便是“广大高明而不离乎日用”的境界。中国哲学家大都认为人生是严肃的，人之生应异乎禽兽之生，所以人的生活应有训练，应有修养；而学术之探讨，其目的乃在于提高生活。知识理论与生活行动，不可分为二事。印度哲学主脱离现实而别求究竟，西洋哲学不免分知识与生活为二，中国哲学则主于现实生活之中体现真理。自近代西洋哲学传入后，学者多忽视身心修养。但希望中国哲学之知行一贯的精神，仍能继续保持不失。

第六，中国哲学中的致知论颇为简略，而有一笃实可贵的倾

向，即直截了当地承认物之外在与物之可知。（惟陆王一派不承认物之外在。）其所以如此，实即由于不分知识与德行为二事所致。主观唯心论不承认物之外在或物之可知，其实只是发现了知识之难于解释，遂竟否认知之为知而已。直截承认物之外在与可知，或不免被讥为朴素。然而，如是真理，朴素何害？如非真理，纵讲得精微，亦不过善于诡辩而已。

以上可以说是中国哲学中之活的基本倾向，是旧哲学中之历久常新的。但中国哲学也有许多重大的缺陷，有许多根本的大蔽。中国哲学之最主要的大蔽，可以说是如下所举。

第一，中国哲学中的宇宙论，颇有尚无薄有的倾向。尚无薄有的思想倾向，始于古代道家，后来的哲学家多受其影响。一般都认为本根必是无形的，有形的物不足以当之，必求之于无形。于是不肯作对于事物之精密的研讨，而崇尚幽远的玄想。

第二，中国的人生思想，有崇天忘人的倾向。崇天忘人，亦是道家的思想，而影响极深。大部分哲学家都以天为人的表率、人的理想。天是至善，而一切恶之根源，皆在于人。惟有荀子，讲制天宰物，而无发挥光大之者，竟至被后人所遗忘。缺乏讲克服自然的哲学，更没有克服自然的实际了。

第三，中国的人生思想，又有重内遗外的大病。中国哲学家多戒人不要务外遗内，实则已经陷于重内遗外。专注重内心的修养，而不重视外物的改造。惟以涵养内心的精神生活为贵；环境的克服，不予重视，社会民生，多所忽略。稍注意于外，便视为玩物丧志。于是利用厚生的实事，便渐归于荒废了。

第四，中国的人生思想，因过于重“理”，遂至于忽“生”。无见于生之特质，不重视生命力或活力之充实与发挥。生命是一种力量，而此生命力必须培养扩展，然后始有良好生活可言。如活力衰薄，则一切德行都是空虚。中国哲学对于此，甚为忽略。西洋人有所谓力的崇拜，中国哲学中则鲜其痕迹。实际上，理与

生，德与力，乃是应并重的。

第五，中国的人生思想，不注意人群之为一体。自来的道德教训，都是注重人我的关系，而不注意于群己的关系，亦很少将群看作一个整体。实际上，人群是一体的，社会有一定的整体性，这是今日必须充分认识的原则。

第六，中国的人生思想，倾向于轻视知识。孔墨未尝反知，道家乃持反知的态度，后来哲学家大都不看重知识，不注意于自然研究。惟程朱比较注重知识与人生之关系，然亦不充分。知即德，中国哲学尚可说有相类的观念；知即力之思想，则中国古来无有。实际上，研究自然以克服自然，是良好生活之条件。

中国哲学的这些缺欠，实都有其生活上的根源，乃是过去社会生活之反映。现在社会形态变迁了，旧哲学的不足，自然暴露出来了。

先秦哲学之主要的学派，是儒家，墨家，道家，名家；而最主要的是儒，墨，道，三家。北宋以来的新儒家哲学中，最主要的派别，是程朱派，陆王派，及清初以来的王颜戴一派。程朱派的哲学可名为理学，陆王派的哲学可名为心学，王颜戴的哲学向无专名，为与理学心学对待，可名之为气学或事学。（王讲天下唯器，颜学以事物为归，戴学以理在事情为宗旨。）这些学派中，那些是活的，那些是死的呢？

儒家哲学所兼容并顾者甚广。儒家不主出世，而又主张不沉溺于俗务，企图在现实生活中表现理想；不主独善以遗世，亦不讲极端刻苦舍己为人，而以内得于己外得于人为至极。这些，是儒家的专长。但儒家承认阶级为不违于理，实际上主张维持阶级制度；儒家之根本意思，乃在于阶级调和，使各阶级各安于地位而不企图过分，由此而得相安。所谓中庸，实即此种思想之结晶。儒家之能为中国二千年来的正统哲学者，在于此；儒家之将不能适应新的社会，亦在于此。将来中国的新哲学必亦是广大悉

备，对于所有应承认与注重者，能兼容并顾的；但新哲学必以废除阶级为鹄的，则将与儒家相反了。

墨家是久已中绝的哲学，直至近代始有发扬阐释之者。墨家的兼爱牺牲为群忘己的精神，实为现在中国所需要，我们希望它能复活起来。但墨家的行为太刻苦了，难以普遍实行。兼爱牺牲是应当的；以自苦为极，必至于胼无肱胫无毛，却属不必。墨家注意辩学，重视自然研究，都是活的倾向。要之，墨家哲学之一部分观念，虽然一千余年中无人注意，在现在看来，却是可贵的。但整个墨学的复活，却是不可能的事情。

道家是潜势力最大的一派哲学。从汉代以来，虽然是儒家独尊，实际是儒道平分天下，道家的影响实在极深且钜。道家的为我遗世、因循无为的思想，贻害于中国，实非浅鲜；再加上外来的佛家思想，过去中国人的心习，便成为病态的了。道家在宇宙论颇有贡献，可惜此方面却毫无影响于一般人民。将来中国的新哲学，应该是反道家的，虽然也可容纳其贡献。

名家也是久已中绝的学派，近年才有人予以阐释。惠施的重视一般事物的讨论，公孙龙注意概念的分析，都是活的态度。但名家哲学不是完全成熟的，在正确的理则之发见中，夹杂有不少的诡论。中国将来的哲学中，解析事理的方法，大概当是从西洋哲学传来的，对于先秦时代的名家之学，恐不会有多少联系。

程朱理学的长处，在于宣扬即物穷理，由以达到人生最高境界。对于知识与人生之关系，实是有所见。但理学的理气二元的宇宙论，恐是必需改造的；而天理人欲之辩，就更不能照旧维持了。理学是宋代以来的正统哲学，现在时代转易，决没有再居正统的希望了。

陆王心学的特点，在于提出一个简易直截的内心修养法。但在今日复杂的社会生活，此法已不切合了。心学的其它唯心的理论，在今日看来，更多是陈腐的。自西洋的唯心论哲学传入后，

很多人为陆王张目。主观唯心论之存在与否，决定于其社会根据之存在与否；如社会基础能整个改造了，主观唯心论系统是难以继续的。

王颜戴的事学，是最接近现代思想的。大体说来，事学的宇宙论与人生论，比较上最为正确。王颜戴的学说虽然都是未十分成熟的，且都不曾有巨大影响于当时，但在今日看来，他们所走的方向是不误的。这确实可说是中国旧哲学中之活的潮流。但王颜戴的学说，也有不少缺点。船山之学，系统虽伟，内容稍杂。习斋之学，在过去学派中是最有特色的，而偏畸亦甚；其大蔽在于不注重学术之应该分科。其理想的学者是文武工农无不娴习，这实是不可能的。因注重实用学术，遂反对思辨的哲学。在中国以前理学称盛的时代，视思辨的哲学为唯一学问，习斋的攻击，是有见的；但如视思辨的哲学为众学之一，则思辨的哲学亦非不可有。（思辨指慎思明辨，非指玄想。）东原之学，颇有欠深微之处，内容不甚广大。但要而论之，反理学与心学的事学，是足为将来新哲学之先驱的。

思想的发展是辩证的；历史上每一学派，都占了达到究竟真理的程途中之一阶段。各有所见，亦各有所蔽。由其有所见，故各曾尽其应尽之作用；由其有所蔽，故终必为更新的学派所代替。究竟真理之获得，是累积的努力之结果；因而过去的学说内容中，亦必有非完全过去的成分存在。然而，假如旧学说中有一些观念，在后来能复活之时，也必须有所变易，只能是表面上复返于初，不会是真实的复返于初。

〔附注〕这篇是一九三六年写的，三六年秋曾经在一个杂志上发表。这反映我抗日战争以前的思想情况。现在过了四十多年，时代前进了，我的见解当然也与过去不同了。因此篇观点与全书各篇一致，所以仍保留原篇，仅略作文字上的删改。读者鉴之。

## 补 遗

此书乃十年前写成，受战事影响，迟迟至今，始得刊印。数年以来，研读古籍，时有新悟。昔之所是，今日或以为非。爰更撰作补遗十九则，以补原作之不足。

公元一九四八年一月五日

### 一 宇宙论之区分

西洋之形上学，分为两大部，一为本体论，一为大化论。本书所谓宇宙论，相当于西洋所谓形上学，将宇宙论区别为二，一本根论，二大化论。而将古代哲学中有关于宇宙的问题分别归属于两者。此种分法，是否适当，实尚有讨论之余地。

一、公孙龙认为物皆指所构成，而指与指相离各立。在此方面，公孙之学说，可谓一种多元论。

二、惠施讲大一小一，其意似谓小一为万物之最后的构成要素，而大一为万物之总和。就此意义言，惠子之说可谓中国唯物论之一个形态，而与以后的唯气论有相当类似。

三、有无问题，乃道论与气论之所讲，可视为道论气论之理论系统的一成分。

## 二 墨子学说之系统及其根本观点（序论第四章 中国哲学之发展补）

墨子的学说，实有其形式的系统。墨子提出十个主义，合为五联，共成一个整齐的系统。墨子尝云：

“凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤尚同。国家贫，则语之节用节葬。国家熹音湛涵，则语之非乐非命。国家淫僻无礼，则语之尊天事鬼。国家务夺侵凌，则语之兼爱非攻。故曰择务而从事焉。”（鲁问）

每一联之二说，实有必然的关联。最重要者，为尚贤与尚同之关系。尚同实以尚贤为根本。尚同须“选天下之贤可者立以为天子”，离尚贤，则尚同不可讲。

孔子有一贯之道，而未有形式的系统。墨子造立一个整齐的系统，在中国哲学中，实为甚特异的。

墨子思想更有两个卓异的观点，实为其全系统之根笈。此两观点便是：一，墨子诘问制度之根据，而给出一个答案曰：一切制度之设立，皆应以求人民之大利为鹄的。二、墨子指出一般的有限道德之谬误，而以为道德原则应以全体人民为范围。

孔子尝论列夏商周三代制度之短长，而欲加以损益，以立新制度。墨子则诘问制度所以设立之理由，即其“何故”，而得到一个结论云：“仁人之所以为事者，必兴天下之利，除去天下之害，以此为事者也。”（兼爱中）此在思想史上，实为一进展。

一般的道德规律，常有其特别的应用范围，出乎此范围，则以原来规律之反面为道德。墨子对此，曾痛切指陈：

“今有一人，入人园圃，窃其桃李，众闻而非之，上为政者得则罚之。此何也？以亏人自利也。至攘人犬豕鸡豚者，其不义又甚入人园圃窃桃李。是何故也？以亏人愈多，

其不仁慈甚，罪益厚。至入人栏厩，取人牛马者，其不义又甚攘人犬豕鸡豚。此何故也？以其亏人愈多。苟亏人愈多，其不仁兹甚，罪益厚。至杀不辜人也，铍其衣裳，取戈剑者，其不义又甚入人栏厩，取人马牛。此何故也？以其亏人愈多。苟亏人愈多，其不仁兹甚矣，罪益厚。当此天下之君子，皆知而非之，谓之不义。今至大为不义攻国，则弗知非，从而誉之，谓之义。此可谓知义与不义之别乎？杀一人，谓之不义，必有一死罪矣；若以此说往，杀十人，十重不义，必有十死罪矣；杀百人，百重不义，必有百死罪矣。当此，天下之君子皆知而非之，谓之不义。今至大为不义攻国，则弗知非，从而誉之，谓之义。情不知其不义也，故书其言以遗后世。……今有人于此，少见黑白黑，多见黑白白，则此人不知白黑之辩矣。少尝苦曰苦，多尝苦曰甘，则必以此人为不知甘苦之辩矣。今小为非则知而非之；大为非攻国，则不知非，从而誉之，谓之义。此可谓知义与不义之辩乎？是以知天下之君子辨义与不义之乱也。”（非攻上）

普通所谓道德，不能应用于国与国之间。国际间之行为，不受一般道德之裁制。至如阶级道德，不能应用于阶级与阶级之间，对于同一阶级之人所应遵守之行为规范，对于不同阶级之人，便可不遵守之。墨子深以此类情形为不然，而以为一般道德规范应以人民全体为应用范围。墨子此说，在二千年后之今日，固仍为不易实现之理想，然而实为人类应努力以求的最高理想。

### 三 环渊新考（序论第四章中国哲学之发展补）

史记称环渊游于稷下，汉书艺文志谓娟子名渊，老子弟子。史记乐毅传赞有云：“乐臣公学黄帝老子，其本师号曰河上丈人。不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翁公，毛翁公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公。盖公教于齐高密胶



西，为曹相国师。”今案环渊实以善钓著称，疑河上丈人即是环渊。淮南子原道训云：“临江而钓，旷日而不能盈罗，虽有钩箴芒距，微纶芳饵，加之以詹何娟环之数，犹不能与网罟争得也。”文选枚乘七发云：“庄周魏牟杨朱墨翟便娟詹何之伦。”李善注云：“宋玉集宋玉与登徒子偕受钓于玄渊。七略曰娟子名渊，楚人也。”环渊、娟渊、娟环、便娟、玄渊，是一个人，而以钓鱼著名。因其善钓，当常在河上，故又称河上丈人。老子一书，传于河上丈人，实即传于环渊。

#### 四 郭林宗与魏晋名理学派（序论第四章中国哲学之发展补）

魏晋名理学派，与后汉之郭林宗颇有关系。世说新语政事篇注引郭泰别传云：“泰字林宗，有人伦鉴识。题品海内之士，或在幼童，或在里肆，后皆成英彦，六十余人。自著书一卷，论取士之本，未行，遭乱亡失。”魏晋名理学派，以才性同异为主要问题，实由后汉之“人伦鉴识”而来。林宗之书与刘劭之人物志性质当相近，实可谓为人物志之先导。魏晋玄谈之风，出于王充，而谈论名理之风，原于郭泰。魏晋学术，实导原于后汉。

#### 五 儒家之天道论（第一部分宇宙论引端中国宇宙论之发生补）

先秦儒家，对于宇宙，虽无详细的理论，然实有其深微的观点。先秦儒家之天道论，可谓有二重要观念，一曰生，二曰诚。生之观念，始于孔子。诚之观念，见于孟子。

孔子尝说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。”特别提出行字生字，意趣极为深微。孔子在川上所说的“逝者如斯夫，不

舍昼夜”，亦即指示行字之义蕴。孔子实认为世界是动的，百物生生不息，一切俱非静止。

孟子则以天道为诚。孟子尝云：“智之于贤者也，圣人之于天道也。”（尽心）可见孟子甚注重天道之悟解。天道之内容为何？便是诚。孟子云：“诚者天之道也。”诚即是有理。自然变化，有其条理。此时此地，如有甲则有乙；他时他地，如亦有甲，则必亦有乙。此即所谓诚。以诚为天道，即认为自然之中有必然的理，而此必然的理亦即当然的理。天地之间，有自然之秩序，而此自然之秩序，亦即当然之彝伦。

荀子虽讲“不求知天”，然而对于天道，亦有深澈的见解。荀子最注重自然变化之有常，故云：“天行有常”（天论），又云：“天有常道矣，地有常数矣”（同上），又云：“所志于天者，已其见象之可以期者矣。”（同上）惟其有常，故可以期。荀子更注重道兼赅万物之义，谓：“万物为道一偏，一物为万物一偏，愚者为一物一偏，而自以为知道，无知也。”（同上）荀子哀公篇又述孔子对哀公之言云：“所谓大圣者，知通乎大道，应变而不穷，辨乎万物之情性者也。大道者，所以变化遂成万物也。情性者，所以理然不取舍也。”万物有其变化遂成，而其变化遂成之所以然为道。

## 六 墨子天志论新诠（第一部分宇宙论引端中国宇宙论之发生补）

墨子所谓天，最似有人格的上帝，然亦可以予以本体论的解释，而可谓有玄想的意义。墨子所谓天，可谓为最高的生之意志，或爱之意志。墨子可谓以生之意志或爱之意志为百物所从出，为宇宙之主宰。如以此义解说天志，则墨子亦可谓有一个独特的形上学。

## 七 体用与本用（第一部分第一篇第一章中国本根论之基本倾向补）

中国哲学中，与体用相近的名词，尚有本用，且在先秦及汉代，较体用为常见。本用二词，可谓原出于孔门。论语云：“林放问礼之本，子曰：大哉问！礼与其奢也宁俭，丧与其易也宁戚。”（八佾）又载有子之言曰：“礼之用，和为贵，先王之道斯为美，小大由之。”（学而）礼之本与礼之用相对，而本与用二名词可谓成一对待。汉初司马谈论六家要指云：“道家无为，又曰无不为。其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用。”亦以本用对举。论者与司马氏所说本用为人事或人道之本用，并非宇宙之本用。然可谓后世之体用观念之前引。

## 八 释朴（第一部分第一篇第二章道论补）

老子宇宙论之根本观念，道德之外，尚有所谓朴。道为究竟原理，德为一物之本性，朴则为基本材料。此基本材料，浑然无分，本无可指称，故老子谓之“无名之朴”（上篇）。此无名之朴区分而为万物。老子云：“朴散则为器。”（同上）老子又云：“道常无名。朴，虽小，天下莫能臣。侯王若能守之，万物将自宾。”（同上）案朴虽小三字，乃唯朴之误。（疑其致误之由为：一本或作朴后残缺而为小字，传钞者又将他本不误之朴字写上，遂成三字，古书虽唯常互误。）未散之朴，无所可用，故莫能臣。道与朴二者，实为老子所说万物生成之最后本原。

九 元亨利贞解（第一部分第一篇第三章太极阴阳论及第二部分第三篇第四章有为补）

易曰：“乾元亨利贞。”文言传曰：“元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰乾元亨利贞。”元亨利贞，宋代以后，遂为儒家宇宙哲学之四根本观念。朱子以元亨利贞为太极四根本原理，清颜习斋以为天道之四德。本书第一部分第一篇第五章述朱子学说曾引其元亨利贞论。惟述易传宇宙论时，对文言传之四德说未作引述，兹特补述于此。

元者善之长也。善之长犹言众德之首。元为万物之本，万物之本即众德之首，即最高之德。体仁即此身实现仁之德，然后足以为人民之长，故云体仁足以长人。

亨者嘉之会也。嘉之会犹言众美之聚。亨者通达隆盛之义。具备众美为亨。众美具备，文彩可观，为礼之实际，故云嘉会足以合礼。

利者义之和也。义之和犹言一切当然之和谐。自普通意义言之，义可谓利之和。人人各求其利，而利与利相冲突，于是纷争不已，如消弭其冲突，各自节制，不相争夺，达到和谐，便是义。自更深一层之意义言之，利又为义之和。此人所谓义与彼人所谓义者，亦常冲突，此人之当然理想与彼人之当然理想，可以甚不相同而互不相容。如墨子尚同篇所谓一人一义十人十义，于是道德不一，而无公认之是非。然而人生之最高理想，在于一切人所谓当然之和谐，是谓义之和。如能达到义之和，则一切人之生活各得其适，而無不利，是乃利之极致。故曰利者义之和。惟能使人物各得其利，然后义无不和，故云利物足以和义。

贞者事之干也。贞即正，亦即真。事与善、嘉、义并列，当

指功而言。干含有依据、统宗、中央诸义。枝叶依附于干，统属于干，以干为其中央。事之干犹言功之所以立。德正而坚定不移，然后足以成功，故云贞固足以干事。

文言传此数语，义极深微。但文言传对于元亨利贞的解说，不符合周易卦辞元亨利贞之本义，近人已有考证，兹不具论。

## 十 司马谈的形神论（第一部分第一篇第六章理气论补）

司马谈之论六家要旨中，有数语论形神关系。司马氏云：

“凡人所生者神也。所託者形也。神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死。死者不可复生，离者不可复反。故圣人重之。由是观之，神者生之本也，形者生之具也。不先定其神，而曰我有以治天下，何由哉？”

以神为生之本，以形为生之具。后来朱晦庵谓“理也者生物之本也，气也者生物之具也”，实由太史公“神者生之本也，形者生之具也”二语而来。但理与神，却是截然两事。理、物、心，乃是三个互相区别的范畴。

## 十一 宋钐与尹文（第二部分第二篇第五章心之诸说及第三篇第二章兼爱补）

人生论第二篇第五章心之诸说，自孟子的心说讲起。然中国哲学史中，最初提出心之问题，而创立一个关于心的学说者，实为与孟子同时而年稍长之宋钐。庄子天下篇述宋子云：“语心之容，命之曰心之行。”容者宽容，行者趋向。宋子专讲心之宽容，以为心之本来趋向。惜宋子之书不传，其详不可得知了。

管子有心术白心等篇，近人刘节先生与郭沫若先生谓即宋子

遗文。然细审心术自心等篇，讲道论德，谈心说气，其论旨与老庄甚相近。而对于宋子主要学说“人情欲寡”，“见侮不辱”，以及心之宽容等，无所发挥。恐实非宋子遗文。宋子学说兼综墨杨，然实较近于墨家，荀子以墨宋并称，观庄子天下所讲宋子之兼爱非攻的态度与实践，亦可以见。刘向谓宋子尹文曾游稷下。史记虽称稷下先生环渊接子慎到田骈等学黄老道德之术，然稷下实包容各派学者，如阴阳家邹衍，儒家荀子，皆尝居稷下。吾人实不得因宋子尝居稷下，遂谓其属于道家。

庄子天下以宋钘尹文并举，然荀韩诸子，称道宋子处颇多，罕及尹文。吕氏春秋正名篇述尹文说齐王为见侮不辱之说辩护云：

“尹文见齐王，齐王谓尹文曰：‘寡人甚好士。’尹文曰：‘愿闻何谓士。’王未有以应。尹文曰：‘今有人于此，事亲则孝，事君则忠，交友则信，居乡则悌。有此四行者，可谓士乎？’齐王曰：‘此真所谓士已。’尹文曰：‘王得若人，用以为臣乎？’王曰：‘所愿而不能得也。’尹文曰：‘使若人于庙朝中，深见侮而不斗，王将以为臣乎？’王曰：‘否。大夫见侮而不斗，则是辱也。辱则寡人弗以为臣矣。’尹文曰：‘虽见侮而不斗，未失其四行也。未失其四行者，是未失其所以为士一矣。未失其所以为士一，而王不为臣，则向之所谓士者乃士乎？’王无以应。尹文曰：‘今有人于此，将治其国，民有非则非之，民无非则非之；民有罪则罚之，民无罪则罚之，而恶民之难治，可乎？’王曰：‘不可。’尹文曰：‘窃观下吏之治齐也，方若此也。’王曰：‘使寡人治信若是，则民虽不治，寡人弗怨也。意者未至然乎？’尹文曰：‘言之不敢无说，请言其说。王之令曰杀人者死，伤人者刑。民有畏王之令，深见侮而不敢斗者，是全王之令也。而王曰见侮而不敢斗，是辱也。夫谓之辱者，非此之谓也。以为臣不以为臣者，罪之也。此无罪

而王罚之也。’齐王无以应。”

高诱注云：“尹文齐人，作名书一篇，在公孙龙前，公孙龙称之。”观吕氏春秋所述，尹文之持辩，从审辨名实立论，颇与名家相类。尹文盖阐述宋子之说而予以名理的根据。

## 十二 健顺解（第二部分第三篇第四章有为补）

易传论乾坤之德，谓乾健而坤顺。系辞上传云：“乾以易知，坤以简能。”系辞下传云：“夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。”此论健顺之理，甚为精微。健者自作主宰而无所屈，顺者有所遵循而无所乖。健者以易为德，而能知险；知险而有以胜其险，以不失其易，然后为至健。顺者以简为德而能知阻，知阻而有以胜其阻，以不失其简，然后为至顺。恒易而知险，乃为至健；恒简而知阻，乃为至顺。自天道言之，天之德为健，地之德为顺。然而天地之间实有险阻，虽有险阻而仍保其易简，然后为至健至顺。自人道言之，圣人与天地合德，以健顺为道，然而知险知阻，惟知险知阻，乃能克服险阻以保其易简，然后成其健顺。凡德行，必须经过否定而又克服其否定，然后达到圆满。

## 十三 释诚（第二部分第三篇第五章诚及与天为一补）

在人生论第三篇第五章中，依据古训，以真实无欺讲诚，实不免笼统。诚实为中国哲学之最深微的观念之一，近年思之既久，颇有新悟。诚字指谓，可分为二层言之，一诚即有常而巳。二诚亦即自然与当然之合一。

诚之本义为言行一致，引申而自然历程之前后一致，谓之

诚。自然之前后一致，即有常而不已。自然变化是有常的，是无息的，此即天道之诚。荀子所说“天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四时不言而百姓期焉。夫此有常以至其诚者也。”最为显明。今年春之后为夏，夏之后为秋，秋之后为冬，明年亦然。此为有常。而且冬之后又为春，如是相续无穷。此为不已。有常而不已，便是诚。

诚为言行一致，引申而现实与理想之一致即自然与当然之一致，亦谓之诚。自然有常而不已，亦即自然是有理的。变化有其条理；消息盈虚，皆有一定之理而不紊乱。自然是有理的，亦即自然合于当然。当然之理，本即在实现之中。孟荀中庸之所谓诚，实即表示自然与当然之合一。自天言之，事物莫不有理，是谓诚。自人言之，一切行为皆合于当然之则，是谓诚。

诚字可谓即西洋所谓合理性 (rationality) 之意。黑格尔有言：“凡现实的必是合理的，凡合理的必是现实的。”诚字可谓即表示黑氏此语之意义。诚兼实在与有理二者而言，实在与理则之合一，即所谓诚。

#### 十四 格物新释（第二部分第三篇第五章诚及与天为一补）

大学格物，古今解者纷纭，然皆未得其本指。大学对于所谓格物，未多解说，欲明其谊，唯有求之于古训。郑康成训格为来，解格物为来物；朱子训格为至，解格物为至物；王阳明训格为正，解格物为正物。固皆依据古训，然格字此诸训，用于此处皆不恰切。本书第二部分第三篇第五章仍依据程朱之说为解，实未精审。如格字古训仅此三者，则必于此三者之中择取其一。然格字实尚有一古训。文选李萧远运命论李善注云：“仓颉篇曰：格量度之也。”仓颉篇实为最古之字书，其训诂实极可据。以此



训为格物之格之解释，实明白晓畅，了无疑滞。此可谓格物之格之正解。格物即是量度物。量度物者，即对物加以审衡而分辨其本末先后。故大学云：“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”又云：“此谓知本，此谓知之至也。”所谓致知，即是知本，即知事物之中孰为本，孰为先。参照上下文句，大学之格物之本义，彰然无疑。仓颉篇久佚，赖文选李注保存此条，使人得藉以考见大学格物之本义，亦属幸事了。

### 十五 儒墨道之品值学说（第二部分第四篇人生问题论补）

今日常语中所谓价值，实应称为品值。一般所谓价值哲学，实应称为品值哲学。（物之本来的高下区别谓之品，一此物与甚多他物相当谓之值。品值者，谓物与物之间有本来的高下区别，而一高等之物可以当许多下等之物。至于价乃指价钱而言。最贵之物称为无价之宝，故价非指本来的高下区别。）中国哲学中对于品值，尚未有系统的学说，故本书中对于中国哲学中之品值论，未作叙述。然而儒墨道三家，对于品值，实各有深刻之见解。兹补述其大要。

先述儒墨道三家之根本态度。儒家之品值论，可谓为内在品值论。儒家以为基本品值为美善信。今日所谓真，即古代哲学中所谓信。事物与事物之间，有本然的品值区别，而人生来即有辨识此类品值区别之知能。墨家之品值论，可谓用品值论，以利为最基本的品值，以人民之大利为品值之唯一表准。道家之品值论，可谓绝对品值论，以为儒家所讲之美善是非，墨家所说之利，皆是相对的，偶然的，而人应当超越此类相对品值而达到绝对品值。绝对品值，即万物所由以生之道，与一物所以生之德。自道德观之，万物一齐，世俗所固执之品值区别，俱属幻

妄。

儒家之品值思想，发于孔子，至孟子而条理灿然了。孔子尝云：“仁者安仁，知者利仁。”（论语里仁）此分道德实践之境界为二，一安仁，即无所为而为，即为道德而实行道德。二利仁，即有所为而为，即以道德有利而实行道德。无所为而为，亦即此行为本身便是目的，而非达到其他目的之手段。安仁即以仁为内在品值而实行之，利仁则以仁为有利而实行之。仁者以仁为一种内在品值，知者则仅注重仁之功用品值。

论语又云：“子谓韶，尽美矣，又尽善也。谓武，尽美矣，未尽善也。”（八佾）音乐所表现之品值为美，然而音乐尚可道德的意义。以声音之美而言，韶武皆已臻于至极，然就其所表示之道德意义而言，则武不及韶。孔子区别美善，然而对于美善，尚未有明晰之界说。

孟子关于品值的理论。可析为四点。一物之不齐，二善信美之界说，三心之所同然，四天爵与良贵。

孟子云：“夫物之不齐，物之情也。或相倍蓰，或相什佰，或相千万。”（滕文公）此即承认物与物之间有本然的品值区别。此品值区别是客观的，而非人之所加。

孟子尝云：“浩生不害问曰：乐正子何人也？孟子曰：善人也，信人也。何谓善？何谓信？曰：可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神。”（尽心）善人、信人、美人、大人、圣人、神人、为理想人格之六等。而善、信、美三者，为品值之名称。实现善之品值者谓之善人。实现信之品值者谓之信人。实现美之品值者谓之美人。善之界说为可欲，可欲即可好。凡心之所好谓之善。孟子尝云：“生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。”欲不仅指一般所谓欲，所欲不仅以生为范围。信即今所谓真。信之界说为有诸己，即名实相符。凡名实

相符谓之信。美之界说为充实，即内容丰富而满足。此所谓美，较一般所谓美之范围为广。孟子此处以善信美并举，颇近于希腊哲学之以真美善并列。

孟子以为人皆生而有辨识品值之知能。孟子云：“口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也义也。圣人先得我心之所同然者耳。”（告子）又云：“是非之心，人皆有之。”“是非之心，智也。”（同上）口能辨味，耳能辨声，目能辨色，心能辨理义，都是自然而然的。人皆有是非之心，即生而有辨识品值之知能。

孟子又有天爵良贵之说。孟子云：“有天爵者，有人爵者，仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。”又云：“欲贵者，人之同心也。人人有贵于己者，弗思耳。人之所贵者，非良贵也。赵孟之所贵，赵孟能贱之。诗云：既醉以酒，既饱以德。言饱乎仁义也，所以不愿人之膏粱之味也。令闻广誉施于身，所以不愿人之文绣也。”（告子）天爵良贵，即内在品值。一人，如能在生活实际之中实现内在品值，便是有天爵。其所实现之内在品值，即此人所自有之良贵。

墨家专讲功用品值。墨子尝说：“今用义为政于国家，人民必众，刑政必治，社稷必安。所为贵良宝者，可以利民也，而义可以利人，故曰义天下之良宝也。”（耕柱）墨子所以贵义，乃因其能利民，亦即以其有功用品值。墨子书又云：“子墨子问于儒者曰：何故为乐？曰乐以为乐也。子墨子曰：子未我应也。今我问曰：何故为室？曰：冬避寒焉，夏避暑焉，室以为男女之别也。则子告我为室之故矣。今我问曰：何故为乐？曰乐以为乐也。是犹曰何故为室，曰室以为室也。”（公孟）可见墨子不讲内在品值。儒家以为人所以当行仁义者，并非因仁义有利，乃因仁义本身即是内在品值，而人生之理想，只在于实现内在品值。

墨家则以为人生之一切活动，其最后目的，惟在于求人民之大利，一切皆是达到此目的之手段。如其不是达到此目的之手段，便无品值可言。

道家则认为儒墨所讲之品值，都是相对的，人应超越相对的品值而体认绝对品值。

老子首先指出美善之相对。老子说：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。”美与恶，善与不善，实相待而立。如无恶则亦无所谓美，如无不善则亦无所谓善。如此，美非绝对之美；善非绝对之善。老子又说：“唯之于呵，相去几何？美之与恶，相去何若？”美恶既属相对，便实无决然之区别。在此类相对品值之上，尚有绝对品值。老子云：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”道德即是绝对的品值，人生唯应觉悟此绝对而与之合一。老子又云：“不可得而亲，不可得而疏，不可得而利，不可得而害，不可得而贵，不可得而贱，故为天下贵。”此即超越相对品值而达到绝对的品值。

庄子所讲，较老子更为显豁。庄子讲齐物，即消弭一切相对的品值区别。庄子所谓与天为一，即超越一切相对品值，而达到绝对的品值。庄子说：“民湿寝，则腰疾偏死，骯然乎哉？木处则惴慄恟惧，援猴然乎哉？三者孰知正处？民食芻豢，麋鹿食荐，螂蛆甘带，鸱鸦嗜鼠，四者孰知正味？援獾狙以为雌，麋与鹿交，鳧与鱼游，毛嫱丽姬人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然淆乱，吾恶知其辨？”（齐物论）此言所谓美善用者，实因物类之不同而不同。于此类有用，于彼类未必有用；此类所谓美，彼类不以为美。所谓美善用者，实皆相对的。此等品值，既属相对，便无决然之区别。庄子又云：“物固有所然，物固有所可，无物不然，无物不可。故为是举蕙与楹，厉与西施，

恢恹恹怪，道通为一。”（同上）所谓然与不然，可与不可，美与不美，实皆无别。庄子又云：“至人神矣，……生死无变于己，而况利害之端乎？”（同上）所谓功用品值，实以生为最后依据。如生死齐等，则所谓功用品值，便完全不足措意了。

庄子外篇云：“以道观之，物无贵贱。以物观之，自贵而相贱。以俗观之，贵贱不在己。”（秋水）自绝对之观点来看，一切相对品值，俱属虚妄分别。物类莫不自以为贵，而卑视他物。至于社会中所谓贵贱，则又随风俗而转移。如超越物类而言，则一般所谓贵贱，实皆无所谓。如能消除此等虚妄分别，便可达到绝对的品值。外篇又云：“无不忘也，无不有也。澹然无极，而众美从之。此天地之道，圣人之德也。故曰夫恬惔寂寞，虚无无为，此天地之平，而道德之质也。”（刻意）无所不忘，然后无所不有。超越一切，然后完全兼备。消弭相对，然后与绝对合一，道家之论，有见于一般品值的相对性，但所讲的绝对品值，却是空虚无实。

儒道墨三家之品值思想，实各有其独特的观点。而品值哲学所有的主要观点，亦可谓大略备具了。

## 十六 功利辨（第二部分第四篇第一章义与利补）

在孔子之思想中，功与利实截然有辨。孔子不讲利，然而颇重功。孔子云：“大哉尧之为君也，巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎民无能名焉。巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章。”（泰伯）可谓甚赞美尧之成功。孔子以“博施于民而能济众”为圣，所谓博施济众，实即功济生民。故孔子可谓轻利而重功。

孟子反利最甚，然亦未尝有反功之论。虽尝云：“若夫成功则天也，君如彼何哉？强为善而已矣”（梁惠王），不过以天命为人事之最后裁断而已。孟子引曾晰之言，谓管仲“功烈如彼其

卑也”，而云：“当今之世，万乘之国，行仁政，民之悦之，犹解倒悬也。故事半古之人，功必倍之。”（公孙丑）可见孟并非薄功而不道。孔孟反利而重功，实为显然。

汉董子尝云：“正其义不谋其利，修其理不急其功。”虽以功利并举，然不谋不急轻重大异。董子可谓不讲利，亦非不重功。然自汉书改此二语为“正其谊不谋其利，明其道不计其功，”功利二者遂混为一谈。宋代道学大多既不讲利亦不谈功。然而讲孔孟思想，应知功利之辩。

### 十七 三命说之起源（第二部分第四篇第二章 命与非命补）

汉儒三命之说，实出于纬书。礼记疏引孝经援神契云：“命有三科，有受命以保庆，有遭命以谪暴，有随命以督行。受命，谓年寿也。遭命，谓行善而遇凶也。随命，谓随其善恶而报之。”此为白虎通义所说之所本。

### 十八 孔子方法论阐微（第三部分第二篇第一章 一般方法论补）

在第三部分第二篇第一章中，叙述孔子之方法，论列三点：一思与学，二一以贯之，三多学而识。然孔子关于方法之议论，实尚不止于此。近年来为诸生讲授孔孟哲学，遂对于孔子之方法论，有更进之悟解。孔子之方法，实更有五点可说：一绎言，二叩其两端，三辨惑，四一言一蔽，五阙疑。

孔子尝云：“巽与之言，能无说乎？绎之为贵。”（论语子罕）所谓绎，即推寻其意指，与今日所谓演绎义近。孔子实甚重演绎，故又尝说：“举一隅不以三隅反，则不复也。”（述而）

举一反三，即一事推知相类之事。论语又载子贡对孔子之言云：“回也闻一以知十，赐也闻一以知二。”（公冶长）闻一知十，闻一知二，即由一言推知其他之言，亦即由一理悟及其他之理。孔子又尝赞许子贡说：“告诸往而知来者。”（学而）朱注云：“往者其所已言者，来者其所未言者。”告往知来，即由所已言推知所未言。孔子又说：“温故而知新，可以为师矣。”（为政）温故知新即由寻绎旧言而发现新义。

其次，孔子以为问题起于两端之对待，求解决一问题，须先辨识其所从发生之对待。孔子说：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也。我叩其两端而竭焉。”郑康成以两端为本末，朱子云：“两端犹言两头。言终始本末，上下精粗，无所不尽。”案两端实泛指一切对待。叩其两端，即勘察其对待。一切问题，皆起于对待之冲突。事物常包含种种对待，是即问题之所由发生。对于每一问题，勘察其所由发生之对待，便能竭尽其底蕴了。论语又云：“季文子三思而后行，子闻之曰：再斯可矣。”（公冶长）再思，即先从正面思之，再从反面思之，兼顾两端，即尽思之能事了。如三思，则又回到正面，虽多而无益了。（孔子似无否定之否定之观念。）

孔子既注重辨察对待，更以为不可自陷于矛盾。事物所含之对待，应加以审察。而自己之态度，应前后一贯，不可自违。孔子重“辨惑”，所谓惑即自相矛盾。论语云：“子张问辨惑。子曰：爱之欲其生，恶之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。”（颜渊）既欲其生又欲其死，便是自相矛盾。论语又云：“樊迟曰敢问辨惑。子曰：一朝之忿，忘其身，以及其亲，非惑与？”（同上）凡忿皆由于以身亲之故而与人相争。以身或亲之故而与人相争，结果反忘其身与亲，亦是自相矛盾。辨惑即自己反省而免除自相矛盾。

孔子更以为凡立一言，如固执之以为完全自足，则将失之于

偏。论语云：“子曰：由也，女闻六言六蔽矣乎？对曰未也。居，吾语女。好仁不好学，其蔽也愚。好知不好学，其蔽也荡。好信不好学，其蔽也贼。好直不好学，其蔽也绞，好勇不好学，其蔽也乱。好刚不好学，其蔽也狂。”（阳货）一言有一言之蔽，而须深辨之。仁知信直勇刚，皆孔子所崇重，而以为如不好学则各有所蔽。唯学足以破除固陋，足以超越偏曲，故好学则可以解蔽。由此可见孔子之态度，实乃卓越明通，最不固执。孔子既以为立言难免于偏蔽，故对于反对之见解，常持容忍的态度。试观孔子对于隐者之态度，便可以见。（孔子诛少正卯事，乃后人附会，不可信。）孔子虽尝云：“道不同不相为谋”（卫灵公），然而不赞成对于异派加以攻击。孔子曾说：“攻乎异端，斯害也已。”（为政）此二句古今解者纷纭，然多曲解。今应在论语本书中寻求其训释。“攻”当即“攻其恶勿攻人之恶”（颜渊）之“攻”，“也已”当即“可谓仁之方也已”（雍也），“可谓好学也已”（子张）之“也已”。故此二句应作攻击异端，实无益而有害解。异端一词，自汉以来，皆解为邪说。然孟子距杨墨，荀子反名墨诸家，皆未尝谓杨墨或名家等为异端。异端一词，在有关先秦之史料中，论语之外，尚曾一见。刘向别录云：“齐使邹衍过赵，平原君见公孙龙及其徒萆母子之属，论白马非马之辩，以问邹子。邹子曰：不可。彼天下之辩，有五胜三至，而辞正为下。辩者，别殊类使不相害，序异端使不相乱。抒意通指，明其所谓，使人与知焉，不务相迷也。”（史记平原君列传集解引）所谓异端，实指相异之方面，或相异之观点。孔子以攻击异端为有害，即以为对于不同之观点，应容忍而不必排斥。

孔子尤重阙疑。有云：“多闻阙疑，慎言其余。”（为政）对于不能确定者，应存而不论，不可强作判断。孔子又云：“君子于所不知，盖阙如也。”（子路）又说：“盖有不知而作之者，我无是也。”（述而）孔子可谓有求真所应有之谨慎态度。



宇宙之大，事物之蕃，何能尽知？对于所不知的，自承其不知，而不造作妄说以自欺欺人，实为进于真知之第一条件。

### 十九 魏晋时关于言不尽意问题之辩论（第三部分 第二篇第二章名与辩补）

魏晋时，关于易传“言不尽意”，“立象以尽意”之说，颇多讨论，而有三种不同的学说。第一，王弼认为象以尽意，言以明象，然得意当忘象，得象当忘言。第二，与王弼同时之荀粲，认为象亦不能尽意。第三，晋之欧阳建则认为言能尽意。兹分别述之。

王弼易略例云：

“夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象忘言。象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则言者象之蹄也，象者意之筌也。是故存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意，而存象焉，则所存者乃非其象也。言生于象，而存言焉，则所存者乃非其言也。然则忘象者，乃得意者也。忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。是故触类可为其象，合义可为其徵，义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？而或者定马于乾，案文责卦；有马无乾，则伪为滋漫，难可纪矣。……盖存象忘意之由也。象以求其意，义斯见矣。”

汉儒讲易，专重象数，其弊在于支离繁琐，失其指归。王氏此论，乃对于汉儒易学之反动。而忘象忘言之说，实从老子衍来。

荀粲（字奉倩）以为象不尽意。三国志荀彧传注引何劭所作之荀粲传中述粲之言云：

“盖理之微者，非物象之所举也。今称立象以尽意，此非通于意外者也；系辞焉以尽言，此非言乎系表者也。斯则象外之意，系表之言，固蕴而不出矣。”

王弼虽以忘象忘言为究竟，然尚认为“意以象尽，象以言著”。荀粲则根本否认象能尽意，而以为尚有“象外之意”，即“理之微者”，实非象之所能表示。

东晋初年，有殷融，著象不尽意论。（世说新语文学篇注引中兴书，云：“殷融字洪远，……著象不尽意，大贤须易论，理义情微，谈者称焉。”）其论久佚。其宗旨当与荀粲之说略同。

西晋之世，欧阳建（字坚石）著言尽意论，其论云：

“有雷同君子问于违众先生曰：世之论者，以为言不尽意，由来尚矣。至乎通才达识，咸以为然。若夫蒋公之论眸子，钟傅之言才性，莫不引此为谈证。而先生以为不然，何哉？先生曰：夫天不言而四时成焉，圣人不言而鉴识存焉。形不待名而方圆已著，色不俟称而黑白以彰。然则名之于物，无施者也。言之于理，无为者也。而古今务于正名，圣贤不能去言，其故何也？诚以理得于心，非言不畅；物定于彼，非名不辨。言不畅心，则无以相接；名不辨物，则鉴识不显。鉴识显而名品殊，言称接而情志畅。原其所以，本其所由，非物有自然之名，理有必定之称也。欲辨其实则殊其名，欲宣其志则立其称。名逐物而迁，言因理而变。此犹声发响应，形存影附，不得相与为二矣。

苟其不二，则无不尽。吾故以为尽矣。”（见艺文类聚）

此论要旨，可析为三点：一、名乃所以辨物，言乃所以表理。物与理乃先在的。人欲辨物故立名，欲表理故有言。二、如言不能表理，即不能宣志，则言不畅心，而人与人无以相接。如名不能辨物，则人不能有鉴识，即不能有知。今人与人可以相接而畅其情

志，故言能表理。人有鉴识，故名能辨物。三、名与言乃随顺物与理的。“名逐物而迁，言因理而变。”名之于物，言之于理，乃如影之于形，响之于声。故言能尽意。

王弼荀粲之说，皆系玄学家之见解；欧阳建之说，则是名理家之议论。

〔注〕余初未注意欧阳坚石之尽意论，友人张恒寿君特为指出，谨此志谢。

〔附注〕这篇“补遗”是一九四八年初所写的。当时想对原稿作一些补充，使它臻于完备。但原稿遗漏之处较多，决不是这些条目所能补足的。又，这些条目多系枝节问题，不甚重要，而且写得很不通俗，不易理解。今修订旧作，对“补遗”略作一些文字上的删改，内容仍旧，聊以保存我治学过程中一个阶段的见解而已。一九八〇年九月十二日记。