

通論

孔子仁說

(一) 總論

楊筠如

孔子學說之最著而可信爲真書者，莫如易春秋與論語。易爲孔子之宇宙論，春秋爲孔子之正名論，其人生哲學，則散於與諸弟子問答之間，而以論語爲其精義所會萃焉。其人生哲學，全以「仁」爲中心，何以明之？孔子人生哲學，約有三分法，四分法二種；「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼」此三分法也；「子以四教，文行忠信」此四分法也；其立身治世之方，要不外此，請分別證明之。

(1) 知仁勇 此種三分法，卽爲學校中今日遵用之德、智、體、三育並進之圭臬；然三者之中，以「仁」爲中心，與今日之專重智育者迥別，觀其言曰：

如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也已！

知及之，仁不能守之；雖得之，必失之。

羣居終日，言不及義，好行小慧，難矣哉！

明智慧不建築於仁義之上，則所謂智者，適以助惡而已，故曰「知者利仁。」卽「依仁游藝，」亦先仁而後藝，可知其所謂知者，仍以「仁」爲根本也。又曰：

見義不爲，無勇也。

仁者必有勇，勇者不必有仁。

惡勇而無禮者。

君子義以爲上；君子有勇而無義，爲亂；小人有勇而無義，爲盜。

君子以心道耳目，立義以爲勇；小人以耳目道心，不遜以爲勇。

是皆證明勇須以仁義爲根本。又如「好勇疾貧，亂也」，「勇而無禮則亂」，其惡徒勇而無仁義者可知也。然則孔子之學說，雖以知仁勇並列，而實則以「仁」爲其學說之中心；是以子路之勇，子貢之智，冉求之藝，皆時爲孔子所斥責，而獨賞「其心三月不違仁之顏回」。且其書中獨言「仁」者綦多，以三者並舉之時甚少，是亦足以見其所重獨在「仁」也。

(2) 文行忠信 此種四分法，與孔門所分之四科，微有區別；實則文統言語、文學二科；行統德行政事二科；忠信本卽德行之一部，而此特別分爲二種，與文行並立者，重德行也。忠信者，卽仁之表現；其答樊遲問「仁」曰：「居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也。」又曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉！」其言忠信爲「仁」之一端也。明甚。是其特標忠信，卽重德行，亦卽重「仁」也。又曰：「行有餘力，則以學文。」是又重行而輕文也。試讀

君子欲訥於言，而敏於行。

君子言之不出，恥躬之不逮也。

仁者其言也訥……爲之難，言之得無訥乎？

剛毅木訥近仁。

巧言令色，鮮矣仁！

各章，則孔子極重力行，而痛惡巧言令色，可爲重行輕文之佐證。然其所謂行者，仍以德行爲本，故曰：君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。

卽上面所舉各條，無一不以「仁」爲歸宿，力行者近仁，巧言者鮮矣仁，卽其明徵也。據此則無論孔子人生哲學爲三分法，四分法，而其根本皆不出「仁」之一字，故吾人可謂孔子人生哲學，全由仁字出發。如

君子去仁，惡乎成名！

志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。

人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？

尤其大聲疾呼，反復言之者也，不足見其視「仁」之重要乎？

二二仁之本體分析

孔子人生哲學，以「仁」爲中心，既如上述；但仁字之解釋若何？孔子之所謂仁，究爲何物？則吾人所急欲知者也。胡適中國哲學史大綱謂「仁是盡人之道；能盡人道，卽是完成人格」；又引「子路問成人，子曰：

「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲成人矣。」以明成人，卽是盡人道，卽是完成人格；完成人格，卽是仁。是以「仁」爲「統攝羣德，完成人格之名」此一解也。

梁啟超先秦政治思想史曰：「彼我通，斯謂仁，故仁之字從二人；鄭玄曰：「仁，相人偶也。」非人與人相偶，則人之概念，不能成立，由言之：若世界只有一個人，則所謂人格者，決無從看出。」是以「仁」爲人類相互間之同情心，此又一解也。

梁漱溟極力排斥以上二說，謂仁卽平常所謂仁厚而已。是一種超於人類氣質及本能的生活之流，含有柔嫩之意，亦卽人之真情緒也。是以「仁」爲混然一體，毫無計較，只有當下的心靈，此又一解也。

總觀以上三個解釋，胡氏之說，過於籠統，毫未加以分析；梁漱溟駁之曰：「若據胡氏之說，則非羣德兼備，同時有臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，不得謂之仁。然孔子說：「回也其心三月不違仁，」豈顏子此三月之內，必兼有武仲之知，公綽之不欲，莊子之勇，冉求之藝，尙復文之以禮樂，而後可乎？又說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」是豈可說羣德兼備，始謂之仁哉？」梁說極有理，是胡氏之說，不能立足也。

梁任公之說，專重外緣，亦非仁之本意。梁漱溟亦嘗駁斥之，謂人與人相偶，又必有事可作，方稱爲仁；則「回也其心三月不違仁，」三月之內，必有人作伴，又必不能稍事休息，否則卽非仁矣。此亦不通之論也。也是任公之說，亦不能成立矣。

梁漱溟之釋仁，似較二家爲細密；然全以柏格森羅素之哲學，作孔子「仁」之根據，亦未免過於牽強。孔子之所謂仁，固含有柔嫩慈和之心靈；但此不過仁之一端，而必欲包括全部，則有時必不可通。試舉二例以明之：

(A)「仁者己欲達而達人，己欲立而立人。」若依梁氏之說，則仁只是真情之流，僅有當下，必不有計較或預備；則推己及人之仁，必不能謂之仁。何則？以既云「推」「及」「欲」等字，則已含有計較與預備之意矣。且既有「人」「己」之別，其非心靈生活之流之混然一體可知。然孔子竟謂之仁，奈何？

(B)「仲弓問仁？子曰：『出門如見大賓，使民如承大祭。』」既云是生活之流，不能毫有一分成心，何故必有此恭敬寅畏之心，而後始得謂之仁？且恭敬之心，是見大賓或大祭時始生；今乃強其非見大賓或大祭時而存此心，豈非違生活之流乎？違生活之流，而謂之仁可乎？

據上二例，則梁氏之說，已有可疑。且柏格森等之哲學，注重新生命，最痛詆者，爲有固定之模範與標準；是以主張生活之流，時時變化，時時有新生之心靈。而孔子思想，最重標準人格，故祖述堯舜，憲章文武，又嘗夢見周公，皆其明證。又曰：「述而不作，信而好古。」是與柏格森等立於反對地位，而梁氏欲強合爲一，毋乃大謬不然乎？然則孔子之所謂「仁」，果何物耶？試將孔子說仁各條，一分析之，可得十四類如左：

(一)回也其心三月不違仁，君子去仁，惡乎成名！君子無終食之間違仁。克己復禮爲仁。是涵

養內心之「仁」也。

(二)樊遲問仁？子曰：「愛人。」仁者已欲達而達人，已欲立而立人；能近取譬，可謂仁之方也已？己所不欲，勿施於人。此慈愛他人之「仁」也。

(三)志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。仁者必有勇，勇者不必有仁。當仁不讓於師。此果敢不懼之仁也。

(四)仁者樂山……仁者靜……仁者壽。仁者不憂。求仁而得仁，又何怨？不仁者，不可以長處樂，不可以久處約。此恬靜自安之「仁」也。

(五)仁者其言也訥。剛毅木訥近仁。雍也仁而不佞。巧言令色，鮮矣仁！此樸質柔嫩之「仁」也。

(六)惟仁者能好人，能惡人。好仁者，無以尚之；惡不仁者，其爲仁矣，不使不仁者，加乎其身。里仁爲美，擇不處仁，焉得知？知者利仁。此辨別好惡之「仁」也。

(七)克伐怨欲不行焉，可以爲仁矣。子曰：「可以爲難矣，仁則吾不知也。」此言強作之非「仁」也。

(八)其稱管仲曰：「如其仁！如其仁！」微管仲，吾其被髮左衽矣！此言功業之爲「仁」也。

(九)人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？此言「仁」爲禮樂之本也。

(十) 觀過斯知仁矣。知及之，仁能守之，莊以涖之，動之不以禮，未善也。此言「仁」僅善德之一也。
(十一) 仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。一日克己復禮，天下歸仁焉。有能一日用其力於仁者乎？我未見力不足者。此言「仁」之易也。

(十二) 若聖與仁，則吾豈敢！未知焉得仁！不知其仁也！如有王者，必世而後仁。子罕言利，與命與仁。此言「仁」之難也。

(十三) 君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人，能行此五者於天下爲仁矣。此言「仁」之效也。

(十四) 以文會友，以友輔仁。子貢問爲仁，子曰：「工欲善其事，必先利其器；居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。」此言「仁」之資也。

以上十四類，雖皆言仁，而其意各別。然一研究其出發之點，則只是涵養內心之仁，與慈愛他人之仁。故舉一二兩條，即可概括全部涵養內心之仁，忠也，慈愛他人之仁，恕也。曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」古人豈欺我哉？試更就忠恕分類，以證上列各條之是否果由忠恕出發，而其意始能明。否則以一二兩條，合於忠恕，卽武斷其餘十二條，亦皆由此出發，人將不我信也。

(1) 忠 章太炎曰：「心能推度曰恕，周以察物曰忠，故夫聞一知十，舉一隅而以三隅反者，恕之事也；舉其徵符而辨其骨理者，忠之事也；身觀焉，忠也；方不障，恕也。」是直以墨子之「親知」「說知」釋忠

恕，姑不論其說之是否有據，此全屬「知識論」，非孔子論仁之旨。孔子之忠恕，全屬倫理方面，如「己所不欲，勿施於人」，「執事敬，與人忠」。明指立身治世之方，而欲認爲「知識論」得乎？朱子曰：「盡己之謂忠，推己之謂恕。」其意良是。程子曰：「忠者天道，恕者人道；忠者無妄，恕者所以行忠也。」是就忠恕言，忠又爲恕之體，卽中心之至誠，所謂心德之全也。吾謂梁漱溟之釋仁，近於忠者也。內心涵養，保持柔嫩之態度，使生活之流，超然於氣質本能之上，混然一體而無慾念雜其中。故曰：

飯蔬食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣；不義而富且貴，於我如浮雲。

其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云耳！

其門人又說：「子之燕居，申申如也，夭夭如也。」此皆描傳孔子內心涵養之功夫，一種恬靜自安之心理，故曰：「仁者靜，」仁者不憂，」此可證第四條由忠出發也。

既有此種恬靜之心理，則外物不能搖，不淫於富貴，不屈於威武，故甘刀鋸鼎鑊而無怨。其曰：「殺身成仁。」良有以也。此足證第三條亦由此出發矣。

然其所以勇於殺身成仁者，以仁之可樂，乃中心悅而爲之，非可強而致也。凡利害之小者，或猶可矯飾；若此則非純由內心修養有素，置死生於心靈之外者不能。是以答原憲之克伐怨欲不行，尙不可謂仁者。此也。此可證第七條之又出於忠也。

仁者之心靈，無欲以擾之，無物以蔽之；以心道耳目，而不以耳目道心；恬然自靜，靜則明，明則是非易

別，而不淆於氣質之私。故曰：「仁者能好人，能惡人。」以其能真辨是非也。然則第六條之出於忠，不又信乎？

但其所謂靜者，非真寂然不動也。不過除卻欲念，保持一種柔嫩之心靈而已。此種靈性生活，絕無矯揉造作之痕跡，故其旨也。可。否。是。非。一。如。其。心。而。少。文。飾。故。又。近。剛。毅。木。訥。也。此。種。樸。質。柔。嫩。之。仁，乃仁之本態；發之於不覺，形之於不知，與巧言令色之別舍作用者絕異，此足明第五條之又出於忠也。

仁者之心靈，據涵養方面言，謂之忠；據推廣方面言，謂之恕；樂之用，全爲頤養中和之心靈，故其本在忠。禮者必人與人相偶，始能成立，當屬於推己之恕。此二者爲孔子行仁之工具，當待後詳言之。然「禮之用，和爲貴。」如無至誠於中，而徒節文其外，亦末也。是故第九條亦可言出於忠也。

忠之用，僅足保持一種柔嫩心靈，雖爲諸善之中心，而究不可以概括諸善；如恕本建築於忠之上，而忠究非恕也。此足明第十條仁爲善德之一，卽專指忠也。

此種柔嫩之心靈，本人之自然天性所有，苟能一時排斥氣質本能，而靜心以思，則此種心靈，卽見於前，故曰：「我欲仁，斯仁至矣。」所以孔子極言其易。此第十一條之旨也。

然欲長保持此種心靈而不失，則孔門高足如顏回，亦僅能三月不違，其餘則日月至焉，其難可知，此第十二條之旨也。

以上所舉四三·七·六·五·九·十一·十二各條，其根本皆由忠出發。然忠恕之別，在其地位之不同，非其根本之絕異；故有可兩屬者，如（九）條之禮，其地位與恕同，而其根本，亦不能離忠也。大抵恕必以忠爲本，而忠則不必待恕，始能成立。故梁漱溟之釋仁，專就忠立論。但梁氏之所謂仁，過重「當下」，由其置恕不問之過也。

（2）恕 孔子言恕之時甚多，以爲誠之蓄乎中者，謂之忠；發而及於人者，謂之恕；推己及人，使其宜於義，合乎情，則恕道得矣。觀其言曰：

出門如見大賓，使民如承大祭；己所不欲，勿施於人；在邦無怨，在家無怨。

仁者己欲達而達人，己欲立而立人；能近取譬，可謂仁之方也已！

此之所謂仁，皆據推己言之，以此知孔子之言仁，乃合忠恕言之也。夫「推己以安百姓，堯舜其猶病諸」，則其視恕之重要難爲可知。孟子所謂「推恩足以保四海，「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」皆孔子之恕也。竊謂梁任公之言仁，近於恕者也。恕非二人不能表現，故恕以慈愛他人爲本，卽任公所謂同情心是也。苟能推己之心，以度人之心，則同情心擴充，己所不欲，自不願加諸人也。其稱管仲以仁者，以其能九合諸侯，不以兵車，使天下之民，羣被其澤，而不至死於刀兵離亂之中；是亦可謂同情心之擴充，所謂援天下以手也。是足證第八條之出於恕矣。

惟能以同情心相召號，則人之同情心亦被引動，而天下同歸於仁，故極言仁之效。此可知第十三條

之又必出於恕也。

我既以同情心，喚起人之同情心，則人之同情心，亦必能增加我之同情心。仁者之同情心，必厚於常人，是以當擇仁者而師友之，以激發其同情心，故曰：「友其士之仁者。」則第十四條之出於恕，不更瞭然乎？

然同情心表現之方法，最要者莫如禮。蓋禮起於爭，古之君子，不忍人與人之相爭也，乃制禮以激發其同情心，故禮讓並舉，讓即同情心發生之明徵；以爲彼亦人也，我之所愛，亦必彼之所愛，何忍獨處而使彼向隅乎？故同情心是由生活之流抽出，含有計較及預備之意；如不先辨知爲同情，烏有所謂同情心乎？

以上所舉八、十三、十四及九條之禮，皆起於同情心，故均由恕出發。又如

子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」

顏回謂子貢曰：「吾聞諸夫子，身不用禮而望禮於人，身不用德而望德於人，亂也。」

君子有三恕：有君不能事，有臣而求其使，非恕也；有親不能孝，有子而求其報，非恕也；有兄不能敬，有弟而求其順，非恕也。

其詮釋恕之意義，尤爲明晰愷切；我無同情心，而責人以同情心，即非同情心也。然令情不由中，則僞而非恕，故孔子之道以忠恕並舉。合忠恕爲仁；析言之：則忠專主內心之誠，而恕專言推己之義也。

(三) 仁之施用工具

前節所謂忠恕，仍不過言仁之本體。然人每爲氣質本能所蔽，而不能有涵養內心之仁；或爲利祿邪欲所誘，而不能生慈愛他人之情。欲使人能保持柔嫩之靈性生活，與夫感覺極速之同情心，則不能不藉用他種工具，以求達其目的。此種工具爲何？卽孔子所謂「立於禮，成於樂」也。又曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？皆以禮樂爲行仁工具之鐵證。而儒行亦曰：「禮節者，仁之貌也；歌樂者，仁之和也。」蓋禮以節貌，故近於恕；樂以和心，故近於忠；發乎外者，禮是也；藏於內者，樂是也；是以涵養內心，樂之事；慈愛他人，禮之用；舍禮而人無以立，殺機萌而同情心沒矣；舍樂而心失其和，氣質盛而柔嫩心靈蔽矣。請更言其詳：

(一) 禮 禮者所以防惡，亦卽所以興仁也。蓋禮出於恕，恕有積極消極二方面，故禮亦然。何以云恕有積極消極二方面？試讀孔子告子貢之言：

其恕乎！己所不欲，勿施於人。

又如子貢曰：

我不欲人之加諸我也，我亦欲無加諸人。

皆以不加害於人爲主旨，專欲消除私見，此恕之「消極」方面也。若下列數章：

樊遲問仁？子曰：「愛人。」

仁者已欲達而達人，已欲立而立人。

皆以推愛於人爲主旨，不僅不可以私見用事，致有害於人，且必設法以達人立人，此恕之「積極」方面也。因此禮亦分爲二方面：

(A) 禮之消極方面 專以消除妄動，限制私念，此卽所謂防惡也。如

博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！

民之所以生者，禮爲大；非禮則無以節事天地之神；非禮則無以辨君臣、上下、長幼之位焉；非禮則無以別男女、父子、兄弟、婚姻、親族、疏數之交焉。

其告顏淵曰：

非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。

無一不以禮自限，故曰：「不知禮，無以立。」大抵人之私念甚重，苟非時時以禮節之，則「放僻邪侈，無所不爲矣！」禮記亦言：

夫禮，所以制中也……郊祀之禮，所以仁鬼神也；禘嘗之禮，所以仁昭穆也；饋奠之禮，所以仁死喪也；射饗之禮，所以仁鄉黨也；食饗之禮，所以仁賓客也……是故居家有禮，則長幼辨；以之閨門有禮，則三族和；以之朝廷有禮，則官爵敘；以之田獵有禮，故戎事閑；以之軍旅有禮，故武功成。

足見禮之重分，亦以防無分之爭，與無饜之欲也。此皆禮之消極方面，所重者在制中；是以非禮之言

動，不可與接焉。

(B) 禮之積極方面 禮能制止私念，則同情心擴張，而可以言慈愛矣，此即所謂興仁也。故曰：古之爲政，愛人爲大，所以治；愛人，禮爲大，所以治……故爲政先乎禮，禮其政之本歟！能以禮讓爲國乎，何有不能以禮讓爲國，如禮何？

此尤足明禮之本在恕，蓋用此以節文人類相互間之私欲與競爭，而使有同情心也。試讀

林放問禮之本？子曰：「大哉問禮，與其奢也寧儉，喪與其易也寧戚。」

喪之與其哀不足而禮有餘，不若禮不足而哀有餘也；祭祀與其敬不足而禮有餘，不若禮不足而敬有餘也。

是皆徵明禮之本旨，在激發人之同情心。故子游曰：

子夏之門人小子，當灑掃應對進退，則可矣；抑末也；本之則無，如之何？

孔子亦謂「繪事後素」以禮爲後，則其本不在此可知也。

(二) 樂 禮主外順，而樂主內和。「樂者，情之所不可變者也；禮者，理之所不可易者也。」故「移風易俗，莫善於樂；安上治民，莫善於禮。」觀此可知孔子以禮樂並重，而樂爲專主。內情可知；夫樂者，蓋忠道與故曰：

君子好樂，爲無驕也；小人好樂，爲無懾也。

夫先生之制音也，奏中聲以爲節。……故君子之音，溫柔居中，以養生育之氣；憂愁之感，不加於心也；暴厲之動，不在於體也；夫然者，乃所謂治安之風也。

是以樂爲養。育中和之氣之絕對工具，所謂「移風易俗」者此也。荀子申其義曰：

夫樂者，樂也，人情之所不能免也。……故制雅頌之聲以道之，使其聲足以樂而不流，使其文足以綸而不息，使其曲直繁省，廉肉節奏，足以感動人之善心，使夫邪汙之氣，無由得接焉。……故樂者，所以道樂也；金石絲竹，所以道德也；故樂者，治人之盛者也。

觀此則樂亦可分積極消極二者：「使夫邪汙之氣，無由得接焉」此消極方面也。「使其曲直繁省，廉肉節奏，足以感動人之善心」此積極方面也。孔子當日，雖未言之綦詳；然觀其訪樂於萇弘，學琴於師襄，在齊聞韶，三月不知肉味；在武城聞弦歌之聲，而曰：「割雞焉用牛刀」則其視樂之重可知。而謂樂爲涵養心靈之工具，固的然而非誣矣。

以上言禮爲行恕之工具，以喚起同情爲目的；樂爲行忠之工具，以頤養心靈爲主旨；二者雖有時不能溝分過明，而其大體，當不能易。蓋禮以節外行，而樂以和內心；外飭而恕道彰，內和而忠道備；忠恕者，仁之本。體禮樂者，仁之工具也，然忠恕以地位而分，非根本絕異；是以禮樂亦不過所向之方向不同，而非其根本上有若何極闊之鴻溝，故同得謂之仁也。可知胡適之言仁，統忠恕言之；以未加以分析，故來梁漱溟之駁斥；而任公專言恕，梁漱溟專言忠，各得仁之一端。恕必以忠爲本，而忠無待於恕，是以梁漱溟之說，

較爲細密而近情，而任公之論，有時疏漏而不可通。然皆未免拘執己見，非真孔子所謂「仁」也。

(四) 結論

孔子人生哲學，以仁爲本，而仁之中，又可析爲忠恕；以禮樂爲用，又有消極積極之不同。然此種人生哲學，是否可行，則請觀其功效可矣。孔子之仁，以功效言，亦可分爲二方面：

(甲) 立身。孔子自言「三十而立」。立者何？卽有涵養內心之仁，與推愛他人之情是也。何以明之？涵養內心之仁，能自樂其心也。推愛他人之情，能以禮讓爲懷也。觀其

仁者不憂。

內省不疚，夫何憂何懼！

不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎？

飯蔬食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣！

其能自樂其心可知。又其贊顏子曰：

賢哉回也！在陋巷，一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉回也！

可見人能涵養內心，保持一種柔嫩之心靈生活，則其樂無比，此涵養內心之效也。又如

子在齊聞韶，三月不知肉味，曰：「不圖爲樂之至於斯也！」

其功效豈不大哉？他若

恭近於禮，遠恥辱也。

君子不重，則不威。

臨之以莊，則敬；孝慈，則忠。

德不孤，必有鄰。

老者安之，朋友信之，少者懷之。

皆言能以禮讓接人，則人之同情心亦被引動。故子夏曰：

君子敬而無失，與人恭而有禮，四海之內，皆兄弟也。君子何患乎無兄弟也！

此非推愛他人之功效乎？

(乙) 治世 樂記曰：「移風易俗，莫善於樂；安上治民，莫善於禮。禮樂固為孔子治世之工具，其效不易

見乎？試更分敘之：如

能以禮讓為國乎，何有？

子帥以正，孰敢不正！

君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。

上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。

皆言上能以禮義道民，則民之同情心起，其應也如響之隨聲，影之隨形，莫或易之。故曰：「禮其為政

之本歟？」大學亦曰：

一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓。

孟子亦言：

君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正，一正君而國定矣。

均申此意，足見以禮治世之功效也。孔子在論語上言樂之功效較少；然齊人歸女樂，而定公怠於政；又嘗主張「遠鄭聲」曰：「惡鄭聲之亂雅樂也。」是皆足以明樂之足以移風易俗，而其力量極大。苟使無女樂鄭聲以亂雅，則雅頌各得其所，而天下之民，將羣化於善，此其意在言外者。是以聞武城絃歌之聲，不禁莞爾而笑也。又其告子路曰：

昔者舜彈五弦之琴，造南風之詩……惟修此化，故其興也勃焉……殷紂好爲北鄙之聲，其廢也忽焉。

雖此言出自家語，然按論語「由之瑟，奚爲至於丘之門也！」一語，則此亦必非虛構，而樂之功效，不可見耶？

由此可得一結論：孔子仁說之價值，實足爲其人生哲學之中心，而立身治世之方，舍仁無由；而其所謂仁，埒包忠恕禮樂言之，不過有體用之分而已。

十三年夏六月五日。

小戴記學庸二篇互證說

杭海棧

凡一家思想之成，恆由疏而之密；由畸而之中；由委瑣紛錯而之齊整一貫。作始者草創於前，紹述者補苴於後。莫爲之前，無以資後者之傳；莫爲之後，無以正前者之缺；二者固互爲因依，相得益彰者也。儒家思想，萌蘖於姬公，成立於孔子，從而修正潤澤之者，學庸二篇是也。孔子學說，盡傳於論語；然出諸門人記錄，片言隻語，不成篇章，支離破碎，前後乏一貫之次，學者究宜，率艱溝通。逮學庸二篇，始事系統之陳說，揭彙修己治人二大端，以綱領全篇。反復觀繆，不逾斯旨。並於先儒陳義，多所糾補。中庸條貫，差遜學篇。而推闡理致，遠較精微，是紹述之盛事，猶愈於始作者乎？爰即修己治人二大綱，以穿穴二篇之旨。

孟子曰：「人有恆言，皆曰天下國家，天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」誠以天下者國之積，國者家之積，家者身之積。一家之身正則家以齊；一國之家齊則國以治；舉天下之國而皆治，則天下以平。一身之正固甚微，而影響於天下者如彼其重且大；彼長國家而理人民者，有發政施令不行於家國者乎？則盍反其本矣？故孟子又曰：「愛人不親，反其仁；治人不治，反其知；禮人不答，反其敬。行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。」又設譬以明之曰：「有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也。我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉？其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也。君子必自反也，我必不忠。」古之君子，其責己之重且周如此，故修己本也，治人末也。欲齊其末，首揣其本，以今語釋之，則改良社會，當自改良個人起。大學曰：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。」齊家治國平天下三者，親民之事也；即治人之事也。格物致知誠意正心修身五者，明明德之事也；亦即修己之事也。中庸亦曰：「爲政在人，取人以身；修身以道；修道以仁。」又曰：「在下位不獲乎上，民不可得而治矣。獲乎上有道，不信乎朋友，不獲乎上矣。信乎朋友有道，不順乎親，不信乎朋友矣。順乎親有道，反身不誠，不順乎親矣。誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。」順親信友，獲上爲政，治民取人，皆治人之事也。明善誠身，修道行仁，皆修己之事也。欲親民在明明德，故大學又言：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」此由果以推源也。身誠

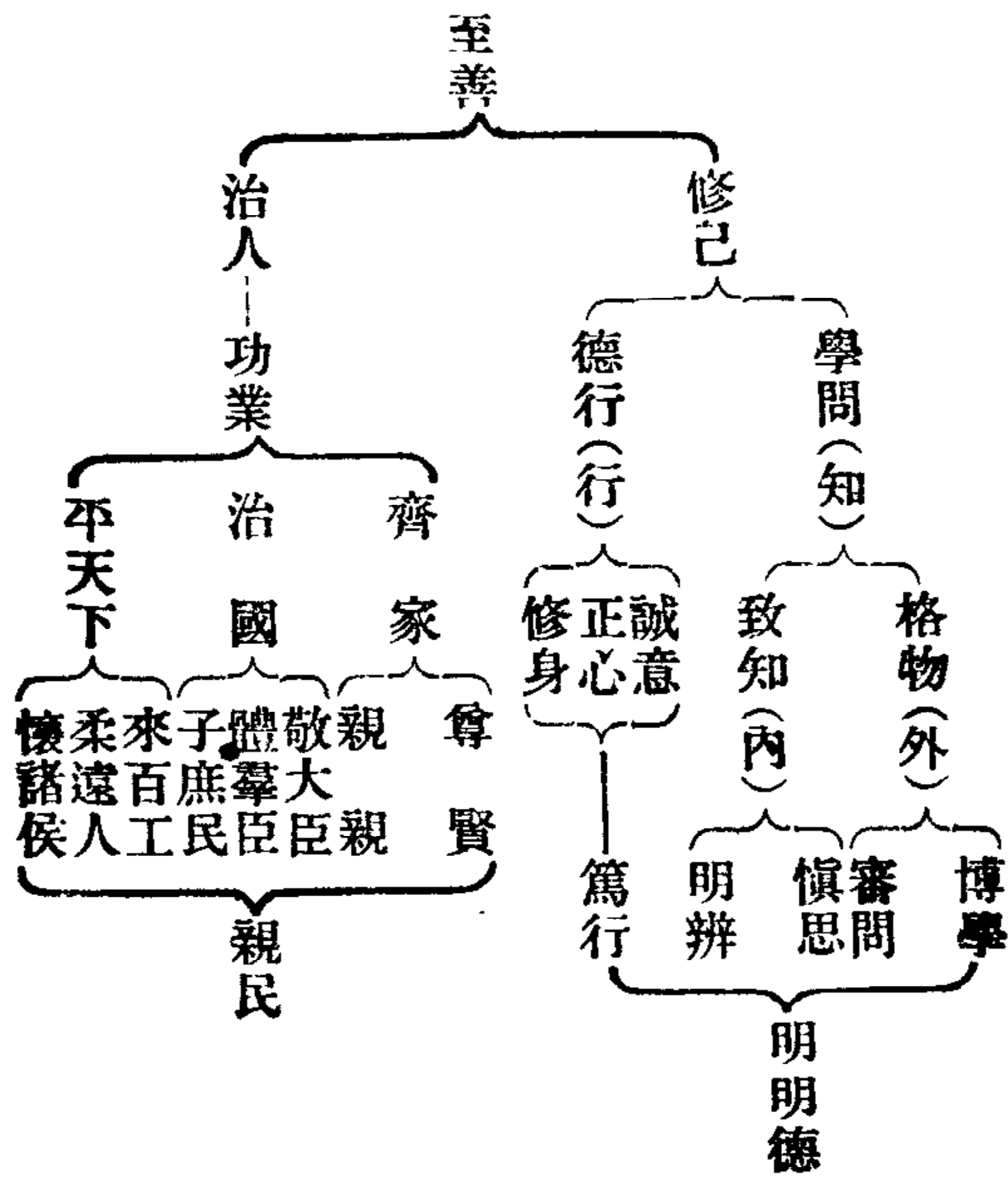
修矣，則視聽言動必中禮，進退周旋不逾矩，行於妻子，至於兄弟，以御於家邦，上有好仁，下必有甚焉者矣。故大學又曰：「物格而后致知；致知而后意誠；意誠而后心正；心正而后身修；身修而后家齊；家齊而后國治；國治而后天下平。」中庸亦曰：「好學近乎知；力行近乎仁；知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身；知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。」又曰：凡為天下國家有九經：曰修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體羣臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。」呂東萊釋之曰：「天下國家之本在身，故修身為九經之本。然必親師取友，然後修身之道進，故尊賢次之；道之所進，莫先其家，故親親次之；由家以及朝廷，故敬大臣，體羣臣次之。由朝廷以及其國，故子庶民來百工次之。由其國以及天下，故柔遠人懷諸侯次之。」中庸又云：「惟天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」一身既正，則天下歸心，此由源以及果也。君子之道，辟如行遠，必自邇，辟如登高，必自卑；欲治人，首修己，二篇之中，反復斯旨，長言詠歎，並三致意焉。

治人以修己為本，既如上述，故茲於修己之道，詳為疏解，而於治人略焉。修己中復可差為篤行，厲學二端。而厲學尤要於篤行。學之不惜，無蘄行之篤也；修己者反躬自省，求在我者也。大學曰：「明明德。」中庸曰：「率性。」曰「修道。」曰「思誠。」（中庸曰：「誠之者人之道也。」孟子作「思誠者人之道也。」其意相同，茲用孟子語較便。）明德者，稟諸先天，人之所生而有，是禹桀之所同，是無待而然者也。（用荀子語）即性，即中，亦即誠也。朱注：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。」中庸言：「天命之謂性。」朱注：「性即理也，天以陰陽五行，化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。」此明德即性之證也。中庸又言：「誠者天之道也。」鄭箋：「誠者天性也。」朱注：「天理之本然也。」此明德即誠之證也。又謂「中也者，天下之大本也。」朱注：「大本者，天命之性，天下之理，皆由此出，道之體也。」此明德又即中之證也。故明德也，性也，中也，誠也，並人之本然之天，非由外鑠我也，我固有之也。三者一物而異名，同實而殊稱者也。修己之道，即在發揮章顯此天命之性，本然之德，俾不為

氣稟所拘，人欲所蔽。易以今語，即在充分發展個性。惟個性兼善惡言，而明德專指善言，此其異也。發展之途有二：一曰篤行。大學謂修身，正心，誠意。中庸謂尊德性。一曰厲學。大學謂致知格物。中庸謂道問學。而厲學又爲篤行之本。今之教育者，訓練學徒，恆首德育而次智育，以爲有德無智，猶不失爲謹勅之士；徒智無德，將陷爲天下輕薄子。詎知小人閒居爲不善，放僻邪侈，跣肆不羈，非其德之不修也；學之不精，斯見道不深耳。故中庸言三達德，首知而后仁，意在斯乎！

厲學之道在求知，知由何得，在格物。大學以爲一切知識，悉寓於物之中，即物而精觀之，密察之，將見蜚潛動植，天道人事，大而無外，小而無內，靡不有至理存乎其間，以啓滄吾之心靈，增進吾之知識焉。善乎朱子釋之曰：「所謂致知在格物者，言欲窮吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理，唯於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」朱子之說諦矣。吾更引庖羲作卦以證之。易繫辭云：「古者庖羲氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物。於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」格物之格，蓋即含有仰觀俯察遠取近證之意，而物則核兼天地鳥獸遠近物我而言。庖羲畫卦，即由窮格兩大間一切物象，而得其原理原則者也。英哲培根氏之發明歸納術也，亦謂自然界之知識，可由精密觀察特殊之事物，類比綜覈，以發見其中一貫之理法。又謂，「吾人欲求新知識新學理，非從事自然觀察萬有考驗不爲功。」茲二則並與格物致知之旨相符契，得援以爲例證者也。唯格物一辭，蘊義至深，而本書祇舉其名，未詳其旨，故後儒深滋異解，莫衷一是。若中庸所云，則周悉多矣。天下之理，非物外存；人類知識，即在物中。顧何以或致之易，或求之艱？曰：此天之降才爾殊也。故知能高下，厥有三等：（一）上知。即中人以上，生而知之者也。（二）中人。學而知之者也。（三）下愚。即中人以下，困而知之者也。唯降才有高下，斯致學有艱易。生知者，安而行之者也；學知者，利而行之者也；困知者，勉強而行之者也。斯三者固天之所致；然盡心力而爲之，窮昕夕以赴之，及其知之既至，行之已成，上知下愚一也。生知者不勉而中，不思而得，從容中道，此天授，非人力也。其次即在於學，學之不

得，繼之以思。孔子云：「學而不思則罔，思而不學則殆。」學本乎外，思主乎內，學與思相輔並進，不可或缺也。故中庸又云：「博學之，審問之，」此謂學必蘄乎精博也。又云：「慎思之，明辨之，」此謂繼學以思，思必蘄乎縝密也。又言學思之功，在專勤溺苦云：「有弗學，學之弗能弗措也；有弗問，問之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也。人一能之，己百之；人十能之，己千之。」其所以督厲學人以奮勉者至矣。故大學僅言為學之道，在即物而窮其理，而中庸則兼及學之者之艱易，與艱者所以窮理致知之方，是足以補其所未詳矣。學既精，知既充，則誠於中而形於外，心自正而身自修矣。由是而展其所學所行，以為天下國家，如身之使臂，臂之使指，又何難焉。爰復提綱揭要，列二篇參對表如次：——



十三年，五月。

大學述義

樊德蔭

禮記中之大學一書，世傳爲曾子作；蓋其中有曾子所說的幾句話，因而推想是他的手筆；但是這種證據，是很不可靠的。細讀大學全章，其中所載曾子的話，不過是引用來做證明的，與「詩曰」「康誥曰」「太甲曰」等，居同等的地位，難道我們對之也可以說是太康或太甲的作品嗎？所以拿這種證據，是不足證明此書爲曾子作，或是曾子門人所輯的。究竟大學是何人手筆？我們距今太遠，現在很難說出；不過就此書含義上看來，可以說是孔子以後，荀孟以前的儒家作品。

儒家的思想至大學的時候，已經可以看出許多變遷的痕跡了。大學中對於孔子以及以前並同時的儒家見解，很有許多修正的地方，很有許多發揮光大的地方，以下我們且逐節來討論，來推究。但有一點我們須先知道：就是大學重要的思想，只在談人生哲學及政治哲學二項；其他的形而上諸說，概未之探討。從前有人將大學看成專談個人修養的書，也是一偏之見。

大學中對於人生哲學一方面的貢獻，比較很有可觀；與初期的論語時代的學說，有些不同；與孔門諸弟子如曾子等之觀念，也有許多的差異。儒家蘊而未發的意義，此書闡明很多；如對於個人修養的一方面，在論語上，只有：

入則孝，出則悌，謹而信，汎愛衆，而親仁。行有餘力，則以學文。

君子食無求飽，居無求安，敏於事，而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已！

知之爲知之，不知爲不知，是知也。

簡單且零碎的幾句話，在大學中就不同了，如：

大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得；物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。

致知，在格物，物格而後知至；知至而後意誠；意誠而後心正；心正而後身修；身修而後家齊；家齊而後國治；國治而後天下平……

這種將爲學的次第，修身的各方面，說得如此的詳細清楚，在以前的儒家，是不多見的，此節應注意的是他的方法，在以前的儒家的思想，多是片段的，零碎的，隨感而發的，沒有什麼完備的方法。此書開始就說本末終始先後，並且能分得極有頭緒，這是很難得的。其次，對於人生哲學上見解，也與其他儒家有些不同，如孝經上說：

自天子至於庶人，孝無終始，而患不及者，未之有也。

這種將「孝」字看得很重的態度，在大學中就不然了。大學上說：

自天子至於庶人，壹是皆以修身爲本。

將孝字看得太重，以致高也不敢登，深也不敢臨，身體髮膚，也不敢毀傷，處處都念着父母，處處都顧忌着養親，很容易養成退縮庸懦的弊病。並且將父母看得如此的神明，常常只顧着做孝子，把做人的大事都忘了，不免抑制個性發展。到大學的時候，對於做人，就變成以修身爲本了。試看他對於修身，講得何等的有頭緒。修身的方法是「致知，格物，正心，誠意」；修身的效用是「齊家，治國，平天下。」

以下我們且來談大學上所講的修身的方法，至於修身的效用，俟討論到政治思想時再說。

現在我們要問的第一，是大學上倫理觀念，何以將個人看得如此重要？第二，是大學上所說的修身功夫，「格物，而後知致；知致，而後意誠；意誠，而後心正；心正，而後身修；何以必須有如此之順序？其三，大學上所謂格物，致知，誠意，正心，究作何解？我們若欲答覆這些問題，不可不先將第二，第三兩問題，先行解答一下，然後次及於第三個問題，若欲問格物，致知，誠意，正心之究做何解？又不可不先來解釋格物，致知之意義。因爲格物，致知之意義，自宋以來，就有二種不同之解釋，必定把格物，致知意義弄明白，然後始能探得儒家人生哲學之底蘊，然後始能瞭然於儒家修身的方法。

對於格物，致知之意義，朱子的解釋是（見大學首章章句）

致，推極也。知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。

陽明的解釋是（見陽明全書二十六）

致者，至也。如云：喪致乎哀之致。湯言：「知至至之，」知至者，知也。至之者，致也。致知云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。……然欲致其良知，亦豈影響恍惚而懸空無實之謂乎？是必實有其事實，故致知必在於格物。物者，事也，凡意之所發，必有其事，意所在之事，謂之物。格者，正也，正其不正以歸於正之謂也，正其不正者，去惡之謂也；歸於正者，爲善之謂也；夫是之謂格。」書云，「格於上下，格於文祖，格其非心，」格物之格，實兼其義也。

朱子的說法，近於經驗派。陽明的說法，近於先天派。一個所說的「知」是知識之知；一個所說的「知」是直覺之知。一個是向內的修養，因爲認「知」爲知識之知，所以主張窮至事物之理；因爲認「知」爲直覺之知，所以對於事物主張正不正以歸於正。這種絕端相反的意見，完全在於「知」字之解釋不同，所以彼之「致知」之道，非此之「致知」之道；此之「格物」之方，反乎彼之「格物」之方；一重歸納，一重演繹，顯然成爲二種學派，此二派學說，究以何者得大學之旨？以我探討所得，以陽明之解釋爲近是。蓋大學上所說的修身，正心的功夫，如「誠意」、「慎獨」、「毋自欺」以及「知止」、「定」、「靜」、「安」、「慮」、「得」俱是偏於內心的，反省的，後此之議論，既如此，則前之所謂「致知」、「格物」，當然定如陽明之所解釋。

但是怎樣叫着物格而後知致呢？我們要答覆這個問題，必先懂得直覺是什麼？直覺是隨感而應，不向外求，極有生氣，卻又穩靜平衡的一種心理狀態。其感極敏銳，卻又不急遽粗糙。直覺作用極強的人，他的心理的諸官能，極其和諧，我們素常所說之「良心」、「孔子」之所謂「仁」、「陽明」之所謂「良知」，皆是他的代名辭，不過致知的功夫，說來很易，做到極難，我們心理的諸官能，必須任他平均地發展，不偏不依，不計較打算，然後始能致其良知。所以致知的功夫，首在格物。心爲物繫，則意有所執；意有所執，則理知之作用強，而直覺之作用鈍，個人修養之基礎，因以打破。故使心理常保持其平衡而有生氣的狀態，先在做到格物的功夫，因此大學上說：

所謂修身在正其心者；身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正；正心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味，此謂修身在正其心。

我們應當讀重「有所」二字，因為大學的著者，不是不許人忿懣、恐懼……是不許人有所忿懣、恐懼……；因為有所忿懣、恐懼……，則情爲物牽，心不得其正矣！這就是大學上所說的格物的功夫，以及格物而後致知的命意所在。所謂「誠意」之意義，又做何解呢？大學上已經自下註腳了，他說：

所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也。小人閒居爲不善，無所不至，見君子而後厭然，揜其不善，而著其善，人之視己，如見其肺肝然，則何益矣！此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。曾子曰：十目所視，十手所指，其嚴乎？富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。

誠意的功夫，首在毋自欺，毋自欺，然後始能率性而行，所謂如好好色，如惡惡臭，皆是人之常情，不待勉強者，可惜小人往往爲外物所引誘，以致入於不善，無論他是怎樣壞，他的良知，終未消滅，只是隱蔽，所以他有時天良也可發現。我們想做人，必須使良知常在我們的意識中，有人時如此，沒人時也是如此，尤其是在於平時之言行上，即大學所說之「慎獨」是也。因爲在平時常人往往不能常自檢點，一爲物牽，則心旌便行搖動，而失其平衡，所以必須「慎獨」。「慎獨」的功夫，即在知止，心中懸了鵠的，此心始能定，靜，安，慮，但是這種誠意的功夫，所謂「毋自欺」，「慎獨」，「知止」，沒有一處不賴乎直覺的。直覺明敏，常能保持己心之常態，無論外界有何變化，此心是不能爲其所引誘的，因此始何以做到意誠，做到毋自欺，慎獨，知止的地步，這就是大學上所說的知致而後意識的含義所在。意既誠了，則其行爲，自然內外如一，光明磊落，心既正了，則一切心理之諸官能，俱不能妄自尊大，結果成爲一極平衡，極和諧，極一致的發展，自我之完成，於是達到美滿之境，而修養之努力，也就至於此了，所以大學上說：「意誠，而後心正；心正，而後身修；」蓋深見乎此而暢言之也。

至於明明德的意思，或亦指致良知而言。即中庸上所說之「自誠明」、「自明誠」的蘊義，明德即是良知，屬於內的。大學之道，只要明其內在的明德，所謂至善就是誠，此義在中庸上已闡明盡致，因不屬此題範圍以內，恕不多敘了。

現在第一、第二兩問題，俱已敘畢，進一步再來解答第三個問題。儒家重個人，也是由於其重倫常觀念之所致，因為倫常之活動，無論那一方面，都以個人為主，中間總有個自我是主幹，所以倫常離不了個人。這種關係，如連環然，個人的修養是正心誠意致知格物，平天下，治國，齊家的起點，卻又是修身。處處都重在修身，所以倫理觀念也顧及此。俟後論大學上政治思想，再行詳細發揮此義。在人生哲學上講：此書一面是擴大儒家的思想，產出精密的方法，一面糾正儒家過重「孝」字的弊，盡力主張發展個性，看重修身，主張內在的修養。

儒家的政治思想，是偏於人治主義。祇要在上者有德，有才，能做人民的模範，誠心愛民，就可以把國家來治平了。至於治國的大綱，是依賴倫常來維繫，要能對於父母孝順，對於兄弟友悌，對於國君盡忠，對於夫婦親愛，對於朋友敬信，做人的起點，更是要能實行去孝悌，然後始能推恩及四海。詩經上說的：「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。」正是此意。「親親之殺」是儒家最看得重要的。用那行遠由邇，登高自卑的方法，應用於政治上，所以大學上說：

身修而後家齊，家齊而後國治，而後天下平。

但是這種觀念，在論語上也不若大學上說的透澈，論語：

或謂孔子曰：「子奚不爲政？」子曰：「書云孝乎惟孝，友于兄弟，施於有政，是亦爲政，奚其爲爲政？」

大學：

所謂治國必先齊其家者，其家不可教，而能教人者，無之。故君子不出家而成教於國，孝者，所以事親也；弟者，所以事長也；慈者，所以使衆也。康誥曰：「如保赤子，心誠求之，」雖不中，不遠矣，未有學養子而後嫁者也。一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪

戾，一國作亂；其機如此。

我們將二節試比較一下，同是把政治的樞紐，歸在孝友上，而說法之繁簡有不同，意義闡明之澈底與否，亦大有差別。本此我們可以判二者思想之價值了。又如談到在上者治百姓的話，論語上說：

哀公問曰：「何爲則民服？」孔子對曰：「舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服。」

大學上說：

所謂平天下在治其國者；上老老而民興孝；上長長而民興弟；上恤孤而民不倍；是以君子有絜矩之道也。所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以使上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右；此之謂絜矩之道。

試看兩者的思想雖差不多，而說法自有完備，不完備之區別。大學全章闡明此義處甚多，茲不多贅。

儒家的政治思想，把個人看得很重，如論語上說的：「上好禮，則民易使也。」孟子說的：「君子之德，風也；小人之德，草也；草上之風，必偃。」都是闡明這個意思的。大學上自然也有說到這點的，並且說得也很澈底。

此謂一言僨事，一人定國。堯舜率天下以仁，而民從之；桀紂率天下以暴，而民從之。其所令，反其所好，而民不從。是故君子有諸己，而後求諸人；無諸己，而後非諸人；所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也！

仁者以財發身，不仁者以身發財。未有上好仁，而下不好義者也；未有好義，其事不終者也；未有府庫財，非其財者也。

無論這種思想有無破綻，但說法卻較論語上圓滿得多了。

儒家的政治思想，在大學上所說，與孔子學說尚無很大出入，但是比較擴大而充實了。人治主義，與倫常觀念，是儒家政治思想中根本觀念。

總結一句，儒家的思想，孔子可謂開山始祖，但他的時間，多銷磨在風塵中，遺留下的學說，可惜太過於零碎了。幸而有大學產生出來，

以補孔子所未闡明的義意的缺陷。

此書極力言重修身，偏重個人之發展，也是儒家思想轉變之樞紐。至孟子則明目張膽，大聲急呼個人解放了！

十三年，五月，十三。

禮運說

姚寅順

一、禮運述義

禮運一篇，其主要之觀念有二，一曰大同，一曰小康。大同者太平也；小康者升平也。二者政治社會經濟之組織，各不相同。今分述於下。

一、大同

(1) 政治組織 天下爲公，選賢舉能，政長民選，民族共和之政治也。故曰，「大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。」

(2) 社會組織 汎愛而無等差，重互助而禁互爭，以社會爲本位，儼然今之社會主義也。故曰，「人不獨親其親，不獨子其子；使老有所終，壯有所用，幼有所長，男有分，女有歸。」又曰，「謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，戶外而不閉。」其民蓋純任自然，而不加造作；既無彼此之分，因無互爭之意。故亦無須禮義爲之紀焉。

(3) 經濟組織 廢私產而倡共產，重勞動而不爲己。儼然今之共產主義也。故曰，「貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己。」

二、小康

(1) 政治組織 天下爲家，大人世及，貴族世襲，君主專制或君主立憲之政治也。故曰，「大道既隱，天下爲家，……大人世及以爲禮。」

(2) 社會組織 愛有差等，由近而及遠，由親而及疏，重互爭而輕互助。以家族爲本位，謂之家族主義可也。故曰「各親其親；各子其子。」其民既有私心，則必須禮義制度以維繫之。故曰「禮義以爲紀。以正君臣；以篤父子；以睦兄弟；以和夫婦；以設制度；以立田里；以賢知勇……以著其義；以考其信；著有過；刑仁講讓，示民有常。」既有私心，因起競爭。故曰「城郭溝池以爲固……謀用是作；而兵由此起。」

(3) 經濟組織 重私產而尚己功。故曰「貨力爲己……以功爲己。」

故大同者，民主政體，自由平等主義，共產汎愛主義也。小康者，君主政體，階級制度，私產差愛主義也。此禮運之理想政治，亦禮運之要義所在也。

二、禮運與儒家思想之比較

禮運之思想，與真正儒家之思想，頗有大相逕庭者。今比較之。

(1) 進化退化觀念之不同也。春秋公羊傳曰「所見異辭；所聞異辭；所傳聞異辭。」何注曰「於所傳聞之世，見治起於衰亂之中，用心尙粗暢……於所聞之世，見治升平……所見之世，著治太平……」故春秋三世，起衰亂以進升平，由升平以極太平；視人世發達之歷史爲進化的。禮運曰「大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下爲公……是謂大同。今大道既隱，天下爲家……是謂小康。」是則始而大道行爲太平，繼而大道隱爲升平。太平爲三皇五帝時，升平爲夏商西周時，至於現代，則可謂爲亂世。（禮運雖未明言，而其意則如此也。）視人世爲退化的，而非進化的。故儒家主進化，禮運主退化，此其不同一也。

(2) 重禮蔑禮之不同也。儒家以禮爲治天下之本，達太平所必須之工具。故中庸曰「大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天。優優大哉！禮儀三百，威儀三千，待其人然後行。故曰『苟不至德，至道不凝焉。』仲尼燕居曰『以禮周流，無不徧也。』禮

運則曰，「大道既隱，……禮義以爲紀，……是謂小康。」是大道廢棄，然後禮興。太平不用禮，退至於升平，乃用禮也。一視禮爲根本之物，極盛之物；一視爲微末之物，衰世之物，此其不同二也。

(3) 其所宗尙不同也。孔子祖述堯舜，憲章文武，夢周公而從周制。中庸曰：「仲尼祖述堯舜，憲章文武。」表記子曰：「世雖有作者，虞帝弗可及也已。」論語曰：「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公。」又曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」其他見於論語中庸者甚多，無須例舉也。禮運則不滿意於禹湯文武成王周公。故曰：「大道既隱，……謀用是作，而兵由此起。禹湯文武成王周公，由此其選也。」置之於升平之世，不列於太平之時，儼然有降抑之意焉。此其不同三也。

(4) 差愛汎愛之不同也。儒家之愛有差等，由親而及疏，由近而及遠。故中庸曰：「仁者人也，親親爲大，義者宜也，尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」孟子曰：「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。」故視父兄異路人，視宗國異夷狄。禮運則破除差等之愛，而一視同仁。故曰：「人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。」視路人如父兄，待夷狄如宗國。一則主差等之愛；一則主齊等之愛。此其不同四也。

(5) 政治思想之不同也。孔子極讚美堯舜，極重君臣上下之名分。故曰：「君君，臣臣，父父，子子。」曰：「正名。」名正言順，萬事得所。其意蓋以堯舜禪讓爲極高尚之政治。至於民主共和之思想，自由平等之主義，儒家未會有焉。禮運則政長民選，廢除君臣上下之階級，而主極端之自由平等。故曰：「天下爲公，選賢與能。」全爲民主共和政治。故一則爲君主思想，重視君臣上下之階級；一則爲民主思想，廢除君臣上下之階級。此其不同五也。

故禮運大同之思想，與儒家思想，相去太遠，可知其必非純粹儒家之學說。更就禮運全部之所言，以與大同相較，亦有大相矛盾之處。禮運首倡大同，視大同爲最高之政治，最高之文化。人人本其天真以相處，純任自然，不須禮教。降至小康，文化漸壞，乃須禮教以維繫之。是禮教者衰世之物也，非根本之物也。國而能大同，則無所用其禮教；即不用禮教，而仍可致大同也。然禮運又曰：「夫禮，先王以

承天之道，以治人之情。故失之者死，得之者生。」夫失禮者人且死矣，又焉能不用禮而致大同乎。既曰大同不須禮教之助，又曰人不可須臾離禮，離之則死，此矛盾一也。禮運又曰：「講信修睦，尚辭讓，去爭鬪，舍禮何以治之？」夫講信修睦，尚辭讓，去爭鬪，即大同也。曰：舍禮無以治之，則是舍禮無以致大同也。然於大同則不云須禮教之助，降至小康，乃云須之。既認大同不須禮教之助，又謂舍禮無以致大同，矛盾二也。禮運又曰：「禮義者人之大端也……故壞國喪家亡人，必先去其禮。」夫去其禮，所以壞其國喪其家亡其人也。今欲去禮而致大同，其可能乎？又曰：「故治國不以禮，猶無耜而耕也。」無耜而耕，言其不能也。無禮國且不能治，而能致大同乎？此其矛盾三也。故禮運最要者為大同小康，而其與儒家學說矛盾者，亦在於大同小康，使禮運學說前後自相矛盾者，亦在於大同小康。（小康所言，雖與儒家學說相同，然其次於大同之下，謂禮為大道既隱之物，並非薄六君子，則與儒家思想及禮運全部之學說不同也。）去大同小康，而禮運全部之學說一致焉；去大同小康，而禮運全部之學說與儒家之思想相符焉。故大同小康者，非儒家之思想也。

三、大同小康為道家思想

大同小康，既非儒家之思想，果為何家之思想乎？曰：為道家思想。小康節曰：「大道既隱……禮義以為紀。」老子曰：「大道廢，有仁義。」又曰：「禮，忠信之薄，亂之首也。」又曰：「失道而有德，失德而有仁義，失仁義而有禮。」與大同小康之說，全相符焉。又道家尚無為，尚自然。而大同節曰：「謀閉而不用，盜竊亂賊而不作，戶外而不閉。」與自然無為之說，又相同焉。小戴記為漢儒所編纂。漢代儒道接近，而漢初尤為道家思想最熾之時。故大同小康者，蓋漢初儒者採納老莊思想，混於儒家之中，而託諸孔子者也。儒家實無民主思想與自由平等主義。謂儒家有民主思想及自由平等主義者，是誣儒家者也。彼假大同學說以倡儒教者，不亦大可以已乎？

孟荀以前之儒家思想

薄成名 介石

儒家思想，至孟荀出而標新領異，統括大歸，不膠於言語哇逕之末，而羽翼孔道，知性知天，獨尊於千古矣。然而窮源討流，綜其樞變，自孔子垂教，七十子各修所見，亦幾經蛻變，非一蹴而遽幾於此也。

孔子儒家之開山也，言多平實，不尚玄異，與弟子所講貫，不外持守誦習之間，此儒家最始之『唯行主義也』。孔子既沒，七十子散處諸侯，憂百家之亂真，於是闡發蘊奧，開示本源，大學出而格物致知之理明，中庸出而擇善思誠之道著，其說雖本於六藝，而發揚光大，要不失爲儒家『修正派』也。後儒繼軌，不衷大道，外假儒術之名，隱竊異家之說，孝經襲用夏道，禮運糅雜老莊辭，或夸誕，理實繆悠，此儒家之『混合派』也。（或訂禮運孝經出漢人手，茲不從說見後。）儒家經此三變，然後孟荀擴而充之，發揮光大，挺然爲儒家之英傑也。茲述其各派之思想如次：

（一）孔子思想

春秋之世，政綱解紐，道術橫裂，孔子環轍不遇，不能創制立法，以前民用，歸與興嘆，欲以師儒立教，綱紀世宙。蓋人之淫辟邪恣，率由於不明至道，欲使由悖之明，當自『學』始，『學』卽人類進展之經緯蹊徑也。王十朋曰：『人不可以不學，故論語二十篇，以學爲首。』（梅溪文集）孔子勸學論語中亦恆言之，如言『六言六蔽』云：

好仁不好學，其蔽也愚；好智不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。

孔子又嘗自謂好學云：

十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。

人不好學，非特一己蔽塞已也，實影響及一國之文化，故欲化民成俗，舍學莫由。學記云：

君子如欲化民成俗，其必由學乎！玉不琢，不成器；人不學，不知道；是故古之王者，建國君民，教學爲先。

學之重要，固昭然人所共喻矣；然所學何事，尤吾人所亟欲先知者也。論語子曰：

行有餘力，則以學『文』。

博學於『文』，約之以禮。

子以四教，『文』行忠信。

『文』者，何注謂『古之遺文』，邢疏：『則詩書禮樂易春秋，六經是也。』六經皆先王之政典，詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分，所以體天人之撰，而存治化之跡，與孝弟忠信相表裏，實非二事，欲窺孔子設教之思想，六藝其門戶也。今分別言之：

易 孔子論易，不出庸言庸行之間，故曰：『加我數年，五十以學易，可以無大過矣。』易道雖宏，郭而一言以蔽之，曰『恆』。蓋時既澆薄，詐僞相競，以無爲有，將虛作實，父子而諱語矣，夫妻而反目矣，此天下之公患也。故夫子嘗云：

善人吾不得而見之矣，得見有恆者斯可矣；亡而爲有，虛而爲盈，難乎有恆矣。

夫子既疾世之不恆其德，故於易之恆卦，而三致意焉。象曰：

天地之道，恆久而不已也；利有攸往，終則有始也。日月得天而能久照，四時變化而能久成，聖人久於其道，而天下化成，觀其所恆，而天地萬物之情可見矣。

九三，不恆其德，或承之羞，貞吝。

或謂『恆』之一字，果可以賅括易道而無遺乎？曰：可。易者，變易也，變而有不變者在，故曰恆也。陰陽運行，寒暑迭乘，日月更出，孕萌庶類，亭毒羣品，此生生相續者，皆易也。然寒暑變而寒暑迭更之時期不變；日月變而日月運行之軌則亦不變；此不變者，老子謂之道，而易經則曰『元』，或謂之『一』。故姚配中贊元第一曰：『元發爲畫，畫變成爻，爻極乃化。』又曰：『元者，一也；故曰：天下之動，貞夫一；發爲六畫，變爲六爻，一以貫之耳。』此庸非有恆久不沒者乎？爻者，動此者也；象者，像此者也；辭者，盡此者也；恆道立而易在乎其中矣。夫子亦嘗以易道說人事矣。論語云：

子曰：南人有言曰：『人而無恆，不可以作巫醫；善夫！不恆其德，或承之羞。』子曰：不占而已矣。

論語引易文者，只此一條，孔子之意，昭然若揭矣。

詩書：子所雅言，詩書執禮，詩主無邪，尤爲倫常日用所不可闕。故論語曰：『小子何莫學夫？詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨，邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。』又曰：『不學詩，無以言。』又曰：『誦詩三百，授之以政，不達，使於四方，不能專對，雖多，亦奚以爲？』又嘗謂伯魚曰：『女爲周南召南矣乎？人而不爲周南召南，其猶正牆面而立也與？』觀此，則知詩之功用，幾爲人類生活唯一之實用學科，孔子以四科設教，而詩教彌給其中，無所弗包，試分析其內容如下：

詩教——無邪

- 德行 興觀羣怨，事父事君，不爲周南召南，如正牆面立。
- 言語 不學詩，無以言，使四方專對。
- 政事 誦詩三百，授之以政，不達，雖多奚爲？
- 文學 鳥獸草木之名。（修辭材料）

疏通知遠，書教也，書爲尙世文憲，典謨訓誥，皆言行之規範。孔子求書，得黃帝玄孫帝魁之書，迄於秦穆公，凡三千二百四十篇，斷遠取近，定可爲世法者百二十篇。（此說出尙書緯，雖未足徵信，然刪繁存簡，斷遠取近，亦近理）存盛世之文以爲法，存衰弊之文以爲鑒。論語引高宗諒陰，三年不言，所以見天子諸侯居喪之禮也；引堯命舜，舜命禹，湯伐桀，周受命之辭，所以明天命政化之美也；此孔子之書教也。

春秋之時，彝倫敦壞，法制盡廢，諸侯自出禮樂，大夫擅作威權，輿臺阜隸，啓假威坐牀之釁，文身左衽，張僭號爭長之心。孟子曰：『世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之，孔子懼，作春秋。』然則春秋固所以正人心而維世道，要不出乎名分倫常之間也。

事變之來，皆有其漸；禍亂之萌，亦惟其幾。正名定分，辨之宜早。弑君弑父，非伊朝夕。易坤之初六曰：『履霜，堅冰至。』言微陽入而陰始凝，馴至其道，則無成而代有終也。春秋筆削隱顯，爭乎一字之差，而大義凜然，人知勸戒矣。今舉數例明之：

(一) 褒例

隱元年，公及邾婁儀父盟於昧。傳稱字，褒之也。

莊三年，紀季以鄆入於齊。傳紀侯之弟，不名，賢也。

(二) 貶例

隱四年，翬帥師。傳不稱公子，貶與弑公也。

莊元年，夫人孫於齊。傳不稱姜氏，貶與弑君也。

(三) 誅絕例

文元年，楚世子商弑其君髡。注：楚無大夫，言世子者，甚惡世子有弑君之禍；君之於世子，有父之親，有君之尊，又責臣子當討賊也。

宣二年，晉趙盾弑其君夷。親弑君者，趙穿也，加之趙盾，不討賊也。

上之所舉，皆就公羊釋例，偶舉數條。（杜預春秋釋例，許桂林穀梁釋例，並有發明；但闕佚頗多，不若劉書賅備。）而微顯闡幽，義類畢宣，亦足窺其崖畧矣。

禮樂 不學禮，無以立，此孔子訓伯魚之言也。詩書執禮，夫子所雅言，而不言樂，樂賅於禮之中也。（見邵懿辰禮經通論）蓋禮者，天地之序；樂者，天地之和；禮主異，近乎義；樂主同，近乎仁；二者相須乃成，不可或缺。論語有子曰：『禮之用，和為貴。』和謂樂也。（見正義）不以禮節之，亦不可行，禮樂不可偏廢也。禮記仲尼燕居云：

古之人與古之人也！達於禮而不達於樂，謂之素；達於樂而不達於禮，謂之偏。

禮樂之不可分離，猶身心指臂之不可分離也。後世提倡禮教，而不提倡樂教，諉曰：樂已喪亡，禮勝則離，人徒知其乾燥無味，而無雍容和悅之感，無怪乎禮教日益弛廢，而提倡者亦徒託空言也。

禮樂之功用，在乎節民性。顏淵嘆夫子之道曰：『博我以文，約我以禮。』孔子又嘗曰：『博學於文，約之以禮。』約與節，義相近也。（王制）司徒修六禮以節民性，義同此。此皆言禮以節民，而不言樂，禮樂不可分爲二也。試舉樂記之言以爲證：

人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。……好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天禮滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是人化物也；人化物也者，滅天理而窮人欲者也。……是故先王制禮樂，人爲之節。

此言先王制禮樂，人爲之節，不徒禮爲然，樂亦然也。禮以節外，樂以節內，外貌之不莊，率由於內心之易慢，不節內而惟外之節，何異於內多慾而外施仁義乎？

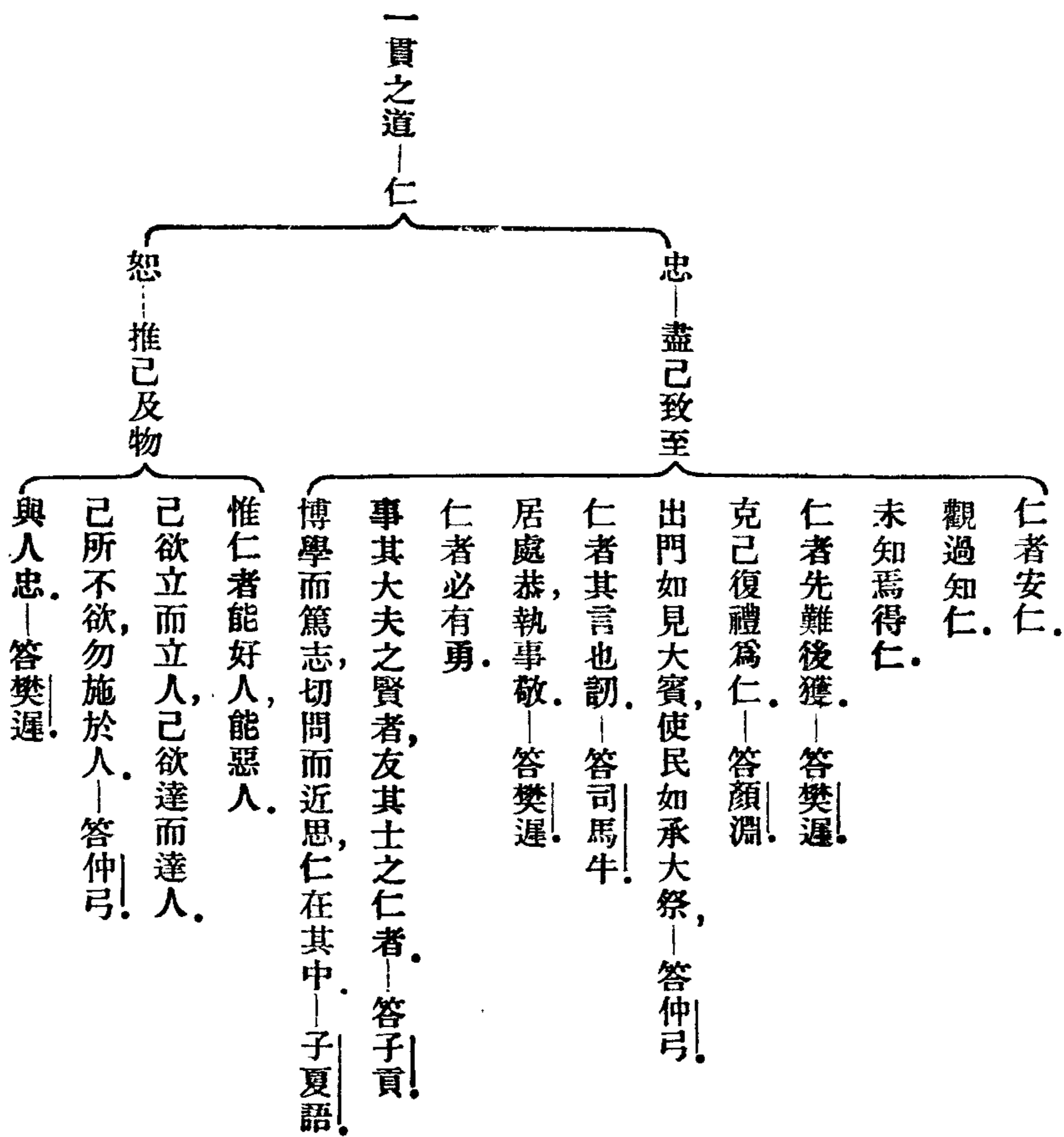
一貫之道。六藝皆夫子所以教人者，固無不切於實用；然猶恐人之眩其繁難，而不易遵循也，故又標一貫之旨。論語云：

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

天下事理雖繁，然不出乎我與非我間之關係也，盡已致至之謂忠，推己及物之謂恕。（戴侗六書故說）天人之道備矣，不必引三朝記而後忠恕之義始明也。胡適謂忠恕即推論，不專屬於人生哲學，義頗恢廣，然孔門論忠恕，實未有出乎人生哲學之外者，曲爲之解，未見其可。

忠恕之道，即仁道也。子貢問：『有一言而可以終身行之者乎？』子曰：『其恕乎！己所不欲，勿施於人。』而答仲弓問仁，亦曰：『己所不欲，勿施於人。』是仁與恕無少異也。又孔子嘗謂：『忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。』而對子貢之問，亦曰：『夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。』（何注，能近取譬於己，皆恕……）是仁與忠恕，無二致也。

孔子言忠恕者，不可多見；而論語中言仁之體用，十有數章，知孔子之言仁，則忠恕之道，思過半矣。茲列表如次：



孔子論仁，不出對己對人二者，對己者，皆盡己致至之忠也；對人者，皆推己及物之恕也。（禮記表記儒行中，亦有論仁之事十數條，與

此無大出入，不具引。徧檢論語禮書，無一言有出乎人生哲學外者；而胡氏乃謂後人誤解曾子言，以爲忠恕屬於人生哲學問題，豈孔子隱其最高思想，靳而不以示人乎？必不然矣。若以孔子言爲太狹，而必欲以後世之說補苴之，是何異強孔子西巾洋服而爲今之博士也？

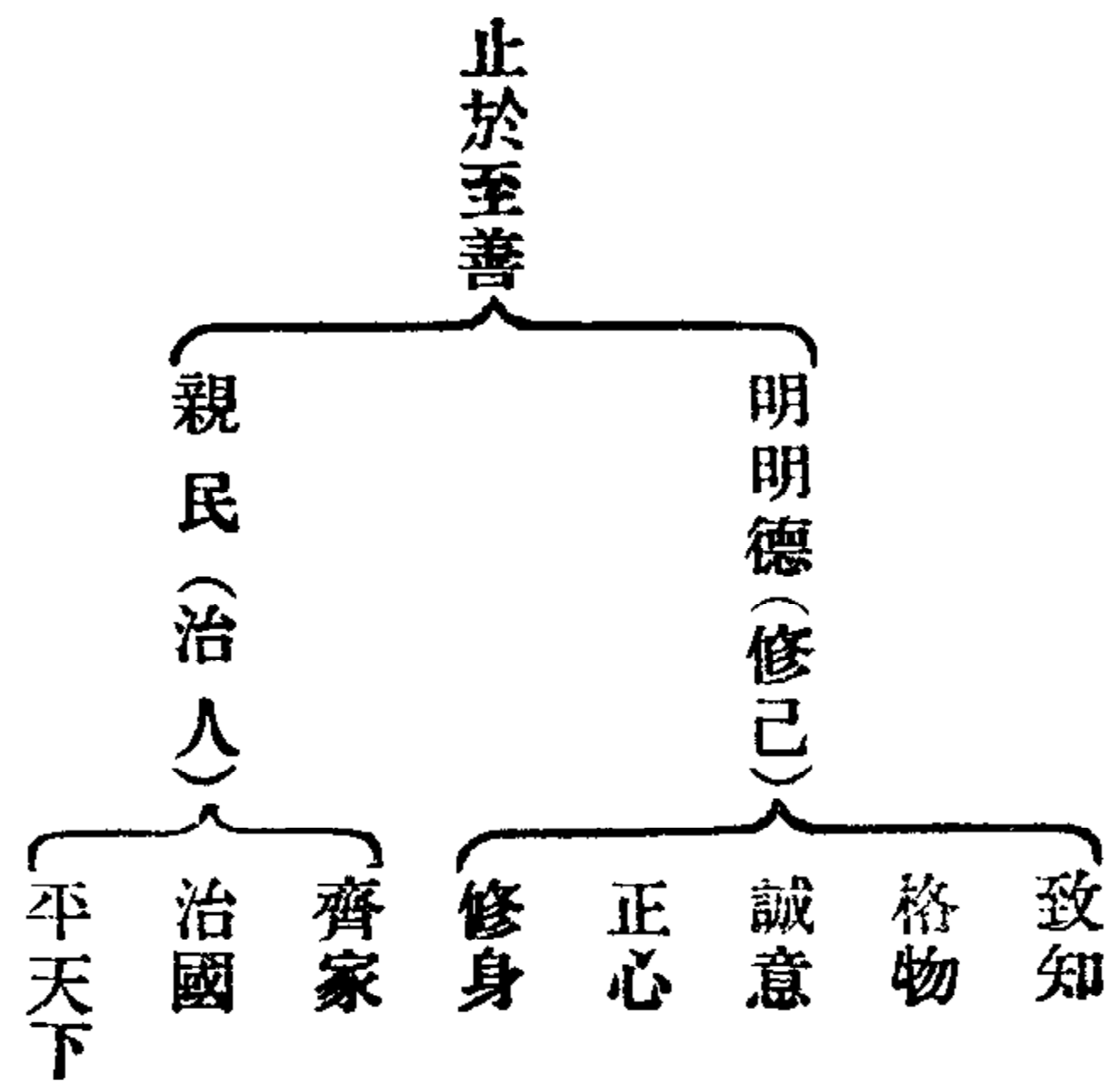
(二) 修正派儒家思想(大學中庸)

大學一書，孔穎達引鄭目錄曰：『此於別錄屬通論，』不言誰氏作。魏虞松引賈逵之言，謂孔伋作，或謂七十子所共撰。至宋程子，斷爲孔氏遺書，(此說較爲可靠)而朱子直謂曾子述，後儒辨者紛紛，多不從朱氏。(陳耀文經典稽疑樊良樞四書辨證馮吧章稽古篇朱彝尊經義考並有駁難朱子之語)中庸鄭目錄謂『孔子之孫子思伋作之，以昭明聖王之德』或以爲孔子自撰之書，(聖學真語)或疑爲先儒抄其師說以成篇，如樂記然。(六經奧論)言人人殊，莫識其實際矣。要之大學爲立教之書，中庸爲性命之學，體用備舉，內外兼賅，皆孔氏之弟子所撰也。大學言正心誠意明明德，視孔子教人直接作工夫者，已由外而內，由淺而深矣。中庸更推求心性之原，歸本於天命，使天人合一，愈有進矣，故中庸應爲大學以後之書也。(馮從吾四書疑思錄謂論語論工夫，不論本體，論見在，不論源頭，中庸則合併言之。王啓大學稽古衍義謂夫子爲教，博文約禮之外，性道罕言，當時曾子傳其學，專用心於內。近胡適亦謂大學中庸時代，已由外務的儒學，進入內觀的儒學，然此說之由來久矣。)

孔子重實行，惟恐人之涉於空虛。大學中庸開示本原，惟恐人之蔽於淺末；此皆時代之反動，非羸於此而縮於彼也。孔子之時，老子倡無爲之教，率天下究心於恍惚希夷之中，而莫能自拔，孔子主有爲，主實行，正所以矯其弊也。自孔子沒，百家並興，言心言性，蔚爲風氣，揚子言從心而動，從性而遊，(列子揚朱篇)墨子言心之察，心之辨，(經上)皆已高談性理矣。當此之時，儒家若不竣其源頭，使義理大原，白於天下，則相形見絀，人將不歸揚，則歸墨矣。大學中庸之作，豈得已乎？

大(音泰)學，即古之上庠。學記云：『古之教者，家有塾，黨有庠，術有序，國有學。』止於至善，大學教育之目的也；明明德，親民，大學教

育之綱要也；致知，格物，誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下，大學教育之條目也。列表如次：



學記云：『一年視離經辨志，三年視敬業樂羣，五年視博學親師，七年視論學取友，謂之小成。』此即格物致知之事也。『九年知類通達，強立而不反，』即誠意正心修身之事也。『夫然後足以化民成俗，近者悅服，而遠者懷之，』即齊家治國平天下之事也。

中庸推求性之來原，歸本於天，所謂天命之謂性也。若能循是天命之性而行，謂之道，所謂生知安行，自誠而明者也，此惟聖人能之。若夫衆人，則不能無所喪失，欲使之反本復始，則不能無修養之教，所謂學知利行，困知勉行，自明而誠者也。

修養之方，不外博學，審問，慎思，明辨，篤行。果能此道，雖愚必明，雖柔必強，此即誠之者，擇善固執之事也。蓋中庸之教，在反乎至誠，與天地參，由誠而明，由明而誠，其致一也。

曷謂至誠中和是也。『喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。』由中和發為達德三，達道五，所謂智，仁，勇；君臣，父子，夫婦，昆弟，朋友之交也。而行此五道三德，或生而知，或學而知，或困而知，或安而行，或利而行，或勉強而行，其成功則一。

(三) 混合派儒家思想(禮運孝經)

禮運致堂胡氏云子游作(見困學紀聞)以其論禮之運轉之事，故以禮運爲標目，其言大同小康，言頗精覈。然以五帝爲大同，三代爲小康，主退化說，與儒家春秋三世之說，主進化者適相反。(劉逢祿公羊釋例張三世，以所傳聞爲劇亂世，所聞爲升平世，所見爲太平世，主進化說。)此可疑者一也。儒家愛有等差，而禮運言『不獨親其親，不獨子其子』，是墨家兼愛之說，可疑者二也。儒家以禮爲至道，而禮運言禮義以爲紀，起於大道既隱之後，是老子失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮之說，可疑者三也。道家主無爲，故老子言『雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之；安其居，樂其俗』。而禮運言大同之世，『謀閉而不興，盜竊亂賊而不作』，是亦無爲之說，可疑者四也。要之禮運糅雜異說，絕非子游之作。五帝官天下，三王家天下，本戰國時道家之說，豈可遽認爲儒家言乎？邵懿辰禮經通論謂禮運首段有錯簡，若以『禹湯文武成王周公，由此其選也，此六君子者，未有不謹於禮者也』二十六字，移置於『不必爲己之下』，『是故謀閉而不興』之上，則文順而意亦無病矣，並舉六證以成其說。然首段既言『謀閉不興，盜賊不作，外戶不閉』，此無欲而民自樸，無爲而民自化也；若突接以禹湯文武，未有不謹於禮，此禮字無所牽屬，不惟於義不通，於文法亦不順也。下段『小康之世，大人世及，以爲禮，城郭溝池以爲固，禮義以爲紀』，兩言禮字，六君子謹於禮，正承此而言。謂首段混雜異說則可，若上下移置，則冠裳到置，未見其適也。

禮運分大同小康二世，大同之世，爲民主政體，政長公選，產業公有，互助博愛，以社會爲本位。故云：

大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養，男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。

小康之世，爲君主政體，貴胄世襲，產業私有，競爭，自私，提倡禮教，以家庭爲本位。故云：

今大道既隱，天下爲家，各親其親，各子其子。貨力爲己，大人世及以爲禮，城郭溝池以爲固，禮義以爲記。以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功爲己，故謀用是作，而兵由此起。禹湯文武成王周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也，以著其義，以考其信，著有退，刑仁講讓，示民有常。如有不由此者，在勢者去，衆以爲殃，是爲小康。

孝經鄭康成六藝論云：『孔子以六藝題目不同，指意殊別，恐道離散，後世莫知其根源，故作孝經以總會之。』晁公武讀書志引何休言，亦以爲孔子自著。或以爲曾子之門弟子類而成書（胡致堂言）或又謂當成於子思之手（馮琦言）然書內多抄襲左傳之言，則應出左傳後。如三才章，夫孝天之經，至因地之義，襲左傳子太叔述子產之言，惟易「禮」字爲「孝」字。聖治章以順則逆，至凶德，襲左傳季文子對魯宣公之言。君子則不然以下，襲左傳北宮文子論儀之事。（此朱子孝經刊誤已言之，姚際恆古今僞書考亦仍其說）故朱子云：『傳文固多附會，而經文亦不免有離析增加之失，顧自漢以來，諸儒傳誦，莫覺其非，至或以爲孔子之所自著，則又可笑之尤者……』姚際恆謂『左傳自張禹所傳後，始漸行於世，則孝經者，蓋其時人之所爲也。』（古今僞書考）然此說妄也，左傳在周末已盛行於世，漢初猶然，故荀子呂覽韓非皆有稱引左傳之文。（荀子謝春申君書，引楚子圍齊，崔杼弑君事，均本左傳。呂覽引用左氏之文，不下數十則，韓非外儲說，引晉侯圍原事，惟詳於左氏。見劉師培漢代古文學辨誤）漢初叔孫通言天子不親迎，亦本左傳。史記言春秋之中，弑君三十六，亡國五十二，即據左傳全文（同上）安得謂左傳自張禹所傳後，始漸行於世。（漢元成間而孝經即其時人之所爲乎？孝經作於何時，雖不敢遽定，然據此謂出於漢人手，亦鑿矣。（姚書有不可信者類如此）

孝經不惟非孔子子思等作，並非儒家純粹之言也。三才章云：『先之以博愛，而民莫遺其親。』是墨家兼愛之說，豈立愛惟親之意乎？（朱子孝經刊誤刪去此章六十九字，殊爲武斷）章炳麟孝經本夏法說言之甚詳，並舉五徵，茲不具引。

孝經以孝爲天之經，地之義，民之行，此唯一之教義也。故曰：『夫孝，德之本也，教之所由生也。』又云：『其教不肅而成，其政不嚴而治。』既以孝教天下，則唯孝獨尊，其他君臣之義，夫婦之別，長幼之序，朋友之信，皆因孝親而然，不能自有，其存在性。揚名章云：『君子之事

親孝，故忠可移於君，『事君因孝親而忠也。』孝治章云：『治家者不敢失於臣妾，而況於妻子乎？』不失於臣妾妻子，是因孝親而不敢失也。其他長幼朋友，莫非因孝親而致其敬，致其信，則孝經直可謂獨倫主義矣。

孝親出於至性，我固有之，非由外鑠。孔子言孝，大都不出父母本身。孟懿子問孝，曰無違；孟武伯問孝，曰父母惟其疾之憂；子游問孝，曰不敬何以別乎？子夏問孝，曰色難。又嘗稱閔子騫之孝，曰人不間於其父母昆弟之言；是皆以父母爲本位，因孝親而孝親，不雜毫末之功利思想也。孝經之言孝，異於是。諸侯之孝，因保其社稷而孝也；卿大夫之孝，因守其宗廟而孝也；士庶人之孝，因保其祿位分地利而孝也。

諸侯章云，高而不危，所以長守貴也；滿而不溢，所以長守富也；富貴不離其身，然後能保其社稷，而和其民人，蓋諸侯之孝也。

卿大夫章云，口無擇言，身無擇行，言滿天下無口過，行滿天下無怨惡，三者備矣，然後能守其宗廟，蓋卿大夫之孝也。

士章云，故以孝事君，則忠；以敬事長，則順；忠順不失，以事其上，然後能保其祿位，而守其祭祀，蓋士之孝也。

庶人章云，用天之道，分地之利，謹身節用以養父母，此庶人之孝也。

上所言，皆以孝親爲干祿守位之具，以功利爲前提，以父母爲漁利之餌食，此近於戰國縱橫捭闔之計，願謂孔子所著，豈其然乎？（禮運孝經是否爲孟荀以前之書，余不敢自必；但近人謂出於漢人手，亦多懸擬之辭，未能依爲定論。要之，二書皆爲混雜之儒家，有研究必要，爲便利起見，暫仍舊說。）吾之言此，非謂孔門不重孝道；更非對於孔子所主張之倫理思想，有所獻疑；特以後儒之言孝也，視孔說絕異，故爲分別言之，見禮運孝經兩書爲後起儒家中之混合思想，非原始儒家之固有思想耳。知言君子，庶不能訛。至最後而孟荀特起，說益恢張，他日當爲專篇詳之，非茲所能及也。

十三年，六月，十日。

儒家教育學說

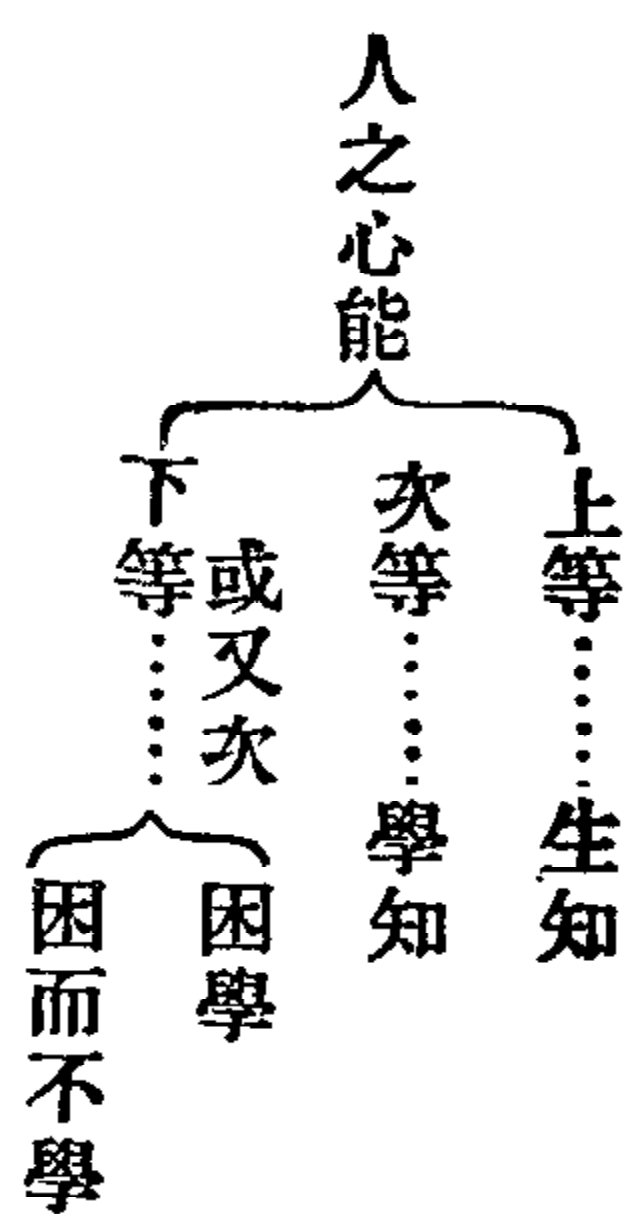
蔣竹如

孔子

一、教育思想上之心理根據 大凡一種思想或學說，必有其所以成立之根源或基礎。故欲研究某種思想或學說，當先就其成立之根源或基礎而研究之，方能明白。從來教育學說之成立，多根源於心理學上之主張。如英之 Locke 主張心靈之為用，可以遷移；練習某種能力，可以應用於別種事物。故彼在教育上即主張形式訓練說 (formal discipline)。又如 Froebel 與 Hegel 主張心靈萬能，具有一切智慧，有似礦物之藏於土中，唯待開發而已。故彼在教育上即主張開發說 (unfolding)。又如 Herbart 主張心靈全無一物，全無能力。故彼在教育上即主張形成說 (formation)。其他教育學說以心理為基礎者多不勝舉。而現代教育家之思想，尤以心理學為重要，觀於學習法一端，已大可見。孔子之教育思想，其在心理學上之根源，亦大有可研究者。孔子分人之心能為三等，論語云：

子曰：生而知之者上也；(一)學而知之者次也；(二)困而學之，又其次也；困而不學，民斯為下矣。(三)

「生知」為上等；「學知」為次等；「困學」與「困而不學」孔子雖又分而為二，而實際上不過「學」與「不學」之分別，其天資固同為下等也。今再以表明之：



孔子之教學方法，即根據於此種見解。須待後面細述，今且進言孔子之習慣論。孔子雖分人之心能為三等，雖注意於先天一面，然究竟重在習慣之養成；承認後天之習慣，對於先天之性格有莫大之影響。

子曰：性相近也，習相遠也。唯上智與下愚不移。

此爲孔子習慣論之大原則也。人之天性，可由習慣而變遷，此爲今日心理學上之通論。孔子言性格相近者，可由習慣而變爲相遠。此種習慣論，與今之心理學，不無相同。所謂「上智與下愚不移」者，不過言「上智」與「下愚」不能由習慣而遷易其等級之地位；非謂上智下愚之性格，不能由習慣而變遷也。移字本可訓易訓轉；例如移風易俗，即是轉易風俗之謂，即是將某種轉易爲他種風俗之意。上智下愚不移，是言上智不能轉易爲下愚，下愚不能轉易爲上智也。試更以原文之文法構造言之，當更明白。上文言相◎近◎相◎遠◎注◎重◎在◎相◎字◎之◎意◎義◎，下文加一「唯」字而以「不移」二字相接，意即與上文之相◎字意思相反。亦若曰：「唯上智與下愚不相◎移◎易◎也」。上文之「習相遠」，即言由習慣之作用，而相近之兩種性格，可以遷易而相遠。下文之上智下愚，性既非相近，即不復有「習而遷易相遠」之可言。故曰「不移」，即不相移易之意，正與上文相◎字相反也。論語又云：

子曰：中人以上，可以語上也，中人以下，不可以語上也。

所謂中人以上，自係上智，中人以下，自係下愚，而中人則上文所言「學而知之」一流人也。中人之習慣，可上可下；習於善則上，習於不善則下，而上智下愚，相差太遠，不能移易，故下愚不可語上，上智亦不必語下也。然而下愚雖不可語上，究未嘗不可語下；語下亦自然有其「下」之成就也。即如前文所言「困而學之」與「困而不學」之兩種人，明是同等天性，但因「學」與「不學」之關係，遂有「又次」與「下」之分別。而「又次」之成就，可謂「語下」工夫之結果。此正爲「性相近也，習相遠也」之道理。故

子曰：君子上達，小人下達。

達者，成也，明也。君子爲中人以上之人，小人爲中人以下之人也。孔子言中人以上之人，固可以大成大明，而中人以下之人，亦可以小成小明也。「大成大明」與「可以語上」之意義相類，「小成小明」與「不可以語上」之反面「可以語下」之意義相類；此皆「習相遠」一原則之解說也。徵之事實，世所謂天才生，其成就在中人以上，與世所謂低能兒，其成就在中人以下者，亦非罕有。不過不若「性相近」者由習慣所成「相遠」的程度之大耳。

以上言孔子之習慣論，以「性相近」「習相遠」為原則。

孔子既重在性近習遠之原理，因之彼之「習慣養成方法」亦有三點可以注意：一是選擇環境；一是努力不斷；一是有過即改。茲分言之：

子曰：里仁為美。擇不處仁，焉得智？

子曰：……毋友不如己者。

子曰：益者三友，損者三友。友直友諒友多聞，益矣。友便辟，友善柔，友便佞，損矣。

子曰：……就有道而正焉。

人之習慣之良否，隨環境而轉變。俗語云：「子弟生長官場中，終多官氣；子弟生長村中，終多村氣。」荀子曰：「蓬生麻中，不扶自直。」又曰：「豨貉夷貉之子，生而同聲，長而異俗。」此均言環境之作用也。孔子認定性近習遠，故認定環境之選擇，甚為重要。上面四條，已指出兩種環境之不可不慎：一是居處之環境；一是交遊之環境。孔子以為「居處地方，以仁德為美；擇居若非仁德之地，即不可謂智。」此居處之環境，不可不慎也。朋友為人之社會環境，交遊之朋友不善，則將不免流於惡。所以「親近有道德之人，以改正自己之行為，」「不交不若己者，」「與夫「益者三友，損者三友」之選擇，均為交遊之環境，不可不慎也。」「近朱者赤，近墨者黑，」環境之勢力，豈不大哉？

以上言環境選擇之重要。以下進言努力不斷之效用。

子曰：我非生而知之者，好古敏以求之者也。

孔子自言「非生而知之者，上也，」一流人，不過是努力稽古以得之知識。換言之：孔子即自謂為「學而知之者。」此乃「習相遠」之效用，亦即「勘破天性注重習慣」之名言，教人努力自學者也。又如：

子曰：十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。

子曰：其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。

此孔子自言其所以異於人者，僅在「好學」二字而已。彼之好學，至於忘食，此正「好古敏以求之」之意也。「好古」「好學」在論語中數見不鮮，均係孔子申言「學而知之」之工夫。質言之，卽「習相遠」之功效。下列一章，更爲有趣：

冉求曰：非不悅子之道，力不足也。

子曰：力不足者，中道而廢，今女畫。

力是能力。冉求言「非我不喜夫子之道，實在我之能力不足，不能學也。」孔子乃深責之，言「能力不足，亦當半途而後止，今汝自限於此，裹足不前，非能力不足也。」孔子之意，唯在教人強學，不可自甘暴棄，而後可以收「習相遠」之效果。所謂「知其不可而爲之」，其進取之精神，何等偉大！然而養成習慣之法，努力固是要素，而繼續不斷之努力尤爲重要。

子曰：人而無恆，不可以作巫醫。

「恆」卽是「繼續不斷之努力」。古代以巫醫爲易爲之事，孔子言「人無繼續不斷之努力，卽巫醫亦不可爲。」繼續不斷之努力，是孔子極注意之事。「我學不厭，而教不倦。」卽是孔子一生之過人處。易經亦有曰：「君子自強不息。」學問之成就，固有賴乎此也。故孔子又嘆言「善人吾不得而見之矣。」但「得見有恆者斯可矣。」有恆卽可以爲善人也。

以上言努力不斷之功效。以下且言改過之重要。

子曰：過則勿憚改。

子曰：過而不改，是謂過矣。

人之行爲，一成習慣，卽不易更改。故在養成習慣之時，行爲之不良者，卽當立時改去。若已過將過，一而再，再而三，則不良之行爲，終成爲不良之習慣，而真爲惡矣。孔子稱顏子之好學，在於「不貳過」，改過一事之重要，已可見矣。

總而言之孔子之心理見解，是認人之天性，有上中下三等，而皆可以由習慣而變遷。惟變遷之程度，各有不同耳。——孔子既已重視乎習慣，故於環境之選擇，努力不斷，與夫有過即改三者，極其注意。是所以完成習慣之道也。

二、教育之目的 孔子教人爲學之目的，在乎「爲己」二字，純係主張修己主義。修己主義者，以改善個人爲根本目的也。由此目的之進行，其功用雖能利及社會，但非其所介意。且目的之能否達到，行之之利害若何，亦皆所不計，唯在盡己之心耳。孔子之所以採此修己主義者，亦自有故：一方面係以修己主義有其本身之價值，二方面亦因當時之學者，醉心祿位，思有矯正之耳。今先言其後者。

子曰：古之學者爲己，今之學者爲人。

古人爲學，但在有得於己，今人爲學，則在欲見知於人。孔子深惡之也。故：

子曰：三年學不至於穀，不易得也。

朱註：「至當作志。」言當時之士人，能專心致志，讀三年書，而不以利祿爲懷者實寡。孔子此言，何等沈痛！由此亦可見當時學風之壞矣！幾乎人生讀書之目的，即在此一「祿」字，讀書爲何？所以爲祿也。此又不僅當時一流普通士人如此，即孔子自己弟子子張，亦爲欲學「求祿」之一人。論語云：

子張學干祿。

子曰：多聞闕疑，慎言其餘則寡尤。多見闕殆，慎行其餘則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。

讀此一章，可見子張之急於仕進矣。孔子則欲力去當時之士習，欲其弟子一意讀書，以修己爲先務，以「古之學者爲己」而自況。於此又舉「言」「行」之方法，以教子張，以爲由此力行，仕位即在其中矣。所以孔子曾使漆雕開仕，漆雕開曰：「吾斯之未能信。」孔子竟爲之喜悅。

以上言孔子提倡修己主義之原因之一。以下且言修己主義本身之長處。

子曰：老者安之，少者懷之，朋友信之。

此乃孔子之人生目的也。欲達此目的，則有修己主義之實行，而後足以有爲。所謂「己欲立而立人，己欲達而達人」，即爲修己主義之功用。試觀下列一章，更爲明白：

子路問君子，

子曰：修己以敬。

曰：如斯而已乎？

曰：修己以安人。

曰：如斯而已乎？

曰：修己以安百姓，堯舜其猶病諸！

修己工夫，自個人起手，以及於社會，以及於天下國家。大學之修身齊家治國平天下之道，亦即不外乎此。因爲「其身正，不令而行，其身不正，雖令不從」，是孔子認爲大道之樞紐。故欲收「老安」「少懷」「友信」之效，則不能不行修己主義也。然而修己之究竟功效，雖如此偉大，雖能影響及於百姓，能使百姓安寧；要非功利主義可比。功利主義，係以謀利計功爲根本目的，務以社會上得到最大之福利爲歸。有功有利於社會者爲之，否則不爲也。修己主義之目的，祇是竭吾能力，盡我心靈，成與敗，利與鈍，不計也。「君子喻於義，小人喻於利」之說，是即修己主義與功利主義之大分別也。

從又一方面而言，修己工夫，即是「志於道」之性質。如論語云：

子曰：士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。

舊註將此章讀爲一句，以爲「士既志於道矣，而又以惡衣惡食爲恥，故未足與議也。」此解似乎不當；予意，此章書爲兩句，言「士者

所以志於道也。而彼以惡衣惡食爲恥之徒，則未足以與之議此也。」若依舊註，則「未足與議」四字，卽無所指而費解矣。要之孔子之意，在「志於道」三字。故論語又云：

子曰：君子謀道不謀食，……君子憂道不憂貧。

子曰：篤信好學，守死善道。

子曰：人能弘道，非道弘人。

志道，謀道，憂道，好學，善道，弘道，等等言詞，實際上止是修己主義之功作。顏子之「在陋巷，一簞食，一瓢飲，而不改其樂」可謂爲「謀道不謀食」「安貧樂道」之人矣。曾子之「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」之工夫，可謂爲「守死善道」之人矣。道自在邇，但在人能擴大之，非道能自然擴大人也。換言之：人須求道而推行之，不可以道能求人而推行之也。此係「處處當有我在」之意。然而所謂道者，果何物耶？則修身齊家治國平天下之道也。孔子所言之「志於道」，是否美善良好，是題外問題，此時不暇討論；所最要者，爲修己主義之標準，應是如何修己主義者，究將如何而後可以達到目的？則有兩方面可以言之。

第一、消極方面：一言以蔽之曰「不怨天不尤人」而已。可以分言之：

1、不怨天：

子曰：飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。

子曰：賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回不改其樂，賢哉回也！

子曰：發憤忘食，樂以忘憂。

子曰：道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也。

子曰：天之將喪斯文也？後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也？匡人其如予何？

樂天安命，守道篤學，孔子之豁達思想也。不以貧賤累其心，不以出處逆其志。視富貴如浮雲，任安危於天命。用則行，舍則藏，無入而不自得焉。——此不怨天之說也。

2. 不尤人：

子曰：不患人之不己知，患不知人也。

子曰：不患人之不己知，患其不能也。

子曰：不患無位，患所以立；不患莫己知，求為可知也。

子曰：君子病無能焉，不病人之不己知也。

子曰：君子求諸己，小人求諸人。

子曰：躬自厚而薄責於人，則遠怨矣。

凡此皆孔子教人以修己為職志，而不可急求人知，急求人用之意。果能己已修矣，身已立矣，能已足矣，則不求人知，而人亦自知矣，不求人用，而人亦將用矣，故曰：「學也祿在其中矣。」又如：

子曰：先事後得，非崇德與？攻其惡，無攻人之惡，非修慝與？一朝之忿，忘其身，以及其親，非惑與？

此則孔子教子張崇德修慝辨惑之理，亦即持躬處世待入之道也。凡事必先能行之，而後始能有得於心，此即是崇德。改過自新，「如日月之食焉。」孟子所謂「反求諸己而已矣。」則尚何有於怨乎？「身體髮膚，受之父母，不可毀傷。」苟因一朝之忿而輕之，則其惑也甚矣。——此不尤人之說也。

孔子此種消極方面之不怨天不尤人之主義，後來之儒家，莫不承其思想。而且社會心理，亦深受其洗禮。所謂「聽天由命，安分守己」之聲浪，徧滿數千年來之中國社會，至今不絕。此其原因，雖有老莊一流之學說，伴伏其後，而孔子之言，不可謂非大聲疾呼者矣。

第二、積極方面：一言以蔽之曰：「下學而上達。」亦可以分之爲二：

1、下學：下學工夫，以言行爲主。「不矜細行，終累大德。」乃初學者之所當用心，下學之理也。故慎言慎行，卽爲下學工夫。孔子教人，言行兩端，非常注重。且言行並舉，而特加意於行之一面。

子曰：先行其言，而後從之。

子曰：君子欲訥於言而敏於行。

子曰：古者言之不出，恥躬之不逮也。

子曰：君子恥其言而過其行。（而字當爲之字之誤）

子曰：其言之不作，則爲之也難。

子曰：禦人以口給，屢憎於人。

子曰：君子食無求飽，居無求安；敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已矣。

子曰：君子易事而難說也，說之不以道，不說也。小人難事而易說也，說之雖不以道，說也。

子曰：故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。

子曰：羣居終日，言不及義，好行小慧，難矣哉！

子曰：巧言令色，鮮矣仁。

子曰：言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里，行乎哉？

綜觀此十二章之言，孔子對於嘗行之注重，已可概見。簡括其意，大抵學者之於言行，所不可不慎者有四：一、不可徒言而不行，二、不可誇大自狂，言過其實，三、必須言之卽行，不可多言，四、言行一致，可以無入而不見信於人。如此方爲好學之君子矣。然而言語爲孔門

四科之一，誦詩亦以專對，則孔子又何爲而不教人多言乎？則以言固別有功用；「時然後言」可也，「巧言令色」則非仁者所爲。孔子深於世故，老於人情，知言之不必如其行也，故深以多言爲戒。試觀下列一章，何等有趣！

子曰：始吾於人也，聽其言而信其行。今吾於人也，聽其言而觀其行。於予與改是？

此竟是孔子悔過自嘆之言也。大抵孔子曾以言語取人，經一度之失敗，故有此悔。故其於言與行之關係，認識最明，知行之足以舉言，而言不足以舉行也。

子曰：有德者，必有言；有言者，不必有德。

所謂德者，行有得於心者之意也。正因爲有言之人，不定爲有德，故孔子重行輕言。不但重行輕言，有時且欲去言不用。

子曰：予欲無言。

子貢曰：子如不言，則小子何述焉？

子曰：天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？

此竟是極端的行爲論也。孔子欲人先將行爲置於高明之地位，雖無言亦不妨爲成德之人，而况「有德者必有言」乎？

2、上達：下學乃努力之工夫，上達乃成德之見解。譬如升堂入室；升堂猶下學也，入室猶上達也。下學之事，爲己者多；上達之事，爲人者大。學之純乎己者，下學也；學之成己而并及於他人，及於社會國家者，上達也。所謂「智仁勇三者，天下之達德也。」上達之事也。

子曰：智者不惑；仁者不憂；勇者不懼。

聖人之所以爲聖者，都在乎此。而孔子言曰：「君子道者三，丘未能一焉。」亦足見行之之不易矣。然此三者，實際上祇一仁字即足以包之。因爲：

子曰：仁者必有勇，勇者不必有仁。

是勇德包在仁德之中，有仁卽有勇也。

子曰：唯仁者能愛人，能惡人。

愛人惡人，必先知人之當愛與人之當惡，而後不爲濫亂。而欲有此能力，是在有知人之明。孔子答樊遲之間，智曰「知人」，知人而後可以愛人，可以惡人，故仁卽兼智而言之。不仁之人，雖有智勇，亦未足以爲上達也。故孔子以仁爲上達之大德，而絕不輕以稱人。如：

孟武伯問子路仁乎？

子曰：不知也。……由也，千乘之國，可使治其賦也，不知其仁也。

求也，何如？

子曰：求也，千室之邑，百乘之家，可使爲之宰也，不知其仁也。

赤也，何如？

子曰：赤也……可使與賓客言也，不知其仁也。

子貢曰：我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。

子曰：賜也，非爾所及也。

子曰：回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。

由上各條而觀之，可見孔子不輕以仁許人也。而孔門弟子，自顏回之外，又復有成仁者乎？無有也。雖然，仁之爲事，果何謂耶？且觀孔子答諸弟子之問，卽可知矣。

顏淵問仁，

子曰：克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。

顏淵曰：請問其目。

子曰：非禮勿視；非禮勿聽；非禮勿言；非禮勿動。

仲弓問仁，

子曰：出門如見大賓，使民如承大祭。

司馬牛問仁，

子曰：仁者，其言也訥……爲之難，言之得無訥乎？

樊遲問仁，

子曰：愛人。

樊遲問仁，

子曰：居處恭，執事敬，與人忠。

子張問仁，

子曰：能行此五者於天下，爲仁矣……恭，寬，信，敏，惠，恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。

顏回問：仲弓、司馬牛、樊遲、子張——五人之所問，同爲仁字，而孔子之所答，有舉全體而言者，有舉一隅而言者。由此推之，仁之事，當然

不止於此，當然更有其他事類爲孔子所未言及者。然而即此諸條，已足見其繁雜之程度，與其不同之性質矣。唯是「克己復禮」一言，

究竟爲仁之真諦。一日之間，克己復禮之功用，足以使天下咸歸於仁。此即「己欲立而立人，己欲達而達人」之深旨。至於仁之四目

——視聽言動，已將一切人生活動範圍，包括於內。孔子所答諸弟子之問，雖各異趣，要皆不出此四者範圍之外。即此亦可見顏子之

好學，過於諸子矣。孔子告仲弓之言，即「非禮勿視」「非禮勿動」之事。告司馬牛之言，即「非禮勿言」之事。告樊遲、子張之言，即「非禮

勿言「非禮勿動」之事。故仁之意義，掩之則爲「克己復禮」，散之則爲視、聽、言、動，上之各種美德。

由前之言，仁之意義已明白矣。然則爲仁之道將若之何哉？曰有二焉：一則利其工具，一則爲之不可間斷也。

子曰：工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。

此卽利其工具之說爲「爲仁」之第一要著也。前言環境之選擇，「望仁爲美」與「毋友不如己者」諸事，卽是此理。

子曰：君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。

此卽爲之不可間斷之說，爲「爲仁」之第二要著也。前文努力不斷之意，亦是此理。因爲習慣之養成時，偶一失足，則行爲上未免受一次之打擊。美國 James 之座右銘有曰：養成良好的習慣，愈多好，習慣養成時，不可偶一失足。大抵努力不斷之工夫，爲學者所最當注意之事。

孔子又將人分爲四等，以爲學者之模範。

第一等聖人：子路問「博施濟衆」是否爲仁，子曰：「何事於仁？必也聖乎！堯舜其猶病諸！」故聖在仁之上，上文「修己以安百姓」卽屬此等人事。

第二等仁人：仁者，「克己復禮」之謂。所謂修己以安仁，卽屬此等人事。

第三等君子：君子乃慎言慎行之人，不必其仁。故曰：「君子而不仁者，有矣夫！」孔子稱美子賤之言曰：「君子哉若人！魯無君子者，斯焉取斯！」聖門弟子，爲仁者唯顏子三月不違，其餘僅「日月至焉而已」，而孔子今言魯多君子，且以美稱子賤，可見君子工夫，自在仁者之下，不過相差不遠耳。此等人之努力，在乎「修己以敬」，所謂「欲訥於言而敏於行」也。

第四等士人：士人與君子，大抵相差不遠，當如君子之與仁人也。子曰：「士而懷居，不足以爲士矣。」

朱註：「居，安逸也。」是士以勤勞作事爲要。

此外則係不學之庶民。所謂「不識不知，順帝之則，」可使由之，不可使知之者。能學之人，皆以修己工夫之深淺而分等級。大抵士人與君子偏於下學之工夫；仁人與聖人，則上達之工夫也。下學工夫，限於一己者多，上達工夫，及於他人者大。此前文已言之矣。後來之儒家，人生哲學與教育哲學，大抵承孔子之統業，以修己爲鵠的。孔子弟子且不必說，孟子之「何必曰利，亦有仁義而已矣，」漢儒之「正其誼，不謀其利，明其道不計其功，」是最顯著之學說。荀子之思想，雖主張「利多害少，爲之」趨於功利主義，而其消極方面之「不怨天，不尤人，」則猶爲孔子思想之本來面目。

三、教育之功用 教育之功用，自然有兩方面可言：一屬於個人；一屬於社會與國家也。屬於個人者，所以授業解蔽；屬於社會國家者，所以教民爲公服務也。

子曰：吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。

子曰：由也！女聞六言六蔽矣乎？……好仁不好學，其蔽也愚；好智不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。

此言教育對於個人生活之功用也。「好」字有深長意義，孔子言若徒然心存空想，空有好尚，而無學以明之，則其蔽也滋甚。子之武城，聞弦歌之聲，莞爾而笑曰：割雞焉用牛刀？

子游對曰：昔者偃也，聞諸夫子曰：君子學道則愛人，小人學道則易使也。

子曰：二三子，偃之言是也，前言戲之耳。

子曰：不教而殺，謂之虐。

子曰：善人教民七年，亦可以卽戎矣。

子曰：以不教「之」民戰，是謂棄之。（之字原無，依文法似應有，故添入。）

此言教育對於國家政治之功用也。「學道易使」「不教不殺」「教民即戎」「教民而戰」總其意思，無非教民以收「爲公服務」之效。不教，則未可以有此效也。但因孔子之教育，係以修己爲目的，故必先以正身爲要。身正而後可以正人，「政者正也」是孔子最重要之思想。子路以爲「有民人焉，有社稷焉」即是爲學，孔子乃責之曰：「賊夫人之子。」此又孔子以爲未受教育之人不可以臨民治政也。因爲「道之以德，齊之以禮」係教民化民之事業，而未受教育者之爲仕，則自然不能語此。

四、教育之科目 古人教育原分小學大學兩種，其科目各自不同。大抵小學重在威儀容節之事，大學重在博文約禮之道。小學重在慎言慎行之德，大學重在克己復禮之仁。亦即「下學而上達」之理也。且觀下列一章，即可明白。

子游曰：子夏之門人小子，當灑掃應對進退則可矣；抑末也，本之則無，如之何？

子夏曰：噫！言游過矣！夫子之道，孰先傳焉？孰後倦焉？譬諸草木，區以別矣。君子之道焉可誣也？有始有卒者，其爲聖人乎！

此雖孔子弟子之言，究亦出於孔子之思想。可見教人有先有後，先之以小者近者之「灑掃應對」，而後及於大者遠者之「有始有卒」。此正爲「君子之道不可誣也」。前者小學之事，後者大學之事也。孔子自己亦曾言之矣。

子曰：弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文。

入孝，出弟，謹信，汎愛，親仁，五者小學之事也，學文則大學之科目也。「不矜細行，終累大德」，故小學生當謹其細行，以爲入大德之基。至於學文，則當行於「力有餘」之時也。力爲能力，能力有餘，則可進一步研究。

子曰：書云：孝乎惟孝，友於兄弟，施於有政，是亦爲政。

有子曰：君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本歟？

孝弟工夫，自小學開始；行仁工夫，至大學乃興。小學爲大學之基，即孝弟爲行之本。汎愛與「仁者能愛人，能惡人之程度」不同，親仁與「克己復禮」之功用亦異。因爲小學工夫初淺，知識幼稚，僅知和善泛愛衆人，而與仁者相接近。至於大學則博文約禮，見解增進，自

治能力與知人之明等，均漸發達，故能言「克己復禮」與「愛人惡人」之工夫。

以上係言小學之科目及其與大學科目主旨之區別。今且再將孝弟之事，分析言之，以見爲行仁之本焉。

子曰：父在觀其志；父歿觀其行，三年無改於父之道，可謂孝矣。

子曰：生事之以禮；死葬之以禮，祭之以禮。

子曰：父母，唯其疾之憂。

子曰：今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養，不敬何以別乎？

子曰：色難。

子曰：事父母幾諫。

子曰：……三年之喪，天下之通喪也。

觀志，觀行，三年不改父道，與幾諫，係孔子言普通一般之孝道，其他各條則答弟子之言也。弟子程度不一，故孔子因材施教，所答各有不同。然「生事」、「死葬」與「祭」之三事均當依禮而行，則又係儒家認爲人人應有之孝道而天下之通孝也。至於憂疾，能養而敬，與色難，幾諫，均屬「生事之以禮」之範圍。「三年之喪」爲「天下之通喪」，則是「死敬之以禮」矣。宰我不欲行三年之喪，孔子以爲背於孝道；背於孝道，則非「君子務本」之方，——非行仁之始也，故冒之曰：「予之不仁也」。由此可見孝弟爲「行仁之本」。——有子之言，孔子之志也。

以上所言小學工夫之科目，大致盡矣。以下進言大學工夫之科目，其綱要即爲博文約禮。下列兩章，爲最切要。

孔子曰：君子博學於文，約之以禮，亦可以勿畔矣夫！

顏淵曰：夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。

小學工夫中，既云「行有餘力，則以學文」，亦可文之工夫，在小學以上，爲大學工夫之第一步。所謂「子以四教：文，行，忠，信」，文爲四教之首，自是大小學銜接之科目。文爲射御書數之事，行忠信爲禮樂之事。前者爲文，後者爲質。文之工夫，雖先於質，但質究不可遜於文。子曰：質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子。

文之事，所以識前言往行者，質之事，所以成仁者。六藝中之「禮，樂」，有時孔子單言一禮字，六藝中之「書」，則孔子兼言「詩」也。故詩書二事，有時合言，有時亦單言「詩」也。蓋詩之於書，猶樂之於禮，舉禮足以包樂，舉書亦足以包詩也。如：

子所雅言：詩，書，執禮。

子曰：興於詩；立於禮；成於樂。

此兩章所包含之意義，大致相同。但孔子何爲而常言詩乎？何以曰「興於詩」乎？則因爲詩之功用極大也。

子曰：小子何莫學乎詩？

(一) 詩可以興；

(二) 可以觀；

(三) 可以羣；

(四) 可以怨；

(五) 邇之事父；

(六) 遠之事君；

(七) 多識於鳥獸草木之名。

孔子言詩之功用有此七種：第一是可以感發人之志氣；第二是可以考見世情之得失；第三是可以和樂羣衆；第四是可以陶冶情

感，使人涵忍耐煩而不暴躁，所謂「怨而不怒」也。第五是可以窺見孝道；第六是可以見君臣之道；此外第七尙可以增廣人之知識。詩三百篇之內容，大抵盡於此矣。因爲詩有如此大之功用，故孔子謂弟子曰：「小子何不學詩乎？」

子曰：關雎樂而不淫，哀而不傷，勞而不怨。

子謂伯魚曰：女爲周南召南矣乎？人而不爲周南召南，其猶正牆面而立也與？

此所言，詩之首篇也。其內容係男子戀愛一賢女子。此詩可以激發性情，有「可以怨」三字之功用也。

子曰：誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對，雖多，亦奚以爲？

子曰：不學詩，無以言。

詩原「可以興」「可以羣」，今乃讀詩三百篇，尙不能爲政爲使，則學詩雖多有何用耶？孔子教人學詩，因爲詩有七種功用，故必學後，須能興起——須能奮發。孔子又言「詩三百，一言以蔽之，曰思無邪。」此正孔子之讀詩要訣也。

以上所言爲「興於詩」之理。「興於詩」是以詩爲興起之事，大學工夫之初步也。——然則孔子又何爲而常言禮乎？何以曰「立於禮」乎？則因爲成仁之道，在乎「克己復禮」。

有子曰：禮之用，和爲貴。先王之道，斯爲美，小大由之。

有子言小事大事，一一由禮而行，是正先王之道之美也。孔子以禮爲修身齊家治國平天下之要道，所以上達工夫，在博文以後，僅有約禮一事，今分述其理論：

子曰：恭而無禮則勞；慎而無禮則蕙；勇而無禮則亂；直而無禮則絞。「君子篤於親，則民興於仁……」

坊記「禮者，因人之情，而爲之節文，以爲民坊者也。」孔子言凡事當有節制，過於恭敬而無節制，則不免於勞苦；過於謹慎而無節制，則不免於畏縮；過於勇敢而無節制，則不免於暴亂；過於直率而無節制，則不免於急切。此言修身之工夫，正心誠意之理，在乎有禮也。

「君子以下，當另爲一章。」

禮於修身之道已明矣。然則禮於齊家之道如何？齊家之道，以孝弟爲本，以事父母爲要。上文已言孔子以「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮」爲孝。在小學工夫中，卽已應當注意。不過孝道爲行仁之本，亦終身之事，雖大學工夫重在「成仁」，亦當然不能輕視孝道。不唯不能輕視孝道，且當重視孝道以重爲仁之本。故：

子曰：君子篤於親，則民興於仁。

曾子曰：慎終追遠，民德歸厚矣。

家中興孝，則民興於仁；追念祖先，則民德歸厚；孝之功用，竟有如此之大者！——以上言禮於齊家之道。以下進言禮於治國之道。

孔子曰：能以禮讓爲國乎？何有不能以禮讓爲國，如禮何？

子曰：爲國以禮。

子曰：事君盡禮。

子曰：君使臣以禮，臣事君以忠。

此孔子言治國之當以禮也。不僅如此，「一日克己復禮，天下歸仁焉。」

故孔子之意，是認修身齊家治國平天下，均以一禮字爲本。由禮以修身齊家是爲孝，由禮以治國平天下是爲仁。而孝爲行仁之本，卽修身齊家爲治國平天下之本也。孝之事，起於小學工夫，而成於大學之道，仁則爲大學之所首重也。

「立於禮」之意，不外乎此矣。然則「成於樂」之意爲如何？論語云：

子在齊聞韶，三月不知肉味，曰：不圖爲樂之至於斯也。

卽此一端，已大可見音樂之入人深矣。子游爲武城宰，以弦歌爲教化之工具。孔子雖笑其「割雞焉用牛刀」，究竟禮樂爲治民之本，

乃孔子所注重者。孔子自言「道之以德，齊之以禮，有恥且格。」禮者，兼樂而言也。子游之以弦歌治民，正承孔子之思想也。唯禮樂之用，不重在玉帛鐘鼓之多，而以成仁為主。故

子曰：禮云，禮云，玉帛云乎哉？樂云，樂云，鐘鼓云乎哉？

子曰：人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？

觀此二章，禮樂之所重者，已可知矣。

總而言之：「興於詩，立於禮，成於樂。」三者，即大學工夫之先後次第也。此外則射，御，書，數，諸事，孔子言之甚少。其可見者，不外下列幾章書：

子曰：射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。

子曰：君子無所爭，必也射乎！揖讓而升，下而飲，其爭也君子。

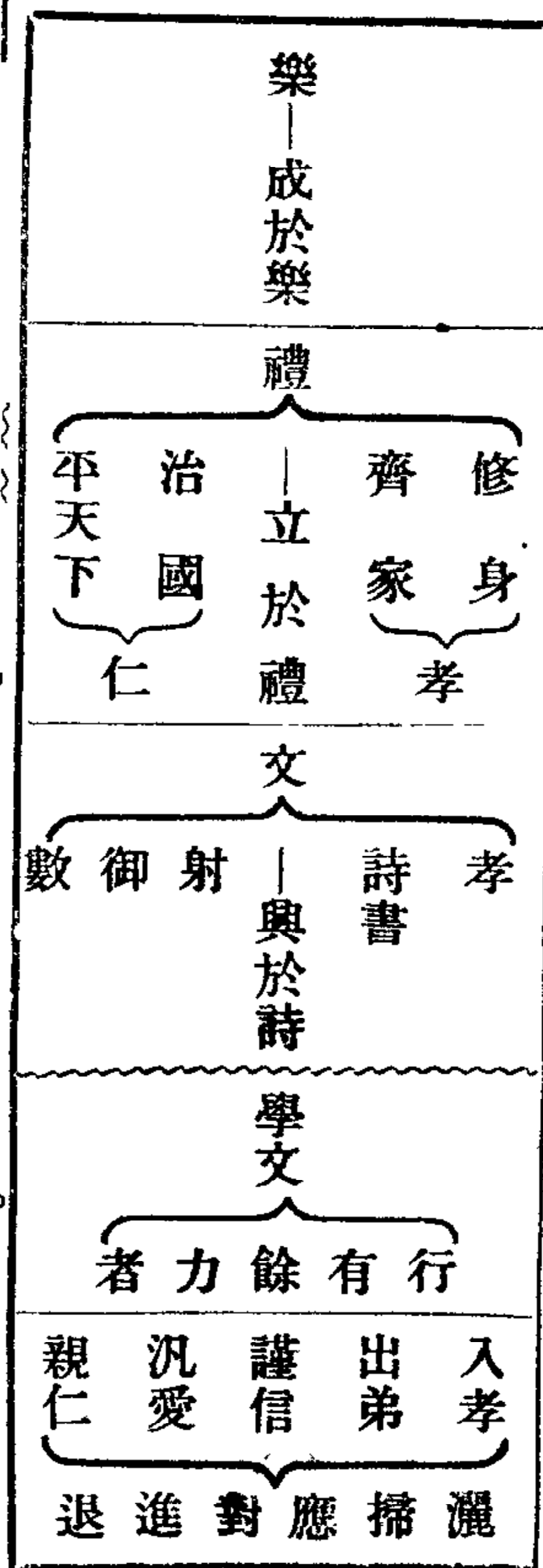
子曰：吾何執？執御乎？執射乎？吾執御矣。

子曰：吾猶及史之闕文也。

射御之事，古代視為人生應習之技能，故連禮樂書數合而為六藝。孔子稱「射有似乎君子」，而其自己，亦願執御，亦是見當時之社會，對於射御之注重矣。書則因為僅有史之闕文，故孔子罕言書之事，而以詩言之。數則孔子所未嘗言也。或者數千年來，孔子所言射御書數之文，早經闕落，故不得見也。

孔子之教育，因下學與上達之工夫不同，故科目亦不同。今再總括之，列成下表：

大	成於樂	立於禮	興於詩	附	課	主	課	學
小								學



後來荀子之「隆禮義而殺詩書」之主張，即出於孔子之博文約禮。

五、教育之方法 教育之方法，是教育上最重要之一事。孔子之教育方法有二：一為注重推論，所謂「一以貫之」；一為注重個性，即是因材施教。茲分述之：

1、注重推論——一以貫之。

子曰：賜也！汝以予為多學而識之者與？

對曰：然。非與？

曰：非也，予一以貫之。

何晏注此章云：「善有元事有會。天下殊塗而同歸，百慮而一致。知其元則衆善舉矣。故不待學而知之。」易曰：「天下同歸而殊塗，一致而百慮。」何晏之言，即係引用此文也。

子曰：參乎！吾道一以貫之。

曾子曰：唯。

子出，門人問曰：何謂也？

曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。

胡適云：「一以貫之」四個字，當以何晏所說爲是。孔子認定宇宙間天地萬物，雖然頭緒紛繁，却有個系統條理可尋，所以「天下之至賾」和「天下之至動」都有個會通的條理……尋得出這個條理系統，便可用來綜貫那紛繁複雜的事物……一個「人」字，可包一切人；一個「父」字，可包一切做父的。這便是繁中的至簡，難中的至易。所以孔門論知識，不要人多學而識之。孔子明說「多聞擇其善者而從之，多見而識之」，不過是「知之次也」，可見真知識，在於能尋出事物的條理系統來。即在於能「一以貫之」……「一以貫之」即是後來荀子所說的「以一知萬」「以一持萬」。這是孔子的哲學方法……」

胡氏又云：「自從曾子把「一以貫之」解作「忠恕」，後人誤解曾子的意義，以爲忠恕乃是關於人生哲學的問題，所以把「一以貫之」也解作「盡己之心，推己及人」。這就錯了。忠恕兩字本有更廣的意義。大戴禮三朝記說：

知中必知中，知中必知恕，知恕必知外……內思畢心曰知中，中以應實曰知恕，內恕外度曰知外。

恕字本訓如聲類說「以心度物曰恕」，恕即是推論……周語說「考中度衷爲忠」，又說「中能應外，忠也」，中能應外爲忠，與三朝記的「中以應實曰知恕」同意。可見忠恕兩字，意義本相近，不易分別……孔子說的「一以貫之」和曾子說的「忠恕」，只是要尋出事物的條理系統，用來推論，要使人「聞一知十」「舉一反三」……」

由上所言，孔子之知識方法，即是「推論」二字。因此，孔子之教育方法，亦以推論爲要。

子曰：不憤不啓，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也。

此明言「舉一反三」爲教育上之最要方法。孔子高足弟子顏回，能「聞一以知十」，即善於推論也。教學之關係，本有兩方：一爲教者，一爲學者。教者在夫以推論方法，啓發學者。學者在夫以推論方法，領悟教者之言，推及其他事物。此種方法，爲孔子自己所常用。例如：子貢曰：貧而無諂，富而無驕，何如？

子曰：可也，未若貧而樂，富而好禮者也。

子貢曰：詩云「如切如磋，如琢如磨」，其斯之謂與？

子曰：賜也，始可言詩已矣。告諸往而知來者。

子夏問曰：巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮，何謂也？

子曰：繪事後素。

曰：禮後乎！

子曰：起予者商也。始可與言詩已矣。

子貢因論學而推論詩，孔子稱爲「告往知來」。子夏因論詩而推論學，孔許爲「起予」。此皆「一以貫之」之方法也。孔子明言「君子不器」，正乃「舉一反三」之理。其稱顏子之學也，許以「退而省其私，亦足以發」，是卽「不器」者矣。

孔子之教法，既重在推論，故注重思考。

子曰：學而不思則罔，思而不學則殆。

學爲耳目之知識，若徒然多聞多見，不有思考，則不過認知許多漫無頭緒之事物，終屬「知之次也」。故必以思考爲要。然而思亦必先有學而後有所憑依，不爲空想。若不學而徒苦索冥思，則亦甚危困，不能獲得真知識也。——以上係言孔子教育之第一方法——注重推論。

2、注重個性——因材施教 孔子之因材施教法，係根據於其心理學上之見解。前文曾言孔子將人分爲上智中人下愚三等。上智爲「生而知之」者，中人爲「學而知之」者，下愚爲「困而學之」與「困而不學」者。人之天性既有此上中下三等，故施教之方法，亦卽因人而異。

子曰：中人以上，可以語上也。中人以下，不可以語上也。

此種注重個性「因材施教」之方法與今教育界風行一世之主張，甚相似也。西洋往古教育，如前所言「形成說」「形式陶冶說」「開展說」等，其方法全無個性可言，唯以一律之教材施與兒童，而不顧其能否領悟。吾國數千年前，孔子即已實施「注重個性」之方法，實為吾國教育史上最可紀念之一種學說。孔子自己教弟子，亦常以此法為本。今且摘舉數例於下，以見一斑。

例一、孟懿子問孝，子曰：無違。

孟武伯問孝，子曰：唯其疾之憂。

子游問孝，子曰：能養而敬。

子夏問孝，子曰：色難。

例二、顏淵問仁，子曰：克己復禮。

仲弓問仁，子曰：出門如見大賓，使民如承大祭……

司馬牛問仁，子曰：其言也訥。

子張問仁，子曰：恭，寬，信，敏，惠。

樊遲問仁，子曰：居處恭，執事敬，與人忠。

例三、子曰：居之無倦，行之以忠。

子路問政，子曰：先之，勞之。

仲弓問政，子曰：先有司，赦小過，舉賢才。

子夏問政，子曰：無欲速，無見小利。

例四：子路問聞斯行諸，子曰：有父兄在，如之何其聞斯行之？

冉有問聞斯行諸，子曰：聞斯行之。

公西華曰：由也問聞斯行諸，子曰：有父兄在；求也問聞斯行諸，子曰：聞斯行之。赤也惑，敢問。

子曰：求也退，故進之；由也兼人，故退之。

以上所舉四例，大可見孔子之教學法矣。弟子所問同一問題，而孔子所答各異，未有相同者。而第四例所述，孔子明言「求也退，故進之。由也兼人，故退之。」此種因材施教之法，雖不在於發展個性，似偏重於「矯枉」之消極工夫，然此不過對於子路冉求輩爲然也，若如顏回，則孔子固盡如其能力而施教也。孔子自言「與回言終日，不違，如愚。退而省其私，亦足以發。」畢竟顏子之成就，遠在諸弟子之上，孔子對子貢而稱之曰「吾與女勿如也。」是可見孔子對於高材生之施教，已任其個性之發展矣。其他如子張樊遲之問「崇德辨惑」，子貢子路之問「何如斯可謂士」……等，孔子莫不因各人性質之高下與其學力之深淺而教之。尤可玩味者，則以教曾子與子貢「一以貫之」之事。孔子知曾子爲好學深思，修養有素之人，故直告之曰「參乎！吾道一以貫之。」知曾子之必能領悟也。子貢本爲聰明才智之士，特以不能安貧樂道，所謂「賜不受命而貨殖焉，億則屢中。」是也，故孔子欲教以「一以貫之」之理，恐其不知，特先問之曰「賜也，女以予爲多學而識之者與？」而子貢果不知孔子之所問，以爲係多學而識之，孔子然後再告之曰「予一以貫之。」吾人於此，不能不敬服孔子教法之神妙矣。是眞所謂「循循然善誘人」者也。

六、師資與訓育 師資問題，自然有兩種條件：一是知識；一是品格也。二者，孔子亦略有所言：

子曰：溫故而知新，可以爲師矣。

此知識問題也。上文已言孔子之知識方法，重在「推論」，教學法亦然，則教師亦必具有此種「推論」能力，而後可以施教。「溫故而知新」，卽是「翻陳出新」之意，卽是推論之結果，如此方可爲師。

子曰：其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。

此品格問題也。亦訓育問題也。孔子之訓育，重在「人格的感化」。以為：教者乃學者之模範；若一動一靜，皆能正身以自處，則人自敬之信之，不待言之出也。因為如此，故「有教無類」，故「與其進也，不與其退也；與其潔也，不保其往也」。此外則改過一事，極為重要，前文已言之矣。

十三年六月二十日完稿

荀子性論申義

黎羣鐸

孔子論性，謂性相近；習相遠；惟上智與下愚不移。未嘗斷定性之善惡也。孟荀皆出儒家。一主性善；一主性惡。二者各趨極端，而荀說世多譏焉。實則孟荀對於「性相近」所見甚同。顧孟子因信性善，故所重者，為本能之發展；荀子因信性惡，故所重者，在習慣之養成。由此以觀，荀子之與孔子所謂「習相遠」，殆尤似之。故汪中有「荀卿之學，出於孔氏，而尤有功於諸經典之言。而錢大昕亦曰：『孟子言性善，欲人之盡性而樂於善；荀子言性惡，欲人之化性而勉於善。立言雖殊，其教人以善，則一也。』」錢氏所論，蓋就二派立說之動機而言。然吾輩深究前人之學說，不在評論立言者之本身，而在其學說對於社會之實效與影響。凡一學說對於社會有延長之實效與影響者，必其中有強有力之根據。孟子之強有力之根據為性善；荀子之強有力之根據為性惡；人皆知之。而性惡說係從分析心理而得，合於科學精神，人鮮知也。蓋性善論，道之者多，故其說彰；性惡論，和之者寡，故其義晦。茲依管窺所得，略次而論之。

荀子性論，開宗明義即曰：「人之性惡，其善者偽也。」偽，為古字通。偽即作為。前人論之詳矣。惟荀子之所謂性者，究如何？所謂善與惡者，又奚若？其言曰：「不可學不可事而在人者，謂之性；可學而能，可事而成者，謂之偽。」換言之，即謂非先天而就者，不得謂之性。此荀子對於性之定義也。本此定義，以求人之所謂本性者，荀子以為惟感覺足以當之。故曰：「今人之性，目可以見，耳可以聽，夫可以見之，明不離目；可以聽之，聰不離耳。目明而耳聰，不可學明矣。於是荀子又得一定義，即感覺為性之代表是也。感覺既為性之代表，則性之善惡，可以感覺之善惡判之。然則感覺果惡乎？抑善乎？荀子曰：「夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚裏好娛樂，是皆生於人之

情性者也。』又曰：『生而有耳目之欲，有好聲色焉。順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。』此皆荀子以感覺證明性惡之根本原理。若以三段論式表出之，則爲

性感覺也；

凡感覺之傾向皆惡；

故性惡。

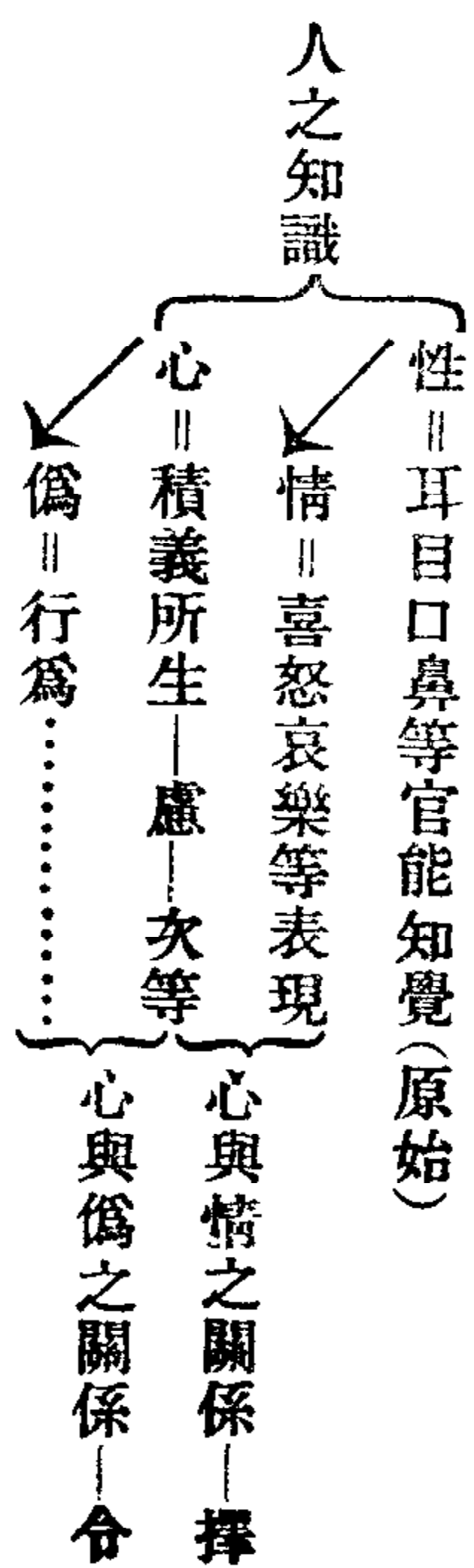
至荀子對於善惡所下之定義，則曰：『凡古今天下之所謂善者，正理治平也。所謂惡者，偏險悖亂也。』準是以觀，荀子之所謂性惡，實爲一相對論，非絕對論也。何以明之？目固好色，色有限也，故出於爭。耳固好聲，聲有窮也，故出於嫉。心之於利，口之於味，膚體之於娛佚，亦莫不然。使一切聲色之需，皆應求而有餘，則爭端不起，而所謂偏險悖亂者，亦無由生。則性又安有善惡之分乎？故性惡篇曰：『夫人雖有質性美而心辯智，必將求賢師而事之，擇良友而友之。得賢師而事之，則所聞者堯舜禹湯之道也。得良友而友之，則所見者忠信敬讓之行也。身日進於仁義而不自知者，靡使然也。今與不善人處，則所聞者欺誣詐僞也。所見者，汙漫淫邪貪利之行也。身且加於刑戮而不自知者，靡使然也。』玩此可知荀子並未拘拘執性惡，第注重後天修爲。其言『雖有質性美……』即謂縱令人性本善，亦當視其環境爲轉移也。

試更以孟子性論比較之。孟子之所謂性，包舉四端——仁義禮智——而謂『良知』『良能』即性之體用。此由荀子視之，皆非性也。蓋荀子以禮義法度，咸屬聖人之思慮積僞，若工人之於器，陶人之於瓦然。器與瓦，不得視爲工人或陶匠之性。然則禮義法度，又烏可視爲聖人之性也哉？約言之，荀子譏評孟子之要點，在孟子誤以非性——觀念或常識——爲性耳。欲明此點，不可不略究荀子之心理學焉。

荀子生當戰國，受諸家之影響，尤以名法爲最深。故其立論刻實，傾向乎經驗，殆欲超越當時之推理論，而自建一種實驗之潮流。故

曰：『善言古者，必有驗於今。善言天者，必有徵於人。……今孟子之性善無辯合符驗。坐而言，起而不可設。張而不可施行。豈不過甚矣哉！』荀子既詆性善說為無辯合符驗。然彼所謂性，專指感覺而言。而人心之現象非僅簡單之感覺而已。即如孟子所謂今人乍見孺子將入於井，則怵惕惻隱之心生，其將何以釋之？於是吾人可一究荀子之心理學，知其答釋此種問題，固毫無矛盾，毫無困難也。正名篇曰：『生之所以然，謂之性，性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。性之好惡喜怒哀樂謂之情。情然而心為之擇，謂之慮。心慮而能動，謂之偽。』又曰：『心也者，道之工宰也。』又曰：『心者，形之君也，而神明之主也。出令而無所受令。』此即荀子心理學之大綱。其說殆分析心理為兩大重要部分：（一）先天稟賦者是為性。所謂原始性質（primary qualities），西哲名之曰知覺（perception）者，是也。（二）後天積靡者是為心。所謂次等性質（secondary qualities），西哲名之曰概念（conception）者，是也。性所引發，實生情欲。心為擇慮，爰有行為。

試列表以明之



觀右表，可知荀子性論之機要，不在其言性惡，而在其以性為知識之一部；以心之作用，為知識之重大關鍵。換言之；性不足以代表全人格；代表全人格者，心也。故一則曰：『心者，神明之主也，出令而無所受令。』再則曰：『情然而心為之擇，謂之偽。』此以『令』字表明心與行為之關係。以『擇』字表明心與情欲之關係。『令』足以示知行合一之可能。『擇』足以示意志自由之精義。荀子之心理學，殆純乎科學的也。按近代心理學之行為派，直不承認有所謂本能。而荀子亦僅以感覺為本性。謂餘皆積偽所成。其曰：『禮義法

度是生於先王之偽。非故生於人之性也。」乃明謂禮義法度，不過一羣概念，絕對非先天所有。亦猶今之實用主義者，輒舉「精神」「實在」等名詞而納諸常識（common sense）之中也。夫知覺與概念，不可混爲一事。荀子已分析之，孟子則不分矣。惟其不分，故以禮義等咸出於性。問人何以知禮？彼將曰：「性也。」何以辨義？彼將曰：「性也。」殊不知禮義皆不過一種概念，故如何始合乎禮，符於義，尙須因時地而沽定之。是禮義等之價值，固常變也。若夫本性，豈容轉易哉。前言荀子譏評孟子之要點，在孟子誤以非性爲性，其根本理由，卽此一間耳。至孟子形容心之偉大，則曰：「其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。」荀子亦曰：「心未嘗不藏也，然有所謂虛；心未嘗不動也，然有所謂靜。虛一而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見。」足徵二氏養心之鵠的甚符。顧根本之見不同耳。

綜上所述，一言蔽之，荀子之論性，非注重性惡一端，乃欲藉性之分析，以達到其學之三大主意耳。三大主意爲何？

一、打破先天理性說——卽指世俗所謂仁義禮智皆天賦而言。

一、主張變化氣質

一、建設一純粹實踐哲學。

主張先天理性者，往往以天理自在人心，無事助苗生長。荀子則謂常人所謂天性，皆不外乎習慣環境之積成。故曰：「居楚而楚，居越而越，居夏而夏，非天性也，積靡使然也。」又曰：「彼求之而後得，爲之而後成，積之而後高，盡之而後聖。」此皆荀子反對先天理性之說也。先天理性既不成立，則氣質自可變化。故曰：「性也者，吾所不能爲，然而可化也。情也者，非吾所有也，然而可爲也。注錯習俗，所以化性也。并一而不二，所以成積也。習俗移志，安久移質。」此荀子主張變化氣質之說也。氣質且可變化，則一切皆賴人爲。故曰：「今人之心，因無禮義，故強學以求之也。性不知禮義，故思慮而求知之也。」又曰：「聖人以人之性惡，是以爲之起禮義，制法度以矯飾人之情性而正之。援化人之情性而導之。」又曰：「不聞，不若聞之；聞之，不若見之；見之，不若知之；知之，不若行之。學至於行之而已矣。行之，

明也。明之爲聖人。一如此精神！非荀子之實踐哲學哉？

夫荀子既主張性惡。縮小理性之範圍。注重環境與習慣。宜其說與「進化論」相合而無餘。然而進化論主張繼續不斷之努力。而荀子之人生哲學。則有一固定之標準。其言曰：「學也者，固學止之也。惡乎止？止諸至足。曷謂至足？曰：聖王也。」故荀子之學仍隘而不廣。是其學之病也夫！

十三年五月五日

荀子之心理學說

陳登元

荀子學說，最爲一般人所詆訾者，蓋以其嘗駁孟子之性善學說故。孟子者，二千年來所視爲孔學之正統，昌黎所謂「軻之死，不得其傳」者也。

孔子言性與天道，不可得而聞矣。孟子謂人性本善，足以符合大多數人之心理。獨荀子創爲性惡之論，足以引起多數人之不快。而因之詆爲怪說。則荀子之心理學說，實大有關係於彼二千年來之聲價矣。

年來思想解放，學者多有出其心裁，以爲反抗古人傳說之運動。對於荀子之批評，不少與古人有相出入者；而以性惡論爲尤著，請得申言之：

(一) 各種心理上名詞之解釋

吾國古人所用之抽象名詞，每苦無一定之意義，故易以滋後學者之感。今荀子三十二篇中所言，其於性情欲諸字，於此間已有含混之意，今集而述之，以求其各字之定義。

(甲) 性

- 一、性惡篇曰：凡性者，天之就也……不可學，不可事，而在人者，謂之性。
- 二、又曰：今人之性，目不可以見，耳可以聽。夫可以見之明，不離目；可以聽之聰，不離耳；目明而耳聰，不可學明矣。

三、又曰：若夫目好色，耳好聲，口好味，膚理好愉快，是皆生於人之情性者也。

四、儒效篇曰：性也者，吾所不能爲也。

五、禮論篇曰：性者，本性材朴也；無性則僞之無所加，無僞則性不能自美。

六、正名篇曰：生之所以然者，謂之性。

七、又曰：性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。

根據上述，可知荀子之所謂性者，乃不學而能之一物。由第一條中，彼又明言性者，令吾人之目可以視，耳可以聽，則以吾人由先天遺下之視覺爲性矣。故可以下一定義曰：荀子之所謂性，蓋有近乎近日心理學中之本能。

然彼所謂性，又與欲字相衝突，如：

飢而欲食，寒而欲暖，勞而欲息，好利惡害，是人之所生而有也……目辨白黑美惡，耳辨聲音清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理，辨寒暑疾癢，是又人之所生而有也。（榮辱篇）

如上所云，則以不學而能者，包括二事：一即天賦與人之本能；一即人之好惡之欲也。

更以最切實之詞，爲性字下一界說曰：

荀子之所謂性者，係指本能，而略及欲字之界限。

（乙）情

八、正名篇曰：情者，性之質也。

九、榮辱篇曰：今使人生而未嘗睹芻豢稻粱也，唯菽藿糟糠之爲睹，則以至足爲在此也。俄而粲然有秉芻豢稻粱而至者，則蹶然視之曰：「此何怪也？」彼嗅之而無嫌於鼻，嘗之而甘於口，食之而安於體，則莫不棄此而取彼矣。今以夫先王之道……以比

夫桀紂之道，是其爲相縣也，幾直夫芻豢稻粱之縣糟糠爾哉？……湯武存，則天下從而治；桀紂存，則天下從而亂；如是者，豈非人之情，固可與如此，可與如彼也哉。

十、又曰：人之欲，食欲有芻豢，衣欲有文繡；……然而累世窮年，不知不足，是人之情也。

十一、又曰：夫貴爲天子，富有天下，是人情之所同欲也。

十二、王霸篇曰：夫人之情，目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚，此五綦者，人情之所必不免也。

十三、樂論篇曰：故樂者，……人情之所必不免也。

十四、正名篇曰：性之好惡喜怒哀樂，謂之情。

十五、又曰：故欲養其欲，而縱其情，……夫是之謂以己爲物役矣。

根據上述，吾人可以知情爲何物，最明者，卽彼以好惡喜怒哀樂爲情，情何自出乎？由第八、第十四、兩條觀之，可知情出於性，更自第九條推之，則荀子且曰：「人之本能，本易滿足，誘以外物，則好惡之情起焉。」蓋荀子亦以爲本能無善惡也。

然彼之言情，又混入欲之境界。竊究之，則謂欲出於情，故曰：欲者情之應焉。譬之吾人見一古物，而喜之，則吾人不過生情。志在得之，則生欲矣。（此在第十五條）然而喜古物之情，則由於吾人之目之能視也。

故不佞又下一斷語曰：

所謂情者，指好惡喜怒哀樂而言，生於性而以生欲。

（丙）欲

十六、富國篇曰：天下害生縱欲。

十七、禮論篇曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂；亂則窮；先王惡其亂也，故制禮義以分

之。

十八、解蔽篇曰：欲爲蔽。

十九、又曰：宋子蔽於欲，而不知得。「楊註：宋子以人之情欲寡，而不欲多也。」

二十、正論篇曰：欲者，情之應也。

二十一、又曰：人之所欲生甚矣。人之所惡死甚矣。然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也，故欲過之而動不及，心止之也。心之所可，中理則欲，雖多奚傷於治……心之所可，失理則欲，雖寡奚止於亂。

以上述六條推之，可知荀子之所謂欲者，實爲情之應。由第十七十八兩條推之，則知欲者，令人遭蔽而因以生亂。然由第二十一條而言，則知欲能蔽心，而心亦能定欲。

故又可以下一斷語曰：

荀子之所謂欲者，生於情能蔽心，能啓爭端，而禮義以外，亦能受制於心者也。

(丁)心

二十二、解蔽篇曰：心者，形之君也，而神明之主也。出令而無所受令。

二十三、又曰：故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣；微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非，決嫌疑矣。

二十四、又曰：凡觀物有疑，中心不定，則外物不清。

二十五、正名篇曰：心有微知，微知則緣耳而知聲可也；緣目而知形可也；然而微知必將待天官之當傳其類，然後可也。「楊註：無心則耳目不可聽見，無耳目則心亦無作用。」

二十六、又曰：心也者，道之工宰也。

二十七、又曰：以仁心說，以學心聽；以公心辨。

二十八、又曰：情然而心爲之擇，謂之慮。

二十九、大略篇曰：凡亡於禮經，而順人心者，皆禮也。

試察以上第二十二、二十六兩條，可知心爲吾人一切思想言行之主。由第二十三、二十四兩條推之，更可知心也者，方其靜也，明足以察一切事物，一物誘之，則心自亂。非心之過也，物之故也。由第二十五、二十七、二十八、二十九四條，更可以知荀子之所謂心者，爲吾人心理組織中之最高機關。而有良善之効用者。

故又可得一結論曰：

荀子之所謂心者，爲絕高無上之機關。苟不爲外物所誘，則心之清白，如水之澄澈而足以判斷一切事理。

不佞之爲此四定義也，雖非收羅殆盡，亦可謂有知必錄。以事實爲根據，而以客觀之態度歸納而得者也。古人不可復起，誰得其心？故我所言，寧無大誤？亦不過盡我之力，以求程度上之比較的可靠云耳。若謂必真，則吾豈敢？

性情、欲、心之界限既定，請進而言荀子之性惡論。

(二) 荀子性惡論之研究

(甲) 性惡論之背景

昔司馬談論六家要旨，以爲一說之起原，必有時代之關係；予已考定荀子爲西元前三三四至二二八間人，然在此百年間，中國果何如乎？請觀以下：

西元前二八六年，齊滅宋，王偃！

西元前二八三年，秦詐趙璧。

西元前二七八年，秦將白起伐趙。

西元前二六〇年，白起坑趙卒四十餘萬。

西元前二五五年，蔡澤以三寸舌，取秦相范雎而代之。

西元前二三八年，李園殺春申君。

天下既重縱橫，不行仁義禮義廉恥，掃地以盡。取地攻城，詐僞百出，故疆國篇曰

今已有數萬之衆者也，陶誕比周以爭與；已有數百里之國者也，汙漫突盜以爭地。

議兵篇又曰：

彼兵者所以禁暴除害也，非爭奪也。

凡此論調，均足表示荀子對於並世之人，深致不滿。彼見人之行爲如是，遂以疑及人之本性，乃是極惡。試讀彼書中性惡篇第一段，而掩卷深思之，幾何不認其爲針對時局而發之憤言哉？

乙性惡論之本身。

荀子之謂人性惡也，每舉情性二字而連言之，故性惡篇曰：

(三十)人之性惡，其爲善者僞也。今人之性，生而有好利焉；順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡也，順是，故殘賊生而忠信亡焉；

生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯文亂理，而歸於暴。則其所以占出人性惡者，不過以人有好惡二字之作用，而以之毀壞禮義耳。今更羅列荀子性惡篇中稱性惡之處，以視其所謂性惡者，究何如：

三十一、古者聖王，以人之性惡……是以爲之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之；以擾化人之情性而導之也。

三十二、今人之性，飢而欲飽，寒而欲暖，勞而欲休，此人之情性也……故順情性，則不辭讓矣，辭讓，則悖於情性矣。

三十三、夫好利而欲得者，此人之情性也。假之，人有弟兄資財而分者，且順情性，好利而欲得，若是則兄弟相拂奪矣。

三十四、今試去君上之勢，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，俯而觀天下民人之相與也，若是則夫強者害弱而奪之，衆者暴寡而譁之……然則人之性惡明矣。

三十五、立君上，明禮義，爲性惡也。

三十六、性惡，則興聖王，貴禮義矣。

細味其言，可得一結論曰：

人之性情本惡，好利，惡禍，攘奪，陵暴，是也。此第一點。

人之性情本惡，故有須於禮義之教化。此第二點。

但吾人當注意，蓋荀子連言性情，而其結論，則不過曰性惡。

(丙)性惡，抑情惡，抑其他之惡？

上既言荀子言性惡，連舉情性二字，然則究係性惡乎？抑情惡乎？抑其他之惡乎？吾人既知荀子連言性情，則彼之所謂性惡，有情惡之可能。

今以好利，惡禍，攘奪，陵暴之惡，爲由性而生乎？

性之意義，不過本能。飢欲食，寒欲衣，目見耳聽是也。能食而欲食，美味，能衣而欲衣，美衣，此好惡攘奪，陵暴之所以起也。此非本能也，（見正引第九條）此非吾人所素有者也。

本能惡乎？荀子曰：

塗之人可以爲禹曰：「曷謂也？」曰：「凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然則仁義法正，有可知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以爲仁義法正之具，然則其可以爲禹，明矣！」（性惡篇）

此所言，豈不曰：「人之本能固可以爲禹也哉？」

然則荀子之所謂惡者，何物？情及欲之定義曰：

情者，指喜、怒、好、惡、哀、樂，生於性，而以生欲。

欲者，生於情，能蔽心，能啓爭端。

夫其所謂性惡者，不過謂好利、惡禍、攘奪、陵暴諸等惡。此諸等惡，能歸入上述二條之中乎？曰：「能。」能啓爭端者，唯欲；能令人生好惡之心者，唯情。情與欲所生之惡，彼乃概言之曰：性惡耳。

請更證之：

由上第三十一，第三十四，第三十五，第三十六，諸條，知禮、義、刑、法、君上之設，爲性惡故。然禮論篇則且曰：

人生而有欲……先王惡其亂也，故制禮義以分之。

則是以禮義之生，爲人之有欲。榮辱篇曰：

然則從人之欲，則勢不能容物，故先王案爲之制禮義以分之。

可知禮義者，實以人之有欲而設。實爲先王所制，彼一方面言性惡，而有君上禮義；一方面，又謂先王制禮義以分欲。則性惡之同於欲，惡，不言而喻。

今請斷之曰：

荀子言性惡，係指人之情欲而言。

然荀子何以創性惡論，而不爲情欲惡論者。則時代之背景，實使之然。

(三) 荀子性惡論及孟子之性善論。

孟子之言性善，實不過先天之良心論。似以稱之心善爲是，故其言性善曰：

惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也；仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。（告子）

是則其舉性善之證據，不過曰：「一人也者，同有此種善心。」

但孟子亦不反對本能，蓋謂人之有善心，猶人之有本能，故曰：

口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉；至於心獨無所同善乎？……故理義之悅吾心，猶芻豢之悅吾口。

若以此條，與上引第九條互對，則孟荀二子之衝突，可以免矣。

吾觀孟子之以性字作心字用者，亦有明證。如：

牛山之木，嘗美矣。以其郊於大國也，斧斤伐之；……牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也；……是豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。

夫本說山之性，而下文忽轉入人之心，則孟子以心與性爲同物矣。孟子七篇中，性善論之根據地，在告子一篇。試觀此篇中，言心者多，抑明言性者多？

故余以爲孟荀之衝突，不過出於彼此間之誤會。荀子視時日大艱，人情險惡，故非孟子之性善，而創性惡之說。名義上爲性惡，其

實，則指情欲之惡。卻直孟子，不言性而言心。名義上雖曰性善，實則歷舉良心之善。二人者，一左一右，遂啓爭論於二千年來中國之學術界。蓋其立論之點既不同，無怪其說之大相逕庭也。

今更申言之曰：荀子言性「目好色口好味……」孟子言性「惻隱之心，是非之心……」性字之本質既異，故其結論自相反。試反證之如下：

荀子所謂之心，同於孟子所謂之心。請再舉不佞歸納而得之心之定義曰：

心者，爲絕高無上之機關，苟不爲外物之所誘，則心之清白，如水之澄澈，而足以判斷一切事理。

孟子曰：「是非之心，人皆有之；」亦猶荀子所謂之「可以判決事物」也。荀子曰：

紂蔽於妲己飛廉，而不知微子啓，以惑其心，而亂其行。（解蔽）

則以爲紂之心，果不見惑，則其行不亂。是非之心，紂固有之。孟子曰：

非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。

亦卽此意也。

荀子之意，謂心也者，苟不爲外物所誘，則心之清明也如水。而孟子亦曰：

非天之降才爾殊也；蓋所以陷溺其心者，然也。

不寧惟是，荀子蓋亦主張心善者，故曰：

先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之……使其曲直繁省，廉肉節奏，足以感動人之善心，使夫邪污之氣，無由得接焉。（樂論篇）

此處明言善心兩字，與孟子所謂「平日之氣」者，有何區別？以愚度之，且有近乎孟子之「求放心焉」故敢下一斷曰：

孟荀二家，皆主心善。荀子性惡之性，非孟子性善之性。

(三)性惡論更相懷疑之二點。

非十二子篇曰：

忍情性，綦谿利跂，苟以分異人爲高，不足以合大衆，明大分……是陳仲史鱒也。

所謂忍者，楊倞註曰：「違矯其性也。」性既惡，忍之何妨不合者一。

大略篇曰：

義與利者，人之所同有也。

夫義者，荀子所極端稱許，性而果惡，則人當僅有好利之心，而又何爲有好義之心乎？不合者二。

不佞自思以科學方法證明荀子之性惡論，乃情欲惡論之別名矣。卽置彼不論，而茲兩點者，亦足引起吾人對於荀子性惡論之懷疑矣。

此陳君荀子哲學中之一篇也。全書將別出行世，先錄此以餉讀者，兼與黎女士荀子性論篇相參證焉。

十三年六月二十日，編者識

諸子文學略說上

顧實

自秦人猶以詩書百家語并目爲文學，故子部、經部，可比論之。子者男子之美稱，猶言夫子也，君子也。是子者，本人稱，而移以爲書之名稱者也。此與經專爲書之名稱者異也。然六經本取材於史，而諸子亦出自史，或史之弟子，故亦多有以經名者，如黃帝四經道德經山海經之類，其全書皆以經名者也。又如管子中有經言篇，墨子中有經上下篇，韓非子書中之外儲說諸篇，亦自稱右爲經，右爲傳，則全書中包有一部之經者也。且揣其名經之義，不外出於經紀條貫之義。（淮南子要略訓云：夫作爲書論者，所以紀綱道德，經緯人事，）與六經之所以名經者不異也。是故經子同源，可益明矣。

子之本爲史者，老子是也。其爲史之弟子者，則百家皆是。荀子謂「官人百吏，不知其義，謹守其數，父子世傳，以持王公。」（榮辱篇）而莊子謂「其數散於天下而設於中國者，百家之學，時或稱而道之。」（天下篇）史卽吏也。（韓非子內儲說上七術篇，其御史汙穢，一本史作吏，漢書賈誼陳政事疏云，不習爲吏，新書作不習爲史，藝文志云，能諷書九千字以上，乃得爲史，說文敘作乃得爲吏，皆其證，蓋吏實史之後起字矣。）有百吏而有百家，百家所稱道之數，卽百吏所謹守之數。是百家非皆卽史之弟子而何哉。（章炳麟諸子學說略，據史記曆書，疇人子弟分散，謂諸子學出於史，亦確。）且荀子又言：「雖王公士大夫之子孫，不能屬於禮義，則歸之庶人。雖庶人之子孫，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。」（王制篇）是又可知官人百吏，謹守之數，不僅持王公，亦兼及庶人之才者。故周衰，分而爲百家，有二例：

- 一、凡諸子書多非自著，則猶沿其出自爲吏世守之餘風也。
- 二、凡諸子書多有似後世之文集者，則正以其爲文學故也。

至夫內容之猥繁，更不易言。凡子部書名，除徑以姓名、事物、學術、名之者之外。其有稱曰某子者，凡子上所綴合之字，尙有四例：

- 一、合姓而稱之者。如孔子莊子是。
- 二、合姓名或字而稱之者。如公孫龍子孫卿子是。
- 三、合學術而稱之者。如老子墨子是。
- 四、合特別事情而稱之者。如鶡冠子關尹子是。

由此觀之，可知諸子比諸羣經之難言，不啻倍蓰。無已，則依周人之成例，凡有二法：

- 一、類列而論之者。如莊子天下篇及荀子非十二篇，所論列者是也。
- 二、個別而言之者。如尸子曰：「墨子貴兼，孔子貴公，皇子貴衷，田子貴均，列子貴虛，料子貴別，囿。」（廣澤篇）呂覽曰：「老聃貴柔，

孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴清，列子貴虛，陳駢貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後。」（不二篇）荀子曰：昔賓孟（讀如萌，賓萌，食客也）之蔽者，亂家是也。墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於勢而不知知，惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。」（解蔽篇）是也。

大抵古來論百家之書者，不外此二法。其第二法不生問題，惟第一法頗爲膠擾不易明。

莊子天下篇曰：不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度，以繩墨自矯，而備世之急。古之道術有在於是者，墨翟禽滑釐聞其風而悅之。荀子非十二子篇曰：不知壹天下，建國家之權稱。上功用，大儉約而僂差等。曾不足以容辨，異縣君臣。然而持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是墨翟宋鉞也。

此卽漢書藝文志所謂貴儉兼愛墨家者流也。

莊子天下篇曰：不累於俗，不飾於物，不苟於人，不忮於衆，願天下之安寧，以活民命。人我之養，畢足而止，以此白心。古之道術有在於是者，宋鉞尹文聞其風而悅之。

此卽漢書藝文志所謂一言可采，亦蕩蕩狂夫之議，小說家者流也。

莊子天下篇曰：公而不當，易而無私，決然無主，趣物而不兩，不顧於慮，不謀於知，於物無擇，與之俱往。古之道術有在於是者，彭蒙田駢慎到聞其風而悅之。

荀子非十二子篇曰：尙法而無法，下修而好作。上則取聽於上，下則取從於俗。終日言成文典，及綉察之，則倜然無所歸宿，不可以經國定分。然而其持之有故，言之成理，足以欺惑愚衆，是慎到田駢也。

此卽漢書藝文志所謂信賞必罰，以輔禮制，法家者流也。

莊子天下篇曰：以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居。古之道術有在於是者，關尹老聃聞其風而悅之。

荀子非十二子篇曰：縱情性，安恣睢，禽獸行，不足以合文通治。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是它騶魏牟也。

此即漢書藝文志所謂清虛自守，卑弱自持，放者則絕禮學，棄仁義，道家者流也。

莊子天下篇曰：惠施不辭而應，不慮而對，徧爲萬物說，說而不休，多而無已，猶以爲寡。益之以怪，以反人爲實，而欲以勝人爲名。

荀子非十二子篇曰：不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不惠，辯而無用，多事而寡功，不可以爲治綱紀。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是惠施鄧析也。

此即漢書藝文志所謂鈎鈇析亂，名家者流也。

荀子非十二子篇曰：略法先王而不知其統，猶然而材劇，志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解，子思唱之，孟軻和之。世俗之溝猶瞽儒，嚶嚶然不知其所非也。遂受而傳之，以爲仲尼子游爲茲，厚於後世。是則子思孟軻之罪也。

此即漢書藝文志所謂祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，儒家者流也。

此外莊子尙有自述，則後世入莊子於道家。荀子尙有陳仲史鮑，則其書不傳。即傳亦當入儒家。（等於原憲季次）且莊荀二家尙未指目曰何家。今從漢人所目者，取便也。故莊子所說則有墨家、小說家、法家、道家、名家。荀子所說，則於莊子之五家，去小說家，益儒家，而莊子於敘述諸家之前，有所謂鄒魯之士，摺紳先生者，是亦未嘗無儒家。荀子於墨子列宋鉞，宋鉞學近於墨子，觀其禁攻寢兵，即墨子非攻之說。五升置飯，即墨子量腹之義。特其後別自爲家，故漢書藝文志列宋鉞於小說家。是荀子所舉，亦未嘗無小說家。是故莊荀二子說同也。由其說，則晚周諸子，當爲儒、墨、小說、法、道、名、六家也。更徵諸漢世：

淮南子要略篇所說：太公管子是道家。孔晏是儒家。縱橫修短是縱橫家。申商是法家。己所著書是雜家。

史記太史公自序述其父談所說：有陰陽家、儒家、墨家、名家、法家、道家。

漢書藝文志所說，有儒家、道家、陰陽家、法家、名家、墨家、縱橫家、雜家、農家、小說家。尙有兵書、術數、方技諸家。

此淮南子亦未指目何家。及司馬談而始有指目曰陰陽、儒、墨、名、法、道、六家。且莊荀二子猶祇指當代之文學。而司馬談乃兼賅太古以來之史。劉略班志因之，而百家之類目大定矣。是則馬班二劉混合史與詩書百家而爲一也。

以上綜述周季至漢所分諸子之類目。然案諸韓非子力攻文學，而指斥及藏管商孫吳之書者，（五蠹篇）孫吳之書，兵家言也，而亦文學。且齊宣王厚招游學，文學聚於稷下，而鄒衍者陰陽家也，亦與焉。是則莊荀二子所評諸子，無兵家陰陽家者，猶未備也。司馬談補陰陽家，淮南子補縱橫家，雜家，劉班總承前典，并補農家，而兵家仍不及與諸子并校也。是仍猶未備也。不僅惟是，自齊威宣燕昭王求神僊，而秦漢方士復與儒生結合，（秦方士盧生侯生亡去，而秦遂坑儒，漢方士與儒結合之證尤多，）是諸子之範圍，又將擴及術數方技諸家也。然則王儉七志承二劉七略，其謹也。阮孝緒七錄始併諸子兵家，曰子兵，稍通也。荀勗一括諸子兵家術數方技爲乙部，後世總目之曰子，乃大通也。大抵六藝百家皆取材於史，六藝中之易本術數，春秋本編年，而皆可爲文學，則何怪諸子中之方技術數亦可爲文學哉。惟必有符乎詩書諷諭之旨，乃克爲文學之諸子。不然，仍不失其爲文學材料之史耳。

諸子文學略說下

經史二部各書先後之次，均易釐定，惟子部最爲難言。莊子淮南子司馬談漢書藝文志所次，具詳前節。（案荀子所次，不可撮舉，）阮孝緒七錄同漢志十家，而未加一兵部，（卽子兵錄，見廣宏明集三，）隋書經籍志爲儒、道、法、名、墨、縱橫、雜、農、小說、兵、天文、曆數、五行、醫方。就中，惟司馬談六家之次，最有理致。首陰陽家者，人心一念分別，始於物之有正負號也。（正爲陽，負爲陰，）次儒墨者，視陰陽家而更進也。次名法者，視儒墨兩家而又遞進也。終之以道家者，有爲也，而運之者，無爲也。是譬之佛氏相宗之轉識成智也。（陰陽儒墨名法皆詳於有，道獨盛言虛無也，）然祇六家，不足以盡後來所分，阮錄隋志復大抵因仍前代。無已，則仍循漢志十家之次，并兵書、術數、方技，而論之。若夫通行子書有三子、六子、十子、二十子、百子，及武經七書諸目，皆刻書者標目其所刻之多寡。乃不成問題者。

一、儒家 周官曰「師以賢得民，儒以道得民。」（太宰職文）蓋師者，以師徒傳授而得名，僅師賢於弟子者耳。如國學、鄉遂州黨諸小學，里巷家塾之師，宮中有女師，巫醫農工有師，皆是也。儒則泛指誦說詩書，通該術藝者而言。後世亦別爲俗儒、雅儒、大儒、三等。（荀子儒效篇，以上略本孫詒讓周禮正義）蓋古者人習詩書禮樂之教，故師有專職，對人而得名。儒乃泛指，特對其人而名之。師可該儒，儒不必兼師。此師不成家，而儒得成家，所由來也。或以儒俠對稱。（韓非子五蠹篇曰：儒以文亂法，俠以武犯禁。）則儒之名，幾徧九流。然禮名儒書（左哀二十一年傳）六經皆禮。故習六藝之術者，獨得占儒之名矣。孔子刪經，文章之宗，敦禮崇學，行仁由義。其徒之傳統者，韓非子言孔子沒而儒分爲八：有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。（顯學篇，案梁章鉅退菴筆記，謂顏氏即顏回，吾家千里謂孫氏即孫卿子，荀子也，其說皆可信，子思孟子漆雕子孫卿子，漢書藝文志儒家皆有書，子張則大戴禮有子張問入官篇，顏回則莊子尤多引其說，樂正子則曾子弟子有樂正子春，惟仲良氏稀見耳。）而荀子亦嘗痛詆子張氏之賤儒，子夏氏之賤儒，子游氏之賤儒（非十二子篇）夫八儒之中，顏氏即顏回，孫氏即孫卿子，子思孟子即子思孟子。文王孔子不言五行，而子思孟子言之，顏回悟道而莊子稱之，孫卿崇禮而徧詆羣儒，此亦可略見八儒之異派矣。雖然，孔門多雜，原始已然。如子貢之縱橫家（說四國存魯）樊遲之農家，子路之兵家，皆班班可考。而兼道家墨家者尤衆，仲弓（居敬行簡）宓不齊（爲單父宰）之流，用老子之術以馭民，曾點琴張之徒，類莊列之狂以避世。（閔子騫之高節，亦其類也）而澹臺子羽漆雕開（韓非子謂其不色撓，不目逃）則又近於墨家之任俠。且宰我尤兼道墨兩家。故清世管異之謂「宰予晝寢，近於莊老明自然。」（見四書紀聞，謂問從井救人，即小仁義，欲短喪，即臨喪不哀，晝寢亦與原壤子桑伯子所爲相類）然又問從井救人，則即墨家兼愛之旨。問鬼神之名，即墨子敬天明鬼之旨，欲行短喪，即墨子節葬之旨。善爲說辭，即墨子辯學之遺。而孔子於宰予屢加駁詰，孰爲孔子不攻異端哉。要可見孔子未歿，而分裂之兆已見。故孔門文章，即論語已大有陸離光怪之色彩。說者顧謂曰：「醇乎其醇，」所見淺矣。今茲第分爲二：一經師傳經者，如子夏爲禮經之喪服作傳，又與子貢同深於樂。乃至曾子子游孺悲子思皆深於禮，而六國之時，傳禮經者復

有公孫尼子、王史氏諸人。惜今戴記諸篇，其作者爲誰，不盡可考耳。二儒生著書者，漢書儒家有子思、曾子、漆雕子、宓子、景子、世子、魏文侯、李克、公孫尼子、孟子、孫卿子、平子諸家。今惟孟荀（即孫卿子）二家之書廣行，曾子、子思、公孫尼子略見戴記，（大戴禮之第四十九篇至五十八篇，皆取曾子，小戴記有子思、公孫尼子）餘僅佚文頗有可考而已。雖然，春秋期以曾子最爲敦篤，文亦明潔敷腴。戰國期以荀卿最爲老師，觀其書如正名諸篇，思深哉。或謂儒家之有荀子，猶道家之有莊子，皆超越初祖老孔二子，豈不然哉。後世仲孟、黜荀，則以孟子長於詩書，其文近於縱橫；荀子長於禮義，其文近於名法。讀之有難易之間也。或又謂孟子以意氣勝，荀子以情辭勝。孟子以簡勁明晰勝，荀子以豐富壯麗勝。孟子之文如清秀之秋芳，荀子之文如濃郁之春花。此雖皮相之賞鑒論，然亦可見效荀子之文，不使於無學者馳騁，明也。荀子嘗詆論孟子、莊子，而又爲韓非、李斯之師。故雖謂其文章，上繼孟莊二子，下開韓李二傑，可也。最近王先謙、荀子集解、劉師培、荀子補注皆於其書，多所證明。

漢志儒家類又有晏子、董子、魯仲連子諸家。蓋晏子崇禮，（論禮可爲國，見本書及左昭二十六年傳）故列儒家。雖與孔子爲政敵，而孔子猶稱之。其書淮南子已道其由。（要略訓）揚雄曰：「墨晏儉而廢禮，」（五百篇）過矣。惟墨子非儒篇多引晏子語。而晏子春秋之內篇問上及雜上，亦兩引墨子曰：「晏子知道，」是徒以儉而與墨家通耳。劉向稱晏子春秋文章可觀，唐柳宗元始妄加詆議。近世則或謂爲傳記文體之祖。又有以其文首敘事旨，次乃詳述之，而目爲後世奏疏文體之祖者。魯仲連子略見他書稱引，蓋儒家居任俠者之文也。漢世傳經者，有董仲舒、春秋繁露，著作者有揚雄、太玄法言，而太玄法言之文章甚著。韓愈至以荀楊並稱，司馬光曰：「孟子好詩，書、荀子好禮，楊子好易，孟文直而顯，荀文富而麗，楊文簡而異。」此雖皮相之論，亦幾近之。又若儒者恆兼縱橫家，及流而爲雜家，俱詳後論。

二、道家 一陰一陽之謂道。（易繫辭）道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物莫不負陰而抱陽。（老子四十二章）帝者體太一，王者法陰陽。（淮南子本經訓）故道家者帝王之術也。比諸師儒，相差遠矣。體太一，法陰陽，則返諸自然之狀，而亦可如禪宗之不立文字。（亦

實能立能毀，其詳別論。故老子倡「絕學無憂」之說。而其後法家之焚書坑儒，即其實行者也。漢志曰：「道家者流，及放者爲之，則欲絕禮學，兼棄仁義，曰獨任清虛，可以爲治。」（藝文志）此正晚周道家與儒家齟齬相反之證。道家黃帝者，今僅存金人銘一篇。伊尹書佚。太公書殘餘六韜陰謀（見羣書治要）鬻子不完。文子依託，半襲淮南。（守山閣叢書校本有校勘記甚詳，江瓌讀子卮言不知其僞書，反謂文子卽文種，誤矣。）今茲但論管老莊列鴟冠五子，

管子書七略本在法家（史記管晏傳贊正義）漢志入道家。其書有心術白心內業諸篇，皆道家之術也。而任法禁重令諸篇，則其所以爲法家也。幼官諸篇會攝陰陽家，則道家本與陰陽家通也。心術篇曰：「禮者因人之情，緣義之理，而爲之節文者也。故禮出乎義，義出乎理，理因乎宜者也。法者所以同出，不得不然者也。故殺僇禁誅以一之也。」內業篇曰：「凡人之生也，必以平正。所以失之，必以喜怒憂患，是故止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜。內靜外敬，能反其性，性將大定。」戒篇曰：「澤其四經。」

（卽詩書禮樂）山權數篇亦論詩春秋。蓋管子先老孔諸子而生，當春秋之世，道術猶未破裂，故能道儒法陰陽沈澁一氣也。且其書稱經言者九篇，稱外言者八篇，稱內言者九篇，稱短語者十九篇，稱區言者五篇，稱雜篇者十二篇，稱管子解者五篇，稱管子輕重者十八篇。此譬猶六藝之有經傳等類，可知其必非出於一手。蓋古之顯達者多養士，士卽宦學事師者也。師之身後，士傳其學，凡周季諸子皆然。故諸子書中各有記其身後事，其詳均見余著漢書藝文志講疏。梁章鉅曰：「管子之文，厚重奧峭，在諸子中，別自一格。然多後人孱入者，如小稱篇毛嬙西施天下之美人，小問篇百里奚秦國之飯牛者，穆公舉而相之，輕重甲篇講梁趙，戊篇稱代趙，皆非其真。然諸子率多寓言，往往時代隔越不相應。莊列爲尤甚，如仲尼與孫叔敖市南宜僚言，孔子與柳下季爲友，晏平仲問養生於管夷吾，管子尙不至此。」（退菴隨筆）此梁亦不知管子本出傳學者所輯也。至其文體亦在春秋及戰國初期之間，不純似戰國末期人之文也。

老子者周史也。（莊子天道篇曰周之徵藏史老聃）本姓李，名耳。（史記本傳）不曰李子而曰老子者，以其術著也。其術爲養性，享壽考老故也。（禮記曾子問篇鄭注曰老聃古之壽考者）儒家者，政官教官，所謂「作之君，作之師」（孟子梁惠王上）者也。老子者，清福

家也。墨子者，勞働家也。蓋老孔墨三子者，構成中國三角式之社會者也。壽考不能盡人皆臻，而苦力之勞働家，面深墨色者，實繁有徒。此又所以老墨同以術著，獨有墨家而無老家也。老子曰：「道可道，非常道。名可名，非常名。」（一章）名，謂文字也。則三皇五帝三代之道，及其垂諸竹帛，鏤諸金石者，無一可常也。勢必返之於結繩時代，無文書而後可。又曰：「禮者忠信之薄，而亂之首。」（三十八章）禮，謂禮文也。則直以文明爲萬惡之源也。是亦一治一亂，理勢之所必然也。故曰：「道者理也。」（莊子繕性篇）而老子於是有極大之準備，曰：「以正治國，以奇用兵。」（五十七章）正，謂正名也。（孔子爲衛政，曰必也正名乎，卽此）奇，倚古字通，倚，表也。謂亂名也。世亂則用兵，故老子一書，又卽兵書，以其善言兵，可知也。（阮氏四庫未收書目提要，有唐王真道德經論兵要義一書，是唐人猶有知者）是以老子之術，譬之一手用水，一手用火。既與食而生之，又操刀而殺之。故曰：「一陰一陽之謂道」也。禮尙文辭，故詩書典雅。老子既擯禮，故其文亦質直，而存最古之形式。如書中用助字之寡，爲書經以外所僅見。押韻之多，更甚於周書，及易大傳，二書。乃至文簡而意深，句短而味長，司馬遷已歎爲微妙難識，則可知其原本古書者必多矣。（今可考見者，黃帝金人銘，太公六韜，往往爲老子所本而已）又如設喻之巧，對句之妙，警語之多，則質派之至文，自有天然之妙致也。或謂其書實隳括歷史之事實，而提挈公例以爲言，故世亦名之曰玄言。（歷史哲學）宋李學性以老子孫子並稱，謂「二子一句一語，如串八寶珍珠，間錯而不斷。」（卽李耆卿文章精義）二子本皆兵家，故其文亦相似歟。惜乎秦火一炬，遂古至周之史記盡亡。漢書鄰傅徐劉諸家之老子經傳經說亦亡。而後世注家又不博徵載籍，徒憑私臆推測，故致老子一書，義旨甚晦。今存晉王弼注，其一也。故非有若清儒者，更爲新疏，則老子之言，亦幾難明矣。

莊子名周。或謂「莊楊周朱皆聲音相轉之字，莊周楊朱當卽一人。」非也。莊子山木篇有陽子，寓言篇有陽子居，徐无鬼篇有儒墨楊乘，陽楊皆卽楊朱，揚雄撰法言，亦曰：「莊楊蕩而不法。」（五百篇）莊楊二人對舉，其非一人也明矣。楊朱蓋以楊墨之爭（僞列子楊朱篇）而特顯，猶孟子以攻楊墨而著。惟其書，漢志已不載。猶農家許行之書，亦不載也。是豈可以楊墨並稱，遂聯想莊子墨子書並存，而疑莊周卽楊朱哉。今書亦不完，（詳余著漢書藝文志講疏）姑就現存者而論。內篇七篇，古來以爲莊周真筆，無異議。惟外篇雜篇則

多有疑其後人屢入，然皆臆度之說也。章炳麟曰：「莊子晚出，其氣獨高，不憚抨彈前哲，憤奔走游說之風，故作讓王以正之，惡智力取攻之事，故作肱箠以絕之。其術似與老子相同，其說乃與老子絕異。故天下篇歷敘諸家，已與關尹老聃裂分爲二者，不欲以老子之權術自汙也。或謂子夏傳田子方，田子方傳莊子，是故莊子之學，本出儒家。其說非是。莊子所述，如庚桑楚徐無鬼則陽之徒多矣，豈獨一田子方耶？以其推重子方，遂謂其學所出，必在於是。則徐無鬼亦莊子之師耶？南郭子綦之說，爲莊子所亟稱，彼亦莊子師耶？」（丙午國粹學報諸子學略說）章說近是。莊子推崇老子爲古之博大真人，然以至人處老子，而自居於天人。（天人神人至人聖人君子之階級，見天下篇）故老莊同本而殊流。（莊子首三篇，與老子首三章，旨趣略同，是其本同處）荀子曰：「老子有見於詘，無見於信。」（疆國篇）又曰：「莊子蔽於天而不知人。」（解蔽篇）二子不同譏，亦其驗也。若夫文章之妙，老子之文奇古，莊子之文汗漫，則時代爲之也。莊子自言：「以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觴見之也。以天下爲沈濁，不可與莊語。以卮言爲曼衍，以重言爲真，以寓言爲廣。獨於天地精神往來，而不敖倪於萬物。不譴是非，以與世俗處。其書雖瓌瑋，而連犽無傷也。其辭雖參差，而諷詭可觀。」（天下篇）司馬遷亦言：「莊子著書十餘萬言，大抵率寓言也。作漁父盜跖肱箠以詆訾孔子之徒，以明老子之術，畏累虛亢桑子之屬，皆空語無事實，然善屬書離辭，指事類情，用剽剝儒墨，雖當世宿學，不能自解免，其言沈洋自恣以適己。」（史記莊子傳）莊子可謂善自評其文，司馬遷亦善評人之文。然莊子多有本古史而搬演之者，概以寓言目之，則又過也。

列子，鄭人。（劉向列子序）與子產同時。（呂覽下賢篇言列子師壺丘子林，鄭子產爲相，往見壺丘子林）呂覽（觀世篇）楚策皆稱列禦寇，莊子亦稱之。（逍遙遊篇讓王篇又列御寇篇）然今本列子，晉張湛注，湛言得此書於魏王弼家。自弼注老子曰：「微，歸終也。」而列子曰：「死也者，德之微也。」（天瑞篇）卽訓微爲歸終也，漢以前無此訓也。周穆王篇又竊取穆天子傳，楊朱篇亦純爲魏晉人之思想。蓋今列子卽出張湛所僞造。故評其文章之妙者，直誤以魏晉人之文章，爲周季人之文章而妄賞之也。

鷓冠子，楚人。以鷓鳥羽爲冠而得名。漢志祇一卷，今書三卷，或兵家龐煖二篇。（今刻本漢志作三篇，注刻本作二篇）合之而成書也。

其書以道德爲歸。惟博選篇所謂四稽五至之說，隱刺當時上之不能禮下，則近儒家。王鈇篇論制邑理都，則又與管子小匡篇相出入，至如論兵諸篇，當卽龐煖書也。劉勰文心雕龍及韓愈讀騶冠子皆嘗稱美其文。獨柳宗元謂「惟賈生鵬賦所引爲美，餘無可者」，則又豈篤論哉。

三、陰陽家 陰陽家明自然之現象，日月運行，寒暑迭代，乃至世變之盛衰興替，皆所詳也。漢志陰陽家書盡佚，而騶衍終始五德論略見史記孟荀列傳，南公之言，見項羽本紀。（引楚南公曰：楚雖三戶，亡秦必楚。）子長書近亦有揣測其爲以五行言忠孝者。（章炳麟文錄一說子長書）揚雄曰：「騶衍迂而不信。」（法言五百篇）又曰：「黃帝終始託也。欲讎僞者必假真。」（重黎篇）此門戶之見。雄尊儒仿易作太玄，仿亦依託之類也。而獨不許五行家之依託黃帝，豈理也哉。太玄文章至美，宋司馬光潛虛邵雍皇極經世明黃道周易洞璣亦皆陰陽家之文。

四、法家 法家因事制宜，隨世而變，舊法不革，則新法不立。革舊法而取殘酷之手腕，則焚書坑儒之所由來也。管商並稱，管仲以通道家而得令終，商鞅知法而不知道術，不免於車裂。商鞅之師，卜子夏之弟子李克也。漢志儒家有李克，而法家復有李子，班固注云：「名悝，相魏文侯，富國強兵。」其文亦見食貨志，與史記貨殖傳言「當魏文侯時，李克務盡地力」之說合，故知克悝一人也。今其書盡亡。悝又作律文六篇，爲後世律家之祖。清人有輯本。昔羅馬以十二法章爲散文之祖，悝律不足以當之也。

商鞅以李悝法經入秦，（魏書刑罰志）遂變秦俗。漢志法家有商君，兵家復有公孫鞅，則商君以法而兼兵農，故分二書也。今存商君書，蓋法家遺文。讀其墾令諸篇，未嘗不歎一國革新之機，首在國計民生之變更。李悝商鞅皆不愧命世之才矣。（孟子曰：善戰者服上刑，辟草萊，任土地者次之，云云，正無異囁語，且李克吳起皆孔門再傳弟子，是孟子不異儒家自爲宣戰，故孔子歿而儒分爲八矣。）更法一篇，與史記趙世家載趙武靈王易胡服之文相出入，豈英雄所見畧同歟。其文亦雄勁絕倫。然來民篇言四世敗晉，弱民篇言秦師至鄢郢，則皆商君身後之事，蓋傳者附益。

與商君同時者，有申不害慎到申子言術，今僅存大體篇（羣書治要）司馬遷言「申子卑卑」（史記本傳）則術者本如奄寺，已無所設施，而因人以為動也。莊子稱慎到之術曰：「椎拍輓斷，與物宛轉，推而後行，曳而後往。」（天下篇）此即老子所謂「聖人無常心，以百姓心為心」也。今慎子書佚存無多，其言曰：「詩往志也。書往誥也。」（錢熙祚輯本）此老子所謂「六經先王之陳跡也。」（莊子天運篇）又言曰：「法雖不善，猶愈於無法。」（威德篇）則與西諺云「惡法勝於無法」同矣。

李悝師卜子夏，韓非李斯師荀卿，皆儒流而為法家。自商鞅焚詩書，而韓李祖之，較孔子荀卿主刪殺詩書，直程度之差耳。非尤善著書，今書具存。其言曰：「守度奉量之士，欲以忠嬰上，而不得見。巧言利辭，行姦軌以倖偷世者數御。」（詭使篇）又曰：「遊居厚養，牟食之民也，而世尊之曰有能之士。曲語牟知，偽詐之民也，而世尊之曰辯智之士。」（五蠹篇）此拒縱橫家之說也。又曰：「儒以文亂法，俠以武犯禁。」（五蠹篇）又曰：「藏書策，習談論，聚徒役，服文學而議說，世主必從而禮之。國平則養儒俠，難至則用介士。所養者非所用，所用者非所養，此所以亂也。」（顯學篇）此拒儒家之說也。又曰：「明主之國，無書簡之文，以法為教。無先王之語，以吏為師。」（五蠹篇）此拒一切學者之說也。一切學者可拒，斯一切書可焚矣。惟非書本有存韓篇，而後人誤合以張儀書，遂誣非欲覆宗國。此又不可不為之辯者。至其文章之美，與李斯同為荀卿弟子之二傑，而非之長，更非斯所及。第觀荀卿嘗窺道經（荀子解蔽篇）故非書如孤憤有度諸篇，用一種對偶法，正從荀卿之文脫化而來。而其修辭喜用正喻混合法，則從老子慣用之簡喻法而來，例如說難篇云：

今以吾言為宰虜，而可以聽用而振世。

說者能無嬰人主之逆鱗，則幾矣。

此以比諸老子云。

重為輕根，靜為躁君，

知其榮，守其辱，為天下谷，

江海所以爲百谷王。

等句。正有脫化之痕迹也。又多押韻之文，如主道揚權二篇。任截其一節，竄入老子文中，絕不易辨。是非文蓋善以模擬成者也。然非雖模擬，而實大有進步也。北魏時，李先讀韓子連珠論二十二篇。（北史李先傳）今非書之內儲說外儲說殆是也。世稱連珠文體祖此。故非文最合於名理（Logic），爲諸子所莫及。比諸孟荀莊三子，豐腴不如荀，而雄勁矯健過之。廣大不如莊，而陵厲奇拔過之。疏暢不如孟，而嚴正栗密過之。評者又謂「非文一篇之中，波瀾起伏，層出不窮。章法句法，起結回應，整齊嚴飭，絕類其學風。尤以說難孤憤備內諸篇，善揣人情，每下一語，如老吏斷獄。而筆勢之掀舞，無限巧緻，金針密縷，一絲不亂。自古主達意之文，未有能出其右」云。惟非修陳法術，擯排文學，病在有見於羣而無見於子。故規模不宏，而局量褊淺，因亦見之於文，千篇一律，絕少變化，是其短耳。

漢後法家與儒家稍緣合，而與縱橫家不相容。故張湯嘗問決獄於董仲舒，嚴助伍被皆縱橫家，漢武欲薄其罪，張湯爭而誅之。主父偃亦縱橫家，漢武欲勿誅，公孫弘又爭而誅之。而邊通學短長之術，亦卒譖殺張湯。諸葛治蜀，信賞必罰，彭漾李嚴皆縱橫之魁，故漾誅而嚴流，而於儒者則稍稍優容之。是畢竟儒家誦古法，而法家執現行法，尙易相合。惟縱橫家乃破法之人，故不能相容也。然而自古儒家，固恆兼縱橫家（詳後）而法家亦未嘗不一爲之。（韓非諸葛亮皆嘗爲之）故法家之阻縱橫者，禁人也，非自禁也。

五、名家 漢志名家，首數鄧析。呂覽載鄧析巧辨被誅事（離謂篇）荀子亦以惠施鄧析並舉（不苟篇）韓非子曰：「堅白無厚之辭章，而憲令之法息。」（問辨篇）淮南子曰：「公孫粲於辭而質名，鄧析巧辨而亂法。」（詮言訓）然今鄧析子無厚轉辭二篇，與公孫龍子不類，豈言辭不必同耶。無厚者至薄之別名，此刑名之所以慘礪也。莊子稱「惠施多方，其書五車」云云，文極與今公孫龍子相似。則魯勝「墨辨序」稱惠施公孫龍祖述「墨經」（晉書隱逸傳）其所出同故也。今僅存公孫龍子，其辯既詭，故其文亦若極天下之奇詭焉。今尹文子則魏晉人偽書，不足取。

六、墨家 墨子稱道曰：「禹形勞天下，親自操橐耜，而九雜天下之川，腓无胈，脛无毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。故墨者多以裘褐爲衣，以

跂蹻爲服，日夜不休，以自苦爲極。」（本莊子天下篇）此真勞働家言也。夫孝經之陳先王（見前羣經一）濟江而樂天命，（淮南子精神訓述禹語）皆禹道也。墨子不爲孔之權取，不爲老之在宥（老子四十九章云聖人在天下）真純粹救世主之心腸哉。故莊子曰：（墨子真天下之好也。將求之不得也，雖枯槁不舍也，才士也夫。」（天下篇）考道、儒、名、法、兵、農，皆以學術名家，而不以人姓名名，則墨亦當同然。故墨翟之前，已有史佚史角矣，尙未有墨名也。後世動謂墨子姓墨名翟者非也。墨者，黑也。呂覽曰：「禹官爲司空，以通水潦，顏色黎黑，步不相過。」（行論篇）則墨學出禹，正當以面有風塵之黑色爲標幟。（墨子貴義篇，日者爲墨子之色黑，是其證。荀子樂論篇及解蔽篇亦言墨子瘠墨不文，而莊子天下篇稱墨子以緇墨自矯者，則禹亦聲爲律，身爲度者也。）且曰老聃曰墨翟，曰墨者夷之，與曰巫咸，曰巫彭，曰師摯，曰師曠，曰史墨，曰史遷，及後世稱曰釋慧遠，曰僧皎然者，字法一例。（上一字爲其術業，下一字非其姓卽其名），益可證墨之非姓，而翟蓋其名或字也。老子有言：「服文綵，帶利劍，盜夸也哉！」（五十三章）後世墨學絕滅，正以盜夸多耳。（荀子王霸篇，詆墨爲役夫之道，不知後世正有以政府爲公僕者，故中國古聖之最有良心者，禹墨是也，又今中國苦力遍五洲，有類墨氏之徒，特無救世之大志耳。）墨子之學既如此，故其文亦刻實。其書稱引詩書之外，尤多名家，宗教家，兵技巧家之言。辯經四篇，則兼駭今泰西幾何算學重學之理。（黃帝禹墨皆崇五行，而其結果皆比於義文周孔之四行，爲趨重於實質，斯可異矣。）故經上篇似幾何學中之界說。經下篇似幾何學中之定理。又墨子自言「言必有儀，儀有三表」（非命上篇）以印度之因明擬之，如次。

有本之者 於何本之？上本之於古者聖王之事，似因明之聲量。

有原之者 於何原之？下原察百姓耳目之實，似因明之現量。

有用之者 於何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利，似因明之比量。

此可見墨子長於辯析，故其經亦正有此同一之法則。經上篇曰「知」（句）聞說親名實合爲」（卽行爲，知行合一也），經說上曰「知傳受之，聞也。方不廡」（卽障字）說也。身觀焉，親也。」是明知識有三。

聞——本之者，即聲量。

親——原之者，即現量。

說——用之者，即比量。

是也。不僅惟是，墨子又變此三支論式爲二支論式，其言曰：

夫辭，以類行者也。立辭而不明於其類，則必困矣。（大取篇）

以類取，以類予。（小取篇）

此類之一字，爲一切推論之根據。當今所謂大前提之小前提，小前提之大前提。蓋自伏羲作卦，以類物情。倉頡造字，依類象形。發明甚古，而墨家猶遵用之者歟。晉魯勝猶作墨辯（晉史隱逸傳）唐宋而下，人務浮華，遂無稱引墨子之書者。最近孫貽讓撰墨子閒詁，遂使墨學重發其殘闕之幽光。其書本近科學文字，然爲周季遺文，故亦有蒼古之色，奇峭之趣焉。

七、縱橫家 縱橫本出於行人之官，故左氏傳云：「公孫揮能知四國之爲。」（襄三十一年）四國者，東西南北四方之國也。東西爲橫，南北爲縱。況古者男子生而桑弧蓬矢，以示有志於四方。是縱橫者，不又且與人生以俱來哉。孔門誦詩三百，貴尙專對。孔子之教曰：「無可無不可。」又曰：「可與立，未可與權。」（以上論語）又曰：「君子之中庸，君子而時中。」（中庸）孟子曰：「孔子，聖之時者也。」（萬章下）又曰：「惟大人者，言不必信，行不必果。」（離婁下）而荀子亦曰：「君子時細則細，時伸則伸也。」（仲尼篇）然孔子卒于七十二君而不用，孟荀二子亦終老窮儒。惟子貢一出，存魯亂齊，破吳強晉，霸越（史記仲尼弟子傳）大收縱橫之效，而戰國游士效之，其流益張矣。漢志縱橫家有蘇子張子諸家。或謂今見於史記國策，灼然爲蘇秦者八篇，而蘇代蘇厲附之（馬國翰輯本說）然蘇子一書，劉向別錄或竟名鬼谷子，說苑善說篇引鬼谷子可證。服虔曰：「抵音紙，隄音義，謂罪敗而復抨彈之，蘇秦書有此法。」顏師古曰：「隄讀與戲同，鬼谷有抵戲篇也。」（漢書杜周傳注）司馬貞曰：「樂臺註鬼谷子云，蘇秦欲神祕其道，故假名鬼谷。」（史記蘇秦傳索隱）此皆

蘇秦書卽鬼谷子之證也。其文奇變詭偉，不愧先秦文字。世或詆摺闔揣摩之術，爲小夫蛇鼠之智，君子之所不道。不知秦漢統一而後，縱橫之術，不用於國家，則用於私人。彼詆之者，果自居何等耶。漢曹丘通謁於季布，樓護傳食於五侯。唐世韓愈以儒者得名，亦數數騰言當道，求爲援手。宋儒稍能自重，然程朱陸王諸家，亦有權無實。晚明何心隱輩，且公以縱橫自豪。及滿洲而稱理學者，無不習摺闔，知避就矣。夫孔孟雖縱橫，然春秋內諸夏而外夷狄，猶有民族國家之思，晚世廉恥道喪，嚮國以求榮，則又非縱橫之罪人哉！

八、樸家 樸之爲言集也，合也。漢志謂其出於議官，兼儒墨，合名法。議官者，諫官也。管子所謂「噴室之議」，（桓公問篇）呂覽謂以「東郭牙爲大諫臣」，（勿躬篇）是也。孔甲盤盂及大禹二書，蓋雜箴銘，深合師箴賸賦之義。漢書田蚡傳言蚡學盤盂。賈子修政語篇引大禹曰云云，則二書雖亡，猶可推證其確，而班固疑之者，非也。尸子多論時政得失，觀穀梁傳所引，則語涉禮樂之大，亦其道雜博之證也。東方朔今存答客難非有先生論二篇，爲漢世雜家之文。然雜家兼儒墨，合名法，則漢後如陸賈新語、賈誼新書、桓寬鹽鐵論、劉向新序、說苑、桓譚新論、王充論衡、王符潛夫論、應劭風俗通、荀悅申鑒、徐幹中論、劉劭人物志、仲長統昌言、葛洪抱朴子、梁元帝金樓子、顏之推顏氏家訓、僞王通中說、趙蕤長短經、黃宗羲明夷待訪錄、賀貽激書、唐甄潛書，皆可入雜家矣。特其間有或偏於道家，（如淮南抱朴）或偏於儒家，（如陸賈）或偏於名家，（如劉劭）或偏於法家，（如呂尸）或偏於縱橫家，（如趙蕤）之不同耳。或曰：「樸家義取樸集，尤最近於文學」是也。（亦最近於史，如法言問神篇譏淮南太史公之樸）今數周漢諸家，則呂覽之沈博絕麗，淮南子之雅飭矯健，（今存淮南內篇）其尤也。二書皆樸集賓客所作，而呂書本懸之咸陽市門，募有能增損一字者，與千金。今觀全書文體一貫，命意極明晰，行文極暢達，不愧懸諸咸陽市門之文章矣。若淮南之書，西京雜記評云：「一出入，字直百金」，（卷三述楊子雲語）蓋其次也。

九、農家 漢志有神農野老尹都尉汜勝之諸家，今盡佚。惟管子呂覽漢書食貨志，皆嘗引神農之教。呂覽有上農四篇，述古后稷語。北魏賈總齊民要術引古農書尙多，其中有引汜勝之述伊尹區（讀如區，挖也）田法，當在漢志道家伊尹書中。陶朱公養魚經則當在農家宰氏十七篇中。比而觀之，亦稍足觀古所謂農家之文乎。

十、小說家 漢志有伊尹說鬻子說青史子師曠務成子宋子天乙（殷湯名）諸家，今盡佚。班固本悉疑其依託。然尸子有引務成昭之教舜曰云云，賈子修政語篇有引湯曰云云，未必不在務成子及天乙二書中也。玉函山房輯佚書有青史子宋子二種。青史子言胎教之法，懸弧之禮，巾車之道，宋子陳禁攻寢兵之說，略存古小說之遺則。燕丹子者，隋書經籍志始著錄，然已見劉向別錄。（孫星衍燕丹子攷）不得謂不見漢志而疑之也。（史記刺客傳已陰用燕丹子語）或謂「漢志法家燕十事，或雜家荆軻論二書，至後世而易名者」（清四庫提要）臆說無據。蓋古之愛士者，身後率有傳書，皆由賓客追錄，以報知遇。管晏呂氏尚然，而况於燕太子丹哉。其書長於敘事，嫻於詞令，千古空前豪俠之行，將賴之而常新，則謂爲小說之模範也亦宜。

十一、兵家 漢志兵家有兵權謀、兵形勢、兵陰陽、兵技巧、四類。凡道家之太公謀八十一篇，兵八十五篇。管子之兵法參患、荀子之議兵、淮南子之兵略等篇，皆當入兵權謀類。墨子之備城門以下諸篇，當入兵技巧類。今考范蠡大夫種、二家，或文同國語所記。龐煖二篇，則已誤合於鷓冠子中。此外神農黃帝之書，亦略見羣書稱引，故今可論者，孫子吳子司馬法尉繚子而已。孫子有吳孫子齊孫子顏師古謂爲孫武孫臏，二人是也。孫武事闔廬，史記有傳。闔廬曰：「子之十三篇，吾盡觀之。」而張守節正義曰：「七錄云孫子兵法三卷，案十三篇爲上卷，又有中下二卷。」（以上張語）然則中下二卷，爲武所續著也。故漢志有孫子八十二篇。但後世仍行武所進用者，故祇十三篇。杜牧謂「魏武所刪削」非也。其書殆積萃古人之經驗而成，今日本人用兵久，方知其言兵至精不可易。至其文之美，亦足爲模範。文心雕龍曰：「孫武兵經，辭如珠玉。」（程器篇）呂本中曰：「孫子十三篇，論戰守次第，與山川險易長短小大之妙，皆曲盡其妙。摧高發隱，使物無遁情。此尤文章妙處。」（呂氏童蒙訓）故說者謂孫子句法之森嚴簡明，堪匹論語而比老子，然一篇之構成法，抒論曲折盡致，尤當推孫子爲獨步。洵春秋一期不可多得之文章也。

吳子者，吳起本學於孔門之曾子，後爲曾子所絕。漢志有吳起四十八篇，今本六篇，成一首尾，辭意淺薄，必非原書。司馬法者，齊威王使大夫追論古者司馬兵法，而附稷苴於其中，因號司馬穰苴兵法（史記司馬穰苴傳）七略本入兵權謀，漢志以入禮類，曰軍禮司馬法。

百五十五篇，今存五篇。司馬遷稱「其文闕廓深遠」，（穰苴傳）殆不虛也。尉繚書漢志雜家兵家兩見。史記曰：「大梁人尉繚來說秦王」（始皇本紀）此雜家尉繚書亡。今存兵家尉繚稱梁惠王問自天官以下二十四篇，並言兵形勢，論事鑿鑿中節。其末篇云：「古之善用兵者，能殺士卒之半。其次殺其十三。其次殺其十一。能殺其半者，威加海內。」李靖兵法取之，亦可見古來兵禍之慘矣。宋元豐中，定武經七書，六韜孫子吳子司馬法黃石公三略尉繚子李衛公問對六韜者，當在漢志道家太公之兵八十五篇中。莊子曰：「縱說之，則以詩書禮樂橫說之，則以金版六弢」（徐无鬼篇）弢韜同字。但今本非古，蓋宋人改定本也。（通志）黃石公三略則後漢光武詔（後漢書臧宮傳）馬總意林皆嘗引黃石公記（孫詒讓扎迻）當即其書。李衛公問對即李靖兵法，則宋初人書，不足論。

十二、數術家 漢志數術家，今惟存山海經一書，然亦史也。自海內東經以上，符於漢志之十三篇，當爲禹益所作。而大荒東經以下，當出附益。禹跡廣遠，故今考山經所志山川，大抵確有今地。而司馬遷作史記云：「禹本紀言『河出崑崙，崑崙其高二千五百餘里，日月所相避隱爲光明也。其上有醴泉瑤池。』今自張騫使大夏之後也，窮河源，惡睹本紀所謂崑崙者乎。故言九州山川，尙書近之矣。至禹本紀山海經所有怪物，余不敢言也。」（大宛列傳）嗟夫，使司馬遷生於今世，而覽地志曰：「惡睹所謂天山瀚海者乎！」其可乎？蓋自孔子刪書以來，先民之信史遠略，經此輩足不踰流沙之聖哲，而信心刊落者，不知凡幾矣。獨山經一書不亡，使吾人今日猶得覩往古遠略，亦云幸矣。清畢沅校本，郝懿行箋疏，皆善。

十三、方技家 今存者，黃帝內經十八卷。晉皇甫謐甲乙經序稱絨經九卷。（亦曰九靈經，今稱靈樞）素問九卷，合爲十八卷者，是也。惟素問有亡帙，天元紀大論等七篇，當是唐王冰取陰陽大論之文以補之，故與素問略不相通耳。在漢志扁鵲內外經，是否未可定也。本草見平帝紀樓護傳，亦未必即神農黃帝食禁一書，凡方技書，多雜陰陽，實與人類最始發明天文學以俱來。而後人或疑其僞作，且置之百家之末，論進化之序，真倒見矣。

右據漢志，問及後世諸家而論列之。然漢志之於諸子，未爲持平也。昔荀子醜詆諸子，目爲家言邪學（大略論）此儒家式之論調也。莊

子則曰明而在數度者，舊法世傳之史尚多有之，鄒魯之士，搢紳先生，多能明詩、書、禮、樂、易、春秋。其數散於天下而設於中國者，百家之學，時或稱而道之。（天下篇）此道家式之論調也。前者不平等，而後者平等。呂覽尸佼賈誼鼂錯稱引六藝百家，平視無差別，用道家式也。及漢武罷黜百家，稍稍異說。故司馬遷曰：「百家言黃帝，其文不雅馴。」（史記五帝本紀）淮南子曰：「世俗之人，多尊古而賤今，故爲道必託之於神農黃帝而後能入說。」（修務訓，法言亦曰：欲讐僞者必假真，見前引）二劉班志尤多所裁抑，此皆用儒家式也。夫道家出於史官，則欲求信史，寧用道家式也。况墨子有言曰：「今天下君子之爲文學，出言談也，非將勤勞其喉」（原誤作唯，據孫詒讓校正）舌，而利其唇喉也，中實將欲爲其國家邑里萬民刑政者也。（墨子非命下）不可見周季百家擾擾，皆非無目的之爲哉。孔子曰：「六藝於治，一也。」（史記滑稽傳）荀子曰：「聖人也者，道之管也。故詩、書、禮、樂之道，歸是矣。」（儒效篇，第二道字據劉台拱說，臆增）淮南子曰：「百家殊業，而皆務於治。」（汜論訓）又曰：「百家之言，指奏相反，其合道體，一也。」（齊俗訓）又傲真訓云：百家異說，各有所出，亦謂出於道也。案淮南雜家，其言往往自相抵觸，故詆夫依託神農黃帝者，而又推崇百家已，此愈足明六藝百家同爲社會，而同歸於治道。誠所謂一致而百慮，殊途而同歸也。（漢志六藝百家中，雜文學與史，糅合不分，別一問題）總之一壞於董仲舒之對策，再壞於宋儒之道學，而諸子書之被摧殘者，不知凡幾。遂使今日讀其書，比羣經尤爲難讀。要其文章終有千古不磨之價值。春秋之期，猶如含苞未吐，而精英未盡洩也。戰國期乃如萬花齊放，鬪姿爭妍，極天下之壯觀。惜乎花開花落，而後難爲繼。無已，則魏晉嗣響，差足慰情。宋世理學，文不喻質。緣是沈淪湮沒，訖於胡清之世，僅有考訂學，負絕前古。而名理之學闕如，繼起者，其將在今日乎。

影宋本五百家音辨註釋	韓昌黎集	全書廿四冊	定價四十四元
昌黎先生集	全書十四冊	定價二十四元	
壯悔堂全集	全書四冊	定價一元四角	
錢牧齋文鈔	全書四冊	定價二元四角	
歸震川全集	全書十二冊	定價二元五角	
春酒堂文集	全書一冊	定價一元八角	
陳一齋文集	連史紙一冊	定價一元五角	
洪北江文集	全書二冊	定價一元二角	
梅伯言全集	全書八冊	定價一元五角	
萬物炊累室類稿	全書五冊	定價一元八角	
當代八家文鈔	全書二十冊	定價四元	

王湘綺 康南海 林琴南 張季直
嚴幾道 章太炎 梁任公 馬通伯

涵芬樓叢書

世說新語	全書六冊	定價五角
鬼董狐	全一冊	定價三角
韓詩外傳	全書四冊	定價四角
說苑	全書四冊	定價五角
大宋宣和遺事	全書四冊	定價五角
唐語林	全書四冊	定價七角
全書十集	每集八冊	
定價 第一集	連史紙三元	毛邊紙三元
定價 第二集	連史紙三元	毛邊紙三元
定價 第三集	連史紙三元	毛邊紙三元
定價 第四集	連史紙三元	毛邊紙三元
定價 第五集	連史紙三元	毛邊紙三元
定價 第六集	連史紙三元	毛邊紙三元
定價 第七集	連史紙三元	毛邊紙三元
定價 第八集	連史紙三元	毛邊紙三元
定價 第九集	連史紙三元	毛邊紙三元
定價 第十集	連史紙三元	毛邊紙三元
全書一百冊	連史紙二十八元	毛邊紙二十元
簡編四十一冊	定價七元	
小傳一冊	定價三角	

涵芬樓古今文鈔

商務印書館印行

專箸

孫卿子札記（依稿本錄出）

陶鴻慶

勸學篇真積力久則入，學至乎沒而後止也。

愚按楊注讀則入絕句，而解之云：「誠積力久則能入於學也。」今案上文云：「始乎誦經，終乎讀禮；始乎爲士，終乎爲聖人。」皆言學之事，學豈待積久而後能入乎？則入二字，當屬下讀之。入學指十歲入小學，十五入大學而言，言真積力久之功，始於入學終於沒世也。下文「其義不可須臾舍」正申言此義。

勤學篇君子之學也，以美其身；小人之爲學也，以爲禽犢。

愚案楊注云：「禽犢，餽獻之物也。」郝氏懿行補注以爲玩好之物；王氏先謙集解則云：「禽犢猶言禽獸，小人學與不學無異。」引上文「爲之人也，舍之禽獸也」爲證。今案以上下文考之，楊注未可非也。君子之學二句，承上「古之學者爲己」而言；小人之學二句，承上「今之學者爲人」而言。上文云：「小人之學也，入乎耳，出乎口。」下文云：「故不問而告謂之傲，問一而告二謂之囋。」皆所謂爲人之學以爲餽獻者。如郝王二說，則上下文義不相屬。

修身篇扁善之度以治氣養生，則後彭祖，以修身自名，則配堯禹。

愚案楊注云：「禮雖不能治氣養生，而長於修身自名。」此失其旨。「養生」當從韓詩外傳讀爲「養性」，後彭祖乃極論修養之效，猶言壽過彭祖耳。（莊子逍遙游篇彭祖乃以久特聞，久與後義近，韓詩外傳作身後彭祖，義更明矣。）非不及彭祖之謂也。下文云：

「無禮則不生」正承此言。又案下文「治氣養生之術」一節，皆暢發此義，王解謂此言養生，下言養心，各不相蒙，亦失之。不苟篇言己之光美，擬於舜禹，參於天地，非夸誕也。

愚按己字不當有。「言之光美，擬於舜禹，參於天地。」如孟子「言必稱堯舜」；孔子「言性與天道」是也。光美指言，言不指己，言增己字，則文義乖違矣。己之二字，隸書相似，蓋卽「之」之誤而衍者。不苟篇濟而材盡，長遷而不反其初，則化矣。

愚按楊注云：「既濟則材性自盡，長遷而不反其初，謂中道不廢也。」然上文云：「獨行而不舍則濟矣。」卽中道不廢之謂，如楊注於義則復矣。「材」疑「利」字之誤，遷猶變也，事成之後，利盡則害生，故當隨時遷徙而不反其初言。物窮則變，變則通，通而後能久，孫卿所爲「法後王」也。呂氏春秋察今篇云：「世易時移，遷法宜矣，譬之良醫，病萬變，藥亦萬變。」可證此文之義。不苟篇分爭於中，不以私害之，若是，則可謂公士矣。

愚按楊注云：「謂事之中有分爭者，不以私害之。」然正文言分爭於中，不言分爭於事之中，注說非也。晉語注云：「中，平也。」淮南主術注云：「中，正也。」說文「公，平分也。」廣雅釋詁「公，正也。」是中與公同義。然則分爭於中者，猶言分爭於公也。爭以公而不以私，故爲公士。

榮辱篇快快而亡者，怒也。

愚按楊注云：「肆其快意而亡，由於忿怒也。」然快意與怒義不相涉。王解訓快爲肆，謂快意卽肆意之義。然下文曰：「察察，曰博，曰清之，曰象之，曰辯，曰直立，曰廉，曰勇，曰信，皆以美行，致敗肆意，則非其倫矣。」快快蓋卽周易之「夬夬」斷決而以忿怒行之，必多失當，所以致亡。王弼易夬象注云：「健而說則決而和矣。」可與此義互證。

榮辱篇是又人之所常生而有也，是無待而然者也。

愚按「所常」二字誤倒。是又人之常爲句。上文「是人之所生而有也」之下，亦當有常字，而寫者脫之。皆承上節末君子道其常而言，王解依上文以此常字爲衍，失之。

榮辱篇人無師無法，則其心正其口腹也。

愚按楊注云：「人不學則心正如口腹之欲也。」義殊難通，若謂心即口腹，不辭甚矣。「正」蓋「止」字之誤。儒效篇「有所正矣。」彼注「或曰：正當爲止，言止於禮義。」羣書治要正作有所止矣，即其例也。人無師法，但措意於口腹，故曰止其口腹。本書言止者多矣，勸學篇云：「故學止乎禮而止矣。」修身篇云：「將有所止之。」解蔽篇云：「夫學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。」皆其證也。楊注正如二字，疑本作止知，後人依誤本正文改之耳。

榮辱篇知不幾者，不可與及聖人之言。

愚案不幾謂不近於道也，即論語「中人以上可以語上，中人以下不可以語上」之意。下云：「夫詩書禮樂，固非庸人之所知也。」正申言此義。楊注解不幾謂不近於習，義殊難通，習疑誤字。

榮辱篇以羣則和，以獨則足樂，意者其是耶？

愚按楊注於足字絕句。王氏雜誌讀以獨則足樂爲句，謂樂與和義相承，是也。今案和字下當奪一字，以羣則和一，以獨則足樂，相對爲文。下文云：「是夫羣居和一之道也。」禮論篇云：「人所以羣居和一之理盡矣。一並其證。」（王制篇人何以能羣，曰分；分何以能行，曰義；故義以分則和，和則一，一則多力，多力則強，強則勝物。）是指詩書禮樂言。意者其是耶，即上文反鈇察之而愈可好之意。王解訂從楊讀，謂孫卿不當爲懸擬之詞，失之泥矣。

榮辱篇然後使慤祿多少厚薄之稱。

愚按俞氏以慤爲穀字之誤，是也。使下當有有字，上文云：「故先王案爲之制禮義以分之，使有貴賤之等」云云。與此文例同。非相篇故事不揣長，不揆大，不權輕重，亦將志乎爾。

愚按事讀爲士，說文士，事也，事與士聲義皆同，故得通用。不權輕重，輕字衍文，不權重與不揣長，不揆大，句法一律。言長大重，而短小

輕在其中矣。楊注云：「輕重，體之輕重也。」本作「重，體之輕重也。」乃以輕重釋正文重字。上文云：「揆，約也，謂約其大小也。」以大
小釋正文大字，例與此同。若此文本作輕重，則楊注不煩更釋矣，蓋與正文互成其證。
非相篇欲知周道，則審其人，所貴君子。

愚按其人泛指當世之人。所貴君子，謂一代興創制顯庸者。上文云：「彼後王者，天下之君也。」卽此義。劉氏台拱補注云：「其人，孫
卿自謂；所貴君子，若仲尼子弓。」未確。

非相篇以類度類。

愚按類亦法也。勸學篇「禮者，法之大分，類之綱紀也。」楊注云：「類謂禮法所無觸類而長者，猶律條之比附。」是也。類以事言，不
以物言。此注云：「類，種類，謂若牛馬也。」失之。

非相篇古今一度也，類不悖，雖久同理。

愚按「古今一度也」本作「古今一也。」王氏雜誌已及之矣。今按度字當在類字上，度類不悖，承上文以類度類而言。楊於修身篇
注云：「舉類君子所難，故屢言之。」是也。刪度字，則文不足義。

非相篇是以文久而滅節，族久而絕。

愚按上文云：「愚者聞其略而不知其詳，聞其詳而不知其大也。」與節首「衆人者愚而無說」云云，語意前後相應，當爲本段之節
語。此二句與上文意不相屬，疑本在「非無善政也，久故也」之下，「傳者久則論略」之上，傳寫奪去，而誤補於此者。
非相篇法先王，順禮義，黨學者，然而不好言，不樂言，則必非誠士也。

愚按「不好言」本作「好善。」善或作善，脫其上半，又涉上下文而誤耳。（下文故君子之於言也，王氏引之云：言當爲善。）好善不
樂言，卽下文好其實不恤其文之意。樂言者，樂言其善，非樂在言也。下云：「故君子之於善也，志好之，行安之，樂言之。」正承此言。楊

注云：「誠士謂至誠好善之士」蓋其所見本作好善，故注云然。今本善誤爲言，後人依下文增不字，則與下句複矣。非相篇接人用拙，故能寬容，因求以成天下之大事矣。

愚按王志據楊注成事在衆，謂求爲衆字之誤，是也，而有未盡，因求二字，卽衆之誤文。寬字後人所加。元文本云：「故能容衆以成天下之大事矣。」下文云：「故賢而能容罷，知而能容愚，博而能容淺，粹而能容雜。」與此相承，卽其證也。衆字上下相距太疏，誤爲因求，後人輒於上文增寬字，別爲句耳。

非十二子篇好姦而與衆。

愚按衆言黨與衆多，楊注謂好姦而與衆人共之，非是。

非十二子篇嗾然而終日不言。

愚按楊注嗾爲慊快，終日不言謂務於沈默，然慊快與沈默義不相涉。說文「嗾，口有所銜也。」非相篇云：「易曰括囊無咎無譽，腐儒之謂也。」義與此近。

仲尼篇求善處大重，理任大事，擅寵於萬乘之國，必無後患之術，莫若好同之。

愚按「理」字衍文，俞氏已及之矣。楊於好同注云：「好賢人與之同者也。」然正文但言好同，不言好與賢人同，楊注殆不然也。今按好同猶言不敢立異。下文云：「能而不耐任，且恐失寵，則莫若早同之，推賢讓能而安隨其後。」言君不能任我，則推讓賢能，所以同於君意也。此文義亦當同。臣道篇云：「從命而不拂，微諫而不倦，爲上則明，爲下則遜。」卽好同之之義。

仲尼篇能耐任之，則慎行此道也；能而不耐任，且恐失寵，則莫若早同之，推賢讓能而安隨其後。

愚案王志云：「兩能字皆衍文，耐與能同，而讀爲如。」是也。又云：「能任大事，則慎行此道；如不能任其事，則當推賢讓能也。」夫不能任大事，而惟失寵之是懼，其術卑矣，且此節之旨，本詳言善處大重任大事之術，若云不能任事，尤與本旨不合，王說非也。能任不

能任，當指君言，君若不能信任，甚且至於失寵，則早進賢能以自代也。上節云：「主安近之，則慎比而不邪；主疏遠之，則全一而不倍。」義與此近。

儒效篇天子也者，不可以少當也，不可以假攝爲也。

愚案楊於上句注云：「不可少頃當此位也。」然少頃而但謂之少，甚爲不詞。少當讀爲幼少之少，修身篇所謂善少惡少不詳少皆謂幼少，例與此同。此二句乃申說上文以起下文。下文云：「武王崩，成王幼，周公攝位以屬天下，惡天下之離周也。」承不可以少當而言也。「成王冠成人，周公反籍歸周，明不滅主之義也。」承不可以假攝爲而言也。皆見大儒與時通變之效，楊注未得其旨。

儒效篇先王之道，仁人隆也，比中而行之。

愚案仁人隆也，王志從呂本作仁之隆也，是也。仁卽人字，言先王之道，爲人所重。以其依中道而行也。下文云：「道者非天之道，非地之道，人之所道也，道亦行也，惟爲人所行，故爲人所重。」語意甚明。楊注解仁人之所崇高，王志解爲仁道之至隆者，義反迂矣。

儒效篇鄉也胥靡之人，俄而治天下之大器，舉在此，豈不貧而富矣哉？今有人於此，屑然藏千溢之寶，雖行賈而食，人謂之富矣。彼寶也者，衣之不可衣也，食之不可食也，賣之不可僂售也，然而人謂之富，何也？豈不大富之器，誠在此也，是杆杆亦富人矣，豈不貧而富矣哉？

愚案豈不貧而富矣哉句重出，與上文豈不賤而貴矣哉，豈不愚而知矣哉，句例不一律，是杆杆亦富人矣句，又與上文語意不甚貫注。疑鄉也以下二句，爲後文錯簡。豈不貧而富矣哉七字，則人後妄增也。今試易其文云：「今有人於此，屑然藏千溢之寶，雖行賈而食，人謂之富矣。彼寶也者，衣之不可衣也，食之不可食也，賣之不可僂售也，然而人謂之富，何也？豈不大富之器，誠在此也。」（也讀爲邪）鄉也胥靡之人，俄而治天下之大器，舉在此，是杆杆亦富人矣，豈不貧而富矣哉？如是則文義俱順矣。今本蓋因誠在此也與舉在此二句相亂，寫者誤脫鄉也以下十七字，校者增補易其本處，而語意未完，後人又增出豈不貧而富矣哉七字，別爲一段耳。

儒效篇其言多當矣而未諭也。

愚按楊注云：「未諭謂未盡曉其義。」然言之而不諭其義，說殊難通。諭疑論字之誤。下節云：「辯則速論。」王志云：「論，決也，言辯事則速決也。」可釋此文之義。

儒效篇彼大儒者，雖隱於窮閭漏屋無置錐之地，而王公不能與之爭名；在一大夫之位，則一君不能獨畜，一國不能獨容，成名况乎諸侯，莫不願得以爲臣。

愚按在一大夫之位以下三十二字，盧校王志皆云涉非十二子篇而衍，是也。今案無置錐之地五字，亦衍文。元文本云：「雖隱於窮閭漏屋，而王公不能與之爭名。」下文用百里之地，而千里之國，莫能與之爭勝，兩文相對，增此五字，則詞駁而意複矣。前節云：「雖隱於窮閭漏屋，人莫不貴之。」富國篇云：「雖在窮閭漏屋，而王公不能與之爭名。」皆其明證。今本自無置錐之地以下至諸侯莫不願得以爲臣，皆後人依非十二子篇，糅合成文。盧校知下文之衍，而於此五字無所致疑，蓋攷之未審也。

儒效篇其衣冠行僞已同於世俗，然而不知惡者。

愚按僞讀爲爲，已見舊解。者當讀爲諸，諸與之同，王氏以爲衍字，失之。

儒效篇而師法者所得乎情，非所受乎性，不足以獨立而治。

愚按王志云：「不足以獨立而治上，當更有一性字。」是也。楊注云：「故性不足以獨立而治，必在因外情而化之。」是其所見本，有性字。

儒效篇行忍情性，然後能修。

愚按楊注云：「忍謂矯其性。」則正文情字當衍。上文云：「性也者，吾所不能爲也，然而可化也。」卽此義。

儒效篇禮者，人主之所以爲羣臣寸尺尋丈檢式也。

愚按王志云：「檢式皆法也，言治人之禮，如寸尺尋丈之有法度也。」此失其旨。此節專論人倫，寸尺尋丈，卽指上文衆人小儒大儒

言之。人之有大小，如度之有長短；而禮者，即人主所以測人長短之法式也。故下云人倫盡矣，言如此人類可盡也。王制篇元惡不待教而誅，中庸不待政而化。

愚按政指刑賞言，故與教對文。下文勉之以慶賞，懲之以刑罰，云云，所以待遁逃反側之民，即此所謂政矣。楊注云：「教則化之，不待政成之後。」非是。

王制篇五疾上收而養之，材而事之，官施而衣食之，兼覆而無遺。

愚案楊於官施而衣食注之云：「官爲之施設所職，而與之衣食。」文義俱未安。王解云：「收而養之以下三句，皆上之事，即官之事，不應此處，又增入官字。官者任也，施者用也，官施而衣食之，猶言任用而衣食之。」然任用衣食，仍是上二句之意，王說殆不然矣。竊謂官字當屬上材而事之爲句。材而事之官者，其材可任職事者，使食在官之祿，即楊注所云矇瞽修聲聾聵司火之屬，序官注所云僇巫跛覘是也。施而衣食之者，施讀爲弛，廢弛不可任者，但衣食之而已，皆承上而言。收養五疾之中，又有此二事，故曰兼覆無遺也。周禮遂師職，辨其施舍，與其可任者。施舍即弛舍，與可任者對文，可證此文之義。

王制篇分均則不偏。

愚按王志云：「偏讀爲徧，言分既均則所求於民者亦均，而物不足以給之，故不偏也。」說殊迂曲，偏當讀如字。小爾雅廣言「徧，屬也。」襄公三年左傳「舉其徧，不爲黨。」又三十年傳「令尹之徧。」杜注云：「佐也，亦謂其屬也。」貴賤之分均，則不相繫屬，故曰分均則不偏，與下文教齊則不壹，衆齊則不使，意義相近。下文云：「案以中立無有所偏，而爲縱橫之事。」亦謂無有所屬，而爲縱橫之事也。不必改字爲徧。

王制篇天下無王霸主，則常勝矣，是知強道者也。

愚按王字蓋衍文。上文云：「知疆大者，不務強也，慮以王命，全其力，疑其德。力全則諸侯不能弱也，德疑則諸侯不能削也。」然則強

國依王而立，其對王主無勝敗之可言。又案下文「天下無王霸主，則常勝矣。是知霸道者也。」楊注云：「無王者則霸主常勝也。」蓋其所見本，無霸主二字，故注云然。（王氏謂楊誤讀天下無王爲句，蓋誤會注意。）下言王可制霸，可制彊，明王字不當有。王制篇王者之論。

愚按楊注云：「論謂論說賞罰也。」望文生義，王解讀論爲倫是矣。而訓爲等，則非。倫者，理也。此節是無德不貴以下，皆言明君致王之理，故曰王者之倫。節末又云夫是之謂定論，定論卽定理也。若從王說，解爲定等，則不可通矣。

王制篇一與一是爲人者，謂之聖人。

愚按王解讀與爲舉，言以上之一舉，下之一引，富國篇上一則下一爲證，其說近是。是爲人者，文不成義，楊注云：「以此爲人，則謂之聖人。」不詞甚矣。是爲二字，疑誤倒。人字涉下文而衍。本云「爲是者，謂之聖人。」下文「爲是之日而兵剽天下勁矣；爲是之日而名聲剽天下之美矣。安以其國爲是者王；安以其國爲是者霸。」諸句，皆其例也。

王制篇名聲未足以懸天下也。

愚按說文縣篆下云：繫也。莊子寓言篇云：「若參者，可謂無所縣其罪乎。」釋文：「雖係祿而無係於罪，」係與繫義同。此云名聲不足以懸天下，言名聲不足以維繫天下也。王霸篇云：「以是縣天下一海內，」亦此義。王解云：「縣天下，言能縣衡天下爲四海持平也。」於義未安。又案富國篇云：「功名未成，則羣衆未縣也。」亦謂羣衆未能繫屬。楊注解爲縣隔尤誤。彊國篇云：「其縣日也博，」注云：「謂所縣繫時日多，一斯爲得之。若從王說，則不通矣。」

王制篇天下脅於暴國，而黨爲吾所不欲於是者，日與桀同事同行，無害爲堯。

愚按王解云：「黨，知也。吾所不欲，卽謂脅於暴國也。於是而後知爲吾所不欲與桀同事，而無害爲堯，爲時晚矣。」其說迂曲，與上下文語意不貫，不獨文句之累也。竊謂此當讀吾所不欲爲句。孫卿蓋依戰國情勢爲言，暴國謂秦也；吾所不欲，謂縱橫之術也。黨猶羣

也。（說文攬篆下云朋羣也，經傳皆以黨爲之。）於猶爲也。（說見王氏經傳釋詞）於是者猶言爲是者，爲是二字，本篇屢見，此亦其例。言天下脅于暴國，而羣爲縱橫之事，爲此者雖日與桀同事行，而無害於吾之爲堯。卽上文制與在此亡乎人之意。（王志云與讀舉皆也，亡不在也，言其制皆在此而不在人也。）下文云：「般之日案以中立，無有所偏，而爲縱橫之事，偃然案兵無動，以觀夫暴國之相卒也。」卽申言此義。又案同事同行，當作同事行，事行二字，本書屢見，此當同也。

王制篇務本事，積財物，而勿忘棲遲辭越也。

愚按忘讀爲妄。

王制篇故古之人有以一國取天下者，非往行之也；修改其所，莫不願如是，而可誅暴禁悍矣。

愚案修改其所爲句，莫不願上，當奪天下二字。修改其所承上非往行之而言。上文云：「功名之所就，存亡安危之所墮，必將於愉般赤心之所。」王解引檀弓疏所謂處所卽此所字之義。天下莫不願承上以一國取天下而言。上文云：「名聲日聞天下願。」致士篇云：「貴名白，天下願。」榮辱篇：「小人莫不延頸舉踵而願。」楊注云：願猶慕也，卽此願字之義。而猶則也，言如是則可以誅暴禁悍也。

王制篇進退貴賤，則舉備士。

愚案舉讀爲與，言用舍之權，與備士共之也。讀本字則不可通。下文「進退貴賤，則舉佞佻。」又云：「進退貴賤，則舉幽險詐。」故義並同。

富國篇非將墮之也，說不免焉。

愚案此言墨子之非樂節用，意在止亂救貧，非欲墮壞天下，而其說之流失，不免於此，則無分之弊也，其義具見。下文楊注云：「非欲墮毀，墨子論說，不免如此。」殊失其旨。

富國篇守時力民。

愚按力民猶言務民。楊注云：力民使之疾力，以力屬民，言非是。

富國篇垂事養民。

愚按俞氏云：「垂猶委也，言委置其事以養民也。」然委事固不足以養民，下文拊循呢嘔云云，皆謂其愚民，非謂其養民也。民蓋名字之誤。（民名音近，古書往往互誤。）下云「拊循之，呢嘔之，冬日則爲之體粥，夏日則與之瓜麩，以偷取少頃之譽焉，是偷道也。」正謂委置其事以養名也。下文云「輕非譽而恬失民。」輕非譽與養名正相反。又云「故垂事養譽不可。」即承此文而言，皆其明證。

富國篇儻然要時務民，進事長功。

愚案前節云：守時力民，進事長功，乃言兼足天下之道，施之此文，則不類矣。進疑遂字之誤，讀如大夫無遂事之遂。遂事長功與要時務民，語意一貫，下文以遂功而忘民亦不可，正承此言，是其證也。今本涉下文事進矣而百姓疾之而誤。

富國篇則其道易其塞固。

愚案道讀爲導，塞謂遏止之也，皆承上言之。上文云：「若是，故姦邪不作，盜賊不起，而化善者勸勉矣。」正言導民之善者易，而塞民之邪者固。韓愈所謂不塞不流，不止不行也。楊注云：「其所充塞民心者固。」非也。

富國篇故非有一人之道也，直將巧繁拜請而畏事之。

愚按楊注於上句云：「謂不能齊一人，同力以拒大國。」此說非也。人即指大國言。王霸篇云：「道足以壹人而已矣，彼其人苟壹，則其土地且奚去我而適它。」楊注彼爲彼國之人，是也。上節云：「故仁人之用國，非特將持其有而已也，又將兼人。」兼人與一人義同，下文近者競親，遠者致願，即此所謂一人之道也。如楊說，則與下句意不相屬。

富國篇如是則近者競親，遠者致願。

愚案楊注云：「致，極也。極願，來附也。」此未得願字之義，願猶慕也。榮辱篇「小人莫不延頸舉踵而願。」彼注云：「願猶慕也。」是也。王

制篇云：「名聲日聞天下，願致士篇云：「貴名白天下，願。」並從此訓。韓詩外傳作遠者願至，疑後人不審其議而臆改之，王志不正。楊注之誤，反以外傳爲長，蓋偶失考耳。

王霸篇彼國錯者非封焉之謂也，何法之道，誰子之與也！

愚按此言錯國者，非但畫其疆界而已；必觀其所行何法，所與何人，而後謂之錯國也。何法之道二句，乃決辭，非疑辭。下文故道王者之法，與王者之人爲之云云，語意與此緊接，言所道所與，不出此三者，以申明其義，非答辭也。楊注以何法之道二句爲設問之辭，大誤。王志從楊注，謂下文故當爲曰，以爲答辭，則又爲楊注所誤矣。

王霸篇譬之是猶好聲色而恬無耳目也，豈不哀哉？

愚按楊注云：「恬，安也。安然無耳目，雖好聲色，將何用哉？」文義不明。俞氏云：恬當爲恬，恬然是人面之貌，引詩箋恬然有面目爲證，然恬然爲有面目之貌，若云恬然無耳目，則文不可通矣。俞說未可從也。竊謂楊釋恬爲安不誤，而說此文之義則非。恬無耳目者，言以無耳目爲安也。孫卿之意，謂五聲令人耳聾，五色令人目盲，好聲色而傷生，是以無耳目爲安。以喻人君急逐樂而緩治國，是以國亂爲樂也，皆安危利害之意。下文云：「將以爲樂，乃得憂焉；將以爲安，乃得危焉；將以爲福，乃得死亡焉；豈不哀哉？」卽申言此義也。富國篇云：「輕非譽而恬失民，亦謂安於失民。」文例正與此同。楊注未晰，故易致疑耳。

王霸篇臣使諸侯一天下。

愚案使字衍文。前後文兩言天下爲一，諸侯爲臣，亦見君道篇議兵篇正論篇明使字不當有。強國篇云：「古者百王之一天下臣諸侯也。」並其證也。

王霸篇人主胡不廣焉，無卹親疏，無偏貴賤。

愚按偏與徧通。徧讀爲辨，言不辨貴賤也。王志以爲倫字之誤，未確。

王霸篇故下之親上，歡如父母，可殺而不可使不順，君臣上下，貴賤長幼，至於庶人，莫不以是爲隆正。

愚案隆正之義，楊注不明。王解云：隆正猶中正，今案王說非也。說文「隆，豐大也。」廣雅釋言「正，要也。」隆正猶言大要。君臣上下，皆以親上死長爲立國之綱要，故曰莫不以是爲隆正。下文云：「故君人者，立隆正本朝而當，所使要百事者，誠仁人也。」又云：「立隆正本朝而不當，所使要百事者，非仁人也。」以隆正與百事對舉，明隆正謂國政之大綱，非中正之謂也。楊於下文注云：「隆政，所隆之政也。」說爲近是。若解爲中正，則下文所云立隆正本朝而不當，於文不可通矣。

(未完)

墨子拾補卷上

儀徵 劉師培

親士第一

靈龜近灼，神蛇近暴，

案劉子新論言苑篇云：「故神龜以智見灼，靈蛇以神見爆。」爆暴古通。

是故江湖之水，非一源也，

案畢沅本據初學記所引，改爲「一水之源也。」王念孫雜志據北堂書抄所引，改爲非一源之水也。孫貽讓閒詁從王校，竊以王校是也。惟江湖之水，北堂書抄一百二十九引作「河水之大。」與今本異，亦與他籍所引殊，所據當亦舊本。

夫惡有同方取不同而已者乎。

案上取字，下同字，均疑衍文而已。猶云而止，謂不知廣取同道而自止也。

修身第二

富則見義，

案畢校云：「義當作義。」說文云：「墨翟書義從弗，」則漢時本如此。今考玉篇我部義字注亦云：「墨翟書義字從弗，」與說文同。又

後漢書光武紀云：「大破五校於蕪陽。」李注云：「諸本有作蕪者誤也。」左傳云：「晉荀盈如齊逆女，還卒於戲陽。」杜預注云：「內黃縣北有戲陽城。」戲與蕪同音，許宜反。據李說，知彼文蕪字亦與義同，戲陽一作蕪陽，猶伏羲之義，荀子成相篇作戲也。是義字從弗，不獨本書爲然。

故彼智無察，

案畢校云：「彼當爲非。」其說近是。詩小雅桑扈：「彼交匪敖。」左傳成十四年同，襄二十七年引彼作匪。又「彼交匪紓」，荀子勸學篇引作匪舒。均匪彼古通之證。此文彼字疑亦匪段，猶云弗智無察也。

所染第三

子墨子言見染絲者而嘆曰：

案閒詁云：「言字疑衍。」今考羣書治要後漢書馮衍傳注，黨錮傳注，太平御覽八百十四所引，並無言字。呂氏春秋當染篇亦無言字，則言字確爲羨文。惟黨錮傳注引「而嘆」作「泣而嘆」，據淮南子說林訓云：「墨子見練絲而泣之。」或舊本亦有泣字。論衡藝增篇曰：「墨子哭於練絲。」亦其證。

舉天下不義辱人，

案呂氏春秋不義上有之字，以上下文證之，此亦當有。

法儀第四

兼（此下畢校補愛字，云以意增）天下之百姓。

案治要正有愛字。

七患第五

四穀不收謂之饑。

案御覽五十五引此句下有音匱二字，疑係舊音，蓋以饑爲匱段也。

五穀不收謂之饑。（畢校據藝文類聚所引補「五穀不熟謂之大侵」八字，於此句之下，雜志以爲不當補。）

案王校近是。惟穀梁莊二十八年傳云：「五穀不升謂之大飢。」其下復有大侵句。以此相例，或類聚所引，亦非衍文。稟食而已矣。

案藝文類聚八十五，御覽八百三十七，並引作廩食。

辭過第六

古之民未知爲宮（此下畢校據御覽一百七十三所引補室字）時。

案治要正有室字，

必厚作斂於百姓，

案閒話云：「治要長短經並無作字。」今考御覽一百七十三所引亦無作字。又下文衣服節必厚作斂，類聚八十五，御覽八百十五，均引作必厚斂，並與治要相合。然本篇四作字實非衍文。雜志云：「作斂與籍斂同。」其說是也。古籍乍聲之字，多與籍通。淮南汜論訓「履天下之籍」高注云：「籍或作胙。」又史記商君傳集解引新序「周室歸籍」索隱云：「字合作胙。」均其例。此文段作爲籍，與彼例同，唐人昧其義，故引者均刪此字耳。

非榮耳目而觀愚民也，

案榮與營同，卽眴字之段。

以爲錦繡文采靡曼衣之。

案俞樾平議云，「衣之當作之衣。」今考治要及類聚八十五，御覽八百十五，並引「衣之」作「之衣」，俞校是也。（御覽引采作綵，古字通）

前方丈（畢校據文選注引改爲美食方丈，雜志據治要以爲誤改）

案白帖十五引「作美食方丈」係合上文約引之，非此句舊文。雜志云：「御覽，沿道部八引作前則方丈」句法較爲完足，其說是也。御覽所引則字，乃列字之訛。管子五輔篇云：「其悅在珍怪，方丈陳於前」列，猶陳也。孟子盡心篇「食前方丈」趙注云，「食列於前方一丈」此云前列，卽謂食列於前，似當據補。

目不能徧視，手不能徧操，口不能徧味，

案文選七命注引「口不能」作「口未能」，治要引操作摻，白帖十五引徧視徧味均作徧，徧徧古通。當爲食飲

案閒話云：「當作飲食」今考治要亦作食飲。又管子五輔篇「而飲食薪菜饒」治要所引亦作食飲，則此文非誤。全固輕利，

案書抄一百三十七引全作完。

是以民樂而利之，

案書抄所引之下有也字。

凡回於天地之間，包於四海之內，

案回義蓋與旋同，義謂周匝。

三辯第七

息於竽瑟之樂，

案御覽五百六十五引瑟作琴。

秋斂冬藏，

案御覽五百六十五引同，五百八十四引斂作收。

昔者堯舜有第期者，（畢校據御覽五百六十五所引，改爲有茅茨者，）

案文選，魏都賦，李注引墨子云，「堯舜茅茨不剪，」正與御覽所引同。（魏都賦注又引墨子曰：堯之爲君，采椽不斷，其爲此下說文與否，無由臆定。）

自作樂，命曰九招，（畢校據御覽五百六十五所引，改爲「因先王之樂，」又「自作樂命曰護，」又「脩九招，」）

案玉海一百三引作「因先王之樂，」又「作自（此二字當互乙）樂命曰護，」又「循九招，」自注曰，「一云，命曰九招，」是王氏所據本，仍與御覽所引同，畢校是也。惟御覽原文亦作循，循作義反，或非脩訛。

又自作樂，名曰象，

案玉海一百三及詩考所引象下並有武字，（御覽五百六十五所引無，）似非衍羨。據詩周頌維清序，荀子儒效篇，淮南子汜論訓，均象武並文，則此文亦當有武字。春秋繁露，三代改制質文篇，以武爲文，王所作，乃傳聞之殊，不必與此同也。（下文騶虞，玉海及詩考所引並同，今本與困學紀聞引虞作吾不同，）

周成王之治天下也，

案御覽五百六十五所引，周上有吾聞二字，今本均脫。

尙賢上第八

莫不敬懼而施。

案施上疑有不字，涉上莫不，施即老子惟施是畏之施，不施猶言弗施也。

尙賢中第九

傳說被褐帶索，庸（畢校云史記索隱引作傭）築乎傅巖，

案文選解嘲注亦引作「被褐帶索，庸築傅巖」，與今本同。被褐帶索，非必刑人之服，蓋貧賤執役者之恆飾也。荀子富國篇云：「墨子雖爲之衣褐帶索，」淮南子齊俗訓云：「貧人則夏被褐帶索，」均其證。然則天之所使能者誰也。

案使能上疑脫尙賢二字。

尙賢下第十

不若親其危，弓罷馬衣裳，牛馬之財與，

案治要親其作其親。

垂其股肱之力，

案垂疑棄字，非儒下篇「巧垂作舟」類聚七十一，誤垂爲棄，是其比。

尙同上第十一

漆漆而至，（畢校云太平御覽作臻。）

案抄本御覽二亦引作漆漆。

尙同中第十二

凡國之萬民，上同乎天子，而不敢下比。

案御覽七十七引「尙同」作「皆尙同」此挽皆字。

是以先王之書，術令之道曰：

案閒詁云「術令當是說命段字」其說是也。古籍兌隧通用（左傳襄二十三年，夜入且于之隧，禮記檀弓下鄭注引之云：隧或爲兌）

隧術亦通用（如本書耕杜篇不遂卽不述，備城門篇衝術卽衝遂是也）說段爲遂，因段爲術矣。

尙同下第十三

此非欲用說也。

案雜志云說當爲逸，其說似非。說與悅同，僞說命「不惟逸豫」逸襲中篇否用佚，豫誼卽襲此文。豫本作恣（近見唐人所寫隸古

尙書，此逸豫正作途恣）說文云「恣，喜也。」文選嵇康琴賦云「頤養悅恣」是恣悅同義，僞書作恣，卽此文作悅之徵。「非欲用

悅」猶淮南所云「聖人踐位，非以供樂其身也。」

兼愛中第十五

昔者晉文公好士之惡衣，（畢云：太平御覽引作服，彼之所據，乃三百八十六卷所引，今考六百九十四亦引作衣）故文公之臣，皆群

羊之裘，章以帶錢，（畢校改劍）

案御覽四百四十一，引作「臣下皆衣群羊之裘，以章帶劍。」

朝有黧黑之色

案王楙野客叢書二引作「楚王好細腰，國多餓人。」與後漢書馬援傳注引同。疑黧黑之色下，舊有多國餓人四字，朝國對文，今本挽。

越國之寶盡在此。

案御覽三百八十九引作「盡在此中」今本脫中字。（御覽三百八十九引上文焚舟失火，亦作自焚其室，畢校未引）以祇商夏蠻夷醜貉，

案此文當讀「以祇商」句即偽武成「祇承上帝」所本也。夏上亦有悅字，夏蠻夷醜貉，即偽書之「華夏蠻貉」也。尋釋偽書之誼，蓋讀商爲尙，商尙古通，楚詞天問云：「啓棘賓商，九辨九歌。」山海經大荒西經則云：「開三上嬪於天，得九辨與九歌以下。」是賓商即賓天也。（山海經上賓於天，即周書太子晉解之賓帝，所說詳郝懿行箋疏，乃天問王注以商爲宮商之音，郭注以嬪爲美女，非是）此文以商爲天，義與天問相同，故偽書易爲上帝。古籍言天，恆單舉上字，尙書文侯之命「昭升於上」，釋文引馬注云：「上謂天。」素問五連行大論云：「上者右行。」王注云：「上天也。」均其證。尙商並即上字，故商與天同。閒話以祇爲振，讀此八字爲一語。然商夏爲代，名不當與蠻夷醜貉並文。故知夏上有悅字也。

兼愛下第十六

以其所書於竹帛，鏤於金石，琢於盤盂，傳遺後世子孫者知之，

案天志中篇作「又書其事於竹帛」（上文無又字，及其事二字）非命下篇作「是以書之竹帛」明鬼下篇作「故書之竹帛」貴義篇作「是故書之竹帛」魯問篇作「則書之於竹帛」並與此文略同。惟選注所引間有異文，求自試表李注引作「以其功書於竹帛，傳貽後子孫。」楊德祖答臨淄侯牋注引作「以其所獲，書於竹帛，傳遺後世子孫。」陸士衡長歌行注引作「以其所行，書於竹帛，傳於後子孫。」與本書各篇均異。惟魏都賦劉注引作「以其所書於竹帛」與此文合。竊以「行」字或所下脫文，「以其所獲」四字，亦似魯問篇脫語。（畢校引以校明鬼下篇未合）惟功字弗知何屬，附誌於此。又案玉海九十一引咸平御覽序云：「墨子又曰：堯舜禹湯書事於竹，琢之盤盂。」所引乃天志中篇文。據彼引，是各篇所云「琢之槃盂」琢均作琢。呂氏春秋慎勢篇云：「功名著乎盤盂，銘篆著乎壺鑑。」琢篆古通，則琢義亦長。

非攻上第十七

案淮南說山訓云：「大家攻小家則爲暴，大國攻小國則爲賢。」約用此三篇之義。

非攻中第十八

往而靡弊，臍冷不反者，

案畢校云：「冷當爲爛。」其說是也。書呂刑：「苗民弗用靈。」本書尙同中，靈作鍊，禮記緇衣篇作命，卽冷爛互通之旁證。古者有語曰：

案白帖六引作「古詩曰」，類聚八，御覽五十八，並引作古語。

則知吉與凶，

案白帖六引作「知其吉凶」，類聚八，御覽五十八所引並無與字。

非攻下第十九

則是國家失卒（畢校云：一本作足）而百姓易務也，

按卒疑本訛，卒本二字，俗書相似；失本者，喪其本務也。下同。

天命殛之，

按開元占經一百一引殛作墊，墊訓爲下。（說文云：墊下也，方言六云：墊下也，凡屋而下曰墊，莊子外物篇則廁足而墊之，釋文引馬崔注，墊下也）猶云：天命隕之也。此疑淺人所改。

龍生（雜志據御覽所引，生下補於字）廟大（雜志改犬）哭於市，

按占經一百二十引作「龍生子太廟」，一百十九又引作「犬嗥於市中」。

高陽乃命玄宮，

按閒詁云：「藝文類聚符命部引隨巢子云：天命夏禹於玄宮，有大神人面鳥身云云，則非高陽所命也。此文疑有脫誤。」其說是也。古文禹字作命，與命相似，因涉命字而掇。高陽之上，亦有掇文，疑當作「天乃使高陽命禹於玄宮。」類聚所引隨巢子，或係約引，或彼與本書詳略互殊也。

卿制大極而神民不違，

按閒詁云：「疑當作卿制四極，」其說是也。路史夏紀注引隨巢子云：「四方歸禹，乃克三苗，而神人不違，」與此略符。此云四極，猶彼所云四方也。

鬼呼國，

按雜志云：「呼下當有於字。」今考占經一百十三引作「鬼呼於國，」復引作「鬼叫於國，」呼叫異文，國上並有於字，王校是也。鶴鳴（他本作鸛鳴）十夕餘，

按唐人所寫古類書引此文入鶴部，作鬼呼於國，（足證上句有於字）鶴鳴十多。（註修文御覽）多字雖誤，足證鸛與鶴同。乃（畢校據文選注所引乃上補天字）命湯於鑿宮，

按畢校云：「鑿藝文類聚引作鑿，（按見卷十）文選注作鑿，（按見褚淵碑文注）今考初學記二十四，「湯有鑿宮，」注云：「見墨子，湯所受命之宮。」御覽三百五引墨子云：「湯在鑿宮，夢神謂之曰：夏桀無道，汝克戡之。」（與下文稍異）玉海百五十五引此文亦作「天命湯於鑿宮，」是古本作鑿，不作鑿，與今本同。

予必使汝大堪之，

按類聚十五，玉海百五十五，引堪作戡。

十日雨土於薄

按占經三路史發揮注並作於毫。

赤鳥銜珪，

按畢校云：「鳥太平御覽引作雀，（按見四十八）珪初學記引作書。（按見二十二）」今考書抄一百二十兩引作赤鳥啣書類聚十
二引作赤鳥銜珪，九十九鳥類引作赤鳥，事類賦十九鳥賦注亦引作赤鳥銜珪，疑此文赤鳥舊本作鳥，作珪，作書，亦二本不同。以呂氏春秋應同篇「赤鳥銜丹書」證之，自以作鳥爲上。赤雀二字，乃御覽之訛，御覽八百亦引此文亦作赤鳥銜珪，是其證。

泰顛來賓，

按泰顛來賓，靡與於災祥，此句亦似有誤。據史記周本紀索隱引隨巢子「天鬼不顧，亦不賓滅」此文或亦與同，嗣其文殘脫，僅存「天顧亦賓」四字，文復舛訛，校者改爲此文，惟無他證以定之。

天賜武王黃鳥之旗，

按畢校云：「賜太平御覽引作錫，」（按見小十四）今考類聚九十九亦引作錫，書抄百二十，初學記廿二，御覽三百五，（旗下有以伐紂三字）玉海八十三，並引作賜。賜錫義同。惟「黃鳥之旗」義亦難曉。據御覽三百一引鬻子述紂禦武王云：「虎旅百萬，陳於商郊，起自黃鳥，至於赤浦。」似黃鳥乃地名。文選宣德太后令云：「白羽一麾，黃鳥底定。」李注亦引鬻子爲說。（浦作斧）此文黃鳥，義或與同。蓋以地名爲旗名也。文苑英華七百七十二，梁簡文帝南郊頌序云：「周稱黃鳥之旗，夏有玄珪之錫。」亦本此文。

節用中第二十一

飲於（雜志改飲爲飯）土塏，

按御覽七百五十九蠶簋類引作「飯土簋」，路史陶唐紀注引作「飯土塏」。

啜放土形，

按路史注引作「土鏹」與御覽七百五十九所引同。（御覽啜下注云：尺劣切，亦係本書舊音。）節葬下第二十五，

使婦人行此，則必不能夙興夜寐，紡績織紉，細計厚葬爲多埋賦之（蘇時學校云：之字衍）財者也。

按細乃網訛，以本書證之，下挽「布縵」二字。非樂下篇云：「婦人夙興夜寐，紡績織紉，多治麻絲葛緒細布縵。」細亦網訛。（畢校已改）與此正同。又非命下篇云：「婦人之所夙興夜寐，強乎紡績織紉，多治麻絲葛緒細布縵而不敢怠倦者。」細亦同細，觀彼文細布縵以上均有紡績織縷之文，與此相合，故知細當作細。下有布縵二字也。管子山至數篇云：「民不得以織爲縵綃而狸之於地。」旨與文略同，彼無織爲縵綃，又此文當作細布縵之證也。

故古聖人制爲葬埋之法曰：棺三寸，

按閒詁云：「棺上當有桐字。」今考御覽五百五十五引作「古者聖人之制，爲葬埋之法曰：棺三寸。」則所據之本，已挽桐字。路史陶唐注紀引「古」作「古者」，「棺」作「桐棺」，蓋由他籍遂引。

昔者堯北教乎八狄，

按畢校云：「北堂書抄引作北狄。」今考初學記十四，御覽五百五十五，路史陶唐注並引作八狄，則八狄非訛。葬豈山之陰，

按路史注引作邛邛之山。

舜西教乎七戎，

按後漢書王符傳注引作「舜西教於西戎」，與書抄所引北狄句，當係同本。

葛以緘之

按廣韻十三耕引作「葛以緘」與說文合。下母及泉，上母通臭。

按御覽八二路史夏紀注引兩母字並作不，（類聚十一，御覽三十七，引帝王世紀述禹事同）初學紀十四，御覽五百五十五，引上母字作不，下作无。（潛夫論浮侈篇云，桐木爲棺，葛采爲緘，下不及泉，上不泄臭，字亦作不）以爲如此葬埋之法。

按路史注引作爲葬埋之法也。大鞅萬領，

按周書器服解有焚纓一給之文，此文之鞅，卽彼之纓。疑大乃樊之壞字，彼文作焚，亦樊段也。聚柴薪而焚之，

按薪字疑衍，劉子新論風俗篇作「則聚柴（博物志五作柴積）而焚之」是其證。壘足以期其所，

按期乃示訛，猶非儒下篇「不可以期世」期爲示訛也。荀子正名篇如示字，今並訛，斯是其例。示其所者，謂揭槩其所。天志上第二十六

故於富且貴者，

按御覽七十六，引於作欲，與閒話所引吳抄本合。

愛人者此爲博焉，利人者此爲厚焉，

按以下文勘之，兩焉上並當有之字。

天有色（畢校改邑）人何用弗愛也。

按此文本訛脫，據下篇云：「苟兼而食焉，必兼而愛焉。」又云：「今天下而食焉，我以此知其兼愛天下之人也。」此義當與彼同。

天志中第二十七

以聘撓四鄰，

按撓疑接誤，尙賢中云：「外有以爲皮幣，與四鄰諸侯交接。」

檄遂萬物而利之，

按檄爲交字段音。詩小雅桑扈「彼交非傲」漢書五行志中引交作傲。論語陽貨篇「惡微以爲智者」釋文云，微鄭本作絞。莊子庚桑楚篇「交食交樂」徐無鬼篇作微食微樂（此用平議說）是敷聲之字，古與交通，此文段檄爲交，檄遂猶云交育也。國語齊語云，「遂滋民」韋注云：「遂，育也。」管子兵法篇云：「定宗廟，遂男女。」幼官篇遂作育，是遂育義同。下文「以長遂五穀麻絲」遂亦育義。「交遂萬物」交與上語兼字對文，猶他篇所云，兼相愛，交相利也。

明鬼下篇第三十一

周宣王殺其臣杜伯而不辜。

按史記周本紀正義引周春秋不作無，漢書郊祀志顏注，御覽八百八十三，引墨子並作不以罪。若死而有知

按御覽八十五引作「死若有知」

而田於圃田，

按顏之推冤魂志引周春秋作「游於圃田」

日中杜伯，乘白馬，素車，朱衣冠，執朱弓，挾朱矢，

按御覽八十五引作「朱衣朱冠，手執朱弓，挾朱矢。」史記正義引周春秋作「日中杜伯，起於道左，衣朱衣冠，操朱弓矢。」冤魂志「作朱衣朱冠，起於道左，執朱弓朱矢。」

中心折脊殪車中，伏弢而死，

按御覽八十五引「中心」作「中其心」，餘同。漢書郊祀志注引弢作弓衣。

有神入門而左，鳥身，

按閒詁引戴望說云：「挽人面二字。」今考洪興祖楚詞遠遊補注引作「有神，人面鳥身」，是宋本有此二字也。（漢書司馬相如傳顏注引張揖說云：句芒東方青帝之神，鳥身人面。）惟占經一百十三，御覽八百七十二，八百十二，所引悉與今本相同。御覽八百八十二所引，並無而左二字，竊疑舊本有二，一作有神人面鳥身，一即今本。然「入而」二字，乃「人面」之訛。「入門而左」又校者所改，雖訛誤所起，非自近時，固以作人面者爲長也。

面狀正方，

按畢校云：「太平廣記引作而狀正方，今考古經一百十三，及遠遊補注並引作「面狀正方」。

乃恐懼奔，（畢校據太平廣記所引，此下補神曰無懼四字）

按占經此下引作「神曰無奔」四字，御覽八百七十二同。

帝享女明德，

按楚詞遠遊補注引享作厚。御覽八百八十二引作「饗」，義並通。

使予錫（吳抄本作享）汝壽十年有九，

按占經御覽楚詞補注並引作錫，享字訛。

敢問神（畢據誤本御覽下補明字雜志謂當作名）

按占經正引作神名，

曰予爲句芒，

按占經引曰上有神字，亦當據補。

死人毋知亦已，死人有知，

按法苑珠林四十四引作「死者無知則已，若其有知。」

莊子儀荷朱杖而擊之，殮之車上，

按珠林引作「子儀起於道左，荷朱杖，擊公，公死於車上。」今本多脫。

有所謂王里國中里徼者，

按事類賦注二十二引此句，中上有「與」字，當據補。（餘詳畢校）

請品先不以其請者，

按雜志云：「請當爲諸，」平議云：「先疑矢誤，」矢誓古通，其說均確。惟畢校以品爲盟，似仍未安。品疑詛祝之祝，（耕注篇曰：而祝

於禁社）祝俗作呪，因訛爲品。

必擇木之修茂者，立以爲叢位，

按雜志云：「叢與叢同，位當爲社，」其說近確。惟位字似非訛字。管子四十篇云：「修除神位，」淮南時則訓曰：「修除祠位，」古人

稱社爲叢，叢位猶之叢社也。國策秦策「恆思有神叢」以叢該社，亦無社字。卽就篇云：「祠祝社稷叢臘奉」顏注云：「叢謂草木岑蔚之所，因立神祠也。」

於古日吉日丁卯，

按古日無義，卽吉日二字誤而衍者。

犯遂下衆人之螭遂，

按周書殷祝解云：「士民間湯在野，皆委貨，扶老攜幼，奔國中，虛似卽衆之螭遂事。」閒詁云：「郊螭聲誤。」其說是也。（此猶蒿宮卽郊宮之例，惟上三字義仍難曉。

主別（雜志據御覽取引改生列）兕虎。

按路史夏紀注，正引作「生裂虎兕。」

武王遂奔入宮，

按御覽八十四引作「奔入王宮。」

折紂而擊之赤環，

按畢校云：「太平御覽引作折紂而出，環作轆，是言繫之朱輪。」今考史記龜策補傳載宋元王語述紂事云：「身死不葬，頭懸車軫，四馬曳行。」或卽此事，自以作轆爲長。

非樂上第三十二

使婦人爲之廢紡績織紉之事，

按御覽八百二十六引作紡織績紉。

萬人不可衣短褐，不可食糠糲。

按書抄一百四十三，引晏子云：「人不衣短褐，不食糟糠。」（御覽八百五十四引本書亦作糟糠。）飲食不美，面目顏色不足食也。是以食必梁肉。」今晏子無此文，當係本書之訛。（陳禹模本已改注墨子）足證短當作短。

非命上第三十五

紂夷處

按據此則天志中篇「紂越厥夷居」居乃居處之居，非倨傲之倨。夷居夷處，均謂倨傲以居也。（荀子修身篇云：不由禮則夷固僻遠康衆而野，楊注云：夷倨也。）中篇作「紂夷之居」夷之居者，惟倨傲是居也。

非命中第三十六

賞罰（閒詁長短經所引賞上補明字）以勸沮，

按治要亦無明字。

亦由此也，

按治要引由作猶。

惟我有周受之大帝，

按偽太誓襲此文，作「誕受多方」此句亦有受字，義當近彼。疑大當作四。帝當作旁，非攻篇「卿制大極」大亦四訛，（孫說）是其例。帝旁亦字形相近，旁方古通之韻，蓋與是同，謂受此四方也，旁與上文協韻。

非儒下第三十九

逆孰大（吳抄本作到）焉，

按到卽蒞字，蒞亦大也，義較古。

不可損益。

接文選王命論注引此文下有也字。

仔作甲。

按路史夏后紀注引仔作輿，與玉海所引世本同。

巧垂作舟。

按廣韻十八尤引作「工垂」，御覽七百六十八作工倕，初學紀二十五作巧倕，書抄一百三十八亦引作巧，是古有作工作巧二本。

據劉子新論閱武篇「般倕善斷」，袁注云「般倕神農時巧人也」。廣韻五支倕字注云「黃帝時人名倕」。書顧命兌之弓節疏云「垂是巧人」，知兌和亦古巧人。綜上三義，作巧爲長。

君若言而未有利也。

按君字無義，疑卽若字誤羨之文。

孔某竊於陳蔡之間，藜羹不糲。

按畢校云「藝文類聚引作「藜蒸不糲」」（案見九十卷）北堂書抄作「不糲」，太平御覽作「糲」（按見九百三注云：乘感切亦舊音）一作糲，今考廣韻四十八感引作「孔子厄陳蔡，藜羹不糲」，又云：或作糲，是作糲作糲二本不同。惟書抄一百四十四，一百四十五（蒸篇）並引作藜蒸。御覽八百五十九亦引作「藜蒸不糲」，是古本羹字作蒸，羹則後人所改，蓋據莊子讓王及荀子宥坐篇。

孔某不問肉之所由來而食。

按御覽八百六十三引此句未有之字，九百三引由作從。

必脩其言

按脩字疑當作循。

更正
本刊第一卷第四期一百二十七
頁第八行「焦循之補疏」句刪除之

(未完)

書平

史記訂補自敘

李笠

史記一書，上踵六經，下蒙羣史。六經自西漢而還，承學之士，奉爲圭臬，箋疏論述，代有達人，是以大義微言，更數千年而不墮。班氏因史公義例，斷代爲書，而當時宏哲，便爲之作注，迄於唐代，無慮數十家，顏監之注，至集荀悅服虔章昭如淳等三十餘家之說，發明義蘊，披覽煥然。范氏陳氏各承舊制，撰爲國史，而年代寢近，文辭益闡，著易知。魏晉而下，無論矣。注史記者，今廬有裴參軍張長史小司馬三人而已。小司馬所傳引前人音義，亦廬有延篤徐廣鄒誕生劉伯莊四人而已。（此外尙有音隱五卷，不著撰人。）諸家又皆非經學大師，探討雖殷，而於博物訓詁之識微闕如，是以舛譌比見。雖柳宗元龍城錄，傅漢末大儒張昶撰龍山史記注，唐書藝文志載許子儒王元感徐堅李鎮陳伯宣俱注史記，王海謂史記之學有韓琬竇羣裴安時，金史載蕭貢注史記一百卷，今皆亡佚，無從窺其得失；要不足與荀服輩肩比也。班書承襲史記，班書多留古字，而史記率改從今文，注家之淺深亦可概見矣。況史記自當代已無完書，經褚少孫劉歆馮商等之補苴，楊終之刪改，乖鑿踳駁，益難究詰。而世之讀史者，務覽其盛衰治亂之要，其於字句音訓之間，率以爲煩瑣而忽之。遂令別風淮雨，大義愈乖。故後之治太史公書者，不急夫詮注而急夫考訂也。北齊顏之推書證，以雞口爲雞尸，妬媚爲妬媚，隗林爲隗狀，此訂史之權輿也。宋王應麟（困學紀聞）洪邁（容齋隨筆）王觀國（學林）孫奕（示兒編）明程一枝（史詮）顧炎武（日知錄）諸儒踵而爲之，亦各有所譏正。惟業之不專，故遺漏猶多。清初方苞之史記補正，甄采綦詳，而學識未宏也。乾嘉以後，大儒輩出，訓詁聲韻之學，遠邁前代。其致力於史記者，若錢大昕之考異，暨拾遺，梁玉繩之志疑，王念孫之雜誌，王元啓之三書，與月表正譌，錢泰吉之校勘記，張文虎之札記，暨舒藝室隨筆，研精覃思，啓發變奧，尤爲專門之學。他如王鳴盛之十七史商榷，趙翼之廿二史劄記，暨瑛餘叢考，洪頤煊之諸史考異，暨讀書叢錄，洪亮吉之四史發伏，朱亦棟之羣書札記，皆足羽翼羣賢，有功乙部。笠研經之暇，竊好史公書，耽玩裴張馬注

釋，偶有結轡，輒依誼證所及而論定之。旋覈以諸家之說，有合有離，揣摩既久，涂徑龐通，爰撰十例，以資隅反。一曰：繇繇古初語言，不避重複。（說詳俞樾古書疑義舉例二）史公文章，崇尚氣勢，間有冗煩，益形古茂，不足病也。如皆各（見五帝紀及大宛傳）愈益（秦紀）尙猶（同上）又貨殖傳）唯獨（景惠問侯者年表）始初仍再（杜曆書）咸各（自序）之類，皆駢累出之，似複而非複也。齊世家云：『尙其後苗裔也。』既云其後，則苗裔二字可增。然陳杞世家亦云：『夏后禹之後苗裔。』則此非誤衍可知。諸如此類，當以虛實輕重之間求之，未易輕改。然如殷紀云：『格女乘庶來。』格卽爲來，而上下隔斷用之，文不成義，此類乃塙爲誤耳。（說文詳殷本紀）審之義例，證以經典，然後孰爲史公駢字，孰爲後人竄亂，灼然可見矣。二曰：牴牾。班固譏史公采經撫傳，多有疏略牴牾。今原其故，蓋有二焉：司馬貞刺客傳索隱曰：『太史公聞疑傳疑，事難的據，欲使兩存，故表傳各異。』（此據單行本，合刊本文少異）○殷本紀太甲下正義亦云：信則傳信，疑則傳疑，此其故一也。六國表敘云：『秦旣得意，燒天下詩書，諸侯史記尤甚，爲其有所刺讖也。獨有秦紀，又不載日月。』是六國存時，各有史記，秦政（當作正）始焚毀之，然天官書云：『余觀史記考行事。』自敘傳（各本無傳字）云：『紬史記石室金匱之書。』則史公猶及見其闕文，是以紀錄互異。此其故二也。秦本紀云：『韓王與韓非謀弱秦，而韓非傳曰：『韓王始不用非，及急，乃遣非使秦，秦王悅之。』此非秦、韓史記互異之明徵乎？徐孚遠以韓非弱秦，卽李斯謂非之辭，載於秦史記，說至當也。吳世家云：『季札自衛如晉，將舍於宿，聞鐘聲曰：異哉！吾聞之，辨而不德，必加於戮，懼猶不足，而可以畔乎？』衛世家云：『季子過宿，孫文子爲擊磬曰：不樂，晉大悲，使衛亂，乃此矣。』此類蓋亦在傳疑之例，而王若虛滹南集辨惑以爲乖異矛盾，豈曰知言！三曰：互見。史臣敘事，有關於本傳而詳於他傳者，是曰互見。史公則以屬辭比事而互見焉，以避諱與嫉惡，不敢明言其非，不忍隱蔽其事，而互見焉。游俠傳不詳朱家之事，而述於季布傳；高祖紀不言過魯祀孔子，而著於孔子世家；此皆引物連類而舉遺漏者也。封禪書盛推神鬼之異，而大宛傳云：『張騫通大夏，惡睹本紀所謂崑崙者乎？』又云：『所有怪物，余不敢言之也。』高祖紀謂高祖豁達大度，而佞幸傳云：『漢興，高祖至暴抗也。』此皆恐犯忌諱，以難見，錯出而明正論也。四曰：段託。史貴翔實，然亦有意主形誇，詞務奇譎者，不可以循名而責實也。魯世家周公戒伯

禽曰：「我一沐三捉髮，一飯三吐哺，起以待士。」呂覽淮南並以其事屬之夏禹。李將軍傳「廣出獵，見艸中石，以爲虎而射之，中石沒鏃。」呂覽以爲養由基。韓詩外傳新序又以爲楚熊渠子。蓋一以形容禮賢之殷，一以誇張術藝之精，初非信有其事也。若必覆其事蹟，考其時代，不亦慎乎？卽如滑稽列傳淳于髡言大鳥不飛不鳴，與伍舉語同，苟不明段託之誼，何所適從？五曰草創。史公播摭傳記，亦有草創而未及理董者。裴氏集解於趙世家引世本云：「孝成王丹生悼襄王，偃生今王遷。」於魏世家引荀勗曰：「和嶠云紀年起自黃帝，終於魏之今王。」今王云者，當時人所僞，猶史公謂武帝曰今上也。而燕世家僞王喜亦曰今王，何殊嚙語乎？錢氏曉微謂其「雜采戰國書，未及刊正，」得其情也。六曰錯雜。左傳敘事，往往一人而名字諡號迭出，說者謂當時文法如此。史公好奇，亦有此等書法。呂后紀云：「呂后祓還，過軹道，見物如蒼犬，據高后掖。」季布傳云：「高祖急。」復云：「漢王引去。」皆以修詞之故。使呂后與高后，高祖與漢王，歧若二人。王氏若虛梁氏玉繩輒加非難，蓋未達體要也。七曰異文。三家之注，其初各自成書，或據別本，或因避諱，（如索隱本諱民爲人，諱世爲系，或爲代之類，）是以互有不同。盧文弼鐘山札記曰：「左公穀三傳經文多有互異，後人別白注明。今史記三家之注，亦多異同，如五帝本紀「陽谷」正義作「陽谷」，「南譌」索隱作「南爲」，「般本紀」「姜里」正義作「牖里」，（案國策趙策尙書大傳亦作牖里，）周本紀「居易無固」索隱作「居易」，今若不依三傳之例，必有改易遷就之失。」盧氏之說，允稱洽當，所惜三家單行注本，今獨有汲古本索隱而已。其集解本則盡失單行舊式，且正文往往與注相刺繆，未足依據也。（甘茂傳贊重彊齊楚，集解引徐廣曰：此當云見重彊齊。正義云甘茂爲彊齊楚所重，是裴本無楚字，張本有楚字也。今集解本亦有楚字，則與注語不符矣。）故自索隱外，欲明三家異文，必於合刊本求之。如鄭世家「段出走鄆」正義鄭作鄆，商君傳「持矛而操闕戟者」正義闕作鋏，與盧氏所說諸條，皆注有明文，可探而得也。其無有罅隙可尋者，莫得而詳矣。八曰定訓。項羽本紀「馬童面之」集解張晏曰：「以故人難視斫之，故背之。」相如傳「回首面內」封禪文集解章昭曰：「面向也。」廣雅釋詁二，倆，僭也。釋詁四，面，嚮也。羽紀面字，蓋與倆同。夏侯嬰傳徐行面雍樹乃馳，當從僭義。（漢書注同，集解引應服說，訓向，非是。）田完世家「淳于髡趨出至門而面其僕」當從嚮義。方氏苞以羽紀面

字亦作向義，洪氏頤煊引田氏世家以訂羽紀，俱未當也。九曰：裁制史記組織羣經，而非經也；貫穿百氏，而非子也；故凡六經之注，諸子之文，有不適於注史記者，不可不察也。齊太公世家云：『齊無知遊於雍林』，蓋史公以雍林爲邑名，與左傳「雍廩殺無知」不同也。（秦本紀云：齊雍廩殺無知，管至父等，雍廩當作雍林人，與齊世家一致，後人依左傳改竄耳，說詳讀書雜誌）而集解引賈逵曰：「渠邱大夫」，則與史文牴牾矣。此左傳注之不適於史記者，伯夷傳「肝人之肉」，劉氏伯莊謂取人肉爲生肝，正與文義相合；而小司馬非之，引莊子云：「噲人肝而舖之」，則迂遠難通矣。（說又詳伯夷傳）此莊子文之不適於史記者，由是觀之，史記信乎成一家言矣，讀者弗爲注家所惑可也。十曰：旁證藝文類聚初學記太平御覽諸書，暨唐宋以前注疏家所引史記文，與今本互有異同。梁氏王氏諸儒，據以校訂，恆獲真詮，然亦當審而定之，不宜苟存好異之見也。而御覽引史多混班書（說又詳項羽本紀），李善選注恆以臆改，尤宜洞而明之，庶不迷誤。卽如仲尼弟子列傳卜商字子夏，集解引家語云：衛人樊須字子遲，集解引鄭玄曰：齊人，而刑昺論語正義引史記，並以衛人齊人錯入正文，此類亦宜留意。綜此數端，以繩前哲，其得其失，炳焉可觀。因不揣樸昧，妄事匡補，凡幾閱寒燠，遂成史記訂補八卷，非敢謂能紹錢王諸先生之緒也，聊藉講習之勤，錄待鴻才之商榷耳。民國九年庚申夏正二月，瑞安李笠鉞。

老子斟補自序

劉師培

老子傳於今者，文莫古於唐景龍碑（傳本亦或爲後人所改），注莫古於王弼，次則釋文所詳異字，唐宋各類書所引異文，亦多古本。（如類聚三書抄一百五十四引如登春臺初學記二十三引誰氏之子，均與各善本合，是也。若自遺其咎，治要作還自遺咎，其死也枯稿，類聚八十八也作曰，亦古本異文。爾外則初學記十七引虛其心而實其腹，類聚九引渙若冰將釋，特損益助詞，非必所據之本然也。又書抄二十七引治大國，掄大字。卷七引百姓心，掄心字，則係傳寫之掄。故初學記十七，白帖三十六，御覽七十六所引，均有心字。至書抄一百四十九引以爲天下真，初學記七引江漢所以能爲百谷王，則誤字耳。）然王弼以前，本書訛掄已多，弼注又疏於詁，故欲釋舊文故誼，必求諸東周秦漢之書。蓋老子之文，恆爲莊列所述。韓非解老喻老，詮釋尤晰。迄至西漢，則淮南所述爲詳。文子之書，又襲淮南。

其他述老子者，於周則荀呂商墨，於漢則陸韓賈桓揚劉。或明著其文，或述其誼，而殊其詞，然所引均古書，所述亦均古誼，有足證。今本「悅」字者，如「魚不可脫於淵」證以「喻老」，則淵上「悅」深「字」，「子孫以祭祀不輟」證以「喻老」，則以下「悅」其「字」，不上又「悅」世「世」二字。「唯施是畏」三語，證以「解老」，則唯下「悅」貌「字」，（廣雅云：貌，巧也。）徑下又「悅」大「字」，（大即迂夸之義。）「生之徒」四語，證以「解老」，則人之生下「悅」生而動「三字」，死地下「悅」皆「字」，（十有三，即九竅四肢合數。）「復衆人之所過」證以「喻老」，則復下「悅」歸「字」，（與復歸於無物等同。）「故能成器長」證以「解老」，則成上「悅」爲「字」，（成器長即大官）是也。（亦有僅「悅」助字，如不出戶數語，證以「喻老」，則戶牖二字，上各「悅」於「字」，知見二字，上各「悅」可以二字，可以有國，證以「解老」，則可上「悅」則「字」，深根固柢，證以「解老」，則深固下各「悅」其「字」，弱之勝強數語，證以「淮南道應訓」，則剛強下各「悅」也「字」，莫能當作而莫之能，受國之垢數語，證以「淮南道應訓」，則受上各「悅」能「字」是也。）有足證。今本「悅」句者，如「上禮爲之」數語，證以「解老」，疑上「悅」禮以情貌。「禍兮福之所倚」證以「解老」，疑下「悅」有以成其功「是也」，有足證。今本「悅」相兼者，「如貴以賤爲本」當從「淮南原道訓」作「貴者必以賤爲號」是也。有足證。今本衍文者，如「柔弱勝剛強」當從「解老」作「損（即自卑）弱勝強」是也。有足證。今本訛字者，如「少私寡欲」解老以「不思與無欲對言」，而文選注（謝靈運注詩）亦引私作「思」，則私爲訛字。「不被甲兵」解老被作「備」，即不恃甲兵之用，以輔萬物之自然，喻老輔作「恃」，蓋「恃」字之訛是也。（以其不病二語，亦當從「喻老」作以其不病，是亦無病。）若夫「措其爪」解老措作「錯」，「不可以示人」說苑君道篇示作「借」，「若冰之將釋」文子上仁篇作若「冰之液」，「爲天下谿」淮南道應訓作「以爲天下谿」，又作「其爲天下谿」，故知足之足常足矣，「喻老」作「知足之爲足矣」，或因形近，或因義通，或損益助詞，或屬別義，亦古本老子之異文也。（又如或不盈，淮南道應訓作又，墨子佚文作有，又有古通，或復通有。若可寄天下，莊子在宥篇作則，淮南道應訓作焉，焉則若義同，亦古文異文。）後世而降，各本互有異同，凡與古籍所引相合者，均屬未改之本。如「輕則失臣」引於「喻老」，「長短相形」引於「淮南齊俗訓」，則河上本爲長。「故強字之曰道」引於「解老」及「牟子」，「故人無棄人，物無棄物」引於「淮南道應訓」，則傅本爲長。「功成名遂身退」引於「淮南道應訓」，文子上德篇則王本爲短。是則訛「悅」之跡，

非勤以諸子，弗克明其有闡老子古誼者。如「常道常明」，解老以不易及有定訓常，文子道原篇引之與變並言，則恆久爲常。「治人事天莫若嗇」，解老以愛精神，嗇知識相解。呂氏春秋情欲篇亦引此詞，則事有所節爲嗇。「不善人者」二語，喻老以紂索玉版事相詮。淮南道應訓以子發用儉者事相詮，則利而用之謂之資。「則攘臂而扔」，解老謂「聖人復恭敬盡手足不衰」，則扔即因仍，攘臂即行禮。「國之利器」二語，韓非子內儲下篇，六微篇及喻老均以刑賞釋利器，以見釋示，則此指臣窺人君賞罰言。推之，「生而不有」數語，即呂氏春秋貴公篇「生而弗有」諸義也。（辭字同始，畢說同）故能「蔽不新成」，即文子上仁篇「自損蔽（能蓋同耐）不敢廉，成不敢新鮮」之義也。「卻走馬以糞」，糞爲糞田，說見解老及淮南冥覽訓。「若烹小鮮」，誼取不撓，說見解老及文子道德篇。舊說昭垂，義非後起。「若太上下知有之」，韓非難三篇所述，異於淮南主術訓。「失德而後仁」，節淮南本經訓所述，又異於解老。若斯之屬，亦足證古誼之歧。蓋老子漢注，今既不傳，欲稽古說，惟資諸子，諸子而外，則他籍文同老子，而漢儒作解者，亦足匡王弼諸家之缺。如「芻狗」見於淮南（說山訓齊俗訓），證以高注，則束芻爲狗，與芻靈同。「載營魄」見於楚詞（遠游），證以王注，則載訓爲抱，營魄即靈魂，此亦古訓之可稽者也。故師培校審斯書，惟徵古誼，及古誼罕徵，始互勘本書，以證註說。如「常無欲」，「常有欲」，以下文「常無欲可名於小」相律，則無欲有欲絕句。（與常無爲，常無名，莊子常無有同）而「貴食母」，以下文「得其母」相例，則食母即得母。（食德古恆互訛，如周書王食，孫氏斟補易爲王德。是老子書又德得互用）「侯王無以貴高」，以上文「爲天下貞」相證，則貴爲貞訛。（高涉下高字衍）「質真若渝」，以上下兩德字相較，則真亦德訛。（古德字與真近）又「寵辱若驚」，寵疑訓貴，與「貴大患」對文。「餘食贅行」，食疑作德，與行對文。其所發正，約百餘事，按文次列，成老子斟補二卷，以補王洪俞孫所未備。若夫宣究義蘊，以經史大誼相闡明，或侈述微言眇義，高下在心，比傳穿泐，窮高遠而乖本真，今輯斯編，概無取焉。

老子韻表自序

劉師培

近儒治韻學者，詳於經而略於子。然老莊管晏荀呂之書，莫不有韻，惟老子純屬韻文，所用古韻，非惟足考古本音也。其有符於古合韻

者，恆足徵雙聲通轉。如第十六章以道協殆，則以道特雙聲，讀道爲特。猶易恆卦以道協始也。第六十七章以先協矣，則以先斯雙聲，讀先若斯，猶詩小雅「有兔斯首」，斯當讀先也。第三章以亂協治，則以亂力雙聲，亂音轉力。第五十三章以劍協綵，則以劍紀雙聲，劍音轉紀，是猶說文「奕從而聲，攬從璽聲也」。第二章以美協善，則以善視雙聲，讀善若視。第五十六章以賤協貴，則以賤才雙聲，讀賤若才，是猶說文「貫從貝聲，元從兀聲也」。第二十七章以妙協迷，則以妙靡雙聲，讀妙若靡，猶蛾眉娥媯之通轉也。第八章以爭叶物，則以爭脂雙聲，讀爭若脂，猶楚詞以匹叶程也。古籍音轉之例，得此益章。爰於校勘老子之餘，萃上下兩經各韻語，分部別居，輯爲韻表，意所甄用，尤詳合韻。俾世之覽者，曉然於字音所轉，必於本音之字爲雙聲，則羣籍協韻之歧，亦可援是遞推矣。

荀子補釋自序

劉師培

近儒所校子書，莫精於荀子，王氏集解，又集衆說之成。然疑誼沈匿未發者，仍不下數十百事。如修身篇「奮然」，證以論語「涅而不淄」，奮與淄同。禮論篇「物取而皆祭之」，證以禮記「比時聚物」，取與聚同。正名篇「徑易則不拂」，即大戴「徑施則不拂」，易與施同。大略篇「六貳之博」，（下言則天府矣）即周禮「六法之貳」，博爲簿省。彊國篇「辭賞也固」，與「致命也恭」對文，固即修身篇「倨固之固」。修身篇「術順墨」，與「禮義」對文，與「倨固執詐精汚」並文，「墨」即禮論樂論篇「瘠墨之墨」，（順本誤字，瘠與古文慎字近，因以致訛。後又易慎爲順。禮論以瘠墨與惑賊並言，墨與賊惑，猶左傳昏墨賊也。荀以刻死附生爲墨，附生即貪，非墨子之墨也。）解惑篇「斯觀」，即墨子「干莘之倒音」。（干觀古通，辛先斯聲轉。）宥坐篇史付與左傳祝柎爲一人。修身篇「佞兌而不曲」，（與儉儒轉脫對文，而不二字爲奕字之訛。前儒所詮，均非稿詁。又考王制篇「拊急」，與左傳「弁急」同。修身篇「倚魁」，與大戴「畸鬼」同。非十二子篇「蕪然」，蕪隸互通。樂論篇「流慢」，慢溷雙聲。君道篇「羿不世中」，中爲簿籍。性惡篇「驢驥」，驢爲赤馬。（與權爲赤色木同。）解惑篇「賓孟」，與史記日者列傳「賓正」同。此亦前儒未詮之誼。因比次已說，成補釋二卷。其有疑義俟決者，如王霸篇「朴力寡罷」，上言「罕舉力役」，疑能爲罷之挽。（王制篇同）議兵篇「奔命者貢」，上言「奔命者不獲」，疑貢爲置之訛。（置猶舍）非相篇「焉廣三寸，焉疑通咽」，臣道篇「定其當而當」，而疑作不。（即當否也）成相篇「春申道紕」，上承展禽言，疑係魯申之誤。堯問篇「繪邱封人」，下言見叔敖，疑係寢邱之段，亦附存其說，以俟博徵。若夫毛詩左氏，荀爲先師，古文家言，憑斯可攝，誼爲漢說所自生。

亦依文詮釋。引而伸之，觸類而長之，於西漢古文之學，思過半矣。

荀子哲學敍

陳鐘凡

民國十二年冬，余爲東南大學諸生，講先秦諸子學說，餘姚吾家伯瀛，將所著荀子傳略見示，考證詳核，足正時賢之失，余既爲之刊入國學叢刊，就正海內宏達矣。五閱月，伯瀛更以荀子哲學見示，反復全書，見其持論有似創獲，而實精確絕倫，爰爲之敍曰：

孔門有兩大師：曰曾子，曰子夏。曾子設教南城，其學三傳而至孟子；子夏教授西河，其學五傳而有荀卿。孟荀學術之淵源雖異，其本於孔門之教，則無不同。遭時擾攘，挾術任智之士，紛紛以攻伐爲賢，干時王而售其說。孟軻述唐虞三代之德，是以所如不合，退而序詩書述仲尼之意，作孟子七篇。荀卿疾濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道，而營於巫祝，信禳祥，於是推儒墨道德之行事興壞，列敍著數萬言。其遭遇不偶，窮而著書，又無不同也。進而核其特說：論性則善惡互殊，論法則後先異尚，遂致涇渭異流，判若縑素，此其故可得言與？

伯瀛進而語我曰：孟子法先王，故稱道堯舜禹湯文武周公於不置。荀子書中，稱禹湯文武亦屢見不一見矣。其言法後王者，上古難知其模式，則在後之聖王。後王，因指禹湯文武言之，亦猶孔子從周之意也。孟子「民貴君輕」之論，與荀子「主明下安」之旨，似若背馳。世因以大同小康，判異二家。抑知孟子深嘆人民憔悴，由於王者之不作。而荀子大略篇亦著「天之生民，非爲君；天之立君，以爲民」之言。是故以君主爲政治之中樞，兩家之所同；比較君民之輕重，則又若符契之脗合矣。至性善性惡之論，詞異而旨實同，尤淺學者之所未辨也。蓋荀子以爲禮義起於有欲，故目之曰惡。心之虛壹而靜者，謂之大清明，則以致誠爲依歸。其言性惡者，實言情欲；而言心善，則又同於孟氏之言性善也。孟荀立說差池，誠未易更僕數，若此根本諸大端，其同異果何如？學者據此紛紛優劣於其間，是亦不可以已乎？

此其樹義精單，固足以釋數千年來學者之煩惑，而發其覆蔽矣。曩嘗謂：「孟子貴自然，荀子徵行事；孟子高談仁義，荀子精於禮制；不爲高遠難行之言，較孟子尤爲切實。」得伯瀛之疏通證明，而其義益章，余固嘉伯瀛之好學深思，而能助我張目也。亟敍而歸之，並質諸當世海內之言荀學者。

民國十三年夏六月，陳鐘凡。

通訊

蒙文通先生與陳澧先生論學書

澧先生左右近讀國學叢刊第四期內大著秦誓年月考一篇，欽佩無已。說古文學而上探西漢晚周之墜緒者，先師左菴既歿，其傳在先生也。自宋于庭箸書判析今古，而陳碩甫疏毛詩以應之，尋西京以前之佚說，不瑣瑣於後漢，故胡氏疏禮經不取其義。

左菴當今學方張之後，由漢書明周官，由史記明尚書左氏，直尋師說於西京，撰周官古注集疏以正孫氏正義，殆亦猶陳之與胡乎。惜

左菴之學，略啓其端，而業多未竟，自左菴歸道山，其道以微，今見大著，亦意在尋西京古文學，猶左菴之道也。忽聞足音於空

谷，能無使人跽然而喜乎！通訊中與孫文益葦往復數書，疏證明確，然爭論禮之本末，兩賢之議，本無大差，不議亦可。獨方士化之說，弟

竊有疑焉。近代今文家說經，皆好取義於緯，方士與今文并爲一談久矣。左菴箸論（孔子不改制考諸篇）亦復如是。然弟於斯則不

能無言，以學不可苟同，苟同則道不明，故不嫌於辯析，亦不可以苟異，苟異則失其實。魯恭云：「學者傳先師之言，非從己出，要得其是

而已。」就郊祀志言，充尙等爲神仙，而鄒衍爲陰陽，似不同，其後則頗難分辨。然竊窺斯篇之要，在明儒生與陰陽家，而不在明方士之

與陰陽家也。嘗考秦漢間，有經師之傳統，有方士之傳統，以經生而習陰陽家言者有之，以陰陽家而習經生家言者亦有之，而經生之

與方士，終不可混也。夏侯始昌之徒傳災變之說，而各以授所賢弟子，此蓋內學之號所由起。夫既曰授所賢弟子，是經則徧受弟子，而

災變不以徧授，故仲舒箸論，而呂步舒不知其師書，以爲大愚。李尋獨好洪範五行，同門之鄭寬中則或不傳五行也。翼奉好律歷陰陽，

同門之匡衡蕭望之則不必曉律歷陰陽也。此則章句與災變雖一師傅之，而道究未嘗混也。李守從劉歆學星曆讖記，不必傳經。杜子

春賈徽從劉歆受經，不必卽學星曆。賈逵以左氏證「帝宣」論者，且謂其改竄傳文以合讖。鄭玄註經，亦稱祕說，不必因賈鄭而卽謂

古文學爲方士化。今文家之反對災變者亦有之，韓嬰外傳「零而雨者何也」，明斥陰陽家言。徵之論衡，其說卽顯斥仲舒包元太平經

李尋附之，而劉向平當不以爲可。歐陽尚書家之尹敏，又何嘗不譏短識書。要之：今古兩家同有好內學者，不必內學。即今文、今文、即內學。孟喜得易家候陰陽災變書，而梁邱賀疏通證明之。京房以延壽易，即孟氏，而翟牧白生不肯，皆曰非也。近代善化皮先生石城江先生餘杭章先生皆不以梁邱施氏之學，並同孟京，蓋可信也。再：今文家好附內學者，莫盛於公羊家，然其說不必根於公羊傳。如王魯之說，與公羊幾不可二。然邵公據於經者，不過以諸侯不改元，春秋始隱公元年，即孔子王魯。然斯說也，公羊傳無之，證諸白虎通言「天子改元，即事天地，諸侯改元，即事社稷」，是禮許諸侯改元。國語晉語皆紀晉之年，諸侯改元，於史有證。則邵公之義破矣。而於公羊無與也。非常異義可怪之論，皆在繁露而不在公羊，此亦災變與經學不相混之一證也。況董生邵公同公羊之學也，一言赤統，一言黑統。是則言春秋則同爲公羊，而言內學則有別異。張蒼以漢當水德，即黑統之義也。劉歆劉向以漢當火德，則赤統之義也。是言內學則同，而言春秋則左公穀異也。賈誼亦傳左氏，而說漢當土德，既異於張蒼，復別於劉向，此尤可見經學爲經學之傳統，而災變陰陽又自爲其傳統。初未嘗淆公羊，且不以其傳學者之故而遂入於災變陰陽。他經更可知也。若以經學與陰陽同此一師而答之，則左氏傳於張蒼，而蒼實著終始五德傳者也。若以其與陰陽並進而答之，則漢武議封禪，又何嘗不取周官哉？博士之官，自秦至漢文皆七十餘人，有詩書博士，有百家語博士，有傳記博士，其別則多。伏生申公轅固，此詩書博士也。羊子黃公盧敖公孫臣，此百家語博士也。趙歧言：「論語孝經孟子爾雅皆置博士。」劉歆言：「雖諸子傳說，猶廣立學官，爲置博士。」賈誼以通諸子百家之書，文帝召以爲博士，明秦漢博士，自有百家語在其間。本紀言：「非博士官所職，敢有藏詩書百家者。」其意尤明。不必疑秦漢博士之言涉陰陽，而謂陰陽之說爲詩書博士之說也。第疑董仲舒夏侯始昌之於陰陽，正亦猶賈生晁錯之兼明申商，主父偃之兼明縱橫家言耳。井研廖氏今文而喜陰陽家言者也，經話續篇中，亦嘗論及災變讖緯與經術離合之關係，管窺略如此。要之：近代今學好言內學，是其一短。漢代師儒亦往往如是。今學與內學終爲兩家，在今世言今學，正當屏除陰陽，而一斷於禮，爲得其實。仲舒始昌之學不可從，不可回護，回護則亂道。摘邵公之瑕義，則公羊庶乎其可明也。蓋邵公所述者，往往在赤伏符等，爲圖讖之學，而非西京律曆陰陽之學，陰陽之學原於晚周，而圖讖之

學起於中興之前終章之徒。張衡言：「夏侯勝、眭孟之徒以道術立名，其所著述無識一言，劉向父子領校祕書，亦無識錄。成哀之後，乃始聞之。律曆卦候九宮風角數有徵效，世莫肯學，而競稱不占之書。」其判析圖讖，與災變甚明。邵公承東平王蒼之後，乃閒以讖淆之。解詁中，則其罪又在仲舒上也。西漢之學涉陰陽，而東漢之學涉圖讖，譬諸草木，區以別矣。愚者一得，先生以爲何如？然也。近代經學中之糾紛，或可釋其一。非然者，尙望不以爲鹵莽，裁一尺之牘，進而教之。學問之道無好惡，所謂求其是而已。見獵心喜，聊復陳之，順候鐸安，不賜。

蒙文通敬上。三月十日

陳澧先生復書

文通先生執事，辱書藻飾溢量，愧不敢承。所示「充尙等爲神仙，而鄒衍爲陰陽，似不同，其後則頗難分辨。」云云，按方士傳會衍說，流爲神仙，前於孫書論列較詳，無庸複述。卒言：「秦漢閒有經師之傳統，有方士之傳統，以經生而習陰陽家言者有之，以陰陽家而習經生家言者亦有之，而經生之與方士，終不可混。一所謂論極是，弟前言秦漢今文經師之方士化，亦謂西漢學者，大氏皆推說災異，以傳會六經之旨。固未嘗言兩漢經說與織緯不分，兩漢經師盡爲方士也。惟鄒說從大體言之，不免概括之失。得執事詳爲剖白，益使人釐然明析，確無可疑。夏侯始昌以災變之說，授所賢弟子，仲舒箸論而呂步舒不知，卽其師書，以爲大愚。執事以此明章句與災變，雖傳自一師，而道終不混。夫弟子有賢否，則其同道有淺深，夏侯弟子不必徧傳災異，而呂步舒不識師說，固其明證。然夏侯於所賢弟子如何？仲舒其他弟子又如何？豈傳經者皆不明災異，明災異者亦不必傳經，如胡安定經義治事兩齋，各有顯門，渺不相涉邪？觀夏侯從昌受尙書及洪範五行傳，說災異，則知其弟子中兩事兼明者當不乏人。仲舒弟子惟贏公守學不失師法，授魯眭孟，孟爲符節令，坐說災異誅，則知仲舒師法之傳，固在此不在彼也。推之鄭寬中尊守師法，而李尋獨好洪範災異，孟喜好易家候陰陽災變書，託之田生，同門梁丘賀證明其僞，焦延壽又以隱士之傳，託之孟氏，亦爲翟牧白生所斥。諸家災異之說，固不必上承之師，下傳其徒。吾人亦絕不能以其師若徒無災異之言，遂並諸家災異之說否認之也。費直長於卦筮，無章句，高相亦無章句，專說陰陽災異，班氏未嘗以高費之學

非易家，吾人亦絕不能以高費之故，謂當詩舍陰陽災異之外，無易學也。以一端而概全體，以全體而概一端，皆為邏輯所不許。弟固未嘗言漢儒言尚書者皆同於伏生，言詩者皆同於翼奉，言易者皆同於京孟，言春秋者皆同於董氏，自陷以特概偏之誤謬。井碑廖氏別禮家為七派，陰陽五行特居其一。善化皮氏亦言：「漢儒有一種天人之學，而齊學尤盛。伏傳五行，齊詩五際，公羊春秋多言災異，皆齊學也。易有象數占驗，禮有明堂陰陽，不盡齊學而其旨略同。」是故陰陽家言，莫盛於齊。韓嬰言詩與齊魯殊致，故外傳明斥陰陽，夫何足異。不得據此一節，即言今學無與於陰陽之說也。圖讖起於哀平之際，原與緯候不同。然史記秦本紀言：「盧生使人入海求仙還，奏錄圖書曰：『亡秦者胡也。』」則早見於秦世。又劉向列女傳言：「余嘗得秦大夫阮倉撰仙圖。」是圖亦作始秦人。特以圖讖言經，則始於東平王昌耳。張蒼賈誼雖並治古文，然其言五德終始，仍為陰陽家學說。蓋風習移人，賢者難免。張賈生際漢初，安得不蒙其影響邪？至隋志言：「漢世緯書大行，言五經者皆為其學，惟孔安國毛公王璜之徒獨非之，相承以為怪妄。故因魯恭王河間獻王所得古文，參而考之，以成其義。」與史公言：「稽終始五德之傳，古文咸不同乖異」之說合。明古文經師不言讖緯，故東漢古文家若桓譚尹敏鄭興之倫，並以讖緯為非。蓋其說經純朴，不容譎辭之詞羅雜於其間也。總之西漢學涉陰陽，東漢學涉圖讖，兩者並屬今文經師，無豫古學。且正賴有此古學以相質證，今學內學乃終不致於混淆。前論所謂方士化，亦僅言其方士之說傳會五經，固未嘗言今學即內學，與尊說無或異也。」至於秦漢有詩書博士，有百家語博士，不能以秦漢博士之言涉陰陽，而謂陰陽之說為詩書博士也。」則言至精審，足箴鄙說之疎。在今日言今學，正當屏除陰陽，一斷於禮為得其實。」尤徵卓識，吾輩治國聞者所當銘諸座右者也。抱病多日，復書稍遲，乞恕疏懶，是禱是幸。

五月二十日陳鐘凡再拜。

詩錄

煙霞萬古樓佚稿 未刊

秀水 王曇 仲瞿

汝和立耳諸老走送胥江冒雨話別

絲管咽江濱。商山數老人。兩行兒女淚。一座宰官身。賈誼文章盡。王陽道路新。金牌留一曲。白髮共沾巾。
春杵經年住。皐橋足敵廬。授衣王令帖。乞米魯公書。華管三龍在。文唐一輩如。幾番風雨惡。尤感舊簾櫳。
一片江東月。安豐枕上身。兩留雄甲子。人戀女唐寅。獨我無家別。諸公不老嘗。湖山無好別。珍重舊情親。(里案下別字乃訛字)

舟泊莫涇日已莫矣雲門(里案雲門姓金乃先生夫人)率女奴氈墨揚東坡三過堂詩是日余過里門不入
空燒紅燭倚墓碑。殺費險隄不畫眉。已分丹青拋夜織。更耽文字廢晨炊。千年化迹人尋舊。三過家門我屬誰。徒被坡公濃笑殺。明誠大婦又同癡。

附雲門原作

一醜禪燈四壁紅。桑城荒影踏冥濛。爲尋馬券逢僧寺。誰捏鴻泥塑長公。石版漫鐫三過字。布帆經趁兩番風。越來谿上年年住。我亦家山在夢中。

武林郭外雲山如畫。雲門有梅。妻鶴子林。君復泛宅。浮家張志和。如此溪山留不得。五湖歸計又如何之句。以詩答之。
清風明月水仙家。有半年華。穀看花白。日於人如先馬。青山爲我大排衙。初年結集悲如是。趁早光陰占若耶。唯有烏篷隨處好。前船賓客後琵琶。

顛長老六十初度剃鬚乞詩

林公鬚髮最神明。何事刪除不教生。畢竟修羅纔殺退。梵天刀下做人情。
顛師究竟未曾顛。祇把顛髭剃兩邊。何不眉毛盡墮落。只留鼻孔去撩天。
并無鼻孔更便宜。憑聽龜毛在兩頤。似我兩三年裏樣。亂毛穿透嘴唇皮。
不覺年華上兩腮。而今有口啞難開。昂溪舌本山峯嘴。洗盡狐涎一笑來。

錢江送內子還山

橫江一座鏡臺山。枕上楊花夢未還。儂道一聲歸去也。荒雞啼出草橋關。
尤郎風裏送橫波。三轉長干喚奈何。吾是送儂儂送吾。五年頭裏舊天河。
越來谿上好看花。依舊西施歸浣紗。人笑吳王慣亡國。夫差無國我無家。
可恨雌雄兩岸風。烏江西岸浙江東。大王意氣虞姬淚。豈獨書生哭路窮。
好個黃初賦裏人。亂頭粗服似真身。汨羅江水懷砂路。可似靈均送洛神。
更何聊賴入人寰。此去胥門尙往還。難道有簫吹不得。教人含恨進昭關。

甲子夏子萬里摘錄於白門旅舍

記某農人并序

田世昌

吾鄉南川，僻處蜀陞，毗連黔疆，暴軍汚吏，相緣作奸，輒迫人民，遍種罌粟，以徵重稅，每年坐是死者實繁有徒，余今夏歸鄉，聞鄉人述其事，爲之歔歔泣下，客游金陵，歲暮無聊，念天下窮民之無告，正不知凡幾，因擇所聞之尤感余心者，作爲詩歌，以紀其事，藉以發洩沈冤幽憤於萬一，備世之君子省覽，蓋非其文足傳，亦其事可悲也，民國十二年除夕前二夕，楚僑自識。

鄉有窮夫婦，努力事東菑。一生多辛苦，垂老抱兩兒。煙稅催收急，軍吏猛毒蛇。捉夫官裏去，夫婦相別離。女子薄能力，家中絕晨炊。兩兒

牽衣哭，母兮兒已飢。兒啼不忍聞，母飢不可支。兒飢則呼母，母飢當告誰。天不雨白米，夫歸又無期。人道苦如此，我生亦何爲。頑石投火中，燒餅其在茲。兒兮慎相守，母去澣兒衣。石白似燒餅，小兒容易欺。相將守爐火，阿母自縊時。阿父自外至，母死兒不知。問兒何爲者，兒母何所之。既見爐中石，淚眼鎖愁眉。既見梁上人，傷心徹肺脾。妻死夫失助，母死兒何依。兩兒載兩足，同墮池塘西。

歲暮雜感

前人

誰言松與柏，後彫傲歲寒。念我遠行客，歲暮怯衣單。殘年亦云已，飄零何時還。新詩吟太白，大雪臥袁安。被中得佳句，欲寫墨已乾。杯中
有美酒，未飲心先酸。北風何蕭瑟，凜然徹肺肝。含杯坐擁被，微吟起長嘆。我欲西歸去，蜀道多艱難。我欲長處此，江南寡所歡。去住兩不
可，誰云天地寬。浮雲無顏色，流水無波瀾。百草盡憔悴，長夜正漫漫。志士惜日暮，愁人恨無端。梅花一樹發，清絕尙堪看。

攜太白集至梅菴訪梅花因懷太白

前人

閑倚梅花樹，高吟太白詩。清香與佳句，同時沁我脾。我愛梅花正含苞，我愛太白意氣豪。梅花一枝尙堪折，詩魂茫茫不可招。我欲北登
日觀峯，峯高可與蓬萊通。因之跪詢謫仙子，爾詩何爲天矯如神龍。神龍人間無從見，眼前看取六朝松。長言短言脫口出，老幹蒼枝繞
碧空。古雅攀風騷，秀麗擷六朝。醇酒美人托壯氣，游仙游俠標清高。嗟余遲生一千年，不及與君相周旋。杯酒遙空奠君魄，梅花樹下抱
書眠。

譯英人雪萊詩二首

前人

有懷

琴聲縹緲逝，心中尙悠揚。蘭花飄泊墜，鼻裏留殘香。玫瑰雖彫謝，落葉可收藏。君思雖云去，君思不能忘。君思如落葉，積疊爲歡牀。微情
托夢寐，蝴蝶翩翩翔。

愛之哲學

原泉混河漢，河漢混重洋。惠風動地起，清河相扇揚。相彼世上物，物物皆成雙。如何爾與我，獨不共翺翔。山峯假雲霄，波濤互擁抱。同枝而棄捐，負心良堪悼。日光吻大地，月華吻海嘯。汝不共儂吻，彼吻何足道。

夜遊秦淮河

周世釗

五月二十夜，泛舟秦淮，時方孟夏，遊人未盛，然夜色夜聲亦頗有可樂者，爰以詩紀之，同遊者爲楊懼安、呂鏡心、黃孟衡、張漢坤、四女士及向大光、張舉賢、陳敬之、蔣君、豈諸君。

日夕放舟行，秦淮月未生。柳綠依舊水，桃葉話前情。兩岸鵲聲合，一船人語清。逍遙向前路，橋外晚煙輕。寂寂竟何見，空濛煙水光。清輝寒鬢影，薄霧度衣香。語俊時聞笑，愁多只憶鄉。不如滯百慮，相與共微茫。幽思不可已，處處有清歌。屈指年華過，舉頭星斗多。雲間藏好月，水面出新荷。此際當爲樂，應無醉尉訶。半夜波光靜，迴舟人語稀。不知寒在水，但覺露霑衣。雲淡一江白，月明雙鳥飛。吾生行樂地，未死不須歸。

懷人

前人

春色忽忽過眼非，世情常與願相違。驚風小苑紅逾少，過雨長堤綠正肥。鄉信不來煙漠漠，佳人一別柳依依。近來憔悴憑誰訴，不是泥中歎式微。

偶成

前人

江南江北柳絲絲，正是櫻黃麥老時。綠水放船紅浪軟，青山飛屐白衣垂。未辭杯酒閒來醉，每怪郵書別後遲。雲水相逢更何日，夢中頻與話歸期。

詞錄

浣溪沙

萬里

鷄鳴寺偕中樞思伯聯句

片石支機欲化霞。里心香一瓣座前花。樞青衫何必笑袈裟。伯
漫向人間窺色相。伯要從世外握靈蛇。里衆生成佛卽成家。樞
樓外青山似畫裙。里夕陽鐘定上方雲。樞香添佛國又成春。伯
未必慈航能普渡。伯也會觀世作情僧。樞拈花艸艸是塵根。里

鷓鴣天

前人

似有笙歌散綺塵。孤明樓角幾經春。誰知翠錦簾前水。辜負紅羅夢裏人。
雲有信。月無痕。東風彈指小溫存。明朝陌上花應發。知否斜
陽直到門。

又

前人

暫借華陰作翠屏。未須今彈打流鶯。如何雪夜瓊宮裏。已有霜天曉角聲。
風悄悄。雨泠泠。洞簫零亂可曾聽。絕憐衾冷闌干熱。春占窗
紗第幾樞。

徵招

前人

再回首。清波上。幾番鷗夢相守。鬢絲寒未逗。約略吟情。湖上花柳。停雲賦手。幸草色
細塵如舊。試訊征人安否。招秋燕訴新愁。對斜陽消
瘦。生受。荷衣褪秀。舫歌落漠。不待哀笳奏。冷箏芳意透。到得西風。落霞盈袖。蘋洲譜就。奈恨入
今年重九。又是回鑿時候。怕難得白衣
人。黃華酒。

買陂塘

前人

因春煙滿庭涼碧。心痕留上眉淺。鵲枝元是飄花筆。畫取錦禽天遠。雲半暖。正十萬紅衣香占池塘滿。琴邊帶緩。任喚起梨魂。不教風起。同燕絳心篆。愁無岸。閣住銀箏翠管。屏山消得人倦。西窗蝶夢今何許。只有玉釵敲斷。天莫放。算此日風光。抵作宜春院。砧聲又轉。更一樣啼妝。幾回笑眼。哀樂夢中短。

驀山谿

前人

玉樓試望。一雁和雲去。芳草鎮無聲。又綠到怡紅庭宇。瑤箏逗起。幽恨化清風。看燕子。入簾櫳。檻外深深雨。畫闌十二。難道無憑處。凝想碧羅天。笑十載春心無主。絲楊如許。倦眼幾曾青。夢冉冉。過江南。不見橫塘樹。

菩薩蠻

前人

薄寒知是清明節。隔年紅淚羅衣溼。芳草費君思。池塘風雨時。游絲花外軟。簾卷青山短。心事已分明。綠窗聞曉鶯。一簾花影相思薄。空庭微雨秋聲作。迢遞畫堂陰。絮飄何處尋。屏山留一半。消息行雲遠。只有兩眉彎。可憐深淺難。

石州慢

孫爲霖

大好秋容。何事斷腸。也同人瘦。重簾幾許柔魂。偏是離衾消受。寒砧送怨。隔岸喚起征鴻。聲聲啼到殘更後。客裏惹新愁。又青衫涼透。知否當時別恨。深鎖眉痕。春雲同皺。眼底滄桑。禁得幾番回首。年年湖海。太息鶴淚匆匆。黃花生怕西風驟。影事冷芳樽。憶曾拈紅豆。

憶舊遊

前人

重到莫愁湖

記煙江寫夢。杜曲題襟。采綠行春。十載傷時淚。換紅香萬樹。容易黃昏。卷簾錯迎歸燕。應識舊遊人。只眼底滄桑。天涯芳草。腸斷清尊。銷魂那時節。歎閣冷棋枯。石老雲溫。目送橫塘雨。料淩波消息。還在斜曛。昨宵翠鬢無恙。眉月黯歌塵。更訴盡離愁。梨花院落深閉門。