

錢穆

錢穆先生全集

〔新校本〕

中國學術思想史論叢（二）

九州出版社

錢穆先生全集

〔新校本〕

中國學術思想史論叢



九州出版社

圖書在版編目(CIP)數據

中國學術思想史論叢·2/錢穆著。—北京：九州出版社，2011.5

(錢穆先生全集)

ISBN 978-7-5108-0894-4

I. ①中… II. ①錢… III. ①學術思想—思想史—中國—先秦時代 IV. ①B2

中國版本圖書館CIP數據核字(2011)第046742號

本全集由錢胡美琦女士授權出版

中國學術思想史論叢(二)

作者 錢穆著

責任編輯 陳春玲 周弘博

出版發行 九州出版社

出版人 徐尚定

裝幀設計 陸智昌 張萬興

地址 北京市西城區阜外大街甲3號

郵編 100037

發行電話 (010) 68992190/2/3/5/6

網址 www.jiuzhouspress.com

印刷 三河市東方印刷有限公司

開本 635毫米×970毫米 16開

插頁印張 0.375

印張 32

字數 358千字

版次 2011年5月第1版

印次 2011年5月第1次印刷

書號 ISBN 978-7-5108-0894-4

定價 498.00元(全十冊)

版權所有 侵權必究

## 序

余早年即好治孔孟儒家言，最先成論語、孟子要略兩書；因考孟子生平，遂成先秦諸子繫年。惟讀書漸多，愈不敢於孔孟精義輕有發揮。晚年，始成論語新解及孔子傳，雖對孔子思想續有啟悟，然常自慚，於孔聖人深處，恐終未有登堂入室之望。於孟子僅略闡其「性善」義。惟於易傳、中庸，認為當出晚周、秦、漢間，則信之甚篤。於大學，僅闡其「格物」義。偶有撰述，皆收本集中。於其他先秦諸子，深信老子書晚出，凡所論辨，集為莊老通辨一書。又有莊子纂箋。此為余治道家言之所得。余又深信名家源於墨，除墨子與惠施兩小書外，此編第二冊所收皆是。余又擬為陰陽家言發微，迄未下筆，僅於劉向歆父子年譜中略述其意。此文當收八本書之第二編。又有中國思想史一書，於上所提，皆粗有涉及。荒陋所得於先秦諸子方面者，僅止於此。又曾撰荀子篇節考，乃在蘇州中學任教時所成，曾刊載於吳江某生所編某雜誌中；自謂昔人治荀書，獨未於此有注意；惜行篋中缺此篇，附識於此，誌敝帚之自珍焉。

一九七六年冬至日錢穆於自識臺北外雙溪之素書樓，時年八十有二。

# 目次

序.....一

一 儒家之性善論與其盡性主義.....一

\* 二 孟子學大義述.....一九

三 易傳與小戴禮記中之宇宙論.....二三

\* 四 與繆彥威書論戰國秦漢間新儒家.....七三

\* [附] 繆鉞與錢賓四先生書.....七八

五 中庸新義.....八五

六 中庸新義申釋.....一一三

* 七	關於中庸新義之再申辯	一三五
* 八	中庸之明與誠	一七六
* 九	思室讀書記	一七七
一〇	心與性情與好惡	一八七
一一	大學格物新釋	二〇五
* 一二	再論大學格物義	二二三
* 一三	大學格物新義	二三三
一四	儒禮雜議之一——非闕	二四一
	〔附〕書後	二五六
一五	釋俠	二六三
* 一六	古史辨第四冊序	二七五
一七	駁胡適之說儒	二八三
一八	讀周官	三〇三
一九	墨辯探源	三一五
二〇	墨辯碎詰	三五三

*二一	評譚著墨經易解……………	三六三
*	〔附〕 答譚戒甫先生書……………	三六八
*二二	與顧頡剛童書業論墨子姓氏辨書……………	三七一
二三	推止篇……………	三七七
二四	惠施歷物（存目）……………	
二五	惠學鈎沉（存目）……………	
二六	公孫龍子新解（存目）……………	
二七	公孫龍七說（存目）……………	
二八	辯者言（存目）……………	
二九	名墨皆應辨（存目）……………	
三〇	中國古代散文——從西周至戰國……………	四三七
*三一	道家思想與西方安那其主義……………	四五五
*三二	斯多噶派與中庸……………	四七七
*三三	伊壁鳩魯與莊子……………	四八九

## 儒家之性善論與其盡性主義

儒家思想形成中國民族歷史演進之主幹，這是無疑的。廣播在下層的是社會風俗，英華結露而表顯在上面的是歷史上各方面的人物。而傳衍悠久，蔚為一民族之文化。中國民族之前途，其唯一得救之希望，應在其自己文化之復興。要復興中國民族傳衍悠久之文化，儒家思想的復興，應該仍是其最要之生源，似乎也是無疑的。已往的儒家思想，未必能適應當前的環境，而振拔尤其困難。然而儒家思想是中國民族性之結晶，是中國民族文化之主脈。並不是儒家思想造成了中國民族之歷史與其文化，乃是中國民族內性之發揮而成悠久的歷史與文化者，其間最要的一部分，則為儒家思想。梅樹總得開梅花，中國民族若尚有將來之歷史與文化，好如雪後老梅，只要生氣尚在，其再度的開花數萼，無疑的依然是梅花，縱使不是去年的。而去年的梅花早已老謝，本也沒有再上枝頭的可能。作者發願將中國二千年來儒家思想之內蘊，從各方面為之發揮引申，闡述宣布；不過像拾起地下墜花，仔細端詳，來揣測枝頭新葩的面影之依稀而已。

我想在「儒家哲學發微」的總題下分別寫定各題。現在先舉儒家之「性善論」與其「盡性主



義」。

儒家思想，是強烈的情感主義者，而很巧妙地交融了理智的功能。儒家思想，是強烈的個己主義者，而很巧妙地調和了人我、內外的衝突。儒家思想，是強烈的現實主義者，而很巧妙地滲透了一切神天不可知界的消息。現在暫從其性善論和盡性主義方面加以闡發。

性善、性惡，是先期儒家一個極重要的爭論，而結果則全折入於性善論之一途。性善論實在是儒家思想一個中心的柱石。荀子是主張性惡的，他說：

古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也；是聖王之治而禮義之化也。今嘗試去君上之勢，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也；若是則夫彊者害弱而奪之，眾者暴寡而譁之，天下之悖亂而相亡，不待頃矣。用此觀之，然則人之性惡明矣。（性惡篇）

這可算是性惡論一個極堅強的證據。然而我們試從反面想來，人類本就是「彊者害弱」、「眾者暴寡」的，本沒有所謂「聖王之治」、「禮義之化」，何以忽然生起聖王禮義來？這不得不歸功於所謂「聖人」。而聖人究竟也只是人類中的一分子。孟子說：

聖人與我同類者。

這就變成性善論了。所以主張性惡論者，不得不把「聖人」和「人」分作兩等看；而性善論者，則「聖人」和「人」仍是同等。所以性善論者主張平等，而性惡論者卻不得不主張階級。性善論者主張自由與啟發，而性惡論者卻不得不主張束縛和服從。性善論者主張「明善誠身」，性惡論者卻不得不主張「化性起偽」。其間是非，此處暫勿深論，而性善論終究是儒學正論，則可無疑。孟子論性善也有一番極好的論證，正和上引荀子之說，遙相對立。他說：

蓋上世嘗有不葬其親者，其親死則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘍之，其類有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸反藁裡而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。

這可算是性善論一個最親切的明證。本來，儒家的性善論，正從歷史的進化上着眼。（這一點，清儒焦循孟子正義裏頗有發揮。）孟子又說：

堯舜性之也，湯武反之也。

「性之」、「反之」是怎樣說的呢？譬如上舉「其類有泚」的人，他「非為人泚，中心達於面目」，正是他天性的流露，所以叫「性之」。旁人見其如此，恍然大悟，想到從前父死不葬，定為狐狸所食，蠅蚋所嘍；他以後再逢母喪，定必效法那人藁裡而掩；這所謂「反之」。反之者，謂反之吾心而見其誠然。人類在先本不知有烹飪，茹毛飲血，解其飢渴而止。後來漸漸地發明火食了，一人偶先熟食，眾人羣起而效，至於易牙，而為天下人口之所同嗜。易牙便成天下人口味的標準。人類在先本不知有美觀，男女裸相逐，得遂其性而止。後來漸漸地發生美感了，一人偶然修飾，眾人羣起而效，至於子都，遂為人類體貌美之標準。飲食之味、男女之美，隱隱地都有一個標準。無論你知與不知，那個標準卻長是潛藏在你心裏。一人偶然的把那標準發現了，提供出來，人人覺得愜心當意，那一人便是所謂「聖人」。聖人只是「先得吾心之所同然」。他的長處，便在把人類心裏一種潛藏的標準發現而提供給大眾，好讓大眾覺悟追求和享受。口味有標準，美色有標準，音聲有標準，至於行為的全體，自然也應有標準。那種標準，並不是別人創立了，來強迫我去服從。捨了我的天真，而虛偽地去模倣。那種標準，正為其是我內心潛藏着的標準，一旦如夢方醒地給人叫醒，所以才覺可貴，所以才得為人類公認的標準。孟子說：

口之於味，有同嗜也，易牙先得我口之所嗜者也。……至於聲，天下期於師曠。……至於子都，天下莫不知其姣也。……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，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。

又說：

規矩，方圓之至也。聖人，人倫之至也。

規矩便是方圓的標準，聖人便是人倫的標準。聖人得此標準到手，也只是他天性自然的流露。孟子又說：

舜居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希？及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。

正是指點出這層意思。南宋陸象山和朱晦菴為着討論教人先從「尊德性」或「道問學」入門的問題

而爭執。象山要問晦菴：「堯舜以前曾讀何書來？」這實是透性之見。但究嫌太狹窄了。把人性只關閉在各自個己的圈子內，定要「性之」，不重「反之」，這也未是。孟子說：「堯舜性之，湯武反之。」正是說堯舜乃上古之聖人，在他們以前文化未啟，一切都是他們創作；他們在天性流露的分數上多了些，所以說是性之。湯武已是中古之聖人，在他們那時，文化已稍稍有個基礎，可是當着桀紂亂世，文化的標準又迷惘了，湯武卻能反之於己，重把上古聖人創建的標準提供出來；他們是反身而見其誠然的分數多了些，所以說他們是反之。然而人細講來，堯舜亦未嘗非反之。譬如舜居深山，與木石居，與鹿豕遊，還是一個深山的野人。可是即在深山野人裏面，並不是沒有天性流露。舜所聞到的善言，見到的善行，不消說只是深山野人之天性流露，並不是荀子之所謂「聖王之治」、「禮義之化」。可是舜卻一經啟發，即便沛然若決江河，自己走向善的路上去。西國有一寓言說：

一稚獅自幼即乳於羣鹿，長而忘其為獅。一旦見雄獅踞山而吼，稚獅隨鹿震怖。雄獅憐之，詔其臨潭自照。稚獅顧見己貌，無殊雄獅，長吼奮躍而去。

這雖寓言，正可說明「反之」的情景。那稚獅本自潛藏有獅的賦性，苦不自覺。一旦遇見雄獅，臨潭自照，如夢之醒，如瞽之視，自然「若決江河，沛然莫之能禦」了。

孟子又說：

萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。

「湯武反之」的「反」，即是「反身而誠」的「反」。所以又說：「堯舜性之，湯武反之。」後人誤解了「反」字，以為要從大人反復到孩童赤子，要從文物昌明的後世反復到木石鹿豕的深山；主張自由進化主義的性善論，一變而為消極退化的了。至於「萬物皆備於我」一語，也為後人誤解。原來「物」字正是「標準」的意思。譬如說「有物有則」，「則」是方式，是模樣，是標準。「物」字的意義也是一例。（此層顧亭林日知錄也說過。）孟子的話，用今語譯來，正是說：「一切的標準，都本潛藏在我的內心，我只一反省而見其誠然，覺得那標準正合我心所要求的一種趨嚮，那便是外部的規範和內部的自由所合一體，這自然是快樂的了。」

中庸上也說：

自誠明謂之性，自明誠謂之教。

「自誠明」，相當於孟子之所謂「性之」。「自明誠」，相當於孟子的所謂「反之」。那一性一反之間，天人交融，外內相發，明誠一體，便完成了人類的進化。人類只本着那天性，自然能尋向上去，走上

進化的大道，所以說是性善了。捨卻這條路徑，人類亦別無進化之可能。

以上是儒家的「性論」和「性善論」。以下再說儒家的「盡性論」和「止至善論」。

儒家事事愛立一個標準，性的標準便是「善」。達乎「至善」，才算是盡其性。未達乎至善，便是未盡其性。孟子說：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。

口之於味，耳之於聲，目之於色，四肢之於安佚，明明是性，君子何以不謂之性？正因儒家論性，有一個最高可能的標準，那個標準便是善，便是仁、義、禮、知。性分所有，不一定全是仁、義、禮、知，全是善；但是仁、義、禮、知之善，終是在性分以內。儒家便在人性和抉擇出仁、義、禮、知的善來作為盡性的最高可能的標準。正如人類並不全是堯、舜、孔子，而堯、舜、孔子要為人類中的一人，儒家便在人類中抉擇出堯、舜、孔子幾個聖人來作為做人最高可能的標準一樣。再換一個淺顯的例來說：種種甜、酸、苦、辣都是味，普通卻愛在味的裏邊建立一個最高的標準，便是易牙的烹調。嫫母、籛篠也是色，普通卻愛在色的裏邊建立一個最高的標準，便是子都的風采。儒家亦和普通一般

的見解，同樣的提出善做性的標準，提出堯舜做人的標準。可是飲食定要易牙般的烹調，擇配定要子都、西施樣的美麗，這是不可能的；所以食、色雖屬天性，儒家卻並不強調那標準來勸人追求。因此說：「性也，有命焉，君子不謂性也。」至於堯舜般的善言、善行，並非不可能，雖說也有困難，到底可以戰勝，所以儒家鼓勵着人們說：

人皆可以為堯舜。

勸人努力向上追求，達到那最高可能的標準。不要自暴自棄，懈怠了。所以說：「命也，有性焉，君子不謂命也。」

孟子盡性主義的見解，到大學裏才盡量地發揮。大學自然是孟子以後的著作。大學開首的三綱領說：

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。

這「明明德」、「親民」、「止至善」三綱，依實看來，只是一事。（這層王陽明說過。）明我之明德，即所以親民；而此明我之明德以親民，便是至善了。讓我舉一實例來說：譬如「孝」，便是我之明德，



「德」是性之充實而又表著的名詞。人性本有「孝」，及其充實而表著於外，遂形成一種德。「明德」的「明」，只是美大之義。孝應有一個對象「父」，父亦便是「民」。明我之明德，便是親民。只此行爲，即名「至善」。止於至善，即是盡性。

朱子說：

「止」是至而不遷之義。

我們到達那至善的標準而更不遷移，才得為止至善。大學上又說：

為人君止於仁，為人臣止於敬，為人子止於孝，為人父止於慈，與國人交止於信。

仁、敬、孝、慈、信，都是至善。我們只求到達那至善的標準而更不遷移。這話看來似易，其實則難。周公以文王為父，其孝易。舜以瞽瞍為父，其孝則難。舜以堯為君，其敬易。周公以成王為君，其敬則難。盡性的境界，決不是一蹴即幾的。所以大學上又提出八條目的步驟來：

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