

中国学术思想史论丛 | 卷二 |

钱穆·著



钱穆·著

中国学术思想史论从

——
卷 二
——

安徽教育出版社

C53
61
:2
2004

图书在版编目 (C I P) 数据

中国学术思想史论丛. 2/钱穆著. —合肥: 安徽教育出版社, 2004. 6

ISBN 7 - 5336 - 3770 - 4

I. 中... II. 钱... III. 学术思想—思想史—中国—文集 IV. B2 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2004) 第 061681 号

本书中文简体字版由东大图书股份有限公司授权出版

责任编辑: 唐元明

装帧设计: 袁 泉

技术编辑: 吴丽君

出版发行: 安徽教育出版社(合肥市回龙桥路 1 号)

网 址: <http://www.ahep.com.cn>

经 销: 新华书店

排 版: 安徽飞腾彩色制版有限责任公司

印 刷: 合肥远东印刷厂

开 本: 880×1230 1/32

印 张: 9.75

字 数: 230 000

版 次: 2004 年 7 月第 1 版 2004 年 7 月第 1 次印刷

印 数: 6 000

定 价: 25.00 元

发现印装质量问题, 影响阅读, 请与我社发行部联系调换

电 话: (0551) 2651321

邮 编: 230061

序

余早年即好治孔孟儒家言，最先成《论语》、《孟子》要略两书，因考孟子生平，遂成《先秦诸子系年》。惟读书渐多，愈不敢于孔孟精义轻有发挥。晚年，始成《论语新解》及《孔子传》，虽对孔子思想续有启悟，然常自惭，于孔圣人深处，恐终未有登堂入室之望。于孟子仅略阐其性善义。惟于《易传》、《中庸》，认为当出脱周秦汉间，则信之甚笃。于《大学》，仅阐其格物义，偶有撰述，皆收本集中。于其他先秦诸子，深信《老子》书晚出，凡所论辨，集为《庄老通辨》一书。又有《庄子纂笺》，此为余治道家言之所得。余又深信名家源于墨，除《墨子》与《惠施》两小书外，此编第三册所收皆是。余又为拟《阴阳家言发微》，迄未下笔，仅于《刘向歆父子年谱》中，略述其意。此文当收入本书之第二编。又有《中国思想史》一书，于上所提，皆粗有涉及。荒陋所得于先秦诸子方面者，仅止于此。又曾撰《荀子篇节考》，乃在苏州中学任教时所成，曾刊载于吴江某生所编某杂志中，自谓昔人治《荀》书，独未于此有注意，惜行篋中缺此篇，附识于此，志散帙之自珍焉。

一九七六年冬至日钱穆自识于
台北外双溪之素书楼，时年八十有二

目 录

序	1
儒家之性善论与其尽性主义	1
《易传》与《小戴礼记》中之宇宙论	15
《中庸》新义	39
《中庸》新义申释	62
心与性情与好恶	78
《大学》格物新释	92
儒礼杂议之一——非斗	106
释侠	116
驳胡适之说儒	121
读《周官》	130
墨辨探源	136
墨辨碎诂	164
推止篇	170
惠施历物	216
惠学钩沉	221
《公孙龙子》新解	232
公孙龙七说	269

2 中国学术思想史论丛(二)

辩者言	277
名墨譬应辨	291
中国古代散文——从西周至战国	294

儒家之性善论与其尽性主义

儒家思想形成中国民族历史演进之主干，这是无疑的。广播在下层的是社会风俗，英华结露而表显在上面的是历史上的各方面的人物。而传衍悠久，蔚为一民族之文化。中国民族之前途，其惟一得救之希望，应在其自己文化之复兴。要复兴中国民族传衍悠久之文化，儒家思想的复兴，应该仍是其最要之主源，似乎也是无疑的。已往的儒家思想，未必能适应当前的环境，而振拔其固难。然而儒家思想是中国民族性之结晶，是中国民族文化之主脉。并不是儒家思想造成了中国民族之历史与其文化，乃是中国民族内性之发挥而成悠久的历史与文化者，其间最要的一部分，则为儒家思想。梅树总得开梅花，中国民族若尚有将来之历史与文化，好如雪后老梅，只要生气尚在，其再度的开花敷萼，无疑的依然是梅花。纵使不是去年的，而去年的梅花早已老谢，本也没有再上枝头的可能。作者发愿将中国二千年来儒家思想之内蕴，从各方面为之发挥引申，阐述宣布。不过像拾起地下坠花，仔细端详，来揣测枝头新葩的面影之依稀而已。

我想在儒家哲学发微的总题下分别写定各题，现在先举儒家之性善论与其尽性主义。

儒家思想，是强烈的情感主义者，而很巧妙地交融了理智的

功能。儒家思想,是强烈的个己主义者,而很巧妙地调和了人我内外的冲突。儒家思想,是强烈的现实主义者,而很巧妙地渗透了一切神天不可知界的消息。现在暂从其性善论和尽性主义方面加以阐发。

性善性恶,是先期儒家一个极重要的争论,而结果则全折入于性善论之一途。性善论实在是儒家思想一个中心的柱石。荀子是主张性恶的,他说:

古者圣人以人之性恶,以为偏险而不正,悖乱而不治,故为之立君上之势以临之,明礼义以化之,起法正以治之,重刑罚以禁之,使天下皆出于治,合于善也,是圣王之治而礼义之化也。今尝试去君上之势,无礼义之化,去法正之治,无刑罚之禁,倚而观天下民人之相与也,若是则夫强者害弱而夺之,众者暴寡而哗之,天下之悖乱而相亡,不待顷矣。用此观之,然则人之性恶明矣。(《性恶篇》)

这可算是性恶论一个极坚强的证据。然而我们试从反面想来,人类本就是“强者害弱”、“众者暴寡”的,本没有所谓“圣王之治”、“礼义之化”。何以忽然生起圣王礼义来,这不得不归功于所谓圣人,而圣人究竟也只是人类中的一分子。孟子说:

圣人与我同类者。

这就变成性善论了。所以主张性恶论者,不得不把圣人和人分作两等看,而性善论者,则圣人和人仍是同等。所以性善论者主张平等,而性恶论者却不得不主张阶级。性善论者主张自由与启发,而性恶论者却不得不主张束缚和服从。性善论者主张“明善

诚身”，性恶论者却不得不主张“化性起伪”。其间是非，此处暂勿深论，而性善论终究是儒学正论，则可无疑。孟子论性善也有一番极好的论证，正和上引荀子之说，遥相对立。他说：

盖世上尝有不葬其亲者，其亲死则举而委之于壑。他日过之，狐狸食之，蝇蚋姑嘬之，其颡有泚，睨而不视。夫泚也，非为人泚，中心达于面目。盖归反藁槨而掩之。掩之诚是也，则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣。

这可算是性善论一个最亲切的明证。本来，儒家的性善论，正从历史的进化上着眼。（这一点，清儒焦循《孟子正义》里颇有发挥。）孟子又说：

尧舜性之也，汤武反之也。

“性之”、“反之”是怎样说的呢？譬如上举其颡有泚的人，他非为人泚，中心达于面目，正是他天性的流露，所以叫“性之”。旁人见其如此，恍然大悟，想到从前父死不葬，定为狐狸所食，蝇蚋所嘬，他以后再逢母丧，定必效法那人藁槨而掩。这所谓“反之”。反之者，谓反之吾心而见其诚然。人类在先本不知有烹饪，茹毛饮血，解其饥渴而止。后来渐渐地发明火食了，一人偶先熟食，众人群起而效。至于易牙，而为天下人口之所同嗜。易牙便成天下人口味的标准。人类在先本不知有美观，男女裸相逐，得遂其性而止。后来渐渐地发生美感了，一人偶然修饰，众人群起而效，至于子都，遂为人类体貌美之标准。饮食之味，男女之美，隐隐地都有一个标准。无论你知与不知，那个标准却长是潜藏在你心里。一人偶然的把那标准发现了，提供出来，人人觉得惬意当意；那一人便

是所谓圣人。圣人只是“先得吾心之所同然”。他的长处，便在把人类心里一种潜藏的标准发现而提供给大众，好让大众觉悟追求和享受。口味有标准，美色有标准，音声有标准，至于行为的全体，自然也应有标准。那种标准，并不是别人创立了，来强迫我去服从。舍了我的天真，而虚伪地去模仿。那种标准，正为其是我内心潜藏着的标准，一旦如梦方醒地给人叫醒，所以才觉可贵，所以才得为人类公认的标准。孟子说：

口之于味，有同嗜也，易牙先得我口之所嗜者也……至于声，天下期于师旷……至于子都，天下莫不知其姣也……故曰：口之于味也，有同嗜焉。耳之于声也，有同听焉。目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎。心之所同然者，何也，谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。

又说：

规矩，方圆之至也，圣人，人伦之至也。

规矩便是方圆的标准，圣人便是人伦的标准。圣人得此标准到手，也只是他天性自然的流露。孟子又说：

舜居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。

正是指点出这层意思。南宋陆象山和朱晦庵为着讨论教人先从尊德性还是问学入门的问题而争执。象山要问晦庵：“尧舜以前

曾读何书来？”这实是透性之见。但究嫌太狭窄了。把人性只关闭在各自个己的圈子内，定要性之，不重反之，这也未是。孟子说“尧舜性之，汤武反之”，正是说尧舜乃上古之圣人，在他们以前文化未启，一切都是他们创作，他们在天性流露的分数上多了些，所以说是性之。汤武已是中古之圣人，在他们那时，文化已稍稍有个基础，可是当着桀纣乱世，文化的标准又迷惘了，汤武却能反之于己，重把上古圣人创建的标准提供出来，他们是反身而见其诚然的分数多了些，所以说他们是反之。然而人细讲来，尧舜亦未尝非反之。譬如舜居深山，与木石居，与鹿豕游，还是一个深山的野人。可是即在深山野人里面，并不是没有天性流露。舜所闻到的善言，见到的善行，不消说只是深山野人之天性流露，并不是荀子之所谓“圣王之法，礼义之化”。可是舜却一经启发，即便沛然若决江河，自己走向善的路上去。西国有一寓言说：

一稚狮自幼即乳于群鹿，长而忘其为狮。一旦见雄狮踞山而吼，稚狮随鹿震怖。雄狮怜之，诏其临潭自照。稚狮顾见己貌，无殊雄狮，长吼奋跃而去。

这虽寓言，正可说明反之的情景。那稚狮本自潜藏有狮的赋性，苦不自觉。一旦遇见雄狮，临潭自照，如梦之醒，如瞽之视，自然“若决江河，沛然莫之能御”了。

孟子又说：

万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。

汤武反之的反，即是反身而诚的反，所以又说：“尧舜性之，汤武反之。”后人误解了反字，以为要从大人反复到孩童赤子，要从文物

昌明的后世,反复到木石鹿豕的深山,主张自由进化主义的性善论,一变而为消极退化的了。至于“万物皆备于我”一语,也为后人误解。原来物字正是标准的意思。譬如说“有物有则”,“则”是方式,是模样,是标准,“物”字的意义也是一例。(此层顾亭林《日知录》也说过。)孟子的话,用今语译来,正是说“一切的标准,都本潜藏在我的内心,我只一反省而见其诚然,觉得那标准正合我心所要求的一种趋向,——那便是外部的规范和内部的自由,欣合一体,——这自然是快乐的了”。

《中庸》上也说:

自诚明谓之性,自明诚谓之教。

自诚明,相当于孟子之所谓“性之”。自明诚,相当于孟子的所谓“反之”。那一性一反之间,天人交融,外内相发,明诚一体,便完成了人类的进化。人类只本着那天性,自然能寻向上去,走上进化的大道,所以说是性善了。舍却这条路径,人类亦别无进化之可能。

以上是儒家的“性论”和“性善论”,以下再说儒家的“尽性论”和“止至善论”。

儒家事事爱立一个标准,性的标准便是善。达乎至善,才算是尽其性。未达乎至善,便是未尽其性。孟子说:

口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子不谓性也。仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,知之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。

口之于味，耳之于声，目之于色，四肢之于安佚，明明是性，君子何以不谓之性？正因为儒家论性，有一个最高可能的标准，那个标准便是善，便是仁义礼知。性分所有，不一定全是仁义礼知，全是善。但是仁义礼知之善，终是在性分以内。儒家便在人性中抉择出仁义礼知的善来作为尽性的最高可能的标准。正如人类并不全是尧舜孔子，而尧舜孔子要为人类中的一人。儒家便在人类中抉择出尧舜孔子几个圣人来作为做人最高可能的标准一样。再换一个浅显的例来说：种种甜酸苦辣都是味，普通却爱在味的里边建立一个最高的标准，便是易牙的烹调。嫫母簪髻也是色，普通却爱在色的里边建立一个最高的标准，便是子都的风采。儒家亦和普通一般的见解，同样的提出善做性的标准，提出尧舜做人的标准。可是饮食定要易牙般的烹调，择配定要子都西施样的美丽，这是不可能的，所以食色虽属天性，儒家却并不强调那标准来劝人追求。因此说“性也有命焉，君子不谓性也”。至于尧舜般的善言善行，并非不可能，虽说也有困难，到底可以战胜，所以儒家鼓励着人们说：

人皆可以为尧舜。

劝人努力向上追求，达到那最高可能的标准。不要自暴自弃，懈怠了。所以说“命也有性焉，君子不谓命也”。

孟子尽性主义的见解，到《大学》里才尽量地发挥。《大学》自然是孟子以后的著作。《大学》开首的三纲领说：

大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。

这明明德、亲民、止至善三纲，依实看来，只是一事（这层王阳明说

过)。明我之明德，即所以亲民，而此明我之明德以亲民，便是至善了。让我举一实例来说：譬如“孝”，便是我之明德，德是性之充实而又表著的名词。人性本有“孝”，及其充实而表著于外，遂形成一种德。明德的明，只是美大之义。孝应有一个对象，——父，——父亦便是“民”。明我之明德，便是亲民。只此行为，即名至善。止于至善，即是尽性。

朱子说：

止是至而不迁之义。

我们要到达那至善的标准而更不迁移，才得为止至善。《大学》上又说：

为人君止于仁，为人臣止于敬，为人子止于孝，为人父止于慈，与国人交止于信。

仁、敬、孝、慈、信，都是至善。我们只求到达那至善的标准而更不迁移。这话看来似易，其实则难。周公以文王为父，其孝易。舜以瞽瞍为父，其孝则难。舜以尧为君，其敬易。周公以成王为君，其敬则难。尽性的境界，决不是一蹴即几的。所以《大学》上又提出八条目的步骤来。

古之欲明明德于天下者，必先治其国。欲治其国者，必先齐其家。欲齐其家者，必先修其身。欲修其身者，必先正其心。欲正其心者，必先诚其意。欲诚其意者，必先致其知。致知在格物。

那里面格物致知的训解，为宋明以来诸儒热烈的争点。据我看，格物的“物”字，正是《孟子》万物皆备于我的“物”，是一种方式，模样，标准的意思，《礼记》里说：

仁人不过乎物，孝子不过乎物。

物正是规范，标准。不过乎物，便是格物。仁人无论如何不逾越他仁的标准，孝子无论如何不离弃他孝的规范。这便是止于至善。

物字在《礼记》里，又有一个特殊的训诂，便是“射者所立之位”。

古人以射观德，所以讲到行为方面，往往以射为譬。《中庸》上说：

射有似乎君子，失诸正鹄，则反求诸其身。

论到射，一面是射者所立之位，一面是要射的正鹄。射不中的，决不能责诸鹄的，也不能怪自己所站的地位，只是他射法之不精。一切行为正亦如此。譬如孝，父便是正鹄，子是射者所立之位。子孝其父而得父之欢心，便是一射中的。舜孝瞽瞍，瞽瞍却反蓄意杀舜，这是舜射不中的，失诸正鹄。设使舜回头说，“你样的父，也不配受儿子的孝顺”，或者摆出“帝婿”的眉眼来傲视其父。在瞽瞍自然仍旧是个瞽瞍，在舜却也不成其为一个孝子。正如射者不中鹄的，便把箭垛子捣毁了，另立一个新垛子。或者把自己地位变动了，另移一个新地位。不好说他是“诚意”要学射。而射的方法，他也必终于没有“知”得。要证明你自己是诚意的学射，要知得射的方法，只有立在你原定的地位上耐心射那原定的垛子。

立在你原定的地位上耐心射那原定的垛子，便是《大学》所谓格物。物是射者原定的地位。物又是一个标准，便是射者所悬的鹄的。只有格物的精神，才能致知。致知便是晓习射的方法和艺能，便可致得射的知识。射的知识致得了，射的方法艺能精熟了，才见你习射的诚意。否则你虽说爱射，终不见你爱射的诚意之表示，怎叫人信呢？正如子孝其父，须有孝父的方法和知识。人们遇到万不同的父母，谁也不应移动他为子的地位，只有在知识方法上变通，如何能得吾亲的欢心，如何能致吾孝心于吾亲，此所谓致知在格物。孝的知致了，父母也顺了，我孝的诚意也表白了，证实了。人们常说：“我未尝不愿孝我之亲，只恨我亲难服侍，到底不配得孝子的侍奉。我也只好灰心了。”这里如何能证实你孝的诚意呢？我们惟有责他孝的方法不周到，孝的知识不完全。惟有劝他依然站在子的地位，依然耐心地孝你的父母，而于方法上再仔细地考究。这便是《大学》格物致知的真解。也便是尽性止至善的真工夫。

在革命潮流自由空气很澎湃浓厚的近代，看了儒家止至善的理论，难免不生反感。然而儒家也自有其理由。东邻之子逾墙偷窥西邻的处女，西邻的男子忿不过，钻隙而往东邻，以搂其家之姐妹们，这是报复。报复直到近世还常通行，所谓默认的公道。《中庸》上说过：

宽柔以教，不报无道，南方之强也，君子居之。

人世间的起先，原是一个无道的局面。人们专以报复为公理，世界永无走入大道之一日。程伯子曾说：“世间只是一个感应。”人们只自居反应的地位，把感动的责任放弃了。为父的要遇到孝子才肯做慈父，为子的要遇到慈父才肯做孝子，无道报无道，谁先走

向有道的路呢？混浊之世，永无清士。淫佚之邦，永无节女。孟子说的：

待文王而后兴者，庶民也。豪杰之士，虽无文王犹起。

孟子又说过：

君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之。有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也。我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉。其自反而仁矣，而有礼矣，其横逆犹是也，君子必自反也，我必不忠。自反而忠矣，其横逆犹是也，君子曰：此亦妄人也已矣，如此则与禽兽奚择哉？与禽兽又何难焉？

这真是行有不得则反求诸己的真榜样，这才是格物的真工夫，才是豪杰无所待而兴起的真行径。如此才能至于至善而不迁，这才是儒家明善诚身的真哲学。

《中庸》里也说过：

诚者，天之道也。诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。有弗学，学之弗能，弗措也。有弗问，问之弗如，弗措也。有弗思，思之弗得，弗措也。有弗辨，辨之弗明，弗措也。有弗行，行之弗笃，弗措也。人一能之，己百之。人十能之，己千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。