

黃子通著

大學
用書
儒道兩家哲學系統

宇宙書局印行

初版序文

民國三十三年六月

本書所收專論若干篇，其中孔，孟，荀，莊，老五篇，均抗戰前兩年中所作。孔子哲學曾在湖南大學文哲叢刊發表，孟子哲學之二部份曾刊於東方雜誌，莊子哲學刊於哲學評論，荀子老子未經刊布。朱王哲學曾刊於燕京學報。

此書暫定今名，因作者注重各家的基本思想，以窺探其系統為主，不願以單辭碎義，牽合附會，自矜獨創之見。亦不敢謂兩家哲學具盡如此，但就歷年研讀所得，存此平集，取便檢閱。孔孟哲學二篇曾略加修改，不盡與初刊相同。莊子哲學尙擬大加補充。荀子一篇草率而未能改正，尤不愜意。老子以道德經成書之年代未定，且其文辭過於簡單，有易得客觀之解釋，故暫作附錄。陳此書於世，式榮懇懃。翁氏子哲學一獻伯臨與未更

國立師範學院允將此書付印，尤深感謝。除孔子哲學一篇印刷所未及送校外，其餘各篇均由顏君克述校對。目錄及勘誤表亦由顏君製成，均應誌謝。

民國三十一年八月一日黃子通識於湖南藍田國立師範學院

再版序文

本書因讀者需要，倉卒再版，有許多應當增補之處，未能一一加入，作者引以爲憾事，姑俟三版時，再行修正。

此次再版，承宇宙書局趕印，並由梁尙彝先生獨任校對之責，至深感謝。

民國三十五年除夕黃子通識於麓山湖大

儒道兩家哲學系統

目次

孔子哲學（一一—五三）

天（二—一〇）——仁（一〇—二五）——禮（二五—四三）——教育哲學（四四—五三）

孟子哲學（五四—一〇六）

氣與義（五四—六〇）——義的來源（六〇—六六）——義與欲（六六—七一）——義與仁

（七二—七四）——性（七四—七六）——性善（七六—八一）——性不善的原因（八一—

八四）——命（八四—八六）——性與命（八六—八八）——心（八九—九三）——心與性

（九三—九五）——教育哲學（九五—九七）——政治哲學（九七—一〇三）——附錄：義

與幸福（一〇三—一〇六）

荀子哲學（一〇七—一四六）

天與人（一一四—一二八）——正名（一二八—一二二）——名學（一二二—一二七）——

心與性（一二七—一三三）——性（一三三—一三七）——心（一三七—一三九）——禮（

一四〇—一四五）——積（一四五—一四六）

莊子哲學（一四七—一八〇）

天與道（變化與變化的原因）（一四七—一五四）——喪耦我（人爲自然的一部，不與自然對待）（一五四—一五六）——兩行與天鈞（彼是相毀而相成）（一五六—一六四）——天人不相勝（人與自然平等）（一六四—一六六）——一萬物而生天地（個體與全體）（一六六—一七〇）——因是與可行（現實與功能）（一七〇—一七五）——適與無待（適應環境，不預測自然）（一七五—一八〇）

朱王哲學（一八一—一二二）

朱熹的哲學（一八一—一九九）

宇宙論（一八六—一八八）——論性（一八八—一九五）——論仁（一九六）——論修養（一九七—一九九）

王守仁的哲學（一九九—二二一）

附錄：老子哲學（二二三—二四〇）

道之大（二二三—二三八）——道之無（二二九—二三三）——道之虛（二三三—二三三）——道之反復（二三三—二三五）——道之超越（二三六—二三八）——道之常（二三八—二三〇）——道乃自然（二三〇—二三三）——人生哲學（二三三—二四〇）

大學
用書
儒道兩家哲學系統

秀州黃子通 著

孔子哲學



研究一個人的哲學，最要緊的須研究他的哲學系統。如果單就各人與之所至，看到幾點，隨便提出討論，在作者以為有所心得，有所發明，而讀者便以為這是某先哲的基本思想。這樣去研究古代思想，恐永遠得不到古人的真相，一人一說而真理因之湮沒。如果研究古代哲學的人，能從各家的系統入手，則先哲的基本思想決不會因人而異。西洋寫哲學史的人均有獨特的見解，但是柏拉圖（Plato）與亞里士多德（Aristotle）的思想系統，在各種哲學史中，決不會有大不相同的說法。所以我們研究古代的哲學家，首先應當注意他們的系統。在尋索系統的時候，首先應當研究一個哲學家的基本概念。研究基本概念或基本名詞的時候，切不可用外國的概念或者外國的名詞來比附。即使在中國哲學史中找到兩個哲學家所用的名詞一樣，但亦不可把它們等同起來。譬如程灝的識仁中篇所用的「仁」字與孔子所說的「仁」字意義完全不同。要研究孔子的「仁」字，只有把論語中孔子對於問「仁」的答案歸納起來，方始可以得到一個可靠的定義。孔子所說的「仁」字乃孔子自己發明的，決不是包含在字典以內的，所以說文中的定義決不可用。朱子的註解亦不可用。因為朱子的註解是在那裏講明朱子自己的哲學。

「天」

近來有許多外國的傳教師，硬把孔子所說的「天」比作有意志的上帝。在國內研究孔子哲學

的人，也有以為孔子所說的「天」是有意志的。其實在論語裏邊，真說到「天」字的含義的時候，孔子就表示他相信一個自然的「天」。其餘的「天」字，或用在悲觀的時候，或用在憤激的時候，都是發抒情感的嘆詞，而不是講明哲理的名詞。「人窮則呼天」這樣的態度，孔子也常有的。但是這樣用的「天」字不能代表孔子的哲學思想。我們應當分門別類，研究各種不同的用法，再權其輕重，估定孔子的真意。孔子所用的「天」字，可分為三類：第一類：「天」字是隨了言語的習慣，往往在危急的時候，或在憤極、悲極的時候用的。這

樣的「天」字毫無意義可言。第二類：「天」字是隨了言語的習慣，往往在危急的時候，或在憤極、悲極的時候用的。這憤極時的例子，如論語子罕卷載着：「自爾而後，一人一節而具其國之野焉。朕學而後古，古之學而人，論子疾病，子路使門人爲臣，病間，曰：『久矣哉。由之行詐也！無臣而爲有臣，臣吾誰欺？欺天乎！』且子與其死於臣之手也，無寧死於二三子之手乎！且予縱不得大葬，予死於道路乎？」

又如雍也卷載着：

「子見南子，子路不說，夫子矢之曰：『予所否者，天厭之！天厭之！』」

春秋黃子

孔子因求於衛君，不得已而見南子。而子路偏不諒解，孔子遂有憤激的誓言。「天厭之」本是感歎詞，凡是感歎詞都是從習慣而來，並非一人所能特製。至於詞中的「天」字有何意義，根本不暇計及。子路使門人爲臣，孔子以爲行詐，遂說「吾誰欺，欺天乎！」這亦是憤激的誓言。其中「天」字同樣的毫無意義。

孔子悲極的時候，亦嘗呼「天」。這正是司馬遷所謂：「人窮則呼天，勞苦倦極則呼父母也。」如先進卷載着：

「顏淵死，子曰：『噫，天喪予！天喪予！』」而不書孔子的本意。「天」字究竟有何意義，這樣的「天」字亦是表現極深刻的情感，別無其他意義。

孔子在危急的時候，表示堅決的意志，道德上的自信力，亦嘗呼「天」。這樣的「天」字亦無哲理可言。桓魋要害孔子的時候，孔子就說：「天生德於予，桓魋其如予何！」（述而）又載：「匡人圍困了孔子，亦有同樣的自信語，子罕卷載着：『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！』」

這裏的「天」字一方面表示自信力，一方面又表示死生自有命定（參看以下講命字條）。孔子具有改革的志願，超時代的思想，當然有極大的責任心，極堅強的自信力。他並且盼望一切有道德的人，都有這樣的自信力，對於社會的革新，道德的改進，都應當負起責任，不生推諉游移之念。

，憲問章載着：

「子曰：『莫我知也夫。』子貢曰：『何爲其莫知子也？』子曰：『不怨天，不尤人，下學而上達。知我者，其天乎！』」

孔子感歎理想不能實現，而子貢反不明白，所以激起了一句感歎詞。孔子的意思，還是側重在不

要怨天尤人。全章語氣不過是表現孔子的自信力而已。

第二類：是把「天」作比喻的，更無深刻的意義。即如王孫賈問：「與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？」（八佾）孔子就說：「不然，獲罪於天，無所禱也。」王孫賈的問句本不注意於奧神與竈神的意義，而是把奧神比做無權的重臣，把竈神比做君主左近的親倖。就是王孫賈自己

• 孔子却以「天」比作君主，言「天」可以指揮「奧」「竈」各神，得罪了「天」，即使有諸神，也無用了。這種對答之詞，全在比喻以外的意義，而不在比喻的本身，「天」字的哲理可以不問。

第三類：是孔子說理的時候所用的「天」字，那才是孔子對於「天」的真見解。因爲孔子不肯把他自己對於「天」的見解，輕易示人，所以我們不容易明白孔子的宇宙觀。大概孔子對於「天」的觀念與習俗的觀念不同，所以不肯輕易說出，引起反感。孔子雖然是一個大哲學家，但是他的態度溫和，不肯採革命手段。所以他不肯公然反對傳統思想。大概大思想家的改革方法，總不外兩途：一個是完全推翻舊說，引起思想上的革命，如蘇格拉底（Socrates）之類，一個是採取

舊酒瓶裝新酒的辦法，取漸漸同化主義，那就是孔子。孔子對於「天」的觀取自然主義的觀點。孔子以爲「天」所表示的不過一羣自然進行的法則，並不像人那樣有言語有意志的。所以孔子說：「天何言哉！四時行焉，百物生焉。」（陽貨）

「天何言哉！四時行焉，百物生焉。」（陽貨）

這裏的「天」字，明明是描寫與禍福無關的自然，與有意志的上帝不同。孔子把可以降福禍的「天」，一變而爲自然條件的「天」，於是善惡的結果全在人爲。天行所示，只有常則，並不驟降禍福。「天」既與禍福脫離了關係，於是乎命亦失掉了他的本義，而變成了常則的代名詞。子夏轉敘孔子的話道：「死生有命，富貴在天。」（顏淵）這裏的「天」，就是「命」，「死生有命，富貴在天。」（顏淵）

這就是說，死生自有常則，非人所能統制，或生在富貴之家，或生在貧賤之家，全是自然的支配，與人的努力不努力毫無關係。只有爲善爲惡，責在於人。孔子見伯生將死，感歎而說：「亡之，命矣乎。」這個「命」字與「死生有命」的「命」字相同。伯生這樣的好人，竟致惡疾而死，這如果「天」有意志的話，這樣好人是決不會死的。可是人之生死全爲自然的條件所支配，與人的德行毫無關係。這就是所謂「命」。這也就是孔子歎憤的本意。以爲「命」是「天」的支配，而「天」是「命」的主張，「畏天命」，「就是因爲一方面有天然的環境支配着，不可以強作強爲。一方面又有天然賦與我的本能，不可以忽此本能而暴棄之，無論吉凶順逆，須努力作人。妄生倖幸的希望。

固然不對，委心任運的亦不對。所以孔子得位，「必行義以達其道」，不得位，亦「必隱居以求其志」。孟子說：「天壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」正是發揮孔子的「畏天命」。孔子以爲作一個標準的人，應當時時刻刻警惕自己，不負天所賦予，以達到成己成物的目的。成己成物是一件極難的事，不時時警惕，決不能成功的，所以用一個「畏」字。孔子說到「道之將行也與，命也。道之將廢也與，命也。」也是說，凡事都在自己的努力，至於外來的條件，不能如意，本非人所能強爲，更不必起怨尤之念。孔子說：「公伯寮其如命何」這句話便是勸子服景伯不必怨天尤人。孔子所注意的是「人」，他以爲人事的善惡，全在自己的努力，非但信任禍福的可笑，並且不可以把自己的責任，委之於環境。這是何等積極的人生觀。

神論孔子是個進取主義者而不是一個失敗主義者，他又是一個人本主義者而不是一個定命論者。孔子之「畏天命」不過是教人遵守自然的條件，而不是教人諉卸責任。起了諉卸責任的憤念，那就不得不怨天了。這種不怨天主義在孔子的日常生活中隨處可以表現。述而章說：「道不遠人，君子疾病，子路請禱，子曰：『有諸？』子路對曰：『有之。』誅曰：『禱爾於上下神祇。』」

子曰：「丘之禱久矣。」（述而）

孔子因子路請禱而告以「禱」之真義。「丘之禱久矣。」這句話正是表明：日常生活就是祈禱，其他祈禱絕對無意義。這是人本主義的表示。孔子以爲人的苦樂在於行爲的善惡，行爲的善惡在於自己的努力。人的疾病根本與禍福無關，知道了孔子重「人」的態度，就可以知道孔子對「天

「有顏回者好學，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣，今也則亡，未聞好學者也。」（雍也）

從這兩個例子看起來，貧賤，富貴，壽夭，都爲自然所限制，與禍福災祥毫無關係。即行爲善惡亦何嘗能改變命運之支配。禍福災祥等觀念，在孔子哲學系統中，根本沒有地位。禍福災祥都具有偶然性，使人莫測。莫測的原因，是由於神的喜怒無常。要挽回無常的喜怒，非獻媚於上帝不可。但是宇宙的秩序，自然的法則，本有一定的安排，並無偶然的微幸可以妄求。所以挽回者只是行爲的善惡與行爲的結果。孔子的天命觀念與禍福災祥觀念相反。承認了禍福災祥，就不能承認「命」的觀念，承認了「命」的觀念，就不能承認禍福災祥。從表面上看來，孔子似乎是令人服從天命，保持舊觀念。實則孔子的「命」字，正所以排除有意志的「天」。「命」字由命令的原意一轉而爲自然的安排，正是孔子對於舊信仰的新解釋，對於舊問題的新解決。孔子用了一個含有新意義的「命」字，一方面可以維持舊道德，一方面可以創造新的宇宙觀。最原始的天道觀，則天降禍福全視行爲的善惡。孔子的天道觀則大不相同。孔子以爲福善禍淫與事實不符，因爲有爲善而獲惡的，如伯牛之因惡疾而死，亦有爲惡而致福的，如陽貨之類。「天」之所「命」是宇宙間預先安排的秩序，而壽夭疾病不過是安排的一種，與行爲之善惡無關。這就是孔子所謂「命」。但是爲善的人可以造福於社會，爲惡的人可以爲害於社會。社會的幸福確與行爲的善惡有關。所以孔子特別注重行爲的善惡，君子小人的分別。並且善惡問題脫離了禍福觀念，可使行善而獲禍者不改行的決心，作惡而享福者亦受道德的制裁。這樣才能創造倫理學。如果孔子始終不

放棄有意志的天道觀，倫理學就創造不成，而孔子亦決不能成爲哲學家了。孔子曰「天」字，是孔子的「不怨天」與「畏天命」，都是因爲「天」有常道，只可遵循不可違背。如果「天」有不可違背的法則，當然是可畏的。如果「天」有常則可以遵循，那末，違背了，也是自己的過失，用不着怨「天」。所以「畏天命」與「不怨天」這兩句話，看去似乎相反，其實是「貫的」。孔子對於常則的「天」說得最爲明白，上面已經引過了。易經上還有幾句話，正是發揮孔子的「天」字：『盥手漱，億萬世想，勿忘思慮。』『文德來，善如來。』『日見戰戰兢兢，來。』

「天下何思何慮？天下同歸而殊途，一致而百慮；天下何思何慮？日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。」

日月的運行，四時的更易，都有一定的秩序。百物的生死盛衰，也因此有法則可以推知，更無禍福喜怒之可言。假如「天」爲神所控制，則百物的生死盛衰，亦必因神的喜怒而轉移，沒有法則可尋了。既沒有法則可尋，也就沒有必然的「命」可畏了。君子之「畏天命」，決不是小人之「畏天命」，小人的「畏天命」含有徼倖邀福的意思，君子之「畏天命」乃是因爲「天」有常則，必須遵從，方能盡爲人之責。

9 近來有人以爲孔子之用「命」字與西洋的理性主義者的用「理性」等名詞頗有類似的。所謂「理性」是指宇宙間的秩序，不可變的法則。這般理性派的哲學家，也是受子科學的洗禮，以爲宇宙間的一切事物，都有必然的關係，因果的法則，決不會偶然發生。他們不肯

如科學家那樣明說，這是自然的法則，而只說宇宙間一切關係都是「理性」。他們遇到宗教家又可以把「理性」與「上帝」聯合起來，毫無牽強。「理性」一名詞似乎兩方面都可以應用。這樣用法似乎與孔子用「命」字一樣，其實則不然。西洋的理性主義者雖然相信科學，但其要旨還在保存基督教，而孔子的哲學澈始澈終的注重「人」，孔子以為人應當對於自己負責任，每一個「人」對於社會的影響都很大，誰也不能逃其責任，所以人人應當自勵，不當推諉，「怨天尤人」就是推諉。「人」有這樣的本能，「人」有這樣的責任，自當小心寅畏，不可辜負自然的賦予。孔子用「命」字，並不是想阿諛苟容於當世，這是與理性派的哲學大不相同的。

「仁」

「仁」字在《論語》中出現最多次，共有一百零四處。《論語》中「仁」字的用法，與「命」字不同。

凡是研究孔子哲學的人，最容易犯的，有三種毛病：一、因循守舊，只知照本宣科，「第二種毛病，就是把歷代的思想家，文藝家，考據家，註釋家對於「仁」的見解搜集起來，任取去一二，以為「仁」字的真義。殊不知各家對於「仁」字的見解，只能代表各家的思想，而不能代表孔子的思想。即如程頤對於「仁」字的見解，只能代表程頤的哲學。程頤以為「仁」字簡直是西洋哲學家心目中的「本體」，而且是絕對主義者的「本體觀」。程頤以為「仁」者渾然與物同體，就是說「仁」這様東西是渾然一物，包羅萬象，而不能分析的。但是萬物之中，無處沒有「仁」的「本體」。孔子的「仁」字則大不相同。至少我們可以知道：孔子的「仁」字是為

人的目標，而不是宇宙的「本體」。即此可見雜湊各家的見解去註釋一個大哲學家的專門名詞是不對的。

第二種毛病，就是見各弟子問仁的答案都不一樣，就以爲孔子的「仁」字，並無固定的內容。

第三種毛病，就是在孔子對於問仁的答案中，憑自己的主觀，任取一二條以爲定義。

孔子的「仁」字是孔子創造倫理學時候的基本概念，沒有這個「仁」字，就沒有孔子的倫理學。「仁」字是要把一切做人的德行聯絡起來，組成一個一貫的系統，它只在倫理學中佔重要地位，而不是形上學中的專門名詞。「仁」可以包括一切的美德，而且是一切美德的最高點。換言之，比較各種德行的內容，「仁」爲最豐富，比較各種德行的高下，「仁」爲最高，只要達到「仁」，各種德行的內容也就有了。從這兩點看來，「仁」簡直是柏拉圖（Plato）所追求的「至善」（Summum Bonum）但是孔子的「仁」字又與柏氏的「至善」不同，因爲柏氏的「至善」是宇宙間的一種存在（Being），人爲的「至善」不過是這種存在的化身而已。孔子的「仁」字，純粹是道德範圍中的概念，也可以說是種種德行的總名稱，在形上學中是沒有地位的。並且有了這「仁」字，凡是要研究道德的人，非但可以照他的條件去身體力行，並且可以用思想去研究他，追求它。這就不單是實踐的修身，而是可以研究的哲學了，這就是倫理學，也就是道德哲學。因爲「仁」字是可以想像的，可以研究的，所以孔子說：「回也，其心三月不違仁」。但是「仁」字的內容既不是指思想，又不是指心理的態度。如果「仁」字是指內心而言，「禮」字是指外行而

言，那末「仁」字只能包括「克己」而不能包括「復禮」了。如果「仁」字單研究思想，那就變爲邏輯上的名詞，而不是倫理學中的名詞了。「仁」的內容雖不外乎種種實踐的德行，而「仁」字的確可以用作獨立研究的對象，可以提出來做追求的目標。所以他是個哲學的概念。孔子說：

「民之於仁也，甚於水火。水火吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。」（衛靈公）

又說：

「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」（里仁）

在這幾句中，「仁」已變爲一樣可以追求，可以與我們發生關係的東西。這雖不是具體的物，却已變成思想中可以模擬的東西了。這不是說孔子是個唯心論者，或是概念論者，這不過表明孔子的思想已經到了發明概念的程度。柏拉圖正是如此，不過柏氏走上了形士學的迷途，把「至善」這一概念變爲宇宙的本體了。（懷德海氏 Whitehead 曾歎惜本體之說在歐洲作祟了二千年之久）。先秦諸子幸而都沒有走入此種迷途。至印度哲學傳入中國，影響了宋儒，始將至善之「理」變爲一種「存在」而有「太極」的追求。孔子的「仁」字，雖似一種「存在」，然而始終是一種概念，與柏拉圖追求的「存在」大不相同。案中，繼自由的主張，對東一二論以爲玄義。

仁與忠恕

「仁」的內容是包括一切做人之道，凡是人的德行都包括在內。孔子對於弟子的問仁，答案各各不同，正因為凡是可以用進德修身的事情，沒有一樣不可以達到「仁」，必須各樣德行都完備