

百 科 小 叢 書

中 國 哲 學 小 史

馮 友 蘭 著

王 雲 五 主 編

蘇希執

一九三四年

商 務 印 書 館 發 行

書叢小科百

史小學哲國中

著蘭友馮

編主五雲王

行發館書印務商

中華民國二十三年一月初版

(二五〇二)

百叢書 中國哲學小史一冊

每冊定價大洋貳角伍分

外埠酌加運費匯費

著者 馮友蘭

主編人 王雲五

印刷所 上海河南路商務印書館

發行所 上海及各埠商務印書館

版 翻
權 印
所 必
有 究

目錄

一	孔子.....	一
二	墨子.....	九
三	孟子.....	一四
四	老子.....	二二
五	惠施公孫龍墨經.....	二八
六	莊子.....	三六
七	荀子.....	四三
八	五行八卦.....	四九
九	佛教道教與道學.....	五九
十	周濂溪邵康節.....	六五
目錄		

中國哲學小史

二

十一	張橫渠及二程.....	七二
十二	朱子.....	七七
十三	陸象山王陽明.....	八六

中國哲學小史

哲學本一西洋名詞。今講中國哲學史，其主要工作之一，即是就中國歷史上各種學問中，將其可以西洋所謂哲學名之者，選出而敘述之。中國歷史上諸種學問，其中有西洋所謂哲學之成分者，有先秦諸子之學，魏晉之玄學，隋唐之佛學，宋明之道學，及清人之義理之學。

希臘哲學家往往分哲學爲三大部：（一）物理，（二）倫理，（三）論理。其所謂物理，倫理，論理，其範圍較現在此三名所指爲廣。以現在術語言之，哲學包涵三大部：即（一）形上學，（二）人生哲學，（三）方法論。論語謂「其言性與天道。」諸子之學等學問中，其言天道之部分，即約略相等於西洋哲學中之形上學，其言性命之部分，即約略相等於西洋哲學中之人生哲學。但西洋哲學中方法論之部分，在先秦諸子之學中，尙有與約略相當者；此後講此方面者，在中國可謂絕無僅有。此後所謂道學及義理之學，固亦有其方法論，即所講爲學之方是也。不過其所講之方法，乃修養之方法，非求知之

方法耳。

魏晉之玄學，即先秦諸子之學中道家之學之繼續。隋唐之佛學，雖亦有甚大勢力，然終非中國思想之主流。清代之義理之學，乃宋明道學之繼續。故此小史所述，僅詳於先秦諸子之學，及宋明之道學。

一 孔子

周平王東遷後，孔子生於魯，卒於魯，年七十三。

中國之文化，至周而具規模。但至春秋之時，原來之周制，在社會，政治，經濟，各方面，皆有根本的改變。此種種大改變發動於春秋，而完成於漢之中葉。此數百年為中國社會進化之一大過渡時期。此時期中所遇環境之新，所受解放之大，除吾人現在所遇所受者外，在中國已往歷史中，殆無可以比之者。即在世界已往歷史中，除近代人所遇所受者外，亦殆無可以比之者。故中國之上古時期，誠歷史中之一重要時期也。

在一社會之舊制度日即崩壞之過程中，自然有傾向於守舊之人，目觀「世風不古，人心日下」，遂起而爲舊制度之擁護者。孔子（西歷紀元前五五一—四七九）即此等人也。不過在舊制度未搖動之時，只其爲舊之一點，便足以起人尊敬之心。若其既已動搖，則擁護之者，欲得時君世主及一般人之信從，則必說出其所以擁護之之理由，與舊制度以理論上的根據。此種工作，孔子已發其端，後來儒家者流繼之。儒家之貢獻，即在於此。

然因大勢之所趨，當時舊制度之日即崩壞，不因儒家之擁護而終止。繼孔子而起之士，有批評或反對舊制度者，有欲修正舊制度者，有欲另立新制度以替代舊制度者，有反對一切制度者。此皆過渡時代，舊制度失其權威，新制度尙未確定，人皆徘徊歧路之時，應有之事也。儒家既以理論擁護舊制度，故其餘方面，與儒家意見不合者，欲使時君世主及一般人信從其主張，亦須說出其所以有。其主張之理由，與之以理論上的根據。荀子所謂十二子之言，皆「持之有故，言之成理」者也。人既有注重理論之習慣，於是所謂名家「堅白同異」等辯論之只有純理論的興趣者，亦繼之而起。蓋理論化之發端，亦即哲學化之開始也。孔子即此運動之開始者，故後人以之爲「至聖先師」，雖不

必對而亦非無由也。

孔子爲當時舊制度之擁護者，故其對於當時政治之主張，以爲苟欲「撥亂世而反之正」，則莫如使天子仍爲天子，諸侯仍爲諸侯，大夫仍爲大夫，陪臣仍爲陪臣，庶人仍爲庶人，使實皆如其名，此卽所謂正名主義也。孔子認此爲極重要。故論語云：「子路曰：『衛君待子而爲政，子將奚先？』子曰：『必也正名乎！』」（子路）齊景公問政於孔子，孔子對曰：『君君，臣臣，父父，子子。』公曰：『善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？』」（顏淵）蓋一名必有一名之定義，此定義所指，卽此名所指之物之所以爲此物者，亦卽此物之要素或概念也。如「君」之名之定義之所指，卽君之所以爲君者。「君君，臣臣，父父，子子」上君字乃指事實上之君，下君字乃指君之名，君之定義。臣父子均如此例。若使君臣父子皆如其定義，皆盡其道，則「天下有道」矣。孔子目觀當時之「君不君，臣不臣，父不父，子不子」，故感慨係之，而借題發揮曰：「觚不觚，觚哉！觚哉！」（論語雍也）孔子以爲當時因名不正而亂，故欲以正名救時之弊也。

孔子對於當時政治之見解爲守舊的，但在道德哲學方面，則有甚新的見解，自成一系統，爲後

來儒家學說之基礎。此方面孔子之主要學說，爲其對於仁之見解。論語中言仁處甚多，總而言之，仁者，卽人之性情之真的及合禮的流露，而卽本同情心以推己及人者也。論語云：「巧言令色，鮮矣仁。」（學而）又云：「剛毅木訥近仁。」（子路）巧言令色，矯飾以媚悅人，非性情之真的流露，故「鮮矣仁」。「剛毅木訥」之人，質樸有真性情，故「近仁」也。論語又云：「樊遲問仁。子曰『愛人。』」（顏淵）仁以同情心爲本，故愛人爲仁也。論語又云：「憲問……『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。」（憲問）焦循曰：「孟子稱公劉好貨，太王好色，與百姓同之，使有積倉而無怨曠。孟子之學，全得諸孔子。此卽已達達人，己立立人之義。必屏妃妾，減服食，而於百姓之飢寒，尠離，漠不關心，則堅瓠也。故克伐怨欲不行，苦心絜身之士，孔子所不取，不如因己之欲，推以知人之欲。卽己之不欲，推以知人之不欲。絜矩取譬不難，而仁已至矣。絕己之欲，則不能通天下之志，非所以爲仁也。」（論語補疏）

孔子又云：「民之過也，各於其黨，觀過斯知仁矣。」（論語里仁）人之性情之真的流露，或有所偏而爲過，然要之爲性情之真的流露，故「觀過斯知仁矣。」論語又云：「顏淵問仁，子曰『克己

復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？」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。」（顏淵）仁爲人之性情之真的，而又須爲合禮的，流露也。

論語又云：「仲弓問仁。子曰：『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。』仲弓曰：『雍雖不敏，請事斯語矣。』」（雍也）又云：「子貢曰：『如有博施於民，而能濟衆，何如，可謂仁乎？』子曰：『何事於仁！必也聖乎！堯舜其有病諸！夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可爲仁之方也矣。』」（雍也）「爲仁之方」在於「能近取譬」，即謂爲仁之方法在於推己以及人也。「因己之欲，推以知人之欲」，即「己欲立而立人，己欲達而達人」，即所謂忠也。即己之不欲，推以知人之不欲，「即己所不欲，勿施於人」，即所謂恕也。實行忠恕即實行仁。論語云：「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。』」（里仁）孔子一貫之道爲忠恕，亦即謂孔子一貫之道爲仁也。爲仁之方法如此簡易。故孔子曰：「仁遠乎哉，吾欲行斯仁至矣。」

宋明哲學家陸王一派，假定人本有完全的良知，假定「滿街都是聖人」，故以爲人只須順其

良知而行，卽萬不致誤。孔子初無此意。人之性情之真的流露，本不必卽可順之而行而無不通。故孔子注重「克己復禮爲仁」。然禮猶爲外部之規範，除此外部之規範外，吾人內部尙自有可爲行爲之標準者。若「能近取譬」推己及人，則吾人之性情之流露，自合乎適當的分際。故仁爲孔子「一貫」之道，中心之學說。故論語中亦常以仁爲人之全德之代名詞。曰：「求仁而得仁，又何怨？」（論語述而）曰：「若聖與仁，則吾豈敢？」（同上）曰：「有殺身以成仁，無求生以害仁。」（論語衛靈公）此所謂仁皆指人之全德而言也。

惟仁亦爲全德之名，故孔子常以之統攝諸德。宰予以三年之喪爲期已久，孔子謂爲不仁，是仁可包孝也。以後孟子言：「未有仁而遺其親者」；中庸言：「所求乎子以事父」，皆謂仁人或行忠恕之人自然孝也。孔子以「微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死」爲「殷有三仁」。是仁可包忠也。以後孟子言：「未有仁而後其君者」；中庸言：「所求乎臣以事君」，皆謂仁人或行忠恕之人自然忠也。孔子謂令尹子文及陳文子：「未知焉得仁？」（論語公冶長）是仁可包智也。「仁者必有勇」，（憲問）是仁可包勇也。

觀上所述，可知孔子亦注重人之性情之自由。人之性情之真的流露，只須其合禮，即是至好，吾人亦即可順之而行矣。論語曰：「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」（子罕）又曰：「子曰：『可與共學，未可與適道。可與適道，未可與立。可與立，未可與權。』」（同上）「我則異於是，無可無不可。」（微子）

蓋依上所述，吾人行爲之標準，至少一部分是在內的而非在外的，是活的而非死的，是可變的而非固定的。故吾人之行爲，可因時因地，隨吾人性情之所之，而有相當的不同。此所謂「毋意，毋必，毋固，毋我」也。此所謂「我則異於是，無可無不可」也。若對於一切，皆執一定之規則，則即所謂「可與立，未可與權」者也。

人之性情之真的流露，只須其合禮，即是至好。至其發於行爲，果爲有利於社會或個人與否，不必問也。事實上凡人性情之真的及合禮的流露之發於行爲者，對於社會多有利，或只少亦無害，但孔子則不十分注意於此。如三年之喪之制，本可以曾子所謂「慎終追遠，民德歸厚」（論語述而）之說，與以理論的根據；但孔子則只謂不行三年之喪，則吾心不安，行之則吾心安。（論語陽貨）此

制雖亦有使「民德歸厚」之有利的結果，但孔子不以之作三年之喪之制之理論的根據也。孔子不注重行為之結果，其一生行事，亦是如此。子路爲孔子辯護云：「君子之仕也，行其義也，道之不行，亦知之矣。」（論語微子）「道之不行，已知之矣，」而猶席不暇煖，以求行道，所以石門晨門謂孔子爲「知其不可而爲之者」也。（論語衛靈公）董仲舒謂：「正其誼不謀其利，明其道不計其功。」「君子之仕也，行其義也，」卽「正其誼」也。至於道之果行與否，則結果也，「利」也，「功」也，不必「謀」，不必「計」矣。論語云：「子罕言利。」（子罕）孔子云：「君子喻於義，小人喻於利。」（論語里仁）此孔子及孟子一貫之主張，亦卽其與墨家根本不同處也。

觀上所述，又可知孔子之哲學，極注重人之心理方面。故後來儒家皆注重心理學。孔子云：「性相近也，習相遠也。」（論語陽貨）對於性雖未有明確的學說，然以注重心理學之故，性善性惡，遂成爲後來儒家之大問題矣。

二 墨子

墨子（西歷紀元前四七九—三八一）在孔子後，其學爲繼承孔子之儒家之反對派。墨子書中反對儒家之處甚多，蓋墨家哲學與儒家哲學之根本觀念不同。儒家「正其誼不謀其利，明其道不計其功。」而墨家則專注重「利」，專注重「功」。試就孔子個人及墨子個人之行爲考之，「孔席不暇煖，墨突不暇黔」，二人皆栖栖皇皇以救世之弊。然二人對於其自己行爲之解釋，則絕不相同。子路爲孔子解釋云：「君子之仕也，行其義也；道之不行，已知之矣。」（《論語微子》）此謂孔子之所以欲干預政治，乃以「應該」如此。至於如此之必無結果，「道之不行」則「已知之矣」。但墨子對於其自己之行爲之意見則不然。《貴義篇》云：「子墨子自魯卽齊，遇故人謂子墨子曰：『今天下莫爲義，子獨自苦而爲義，不若已。』」子墨子曰：「今有人於此，有子十人，一人耕而九人處，則耕者不可以不益急矣。何故？食者衆而耕者寡也。今天下莫爲義，則子爲勸我者也。何故止我？」此謂爲義者雖少，然有一二人爲之，其「功」猶勝於無人爲之，其結果終是天下之「利」也。孔子乃無所爲而爲，墨子則有所爲而爲。

「功」「利」乃墨家哲學之根本意思。墨子非命上云：「子墨子言曰：『必立儀。言而毋儀，譬

猶運鈞之上而立朝夕者也；是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。『何謂三表？』子墨子言曰：『有本之者，有原之者，有用之者。於何本之上？本之於古者聖王之事。於何原之下？原察百姓耳目之實。於何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。』此三表中，最重要者乃其第三。『國家百姓人民之利』，乃墨子估定一切價值之標準。凡事物必中國家百姓人民之利，方有價值。國家百姓人民之利，卽是人民之「富」與「庶」。凡能使人民富庶之事務，皆爲有用，否者皆爲無益或有害；一切價值，皆依此估定。

人民之富庶，既爲國家百姓人民之大利。故凡對之無直接用途或對之有害者，皆當廢棄。所以吾人應尙節儉，反對奢侈。故墨子主張節用，節葬，短喪，非樂。

一切奢侈文飾，固皆不中國家人民之利，然猶非其大害。國家人民之大害，在於國家人民之互相爭鬪，無有寧息；而其所以互相爭鬪之原因，則起於人之不相愛。故墨子以兼愛之說救之，以爲兼愛之道不惟於他人有利，且於行兼愛之道者亦有利；不惟「利他」，亦且「利自」。墨子之兼愛篇純就功利方面證兼愛之必要。此墨家兼愛之說所以與儒家之主張仁不同也。

天下之大利，在於人之兼愛；天下之大害，在於人之互爭；故吾人應非攻。墨子非攻；孟子亦曰：「善戰者服上刑。」但墨子之非攻，因其不利。孟子之反對戰爭，則因其不義。觀孟子與宋牼辯論之言可見矣。（孟子告子下）宋牼欲見秦楚之王，說搆兵之「不利」，而使之「罷之」。孟子則主張以仁義說秦楚之王。宋牼不必卽一墨者，但此點實亦孟子與墨子所以不同也。

墨子雖以爲兼愛之道乃惟一救世之法，而却未以爲人本能相愛。墨子以人性爲素絲，其善惡全在「所染」。（墨子所染）吾人固應以兼愛之道染人，便交相利而不交相害；然普通人民，所見甚近，不易使其皆有見於兼愛之利，「交別」之害。故墨子注重種種制裁，以使人交相愛。墨子書中有天志明鬼非命諸篇。以爲有上帝鬼神之存在，賞兼愛者而罰交別者。上帝神鬼及國家之賞罰，乃人之行爲所自招，非命定也。若以此爲命定，則諸種賞罰，皆失其効力矣。故墨子「非命」。

墨子之政治哲學，見於墨子書中尙同諸篇。在西洋近代哲學史中，霍布士（Thomas Hobbes）以爲人之初生，無有國家，在所謂「天然狀態」之中；於其時人人皆是一切人之仇敵，互相爭奪，終日戰爭。人不滿意於此狀態，故不得已而設一絕對的統治者而相約服從之。國家之起源如此，故其