

國立中央研究院

歷史語言研究所集刊

第六本 第二分

目 錄

三百年前的建立孔教論……………陳受頤

明初建州女真居地遷徙攷……………徐中舒

三朝北盟會編考(上)……………陳樂素

商務印書館發行

中華民國二十五年出版

二十五年七月初版

國立中央研究院歷史語言研究所集刊第六本

每冊定價國幣陸角

（附郵費）

國立中央研究院歷史語言研究所集刊編輯委員會

翻印必究

發行所

上海河南路五

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

孔子者而西洋之人復倡爲天主之說
至使中國所素尊之

上帝亦幾混而莫辨嗚呼此儒者之過亦

中國之羞也元初留京本以受命先

臣思博一第以爲報

國之藉已而見前二家之書竊嘆

高皇帝專尊

孔子而爲臣子者顧反之于

序

王制爲不忠且士紳皆誦法

孔子及已得志而遂悖之于聖門爲不

義宜良心稍有未泯者輒扼腕而不

平也元誠不勝公憤復思所以致此

蓋爲

孔子所以當尊與

高皇帝所以專尊之意前此未有爲之發

明者亦千古一缺典也于是取十三

三百年前的建立孔教論

——跋王啓元的清署經談——

陳 受 頤

(一) 清署經談的著者

民國二十年冬天，傅孟真先生得一書於北平書肆，以其與明末中西教爭頗有關係，招我到靜心齋一看，並將書借給我回家細讀。書名清署經談，凡十六卷，廣西馬平王啓元撰。書中無標題頁，有自序一篇，作於「天啓癸亥（三年西元一六二三）季春朔旦」，序前一行有「清署經談一集」六字，著者當時是有意續寫下去的。

（註一）書中有藏書章二：一個是朱文的「池北書庫」四字，一個是白文的「光緒初書歸黃縣王氏海西閣」十二字。此書現藏國立中央研究院歷史語言研究所。

關於著者王啓元的生平，我們知道的很少。馬平縣志卷七鄉賢，頁五十四云：

王啓元弱冠博通經史，登萬曆乙酉（十三年西元一五八五）科榜。連上公車十三次，至天啓壬戌（二年西元一六二二）始成進士。授翰林院檢討，以老告歸，猶著書不輟，其篤學如此。弟啓睿，以明經授縣佐，不赴，隱於蟠龍崗，著蟠龍江志。（參看同書卷之七選舉，頁八，頁二十二）。

據縣志卷七選舉，頁八，王啓元是王化的兒子，母計氏。王化，明史卷二百二十二有傳附譚綸後，傳云：

（註一）清署經談卷十三頁三說：「夫舊文可言也，則此書是也；自得未可言也，姑以俟之別編乎」。

王化字汝贊，廣西馬平人。父尙學，職方郎中。化登鄉薦。嘉靖四十年（一五六一）新置平遠縣，授化知縣，以擊賊檀嶺，有知兵名。田坑賊梁國相既降復叛，約三圖賊葛鼎榮分寇江西福建。化寄妻子會昌，而身率鄉兵往擊。賊連敗，乃縱反間會昌，言化已歿。化妻計氏慟哭自刎。化怒，追賊益急，獲國相於石子嶺。遷潮州府同知，仍署縣事。計被旌，官爲立祠。化舉卓異，超擢廣東副使。南贛巡撫吳百朋以貪黷劾之，削籍。巡按御史趙淳薦其知兵，乃命以僉事飭惠潮兵備。久之，考察罷。

馬平縣志卷七王化傳字句幾乎完全本諸明史，所不同者只有四點：（一）縣志明言王化登鄉薦事在嘉靖壬子（西元一五五二）。（二）王化寄妻子於會昌的緣故，縣志說是平遠初縣，城櫓未立。（三）縣志說王化「舉卓異，超擢廣東按察使」，與明史異；然縣志卷三坊表頁十五，「貞烈坊」條下云：「在柳侯祠街右，爲副使王化妻計氏建」，足證明史是對的。（四）王化入馬平縣的鄉賢，故縣志把吳百朋參劾之事刪去。

王啓元生卒年無考，但從他父親王化的傳裏，我們可以得到一點暗示，就是他當生於平遠置縣（一五六二）之前。明史王化傳說平遠置縣事在嘉靖四十年，馬平縣志沿之，這是錯的。明史地理志六（卷四十五）廣東潮州府平遠縣下云：

嘉靖四十一年五月，以程鄉縣豪居都之井子營置，析福建之武平上杭，江西之安遠，惠州府之興寧四縣地益之，屬江西贛州府。四十二年正月，還三縣割地，止以興寧程鄉地置縣來屬。

看明史王化傳，我們又可以約略推想王啓元幼年的情形，知道他離開了父親之後，不久便遭了母親自殺的慘事。他喪母之後，成進士之前，幾十年間的事蹟，縣志只有寥寥數語。據清署經談自序說：「先後留京二十年，其後又家居十年」乃成進士，則由一五八五至一六二二年間，他不但常到北京，而且曾在北京作過較久的居留的。他大抵于天啓三年完成了他的大著作——清署經談——，不久便回故鄉去了。縣志說他「以老告歸，猶著書不輟」，不知是否續寫清署經談的二集。崇禎二年，（一六二九）馬平縣重修柳州府學的時候，他還健在，並撰重修府學碑記（見馬平縣志卷之八藝文，頁四十至四十二）他的年紀已在七十左右了。

清署經談一書，從來未經著錄，連馬平縣志都沒有提及。牠雖曾一度入藏池北書庫，但王士禛在他的著述中，並沒提過這部書或其撰人。漁洋山人的興味是比較地多方面的。除了詩文掌故典籍書畫金石之外，他懂得西洋的算法（居易錄卷十），曾讀西域 南懷仁的坤輿圖說（居易錄卷二十六），曾和南懷仁談及海外的大銅人（池北偶談卷二十四），曾欣想過西洋畫法（池北偶談卷二十六），曾注意香山嶼西洋人之聚居和風俗（池北偶談卷二十一，皇華紀聞卷四）又知道中國與西洋之交通，如意大利國（居易錄二十六），如傳而都嘉利國（即葡萄牙，見池北偶談卷一），俄羅斯國（全上），荷蘭國（精華錄卷六，池北偶談卷三卷四，皇華紀聞卷三）他都提及。一個如此博聞的人，遇了一部奇書，反而沒有留下紀錄，這是頗可詫異的。到光緒初年，清署經談流到黃縣王氏海西閣時，當然更引不起人們的注意了。（海西閣的主人不知是誰，待考）。

清署經談是一本衛道的書，主張糅合政教以建立理想的新儒家的宗教。本來中國士夫著書立說來衛道護教，已成家常便飯，並沒有什麼可異之處。清署經談之所以不能與普通衛道文章相提並論者：一則著者的思想自成系統，不大依傍前人；二則他的時代已到明朝晚年，西學已經東漸，為衛道護教人們所隱憂者，不單是百家二氏了。

在他的近二十萬字，分卷分篇，系統整然的著作中，王啓元的基本工作，是從新建設一個整齊的儒教神學。書中自然也有不少因襲前人見解的地方，自然也不免援引傳統儒學的經傳做骨格，然而統觀全書，的確跟宋元以來的道學家著述根本不同。他的思想內容，細讀原書便可清楚知道，不必在此複述。我們所應該特別留心，不宜輕輕放過的，是他的幾個基本信仰和觀念。

（二） 王啓元與儒教的神道化

最要緊的是他把儒學來重新的神道化了，使儒教變成一個有機的默示的宗教，而不單是一個人生哲學或論理的系統。本來漢代的儒家，受了方士和民間宗教的影響，頗帶一點神祕和迷信的色彩；但經過王充的啓明思想，和魏晉間的自然主義兩重洗刷之後，神祕的宗教性，已經逐漸減少了。唐代初期很像帝國時代的羅馬，為接

受吸收外來宗教的時期，儒教未占特殊的地位。七八世紀之交，韓愈李翱有意提倡了，然熱心有餘而理論不够充實。宋朝二程朱熹革新儒學，側重問學，以理氣陰陽解釋天然和人事，而儒學的宗教性，幾等於零。此後二百多年間，朱熹的道學變成正統，籠罩天下的耳目，甚於西洋中古後半的亞里士多德。

明朝初年的理學家，完全跟着朱熹的老路走去。可是反動也快要來到了。十五世紀後半，而學風一變。陳獻章王守仁都是反對格式化的朱學，而提倡極端依自的所謂心學的，儒學的禪化，痕跡顯然。然而心學所採取的，不過是佛教哲學中的比較空洞的部分，結果還不是默示的宗教。王守仁的「天植靈根」絕對不是 *Visio Dei*。王守仁的弟子王艮王畿離開傳統的儒學愈遠，正像劉宗周所說，「然學陽明之學者，意不止於陽明也，讀龍溪近溪之書，時時不滿其師說，而益啓瞿曇之祕而歸之師，漸躋陽明而禪矣」。（劉子文編卷七，答王金如三）（註一）王學末流之狂禪，早爲時人所詬病，儒教復興，當然要另覓基礎了。

王啓元生當王學風靡之時，要把儒教神道化，要推孔子爲教主，不得不毅然擺脫漢唐以來的儒學，獨尊上帝與天。他說：

天地有上下之定位，中外之位象，而握天地之大權者，則惟上帝。據經所言：郊祀后稷以配天，宗祀文王以配上帝，則天與上帝似當有微異。

以理推之，則無名無爲者宜屬天，有主有權者宜屬上帝，然實一體而二名。（卷二頁五）

蓋天上地下以爲體，日月中宮以爲用，四時四面以爲局，幽則治鬼神，明則生人物，而孰爲之統治者？則上帝也。（卷五頁二十六）

這個有知覺有意志具人格的上帝，除了自生和創世（卷二頁五至七）之外，最關心於儒教道統的傳授。據王氏的見解，儒者的道統是得之於天的。他說：

係「繫」詞又曰：「河出圖，洛出書，聖人則之」。自古立教，未有天人親相授受者，則此圖書者，非天所親授於聖人之秘密乎？夫二氏百家，大抵與

（註一）黃宗羲的明儒學案（卷三十二）曾採取劉氏這幾句話：「陽明先生之學，有泰州龍溪而風行天下，亦因泰州龍谿而漸失其傳。泰州龍谿時時不滿其師說，益啓瞿曇之祕而歸之師，蓋躋陽明而爲禪矣」。

於中古之後耳，而肇於開闢之初，則爲儒者獨也。故敍道統者，必推極於天地，而又實指天地之所親授，而後儒者之本原始定。此統一定，豈惟二氏百家不能混，卽天地再闢，千聖復起，亦不可得而易矣。（卷二頁二至三）

而且道統之授受，不限於開闢時期的一次，後代的聖人君師，都由上天作主，以天下付給他們的。換句話說，他們之維持道統，都是上天所感動默示的：

後儒但以草木萬物屬天，至于作君作師，則專屬之聖人。不知君師之位，聖人能自盡其道，豈能自生其身哉？且天之所爲大德曰生，豈僅止於生物而不及生人，又不能於人之中生君師，於君師之中生聖人，於聖人之中生至聖，則亦無爲貴天矣。此論天之自生者不可不兼鬼神，而論天之生物者不可不先君師也。（卷一頁八）

聖人君師既由天生，孔子至聖也由天縱，（卷八天縱至聖篇）。聖人之道在天子之上，固是天意；孔子位在各聖人之上，而爲萬世帝王師表，也是天意。

孔子所以稱萬世帝王之師，則有數義焉。一元之數，自開闢以來，從寅入巳，幾至午矣。中天之運，此其正盛之時。天將縱一人焉，以爲宇宙斯文之主，孔子應期而生，一也。羣盛迭興，有以君道顯者，有以相道顯者，……獨師道未有著焉，亦宇宙一缺典也，孔子承前而起，二也。（卷八頁二）王氏繼續再舉出四個意義，都是說明孔子降生是有關天意的。孔子不爲天子，終于下位，也是上天的擺佈。由此推論，孔子所刪定的史料，所自著的書籍，就是聖經。所以王氏屢次在書中宣說：「孔子原自至神，聖經原自大備」。又說：「經至孔子而後全，道至孔子而後神，教至孔子而後定，殆若天實有意於其間，非人之所能爲也。嗚呼，盛哉！」（卷八頁二十二）不單如此，聖經的傳授與保存，也有天意主宰的。例如禮記中的月令，「所載與洪範五事庶徵之義正相表裏，其必爲天子法天之書無可疑者」。但是爲什麼呂氏春秋裏頭也有牠呢？「後儒以月令採於呂氏春秋，且以其中所引太尉爲秦官，遂以爲非周公之書」，王氏也有他自己的說法：

其寄於呂氏春秋，蓋亦有說。嘗謂聖人神道之書，必有鬼神呵護，其爲人所祕藏以傳於世，有莫知所以然而然者。如易之隱於卜筮而得不焚，月令寄於

呂氏春秋而得不缺。安知非天意默爲之曲全哉？且太尉不過差一字耳，更之爲太宰，則他無雜入者矣。……其書必不出於呂氏。意爲有識之士，知有焚書之厄，特借呂氏以寄其傳耳。（卷五頁三十六至三十七）

秦不師古，固不知有敬天之法，而其慘刻少恩，又安能行一敬天之事？

秦法甚嚴，呂氏知守秦法耳，安能舍秦法之外而別尊周制？其太尉二字，安知非有識之士故託一字以合秦法，而令其必傳也？（全上）

這固然是非常主觀專斷的見解，然古今中外那裏有客觀的宗教家？王氏自己也並非不知道說得有點牽強，所以既說鬼神呵護，又說先知改字，更說安知非周公之神假手於呂氏而存之以傳於後世哉？無論怎樣，總逃不了是天意。不但月令如此，就是孟子以後的儒者著述也關天意。王氏說：

董生天人三策則中庸天人之至理也，昌黎原道一篇則孟子闢邪之大義也，邵子皇極經世大闡二天之蘊，周子太極通書深入十翼之精，小學家禮足當儀禮曲禮之約，通鑑綱目可繼春秋之公。聖道衰微，世出偉人以輔翼之，使不爲二氏百家所亂，此天意也，聖人之靈也！（卷十二頁二十一至二十二）

儒教的神道方面建設成功，則羣經自然成爲系統神學，無往而非證聖的資料了。易經中的陰陽神秘，以至演禽太乙奇門六壬都與儒教有關了（卷十四象數輔易篇；占筮寄易篇）。至於儒教以外各教的種種神奇異蹟，孔子也可做到，不過他以中庸設教，無假於飛昇天堂罷了，（卷九頁二十三）。所以王氏又說：僂佛之神道，謂聖人能之而能不爲則可，謂聖人原不知有神道則不可（卷四頁三）。

在這個神道化的儒教之大前題之下，孔子之爲教主，孔子之至德高功宜爲天下萬法所法，是不待論的。王氏貫串羣經，專尊孔子的話，不必複述了。他的第二個特殊主張是政教不分，所謂道統治統不能分離。清署經談卷三的總標題是聖教原尊天子。他說明天子如何代天行道，天子之學定而天下之學皆定，孔子集道統之大成，而聖人無位，證明天地古今的道統治統都以天子爲主。在卷十五恪遵王制篇裏他簡直以天子統治作爲人生的至善 Summum Bonum 了。他說：

所貴於生人者，以有天子統治之也；而所貴於天子者，以其能修身齊家以治國平天下也；所貴乎臣民，以其能法天子以自治也。以分言之，是代天理物之

責也；以功言之，是澤被天下之功也；以教言之，是生人必不可缺必不可廢之事也。（卷十五頁三）

天子不單是整個物質宇宙的中心，而且是整個精神宇宙的中心。他又說：

六經之義，總之爲正天子而設耳，天子正而天下定矣。（卷四頁一）

王氏這種類于西漢經生的說法雖然有點新奇，這種「天降下民作之君作之師」，和「奉天以正王，奉王以正天下」的思想，本來也是老調子了。（卷三聖教原尊天子，卷六，聖統原宗帝王）。然而王氏着眼之點，不是抽象的帝王，而是明室的君主。這是明明白白地想理論變爲實行希望天子做 *pontifex mximus*（教皇）了。所以本書卷一的第一篇便是恭頌聖祖篇，說太祖爲天下得人，專尊孔子，功同堯舜。第二篇便是恭紀聖政篇，說太祖以下人君之施政，怎樣合經，並舉出合經之處三十六點，來證明明朝君主之超越漢唐。其中當然有許多是硬湊的，勉強恭維的。如第四項睿宗獻皇帝之稱皇考，世宗獨斷行之「」，王氏以爲合經，以爲「惟孝子能襲其親」的一個好例。又如第七說明代君主視朝之外復有召對，譽爲「君臣相孚，上下一體」。在一六二三年，經過神宗三十年間不視朝，不御經筵，不看章疏，不補缺官的時代，又經過了幾年客魏勢力膨脹，不容正人的時代，這話幾乎帶點譏諷了。

當時的君主之不足以有爲，王氏身住北京多年，是不會不知道的。明知主上昏庸暴亂，而仍作「奉王以正天下」之想，正是個熱誠的宗教家所應有的態度。

（三）王啓元與儒教之原始化

這種宗教化的儒學觀念，是最不合時人脾胃的。王啓元固然不依附弊竇已多的王學，他也不正面去反對王學。他的目標，集中於恢復原始的儒教。他雖然不表同情於王學，但他與普通反王學的人意見並不相同。他著書的宗旨，並非如陳建之作學蔀通辨，一意爲朱熹訟冤。人家反王學，如後來的陸世儀（一六一一——一六七二）張履祥（一六一一——一六七四）陸隴其（一六三〇——一六九二）等大多數是要恢復朱熹的權威，他却要恢復孔子的權威，主張「孔子原自至神」，聖經原自大備。他在書中時時透露不少菲薄近儒的意思，以求恢復他所崇拜的想像的原始儒教。無論討論的是什麼問題，機會一來，他便辨明近儒和他自己立場之同異，因爲

他以為近儒是原始儒教的大障礙。所以他說到近儒的驚講學，談心性，立門戶，標宗旨，他都不表同情。他以為講學談性，本身自然不是壞事；而專談心性，則天下大事反沒時間精力去思索，有失六經之旨了。所以王氏自己也並非不講學，不過講學的目的與方法跟人不同罷了。他說：

或曰：「世之講學者，人人皆以孔子為宗，子乃謂孔子所以可宗，別有正義，與前之講學者不同，豈有說耶？」曰：「此甚易知，但儒者不察耳。夫孔子既曰萬世帝王之師，乃世之儒者專以性命為言，而不及經濟，固已失六經之旨矣。易亦反而思之：孔子之教，必非如佛家之專了一心以求超度，易知也；必非如道家之性命雙修以求長生，易知也。然則如訓蒙之家，求解於字句之微乎？亦非矣。然則如文章之家，求富於詞華之勝乎？亦非矣。不然，則日談性命，令人反身而體驗乎？似矣，而未盡也。不然，則日談德行，令人實踐而躬行乎？似矣，而未盡也。……合而言之：不為仙，不為佛，不為教讀，不為文章，且不止性命，不止躬行；則不以一身一家起念，而以天下為任，可知矣。欲行周公之道，奉天以正王，奉王以正天下，則不以一官一職為限而以宰相自期，可知矣。必如今之講學，專以性命為言，則是一身一家之計也。縱至精至詳，亦不過為一教讀先生而已，安所關於成敗之數，而以為發明孔子齊治均平之道哉？」（卷四頁七至八）

他所要大聲疾呼的是叫人認識和恢復原始的無所不備的儒教。談心講學止是儒教的片面，此外還有更重要的「立乎其大」的方面，是治平的道理，是「經濟」的事功。是君相的大業。這是他的建立孔教論中的中心觀念和信條。所以他不修正王學，不反對王學，而超越王學。而且不止超越王學，簡直超越一切以心性為儒學重心的後儒，直返孔子的門庭。這是何等卓識！他繼着說道：

……今考之四書而孔子之品如此，考之六經而孔子所欲為之事如彼，乃講學者專講性命而不及天下國家，使孔子僅為教讀先生，豈不為二氏所撫掌而笑，又安能免賦詩退虜之譏耶？」（卷四頁七至八）

他這話似乎帶點沉痛，大約他也正隱憂着虜的問題，知道賦詩退虜的悲劇不久又須重演了。晚明思想學術的空疏懶惰，絕對不能應付時局的大紊亂。王學以至程朱之

學，都顯得自身沒有力量了。一身一家之學，於天下安危何補？經世致用的思想於時乎逐漸的滋長起來，而王啓元就是其中的一個信仰很堅的先驅者。其後黃宗羲（一六一〇——一六九五）顧炎武（一六一三——一六八二）王夫之（一六一九——一六九二）和費經虞（一五九九——一六七一）費密（一六二五——一七〇一）父子以及時代更後一點的顏元（一六三五——一七〇四）李塨（一六九五——一七三三），思想上都表現經世致用的傾向。二費顏李尤為顯明。『不為仙，不為佛，不為教讀，不為文章，且不止性命，不止躬行，不以一身一家起念，而以天下為任』的精神，居然在思想界上占了重要的地位。

王啓元的清署經談流通得很有限，對於黃顧諸家固不能說有任何的直接暗示或影響；然他們處相類的環境，受相類的刺激，經相類的體驗，想相類的問題，故無意相同，而自然達到相類的見地。王啓元與費氏父子思想系統中類似之點尤多（註一）。如王啓元標舉原始儒教的『君相之大業』，費氏父子也說：

二帝三王皆以事業為道德，典謨訓誥記錄彰明。戰國分爭，始以攘奪為事業。謂之變，可也。非事業外又有所謂道德。以言無，言天，言心性，言靜，言理為道德，以事業為霸術，則後儒竄雜謬誕而非聖門之舊。（弘道書卷上頁十）

又如王啓元超越後儒的空談，以為『孔子之教所重在事，事既不可定，則當求所以踐其實』；費密也說：

君統于上，文武臣僚奉令守職，自上古至今，無有踰此而可以致治者。後儒以靜坐談性辨理為道，一切舊有之『實』皆下之，而聖門大旨盡失矣。……言道而舍帝王將相，何以稱儒說？（弘道書卷上頁十五）

費氏父子也正是糾正後儒的以一身一家為起念之性命之談的。

儒者以一身一家為主，原因在不善讀經。王啓元假借或人的口氣，指出世之讀經者之不對，以為『舉業家探文辭，不必論其理，為得其皮；古文家考事實，不必探其蘊，為得其肉；史乘家模書法，不必究其精，為得其骨；理學家拈其義，不必求其

（註一）看胡適文存二集卷一頁七五至一三八，費經虞與費密——清學的兩個先驅

局，爲得其髓。他主張一種出乎四家之外，得其全體的讀經法，就是「合而觀之」的方法。

惟合而觀，故可聚之一身；惟合而觀，故可聚之一家；惟合而觀，故可聚之一堂；惟合而觀，故可聚之天下；惟合而觀，故可留之六經；惟合而觀，故可傳之萬世。洋洋乎！宇宙之大觀也哉！（卷十三頁二十三）

儒者不能合而觀之，故宋儒以下各立門戶，各標宗旨，「反令孔子寄空名於杏壇之上」，原始儒教因此受了種種的誤解，層層的蒙蔽。王氏的意思，以爲打破各家的門戶，專尊孔子也不難。他並且提出一個方案：

剖諸儒之門戶不難，要當使其欲各立而不可得耳。何也？世儒之意，蓋謂孔子稱「儒」，老氏稱「道」，釋氏稱「佛」，彼已先分門戶。而佛之中有五宗，道之中有五派，則儒之中何獨不然？故宋儒自分爲門戶，近儒又與宋儒各分門戶，紛紛角立，總之求勝一念爲之耳。此蓋睹其末流之分，而未考其原初之合也。且第從人之所立分之，而未嘗溯天之所統合之也。（卷三頁二十）

往後他又繼續說明儒者各立門戶的毛病，總因在於不明白儒教本來是要合一道統與治統的。因爲六經爲天子而設，孔子自己也不以爲私有，故孔子也不自立門戶而自以爲名，一切歸之天子。後儒好立門戶，私小節而遺大體，實在是與孔子相悖的。

後儒的流弊不但立門戶，而且拈宗旨，這也是王氏所痛心的。「後儒所謂宗旨，拈定二字，更不許學之者別立一言，第惟其宗旨之是從，甚有寧悖孔子而不敢悖其師說者」。王氏說到這裏，情感不能無動於中，繼續着說：

惟好拈宗旨，故不得不分門戶；惟分門戶，故不能合六經，觀天地聖人之大全；惟不觀天地聖人之大全，故二氏百家得與之互相爭勝。前有負孔子立教之旨，後有悞學者入道之門，是將爲聖門之罪人，又安得以儒自命哉？然則拈宗旨分門戶者，試思太祖盡黜二氏，專尊孔子，其意謂何？乃生今反古，一至於此，即不爲聖門生報本之思，亦當爲王制動戕身之恐矣。可不慎哉！可不慎哉！（卷二頁二十四）

儒教的中心觀念，既以天子爲主，則儒者不應該有私；道統治統既由天子掌握，

則立門戶指宗旨等於思想上的造反。王氏反覆申明這個道理，隨在而是，不必逐條徵引了。他最不高興的是後儒的陽儒陰佛的言論。在卷十五聖教原立正坊的諸儒公論篇裏，他把孟子以後的儒者分爲八種。其實是分爲八等。這篇文章，可以看作王氏思想的一個極有意思的橫剖面。第一等是「即聖經以闡天道」。止有邵雍一個人。王氏說他的「先天之學，使易道得與四聖並傳，中興之功，直繼孟子之後，一人而已矣」。第二等是「因聖經以發正見」。人物是周敦頤程顥程頤朱熹；功勞是太極通書，表章四書，通鑑綱目，「亦聖門之功臣也」。第三等是「合經文以尊皇極」。人物是真德秀丘濬；功勞是大學衍義和大學衍義補。「自有此二書而後世知有天子之學，又知有聖人之教，原係以天子爲主」。第四等「是托文章以衛聖道」。代表的人物是董仲舒韓愈歐陽修；功勞是三策原道和本論。「孟子所謂能言距楊墨者，聖人之徒也」。第五等是「據己見以擬聖經」——如楊雄的太玄，王通的中說，已經是於聖道無所尊，於聖經無所補的；但比之近世儒者守師說而悖聖經的，仍覺好些。故此雖然無功於聖門，亦不失爲諸子百家之類。第六等是「借聖言以博名高」。這是一般人云亦云的理學家，「人曰尊聖，吾亦曰尊聖，試問其聖之所以爲聖，與吾之所以當尊者安在，則茫然而無對矣。然於聖人無損，置之勿論可也」。第七第八兩等便不同了。陽儒陰佛，便於聖人有損了。先看第七等：

七曰援聖經以附己見。如宋末之儒某某者——姑無指其名——以彼其才，超然遠覽，卓然高步，儘有大過人者。徒以未能深入聖經，遂以佛氏之說先入爲主，牢不可破。凡聖經有與佛說相似者，改頭改面，說向儒家，遂紐合而爲一。夫聖經大義未及大明，使人皆合佛說以混聖經，則其勢必且聖經日輕，佛說日重，其究將使佛超聖人之上，聖人反居於佛之下，如近臣「世」之儒，敢於輕毀聖人而略無忌憚者矣。昔人有言：王何之罪，深於桀紂；近世輕聖人者，無不以某某爲宗，律以王何之義，是亦聖門之罪魁耳。

「宋末之儒某某」大抵是指陸九淵。陸氏的援佛入儒，本不甚顯，但他的影響到明朝中葉便擴大起來了，所以王啓元罵爲「聖門罪魁」。「近世之儒」大抵指陳獻章王守仁和他們的弟子輩。然而這一輩子的人，還未敢「明言毀聖」，依然够得上第七

等。到李贄（一五二七——一六〇二）焦竑（一五四——一六二〇）等便明明白白的菲薄孔孟，不再「改頭換面，說向儒家」了。

八曰悖聖經以肆己意。宋儒之學，雖亦有陽儒陰佛者，然未敢明言毀聖，而敢於背本者也。不意我太祖專尊孔子，聖教大行，乃不幸有叛聖之徒，見於當世儒者著書之中。一人倡之於前，一人復和之於後。彼所據者，不過佛氏廣大之語，信以爲真，其於聖人之經，曾未窺其毫末。即有一二未盡，古人尙爲賢者諱，況聖人乎？且彼之聰明才辨，視顏孟何如？以顏孟之去聖一間，猶心悅而願學焉。乃由聖人出身，敢悖逆而無忌憚如此，是誠何心哉？予王制爲不忠，於家傳爲不孝，於悖聖爲不義，於陷後學爲不仁，此其滔天之罪，與亂賊何異？語云：亂臣賊子，人人皆得而誅之；願與天下有志之士，共鳴鼓而攻由聖人出身復背本而叛聖人者！孟子所謂聖人之徒，庶幾無負乎！

（四）王啓元與百家二氏

王氏對於後世之儒，雖然態度十分嚴厲，但是他評論百家二氏的時候，態度卻是很寬大的。他自己曾下過幾個解釋：

或曰：「予於諸儒則論之嚴，於諸子願取之恕，得無有未當乎？」曰：「諸子自爲一家，於吾爲客，即有譏刺，是門外之戈也。諸儒業已究心聖經，即聖經之主矣。乃反從而斥小之，所謂入室操戈者非乎？春秋之法，責備賢者，……然則嚴於論諸儒者，蓋亦竊取春秋之義哉。」（卷十五頁三十五）

除了主客觀念之外，還有一種信心。儒教是包含一切，高出一切的。儒教的長處，諸子百家想學也學不來，除非是盡棄所學而接受儒教。辭而闕之，反爲自昧其本。儒教的障礙不在二氏百家，而在於不崇奉正信的儒者。所以他在諸子公論篇又設爲問答來解釋他的不必闕不暇闕不當闕的意思：

或曰：「前儒尊孔子者必闕二氏百家，子獨專尊聖經，無一言旁及，何也？」

曰：「大舜有大焉，樂取諸人以爲善，自耕稼陶漁無有遺者，此聖德之大也。」

二氏百家具在，豈無一言之可與耕稼陶漁比者？以樂取之量容之，固不必闢也。且春秋之義，先自治而後治人：聖經尙未深考詳究，而且旁及乎？固不暇關也。況天地間之理，不可易與不可缺者，儒者既亦悉取之矣。所處既高，所得已多矣。所謂大者先立，小者不能奪也。卽補所未足，發所未盡，不妨兼聽並觀，以天下之用爲用。何至自貶其高，與之爭勝，必欲盡出於已而後快乎？何示人以不廣也？……夫聖教本明，而不知其本明，是自昧其本也。聖品本尊，而與二氏百家爭勝，自生一敵國，是自貶其尊也。

（卷十五頁二十四至二十五）

正惟天地之理不可易與不可缺者，儒教都完全具有了，所以儒者之本務在乎講明與體驗儒教的綱常，而無須與方外爭談性命。所以王氏的態度，不單是不積極地去攻擊佛老，而且反對後儒之斤斤與二氏爭長短。再進一步，他簡直以爲闢二氏並不算衛道的重要工作。他說：

故區區性命之談，在方外爲專門，亦在方外爲無礙。儒者身處人倫之中，乃舍所重所長所本，而與方外專門者爭勝負，一何不智之甚耶？所以然者，儒者未嘗深究聖經，過疑綱常之外，別有性命；而聖經之談性命又甚略而弗詳，不得不就彼專門者求之，求之而不勝其疑似，則爭之耳。……倘聖經所無，而向彼求之，兼聽並觀，亦不失樂取諸人之量。乃考之聖經之中，則性命之全局原無一不具焉，顧自忘其有，而屑屑乎於彼爭之，彼中具眼者，已掩口而竊笑矣。矧降尊以角卑，舍大而趨細，不公之是急而私之是營，是豈忠臣孝子之心，亦豈卓識大觀之士哉？故惟儒者之計，決當以綱常爲重，而綱常之主決當以天子爲尊，正不必如後儒之見，首以闢二氏爲衛道功也。（卷二頁十七至十八）

他不贊成後儒之與方外爭談性命，因爲他們舍大趨細，「不公之是急而私之是營」，因爲他們所談的性命在儒教的思想系統裏地位並不重要。一談性命，儒教的立乎其大的意義，便會消失了。這話他多次提起，例如：

後世儒者但知談心談性，不復知有君相之大業，與儲君儲相之大用，故師道卑微。區區與方外爭勝，而宇宙之大觀，用行之懷抱，反忽而不察，晦而不明

矣。（卷八頁三十七）

正如後來費密所說的「欲正道統，非合帝王公卿，以事爲要，以言爲輔不可」。

（弘道書卷上頁五）

王氏對於百家二氏以爲不必關，不暇關，而且不當關，因爲他站在新儒教的立場，根本上不把二氏百家看重，不把牠們與儒教平排的。所以他提倡首先整飭儒教的內容，堅定儒門的信仰，此後可以樂取諸人。他看得道家最低：

三教之混，至今日而極矣。然日流於下，未有若道家之甚者也。何也？

今之道者，論外則先爐火，論內則先彼家。夫爐火近利，彼家近欲，世俗自好者且不屑談，而道者乃自以爲得意，方且秘之而不輕授受。宜高禪之掩口而笑也。（卷十五頁二十一）

他也承認原始的道家爲後世的道教所誣，也說明老子五千言並不是專談命宗，而有若干點類似儒家的，

然而首廢禮法，不貴仁恩。遂使高明之士，蔑棄紀綱，脫略名分，爲東晉之風流；殘忍之徒，芻狗視人，土苴視事，爲申韓之慘刻。其至於今，則一味專言命宗丹道，既不知有虛靜極篤以養其神，又不知清靜無欲以治天下。其視道德之書，不啻天淵懸殊。彼之失傳，方且得罪於道，尙不足掛高禪之齒頰，又何敢與儒並論哉？（全上頁二十三）

比起道教，佛教高明多了。一般人以爲佛教談出世，儒門談經世，故不及佛氏的超脫。明朝的佛教雖然走上衰微之路，沒有中興的能力，一般的影響，總不算很小。太祖微時，曾爲皇覺寺僧，且不深論。至於文士，則自宋濂以下，好與佛僧來往的人數很多；而王門弟子更好用佛理來附會儒學。王啓元的清署經談刊行的時候，聲氣徧東南的祿宏才死了七八年。所以王氏評論佛教，態度並不菲薄及苛刻。他暗地承認出世不是一件壞事，但世人以爲儒家單懂得經世，而不知道出世是不對的。他說：

謂佛氏談出世，則有之矣，謂吾儒只有經世而無出世，則未然也。且子謂出世，將身出世耶？抑心出世也？如謂身出世也，則着相修行，禪家之小乘耳；如謂心出世也，則在喧不亂，在寂不昏，寧獨禪家有耶？曰：「出世」