

傅斯年
著

傅斯年

傅斯年讲国学

前北京大学代理校长、一中央研究院一院士、台湾大学校长、
台湾一中央研究院一历史语言研究所的创办者、跨越海峡的大师

听傅大胖子聊中华文化

傅斯年讲国学

听傅大胖子聊中华文化

傅斯年
著

版权专有 侵权必究

图书在版编目(CIP)数据

傅斯年讲国学 / 傅斯年著. -- 北京 : 北京理工大学出版社, 2015.4

ISBN 978-7-5682-0093-6

I. ①傅… II. ①傅… III. ①国学-通俗读物 IV. ①Z126-49

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 001399 号

出版发行 / 北京理工大学出版社有限责任公司

社 址 / 北京市海淀区中关村南大街 5 号

邮 编 / 100081

电 话 / (010)68914775(总编室)

82562903(教材售后服务热线)

68948351(其他图书服务热线)

网 址 / [http://www. bitpress. com. cn](http://www.bitpress.com.cn)

经 销 / 全国各地新华书店

印 刷 / 北京富达印务有限公司

开 本 / 710 毫米 × 1000 毫米 1/16

印 张 / 23.5

字 数 / 385 千字

版 次 / 2015 年 4 月第 1 版 2015 年 4 月第 1 次印刷

定 价 / 49.80 元

责任编辑 / 李慧智

文案编辑 / 李慧智

责任校对 / 周瑞红

责任印制 / 边心超

图书出现印装质量问题,请拨打售后服务热线,本社负责调换

目 录



《春秋策》之战国子家 / 1

哲学乃语言之副产品 / 2

诸子天人论导源 / 4

春秋战国之际为什么诸家并兴 / 10

战国诸子除墨子外皆出于职业 / 12

止有儒墨为有组织之宗派 / 17

儒为诸子之前驱，亦为诸子之后殿 / 19

战国诸子之地方性 / 20

春秋时代之矛盾性与孔子 / 33

孟子之性善论及其性命一贯之见解 / 39

孟子之性命一贯见解 / 44

荀子之性恶论及其天道观 / 50

荀子之天道观 / 55

墨家之反儒学 / 61

墨子之非命论 / 65

老子五千言之作者及宗旨 / 75

所谓“杂家” / 92

机祥之重兴与五行说之盛 / 93

梁朝与稷下 / 94

齐晋两派政论 / 96

战国文籍中之篇式书体 / 105

预述周汉子家衔接之义 / 112

《春秋策》之史家绝唱 / 113

《史记》研究参考品类 / 114

老子申韩列传第三 / 128

- 十篇有录无书说叙 / 134
论太史公书之卓越 / 137
论司马子长非古史学乃今史学家 / 138
手批“史记”（全文周法高辑录） / 139
与颉刚论古史 / 146

中国古代文学史讲义 / 181

- 拟目及说明 / 182
叙语 / 186
泛论 / 188
 思想和语言——一个文学界说 / 189
 语言和文字——所谓文言 / 191
 成文的文学和不成文的文学 / 203
 文人的职业 / 207
史料论略 / 212
论伏生所传《书》二十八篇之成分 / 220
诗部类说 / 232
 风 / 233
 雅 / 237
 颂 / 238
最早的传疑文人——屈原、宋玉、景差 / 245
楚辞余音 / 246
贾谊 / 250
儒林 / 255
 《诗》 / 256
 《书》 / 257
 《礼》 / 259
 《礼记》 / 259
 《乐》 / 269
 《易》 / 269
 《春秋》 / 270

- 《论语》《孝经》 / 273
五言诗之起源 / 280
论五言不起于枚乘 / 281
论五言诗不起于李陵 / 282
论五言不起于一人 / 284
我们宜注意下列几件事 / 285

诗经讲义稿 / 287

叙语 / 288

泛论《诗经》学 / 289

- 一、西汉《诗》学 / 292
- 二、《毛诗》 / 293
- 三、宋代《诗》学 / 294
- 四、明季以来的《诗》学 / 295
- 五、我们怎样研究《诗经》 / 296

《周颂》 / 298

《周颂》说（附论鲁南两地与《诗》《书》之来源） / 298

《大雅》 / 317

- 一、雅之训恐已不能得其确义 / 317
- 二、《大雅》的时代 / 317
- 三、《大雅》之终始 / 319
- 四、《大雅》之类别 / 320

《小雅》 / 321

- 一、《小雅》《大雅》何以异 / 321
- 二、《小雅》之词类 / 322
- 三、“雅者政也” / 323
- 四、《雅》之文体 / 324

《鲁颂》《商颂》述 / 324

- 一、《商颂》是宋诗 / 325
- 二、《商颂》所称下及宋襄公 / 326

- 三、《商颂》非考父作 / 329
- 《国风》 / 331
- 一、“国风”一词起来甚后 / 331
- 二、四方之音 / 331
- 三、“诸夏”和《国风》 / 333
- 四、起兴 / 334
- 《国风》分叙 / 335
- 一、周南、召南 / 335
- 二、邶鄘卫 / 337
- 三、王 / 340
- 四、郑 / 341
- 五、齐 / 342
- 六、魏 / 343
- 七、唐 / 343
- 八、秦 / 344
- 九、陈 / 344
- 十、桧 / 345
- 十一、曹 / 345
- 十二、豳 / 345
- 《诗》时代 / 346
- 周诗系统 / 347
- 非周诗 / 347
- 《诗》之影响 / 348
- 论所谓“讽” / 349
- “诗三百”之文辞 / 354

《春秋策》
之战国子家



哲学乃语言之副产品

世界上古往今来最以哲学著名者有三个民族：一、印度之亚利安人；二、希腊；三、德意志。这三个民族有一个共同点，就是在他的文化忽然极高的时候，他的语言还不失印度日耳曼系语言之早年的烦琐形质。思想既以文化提高了，而语言之原形犹在，语言又是和思想分不开的，于是乎繁丰的抽象思想，不知不觉的受他的语言之支配，而一经自己感觉到这一层，遂为若干特殊语言的形质作玄学的解释了。

以前有人以为亚利安人是开辟印度文明的，希腊人是开辟地中海北岸文明的，这完全是大错而特错。亚利安人走到印度时，他的文化，比土著半黑色的人低，他吸收了土著的文明而更增高若干级。

希腊人在欧洲东南也是这样，即地中海北岸赛米提各族人留居地也比希腊文明古得多多，野蛮人一旦进于文化，思想扩张了，而语言犹昔，于是乎凭借他们语言的特别质而出之思想当作妙道玄理了。

今试读汉语翻译之佛典，自求会悟，有些语句简直莫名其妙，然而一旦做些梵文的工夫，可以化艰深为平易，化牵强为自然，岂不是那样的思想很受那样的语言支配吗？希腊语言之支配哲学，前人已多论列，现在姑举一例：亚里斯多德^[1]所谓十个范畴者，后人对之有无穷的疏论，然这都是希腊语法上的问题，希腊语正供给我们这么些观念，离希腊语而谈范畴，则范畴断不能是这样子了。

[1] 今译亚里士多德。一编者注

其余如柏拉图的辩论，亚里斯多德的分析，所谓哲学，都是一往弥深的希腊话。且少谈古代的例，但论近代。德意志民族中出来最有声闻的哲人是康德，此君最有声闻的书是“纯理评论”。这部书所谈的不是一往弥深的德国话吗？这部书有法子翻译吗？英文中译本有二：一、出马克斯缪勒手，他是大语言学家；一、出迈克尔江，那是很信实的翻译。

然而他们的翻译都有时而穷，遇到好些名词须以不译了之。而专治康德学者，还要谆谆劝人翻译不可用，只有原文才信实；异国杂学的注释不可取，只有本国语言之标准义疏始可信。哲学应是逻辑的思想，逻辑的思想应是不局促于某一种语言的，应是和算学一样的容易翻译，或者说不待翻译，然而适得其反，完全不能翻译。则这些哲学受他们所由产生之语言之支配，又有甚么疑惑呢？

即如DingallSich一词，汉语固不能译他，即英文译了亦不像；然在德文中，则anSich本是常语，故此名词初不奇怪。又如最通常的动词，如Sain及Werden，及与这一类的希腊字曾经在哲学上作了多少崇，习玄论者所共见。又如戴卡氏之妙语“CogitoergoSum”，翻译成英语已不像话，翻成汉语更做不到。算学思想，则虽以中华与欧洲语言之大异，而能涣然转译；哲学思想，则虽以英德语言之不过方言差别，而不能翻译。则哲学之为语言的副产物，似乎不待繁证即可明白了。

印度日耳曼族语之特别形质，例如主受之分，因致之别，过去及未来，已完及不满，质之与量，体之与抽，以及各种把动词变作名词的方式，不特略习梵文或希腊文方知道，便是略习德语也就感觉到这么烦。这些麻烦便是看来“仿佛很严重”的哲学分析之母。

汉语在逻辑的意义上，是世界上最进化的语言（参看叶斯波森著各书），失掉了一切语法上的烦难，而以句叙（Syntax）求接近逻辑的要求。并且是一个实事求是的语言，不富于抽象的名词，而抽象的观念，凡有实在可指者，也能设法表达出来。文法上既没有那么多的无意识，名词上又没有那么多的玄虚，则哲学断难在这个凭借发生，是很自然的了。

“斐洛苏非”^[1]，译言爱智之义，试以西洋所谓爱智之学中包有各问题与战国秦汉诸子比，乃至下及魏晋名家宋明理学比，像苏格拉底那样的爱智论，

[1] 哲学，英文philosophy的译音。一编者注

诸子以及宋明理学是有的；像柏拉图所举的问题，中土至多不过有一部分，或不及半；像亚里斯多德那样竟全没有；像近代的学院哲学自戴卡^[1]以至康德各宗门，一个动词分析到微茫，一个名词之语尾变化牵成溥论（如Causality观念之受Instrumental或Ablative字位观念而生者），在中土更毫无影响了。

拿诸子名家理学各题目与希腊和西洋近代哲学各题目比，不相干者如彼之多，相干者如此之少，则知汉士思想中原无严意的斐洛苏非一科，“中国哲学”一个名词本是日本人的贱制品，明季译拉丁文之高贤不曾有此，后来直到严几道、马相伯先生兄弟亦不曾有此，我们为求认识世事之真，能不排除这个日本贱货吗？

那末，周秦汉诸子是些什么？答曰：他们是些方术家。自《庄子·天下篇》至《淮南鸿烈》，枚乘七发皆如此称，这是他们自己称自己的名词，犹之乎西洋之爱智者自己称自己为斐洛苏非。这是括称，若分言，则战国子家约有三类人：

- 一、宗教家及独行之士；
- 二、政治论者；
- 三、“清客”式之辩士。

例如墨家大体上属于第一类的，儒者是介于一二之间的，管晏申韩商老是属于第二类的，其他如惠施庄周邹衍慎到公孙龙等是侯王朝廷公子卿大夫家所蓄养之清客，作为辩谈以悦其“府主”的。这正合于十七八世纪西欧洲的样子，一切著文之人，靠朝廷风尚，贵族栽培的，也又有些大放其理想之论于民间的。这些物事，在西洋皆不能算作严格意义下之哲学，为什么我们反去借来一个不相干的名词，加在些不相干的古代中国人们身上呀？

诸子天人论导源

古史者，劫灰中之烬余也。据此烬余，若干轮廓有时可以推知，然其不可知者亦多矣。以不知为不有，以或然为必然，既远逻辑之戒律，又蔽事实

[1] 今译笛卡尔。一编者注

之概观，诚不可以为术也。

今日固当据可知者尽力推至逻辑所容许之极度，然若以或然为必然，则自陷矣。即以殷商史料言之，假如洹上之迹深埋地下，文字器物不出土中，则十年前流行之说，如“殷文化甚低”，“尚在游牧时代”，“或不脱石器时代”，“殷本纪世系为虚造”等等见解，在今日容犹在畅行中，持论者虽无以自明，反对者亦无术在正面指示其非是。

差幸今日可略知“周因于殷礼”者如何，则“殷因于夏体”者，不特不能断其必无，且更当以殷之可借考古学自“神话”中入于历史为例，设定其为必有矣。

夏代之政治社会已演进至如何阶段，非本文所能试论，然夏后氏一代之必然存在，其文化必颇高，而为殷人所承之诸系文化最要一脉，则可就殷商文化之高度而推知之。

殷商文化今日可据遗物遗文推知者，不特不得谓之原始，且不得谓之单纯，乃集合若干文化系以成者，故其前必有甚广甚久之背景可知也。即以文字论，中国古文字之最早发端容许不在中土，然能身初步符号进至甲骨文字中之六书具备系统，而适应于诸夏语言之用，决非二三百年所能达也。

以铜器论，青铜器制造之最早发端固无理由加之中土，然制作程度与数量能如殷墟所表见者，必在中国境内有长期之演进，然后大量铜锡矿石来源之路线得以开发，资料得以积聚，技术及本地色彩得以演进，此又非短期所能至也。

此两者最易为人觉其导源西方，犹且如是，然则殷墟文化之前身，必在中国东西地方发展若干世纪，始能有此大观，可以无疑。因其事事物物皆表见明确的中国色彩，绝不与西方者混淆，知其在神州土上演化长久矣。

殷墟文化系之发见与分析，足征殷商以前在中国必有不止一个之高级文化，经若干世纪之演进而为殷商文化吸收之。殷墟时代二百余年中，其文字与器物与墓葬之结构，均无显然变易之痕迹，大体上可谓为静止时代。前此固应有急遽变转之时代，亦应有静止之时代。

以由殷商至春秋演进之速度比拟之，殷商时代以前（本书中言“殷商”者，指在殷之商而言，即商代之后半也。上下文均如此），黄河流域及其邻近地带中，不止一系之高级文化，必有若干世纪之历史，纵逾千年，亦非怪事也。（或以为夏代器物今日无一事可指实者，然夏代都邑，今日固未遇

见，亦未为有系统之搜求。即如殷商之前身蒙亳，本所亦曾试求之于曹县商丘间，所见皆茫茫冲积地，至今未得丝毫线索。然其必有，必为殷商直接承受者，则无可疑也。

殷墟之发见，亦因其地势较高，未遭冲埋，既非大平原中之低地，亦非山原中之低谷，故易出现。本所调查之遗址虽有数百处，若以北方全体论之，则亦太山之一丘垤也。又，古文字之用处，未必各处各时各阶级一致。设若殷人不用其文字于甲骨铜器上，而但用于易于销毁之资料上，则今日徒闻“殷人有册有典”一语耳。）且就组成殷商文化之分子言之，或者殷商统治阶级之固有文化乃是各分子中最低者之一，其先进于礼乐者，转为商人征服，落在政治中下层。（说见“夷夏东西说”，“新获卜辞写本后记跋”等。）商代统治者，以其武力鞭策宇内，而失其政治独立之先进人士，则负荷文化事业于百僚众庶之间。多士云“殷革夏命……夏迪简在王庭，有服在百僚”，斯此解之明证矣。

周革殷命，殷多士集于大邑东国雒，此中“商之孙子”固不少，亦当有其他族类，本为商朝所臣服者，周朝若无此一套官僚臣工，即无以继承殷代王朝之体统、维持政治之结构。此辈人士介于奴隶与自由人之间，其幸运者可为统治阶级之助手，其不幸者则夷人皂隶之等，既不与周王室同其立场，自不必与之同其信仰。

周初王公固以为周得天命有应得之道，殷丧天命亦有其应失之道，在此辈则吾恐多数不如此想，否则周公无须如彼哓哓也。此辈在周之鼎盛，安分慑服，骏臣新主而已。然既熟闻治乱之故实，备尝人生之滋味，一方不负政治之责任，一方不为贵族之厮养，潜伏则能思，忧患乃多虑，其文化程度固比统治者为先，其鉴观兴亡祸福之思想，自比周室王公为多也。

先于孔子之闻人为史佚，春秋时人之视史佚，犹战国时之视孔子。史佚之家世虽不可详，要当为此一辈人，决非周之懿亲。其时代当为成王时，不当为文王时，则以洛诰知之。洛诰之“作册逸”，必即史佚，作册固为众史中一要职，逸佚则古通用。

《左传》及他书称史佚语，今固不可尽信其为史佚书，然后人既以识兴亡祸福之道称之，以治事立身之雅辞归之，其声望俨如孔子，其书式俨如五千文之格言体，其哲学则皆是世事智慧，其命义则为后世自宋国出之墨家所宗，则此君自是西周“知识阶级”之代表，彼时如有可称为“知识阶级”

者，必即为“士”中之一类无疑也。

（按：史佚之书〔其中大多当为托名史佚者〕引于《左传》《国语》《墨子》者甚多，皆无以征其年代，可征年代者仅洛诰一事。《逸周书》克殷世俘两篇记史佚〔亦作史逸〕躬与杀纣之役，似为文武时之大臣。夫在文武时为大臣，在成王成年反为周公之作册〔当时之作册职略如今之秘书〕，无是理也。《逸周书》此数篇虽每为后人所引，其言辞实荒诞之至，至早亦不过战国时人据传说以成之书，不得以此掩洛诰。至于大小戴记所言，〔保传篇，曾子问篇〕，乃汉人书，更不足凭矣。《论语·微子篇》，孔子称逸民，以夷逸与伯夷、叔齐、虞仲、朱张、柳下惠、少连并举。意者夷逸即史佚，柳下惠非不仕者，故史佚虽仕为周公之作册，仍是不在其位之人，犹得称逸士也。孔子谓“虞仲夷逸隐居放言，身中清，废中权”，果此夷逸即史佚，则史佚当是在作册后未尝复进。终乃退身隐居，后人传其话言甚多，其言旨又放达，不同习见也。“身中清”者，立身不失其为清，孟子之所以称伯夷也，“废中权”者，废法也，“法中权”犹云论法则以权衡折中之，盖依时势之变为权衡也。凡此情景，皆与《左传》《国语》所引史佚之词合。果史逸即夷逸一说不误。则史佚当为出于东夷之人，或者周公东征，得之以佐文献之掌，后乃复废，而名满天下，遂为东周谈掌故论治道者所祖述焉。）

当西周之盛，王庭中潜伏此一种人，上承虞夏商殷文化之统，下为后来文化转变思想发展之种子。然其在王业赫赫之日，此辈人固无任何开新风气之作用，平日不过为王朝守文备献，至多为王朝增助文华而已。迨王纲不振，此辈人之地位乃渐渐提高。暨宗周既灭，此辈乃散往列国，“辛有入晋，司马适秦，史角在鲁”（汪容甫语），皆其例也。于是昔日之伏而不出，潜而不用者，乃得发扬之机会，而异说纷纭矣。天人论之歧出，其一大端也。

东周之天命说，大略有下列五种趋势，其源似多为西周所有，庄子所谓“古之道术有在于是者”也。若其词说之丰长，陈义之蔓衍，自为后人之事。今固不当以一义之既展与其立说之胎质作为一事，亦不便徒见后来之发展，遂以为古者并其本根亦无之。凡此五种趋势，一曰命定论，二曰命正论，三曰俟命论，四曰命运论，五曰非命论，分疏如下。

命定论者，以天命为固定，不可改易者也。此等理解，在民间能成牢固不可破之信念，在学人口中实不易为之辩护。逮炎汉既兴，民智复昧，诸子衰息，迷信盛行，然后此说盛传于典籍中。春秋时最足以代表此说者，如

《左传》宣三年王孙满对楚子语：

成王定鼎于郊廓，卜世三十，卜年七百，天所命也。周德虽衰，天命未改。鼎之轻重，未可问也。

此说之根源自在人民信念中，后世所谓《商书·西伯戡黎篇》载王纣曰，“呜呼我生不有命在天”。此虽非真商书，此说则当是自昔流传者。《周诰》中力辟者，即此天命不改易之说。此说如不在当时盛行，而为商人思恋故国之助，则周公无所用其如是之喋喋也。

命正论者，谓天眷无常，依人之行事以降祸福，《周诰》中周公召公所谆谆言之者，皆此义也。此说既为周朝立国之实训，在后世自当得承信之人。《左传》《国语》多记此派思想之词，举例如下：

季梁……对曰：“夫民，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神。”（桓六年）官之奇……对曰：“臣闻之，鬼神非人实亲，惟德是依。故《周书》曰：‘皇天无亲，惟德是辅。’又曰：‘黍稷非馨，明德惟馨。’又曰：‘民不易物，惟德馨物。’如是，则非德，民不和，神不享矣。神所凭依，将在德矣。”（僖五年）

“是阴阳之事，非吉凶所生也。吉凶由人。”（僖十六年）

唯有嘉功以命姓受祀，迄于天下。及其失之也，必有悖淫之心间之，故亡其氏姓。……夫亡者岂絜无宠？皆黄炎之后也。惟不帅天地之度，不顺四时之序，不度民神之义，不仪生物之则，以殄灭无胤，至于今不祀。及其得之也，必有忠信之心间之，度于天地，而顺于时动，和于民神，而仪于物则。……其兴者必有夏吕之功焉，其废者必有共鯀之败焉。（周语下）

举此以例其他，谓此为周人正统思想可也。此说固为人本思想之开明，亦足为人生行事之劝勉，然其“兑现能力”究如何，在静思者心中必生问题。其所谓贤者必得福耶，则孝已伯夷何如？其所谓恶者必得祸耶，则瞽瞍

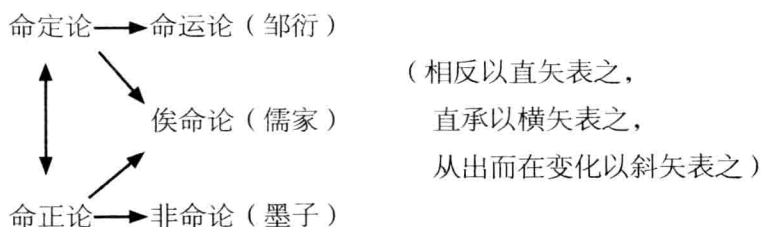
弟象何如？奉此正统思想者，固可将一切考终命得禄位者说成贤善之人，古人历史思想不发达，可听其铺张颠倒，然谓贤者必能寿考福禄，则虽辩者亦难乎其为辞矣。《墨子》诸篇曾试为此说，甚费力，甚智辩，终未足以信人也。于是俟命之说缘此思想而起焉。

俟命论者，谓上天之意在大体上是福善而祸淫，然亦有不齐者焉，贤者不必寿，不仁者不必不禄也。夫论其大齐，天志可征，举其一事，吉凶未必。君子惟有敬德以祈天之永命（语见《召诰》），修身以俟天命之至也（语见《孟子》）。此为儒家思想之核心，亦为非宗教的道德思想所必趋。

命运论者，自命定论出，为命定论作繁复而整齐之系统者也。其所以异于命定者，则以命定论仍有“淳淳命之”之形色，命运论则以为命之转移在潜行默换中有其必然之公式。运，迁也。孟子所谓“一治一乱”，所谓“五百年必有王者兴，其间必有名世者”，即此思想之踪迹。《左传》所载论天命之思想多有在此义范围中者，如宋司马子鱼云：“天之弃商久矣，君将兴之：弗可赦也已。”（僖二十二）谓一姓之命既讫不可复兴也。又如秦缪公云，“吾闻唐叔之封也，箕子曰，其后必大，晋其庸可冀乎？”此谓命未终者，人不得而终之也。此一思想实根基于民间迷信，故其来源必古，逮邹衍创为五德终始之论，此思想乃成为复杂之组织，入汉弥盛，主宰中国后代思想者至大焉。

非命论者，墨子书为其明切之代表，其说亦自命正论出，乃变本加厉，并命之一词亦否认之。然墨子所非之命，指前定而不可变者言，《周诰》中之命以不常为义，故墨子说在大体上及实质上无所多异于周公也。

以上五种趋势，颇难以人为别，尤不易以学派为类，即如儒家，前四者之义兼有所取，而俟命之彩色最重。今标此五名者，用以示天人观念之演变可有此五者，且实有此五者错然杂然见于诸子，而皆导源于古昔也。兹为图以明五者之相关如下：



春秋战国之际为什么诸家并兴

在回答这个问题之前，我们先要问诸子并兴是不是起于春秋战国之际？近代经学家对于中国古代文化的观念大别有两类：

一类以为孔子有绝大的创作力，以前朴陋得很，江永、孔广森和好些今文学家都颇这样讲；而极端例是康有为，几乎以为孔子以前的东西都是孔子想象的话，诸子之说，皆创于晚周。

一类以为至少西周的文化已经极高，孔子不过述而不作，周公原是大圣，诸子之说皆有很长的渊源，戴震等乾嘉间大师每如此想，而在后来代表这一说之极端者为章炳麟。

假如我们不是在那里争今古文的门户，理当感觉到事情不能如此简单。九流出于王官，晚周文明只等于周公制作之散失之一说，虽绝对不可通；然若西周春秋时代文化不高，孔老战国诸子更无从凭借以生其思想。

我们现在关于西周的事知道得太不多了，直接的材料只有若干金文，间接的材料只有《诗》《书》两部 and 些不相干的零碎，所以若想断定西周时的文化有几多高，在物质的方面还可盼望后来的考古学有大成功，在社会人文方面恐怕竟要绝望于天地之间了。

但西周晚年以及春秋全世，若不是有很高的人文，很细的社会组织，很奢侈的朝廷，很繁丰的训典，则直接春秋时代而生之诸子学说，如《论语》中之“人情”，《老子》中之“世故”，《墨子》之向衰败的文化奋抗，《庄子》之把人间世看作无可奈何，皆都若无所附丽。

在春秋战国间书中，无论是述说朝士典言的《国语》（《左传》在内），或是记载个人思想的《论语》，或是把深刻的观察合着沉郁的感情的《老子》五千言，都只能生在一个长久发达的文化之后，周密繁丰的人文之中。且以希腊为喻，希腊固是一个新民族，在他的盛时一切思想家并起，仿佛像是前无古人者。然近代东方学发达之后，希腊人文承受于东方及埃及之