



广西现代文化名人文学学术著述精选

冯振

文選

曾德珪 选编

[illegible]

广西现代文化名人学术著述精选

冯振文选

广西师范大学出版社

曾德珪选编

◎ 广西师范大学出版社

·桂林·

图书在版编目 (CIP) 数据

冯振文选 / 曾德珪选编. - 桂林: 广西师范大学出版社, 2003. 11

ISBN 7-5633-4257-5

I. 冯… II. 曾… III. ①冯振一文集 ②国学—中国—文集 IV. Z126.27-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 093066 号

广西师范大学出版社出版发行

{ 桂林市育才路 15 号 邮政编码: 541004 }
{ 网址: <http://www.bbtpress.com.cn> }

出版人: 萧启明

全国新华书店经销

柳州市印刷有限责任公司印刷

(柳州市罗池路 13 号 邮政编码: 545001)

开本: 850 mm × 1 168 mm 1/32

印张: 22.25 字数: 617 千字

2003 年 11 月第 1 版 2003 年 11 月第 1 次印刷

印数: 001~400 册 定价: 39.00 元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与印刷厂联系调换。

编辑说明

- 一、本书分四部分,第一部分为“诸子学说”,为便于探索先生学术渊源,均按诸子年代先后次序排列。选有《老子通证》、《荀子讲记》、《韩非子论略及提要》、《吕氏春秋·高注订补》等书。第二部分为“文字学说”,选有《说文解字讲记》。第三部分为“单篇论撰”,选有“序跋”、“论说”、“随笔”等类共若干篇,均依撰作时间之先后排列。第四部分为“附录”,选有先生自撰《冯振小传》及《冯振自传年表》二文。此为研究先生生平事迹第一手资料。
- 二、本书所辑以文为限,先生之诗及诗学专著(如《自然室诗稿》一、二、三集、《七言绝句作法举隅》、《七言律髓》、《诗词杂话》)等,近年已重新刊印,兹不重录。其他各类纪念文字,皆入《冯振纪念文集》,亦不再辑。
- 三、本书所辑各专著,早年已结集出版,亦有一书而多次印刷者,文字或略有出入。各书或经先生眉批和自校。兹辑以先生自校眉批本为首选。各专著原文,以“四库全书本”对勘,明显笔误处,径直改正。为节省篇幅,不再出注文。
- 四、《吕氏春秋·高注订补》为先生仙逝后其子女雇人从江苏某

大学图书馆抄回,抄工精细,字迹端庄秀丽。原文每格一字,高注毕校为小字,每格二字。该书原为讲义似未正式刊行,此乃第一次与广大读者见面,弥足珍贵。

五、本书所辑各专著及单篇论撰,均重新加以标点,原有引文及书名符号一律改用新式符号。文字由繁体改为简体,直行改横行;篇什出处及专书出版单位及刊印时间,一律于书末或篇末注明。单篇论撰时代不明者,置诸同类他文之末,以备将来再考。

六、本书所辑各专著,皆自成体系,前后左右,互相关照,联系紧密。编者为先学生,不敢妄意删节,惟恐有乖书旨,以致篇幅较长,希读者见谅。

编者识
2002 年秋

前 言

振心师是我国近代著名国学大师陈衍、唐文治的学生。陈衍(1856—1937),字淑伊,号石遗,福建闽侯人。“同光体”诗派首领之一。北大教授。学术上以精通“三礼”(《仪礼》、《周礼》、《礼记》)而著称。唐文治(1865—1954),号蔚芝,江苏太仓人。晚号茹经。清光绪进士,十八年掇南官,观政户部。后调总理衙门章京。二十七年奉命随专使那桐出使日本。次年又随专使戴振赴英,贺英皇加冕;尝访问比、法、美、日诸国;三十二年以左侍郎署农工商部尚书;不久以内忧免。自此绝意仕进,专意致力于教育事业:始为上海高等实业学堂(即原南洋公学,亦即今之上海交通大学之前身)监督,直至民国十年奉准去职。唐先生致力于交大外,又先后创办北京实业学堂,吴淞商船学堂,无锡国学专修学校,并长期主持无锡国专校务。唐氏治学,首重经义,著有《尚书大义》、《诗经大义》、《颜曾思孟四贤宗要》、《周子大义》、《紫阳学术发微》、《阳明学术发微》、《政治学大义》、《茹经堂文集》第一至第六编等书,为清末民初著名经学专家。

振心师早年离家至沪,先后就读于上海南洋公学、吴淞中国公学、交通部上海高等工业专门学校等,未卒业,五年后因病休学回家。后历任梧州、北流、容县等中学教师、校长。1927~1949年任无锡国学专修

学校教师兼教务长、代校长、校长等职。解放前夕,被聘为广西南宁师院中文系教授兼系主任。1950年,南宁师院并入广西大学,先生被聘为广西大学中文系教授兼系主任。1953年全国院系大调整,以广西大学文教学院为基础,成立广西师范学院,先生被任命为广西师范学院中文系专职教授,1957年改为中文系教授兼系主任,直至1983年先生病逝时为止。终年87岁。

先生一生之著述,大略有以下几个方面:第一,先秦诸子之学,著有《老子通证》、《荀子讲记》、《韩非子论略及提要》及《吕氏春秋·高注订补》等书;第二,文字训诂之学,著有《说文解字讲记》;第三,诗学,著有《七言绝句作法举隅》、《七言律髓》、《诗词杂话》及《自然室诗稿》一、二、三编等。至生平所作短文,多散见其建国前所编之《覆瓿集》及建国后国内各报刊、杂志中。诗学各专著近年已由山东齐鲁书社、广西师大出版社重新刊出,其余各类专著皆本书编辑范围,兹就本书所选特作如下简单介绍:

春秋末年至西汉初年的先秦诸子学说,是中华精神文明的瑰宝,如同古希腊哲学是近代西方哲学的渊源一样,先秦诸子学说是旧中国二千年间哲学思想的渊源。而诸子学说,内容极其宽广,文辞精辟古奥,不但有文字语言变化造成的障碍,还有因战乱、自然灾害以及传抄中产生的衍夺、讹误、脱简、错简、重见复出等现象,更增加了阅读和理解的困难,于是形成诸子学说义理解说或文字诠释中众说纷纭、莫衷一是的局面。故自清代康熙初年即17世纪中叶起,解说诸子大义,校勘、诠释诸子文字语言,便成为当时和以后数百年间中国学术领域中众所瞩目的专门学问。

清代学者对先秦诸子学说研究最著名的是“乾嘉学派”。他们用考据家的研究方法,校勘、订正诸子学说的原文,力求恢复诸子原书原貌;确定其作者、写作年代、章节数量及顺序、内容、范围及其内在的条理结构;说解原文大义,尊重客观事实,采取“以史证子”、或“以子证子”、或以同书“他章证此章”的方法,摒除主观臆说;诠释原文语意,以许慎《说文》和郑玄古注为依据,不信汉以后前人成说,更不妄作解人。

这就是现代学者所说的客观义理学派。

振心师既为同光间著名经学家陈衍的门生,走的当然是“乾嘉学派”所走过的道路,主要继承古文经学的训诂方法而加以条理发明,用于诸子学说研究。其时已是20世纪30年代,西方现代科学文化已逐渐传入中国;其另一老师唐文治先生,早年出使西欧和东亚各国,较早接触过西方现代文明;1900年开始掀起的“出国留学热”,也曾使先生心动,只是由于美元的汇率陡增,才未能成行;洋务派人士提出的“中学为体,西学为用”的口号,对青年学子选择怎样的学习道路也产生过积极的作用。所有这些都使先生研究诸子学说,除继承“乾嘉学派”的传统研究方法外,也曾运用西方新学的某些科学理论对诸子学说的义理加以新的解释。从而使先生的诸子学说研究具有新的时代特色。

兹分别简要介绍如下。

一、《老子通证》

老子为先秦道家巨擘,其在道家学派中的地位,略似孔子在儒家学派中的地位。书前先生附载司马迁《史记·老子列传》。按照该传的记载,老子,姓李,名耳,字伯阳,谥曰“聃”,楚国苦县(今河南鹿邑东)人,曾做过周朝的“守藏室之史”(管理藏书的官吏)。相传孔子曾向他问礼。当周室衰微,老子行将退隐,过函谷关时,为关令尹所留,促成其著书五千言。这就是《老子道德经》的来源。

《老子道德经》,最早为其作注的是“河上公”。姓名不详,在河滨结草为庵,因以为号。唐代著名史学家刘知几认为《道德经》河上公注,是后人伪撰的,不足信。魏晋以后流行的是王弼所注的《老子道德经》。王弼(226—249),魏明帝正始年间著名的玄学家,魏国山阳(今河南焦作市)人。曾任尚书郎。与何宴、夏侯玄等开玄学清淡之风。他年少名高,卒时年仅24岁。《老子》一书,自王弼注已分81章,后人多沿用之。冯师指出:“其实八十一章之分,并非此书之本然,其分章亦殊多不合:有数章可合为一章者,有一章仍可再分者。今以沿用既

久,为方便计,仍以八十一章释之。”

本书各章诠释体例,分注文、通论、参证三项。选取他人的注释,不主一家,“上自战代,下至今人,均有采及”。选取的标准是:“大要选其精华,求其融贯;不尚博征,但期约取。”“时有一得之愚,亦附见焉。”通论是“融汇一章之义”,虽时采前贤的某些说法,“仍以个人之义为主”。此外,“期不失老氏之本真”,还列举其他各章与本章意义相关、相近或相通之论,以求“个人之义”对本章的解释,能贯通全书,避免将一章之义孤立地解释,而与他章产生滞碍之病。参证更是本书的一项重要内容,冯师在此强调:“解经者贵乎以经证经,尤贵乎以本经证本经,盖必如是而后其字义宗旨之所在可得而明也。解子者亦何能异是。”故参证所引,以本书证本书(即以“老”证“老”)者十之八九;以子证子者,不过十之一二。即此一二,亦选择綦严,总以能得确解不流附会为主旨,否则宁付阙如。这是先生继承清代“乾嘉学派”治学的经验,发展创造而成的一种新的体制,新的研究方法——即印证、比较的方法。

《老子》书中最重要的内容,首先是说明人和自然的关系:人如何去认识自然、顺应自然的问题。故开章明义第一句话就提出了“道”的概念。“道”在《老子》书中通常是指永恒的、循环运动着的宇宙本体,虽然老子并未使用“宇宙”一词。所以又作如下补充:“吾不知其名,字之曰‘道’,强为之名曰‘大’。”这既名为“大”又字为“道”的本体,具有以下的属性:“与天地之剖判而俱生”;“周行而不殆”;“不死不衰”。“可以为天下母”,又是“玄北之门”的“天地根”。但“视之不见”、“听之不闻”、“博之不得”、“此三者不可致诘,故混而为一”,“万物得‘一’以生”。于是又称作“一”。这“一”也是指“道”的本体意义而言的。但“道”的概念内涵比“大”或“一”要丰富得多,除了有“本体”的含义之外,还有“运行不止”的含义,而“大”或“一”则专指“本体”。本体作为“天地之始”时称为“无”,作为“万物之母”时,又可称为“有”。“无”和“有”是本体概念“大”或“一”的两个别名,“无有相生”,“天下万物生于有,有生于无”。二者相互依存,自然本体既是“有”,又可以说是“无”。绝对的“有”,即是“无”。“无”是没有任何规定性的自然原始

状态,“有”是被赋予规定性可能的自然原始状态。老子说:“此二者同出而异名。同谓之玄,玄之又玄,众妙之门。”此所谓“玄”,也是指自然本体,说的是本体的玄妙本性,主要指本体之中,包藏着玄妙的物的本性,含藏着产生万物的无限生机。所以作为自然本体概念的“道”,既可称为“一”或“大”,又可称为“玄”,又是“玄牝之门”的“天地根”。老子说的“道生一,一生二,二生三,三生万物”(四十二章),其含义就是:由“道”化出“一”(指本性),由“一”化出“二”(指“无”和“有”),由“二”化出“三”(指原始自然物质),由“三”化出现实中的万物。此所谓“道”,其含义有二:一是指自然万物的本原,二是指自然界“周而不殆”的循环运动。由此可知,《老子》书中的“道”,是对宇宙自然的抽象概括,是关于自然界万物起源的一种智慧的猜测和想像。虽然,“道隐无名”,“大象无形”,而“道之为物,唯恍唯忽”,但“忽兮恍兮,其中有象;恍兮忽兮,其中有物;窈兮冥兮,其中有精;其精甚真,其中有信”。(二十一章)这是说:“道”是隐藏在宇宙自然之中没有具体形状的,它是一种客观物质,虽然恍恍惚惚,不可捉摸,但在“恍忽”、“窈冥”之中,“其中有精”,而且“其精甚真”,是千真万确确实存在的。这样构思出来的“道”,虽然有些惚恍迷离,但却是客观的,带有浓厚的自然主义色彩,和殷周以来盛行的天帝崇拜、天帝迷信观点,截然不同。是对宇宙自然万物来源的一种客观的、但还不很科学的解释,是中国古代真正哲学的雏形。在中国思想史上产生过广泛而深刻的影响。

其次,老子认为人对“道”的认识,应当“涤除玄览”,去除偏见,还要懂得“自见者不明”的道理;人应当认识到在神秘难知的“道”面前自己的无知,不应“以不知为知”。老子说:“知不知,尚;不知知,病。”(七十一章)老子认为“人法地,地法天,天法道,道法自然”(二十五章),故主张正确的认识就是“惟道是从”,亦即抱守永恒的本体“一”。于是“抱一”便成为老子认识论中的核心内容,即所谓“圣人抱一为天下式”。天下万物是“子”,本体“一”是“母”,“既知其子,复守其母”则“没身不殆”;知抱守本体,即为“知常”,而“知常则明”。

再次,《老子》书中含有朴素的辩证思想和运动变化的观点。老子

认为天地间万事万物存在互相依存又互相矛盾的两个对立面。所以他说：“故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，声音相和，前后相随。”（二章）这就揭示出事物对立面双方的相互依存关系。“美”与“恶”、“善”与“不善”，也是如此。认识到“美”与“恶”，就产生“善”与“不善”的观念。但老子说：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。”这就说明：相互对立的事物，也是可以互相转化的。老子有句名言：“祸兮福所倚，福兮祸所伏。”更充分地说明相互对立的双方，可以对转。由此引发出，一方面主张“知足”、“知止”、“知其雄，守其雌”，以尽力避免物极必反的后果；另一方面又主张利用相反相成的规律，先从与其相反的方向努力，以达到预期的目的。所以老子说：“是以圣人，后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。”（七章）推广到政治上，就能达到“无为而无不为”、“以其不争，故天下莫能与之争”的社会效果。不过老子从“美”与“恶”、“善”与“不善”的辩证关系中，又领悟到“智慧出，有大伪”，故主张“绝圣弃智”，甚至提出“古之善为道者，非以明民，将以愚之”的政治主张，这就为秦代实施的愚民政治提供了理论根据。本来，老子倡导“绝圣弃智”的目的，是为了达到“致虚极，守静笃”，亦即“见素抱朴，少私寡欲”的境界，说的是个人修养，但走到了另一个极端，以至否定任何形式的社会实践。他说：“不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而明，不为而成。”（四十七章）最终陷入了神秘难知、否定知识、脱离实践的主观唯心论的泥坑。

但是，老子的社会政治思想中也有可取的一面。老子生活在春秋末季，周室衰颓，“诸侯力征，强凌弱，众暴寡”的乱世之中，他怀念古代典籍中所描绘的从前那种“小国寡民”式的安宁淳朴的生活。他清醒地认识到：“民之饥，以其上食税之多”，“民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死”（七十五章）。面对着向人民举起屠刀的刽子手，他愤怒地抗议：“民不畏死，奈何以死惧之！”（七十四章）他认为为政者能使“其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺”（五十八章）。政治宽厚，若无所喜，若无所责，老百姓就淳朴忠厚；政治苛严，使民动辄得咎，老百姓

就惶惶不可终日,百计以求生。老子已认识到:宽松的政治环境,是安定民心、维护社会稳定的前提。为此,他反对宗法等级制度,他说:“大道废,有仁义;智慧出,有大伪;六亲不和有孝慈,国家昏乱有忠臣。”(十八章)又说:“故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄,而乱之首也。”(三十八章)不过与此同时,老子也反对技术进步。他说:“人多利器,国家滋昏;人多技巧,奇物滋起”,目的是希望当政者“少私寡欲”、“清静无为”,并以此作为表率,来使人性复归,以拯救乱世。这当然是不切实际的。指出这些,并不有损于老子思想的主要价值。老子思想的主要价值,不仅是他提出的当政者应“少私寡欲”、“无为而无不为”、“治大国若烹小鲜”的主张可以造成宽松的政治环境、缓和社会矛盾、减轻人民的负担;更在他提出的认识自然、顺应自然、重视生命、追求理想的一系列言论,拓展了人们的心志,启迪了人们的智慧,此后,引起了一代代哲人强烈的共鸣,对中国古代哲学思想的发展,产生了深刻而长远的影响。

二、《荀子讲记》

战国中期以后,因实行改革而日渐强大起来的秦国,意欲吞并其他六国,结束长期割据纷争的局面,建立统一的强大国家。随着政治上的由分裂走向统一,学术思想上也呈现出为大一统作准备的趋势,诸子之学由百家争鸣逐渐走向互相批判融合、取长补短、或集其大成的局面。《荀子》就是这个时代环境中学术转折的重要标志之一。

荀子(约前325—约前236),名况,字卿,赵国(今山西一带)人。他从小刻苦学习儒家典籍,旁涉诸子百家,终成博学通才。50岁左右,曾三次出任齐国稷下学宫“祭酒”,为士大夫所尊。韩非、李斯都是他的弟子。以后曾回赵国,与临武君在赵孝成王前议论军事:他认为决定战争胜负的关键是民心。后应秦昭王之请入秦,对秦国变法改革后的新气象给予赞扬,但又惋惜秦之“无儒”,建议秦王“节威反文”,与秦一向推行的“重威严法”主张不合,未被任用。晚年游楚国,为春申君任

为兰陵(今山东苍山县兰陵镇)令。春申君逝世后,废居兰陵,专力著述。公元前236年,李斯怂恿秦王发兵攻赵,荀子悲愤填膺,以九十高龄,绝食而亡。

《荀子》一书,《汉书·艺文志》作《孙卿子》,西汉刘向《孙卿新书叙录》定为32篇。唐代杨倞为之作注,改名为《荀子》,“荀”、“孙”乃一音之转。今本《荀子》就是杨倞重新编定的。据前人考订,其中《儒效》、《议兵》、《强国》等篇中皆称“孙卿子”,似为其弟子记录之文;自《大略》以下6篇,皆为其弟子杂录荀卿之语,非荀子所自著。冯师此书,本至《成相》、《赋篇》而止,《大略》以下略加介绍,不过以此说明:此下皆为其门弟子所记荀子语录、杂录及传记,以见原书全貌而已。冯师此书目次,全依《荀子》原书的篇目次序。每篇原文一律不予全录,只依说解的需要,节引部分字句或段落,作为举例而已。

冯师认为,荀子不但是战国中后期儒家的代表人物,而且是集春秋战国诸子百家之大成的人物,故先生此书的最大特点是评论荀子的学术观点时,不仅联系儒家,而且联系其他各家相关的学术观点,进行对比分析,以证明荀子对儒家或其他各家学说的批判和继承。

冯师指出,荀子30岁以前的著述,有《劝学》、《修身》、《不苟》、《荣辱》、《非相》等篇,儒家色彩很浓。荀子学说的第一篇就是《劝学篇》,《劝学篇》的第一句话就是“学不可以已”,正是继承孔子“因而学之”、“学而知之”、“学而不厌”的优良传统。但冯师指出,荀子论学却和孟子大不相同,“孟子言性善,故为学贵乎自得,而所忌在于助长”,“荀子言性恶,故为学贵藉外力”。荀子说:“木受绳则直”、“金就砺则利”、“善假于物也”。冯先生说:“善假于物,即善假于学也。物之外无学,故荀子言学,皆言之有物者也,言之可征验者也。”故言学“莫要得师”,“得师由礼,则所学乃皆微实而不可以虚无空言假矣”。在为学方法上,冯师认为,荀子“不尚顿悟,而贵积学”。荀子曰:“故不积跬步,无以致千里;不积小流,无以成江海;骐驎一跃,不能十步,弩马十驾,功在不舍。锲而舍之,朽木不折;锲而不舍,金石可镂。”冯师解曰:“曰积,曰不舍,则学如建屋,瓴甃木石,一一须从平地筑起,不可以一蹴幾,

不可以虚无假矣。学在事物,故学则得之,舍则失之,多学则多得,不学则无有。全恃学力,不贵天才,故荀子论学,全属科学式者也。”这是多年从事现代教育的冯师对荀子论学最高的评价。

荀子论学,既贵积,又贵专一。冯师说:“积而不一,劳而寡功;积而能一,虽小必闻。”按照冯师的说解,此所谓“一”,有两层含义:“用心一也”,这就是“专一”之“一”的意思;“学也者,固学一之也”,这是“一贯”之“一”的意思。所谓“一贯”就是贯通,“君子贵其全也”,“全之尽之,然后学者也”。

本篇文后,冯师将荀子和孟子的论学作比较,说:“孟子言性善,贵良知良能,故论学重本能;荀子言性恶,贵化性起伪,故论学重智能。就发展个性而论,则孟子胜于荀子;就求学方法而论,则荀子切实于孟子;各有偏长,未能相非。”

荀子论及修身、养性,也同样崇尚外力,故主张“隆师而亲友,以致恶其贼”,因为师友“足以掖吾善,而贼则陷吾于恶也”。为了使自身的修养合乎外在的“礼”的标准,要求做到“礼然而然”、“师云而云”。荀子说:“礼然而然,则是情安礼也;师云而云,则是知若师也。情安礼,知若师,则是圣人也。”“礼”是化性起伪的重要途径,故《荀子》书中言礼之处最多,并强调说:“人无礼则不生,事无礼则不成,国家无礼则不宁。”荀子主张的修身养性是切合实际、人人能做到的,例如,荀子说,君子见到别人美好的德行,就会倾心思慕,长久记在心里,即所谓“自存”;见到别人不良的习惯,就忧虑不安,惟恐自己也会像他一样,这就叫做“自省”;美德在身,就时时保护,惟恐有所闪失,此即所谓“自好”;自己有某种恶习,总感到羞耻厌恶,此谓“自恶之前”。荀子论修身,对内在的自身修养,“重为而不舍”,对外物的诱惑“贵止而不迁”,“盖在己而不能为而不舍,则‘道虽迩不行不至;事虽小,不为不成’;对外物的诱惑不能做到止而不迁,则‘穷无穷,逐无极,折骨绝筋,终身不可以相及也’”。冯师指出,荀子上述言论,虽仍属儒家理论范围,但其中确也包含着不少值得借鉴的合理思想,值得我们注意。

荀子《非十二子》篇是最受人批评议论的篇什之一。王应麟《困学

纪闻》据《韩诗外传》所引，谓“荀子但非十子，而无子思、孟子，今本为其徒李斯等所增”。而清《四库全书提要》则谓“子思、孟子，后来论定为圣贤耳，其在当时，固亦卿之曹偶，是犹朱陆之相非，不足讶也”。冯师云：“《四库提要》之说是也。孟子言性善，荀子言性恶，立足之点既各不相同，荀之非孟，又何足怪？迂儒志欲曲卫荀子，遂于十二子中除去子思、孟子……大抵汉后儒者，思想定于一尊，对于并行不悖之理，多所未融。孔孟之道，既不敢稍有怀疑，故对于讥评之者，苟非直排其书，遂不能不曲意辩护。”冯师又说：“老、孔著书，但自明其道。其后诸子庞兴，遂不能不互相非难，破人以自立。诸家且勿论，孟子排杨墨，非许行、陈仲子，是其明证。……荀子世次较晚，当世异说尤多，故荀子书中，非议诸家之说者尤众，除本篇非十二子外，《天论》篇讥评慎子、老子、墨子、宋子；《解蔽》篇讥评墨子、宋子、慎子、中子、惠子、庄子；《富国篇》及《乐论篇》则驳墨子‘节乐非用’之说；《正名篇》则驳宋子‘见侮不辱’、‘人之情欲寡’之说，《性恶篇》驳孟子‘性善’之说；《正名篇》则驳名家之说。盖荀子既自建一说，则对于与己说不相容者，不能不破之也。”

荀子“非十二子”，以二人为一组，分六组以非之。冯师云：“（其）所举各家要旨及其评议，亦多得要之言。”有的成为二千年来的定评。例如，其论墨翟、宋钘，则曰：“不知一天下国家之权称，尚功用，大俭约，而曼差等，曾不足以容辨异，县君臣。”其论惠施、邓析，则曰：“不法先王，不是礼义，而好治怪说，玩奇辞，甚察而不急，辩而无用，多事而寡功，不可以为治纪纲。”冯先生认为，这些就是“尤中肯綮”之论。

荀子在学术上的最大贡献，是他在稷下学官讲学期间，吸取了诸子学说中的天道自然观思想，形成了他自己的关于人与自然之关系的学说。冯师说：“先秦诸子，对于‘天’之观念各有不同。道家以天为无意志，天即自然，因应自然，无为而治，故主张‘任天’。墨家以天为有意志，天操其赏罚以劝善沮暴，故主张‘顺天’。阴阳家以天尊人卑，人处天下，必知所趋避，故主张‘畏天’。儒家以天人合一，人为天地之心，故主张‘知天’。荀子虽隶儒家，而对于天之观念，则与儒家大异。盖

荀子一方面承受道家以天为无意志之说，一方面又承受墨家以人为为可恃之说。惟其以天为无意志，故反对墨子之顺天；惟以人为为可恃，故反对道家之任天。既不任天，又不顺天，则自成其胜天之说焉。”

“明于天人之分”，“不与天争取”，是荀子《天论篇》重要论点之一。冯师云：“荀子以天为无意志，反对天行无常，惟人所召。荀子之名言曰：‘天行有常，不为尧存，不为桀亡’。反对天人合一，主张明于天人之分。‘明于天人之分，则可谓至人矣。’”冯师又举荀子之言曰：“不为而成，不求而得，夫是之谓天职。如是者，虽深，其人不加虑焉；虽大，不加能焉；虽精，不加察焉；夫是之谓不与天争取。天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。舍其所以参，而愿其所参，则惑矣。”此谓天和人是各有职分的，人能掌握天时，利用地利，同时修治人事、以尽到与天、地相配合的职分，就叫做能参，人如果舍弃所应修治的人事，但寄希望于天地，那就是错误迷惑的表现了。这就叫做明于天人之分。

其次，荀子认为天无意志，人世治乱，与天象无关。“应之以治则吉，应之以乱则凶”，“受时与治世同，而殃祸与治世异，不可以怨天，其道然也。”“日月星辰瑞历，是禹、桀之所同也；禹以治，桀以乱，治乱非天也。”“繁启蕃长于春夏，畜积收藏于秋冬，是又禹、桀之所同也，禹以治，桀以乱，治乱非时也。”“得地则生，失地则死，是又禹、桀之所同也，禹以治，桀以乱，治乱非地也。”“夫星之队，木之鸣，是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也，怪之可也；而畏之非也。”“夫日月之有蚀，风雨之不时，怪星之僨见，是无世而不常有之。上明而政平，则是虽并世起，无伤也；上闇而政险，则是虽无一至者，无益也。”荀子认为，这种怪异罕见的自然现象并不可怕，可怕的是“人妖”。“楷耕伤稼，耘耨失蒺，政险失民；田蕞稼恶，糴贵民饥，道路有死人，夫是之谓人妖。政令不明，举错不时，本事不理，夫是之谓人妖。礼义不修，内外无别，男女淫乱，父子相疑，上下乖离，寇难并至，夫是之谓人妖。”冯师评云：“此皆我国古代反对天道之极有力者。王荆公谓‘天变不足畏，祖宗不足法，人言不足恤。’其见解卓越处在此，其为世俗诟病者亦在此。世人虽诟病

之，而多不知其说之本出于荀子也。”

最后，荀子提出以人制天。荀子曰：“强本而节用，则天不能贫。养备而动时，则天不能病。循道而不贰，则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。本荒而用侈，则天不能使之富。养略而动逆，则天不能使之全。倍道而妄行，则天不能使之吉。”说明饥饱、贫富、吉凶、祸福，非关天意，全在人为，故曰：“君子敬其在己者，而不慕其在天者”，然而荀子不但不慕天，更思以人制天，其言曰：“大天而思之，孰与物畜而制之？从天而颂之，孰与制天命而用之？望时而待之，孰与应时而使之？因物而多之，孰与骋能而化之？思物而物之，孰与理物而勿失之也！愿与物之所以生，孰与有物之所以成！故错人而思天，则失万物之情。”冯师解释说：“故错人思天，似於顺天，乃所以失天；错天思人，似於违天，乃可以得天。此其意与西哲赫胥黎《天演论》所谓‘天不可独任，要贵以人持天。以人持天，必究极天赋之能，使人治日即乎新，而后其国永存，而种族赖以不坠。是之谓与天争胜。而人之争天而胜天者，又皆天事之所苞，是故天行人治，同归天演’之说，实若合符节也。”1898年严复译英国哲学家赫胥黎(Thomas Henry Huxley, 1825 - 1925)的《进化论与伦理学》(*Evolution and Ethics and Other Essays*)在上海出版，冯师即以其“争天而胜天”之说，与二千年前荀子“制天命而用之”的学说联系起来思索，说明荀子的这种见解，和以前道家、儒家的传统观念大不相同，而和西方近代进化论哲学中的“与天争胜”的观念不谋而合。这是冯师吸取西方新学成就而对荀子学说给予新的诠释，在当时是非常独特的，也是很可贵的。

荀子在《解蔽》篇中对人的认识方法作了新的探讨。他指出人对客观事物认识上的障碍是“蔽”，即受到片面观感的局限。“蔽”亦可称为“偏”。荀子说：“偏生闇。”冯师说：“就事物言之，凡局部而非全体，皆谓之‘偏’。就观察事物言之，因注意其局部，而不能遍及全体者，则谓之‘蔽’，故偏之与蔽，实相因而成者也。”

冯师认为“知识之来源，则内有藉于心，外有藉于物，中有藉于感官。虽有感官，若无心以指使之，则感官与物，亦不能发生关系；即发生