

徐復觀教授著

中國思想史論叢本

戴君仁教授題



徐復觀教授著

中國思想史論叢

戴君仁敬題



我的若干斷想

茲當此書發行三版補編之際，以下面曾經在人物與思想上刊出過的一文，
作為代序

七三、十一、十五

香港「現代研究輔導中心」，把我寫的各書裏面提到方法的文字，抽出來彙印在一起，以為可供青年人治學的參考，並要我再寫幾句話在前面，這是非常使我感愧的一件事。我年來所作的是有關中國思想史這一方面的工作，這裏只能補充若干片斷地感想。

我國過去，常有借古人幾句話來講自己的哲學思想的，一直到熊十力先生的體大思精的新唯識論，還未脫此窠臼。所以他曾告訴我，「文字僅自古人，內容則是出自我自己的創造」。所以新唯識論只能視為熊先生個人的哲學，不能當作中國哲學思想史的典據。但在今日，我主張個人的哲學思想，和研究古人的哲學思想史，應完全分開。可以用自己的哲學思想去衡斷古人的哲學思想；但萬不可將古人的思想，搬上自己的哲學。

可是，上述的簡單要求，並不容易達到。我們了解古人，僅能憑藉古人直接留下來的文字。朱元晦讀書的綱紐，及懸置的客觀，只要看過「朱子讀書法」的人，便不能不加以承認。但當他費最大精力注釋孟子時，對孟子中言心言性的地方，幾乎無不顛倒；因為他自己有一套理氣的哲學橫在胸中，不知不覺的便用了上去。這裏便遇著一個難題，沒有哲學修養，如何能了解古人的哲學思想？有了哲學修養，便會形成自己的哲學，便容易把自己的哲學與古人的思想作某種程度的換位。在這種地方，就要求治中國哲學思想史的人，有由省察而來的自制力。對古人的思想，只能在文字的把握上立基，而不可先在自己的哲學思想上立基。孔子自謂「夏禮吾能言之」，「殷禮吾能言之」，所謂「能言」

乃由問題上推，以言其「體意」；但因「文獻不足」，他終於不言。我讀論語，常常是在他生命的轉化中所自然流露出的「平凡中的偉大」的語言上受到感動。西方一套一套的形而上學，而對著孔子由生命轉化中所流出的語默云爲，我不感到有多大意義。上面引的乃其一例。

治學最重要的資本是思考力；而我國一般知識分子所最缺乏的正是思考力，亦即是缺乏在分析綜合中的辨別推理能力。連許多主張西化的人也不例外。思考力的培養，讀西方哲學家的著作，較之純讀叢書，得來比較容易。我常常想，自己的頭腦好比是一把刀；西方哲人的著作好比是一塊頑石。我們是要拿在西方的頑石上磨快了的刀來分解我國思想史的材料，顯著材料中的條理來構成系統；但並不要磨上西方某種哲學的套子來安排我們的材料。我們與西方的比較研究，是兩種不同的劇場，兩種不同的演出相互間的比較研究，而不是我們穿上西方舞臺的服裝，用上他們的道具的比較研究。我們中國哲學思想有無世界地意義，有無現代地價值，是要深入到現代世界實際所遇到的各種問題中去加以衡量，而不是要在西方的哲學著作中去加以衡量。面對時代的鉅變，西方哲學式的，與現實還離得太遠的哲學思想，正受著嚴重的考驗。我們「簡易」的哲學思想，是要求從生命、生活中深透進去，作重新地發現，是否要假借西方哲學式的哲學架子以自重，我非常懷疑。我們在能與西方相通的地方，可以證人心之所同；我們與西方相異的地方，或可以補西方文化之短缺。這也和我們要吸收西方所有，而爲我們所沒有的，以補我們之所缺，是同樣的道理。做學問，只能求之於自己學術良心之所安，而不必先問西方人的能否接受；因爲接受不接受，是西方人的事情。孔子說，「古之學者爲己（爲了充實自己），今之學者爲人（做給他人看）。」今人治學的精神狀態，「爲人」的成份太多了。

談到方法問題，大體上說，是出自治學歷程中所累積的經驗的反省。由反省所集結出的方法，又可以導引治學中的操作過程。沒有適當的方法，很難得出有意義的結論。但空談方法，可以簡括成幾句話。可是知道了簡括的幾句話，並不能發生什麼真正作用。方法的真正作用，乃發生於嚴密的治學精神與勤勉的治學工作之中。方法的效果，是與治學的工力成正比例。面對學問的自身而言，我還是一個幼稚的學生；這便局限了我所提到的方法問題的價值。但我所提到的，雖各有根源；而我對它的把握，則是來自治學過程中的觸發和領悟，而不是出於抄襲、懸擬，這一點，或者勉強可以對答「現代研究輔導中心」的盛意。一九七一年一月三日於九龍寓所

三版
重編 中國思想史論集目錄

三版代序

再版序

研究中國思想史的方法與態度問題代序

象山學述

一、小傳

二、象山學術思想的時代課題

三、象山思想的結構——辨志、義利之辨，復其本心

四、象山對書與事的態度

五、朱陸異同——朱子自身的矛盾

六、朱陸異同——知識與道德界域之混淆與釐清

七、朱陸異同——由對心性認識的不同而來的修養功夫之各異

八、陸王異同

九、象山與佛老

十、象山的政治思想

中庸的地位問題

一二
一三
一七
二一
二七
三三
四〇
四六
五三
五九
七一

有關思想史的若干問題

- 一、考據訓詁與義理之眞……………八九
- 二、老莊先後問題的簡單考察……………九三
- 三、易傳大學中庸與老莊的關係……………九八
- 四、治思想史的方法問題……………一〇三
- 一個歷史故事的形成及其演進——論孔子誅少正卯……………一〇八
- 孟子政治思想的基本結構，及人治與法治問題……………一一三
- 孟子知言養氣章試釋……………一二三
- 中國孝道思想的形成，演變，及其在歷史中的諸問題……………一四二

- 一、問題的再提出……………一五五
- 二、孝道由發生到孔子的立教，及立教時之真正意義……………一五七
- 三、孟子對孝道的傳承與擴大，及所謂孝治政……………一六二
- 四、孝道在政治上的作用，及對政治的偉大啟示……………一六八
- 五、被專制壓迫以後的孝道——荀子經的出現……………一七六
- 六、荀子經內容疏證之一般……………一八二
- 七、歷史中與孝有關的突出問題——三綱，理學，五四運動……………一九一
- 評訓詁學上的演繹法——……………二〇一
- 答日本加藤常賢博士書……………二〇一

孔子德治思想發微

- 一、在夾攻中的中國文化……………二〇九
- 二、美國費正清所提出的德治問題……………二一〇
- 三、德治思想的背景……………二二三
- 四、德治思想的根據……………二二六
- 五、德治的積極內容……………二二七
- 六、德治思想的發展及其在歷史中的影響……………二三一

論語「一以貫之」語義的商討

- 原人文……………二二六
- 談禮樂……………二三五
- 心的文化……………二三九

- 一、人生價值的發源……………二四二
- 二、對於「心」的誤解……………二四三
- 三、心的作用所發現的各種價值……………二四五
- 四、由工夫所呈現出的本心，是了解問題的關鍵……………二四七
- 五、總結——心的文化的特點……………二四八

附錄

- 一、五十年來的中國學術文化……………二五一

二、中國歷史運命的挫折	二五七
三、在非常變局下中國知識份子的悲劇命運	二六三
四、明代內閣制度與雲江陵（居正）的權、奸問題	二七九

再版序

本書第一版曾經絕版。其中有關文學方面的三篇文章，已抽出編入『中國文學論叢』裡面。我原來打算把『學術與政治之間』甲乙集重新編印，將其中論政與論學的文章，完全分開；而論學的文章，即編入本集之內。但因許多原因，此事尚有所待。現當本集再版時，只補選兩篇性質相同的文章；並另將性質不完全相同的四篇文章也一併收為附錄。

在本集交付再版之前，我抽暇從頭到尾看過一遍，除了看出若干錯字，列為勘誤表外，對內容有不甚妥當的地方，因將就原有版型的關係，不能改寫，便在這裡略為指出：

1. 「象山學術」一文中，「八、陸王異同」一節，我把問題處理得太簡單，應完全去掉。我在『兩漢思想史』寫成後，對宋明理學，預定要寫幾篇文章，以了我原來的志願；對此問題當有進一步的交代。

2. 「中庸的地位問題」一文中的第二節，提出了五點論證，以證明中庸乃出現在孟子之前。現在看起來，只有將論證、中庸之知仁勇，與孟子之仁義禮智對比之第二項證據，可堅確不移；其他四項論證，則稍嫌薄弱。此一問題，須在補著『中國人性論史先秦篇』中而始得到解決。近來也有人以中庸上有「故大德必得其位」，及「國家將興，必有輔弼」等語，遂認定這是戰國末期的「受命」及「符瑞災異」的思想，因而認為中庸是戰國末期的作品。我以為孔子本有大德可以受命的想法，始有論語上「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫」之嘆；子思遂以之立萬世受命的準則。而「大德」受命，與戰國末期所流行的由鄭列「五德運轉」而來的受命，有其本質上的分別。符瑞災異思想，源遠流長，不始於戰國。但戰國末期所流行之符瑞災異思想，皆徵驗於罕見之自然現象，但一以香龜為徵驗的；因為著龜在此時已極少在社會上層中應用。中庸則謂「見乎蓍龜」，尚保存著龜之神秘性，正可

見其出於孟子之前。

3. 在「有關思想史的若干問題」一文中，談到孔老關係（九八頁）的地方，不夠確切。此一問題，在相著「中國人性論史先導篇」附錄一「有關老子其人其書的再探討」一文中，始有精密的考查，應以之糾正文本的錯誤。同時，今春我在香港中文大學新亞書院研究所授課時，曾將莊子天下篇所追「老聃曰」的一段話，逐句與現行老子一書對照，發現無一字不是出自現行老子一書。是天下篇所追時，老子一書已開始流行。雖然其中或不免有後來附益上去的東西；但基本形態，則形成於天下篇成篇之前，是決無可疑的。而莊子天下篇，我以為是出於莊子本人之手（此另有考證）。因為以後大概沒有機會再談此一問題，故附記於此。

4. 在「孟子知言養氣試釋」一文中，敘在幾個地方改了幾個字，列入勘誤表中；希望讀者在此等處，細心體察所以改動之故。

5. 在「中國李道思思想的形成、演變、及其歷史中的諸問題」一文中，我對李經成書的考證，認為它是出現於漢武帝、宣帝之際，這是錯誤的。年來我把兩篇的文獻完全讀過一遍，發現除「新語」已有兩處引用到李經之外，是時代，也有多人引用到。現在我認為它是出於戰國中葉以後；到「呂不韋的門客集論寫「呂氏春秋」時，它已經流行。我有個本問題考證的最大缺點，在於太注重材料，而忽視了廣大的背景；更忽視了古代對某些事情，不可能記憶得完全；因記憶得不完全而遽為斷定這些紀錄為偽，這是相當嚴重的考證方法。有關李經問題，預定還有專文談到它。但在此文中對它內容的批評，却完全可以成立的。

我寫的文章發表後，非常希望學術界能提出負責的批評；但在目前環境之下，是一種很不容易的事。並且像陳王興同及李經成書年代與孔老關係等問題，即使有人指出我的錯誤，我也容易找出逃避之所。在這種地方，只有靠個人不斷地繼續努力，並須要「把「愛假面子」當作維持自己地位的重要手

段時，才會引起真正的反省，因而在學術上可以減少對天下，對後世所犯的错误之罪。當然，寫文章的主要動機，到底還是為了個人的名位，還是為了對天下，對後世的責任心，更是一個有相反省力的決定因素。我回想到在蔣經國王興同和李經成書年代時，多少含有點費解，聽聽空氣的成分在裡面，這是立說容易，說於武斷的最根本原因。我在這裡特別指出，以作治學的大戒。

把含有不少錯誤的文章重印出來，並不是為了把它當作個人治學過程中的里程碑，而是為了我的這些文章，都是在時代激流之中，以感情的心情所寫出來的。對於古人的了解，也是在時代精神發之下，所一步一步地發掘出來的。所以我常常想到克羅齊（G. Croce）的「只有現代史」的意見，因此，在我的每一篇文章中，似乎都含有若干有血有肉的東西在裡面。而本集裡，對思想史的方法與態度的不斷提出，及對於迷離恍惚的文字魔術所作的追根究底地清理，這都可給下一代有志氣從事於學問的人以一點幫助。

現代特性之一，因科學、技術的飛躍進展，及國際聯運的特別密切，使歷史演進的速度，遠非過去任何時代可比；關於人自身問題的看法，也像萬花筒樣地令人目光眩亂。最主要的表現在西方傳統價值系統的崩潰，因而有不少人主張只有科學、技術的問題，沒有價值的問題；事實上則是以反價值的東西來代替人生價值。十多年來，我一方面盡可能的保持對這些時代風潮的接觸，一方面坐穩自己的研究椅子，從人類的過去以展望現在與未來，認定在科學、技術之外，還要開闢人類自己的價值世界，以安頓人類自己。有些沾點西方反價值者的餘瀝以標新立異，並自詡為現代的人們，可謂盡變幻神奇的能事，但因為我從人類古老歷史的殘渣中，早已看過這種類的謬誤，和這類謬誤所擔當的角色，所以從未因此而阻撓到自己努力的大方向。而這極努力的大方向，今日又正從世界各個文化園地，以各種不同的語言、形態，發出在本質上是相同的呼聲，這又在說明什麼呢？站在人性根源之地，以探

衆人類運命的前程，這與新舊中西等不相干的事，是頗爲綠道的。

五十六年孔臨節徐復觀記於東海大學寓廬

研究中國思想史的方法與態度問題代序

一、

這裡所收的十一篇文章，都是已經在刊物上發表過的。因研究的對象——中國思想史——大體相同，所以現在略加補正，彙集成這本中國思想史論叢。其中「象山學述」，是沒有到東海大學以前所寫的。我到東海大學，經已四年。前兩年所寫的這類的文章，已收入在「學術與政治之間」的乙集。僅乙集裡面「中東的地位問題」一文，因與此集所收的「中國思想史中的若干問題」一文，有直接關係，所以也重印在這裡。此外收集在學術與政治之間甲、乙兩集的若干同性質的文章，未能放在一個彙印，實係一大缺憾。所以後面特附存一個篇目。同時，在這兩年內，除了收在這裡的九篇及收在東海學報一卷一期的「文心雕龍的文體論」一篇以外，尚有幾篇關於現代文化評論性的文章，或者更值得這一時代的人們看看；但因爲性質的關係，所以都未加收錄。至於這兩年內發表過的若干雜感性的文章，那本來是不足愛惜的。

二、

我的看法，對於中國文化的研究，主要應當歸結到思想史的研究。但一直到現在爲止，還沒有產生過一部像樣點的綜合性的著作。這一方面固然是因爲分工研究的工作做得不夠；但最主要的還是方法與態度的問題。

五四運動以來，時賢特強調治學的方法，即所謂科學方法，這是一個好現象。歷史上，凡是文化的開山人物，總多少在方法上有所貢獻。不過，愚竊約該方法，結果會變爲幾句空洞口號。方法是研

研究者研究對象所提出的要求，及研究對象向研究者所呈現的答復，綜合在一起的一種最嚴謹過程。所以真正的方法，是與被研究的對象不可分的。今人所談的科學方法，應用到文史方面，實際還未跳出清人考據的範圍一步，其不足以治思想史，集中已有專文討論。

一個思想家的思想，有如一箇文學家的文章，必定有由主題所展開的結構。讀者若能把握到他的結構，才算把握到他的思想。西方哲學家的思想結構，常即表現為他們的著作的結構。他們的著作的展開，即是他們思想的展開；這便使讀者易於把握。但中國的思想家，很少有意識的以有組織的文章結構來表達他們思想的結構，而常是把他們的中心論點，分散在許多文字單元中去；同時，在同一篇文章中，又常觸涉到許多觀念，許多問題。即使在一篇文章或一段話中，是專談某一觀念某一問題；但也常只談到某一觀念，某一問題對某一特定的人或事所須要說明的某一側面，而很少下一種抽象的可以概括全般的定義或界說。所以讀的人，不僅拿著一兩句話推論下去，常會陷於以偏概全；容易把針對某一具體情況的說法，當作是一般性的說法；例如看到孔子曾主張「行下」(註一)，便誤認孔子係以卑下為佳境，這當然是非常危險的結論。即使是把多數材料彙集在「一起」，但若不從這些材料中抽出可以貫通各材料的中心觀念，即是不但不能找出黃梨洲所說的學者的「宗旨」(註二)，則那些材料依然是解頭無尾的東西。西方的思想家，是以思想為主；思想的本身，必形成一邏輯的結構。中國的思想家，係出自內外生活的體驗，因而具體性多於抽象性。但生活體驗經過了反省與提煉而將其說出時，也常常澄汰其衝突矛盾的成分，而顯出一種合於邏輯的結構。這也可以說是「事實真理」與「理論真理」的一致點，接合點。但這種結構，在中國的思想家中，都是以潛伏的狀態而存在。因此，把中國思想家的這種潛伏著的結構，如實的顯現出來，這便是今日研究思想史者的任務；也是較之研究西方思想史更為困難的任務。我在寫「象山學述」一文時，先是按著象山的各種觀念，問題，而將其從全集的各稿材料中抽了出來；這便要把材料的原有單元(如孝悌、難友、諸難等)加以折散。再以

各觀念，各問題為中心點，重新加以結合，以找出他對他所提出的每一觀念，每一問題的比較完全的了解。更進一步把各觀念，各問題加以排列，求出它們相互間的關連及其所說的附次與方位，因而發現他是由那一基點或中心點(宗旨)所展開的思想結構(或稱為體系)。這種材料的折散與結合，及在得結合中所作的細心考慮比較都是費工的工夫。此後我所寫的兩思想史有關的文章，都是以此種工夫為基礎。當然，在這種工夫中，還要加上一種「解釋」的工作。任何解釋，一定會比原文獻上的詞句說得較寬，較深，因而常常把原文獻可能含有，但不曾明白說出來的，也把他說了出來。不如此，便不能盡到解釋的責任。所以有人曾批評我，「你的解釋，恐怕是自己的思想而不是古人的思想。最好是只敘述而不解釋。」這種話，或許有一點道理。但正如卡西勒(Cassirer)所說，「哲學上邊事實上是不可能的。對古人的，古典的思想，當是通過某一解釋者的時代經驗，某一解釋者的個性思想，而只能發現其全內涵中的某一面，某一部分；所以任何人的解釋，不能說是完全，也不能說沒有錯誤。但所謂解釋，首先是從原文獻中抽象出來的。某種解釋提出了以後，便需要回到原文獻中去接受考驗；即須對於一條一條的原文獻，在一個共同概念之下，要做到與字句的文義相符合。這中間，不僅是經過了研究者抽象抽象的細密工作，且須經過複雜而細緻材料的反復手續。」

三、

戴東原曾說：「義理者，文章考索之類也。熟乎義理，而後能考索，能文章。」(註四)。此處的義理，可以泛解作「思想」，這本是從平實的話。但段玉裁卻接著說「義理文章，未有不由考索而得者」(註五)，這便把他先生的意思完全弄顛倒了。今人表面上稱揚戴氏，實則並不足以知戴氏，而僅承戴氏之末流。凡研究與文獻有關的東西，必須先把文字訓詁弄清楚，這還有什麼疑問？但由段

氏以至今日標榜考據的人所犯的毛病是：一則把義理之學與研究義理之學的歷史（研究思想史），混而
不分；一則不了解要研究思想史，除了文字訓詁以外，還有進一步的工作。僅靠著訓詁來講思想，顯
著缺點的要求，遂以為只找出了一個字的原形，原旨，原義，才是可靠的辦法；並即以這種訓詁來滿
足思想史的要求。這種以語源為治思想史的方法，其實，完全是由缺乏文化創造觀念而來的錯覺。從
阮元到現在，凡由此種錯覺以治思想史的，其結論無不乖謬。現在我引二十世紀語言學權威耶斯格
氏（Otto Jespersen）在 *Marking, Nation and Individualism in Linguistic Point View*（日譯為
《國與言語》）大書中的幾句話來破除這種錯覺。他說：「在宗教、文明、教育等某些概念的定義上，
多數人總愛先問『它的語源是什麼？』以為由此而對於它本來的性質可較易於說明；這實在是最無意
義的事。這是迷信名號之力的學者的他們與稍有名氣就有權威能力的（按如金克爾克氏之類）歇斯達伯，
有其關係。我們即使知道『悲劇』（tragedy）曾經指的是『山羊之歌』，這對於悲劇本質的理解，
不會前進一步。又知道『喜劇』（comedy）的希臘語 *komos* 的話源是『祭之歌』、『宴會之歌』
的意味，對於喜劇本質的理解，更無所進步」（註六）。因中國文字的特性，從語源上找某思想演
變的線索，並不是沒有一點益處；但不應因此而忽略了每一思想家所用的觀念名詞，主要是由他自己的
思想系統來加以限定的，即使不是思想家，也會受他所處的時代流行方法的規定。

四、

其實，決定如何處理材料的方法是方法；但決定應用方法的則是研究者的態度。有人獨謂科學方法，
而常作陷於主觀的論證，這種令人困惑的情形，大概不是在方法上可以求得解答，而關係到隱藏在運
用方法後面的態度。所以科學方法，與科學態度，是不可分割的。但所謂態度，是發現現實生活的自然
流露。在研究自然科學方面，因為研究的對象和研究者的實生活，有一丘之貉，於是他的實生活的態

度，和他進實驗室時的態度，也可以形成一個自然的界限，而不易受到實生活態度的影響。所以有
不少的自然科學者，其實生活的態度，和在實驗室中的態度，無妨其有相反的現象；例如實生活是固
執的，而作實驗時則是客觀的；在實生活中帶有迷信，而在實驗室中則全係理智。這也不妨礙他的
研究工作。並且自然科學的真理，其證明是來自對象的直接客觀。所以一經證明以後，便沒有多大的
爭論。研究人文科學，則研究的對象與研究者實生活的態度，常密切相關；於是在實生活中的態度，
常能直接干涉到研究時的態度。譬如假使有人對跳舞有興趣，便可以把孔子的『游於藝』解釋作是他
的遊戲樂事；而不知孔子的游於藝，是和他的『志於仁』連在一起，所以和今人的
跳舞，在精神上會有些兩樣；因此，便很難把自己的解釋，解釋是在舞法孔子。並且在人文這方面的
證明，常常是間接性的證明；任何簡單明白的道理，也可以容許人的詭辯。所以在這方面的困惑，
許多是和研究者的實生活的態度有其關連。要使我們的實生活態度能適合於研究時的態度，最低限
度，不啻干涉到研究時的態度，這恐怕研究者須要對自己的生活方式，有一種高度的自覺；而這種自
覺的工夫，在中國傳統中即稱之為『敬』。敬是道德倫理上的要求。但黃宗英稱宋元時是『窮理以敬
其知，反躬以踐其實』；居敬者所以成始成終也。請致知不以敬，則終極終極，無以整頓之理之實」；
其知，則愈情放肆，無以收斂之實」（註七）。這段話便說明敬乃貫徹於研究活動，知識活動之
中的共同精神狀態。在求知的活動中，為什麼需要這種精神狀態？因為求知的最基本要求，首先是要
對於研究對象，作客觀的認定；並且在研究過程中，應隨著對象的轉折而轉折，以研究其自身所含的
蘊涵。就研究思想史來說，首先是要很客觀的承認此一思想；並當着手研究之際，是要先順著前人的
思想去思想；隨著前人思想的展開而展開；才能真正了解他中間所含的問題，及其所經過的曲折；
由此而提出懷疑、評判，才能與前人思想的本身相照。否則僅僅實是一種猜度。這本是極尋常的事。
但一般人在實際上所以作不到這一點，只是因為從各個人的主觀成見中，浮出了一層薄霧，迷迷了目

己的觀察，以致看不清對象；或者把自己的主觀成見，先塗在客觀的對象上面；把自己主觀成見的活動，當作是客觀對象的活動。這自然就容易作出指鹿為馬的研究結論。此種主觀成見的根源，是因為有種人在自我的欣賞，陶醉中，把自己的分蘗，因感情的發酵而充分的膨大了；於是常常會在精神的飽滿狀態下看問題；也在精神的飽滿狀態中運用方法；所以稍為有了一點聲名地位的人，更易陷於這種狀態而不自覺。故是一個人的精神的凝斂與集中，精神的凝斂與集中，可以把因發酵而膨大的自我，收歸到原有的分蘗；於是先前由膨大的自我而來的客觀成見所結成的薄幕，也自然會隨膨大那部分的分蘗而消滅，以浮出自己所研究的客觀對象，使自己清晰的智性，直接投射於客觀對象之上；隨工夫之積累，而深入到客觀對象之中，即不啻科學方法，也常能適合於科學方法。例如朱元時本人，並不會標榜什麼校勘學；但其校勘方法的謹嚴精密，正是出於他的居敬工夫。茲摘錄他「與張欽夫論程集改字」書以作一例證。

「夫所謂不必改者（按指程集舊本之文字而言），豈以爲文句之間，小小同異，無所繫於義理之得失而不必改耶？蓋所謂出於己意，則用此說可也。今此乃是集諸本（按指程集舊諸本）而證之，按其舊文，然後刊正。雖或不能盡同，亦是順會說說而求其文勢語脈所權之便，除所謂屬當作某之外，未嘗敢妄以意更定一點畫也。……若聖賢成語，稍有未慚已當盡，便事情便非，除所謂屬當作某之外，氣象亦自不佳。蓋雖所改盡善，猶恐未流離自大之弊，況未盡盡善乎。伊川先生嘗語學者，病其於己之言有所不合，則置不復思，所以終不能合。……今雖改此等改字處，而舊本之文字，猶恐先生之意，尙有不可不慮者，而改者未之思也。並非得已之不忍，又使後人不復得見先生手筆之本文；雖欲思之以通於先生之意，亦不可得。此其爲害，豈不甚哉。夫以言乎已，則失其恭敬退讓之心；以言乎人，則傷其輕肆妄作之弊。以言乎先生之意，則恐猶有未盡者而罔入之思。是無間其所改之得失，而以是三者論之，其不可，已顯然矣。……大抵古書有未安處，隨事論著，使人知之，可

矣。若遽改之以沒其實，則安知果無未盡之意耶？漢儒釋經，有欲改易處，但云某當作某，後世猶或非之，況遽改乎。……竊以爲此字，爲舊本之誤字，決當從舊，尤所當改。……此字改爲「一」字，則字義自明。若老兄必欲存之，以見「許」字之有力；則請正文只作「許」字，而注其下云「某本改爲「一」字，則字義自明。不則云成人可也。如此寫存，使讀者知用力之方，改者無事輕之矣。……豈不兩全其美而無害乎。……計老兄之意，豈異於此，但恐見理未明，故於文意預知之間，不無踟躕之處。用心太刻，故於一時意見所安，必欲主張到底。所以紛紛未能卒定。如無則淺陋遲鈍，一生在文義上微察，尙所見未明，實不敢妄爲主宰。……」

按胡則二種全集，將舊本之「沿」字改爲「許」字，將舊本之「延」字改爲「猶」字；張欽夫重刻程集，改舊用胡則所改之字；而朱元時以爲「沿」字二百五十二字之書札事之，其對校勘方法之謹嚴，可以概見。其所以能如此者，乃出自其「恭敬退讓」之心，亦即來自其居敬之精神狀態。今人好作毫無根據的翻案文章，乃至充存一種看輕祖傳的心態來標榜他的研究工作，其兩根正在此，少此一敬字。說文「忠，敬也」；無私而盡己之謂忠。因不合無私而盡己，所以自會流於不敬；因爲肆無忌憚，所以也自然會不忠於所事。忠與敬是不可分的。

五、

儒家思想，爲中國傳統思想之主派。但五四運動以來，時賢動輒斥之爲專制政治的維護護藏者。若此一觀點之見不加平反，則一接觸到中國思想史的材料時，便立刻發生厭惡之情，而於不知不覺中，作主觀性的惡意解釋。這與上述的研究態度相關連，也成爲今日研究思想史的一大障礙。從歷史上看，學術思想若與現實的政治處於分離狀態，則其影響力常係局部的，慢慢的。若與現實政治處於對立狀態，復無有力之社會力量加以支持，以改變當時之現實政治，則現實政治之影響於學術思想者，

將這過於學術思想之影響於現實政治。若在本質上係與現實政治相對立，而在形勢上又須有某程度之合作時，則現實政治對學術思想之歪曲，常大過於學術思想對現實政治之修正。學術思想的力量，是通過時間的變遷而表現；現實政治的力量，則在空間的擴張中而表現；所以學術思想常根據在某一空間內與政治爭勝。政治是人類不覺的一種罪惡，它是由現實中的權力關係生長起來，開始時並不靠什麼學術思想，而學術思想，則一開始便會受到現實政治的干擾。近代民主主義與社會主義，其所以能改變現實政治，是因為先有了市民階級，工人階級，及立基於此種階級之上的強大政黨。換言之，即是結合上另一政治力量以改變原有的政治力量。至於可以不受現實政治的干擾而自由發展其與人類自身有關的學術思想，只有在民主政治之下，才有可能。民主政治，在交通通信尚未發達以前，僅有在地小人少而又集中的城邦，始能實現。中國從古代以至近代，都是以散漫的農業生產為社會經濟的基礎；而黃河流域的廣大平原的實力，使它可以向四周輻射，以建構一個龐大的農業帝國；這便促進了封建政治向大一統的專制政治的發展。而大一統的專制政治建立起來以後，雖不斷的改朝換代，但卒無一種社會力量可以支持建立專制以外的政治形式；於是中國專制政治的規模之大，時間之久，在人類歷史中殆罕有其匹。處於此種歷史條件之下，一切學術思想，不作某種程度的適應，即將歸於消滅。五四運動以來，有人反儒家而崇尚道家，以為道家富有自由精神；殊不知先秦各家思想，除法家本為統治階級立言以外，最先向專制政治投降者即係道家。以出世為目的，並主張不拜王者的佛教，傳入中國後，亦必依附帝王以伸張或保存其勢力，所以從前祿祿的眞賢，首先要印上「皇朝聖訓」，帶道過萬里八個大字。儒家思想，乃從人類現實生活的正面來對人類負責的思想。他不能逃避向自然，他不能逃避向虛無空寂，也不能逃避向觀念的遊戲，更無超然於外間可逃。而只能硬挺挺的站在人類的現實生活中以擔當人類現實生存發展的命運。在此種長期專制政治之下，其勢須發生某種程度的適應性，誠因受現實政治趨向的壓力而漸被歪曲；歪曲既久，遂有時忘記其本來面目，如忘記其「天下為

公」，「民貴君輕」等類之本來面目，這可以說是歷史中的恒可奈何之事。這只說是專制政治歷史，並阻遏了儒家思想正常的發展，如何能倒過來使儒家思想是專制的獲得。但儒家思想，在長期的適應，歪曲中，仍保持其修正緩和專制的毒害，不斷給與社會人生以正常的方向與信心，因而使中華民族，度過了許多黑暗時代，這乃由於先秦儒家，立基於道德理性的人性所建立起來的道德精神的偉大力量。研究思想史的人，應該具體的材料，適入於儒家思想的內部，以把握其本來面目；更進而了解它的本來面目的目的精神，在具體實現時所受的現實條件的限制及影響；尤其是在專制政治之下，所受到的影響歪曲，及其在此種影響歪曲下所作的向上的掙扎，與向下的適應的情形，這才能合於歷史的真實。梁啟超生在租界裡面寫「異說所謂國體問題者」，却在「中國歷史研究法」中，大罵租界界可任的古人，何以會由論文不諱，變而為論文有諱？今人常在他們所不願言的官言上蓋上自己的名，常在他們所不願言的場合說上建自己也不相信的話；却怪無外國所不願言的官言上蓋上自己的名，身而起，對專制政治作革命性的反抗；此皆由顯微之見未除，所以常常拿自己千百年以後所不能作之事，所不敢自居之態度，以上責於千百年前之古人，這如何能與古人見面呢？對古人的不忠不恕，正因為今日知識分子在其知識生活中，過於歸罪無辜。

我中年奔走衣食，不曾有計劃的做過學問。垂暮之年，覺得古代思想盛衰之門，好像向我漸漸開了一條縫隙，並從縫隙中閃出了一點光亮；所以這幾年作了若干嘗試性的工作。此一工作對我個人說，僅僅算是開端；就全般工作自身說，幾乎並未開始，而依然是一片廣漠的虛荒地。因此，我對下一代的人在此一工作中的期待，遠遠對我自己的期待；所以當本集付印之際，不敢同附時賢，而率直寫出這些感想。

附註：

徐復觀於東海大學 一九五九年十月二日

註一：論語子罕「子曰：拜下，禮也；今拜乎上，泰也。雖違衆，吾從下。」按此語乃針對當時魯之三家而發。

註二：見黃黎洲明儒學案凡例。此凡例對治思想史者極富有啓發性。

註三：An essay on mind 譯本二五七頁。

註四：戴東原集說玉銀序。

註五：同上。

評六：日譯本三〇四頁。

註七：黃勉齋朱熹行狀。

茲將未收在本集中的有關中國思想史的論文附目如下：

見五四學刊三卷十期，有德印本。

華僑與政治之間距離。

同上

荀子政治思想的解析

同上

儒家在修己與治人上的區別及其意義

學衡與政治之間距離。

同上

釋論路民無信不立

同上

釋論路的仁

同上

儒家對中國歷史運命掙扎之一例

同上

——西漢政治與董仲舒

同上

三十年來中國的文化思想問題

同上

有關中國思想史中一個基題的考察

同上

——論論語五十而知天命

同上

兩篇難懂的文章

同上

答毛子水先生的「再論考據與義理」

同上

考據與義理之爭的插曲

同上

國史中人君尊嚴問題的商討

同上

象山學述

一、小傳

陸九淵，字子靜。江西撫州金谿人。晚年講學於貴溪的鵲天山，經他改爲象山，自稱象山居士，又稱象山翁。他出身於一個九世同居的貴顯家庭。而象山這一代是第五代。全家千餘人；除了「二百廿古屋」之外，只有「萬畦不盈十畝」。治理這樣的一個家庭，確是一件難事，而且也是一件大事。這是陸氏一門學問的起點。所以他曾說：「吾家合族而食，每輪差子地掌庫三年。某適當其職，所學大進」。（《語錄》）朱子謂陸氏兄弟「專習踐履」（朱文公文集卷第三）答張南軒書；我這道和他的家庭也有關係。象山的祖父「好耕老吾，不治生產」（象山全集卷二十七教授陸公行狀）。父親陸賀字道卿，「約先循君魯喪之禮行之家，弗用異教」（同上）朱元晦曾謂：「自佛敎入中國，治喪者一用其法，在唐惟施文獻，在本朝則司馬公程張諸君子。近世張忠獻始斥不用」（朱文公文集卷八三跋向伯元遺稿）。所以「弗用異教」，在當時是一件難能可貴的事。道卿六個兒子，長九思。次九叔，經營先世遺留的產業，「一家之衣食百用，盡出於此」（象山全集卷二八陸公墓誌銘）。次九皋，授家塾；能爲鄉官，「吏不得以其權牟利」（同上陸修敬墓志）。次九鶴，字子美，號梭山，有梭山日記，中有居業正本及制用二篇，黃東發謂其「殆可推之治國」（次九鶴，字子壽，學者稱復齋先生。「時方擅程氏學，先生獨著其說」（同上卷二七、教授陸公行狀）。「文辭近古，有過之子厚之風；道學遠徵，得子思孟軻之旨」（同上）。有遠涉及形機，忠府委先生捍衛鄉里，門人皆謂「此闕里遺事，不足以累先生」。先生既以「男子生以風矢，文事武備，初不可析」；又以「甘家之禍，忍鄉之毒，袖手於所可得焉之事，此奚謂幾禍不旋者哉」（同上）。遂受命不辭。當時稱江西三

陸，（連同梭山）或二陸（復齋及象山）。象山居末，生於南宋紹興九年二月（一一三九）。小朱元晦九歲（朱生於一一三〇）。卒於紹熙三年（一一九二）無間任所，早朱元晦八年（朱卒於一一二〇）。得年五十有四。乾道八年，他三十四歲。春由還南宮，夏五月歸里，考官呂伯恭見其文，便斷定是他手筆。是年七月還家，歸隱屋名「槐堂」，開始講學。此時從遊的重要學生，宋元學案列有「槐堂諸儒學案」。淳熙元年三十六歲，授功安縣主簿。淳熙二年三十七歲，奉朱熹呂伯恭之約，偕兄復齋詣朱元晦於鵲山。淳熙四年三十九歲，丁繼母喪去職。淳熙六年四十一歲，除。淳熙九年四十四歲，除。淳熙十年四十五歲，冬通致令所應定官，致令所亦簡稱教局。淳熙十一年四十六歲，上殿輪對五韻。淳熙十三年四十八歲，是年十一月廿九日改主會稽州學。淳熙十四年四十九歲，登貴溪鵲天山講學；唐馬祖道一曾結廬於此山之陰；元豐中，僧曼爲寺於此山之陽，名曰鵲天。陸氏以其山形似巨象，遂改爲象山。前後在此山五年，大約每年二月登山，九月始歸，中間亦往來不定。學徒在此結廬者甚衆，來謁者前後數千人。始繼梭山之後，與朱元晦辯論太極圖說。淳熙十六年，五十一歲，光宗即位，詔知剡州軍；紹熙二年五十三歲，是年七月赴刑門，謫傳李魯留山講學。九月三日至刑門。紹熙三年五十四歲。十二月十四日以血疾卒於刑門。

二、象山學術思想的時代課題

象山的學術淵源，在宋元學案的象山學案中，全祖望謂「程門自謝上蔡以後，王僧伯林竹軒張無垢至於林文軒，皆其前著；及象山而大成」。而在橫浦學案（張栻）中，特註明「陸學之先」。是在全謝山心目中，以象山與橫浦的關連最爲密切。但象山學案中，卻未提及橫浦；橫浦思想之中核，爲

承上藝之後，以覺為仁，餘學多從焉。餘學較心一點而外，即象山之精神面貌，並不相同，此讀兩家學案時所最易辨者。象山雖不喜程伊川，但也承認「伊洛諸公，得千載不傳之學，但罕創未為光明」。（《語錄》）並且他對程明道則略無間然。明道謂學者當先識仁，不須防檢，不須窮索，其與象山思想之相貼切，更遠在橫浦之上。然象山不謂其淵源於明道者，蓋上蔡以下之信伯諸人，世多指其入禪，尤以橫浦為甚。供諸刊橫浦之「傳心錄」，朱元晦謂其思過於洪水黃狄登載；此與元晦的學生葉北溪之攻擊象山，口吻正復相似。在宋元學案中，黃宗義之態度近於陸，全謝山受黃東發的影響最大，其態度偏於朱；他對陸學的考證為「自成其是」（《國學紀聞卷十五葉東發象山學術條全注》）。所以他所加上的「皆其前事」及「陸學之先」等說法，無疑是受了朱陸異同的影響；不特對象山學術的淵源無所說明，且徒增加後人誤解。象山的學術，若就廣義的思想淵源說，則亦可謂與朱元晦同出於伊洛。若就狹義的師傳說，則陸氏兄弟「自為朋友」，可謂親疏特絕，不必另有所附屬。若就各人治學之所由啓發，亦即其所最得力處說，則他自己分明說是「因讀孟子而自得之」（《語錄》）。此路與其全部學術之精神，最吻合無間。

其實，與其從學術淵源上去了解象山的思想，無寧是從時代課題上去了解他的思想，更為適當。當時知識份子自身，擺在象山面前的有兩大課題，不能不引起象山的反省。第一是科舉制度，不僅破壞了士大夫的人格，並且破壞了文化精神，破壞了治國平天下的事業。一切學問及朝廷的爵位，在此一制度下，都化成了個人追求利欲的工具。讓賢賢書是為作時文，作時文，又是為科舉，科舉是為做官，做官是為了一人一家利欲的享受。在這種情形下，士人口裏說東說西，都是虛語，廢話，謊言。說的內容與說的人自身，毫無關涉。真正相干的祇是利欲。所以在科舉下的知識份子，屈朱元晦的說法，簡直是一個盜賊集團，最底限度也是一個誘言集團。（參閱拙著中國知識份子的歷史性格及其

歷史命運一文，見學術與政治之間甲集。）象山對此更感到非常迫切。例如他最得意的學生傅子淵說：「夢溪（子淵字）向來只知有舉業，觀書不啻貪食耳耳。」象山說：「今時士人讀書，其志在於舉業之文，以取科第。」（《象山全集卷十五與傅克明書》）。又說：「取士之科，久途古制。朝廷其弊，於今已劇」（同上卷十九費溪東修縣學記）。「後世弊於科舉，所擢日陋，既其弊於利欲之塗，吾身吾心之事，漫不復講」（同上卷二十送毛文善序）。「今天下士，皆溺於科舉之習。觀其言，往往稱道詩書論孟，察其實，特借以為科舉之文耳」（同上卷十一與李宰）。「科舉取士久矣。名儒鉅公，皆由此出，今為士者固不能免。然場屋之得失，顧其技與否何耳，非所以為君子小人之辨也。而由世以此相尚。使沒於此而不能自拔，則終日從事者，雖曰聖賢之書，而實其志之所向，則有與聖賢背道而馳者矣。推而上之，則又性官實業，舉薦厚薄是計，豈能悉心於道事民隱，以能無負於任使之者哉」（同上卷二十三白鹿洞書院論語講義）。「全集中提到此點的多。於是象山第一個用力的地方，是要把士人的精神，從科舉時文中拯救出來，使他們憑藉聖賢實傳所說的語言，變為自己良心的實話。所以他說「時文之說未破則不得，時文之說破則得之」（同上卷十四與延孫書）。這是從學術人心上說。又「大抵天下事須是無偏見之累，無富貴之念，而實是平居要研厭天下治亂，古今得失的人，方說得來有筋力。五哥心志精神最好，但不要被場屋富貴之念羈絆，直截將天下事，如吾家事相似，就實商量」（同上卷六與吳仲時）。這是就事功上說的。又「僕處足下之館幾半載，而不能回足下替登利之心，此誠淺陋之罪」（同上卷三與童伯重）。這是就他自己的教育目的與效率來說的。象山在這一方面所用的氣力，可由他的學生傅子淵記他在象山講學時的一段故事表現得最清楚。（有議論者（發議論之意），先生云，此是虛說。或云，此是時文之見。學者遂云，孟子闢楊墨，韓子闢佛老，陸先生闢時文。先生云，此說也好。然猶楊墨佛老，猶有些氣道。吾却只闢得時文。因一笑」（《語錄》）。

其次，是當時浮虛說之學風。宋代重文輕武，政治上對士大夫的束縛較寬。加以唐代所發嚴的觀察，至宋而在士大夫間流行極廣，使士大夫對於中國文化，不能不重新估價，因而導出廣博的理學，也導出求新疑古的精神。且因印刷術大行，士大夫得書印書，皆較過去為易。於是著書之風氣亦特盛。因此，宋代是一意見最多，議論最盛的時代。司馬光說：「近歲公卿大夫，好為高奇之論。流及新進後生，口得耳聞。讀易宋軾卦爻，已謂十萬非孔子之言。讀禮未知篇數，已謂周官為戰國之書。讀詩宋周南召南，已謂毛鄭為章句之學。讀春秋未知十二公，已謂三傳可置之高閣。循守莊疏者謂之腐儒，穿鑿隱說者謂之精微。且性者子貢之所不及，命者孔子之所罕言。今人發言秉筆，先論性命。乃至流涕歔歔，入於老莊。以此欺惑考官，獵取名利。」（司馬公文集卷四十五論風俗劄子）。朱元晦也說：「祖宗以來，學者但守注疏。其後便論道。如二蘇，直是聖論道」（語類）。他提到當時解書注書，愛隨便發議論的地方很多。王順伯也說：「本朝百事不及唐，然人物議論遠過之」（象山語錄所引）。在此一風氣下，所包含的人物層次很多，但有一個共同之點，即是抱著書本子發議論；而此種議論，和時文一樣，都不是從各人的心中流露出來的，所以對於成就一個人的行為而言，也都是虛說廢話。藏在虛說廢話後面的依然是利欲。象山的所謂學問，完全是繼承宋家的傳統，指的是做人，即是人格的完成。他說：「學者所以為學，學為人而已」（語錄）。又：「須思天之所以賜我者甚甚，為德是要做人否？理會得這個明白，然後方可謂之學問」（同上）。「諸處方曉曉然談學問時，吾在此，多與後生說人品」（同上）。所以他對於做人無干，並道做做人之路的這種議論，也要加以破除掃蕩。他說：「王澤之竭，利欲日熾。先覺不作，民心搖搖。淳文異端，轉相熒惑。往聖隨言，徒為毒辭。……悠悠空言，傳著意見，增進益費，助勝私私；重其捐忠，長其負恃。蒙蔽生理，枉格至言」（象山全集卷一與彭叔謹書）。又謂：「古之所謂小人術者，亦不過依樣末節節行以

自律；宋至如今人有如許浮虛說，廖修無恨之甚」（同上與曾宅之）。「今人天資，去聖人固遠；概欲以口耳剽竊場屋之餘習，妄論聖學，多見其不知量也」（同上卷七與曾子南）。又：「先聖先師之訓，家藏其教，人誦其言，而所汲汲者顧非其志」（同上卷十九與漢溪書）。以上是說明當時人所發的議論，和祇在各人議論後面的利欲，完全是兩回事。由此更進一步，如朱元晦是「不汲汲於利欲」（象山語錄所引）。他認為「為學之道，莫先於窮理；窮理之要，必在於讀書」（朱文公文集卷十四甲寅行宮便殿奏稿）但在象山看來，此種窮理的方法，只算是「玄虛」；「依然會落到意見議論中去；依然是私見說說。這一點在後面還要特別提到。他下面這類的話，是將朱元晦也說在一起的。『以學自命者，又復對於私見，蔽於私說；假先訓，刻形似，以自附益，顧不知其實背馳久矣』（象山全集卷九與陳君孝書）。『學不進道，而且以規規小智，穿鑿傳會，如祖道，如露眼，以自飽滿，由君子觀之，正可憐憫』（同上卷十五與孫季和書）。他認為在這種瑣碎學風之下，「天下雖有美材厚德，而不能以自成自達；困於聞見之文，窮年卒歲而無所至止。若其實質之不足，志念之不正，而假儒傳會，益食粗長於經傳文字之間者，何可稱道。方今無偏取壞，如齊威秦皇之尸，誠有大學之志者，敢不各自學乎？」（同上卷十九與漢溪修學帖）。他更以兩語概括當時的情形說：「愚不肖者之蔽，在於物欲。賢智者之蔽，在於意見」（同上卷一與鄧文簡）。從當時物欲意見的阻礙中，導出中國文化的真精神，以拯救當時的智識份子，這正是象山學生的志業。

三、象山思想的結構——辨志，義利之辨，復其本心，

如前所述，象山的所謂學問，完全指的是做人，是要成就一個人的行為。而真正決定一個人的行為的，是他的念慮初萌之處；即今日一般所說的動機，亦即中國古人所說的「志」。時文、意見，都是圍繞著書本子說道理；這些道理，都是從外面，從半途搶拾得來，和各人內在的志，隔著有極大的