



兩漢的哲學思想

范壽康

秦始皇繼祖宗餘業，併諸侯，滅六國，囊括海內統一天下。他承受孝公以來的大政方針，順了經濟發展的趨勢，澈底推翻封建制度，實施土地自由買賣政策於全國，這是我國歷史上一大變動。始皇既統一字內，乃聽李斯之言，禁止處士的橫議，採取絕對的愚民政策，焚書坑儒，所謂秦火之厄，於以產生。他不准人民講習詩書，又設挾書之律，甚至把藏書者入之於罪。因此，天下的學者或攜簡策逃匿山間，或把書籍隱藏壁內。可是宮中的圖書，當時卻依然保存着。後來秦宮爲楚項羽所燒燬，而經過楚漢之爭，民間所藏的書籍也就大部散失，所餘無幾了。及劉邦滅項羽，建漢室，四海復歸一統。其後十二年，即惠帝四年（紀元前一九一年），始開挾書之禁，詔天下徵求遺書，簡編方纔漸在宮中重行集中。話雖如此，從始皇焚書至惠帝那時，時間已經經過了二十二年，這些竹簡大概

都受了極大的損傷，完全的書籍殆屬不多。所以當時學者的工作的一步當然是「整理」了。等到文景之世，一經專門之學因以成立。武帝時更置「五經博士」，使各講授專門。帝又用董仲舒、公孫弘之言，崇尚儒術，罷黜百家，設大學，聘名師，竭力於文教的發展。同時，河間獻王德、淮南王安又雅好文學，廣求書籍，不計費用，所以二王所得獨多，不僅限於經書，就是諸子之書，他們也蒐集了不少。現在如列舉西漢「今文」的專門家（所謂十四博士）時，則詩有魯（出於申公）、齊（出於轅固）、韓（出於韓嬰）三家，書有歐陽（生）、大夏侯（勝）、小夏侯（建）三家，同出於伏勝；禮有大戴（德）、小戴（聖）、慶（普）三家，同出於高堂生；易有施（讎）、孟（喜）、梁丘（賀）、京（房）四家，同出於田何；春秋則爲公羊傳，有嚴（彭祖）、顏（安樂）二家，同出於胡毋生、董

仲舒。(慶氏禮不在十四博士內，穀梁傳亦然。)以上十四博士所用的各書都是幾個年老的學者憑着記憶用當時通行的隸書寫成的，所以叫做「今文」。「今文」就是用現代(當然是指漢代)文字書寫的意思。但到後來，所謂「古文」經傳逐漸出現。這些書是用漢以前的文字(所謂蝌蚪文字，就是古籀)寫成的，所以與「今文」相對，叫做「古

文。」就「古文」經傳的來歷講，易為費直所傳，書為孔子的後裔孔安國發其壁藏所得，詩則獻王手下的博士毛公所傳，周官則河間獻王所得，逸禮則魯恭王壞壁所得，春秋則左氏傳亦出，據說為張蒼所傳。茲將西漢今文十四博士和西漢末所發現的古文經傳列表於左，以清眉目。

道依據着周子同的研究

經	今		備	文古		備
	家	記		家	記	
詩	魯(申公) 齊(轅固) 韓(韓嬰) (3) (2) (1)	魯詩、韓詩、文帝時立博士齊詩、景帝時立。	毛詩(毛公)	古文尚書(孔安國)	漢書儒林傳：「毛公，趙人也，治詩，為河間獻王博士。」又藝文志：「自謂子夏所傳而河間獻王好之。」	
	歐陽(生) 大夏(勝) 小夏侯(建) (4) (5) (6)	三家同出於伏勝。武帝時立書歐陽氏博士，宣帝時添立大小夏侯。	古文尚書(孔安國)	漢書藝文志：「古文尚書者出孔子壁中。武帝末，魯恭王壞孔子宅，欲以廣其宮，而得古文尚書……孔安國者孔子後也，悉得其書，以考二十九篇，多得十六篇。」		
書	大戴(德) 小戴(聖) 慶(普) (註二) (7) (8) (二)	三家同出於高堂生。武帝時立禮經博士，宣帝時分立為二家。	逸禮	劉歆讓太常博士書：「魯恭王得古文於壞壁，逸禮有三十九篇。」		
	易	施(繹) 孟(喜) 梁丘(賀) 京(房) (9) (10) (11) (12)	四家同出於田何。武帝時立易經博士，宣帝時分立為施、孟、梁丘三家，元帝時又立京氏。	周官	唐賈公彥序周禮廢興引馬融傳云：「至孝成皇帝，達才通人劉向子歆校理祕書，始得序著於錄略。」	
禮	費氏(費直) 高氏(高相) (附)	費氏、高氏	漢書儒林傳：「費直字長翁，東萊人……亡章句，以象、繫辭十篇文言解說上下經。」	漢書儒林傳：「高相，沛人……亡章句，專說陰陽災異。」		

記(註一)

西漢經師對於古文經傳多不信任。西漢末年，劉歆屢請立入學官，皆不見許。王莽篡漢，歆仕莽朝，始把古文經傳立於官學。可是光武復興以後，旋又廢去，專用今文。不過西漢今文學者之說率皆依據秦代舊儒而來，其思想多方士化，具有神祕迷信的傾向，所以平心而論，今文學家也不能說是先秦儒家的正統。東漢以後，學者對於今文學家陰陽災異之說已感厭倦，學風漸變，古文學因亦逐漸擡頭。東漢經學的大師，如服虔、賈逵、許慎、馬融等，也大都崇尚古文，輕視今文。經今古文的爭辯幾達二百年，直到東漢末年的大儒鄭玄（康成）出來，他綜合了一切今古文的家法，自創一家之言。（但就大體講他仍是偏袒經古文學的。）玄學問最稱淹博，徧注羣經，其著作種類之多，在兩漢實首屈一指，而其內容則都兼採今古文。如他箋詩，以毛本為主，而又時違毛義，兼採三家；於是鄭詩箋行而今文齊、魯、韓三家詩廢。注尚書用古文，而又和馬融不同，或馬從古而鄭從今，或馬從今而鄭從古；於是鄭書注行而今文歐陽、大小夏侯尚書廢。注儀禮也兼用今古文，從今文則注內疊出古文，從古文

則注內疊出今文；於是鄭禮注行而今文大小戴禮廢。在鄭氏的本意，也許以為今古文自來互相攻擊，實係學術界中的不幸，為息事寧人計，只有折衷調和之一途，於是他本個人心得，參酌各說，樹立了一種比較平允的見解。這樣，他的學說，雖以古文學為宗，但同時亦兼採今文學。而當時學者，一則苦於今古文家法的繁瑣，一則震於鄭氏經術的博洽，所以翕然從風，鮮有異辭。但這樣一來，鄭學盛行，而古今文的家法淆然混亂了。在鄭學盛行之後數十年內，曾發生過一次反對鄭學運動。倡這種運動者為西晉王肅。可是王肅之反對鄭學，並不在於反對今古文家法的混淆，無非出於個人的好惡，所以他或以今文說駁鄭氏的古文說，或以古文說駁鄭氏的今文說。後來，王氏雖藉政治之力（肅女適司馬昭，晉武帝炎為其外孫，）得把他的尚書、詩、論語、三禮、左氏解和其父朗的易傳立入學官，一時使鄭學受了很大的打擊，然而今古文的家法從此更無人過問，而當時所謂儒者也只知斷斷於鄭王之爭了。

現在我們將今古文二派的重要的差別列表對照如下。

禮(三)	穀梁	殿(彭祖) (13)	顏(安樂) (14)	漢書儒林傳：「瑕丘江公受穀梁春秋……於魯勝公。」	竊氏(附)	漢書藝文志：「無師。」	漢書儒林傳：「漢興，北平侯張蒼，梁太傅賈誼，京兆尹張敞，大中大夫劉公子皆修春秋左氏傳。」
秋	公羊	二家同出於胡毋生，董仲舒。武帝時立春秋公羊博士，宣帝時分立為殿顏二家。	竊氏(附)	夾氏(附)	漢書藝文志：「未有書。」		

今文	古
(一) 崇奉孔子。	(一) 崇奉周公。
(二) 尊孔子為受命之素王。	(二) 尊孔子為先師。
(三) 視孔子為哲學家、政治家、教育家。	(三) 視孔子為史學家。
(四) 以孔子為託古改制。	(四) 以孔子為信而好古，述而不作。
(五) 以六經為孔子作。	(五) 以六經為古代史料。
(六) 以六經內容程度的淺深，排列六經為詩、書、禮、樂、易、春秋。	(六) 以六經產生時代的早晚，排列六經為易、書、詩、禮、樂、春秋。
(七) 以春秋公羊傳為主。	(七) 以周禮為主。
(八) 為經學派。	(八) 為史學派。
(九) 經的傳授多可考。	(九) 經的傳授不大可考。
(十) 西漢皆立於學官。	(十) 西漢多行於民間。
(十一) 盛行於西漢。	(十一) 東漢時稍盛，東漢末大盛。
(十二) 斥古文經傳為劉歆偽造之作。	(十二) 斥今文經傳為秦火殘缺之餘。
(十三) 今存儀禮、公羊、穀梁(?)及大小戴禮記(?)、韓詩外傳。	(十三) 今存毛詩、周禮、左傳。
(十四) 信緯書，以為孔子微言大義間有存者。	(十四) 斥緯書為詭妄。

由今日的我們看來，今文派可以說是西漢的官學派，所以今文經傳大概是由秦代的博士輩傳下來的，其中多雜有秦代齊魯方士輩的思想，這是當然的事。我們一看漢初的儒者如董仲舒等往往把神祕思想添入經傳，就可明白。對這一點，現尚殘存的何休的公羊傳註也可證明。

至於古文派的經傳，則本是民間流傳下來的殘簡。就資料講，照理本較今文派的經傳可靠。只要整理得法，不附私見，當時的古文派實可整理出比較今文更為正確的經傳。不幸當時的整理者卻為附和王莽的那個劉歆。他挾自己的私意，任意增刪，於是比較可靠的資料也就被他糟塌淨盡了。這樣，今文也好，古文也好，二種經傳實在都未必可靠；在於今日，我們果欲找出經傳的真面目，今文古文都係我們研究的資料，而同時因為現存的經傳，不拘今文古文，都含有後人竄改的地方，我們尤須依據科學的方法，採真去偽，把牠重新加以整理。

東西兩漢的儒者的事業，如上所述，可以說是全在「古書整理」與「古經訓詁」二點上面。而他們的事業的範圍不僅限於經書，即於老莊以下諸子百家也無不涉。經子二者縱難免因他們的整理失卻了一部的真相，但是我們今日總還有經子二者可讀，這傳授的功績是不得不歸諸漢儒的。漢學之所以稱為訓詁之學與夫訓詁之學之所以有功於我國文化者就在於此。

就儒學講，漢代之學固為訓詁之學，可是就思想言，漢代實可以說是一個黃老思想最為流行的時代。高祖破秦入關，約法三章，廢除秦代苛法，因此深得人心。惠帝之時，君臣皆主無為清靜，人民因得安居樂業，休養生息。從這種事實看來，黃老的主張，是很合乎當時的實際情形的。在於朝廷，竇太后相傳最好黃老；在於學者，如陸賈、司馬談等也都尊尚黃老無為的學說。尤其是司馬談，當他論列六家（陰陽、儒、墨、名、法、道德）

要旨時，以為各家俱有長短，惟有道家立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。這樣，在於漢初，上自王公大人，下至百姓萬民，都有尊黃老，尚無為的傾向。考黃老之所以適合當時人心的原因，約有二端：一為黃老之說對於久困於秦代苛法與長期兵亂的人心足以給與安慰，二為黃老之說適應着當時人心的內面的（精神的）要求。對第一點，無待贅述。對第二點，我們卻不得不加以簡單的說明。在漢以前，在春秋戰國的亂世，有主張個人獨善的出世的學派（就是老莊）與主張救濟社會的入世的學派（就是儒、墨）互相對立着。可是精密講，老子也決不是絕對不談天下經綸的方策的。大體講，「怎樣能够救世？」這一個社會實際問題實在可以說是春秋戰國時代的一個最大的問題。等到秦漢的統一，這多年的大問題一旦已告解決，於是人心的根底就發出了一種更深刻的要求。如秦始皇、漢武帝之求神仙不死之藥，就可以說是一種更深刻的表示。人生的根底既發生了這一種更進一步的要求，換句話說，人心既從「如何救濟社會」的問題轉到「如何救濟人生」（因為人生是變幻無常的）的問題，那末，儒、墨、名、法諸家當然不足以滿足這種需要，而一般人心遂也逐漸傾向於黃老一方了。所以，漢武雖曾崇尚儒術，罷黜百家，當時的儒者雖曾竭力做他們訓誥的工作，但是漢代的思想還是向着黃老前進不已。黃老的思想不消說是厭世的，所以當時的思想因亦傾向厭世主義。人生確是變幻無常，但我們對這變幻無常的人生是雖欲救濟而無從救濟的。這是鐵一般的事實，決非人

力所能變更。固然，當守一，想藉鍊丹服藥以達到神仙不死的境地，但事實上無論何人最後總難免於一死。「人生天地間，忽如遠行客。」不僅當時詩人有這一種感想，就是當時哲學家（如淮南子）也以為生是寄，死是歸。生寄死歸既是無可如何的事實，所以揚雄以為人之羨慕久生，乃係無學的緣故。果是這樣，神仙不死既非實際所能辦到，人生天地正和蜉蝣無別，所以當時又發生了一種縱情求樂的思想。古詩十九首之二說：「人生不滿百，常懷千載憂。晝短苦夜長，何不秉燭遊？為樂當及時，何能待來茲？愚者愛惜費，但為後世嗤。仙人王子喬，難可與等期。」這不但是詩人的心聲，實是足以代表當時思想的基調的。換句話說，當時人心中的厭世觀不轉入於信仰，卻一轉而成為極端的現世享樂主義了。這一種傾向由兩漢直延及於魏、晉、南北朝而愈盛，而黃老的崇奉後來亦一變而為老莊的崇奉了。所謂清談之徒（竹林七賢）就是這一派的代表。不過上面所講，是就思想比較進步的知識階級而說的。若在一般民衆，則求長生的風氣支持甚久，他們總想以長生來救濟人生的變幻無常。惟因長生在現世究不可能，所以最後他們不得不求之於另一世界，於是宗教的信仰遂為他們唯一的出路，而漢末張道陵所倡的道教的產生就是適應着當時民衆的這一種需要的。

其次，漢代思想的另一特色為迷信。陰陽五行說及讖緯就代表着這一方面。這些理論偏於神秘，完全是依據想像而不講論理的，所以在學術上的價值當然極少。我們先從「陰陽五行說」說起。陰陽是陽的

二個原理，古代人士往往應用這二個原理的消長以辨人事的吉凶與禍福。到了漢代，則更配以尚書洪範的五行說及曆法，分一年為四時，八位，十二度，二十四節，以月令（參考禮記）規定月月的行事和日日的吉凶。我們日常行事，須選吉日，避厄日，以求免災得福。（從前的曆本就

是其例。）五行是指水，火，木，金，土，其名見諸洪範，但提倡五行說的似為戰國中葉的騶衍，騶奭等（二人約略與孟子同時。）史記稱騶衍深察

陰陽消息，上自天文，下至地理，無所不通，學極博洽，為斯界大家，王公大

人一接其術，無不懍然順化。騶子的書湮滅不傳，現在我們無從知其詳細，可是所謂「五德終始之說」要為他們一派所倡的五行相剋的理

論。他們以為五行之中，木剋土，金剋木，火剋金，水剋火，土剋水，其順序為土、木、金、火、水。譬如虞以土德王，夏以木德代之；夏以木德王，殷以金德代之；殷以金德王，周以火德代之。騶子周人，其說至此為止，但據其理論，我

們自可推知秦為水德，漢為土德。這種學說叫做「五行相勝說」。（史記封禪書也採用之。）到了漢代，與這五行相勝說相對，又產生了一種

「五行相生說」。照「五行相生說」講，五行一方面固然相剋，一方面

卻又相生，就是木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，而五行相生乃是

宇宙事物及人類社會所以進展的真相。這樣，歷代王朝的興替，與其說是後代克服前代，毋寧說是從前代自然而然地產生出後代，此中嬗變

都遵奉着自然的法則。譬如大皞以木德王天下，由木生火，所以繼起的炎帝就以火德王。炎帝之後，黃帝以土德王；黃帝之後，少皞以金德王；少

皞之後，顓頊以水德王（漢劉向採取這一種說法。）在漢代的著述裏面，五行的理論隨處皆是；不過同講五行，有的主張相勝說，有的卻主張相生說，這是我們所當加以辨別的。茲將二說的內容列表於下。

五行相勝說

土	……	木	……	金	……	火	……	水
虞	……	夏	……	殷	……	周	……	

五行相生說

木	……	火	……	土	……	金	……	水
大皞	……	炎帝	……	黃帝	……	少皞	……	顓頊

把陰陽說與五行說結合起來，就成為陰陽五行說。這種陰陽五行

說到了漢代更形發展，漢代人士竟把這種理論應用於一切日常行事上面。舉凡對於時候，方位，食物，衣服，色彩以及其他精神作用等等都依

據五行加以說明。（如時日相剋，方位相剋以及火性的男不可娶水性的女等等。）從古代「天人合一」的觀念演繹出來的這一種陰陽五

行說，自漢以來，煩瑣達於極點，而迷人之方之強亦達於極點。其結果社

會上產生出許多以陰陽五行說為謀生的工具的人們（如星相家，堪

輿家，甚至於巫醫等等。）這一班人愚民惑眾，詐財騙錢，無所不至。三國時的管輅，晉時的郭璞等且被稱為斯道的大家，據說測無不知，言無不中，可見國人迷信之強與夫他們魔力之大了。這一種學說的影響，所及的範圍至為廣大；不僅中國，就是日本，朝鮮，不僅古代，就是近代，現代，都

多少受着這一種思想的支配。那末，我們也就難怪漢代有名的學問家，如董仲舒、京房、劉向等都爲其信徒了。

再就讖緯言，這些當然也是迷信。精密講，讖與緯本係兩種不同的東西。四庫全書總目提要（卷六）說：「按儒者多稱讖緯，其實讖自讖，緯自緯，非一類也。讖者詭爲隱語，預決吉凶。史記秦本紀稱盧生奏錄圖書之語，是其始也。緯者經之支流，衍及旁義。史記自序引易：「失之毫釐，差以千里。」漢書蓋寬饒傳引易：「五帝官天下，三王家天下。」注者均以爲易緯之文是也。蓋秦漢以來，去聖日遠，儒者推闡論說，各自成書，與經原不相比附。如伏生尙書大傳，董仲舒春秋陰陽，核其文體，即是緯書，特以顯有主名，故不能託諸孔子。其他私相撰述，漸雜以術數之言，既不

知作者爲誰，因附會以神其說。迨彌傳彌失，又益以妖妄之辭，遂與讖合而爲一。」這些話甚是中肯。讖是預言未來之事的。所以後漢的張衡說：

「立言於前，有徵於後……謂之讖書。」（見後漢書張衡傳。）關於預

兆的信仰，自古卽已有之。當周的武王伐紂渡河（黃河）之時，白魚躍入船中，武王的部下因此遂信以爲天命已在武王。就是一例。但這是自然

界方面的預兆，不是文字上面的預言。文字上面的預言（讖），普通講，實始於秦。史記始皇本紀裏面說盧生入海歸來，他所奏圖讖之中，有

「亡秦者胡也」一語，這纔是真正的讖的起原。有人以爲後來始皇之所以傾一代精力，完成萬里長城，其動機的一部分就在於此。漢代人士

最相信這種預兆或預言。大儒董仲舒以爲魯哀公十六年西狩獲麟，這

乃是孔子受命之符。因此，今文學派都把孔子稱爲素王。漢書王莽傳也載有一段故事，說在莽立孺子嬰的那一年，在武功地方的井中掘出了一塊白石，其石上圓下方，石上寫有「告安漢公莽爲皇帝」八字。王莽藉此篡了漢室。後漢光武亦以圖讖興，故對圖讖甚爲信仰。這樣，上行下效，信讖之風因以日盛。可見讖始於秦，等到前漢哀平以後遂大爲流行

了。至於緯，係對經而言，在漢以前無人談及，其名實始於漢代，而其詳目則始見於隋書經籍志。所以對緯，自來的學問家多懷疑之。據隋書，緯是孔子編纂六經時恐後人不明真意，因作之以明示經義的，但考其內容，多係陰陽家的思想，其神祕的預言，在在與今文相比附。如易緯把五常與八卦加以聯絡，用八卦來說明仁義禮智信（見易緯乾鑿度卷上），其說極極牽強附會之能事。又如春秋緯說：「邱覽史記援引古圖，推集天變，爲漢帝制法，陳敘圖錄。」這樣，孔子在數百年之前，推測天變，竟預爲漢帝制法，且同書之中並附有種種讖語（見玉函山房輯佚書卷五十六），這又真可稱爲非常異義可怪之論了。這些思想大體可以說是從中國古來天人合一的思想擴充而成，其倡之者騶衍，其發揮之者實不外爲漢代人士。孔子本身決不會抱有這一類謬妄的思想。所以緯非孔子所著，自無疑義。可是漢儒，尤其是今文派，大都相信着緯。如董仲舒（今）著春秋繁露，闡揚五行災異的道理，劉歆（古）則以河圖爲易的根源，洛書爲洪範的藍本，其他又如孟喜、京房（今）的易學，揚雄（古）

103746

的太玄，何休（今）的公羊傳注等殆無一不是幽玄其說，神祕其辭的。這一些大都可以說是與緯的思想有關。隋書經籍志說「易曰：河出圖，洛出書，然則聖人之受命也，必因積德罷業，豐功厚利，誠著天地，澤被生人，萬物之所歸往，神明之所福饗，則有天命之應。蓋龜龍衡負出於河洛，以紀易代之徵，其理幽昧究極神道。先王恐其惑人，祕而不傳。」而漢代儒者卻是把「先王恐其惑人，祕而不傳」者暢加發揮，一無顧忌的。」

上述陰陽五行之說與讖緯之學，一言以蔽之，都不外是迷信。這些都是在戰國末年方纔發生而在秦漢時代特別流行的思想。漢代人士承秦人（方士）之後用這種思想去解釋經書而且較秦人更變本加厲，這真是經書所遭的大厄了。

漢代思想的特徵，略如上述。漢代儒家當秦火之後，多埋頭於經書的整理和訓詁，這是當然的事。因此，一代大儒如劉向父子，馬融，鄭玄輩，其思想也並無值得研究之點。四百年間，只有前漢劉安、董仲舒、揚雄及後漢王充四人，思想上略有可觀而已。黃老思想，在於漢代，雖極占有勢力，但當時一般所注重者與其說是在於哲理方面，毋寧在於養生的技術方面，這樣，道教就在漢末應運而產生了。至於佛教相傳在後漢明帝時，雖已輸入，但力量極小，於當時的思想界實無明顯重大的影響。所以這一篇文字只就上述劉安、董仲舒、揚雄、王充四人的思想略加敘述如下。

（一）劉安 劉安，淮南厲王（漢高祖子）之長子。厲王以得罪遷

蜀，歿於途中，文帝憫之，封其四子，並以其長子安繼其父封，爲淮南王。因此，安被稱爲淮南子。他爲人雅好琴書，博洽能文，但又好虛譽，具野心。他一面廣蒐遺簡，一面招致賓客，相與講論道德，賓客之中，最著名者爲蘇飛、李尚等八人。安與他們共同著成一書，名曰鴻烈，鴻作「大」解，烈作明解，鴻烈就是把道大加闡明的意思。所謂淮南子（內書）二十一篇就是指此。武帝之時，淮南王聲名振於天下，可是後來竟因謀叛被誅而死。他的著書，據說尚有外書三十三篇（或說十九篇）及中書八卷，但現在已散失不傳了。

淮南子的本體論可以說是完全根據着老莊二子的思想。他以爲宇宙的本體是道，而道乃是普遍的，絕對的，超越時空的，虛無自然的。原道訓說：「夫道者，覆天載地，廓四方，折八極，高不可際，深不可測，包裹天地，稟授無形，源流泉滄，冲而徐盈，混混汨汨，濁而徐清。故植之而塞於天地，橫之而彌於四海，施之無窮而無所朝夕，舒之頓於六合，卷之不盈於一握。」他所謂道是這樣的。倣真訓說：「有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者，有有者，有無者，有未始有有無者，有未始有夫未始有有無者。所謂有始者繁憤未發，萌兆牙蘗，未有形埒，馮馮翼翼，將欲生興而未成物類。有未始有有始者，天氣始下，地氣始上，陰陽錯合，相與優游競暢於宇宙之間，被德含和，繽紛龍從，欲與物接而未成兆朕。有未始有夫未始有有始者，天含和而未降地懷和而未揚，虛無寂寞，蕭條霽霽，無有仿佛，氣遂而大通冥冥者也。有有者言萬物揅落，根莖枝葉，青葱

蒼龍，雀鷲炫煌，蠖飛蠕動，蚊行噲息，可切循把握，而有數量。有無者視之不見其形，聽之不聞其聲，捫之不可得也，望之不可極也，儲與扈治，浩浩瀚瀚，不可隱儀揆度，而通光耀者。有未始有有無者，包裹天地，陶冶萬物，大通混冥，遂闊廣大，不可爲外，析毫剖芒，不可爲內，無環堵之宇而生有無之根。有未始有夫未始有有無者，天地未剖，陰陽未判，四時未分，萬物未生，汪洋平靜，寂然清澄，莫見其形，若光耀之間於無有，退而自失也。」

老子以爲宇宙之本體爲無。莊子則於始之前更言無始，無無始，於無之前更言無無，無無無。而淮南子卻想更進一步把始無始，無無始與無無無，無無無等加以較詳的說明了。不過這種說明在學術上實在是無甚意義的。至就從道所以產生萬物的歷程講，他的思想大體也與老子相同。他以爲道始於一，由一分爲陰陽，陰陽和合，乃生萬物。《論語訓》說：「洞同天地，渾沌爲樸，未造而成物，謂之太一。」由太一而生陰陽，由陰陽而成萬物。而在他方，淮南子並參用易的思想，以爲由陰陽化生到萬物的這一歷程更可細分爲由陰陽而四時，而八極，而萬物，這是與由兩儀而四象，而八卦，而萬物的易的宇宙觀相當，自不待言。

103747

就他對於人生的見解言，人類也與其他物類一樣，是由陰陽二氣和合而成，不過和合的方法各有不同，和合得較精者就成爲人。《精神訓》說：「煩氣爲蟲，精氣爲人。」就是指此。他這種理論，內容縱極簡單，但其思想實較老子與易已經更進一層，並且可以說是已經開了後世宋儒依據氣稟的偏正來說明人與物二者的差別的那種學說的端緒了。

這樣人類與萬物氣稟縱有精煩之別，究同係「氣」所構成，所以物我之間實無絕對的區別。《原道訓》說：「夫天下者亦吾有也，吾亦天下之有也。天下之與我，豈有間哉？」《本經訓》也說：「天地宇宙，一人之身也。六合之內，一人之制也。」他以爲從大處着眼，物我原來是一體的。根據這一種大我小我的觀念，他並想把天地與人身之類似加以說明。他說：「夫精神者，所受於天也；而形體者所稟於地也。」（《精神訓》）又說：「頭之圓也象天，足之方也象地。天有四時，五行，九解，三百六十六日；人亦有四支，五藏，九竅，三百六十六節。天有風雨寒暑，人亦有取與喜怒。」（《精神訓》）物我一體的見解，源出老莊，固不必說；而他把天人合一的主張具體地在肉體方面加以闡明，這是他受着當時流行的陰陽五行說的影響的地方。對這一點，與他同時的董仲舒更有詳細的論述。此外淮南子對於死生得喪都作平等看待，其理論要不出於老莊二子的範圍，此地從略（讀者接讀下段亦可見其大概）。

至於人生最高的目的，在他，要在於「與道合一」。他把「與道合一」的人稱之曰至人、真人、聖人、大人、大丈夫。至人、真人是莊子所使用的名詞，而聖人、大人、大丈夫，卻是孟子所使用過的名詞，這一點是值得我們注意的。他對於這一種「與道合一」的理想的人格描寫得最爲詳細。《精神訓》說：「所謂真人者，性合於道也。故有而若無，實而若虛，處其一不知其二，治其內不識其外，明白太素，無爲復樸，體本抱神，以游於天地之樊。芒然仿佯於塵垢之外，而逍遙於無事之業。浩浩蕩蕩乎，機械

知巧，弗載於心，是故死生亦大矣而不爲變。……形若槁木，心若死灰，忘其五藏，損其形骸。不學而知，不視而見，不爲而成，不治而辯。感而應，迫而動。……大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒也。大雷毀山而不能驚也。大風晦日而不能傷也。是故視珍寶珠玉猶石礫也，視至尊窮寵猶行客也。……以死生爲一化，以萬物爲一方，同精於太清之本，而游於忽區之旁。』又說：『至人量腹而食，度形而衣，容身而游，適情而行，餘天下而不貪，委萬物而不利。處大廓之宇，游無極之野。登太皇，馮太一，玩天地於掌握之中，夫豈爲貧富肥臞哉？』又說：『聖人法天順情，不拘於俗，不誘於人，以天爲父，以地爲母，陰陽爲綱，四時爲紀。』原道訓也說：『大丈夫恬然無思，澹然無慮，以天爲蓋，以地爲輿，四時爲馬，陰陽爲御。乘雲陵霄，與造化者俱。縱志舒節，以馳大區。可以步而步，可以驟而驟。令雨師灑道，使風伯掃塵，電以爲鞭策，雷以爲車輪。上游於霄霓之野，下出於無垠之門。』總之，淮南子心目中的理想的人格是一個無爲自然，超然物外，與宇宙天地爲一體，置死生得失於度外的人。上述這些文字簡直完全可以說是莊子的口吻。他並與莊子一樣，以爲我們只要從清靜無欲入手，努力修養，誰也都可達到這一種人生最高的境地的。

在淮南子，人性原是善而無邪的。所以他說：『率性而行謂之道，得其天性謂之德。性失然後貴仁，道失然後貴義。是故仁義立而道德遷矣，禮義飾則樸樸散矣，是非形則百姓眩矣，珠玉尊則天下爭矣。凡此四者，衰世之造也，末世之用也。』（齊俗訓）由此，可見他主張性善這一點

雖與孟子相似，他這段文字的第一句雖也與中庸相同，可是他的真意毋寧是與老子「復歸於嬰兒」的那種「復性」的主張更爲接近，換句話說，他所主張的乃是絕對的性善論和絕對的消極論。他又以爲人性雖善，但因我們都有嗜欲，所以往往至於喪失本性。齊俗訓說：『日月欲明，浮雲蓋之。河水欲清，沙石澱之。人性欲平，嗜欲害之。』假真訓說：『水之性真清，而土汨之。人性安靜，而嗜欲亂之。』而考嗜欲之所以生，則當然由於外物的誘惑。所以原道訓說：『人生而靜，天之性也。感而後動，性之害也。物至而神應，知之動也。知與物接，而好憎生焉。好憎成形，而知誘於外，不能反己，而天理滅矣。』精神訓也說：『五色亂目，使目不明。五聲譁耳，使耳不聰。五味亂口，使口爽傷。趣舍滑心，使行飛揚。此四者天下之所養性（作生解）也，然皆人累也。故曰，嗜欲者使人之氣越，而好憎者使人之心勞。弗疾去則志氣日耗。夫人之所以不能終其壽命而中天於刑戮者，何也？以其生生之厚。夫惟能無以生爲者，則所以修得生也。』這樣，我們的感官一接觸了外物就會發生欲望，而這種欲望就是使人喪失本性的原因，所以「清靜無欲」實是人生修養的唯一的了。

綜括上述，我們可以明白淮南子的思想大體是出於老莊的，漢初的社會背景確有使這種思想擡頭的可能，其理已詳前章，茲不更贅。不過在他方面，鴻烈這一部書，內容至爲駁雜，其理論決不是前後一貫的。其中除道家思想外，更包含有儒家、法家、兵家、陰陽家的思想。不僅如是，甚至連天文、歷數、傳說、神話、民間的信仰等等也都雜湊在一起，所以我

們即把牠看做是一部關於古代思想的蕪雜簡陋的類書亦無不可。

(一)董仲舒 董仲舒與劉安約略同時。劉安爲當時老莊學派的

代表，董仲舒則爲當時儒家的代表。董子是一個有名的春秋學者。關於他的生卒年月，漢書列傳未曾言及。蘇輿作董子年表，起漢文帝元年(179 B. C.)，止武帝太初元年(104 B. C.)。他是廣川人，少攻春秋公羊

傳。景帝之時任爲博士。漢書說他「下帷講誦，弟子傳以久次相授業，或莫見其面，蓋三年不窺園，其精如此。進退容止，非禮不行，學士皆師尊之。」武帝時，他上賢良對策，根據春秋，備述天人之道，並請尊崇孔子，罷黜百家。其中有云：「春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一統，法制數變，下不知所守。臣愚以爲諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪辟之道滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從矣。」武帝之所以尊孔與

夫儒家自後之所以能够在過去我國思想界上占有莫大的勢力，皆原於此。後仕易王，爲江都相，王素好勇而驕，他常以禮義匡正之，他說仁道之要，以爲爲仁人者應該「正其誼，不謀其利，明其道不計其功。」這是兩句很有名的文句，而從這兩句話，我們也可明白他是一個澈底的理想主義者，不是功利主義者。後來罷官家居，專究天人之故，以爲天災地

變乃是天所以警戒天子行政的不當的，他因作災異記，爲了這個緣故，他幾遭死罪。詔赦後又爲膠西相。未幾，辭官回里，以著述終。據漢書，他的

103749 著書有奏疏百二十三篇，關於春秋的文字數十篇，但現存的只有文集

一卷，春秋繁露十七卷。漢書謂：「劉向稱董仲舒有王佐之才，雖伊呂亡以加，管晏之屬，伯者之佐，殆不及也。至向子歆，以爲……仲舒遭漢承秦滅學之後，六經離析，下帷發憤，潛心大業，令後學者又有統一，爲羣儒首。」(傳贊)又謂：「昔殷道弛，文王演周易，周道敝，孔子作春秋。則乾坤之陰陽，效洪範之咎徵，天人之道，粲然著矣。漢興，承秦滅學之後，景武之世，董仲舒治公羊春秋，始推陰陽，爲儒者宗。」(五行志)董子在西漢儒家中的地位，由此也可想見一斑了。

董子學說的基本觀念爲天。他把天看做是萬物之本，人與物都是從天產生的。其中，人爲萬物之靈長，五穀六畜等等乃係天爲養育人類而創造的。賢良對策說：「人受命於天，固超然異於羣生。人有父子兄弟之親，出有君臣上下之誼，會聚相遇，則有耆老長幼之施，粲然有文以相接，驩然有思以相愛，此人之所以貴也。生五穀以食之，桑麻以衣之，六畜以養之，服牛乘馬，園豹檻虎，是其得天之靈，貴於物也。」這樣，人實係天的驕子，人受天之眷顧最爲深厚。因此，人的身體與活動也是與天互相類似。他說：「天以終歲之數，成人之身。故小節三百六十六，副日數也。大節十二分，副月數也。內有五臟，副五行數也。外有四肢，副四時數也。乍視乍瞑，副晝夜也。乍剛乍柔，副冬夏也。乍哀乍樂，副陰陽也。心有計慮，副度數也。行有倫理，副天地也。」(春秋繁露·人副天數篇)在他，我們的身體與活動殆無一不與天相仿。人類之中，王者德侔天地，所以天對之特加寵愛而任命他爲天下的統治者，因此，王者獨具「天子」的尊號。天

103750 子之下，隨其德的高下而有諸侯、大夫、士等等。天授命於有德的君子，使之統治天下，其證據就是所謂「受命之符」。賢良對策說：「書曰：白魚

入於王舟，有火復於王屋，流爲鳥，此蓋受命之符也。」周的武王，照他的見解，是這樣受了天命而成爲天子的。所以做天子的對於一切行政都不可不模仿天。天之數爲三（如天地、人爲三才，日月、星爲三光，三月爲一時，三旬爲一月等），四（如春夏、秋、冬爲四時），十（天地陰、陽、火、金、木、水、土，合成十數），十二（十二月爲一歲）。所以王者之下應設三公，一公之下應設三卿，一卿之下應設三大夫，一大夫之下應設三士，這是依據着三之數；公、卿、大夫、士，分爲四級，這是依據着四之數；三公、三卿、三大夫、三士，合計十二，共成一條，這依據着十二之數；三公、九卿、二十七大夫、八十一元士，合計十條百二十員，這依據着十之數。董子以爲官制也都應象天。這種理論，在現在的我們看來，完全出於牽強附會，當然毫無價值可言；而董子卻不憚煩，言之津津有味，這完全是因爲他受着當時流行的陰陽家的學說的影響的緣故。此外，照他的見解，天子並應祭天，藉表敬天之意，同時並祈天能够助他實現天的命令。而天，在他方面，對於天子的行政卻無時無刻不在監視；人君的措置如果適當，則天必降祥瑞以獎勵之，如不適當，則天必降災異以警告之。天子如得了警告，尙不改悔，則最後就要喪失統治者的大位了。賢良對策說：「臣謹案春秋之中，視前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之；不知自省，又出災異，以警懼之；尙不知

變，而傷敗乃至。以此見天心之仁愛人君，而欲止其亂也。自非大亡道之世者，天盡欲扶持而全安之。事在強勉而已矣。」這些是充足以代表漢儒，尤其是今文學派的迷信的思想的。

天的思想，同時，又是他的倫理說的基礎。依董子的主張，人既經同係天之愛子，所以不獨人君，就是一般士民也都應該以天爲法。天乃是我們日常行爲的標準，也就是我們在倫理道德上所宜遵從的規範。他說：「道之大原出於天。天不變，道亦不變。」（賢良對策）這樣，道德的法則是源出於天，而且是千古不易的。關於道德的理論，除三綱五常之說外，他別無新穎的見解。春秋繁露其義篇說：「君臣、父子、夫婦之義皆取諸陰陽之道。君爲陽，臣爲陰；父爲陽，子爲陰；夫爲陽，妻爲陰……王道之三綱，可求於天。」賢良對策說：「仁誼（與義通）禮智信，五常之道。」在我國過去倫理思想上最占勢力的「三綱五常說」，這樣是董子所首先加以明白的提示的。五倫之說自古有之，可是五倫之中特別注重三綱，而把昆弟、朋友二者加以刪略，這是董子的創見。至就五常而論，在他以前，中庸言知仁勇三德；孟子言仁義禮智四德，而言五德者實無其人。可見儒家關於德的說法，到了董子，比孟子更爲詳細了。考他所以提倡三綱五常的原因，依我們的推測，大概仍舊由於他信奉陰陽五行說的緣故。他用陰陽與天之數來解釋人倫，只有三倫尊卑之分甚爲明顯，而且合乎三之數，所以他主張三綱。他用五行來解釋各德，三德和四德俱不合乎數目，所以他主張五常。我們一看他把五常配入五行，以仁配木，

以智配火，以信配土，以義配金，以禮配水，不是也可以想見他所以言五常的理由麼？這些根據陰陽五行說而來的三綱五常說後來居然會在我國社會上具有莫大的勢力，實是一件出人意料的事。

關於人性善惡的問題，自孟子以後，爲歷來儒者所注重的一個題目。董子以爲在謀解決這個問題之前，我們應該先把性字與善字的定義加以確定。自來的爭辯起因於字義的不同者不少。「性」在他就是「生」，就是「質」，也就是先天生成的「自然之資」。性的字義雖經這樣決定，但於性的善否仍可人持異見，這是因爲對於同一善字也可以有各種不同的解釋的緣故。春秋繁露，深察名號篇說：「……或曰，性也善，或曰，性未善，則各謂善者各異意也。性有善端，動之愛父母，異於禽獸，則謂之善。此孟子之言。循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善。此聖人之善也。是故孔子曰：善人吾不得而見之，得見有恆者斯可矣。由是觀之，聖人之所謂善，未易當也。非善於禽獸，則謂之善也。使動其端，善於禽獸則可謂之善，善奚爲弗見也？」這樣，孔子把善的標準放得極高，以爲人必完全無缺，方得稱爲善；而孟子則把善的標準放得極低，以爲善於禽獸就是善；董子則以爲孟子是錯誤的。「孟子下質於禽獸之所爲，故曰性已善。吾上質於聖人之所未善，故曰性未善。」他是採用孔子對於善的解釋的。善字果作如是解，則就普通一般人講，天然生成的自然的資質當然不能就算做善。最多我們也只能說牠具有向善的可能性——「善端」或「善資」而已。而在他方面，他以爲性

固然具有善端，但同時也具有向善的可能性。他說：「人之誠，有貪有仁，仁貪之氣，兩在於身。身之名取諸天；天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。」（深察名號）這樣，他以爲人性具有利他與利己兩個傾向的，前一種傾向是善端而不能就說是善，後一種傾向是惡端而亦不能就說是惡。他是想把孟荀二子的人性論加以調和，並且對於善與向善的可能性二者的差別曾經行過一番比較精密的思索的。性既有善端與惡端，所以性一定須經過教化以後方得成爲真正實際的善。所以實性篇說：「卯待覆二十日而後能爲雞，繭待繅以綰湯而後能爲絲。性待漸於教訓而後能爲善。善教訓之所然也，非質樸之所能至也。……米出於粟而粟不可謂米，玉出於璞而璞不可謂玉。善出於性，而性不可謂善。」性之善既由後天的教化，則天然生成的先天的本性當然不能就算做善了。董子的性說，由我們看來確是比較孟荀更進一步而值得我們注目的。

(三)揚雄 揚雄，字子雲，蜀成都人。他生於漢宣帝甘露二年（102 B.C.）少而好學，博覽羣書，漢書稱他「爲人簡易佚蕩，口吃不能劇談，默而好深湛之思，清靜亡爲，少嗜欲，不汲汲於富貴，不戚戚於貧賤。」當時司馬相如作賦，極爲弘麗溫雅，他甚爲欽慕，所以每作一賦，常以相如的作品爲範式。後來他覺得作賦頗似俳優之所爲，雖旨在諷諫而結果往往相反，所以輟不復作，乃擬易的體裁，做成太玄一書。其內容晦奧，觀之者難知，學之者難成。劉歆嘗讀之，對雄說：「空自苦。今學者有祿利，然尚不能明易，又如玄何？吾恐後人用覆瓿也。」（漢書揚雄傳）雄只笑

而不應。他又摹論語作法言，摹倉頡作訓纂，摹虞箴作州箴，因此，他被稱為摹擬的好手。王莽篡漢，他仍任大夫，頗為後人所譏評。卒於王莽天鳳五年（18 A.D.）年七十一。自漢武獎勵儒術以後，天下的學者雖大都傾向於儒學的研究，可是當時的一般人心卻仍喜老莊無為清靜之說。在這時候，想把儒道二家之說加以調和，以樹立一家之見，就是揚雄。他擬易而作太玄，太玄的思想大體是出於老莊一派的。所謂「玄」，所謂本體，是孔孟所不常講的，並且「玄」這一名詞也是老子中的用語。關於處世一節，解嘲一文中也主張採取老莊恬淡清靜的辦法。可是在他方面，他在道德的理論上卻採用儒家的見解，他卻尊重仁義禮樂。法言闡述此意，至為詳明，而其對於孔子可謂推崇備至。由此也可見揚子的學說是綜合着儒道二家之說的了。

如上述，太玄一書是仿照易的體裁而作成的。在易，有所謂陰陽（一與一）在太玄，則有一，二，三（一一一）易的重卦各為六爻，太玄的每首有方州部家四重。易以八卦相重，為六十四卦，太玄則以一，二，三錯於方州部家，為八十一首。易每卦六爻，合為三百八十四爻，玄每首九贊，合為七百二十九贊。首固與卦相當，贊固與爻相當，但易卦六爻，爻各有辭，玄首四重，卻別為九贊以繫其下，所以首與贊分道而行，與爻卦二者互相合形者不同。二贊合為一日，一贊為晝，一贊為夜，所以七百二十贊共合三百六十四日半。此外，另加二贊，湊成一年三百六十五日半之數。其他與易的筮法和十翼相當的一切，在太玄中，也都應有盡有。要

之，太玄是以始、中、終三元來代替易的陰陽二元，並參酌當時的曆法而造成的一部神祕的著作。

揚子稱本體為「玄」。玄這個名稱大概是出於老子第一章（「玄之又玄，衆妙之門。」）因為本體是不可目見耳聞的，所以他名之曰玄。他說：「仰而視之在乎上，俯而窺之在乎下，企而望之在乎前，棄而忘之在乎後。欲遠則不能，默而得其所者玄也。」（太玄卷七）玄是無所不在的。又說：「夫玄者，天道也，地道也，人道也。」（太玄卷十）玄又是宇宙的最高原理，萬物的產生與夫其間的法則皆由於玄。這些思想當然都依據着老子。不過就從本體產生萬物的程序一點講，老子以為是由一而二而三，但揚子卻以為由一而三而九而二十七而八十一，其間略有不同。玄為宇宙一切的根源，玄分為三，名之為方，方有一方二方三方，共為三方。三方又各分為三，名之為州，每方有一州二州三州，共為九州。每州又各分為三，名之為部，每州有一部二部三部，共為二十七部。每部又各分為三，名之為家，每部有一家二家三家，共為八十一家。這就就空閒而說的。太玄又把方州部家四者綜合，如三（一方一州一家）三（一方一州一家）三（一方一州一家）等為「首」，每首之下各附九「贊」。二贊為一日。這就就時間而說的。這樣，不拘時間方面也好，空間方面也好，宇宙的綱領都被包攝在太玄一書之中了。他以為只要能夠了解太玄之理，則未來之事皆可預測，而預測的方法則應依據太玄所規定。由此，我們可以明白揚雄的思想的內容雖一面與老子接近，但他面卻仍不脫陰陽家

的神祕的傾向。玄圖說：「一與六共宗，二與七共明，三與八成友，四與九同道，五與五相守。」（太玄卷十）這又明顯地是從五行配數之說出發的議論。固然在於太玄，迷信的色彩較諸當時流行的讖緯薄弱得多，可是揚子總還不能說是一個完全超離陰陽五行說的學問家。

次就倫理的理論言，則揚子法言一書要以儒家為主，以孔子爲宗。

他批評各家，以爲老子言道德，固有可取，然其反對仁義禮樂，卻未免過甚（問道），莊子揚朱則「蕩而不法」，墨子晏子則「儉而廢禮」，申子韓非則「險而無化」，鄒衍則「迂而不信」（五百）世間一切是非善惡宜以聖人的言行爲標準。他說：「或曰：人各是其所是而非其所非，將誰使正之？曰：萬物紛錯，則懸諸天，衆言淆亂，則折諸聖。或曰：惡觀乎聖而折諸？曰：在則人，亡則書，其統一也。」（吾子）又說：「說天者莫辯乎易，說事者莫辯乎書，說禮者莫辯乎禮，說志者莫辯乎詩，說理者莫辯乎春秋。」（寡見）「山經之蹊，不可勝由矣；向牆之戶，不可勝入矣。曰：惡由入？曰：孔氏。孔氏者，戶也。」（吾子）這樣，揚子主張爲學與做人，都應遵奉孔子與經書的。他在倫理道德方面採取五倫說與五常說，前者出於中庸，孟子，後者則出於董仲舒。他對董子的才德極爲傾服，而於孟子，則嘗以之自命（吾子），所以他這種見解基於二子，是毫無疑義的。至關於人性，他想把孟荀二子之說加以綜合，他以爲「人之性也善惡混，修其善則爲善人，修其惡則爲惡人。」（修身）而人之所以能够成爲善或惡，則由於氣。他說：「氣也者，所適善惡之馬也。歟！」（修身）對

於何謂氣一層，他別無明白的說明，大概與孟子所謂氣（「志，氣之帥也」）相同。要之，他以爲我們的性格的善惡全由修養之如何而定，修養是具有極大的效力的。修養的最高的目標當然在於聖人之道，所以各人都應勿畏難，勿自綏，努力精進，以求達於人格完成的地位。他說：「百川學海而至於海，丘陵學山而不至於山。是故惡夫畫也。」（學行）這樣，揚子是最反對自暴自棄的。

前面講過，揚子的太玄似尙不能全脫陰陽五行等的迷信的成分，但是在於法言，揚子卻對當時流行於民間的神仙怪誕之說明白表示排斥。他說：「神怪茫茫，若存若亡，聖人曼云。」（重黎）又說：「有生者必有死，有始者必有終，自然之道也。」（君子）「或曰：世無仙，則焉得斯語？曰：語乎者非囂囂也。歟！惟囂囂能使無爲有，或問仙之實。曰：無以爲也。有與無，非問也。問也者，忠孝之間也。忠臣孝子，隍乎不隍。」（君子）這樣，在他，長生不死決非自然界的現實所能辦到，我們所應力事追求者毋寧在於忠孝等爲人之道，決不在於爲仙之道，他這種議論，在打破方士迷信之說上，是極有價值的。

（四）王充 王充與王符、仲長統並稱，號爲季漢之三才，其中尤以充爲最優。充字仲任，會稽上虞人。他生於光武帝建武三年（25）。後漢書說他「少孤，鄉里稱孝。後到京師，受業太學，師事扶風班彪，好博覽而不守章句。家貧無書，常游洛陽市肆，閱所賣書，一見輒能誦憶，遂博通衆流百家之言。後歸鄉里，屏居教授。仕郡爲功曹，以數諫爭不合去。充好論

103754

說，始若詭異，終有理實，以為俗儒守文，多失其真，乃閉門潛思，絕慶弔之禮，戶牖牆壁，各置刀筆，著論衡八十五篇，二十餘萬言，釋物類同異，正時俗嫌疑。……年漸七十，志力衰耗，乃造養性書十六篇，裁節嗜欲，頤神自守。（和帝）永元（八九——一〇四）中病卒於家。現在養性書不傳，所傳者只有論衡。論衡一書，後漢蔡邕極重視之，其價值可知。

王充的根本思想大體為黃老的自然主義。他以為宇宙的本體為氣，由氣產生陰陽，然後再由陰陽化生萬物。他說：「天一地，並生萬物。萬物之生，俱得一氣。」（齊世篇）在這一點他的見解實出於易與老子。他又說：「夫人之所以生者，陰陽氣也。陰氣生為骨肉，陽氣生為精神。」（訂鬼篇）這樣，人也係陰陽二氣所合成，也與他物一樣，同出於氣。人與物二者既同出於氣，所以人也可以說一種物。所以他說：「夫保蟲三百六十，人為之長。人物也，萬物之中有知慧者也。」（辯崇篇）人本來也就是物，而人與他物之所以不同，要在人具有知慧這一點。那末，人與他物的這一種差別究竟從何產生？對這一層，他以為這完全由於所稟受的氣的多少，厚薄，和偏而來。不但人與他物的差別由於氣稟的不同，就是人類之中賢愚的差別也是由於氣稟的異致。王充這一種理論可以說是開了宋儒氣質說的先河。

他又詳論人性，其立論的方法至為新穎，他先把古來各種關於人性的學說加以歷史的敘述，然後再加批評，以樹立自己的見解。本性篇說：「周人世碩以為人性有善有惡。舉人之善性養而致之，則善長；性惡

養而致之，則惡長。如此，性各有陰陽善惡，在所養焉，故世子作養書一篇。宓子賤、漆雕開、公孫尼子之徒亦論情性，與世子相出入，皆言性有善有惡。孟子作性善之篇，以為人性皆善；及其不善，物亂之也。謂人生於天地，皆稟善性，長大與物交接者，放縱悖亂，不善日以生矣。告子與孟子同時，其論性無善惡之分，譬之湍水，決之東則東，決之西則西，夫水無分於東西，猶人無分於善惡也。孫卿有反孟子，作性惡之篇，以為人性惡，其善者偽也。性惡者，以為人生皆得惡性也。偽者，長大之後勉使為善也。陸賈曰：天地生人也，以禮義為性，人能察己所以受命則順，順之謂道。董仲舒覽孫、孟之書，作情性之說曰：天之大經，一陰一陽；人之大經，一情一性。性生於陽，情生於陰。陰氣鄙，陽氣仁。劉子政曰：性生而然者也，在於身而不發；情接於物而然者也。自孟子以下至劉子政，鴻儒博生，聞見多矣。然而論情性，竟無定是。惟世碩、公孫尼子之徒頗得其正。孟軻言人性善者，中人以上者也。孫卿言人性惡者，中人以下者也。揚雄言人性善惡混者，中人以下者也。正和天生的土地各有肥瘠一樣，人的本性隨氣稟的不同而有上中下——善、善惡混、惡——三種。他這種結論固然未能算做完善，可是他所用以立論的那種方法頗與現代所謂科學的研究法相近，卻是值得我們讚美的。王充根據這種人性論又論述修養的可能。率性篇說：「論人之性，實有善有惡。其善者固自善矣，其惡者故可教告率勉使之為善。凡人君父，審觀臣子之性，善則養育勸率，無令近惡；惡則輔保禁防，令漸於善。……天道有真偽，真者固自與天相應，偽者人加知巧，亦與真

者無以異也。又說：『譬猶練絲，染之藍則青，染之丹則赤。十五之子其猶絲也。其有所漸化為善惡，猶藍丹之染練絲，使之為青赤也。人之性善可變為惡，惡可變為善，猶此類也。』這樣，後天的修養對於人之善惡是具最後決定的力量的。而後天的修養之中，他又以為學問與師法二者最屬重要。他說：『穀之始熟曰粟，舂之於臼，簸其糝糠，蒸之於甑，爨之以火，成熟為飯，乃甘可食。可食而食之，味生肌腴成也。粟未為米，米未成飯，氣腥未熟，食之傷人。夫人之不學，猶穀未成粟，米未為飯也。……學士簡練於學，成熟於師，身之有益，猶穀成飯，食之生肌腴也。』(量知意)這些見解當然是根據儒家而來的。不過他在另一方面卻更採取老莊的思想，以為人是自然而然地由天地產生出來，所以人一定非以天地的無為自然為法則不可。他並推崇黃老，甚於孔孟。自然篇說：『天地合氣，萬物自生，猶夫婦合氣，子自生矣。……天動不欲以生物而物自生，此則自然也；施氣不欲為物而物自為，此則無為也。謂天自然無為者何？氣也。恬澹無欲，無為無事者也。……至德純渥之人，稟天氣多，故能則天自然無為。……賢之純者黃老也。黃者黃帝也，老者老子也。黃老之操，身中恬澹，其治無為，正身共己，而陰陽自和，無心於為而物自化，無意於生而物自成。』我們觀此也可知道王充終究是一個黃老主義者和自然主義者。在這一點，他代表着漢代一般思潮的傾向。

此外，王充的學說中最可注目的是他的絕對的運命論，和闢除迷信的論調，這二者簡直也可以說是他的學說全體中最大的特色。

他以為人生的幸與不幸，遇與不遇，皆出於命；再進一步講，即死生壽夭，也無一本不於命。逢遇篇說：『昔周人有仕數不遇，年老白首，泣涕於塗者。人或問之，何為泣乎？對曰：吾仕數不遇，自傷年老失時，是以泣也。』人曰：仕奈何不一遇也？對曰：吾年少之時，學為文，文德成就，始欲仕宦，人君好用老，用老主亡後主又用武，武更為武，武節始就，武主又亡。少主始立，好用少年，吾年又老，是以未嘗一遇也。』這樣，仕宦的成否全以外界的境遇為轉移，是不可以強求的。他又論性命二者的差別說：『夫性與命異，或性善而命凶，或性惡而命吉。操行善惡者性也，禍福吉凶者命也。或行善而得禍，是性善而命凶；或行惡而得福，是性惡而命吉也。性自有善惡，命自有吉凶。使吉命之人，雖不行善，未必無福；凶命之人，雖勉操行，未必無禍。』(命義篇)世俗之人往往以為善有善報，惡有惡報，因果昭彰，無可避免。可是王充卻以為這是不合事理的。一般世人雖以為「……行善者福至，為惡者禍來，福禍之應，皆天也，人為之，天應之，陽恩人君賞其行，陰惠天地報其德。」(福虛篇)但他卻以為行善者未必一定有福，為惡者也未必一定得禍，善惡與福禍完全是兩件事。他說：『凡人操行，有賢有愚，及遭禍福，有幸有不幸。舉事有是有非，及觸賞罰，有偶有不偶。並時遭兵，隱者不中，同日被霜，蔽者不傷。中傷未必惡，隱蔽未必善，隱蔽幸，中傷不幸。俱欲納忠，或賞或罰，並欲有益，或信或疑，賞而信者未必真，罰而疑者未必偽。賞信者偶，罰疑者不偶也。』(幸偶篇)這些議論都是自然主義的宇宙觀與人生觀的當然的歸結，其言至為

精確，且亦於事實相符，故於打破當時流行的因果報應說，實有極大的貢獻。他不但以為個人有「死生壽夭之命」與「富貴貧賤之命」，（命祿篇）並且以為，一國的盛衰興亡也都出於「國命」。（命義篇）我們如把「國命」解釋做必然的因果關係，則他的思想實與現今的唯物史觀的見解，頗相類似。這樣，照我們的推測，王充的本意也許是想用機械的因果論來代替當時的迷信的因果論，以說明宇宙與人生。因此，他的說明雖有不少的缺點，（如以骨相為運命的徵兆，見骨相篇）然他這一種努力是值得我們欽佩的。而他的思想所以稱為帶有唯物論的色彩，也就為此。

王充是一個自然主義者，他又對當時的一切迷信竭力駁斥。第一，就天人的關係論，我國天人合一的思想自古即已有之，至漢而益盛，王充對此卻力事反對。照天人合一說講，人行善則天降福，為惡則天降禍，尤其是人君，因為他是受天命而統治天下的人，常常受着天的監視，人君為善則天示祥瑞，人君為惡則天降災異，如天降災異而人君仍不知改悔，則他必受天罰。王充對這種見解駁得最為痛快。他以為世人雖說聖王之時麒麟鳳凰等祥瑞會出現於世的，但是仔細想來，「鳥獸之知，不與人通」，怎樣能夠知道國家的有道與無道？（指瑞篇）世人又說，麒麟鳳凰，乃是「天使之所為」，但是「巨大之天，使細小之物言語不通，情指不達，何能使物？」（指瑞篇）世人又以為「天處高而聽卑」，王充以為這也不通。他說：「夫天體也，與地無異。諸有體者，耳咸附於首。

聽與耳殊，未之有也。天之去人，高數萬里；使耳附天，聽數萬里之語，弗能聞也。人在樓臺之上，察地之螻蟻，尚不見其體，安能聞其聲？何則？螻蟻之體細，不若人形大；聲音孔氣不能達也。今天之崇高，非直樓臺；人體若於天，非若螻蟻於人也。謂天非若螻蟻於人也，謂天聞人言，隨善惡為吉凶，誤矣。」（變虛篇）其實，天災地異都係自然的變化，毫不足怪，而且其中決不含有任何賞罰的意義在內。他說：「夫天道，自然也，無為。如謹告人，是有為，非自然也。黃老之家，論說天道，得其實矣。」（謹告篇）又說：「論災異者……更說曰：災異之至，殆人君以政動天，天動氣以應之，譬之以物擊鼓，以椎叩鐘。鼓猶天，椎猶政，鐘鼓聲猶天之應也。人主為於下，則天氣隨人而至矣。曰：此又疑也。夫天能動物，物焉能動天？……人在天地之間，猶蚤虱之在衣裳之內，螻蟻之在穴隙之中。蚤虱螻蟻之逆順橫從，能令衣裳穴隙之間氣變動乎？虱蚤螻蟻不能，而獨謂人能，不達物氣之理也。……寒溫之氣，繫乎天地而統於陰陽，人事國政，安能動之？」（變動篇）這樣，陰陽家災異之說，無論從宗教的觀點（把天看做是自然的具有人格的那種觀點）講也好，從物理的觀點（把天看做是自然的那種觀點）講也好，俱不可通，其為無稽，自不必再說了。他又以為天地有災異正和人體有疾病一樣，古代聖王偶遇災異，往往對天祈禱（如天旱則求雨），其用意無非在於安慰民心，此外別無實效。要之，在於王充，天人合一的思想是根本錯誤的。

第二，就鬼神的有無言，他的主張是無鬼論。訂死篇說：「世謂死人

爲鬼，有知，能害人。試以物類驗之，死人不爲鬼，無知，不能害人。何以驗之？驗之以物。人物也；物，亦物也。物死不爲鬼，人死何故獨能爲鬼？又說：『夫死人不能爲鬼，則亦無所知矣。人未生，無所知；其死，歸無知之本，何能有知乎？人未生，在元氣之中；既死，復歸元氣。』又說：『人死不爲鬼，無知不能語言，則不能害人矣。何以驗之？夫人怒也用氣，其害人用力……今人死，手臂朽敗，不能持刀，爪牙墜落，不能復噬噬。安能害人？』這樣，人與物同出於氣，物既無鬼，人當然亦無鬼。考人之生，由於氣聚；考人之死，由於氣散。所謂人之生死，實不外乎氣之聚散，所以人死是不能爲鬼的。他有一個比喻，說得透切：『氣之生人，猶水之爲冰也。水凝爲冰，氣凝爲人。冰釋爲水，人死復神（按係氣之別名）。其名爲神也，猶冰釋更名水也。』（論死篇）我們由此也可見有鬼說之毫無根據了。況且退一步講，如我們承認有鬼，則自古以來，人死不可勝數，鬼亦將不可勝數，那末，「道路之上一步一鬼，」人且死見鬼，宜見數百千萬，滿堂盈庭，填塞巷路，不宜徒見一兩人了。此外，王充並論及有鬼說之所以產生，其說也甚有理。他說：『夫天地之間有鬼，非人死精神爲之也，皆人思念存想之所致也。致之何由？由於疾病。人病則憂懼，憂懼見鬼出。凡人病則不畏懼，故得病寢枉，畏懼鬼至，畏懼則存想，存想則目虛見，未必有其實也。』（訂鬼篇）他以為所謂鬼要不外是我們抱病時心理上所生的幻影罷了。

最後，一般世人往往以爲古優於今，而王充卻以爲今優於古（見齊世篇與宣漢篇）；一般世人好爲籠統曖昧之說，而王充卻主張「事莫明於有效，論莫定於有證。」（薄葬篇）並且主張對於從耳目得來的「證」更須用心意加以審核。這些都是卓拔的見解。

綜括上述，王充的學說，雖在積極方面無甚建樹，但在消極方面，於破除迷信上實有莫大的貢獻。漢承秦代之後，陰陽五行及讖緯等等怪誕神祕之說最稱盛行。今文學派的儒家如董仲舒等好言災異，固不必說，即如劉安揚雄之流，其倡學立說也還不能盡脫陰陽五行的窠臼。獨王充出一本黃老的自然主義，排除一切當時流行的迷信的思想，使哲學脫離神怪的色彩而重返於學術的本來面目，其摧陷廓清之功有足多者。充也可說是聰穎特異之士了。自充以後，魏晉士子崇尚老莊，尊重自然，置災異而不談，廢鬼怪而不言，其學風實由充啓之。充在學術上的功績亦不可謂不大了。

（註一）古文經傳的傳記都根據着劉歆班固這一類人的話；這些話，在今文學家看來，當然是不可靠的。讀者可參考康有爲新學偽經考、中漢書藝文志辨偽、漢書儒林傳辨偽諸篇。

（註二）慶氏禮本係今文學，據後漢書儒林傳，未立於學官，所以不在十四博士之內；但亦有人根據漢書藝文志在十四博士中除去易的京氏而代以慶氏的。

（註三）春秋穀梁傳，宣帝時始立爲博士，不在十四博士之內。穀梁之爲今文，古無異辭，可是近人也有斥爲古文的。詳可參考崔適春秋復始卷一。