

經子解題

外一種

呂思勉



前言

《經子解題》成書於二十世紀二十年代中期，一九二六年四月由上海商務印書館收入“國學小叢書”初版，一九二七年七月再版，一九二九年十月收入商務印書館“萬有文庫”第一版，一九三三年三月國難後第一版。先生自評此書“論讀古書方法，及考證古籍，推論古代學術派別源流處，可供參考”。^①

自二十世紀八十年代以來，《經子解題》在大陸、港臺的翻印、重印本甚多：^②如臺灣臺北市商務印書館“國學小叢書”版（一九五七年十月出版）、香港太平書局“國學小叢書”版（一九六三年十一月出版）、臺灣商務印書館“萬有文庫薈要”版（一九六五年二月出版）等；又收入上海教育出版社呂思勉《論學集林》（一九八七年十二月出版，稍有刪改）、華東師範大學出版社“二十世紀國學”叢書（一九九五年十二月出版）、中國書籍出版社“國學名家選粹”叢書（二〇〇六年六月出版）、上海古籍出版社“呂思勉文集”《中國文化思想史九種》（二〇〇九年四月出版）、吉林人民出版社“中國學術文化名著文庫”（二〇一三年三月出版）和北京聯合出版公司“民國大師文庫”（二〇一四年一月出版）等。此次我們將《經子解題》收入《呂思勉全集》重印出版，按一九二六年初版本重新整理校對，原書的直排雙橫夾注，現改為橫排等行夾注，編者的按語，均作頁下注。此外，除了改正勘誤、錯字、補全刪改外，其他均未作改動。

《國學概論》原是一九四二年至一九四三呂先生任教常州青雲中學（抗戰時蘇州中學常州分校）高二時的講課稿，由黃永年先生按當年隨堂記錄整理而成，最初於二〇〇八年收入中華書局《呂思勉文史四講》（呂思勉述 黃永年記，二〇〇八年三月出版）。黃永年先生在書序中說：“我到

① 呂思勉：《三反及思想改造學習總結》，參見《呂思勉全集》之《呂思勉論學叢稿》下。

② 有關《經子解題》再版、重印的情況，詳見《呂思勉全集》之《呂思勉先生編年事輯》附錄二《呂思勉先生著述繫年》的記錄。

青雲中學是上高中二年級，而當時青雲中學最高的班級就是高二，辦學的人因為請到呂先生，就把高二文理分科，由呂先生給我們文科班學生開設‘國學概論’、‘中國文化史’兩門專門課程，另外班上的‘國文’、‘本國史’也理所當然地請呂先生擔任。四門課合起來每週有十二小時，呂先生給我們整整講了一學年。後來才知道在大學裡也很難有機會聽名教授講那麼多鐘點。”“呂先生當時所講的四門課我都作了詳細的筆記，寫在黑板上的當然一字不漏地抄下來，口述的也儘量記下來，外加[]號以與板書區別。”^①

此次收入《呂思勉全集》重印出版，我們只訂正了個別勘誤，其他如行文遣句、體例格式等均照黃先生的整理本付印。

李永圻 張耕華
二〇一四年七月

^① 呂思勉述、黃永年記：《呂思勉文史四講》，中華書局二〇〇八年三月版，《回憶我的老師呂誠之（思勉）先生》（代序）第一一二、四頁。四門課的講課記錄，即國文（《〈古文觀止〉評講錄》）、本國史（元至民國）、國學概論和中國文化史，其他三種現分別收入《呂思勉全集》的第十九冊、二十冊和第十五冊。

自序

本書皆予講學時所論，及門或筆錄之，予亦稍加補正。群經及先秦諸子之真者，略具於是矣。所積既多，或謂其有益初學，乃加以編次，裒爲一帙，印以問世焉。此書有益初學之處凡三：切實舉出應讀之書，及其讀之之先後，與泛論大要失之膚廓及廣羅參考之書失之浩博令人無從下手者不同，一也。從前書籍解題，多僅論全書大概，此多分篇論列，二也。論治學方法及書籍之作，亦頗浩繁；初學讀之，苦不知孰爲可據，此所舉皆最後最確之說，且皆持平之論，三也。然學問之道，貴自得之，欲求自得，必先有悟入處。而悟入之處，恒在單詞隻義人所不經意之處，此則會心各有不同，父師不能以喻之子弟者也。昔人讀書之弊，在於不甚講門徑，今人則又失之太講門徑，而不甚下切實工夫：二者皆弊也。願與承學之士共勉之。驚牛自識。民國十三年七月。

目 錄

前言	1
自序	3
論讀經之法	1
詩	8
書	13
附 論《逸周書》	19
儀禮 禮記 大戴禮記 周禮	23
易	34
春秋	38
論語 孟子 孝經 爾雅	43
論讀子之法	46
老子	56
莊子	59
列子	63
荀子	65
晏子春秋	70
墨子	71
公孫龍子	75
管子	77
韓非子	82
商君書	86
尹文子	88
慎子	90
鄧析子	91

呂氏春秋	92
尸子	100
鶡冠子	102
淮南子	105
國學概論	109
一 何謂國學	111
二 中國學術之分期	112
三 先秦諸子之淵源一——古代之宗教哲學	113
四 先秦諸子之淵源二——王官之學	116
五 先秦諸子之學	119
六 秦漢時代學術之新趨勢	124
七 魏晉玄學	129
八 佛學	131
九 宋明理學	136
十 清代考據學	141
十一 中國近代之思想家	145

論 讀 經 之 法

吾國舊籍，分爲經、史、子、集四部，由來已久。而四者之中，集爲後起。蓋人類之學問，必有其研究之對象。書籍之以記載現象爲主者，是爲史。就現象加以研求，發明公理者，則爲經、子。固無所謂集也。然古代學術，皆專門名家，各不相通。後世則漸不能然。一書也，視爲記載現象之史一類固可，視爲研求現象，發明公理之經、子一類，亦無不可。論其學術流別，亦往往兼搜並採，不名一家。此等書，在經、史、子三部中，無類可歸；乃不得不別立一名，而稱之曰“集”。此猶編新書目錄者，政治可云政治，法律可云法律，至不專一學之雜誌，則無類可歸；編舊書目錄者，經可曰經，史可曰史，至兼包四部之叢書，則不得不別立叢部云爾。

經、子本相同之物，自漢以後，特尊儒學，乃自諸子書中，提出儒家之書，而稱之曰經。此等見解，在今日原不必存。然經之與子，亦自有其不同之處。孔子稱“述而不作”，其書雖亦發揮己見，顧皆以舊書爲藍本。故在諸家中，儒家之六經，與前此之古書，關係最大。古文家以六經皆周公舊典，孔子特補苴綴拾，固非；今文家之偏者，至謂六經皆孔子手著，前無所承，亦爲未是。六經果皆孔子手著，何不明白曉暢，自作一書；而必僞造生民，虛張帝典乎？治之之法，亦遂不能不因之而殊。章太炎所謂“經多陳事實，諸子多明義理；賈、馬不能理諸子，郭象、張湛不能治經”是也。《與章行嚴論墨學》第二書，見《華國月刊》第四期。按此以大較言之，勿泥。又學問之光大，不徒視前人之唱導，亦視後人之發揮。儒學專行二千年，治之者多，自然日益光大；又其傳書既衆，疏注亦詳；後學鑽研，自較治諸子之書爲易。天下本無截然不同之理；訓詁名物，尤爲百家所同。先明一家之書，其餘皆可取證。然則先經後子，固研求古籍之良法矣。

欲治經，必先知歷代經學變遷之大勢。今案吾國經學，可大別爲漢、宋二流。而細別之，則二者之中，又各可分數派。秦火之後、西漢之初，學問皆由口耳相傳，其後乃用當時通行文字，著之竹帛，此後人所稱爲“今文學”者也。

末造乃有自謂得古書爲據，而訾今文家所傳爲闕誤者，於是有“古文之學”焉。今文學之初祖，《史記·儒林傳》所列，凡有八家：所謂“言《詩》，於齊則轅固生，於燕則韓太傅。言《書》，自濟南伏生。言《禮》，自魯高堂生。言《易》，自菑川田生。言《春秋》，於齊、魯自胡毋生，於趙自董仲舒”是也。東京立十四博士：《詩》，魯、齊、韓；《書》，歐陽、大小夏侯；《禮》，大、小戴；《易》，施、孟、梁丘、京；《春秋》，嚴、顏；皆今文學。古文之學：《詩》有毛氏，《書》有古文《尚書》，《禮》有《周禮》，《易》有費氏，《春秋》有左氏，皆未得立。然東漢末造，古文大盛，而今文之學遂微。盛極必衰，乃又有所謂僞古文者出。僞古文之案，起於王肅。肅蓋欲與鄭玄爭名，乃僞造古書，以爲證據。即清儒所力攻之僞古文《尚書》一案是也。參看後文論《尚書》處。漢代今古文之學，本各守專門，不相通假。鄭玄出，乃以意去取牽合，盡破其界限。王肅好攻鄭，而其不守家法，亦與鄭同。二人皆糅雜今古，而皆偏於古。鄭學盛行於漢末；王肅爲晉武帝外祖，其學亦頗行於晉初；而兩漢專門之學遂亡。此後經學，乃分二派：一以當時之僞書玄學，屬入其中，如王弼之《易》，僞孔安國之《書》是。一仍篤守漢人所傳。如治《禮》之宗鄭氏是。其時經師傳授之緒既絕，乃相率致力於箋疏。是爲南北朝義疏之學。至唐代纂《五經正義》，而集其大成。南北朝經學不同。《北史·儒林傳》：“其在江左：《周易》則王輔嗣，《尚書》則孔安國，《左傳》則杜元凱。其在河洛：《左傳》則服子慎，《尚書》、《周易》則鄭康成。《詩》則並主於毛公，《禮》則同遵於鄭氏。”是除《詩》、《禮》外，南方所行者，爲魏、晉人之學；北方所守者，則東漢之古文學也。然逮南北統一，南學盛而北學微，唐人修《五經正義》，《易》取王，《書》取僞孔，《左》取杜，而服鄭之學又亡。以上所述，雖派別不同，而同導源於漢，可括之於漢學一流者也。

北宋之世，乃異軍蒼頭特起。宋人之治經也，不墨守前人傳注，而兼憑一己所主張之義理。其長處，在能廓清摧陷，一掃前人之障翳，而直湊單微。其短處，則妄以今人之意見，測度古人；據後世之情形，議論古事；遂至不合事實。自南宋理宗以後，程、朱之學大行。元延祐科舉法，諸經皆採用宋人之書。明初因之。永樂時，又命胡廣等修《四書五經大全》。悉取宋、元人成著，抄襲成書。自《大全》出，士不知有漢、唐人之學，並不復讀宋、元人之書；而明代士子之空疏，遂於歷代爲最甚。蓋一種學問之末流，恒不免於流蕩而忘反。宋學雖未嘗教人以空疏，然率其偏重義理之習而行之，其弊必至於此也。物窮則變，而清代之漢學又起。

清儒之講漢學也，始之以參稽博考，擇善而從，尚只可稱爲漢、宋兼採。其後知憑臆去取，雖極矜慎，終不免於有失，不如專重客觀之爲當也。其理見下。

於是屏宋而專宗漢，乃成純粹之漢學。最後漢學之中，又分出宗尚今文一派，與前此崇信賈、馬、許、鄭者立別。蓋清儒意主復古，剝蕉抽繭之勢，非至於此不止也。

經學之歷史，欲詳陳之，數十萬言不能盡。以上所云，不過因論讀經之法，先提挈其綱領而已。今請進言讀經之法。

治學之法，忌偏重主觀。偏重主觀者，一時似愜心貴當，而終不免於差繆。能注重客觀則反是。今試設一譬：東門失火，西門聞之，甲、乙、丙、丁，言人人殊。擇其最近於情理者信之，則偏重主觀之法也。不以己意定其然否，但考其人孰為親見，孰為傳聞。同傳聞也：孰親聞諸失火之家，孰但得諸道路傳述。以是定其言之信否。則注重客觀之法也。用前法者，說每近情，而其究多誤；用後法者，說或遠理，而其究多真。累試不爽。大抵時代相近，則思想相同。故前人之言，即與後人同出揣度，亦恒較後人為確。況於師友傳述，或出親聞；遺物未湮，可資目驗者乎。此讀書之所以重“古據”也。宋人之經學，原亦有其所長；然憑臆相爭，是非難定。自此入手，不免失之汗漫。故治經當從漢人之書入。此則治學之法如是，非有所偏好惡也。

治漢學者，於今古文家數，必須分清。漢人學問最重師法。各守專門，絲毫不容假借。如《公羊》宣十五年何注，述井田之制，與《漢書·食貨志》略同。然《漢志》用《周官》處，《解詁》即一語不採。凡古事傳至今日者，率多東鱗西爪之談。掇拾叢殘，往往苦其亂絲無緒；然苟能深知其學術派別，殆無不可整理之成兩組者。夫能整理之成兩組，則紛然淆亂之說，不啻皆有綫索可尋。今試舉一實例。如三皇五帝，向來異說紛如，苟以此法馭之，即可分為今古文兩說。三皇之說：以爲天皇十二頭，地皇十一頭，立各一萬八千歲；人皇九頭，分長九州者，《河圖》、《三五曆》也。以爲燧人、伏羲、神農者，《尚書大傳》也。以爲伏羲、神農、燧人，或曰伏羲、神農、祝融者，《白虎通》也。以爲伏羲、女媧、神農者，鄭玄也。以爲天皇、地皇、泰皇者，始皇議帝號時秦博士之說也。除《緯書》荒怪，別爲一說外，《尚書大傳》爲今文說，鄭玄偏重古文。伏生者，秦博士之一。《大傳》云：“燧人以火紀，陽尊，故托燧皇於天；伏羲以人事紀，故托羲皇於人；神農悉地力，種穀蔬，故托農皇於地。”可見儒家所謂三皇者，義實取於天、地、人。《大傳》與秦博士之說，即一說也。《河圖》、《三五曆》之說，司馬貞《補三皇本紀》列爲或說；其正說則從鄭玄。《補三皇本紀》述女媧氏事云“諸侯有共工氏，與祝融氏戰，不勝，而怒。乃頭觸不周之山，天柱折，地維缺。女媧乃煉五色石以補天”云云。上言祝融，下言女媧，即祝融即女媧。《白虎通》正說從今文，以古文備或說；或古文說爲後人竄入也。五帝之說，《史記》、《世本》、《大戴禮》並以黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜當之；鄭玄說多一少昊。今案《後漢書·賈逵傳》，逵言：“五經家皆言顓頊代黃帝，而堯不得爲火德。《左氏》以爲少昊代黃帝，即圖讖所謂帝宣也。如令堯不得爲火德，則漢不得爲赤。”則《左氏》家增入一少昊，以六人爲五帝之情可見矣。《史記》、《世本》、《大戴禮》，皆今文說，《左氏》古文說也。且有時一說也，主張之者只一二人；又一說也，主張之者乃有多人。似乎證多而強矣。然苟能知其派別，即可知其輾轉祖述，仍出一師。不過一造之說，傳者較

多；一造之說，傳者較少耳。凡此等處，亦必能分清家數，乃不至於聽熒也。

近人指示治學門徑之書甚多，然多失之浩博。吾今舉出經學入門簡要之書如下：

皮錫瑞《經學歷史》 此書可首讀之，以知歷代經學變遷大略。

廖平《今古文考》 廖氏晚年著書，頗涉荒怪。早年則不然。分別今古文之法，至廖氏始精確。此書必須次讀之。

康有為《新學偽經考》 吾舉此書，或疑吾偏信今文，其實不然也。讀前人之書，固可以觀其事實，而勿泥其議論。此書於重要事實，考辨頗詳。皆前列原書，後抒己見。讀之，不啻讀一詳博之兩漢經學史也，此書今頗難得；如能得之者，讀廖氏《今古文考》後，可續讀之。

《禮記·王制注疏》、《周禮注疏》、陳立《白虎通疏證》、陳壽祺《五經異義疏證》 今古文同異重要之處，皆在制度。今文家制度，以《王制》為大宗；古文家制度，以《周禮》為總彙。讀此二書，於今古文同異，大致已可明白。兩種皆須連疏注細看；不可但讀疏文，亦不可但看注。《白虎通義》為東京十四博士之說，今文學之結晶也。《五經異義》為許慎所撰，列舉今古文異說於前，下加按語，並有鄭駁，對照尤為明了。二陳《疏證》，間有誤處。以其時今古文之別，尚未大明也。學者既讀前列各書，於今古之別，已可了然，亦但觀其採摭之博可矣。

此數書日讀一小時，速則三月，至遲半年，必可卒業。然後以讀其餘諸書，即不慮其茫無把握矣。

古代史書，傳者極少。古事之傳於後者，大抵在經、子之中。而古人主客觀不甚分明；客觀事實，往往夾雜主觀為說；甚有全出虛構者，是為寓言。參看後論讀子之法。而其學問，率由口耳相傳，又不能無訛誤，古書之傳於今者，又不能無闕佚。是以隨舉一事，輒異說蜂起，令人如墮五里霧中。治古史之難以此。苟知古事之茫昧，皆由主客觀夾雜使然。即可按其學術流別，將各家學說，分別部居；然後除去其主觀成分而觀之，即古事之真相可見矣。然則前述分別今古文之法，不徒可施之儒家之今古文，並可施之諸子也。此當於論讀子之方法時詳之。惟有一端，論讀經方法時，仍不得不先述及者，則“既知古代書籍，率多治其學者東鱗西爪之談，並無有條理系統之作，而又皆出於叢殘掇拾之餘；則傳之與經，信否亦無大分別”是也。世之尊經過甚者，多執經為孔子手定，一字無訛；傳為後學所記，不免有誤。故於經傳互異者，非執經以正傳，即棄傳而從經，幾視為天經地義。殊不知尼山刪定，實在晚年，焉能字字皆由親

筆。即謂其字字皆由親筆，而孔子與其弟子，亦同時人耳，焉見孔子自執筆爲之者，即一字無訛；言出於孔子之口，而弟子記之，抑或推衍師意者，即必不免有誤哉。若謂經難私造，傳可妄爲，則二者皆漢初先師所傳，經可信，傳亦可信；傳可僞，經亦可僞也。若信今文之學，則經皆漢代先師所傳，即有訛闕，後人亦無從知之。若信古文之學，謂今文家所傳之經，以別有古經，可資覈對，所異惟在文字，是以知其可信；則今文先師，既不僞經，亦必不僞傳也。是以漢人引用，經傳初不立別。崔適《春秋復始》，論“漢儒引《公羊》者皆謂之《春秋》；可見當時所謂《春秋》者，實合今之《公羊傳》而名之”甚詳。余謂不但《春秋》如此，即他經亦如此。《太史公自序》引《易》“失之豪厘，繆以千里”，此二語漢人引者甚多，皆謂之《易》。今其文但見《易緯》。又如《孟子·梁惠王下篇》，載孟子對齊宣王好勇之問曰：“《詩》云：王赫斯怒，爰整其旅，以遏徂莒，以篤周祜，以對於天下。此文王之勇也，文王一怒而安天下之民。《書》曰：天降下民，作之君，作之師；惟曰其助上帝，寵之四方，有罪無罪，惟我在，天下曷敢有越厥志。一人衡行於天下，武王耻之。此武王之勇也。而武王亦一怒而安天下之民。”“此文王之勇也”，“此武王之勇也”，句法相同；自此以上，皆當爲《詩》、《書》之辭；然“一人衡行於天下，武王耻之”，實爲後人評論之語。孟子所引，蓋亦《書傳》文也。舉此兩事，餘可類推。近人遇信經而疑傳者甚多。予去歲《辨梁任公陰陽五行說之來歷》一文，曾力辨之。見《東方雜誌》第二十卷第二十冊，可以參觀。又如《北京大學月刊》一卷三號，載朱君希祖整理中國最古書籍之方法論，謂欲“判別今古文之是非，必取立敵共許之法。古書中無明文、今古文家之傳說，一概捐除。惟《易》十二篇、《書》二十九篇、《詩》三百五篇、《禮》十七篇、《春秋》、《論語》、《孝經》七書，爲今古文家所共信。因欲取爲判別二家是非之準”。朱君之意，蓋欲棄經說而用經文，亦與梁君同蔽。姑無論經傳信否，相去不遠。即謂經可信，傳不可信，而經文有不能解釋處，勢必仍取一家傳說，是仍以此攻彼耳，何立敵共許之有。今古說之相持不決者，固各有經文爲據，觀許慎之《五經異義》及鄭駁可見也。決嫌疑者視諸聖，久爲古人之口頭禪，豈有明有經文可據，而不知援以自重者哉。大抵古今人之才智，不甚相遠。經學之所以聚訟，古事之所以茫昧，自各有其原因。此等疑難，原非必不可以祛除，然必非一朝所能驟決。若有如朱君所云直截了當之法，前此治經之人，豈皆愚駭，無一見及者邪？

治經之法，凡有數種：（一）即以經爲一種學問而治之者。此等見解，由昔日尊經過甚使然。今已不甚適合。又一經之中，所包甚廣，人之性質，各有所宜，長於此者不必長於彼。因治一經而遍及諸學，非徒力所不及；即能勉強從事，亦必不能深造。故此法在今日不甚適用。（二）則視經爲國故，加以整理者。此則各本所學，求其相關者於經，名爲治經，實仍是治此科之學，而求其材料於古書耳。此法先須於所治之學，深造有得；再加以整理古書之能，乃尅有濟。此篇所言，大概爲此發也。（三）又有因欲研究文學，而從事於讀經

者。其意亦殊可取。蓋文學必資言語，而言語今古相承，不知古語，即不知後世言語之根原。故不知最古之書者，於後人文字，亦必不能真解。經固吾國最古之書也。但文學之爲物，不重在死法，而貴能領略其美。文學之美，只可直覺；非但徒講無益，抑亦無從講起。今姑定一簡明之目，以爲初學誦習參考之資。蓋凡事熟能生巧，治文學者亦不外此。後世文學，根源皆在古書。同一熟誦，誦後世書，固不如誦古書之有益。而欲精研文學，則數十百篇熟誦之文字，固亦決不能無也。

《詩》 此書近今言文學者必首及之，幾視爲第一要書，鄙意少異。韻文視無韻文，已覺專門；談韻文而及於《詩經》，則其專門更甚。何者？四言詩自漢魏後，其道已窮。非專治此一種文學者，不易領略其音節之美，一也；詩之妙處，在能動人情感，而此書距今太遠，今人讀之，實不能知其意之所在，二也；詩義之所以聚訟莫決者，其根源在此。若現在通行之歌謠，其有寓意者，固人人能知之也。故此書除專治古代韻文者外，但略事泛覽，知其體例；或擇所好熟誦之即可。

《書》 書之文學，別爲一體。後世作莊嚴典重之文字者，多仿效之。若細分之，仍有三種：（一）最難通者，如《周誥》、《殷盤》是；（二）次難通者，通常各篇皆是；（三）最易通者，如《甘誓》、《牧誓》、《金縢》諸篇是。第一種存古書原文蓋最多；第三種則十之八九，殆皆孔子以後人所爲也。此書文字雖不易解，然既爲後世莊嚴典重之文字所從出，則亦不可不熟復而求其真瞭解。《洪範》、《無逸》、《顧命》、兼今本《康王之誥》。《泰誓》四篇，文字最美，如能熟誦更妙。《禹貢》一篇，爲後世地志文字體例所自出，須細看。

《儀禮》《禮記》《周禮》 《儀禮》、《周禮》皆記典制之書。不必誦讀，但須細看，知其體例。凡記述典制之文皆然。《禮記》一書，薈萃諸經之傳及儒家諸子而成。見後。文字亦極茂美。論群經文學者，多知重《左氏》，而罕及《小戴》，此皮相之論也。《左氏》所叙之事，有與《檀弓》同者，二者相較，《左氏》恒不如《檀弓》。其餘論事說理之文，又何一能如《戴記》之深純乎？不可不擇若干篇熟誦之也。今更舉示篇名如下：《檀弓》爲記事文之極則，風韻獨絕千古，須熟讀。《王制》爲今文學之結晶，文字亦極茂美。可熟讀。既有益於學問，又有益於文學也。《文王世子》，文最流暢。《禮運》、《禮器》，文最古雅。《學記》、《樂記》，文最深純。《祭義》，文最清麗。《坊記》、《表記》、《緇衣》三篇爲一類，文極清雅。《儒行》，文極茂美。《冠義》、《昏義》、《鄉飲酒義》、《射義》、《燕義》、《聘義》六篇，爲《儀禮》之傳，文字亦極茂美。以上諸篇，皆可熟讀。然非謂《戴記》文字之美者，遂盡於此，亦非謂吾所指爲最美者，必能得當；更非敢強人之所好以同於我也。聊舉鄙意，以供讀者之參

考耳。

《易》 此書《卦辭》、《爻辭》，知其體例即可。《彖辭》、《文言》、《繫辭傳》，文皆極美，可擇所好者熟誦之。《序卦》為一種序跋文之體，可一看。

《春秋》 三傳文字，自以《左氏》為最美。其文整齊研練，自成風格，於文學上關係極鉅。《左氏》係編年體，其文字一綫相承，無篇目，不能列舉其最美者。大抵長篇詞令敘事，最為緊要。但短節敘事，寥寥數語，亦有極佳者，須細看。《公羊》為《春秋》正宗，講《春秋》者，義理必宗是書。論文學則不如《左氏》之要。讀一過，知其體例可矣。《公羊》之文字為傳體，乃所以解釋經文，與《儀禮》之傳同。後人無所釋之經，而亦或妄效其體，此大繆也。此等皆不知義例之過。故講文學，亦必須略知學問。《穀梁》文體與《公羊》同。

《論語》《孟子》 此兩書文極平正，有極簡潔處，亦有極反復排纂處。大抵《論語》簡潔者多，然亦有反復排纂者，如《季氏將伐顓臾章》是。《孟子》反復排纂者多，然亦有極簡潔者，如各短章皆是。於文學極有益。凡書之為大多數人所習熟者，其義理，其事實，其文法，其辭句，即不期而為大多數人所沿用，在社會即成為常識。此等書即不佳，亦不可不一讀，況其為佳者乎。《論語》、《孟子》，為我國極通行之書，必不可不熟誦也。

此外《爾雅》為訓詁書，當與《說文》等同類讀之，與文學無關。《孝經》亦《戴記》之流。但其說理並不甚精，文字亦不甚美。一覽已足，不必深求也。

六經排列之次序，今古文不同。今文之次，為《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》；古文之次，則為《易》、《書》、《詩》、《禮》、《樂》、《春秋》。蓋今文家以六經為孔子別作，其排列之次序，由淺及深。《詩》、《書》、《禮》、《樂》，乃普通教育所資；《王制》：“樂正崇四術，立四教，順先王詩書禮樂以造士。”《論語》：“子所雅言，詩書執禮。”蓋詩書禮樂四者，本古代學校中教科，而孔子教人，亦取之也。而《易》與《春秋》，則為“性與天道”，“經世之志”所寄；故其次序如此也。古文家以六經皆周公舊典，孔子特修而明之。故其排列之次序，以孔子作六經所據原書時代先後為序。愚謂今言整理國故，視凡古書悉為史材則通；謂六經皆史則非。故今從今文家之次，分論諸經源流及其讀法如下。

詩

《詩》今文有魯、齊、韓三家。古文有毛。鄭玄初學《韓詩》；後就《毛傳》作《箋》，間用韓義。《采蘋》、《賓之初筵》兩詩皆難毛。王肅作《毛詩注》、《毛詩義駁》、《毛詩奏事》、《毛詩問難》諸書，以申毛難鄭。《齊詩》亡於曹魏；《魯詩》不過江東；《韓詩》雖存，無傳之者；於是三家與毛之爭，一變而為鄭、王之爭。諸儒或申鄭難王，或申王難鄭，紛紛不定。至唐修《五經正義》，用毛《傳》鄭《箋》，而其爭乃息。王肅之書，今亦已亡。然毛、鄭相違處，《正義》中申毛難鄭之言，實多用王說。

讀《詩》第一當辨明之事，即為《詩序》。案釋《詩》之作，凡有三種：（一）釋《詩》之字句者，如今之《毛氏詁訓傳》是也。（一）釋《詩》之義者，如今之《詩序》是也。（一）推演《詩》義者，如今之《韓詩外傳》是也。三家詁訓及釋《詩》義之作，今皆已亡。三家詩亦有序，見《詩古微·齊魯韓毛異同論》。魏、晉而後，《毛詩》專行者千餘年。學者於《詩序》率皆尊信。至宋歐陽修作《詩本義》，蘇轍作《詩傳》，始有疑辭。南渡而後，鄭樵作《詩辨妄》，乃大肆攻擊。朱子作《詩集傳》，亦宗鄭說。而《集傳》與毛、鄭之爭又起。《小序》之義，誠有可疑；然宋儒之疑古，多憑臆為說，如暗中相搏，勝負卒無分曉，亦不足取也。清儒初宗毛、鄭而攻《集傳》。後漸搜採及於三家。始知毛、鄭而外，說《詩》仍有古義可徵；而《集傳》與毛、鄭之爭，又漸變而為三家與毛之爭。時則有為調停之說者，謂《詩》有“作義”“誦義”；三家與毛所以異同者，毛所傳者作義，三家所傳者誦義；各有所據，而亦兩不相悖也。其激烈者，則徑斥《小序》為杜撰，毛義為不合。二者之中，予頗左袒後說。此非偏主今文，以事理度之，固如是也。

何則？《詩》分《風》、《雅》、《頌》三體。《雅》、《頌》或有本事可指；《風》則本民間歌謠，且無作者可名，安有本義可得。而今之《詩序》，於《風詩》亦篇篇皆能得其作義，此即其不可信之處也。《詩序》究為誰作，說極紛紜。宋以後之說，亦多憑臆測度，不足為據。其傳之自古者，凡有四說：以為《大序》子夏作，《小序》子夏、毛公合作者，鄭玄《詩譜》也。《正義》引沈重說。以為子夏作者，

王肅《家語注》也。以爲衛宏作者，《後漢書·儒林傳》也。以爲子夏首創，而毛公及衛宏加以潤飾增益者，《隋書·經籍志》也。肅說不足信，《隋志》亦係調停之辭。所當辨者，獨《後書》及《詩譜》兩說耳。予謂兩說之中，《後書》之說實較可信。今毛《傳》之義，固有與《小序》不合者。如《靜女》。且其序文義平近，亦不似西漢以前人手筆也。毛《傳》之義，所以與《小序》無甚抵牾者，非毛先有《序》爲據，乃《序》據毛《傳》而作耳。《序》語多不可信，決非真有傳授。鄭樵謂其採掇古書而成，最爲近之。

《詩序》有大、小之別。今本《小序》分列諸詩之前，而《大序》即接第一首《小序》之下。自“風，風也”以下。據《正義》。《小序》之不足信，前已言之，《大序》亦係雜採諸書而成，故其辭頗錯亂。但其中頗有與三家之義不背者。魏源說，見《詩古微》。今姑據之，以定《風》、《雅》、《頌》之義。《大序》云：“風，風也，教也。風以動之，教以化之。”又云：“上以風化下，下以風刺上，主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以戒；故曰風。至於王道衰，禮義廢，政教失，國異政，家殊俗，而變風變雅作矣。國史明乎得失之迹，傷人倫之廢，哀刑政之苛；吟詠情性，以諷其上；達於事變，而懷其舊俗者也。故變風，發乎情，止乎禮義。發乎情，民之性也；止乎禮義，先王之澤也。”此其言風之義者也。又云：“一國之事，係一人之本，謂之風。言天下之事，形四方之風，謂之雅。雅者，正也。政有小大，故有小雅焉，有大雅焉。”此其言雅之義者也。又云：“頌者，美盛德之形容；以其成功，告於神明者也。”此其言頌之義者也。案：《詩序》言風與頌之義，皆極允愜，惟其言大、小雅，則似尚欠明白。《史記·司馬相如傳》：“大雅言王公大人，而德逮黎庶；小雅譏小己之得失，其流及上。”分別大小之義，實較今《詩序》爲優。蓋三家義也。

今《詩》之所謂風者：周南、召南、邶、鄘、衛、王、鄭、齊、魏、唐、秦、陳、檜、曹、豳，凡十五國。周南、召南爲正風。自邶以下，皆爲變風。王亦列於風者，《鄭譜》謂“東遷以後，王室之尊，與諸侯無異；其詩不能復雅，故貶之也。”《正義》：善惡皆能正人，故豳、厲亦名雅。平王東遷，政遂微弱，其政才及境內，是以變爲風焉。十五國之次，鄭與毛異。據《正義》：《鄭譜》先檜後鄭，王在豳後，或係《韓詩》原第邪。

《雅》之篇數較多，故以十篇爲一卷。其中《小雅》自《鹿鳴》起至《菁菁者莪》止爲正，自此以下皆爲變。又分《鹿鳴》至《魚麗》，爲文王、武王之正《小雅》。《南有嘉魚》至《菁菁者莪》爲成王、周公之正《小雅》。《六月》至《無羊》，爲宣王之變《小雅》。《節南山》至《何草不黃》，申毛者皆以爲幽王之變《小雅》，鄭則以《十月之交》以下四篇爲厲王之變《小雅》。《大雅》自《文王》至《卷阿》爲正，《民勞》以下爲變。又分《文王》至《靈臺》，爲文王之正《大雅》。《下

武》至《文王有聲》爲武王之正《大雅》。《生民》至《卷阿》爲成王、周公之正《大雅》。《民勞》至《桑柔》爲厲王之變《大雅》。《雲漢》至《常武》，爲宣王之變《大雅》。《瞻卬》、《召旻》二篇爲幽王之變《大雅》。皆見《釋文》及《正義》。正《小雅》中，《南陔》、《白華》、《華黍》、《由庚》、《崇丘》、《由儀》六篇，惟有《小序》。《毛詩》並數此六篇，故《詩》之總數，爲三百十一篇。三家無此六篇，故《詩》之總數，爲三百五篇。小、大《雅》諸詩之義，三家與毛，有同有異，不能備舉。可以《三家詩遺說考》與毛《傳》、鄭《箋》對勘也。

《頌》則三家與毛義大異。毛、鄭之義，謂商、魯所以列於《頌》者，以其得用天子禮樂；今文家則謂《詩》之終以三《頌》，亦《春秋》“王魯新周故宋”之意，乃通三統之義也。又《魯頌》，《小序》以爲季孫行父作，三家以爲奚斯作。《商頌》，《小序》以爲戴公時正考父得之於周太師，三家即以爲正考父之作。

詩本止《風》、《雅》、《頌》三體，而《小序》增出賦、比、興，謂之六義。案此蓋以附會《周禮》太師六詩之文。然實無賦、比、興三種詩可指。故鄭《志》：“張逸問何《詩》近於賦比興？鄭答謂孔子錄《詩》，已合《風》、《雅》、《頌》中，難可摘別。”《正義》引。“鄭意謂風、雅、頌者，《詩》篇之異體；賦、比、興者，《詩》文之異辭也。”《正義》說。因此故，乃又謂《七月》一詩，備有風、雅、頌三體，以牽合《周禮》篇章幽詩，幽雅，幽頌之文案：賦者，叙事；比者，寄意於物；興者，觸物而動；譬如實寫美人爲賦。辭言花而意實指美女爲比。因桃花而思及人面，則爲興矣。作《詩》原有此三法。然謂此作《詩》之三法，可與《詩》之三體體制，平列而稱六義，則終屬勉強；一詩而兼三體，尤不可通矣。竊謂《周禮》之六詩，與《詩》之《風》、《雅》、《頌》，其幽詩、幽雅、幽頌，與《詩》之《幽風》，自係兩事，不必牽合。鄭君學未嘗不博，立說亦自有精到處，然此等牽合今古，勉強附會處，則實不可從也。又今文家以《關雎》、《鹿鳴》、《文王》、《清廟》爲四始，見《史記》。蓋《魯詩》說。乃以其爲《風》及大、小《雅》、《頌》之首篇；而《小序》乃即以《風》、大小《雅》、《頌》爲四始，亦殊不可解。

治《詩》之法，凡有數種：（一）以《詩》作史讀者。此當橫考列國之風俗，縱考當時之政治。《漢書·地理志》末卷及鄭《詩譜》。最爲可貴。案《漢志》此節本劉歆。歆及父向皆治《魯詩》。班氏世治《齊詩》。鄭玄初治《韓詩》。今《漢志》與鄭《譜》述列國風俗，大同小異，蓋三家同有之義，至可信據也。何詩當何王時，三家與毛、鄭頗有異說。亦宜博考。以《詩》證古史，自係治史一法。然《詩》本歌謠，托諸比、興，與質言其事者有異。後儒立說，面面皆可附會，故用之須極矜慎。近人好據《詩》言古史者甚多。其弊也。於《詩》之本

文，片言隻字，皆深信不疑；幾即視爲紀事之史，不復以爲文辭；而於某《詩》作於何時，係因何事，則又往往偏據毛、鄭，甚者憑臆爲說，其法實未盡善也。（一）以爲博物之學而治之者。《論語》所謂多識於鳥、獸、草、木之名也，此當精研疏注，博考子部有關動植物諸書。（一）用以證小學者。又分訓詁及音韻兩端，毛《傳》與《爾雅》訓詁多合，實爲吾國最古之訓詁書。最初言古韻者，本自《詩》入，今日言古韻，可據之書，固猶莫如《詩》也。（一）以爲文學而研究之者。當先讀疏注，明其字句。次考《詩》義，觀詩人發憤之由，司馬遷云：《詩》三百篇，大抵賢聖發憤之所由作。及其作詩之法。《詩》本文學，經學家專以義理說之，誠或不免迂腐。然《詩》之作者，距今幾三千年；作《詩》之意，斷非吾儕臆測可得。通其所可通，而闕其所不可通者，是爲善讀書，若如今人所云“月出皎兮，明明是一首情詩”之類，羌無證據，而言之斷然，甚非疑事無質之義也。

《王制》述天子巡守，命太師陳《詩》，以觀民風。何君言採《詩》之義曰：《公羊》宣十五年注。“五穀畢入，民皆居宅。男女有所怨恨，相從而歌。饑者歌其食，勞者歌其事。男年六十，女年五十無子者，官衣食之，使之民間求詩。鄉移於邑，邑移於國，國以聞於天子。故王者不出牖戶，盡知天下所苦，不下堂而知四方。”其重之也如此。夫人生在世，孰能無幽約怨悱，不能自言之情？而社會之中，束縛重重，豈有言論自由之地？斯義也，穆勒《群己權界論》嚴復譯。言之詳矣。故往往公然表白之言，初非其人之真意；而其真意，轉托諸謠詠之間。古代之重詩也以此。夫如是，《詩》安得有質言其事者。而亦安可據字句測度，即自謂能得作詩之義邪？《漢書·藝文志》曰：“漢興，魯申公爲《詩》訓詁。齊轅固生、燕韓生，皆爲之傳。或取《春秋》，採《雜說》，咸非其本意。與不得已，魯最爲近之。”此乃古學家攻擊三家之辭，其端已肇於班固時。其後乃採取古書，附會《詩》義，而別製今之《詩序》。謂三家皆不知《詩》之本義，而古學家獨能得之也。其實《詩》無本義。太師採《詩》而爲樂，則祇有太師採之之意；孔子刪《詩》而爲經，則祇有孔子取之之意耳。猶今北京大學編輯歌謠，豈得謂編輯之人，即知作此歌謠者之意邪？三家於詩，間有一二，能指出其作之之人，及其本事者，如《采芣苢》、《柏舟》之類。此必確有所據。此外則皆付闕如。蓋《詩》固只有誦義也。以只有誦義故，亦無所謂斷章取義。我以何義誦之，即爲何義耳。今日以此意誦之，明日又以彼義誦之，無所不可也。以爲我誦之之意，則任舉何義皆通；必鑿指爲詩人本義，則任舉何義皆窒。《詩》義之葛藤，實自鑿求其本義始也。

治《詩》切要之書，今約舉如下：

《毛詩注疏》 今所傳《十三經注疏》，乃宋人所集刻。其中《易》、《書》、《詩》、《三禮》、《左》、《穀》，皆唐人疏。疏《公羊》之徐彥，時代難確考，亦必在唐以前。《論語》、《孝經》、《爾雅》皆宋邢昺疏，亦多以舊疏爲本。惟《孟子疏》題宋孫奭，實爲邵武士人僞托，見《朱子語錄》。其疏極淺陋，無可取耳。唐人所修《正義》，誠不能盡滿人意。然實多用舊疏，爲隋以前經說之統彙，仍不可不細讀也。特於此發其凡，以後論治諸經當讀之書，即不再舉注疏。

陳啓源《毛詩稽古編》 宋人說《詩》之書甚多，讀之不可遍。此書多駁宋人之說，讀之可以知其大略。

馬瑞辰《傳箋通釋》、陳奐《詩毛氏傳疏》 以上兩書，爲毛、鄭之學。

陳喬樞《三家詩遺說考》、魏源《詩古微》 以上兩書，爲三家之學。魏書駁毛、鄭，有極警快處。其立說亦有不可據處。魏氏之學，通而不精也。輯三家《詩》者始於宋之王應麟。僅得一小冊。陳氏此書，乃十倍之而不止。清儒輯佚之精，誠足令前人俯首矣。

三家之中，《齊詩》牽涉緯說。如欲明之，可觀迮鶴壽《齊詩翼奉學》，及陳喬樞《詩緯集證》兩書。意在以《詩》作史讀者，於《詩》之地理，亦須考究。可看朱右曾《詩地理徵》。意在研究博物者，毛《傳》鄭《箋》而外，以吳陸璣《詩草木鳥獸蟲魚疏》爲最古。與《爾雅》、毛《傳》，可相參證也。

書

《尚書》真偽，最爲糾紛。他經惟經說有聚訟，經文同異，止於文字，《尚書》則經文亦有真偽之分。案伏生傳《書》二十八篇，今文家以爲無闕。劉歆《移太常博士》，所謂“以《尚書》爲備”也。然《漢志》稱大、小夏侯《經》二十九卷，歐陽《經》三十一卷。此“三十一”，汲古閣本作“二十二”，武英殿本作“三十二”。案《志》下文歐陽《章句》三十一卷，則殿本“三十”字是，而“二”當作“一”。陳壽祺謂今文《書》亦有序，《左海經辨》。序說多與今文不合，說頗難信。王引之謂加後得《泰誓》，《經義述聞》。說較近之。大、小夏侯合爲一，歐陽析爲三。惟以《泰誓》爲伏生所固有，則未必然耳。古文家謂《書》本有百篇，魯共王壞孔子宅得之。孔安國以今文讀之，得多十六篇，獻之。遭巫蠱之事，未立於學官。《漢志》：《尚書古文經》四十六卷。除二十九篇與《今文經》同外，逸十六篇爲十六卷，又一卷蓋《序》也。《後漢書·儒林傳》：杜林傳《古文尚書》，賈逵爲之作《訓》，馬融作《傳》，鄭玄《注解》，蓋即此本。然逸十六篇，絕無師說，馬、鄭亦未嘗爲之作注也。迨東晉時，豫章內史梅頤，乃獻所謂孔安國傳者。其書凡五十八篇，爲四十六卷。其三十三篇與鄭同，二十五篇，又多於鄭。今案伏生所傳者：《堯典》一，合今《舜典》，而無篇首二十八字。《皋陶謨》二，合今本《益稷》。《禹貢》三，《甘誓》四，《湯誓》五，《盤庚》六，《高宗彤日》七，《西伯戡黎》八，《微子》九，《牧誓》十，《洪範》十一，《金縢》十二，《大誥》十三，《康誥》十四，《酒誥》十五，《梓材》十六，《召誥》十七，《洛誥》十八，《多士》十九，《無逸》二十，《君奭》二十一，《多方》二十二，《立政》二十三，《顧命》二十四，合今本《康王之誥》。《費誓》二十五，《呂刑》二十六，《文侯之命》二十七，《秦誓》二十八。加後得《泰誓》則二十九。鄭分《盤庚》爲三，析《康王之誥》於《顧命》，又分《泰誓》爲三，得多五篇，爲三十四。所謂逸十六篇者，其目見於《正義》。鄭又分其《九共》爲九篇：則《舜典》一，《汨作》二，《九共》九篇十一，《大禹謨》十二，《益稷》十三，《五子之歌》十四，《胤征》十五，《湯誥》十六，《咸有一德》十七，《典寶》十八，《伊訓》十九，《肆命》二十，《原命》二

十一，《武成》二十二，《旅獒》二十三，《冏命》二十四，共爲五十八篇。晚出孔《書》，於二十九篇內無《泰誓》，而析《堯典》之下半爲《舜典》，《皋陶謨》之下半爲《益稷》，《盤庚》分三篇凡三十三。其多出之二十五篇：則《大禹謨》一，《五子之歌》二，《胤征》三，《仲虺之誥》四，《湯誥》五，《伊訓》六，《太甲三篇》九，《咸有一德》十，《說命三篇》十三，《泰誓三篇》十六，《武成》十七，《旅獒》十八，《微子之命》十九，《蔡仲之命》二十，《周官》二十一，《君陳》二十二，《畢命》二十三，《君牙》二十四，《冏命》二十五，合之三十三篇，共五十八。後又加《舜典》篇首二十八字，即今通行之《尚書》矣。鄭之逸十六篇，爲此本所無。孔《書》與鄭異，而《序》則同。《正義》：“馬、鄭之徒，百篇之序，總爲一卷。孔以各冠其篇首；亡篇之序即隨其次，居見存者之間。”案漢時僞造《尚書》者，尚有張霸之《百兩篇》。《儒林傳》謂其採《左氏傳》及《書叙》，則《書叙》亦張霸所爲矣。予案東晉晚出之《僞書》，既已不讎；張霸《百兩篇》之僞，當時即破；即博士所讀後得《泰誓》，亦僞迹顯然。馬融疑之，極爲有見；見今《泰誓》及《左》襄三十一年疏。然則博士以二十八篇爲備，說蓋不誣。安有所謂百篇之《書》？更安有所謂百篇之《序》？然則逸十六篇，蓋亦難信。鄭玄、馬融、王肅之徒，乃並以《書序》爲孔子作，見《正義》。豈不繆哉？然其說亦有所本。案《璇璣鈴》謂“孔子求得黃帝玄孫涿魁之書，迄於秦穆公，凡三千二百四十篇。定可以爲世法者百二十篇。以百二篇爲《尚書》，十八篇爲《中侯》。”此蓋張霸之僞所由托，而亦古文家百篇之說所由昉。緯說荒怪，誠難盡憑。然謂孔子刪《書》，祇取二十八篇，則其說可信，謂《尚書》一類之書，傳於後代者，必祇二十八篇，則未必然。何者？《逸書》散見古書者甚多，《尹吉》見《禮記·緇衣》。《高宗》見《坊記》。《夏訓》見《左》襄四年。《伯禽》、《康誥》見《定四年》。《相年》見《墨子·尚同》。《禹誓》見《兼愛》、《明鬼》。《武觀》、《官刑》見《非樂》。《大戰》、《撝誥》見《尚書大傳》。《大戊》見《史記·殷本紀》。《豐刑》見《漢書·律曆志》。又《書序》所有之《九共》、《帝告》、《說命》、《泰誓》、《嘉禾》、《羿命》六篇，亦見《大傳》。詳見《新書僞經考》。豈能盡指爲僞物？《史記》謂古者《詩》三千餘篇，說者亦多疑之。然今《佚詩》散見群書者亦甚多；謂孔子刪《詩》爲三百五篇則可，謂《詩》止三百五篇，亦未必然也。蓋孔門所傳之《詩》、《書》爲一物，固有之《詩》、《書》，又爲一物。孔子所刪，七十子後學奉爲定本者，《詩》止三百五篇，《書》祇二十八篇；原有之《詩》、《書》，則固不止此。抑此三百五篇、二十八篇者，不過孔子刪定時所取之數；固未必無所取義；然必謂在此外者，即與此三百五篇、二十八篇，大相懸殊，亦屬決無之理。故刪定時雖已刊落，講論之際，仍未嘗不誦說及之。門人弟子，乃各著所聞於傳。此今古籍中佚詩佚書之所以多也。然則所謂以百二篇爲《尚書》，十八篇

《中侯》者，得毋二十八篇之外，又有數十百篇，雖不及二十八篇之美善，而亦勝於其餘之三千餘篇，故孔子於刪定二十八篇之後，又特表異之於其餘諸篇邪？必因此謂《書》有百篇，而訾博士所傳為不備，則過矣；然並謂其不足齒於傳說所引之逸書，則亦未是。經與傳之相去，本不甚遠。後得《泰誓》，誠不能遽比之於經，固不妨附益於傳。此其所以偽迹雖顯，而博士仍附之於經以為教，非真識不如馬融也。東晉晚出之古文《書》，雖屬偽造，亦多有古書為據。逸十六篇，未知是否此類，抑或真為古之逸書，要其亡佚，則固可惜矣。

東晉晚出之偽《孔傳》，唐孔穎達作《正義》，原有疑詞。然此後迄無人提及。宋吳棫作《書稗傳》，乃始疑之。《朱子語錄》，於此書亦嘗致疑。明梅鷟作《尚書考異》，乃明斥其偽。然所論證，尚不甚確。清閻若璩作《古文尚書疏證》，一一從客觀方面，加以證明，而此書之偽乃定。然尚未得其主名。迨丁晏作《尚書餘論》，乃證明其為王肅所造焉。初學欲明此一重公案者，宜讀閻、丁兩家之書。（一）為用考證方法攻擊偽書，言之成理最早之作，（一）則累經考究後之定論也。此書雖屬偽造，亦多有古書為據，為之一一抉其出處者，則為惠棟之《古文尚書考》。

晚《書》之偽既明，考索漢儒書說之事斯起。其中搜輯舊說，為之作疏者，凡有兩種：（一）江聲《尚書集注音疏》、（二）孫星衍《尚書今古文注疏》是也。江書早出，搜採未全。孫書較備。其時今古文之派別，尚未大明。誤以司馬遷為古文，實為巨謬。然其搜輯頗備；學者於今古文派別，自能分明，作材料看可也。段玉裁《古文尚書撰異》，左袒古學，立說頗偏。王鳴盛《尚書後案》，則專為鄭氏一家之學。然二書鈎校搜採，俱頗詳密，亦可參稽。其後今古學之派別漸明，乃有分別古今，及搜考今文之事。攻擊古文最力者，為魏源之《書古微》。駁詰頗為駿快，而立說亦或不根，與其《詩古微》同。搜採今文經說者，為陳喬樞《今文尚書遺說考》。

《尚書》中《禹貢》一篇，為言地理最古之書。歷來注釋者獨多。蓋不徒有關經學，抑且有關史部中之地理矣。胡渭《禹貢錐指》一書，搜考最博。初學可先讀一過。因讀此一書，即可見古今衆說之崖略也。惟其書兼搜並蓄，初非專門之學。若求確守漢學門戶者，則焦循《禹貢鄭注釋》、成蓉鏡《禹貢班義述》最好。

《尚書》、《春秋》，同為古史。所謂左史記言，右史記事；言為《尚書》，事為《春秋》是也。然既經孔子刪修，則又自成其為經，而有孔門所傳之經義。經義史事，二者互有關係，而又各不相干。必能將其分析清楚，乃能明經義之

旨，而亦可見史事之直。否則糾纏不清，二者皆病矣。今試舉堯、舜禪讓之事爲例。堯、舜禪讓之事，見於《孟子》、《大傳》、《史記》者，皆以爲廓然公天下之心。然百家之說，與此相反者，不可勝舉。究何所折衷哉？予謂九流之學，其意皆在成一家言，本非修訂古史；而春秋、戰國時所傳古事，亦實多茫昧之詞。如今村夫野老之說曹操、諸葛亮、李世民、趙匡胤，但仿佛知有此人耳，其事迹則強半附會也。事實既非真相，功罪豈有定評？百家著書，乃各就已意，取爲證佐。此猶後人謂“六經皆我注腳”，原不謂經意本如此也。堯、舜禪讓之事，百家異說，姑措勿論。即就儒書考辨，如皋之不得其死，見《癸巳類稿·皋證》。及共工、歡兜、鯀，皆在四岳之列，見宋翔鳳《尚書略說》。其事亦實有可疑。然則《孟子》、《大傳》、《史記》所傳，蓋非其事之真相，特孔門之經說耳。托之空言，不如見之行事。借史事以發揮己意，後人亦時有之。如蘇軾以李斯狂悖，歸罪荀卿，謂“其父殺人報讎，其子必且行劫”。豈真好爲是深文哉，心疾夫高言異論之徒，聊借此以見意也。姚鼐駁之，謂“人臣善探其君之隱，一以委曲變化從世好者，其爲人尤可畏”，意亦猶此。然則《孟子》、《大傳》、《史記》之言，當徑作經義讀，不必信爲史事。此所謂各不相干者也。然古代史籍，既已不傳。欲知其事，固不得不就百家之說，披沙揀金，除去其主觀之成份以求之。此則又所謂互有關係者矣。欲除去主觀之成份，固非通知其書之義例不可。此則讀書之所以貴方法也。今更就真書二十八篇，各示其概要如下：

《堯典》包今本《舜典》，惟須除去篇首二十八字。此篇記堯、舜之事。首記堯所行之政。次記堯舉舜，命之攝政，及舜攝政後所行事。又次記堯之終，舜之踐位，及舜踐位後所行之政。終於舜之死。《大學》引此篇，謂之《帝典》，蓋以其兼包堯、舜之事也。逸十六篇別立《舜典》之目已非。僞孔即割此篇下半爲《舜典》，則《堯典》記堯事不終矣。此篇關涉曆法、巡守、刑法，可考古代典制。

《皋陶謨》包今本《益稷》。此篇記禹、皋陶、伯益之事。《史記》云：“禹即位，舉皋陶，授之政，皋陶卒，又以政任益。”蓋皋陶、伯益之於禹，猶舜之於堯，禹之於舜也。

《禹貢》此篇記禹治水之事。先分述九州，次總叙名山大川，又次記五服貢賦之制。地志書之可信者，當以此爲最古矣。近人或謂此篇必非禹作，遂目爲僞。然傳書者本未云《堯典》必堯時史官作，《禹貢》必禹自撰也。此等辨僞之法，幾於無的放矢矣。參看《論讀子之法》。

《甘誓》此篇記啓伐有扈戰於甘之誓辭。《墨子》謂之《禹誓》。古人蒙祖父之號者甚多，不足疑也。

《湯誓》 此篇爲湯伐桀時誓辭。

《盤庚》今本分爲三篇。 此篇爲盤庚自河北徙河南時誥下之辭。《史記》謂在盤庚即位後，《序疏》引鄭注，謂在盤庚相陽甲時。此篇可考古者“詢國遷”之制。篇中屢以乃祖乃父，及我高後將降不祥，恐喝其下，可見殷人之尚鬼。

《高宗彤日》 此篇記武丁祭成湯，有“飛雉升鼎耳而鳴，祖己訓王”之詞。

《西伯戡黎》 此篇記文王滅黎，祖伊恐，奔告於紂之事。可見滅黎一役，於商、周興亡，關係甚大。

《微子》 此篇記紂太師少師勸微子去紂之語。

《牧誓》 此篇爲武王與紂戰於牧野時之誓辭。篇中庸、蜀、羌、髳、微、瀘、彭、濮人云云，可考武王所用之兵。

《洪範》 此篇記箕子告武王以天錫禹之《洪範》九疇，乃我國最古之宗教哲學書也。說雖近乎迷信，然講古代之哲學宗教者，不能離術數。古代之術數，實以此篇爲統彙。此篇所陳之數，與《易》數亦相通。故宋後《易》學之講《圖》、《書》者，又有“演範”一派。欲考古代哲學宗教者，不容不究心也。

《金縢》 此篇記武王有疾，周公請以身代，及雷風示變之事。案《史記》謂克殷後二年，武王病，周公請以身代。武王有瘳，後而崩。成王幼，周公攝政。二叔及武庚叛，周公東伐之，二年而畢定。初成王少時，亦嘗病。周公亦請以身代，而藏其策於府。成王親政後，人或譖周公，周公奔楚。王發府，見策，乃泣，反周公。周公卒，成王葬之不以王禮。於是有雷風之異。成王開金縢，得周公欲代武王之說，乃以王禮改葬之。今文家說皆如此，可看《今文尚書經說考》。鄭玄則謂管叔流言，周公避居東國，待罪以須君之察己。成王不悟，盡執其族黨。逮有雷風之異，乃感悟，迎周公歸，歸而攝政焉。見《詩·豳》譜及《七月》、《鸛鳴》、《東山》序疏，及《禮記·明堂位》疏。案鄭說殊不近情。蓋此篇“秋大熟”以下，與上文非記一時之事，而鄭誤合之也。孫星衍之說如此。

《大誥》 此篇爲周公東征時誥辭。篇中之“王”，鄭以爲周公攝政踐王位自稱，僞孔以爲代成王立言。於古代攝政之制，頗有關係。

《康誥》 此篇爲封康叔誥辭。多涉刑法，可考古代典制。

《酒誥》 此篇亦誥康叔，可見當時沫邦酗酒之甚，及周治之刑法之嚴。

《梓材》 此篇誥康叔以爲政之道。

《召誥》 此篇記周、召二公，卒營洛邑之事。

《洛誥》 此篇爲洛邑成後，周公誥戒成王之語。

《多士》 此篇爲成周既成，遷殷民，誥之之辭。

《無逸》 此篇亦周公告戒成王之語。篇中歷舉殷代諸王及文王享國長短。共和以前，古史年代之可考者，以此爲最可據矣。《堯典》記舜之年，適足百歲，即不可信。

《君奭》 此篇爲周公攝政時告召公之語。篇中多引殷及周初賢臣，可考古代史事。

《多方》 此篇爲成王滅奄後，歸誥多方之語。

《立政》 此篇爲周公致政後告成王之語。述當時官名甚多，亦可考古代典制。

《顧命》合今本《康王之誥》。 此篇記成王歿康王立之事，可考古代大喪及即位之禮。所述陳列器物，亦可考古代重器。

《費誓》 此篇爲伯禽伐淮夷誓辭。

《呂刑》 此篇記穆王改定刑法之事。言古代刑法者，以此篇爲最完具。

《文侯之命》 此篇《史記》以爲城濮戰後，周襄王命晉文公之辭，《書序》以爲平王命晉文侯之辭。《書序》與今文說不合，即此可見。

《秦誓》 此篇爲秦穆公勝晉後誓衆之辭。秦文之可考者，當以此及《石鼓文》、《詛楚文》爲最古矣。《石鼓文》昔人多以爲周宣王作，非是。近人王國維、馬衡考定爲秦時物，說較可信。馬作見《北京大學國學季刊》第一冊。

附 論《逸周書》

今之《逸周書》，《漢志》列之書家。說者因以爲孔子刪《書》之餘，其實非《書》之倫也。特以此說相沿已久，後人編甲部書者，亦多收之。《清正續經解》尚然。又有人之乙部者；然古代經子而外，實無所謂史，亦未安也。故附論之於此。就鄙見，此書入子部兵家最妥。

此書《漢志》只稱《周書》。《說文》祿字下引之始稱逸。所引見今本典篇。然此語疑非許君原文。《隋志》繫之汲冢。後人有信之者，有辨之者，亦有調停其說，謂此書漢後久晦，得汲冢本乃復明者。《四庫提要》云：“《晉書·武帝紀》及《荀勗束皙傳》，載汲郡人不準所得《竹書》七十五篇，具有篇名，無所謂《周書》。杜預《春秋集解後序》載汲冢諸書，亦不列《周書》名。”則辨之者是也。《漢志》七十一篇。師古注：存者四十五。然《史通》言“《周書》七十一章，上自文武，下終靈景”，不言有闕。則唐時所傳，蓋有兩本。故《唐志》以《汲冢周書》十卷，與孔晁注《周書》八卷並列。師古所見，蓋即孔晁注八卷本，不全。知幾所見，則蒙汲冢名之十卷本，無闕也。今本篇目，凡得七十。陳振孫《書錄解題》，謂“此書凡七十篇，叙一篇，在其末”。則今本篇名，較之《漢志》，並未闕少。蓋即知幾所見之本。然篇名具存，而書則已闕十一篇矣。至孔晁注則今僅存四十二篇，較師古所見，又闕其三焉。

蔡邕《明堂月令論》，謂《周書》七十一篇，《月令》第五十三，篇數與《漢志》合，篇第亦同今本，似今本確爲《漢志》之舊。然《漢志》自注曰：“周史記。”師古引劉向曰：“周時誥誓號令也。”今本非誥誓號令者，實居其半。序固舉全書悉指爲周史記，但觀本文，則無以明之。序與書頗不合，不足信也。諸篇文體，有極類《尚書》者，如《商誓》、《祭公》兩篇是。亦有全不類《尚書》，而類周、秦諸子，且極平近者。如《官人》、《太子晉》兩篇是。又有可決爲原書已亡，而後人以他書補之者，如《殷祝》篇是。謂其不可信，則群書所徵引，今固多散見各篇之中。謂爲可信，則群書所徵引，爲今本所無者，亦復不少。朱右曾本輯之。謾爲盡在亡篇之中，似亦未安也。朱右曾曰：“此書雖未必果出文、武、周公之手，要亦非秦、漢人所能僞托。何者？莊生有言：聖人之法，以參爲驗，以稽爲決，一二三四是也。周室之初，箕子陳疇，周官分職，皆以數紀。大致與此書相似。”今此書書亡篇中有《箕子》，安知其不與《洪範》相出入。《克殷》、《度邑》兩篇，爲《史記·周本紀》所本。《世俘篇》記武王狩禽及征國、服國、俘馘、俘寶玉之數，迹似殘虐。

然與《孟子》所言：“周公相武王，滅國者五十，驅虎豹犀象而遠之”，隱相符合。孟子自述所見《武成》，固亦有“血流漂杵”之語。是此書確可稱為《尚書》之類也。然如《武稱》、《允文》、《大武》、《大明武》、《小明武》、《武順》、《武穆》、《武紀》諸篇，則明明為兵家言。《文傳》後半，文字極類《管子》。《開塞》為商君之術，參看論《商君書》。亦已見本篇中。又《漢書·食貨志》：王莽下詔，謂“《樂語》有五均”。今《樂語》已亡，而五均之別，實見本書之《大聚》，五均者，抑併兼之政，亦《管子》輕重之倫也。吾國之兵家言，固多涉及治國。其記周事之篇特多者，著書托古，古人類然。亦或誠有所祖述。今《六韜》即如此，豈能附之書家乎。然則此書入之子部兵家，實最妥也。

此書隸之書家，雖擬不於倫。然全書中涉及哲理及論治道治制之處，皆與他古書相類。文字除數篇外，皆樸茂淵雅，決非漢後人所能為。所述史迹，尤多為他書所不見，實先秦舊籍中之瑰寶矣。

此書傳本，訛謬甚多。盧抱經始有校本。其後陳逢衡有《逸周書補注》，朱右曾有《逸周書集訓校釋》。

《度訓》第一、《命訓》第二、《常訓》第三、《文酌》第四 據《序》，自此至《文傳》，皆文王之書。《度訓》欲以弼紂，《命訓》、《常訓》、《文酌》所以化民。然序實不足信，不拘可也。此數篇之意，大約言法度原於天理，必能遵守法度，乃可以和衆而聚人。一切賞罰教化之事，皆合群所必須，而亦無不當準諸天然之理者也。理極精深，文頗難解。

《羅匡》第五 此篇述成歲、儉歲、饑歲行事之異，可見古者視歲豐耗，以制國用之規。

《武稱》第六、《允文》第七、《大武》第八、《大明武》第九、《小明武》第十 此五篇皆兵家言，甚精。

《大匡》第十一 此篇言荒政。

《程典》第十二 此篇記文王被囚，命三卿守國，誥以治國之道。

《程寤》第十三、《泰陰》第十四、《九政》第十五、《九開》第十六、《劉法》第十七、《文開》第十八、《保開》第十九、《八繁》第二十 此八篇亡。

《鄴保》第二十一、《大開》第二十二、《小開》第二十三、《文倣》第二十四、《文傳》第二十五 以上五篇，為文王受命作豐邑後事。《鄴保》為命公卿百官之語。《大小開》皆開示後人之語。《文倣》、《文傳》則文王自知將死，誥太子發之語也。

《柔武》第二十六、《大開武》第二十七、《小開武》第二十八、《寶典》第二十

九 據序，自二十六至四十六，皆武王之書。此四篇爲武王即位後，與周公講論治國之道。其以武名篇者，我國兵家言，固多涉及政治也。

《鄭謀》第三十、《寤傲》第三十一 此兩篇皆謀伐商之事。

《武順》第三十二、《武穆》第三十三 前篇言軍制，後篇言軍政，亦兵家言之精者。

《和寤》第三十四、《武寤》第三十五、《克殷》第三十六、《世俘》第三十七 此四篇記武王克商之事，事迹多可與他書互證，或補其不備。《世俘》篇原第四十，朱本移前，與《克殷》相次。

《大匡》第三十八、《文政》第三十九 此兩篇記武王在管之事。上篇東隅之侯，受賜於王，王誥之。下篇管、蔡以周政開殷人。

《大聚》第四十 此篇記武王克殷後，問周公以徠民之道，述治制甚詳。

《箕子》第四十一、《耆德》第四十二 《耆德》，《序》作《考德》。此兩篇亡。

《商誓》第四十三 誓讀爲哲。此篇記武王告商諸侯之語。先稱商先哲王，次數紂之惡，終述己意，極與《書》類。

《度邑》第四十四 此篇記武王、周公圖建洛邑之事，較《史記》爲詳。

《武傲》第四十五、《五權》第四十六 此兩篇記武、成相繼之事。《武傲》篇蓋記立成王爲太子，而殘缺，祇寥寥數語。《五權》爲武王疾篤告周公之辭。

《成開》第四十七 據序，自此至五十九，爲成王、周公之書。此篇爲成王元年，周公開告成王之語。

《作雒》第四十八 此篇記周公克殷後，營建洛邑之事。

《皇門》第四十九 此篇記周公會群臣於皇門，誥誡之之語。

《大戒》第五十 此篇亦周公陳戒成王之辭。

《周月》第五十一、《時訓》第五十二、《月令》第五十三 序云：“周公正三統之義，作《周月》。辨二十四氣之應，以明天時，作《時訓》。制十二月賦政之法，作《月令》。”今《月令》篇亡，《時訓》記二十四氣之應，與《戴記·月令》同。蓋《戴記·月令》實合此書之《時訓》、《月令》二篇爲一也。《周月》篇末，言“夏數得天，百王所同”。周雖改正以垂三統，“至於敬授民時，巡守祭享，猶自夏焉”。文體與前不類；且此爲儒家學說，蓋後人以儒書竄入也。《崇文總目》有《周書·月令》一卷，則《月令》在宋時有單行本。

《謚法》第五十四 此篇歷記謚法，謂周公葬武王時作。案《戴記》言“古者，生無爵，死無謚”，又言“死謚爲周道”，則謚確始於周時。然以爲周公作，則亦未必然也。

《明堂》第五十五 與《小戴記·明堂位》篇略同。

《嘗麥》第五十六 此篇記成王即政，因嘗麥求助於臣。篇中多涉黃帝、少昊、五觀之事，可以考史。又云：“命大正正《刑書》九篇。”案《左》文十八年，季文子言周公制周禮，“作《誓令》曰：毀則爲賊，掩賊爲藏。竊賄爲盜，盜器爲奸。主藏之名，賴奸之用，爲大凶德，有常無赦，在九刑不忘。”昭六年叔向詔子產書，亦曰：“周有亂政而作九刑”。則九刑確爲周時物。得毋即此《刑書》九篇邪？《周禮·司刑》疏引鄭《書》注，以五刑加流、有、鞭撻、贖爲九刑。

《本典》第五十七 此篇記成王問，周公對，蓋與上篇相承。

《官人》第五十八 此篇記周公告成王以觀人之術。文極平順。

《王會》第五十九 此篇記八方會同之事。列舉四夷之名甚多，考古之瑰寶也。

《祭公》六十 此篇記祭公謀父誨穆王之語，文體亦極似《尚書》。

《史記》第六十一 此篇記穆王命戎夫主史，朔望以聞，借以自鏡。說如可信，則史官記注之事，由來已久；而人君之知讀記注，亦由來已久矣。篇中歷舉古之亡國，多他書所不詳，亦考古之資也。

《職方》第六十二 同《周官·職方》。

《芮良夫》第六十三 此篇記厲王失道，芮伯陳諫之辭。

《太子晉》第六十四 此篇記晉平公使叔譽於周。太子晉時年十五，叔譽與之言，五稱而叔譽五窮。叔譽懼，歸告平公，反周侵邑。師曠不可。請使，與子晉言，知其不壽，其後果驗。頗類小說家言。

《王佩》第六十五 此篇言王者所佩在德，故以爲名。皆告戒人君之語。

《殷祝》第六十六 此篇記湯勝桀踐天子位事。與周全無涉，與下篇亦絕不類。《御覽》八十三引《書大傳》略同。蓋原書已亡，妄人意此書爲《尚書》之類，遂取《大傳》之涉殷事者補之也。

《周祝》第六十七 此篇蓋亦陳戒之語。以哲學作成格言，極爲雋永。

《武紀》第六十八 此篇亦兵家言。

《銓法》第六十九 此篇言用人之道。

《器服》第七十 此篇言明器，可考喪禮。

儀禮 禮記 大戴禮記 周禮

《周禮》、《儀禮》、《禮記》，今日合稱《三禮》。案高堂生所傳之《禮》，本止十七篇；即今《儀禮》，是爲《禮經》。《周禮》本稱《周官》，與孔門之《禮》無涉。《禮記》亦得比於傳耳。然今竟以此三書并列；而《周禮》一書，且幾駕《儀禮》而上之；其故何耶？

案《漢書·藝文志》謂“禮自孔子時而不具。漢興，魯高堂生傳《士禮》十七篇。訖孝宣世，后倉最明。戴德、戴聖、慶普，皆其弟子。三家立於學官。《禮古經》者，出於淹中。及孔氏學七十篇當作十七篇。文相似。多三十九篇，及《明堂》、《陰陽》、《王史氏》之記。所見多天子諸侯卿大夫之制。雖不能備，猶脩倉等推士禮而致於天子之說”。劉歆譏太常博士，“國家將有大事，若立辟雍，封禪，巡守之儀，則幽冥而莫知其原”。此爲古學家求《禮》於十七篇以外之原因，蓋譏今學家所傳爲不備也。主今學者曰：今十七篇中，惟《冠》、《昏》、《喪》、《相見》爲士禮，餘皆天子、諸侯、卿大夫之制。謂高堂生所傳獨有士禮，乃古學家訾謗之辭，不足爲今學病也。其說良是。然謂十七篇即已備一切之禮，則固有所不能。《逸禮》三十九篇，群書時見徵引，注疏中即甚多。信今學者悉指爲劉歆僞造，似亦未足服人。然謂高堂生所傳十七篇，真乃殘缺不完之物，則又似不然也。此其說又何如耶？

予謂孔門所傳之《禮經》爲一物；當時社會固有之《禮書》，又爲一物。孔門傳經，原不能盡天下之禮；亦不必盡天下之禮。以所傳之經，不能盡天下之禮，而詆博士，其說固非；然必謂博士所傳以外，悉爲僞物，則亦未是也。邵懿辰云：《周官》大宗伯，舉吉、凶、賓、軍、嘉五禮，其目三十有六。後人以此爲《周禮》之全。實僅據王朝施於邦國者言之，諸侯卿大夫所守，不及悉具，亦揭其大綱而已。古無以吉、凶、賓、軍、嘉爲五禮者，乃作《周官》者特創此目，以括王朝之禮；而非所語於天下之達禮也。天下之達禮，時曰喪、祭、射、鄉、冠、昏、朝、聘。與《大戴禮經》篇次悉合。見後。《禮運》亦兩言之，特鄉皆誤爲御

耳。後世所謂《禮書》者，皆王朝邦國之禮，而民間所用無多。即有之，亦不盡用。官司所掌，民有老死不知不見者，非可舉以教人也。孔子所以獨取此十七篇者，以此八者爲天下之達禮也。邵說見《禮經通論》，此係約舉其意。案此說最通。禮原於俗，不求變俗，隨時而異，隨地而殊；欲舉天下所行之禮，概行制定，非惟勢有不能，抑亦事可不必。故治禮所貴，全在能明其義。能明其義，則“禮之所無，可以義起”，原不必盡備其篇章。漢博士於經所無有者，悉本諸義以爲推，事并不誤。古學家之訾之，乃曲說也。推斯義也，必謂十七篇之外，悉皆僞物，其誤亦不辨自明矣。然此不足爲今學家病，何也？今學家於十七篇以外之禮，固亦未嘗不參考也。

何以言之？案今之《禮記》，究爲何種書籍，習熟焉則不察，細思即極可疑。孔子刪定之籍，稱之曰經；後學釋經之書，謂之爲傳；此乃儒家通稱。猶佛家以佛所說爲經，菩薩所說爲論也。其自著書而不關於經者，則可入諸儒家諸子。從未聞有稱爲記者。故廖平、康有爲皆謂今之《禮記》，實集諸經之傳及儒家諸子而成，其說是矣。然今《禮記》之前，確已有所謂《記》，喪服之《記》，子夏爲之作傳，則必在子夏以前。今《禮記》中屢稱“《記》曰”，《疏》皆以爲《舊記》。《公羊》僖二年傳亦引“《記》曰：唇亡則齒寒。”則《記》蓋社會故有之書，既非孔子所修之經，亦非弟子釋經之傳也。此項古籍，在孔門傳經，固非必備，故司馬遷謂《五帝德》、《帝繫姓》，儒者或不傳。而亦足爲參考之資。何者？孔子作經，貴在明義。至於事例，則固有所不能該。此項未盡之事，或本諸義理，以爲推致，或酌採舊禮，以資補苴，均無不可。由前之說，則即后倉等推土禮而至於天子之法，亦即所謂“禮之所無，可以義起”；由后之說，則《儀禮正義》所謂“凡記皆補經所不備”是也。諸經皆所重在義，義得則事可忘，《禮經》固亦如此；然禮須見諸施行，苟有舊禮以供採取參證，事亦甚便。此禮家先師，所以視《記》獨重也。然則所謂《禮記》者，其初蓋禮家哀集經傳以外之書之稱，其後則凡諸經之傳，及儒家諸子，爲禮家所採者，亦遂概以附之，而舉蒙記之名矣。然則經傳以外之書，博士固未嘗不蒐採；劉歆譏其“因陋就寡”，實乃厚誣君子之辭矣。今《禮記》中之《奔喪》、《投壺》，鄭皆謂與《逸禮》同，則《逸禮》一類之書，二戴固非不見也。

至於《周禮》則本爲言國家政制之書。雖亦被禮之名，而實與《儀禮》之所謂禮者有別。故至後世，二者即判然異名。《周禮》一類之書，改名曰“典”，《儀禮》一類之書，仍稱爲“禮”。如《唐六典》及《開元禮》是也。《周禮》究爲何人所作，說者最爲紛紜。漢時今學家皆不之信，故武帝謂其“瀆亂不驗”，何休

以爲六國陰謀之書。惟劉歆信爲周公致太平之跡。東漢時，賈逵、馬融、鄭興、興子衆皆治之。而鄭玄崇信尤篤。漢末鄭學大行，此經遂躋《禮經》之上。後人議論，大抵不出三派：（一）稱其制度之詳密，謂非周公不能爲。（二）訾其過於煩碎，不能實行，謂非周公之書。（三）又有謂周公定之而未嘗行；或謂立法必求詳盡，行之自可分先後；《周官》特有此制，不必一時盡行；以爲調停者。今案此書事蹟，與群經所述，多相齟齬，自非孔門所傳。其制度看似精詳，實則不免矛盾。如康有爲謂實行《周官》之制，則終歲從事於祭，且猶不給是也。見所著《官制議》。故漢武謂其“瀆亂不驗”，何休指爲六國陰謀，說實極確。“瀆亂”即雜湊之謂，正指其矛盾之處；“不驗”則謂所言與群經不合也。古書中獨《管子》所述制度，與《周官》最相類。《管子》實合道、法、縱橫諸家之言，固所謂陰謀之書矣。故此書與儒家《禮經》，實屬了無干涉。亦必非成周舊典。蓋係戰國時人，雜採前此典制成之。日本織田萬曰：“各國法律，最初皆惟有刑法，其後乃逐漸分析。行政法典，成立尤晚。惟中國則早有之，《周禮》是也。《周禮》固未必周公所制，然亦必有此理想者所成，則中國當戰國時，已有編纂行政法典之思想矣。”見所著《清國行政法》。此書雖屬瀆亂，亦必皆以舊制爲據。劉歆竄造之說，大昌於康有爲，而實始於方苞。苞著《周官辨》十篇，始舉《漢書·王莽傳》事蹟爲證，指爲劉歆造以媚莽，說誠不爲無見。然竄亂則有之；全然僞撰，固理所必無；則固足以考見古制矣。此書雖屬虛擬之作，然孔子刪定六經，垂一王之法，亦未嘗身見諸施行。當二千餘年前，而有如《周官》之書，其條貫固不可謂不詳，規模亦不可謂不大。此書之可貴，正在於此。初不必托諸周公舊典，亦不必附合孔門《禮經》。所謂合之兩傷，離之雙美矣。必如鄭玄指《周官》爲經禮，《禮經》爲曲禮；見《禮器》“經禮三百，威儀三千”注。一爲周公舊典，足該括夫顯庸創制之全；一則孔子纂修，特掇拾於煨燼叢殘之後；則合所不必合，而其說亦必不可通矣。

《儀禮》篇次，大、小戴及劉向《別錄》，各有不同。今本之次，係從《別錄》，然實當以大戴爲是。依大戴之次，則一至三爲冠昏，四至九爲喪祭，十至十三爲射鄉，十四至十六爲朝聘；十七喪服，通乎上下；且此篇實傳，故附於末也。

篇名	大戴	小戴	《別錄》
《士冠禮》	一	一	一
《士昏禮》	二	二	二
《士相見禮》	三	三	三
《鄉飲酒禮》	十	四	四

《鄉射禮》	十一	五	五
《燕禮》	十二	十六	十六
《大射儀》	十三	七	七
《聘禮》	十四	十五	八
《公食大夫禮》	十五	十六	九
《覲禮》	十六	十七	十
《喪服經傳》	十七	九	十一
《士喪禮》	四	八	十二
《既夕禮》	五	十四	十三
《士虞禮》	六	十五	十四
《特牲饋食禮》	七	十三	十五
《少牢饋食禮》	八	十一	十六
《有司徹》	九	十二	十七

禮之節文，不可行於後世，而其原理則今古皆同。後世言禮之說，所以迂闊難行；必欲行之，即不免徒滋紛擾者，即以拘泥節文故。故今日治禮，當以言義理者為正宗，而其言節文者，則轉視為注脚；為欲明其義，乃考其事耳。然以經作史讀，則又不然。禮原於俗，故讀古禮，最可考見當時社會情形。《禮經》十七篇，皆天下之達禮，尤為可貴。如冠、昏、喪、祭之禮，可考親族關係、宗教信仰；射、鄉、朝、聘之禮，可考政治制度、外交情形是也。而宮室、舟車、衣服、飲食等，尤為切於民生日用之事。後世史家，記載亦罕，在古代則以與禮經相關故，鈎考者衆，事轉易明。說本陳澧，見《東塾讀書記》。尤治史學者所宜究心矣。

至治《周禮》之法，則又與治《禮經》異。此書之所以可貴，乃以其為政典故，前已言之。故治之者亦宜從此留意。《周官》六官，前五官皆體制相同；惟冬官闕，以《考工記》補之。案古代工業，大抵在官，除極簡易，及俗之所習，人人能自製者。制度與後世迥異。今可考見其情形者，以此書為最詳，亦可寶也。《周禮》有冬官補亡一派。其說始於宋俞庭樞之《周禮復古編》。謂五官所屬，在六十以外者皆羨，乃割襲之以補冬官。其說無據，不足信也。

今《禮記》凡四十九篇。《正義》引《六藝論》曰：“戴德傳《記》八十五篇，則《大戴禮》是也；戴聖傳《記》四十九篇，此《禮記》是也。”《經典釋文叙錄》引劉向《別錄》：“《古文記》二百四篇。”又引陳邵《周禮論序》：“戴德刪《古禮》二百四篇為八十五篇，謂之《大戴禮》；戴聖刪《大戴禮》為四十九，是為《小戴禮》。

後漢馬融、盧植考諸家同異，附戴聖篇章，去其繁重，及所叙略，而行於世，即今《禮記》是也。”《隋志》則謂“戴聖刪《大戴》爲四十六，馬融足《月令》、《明堂位》、《樂記》爲四十九。”今案《漢志》：禮家，《記》百三十一篇。班氏自注，“七十子後學者所記也”。案其中實有舊記，此說未盡合，見前。此爲今學。又《明堂陰陽》三十三篇，《王史氏》二十一篇。此即所謂“《禮古經》出淹中，多三十九篇，及《明堂陰陽》、《王史氏》記”者。見前。更加《古封禪群祀》二十二篇，凡二百七。如《隋志》說，《月令》、《明堂位》、《樂記》三篇，爲馬融、盧植後加，則正二百四也。此外禮家之書：《曲臺后倉》，乃漢師所撰。《中庸說》、《明堂陰陽說》皆說。《周官經》、《周官傳》別爲一書，與禮無涉。《軍禮司馬法》，爲班氏所入。《封禪議對》、《漢封禪群祀》、《議奏》皆漢時物。故惟《古封禪群祀》可以相加也。然此二百四篇中，百三十一篇實爲今學，不得概云古文記。然《樂記正義》又引劉向《別錄》，謂《禮記》四十九篇。《後漢書·橋玄傳》：“七世祖仁，著《禮記章句》四十九篇。”仁即班氏《儒林傳》所謂小戴授梁人橋仁季卿者。《曹褒傳》“父充，治《慶氏禮》。褒又傳《禮記》四十九篇。慶氏學遂行於世。”則《禮記》四十九篇，實小戴、慶氏之所共，抑又何耶？案陳邵言：馬融、盧植去其繁重，而不更言其篇數，明有所增亦有所去，而篇數則仍相同。今《禮記》中，《曲禮》、《檀弓》、《雜記》，皆分上下，實四十六篇。四十六加八十五，正百三十一。然則此百三十一篇者，固博士相傳之今學，無所謂刪《古記》二百四篇而爲之也。或謂今之《大戴記》，《哀公問》、《投壺》皆全同《小戴》。苟去此二篇，篇數即不足八十五，安得謂小戴刪取大戴乎？不知今之《大戴記》，無傳授可考，前人即不之信。《義疏》中即屢言之。雖爲古書。必非《大戴》之舊。然語其篇數，則出自舊傳，固不容疑也。

《禮記》爲七十子後學之書，又多存禮家舊籍。讀之，既可知孔門之經義，又可考古代之典章，實爲可貴。然其書編次錯雜，初學讀之，未免茫無頭緒。今更逐篇略說其大要。

《曲禮》上第一、下第二 此篇乃雜記各種禮制，明其委曲者，古稱《曲禮》。凡禮之節文，多委曲繁重。然社會情形，由此可以備睹。欲考古代風俗者，此實其好材料也。

《檀弓》上第三、下第四 此篇雖雜記諸禮，實以喪禮爲多。檀弓，疏云六國時人。以仲梁子是六國時人，此篇有仲梁子故。然“檀弓”二字，特取於首節以名篇，非謂此篇即檀弓所記。或謂檀弓即仲弓，亦無確證也。

《王制》第五 此篇鄭氏以其用“正”決獄，合於漢制；又有“古者以周尺”、“今以周尺”之言，謂其出於秦漢之際。盧植謂漢文令博士諸生所作。案《史

記·封禪書》：“文帝使博士諸生刺取六經作《王制》。”今此篇中固多存諸經之傳，如說制爵祿爲《春秋》傳，巡守爲《書》傳。盧說是也。孔子作六經，損益前代之法，以成一王之制，本不專取一代。故經傳所說制度，與《周官》等書述一代之制者，不能盡符。必知孔子所定之制，與歷代舊制，判然二物，乃可以讀諸經。若如《鄭注》，凡度制與《周官》不合者，即強指爲夏、殷，以資調停。則愈善附會而愈不可通矣。細看此篇注疏便知鄭氏牽合今古文之誤。此自治學之法當然。非有門戶之見也。

《月令》第六 此篇與《呂覽·十二紀》、《淮南·時則訓》大同。《逸周書》亦有《時訓》、《月令》二篇。今其《月令》篇亡，而《時訓》所載節候，與此篇不異。蓋此實合彼之兩篇爲一篇也。蔡邕、王肅以此篇爲周公作，蓋即以其出於《周書》。鄭玄則以其令多不合周法；而太尉之名，九月授朔之制，實與秦合，指爲出於《呂覽》。然秦以十月爲歲首，已在呂不韋之後，則鄭說亦未可憑。要之古代自有此等政制，各家同祖述之，而又頗以時制改易其文耳。

《曾子問》第七 此篇皆問喪禮喪服，多可補經所不備。

《文王世子》第八 此篇凡分五節。見《疏》。可考古代學制、刑法，世子事父之禮，王族與異姓之殊。此篇多古文說。

《禮運》第九、《禮器》第十 此兩篇頗錯雜，然中存古制及孔門大義甚多。如《禮運》首節，述大同之治，實孔門最高理想。“夫禮之初”一節，可考古代飲食居處進化情形。下文所論治制，亦多非春秋、戰國時所有，蓋皆古制也。《禮器》云：“因名山以升中於天，因吉土以享帝於郊。”昊天上帝與五方帝之別，明見於經者，惟此一處而已。論禮意處，尤爲純美。

《郊特牲》第十一 此篇在《禮記》中最爲錯雜。大體論祭祀，而冠昏之義，皆錯出其中。

《內則》第十二 此篇皆家庭瑣事，而篇首云“後王命冢宰，降德於衆兆民”，令宰相以王命行之，可見古代之政教不分。所記各節，尤可見古代卿大夫之家生活之情況也。

《玉藻》第十三 此篇多記服飾。一篇之中，前後倒錯極多，可見《禮記》編次之雜。因其編次之雜，即可見其傳授之久也。

《明堂位》第十四 此篇記周公攝王位，以明堂之禮朝諸侯，與《周書·明堂篇》略同。篇中盛誇魯得用王禮。又曰“君臣未嘗相弑也，禮樂刑法政俗，未嘗相變也”，鄭玄已譏其誣。此篇蓋魯人所傳也。

《喪服小記》第十五、《大傳》第十六 此兩篇爲記古代宗法最有條理之

作。蓋圖說喪服而及之。

《少儀》第十七 鄭云：“以記相見及薦羞之小威儀，故名。”少、小二字，古通也。

《學記》第十八 此篇皆論教育之法，涉學制者甚少。篇首即云：“君子如欲化民成俗，其必由學乎。”又曰：“古之王者，建國君民，教學爲先。”下文又云：“能爲師，然後能爲長，能爲長，然後能爲君，故師也者，所以學爲君也。”此篇蓋皆爲人君說法。然其論教育之理則極精。

《樂記》第十九 此篇凡包含十一篇。見《疏》。論樂之義極精。《荀子》、《呂覽》諸書論樂者，多與之復，蓋相傳舊籍也。

《雜記》上第二十、下第二十一 此篇雜記諸侯以下至士之喪事。

《喪大記》第二十二 此篇記人君以下，始死、小斂、大斂及殯葬之禮。

《祭法》第二十三 此篇記虞、夏、商、周四代之祀典，極有條理。

《祭義》第二十四、《祭統》第二十五 此兩篇皆論祭祀。《祭義》中孔子與宰我論鬼神一段，可考古代之哲學。此外曾子論孝之語，及推論尚齒之義，皆可見古代倫理，以家族爲之本。故修身，齊家，治國，平天下，義可一貫也。

《經解》第二十六 此篇論《詩》、《書》、《樂》、《易》、《禮》、《春秋》之治，各有得失。六藝稱經，此爲最早矣。下文論禮之語，頗同《荀子》。

《哀公問》第二十七、《仲尼燕居》第二十八、《孔子閑居》第二十九此三篇文體相類，蓋一家之書也。《哀公問篇》前問政，後問禮。《仲尼燕居篇》記孔子爲子張、子貢、子游說禮樂。《孔子閑居》篇則爲子夏說《詩》。皆反復推論，詞旨極爲詳盡。

《坊記》第三十 此篇論禮以坊民，列舉多事爲證。

《中庸》第三十一 此篇爲孔門最高哲學。讀篇首云“天命之謂性，率性之謂道，修道之爲教”三語可見。惟中間論舜及文、武、周公一節，暨“凡爲天下國家有九經”一節，太涉粗跡，疑亦他篇簡錯也。

《表記》第三十二 鄭云：“此篇論君子之德，見於儀表者，故名。”

《緇衣》第三十三 以上四篇，文體相類。《釋文》引劉瓛云：“《緇衣》爲公孫尼子作。”《隋書·音樂志》謂《中庸》、《表記》、《坊記》、《緇衣》，皆取《子思子》，《樂記》取《公孫尼子》。今案《初學記》引《公孫尼子》：“樂者，審一以定和，比物以飾節。”《意林》引《公孫尼子》：“樂者，先王之所以飾喜也。”皆見今《學記》；《意林》引《子思子》十餘條，一見於《表記》，再見於《緇衣》；則《隋志》之言信矣。

《奔喪》第三十四 此篇記居於他國，聞喪奔歸之禮。鄭云：此篇與《投壺》皆為逸禮，見疏。

《問喪》第三十五、《服問》第三十六、《閑傳》第三十七、《三年問》第三十八 此四篇皆釋喪禮之義，及喪服輕重所由，實亦《儀禮》之傳也。

《深衣》第三十九 此篇記深衣之制。深衣為古者天子達於庶人之服，若能深明其制，則其餘服制，皆易明矣。

《投壺》第四十 此篇記投壺之禮，為古人一種遊戲。

《儒行》第四十一 此篇記孔子對哀公，列舉儒者之行。與《墨子·非儒》、《荀子·非十二子》等篇對看，可見當時所謂儒者之情形。

《大學》第四十二 此篇論學以治國之理。與《學記篇》合看，可見古代學與政相關。

《冠義》第四十三、《昏義》第四十四、《鄉飲酒義》第四十五、《射義》第四十六、《燕義》第四十七、《聘義》第四十八 此六篇皆《儀禮》之傳。但讀《禮經》諸篇，殊覺其乾燥無味。一讀其傳，則覺妙緒環生。此吾所以云今日治禮，當以言義理者為主，言節文者為注脚也。

《喪服四制》第四十九 此篇亦《喪服》之傳也。

今之《大戴記》，雖未必為戴德之舊，然其中有若干篇，則確為大戴所有。如許慎《五經異義》引《盛德記》，已謂為今《戴禮》說是也。此書《隋志》作十三卷。司馬貞言亡四十七篇，存者三十八篇。今存者實三十九篇。蓋由《夏小正》一篇，嘗摘出別行之故。《中興書目》、《郡齋讀書志》謂存者四十篇，則因其時《盛德記》已析為兩故也。此書《盛德篇》中論明堂之處，古書徵引，皆稱為《盛德篇》，不知何時析出，別標“明堂”之名。宋時諸本篇題，遂或重七十二，或重七十三，或重七十四，四庫校本仍合之，篇題亦皆校正，具見《四庫書目提要》。

此書《哀公問》、《投壺》兩篇，篇名及記文，皆同《小戴》，已見前。此外尚有同《小戴》及諸書處，具見下。蓋戴德舊本闕佚，後人取諸書足成之也。《漢志》所載《曾子》十八篇、《孔子三朝記》七篇，今多存此書中。不知為大戴之舊，抑後人所為。記本纂次古籍，以備參稽，患其闕不患其雜。此書雖非大戴原本，然所採皆古籍，其功用亦與《禮記》無殊。史繩祖《學齋占畢》，謂宋時嘗以此書與《小戴》并列，稱十四經，誠無愧色，非如以《周書》與《尚書》并列之擬於不倫也。舊注存者十四篇。王應麟《困學紀聞》謂出盧辯，事見《周書》，說蓋可信。

《王言》第三十九 此書今自三十八篇以上皆亡。此篇記孔子閑居，曾子侍，孔子告以王天下之道，亦頗涉治制。此篇與《家語》大同小異。

《哀公問五儀》第四十 此篇記孔子告哀公人有五等，與《荀子》、《家語》略同。

《哀公問於孔子》第四十一 此篇同《小戴·哀公問》。《家語》亦襲之，而分《大昏》、《問禮》兩篇。

《禮三本》第四十二 此篇略同《荀子·禮論》。

四十三至四十五闕。

《禮察》第四十六 此篇同《小戴·經解》及賈誼《新書》。

《夏小正》第四十七 此篇與《周書·周月篇》大同。《小戴記·禮運》：“孔子曰：吾得夏時焉。”鄭注：謂夏時存者有《夏小正》。則此篇確為古書也。《北史》：魏孝武釋奠太學。詔中書舍人盧景宣講《大戴禮·夏小正》，則南北朝時，此篇確在本書中。《隋志》：《夏小正》一卷，戴德撰，則隋時有別行本矣。

《保傳》第四十八 此篇與《漢書·賈誼傳疏》同。《新書》分為《傳職》、《保傳》、《容經》、《胎教》四篇。案此本古制，誼蓋祖述之也。

《曾子立事》第四十九、《曾子本孝》第五十、《曾子立孝》第五十一、《曾子大孝》第五十二、《曾子事父母》第五十三、《曾子制言》上第五十四、中第五十五、下第五十六、《曾子疾病》第五十七、《曾子天圓》第五十八 《漢書·藝文志》有《曾子》十八篇。朱子曰：世稱《曾子書》，取《大戴》十篇充之。晁公武《郡齋讀書志》、陳振孫《書錄解題》，皆云《曾子》二卷十篇，具《大戴》。蓋《漢志》原書之亡久矣。《立事》、《制言》、《疾病》三篇，皆恐懼修省之意，與他書載曾子之言，意旨相合。《大孝篇》同《小戴·祭義》。《立孝》、《事父母》意亦相同。《天圓篇》：“單居離問於曾子曰：天圓而地方者，誠有之乎？曾子曰：如誠天圓而地方，則是四角之不掩也。”近人皆取之，為我國早知地圓之證。然天圓地方，本以理言，猶言天動地靜。然天動地靜，亦以理言也。非以體言。古代天文家，無不言地圓者，亦不待此篇為證也。下文論萬有皆成於陰陽二力，萬法皆本於陰陽。頗同《淮南子·天文訓》。《事父母篇》：“若夫坐如尸，立如齊；弗訊不言，言必齊色；此成人之善者也，未得為人子之道也。”或謂《小戴·曲禮》上篇“若夫坐如尸，立如齊”，實與此篇文同，而下文脫去。鄭注讀夫如字，乃即就脫文釋之也。

《武王踐阼》第五十九 此篇記師尚父以《丹書》詔武王，武王於各器物皆為銘，以自儆。前半亦見《六韜》。

《衛將軍文子》第六十 此篇記衛將軍文子問子貢以孔子弟子孰賢，子貢歷舉顏淵、冉雍諸人以對。子貢見孔子，孔子又告以伯夷、叔齊諸賢人之行。略同《家語弟子行》。

《五帝德》第六十二、《帝系》第六十三 前篇略同《史記·五帝本紀》，後篇蓋同《世本》。案《五帝本紀》既謂“軒轅之時，神農氏世衰，諸侯相侵伐，弗能征”，又謂“炎帝欲侵陵諸侯”，其詞未免矛盾。黃帝與炎帝戰於阪泉，蚩尤戰於涿鹿。據《索隱》引皇甫謐，《集解》引張晏說，二者又皆在上谷。事尤可疑。今此篇只有與炎帝戰於阪泉之文，更無與蚩尤戰於涿鹿之說，炎帝姜姓，蚩尤，九黎之君。《書·呂刑》僞孔傳，《釋文》引馬融說，《戰國·秦策》高誘注。苗民亦九黎之君，《小戴記·緇衣》疏引《呂刑》鄭注。此苗民爲九黎之君之貶稱，非謂人民也。三苗亦姜姓，得毋炎帝、蚩尤實一人，阪泉、涿鹿實一役耶？此等處，古書誠只字皆至實也。

《勸學》第六十四 此篇略同《荀子》。後半又有同《荀子·宥坐篇》處。

《子張問人官》第六十五 論官人之道，略同《家語》。

《盛德》第六十六 此篇前半論政治，後半述明堂之制。略同《家語·五刑》、《執轡》二篇。

《千乘》第六十七 此篇論治國之道，有同《王制》處。此下四篇及《小辨》、《用兵》、《少閒》，《困學紀聞》謂即《孔子三朝記》。

《四代》第六十八、《虞戴德》第六十九、《誥志》第七十 此三篇亦論政治。

《文王官人》第七十一 此篇同《逸周書》。

《諸侯遷廟》第七十二、《諸侯釁廟》第七十三 此兩篇亦《逸禮》之類。後篇在《小戴·雜記》中。

《小辨》第七十四 此篇戒“小辨破言，小言破義，小義破道”，發明“主忠信”之旨。

《用兵》第七十五 此篇言人生而有喜怒之情，兵之作，與民之有生以俱來。聖人利用而弭亂，亂人妄用以喪身。與《呂覽》、《淮南》之說相似，實儒家論兵宗旨所在也。參看論彼二書處。

《少閒》第七十六 此篇論分民以職之道，與法家消息相通。

《朝事》第七十七 同《小戴·聘義》，《周官·典命》、《大行人》。

《投壺》第七十八 同《小戴》而少略。

《公冠》第七十九 此篇述諸侯冠禮，後附成王漢昭祝辭。《士冠禮》：“公侯之有冠禮，夏之末造也。”可見公冠禮自古有之，特以非達禮故，孔子定禮經，不取之耳。然仍在二《戴記》中。解此，可無訾今文家所傳之不備，亦不必

盡斥古文家之《逸禮》爲偽造也。

《本命》第八十、《易本命》第八十一 此兩篇爲古代哲學，推究萬物原本一切以數說之。但其中又有論及男女之義處，又有一段同《喪服四制》，蓋古代倫理，亦原本哲學，故連類及之也。

禮之爲物，最爲繁瑣。欲求易明，厥有二法：（一）宜先通其例。通其例，則有一條例爲憑。可以互相鉤考，不至茫無把握矣。看凌廷堪《禮經釋例》最好。（二）宜明其器物之制。江永《儀禮釋官注》、任大椿《深衣釋例》二書最要。器物必參看實物，動作必目驗實事，乃更易明。古物不可得，則宜看圖。張皋文《儀禮圖》最便。動作可以身演，阮元發其議，陳澧嘗行之，見《東塾讀書記》。可法也。若喜考究治政制度者，則《周禮》重於《儀禮》。其中犖犖大端，如沈彤之《周官祿田考》、王鳴盛之《周禮軍賦說》等，皆可參閱。《考工記》關涉製造，戴震有《考工記圖》，阮元又有《車制圖考》。《考工記》於各種工業最重車。

三禮舊《疏》皆好。清儒新疏，《儀禮》有胡培塈之《正義》，《周禮》有孫詒讓之《正義》，惟《禮記》無之。然古書皆編次錯雜，任舉一事，皆散見各處，鉤稽非易，通貫自難。實當以類相從，另行編次。朱子之《儀禮經傳通解》，即准此例而作。江永之《禮書綱目》，沿用其例；而後起更精，多足訂正《通解》之失，不可不一閱也。若宋陳祥道之《禮書》，則該貫古今，更爲浩博。清秦蕙田《五禮通考》，蓋沿其流。卷帙太繁，非專門治禮者，但資翻檢足矣。

《禮記》之注，以宋衛湜《禮記集說》蒐採爲最多。宋以前諸儒之說《禮記》者，今日猶可考見，皆賴此書之存也。清杭世駿《續禮記集說》，蒐採逮於清初，亦稱浩博。然卷帙太巨，且中多空論，未免泛濫無歸。初學欲求簡明，讀清朱彬《禮記訓纂》卻好。此書參考博，而頗能反之於約也。《大戴記》久訛舛。清盧文弨、戴震始釐正其文字。其後汪照有《大戴禮注補》，孔廣森有《大戴禮記補注》，王聘珍有《大戴禮記解詁》。

易

言《易》之書，不外理、數兩派。漢之今文家言理者也。今文別派京氏，及東漢傳古文諸家，言數者也。晉王弼之學，亦出漢古文家，然捨數而言理，宋邵雍、劉牧之徒，則又捨理而求諸數。惟程頤言理不言數。古今《易》學之大別，如此而已。

漢今文《易》立於學官者四家，施、孟、梁丘及京氏是也。《漢書·儒林傳》謂“要言《易》者，本之田何”。據《傳》所載：田何傳王同、周王孫、丁寬、齊服生，王同傳楊何。即司馬談所從受《易》者，見《太史公自序》。丁寬傳田王孫，田王孫傳施讎、孟喜、梁丘賀。授受分明，本無異派也。然《傳》又云：“丁寬至洛陽，復從周王孫受古誼。”周王孫與寬，同學於田何，安所別得古誼，而寬從受之，已不免矛盾矣。《賀傳》又云：“從京房受《易》。房者，楊何弟子也。房出爲齊郡太守，賀更事田王孫。”《房傳》云：“受《易》梁人焦延壽。焦延壽云：嘗從孟喜問《易》。房以爲延壽《易》即孟氏學。翟牧白生孟喜授《易》者。不肯，皆曰：非也。”則糾紛彌甚。案《喜傳》：“得《易》家候陰陽災變書，詐言師田生且死時，枕喜膝獨傳喜。同門梁丘賀疏通證明之，曰：田生絕於施讎手中，時喜歸東海，安得此事。博士缺，衆人共薦喜，上聞喜改師法，遂不用喜。”則喜蓋首爲異說，以變亂師法者。然《京房傳》言：“成帝時劉向校書，考《易》說，以爲諸家皆祖田何。楊叔、丁將軍，大誼略同；惟京氏爲異黨。延壽獨得隱士之說，托之孟氏，不相與同。”則又似孟氏之學，本無異說，而爲京房所依托者。今案京氏易學，專言災異，實出於中葉以後；丁寬當景帝時，安得有此。劉向謂爲僞托，說蓋可信。梁丘賀初學於京氏，丁寬更問於田王孫，蓋亦造作之詞也。漢古文《易》傳於後者爲費氏，《傳》云：“《費氏易》無章句，徒以《彖》、《象》、《繫辭》十篇、《文言》解說上、下經。”則其學亦應舉大誼，不雜術數。然鄭玄、荀爽皆傳費氏《易》者，其學顧多言象數，實與京氏爲同黨。何哉？蓋古文易又有高氏。高氏亦無章句，而傳言其專言陰陽災異，正與京氏同。蓋漢初《易》家，

皆僅舉大誼，不但今文如此，即初出之費氏《古文》，亦尚如此。其後術數之學寢盛，乃一切附會經義。不徒今文之京氏然，即古文之高氏亦然矣。東漢傳費氏《易》者，蓋特用其古文之經。《漢志》云：劉向以中古文《易經》校施、孟、梁丘經，或脫去“無咎”、“悔亡”，惟費氏經與古文同。當時蓋有費氏經優於施、孟、梁丘經之說。至其說，則久非費氏之舊。此所以王弼亦治費氏《易》，而其說顧與鄭、荀諸家判然不同也。孟《易》嫡傳，厥惟虞氏。然《三國志·虞翻傳注》載翻奏，謂“前人通講，多玩章句，雖有秘說，於經疏闊”。此實虞氏叛孟氏之明證。今所傳孟氏易說，蓋亦非孟氏之舊矣。

東漢《易》學，至王弼而一變。弼學亦出費氏。然與鄭、荀等大異。能舉漢人象數之說，一掃而空之。蓋還費氏以《彖》、《象》、《繫辭》說經之舊。不可謂無廓清摧陷之功也。自是以後，鄭、王之學并行，大抵河北主鄭，江南行王。至唐修《五經正義》用王氏，而鄭《易》亦亡。唐李鼎祚作《周易集解》，獨不宗王，而取漢人象數之說。所蒐輯者三十餘家。後人得以考見漢《易》者，獨賴此書之存而已。

至於宋代，則異說又興，宋儒言《易》，附會《圖》、《書》。其學實出陳搏，而又分二派：（一）為劉牧之《易數鉤隱》，以九為《河圖》，十為《洛書》。（一）為邵雍，說正相反，後邵說盛行，而劉說則宗之者頗希。程頤獨指邵說為《易》外別傳。所著《易傳》，專於言理。朱子學出於頤。所作《易本義》，亦不涉圖學。而卷首顧附以《九圖》。王懋竑謂考諸《文集》、《語類》，多相牴牾，疑為後人依附。然自此《圖》附於《本義》後，《圖》、《書》之學又因之盛行者數百年。至於明末，疑之者乃漸多。至清胡渭作《易圖明辨》，而圖書為道家之物，說乃大明。疑《圖》、《書》者始於元陳應潤。應潤著《爻變義蘊》，始指先天諸《圖》為道家修煉之術。明清之際，黃宗羲著《易學象數論》，宗羲弟宗炎著《圖書辨惑》，毛奇齡亦著《圖書原舛編》，而要以胡氏書為最詳核。以此書與惠棟之《明堂大道錄》并讀，頗可考見古今術數之學之大略也。自此以後，漢《易》大興，捨宋人之象數，而言漢人之象數矣。

從來治《易》之家，言理者則詆言數者為誣罔，言數者則詆言理者為落空。平心論之，皆非也。漢儒《易》說，其初蓋實止傳大義；陰陽災異之說，不論今古文，皆為後起；已述如前。宋人之圖，實出道家；在儒家並無授受。經清儒考證，亦已明白。然謂漢初本無象數之說，《圖》、《書》亦無授受之徵，則可；謂其說皆與《易》不合，則不可。西諺云：“算帳祇怕數目字。”漢宋象數之說，果皆與《易》無關，何以能推之而皆合乎？參看《論〈淮南子〉》。蓋古代哲學，導源宗教，與數、術本屬一家。其後孔門言《易》，庸或止取大義。然為三代卜筮之書

之《易》，則固未嘗不通於數術。吾儕今日，原不必執言但考孔門之《易》，而不考三代卜筮之舊《易》；且亦不能斷言孔門之《易》，決不雜象數之談；即謂孔門之《易》，不雜象數，而數顯易微，理藏難見；今者《易》義既隱，亦或因數而易明也。然則象數之說，在《易》學雖非正傳，固亦足資參證矣。惟此為專門之學，非深研古代哲學者，可以不必深究。

《易》為誰作，及其分篇若何，頗有異說。《漢志》：“《易經》十二篇，施、孟、梁丘三家。”師古曰：“上、下經及《十翼》，故十二篇。”十翼者：《易正義》云“上、下《彖》，上、下《象》，上、下《繫》，《文言》，《說卦》，《序卦》，《雜卦》”是也。然《法言·問神》，謂“《易》損其一”；《論衡·正說》，謂孝宣時河內女子得《逸易》一篇；《隋志》亦述其事，而又云得三篇。案今《繫辭》中，屢有“繫辭”字，皆指《卦辭》、《爻辭》言之。《太史公自序》引今《繫辭》之文，謂之《易大傳》，據《釋文》，王肅本《繫辭》實有傳字。今《繫辭》中多有“子曰”字，明係後學所為，王肅本是也。《說卦》、《序卦》、《雜卦》蓋亦非漢初所有，故《隋志》以為三篇後得。然則今本以《卦》、《爻辭》及《彖》、《象》合為上下二篇，蓋實漢師相傳舊本。《漢志》謂施、孟、梁丘經即十二篇，其說蓋誤。《志》載各家《易傳》皆二篇，惟丁氏八篇，亦與十二篇不合。施、孟、梁丘《章句》，亦皆二篇，亦其一證也。然自東漢以後，皆以分十二篇者為古本。《三國志·高貴鄉公紀》博士淳于俊謂鄭氏合《彖》、《象》於經。宋呂祖謙如其說，重定之。朱子作《本義》，即用其本。明時修《五經大全》，以《本義》析入程《傳》。後士子厭程《傳》之繁，就其本刊去程《傳》，遂失《本義》原次。清修《周易折中》，用宋咸淳吳革刻本，仍分為十二篇焉。

伏羲“畫卦”，見於《繫辭》，故無異說。至“重卦”則說者紛紛。王弼以為伏羲自重，鄭玄以為神農，孫盛以為夏禹，史遷以為文王；《卦辭》、《爻辭》：鄭學之徒，以為文王作；馬融、陸績之徒，以《卦辭》為文王，《爻辭》為周公作。至《十翼》則並以為孔子作，無異論。并見《正義八論》。今案《繫辭》為傳，《說卦》等三篇後得，已見前。既云後得，則必不出孔子。《史記·孔子世家》云：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《繫》、《象》、《說卦》、《文言》。”序之云者，次序之謂。猶上文所謂“序《書傳》。”初不以為自作。《漢志》乃云：孔氏為之《彖》、《象》、《繫辭》、《文言》、《序卦》之屬十篇。與以《卦辭》、《爻辭》為文王周公作者，同一無確據而已。要之《易》本卜筮之書，其辭必沿之自古，縱經孔子刪定，亦不必出於自為；疑事無質，不必鑿言撰造之人可也。《周禮》：“大卜三易：一曰《連山》，二曰《歸藏》，三曰《周易》。”杜子春以《連山》為伏羲，《歸藏》為黃帝。鄭玄則謂夏曰《連山》，殷曰《歸藏》，周曰《周易》，然鄭以《卦》、《爻辭》并為文王作，則不以《連山》、《歸藏》為有辭也。

讀《易》之法，可分精、粗二者言之。若求略通《易》義，可但觀王《注》、程《傳》，以《易》本文與周、秦諸子互相鉤考。可用惠氏《易微言》之法。若求深造，則象數之說，亦不可不通，說已見前。惟仍須與哲學之義不背，不可墮入魔障耳。清儒治漢《易》者，以元和惠氏爲開山，武進張氏爲後勁。江都焦氏，則爲異軍蒼頭。初學讀《易》者，即從此三家入手可也。漢儒《易》學，自唐修《五經正義》後久微。惠氏乃以李鼎祚《集解》爲主，參以他種古書，一一輯出；其書有《周易述》二十一卷、《易漢學》八卷、《易例》二卷。《九經古義》中，涉《易》者亦不少。《明堂大道錄》一書，實亦爲《易》而作；《書目答問》入之禮家，非也。惠氏書多未成，《周易述》一種，其弟子江藩有《補》四卷。漢儒《易》學，各有家法。惠氏蒐輯雖勤，於此初未能分別，至張氏乃更有進。張氏之書，有《周易虞氏義》九卷、《虞氏消息》二卷、《易禮》二卷、《易事》二卷、《易言》二卷、《易候》一卷，又有《周易鄭氏義》二卷、《荀氏九家義》一卷、《易義別錄》十四卷；始分別諸家，明其條貫，而於虞氏尤詳；亦以《集解》存諸家說，本有詳略之不同也。焦氏書曰《周易章句》十二卷、《易通釋》十二卷、《易圖略》八卷；焦氏不墨守漢人成說，且於漢儒說之誤者，能加以駁正；《通釋》一書，自求條例於《易》，立說亦極精密，誠精心之作也。予謂三家書中，惠氏之《明堂大道錄》，及其《周易述》中所附之《易微言》，及焦氏之《易通釋》三種，尤須先讀。《明堂大道錄》，舉凡古代哲學與術數有關之事，悉集爲一編；可作古代宗教哲學史讀，讀一過，則於此學與古代社會，究有何等關係，已可瞭然。《易微言》將《易經》中哲學名詞，一一逐條抄出，更附以他種古書，深得屬辭比事之法。《易通釋》則統合全書，求其條例，皆治學最善之法也。學者循其門徑，不第可以讀《易》，并可讀古代一切哲學書矣。

春 秋

《春秋》一書，凡有三《傳》。昔以《公羊》、《穀梁》爲今文，《左氏》爲古文。自崔適《春秋復始》出，乃考定《穀梁》亦爲古文。

《春秋》之記事，固以《左氏》爲詳。然論大義，則必須取諸《公羊》。此非偏主今學之言也。孟子曰：“其事則齊桓晉文，其文則史，其義則丘竊取之矣。”若如後儒之言，《春秋》僅以記事，則孟子所謂義者安在哉？太史公曰：“《春秋》文成數萬，其指數千。”今《春秋》全經，僅萬七千字，安得云數萬？且若皆作記事之書讀，則其文相同者，其義亦相同。讀毛奇齡之《春秋屬辭比事表》，已盡《春秋》之能事矣。安得數千之指乎？《春秋》蓋史記舊名，韓起適魯，見《易象》與《魯春秋》，見《左》昭二年。孟子曰：“晉之《乘》，楚之《檮杌》，魯之《春秋》，一也。”而《晉語》司馬侯謂羊舌肸習於《春秋》，《楚語》申叔論傳大子，曰教以《春秋》。蓋《乘》與《檮杌》爲列國異名，而《春秋》則此類書之通名也。《墨子》載周《春秋》記杜伯事，宋《春秋》記柝觀辜事，燕《春秋》記莊子儀事。亦皆謂之《春秋》。孔子修之，則實借以示義。《魯春秋》之文，明見《禮記·坊記》。孔子修之，有改其舊文者，如莊七年“星隕如雨”一條是也。有仍而不改者，如昭十二年“納北燕伯於陽”一條是也。故子女子曰：“以《春秋》爲《春秋》。”閔元年。《傳》曰：“定哀多微辭。主人習其讀而問其傳，則未知己之有罪焉爾。”定元年。封建之時，文網尚密，私家講學，尤爲不經見之事；況於非議朝政，譏評人物乎。聖人“義不訕上，知不危身”，托魯史之舊文，傳微言於後學，蓋實有所不得已也，曷足怪哉。

《易》與《春秋》，相爲表裏。蓋孔門治天下之道，其原理在《易》，其辦法則在《春秋》也。今試就“元年春王正月”一條，舉示其義。案《傳》曰：“元年者何？君之始年也。春者何？歲之始也，王者孰謂？謂文王也。曷爲先言王而後言正月？王正月也。何言乎王正月？大一統也。公何以不言即位？成公，意也。”何君《解詁》曰：“《春秋》變一爲元。元者，氣也。無形以起，有形以分；造起天地，天地之始也。故上無所繫，而使春繫之也。不言公言君者，所以通

其義於王者。《春秋》托新王受命於魯，故因以錄即位。明王者當繼天奉元，養成萬物；春者，天地開闢之端，養生之首，法象所出，四時本名也。文王，周始受命之王。天之所命，故上繫天端。方陳受命，制正月，故假以爲王法。不言謚者，法其生，不法其死，與後王共之。人道之始也。統者，總繫之辭。王者始受命，改制，布政施教於天下，莫不一一繫於正月，故云政教之始。即位者，一國之始。政莫大於正始：故《春秋》以元之氣，正天之端；以天之端，正王之政；以王之政，正諸侯之即位；以諸侯之即位，正境內之治。諸侯不上奉王之政，則不得即位，故先言正月而後言即位。政不由王出則不得爲政，故先言王而後言正月也。王者不承天以制號令則無法，故先言春而後言王。天不深正其元，則不能成其化，故先言元而後言春。五者同日并見，相須成體；乃天人之大本，萬物之所繫，不可不察也。”案中國古代哲學，最尊崇自然力。此項自然力，道家名之曰“道”，儒家謂之曰“元”。參看《論讀子之法》。《春秋》“元年春王正月”之“元”，即《易》“大哉乾元，萬物資始，乃統天”之“元”。爲宇宙自然之理，莫知其然而然，祇有隨順，更無反抗。人類一切舉措，能悉與之符，斯爲今人所謂“合理”。人類一切舉措而悉能合理，則更無餘事可言，而天下太平矣。然空言一切舉措當合理甚易，實指何種舉措爲合理則難；從現在不合理之世界，漸至於合理之世界，其間一切舉措，一一爲之擬定條例，則更難。《春秋》一書，蓋即因此而作。故有據亂、升平、太平三世之義。二百四十年之中，儒家蓋以爲自亂世至太平世之治法，皆已畢具。故曰：“《春秋》曷爲終乎哀十四年，曰備矣。”曰：“撥亂世，反之正，莫近於《春秋》。”曰“萬物之散聚，皆在《春秋》”也。物、事古通訓。《春秋》之爲書如此。其所說之義，究竟合與不合，姑措勿論。而欲考見孔子之哲學，必不能無取乎是，則正極平易之理，非怪迂之談矣。

《公羊》一書，自有古學後，乃抑之與《左》、《穀梁》同列，并稱三《傳》。其實前此所謂《春秋》者，皆合今之《經》與《公羊傳》而言之，崔適《春秋復始》，考證甚詳；其實諸經皆然，今之《儀禮》中即有傳，《易》之《繫辭傳》亦與經并列。今之所謂《春秋經》者，乃從《公羊》中摘出者耳。漢儒言《春秋》者，於齊、魯，自胡毋生，於趙，自董仲舒。今仲舒書存者有《春秋繁露》；何氏《公羊解詁》係依胡毋生條例。今學家之書傳於後者，當以此爲最完矣。伏生書傳，闕佚更甚於《繁露》。《韓詩》僅存外傳。此外今學家經說，更無完全之書。清儒之治今學，其始必自《春秋》入，蓋有由也。《繁露》凌曙有注。康有爲《春秋董氏學》條理極明，可合看。清儒疏《公羊》者，有孔廣森之《通義》，及陳立之《義疏》。陳書校勝於孔，以孔於今古文家

法，實未明白也。

董子曰：“《詩》無達詁，《易》無達占，《春秋》無達辭。”蓋文字古疏今密，著書之體例亦然。孔子作《春秋》，為欲借以示義，原不能無義例。然欲如後人之詳密，則必不能。若必一一磨勘，則三《傳》之例，皆有可疑；過泥於例，而背自古相傳之義，非所宜也。然初學治《春秋》，必先略明其例，乃覺自有把握，不至茫無頭緒，特不當過泥耳。欲明《公羊》條例者，宜讀劉逢祿《公羊何氏釋例》、崔適《春秋復始》兩書。

《穀梁》雖亦古學，然其體例，實與《公羊》為近。《公羊》先師有子沈子，《穀梁》亦有之。其大義雖不如《公羊》之精；然今《公羊》之義，實亦闕而不完；凡有經無傳者皆是。《穀梁》既有先師之說，亦足以資參證也。范寧《集解自序》於三《傳》皆加詆譏。謂“當棄所滯，擇善而從。若擇善靡從，即并捨以求宗，據理以通經”，此自晉人治經新法，已開啖、趙三《傳》束閣之先聲矣。范《注》屢有駁《傳》之處，如隱九年、莊元年、僖八年、十四年、哀二年皆是。楊《疏》亦屢有駁注之處，見僖四年及文二年。僖元年“護莒圉”一事，注既駁傳，疏又駁注。楊士勛《疏》稱寧別有《略例》百餘條，今皆不見。蓋已散入疏中？清儒治此經者，柳興宗《穀梁大義述》、許桂林《穀梁釋例》兩書最好。

至《左氏》一書，則與《公羊》大異。孔子之修《春秋》，必取其義，說已見前。今《左氏》一書，則釋《春秋》之義者甚少。或有經而無傳，或有傳而無經。莊二十六年之傳全不釋經。夫傳以解經，既不解經，何謂之傳？故漢博士謂“左氏不傳《春秋》”。杜預謂其“或先經以起事，或後經以終義，或依經以辨理，或錯經以合異”。乃曲說也。《漢書·劉歆傳》：“初《左氏傳》多古字古言，學者傳訓詁而已。及歆治《左氏》，引《傳》文以解《經》，轉相發明，由是章句義理備焉。”此語實最可疑。《傳》本釋《經》，何待歆引。曰“歆引以解”，則《傳》之本不釋《經》明矣。故信今學者，以此經為劉歆偽造。謂“太史公《報任安書》：左丘失明，厥有《國語》。云左丘不云左丘明，下文左丘明無目，明字乃後人所加。《論語》“左丘明耻之”一章，出古《論》，齊、魯《論》皆無之，見崔適《論語足徵記》。云《國語》不云《左氏傳》，則本有《國語》而無《左氏傳》，有左丘而無左丘明。今之《左傳》，蓋劉歆據《國語》所編；今之《國語》，則劉歆編《左傳》之餘也。”其說信否難定。要之《左氏》為史，《春秋》為經；《春秋》之義，不存於《左氏》；《左氏》之事，足以考《春秋》；則持平之論矣。《左氏》、《國語》為一家言，人人知之，其書與《晏子春秋》亦極相似。所記之事，既多重複；且《左氏》時有君子曰，《晏子春秋》亦有之，蓋皆當時史記舊文也。《史記·十二諸侯年表》：“孔子西觀周室，論史記舊聞，興於魯，而次《春秋》。七十子之徒，口受其傳說。為有所刺譏褒諱貶損之文辭，不可以書見也。魯君子左丘明，懼弟子人人異端，各安其意，失其真，故因孔子史記，具論其

語。成《左氏春秋》。”說甚游移。具論其語，爲論孔子傳指，抑論史記舊聞？云成《左氏春秋》，則此書果爲左氏一家言？抑孔子所修《春秋》之傳乎？《漢志》曰：“仲尼思存前聖之業，以魯周公之國，禮文備物，史官有法，故與左丘明觀其史記，據行事，仍人道，因興以立功，敗以成罰，假日月以定曆數，借朝聘以正禮樂。有所褒諱貶損，不可書見，口授弟子。弟子退而異言。丘明恐弟子各安其意以失其真，故論本事而作傳，明夫子不以空言說經也。”說較明白。然褒諱貶損，果失其真，論其本事何益？今《公羊》固非全不及事，特本爲解經，故其述事但取足以說明經意而止耳。然則弟子固非不知本事，安有所謂空言說經者，而有待於左丘明之論乎？故“《左氏》不傳《春秋》”，說實至確。惟《公》、《穀》述事，既僅取足以解經，語焉不詳。生當今日，而欲知《春秋》之本事，則《左氏》誠勝於二《傳》。此則不徒以經作史讀者不可不究心；即欲求《春秋》之義者，本事亦不可昧，《左氏》固仍必讀之書也。傳必釋經，儒家通義。故漢儒治此者，鄭衆、賈逵、服虔、許惠卿等，皆引《公》、《穀》之例以釋之。至杜預，乃自立體例，謂“專修丘明之《傳》以釋《經》。《經》之條貫，必出於《傳》；《傳》之義例，總歸於凡”。於是《左氏》一書，始離《公》、《穀》而獨立矣。今學說六經，皆以爲孔子之製作，古學家乃推諸周公。杜預以“凡五十爲周公垂法，史書舊章。仲尼從而明之。其書、不書、先書、故書、不言、不稱、書曰之類，乃爲孔子變例。”而六經出周公之說，益完密矣。杜預亦古學之功臣也。《釋例》一書，已散入《疏》中，仍別有單行之本。此可考見杜氏一家之學耳。不獨非《春秋》義，即漢儒治《左氏》者，亦不如此也。欲考杜以前《左氏注》，可看洪亮吉《春秋左傳詁》、李貽德《賈服注輯述》兩書。《左氏》之專用杜義，亦唐定《正義》後始然。前此主賈、服諸家者，與杜相攻頗甚。劉炫規過，尤爲有名。今之孔疏，往往襲劉規過之詞，轉以申杜。劉文淇《舊疏考證》將今疏中襲用舊疏者，一一考出，頗足考見孔疏以前之舊疏也。

《左氏》一書，本祇可作史讀。故杜氏治此，即於史事極詳。《釋例》而外，又有《世族譜》、《盟會圖》、《長曆》，以考年月事蹟世系。後儒治此，亦多注重史事，其中最便考索者，當推馬驥《左傳事緯》，顧棟高《春秋大事表》兩書。《事緯》係紀事本末體，讀左氏時參檢之，可助貫串。《大事表》一書，將全書事蹟，分門別類，悉列爲表。若網在綱，有條不紊。尤必須一讀。不獨有裨於讀《左》，兼可取其法以讀他書耳。惟以《左氏》作史讀，亦有不可不知者兩端：（一）則《左氏》記事，多不可信。前人論者已多，無待贅述。（二）則《左氏》記事，亦有須參證《公》、《穀》，乃能明白者。《公》、《穀》述事，本爲解經，故其所述，但取足說明經義而止，前已言之。《左氏》則不然。故其記事之詳，十倍《公》、《穀》，且皆校爲可信。如邲之戰：據《公羊》，楚莊王幾於堂堂之陣，正正之旗；而據《左氏》，則先以和誑晉，續乃乘夜襲之，實不免於譎詐。《公羊》之說，蓋雜以解經者之主觀矣。然《左氏》云：“晉人或以廣隊，不能進，楚人碁之

脱扃少進，馬旋，又碁之拔旆投衡，乃出。顧曰：吾不如大國之數奔也。”當交戰之時，而教敵人以遁逃，以致反爲所笑，殊不近情。故有訓碁爲毒，以碁之斷句者。然如此，則晉人顧曰之語，不可解矣。必知《公羊》“還師以佚晉寇”之說，乃知莊王此役，雖蓄謀以敗晉軍，而初不主於殺戮；故其下得教敵人以遁逃。然則“晉之餘師不能軍，宵濟亦終夜有聲”之語，蓋亦見莊王之寬大。杜注謂譏晉師多而其將師不能用，殆非也。此則非兼考《公羊》，不能明史事之真，并不能明《左氏》者矣。舉此一事，餘可類推。世之不信《公羊》者，每謂其不近情理；其實言《春秋》而不知《公羊》之條例，其事乃真不近情理。即如《春秋》所記，諸侯盟會，前半皆寥寥數國，愈後而其國愈多。若撥棄《公羊》之義，即作爲史事讀，豈春秋諸國，其初皆不相往來者乎？

宋人之治《春秋》，別爲一派。其端實啓於唐之啖助、趙匡。二人始於三《傳》皆不置信，而自以意求之經文。啖、趙皆未嘗著書。其弟子陸淳，著《春秋集傳纂例》、《春秋微旨》，皆祖述啖、趙之說。宋儒之不守三《傳》，亦與啖、趙同；而其用意則又各異。宋儒所著之書，以孫復之《春秋尊王發微》、胡安國之《春秋傳》爲最著。孫書專主尊攘，蓋亦北宋時勢始然。胡傳本經筵進講之書，時直南宋高宗，故尤發揮大復仇之義，欲激其君以進取。意有所主，不專於說經也。明初頒諸經於儒學，皆取宋人之注；以胡氏學出程氏，遂取其書。學者乃并三《傳》而稱爲四《傳》焉。宋人講《春秋》者，多近空談；既未必得經之意，於史事亦鮮所裨益。非研究宋學者，可以不必措意。

論語 孟子 孝經 爾雅

《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》，乃漢人所謂“五經”。《論語》、《孝經》，漢人皆以爲傳。《孝經》雖蒙經名，亦在傳列。《孟子》在儒家諸子中，《爾雅》則漢人所輯之訓詁書也。自宋代以此諸書，與五經、三《傳》及《小戴禮記》合刻，乃有“十三經”之名；朱子取《禮記》中之《大學》、《中庸》，以配《論語》、《孟子》，乃又有“四書”之名。經與傳之別，自西漢專門之學亡後，實已不能深知；今日研究，傳且更要於經，說見前。亦不必更嚴其別也。今就此諸書，略論其讀法如下。

“四書”之名，定自朱子；懸爲令申，則始元延祐。然《漢志》、《禮記》之外，有《中庸說》二篇；《隋志》有戴顒《中庸說》二卷，梁武帝有《中庸講疏》一卷；則《禮記》外有別行之本，由來已久。《大學》唐以前無別行本，而《書錄解題》有司馬光《大學》、《中庸廣義》各一卷，亦在二程之前。王安石最尊《孟子》，司馬光、晁公武卻非議之，未免意氣用事。宋《禮鄭韻略》所附條式，元祐中即以《論》、《孟》試士，則尊《孟》亦不始朱子矣。又朱子所定“四書”，以《大學》、《論語》、《孟子》、《中庸》爲次。後人移《中庸》於《大學》之後，則專以卷帙多少論耳。

朱子於四書皆有注，乃一生精力所萃。其於義理，誠有勝過漢儒處，不可不細讀也。欲窺宋學之藩者，讀此四書之注亦甚好。朱子注四書，《大學》分經傳，顛倒原次；《中庸》雖無顛倒，分章亦不從鄭氏，故皆謂之章句。《論》、《孟》則聚衆說，爲之注解，故稱“集注”。朱子注此四書之意，別著《或問》以發明之；然其後於集注又有改定，而《或問》於《大學》外未及重編。故《或問》與《四書注》，頗多牴牾；《文集》、《語類》中，有言及注四書之意者，亦不能盡合。不得據《或問》以疑四書之注也。

《論語》有魯《論》、齊《論》及古《論》之別。魯《論》篇次與今本同。齊《論》別有《問王》、《知道》二篇。二十篇中，章句亦頗多於魯《論》。古《論》云出孔壁，分《堯曰》後半“子張問”以下，別爲一篇，故有兩子張。篇次亦不與齊、魯

《論》同。張禹受魯《論》於夏侯建。又從庸生王吉受齊《論》。擇善而從，號曰“張侯《論》”。已亂齊、魯之別；鄭玄就魯《論》篇章，考之齊、古爲之注，則并齊、魯、古三者之別而泯之矣。魏何晏集諸家之說，并下己意爲《集解》，盛行於世；即今《十三經注疏》所採之本也。梁時皇侃爲之作疏。宋邢昺疏即係據皇疏刪其支蔓，附以義理者。梁疏後亡佚，迄清代乃得之日本焉。古《論》云有孔安國注，今見《集解》所引，蓋亦王肅所僞，其後此注亦亡；清時，歙縣鮑氏，云得其書於日本，重刻之，則又六朝以來僞物也。《論語》一書，皆記孔子及孔門弟子言行。說頗平易可信。書係雜記，無條理。《正義》篇篇皆言其總旨及章次，殊屬不必也。清儒作新疏者，有劉寶楠《論語正義》。

《孟子》一書，存儒家大義實多。他姑勿論，民貴君輕之義，非《孟子》即幾於泯沒不傳。此外道性善、明仁義，亦皆孔門大義，至可寶貴。康有爲謂孟子傳孔門大同之義，荀卿祇傳小康，合否今姑勿論，要其爲書，則遠出荀卿之上。非他儒書所得比并。真孔門之馬鳴、龍樹矣。又《孟子》書中，存古經說甚多。其言《春秋》處，今人已多知之；言《尚書》處，則知者較鮮。予案《萬章上篇》，言堯、舜禪讓事，無一不與《書大傳》合者，蓋今文書說，亦民貴君輕之大義也。若無此義，則《堯典》一篇，誠乃極無謂之物矣。古有趙岐注，頗無味。阮氏《校勘記》指其注“摩頂放踵”處，與《文選注》所引不合，疑亦有竄亂也。疏題宋孫奭，實邵武士人所僞，已見前。清儒作新疏者，有焦循《正義》，博而精。

《孝經》一書，無甚精義。姚際恆《古今僞書考》以爲僞書。然其書在漢時，實有傳授，且《呂覽》即已引之，則姚說未當。此書無甚精義，而漢儒顧頗重之者，漢時社會宗法尚嚴，視孝甚重。此書文簡義淺，人人可通，故用以教不能深造之人。如後漢令期門羽林之士通《孝經》章句是也。《緯書》云：“志在《春秋》，行在《孝經》。”《六藝論》云：“孔子以六藝題目不同，指意殊別，恐道離散，後世莫知根原，故作《孝經》以總會之。”可見漢人重此之心理。此書亦有今、古兩本。今文注出鄭玄，傳自晉荀昶；古文出於劉炫，多闡門章四百餘字。唐《開元御注》用今文，元行冲爲之作疏。宋邢昺疏即以元疏爲藍本。清儒治此者，有皮錫瑞《孝經鄭注疏》。此書無甚深義，一覽可也。孔門言孝之義，長於《孝經》者甚多。

《爾雅》乃訓詁書，後人亦附之於經。其實非也。張揖上廣雅表：謂“周公著《爾雅》一篇。《釋文》以爲釋詁。今俗所傳二篇，或言仲尼所增，或言子夏所益，或云叔孫通所補，或云沛郡梁文所考”，要之皆無確據。予案古人字書，共有三種：（一）四言或三七言韻語，自《史籀篇》以下皆然。王國維說。乃古人識字之書，與今私塾教學僅讀《三字經》、《千字文》同法。此事蓋沿之自古，予別有論。

(二) 以字形分部,如今之字典,始於許慎之《說文解字》。(三)《爾雅》,今之詞典也,此本鈔撮以備查檢,後人相傳,亦必有增改,無所謂誰作。今此書訓詁,幾全同毛《傳》,《釋樂》同《周官·大司樂》,九州異《禹貢》而同《周官》,則古學既出後之物。《釋獸》中狻麑即獅子,出西域;鷩鷩出北方沙漠;翠生鬱林;鰭鮓出樂浪、潘國;魴蝦出穢邪頭國;皆非戰國前所有。明爲後人增益。正如《神農本草經》有漢郡縣名耳。此書專治小學者宜熟讀之,否但粗加涉獵,隨時查檢即可。清儒新疏,有郝懿行《義疏》、邵晉涵《正義》兩種。

論讀子之法

吾國書籍，分爲經、史、子、集四部；而集爲後起之物，古代祇有經、史、子三者。經、子爲發表見解之書，史爲記載事物之書，已見前。逮於後世，則子亡而集代興。集與子之區別：集爲一人之著述，其學術初不專於一家；子爲一家之學術，其著述亦不由於一人。勉強設譬，則子如今之科學書，一書專講一種學問；集如今之雜誌，一書之中，講各種學問之作皆有也。

子書之精者，訖於西漢。東漢後人作者，即覺淺薄。然西漢子書之精者，仍多祖述先秦之說；則雖謂子書之作，訖於先秦，可也。然遠求諸西周以前，則又無所謂子。然則子者，春秋、戰國一時代之物也。其故何邪？

予謂專家之學興而子書起，專家之學亡而子書訖。春秋、戰國，專家之學興起之時也。前乎此，則渾而未分；後乎此，則又裂而將合。故前此無專家之學，後此亦無專家之學也。請略言之：

諸子之學之起原，舊說有二：（一）出《漢志》，謂其原皆出於王官。（一）出《淮南·要略》，謂皆以救時之弊。予謂二說皆是也。何則？天下無無根之物；使諸子之學，前無所承，周、秦之際，時勢雖亟，何能發生如此高深之學術。且何解於諸子之學，各明一義，而其根本仍復相同邪。見下。天下亦無無緣之事，使非周、秦間之時勢有以促成之，則古代渾而未分之哲學，何由推衍之於各方面，而成今諸子之學乎。此猶今人好言社會主義，謂其原出於歐洲之馬克思等可；謂由機械發明，生財之法大變，國民生計，受外國之侵削，而國內勞動資本階級，亦有畫分之勢，因而奮起研究者多，亦無不可也。由前則《漢志》之說，由後則《淮南》之說也。各舉一端，本不相背。胡適之撰《諸子不出於王官論》，極詆《漢志》之誣，未免一偏矣。

人群淺演之時，宗教哲學，必渾而不分；其後智識日進，哲學乃自宗教中蛻化而出。吾國古代，亦由是也。故古代未分家之哲學，則諸子之學所同本；而未成哲學前之宗教，則又古代不分家之哲學之根原也。必明乎此，然後於

諸子之學，能知其源；而後讀諸子書，乃有人處。

宇果有際乎？宙果有初乎？此在今日，人人知非人智所逮，哲學家已置諸不論不議之列。然此非古人所知也。今人競言“宇宙觀”、“人生觀”，其實二者本是一事。何則？我者，宇宙間之一物；以明乎宇宙之真理，然後我之所以自處者，乃皆得其道矣。故古人之所研究，全在哲學家所謂宇宙論上也。

吾國古代之宇宙論，果如何乎？曰：古之人本諸身以爲推。見夫人之生，必由男女之合也，則以爲物亦如此；而仰觀俯察，適又有蒼蒼者天，與搏搏者地相對；有日月之代明；有寒暑之迭更；在在足以堅其陰、陽二元之思想。於是以為天地之生物，亦如是而已矣。故曰：“物本乎天，人本乎祖。”《禮記·郊特牲》。

然哲學所求之原因，必爲“最後”，爲“惟一”。求萬物之原因，而得陰、陽二元，固猶非“一”；非“一”，則非其“最後”者也。然則陰、陽之原，又何物耶？夫謂萬物厘然各別，彼此不能相通者，乃至淺之見；不必證以科學，而亦能知其非是者也。人日食菽飲水而後生，又或豢豕爲酒以爲食。方其未飲食時，菽自菽，水自水，豕自豕，酒自酒，人自人也；及其既飲食之後，則泯然不復見其跡焉。人三日不食則憊，七日不食則死。然則人與動植礦物異乎？不異乎？且也，“衆生必死，死必歸土。骨肉斃於下，蔭爲野土；其氣發揚於上爲昭明，焄蒿淒愴”。《禮記·祭義》。然則人與天地，是一乎？是二乎？古以天爲積氣所成。故謂萬物厘然各別，彼此不能相假者，至淺之見；稍深思之，而即知其非是者也。此固不待證之以科學也；古之人亦知此也，乃推求萬物之本原；乃以爲天地萬物，皆同一原質所成，乃名此原質曰“氣”。

《易大傳》曰：“精氣爲物，游魂爲變。”“精”者，凝集緊密之謂。《公羊》莊十年：“脩者曰侵，精者曰伐。”《注》：“脩，粗也，精，猶密也。”是也。魂者，人氣。蓋同一氣也，古人又以爲有陰陽之分。陽者性動，輕清而上升；陰者性靜，重濁而下降。《左》昭七年疏引《孝經說》曰：“魂，芸也。”芸芸，動也。《廣雅·釋天》：三氣相接，剖判分離；輕清者上爲天，重濁者下爲地。其在於人，則陽氣成神，是曰魂；陰氣成形，是曰魄。故魂亦氣也。上言氣，下言魂，變詞耳。“游”者，游散。韓注。構成萬有之原質，循一定之律，而凝集緊密焉，則成人所知覺之物，是曰“精氣爲物”。循一定之律而分離游散焉，則更變化而成他物，是曰“游魂爲變”而已矣。此其在人，則爲生死。然非獨人也，一切物之成毀，莫不如是；即天地亦然。故古人論天地開闢，亦以氣之聚散言之。《易正義八論》引《乾鑿度》“有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣；太初者，氣之始；太始者，形之始；太

素者，質之始”是也。職是故，古人乃以萬物之原質即氣。凝集之疏密，分物質爲五類，是爲“五行”。五行之序，以微著爲漸。《尚書·洪範》疏所謂“水最微爲一，火漸著爲二，木形實爲三。金體固爲四，土質大爲五”也。益以〔一〕有形無形，〔二〕有質無質，〔三〕同是有質也，而剛柔大小不同，爲分類之準；猶今物理學分物爲氣體、液體、固體也。然則宇宙間一切現象，無所謂有無，亦無所謂生死，祇是一氣之變化而已。氣之變化，無從知其所以然，祇可歸之於一種動力。然則此種動力，乃宇宙之根原也。故曰：“易不可見，乾坤或幾乎息”也。《易·繫辭》。

故此種動力，古人視爲偉大無倫。《易》曰：“大哉乾元；萬物資始，乃統天。”《公羊》何《注》曰：“春秋以元之氣，正天之端。天不深正其元，則不能成其化。”《老子》曰：“有物混成，先天地生；寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆；可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道。”皆指此種動力言之。夫如是，則天地亦遵循自然之律而動作而已；非能貴於我也，更非能宰制我也。大而至於天地，小而至於蚊虻，其爲一種自然之質，循自然之律而變化，皆與我同也。故曰：“天地與我并生，萬物與我爲一。”《莊子》。然則中國古代之哲學，殆近於機械論者也。

此等動力，固無乎不在，是之謂“神”。《易·繫辭》曰：“神無方而易無體。”盈天地之間皆是，則不能偏指一物爲神，故無體。又曰：“陰陽不測之謂神。”盈天地之間皆是，自然無論男女雌雄牝牡皆具之，男女雄雌牝牡皆具之，則無復陰陽之可言矣。又曰：“惟神也，故不疾而速，不行而至。”又曰：“無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故；非天下之至神，其孰能與於此？”言其充塞乎宇宙之間，故無從更識其動相。亦指此等動力言之也。此等動力，既無乎不在，則雖謂萬物皆有神可也，雖謂物即神可也。故曰：“鬼神之爲德，其盛矣乎。體物而不可遺。”《禮記·中庸》。神即物，物即神，則孰能相爲役使？故曰“吹萬不同，使其自己；咸其自取，怒者其誰”也。《莊子·齊物論》。然則中國古代之哲學，又可謂之無神論，謂之泛神論也。

此等哲學思想，爲百家所同具。至東周以後，乃推衍之於各方面，而成諸子之學焉。蓋其時世變日亟，一切現象，皆有留心研究之人。而前此一種哲學，入於人人之心者既深，自不免本之以爲推。其原既同，則其流雖異，而仍必有不離其宗者在。此周、秦諸子之學，所以相反而相成也。今試略舉數端以明之：古代哲學，最尊崇自然力。既尊崇自然力，則祇有隨順，不能抵抗。故道家最貴“無爲”。所謂“無爲”者，非無所事事之謂，謂因任自然，不參私意云耳。然則道家之所謂“無爲”，即儒家“爲高必因丘陵，爲下必因川澤”之意；

亦即法家“絕聖棄智”，專任度數之意也。自然之力，無時或息。其在儒家，則因此而得“自強不息”之義焉。其在道家之莊、列一派，則謂“萬物相刃相剮，其行如馳”，“一受其成形，不亡以待盡”，因此而得委心任運之義焉。自然力之運行，古人以為如環無端，周而復始。其在道家，則因此而得“禍福倚伏”之義；故貴“知白守黑，知雄守雌”。其在儒家，則因此而得窮變通久之義，故致謹於治制之因革損益。其在法家，則因此而得“古今異俗，新故異備”之義；而商君等以之主張變法焉。萬物雖殊，然既為同一原質所成，則其本自一。夫若干原質凝集而成物，心有其所以然，是之謂“命”；自物言之則曰“性”。性與生本一字，故告子曰“生之謂性”，而孟子駁之以“白之為白”也。“性命”者，物所受諸自然者也。自然力之運行，古人以為本有秩序，不相衝突。《禮記·禮運》曰：“事大積焉而不苑，并行而不繆，細行而不失；深而通，茂而有間；連而不相及也，動而不相害也。”《中庸》曰：“萬物并育而不相害，道并行而不相悖。”皆極言天然之有秩序，所謂順也。人能常守此定律，則天下可以大治；故言治貴“反諸性命之情”，故有“反本”、“正本”之義。儒家言盡性可以盡物，道家言善養生者可以托天下，理實由此。抑《春秋》之義，正次王，王次春；言“王者欲有所為，宜求其端於天”；而法家言形名度數，皆原於道；亦由此也。萬物既出於一，則形色雖殊，原理不異。故老貴“抱一”，孔貴“中庸”。抑宇宙現象，既變動不居，則所謂真理，祇有“變”之一字耳。執一端以為中，將不轉瞬而已失其中矣。故貴“抱一”而戒“執一”，貴“得中”而戒“執中”。“抱一”“守中”，又即“貴虛”“貴無”之旨也。“抱一”者，抱無一可抱之一。“得中”者，得無中可得之中。然則一切現象正惟相反，然後相成。故無是非善惡之可言，而“物倫”可齊也。夫道家主因任自然，而法家主整齊畫一，似相反矣。然所謂整齊畫一者，正欲使天下皆遵守自然之律，而絕去私意；則法家之旨，與道家不相背也。儒家貴仁，而法家賤之。然其言曰：“法之為道，前苦而長利；仁之為道，偷樂而後窮。”則其所攻者，乃姑息之愛，非儒家之所謂仁也。儒家重文學，而法家列之五蠹。然其言曰：“糟糠不飽者，不務梁肉；短褐不完者，不待文綉。”則亦取救一時之急爾。秦有天下，遂行商君之政而不改，非法家本意也。則法家之與儒家，又不相背也。舉此數端，餘可類推。要之古代哲學之根本大義，仍貫通乎諸子之中。有時其言似相反者，則以其所論之事不同，史談所謂“所從言之者異”耳。故《漢志》謂其“譬諸水火，相滅亦相生”也。必明乎此，然後能知諸子學術之原；而亦能知諸子以前，古代哲學之真也。

諸子中惟墨家之學為特異。諸家之言，皆似無神論、泛神論，而墨家之言“天志”、“明鬼”，則所謂“天”所謂“鬼”者，皆有喜怒欲惡如人。故諸家之說，

皆近機械論，而墨子乃獨非命。予按墨子之志，蓋以救世，而其道則出於禹。《淮南·要略》云：“墨子學儒者之業，受孔子之術。以爲其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，服傷生而害事；服上蓋奪“久”字。故背周道而用夏政。”孫星衍《墨子後叙》，因此推論墨學皆原於禹，其說甚辯。予按古者生計程度甚低，通國之內，止有房屋一所，名之曰明堂。說本阮氏元，見《肇經室集·明堂論》。爲一切政令所自出。讀惠氏棟《明堂大道錄》可見。《漢志》云：“墨家者流，蓋出於清廟之守，茅屋采椽，是以貴儉；養三老五更，是以兼愛；選士大射，是以尚賢；宗祀嚴父，是以右鬼；順四時而行，是以非命；以孝視天下，是以尚同。”茅屋采椽，明堂之制也。養三老五更，學校與明堂合也。選士大射，後世行於泮宮；然選士本以助祭，其即在明堂宜也。宗祀嚴父，清廟明堂合一之制也。順四時而行，蓋《禮記·月令》、《呂覽·十二紀》、《淮南·時則訓》所述之制，所謂一切政令，皆出明堂也。明堂既與清廟合，以孝視天下，說自易明。《論語》：“子曰：禹，吾無間然矣。菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕，卑宮室，而盡力乎溝洫。”“致孝乎鬼神”，“致美乎黻冕”，則宗祀嚴父之說也。卑宮室，則茅屋采椽之謂也。《禮記·禮運》：“孔子曰：我欲觀夏道，是故之杞；而不足徵也，吾得夏時焉。”所謂夏時者，鄭《注》以《夏小正》之屬當之，而亦不能質言。竊以《月令》諸書所載，實其遺制。夏早於周千餘歲，生計程度尚低，政治制度亦簡，一切政令皆出明堂，正是其時。周之明堂，即唐、虞之五府，夏之世室，殷之重屋，乃祀五帝之所。《史記·五帝本紀》索隱引《尚書·帝命驗》。五帝者：東方青帝靈威仰，主春生；南方赤帝赤熛怒，主夏長；西方白帝白招拒，主秋成；北方黑帝汁光紀，主冬藏；而中央黃帝含樞紐，則寄王四時；以四時化育，亦須土也。蓋以天地萬物，同爲自然之力所成，乃進化以後之說。其初則誠謂有一天神焉，“申出萬物”，“陰隲下民”；繼又本“卑者親視事”之義，造爲所謂五帝，以主四時化育；而昊天上帝耀魄寶，則“居其所而衆星拱之”而已。君德之貴無爲，其遠源蓋尚在此。夫學說之變遷，必較制度爲速。以孔子之睿智，豈尚不知五行災變之不足憑；然其刪定六經，仍過而存之者，則以其沿襲既久，未可驟廢故也。然則夏之遺制，猶存於周之明堂，正不足怪。墨子所取之說，雖與諸家異，又足考見未進化時之哲學矣。墨子救世之志，誠可佩仰。然其學不久即絕，亦未始不由於此。以是時哲學業已大進，而墨子顧欲逆行未進化時之說故也。

諸子派別：《史記·太史公自序》述其父談之論，分爲陰陽、儒、墨、名、法、道德六家。《漢志·諸子略》，益以縱橫家、雜家、農家、小說家爲十家，其中去小說家爲九流。此外兵家、數術、方技，《漢志》各自爲略，而後世亦入子部。

案兵家及方技，其爲一家之學，與諸子十家同。數術與陰陽家，尤相爲表裏。《漢志》所以析之諸子之外者，以本劉歆《七略》，《七略》所以別之者，以校書者異其人，《七略》固書目，非論學術派別之作也。十家之中，陰陽家爲專門之學，不易曉。小說家無關宏旨。九流之學，皆出王官，惟小說家則似起民間。《漢志》所謂“街談巷語，道聽塗說者之所造，閭里小知者之所及”也。《莊子·外物篇》：“飾小說以干縣令，其於大達亦難矣。”《荀子·正名篇》：“故知者論道而已矣，小家珍說之所願皆衰矣。”所謂“飾小說”及“小家珍說”，似即《漢志》之小說家。蓋九流之學，源遠流長，而小說則民間有思想、習世故者之所爲；當時平民，不講學術，故雖偶有一得，初不能相與講明，逐漸改正，以漸進於高深；亦不能同條共貫，有始有卒，以自成一統系；故其說蒙小之名，而其書乃特多。《漢志》小說家之《虞初周說》，至九百四十三篇，《百家》至百三十九卷是也。其說固未嘗不爲諸家所採，如《御覽》八百六十八引《風俗通》，謂“城門失火，殃及池魚”，本出《百家書》是。然徒能爲小說家言者，則不能如蘇秦之遍說六國，孟子之傳食諸侯；但能飾辭以干縣令，如後世求仕於郡縣者之所爲而已。墨家上說之外，更重下教。今《漢志》小說家有《宋子》十八篇，實治墨學者宋鈃所爲；蓋採小說家言特多也。古之所謂小說家者如此；後世寄情荒怪之作，已非其倫；近世乃以平話尸小說之名，則益違其本矣。農家亦專門之學，可暫緩。縱橫家鬼谷子係僞書。其真者《戰國策》，今已歸入史部。所最要者，則儒、墨、名、法、道及雜家六家而已。儒家之書，最要者爲《孟子》，又《禮記》中存儒家諸子實最多，今皆已入經部。存於子部者惟一《荀子》。此書真僞，予頗疑之。然其議論，固有精者；且頗能通儒法之郵；固仍爲極要之書也。墨家除《墨子》外，更無傳書。《晏子春秋》雖略有墨家言，而無甚精義。名家《經》及《經說》見《墨子》；其餘緒論，散見《莊子》、《荀子》及法家書中。法家：《商君書》精義亦少，間有之，實不出《管》、《韓》二子之外。道家又分二派：（一）明“欲取姑與”、“知雄守雌”之術，《老子》爲之宗；而法家之《管》、《韓》承其流。（二）闡“萬物一體”、“乘化待盡”之旨，其說具於《莊子》。《列子》書晚出，較《莊子》明白易解，然其精深，實不逮《莊子》也。而雜家之《呂覽》、《淮南》，兼綜九流，實爲子部瑰寶。《淮南王書》雖出西漢，然所纂皆先秦成說，精卓不讓先秦諸子也。兵家精義，略具《荀子·議兵》、《呂覽·孟秋》《仲秋》二紀、《淮南·兵略》及《管子》中言兵法諸篇。醫經經方，亦專門之學，非急務。然則儒家之《荀》，墨家之《墨》，法家之《管》、《韓》，道家之《老》、《莊》，雜家之《呂覽》、《淮南》，實諸子書中最精要者；苟能先熟此八書，則其餘子部之書，皆可迎刃而解；而判別其是非真僞，亦昭昭然白黑分矣。讀此八書之法：宜先《老》，次《莊》，次《管》、《韓》，次《墨》，次《荀》，殿以《呂覽》、《淮南》。先《老》、《莊》者，以道家專言原理，爲諸家之學所自出也；次《管》、《韓》者，以法家直承道家之流也；次《墨》，以見哲學中之別派也；《荀子》雖隸儒家，然其書晚出，於諸家之學，皆有論難，實兼具雜家之用；以之與《呂覽》、《淮南》，相次并讀，可以綜覽衆家，考見其異同得失也。

讀諸子書者，宜留意求其大義。昔時治子者，多注意於名物訓詁，典章制

度，而於大義顧罕研求。此由當時偏重治經，取以與經相證；此仍治經，非治子也。諸家固亦有知子之大義足貴，從事表章者。然讀古書，固宜先明名物制度；名物制度既通，而義乃可求。自漢以後，儒學專行，諸子之書，治之者少；非特鮮疏注可憑，抑且乏善本足據，校勘訓詁，爲力已疲。故於大義，遂罕探討。善夫章太炎之言曰：“治經治子，校勘訓詁，特最初門徑然。大略言之：經多陳事實，諸子多明義理。校勘訓詁而後，不得不各有所主。故賈、馬不能理諸子，而郭象、張湛不能治經。”《與章行嚴論墨學第二書》，見《華國月刊》第四期。胡適之亦謂“治古書之法有三：（一）校勘，（二）訓詁，（三）貫通。清儒精於校勘訓詁，於貫通工夫，尚有未逮”。見所著《中國哲學史大綱》上卷第一篇。誠知言之選也。今諸子之要者，經清儒校勘訓釋之後，近人又多有集解之本，初學披覽，已可粗通。若求訓釋更精；及以其所述制度，互相比較，並與群經所述制度相比較；制度以儒家爲詳，故以諸子所述制度與經比較尤要。則非初學所能。故當先求其大義。諸家大義，有彼此相同者，亦有相異者。相同者無論矣，即相異者，亦仍相反而相成。宜深思而求其會通；然後讀諸子書，可謂能得其要。至於校勘疏解，偶有所得，亦宜隨時札記，以備他日之精研。讀書尚未終卷，即已下筆千言；詆排先儒，創立異說。此乃時人習氣，殊背大器晚成之道，深願學者勿效之也。凡人著書，有可速成者，有宜晚出者。創立新義，發前人所未發；造端宏大，欲求詳密，斷非一人之力所能；祇可姑引其端，而疏通證明，則望諸異人，或俟諸後日；此可早出者也。此等新義之發明，恒歷數百千年而後一見。乃時會爲之，非可強求；亦決非人人可得。至於校勘考證之學，正由精詳，乃能得闡。必宜隨時改訂，以求完密；苟爲未定之說，不可輕出誤人。今人好言著書，而其所談者，皆校勘考證之事，此則私心期期以爲不可者也。

讀古書固宜嚴別真僞，諸子尤甚。秦、漢以後之書，僞者較少，辨別亦較易，古書則不然。古書中之經，治者較多，真僞已大略可睹，子又不然也。然近人辨諸子真僞之術，吾實有不甚敢信者。近人所持之術，大要有二：（一）據書中事實立論，事有非本人所能言者，即斷爲僞。如胡適之摘《管子·小稱篇》記管仲之死，又言及毛嬙、西施，《立政篇》闢寢兵兼愛之言，爲難墨家子論是也。（二）則就文字立論，如梁任公以《老子》中有偏將軍、上將軍之名，謂爲戰國人語；見《學術講演集》評胡適之《中國哲學史大綱》。又或以文字體制之古近，而辨其書之真僞是。予謂二法皆有可採，而亦皆不可專恃。何則？子爲一家之學，與集爲一人之書者不同，前已言之。故讀子者，不能以其忽作春秋時人語，忽爲戰國人之言，而疑其書之出於僞造；猶之讀集者，不能以其忽祖儒家之言，忽述墨家之論，而疑其文非出於一人。先秦諸子，大抵不自著書。今其書之存者，大抵治其學者所爲；而其

纂輯，則更出於後之人。書之亡佚既多；輯其書者，又未必通其學；即謂好治此學；然既無師授，即無從知其書之由來，亦無從正其書之真偽；即有可疑者，亦不得不過而存之矣。不過見講此類學術之書共有若干，即合而編之，而取此種學派中最有名之人，題之曰某子云耳。然則某子之標題，本不過表明學派之詞，不謂書即其所著；與集部書之標題為某某集者，大不相同。集中記及其人身後之事，及其文詞之古近錯出，固不足怪。至於諸子書所記事實，多有訛誤，此似誠有可疑；然古人學術，多由口耳相傳，無有書籍，本易訛誤。而其傳之也，又重其義而輕其事；如胡適之所摘莊子見魯哀公，自為必無之事。然古人傳此，則但取其足以明義，往見者果為莊子與否，所見者果為魯哀公與否，皆在所不問。豈惟不問，蓋有因往見及所見之人，不如莊子及魯哀公之著名，而易為莊子與魯哀公者矣。然此尚實有其事。至如孔子往見盜跖等，則可斷並其事而無之。不過作者胸中有此一段議論，乃托之孔子、盜跖耳；此則所謂“寓言”也。此等處若據之以談史實，自易繆誤；然在當時，固人人知為“寓言”。故諸子書中所記事實，乖繆者十有七八，而後人於其書，仍皆信而傳之。胡適之概斷為當時之人，為求利而偽造；又譏購求者之不能別白；亦未必然也。誤之少且小者，後人或不能辨；今諸子書皆罅漏百出，繆誤顯然，豈有概不能辨之理。設事如此，行文亦然。今所傳五千言，設使果出老子，則其書中偏將軍、上將軍，或本作春秋以前官名，而傳者乃以戰國時之名易之。此則如今譯書者，於書中外國名物，易之以中國名物耳。雖不免失真，固與偽造有別也。又古人之傳一書，有但傳其意者，有兼傳其詞者。兼傳其詞者，則其學本有口訣可誦，師以是傳之徒，徒又以是傳之其徒；如今瞽人業算命者，以命理之書口授其徒然。此等可傳之千百年，詞句仍無大變。但傳其意者，則如今教師之講授，聽者但求明其意即止；迨其傳之其徒，則出以自己之言；如是三四傳後，其說雖古，其詞則新矣。故文字氣體之古近，亦不能以別其書之古近也，而況於判其真偽乎。今各家學術，據其自言，皆有所本，說誠未必可信。《淮南子·修務訓》已言之。然亦不能絕無關係。如管夷吾究但長於政事，抑兼長於學問，已難質言。即謂長於學問，亦終不似著書之人。然今《管子·戒篇》載流連荒亡之說，實與《孟子》引晏子之言同；《梁惠王下》篇。《晏子春秋》亦載之；則此派學術，固出於齊；既出於齊，固不能斷其與管仲無關也。中、小《匡篇》所述治制，即或為管仲之遺。其他自謂其學出於神農、黃帝者視此。《孟子》“有為神農之言者許行”，梁任公謂其足為諸子托古之鐵證。其意謂許行造作言語，托之神農也。然此語恐非如此解法。《禮記·曲禮下》篇：“醫不三世，不服其藥。”疏引又說云：“三世者：一曰黃帝針灸；二曰神農本草；三曰素女脈訣，又云夫子脈訣。”然則“神農本草”四字，乃一學科之

名。今世所傳《神農本草經》，非謂神農氏所作之《本草經》；乃謂神農本草學之經，猶今言藥物學書耳。世多以其有後世郡縣名，而訾其書非神農氏之舊，誤矣。《月令》：季夏之月，“毋發令以妨神農之事”。此“神農”二字，決不能作神農氏解。然則諸書所引神農之教，如“一男不耕，或受之饑；一女不織，或受之寒”云云，亦非謂神農氏之教，乃謂神農學之說矣。“有爲神農之言者”，爲當訓治，與《漢書·武紀》“丞相綰奏所舉賢良方正，或治申、商、韓非、蘇秦、張儀之言”，句法相同。《漢志》論農家者流曰：“鄙者爲之，以爲無所事聖王，欲使君臣并耕”，正許行之說；初非謂其造作言語，托之神農也。夫神農、黃帝、管仲，誠未必如托之者之言；然其爲此曹所托，亦必自有其故；此亦考古者所宜究心矣。要之古書不可輕信，亦不可抹煞。昔人之弊，在信古過甚，不敢輕疑；今人之弊，則又在一概吐棄，而不求其故。楚固失之，齊亦未爲得也。

明乎此，則知諸子之年代事蹟，雖可知其大略，而亦不容鑿求。若更據諸子中之記事以談古史，則尤易致誤矣。蓋古書之存於今，而今人據爲史料者，約有數種：（一）史家所記，又可分爲四種：《尚書》，一也。《春秋》，二也。《國語》，三也。孔子所修之《春秋》，雖爲明義而作，然其原本則爲記事之書。《左氏》真僞未定，即真，亦與《國語》同類也。世系，四也。此最可信。（二）私家紀事之作。其較翔實者，如孔門之《論語》；其務恢侈者，則如《管子》大、中、小《匡》三篇是也。前者猶可置信，後者則全不足憑矣。古代史家所記之事，誠亦未必盡信。然較諸私家傳說，則其謹嚴荒誕，相去不啻天淵。試取大、中、小《匡》三篇一讀便見。此三篇中，《大匡》前半篇及《小匡》中“宰孔賜祚”一段，蓋後人別據《左氏》一類之書補入，餘則皆治法學者傳述之辭也。（三）諸子中之記事，十之七八爲寓言；即或實有其事，人名地名及年代等，亦不可據；彼其意，固亦當作寓言用也。據此以考事實，苟非用之十分謹慎，必將治絲益棼。夫諸子記事之不可盡信如此；而今人考諸子年代事蹟，顧多即以諸子所記之事爲據；既據此假定諸子年代事蹟，乃又持以判別諸子之書之信否焉，其可信乎？一言蔽之，總由不知子與集之異，太重視用作標題之人，致有此誤也。

吾謂整治諸子之書，仍當著重於其學術。今諸子書急待整治者有二：（一）後人僞造之品，竄入其中者。（二）異家之言，誤合爲一書者。蓋諸子既不自著書；而其後學之著書者，又未嘗自立條例，成一首尾完具之作；而其書亡佚又多；故其學術之真相，甚難窺見。學術之真相難見，則僞品之竄入自易，異家之誤會亦多。夫真僞混淆，則學說湮晦；異家錯處，則流別不明；此誠足爲治諸子學之累；故皆急宜揀剔。揀剔之法，仍宜就其學術求之，即觀其同，復觀其異；即觀其同異，更求其說之所自來；而求其所以分合之由。如是，則諸子之學可明；而諸子之學之根源，及其後此之興替，亦可見矣。此法今人必譏其偏於主觀；然考校書中事實及文體之法，既皆不足恃，則仍不能不出於此也。

舊時學者，於吾國古書，往往過於尊信；謂西方學術，精者不出吾書。又或曲加附會，謂今世學術，皆昔時所已有。今之人則適相反，喜新者固視國故若土苴；即篤舊者，亦謂此中未必真有可取；不過以爲舊有之物，不得不從事整治而已。此皆一偏之見。平心論之：社會科學之理，古人皆已引其端；其言之或不如後世之詳明，而精簡則遠過之。截長補短，二者適足相償也。且古代思想，恒爲後世學術風俗之原；昧乎其原，則於其流終難深曉。諸子爲吾國最古之學；雖其傳久晦，而其義則已於無形中蒸爲習尚，深入於人人之心。不知此者，其論世事，縱或持之有故，終不免隔河觀火之談。且真理古今不異，苟能融會貫通，心知其意，古書固未必不周今用；正可以今古相證而益明也。惟自然科學，中國素不重視；即有發明，較諸今日，亦淺薄已甚，稍加疏證，不過知古代此學情形如何，當作史材看耳。若曲加附會，侈然自大，即不免夜郎之誚矣。

讀諸子者，固不爲研習文辭。然諸子之文，各有其面貌性情，彼此不能相假；亦實爲中國文學，立極於前。留心文學者，於此加以鑽研，固勝徒讀集部之書者甚遠。中國文學，根柢皆在經史子中，近人言文學者，多徒知讀集，實爲捨本而求末；故用力多而成功少；予別有論。即非專治文學者，循覽諷誦，亦足所祛除鄙俗，涵養性靈。文學者美術之一；愛美之心，人所同具；即不能謂文學之美，必專門家乃能知之，普通人不能領略也。諸子之文，既非出於一手，并非成於一時。必如世俗論文者之言，謂某子之文如何，固近於鑿；然其大較亦有可言者。大約儒家之文，最爲中和純粹。今荀子雖稱爲儒，其學實與法家近；其文亦近法家。欲求儒家諸子之文，莫如於《小戴記》中求之；前已論及。道家《管》、《老》一派，文最古質。以其學多傳之自古，其書亦非東周時人所撰也。見後。《莊子》文最詼詼，以當時言語程度尚低，而其說理頗深，欲達之也難，不得不反復曲譬也。法家文最嚴肅。名家之文，長於剖析；而法家論事刻核處，亦實能辨別豪芒。以名法二家，學本相近也。《墨子》文最冗蔓。以其上說下教，多爲愚俗人說法，故其文亦隨之而淺近也。大約《墨子》之文，最近當時口語。縱橫家文最警快，而明於利害。《戰國策》中，此等文字最多；諸子中亦時有之；說術亦諸家所共習也。雜家兼名、法，合儒、墨，其學本最疏通，故其文亦如之；《呂覽》、《淮南》，實其巨擘。而《呂覽》文較質實，《淮南》尤縱橫馳騁，意無不盡，則時代之先後爲之也。要之言爲心聲，諸子之學，各有專門，故其文亦隨之而異，固非有意爲之；然其五光十色，各有獨至之處，則後人雖竭力摹仿，終不能逮其十一矣。以今語言之，則諸子之文，可謂“個性”最顯著者，欲治文學者，誠不可不加之意也。

老 子

道家之書，後世爲神仙家所依托，固已全失其本真；即反諸魏、晉之初，談玄者率以《老》、《莊》并稱，實亦已非其朔。若循其本，則《漢志》所謂道家者流，其學實當分二派：一切委心任運，乘化以待盡，此一派也。現存之書，《莊》、《列》爲其代表。秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此一派也。現存之書，以《老子》爲最古。此二派，其崇尚自然之力同；然一因自然力之偉大，以爲人事皆無可爲，遂一切放下；一則欲因任之以致治，善用之以求勝；其宗旨固自不同。夷考漢人之言，多以黃、老連稱，罕以老、莊并舉。案今《列子書》第一篇《天瑞》，引《黃帝書》二條，黃帝之言一條。第二篇爲《黃帝篇》，引老聃之言一條。第六篇《力命》引老聃謂關尹之言一條，《黃帝書》一條。而《天瑞篇》所引《黃帝書》，有一條與今《老子書》同。“谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地之根。綿綿若存，用之不勤”。《列子》原未必可信，然十之七八，當係採古書纂輯而成，必非晉人杜撰；然則“黃老”者，乃古代學派之名；其學遠托諸黃帝；而首傳其說者，則老子也。今觀《老子書》，文體甚古。全書多作三四言韻語。乃未有散文前之韻文。間有長句及散句，蓋後來所加。又全書之義，女權皆優於男權。案今《周易》首乾，而《殷易》先坤，見《禮記·禮運》“吾得坤乾焉”鄭注，此亦吾國男女權遞嬗之遺跡。然殷時女權，實已不盛。吾別有考。《老子》全書，皆稱頌女權；可見其學必始於殷以前。托諸黃帝，固未必可信。然據《禮記·祭法》，嚴父配天，實始於禹；則夏時男權已盛，老子之學，必始五帝時矣。蓋舊有此說，口耳相傳，至老子乃誦出其文也。書中無男女字，但稱牝牡；亦可徵其時代之早。近人如梁任公，以其書中有偏將軍、上將軍之名；又謂“師之所處，荊棘生焉，大兵之後，必有凶年”等語，似係見過長平等大戰者。遂疑爲戰國時書。胡適之摘其“民之饑，以其上食稅之多”，“天之道，損有餘而補不足，人之道則不然，損不足以奉有餘”等語，謂爲反對東周後之橫征暴斂，引《碩鼠》等詩爲證，皆非也。偏將軍、上將軍等語，不足爲《老子書》出戰國後之證，前已辯之。“師之所處，荊棘生焉，大兵之後，必有凶年”，凡戰事皆然，何必長平等大戰？《老子》一書，皆發揮玄理之語，非對一時政治立言；又觀其文體之古，即知其書非出周代，亦不得引風詩爲證也。

《老子》全書之旨，可以兩言括之：（一）曰治國主於無爲，（一）曰求勝敵當以卑弱自處而已。吾國古代哲學，近於機械論，前已言之。既近機械論，則視一切社會現象，皆有自然之律，運行乎其間，毫厘不得差忒，與研究自然科學者之視自然現象同；彼其視自然之力，至大而不可抗也，故祇有隨順，斷無可違逆之，使如吾意之理。欲違逆之使如吾意，即所謂“有爲”；一切隨順天然之律，而不參以私意，則即所謂“無爲”也。凡治事者，最貴發見自然之律而遵守之；而不然者，姑無論其事不能成，即使幸成焉，其反動之力，亦必愈大；此老子所以主張治國以無爲爲尚也。至其求勝敵之術，所以主於卑弱者，則因其以自然力之運行為循環之故。所謂“道之動曰反”也。自然力之運行，既爲循環，則盛之後必繼以衰，強之後必流於弱，乃無可逃之公例；故莫如先以卑弱自處。此皆老子應事之術也。至其空談原理之語，宗旨亦相一貫；蓋所謂治國當主無爲，勝敵必居卑弱者，不外遵守天然之律而已。古代哲學之宇宙論，以爲萬物同出一原，前文亦已言及；萬物同出一原，則現象雖殊，原理自一。此形形色色之現象，老子喻之以“器”；而未成萬物前之原質，則老子喻之以“樸”。其曰“樸散而爲器”者，猶曰原質分而爲萬物耳。夫同一原質，斷未有不循同一定律者；至其散而爲萬物，則有難言者矣。《老子》一書，反復推闡，不外謂樸散爲器之後，仍當遵守最初之原理。其曰“見素”，欲見此也；其曰“抱璞”，欲抱此也；其曰“守中”，以此爲中也；其曰“抱一”，以此爲一也。又其言曰：“有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾。”又曰：“天下皆知美之爲美，斯惡矣；皆知善之爲善，斯不善矣。”欲舉天下對待之境，一掃而空之。亦以此等相對之名，皆“樸散爲器”而始有；返諸其初，則祇渾然之一境也。此其“絕聖棄智”，“聖人不死，大盜不止”之說所由來，而亦莊周“齊物”之理所由立。百家之學，其流異，其原固無不同；然其流既異，即不得因其原之同，而泯其派別也。老子全書之宗旨如此；由前總論所述，已可見之。然《老子書》解者最多，而其附會曲說亦最甚；故不憚詞費，更申言之。要之古書中語，具體者多，抽象者少。此自言語巧拙，今古不同使然。讀書固貴以意逆志，不可以詞害意；世之誤解《老子》者，多由泥其字面，誤取譬之詞，爲敷陳之論，有以致之也。又古書中“自然”字，“然”字當作成字解，不當作如此解。如《老子》“功成事遂，萬物皆謂我自然”；《淮南子·原道訓》“萬物固以自然，聖人又何事焉”是也。

《老子》書注者極多，最通行者，爲河上公注、王弼注、吳澄注三種。河上公注爲僞物，前人已言之。王弼注刻本雖晚出，然陸德明《經典釋文》，爲作音訓；又《列子》引《黃帝書》一條，與《老子》同者，張湛即引弼注注之，皆與今本

相符；可證其非偽物。吳澄注多以釋理與道家言相證，雖非本旨，亦尚無金丹黃白，如塗塗附之談。予謂《老子書》並不難解，讀者苟具哲學常識，凡研究中國古哲學及佛書者，必須先有現在哲學常識。此層最爲緊要；否則研究中國哲學者，易致貌似玄妙，而實無標準。研究佛學者，更易流於迷信。即不看注，義亦可通；而一看注，則有時反至茫昧；初學讀此書，可但涵泳本文，求其義理。諸家之注，一覽已足，不必深求也。

欲求《老子》之義於本文，姚鼐《老子章義》，卻可一覽。《老子》原書，本無《道經》、《德經》之分，分章更係諸家隨意所爲；讀者但當涵泳本文，自求條理，若一拘泥前人章句，則又滋糾紛矣。姚氏此書，即以前人分章爲不然，以意重定；雖不必執其所定者爲準，然其法自可用也。

古書“經”、“傳”恒相輔而行，大抵文少而整齊有韻者爲“經”，議論縱橫者爲“傳”。蓋經爲歷世相傳，簡要精當之語，“寡其辭，協其音”，所以便誦讀；而傳則習其學者發揮經意之書也。《老子》書理精詞簡，一望而可知爲經；其學之傳授既古，後學之發揮其義者自多。據《漢志》：道家有《老子鄰氏經傳》四篇、《老子傅氏經說》三十七篇、《老子徐氏經說》六篇、劉向《說老子》四篇，蓋皆《老子》之傳。惜其書皆不傳。然解釋《老子》之詞，散見於諸子中者仍不少。近人長沙楊樹達，嘗彙輯之而成《老子古義》一書中華書局出版。極可看。焦竑《老子翼》三卷，輯《韓非》以下解《老子》者六十四家，採摭可謂極博，然亦宋以後說爲多，初學可暫緩。

莊子

《莊子》與《老子》同屬道家，而學術宗旨實異，前已言之。《莊子》之旨，主於委心任運，頗近頹廢自甘；然其說理實極精深。中國哲學，偏重應用，而輕純理；固以此免歐洲、印度哲學不周人用之誚，而亦以此乏究極玄眇之觀。先秦諸子中，善言名理，有今純理哲學之意者，則莫《莊子》若矣。《列子》宗旨與《莊子》大同。然其書似出後人纂輯，不免羈雜；精義亦不逮《莊子》之多。又據《莊子》末篇，則惠施之學，頗與莊子相近。然惠施學說，除此以外，無可考見；他書引惠子事，多無關哲理，如今《莊子》之有《說劍篇》耳。章太炎於先秦諸子中，最服膺《莊子》，良有由也。

今《莊子》書分內篇、外篇及雜篇。昔人多重內篇，然外篇實亦精絕，惟雜篇中有數篇無謂耳。分見後。

《莊子》注以郭象爲最古，《世說新語》謂其竊諸向秀，據後人所考校，誠然。可參看《四庫書目提要》。此注與《列子》張湛注，皆善言名理；似尚勝王弼之《易》注及《老子》注。兼可考見魏、晉人之哲學，實可寶也。四庫所著錄者，有宋褚伯秀《南華真經義海纂微》一百六卷。纂郭象、呂惠卿、林疑獨、陳祥道、陳景元、王雲、劉概、吳儔、趙以夫、林希逸、李士表、王旦、范元應十三家之說。《提要》謂宋以前解《莊子》者，梗概略具於是。又焦竑《莊子翼》八卷，體例與其《老子翼》同。雖《提要》議其不如彼書之精，然亦多存舊說也。近人注釋，有郭慶藩《莊子集釋》、王先謙《莊子集解》。郭氏書兼載郭象注及唐成玄英疏，更集衆說，加以疏釋，頗爲詳備。王氏書較郭氏爲略，蓋其書成於郭氏之後，不取重複，故但說明大意而止也。

《逍遙游》第一 此篇借物之大小不同，以明當境各足之義。蓋世間之境，貧富貴賤，智愚勇怯，一若兩端相對者然；語其苦樂，實亦相同。然世多以彼羨此，故借大小一端，以明各當其分；大者不必有餘，小者不必不足；郭注所謂“以絕羨欲之累”也。“列子御風而行”一段，爲《莊子》所謂逍遙者，其義主於“無待”。夫世間之物，無不兩端相對待者，欲求無待，非超乎此世界之外不

可，則其說更進矣。此篇文極談詭，然須知諸子皆非有意爲文。其所以看似談詭者，以當時言語程度尚低，抽象之詞已少；專供哲學用之語，更幾於絕無；欲說高深之理，必須取譬於實事實物；而眼前事物，欲以說明高深之理極難；故不得不如是也。此等處宜探其意而弗泥其辭；苟能心知其意，自覺其言雖談詭，而其所說之理，實與普通哲學家所說者無殊矣。至於世俗評文之家，竟謂諸子有意於文字求奇，其說更不足論。此凡讀古書皆然。然《莊子》書爲後人穿鑿附會最甚，故於此發其凡。此篇引《齊諧》之言。所謂《齊諧》者，蓋誠古志怪之書，而作此篇者引之。不然，初不必既撰寓言，又偽造一書名，而以其寓言托之也。然則此篇中談詭之語，尚未必撰此篇者所自造；有意於文字求奇之說，不攻自破矣。

《齊物論》第二 論與倫古字相通。倫者類也，物必各有不同，然後可分爲若干類，故倫字有不同之義。猶今人各種東西之種字耳。此篇極言世界上物，雖形形色色，各有不同，然其實仍係一物。蓋“彼出於是，是亦因彼”，去彼則此之名不存，去此則彼之名亦不立；又宇宙之間，變化不已，此物可化爲彼，彼物亦可變爲此；此足見分別彼此，多立名目者，乃愚俗人之見矣。此篇宗旨，在“天地與我并生，萬物與我爲一”十二字；惠施“泛愛天地，萬物一體”之說，見《天下篇》。亦由此理而出，實仍本於古代哲學，宇宙萬物皆同一原質所成之觀念也。亦可見先秦諸子之學，同出一原矣。

《養生主》第三 此篇言作事必順天理，以庖丁解牛爲喻；天者自然，理者條理。隨順天理，即隨順自然之條理也。人能知此理，則能安時處順，使哀樂不入，而可以養生。

《人間世》第四 此篇言處世之道，貴於虛己。所謂“虛己”者，即無我之謂也；人而能無我，則物莫能害矣。物兼人爲之事，及自然之力言。

《德充符》第五 此篇舉兀者等事，見無我者之爲人所悅，是爲德充之符。

《大宗師》第六 郭《注》云：“雖天地之大，萬物之富，其所宗而師者無心也。”此篇蓋發揮哲學中之機械論，夫舉全宇宙而爲一大機械，則人處其間，祇有委心任運而已。故曰“天地大爐，造化大冶，惟所陶鑄，無乎不可”也。

《應帝王》第七以上內篇。 此篇言應世之術，貴乎無所容心。其言曰“至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏”，乃全篇之宗旨也。蓋言無我則能因物付物，是爲應世之術。

《駢拇》第八 此篇言仁義非人性。伯夷、盜跖，雖善惡不同，而其爲失本性則均。齊是非之論也。

《馬蹄》第九 此篇言伯樂失馬之性，聖人毀道德以爲仁義，與上篇宗旨

意同。

《胠篋》第十 此篇言善惡不惟其名惟其實，因欲止世之爲惡者，而分別善惡，爲惡者即能並善之名而竊之；夫善之名而爲爲惡者所竊，則世俗之所謂善者不足爲善，惡者不足爲惡，審矣。乃極徹底之論也。

《在宥》第十一 此篇言以無爲爲治，而後物各得其性命之情；戒干涉，主放任之論也。“性命”二字之義見前。

《天地》第十二 此篇爲古代哲學中之宇宙論，極要。

《天道》第十三 此篇由哲學中之宇宙論，而推論治天下之道，見道德名法，皆相一貫而歸本於無爲。

《天運》第十四 此篇言仁義等之不足尚。

《刻意》第十五 此篇言虛無無爲之貴。

《繕性》第十六 此篇言心之所欲，多非本真，故戒去“性”而從心，當反情性而復其初。

《秋水》第十七 此篇首設河伯、海若問答，亦齊物之旨。“夔憐蚘”一節，言人當任天而動。“孔子畏於匡”一節，言窮通由於時命，非人所能爲。“莊子與惠子游濠梁”一節，言名學之理頗深；惟“莊子釣於濮水”、“惠子相梁”兩節粗淺。

《至樂》第十八 此篇言“無爲爲至樂，至樂者無樂”。因極言生死之同。“種有幾”一段亦此義。郭注：有變化而無死生也。近人以牽合生物學，似非也。

《達生》第十九 此篇言生之來不能卻，其去不可止；能遺世則爲善養生；亦委心任運之論。

《山木》第二十 此篇言人之處世，材不材皆足嬰患，惟乘道德而游者不然。所謂乘道德者，虛己之謂也；虛己則無計較利害之心，無計較利害之心，則物莫之能累矣。亦《人間世》、《德充符》兩篇之旨也。

《田子方》第二十一 此篇記孔子告顏回語，亦齊物之旨。老聃告孔子語，推論生物之原，由於陰陽二力，亦古代哲學中之宇宙論也。

《知北游》第二十二以上外篇。 此篇言“道”，亦古代哲學中宇宙論也。其言“無無”之義，已頗涉認識論矣。

《庚桑楚》第二十三 此篇文頗艱深，其大意謂一切禍福，皆心所造；故心無利害之念，則物自莫之能侵。所謂“寇莫大於陰陽，猶今言自然力。無所逃於天地之間，非陰陽賊之，心自使之”；“身若槁木，心若死灰，禍亦不至，福亦不來”也。其云：“萬物出乎無有；有不能以有爲有，必出乎無有；而無有一無有。聖

人藏於是。”闡無有之理尤精。此言一切萬物，彼不能爲此之原因，此亦不能爲彼之原因。乃道家虛無無爲之旨所從出也。

《徐無鬼》第二十四 此篇亦言爲仁義，則必流於不仁義，道家所以貴道德而賤仁義者由此。末段亦涉及古代哲學中之宇宙論，文頗難解。

《則陽》第二十五 此篇亦言爲仁義則必流於不仁不義，兼涉及宇宙論，與上篇同。篇末“莫爲”、“或使”之辯，即哲學中“有神”、“無神”之爭也。其論犯罪者非其罪一節，尤有合於社會主義。

《外物》第二十六 此篇爲雜論。

《寓言》第二十七 此篇亦雜論，有與他篇重複處。

《讓王》第二十八 此篇雜記讓國之事，言惟輕天下重一身者，乃足以治天下；詞意似淺。然道家所謂“養生”，其意實謂必如此之人，乃足以治天下，而非徒寶愛其身，欲求全其性命，即此可見。此義道家屢及之，如《呂覽·貴生》、《淮南·精神訓》、《詮言訓》是。神仙家之竊取附會，而自托於道家者，其失不待辯而自明矣。

《盜跖》第二十九 此篇言君子小人，名異實同，莫如恣睢而求目前之樂。與《列子·楊朱篇》同義。其言富者之苦樂一節，頗可考見古代社會生計情形。

《說劍》第三十 此篇記莊子說止趙文王好劍之事，意義淺薄，與《莊子》全書，了無關涉。且此事散見他書者甚多，所屬之人亦各異。凡古代傳說之事，固多如此。蓋此事相傳，一說以屬莊子，故編《莊子》書者，遂以之輯入爲一篇也。

《漁父》第三十一 此篇亦淺薄。

《列御寇》第三十二 此篇亦淺薄，而間有精論。

《天下》第三十三 此篇蓋莊子之自叙，前總論，後分列諸家，可考見古代學術源流。論古代學術源流者，以《莊子》此篇、《淮南·要略》、《太史公自序》、《漢書·藝文志》四篇爲最有條理。而四篇又各有勝處。《漢志》推論諸家之學所自出，可見其各有所本；《莊子》此篇則言道術始合而後分，可見諸家之學，雖各有所本，而仍同出一原；同出一原，謂其同根據於古代之哲學；各有所本，則言其以一種哲學，而推衍之於各方面。其義相反而相成。《淮南》論諸子之學，皆起於救時之弊，有某種弊，即有某種學；如方藥然，各有主治，即各有用處。而《太史公自序》，則言諸家之學，各有所長，亦各有所短；其義亦相反而相成也。

列子

此書前列張湛《序》，述得書源流，殊不可信。而云“所明往往與佛經相參，大同歸於老莊”；“屬辭引類，特與《莊子》相似。莊子、慎到、韓非、尸子、淮南子，玄示指歸，多稱其言”；則不啻自寫供招。佛經初入中國時，原有以其言與老、莊相參者；一以爲同，一以爲異，兩派頗有爭論。湛蓋亦以佛與老、莊之道爲可通，乃偽造此書，以通兩者之郵也。其云莊子、慎到等多稱其言，蓋即湛造此書時所取材。汪繼培謂“後人依採諸子而稍附益之”，最得其實。然此固不獨《列子》。凡先秦諸子，大都不自著書；其書皆後人採綴而成；採綴時，豈能略無附益，特其書出有早晚耳。故此書中除思想與佛經相同，非中國所固有者外，仍可認爲古書也。篇首劉向校語，更不可信。凡古書劉向序，大都僞物。姚姬傳惟信《戰國策序》爲真，予則並此而疑之。

注《莊子》書者甚多，《列子》則惟張湛一注，孤行於世。唐殷敬順就張湛注作《釋文》，本各爲書。元、明以來刻本，皆以《釋文》入注，二者遂混淆不辨。清汪繼培得影宋鈔本，又錄《釋文》單行本於《道藏》，據以參校，二者始各還其舊。此外參校之本尚多，實此書最善之本也。又有唐盧重元注，《唐·藝文志》以下，皆不著錄。鄭樵《通志》始及之。書有陳景元序，謂得之徐靈府。清秦恩復得之金陵道院，重刻之。然今所傳《文子續義》，亦出徐靈府，其書殊不可信，則此書恐亦非唐時物也。

此書大旨與《莊子》相類。精義不逮《莊子》之多，而其文較《莊子》易解，殊足與《莊子》相參證。讀《莊子》不能解者，先讀此書最好。其陳義有視前人爲有進者。如《湯問篇》：“湯問於夏革，曰：古初有物乎？夏革曰：古初無物，今惡得物？後之人將謂今無物，可乎？湯問曰：然則物無先後乎？夏革曰：物之終始，初無極已。始或爲終，終或爲始，惡知其紀？自物之外，自事之先，朕所不知也。”案古人論宇宙原始者，率以爲有氣而後有形，有形而後有質，皆宇宙論中語。此則明人能知有，不能知無；時間之起訖，空間之際限，實非人所能知；

人之所知，實以認識所及為限；已深入認識論之堂奧矣。蓋佛學輸入後始有之義也。

《天瑞》第一 此書為《列子》之宇宙論，與他古書所述大同，而文最明白易曉。

《黃帝》第二 此篇言氣無彼我，彼我之分由形；任氣而不牽於形，則與物為一；與物為一，則物莫能害。蓋承上篇，言人所以自處之道也。

《周穆王》第三 此篇言造物與人之為“幻”無異，夢與覺無異，蓋言真幻不別也；似亦已雜佛學之理矣。莊子物化之說，雖亦已起其端，然言之不如此篇之透徹。西域化人，即西域眩人，乃漢時事。《穆天子傳》及《山海經》中涉及西域者，後人以其地理多合，信為古書；不知其正西域地理既明後，偽造之作也。觀此篇所取材，而知其為魏、晉間物矣。

《仲尼》第四 此篇總旨，在“忘情任理”四字。“中山公子牟”一節，述公孫龍之學，頗有條理。其說必有所本，注文亦極明了。可寶也。今《公孫龍子》殊不易讀。

《湯問》第五 此篇言空時間皆不可知。又言人所不知之事甚多，不可據其所知，以疑其所不知；乃極精之認識論也。

《力命》第六 此篇言力不勝命，今哲學中所謂定命論；又言凡事皆出於不得不然，今哲學中所謂機械論也。

《楊朱》第七 此篇為厭世之義。楊朱之學，除《孟子》稱其為我外，他無可考；此書何從獨有之？可知其偽。

《說符》第八 此篇言因果有必至之符，亦機械論。又言有術者或不能行，行之者不必有術；視學問事功，判然二物。又言人與物徒以智力相制，迭相食，見無所謂福善禍淫等天理，其理亦皆與機械論相通也。

荀 子

儒家孟、荀并稱，然《荀子》書予極疑之。予疑《荀子》書，自讀其非象刑之論始。蓋儒家論刑，止有二義：（一）曰五刑，是爲肉刑，見《書·呂刑篇》。（一）曰象刑，見《堯典》。今本分爲《舜典》。象刑之說，見《書大傳》，謂不殘賊人之肢體，徒僇辱之而已。漢文《廢肉刑詔》：“蓋聞有虞氏之時，畫衣冠、異章服以爲戮而民弗犯”，即今文《書》說也。皆《書》說也。非象刑之論，與儒家之尚德化，根本不相容。及讀《漢書·刑法志》，荀子之論具在，乃恍然有悟。蓋漢時地方豪族，以及游俠之士，漢時去封建近，此等乃前此貴族及武士之遺也。勢力極大。上扞國法，下陵小民；獄犴不平，職是之故。仁人君子，蒿目時艱，乃欲以峻法嚴刑，裁抑一切；此自救時之論，有激而云，而實行之者則王莽也。夫莽固事事托之於古者也。然則非象刑之論，蓋亦不知何人所造，而托之荀子者矣。本此以推，則見其性惡之論、法後王之言，亦皆與儒家之義，不能并立。其論禮也，謂“人生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物”。見《王制篇》。亦法家論法之語也。夫如後世之論，則諸經皆出荀卿。汪中《荀卿子通論》。案此篇所引諸經傳源流，多不可信。董仲舒作書美荀卿，說出今所傳《荀子》、劉向《叙》，他無徵驗。此序之僞，亦顯而易見也。今姑不必深求。但使戰國之末，儒家大師荀卿，其議論果如今《荀子》書所云，則在儒家中實爲異軍蒼頭；安得歷先漢二百年，迄無祖述之書，亦無反駁之論哉？今《荀子》書同《韓詩外傳》、《二戴記》、《說苑》、《新序》處最多，亦有同《書大傳》、《春秋繁露》、《公羊》、《穀梁》、《左氏》、《國語》、《楚辭》、《禮緯》、《詩》毛氏《傳》、《孔子家語》者；又有同《管》、《韓》、《莊》、《列》諸子、《晏子春秋》、《淮南王書》者。夫其同《說苑》、《新序》，誠可諉爲劉向校書中秘，已見是書。《大戴記》晚出，無傳授，昔人即不之信；《小戴記》亦今古文雜；《穀梁》、《左氏》、《毛詩》皆晚出，姑勿論。其同《韓詩外傳》、《書大傳》、《公羊》、《繁露》，何說之辭？謂諸儒襲《荀子》，則諸儒早見《荀子》書矣，何待劉向？謂其各不相襲，所本者同，又無解於《荀子》書中，與儒家持義根本不相容之處，他家皆無此論也。然

則《荀子》者，乃較早出之《孔子家語》耳。其與諸書同處，正足證其書由抄襲而成；而較《荀子》晚出之書，則又轉襲《荀子》者也。予之臆見如此，當否誠不敢自信。至於《荀子》之書當讀，則初不因其真偽而異；因其書有甚精處，要必為先秦之傳，固不必問其集自何人，題為何子也。

《荀子》書多精論，然頗凌雜無條理，今為料揀之。案《荀子》書宗旨，犖犖大者，凡有八端：曰“法後王”，見《不苟》、《非相》、《儒效》、《王制》諸篇。曰主人治，見《王制》、《君道》、《致士》諸篇。曰群必有分，見《王制》、《富國》諸篇。曰階級不能無，見《榮辱》、《富國》諸篇。曰性惡，見《榮辱》、《性惡》諸篇。曰法自然，見《天論》、《解蔽》諸篇。曰正名，見《正名》篇。此外攻擊儒、墨、名、法，與權謀諸家之語，散見《非十二子》、《儒效》、《王霸》、《君道》、《議兵》、《強國》、《正論》、《樂論》諸篇。要之《荀子》書於諸家皆有詰難；語其宗旨，實與法家最近；而又蒙儒家之面目者也。全書中最精者，為《天論》、《正論》、《解蔽》、《正名》四篇。

《荀子》書《漢志》三十二篇。今《漢志》作“三十三”，乃誤字。《隋》、《唐志》皆十二卷。唐楊倞為之注，分為二十卷；於篇第頗有升降。今世通行者，為嘉善謝氏刻本，其校勘實出盧文弨。又有宋台州刻本，黎庶昌得之日本，刻入《古逸叢書》中。王先謙更取王念孫、俞樾諸家校釋，又以台州本及盧氏取之未盡之虞、王合校本，與謝本相校，成《荀子集解》一書。採摭頗備，甚便觀覽。

《勸學》第一、《修身》第二、《不苟》第三 以上三篇，皆儒家通常之論。《不苟篇》“君子養心莫善於誠”一節，義與《禮記·中庸篇》通。又“君子位尊而志恭”一節，論法後王之義。

《榮辱》第四 此篇義亦主於修為，與前數篇同。“凡人有所一同”一節，謂人之行為，為生理所限，而生理受制於自然律，實性惡之說所本也。

《非相》第五 此篇祇首節非相，蓋以首節之義名篇也。與《論衡·看相》等篇參看，可見古者對於相人之術，迷信頗甚。

《非十二子》第六 此篇亦見《韓詩外傳》，而止十子，無子思、孟軻。《荀子》書吾頗疑其為西漢末人所集。然其所取資，固不能盡偽。凡古偽書皆然。墨子學於孔子，說似不誣。見後。今其書《非儒》、《公孟》、《耕柱》諸篇，攻擊儒家最烈。其中固有由宗旨不同處，然譏儒者貪於飲食，惰於作務，徒古其服及言而實無可取；頗與此篇所攻子張氏、子夏氏之賤儒合。此不得謂非儒者之病。蓋儒者固自有其真，然徒黨既多，不能無徒竊其名而無其實者。《禮記·儒行》記孔子之言曰：“今衆人之命儒也妄常，以儒相詬病。”篇末又記哀公問孔

子之言，“終沒吾世，不敢以儒爲戲”。則當時耳儒之名而不知其義，以儒相詬病，以儒爲戲者甚多；皆“貪於飲食，飾其衣冠”之賤儒，有以自取之也。頗疑此篇中攻子思、孟軻之語，爲後人所造；詳見鄺著《辨梁任公陰陽五行說之來歷》。見《東方雜誌》第二十卷第二十號。而其非子張、子夏氏之賤儒之語則真。但爲先秦舊說耳，不必定出荀卿其人，且不必定出儒家，此義亦前已及之矣。

《仲尼》第七 此篇言“仲尼之門，五尺之豎子，羞稱五霸”，與《春秋繁露·封膠西王篇》合。《漢書·董仲舒傳》亦同。是今文家義也。夫董子者，“正其義，不謀其利，明其道，不計其功”者也；而此篇下文論擅寵於萬乘之國，而無後患之術，幾於鄙夫之談，亦可見《荀子》書之雜矣。

《儒效》第八 此篇中有辟名家之論，亦及法後王之義。

《王制》第九 此篇中有述制度處，頗足與群經相考證。此外有論人治之語；有言法後王之義；又其言有群乃能勝物，而群不可無分；則爲法家重度數之意，可與下篇參看。

《富國》第十 此篇言群不可無分，有分爲富國之道，闢墨子之徒以不足爲患，陳義頗精。

《王霸》第十一 此篇斥權謀。“禮之所以正國也”一節，與《禮記·經解篇》同。《禮論篇》“取繩墨誠陳”云云亦然。此數語法家論法，亦恒用之；亦可見《荀子》與法家相近也。《禮記》亦漢人集諸經之傳及儒家諸子而成。見前。

《君道》第十二 此篇言人治，辟權謀。此篇楊注亡。

《臣道》第十三 此篇爲儒家通常之義。

《致士》第十四 此篇論人治數語，與《王制》篇復。得衆動天十六字，文體及意義，並與上下文不相蒙；下文論刑賞及師術，亦與致士無涉。蓋多他篇錯簡，或本篇本雜湊而成，而取其一端以名篇也。

《議兵》第十五 此篇論用兵之理極精。《韓詩外傳》、《新序》、《史記·禮書》、《漢書·刑法志》皆載之。

《強國》第十六 此篇亦通常之論。

《天論》第十七 此篇言：“吉凶由人不由天。”“事非人力所能爲者，不以措意。”“人當利用自然。”“怪異不足畏。”“合衆事乃能求得公例，徒據一偏則不能得。”乃《荀子》書中最精之論也。此篇駁老子、慎到、墨翟、宋鈞。

《正論》第十八 此篇皆詰難當時諸家之論。第一節即駁法家。然第二節論湯、武非篡，義不如《孟子》之精，而持論實與法家相近。第三節駁象刑，則彌與儒家反矣。要之此書雖駁法家，然其思想實與法家近也。篇末駁子宋

子，頗可借考宋經學說。

《禮論》第十九 此篇有精語。然大體與《大戴禮·禮三本》、《史記·禮書》同。又有同《穀梁》及《禮記·經解·三年問》處。

《樂論》第二十 此篇同《禮記·樂記》，而多增入辟墨子語。《史記·禮書》亦同。案《史記》八《書》皆亡，蓋後又取他書補之。可見《荀子》書中辟他家之語，有後來增入者。亦足為《非十二子》中闢子思、孟軻之語，為後人增入之一證也。又一段同《禮記·鄉飲酒義》。此篇注亦亡。

《解蔽》第二十一 此亦《荀子》書極精者，足與《天論篇》媲美。《偽古文尚書》“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中”十六字，原出此篇。

《正名》第二十二 此篇論名學哲學極精。

《性惡》第二十三 案荀子性惡之論，為後人所訾。然此篇首句曰：“人之性惡，其善者偽也。”楊注曰：“偽，為也，矯也，矯其本性也。凡非天性而人作為之者，皆謂之偽。故偽字人旁為，亦會意字也。”則偽非偽飾，其義瞭然。《禮論篇》：“故曰：性者，本始材樸也；偽者，文禮隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。”《正名篇》：“心慮而能為之動，謂之偽；慮積焉，能習焉，而後成，謂之偽。”尤不啻自下界說。以為真偽之偽，而妄肆詆謾，真不必復辯矣。為之本義為母猴，蓋動物之舉動，有出於有意者，有不待加意者；其不待加意者，則今心理學家所謂“本能”也。其必待加意者，則《荀子》書所謂“心慮而能謂之動，慮積焉能習焉而後成”；楊注所謂“非天性而人作為之”者也。動物舉動，多出本能。惟猿猴知識最高，出乎本能以外之行動最多，故名母猴曰為。其後遂以為人之非本能之動作之稱。故為字之本義，本指有意之行動言之，既不該本能之動作，亦不涵偽飾之意也。古用字但主聲，為、偽初無區別。其後名母猴曰為之語亡，為為母猴之義亦隱，乃以為為作為之為，偽為偽飾之偽。此自用字後起之分別，及字義之遷變爾。若拘六書之例言之，則既有偽字之後，非為偽飾，皆當作偽，其作為者，乃傳形成聲耳。然性惡之論，究與法家相近，而非儒家尚德化之義，則亦不容曲辨也。此篇本二十六，楊升。

《君子》第二十四 此篇言人君之事，無甚精義。本第三十一，楊升。

《成相》第二十五 此篇大體以三七言成文。俞樾謂相即《禮記·曲禮》“鄰有喪，舂不相”之相，為古人樂曲之名，蓋是也。《漢志》賦分四家，《成相雜辭》十一篇，與隱書并附於雜賦之末。此篇蓋即所謂成相。而下《賦篇》，每先云“爰有大物”，“有物於此”，極陳其物，然後舉其名，蓋即所謂隱書矣。或謂後世彈詞文體，實出《成相》。此篇本第二十八，楊升。

《賦》第二十六 此篇之體，頗類《漢志》所謂隱書，已見前。然《漢志》亦有《孫卿賦》，不知其究誰指也。“天下不治，請陳俛詩”一節，文體與前不同。然末節文體與此同，《戰國策·楚策》載之，亦謂之賦。蓋“不歌而誦”，則皆謂

之賦也。此篇本第二十二，楊降。

《大略》第二十七 此篇雜，楊云：“弟子雜錄荀卿之語。”案以下諸篇，多與他傳記諸子同。

《宥坐》第二十八、《子道》第二十九、《法行》第三十、《哀公》第三十一、《堯問》第三十二 楊云：“此以下皆荀卿及弟子所引記傳雜事，故總推之於末。”《堯問篇》末一段，為他人論荀子之語，楊云：“荀卿弟子之辭。”

晏子春秋

此書《漢志》八篇。《史記正義》引《七略》及《隋》、《唐志》皆七卷，蓋後人以篇爲卷，又合雜上下爲一篇。《崇文總目》作十四卷，則每卷又析爲二也。其書與經子文辭互異，足資參訂處極多；歷來傳注，亦多稱引；決非僞書。《玉海》因《崇文總目》卷帙之增，謂後人採嬰行事爲書，故卷帙頗多於前，實爲妄說，孫星衍已辨之矣。前代著錄，皆入儒家。柳宗元始謂墨氏之徒爲之。晁公武《讀書志》、《文獻通考·經籍考》，遂皆入之墨家。今觀全書，稱引孔子之言甚多；卷一景公衣狐白裘章，卷二景公冬起大臺之役章，景公嬖妾死章，卷五晉欲攻齊，使人往觀章，晏子居喪遜答家老章，皆引孔子之言，以爲評論。卷三景公問欲善齊國之政章，則晏子對辭，稱聞諸仲尼，卷五晏子使魯，仲尼以爲知禮，卷七仲尼稱晏子行補三君而不有，亦皆稱美晏子之言。又卷四曾子問不諫上不顧民以成行義者章，卷五曾子將行，晏子送之以言章，皆引曾子之事。晏子居喪遜答家老章，亦稱曾子以聞孔子，又卷四叔向問齊德哀子若何章，卷五崔慶劫將軍大夫盟章，晏子飲景公酒章，卷七景公飲酒章，皆引《詩》。引墨子之言者僅兩條；卷三景公問聖王其行若何章，卷五景公惡故人章。詆毀孔子者，惟外篇不合經術者一至四四章耳。陳義亦多同儒家，而與墨異，以入墨家者非也。

全書皆記晏子行事。其文與《左氏》復者頗多。《左氏》之“君子曰”，究爲何人之言，舊多異說。今觀此書，引君子之言亦頗多。卷三莊公問威當世服天下章，卷五齊饑，晏子因路寢之役以振民章，景公夜從晏子飲章，晏子之晉睹齊累越石父章，卷六景公欲更晏子宅章，下皆有“君子曰”。卷五景公使晏子予魯地章，則曰：“君子於魯，而後知行廉辭地之可爲重名也。”則係當時史家記事體例如此。《左氏》與此書，所本相同，所謂“各往往摭摭春秋之文以著書”也。《史記·十二諸侯年表》。然則《左氏》之“君子曰”，與經義無涉，概可見矣。

此書以孫星衍校本爲最便。吳蕭覆刻元本，前都有凡，每篇有章次題目；外篇每章有定著之故；足以考見舊式，亦可貴也。

墨 子

墨家宗旨：曰尚賢，曰尚同，曰兼愛，曰天志，曰非攻，曰節用，曰節葬，曰明鬼，曰非樂，曰非命，今其書除各本篇外，《法儀》則論天志；《七患》、《辭過》爲節用之說；《三辨》亦論非樂；《公輸》闡非攻之旨；《耕柱》、《貴義》、《魯問》三篇，皆雜記墨子之言。此外《經》上下、《經說》上下、大小《取》六篇爲名家言，今所謂論理學也。《備城門》以下諸篇，爲古兵家言。墨翟非攻而主守，此其守禦之術也。《非儒》、《公孟》兩篇，專詰難儒家，而《修身》、《親士》、《所染》三篇，實爲儒家言。《修身》、《親士》二篇，與《大戴禮》曾子五事相表裏。《當決》與《呂氏春秋·當染篇》同。《呂氏春秋》亦多儒家言。因有疑其非《墨子》書者。予案《淮南要略》，謂“墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，服傷而害事，故背周道而用夏政”，其說實爲可據。見《辨梁任公陰陽五行說之來歷》。又案《墨子·七患篇》引《周書》之解，實當作《夏箴》，見孫氏《閒詁》，又《公孟篇》墨子距公孟之辭曰：“子法周而未法夏也。”并墨子用夏道之證。今《墨子》書引《詩》、《書》之辭最多。予昔嘗輯之，然但其引《詩》《書》之文，及其本文確爲佚詩佚書者，其與今文家經說同處，未能編輯，故尚未能寫定。百家中惟儒家最重法古，故孔子之作六經，雖義取創制，而仍以古書爲據。《墨子》多引《詩》、《書》既爲他家所無；而其所引，又皆與儒家之說不背。即可知其學之本出於儒。或謂墨之非儒，謂其學“累世莫殫，窮年莫究”，安得躬道之而躬自蹈之。殊不知墨之非儒，僅以與其宗旨相背者爲限，見下。此外則未嘗不同。且理固有必不能異者。《公孟篇》：“子墨子與程子辯，稱於孔子。程子曰：非儒。何故稱於孔子也？子墨子曰：是亦當而不可易者也。今鳥聞熱旱之憂則高，魚聞熱旱之憂則下，當此，雖禹、湯爲之謀，必不能易矣。翟曾無稱於孔子乎？”又《貴義篇》：“子墨子南游使衛，載書甚多。弦唐子見而怪之，曰：夫子教公尚過曰：揣世直而已；今夫子載書甚多，何也？子墨子曰：翟聞之：同歸之物，信有誤者，是以書多也。今若過之心者數逆於精微，同歸之物，既已知其要矣，是以不教以書也。”然則墨子之非讀書，亦非夫讀之而不知其要；

又謂已知其要者，不必更讀耳。非謂凡人皆不當讀書也。其“三表”之說，即謂上本之古聖王之事，而安得不讀書。其稱引《詩》、《書》，又何怪焉？然則墨子之學，初出於儒，後雖立異，而有其異仍有其同者存，此三篇亦未必非《墨子》書矣。墨學與他家特異之處，及其長短，已見前。

墨家之書，《漢志》著錄者，除《墨子》外，又有《尹佚》二篇、《田俟子》三篇、《我子》一篇、《隨巢子》六篇、《胡非子》三篇。《隋》、《唐志》僅存《墨子》、《隨巢子》、《胡非子》。《舊唐志》無《隨巢子》。《宋志》則僅存《墨子》矣。《通志·藝文略》，《墨子》有《樂臺注》。《晉書·隱逸傳》載魯勝《墨辯注叙》，今其書皆不傳。墨子上說下教，文最淺俗，說本易通。徒以傳授久絕，治其書者亦鮮；書中既多古言古字，又包名家、兵家專門之言，遂至幾不可讀。清畢沅始爲之校注。其後治《墨子》者，亦有數家，孫詒讓乃集其成，而成《墨子閒詁》。而其書始煥然大明。然名家言，在中國久成絕學。孫氏創通其說，闕憾猶多。近人得歐洲名學，以相印證，而其說又有進。梁啟超《墨經校釋》，胡適《中國哲學史大綱》上卷中，涉墨學者，皆可讀也。予所知又有張之銳《新考正墨經注》，刻於河南，惜未得讀。《學衡雜誌》載永嘉李氏笠《定本墨子閒詁校補序》，則似僅寫定而未刊行也。

《親士》第一、《修身》第二、《所染》第三 此三篇皆儒家言，已見前。《所染篇》上半與《呂氏春秋·當染篇》同，而下半絕異。或以其所引事多出墨子之後，疑其非《墨子》書，然某子之標題，本祇以表明學派，非謂書即其所著，則此等處正不足疑矣。

《法儀》第四 此篇爲天志之說。

《七患》第五 此篇論節用之義，兼及守禦。

《辭過》第六 孫云：“此篇與《節用篇》文意略同。《群書治要》引并入《七患篇》，此疑後人妄分，非古也。”

《三辯》第七 此篇爲非樂之說。篇中載程繁之問，與墨子之答，辭不相涉。今案此篇本有闕文，墨子答程繁之辭，蓋亦有闕也。

《尚賢上》第八、《尚賢中》第九、《尚賢下》第十 凡《尚賢》、《尚同》等篇，文字皆極累重。蓋墨子上說下教，強聒不捨，故其辭質而不文也。

《尚同上》第十一、《尚同中》第十二、《尚同下》第十三 三篇相複重，中最詳，上最略。以中、上二篇相校，顯見上篇有闕。尚同以天爲極則，說與《天志》相通。尚同之義，或有訾其近於專制者；然剗滅異論固不可，而是非太無標準亦有害。戰國時正值群言淆亂之際。所患者不在異論之不申，而在是非

太無標準，令人無所適從；時勢不同，未可以今人之見，議古人也。且彼固主選賢以爲長矣，是尚同亦即同於賢者也，而又何訾焉。

《兼愛上》第十四、《兼愛中》第十五、《兼愛下》第十六 亦三篇相複重，而上篇最略。兼愛爲墨家之根本義，讀《墨子》書，當一切以是貫通之。

《非攻上》第十七、《非攻中》第十八、《非攻下》第十九 亦首篇最略，但言其不義；中、下篇則兼言其不利；且多引古事。

《節用上》第二十、《節用中》第二十一、《節用下》第二十二 上篇校略，中篇校詳。兼有及節葬之語。下篇亡。篇中欲限民昏嫁之年以求庶；以人力爲生財之本，因節用而兼及之也。

《節葬上》第二十三、《節葬中》第二十四、《節葬下》第二十五 上、中皆闕。節葬之說，亦見《節用中》篇及《非儒》，宜參看。此篇言墨子所制葬法與禹同，亦墨子用夏道之證。

《天志上》第二十六、《天志中》第二十七、《天志下》第二十八 亦三篇相複重。以兼愛爲天志而非攻；又云：“無從下之政上，必從上之政下，夫爲政於天子。”則其義又與尚同通也。

《明鬼上》第二十九、《明鬼中》第三十、《明鬼下》第三十一 上、中皆闕。論理并無足取。但引古事及夏、商、周之書以實之。案《論語》言“禹致孝乎鬼神”；據《禮記·祭法》，則嚴父配天，實始於禹；《漢志》謂墨家“宗祀嚴父，是以右鬼”，鬼者人鬼，明鬼蓋亦夏教也。

《非樂上》第三十二、《非樂中》第三十三、《非樂下》第三十四 中、下皆闕。非樂之旨，太偏於實利；而其道大艱，使人不堪；故多爲諸家所難。

《非命上》第三十五、《非命中》第三十六、《非命下》第三十七 此篇謂言有三表。三表者，上本之古聖王之事，下察之百姓耳目之實，發爲刑政，中百姓人民之利。今上篇之論，大致本之古聖王，中篇大致考之耳目之實，下篇則言爲政也。然則其餘分爲三篇者，亦必有一區別；特今或偏亡，或編次混亂，遂不可見耳。非命之說，亦見《非儒》篇中，宜參看。

《非儒中》第三十八、《非儒下》第三十九 上篇亡。下篇所言，非其喪服及喪禮，以其違節葬之旨也。非其娶妻親迎，以其尊妻侔於父，違尚同之義也。非其執有命，以神非命之說也。非其貪飲食，惰作務，以明貴儉之義也。非其循而不作，以與背周用夏之旨不合也。非其勝不逐奔，掩函弗射，以其不如非攻之論之徹底也。非其徒古其服及言；非其君子若鐘，擊之則鳴，弗擊不鳴；以其無強聒不捨之風，背於貴義之旨也。蓋墨之非儒如此，皆以與其宗旨

不同者爲限，原無害於其說之本出於儒矣。此外詆訾孔子之詞，多涉誣妄，則諸子書述古事者類然；因其說出於傳述，不能無誤也。此誠不必皆墨子之言，亦不必遂非墨子之說。當時傳其家之學者，或推衍師意而自立說；或祖述師言，存其意而易其辭，固不能一一分別。畢氏必辨爲非墨子之言，殊可不必矣。非儒之論，亦見《耕柱》、《公孟》二篇，宜參看。

《經上》第四十、《經下》第四十一、《經說上》第四十二、《經說下》第四十三、《大取》第四十四、《小取》第四十五 以上六篇，皆名家言。《經說》即釋《經》者。魯勝注《墨辯叙》謂“《墨辯》有上、下《經》，《經》各有說，凡四篇”，蓋即指此。大、小《取》之取，孫詒讓謂即取譬之取，蓋是；六篇惟《小取》篇較易解，餘皆極難解，宜參看近人著述，已見前。

《耕柱》第四十六、《貴義》第四十七 此兩篇皆雜記墨子之言，論明鬼、貴義、非攻、兼愛等事。又有難公孟子非儒之言，疑《公孟》篇簡錯也。

《公孟》第四十八 此篇多非儒之論，皆墨子與公孟子，旗鼓相當。多與《非儒》複者。間有雜記墨子之言，與非儒無涉者。

《魯問》第四十九 此篇多非攻之論，亦及勸學、貴義、明鬼。

《公輸》第五十 此篇亦言非攻。

《□□篇》第五十一 亡。

《備城門》第五十二、《備高臨》第五十三、《□□》第五十四、《□□》第五十五、《備梯》第五十六、《□□》第五十七、《備水》第五十八、《□□》第五十九、《□□》第六十、《備突》第六十一、《備穴》第六十二、《備蛾傳》第六十三、《□□》第六十四、《□□》第六十五、《□□》第六十六、《□□》第六十七、《迎敵祠》第六十八、《旗幟》第六十九、《號令》第七十、《雜守》第七十一 自《備城門》至此，凡二十一篇。今亡五十一、五十四、五十五、五十七、五十九、六十、六十四、六十五、六十六、六十七，共十篇。諸篇皆專門家言，不易曉。讀一過，就其可考者考之可也。凡讀古書，遇不能解者，亦仍須讀一過，不得跳過；以單詞雙義，亦有用處。且絕學復明，往往自一二語悟入也。今《墨子》目錄，爲畢氏所定。孫氏據明吳寬鈔本，以《備城門》爲五十四，《備高臨》爲五十五，冊末吳氏《手跋》“本書七十一篇，其五十一之五十三、五十七、五十九之六十、六十四之六十七，篇目并闕”云云，是吳所據本，實如此也。

公孫龍子

正名之學，淺言之，本爲人人所共知，亦爲百家所同建。蓋欲善其事，必求名實相符，名實不符，事未有能善者；此固至淺之理，而亦不諍之論也。然深求之，則正有難言者。何者？名實之宜正爲一事；吾之所謂名實者，果否真確，又爲一事。前說固夫人所共喻，後說或皓首所難窮。使執正名之術以爲治，而吾之所謂名實者，先自舛誤，則南轅而北其轍矣。職是故，正名之學，遂分爲二派。（一）但言正名之可以爲治，而其所謂名實者，則不越乎常識之所知。此可稱應用派，儒、法諸家是也。（一）則深求乎名實之原，以求吾之所謂名實者之不誤，是爲純理一派，則名家之學是也。天下事語其淺者，恒爲人人所共知；語其深者，則又爲人人所共駭；此亦無可如何之事，故正名之理，雖爲名家所共建；而名家之學，又爲諸家所共非。孔穿謂“言減兩耳甚易而實是，言減三耳甚難而實非”；司馬談謂名家“專決於名而失人情”，皆以常識難學人也。夫學術至高深處，誠若不能直接應用；然真理必自此而明；真理既明，而一切措施，乃無繆誤；此固不容以常人之淺見相難矣。今名家之書，傳者極少。《墨經》及《經說》，皆極簡質，又經錯亂，難讀。此外惟見《莊子·天下》、《列子·仲尼》兩篇，亦東鱗西爪之談。此書雖亦難通，然既非若《墨經》之簡奧；又非如《莊》、《列》之零碎，實可寶也。《漢志》十四篇，《唐志》三卷，今僅存六篇，蓋已非完帙，《通志》載陳嗣古、賈士隱兩注，皆不傳。今所傳者，爲宋謝希深注。全係門外語，絕無足觀；讀者如欲深求，當先於論理學求深造；然後參以名家之說散見他書者，熟讀而深思之也。

《跡府》第一 此篇先總叙公孫龍之學術。次叙龍與孔穿辯難，與《孔叢子》略同。俞樾曰：“《楚辭·惜誦》注，所履爲迹，迹與跡同。下諸篇皆其言，獨此篇是實學一事，故謂之跡。府者，聚也，言其事跡具此也。”見《俞樓雜纂》。

《白馬論》第二 此篇言白馬非馬，他書稱引者最多。

《指物論》第三 此篇言：“物莫非指，而指非指。”“指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也。”案《莊子》“指窮於爲。薪，火傳也，不知其盡也”。歷來注家，皆不得確釋。今案《淮南·齊俗訓》：“至是之是無非，至非之非無是，此真是非也；若夫是於此而非於彼，非於此而是於彼者，此之謂一是一非也。此一是非，隅曲也；夫一是非，宇宙也。”言限於一時一地而言之，則是非如此，通於異時異地而言之，則又不然。《汜論訓》：“今世之爲武者則非文也，爲文者則非武也；文武更相非，而不知時世之用也；此見隅曲之一指，而不知八極之廣大也。故東向而望，不見西牆；南面而視，不睹北方；惟無所響者，則無所不通。”以隅曲詁指，與宇宙及八極對言；則隅曲當作一地方，指字當作一方向解。莊子“指窮於爲”四字當斷句，言方向迷於變化耳。此篇之“指”字，亦當如此解。言人之認識空間，乃憑藉實物；天下祇有實物，更無所謂空間；破常人實物自實物，空間自空間之繆想耳。

《通變論》第四 此篇言“二無一”，“羊合牛非馬，牛合羊非鷄。”“青以白非黃，白以青非碧。”以同與。蓋言統類之名，均非實有。

《堅白論》第五 此篇謂“視得白無堅，拊得堅非白”，蓋辨觀念與感覺不同。

《名實論》第六 此篇述正名之旨，乃名學之用也。其言曰“天地與其所產，物也；物以物其所物而不過焉，實也；實以實其所實而不曠焉，位也。位其所位焉，正也。以其所正，正其所不正”云云，其說甚精。淺言之，則法家“綜覈名實”之治；儒家“名不正則言不順，言不順則事不成”之說；深言之，則“天地位，萬物育”之理，亦寓乎其中已。故知詆名家爲詭辯之學者，實誣詞也。

管子

《管子》一書，最爲難解，而亦最錯雜。此書《漢志》列道家，《隋志》列法家。今通觀全書，自以道法家言爲最多。然亦多兵家、縱橫家之言，又雜儒家及陰陽家之語。此外又有農家言。《輕重》諸篇論生計學理，大率重農抑商，蓋亦農家者流也。全書凡八十六篇，與《漢志》合，而亡其十。《四庫提要》云：“李善注陸機《猛虎行》曰：江邃《釋》引《管子》云：夫士懷耿介之心，不蔭惡木之枝。惡木尚能耻之，況與惡人同處。今檢《管子》，近亡數篇，恐是亡篇之內，而邃見之，則唐初已非完本矣。”又曰：“今考其文，大抵後人附會，多於仲之本書；其他姑無論。即仲卒於桓公之前，而篇中處處稱桓公，其不出仲手，已無疑義矣。書中稱《經言》者九篇，稱《外言》者八篇，稱《內言》者九篇，稱《短語》者十九篇，稱《區言》者五篇，稱《雜篇》者十一篇，稱《管子解》者五篇，稱《管子輕重》者十九篇。意其中孰爲手撰，孰爲記其緒言，如語錄之類；孰爲述其逸事，如家傳之類；孰爲推其義旨，如箋疏之類；當時必有分別。觀其五篇明題管子解者，可以類推。必由後人混而一之，致滋疑竇耳。”予案某子之標題，本祇取表明其爲某派學術，非謂書即其所著。見前。《管子》之非出仲手，可以勿論。古書存者，大抵出於叢殘綴輯之餘，原有分別，爲後人所混，亦理所可有。然古代學術，多由口耳相傳。一家之學，本未必有首尾完具之書。而此書錯雜特甚，與其隸之道法，毋寧稱爲雜家；則謂其必本有條理，亦尚未必然也。今此書《戒篇》有流連荒亡之語，與孟子述晏子之言同。又其書述制度多與《周官》合；制度非可虛造；即或著書者意存改革，不盡與故事相符，亦必有所原本。此書所述制度，固不能斷爲管子之舊，亦不能決其非原本管子；然則此書蓋齊地學者之言，後人彙輯成書者耳。《法法篇》有“臣度之先王”云云，蓋治此學者奏議，而後人直錄之。尹注以臣爲管子自稱，恐非。亦可見其雜也。此書多古字古言；又其述制度處頗多，不能以空言解釋；故極難治。舊傳房玄齡注，晁公武以爲尹知章所記。《四庫提要》云：“《唐書·藝文志》，玄齡注《管

子》不著錄，而所載有尹知章注《管子》三十卷。則知章本未記名，殆後人以知章人微，玄齡名重，改題之以炫俗耳。”其注極淺陋，甚至并本書亦不相參校，以致誤其句讀，即隨誤文爲釋。前人已多議之。明劉績有《補注》。今通行趙用賢校本，亦已擇要列入。清人校釋，除王念孫《讀書雜誌》、俞樾《諸子評議》外，又有洪頤煊《管子義證》、戴望《管子校正》、章炳麟《管子餘義》三書，然不可通者尚多也。

《牧民》第一、《形勢》第二 此兩篇皆道、法家言，此書以道法家言爲主。凡屬道法家言者，以後即不復出。理精深而文簡古。《形勢篇》有解。

《權修》第三 此篇言用其民以致富強之術。此術謂之權。

《立政》第四 此篇凡八目，多關涉制度之言。其中九敗有解。九敗闕兼愛寢兵之說，可知爲戰國時物。

《乘馬》第五 此篇爲《管子》書中言制度者。篇中備述度地建國，設官分職，及賦民以業之法；可見古者立國之規模。而仍歸其旨於無爲，則道、法家言也。此篇難解。

《七法》第六 此篇爲兵家言。“七法”及“四傷百匿”二目，言法爲兵之本。“爲兵之數”，言治兵之術。“瀝陳”言用兵之術也。此篇但言勝一服百，而無兼併之談，蓋尚非戰國時語。此篇亦難解。

《版法》第七 此篇言賞罰之道，亦難解。此篇有解。

《幼官》第八、《幼官圖》第九以上《經言》。 此兩篇爲陰陽家言。蓋本祇有圖，後又寫爲書，故二篇相複。兩篇皆難解。

《五輔》第十 此篇言王霸在人，得人莫如利之，利之莫如政。文明白易解，然仍簡質。

《宙合》第十一 此篇先列舉若干句，下乃具釋之。案《管子書》中如此者多，蓋經傳別行之體；今其解釋有在本篇之內者，有仍別行者。其仍別行者，如有解諸篇是也。即在本篇之內者，如此篇是也。此篇篇首諸語，蓋一氣相承，而以末句名其篇。注分爲十三目，非也。此篇極精深而難解。其言“宙合有橐天地其義不傳”云云，可見古哲學中之宇宙論。

《樞言》第十二 理精而文簡質難解。

《八觀》第十三 此篇言規國之法。文極質樸，卻不難解。

《法禁》第十四 此篇言法禁。其論法制不議，與李斯主張焚書之理頗同。種種防制大臣之術，亦必三家分晉，田氏篡齊之後，乃有是言，殆戰國時物也。以下三篇，文皆樸茂，卻不難解。

《重令》第十五 此篇言安國在尊君，尊君在行令，行令在嚴罰，說極武健

嚴酷。案古言法術有別。言法者主商君，言術者宗申子。見《韓非子·定法篇》。今《商君書》頗乏精義。法術家言之精者，皆在管、韓二家書中。如此篇等者，蓋皆主商君之法家言也。

《法法》第十六 此篇頗雜。其言“鬥士食於功，小人食於力”。即壹民於農戰之意。又云“令未布而民爲之，不可賞罰”云云，則意與上篇同。又云“民未嘗可與慮始，而可與樂成功”，則商君變法之意。蓋亦主商君之法家言也。篇中兩云：“故春秋之記，有臣弑其君，子弑其父者。”又云：“政者，正也；正也者，所以正定萬物之命也。是故聖人精德立中以生正，明正以治國。”又云：“巧者能生規矩，不能廢規矩而正方圓。雖聖人能生法，不能廢法而必治國。”又云：“凡民從上也，不從口之所言，從情之所好，上之所好，民必甚焉。”又云：“賢人之行其身也，忘其有名也；王主之行其道也，忘其成功也。”皆與儒家言相近。論廢兵數語，與上下皆不貫，疑下篇錯簡。篇中有“臣度之先王者”云云，疑直錄後人奏議。見前。此篇蓋雜湊而成也。

《兵法》第十七以上《外言》。 此篇爲兵家言，文極簡質。

《大匡》第十八、《中匡》第十九、《小匡》第二十 此三篇皆記管子之事。其中《大匡》上半篇及《小匡》“宰孔賜胙”一段，與《左氏》大同，餘皆戰國人語，述史事多頗謬。蓋傳述管子之事者之辭。自《大匡》後半篇以下，其事大略一貫。大、中、小蓋猶言上、中、下；因篇幅繁重，分爲三篇耳。注釋《大匡》曰：“謂以大事匡君。”蓋謬。此三篇述史事不甚可據；而《中》、《小匡》中關涉制度之處頗多，足資考證。

《王言》第二十一 亡。

《霸形》第二十二 此篇記管仲隰朋說桓公之事，多與他篇複。其文則戰國時之文也。《霸言篇》說理頗精，而此篇無甚精義；疑原文已亡，而後人以雜說補之也。

《霸言》第二十三 此篇多縱橫家及兵家言，其文亦戰國時之文。

《問》第二十四 此篇列舉有國者所當考問之事，可見古者政治之精密。文亦簡質。

《謀失》第二十五 亡。

《戒》第二十六以上《內言》。 此篇與儒家言相似處最多。其文亦戰國時之文也。

《地圖》第二十七、《參患》第二十八、《制分》第二十九 此三篇皆兵家言。其文則戰國時之文也。《參患篇》與晁錯《言兵事書》多同，蓋古兵家言而錯引之。

《君臣上》第三十、《君臣下》第三十一 此兩篇言君臣之道，道法家言爲多，間有似儒家言處。其文亦戰國時人之文。

《小稱》第三十二 此篇論敬畏民暑之理，文頗古質。末記管仲戒桓公勿用易牙、豎刁等事，與《戒》篇大同小異，與上文全不貫，蓋亦他篇錯簡。

《四稱》第三十三 此篇記桓公問有道無道之君及臣而管子對，文頗古質。

《正言》第三十四 亡。

《侈靡》第三十五 此篇極難解。且與侈靡有關之語少，而篇幅極長。蓋亦雜湊而成也。末段章氏《管子餘義》以爲讖。

《心術上》第三十六、《心術下》第三十七 兩篇皆言哲學，文頗簡質。

《白心》第三十八 此篇亦言哲學，文簡質難解。

《水地》第三十九 此篇文尚易解，語多荒怪；然頗有生物學家言，亦言古哲學者可資之材料也。

《四時》第四十、《五行》第四十一 此兩篇爲陰陽家言。

《勢》第四十二 此篇爲道家言，文極簡質。

《正》第四十三 此篇言道德法政刑相一貫之理。道家之精誼也。

《九變》第四十四以上《短語》。 此篇爲兵家言，文尚易解。

《任法》第四十五、《明法》第四十六、《正世》第四十七 此三篇皆法家言，文皆明白易解。《明法》有解。

《治國》第四十八 此篇言重農貴粟之理，明白易解。

《內業》第四十九以上《區言》。 此篇蓋言治心之法，故曰內業，多道家言，偶有與儒家言類處，又似有雜神仙家言處。文簡質難解。

《封禪》第五十 注云：“元篇亡，今以司馬遷《封禪書》所載管子言補之。”

《小問》第五十一 此篇首節言兵，次節言牧民；此外皆記雜事，無甚精義，而頗涉怪迂。

《七臣七主》第五十二、《禁藏》第五十三 此兩篇亦法家言，而甚雜。兩篇各有一節爲陰陽家言，與《幼官》、《四時》、《五行》相出入，蓋亦他篇錯簡也。

《入國》第五十四 此篇言九惠之政，文甚明白。

《九守》第五十五 此篇言君人所當守。文簡質，然易解。

《桓公問》第五十六 此篇言噴室之議，頗合重視輿論之意。文亦明白。

《度地》第五十七 此篇言建國之法，於治水最詳。“冬作土功，夏多暴雨”云云，亦陰陽家言。先秦學術，雖不尚迷信；然哲學原出宗教，故各種學術，多與陰陽家言相雜也。

《地員》第五十八 此篇言地質及所宜之物，農家言也。專門之學，殊不易解。

《弟子職》第五十九 此篇記弟子事先生之禮，皆四言韻語。蓋《曲禮》、《少儀》之類，與《管子》書全無涉；亦可見《管子》書之雜也。此篇莊述祖有《集解》，別爲單行本一卷。

《言昭》第六十、《終身》第六十一、《問霸》第六十二以上《雜篇》、《牧民解》第六十三 以上四篇皆亡。

《形勢解》第六十四、《立政九敗解》第六十五、《版法解》第六十六、《明法解》第六十七以上《管子解》。 以上四篇爲解與原文別行者。文皆明白易曉。尹注疑爲韓非《解老》之類，吾謂《解老》亦未必韓非所作，蓋《老子》書本有此傳耳。

《臣乘馬》第六十八、《乘馬數》第六十九、《問乘馬》第七十、《事語》第七十一、《海王》第七十二、《國蓄》第七十三、《山國軌》第七十四、《山權數》第七十五、《山至數》第七十六、《地數》第七十七、《揆度》第七十八、《國準》第七十九、《輕重甲》第八十、《輕重乙》第八十一、《輕重丙》第八十二、《輕重丁》第八十三、《輕重戊》第八十四 以上皆《管子》中所謂《輕重》之篇。其中亡第七十及八十二兩篇。諸篇文字，大致明白，而亦間有難解處。所言皆生計學理。大致可分爲三端：（一）畜藏斂散，（二）鹽鐵山澤，（三）制民之產。蓋法者正也；正之義必有取於平；而致民之不平，莫大貧富之懸隔。故法家欲以予奪貧富之權，操之於上。其言最與近世之所謂國家社會主義者近。此義未必可行於今，然不得以此議古人。蓋今日之中國爲大國，而古者則分爲小邦；自漢以後，政治久取放任，而古代則習於干涉；國家之權力較大也。此蓋東周以後，井田之制大壞，私人所營工商之業勃興而後有之。吾國古代小國小部落并立，皆行共產之制。其後雖互相吞併，此制猶有存者。故有橫征厚斂之暴君污吏，而無豪奪巧取之富人大賈。至春秋以後，其制乃大變。其說甚長，一時難遍疏舉。欲知其略，可看《史記·貨殖列傳》及《漢書·食貨志》。觀其所引之事，及於越、梁二國，即可知其爲戰國時物矣。

《輕重己》第八十五以上《管子·輕重》。 此篇以《輕重》名，而皆陰陽家言，蓋誤入《輕重》也。

韓 非 子

刑名法術，世每連稱，不加分別，其實非也。刑名之刑，本當作形，形者，謂事物之實狀，名則就事物之實狀，加以稱謂之謂也。凡言理者，名實相應則是，名實不相應則非；言治者名實相應則治，不相應則亂；就通常之言論，察其名實是否相應，以求知識之精確，是爲名家之學。操是術以用諸政治，以綜覈名實，則法家之學也。故“形名”二字，實爲名、法家所共審；而“名法”二字，亦可連稱。“法術”二字，自廣義言之，法蓋可以該術，故治是學者，但稱法家。若分別言之，則仍各有其義。法者，所以治民；術者，所以治治民之人。言法者宗商君，言術者祖申子。見本書《定法篇》。法家之學，世多以刻薄訾之。其實當東周之世，競爭既烈，求存其國，固不得不以嚴肅之法，整齊其民。且後世政治，放任既久；君主之威權不能逮下；民俗亦日益澆漓。故往往法令滋章，則奸詐益甚；國家愈多所興作，官吏亦愈可藉以虐民。在古代國小民寡，風氣醇樸之時，固不如是。天下無政治則已，既有政治，即不能無治人者與治於人者之分；然同是人也，治於人者固須治，豈得謂治人者，即皆自善而無待於治？今世界各國，莫不以治人者別成一階級爲患。其所謂利，上不與國合，下不與民同。行政官吏然，民選立法之議會，亦未嘗不然。世界之紛擾，由於治於人者之蠢愚者，固不能免；出於治人者之狡詐昏愚，嗜利無耻者，殆有甚焉。術家之言，固猶不可不深長思也。韓非謂言法者宗商君，言術者祖申子。今《申子》書已不傳。世所傳《商君書》，雖未必僞，然偏激太甚，而精義顧少，遠不逮《管》、《韓》二書。道、法二家，關係最切。原本道德之論，《管子》最精；發揮法術之義，《韓非》尤切。二書實名、法家之大宗也。

《韓非》書《漢志》五十五篇，《隋》、新、舊《唐書》、《宋史·志》二十卷，皆與今本符。《唐志》有尹知章注，今亡。今所傳注之何犴，謂出李瓚。《太平御覽》、《事類賦》、《初學記》諸書已引之，則其人當在宋前，然其注頗不備，且有舛誤。何犴本刻於元至元三年，明趙用賢以宋本校之，知有缺脫。用賢刻本，

與明周孔教大字本同。《四庫》據周本著錄，而校以趙本。然趙本實多誤改。清吳翊寅得朱乾道刻本，爲趙本所自出。顧廣圻爲校，而翊寅刻之。顧氏《識誤》三卷，刻原書之後。顧氏而外，盧文弨、王念孫、俞樾，於是書亦有校識。長沙王先慎合諸家校釋，而成《韓非子集解》一書，實最便觀覽也。

《初見秦》第一 此篇見《戰國策》，爲張儀說秦惠王之詞，蓋編韓子者誤入之。司馬光以此譏非欲覆宋國，非也。

《存韓》第二 此篇載非說秦毋攻韓。次以李斯駁議，請身使韓。秦人許之。斯遂使韓，未得見，因上書韓王。蓋編《韓子》者，存其事以備考也。

《難言》第三 此篇即《說難》之意。

《愛臣》第四 此篇言人君防制其臣之術，術家言也。

《主道》第五 此篇言人君當虛靜無爲，以事任人；可見法家言之原出於道。

《有度》第六 此篇言君當任法以御下，多同《管子·明法篇》。

《二柄》第七 此篇言刑德爲制臣之二柄，不可失。又言人君不可以情借臣，當去好惡而任法。

《楊榷》第八 此篇言無爲之旨，君操其名，而使臣效其形；去智巧，勿授人以柄。可見刑名法術，皆原於道。此篇十之九爲四言韻語，蓋法家相傳誦習之詞也。

《八奸》第九 此篇言人臣所以成奸者有八術，亦術家言。

《十過》第十 此篇無甚精義。

《孤憤》第十一 此篇言智能法術之士，與權奸不兩立；智能法術之士恒難進，然權奸之利，實與人主相反，術家之精言也。

《說難》第十二 此篇先陳說之難，繼言說之術，極精。

《和氏》第十三 此篇言法術爲人臣士民所同惡，可見“法”之與“術”，雖名異而理實相通。

《奸劫弑臣》第十四 此篇言君以同是非說其臣，於是臣以是欺其主，而下不得盡忠，故必參驗名實。次節言學者不知治亂之情，但言仁義惠愛，世主不察，故法術之士無由進。皆言用人之術，亦術家言也。末節“厲燐王”，《國策》、《荀子》，皆作荀子答春申君書。

《亡征》第十五 此篇列舉可亡之事，而曰：“亡征者，非曰必亡，言其可亡也。”乃自下“亡征”二字之界說也。

《三守》第十六 （一）戒漏言，（二）戒假威，（三）戒不自治事而假手於

人，亦術家言。

《備內》第十七 此篇言人臣之於君，非有骨肉之親。故窺覘其君無已時；而后妃太子，亦利君之死，故有因后妃太子以成其奸者。看似刻覈，然於後世權奸宮闈之禍，若燭照而數計；其見理明，故其說事切也。大抵人類惡濁之性，恒人不甚樂道出，而法術家務揭舉之，故常為世所訾；然其說理則甚精，而於事亦多驗，固不可不措意矣。又言王良愛馬，為其可以馳驅；勾踐愛人，乃欲用以戰鬥；則法家刻酷之論矣。建國原以為民；欲保國者，有時原不能曲顧人民；然若全忘人民之利益，視若專供國家之用者然，則流連而忘本矣。此則法家之失也。

《南面》第十八 此篇言人君當任法以御臣，不可任甲以備乙，亦術家言也。末節言變法之理甚精。

《飾邪》第十九 此篇主明法以為治，戒信龜策，恃外援，可考見戰國時迷信及外交情形。

《解老》第二十 此篇皆釋《老子》之言，義甚精，然非必《老子》本意。蓋治學問者，原貴推廣其意，以應百事；韓嬰之作《詩外傳》即如此；凡古書之有傳者，實皆如此也。

《喻老》第二十一 上篇釋《老子》之意，此篇則舉事以明之。

《說林上》第二十二、《說林下》第二十三 此篇列舉衆事，藉以明義。《史記索隱》謂其多若林，故曰《說林》也。此可見古人“多識前言往行以畜其德”之義。

《觀行》第二十四、《安危》第二十五、《守道》第二十六、《用人》第二十七、《功名》第二十八、《大體》第二十九 以上六篇，皆法術家言。大體篇亦及因任自然之旨，與道家言通。篇幅皆短。

《內儲說上》第三十、《內儲說下》第三十一、《外儲說左上》第三十二、《外儲說左下》第三十三、《外儲說右上》第三十四、《外儲說右下》第三十五 《內外儲說》，皆言人主御下之術，乃法術家言之有條理者。其文皆先經後說，可見古者經傳別行之體。

《難一》第三十六、《難二》第三十七、《難三》第三十八、《難四》第三十九 一至三皆述古事而難之；四則既難之後，更有難難者之語。剖析精微，可見法術家綜覈名實之道。

《難勢》第四十 難任勢為治之論。

《問辨》第四十一 非民以學議法，李斯焚書之理如此。

《問田》第四十二 此篇言法家不憚危身以嬰暗主之禍。案戰國之時，大臣跋扈，率多世祿之家。游說之士雖盛，然多出自疏遠，能執國之柄者蓋少。故韓非發憤屢言之，術家言之所由興也。

《定法》第四十三 此篇言法與術之別。

《說疑》第四十四 此篇亦言人主御臣之術，多引古事以明之。

《詭使》第四十五 此篇言利與威與名，所以為治，然真能用之者少。

《六反》第四十六 此篇舉奸偽無益之民六，謂其皆足以毀耕戰有益之民。又闢輕刑。《商君書》之精義，已具於此及《五蠹》、《飭令》、《制分》三篇。

《八說》第四十七 此篇舉匹夫之私譽，而為人主之大敗者八事。又言法令必人人所能。古者人寡而物多，故輕利而易讓；後世生計窮蹙，則不能。然天下無有利無害之事，但在權其大小。治國者不可恃愛。皆法術家之精論。

《八經》第四十八 （一）凡治天下，必因人情。人情有好惡，故賞罰可用。（二）力不敵衆，智不盡物，與其用一人，不如用一國。故君當用人之智，而不自任其力。（三）言臣主異利。（四）言參伍之道。（五）言明主務周密。（六）言參聽及言必責實之道。（七）言寵必在爵，利必在祿。（八）言功名必出於官法，不貴法外難能之行。亦法術家極精之論。

《五蠹》第四十九 此篇言聖王不期修古，不法常可；論世之事，因為之備。即商君變法之旨。又言文學非急務，取譬於糟糠不飽者不務梁肉；短褐不完者不待文綉。可見法術家言，雖刻覈而重實利；然自為救時之論，非謂平世亦當如此也。篇末闢縱橫之士，謂其徒務自利。此外大旨與上篇同。

《顯學》第五十 此篇闢儒、墨，亦精。

《忠孝》第五十一 此篇非尚賢。

《人主》第五十二 此篇戒大臣太貴，左右太威，亦術家言。

《飭令》第五十三 此篇言人君任人當以功，而不可聽其言。又主重刑厚賞，利出一孔。與《商君書·靳令》篇同。《商君書》亦有作《飭令》者。

《心度》第五十四 此篇言聖人之治民，不從其欲，期於利之而已。其說甚精，可見法家之治，雖若嚴酷，而其意實主於利民，而尤足為民治時代之藥石。蓋求利是一事，真知利之所在，又是一事；人民自主張其利益者，往往不知利之所在，欲求利而適得害。故先覺之言，不可不察也。

《制分》第五十五 此篇言相坐之法，亦商君所以治秦也。

商 君 書

《漢志》：法家，《商君書》二十九篇。《隋》、新舊《唐志》皆五卷。《通志》謂二十九篇亡其三，《直齋書錄解題》謂二十八篇亡其一。嚴萬里得元刻本，凡二十六篇，而中亡其二，實二十四篇。《史記·商君列傳》：“太史公曰：余讀商君《開塞》耕戰書，與其人行事相類。”《索隱》：“案《商君書》：開謂刑嚴峻則政化開，塞謂布恩惠則政化塞，其意本於嚴刑少恩。又為田開阡陌，及言斬敵首賜爵，是耕戰書也。”所釋開塞之義，與今書《開塞》篇不合。晁公武謂司馬貞未嘗見其書，妄為之說。今案開塞耕戰，蓋總括全書之旨，或太史公時《商君書》有此名。非專指一兩篇；《索隱》意亦如此；晁氏自誤解也；《尉繚子·兵教下》：“開塞，謂分地以限，各死其職而堅守。”此“開塞”二字古義。《索隱》庸或誤釋，然謂其未見《商君書》固非。或又以與《索隱》不合而疑今書為偽，亦非也。今《商君書》精義雖不逮《管》、《韓》之多，然要為古書，非偽撰；全書宗旨，盡於“一民於農戰”一語。其中可考古制，及古代社會情形處頗多，亦可貴也。此書有朱師轍《解詁》，最便觀覽。

《更法》第一 此篇記孝公平晝，公孫鞅、甘龍、杜摯三大夫御於君。鞅主變法，甘龍、杜摯難之。孝公從鞅。與《史記·商君列傳》大同。

《墾令》第二 此篇主抑商廢學以重農，說多偏激。

《農戰》第三 此篇言官爵者，人主所以勸民，而國以農戰興。當使民求官爵以農戰。又論絕學及去商賈技藝。

《去強》第四 此篇主峻刑法。金粟互生死一節，亦涉及生計。

《說民》第五 此篇亦主嚴刑重農戰之論。其云：“家斷有餘，官斷不足，君斷則亂”，則言人臣當各舉其職，人君不可下侵臣事，法家多重“鄉治”由此。

《算地》第六 此篇言任地之法，亦及重刑賞以“一民於農戰”之意。

《開塞》第七 此篇首為原君之論。其言以亂而求立君，頗合歐西民權論中之一派。下為主嚴刑之論。

《壹言》第八 此篇言尚農戰，下辯說，技藝，絕游學，杜私門。又言不法古，不修今，因勢而治，皆與他篇互見。

《錯法》第九 此篇論賞罰。

《戰法》第十、《立本》第十一、《兵守》第十二 三篇皆論兵事。多闕誤，難讀。

《靳令》第十三 此篇言任人當以功，不當以言。又言重刑輕賞，利出一孔。《去強篇》曰：“虱官者六：曰歲，曰食，曰美，曰好，曰志，曰行。此篇又曰：六虱：曰禮樂，曰詩書，曰修善，曰孝弟，曰誠信，曰貞廉，曰仁義，曰非兵，曰羞戰。國有十二者，上無使農戰，必貧至削。十二者成群，此謂君之治不勝其臣，官之治不勝其民；此謂六虱勝其政也。”其詞錯亂，未知其說。此篇同《韓非子·飭令》篇。本書標題，亦有作《飭令》者。

《修權》第十四 此篇言國所以治者三：（一）曰法，（二）曰信，（三）曰權。法與信，君臣所共，權，君之所獨。又曰：“堯舜之位天下也，非私天下之利也，為天下位天下也；三王五霸，非私天下之利也，為天下治天下。今則不然。公私之交，存亡之本也。”亦廓然大公之論。

《徠民》第十五 此篇言秦患土滿，三晉反之；當利其田宅，復其身，以徠三晉之民。頗有精論。

《刑約》第十六 亡。

《賞刑》第十七 此篇言聖人之為國也，壹賞，壹刑，壹教。壹賞謂利祿官爵，專出於兵；壹刑謂刑無等級，壹教謂富貴之門專於戰。

《畫策》第十八 此篇言勝敵必先自勝，亦主壹民於戰。

《境內》第十九 此篇言戶籍及軍爵。

《弱民》第二十 此篇言民強則國弱，民弱則國強，乃以人民為國家機械之論。

《□□》第二十一 亡。

《外內》第二十二 此篇言重農戰之理。

《君臣》第二十三 此篇言君不可釋法，亦及重農戰之論。

《禁使》第二十四 此篇主勢治。

《慎法》第二十五 此篇言人主御下之術。“使吏非法無以守，則雖巧不得為奸；使民非戰無以效其能，則雖險不得為詐”二語，乃一篇主旨也。

《定法》第二十六 此篇言立法行法及司法之官吏，可以考見古制。

尹文子

此書言名法之義頗精，然文甚平近，疑經後人改竄矣，按《漢志》，《尹文子》一篇，《隋志》二卷。《四庫提要》云：“前有魏黃初末山陽仲長氏序，稱條次撰定，爲上、下篇。《文獻通考》著錄作二卷。此本亦題《大道上篇》、《下篇》，與序文相符，而通爲一卷。蓋後人所合併也。序中所稱熙伯，蓋繆襲之字。其山陽仲長氏，不知爲誰。李淑《邯鄲書目》以爲仲長統。然統卒於建安之末，與所云黃初末者不合。晁公武因此而疑史誤，未免附會矣。”案四庫著錄之本，與今通行本同。此序恐係僞物。《群書治要》引此書，上篇題《大道》，下篇題《聖人》，與今本不合，則今本尚定於唐以後也。今本兩篇，精要之論，多在上篇中。然上篇實包含若干短章；因排列失次，其義遂不易通。蓋條次撰定者，於此學實未深造，此篇蓋《漢志》之舊。其文字平近處，則後人所改。下篇由雜集而成，蓋後人所附益，非漢時所有。故《漢志》一篇，《隋志》顧二卷也。今略料揀上篇大意於下。學者依此意分節讀之，便可見此書之意矣。

此書之旨，蓋尊崇道德，故謂道貴於儒、墨、名、法，非法術權勢之治，所得比倫。夫所貴於道者，爲其能無爲而治也；無爲而治，非不事事之謂，乃天下本無事可爲之謂；天下所以無事可爲者，以其治也，天下之所以治，以物各當其分也。蓋天下之物，固各有其分；物而各當其分，則天下固已大治矣。然此非可安坐而致，故必借法以致之。所謂“道不足以治則用法，法不足以治則用術，術不足以治則用權，權不足以治則用勢；勢用則反權，權用則反術，術用則反法，法用則反道”也。夫權與術與勢，皆所以行法；法則所以漸致於道也。法之漸致於道奈何？曰：使天下之物，各當其份而已。然非能舉天下之物，爲之強定其份，而使之守之也。能使之各當其固有之份而已。所謂“圓者之轉，非能轉而轉，不得不轉；方者之止，非能止而止，不得止。故因賢者之有用，使不得不用；因愚者之無用，使不得用”也。夫如是，則“形以定名，名以定事”之術，不可不講矣。天下萬事，不可備能；責其備能於一人，賢者其猶病諸。

今也，人君以一身任天下之責，而其所操者，不過“形以定名，名以定事”之一事，不亦簡而易操乎。故曰“以簡治煩惑，以易御險難；萬事皆歸於一，百度皆准於法；歸一者簡之至，准法者易之極”也。夫任法之治，固尚未能合道。所謂“法行於世；則貧賤者不敢怨富貴，富貴者不敢陵貧賤；愚弱者不敢冀智勇，智勇者不敢鄙愚弱。道行於世，則貧賤者不怨，富貴者不驕；愚弱者不懾，智勇者不陵”是也。然必先合於法，而後可以漸至於道；欲漸至於道者，必先行法；則斷然矣。而欲定法則必先審形名；此形名之術，所以為致治之要也。上篇之大旨如此。此篇雖經後人重定，失其次序；亦或有闕佚。其文字疑亦有改易。然諸書言形名之理，未有如此篇之明切者，學者宜細觀之。“形名”二字，本謂因形以定名。後世多誤為刑名，失之。釋“形名”二字之義者，亦惟此書最顯。

又此書上篇，陳義雖精，然亦有後人竄入之語。如“見侮不辱，見推不矜；禁暴寢兵，救世之門”，乃莊子論尹文語，此篇襲用之，而與上下文意義，全不相涉。即其竄附之證。蓋古人之從事輯佚者，不肯如後人之逐條分列，必以己意為之聯貫。識力不及者，遂至首尾衡決，亦非必有意作偽也。下篇則決有偽竄處。如“貧則怨人，賤則怨時”一節，斷非周、秦人語，亦全非名家之義也。

慎 子

此書亦法家者流，而闕佚殊甚。《漢志》法家：“《慎子》四十二篇。名到。先申、韓，申、韓稱之。”《史記·孟荀列傳》：“慎到，趙人。田駢、接子，齊人。環淵，楚人。皆學黃、老道德之術。因發明序其指意。故慎到著《十二論》，環淵著《上下篇》，而田駢、接子，皆有所論焉。”《集解》：“徐廣曰：今《慎子》劉向所定，有四十一篇。”“一”係誤字，《漢志》法家篇數可證。《正義》：“《慎子》十卷，在法家，則戰國時處士。”按荀子謂“慎子蔽於法而不知賢”；又謂“慎子有見於先，無見於後”。謂其物來順應，更無他慮，即《莊子》“不師知慮，不知前後”之意，非謂其知進而不知退也。莊子以慎到與彭蒙、田駢并稱。謂其“棄知去己，而緣不得已。笑天下之尚賢，非天下之大聖。不師智慮，不知前後；推而後行，曳而後往。曰：至於若無知之物而已。豪傑相與笑之。曰：慎到非生人之行，而死人之理也”。觀荀、莊二子之論，其學實合道、法為一家。故《史記》謂其學黃、老道德之術，《漢志》以其書隸法家也。《韓子·難勢》篇、《呂覽·慎勢》篇引慎到語，皆法家之言。其書《唐志》十卷，與《史記正義》合。《崇文總目》三十七篇，校《漢志》已損其五。王應麟謂惟有《威德》、《因循》、《民雜》、《德立》、《君人》五篇，與今本合。然今本每篇皆寥寥數行，《四庫》謂又出後人摭摭，非振孫所見之舊已。

然如《威德》篇謂“古者立天子而貴之，非以利一人也。曰：天下無一貴，則理無由通；通理以為天下也。故立天子以為天下，非立天下為天子也”。可見法家雖尊君權，實欲借以求治；非教之以天下自私。又如《因循》篇謂：“因則大，化則細。因也者，因人之情也；人莫不自為也，化而使之為我，則莫可得而用。”此“化”字實為《老子》“化而欲作”之“化”字之確詁。雖闕佚，亦可寶也。

鄧 析 子

此書《漢志》二篇，在名家。《隋志》一卷，《四庫提要》云：“今本仍分《無厚》、《轉辭》二篇，然其文節次不相屬，似亦掇拾之本也。”又云：“聖人不死，大盜不止一條，其文與《莊子》同，或篇章淺缺，後人摭《莊子》以足之歟？”愚案此書有採掇先秦古書處，又有後人以己意竄入處。核其詞意，似係南北朝人所爲。如“在己爲哀，在他爲悲”、“患生於宦成，病始於少瘳，禍生於懈慢，孝衰於妻子”等，皆決非周、秦人語也。僞竄處固已淺薄；採掇古書處，亦無精論；無甚可觀。

呂氏春秋

《呂氏春秋》，爲雜家之始。畢沅所謂“書不成於一人，不能名一家者，實始於不韋，而《淮南》內、外篇次之”是也。《史記·呂不韋傳》，謂不韋使其客人人著所聞，集論以爲《八覽》、《六論》、《十二紀》，“號曰《呂氏春秋》”；而《自序》及《漢書·司馬遷傳》載遷《報任安書》，又云：“不韋遷蜀，世傳《呂覽》。”案《序意》云：“維秦八年，歲在涒灘。”是時不韋未徙，故有議史公之誤者。然史公本謂世傳《呂覽》，不謂不韋遷蜀而作《呂覽》也。據《本傳》“號曰《呂氏春秋》”之語，則四字當爲全書之名，故《漢志》亦稱《呂氏春秋》。然編次則當如梁玉繩初說，先《覽》後《論》，而終之以《紀》。世稱《呂覽》，蓋舉其居首者言之。《序意》在《十二紀》之後，尤其明證。畢氏沅《禮運注疏》，謂以《十二紀》居首，爲《春秋》之所由名；說本王應麟，見《玉海》。《四庫提要》謂唐劉知幾作《史通》，《自序》在《內篇》之末、《外篇》之前，因疑《紀》爲內篇，《覽》與《論》爲外篇雜篇；皆非也。《禮運》鄭注，本無呂氏以《春秋》名書，由首《十二紀》之意。古人著書，以“春秋”名者甚多，豈皆有《十二紀》以爲之首邪？古書《自序》，例在篇末；《呂覽》本無內、外、雜篇之名，何得援唐人著述，鑿空立說乎？此書合《八覽》、《六論》、《十二紀》，凡二十六篇。自《漢志》以下皆同。庾仲容《子鈔》、陳振孫《書錄解題》、《史記索隱》作三十六，“三”蓋誤字；《文獻通考》作“二十”，則又脫“六”字也。《玉海》引王應麟，謂“《書目》，是書凡百六十篇”。與今本篇數同。盧文弨曰：“《序意》舊不入數，則尚少一篇。此書分篇，極爲整齊，《十二紀》紀各五篇，《六論》論各六篇，《八覽》當各八篇。今第一覽止七篇，正少一。考《序意》本明《十二紀》之義，乃末忽載豫讓一事，與《序意》不類。且舊校云一作‘廉孝’，與此篇更無涉，即豫讓亦難專有其名。因疑《序意》之後半篇俄空焉；別有所謂《廉孝》者，其前半篇亦簡脫，後人遂相附合，併《序意》爲一篇，以補總數之闕。然《序意》篇首無‘六曰’二字，後人於目中專輒加之，以求合其數，而不知其跡有難掩也。”案盧說是也。予謂此書篇數，實

止廿六。今諸《覽》、《論》、《紀》又各分爲若干篇，亦後人所爲，非不韋書本然也。此書諸《覽》、《論》、《紀》，義皆一綫相承。說見後。固無取別加標題。《四庫提要》謂“惟夏令多言樂，秋令多言兵，似乎有義，其餘絕不可曉”，繆矣。

此書雖稱雜家，然其中儒家言實最多。今人指爲道家言者，實多儒、道二家之公言，參看論《淮南子》處。《四庫提要》謂其“大抵皆儒家言”，實爲卓識。案《書大傳》：“古者諸侯始受封，則有采地；其後子孫雖有罪黜，其采地不黜，使其子孫賢者守之，世世以祠其始受封之人。此之謂興滅國，繼絕世。”《史記·秦本紀》莊襄王元年：“東周君與諸侯謀秦，秦使相國呂不韋誅之。盡入其國。秦不絕其祀；以陽人地賜周君，奉其祭祀。”即興滅國、繼絕世之義也。史又稱是年“大赦罪人，修先王功臣；施德，厚骨肉，而布惠於民”。亦必不韋所爲。不韋其能行儒家之義矣。不韋進身，誠不由正，然自非孔、孟，孰能皆合禮義？伊尹負鼎，百里自鬻，王霸之佐，皆有之矣。高似孫曰：“始皇不好士，不韋則徠英茂，聚峻豪，簪履充庭，至以千計。始皇甚惡書也，不韋乃極簡冊，攻筆墨，採精錄異，成一家言。《春秋》之言曰：十里之間，耳不能聞；帷牆之外，目不能見；三畝之間，心不能知；而欲東至閭閻，南撫多鷗，西服壽靡，北懷儋耳，何以得哉？此所以譏始皇也。”方孝孺亦稱其書“詆訾時君爲俗主，至數秦先王之過無所憚”。夫不韋著書，意在“備天地萬物古今之事”，《史記》本傳語。原不爲譏切一時。然其書立論甚純，而不韋又能行之；使秦終相不韋，或能行德布化，以永其年，不至二世而亡；使天下蒼生，亦蒙其荼毒；未可知也。今此書除儒家言外，亦存道、墨、名、法、兵、農諸家之言。諸家之書，或多不傳；傳者或非其真；欲考其義，或轉賴此書之存焉；亦可謂藝林瑰寶矣。要之不韋之爲人，固善惡不相掩，而其書則卓然可傳；譏其失而忘其善，已不免一曲之見，因其人而廢其書，則更耳食之流矣。

此書注者，惟有高誘。其注誤處甚多。《史記》謂不韋書成，“布咸陽市門，縣千金其上，延諸侯游士賓客，有能增損一字者予千金”。高注多摘其書誤處，謂揚子雲恨不及其時，車載其金。見《慎人》、《適威》二篇注。殊不知古人著書，重在明義；所謂誤不誤者，但就論道術之辭言之，非斤斤計較於稱引故實之間也。高引揚雄語以詆呂氏，畢沅即摘高注誤處，轉以是語相譏，宜矣。近人孫德謙云：注此書已成，然未刊布。今通行者，仍爲畢沅校本。

《孟春紀》、《十二紀》皆與《禮記·月令》大同。按此所述，爲古明堂行政之典。《淮南·時則訓》、《管子·幼官圖》，皆是物也。此蓋同祖述古典。參看論《墨子》處自明。或以《呂覽》載之，疑爲秦法，誤矣。

《孟春紀》 下標目凡四：曰《本生》，言養生之理。曰《重己》，言人當順性之情。使之不順者爲欲，故必節之。曰《貴公》，曰《去私》，義如其題。蓋天下之本在身；春爲生長之始，故《孟春》、《仲春》、《季春》三《紀》之下，皆論立身行己之道。而《孟春紀》先上本之於性命之精焉。諸《覽》、《論》、《紀》下之分目，雖後人所爲，亦便識別。故今皆仍之，而又說明其一錢相承之義，以見此書編次之整齊焉。

《仲春紀》 下亦標四目：曰《貴生》，義與《莊子·讓王篇》同。又云：“全生爲上，虧生次之，死次之，迫生爲下。”此言生活貴有意義，尊生者非苟全其生命之謂，其說極精；後世神仙家言之自托於道家者，乃徒欲修煉服餌，以求長生，其說不攻而自破矣。曰《情欲》，言欲有情，情有節，聖人修節以止欲，故不過行其情。此情字當作誠字解，今所謂真理也。不主絕欲而務有節，實儒家精義。曰《當染》，前半與《墨子·所染篇》同，而後文議論處異。又云：“古之善爲君者，勞於任人，而佚於官事。”蓋因私人交友之道，而及人君用人之方也。曰《功名》，言立功名必以其道，不可強爲。

《季春紀》 下標四目：曰《盡數》，言自然之力，莫不爲利，莫不爲害，貴能察其宜以便生，則年壽得長。又云：“長也者，非短而續之也，畢其數也。”此可見求長生之謬矣。曰《先己》，亦言貴生之理。反其道而身善，治其身而天下治，是爲無爲；可見所謂無爲者，乃因任自然，而不以私意妄爲之謂，非謂無所事事也。曰《論人》，前半言無爲之理，後半言觀人之法。曰《園道》，言天道園，地道方，各有分職；主執園，臣處方，貴各當其職。《仲春》、《季春》二紀，因修己之道，旁及觀人用人之術，而極之於君臣分職之理。

《孟夏紀》 下標四目：曰《勸學》，曰《尊師》，義如其題。《尊師篇》可考古者弟子事師之理。曰《誣徒》，言教學當反諸人情，即人性之本然。極精。曰《用衆》，言取人之長，以補己之短。其曰：“吾未知亡國爲主，不可以爲賢主也。其所生長者不可耳。”即今教育當重環境之說也。孟夏爲長大之始；人之於學，亦所以廣大其身，《禮記·文王世子》：“況于其身以善其君乎？”鄭注：“于讀爲迂。迂猶廣也，大也。”故論爲學之事。

《仲夏紀》 下標四目：曰《大樂》，言樂之所由生；並駁非樂，論頗精。曰《侈樂》，言樂貴合度，不貴侈大，侈則失樂之情。此篇有同《禮記·樂記》處。曰《適音》，言大小清濁之節，蓋即所謂度量也。曰《古樂》，述樂之史。

《季夏紀》 下標四目：一曰《音律》，言十二律相生及十二月行政。曰《音初》，言東西南北之音所自始。末節同《樂記》。曰《制樂》，言治厚則樂厚，治薄則樂薄。下引湯、文、宋景公之事，無甚深義。曰《明禮》，言亂國之主不

知樂，多侈陳災祥之言。“樂盈而進”，故於夏長之時論之。《仲夏紀》論樂之原理頗精。《季夏紀》所論，或為專門之言，或雜怪迂淺薄之論。

《孟秋紀》下標四目：曰《蕩兵》，推論兵之原理。謂有義兵而無偃兵，極精。曰《振亂》，曰《禁塞》，皆闢非攻之論，亦精。曰《懷寵》，此篇論所謂義兵者，即儒家所謂仁義之師。案儒家崇尚德化，而不言去兵。儒家經世之道，備於《春秋》；而《孟子》曰“《春秋》無義戰”，則“義戰”二字，乃儒家用兵標準也。《呂覽》多儒家言，此篇所述，蓋亦儒義。予別有論。

《仲秋紀》下標四目：曰《論威》，言立威之道。其言曰：“死生榮辱之道一，則三軍之士，可使一心；三軍一心，則令無敵。士民未合，而威已論，敵已服，此之謂至威。”又曰：“兵欲急疾捷先，并氣專精，心無有慮，一諸武而已。”皆兵家極精之論。曰《簡選》，言簡選不可專恃，然因此遂謂市人可勝教卒則非。曰《決勝》，言民無常勇，亦無常怯。有氣則實，實則勇；無氣則虛，虛則怯。兵有本幹；必義，必智，必勇。兵貴因，因敵之險，以為己用；因敵之謀，以為己事。兵貴不可勝。不可勝在己，可勝在彼。必在己，不必在彼者，亦兵家極精之論也。曰《愛士》，言行德愛人，則民親其上；民親其上，則樂為君死。

《季秋紀》下標四目：曰《順民》，曰《知士》，義如其題。曰《審己》，言凡物之然也必有故，不知其故，雖當，與不知同，其卒必困。此言作事當通其原理，不可恃偶合。曰《精通》，言精神相通之理。聖人所以行德乎己，而四荒咸飭其仁。秋主則殺，故論用兵之事。《順民》、《知士》乃用兵之本；《審己》則慎戰之理；《精通》亦不戰屈人之意也。

《孟冬紀》下標四目：曰《節喪》，曰《安死》，皆言厚葬之禍。可考古代厚葬及發墓者情形。曰《異寶》，言古人非無寶也，所寶者異耳。以破世俗之惑。曰《異用》，言人之所以用物者不同，為治亂存亡死生所由判。意承上篇。蓋人之愚，皆由為物所惑。不為物所惑，而且能用物，則所為皆成矣。此亦哲學家極精之論。

《仲冬紀》下標四目：曰《至忠》，言忠言逆耳，非明主莫能聽。曰《忠廉》，言忠廉之士難得。曰《當務》，言辯而不當論，同倫。信而不當理，勇而不當義，法而不當務；大亂天下，必此四者。即《孟子》“非禮之禮，非義之義，大人弗為”之說，亦所以惡“執中而無權”也。曰《長見》，言知愚之異，在所見之短長。審今可以知古，審古亦可以知後；故為後人所非之事不當作，因知而推之於行也。

《季冬紀》下標四目：曰《士節》，言定天下國家，必由節士，不可不務求。曰《介立》，言貴富有人易，貧賤有人難。晉文公貧賤時能有介之推，而貴富時

不能有，所以不王。曰《誠廉》，言誠廉之士，視誠廉重乎其身，出乎本性。曰《不侵》，言尊富貴大，不足以來士，必知之然後可。冬主閉藏，故言喪葬之理。墨家固主節葬，儒家道家亦戒厚葬。然此特道術之士然，至於習俗，蓋皆主厚葬。秦始皇等特其尤甚者耳。故戒厚葬之談，實其時當務之急也。人能多所蓄藏則必智，而智莫大於知人；故諸篇多論求智之事，及知人之方焉。

《序意》 此篇爲全書自序。《十二紀》本列《六覽》、《八論》之後；此書在《十二紀》之後，亦即在全書之末；今本升《紀》於《覽》、《論》之前，故序亦在《紀》與《覽》、《論》之間也。《序語》似專指《十二紀》者，以其已非完篇也。見前。

《有始覽》 首節言天地開闢。中與《淮南·地形訓》同。末言“天地萬物，大同衆異”。與《莊子·天下》篇引惠施之說同。可見此爲古代哲學家之公言，非莊、列、惠施等二三人之私論也。下標七目：曰《應同》，言禎祥感應之理。曰《去尫》，言心有尫則聽必悖，故必去之，然後能聽言。曰《聽言》，言聽言者必先習其心於學問。曰《謹聽》，戒人自以爲智。曰《務本》，言人臣當反身自省，不可徒取祿。曰《諭大》，言小之定必恃大，大之安必恃小；小大貴賤交相恃，然意偏於務大，則因人之蔽於小而不知大者多，故以是戒之也。古人論政，原諸天道；而一國之政，君若臣實共司之。此篇因論天地開闢之宇宙論，而及於君若臣所以自處之道，及其所當務也。此篇從天地開闢說起，亦可見《八覽》當列全書之首。

《孝行覽》 言爲天下國家必務本，本莫貴於孝，多同《孝經》及《禮記·祭義》。下標七目：曰《本味》，言功名之本在得賢。曰《首時》，言成功在於得時。曰《義賞》，言一事之成，皆有其外緣使之。賞罰之柄，上之所以使下也。賞罰所使然，久則成習，而安之若性，故賞罰之所加，不可不慎也。曰《長攻》，言治亂存亡，安危強弱，亦有外緣。湯、武非遇桀、紂不王，桀、紂非遇湯、武不亡。曰《慎人》，承上篇，言功名之成，雖由於天，然因是而不慎人事則不可。亦及不得時則不可強爲之義。曰《遇合》，言外緣之相值，由於適然。曰《必己》，承上篇，言外物不可必，故君子必其在己，不必其在人者。多同《莊子·山木》，其言修德不必獲報，無論如何，無必免患之法，可破修德獲報之說。此覽承上覽，言治國之本，及總論成敗之道。

《慎大覽》 言強大當慎，居安思危之義。下標七目：曰《下賢》，言人主當下賢。曰《報更》，舉報恩之事，言人主當博求士。曰《順說》，言說術。曰《不廣》，言智者之舉事必因時。曰《貴因》，言創者難爲功，因者易爲力之理。曰

《察今》，言先王之法不足法，當法其所以爲法；因言察己可以知人，察今可以知古，法隨時變之理。極精。曰《權勳》。此覽亦承上覽。《孝行覽》論成功之術，蓋就國家開創時立言；此覽則就國家既成立後言之，皆守成之道也。

《先識覽》言國之興亡，有道者必先知之。故有道者之言，不可不重。下標七目：曰《觀世》，言有道之士少，不可不求。曰《知接》，言知者所接遠，愚者所接近。所接近者，告之以遠亦不喻。戒人不可自以爲智。曰《悔過》，此篇承上篇，上篇言耳目有所不接，此篇言心智亦有所不至。因引秦穆公事，遂以悔過題篇，實非本意也。此可見各《紀》各《覽》各《論》中之分篇，多後人所爲。曰《樂成》，言民可與樂成，難與慮始。汹汹之論，不可不察。曰《察微》，言治亂存亡，始於至微。能察之，則大事不過。曰《去宥》，宥同囿。曰《正名》，言名實之間，不可不察。此覽亦承前言之。《孝行》、《慎大》二覽，皆就行事立言；此覽則就知識立言也。

《審分覽》言君臣異職，人主不可下同群臣之事。下標七目：曰《君守》，言人君所處之分，以無爲爲尚。曰《任數》，言御下之術，當修其數。耳目智巧不足恃。曰《勿躬》，言人君不可躬親事務。曰《知度》，言治要存乎除奸；除奸之要，存乎治官；治官之要，存乎治道；治道之要，存乎知性命。可見政治學與哲學一貫之旨。曰《慎勢》，言以大畜小，以重使輕，此勢不可失。曰《不二》，戒聽衆議以治國，此篇有脫文。曰《執一》，言天下之本在國，國之本在家，家之本在身；聞爲身，不聞爲國。亦道家養生之旨也。此覽言臣主之分，而仍歸本於性命之情，可見形名度數，皆原於道。

《審應覽》言人主應物，不可不審。其道在因人之言，以責其實，而不爲先。下標七目：曰《重言》，言人主之言不可不慎。曰《精論》，言縝密之道。曰《離謂》，言名實不副，爲亂國之道。曰《淫辭》，言名實不副者，上不可無以察之。曰《不屈》，言察士應物，其辭難窮；然不必爲福。曰《應言》，蓋即舉察士應物之辭。曰《具備》，言立功名者自有其具。說與治之務莫若誠。此覽言人君聽說之道，多難名、法家之言，以其能變亂是非也；而歸結於臣主之務，莫若以誠，可謂得爲治之要矣。

《離俗覽》言世以高行爲貴，然以理義論，則神農、黃帝，猶有可非，微獨舜、禹。蓋極言理論與實際，不能相合，戒作極端之論也。下標七目：曰《高義》，言君子之所謂窮通與俗異，故不苟受賞逃罪；人之度量，相越甚遠，不可不熟論。言以求衆人之道馭非常之人，則必失也。曰《上德》，言用人者不可徒恃罰。曰《用民》，言用民者亦不可徒恃威，其理甚精。足箴法家過任威刑

之失。曰《適威》，言立法必爲民所能行。《管子》所謂“下令於流水之原”也。曰《爲欲》，言民之可用，因其有欲。治亂強弱，由其使民之術不同，甚精。曰《貴信》，言信立則虛言可以賞，六合之內，皆爲己府，而不患賞之不繼矣。甚精。曰《舉難》，戒求全。此篇承前覽，前覽言聽言之術，此覽則言用人之術也。

《恃君覽》言人之生恃乎群；群之所以不渙，恃乎群中之人，皆以群爲有利；群之能利其群之人，以君道立也。此等原君之論，法家常主張之。然又曰：“君道以利立，故廢其不然而立其行道者。德衰世亂，然後天子利天下。”則又儒家“湯、武革命，應天順人”之說矣。固知九流之學，流異原同也。下標七目：曰《長利》，言天下之士，必慮長利。利倍於今，而不便於後，弗爲也；安雖長久，以私其子孫，弗爲也。又謂賢者不欲其子孫恃險久存，以行無道，亦廓然大公之論。曰《知分》，言達乎生死之分，則利害存亡弗能惑。理頗近《莊》、《列》。曰《召類》，言禍福自來，衆人不知，則以爲命，其實皆有以召之。案上篇言理，偏重自然，故以此篇繼之；以見事雖有非人力所能爲者，然人事仍不可失也。曰《達鬱》，言人身精氣鬱則病，一國亦然，鬱則萬惡并起。理極精。曰《行論》，言人主之行與布衣異，勢不便，時不利，則當事仇以求存；何者？執民之命，不得以快志爲事也。可破宋以後氣矜之隆，不論利害之失。曰《驕恣》，言亡國之主之失。曰《觀表》，言人心難測，聖人過人以先知。先知必審徵表。衆人以爲神，以爲幸，而不知其爲數之所不得不然也。此覽推論國家社會所以成立之原，由於衆以爲利，因博論利害之理，及人所以知利害之術，并及立君所以利民；戒人主不可以國自私，真廓然大公之論。

《開春論》言賢主不必苦心焦思，在能任賢。下標五目：曰《察賢》，義如其題。曰《期賢》，言世主多暗，人君有明德，則士必歸之。曰《審爲》，言身重於天下。今人多趨利而忘其身。蓋因下篇言愛類，故先及此也。曰《愛類》，言仁者必愛其類。賢人往來王公之朝，非求自利，欲以利民。故人主能務民，則天下歸之。曰《貴卒》，言智者之異於人，以其能應變於倉卒之間。此論承前論。前論言人主利民之道，此論言賢人皆以利民爲務，因及人君用人之方。

《慎行論》言計利者未必利，惟慮義則利。下標五目：曰《無義》，極言義之利。曰《疑似》，言知必求其審，故疑似之務，不可不察。曰《壹行》，言人之行義，當昭然與天下以共見，使人信之。如陵上巨木，人以爲期，易知故也。乘船者爲其能浮而不能沈；賢士君子，爲其能行義而不能行邪僻也。曰《求人》，上篇言壹行在己，故言求人以該其義也。曰《察傳》，言得言不可不察。數傳而白爲黑，黑爲白矣。故聞言必熟論。必驗之以理。如“夔一足”、“穿井

得一人”等，皆可以理決其無者也。此論實為破除迷信之根。此論承前二論。前二論皆言利，恐人誤見小利，故此論極言以義為利之旨。利之為利易見，義之為利難知。故極言知之貴審。既知義則必行之，故又極言行之貴壹也。

《貴直論》言直臣之可貴。下標五目：曰《直諫》，言非賢人不肯犯危諫諍，故人主當容察之。曰《知化》，言惡直言者，至其後聞之則已晚。曰《過理》，言亡國之主，皆由所樂之不當。曰《雍塞》，言亡國之主，不可與直言。曰《原亂》，舉禍亂因壅塞而生者以為戒。前論言知貴審而行貴壹，知及行必藉人以自輔，故此論承之，極言直臣之可貴也。

《不苟論》言賢主必好賢。下標五目：曰《贊能》，言進賢之功。曰《自知》，言人主欲自知，則必得直士。曰《當賞》，言賞罰爵祿，人臣之所以知主，所加當，則人為之用。曰《博志》，言有所務，必去其害之者。賢者之無功，不肖者害之也。曰《貴當》，言治國之本在身，治身之本在得其性。所謂性者，則自然之道也。此論亦承前論，前論言直臣之可貴，此論則言人主當用賢去不肖。人主之於賢臣，固不徒貴知之，必貴能用之也。而以用人之本，歸結君心，則《孟子》所謂“惟大人為能格君心之非”，“一正君而國定”者也。

《似順論》言事有貌相似而實相反者，因言循環之道。下標五目：曰《別類》，言剖析疑似之事，因推論智識有限，故聖人不恃智而因任自然。極精。曰《有度》，言必通乎性命之情，則執一而萬物治。所謂性命之情者，即今所謂真理也。曰《分職》，言君當守無為之道，使眾為之。曰《處分》，言物各異能，合眾異正所以為同，故貴因材授任。然立法則必為人之所共能。曰《慎小》，義如其題。此篇承前，前論以知人用人歸束於君，故此篇又總論君道也。

《士容論》言誠則人應之，無待於言，言亦不足論人。下標五目：曰《務大》，言務大則小自該。戒人臣欲貴其身，而不知貴其主於天下。與《論大》篇有重複處。曰《上農》，言導民莫先於農。農則樸，樸則易用；農則重，重則少私義；少私義則公法立；可以戰守。義與《商君書》同。上言男女分職之理，義頗合於《孟子》。言制民之產之法，又與儒家言大同。亦可見九流之學之本無不合也。曰《任地》，曰《辨土》，曰《審時》，皆農家專門之言，不易解。與《亢倉子》同。《亢倉子》偽書蓋取諸此。此論亦承前。前五論皆言人君之道，此論則言臣民之務也。

尸子

此書雖闕佚特甚，然確爲先秦古籍，殊爲可寶。按《漢志》雜家：“《尸子》二十篇。名佼。魯人。秦相商君師之。鞅死，佼逃入蜀”。《史記·孟荀列傳》：“楚有尸子。”《集解》：“劉向《別錄》曰：楚有尸子，疑謂其在蜀。今按《尸子》書，晉人也。名佼。秦相衛鞅客也。商君被刑，佼恐并誅，乃逃亡入蜀。自爲造此二十篇書。凡六萬餘言。”《索隱》謂：“尸子名佼，晉人，事具《別錄》。”按裴駰、司馬貞及見《別錄》及《尸子全書》，所知較詳，說當不誤。晉、魯形近，今《漢志》作魯人，蓋訛字也。其書二十篇，《隋》、《唐志》皆同。宋時遂殘缺。王應麟《漢志考證》：李淑《邯鄲書目》存四卷。館閣書目止存二篇，合爲一卷，其本又不傳於後。清時所行，凡有三本：（一）爲震澤任氏本，（一）爲元和惠氏本，（一）爲陽湖孫氏本。汪繼培以三本參校，以《群書治要》所載爲上卷，諸書稱引與之同者，分注於下。其不載《治要》，散見諸書者爲下卷，引用違錯及各本誤收者，別爲存疑附於後，實最善之本也。今所傳劉向校上《荀子》語，謂尸子著書，“非先王之法，不循孔氏之術”；劉勰謂其“兼總雜術，術通而文鈍”，據今所輯存者，十之七八皆儒家言，劉向《校序》本僞物，不足信。此書蓋亦如《呂覽》，兼總各家而偏於儒。其文極樸茂，非劉勰所解耳。今雖闕佚已甚，然單詞碎義，足以取證經子者，實屬指不勝屈。今姑舉其最要者數條。如《分篇》：“天地生萬物，聖人裁之。裁物以制分，便事以立官。”“君臣，父子，上下，長幼，貴賤，親疏，皆得其分曰治。愛得分曰仁，施得分曰義，慮得分曰智，動得分曰適，言得分曰信；皆得其分，而後爲成人。”“明王之治民也，事少而功立，身逸而國治，言寡而令行。事少而功多，守要也。身逸而國治，用賢也。言寡而令行，正名也。”“君民者苟能正名，愚智盡情。執一以靜，令名自正，令事自定。賞罰隨名，民莫不敬。”《發蒙篇》：“天下之可治，分成也。是非之可辨，名定也。過其實，罪也。弗及，愚也。是故情盡而不僞，質素而無巧。”“故陳繩則木之枉者有罪，措準則地之險者有罪，審名分則群臣之不審

者有罪。”“是故曰：審一之經，百事乃成；審一之紀，百事乃理。名實判爲兩，合爲一。是非隨名實，賞罰隨是非。是則有賞，非則有罰。人君之所獨斷也。”“明君之立也正，其貌莊，其心虛，其視不躁，其聽不淫，審分應辭，以立於廷，則隱匿疏遠，雖有非焉，必不多矣。”“明君不用長耳目，不行間諜，不強聞見；形至而觀，聲至而聽，事至而應。近者不過，則遠者治矣。明者不失，則微者敬矣。”實足以通儒、道、名、法四家之郵。又如《分篇》：“夫弩機損若黍則不鈎，益若□則不發。言者百事之機也，聖王正言於朝，而四方治矣。”實《易·繫辭傳》“言行者君子之樞機”一節絕好注脚。又如《仁意篇》：“治水潦者禹也，播五種者后稷也，聽獄折衷者皋陶，舜無爲也，而天下以爲父母，愛天下莫甚焉。”亦足與《論語》“無爲而治者其舜也歟”相補足。此外典制故實，足資考證者尚多，不及備舉也。

鵽冠子

此書歷代著錄，篇數頗有異同。《漢志》道家：“《鵽冠子》一篇，楚人。居深山，以鵽爲冠”。《隋》、《唐志》皆三卷。《四庫》所著錄，爲宋陸佃注本，卷數同。《提要》云：“此本凡十九篇。佃《序》謂韓愈讀此稱十六篇，未睹其全。佃北宋人，其時韓文初出，當得其真。今本韓文乃亦作十九篇，殆後來反據此書，以改韓集。此注則當日已不甚顯。惟陳振孫《書錄解題》載其名。晁公武《讀書志》則但稱有八卷一本。前三卷全同《墨子》，後兩卷多引漢以後事。公武削去前後五卷，得十九篇。殆由未見佃注，故不知所注之本，先爲十九篇歟。”按《漢志》止一篇，韓愈時增至十六，陸佃注時，又增至十九，則後人時有增加，已決非《漢志》之舊，然今所傳十九篇，皆詞古義茂，決非漢以後人所能爲。蓋雖非《漢志》之舊，而又確爲古書也。第七、第八、第九、第十四、第十五諸篇，皆稱龐子問於鵽冠子。第十六篇稱趙卓悼之借字。襄王問於龐煖，第十九篇稱趙武靈王問於龐煖，則龐子即龐煖，鵽冠子者，龐煖之師也。全書宗旨，原本道德，以爲一切治法，皆當隨順自然。所言多明堂陰陽之遺。儒、道、名、法之書，皆資參證，實爲子部瑰寶。

《博選》第一 此篇言君道以得人爲本，得人以博選爲本。

《著希》第二 此篇言賢者處亂世必自隱，戒人君不可不察。

《夜行》第三 此篇言天文地理等，皆有可驗。“有所以然者，然，成也。隨而不見其後，迎而不見其首；成功遂事，莫知其狀；故聖人貴夜行”。夜者，暗昧之意。第十九篇“陰經之法，夜行之道”，同義。《管子·幼官篇》“若因夜虛守靜”之夜，亦當如此解。

《天則》第四 此篇言：“天之不違，以不離一；天若離一，反還爲物。”“人有分於處，處有分於地，地有分於天，天有分於時，時有分於數，數有分於度，度有分於一。”“列地而守之，分民而部之；寒者得衣，饑者得食，冤者得理，勞者得息；聖人之所期也。”“同而後可以見天，異而後可以見人，變而後可以見

時，化而後可以見道。”蓋言天地萬物，同出一原；然既爲萬物，則各有其所當處之分；各當其分，斯爲至治。物所當處之分，出於自然；能知其所當處之分，而使之各當其分，斯爲聖人。合天然與人治爲一貫，乃哲學中最古之義也。

《環流》第五 此篇言：“有一而有氣，有氣而有意，有意而有圖，有圖而有名，有名而有形。”“物無非類，動靜無非氣。”“物極則反，命曰環流。”蓋古哲學中宇宙論。又云：“一之法立，而萬物皆來屬。”“言者萬物之宗也；是者，法之所與親也；非者，法之所與離也。是與法親，故強；非與法離，故亡。”亦人事當遵循自然之意。又云：“命者自然者也；命無所不在，無所不施，無所不及。”“命之所立，賢不必得，不肖不必失。”則定命機械之論也。

《道耑》第六 此篇原本自然，述治世之法，與第八篇皆多明堂陰陽之言。

《近迭》第七 此篇言當恃人事，不當恃天然之福，而人道則以兵爲先。頗合生存競爭之義。然云：“兵者，禮義忠信也。行枉則禁，反正則捨。是故不殺降人，王道所高。得地失信，聖王弗貴。”則仍仁義之師，異夫專以殺戮爲威者矣。

《度量》^①第八 此篇言度量法令，皆原於道。

《王鈇》第九 “王鈇”二字，義見首篇；此篇中亦自釋之。此篇先述治道，亦法自然之意。後述治法，與《管子》大同。

《泰鴻》第十 此篇言“天地人事，三者復一”。多明堂陰陽家言。

《泰錄》第十一 此篇亦言宇宙自然之道。又曰：“神聖之人，後天地生，然知天地之始；先天地亡，然知天地之終。”“知先靈，王百神者，上德，執大道，凡此者，物之長也。及至乎祖籍之世，代繼之君，身雖不賢，然南面稱寡，猶不果亡者，其能受教乎有道之士者也。不然，而能守宗廟、存國家者，未之有也。”按《學記》一篇，多言人君之學。《漢志》以道家爲君人南面之術，觀乎此篇，則可以知古代爲人君者之學矣。

《世兵》第十二 此篇大致論用兵之事。

《備知》第十三 此篇先言渾樸之可尚，有意爲之則已薄，與《老子》頗相近。繼言功名之成，出於時命，非人力所可強爲。因言：“費仲、惡來，知心而不知事；比干、子胥，知事而不知心；聖人者必兩備而後能究一世。”蓋其所謂備知者也。

《兵政》第十四 此篇言兵必合於道，而後能勝。

① 文淵閣《四庫全書》本作《度萬》。

《學問》第十五 此篇載龐子問：“聖人學問服師也，亦有終始乎？抑其拾誦記辭，闔棺而止乎？”鶡冠子答以“始於初問，終於九道”。蓋學問必全體通貫，而後可謂之有成。此即《大學》“物有本末，事有終始”、《論語》“一以貫之”，“有始有卒，其惟聖人”之義也。

《世賢》第十六 此篇借醫爲喻，言治於未亂之旨。

《天權》第十七 此篇先論自然之道，而推之於用兵。亦多陰陽家言。

《能天》第十八 此篇言安危存亡，皆有自然之理。又曰：“道者通物者也，聖者序物者也。”又曰：“聖人取之於勢，而弗索於察。勢者，其專而在己；察者，其散而之物者也。”與第四篇義同。

《武靈王》第十九 此篇亦論兵事。

淮 南 子

《漢志》雜家：“《淮南》內二十一篇，外三十三篇”。《淮南王傳》：“招致賓客方術之士數千人，作為內書二十一篇，外書甚衆。又有中篇八卷，言神仙黃白之術，亦二十餘萬言。”今所傳《淮南王》書，凡二十一篇。其為內篇，似無疑義。然高誘《序》謂“與蘇飛、李尚、左吳、田由、雷被、毛被、伍被、晉昌等八人，及諸儒大山、小山之徒，共講論道德，總統仁義，而著此書。其旨近《老子》。淡泊無為，蹈虛守靜，出入經道。言其大也，則燾天載地；說其細也，則淪於無垠。及古今治亂存亡禍福、世間詭異瑰奇之事。其義也著，其文也富。物事之類，無所不載，然其大較，歸之於道。號曰鴻烈。鴻，大也；烈，明也；以為大明道之言也。故夫學者不論《淮南》，則不知大道之深也。是以先賢通儒，述作之士，莫不援採，以驗經傳。劉向校定撰具，名之《淮南》。又有十九篇，謂之外篇。”述外篇篇數，與《漢志》不合。《漢志》天文有《淮南·雜子星》十九卷，卷數與誘所述外篇篇數卻符。然捨《漢志》“外三十三篇”不言，顧以其為《雜子星》者當外篇，於理終有可疑。案《漢志》，《易》家有《淮南王·道訓》二篇。注曰：“淮南王安，聘明《易》者九人，號九師法。”今《淮南·要略》，為全書自序。其言曰：“言道而不言事，則無以與世浮沉；言事而不言道，則無以與化游息。”又曰：“今專言道，則無不在焉。然而能得本知末者，其惟聖人也。今學者無聖人之才，而不為詳說，則終身顛頓乎混溟之中，而不知覺寤乎昭明之術矣。”可見淮南此書，實以道與事相對舉。今《要略》兩稱“著二十篇”云云，蓋以本篇為全書自叙，故不數之，若更去其首篇《道訓》，則所餘者適十九篇矣。高注久非故物，此序詞意錯亂，必為後人竄改無疑。頗疑高《序》實以十九篇與《原道訓》分論。“言其大也，則燾天載地；說其細也，則淪於無垠”等，為論《原道訓》之語。“及古今治亂存亡禍福、世間詭異瑰奇之事，其義也著，其文也富，物事之類，無所不載”等，為論其餘十九篇之語。本無《外篇》之名。後人既混其論兩者之語而一之，乃妄臆“其餘十九篇”不在本書之內，遂又加

人“謂之外篇”四字也。《漢志》言安聘明《易》者九人，高《序》所舉大山、小山，或亦如《書》之大、小夏侯，《詩》之大、小毛公，一家之學，可作一人論；則合諸蘇飛、李尚等適得九人矣。得毋今書首篇之《原道訓》，即《漢志》所謂《道訓》者，《漢志》雖採此篇入《易》家，而於雜家仍未省；又或《漢志》本作二十篇，而為後人所改邪？書闕有間，更無堅證，誠未敢自信。然竊有冀焉者：九流之學，同本於古代之哲學；而古代之哲學，又本於古代之宗教。故其流雖異，其原則同。前已言之。儒家哲學，蓋備於《易》，《易》亦以古代哲學為本。其雜有術數之談，固無足怪。然遂以此為《易》義則非也。今所謂漢《易》者，大抵術數之談耳。西漢今文之學，長於大義。東漢古文之學，則詳於訓詁名物之間。今施、孟、梁丘之《易》皆亡，今文家所傳《易》之大義，已不可見。淮南王書引《易》之處最多，見《繆稱》、《齊俗》、《汜論》、《人間》、《泰族》諸篇。皆包舉大義，無雜術數之談者。得毋今文《易》義轉有存於此書中者邪？《淮南》雖號雜家，然道家言實最多；其意亦主於道；故有謂此書實可稱道家言者。予則謂儒、道二家哲學之說，本無大異同。自《易》之大義亡，而儒家之哲學，不可得見。魏、晉以後，神仙家又竊儒、道二家公有之說，而自附於道。於是儒家哲學之說，與道家相類者，儒家遂不敢自有，悉舉而歸諸道家；稍一援引，即指為援儒入道矣。其實九流之學，流異原同。凡今所指為道家言者，十九固儒家所有之義也。魏、晉間人談玄者率以《易》、《老》并稱，即其一證。其時言《易》者皆棄數而言理，果使漢人言《易》，悉皆數術之談，當時之人，豈易創通其理，與《老》相比。其時今文《易》說未亡，施、孟、梁丘之《易》，皆亡於東西兩晉間。其理固與《老子》相通也。《河圖》、《洛書》之存於道家，亦其一證。宋人好以《圖》、《書》言《易》，清儒極攻之。然所能言者，《圖》、《書》在儒家無授受之跡耳；如何與《易》說不合，不能言也。方東樹說。方氏攻漢學，多過當誤會之語，然此說則平情也。西諺云：“算賬祇怕數目字。”《圖》、《書》皆言數之物，果其與《易》無涉，何以能推之而皆合，且又可以之演範乎。然則此物亦儒家所固有，而後為神仙家所竊者耳。明乎此，則知古代儒、道二家之哲學，存於神仙家即後世之所謂道家。書中者必甚多。果能就後世所謂道家之書，廣為搜羅，精加別擇，或能輯出今文《易》說，使千載湮沉之學，渙然復明；即道家之說，亦必有為今日所不知者。而古代哲學，亦因之而益彰者也。臆見所及，輒引其端，願承學之士共詳之。

此書今所傳者，凡二十一篇。《漢書》所謂外篇及中篇者，蓋久亡佚矣。《漢志》於內外篇皆僅稱《淮南》。今題作《淮南子》，“子”字蓋後人加之。今所謂“某某子”，“子”字為後人所加者甚多。《隋書》及新、舊《唐志》皆作二十一卷。許慎、高

誘兩注并列。舊《唐志》又有《淮南鴻烈音》二卷，何誘撰。新《唐志》亦題高誘。《宋志》於許注仍云二十一卷，高注則云十三卷。晁公武《讀書志》，據《崇文總目》，云亡三篇。李淑《邯鄲圖志》，則云亡二篇。而洪邁《容齋隨筆》，稱所存者二十一卷，與今本同。蓋其書自宋以後，有佚脫之本，而仍有完本。高似孫《子略》云二十篇者，以《要略》爲淮南自叙，除去計之，《四庫》亦以爲非完本，非也。《提要》又云：白居易《六帖》引烏鵲填河事，云出《淮南子》。今文無之，則尚有脫文，案此必不出內篇，《四庫》此言亦誤也。音二卷，實出何誘。新《唐志》并題高誘者誤。今本篇數仍完，而注則許、高二家，刪合爲一矣。以上并據莊達吉《叙》。向所行者爲莊達吉校本。原出錢坫所校《道藏》本。近人劉文典，撰《淮南鴻烈集解》，用力至勤，法亦嚴密，讀胡適《序》可見。實佳者也。

《原道訓》 此篇言道之體用，皆世所謂道家言也，極精。《淮南》書中，世所謂道家言，予疑其實多與儒家言合。今從衆所稱名，仍稱爲道家言。廿一篇惟要略下無“訓”字，姚範云：疑“訓”字乃高誘自名其注解，非《淮南》篇名所有。

《俶真訓》 此篇爲古代哲學中之宇宙論，因推論及於事物變化無極，生死無異，極精。

《天文訓》 言天文、律、曆、度、量、衡等事。亦推論及於哲學。

《地形訓》 此篇頗似荒怪。然古實有此說，特今尚未能大通耳。凡古書言地理之荒怪，有可信，有不可信者。爲後人竄造最多者，爲《山海經》、《穆天子傳》等書。如此篇及《楚辭》等，則其較可信者也。

《時則訓》 前述十二月行令，與《月令》同。下多五位六合。篇末明言爲明堂之制，可見以《月令》爲秦制者非矣。

《覽冥訓》 此篇大旨言物類之相感應，非人所能知，故得失亦無從定。聖人之所以不恃智而貴無爲者以此，亦哲學中之精論。

《精神訓》 此篇大旨言我本自然之物，故當隨順自然。所以不能隨順自然者，以嗜欲害之也。故當去嗜欲。又言天下之不足欲，死生之無異，以見嗜欲之不足慕，極精。末節闢儒家之言禮樂，不能使人無欲，而徒事強制，亦有精義。

《本經訓》 此篇言仁義禮樂之不足行，世所謂道家言也。

《主術訓》 此言人主所執之術。首言無爲，道家言也。次言任人，任法，勢治，名實，法家言也。末言制民之產同《王制》，又有同《公羊》、《禮記》、《孟子》處，則儒家言也。

《繆稱訓》 此篇首言道滅而德用，德衰而仁義生，世所謂道家言也。下

言治貴立誠，則世所謂儒家言也。

《齊俗訓》 此篇言禮俗皆非本性，不得執成法以非俗，亦不得以高行爲俗，頗精。

《道應訓》 此篇解故事而以老子之言結之，頗似韓非之《喻老》。又引《莊子》、《管子》、《慎子》各一條。

《汜論訓》 此篇論變法，與商君之言同，蓋法家言也。其論因迷信而設教一節，極有見。又言聖人處剛柔之間，貴權寡欲，則世所謂道家言。

《詮言訓》 此篇言無欲則無繆舉，故治天下之本在身，身之本在心，愛身者可以托天下，又言無爲之旨。又言合道術者，但能無害，不必能求利。亦養生之論也。

《兵略訓》 此篇先論兵之原理。次及用兵之利，用兵之術。兵家極精之言。

《說山訓》、《說林訓》 此兩篇以極簡之言，說明一理，與他篇之議論縱橫者，文體頗異，而味彌永。

《人間訓》 此篇極言禍福倚伏之義，多引故事以明之。

《修務訓》 此篇首言無爲非不事事，下皆勸學之語。又箴砭學者眩於名而不知真是非。論亦切至。

國學概論

一 何 謂 國 學

〔國學者，吾國已往之一種學問。包含中國學術之性質與變遷，而并非爲與外國絕對不同之學問也。吾國漢代古諺曰：“少所見，多所怪，見橐駝言馬腫背。”吾國舊時視外人來華者，不知其學。較進，則知可學其一二端。更進，則知其自有其學術，而與吾國爲截然不同。然由今之所見，則知中國之與外國，實爲大同小異者也。古代各部落，有知造舟者，有知制車者，各有所能，各有所不知。今外國自工業革命以來，文明日啓，距今亦爲時不遠。由將來觀之，東西兩洋之文化，猶古代各部落間文化之關係也。又常有以精神文明、物質文明等以區別東西洋之文化。實亦不然。今世之各社會，皆爲文明之社會，其程度相差無幾，善亦同善，惡亦同惡，固無何高下也。〕

二 中國學術之分期

一、中國學術之淵源：（一）古代之宗教哲學。（二）政治機關經驗所得，所謂王官之學。

二、合此兩者而生先秦諸子之學，諸家并立。

三、儒家之學獨盛。

四、儒家中煩瑣之考證，激起空談原理之反動，偏重《易經》，與道家之學相合，是為魏晉玄學。

以上為中國學術自己的發展。

五、至此而佛學輸入，為中國所接受。萌芽於漢魏，盛於南北朝，而極於隋唐，其發達之次序，則從小乘至大乘，是為佛學時代，而玄學仍點綴期間。

六、至唐而反動漸起。至宋而形成理學。理學之性質，可謂攝取佛學之長，而又去其不適宜於中國者。

此為中國學術受印度影響之時代，至明亡而衰。

七、而歐洲學術，適於此時開始輸入。近百年來，對中國學術逐漸發生影響。〔前此與歐洲之接觸，僅為技術上，而非學術上的，故未受若何之影響。〕

三 先秦諸子之淵源一 ——古代之宗教哲學

宗教哲學，今日爲對立之物，在宗教起源之時則不然。一種宗教之初興，必能綜合當時人之宇宙及人生觀，而爲之謀得一合理之解決。此時之宗教，亦即其時最偉大最適宜的哲學。〔凡一種大宗教，必具高深及淺顯二方面之理論，以滿足於高等與低等之人。〕但宗教之爲物，不徒重理智，而兼重意志及感情，故易於固執具體的條件，久之，遂變爲落伍之物，而哲學乃與之分離。〔宗教與理智方面，僅爲其一種手段，使人得理智上之滿足，其注重者，乃偏於意志及感情方面，使信之者得感情之安慰，秉堅強之意志以信仰其宗教。夫意志堅強之人，固不免易於固執也，故信教者，常以強烈之感情徘徊，以堅強之意志守舊，以致久而落伍。〕故宗教之與哲學對立，非其本來對立，而由於宗教之陳舊。而論古代之學術，仍必溯源於宗教。

中國之宗教思想，最早蓋係“拜物”，《周禮》分祭祀之對象爲天神、地祇、人鬼、物魅四類。物魅蓋即拜物時代之遺也。此時之思想，太覺幼稚，對於學術思想，無甚影響。

稍進，則爲“天象崇拜”，其中又分爲二期，前期蓋在女權昌盛時代，所崇拜之大神，〔神之爲物，表面視爲與人無關的，人外的，實則此種之神，已成爲人爲的神，具有人之性質。神之組織及一切，皆以人爲依據，與人相類。〕悉視爲女性。《禮記·郊特牲》曰：“郊之祭也，大報天而主日。”可見古無抽象的整個的天神。後世祭天之郊祭，只是祭日，而《楚辭》、《山海經》皆以羲和爲女神。整個的地神，古代更其沒有，所祭的只是自己所住所種的一塊土地，是爲社祭。地神的被視爲女性，更古今皆然。關於此問題，可參看日本田崎仁義所著《中國古代經濟思想及制度》，王學文譯，商務印書館本。

女權時代之思想，存留於後世者甚少，只有一部《老子》，是表現女性優勝思想的。《禮記·禮運》，孔子曰：“我欲觀夏禮，是故之宋，而不足征也。吾得

坤乾焉。”說者謂殷《易》先坤。這該是一種女性優勝的遺跡，但殷《易》之內容不傳，今所傳之《周易》，則完全表現男性優勝之思想矣。〔《周易》先乾。〕

大概中國學術思想，大部分是從周朝流傳下來的，殷以前的成分，已經很少了，周朝宗法特別發達，可見其為男權昌盛的社會。而殷朝兄終弟及，是一個母權社會的遺跡。周在西方，殷在東方。後來齊國長女，名為巫兒，為家主祠，不出嫁（《漢書·地理志》），而齊太公為出夫（《戰國策》）。燕人賓客相遇，以婦侍宿，婚嫁之夕，男女無別，反以為榮（亦見《漢書·地理志》）。楚王妻妹（《公羊》桓公二年）。皆可見風俗與周不同。然此等文化，多已淪亡了。

古代宗教哲學之骨幹，為陰陽五行，但二者似非一說。〔陰陽最早見於《周易》，然不及五行之說，五行最早見於《洪範》，然不及陰陽之說。且自古至今，從未有合論二者者，後世言陰陽者衆，而說五行者寡，則以陰陽能自圓其說，而五行不能也。〕五行之說，見於《書》之《洪範》，後來衍其說最詳者，為《白虎通義》之《五行篇》，雖然費苦心，然究屬勉強，予意水、火、木、金、土乃古代管此工事之五種官。〔水，通溝渠，建橋梁。火，未知鑽木取火，得火不易，設之以保存火種。木，伐木制物。金，冶金之事。土，營建之事。〕本非哲學上分物質為此五類，後來哲學家就已成事實而強為之說。〔物體之之然，氣、液、固體。印度之哲學，言地、水、風、火四大。地，固體；水，液體；風，氣體，益之以火。如此分法，尚覺可通。而五行之水、火、木、金、土，水為液體，木、金、土為固體占其三，無一氣體，不必哲學家，亦知為不妥，故決非哲學家分物質為此五類。〕其說本來不合論理，故雖然費苦心，終不能自圓其說也。〔五行之變化，有生勝之說，亦作生克，水生木，木生火，火生土，土生金，金生水，水克火，火克金，金克木，木克土，土克水。其中火生土、土生金、金生水、木克土、土克水等，實不甚可通。〕

至於陰陽，則因人之認識，必始於兩，而現象無論如何錯雜，亦總可歸納之而成二組，即謀與非謀，此即正負，正負即陰陽也。故其說處處可通，而古人推論萬物，必自小而推諸大，於是以天地為萬物之父母。〔此時以陰陽為實質，尚未合哲學之原理。〕再進，知萬物之原質推一，乃名此原質曰氣。假想萬物之變化，皆由於氣之聚散，而氣之所以動蕩不已，則由於陰陽二力（陰靜陽動）之更迭起伏焉。至此而哲學上之泛神論成立矣。〔泛神論者，即謂神即宇宙間一切現象之本身。〕

宗教哲學之進步，既進於泛神論，則事物變動之原因，即在事物之本身。〔古代野蠻人不知自然規律，只知人律，其視萬物為有知，一切皆神所為。而

其所謂神，亦有實體，《墨子·天志》、《明鬼》之論，所謂天、鬼者，皆有喜怒，欲惡如人，則其證也。至此泛神論既成立，遂自有神而進為無神矣。〕而別無一物焉，在其外而使之者，此之謂自然。〔自，始也；然，成也。古書自然之“然”字，無作如此之解者。〕自然之力，至為偉大，只有隨順利用，而不能抵抗。而自然界之美德，如“不息”、“有秩序”、“不差忒”等，均為人所宜效法，此之謂“法自然”。〔法家即如是，謂政治上之賞罰，當以自然界之美德為準則也。〕自然之規律，道家稱之曰道。〔《老子》曰：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母，吾不知其名，字之曰道。”〕自然現象，永遠變動不居，而其變動也，又有一定之規律，是為“變易”，“不易”，加以永不止息，若人之任事，不覺其勞苦然，是為“簡易”。所謂“易一名而兼三義”也，不易之現象，是為循環，禍福倚伏之義，由此而生。〔吾國古代以農為主，注意於不易之現象，故有禍福倚伏等義。蓋以為自然界之現象既如是，人事亦當如是也。〕自然力既偉大，人根本絕無能為，委心任運之義，由此而生。

自然之力，固無從從時間上指其原理，亦無從從空間上指其根源。然強為之名，固可如此。〔蓋泛神論者，本無因果也，惟無因果之關係，則無可加以思想，故強為之名，而為是說者，亦明知其為強說而已。〕此種力之原始（係人所強名的），儒家稱之曰“元”。《易》曰：“大哉乾元，萬物資始，乃統天。”（《乾卦·彖辭》）《春秋》家謂：“《春秋》以元之氣，正天之端。”（《公羊》隱公元年何注）是也。〔其他如《公羊》何注，隱公元年，曰：“天不深正其元，則不能成化。”《春秋繁露·重政》曰：“元者，萬物之本，在乎天地之前。”〕（古人以天為萬物之原因，而元為天之原因。）在男權優勝時代，最貴此種健行的美德，但女權優勝時代柔能克剛，靜以制動等見解。〔今所存者，以《老子》為代表。〕亦仍保有相當地位。

四 先秦諸子之淵源二 ——王官之學

儒家，出於司徒之官。〔《漢書·藝文志》曰：“儒家者流，蓋出於古司徒之官，助人君，順陰陽，明教化。游文於六經之中，留義於仁義之際。祖述堯舜，憲章文武。宗師孔子，以重其言，於道最爲高。”徒，衆也，司徒主教化。《周禮》謂惟戰事付司馬，獄訟付司寇，此外治民之事，皆司徒掌之也。儒家治民，最重教化，此爲其出司徒之官之本色，其欲合西周以前之法，斟酌而損益之。其處己之道，最高者爲中庸。待人之道，最高者爲絜矩。中庸者，隨時隨地，審處而求其至當；絜矩者，就所接之人，我所願於彼者，即彼之所願於我，而當以是先施之。〕

道家，出於史官。〔《漢書·藝文志》曰：“道家者流，蓋出於古之史官。歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持。此爲君人南面之術。”其宗旨：一在守柔，一在無爲，所稱頌者，爲黃帝時之說。〕

墨家，出於清廟之守。〔《漢書·藝文志》曰：“墨家者流，蓋出於清廟之守。茅屋採椽，是以貴儉。養三老五更，是以兼愛。選士大射，是以尚賢。宗祀嚴父，是以右鬼。順四時而行，是以非命。以孝視天下，是以上同。”蓋古明堂、清廟、辟雍，皆一物也。蔡邕《明堂月令章句》謂：“明堂者，天子大廟，所以祭祀、饗功、養老、選士，皆在其中。取正室之貌，則曰大廟；取其正室，則曰大室；取其堂，則曰明堂；取其四時之學，則曰大學；取其圓水，則曰辟雍；雖名別實同。”（詳見《續漢書·祭祀志注》）阮元《明堂說》謂：“有古之明堂，而有後世之明堂。古者政教樸略，宮室未興，一切典禮，皆行於天子之居，後乃禮備而地分。禮不忘本，於近郊東南，別建明堂，以存古制。”（見所著《擘經室集》）蓋古之清廟，原極簡陋，墨家出於清廟之守，即欲以清廟之舊法，救當時之弊。其根本義曰兼愛，即所謂夏尚忠。其所欲行，蓋夏道也。由兼愛故不容剝民自奉，而節用、節葬、非樂之說出。由兼愛故不容奪人所有，而非攻之論出。〕

名家，出於禮官。〔《漢書·藝文志》曰：“名家者流，蓋出於古之禮官。古者名位不同，禮亦異數。孔子曰：‘必也正名乎？名不正，則言不順；言不順，則事不成。’”禮主差別，差別必有其由，深求其由，是為名家之學，督責之術，必求名實之相符，故與法家，關係殊密也。〕

法家，出於理官。〔《漢書·藝文志》曰：“法家者流，蓋出於理官。信賞必罰，以輔禮制。”為切於東周時勢之學。東周之要務有二：一為富國強兵，一為裁抑貴族。前者為法家言，後者為術家言，說見《韓非子·定法篇》。申不害言術，公孫鞅言法，韓非蓋欲兼綜二派者。法家宗旨，在“法自然”。故戒釋法而任情。不主寬縱，亦不容失之嚴酷。〕

陰陽家，出於義和之官。（古之歷法之官。）〔《漢書·藝文志》曰：“陰陽家者流，蓋出於古義和之官。敬順昊天，曆象日月星辰，敬授民時。”以鄒衍為大師，本所已知，推所未知。其五德終始之說，亦猶儒家之有通三統之論也。亦欲合西周之法，斟酌而損益之。〕

縱橫家，出於行人之官。〔《漢書·藝文志》曰：“縱橫家者流，蓋出於古行人之官。當權事制宜，受命不受辭。”又曰：“及邪人為之，則上詐諛而棄其信。”則正指蘇、張之流也。〕

農家，出於農稷之官。〔《漢書·藝文志》曰：“農家者流，蓋出於古者農稷之官，播百谷，勸農桑，以足衣食。”《孟子》所載云許行，實為農家鉅子，其言有二：一君臣并耕，一則物價但論多少，不論精粗也。此蓋皇古之俗。農家所願，即在此神農以前之世也。〕

雜家，出於議官。〔《漢書·藝文志》曰：“雜家者流，出於議官。兼儒、墨，合名、法。知國體之有此，見王治之無不貫。”蓋專門之學，往往蔽於其所不知。西漢以前，學多專門，實宜有以祛其弊。故但綜合諸家，即可自成一學也。所謂議官，蓋即《管子》所謂“噴室”（《管子·桓公問》：“黃帝立明臺之議，堯有衢室之問，舜有告善之旌，禹立諫鼓於朝，湯有總街之庭，武王有靈臺之復。欲立噴室之議，人有非上之過內焉”），而秦、漢之議郎（秦置，掌議論，漢特征賢良方正之士為之，秩比六百石，統於光祿勳。晉以後廢），蓋即古議官之制。而齊稷下談士，四公子之養客，皆為此類。〕

小說家，出於稗官。〔《漢書·藝文志》曰：“小說家者流，蓋出於稗官，街談巷議，道聽途說者之所造也。”疑《周官》誦訓、訓方氏之所採正此類。九流之學，皆出土大夫，惟此為人民所造。《漢志》所載，書已盡亡。《太平御覽》卷八百六十六引《風俗通》，謂宋城門失火，汲池中水以沃之，魚悉露見，但就取

之。說出《百家》。猶可略見其面目也，他如塞翁失馬、魯酒薄而邯鄲圍等，亦或此類。〕

以上爲《漢書·藝文志》諸子十家，其中去小說家，謂之九流，見《後漢書·張衡傳》注〔《劉子·九流篇》同。〕《漢書·藝文志》本於劉向、歆父子《七略》，〔《漢書·藝文志》：“成帝時，詔劉向校經傳諸子詩賦，向條其篇目，撮其旨意，錄而奏之。會向卒，向子歆總群書，而奏《七略》。故有《輯略》、《六藝略》、《諸子略》、《詩賦略》、《兵書略》、《術數略》、《方技略》。”〕乃據漢時王室藏書而爲之分類，故於學術流別，最爲完全。古平民無學術，〔王官者，大國之機關也。諸子出王官說，雖爲漢人推論，然極有理，當時平民，無研究學術者。雖有學術思想，有志研究，亦無所承受，無所商討，即有所得，亦無人承繼之。而古代學術，爲貴族所專有，然貴族亦非積有根柢，不能有所成就。王官專理一業，守之以世，歲月既久，經驗自宏，其能有所成就，亦固其所。〕近人胡適據《淮南要略》作《九流不出王官論》，〔載《新青年》雜誌，約當民國四、五、六年時。〕以駁《漢志》，殊不知《漢志》言其由來，《淮南》言其促進之動機（所謂救時之弊）。〔蓋王官之學，固頗有成就，然非遭世變，鄉學者不得如此其多，即其所成就，亦不得如此之大也。故《漢志》言因，《淮南》言緣也。〕二者各不相妨，且互相補足也。〔若謂出於王官之說非，而惟本《淮南》之說。則試觀諸子之內容、文辭，多今古間雜，明非一時之物，惟其源本王官，故能多本往事以立說也。〕

五 先秦諸子之學

講先秦諸子之學，有應知者數題：

一、諸子之學重在社會政治方面，不重在哲學科學方面，因諸子本身之發展及其對後來之影響皆如此（此意章炳麟曾言之）。〔諸子之於哲學方面，頗與古代希臘之哲學相近，其程度亦相仿。蓋吾國古代原有此等與宗教混合之哲學思想。諸子即上承此等哲學，而并非加以發展，故諸子之哲學思想，大致相同，不若社會政治之學經發展進步而分歧也。於科學方面，亦有稱述，而以見於《墨子》者最多。蓋亦舊時之所有，墨子承之也。惟亦不重於此，故其後迄未有何發展。〕

二、古有專門〔專門者，以如今觀之，實即一種學問之派別。〕而無通學，〔通學者，兼取各派，擇善而從，至漢方有通學。〕故諸子之學，就一方面論之則精，合各方面論之則空。其相互攻駁之語，多昧於他人之立場，不合論理，如墨子貴儉，所欲行者乃古凶荒札喪之變禮，而荀子駁以“不足非天下之公患”，〔見《荀子·富國篇》〕殊不知墨子本不謂平世亦當如是也。〔古代治學者寡，而因交通不便，得書不易，學術之傳播亦難。學者僅能就其近者習之，遠者不知或知之不詳，且人具成見，學問常以先入為主，故當時人可與一種學問接觸，終身不知其他者。此專門之學之所以成也。〕

三、先秦諸子之學，非皆個人創造，大抵前有所承，新舊適不適不等，蓋其時間有早晚，又地域亦有開通與僻陋之別也。鄙意先秦諸子最要者六家，其新舊之別略如下：

最早者農家，沿襲簡陋（時代或地域）之農業社會之思想。次之者道家，代表簡陋之游牧社會。次之者墨家，其思想與夏代政治頗有淵源。次之者儒家及陰陽家，見多識廣，知若干種治法，應更迭使用。最新者法家，對外主張兼并，對內主張摧毀貴族，總而言之，是打倒封建勢力。（以開明專制為手段。）

農家之書盡亡，僅存者許行之說，見《孟子·滕文公》上篇。〔農家之書，

真係講樹藝之術者，爲《呂覽》之《任地》、《辨土》、《審時》諸篇。然此非所重。先秦諸子皆欲以其道移易天下，非以百畝爲己憂者也。《漢志》論農家之學云：“鄙者爲之，欲使君臣并耕，悖上下之序。”可見《孟子》所載之許行，實爲農家鉅子。〕（一）謂賢君當與民“并耕而食，饗飧而治”。此猶烏丸大人，各自畜牧管產，不相徭役（見《後漢書》本傳）。（二）主買賣論量不論質，此由交易不重要，物品本少使然，古蓋自有此簡陋之世；亦或戰國尚有此等落伍之地。許行欲率天下而從之，則其事不可行矣。〔且復古必有其方，許行未嘗有言（如其有之，則陳相當述之，孟子當駁之，不應徒就宗旨辯難），此則不能不令人疑其徒爲高論者也。〕

道家之代表爲《老子》，《老子》之旨在無爲。爲，化也。〔無爲，猶言無化，古“爲”、“化”實爲同字，觀“譌”、“訛”爲同字之例可知。《論語》：“子曰：張而不弛，文、武弗能（耐）也。弛而不張，文、武弗爲也。”此“爲”字即“化”字義，言不能使谷物變化也。〕無化者，無使社會起變化。此猶今人慕效歐、美之文明，社會組織，因之改變。守舊者遂欲閉關絕市耳。當時落後之國，輸入先進之國之文明者，蓋（一）由其君大夫之好者，（二）由其自謂野蠻而欲驅其民以從當時所謂文明之俗，如商鞅謂秦初父子同室，吾今大築冀闕，營如魯、衛是也。〔古人恒以是爲戒，如由余對秦穆公之言是也。〕《老子》最反對此等，故謂“無爲而無不爲”，猶言勿以汝之道化民，則民無不化而之善也。此說認社會之惡化，〔蓋當時之效法文明，不過任其遷流所心，非有策畫，改變社會之組織，以與之相應也。則物質文明日增，而社會組織隨之壞矣。然道家不能改變社會組織，以與新文明相應，而徒欲阻遏文明，則何可得？〕皆由君大夫措施之誤。而不知社會因日日在自化，〔蓋人之趨利，如水就下。慕效文明，其利顯而易見；社會組織變壞，其患隱而難知，且亦未必及己，人又孰肯念亂？故社會日日在自化也。〕老子特未之見也。

《莊子》歷代著錄，皆在道家，《管子》或屬道或屬法，二家之論，一部分誠與《老子》同。然講個人在社會中自全之術而歸結於委心任運，此《莊子》所有，而《老子》所無。〔《列子》說亦同《莊子》。蓋其時代之晚，各個間互相之接觸已多，世事變化無方，其禍福殊不可知，故有《齊物論》之說（論同倫，類也）。物論可齊，復何所羨？何所畏避？故主張委心任運。〕不思徹底改造，而只想因勢利導，（如不思去民好利之心，而徒欲因其好利而利用之。）亦《管子》所有，而《老子》所無，此可見其時代之晚，其社會已不可控制，猶柏拉圖與亞里斯多德之異也。

陳舊於農家道家者，爲墨家。《淮南要略》云：“墨子學於孔子而不悅，背周道而用夏政。”〔今觀《墨子》書，《修身》、《親士》、《所染》純爲儒家言。他篇又多引《詩》《書》之文，則《淮南》之說是也。〕《呂氏春秋·當染》云：“魯惠公使宰讓請郊廟之禮於天子，天子使史角往，惠公止之，其後在魯，墨子學焉。”〔史固辨於明堂行政之典者。故墨子之學，誠爲明堂之學也。〕古大廟大學，皆與明堂同物，前已言之。墨子最講實用，而其書《經上下》、《經說上下》、《大取》、《小取》六篇，講哲學、倫理，兼及自然科學，極其精神者，古明堂爲宗教哲學之所存也。然此非墨子宗旨所在，特師授以書，則從而傳之耳。〔大學雖東周後尚不能盡廢。然未聞有一人合，學成而出仕者，則以所肄者爲宗教家言，非實用之事也。大學所教，既爲宗教家言，故爲涵養德性之地。《禮記》曰：“君子如欲化民成俗，其必由學乎？”又曰：“能爲師，然後能爲長；能爲長，然後能爲君。師也者，所以學爲君也。”又曰：“君子所不臣於其臣者二，當其爲尸，則弗臣也；當其爲師，則弗臣也。”乞言養老之禮，執醬而饋，執爵而醕（醕，虛口），所以隆重如此者，正以其所詣師者，其初乃教中尊宿耳。又《王制》曰：“出征執有罪，反釋奠於學。”凱旋而釋奠於學。由此二端，可想見古代大學性質，爲宗教哲學之所存也。〕其宗旨所在，曰兼愛，而行之則以非攻。曰貴儉，而行之則以節用、節葬、非樂。所以動人者，曰天志（其天神爲人格神），曰明鬼，而輔之以非命。曰上同，使下之人聽於上。〔蓋本夏道，而夏時較古，人之思慮較少，人與人對立程度淺，樂盡力以服從於其上也。〕曰上賢，蓋前代親親，不如周人之甚。參觀孫星衍《墨子後叙》，知用夏政之不虚也。

古書多以儒墨并稱，亦以儒俠并稱，俠者，後世江湖豪杰之流。蓋封建制度之壞，士失所養，〔封建制度之諸侯、大夫，多喜養士，及其國滅家亡，或習奢侈而暇養士，而士失所養。〕而不能爲農工商，乃別成爲一階級。性質近乎文者爲儒，〔游說之士，大抵從儒中出。〕近乎武者爲俠。孔子、墨子，乃就此兩社會而感化之，非此兩個階級，爲孔、墨所造成也。墨子長於守御（其書末二十篇），蓋自俠之團體中來也（《墨子》非攻，故僅取兵法中守之一部分）。

儒爲封建制度崩潰時失養之士，性質近乎文的階級，前已言之（其性質見於《禮記》之《儒行》）。〔儒之義爲柔，若曾子之兢兢自守，言必信，行必果者，蓋其本來面目。〕孔子爲此階級中之聞人，惟孔子之道，不盡於儒。孔子之學頗博，多知前代之治法。此時前代治法之可考者，有夏、殷、周三代。孔子以爲當更迭使用，於是有《春秋》通三統之義（謂封前二代之後以大國，使保存其治法，說見《春秋繁露》）。孔子又觀治化升降，以爲最古之時最美，是謂大同，

時代漸降則漸劣，謂小康，說見《禮記·禮運篇》。然則更劣於小康，必為亂世矣。《春秋》張三世之義，以二百四十年，分為三世，據亂而作，（表示治亂世之法。）進於升平，（小康）更進於太平，（大同）（見於《公羊》何《注》）蓋欲逆挽世運，復於郅治也。

孔子之道，具於六經，而六經之中，《易》與《春秋》為尤要。《易》言原理，《春秋》據此原理而施諸人事。故曰：“《易》本隱以至顯，《春秋》推見至隱。”（《史記》）其根據原理施諸人事，則恃君長為之。故《易》曰：“大哉乾元，萬物資始，乃統天。”（《乾卦·系辭》）而“《春秋》以元之氣，正天之端，以天之端，正王之政，以王之政，正諸侯之即位，以諸侯之即位，正四竟之治。”（《公羊》隱公元年《注》）此略近希臘柏拉圖推最高之哲人為君之義。惟希臘人無一統思想，故只計及一國之君。孔子則不然，故又計及諸侯之上，當有一王耳。

孔子所謂大同，蓋農業共產小社會。所謂小康，則封建之初期，階級雖已成立，舊時共產社會之規模，尚未甚壞者也。自此以後，資本勢力又繼封建勢力而起，治化只有日趨於劣。不知剷除階級而欲藉政治之力，以謀革命之徹底完成，可謂南轅北轍。然自近代以前，學者之見解，固皆如此（革命常為政治的），不足為怪。

《易》之大義，為“變易”、“不易”、“簡易”三者。“變易”謂宇宙間一切現象，無一息而不變；“不易”謂萬變之現象，仍有其不易之則。（如氣候時時在變，四季亘古如斯。古人只有循環之思想，無進化之思想。辯證法之變動，非其所知。）“簡易”，則言自然力出於自然，非如人之作事，倦而必須休息，故能永不間斷差忒，猶佛家之貴無為而為賤有為也。此意義亦甚周匝（《易》一名而含之義，見易緯《乾鑿度》，《周易義疏·八論》之一引）。

儒家出於司徒之官，故重教化。而其教化也，必先之以養。孔子言先富後教（《論語·子路·子適衛章》），孟子言有恒產然後有恒心，首欲浚井田制度，繼之以庠序之教（《梁惠王》上、《滕文公》上），此皆思想也。此為歷代儒家之傳統思想，將來當再言之。惟儒家在政治上之抱負，因社會組織已變，無由實施。其有於中國者，乃在社會方面：（一）重人與人相和親，而不重政治力量之控制。（二）儒家最重中庸，故凡事不趨極端，制度風俗，皆不止積重難返，而中國人無頑固之病。（三）儒家重恕，“己所勿欲，勿施於人”。〔即謂“絜矩”。〕其標準極簡單明了，而含義又極高深，所謂愚夫愚婦，與知與能，而聖人有所不能盡。恕成為普遍的人生哲學，無意間為社會保持公道，此儒家之大有造於中國社會者。

陰陽家之書盡亡，惟鄒衍之說，略見《史記·孟荀列傳》。其說看似荒謬，實則不過就空間（彼所謂中國）、時間（所謂黃帝以來）兩方面，據所知者，求得其公例，而推諸未知者耳。其研究結果，蓋以治國當有五種方法。更迭使用，是為五德終始，〔《漢書·嚴安傳》載安上書引鄒子之言曰：“政教文質者，所以云救也。當時則用，過則舍之，有易則易之。”即五德終始之說也。〕（衍之五德終始，始從所不勝，即水、土、木、金、火；漢末乃改從相生之次，為木、火、土、金、水。）此正猶儒家之通三統，彼所謂一德，當有其一套治法，非如後世之陰陽家專講改正朔、易服色等空文也。〔《漢志》有《鄒奭子》十二篇，則已擬有實行之法，果難施與否，今不可知，要非如漢人之言五德者，徒以改正朔、易服色為盡其能事也。〕故與儒家可列為一階段。〔《太史公自序》述其父談之論，謂陰陽家言，“大祥而衆忌諱，使人拘而多所畏”，此乃陰陽家之流失，而非其道遂盡於是也。〕

以上諸家知識，均得諸歷史上，均欲效法前代，惟其所欲法者，新舊不同耳。惟法家則注重眼前的事實，〔切合於東周時勢。〕故其立說最新。法家之“法”字，又有廣狹二義，廣義包法、術二者言之，狹義則與術相對，〔申不害言術，公孫鞅為法，韓非蓋欲兼綜二派者。〕法所以治民，術所以治治民之人也，見《韓子·定法篇》。法家之書，存者有三：（一）《管子》，〔二十四卷，原本八十六篇，今佚十篇。〕（二）《韓非子》，〔二十卷，五十五篇。〕（三）《商君書》〔五卷，原本二十九篇，今佚三篇幅。〕也。法術之論，（即治民及馭臣下之術。）三書多同。惟《管子》多官營大事業，干涉借貸，操縱商業之論。（大體見《輕重》諸篇。）《商君書》則偏重一民於農戰，（意欲遏抑商業。）蓋齊、秦經濟發達之程度不同，故其說如此。〔齊工商之業特盛，殷富殆冠海內；秦地廣而腴，且有山林之利，開辟較晚，侈靡之風未甚。〕〔《韓非子》多言原理，兼及具體之條件。〕法家之論，能訓練其民而用之；術家則能摧抑貴族，故用法家者多致富強，〔如韓申不害相韓昭侯十五年，內修政教，外應諸侯，終其身，無侵韓者。衛吳起為魏文侯將，拔秦五城，守西河以拒秦、韓，文侯卒，事其子武侯，遭譖奔楚，相楚悼王，南平百越，北并陳、蔡，却三晉，西伐秦，諸侯皆患楚之強。〕秦且以之并天下也。〔衛鞅（商鞅）入秦，說孝公變法修刑，內務耕稼，外勸戰死之賞罰。孝公任之，遂大強。故秦并天下，原因雖有數端，以人事論，則能用法家之說，實為其一大端。蓋惟用法家，乃能一民於農戰，其兵強而且多（見《荀子·議兵》），亦惟用法家，故能進法術之士，而汰淫靡驕悍之貴族（列國皆貴族政治，獨秦行官僚政治），政事乃克修舉也。〕

六 秦漢時代學術之新趨勢

一、交通便利，各種學術，漸相接觸，啓通學之機。〔前此列國互相猜忌，往來之間，非有節符不能通，而關之稽查尤嚴，其極，遂至藉以爲暴。漢有天下，此弊盡去，有“通關梁，一符傳”之美談，而交通變利矣。〕二、利用學術者，將抉擇或折衷於諸學之間，而求其至當。故其結果，爲不適宜於時代之學術，漸見衰息（如墨家、農家）。其適宜者亦漸與他學相混焉。〔至此自先秦之新發明的時代，變爲兩漢之整理的時代。猶西洋史上之希臘——發明——與羅馬——整理——之關係也。〕

秦有天下，仍守法家之學不變，然此時法家用整齊嚴酷之法，以訓練其民之辦法，實已用不着。〔法家宗旨，在“法自然”，故戒釋法而任情。揆其意，固不主於寬縱，亦不容失之嚴酷。然專欲富國強兵，終不免以人爲殉。《韓非子·備內篇》云：“王良愛馬，爲其可以馳驅；句踐愛人，乃欲用以戰鬥。”情見乎辭矣。在列國相爭，急求統一之時，可以暫用，治平一統之時而猶用之，則戀蘧廬而不舍矣。秦之速亡，亦不得謂非過用法家言之咎。〕秦亡之後，衆皆以其刻薄寡恩，歸咎於法家（其實此係誤解），〔蓋專以成敗論事，歸咎法家。〕而法家之學，一時遂爲衆所忌諱。是時急於休養生息，故道家之說頗行。〔如孝惠元年，曹參相齊，尊治黃、老言者蓋公，爲言“道貴清靜，而民自定”，參用之，相齊九年，齊國安集。及繼蕭何爲相，舉事無所變更，擇謹厚長者爲郡國吏，掩人細過，不事事，百姓歌之，有“載其清靖，民以定壹”之辭。孝景時，竇太后好黃、老術，皆其著者。〕然道家主無爲，爲正常之社會言之則可；社會已不正常，而猶言無爲，是有病而不治也。故其說亦不能大盛。

此時社會，（一）當改正制度，（二）當興起教化，此爲理論上當然之結果，無人能加以反對，而此二者，惟儒家爲獨優，故儒學之必興者，勢也。秦始皇坑儒時，曾言：“吾前收天下書不中用者盡去之，悉召文學方術之士甚衆，欲以興太平，方士欲練奇藥。”〔見《史記·始皇本紀》。〕興太平，即指改正朔興起教

化言，是始皇固嘗有意於此矣。特未及行耳。〔當時致力鎮壓諸侯之遺，北逐匈奴，築長城，南略定南越，置郡，迄無閑暇。苟天假以年，或有興太平之舉，亦未可知。〕漢興，高、惠、文、景四世，海內或未大安，又皆非右文之主，〔高祖賤儒，復值天下初定，陳豨、黥布之亂，迭興干戈。惠帝時政由呂后，公卿皆武力功臣。文帝本好刑名，復專事安撫同姓諸侯。景帝不任儒，竇太后又好黃、老，而又有七國之亂，復起兵戎。〕故隆儒之舉，必待武帝而後行，〔武帝雄略，右文之主，故能從社會趨勢，而儒學遂興。〕

儒學至漢代，去實用漸遠，專抱遺經研究，遂漸變成所謂經學。

六經中樂無經，故只有五經。經學初無分歧，至後來乃有今古文之別。今文學最初八家：《詩》齊、魯、韓，《書》伏生，《禮》高堂生，《易》田生，《春秋》胡毋生、董仲舒。〔《史記·儒林傳》曰：“今上（漢武帝）即位，趙綰、王臧之屬明儒學，而上亦鄉之。於是招方正賢良文學之士。自是之後，言《詩》於魯則申培公，於齊則轅固生，於燕則韓太傅。言《尚書》，自濟南伏生。言《禮》，自高堂生。言《易》，自菑川田生。言《春秋》，於齊、魯自胡毋生，於趙自董仲舒。”〕東漢立十四博士：《詩》魯、齊、韓，《書》歐陽、大、小夏侯，〔《書》分三家：歐陽生、夏侯勝、勝從兄子建。〕《禮》大、小戴，〔《禮》分三家：戴德、戴聖、慶普，慶氏未立學官。〕《易》施、孟、梁丘、京，〔《易》分四家：施讎、孟喜、梁丘賀、京房。〕《春秋》嚴、顏。〔《公羊春秋》分二家：嚴彭祖、顏安樂。皆見《漢書·儒林傳》。〕大體仍為今文（惟京氏《易》可疑）。

古文起於西漢之末，《詩》毛氏，〔《漢書·儒林傳》曰：毛公，趙人也。治《詩》，為河間獻王博士。〕《後漢書·儒林傳》：“趙人毛萇傳《詩》，是為《毛詩》。”《隋書·經籍志》：“漢初趙人毛萇善詩，自云子夏所傳，作《詁訓傳》，是為《毛詩》古學。”《書》《古文尚書》，謂魯共王壞孔子壁，得《古文尚書》百篇，孔安國以今文讀之，得多十六篇。〔見《漢書·藝文志》、《楚元王傳》、《景十三王傳》、《說文解字序》、《論衡·佚文》、《正說》。而其輾轉傳述，皆互相乖異。〕然此十六篇仍不傳，《禮》云有《逸禮》，後亦不傳（《禮記》中《奔喪》、《投壺》，鄭《注》謂皆同《逸禮》。然《逸禮》不傳）。《易》有費、高二氏，〔費友、高相，見《漢書·儒林傳》。〕《春秋》有《左氏傳》，〔《藝文志》、《楚元王傳》不言所自來，《說文解字序》謂獻自張蒼，《論衡·案書》謂得自孔壁。〕《穀梁傳》〔《史記·儒林傳》：“瑕邱江生為《穀梁春秋》，自公孫弘得用，嘗集比其義。”〕昔人以為今文，近崔適考定其亦為古文，其說蓋是。見所著《春秋復始》。

淺人聞今古文之名，每以為其經之文字大有異同。其實不然，所異者多

無關意義。（鄭玄注《儀禮》，備詳今古文異字，讀之可見。〔如古文“位”作“立”，“義”作“誼”，“儀”作“義”之類，皆與意指無關。〕〔其有關係者，如《尚書·盤庚》“今予其敷心腹腎腸”，今文作“今我其敷優賢揚歷”之類，然極少。〕故今古文之異，不在經文，而在經說。〔經本古書，而孔子取以立教。古書本無深義，儒家所重，乃在孔子之說。說之著於竹帛者謂之傳；其存於口耳者，仍謂之說；古書與經，或異或同，足資參證，且補經所不備者，則謂之記。今古文之經，本無甚異同，而說則互異，讀許慎之《五經異義》可見。〕今文家雖分家，然其說大體相同；〔不獨一經然，群經皆然，讀《白虎通義》可見，此書乃今文家言之總集也。〕古文則諸家之說各別。蓋由今文得諸傳授，其源同，其流不得大異；古文之說，由諸家自由研究，逐漸創立，故說各不同也。此兩點最爲緊要。

漢世今古文聚訟之端，最大者爲孔壁得書一案。此說如確，則今文家經確不完；如其不然，則所謂古文者，不過民間經學，與立於博士官者不同，與後來古文家之說，出於今文家以外，并無二致矣。孔壁得書一案，似難認真實。詳見拙撰《燕石札記·孔壁》條。但今古文之爭論，其實與漢世學風變遷，無甚大之關係也。

漢初儒學，均講經世致用，而是時最大之問題，爲民生問題。西漢儒學，齊、魯不同，今文爲魯學，古文爲齊學。說見廖平《今古學考》，確不可易。但何以有此分派，至漢世何以分張更甚，廖氏初未能言。予意齊爲大國，經濟發達，魯則不然，此爲儒家分歧變化之重要原因。廖氏云：今學以《王制》（《禮記》篇名。）爲總匯，古學以《周禮》爲大宗。《王制》者，百里之國之治法，《周禮》則千里之國之規模。節制資本之法，《周禮》中可尋得根據，今學中無之。漢世儒家，只講平均地權，對於節制資本之義，初不了解，讀《鹽鐵論》可見。王莽所行之政策，兼斯二者，此莽與其徒黨所醉心於古學也，此爲古學初得政府中人垂青之故。

王莽覆敗，後漢繼興，一切政治，皆務反莽，故所立十四博士，仍皆今學，然社會上崇尚古學之風，業已不可遏止矣。此則當時風氣漸趨於自由研究，不甘爲成說所囿故然也。

自王莽變法失敗後，通經致用之風漸泯，經學乃漸流爲繁碎之考據。《漢書·藝文志》言，古之學者，耕且養，三年而通一經，三十而五經立，存其大體，玩經文而已。其後則說《堯典》篇目至十餘萬言，但說“粵若稽古”（《書經》第一句）三萬言。〔皆指秦恭言之。《藝文志注》引桓譚《新論》云：“秦近君（恭

字，王先謙《漢書補注·藝文志》云：“王應麟曰：《儒林傳》作秦延君，注‘近’字誤。”）能記《堯典》篇目二字之說至十餘萬言，但說曰若稽古三萬言。”〕幼童而守一藝，白首而後能通。〔係引《藝文志》之大意，與原文略有出入。〕案釋經之文，漢時通爲章句，觀《後漢書》所載，一經之章句至數百萬言者不乏。蓋儒學初興時，從事焉者，率多孤寒之士；後其學流行漸盛，富貴者多從事焉，遂漸移於有閑階級之手。〔其情形皮錫瑞《經學歷史》之《經學極盛時代》一篇中詳言之。〕學問一人有閑階級之手，未有不流於繁碎者。又此輩多挂名讀書，實則束書不觀者，乃開專以意說經之風，見《後漢書·徐防傳》。此兩種風氣，歷兩晉、南北朝未改，讀《南》《北史》“儒林傳”可見也。其中講考據者，徒好繁征博引，而不衷於理，後漢之馬（融）、鄭（玄）、許（慎）諸儒，皆有此弊。王肅專與鄭玄爲難，然其方法，實與鄭同也。〔《經學歷史·經學中衰時代》：“鄭學出而漢學衰，王肅出而鄭學亦衰。肅善賈、馬之學，而不好鄭氏。賈逵、馬融皆古文學，乃鄭學所自出。肅善賈、馬而不好鄭，殆以賈、馬專主古文，而鄭又附益以今文乎？案王肅之學，亦兼通今古文。……故其駁鄭，或以今文說駁鄭之古文，或以古文說駁鄭之今文。”〕

兩漢之世，迷信之心理尚深。儒學既行，儒學所尊崇之聖人，遂漸被附會爲無所不知，無所不能，不問而知，不學而能之人物（見王充《論衡》）。簡括言之，即被造成爲神是也。〔蓋古人之史學性質少，文學性質多，易於造成與神相類的崇拜之對象。〕此等心理，與讖緯之成立，大有關係。《說文》曰：“讖，先知也。”〔劉熙《釋名·釋典藝》：“讖，纖也，其義纖微而有效驗也。”〕此即今所謂豫言，秦世之“亡秦者胡”〔《史記·秦始皇本紀》曰：“燕人盧生使入海還，以鬼神事，因奏錄圖書曰：亡秦者胡也。始皇乃使將軍蒙恬發兵三十萬人北擊胡，略取河南之地。”裴駰《集解》曰：“鄭玄曰：胡，胡亥，秦二世名也。秦見圖書，不知此爲人名，反備北胡。”〕及《史記·趙世家》所載怪異事跡。更推廣言之，《左傳》所載卜筮言論之有驗於將來者，皆讖之性質也。《春秋》家說，（今文。）孔子作《春秋》，有不便明言褒貶者，弟子口受其傳旨。古文初興時，利用此說，謂孔子作六經，別有六緯，陰書於策，與之并行。（其實與經相輔而行者，古人通稱謂之傳，無緯之名。〔與經相輔行者，大略有三：傳、說、記是也。傳、說二者，實即一物；不過其出較先，久著竹帛者，則謂之傳；其出較後，猶存口耳者，則謂之說耳。古代文字用少，書策流傳，義率存於口說，其說即謂之傳。凡古書，莫不有傳與之相輔而行。凡說率至漢師始著竹帛（以前此未著竹帛，故至漢世仍謂之說也），漢世傳注，經義皆存於是。記與經爲同類之物，

以補經不備者。其本義蓋謂史籍。因其爲物甚古，亦自有傳，而《禮記》又多引舊記也。傳、說、記三者之中，自以說爲最可貴，蓋爲漢世傳經，精義之所存，此漢儒所由以背師說爲大戒也。詳見《燕石札記·傳說記》條。〕而緯之名以立，利用經說造作。（緯說多同今文，以其初興時，〔西漢哀、平之間，緯書出。〕古文說尚未出也。）因以所造之讖夾雜其中，故稱讖緯。

讖緯之作，論者皆歸咎於王莽。其實光武之造讖與信讖，乃更甚於王莽。〔《後漢書·光武帝紀》：“同舍生彊華，自關中奉《赤伏符》曰：劉秀發兵捕不道，四夷雲集龍斗野，四七之際火爲主。群臣奏曰：受命之符，人應爲大；萬里合信，不議同情，符瑞之應，昭然若聞，宜答天神，以塞群望。”《桓譚傳》：“是時帝（光武）方信讖，多以決定嫌疑。”《東觀漢記》：“光武避正殿，讀讖坐廡下，淺露，中風苦咳。”〕足見此爲當時社會心力所支持也。終後漢之世，稱緯爲內學，經爲外學。

迷信及瑣碎激起有思想者之反動，而魏、晉之玄學以興。

七 魏 晉 玄 學

今古文之外，經學中別有僞古文一派，其原起於東晉時梅賾（梅，亦作枚，賾，亦作頤。）〔晉西平人，字仲真。元帝初，官豫章內史。〕所獻《僞古文尚書》。（托名孔安國所傳，并并真者全造一部安國之《注》。）宋朱熹、吳棫，明梅鷟皆疑之。〔朱熹說見閻若璩《古文尚書疏證》卷八“朱子於古文猶爲調停之說”節。吳棫，字才老，南宋時人，正史無傳，曾著《書稗傳》十三卷，今佚。說見同卷疑“古文自吳才老始”節。梅鷟，明旌德人，字致齊。著《尚書考異》、《尚書譜》，力攻古文之僞，爲閻、惠，（惠棟，著《尚書古文考》）所本〕至清閻若璩而考定其僞。〔謂爲梅賾所僞。〕（閻所著書曰《古文尚書疏證》。）僞造之主名，丁晏指爲王肅（見所著《尚書餘論》）。近人又有疑之者（吳承仕，其《與章炳麟書》。見《華國》月刊中）。然僞造是書者，係王肅一派之學，則無可疑也。此事在經學上爲一重大公案，以學術思想論，則王肅好駁鄭玄，而其學問途轍，實與鄭同，無足深論。《孔子家語》，〔十卷。〕大約係王肅所造，《孔叢子》〔三卷。〕亦然。〔詳見《四庫全書總目提要》子部儒家類一。《家語》又有清孫志祖《家語疏證》六卷，證爲王肅所僞。〕因東漢泥古、瑣碎、迷信之學風所激起之反動，是爲玄學。〔參看梁啟超《飲冰室叢著·論中國學術思想變遷之大勢》第五章。〕其學起於魏正始（廢帝年號）時，直至南北朝之末。但至東晉中葉後，則漸與佛學相混，非復純玄學矣。〔故純玄學之歷期也極短。〕〔玄學起於中原北方，後隨晉室南遷而盛於南，北方反無玄學。亦猶其後理學起於北，隨宋室南遷而盛於南，北方反無理學也。〕純玄學以《易》、《老》二書爲主，《莊子》次之。（《列子》爲晉人僞造。〔《列子》蓋即注者張湛所僞，一部分本諸古書，一部分爲其僞作，如《楊朱篇》決非先秦思想，乃魏晉時頹廢思想也。〕）〔以《易》、《老》爲主者，蓋其空談原理，實取諸儒、老二家之學之涉及原理之部分也。論者或謂其本道家而儒家僅其表面者，乃不知儒、老之涉及原理者本相同也（先秦諸子之言原理哲學，本多相同）。〕其所研究者，爲宇宙及神鬼之有無，人之情性、

運命及安身、立命等問題；在政治及社會制度上，則主張重原理而不泥事實（重道而遺跡）。其中各種人物皆有。〔見《燕石札記·清談》一、二、三、四條。〕其著述甚多，具見《隋書·經籍志》中，惜其書多已亡，只可一覽而知當時有何等著述耳。〔大抵無具有條理系統之書，多屬注、講義、講疏之類。〕存於今者，專書王弼《易注》、郭象《莊子注》最要，〔至何晏之《論語集解》，僅包含一小部分之玄學，不及二書之要也。〕《列子》之偽造部分，亦可供參考。單篇散見史傳及各家集中。（看《全上古三代秦漢三國六朝文》最便。〔清嚴可均編。〕）與佛家有關涉處（分贊、否二方面），可看《弘明集》。

此派之功績，在破壞而不在建設。自經過玄學運動後，泥古及迷信之弊皆除（指學術界之風氣）；瑣碎之考證，人亦不視為重要矣。（考證為求正確起見者，別是一說，此其本身雖無用，聯合之則成極有用之建設，乃學術分工之作用也。瑣碎者則并無理想，無立場，連其本身亦未必正確。）正所謂無用之用也。〔某種學術，必溯其前時期之情形，方能知其價值，玄學即是矣。〕

八 佛 學

玄學之後，遂繼之以佛學。佛有宗教學術二方面。宗教方面，今姑措勿論。

學術方面，佛說大小二乘，舊以爲一時之說，因人而施。〔謂佛初時多與學問高深者接觸，其說極高。後佛學漸廣，其說亦漸低。及臨終時又以最高之說爲遺教。〕據近來之研究，則小乘興於佛滅後百年，大乘又後五六百年乃興起。（此項事跡，詳見唐玄奘所著《異部宗輪論》。）近人因有稱佛滅百年內之佛教爲“原始佛教”者。（日人某著有《原始佛教概論》。）

分別原始佛教與小乘佛說，其事較難。若大小乘之別，則其犖犖大者，固較易見也。〔蓋原始佛教之書不存，其說需自小乘書中分析出之，故較難也。〕據近來之研究，印度哲學，發達頗早。因其受天惠優厚，生活問題，容易解決。故其所注意者，非維持身之生存，而爲解除心之苦惱。故印度哲學，多帶宗教的色彩。佛出世時，此等哲學，派別甚多（佛教概論之爲外道），令人感無所適從之苦。佛則不爲無益的辯論，而授之以切實可行之道，故其說一出，歸向者甚多。故“佛非究竟真理之發見者，而爲時代之聖者”（《原始佛教概論》中語）。〔無論何種學術，皆逐步進化；非有一聖人出，而能發見此種真理也。〕佛滅之後，環境情形，自有變化。加之佛教傳播甚廣，與他種哲學、宗教，接觸自多，其本身自亦將隨之而生變異。此則大小乘之所以次第興也。〔佛之時代，文字之應用尚未廣。佛說在世時未有記錄。入滅後，諸弟子相會，誦其昔所聞於佛者，得大衆之同意，或不得同意而能伸說者，皆錄之以爲佛說，——故佛經之首必曰“如是我聞”。——謂之結集。諸弟子之中，分上座、大衆二部。佛滅百年後，二部乃分裂。〕小乘距佛時代近，又出於上座部（佛教中前輩高級信徒），故其變化少；〔因學識高深者，不易接受外界之影響也。〕大乘出大衆部，時代又後，故其變化多也。〔其後錫蘭等地多小乘，行於北方者多大乘。〕

- 佛。
- 四聖 { 菩薩。〔梵語，具名菩提薩埵，舊譯爲大道心衆生、道衆生等，新譯曰大覺有情、覺有情等，亦譯正士。〕
- 緣覺。〔亦作辟支佛，梵語辟支迦佛陀之略。舊譯緣覺，新譯獨覺，《智度論》二名具存，以辟支佛兼具二義也。蓋好道潛修，自然獨悟者，謂之獨覺，或因事緣而覺悟，又或觀十二因緣法而得道，謂之緣覺。〕
- 聲聞。〔弟子聞佛之聲教而得道果者。〕
- 天。〔福德大於人。——福，在中國爲外的條件，德，有得於己，故稱福德，以別於福。謂其能力、智慧等大於人。〕
- 六凡 { 人。
- 阿修羅。〔梵語，簡稱修羅；亦作阿素洛、阿須羅、阿須倫、阿蘇羅等。《翻譯名義集》：“阿修羅舊翻無端正，男丑女端正，新翻非天。”——謂其果報似天而非天也。——神通大於人，而易生嗔怒。〕
- 畜生。
- 餓鬼。〔《大乘義章》：“言餓鬼者，常饑虛，故名爲餓；恐怯多畏，故名爲鬼。”按鬼類中有如夜叉、羅刹等具大威力者，故新譯曰鬼，不曰餓；然舊譯之經論多曰餓鬼，以鬼類中餓鬼最多故也。〕
- 地獄。〔梵語那落迦、泥犁等之義譯。那落迦、泥犁等本爲不樂、可厭、苦具等之義，以其依處在地下，故謂之地獄；蓋罪惡衆生死後所生之處也。〕

〔無生者曰器世界，有生者曰有情世界。有情世界爲四聖、六凡（天臺宗依《法華經》所立），謂之十法界。密教依《理趣釋經》所立，則以實佛、權佛、菩薩、緣覺、聲聞爲五聖，天、人、畜生、餓鬼、地獄爲五凡。〕〔衆生即於六凡輪回，謂之六道，衆生各依其業因而趨向之，故又曰六趣。《法華經·序品》：“六道，衆生生死所趣。”六凡之中，修佛以人最易，天以其福德過厚，不易生修佛之心；阿修羅之易嗔怒，則更列三惡之一（佛以貪、嗔、痴爲三惡）；至畜生等更不能矣。故謂“人生難得”也。畏怖生死即由此。〕

大小乘之異點，重要者：小乘說緣覺、聲聞，亦可成佛。大乘則非菩薩不能，故曰：“地獄頓超，二乘躡蹻。”謂緣覺、聲聞，“畏怖生死”，根本未脫自私之

見，故不能成佛也；若菩薩則念念以利他為主，與恒人之以自己為本位者適相反，佛不可學，〔佛則無人我之分矣。然不能學。〕學菩薩，所以馴至於佛也。

佛之三身 { 報身。
法身。
化身。

〔天臺宗所立為法、報、應三身。法相宗所立為自性、受用、變化三身（見《唯識論》）。《金光明最勝王經》所說為法、應、化三身。〕

小乘之所謂佛，即釋迦牟尼其人。大乘則不然，釋迦牟尼其人，為佛之報身，（從前造業，此時因因果關係而成此人身。）饑則欲食，寒則求衣，不得衣食則饑寒而死，一切與恒人無異。〔所異者為具偉大之人格，不可及之智慧。〕若夫有是而無非，威權極大，人有一言一行一念，彼必知之，必隨其量而與以適當之報應，是為佛之法身，實即自然律之象征耳，非人也。以法為師，即可自悟，如法修行，即可成佛，戴一人為偶像之見，大乘全無之矣。〔自學理上論，不能不謂大乘進步於小乘。〕又信佛之人，或能見佛形象等等，人則不見，共斥為愚，或疑其妄，此亦不必，此乃心理變態，人不能見，彼固見有之也。大乘稱此為佛之化身。

人之崇拜偶像，不過得一時心理上之安慰，而於真理，每有所空。小乘以釋迦牟尼為偶像者也。大乘較小乘為進步，然不能去釋迦牟尼乃創三身之說，謂佛有三種不同之人格也。

識 {	眼識——色	} 前六識。 〔前六識為大、小乘所共說， 七、八識則為大乘所說。〕
	耳識——聲	
	鼻識——香	
	舌識——味	
	身識——觸〔心理學上之筋覺〕	
	意識——法	
	末那識——恒審思量，常執有我——七識。	} 七識。
	阿賴耶識（藏識）——識種子所藏——八識。	

前六識為盡人所知。〔心理學上僅前六識。〕佛教之特異者為第七、八識。第七識之義，為吾人常覺有一我在，此確為認識之根本。八識則佛說為識之種子所藏，故亦譯為“藏識”。必將此識滅盡，然後識之根斷。〔第八識為公共的，其他諸識均屬各個體的。〕佛說“萬法惟識”，勉強譯以今語，則為吾人之認識世界，恒在一定的範疇中。但此所認識者，并非世界之真相，故必滅識，世

界之真理乃可得見。故吾人研究之方法，一無所用。佛亦說教，止是引起人的信心而已。求知世界真相之方法，轉在超出吾人今日之心理作用也，此則惟有修證而已。〔至此修證之方法是否為對，亦無從說起，信與不信，由各人而已。蓋終不脫其為一宗教也。〕

識之本體，不可得滅。此即科學上質力不滅之理，亦即哲學上無者不能使之有，有者不能使之無之理也。故所謂滅識，并非將識消滅，——如有一物，而可消滅，則為色空對立矣。犯佛說之大忌。——而系轉識成智，即轉變吾人之認識（識），而使之別成一種認識也（智）。喻如水與波，水動則生波，波靜還為水，波非於水之外別有一物，故止波非涸水也。吾人之本體，佛稱之曰“真如”。一切罪惡之根本，佛稱之曰“無明”（即真如之惡的作用）。問無明何自起（即本體何以會起惡的作用）？則不可得說，亦可曰“法爾而有”而已（猶言依定律如此而有）。然則何以知無明非本體？因無明可滅，而人又恒知其為惡而思來之故也。

佛教之派別稱宗。中國之佛教，分宗甚多。其中最要者，為天臺、法相、華嚴三宗。天臺亦稱性宗，從主觀方面；法相亦稱相宗，從客觀方面，證明萬法惟識之理；華嚴則示人以菩薩行相。〔故有相當的文學趣味，但仍含極深之哲理。〕是稱教下三家。禪宗不立文字（謂無依據之經論），直指心源，是為教外別傳。〔禪，梵語禪那之略，亦云禪定。禪那之義，為思維修、靜慮等，靜即定，慮即慧。非若槁木死灰之謂，乃欲不遂環境變動，此為印度之一種修習方法，非佛教所獨有也。行久之，心理上別生一種境界（謂之參禪）。然此時有諸境界可生，不知其是非，當請諸有經驗者，此等有經驗者即能加以指點。然非普通語言可說明者，故其一問一答間，常人不能知也，彼固自知之。故禪宗不能為一種學術，乃專講實行者。〕佛教究係宗教，說教只為引起人之信心起見，苟其能信，則辯論研究，均屬多事，故其發達之趨勢，終必至諸宗皆衰，禪宗獨盛而後已，唐中葉後，即亦如此。〔唐初以華嚴最盛，唐高宗時密宗輸入，自後中國遂無新立之宗。〕宋儒喜辟佛；人又或譏其陽儒陰釋；又或稱其先於釋教中有工夫，故其辟之能得當。實則所辟所沾染者，多係禪宗一派，非佛教之全體也。

天臺宗，亦名法華宗，本宗由天臺智者大師成立，以《法華經》為根本，以《智度論》為旨趣，以《涅槃經》為輔翼，以《大品經》為觀法。專習止觀。

法相宗，取《解深密經一切法相品》為名，本宗有《唯識論》，明萬法唯識之理，故亦稱唯識宗，此名取《解深密經分別瑜伽品》之意，印度名為瑜伽宗。

華嚴宗，以華嚴論為宗派，故名。

禪宗，又名佛心宗或心宗，以達摩為初祖。

禪宗雖足救煩瑣〔無謂之辯論研究，謂教下三宗。〕之失。然其意義，亦甚精深，非有智識，且非有閑階級之人，不能修習。而佛教此時之情勢，已非發達至普遍於各階層不可。故復有淨土宗，以普接利鈍，〔表面上無迷信之色彩，足自己辯護，而實足為迷信之需，使佛教至於普遍發達者，淨土宗是矣。〕

佛教要旨，為止〔消極方面。〕觀〔積極方面。〕雙修。止謂心不起不正之念，〔不正之行，由不正之念而生。〕所謂“十二時中，常念於法”。觀有二義：（一）在感情上，如人最畏死，乃時時設想被殺時之情景，以克服其畏死之情。（二）在知識上，遇事輒探求其因果關係，而得正確之救濟方法是也。此二者皆甚難。又成佛須歷“劫”，（佛教上之一種時間。〔極長。〕）自恒人觀之，亦將望而生畏。然成佛必須如此之難，又被前此之學說固定了，不能改易。淨土宗於此諸點，乃想出一巧妙適應之法。

念佛	{	觀。〔觀佛像。較前之觀為易。〕
		想。〔想佛。較前之止觀為易。〕
		挂名。〔口誦“阿彌陀佛”不已。〕

淨土宗以念佛一法，兼攝止觀兩門。

淨土宗謂阿彌陀佛與此世界特別有緣。〔發誓造淨土。〕一心念佛之人，至臨終，阿彌陀佛即來接引，往生淨土。在淨土中修至成佛，依然艱難；然淨土中環境特別佳良，既生此中，可以直向前進，不虞墮落。〔稱此簡易之法為“橫超”。〕

又淨土中種種境界，異常美妙，足滿求福報者之欲。

故此宗通行最廣。〔近日言佛學者，多屬此宗。〕

九 宋 明 理 學

宋學。此學最確當之名曰理學。後人尊稱之曰道學。清代漢學興，乃以時代稱之曰宋學。

哲學之物雖空泛，然當社會起大變動時，必起響應而作根本之變動。蓋哲學無所不包，得以一理而施諸各方面。必使哲學起根本改變，使各方面趨同一目的，不致冲突背馳而後可。宋學即承佛學之後，新興之一種哲學也。

我國從前論理學并各種科學均不發達，學者對於講說學術哲理，不能清楚；而整理著作時，復缺乏條理系統，更不能注意於由淺入深諸點（不獨理學，一切學術皆然）。故研究理學，非下一番功夫，并頭腦清楚之人，不易明白。

關於參考書籍。近人於理學之著作，有呂師所著《理學綱要》（民國十四年時呂師於滬江大學編成講義，十五六年於光華大學編定，由商務出版），惟只述其哲學一方面，實則理學與政治、社會、道德諸方面，皆有關係也。然於近人著述中，當推最有價值，最可看。早於此書者，有謝無量（謝蒙）所著《朱子學派》、《陽明學派》、《象山學派》諸書，由中華出版，距今已三十年。謝氏讀書博，學亦謹慎。此諸書節鈔豐富之材料，不著己意，初學讀之無益。至商務所出《文化史叢書》中，有賈豐臻《理學史》。賈氏為近代研究理學者，然其書陳舊無意味處實多，無甚價值。

此學之發達，鄙意當分為三期：（一）周敦頤、〔世居道州營道縣濂溪上，學者稱之為濂溪先生。〕張載、〔居陝西郿縣橫渠鎮，學者稱橫渠先生。〕邵雍〔謚康節，學者稱康節先生。〕為創建一種新宇宙觀、新人生觀，亦即創建一種新哲學之人物。（二）程顥、程頤始注重於實行方法，至朱熹、陸九淵而分為兩派。（三）依辯證法之進步，至王守仁又合兩派之長而去其短。後人以陸、王為一派，仍視為與程、朱相對立，實非。〔理學至王守仁，發達已趨極端。此後漸成衰落。然理學之本身，終為一極偉大之學術也。〕

佛學之弊，在於空虛而不切於實務，專恃個人之覺悟，以拯救世界，然（一）人之天資，〔自生物學上言之，天資特優與特劣者，恒占極少數。〕非能個人明白佛之所謂覺悟之道者。（二）社會情勢，真能接受佛之教化者，又止一小部分人，大多數人看似信奉，其實全不相干。故行之久而不見其效，且頗有流弊。在此情勢之下，自然須有一種新哲學以代之。

但佛之哲學，極為高深，甚不易駁。佛教哲學之高深，在認識論方面。（中國舊哲學無之，蓋未發達至此程度。）創新哲學者，乃將此方面抹殺不談，而曰：談認識論即是錯。〔其實此殊為武斷。〕故曰：“釋氏本心，吾徒本天。”天即理，理即外界的真實法則。此理學之名所由立。故宋儒之反佛，乃以哲學中之唯物論反哲學中之惟心論也。〔故理學家無論其如何互不相同，必皆承認其外界的世界為真實。苟超出此範圍，即屬佛學矣。〕

理學家中能創立一種新宇宙觀、新人生觀者為周、張、邵三家。周子之說，見於《太極圖說》〔宇宙觀〕及《通書》〔人生觀〕。其說：以為“無極而太極”。“太極動而生陽，靜而生陰。”（“一動一靜，互為其根”。）由是而生水、火、木、金、土，天地人物皆秉五行之質以生。“五行各一其性”，人物所稟五行之質各有不同，故其性亦不同。〔希臘古分人為神經質、多血質、膽汁質、粘液質四種，亦同此思想。〕而其見之於事，則不外仁、義二者。〔以他人為本位，舍自己而顧他人，謂仁；以自己為本位，舍他人而顧自己，謂義。仁為人之本性；義為處事之辦法。〕仁、義本身皆善；過、不及則皆惡；故道在中正。〔適當。〕人何以守此中正之境？曰靜。故曰：“聖人定之以仁義中正而主靜，立人極焉。”此中最當注意者：太極陰陽，非有實體。其相生也，非如母之生子，子與母為二。乃就實質之世界，而名其動靜之作用曰陰陽；又即世界之本體，而名之曰太極耳，故曰：“五行，——陰陽也。陰陽，——太極也。”世界之由來，不可得而知，故曰“無極而太極”，言無從知之也。〔周子行文晦，說太極等實不分明，而我國古代學人哲學觀念淺薄，遂於此點引起種種誤解，造成哲學上一大公案。若以朱子作此等文，決無此弊矣。〕

張橫渠之說，見於《正蒙》。其說以氣為惟一之原質。氣之本身，運動不已。於是乎氣與氣之間有迎拒，因而有和合、衝突諸現象。〔和合者終必分散，衝突者終必和解。〕此為人心愛惡之原。（因人亦氣之所成也。）氣，因其運動，而有輕清、重濁之不同。輕清者易變，故善；重濁者難變，故惡。人有氣質之性與義理之性。氣質之性出於重濁難變之形體者也，故當以義理之性克治之；而變化氣質，為學問中最要之事。氣之運動，有至而伸（積極的）、反而歸

(消極的)兩種。至而伸者爲神,反而歸者爲鬼。非謂天下有鬼神其物;乃謂物之具此兩種作用者,其本身即鬼神耳。如吸是神,呼是鬼;發育爲神,衰退爲鬼。然則世間無物非鬼神也。張子之說,爲極徹底之一元論。〔周子爲略觀大意;張子則苦思力索,積數十年之力,而創此說。在哲學上,張子實高於周子也。〕

根據物質之學,中國謂之數術。中國學者研究社會現象者多,研究自然現象者少,故此派學術不甚發達。〔中國言哲學者多據社會現象,少憑自然現象者,亦因是故。〕宋學傾向唯物,故喜言術數者頗有其人。其精而有創見者,實惟康節。康節最重要之觀念,爲“數起於質”、“天之象數可得而推,其神用不可得而測”、“以物觀物,不以我觀物”、“易地而觀則無我”數語。數者,事物必至之符,其原因在於物質,故曰“數起於質”,此等可推測而知。然宇宙間何以有是物,物何以有是理,則所謂天之神用,不可說也。“以物觀物,不以我觀物”,謂絕去主觀。主觀之根原實在自私,離開利害關係,即無主觀,故曰:“易地而觀則無我。”

	陰	陽	剛	柔
太	月	日	火	水
少	辰	星	石	土

邵子之言物質,以屬於天者爲陰陽,屬於地者爲柔剛,二者又各分太少。此蓋以五行之說爲不安而改之,特不欲顯駁古說耳。其改八卦方位,亦猶是也^(注)。問其何以如此?則曰:陽燧取於日而得火,方諸取於月而得水,星隕爲石,天自三光外皆辰,猶地自山水外皆土。此可見邵子之說,由觀察自然現象而得也。〔一去前人五行之觀念,雖於科學爲不合,極堪欽佩者也。〕

(注) 坎

乾 艮
兌 震
坤 巽
離
坤
艮 震
坎 離
巽 兌
乾

此八卦舊方位,見《易·說卦》,邵子以爲文王所爲,爲後天方位。

此邵子稱爲先天方位,謂伏羲所作,說殊無征。蓋亦取與舊說調和耳。山在西北,澤在西南,……亦本諸自然現象也。

邵子之言數，以日、月、星、辰四者爲基本。日之數一，月之數三十，星之數三百六十，辰之數四千三百二十（一日十二時。十二（三百六十）＝四千三百二十），或乘或減，而成其所言各數。其言時間，以元、會、運、世爲單位，三十年爲一世，十二萬九千六百年爲一元，邵子曰：“一元在天地之間，猶一年〔一單位，如是循環不已。〕也。”蓋因宇宙悠久廣大，無法經驗，乃欲截取其中之一段或一部，研究之而得其公例，以是推諸其余。此爲凡數術家公共之思想。楊雄《太玄》，欲據一年間之變化立爲公例，亦猶是也。夫既因無法經驗而欲據一部一節以推測其餘，則其所立之說，自不能謂爲必確，不過姑以是爲推測而已矣。此起凡術數家於九原而問之，必無異辭者也。迷信者流，乃云邵子之數學，可以豫知未來，不亦適得其反乎。〔至其以元、會、運、世，而言皇、帝、王、霸，復以《易》、《書》、《詩》、《春秋》配合之，而《禮》、《樂》爲實質，隨四者而高低等，亦無甚意味矣。〕

邵子之說，見於《觀物內外篇》〔言理〕及《皇極經世書》〔言數〕；其《漁樵問答》，淺薄已甚，必僞物也。

理學引入實行方面，最重要者，爲大小程、朱、陸、王五人。大程以識仁爲本，〔仁，即社會性。仁爲目的；義爲手段，爲附屬於仁者。〕曰：“識得此理，以誠敬存之而已。”又形容其狀態曰：“廓然而大公，物來而順應。”善矣。然未說出切實下手之方法。

小程則說出居敬、致知兩端。朱子爲暢發其理，曰：“人心之靈，莫不有知；天下之物，莫不有理；惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者，即其已知之物而益窮之，以求至乎其極，而一旦豁然貫通焉。則衆物之表里精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。”（《大學章句》釋格物、致知。）昧者或謂天下之物，不可勝格；或問豁然貫通，究在何日？此乃痴話。此所謂格物，本非如今物理學之所謂物理，乃謂吾人處事之理。處事時事事用心推求，久之，則處事之理明白。正如讀書多則文理自通。豈有駁讀書者曰“天下之書，安可勝讀；文理之通，究在何日”者邪？故此初不足難程、朱難矣也。

所難者，逐事用心，勞而寡要，不免陸子之所謂“支離”耳。故陸子欲先立乎其大者。然離開事物，而欲先用力於心，又不免失之空洞矣。若心之大本已立，又何須用功邪？

故必待王陽明出，謂知者心之體。用力於知，即是用於心。而心之本體既爲知，必有被知之客體，客體即物也。主客體不能分離，故用力於物，亦即

用力於知。至此，然後朱、陸之說，可合爲一也。故曰：自朱、陸至王，實係辯證法之進化也。

	心		心
			(知)
朱陸	知 道	王	
	識 德		
	之 之		
	部 部		

宋學自朱、陸而外，又有浙學一派。此派起於呂祖謙。〔字伯恭。〕祖謙好讀史，〔重事功故。時人爲言：“伯恭知古，君舉知今。”〕浙東學者承之。其後分爲永嘉、永康兩派，永嘉以陳傅良、〔字君舉。〕葉適〔字水心。在諸人中最有才德，然於理論上頗粗淺。〕爲眉目，永康則以陳亮〔字同父。〕爲巨擘。亮與朱子之辯論，乃針對貴王賤霸之意而發，其意謂英雄豪杰之心，皆有合乎天理之處，特不能純耳，就其合時，亦與聖賢無異，故不可一概排斥，反使人認爲不合天理，亦可有成：其言殊有理致。特亮之爲人，不甚軌於正耳。葉適則頗攻宋人之空談，其議論幾於從根本上攻擊宋學矣。宋代浙學，實開清代浙東史學之先路，亦爲源遠流長；但在理學中，不能稱爲正宗，以理學重內心，浙學偏重事功也。關學（張載一派。）亦重實行，但偏於冠、昏、喪、祭之禮及締約等，偏重社會事業及風俗改良。浙學則喜言禮、樂、兵、刑，偏重政治制度：此二者之異也。

理學家雖係以唯物論攻擊佛學之唯心論，然其結果墮入空虛，亦與佛學家無異。惟佛家究尚有一成佛之希冀，雖後來竭力遮撥，究竟能知此意者係屬少數，理學家譏其多著這些例子，如一點浮雲翳太虛，不是真空者也：此由佛家本係宗教故然。理學則起原便非宗教，且係因反對佛教而起，而又能吸收佛教之長，故其自修之嚴肅，與篤信力行之宗教徒無異；而其脫盡迷信及祈求福報之觀念，則非任何宗教徒所能逮也。其踐履之嚴肅，純以求本心安而已。人智日進，迷信無存在之餘地，而感情不可無以陶冶之。現存之宗教，一切崩潰後，果何以陶冶人之感情邪？此種純求本心之安之宗教作用，必大顯其價值矣。

十 清代考據學

理學至王陽明，發達已臻極點。故此後學術之發達，方向遂轉變，是為清代考證之學。

考證之學之初興，不過厭宋學末流之空疏，務“多讀書”、“求是”而已。其風實起自明世。專務博學者如焦竑、陳第等是也。兼講經世者，如顧炎武、黃宗羲、王夫之等是也。諸人不但不排斥理學，且於理學入之甚深；但在講經學時，不肯墨守宋人之說而已。降及清代康、雍之間，尚係如此。後人稱為“漢、宋兼採派”（見《四庫書目》）。至乾、嘉時，學者乃專務“搜輯”、“闡發”漢人之說；於宋儒之說，置之不論不議之列。至此，乃成為純粹之漢學，為清代學術之中堅。

漢學家之功績，在（一）通訓詁，（二）勤校勘，（三）善搜輯，（四）精疏證：故使 a. 古書之誤者可正、b. 佚者後復見、c. 古義之晦者復明，（五）而其實事求是，尊重客觀之精神，於學者裨益尤大。惟其人無甚宗旨，內而身心，外而社會，皆非所措意。故梁任公謂為方法運動，而非主意運動也（見所著《清代學術概論》）。

考據學派之初興，只是厭宋學末流之空疏，務多讀書而已。其人并不反對宋學，且多深入宋學者，顧亭林（炎武）、黃梨洲（宗羲）、王船山（夫之）等無論矣，〔顧氏所著《郡縣論》等經世之學，多本諸宋學。黃氏著《明夷待訪錄》，人多僅稱其《原君》、《原臣》篇，實乃具徹底改革整個社會之精神，亦來自宋學也。諸人於漢學僅其一端，且或并非其主要者，不過因清代漢學大行，而諸人亦遂以漢學著矣。〕即焦弱侯（竑）等亦然也。諸儒之立身及經世，仍以宋學為歸，惟說經及考證古事，不囿於宋人之說耳。此派，後來之人，自經學之立場言之，稱為漢宋兼採派。梁任公著《清代學術概論》稱胡渭、閻若璩為漢學之開山人物（以胡著《易圖明辯》，攻擊宋人所謂《河圖》、《洛書》；閻著《古文尚書疏證》，就眾所共尊之經，證明其為偽作之故），亦在此派中。必至其所言者，

專於疏通證明，補苴綴拾，而不復存一合漢宋之說而評判其是非之見，乃得稱為純正之漢學（此等人自亦非不可兼治宋學）。

漢學家人物甚多，難遍疏舉。日人某分為皖、吳兩派，章炳麟採其說，大致是也。皖派當以戴震為巨擘。近人多稱道其《原善》及《孟子字義疏證》之說，以余觀之，此說並無足取，此點俟後再論。皖派之偉績，在長於小學。其鉅子為段玉裁及王念孫。段為精治《說文》者之始（清之治《說文》者，并非專於《說文》一書；乃以《說文》為中心，而旁及其他字書），王則精治古人文法之始也。〔王著《讀書雜誌》，曾國藩稱其能含蘊語氣而得正確之解釋；以今日言之，則為精治文法之學也。其子王引之著《經傳釋詞》。〕俞樾之《古書疑義舉例》，又為王之支流餘裔。吳派當以惠棟為大宗，此派之偉績，在長於搜輯及疏釋。余蕭客（《古經解鈎沉》）、王鳴盛（《尚書後案》）、陳喬樞（《三家詩遺說考》）等，皆其代表人物。至於對一問題，搜羅證據，務極其周；疏釋論斷，務極其慎，則兩派之所同也。

道、咸以後，經學又形成今文一派。此派起於常州之莊（存與）、劉（申受），衍於仁和之龔（自珍）、邵陽之魏（源），而極盛於近代之廖平及康有為。考據之學，最重源流派別，經學尤甚。分析漢、宋之後，再分析漢人之派別，本無足怪。惟此派之有聲光，不盡在學術方面，而兼在政論方面。故如陳喬樞之專輯今文經說，不參議論者，今學派并不重之。分析今古文之精，莫如廖平，晚亦好為怪論也。此派議論，多帶有經世色彩，（一）莊、劉、（二）龔、魏至（三）康有為，逐步加甚。此由（一）西漢經學，本重經世；（二）而時事日亟，亦有以誘之也。從純學術立場言之，康有為新學偽經之說實非是。廖平分析今古學為齊、魯學，則極可取。余為補充：齊學為治大國之規模，兼重節制資本；魯學為治次等國之規模，但重平均地權（又極重教化）。新莽一派，所以扶立古學者，由其所行政策，欲兼二者之故：似頗足備一解也。

清儒中，反對宋儒之理論者，著者有二派。一為戴震，說見其所著《原善》及《孟子字義疏證》。以為宋儒偏於言理而不顧人情，以改（一）視食色之欲，饑寒之患，為人情所不能免者，皆若無足輕重；而徒實一般人以曠世之高節。（二）太重名分，如君父與臣子之關係，幾於不復論其是非。故主舍理而論情，情之所安，即為義之所在。案以凡民之欲為無足輕重，而不為之謀滿足，宋儒並無其事，〔宋儒甚注意井田、社會、水利等。〕說近於誣。至於不得已之時，教民以輕生而重義，亦凡立教者皆如是。過重名分，宋儒誠有此弊，此由不知經傳所言，乃就當時之社會立說，亦時君父之權固重也；至宋世，社會業已較為

平等，宋儒不知此爲社會之進步，而執古人之所言爲天經地義，欲強後世之社會以就之，則人心覺其不平矣。然宋儒受病之原，戴氏并不知之；乃咎其偏於言理，而欲救之以情。不知情無客觀標準，固有行之者以爲協乎人情，而受之者以爲不能堪者矣。況宋儒所言之理，并非吾人當下推度所得之理；其所謂理者，必人欲去盡而後能見；故就實際言之，亦可謂無人能見得此理；其說用諸實際，誠不免失之空洞，然非如戴氏之所詆也。

又一派爲顏元〔習齋〕，則其所反對者，不僅限於宋學，特於宋學爲尤甚耳。其說譏中國之讀書人，大偏於紙上，而不習實務。於宋學之空談心性，屏書而不讀者，自然反對尤烈矣。謂求之於心，久之而自覺其可信者，實係一種心理變態，逮用諸實事，則全不足恃。故主恢復古人六藝之教（禮、樂、射、御、書、數），凡事皆須實習。案謂中國讀書人太疏於實務，自亦不錯。但研究發明，與實際應用，分爲兩途，（一）由人性如有所長，（二）亦分工合作之理。若如顏氏所云，勢必至降低學問之程度而後止。章炳麟譏顏氏弟子，〔李塨，字剛主。〕言數則僅通籌算之乘除，言書則粗知今隸之訛謬：即其明驗。

又有調和於漢、宋之間，而兼調和於文與學之間者，是爲桐城派義理、考據、辭章，三者不可缺一之說。此說創自姚鼐（姬傳），後來桐城派皆宗之。章學誠之議論，亦於此爲近。曾國藩本服膺姚鼐，故亦主此說，特其晚年，又間或益之以經濟（中國所謂經濟，包括極廣，非今經濟學之義），爲四門耳。此說可謂甚正。但不分別普通及專門，則欲一人兼擅三者極難。即桐城派之本身，亦偏於辭章，於漢、宋二學之間，則又側重於宋也（如方植之著《漢學商兌》，力詆漢學，即其一極端之例）。

清代有特色之學術，尚有浙東學派之史學。浙西學派，亦推其考證之功，旁及史事；但多就事實爲之補苴訂正，而通觀全局具有史識者甚少。〔如錢大昕之《廿二史考異》，王鳴盛之《十七史商榷》，趙甌北之《廿二史劄記》等皆是。〕浙東派則與之相反〔如萬季野、全謝山等〕。蓋浙西學派，乃承王應麟、黃幹等之遺緒，爲朱學中之一派。而浙東學術，則仍承宋時浙學之遺緒者也（呂祖謙一派）。〔此義《文史通義》首發之。〕以今日眼光觀之，則浙西派近於專門史家，浙東派近於通史家；惟通史乃可稱史學之正宗（專門史仍可歸入各種專門科學內），故必浙東派乃可稱爲史學之正宗也。

浙東派最重要之人物爲章學誠。其重要之著作，爲《文史通義》，〔論文之語，固頗切當，然於文學上之價值并不高。其要乃在史學。〕其大功，在發明一、史料與作成之史非一物；二、儲備史料，宜求其豐富，著作歷史，則當求其

簡；三、記注、比次，各爲一事。吾國史學，有三名著：（一）劉知幾之《史通》；（二）鄭樵之《通志序》；（三）章學誠之《文史通義》。（一）爲始講史法者；（二）爲擴充史之內容者；（三）則確立史學與他學之界限，闡發史學真相者。必史籍稍多，乃想及講史法；必人須之知識漸進步，乃覺史之所載爲不備；必學問之內容，愈積愈豐富，乃感覺分種之必要。三先生之著作，恰代表史學進化之三階級，亦時勢使然也。

章氏對於漢、宋學及文學之意見，其結論頗近桐城派（義理、考據、辭章三者不可缺一），此無足深論。而其“六經皆史”之說，實由其對宋學之見解而來；此說能了解者頗少，致多誤會，請一論之。

六經皆史者，章實齋對於宋學末流空談心性之反動；固謂聖人不以空言立教，因之謂六經皆史。然在考證上，其說卒不能成立：蓋執狹義之史（史官所載往事）爲史，則六經除《書》與《春秋》之外，明明非史。若將史之義推而廣之，謂一切故事之職掌，皆關涉史官；則如釋學問，凡以文字記之者，何一不可目之爲史；將史官之外無他職，而推原古代學術出於官守者，亦除史官而外，更無原本矣，有是理乎？章氏於六經皆史之說，引證論斷，多屬支離；《易》無可說，乃至牽涉歷法，則更不足辨矣（所引者，皆後人以歷法附會《易》之辭，非作《易》時歷已發達至此程度也）。後來祖述章氏之說者，大抵不能離“學術必資記載，記載專職諸史官”一觀念，非此則六經皆史之說，不能主持也。至近世之章太炎，則因受此觀念之影響，專認史官所記者爲史（其餘即非金石證亦認爲價值大減）；於是罵康有爲爲妄人。〔章氏之論謂：“……如是沒丘明之勞，謂仲尼不專著錄。假令生印度、波斯之墟，知己國之文化綿遠，而欲考其事，文獻無徵；然後憤發於故書，哀思於國命矣。”（《國故論衡》△△篇）〕而不知論史材、史官所記，與傳說、神話及他種著述，各有其用也。其又一反動，則爲胡適之、顧頡剛一派。胡氏專取《詩經》、《楚辭》爲史料。顧氏初亦宗之；後雖漸變其說，而仍目古史官所記者爲偽造（如世系事。於此問題，章太炎辨古史官所記與神話非同物，却不錯）：皆不免固執一說，而未能觀其會通也。

十一 中國近代之思想家

顧炎武。發明有亡國(今所謂王朝)、有亡天下(今所謂國家、民族)之說，爲民族主義之先驅。

黃宗羲。《明夷待訪錄》中《原君》、《原臣》兩篇，爲民權主義之先驅。

然此大體上仍不能出宋學之範圍，泛覽理學家之書多者自知之。

俞正燮。亦一考據家。但深知古今社會之異，古之并不足尚。《癸巳類稿》、《存稿》中，此類作品甚多。在思想方面，非他家可及。

但此亦不出漢學之範圍。因漢學家中，亦時有能見到真際者，但不如俞氏之多而且透澈耳。其與近代思想關係最密切者，當首推龔自珍。(自珍與魏源并稱。在學問方面，自珍遠不如源之切實；以思想論，則源不如自珍之恢奇。)梁啟超謂近代之思想家，最初無不受自珍之影響，且多好之甚深；此事實也。大抵今文經說，多有與後世普通思想異者，故思想瑰奇者多好焉。莊(存與)、劉(逢祿)已微啓其端，至龔、魏而大，至康有爲而極。若王闢運、廖平，則流於荒怪，乃走人旁門，不足道矣。但廖氏分別古書源流派別之法，確係極精；其自己所立之說雖荒怪，而此方法在古史研究上，將來必能放一異彩也(現在蒙文通頗能用之)。〔前人僅知以古書之整部，言其學問派別。而廖氏知古書之不盡純，乃就其一章一節而分別之；此其所以勝於前賢也。〕

康有爲之學問，體段頗大。康氏之思想，自成一系統。其所用其資料者，則(一)西漢以前經學家之微言大義，(二)佛學，(三)理學，(四)又雜以西洋之科學、歷史、政治制度、社會風俗等。康氏最富於六經皆我注脚之精神；其所取爲資料者，不過取爲資料，以佐吾說而已；或非其說之真相也。——康氏原非考據家。現在，有從考據方面，採取其說者，如顧頡剛、錢玄同；有從考據方面駁斥之者，如錢穆。於康氏價值，均不能爲增損。

康有爲之思想，自成一體段。彼視天下終可達於太平，而其致之必以漸；乃以《禮運》大同、小康及《春秋》三世(據亂而作，進於升平，再進於太平)之說

佐之。其對於宗教感情之熱烈，及其論修察克治之精嚴，則其精神，得諸佛學及宋學。其重視物質（有為著《物質救國論》），則其得諸近代歐化之觀感者也。有為之爲人也，富於理想，而於眼前之事實，認識不甚清楚。觀其後來竭力反對對德宣戰，且固執民主政體，必至爭端，因之牽入復辟案中可知。

其弟子梁啟超，世與其師并稱爲康、梁；實則性質與其師大異。啟超之爲人也，博學多通，而自己并無心得。但於各種學術，能（一）多所通曉；（二）且能觀其會通；（三）又能援引學理，以批評事實。故其言論，對一般之影響甚大。

與康、梁同時者，尚有一譚嗣同，著有《仁學》一書；其思想之體段，亦頗偉大。但立說太幼稚，太雜亂，蓋因早死，其思想未能成熟也。

此外近代有思想者，尚有一章炳麟（亦名絳），其人之思想，并不偉大，亦不精深，但極刻核，遇事皆能核其真相，不但就其表面立論；故不牽於感情，震於名聲，如其所作《代議然否論》，是其一例。又有嚴復，論事亦主核實，近於炳麟。要之，近代之思想家，康有爲近墨家、儒家、陰陽家。梁啟超近縱橫家，章炳麟、嚴復近法家。此外徒讀故書，販譯新說，自己并無心得，皆不足稱爲學也。

西學輸入以後中國學術曾受何等影響？此當以根本改變吾人之思想者爲限。若忠實翻譯，或引伸發論，則仍是他人之學術也。以吾觀之，中國學術思想，受西洋之影響者，有下列數問題：（一）受科學之影響而知求真。（二）不責實用。（三）知分科之當務細密：此皆方法問題。在主義上，其初“中學爲體西學爲用”之說，固不足論。後來偏重政治；實則西洋政治學說，與中國并無根本異點。其最後能改變中國人之思想者，達爾文之《種源論》，馬克斯之《資本論》；此兩書本非只講一種學問，其影響，可使各種學問之觀點，皆因之而改變者也。（凡學問，必如此，乃可謂之偉大。但此等大發明，多係時代爲之，非盡個人之聰明才力也。）〔《種源論》盛於民國前十餘年至民五六年，自強之觀念，由是普遍於中國。《資本論》盛於民五六年至今日，由是而得認識社會組織（社會之組織，各有不同，皆隨環境而定，并無優劣之分）。至於其他西洋有名之學說，若“四度空間”等，則以不合中國學術之個性，未能有影響於中國（四度空間爲物理學上最有價值者，而於哲學上則平；中國哲學之發達，遠勝於物理學；故其說亦鮮有注意者矣）。學術之事，窮極則復；苟於其窮時，有一新學術輸入，而愜心貴當，則遂假而用之，不復勞自己進行新發現。故設西洋學術不於是輸入，中國學術亦自將另起一新局面。此猶玄學之後，適有高深之佛教輸入，而學者不復旁求矣。〕