

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。