說　儒

胡　適

(一)　問題的提出

(二)　論儒是殷民族的教士；他們的衣服是殷服，他們的宗教是殷禮，他們的人生觀是亡國遺民的柔遜的人生觀。

(三)　論儒的生活：他們的治喪相禮的職業。

(四)　論殷商民族亡國後有一個"五百年必有王者興"的預言；孔子在當時被人認爲應運而生的聖者。

(五)　論孔子的大貢獻：(1)把殷商民族的部落性的儒擴大到"仁以爲己任"的儒；(2)把柔懦的儒改變到剛毅進取的儒。

(六)　論孔子與老子的關係；論老子是正宗的儒。　附論儒與墨者的關係。

(一)

二十多年前，章太炎先生作國故論衡，有原儒一篇，說'儒'有廣狹不同的三種說法：

> 儒有三科，關"達"，"類"，"私"之名　(墨子經上篇說名有三種：達，類，私。如"物"是達名，"馬"是類名，"舜"是私名)：
>
> 達名爲儒。　儒者，術士也(說文)。　太史公儒林列傳曰，"秦之季世阬術士"，而世謂之阬儒。　司馬相如言"列僊之儒居山澤間，形容甚臞"。(漢書司馬相如傳語。史記儒作傳，誤。)……王充儒增，道虛，談天，說日，是應，舉"儒書"，所稱者有魯般刻鳶，由基中楊，李廣射寢石矢沒羽，……黃帝騎龍，淮南王犬吠天上鷄鳴雲中，日中有三足烏，月中有兎蟾蜍。　是諸名籍道墨刑法陰陽神仙之倫，旁有雜家所記，列傳所錄，一謂之儒，明其皆公族。　"儒"之名蓋出於"需"，需者雲上於天，而儒亦知天文，識旱潦。　何以明之？鳥知天將雨者

曰鵡(說文)，舞旱暵者以爲衣冠。　鵡冠者亦曰術氏冠(漢五行志注引禮圖)，又曰圜冠。　莊周言儒者冠圜冠者知天時，履句屨者知地形，緩佩玦者事至而斷。(田子方篇文。五行志注引逸周書文同。莊子圜字作鷾。續漢書輿服志云："鷾冠前圜"。)　明靈星舞子吁嗟以求雨者謂之儒。……古之儒知天文占候，謂其多技，故號徧施於九能，諸有術者悉賅之矣。

類名爲儒。　儒者知禮樂射御書數。　天官曰，"儒以道得民"。　說曰，"儒，諸侯保氏有六藝以教民者"。　地官曰，"聯師儒"。　說曰，"師儒，鄉里教以道藝者"。　此則躬備德行爲師，效其材藝爲儒。……

私名爲儒。　七略曰，"儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽明教化者也。　游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，于道爲最高"。　周之衰，保氏失其守，史籀之書，商高之算，蠶門之射，范氏之御，皆不自儒者傳。　故孔子……自詭鄙事，言君子不多能，爲當世名士顯人隱諱。　及儒行稱十五儒，七略疏晏子以下五十二家，皆粗明德行政教之趣而已，未及六藝也。　其科于周官爲師，儒絕而師假攝其名。……

今獨以傳經爲儒，以私名則異，以達名類名則偏。　要之題號由古今異，儒猶道矣。　儒之名於古通爲術士，於今專爲師氏之守。　道之名於古通爲德行道藝，於今專爲老聃之徒。……

太炎先生這篇文章在當時眞有開山之功，因爲他是第一個人提出"題號由古今異"的一個歷史見解，使我們明白古人用這個名詞有廣狹不同的三種說法。　太炎先生的大貢獻在於使我們知道"儒"字的意義經過了一種歷史的變化，從一個廣義的，包括一切方術之士的"儒"，後來竟縮小到那"祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼"的狹義的"儒"。這雖是太炎先生的創說，在大體上是完全可以成立的。　論語記孔子對他的弟子說：

女爲君子儒，毋爲小人儒。

這可見當孔子的時候，"儒"的流品是很雜的，有君子的儒，也有小人的儒。　向來的人多蔽於成見，不能推想這句話的涵義。　若依章太炎的說法，當孔子以前已有那些廣義的儒，這句話就很明白了。

但太炎先生的說法，現在看來，也還有可以修正補充之處。他的最大弱點在於那"類名"的儒。（其實那術士通稱的"儒"才是類名。）他在那最廣義的儒之下，另立一類"六藝之人"的儒。此說的根據只有周禮的兩條鄭玄注。無論周禮是否可信，周禮本文只是一句"儒以道得民"和一句"聯師儒"，這裏並沒有儒字的定義。鄭玄注裏說儒是"有六藝以教民者"，這只是一個東漢晚年的學者的說法，我們不能因此就相信古代（周初）眞有那專習六藝的儒。何況周禮本身就很可疑呢？

太炎先生說"儒之名於古通爲術士"，此說自無可疑。但他所引證都是秦漢的材料，還不曾說明這個廣義的儒究竟起于什麼時代，他們的來歷是什麼，他們的生活是怎樣的，他們同那狹義的孔門的儒有何歷史的關係，他們同春秋戰國之間的許多思想潮流又有何歷史的關係。在這些問題上，我們不免都感覺不滿足。

若如太炎先生的說法，廣義的儒變到狹義的儒，只是因爲"周之衰，保氏失其守"，故書算射御都不從儒者傳授出來，而孔子也只好"自詭鄙事，言君子不多能，爲當世名士顯人隱諱"。這種說法，很難使我們滿意。如果周禮本不可信，如果"保氏"之官本來就是一種烏託邦的制度，這種歷史的解釋就完全站不住了。

太炎先生又有原道三篇，其上篇之末有注語云：

儒家法家皆出于道，道則非出于儒也。

若依此說，儒家不過是道家的一個分派，那麼，"儒"還夠不上一個"類名"，更夠不上"達名"了。若說這裏的"儒"只是那狹義的私名的儒，那麼，那個做儒法的共同源頭的"道"和那最廣義的"儒"可有什麼歷史關係沒有呢？太炎先生說"儒法者流削小老氏以爲省"（原道上），他的證據只有一句話：

孔父受業於徵藏史，韓非傳其書。（原道上）

姑且假定這個淵源可信，我們也還要問：那位徵藏史（考聘）同那廣義的"儒"又有什麼歷史關係沒有呢？

爲要補充引申章先生的說法，我現今提出這篇嘗試的研究。

（二）

"儒"的名稱，最初見于論語孔子說的

女爲君子儒，毋爲小人儒。

我在上文已說過，這句話使我們明白當孔子時已有很多的儒，有君子，有小人，流品已很雜了。　我們要研究這些儒是什麼樣的人。

我們先看看"儒"字的古義。說文：

儒，柔也，術士之稱。　從人，需聲。

術士是有方術的人；但爲什麼"儒"字有"柔"的意義呢？"需"字古與"耎"相通；廣雅釋詁："耎，弱也"。　耎卽是今"輭"字，也寫作"軟"字。　"需"字也有柔軟之意；考工記："革，欲其荼白而疾澣之，則堅；欲其柔滑而腥脂之，則需"。　鄭注云："故書，需作畺。　鄭司農云，'畺讀爲柔需之需，謂厚脂之韋革柔需'"。　考工記又云：'厚其帤則木堅，薄其帤則需"。此兩處，"需"皆與"堅"對舉，需卽是柔耎之耎。　柔軟之需，引伸又有遲緩濡滯之意。　周易彖傳："需，須也"。　雜卦傳："需，不進也"。　周易"澤上於天"(☱☰)爲夬，而"雲上於天"(☵☰)爲需；夬是已下雨了，故爲決斷之象，而需是密雲未雨，故爲遲待疑滯之象。　左傳哀六年："需，事之下也"。　又哀十四年："需，事之賊也"。

凡從需之字，大都有柔弱或濡滯之義。　"嬬，弱也"。　"孺，乳子也"。"懦，駑弱者也"。(皆見說文)　孟子有"是何濡滯也"。　凡從耎之字，皆有弱義。"偄，弱也"(說文)；段玉裁說偄卽是懦字。　稻之軟而黏者爲"稬"，卽今糯米的糯字。　廣雅釋詁："婑，弱也"。　大概古時"需"與"耎"是同一個字，古音同讀如弩，或如糯。　朱駿聲把從耎之字歸入"乾"韻，從"需"之字歸入"需"韻，似是後起的區別。

"儒"字從需而訓柔，似非無故。　墨子公孟篇說：

公孟子戴章甫，搢忽，儒服而以見子墨子。

又說：

公孟子曰，君子必古言服，然後仁。

又非儒篇說：

儒者曰，君子必古言服，然後仁。

荀子儒效篇說：

逢衣淺帶（韓詩外傳作"博帶"），解果其冠，……是俗儒者也。

大概最古的儒，有特別的衣冠，其制度出于古代（說詳下），而其形式——逢衣，博帶，高冠，搢笏——表出一種文弱迂緩的神氣，故有"儒"之名。

所以"儒"的第一義是一種穿戴古衣冠，外貌表示文弱迂緩的人。

從古書所記的儒的衣冠上，我們又可以推測到儒的歷史的來歷。　墨子書中說當時的"儒"自稱他們的衣冠爲"古服"。周時所謂"古"，當然是指那被征服的殷朝了。試以"章甫之冠"證之。　士冠禮記云：

章甫，殷道也。

禮記儒行篇記孔子對魯哀公說：

丘少居魯，衣逢掖之衣；長居宋，冠章甫之冠。　丘聞之也：君子之學也博，其服也鄉。　丘不知儒服。

孔子的祖先是宋人，是殷王室的後裔，所以他臨死時還自稱爲"殷人"（見禮弓）。他生在魯國，生於殷人的家庭，長大時還回到他的故國去住過一個時期。（史記孔子世家不記他早年居宋的事。但儒行篇所說無作僞之動機，似可信。）他是有歷史眼光的人，他懂得當時所謂"儒服"其實不過是他的民族和他的故國的服制。　儒服只是殷服，所以他只承認那是他的"鄉"服，而不是什麼特別的儒服。

從儒服是殷服的線索上，我們可以大胆的推想：最初的儒都是殷人，都是殷的遺民，他們穿戴殷的古衣冠，習行殷的古禮。　這是儒的第二個古義。

我們必須明白，殷商的文化的中心雖在今之河南，——周之宋衞（衞卽殷字，古讀殷如衣，鄭韋古音皆如衣，卽殷字）——而東部的齊魯皆是殷文化所被，殷民族所居。　左傳（晏子春秋外篇同）昭公二十年，晏嬰對齊侯說："昔爽鳩氏始居此地，季萴因之，有逢伯陵因之，蒲姑氏因之。　而後太公因之"。　依漢書地理志及杜預左傳注，有逢伯陵是殷初諸侯，蒲姑氏（漢書作薄姑氏）是殷周之間的諸侯。　魯也是殷人舊地。　左傳昭公九年，周王使詹桓伯辭於晉曰："……及武王克商，蒲姑商奄，吾東土也"。　孔穎達正義引服虔曰："蒲姑，齊也；商奄，魯也"。　又定公四年，衞侯使祝佗私於蘧弘曰："……昔武王克商，成王定之。……分魯公以大路大旂，夏后氏之璜，封父之繁弱（大弓名），殷民六族——條氏，徐氏，蕭氏，索氏，長勺氏，尾勺氏，——使帥其宗

氏，輯其分族，將其類醜（醜，衆也），以法則周公，用卽命于周；是使之職事于魯，以昭周公之明德；分之土田陪敦，祝宗卜史，備物典策，官司彝器，因商奄之民，命以伯禽，而封於少皞之虛"。這可見魯的地是商奄舊地，而又有新徙來的殷民六族。所以魯有許多殷人遺俗，如"亳社"之祀，屢見於春秋。傅斯年先生前幾年作"周東封與殷遺民"（未刊）一文，證明魯"爲殷遺民之國"。他說：

> 春秋及左傳有所謂"亳社"者，是一件很重要的事。"亳社"屢見于春秋經。以那樣一個簡略的二百四十年間之"斷爛朝報"，所記皆是戎祀會盟之大事，而亳社獨佔一位置，則亳社在魯之重要可知。且春秋記"亳社（公羊作蒲社）災"在哀公四年，去殷商之亡已六百餘年（姑據通鑑外紀），……亳社猶有作用，是甚可注意之事實。且左傳所記亳社，有兩事尤關重要。哀七年，"以邾子益來，獻于亳社"。……邾于殷爲東夷，此等獻俘，當與宋襄公"用鄫子于次睢之社，欲以屬東夷"一樣，周人諂殷鬼而已。又定六年，"陽虎又盟公及三桓於周社，盟國人于亳社"。這眞清清楚楚指示我們：魯之統治者是周人，而魯之國民是殷人。殷亡六七百年後之情形尙如此！

傅先生此論，我認爲是最有見地的論斷。

從周初到春秋時代，都是殷文化與周文化對峙而沒有完全同化的時代。最初是殷民族仇視那新平定殷朝的西來民族，所以有武庚的事件，在那事件之中，東部的薄姑與商奄都加入合作。漢書地理志說：

> 齊地，……湯時有逢公柏陵，殷末有薄姑氏，皆爲諸侯，國此地。至周成王時，薄姑氏與四國共作亂，成王滅之，以封師尙父，是爲太公。（史記周本紀也說："東伐淮夷，殘奄，遷其君薄姑"。書序云："成王旣踐奄，將遷其君於薄姑。周公告召公，作將蒲姑"。但皆無滅蒲姑以封太公的事。）

史記的周本紀與齊太公世家都說太公封於齊是武王時的事。漢書明白的拋棄那種舊說，另說太公封齊是在成王時四國亂平之後。現在看來，漢書所說，似近于事實。不但太公封齊在四國亂後；伯禽封魯也應該在周公東征四國之後。"四國"之說，向來不一致：詩毛傳以管，蔡，商，奄爲四國；孔穎達左傳正義說杜注的"四國"爲管，蔡，祿父（武庚），商奄。尙書多方開端卽云：

惟五月丁亥，王來自奄，至於宗周。　周公曰："王若曰：猷告爾四國多方：惟爾殷侯尹民，……"

此時武庚管蔡已滅，然而還用"四國"之名，可見管蔡武庚不在"四國"之內。"四國"似是指東方的四個殷舊部，其一爲殷本部，其二爲商奄（奄有大義，"商奄"猶言"大商，"猶如說"大羅馬""大希臘"。），其三爲薄姑，其四不能確定，也許卽是"徐方"。　此皆殷文化所被之地。　薄姑滅，始有齊國；商奄滅，始有魯國。　而殷本部分爲二：其一爲宋，承殷之後，爲殷文化的直接繼承者；其一爲衞，封給康叔，是新朝用來監視那殘存的宋國的。　此外周公還在洛建立了一個成周重鎭。

我們現在讀大誥，多士，多方，康誥，酒誥，費誓等篇，我們不能不感覺到當時的最大問題是鎭撫殷民的問題。　在今文尙書二十九篇中，這個問題要佔三分之一的篇幅。（書序百篇之中，有將蒲姑，又有亳姑。）　其問題之嚴重，可以想見。　看現在的零碎材料，我們可以看出兩個步驟：　第一步是倒殷之後，還立武庚，又承認東部之殷舊國。　第二步是武庚四國叛亂之後，周室的領袖決心用武力東征，滅殷四國，建立了太公的齊國，周公的魯國。　同時又在殷虛建立了衞國，在洛建立了新洛邑。　然而周室終不能不保留一個宋國，大概還是承認那個殷民問題的嚴重性，所以不能不在周室宗親（衞與魯）外戚（齊）的包圍監視之下保存一個殷民族文化的故國。

所以在周初幾百年之間，東部中國的社會形勢是一個周民族成了統治階級，鎭壓着一個下層被征服被統治的殷民族。　傅斯年先生說"魯之統治者是周人，而魯之國民是殷人"。（引見上文）　這個論斷可以適用於東土全部。　這形勢頗像後世東胡民族征服了中國，也頗像北歐的民族征服了羅馬帝國。　以文化論，那新起的周民族自然比不上那東方文化久遠的殷民族，所以周室的領袖在那開國的時候也不能不尊重那殷商文化。　康誥最能表示這個態度：

王曰，嗚呼，封，汝念哉！……往敷求于殷先哲王，用保乂民。　汝丕遠惟商耆成人，宅心知訓。……

同時爲政治上謀安定，也不能不隨順着當地人民的文化習慣。　康誥說：

汝陳時臬司，師茲殷罰有倫。……

汝陳時臬事，罰蔽殷彝，用其義刑義殺。……

此可證左傳定公四年祝佗說的話是合於歷史事實的。　祝佗說成王分封魯與衞，"皆啓以商政，疆以周索"；而他封唐叔於夏虛，則"啓以夏政，疆以戎索"。（杜注："皆，魯衞也。　啓，開也。　居殷故地，因其風俗，開用其政。　疆理土地以周法。　索，法也"。）但統治者終是統治者，他們自有他們的文化習慣，不屑模倣那被征服的民族的文化。　況且新興的民族看見那老民族的滅亡往往由於文化上有某種不適於生存的壞習慣，所以他們往往看不起征服民族的風俗。　酒誥一篇便是好例：

王曰，封，我西土……尙克用文王教，不腆于酒，故我至于今，克受殷之命。

這是明白的自誇西土民族的勝利是因爲沒有墮落的習慣。　再看他說：

古人有言曰："人無於水監，當於民監"。　今惟殷墜厥命，我其可不大監撫于時！

這就是說：我們不要學那亡國民族的壞榜樣！但最可注意的是酒誥的末段對于周的官吏，有犯酒禁的，須用嚴刑：

汝勿佚，盡執拘以歸于周，予其殺。

但殷之舊人可以不必如此嚴厲辦理：

又惟殷之迪諸臣惟工，乃湎於酒，勿庸殺之，姑惟教之。

在這處罰的歧異裏，我們可以窺見那統治民族一面輕視又一面放任那被征服民族的心理。

但殷民族在東土有了好幾百年的歷史，人數是很多的；雖沒有政治勢力，他們的文化的潛勢力是不可侮視的。　孔子說過：

周因於殷禮，所損益可知也。

這是幾百年後一個有歷史眼光的人的估計，可見周朝的統治者雖有"所損益"，大體上也還是因襲了殷商的制度文物。　這就是說，"殪戎殷"之後，幾百年之中，殷商民族文化終久逐漸征服了那人數較少的西土民族。

殷周兩民族的逐漸同化，其中自然有自覺的方式，也有不自覺的方式。　不自覺的同化是兩種民族文化長期接觸的自然結果，一切民族都難逃免，我們不用說他。那自覺的同化，依我們看來，與"儒"的一個階級或職業很有重大的關係。

在那個天翻地覆的亡國大變之後，昔日的統治階級淪落作了俘虜，作了奴隸，作

了受治的平民。　左傳裏祝佗說。

> 分魯公以……殷民六族——條氏，徐氏，蕭氏，索氏，長勺氏，尾勺氏，——使帥其宗氏，輯其分族，將其類醜，以法則周公，用卽命于周；是使之職事于魯，以昭周公之明德。　分之土田陪敦，祝宗卜史，備物典策，官司彝器。……　分康叔以……殷民七族——陶氏，施氏，繁氏，錡氏，樊氏，饑氏，終葵氏。……

這是殷商亡國時的慘狀的追述。　這十幾族都有宗氏，都有分族類醜，自然是勝國的貴族了；如今他們都被分給那些新諸侯去"職事"於魯衞，——這就是去做臣僕。　那些分封的彝器是戰勝者的俘獲品，那些"祝宗卜史"是亡國的俘虜。　那戰勝的統治者吩咐他們道：

> 多士，昔朕來自奄，予大降爾四國民命。　我乃明致天罰，移爾遐逖，比事臣我宗，多遜！……今予惟不爾殺，……亦惟爾多士攸服奔走臣我多遜，爾乃尙有爾土，爾乃尙寧幹止。　爾克敬，天惟畀矜爾。　爾不克敬，爾不啻不有爾土，予亦致天之罰于爾躬！（多士；參看多方。）

這是何等嚴厲的告誡奴虜的訓詞！這種奴虜的生活是可以想見的了。

但我們知道，希臘的智識分子做了羅馬戰勝者的奴隸，往往從奴隸裏爬出來做他們的主人的書記或家庭教師。　北歐的野蠻民族打倒了羅馬帝國之後，終于被羅馬天主教的長袍教士征服了，倒過來做了他們的徒弟。　殷商的智識分子，——王朝的貞人，太祝，太史，以及貴族的多士，——在那新得政的西周民族之下，過的生活雖然是慘痛的奴虜生活，然而有一件事是殷民族的團結力的中心，也就是他們後來終久征服那戰勝者的武器，——那就是殷人的宗教。

我們看殷虛（安陽）出土的遺物與文字，可以明白殷人的文化是一種宗教的文化。這個宗教根本上是一種祖先教。　祖先的祭祀在他們的宗教裏佔一個很重要的地位。喪禮也是一個重要部分（詳下）。此外，他們似乎極端相信占卜：大事小事都用卜來決定。　如果鴻範是一部可信的書，那麼，占卜之法到了殷商的末期已起了大改變，用龜卜和用獸骨卜之法之外，還有用蓍草的筮法，與卜並用。

這種宗教需用一批有特別訓練的人。　卜筮需用"卜筮人"；祭祀需用祝官；喪禮

需用相禮的專家。　在殷商盛時，祝宗卜史自有專家。　亡國之後，這些有專門知識的人往往淪爲奴虜，或散在民間。　因爲他們是有專門的知識技能的，故往往能靠他們的專長換得衣食之資。　他們在殷人社會裏，仍舊受人民的崇敬；而統治的階級，爲了要安定民衆，也許還爲了他們自己也需要這種有知識技能的人，所以只須那些"多士攸服奔走臣我多遜"，也就不去過分摧殘他們。　這一些人和他們的子孫，就在那幾百年之中，自成了一個特殊階級。　他們不是那新朝的"士"；"士"是一種能執干戈以衞社稷的武士階級，是新朝統治階級的下層。　他們只是"儒"。　他們負背着保存故國文化的遺風，故在那幾百年社會驟變，民族混合同化的形勢之中，他們獨能繼續保存殷商的古衣冠，——也許還繼續保存了殷商的古文字言語。（上文引的墨子公孟篇與非儒篇，都有"古言服"的話。我們現在還不明白殷周民族在語言文字上有多大的區別。）在他們自己民族的眼裏，他們是"殷禮"（殷的宗教文化）的保存者與宣教師。　在西周民族的眼裏，他們是社會上多材藝的人，是貴族階級的有用的清客顧問，是多數民衆的安慰者。　他們雖然不是新朝的"士"，但在那成周宋衞齊魯諸國的絕大多數的民衆之中，他們要算是最高等的一個階級了。　所以他們和"士"階級最接近，西周統治階級也就往往用"士"的名稱來泛稱他們。　多士篇開端就說：

惟三月，周公初于新邑洛，用告商王士。

王若曰：爾殷遺多士！……

下文又說：

王若曰：爾殷多士！……

王曰：告爾殷多士！

多方篇有一處竟是把"殷多士"特別分開來了：

王曰：嗚呼，猷告爾有方多士，暨殷多士。

大雅文王之詩更可以注意。　此詩先說周士：

陳錫哉周，侯（維）文王孫子。　文王孫子，本支百世。　凡周之士，不顯亦世。　世之不顯，厥猶翼翼。　思皇多士，生此王國。　王國克生，維周之楨。　濟濟多士，文王以寧。

次說殷士：

商之孫子，其麗不億。　上帝既命，侯(維)于周服。　侯服于周，天命靡常。

殷士膚敏，祼將于京。　厥作祼將，常服黼冔。　王之蓋臣，無念爾祖。

前面說的是新朝的士，是"文王孫子，本支百世"。　後面說的是亡國的士，是臣服于周的殷士。　看那些漂亮的，手腕敏捷的殷士，在那王朝大祭禮裏，穿戴着殷人的黼冔（士冠禮記：　"周弁，殷冔，夏收。)"，捧着鬯酒，替主人送酒灌尸。　這眞是一幕"青衣行酒"的亡國慘劇了！　(毛傳以"殷士"，爲"殷侯"殊無根據。　士冠禮記所謂"殷冔"，自是士冠。)

大概周士是統治階級的最下層，而殷士是受治遺民的最上層。　一般普通殷民，自然仍舊過他們的農工商的生活，如多方說的"宅爾宅，畋爾田"。　左傳昭十六年鄭國子產說，"昔我先君桓公與商人皆出自周，庸次比偶，以艾殺此地，斬之蓬蒿藜藿，而共處之。　世有盟誓，以相信也，曰：'爾無我叛，我無强賈，毋或匄奪；爾有利市寶賄，我勿與知'。　恃此質誓，故能相保，以至於今"。　徐中舒先生曾根據此段文字，說："此'商人'卽殷人之後而爲商賈者"。又說，"商賈之名，疑卽由殷人而起"。(國學論叢一卷一號，頁一一一)此說似甚有理。　"商"之名起于殷賈，正如"儒"之名起于殷士。　此種遺民的士，古服古言，自成一個特殊階級；他們那種長袍大帽的酸樣子，又都是彬彬知禮的亡國遺民，習慣了"犯而不校"的不抵抗主義，所以得着了"儒"的渾名。　儒是柔懦之人，不但指那逢衣博帶的文縐縐的樣子，還指那亡國遺民忍辱負重的柔道人生觀。　(傅斯年先生疑心"儒"是古代一個階級的類名，亡國之後始淪爲寒士，漸漸得着柔懦的意義。　此說亦有理，但此時尚未有歷史證據可以證明"儒"爲古階級。)

柔遜爲殷人在亡國狀態下養成的一種遺風，與基督教不抵抗的訓條出於亡國的猶太民族的哲人耶穌，似有同樣的歷史原因。　左傳昭公七年所記孔子的遠祖正考父的鼎銘，雖然是宋國的三朝佐命大臣的話，已是很可驚異的柔道的人生觀了。　正考父曾"佐戴武宣"三朝；據史記十二諸侯年表，宋戴公元年當周宣王二十九年(前七九九)，武公元年當平王六年(前七六五)，宣公元年當平王二十四年(前七四七)。　他是西曆前八世紀前半的人，離周初已有三百多年了。　他的鼎銘說：

一命而僂，再命而傴，三命而俯，循牆而走，亦莫余敢侮。　饘於是，鬻於是，以餬余口。

這是殷民族的一個偉大領袖的教訓。　儒之古訓爲柔，豈是偶然的嗎？

不但柔道的人生觀是殷士的遺風，儒的宗教也全是"殷禮"。　試舉三年之喪的制度作一個重要的例證。　十幾年前，我曾說三年之喪是儒家所創，並非古禮；當時我曾舉三證：

(1) 墨子非儒篇說儒者之禮曰："喪父母三年。……"此明說三年之喪是儒者之禮。

(2) 論語記宰我說三年之喪太久了，一年已夠了。　孔子弟子中尙有人不認此制合禮，可見此非當時通行之俗。

(3) 孟子勸滕世子行三年之喪，滕國的父兄百官皆不願意，說道："吾宗國魯先君莫之行，吾先君亦莫之行也"。　魯爲周公之國，尙不曾行過三年之喪。(中國哲學史大綱上，頁一三二)

我在五六年前還信此說，所以在"三年喪服的逐漸推行"(武漢大學文哲季刊第一卷二號)一篇裏，我還說"三年之喪只是儒家的創制"。　我那個看法，有一個大漏洞，就是不能解釋孔子對宰我說的

夫三年之喪，天下之通喪也。

如果孔子不說誑，那就是滕國父兄百官扯謊了。　如果"魯先君莫之行"，如果滕國"先君亦莫之行"，那麼，孔子如何可說這是"天下之通喪"呢？　難道是孔子扯了謊來傳教嗎？

傅斯年先生前幾年作"周東封與殷遺民"，他替我解決了這個矛盾。　他說：

孔子之"天下"，大約卽是齊魯宋衞，不能甚大。……三年之喪，在東國，在民間，有相當之通行性，蓋殷之遺禮，而非周之制度。　當時的"君子(卽統治者)三年不爲禮，禮必壞；三年不爲樂，樂必崩"，而士及其相近之階級則淵源有自，"齊以殷政"者也。　試看關于大孝，三年之喪，及喪後三年不做事之代表人物，如太甲，高宗，孝己，皆是殷人。　而"君薨，百官總己以聽于冢宰者三年"，全不見于周人之記載。

傅先生的說法，我完全可以接受，因爲他的確解答了我的困難。　我從前說的話，有一部分是不錯的，因爲三年之喪確是"儒"的禮；但我因爲滕魯先君不行三年喪制，就

不信"天下之通喪"之說，就以爲是儒家的創制，而不是古禮，那就錯了。　傅先生之說，一面可以相信滕魯的統治階級不曾行此禮，一面又可以說明此制行於那絕大多數的民衆之中，說它是"天下之通喪"也不算是過分的宣傳。

我可以替傅先生添一些證據。　魯僖公死在他的三十三年十一月乙巳（十二日），次年（文公元年）夏四月葬僖公，又次年（文公二年）冬"公子遂如齊納幣"，爲文公聘婦。　左傳說，"禮也"。　公羊傳說，"譏喪娶也。　娶在三年之外，則何譏乎喪娶？三年之內不圖昏"。　此可證魯侯不行三年喪。　此一事，左傳認爲"禮也"，杜預解說道："僖公喪終此年十一月，則納幣在十二月也"。　然而文公死于十八年二月，次年正月"公子遂如齊逆女；三月，遂以夫人婦姜至自齊"。　杜預注云："不譏喪娶者，不待貶責而自明也！"此更是魯侯不行三年喪的鐵證了。　左傳昭公十五年，

六月乙丑，王太子壽卒。

秋八月戊寅，王穆后崩。

十二月，晉荀躒如周葬穆后。　籍談爲介。　既葬，除喪，以文伯（荀躒）宴，樽以魯壺。　王曰，"伯氏，諸侯皆有以鎮撫王室，晉獨無有，何也？"……籍談歸，以告叔向，叔向曰，"王其不終乎？吾聞之，所樂必卒焉。　今王樂憂。……王一歲而有三年之喪二焉。（杜注："天子絕期，唯服三年，故后雖期，通謂之三年"。）於是乎以喪賓宴，又求彝器，樂憂甚矣。……三年之喪，雖貴遂服，禮也。　王雖弗遂，宴樂以早，亦非禮也。……"

這可證周王朝也不行三年喪制。　孟子所記滕國父兄百官的話可算是已證實了。

周王朝不行此禮，魯滕諸國也不行此禮，而孔子偏大胆的說，"三年之喪，天下之通喪也"。　論語記子張問："書云，'高宗諒陰，三年不言'。　何謂也？"　孔子直對他說："何必高宗？　古之人皆然。　君薨，百官總己以聽於冢宰，三年"。檀弓有這樣一段：

子張之喪，公明儀爲志焉。　褚幕，丹質，蟻結於四隅，殷士也。

孔子子張都是殷人，在他們的眼裏嘴裏，"天下"只是那大多數的殷商民衆，"古之人"也只是殷商的先王。　這是他們的民族心理的自然表現，其中自然也不免帶一點殷人自尊其宗教禮法的宣傳意味。　到了孟子，他竟說三年喪是"自天子達於庶人，三代

共之"的了。　到禮記三年問的作者，他竟說三年喪"是百王之所同，古今之所壹也，未有知其所由來者也！"　果然，越到了後來，越"未有知其所由來者也"，　直到傅斯年先生方纔揭破了這一個歷史的謎！

三年之喪是"儒"的喪禮，但不是他們的創制，只是殷民族的喪禮，——正如儒衣儒冠不是他們的創制，只是殷民族的鄉服。　孟子記滕國的父兄百官反對三年之喪時，他們說：

且志曰，"喪祭從先祖，曰，吾有所受之也"。

這句話當然是古政治家息事寧人的絕好原則，最可以解釋當時殷周民族各自有其喪祭制度的政治背景。　統治階級自有其周社，一般"國人"自有其亳社；前者自行其"既葬除服"的喪制，後者自行其"天下之通喪"。

(三)

我們現在要看看"儒"的生活是怎樣的。

孔子以前，儒的生活是怎樣的，我們無從知道了。　但我疑心周易的"需"卦，似乎可以給我們一點線索。　儒字從需，我疑心最初只有一個"需"字，後來始有從人的"儒"字。　需卦之象爲雲上於天，爲密雲不雨之象，故有"需待"之意。（彖傳：需，須也。）　象傳說此卦象爲"君子以飲食宴樂"。　序卦傳說："需者，飲食之道也"。　彖傳說：

需，須也，險在前也。　剛健而不陷，其義不困窮矣。

程頤易傳說此節云：

以險在於前，未可遽進，故需待而行也。　以乾之剛健，而能需待不輕動，故不陷於險，其義不至於困窮也。

這個卦好像是說一個受壓迫的人，不能前進，只能待時而動，以免陷於危險；當他需待之時，別的事不能做，最好是自餬其口，故需爲飲食之道。　這就很像殷商民族亡國後的"儒"了。　這一卦的六爻是這樣的：

初九，需于郊，利用恆，无咎。

象曰："需于郊"，不犯難行也。　"利用恆，无咎"，未失常也。

九二，需于沙，小有言，終吉。

象曰："需于沙"，衍(愆)在中也。　雖"小有言"，以吉終也。

九三，需于泥，致寇至。

象曰："需于泥"，災在外也。　自我"致寇"，敬愼不敗也。

六四，需于血，出自穴。

象曰："需于血"，順以聽也。

九五，需于酒食，貞吉。

象曰："酒食貞吉"，以中正也。

上六，入于穴，有不速之客三人來，敬之，終吉。

象曰："不速之客來，敬之，終吉"，雖不當位，未大失也。

這裏的"需"，都可作一種人解；此種人的地位是很困難的，是有"險在前"的，是必須"剛健而不陷"的。　儒在郊，完全是在野的失勢之人，必須忍耐自守，可以无咎。儒在沙，是自己站不穩的，所以說"衍(愆)在中也"。　儒在泥，是陷在危險困難裏了，有了外侮，只有敬愼，可以不敗。　儒在血，是衝突之象，他無力和人爭，只好柔順的出穴讓人，故象傳說爲"順以聽也"。　儒在酒食，是有飯吃了，是他最適宜的地位。　他回到穴裏去，也還有麻煩，他還得用敬愼的態度去應付。——"需"是"須待"之象，他必須能忍耐待時；時候到了，人家"須待"他了，彼此相"需"了，他就有飯吃了。

周易制作的時代，已不可考了。　繫辭傳有兩處試提出作易年代的推測：一處說：

易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？是故其辭危。危者使平，易者使傾。　其道甚大，百物不廢，懼以終始，其要无咎。　此之謂易之道也。

又一處說：

易之興也，其於中古乎？作易者其有憂患乎？是故履，德之基也；謙，德之柄也；復，德之本也；恆，德之固也；損，德之脩也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也。　履和而至，謙尊而光，復小而辨

於物，恆雜而不厭，損先難而後易，益長裕而不設，困窮而通，井居其所而不遷，巽稱而隱。　履以和行，謙以制禮，復以自知，恆以一德，損以遠害，益以興利，困以寡怨，井以辯義，巽以行權。

易卦爻辭已有"箕子之明夷"(明夷五爻)，"王用享于岐山"(升四爻)的話，似乎不會是"文王與紂"的時代的作品。　"文王囚居羑里而作易"的說法，也是更後起之說。繫辭還是猜度的口氣，可見得繫辭以前尚沒有文王作易的說法。　繫辭的推測作易年代，完全是根據於易的內容的一種很明顯的人生觀，就是"其辭危"，"懼以終始，其要無咎"。　從第一卦的"君子終日乾乾夕惕若厲，无咎"，到第六十四卦的"有孚于飲酒，无咎"，全書處處表現一種憂危的人生觀，教人戒懼修德，教人謙卑巽順，其要歸在於求"无咎"，在於"履虎尾不咥人"。　繫辭的作者認清了這一點，所以推測"作易者其有憂患乎？"這個觀察是很有見地的。　我們從這一點上也可以推測易的卦爻辭的制作大概在殷亡之後，殷民族受周民族的壓迫最甚的一二百年中。　書中稱"帝乙歸妹"(泰五爻)，"高宗伐鬼方，三年克之"，更可見作者是殷人。　所謂"周易"，原來是殷民族的卜筮書的一種。　經過了一個不短的時期，方才成爲一部比較最通用的筮書。　易的六十四卦，每卦取自然界或人事界的一個現象爲題，其中無甚深奧的哲理，而有一些生活常識的觀察。　"需"卦所說似是指一個受壓迫的智識階級，處在憂患險難的環境，待時而動，謀一個飲食之道。　這就是"儒"。　("蒙"卦的初爻說："發蒙，利用刑人，用說(脫)桎梏以往，吝"。這裏說的也很像希臘的俘虜在羅馬貴族家裏替他的主人教兒子的情形。)

孔子的時候，有"君子儒"，也有"小人儒"。　我們先說"小人儒"的生活是怎樣的。

墨子非儒篇有一段描寫當時的儒：

夫(夫卽彼)繁飾禮樂以淫人，久喪僞哀以謾親；立命緩貧而高浩居(畢沅據孔子世家·解浩居爲傲倨)，倍本棄事而安怠傲。　貪於飲食，惰於作務，陷於飢寒，危於凍餒，無以違(避)之。　是若人氣，飄鼠藏，而牴羊視，貴氂起(貴卽奔字)。君子笑之，怒曰，"散人焉知良儒！"

夫(彼)□□□□(孫詒讓校，此處疑脫"春乞□□"四字)，夏乞麥禾。　五穀既收，大喪是隨，子姓皆從，得厭飲食。　畢治數喪，足以至□矣。　因人之家賻(貨)

爲口，恃人之野以爲尊。　富人有喪，乃大說喜曰，"此衣食之端也！"

這雖然是一個反儒的宗派說的話，却也有儒家自己的旁證。　荀子儒效篇說：

> 逢衣淺（韓詩外傳作博）帶，解果其冠（楊倞注引說苑淳于髡述"鄰國之祠田，祝曰，蠃蠃者宜禾，汙邪者百車"。"蠃蠃蓋高地也，今冠蓋亦比之"。），略法先王而足亂世術；繆學雜舉，不知法後王而壹制度，不知隆禮義而殺詩書。……呼先王以欺愚者，而求衣食焉。　得委積足以揜其口，則揚揚如也。　隨其長子，事其便辟，舉（王念孫云舉讀爲相與之與）其上客，傀然若終身之虜而不敢有他志。——是俗儒者也。

用戰國晚期荀卿的話來比較墨子的話，我們可以相信，在春秋時期與戰國時期之間，已有這種俗儒，大概就是孔子說的"小人儒"。

從這種描寫上，我們可以看出他們的生活有幾個要點：第一，他們是很貧窮的，往往"陷於飢寒，危於凍餒"；這是因爲他們不務農，不作務，是一種不耕而食的寄生階級。　第二，他們頗受人輕視與嘲笑，因爲他們的衣食須靠別人供給；然而他們自己倒還有一種倨傲的遺風，"立命，緩貧，而高浩居"，雖然貧窮，還不肯拋棄他們的寄食——甚至於乞食——的生活。　第三，他們也有他們的職業，那是一種宗教的職業：他們熟悉禮樂，人家有喪祭大事，都得請教他們。　因爲人們必須請他們治喪相禮，所以他們雖然貧窮，却有相當崇高的社會地位。　罵他們的可以說他們"因人之野以爲尊"；他們自己却可以說是靠他們的知識做"衣食之端"。　第四，他們自己是實行"久喪"之制的，而他們最重要的謀生技能是替人家"治喪"。　他們正是那殷民族的祖先教的教士，這是儒的本業。

從這種"小人儒"的生活裏，我們更可以明白"儒"的古義：儒是殷民族的教士，靠他們的宗教知識爲衣食之端。

其實一切儒，無論君子儒與小人儒，品格儘管有高低，生活的路子是一樣的。他們都靠他們的禮教的知識爲衣食之端，他們都是殷民族的祖先教的教士，行的是殷禮，穿的是殷衣冠。　在那殷周民族雜居已六七百年，文化的隔離已漸漸泯滅的時期，他們不僅僅是殷民族的教士，竟漸漸成了殷周民族共同需要的教師了。

左傳昭公七年記孟僖子自恨不能相禮，"乃講學之。　苟能禮者，從之"。　左傳又說，孟僖子將死時，遺命要他的兩個兒子何忌與說去跟着孔子"學禮焉以定其位"。

孔子的職業是一個教師，他說：

自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。

束脩是十脡脯，是一種最薄的禮物。　檀弓有"古之大夫，束脩之問不出竟"的話，可證束脩是贈禮。　孔子有"博學""知禮"的名譽，又有"學而不厭，誨人不倦"的精神，故相傳他的弟子有三千之多。　這就是他的職業了。

孔子也很注重喪祭之禮，他作中都宰時，曾定制用四寸之棺，五寸之槨（見檀弓有若的話）。他承認三年之喪爲"天下之通喪"，又建立三年之喪的理論，說這是因爲"子生三年然後免於父母之懷"（論語十七）。　這都可表示他是殷民族的宗教的辯護者，正是"儒"的本色。　檀弓記他臨死之前七日，對他的弟子子貢說：

夏后氏殯於東階之上，則猶在阼也。　殷人殯於兩楹之間，則與賓主夾之也。周人殯於西階之上，則猶賓之也。　而丘也，殷人也。　予疇昔之夜，夢坐奠於兩楹之間。　夫明王不興，而天下其孰能宗予？予殆將死也？

看他的口氣，他不但自己臨死還自認是殷人，並且還有"天下宗予"的教主思想。（看下章）

他和他的大弟子的生活，都是靠授徒與相禮兩種職業。　大概當時的禮俗，凡有喪事，必須請相禮的專家。　檀弓說：

杜橋之母之喪，宮中無相，君子以爲沽也。（七經考文引古本足利本，有"君子"二字。他本皆無。）

"沽"是寒賤之意。　當時周民族已與殷民族雜居了六百年，同化的程度已很深了，所以魯國的大夫士族也傳染到了注重喪禮的風氣。　有大喪的人家，孝子是應該"昏迷不復自知禮"了，所以必須有專家相導。　這正是儒的"衣食之端"。　杜橋之母之喪，竟不用"相"，就被當時的"君子"譏爲寒傖了。

孔子爲人相喪禮，見於檀弓（參看下文第六章引曾子問記孔子"從老聃助葬"）：

國昭子之母死，問於子張曰："葬及墓，男子婦人安位？"子張曰："司徒敬子之喪，夫子相，男子西鄉，婦人東鄉"。

據檀弓，司徒敬子是衞國大夫。　孔子在衞國，還爲人相喪禮，我們可以推想他在魯國也常有爲人家相喪禮的事。　檀弓說：

孔子之故人曰原壤，其母死，夫子助之沐槨。　原壤登木曰：“久矣予之不託於音也”。歌曰，

　　貍首之斑然，

　　執女手之卷然。

夫子爲弗聞也者而過之。　從者曰，“子未可以已乎？”夫子曰：“丘聞之，親者毋失其爲親也，故者毋失其爲故也”。

這一個不守禮法的朋友好像不很歡迎孔二先生的幫忙；但他顧念故人，還要去幫他治槨。

他的弟子爲人家相禮，檀弓記載最多。　上文引的國昭子家的母喪，卽是子張爲相。　檀弓說：

有若之喪，悼公弔焉。　子游擯，由左。

擯卽是相。　又說：

子蒲卒，哭者呼“滅！”子皋曰，“若是野哉！”哭者改之。

這似是因爲子皋相禮，所以他糾正主人之失。　檀弓又記：

孔子之喪，公西赤爲志焉。　飾棺牆，置翣，設披，周也。　設崇，殷也。　綢練設旐，夏也。

子張之喪，公明儀爲志焉。　褚幕丹質，蟻結于四隅，殷士也。

按士喪禮的既夕禮，飾柩，設披，都用“商祝”爲之。　可見公西赤與公明儀爲“志”，乃是執行士喪禮所說的“商祝”的職務。（鄭玄注：“志謂章識”。當參考既夕禮，可見鄭注不確。）從此點上，可以推知當時的“儒”不但是“殷士”，其實又都是“商祝”。　墨子非儒篇寫那些儒者靠爲人治喪爲衣食之端，此點必須和檀弓與士喪禮既夕禮合併起來看，我們方才可以明白。　士喪禮與既夕禮（卽士喪禮的下篇）使我們知道當時的喪禮須用“祝”，其職務最繁重。　士喪禮二篇中明說用“商祝”凡十次，用“夏祝”凡五次，泛稱“祝”凡廿二次。　舊注以爲泛稱“祝”者都是“周祝”，其說甚無根據。　細考此兩篇，絕無用周祝之處；其泛稱“祝”之處，有一處確指“夏祝”（“祝受巾巾之”），有兩處確指“商祝”（“祝又受米，奠于貝北”；又下篇“祝降，與夏祝交于階下”。）。　其他不明說夏與商之處，大概都是指“商祝”，因爲此種士喪禮雖然偶有雜用夏周禮俗之處，其根本的禮節仍是殷禮，故

相禮的祝人當然以殷人爲主。　明白了當時喪禮裏"商祝"的重要，我們才可以明白檀弓所記喪家的"相"，不僅是賓來弔時的"擯者"（士喪禮另有"擯者"），也不僅是指導禮節的顧問，其實還有那最繁重的"祝"的職務。　因爲這種職務最繁重，所以那些儒者可以靠此爲"衣食之端"。

在檀弓裏，我們已可以看見當孔子的大弟子的時代，喪禮已有了不少的爭論。

（一）小斂之奠，子游曰，"於東方"。　曾子曰，"於西方"。

（二）衞司徒敬子死，子夏弔焉，主人未小斂，絰而往。　子游弔焉，主人既小斂，子游出，絰，反哭。　子夏曰，"聞之也歟？"　曰，"聞諸夫子：主人未改服，則不絰"。

（三）曾子襲裘而弔，子游裼裘而弔。　曾子指子游而示人曰，"夫夫也，爲習於禮者，如之何其裼裘而弔也！"主人既小斂，袒，括髮，子游趨而出，襲裘帶絰而入。　曾子曰，"我過矣，我過矣；夫夫是也"。

（四）曾子弔於負夏，主人既祖，填池（鄭注，填池當爲奠徹，聲之誤也。），推柩而反之，降婦人而后行禮。　從者曰，"禮與？"曾子曰，"夫祖者，且也。且，胡爲其不可以反宿也？"從者又問諸子游曰，"禮與？"子游曰，"飯於牖下，小斂於戶內，大斂於阼，殯於客位，祖於庭，葬於墓，所以卽遠也。　故喪事有進而無退"。

（五）公叔木有同母異父之昆弟死，問於子游，子游曰，"其大功乎？"狄儀有同母異父之昆弟死，問於子夏，子夏曰，"我未之前聞也。　魯人則爲之齊衰"。狄儀行齊衰。　今之齊衰，狄儀之問也。

我們讀了這些爭論，眞不能不起"累壽不能盡其學，當年不能行其禮"的感想。　我們同時又感覺這種儀節上的斤斤計較，頗不像孔子的學風。　孔子自己是能了解"禮之本"的，他曾說：

> 禮，與其奢也，寧儉。　喪，與其易也，寧戚。（"易"字舊訓紛紛，朱子根據孟子"易其田疇"一句，訓易爲治，謂"節文習熟"。）

論語的記者似乎沒有完全了解這兩句話，所以文字不大清楚。　但一位心粗胆大的子路却聽懂了，他說：

吾聞諸夫子：喪禮，與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也。祭禮，與其敬不足而禮有餘也，不若禮不足而敬有餘也。（檀弓）

這才是孔子答林放問的"禮之本"。還有一位"堂堂乎"的子張也聽懂了，他說：

士見危授命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。（論語十九）

"祭思敬，喪思哀"，也就是"禮之本"。我們看孔子對子路說："啜菽飲水盡其歡，斯之謂孝；斂手足形，還葬而無椁，稱其財，斯之謂禮"（檀弓；同書裏，孔子答子游問喪具，與此節同意）；又看他在衞國時，遇舊館人之喪，"一哀而出涕"，就"脫驂而賻之"，——這都可見他老人家是能見其大的，不是拘泥儀文小節的。最可玩味的是檀弓記的這一件故事：

孔子在衞（也是一個殷文化的中心），有送葬者，而夫子觀之，曰，"善哉！足以爲法矣。……其往也如慕，其反也如疑"。子貢曰，"豈若速反而虞乎？"（既葬，"迎精而反，日中祭之於殯宮，以安之"爲虞祭。）子曰，"小子識之，我未之能行也"。

孔子歎賞那人的態度，而他的弟子只能計較儀節的形式。所以他那些大弟子，都是'習於禮者"，只能在那些達官富人的喪事裏，指手畫脚的評量禮節，較量襲裘與裼裘的得失，辨論小斂之奠應在東方或在西方。檀弓所記，已夠使人厭倦，使人失望，使人感覺孔子的門風眞是及身而絕了！

我們讀了這種記載，可以想像那些儒者的背景。孔子和這班大弟子本來都是殷儒商祝，孔子只是那個職業裏出來的一個有遠見的領袖，而他的弟子仍多是那個治喪相禮的職業中人，他們是不能完全跳出那種"因人之野以爲尊"的風氣之外的。孔子儘管教訓他們：

女爲君子儒，毋爲小人儒。

但"君子""小人"的界限是很難畫分的。他們既須靠治喪相禮爲"衣食之端"，就往往不能講氣節了。如齊國國昭子之母之喪，他問子張：

葬及墓，男子婦人安位？

子張說：

司徒敬子之喪，夫子相，男子西鄉，婦人東鄉。

可是主人不贊成這個辦法，他說：

噫，毋曰我喪也斯沽。（此句鄭玄讀："噫，毋！曰我喪也斯沽。" 說曰："噫，不寤之聲。毋者，禁止之辭。斯，盡也。沽讀曰覮，覮，視也。國昭子自謂齊之大家，有事人盡視之"。陳澔從鄭說。郝敬與姚際恆讀"我喪也斯沽爾專之"爲一句，釋"沽爾"爲沽沽爾，見杭大宗續禮記集說。我不能贊成舊說，改擬如此讀法。他好像是說："噫，別叫人說喈家的喪事那麼貧傖！" 沽當是"沽"的小誤。檀弓說："杜橋之母之喪，宮中無相，君子以爲沽也"。）爾專之。賓爲賓焉，主爲主焉。婦人從男子，皆西鄉。

主人要那麼辦，"夫子"的大帽子也壓不住，那位"堂堂乎張也"也就沒有法子，只好依着他去做了。其實這班大儒自己也實在有招人輕侮之道。檀弓又記着一件很有趣的故事：

季孫之母死，哀公弔焉。曾子與子貢弔焉。闇人爲君在，弗內也。曾子與子貢入於其廐而脩容焉。子貢先入，闇人曰，"鄉者已告矣"。曾子後入，闇人辟之。涉內霤，卿大夫皆辟位，公降一等而揖之。——君子言之曰："盡飾之道，斯其行者遠矣"。

季孫爲當時魯國的最有權力的人，他的母喪眞可說是"大喪"了。這兩位大儒巴巴的趕來，不料因國君在內，闇人不讓他們進去，他們就進季孫的馬廐裏去脩容；子貢修飾好了，還瞞不過闇人，不得進去；曾子裝飾得更好，闇人不敢攔他，居然混進去了。裏面的國君與大夫，看見此時有弔客進來，料想必是尊客，都起來致敬，國君還降一等揖客。誰想這不過是兩位改裝的儒者趕來幫主人治喪相禮的呵！我們看了這種聖門的記載，再回想墨子非儒篇描寫的"五穀既收，大喪是隨，子姓皆從，得厭飲食"，"富人有喪，乃大說喜"的情形，我們眞不能不感覺到"君子儒"與"小人儒"的區別是很微細的了！

以上記"儒"的生活，我們只用那些我們認爲最可信的史料。有意毀謗儒者，而描寫不近情理的材料，如莊子記"大儒以詩禮發冢"的文字，我們不願意引用。如果還有人覺得我在上文描寫"儒"的生活有點近於有心毀謗孔門聖賢，那麼，我只好請他平心靜氣想想孔子自己說他的生活：

出則事公卿，入則事父兄；喪事不敢不勉，不爲酒困，——何有於我哉？（論語九）

在這裏，我們可以看見一個"儒"的生活的概略。縱酒是殷民族的惡習慣（參看前章引

酒誥一段），論語裏寫孔子"不爲酒困"，"唯酒無量，不及亂"，還可見酗酒在當時還是一個社會問題。"喪事不敢不勉"，是"儒"的職業生活。"出則事公卿"，也是那個不學稼圃的寄生階級的生活的一方面。

(四)

在前三章裏，我們說明了"儒"的來歷。儒是殷民族的禮教的教士，他們在很困難的政治狀態之下，繼續保存着殷人的宗教與禮，繼續穿戴着殷人的衣冠。他們是殷人的教士，在六七百年中漸漸變成了絕大多數人民的教師。他們的職業還是治喪，相禮，教學；但他們的禮教已漸漸行到統治階級裏了，他們的來學弟子，已有周魯公族的子弟了（如孟孫何忌，南宮适）；向他們問禮的，不但有各國的權臣，還有齊魯衞的國君了。

這才是那個廣義的"儒"。儒是一個古宗教的教師，治喪相禮之外，他們還要做其他的宗教職務。論語記孔子的生活，有一條說：

鄉人儺，[孔子]朝服而立於阼階。

儺是趕鬼的儀式。檀弓說：

歲旱，穆公召縣子而問焉，曰，"天久不雨，吾欲暴尪而奚若？"曰，"天久不雨而暴人之疾子，毋乃不可與？""然則吾欲暴巫而奚若？"曰，"天則不雨而望之愚婦人，於以求之，毋乃已疏乎？""徙市則奚若？"曰，"天子崩，巷市七日。諸侯薨，巷市三日。爲之徙市，不亦可乎？"

縣子見於檀弓凡六次，有一次他批評子游道："汰哉叔氏，專以禮許人！"這可見縣子大概也是孔子的一個大弟子。（史記仲尼弟子傳有縣成，字子祺。檀弓稱縣子瑣。）天久不雨，國君也得請教於儒者。這可見當時的儒者是各種方面的教師與顧問。喪禮是他們的專門，樂舞是他們的長技，教學是他們的職業，而鄉人打鬼，國君求雨，他們也都有事，——他們眞得要無所不知無所不能的了。論語記達巷黨人稱孔子"博學而無所成名"，孔子對他的弟子說：

吾何執？執御乎？執射乎？吾執御矣。

論語又記：

大宰問於子貢曰，"夫子聖者歟？何其多能也？"子貢曰，"固天縱之將聖，又多能也"。子聞之曰，"大宰知我乎？吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也"。

儒的職業需要博學多能，故廣義的"儒"爲術士的通稱。

但這個廣義的，來源甚古的"儒"，怎樣變成了孔門學者的私名呢？這固然是孔子個人的偉大成績，其中也有很重要的歷史的原因。孔子是儒的中興領袖，而不是儒教的創始者。儒教的伸展是殷亡以後五六百年的一個偉大的歷史趨勢；孔子只是這個歷史趨勢的最偉大的代表者，他的成績也只是這個五六百年的歷史運動的一個莊嚴燦爛的成功。

這個歷史運動是殷遺民的民族運動。殷商亡國之後，在那幾百年中，人數是衆多的，潛勢力是很廣大的，文化是繼續存在的。但政治的勢力都全在戰勝的民族的手裏，殷民族的政治中心只有一個包圍在"諸姬"的重圍裏的宋國。宋國的處境是很困難的；我們看那前八世紀宋國一位三朝佐命的正考父的鼎銘："一命而僂，再命而傴，三命而俯，循牆而走"，這是何等的柔遜謙卑！宋國所以能久存，也許是靠這種祖傳的柔道。周室東遷以後，東方多事，宋國漸漸抬頭。到了前七世紀的中葉，齊桓公死後，齊國大亂，宋襄公邀諸侯的兵伐齊，納齊孝公。這一件事成功（前六四二）之後，宋襄公就有了政治的大欲望，他想繼承齊桓公之後作中國的盟主。他把滕子嬰齊捉了；又叫邾人把鄫子捉了，用鄫子來祭次睢之社，"欲以屬東夷"。用人祭社，似是殷商舊俗。左傳昭公十年，"季平子伐莒，取郠，獻俘，始用人於亳社"。這樣恢復一個野蠻的舊俗，都有取悅於民衆的意思。宋襄公眼光注射在東方的殷商舊土，所以要恢復一個殷商宗教的陋俗來巴結東方民衆。那時東方無霸國，無人與宋爭長；他所慮者只有南方的楚國。果然，在盂之會，楚人捉了宋襄公去，後來又放了他。他還不覺悟，還想立武功，定霸業。泓之戰，（前六三八），楚人大敗宋兵，宋襄公傷股，幾乎做了第二次的俘虜。當泓之戰之前，

大司馬固諫（大司馬是公子目夷，卽子魚。"固"是形容"諫"字的副詞。杜預誤解"固"爲公孫固，史記宋世家作子魚諫，不誤。）曰："天之棄商久矣。君將興之，弗可赦也已"。（杜預誤讀"弗可。赦也已"。此五字當作一句讀。子魚先反對襄公爭盟。到了將戰，他却主張給楚兵一

個痛快的打擊，故下文力主趁楚師未既濟時擊之。　丁聲樹先生說"弗"字乃"不之"二字之合。　此句所含"之"字，正指敵人。　既要做中興殷商的大事，這回不可放過敵人了。）

這裏忽然提出復興殷商的大問題來，可見宋襄公的野心正是一個復興民族的運動。不幸他的"婦人之仁"使他錯過機會；大敗之後，他還要替自己辨護，說，

君子不重傷，不禽二毛。……寡人雖亡國之餘，不鼓不成列。

"亡國之餘"，這也可見殷商後人不忘亡國的慘痛。　三百年後，宋君偃自立爲宋王，東敗齊，南敗楚，西敗魏，也是這點亡國遺憾的死灰復燃，也是一個民族復興的運動。　但不久也失敗了。　殷商民族的政治的復興，終於無望了。

但在那殷商民族亡國後的幾百年中，他們好像始終保存着民族復興的夢想，漸漸養成了一個"救世聖人"的預言。　這種預言是亡國民族裏常有的，最有名的一個例子就是希伯來（猶太）民族的"彌賽亞"（Messiah）降生救世的懸記，後來引起了耶穌領導的大運動。　這種懸記（佛書中所謂"懸記"，卽預言）本來只是懸想一個未來的民族英雄起來領導那久受亡國苦痛的民衆，做到那復興民族的大事業。　但年代久了，政治復興的夢想終沒有影子，於是這種預言漸漸變換了內容，政治復興的色彩漸漸變淡了，宗教或文化復興的意味漸漸加濃了。　猶太民族的"彌賽亞"原來是一個復興英雄，後來却變成了一個救世的教主，這是一變；一個狹義的，民族的中興領袖，後來却變成了一個救度全人類的大聖人，這一變更遠大了。　我們現在觀察殷民族亡國後的歷史，似乎他們也曾有過一個民族英雄復興殷商的懸記，也曾有過一個聖人復起的預言。

我們試撇開一切舊說，來重讀商頌的玄鳥篇：

天命玄鳥，降而生商，宅殷土茫茫。　古帝命武湯，正域彼四方。

方命厥后，奄有九有。　商之先后，受命不殆，在武丁孫子。

武丁孫子——武王靡不勝。　龍旂十乘，大糦是承。

邦畿千里，維民所止。　肇域彼四海，四海來假。

來假祁祁，景員維河。　殷受命咸宜，百祿是何。

此詩舊說以爲是祀高宗的詩。　但舊說總無法解釋詩中的"武丁孫子"，也不能解釋那"武丁孫子"的"武王"。　鄭玄解作"高宗之孫子有武功有王德於天下者，無所不勝服"。　朱熹說："武王，湯號，而其後世亦以自稱也。　言武丁孫子，今襲湯號者，

其武無所不勝"。這是誰呢？　殷自武丁以後，國力漸衰；史書所載，已無有一個無所不勝服的"武王"了。　我看此詩乃是一種預言：先述那"正域彼四方"的武湯，次預言一個"肇域彼四海"的"武丁孫子——武王"。"大糦"舊說有二：韓詩說糦爲"大祭"，鄭玄訓糦爲"黍稷"，都是臆說。（朱駿聲說文通訓定聲誤記商頌烈祖有"大糦是承"，訓黍稷；又玄鳥有"大糦是承"，韓詩訓爲大祭。其實烈祖無此句。）　我以爲"糦"字乃是"鼐"字，卽是"艱"字。艱字籀文作鼤，字損爲糦。　周書大誥，"有大艱於西土，西土人亦不靜"。　"大艱"卽是大難。　這個未來的"武王"能無所不勝，能用"十乘"的薄弱武力，而承擔"大艱"；　能從千里的邦畿而開國於四海。　這就是殷民族懸想的中興英雄。（鄭玄釋"十乘"爲"二王後，八州之大國"，每國一乘，故爲十乘！）

但世代久了，這個無所不勝的"武王"始終沒有出現，宋襄公中興殷商的夢是吹破的了。　於是這個民族英雄的預言漸漸變成了一種救世聖人的預言。　左傳（昭公七年）記孟僖子將死時，召其大夫曰：

> 吾聞將有達者，曰孔丘，聖人之後也，而滅於宋。　其祖弗父何以有宋而授厲公。　及正考父佐戴武宣，三命茲益共，故其鼎銘云："一命而僂，再命而傴，三命而俯。　循牆而走，亦莫敢余侮。　饘於是，鬻於是，以餬余口"。　其共也如是。　臧孫紇有言曰："聖人有明德者，若不當世，其後必有達人"。　今其將在孔丘乎？

孟僖子死在昭公廿四年（紀元前五一八），其時孔子已是三十四歲了。　如果這種記載是可信的，那就可見魯國的統治階級那時已注意到孔子的聲望，並且注意到他的家世；說他是"聖人之後"，並且說他是"聖人之後"的"達者"。　孟僖子引臧孫紇的話，臧孫紇自己也是當時人稱爲"聖人"的，左傳（襄公廿二年）說：

> 臧武仲雨過御叔，御叔在其邑將飲酒，曰，"焉用聖人！　我將飲酒而已。"雨行，何以聖爲！"

臧孫紇去國出奔時，孔子只有兩歲。　他說的"聖人有明德者，若不當世，其後必有達人"，當然不是爲孔丘說的，不過是一種泛論。　但他這話也許是受了當時魯國的殷民族中一種期待聖人出世的預言的暗示。　這自然只是我的一個猜想；但孟僖子說，"吾聞將有達者曰孔丘"，這句話的涵義是說："我聽外間傳說，將要有一位達人

起來，叫做孔丘"。　這可見他聽見了外間民衆紛紛說到這個殷商後裔孔丘，是一位將興的達者或聖人；這種傳說當然與臧孫紇的預言無關，但看孟僖子的口氣，好像民間已有把那個三十多歲的孔丘認做符合某種讖記的話，所以他想到那位不容於魯國的聖人臧孫紇的讖記，說，"今其將在孔丘乎？"這就是說：這個預言要應在孔丘身上了。　這就是說：民間已傳說這個孔丘是一位將興的達者了，臧孫紇也有過這樣的話，現在要應驗了。

所以我們可以假定，在那多數的東方殷民族之中，早已有一個"將有達者"的大預言。　在這個預言的流行空氣裏，魯國"聖人"臧孫紇也就有一種"聖人之後必有達者"的預言。　我們可以猜想那個民間預言的形式大概是說："殷商亡國後五百年，有個大聖人出來"。　我們試讀孟子，就可以知道"五百年"不是我的瞎說。　孟子在他離開齊國最不得意的時候，對他的弟子充虞說：

> 五百年必有王者興，其間必有名世者。　由周而來，七百有餘歲矣。　以其數則過矣；以其時考之則可矣。　夫天未欲平治天下也。　如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？（公孫丑下）

在這一段話裏，我們可以看出"五百年必有王者興"乃是古來一句流行的預言，所以孟子很詫異這個"五百年"的預言何以至今還不靈驗。　但他始終深信這句五百年的讖記。　所以孟子最後一章又說：

> 由堯舜至於湯，五百有餘歲。……由湯至於文王，五百有餘歲。……由文王至於孔子，五百有餘歲。……由孔子而來，至於今，百有餘歲。　去聖人之世若此其未遠也，近聖人之居若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾！（盡心下）

這樣的低徊追憶不是偶然的事，乃是一個偉大的民族傳說幾百年流行的結果。

孔子生於魯襄公二十二年（前五五一），上距殷武庚的滅亡，已有五百多年。　大概這個'五百年必有王者興"的預言由來已久，所以宋襄公（泓之戰在前六三八）正當殷亡後的第五世紀，他那復興殷商的野心也正是那個預言之下的產兒。　到了孔子出世的時代，那預言的五百年之期已過了幾十年，殷民族的渴望正在最高度。　這時期，忽然殷宋公孫的一個嫡系裏出來了一個聰明睿知的少年，起於貧賤的環境裏，而貧賤壓不住他；生於"野合"的父母，甚至於他少年時還不知道其父的墳墓，然而他的多才多

藝，使他居然戰勝了一個當然很不好受的少年處境，使人們居然忘了他的出身，使他的鄉人異口同聲的贊歎他：

大哉孔子！博學而無所成名！

這樣一個人，正因爲他的出身特別微賤，所以人們特別驚異他的天才與學力之高，特別追想到他的先世遺澤的長久而偉大。　所以當他少年時代，他已是民間人望所歸了；民間已隱隱的，紛紛的傳說："五百年必有聖者興，今其將在孔丘乎！"甚至於魯國的貴族權臣也在背後議論道："聖人之後，必有達者，今其將在孔丘乎！"

我們可以說，孔子壯年時，已被一般人認作那個應運而生的聖人了。　這個假設可以解決論語裏許多費解的談話。　如云：

子曰：天生德於予，桓魋其如予何？

如云：

子畏於匡，曰：文王既沒，文不在茲乎？　天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。　天之未喪斯文也，匡人其如予何？

如云：

子曰：鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！

這三段說話，我們平時都感覺難懂。　但若如上文所說，孔子壯年以後在一般民衆心目中已成了一個五百年應運而興的聖人，這些話就都不難懂了。　因爲古來久有那個五百年必有聖者興的懸記，因爲孔子生當殷亡之後五百餘年，因爲他出於一個殷宋正考父的嫡系，因爲他那出類拔萃的天才與學力早年就得民衆的崇敬，就被人期許爲那將興的達者，——因爲這些原故，孔子自己也就不能避免一種自許自任的心理。　他是不滿意於眼前社會政治的現狀的，

斗筲之人，何足算也！

他是很有自信力的，

苟有用我者，期月而已可也，三年有成。

他對於整個的人類是有無限同情心的，

鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與，而誰與？天下有道，丘不與易也。

所以他也不能不高自期許，把那五百年的擔子自己挑起來。　他有了這樣大的自信

心，他覺得一切阻力都是不足畏懼的了："桓魋其如予何！""匡人其如予何！""公伯寮其如命何！"　他雖不能上應殷商民族歌頌裏那個"肇域彼四海"的"武王"，難道不能做一個中興文化的"文王"嗎？

鳳鳥與河圖的失望，更可以證明那個古來懸記的存在。　那個"五百年必有王者興"的傳說當然不會是那樣乾淨簡單的，當然還帶着許多幼稚的民族神話。　"天命玄鳥，降而生商"，　正是他的祖宗的"感生帝"的傳說。　鳳鳥之至，河之出圖，麒麟之來，大概都是那個五百年應運聖人的預言的一部分。　民衆當然深信這些；孔子雖然"不語怪力亂神"，　但他也不能完全脫離一個時代的民族信仰。　他到了晚年，也就不免有時起這樣的懷疑：

鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！

"春秋絕筆於獲麟"，這個傳說，也應該作同樣的解釋。　公羊傳說：

有以告者曰，"有麕而角者"。　孔子曰："孰爲來哉！孰爲來哉！"反袂拭面，涕沾袍。　顏淵死，子曰，"噫，天喪予！"子路死，子曰，"噫，天祝予！"西狩獲麟，孔子曰，"吾道窮矣！"

史記節取左傳與公羊傳，作這樣的記載：

魯哀公十四年春，狩大野，叔孫氏車子鉏商獲獸，以爲不祥。　仲尼視之，曰，"麟也"。　取之。　曰，"河不出圖，雒不出書，吾已矣夫！"　顏淵死，孔子曰，"天喪予！"及西狩見麟，曰，"吾道窮矣！"

孔子的談話裏時時顯出他確有點相信他是受命於天的。　"天生德於予"，"天之未喪斯文也"，"天喪予"，"下學而上達，知我者其天乎！"　此等地方，若依宋儒"天卽理也"的說法，無論如何講不通。　若用民俗學的常識來看此等話語，一切就都好懂了。

檀弓記孔子將死的一段，也應該如此看法：

孔子蚤作，負手曳杖，消搖於門，歌曰：

泰山其頹乎？

梁木其壞乎？

哲人其萎乎？

既歌而入，當戶而坐。　子貢聞之，曰："泰山其頹，則吾將安仰？梁木其

壞，哲人其萎，則吾將安放？夫子殆將病也”。　遂趨而入。　夫子曰：“賜，爾來何遲也！夏后氏殯於東階之上，則猶在阼也。　殷人殯於兩楹之間，則與賓主夾之也。　周人殯於西階之上，則猶賓之也。　而丘也，殷人也。　予疇昔之夜，夢坐奠於兩楹之間。　夫明王不興，而天下其孰能宗予，予殆將死也”。　蓋寢疾七日而歿。

看他將死之前，明知道那“天下宗予”的夢想已不能實現了，他還自比於泰山梁木。在那“明王不興，天下其孰能宗予”的慨歎裏，我們還可以聽見那個“五百年必有王者興”的古代懸記的尾聲，還可以聽見一位自信爲應運而生的聖者的最後絕望的歎聲。同時，在這一段話裏，我們也可以看見他的同時人，他的弟子，和後世的人對他的敬仰的一個來源。　論語記那個儀封人說：

二三子何患於喪（喪是失位，是不得意）乎？天下之無道也久矣。　天將以夫子爲木鐸。

論語又記一件很可玩味的故事：

南宮适問於孔子曰：“羿善射，奡盪舟，俱不得其死焉。　禹稷躬稼，而有天下”。　孔子不答。　南宮适出，子曰：“君子哉若人！尚德哉若人！”

南宮适是孟僖子的兒子，是孔子的姪女壻。　他問這話，隱隱的表示他對於某方面的一種想望。　孔子雖不便答他，却很明白他的意思了。　再看論語記子貢替孔子辯護的話：

仲尼，日月也。……人雖欲自絕，其何傷於日月乎？多見其不知量也。

夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。　夫子之得邦家者，所謂立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和；其生也榮，其死也哀：——如之何其可及也！

這是當時的人對他的崇敬。　一百多年後，孟子追述宰我子貢有若贊頌孔子的話，宰我說：

以予觀於夫子，賢於堯舜遠矣！

子貢說：

見其禮而知其政，聞其樂而知其德，由百世之後，等百世之王，莫之能違也。

自生民以來，未有夫子也。

有若說：

豈惟民哉？麒麟之於走獸，鳳皇之於飛鳥，太山之於丘垤，河海之於行潦，類也。　聖人之於民，亦類也。　出於其類，拔乎其萃，自生民以來，未有盛於夫子也。

孟子自己也說：

自生民以來，未有孔子也。

後來所謂"素王"之說，在這些話裏都可以尋出一些淵源線索。　孔子自己也曾說過：

文王既沒，文不在茲乎？

這就是一個無冠帝王的氣象。　他自己擔負起文王以來五百年的中興重擔子來了，他的弟子也期望他像"禹稷耕稼而有天下"，說他"賢于堯舜遠矣"，說他爲生民以來所未有，這當然是一個"素王"了。

孔子是一個熱心想做一番功業的人，本來不甘心做一個"素王"的。　我們看他議論管仲的話：

管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。　微管仲，吾其被髮左衽矣。　豈若匹夫匹婦之爲諒也，自經於溝瀆而莫之知也？

這一段話最可以表示孔子的救世熱腸，　也最可以解釋他一生栖栖皇皇奔走四方的行爲。　檀弓記他的弟子有若的觀察：

昔者夫子失魯司寇，將之荊，蓋先之以子夏，又申之以冉有。　以斯知不欲速貧也。

論語裏有許多同樣的記載：

子欲居九夷。　或曰，"陋，如之何？"子曰，"君子居之，何陋之有？"

子曰，"道不行，乘桴浮於海，從我者其由歟？"

論語裏記着兩件事，曾引起最多的誤解。　一件是公山弗擾召孔子的事：

公山弗擾以費叛，召，子欲往。　子路不說，曰，"末之也已，何必公山氏之之也？"子曰："夫召我者，而豈徒哉？　如有用我者，吾其爲東周乎？"

一件是佛肸召孔子的事：

佛肸召，子欲往。　子路曰："昔者由也聞諸夫子曰："親於其身爲不善者，君子不入也"。佛肸以中牟畔（佛肸是晉國趙簡子的中牟邑宰，據中牟以叛），子之往也，如之何？"　子曰；"然，有是言也。　不曰堅乎，磨而不磷？　不曰白乎，涅而不緇？　吾豈匏瓜也哉？　焉能繫而不食？"

後世儒者用後世的眼光來評量這兩件事，總覺得孔子決不會這樣看重兩個反叛的家臣，決不會這樣熱中。　疑此兩事的人，如崔述（洙泗考信錄卷二），根本不信此種記載爲論語所有的；那些不敢懷疑論語的人，如孔穎達（論語正義十七），如程頤張栻（引見朱熹論語集註九），都只能委曲解說孔子的動機。　其實孔子的動機不過是贊成一個也許可以嘗試有爲的機會。　從事業上看，"吾其爲東周乎？"　這就是說，也許我可以造成一個"東方的周帝國"哩。　從個人的感慨上說，"吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食？"這就是說，我是想做事的，我不能像那串葫蘆，掛在那兒擺樣子，可是不中喫的。　這都是很近情理的感想，用不着什麼解釋的。　（王安石有中牟詩："頹城百雉擁高秋。　驅馬臨風想聖丘。　此道門人多未悟，爾來千載判悠悠"。）

他到了晚年，也有時感慨他的壯志的消磨。　最動人的是他的自述；

甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公！

這寥寥兩句話裏，我們可以聽見一個"烈士暮年，壯心未已"的長歎。　周公是周帝國的一個最偉大的創始者，東方的征服可說全是周公的大功。　孔子想造成的"東周"，不是那平王以後的"東周"（這個"東周"乃是史家所用名稱，當時無用此名的），乃是周公平定四國後造成的東方周帝國。　但這個偉大的夢終沒有實現的機會，孔子臨死時還說：

夫明王不興，而天下其孰能宗予，予殆將死也？

不做周公而僅僅做一個"素王"，是孔子自己不能認爲滿意的。　但"五百年必有王者興"的懸記終於這樣不滿意的應在他的身上了。

猶太民族亡國後的預言，也曾期望一個民族英雄出來，"做萬民的君王和司令"（以賽亞書五五章，四節），"使雅各衆復興，使以色列之中得保全的人民能歸回，——這還是小事，——還要作外邦人的光，推行我(耶和華)的救恩，直到地的盡頭"（同書，四九章，六節）。　但到了後來，大衛的子孫裏出了一個耶穌，他的聰明仁愛得了民衆的推戴，民衆認他是古代先知預言的"彌賽亞"，稱他爲"猶太人的王"。　後來他被拘捕

了；羅馬帝國的兵“給他脫了衣服，穿上一件朱紅色袍子，用荆棘編作冠冕，戴在他頭上，拿一根葦子放在他右手裏；他們跪在他面前，戲弄他說：‘恭喜猶太人的王阿！’”戲弄過了，他們帶他出去，把他釘死在十字架上。猶太人的王“使雅各衆復興，使以色列歸回”的夢想，就這樣吹散了。但那個釘死在十字架上的殉道者，死了又“復活”了：“好像一粒芥菜子，這原是種子裏最小的，等到長起來，卻比各樣菜都大，且成了一株樹，天上的飛鳥來宿在他的枝上”：他眞成了“外邦人的光，直到地的盡頭”。

孔子的故事也很像這樣的。殷商民族亡國以後，也曾期望“武丁孫子”裏有一個無所不勝的“武王”起來，“大囏是承”，“肇域彼四海”。後來這個希望漸漸形成了一個“五百年必有王者興”的懸記，引起了宋襄公復興殷商的野心。這一次民族復興的運動失敗之後，那個偉大的民族仍舊把他們的希望繼續寄託在一個將興的聖王身上。果然，亡國後的第六世紀裏，起來了一個偉大的“學而不厭，誨人不倦”的聖人。這一個偉大的人不久就得着了許多人的崇敬，他們認他是他們所期待的聖人；就是和他不同族的魯國統治階級裏，也有人承認那個聖人將興的預言要應在這個人身上。和他接近的人，仰望他如同仰望日月一樣；相信他若得着機會，他一定能“立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和”。他自己也明白人們對他的期望，也以泰山梁木自待，自信“天生德於予”，自許要作文王周公的功業。到他臨死時，他還做夢“坐奠於兩楹之間”。他抱着“天下其孰能宗予”的遺憾死了，但他死了也“復活了：“人能弘道，非道弘人”，他打破了殷周文化的藩籬，打通了殷周民族的畛域，把那含有部落性的“儒”抬高了，放大了，重新建立在六百年殷周民族共同生活的新基礎之上：他做了那中興的“儒”的不祧的宗主；他也成了“外邦人的光”，“聲名洋溢乎中國，施及蠻貊，舟車所至，人力所通，……凡有血氣者莫不尊親”。

(五)

孔子所以能中興那五六百年來受人輕視的“儒”，是因爲他認淸了那六百年殷周民族雜居，文化逐漸混合的趨勢，他知道那個富有部落性的殷遺民的“儒”是無法能拒絕那六百年來統治中國的周文化的了，所以他大胆的衝破那民族的界限，大胆的宣

言："吾從周！"他說：

> 夏禮，吾能言之，杞不足徵也。　殷禮，吾能言之，宋不足徵也。　文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。

這就是說，夏殷兩個故國的文化雖然都還有部分的保存，——例如士喪禮裏的夏祝商祝，——然而民族雜居太長久了，後起的統治勢力的文化漸漸湮沒了亡國民族的老文化，甚至於連那兩個老文化的政治中心，杞與宋，都不能繼續保存他們的文獻了。杞國的史料現在已無可考。　就拿宋國來看，宋國在那姬周諸國包圍之中，早就顯出被周文化同化的傾向來了。　最明顯的例子是謚法的採用。　殷人無謚法，檀弓說：

> 幼名，冠字，五十以伯仲，死謚，周道也。

今考宋世家，微子啓傳其弟微仲，微仲傳子稽，稽傳丁公申，丁公申傳湣公共，共傳弟煬公熙，湣公子鮒祀弒煬公而自立，是爲厲公。　這樣看來，微子之後，到第四代已用周道，死後稱謚了。——舉此一端，可見同化的速度。　在五六百年中，文獻的喪失，大概是由於同化久了，雖有那些保存古服古禮的"儒"，也只能做到一點抱殘守缺的工夫，而不能挽救那自然的趨勢。　可是那西周民族却在那五六百年中充分吸收東方古國的文化；西周王室雖然漸漸不振了，那些新建立的國家，如在殷商舊地的齊魯衞鄭，如在夏后氏舊地的晉，都繼續發展，成爲幾個很重要的文化中心。　所謂"周禮"，其實是這五六百年中造成的殷周混合文化。　舊文化裏灌入了新民族的新血液，舊基礎上築起了新國家的新制度，很自然的呈顯出一種"粲然大備"的氣象。　檀弓有兩段最可玩味的記載：

> 有虞氏瓦棺，夏后氏堲周，殷人棺槨，周人牆置翣。　周人以殷人之棺槨葬長殤，以夏后氏之堲周葬中殤下殤，以有虞氏之瓦棺葬無服之殤。

> 仲憲言於曾子曰："夏后氏用明器，……殷人用祭器，……周人兼用之。……"

這都是最自然的現象。　我們今日看北方的出殯，其中有披蔴帶孝的孝子，有和尙，有道士，有喇嘛，有軍樂隊，有紙紮的汽車馬車，和檀弓記的同時有四種葬法，是一樣的文化混合。　孔子是個有歷史眼光的人，他認清了那個所謂"周禮"並不是西周人帶來的，乃是幾千年的古文化逐漸積聚演變的總成績，這裏面含有絕大的因襲夏殷古文化的成分。　他說：

殷因於夏禮，所損益，可知也。　周因於殷禮，所損益，可知也。

這是很透闢的"歷史的看法"。　有了這種歷史見解，孔子自然能看破，並且敢放棄那傳統的"儒"的保守主義。　所以他大胆的說：

周監於二代，郁郁乎文哉！　吾從周。

在這句"吾從周"的口號之下，孔子擴大了舊"儒"的範圍，把那個做殷民族的祝人的„儒"變做全國人的師儒了。　"儒"的中興，其實是"儒"的放大。

孔子所謂"從周"，我在上文說過，其實是接受那個因襲夏殷文化而演變出來的現代文化。　所以孔子的"從周"不是絕對的，只是選擇的，只是"擇其善者而從之，其不善者而改之"。　論語裏說：

顏淵問爲邦，子曰："行夏之時，乘殷之輅，服周之冕。　樂則韶舞。　放鄭聲，遠佞人；鄭聲淫，佞人殆。

這是很明顯的折衷主義。　論語又記孔子說：

麻冕，禮也；今也純。　儉，吾從衆。　拜下，禮也；今拜乎上，泰也。　雖違衆，吾從下。

這裏的選擇去取的標準更明顯了。　檀弓裏也有同類的記載：

孔子曰："拜而后稽顙，頹乎其順也。（鄭注，此殷之喪拜也。）稽顙而后拜，頎乎其至也。（鄭注，此周之喪拜也。）三年之喪，吾從其至者"。

殷既封而弔，周反哭而弔。　孔子曰，"殷已慤，吾從周"。

殷練而祔，周卒哭而祔。　孔子善殷。

這都是選擇折衷的態度。　檀弓又記：

孔子之喪，公西赤爲志焉：飾棺牆，置翣，設披，周也。　設崇，殷也。　綢練設旐，夏也。

子張之喪，公明儀爲志焉：褚幕丹質，蟻結於四隅，殷士也。

這兩家的送葬的禮式不同，更可以使我們明瞭孔子和殷儒的關係。　子張是"殷士"，所以他的送葬完全沿用殷禮。　孔子雖然也是殷人，但他的教義早已超過那保守的殷儒的遺風了，早已明白宣示他的"從周"的態度了，早已表示他的選擇三代禮文的立場了，所以他的送葬也含有這個調和三代文化的象徵意義。

孔子的偉大貢獻正在這種博大的"擇善"的新精神。　他是沒有那狹義的畛域觀念的。　他說：

君子周而不比。

又說：

君子羣而不黨。

他的眼光注射在那整個的人羣，所以他說、

君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。

他認定了教育可以打破一切階級與界限，所以曾有這樣最大胆的宣言：

有教無類。

這四個字在今日好像很平常；但在二千五百年前，這樣平等的教育觀必定是很震動社會的一個革命學說。　因爲"有教無類"，所以孔子說："自行束脩以上，吾未嘗無誨焉"；　所以他的門下有魯國的公孫，有貨殖的商人，有極貧的原憲，有在縲紲之中的公冶長。　因爲孔子深信教育可以摧破一切階級的畛域，所以他終身"爲之不厭，誨人不倦"。

孔子時時提出一個"仁"字的理想境界。　"仁者人也"，這是最妥貼的古訓。"井有仁焉"就是"井有人焉"。　"仁"就是那用整個人類爲對象的教義。　最淺的說法是

樊遲問仁，子曰，"愛人"。

進一步的說法，"仁"就是要盡人道，做到一個理想的人樣子。　這個理想的人樣子也有淺深不同的說法：

樊遲問仁，子曰，"居處恭，執事敬，與人忠：雖之夷狄，不可棄也"。

這是最低限度的說法了。　此外還有許多種說法：

樊遲問仁，子曰，"仁者先難而後獲，可謂仁矣"。（比較孔子在別處對樊遲說的"先事後得"。）

司馬牛問仁，子曰，"仁者其言也訒。　爲之難，言之得無訒乎？"

顏淵問仁，子曰，"克己復禮爲仁"。

仲弓問仁，子曰，"出門如見大賓，使民如承大祭。　己所不欲，勿施於人。

在邦無怨，在家無怨”。

其實這都是“居處恭，執事敬，與人忠”引伸的意義。　仁就是做人。　用那理想境界的人做人生的目標，這就是孔子的最博大又最平實的教義。　我們看他的大弟子曾參說的話：

士不可以不弘毅：任重而道遠。　仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？

“仁以爲己任”，就是把整個人類看作自己的責任。　耶穌在山上，看見民衆紛紛到來，他很感動，說道：“收成是好的，可惜做工的人太少了”。　曾子說的“任重而道遠”，正是同樣的感慨。

從一個亡國民族的教士階級，變到調和三代文化的師儒；用“吾從周”的博大精神，擔起了“仁以爲己任”的絕大使命，——這是孔子的新儒教。

*　　*　　*

“儒”本來是亡國遺民的宗教，所以富有亡國遺民柔順以取容的人生觀，所以“儒”的古訓爲柔儒。　到了孔子，他對自己有絕大信心，對他領導的文化教育運動也有絕大信心，他又認清了那六百年殷周民族同化的歷史實在是東部古文化同化了西周新民族的歷史，——西周民族的新建設也都建立在那“周因於殷禮”的基礎之上——所以他自己沒有那種亡國遺民的柔遜取容的心理。　“士不可以不弘毅：任重而道遠”，這是這個新運動的新精神，不是那個“一命而僂，再命而傴，三命而俯”的柔道所能包涵的了。孔子說：

志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。

他的弟子子貢問他：伯夷叔齊餓死在首陽山下，怨不怨呢？　孔子答道：

求仁而得仁，又何怨？

這都不是柔道的人生哲學了。　這裏所謂“仁”，無疑的，就是做人之道。　孟子引孔子的話道：

志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。

我頗疑心孔子受了那幾百年來封建社會中的武士風氣的影響，所以他把那柔儒的儒和殺身成仁的武士合併在一塊，造成了一種新的“儒行”。　論語說：

子路問成人，子曰："若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲成人矣"。　曰："今之成人者何必然。　見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以爲成人矣"。

"成人"就是"成仁"，就是"仁"。　綜合當時社會上的理想人物的各種美德，合成一個理想的人格，這就是"君子儒"，這就是"仁"。　但他又讓一步，說"今之成人者"的最低標準，這個最低標準正是當時的"武士道"的信條。　他的弟子子張也說：

士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。

曾子說：

可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也。　君子人歟？君子人也。

這就是"見危致命"的武士道的君子。　子張又說：

執德不弘，信道不篤，焉能爲有？焉能爲亡？

子張是"殷士"，而他的見解已是如此，可見孔子的新教義已能改變那傳統的儒，形成一種弘毅的新儒了。　孔子曾說：

剛毅木訥近仁。

又說：

巧言令色，鮮矣仁。

他提倡的新儒行只是那剛毅勇敢，擔負得起天下重任的人格。　所以說：

仁者己欲立而立人，己欲達而達人：

又說：

君子……脩己以敬，……脩己以安人，……脩己以安百姓。

這是一個新的理想境界，絕不是那治喪相禮以爲衣食之端的柔懦的儒的境界了。

孔子自己的人格就是這種弘毅的人格。　論語說：

子曰："君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼"。　子貢曰，"夫子自道也"。

子曰："不怨天，不尤人，下學而上達。　知我者其天乎！"

葉公問孔子於子路，子路不對。　子曰："汝奚不曰，'其爲人也，發憤忘食，

樂以忘憂，不知老之將至云爾'？"

論語又記着一條有風趣的故事：

子路宿於石門，晨門曰，"奚自？"　子路曰，"自孔氏"。　曰，"是知其不可而爲之者歟？"

這是當時人對於孔子的觀察。　"知其不可而爲之"，是孔子的新精神。　這是古來柔道的儒所不曾夢見的新境界。

但柔道的人生觀，在孔門也不是完全沒有相當地位的。　曾子說：

以能問於不能，以多問於寡；有若無，實若虛；犯而不校：昔者吾友嘗從事於斯矣。

這一段的描寫，原文只說"吾友"，東漢的馬融硬說"友謂顏淵"，從此以後，註家也都說是顏淵了。（現在竟有人說道家出於顏回了。）其實"吾友"只是我的朋友，或我的朋友們，二千五百年後人只可以"闕疑"，不必費心去猜測。　如果這些話可以指顏淵，那麼，我們也可以證明這些話是說孔子。　論語不說過嗎？

子入太廟，每事問。　或曰："孰謂鄹人之子知禮乎？　入太廟，每事問！"　子聞之曰，"是禮也"。

這不是有意的"以能問於不能，以多問於寡"嗎？這不是"有若無，實若虛"嗎？

子曰，"吾有知乎哉？無知也。　有鄙夫問於我，空空如也。　我叩其兩端而竭焉"。

這不是"以能問於不能，以多問於寡；有若無，實若虛"嗎？論語又記孔子贊歎"伯夷叔齊不念舊惡，怨是用希"，這不是"犯而不校"嗎？　爲什麼我們不可以說"吾友"是指孔子呢？爲什麼我們不可以說"吾友"只是泛指曾子"昔者"接近的某些師友呢？　爲什麼我們不可以說這是孔門某一個時期（"昔者"）所"嘗從事"的學風呢？

大概這種謙卑的態度，虛心的氣象，柔遜的處世方法，本來是幾百年來的儒者遺風，孔子本來不曾抹煞這一套，他不過不承認這一套是最後的境界，也不覺得這是唯一的境界罷了。（曾子的這一段話的下面，卽是"可以託六尺之孤"一段；再下面，就是"士不可以不弘毅"一段。這三段話，寫出三種境界，最可供我們作比較。）在那個標舉"成人""成仁"爲理想境界的新學風裏，柔遜謙卑不過是其一端而已。　孔子說得好：

恭而無禮則勞，愼而無禮則葸，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。

恭與愼都是柔道的美德，——孟僖子稱正考父的鼎銘爲"共(恭)"，——可是過當的恭愼就不是"成人"的氣象了。　鄉黨一篇寫孔子的行爲何等恭愼謙卑！鄉黨開端就說：

孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者。　其在宗廟朝廷，便便言，唯謹爾。

（鄭註：便便，辯也。）

論語裏記他和當時的國君權臣的問答，語氣總是最恭愼的，道理總是守正不阿的。最好的例子是魯定公問一言可以興邦的兩段：

定公問："一言而可以興邦，有諸？"

孔子對曰："言不可以若是其幾也。　人之言曰，'爲君難，爲臣不易'。　如知爲君之難也，不幾乎一言而興邦乎？"

曰："一言而喪邦，有諸？"

孔子對曰："言不可以若是其幾也。　人之言曰，'予無樂乎爲君，唯其言而莫予違也'。　如其善而莫之違也，不亦善乎？　如不善而莫之違也，不幾乎一言而喪邦乎？"

他用這樣婉轉的辭令，對他的國君發表這樣獨立的見解，這最可以代表孔子的"溫而厲"，"與人恭而有禮"的人格。

中庸雖是晚出的書，其中有子路問强一節，可以用來做參考資料：

子路問强。　子曰："南方之强歟？　北方之强歟？　抑而强歟？

"寬柔以教，不報無道，南方之强也。　君子居之。

"衽金革，死而不厭，北方之强也。　而强者居之。

"故君子和而不流，强哉矯。　中立而不倚，强哉矯。　國有道，不變塞焉，强哉矯。　國無道，至死不變，强哉矯"。

這裏說的話，無論是不是孔子的話，至少可以表示孔門學者認清了當時有兩種不同的人生觀，又可以表示他們並不菲薄那"寬柔以教，不報無道"(卽是"犯而不校")的柔道。他們看準了這種柔道也正是一種"强"道。　當時所謂"南人"，與後世所謂"南人"不同。　春秋時代的楚與吳，雖然更南了，但他們在北方人的眼裏還都是"南蠻"，夠不上那柔道的文化。　古代人所謂"南人"似乎都是指大河以南的宋國魯國，其人多是殷

商遺民，傳染了儒柔的風氣，文化高了，世故也深了，所以有這種寬柔的"不報無道"的教義。

這種柔道本來也是一種"强"，正如周易彖傳說的"謙尊而光，卑而不可踰"。一個人自信甚堅强，自然可以不計較外來的侮辱；或者他有很强的宗教信心，深信"鬼神害盈而福謙"，他也可以不計較偶然的橫暴。謙卑柔遜之中含有一種堅忍的信心，所以可說是一種君子之强。但他也有流弊。過度的柔遜恭順，就成了懦弱者的百依百順，沒有獨立的是非好惡之心了。這種人就成了孔子最痛恨的"鄉原"；'原'是謹愿，鄉愿是一鄉都稱爲謹愿好人的人。論語說：

子曰："鄉原，德之賊也"。

孟子末篇對這個意思有很詳細的說明：

孟子曰："……孔子曰：'過我門而不入我室，我不慊焉者，其惟鄉原乎？鄉原，德之賊也'"。

萬章曰："何如斯可謂之鄉原矣？"

曰："何以是嘐嘐也！言不顧行，行不顧言，則曰，'古之人！古之人！行何爲踽踽涼涼？生斯世也，爲斯世也，善斯可矣'。閹然媚於世也者，是鄉原也"。

萬章曰："一鄉皆稱原人焉，無所往而不爲原人，孔子以爲德之賊，何哉？"

曰："非之，無舉也；刺之，無刺也。同乎流俗，合乎汙世。居之似忠信，行之似廉潔。衆皆悅之，自以爲是，而不可與入堯舜之道。故曰德之賊也。孔子曰：'惡似而非者。惡莠，恐其亂苗也。惡佞，恐其亂義也。惡利口，恐其亂信也。惡鄭聲，恐其亂樂也。惡紫，恐其亂朱也。惡鄉原，恐其亂德也'"。

這樣的人的大病在於只能柔而不能剛；只能"同乎流俗，合乎汙世"，"閹然媚於世"，而不能有踽踽涼涼的特立獨行。

孔子從柔道的儒風裏出來，要人"柔而能剛"，"恭而有禮"。他說：

衆好之，必察焉。衆惡之，必察焉。

鄉原決不會有"衆惡之"的情況的。凡"衆好之"的人，大概是"同乎流俗，合乎汙世"的人。論語另有一條說此意最好：

子貢問曰；"鄉人皆好之，何如？"

子曰，"未可也"。

"鄉人皆惡之，何如？"

子曰，"未可也。　不如鄉人之善者好之，其不善者惡之"。

這就是論語說的"君子和而不同"；也就是中庸說的"君子和而不流，中立而不倚"。這才是孔子要提倡的那種弘毅的新儒行。

禮記裏有儒行一篇，記孔子答魯哀公問"儒行"的話，其著作年代已不可考，但其中說儒服是魯宋的鄉服，可知作者去古尚未遠，大概是戰國早期的儒家著作的一種。此篇列舉"儒行"十六節，其中有一節云：

儒有衣冠中，動作愼；其大讓如慢，小讓如僞；大則如威（畏），小則如愧：其難進而易退也，粥粥若無能也。

這還是儒柔的本色。　又一節云：

儒有博學而不窮，篤行而不倦，……禮之以和爲貴，……舉賢而容衆，毀方而瓦合，其寬裕有如此者。

這也還近於儒柔之義。　但此外十幾節，如云，

愛其死以有待也，養其身以有爲也。

非時不見，非義不合。

見利不虧其義，見死不更其守。　其特立有如此者。

儒有可親而不可劫也，可近而不可迫也，可殺而不可辱也。　其過失可微辨而不可面數也。　其剛毅有如此者。

身可危也，而志不可奪也。　雖危，起居竟信（伸）其志，猶將不忘百姓之病也。其憂思有如此者。

患難相死也，久相待也，遠相致也。

儒有澡身而浴德，陳言而伏。……世治不輕，世亂不沮。　同弗與，異弗非也。　其特立獨行有如此者。

儒有上不臣天子，下不事諸侯，愼靜而尚寬，强毅以與人，……砥厲廉隅。雖分國，如錙銖。……其規爲有如此者。

這就都是超過那柔順的儒風，建立那剛毅威嚴，特立獨行的新儒行了。

以上述孔子改造的新儒行：他把那有部落性的殷儒擴大到那"仁以爲己任"的新儒；他把那亡國遺民的柔順取容的殷儒抬高到那弘毅進取的新儒。　這眞是"振衰而起懦"的大事業。

(六)

我們現在可以談談"儒"與"道"的歷史關係了。　同時也可以談談孔子與老子的歷史關係了。

"道家"一個名詞不見於先秦古書中。　在史記的陳平世家，封禪書，太史公自序裏，我們第一次見着"道家"一個名詞。　司馬談父子所謂"道家"，乃是一個"因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要"的混合學派。　因爲是個混合折衷的學派，他的起源當然最晚，約在戰國的最後期與秦漢之間。　這是毫無可疑的歷史事實。　(我別有論"道家"的專文。)

最可注意的是秦以前論學術派別的，沒有一個人提到那個與儒墨對立的"道家"。孟子在戰國後期論當時的學派，只說"逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒"。　韓非死在秦始皇時，他也只說"世之顯學，儒墨也"。

那麼，儒墨兩家之外，那極端傾向個人主義的楊朱可以算是自成一派，其餘的許多思想家，——老子，莊周，愼到，田駢，騶衍等，——都如何分類呢？

依我的看法，這些思想家都應該歸在儒墨兩大系之下。

宋牼尹文惠施公孫龍一些人都應該歸於"墨者"一個大系之下。　宋牼(宋鈃)尹文主張"見侮不辱，救民之鬥；禁攻寢兵，救世之戰"，他們正是墨教的信徒，這是顯而易見的。　惠施主張"汎愛萬物"，又主張齊梁兩國相推爲王，以維持中原的和平；公孫龍到處勸各國"偃兵"，這也是墨教的遺風。　至於他們的名學和墨家的名學也有明顯的淵源關係，那更是容易看出的。

其餘的許多思想家，無論是齊魯儒生，或是燕齊方士，在先秦時代總稱爲"儒"，都屬於"儒者"的一大系。　所以齊宣王招致稷下先生無數，而鹽鐵論泛稱爲"諸儒"；所以秦始皇阬殺術士，而世人說他"阬儒"。　莊子說劍篇(僞書)也有莊子儒服而見趙

王的傳說。

老子也是儒。　儒的本義爲柔，而老子書中的教義正是一種"寬柔以教，不報無道"的柔道。　"弱之勝强，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行"。　"上善若水，水利萬物而不爭"。　"夫唯不爭，故天下莫與之爭"。　"報怨以德"。　"强梁者不得其死"。　"曲則全，枉則直，窪則盈"。　……這都是最極端的"犯而不校"的人生觀。　如果"儒，柔也"的古訓是有歷史意義的，那麼，老子的教義正代表儒的古義。

我們試回想到前八世紀的正考父的鼎銘，回想到周易裏謙，損，坎，巽等等教人柔遜的卦爻詞，回想到曾子說的"昔者吾友嘗從事"的"犯而不校"，回想到論語裏討論的"以德報怨"的問題，——我們不能不承認這種柔遜謙卑的人生觀正是古來的正宗儒行。　孔子早年也從這個正宗儒學裏淘鍊出來，所以曾子說：

> 以能問於不能，以多問於寡；有若無，實若虛；犯而不校：昔者吾友嘗從事於斯矣。

後來孔子漸漸超過了這個正統遺風，建立了那剛毅弘大的新儒行，就自成一種新氣象。　論語說：

> 或曰："以德報怨，何如？"
>
> 子曰："何以報德？——以直報怨；以德報德"。

這裏"或人"提出的論點，也許就是老子的"報怨以德"，也許只是那個柔道遺風裏的一句古訓。　這種柔道，比"不報無道"更進一層，自有大過人處，自有最能感人的魔力，因爲這種人生觀的基礎是一種大過人的宗教信心，一深信一個"無爲而無不爲""不爭而善勝"的天道。但孔子已跳過了這種"過情"的境界，知道這種違反人情的極端教義是不足爲訓的，所以他極力回到那平實中庸的新教義："以直報怨，以德報德。"

這種討論可以證明孔子之時確有那種過情的柔道人生觀。　信老子之書者，可以認爲當時已有老子之書或老子之教的證據。　即有尙懷疑老子之書者，他們若平心想想，也決不能否認當時實有"犯而不校"的柔道，又實有"以德報怨"的更透進一層的柔道。　如果連這種重要證據都要抹煞，硬說今本老子裏的柔道哲學乃是戰國末年世故已深時宋研尹文的思想的餘波，那種人的固執是可以驚異的，他們的理解是不足取法的。

還有那個孔子問禮於老聃的傳說，向來懷疑的人都學韓愈的看法，說這是老子一派的人要自尊其學，所以揑造"孔子，吾師之弟子也"的傳說。（姚際恆禮記通論論曾子問一篇，說，"此爲老莊之徒所作無疑"。）現在依我們的新看法，這個古傳說正可以證明老子是個"老儒"，是一個殷商老派的儒。

關於孔子見老子的傳說，約有幾組材料的來源：

（1）禮記的曾子問篇，孔子述老聃論喪禮四事。

（2）史記孔子世家記南宮敬叔與孔子適周問禮，"蓋見老子云"，一段。

（3）史記老莊申韓列傳，"孔子適周，將問禮於老子，老子曰……"一段。

（4）莊子中所記各段。

我們若依這個次序比較這四組的材料，可以看見一個最可玩味的現象，就是老子的人格的驟變，從一個最拘謹的喪禮大師，變到一個最恣肆無禮的出世仙人。最可注意的是史記兩記此事，在孔子世家裏老子還是一個很謙恭的柔道學者，而在老子列傳裏他就變做一個盛氣拒人的狂士了。這個現象，其實不難說明。老子的人格變化只代表各時期的人對於老子的看法不同。作曾子問的人絕對不曾夢見幾百年後的人會把老聃變成一個譏罵無禮的狂士，所以他只簡單的記了老聃對於喪禮的幾條意見。這個看法當然是最早的；因爲，如果曾子問眞是後世"老莊之徒所作"，請問，這班"老莊之徒"爲什麼要把老子寫成這樣一個拘謹的喪禮專門大師呢？若如姚際恆所說，曾子問全書是"老莊之徒所作無疑"，那麼，這班"老莊之徒"揑造了這五十條喪禮節目的討論，插入了四條老聃的意見，結果反把老聃變成了一個儒家喪禮的大師，這豈不是"賠了夫人又折兵"的大笨事嗎？——這類的說法既說不通了，我們只能承認那作曾子問的人生在一個較早的時期，只知道老子是一位喪禮大師，所以他老老實實的傳述了孔子稱引老聃的喪禮意見。這是老孔沒有分家的時代的老子。

司馬遷的孔子世家是史記裏最謹愼的一篇，所以這一篇記孔子和老子的關係也還和那最早的傳說相去不遠：

> 〔孔子〕適周問禮，蓋見老子云。辭去，而老子送之曰："吾聞富貴者送人以財，仁人者送人以言。吾不能富貴，竊仁人之號。送子以言曰：'聰明深察而近於死者，好議人者也。博辯廣大危其身者，發人之惡者也。爲人子

者，毋以有己。　爲人臣者，毋以有己'"。

這時代的人已不信老子是個古禮專家了，所以司馬遷說"適周問禮，蓋見老子云"，這已是很懷疑的口氣了。　但他在這一篇只採用了這一段臨別贈言，這一段話還把老子看作一個柔道老儒，還不是更晚的傳說中的老子。

到了老莊列傳裏，就大不同了！

孔子適周，將問禮於老子。　老子曰："子所言者，其人與骨皆已朽矣。　獨其言在耳。....."

這就說，孔子"將"要問禮，就碰了一個大釘子，開不得口。　這就近於後世傳說中的老子了。

至於莊子列子書中所記孔子見老子的話，離最古的傳說更遠，其揑造的時代更晚，更不用說了。　如果老子眞是那樣一個倨傲謾罵的人，而孔子却要借車借馬遠道去"問禮"，他去碰釘子挨罵，豈非活該！

總之，我們分析孔子問禮於老子的傳說，剝除了後起的粉飾，可以看出幾個要點：

(1) 古傳說認老子爲一個知禮的大師。　這是問禮故事的中心，不可忽視。

(2) 古傳說記載老子是一位喪禮的專家。　曾子問記孔子述他的禮論四條，其第二條最可注意：

孔子曰：昔者吾從老聃助葬於巷黨，及堲，日有食之。　老聃曰："丘止柩就道右，止哭以聽變，既明反而後行"。　曰，"禮也"。　反葬而丘問之曰："夫柩不可以反者也，日有食之，不知其已之遲數，則豈如行哉？"　老聃曰："諸侯朝天子，見日而行，逮日而舍奠。　大夫使，見日而行，逮日而舍。　夫柩不蚤出，不莫宿。　見星而行者，唯罪人與奔父母之喪者乎？　日有食之，安知其不見星也？且君子行禮，不以人之親疢患"。　吾聞諸老聃云。

這種議論，有何必要而須造出一個老師的權威來作證？　豈非因爲老聃本是一位喪禮的權威，所以有引他的必要嗎？

(3) 古傳說裏，老子是周室的一個"史"：老子列傳說他是"周守藏室之史"，張

湯列傳說他是"柱下史"。　史是宗教的官，也需要知禮的人。

(4) 古傳說又說他在周，成周本是殷商舊地，遺民所居。（古傳說又說他師事商容一作常摐，汪中說爲一人—可見古說總把他和殷商文化連在一塊，不但那柔道的人生觀一項而已。）

這樣看來，我們更可以明白老子是那正宗老儒的一個重要代表了。

聰明的汪中（述學補遺，老子考異）也承認曾子問裏的老聃是"孔子之所從學者，可信也"。　但他終不能解決下面的疑惑：

> 夫助葬而遇日食，然且以見星爲嫌，止柩以聽變，其謹於禮也如是。　至其書則曰："禮者，忠信之薄而亂之首也"。　下殤之葬，稱引周召史佚，其尊信前哲也如是。（此一條也見曾子問。）而其書則曰："聖人不死，大盜不止"。　彼此乖違甚矣。　故鄭注謂"古壽考者之稱"，　黃東發日鈔亦疑之，而皆無以輔其說。（汪中列舉三疑，其他二事不關重要，今不論。）

博學的汪中誤記了莊子僞書裏的一句"聖人不死，大盜不止"，硬說是老子裏的贓物！我們不能不替老子喊一聲冤枉。　老子書裏處處抬高"聖人"作個理想境界，全書具在，可以覆勘。　所以汪中舉出的兩項"乖違"，其一項已不能成立了。　其他一項，"禮者，忠信之薄，而亂之首"，正是深知禮制的人的自然的反動，本來也沒有可疑之處。　博學的汪中不記得論語裏的同樣主張嗎？　孔子也說過：

> 人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？

又說過：

> 禮云，禮云，玉帛云乎哉？　樂云，樂云，鐘鼓云乎哉？

論語又有兩條討論"禮之本"的話：

> 林放問禮之本。　子曰："大哉問！禮，與其奢也，寧儉。　喪，與其易也，寧戚"。（說詳上文第三章）

> 子夏問曰："'巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮，'何謂也？"子曰："繪事後素"。　曰："禮後乎？"子曰："啓予者商也，始可與言詩已矣"。

檀弓述子路引孔子的話，也說：

> 喪禮，與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也。　祭禮，與其敬不足而禮有餘也，不若禮不足而敬有餘也。

這樣的話，都明明的說還有比"禮"更爲根本的在，明明的說禮是次要的("禮後")，正可以解釋老子"禮者忠信之薄而亂之首"的一句話。　老子孔子都是深知禮意的大師，所以他們能看透過去，知道"禮之本"不在那禮文上。　孔子看見季氏舞八佾，又旅於泰山，也跳起來，歎口氣說："嗚呼！曾謂泰山不如林放乎！"　後世的讒臣，搭起禪讓台來，欺人寡婦孤兒，搶人的天下，行禮已畢，點頭讚歎道："舜禹之事，吾知之矣！"其實那深知禮意的老聃孔丘早已看透了！　檀弓裏還記一位魯人周豐對魯哀公說的話：

> 殷人作誓而民始畔，周人作會而民始疑。　苟無禮義忠信誠慤之心以涖之，雖固結之，民其不解乎？

這又是老子的話的註脚了。

總之，依我們的新看法，老子出在那個前六世紀，毫不覺得奇怪。　他不過是代表那六百年來以柔道取容於世的一個正統老儒；他的職業正是殷儒相禮助葬的職業，他的教義也正是論語裏說的"犯而不校""以德報怨"的柔道人生觀。　古傳說裏記載着孔子曾問禮於老子，這個傳說在我們看來，絲毫沒有可怪可疑之點。　儒家的書記載孔子"從老聃助葬於巷黨"，這正是最重要的歷史證據，和我們上文說的儒的歷史絲毫沒有矛盾衝突。　孔子和老子本是一家，本無可疑。　後來孔老的分家，也絲毫不足奇怪。　老子代表儒的正統，而孔子早已超過了那正統的儒。　老子仍舊代表那隨順取容的亡國遺民的心理，孔子早已懷抱着"天下宗予"的東周建國的大雄心了。　老子的人生哲學乃是千百年的世故的結晶，其中含有絕大的宗教信心——"常有司殺者殺"；"天網恢恢，疏而不失"——所以不是平常一般有血肉骨幹的人所能完全接受的。　孔子也從這種教義裏出來。　他的性情人格不容許他走這條極端的路，所以他漸漸回到他所謂"中庸"的路上去，要從剛毅進取的方面造成一種能負荷全人類擔子的人格。這個根本上有了不同，其他教義自然都跟着大歧異了。

那個消極的柔儒要"損之又損，以至於無"；而這個積極的新儒要"學如不及，猶恐失之"，"學而不厭，誨人不倦"。　那個消極的儒對那新興的文化存着絕大的懷疑，要人寡欲絕學，回到那"無知無欲"的初民狀態；而這個積極的儒却謳歌那"郁郁

乎文哉”的周文化，大胆的宣言：“吾從周！”那個消極的儒要人和光同塵，泯滅是非與善惡的執着；而這個剛毅的新儒却要人“無求生以害仁，有殺身以成仁”；要養成一種“篤信好學，守死善道”，“造次必於是，顚沛必於是”的人格。

在這個新儒的運動卓然成立之後，那個舊派的儒就如同滿天的星斗在太陽的光燄裏，存在是存在的，只是不大瞧得見了。　可是，我們已說過，那柔道的儒，尤其是老子所代表的柔道，自有他的大過人處，自有他的絕堅强的宗教信心，自有他的深於世故的人生哲學和政治態度。　這些成分，初期的孔門運動並不曾完全抹煞：如孔子也能欣賞那“寬柔以教，不報無道”的柔道，也能儘量吸收那傾向自然主義的天道觀念，也能容納那無爲的政治理想。　所以孔老儘管分家，而在外人看來，——例如從墨家看來——他們都還是一個運動，一個宗派。　試看墨家攻擊儒家的四大罪狀：

> 儒之道足以喪天下者四政焉：儒以天爲不明，以鬼爲不神，天鬼不說，此足以喪天下。　又厚葬久喪，……此足以喪天下。　又弦歌鼓舞，習爲聲樂，此足以喪天下。　又以命爲有；貧富，壽夭，治亂，安危有極矣，不可損益也。爲上者行，必不聽治矣；爲下者行之，必不從事矣。　此足以喪天下。（墨子公孟篇）

我們試想想，這裏的第一項和第四項是不是把孔老都包括在裏面？　所謂“以天爲不明，以鬼爲不神”，現存的孔門史料都沒有這種極端言論，而老子書中却有“天地不仁”，“其鬼不神”的話。　儒家（包括孔老）承認天地萬物都有一定的軌跡，如老子說的自然無爲，如孔子說的“天何言哉？四時行焉，百物生焉”，這自然是社會上的常識積累進步的結果。　相信一個“無爲而無不爲”的天道，即是相信一個“莫之爲而爲”的天命：這是進一步的宗教信心。　所以老子孔子都是一個知識進步的時代的宗教家。但這個進步的天道觀念是比較的太抽象了，不是一般民衆都能了解的，也不免時時和民間祈神事鬼的舊宗教習慣相衝突。　既然相信一個“獨立而不改，周行而不殆”的天道，當然不能相信祭祀事神可以改變事物的趨勢了。　孔子說：

> 獲罪於天，無所禱也。

又說：

> 敬鬼神而遠之。

老子說：

以道蒞天下，其鬼不神。

論語又記一事最有意味：

子疾病，子路請禱。　子曰："有諸？"　子路對曰："有之。誄曰：'禱爾於上下神祇'"。　子曰："丘之禱久矣"。

子路尚且不能了解這個不禱的態度，何況那尋常民衆呢？　在這些方面，對於一般民間宗教孔老是站在一條戰線上的。

我們在這裏，還可以進一步指出老子孔子代表的儒，以及後來分家以後的儒家與道家，所以都不能深入民間，都只能成爲長袍階級的哲學，而不能成爲影響多數民衆的宗教，其原因也正在這裏。

汪中曾懷疑老子若眞是曾子問裏那個喪禮大師，何以能有"禮者忠信之薄而亂之首"的議論。　他不曾細細想想，儒家講喪禮和祭禮的許多聖賢，可曾有一個人是深信鬼神而講求祭葬禮文的？我們研究各種禮經禮記，以及論語檀弓等書，不能不感覺到一種最奇怪的現狀：這些聖人賢人斤斤的討論禮文的得失，無論是拜上或拜下，無論是麻冕或純冕，無論是絰葛而弔或襲裘而弔，甚至於無論是三年之喪或一年之喪，他們都只注意到禮文應該如何如何，或禮意應該如何如何，却全不談到那死了的人或受弔祭的鬼神！他們看見別人行錯了禮，只指着那人嘲笑道：

夫夫也！爲習於禮者！

他們要說某項節文應該如何做，也只說：

禮也。

就是那位最偉大的領袖孔子也只能有一種自己催眠自己的祭祀哲學：

祭如在；祭神如神在。

這個"如"的宗教心理學，在孔門的書裏發揮的很詳盡。中庸說：

齋明盛服以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。

祭義說的更詳細：

齋之日，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。　齋三日，乃見其所爲齋者。　祭之日，入室，僾然必有見乎其位；周還出戶，肅然必有

聞乎其容聲；出戶而聽，愾然必有聞乎其歎息之聲。

這是用一種精神作用極力催眠自己，要自己感覺得那受祭的人"如在"那兒。這種心理狀態不是人人都訓練得到的，更不是那些替人家治喪相禮的職業的儒所能做到的。所以我們讀檀弓所記，以及整部儀禮禮記所記，都感覺一種不眞實的空氣，檀弓裏的聖門弟子也都好像士喪禮裏的夏祝商祝，都只在那裏唱戲做戲，台步一步都不錯，板眼一絲都不亂，——雖然可以博得"弔者大悅"，然而這裏面往往沒有一點眞的宗教感情。就是那位氣度最可愛的孔子，也不過能比一般職業的相禮祝人忠厚一等而已：

子食於有喪者之側，未嘗飽也。

喪事不敢不勉，不爲酒困。

子於是日哭，則不歌。

這種意境都只是體恤生人的情緒，而不是平常人心目中的宗教態度。

所以我們讀孔門的禮書，總覺得這一班知禮的聖賢很像基督教福音書裏耶穌所攻擊的猶太"文士"(Scribes)和"法利賽人"(Pharisees)。("文士"與"法利賽人"都是歷史上的派別名稱，本來沒有貶意。因爲耶穌攻擊過這些人，歐洲文字裏就留下了不能磨滅的成見，這兩個名詞就永遠帶着一種貶意。我用這些名詞，只用他們原來的歷史意義，不含貶議。)猶太的"文士"和"法利賽人"都是精通古禮的，都是"習於禮"的大師，都是猶太人的"儒"。耶穌所以不滿意於他們，只是因爲他們熟於典禮條文，而沒有眞摯的宗教情感。中國古代的儒，在知識方面已超過了那民衆的宗教，而在職業方面又不能不爲民衆做治喪助葬的事，所以他們對於喪葬之禮實在不能有多大的宗教情緒。老子已明白承認"禮者忠信之薄而亂之首"了，然而他還是一個喪禮大師，還不能不做相喪助葬的職業。孔子也能看透"喪與其易也寧戚"了，然而他也還是一個喪禮大師，也還是"喪事不敢不勉"。他的弟子如"堂堂乎"的子張也已宣言"祭思敬，喪思哀，其可已矣"了，然而他也不能不替貴族人家做相喪助葬的事。苦哉！苦哉！這種智識與職業的衝突，這種理智生活與傳統習俗的矛盾，就使這一班聖賢顯露出一種很像不忠實的俳優意味。

我說這番議論，不是責備老孔諸人，只是要指出一件最重要的歷史事實。"五百年必有聖者興"，民間期望久了，誰料那應運而生的聖者却不是民衆的眞正領袖：他的使命是民衆的"彌賽亞"，而他的理智的發達却接近那些"文士"與"法利賽人"。

他對他的弟子說：

未能事人，焉能事鬼？

未知生，焉知死？

他的民族遺傳下來的職業使他不能不替人家治喪相禮，正如老子不能不替人家治喪相禮一樣。但他的理智生活使他不能不維持一種嚴格的存疑態度：

知之爲知之，不知爲不知，是知也。

這種基本的理智的態度就決定了這一個儒家運動的歷史的使命了。這個五百年應運而興的中國"彌賽亞"的使命是要做中國的"文士"階級的領導者，而不能直接做那多數民衆的宗教領袖。他的宗教只是"文士"的宗教，正如他的老師老聃的宗教也只是"文士"的宗教一樣。他不是一般民衆所能了解的宗教家。他說：

君子不憂不懼。內省不疚，夫何憂何懼！

他雖然在那"吾從周"的口號之下，不知不覺的把他的祖先的三年喪服和許多宗教儀節帶過來，變成那殷周共同文化的一部分了，然而那不過是殷周民族文化結婚的一份賠嫁粧奩而已。他的重大貢獻並不在此，他的心也不在此，他的歷史使命也不在此。他們替這些禮文的辯護只是社會的與實用的，而不是宗教的："愼終追遠，民德歸厚矣"。所以他和他的門徒雖然做了那些喪祭典禮的傳人，他們始終不能做民間的宗教領袖。

民衆還得等候幾十年，方才有個偉大的宗教領袖出現。那就是墨子。

墨子最不滿意的就是那些儒者終生治喪相禮，而沒有一點眞摯的尊天信鬼的宗教態度。上文所引墨者攻擊儒者的四大罪狀，最可以表現儒墨的根本不同。墨子公孟篇說：

公孟子曰："無鬼神"。又曰："君子必學祭禮"。

這個人正是儒家的絕好代表：他一面維持他的嚴格的理智態度，一面還不能拋棄那傳統的祭祀職業。這是墨子的宗教熱誠所最不能容忍的。所以他駁他說：

執無鬼而學祭禮，是猶無客而學客禮也，是猶無魚而爲魚罟也。

懂得這種思想和"祭如在"的態度的根本不同，就可以明白墨家所以興起和所以和儒家不相容的歷史的背景了。二十三，三，十五開始寫此文。二十三，五，十九夜寫成初稿。