

19/2

120.9



0072860

中國哲學史

馮友蘭著

神州國光社出版

山西省圖書館
內部資料

山西省圖書館
藏書

~~01586~~

重慶市圖書館藏

78860

~~72860~~
900

中國哲學史上卷目錄

自序

第一篇 上古哲學

第一章 緒論

第一節 哲學之內容·····	一
第二節 哲學方法·····	四
第三節 哲學中論證之重要·····	五
第四節 中國哲學之弱點及其所以·····	六
第五節 哲學之統一·····	一〇
第六節 哲學與哲學家·····	一二
第七節 歷史與哲學史·····	一四

目錄

第八節 歷史與寫的歷史·····	一六
第九節 敘述式的哲學史與選錄式的哲學史·····	一九
第十節 歷史是進步的·····	二〇
第十一節 中國哲學史取材之標準·····	二三
第二章 汎論上古哲學	
第一節 上古哲學之開始·····	二七
第二節 古代哲學發達之原因·····	二九
第三節 古代哲學之終結·····	三七
第四節 古代大過渡時期之終結·····	三九
第五節 古代著述體裁·····	四一
第三章 孔子以前及其同時之宗教的哲學的思想	
第一節 鬼神·····	四五
第二節 術數·····	四八

第三節	天	五三
第四節	一部份人較開明之思想	五四
第五節	人之發現	五六
第四章	孔子	
第一節	孔子在中國歷史中之地位	六六
第二節	孔子對於傳統的制度及信仰之態度	七六
第三節	正名主義	八二
第四節	孔子以述爲作	八六
第五節	直，仁，忠，恕	九〇
第六節	義利及性	九八
第五章	墨子	
第一節	墨學爲宋學	一〇三
第二節	經，經說及大取，小取六篇之時代	一〇五

第三節 墨者爲一有組織之團體……………一〇六

第四節 墨子哲學爲功利主義……………一一〇

第五節 何爲人民之大利……………一一三

第六節 兼愛……………一一七

第七節 宗教的制裁……………一二二

第八節 政治的制裁……………一二六

第九節 餘論……………一二九

第六章 孟子

第一節 孟子之抱負及其在中國歷史中之地位……………一三三

第二節 孟子對於周制之態度……………一三五

第三節 孟子之理想的政治及經濟制度……………一三八

第四節 性善……………一四六

第五節 孟子反功利……………一五四

第六節	天，性及浩然之氣	一五六
第七章	戰國時之「百家之學」	
第一節	楊朱及獨善其身之士	一六二
第二節	魏牟及其他縱欲主義者	一六六
第三節	陳仲子	一六八
第四節	許行，陳相	一六九
第五節	告子及其他人性論者	一七〇
第六節	尹文，宋輕	一七三
第七節	彭蒙，田駢，慎到	一七九
第八節	騶衍及其他五行家言	一八五
第八章	老子	
第一節	老子與李耳	一九五
第二節	老學與莊學	一九八

第三節	楚人精神	1101
第四節	道，德	1101
第五節	對於事物之觀察	1106
第六節	處世之方	1110
第七節	政治及社會哲學	1113
第八節	老子對於欲及知之態度	1115
第九節	理想的人格與理想的社會	1118
第九章	惠施，公孫龍及其他辯者	
第一節	辯者學說的大體傾向	1121
第二節	惠施與莊子	1125
第三節	天下篇所述惠施學說十事	1127
第四節	惠施與莊子之不同	1131
第五節	公孫龍之「白馬論」	1135

第六節	公孫龍所謂「指」之意義	二二七
第七節	公孫龍之「堅白論」	二三九
第八節	公孫龍之「指物論」	二四二
第九節	公孫龍之「通變論」	二四四
第十節	「合同異」與「離堅白」	二四八
第十一節	天下篇所述辯者學說二十一事	二四九
第十二節	感覺與理智	二五六

第十章 莊子

第一節	莊子與楚人精神	二四二
第二節	道，德，天	二四五
第三節	何爲幸福	二五七
第四節	自由與平等	二六二
第五節	死與不死	二六一

目

錄

七

第六節 純粹經驗之世界.....

第七節 絕對的逍遙.....

第八節 莊學與楊朱之比較.....

第十一章 墨經

第一節 戰國時墨家之情形.....

第二節 墨經中之功利主義.....二八七

第三節 論知識.....二九一

第四節 論「辯」.....二九九

第五節 墨經中「同異之辯」.....三〇五

第六節 墨經中「堅白之辯」.....三〇八

第七節 墨經對於其他辯者之辯論.....三一三

第八節 墨經對於兼愛之說之辯護.....三一六

第九節 對於當時其餘諸家之辯論.....三一八

第十二章 荀子

第一節 荀子之爲學……………三三三

第二節 荀子對於孔子孟子之意見……………三三四

第三節 荀子對於周制之意見……………三三六

第四節 天及性……………三三九

第五節 荀子之心理學……………三三二

第六節 社會國家之起源……………三三七

第七節 禮論，樂論……………三四〇

第八節 王霸……………三四二

第九節 正名……………三四五

第十三章 韓非及其他法家

第一節 法家之學與當時社會政治經濟各方面之趨勢……………三五七

第二節 法家之歷史觀……………三六二

第三節	法家之三派	三六三
第四節	三派與韓非	三六五
第五節	法之重要	三六六
第六節	正名實	三六九
第七節	嚴賞罰	三七〇
第八節	性惡	三七二
第九節	無爲	三七五
第十節	法家與當時貴族	三七九
第十四章	大小戴禮記及孝經	
第一節	關於禮之普通理論	三八一
第二節	關於樂之普通理論	三八六
第三節	關於喪禮之理論	三八九
第四節	關於祭禮之理論	三九五

第五節	關於婚禮之理論.....	四〇〇
第六節	關於孝之理論.....	四〇四
第七節	大學.....	四〇八
第八節	中庸.....	四一六
第九節	禮運.....	四二四
第十五章	易傳及淮南鴻烈中之宇宙論.....	四二七
第一節	周易之起源及易傳之作者.....	四二七
第二節	八卦及陰陽.....	四三〇
第三節	宇宙間諸事物之發展變化.....	四三五
第四節	宇宙間事物變化之循環.....	四三七
第五節	易象與人事.....	四三九
第六節	淮南鴻烈中之宇宙論.....	四四五
第十六章	儒家之六藝論與儒家之獨尊.....	四四五

第一節 儒家之六藝論……………四五

第二節 儒家所以能獨尊之原因……………四五

附錄

審查報告一……………陳寅恪

審查報告二……………金岳霖

讀馮著中國哲學史……………瞿世英

自序

吾非歷史家，此哲學史對於「哲學」方面，較爲注重。其在「史」之方面，則似有一點可值提及。

中國近來，史學頗有進步。吾人今日研究中國古代史所持之觀點，與前人不同。吾人今日對於中國古代之知識，與前人所知者亦大異。前人對於古代事物之傳統的說法，吾人今日亦多已加以辯正。對於此種「古史辯」，王船山、崔東壁卽已有貢獻。不過近人更有意的向此方向努力耳。

吾於寫此哲學史時，對於中國古代史，亦往往有自己之見解。積之既久，乃知前人對於古代事物之傳統的說法，亦不能盡謂爲完全錯誤。官僚查案報告中常有「事出有因，查無實據」之語。前人對於古代事物之傳統的說法，近人皆知其多爲「查無實據」者。然其同時亦多爲「事出有因」，則吾人所須注意者也。

吾亦非海格爾派之哲學家，但此哲學史對於中國古代史所持之觀點，若與他觀點聯合觀之，則頗可爲海格爾歷史哲學之一例證。海格爾謂歷史進化常經「正」「反」「合」三階級。前人對於古代事物之傳統的說法，「正」也。近人指出前人說法多爲「查無實據」，此「反」也。若謂前人說法雖多爲「查無實據」，要亦多「事出有因」，此「合」也。顧頴剛先生云：「反」之方面之工作，尙多未作，吾深信之。吾亦非敢妄謂此哲學史中所說之中國古史，卽真與事實相合。不過在現在之「古史辯」中，此哲學史，在「史」之方面，似有此一點值提及而已。

此書初稿成後，先在清華印爲講義，分送師友請正。其經改正者，及書中採用師友之說之處，皆隨文註明。謹乘此機會，向諸師友致謝。

馮友蘭十九年八月十五日清華園

中國哲學史

#110.9
314+

馮友蘭著

第一篇 上古哲學

第一章 緒論

(一) 哲學之內容

哲學一名詞有甚久的歷史，各哲學家對於「哲學」所下之定義亦各不相同。爲方便起見，茲先述普通所認爲哲學之內容。知其內容，即可知哲學之爲何物，亦無需有正式的定義矣。

希臘哲學家多分哲學爲三大部：

物理學 (Physics)

倫理學 (Ethics)

第一章 緒論

論理學 (Logic)

此所謂物理學倫理學與論理學，其範圍較現在此三名所指爲廣。以現在之術語說之，哲學包涵三大部：

宇宙論——目的在求一「對於世界之道理」(A Theory of World)

人生論——目的在求一「對於人生之道理」(A Theory of Life)

知識論——目的在求一「對於知識之道理」(A Theory of Knowledge)

此三分法，自柏拉圖以後，至中世紀之末，普遍流行；卽至近世，亦多用之。哲學之內容，大略如此。

就以上三分中若復再分，則宇宙論可有兩部：

一 研究「存在」之本體及「真實」之要素者，此是所謂「本體論」(Ontology)；
一 研究世界之發生及其歷史，其歸宿者，此是所謂「宇宙論」(Cosmology)。

(狹義的)

人生論亦有兩部：

一 研究人究竟是什麼者此即心理學所考究

一 研究人究竟應該怎麼者此即倫理學（養義的）政治社會哲學等所考究

知識論亦有兩部：

一 研究知識之性質者此即所謂知識論（Epistemology）（狹義的）

一 研究知識之規範者此即所謂論理學（狹義的）

就上三部中，宇宙論與人生論，相即不離，有密切之關係。一哲學之人生論，皆根據於其宇宙論。如列子楊朱篇以宇宙為物質的，盲目的，機械的，故人生無他希望，只可追求目前快樂。西洋之揆比求倫學派（Epicureanism）以同一前提，得同一斷案，其一例也。哲學家中有以知識論證成其宇宙論者；（如盤克萊 Berkeley 康德 Kant 以及後來之知識論的性心派 Epistemological Idealism 及佛教之相宗等）有因研究人之是什麼而聯帶及知識問題者。（如洛克 Locke 休謨 Hume 等）哲學中各部分皆互有關係也。

【注】孟太葛先生（W. P. Montague）亦謂哲學有三分，即方法論，形上學，與價值論。方法論即上所謂知識論，復分為二部；形上學即上所謂宇宙論，亦復分為二部；皆與上所述同。價值論復分為二部。

(一)倫理學，研究善之性質及若何可以應用之於行爲；(二)美學，研究美之性質及若何可以應用之於藝術。(Montague: The Ways of Knowing P. 1)

(二)哲學方法

近人有謂研究哲學所用之方法，與研究科學所用之方法不同。科學的方法是邏輯的，理智的；哲學之方法，是直覺的，反理智的。其實凡所謂直覺，頓悟，神祕經驗等，雖有甚高的價值，但不必以之混入求知識之方法之內。無論科學哲學，皆係寫出或說出之道理，皆必以嚴刻的理智態度表出之。凡著書立說之人，無不如此。故佛家之最高境界，雖「不可說，不可說」，而有待於證悟，然其「不可說，不可說」者，非是哲學；其以嚴刻的理智態度說出之道理，方是所謂佛家哲學也。故謂以直覺爲方法，吾人可得到一種神祕的經驗。(此經驗果與「實在」符合否是另一問題)則可，謂以直覺爲方法，吾人可得到一種哲學則不可。換言之，直覺能使吾人得到一個經驗，而不能使吾人成立一個道理。一個經驗之本身，無所謂真妄；一個道理，是一個判斷，判斷必合邏輯。各種

學說之目的，皆不在敘述經驗，而在成立道理，故其方法，必爲邏輯的，科學的。近人不明此故，於科學方法，大有評論；其實所謂科學方法，實卽吾人普通思想之方法之較認真較精確者，非有若何奇妙也。惟其如此，故反對邏輯及科學方法者，其言論仍須依邏輯及科學方法。以此之故，吾人雖承認直覺等之價值，而不承認其爲哲學方法。科學方法，卽是哲學方法，與吾人普通思想之方法，亦僅有程度上的差異，無種類上的差異。

(二) 哲學中論證之重要

自邏輯之觀點言之，一哲學包有二部分：卽其最終的斷案，與其所以得此斷案之根據，卽此斷案之前提。一哲學之斷案固須是真的，然并非斷案是真卽可了事。對於宇宙人生，例如神之存在及靈魂有無之問題，普通人大都各有見解，其見解或與專門哲學家之見解無異。但普通人之見解乃自傳說，或直覺得來。普通人只知持其所持之見解，而不能以理論說明何以須持之。專門哲學家則不然，彼不但持一見解，

而對於所以持此見解之理由，必有說明。彼不但有斷案，且有前提。以比喻言之，普通人跳進其所持之見解，而專門哲學家，則走進其所持之見解。（參看 William James: The Principles of Psychology, pp. 19-24）

India University, pp. 19-24.)

故哲學乃理智之產物，哲學家欲成立道理，必以論證證明其所成立。荀子所謂「其持之有故，其言之成理」是也。孟子曰：「余豈好辯哉！余不得已也。」辯即以論證攻擊他人之非，證明自己之是；因明家所謂顯正摧邪是也。非惟孟子好辯，即欲超過辯之齊物論作者，亦須大辯以示不辯之是。蓋欲立一哲學的道理以主張一事，與實行一事不同。實行不辯，則緘默即可；欲立一哲學的道理，謂不辯爲是，則非大辯不可；既辯則未有不依邏輯之方法者。其辯中或有邏輯的誤謬，然此乃能用邏輯之程度之高下問題，非用不用邏輯之問題也。

（四）中國哲學之弱點及其所以

中國哲學家之哲學，在其論證及說明方面，比西洋及印度哲學家之哲學，大有

遜色。此點亦由於中國哲學家之不爲，非盡由於中國哲學家之不能，所謂「乃折枝之類，非攜泰山以超北海之類」也。蓋中國哲學家多未有以知識之自身爲自有其好，故不爲知識而求知識。不但不爲知識而求知識也，卽直接能爲人增進幸福之知識，中國哲學家亦只願實行之以增進人之幸福，而不願空言討論之，所謂「吾欲託之空言，不如見之行事之深切著明也。」故中國人向不十分重視著書立說。「太上有立德，其次有立功，其次有立言。」中國哲學家，多講所謂內聖外王之道。「內聖」卽「立德」，「外王」卽「立功」。其最高理想，卽實有聖人之德，實舉帝王之業，成所謂聖王，卽柏拉圖所謂哲學王者。至於不能實舉帝王之業，以推行其聖人之道，不得已然後退而立言。故著書立說，中國哲學家視之，乃最倒楣之事，不得已而後爲之。故在中國哲學史中，精心結撰，首尾貫串之哲學書，比較少數。往往哲學家本人或其門人後學，雜湊平日書札語錄，便以成書。成書既隨便，故其道理雖足自立，而所以扶持此道理之議論，往往失于簡單零碎，此亦不必諱言也。

【註】按中國古代用以寫書之竹簡，極爲笨重。因竹簡之笨重，故著書立言務求簡短，往往僅將其結

論寫出。及此辦法，成爲風尚，後之作者，雖已不受此物質的限制，而亦因仍不改，此亦可備一說。

總之，中國哲學家多注重於人之是什麼，而不注重於人之有什麼。如人是聖人，即毫無知識，亦是聖人；如人是惡人，即有無限之知識，亦是惡人。王陽明以精金喻聖人，以爲只須成色精純，即是聖人。至於知識才器，則雖有大小不同，如八千鎰之金，與九千鎰之金，分量雖不同，然其爲精金一也。金之成色，屬於「是什麼」之方面；至其分量，則屬於「有什麼」之方面。中國人重「是什麼」而不重「有什麼」，故不重知識。中國僅有科學萌芽，而無正式的科學，其理由一部分亦在於此。（參觀拙著 *Why China Has no Science* etc. *The International Journal of Ethics* Vol. 32, No. 3.）

中國哲學亦未以第一節所述之知識問題（狹義的）爲哲學中之重要問題。其所以固由於中國哲學家之不喜爲知識而求知識，然亦以中國哲學迄未顯著的將個人與宇宙分而爲二也。西洋近代史中，一最重要的事，即是「我」之自覺。「我」已自覺之後，「我」之世界即中分爲二：「我」與「非我」。「我」是主觀的，「我」以外之客觀的世界，皆「非我」也。「我」及「非我」既分，於是主觀客觀之間，乃有不可踰之鴻溝，於是

「我」如何能知「非我」之問題，乃隨之而生，於是知識論乃成爲西洋哲學中之一重要部分。在中國人之思想中，迄未顯著的有「我」之自覺，故亦未顯著的將「我」與「非我」分開，故知識問題（狹義的）未成爲中國哲學上之大問題。

哲學家不辯論則已，辯論必用邏輯，上文已述。然以中國哲學家多未竭全力以立言，故除一起卽滅之所謂名家者外，亦少人有意識的將思想辯論之程序及方法之自身，提出研究。故知識論之第二部——邏輯，在中國亦不發達。

中國哲學家，又以特別注重人事之故，對於宇宙論之研究，本已簡略。近世又以無正式科學之助，故在形式與內容方面，皆不能與西洋近世哲學並駕。故上列哲學中之各部分，西洋哲學於每部皆有極發達之學說，而中國哲學，則未能每部皆然也。

【註】近人有謂：「吾國哲學略于方法組織，近人多以此爲病，不知吾國哲學之精神，卽在於此。蓋哲學之微言大義，非從悟入不可……文字所以載道，而道且在文字之外，遑論組織？遑論方法？」（陸德潤

著哲學史四頁）此言可代表現在一部分人之意見。吾人亦非不重視覺悟，特覺悟所得，乃是一種經驗，不

是一種學問，不是哲學。哲學必須是以語言文字表出之道理，「道」雖或在語言文字之外，而哲學必在語

言文字之中猶之科學所說之事物，亦在語言文字之外，然此等事物，只是事物，不是科學，語言文字所表之原理公式等，方是科學。依此原理公式所作成之事物，例如各種工業產品，亦是東西，不是科學。

(五) 哲學之統一

由上述宇宙論與人生論之關係，亦可見一哲學家之思想皆爲整個的。凡真正哲學系統，皆如枝葉扶疏之樹，其中各部，皆首尾貫澈，打成一片。如一樹雖有枝葉根幹各部分，然其自身自是整個的也。威廉詹姆士謂哲學家各有其「見」(view)又皆以其「見」爲根本意思，以之適用於各方面，適用愈廣，系統愈大。孔子曰：「吾道一以貫之。」其實各大哲學系統，皆有其一以貫之。黃梨洲曰：「大凡學有宗旨是其人之力處，亦是學者之入門處。天下之義理無窮，苟非定以一二字，如何約之使其在我？故講學而無宗旨，卽有嘉言，是無頭緒之亂絲也。學者而不能得其人之宗旨，卽讀其書，亦猶張騫初至大夏不能得月氏要領也。杜牧之曰：『丸之走盤，橫斜圓直，不可盡知，其必可知者，知是丸不能出於盤也。』夫宗旨亦若是而已矣。」(明倫彙編)

中國哲學家，荀子善於批評哲學，他以爲哲學家皆有所見，他說：「慎子有見於後，無見於先；老子有見於誦，無見於信。」（天論篇） 墨子有見於齊，無見於畸；宋子有見於少，無見於多。」（天論篇）他又以爲哲學家皆有所蔽，他說：「墨子蔽於用而不知文；宋子蔽於欲而不知得；慎子蔽於法而不知賢；申子蔽於勢而不知智；惠子蔽於辭而不知實；莊子蔽於天而不知人。」（解蔽篇） 威廉詹姆士謂：若宇宙之一方面，引起一哲學家之特別注意，彼即執此一端，以概其全。（見所著 Principles of Psychology）故哲學家之有所蔽，正因其有所見。惟其如此，所以大哲學家之思想，不但皆爲整個的，而且各有其特別精神，特別面目。

中國哲學家之書，較少精心結撰，首尾貫串者，故論者多謂中國哲學無系統。上文所引近人所謂「吾國哲學略於方法組織」者，似亦指此。然所謂系統有二：卽形式上的系統與實質上的系統。此兩者並無連帶的關係。中國哲學家的哲學，雖無形式上的系統，但如謂中國哲學家的哲學無實質上的系統，則卽等於謂中國哲學家之哲學不成東西，中國無哲學。形式上的系統，希臘較古一點的哲學亦無有。蘇格拉

底本來即未著書；柏拉圖之著作，用對話體。亞力士多德對於各問題皆有條理清楚之論文討論。按形式上的系統說，亞力士多德之哲學，較有系統。但在實質上，柏拉圖之哲學，亦同樣有系統。依上所說，則一個哲學家之哲學，若可稱為哲學，則必須有實質的系統。所謂哲學系統之系統，即指一個哲學之實質的系統也。中國哲學家之哲學之形式上的系統，雖不如西洋哲學家；但實質上的系統，則同有也。講哲學史之一要義，即是要在形式上無系統之哲學中，找出其實質的系統。

(六) 哲學與哲學家

由上所述，亦可知一哲學家之哲學，與其自己之人格（即一人之性情氣質經驗等之總名）或個性有大關係。在此點哲學與文學宗教相似。蓋一切哲學問題，比於各科學上之問題，性質皆較廣泛，吾人對之，尚不能作完全客觀的研究。故其解決多有待於哲學家之主觀的思考及其「見」。故科學之理論，可以成爲天下所承認之公言，而一家之哲學則只能成爲一家之言也。威廉詹姆士謂，依哲學家之性情氣質，可將其分爲二

類：一爲軟心的哲學家；其心既軟，不忍將宇宙間有價值的事物歸納於無價值者，故其哲學是惟心論的，宗教的，自由意志論的，一元論的。一爲硬心的哲學家；其心既硬，不惜下一狠手，將宇宙間有價值的事物概歸納於無價值者，故其哲學是唯物論的，非宗教的，定命論的，多元論的。（見所著 *Puritanistic Universities*）海佛定亦謂哲學中諸問題皆在吾人知識之邊境上，爲精確的方法（Exact methods）所不能及之地，故研究者之人格，乃決定其思想之方向，而或不自知。不特此也，有時哲學中一問題之發生，或正以其研究者之人格，爲先決條件。有些思想，只能在某種心理狀況中發生。其次則研究者所引以爲解決問題之根據，於其解決問題，亦有關係。故吾人對於一人之哲學，作歷史的研究時，須注意於其時代之情勢，及各方面之思想狀況。（Harald Hoffding: *History of Modern Philosophy* P. XVII）此皆研究哲學史者所宜注意者也。孟子曰：「誦其詩，讀其書，不知其人可乎？是以論其世也。」宋儒最注意於古聖人之「氣象」，雖其動機在於修養方面，然對於一人之哲學作歷史的研究時，實亦須注意於其「氣象」也。

(七) 歷史與哲學史

歷史有二義：一是指事情之自身；如說中國有四千年之歷史，說者此時心中，非指任何史書，如通鑑等。不過謂中國在過去時代，已積有四千年之事情而已；此所謂歷史，當然是指事情之自身。歷史之又有一義，乃是指事情之紀述，如說通鑑、史記，是歷史，即依此義。總之，所謂歷史者，或即是其主人翁之活動之全體；或即是歷史家對於此活動之記述。若欲以二名表此二義，則事情之自身可名為歷史，或客觀的歷史；事情之紀述可名為「寫的歷史」，或主觀的歷史。

上謂一時代之情勢及其各方面之思想狀況，能有影響於一哲學家之哲學。然一哲學家之哲學，亦能有影響於其時代及其各方面之思想。換言之，即歷史能影響哲學；哲學亦能影響歷史。「英雄造時勢，時勢造英雄」，本互為因果也。一時代有一時代之時代精神；一代之哲學即其時代精神之結晶也。研究一哲學家之哲學，固須「知其人，論其世」；然研究一時代或一民族之歷史，亦須知其哲學。培根曾說：許

多人對於天然界及政治宗教，皆有紀述，獨歷代學術之普通狀況，尙無有人敘述紀錄，此部分無紀錄，則世界歷史，似爲無眼之造像，最能表示其人之精神與生活之部分，反闕略矣。（見培根之學術之進步 The advancement of Learning）敘述一時代一民族之歷史而不及其哲學，則如「畫龍不點睛」，如培根所說，研究一時代一民族之歷史而不研究其哲學，則對於其時代其民族，必難有澈底的了解。「人之相知，貴相知心」，吾人研究一時代一民族之歷史，亦當知其心。故哲學史之專史，在通史中之地位，甚爲重要；哲學史對於研究歷史者，亦甚爲重要。

各哲學之系統，皆有其特別精神，特殊面目：一時代一民族亦各有其哲學。現在哲學家所立之道理，大家未公認其爲是；已往哲學家所立之道理，大家亦未公認其爲非。所以研究哲學須一方面研究哲學史，以觀各大哲學系統對於世界及人生所立之道理；一方面須直接觀察實際的世界及人生，以期自立道理。故哲學史對於研究哲學者更爲重要。

(八) 歷史與寫的歷史

依上所說，已可知「歷史」與「寫的歷史」，乃係截然兩事。於寫的歷史之外，超乎寫的歷史之上，另有歷史之自身，巍然永久存在，絲毫無待於吾人之知識。寫的歷史隨乎歷史之後而紀述之，其好壞全在於其紀述之是否真實——是否與所紀之實際相合。

近人多說寫的歷史，宜注重尋求歷史中事情之因果。其實所謂一事之原因，不過一事之不能少的先行者 (Antecedent)；所謂一事之結果，不過一事之不能少的後起者 (Consequent)。凡在一事之前所發現之事，皆此事之先行者；凡在一事之後所發現之事，皆此事之後起者。一事不能孤起，其前必有許多事，其後必有許多事。寫的歷史敘述一事，必須牽連敘其前後之事，然其前後之事又太多不能盡敘，故必擇其不能少之先行者與後起者，而敘述之。自來寫的歷史，皆是如此，固不必所謂「新歷史」，乃始注重因果也。不過寫的歷史，所敘一事之不能少的先行者或後起者，有非不能少者。如敘戰事之前，先說彗星見；敘帝王無道之後，即說日蝕之類。然此乃

由於各時代史家對於一般事物之見解不同，非其寫的歷史之目的或方法不同也，寫的歷史之目的，在求與所寫之實際相合，其價值亦視其能否做到此「信」字。

歷史之活動的事情，既一往而永不復現，寫的歷史所憑之史料，不過親見或身與其事者之述說，及與其事情有關之文卷及遺蹟，即所謂「文獻」是也，此等材料因與所敘之歷史，直接有關，名曰「原始的史料」(Original Source)。其有對於一事物之正式的或非正式的記錄，本爲寫的歷史，但因其對於其事物之發生或存在之時較近，後來史家，即亦引爲根據，用作史料，此等史料，名曰「輔助的史料」(Secondary Source)。

歷史家憑此史料，果能寫出完全的「信」史與否，頗爲疑問。世有史家，或爲威劫，或爲利誘，或因有別種特別的目的，本無意於作信史；如此之流，當然可以不論。即誠意作信史之人，其所寫歷史，似亦難與歷史之實際，完全符合。馬克斯諾都有言：客觀的真實之於寫歷史者，正如康德所說「物之自身」之於人的知識。寫的歷史永不能與實際的歷史相合。(見所著史釋 Nordau: The Interpretation of History P. 12.) 此言雖或未免過當，

然歷史家欲作完全的信史，實有許多困難。易繫辭云：「書不盡言，言不盡意。」莊子云：「古之人與其不可傳者死矣。然則君之所讀者，古人之糟粕也夫。」（天運）言尙不能盡意，即使現在兩人對面談話，尙有不能互相了解之時，況書又不能盡言。又況言語文字，古今不同，吾人卽有極完備之史料，吾人能保吾人能完全了解之而無誤乎？吾人研究古史，固不全靠書籍，然卽金石文字，亦爲「書不盡言，言不盡意」者。研究歷史，惟憑古人之糟粕，而此糟粕亦非吾人所能完全了解。此其困難一也。卽令吾人能完全了解古書，又有好學深思之士，心知作書者之意，然古書不可盡信，孟子云：「盡信書則不如無書，吾於武成，取二三策而已。」歷史家固可以科學方法，審查史料，取其可信者，而去其不可信者，所謂對於史料加以分析工作者；或於書籍文字之外，歷史家另有其他可靠的史料。然史料多係片段，不相連屬，歷史家分析史料之後，必繼之以綜合工作，取此片段的史料，運以想像之力，使連爲一串。然既運用想像，卽攙入主觀分子，其所敘述，卽難盡合於客觀的歷史。此其困難二也。研究自然科學，若有假設，可以實驗定其真僞。而歷史家對於史事之假設，則絕對不能實驗。韓非子所謂

「孔子墨子俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂真堯舜。堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？」（論學）所謂「人死無對證」此其困難二也。有此諸困難，故歷史家只能盡心寫其信史，至其史之果信與否，則不能保證也。

歷史有「歷史」與「寫的歷史」之分；哲學史亦有「哲學史」與「寫的哲學史」之分。寫的歷史，與歷史既難符合，則寫的哲學史，亦難與哲學史符合。且寫的哲學史所憑藉之史料，純爲書籍文字；則上述三種困難，尤爲難免。所以西洋哲學史只有一個，而寫的西洋哲學史，則何止百部，其中無有兩個完全相同。中國哲學史亦只有一個，而寫的中國哲學史，則有日漸加多之勢。然此人所寫，彼以爲非，彼之所寫，復有人以爲非，古之哲學家不可復生，究竟誰能定之？若究竟無人能定，則所謂寫的歷史及寫的哲學史，亦惟須永遠重寫而已。

（九）敘述式的哲學史與選錄式的哲學史

寫的哲學史約有兩種體裁：一爲敘述式的；一爲選錄式的。西洋人所寫之哲學

史，多爲敘述式的。用此方式，哲學史家可盡量敘述其所見之哲學史。但其弊則讀者若僅讀此書，卽不能與原來史料相接觸，易爲哲學史家之見解所蔽；且對於哲學史家所敘述亦不易有明確之了解。中國人所寫之哲學史幾皆爲選錄式的；中國人所寫之文學史亦然。如宋元學案，明儒學案，卽黃梨洲所著之宋元明哲學史；古文辭類纂，經史百家雜鈔，卽姚鼐、曾國藩所著之中國文學史也。用此方式，哲學史家文學史家選錄各哲學家各文學家之原來著作；於選錄之際，選錄者之主觀的見解，自然亦須攙入，然讀者得直接與原來史料相接觸，對於其研究之哲學史或文學史，易得較明確之知識。惟用此方式，哲學史家或文學史家之所見，不易有有系統之表現，讀者不易知之。本書試爲兼用上述兩種方式；或者可得較完善之結果。

(十) 歷史是進步的

社會組織，由簡趨繁；學術由不明晰至於明晰。後人根據前人已有之經驗，故一切較之前人，皆能取精用宏。故歷史是進步的。卽觀察中國哲學史，亦可見此例之不

中國漢以後之哲學所研究之問題及範圍，自不如漢以前哲學所研究之多而廣。然漢以後哲學中之理論，比漢以前之哲學，實較明晰清楚。論者不察，見孔子講堯舜，董仲舒，朱熹，王陽明，講孔子，戴東原，焦循，仍講孔子，遂覺古人有一切，而今人一切無有。但實際上，董仲舒只是董仲舒，王陽明只是王陽明。若知董仲舒之春秋繁露只是董仲舒的哲學，若知王陽明之大學問只是王陽明的哲學，則中國哲學之進步，便顯然矣。社會組織之由簡趨繁，學術之由不明晰進於明晰，乃是實然的，並非當然的。凡當然者，可以有然有不然，實然者則不能有然有不然也。

或者以為董仲舒王陽明等所說，在以前儒家書中，已有其端，董仲舒王陽明不過發揮引申，何能為其自己的哲學？有何新貢獻之可言？不過我們即使承認此二哲學家真不過發揮引申，我們亦不能輕視發揮引申。發揮引申即是進步。小兒長成大入，大人亦不過發揮引申小兒所已潛具之官能而已。雞卵變成雞，雞亦不過發揮引申雞卵中所已有之官能而已。我們豈可謂小兒即是大人，雞卵即是雞？用亞力士多德的名辭說，潛能 (Potentiality) 與現實 (Actuality) 大有區別。由潛能到現實便是

進步。欲看中國哲學進步之跡，我們第一須將各時代之材料，歸之於各時代；以某人之說話，歸之於某人。如此則各哲學家之哲學之真面目可見，而中國哲學之進步亦顯然矣。

從前研究中國學問者，或不知分別真書偽書，或知分別而以偽書爲無價值，此亦中國哲學之所以在表面上似無進步之一原因。吾人研究哲學史，對於史料所以必須分別真僞者，以非如此不能見各時代思想之真面目也。如只爲研究哲學起見，則吾人只注重某書中所說之話之本身之是否不錯。至於此話果係何人所說，果係何時代所有，則絲毫不關重要。某書雖僞，并不以其爲僞而失其價值，如其本有價值。某書雖真，並不以其爲真而有價值，如其本無價值。卽就哲學史說，僞書雖不能代表其所假冒之時代之思想，而乃是其產生之時代之思想，正其產生之時代之哲學史之史料也。如列子楊朱篇雖非楊朱學說，而正魏晉間一種流行思想之有系統的表現，正魏晉時代哲學史之史料也。故以楊朱篇爲僞者，非廢楊朱篇，不過將其時代移後而已。其所以必須將其時代移後者，亦不過欲使寫的歷史與實際相合，作到一信

字而已

(十一) 中國哲學史取材之標準

哲學一名詞，中國本來無有；一般人對於哲學之範圍及內容，無明確的觀念，幾以爲凡立言有近於舊所謂「經」「子」者，皆可爲哲學史之材料。

【註】日本高瀨武次郎所著支那哲學史頗可代表此一般人之意見。其書竟爲兵家書各作提要，於孫子云：「孫子之文，精到而簡約，曲折而峻潔，不愧春秋傑作……而其文亦虛虛實實，簡盡淵通，不能增減一字……故孫子一書，不但爲兵家之祕寶，亦爲文字上不可多得之一大雄篇也。」（趙正平譯本卷上二

八六頁）讀之誠令人疑所讀爲兵學史，爲文學史矣。

但依以上所說，吾人對於哲學之內容，既已有明確的觀念，則吾人作哲學史於選取史料，當亦有一定的標準。古人著述之可爲哲學史史料者：

(一) 上所說哲學之內容已確定哲學之範圍，並已指明哲學中所有之問題。古人著述之有關於此諸問題者，其所討論在上述範圍之內者，方可爲哲學

史史料。否則不可爲哲學史史料，如上述兵家著述之類。

(二) 依以上所說，哲學家必有其自己之「見」，以樹立其自己之系統。故必有新「見」之著述，方可爲哲學史史料。如只述陳言，如陸賈新語，徐幹中論等；或專尙模擬，如楊雄太玄，王通中說等，不可爲哲學史史料。黃梨洲云：「學問之道，以各人自用得著者爲真，凡依門傍戶，依樣葫蘆者，非流俗之士，則經生之業也……以水濟水，豈是學問？」（明儒學案敘）正此意也。

(三) 依上所說，一哲學必有其中心觀念。（即哲學家之見）凡無中心觀念之著述，即所謂雜家之書，如呂氏春秋，淮南子之類，不可爲哲學史之原始的史料；但其記述別家之言，有報告之價值，可以作爲輔助的史料。

(四) 依上所說，哲學家之哲學，須以理智的辯論出之，則凡片語隻句，如詩云：「民之秉彝，好是懿德」之言，不可爲哲學史之原始的史料；但依上所說，一時代之哲學與其時代之情勢及各方面之思想狀況，有互爲因果之關係，故此等言論，可搜集以見一時流行之思想，以見哲學系統之背景。

(五) 依上所述，一哲學家之哲學與其人格有關係。故凡對於一哲學家之敘說，能表現其人格者，亦可爲哲學史史料。依上標準，以搜集中國哲學史之史料，則「雖不中，不遠矣。」

第二章 汎論上古哲學

(一) 上古哲學之開始

中國之文化，至周而具規模。孔子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」在孔子心目中，周之典章制度，實可以「上繼往聖，下開來學」。孔子一生，以能繼文王周公之業爲職志。此論語所明言者也。(詳第四章第二節)

周之文化(即所謂文)周之典章制度(即所謂禮)雖有可觀，然自孔子以前，尙無有私人著述之事。(今所傳孔子以前之私人著述皆偽，齊老子一書亦係晚出，詳下。)章實齋云：

「古未嘗有著述之事也。官師守其典章，史臣錄其職載。文字之道，百官以之治，萬民以之察，而其用已備矣。是故聖王書同文以平天下，未有不用之於政教典章，而以文字爲一人之著述者也。道不行而師儒立其教，我夫子之所以功賢堯舜也。」(文史通義詩教上)

此言雖有理想化古代之嫌，然若除去其理想化之部分，則亦似近於事實。蓋古代本爲貴族政治，有政權者卽有財產者，卽有知識者；政治上經濟上之統治階級卽智識階級，所謂官師不分者，卽此而已。貴族既須執政任事，自少工夫以著書，且既執有政權，卽有理想，亦可使之見諸行事，發爲「政教典章」，亦無需要而必著書。著書乃不得已而後爲之事，中國哲學家固多抱此見解（詳上文）也。哲學爲哲學家之有系統的思想，須於私人著述中表現之。孔子以前無私人著述之事，有無正式哲學，不得而知。孔子本人雖亦未「以文字爲一人之著述」，然一生竟有未作官不作他事而專講學之時；此在今雖爲常見，而在古實爲創例。就其門人所紀錄者觀之，孔子實有有系統的思想。（註）由斯而言，則在中國哲學史中，孔子實佔開山之地位。後世尊爲惟一師表，雖不對而亦非無由也。以此之故，此哲學史自孔子講起，蓋在孔子以前，無有系統的，思想，可以稱爲哲學也。

【註】戰國以前所爲私人著述，本非必本人親手所寫，詳本章第五節。

(二) 古代哲學發達之原因

在中國哲學史各時期中，哲學家派別之衆，其所討論問題之多，範圍之廣，及其研究興趣之濃厚，氣象之蓬勃，皆以上古時期爲第一。其所以能有此特殊之情形，必有其特殊之原因。(註)茲分述之。

【註】胡適之先生論老孔以前之時勢，歸結於「政治那樣黑暗，社會那樣紛亂，貧富那樣不均，民生那樣困苦。有了這種形勢，自然會生出種種思想的反動。」（中國哲學史大綱頁四二）此種形勢在中國史中幾於無代無之，對於古代哲學之發生，雖不必無關係，要不能引以說明古代哲學之特殊情形。梁任公先生所論是矣。然梁先生所舉「當注意」各事，亦多爲後世所通有者，茲均不及之。（參看梁任公學術講演集第一輯頁十一，十六。）

自春秋迄漢初，在中國歷史中，爲一大解放之時代。於其時政治制度，社會組織，及經濟制度，皆有根本的改變。蓋上古爲貴族政治，諸國有爲周室所封者，有爲本來固有者。國中之卿大夫亦皆公族，皆世其官，所謂庶人皆不能參與政權。左傳昭七年謂：「天有十日，人有十等，下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，

士臣皂，皂臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕有臺，馬有圉，牛有牧，以待百事。」古代政治上爲貴族世官世祿之制，故社會組織上亦應有此種種級也。貴族政治破壞，上古之政治及社會制度起根本的變化。趙翼曰：

「蓋秦漢間爲天地一大變局。自古皆封建，諸侯各君其國，卿大夫亦世其官，成例相沿，視爲固然。其後積弊日甚，暴君荒主，旣虐用其民，無有底止。強臣大族，又篡弒相仍，禍亂不已。并而爲七國，益務戰爭，肝腦塗地，其勢不得不變，而數千年世侯世卿之局，一時亦難遽變。於是先從在下者起，游說則范雎、蔡澤、蘇秦、張儀等，徒步而爲相，征戰則孫臏、白起、樂毅、廉頗、王翦等，白身而爲將。此已開後世布衣將相之例，而兼并之力，尙在有國者。天方藉其力以成混一，固不能一旦掃除之，使匹夫而有天下也。於是縱秦皇盡滅六國，以開一統之局，使秦皇當日發政施仁，與民休息，則禍亂不興，下雖無世祿之臣，而上猶是繼體之主也。惟其威虐毒痛，人人思亂。四海鼎沸，草澤競奮，於是漢祖以匹夫起事，角羣雄而定一尊。其君旣起自布衣，其臣亦自多亡命無賴之徒，立功以取將相，此氣運爲之也。天之變局，至是始定。然楚漢之際，六國各立後，尙有楚懷王心，趙王歇，魏王咎，魏王豹，韓王成，齊王田儼，田榮，田廣，田安，田市等。卽漢所封功臣，亦先裂地以王彭越等，繼分國以侯絳灌等。蓋人情習見前世封建故事，不得而遽易之也。乃不數年而六國諸王皆

敗滅。漢所封異姓王八人，其七人亦皆敗滅。則知人情猶狃於故見，而天意已另換新局，故除之易易耳。而時尚有分封子弟諸國，迨至七國反後，又嚴諸侯王禁制，除吏皆自天朝，諸侯王惟得食租衣稅，又多以事失侯。於是三代世侯世卿之遺法，始蕩然淨盡，而成後世徵辟選舉科目雜流之天下矣。豈非天哉！

（二）（世札記卷二）

吾人對於趙翼所謂天意，雖不同意，然貴族政治之崩壞實當時大勢之所趨。此在春秋之時已見其端，故甯戚以飯牛而得仕於齊，百里奚以奴隸而仕於秦，此庶人之升而爲官者也。詩有黎侯之賦式微，左傳謂「欒，却，胥，原，狐，續，慶，伯，降爲皂隸。」（昭八年）孔子本宋之貴族，而「爲貧而仕」，「嘗爲委吏矣」，「嘗爲乘田矣」，此貴族之降而爲民者也。如是階級制度，遂漸消滅，至漢高遂以匹夫而爲天子，此政治制度及社會組織之根本的變動也。

與貴族政治相連帶之經濟制度，卽所謂井田制度。詩云：「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」左傳昭七年辛尹無字曰：「天子經略，諸侯正封，古之制也。封略之內，何非君士？食土之毛，誰非君臣？」所謂王土王臣，在後世視之，只有政治的意

義，然在上古封建制度下，實兼有經濟的意義。上所述社會上之諸階級，亦不只是政治的，社會的，而亦是經濟的也。蓋在上古封建制度下，天子，諸侯及卿大夫，在政治上及經濟上皆爲人民之主，例如周以土地封其子弟爲諸侯，即使其子弟爲其地之君主兼地主也。諸侯再以其地分與其子弟，其子弟再分與庶人耕種之。庶人不能自有土地，故只能爲其政治的經濟的主人作農奴而已。左傳國語中所載當時之政治，皆不過有數幾家貴族之活動，所謂人民者，但平時爲貴族工作，戰時爲貴族拚命而已。王船山曰：

「三代之國，幅員之狹，直今一縣耳。仕者不出於百里之中，而卿大夫之子恆爲士，故有世祿者有世田，卽其所世營之業也。名爲卿大夫，實則今鄉里之豪族而已。世居其土，世勤其疇，世修其陂池，世治其助耕之氓……」（讀通經論）

「其助耕之氓，」卽係農奴，夏曾佑曰：

「井田之制，爲古今所聚訟。據漢唐儒者所言，則似古人真有此事，且爲古人政治之根本。以近人天演學之理解之，則似不能有此。社會之變化，千因萬緣，互爲牽制，安有天下財產，可以一時勻分者？井田不

過儒家之理想。此二說者，迄今未定。茲據秦漢間非儒家之載籍證之，似古人實有井田之制，而為教化之大梗。其實情蓋以土地為貴人所專有，而農夫皆附田之奴，此即民與百姓之分也。至秦商君，乃克去之。此亦為社會進化之一端。（中國歷史第一冊頁二五入）

史謂商鞅「壞井田，開阡陌……王制遂滅，僭差無度，庶人之富者累鉅萬。」（漢書食貨志）此農奴解放後「民」之能崛起佔勢力為大地主者也。所謂井田制度之崩壞，亦當時之普通趨勢，不過商鞅特以國家之力，對之作有意識的，大規模的破壞而已。

其次則商人階級亦乘時而佔勢力。漢書曰：

「及周室衰，禮法墮……其流至乎士庶人莫不離制而棄本，稼穡之民少，商賈之民多，穀不足而貨有餘……於是商通難得之貨，工作無用之器，士設反道之行，以追時好而取世資。富者土木被文錦，犬馬餘肉粟……其為編戶齊民，同列而以財力相若……」（貨殖傳）

此謂因「王制滅」、「禮法墮」，故庶人崛起而營私產，致富豪。然若就經濟史觀之，觀點言之，亦可謂因農奴及商人在經濟上之勢力，日益增長，故貴族政治破壞，而「王制滅」、「禮法墮」。所謂井田制度之崩壞，亦當時之普通趨勢，不過商鞅特以國

家之力，對之作有意識的，大規模的，破壞而已。商人階級崛起，弦高以商人而却秦存鄭，呂不韋以大賈而爲秦相，此資本家之與當時政治外交發生直接關係者。總之，世祿井田之制破，庶民解放，營私產，爲富豪，此上古經濟制度之一大變動也。

【註】左傳昭公十六年：「宣子（欒黶）有環，其一在鄭商。宣子謂諸鄭伯：子產弗與……曰：『昔我先君桓公，與商人皆出自周。庸次比耦，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，我無強買。毋或侮奪。爾有利市寶賄，我無與知。』』」特此盟誓，故能相保。以至於今。今吾子以好來辱，而謂敝邑強奪商人，是教敝邑背盟誓也。毋乃不可乎？」按誓詞所約，在以後皆爲不成問題之事，而乃信誓旦旦。可知貴族之欺壓商人在當時爲常事，而商人原來地位之低，亦可見矣。

此種種大改變發動於春秋，而完成於漢之中葉。此數百年爲中國社會進化之一大過渡時期。此時期中所遇環境之新，所受解放之大，除吾人現在所遇所受者外，在中國已往歷史中，殆無可以比之者。卽在世界已往歷史中，除近代人所遇所受者外，亦無可以比之者。故中國之上古時期，誠歷史中之一重要時期也。

在一社會之舊制度日卽崩壞之過程中，自然有傾向於守舊之人，目覩「世風

不，古人心日下」遂起而爲舊制度之擁護者。孔子卽此等人也。不過在舊制度未搖動之時，只其爲舊之一點，便足以起人尊敬之心。若其既已動搖，則擁護之者，欲得時君世主及一般人之信從，則必說出其所以擁護之之理由，與舊制度以理論上的根據。此種工作，孔子已發其端，後來儒家者流繼之。儒家之貢獻，卽在於此。

然因大勢之所趨，當時舊制度之日卽崩壞，不因儒家之擁護而終止。繼孔子而起之士，有批評或反對舊制度者，有欲修正舊制度者，有欲另立新制度以替代舊制度者，有反對一切制度者。此皆過渡時代，舊制度失其權威，新制度尙未確定，人皆徘徊歧路之時，應有之事也。儒家既以理論擁護舊制度，故其餘方面，與儒家意見不合者，欲使時君世主及一般人信從其主張，亦須說出其所以有其主張之理由，與之以理論上的根據。荀子所謂十二子之言，皆「持之有故，言之成理」者也。人既有注重理論之習慣，於是所謂名家「堅白同異」等辯論之，只有純理論的興趣者，亦繼之而起。蓋理論化之發端，亦卽哲學化之開始也。

孟子曰：

「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議。」

莊子天下篇曰：

「天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好……天下之人，各爲其所欲焉，以自爲方。」

漢書藝文志曰：

「諸子十家，其可觀者，九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方。是以九家之術，遂出並作，各引一端，崇其所善。以此馳說，取合諸侯。」

所謂「聖王不作」，「賢聖不明」，「王道既微」，卽指原有制度組織之崩壞也。因此崩壞，故「道德不一」，故「時君世主，好惡殊方」，而「天下之人各爲其所欲焉以自爲方」。上古時代哲學之發達，由於當時思想言論之自由，而其思想言論之所以能自由，則因當時爲一大解放時代，一大過渡時代也。

【註】藝文志所謂「時君世主，好惡殊方」一點，本亦爲戰國時代思想發達之一因。吾人試看後來皇帝顯宦及富商巨賈對於學術之關係，便可知矣。但春秋戰國時代時君世主，及當時社會所提倡之學

術，與後來皇帝等所提倡者，何以不同，則不能不以春秋戰國時之政治社會經濟的背景說明之。時君世主及社會之提倡學術，非春秋戰國時代所特有之情形，故未多論及之。

(二) 古代哲學之終結

世多以戰國之末，爲古代哲學終結之時期。蓋一般人以爲秦始皇焚書，禁天下藏詩書百家語，故覺秦時如一野蠻時代，以前學說至此悉滅。其實秦始皇「第

漢時，原有爲新學論經考。

燒民間之書，不燒官府之書，第禁私相授受，可詣博士受業。」(崔適史記探源卷三。參看鄭樵通志校註) 秦皇李斯之意，蓋欲統一思想，非欲盡滅當時之學說也。(註) 雖在整

齊畫一制度之下，思想言論，失其自由，學術發展誠受相當阻礙，然秦亡極速，故無大影響。故在漢初，諸家之學仍盛。文帝好黃老家言，爲政以慈儉爲宗旨。竇太后亦好黃帝老子言。蓋公教曹參以清淨治國家。汲黯修黃老術，治民主清淨。淮南王延客著書，雜取各家之說。司馬談敘六家以道家爲最高。賈誼明申商。鼂錯嘗學申商刑名。韓安國受韓子雜說。主父偃學長短縱橫術。史記漢書，均明言之。至於禮記及所謂易十翼，

爲儒家重要典籍，其中亦有爲漢初儒家者流所著作者。春秋公羊家言，亦至漢始爲顯學。故儒家哲學，亦在漢初始完備也。觀董仲舒對策之詞，亦可見當時之情形矣。

【註】關於秦皇李斯焚書之事，其所焚之範圍及焚書之用意，現在史家尙無定論。然即秦皇李斯果異欲盡滅當時學說，「以愚黔首」如傳統的說法，然自秦下焚書令至漢兵入關，不過數年之間，盡滅當時學說，事實上亦不可能。

董仲舒對策曰：

「春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同。是以上無以持一統，治制數變，下不知所守。臣愚以爲諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進，邪辟之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從矣。」（漢書董仲舒傳）

又曰：

「養士之大者，莫大乎太學，太學者，賢士之所關也，教化之本原也。……臣願陛下興太學，置明師，以養天下之士……」（全上）

「自武帝初立魏其武安侯爲相，而隆儒矣。及仲舒對册，推明孔氏，抑黜百家，立

學校之官，州郡茂材孝廉，皆自仲舒發之。」（全上）自此以後，以利祿之道，提倡儒學，而儒學又須爲上所定之儒學，於是「天下英雄，盡入彀中。」春秋以後，言論思想極端自由之空氣，於是亡矣。

董仲舒之主張行，而古代哲學終，董仲舒之學說立，而中古哲學始。蓋陰陽五行家言之與儒家合，至董仲舒而得一有系統的表現。自此以後，孔子變而爲神，儒家變而爲儒教。至所謂古文學出，孔子始漸回復爲人，儒教始漸回復爲儒家。詳見第二篇中。

（四）古代大過渡時期之終結

漢武董仲舒統一思想之政策，即秦皇李斯之政策也。秦皇何以行之而失敗，漢武何以行之而成功？此中原因，固甚複雜，然有可得言者，則自春秋時代所開始之政治社會經濟的大變動，至漢之中葉漸停止，此等特殊之情形既去，故其時代學術上之特點，即「處士橫議」各爲其所欲焉，以自爲方」之特點，自亦失其存在之根據。上

文謂春秋戰國時代所起各方面之諸大變動皆由於舊文化舊制度之崩壞。舊文化舊制度愈崩壞，思想言論愈自由。秦滅六國，成一統，除皇室而外，其餘原有之貴族，皆夷爲平民。在表面上可謂將春秋以來之變局，作一結束。然實則貴族之餘孽，尙有一部分之勢力，故秦皇一死，貴族復起。「楚漢之際，六國各立後。」不過此次貴族之復興，爲一種「迴光返照」等於強弩之末，故平民出身之漢高，終滅羣雄而定一尊。漢高雖猶封建子弟功臣，然此時及以後之封建，只有政治上的意義，而無經濟上的意義。及漢之中葉，政治上社會上之新秩序，已漸定。在經濟方面，人亦漸安於由經濟自然趨勢而發生之新制度。漢書曰：「其爲編戶齊民，同列而以財力相君，雖爲僕虜，猶無慍色。」（貨殖傳）由貴族政治之眼光觀之，編戶齊民，何能同列以財力相君！然以經濟自然之趨勢，竟至如此，「雖爲僕虜，猶無慍色」，可見人已安於此等新經濟秩序矣。漢雖行重農抑商政策，然對於此等社會的經濟的秩序，亦並未有根本的變動也。自春秋時代所開始之大過渡時期至是而終結，一時蓬勃之思想，亦至是而衰。自此而後，至現代以前，中國之政治經濟制度及社會組織，除王莽以政治的力量，強改一

時外，皆未有根本的變動；故上古時代思想之特殊狀況，亦未再現也。

(五) 古代著述體裁

上文謂欲看中國哲學進步之跡，吾人第一須將各時代之材料，歸之於各時代，以某人之說話，歸之於某人。(第二章第九節)此固爲理想的辦法，但講上古哲學史，則行之頗有困難。譬如執此標準，以分別普通所認爲春秋戰國時代之書籍，則如列子乃魏晉時人所著，須以之代表魏晉一部份人之思想。如關尹子乃唐五代時人所著，須以之代表唐五代時人之思想。此固吾人所認爲僞書，應將其移後者。不過即吾人所認爲眞書，如墨子莊子等，固可歸之於上古時代，然現在墨子莊子書中之思想，何部分果眞爲墨子莊子個人所有，則頗難斷定。關於此點，吾人不可不明古代著述之體裁。
章實齋曰：

「……諸子思以其學易天下，固將以其所謂道者爭天下之莫可加，而語言文字，未嘗私其所出也。……韓其言行，不必盡其身所論述者，管仲之述其身死後事，韓非之載其李斯駁議是也。莊子讓王漁父」

之籍，蘇氏謂之偽託，非偽託也，爲莊氏之學者所附益耳。晏氏春秋，柳氏以爲墨者之言，非以晏子爲墨，好墨學者述晏子事以名其書，猶孟子之告子萬章，名其篇也……諸子之奮起，由於道術既裂，而各以聰明才力之所偏，每有得於大道之一端，而遂欲以之易天下。其持之有故而言之成理者，故將推衍其學術，而傳之其徒焉。苟足顯其術而立其宗，而援述於前，與附衍於後者，未嘗分居立言之功也。（文史叢書言公上）

此言仍不免有理想化古代之嫌，不過其所述古人著述之體裁，則似合事實。蓋古人之歷史觀念及「著作者」之觀念不明，故現在所有題爲戰國以前某某子之書，原非必謂係某某子所親手寫成。其中「援述於前，與附衍於後者」，在古固視爲不必分，在今則多似爲不能分也。故現在所有多數題爲戰國以前某某子之書，當視爲某某子一派之書，不當視爲某某子一人之書。如現在題曰墨子莊子之書，當視爲墨學叢書及莊學叢書，不當視爲一人之著作。近人對於此等書籍，固已試加分析之功，如墨子中之經及經說，可認爲非墨子之言，然即天志尚同諸篇，其「援述於前，與附衍於後者」，果可絕對的分別乎？此哲學史述上古時代諸家之學說，意但謂上古時代有此學說，有此思想系統，至此系統果爲代表此系統之人之一人所立，抑或爲會

經其「後世」所修正補充，則不敢必定也。

古代哲學，大部即在舊所謂諸子之學之內。故在中國哲學史中，上古時代可謂爲子學時代。此時代之諸子，司馬談將其分爲陰陽、儒、墨、名、法、道德、六家。（史記太史公自序）劉歆則於六家之外，又加農、縱橫、雜、小說，四家，共爲十家。曰：「其可觀者，九家而已。」（漢書藝文志）然卽此九家，亦有與哲學無關係者。今以人爲綱，依次論之。

第三章 孔子以前及其同時之宗教的哲學的思想

孔子以前，無私人著作，今搜集詩書，左傳，國語中所說，足以代表孔子以前及其同時之宗教的，哲學的，思想者，以見孔子以前及其同時人智之大概。

(一) 鬼神

人在原始時代，當智識之初開，多以為宇宙間事物，皆有神統治之。國語云：

「昭王問於觀射父曰：『周書所謂重黎實使天地不通，何也？若無然，民將能登天乎？』對曰：『非此之謂也。古者民神不雜，民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其知能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則神明降之，在男曰覲，在女曰巫。是使制神之處，位，次主，而為之牲，器，時服。……於是乎有天地，神，民，類物之官，謂之五官，各司其序，不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神異業，敬而不瀆。故神降之嘉生，民以物享，禍災不至，求用不匱。及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方

物。夫人作享，家爲巫史，無有要質。民匱於祭祀而不知其福。烝享無度，民神同位。民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民則，不獨其爲。嘉生不降，無物以享。禍災荐臻，莫盡其氣。顛預受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民。使復舊常，無相侵瀆。是謂絕地通天。」（楚語下）

此所說雖不盡係歷史的事實，然古代人之迷信狀況，大約類此。覘巫尙須爲神「制處位，次主」，則神之多可知。神能降福受享，能憑降於人，則係有人格的可知。及乎「民神雜糅」之際，「民神」且「同位」，「神」且「狎民則」，則神之舉動行爲，且與人無異矣。此時人有迷信而無知識，有宗教而無哲學。此時人之所信，正如希臘人所信之宗教，其所信之神，正如希臘人之神。至於夏商以後，則有「天」「帝」之觀念起，似一神論漸有勢力，然多神論亦並未消滅。左傳國語除「天」外，尙多言及神。周厲王時蒞良夫曰：

「夫王者，將導利而布之上下者也。使神人百物，無不得其極。」（國語周語上）

左傳桓公六年，季梁云：

「所謂道，忠於民而信於神也。上思利民，忠也；祝史正辭，信也。」

又莊公十年，曹劌曰：

「小惠未徧，民弗從也……小信未孚，神弗福也。」

國語惠王十五年，有神降於莘。內史過曰：

「國之將興，其君齊明衷正，精潔惠和。其德足以服其馨香，其惠足以同其民人。神饗而民聽，故明神降之。觀其政德，而均布福焉。國之將亡，其君貪冒辟邪，淫佚荒怠……民神怨痛，無所依懷。故神亦往焉，觀其苛慝，而降之禍……若由是觀之，其丹朱之神乎？」（周語上）

左傳僖公五年，宮之奇云：

「鬼神非人實親，惟德是依……如是則非德，民不和，神不享矣。若晉取虞而明德以薦馨香，神其吐之乎？」

國語晉語文公四年，胥臣曰：

「億甯百神而柔和萬民，故詩云：『惠於宗公，神罔時恫。』」

國語周襄王十八年，王曰：

「昔我先王之有天地也，規方千里，以爲甸服，以俟上帝山川百神之祀。」

第三章 孔子以前及其同時之宗教的哲學的思想

四七

左傳襄公十四年師曠曰：

「夫君，神之主也，民之望也。」

又昭公元年，劉定公曰：

「……其趙孟之謂乎……棄神人矣。神怒民叛，何以能久。」

以上所引，屢言百神，可知神之衆。神人並稱，而執政者之最大責任，在於「億甯百神而柔和萬民」。否則「神怒民叛」，必不能久。周襄王又以上帝與百神並稱，則上帝不在百神之內。內史過以有神降於莘之神爲丹朱之神，則至少所謂神之一部分，卽是人鬼。關於鬼之記載，左傳中有數處。墨子明鬼篇亦多述古代關於鬼之傳說。此對於鬼神之信仰以後漸衰。孔子「敬鬼神而遠之」；祭如在，祭神如神在。又曰：「未能事人，焉能事鬼？」蓋孔子對於鬼神之存在，已持懷疑之態度，姑存而不論。墨子則太息痛恨於人之不信鬼神，以致天下大亂，故竭力於「明鬼」。

漢書藝文志曰：

宇宙間事物，既皆有神統治之，故人亦立術數之法，以探鬼神之意，察禍福之機。

「數術者，皆明堂羲和史卜之職也。史官之廢久矣，其書既不能具，雖有其書而無其人。易曰：『苟非其人，道不虛行。』春秋時，魯有梓慎，鄭有裨窳，晉有卜偃，宋有子章。六國時，楚有甘公，魏有石申夫。漢有唐都，庶得麤情。……序數術爲六種。」

六種者，一天文。藝文志曰：

「天文者，序二十八宿，步五星日月，以紀吉凶之象，聖王所以參政也。易曰：『觀乎天文，以察時變。』」

……」

二歷譜。藝文志曰：

「歷譜者，序四時之位，正分至之節，會日月五星之辰，以考寒暑殺生之實。故聖王必正歷數以定三統服色之制。又以探知五星日月之會，凶阨之患，吉隆之喜，其術皆出焉。此聖人知命之術也。」

三五行。藝文志曰：

「五行者，五常之形氣也。書云：『初一日五行，次二曰羞用五事。』言進用五事以順五行也。貌言視

聽思心失而五行之序亂，五星之變作。皆出於律歷之數而分爲一者也。其法亦起五德終始，推其極則無不至。」

四著龜，藝文志曰：

「著龜者，聖人之所用也。書曰：『女則有大疑，謀及卜筮。』易曰：『定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫善於著龜。』是故君子將有爲也，將有行也，問焉而以言，其受命也如響。無有遠近幽深，遂知來物，非天下之至精，孰其能與於此？」

五雜占，藝文志曰：

「雜占者，紀百事之象，候善惡之徵。易曰：『占事知來。』衆占非一，而夢爲大。故周有其官，而詩載熊羆蛇象魚旒旗之夢，著明大人之占，以考吉凶，參卜筮。」

六形法，藝文志曰：

「形法者，大舉九州之勢，以立城郭室舍。形人及六畜骨法之度數，器物之形容，以求其聲氣貴賤吉凶。猶律有長短，而各徵其聲，非有鬼神，數自然也。然形與氣相首尾，亦有有其形而無其氣，有其氣而無其形，此精微之獨異也。」

此六種術數中，著龜雜占之見稱述於左傳者甚多。左傳中屢言「卜之」「筮之」卜者，龜也；筮者，著也。「衆占非一，而夢爲大。」左傳中所述占夢之事，皆用雜占之法也。左傳謂周內史叔服「能相人」。荀子中有「非相篇」，謂「古者有姑布子卿，今之世梁有唐舉，相人之形狀顏色，而知其吉凶妖祥，世俗稱之。」卽「形法」之術也。其天文歷譜五行三術，左傳中可見者，如昭公八年：

「楚滅陳，晉侯問於史趙曰：『陳其遂亡乎？』對曰：『未也。……陳，顛頊之族也。歲在鶉火，是以卒滅。陳將如之。今在析木之津，猶將復由。』」

又昭公九年：

「夏四月，陳災。鄭裨竈曰：『五年陳將復封，封五十二年而遂亡。……陳，水屬也。火，水妃也，而楚所相也。今火出而火陳，遂楚而建陳也。妃以五成，故曰五年。歲五及鶉火而後陳卒亡，楚克有之，天之道也。故曰二十五年。』」

又昭公十年：

「春，王正月，有星出於婺女。鄭裨竈言於子產曰：『七月戊子，晉君將死。』」

又昭公十五年：

「春，將禘於武公，戒百官。梓慎曰：『禘之日，其有咎乎！吾見赤黑之禋，非祭祥也，喪氣也，其在菑事乎？』」

又昭公十七年：

「冬，有星孛於大辰，西及漢。申須曰：『彗所以除舊布新也。天事恆象，今除於火，火必布焉。諸侯其有火災乎？』梓慎曰：『若火作，其四國當之……其宋衛陳鄭乎……其丙子若壬午作乎……』鄭裨施言於子產曰：『……若我用礪學玉瓚，鄭必不火。』」

又昭公十八年：

「春王二月，乙卯，周毛得殺毛伯過而代之。襄弘曰：『毛得必亡，是昆吾稔之日也……』」（昆吾修豎積熱以乙卯日與桀同壽）」

又昭公二十二年：

「夏，吳代越……史墨曰：『不及四十年，越其有吳乎？越得歲而吳伐之，必受其凶。』」
就此所引觀之，史趙、裨施、梓慎、申須、襄弘、史墨，皆即天然現象及其他「天之道」以預

測人事。其所用之術，有顯然爲「天文」者，有似雜「歷譜」「五行」者。要之所謂「天文」「歷譜」「五行」，皆注意於所謂「天人之際」，以爲「天道」「人事」互相影響。以後所謂陰陽五行家，皆卽此推衍，於中古哲學史中，有甚大勢力。

(二)天

於百神之外，又有天，帝。尙書湯誓云：

「有夏多罪，天命殛之。……予畏上帝，不敢不正。……致天之罰。」

在不足一百五十字之演說辭中，言天至於三次。詩商頌云：

「天命玄鳥，降而生商。……古帝命武湯。……方命厥后。……受命不殆。……殷受命咸宜。……」

(李萬)

在不滿百字之頌辭中，而言天帝及受命至於五次。國語云：

「虢公夢在廟，有神人面白毛虎爪執鉞立於西阿。公懼而走。神曰：『無走。帝命曰：『使晉襲於爾門。』』」

公拜稽首，覺，使史籀占之。對曰：『如君之言，則虜收也。天之刑神也。天事官成。』」(晉鼎)

詩書左傳國語中，言天，帝之處甚多，多指有人格的上帝。茲不能具引。據史闢之言，則天與神之關係，可以概見。大約上帝爲至高無上之權威，亦設官任職。諸神地位權力，次於上帝，而服從之。此正中國一般平民之宗教的信仰，蓋在古而已然者也。

在中國文字中，所謂天有五義：曰物質之天，即與地相對之天。曰主宰之天，即所謂皇天上帝，有人格的天。帝曰運命之天，乃指人生中吾人所無奈何者，如孟子所謂「若夫成功則天也」之天是也。曰自然之天，乃指自然之運行，如荀子天論篇所說之天是也。曰義理之天，乃謂宇宙之最高原理，如中庸所說「天命之爲性」之天是也。詩書左傳國語中所謂之天，除指物質之天外，似皆指主宰之天。論語中孔子所說之天，亦皆主宰之天也。

(四) 一部分人較開明之思想

但至春秋時，有一部分較開明之士，漸不信鬼神及所謂天道。如左傳莊公三十二年，史闢云：

「國將興，聽於民；國將亡，聽於神。」

昭公十八年，子產云：

「天道遠，人道邇，非所及也。何以知之？」

定公元年，仲幾曰：

「辭徵於人，宋徵於鬼，宋罪大矣。」

此雖未否認所謂天道及鬼神之存在，然對之已取「敬而遠之」之態度矣。

此外則即在甚早之時，亦已有試以陰陽之說，解釋宇宙間現象者。國語幽王二

年西周三川皆震，伯陽父曰：

「周將老矣。夫天地之氣，不失其序。若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能丞，於是地有地震。」

今三川實震，是陽失其所而鎮陰也。陽失而在陰，川原必塞。」（周語上）

左傳僖公十六年，「六鷁退飛過宋都，風也。」周內史叔興曰：

「是陰陽之氣，非吉凶所生也。吉凶由人……」

國語越王勾踐三年，（魯哀公元年）范蠡曰：

第三章 孔子以前及其同時之宗教的哲學的思想

「天道盈而不溢，盛而不驕，勞而不矜其功。夫聖人隨時以行，是謂守時。天時不作，弗爲人客。人事不起，弗爲之始。……惟地能包萬物以爲一，其事不失。生萬物，容畜禽獸。然後受其名而兼其利。美惡皆成，以養其生。時不至，不可強生。事不究，不可強成。……必有以知天地之恆制，乃可以有天地之成利。……因陰陽之恆，順天地之常。柔而不屈，強而不剛。……天因人，聖人因天。人自生之，天地行之，聖人因而成之。」

（接上）

以陰陽解釋宇宙現象，雖仍不免籠統混沌之譏，然比之以天帝鬼神解釋者，則較善矣。范蠡所說之天，爲自然之天，其言頗似老子，恐卽老學之先河也。

（五）人之發現

至於社會中之種種制度，人初亦以爲係天帝所制作，書曰：

「無曠庶官，天工人其代之。天敘有典，勅我五典五惇哉。天秩有禮，自我五禮有庸哉。……天命有德，

五服五章哉。天討有罪，五刑五用哉。」（皋陶謨）

又曰：

「天降下民，作之君，作之師。」（孟子）

又曰：

「皇帝清問下民……乃命三后，恤功於民。伯夷降典，折民惟刑。禹平水土，主名山川。稷降播種，農殖嘉穀。三后成功，惟殷於民。」（呂刑）

詩云：

「天生烝民，有物有則。」（大雅·烝民）

又云：

「不識不知，順帝之則。」（大雅·皇矣）

「帝之則」即上帝所制之禮教制度也。古時希臘諸國之制度，其人亦以為係神所制作，蓋古人大都有此種見解也。

及春秋之世，漸有人試與各種制度以人本主義的（Humanistic）解釋，以為各種制度皆人所設，且係為人而設。鄭桓公時，史伯云：

「夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸之。若以同裨同，盡乃棄矣。故先王以土

與金木水火雜以成百物。是以和五味以調口，剛四支以衛體，和六律以聽耳，正七體以役心，平八索以成人，建九紀以立純德，合十數以訓百體，出千品，具萬方，計儻事，材兆物，收經入，行藝極。故王者居九駭之田，收經入以食兆民。周訓而能用之，和樂如一。夫如是，和之至也。於是乎先王聘后於異姓，求財於有方，擇臣取諫工，而講以多物，務和同也。聲一無聽，物一無文，味一無果，物一不講。」（國語鄭語）

此提出「和」「同」二字，以說明禮樂及各種制度所以須豐繁。後來晏子亦有類此之議論。左傳昭公二十年云：

「齊侯至自田，晏子侍於罇臺。子猶馳而造焉。公曰：『唯據與我和夫。』晏子對曰：『據亦同也。焉得為和？』公曰：『和與同異乎？』對曰：『異。和如羹焉，水火醯醢鹽梅，以烹魚肉，燀之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以洩其過。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所謂可而有否焉，臣獻其否以成其可。君所謂否而有可焉，臣獻其可以去其否。是以政平而不干，民無爭心。故詩曰：『亦有和羹，既戒既平，饜餼無言，時靡有爭。』先王之濟五味，和五聲也，以平其心，成其政也。聲亦如味。一氣，二體，三類，四物，五聲，六律，七音，八風，九歌，以相成也。清濁，小大，短長，疾徐，哀樂，剛柔，遲速，高下，出入，周疏，以相濟也。君子聽之，以平其心，心平德和，故詩曰：『德音不瑕。』今據不然。君所謂可，據亦曰可。君所謂否，據亦曰否。若以水濟水，誰能食之。若琴

瑟之專壹，誰能聽之。同之不可也如是。」

此外說禮樂政刑之起源及其功用者，左傳桓公二年，臧哀伯曰：

「君人者將昭德塞違，以臨百官，猶懼或失之。故昭令德以示子孫。是以清廟茅屋，大路越席，大羹不致，粢食不絜，昭其儉也。衮冕黻珽，帶裳幅舄，衡紕紘纒，昭其度也。藻率鞶鞶，鞶厲游纒，昭其數也。火龍黼黻，昭其文也。五色比象，昭其物也。錫鸞和鈴，昭其聲也。三辰旅旗，昭其明也。夫德儉而有度，聲降有數，文物以紀之，聲明以發之，以照臨百官，百官於是乎戒懼，而不敢易紀律。」

又昭公六年，叔向詰子產書曰：

「昔先王議事以制，不爲刑辟，懼民之有爭心也，猶不可禁禦。是故閑之以義，糾之以禮，守之以信，奉之以仁。制爲祿位以勸其從，嚴斷刑罰以威其淫。懼其未也，故誨之以忠，聳之以行，教之以務，使之以和，臨之以敬，泣之以彊，斷之以剛。猶求聖哲之上，明察之官，忠信之長，慈惠之師，民於是乎可任使也，而不生禍亂。民知有辟，則不怠於上，並有爭心，以徵於書，而徵幸以成之，弗可爲矣。夏有亂政而作禹刑，商有亂政而作湯刑，周有亂政而作九刑。三辟之興，皆叔世也。今吾子相鄭國，作封疆，立謗政，制參辟，鑄刑書，將以靖民，不亦難乎！」

此反對子產之公布刑法，雖爲守舊的見解，然固能與刑法以人本主義的解釋也。又

昭公二十五年，子太叔曰：

「吉也。聞諸先大夫子產曰：『夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民實則之。則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。氣爲五味，發爲五色，章爲五聲，淫則昏亂，民失其性。是故爲禮以奉之。爲六畜，五牲，三犧，以奉五味；爲九文，六采，五章，以奉五色；爲九歌，八風，七音，六律，以奉五聲；爲君臣，上下，以則地義；爲夫婦，外內，以經二物；爲父子，兄弟，姑姊，甥舅，昏媾，姻亞，以象天明；爲政事，庸力，行務，以從四時；爲刑罰，威獄，使民畏忌，以類其震曜殺戮；爲溫慈，惠和，以效天之生殖長育。民有好惡，喜怒，哀樂，生於六氣，是故審則宜類，以制六志。哀有哭泣，樂有歌舞，喜有施舍，怒有戰鬪。喜生於好，怒生於惡。是故審行信令，禍福實罰，以制死生。生，好物也；死，惡物也；好物，樂也；惡物，哀也。哀樂不失，乃能協於天地之性，是以長久。』」

卽祭祀，亦有人與以人本主義的解釋。觀射父曰：

「祀所以昭孝息民，撫國家，定百姓也，不可不已。夫民氣縱則底，底則滯，滯久而不振，生乃不殖，其用不從。其生不殖，不可以封。是以古者先王日祭，月享，時類，歲祀。諸侯舍日，卿大夫舍月，士庶人舍時，天子循祀，羣神品物，諸侯祀天地三辰及其土之山川，卿大夫祀其禮，士庶人不過其祖。日月會於龍驤，土氣含收，

天明昌作，百嘉備舍，羣神頻行，國於是乎蒸嘗，家於是乎嘗祀。百姓夫婦，擇其令辰，奉其犧牲，敬其黍盛，絜其蕪除，慎其采服，醴其酒醴，帥其子姓，從其時享，虔其祝宗，道其順辭，以昭祀其先祖。肅肅濟濟，如或臨之。於是乎合其州鄉朋友婚姻，比爾兄弟親戚；於是乎弭其百苛，殄其讒慝，合其嘉好，結其親暱，儻其上下，以申固其姓。上所以教民虔也，下所以昭事上也。天子禘郊之事，必自射其牲，王后必自春其黍。諸侯宗廟之事，必自射牛，割羊擊豕，夫人必自春其醴。况其下之人，其誰啓不戰戰兢兢，以事百神。天子親春禘郊之盛，王后親纁其服，自公以下，至於庶人，其誰敢不齊肅恭敬，致力於神。民所以攝固者也，若之何其舍之也。」

(國語卷下)

國語展禽曰：

「夫祀，國之大節也，而節，政之所成也，故慎制祀以爲國典……夫聖王之制祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能扞大患則祀之，非是族也，不在祀典。昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百穀百蔬。夏之興也，周棄繼之，故祀以爲稷。共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以爲社。黃帝能成命百物，以明民共財，顓頊能修之，帝嚳能序三辰以固民，堯能單均刑法以儀民，舜勤民事而野死，鯀鄩洪水而殛死，禹能以德修鯀之功，契爲司徒而民輯，冥勤其官而水死，湯以寬

治民而除其邪。稷勤百穀而山死。文王以文昭。武王去民之穢。故有虞氏禘黃帝而祖顓頊，郊堯而宗舜。夏后氏禘黃帝而祖顓頊，郊稷而宗禹。商人禘舜而視契，郊冥而宗湯。周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。幕能帥顓頊者也，有虞氏報焉。杼能帥禹者也，夏后氏報焉。上甲微能帥契者也，商人報焉。高圉大王能帥稷者也，周人報焉。凡禘郊祖宗，報此五者，國之典祀也。加之以社稷山川之神，皆有功烈於民者也。卽前哲令德之人，所以爲明質。及天之三辰，民所以瞻仰也。及地之五行，所以生植也。及九州名山川澤，所以出財用也。非是，不在祀典。」（魯語上）

各種制度，既皆受人本主義的解釋，則所謂君者，亦失其聖神不可侵犯之尊嚴。國語魯語云：

「晉人殺厲公，遶人以告。成公在朝。公曰：『臣殺其君，誰之過也？』大夫莫對。里罕曰：『君之過也。夫君人者，其威大矣。失威而至於殺，其過多矣。且夫君也者，將牧民而正其邪者也。若君縱私回而棄民事，民旁有隱，無由省之，益邪多矣。若以邪臨民，陷而不振，用善不肯專，則不能使。至於殄滅而莫之恤也，將安用之？」

左傳昭公三十二年曰：

「趙簡子問於史墨曰：『季氏出其君，而民服焉，諸侯與之。君死於外，而莫之或罪也。』」對曰：「物生有兩，有三，有五，有陪貳。故天有三辰，地有五行，體有左右，各有妃耦。王有公，諸侯有卿，皆有貳也。天生季氏，以貳魯侯，爲日久矣。民之服焉，不亦宜乎。魯君世從其失，季氏世修其勤。民忘君矣，雖死於外，其誰矜之！社稷無常奉，君無常位，自古以然。故詩曰：『高岸爲谷，深谷爲陵。』三后之姓，於今爲庶。主所知也。」

此以臣弑其君爲可，在當時實一種革命的言論也。雖「左氏浮誇」，其所述此諸人之言，難免無增加文飾，然此諸人之言之根本意思，則固皆有人本主義之傾向也。希臘「智者」普魯太哥拉斯 (Protagoras) 有言：「人爲一切事物之準則。」 (Man is the measure of all things) 上所引諸人之言，亦有此意。不過諸人或爲世業之史官，或爲從政之貴族，不能如希臘「智者」之聚徒講學，宣傳主張。所以中國思想史上權威之地位，不得不讓孔墨等後起諸子佔據也。

向來所謂經學，今文家以六藝爲孔子所作，古文家以六藝爲孔子所述。其說雖不同，要皆以爲孔子與六藝有密切關係也。今謂所謂六藝，乃春秋時固有之學問，先孔子而存在，孔子實未制作之。

關於孔子未嘗制作六藝之證據，前人及時人已舉許多。余於另文中亦已言之，

(見漢學源流第二期)

茲不具論。但孔子雖未曾制作六藝，而却曾以六藝教弟子。故後人以

六藝爲特別與孔子有密切關係，亦非毫無根據。以六藝教人，並不必始於孔子。據國語，士燮教楚太子之功課表中，已卽有「詩」、「禮」、「樂」、「春秋」、「故志」等。左傳國語中所載當時人物應答之辭，皆常引「詩」、「書」；他們交接受用「禮」，卜筮用「易」。可見當時至少一部分的貴族人物，皆受過此等教育。不過孔子却是以六藝教一般人之第一人。此點下文再詳提。現在我們只說，孔子之講學，與其後別家不同。別家皆注重其自家之一家言，如莊子天下篇所說，墨家弟子誦墨經。但孔子則是教育家。他講學目的，在於養成「人」，養成爲國家服務之人，並不在於養成某一家的學者。所以他教學生讀各種書，學各種功課。所以顏淵說：「博我以文，約我以禮。」(論語子

《莊子》天下篇講及儒家，即說：「詩」以道志，「書」以道事，「禮」以道行，「樂」以道和，「易」以道陰陽，「春秋」以道名分。此六者正是儒家教人之六種功課。

惟其如此，所以孔子弟子之成就，亦不一律。論語謂：「德行：顏淵、閔子騫、政事：冉有、季路；言語：宰我；子貢；文學：子游、子夏。」（先進）又如子路之「可使治賦」，冉有之「可使爲宰」，公西華之「可使與賓客言」，皆能「爲千乘之國」辦事。（論語公治長）可見孔子教弟子，完全欲使之成「人」，不是教他做一家的學者。

孔子以其時已有之成書教人，教之之時，略加選擇，或亦有之教之之時，更可隨時引申，如下節所說。如以此等隨時選擇講解，「爲刪正六經」，則孔子實可有「刪正」之事，不過此等「刪正」實無非常的意義而已。後來儒家因仍舊貫，仍繼續用六藝教人，恰又因別家只講自家新學說，不講舊書，因之六藝遂似專爲儒家所有，爲孔子所制作，而刪正（如果有刪正）亦即似有重大意義矣。

《漢書·藝文志》以爲諸子皆六藝之「支流餘裔」，莊子天下篇，似亦同此見解。此言亦並非毫無理由，因所謂六藝本來是當時人之共同知識，自各家專講其自己之

新學說後，而六藝乃似爲儒家之專有品，其實原本是大家共有之物也。但以爲各家之學說，皆六藝中所已有，則不對耳。

總之，孔子是一教育家。「述而不作，信而好古」（論語述而）「爲之不厭，誨人不倦」

（全上）正孔子爲其自己所下之考語。

由此觀之，孔子只是一個「老教書匠」；但在中國歷史中，孔子仍佔一極高地。吾人以爲：

（一）孔子是中國第一個使學術民衆化的，以教育爲職業的，「教授老儒」；他開戰國講學遊說之風；他創立，至少亦發揚光大，中國之非農非工非商非官僚之士之階級。

（二）孔子的行爲，與希臘之「智者」相彷彿。

（三）孔子的行爲及其在中國歷史之影響，與蘇格拉底之行爲及其在西洋歷史上之影響，相彷彿。

上文已說，士賡教楚太子之功課表中，已有「詩」「禮」「樂」「春秋」

「故志」等。但此等教育，並不是一般人所能受。不但當時之平民未必有機會受此等完全教育，即當時之貴族亦未必盡人皆有受此等完全教育之機會。韓宣子係晉世卿，然於到魯辦外交之時，觀太史氏書，始得「見『易象』與『魯春秋』」。（左傳昭公二年）季札亦到魯方能聽各國之詩與樂，（左傳襄公廿九年）可見「易」「春秋」「樂」「詩」等在當時乃是極名貴的典籍學問。

孔子則抱定「有教無類」（論語衛靈公）之宗旨，「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉」。（論語述而）如此大招學生，不問身家，凡繳學費者即收，一律教以各種功課，教讀各種名貴典籍，此實一大解放也。故以六藝教人，或不始於孔子，但以六藝教一般人，使六藝民衆化，實始於孔子。

說孔子是第一個以六藝教一般人者，因在孔子以前，在較可靠的書內，吾人未聞有人曾經大規模的，號招許多學生而教育之；更未聞有人有「有教無類」之說。在孔子同時，據說有少正卯，「其居處足以撮徒成黨，其談說足以飾褒榮衆，其強禦足以反是獨立」。（孔子家語）據說少正卯也曾大招學生，「孔子門人三盈三虛，惟顏淵不

去。」（漸趨）莊子說：「魯有兀者王骀，從之遊者與仲尼相若。」（備考）不過孔子誅少正卯事，昔人已謂不可靠，少正卯之果有無其人，亦不可知。莊子寓言十九，王骀之「與孔子中分魯」更不足信。故大規模招學生而教育之者，孔子是第一人。以後則各家蜂起，競聚生徒，然此風氣實孔子開之。

孔子又繼續不斷遊說于君，帶領學生，周遊列國。此等舉動，前亦未聞，而以後則成爲風氣，此風氣亦孔子開之。

再說孔子以前，未聞有不農不工不商不仕，而只以講學爲職業，因以謀生活之人。古時除貴族世代以做官爲生者外，我們亦嘗聞有起於微賤之人物。此等人物，在未仕時，皆或爲農或爲工或爲商，以維持其生活。孟子說：

「舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。」（管子）

孟子之言，雖未必盡可信，但孔子以前，不仕而又別不事生產者，實未聞有人。左傳中說：「冀缺未仕時，亦是以農爲業。」（僖公卅三年）孔子早年據孟子說，亦嘗爲貧而仕，「嘗

爲委吏矣。」「嘗爲乘田矣。」（論語下）但自「從大夫之後」大收學生以來，卽純以講學爲職業，爲謀生之道。不但他自己不治生產，他還不願教弟子治生產。樊遲「請學稼」，「請學爲圃」，孔子說：「小人哉樊須也。」（論語子路）子貢經商，孔子說：「賜不受命而貨殖焉，億則屢中。」（論語先進）他這種不治生產的辦法，頗爲其時人所詬病。據論說所說，荷篠丈人謂孔子：「四體不動，五穀不分。」（微子）此外晏嬰亦說：

「夫儒者滑稽而不可軌法；倨傲自順，不可以爲下；崇喪遂哀，破產厚葬，不可以爲俗；游說乞貨，不可

以爲國。」（史記孔子世家）

莊子亦載盜跖謂孔子：

「爾作言造語，妄稱文武……多辭繆說，不耕而食，不織而衣，搖唇鼓舌，擅生是非，以迷天下之主，使

天下學士，不反其本，妄作孝弟，而徼倖於封侯富貴者也。」（盜跖）

此等批評，未必果是晏嬰盜跖所說，莊子中所說，尤不可認爲實事。但此等批評，則是當時可能有者。

戰國時之有學問而不仕者，亦尙有自食其力之人。如許行「其徒數十人，皆衣

褐，捆屨，織席，以爲食。」（孟子滕文公）陳仲子「身織屨，妻辟蠶」（全上）以自養。但孟子則不以爲然。孟子自己是「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯。」此其弟子彭更卽以爲「泰」。（全上）他人當更有批評矣。孟子又述子思受養的情形，說：

「繆公之於子思也，亟問亟饋鼎肉。子思不悅於卒也，標使者出諸大門之外，北面稽首而不受，曰：『今而後知君之犬馬畜僕。』……曰：『政聞國君欲養君子，如何斯可謂養矣。』曰：『以君命將之，再拜稽首而受。其後廩人繼粟，庖人繼肉，不以君命將之。』子思以爲鼎肉使己僕僕爾亟拜也，非養君子之道也。」

（萬章下）

觀此可知儒家之一種風氣。惟其風氣如此，於是後來卽有一種非農，非工，非商，非官僚之「士」，不治生產而專待人之養己。此士之階級，孔子以前，似亦無有。以前所謂士，多係大夫士之土，或係男子軍士之稱，非後世所謂士農工商之士也。

【註】按國語齊語中所謂士農商之士，似指軍士，詳見燕京學報第二期拙作文中。

此種士之階級只能作兩種事情，卽做官與講學。直到現在，各學校畢業生，無論其學校爲農業學校或工業學校，仍只有當教員做官兩條謀生之路，此所謂

「仕而優則學，學而優則仕。」（論語子張）

孔子即是此階級之創立者，至少亦是其發揚光大者。

此種階級，為後來法家所痛惡。韓非子說：

「博習辯智如孔墨，孔墨不耕耨，則國何得焉？修孝寡欲如曾史，曾史不戰攻，則國家何利焉？」（韓非子八說）

又曰：

「儒以文亂法，俠以武犯禁……今修文學習言談，則無耕之勞而有富之實，無戰之危而有貴之尊，

則人孰不為也？」（韓非子五蠹）

孔子與希臘「智者」，其行動頗相彷彿。他們都是打破以前習慣，開始正式招

學生而教育之者。「智者」向學生收學費，以維持其生活，此層亦大為當時所詬病。孔

子說：「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。」他雖未必收定額學費，但如「贄」之類，必一

定收，孔子雖可靠國君之養，未必專靠弟子之學費維持生活，但其弟子之多，未嘗不

是其有受養資格之一。在中國歷史中，孔子始以講學為職業，因以維持生活。此言並

不損害孔子之價值，因為生活總是要維持的。

孔子還有一點與「智者」最相似。「智者」都是博學多能的人，能教學生以各種功課，而其主要目的，在使學生有作政治活動之能力。孔子亦博學多能，所以

「達巷黨人曰：『大哉孔子，博學而無所成名。』」（論語子罕）

「太宰問於子貢曰：『夫子聖者與，何其多能也？』子貢曰：『固天縱之將聖，又多能也。』」（同上）

孔子教人亦有各種功課，即所謂六藝是也。至於政治活動，亦為孔子所注意，其弟子可在「千乘之國」，「治賦」，「為宰」。季康子問仲由，賜，求，「可使從政也與？」孔子說：

「由也果，賜也達，求也藝。」於從政乎何有？（論語雍也）此即如現在政府各機關

之向各學校校長要人，而校長即加考語薦其畢業生一樣。

孔子頗似蘇格拉底。蘇格拉底本亦是「智者」。其不同在他不向學生收學費，不實知識。他對於宇宙問題，無有興趣；對於神之問題，接受傳統的見解。孔子亦如此，如上文所說。蘇格拉底自以為負有神聖的使命，以覺醒希臘人為己任。孔子亦然，所以有「天生德於予」，「天之未喪斯文，匡人其如予何？」之言。蘇格拉底以歸納法

求定義，（亞力士多德說）以定義爲吾人行爲之標準。蘇格拉底注重人之道德的性質。孔子亦視人之「仁」較其「從政」之能力爲尤重。故對於子路，冉有，公西華，雖許其能在「千乘之國」，「治賦」，「爲宰」，「與賓客言」，而獨不許其爲「仁」。（論語公治長）蘇格拉底自己未著書，而後來著書者多假其名。（如柏拉圖之對話）孔子亦不著書，而後來各書中「子曰」極多。蘇格拉底死後，其宗派經柏拉圖，亞力士多德之發揮光大，遂爲西洋哲學之正統。孔子之宗派，亦經孟子荀子之發揮光大，遂爲中國哲學之正統。此但略說，下文另詳。

卽孔子爲中國蘇格拉底之一端，卽已占甚高之地位。况孔子又爲使學術普遍化之第一人，爲士之階級之創立者，至少亦係其發揚光大者；其建樹之大，蓋又超過蘇格拉底矣。

（二）孔子對於傳統的制度及信仰之態度

上文謂中國文化至周而具規模，周之典章制度雖不必盡爲文王周公所制作，

如經學古文家所說，然文王周公，爲創造周代文化之主要人物，似可認爲事實。魯爲周後，宗周文物，在魯者較他國爲獨多，祝佗曰：

「周公相王室以尹天下，於周爲睦，分魯公以大路大旂……以昭周公之明德，分之士田陪敦，祝宗卜史，備物典策，官司彝器。」（左傳定公四年）

季札聘魯「觀於周樂。」（左傳襄公廿九年）韓宣子聘魯，「觀書於太史，見易象與魯春秋，曰：『周禮盡在魯矣，吾乃今知周公之德與周之所以王也。』」（左傳昭公三年）觀此諸人所稱述，可知在文物方面，魯本爲宗周之縮影。及乎「赫赫宗周，褒姒滅之，」平王東遷，文物必多喪失，於是宗周文物，或必在魯乃可盡見也。

孔子平生以好學自負，故曰：

「吾非生而知之者，好古敏以求之也。」（論語述而）

又曰：

「十室之邑必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」（論語公冶長）

又曰：

〔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。〕（論語八）

〔孔子生於魯國，周禮之文獻足徵，故孔子對於周禮知之深而愛之切。故曰：

〔周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。〕（論語八）

惟其「從周」，故孔子一生以能繼文王周公之業爲職志，其畏於匡，則曰：

〔文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後起者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予

何！〕（論語子罕）

自述其志，則曰：

〔如有用我者，吾其爲東周乎？〕（論語陽貨）

爲東周者，使宗周之文化，完全實現於東土也。及孔子自嘆其衰，則曰：

〔久矣吾不復夢見周公。〕（論語述而）

後世經學家主古文者，謂六藝爲周公所作而孔子述之，主今文者謂孔子作春秋自比文王。雖皆未必合事實，要之孔子自己所加於自己之責任，爲繼文王周公之業，則

甚明也。

惟其如此，故後之儒家，皆以周公孔子並稱。孟子曰：

「陳良楚產也，悅周公仲尼之道，北學於中國。」（孟子滕文公上）

荀子曰：

「孔子仁知且不蔽，故學亂術足以爲先王者也。一家得周道，舉而用之。故德與周公齊，名與三王並。」

（荀子解蔽）

漢人亦謂孔子繼周公之道，淮南子曰：

「孔子修成康之道，述周公之訓。」（要略）

司馬遷曰：

「周公卒五百歲而有孔子。」（史記自敘）

孔子「述而不作，信而好古」，其所述者，卽周禮也。

孔子對於周禮，知之深而愛之切，見當時周禮之崩壞，卽不禁太息痛恨。故見季氏八佾舞於庭，謂爲「不可忍」。見「季氏旅於泰山」，曰：「嗚呼，曾謂泰山，不如林

放乎？管仲「有反坫」孔子謂爲「不知禮」。（以上見論語八份）「陳成子弑簡公，孔子沐浴而朝，告於哀公曰：『陳桓弑其君，請討之。』」（論語靈問）至孔子自身行事，則自以「從大夫之後，不可徒行」。（論語先進）鄉黨所紀起居飲食儼然貴族。非必孔子之好闊，蓋不如是則「非禮也」。

至對於傳統的信仰之態度，孔子亦是守舊的。論語中言及天者：

「王孫賈問曰：『與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？』」子曰：『不然，獲罪於天，無所禱也。』」（八份）

「子見南子，子路不悅。夫子矢之曰：『予所否者，天厭之！天厭之！』」（雍也）

「子疾病，子路使門人爲臣。病間，曰：『久矣夫，由之行詐也，無臣而爲有臣，吾誰欺，欺天乎？』」（子罕）

「顏淵死，子曰：『噫！天喪予！天喪予！』」（先進）

「子曰：『不怨天，不尤人，下學而上達。知我者其天乎！』」（憲問）

據上所引，可知孔子之所謂天，乃一有意志之上帝，乃一「主宰之天」。至言「天之未喪斯文也，匡人其如予何」，則直以「天將以夫子爲木鐸」自居矣。

論語中之言及命者：

也
「伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：『亡之命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！』」（雅也）

「子曰：『道之將行也與命也，道之將廢也與命也，公伯察其如何！』」（憲問）

「孔子曰：『君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。』」（季氏）

若天爲有意志之上帝，則天命亦應卽上帝之意志也。

惟孔子對於鬼神，則似有較新的見解，論語中言及鬼神者：

「祭如在，祭神如神在。」（八佾）

「子曰：『務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。』」（雍也）

「季路問事鬼神，子曰：『未能事人，焉能事鬼？』曰：『敢問死？』曰：『未知生，焉知死？』」（先進）

以「敬鬼神而遠之」爲知，則不遠之者爲不知矣。旣以不遠之者爲不知，又何必敬之後來儒家，答此問題，遂成一有系統的「祭祀觀」。詳下第十四章中。今所須注意者，則孔子於此提出一知字。則對於當時之迷信，必有許多不信者。故「子不語怪力亂神。」（論語述而）

(三)正名主義

孔子目覩當時各種制度之崩壞，以爲「天下無道」而常懷想「天下有道」之時，故曰：

「天下有道，則禮樂征伐，自天子出。天下無道，則禮樂征伐，自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。」(論語季氏)

又曰：

「祿之去公室，五世矣。政逮於大夫，四世矣。故夫三桓之子孫微矣。」(全上)

孔子以爲政治上社會上各種級階之破壞，皆自上始。「禮樂征伐，自諸侯出」則十世以後，必又降而「自大夫出」。「自大夫出」則五世以後，必「陪臣執國命」而「三桓之子孫微矣」。「陪臣執國命」則三世以後，庶人必有起者。此卽孟子所謂「苟爲後義而先利，不奪不蹙」者也。

處此情形之下，孔子以爲苟欲「撥亂世而反之正」，則莫如使天子仍爲天子，諸侯仍爲諸侯，大夫仍爲大夫，陪臣仍爲陪臣，庶人仍爲庶人，使實皆如其名，此卽所謂正名主義也。孔子認此爲極重要，故論語云：

「子路曰：『衛君待子而爲政，子將奚先？』子曰：『必也正名乎！』」（子路）

「齊景公問政於孔子，孔子對曰：『君君，臣臣，父父，子子。』公曰：『善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，烏得而食諸？』」（顏淵）

蓋一名必有一名之定義，此定義所指，卽此名所指之物之所以爲此物者，亦卽此物之要素或概念也。如「君」之名之定義之所指，卽君之所以爲君者。「君君，臣臣，父父，子子」，上君字乃指事實上之君，下君字乃指君之名，君之定義。臣父子均如此例。若使君臣父子皆如其定義，皆盡其道，則「天下有道」矣。孔子目觀當時之「君不君，臣不臣，父不父，子不子」，故感慨係之，而借題發揮曰：

「觚不觚，觚哉！觚哉！」（論語雅也）

孔子以爲當時因名不正而亂，故欲以正名救時之弊也。

孔子以爲當時名之不正皆自上始，故「反正」亦須自上始。論語云：

「季康子問政，子曰：『政者，正也，子率以正，孰敢不正。』」（顏淵）

「季康子患盜，問於孔子，孔子曰：『苟子之不欲，雖賞之不竊。』」（全上）

「季康子問政於孔子曰：『如殺無道，以就有道，何如？』孔子對曰：『子爲政，焉用殺？子欲善而民善

矣。君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。』」（全上）

蓋在貴族政治時代，人民毫無知識，「君子」卽貴族之行爲，對於小人卽庶人，固有甚大影響也。

普通以爲孔子欲實行其正名主義而作春秋。據孟子說，孔子作春秋之目的及功用，在使「亂臣賊子懼」。然左傳宣公二年，趙穿弑晉靈公。

「太史書曰：『趙盾弑其君，』以示於朝。宣子曰：『不然。』曰：『子爲正卿，亡不越境，反不討賊，非子而誰？』……孔子曰：『董狐，古之良史也，書法不隱。』」

又左傳襄公廿五年，崔杼弑齊莊公。

「太史書曰：『崔杼弑其君。』崔子殺之。其弟嗣書而死者二人。其弟又書，乃舍之。南史氏聞太史盡

死，執簡以往，聞既書矣，乃還。」

據此則至少春秋時晉齊二國太史之史筆，皆能使「亂臣賊子懼」，不獨春秋爲然。蓋古代史官，自有其紀事之成法也。孟子說：

「晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。其事則齊桓晉文，其文則史，其義則丘竊取之矣。」（孟子雜說）

「其義」不止是春秋之義，實亦是乘及檮杌之義，觀於董狐史筆，亦可概見。孔子只「取」其義，而非「作」其義。孟子此說，與其孔子作春秋之說不合，而却似近於事實。

但亦或因魯是周公之後，「禮義之邦」，所以魯之春秋，對於此等書法，格外認真。韓宣子聘魯觀書於太史氏，特注意於「魯春秋」，或「魯春秋」果有比「晉之乘」，「楚之檮杌」較特別之處，所以在孔子以前，已有人以春秋爲教人之教科書。楚莊王使士亶傳太子箴，士亶問於申叔時。叔時曰：

「教之春秋而爲之箴，善而抑惡焉，以戒勸其心。」（國語楚語上）

可見春秋早已成教人之一種課本。但此皆在孔子成年以前，所以皆與孔子無干。

春秋之「善善抑惡」，誅亂臣賊子，「春秋以道名分」，（莊子天下篇）孔子完全贊成。不過按之事實，似乎不是孔子因主張正名而作春秋，如傳說所說，似乎是孔子取春秋等書之義而主張正名，孟子所說其義則丘「竊取」者是也。

（四）孔子以述爲作

孔子「述而不作」，春秋當亦不能例外。不過孔子能將春秋中及其他古史官之種種書法歸納爲正名二字，此實即將春秋加以理論化也。孔子對於中國文化之貢獻，即在於開始試將原有的制度，加以理論化，與以理論的根據。論語云：

「宰我問：『三年之喪，期已久矣。君子三年不爲禮，禮必壞；三年爲樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期已可矣。』子曰：『食夫稻，衣夫錦，於女安乎？』曰：『安。』『女安則爲之。』夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也。今女安則爲之。」宰我出，子曰：『子之不仁也。子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛，於其父母乎？』」（陽貨）

此孔子將三年之喪之制度，加以理論的根據也。

「註」或謂三年之喪之制，乃孔子所定，然左傳謂「叔向曰：『王一歲而有三年之喪二焉。……三年之喪，雖貴遂服，禮也。王雖弗遂，安樂以早，亦非禮也。』」（昭公十五年）觀此則三年之喪，本「天下之通喪也」。不過在孔子時，行者已不多，故王亦「弗遂」。孔子又提倡之，且與以理論的根據。

卽孔子之以六藝教人，亦時有新意。正名主義卽孔子自春秋及其他古史官之書法中所歸納而得之理論，上文已述。此外子貢因詩之「巧笑倩兮，美目盼兮」而悟及「禮後乎」。孔子許爲「可與言詩」。（論語八佾）又云：

「詩三百一言以蔽之，曰：『思無邪。』」（論語爲政）

「詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨。邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。」（論語陽貨）

可見孔子講詩，注重於其中之道德的意義，不是只練習應對，只求「使於四方，不辱君命」矣。論語又云：

「或謂孔子曰：『子奚不爲政？』子曰：『書云：『孝乎惟孝，友於兄弟，』施於有政，是亦爲政，奚其爲

爲政？」（論語爲政）

此以「齊家」爲「治國」之本，可見孔子講書，已注重於引申其中之道德的教訓，

不只記其中之言語事迹矣。論語又云：

「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。』」（論語八佾）

孔子又云：

「禮之用，和爲貴，先王之道斯爲美。」（論語學而）

又云：

「禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉！」（論語陽貨）

又云：

「樂其可知也，始作翕如也，從之純如也，皦如也，繹如也，以成。」（論語八佾）

可見孔子講禮樂，已注重「禮之本」及樂之原理，不只講其形式節奏矣。孔子又云：

「南人有言曰：『人而無恆，不可以作巫醫。』善夫。『不恆其德，或承之羞。』」子曰：『不占而已矣。』」

（論語子路）

「不恆其德，或承之羞」爲易恆卦爻辭，可見孔子講易，已注重於引申卦爻辭之意義，不只注重於筮占矣。此非只「述而不作」實乃以述爲作也。此種精神，此種傾向，

傳之於後來儒家，孟子荀子及所謂七十子後學，大家努力於以述爲作，方構成儒家思想。所以易是本有，是儒家所述，而繫詞文言等，則儒家所作，而易在思想史上的價值，亦卽在繫詞文言等。春秋是本有，是儒家所述，而公羊等傳則是儒家所作，而春秋在思想史上的價值，亦卽在公羊等傳。儀禮是本有，是儒家所述，而禮記則儒家所作，而禮記在思想史上的價值，則又遠在儀禮之上。由此言之，所謂古文家以爲六經皆史，孔子只是述而不作，固然不錯，而所謂今文家以爲孔子只是作而不述，亦非毫無根據。由此言之，後來之以孔子爲先聖兼先師，卽所謂至聖先師，亦非無因。因爲若使周易離開繫詞文言等，不過是卜筮之書；春秋離開公羊等傳，不過是「斷爛朝報」；儀禮離開禮記，不過是一禮單，此等書卽不能有其在二千年間所已有之影響。在中國歷史中，自漢迄清，有大影響於人心者，非周易，而乃帶繫詞文言等之周易；非春秋，而乃帶公羊等傳之春秋；非儀禮，而乃有禮記爲根據的儀禮。不過所謂今文家及以孔子爲至聖先師者，應知其所謂孔子，已非歷史的孔子，而乃是理想的孔子，儒家之理想的代表。

(五)直,仁,忠,恕

上文謂孔子講禮,注重「禮之本」。論語云:

「子夏問曰:『詩云:『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:『起予者商也,始可與言詩已矣。』」(八佾)

子夏以「繪事後素」而悟及「禮後」,蓋人必有真性情,然後可以行禮,猶美女之必先有巧笑美目,然後可施脂粉也。否則禮爲虛僞形式,非惟不足貴,且亦甚可賤矣。故孔子曰:

「人而不仁如禮何!人而不仁如樂何!」(論語八佾)

不仁之人,無真性情,雖行禮樂之文,適足增其虛僞耳。孔子云:

「君子義以爲質,禮以行之,孫以出之,信以成之。」(論語衛靈公)

蓋禮「質」須相副而行也。

孔子注重人之有真性情,惡虛僞,尙質直;故論語中屢言直。孔子曰:

「人之生也直，枉之生也，幸而免。」（語論雍也）

直者內不以自欺，外不以欺人，心有所好惡而如其實以出之者也。論語又云：

「葉公語孔子曰：『吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。』」孔子曰：『吾黨之直者異於是，父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。』」（子路）

直者由中之謂，稱心之謂。其父攘人之羊，在常情其子決不願其事之外揚，是謂人情如我中心之情而出之，卽直也。今乃至證明其父之攘人羊，是其人非估名買直，卽無情不仁，故不得爲眞直也。論語又云：

「子曰：『執謂微生高直，或乞醯焉，乞諸其隣而予之。』」（公治長）

直者內忖諸己者也，曲者外揣於人者也。家自無醯，則謝之可矣。今惟恐人之不樂我之謝，而必欲給其求，是不能內忖諸己，而已不免揣人意向爲轉移，究其極將爲巧言令色，故不得爲直也。孔子曰：

「巧言令色足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。」（論語公治長）

恥之者，恥其不直也。論語又云：

「子貢問曰：『鄉人皆好之，何如？』子曰：『未可也。』曰：『鄉人皆惡之，何如？』子曰：『未可也。不鄉人之善者好之，其不善者惡之。』」（子路）

夫至鄉人皆惡之，是必不近人情之人也。然至鄉人皆好之，此難免專務人人而悅之，爲鄉愿之徒，亦虛僞無可取矣。

然直雖可貴，尙須「禮以行之。」論語云：

「子曰：『恭而無禮則勞，慎而無禮則意，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。』」（季伯）

又曰：「好直不好學，其蔽也絞。」（論語陽貨）學卽學禮也。古時所謂禮之義極廣，除現在禮字所有之意義外，古時所謂禮，兼指一切風俗習慣，政治社會制度。子產謂：「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。」（見第三章引）莊子天下篇謂：「禮以道行。」蓋凡關於人之行爲之規範，皆所謂禮也。孔子爲周禮之擁護者，故其教育弟子，除教以知識外，並以禮約束之。顏淵所謂「博我以文，約我以禮」者也。惟孔子同時又注重「禮之本」，故又言直。言直則注重個人性情之自由，言禮則注重社會規範對於個人之制裁。前者爲孔子之新意，後者乃古代之成規。孔子理想中之「君子」，爲能以真性情

行禮者，故曰：

「質勝文則野；文勝質則史；文質彬彬，然後君子。」（論語雍也）

又曰：

「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不爲也。」（論語子路）

又云：

「鄉愿，德之賊也。」（陽貨）

「文質彬彬」即中行也。狂狷之行爲，雖不合中行，要皆眞性情之流露，故亦可取。若鄉愿則爲僞君子，猶劣於眞小人矣。

【註】自上文「孔子屢言直」起至此，選抄錢穆論語要略并採美國學者德效靈（Homer H. Dubs）所作之“The Conflict of Authority and Freedom in Ancient Chinese Ethics”文之意，該文見Open Court 雜誌第四十卷第三號。

上文謂不仁之人無眞性情，論語中言仁處甚多，總而言之，仁者，即人之性情之眞的及合禮的流露，而即本同情心以推己及人者也。論語云：

「子曰：『巧言令色，鮮矣仁。』」（學而）

又云：

「子曰：『爾毅木訥近仁。』」（子路）

巧言令色，矯飾以媚悅人，非性情之真的流露，故「鮮矣仁」。『剛毅木訥』之人，質樸有真性情，故「近仁」也。論語又云。

「樊遲問仁。子曰：『愛人。』」（顏淵）

仁以同情心爲本，故愛人爲仁也。論語又云：

「憲問……『克伐怨欲，不行焉，可以爲仁矣？』子曰：『可以爲難矣，仁則吾不知也。』」（憲問）

焦循曰：『孟子稱公劉好貨，太王好色，與百姓同之，使有積倉而無怨曠。孟子之學，全得諸孔子。此卽已達達人，已立立人之義，必屏妃妾，減服食，而於百姓之飢寒阨離，漠不關心，則堅瓠也。故克伐怨欲不行，苦心絜身之士，孔子所不取，不如因己之欲，推以知人之欲。卽己之不欲，推以知人之不欲，緊矩取譬不難，而仁已至矣。絕己之欲，則不能通天下之志，非所以爲仁也。』」（論語補疏）

孔子又云：

「民之過也，各於其黨，觀過斯知仁矣。」（論語里仁）

人之性情之真的流露，或有所偏而爲過，然要之爲性情之真的流露，故「觀過斯知仁矣。」（論語又云）

「顏淵問仁，子曰：『克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？』顏淵曰：『請問其目。』子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』」（顏淵）

「好直不好學，其蔽也絞，」故仁爲人之性情之真的，而又須爲合禮的，流露也。（論語又云）

「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。』」（仲弓）
曰：「雍雖不敏，請事斯語矣。」（雍也）

又云：

「子貢曰：『如有博施於民，而能濟衆，何如，可謂仁乎？』子曰：『何事於仁！必也聖乎！堯舜其有病諸！夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可爲仁之方也矣。』」（雍也）

「爲仁之方」在於「能近取譬」，卽謂爲仁之方法在於推己以及人也。「因己之欲，推以知人之欲」卽「己欲立而立人，己欲達而達人」卽所謂忠也。（註）「因己之不欲，推以知人之不欲」卽「己所不欲，勿施於人」卽所謂恕也。實行忠恕卽實行仁。論語云：

「子曰：『參乎，吾道一以貫之。』曾子曰：『唯！』子出，門人問曰：『何謂也？』曾子曰：『夫子之道忠恕而已矣。』」（里仁）

孔子一貫之道爲忠恕，亦卽謂孔子一貫之道爲仁也。爲仁之方法如此簡易，故孔子曰：「仁遠乎哉，吾欲行斯仁至矣。」

【註】恕爲「己所不欲，勿施於人」見論語衛靈公孔子答子貢問。但忠之爲義，論語中未有確切明文，後人遂以忠爲「盡己」之義。按論語云：「爲人謀而不忠乎？」（學而）又云：「與人忠。」（子路）又云：「臣事君以忠。」（八佾）又云：「孝慈則忠。」（爲政）又云：「忠焉能無誨乎？」（憲問）忠有積極爲人之義，此則論語中有明文者。若盡己之義，則論語未有明文，似非必孔子言忠之義。

宋明哲學家陸王一派，假定人本有完全的良知，假定「滿街都是聖人」故以

爲人只須順其良知而行，卽萬不致誤。孔子初無此意。人之性情之眞的流露，本不必卽可順之而行而無不通。故孔子注重「克己復禮爲仁」。然禮猶爲外部之規範，除此外部之規範外，吾人內部尙自有可爲行爲之標準者。若「能近取譬」推己及人，則吾人之性情之流露，自合乎適當的分際。故「直」尙有行不通處，而仁則無行不通處。故仁爲孔子「一貫」之道，中心之學說。故論語中亦常以仁爲人之全德之代名詞。曰：「求仁而得仁，又何怨？」（論語述而）曰：「若聖與仁，則吾豈敢？」（同上）曰：「有殺身以成仁，勿求生以害仁。」（論語衛靈公）此所謂仁皆指人之全德而言也。

【註】論語中所言之仁，實有上述兩重意義。向來對此兩重意義，不加分別。此卽近人著述中種種辯論所由起也。

惟仁亦爲全德之名，故孔子常以之統攝諸德。宰予以三年之喪爲期已久，孔子謂爲不仁，是仁可包孝也。以後孟子言：「未有仁而遺其親者。」中庸言：「所求乎子以事父，」皆謂仁人或行忠恕之人自然孝也。（註）孔子以「微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死」爲「殷有三仁」，是仁可包忠也。以後孟子言：「未有仁而後其君者。」

中庸言：「所求乎臣以事君，」皆謂仁人或行忠恕之人自然忠也。孔子謂令尹子文及陳文子：「未知焉得仁？」（論語公治長）是仁可包智也。「仁者必有勇」（憲問）是仁可包勇也。

【註】論語中所言孝如服從、養志、幾諫等皆爲孝之方法，非孝之原理，故未論及。

（六）義利及性

觀上所述，可知孔子亦注重人之性情之自由。人之性情之真的流露，只須其合禮，卽是至好，吾人亦卽可順之而行矣。論語曰：

「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」（子罕）

又曰：

「子曰：『可與共學，未可與適道。可與適道，未可與立。可與立，未可與權。』」（全上）

「逸民伯夷，叔齊，虞仲，夷逸，朱張，柳下惠，少連。子曰：『不降其志，不辱其身，伯夷，叔齊與？』謂柳下惠，少連，降志辱其身矣。言中倫，行中慮，其斯而已矣。謂虞仲，夷逸，隱居放言，身中清，廢中權。我則異於是，無可無

不可」(禮子)

蓋依上所述，吾人行爲之標準，至少一部分是在內的而非在外的，是活酌而非死的，是可變的而非固定的。故吾人之行爲，可因時因地，隨吾人性情之所之，而有相當的不同。此所謂「毋意，毋必，毋固，毋我」也。此所謂「我則異於是，無可無不可」也。若對於一切，皆執一定之規則，則即所謂「可與立，未可與權」者也。

人之性情之真的流露，只須其合禮，即是至好。至其發於行爲，果爲有利於社會或個人與否，不必問也。事實上凡人性情之真的及合禮的流露之發於行爲者，對於社會多有利，或只少亦無害，但孔子則不十分注意於此。如三年之喪之制，本可以曾子所謂「慎終追遠，民德歸厚」(論語)之說，與以理論的根據，但孔子則只謂不行三年之喪，則吾心不安，行之則吾心安。此制雖亦有使「民德歸厚」之有利的結果，但孔子不以此作三年之喪之制之理論的根據也。孔子不注重行爲之結果，其一生行事，亦是如此。子路爲孔子辯護云。

「君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」(論語)

「道之不行，已知之矣。」而猶席不暇煖，以求行道，所以石門晨門謂孔子爲「知其不可而爲之者也。」（論語憲問）董仲舒謂：「正其誼不謀其利，明其道不計其功。」君子之仕也，行其義也，「卽「正其誼」「明其道」也；至於道之果行與否，則結果也，「利」也，「功」也，不必「謀」，不必「計」矣。（論語）云。

「子罕言利。」（子罕）

孔子云：

「君子喻於義，小人喻於利。」（論語里仁）

此孔子及孟子一貫之主張，亦卽其與墨家根本不同處也。

【註】論者多謂孔子論治國之道：「既庶矣，」「富之；」「既富矣，」「教之；」孟子所說王政，亦注重人民生活之經濟方面，故儒家非不言利。不知儒家不言利，乃謂各事只問其當否，不必問其結果，非不言有利於民生日用之事。此乃儒家之非功利主義，與墨家之功利主義相反對。參看下文講墨子及孟子章更明。

觀上所述，又可知孔子之哲學，極注重人之心理方面。故後來儒家皆注重心理

學。孔子云：

「性相近也，習相遠也。」（論語陽貨）

對於性雖未有明確的學說，然以注重心理學之故，性善性惡，遂成爲後來儒家之大問題矣。

第五章 墨子

(一) 墨學爲宋學

墨子姓墨名翟。呂氏春秋謂史角之後在於魯，「墨子學焉。」(當樂篇)淮南子謂：「墨子學儒者之業，受孔子之術。」(要略)史記謂：「蓋墨翟宋之大夫，善守禦，爲節用，或曰並孔子時，或曰在其後。」(墨子荀卿列傳)今案墨子果爲宋大夫否，雖未可知，要之墨家之學，似與宋有關。

宋爲殷後，在春秋列國中，文化亦甚高。漢書地理志曰：

「宋地，房心之分野也。……其民猶有先王遺風，重厚多君子，好稼穡，惡衣食，以致畜藏。」(史記貨殖列傳)

(傳同)

惟宋人重厚，故在當時，以愚兒稱。諸子中言及愚人，常以宋人爲代表。如莊子謂：「宋

人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。」（莊子逍遙遊）孟子謂：「宋人有閔其苗之不長，而揠之者。」（孟子公孫丑上）韓非子謂宋人守株待兔。（韓非子五蠹）皆謂宋人之愚也。墨子之道，「其生也勤，其死也薄，其道大毅，」以自苦爲極，（莊子天下篇）所謂「其智可及也，其愚不可及也，」必在宋人「重厚多君子」之環境中，乃能發展。且「好稼穡，惡衣食，以致畜藏，」亦墨子「強本節用」之說所由出也。

俞正燮曰：

「管子書立政云：『兼愛之說勝，則士率不戰。』立政九敗解云：『不能令彼無攻我，彼以教士，我以駭衆，彼以良將，我以無能。其敗必覆軍殺將。』如此正宋襄公之謂。左傳公子目夷謂襄公未知戰：『若愛重傷，則如勿傷，愛其二毛，則如服焉。』兼愛非攻，蓋宋人之蔽。呂氏春秋審應云：『偃兵之意，兼愛天下之心也。』據左傳，襄公歿後，華元向戌皆以止兵爲務。墨子出，始講守禦之法，不如九敗解所譏。墨子實宋大夫。其後宋慳亦墨徒，欲止秦楚之兵，言戰不利。……公孟篇云：『墨子謂公孟曰：『子法周而未法夏，非古也。』……荀子言儒者法後王，所以爲儒。墨以殷後，多感激不法周而法古，所以爲墨。』（癸巳類稿卷十四）兼愛非攻，爲宋人之主張，與「強本節用」同。由此觀察，則墨子之學，來歷分明矣。墨子

生在孔子後，其時平民之勢更盛。墨子之氏族，不見史傳，當亦係完全平民出身，與孔子之先祖本爲貴族者不同。故其言論，多攻擊當時貴族之奢靡，而因及貴族所依之周制。故其學說，多係主張周制之反面，蓋對於周制之反動也。因儒家以法周相號召，故墨子自以其學說爲法夏以抵制之。蓋當時傳說中之禹，本有節儉勤苦之名，觀論語所說可知，故墨子樂以此相號召也。若必謂墨子法古或法夏，則「非愚則誣。」汪中曰：

「墨子者，蓋學焉而自爲其道者也。故其節葬曰：『聖王制爲節葬之法。』又曰：『墨子制爲節葬之

法，』則謂墨子自制者是也。」（論學墨子後序）

墨子之學說，蓋就平民之觀點，以主張周制之反面者也。

（二）經、經說及大取、小取、六篇時代

墨子書中經及經說等篇，乃戰國後期墨者所作。戰國後期遊學之風極盛，誦習簡編，求簡鍊易記，所以各家作「經」。墨家有墨經，荀子中引有道經，韓非子中有內

外儲說之經。若戰國前期，則尚無此體裁之著作也。（顧頡剛先生說，見古史辨第一冊上編頁五六）

古書之爲私人著作者，據現在所知，最早爲論語。論語爲記言體，其記言體又極簡約。及孟子、莊子書，遂由簡約的記言進而爲鋪排的記言，更有設寓的記言，此乃戰國諸子文體之初步。及此以後，則有舍去記言之體而據題抒論者，如荀子之一部分是也。捨記言體而據題爲論，此乃戰國諸子文體演進之第二步。（傅斯年先生說） 墨子書中如大取小取篇皆爲據題抒論之著述體裁，亦非墨子時代所有也。

且經、經說及大取、小取等篇中所說，「堅白同異」「牛馬非牛」等辨論，皆以後所有，故孟子雖好辯，而對於此等問題，皆毫未談及也。由此諸方面觀察，可知此六篇爲戰國後期之作品矣。

(三) 墨者爲一有組織的團體

墨子公輸篇云：

「公輸般爲楚造雲梯之械，成，將以攻宋。子墨子聞之……見公輸般，墨子解帶爲城，以膝爲城，公輸

般九設攻城之機變，子墨子九距之。公輸般之攻械盡，子墨子之守圍有餘……子墨子曰：「……臣之弟子禽滑蓋等三百人，已持臣守圍之器在宋城上而待楚寇矣。雖殺臣不能絕也。」楚王曰：「善哉，吾請無攻宋矣。」

於此故事中，可見二事，一者墨子非攻，固反對一切攻勢的戰爭，主張兼愛，固應各國皆愛。但當時強侵弱，衆暴寡之事甚多，而墨子實際救護被攻之國，則只聞有此一事，此亦或可見墨子與宋有特別關係也。二者墨者爲一有組織的團體，故救宋之舉，能爲有組織的行動，墨子往楚見公輸般，其弟子三百人即在宋守城也。耕柱篇云：

「子墨子使管黔敖游高石子於衛……高石子三朝必盡言，而言無行者去而之齊，見子墨子曰：『衛君以夫子之故，致祿甚厚，設我於廩，石三朝必盡言，而言無行，是以去之也。衛君無乃以石爲狂乎？』子

墨子曰：『去之苟道，受狂何傷……』高石子曰：『石去之，焉敢不道也……』子墨子說……」

又曰：

「子墨子游荊耕柱子於楚。二三子過之，食之三升，客之不厚。二三子復於子墨子曰：『耕柱子處楚無益矣。二三子過之，食之三升，客之不厚。』子墨子曰：『未可知也。』毋幾何而遺十金於子墨子曰：『後

生不敢死，有十金於此，願夫子之用也。」子墨子曰：「果未可知也。」

魯問篇云：

「子墨子使勝、綽、項子牛、項子牛三侵魯地，而勝、綽三從子墨子聞之，使高孫子請而退之。」

據此則墨子弟子之出處行動，皆須受墨子之指揮。弟子出仕後如所事之主，不能行墨家之言，則須自行辭職，如高石子之例是也。如弟子出仕之後，曲學阿世，則墨子可「請」於其所事之主「而退之」。如勝、綽之例是也。弟子出仕後之收入，須分以供墨者之用，如荆耕柱子之例是也。淮南子謂：「墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵。」可見墨子弟子對於其師之絕對服從矣。

墨者之首領，名曰「鉅子」。莊子天下篇謂墨者「以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世。」墨者之第一任「鉅子」當爲墨子。此外見於呂氏春秋者，有孟勝、田襄子、腹齮三人。呂氏春秋云：

「孟勝爲墨者，鉅子，善荆之陽城君。陽城君令守於國，壤璜以爲符。約曰：「符合聽之。」荆王薨，羣臣攻吳，起兵於喪所，陽城君與焉。荆罪之，陽城君走，荆收其國。孟勝曰：「受人之國，與之有符，今不見符而力

不能禁，不能死，不可。」其弟子徐弱見孟勝曰：「死而有益陽城君，死之可矣。無益也，而絕墨者於世，不可。」孟勝曰：「不然，吾於陽城君，非師則友也，非友則臣也。不死，自今以來，求嚴師必不於墨者矣，求賢友必不於墨者矣，求良臣必不於墨者矣。死之所以行墨者之義而繼其業者也。我將屬鉅子於宋之田襄子。田襄子賢者也，何患墨者之絕於世也。」徐弱曰：「若夫子之言，弱請先死以辟路。」還歿頭於孟勝。前因使二人傳鉅子於田襄子。孟勝死，弟子死之者八十三人，二人致已致命於田襄子，欲反死孟勝於荆。田襄子止之曰：「孟子已傳鉅子於我矣。」不聽，遂反死之。墨者以爲不聽鉅子。」（上德編）

據此則墨者之行爲，與所謂俠者相同，史記游俠列傳所謂「其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之阨困」者也。呂氏春秋又云：

「腹蘄爲墨者鉅子，居秦，其子殺人。秦惠王曰：『先生之年長矣，非有他子也，寡人已令吏弗誅矣。先生之以此聽寡人也。』腹蘄對曰：『墨者之法，殺人者死，傷人者刑，此所以禁殺傷人也。王雖爲之賜而令吏弗誅，腹蘄不可不行墨子之法。』不許惠王，而遂殺之。」（法五篇）

據此可知墨者之團體內，紀律極嚴。鉅子對於犯墨者之法者，且有生殺之權矣。

(四) 墨子哲學爲功利主義

「強本節用」及兼愛非攻，雖爲宋人原有之主張，但墨子則不但實行之，且予之以理論的根據，使成爲一貫的系統。此墨子對於哲學之貢獻也。

墨子書中反對儒家之處甚多，蓋墨家哲學與儒家哲學之根本觀念不同。儒家「正其誼不謀其利，明其道不計其功。」而墨家則專注重「利」專注重「功」。試就孔子個人及墨子個人之行爲考之，「孔席不暇煖，墨突不暇黔」，二人皆栖栖皇皇以救世之弊。然二人對於其自己行爲之解釋，則絕不相同。子路爲孔子解釋云：

「君子之仕也，行其義也；道之不行，已知之矣。」（論語微子）

此謂孔子之所以欲干預政治，乃以「應該」如此。至於如此之必無結果，「道之不行」則「已知之矣」。但墨子對於其自己之行爲之意見則不然。墨子貴義篇云：

「子墨子自魯即齊，遇故人謂子墨子曰：『今天下莫爲義，子獨自苦而爲義，不若已。』子墨子曰：『

今有人於此，有子十人，一人耕而九人處，則耕者不可以不益急矣。何故？食者衆而耕者寡也。今天下莫爲義，則子爲勸我者也。何故止我？」

公孟篇云

「公孟子謂子墨子曰：『……今子偏從人而說之，何其勞也？』子墨子曰：『……且有二生於此，善

筮。一行爲人筮者，一處而不出者。行爲人筮者，與處而不出者，其精孰多？』公孟子曰：『行爲人筮者其精

多。』子墨子曰：『仁義均，行說人者其功善亦多，何故不行說人也？』」

此謂爲義者雖少，然有一二人爲之，其「功」猶勝於無人爲之，其結果終是天下之利也。孔子乃無所爲而爲，墨子則有所爲而爲。

「功」「利」乃墨家哲學之根本意思。墨子非命上云：

「子墨子言曰：『必立儀。言而毋儀，譬猶運鈞之上而立朝夕者也；是非利害之辨，不可得而明知也。

故言必有三表。』何謂三表？子墨子言曰：『有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王

之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三

表也。』」

此三表中，最重要者乃其第三。「國家百姓人民之利」乃墨子估定一切價值之標準。凡事物必有所用，言論必可以行，然後爲有價值。公孟篇云：

「子墨子問於儒者曰：『何故爲樂？』曰：『樂以爲樂也。』子墨子曰：『子未我應也。今我問曰：『何故爲室？』曰：『冬避寒焉，夏避暑焉，室以爲男女之別也。』則子告我爲室之故矣。今我問曰：『何故爲樂？』曰：『樂以爲樂也。』是猶曰：『何故爲室？』曰：『室以爲室也。』」

耕柱篇云：

「葉公子高問政於仲尼，曰：『善爲政者若之何？』仲尼曰：『善爲政者，遠者近之，而舊者新之。』子墨子聞之曰：『葉公子高未得其問也，仲尼亦未得其所以對也。葉公子高豈不知善爲政者之遠者近之，而舊者新之哉？問所以爲之若之何也，不以人之所不知告人，以所知告之，故葉公子高未得其問也。』仲尼亦未得其所以對也。」

又云：

「子墨子曰：『言足以復行者常之，不足以舉行者勿常。不足以舉行而常之，是蕩口也。』」
「何爲樂？」及「何所爲而需樂？」此二問題，自墨子視之，直卽是一儒家說樂以爲樂。墨子不承認爲樂可爲一種用處，蓋爲樂乃求目前快樂，不能有將來有利的結果也。不可行及不告人以行之之道之言論，不過爲一種「理知的操練」雖可與吾人以

目前的快樂，而對於將來，亦爲無用，所以亦無有價值也。

(五) 何爲人民之大利

凡事物必中國家百姓人民之利，方有價值。國家百姓人民之利，卽是人民之「富」與「庶」。凡能使人民富庶之事物，皆爲有用，否者皆爲無益或有害；一切價值，皆依此估定。節用上云：

「聖人爲政一國，一國可倍也；大之爲政天下，天下可倍也。其倍之，非外取地也；因其國家，去其無用之費，足以倍之。……故孰爲難倍？唯人爲難倍，然人有可倍也。昔者聖王爲法曰：『丈夫年二十，毋敢不處家；女子年十五，毋敢不事人。』此聖王之法也。聖王既沒，于民恣也。其欲蚤處家者，有所二十年處家；其欲晚處家者，有所四十年處家。以其蚤與其晚相踐，後聖王之法十年。若純三年而字，子生可以二三年矣。此不惟使民蚤處家而可以倍與？」

據此節亦可見功利主義之注重算賬。人民之富庶，既爲國家百姓人民之大利，故凡對之無直接好處或對之有害者，皆當廢棄。所以吾人應尙節儉，反對奢侈。節用中云：

「是故古者聖王制爲節用之法，曰：『凡天下羣百工，輪車鑿船，陶冶梓匠，使各從事其所能。』曰：

「凡足以奉給民用則止，諸加費不加於民利者，聖王弗爲。」……古者聖王制爲衣服之法，曰：『冬服紺

緞之衣，輕且暖，夏服絺綌之衣，輕且清，則止。諸加費不加於民利者，聖王弗爲。』古者聖人爲猛禽狡獸，暴人害民，於是教民以兵行。日帶劍，爲刺則入，擊則斷，旁擊而不折，此劍之利也。甲爲衣則輕且利，動則兵且從，此甲之利也。車爲服重致遠，乘之則安，引之則利，安以不傷人，利以速至，此車之利也。古者聖王爲大川廣谷之不可濟，於是制（本作利，後王校改）爲舟楫，足以將之，則止。雖上者三公諸侯至，舟楫不易，津人不飾，此舟之利也。古者聖王制爲飾葬之法，曰：『衣三領，足以朽肉，棺三寸，足以朽骸，掘穴深不通於泉，流不發洩，則止。死者卽葬，生者毋久喪用哀。』古者人之始生，未有宮室之時，因陵丘掘穴而處焉。聖王慮之，以爲掘穴，曰：『冬可避風寒，遠夏，下潤溼，上熏蒸，恐傷民之氣。』于是作爲宮室而利。然則爲宮室之法，將奈何哉？子墨子曰：其旁可以圍寒風，上可以圍雪霜雨露，其中錫潔可以祭祀，宮牆足以爲男女之別，則止。諸加費不加民利者，聖王弗爲。』

以同一理由，吾人應節葬短喪，節葬下云：

「上士之操喪，必扶而能起，杖而能行，以此共三年。若法者言，行若道，使王公大人行此，則必不能蚤

朝。使農人行此，則必不能蚤出夜入，耕稼樹藝。使百工行此，則必不能修舟車，爲器皿矣。使婦人行此，則必不能夙興夜寐，紡績織紉。計厚葬爲多埋賦財者也，計久喪爲久禁從事者也。財已成者，挾而埋之，後得生者而久禁之。以此求富，此譬猶禁耕而求穫也。富之說無可得焉，是故求以富家而旣已不可矣。欲以乘人民意者可邪？其說又不可矣。今唯無以厚葬久喪者爲政，君死，喪之三年；父母死，喪之三年；妻與後子死者，五皆喪之三年；然伯父，叔父，兄弟，孽子，期，族人，五月；姑，姊，甥，舅，皆有月數；則毀瘠必有制矣。使面目陷，顏色黧，耳目不聰明，手足不勁強，不可用也。又曰：上士攜喪也，必扶而能起，杖而能行，以此共三年。若法若言，行若道，苟其飢約又若此矣。是故百姓冬不忍寒，夏不忍暑，作疾病死者，不可勝計也。此其爲敗男女之交多矣，以此求衆，譬猶使人負劍而求其壽也。」

以同一理由吾人應反對音樂，非樂上云。

「舟用之水，車用之陸，君子息其足焉，小人休其肩背焉。故萬民出財，齎而予之，不敢以爲感恨者何也？以其反中民之利也。然以樂器反中民之利亦若此，卽我弗敢非也。然則當用樂器，譬之若聖王之爲舟車也，卽我弗敢非也。民有三患：飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息，三者民之巨患也。然當卽爲之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹竽笙，民衣食之財，將安可得乎？卽我以爲未必然也，當舍此。今有大國卽攻小國，有大

家即伐小家，強劫弱，衆暴寡，詐欺恐，貴傲賤，寇亂盜賊並興，不可禁止也。然即當爲之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹竽笙，而揚于咸，天下之亂也，將安可得而治與？即我未必然也。是故子墨子曰：姑嘗厚措斂乎萬民，以爲大鐘鳴鼓琴瑟笙之聲，以求與天下之利，除天下之害，而無補也。是故子墨子曰：爲樂非也。」

樂既爲無用而可廢，則他諸美術，亦當然在被擯斥之列矣。音樂美術，皆係情感之產物，亦祇能動情感，墨子以爲無用而擯斥之，其對於情感之態度，於此可見。由墨子極端功利主義之觀點觀之，人之許多情感，皆爲無用，且亦無意義，須壓抑之，勿使爲吾人行爲之障礙。如儒家所說居喪之道，顏色之戚，哭泣之哀，本爲人之情感之表現，但自墨子極端功利主義之觀點觀之，此不惟無用，亦且無意義。公孟篇曰：

「公孟子曰：『三年之喪，學吾子（依俞校增）之嘉父母。』子墨子曰：『夫嬰兒子之知，獨慕父母而

已。父母不可得也，然號而不止，此其故何也？即愚之至也。然則儒者之知，豈有以賢於嬰兒子哉？」

儒家不執有鬼神，而又注重祭祀，蓋亦爲求情感之滿足也。由墨子極端功利主義之觀點觀之，祭祀亦同一無意義。公孟篇云：

「公孟子曰：『無鬼神。』又曰：『君子必學祭祀。』子墨子曰：『執無鬼而學祭祀，是猶無客而學客

禮也，是猶無魚而爲魚罟也。」

又貴義篇云：

「子墨子曰：『必去六辟，默則思，言則誨，動則事，使三者代御，必爲聖人。必去喜，去怒，去樂，去愛，去惡，（去惡二字，據徐校增。）手足口鼻耳，從事於義，必爲聖人。』」

喜，怒，樂，悲，愛，惡，皆屬於情感方面，墨子以爲「六辟」皆須去之。必使吾人「默則思，言則誨，動則事」使吾人一舉一動，皆在理智用事之狀態中。此墨子排除情感之明文也。

（六）兼愛

一切奢華文飾，固皆不中國家人民之利，然獨非其大害。國家人民之大害，在於國家人民之互相爭鬪，無有甯息；而其所以互相爭鬪之原因，則起於人之不相愛。兼愛下云：

「仁人之事者，必務求與天下之利，除天下之害。然當今之時，天下之害孰爲大？曰：『大國之攻小國

也，大家之亂小家也。強者劫弱，衆之暴寡，寡之謀慝，貴之傲賤，此天下之害也。又與爲人君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下害也。又與今人之賤人，執其兵刃毒藥水火以交相虧賊，此又天下之害也。」姑嘗本原若衆害之所自生，此胡自生？此自愛人利人生與？卽必曰：「非然也。」必曰：「從惡人賊人生。」分名乎天下惡人而賊人者，兼與？卽必曰：「別也。」然卽之交別者，果生天下之大害者與？是故別非也。……非人者必有以易之。……是故子墨子曰：「兼以易別。」然卽兼之可以易別之故何也？曰：「藉爲人之國，若爲其國，夫誰獨舉其國以攻人之國者哉？爲彼者猶爲己也。爲人之都，若爲己都，夫誰獨舉其都其以伐人之都哉？爲彼猶爲己也。爲人之家，若爲其家，夫誰獨舉其家以亂人之家者哉？爲彼猶爲己也。」然卽國都不相攻伐，人家不相亂賊，此天下之害與？天下之利與？卽必曰：「天下之利也。」姑嘗本原若衆利之所自生，此胡自生？此自惡人賊人生與？卽必曰：「非然也。」必曰：「從愛人利人生。」分名乎天下愛人而利人者，別與兼與？卽必曰：「兼也。」然卽之交兼者，果生天下之大利者與？是故子墨子曰：「兼是也。」且鄉吾本言曰：「仁人之事者，必務求天下之利，除天下之害。」今吾本原兼之所生天下之大利者也，吾本原別之所生天下之大害者也。是故子墨子曰：「別非而兼是也。」者，出乎若方也。今吾將正求與天下之利而取之，以兼爲正，是以聰耳明目，相與視聽乎？是以股肱畢強，相爲動率乎。而

有道肆相教誨，是以老而無妻者，有所待養以終其壽；幼弱孤童無父母者，有所放依以長其身。今唯毋以兼爲正，卽若其利也。不識天下之士所以皆聞兼而非者，其故何也？然而天下之士非兼者之言，猶未止也。曰：「卽善矣，雖然，豈可用哉？」子墨子曰：「用而不可，雖我亦將非之；且焉有善而不可用者？」姑嘗兩而進之，設以爲二士，使其一士者執別，使其一士者執兼，是故別士之言曰：「吾豈能爲吾友之身，若爲吾身爲吾友之親，若爲吾親？」是故退賭其友，飢卽不食，寒則不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋，別士之言若此，行若此。兼士之言不然，行亦不然。曰：「吾聞爲高士於天下者，必爲其友之身，若爲其身，爲其友之親，若爲其親，然後可以爲高士於天下。」是故退賭其友，飢卽食之，寒則衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之，兼士之言若此，行若此。若之二士者，言相非而行相反，與當使若二士者，言必信，行必果，使言之合猶合符節也，無言而不行也。然卽敢問：「今有平原廣野於此，被甲嬰冑將往戰，死生之權，未可識也；又有君大夫之遠使於巴越齊荆，往來及否，未可識也。」然卽敢問：「不識將惡從也，家室奉承親戚，提挈妻子，寄託之，不識於兼之友是乎？於別之友是乎？」我以爲當其於此也，天下無愚夫愚婦，雖非兼之人，必奇託之於兼之友是也。此言而非兼，擇卽取兼，卽此言行拂也。不識天下之士，所以皆聞兼而非之者，其故何也？然而天下之士，非兼者之言，猶未止也。曰：「豈可以擇士而不可以擇君乎？」姑嘗兩而進之，設以爲二君，使其一君者執兼，

使其一君者執別。是故別君之言曰：「吾惡能爲吾萬民之身若爲吾身，此泰非天下之情也。人之生乎地上之無幾何也，譬之猶駟馳而過隙也。」是故退賂其萬民，饑卽不食，寒卽不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋，別君之言若此，行若此。兼君之言不然，行亦不然。曰：「吾聞爲明君於天下者，必先萬民之身，後爲其身，然後可以爲明君於天下。是故退賂其萬民，饑卽食之，寒卽衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之。」兼君之言若此，行若此。然卽交兼交別若之二君者，言相非而行相反與？常使若二君者，言必信，行必果，使言行之合，猶合符節也，無言而不行也。然卽敢問：「今歲有癘疫，萬民多有勤苦凍餒，轉死溝壑中者，旣已衆矣。不識將擇之二君者將何從也？」我以爲當其於此也，天下無愚夫愚婦，雖非兼者，必從兼君是也。言而非兼，擇卽取兼，此言行拂也。不識天下所以皆聞兼而非之者，其故何也？」

天下之大患，在於人之不相愛，故以兼愛之說救之。兼愛之道，不惟於他人有利，且於行兼愛之道者亦有利；不惟「利他」，亦且「利自」。此純就功利方面證兼愛之必要。此墨家兼愛之說所以與儒家之主張仁不同也。

云：天下之大利，在於人之兼愛；天下之大害，在於人之互爭；故吾人應非攻。非攻中

「今師徒唯毋興，起冬行恐寒，夏行恐暑，此不可以冬夏爲者也。春則廢民耕稼樹藝，秋則廢民穫斂，今唯毋廢一時，則百姓飢寒凍餒而死者，不可勝數。今嘗計軍出竹箭，羽旄，幄幕，甲盾撥劫，往而靡弊，腑冷不反者，不可勝數。又與矛戟，戈劍，乘車，其往則碎折靡弊而不反者，不可勝數。與其牛馬肥而往，瘠而反，往死亡而不反者，不可勝數。與其塗道之修遠，糧食輟絕而不繼，百姓死者，不可勝數也。與其居處之不安，食飯之不時，飢飽之不節，百姓之道，疾病而死者，不可勝數。喪師多不可勝數，喪師盡不可勝計，則是鬼神之喪其主后，亦不可勝數。國家發政奪民之用，廢民之利，若此甚衆，然而何爲爲之？曰：「我貪伐勝之名，及得之利，故爲之。」子墨子言曰：「計其所自勝，無所可用也；計其所得，反不如所喪者之多。」……飾攻戰者言曰：「南則荆吳之王，北則齊晉之君，始封於天下之時，其土地之方，未至有數百里也；人徒之衆，未至有數十萬人也。以攻戰之故，土地之博，至有數千里也；人徒之衆，至有數百萬人。故當攻戰而不可非也。」子墨子言曰：「雖四五國則得利焉，獨謂之非行道。譬若醫之藥人之有病者然。今有醫於此，和合其祝藥之於天下之有病者而藥之，萬人食此，若醫四五人得利焉，猶謂之非行藥也。故孝子不以養其親，忠臣不以食其君，古者封國於天下，尚者以耳之所聞，近者以目之所見，以攻戰亡者，不可勝數……」

邊沁以爲道德及法律之目的，在於求「最大多數之最大幸福」，墨子亦然。墨子非

攻，孟子亦曰：「善戰者服上刑。」但墨子之非攻，因其不利。孟子之反對戰爭，則因其不義。觀孟子與宋牼辯論之言可見矣。（孟子告子下）宋牼欲見秦楚之王，說搆兵之「不利」而使之「罷之」。孟子則主張以仁義說秦楚之王。宋牼不必即一墨者，但此點實亦孟子與墨子所以不同也。

（七）宗教的制裁

墨子雖以爲兼愛之道乃惟一救世之法，而却未以爲人本能相愛。所染篇云：

「子墨子見染絲者而歎曰：『染於蒼則蒼，染於黃則黃；所入者變，其色亦變；五入而已，則爲五色矣；故染不可不慎也！』」

墨子以人性爲素絲，其善惡全在「所染」。吾人固應以兼愛之道染人，使交相利而不交相害；然普通人民，所見甚近，不易使其皆有見於兼愛之利，「交別」之害。故墨子注重種種制裁，（註）以使人交相愛。

【註】邊沁謂人之快樂痛苦，有四來源：即物質的，政治的，道德的，宗教的。法律及行爲規則，皆利用此

四者所生之苦痛快樂，以爲勸懲，而始有強制力。故此四者，名曰制裁（Sanction）。（邊沁道德立法原理導言二
十五頁）

墨子注重宗教的制裁，以爲有上帝在上，賞兼愛者而罰交別者。天志上云：

「故天子者，天下之窮貴也，天下之窮富也。故欲富且貴者，當天意而不可不順。順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。然則是誰順天意而得賞者？誰反天意而得罰者？」子墨子言曰：「昔三代聖王禹、湯、文、武，此順天意而得賞者；昔三代之暴王桀、紂、幽、厲，此反天意而得罰者也。」然則禹、湯、文、武，其得賞何以也？子墨子言曰：「其事上尊天，中事鬼神，下愛人。」故天意曰：「此之我所愛，兼而愛之；我所利，兼而利之；愛人者，此爲博焉，利人者，此爲厚焉。」故使貴爲天子，富有天下，業萬世，子孫傳稱其善，方施專下，至今稱之，謂之聖王。」然則桀、紂、幽、厲，其得罰何以也？子墨子言曰：「其事上詬天，中詬鬼，下賊人。」故天意曰：「此之我所愛，別而惡之；我所利，交而賊之；惡人者，此爲博也，賤人者，此爲厚也。故使不得終其善，不致其世，至今毀之，謂之暴王。」然則何以知天之愛天下之百姓，以其兼而明之。何以知其兼而明之，以其兼而有之。何以知其兼而有之，以其兼而食焉。何以知其兼而食焉，四海之內，粒食之民，莫不牝牛羊，豢犬彘，潔爲粢盛酒醴，以祭祀於上帝鬼神。天有邑人，何用弗愛也？且吾言殺一不辜者，必有一不祥。

殺一不辜者誰也？則人也。予人不祥者誰也？則天也。若以天爲不愛天下之百姓，則何故以人與人相殺而天子之不祥？此我所以知天之愛天下之百姓也。」

墨子以此證明上帝之存在及其意志之如何，其論證之理論，可謂淺陋。不過墨子對於形上學本無興趣，其意亦只欲設此制裁，使人交相愛而已。天志中云：

「天之意不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天之所不欲也。不止此而已；欲人之有力相營，有道相教，有財相分也；又欲上之強聽治也，下之強從事也。上強聽治，則國家治矣；下強從事，則財用足矣。若國家治，財用足，則內有以潔爲酒醴黍盛，以祭祀天鬼；外有以環璧珠玉以聘撓四鄰，諸侯之寃不興矣，邊境兵甲不作矣。內有以食飢息勞，持養其萬民，則君臣上下惠忠，父子兄弟慈孝。故唯毋明乎順天之意，奉而光施之天下，則刑政治，萬民和，國家富，財用足，百姓皆得煖衣飽食，便甯無憂。是故子墨子曰：『今天下之君子，中實將欲遵道利民，本察仁義之本，天之意不可不慎也。』」

上帝之外，又有鬼神，其能「賞善罰暴」，與上帝同。明鬼篇云：

「逮至昔三代聖王既沒，天下失義，諸侯力征，是以存夫爲人君臣上下者之不惠忠也，父子弟兄之不慈孝，弟長貞良也，正長之不強於聽治，賤人之不強於從事也。民之爲淫暴寇亂盜賊，以兵刃毒藥水火，

禦無罪人乎道路術徑，奪人車馬衣裘，以自利者，並作。由此始，是以天下亂。此其故何以然也？則皆以疑惑鬼神之有與無之別，不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也。今若使天下之人，偕若信鬼神之能賞賢而罰暴也，則夫天下豈亂哉？

雖有鬼神，人亦須「自求多福」，不可但坐而祈神佑。公孟篇云：

「子墨子有疾，跌鼻進而問曰：『先生以鬼神爲明，能爲禍福。爲善者賞之，爲不善者罪之。今先生聖人也，何故有疾？』意者先生之言有不善乎？鬼神不知乎？」子墨子曰：『雖使我有疾，鬼神何遽不明人之所得於病者多方？有得之寒暑，有得之勞苦，百門而閉一門焉，則盜何遽無從入？』

墨子既以諸種制裁，使人交相愛而不交相別，故非命。上帝鬼神及國家之賞罰，乃人之行爲所自招，非命定也。若以此爲命定，則諸種賞罰，皆失其効力矣。非命上云：

「是故古之聖王，發憲出令，設以爲賞罰，以勸賢沮暴。是以入則孝慈於親戚，出則弟長於鄉里，坐處有度，出入有節，男女有辨。是故使治官府則不盜竊，守城則不崩叛，君有難則死，出亡則送。此上之所賞，而百姓之所譽也。執有命者之言曰：『上之所賞，命固且實，非賢故賞也。是故入則不慈孝於親戚，出則不弟長於鄉里，坐處不度，出入無節，男女無辨。是故治官府則盜竊，守城則崩叛，君有難則不死，出亡則不送。此

上之所罰，百姓之所非毀也。執有命者言曰：「上之所罰，命固且罰，不暴故罰也。」以此爲君則不義，爲臣則不忠，爲父則不慈，爲子則不孝，爲兄則不良，爲弟則不弟，而強執此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也。」

(八) 政治的制裁

於宗教的制裁之外，墨子又注重政治的制裁。他以為欲使世界和平，人民康樂，吾人不但需有一上帝於天上，且亦需有一上帝於人間，尙同上云：

「古者民始生未有刑政之時，蓋其語人異義；是以一人則一義，二人則二義，十人則十義；其人茲衆，其所謂義者亦茲衆。是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和。合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧，至有餘力不能以相勞，廢弱餘財不以相分，隱匿良道，不以相教。天下之亂，如禽獸然。夫明乎天下之所以亂者，生於無政長。是故選天下之賢可者，立以爲天子……正長既已具，天子發政於天下之百姓，言曰：『聞善而不善，皆以告其上；上之所是，必皆是之；上之所非，必皆非之。』」

在西洋近代哲學史中，霍布士（Thomas Hobbes）以爲人之初生，無有國家，在所謂「天然狀態」之中；於其時，人人皆是一切人之仇敵，互相爭奪，終日戰爭。人不滿意於此狀態，故不得已而設一絕對的統治者而相約服從之。國家之起源如此，故其威權應須絕大，不然則國家解體而人復返於「天然狀態」中矣。國家威權之絕對，有如上帝，不過上帝永存，而國家有死而已。（*Leviathan, Pt. II, chap. 17.*）墨子之政治哲學，可謂與霍布士所說極相似。

在未有國家刑政之時，既因是非標準之無定而大亂，故國家既立之後，天子之號令，即應爲絕對的，是非標準。除此之外，不應再有任何標準。故除政治的裁制外，不應再有社會的制裁。尙同下云：

「今此何爲人上而不能治其下，爲人下而不能事其上，則是上下相賊也。何故以然？則義不同也。若苟義不同者有黨，上以若人爲善，將賞之；若人雖使得上之賞，而避百姓之毀，是以爲善者未必可使勸，見有賞也。上以若人爲暴，將罰之；若人雖使得上之罰，而懷百姓之譽，是以爲暴者未必可使沮，見有罰也。故計上之賞譽不足以勸善，計其毀罰不足以沮暴；此何故以然？則義不同也。」

霍布士以爲「國家之病」蓋有多端，其一卽起於「煽惑人之學說之毒」此種學說以爲每一私人對於善惡行爲皆可判斷」(Leviathan, Pt. II, chap. 29.) 墨子之見正與相同。故墨子以爲天下一切人皆應「上同而不下比」尙同下云。

「然則欲同一天下之義，將奈何可……然胡不嘗試用家君發憲布令其家，曰：『若見愛利家者必以告，若見惡賊家者必以告。』若見愛利家以告，亦猶愛利家者也；上得且賞之，衆聞則譽之。若見惡賊家者不以告，亦猶惡賊家者也；上得則罰之，衆聞則非之。是以徧若家之人，皆欲得其長上之賞譽，避毀罰，是以善言之，不善言之。家君得善人而賞之，得暴人而罰之，善人之賞，而惡人之罰，則家必治矣。然計若家之所以治者何也，唯以尙同一義爲政故也。……故又使家總其家君之義，以尙同於國君。……故又使國君選其國之義，以尙同於天子。天子亦爲發憲布令於天下之衆曰：『若見愛利天下者必以告，若見惡賊天下者亦以告。』若見愛利天下以告者，亦猶愛利天下者也；上得則賞之，衆聞則譽之。若見惡賊天下不以告者，亦猶惡賊天下者也；上得則罰之，衆聞則非之。是以徧天下之人，皆欲得其長上之賞譽，避其毀罰，是以見善不善者告之。天子得善人而賞之，得暴人而罰之，善人賞而暴人罰，天下必治矣。然計天下之所以治者何也，唯以尙同一義爲政故也。天下既已治，天子又總天下之義，以尙同於天。……」

在下者既皆須同於上而在上者又惟以兼相愛交相利爲令，如此則天下之人，必皆非兼相愛交相利不可矣。然「尙同」之極，必使人之個性，毫無發展餘地，荀子云：「墨子有見於齊，無見於畸；」（荀子天論篇）其所以「無見於畸」，止因其太「有見於齊」也。尤可注意者，墨子雖謂人皆須從天志，然依「尙同」之等級，則惟天子可上同於天。天子代天發號施令，人民只可服從天子。故依墨子之意，不但除政治的制裁外無有社會的制裁，即宗教的制裁，亦必爲政治的制裁之附庸。此意亦復與霍布士之說相合。霍布士亦以爲教會不能立於國家之外而有獨立的主權，否則國家分裂，國卽不存。他又以爲若人民只奉個人的信仰而不服從法律，則國亦必亡。（Leviathan Pt. III Chap. 21）依墨子天子上同於天之說，則上帝及主權者之意志，相合爲一，無復衝突，蓋其所說之天子，已君主而兼教皇矣。

（九）餘論

墨子以爲吾人宜犧牲一切以求當庶，此說亦極有根據。依生物學所說，凡生物

皆求保存其自我及其種族。依析心術派之心理學所說，吾人諸欲中之最強者，乃係自私之欲及男女之欲。中國古亦有云：「食，色，性也。」墨子之意，亦欲世上之人，皆能維持生活，而又皆能結婚生子，使人類日趨繁榮而已。兼愛之道，國家之制，以及其他方法，皆所以達此目的者也。

此根本之義，本無可非，不過此學說謂吾人應犧牲一切目前享受，以達將來甚遠之目的，則誠爲過於算賬。莊子云：

「不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度，以繩墨自矯，而備世之急。古之道術有在於是者，墨翟禽滑釐聞其風而說之。爲之大過，已之大順，作爲非樂，命之曰節用，生不歌，死無服。墨子汜愛兼利而非鬪，其道不怒，又好學而博，不異，不與先王同，毀古之禮樂。黃帝有咸池，堯有大章，舜有大韶，禹有大夏，湯有大雩，文王有辟雍之樂，武王周公作武。古之喪禮，貴賤有儀，上下有等，天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重。今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以爲法式。以此教人，恐不愛人，以此自行，固不愛己，未敗墨子道。雖然，歌而非歌，哭而非哭，樂而非樂，是果類乎？其生也勤，其死也薄，其道大觥，使人愛，使人悲，其行難爲也，恐其不可以爲聖人之道。反天下之心，天下不堪；墨子雖獨能任，奈天下何？離於天下，其去王也遠矣。」

〔天下篇〕

此批評可謂正當，墨學不行於後世，此或亦一故也。

荀子謂墨子「蔽於用而不知文」〔荀子解蔽篇〕然劉向說苑云：

「禽子問於墨子曰：『錦繡絺紵，將安用之？』墨子曰：『……今當凶年，有欲子子隨侯之珠者，不得賣也，珍寶而以為飾，又欲子子一鐘粟者，得珠者不得粟，得粟者不得珠，子將何擇？』禽子曰：『吾取粟耳，可以救窮。』墨子曰：『誠然，則惡在事夫奢也？長無用，好未淫，非聖人之所急也。故食必常飽，然後求美；衣必常暖，然後求麗；居必常安，然後求樂；為可長，行可久，先質而後文，此聖人之務。』」〔反質篇〕

若此報告果真，則墨子亦非認奢侈文飾等為本來不好「文」亦係一種好，但須「先質而後文」耳。吾人必須能生活，然後可有好的生活；此亦一真實義。不過欲使世上人人皆能生活，誠亦甚難。故墨子以為世上人人皆須勤苦節用，非不知「文」之為一種好，特無暇於為「文」耳。

第六章 孟子

(一) 孟子之抱負及其在中國歷史中之地位

史記曰：

「自孔子卒後，七十子之徒，散游諸侯，大者爲師傅，小者友教士大夫，或隱而不見。故子路居衛，子張居陳，澹臺子羽居楚，子夏居西河，子貢終於齊。如田子方，段干木，吳起，禽滑釐之屬，皆受業於子夏之儒，爲王者師。是時獨魏文侯好學，後陵遲以至於始皇，天下並爭於戰國，儒術既細焉。然齊魯之門，學者獨不廢也。於威宣之際，孟子有卿之列，咸遵夫子之業而潤色之，以學顯於當世。」（儒林傳）

蓋孔子開以講學爲職業之風氣，其弟子及以後儒者，多以講學爲職業，所謂「大者爲卿相師傅，小者友教士大夫」也。然能以學顯於當世者，則推孟子荀卿二人實孔子後儒家大師也。孔子在中國歷史中之地位，如蘇拉格底之在西洋歷史，孟子在

中國歷史中之地位，如柏拉圖之在西洋歷史，其氣象之高明亢爽亦似之；荀子在中國歷史之地位如亞力士多德之在西洋歷史，其氣象之篤實沈博亦似之。

史記曰：

「孟軻，鄒人也。受業子思之門人。道既通，游事齊宣王，宣王不能用，適梁，梁惠王不果所言，則見以爲迂遠而闊於事情。當是之時，秦用商君，富國彊兵；魏用吳起，戰勝弱敵；齊威王宣王用孫子田忌之徒，而諸侯東面朝齊。天下方務於合從連衡，以攻伐爲賢。而孟軻乃述唐虞三代之德，是以所如者不合。退而與萬章之徒，序詩書，述仲尼之意，作孟子七篇。」（孟子荀卿列傳）

孟子鄒人，鄒與魯極近，皆爲儒家之根據地。故儒家者流，莊子天下篇稱之爲「鄒魯之士，搢紳先生」也。孔子一生之職志爲繼文王周公之業，孟子一生之職志爲繼孔子之業。故曰：

「昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驅猛獸而百姓甯，孔子作春秋而亂臣賊子懼……我亦欲

正人心，息邪說，距跛行，放淫辭，以承三聖者。予豈好辯哉，予不得已也。」（孟子滕文公下）

又曰：

「由堯舜至於湯，五百有餘歲。若禹、皋陶，則見而知之；若湯，則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲。若伊尹、萊朱，則見而知之；若文王，則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲。若太公望、散宜生，則見而知之；若孔子，則聞而知之。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。」（孟子盡心下）

「去聖人之世，若此其未遠；去聖人之居，若此其近。」即孟子所處之時地也。「然而無有乎爾，則亦無有乎爾。」見無他人繼孔子而起，隱然以繼孔子之業爲自己之責任，無旁貸也。故曰：「如欲平治天下，當今之世，舍我其誰哉？」（滕文公上）又曰：「乃所願則學孔子也。」（公孫丑上）宋儒所謂道統之說，孟子似持之。

（二）孟子對於周制之態度

孔子以六藝教人，後來儒家繼之。史記云：「孟子序詩書，述仲尼之意。」趙岐孟子題辭云：「孟子通六經，尤長於詩書。」今孟子書中，引詩者三十，論詩者四，引書者十八，論書者一，又有但引書而不言書曰「者禮及春秋，亦時言及。」（陳連東藝文書記）孟子

之講詩書，尤注重於引申其中之意義，如孟子云：

「詩云：『天生蒸民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『爲此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。』」（告子上）

又曰：

「小弁之怨親親也，親親仁也，固矣夫！高叟之爲詩也。」（告子下）

「爲詩」不能「固」，卽孟子所說：

「故說詩不以文害辭，不以辭害志；以意逆志，是爲得之。」（萬章上）

孟子講書之態度亦如此。故曰：

「蓋信書則不如無書，吾於武成，取二三策而已矣。仁人無敵於天下，以至仁伐不仁，而何其血之流杵也。」（盡心下）

以自己之意見自由解釋詩書，此儒家對於六藝，所以以述爲作也。

孟子以繼孔子之業爲職志，故對於其時之傳統的制度，大端仍持擁護態度。孟
子云：

「北宮錡問曰：『周室班爵祿也，如之何？』」孟子曰：「其詳不可得聞也。諸侯器其害己也，而皆去其籍。然而軻也，嘗聞其略也。天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等也。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。天子之制，地方千里，公侯皆方百里，伯七十里，子男五十里，凡四等。不能五十里，不達於天子，附於諸侯，曰附庸。天子之卿受地視侯，大夫受地視伯，元士受地視子男。大國地方百里，君十卿祿，卿祿四大夫。大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。次國地方七十里，君十卿祿，卿祿三大夫。大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。小國地方五十里，君十卿祿，卿祿二大夫。大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。耕者之所獲，一夫百畝。百畝之田，上農夫食九人，上次食八人，中食七人，中次食六人，下食五人。庶人在官者，其祿以是爲差。」（孟子萬章下）

此所說之政治經濟制度，雖不必爲歷史上的周制，歷史上的周制，在詳細節目上，在諸國亦不能如此之整齊畫一。然周制之普通原理，與此所說，當相差不遠。孟子云：

「離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方圓。師曠之聰，不以六律，不能正五音。堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也……詩云：『不愆不

忘，率由舊章。」（禮記上）「遵先王之法而過者，未之有也。」（禮記上）

所謂仁政，即是上述之政治經濟制度。孟子云：

「夫仁政必自經界始。經界不正，井地不均，穀祿不平……經界既正，分田制祿，可坐而定也。」（滕文

公上）

「不愆不忘，率由舊章，」（遵先王之法）以「分田制祿」其結果必與「周室班爵祿」大致相同。就此方面觀之，孟子對於當時之傳統的制度之態度，為守舊的。

（三）孟子之理想的政治及經濟制度

在此方面觀之，孟子仍是「述而不作」不過儒家之「述而不作」非真不作，乃以述為作，第四章已詳。此種以述為作之傾向及精神，孔子已發其端，孟子乃益向此方向發展。故孟子所主張之政治經濟制度，雖表面上仍為「率由舊章，」（遵先王之法，）而實際上已將「先王之法」理想化，理論化矣。

孟子雖仍擁護「周室班爵祿」之制，但其在政治上經濟上之根本的觀點，則與

傳統的觀點，大不相同。依傳統的觀點，一切政治上經濟上之制度，皆完全爲貴族設。（參看第二章）依孟子之觀點，則一切皆爲民設。此一切皆爲民設之觀點，乃孟子政治及社會哲學之根本意思。孟子子貴王賤霸，以爲「仲尼之徒，無道桓文之事者」。（梁肅王上）其實孔子頗推崇齊桓公及管仲。曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」（論語憲問）又曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。」（全上）蓋王霸，乃孟子政治理想中二種不同的政治。中國後來之政治哲學，皆將政治分爲此二種。王者之一切制作設施，均係爲民，故民皆悅而從之；霸者則惟以武力征服人強使從己。故曰：

「以力假仁者霸，……以德行仁者王。……以力服仁者，非心服也，力不贖也。以德服仁者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。」（孟子公孫丑上）

又王者之爲民，乃係出於「不忍人之心」，以「不忍人之心」，發爲不忍人之政，「即王政也」。（詳下）霸者之制作設施，雖亦有時爲民，然其意則不過以之爲達其好名好利好尊榮之手段，故曰：「以力假仁者霸也。」孟子又曰：

「堯舜，性之也，湯武，身之也，五霸假之也。久假而不歸，惡知其非有也。」（盡心上）

孟子以一切政治的經濟的制度皆爲民設，所謂君亦爲民設。故曰：

「民爲貴，社稷次之，君爲輕。是故得乎丘民爲天子，得乎天子爲諸侯，得乎諸侯爲大夫。」（盡心下）

觀此則孟子雖仍主有天子，諸侯，大夫，諸治人者之存在，如「周室班爵祿」然，但諸治人者所以存在之理由，則完全在其能「得乎丘民」。如所謂君者不「得乎丘民」，則卽失其所以爲君者，卽非君矣。故孟子曰：

「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」（梁惠下）

此亦正名主義也。古史家及孔子正名而「亂臣賊子懼」，至孟子則正名而亂君亦懼矣。

【註】孟子以爲此等辦法不能施於父，如瞽瞍雖不慈，而舜則仍孝，故舜爲大孝。蓋孟子以其「民爲貴」之根本意思施於政治，當然須有上述之主張；至對於父子兄弟方面，則仍可依照傳統的見解也。

孟子雖以爲社會中仍應有君子野人，治人者及治於人者之區分，但此區分乃完全以分工互助爲目的。孟子駁許行「君臣並耕」之說云：

「然則治天下，獨可耕且爲與？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所爲備，如必自爲而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人。天下之通義也。……堯舜之治天下，豈無所用其心哉？亦不用於耕耳。」（釋文公上）

又曰：

「無君子莫治野人，無野人莫養君子。」（全上）

在社會中，一人之生活，需用許多工藝之出產，所謂「一人之身，而百工之所爲備也。」「必自爲而後用之，」乃不可能之事，故必分工互助。治人者治於人者，其所事雖不同，要皆互相需要，彼此皆不可以相無也。

根據此分工互助之原則，人中誰應爲治人者，誰應爲治於人者？孟子以爲：

「天下有道，小德役大德，小賢役大賢。天下無道，小役大，弱役強。斯二者，天也。順天者存，逆天者亡。」

（釋文公上）

此謂在治世，小德役於大德，小賢役於大賢；在亂世，小役於大，弱役於強。不過亂世之強吞弱，衆暴寡，乃人與人相競爭，非人與人相互助，與分工互助之原則不合。若

根據分工互助之原則，必使能治人者治人，猶之使能陶冶者陶冶。孟子謂齊宣王曰：

「爲巨室則必使工師求大木。工師得大木，則王喜，以爲能勝其任矣。匠人斲而小之，則王怒，以爲不勝其任矣。夫人幼而學之，壯而欲行之。王曰：『姑舍女所學而從我，』則何如？今有璞玉於此，雖萬鎰，必使

玉人彫琢之。至於治國家，則曰：『姑舍女所學而從我，』則何異於教玉人彫琢玉哉？」（孟子梁惠王下）

國家社會，猶大木也，玉也。治之者亦須爲「幼而學之」之專家。所謂大德大賢，卽能治國家社會之專家也。

推此理也，則政治上至高之位，必以最大之德居之。所謂天子，必聖人乃可爲之。故堯舜禪讓，成爲孟子之理想的政治制度。孟子曰：

「萬章曰：『堯以天下與舜，有諸？』孟子曰：『否，天子不能以天下與人。』然則舜有天下也，孰與

之？」曰：「天與之。」天與之者，諄諄然命之乎？」曰：「否。天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「以行與事

示之者如之何？」曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下。諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯。

大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天，而天受之。暴之於民，而民受之。故曰：天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「敢問薦之於天，而天受之；暴之於民，而民受之，如何？」曰：「使之主祭，而百

神享之，是天受之。使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之人，與之；故曰：天子不能以天下與人。舜相堯，二十有八載，非人之所能爲也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜。訟獄者，不之堯之子而之舜。謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜。故曰：天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。泰誓曰：「天視自我民視，天聽自我民聽。」此之謂也。」萬章問曰：「人有言，至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子，有諸？」孟子曰：「否，不然也。天與賢，則與賢。天與子，則與子。昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城。天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩，三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者，不之益而之啓。曰：「吾君之子也。」謳歌者，不謳歌益而歌謳啓，曰：「吾君之子也。」丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。啓賢，敬承繼禹之道。益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能爲也。莫之爲而爲者，天也。莫之致而致者，命也。匹夫而有天下者，德必若舜，禹，而又有天子薦之者，故仲尼不有天下。繼世而有天下，天之所廢，必若桀紂者也。故益、伊尹、周公不有天下。」（《孟子萬章上》）

據此則孟子之理想的政治制度，爲以有聖人之德者君天子之位。此聖人既老，則在

其死以前預選一年較少之聖人，先使爲相以試之。及其成效卓著，則薦之於天，以爲其自己之替代者。及老聖人既死，此少聖人卽代之而爲天子。然天之意不可知，可知者民意而已。民果歸之，卽天以天下與之；故薦之於天，卽薦之於民也。「匹夫有天下，德必若舜禹，而又有天子薦之者」，蓋無天子薦之，則不能先爲相以自試，不能施澤於民，民不歸之也。此理想與柏拉圖共和國之主張極相似，但儒家以述爲作，故必託爲史事，以代表其理想。又以依附周制及宗奉文王，周公之故，對於「繼世而有天下」者，亦不攻擊，此則在邏輯上不能自圓其說，只可歸之「莫之爲而爲者天也，莫之致而致者命也。」

△孟子之理想的經濟制度，孟子中所述亦甚詳。孟子云：

「詩野九一而助，國中什一使自賦。卿以下必有圭田，圭田五十畝，餘夫二十五畝。死徒無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。方里而井，井九百畝，其中爲公田，百家皆私百畝，同養

公田，公事畢，然後敢治私事。所以別野人也。」（孟子滕文公上）

又云：

「不違農時，穀不可勝食也。數罟不入污池，魚鼈不可勝食也。斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無饑矣。謹庠以之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饑不寒，然而不王者，未之有也。」（孟子梁惠上）

此就原有之井田制度，轉移觀點，將其變爲含有社會主義性質的經濟制度也。所謂轉移觀點者，蓋古代土地爲國君及貴族所私有，農民受土地於貴族，爲之作「助耕之氓」，爲之作農奴。故原有之井田制度，乃爲貴族之利益。依孟子之理想，乃土地爲國家所公有，人民受土地於國家而自由耕種之。其每井中公田之出產，雖仍可爲國君卿大夫之祿，「以代其耕」，但農民之助耕公田，乃如納稅於國家之性質，非如農奴爲地主服役之性質。此理想中之制度，乃使民「養生送死無憾」，乃爲人民之利益。故謂孟子所說之井田制度，卽古代所實行者，非也。謂孟子所說之井田制度，純乎爲理想，爲創造，亦非也。二者均有焉，此所謂以述爲作也。墨子就平民之觀點，以主張

周制之反面。孟子則就平民之觀點，與周制以新解釋新意義。此孟子與墨子在此方面之不同也。

依孟子之意，國家不但須使人有恆產，解決其生活問題；且應設教育機關，教育人民。孟子曰：

「設爲庠序學校以教之。庠者，養也。校者，教也。序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之。皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下。」（孟子經文公上）

人人皆能生活，「養生送死無憾」，不過爲「王道之始」。必人人皆受教育，「明人倫」，然後方爲王道之完成。此亦孔子「富之教之」之意也。

（四）性善

以上所述之各種理想的制度，卽孟子所謂王道，王政，或仁政也。仁政何以必須行？仁政何以能行？孟子曰：

「人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。」（公孫丑上）

「不忍人之政」即仁政也。「人皆有不忍人之心」不忍見人之困苦，此即仁政之所以必須行也。人既皆有此心爲仁政之根據，此即仁政之所以能行也。孟子因齊宣王不忍一牛之「穀觶而就死地」，斷其必能行王政曰：

「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，治天下可運於掌。」詩云：「刑於寡妻，至於兄弟，以御於家。邦。」言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所爲而已矣。（孟子梁惠王上）

齊宣王謂己好貨好色，不能行王政。孟子言：「王如好貨，王如好色，與百姓同之於王何有？」（梁惠王下）因己之好貨好色，即推而與百姓同之，即「舉斯心加諸彼」也。若實現此心於政事，則其政事即仁政矣。「善推其所爲」即仁也，即忠恕也。孔子講仁及忠恕，多限於個人之修養方面。孟子則應用之於政治及社會哲學。孔子講仁及忠恕，只及於「內聖」；孟子則更及於「外王」。

「人皆有不忍人之心」即所謂人性皆善也。孟子曰：

「人皆有不忍人之心……今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父

母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也。無羞惡之心，非人也。無辭讓之心，非人也。無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。人之有是四端，猶其有四體也。有是四端，而自謂不能者，自賊者也。謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達，苟能充之，足以保四海；苟不充之，無以事父母。」（孟子公孫丑上）

陳澧曰：「孟子所謂性善者，謂人人之性皆有善也，非謂人人之性皆純乎善也。」（東塾讀書記卷三）孟子所謂性善，只謂人皆有仁義禮智之四「端」，此四「端」若能擴而充之，則爲聖。人人之不善，皆不能卽此四「端」擴而充之，非其性本與善人殊也。故曰：

「若夫爲不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之。羞惡之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也。羞惡之心，義也。恭敬之心，禮也。是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」（告子上）

俞正燮曰：「情者，事之實也。大學：『無情者，』鄭註云：『情猶實也』是也。才者，事之初也。說文：『才爲草木之初』是也。」（登邑存稿卷二）才卽端之意，卽不善之人，按之實際，

亦豈無上述之四端？不過不能擴而充之，或且壓抑而喪失之，然此「非才之罪」也。

人何以必須擴充此善端？此亦一問題也。若依功利主義說，則人之擴充善端於社會有利，否則有害，此即墨子主張兼愛之理由也。惟依孟子之意，則人之必須擴充此善端者，因此乃人之所以爲人也。孟子曰：

「人之所以爲人者幾希，庶民去之，君子存之。」（離婁）

人之所以爲人，即人之要素，人之名之定義，亦即人之所以別於禽獸者也。人之所以爲人者，即人之有人心。孟子云：

「公都子問曰：『鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？』孟子曰：『從其大體爲大人，從其小體爲小

人。』曰：『鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？』曰：『耳目之官，不思而蔽於物，物交物則引之而已。

矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此爲大人

而已矣。」（告子下）

亞力士多德倫理學謂飲食及情欲乃人與禽獸所共有，人之所以別於禽獸者，惟在其有理性耳。「心之官則思」能思即有理性也。能思之心爲人所特有，乃「天之所

以與我」者，所以爲大體也。耳目之官，乃人與禽獸所同有，所以爲小體也。若只「從其小體」，則不惟爲小人，且爲禽獸矣。（夏下）「耳目之官，不思而蔽於物，物交物則引之而已。」若聽其自然，則能「陷溺其心」。（管子）人之所以有不善者，卽以此也。能思之心，所好者爲禮義。孟子云：

「故凡同類者，舉相似也。何獨至於人而疑之？聖人與我同類者，故謹子曰：『不知足而爲屨，我知其不爲黃也。』屨之相似，天下之足同也。口之於味，有同嗜也。易牙先得我口之所嗜者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何嗜皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然，至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然，至於子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同嗜焉。耳之於聲也，有同聽焉。目之於色也，有同美焉。至於心獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故禮義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」（管子）

故人必有禮義，乃爲「從其大體」。從其大體，乃得保人之所以爲人，乃合乎人之定義。否則人卽失其所以爲人，而與禽獸同。孟子云：

「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，且旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存，夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？」

（孟子上）

「夜氣」卽人「仁義之心」之未完全受播殘者。人若「夜氣不存」卽失其「所以爲人者」，當然卽爲禽獸矣。孟子所以主張「求放心」及「不失本心」者，蓋必如此方能爲人也。

人皆有人心，卽人性之所以爲善也。孟子言性善時，亦特別使人注意於其所說之性爲「人之性」。孟子云：

「告子曰：『生之謂性。』孟子曰：『生之謂性也，猶白之爲白歟？』曰：『然。』白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白歟？』曰：『然。』然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性歟？」（孟子上）

天下之白同，而性不同。牛不與人同類，故其性亦與人異。人之性包涵「人之所以爲人者」，失其性則與禽獸相同矣。孟子又云：

「仁，人心也；義，人路也。」（全上）

蓋不「居仁由義」則即非人矣。

據此則知孟子所謂：

「楊氏爲我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」（滕文公下）

亦非隨便慢罵。蓋儒家以爲人之四端之表現於社會組織者，即所謂人倫。故云：

「仁之實，事親是也。義之實，事兄是也。智之實，知斯二者弗去是也。禮之實，節文斯二者是也。樂之實，

樂斯二者。」（離婁上）

又曰：

「聖人，人倫之至也。」（離婁上）

若楊墨之道，廢棄人倫，則失其「所以爲人者」，不合人之定義，故爲禽獸也。

人皆有善端，所謂聖人，不過將此善端擴而充之，至於「人倫之至」而已。故人人

皆可以爲聖人。孟子引顏淵曰：

「舜何人也，子何人也，有爲者亦若是。」（滕文公上）

若自以爲「吾身不能居仁由義」，則卽「謂之自棄矣」。

孟子極重視個人，故亦注重個人之自由。至於所謂禮者，若人認爲不合，可以否認之，改革之。孟子云：

「孟子告齊宣王曰：『君之視臣如手足，則臣視君如腹心。君之視臣如犬馬，則臣視君如國人。君之視臣如草芥，則臣視君如寇讎。』王曰：『禮爲舊君有服，何如斯可爲服矣？』曰：『諫行言聽，膏澤下於民。有故而去，則君使人導之出疆，又先於其所往。去三年不返，然後收其田里。此之謂三有禮焉。如此則爲之服矣。今也爲臣，諫則不行，言則不聽，膏澤不下於民。有故而去，則君搏執之，又極之於其所往。去之日，遂收其田里。此之謂寇讎。寇讎何服之有！』」（離婁下）

此孟子否認舊禮之言論也。孟子又曰：

「非禮之禮，非義之義，大人弗爲。」（全上）

此亦謂個人判斷之權威，可在世俗所謂禮之上。上文謂孔子注重個人性情之自由，同時又注重人之行爲之外部規範，前者爲孔子之新意，後者爲古代之成規。（見第四章

第五節）孟子則較注重於個人性情之自由。蓋孟子既主性善之說，以爲「仁義禮智，非

由外鑲我也，我固有之也。」則個人之道德判斷，當然可重視矣。

人人皆可以爲聖人，此人所皆可以自期許者也。至於人生中他方面之成敗利鈍，則不能計，亦不必計。孟子曰：

「若夫成功則天也，君如彼何哉，強爲善而已矣。」（梁惠王下）

又曰：

「哭死而哀，非爲生者也。經德不同，非以干祿也。言語必信，非以正行也。君子行法以俟命而已矣。」（憲心下）

此所謂天所謂命，皆指人力所無奈何之事，所謂「莫之爲而爲者天也，莫之致而致者命也。」

（五）孟子反功利

於此亦可知孟子所以反對利之故矣。孟子以爲人皆有惻隱，羞惡，辭讓，是非，之四端。擴而充之，則爲仁，義，禮，智之四德。四德爲人性發展之自然結果，而人之所以須

發展人性，因必如此方爲盡「人之所以爲人者」，非因四德爲有利而始行之也。四德之行，當然可生於社會有利之結果，此結果雖極可貴，然亦係附帶結果。猶之藝術家之作品，固可使人愉悅，然此乃附帶的結果，彼藝術家之創作，則所以表現其理想與情感，非爲求人悅樂愉快也。

不過孟子雖主張義反對利，然對於義利之辨，未有詳細說明，亦未將公利私利，分開辯論，故頗受後人之駁詰。惟孟子與墨者夷之辯薄葬之說，頗可顯其非功利主義之態度。彼云：

「蓋上世嘗有不葬其親者，其親死則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚊姑嘔之，其類有泚，視而不視。夫泚也，非爲人泚，中心達於面目。蓋歸反葬，槨而掩之，掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」（禮文公上）

又曰：

「古者棺槨無度。中古棺七寸，槨稱之。自天子達於庶人，非直爲棺美也，然後盡於人心。」（公孫丑下）

墨家之攻擊儒家厚葬久喪，主節葬短喪，純從功利主義立論，而孟子則純不從功利

主義立論。厚葬久喪，對社會固亦有利。「慎終追遠，民德歸厚矣。」此從功利主義立論以主張厚葬久喪者也。然孟子則但謂厚葬爲「盡於人心」，此儒家之精神也。

(六) 天性及浩然之氣

孟子之所謂天，有時似指主宰之天，如「堯薦舜於天」^{bian}之天。有時似指運命之天，如上所說者。有時則指義理之天。孟子因人皆有仁、義、禮、智之四端而言性善。人之所以有此四端，性之所以善，正因性乃「天之所與我者」，人之所得於天者。此性善說之形上學的根據也。孟子云：

「盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。天壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」(盡心上)

心爲人之「大體」，故「盡其心者」，「知其性」，此乃「天之所與我者」，故「盡其心」，「知其性」，亦「知天」矣。孟子又云：

「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？」(盡心上)

又云：

「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」（靈心上）

「萬物皆備於我」，「上下與天地同流」等語，頗有神秘主義之傾向。其本意如何，孟子所言簡略，不能詳也。

【註】神秘主義一名，有種種不同的意義；此所謂神秘主義，乃專指一種哲學承認有所謂「萬物一體」之境界。在此境界中，個人與「全」（宇宙之全）合而為一，所謂人我內外之分，俱已不存。普通多謂此神秘主義必與惟心論的宇宙論相關連。宇宙必為惟心論的，宇宙之全體，與個人之心靈，有內部底關係；個人之精神，與宇宙之大精神，本為一體，特以有後起的隔障，以致人與宇宙，似乎分離。佛家所說之無明，宋儒所說之私欲，皆指此後起的隔障也。若去此隔障，則個人與宇宙復合而為一，佛教所說之證真如，宋儒所說「人欲淨盡，天理流行」，皆指此境界也。不過此神秘主義，亦不必與惟心論的宇宙論相連。如莊子之哲學，其宇宙論非必為惟心論的，然亦注重神秘主義也。中國哲學中，孟子派之儒家，及莊子派之道家，皆以神秘境界為最高境界，以神秘經驗為個人修養之最高成就。但兩家之所用以達此最高境界，最高目的之方法不同。道家所用之方法，乃以純粹經驗忘我；儒家所用之方法，乃以「愛之事業」。

本學所用名詞，去私。無我無私，而個人乃與宇宙合一。如孟子哲學果有神祕主義在內，則萬物皆備於我，即我與萬物本爲一體也。我與萬物本爲一體，而乃以有隔阂之故，我與萬物，似乎分離，此即不「誠」。若「反身而誠」，回復與萬物爲一體之境界，則「樂莫大焉」。如欲回復與萬物爲一體之境界，則用「愛之專業」之方法。所謂「強恕而行，求仁莫近焉」。以恕求仁，以仁來誠。蓋恕與仁皆注重在取消我之界限；人我之界限消，則我與萬物爲一體矣。此解釋果合孟子之本意否不可知，要之宋儒之哲學，則皆推衍此意也。

如孟子哲學中果有神祕主義，則孟子所謂浩然之氣，即個人在最高境界中之精神狀態。故曰：

「其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。」（公孫丑上）

至於養此氣之方法，孟子云：

「其爲氣也，配義與道，無是餒也，是集義所生着，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰：『

告子未嘗知義，以其外之也。』必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長也。……」（孟子公孫丑上）

此所謂義，大概包括吾人性中所有善「端」。是在內本有，故曰「告子未嘗知義，以

其外之也。」此諸善「端」皆傾向於取消人我界限。即將此逐漸推擴，亦勿急躁求速，亦勿停止不進。（「而勿正」，焦循孟子正義引時終風序通及莊子應帝王篇釋文謂「正之義通於止」。）「集義」既久，則行無「不慊於心」而「塞乎天地之間」之精神狀態，可得到矣。至此境界，則

「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫。」（滕文公）

第七章 戰國時之「百家之學」

就地域言，孟子所處之環境，與孔子大致相同。但就時代言，則自孔子至孟子百餘年間，一般時勢及人之思想已大有變動。就人之思想方面言之，在孔子時，除孔子及其所遇之三五消極的「隱者」之流外，尚無其他有勢力的學派，與孔子對抗。即在墨子時，亦只有儒、墨二派，互相攻擊辯論。及至孟子時，則思想派別已極複雜。莊子天下篇所謂「百家之學」是也。孟子所謂「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議」，即其時代之情形也。

當孟子時，齊之稷下，爲學術思想之一中心點。史記云：

「自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭，之徒，各著書，言治亂之事……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……自如淳于髡以下，皆命曰列大夫，爲開第康莊之衢，高門大屋，尊寵之。覽天下

諸侯賓客，言齊能致天下賢士也。」（孟子有類列傳）

又云：

「宣王喜文學遊說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第，爲上大夫，不治而議論。是以齊稷下復盛，且數百千人。」（田完世家）

史記謂孟子「游事齊宣王」。孟子書中，記孟子與齊宣王問答之詞，孟子蓋亦曾居稷下，「不治而議論」也。稷下諸先生所著書，今皆佚。孟子所謂「處士橫議」之議論，今亦不可全聞。茲就孟子、莊子、荀子、呂氏春秋、史記等書中所可見者述之。

（一）楊朱及獨善其身之士

孟子謂其時，「天下之言，不歸楊，則歸墨」。（孟子滕文公下）孟子心目之大敵爲楊、墨；其所自加之責任之最大者，亦爲「距楊、墨」。（均見滕文公下）楊爲楊朱，墨爲墨翟。墨翟之學，上已述之。楊朱之學，則除孟子大爲宣傳外，其後言及之者甚少。今列子中楊朱篇，乃魏晉時人所作。其中所言極端的快樂主義，亦非楊朱所持。楊朱之主張，據孟

子言：「楊子取爲我，拔一毛而利天下不爲也。」（孟子卷中下）呂氏春秋言：「陽生貴己。」（不二篇）淮南子言：「全形葆真，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。」（氾論）若「陽生」卽楊朱，則「貴己」卽「爲我」，「全形葆真，不以物累形」亦卽「爲我」之義。不聞有如現所有楊朱篇中所說之以極端縱欲爲理想的生活也。如楊朱篇所說之學說，戰國時似已有之，（詳下）但非楊朱之學說耳。楊朱卽莊周之說，亦缺乏證據，不能成立。大約楊朱乃孟子時一有名的獨善其身之士，孟子所指楊朱之徒，卽指其時之一般獨善其身者而言也。

在孔子時已有一種「避世」之人。此等人有知識學問，但見時亂之難於挽救，遂皆持消極態度，不肯干預世事。孔子云：

「賢者避世，其次避地，其次避色，其次避言……作者七人矣。」（論語憲問）

據論語所載，孔子一生頗受此等避世之人之譏評。如：

「子路宿於石門，石門晨門曰：『奚自？』曰：『自孔氏。』曰：『是知其不可而爲之者與？』」（論語憲問）

「子擊磬於衛，有荷蕢而過孔子之門者，曰：『有心哉！擊磬乎。』既而曰：『鄙哉！硜硜乎，莫已知也，斯已而已矣。深則厲，淺則揭。』」(全上)

「楚狂接輿歌而過孔子曰：『鳳兮鳳兮，何德之衰。往者不可諫，來者猶可追。已而已而，今之從政者殆而。』」(論語微子)

此外桀溺謂子路云：

「滔滔者天下皆是也，而誰以易之。且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉。」(全上)

論語又云：

「子路從而後，遇丈人以杖荷蓑。子路問曰：『子見夫子乎？』丈人曰：『四體不勤，五穀不分，孰爲夫子？』植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，殺雞爲黍而食之，見其二子焉。明日，子路行，以告。子曰：『隱者也。』使子路反見之，至則行矣。子路曰：『不仕無義，長幼之節，不可廢也。君臣之義，如之何其廢之。欲潔其身而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。』」(微子)

石門晨門譏孔子爲「知其不可而爲之者」，其自己卽知其不可而不爲也。「莫己知也，斯已而已」，以「今之從政者殆而」而不從政，以「滔滔者天下皆是也」，卽不

欲「易之」。正此等消極的「隱者」，獨善其身之人，對世事之意見，亦正即孟子所說「楊氏爲我，拔一毛而利天下不爲」者也。子路謂荷蓀丈人「欲潔其身而亂大倫」，孟子謂「楊氏爲我，是無君也」，爲我即只「欲潔其身」，無君即「而亂大倫」。在孟子時，世事益亂，消極的獨善其身之人必愈多，一方面積極的救世之墨者亦愈多，故孟子言「楊朱墨翟之徒盈天下」也。

現有之莊子中所說最高之義爲齊死生，同人我，「乘天地之正，御六氣之辯，以遊無窮」，然亦有許多處只持「全形葆真，不以物累形」之說。如人間世設爲樛社樹，「不材之木」之言曰：

「夫狙梨橘柚果蓏之屬，實熟則剝，剝則辱。大枝折，小枝漚，此以其能苦其生者也。故不終其天年而中道夭，自措擊於世俗者也。物莫不若是。且予求無所可用久矣，幾死，乃今得之，爲予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？」

人間世又云：

「支離疏者，頤隱於齊，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩脾爲脇。挫鍼治繆，足以糊口；鼓箎播精，足以

食十人。上徵武士，則支離攘臂於其間。上有大役，則支離以有常疾不受功。上與病者粟，則受三鍾與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又况支離其德者乎？」

又云：

「孔子適楚，楚狂接輿遊其門，曰：『鳳兮鳳兮，何如德之衰也。來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉。天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載。禍重乎地，莫之知避。已乎已乎，墮人以德。殆乎殆乎，畫地而趨。迷陽迷陽，无傷吾行。吾行卻曲，无傷吾足。山木自寇也，膏火自煎也。桂可食故伐之，漆可用故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。』」

此雖不必爲楊朱之學說，然楊朱之學說，大約卽此類也。

(二) 魏牟及其他縱欲主義者

戰國時持如列子楊朱篇所說之極端縱欲主義者，似爲魏牟。荀子曰：

「縱情性，安恣睢，禽獸之行，不足以合文通治。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是它羈

魏牟也。」（荀子非十二子篇）

呂氏春秋引子華子云：

「全生爲上，虧生次之，死次之，迫生爲下。故所謂尊生者，全生之謂。所謂全生者，六欲皆得其宜也。所謂虧生者，六欲分（高誘注：「半也。」）得其宜也。虧生則於其尊之者薄矣。其虧彌甚者也，其尊彌薄。所謂死者，無有所以知，復其未生也。所謂迫生者，六欲莫得其宜也，皆獲其所甚惡者，服（屈也）是也，辱是也。辱莫大於不義，故不義，迫生也，而迫生非獨不義也。故曰，迫生不若死。奚以知其然也？耳聞所惡，不若無聞。目見所惡，不若無見。故雷則掩耳，電則掩目，此其比也。凡六欲者，皆知其所甚惡，而必不得免，不若無有所以知。無有所以知者，死之謂也；故迫生不若死。嗜肉者，非腐鼠之謂也。嗜酒者，非敗酒之謂也。尊生者，非迫生之謂也。」（黃生篇）

「六欲皆得其所宜，則爲「全生」；六欲皆得其所惡，則爲「迫生」。迫生尙不如死，蓋死不過「無有所以知」而已，而迫生則爲「活受罪」，誠不如死也。此亦持「縱情性」之說者也。呂氏春秋又曰：

「韓魏相與爭侵地。子華子見昭釐侯，昭釐侯有憂色。子華子曰：『今使天下書銘於君之前，書之曰：「左手擡之，則右手廢；右手擡之，則左手廢；然而擡之必有天下。」君將擡之乎？亡其不與？』昭釐侯曰：『

寡人不撓也。」子華子曰：「甚善。自是觀之，兩臂重於天下也，身又重於兩臂。韓之輕於天下遠，今之所爭者，其輕於韓又遠，君固愁身傷生以憂之，感不得也。」……中山公子牟謂詹子曰：「身在江海之上，心居乎魏闕之下，奈何？」詹子曰：「重生。重生則輕利。」中山公子牟曰：「雖知之，猶不能自勝也。」詹子曰：「不能自勝則縱之，神無惡乎。不能自勝而強不縱者，此之謂重傷。重傷之人，無壽類矣。」（善爲篇）

子華子與昭釐侯之言卽「重生則輕利」之說也。依詹子之說，若不能如此而重利，則亦卽重利可矣，所謂「不能自勝則縱之」也。中山公子牟，高誘司馬彪，及楊倞皆謂卽魏牟，不知是否。要之，詹子亦持「縱性情」之說者也；此戰國時之縱欲主義也。

（三）陳仲子

陳仲子，亦當時特立獨行之士也。孟子曰：

「於齊國之士，吾必以仲子爲巨擘焉。……仲子，齊之世家也。兄戴蓋祿萬鍾，以兄之祿爲不義之祿，而不食也。以兄之室，爲不義之室，而弗居也。避兄離母，處于於陵。」（孟子滕文公下）

荀子曰：

「忍情性，萎豁利跂，（王先謙云：「猶言極深離企。」）苟以分異人爲高，不足以合大衆，明太分。然而其持之有故，其持之成理，足以欺惑愚衆，是陳仲史錯也。」（荀子非十二子篇）

戰國策趙威后問齊使者曰：

「於陵仲子尚存乎？是其爲人也，上不臣於王，下不治於家，中不索交諸侯，此率民而出於無用者，何

爲至今不殺乎？」（齊策）

陳仲子棄富貴而居於陵，「身織屨，妻辟蠶，以兄之祿及室，爲不義。」吾人雖不知其何以以之爲不義，要必「持之有故，言之成理，足以欺惑愚衆。」且名聞諸侯，爲當時統治階級所深惡，必亦一時名人也。

（四）許行，陳相

許行陳相爲漢書藝文志所謂農家者流。孟子曰：

「有爲神農之言者許行，自楚之滕，躡門而告文公曰：『遠方之人，聞君行仁政，願受一廛而爲氓。』」

文公與之處，其徒數十人，皆衣褐，搗履織席以爲食。陳良之徒陳相，與其弟辛，負耒耜而自宋之滕，曰：「聞

君行聖人之政，是亦聖人也。願爲聖人侯。陳相見許行而大悅，盡棄其學而學焉。陳相見孟子，道許行之言曰：「滕君則誠賢君也。雖然未聞道也。賢者與民並耕而食，饔飧而治。今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也，惡得賢！」……從許子之道，則市價不貳，國中無僞，雖使五尺之童適市，莫之或欺。布帛長短同，則價相若；麻縷絲絮輕重同，則價相若；五穀多寡同，則價相若；履大小同，則價相若。」（滕文公上）

漢書藝文志謂農家者流，「無所事聖王，欲使君臣並耕，詩上下之序。」此派學者對政治社會，均有極新理想制度，雖其言不多傳，然據孟子所述，亦可見其大概矣。

（五）告子及其他人性論者

孔子曰：「性相近也，習相遠也。」孟子「道性善」於是人性與道德之關係，成爲當時一問題。當時與孟子辯論此問題，而與孟子持不同意見者，以告子爲最顯。孟子云：

「告子曰：『性猶杞柳也，義猶杯棬也，以人性爲仁義，猶以杞柳爲杯棬。』」（告子）

「告子曰：『性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於

於東西也。(全上)

「告子曰：『生之謂性。』」(全上)

「告子曰：『食色性也。仁內也，非外也；義外也，非內也。……彼長而我長之，非有長於我也。猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。……吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是我爲悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長爲悅者也，故謂之外也。』」(全上)

「孟季子問公都子曰：『何以謂義內也？』曰：『行吾敬，故謂之內也。』」
「鄉人長於伯兄一歲，則誰

敬？」曰：「敬兄。」
「酌則誰先？」曰：「先酌鄉人。」
「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。」(全上)

「告子曰：『性無善無不善也。』」(全上)

告子以爲性只是人生來如此之性質，所謂「生之謂性」也。此性乃天然之產品，猶水與杞柳然，無所謂善，亦無所謂不善，所謂「性無善無不善也」。其後來之善惡，乃教育習慣之結果。猶杞柳可製爲杯棬，亦可製爲別物，水「決諸東方則東流，決諸西方則西流」也。仁內義外者，告子以爲如愛人乃我愛人，故愛在我不在彼，爲主觀的，爲內；如長人乃因其年長而長之，如以物爲白，乃因其色白而白之，年長在彼而不在我，故

爲客觀的，爲外。告子此說蓋誤將人年長之長，與我從而長之長相混。人年長之長固爲其人所有之性質，在其人而不在我；但我從而長之長，則固仍在我也。公都子曰：「行吾敬，故謂之內也」是矣。再則「仁內」之說，亦與「以人性爲仁義，猶以杞柳爲杯棬」之說有衝突。吾人所知告子之學說，不過東鱗西爪，不知其於此等處另有解釋否？又孟子言：「告子先我不動心……告子曰：『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。』」告子學說，固不止論性一端也。

孟子又云：

「或曰：『性可以爲善，可以爲不善。是以文武與則民好善，幽厲與則民好暴。』或曰：『有性善有性不善。是故以堯爲君而有象，以瞽瞍爲父而有舜。以紂爲兄之子且以爲君而有微子啓，王子比干。』」

(告子上)

此二或說，孟子中公都子與告子之「性無善無不善」說並舉，蓋當時有此二種性說也。王充論衡謂：「周人世頌以爲人性有善有惡，舉人之善性養而致之則善長，惡性養而致之則惡長……故世子作養書一篇，苾子賤，漆雕開，公孫尼子之徒，亦論性情

與世子相出入」（本注篇）此第一或說，不知果卽世碩之說否？至第二或說則以爲人生而或善或惡，固定不移，亦不知是否卽宓子賤等之說也。

（六）尹文，宋脛

莊子天下篇曰：

「不累於俗，不飾於物，不苟於人，不忤於衆。願天下之安甯，以活民命；人我之養，畢足而止；以此白心。古之道術有在於是者，宋脛，尹文，聞其風而悅之，作爲華山之冠，以自表，接萬物以別宥爲始，語心之容，命之曰心之行，以膺合驪，以調海內。請欲置之以爲主，『見侮不辱，』救民之鬪。『禁攻寢兵，』救世之戰。以此周行天下，上說下教，雖天下不取，強聒而不舍者也。故曰：『上下見厭而強見也。』雖然，其爲人太多，其自爲太少，曰：『請欲固置，五升之飯足矣。先生恐不得飽，弟子雖飢，不忘天下。』日夜不休，曰：『我必得活哉。』圖傲乎救世之士哉！曰：『君子不爲苛察，不以身假物，』以爲無益於天下者，明之不如己也。以『禁攻寢兵』爲外，以『情欲寡淺』爲內，其小大精粗，其行適至是而止。」

孟子曰：

「宋慳將之楚，孟子遇於石丘，曰：『先生將何之？』曰：『吾聞秦楚構兵，我將見楚王說而罷之。楚王不悅，我將見秦王說而罷之。』曰：『二王我將有所遇焉。』曰：『軻也請無問其詳，願聞其指。』說之將何如？』曰：『我將言其不利也。』」（告子下）

莊子曰：

「故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮，定乎內外之分，辨乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世，未數數然也。雖然，猶有未樹也。」（逍遙遊）

荀子曰：

「宋子有見於少，無見於多。」（天論篇）

又曰：

「子宋子曰：『明見侮之不辱，使人不鬪。人皆以見侮爲辱，故鬪也。知見侮之爲不辱，則不鬪也。』」

（正論篇）

又曰：

「子宋子曰：『人之情欲寡而皆以己之情欲爲多，是過也。』故率其羣徒，辨其談說，明其警稱，將使人知情欲之寡也。」（全上）

又曰：

「宋子蔽於欲而不知得。」（解蔽篇）

韓非子曰：

「漆雕之議，不色撓，不目逃，行曲則達於滅獲，行直則怒於諸侯，世主以爲廉而禮之。宋榮之議，設不鬪爭，取不隨仇，不羞困固，見侮不辱，世主以爲寬而禮之。夫是漆雕之廉，將非宋榮之恕也。是宋榮之寬，將非漆雕之暴也。」（韓非子顯學）

劉向曰：

「（尹文子）與宋鈺俱遊稷下。」（漢書藝文志「尹文子」篇「顏師古注引」）

宋鈺，宋輕，宋榮乃一人。（說見唐錢先生尹文和尹文子）由上所引觀之，尹文宋輕之學說有五要點：

（1）「接萬物以別宥爲始」

(2) 「情欲寡淺」

(3) 「見侮不辱」

(4) 「禁攻寢兵」

(5) 「願天下之安甯以活吾民命，人我之養，畢足而止。」

第五點希望天下太平，各人皆可自養，是其改良社會之實際目的。其餘皆手段，但有本末之不同。蓋欲天下安甯，則不得不先「禁攻寢兵」；欲「寢兵」則不得不先將發生戰鬥之原因除去。尹文宋輕以爲戰鬥之主因在於(一)人類認見欺侮爲卑辱；及(二)人類以爲人情需要各種享用，愈多愈好；人之互相爭奪，皆由此起。所以尹文宋輕極力宣傳「見侮不辱」、「情欲寡淺」之說。

「見侮不辱」是尹文宋輕一派之重要標語。所以莊子、荀子、韓非子、呂氏春秋，皆沿用此四字。荀子正論篇駁見侮不辱，使人不鬥之說，以爲人見侮而鬥，乃由於惡見侮，不必由於以見侮爲辱。所以雖信見侮非辱，但因不喜見侮，所以仍要戰鬥。荀子未載宋輕對於此論之答覆。但宋子「見侮不辱」之言，並非全無理由。因「惡」或只是

個人心中不喜，但「辱」則有關所謂面子問題。許多人不是因爲實際所受之不快而與人爭鬥，而是因爲要保全面子去爭氣，在上位而操宣戰之權者，尤其是如此。所以宣傳「見侮不辱」，總可算是「寢兵」手段之一種。

荀子正論篇：「情欲爲多，情欲之寡。」依下文應作「情爲欲多，情之欲寡。」「欲」在此爲動詞。「情欲寡淺」，意謂人類本性要少不要多。蓋人雖「目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味……」但一人在一時內，所能實在享用者，極爲有限，所謂「鷓鴣巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。」再則「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽……」享用太多，無益反損。如人知此理，大約卽情不欲多矣。尹文宋經謂人情本欲寡，固不合事實，其本意蓋欲使各人之享用皆適可而止，不求贏餘，所謂「人我之養，畢足而止」也。

「接萬物以別宥爲始」「別宥」者，呂氏春秋去宥篇云：

「鄰父有與人鄰者，有枯梧樹，其鄰之父言梧樹之不善也，鄰人遽伐之。鄰父因請而以爲薪，其人不能曰：『鄰者若此其險也，豈可爲之鄰哉！』此有所有也。夫請以爲薪與弗請，此不可以疑枯樹之善與不

善也。齊人有欲得金者，清旦被衣冠往鬻金者之所，見人操金，攫而奪之。吏搏而束縛之，問曰：「人皆在焉，子攫人之金何故？」對吏曰：「殊不見人，徒見金耳。」此真大有所宥也。夫人有所宥者，固以晝爲昏，以白爲黑，以疑爲筌，宥之所敗亦大矣。亡國之主，其皆甚有所宥邪？故凡人必別宥然後知，別宥則能全其天矣。」

「此有所宥也，」畢沅疑「宥」與「囿」同，謂有所拘礙而識不廣也。以下文觀之，猶言「蔽」耳。此所謂「囿」，卽莊子秋水篇所謂「拘於虛」，「篤於時」，「束於教」之類。去宥篇所謂「凡人必別宥然後知」，意謂凡人必能看透自己由地域、時代、政教、風俗以及其他來源所養成之偏見，方能知事物之真相。蓋尹文宋慳之意，以爲人之以見侮爲辱，以情爲欲多，皆風俗習慣使然，非人之性本如此也。人之所以如此，皆由於有所宥。假如能識別此等囿，卽知見侮本無可辱，情本不欲多。人皆知此，則自無競爭戰鬥，卽「天下」可「安甯」，「民命」可「活」矣。此所以「接萬物以別宥爲始」也。

【註】此節全採唐鉞先生尹文及尹文子一文。原文見清華學報第四卷第一期。現有之尹文子，乃後人假託，說詳唐先生文中。

(七) 彭蒙、田駢、慎到

莊子天下篇曰：

「公而不黨，(本作常，依釋文改)易而無私。決然無主，趣物而不兩。不顧於慮，不謀於知。於物無擇，與之俱往。古之道術有在於是者，彭蒙、田駢、慎到，聞其風而悅之。齊萬物以爲首，曰：『天能覆之而不能載之地，能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯之。』知萬物皆有所可，有所不可，故曰：『選則不偏，教則不至，道則無遺者矣。』是故慎到棄知去己，而緣不得已，泠汰於物，以爲道理。曰：『知不知。』將薄知而後鄰傷之者也。讓縣無任，而笑天下之尙賢也。縱脫無行，而非天下之大聖。椎拍輓斷，與物宛轉。舍是與非，苟可以免。不師知慮，不知前後，魏然而已矣。推而後行，曳而後往，若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧。全而無非，動靜無過，未嘗有罪。是何故？夫無知之物，無建已之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。故曰：『至於若無知之物而已，無用賢聖，夫塊不失道。』豪傑相與笑之曰：『慎到之道，非生人之行，而至死人之理，適得怪焉。』田駢亦然，學於彭蒙，得不教焉。彭蒙之師曰：『古之道人，至於莫之是莫之非而已矣。』其風澹然，惡可而言？常人，不見觀，而不免於輓斷。其所謂道非道，而所言之隧，不免於非。彭蒙、田駢、慎到，不知

道雖然，槩乎皆嘗有聞者也。」

荀子曰：

「尚法而無法，下修而好作，上則取聽于上，下則取從於俗。終日言成文典，反紉察之，則僞然無所歸宿，不可以經國定分。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是慎到田駢也。」（荀子非十二子篇）

又曰：

「慎子有見於後，無見於先。」（荀子天論篇）

呂氏春秋曰：

「田駢以道術說齊王。王應之曰：『寡人所有者，齊國也。道術難以除患。』」（呂氏春秋無此句，據淮南子補）

願聞齊國之政。」田駢對曰：「臣之言無政而可以得政，譬若林木無材而可以得材……駢猶淺言之也。」

博言之，豈獨齊國之政哉？變化應求而皆有章，因性任物而莫不當。彭祖以壽，三代以昌，五帝以昭，神明以

鴻。」（執一篇）

又曰：

「客有見田駢者，被服中法，進退中度，趨翔閑雅，辭令遜敏。田子聽之畢而辭之。客出，田駢送之以目。」

弟子謂田駢曰：「客士與？」田駢曰：「殆乎非士也。今者客所拿斂，士所術施也。士所拿斂，客所術施也。客殆乎非士也。故火燭一隅，則室偏無光。骨節早成，空竅哭歷，身必不長。衆無謀方，乞謹視見，多故不良。志必不公，不能立功。好得惡予，國雖大不能爲王，禍災日至。故君子之容，純乎其若鍾山之玉，枯乎其如陵上之木，淳淳乎慎謹畏化，而不肯自足，乾乾乎取舍不說，而心甚素樸。」（士容篇）

所謂慎子逸文曰：

「鳥飛於空，魚游於淵，非術也。故爲鳥爲魚者，亦不自知其能飛能游。苟知之，立心以爲之，則必墜必溺。猶人之足馳手捉，耳聽目視，當其馳捉聽視之際，應機自至，又不徒思而施之也。苟須思之而後可施之，則疲矣。是以任自然者久，得其常者濟。」

就天下篇所說觀之，彭蒙等之學說有五要點：

- (一)「齊萬物以爲首；」
- (二)「公而不黨，易而無私，決然無主；」
- (三)「棄知去己，而緣不得已；」
- (四)「無用賢聖；」

(五)「塊不失道」

「齊萬物以爲首」者，以齊萬物爲其學說中之第一義也。「萬物皆有所可，所有不可」故物雖萬殊，就此方面言之，則固無不齊也。就「大道」之觀點，以觀萬物，則見平等齊一，無所謂貴賤好壞之分。所謂「大道能包之而不能辯之」也。「辯」者，卽對事物加以種種區別也。若對事物加區別，而有所選擇，取捨於其間，則必顧此失彼，得一端而遺全體。所謂「選則不徧，教則不至」。蓋有所選，則必有所不選；有所教，則必有所不教。莊子齊物論所謂「有成與虧，則昭氏之鼓琴；無成與虧，則昭氏之不鼓琴」，卽此意也。「大道」既視萬物爲平等齊一，「包」之而不「辯」之；故曰「道則無遺者矣」。以此道理應用於人生，則吾人之處理事物也，因其自然，任其自爾而已。吾人之自處也，「棄知去己」而已。蓋各事物既一律平等，無所謂貴賤好壞之區別，則吾人對之，當然無所用其選擇。所謂「於物無擇」也。既「於物無擇」，則「與之俱往而已」。莊子大宗師所謂「浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜。浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鶉炙。浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因而乘之，豈更

「駕馭」即「於物無擇，與之俱往」之意也。此亦即所謂「公而不黨，易而無私，決然無主」也。亦即所謂「因性任物而莫不當」也。亦即所謂「任自然者久」也。

欲達此境界，則必「棄知去己」，而緣不得已。蓋知識專對事物作區別，「棄知」則不對事物作區別而「於物無擇」矣。「己」執一事物爲「己」，則不能「決然爲主」。「去己」則能隨順萬物，而「與物俱往矣」。無知無己，「冷汰」（郭象云：「猶棄放也。」）於物，以爲道理，「即所謂「緣不得已」也。

「知不知，將薄知而後鄰傷之也。」「鄰」宜讀爲「憐」。（顧寬莊子天下篇講疏）吾人須知「不知」，即至於無知之境界。蓋有知之人，偏促於有分別之域，莊子齊物論所謂「君乎，牧乎，固哉！」固實可薄而亦復可憐傷也。然而此等有知識之人，正世俗所謂聖賢也。世俗以爲人之知識愈大，則其爲聖賢也亦愈大。若「知不知」，則「謏黷無任，而笑天下之尙賢」，「縱脫無行，而非天下之大聖」矣。

能至此境界，則「無建己之患，無用知之累」而成「無知之物」矣。「無知之物」之行動，「不師知慮，不知前後，魏然而已矣。推而後行，曳而後往，若飄風之還，若

羽之旋，若磨石之隧，完全緣不得已而與物俱往。真正無知之物之行動，亦不過如此。故曰「塊不失道」。「塊」者，真正無知之物也。

彭蒙等之學說如此。自一方面觀之，此學說與老莊，尤與莊子齊物論之旨，頗多相同之點。然其不同之處，即在「塊不失道」之一點。老子言「知其雄，守其雌……知其白，守其黑……知其榮，守其辱」。莊子齊物論之宗旨，在於「得其環中，以應無窮」。在於「和之以是非，而休乎天鈞」。在於「忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟」。此諸言之意義，下文講老子莊子章中詳說。今但謂老子莊子雖亦「薄知而憐傷之」。雖亦講「知不知」，但老莊却以爲「不知」之境界，非卽如真正「無知之物」之無知。老子屢言嬰兒，嬰兒雖無智識的知識 (Intellectual Knowledge)，然固非如真正「無知之物」也。「守其雌」而「知其雄」，「守其黑」而「知其白」，固非完全無知也。莊子齊物論所言純粹經驗之世界中，(詳下)雖無智識的知識，然固有經驗。有經驗者，亦非真正無知之物也。莊子言「忘年忘義」，「忘」字最可注意。忘者，非無有也，特忘之而已。此老莊之理想人格之所以異於「塊」也。天下篇批評慎到，謂其道「非生人之行，而至死人之理」。

適得怪焉，使人如真正「無知之物」，即使人「至死人之理」也。天下篇對於老莊一派，皆極贊揚，而於慎到特提出此點，可見慎到與老莊之不同在此矣。依老莊之觀點，彭蒙等「所謂道非道，而所言之辯不免於非，彭蒙、田駢、慎到，不知道。」然彭蒙等之學說，固與老莊之學，多相同處。故天下篇謂彭蒙等，「雖然，概乎皆嘗有聞者也。」由今觀之，老莊之學，蓋即彭蒙等學說之又更進一步者。

慎到之書，原本今不得見。漢書藝文志，列之於法家，謂「申韓多稱之。」荀子非十二子篇謂慎到田駢「上則取聽於上下，則取從於俗。」當即「與物宛轉」之義。又謂其「尚法而無法」，又謂其「蔽於法而不知賢」，（解蔽篇）則慎到實有「尚法」之說。韓非子難勢篇亦引有慎子言「勢」之文。但其「齊物」之說，與其「尚法」之說，其間邏輯的關係如何，「文獻不足」，不必強為牽引附會。今但以天下篇所說為主，他書所說，與天下篇所說相近者亦錄之。至於慎子論「勢」之言，俟下第十三章中附述之。

（八）騶衍及其他陰陽五行家言

史記曰：

「齊有三騶子，其前騶忌，以鼓琴干威王，因及國政，封爲成侯，而受相印，先孟子。其次騶衍，後孟子。騶衍，諸國者益淫侈，不能尙德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始大聖之篇，十萬餘言。其語闕大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其禋祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山，大川，通谷，禽獸，水土，所殖，物類所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。以爲儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州，赤縣神州內，自有九州，禹之序九州是也，不得爲州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也。於是有所裨海環之，人民禽獸莫能相通者，如一區中者，乃爲一州。如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。其術皆此類也。然要其歸必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，始也濫耳。王公大人，初見其術，懼然顧化，其後不能行之。是以騶子重於齊，適梁，梁惠王郊迎，執賓主之禮。適趙，平原君側行獻席。如燕，昭王擁彗先驅，請列弟子之座而受業。築碣石宮，身親往師之，作主運，其遊諸侯見尊禮如此。……騶夷者，齊諸騶子，亦頗采騶衍之術以紀文。……騶衍之術，迂大而闊辯，爽也文具難施。……故齊人頌曰：『談天衍，雕龍爽。』」（孟子荀卿列傳）

所謂「五德轉移，治各有宜」者，呂氏春秋曰：

「凡帝王之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大變。黃帝曰：『土氣勝。』土氣勝，故其色尙黃，其事則土。及禹之時，天先見草木，秋冬不殺。禹曰：『木氣勝。』木氣勝，故其色尙青，其事則木。及湯之時，天先見金，刃生於水。湯曰：『金氣勝。』金氣勝，故其色尙白，其事則金。及文王之時，天先見火，亦鳥銜丹書集於周社。文王曰：『火氣勝。』火氣勝，故其色尙赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝。水氣勝，故其色尙黑，其事則水。水氣至而不知，數備，將徙於土。」（應同篇）

呂氏春秋此文，雖未謂係騶衍之說，然李善引七略云：「鄒子終始五德，從所不勝，木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。」（文選左思魏都賦注引）李善又引鄒子云：「五德從所不勝，虞土，夏木，殷金，周火。」（文選沈休文敬安臨昭王碑文注引）與呂氏春秋所說相合，故可知其卽爲騶衍之說也。此說以五行爲五種天然的勢力，卽所謂五德也。每種勢力，皆有盛衰之時。在其盛而當運之時，天道人事，皆受其支配。及其運盡而衰，則能勝而尅之者，繼之盛而當運。木能勝土，金能勝木，火能勝金，水能勝火，土能勝水。如是循環，無有止息。所謂「自天地剖判以來，五德轉移，治各有宜」也。吾人歷史上之事變，亦皆此

諸天然的勢力之表現，每一朝代，皆代表一「德」，其服色制度，皆受此「德」之支配焉。依此觀點，則所謂天道人事，打成一片，歷史乃一「神聖的喜劇」(Divine Comedy)；漢人之歷史哲學，皆根據此觀點也。

騶衍對於歷史之意見如此，對於地理之意見，則有大九州之說，皆極想像之能事，宜「其遊諸侯見尊禮」也。

尙書中之洪範，呂氏春秋及禮記中之月令，不知爲何人所作，要之皆戰國時陰陽五行家之言也。洪範託爲箕子之言曰：

「我聞在昔，鯀陞洪水，汨陳其五行，帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。鯀則殛死，禹乃嗣興，天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敘。初一日，五行。次二日，敬用五事。次三日，農用八政。次四日，協用五紀。次五日，建用皇極。次六日，乂用三德。次七日，明用稽疑。次八日，念用庶徵。次九日，嚮用五福，盛用六極。」

五行者，洪範曰：

「一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。」

五事者，洪範曰：

「一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，睿作聖。」

庶徵者，洪範曰：

「曰雨，曰暘，曰燠，曰寒，曰風，曰時。五者來備，各以其敘，庶草蕃庶。一極備凶，一極無凶。曰休徵：曰肅時雨若，曰乂時暘若，曰哲時燠若，曰謀時寒若，曰聖時風若。曰咎徵：曰狂恆雨若，曰僭恆暘若，曰豫恆燠若，曰急恆寒若，曰蒙恆風若。」

人君之舉動措施，如有不合，則能影響及天時，此歷史所以爲「神聖的喜劇」也。

【註】洪範爲戰國時作品，說詳劉節先生之洪範疏證，原文見東方雜誌第二十五卷第二號。

月令亦不知何人所作，依月令之說，所謂「五德」，在一年之四時中，各有其「盛」時，如春時「盛德在木」，夏時「盛德在火」，秋時「盛德在金」，冬時「盛德在水」。天子每月所居皆有定處，所衣皆有定色，所食皆有定味，所行政事，皆有一定，所謂「月令」也。如每月所行之令有誤，則影響天時而使之起非常的變化如：

「孟春行夏令，則雨水不時，草木蚤落，國時有恐。行秋令，則其民大疫，森風暴雨總至，藜莠蓬蒿並興。行冬令，則水潦爲敗，雪霜大擊，首種不入。」（禮記月令）

此亦謂人君之舉動措施不合，則能影響及天時。但洪範中言有上帝之存在，帝並能「震怒」以施賞罰。月令中言每月皆有「其帝」「其神」如「孟春之月」「其帝太皞，其神句芒。」受人事影響之天時變動，其爲天道機械的受感後機械的發生之反動歟？抑因人君之舉動措施不當，「帝乃震怒」故向之作一種示威舉動歟？依前之說，則爲一種機械論的宇宙觀，依後之說，則爲一種目的論的宇宙觀。陰陽五行家蓋未覺此二觀點之不相容，似常依違於二者之間。故吾人觀其言論，常覺其時如此時如彼也。

【註】月令未言土德盛在何時；蓋一年只有四季，故五德之中，必有一無可配者。淮南子時則訓以「季夏之月」爲「盛德在土」，此後來陰陽家補充之說也。

管子四時篇曰：

「是故陰陽者，天地之大理也。四時者，天地之大徑也。刑德者，四時之合也。刑德合於時則生福，詭則生禍。然則春夏秋冬將何行？東方曰星，其時曰春，其氣曰風。風生木與骨。其德喜贏，而發出節時。其事號令，

修除神位，謹禱弊梗，宗正陽，治隄防，耕耘樹藝，正津梁，修溝瀆，蓋屋行水，解怨赦罪，通四方。然則柔風甘雨，乃至，百姓乃壽，百蟲乃蕃，此謂星德。……南方曰日，其時曰夏，其氣曰陽。陽生火與氣。其德施舍修樂。……此謂日德。中央曰土，土德實輔四時出入，以風雨節土益力。土生皮膚，其德和平用均。中正無私。（感靈管子校正云：「丁云：「中正上脫其事二字。」」實輔四時春羸育，夏養長，秋聚收，冬閉藏。……此謂歲德。……西方曰辰，其時曰秋，其氣曰陰。陰生金與甲。其德憂哀，靜正嚴順，居不敢淫佚。……此謂辰德。……北方曰月，其時曰冬，其氣曰寒。寒生水與血。其德淳越溫怒周密。……此謂月德。……是故春凋，秋榮，冬雷，夏有霜雪；此皆氣之賊也。刑德易節失次，則賊氣滋生，則國多畜殃。是故聖王務時而寄政焉，作教而寄武焉，作祀而寄禮焉。此三者，聖王所以合於天地之行也。」

政教必「合於天地之行」，此亦陰陽家之言也。

管子水地篇曰：

「地者，萬物之本原，諸生之根莖也。美惡賢不肖，愚俊之所生也。水者，地之血氣，如筋脈之流通者也。故曰：水具材也。……集於天地，而藏於萬物，產於金石，集於諸生。故曰：水神。集於草木，根得其度，華得其數，實得其量。鳥獸得之，形體肥大，羽毛豐茂，文理明著。萬物莫不盡其幾，反其常者，水之內度適也。……人，水

也。男女精氣合而水流形……是以水集於玉，而九德出焉；凝蹇而爲人，而九竅五虛出焉；此乃其精也……是故具者何也？（戴望管子校正云：「丁云：「具下當有材字。上文云，水具材也。」）」水是也。萬物莫不以生，惟知其託者，能爲之正……夫齊之水道躁而復，故其民貪竊而好勇；楚之水淖弱而清，故其民輕果而賊；越之水濁重而泊，故其民愚疾而嫵；秦之水泄最而稽，滯而難，故其民貪戾罔而好事齊……是以聖人之化世也，其解在水。故水一則人心正，水清則民心易。一則欲不污（安非衛云：「當作人心正則欲不污。」）民心正則行無邪。是以聖人之治於世也，不人告也，不戶說也，其樞在水。

此以水爲萬物之本原，又以治水爲治世之樞要。欲治世，須改良人心；欲改良人心，卽改良水可耳。立說甚奇，似亦爲陰陽家言。

呂氏春秋有始覽謂：「天有九野，地有九州，上有九山，山有九塞，澤有九藪，風有八等，水有六川。」又曰：

「凡四海之內，東西二萬八千里，南北二萬六千里，水道八千里，受水者亦八千里。通谷六，名川六百，陸注三千，小水萬數。凡四極之內，東西五億有九萬七千里，南北亦五億有九萬七千里，極星與天俱遊，而天極不移。冬至日行遠道，周行四極，命曰玄明；夏至日行近道，乃參於上，當樞之下，無晝夜；白民之南，建木

之下，日中無影，呼而無響，蓋天地之中也。天地萬物，一人之身也，此之謂大同。衆耳目口鼻也，衆五穀寒暑也，此之謂衆異，則萬物備也。天斟萬物，聖人覽焉，以觀其類，解在乎天地之所以形，雷電之所以生，陰陽材物之精，人民禽獸之所安平。」

此騶衍大九州之說之類，似亦陰陽家言也。

上文（第三章）謂古代所謂術數中之「天文」「歷譜」「五行」，皆注意於所謂「天人之際」，以爲天道人事，互相影響。以後所謂陰陽五行家，一方面卽此意推衍，將此等宗教的思想，加以理論化。一方面騶其想像之力，對於自然界，作種種推想，如騶衍大九州之說及呂氏春秋有始覽所說是也。

陰陽五行家以齊爲根據地，蓋齊地濱海，其人較多新異見聞，故齊人長於爲荒誕之談。戰國諸子，談及荒誕之談，每謂爲齊人之說。咸丘蒙謂「舜南面而立，堯帥諸侯北面而朝之。」孟子曰：「此齊東野人之語也。」（孟子萬章上）莊子逍遙遊曰：「齊諧者，志怪者也。」蓋宋人之愚，齊人之誇，皆當時人所熟知者也。漢書地理志曰：

「齊地虛危之分野也……至今其士好經術，矜功名，舒緩闊達而足智，其失誇者朋黨，言與行謬，虛

詐不情……」

蓋齊人之誇，至漢時猶然也。惟其人誇，好爲荒誕之言，故有騶衍諸人之學說出也。史記云：

「自齊威宣之時，騶子之徒，論著終始五德之運。及秦帝，而齊人奏之。故始皇采用之，而宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門子高，最後皆燕人，爲方僂道，形解銷化，依於鬼神之事。騶衍以陰陽主運，顯於諸侯。而燕齊海上之方士，傳其術，不能通。然則怪迂阿諛苟合之徒，自此興，不可勝數也。」（封禪書）

史記謂騶衍至燕，大見尊禮，蓋陰陽五行家之說，由齊至燕，自後怪迂之徒，「不可勝數」，而陰陽五行家，且與儒家合矣。

第八章 老子

(一) 老子與李耳

老子一書，相傳為係較孔子為年長之老聃所作。其書之成，在孔子以前。今以為

老子係戰國時人所作，關於此說之證據，前人已詳舉。(參看樞東壁漆酒考信錄、汪中老子攷異、梁超超

群明通之中國哲學史大綱。茲不贅述。就本書中所述關於上古時代學術界之大概情形觀之，

亦可見老子為戰國時之作品。蓋一則孔子以前，無私人著述之事，故老子不能早於

論語。(參看第二章第一節)。二則老子之文體，非問答體，故應在論語孟子後。三則老子之文，

為簡明之「經」體，可見其為戰國時之作品。(參看第五章第二節)。此三端及前人所已舉之

證據，若只任舉其一，則不免有為邏輯上所謂「丐詞」(begging the question)之嫌。

但合而觀之，則老子之文體，學說，及各方面之旁證，皆指明其為戰國時之作品，此則

必非偶然矣。

司馬談曰：

「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物，其爲術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時推移，應物變化。立俗施事，無所不宜。指約而易操，事少而功多。」（史記太史公自序）

此明謂道家後起，故能采各家之長。而後世乃謂各家皆出於道家，亦可不善讀司馬談之論六家要旨矣。

【註】胡適之先生謂此道家乃謂漢初之道家，即漢書藝文志所謂雜家，非謂老莊。然漢書藝文志於雜家外另有道家，故雜家不包老莊。司馬談所謂道家，則包老莊。

後世所以有此種錯誤，蓋由於司馬遷作史記，誤以李耳及傳說中之老聃爲一人。其實作老子者，戰國時之李耳也。傳說中之「古之博大真人」，乃老聃也。老聃之果爲歷史的人物與否不可知，其李耳之籍貫家世，則司馬遷知之甚確。史記老莊申韓列傳云：

「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也。名耳，字聃，姓李氏。」（據索隱本）……老子修道，其學以自隱無

名爲務……老子，隱君子也。老子之子名宗，宗爲魏將，封於段干。宗子注，注子宮，宮支孫假，仕於漢孝文帝。而假之子解，爲膠西王卬太傅，因家於齊焉。」

據此則李耳實有其人，不過司馬遷誤以爲與傳說中之老聃爲一人，故於此李耳傳中，夾雜許多飄渺恍惚之談，曰：「老子……莫知其所終。或曰，老萊子亦楚人也……蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲……自孔子死之後，百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公……或曰，儋卽老子；或曰，非也。世莫知其然否。」於是所謂老子傳，乃首尾是歷史，中間是神話。於是所謂老聃乃如一神而戴人帽，著人鞋，亦一喜劇矣。

（此段大意採劉汝霖先生周秦諸子考）

然司馬遷之致此誤，亦非無故。蓋李耳既爲「隱君子」，其學以自隱無名爲務，則其著書必不願標自己之名。其時傳說中恰有一「古之博大真人」之老聃，故李耳卽以其書爲老聃之書。既可隱自己之名，又可收莊子所謂「重言」之效。或者李耳之書，本名老子，表明爲一長老人所著之書。史記謂樂毅之族樂臣公學，黃老之學於河上丈人。樂毅列傳：漢書藝文志道家有鄭長者一篇，陰陽家有南公三十一篇，農家有野

老子十七篇。老子猶言「長者」「丈人」，皆長老之通稱；以老子名書，猶野老等之例。世人不察，以此「老子」爲即傳說中之老聃矣。然在司馬遷以前，並未有人以傳說中之老聃爲即李耳也。及司馬遷知老子爲李耳所作，而又狃於世人之以老子爲老聃所作之說，故遂誤將老聃及李耳合爲一人矣。吾人今當依司馬遷認老子爲李耳所作，但同時當認李耳爲歷史的人物，而老聃則爲傳說中的人物，二者是二非一也。

然「書缺有間，文獻不足徵」以上所說，亦難執爲必定無誤。今所有之老子，亦曾經許多次添加修改，不能必謂成與一人之手。故本章題爲老子，明以書爲本位也。

(二) 老學與莊學

老子之學說，荀子批評之，莊子天下篇稱述之，韓非子「解」之「喻」之，戰國策中，遊說之士亦引用之，故可知其在戰國時已爲「顯學」矣。

漢以前，無道家之名，老子之學說與莊子亦不同。故莊子天下篇，凡學說之相同

者。如宋慳、尹文，皆列爲一派，而「老聃」莊周，則列爲二派。天下篇云：

「以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居。古之道術有在於是者，關尹、老聃，聞其風而悅之。建之以常無有，主之以太一，以濼弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實。關尹曰：「在己無居，形物自著。其動若水，其靜若鏡，其應若響，芴乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者失。未嘗先人而常隨人。」老聃曰：「知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其辱，爲天下谷。」人皆取先，己獨取後，曰：「受天下之垢。」人皆取實，己獨取虛。無藏也，故有餘，歸然而有餘。其行身也，徐而不費，無爲也而笑巧。人皆求福，己獨曲全，曰：「苟免於咎。」以深爲根，以約爲紀，曰：「堅則毀矣，銳則挫矣。」常寬客於物，不削於人，可謂至極。關尹、老聃乎，古之博大真人哉。」

此老學也。又云：

「寂寞無形，變化無常，死與生與？天地並與？神明往與？茫乎何之？忽乎何適？萬物畢羅，莫足以歸。古之道術有在於是者，莊周聞其風而悅之。以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以贅見之也。以天下爲沈濁不可與莊語，以卮言爲曼衍，以重言爲真，以寓言爲廣。獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物。不譴是非，以與世俗處。其書雖瓌璋，而連犴無傷也。其辭雖參差，而叢詭可觀。彼其充實不可以已，上與造物

者遊，而下與外死生，無終始者爲友。其於本也，弘大而闢，深閎而肆。其於宗也，可謂調適而上遂矣。雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不脫，芒乎昧乎，未之盡者。」

此莊學也。戰國以後，老學盛行於漢初，莊學盛行於漢末。陳澧云：

「洪稚存云：自漢興，黃老之學盛行。文景因之以致治。至漢末，祖尙玄虛，於是始變黃老而稱老莊。陳壽魏志王粲傳末言，嵇康好言老莊。老莊並稱，實始於此。即以注二家者而論，爲老子解義者，鄰氏、傅氏、徐氏、河上公、劉向、母丘望之、嚴遵等，皆西漢以前人也，無有言及莊子者。注莊子實自晉議郎清河崔譔始，而向秀、司馬彪、郭象、李頤等繼之。」（京華讀書社卷十二）

司馬談謂道家「與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。」漢書藝文志謂道家爲「君人南面之術。」大約漢人所謂道家，實卽老學也。老學述應世之方法，莊學則超人事而上之。「漢興，黃老之學盛行，」主以清靜無爲爲治，此老學也。「至漢末，祖尙玄虛，」始將老子莊學化而並稱老莊焉。實則老自老，莊自莊也。

道家之名，乃漢人所立，其以老莊皆爲道家者，則因老學莊學雖不同，而同爲當

時一切傳統的思想制度之反對派。再則老學與莊學所說道德之二根本觀念亦相同。此漢人所以統名之曰道家之理由也。司馬談稱道家爲道德家，可見其以此二觀念爲道家之根本觀念矣。

(三) 楚人精神

李耳爲楚人而論語中所記「隱者」之流，據史記亦多孔子在楚時所遇。上文所引范蠡之言亦多似老子處。(第三章第四節)蓋楚人爲新興民族，本無較高文化，孟子所謂「南蠻鴟舌之人，非先王之道」(孟子滕文公上)者也。孟子又謂「陳良，楚產也，悅周公仲尼之道，北學於中國。北方之學者，未能或之先也。」(全上)可見楚人慕周之文化者，須至北方留學，方能得之。然楚人雖不沾周之文化之利益，亦不受周之文化之拘束，故其人多有極新之思想。漢書地理志謂：「楚有江漢川澤山林之饒，民……食物常足。故黠，虛，媮，生，而亡積聚。飲食還給，不憂凍饑，亦亡千金之家。信巫，鬼，重淫祀。」然離騷中，屈原遠遊，驅使鬼神，其對於鬼神之態度，爲詩的而非宗教的。至於天問一篇，則更對

於一切人神之傳說，皆加質問；對於宇宙之所以發生，日月之所以運行，亦提出問題。或者一般人過于「信巫鬼，重淫祀」，故激起有思想人之反動也。

所謂「隱者」之流，對於當時政治，皆持反對態度。而許行之徒，不但反對當時政治，且反對傳統的政治社會制度。及後所謂道家者流，在周秦之際，乃一切傳統的思想制度之反對者。而老子莊子二書，乃其二重要代表也。

(四) 道德

古代所謂天，乃主宰之天。孔子因之，墨子提倡之。至孟子則所謂天，有時已爲義理之天。所謂義理之天，常含有道德的惟心的意義，特非主持道德律之有人格的上帝耳。老子則直謂「天地不仁」，不但取消天之道德的意義，且取消其惟心的意義。古時所謂道，均謂人道，至老子乃予道以形上學的意義，以爲天地萬物之生，必有其所以生之總原理，此總原理名之曰道。故韓非子解老云：

「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也。道者，萬物之所以成也。故曰：道，理之者也。物

有理不可以相薄。……萬物各異理，而道盡稽萬物之理，故不得不化，不得不化，故無常操。」

此謂各物皆有其理，而萬物之理之總原理，卽道也。老子云：

「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，強爲之名曰大。」（二十五章）

又云：

「大道汎兮其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不爲主。」（三十四章）

道之作用，并非有意志的，只是自然如此。故曰：

「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（二十五章）

道卽萬物所以如此之總原理，道之作用，亦卽萬物之作用。但萬物所以能成萬物，亦卽由於道。故曰：

「道常無爲而無不爲。」（三十七章）

由此而言，道乃一抽象的原理，與天地萬物之爲具體的事物者不同。具體的事物，可名曰有道非具體的事物，只可謂爲無。所以老子云：

「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（四十二章）

又云：

「天地萬物生於有，有生於無。」（四十章）

道即是無。不過此「無」乃對於具體事物之「有」而言，非即是零。道乃天地萬物所以然之總原理，豈可謂爲等於零之「無」？老子曰：

「道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。」（二十一章）

「恍」言其非具體的事物之有；「有象」「有物」「有精」言其非等於零之無。第十四章「無狀之狀，無物之象」，王弼注云：「欲言無耶，而物由以成；欲言有耶，而不見其形。」卽此意。

道爲天地萬物之所以然之總原理，非具體的事物，故難以指具體的事物，或形容具體的事物之名，指之或形容之。蓋凡名皆有限制及決定之力，謂此物爲此，則卽決定其是此而非彼。而道則「周行不殆」，在此亦在彼，是此亦是彼也。故曰：

「道常無名。」（三十二章）

又曰：

「道隱無名。」（四十一章）

又曰：

「道可道，非常道；名可名，非常名。有名天地之始，無名萬物之母。」（一章）

「道盡稽萬物之理，故不得不化，故無常操。」本不可以名名之，「字之曰道」亦強字之而已。

道爲天地萬物所以然之總原理，德爲一物所以然之原理，卽韓非子所謂「萬物各異理」之理也。老子曰：

「孔德之容，惟道是從。」（二十一章）

又曰：

「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」

（五十一章）

管子心術上云：「德者道之舍，物得以生，生得以職，道之精。故德者得也，其謂所以然也。以無爲之謂道，舍之之謂德。故道之與德無間，故言之者無別也。」此解說道與德之關係，其言甚精。由此而言，則德卽物之所得於道而以成其物者。老子所云「道生之，德畜之」，其意中道與德之關係，似亦如此，特未能以極清楚確定的話說出耳。「物形之，勢成之」者，呂吉甫云：「及其爲物，則特形之而已。……已有形矣，則蹀者不得不蹀；鱗介羽毛者，不得不鱗介羽毛；以至於幼壯老死，不得不幼壯老死，皆其勢之必然也。」形之者，卽物之具體化也。物固勢之所成，卽道德之作用，亦是自然的。故曰：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」

(五) 對於事物之觀察

老子以爲宇宙間事物之變化，於其中可發現通則。凡通則皆可謂之爲「常」，常有普遍永久之義。故道曰常道。所謂：

「道可道，非常道。」（一章）

自常道內出之德，名曰常德。所謂：

「常德不忒，復歸於無極……常德乃足，復歸於樸。」（二十八章）

言道之不可形容，則曰：

「道常無名。」（三十二章）

言道之功用，則曰：

「道常無爲而無不爲。」（三十七章）

言道德之尊貴，則曰：

「夫莫之命而常自然。」（五十一章）

至於人事中可發現之通則，則如：

「取天下常以無事。」（四十八章）

「民之從事，常於近戚而敗之。」（六十四章）

「常有司殺者殺。」（七十四章）

「天道無親，常與善人。」（七十九章）

凡此皆爲通則，永久如此。吾人貴能知通則，能知通則爲「明」。老子曰：

「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。」（十六章）

老子中數言「知常曰明」，可知明之可貴。「知常」卽依之而行，則謂之「襲明」。

（馬大初先生云：「襲，習，音通。」——老子要語） 所謂：

「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。是謂襲明。」（二十七章）

或謂爲習常，所謂：

「見小曰明，守柔曰強……無遺身殃，是爲習常。」（五十二章）

若吾人不知宇宙間事物變化之通則，而任意作爲，則必有不利之結果。所謂：

「不知常，妄作凶。」（十六章）

事物變化之一最大通則，則一事物若發達至於極點，則必一變而爲其反面。此

卽所謂「反」，所謂「復」。老子云：

「反者道之動。」（四十章）

又云：

「大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」（二十五章）

又云：

「萬物並作，吾以觀復。」（十六章）

惟「反」爲道之動，故「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」正復爲奇，善復爲妖」（五十八
章）惟其如此，故「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。」（二十二章）惟其如此，
故「飄風不終朝，驟雨不終日。」惟其如此，故「以道佐人主者，不以兵強天下，其事
好還。」惟其如此，故「天之道其猶張弓歟，高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者
補之。」（七十七章）惟其如此，故「天下之至柔，馳騁天下之至堅。」（四十三章）「天下莫柔
弱於水，而攻堅強者莫之能勝。」（七十八章）惟其如此，故「物或損之而益，或益之而損。」
（四十二章）凡此皆事物變化自然之通則，老子特發現而敘述之，並非故爲奇論異說。
而一般人視之，則以爲非常可怪之論。故曰：「正言若反。」（七十八章）故曰：「玄德深矣
遠矣，與物反矣，乃至於大順。」（六十五章）故曰：「下士聞道大笑之，不笑不足以爲道。」

（四十一章）

(六)處世之方

事物變化既有上述之通則，則「知常曰明」之人，處世接物，必有一定之方法。大要吾人若欲如何，必先居於此如何之反面，南轅正所以取道北轍故。

「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。」（三十六章）

「甚愛必大費，多藏必厚亡。」（四十四章）

此非老子之尚陰謀，老子不過敘述其所發現耳。反之，則將欲張之，必固歛之；將欲強之，必固弱之。故

「聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私耶？故能成其私。」（七章）

「不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長；夫惟不爭，故天下莫能與之爭。」（二十二章）

「以其終不自大，故能成其大。」（三十四章，又六十四章）

「貴以賤爲本，高以下爲基，是以侯王自謂孤寡不穀。」（三十九章）

「大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。」（六十一章）

「是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之……以其不爭，故天下莫能與之爭。」（六十六章）

「慈故能勇，儉故能廣，不敢爲天下先，故能成器長。」（六十七章）

「夫惟病病，是以不病。」（七十二章）

凡此皆「知常曰明」之人所以自處之道也。一事物發展至極點，必變爲其反面。其能維持其發展而不致變爲其反面者，則其中必先包含其反面之分子，使其發展永不能至極點也。故

「明道若昧，進道若退，夷道若類，上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷，質真若渝，大方無隅……」（四十一章）

「大成若缺，其用不弊；大盈若沖，其用不窮；大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。」（四十五章）

「知常曰明」之人，知事物真相之如此，故

「知其雄，守其雌，爲天下豁……知其白，守其黑，爲天下式……知其榮，守其辱，爲天下谷。」（二十八

章）

總之：

「聖人去甚，去奢，去泰。」（二十九章）

其所以如此，蓋恐事物之發展若「泰」「甚」，則將變爲其反面也。故曰：

「持而盈之，不如其已。揣而銳之，不可常保。金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自遭其咎。功遂身退，天之道。」（九章）

又曰：

「保此道者不欲盈。夫惟不盈，故能敝而復新成。」（十五章）

海格爾謂歷史進化常經「正」「反」「合」三階級。一事物發展至極點必變而爲其反面，卽由「正」而「反」也。「大直若屈，大巧若拙。」若只直則必變爲屈，若只巧則必「弄巧成拙」。惟包含有屈之直，有拙之巧，是謂大直大巧，卽「正」與「反」之「合」也。故大直非屈也，若屈而已。大巧非拙也，若拙而已。「知常曰明」之人，「知其雄，守其雌」，常處於「合」，故能「歿身不殆」矣。

【註】接一哲學系統之各部分之發生的程序，與其邏輯的程序，不必相同。本章敘述老子哲學，注重於其邏輯的程序。故先述其所謂道，德，次述其所謂反，復。但若就老子哲學之發生的程序說，則或老子之

作者，先有見於「法令滋彰，盜賊多有」等反，復之事實，乃歸納爲所謂反，復之理論也。

(七) 政治及社會哲學

上述物極則反之通則，無論在何方面，皆是如此。如五色本以悅目，而其極能「令人目盲」。五音本以悅耳，而其極能「令人耳聾」。(見第二章)本此推之，則社會上政治上諸制度，往往皆足以生與其原來目的相反之結果。故曰：

「天下多忌諱而民彌貧，民多利器，國家滋昏，人多伎巧，奇物滋起，法令滋彰，盜賊多有。」(五十七章)

法令本所以防盜賊，法令滋彰，盜賊反而多有。又如人之治天下，本欲以有所爲，然以有爲求有所爲，則反不足以有所爲，故曰：

「天下神器，不可爲也；爲者敗之，執者失之。」(二十九章)

又曰：

「天下之難治，以其上之有爲，是以難治。」(七十五章)

又如民之求生太過者，往往適足以求死。故曰：

「人之生動之死地亦十有三，夫何故，以其生之厚。」（五十章）

又曰：

「益生曰祥。」（五十五章）

又曰：

「民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。」（七十五章）

故聖人之治天下，注重於取消一切致亂之源。法令仁義，皆排除之。以無爲爲之，以不治治之，無爲反無不爲，不治反無不治矣。故曰：

「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」（五十七章）

聖人之養生，亦以不養養之，故曰：

「夫惟無以生爲者，是賢於貴生。」（七十五章）

「人法地，地法天，天法道，道法自然。」是人亦法自然。以上所說，亦與人法自然之理相合也。

然人在天地間，若欲維持生活，亦不可無相當之制作，特不可使其發展達於極

點而生其反面之結果耳。故曰：

「樸散則爲器，聖人用之，則爲官長。」（二十六章）

又曰：

「始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆。」（三十二章）

就宇宙之發生言，則道爲無名，具體的萬物爲有名，所謂「無名天地之始，有名萬物之母」也。就社會之進化言，則社會原始爲無名，所謂「樸」也；制作爲有名，所謂「器散則爲器，聖人用之，則爲官長也。」名亦既有，「惟」知止可以不殆，「即不使制作太多而生其反面之結果也。」

（八）老子對於欲及知之態度

老子以爲人生而有欲。人之有欲無欲，相當宇宙間之有名無名，故曰：「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼。」「妙」即「無名天地之始」之狀況，「徼」即「有名萬物之母」之狀況也。人生而有欲，又設種種方法以滿足其欲，然滿足欲之方法愈多，欲

愈不能滿足，而人亦愈受其害，所謂「益生曰祥，」「物或益之而損」也。故與其設種種方法以滿足欲，不如在根本上寡欲。欲愈寡，即愈易滿足，而人亦愈受其利，所謂「物或損之而益，」「夫惟無以生爲者，是賢於貴生」也。寡欲之法，在於減少欲之對象，
老子曰：

「不尙賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不爲盜。不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲。」（三章）

又曰：

「絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。此三者以爲文不足，故令有所屬。見素抱樸，少私寡欲。」（十九章）

又曰：

「化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，亦夫將無欲。不欲以靜，天下將自定。」（三十七章）

三章及三十七章皆言無欲，然無欲實即寡欲。蓋老子之意，仍欲使民「實其腹，」「強其骨。」人苟非如佛家之根本絕滅人生，即不能絕對無欲也。故即在老子之理想社

會中，尚須「甘其食，美其服，安其居，樂其俗。」則其民非絕對無欲明矣。老子之意，只使人「去甚，去奢，去泰。」其所以如此者，蓋

「知足不辱，知止不殆，可以長久。」（四十四章）

「罪莫大於可欲，禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。故知足之足常足矣。」（四十六章）

老子曰：

「治人事天莫若嗇。」（五十九章）

寡欲亦即嗇也。

爲欲寡欲，故老子亦反對知識。蓋（一）知識自身本卽一欲之對象。（二）知識能使吾人多知欲之對象，因而使吾人「不知足。」（三）知識能助吾人努力以得欲之對象，因而使吾人「不知止。」所謂「爲學日益」也。（四十八章）老子云：

「知慧出，有大僞。」（十八章）

又曰：

「民之難治，以其智多，故以智治國國之賊，不以智治國國之福。」（六十五章）

惟「不以智治國國之福，故「絕聖棄智，民利百倍，」「絕學無憂」(二十章)也。

老子曰：

「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨，學不學，復衆人之所過。」(六十四章)

「欲不欲」即欲達到無欲或寡欲之地步，即以「不欲」爲「欲」也。「學不學」即欲達到無知之地步，即以「不學」爲學也。以學爲學，乃衆人之過，以不學爲學，乃聖人之教也。

(九)理想的人格及理想的社會

嬰兒之知識欲望皆極簡單，故老子言及有修養之人，常以嬰兒比之。如云：

「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。」(十章)

又曰：

「常德不離，復歸於嬰兒。」(二十八章)

又曰：

「專氣致柔，能嬰兒乎？」(十章)

又曰：

「合德之厚，比於赤子。」（五十五章）

聖人治天下，亦欲使天下之人皆如嬰兒，故曰：

「聖人在天下，歛歛然爲天下渾其心，聖人皆孩之。」（四十九章）

老子又以愚形容有修養之人，蓋愚人之知識欲望亦極簡單也，故曰：

「我愚人之心也哉。沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，飂兮若無止。衆有皆有以，我獨頑似鄙。」（二十章）

聖人治天下，亦欲使天下之人皆能如此，故曰：

「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。」（六十五章）

「不以智治國」，卽欲以「愚」民也。然聖人之愚，乃修養之結果，乃「大智若愚」之愚也。「大智若愚」之愚，乃智愚之「合」，與原來之愚不同。老子所謂「聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲。」（三章）此使民卽安於原來之愚也。此民與聖人之不同也。

「爲道日損，若使人之「知」與「欲」皆「損」之，又「損」以至於「無爲」。（四十八章）則理想的社會，即可成立矣。」老子云：

「小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞。民至老死不相往來。」（八十章）

此卽老子之理想的社會也。此非只是原始社會之野蠻境界；此乃包含有野蠻之文明境界也。非無舟輿也，有而無所乘之而已。非無甲兵也，有而無所陳之而已。「甘其食，美其服」豈原始社會中所能有者？可套老子之言曰：「大文明若野蠻。」野蠻的文明，乃最能持久之文明也。

第九章 惠施、公孫龍及其他辯者

(一) 辯者學說之大體傾向

漢人所謂名家，戰國時稱爲「刑名之家」。（戰國策趙策「刑名」即「形名」說見王鳴鑿十七史商榷卷五）或稱爲「辯者」。莊子天下篇謂：「辯者有言曰：『離堅白，若縣寓。』」天下篇謂：「惠施以此爲大觀於天下，而曉辯者。天下之辯者，相與樂之……桓團、公孫龍，辯者之徒。」於此可見「辯者」乃當時之「顯學」，而「辯者」亦當時此派「顯學」之通名也。

辯者之書，除公孫龍子存一部分外，其餘均佚。今所知惠施及其他辯者之學說，僅莊子天下篇所舉數十事。然天下篇所舉，僅其辯論所得之斷案，至所以達此斷案之前提，則天下篇未言及之。自邏輯言，同一之斷案，可由不同之前提推來。吾人若

知一論辯之前提，則可推知其斷案。若僅知其斷案，則無由定其係由何前提推論而得，其可能的前提甚多故也。故嚴格言之，天下篇所舉惠施等學說數十事，對之不能作歷史的研究，蓋吾人可隨意爲此等斷案，加上不同的前提而皆可通，注釋者可隨意與以解釋，不易斷定何者眞爲惠施等之說也。但中國哲學史中之只有純理論的興趣之學說極少，若此再不講，則中國哲學史更覺畸形。若欲講此數十事，而又不欲完全瞎猜，則必須先明辯者學說之大體傾向。欲明辯者學說之大體傾向，須先看較古書中對於辯者學說之傳說及批評。

莊子天道篇曰：

「夫子問於老聃曰：『有人治道者相放，可不可，然不然。辯者有言曰：『離堅白，若縣虞，』若是則可謂聖人乎？』」

又秋水篇曰：

「公孫龍問於魏牟曰：『龍少學先王之道，長而明仁義之行。合同異，離堅白。然不然，可不可。困百家之知，窮衆口之辯，吾自以爲至達已。』」

天下篇曰：

「桓園、公孫龍，辯者之徒，飾人之心，易人之意。能勝人之日，不能服人之心，辯者之困也。……然惠施之口談，自以為最賢。……以反人為實，而欲以勝人為名，是以與衆不適也。」

荀子非十二子篇曰：

「不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不惠。（王念孫曰：「惠當爲念之誤。」）辯而無用，多事而寡功，不可以為治網紀。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是惠施、鄒衍也。」

又解蔽篇曰：

「惠子蔽於辭，而不知實。……由辭謂之道，盡論矣。」

司馬談曰：

「名家苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名，而失人情。故曰：使人儉而善失真。若夫控名責實，參伍不失，此不可不察也。」（史記太史公自敘）

漢書藝文志曰：

「名家者流，蓋出於禮官。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。」此其所長也。及譽者爲之，則苟鉤鉤析亂而已。」

此當時及以後較早學者對於辯者學說之傳說及批評也。此等批評雖未盡當，傳說雖未必盡可信，然於其中可見辯者學說之大體傾向。換言之，卽此等傳說批評，可指示吾人以推測辯者學說之方向。本此指示以解釋現所有關於辯者學說之材料，或可不致大失真也。

莊子書中除天下篇外，「寓言十九」上所引天道及秋水篇二事，固不能斷其爲真。不過莊子書中所述歷史上的人物之言行，雖不必真，然與其人之眞言行，必爲一類。如莊子書中述孔子之言，必爲講禮義經典者；其所述雖非必眞爲孔子所說，要之孔子之主張，自亦在此也。故認莊子書中所述歷史上的人物之言行爲眞固不可，認其可以表示其人行之大體傾向，則無不可也。

卽以上所引觀之，可見辯者之學說必全在所謂名理上立根據，所謂「專決於名」也。故漢人稱之爲名家。吾人解釋現所有辯者之言，亦宜首注意於此方面。

(二) 惠施與莊子

荀子以惠施鄧析並舉，然據呂氏春秋所說，鄧析只以教人訟爲事，蓋古代一有名之訟師也。大約其人以詭辯得名，故後來言及辯者多及之。其實辯者雖尙辯而未必卽尙詭也。

惠施姓惠名施，相傳爲宋人。(呂氏春秋淫辭篇高註) 呂氏春秋謂惠施「去尊」。(愛類篇)

韓非子謂惠施「欲以齊荆偃兵」。(內儲說上) 莊子天下篇謂惠施謂「犯愛萬物，天地一體也」。是惠施亦主張兼愛非攻，與墨家同。故胡適之先生歸之於「別墨」。然莊子天下篇不以惠施爲墨家。蓋墨家爲一有組織的團體，須加入其團體，「以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世」。(莊子天下篇)者，方可爲墨，非隨便以兼愛非攻爲說，卽爲墨也。且惠施「去尊」之說，其詳雖不可考，要之「去尊」亦與墨家尙同之說相遠也。大約戰國之時，戰事既多而烈，非兵之說甚盛。故孟子反對戰爭，公孫龍亦主張偃兵，此自是當時之一種普通潮流。惠施，公孫龍固不以此名家也。

莊子天下篇中雖未明言惠施爲辯者，然謂「惠施以此爲大觀於天下，而曉辯

者。[惠施]日以其知與人之辯，特與天下之辯者爲怪。[惠施]之口談，自以爲最賢。此可見惠施實以辯名家者。故莊子德充符謂，莊子謂惠子曰：「今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑，天選子之形，子以堅白鳴。」齊物論亦言，「惠子之據梧也，……故以堅白之昧終。」荀子謂惠施「蔽於辭而不知實」。天下篇所謂「惠施卒以善辯爲名」也。

天下篇曰：

「南方有倚人焉，曰黃綰，問天地所以不墜不陷，風雨雷霆之故。惠施不辭而應，不虛而對，僞爲萬物說。說而不休，多而不已，猶以爲寡，益之以怪。」

惠施之萬物說，今不可得見，其學說之尙可考者，略見於天下篇所說之十事。此十事之解釋，各家不相同。由吾人之意見觀之，莊子之學說似受惠施之影響極大。齊物論謂：「方生方死，方死方生，」與惠施十事中「日方中方睨，物方生方死」之說同。又謂：「天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小，」與惠施「天與地卑，山與澤平」之說同。又謂：「天地與我並生，而萬物與我爲一，」與惠施「汎愛萬物，天地一體也」之說同。莊

子徐無鬼謂莊子傷惠施之死曰：

「郢人墨慢其鼻端若蠅翼，使匠石斲之。匠石運斤成風，聽而斲之，盡垸而鼻不傷，郢人立不失容。宋元君聞之，召匠石曰：『嘗試爲寡人爲之。』匠石曰：『臣則嘗能斲之。雖然，臣之質死久矣。』自夫子之死也，吾無以爲質矣。吾無與言之矣。」

莊子書中「寓言十九」，此亦不能卽認爲眞莊子之言。莊子書中屢記莊子與惠施談論之事，亦不能卽認爲歷史的事實。然莊子思想，既與惠施有契合者，如上所引齊物論三事，莊子書中此等記載，固亦可認爲可能，可引爲旁證也。吾人得此指示爲線索，則知欲了解天下篇所述惠施十事，莫如在莊子書中，尋其解釋，此或不致厚誣古人也。

(三) 天下篇所述惠施學說十事

天下篇曰：

「惠施……歷物之意曰：至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。」

第九章 惠施公孫頤及其他辯者

此所謂惠施十事中之第一事也。莊子秋水篇云：「河伯曰：然則吾大天地而小毫末可乎？」北海若曰：「否……計人之知，不若其所不知；其生之時，不若未生之時。以其至小，求窮其至大之域，是以迷亂而不自得也。由此觀之，又何以知毫末之足以定至細之倪，又何以知天地之足以窮至大之域？」河伯曰：「世之議者皆曰：至精無形，至大不可圍，是信情乎？」則陽篇謂：「精至於無倫，至大於不可圍。」「至精無形，（或無倫）至大不可圍，與「至大無外，至小無內」意同。「世之議者」當即指惠施也。普通人皆以天地爲大，毫末爲小。然依邏輯推之，則必「無外」者，方可謂之至大，「無內」者，方可謂之至小。由此推之，則毫末不足以「定至細之倪」，天地不足以「窮至大之域」。

惠施之第二事爲：

「无厚不可積也，其大千里。」

莊子養生主曰：「刀刃者無厚。」無厚者，薄之至也。薄之至極，至於無厚，如幾何學所謂「面」無厚者不可有體積。然可有面積，故可「其大千里」也。

惠施之第二事爲：

「天與地卑，山與澤平。」

莊子秋水篇曰：「以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米也，知毫末之爲丘山也，則差數睹矣。」惟「無外」者爲「至大」，以天地與「至大」比，「因其所小而小之」，則天地爲稊米，毫末爲丘山矣。推此理也，因其所高而高之，則萬物莫不高；因此所低而低之，則萬物莫不低。故「天與地卑，山與澤平」也。

惠施之第四事爲：

「日方中方睨，物方生方死。」

郭象莊子大宗師註曰：「夫無力之力，莫大於變化者也。故乃揭天地以趨新，負山岳以舍故，故不暫停，忽已舍新，則天地萬物，無時而不移也。」天地萬物，無時不移，故「日方中方睨，物方生方死。」

惠施之第五事爲：

「大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。」

莊子德充符曰：「自其異者視之，肝膽楚越也。自其同者視之，萬物皆一也。」郭象註曰：「因其所異而異之，則天下莫不異……因其所同而同之，則萬物莫不同。」此觀點即秋水篇中所說者。天下之物，若謂其同，則皆有相同之處，謂萬物畢同可也；若謂其異，則皆有相異之處，謂萬物畢異可也。

惠施之第六事爲：

「南方無窮而有窮。」

莊子秋水篇曰：「井蛙不可以語於海者，拘於虛也。」（同墟，謂爲地域所限）「普通人所至之處有限，故以南方爲無窮。然此井蛙之見也。若從「至大無外之觀點觀之，」則南方之無窮，實有窮也。

惠施之第七事爲：

「今日適越而昔來。」

秋水篇云：「夏蟲不可以語於冰者，篤於時也。」若知「故不暫停，忽已舍新，則天地萬

物，無時而不移也。」假定「今日適越，」明日到越，而所謂明日者，忽焉又爲過去矣。故曰「今日適越而昔來」也。此條屬於詭辯，蓋所謂今昔，雖無一定之標準，然在一辯論範圍內，所謂今昔，須用同一之標準。「昔來」之昔，雖可爲昔，然對於「今日適越」之「今」，固非昔也。莊子對於此條似不以爲然，故齊物論曰：「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有爲有，無有爲有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉？」

【註】金岳霖先生云：此條亦或係指出所謂去來之爲相對的。如吾人昨日自北平起程，今日到天津。自天津言，吾人係今日到天津。自北平言，吾人係昨日來天津。但觀莊子「今日適越而昔至」之言，此條之意，似係指出所謂今昔之爲相對的。

惠施之第八事爲：

「連環可解也。」

莊子齊物論曰：「其分也，成也；其成也，毀也。」日方中方睨，物方生方死。」連環方成方毀，現爲連環，忽焉而已非連環矣。故曰：「連環可解也。」

惠施之第九事爲：

第九章 惠施公孫龍及其他辯者

「我知天下之中央，燕之北，越之南是也。」

莊子秋水篇曰：「計四海之在天地之間也，不似稷空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在太倉乎？」然人猶執中國爲世界之中，以燕之南越之北爲中國之中央，復以中國之中央爲天下之中央，此眞秋水篇所謂井蛙之見也。若就「至大無外」之觀點言之，則「天下無方，故所在爲中，循環無端，故所在爲始也。」（釋文引司馬註）

惠施之第十事爲：

「汜愛萬物，天地一體也。」

「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」汜愛萬物，天地一體，自萬物之同者而觀之也。莊子齊物論曰：「天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小，莫壽於殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物於我爲一。」亦此意也。

（四）惠施與莊子之不同

惠施之十事，若照上文所解釋，則惠施處處從「至大無外」之觀點，指出普通事

物之爲有限的，相對的，與莊子齊物論、秋水等篇中所說，極相近矣。然莊子齊物論甫言「天地與我並生，而萬物與我爲一」，下文卽又言「既已爲一矣，且得有言乎？」此一轉語，乃莊子與惠施所以不同之處。蓋惠施只以知識證明「萬物畢同畢異」，「天地一體」之說，而未言若何可以使吾人實際經驗「天地一體」之境界。莊子則於言之外，又言「無言」於知之外，又言不知；由所謂「心齋」「坐忘」以實際達到忘人我，齊死生，萬物一體，絕對逍遙之境界。故天下篇謂莊子「上與造物者遊，而下與外死生無終始者爲友。」至謂惠施，則「弱於德，強於物，其塗隕矣。」由此觀之，莊子之學，實自惠施又進一步。故上文雖用莊子之書解釋惠施之十事，然惠施終爲惠施，莊子終爲莊子也。

莊子秋水篇述公子牟謂公孫龍曰：

「且夫知不知是非之竟，而猶欲觀於莊子之言，是猶使蚊負山，商輅馳河也，必不勝任矣。且夫知不知論極妙之言，而自適一時之利者，是非陷井之蛙歟？且彼方躡黃泉而登大皇，无南无北，夤然四解，淪於不測。无東无西，始於玄冥，反於大通。子乃規規然而求之以察，索之以辯，是直用管窺天，用錐指地也，不亦

小乎？」

此用莊學之觀點，以批評辯者，雖不必盡當，然莊學實始於言而終於無言，始於辯而終於無辯。超乎「是非之竟」而「反於大通」。與辨者之始終於「察」「辯」者不同。故天下篇批評惠施，注重於其好辯，謂其「以反人爲實，以勝人爲名」，特與天下之辯者爲怪。至於敘述莊子學說，則特別注重於其不好辯，曰：

「莊周……以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之詞，時恣縱而不儼，不以畸見之也。以卮言爲曼衍，以重言爲真，以寓言爲廣……不謹是非以與時俗處。其書雖瓌璋，而連犴無傷也。其辭雖參差，而諛詭可觀……」

「不以畸見之也；」不謹是非而與世俗處；「連犴無傷也。」皆似對惠施之「以反人爲實而欲以勝人爲名，是以與衆不適也」而言。天下篇敘莊子學術不過二百餘字，而言及其言論之方法者，約佔半數，蓋欲於此點別莊子與惠施也。韓非子引莊子（即

惠施）曰：

「往者東走，逐者亦東走；其東走則同，其所以東走之爲則異。故曰同事之人之不可不審察也。」

(讀林)

莊子與惠施之不同，亦猶是矣。

然莊子之學，在其「言」與「知」之方面，與惠施終有契合。故惠施死，莊子有無與言之歎。故莊子天下篇曰：

「夫充一向可，曰愈貴道幾矣。惠施不能以此自寧，散於萬物而不厭，卒以善辯爲名。惜乎惠施之才，踰蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也。悲夫！」

此謂惠施之學，本可「幾」於「道」，但「惠施不能以此自寧」，故散漫無歸，「卒以善辯爲名」，「深惜其才而歎曰：『悲夫。』」蓋自莊子之觀點言之，惠施之學，可謂一間未達，而入於岐途者也。

(五) 公孫龍之「白馬論」

公孫龍，趙人。嘗說燕昭王，趙惠王，偃兵，曰：「偃兵之意，兼愛天下之心也。」(並見呂氏春秋審應篇)然偃兵乃當時一般人之意見，非公孫龍所以名家。公孫龍子跡府篇曰：

「公孫龍，六國時辯士也。疾名實之散亂，因資材之所長，爲守白之論。假物取譬，以守白辯……欲推是辯以正名實，而化天下焉。」

又曰：

「龍之所以爲名者，乃以白馬之論耳。今使龍去之，則無以教焉。」

莊子天下篇曰：

「辯者……桓團公孫龍之徒，飾人之心，易人之意；能勝人之口，不能服人之心，辯者之圃也。」

公孫龍之所以名家在於「辯」，故當時以「辯士」「辯者」稱之。

公孫龍「所以爲名者，乃以白馬之論」。公孫龍子白馬論曰：

「白馬非馬……馬者，所以命形也；白者，所以命色也；命色者，非命形也，故曰白馬非馬……求馬，黃黑馬皆可致；求白馬，黃黑馬不可致……故黃黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬，是白馬之非馬審矣……馬固有色，故有白馬。使馬無色，有馬如已耳，安取白馬？故白者，非馬也。白馬者，馬與白也，馬與白馬也，故曰白馬非馬也……白者不定所白，忘之而可也。白馬者，言白定所白也。定所白者，非白也。馬者無去取於色，故黃黑皆所以應；白馬者有去取於色，黃黑馬皆所以色去，故惟白馬獨可以應耳。無去者非

有去也；故曰白馬非馬。」

馬之名所指只一切馬所共有之性質，只一馬 *is a horse*，所謂「有馬如已耳。」「已」似當爲「已」（已即 *is* 之意）其於色皆無「所定」，而白馬則於色有「所定」，故白馬之名所指，與馬之名所指，實不同也。白亦有非此白物亦非彼白物之普通的白；此即所謂「不定所白」之白也。若白馬之白，則只爲白馬之白，故曰「白馬者，白定所白也。定所白者，非白也。」言已爲白馬之白，則即非普通之白。白馬之名所指，與白之名所指，亦不同也。

（六）公孫龍所謂「指」之意義

馬，白，及白馬，之名之所指，即公孫龍子指物論所謂之「指」。指與物不同。所謂物者，名實論云：

「天地與其所產焉，物也，物以物其所物而不過焉，實也。實以實其所實，不曠焉，位也。……正其所實者，正其名也。……夫名，實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也。（原注「知此之非也，明不爲也」）侯愈繼

校改。知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。」

由此段觀之，則物爲佔空間時間中之位置者，即現在哲學中所謂具體的個體也。如此馬彼馬，此白物彼白物，是也。指者，名之所指也。就一方面說，名之所指爲個體，所謂「名者，實謂也。」就又一方面說，名之所指爲共相。如此馬彼馬之外，尙有「有馬如己耳」之馬。此白物彼白物之外，尙有一「白者不定所白」之白。此「馬」與「白」即現在哲學中所謂「共相」或「要素」。此亦名之所指也。公孫龍以指物對舉，可知其所謂指，即名之所指之共相也。

（註）嚴格言之，名有抽象與具體之分。抽象之名，專指共相；具體公共之名，指個體而包涵共相。其所指之個體，即其外延（denotation）；其所涵之共相，即其內涵（connotation）也。但中國文字，形式上無此分別；中國古哲學家亦未爲此文字上之分別。故指個體之馬之「馬」與指馬之共相之「馬」，謂此白物之「白」與指白之共相之「白」，未有區別。即「馬」「白」兼指抽象的共相與具體的個體，即兼有二種功用也。

（又註）余第一次稿云：「共相」或「要素」，公孫龍未有專用名詞以名之。「馬」「白」在文字

語言上之代表，卽此名實論所謂名也。吾人對於此白馬，彼白馬之知識，謂之「知見」(Percept)。對於「馬」「白」及「白馬」之知識，謂之概念 (concept)。公孫龍所謂「指」卽概念也。(陳鑑凡先生謂指與旨通，旨訓意，指亦訓意。說詳陳先生所著諸子通義。)公孫龍未爲其相專立名詞，卽以「指」名之，猶柏拉圖所說之概念 (Idea) 卽指共相也。此說亦可通。但不如直以指爲名之所指之共相之爲較直截耳。

(七) 公孫龍之「堅白論」

公孫龍之白馬論指出「馬」「白」及「白馬」乃獨立分離的共相。莊子秋水篇稱公孫龍「離堅白」「離堅白」者，卽指出「堅」及「白」乃兩個分離的共相也。公孫龍子堅白論曰：

「堅，白，石，可乎？不可曰：『可乎？』可曰：『何哉？』無堅得白，其舉也；二無白得堅，其舉也；二……視不得其所堅，而得其所白者，無堅也；拊不得其所白，而得其所堅，得其堅也，無白也……得其白，得其堅，見與不見，見(此見字據俞樾校補)與不見離，一一不相盈故離。離也者，藏也。」

此所謂「無堅」「無白」皆指具體的石中之堅白而言。視石者見白而不見堅，不見

堅則堅離於白矣。拊石者得堅而不得白，不得白則白離於堅矣。此可見「堅」與「白」
「不相盈」所謂「不相盈」者，卽此不在彼中也。此就知識論上證明堅白之爲兩
個分離的共相也。堅白論中又設爲難者駁詞云：

「目不能堅，手不能白，不可謂無堅，不可謂無白。其異任也，其無以代也。堅白域於石，惡乎離？」

此謂目手異任，不能相代，故目見白不見堅，手拊堅不得白。然此自是目不見堅，手不
得白而已，其實堅白皆在石內，何能相離也？公孫龍答曰：

「物白焉，不定其所白；物堅焉，不定其所堅。不定者兼，惡乎其（原作甚，依陳澧校改）石也。」

謝希深曰：「萬物通有白，是不定白於石也。夫堅白豈惟不定於石乎？亦兼不定於萬
物矣。萬物且猶不能定，安能獨與石同體乎？」白「不定其所白」，堅「不定其所堅」，豈
得謂「堅白域於石」？天下之物有堅而不自白者，有白而不堅者，堅白爲兩個分離的共
相更可見矣。此就形上學上證明堅白之「離」也。堅白論又曰：

「堅未與石爲堅而物兼。未與爲堅而堅必堅。其不堅石物而堅，天下未有若堅而堅藏。白固不能自
白，惡能白石物乎？若白者必白，則不白物而白焉。黃黑與之然，石其無有，惡取堅白石乎？故離也，離也者因

是」

謝希深曰：「堅者不獨堅於石，而亦堅於萬物，故曰：『未與石爲堅而物兼』也。亦不與萬物爲堅而固當自堅，故曰：『未與物爲堅而堅必堅』也。天下未有若此獨立之堅可見，然亦不可謂之無堅，故曰：『而堅藏也。』」獨立之白，雖亦不可見，然白實能自白。蓋假使白而不能自白，卽不能使石與物白。若白而能自白，則不借他物而亦自存焉。黃黑各色亦然。白可無石，白無石則無堅白石矣。由此可見堅白可離而獨存也。此就形上學上言「堅」及「白」之共相皆有獨立的潛存。「堅」及「白」之共相，雖能獨立的自堅自白，然人之感覺之則只限於其表現於具體的物者，卽人只能感覺其與物爲堅與物爲白者。然卽其不表現於物，亦非無有，不過不能使人感覺之耳。此卽所謂「藏」也。其「藏」乃其自藏，非有藏之者，故堅白論曰：

「有自藏也，非藏而藏也。」

柏拉圖謂個體可見而不可思，概念可思而不可見，卽此義也。於此更可見「堅」「白」之「離」矣。豈獨「堅」「白」離，一切共相皆分離而有獨立的存在，故堅白論曰：

「離也者，天下皆獨而正。」

(八) 公孫龍之「指物論」

現代新實在論者謂個體之物存在 (exist) 共相潛存 (subsist) 所謂潛存者，卽不在時空中佔位置，而亦非無有。如堅雖不與物爲堅，然仍不可謂無堅。此卽謂堅「藏」，卽謂堅潛存也。知「堅藏」之義，則公孫龍子指物篇可讀矣。指物篇曰：

「物莫非指，而指非指。天下無指，物無可以謂物。非指者，天下無(原作而據俞樾校改)物，可謂指乎？指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也；以天下之所有，爲天下之所無，未可。天下無指，而物不可謂指也；不可謂指者，非指也；非指者，物莫非指也。天下無指，而物不可謂指者，非有非指者，物莫非指也。物莫非指者，而指非指也。天下無指者，生於物之各有名，不爲指也。不爲指，而謂之指，是兼不爲指。以有不爲指之無不爲指，未可。且指者，天下之所兼。天下無指者，物不可謂無指也。不可謂無指者，非有非指也。非有非指者，物莫非指，指非非指也。指與物，非指也。使天下無物指，誰徑謂非指？天下無物，誰徑謂指？天下有指無物指，誰徑謂非指？徑謂無物非指？且夫指固自爲非指，奚待於物，而乃與爲指？」

天下之物，若將其分析，則惟見其爲若干之共相而已。然共相則不可復分析爲共相。故曰：「物莫非指而非指，天下無指，物無可以爲物也。」然共相必「有所定」，有所「與」，即必表現於物，然後在時空佔位置而爲吾人所感覺；否則不在時空，不爲吾人所感覺。故曰：「天下無物，可謂指乎？」又曰：「指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也。」蓋共相若「無所定」，不「與物」，則不在時空，而「藏」，故爲「天下之所無也」。物有在時空中之存在，而爲「天下之所有」。故物雖可分析爲若干共相，而物之自身則非指。故一方面言「物莫非指」，一方面又言「物不可爲指」也。謂「天下無指」，即謂共相之自身，不在時空內。然天下之物，皆有其名。「名，實謂也。」名所以謂實；實亦爲個體；名則代表共相。然名亦只爲共相之代表，非即共相。天下雖有名，而仍無共相。故曰：「天下無指者，生於物之各有名，不爲指也。」名不爲指，則不可謂之爲指。故曰：「以有不爲指，之無不爲指，未可。」一共相爲其類之物之所共有，如「馬」之共相爲馬之類之物所共有，白之共相爲白物之類之物所共有。故謂天下無指，非謂天下之物無指也。故曰：「且指者，天下之所兼。天下無指者，物不可謂無指。」

也。」按一方面言，物莫非指，蓋具體的物皆共相之聚合而在時空佔位置者也。按又一方面言，則物爲非指，蓋在時空佔位置者乃個體，非共相也。故按一方面言，「不可謂無指者，非有非指也，非有非指者，物莫非指。」按又一方面言，「指非非指，指與物非指也。」指與物，非指者，若干共相聯合現於時空中之「位」而爲物。現於物中之指，卽「與物」之指，卽所謂「物指」。若使無指，則不能有物。若使無物指，亦不能有物。若使有指無物，則僅有「藏」而不現之共相，而講物指之人亦無有矣。故曰：「天下無物指，誰徑謂非指？天下無物，誰徑謂指？天下有指無物指，誰徑爲非指，徑爲無物非指？」然共相聯合而現於時空之位以爲物，亦係自然的，非有使之者。故曰：「且夫指固自爲非指，奚待於物，而乃與爲指？」「非指」卽物也。

(九) 公孫龍之「通變論」

共相，不變者也；個體，常變者也。或變或不變，公孫龍子通變論卽討論此問題者。

通變論曰：

「同，二有一乎？曰，二無一。曰，二有右乎？曰，二無右。曰，一有左乎？曰，二無左。曰，右可謂二乎？曰，不可。曰，左可謂二乎？曰，不可。曰，左與右可謂二乎？曰，可。」

二之共相只是「非他一切故非一，非左，非右。但左加右則其數二，故「左與右可謂二」通變論曰：

「曰，謂變非不變可乎？曰，可。曰，右有與，可謂變乎？曰，可。曰，變奚？（原作變，據俞樾校改）曰，右。」

共相不變，個體常變，變非不變也。「右有與」之「與」，即堅白論「堅未與石爲堅」之「與」，蓋共相之自身雖不變，然表現共相之個體，則固可變。故右之共相不變，而「有與」之右則可變。如在此物之右之物可變而爲在此物之左也。問者問：「何者變？」答言：「右變。」不過此右乃指具體的事例中之右，即「有與」之右，非右之共相而已。

（註）此點經金岳霖先生指正。如此解釋，則公孫龍以爲共相不變，個體常變之旨可見。余原稿云：蓋共相之自身雖不變，然若表現於個體，則可謂爲有變矣。故右之共相，若「有與」即可謂變也。變謂何？仍變爲右？不過此乃指具體的事例中之右（如此物之右），非右之共相而已。亦可通。不過謂共相可謂爲有變。

依現在哲學觀點言之，此言有語病。

通變論曰：

「白，右苟變，安可謂右？苟不變，安可謂變？曰：二苟無左又無右，二者左與右，奈何？」

問者不達「右有與」即爲具體的事例中之右，故問：右若變，何以仍爲右？若不變，何以謂之變？問者又不達左與右加其數爲二，故稱爲二，故又問：二既非左又非右，何以謂

「二者左與右？」通變論曰：

「羊合牛非馬，牛合羊非鷄，曰何哉？」

此謂左與右加其數爲二，故稱爲二。非謂左之共相與右之共相聚合爲一，而成爲二也。左之共相與右之共相不能聚合而爲二，猶羊之共相與牛之共相不能聚而爲馬，牛之共相與羊之共相不能聚合而爲雞也。通變論曰：

「曰：羊與牛唯異；羊有齒，牛無齒，而牛之非羊也，羊之非牛也，（原作「而牛羊之非羊也，之非牛也」）依孫詒讓

校改。未可是不俱有，而或類焉。羊有角，牛有角，牛之而羊也，羊之而牛也，未可。是俱有，而類之不同也。羊牛有角，馬無角，馬有尾，羊牛無尾，故曰：羊合牛非馬也。非馬者，無馬也。無馬者，羊不二，牛不二，而羊牛二是而

羊而牛，非馬可也。若舉而以是，猶類之不同。若左右，猶是舉。」

此歷舉牛、羊、馬之共相，內容不同，故羊之共相與牛之共相，不能聚合而爲馬也。然羊之共相與牛之共相，雖不能合而爲馬，而羊之共相與牛之共相相加，其數爲二，故曰：「羊不二，牛不二，而牛羊二」也。羊牛雖不一類，然不害其相加爲二，左右之爲二，亦猶是已。故曰：「若舉而以是，猶類之不同。若左右，猶是舉。」通變論曰：

「牛羊有毛，鷄有羽。謂鷄足一，數足二；二而一，故三。謂牛羊足一，數足四；四而一，故五。羊牛足五，鷄足三，故曰：牛合羊非鷄，非有以非鷄也。與馬以鷄，寧馬材不材，其無以類審矣。舉是，謂亂名，是狂舉。」

此謂牛羊與雞更不同。雞足之共相，或「謂雞足」之言，及實際的雞之二足爲三。若牛或羊足之共相，或「謂牛羊足」之言，及實際的牛或羊之四足則數五。（註）故牛之共相與羊之共相不能聚合而爲雞。與其謂牛之共相與羊之共相可合而爲雞，則尙不如謂其可合而爲馬，蓋與雞比，馬猶與牛羊爲相近也。故曰：「與馬以雞，寧馬」也。若必謂羊牛可爲雞，則是「亂名」，是「狂舉」也。此篇下文不甚明瞭，然其大意謂青與白不能爲黃，白與青不能爲碧，猶「羊合牛非馬，牛合羊非雞」故曰：「黃其馬也，碧

其雞也。」蓋另舉例以釋上文之意，所謂「他辯」也。

(註) 雞足之共相及實際的雞足，實不能相加。不過公孫龍派之「辯者」有此說。故莊子天下篇謂辯者有「雞三足」、「黃馬驪牛三」之說。

(十)「合同異」與「離堅白」

莊子德充符曰：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」蓋或自物之異以立論，則見萬物莫不異；或自物之同以立論，則見萬物莫不同。然此特就個體的物言之耳。一個體本有許多性質，而其所有之性質又皆非絕對的。故泰山可謂爲小，而秋毫可謂爲大。若共相則不然。共相只是共相，其性質亦是絕對的。如大之共相只是大，小之共相只是小。惠施之觀點注意於個體的物，故曰：「萬物畢同畢異，」而歸結於「汎愛萬物，天地一體」也。公孫龍之觀點，則注重於共相，故「離堅白」而歸結於「天下皆獨而正。」二派之觀點異，故其學說亦完全不同。戰國時論及辯者之學，皆總而言之曰：「合同異，離堅白。」或總指其學爲「堅白同異之辯。」此

乃籠統言之。其實辯者之中，當分二派：一派爲「合同異」；一派爲「離堅白」。前者以惠施爲首領，後者以公孫龍爲首領。

莊子之學，一部分與惠施有契合處。故莊子贊成「合同異」而不贊成「離堅白」。齊物論曰：

「以指喻指之非指，不如以非指喻指之非指也。以馬喻馬之非馬，不如以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。」

公孫龍謂「物莫非指，而指非指」；此「以指喻指之非指」也。公孫龍又謂「白馬非馬」；此「以馬喻馬之非馬」也。然若「自其同者視之」，則指與非指之萬物同，而指爲非指；馬與非馬之萬物同，而馬爲非馬。如此則「天地一指也，萬物一馬也」；如此則「天地與我並生，而萬物與我爲一」矣。

(十一) 天下篇所述辯者學說二十一事

「莊子天下篇舉「天下之辯者」之辯二十一事。其中有就惠施之觀點立論者，有

就公孫龍之觀點立論者。今將此二十一事，分爲二組；一名爲「合同異」組，一名爲「離堅白」組。

其屬於「合同異」組者：

「卵有毛。」

「鄧有天下。」

「犬可以爲羊。」

「馬有卵。」

「丁子有尾。」

「山出口。」

「龜長於蛇。」

「白狗黑。」

荀子不苟篇曰：「山淵平，天地比，齊秦襲，入乎耳，出乎口，鈞有須，卵有毛，是說之難持者也。而惠施鄧析能之。」可見此類之說，皆惠施一派之說也。

鳥類之毛謂之羽；獸類之毛謂之毛。今日：「卵有毛」是卵可以出有毛之物也。犬非羊也，而曰「犬可以爲羊」。馬爲胎生之物，而曰「馬有卵」是馬可以爲卵生之物。成玄英云：「楚人呼蝦蟆爲丁子」，丁子本無尾，而曰「丁子有尾」是丁子可以爲有尾之物。山本無口也，而曰「山出口」，是山亦可爲有口之物也。荀子所說：「入乎耳，出乎口。」楊倞注謂：「或曰，卽山出口也，言山有口耳也。」荀子謂「鈞有須」，俞樾曰：「鈞疑媼之假字。」媼有須，卽謂婦人有鬚也。此皆就物之同以立論，因其所同而同之，則萬物莫不同，故此物可謂爲彼，彼物可謂爲此也。

惠施曰：「天與地卑，山與澤平。」我知天下之中央，燕之北，越之南，是也。」依同理，亦可謂「郢有天下」，「齊秦襲」矣。

語云：「尺有所短，寸有所長。」因其所長而長之，則「龜可長於蛇」，釋文引司馬彪云：「白狗黑目，亦可爲黑狗。」謂白狗白者，因其毛白，因其所白而白之也。若因其所黑而黑之，則「白狗黑」矣。

其屬於「離堅白」組者：

「鷄三足。」

「火不熱。」

「輪不輾地。」

「目不見。」

「指不至，物不絕。」

「矩不方，規不可以爲圓。」

「鑿不圍柄。」

「飛鳥之影，未嘗動也。」

「鏃矢之疾，而有不行不止之時。」

「狗非犬。」

「黃馬驪牛三。」

「孤駒未嘗有母。」

「一尺之捶，日取其半，萬世不竭。」

「雞三足」，「黃馬驪牛二」者，公孫龍子通變論云：「謂雞足一，數足二，二而一，故三。謂牛羊足一，數足四，四而一，故五。」莊子齊物論云：「一與言爲二，二謂雞足，」即言也。雞足之共相或「謂雞足」之言爲一，加雞足二，故三。依同理，謂黃馬驪牛一，數黃馬驪牛二，「黃馬與驪牛」之共相或謂「黃馬驪牛」之言，與一黃馬，一驪牛，爲三。「火不熱」者，公孫龍「離堅白」之說，從知識論及形上學兩方面立論。此條若從形上學方面立論，則火之共相爲火，熱之共相爲熱。二者絕對非一。具體的火雖有熱之性質，而火非即是熱。若從知識論方面立論，則可謂火之熱，乃由於吾人之感覺。熱是主觀的，在我而不在火。

「輪不輾地」者，輪之所輾者，地之一小部分耳。地之一部分非地，猶之白馬非馬。亦可謂輾地之輪，乃具體的輪，其所輾之地，乃具體的地。至於輪之共相則不輾地，而地之共相，亦不爲輪所輾也。

「目不見」者，公孫龍子堅白論曰：「白以目以火見，而火不見，則火與目不見，而神見，神不見而見離。」吾人之能有見，須有目及光及神經作用。有此三者，吾人方能

有見，若只目則不能見也。此就知識論方面言也。若就形上學方面言，則目之共相自是目，火之共相自是火，神之共相自是神，見之共相自是見。四者皆「離」更不能混之爲一。

「指不至，物不絕」者，今本莊子作「指不至，至不絕」。列子引公孫龍云：「有指不至，有物不絕。」「至不絕」當爲「物不絕」。蓋公孫龍之徒以「指」「物」對舉，如公孫龍子指物篇所說。柏拉圖謂概念可知而不可見。蓋吾人所能感覺者乃個體，至共相只能知之而不能感覺之。故曰：「指不至也。」共相雖不可感覺，而共相所「與」現於時空之物，則繼續常有。故曰：「物不絕。」

「矩不方，規不可以爲圓」者，絕對之方，爲方之共相；絕對之圓，爲圓之共相。事實上之個體的方物圓物，皆不絕對的方或圓。卽個體的矩與規，亦非絕對的方或圓。故若與方及圓之共相比，則「矩不方，規不可以爲圓」矣。

「鑿不圍柄」者，圍柄者，事實上個體之鑿耳。至於鑿之共相，則不圍柄也。

「飛鳥之影，未嘗動也。鏃矢之疾，而有不行不止之時」者，釋文引司馬彪云：「形

分止，勢分行形分明者行遲，勢分明者行疾。」謂飛鳥之影動及飛矢不止者，就其勢分而言也。謂飛鳥之影不動及飛矢不行者，就其形分而言也。謂「鏃矢之疾，而有不行不止之時」者，兼就其形分與勢分而言也。亦可謂動而有行有止者，事實上之個體的飛矢及飛鳥之影耳。若飛矢及飛鳥之影之共相，則不動而無行無止，與一切共相同也。亦可謂：一物於一時間內在兩點謂爲動。一物於兩時間內在一點謂爲止。一物於一時間內在一點謂爲不動。謂「飛鳥之影，未嘗動也」者，就飛鳥之影不於一時間內在兩點而言也。謂「鏃矢之疾，而有不行不止之時」者，就飛矢之於一時間內在一點而言也。此亦指思想中之飛鳥之影與思想中之鏃矢而言，與下「一尺之極」同。（未段金岳霖先生說）

「狗非犬」者，爾雅謂「犬未成豪曰狗」是狗者，小犬耳。小犬非犬，猶白馬非馬。「孤駒未嘗有母」者，釋文引李頤云，「駒生有母，言孤則無母，孤稱立則母名去也。母嘗爲駒之母，故孤駒未嘗有母也。」此亦就孤駒之共相言。孤駒之義，卽爲無母之駒，故孤駒無母。然事實上之個體的孤駒，則必有一時有母，不得言「孤駒未嘗有

母」也。

「一尺之捶，日取其半，萬世不竭。」此謂物質可無限分割。「一尺之捶，」今日取其半，明日取其半之半，再明日取其半之半之半。如是「日取其半，」則雖「萬世不竭」可也。然此分割只能對思想中之捶，於思想中行之。若具體的「捶」則不能「日取其半，萬世不竭。」蓋具體的物，事實上不能將其無限分割也。

(十二) 感覺與理智

就上所述，可知惠施之觀點，注重於個體。個體常變，故惠施之哲學，亦可謂為變之哲學。公孫龍之觀點，注重於共相。共相不變，故公孫龍之哲學，亦可謂為不變之哲學。二人之學說雖不同，然皆用理智觀察世界所得之結果也。辯者所持之論，皆與吾人感覺所見不合。辯者蓋用理智以觀察世界，理智所見之世界，固可與感覺所見者不合也。

吾人之常識，皆以吾人由感覺所得之知識為根據。就常識之觀點，辯者之言為

「然不然，可不可。」凡常識之以爲不然者，彼然之；常識之以爲然者，彼不然之。常識之以爲不可者，彼可之；常識之以爲可者，彼不可之。此所謂以「反人爲實而以勝人爲名」也。此所謂「苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名而失人情」也。此所謂「鈎鈇析亂」也。此公孫龍所以「困百家之知，窮衆口之辯也」。此諸家批評辯者之言，皆就吾人常識之觀點以立論者也。惟辯者之所以「治怪說，玩琦辭」，是否果只爲「以反人爲實，以勝人爲名」，或爲發現真理，此則吾人所不知。然一學說之價值，與其人之所以立此學說之動機，固無關係也。

第十章 莊子

(一) 莊子與楚人精神

史記曰：

「莊子者，蒙人也。名周。周嘗爲蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不窺，其著書十餘萬言，大抵率寓言也……善屬書雜辭，指事類情，用剽剝儻墨，雖當世宿學，不能自解免也。其言沈洋自恣以適已，故自王公大人不能器之。楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以爲相。莊周笑謂楚使者曰：『千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入太廟，當是之時，雖欲爲孤豚，豈可得乎？子相，無污我。我甯遊戲污瀆之中自快，無爲有國者所羈。終身不仕，以快吾志焉。』」（老莊申韓列傳）

蒙爲宋地，莊子爲宋人。然莊子之思想，實與楚人爲近。史記謂屈原離騷，「濯淖汙泥之中，蟬蛻於濁穢，以浮遊塵埃之外，不獲世之滋垢，皜然泥而不滓者也。」所謂楚詞，

皆想像豐富，情思飄逸。此等文學，皆與詩三百篇之專歌詠人事者不同。莊子書中思想文體，皆極超曠。天運篇謂：

「天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張？孰維綱？孰居無事推而行？是意者其有機械而不得已耶？意者其運轉而不能自止耶？雲者爲雨乎？雨者爲雲乎？孰隆施？孰居無事淫樂而勸？是風起北方，一西一東，有上傍徨，孰噓吸？孰居無事而披拂？是敢問何故？巫咸詔曰：『來，吾語汝……』」

此段形式內容，皆與天問一致。此雖不必爲莊子所自作，要之可見莊學與楚人之關係也。莊學對於傳統的思想制度，皆持反對態度。「剽剝儒墨」而獨推尊老聃。莊子天下篇雖不以老聃爲與莊周同派，而對於老聃則極致推崇。蓋宋與楚近，莊子一方面受楚人思想之影響，一方面受辯者思想之影響。故能以辯者之辯論，述超曠恍惚之思，而自成一系統焉。

(二) 道、德、天

莊學之哲學，與老子不同，但其所謂「道」「德」，則與老子同，前已言之。茲述莊

子書中所謂道，知北遊云：

「東郭子問於莊子曰：『所謂道惡乎在？』莊子曰：『無所不在。』東郭子曰：『期而後可。』莊子曰：『在螻蟻。』曰：『何其下耶？』曰：『在稊稗。』曰：『何其愈下耶？』曰：『在瓦甃。』曰：『何其愈甚耶？』曰：『在屎溺。』東郭子不應。莊子曰：『夫子之問也，因不及質。正獲之間於豎市履絺也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物；至道若是，大言亦然。周、遍、咸，三者異名同實，其實一也。』」

道即天地萬物所以生之總原理，有物即有道，故道「無所不在」也。大宗師云：

「夫道有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」

道爲天地萬物所以生之總原理，故「自本自根」，無始無終而永存，天地萬物皆依之，生生不已也。

道之作用，亦係自然的，故曰：

「技兼於事，事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天。」（天地）

天即自然之義，故曰：

「無爲爲之謂天。」(全上)

又曰：

「天在內，人在外……牛馬四足是謂天，落(同絡)馬首，穿牛鼻，是謂人。」(秋水)

「道兼於天」即老子所說「道法自然」之義也。

道即天地萬物所以如此之總原理，此原理即表現於萬物之中。天道云：

「吾師乎！吾師乎！整萬物而不爲戾，澤及萬世而不爲仁，長於上古而不爲壽，覆載天地，刻彫衆形而不爲巧，此之謂天樂。」

所以者何？道即表現於萬物之中，故萬物之自生自長，自毀自滅。一方面可謂係道所爲，而一方面亦可謂係萬物之自爲也。「吾何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。」(秋水)齊物論云：

「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰耶？」

萬物之所以如此，「咸其自取」所謂「夫固將自化」也。

道非具體的事物，故可稱之爲「無」。天地云：

「泰初有『无』，无有無名。一之所起，有而未形。物得以生謂之德。未形者有分，且然無間謂之命。動而生物，物生成理謂之形。形體保神，各有儀則，謂之性。」（天地）

泰初有「无」，无即道也。德者，得也。「物得以生謂之德」。由此而言，則天地萬物所以如此之總原理，即名曰道；各物個體所以如此之原理，即名曰德。故曰：

「形非道不生；生非德不明。」（天地）

惟因道德同是物之所以如此之原理，所以老莊書中，道德二字，並稱列舉。江表云：

「道德實同而名異……無所不在之謂道，自其所得之謂德。道者，人之所共由；德者，人之所自得也。試以水爲喻。夫湖海之涵浸，與坳堂之所畜，固不同也；其爲水有異乎？江河之流注，與溝澮之濶激，自其所得如是也。謂之實同名異，詎不信然？」（集注老子翼卷七引）

江氏謂道者人之所共由，德者人之所自得，頗能說明道德之所以同，及其所以異。不過依莊學之意，則應云：道者物（乘人言）之所共由，德者物之所自得耳。至於所謂命，形性，則亦皆自然之表現。故郭象云：「夫德，形性，命，因變立名，其於自爾一也。」

(三) 何爲幸福

凡物皆由道，而各得其德，卽是凡物各有其自然之性。苟順其自然之性，則幸福當下卽是，不須外求。莊子逍遙遊篇，故設爲極大極小之物，鯤鵬極大，蜩鳩極小。「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。」蜩與學鳩笑之曰：「我決起而飛，搶榆枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南爲？」此所謂「故極小大之致，以明性分之適……苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遊一也。」(郭象註)物如此，人亦然。逍遙遊曰：

「故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也，亦若此矣。」

笛卡兒曰：「在人間一切物中，聰明之分配，最爲平均；因卽對於各物最難滿足之人，皆自以其自己之聰明爲甚豐而不求再多。」(方法論第一頁)蓋各人對於其自己所得於天者，皆極滿足也。馬蹄篇云：

「彼民有常性，織而衣，耕而食。是謂同德。一而不黨，命曰天放。故聖德之世，其行埴埴，其視顛顛。當是

時也，山無隧隧，澤無舟梁。萬物羣生，連屬其鄉。禽獸成羣，草木遂長。是故禽獸可係羈而遊，鳥鵲之巢可攀援而窺。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉？同乎无知，其德不離。同乎无欲，是謂素樸。素樸而民性得矣。」

又天道篇，老聃謂孔子云：

「夫子若欲使天下無失其牧乎？則天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有羣矣，樹木固有立矣。夫子亦放德而行，循道而趨已至矣。又何偈偈乎揭仁義，若擊鼓而求亡子焉？噫！夫子亂人之性也！」

「天地固有常」等，乃自然的，天然的，即所謂「天」也。「放德而行，循道而趨」，即隨順人及物之性也。天道篇云：

「夫明白於天地之德者，此之謂天，天者，與天和者也。……與天和者，謂之天樂。」

隨順人及物之性，即與天和，即天樂也。

政治上社會上各種制度，由莊學之觀點觀之，均只足以予人以痛苦。蓋物之性至不相同，一物有一物所認為之好，不必強同，亦不可強同。物之不齊，宜即聽其不齊，所謂以不齊齊之也。一切政治上社會上之制度，皆定一好以爲行爲之標準，使人從

之，此是強不齊以使之齊，愛之適所以害之也。至樂篇云：

「昔者海鳥止魯郊，魯侯御而觴之於廟，奏九韶以爲樂，具太牢以爲膳。鳥乃眩視憂悲，不敢食一鬴，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥，非以鳥養養鳥也。夫以鳥養養鳥者，宜栖之深林，遊之檀陸，浮之江湖，食之鰭鱗，隨行列而止，委蛇而處，復唯人言之惡聞，奚以夫繞諂爲乎？咸池九韶之樂，張之洞庭之野，鳥聞之而飛，獸聞之而走，魚聞之而下入，人卒聞之，相與環而觀之。魚處水而生，人處水而死，彼必相與異，其好惡故異也。故先聖不一其能，不同其事，名止於實，義止於適；是之謂條達而福持。」

「不一其能，不同其事，名止於實，義止於適。」故無須定一一定之規矩準繩，而使人必從之也。聖人作規矩準繩，制定政治上及社會上各種制度，使天下之人皆服從之。其用意雖未嘗不善，其用心未嘗不爲愛人，然其結果則如魯侯愛鳥，愛之適所以害之。故莊學最反對以治治天下，以爲欲使天下治，則莫如以不治治之。應帝王篇云：

「汝游心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」

在宥篇云：

「聞在宥天下，不聞治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也。宥之也者，恐天下之遷其德也。天下不

淫其性，不遷其德，有治天下者哉。」

所以不治天下而天下自治者，蓋天下之人，其所好雖不同，而莫不願治，故曰：

「以爲一世霸乎亂，（治也）執弊弊焉以天下爲事。」（逍遙遊）

又曰：

「天下均治之爲願，而何計以有虞氏爲？」

既「天下均治之爲願」，故聽其自然而自治矣。莊學亦主張以不治治天下，然其立論之根據，則與老學不同也。

如不隨順人之性，而強欲以種種制度治之，則如絡馬首，穿牛鼻，以人爲改天然，其結果適足以致苦痛，此各種人爲之通弊也。駢拇篇云：

「是故臆雖短，續之則憂。鶴脰雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續……。」

人爲之目的，多係截長補短，改造天然，故自有人爲，而人隨順天然之幸福失，既無幸福，亦無生趣。譬猶中央之帝，名曰混沌，本無七竅，若強鑿之，則七竅開而混沌已死矣。

（見應帝王）秋水篇云：

「無以人滅天，無以故滅命。」

以人爲改天然，卽「以人滅天」，「以故滅命」也。

(四)自由與平等

由上觀之，可知莊學中之社會政治哲學，主張絕對的自由，蓋惟人皆有絕對的自由，乃可皆順其自然之性而得幸福也。主張絕對的自由者，必主張絕對的平等，蓋若承認人與物與物間，有若何彼善於此，或此善於彼者，則善者應改造不善者使歸於善，而卽亦不能主張凡物皆應有絕對的自由矣。莊學以爲人與物皆應有絕對的自由，故亦以爲凡天下之物，皆無不好，凡天下之意見，皆無不對。此莊學與佛學根本不同之處。蓋佛學以爲凡天下之物皆不好，凡天下之意見皆不對也。齊物論篇云：

「且吾嘗試問乎女。民溼癢則腰疾偏死，饑然乎哉？木處則惴慄洵懼，援猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食藜，螂且甘帶，鴟鴞食鼠，四者孰知正味？猨狙以爲雌，麋與鹿交，鱸與魚游，毛嬙麗姬，人之

所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？」

若必執一以爲正色，則「四者孰知天下之正色哉？」若不執一以爲正色，則四者皆天下之正色也。猶之海鳥之「浮江湖」，「食鱗鼈」，與魯君之「奏九韶」，「具太牢」，其養雖絕不相同，然皆爲天下之正養也。

人之意見，萬有不齊，如有風時萬竅之怒號，如齊物論開端所說者，究孰爲是，孰爲非？果能以當時所謂「辯」者「明是非」乎？齊物論篇云：

「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也。邪？我勝若，若不吾勝，我果是也，若果非也。邪？其或是也，其或非也？邪？其俱是也，其俱非也？邪？我與若不能相知也。則人固受其豔闢，吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人，俱不能相知也，而待彼也邪？」

此明「辯」不能定是非也。蓋必執一以爲是，則天下人之意見，果孰爲是？正與上述之孰爲正處，正味正色，同一不能決定也。若不執一以爲是，則天下人之意見皆是也。惟其皆是，故聽其自爾，而無須辯矣。齊物論篇云：

「不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也，亦無辯。化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」

視天下之意見，皆如自然之「化聲」，皆如齊物論所謂之「穀音」。鳥鳴風響，未聞人欲爭其是非，而何獨對於人之言論斤斤評論其是非哉？故聽其自爾可矣。

執此原理以應付當時學術界中之爭辯，齊物論篇云：

「夫言非吹也，言者有言，其所言者，特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以爲異於穀音，亦有辯乎？其無辯乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是，方生之說也，雖然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰：莫若以明。」

若於「儒墨之是非」，必執一以爲是，則「彼亦一是非，此亦一是非」，如環無端，不

可窮矣。惟知「道惡乎往而不存，言惡乎存而不可」者，視「儒墨之是非」與「穀音」同爲天然之「化聲」，故聽其自爾，所謂「是以聖人不由，而照之於天」也。此所謂「以明」也。有所是則有所非，有所非則有所是，故是非乃相對待的，所謂「偶」也。若聽是非之自爾而無所是非，則無偶矣。故曰：「彼是莫得其偶，謂之道樞」也。「是亦一無窮，非亦一無窮」如一環然，不與有所是非者爲循環之辯論，而立於環中以聽其自爾，則所謂「樞始得環中，以應無窮」也。齊物論篇又曰：

「是以聖人和之以是非，而休於天鈞，是之謂兩行。」

「天鈞」者，寓言篇云：

「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天鈞。天鈞，天倪也。」

「天鈞，天倪」皆謂萬物自然之變化。「休乎天鈞」即聽萬物之自然也。聖人對於物之互相是非，聽其自爾，故其態度，即是不廢是非而超過之，「是之謂兩行」。

用此觀點以觀物，即以道之觀點觀物也。秋水篇曰：

「以道觀之，物无貴賤。以物觀之，自貴而相賤。以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則

萬物莫不大，因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲糲米也，知毫末之爲丘山也，則差數觀矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所无而无之，則萬物莫不无。知東西之相反而不能以相无，則功分定矣。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。知堯桀之自然而相非，則趣操觀矣。……以道觀之，何貴何賤，是謂反衍。无拘而志，與道大蹇。何少何多，是謂謝施。无一而行，與道參差。嚴乎若國之有君，其无私德。繇繇乎若祭之有社，其无私福。泛泛乎其若四方之无窮，其无所矜域。兼懷萬物，其孰承翼。是謂无方。萬物一齊，孰短孰長。道无終始，物有死生。死生者，無窮之變耳，非終始也。不恃其成，一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止。消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。」

「以物觀之」即依吾人有限之觀點，以觀物也。若能超越有限，自無限之點以觀物，即所謂「以道觀之」也。以道之觀點觀物，即見物無不齊矣。

或曰：莊學以「兩行」爲是，是仍有所是非也。此點齊物論亦已言之。齊物論篇曰：

「今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與爲類，則與彼無以異矣。……今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？天下莫大於秋毫之末，而大山爲小；莫壽於殤子，而

彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言爲二，二與一爲三。自此以往，巧歷不能得，而况其凡乎？故自無適有，以至於三，而况自有適有乎？無適焉，因是已。」

「莊學以『兩行』爲是，亦有所是非，是亦與別人之有所是非者爲同類；然以『兩行』爲是，是欲超出是非，則又與別人之有所是非者不類；故曰：『今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？』以超出是非爲是，尙不免有有所是非之嫌，况眞有所是非乎？故曰：『自無適有，以至於三，而况自有適有乎？』故『無適焉，因是已。』」

(五) 死與不死

凡物皆無不好，凡意見皆無不對，此齊物論之宗旨也。推而言之，則一切存在之形式，亦皆無不好。所謂死者，不過吾人自一存在之形式轉爲別一存在之形式而已。如吾人以現在所有之存在形式爲可喜，則死後吾人所得之新形式，亦未嘗不可喜。大宗師篇曰：

「特犯（同達）人之形而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也。其爲樂可勝計耶？」

齊物論篇曰：

「子惡乎知悅生之非惑邪？子惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪？麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟。及其至於王所，與王同筐牀，食芻豢，而後悔其泣也。子惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？夢飲酒者且而哭泣，夢哭泣者且而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉。覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也。」

知此理也，則可齊生死矣。大宗師篇曰：

「侵假而化。子之左臂以爲鷄，子因以求時夜。侵假而化。子之右臂以爲彈，子因以求鴉炙。浸假而化。子之尻以爲輪，以神爲馬，子因乘之，豈更駕哉？且夫得者，時也；（郭云：當所遇之時，世所謂得。）失者，順也。（郭云：時不暫停，隨順而往，世謂之矣。）安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂懸解也。」

哀樂不能入，卽以理化情也。斯賓諾莎（Spinoza）以情感爲「人之束縛」（Human Bondage）。若有知識之人，知宇宙之真相，知事物之發生爲必然，則遇事不動情感，不爲所束縛，而得「人之自由」（Human Freedom）矣。譬如飄風墜瓦，擊一小兒與一成

人之頭。此小兒必憤怒而恨此瓦，成人則不動情感，而所受之痛苦亦輕。蓋成人之知識，知瓦落之事實之真相，故「哀樂不能入」也。養生主篇謂秦失謂哭老聃之死者云：

「是遁天陪情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。」

死爲生之天然的結果，對此而有悲痛愁苦，是「遁天陪情」也。「遁天」者必受刑，卽其悲哀時所受之痛苦是也。若知「得者時也，失者順也，安時而處順」，則「哀樂不能入」，不受「遁天之刑」，而如懸之解矣。其所以能以如此者，則以理化情也。至樂篇謂莊子妻死，鼓盆而歌，答惠子問曰：

「是其始死也，我獨何能無慨然？察其始而本无生，非徒无生也，而本無形。非徒無形也，而本无氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生；今又變而之死，是相與爲春夏秋冬四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也。」

莊子始亦不能「無慨然」，此情也。「後察其始」云云，卽以理化情也。以理化情，則「哀樂不能入」矣。

自又一方面言之，則死生不但可齊，吾人實亦可至於無死生之地位。德充符篇

云：

「自其異者視之，肝胆楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」

田子方篇云：

「草食之獸，不疾易藪；水生之蟲，不疾易水，行小變而不失其大常也……夫天下者，萬物之所一也。得其所一而同焉，則四肢百體將爲塵垢，而死生終始將爲晝夜，而莫之能滑，而况得喪禍福之所介乎？」

大宗師篇云：

「夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所遯，若夫藏天下於天下，而不得所遯，是恆物之大情也……故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。善夭善老，善始善終，人猶效之，又况萬物之所係而一化之所待乎？」

如能以吾與宇宙合一，「得其所一而同焉」，則宇宙無死生，吾亦無死生，宇宙永久，吾亦永久矣。大宗師篇曰：

「吾猶守而告之，三日而後能外天下。已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物。已外物矣，吾又守之，九日而後能外生。已外生矣，而後能朝徹。朝徹而後能見獨。見獨而後能無古今。无古今而後能入於不死。」

不生。發生者不死，生生者不生。其爲物無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也，其名爲而後成者也。」

「无古今」而「入於不死不生」，即超時間而永存也。

(六) 純粹經驗之世界

然若何方能使個體與宇宙合一耶？曰，在純粹經驗中，個體即可與宇宙合一。所謂純粹經驗 (Pure experience) 即無知識之經驗。在有純粹經驗之際，經驗者對於所經驗，只覺其是「如此」(詹姆士所謂 "like") 而不知其是「什麼」(詹姆士所謂 "What")。詹姆士

謂純粹經驗，即是經驗之「票面價值」(Face value) 即是純粹所覺，不雜以名言分別，(見詹姆士急進的經驗主義，Essays in Radical Empiricism，三十九頁)佛家所謂現量，似即是此。莊學所

謂真人所有之經驗，即是此種。其所處之世界，亦即此種經驗之世界也。齊物論篇云：

「古之人其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣盡矣，不可加矣。其次以爲有物矣，而未始有封也。其次以爲有封矣，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。果且有

成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成無虧，故昭氏之不鼓琴也。」

有經驗而不知有物，不知有封，（即分別）不知有是非，愈不知則其經驗愈純粹。在經驗之中，所經驗之物，是具體的，而名之所指，是抽象的。所以名言所指，實只經驗之一部。譬如「人」之名之所指，僅係人類之共同性質。至於每個具體的人之特點個性，皆所不能包括。故一有名言，似有所成而實則有所虧也。郭象注云：

「夫聲不可枚舉也。故吹管操絃，雖有繁手，遺聲多矣。而執籥鳴絃者，欲以彰聲也。彰聲而聲遺，不彰聲而聲全。故有成而虧之者，昭文之鼓琴也。不成而無虧者，昭文之不鼓琴也。」

凡一切名言區別，皆是如此。故吾人宜只要經驗之「票面價值」而不須雜以名言區別。齊物論篇云：

「可乎可，不可乎不可，道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故爲是舉達與楹，厲與西施，佞詭譎怪，道通爲一。其分也，成也。其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。唯達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸。庸也者，用也。用也者，通也。通也者，得也。適得而幾矣。因是已，已而不知其然謂之道。」

凡物可即，然即然，不必吾有意識的可之或然之也。達即達，楹即楹，厲即厲，西施即西施，不必我有意識的區別之也。有名言區別即有成，有成即有毀，若純粹經驗，則无成與毀也。故達人不用區別，而止於純粹經驗，則庶幾矣。其極境雖止而又不不知其爲止。至此則物雖萬殊，而於吾之知識上實已無區別。至此則真可覺「天地與我並生，而萬物與我爲一」矣。

莊子書中所謂「心齋」「坐忘」，蓋即指此境界。所謂「心齋」者，人間世篇云：

「若一志，无聽之以耳，而聽之以心，无聽之以心，而聽之以氣。耳止於聽，（本作聽止於耳，後俞樾校改）心止於符，氣者，虛而待物者也。惟道集虛，虛者，心齋也。」

大宗師篇曰：

「顏回曰：『回益矣。』仲尼曰：『何謂也？』曰：『忘仁義矣。』曰：『可矣，猶未也。』他日，復見曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回忘禮樂矣。』曰：『可矣，猶未也。』復見曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回坐忘矣。』仲尼蹴然曰：『何謂坐忘？』顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去智，同於大通。此謂坐忘。』」

所謂「心齋」「坐忘」，皆主除去思慮知識，使心虛而「同於大通」，在此情形中所

有之經驗，卽純粹經驗也。天地篇曰：

「性修反德，德至同於初，同乃虛，虛乃大，合喙鳴。（聖云：「無心而自言者，合於喙鳴。」）喙鳴合，於天地爲合。其合繙繙，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。」

所謂玄德，亦卽真人在純粹經驗中之狀況也。大宗師篇中所說真人所處之境界，卽是如此。故曰：

「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。……古之真人，不知悅生，不知惡死，其出不訴，其入不距，儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終，受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。」

真人無思慮知識，「心虛」而「同於大通」，故能有「其寢不夢」等諸德也。

（七）絕對的逍遙

人至此境界，始可絕對的逍遙矣。蓋一切之物，苟順其性，雖皆可以逍遙，然一切物之活動，皆有所倚賴，卽逍遙遊篇中所謂「待」。逍遙遊篇曰：

「列子御風而行，冷然善也。旬有五日而後返。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。」

列子御風而行，無風則不得行，故其逍遙有待於風。推之世上一般人，或必有富貴而後快，或必有名譽而後快，或必有愛情而後快，是其逍遙有待於富貴，名譽，或愛情也。有所待則必得其所待，然後逍遙，故其逍遙亦爲其所待所限制，而不能爲絕對的。若夫「心齋」「坐忘」之人，既已「以死生爲一條，不可爲一貫」，（德充符篇中語）其逍遙卽無所待，爲無限制的，絕對的。逍遙遊篇曰：

「若夫乘天地之正，御六氣之辨，以游無窮者，彼且惡乎待哉？故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。」
（全上）

「乘天地之正，御六氣之辨，以遊無窮者，」卽與宇宙合一者也。其所以能達此境界者，則因其無己，無功，無名，而尤因其無己。

如此之人，謂之至人。齊物論篇曰：

「至人神矣。大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山，風振海，而不能驚。」（經云：「夫神全形具而聽與」）

物異者，雖涉至變，而未始非我，故蕩然無繫介於胸中也。若然者，乘雲氣，（郭云：「寄物而行，非我助也。」）騎日月，（郭云：「有畫夜而無死生也。」）而遊乎四海之外，（郭云：「夫唯無其知而在天下之自爲，故馳萬物而不窮也。」）死生無變於己，（郭云：「與變爲體，故死生若一。」）而况利害之端乎？（郭云：「况利害於死生，愈不足以介意。」）

至人無入而不自得，此逍遙之極致也。

此莊學中之神祕主義也。神祕主義一名詞之意義，在第六章中已詳。第六章謂如孟子哲學中有神祕主義，其所用以達到神祕主義的境界之方法，爲以「強恕」「求仁」，以至於「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」之境界。莊學所用之方法，乃在知識方面取消一切分別，而至於「天地與我並生，而萬物與我爲一」之境界。此二方法，在中國哲學史中，分流並峙，頗呈奇觀。不過莊學之方法，自魏晉而後，卽無人再講。而孟子之方法，則有宋明諸哲學家，爲之發揮提倡，此其際遇之不同也。（詳

見拙著中國哲學中之神祕主義，見燕京學報第一期。

（八）莊學與楊朱之比較

觀乎此可知楊朱等隱者之流之拘拘於以隱居避世爲「全生葆真」之法之陋也。山木篇云：

「莊子行於山中，見大木，枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。問其故，曰：『无所可用。』莊子曰：『此木以不材得終其天年。』夫子出於山，舍於故人家。故人喜，命豎子殺雁而烹之。豎子請曰：『其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？』主人曰：『殺不能鳴者。』明日，弟子問於莊子曰：『昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之雁，以不材死。先生將何處？』莊子笑曰：『周將處乎材與不材之間。材與不材之間，似之而非也；故未免乎累。若夫乘道德而浮遊，則不然。无譽无訾，一龍一蛇，與時俱化，而无肯專爲。一上一下，以和爲量。浮遊萬物之祖，物物而不物於物，則胡可得而累邪？此神農、黃帝之法則。若夫萬物之情，人倫之傳，則不然。合則離，成則毀，廉則挫，尊則議，有爲則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉？悲夫！弟子志之，其唯道德之鄉乎！』」

蓋吾人若不能「以死生爲一條，以不可爲一貫」，則在人間世，無論如何巧於趨避，終不能完全「免乎累」。所謂「萬物之情，人倫之傳，合則離，成則毀，廉則挫，尊則議，有爲則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉？」無論材與不材，皆不能必其只受福

而不受禍也。若至人則「死生無變於已，而况利害之端乎？」不以利害爲利害，乃利害所不能傷而真能「免乎累」者也。此「乘道德而浮遊」之人所以能「物物而不物於物」也。「物物而不物於物」者，卽對於一切皆爲主動而不爲被動也。

第十一章 墨經

(一) 戰國時墨家之情形

韓非子顯學篇曰：

「自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。」

莊子天下篇曰：

「相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲，已齒，鄧陵子之屬，俱誦墨經，而倍譁不同，相謂別墨。以聖白同異之辯相營，以儻偶不忤之辭相應。以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世，至今不決。」

此戰國時墨家之情形也。此時有墨經。墨經之作，亦辯者之學之反動。蓋辯者所持之論，皆與吾人之常識違反。儒墨之學，皆注重實用，對於宇宙之見解，多根據常識。見辯者之「然不然，不可不」，皆以爲「怪說琦辭」而競起駁之。然辯者立論，皆有名理的根據，故駁之者之立論，亦須根據名理。所以墨家有墨經，儒家有荀子之正名篇，皆擁

護常識，駁辯者之說。儒墨不同，而對於反辯者則立於同一觀點。蓋儒墨乃從感覺之觀點以解釋宇宙，而辯者則從理智之觀點以解釋宇宙也。

在另一方面，儒墨俱受辯者之影響，故於發揮其自己學說之時，立論亦均較前精確，壁壘均較前森嚴。試以本章所論墨子六篇與墨子中之他篇比，以荀子與論語孟子比，便可見矣。

墨經之成就，比荀子正名篇爲高，蓋原來墨家本較儒家重辯。墨子云：「以其言非吾言者，是猶以卵投石也。盡天下之卵，其石猶是也。不可毀也。」（貴義篇）又云：「言無務爲多而務爲智，無務爲文而務爲察。」（修身篇）言有三表，皆「務爲智」「務爲察」也。又墨子貴義篇謂：「子墨子南遊使衛，關中載書甚多。」耕柱篇云：

「公孟子曰：『君子不作術（同述）而已。』子墨子曰：『不然……吾以爲古之善者則誅（即述之誤）之，今之善者則作之。欲善之益多也。』」

莊子天下篇亦謂「墨子好學而博，不異，不與先王同。」即墨經亦可見墨子後之墨者之「好學而博」也。

汪中墨子序謂：「經上至小取六篇，當時謂之墨經。莊周稱相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲，己齒，鄧陵子之屬，以堅白同異之辯相訾，以籒偶不侔之辭相應者也。」（漢）此說別無證據，但大取小取二篇，亦為戰國時作品，其內容與經及經說大致相同，茲亦以之附於墨經中。

晉人魯勝稱經上下，經說上下，為「墨辯」。胡適之先生因之，稱經上下，經說上下，大取，小取為「墨辯」，又以作「墨辯」者為「別墨」。按墨經中雖亦有「堅白同異之辯」，籒偶不侔之辭，然其主要目的，在於闡明墨學，反對辯者。「墨辯」之名，魯勝以前無有也。墨家各派，「倍譎不同」，「相謂別墨」，即互相指為非墨學正統，非自謂「別墨」也。然「皆以巨子為聖人，皆願為之尸，冀得為其後世」，則紛亂之中，仍有統一存焉。蓋墨者之鐵的組織，尙未崩潰也。

（二）墨經中之功利主義

功利主義為墨子哲學之根本，但墨子雖注重利，而未言何以須重利。墨經則更

進一步，與功利主義以心理的根據。經上云：

「利，所得而喜也。」經說云：「得是而喜，則是利也；其害也，非是也。」

「害，所得而惡也。」經說云：「得是而惡，則是害也；其利也，非是也。」

吾人之所喜者爲利，吾人之所惡者爲害。故趨利避害，乃人性之自然，故功利主義，爲吾人行爲之正當標準也。邊沁云：

「『天然』使人類爲二種最上威權所統治；此二威權，卽是快樂與苦痛。只此二威權，能指出人應做什麼，決定人將做什麼。功利哲學，卽承認人類服從此二威權之事實，而以之爲哲學之基礎。此哲學之目的，在以理性法律，維持幸福。」（邊沁道德立法原理導言：An Introduction to the Principles of Morals and Legislation）

（一頁）

墨經正是如此主張。邊沁所謂快樂苦痛，墨經謂之利害，卽可以致快樂苦痛者也。邊沁所謂理性，墨經謂之智。欲是盲目的，必須智之指導，方可趨將來之利而避將來之害。經說上云：

「爲欲虧（虧也，本作贖，依孫校改）指，智不知其害，是智之罪也。若智之慎之（本作文，依孫校改）也，無遺於

其害也，而猶欲辭之，則離之。是猶食肺也，騷之利害，孫云：「疑言與之善惡。」未可知也；欲而騷，是不以所疑止所欲也。牆外之利害，未可知也；趨而得刀（本作力，依孫校改）則弗趨也，是以所疑止所欲也。」

智之功用，在於逆觀現在行爲之結果。結果既已逆觀，智可引導吾人，以趨利避害，以捨目前之小利而避將來之大害，或以受目前之小害而趨將來之大利。此卽所謂「權」大取篇云：

「於所體之中而權輕重之謂權。權非爲是也，亦（本作非，依孫校改）非爲非也；權，正也。斷指以存擊，利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，非取害也，取利也；其所取者，人之所執也。遇盜人而斷指，以免身利也；其遇盜人，害也。利之中取大，非不得已也。害之中取小，不得已也。所未有而取焉，是利之中取大也。於所既有而棄焉，是害之中取小也。」

經上云：

「欲正權利，惡正權害。」（蓋上原有且字，依孫校刪。）「經說云：『權，原作依，依孫校改。』兩而無偏。」

權「於所體之中而權輕重，」兩而無偏。」蓋「功利哲學」以爲人所取及所應取之利，非目前之小利，乃將來之大利。人所避及所應避之害，非目前之小害，乃將來之大

害。故可欲者不必卽爲利，必吾人依「正權」所以爲之可欲者乃爲利。可惡者不必卽爲害，必吾人依「正權」所以爲可惡者，乃爲害也。

（註）案荀子不苟篇曰：「欲惡取舍之權，見其可欲也，則必前後慮其可惡也者；見其可利也，則必前後慮其可害也者；而兼權之，孰計之，然後定其欲惡取舍。如是，則常不失陷矣。凡人之患，偏傷之也。見其可欲也，則不慮其可惡也者；見其可利也，則不顧其可害也者；是以動則必陷，爲則必辱，是偏傷之患也。」荀子所說，正與墨經意同。

本此觀點，墨經爲諸道德下定義，指出道德之要素爲「利」。經上云：

「義，利也。」經說云：「義，志以天下爲愛，（原作芬，依孫校改。）而能能利之，不必用。」

「忠，利君（原作以爲利而強，依張純一校改。）也。」經說云：「忠，以君爲強，而能能利君，不必容。」（原作忠不

利，孫子亥足將入止容，依張純一校改。）

「孝，利親也。」經說云：「以親爲愛，（原作芬，依孫校改。）而能能利親，不必得。」

「功，利民也。」經說云：「功不待時，若衣裘。」

「義，志以天下爲愛而能能利之，不必用。」下能字，善也。能能利之，言能善利之也。不

必用，言不必人之用其義也。」（孫詒讓說）「忠，以君爲強。」（荀子臣道篇）「強君」之義，不必容，謂不必見容於君也。」（張純說）「能能利親，亦謂能善而利之也。不必得，謂不必中親之意。」（孫詒讓說）墨家之道，「反天下之心，」（莊子天下篇）「墨者自知之矣。」（功不待時者，公孟篇云：）「亂則治之，譬猶噎而穿井也，死而求醫也。」（亂則治之，乃待時之功，不若「不待時」之功之爲利更大也。此皆以利爲諸道德之要素也。）

（三）論知識

墨經爲欲擁護常識，反對辯者，特立論就知識論（Epistemology）方面說知識之性質及其起源。經上云：

「知，材也。」（經說云：）「知材，知也者，所以知也，而不知知，（原作「而必知」，依胡適之先生校改）若明。」

此知乃吾人所以能知之才能。有此才能，不必卽有知識。如眼能視物，乃眼之「明」；但眼有此「明」，不必卽有見。蓋能見之眼須有所見，方可有見，能知之知須有所知，方可有知也。經上云：

「知，接也。」經說云：「知，知也者，以其知遇（原作遇，後孫校改）物而能親之，若見。」

此知乃能知遇所知所生之知識，人之能知即「所以知」之官能，遇外物即所知，即可感覺其態貌。如能見之眼，見所見之物，即可有見之知識。經上云：

「怒（今學本作怒，道藏本，美抄本，明嘉靖本均作怒，明也。」經說云：怒，怒（原當作怒）也者，以其知論物而其知之也著，若明。」

吾人能知即「所以知」之官能，遇外物即所知，不但能感覺其態貌，且能知其為何物。如見一樹，不但感覺其態貌，且知其為樹。知其為樹，即將此個體的物列於吾人經驗中之樹之類中，此所謂「以知論物」也。如此則凡樹所有之性質，吾雖尚未見此樹有，亦敢斷其必有。於是吾人對於此個體的物之知識，乃明確，所謂「其知之也著」也。

此外尚有一種知識，吾人不從感覺得來。經上云：

「知而不以五路，說在久。」經說云：「知，審作審下同。」以目見，而目以火見，而火不見，惟以五路知。

久，不當以目見，若以火見。」

五路者，五官也。官而名以路者，謂感覺所經由之路也。人之得知知識多恃五路。荀子所

謂「緣天官」是也。例如「見」之成須有目及火。（即光）若無目則不能成見也。所謂「惟以五路知」也。然亦有不以五路知而得之知識，如對於「久」之知識是也。久者，經上云：

「久，彌異時也。」經說云：「久，合古今日莫。（即暮字）（原作今久古今且莫，依胡適之先生校改）」

「字，彌異所也。」經說云：「字，冢（即墓）東西南北（原作東西家南北，依胡適之先生校改）」

久卽時間，字卽空間。吾人對於時間之知識，固非由五官得來也。

經上云：

「慮，求也。」經說云：「慮也者，以其知之有求也，而不必得之，若睨。」

此條所說，爲有目的之知識活動。吾人運用知識，以求達到一目的。此知識活動卽謂之慮，卽「知之有求」者。睨爲目之斜視。張目見物，不必有目的。若睨而斜視，則必爲「知之有求」者也。但此等知不必卽得其所求，所謂「而不必得之」也。

人之能知之才能，墨經認爲吾人生命之要素。經上云：

「生，刑（同形）與知處也。」經說云：「生，形（原作禮，依畢校改）之生，常（原作商，依孫校改）不可必也。」

又云：

「臥知無知也。」

形之有知者爲生，否則爲死。有知而無知，（有知之才能而無知之事實）爲臥；無知而無知爲死。

此外墨經又就邏輯方面論吾人知識之來源及其種類。經上云：

「知聞說親名實合爲。」經說云：「知傳受之聞也。方不障說也。身觀焉親也。所以謂名也。所謂實也。名實耦合也。志行爲也。」

也。名實耦合也。志行爲也。」

「聞說親」謂吾人知識之來源。「名實合爲」謂吾人知識之種類。今分論之。

「聞」謂吾人由「傳受」而得之知識。在歷史方面，吾人所有之知識，多屬此類。

「說」謂吾人所推論而得之知識。經下云：

「聞所不知若所知，則兩知之。」經說曰：「聞在外者所不知。」（鄧高鏡先生云：「衍不字。」）知也。或曰：「在

室者之色，若是其色。」是所不知也。猶白若黑也，誰勝？是若其色也。若白者必白。今也知其色之若白也，故

知其白也。夫名以所明正所不知，不以所不知疑（同疑）所明。若以尺度所不知長，外親知也。室中說知

也。」

吾人見室外之白物，而不知室內之物爲何色。或曰：「而室內之物之色，與室外之物之色同。」吾人卽知室內之物之色之爲白而非黑。蓋天下之白物無窮，而皆在白物之名所指之類中。猶天下之馬無窮，而皆在馬之名所指之類中。吾人已知某物之可名爲白物，則不必見之而卽知其色之何似；吾人已知某物之可名爲馬，則不必見之而卽知其形貌之何若。此所謂「方不障」也。蓋吾人之知識，至此可不受時空之限制矣。名能使吾人就所已知推所未知。所謂「夫名以所明正所不知，不以所不知疑所明」也。

「親」謂吾人親身經歷所得之知識，卽吾人能知之才能與所知之事物相接而得之知識也。所謂「身觀焉」是也。一切知識，推究其源，皆以親知爲本。如歷史上所述諸事情，吾人對之，惟有聞知而已。然最初「傳」此知識之人，必對於此事有「身觀焉」之親知也。雖吾人未見之物，若知其名，卽可推知其大概有何性質，爲何形貌，然吾人最始必對此名所指之物之有些個體，有「身觀焉」之親知也。知識論所論之知識卽此等知識也。

次論吾人知識之種類有四。「名」謂對於名之知識。名所以謂實也。所謂「所以謂」也。經上云：

「名，達類，私。」經說云：「名，物，達也。有實必待之。」（原作文，依孫校改。）名（原作多，依孫校改。）也。命之馬，類

也。若實也者，必以是名也。命之臧，私也。是名也，止於是實也。聲出口俱有名，若姓字屬。（原作應，依梁校改。）

物之名指一切物，爲最高類（Summum Genus）之名，卽所謂「達名」。馬則指一類之物爲「類名」。「臧」爲指一人之固有名詞，卽所謂私名也。

（註）大取篇謂名有「以形貌命者」，有「以居運命者」，有「以舉量數命者」，「諸以形貌命者，

若山丘室廟者皆是也。」「諸以居運命者，若鄉里齊荆者皆是也。」「以舉量數命者」無說，望文生義，

當係指數量諸名也。此三分法，甚不完備，疑有脫誤。

「實」謂吾人對於實之知識。實爲名之「所謂」，卽名之所指之個體也。

「合」謂吾人對於名實相合卽所謂「名實偶」之知識。墨經謂以名謂實之謂有

三種。經上云：

「謂，移，舉，加。」經說云：「謂，命狗，犬，移也。」（原作謂狗，犬，命也。依伍非百校改。）狗，犬，舉也。叱狗，加也。」

狗爲犬之未成豪者，卽犬之一種，謂「狗，犬也」。猶謂「白馬，馬也」。此移犬之名以謂狗，移馬之名以謂白馬也。此所謂「移」也。「舉，擬實也」。（經上）「舉，告以之」。（原作文，依孫校）名舉彼實也」。（經上）舉狗及犬之名，以汎指狗及犬之實，此所謂「舉」也。指一個體之狗而叱之曰：「狗！」意謂「此是狗」，是加此狗之名於此個體，卽所謂「加」也。吾人謂「拘是犬」，狗果是犬否？吾人謂「此是狗」，此果是狗否？換言之，卽吾人所用之名，是否與實合，此吾人所須注意者。知吾人所用之名，是否與實相合之知識，卽此所謂「合」也。

「爲」謂吾人知所以作一事情之知識。「志，行，爲也」。吾人作一事情，必有作此事情之目的，及作此事情之行爲；前者謂之「志」，後者謂之「行」。合「志」與「行」總名曰「爲」。「爲」有六種。（經上）云：

「爲，存亡，易，寡，治化。」

經說云：「甲（原作舉，依孫校改）臺，存也，病亡也。買，鬻，易也。消（原作書，依孫校改）

盡，蕩也。順長，治也。奮，鼠（原作買，依孫校改）化也。」

此依行爲之目的，卽所謂「志」之不同，將「爲」分類也。（經上）又云：「已，成，亡。」（經說）

云：「已爲衣，成也。治病，亡也。」謂爲衣以成衣爲止，治病以無病爲止也。製甲築臺，以使其「存」爲目的，即爲衣以成爲止之意，是以「存」爲「爲」也。治病以使無病爲目的，是以「亡」爲「爲」也。買賣以交易爲目的，是以「易」爲「爲」也。消滅除盡謂之蕩，吾人對於事物有時欲消滅除盡之，是以「蕩」爲「爲」也。順成長養謂之治，吾人有時對於事物欲順成長養之，是以「治」爲「爲」也。經上云：「化，徵易也。」經說云：「化，若畫爲鷄。」列子天瑞篇云：「田鼠之爲鷄。」蓋古說鼯鼠皆可化爲鷄也。吾人有時對於事物欲使其逐漸變化，是以「化」爲「爲」也。吾人欲達吾人之「志」，必有相當之「行」。知如何「行」之知識，亦名之曰「爲」。

墨子注重實用之觀念，墨經尙保存之，於此可見矣。經下云：

「知其所以不知，說在以名取。」經說云：「知，雜所知與所不知而問之。即必曰：是所知也，是所不

知也。取去俱能，是兩知之也。」

貴義篇云：「鉅者，白也。黔者，黑也。雖明目者無以易之。兼白黑使瞽取焉，不能知也。故我曰瞽者不知白黑者，非以其名也，以其取也。」能以名取者，即能以知識應用於行

爲也。

(四) 論「辯」

吾人之知識之以言語表出者謂之「言」經上云：

「言，出舉也。言，口之利也。執所言而意得見，心之辯也。」
經說云：「故言也，諸口能之，出名（原作民，

依孫校改。者也。名，（原亦作民）若畫僞也。言也，謂言猶石致也。」

貴義篇謂墨子云：「以其言非吾言者，是猶以卵投石也。」墨者主張「言無務爲多而務爲智，無務爲文而務爲察」故謂言須精堅如石，所謂「言猶石致」也。欲達此目的，則吾人之言，須遵守一定之法則，即小取篇所說「辯」之諸法則也。辯有廣義狹義。經及經說所說之辯，爲狹義之辯，依此說「辯」與「說」不同。經上云：

「說，所以明也。攸不可，兩不可也。辯，勝當也。」
經說云：「彼，凡牛樞非牛，兩也，無以非也。辯，或謂之

牛，或謂之非牛，是爭彼也。是不俱當，不俱當，必或不當，不當若犬。」

經說下又云：

「辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。」

此以辯爲彼此爭辯之辯，若只有一說，（此說與上「說知」之說不同）此有所可，彼亦可之。此有所不可，卽有「攸不可」，彼亦不可之。是「兩不可也。」如此以牛樞（孫云：「樞木名。」）爲非牛，彼亦以牛樞爲非牛，是「兩無以非」，何辯之有。若此以牛樞爲牛，彼以爲非牛，是卽有彼此之爭而辯，辯則「當者勝也。」此專以辯爲爭辯之辯，是狹義之辯也。（小取篇所說之「辯」則較此範圍爲大。小取篇云：

「夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。焉。舉略萬物之然，論求羣言之比，以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予。有諸己，不非諸人，無諸己，不求諸人。」

此謂辯之用有六：（一）明是非，（二）審治亂，（三）明同異，（四）察名實，（五）處利害，（六）決嫌疑。其方法爲「以名舉實，以辭抒意，以說出故。」所謂「以名舉實」上文已詳。辭卽今人所謂「命題」，合二名以表一意，乃謂之辭，所謂「以辭抒意」亦卽荀子正名篇所謂「兼異實之名以論一意」是也。經上云：

「故，所得而後成也。」

經說曰：「故，小故有之，不必然，無之，必不然。體也，若有端。大故有之，必然，無

之必不然，若見之成見也。（「大故」下依孫詒讓校）

故爲一事之原因，「以說出故」，卽以言語說出一事之原因，亦卽以言語說明吾人所以持一辭之理由。所謂「說所以明」也。

立說之方法有七。小取篇云：

「或也者，不盡也。假也者，今不然也。效也者，爲之法也。所效者，所以爲之法也。故中效則是也，不中效則非也。此效也。辟也者，舉也物而以明之也。侔也者，比辭而俱行也。援也者，曰子然，我奚獨不可以然也。推也者，以其所不取之同於其所取者予之也。是猶謂也者同也，吾豈謂也者異也。」

「或也者，不盡也。」經上云：「盡莫不然也。」一事物對於一性質，有時非「莫不然」。如馬不必皆白。吾人於此只可謂馬或白，不能謂馬是白。有時吾人對於一事物之知識不完全，則對之亦只能作或然判斷。如彼馬是白，但吾人不知其果是白與否，亦只可謂彼馬或白。

「假也者，今不然也。」吾人對於事物，可虛擬條件而斷其在此條件下當有如何情形。如孔子曰：「如有用我者，期月而已可矣；三年有成。」如有用我者，非孔子

爲此言時之事實，乃孔子所虛擬之條件，所謂「今不然也」。

「效也者，爲之法也。」法者，經上云：

「法，所若而然也。」經說云：「法，當規圓，三也，俱可以爲法。」

經下云：

「一法者之相與也。盡類，（此類字依王校改）若方之相合也，說在方。」

經說云：「一方盡類，俱有法

而異，或木或石，不害其方之相合也。盡類猶方也。物俱然。」

法爲公式，對於一類事物之公式，可適用於此一類之任何個體。如方物之類，有方木、方石、木石雖異，然不害其爲方也。引申之，凡仿效一物而能成類此之物，則所效者爲「法」，而仿效所成之物爲「效」。臂之爲圓，或以意象中之圓，或以作圓之規，或以已成之圓，皆可爲爲圓之法。法定則效，此法者皆成圓形。「故中效」之故，卽上文「以說出故」之故。故卽是成事之原因，立論之理由。欲知所出之故，是否爲眞故，是否爲「有之必然，無之必不然」之故，莫如用此「故」作「法」，觀其是否「中效」。中效者，謂效之而亦然也。能證明其爲「所若而然」之法，然後知其卽是「所得而

後成」之故。故曰「故中效則是也，不中效則非也。」（自「凡仿效一物」以下至此，漢錢胡適之先生小啟）
《墨子》謂「言有三表」。此所說與墨子所說之第三表相同，不過此不專就政治上社會上諸理論言耳。

「辟也者，舉也物而以明之也。」孫詒讓云：「王云：『也與他同。』舉他物以明此物謂之譬。」潛夫論釋難篇云：『夫譬喻也者，生於直告之不明，故假物之然否以彰之。』荀子非相篇云：『談說之術，分別以喻之，譬稱以明之。』

「侔也者，比辭而俱行也。」辟是以此物說明彼物，侔是以此辭比較彼辭。例如公孫龍子跡府篇載公孫龍謂孔穿曰：

「龍聞楚王……喪其弓，左右請求之，王曰：『止。楚王遺弓，楚人得之，又何求乎？』仲尼聞之曰：『……亦曰「人亡之，人得之」而已，何必楚？』若此，侔尼異「楚人」於所謂「人」。夫是侔尼異「楚人」於所謂「人」，而非龍異「白馬」於所謂「馬」，特。」

此即是「比辭而俱行」也。

「援也者，曰子然，我奚獨不可以然也。」援即今人所謂「援例」。上所引公孫

龍之言，亦有援例之意。

「推也者，以其所不取之同於其所取者予之也。是猶謂也者同也，吾豈謂也者異也。」「也者同也，」「也者異也，」上兩也字皆當作「他」字。譬如吾人謂凡人皆死人，若詢其理由，吾人當謂，因見過去之人皆死，現在之人及將來之人與過去之人同類，故可「推」知現在及將來之人，亦須死也。吾人已觀察若干個體的事物，知其如此，遂以爲凡與所已觀察之諸例同類者，亦必如此。其所已觀察之諸例，卽是「其所取者」。其所未觀察之同類事物，卽是「其所不取」。因其「所不取」之事物與其「所取者」相同，故可下一斷語，謂凡類此者皆如此。此卽所謂「以類取，以類予」也。（自「侔也者」至此胡適之先生說。）

大取篇亦有所謂「語經」。「語經」者，言語之常經也。（孫詒讓說）大取篇云：

「語經……三物必具，然後足以生……夫辭，此二字依孫校增，以故生，以理長，以類行者也。立辭而不明於其所生，妄（原作妄，依顧校改）也。今人非道不行，唯有強股肱而不明於道，其困也可立而待也。夫辭以類行者也，立辭而不明於其類，則必困矣。」

此與小取篇所說大意相同，惜其詳不可知矣。

(五) 墨經中「同異之辯」

辟，侔，援，推，四法皆就物之同點，以吾人對於所已知之物之知識，展至於吾人所未知之物。然物之同有多種，故此等論斷，易陷於誤謬。小取篇云：

「夫物有以同而不率遂同。辭之侔也，有所至而正。其然也，有所以然也；其然也同，其所以然不必同。其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之不必同。是故辟，侔，援，推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本，則不可不審也，不可常用也。故言多方，殊類，異故，則不可偏觀也。」

物之異亦常不同。墨經對於同異，有詳細討論。經上云：

「同，異而俱於之一也。」
經說云：「同，（原作侔）二人而俱見是禮也。」

「同，重，體，合類。」
經說云：「同，二名一實，重同也。不外於兼，體同也。俱處於室，合同也。有以同，類同也。」

「異，二不體，不合，不類。」
經說云：「異，二必異，二也不連屬，不體也。不同所，不合也。不有同，不類也。」

「同異交得，放有無。」

經說云：「同異交得，於福家良怒有無也。比度，多少也。免數遠園，去就也。烏

折用桐，堅柔也。劍尤早，死生也。處室子，子母，長少也。兩絕勝，白黑也。中央，旁也。論行，行行，學實，是非也。難宿，成未也。兄弟俱適，身處志往，存亡也。霍爲姓，故也。賈宜，貴賤也。」

此指出所謂同及異，均有四種。故謂此物與彼物同，彼物與此物同，其同同而所以同不必同也。如墨子與墨翟，二名俱指一人，是重同也。手足頭目，同爲一人之一體，同國之人同爲一國之人，是體同也。荀子曰：「物……有異狀而同所者……狀變而實無別，而爲異者，謂之化。有化而無別，爲之一實。」（正名篇）「有化而無別」如上所說蛙鶉之類，是合同也。同類之物，皆有相同之性質，是類同也。異亦有四種。必先知所謂同物之同，果爲何種之同，所謂異物之異，果爲何種之異，然後方可對之有所推論而不致陷於誤謬也。」

此外不同類之物，有時亦可以同一名謂之。此亦吾人所應注意者也。經下云：

「異類不此，說在量。」

經說云：「異，木與夜孰長，智與粟孰多，爵，親，行，價，四者孰貴……」

木與夜爲異類而均可以長短謂之，智與粟爲異類而均可以多寡謂之，若因此而認

爲同類，「則必困矣。」

此卽墨經中之「同異之辯」也。此「同異之辯」與「合同異」一派辯者之「同異之辯」宗旨不同。此雖不必爲駁彼而發，然依墨經之觀點，則惠施與莊子「合同異」之說，實爲誤謬。惠施謂「萬物畢同畢異」，蓋因萬物雖異，皆「有以同」；萬物雖同，皆「有以異」也。然萬物「有以同」，謂爲類同可也。因此而卽曰「萬物一體」，是以類同爲體同也，其誤甚矣。異亦有四種，謂萬物畢異，亦應指出其異爲何種，不能混言之也。「同異交得」一節，經說不甚明瞭。其大要似謂諸事物皆有相反的性質，如有無，多少，去就，堅柔，死生，長少，白黑，中央與旁，是非，存亡，貴賤等，要視吾人從何方面觀察之耳。如一女子先爲「處室女」，後爲「子之母」，是一人而亦長亦少也。一人對其弟爲兄，對其兄爲弟，是一人而亦兄亦弟，所謂「兄弟俱適」也。一人可身在此而志在彼，所謂「身處志往存亡也」。「合同異」一派之辯者，利用此點，遂謂「白狗黑」，「龜長於蛇」。實則白狗雖亦可謂爲黑，龜亦可謂爲長，蛇亦可謂爲短，所謂黑白長短，雖無一定之標準，然在一辯論範圍內，所謂黑白長短，須用同一之標準。如龜亦可謂爲

長，但對於蛇則普通終爲短也。惠施莊子之學，雖另有其立足點，然其所用以「合同異」之辯論，實可受上述之攻擊也。

(六) 墨經中「堅白之辯」

辯者「合同異」，「離堅白」，墨經則主張離同異，合堅白。經上云：

「堅白不相外也。」經說云：「得二堅白，（此白字據孫校補）異處不相盈，相非是相外也。」

「堅白，說在凶。」經說云：「堅得白，必相盈也。」

「於一有知焉有不知焉，說在存。」經說云：「於石一也，堅白二也，而在石，故有智焉有不智焉。可。」

經下云：

「不可偏去而二，說在見與俱，一與二，廣與修。」（原作「廣與修」，據俞校改。）經說云：「見不見離，一二不相

盈，廣修堅白。」

此主張合堅白，卽「堅白不相外」，以駁公孫龍「離堅白」，卽堅白必相外之說也。公孫龍子堅白論謂：「視不得其所堅，而得其所白者，無堅也。拊不得其所白，而得其

所堅，得其堅也，無白也。……得其白，得其堅，見與不見離，見不見離，一一不相盈，故離。」此公孫龍就知識論證明堅與白爲二獨立的共相，上文已詳。（見第八章）堅白論中又述難者之言曰：「目不能堅，手不能白，不可謂無堅，不可謂無白。……堅白域於石，惡乎離？」石之白，石之堅，見與不見，二與二，若廣修而相盈也，其非舉乎？」墨經此處所說，正彼難者之言，以爲堅白相盈不相外，同在於石，所謂「存」也。吾人視石，得白不得堅；吾人拊石，得堅不得白；然此自是吾人之知與不知耳，非關石之有無堅與白也。堅一也，白二也，因見不見離，而謂一二不相盈。然見與不見，與石之有無堅白無關。堅白在石，實如廣修之縱橫相涵也。所謂「不可偏去而一二也」。此駁公孫龍就知識論證明堅白爲二之說。堅白若不在一處，如白雪中之白，與堅石中之堅，則「異處不相盈」，堅非白，白亦非堅，堅白「相非」，可謂爲「相外」。若堅白石，則堅白俱「域於石」，合而同體，則堅內有白，白內有堅，經說上所謂「堅白之摠相盡」，所謂「堅得白，必相盈也」，是「堅白不相外也」。此駁公孫龍就形上學證明堅白爲二之說。

經下云：

「有指於二而不可逃，說在以二累。」

經說云：「有指，子智是有（同又）智是吾所无（原作先，依孫

校改）舉重。則子智是而不智吾所无（原亦作先舉也，是一謂，有智焉，有不智焉，可。若智之，則當指之（同此）

智告我，則我智之。兼指之，以二也。衡指之，參直之也。若曰，必獨指吾所舉，毋指（原作舉，依梁校改）吾所不舉。

則者（猶此也）固不能獨指。所欲指（原作指，依梁校改）不傳，意若未校。（原作校，依梁校改）且其所智是也，所不

智是也。則是智是之不智也。惡得爲一謂，而有智焉，有不智焉？」

又云：

「所知而弗能指，說在春也。」經說曰：「所，春也，其執固不可指也。」

此似係對於公孫龍所謂指之辯論。公孫龍所謂指，乃名之所指之共相。（見第八章）然名

本一方面指共相，一方面指個體，如「堅」一方面指「堅」之共相，一方面指諸堅物所

謂「有指於二而不可逃」也。所謂「兼指之以二也」。公孫龍一派謂「一謂，有知焉，有

不知焉，可」。一謂即一名，言共相時，吾人只知其名所指之共相，不知其所指之個體，

所謂「必獨指吾所舉，毋指吾所不舉」也。然墨經以爲共相即在個體之中，共相不

能獨爲名所指，名獨指共相，則其義不備，所謂「此固不能獨指，所欲指不傳，意若未

校」也。故「惡得爲一謂，而有知焉，有不知焉？」且名所專指之共相，能指而示人否？公孫龍一派之辯者，所說無所「與」之堅白，若果有當指而示人，所謂「若智之，則當指之智告我，則我智之」也。然個體可指而示人，共相本可知而不可見者，不可指以示人，故墨經攻之曰：「所指而弗能指，說在春也。」春，蠢也。（鄧高鏡先生說）公孫龍一派所說之共相，本不可指以示人，故曰：「其執固不可指也。」公孫龍一派對於共相之學說，爲西洋古代哲學中所謂之實在論，而墨經則近於唯名論。

（註）「有指於二」一條，有數句不可解，「參直」亦係墨經中專門名詞。經上云：「參直也。」惜無說。若有說，則此條意義或當更明顯。

經下云：

「牛馬之非牛，與之可，同，說在兼。」

經說云：「故曰，牛馬，非牛也，未可。牛馬，牛也，未可。則或可或不

可。而曰牛馬，牛也，未可亦不可。且牛不二，馬不二，而牛馬二。則牛不非牛，馬不非馬，而牛馬非牛非馬無難。」

此言若以「牛馬」爲一詞，則謂「牛馬」爲牛不可。因「牛馬」中之牛固是牛，而牛馬中

之馬則非牛也。但謂「牛馬」非牛亦不可，因「牛馬」之中固有牛也。然「牛不二，馬不二，而牛馬二」，故牛固不可謂爲非牛，馬固不可謂爲非馬，而「牛馬」則可謂爲非牛非馬也。此與公孫龍「白馬非馬」之說，有相同處。但公孫龍斷言「白馬非馬」，此則言牛馬，就一方面說，可以爲牛。蓋公孫龍就共相，卽名之內涵立論，此則就個體，卽名之外延立論，此二派之觀點本不同也。

墨經與公孫龍一派辯者，對於共相之問題，雖意見不同，然對於「正名實」之一點，則主張相合。墨經下「狂舉不可以知異」一條，與公孫龍子通變論中所謂狂舉相合。經下又云：

「彼（原作德）此，彼此，與彼此同，說在異。」

經說云：「彼，正名者，彼此。彼此可，彼彼止於彼，此此止於

此。彼此不可，彼且此也。（孫云：「疑當云，彼且此也，此亦且彼也。」）彼此亦可，彼此止於彼此，若是而彼此也，則彼

亦且此也。」

此正名之主張，與公孫龍合。此條之文，亦與公孫龍子名實論之文大致相同。若彼只爲彼，此只爲此，是正也。所謂「彼此可」也。若彼此之義不定，彼之義有時爲此，此之義

有時爲彼，則不正。所謂「彼此不可」也。然卽正名之後，彼此之名之意義雖定，而彼此之名所指之物則不必一定不移。自一方面觀之，此物爲彼；自又一方面觀之，彼物爲此。此以彼爲彼，彼亦以此爲彼。蓋彼此本爲對待之名也。此所謂「彼此亦可」也。莊子齊物論之論「彼是」，卽依此點以立論。齊物論曰：「物无非彼；物无非是……故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。」專就物之個體言，諸物固互相彼此，其爲彼此，固不一定。然彼此之共相，固常確定不移，彼此之名之意義，固亦可使之確定不移也。使彼此之名之意義，確定不移，卽正名之事也。

(七) 墨經對於其他辯者之辯論

經下云：

「火（原作者，依孫校改）熱，說在頓。」

經說云：「火，謂火熱也，非以火之熱我有若視白。」（原作曰，依孫校改。）

此似爲駁當時辯者「火不熱」之說。火不熱之說，亦可有一知識論的論據，以爲火之

熱，乃由於吾人之感覺；熱是主觀的，在我而不在火。此謂火熱乃火之熱，其熱在火而不在我。若視白，白亦在白物而不在我也。

經下云：

「非半不薪則不動，說在端。」

經說云：「非薪半，進前取也。前，則中無爲半，猶端也。前後取，則端中

也。薪必半，毋與非半，不可薪也。」

此駁當時辯者「一尺之棰，日取其半，萬世不竭」之說也。端，點也。經上云：「端，體之無厚。」（原作序，依王校改）而最前者也。「其說云：「端，是無間。」（原作同，依梁校改）也。」言端至小極微，故其中無間而不可分析也。「一尺之棰，日取其半，」取之不已，至所餘者爲不可復分之一點，則不可薪半而取之矣。凡可薪者，必其可分爲半者也。若無半與非半，則俱不可薪也。此亦就具體的個體言之。

經下云：

「可無也，有之而不可去，說在當然。」

經說云：「可無也，已然。」（原作給，依孫校改）則當然，（原作當然，

依孫校改）不可無也。」

言天下之事物，若其未有，本亦可無。但既已嘗有之事物，則卽永爲嘗有，不可去也。此條雖非必卽以駁當時辯者「孤犢未嘗有母」之說，然實可與彼參看。蓋就孤犢之個體言，若始卽無母，此個體何來？若果昔有母，雖今無母，亦不可謂其未嘗有母也。

經下云：

「行修（原作循，依張校改）以久，說在先後。」

經說云：「行者，行者必先近而後遠。遠近，修也。先後，久

也。民行修，必以久也。」

此言行遠必經時間，可與辯者「今日適越而昔至」之說參看。

（注）經下云：「景不徙，說在改爲。」經說云：「景，光至景亡。若在，盡古息。」說者皆以爲此卽莊子天

下篇「飛鳥之影，未嘗動也」之意。其實天下篇所說，乃「飛鳥之影」，此則但爲影。謂飛鳥之影不動，乃

與常識相遠之說，謂「影不徙」則否。譬如一日規上指午時之影，吾人皆知其爲非指巳時之影。何者？生

此影之針不動，故其影亦不動。指巳時之影，因光至而亡。指午時之影，乃新生之影也。指巳時之影，若在，當

盡古停留，因其本爲一不動之影也。若「飛鳥之影」本爲動影，故與此絕不相同。

(八) 墨經對於兼愛之說之辯護

後來墨家對於「辯」如此講究，故當時之批評墨家兼愛之說者，墨家皆以辯駁之。就經及小取等篇觀之，當時對於墨家兼愛之說，有二種批評。一爲「無窮害兼」，謂天下之人無窮，如何能盡愛之？一爲「殺盜即殺人」，謂墨家既主兼愛，何以又主罰有罪者。墨家對於此二說俱有辯護。經下云：

「無窮不害兼，說在盈否。」

經說云：「無，南者有窮則可盡，無窮則不可盡，有窮無窮未可知，則可

盡不可盡不可盡。」（墨云：此三字疑衍）未可知。人之盈之否未可知，而必人可盡不可盡亦未可知，而必人之

可盡愛也。悖。人若不盈无。（原作先，依孫校改）窮，則人有窮也。盡有窮無難。盈有窮，則無窮盡也。盡有窮，無難。

「不知其數，而知其盡也，說在問。」（原作明，依孫校改）者。」

經說云：「不，不，（郭高鏡先生云：「舊作二，即不字。」）

智其數，惡智愛民之盡之。（舊作文）也。或者遺乎其問也，盡問人則盡愛其所問。若不智其數而智愛之盡之也，無難。」

「逃臣狗犬，遺。」（原作責，依孫校改）者不知其所處，不害愛之，說在喪子者。」

經說云：「逃臣不智其處，狗

犬不智其名也，遺者巧，弗能兩也。」

此答「無窮害兼」之說也。難者曰：南方有窮，則可盡，無窮則不可盡，有窮無窮，尙不可知，則可盡不可盡，更不可知，而子必人之可盡愛，豈不悖哉？答曰：彼無窮之南方，人不能盈滿，是人數有窮矣。人，數既有窮，盡愛之何難？人若竟能盈滿此無窮之南方，則無窮有時而盡矣。地既有窮，盡愛人何難？難者曰：子不知其人數，焉知愛民之盡之耶？答曰：如有疑惑者，盡問人，必盡愛其所問。雖遺其所問之數，又何害哉？難者又謂：不知盡人之所處，又焉能盡愛之。答曰：「不知其所處，不害愛之。」譬如逃臣狗犬，其遺失者，既不其何在，又不知其今改何名，藉使巧求，弗能兩合。此正如失子者，其父雖不知子之所在，而不害愛之也。（一難者曰：南方有窮一以下，郭高鑑先生說。）

小取篇云：

「白馬，馬也。乘白馬，乘馬也。驪馬，馬也。乘驪馬，乘馬也。獲，人也。愛獲，愛人也。威，人也。愛威，愛人也。此乃是而然者也。獲之親，人也。獲事其親，非事人也。其弟，美人也。愛弟，非愛美人也。車，木也。乘車，非乘木也。船，木也。入船，非入（原入字皆作人，依蘇時學校改。）木也。盜，人也。多盜，非多人也。無盜，非無人也。奚以明之？惡多盜，非惡多人也。欲無盜，非欲無人也。世相與共是之，若若是，則雖盜人，人也；愛盜，非愛人也；不愛盜，非不愛人也；

殺盜人，非殺人也，無難（原衍盜無難三字，依孫校改）矣。此與彼同類，世有彼而不自非也。墨者有此而非之，無也（卽他字）故焉。所謂內膠外閉，與心毋空乎內，膠而不解也。此乃是而不然者也。」

此證明殺盜爲非殺人，故殺盜無害於兼愛人也。當時駁墨家非命之說之言，小取篇下文亦有反駁之辭，不具引。

（九）對於當時其餘諸家之辯論

此外墨經中尙有許多論證，似爲墨家以「辯」攻擊當時其餘諸家者，茲分述之。
經下云：

「在諸其所然未者（同諸）然，說在於是推之。」經說云：「在堯善始，自今在諸古也，自古在之。」

（同諸）今，則堯不能治也。」

「堯之義也，生於今而處於古而異時。說在所義二。」經說云：「堯，或名視（借爲示）人，或以實

視人。聖友富商也，是以名視人也。指是霍也，是以實視人也。堯之義也，是聲也於今，所義之實處於古。」

此駁儒家祖述堯舜之說也。如堯善治天下，自今言在諸古也。若自古言在諸今，則堯

未必能治也。蓋治天下之所以然不同也。（「如堯善治天下」以下，鄧高鏡先生說。）經下云：

「物之所以然，與所以知之，與所以使人知之，不必同。說在病。」經說云：「物或傷之，然也。見之，智

也。告之，使智也。」

蓋儒家所說堯治天下之所以然，自是儒家之所知耳，未必果真即堯治天下之所以然也。「堯之義也」一條，謂義善也。堯之義名生於今，所義之實乃在於古。古今異時，則知義名義實必二也。如舉某友富商，是以名示人。如指此是霍某，是以實示人。稱堯善名在於今，而其善實在於古，名實何得爲一耶。（義善也以下，鄧高鏡先生說。）蓋謂儒家所與堯之義名，未必即合於堯之義實也。

經下云：

「仁義之爲外內也，非。」（善作內，從孫校改。）說在仵顏。顏字有誤。孫云：「當作讀。」呂氏春秋明理篇云：「其民顏許。」高

注云：「讀猶大，善逆也。」經說云：「仁，仁愛也。義，利也。愛利，此也。所愛所利，彼也。愛利不相爲內外，所愛利

亦不相爲內外。其爲（謂也）仁內也，義外也，舉愛與所利也，是狂舉也。若左目出，右目入。」

仁內義外爲告子一派之說。（見第七章。）管子戒篇亦云：「仁從中出，義從外作。」此謂能

愛能利者，我也。所愛所利者，彼也。能愛能利俱內，不能謂能愛爲內，能利爲外。所愛所利俱外，亦不能謂所愛爲內，所利爲外。今謂仁內義外者，於愛則舉能，於利則舉所。是猶謂左目可出，而右目可入也，非狂舉而何？（「能愛能利者我也」以下，鄧高鏡先生說。）

經下云：

「五行毋常勝，說在宜。」

經說云：「五金（書作合）水土火木（書作火）離然火鑠金，火多也。金靡炭，金多也。金之府（同磨）木，木離水。」（此條據鄧高鏡先生校）

此駁騶衍等陰陽五行家之說也。金木水火，多者勝少者，何常勝之有？

經下云：

「學之益也，說在誦者。」

經說云：「學也，以爲不知學之無益也，故告之也。是使智學之無益也，是教也。以學爲無益也，教誨。」

「無不必得有，說在所謂。」

經說云：「無若無焉，則有之而后無。無天陷，則無之而無。」

此駁老子之說也。老子謂「絕學無憂」（老子二十章），以學爲無益。然既以學爲無益，又何必以學無益爲教。有教必有學，是仍謂學有益也。老子又謂「有無相生」（老子二章）

此謂有天然缺陷，本無之物，不待有而即無也。

經下云：

「謂辯無勝，必不當。說在辯。」

經說云：「謂，所謂，非同也，則異也。同則或謂之狗，其或謂之犬也。異

則或謂之牛，牛或謂之馬也。俱無勝，是不辯也。辯也者，或謂之是，或謂之非。當也者，勝也。」

「以言爲盡諄，說在其言。」

經說云：「以諄，不可也。之人（原作出入，依孫校改）之言，可是不諄，則

是有可也。之人之言不可，以當，必不審。」

「知知之否之是同（原作是用，依伍非百校改）也，諄（原作諄，依張校改）說在無以也。」

經說云：「智論

之，非智無以也。」

「非諄者諄（原作諄，依張校改）說在弗非。」

經說云：「非（原作不，依孫校改）諄，非己之非也。不非諄，

非可非也。不可非也，是不非諄也。

此皆駁莊子之說也。莊子之學，以爲一切事物及人之意見，萬有不齊。若必執一以爲是，則究竟以何者爲是？若不執一以爲是，則皆是也。故因其自爾，「和之以天倪，因之以曼衍，忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」自其積極方面觀之，彼主張不廢是非而

超過之。自其消極方面觀之，則惟見彼之不執一以爲是，主張「辯無勝」及「知之否之是同」而已。齊物論曰：「辯也者，有不見也。」「大辯不言。」「言辯而不及。」若專卽此等處觀之，則莊子以「言爲盡悖」以人之互相誹爲非，卽所謂「非誹」也。

墨經主張人所是非不同則辯，辯則當者勝。上文已詳。又以爲「以言爲盡諍」之言，是諍言也。蓋若此言爲是，則至少此言非悖，何得謂「言盡諍」？若此言爲非，則言仍非盡諍也。「知之否之是同也。」亦諍言也。蓋此言卽代表一知，此知不同於不知也。以言爲非之言，卽是一誹，以誹爲非者，既亦有所誹，可見其不能自持其主張也。

第十二章 荀子

(一) 荀子之爲學

荀子，名况，字卿，史記曰：

「荀卿，趙人，年五十，始來遊學於齊。……田駢之屬皆已死，齊襄王時，而荀卿最爲老師。齊尙修列大

夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉。齊人或譏荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以爲蘭陵令。春申君死而荀卿廢，因家

蘭陵。李斯嘗爲弟子，已而相秦。荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道，而營於巫祝，信禳祥，鄙儒小拘，

如莊周等，又滑稽亂俗。於是推儒墨道德之行事與壞，序列著數萬言而卒，因葬蘭陵。」（孟子荀卿列傳）

當時人「營於巫祝，信禳祥。」蓋所謂陰陽家者說，已爲當時之顯學矣。孟子以後，儒者無傑出之士。至荀卿而儒家壁壘始又一新。上文謂中國哲學家，荀子最善於批評哲學。西漢經師亦多得荀子傳授。蓋其用力甚勤，學問極博。荀子勸學篇曰：

「百發失一，不足爲善射；千里蹞步不至，不足爲善御。倫類不通，仁義不一，不足爲善學。學也者，固學一之也。……全之盡之，然後學者也。君子知夫不全不粹之不足以爲美也，故誦數以貫之，思索以通之，爲其人以處之。……」

此荀子所以教人，亦卽荀子自己爲學之精神也。

(二)荀子對於孔子孟子之意見

孟子尊孔子，荀子亦尊孔子。荀子以爲孔子，乃最能「全」能「盡」能「粹」者。非十

二子篇曰：

「若夫總方略，齊言行，壹統類，而羣天下之英雄，而告之以大古，教之以至順。奧竅之間，簞席之上，敘然聖王之文章具焉，佛然平世之俗起焉。……仲尼子弓是也。」

解蔽篇曰：

「夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅，而未之能識也，故以爲足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。孔子仁智且不蔽，故學亂術足以爲先王者也。」

家得周道，舉而用之，不蔽於成積也。故德與周公齊，名與三王並，此不蔽之福也。」

荀子以爲當時諸家，皆有所見而同時亦有所蔽，（見第一章第五節）蓋皆不「全」不「盡」不「粹」者也。孔子「仁智且不蔽」，知「道」之全體，故異於「曲知之士」之只「觀於道之一隅」也。孟子謂孔子爲「集大成」，荀子所說亦此意。不過孟子較注重於孔子之德，荀子則較注重於孔子之學耳。

荀子雖宗孔子，而對於孟子，則攻擊甚力。非十二子篇曰：

「略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案飾其詞，而祇敬之，曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之。世俗之溝猶瞽僂，嚶嚶然不知其非也，遂受而傳之，以爲仲尼子游，爲茲厚於後世。是則子思孟軻之罪也。」

西人謂人或生而爲柏拉圖，或生而爲亞力士多德。詹姆士謂：哲學家，可依其氣質，分爲硬心的及軟心的二派。（見第一章第六節）柏拉圖卽軟心派之代表，亞力士多德卽硬心派之代表也。孟子乃軟心的哲學家，其哲學有惟心論的傾向。荀子爲硬心的哲學家，其哲學有唯物論的傾向。今所傳中庸，未必全爲子思所作。卽孟子觀之，如盡性則知

天「及萬物皆備於我」之言，由荀子之近於唯物論的觀點視之，誠爲「僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」也。荀子攻孟子，蓋二人之氣質學說，本不同也。戰國時儒家中有孟荀二學派之爭，亦猶宋明時代新儒家中有程朱、陸王二學派之爭也。新儒家皆宗孟子，然陸王一派較注重所謂「尊德性」，與孟子爲更近；程朱一派，較注重所謂「道問學」，實近荀子。

(三) 荀子對於周制之意見

荀子對於周制，自一方面言，亦持護擁態度。王制篇曰：

「王者之制，道不過三代，法不貳後王。道過三代謂之瀆，法貳後王謂之不雅。衣服有制，宮室有度，人徒有數，喪祭械用，皆有等宜。聲則凡非雅者舉廢，色則凡非舊文者舉息，械用則凡非舊器者舉毀。夫是之謂復古，是王者之制也。」

後王之法，卽指周道。非相篇曰：

「人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。聖王有百，吾孰法焉？故曰，文久而息，節族

久而絕，守法數之有司，極禮而敝。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣。後王是也。彼後王者，天下之君也。舍後王而道上古，譬之是猶舍己之君而事人之君也。故曰：欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二；欲知上世，則審周道，欲知周道，則審其人，所貴君子。

也。孟荀皆尊崇孔子，自一方面言，亦皆擁護周制。荀子言法後王；孟子言法先王，其實一也。

荀子所以以「周道」爲後王之法者，本書上文謂當春秋戰國之時，舊制度日卽崩壞。當時賢哲有擁護舊制度者，有批評或反對舊制度者，有欲另立新制度，以替代舊制度者。（第二章第二節）此諸賢哲於發表其主張之時，一方面言之有故，持之成理，一方面又各託爲古賢聖之言以自重。莊子所謂重言是也。孔子擁護周制，故常言及文王周公。墨子繼起，自以爲法夏而不法周，特抬出一較古之禹以壓文王周公。孟子繼起，又抬出更古之堯舜以壓禹。老莊之徒繼起，則又抬出傳說中堯舜以前之人物，以壓堯舜。在孟子時，文王周公尙可謂爲先王，「周道」尙可謂爲「先王之法」。至荀子時，則文王周公只可謂爲後王，「周道」只可謂爲後王之法矣。

當時老莊之徒，謂古今時勢大異，故周制不可復行。莊子天運篇曰：

「夫水行莫如用舟，而陸行莫如用車。以舟之行可行於水也，而求推之於陸，則沒世不行尋常。古今非水陸與？周魯非舟車與？今新行周於魯，是猶推舟於陸也。勞而無功，身必有殃。」

荀子曰：

「故千人萬人之情，一人之情是也。天地始者，今日是也。百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論於百王之前，若端拜而議。推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之衆，若使一人。故操彌約而事彌大。五寸之矩，盡天下之方也。故君子不下室堂，而海內之情舉積此者，則操術然也。」（不苟篇）

又曰：

「夫妄人曰：古今異情，其以治亂者異道，而衆人惑焉。彼衆人者，愚而無說，陋而無度者也。其所見焉，猶可欺也，而况於千世之傳也。妄人者，門庭之間，猶可誣欺也，而况於千世之上乎。聖人何以不欺？曰：聖人者，以已度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡。古今一度也，類不悖，雖久同理。故鄉乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不惑，以此度也。」（非相篇）

所謂妄人即如天運篇作者之人也。「天地始者，今日是也。」今日之天地，猶是昔日

之天地今日之人類，猶是昔日之人類。「類不悖，雖久同理。」周制何以不可復行也？

(四) 天及性

孔子所言之天爲主宰之天；孟子所言之天，有時爲主宰之天，有時爲運命之天，有時爲義理之天；荀子所言之天，則爲自然之天，此蓋亦由於老莊之影響也。莊子天運篇謂天地日月之運行，「其有機緘而不得已，」其運轉而不能自止，「卽持自然主義的宇宙觀者之言也。」荀子之宇宙觀，亦爲自然主義的。荀子曰：

「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。……故明於天人之分，則可謂至人矣。不爲而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者，雖深，其入不加慮焉。雖大，不加能焉。雖精，不加察焉。夫是之謂不與天爭職。天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而顧其所參，則惑矣。列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養之成。不見其事，而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。唯聖人爲不求知天。」(天論)

「列星隨旋，日月遞炤」皆自然之運行，其所以然之故，聖人不求知之也。「不求知

天，」卽盡人力以「自求多福」也。人力能「自求多福」，能治天時地財而用之，〔據薛註〕此人之所以能與天地參也。故曰：

「大天而思之，孰與物畜而制之。從天而頌之，孰與制天命而用之。望時而待之，孰與應時而使之。因物而多之，孰與騁能而化之。思物而物之，孰與理物而勿失之也。顧與物之所以生，孰與有物之所以成。故錯人而思天，則失萬物之情。」〔全上〕

孟子言義理之天，以性爲天之部分，此孟子言性善之形上學的根據也。荀子所言之天，是自然之天，其中並無道德的原理，與孟子異。其言性亦與孟子正相反對，性〔惡篇曰〕

「人之性惡，其善者僞也。」

所謂性〔性惡篇曰〕及僞者，性〔性惡篇曰〕

「不可學，不可事，而在人者謂之性。可學而能，可事而成之在人者，謂之僞。是性僞之分也。」

又曰：

「性者，本始材朴也；僞者，文禮隆盛也。無性則僞之無所加，無僞則性不能自美。」〔禮論篇〕

「生之所以然者謂之性」（正名錄）性乃屬於天者。天既自有其「常」其中無理想，無道德的原理，則性中亦不能有道德的原理。道德乃人爲的，卽所謂僞也。性惡篇曰：

「今人之性，生而有有利焉，順是故爭奪生，而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，順是故殘賊生，而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則入之性惡明矣，其善者僞也。」

人性雖惡，而人人可以爲善。性惡篇曰：

「塗之人可以爲禹，易謂也。曰：凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然則仁義法正，有可知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以爲禹明矣。……今使塗之人，伏術爲學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣，故聖人者，人之所積而致矣。」

陳澧曰：「戴東原曰：『此與性善之說，不惟不相悖，而且若相發明。』」（孟子字義疏證）禮謂塗之人可以爲禹，卽孟子所謂人皆可以爲堯舜，但改堯舜爲禹耳。如此則何必自立

一說乎？」（東漢讀書記卷三）然孟子所謂性善，乃謂人性中本有善端，人卽此善端，「擴而充之」，卽爲堯舜。荀子謂人之性惡，乃謂人性中本無善端，但人性中雖無善端，人却有相當之聰明才力。人有此才力，若告之以「父子之義」，「君臣之正」，則亦可學而能之。積學既久，成爲習慣，聖卽可積而致也。荀子曰：

「塗之人百姓，積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，爲之而後成，積之而後高，盡之而後聖。故聖人也者，人之所積也。人積耨耕而爲農夫，積斲削而爲工匠，積反（同販）貨而爲商賈，積禮義而爲君子。」

（備效篇）

塗之人「皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具」，乃就人之聰明才力方面說，非謂人原有道德的性質也。人之積禮義而爲君子，與其積耨耕而爲農夫等同，蓋皆知識習慣方面事也。故荀子性惡之說，實與孟子性善之說不同也。

（五）荀子之心理學

此點觀荀子之心理學，更可瞭然。荀子正名篇曰：

「生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。性之好惡喜怒哀樂，靜之情，然而心爲之擇，謂之慮。心慮而能爲之動，謂之偽。慮積焉，能習焉，而後成，謂之僞。正利而爲謂之率。正義而爲謂之行。所以知之在人者謂之知。知有所合謂之智。智所以能之在人者謂之能。能有所合謂之能。性傷謂之病。節遇謂之命。」

又曰：

「凡語治而待去欲者，無以道欲，而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲，而困於多欲者也。……欲不待可得，而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也。求者從所可，受乎心也。天性有欲，心爲之制節，（此九字論久保愛所據宋本增）所受乎天之一欲，制於所受乎心之多，固難類所受乎天也。人之所欲生甚矣，人之所惡死甚矣。然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。故欲過之而動不及，心止之也。……欲不及而動過之，心使之也。……性者，天之就也。情者，性之質也。欲者，情之應也。以所欲爲可得而求之，情之所必不免也。以爲可而道之，知所必出也。……凡人之取也，所欲未嘗粹而來也。其去也，所惡未嘗粹而往也。故人無動而不可以不與權俱。衡不正，則重縣於仰，而人以爲輕。輕縣於俛，而人以爲重。此人所以惑於輕重也。權不正，則禍託於欲，而人以爲福。福託於惡，而人以爲禍。此亦人所以惑於禍福也。」

道者，古今之正權也。離道而內自擇，則不知禍福之所託。易者以一易，一人曰無得亦無喪也。以一易兩，人曰無喪而有得也。以兩易，一人曰無得而有喪也。計者取所多，謀者從所可。以兩易，一人莫之爲，明其數也。從道而出，猶以一易兩也。奚喪？離道而內自擇，是猶以兩易一也，奚得？」

人有情欲，又有心，欲不必去，只以心節之可矣。心能「慮」，「知」而節欲，心之所以節欲者，心知縱欲而行，必將得人所欲之結果也。人之所欲者，往往與人之所惡者相關連；所惡者往往與所欲者相關連。「凡人之取也，所欲未嘗粹而來也；其去也，所惡未嘗粹而往也。」故人於去取之際，必以心之慮知，權衡各方面之利害，而不致「惑於禍福」。「道者，天下之正權」也。此道即所謂「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也。」（羅致善）「禮儀文理，仁義法正，皆人之所以道也。」皆所以使人得遂其生，得遂其欲者也。解蔽篇曰：

「聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今，兼陳萬物，而中縣衡焉。是故衆異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡？曰：道……人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛。心未嘗不滿也，然而有所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知

而有志，志也者，臧也；然而有所謂虛。不以所已臧害所將受，謂之虛。心生而有知，知而有異；異也者，同時兼知之；同時兼知之，兩也；然而有所謂一。不以夫一害此，一謂之壹。心臥則夢，儉則自行，使之則謀，故心未嘗不動也；然而有所謂靜。不以夢劇亂知，謂之靜。未得道而求道者，謂之虛壹而靜，作之則。將須道者，虛之，則入。將事道者，壹之，壹則盡。將思道者，靜之，靜則察。自「未得道」以下至此，據胡適之先生校。知道察，知道行，體道者也。虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位……夫惡有蔽矣哉？」

總觀以上所引，可見在荀子之心理學中，只有能虛能知之心，及有求而須滿足之情欲。心節情欲，立「權」「衡」以於「利之中取大，害之中取小」焉。荀子學說在此方面，蓋與墨家之功利主義，完全相同矣。心何以知道？曰：虛壹而靜。虛靜乃老莊所常用之名詞。莊子天道篇曰：

「聖人之靜也，非曰靜也善，故靜也。萬物無足以鏡心者，故靜也。水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉。水靜猶明，而况精神聖人之心靜乎？天地之鑑也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡，寂寞無爲者，天地之平，而道德之至，故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實則倫矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。靜則無爲，無爲也，則在事者責矣。無爲則俞俞，俞俞者，憂患不能處，年壽長矣。」

荀子亦講靜虛。但謂心之虛，乃「不以所已臧害所將受」，心之靜，乃「不以夢劇亂知」。心之主要功用爲知慮，「使之則謀」。「夢劇」者，「偷則自行」之隨便胡思亂想也。不使胡思亂想防礙知謀，卽是靜也。故荀子雖講靜虛，但不以莊子所說「至人之心若鏡」爲心之靜虛狀態。此荀子采老莊之說，而加以修正變化也。

（註）荀子哲學中，亦有功利主義，故其駁墨子亦多就功利主義立論，觀富國篇及禮論篇中駁墨子之言可見。此亦孟荀異點之一也。

荀子亦言誠。荀子不苟篇曰：

「君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。唯仁之爲守，唯義之爲行。誠心守仁則形，形則神；神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此有常以至於其誠者也。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威。夫此順命以慎其獨者也。善之爲道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也。雖從必疑。天地爲大矣，不誠則不能化萬物。聖人爲知矣，不誠則不能化萬民。父子爲親矣，不誠則疏。君上爲尊矣，不誠則卑。夫誠者，君子之所守也，而政事之本也。唯所居以其類至，操之則得之，舍之則失之。操而得之則輕，輕

則獨行。獨行而不舍，則濟矣。濟而材盡，長遷而不反其初，則化矣。」

「誠」有真實之義，「獨」有專一之義。人若能對於一事物真實求之，自能對於其事物，專一求之。能「誠心守仁」，「誠心行義」，則自能「唯仁之爲守，唯義之爲行」。所謂「致誠則無他事矣」。如此則自有顯著之結果可得，所謂「形」，「神」，「化」，「理」，「明」，「變」，皆「守仁」「行義」之結果之表現於外者也。若對於一事物不能真實求之，則亦不能對於其事物專一求之。若不能專一求之，則自亦無顯著之結果可得，所論「不誠則不獨，不獨則不形」也。人對於仁義必「獨行而不舍」，乃能有濟。蓋道德仁義，本人性中所無有。其學之也，乃化性起僞，如逆水之行舟。故非專精極勤，不能使性化於道德仁義。性化於道德仁義，即習慣於道德仁義。而道德仁義，亦即成人之第二天性。所謂「長遷而不反其初則化矣」。主性善者教人復其初，主性惡者教人「長遷而不反其初」。此孟荀之不同也。

(六) 社會國家之起源

荀子曰：「人之欲善者，其性惡也。」黃百家駁之云：「如果性惡，安有欲爲善之心乎？」（宋元學案卷二）觀以上所說，亦可知黃百家此駁，不足以難荀子。所謂善者，禮儀文理也，仁義法正也，人本不欲此，不過不得不欲此耳。荀子曰：

「萬物同宇而異體，無宜而有用爲（同于）人，數也。人倫並處，同求而異道，同欲而異知，生也。皆有可也，知愚同。所可異也，知愚分。勢同而知異，行私而無禍，縱欲而不窮，則民心奮而不可說也。……無君以制臣，無上以制下。天下害生縱欲，欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。故百技所成，所以養一人也。而能不能兼技，人不能兼官。離居不相待則窮，羣而無分則爭。窮者，患也；爭者，禍也。救患除禍，則莫若明分使羣矣。強脅弱也，知懼愚也，民下違上，少陵長，不以德爲政，如是則老弱有失養之憂，而壯者有分爭之禍矣。事業，所惡也。功利，所好也。職業無分，如是則人有樹事之患，而有爭功之禍矣。男女之合，夫婦之分，婚姻聘內，送逆無禮，如是則人有失合之憂，而有爭色之禍矣。故知者爲之分也。」（富國篇）

此以功利主義說明社會國家之起源，而與一切禮教制度以理論的根據，與墨子尚同篇所說同。蓋人有聰明才智，知人無羣之不能生存，又知人無道德之不能爲羣，故知者制爲道德制度，而人亦受之。「故知者爲之分也，」「智者」二字極可注意。蓋人

之爲此，乃以其有知識之故，非以其性中本有道德之故也。

荀子又曰：

「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生有知亦且有義，故最爲天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰：人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰分。分何以能行？曰義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物，故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。故人生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物，故宮室不可得而居也。不可少頃舍禮義之謂也。」（王制篇）

此言似以「有義」爲「人之所以異於禽獸」，似從「人之所以爲人者」立論，以證明分義之爲必要。然歸結於「和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物，故宮室可得而居也」，仍從功利主義立論。

荀子又曰：

「人之所以爲人者，何已也？曰：以其有辨也。飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。然則人之所以爲人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今

夫狴狴形笑，亦二足而無毛也，然君子啜其羹，食其載，故人之所以爲人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別，故人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。」（非相篇）

此就「人之所以爲人者」立論，以證明禮之必要。此點與孟子同。

（七）禮論樂論

荀子於禮論篇又論禮之起源，曰：

「禮起於何也？曰，人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不能窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。」

此謂禮定分以節人之欲。上文謂孔子講學，一方面注重個人性情之自由，一方面又注重人之行爲之外部規範。（第四章第五節）孟子較注重於個人性情之自由，蓋孟子既主性善之說，當然亦重視個人之道德判斷也。（第六章第五節）荀子較注重於人之行爲之外

部規範，較注重禮。荀子曰：

「學惡乎始？惡乎終？其數則始乎誦經，終乎讀禮。」（勸學篇）

又曰：

「凡用血氣志意知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提侵。飲食衣服居處動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾。容貌態度進退趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違，庸衆而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，

國家無禮則不甯。詩曰：『禮儀卒度，笑語卒獲。』此之謂也。」（修身篇）

蓋荀子以爲「人之性惡，其善者僞也」，故不能不注重禮以矯人之性也。

禮之用除定分以節人之欲外，又爲文以飾人之情，此方面荀子言之甚精。荀子亦重功利，與墨子有相同處。但荀子對於情感之態度，與墨子大不相同。墨子以其極端的功利主義之觀點，以人之許多情感爲無用無意義而壓抑之，其結果爲荀子所謂「蔽於用而不知文」。荀子雖亦主功利，然不如墨子之極端，故亦重視情感，重用亦重文，此可於荀子論喪祭禮中見之。喪祭禮之原始，皆起於人之迷信。荀子以其自然主義的哲學，與喪祭禮以新意義，此荀子之一大貢獻也。荀子言樂亦多精義。禮記

中言喪祭禮及樂諸篇，多與荀子同。大約非鈔荀子，即荀派後學所作也。爲敘述方便起見，荀子中之禮論樂論二篇，本章不論，俟於第十四章中與禮記中別篇綜合論之。

(八) 王霸

「人道莫不有辯，辯莫大于分，辯莫大于禮，禮莫大于聖王。」荀子曰：

「聖也者，盡倫者也。王也者，盡制者也。兩盡者足以爲天下法極矣。」(解蔽篇)

荀子之政治哲學，亦以爲必聖人爲王，方能有最善之國家社會。故曰：

「故天子唯其人。天下者，至重也，非至強莫之能任。至大也，非至辯莫之能分。至衆也，非至明莫之能和。此三至者，非聖人莫之能盡，故非聖人莫之能王。」(正論篇)

荀子論王霸之別曰：

「然而仲尼之門人，五尺之豎子，言羞稱乎五伯，是何也？曰：然，彼非本政教也，非致隆高也，非基文理也，非服人之心也。鄉方略，審勞佚，畜積修門，而能顛倒其敵者也。詐心以勝矣。彼以讓飾爭，依乎仁而蹈利者也。小人之傑也，彼固曷足稱乎大君子之門哉。彼王者則不然，致賢而能以救不肖，致強而能以寬弱。戰

必能殆之，而差與之門。委蔡成文，以示之天下，而暴國安自化矣。有災繆者，然後誅之，故聖王之誅也甚省矣。」（仲尼篇）

聖人爲王，所行之政爲王政。否則卽非亂政，亦只霸政耳。此與孟子所說王霸之區別同。不過孟子說王霸之區別，同時又就動機立論。如謂王者之王政，乃自其「不忍人之心」發出。荀子不主性善，故不卽此以區別王霸也。

荀子述在王政下人民之生活狀況云：

「王者之等賦政事，財萬物，所以養萬民也。田野什一。關市幾而不征。山林澤梁，以時禁發，而不稅。相地而衰政。理道之遠近而致貢。通流財物粟米，無有滯留，使相歸移也。四海之內若一家。故近者不隱其能，遠者不疾其勢。無幽閒隱僻之國，莫不趨使而安樂之。夫是之謂人師，是王者之法也。」（王制篇）

又曰：

「君者，善羣也。羣道當則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，羣生皆得其命。故養長時則六畜育，殺生時則草木殖，政令時則百姓一，賢良服。聖王之制也。草木榮華滋碩之時，則斤斧不入山林，不夭其生，不絕其長也。蠶蠶魚鼈鱉鱉孕別之時，罔罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也。春耕夏耘，秋收冬藏，四者不失其

時，故五穀不絕，而百姓有餘食也。汙池淵沼川澤，謹其時禁，故魚鼈優多而百姓有餘用也。斬伐養長，不失其時，故山不林童而百姓有餘材也。聖王之用也，上察於天，下錯於地，塞備天地之間，加施萬物之上。微而明，短而長，狹而廣，神明博大以致約。故曰：「一與一，是爲人者，謂之聖人。」（王制篇）

此所說與孟子同，惟未提及井田之制耳。

荀子論湯武征誅之說曰：

「湯武非取天下也，修其道，行其義，與天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也。桀紂非去天下也，反禹湯之德，亂禮義之分，禽獸之行，積其凶，全其惡，而天下去之也。天下歸之之謂王，天下去之之謂亡。故桀紂無天下，而湯武不弑君，由此效之也。」（正論篇）

荀子論堯舜禪讓之說曰：

「世俗之爲說者，曰：堯舜擅（同禮）讓，是不然……聖王已沒，天下無聖，則固莫足以擅天下矣。天下有聖而在後子（原無此字，據俞樾增）者，則天下不離，朝不易位，國不更制，天下厭然，與鄉無以異也。以堯繼堯，夫又何變之有矣。聖不在後子，而在三公，則天下如歸，猶復而振之矣。天下厭然，與鄉無以異也。以堯繼堯，夫又何變之有矣。唯其徒朝改制爲難，故天子生則天下一隆，致順而治，論德而定次。死則能任天下者

必有之矣。夫禮義之分蓋矣，擅讓惡用矣哉！」（全上）

此謂湯武之王，乃天下之人自歸之。堯舜不必禪讓，蓋一聖王死，若其子仍爲聖人，則當然相繼爲王。若聖不在後子，而在三公，則天下歸三公。總之一聖王死，必有能任天下者繼之。此聖王政治之理想，與孟子同。不過孟子又提出一天字，荀子則專就人事立論耳。

荀子之政治哲學，又有與孟子異者，則因荀子以爲人之性惡之故，不注重個人性情之自由，故以爲所說聖王之威權，應爲絕對的。荀子曰：

「天子者，勢位至尊，無敵於天下……道德純備，智惠甚明。南面而聽天下，生民之屬，莫不振動從服，以化順之。天下無隱士，無隱善，同焉者是也，異焉者非也……」（正論篇）

此與墨子尚同之說相合，蓋墨子雖不必以人性爲積極的惡，而固亦不以人性爲本有善端也。

（九）正名

孔子言「正名」欲使「君君，臣臣，父父，子子。」孟子言「無父無君，是禽獸也。」是亦孟子正人之名而排無父無君者於人之外，是亦孟子之正名主義也。不過孔孟之正名，僅從道德著想，故其正名主義，僅有倫理的興趣，而無邏輯的興趣。猶之蘇格拉底之「以歸納法求定義」亦原只有倫理的興趣也。柏拉圖講概念，其倫理的興趣，亦較其邏輯的興趣爲大。至亞力士多德始有純講邏輯之著作。荀子生當「辯者」正盛時代，故其所講正名，邏輯的興趣亦甚大。

上文謂墨經及荀子正名篇皆擁護常識，駁辯者之說。(第十一章第一節)正名篇所講之知識論及邏輯，其根本觀點，與墨經同，茲以之與墨經比較論之。

上文謂荀子之心理學中，只有能慮能知之心，及有求而欲滿足之情欲。「知」者，

荀子正名篇云：

「所以知之在人者謂之知，知有所合謂之智……形體色理以目異，聲音清濁，調竽奇聲，以耳異，甘苦鹹淡，辛酸奇味，以口異，香臭芬鬱，腥臊酒酸奇臭，以鼻異，疾癢滄熱，滑斂輕重，以形體異。說故喜怒哀樂，愛惡欲，以心異。心有徵知，徵知則緣耳而聞，聲可也；緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當審其類。」

然後可也。五官簿之而不知，必徵之而無說，則人莫不然謂之不知。」

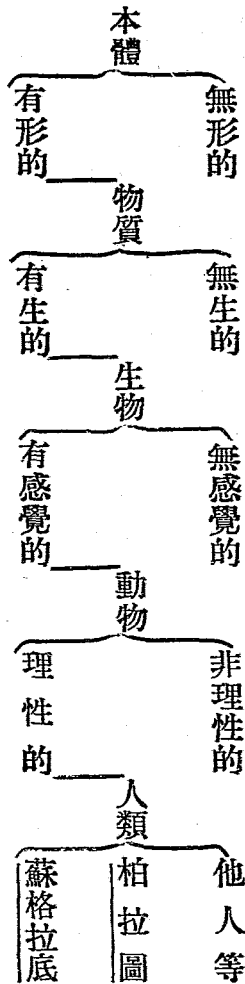
墨經謂「知材也。」人皆有能知之材能，即「所以知之在人者。」「知，接也。」此能知之材能與所知之事物相遇，則即有爲知識。「知有所合謂之智，」亦即此意也。能知與所知相合，即有知識，然此知識只是感覺。吾人只感覺一物，嚴格的說，尙不能即謂爲知之。「墨經於「知材也，」「知接也」之外，尙言「悤，明也。」「悤，明也。」之悤，與此所謂「徵知」相當。蓋人之能知之材能，與所知之事物相遇，則即可感覺其態貌，墨經所謂「以其知遇物而能貌之」也。所知之事物，多而且異，形體色理等，皆吾人能知之天官，所感覺之多而且異之種種態貌也。吾人能知之材能，遇外物即所知，不但能知其態貌，且能知其爲何物。如見一樹，不但感覺其態貌，且能知其爲樹。其所以能如此者，以吾人能知之材能中包有心也。」「心有徵知，」徵有證明之意。（胡適之先生說）吾人之眼，遇一樹而感覺其形態，吾人之心，即知其爲樹；此即「徵知」之作用也。心有「徵知，」則「緣耳而知聲可也；緣目而知形可也。」若無徵知，則耳目等天官，對於所知之事物，只能感覺其形態，不知其爲何物也。吾人知此樹爲樹，即吾人之心，將此個體的物

列於吾人所已知之樹之類中。所謂「徵知必待天官之當簿其類然後可也。」如吾人經驗中本無樹之類，則卽不知此個體的物爲樹。所謂「五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不然謂之不知」也。

至於名之起源及其功用，荀子正名篇曰：

「制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所爲有名也。然則何緣而以同異？緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。形體色理以目異，聲音清濁，調竽奇聲，以耳異……此所緣而以同異也。然後隨而命之，同則同之，異則異之。單足以喻則單，單不足以喻則兼。單與兼無所相避則共，雖共不爲害矣。知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也。猶使異實（楊注云：「或曰當爲同實。」）者莫不同名也。故萬物雖衆，有時而欲徧舉之，故謂之物。物也者，大共名也，推而共之，共則有共，至於無共，然後止。有時而欲徧（原作徧，俞校改。）舉之，故謂之鳥獸。鳥獸也者，大別名也，推而別之，別則有別，至於無別，然後止。名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命實，約定俗成謂之實名。名有固善，徑易而不拂，謂之善名。」

「凡同類同情者，其天官之意物也同。」吾人同爲人類，有相同之感官，故對於外物有相同之知識。故「制名以指實」，以互相喻其志意。實爲個體，名不能指個體所全有之性質，故名之於個體，只「比方之疑似而通」而已。名既所以指實，其所指必須確定。物之同者，則以同名指之；物之異者，則以異名指之。「使異實者莫不異名也」，使同實者莫不同名也。則名可以「辯同異」矣。共名別名之分，可以普通邏輯書中所說「樸爾斐利之樹」表之。其「樹」爲：



此西洋古代邏輯家樸爾斐利所製，以說明類與種之關係者也。以荀子術語說之，則此中「本體」爲最大之共名，其上「至於無共」，「人類」爲最小之別名，其下「至於

無別。」至於「物質」、「生物」、「動物」等，則對於在其上者爲別名，對於在其下者爲共名也。

指事物之名之功用，在於別同異。指社會上人與人各種關係之名，其功用在於別貴賤。如君，臣，父，子，等名，皆所以指出此人對於彼人之關係。孔子所謂正名，卽專正此等名，使爲君者必合乎君之名，爲臣者必合乎臣之名。荀子承儒家之傳統的精神，故其所謂正名，除邏輯的意義外，尙有倫理的意義。故曰：「上以明貴賤，下以辨同異。」

「名無固宜」，謂初制名之時，以某名指某實，本爲人所隨意約定。人相約以狗名狗。在初制名之時，人本亦可相約以馬名狗也。所謂「名無固宜」、「名無固實」也。但約既已定，人之用某名指某實，既已成爲習俗，則卽名有固宜，有固實，不可隨便亂改矣。然在初制名之時，名雖無「固宜」、「固實」，而却有「固善」。平順易呼之名，固較不平順易呼者爲善也。

名必有一定之意義，然後「志無不喻之患，事無困廢之禍。」爲統一起見，一切名皆由政府制定。制定後人民不能隨便改動。正名篇曰：

「故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。故析辭擅作名，以亂正名，使民疑惑，人多辨訟，則謂之大姦，其罪猶爲符節度量之罪也。故其民莫敢託爲奇辭，以亂正名。故其民慤，慤則易使，易使則功。」（原作公，依顧校改。）其民莫敢託爲奇辭，以亂正名。故壹於道法，而謹於循令矣。如是則其迹長矣。迹長功成，治之極也。是謹於守名約之功也。……若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名。」

蓋人之知識若增加，則名亦須增加也。既有名後，人即可用之以言說辯論，以達心中之意。正名篇曰：

「名聞而實喻，名之用也。累而成文，名之麗也。用麗俱得，謂之知名。名也者，所以期異實也。辭也者，兼異實之名，以論一意也。辨說也者，不異實名，以喻動靜之道也。期命也者，辨說之用也。辨說也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也。心合於道，說合於心，辭合於說，正名而期，實請而喻，辨異而不過，推類而不悖，聽則合文，辨則盡故，以正道而辨姦，猶引繩以持曲直。是故邪說不能亂，百家無所竄。……是聖人之辯說也。」

辭「兼異實之名以論一意」如謂「人是動物」即墨子小取篇所謂「以辭抒意」之辭也。就某事物詳細討論之，謂之辯說。如禮論篇對於禮作詳細之討論，即所謂「不

異實名以喻動靜之道也。」質請而喻，王念孫曰：「請讀爲情。情實也。」言辯說之時，所用之名既正，所舉之實亦喻；又「辯異而不過，推類而不悖，聽則合文，辨則盡故」，則以「正道而辨姦，猶引繩以持曲直」矣。「推類而不悖」，「辯則盡故」二點，墨子小取篇更詳言之，荀子僅提及而已。

荀子對於當時諸家學說，俱有辯駁。正名篇更就正名之觀點，將當時流行彼所認爲誤謬之學說，分爲三科。其第一科爲：

「見侮不辱，聖人不愛己，殺盜非殺人」也。此惑於用名以亂名者也。驗之所以爲有名，而觀其執行，則能禁之矣。」

「見侮不辱」爲宋慳之學說。「聖人不愛己，殺盜非殺人」爲墨者學說。墨子大取篇曰：「愛人不外己，己在所愛之中，己在所愛，愛加於己，倫列之愛己，愛人也。」此謂倫列之愛己，卽是愛人，故曰，聖人不愛己。然「見侮」之名之內涵，卽包有見辱之義。「盜」之名之內涵，亦包有其是人之義。「己」之名與「人」之名，內涵外延各異。今日「見侮不辱，殺盜非殺人，愛己卽愛人」是「以名亂名」也。試觀此諸名之所以爲此諸

名，而察「見侮」之名之內涵中，是否包有見辱之義；「盜」之名之內涵中，是否包有是人之義。再比較「人」「己」之名之內涵外延，即可知爲此言者之是否錯誤矣。

其第二科爲：

「山淵平，情欲寡，芻豢不加甘，大鐘不加樂。此惑於用實以亂名者也。驗之所緣無。」郭云：「無字衍文。」

以同異，而觀其執調，則能禁之矣。」

「山淵平」，卽惠施所謂「山與澤平」。「情欲寡」，爲宋慳之學說。「芻豢不加甘，大鐘不加樂」，似當時墨者爲此辯論，言芻豢本不加甘，大鐘本不加樂，以擁護其節用非樂之說。就個體之「實」方面說，山有時亦可謂爲卑，淵有時亦可謂爲高。有時在高地之淵，實可與在低地上之山平。有些人之情有時亦欲寡。芻豢有時對於有些人亦不加甘。大鐘有時對於有些人亦不加樂。然因此卽謂山皆與澤平，人之情皆欲寡，芻豢對於一切人皆不加甘，大鐘對於一切人皆不加樂，是以個體之實有時之特殊情形，爲其名所指之一類之物之共同情形。此所謂以實亂名也。試以吾人之天官，直接觀察，山是否皆與澤平。吾人自察吾人之經驗，是否情欲寡，芻豢是否加甘，大鐘是否

加樂，則即可知爲此說者之是否錯誤矣。

其第三科爲：

「非而謂楹，有牛馬非馬也。此惑於用名以亂實者也。驗之名約，以其所受，待其所辭，則能禁之矣。」
「非而謂楹」及「有牛馬非馬」，皆墨經中所說。前者未詳其義。牛馬非馬，謂「牛馬」之名，包括牛與馬，故謂爲非牛非馬。可此條上文已詳。荀子以爲牛馬之中有馬，今日牛馬非馬，是以名亂實也。試察原來之名約，是否以馬爲馬。如以馬爲馬，則爲此說者之錯誤可知矣。

上文就此墨經說牛馬非馬之一條，指出公孫龍與墨經之觀點根本不同。墨經謂就一方面說，牛馬可謂爲牛；就一方面說，牛馬非牛。其說比公孫龍白馬非馬之說，已較爲近於常識。荀子駁此三科之說，更純就常識立論。

荀子對待此等彼所認爲誤謬之學說，更擬有極直截了當之辦法。正名篇續云：

「凡邪說辟言之離正道而擅作者，無不類於三惑者矣。故明君知其分而不與辨也。夫民易一以道，而不可與共故。明君臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑。故其民之化道也如神，辨說（原作

勢，據校改。惡用矣哉？今聖王沒，天下亂，姦言起，君子無勢以障之，無刑以禁之，故辨說也。實不喻然後命，命不喻然後期，期不喻然後說，說不喻然後辨。故期命辨說也者，用之大文也，而王業之始也。」

「民易一以道，而不可與共故。」故謂事之所以然。此言即孔子所謂「民可使由之，不可使知之」之意也。李斯爲荀子弟子，觀荀子此言，可知秦皇李斯統一思想之政策之理論的根據矣。

第十三章 韓非及其他法家

(一) 法家之學與當時社會政治經濟各方面之趨勢

儒墨及老莊皆有其政治思想。此數家之政治思想，雖不相同，然皆從人民之觀點，以論政治。其專從君主或國家之觀點，以論政治者，當時稱爲法術之士。（見韓非子集解）漢人謂之爲法家。法家之學說，以在齊及三晉爲盛。蓋齊桓晉文，皆爲一代之霸王；齊晉二國政治之革新進步，亦必有相當之成績。故能就當時現實政治之趨勢，理論化之而自成一派之政治思想者，以齊及三晉人爲多也。

春秋戰國時，貴族政治崩壞之結果，一方面爲平民之解放，一方面爲君主之集權。當時現實政治之一種趨勢，爲由貴族政治趨於君主專制政治，由人治禮治趨於法治。蓋在原來封建政治之制度下，所謂一國之幅員，本已甚狹；而一國之內，又復分爲若干「家」。一國內之貴族，「不愆不忘，率由舊章」，即所謂禮者，以治其國及家

之事。至於農奴，則惟服從其主人之命令，供其驅策而已。當時之貴族，極講究威儀。

左傳襄公三十一年，衛北宮文子曰：

「詩云：『敬慎威儀，維民之則。』……有威而可畏，謂之威；有儀可象，謂之儀。君有君之威儀，其臣畏

而愛之，則而象之，故能有其國家，令聞長世。臣有臣之威儀，其下畏而愛之，故能守其官職，保族宜家。順是以下，皆如是，是以上下能相固也。」

又成公十三年，劉定公曰：

「吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養以取福，不能者敗以取禍。是故君子動禮，小人盡力。動禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。敬以養神，篤在守業。」

蓋當時所謂國家社會，範圍既小，組織又簡單。故人與人之關係，無論其爲君臣主奴，皆是直接的。故貴族對於貴族，有禮即可維持其應有之關係。貴族對於農奴，只須「有威可畏，有儀可象」，即可爲「草上之風」矣。及乎貴族政治漸破壞，一方面一國之君權漸重，故各國舊君，或一二貴族，漸集政權於一國之中央。一方面人民漸獨立自由，國家社會之範圍既廣，組織又日趨複雜，人與人之關係，亦日趨疏遠。則以前「以

人治人」之方法，行之自有困難。故當時諸國，逐漸頒布法律。如鄭子產作刑書。（左傳昭公三十年）

鄭作刑書，叔向反對之。（見第三章第五節引）子產曰：「吾爲救世也。」蓋子產切見當時之

需要矣。晉作刑鼎，孔子批評之，曰：

「晉其亡乎！失其度矣。夫晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其貴；貴是以能守其業。貴賤不愆，所謂度也。……今棄是度也，而爲刑鼎。民在鼎矣，何以尊貴？貴何業之守？貴賤無序，何以爲國？」

叔向孔子之言，代表當時比較守舊的人之意見。然此等守舊之意見，不能變當時現實政治之趨勢。蓋此趨勢乃社會經濟組織改變所生之結果，本非一部分人之意見所能遏止也。

孔子對於政治之意見，在當時雖爲守舊的。然在別方面，孔子則爲當時之新人物。自孔子開遊說講學之風，於是不治生產而只以遊說講學爲事之人日益多。齊之稷下，卽「數百千人」。此外如孟嘗信陵等公子卿相，皆各養「士」數千人。此中所謂

「混子」者，當然甚多。蓋貴族階級倒，而士階級興，此儒墨提倡尙賢之結果也。由君主或國家觀點觀之，此等好發議論，不負責任之智識階級，固已可厭。而一般人民之對於此等不生產而只消費之新貴族階級，亦必爭欲加入。其不能加入者，亦必有嫉惡之心。老子曰：「不尙賢，使民不爭。」荀子對於各家之辯，亦欲「臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑。」此等言論，雖各自有其前提，然亦皆係針對時弊而言也。

商君書開塞篇曰：

「天地設而民生之。當此之時也，民知其母而不知其父。其道親親而愛私。親親則別，愛私則險，民衆而以別險爲務，則民亂。當此時也，民務勝而力征。務勝則爭，力征則訟，訟而無正，則莫得其性也。故賢者立中正，設無私，而民說仁。當此時也，親親廢，上賢立矣。凡仁者以愛爲務，而賢者以相出爲道。民衆而無制，久而相出爲道，則有亂。故聖人承之，作爲土地貨財男女之分。分定而無制，不可故立禁。禁立而莫之司，不可故立官。官設而莫之一，不可故立君。既立君，則上賢廢而貴貴立矣。然則上世親親而愛私，中世上賢而說

仁，下世貴貴而尊官。上賢者，以道相出也；而立君者，使賢無用也。親親者，以私爲道也；而中正者，使私無行也。此三者，非事相反也。民道弊而所重易也；世事變而行道異也。」

此所說上世，中世，下世，自人類學及社會學之觀點觀之，雖不必盡當。然若以之說春秋戰國世代之歷史，則此段歷史，正可分爲此三時期也。春秋之初期，爲貴族政治時期，其時卽「上世親親而愛私」之時也。及後平民階級得勢，儒墨皆主「尊賢使能」，「汎愛衆而親仁」，其時卽「中世上賢而悅仁」之時也。國君或國中之一二貴族，以尚賢之故，得賢能之輔，削異己而定一尊。而「賢者」又復以材智互爭雄長，「以相出爲道」。久而相出爲道則有亂，「君主惡而又制裁之。戰國之末期，卽「下世貴貴而尊官」之時也。「立君者，使賢無用也」，此爲尙賢之弊之反動，而戰國末期之現實政治，卽依此趨勢進行也。

故尊君權，重法治，禁私學，乃當時現實政治之自然趨勢。法家之學，不過將其加以理論化而已。貴族政治破壞，人民在農商方面，皆自由競爭，而富豪起。此亦當時社會經濟之自然趨勢，法家亦以理論擁護之。

(二) 法家之歷史觀

法家之言，皆應當時現實政治及各方面之趨勢。當時各方面之趨勢爲變古，法家亦擁護變古。其立論亦一掃自孔子以來託古立言之習慣。商君書更法篇曰：

「前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？伏羲神農，教而不誅。黃帝堯舜，誅而不怒。及至文、武各當時而立法，因事而制禮。禮法以時而定，制令各順其宜。兵甲器備，各便其用。臣故曰：治世不一道，便國不必法古。湯武之王也，不修古而興。殷夏之滅也，不易禮而亡。然則反古者未必可非，循禮者未足多是也。」

韓非子五蠹篇曰：

「今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必爲舜禹笑矣。有決瀆於殷周之世者，必爲湯武笑矣。然則今有美堯舜湯武禹之道，於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常可。論世之事，因爲之備。宋人有耕者，田中有株，兔走觸株，折頸而死。因釋其耒而守株，冀復得兔。兔不可復得，而身爲宋國笑。今欲以先王之政，治當世之民，皆守株之類也。……故事因於世，而備適於事。」

時勢常變，政治社會制度，亦須因之而變。此理一部分之道家，亦有言及之者。但法家爲當時現實政治趨勢加以理論的根據，其反駁當時守舊者之言論，多根據於此歷史觀也。

(二) 法家之三派

法家中有二派，一重勢，一重術，一重法。慎到重勢，韓非子有難勢篇，引慎到曰：

「飛龍乘雲，騰蛇遊霧。雲罷霧霽，而龍蛇與蟻蝗同矣，則失其所乘也。賢人而詘於不肖者，則權輕位卑也。不肖而能服於賢者，則權重位尊也。堯爲匹夫，不能治三人，而桀爲天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也。身不肖而令行者，得助於衆也。堯教於隸屬，而民不聽；至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位足以融（原作奮，據俞校改）賢者也。」

管子明法解曰：

「明主在上位，有必治之勢，則羣臣不敢爲非。是故羣臣之不敢欺主者，非愛主也，以畏主之威勢也。」

百姓之爭用，非以愛主也，以畏主之法令也。故明主操必勝之數，以治必用之民，處必尊之勢，以制必服之臣。故令行禁止，主尊而臣卑。故明法曰：『尊君卑臣，非計親也，以勢勝也。』」

管子此言，非必卽慎到之說，要之亦係重勢者之言也。此派謂國君須有威勢，方能驅使臣下。

重術者以申不害爲宗，重法者以商鞅爲宗。韓非子定法篇曰：

「問者曰：『申不害，公孫鞅，此二家之言，孰急於國？』應之曰：『是不可程也。人不食十日則死。大寒之隆，不衣亦死。謂之衣食孰急於人，則是不可一無也，皆養生之具也。今申不害言術，而公孫鞅爲法。術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也。此人主之所執也。法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。此臣之所師也。君無術則弊於上，臣無法則亂於下。此不可一無，皆帝王之具也。』」

術爲君主御臣下之技藝，法爲臣下所遵之憲令。申不害與商鞅二家之言，所注重各不同也。

(四)三派與韓非

其能集此三派之大成，又以老學荀學爲根據，而能自成一家之言者，則韓非是也。史記曰：

「韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。非爲人口吃，不能道說，而善著書。與李斯俱事荀卿，斯自以爲不如非。非見韓之削弱，數以書諫韓王，韓王不能用。於是韓非疾治國不務修明其法制，執勢以御其臣下，富國疆兵，而以求人任賢，反舉浮淫之蠹，而加之以功賞之上。……觀往者得失之變，故作孤憤，五蠹，內外儲說，說林，說難，十餘萬言。」

韓非以爲勢、術、法三者皆「帝王之具」，不可偏廢。故曰：

「勢者，勝衆之資也。……故明主之行制也天，其用人也鬼。天則不非，鬼則不困，勢行教嚴，逆而不遠。……然後一行其法。」（韓非子八經）

「明主之行制也天，」言其依法而行，公而無私也。「其用人也鬼，」言其御人有術，密而不可測也。以賞罰之威，「一行其法。」勢、術、法並用，則國無不治矣。

(五)法之重要

自春秋至戰國之時，「法」之需要日亟，其原因上文已詳。法家更就理論上說明法之重要，管子明法解曰：

「明主者，一度量，立表儀，而堅守之。故令下而民從。法者，天下之程式也，萬事之儀表也。吏者，民之所懸命也。故明主之治也，當於法者誅之。故以法誅罪，則民就死而不怨。以法量功，則民受賞而無德也。此以法舉錯之功也。故明法曰：『以法治國，則舉錯而已。』明主者，有法度之制，故羣臣皆出於方正之治，而不敢爲姦。百姓知主之從事於法也，故吏所使者有法，則民從之；無法則止。民以法與吏相距，下以法與上從事。故詐僞之人不得欺其主，嫉妬之人不得用其賊心，譏諛之人不得施其巧，千里之外，不敢擅爲非。故明法曰：『有法度之制者，不可巧以詐僞。』」

韓非子用人篇曰：

「釋法術而任心治，堯不能正一國。去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪。廢尺寸而差短長，王爾不能半中。使中主守法術，拙匠執規矩尺寸，則萬不失矣。君人者，能去賢巧之所不能，守中拙之所萬不失，則人力盡而功名立。」

又難三篇曰：

「法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。」

「明主」制法以治國。法成則公布之，使一國之人皆遵守之。而明主之舉措設施，亦以法爲規矩準繩。有此規矩準繩，則後雖有中庸之主，奉之亦足以爲治矣。

法既立，則一國之君臣上下，皆須遵守，而不能以私意變更之。管子任法篇曰：

「法不一，則有國者不祥……故曰，法者，不可恆也。」（安非衡云：「恆上脫不字。」）存亡治亂之所從出，聖君

所以爲天下大儀也……萬物百事，非在法之中者，不能動也。故法者，天下之至道也，聖君之實用也……

有生法，有守法，有法於法。夫生法者，君也。守法者，臣也。法於法者，民也。君臣上下貴賤皆從法，此謂爲大治。」

韓非子有度篇曰：

「故明主使其羣臣，不遊意於法之外，不爲憲於法之內，動無非法。」

又難二篇曰：

「人主雖使人，必以度量準之，以刑名參之。以事遇於法則行，不遇於法則止。」

「君臣下上貴賤皆從法」乃能「大治」。此法家最高之理想，而在中國歷史中，蓋未嘗實現者也。

法既已立，則一國之「君臣上下貴賤皆從法」。一切私人之學說，多以非議法令爲事，故皆應禁止。韓非子問辯篇曰：

「或問曰：『辯安生乎？』對曰：『生於上之不明也。』問者曰：『上之不明，因生辯也，何哉？』對曰：『明主之國，令者，言最貴者也。法者，事最適者也。言無二貴，法不兩適。故言行而不軌於法令者，必禁。若其無法令，而可以接詐應變，生利揣事者，上必采其言而責其實。言當則有大利，不當則有重罪。是以愚者畏罪而不敢言，智者無以訟。此所以無辯之故也。亂世則不然。主上有令，而民以文學非之。官府有法，民以私行矯之。人主顧漸其法令，而尊學者之智行。此世之所以多文學也。……是以儒服帶劍者衆，而耕戰之士寡。堅白無厚之詞章，而憲令之法息。故曰：上不明，則辯生焉。』」

蓋法既爲國人言行最高之標準，故言行而不規於法令者，必禁也。故

「明主之國，無書簡之文，以法爲教。無先王之語，以吏爲師。」（韓非子五蠹篇）

(六) 正名實

法家所講之術，爲君主駕御臣下之技藝。其中之較有哲學興趣之一端，爲綜核名實。蓋應用辯者正名實之理論於實際政治者也。管子白心篇曰：

「名正法備，則聖人無事。」

又入國篇曰：

「修名而督實，按實而定名。名實相生，反相爲情。名實當則治，不當則亂。」

韓非子揚權篇曰：

「用一之道，以名爲首。名正物定，名倚物徙。故聖人執一以靜，使名自命，令事自定。不見其采，下故素正。因而任之，使自事之。因而予之，彼將自舉之。正與處之，使皆自定之，上以名舉之。不知其名，復修其形。形名參同，用其所生。二者誠信，下乃實情。……君操其名，臣效其形。形名參同，上下和調也。」

又二柄篇曰：

「人主將欲禁姦，則審合刑名者，言與事也。爲人臣者陳而言，君以其言授之事，專以其事實其功。功當其事，事當其言，則賞。功不當其事，事不當其言，則罰。故羣臣其言大而功小者則罰；非罰小功也，罰功不

譽名也。羣臣其言小而功大者亦罰，非不說於大功也，以爲不賞名也。害甚於有大功，故罰。」

儒家孔子之講正名，蓋欲使社會中各種人，皆爲其所應該。法家之講正名，則示君主以駕御臣下之方法。辯者所講正名實，乃欲「慎其所謂」，使「是實也，必有是名也」。「法家之正名實，乃欲「審合形名」，使是名也，必有是實也。如君主與人以位，則必按其位之名，以責其效。責其效，即使其實必副其名也。如其臣有所言，則「君以其言授之事，專以其事責其功」。責其功，即使其實必副其名也。如此則諸執事之臣，皆自然努力以求副其名，而君主只須執名以核諸臣之成績。所謂「君操其名，臣效其形」也。此以簡御繁，以一御萬之術也。所謂「聖人執一以靜，使名自命，令事自定」也。

(七) 嚴賞罰

觀上所說，亦可知法與術之皆爲君主所必需，故韓非子曰：「此不可一無，皆帝王之具也。」(定法)然只有法術，而無勢，上仍不能制馭其下。專恃勢固不可以爲治，然無勢君亦不能推行其法術。韓非子功名篇曰：

「夫有材而無勢，雖賢不能制不肖。故立尺材於高山之上，下臨千仞之谿，材非長也，位高也。桀爲天子，能制天下，非賢也，勢重也。堯爲匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。千鈞得船則浮，錙銖失船則沈。非千鈞輕而錙銖重也，有勢之與無勢也。故短之臨高也以位，不肖之制賢也以勢。」

又人主篇曰：

「夫馬之所以能任重引車致遠道者，以筋力也。萬乘之主，千乘之君，所以制天下而征諸侯者，以其威勢也。威勢者，人主之筋力也。」

君之勢之表現於外者爲賞罰。賞罰爲君之二柄，韓非子二柄篇曰：

「明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也。何謂刑德？殺戮之謂刑，慶賞之謂德。爲人臣者，畏誅罰而利慶賞。故人主自用其刑德，則羣臣畏其威而歸其利矣。」

人莫不畏誅罰而利慶賞，故君主利用人之此心理，而行其威勢。韓非子八經篇曰：

「凡治天下，必因人情。人情者有好惡，故賞罰可用。賞罰可用，則禁令可立，而治道具矣。君執柄以處勢，故令行禁止。柄者，殺生之制也；勢者，勝衆之資也。」

因「人情有好惡」而用賞罰，即順人心以治人。故曰：「逆人心，雖賞育不能盡人力；」

「得人心，則不趣而自勸」（功名）也。

(八) 性惡

「人情有好惡，故賞罰可用。」蓋人之性惟知趨利避害，故惟利害可以驅使之。法家多以爲人之性惡。韓非爲荀子弟子，對於此點，尤有明顯之主張。韓非子揚權篇曰：

「黃帝有言，上下一日百戰，下匿其私，用試其上。上操度量，以割其下。」

外儲說左上篇曰：

「夫賣庸而播耕者，主人費家而美食，調布而求易錢者，非愛庸客也。曰：如是，耕者且深，耨者熟耘也。庸客致力而疾耘耨者，盡巧而正畦陌畦時（願云：「當符二字。」）者，非愛主人也。曰：如是，羹且美，錢布且易云也。此其養功力，有父子之澤矣。而心調於用者，皆挾自爲心也。故人行事施予，以利之爲心，則越人易和，以害之爲心，則父子離且怨。」

六反篇云：

「且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之憐祗，然男受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子，猶用計算之心以相待也。而况無父子之澤乎？」

韓非以爲天下之人，皆自私自利，「皆挾自爲心，」互「用計算之心以相待。」然正因其如此，故賞罰之道可用也。

在經濟方面，韓非以爲人既各「挾自爲心，」卽宜聽其「自爲，」使自由競爭。故反對儒者「平均地權」之主張。韓非子顯學篇曰：

「今世之學士語治者，多曰，與貧窮地，以實無資。今夫與人相若也，無豐年旁入之利，而獨以完給者，非力則儉也。與人相若也，無饑饉疾疫禍罪之殃，獨以貧窮者，非侈則惰也。侈而惰者貧，而力而儉者富。今上徵歛於富人，以布施於貧家，是奪力儉而與侈惰也。而欲索民之疾作而節用，不可得也。」

聽人之自由競爭，則人皆疾作而節用生產增加矣。

曰：儒家謂古代風俗淳厚，且多聖人，韓非亦不認爲完全不合事實。韓非子五蠹篇

「古者丈夫不耕，草木之實足食也。婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故

民不爭。是以厚賞不行，重罰不用，而民自治。今人有五子，不爲多，子又有五子，大父未死，而有二十五孫。是以人民衆而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭。雖倍賞累罰，而不免於亂。堯之王天下也，茅茨不剪，采椽不斲，糲糲之食，藜藿之羹。冬日麇裘，夏日葛衣。雖監門之限養，不虧於此矣。禹之王天下也，身執耒耜，以爲民先，股無胈，脛不生毛。雖臣虜之勞，不苦於此矣。以是言之，夫古之讓天子者，是去監門之養，而離臣虜之勞也。古傳天下而不足多也。今之縣令，一日身死，子孫累世絜駕，故人重之。是以人之於讓也，輕辭古之天子，難去今之縣令者，薄厚之實異也。夫山居而谷汲者，臆臘而相遺以水。澤居苦水者，買庸而決竇。故飢歲之春，幼弟不饑，穰歲之秋，疏客必食。非疏骨肉，愛過客也，多少之心異也。是以古之易財，非仁也，財多也。今之爭奪，非鄙也，財寡也。輕辭天子，非高也，勢薄也。重爭土囊，非下也，權重也。故聖人議多少，論薄厚，爲之政。故罰薄不爲慈，誅嚴不爲戾，稱俗而行也。」

古今人之行爲不同，蓋因古今人之環境不同，非古今人之性異也。謂古者民俗淳厚，可，但因此卽謂人之性善則不可。

因人性如此，故必「道之以政，齊之以刑」，然後天下可以必治。若孔孟所說「道之以德，齊之以禮」之政治，則不能必其有效。韓非子顯學篇曰：

「夫嚴家無悍虜，而慈母有敗子。吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善也，境內不什數。用人不得爲非，一國可使齊。爲治國者用衆而舍寡，故不務德而務法。夫必恃自直之箭，百世無矢；恃自圓之木，千世無輪矣。自直之箭，自圓之木，百世無有一，然而世皆乘車射禽者，何也？隱括之道用也。雖有不恃隱括而有自直之箭，自圓之木，良工弗貴也。何則？乘者非一人，射者非一發也。不恃貴罰，而恃自善之民，明主弗貴也。何則？國法不可失，而所治非一人也。故有術之君，不隨適然之善，而行必然之道。」

用法，用術，用勢，必可以爲治，卽「必然之道」也。

（九）無爲

若君主能用此道，則可以「無爲而治」矣。韓非子揚權篇曰：

「事在四方，要在中央。聖人執要，四方來效。虛而待之，彼自以之。四海旣藏，道陰見陽。左右旣立，開門而當。勿變勿易，與二俱行。行之不已，是謂履理也。夫物者有所宜，材者有所施，各處其宜，故上下無爲。使雞司夜，令狸執鼠，皆用其能，上乃無事。上有所長，事乃不方。矜而好能，下之所欺。辯惠好生，下因其材。上下易

用，國故不治。」

大體篇曰：

「古之全大體者，望天地，觀江海，因山谷，日月所照，四時所行，雲佈風動，不以智累心，不以私累己，寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡。不逆天理，不傷性情。不吹毛而求小疵，不洗垢而察難知，不引繩之外，不推繩之內。不急法之外，不緩法之內。守成理，因自然。禍福生乎道法，而不出乎愛惡。榮辱之責，在乎己，而不在于乎人。」

君主任羣臣之自爲，而自執「二柄」以責其效。君主之職責，如大輪船上之掌舵者然。但高處深居，略舉手足，而船自能隨其意而運動。此所謂以一馭萬，以靜制動之道也。

一部分之道家，本已有此種學說。莊子天道篇云：

「夫帝王之德，以天地爲宗，以道德爲主，以無爲爲常。無爲也，則用天下而有餘。有爲也，則爲天下用而不足。故古之人貴夫無爲也。上無爲也，下亦無爲也，是下與上同德。下與上同德，則不臣。下有爲也，上亦有爲也，是上與下同道。上與下同道，則不主。上必無爲而用天下，下必有爲爲天下用。此不易之道也。故古之王天下者，知雖落天地，不自慮也。辯雖彫萬物，不自說也。能雖窮海內，不自爲也。天不產而萬物化，地不

長而萬物育，帝王無爲而天下功。故曰：莫神於天，莫富於地，莫大於帝王。故曰：帝王之德配天地，此乘天地，馳萬物，而用人羣之道也。……是故古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明，而仁義次之。仁義已明，而分守次之。分守已明，而形名次之。形名已明，而因任次之。因任已明，而原省次之。原省已明，而是非次之。是非已明，而賞罰次之。賞罰已明，而惡知處宜，貴賤履位，仁賢不肖襲情，必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身。知謀不用，必歸其天。此之謂大平，治之至也。故書曰：有形有名。形名者，古人有之，而非所以先也。古之語大道者，五變而形名可舉，九變而賞罰可言也。」

在宥篇曰：

「賤而不可不任者，物也。卑而不可不困者，民也。匪而不可不爲者，事也。蠱而不可不陳者，法也。遠而不可不居者，義也。親而不可不廣者，仁也。節而不可不積者，禮也。中而不可不高者，德也。一而不可不易者，道也。神而不可不爲者，天也。故聖人觀於天而不助，成於德而不累，出於道而不謀，會於仁而不恃，薄於義而不積，應於禮而不諱，接於事而不辭，齊於法而不亂，恃於民而不輕，因於物而不去。物者，莫足爲也，而不可不爲。不明於天者，不純於德。不通於道者，無自而可。不明於道者，悲夫！何謂道？有天道，有人道。無爲而尊者，天道也。有爲而累者，人道也。主者，天道也。臣者，人道也。天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也。」

韓非「喜刑名法術之學，而歸本於黃老。」蓋法家之學，實大受道家之影響。道家謂道任萬物之自爲，故無爲而無不爲。推之於政治哲學，則帝王應端拱於上，而任人民之自爲。所謂「無爲而尊者，天道也。有爲而累者，人道也。主者，天道也。臣者，人道也。」然人民若各自爲，果能皆相調和，而不致有衝突耶？一部分之道家，理想化天然，以爲苟任人性之自然，自無所不可。此莊學正宗之見解，荀子所謂「蔽於天而不知人」者也。一部分之道家，謂若使人皆無知寡欲，亦自能相安於淳樸，此老學之見解也。一部分之道家，知「物者，莫足爲也，而不可不爲。」事雖「匿」而不可不爲，法雖「麤」而不可不陳。故亦講「分守」，「形名」，「因任」，「原省」，「是非」，「賞罰」。使人民皆「齊於法而不亂。」此部分之道家，亦受當時現實政治趨勢之暗示，異於別一部分道家之專談「烏託邦」矣。法家更就此點，澈底發揮。今管子書中，有內業白心諸篇。韓非子書中，有解老喻老諸篇。雖此等書皆後人所編輯，然可知原來法家各派中，皆兼講道家之學也。不過此講形名賞罰之一部分道家，雖講形名賞罰，而又以其爲「非所以先也。」講法而又以其爲「粗」，以「物」爲「不可不爲」，而又以其爲「莫足爲」，仍未全離道家

觀點，此其所以與法家終異也。

(十) 法家與當時貴族

當時現實政治之趨勢，爲由貴族政治，趨於君主專制政治。法家與此趨勢以理論的根據，而其才智學力，又足以輔君主作澈底的改革。故此等人最爲當時之大臣貴族所不喜。韓非子孤憤篇曰：

「智術之士，必遠見而明察，不明察不能燭私。能法之士，必強毅而勁直，不勁直不能矯姦……智術之士，明察聽用，且燭重人之陰情。能法之士，勁直聽用，且矯重人之姦行。故智術能法之士用，則貴重之臣必在繩之外矣。是智法之士，與當塗之人，不可兩存之仇也……故資必不勝，而勢不兩存，法術之士，焉得不危。其可以罪過誣者，以公法而誅之。其不可被以罪過者，以私劍而窮之。是明法術而逆主上者，不僂於吏誅，必死於私劍矣。」

問田篇曰：

「堂谿公謂韓子曰：『臣聞服禮辭讓，全之術也。修行退智，遂之道也。今先生立法術，設度數，臣竊以

爲危於身而殆於軀……夫舍乎全遂之道，而肆乎危殆之行，竊爲先生無取焉。」韓子曰：「臣明先生之言矣。夫治天下之柄，齊民萌之度，甚未易處也。然所以廣先生之教，而行賤臣之所取者，以爲立法術，設度數，所以利民萌，便衆庶之道也。故不憚亂主聞上之患禍，而必思以齊民萌之資利者，仁智之行也。憚亂主聞上之患禍，而避乎死亡之害，知明夫身而不見民萌之資利者，貪鄙之爲也。臣不忍嚮貪鄙之爲，不敢傷仁智之行。先生有幸臣之意，然有大傷臣之實。」

蓋當時國家社會，範圍日趨廣大，組織日趨複雜。舊日「用人羣之道」已不適用，而需要新者。韓非之徒，以爲「立法術，設度數」足以「利民萌，便衆庶」，不「避死亡之害」，鼓吹新「用人羣之道」，亦積極救世之士也。

第十四章 大小戴禮記及孝經

韓非子顯學篇曰：

「自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。」

此戰國末年儒家中之派別也。戰國末及漢初一般儒者之著作，大小戴禮記爲其總集。孝經相傳爲孔子所作，然論語中未言及之。孟荀及戰國諸子，亦無稱引之者。當亦漢初儒者所作。茲均於本章論之。

(一) 關於禮之普通理論

本書上文謂孔子言「直」又言「禮」，言直則注重個人性情之自由，言禮則注重社會規範對於個人之制裁。(第四章第五節)但孔子雖注重禮，而尙未有普通理論，以

說明禮之性質，及其對於人生之關係。儒家以述爲作，孔子之言禮，蓋述之成分較大，而作之成分較少也。

戰國末漢初之儒者，對於禮始有普通的理論，以說明其性質，及其對於人生之關係。荀子對於禮之普通理論，上文已略言之。檀弓曰：

「曾子謂子思曰：『彼，吾執親之喪也，水漿不入於口者七日。』子思曰：『先王之制禮也，過之者俯而就之，不至焉者，跂而及之。故君子之執喪也，水漿不入於口者三日，杖而后能起。』」

又曰：

「子夏既除喪而見。子之琴，和之而不和，彈之而不成聲。作而曰：『哀未忘也，先王制禮而弗敢過也。』」

子張既除喪而見。子子琴，和之而和，彈之而成聲。作而曰：『先王制禮，不敢不至焉。』」

禮運曰：

「飲食男女，人之大欲存焉。死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也。

美惡皆在其心，不見其色也。欲一以窮之，舍禮何以哉？」

仲尼燕居曰：

「仲尼燕居，子張子貢言游侍……子曰：『師爾過，而商也不及。子產猶衆人之母也，能食之，不能教也。』子貢越席而對曰：『敢問將何以爲此中者也？』子曰：『禮乎禮，夫禮所以制中也。』」

坊記曰：

「禮者，因人之情而爲之節文，以爲民坊者也。」

禮之用有二方面，一方面爲「節」，「人之情」，一方面爲「文」，「人之情」。茲先就其「節」，「人之情」一方面言之。蓋人之情欲之流露，須合乎適當之節度分限。合乎節度分限者，即是合乎中。中卽人之情欲之流露之一恰好之點，過此卽與人或與己之別方面有衝突。禮卽所以使人得中之標準的外部規範也。孔子注重人之性情之真的流露，但同時又謂須「以禮節之」。其意似卽如此，不過孔子尙未明白說出耳。孟子謂：「仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。禮之實，節文斯二者是也。」孟子亦以「節文」爲禮之功用。不過孟子以爲「辭讓之心」，人皆生而有之。「節文斯二者」之禮，不過此「辭讓之心」之具體的表現。故孟子對於關於禮之理論，亦未多言及。荀子以

爲人之性惡，人皆有欲，若無節制，則人與人必互相衝突而亂。故「先王制禮義以分之。」不過荀子所說，多以爲禮乃所以防人與人之衝突。至於禮亦所以調和一己自身間諸情欲之衝突，則未言及。若禮弓所說，則禮亦所以調和一己自身之諸情欲，如所說思親之情，及飲食求樂之欲，以使之皆遵一標準的規範而不自相衝突也。荀子對於關於禮之理論，言之已詳。上所引禮記諸篇，更有論述。蓋儒家對於禮之普通理論，至此始完成也。

禮記諸篇中，又有以禮爲規定社會上諸種差別者，曲禮曰：

「夫禮，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也。」

哀公問曰：

「民之所由生，禮爲大。非禮無以節事天地之神也。非禮無以辨君臣上下長幼之位也。非禮無以別男女父子兄弟之親，昏姻疎數之交也。」

禮所以規定社會上諸種差別。此諸種差別所以需要，亦因必如此方能使人與人不相衝突也。

吾人既知禮之原理，則知具體的禮，可以因時宜而變動，非一成不變者。禮運曰：

「故聖王修義之柄，禮之序，以治人情。故人情者，聖王之田也。修禮以耕之，陳義以種之，講學以耨之，本仁以聚之，播樂以安之。故禮也者，義之實也。協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。」

禮器曰：

「禮，時爲大，順次之，體次之，宜次之，稱次之。」

樂記曰：

「五帝殊時，不相沿樂。三王異世，不相襲禮。」

郊特牲曰：

「禮之所尊，尊其義也。失其義，陳其數，祝史之事也。故其數可陳也，其義難知也。知其義而敬守之，天子之所以治天下也。」

禮之「義」卽禮之普通原理。知「其義」，則可「因人之情而爲之節文」，可以制禮矣。禮之「義」不變，至於「其數」，卽具體的禮，則非不變者也。

禮與法之比較，大戴禮記禮察篇言及之曰：

「凡人之知，能見已然，不能見將然。禮者，禁於將然之前；而法者，禁於已然之後。是故法之用易見，而禮之所爲生難知也。若夫慶賞以勸善，刑罰以懲惡，先王執此之正，堅如金石，行此之信，順如四時，處此之功，無私如天地爾。豈顧不用哉？然如曰禮云禮云，貴絕惡於未萌，而起敬於微眇，使民日徙善遠罪，而不自知也。孔子曰：『聽訟吾猶人也，必也使無訟乎！』此之謂也。……以禮義治之者積禮義，以刑罰治之者積刑罰。刑罰積而民怨倍，禮義積而民和親。故世主欲民之善同，而所以使民之善者異。或導之以德教，或歐之以法令。導之以德教者，德教行而民康樂。歐之以法令者，法令極而民哀戚。哀樂之感，禍福之應也。」

此文取自賈誼論時政疏。禮固不必皆「禁將然之前」，法亦不必皆「禁於已然之後」。不過禮所規定，多爲積極的。法所規定，多爲消極的。又法有國家之賞罰爲後盾，而禮則不必有也。

(二) 關於樂之普通理論

孔子甚重樂，但關於樂之普通理論，如樂之起源及其對於人生之關係，孔子亦未言及。荀子樂論篇及禮記樂記，對此始有詳細之討論。荀子樂論篇云：

「夫樂者，樂也。人情之所必不免也。故人不能無樂，樂則必發於聲音，形於動靜。而人之道，聲音動靜，性術之變盡是矣。故人不能不樂，樂則不能無形。形而不爲道，則不能無亂。先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之。使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不省，使其曲直繁息，廉肉節奏，足以感動人之善心。使夫邪汙之氣，無由得接焉，是先王立樂之方也。」

樂記三

「凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲……是故其哀心感者，其聲嗷以殺。其樂心感者，其聲噀以緩。其喜心感者，其聲發以散。其怒心感者，其聲相以厲。其敬心感者，其聲直以廉。其愛心感者，其聲和以柔。六者，非性也，感於物而後動。是故先王慎所以感之者。」

蓋禮樂之目的，皆在於使人有節而得中。樂記云。

「是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也。將以教民平好惡，而反人道之正也。人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是有害逆詐僞之心，有淫佚作亂之事……此大亂之道也。是故先王之制禮樂，人爲之節。」

至於禮樂之功效，則樂記云：

「禮節民心，樂和民聲。政以行之，刑以防之。禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣。樂者爲同，禮者爲異。同則相親，異則相敬。樂勝則流，禮勝則離。合情飾貌者，禮樂之事也。……樂由中出，禮自外作。樂由中出故靜，禮自外作故文。大樂必易，大禮必簡。樂至則無怨，禮至則不爭。揖讓而治天下者，禮樂之謂也。」

儒家主以禮樂治天下，至於政刑，不過所以推行禮樂而已。樂記並以禮樂爲有形上學的根據。樂記云：

「天高地卑，萬物散殊，而禮制行矣。流而不息，合同而化，而樂興焉。春作夏長，仁也。秋斂冬藏，義也。仁近於樂，義近於禮。……天尊地卑，君臣定矣。卑高已陳，貴賤位矣。動靜有常，小大殊矣。方以類聚，物以羣分，則性命不同矣。在天成象，在地成形。如此則禮者，天地之別也。地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，乾坤相蕩，鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，暖之以日月，而百化興焉。如此則樂者，天地之和也。化不時則不生，男女無辨則亂升，天地之情也。及夫禮樂之極乎天而蟠乎地，行乎陰陽而通乎鬼神，窮高極遠而測深厚。樂著大始，而禮居成物。著不息者，天也。著不動者，地也。一動一靜者，天地之間也。故聖人曰禮樂云。」

由此而言，則宇宙本來卽有天然之秩序，卽是一大調和，而禮樂則此秩序調和之具。

體的表現也。

(三) 關於喪禮之理論

上文謂荀子一方面謂禮所以節人之欲，一方面謂禮所以節人之情。(第十二章第七節)又謂禮之用有二方面，一方面爲「節」，「人之情」，一方面爲「文」，「人之情」，其「文」，「人之情」之功用，依荀子禮記所說，在喪祭禮中最可見，茲述之。

吾人之心，有情感及理智二方面。如吾人之所親者死，自吾人理智之觀點觀之，則死者不可復生，而靈魂繼續存在之說，又不可證明，渺茫難信。不過吾人之感情又極望死者之可復生，死者之靈魂繼續存在。吾人於此，若惟從理智，則對於死者儘可採用列子楊朱篇中所說：「焚之亦可，沈之亦可，瘞之亦可，露之亦可，衣薪而棄諸溝壑亦可。」若純自理智之觀點觀之，則一切送死之禮節，皆是無意義；反之若專憑情感，則儘可以種種迷信爲眞理，而否認理智之判斷。世之宗教，皆以合於人之情感之想像爲眞，而否認理智之判斷者也。

吾人對待死者，若純依理智，則爲情感所不許；若專憑情感，則使人流於迷信，而妨礙進步。荀子及禮記中所說對待死者之道，則折衷於此二者之間，兼顧理智與情感。依其所與之理論與解釋，荀子及禮記中所說之喪禮祭禮，是詩與藝術而非宗教。其對待死者之態度，是詩的、藝術的，而非宗教的。

（註）詩對於宇宙及其間各事物，皆可隨時隨地，依人之情感，加以推測解釋；可將合於人之情感之想像，任意加於真實之上；亦可依入情感，說自欺欺人之話。此詩與散文、藝術與科學，根本不同之處也。不過詩與藝術所代表非真實，而亦即自己承認其所代表爲非真實，所以雖離開理智，專憑情感，而却仍與理智不相衝突。詩與藝術是最不科學的，而却與科學並行不悖。我們在詩與藝術中，可得情感的安慰，而同時又不礙理智之發展。宗教亦是人之情感之表現，其所以與詩及藝術異者，即在其真以合於人之情感之想像爲真實，因即否認理智之判斷，此其所以爲獨斷（dogma）也。

近人桑戴延納（George Santayana）主張宗教亦宜放棄其迷信與獨斷而自比於詩。但依荀子禮記對於其所擁護之喪禮與祭禮之解釋與理論，則荀子禮記早已將古時之宗教，修正爲詩。古時所已有之喪祭禮，或爲宗教的儀式，其中或包含不

少之迷信與獨斷。但荀子禮記以述爲作，加以澄清，與之以新意義，使之由宗教而變爲詩。例如古時與死者預備器具，未嘗非以爲死者靈魂繼續存在，能用器具。但後來儒者則與所謂明器以新意義。禮記云：

「孔子曰：『之死而致死之，不仁而不可爲也。之死而致生之，不智而不可爲也。是故竹不成用，瓦不成味。木不成斲，琴瑟張而不平，笙篳備而不和，有鐘磬而無筦虡。其曰明器，神明之也。』」（檀弓）

又曰：

「孔子謂爲明器者，知喪道矣。備物而不可用也。」（全上）

專從理智之觀點待死者，斷其無知，則爲不仁。專從情感之觀點待死者，斷其有知，則爲不智。折衷於二者，爲死者「備物而不可用」。爲之「備物」者，冀其能用，所以副吾人情感之期望也。「不可用」者，吾人理智明知死者之不能用之也。荀子禮記對於喪禮祭禮之理論，皆專就主觀情感方面立論，蓋理智明知死者已矣，客觀對象方面固無可再說者也。茲再引荀子禮記以見此意。禮記云：

「喪禮哀戚之至也，節哀順變也。君子念始之者也。復，盡愛之道也。有禱祠之心焉。……飯用米貝，弗

忍虛也，不以食道，用美焉耳。銘，明旌也。以死者爲不可別已，故以其旗識之。愛之斯錄之矣，敬之斯盡其道焉耳。……奠以素器，以生者有哀素之心也。惟祭祀之禮，主人自盡焉耳，豈知神之所饗，亦以主人有齋敬之心也……」（檀弓）

「主人自盡焉耳，豈知神之所享。」「自盡」以得情感之慰安，不計「神之所饗」，則不以情感欺理智也。

親死三日而斂，禮記云：

「或問曰：死三日而后斂者何也？孝子親死，悲哀志慙，故匍匐而哭之，若將復生然，安可得奪而斂之也。故曰：三日而斂者，以俟其生也。三日而不生，亦不生矣。孝子之心，亦益哀矣。家室之計，衣服之具，亦可以成矣。親戚之遠者，亦可以至矣。是故聖人謂之斷決，以三日爲之禮制也。」（問喪）

三月而葬，禮記云：

「子思曰：『喪三日而殯，凡附於身者，必誠必信，勿之有悔焉耳矣。三月而葬，凡附於棺者，必誠必信，勿之有悔焉耳矣。』」（檀弓）

荀子云：

「殯久不過七十日，速不損五十日，是何也？曰：遠者可以至矣，百求可以得矣，百事可以成矣。其忠至矣，其節大矣。其文備矣。然後月朝卜宅，月夕卜日，（據玉引之校）然後葬也。（荀子禮論）

葬畢反哭禮記云：

「送形而往，迎精而反也。其往送也，望望然，汲汲然，如有追而弗及也。其反哭也，皇皇然，若有求而復得也。故其往送也如慕，其反也如疑。求而無所得之也，入門而弗見也，上堂又弗見也，亡矣，喪矣，不可復見已矣！故哭泣辟踊，盡哀而止矣。心悵焉，愴焉，愴焉，慟焉，心絕志悲而已矣。祭之宗廟，以鬼饗之，微幸復反也。」（問喪）

「祭之宗廟，以鬼饗之。」情感希望死者之「復反」也；曰「微幸復反」者，不以情感欺理智也。

葬後又爲親服三年之喪。禮記云：

「凡生天地之間者，有血氣之屬，必有知，有知之屬，莫不知愛其類。今夫大鳥獸，則失喪其羣匹，越月踰時焉，則必反巡過其故鄉，翔回焉，鳴號焉，蹢躅焉，踟躕焉，然後乃能去之。小者至於燕雀，猶有悵瞻之頃焉，然後乃能去之。故有血氣之屬者，莫知於人。故人於其親也，至死不窮。將由夫患邪淫之人與，則彼朝死

而夕忘之，然而從之，則是曾禽獸之不若也，夫焉能相與羣居而不亂乎？將由夫修飾之君子與，則三年之喪，二十五月而畢，若剛之過隙，然而遂之，則是無窮也。是故先王爲之立中制節，壹使足以成文理，則釋之矣。（三年間，荀子禮論篇同。）

以上所引，皆就主觀的情感方面立論。蓋喪禮之本意本只以求情感之慰安耳。

荀子總論喪禮云：

「禮者，謹於治生死者也，生，人之始也；死，人之終也。終始俱善，人道畢矣。故君子敬始而慎終，終始如一，是君子之道，禮義之文也。夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其無知也。……故死者之爲道也，一而不可得再復也，臣之所以致重其君，子之所以致重其親，於是盡矣。……喪禮者，以生者飾死者也，大象其生以送其死也，故事死如生，事亡如存，（據鄭氏行校終始一也。）具生器以適墓，象徒道也。略而不盡，貌而不功。……故生器文而不功，明器質而不用。……故喪禮者，無它焉，明死生之義，送以哀敬而終周藏也。……事生，飾始也。送死，飾終也。終始具而孝之事畢，聖人之道備矣。刻死而附生謂之墨，刻生而附死謂之感，殺生而送死謂之賊。大象其生，以送其死，使死生終始，莫不稱宜而好善，是禮義之法式也，儒者是矣。」

（荀子禮論）

衣衾棺槨，皆「大象其生以送其死也」，理智明知死者之已死，而情感仍望死者之猶生。於此際專依理智則「不仁」，專應情感則「不智」，故「大象其生以送其死」，則理智情感兼顧，仁而且智之道也。然聖人之爲此制度，亦非武斷。

「此孝子之志也，人情之實也，禮義之經也，非從天降也，非從地出也，人情而已矣。」（禮記問喪）

（四）關於祭禮之理論

以上爲荀子禮記對於喪禮之理論。其對於祭禮之理論，亦全就主觀情感方面立言。祭禮之本意，依荀子禮記之眼光視之，亦只以求情感之慰安。禮記云：

「凡治人之道，莫急於禮。禮有五經，莫重於祭。夫祭者，非物自外至者也，自中出生於心也。心怵而奉之以禮，是故惟賢者能盡祭之義。賢者之祭也，必受其福。非世所謂福也，福者，備也，備者，百順之名也。無所不順，謂之備。言內盡於己而外順於道也。……是故賢者之祭也，致其誠信，與其忠敬，奉之以物，道之以禮，參之以時，明薦之而已矣。不求其爲，此孝子之心也。……凡天之所生，地之所長，苟可薦者，莫不成在，亦盡物也。外則盡物，內則盡志，此祭之心也。」（祭統）

「外則盡物，內則盡志」，「不求其爲」，「專重祭祀而不重祭祀之對象也。」荀子云：

「祭者，志意思慕之情也。忠信愛敬之至矣，禮節文貌之盛矣。苟非聖人，莫之能知也。聖人明知之，士君子安行之，官人以爲守，百姓以成俗。其在君子以爲人道也，其在百姓以爲鬼事也。卜筮視日，齋戒脩浴，凡筮饋薦告祝，如或饗之物，取而皆祭之，如或嘗之。毋利舉爵，主人有尊，如或觴之。賓出，主人拜送，反，易服，卽位而哭，如或去之。哀夫敬夫，事死如事生，事亡如事存，狀乎無形影，然而成文。」（荀子禮論）

因主人主觀方面對死者有「志意思慕之情」，故祭之。然其所祭之對象，則「無形影」，只「如或饗之」，「如或嘗之」而已。一方面鄭重其事以祭祀，一方面又知其爲「狀乎無形影」，「然而成文」。此其所以爲詩也。

禮記更描寫祭者祭時之心理狀態云：

「致齋於內，散齋於外。齋之時，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜，齋三日乃見其所謂齋者。祭之日，儼然必有見乎其位，周還出戶，蕭然必有聞乎其容聲；出戶而聽，儼然必有聞乎其嘆息之聲……惟聖人爲能饗帝，孝子爲能饗親。饗者，鄉也，鄉之然後能饗焉……齊齋乎其敬也，愉愉乎其忠也，勿勿諸其欲其饗之也……洞洞乎，屬屬乎，如弗勝，如將失之，其孝敬之心至也與……於是論其志意，以

其恍惚，以與神明交，庶或饗之；庶或饗之，孝子之志也。」（祭義）

近人以爲人之見鬼，乃由於心理作用。依禮記此說，則祭者正宜利用此等心理作用。「鄉」死者而想像之，庶得「恍惚」而見其鬼焉。「以其恍惚，以與神明交，而冀其庶或饗之。」無非以使「志意思慕之情」得慰安而已。故祭祀，「君子以爲人道，」而「百姓以爲鬼事」也。

此等詩的態度，荀子不但於講祭祀祖宗之祭禮時持之，即講任何祭禮，亦持此態度。荀子云：

「雩而雨，何也？曰：無何也？猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以爲得求也，以文之也。故君子以爲文，而百姓以爲神，以爲文則吉，以爲神則凶。」（荀子天論）

「旱而雩，」無非表示惶急之情。「卜筮然後決大事，」無非表示鄭重之意。若以爲神則必爲迷信所誤而凶矣。

祭祀祖宗，一方面因吾人本有「志意思慕之情，」一方面因吾人須有報恩之義。荀子曰：

「禮有三本：天地者，生之本也。先祖者，類之本也。君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡焉，無安人。故禮上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。」（荀子禮論）

禮記云：

「萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也。」（郊特牲）

除祖宗之外，人之所以祭祀諸神祇，亦皆報本反始之義。禮記云：

「天子大蜡八……蜡也者，索也。歲十二月合聚萬物而索饗之也。蜡之祭也，主先蠶而祭同畜也，祭

百種以報蠶也。饗農及郵表畷，禽獸，仁之至，義之盡也。古之君子，使之必報之。迎貓，爲其食田鼠也。迎虎，爲

其食田豕也。迎而祭之也。祭坊與水庸，事也。曰：「士反其宅，水歸其壑，昆蟲毋作，草木歸其澤。」蜡之祭，仁

之至，義之盡也。」（郊特牲）

又云：

「夫聖王之制祭祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能捍

大患則祀之。是故厲山氏之有天下也，其子曰農，能殖百穀。夏之衰也，周棄繼之，故祀以爲稷。共工氏之霸

九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以爲社……湯以寬治民，而除其虐；文王以文治，武王以武功，去民之

災，此皆有功烈於民者也。及夫日月星辰，民之所瞻仰也。山林川谷丘陵，民所取財用也。非此族也，不在祀典。」（祭法）

根於崇德報功之義，以人爲祭祀之對象，孔德所謂「人之宗教」，卽有此意。中國舊社會中，每行之人，皆供奉其行之神，如木匠供魯班，酒家奉葛仙，其意卽謂各種手藝，皆有其發明者。後來以此手藝爲生者，飲水思源，崇德報功，故奉原來發明者爲神明而祀之焉。至於天地星辰，鳥獸草木，亦以崇德報功之義，而崇拜之。此或起源於原始社會中之拜物教，但依儒家所與之意義，則此已爲詩而非宗教矣。

有一派儒者謂所以特別提倡人民報本反始之習者，欲使民德之厚也。曾子曰：

「慎終追遠，民德歸厚矣。」（論語學而）

大戴禮記云：

「喪祭之禮，所以教仁愛也，致愛故能致喪祭，春秋祭祀之不絕，致思慕之心也。夫祭祀，致饋養之道也。死且思慕饋養，况於生而存乎？故曰喪祭之禮明，則民孝矣。」（禮記）

對於死者，對於無知者尙崇其德而報其功，况對於生者，對於有知者乎？社會之中，人

人皆互相報答，而不互相爭鬥，則社會太平矣。然此等功利主義，多數儒家者流不持之。

此外則公共祭祀之舉行，亦與人民以一種休息遊戲之機會。故禮記郊特牲論蜡祭云：

「黃衣黃冠而祭，息田夫也……既蜡而收，民息已，故既蜡，君子不與功。」

禮記又云：

「子貢觀於蜡，孔子曰：『賜也樂乎？』對曰：『一國之人皆若狂，賜未知其樂也。』子曰：『百日之蜡，

一日之澤，非爾所知也。張而不弛，文武弗能也；弛而不張，文武弗爲也；一張一弛，文武之道也。』」（雜記）

從此觀點看祭祀，則祭祀更爲藝術而非宗教矣。

（五）關於婚禮之理論

以上爲荀子禮記中對於喪祭禮之諸理論。此外另有一端，禮記中雖未明言，而實可爲其所理論化之喪禮祭禮應有之涵義，茲申言之。

依上所引，則儒者，至少一部分的儒者，對於人死之意見，不以爲人死後尙有靈魂繼續存在。然靈魂不死之說，雖爲理智所不能承認，而人死之可不卽等於完全斷滅，則爲事實。蓋人所生之子孫，卽其身體一部之繼續存在生活者；故人若有後，卽爲不死。凡生物皆如此，更無須特別證明。再則某人於某時曾經生於某地，乃宇宙間之一固定的事實，無論如何，不能磨滅；蓋已有之事，無論何人，不能使之再爲無有。就此方面說，孔子時代之平常人，與孔子同爲不可磨滅，其差異只在受人知與不受人知。亦猶現在之人，同樣生存，而因其受知之範圍之小大，而有小大人物之分。然卽絕不受人知之人物，吾人亦不能謂其不存在。蓋受人之知與否，與其人之存在與否，固無關係也。就此方面說，則凡人皆不死。不過此等不死，與生物學的不死，性質不同，可名爲理想的不死，或不朽。

不過不受人知之不朽，普通認爲無價值。故不朽二字，普通專以謂曾經存在之受人知之大人物。所謂人有三不朽：太上有立德，其次有立功，其次有立言。人能有所立，則卽能爲人所知，爲人所記憶，而不死或不朽。然若惟立德立功立言之人，方能爲

人所記憶，則世之能得此受人知之不朽者必甚寡。大多數之人，皆平庸無特異之處，不能使社會知而記憶之。可知而記憶之者，惟其家族與子孫。特別注重祭祀祖先，則人人皆得在其子孫之記憶中，得受人知之不朽。此儒家所理論化之喪禮祭祀所應有之涵義也。

後來儒者對於不死問題之注意，可於其對於婚禮之理論見之。儒者對於婚姻之意見，完全注意於其生物學的功用。禮記云：

「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，下以繼後世也。故君子重之。」（昏義）

又曰：

「天地不合，萬物不生。大昏，萬世之嗣也。君何謂已重焉？」（哀公問）

又曰：

「舅姑降自西階，婦降自阼階，授之室也。……昏禮不賀，人之序也。」（郊特牲）

又曰：

「嫁女之家，三夜不息燭，思相離也。取婦之家，三日不舉樂，思嗣親也。」（昏子問）

孟子亦說：

「不孝有三，無後爲大。舜不告而娶，爲無後也。」（孟子離婁上）

據上所引，可知儒者以爲婚姻之功用，在於使人有後。結婚生子，造「新吾」以代「故吾」，以使人得生物學的不死。由此觀點，則吾人之預備結婚生子，實與吾人之預備棺材，同一可悲，蓋吾人若非有死，則無需乎此等事物也。本來男女會合，其真正目的，即在於生殖。至於由此而發生之愛情與快感，乃係一種附帶的心理情形。自生物學的眼光觀之，實無關重要，故儒家亦不重視之。儒者論夫婦之關係時，但言夫婦有別，從未言夫婦有愛也。

凡人皆有死，而人多畏死，於是種種迷信生焉。許多宗教，皆以靈魂不死相號召。儒家，至少一部分的儒家，既不主靈魂不死，乃特注重於使人人得生物學的不死，及理想的不死之道。舊社會中，人及暮年，既爲子娶妻生子，以爲自己生命已有寄託，卽安然以俟死，更不計死後靈魂之有無。此實儒家思想所養成之精神也。

(六)關於孝之理論

儒者以爲結婚之功用，在於造「新吾」以代「故吾」。「故吾」對於「新吾」之希望，在其能繼續「舊吾」之生命及其事業，爲其「萬世之嗣」。「新吾」若能副此希望，卽爲孝子。其所以副此希望之道，卽孝子「嗣親」之道，謂之孝道。孝子「嗣親」之道，可分爲兩方面：一爲肉體方面，一爲精神方面。其肉體方面，又可分爲三方面：一方面爲養父母之身體；一方面須念此身爲父母所遺留而慎重保護之；一方面須另造「新吾」以續傳父母之生命。禮記祭義曰：

「樂正子春下堂而傷其足，數月不出，猶有憂色。門弟子曰：『夫子之足瘳矣，數月不出，猶有憂色，何也？』樂正子春曰：『善如爾之問也！善如爾之問也！吾聞諸曾子，曾子聞諸夫子曰：『天之所生，地之所養，無人爲大。父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。不虧其體，不辱其身，可謂全矣。故君子頃步而弗敢忘孝也。』今子忘孝之道，予是以有憂色也。壹舉足而不敢忘父母，壹出言而不敢忘父母，壹舉足而不敢忘父母，是故道而不徑，舟而不游，不敢以先父母之遺體行殆。壹出言而不敢忘父母，是故惡言不出於口，忿言不反於身，不辱其身，不羞其親，可謂孝矣。』」

「父母全而生之，子全而歸之。」曾子有疾，召門弟子曰：「啓予足，啓予手。」詩云：「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。」而今而後，吾知免夫，小子！」（論語集注）蓋深幸其能以父母之遺體，「全而歸之」也。然若只將此身「全而歸之」，此身死後，父母之生命，不能再有「新吾」以繼續之，則仍爲不孝。孟子曰：「不孝有三，無後爲大。」蓋人若無後，則自古以來之祖先所傳下之「萬世之嗣」，卽自此而斬，或少一支，故爲不孝之大也。

孝之在精神方面者，在吾人之親存時，須順其志意，不獨養其口體，且養其志。（注）有過并規勸之，使歸於正。在吾人之親歿後，一方面爲致祭祀而思慕之，使吾人之親，在吾人之思慕記憶中得不朽。此點上節已詳。又一方面爲繼吾人之親之事業，使其未竟之志得申，或吾人自有述作，使吾人之親之名，「附驥尾而致千里」，因亦在衆人之思慕記憶中，得不朽焉。中庸曰：

又曰：「子曰：『舜其大孝也，敷德爲聖人，尊爲天子，富有四海之內，宗廟享之，子孫保之。』」

「子曰：『武王周公，其達孝矣乎！夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。春脩其祖廟，陳其宗器，設其

裘衣，薦其時食……踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。仁

此等精神方面之孝爲大孝，達孝。蓋較肉體方面之孝爲尤重要也。祭義曰：

「曾子曰：『孝有三：大孝尊親，其次弗辱，其下能養。』……公明儀問於曾子曰：『夫子可以爲孝乎？』

曾子曰：『是何言與！是何言與！君子之所爲孝者，先意承志，諱父母於道。參直養者也，安能孝乎？』

此皆以精神方面之孝爲最重要也。

父母之遺體，孝子欲「全而歸之」，不但須「不虧其體」且須「不辱其身」。「大

孝尊親，其次弗辱」。「尊親」謂積極的有善行，使親能享令名；「弗辱」謂消極的無惡

行，使親不被惡名。人若能存此心，自能力行諸德。故禮記中有幾篇及孝經以孝爲一

切道德之根本。祭義曰：

「曾子曰：『身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎！居處不莊，非孝也。事君不忠，非孝也。泣

官不敬，非孝也。朋友不信，非孝也。戰陳無勇，非孝也。五者不遂，災及於親，敢不敬乎！烹執殮，嘗而薦之，非

孝也。養也。君子之所謂孝也者，國人稱願然曰：幸哉有子如此，所謂孝也已。衆之本教曰孝，其行曰養。養可

能也，敬爲難。敬可能也，安爲難。安可能也，卒爲難。父母既沒，慎行其身，不遺父母惡名，可謂能終矣。仁者仁

此者也。禮者，履此者也。義者，宜此者也。信者，信此者也。強者，強此者也。樂自順此生，刑自反此作。」曾子曰：「夫孝，置之而塞乎天地，溥之而橫乎四海，施諸後世而無朝夕，推而放諸東海而準，推而放諸西海而準，推而放諸南海而準，推而放諸北海而準。」詩云：「自東自西，自南自北，無思不服。此之謂也。」

孝經曰：

「夫孝，德之本也，教之所由生也。……身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝始於事親，中於事君，終於立身。」大雅云：「無念爾祖，聿修厥德。」……夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民是則之。」

依此言，則凡有孝之德者，必有一切諸德，故孝爲一切道德之根本也。此種學說在漢時極有勢力，在漢時「孝弟力田」者，皆受獎勵。漢之諸帝諡號，上皆冠孝字，可見其對於孝之特別重視矣。

（註一）以孝爲一切道德之根本之說，當係後起。論語中載孔子言孝之言甚多。又謂：「有子曰：君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本歟。」（學而）此謂仁之要素，爲推己及人。己之所親對己之關係，至親至密，若對於己之所親，尙不能推，則對於別人，當更不能推矣。故推己及人，須自己之所親始。此孝弟

所以「爲仁之本」也。孔子孟子皆注重孝，但未以孝爲一切道德之根本。一切道德之根本爲仁，仁者自然孝。孟子所謂「未有仁而遺其親者也」。

（註二）禮記中此諸篇之作者皆以其所述爲曾子之言。孝經一書，亦標明爲孔子答曾子之辭。蓋曾子在當時以孝名，故孟子數稱曾子事曾哲之道，曰：「事親若曾子者可也。」不過曾子雖有孝行，而以孝爲一切道德之根本之說，是否果曾子所主張，不易斷定。蓋孟荀於此皆未言及，而禮記中所述某曰某曰甚濫，幾不能辯何者真爲某曰也。」

（七）大學

小戴禮記中之大學中庸二篇，在中國以後哲學中，有甚大勢力。大學，朱熹以爲係曾子所作，王柏以爲係子思所作，蓋皆以意度之，以前未有其說也。大學曰：

「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在

格物。物格而后知至。知至而后意誠。意誠而后心正。心正而后身修。身修而后家齊。家齊而后國治。國治而后天下平。自天子以至庶人，壹是皆以修身爲本。其本亂而未治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。」

此段所說，爲大學之主要意思，所謂大學之三綱領（明善，親民，止至善）八條目（格物，致知，誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下）也。此段所說之意思，大致雖甚明白，無須解釋；惟所謂致知格物，下文未詳細論及，致後來學者，解釋紛紜。宋明時代程朱陸王二派之一主要爭點，亦在其對於致知格物解釋之不同。此四字對於以後哲學，甚爲重要，不容不解釋。但如欲解釋之，則以後諸家之「格物說」，何者爲合於大學之原意乎？荀子爲戰國末年之儒家大師，後來儒者，多出其門。荀子又多言禮，故大小戴禮記中諸篇，大半皆從荀學之觀點以言禮。觀本章上數節所論，亦可見矣。其言教育者，大戴禮記中直抄荀子勸學篇。小戴禮記中之學記，亦自荀子之觀點以言教育。蓋當時荀學之勢力，固比較漢以後人所想像者大多多也。學記云：

「古之教者，家有塾，黨有庠，術有序，國有學。比年入學，中年考校，一年視離經辨志，三年視敬業樂羣，

五年視博習親師，七年視論學取友，謂之小成；九年知類通達，強立而不反，謂之大成。夫然後足以化民易俗，近者悅服而遠者懷之，此大學之道也。

「強立而不反」即荀子不苟篇所謂「長遷而不反其初則化矣」之意。其義上文已詳（見第十二章第五節）。學記以「知類通達，強立而不反」足以化民易俗，近者悅服而遠者懷之，爲「大學之道」。大學以「格物致知，正心誠意，修身齊家，治國平天下」爲「大學之道」。二者主要意思相同。大學中所說「大學之道」當亦用荀學之觀點以解釋之。

荀子解蔽篇曰：

「凡以知人之性也，可以知物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，而無所疑，（愈三：疑，疑也。）止之，則沒世窮年，不能徧也。其所以貫理焉雖億萬，已不足以浹萬物之變。與愚者若一。學，老身長子，而與愚者若一，猶不知錯，夫是之謂妄人。故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。易謂至足，曰：聖也。」

大學亦教人「學止之」「惡乎止之？」荀子曰：「止諸至足。」大學曰：「止於至善。」其義一也。大學曰：

「詩云：『邦畿千里，惟民所止。』」詩云：『緇蠻黃鳥，止於丘隅。』子曰：「於止知其所止，可以人而不如鳥乎？」詩云：『穆稷文王，於緝熙敬止。』爲人君，止於仁。爲人臣，止於敬。爲人子，止於孝。爲人父，止於慈。與國人交，止於信。」

荀子以聖爲「至足」。又曰：「聖也者，盡倫者也。」大學所說「爲人君止於仁」等，卽盡倫之義也。

人苟知止，則向一定之目的以進行，心不旁騖而定，定則能靜，靜則能安，安則能慮，慮則能得矣。

孟子曰：

「人有恆言，皆曰天下國家。天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」（離婁上）

此以身爲家，國天下之本之所在。大學謂：「古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。」或亦本於孟子此言。然荀子君道篇亦言：

「請問爲國？曰：聞修身，未嘗聞爲國也。君者，儀也；儀正而景正。君者，槃也；槃圓而水圓。君者，盂也；盂方而水方。君射則臣決。楚莊王好細腰，故朝有餓人。故曰：聞修身，未嘗聞爲國也。」

在上者爲一國之儀表，故在上者能修身則國及天下之人皆修其身，而國治天下平矣。大學曰：

「堯舜率天下以仁，而民從之。桀紂率天下以暴，而民從之。其所令反其所好，而民不從。是故君子有諸己而后求諸人，無諸己而后非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。故治國在齊其家。詩云：『桃之夭夭，其葉蓁蓁，之子于歸，宜其家人。』宜其家人，而后可以教國人。詩云：『宜兄宜弟，而后可教國人。』詩云：『其儀不忒，正是四國。』其爲父子兄弟足法，而后民法之也。」

在上者足法，則民自法之，故修身爲齊家，治國，平天下之本也。再則人之治國，乃「以人治人」，「以人治人」，其則不遠，此中庸之言也。荀子亦曰：「聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情。」又曰：「五寸之矩，盡天下之方也。」（原文見第十二章第三節引）能修身者，自能「以人度人，以情度情」，操五寸之矩，以盡天下之方矣。大學曰：

「所謂平天下在治其國者，上老孝而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。所惡於上，毋以使下，所惡於下，毋以事上，所惡於前，毋以先後，所惡於後，毋以從前，所惡於右，毋以交於左，所惡於左，毋以交於右，此之謂絜矩之道。」

絜矩之道，卽「操五寸之矩，以盡天下之方」之道也。

欲修其身，先正其心者，蓋聖必須「知道」（見第十二章第四節）而心必「虛壹而靜」

方能知道。荀子解蔽篇曰：

「故人心譬如槃水，正錯而勿動，則滯濁在下，而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，滯濁動乎下，清明亂於上，則不可以得本（原作大，佐注校）。形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非，決嫌疑矣。」

大學曰：

「所謂修身在正其心者，心有所忿懣，則不得其正。有所恐懼，則不得其正。有所好樂，則不得其正。有所憂患，則不得其正。」

心有所好樂等，則如「微風過之，滯濁動乎下，清明亂于上，則不可以得本形之正也。」心不能「正錯而勿動」，則不「足以定是非，決嫌疑矣。」

荀子續曰：

「小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決庶理矣。故好書者衆矣，而倉頡獨傳者壹也。好稼者

乘矣，而后稷獨傳者壹也。好樂者衆矣，而夔獨傳者壹也。好義者衆矣，而舜獨傳者壹也。僅作弓，浮游作矢，而羿精於射。奚仲作車乘，杜作乘馬，而造父精於御。自古及今，未嘗有兩而能精者也。」

此謂心不專一，則亂而不正。大學謂「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」皆心不專一之過也。欲無此過，須對於一事物真實求之。大學曰：

「康誥曰：『如保赤子。』心誠求之，雖不中，不遠矣。未有學養子而後嫁者也。」

慈母於赤子，真實保之，此即誠之具體的例也。大學曰：

「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊，故君子必慎其獨也。小人閒居爲不善，無所不至，見君子而后厭然，揜其不善，而著其善，人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。曾子曰：『十目所視，十手所指，其嚴乎！』富潤屋，德潤身，心廣體胖。故君子必誠其意。」

人之惡惡臭，皆真實惡之；其好好色，皆真實好之，此皆誠之具體的例也。大學此處言「誠於中，形於外」及「慎獨」等語，均見荀子。不過荀子所謂「獨」，乃專一之意。人若能對於一事物，真實求之，自能對於其事物，專一求之。（見第十二章第四節引）大學於此，似

以「慎獨」爲使內外一致之意，與荀子小異。

吾人之心，必須有其所「誠求」，心方能不亂而正。卽「知止而後有定」云云之義。此所以「欲正其心者，先誠其意」也。誠意係由「知止」得來。故「欲誠其意者，先致其知」也。「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」致知卽知此也。故曰：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。其本亂，而未治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。」（註）「知本」爲「知之至」，「知修身爲本，而專一真實以修身，卽「知至而意誠」矣。大學又曰：「德者，本也。財者，末也。外本內末，爭民施奪。」知德爲本而卽專一真實以「明明德於天下」，亦卽「知至而意誠」矣。

（註）宋儒車玉峯王柏以爲此段卽致知格物之傳。見魯齋集卷二。

然吾人如欲知物之本末，事之終始，則須對於事物，先有若干正確之知識。否則所謂本者或非本，所謂末者或非末。若此一錯誤，則以後皆錯誤矣。荀子解蔽篇曰：

「凡觀物有疑，中心不定，則外物不瀟。吾慮不瀟，則未可定然否也。冥冥而行者，見寢石以爲伏虎也，

見植林以爲後人也，冥冥蔽其明也。醉者越百步之溝，以爲頽步之澮也，俯而出城門，以爲小之閭也，酒亂

其神也。獸目而視者，視一以爲兩；掩耳而聽之，聽漠漠而以爲陶陶；勢亂其官也。故從山上望牛者若羊，而求羊者不下牽也，遠蔽其大也。從山下望木者，十仞之木若箸，而求箸者不上折也，高蔽其長也。水動而景搖，人不以定美惡，水勢玄也。譬者仰視而不見屋，人不以定有無，用精惑也。有人焉，以此時定物，則世之惑者也。彼惑者之定物，以疑決疑，決必不當。夫苟不當，安能無過乎？

觀物時爲物之現象所蔽，則不能對之有真知識，故致知在格物。格者，至也。（前漢釋詁）必看穿物之現象，而至其本來面目，方可得其真象，此所以「致知在格物」也。（註）否則「以疑決疑，決必不當」。然如此須先不使「心中不定」，蓋致知格物，仍皆心之事，故與正心互爲因果也。

（註）鄭康成曰：「格，來也。物猶事也。其知於善深則來善物，知於惡深則來惡物。言事緣人所好來也。」

此卽荀子所謂「唯所居以其類至」之意。惟大學此所說，以格物爲致知之方法，非以其爲致知之結果。故鄭似誤。

小戴禮記中之中庸，相傳爲孔子之孫子思所作。史記孔子世家謂：「子思作中庸。」荀子非十二子篇以子思孟軻爲一派。今小戴禮記中，中庸所說義理，亦實與孟子之學說爲一類。則似此篇實爲子思所作。然小戴禮記中之中庸，有「今天下車同軌，書同文，行同倫」之言，所說乃秦漢統一中國後之景象。中庸中又有「載華嶽而不重」之言，亦似非魯人之語。且所論命性，誠明，諸點，皆較孟子爲詳明，似就孟子之學說，加以發揮者。則此篇又似秦漢時孟子一派之儒者所作。王柏曰：

「中庸者，子思子所著之書……憇滯之見，常覺其文勢時有斷續，語脈時有交互。一日偶見西漢藝文志有曰：中庸說二篇……惕然有感，然後知班固時尙見其初爲二也。合而亂之，有出於小戴氏之手乎？」（魯齋集卷五）

又曰：

「今既以中庸名篇，而中庸二字，不見於首章，何也？曰：道也者，非他道也，非可離之道也，卽中庸之道也……不然，則次章忽曰君子中庸，與首章全不相屬，恐子思之文章，決不如是之無原也。」（魯齋集卷二）

王柏能提出此二問題，可謂有識。惜其對於第一問題之答案，以中庸之後段，分爲一

篇名之曰「誠明」，殊無根據。於第二問題又曲爲之辭。然其所說，固已與吾人以不少提示矣。細觀中庸所說義理，首段自「天命之謂性」至「天地位焉，萬物育焉」，末段自「在下位不獲乎上」至「無聲無臭至矣」，多言人與宇宙之關係，似就孟子哲學中之神祕主義之傾向，加以發揮。其文體亦大概爲論著體裁。中段自「仲尼曰：君子中庸」至「道前定則不窮」，多言人事，似就孔子之學說，加以發揮。其文體亦大概爲記言體裁。由此異點推測，則此中段似爲子思原來所作之中庸，即漢書藝文志儒家中之子思二十三篇之類。（此亦不過就其大概言之，其實中段中似亦未嘗無後人附加之部分，不過有大部分似爲子思原來所作之中庸耳。）首末二段，乃後來儒者所加，即漢書藝文志「凡禮十三家」中之中庸說二篇之類也。「今天下車同軌」等言，皆在後段，更可見矣。中庸說之作，名其書爲中庸說，必係所謂「子思之儒」，但其中又發揮孟子之學說，則又爲所謂「孟氏之儒」。蓋二派本來相近，故荀子非十二子篇以之爲一派也。

今先論中庸之中段。中庸云：

「仲尼曰：『君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之反中庸也，小人而無忌憚。」

也。」

按中庸二觀念，乃孔子所已有。（見論語雍也）中庸又言時中，蓋人事中之中，乃亞力士多德所謂相對的，而非絕對的。所謂人之情感之發，及其他一切舉動，其時，其地，及其所向之人，均隨時不同。故其如何為中，亦難一定。（亞力士多德倫理學第二章第五節）中庸言時中，意即如此。孟子即注重時，孟子曰：

「非其君不事，非其民不使，治則進，亂則退，伯夷也。何事非君，何使非民，治亦進，亂亦進，伊尹也。可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。」（公孫丑上）

又曰：

「伯夷，聖之清者也。伊尹，聖之任者也。柳下惠，聖之和者也。孔子，聖之時者也。」（萬章下）

又曰：

「子莫執中，執中為近之，執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。」（漢心土）

孟子以「聖之時」贊孔子。伯夷，伊尹，柳下惠，對於出處，皆有一定不移之規則。此論語所謂「可與立，未可與權」也。此所謂「執一」也。若只言中而不言時，則「執中無權」，

猶執一也。」執一以爲中，則必「舉一而廢百」矣。

中庸云：

「子曰：『道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道。』詩云：『伐柯伐柯，其則不遠。』執柯以伐柯，睨而視之，猶以爲遠。故君子以人治人，改而止。忠恕違道不遠，施諸己而不顧，亦勿施於人。君子之道四，丘未能一焉。所求乎子，以事父，未能也。所求乎臣，以事君，未能也。所求乎弟，以事兄，未能也。所求乎朋友，先施之，未能也。庸德之行，庸言之謹，有所不足，不敢不勉，有餘不敢盡。言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾。」

此就孔子所說之「忠恕之道」加以發揮。「忠恕之道」推己及人，所謂「以人治人」，誠哉「其則不遠」也。「忠恕之道」簡易如此，此所謂庸也。

中庸云：

「天下之達道五，所以行之者三，曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。五者，天下之達道也。知仁勇三者，天下之達德也，所以行之者一也。或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也。子曰：『好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。』知新三者，則知所以修身。知所以修身，則知所以治人。知所以治人，則知所以治天下國家矣。」

此亦就孔子之學說，加以發揮，以君臣父子等人與人之關係，爲天下之達道。以仁知勇等個人修養之成就，爲天下之達德。以達德行達道，卽可以修身治人矣。

以上係就中庸之中段論之。其首段末段，將孟子哲學中之反功利主義，及其神祕主義之傾向，加以有系統的說明。中庸云：

「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」

大戴禮記本命篇云：

「分於道謂之命。形於一謂之性。化於陰陽，象形而發，謂之生。化窮數盡謂之死。」

中庸所說之天，卽本命篇所說之道。「分於道謂之命，形於一謂之性。」儒家所說天

與性之關係，與道家所說道與德之關係相同。（參看第八章第四節，第十章第二節）蓋天爲含有

道德之宇宙的原理，而性則天所「命」於人，人所「分」於天者也。孔子一方面注重人

之性情之真的流露，一方面主張須以「禮節之」。中庸亦一方面主張「率性」一

方面又主張以「教」修之。中庸云「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」

喜怒哀樂，皆是天然的，當聽其「發」，但須以「教」修之，使其「發」無過不及而已。

上文謂墨家哲學與儒家不同。儒家「正其誼不謀其利，明其道不計其功。」墨子則專注重利，專注重功。（第五章第四節）不計功利者，以爲吾人行爲之意義及價值，並不

在行爲之外，而即在行爲之自身。中庸與此人生態度，以形上學的根據。中庸云：

「詩曰：『惟天之命，於穆不已。』蓋曰：天之所以爲天也。『於乎不顯，文王之德之純。』蓋曰：文王之所以爲文也，純亦不已。」

又云：

「故至誠無息。不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無爲而成。天地之道，可一言而盡也。其爲物不貳，則其生物不測。天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。」

「天」活動不息，無所爲而爲。君子以「天」爲法，故亦應自強不息，無所爲而爲。

上文謂孟子哲學中有神祕主義之傾向。中庸更就孟子之言，加以引申說明，以「合內外之道」爲人之修養之最高境界。此蓋一境界，於其中雖仍有活動，與一切事物，而內外卽人已之分，則已不復存在。中庸所謂誠，似卽指此境界。「天」本來卽誠，

蓋「天」本不分所謂內外也。故中庸云：

「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。……自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」

誠爲天之道，而人則必用「教」以求自明而誠，所謂「誠之者，人之道也。」中庸云：

「誠者，物之終始，不誠無物。是故君子誠之爲貴。誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，

智也；性之德也，合內外之道也，故時措之宜也。」

以成已成物爲「合內外之道」，卽叔本華所說以「愛之事業」超過「個性原理」也。誠爲「性之德」，「教」非能於性外更有所加，不過助性使得盡量發展而已。性之盡量發展，卽所謂盡性。中庸云：

「唯天下至誠，爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可

以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」

人物之性，皆「天」之部分，故「能盡其性」之人，亦能「盡人之性」，「盡物之性」也。至誠之人，既無內外之分，人我之見，則已至萬物一體之境界矣。既與萬物爲一體，故能贊天地之化育而與天地參也。此等人有聖人之德，若再居天子之位，則可以「議禮，

制度，考文」矣。中庸云：

「是故君子之道，本諸身，徵諸庶民。考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而不疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也。百世以俟聖人而不惑，知人也。是故君子動而世爲天下道，行而世爲天下法，言而世爲天下則。遠之則有望，近之則不厭。詩曰：『在彼無羆，在此無射。庶幾夙夜，以永終譽。』

古人未有不知此而能有譽於天下者也。」

以如此之人居君位，將「揖讓而治天下。」在此情形之中，在此世界之內：

「萬物並育而不相害；道並行而不相背。小德川流，大德敦化。此天地之所以爲大也。」（中庸）

據此可知中庸大部分爲孟學，而大學則大部分爲荀學。此二篇在後來中國哲學中，有甚大勢力。而此二篇亦即分別代表戰國時儒家之孟荀二大學派，蓋亦非偶然也。

（九）禮運

後來之儒家哲學，頗受有道家哲學之影響。（荀子受道家影響，詳第十二章第五節）一部分儒

家之政治社會哲學之受道家影響者，可以小戴禮記中之禮運首段所說代表之。禮運云：

「孔子曰：『大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己。力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作。故外戶而不閉，是謂大同。』今大道既隱，天下爲家。各親其親，各子其子。貨力爲己。大人世及以爲禮城郭溝池以爲固。禮義以爲紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功爲己。故謀用是作而兵由此起。禹湯文武成王周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也。以著其義，以考其信，著其過，刑仁講讓，示民有常。如有不由此者，在勢者去，衆以爲殃，是謂小康。」

此謂一般儒家所殷殷提倡之政治社會，爲僅小康之治，於其上另有大同之治。此採用道家學說之政治社會哲學也。此儒家之新政治社會哲學，最近人極力推崇之。

第十五章 易傳及淮南鴻烈中之宇宙論

一 周易之起源及易傳之作者

易之八卦，相傳爲伏羲所畫。六十四卦，或云爲伏羲所自重。（王弼等說）或云爲文

王所重。（司馬遷等說）卦辭爻辭，或云係文王所作。（司馬遷等說）或云卦辭文王作，爻辭周

公作。（馬融等說）「象，象，繫辭，文言，序卦之屬十篇」，即所謂十翼者，相傳皆孔子作。然此

等傳說，俱乏根據。商代無八卦，商人有卜而無筮。筮法乃周人所創，以替代或補助卜

法者。卦及卦爻等於龜卜之兆。卦辭爻辭等於龜卜之繇辭。繇辭乃掌卜之人，視兆而

占者。此等臨時占辭，有時出於新造，有時亦沿用舊辭。如有與以前所卜相同之事，卜

時又有與以前相同之兆，則占辭即可沿用其舊；如前無此兆，則須新造。灼龜自然

兆象，既多繁難不易辨識，而以前之占辭，又多繁難不易記憶。筮法之興，即所以解決

此種困難者。卦爻仿自兆而數有一定，每卦爻之下又繫有一定之辭。筮時遇何卦何

爻，即可依卦辭爻辭，引申推論。比之龜卜，實爲簡易。（自簡代無八卦以下至此，余未獲先，生說見中央研究院

院歷史語言研究所集刊第一本第一分）周易之名，或即由此起。因其爲周人所作，故冠曰周；因其用

法簡易，故名曰易。

易本爲筮用，但後則雖不於筮時，人亦常引申卦爻辭中之意義，以爲立說之根據。左傳宣公十二年云：

「晉師救鄭，蕤子以中軍佐濟。知莊子曰：『此師殆哉！周易有之，在師三三三之臨三三三曰：『師出以律，

否臧凶。』執事順成爲臧，逆爲否。乘散爲弱，川壅爲澤，有律以如己也，故曰『律否臧。』且律竭也。盈而以竭，天且不整，所以凶也。不行之謂臨；有帥而不從，臨孰甚焉？此之謂矣。果遇必敗，蕤子尸之。雖免而歸，必有

大咎。」

又襄公二十八年云：

「子展曰：『楚子將死矣！不修其政德，而貪昧於諸侯，以逞其願，欲久得乎？周易有之，在復三三三之頤

三三三曰：『迷復，凶。』其楚子之謂乎？欲復其願，而棄其本，復歸無所，是謂迷復，能無凶乎？君其往也，送葬而

歸，以快楚心。楚不幾十年未能償諸侯也，吾乃休吾民矣。」

孔子引申恆卦九三爻辭之意義，以教人須有恆。（見第四章第一節）亦此類也。荀子亦常就卦爻辭之意義，加以引申，以爲立說之根據，非相篇云：

「故贈人以言，重於金石珠玉；觀人以言，美於黼黻文章；聽人以言，樂於鐘鼓琴瑟。故君子之於言無厭。鄙夫反是。好其實，不恤其文，是以終身不免埤汙備俗。故易曰：『括囊無咎無譽。』腐儒之謂也。」

「括囊無咎無譽」爲易坤六四爻辭。大略篇云：

「易曰：『復自道，何其咎。』春秋實穆公，以其能變也。」

「復自道，何其咎」爲易小畜初九爻辭。大略篇云：

「易之咸見夫婦，夫婦之道，不可不正也。君臣父子之本也。咸，感也。以高下下，以男下女，柔上而剛下。」

此更就一卦之義而引申之，與易傳中之咸卦彖辭意同文異。從此等觀點觀易，則易已非止爲筮用之書，而爲涵有各種意義之書矣。易傳之作者，非止一人，然皆本此觀點以觀易，本前人之說，附以己見，務與易之卦爻及卦辭爻辭以最大之涵義，以使易

成爲一有系統的哲學書也。

所謂十翼非孔子所作，前人及時人論之已詳。（詳漢書儒林傳曰：

「及秦禁學，易爲卜筮之書，獨不禁，故傳授者不絕也。漢興，田何以齊田徒杜陵，號杜田生，授東武王

同子中，洛陽周王孫，丁寬，齊服生，皆著易傳數篇。」

王同，周王孫，丁寬，服生等所著之易傳，不知是否即在現有之易十翼中。要之現在所有之易十翼，皆王同等所作易傳之類也。

（註）說見歐陽修易童子問，崔東壁洙泗考信錄，顧頡剛先生古史辯及拙作孔子在中國歷史中之

地位。

（二）八卦及陰陽

周人爲八卦，又重之爲六十四卦，以仿龜兆。其初八卦本不必有何意義，及後日益附演，八卦乃各有其所代表之事物。如說卦云：

「乾，天也，故稱乎父。坤，地也，故稱乎母。震一索而得男，故謂之長男。巽一索而得女，故謂之長女。坎再

索而得男，故謂之中男。離再索得女，故謂之中女。艮三索而得男，故謂之少男。兌三索而得女，故謂之少女。乾爲天，爲圓，爲君，爲父……坤爲地，爲母……震爲雷……巽爲木……爲風……坎爲水……爲月……離爲火，爲日……艮爲山……兌爲澤……」

說卦序卦，雜卦三篇，在所謂十翼中，尤爲晚出。然據左傳國語所記，春秋時人亦已以乾爲天，坤爲土，巽爲風，（見左傳莊公二十二年）離爲火，艮爲山，（見左傳昭公十五年）震爲雷，坎爲水，

（見國語齊語）又以震爲長男，坤爲母。（全上）可見說卦所說，亦本前人所已言者而整齊排

比之耳。八卦已有此諸種意義時，講周易者之宇宙論，係以個人生命之來源爲根據，而類推及其他事物之來源。易繫辭云：「天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。」

男女交合而生人，故類推而以爲宇宙間亦有二性，其男性爲乾，其女性爲坤，而天地乃其具體的代表。乾坤相交，乾一之坤爲震，爲長男，而雷爲其具體的代表；坤一之乾爲巽，爲長女，而風爲其具體的代表；乾二之坤爲坎，爲中男，而水爲其具體的代表；坤二之乾爲離，爲中女，而火爲其具體的代表；乾三之坤爲艮，爲少男，而山爲其具體的代表；坤三之乾爲兌，爲少女，而澤爲其具體的代表。總之，宇宙間之最大者爲天地，天

上之最惹人注意者爲日月風雷，地上之最惹人注意者爲山澤，人生之最切用者爲水火，古人以此數者爲宇宙之根本，於是以八卦配之，而又依人間父母子女之關係而推定其間之關係焉。

古本已有以陰陽之說，解釋宇宙間諸現象者。（見第三章第四節）及老子以道爲天地萬物所以然之原理，亦曰：

「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」（老子四十二章）

所謂「二」未知卽陰陽否，要有可以爲陰陽之可能也。易繫辭亦仿老子之言曰：

「易有太極，是生兩儀。兩儀生四象，四象生八卦。」

又曰：

「一陰一陽之爲道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。百姓日用而不知，

故君子之道鮮矣。顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂。盛德大業，至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛

德，生生之謂易……」

焦循云：「一陰一陽之謂道，分於道之謂命，形於一之謂性，分道之一，以成一人之性。」

合萬物之性，以爲一貫之道。一陰一陽，道之所以不已。（論語通釋）此所說道與性之關係，正如道家所說道與德之關係。道指萬物全體之所以如此之原理，而人物之性，則所分於道之一部分也。凡道所生，皆非是惡，故曰：「繼之者善也。」道分爲確定的部分，然後爲有所成，故曰：「成之者性也。」仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，則老子所說「道可道，非常道，名可名，非常名」（孝二章）也。「道生而不有，爲而不恃，長而不宰」（同上五十一章），故「百姓日用而不知」也。道「鼓萬物而不與聖人同憂」（老子亦云），「天地不仁，以萬物爲芻狗」（同上五章），蓋萬物自然而生，天地本無心於爲仁，亦無心爲萬物憂也。易傳探老學道之觀念，又採陰陽之說，以之配於乾坤，使之爲道或太極所生之二宇宙的原理，關於此一原理之性質，易傳云：

「大哉乾元，萬物資始，乃統天……乾道變化，各正性命」（乾卷）

「至哉坤元，萬物資生，乃順成天……」（坤卷）

「乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能」（繫辭上）

「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉」（同上）

「乾，陽物也；坤，陰物也；陰陽合德，而剛柔有體，以體天地之撰。」（繫辭下）

此亦以個人生命之來源為根據，類推萬物之來源。以「男女構精，萬物化生」之事實，類推而定為「天地絪縕，萬物化醇」之原理。「天施地生，其益無方」。（參考）天地即乾坤陰陽之具體代表也。此二原理，一剛一柔，一施一受，一為萬物之所「資始」，一為萬物之所「資生」。「夫乾，其靜也專，其動也直」；「夫坤，其靜也翕，其動也闔」。闔戶謂之坤，闢戶謂之乾。」（繫辭上）皆根據男女兩性對於生殖之活動，以說明乾坤。

乾與坤在別方面之關係，易傳亦以當時男女在社會之地位與關係為根據，而類推之。坤象云：

「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆。含弘廣大，品物咸亨。牝馬地類，行地无疆。柔順利貞，君子攸行。先迷失道，後順得常。西南得朋，乃與類行。東北喪朋，乃終有慶。安貞之吉，應地无疆。」

文言云：

「坤至柔而動也剛，至靜而德方。後得主而有常，含萬物而化光。坤道其順乎？承天而時行。……陰雖有美，合之以從王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也；地道無成而代有終也。」

乾陽爲主，坤陰爲輔。坤陰自爲先，則「迷而失道」；從乾陽後，則「得主而有常」。所謂「以順爲正者，妾婦之道也。」

男女必須交合而後能生子，陰陽亦必須交合而後能生萬物。易傳云：

「泰……則是天地交而萬物通也，上下交而其志同也……」（泰卷）

「天地感而萬物化生。」（咸卷）

「天地相遇，品物咸章也。」（姤卷）

「歸妹，天地之大義也。天地不交，而萬物不興。歸妹，人之終始也。」（歸妹卷）

天地卽乾坤之具體底表現；乾坤卽天地所代表之抽象底原理。「天地不交而萬物不興」；「天地交則生萬物」；「天地睽而其事同也」；「男女睽而其志通也」；「萬物睽而其事類也」；「睽」因交則天地雖睽隔而事同，猶男女雖睽隔而志通。

（三）宇宙間諸事物之發展變化

因乾坤之交感，而乃有萬物，而乃有發展變化。易傳曰：

「天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲拆。」（王弼注曰：「天地否結，則雷雨不作；交通鬆散，雷雨乃作也。」）「解泰」

「天地革而四時成。」（序泰）

「顯諸仁，藏諸用。鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業，至矣哉！富有之謂大業，日新之謂盛德。」（繫辭）

上

「闔戶謂之坤，闢戶謂之乾；一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。」（全上）

宇宙間諸事物時革新，時時變化，所謂日新也。

宇宙間諸事物之變化，皆依一定之秩序。易傳云：

「天地以順動，故日月不過，而四時不忒。」（豫泰）

「天地節而四時成。」（節泰）

「天地之道，恆久而不已也。利有攸往，終則有始也。日月得天而能久照，四時變化而能久成。……觀

其所恆，而天地萬物之情可見矣。」（恒泰）

「吉凶者，貞勝者也。天地之道，貞觀者也。日月之道，貞明者也。天下之動貞夫一者也。」（繫下）

此皆謂宇宙間諸事物，皆依一定之秩序，永久進行。中庸曰：「天地之道，可一言而盡也。其爲物不貳，則其生物不測。」易傳所謂「天下之動貞夫一」，正此意也。惟其如此，故宇宙演化，永無止期，故序卦云：

「物不可窮也，故受之以未濟終焉。」

(四) 宇宙間事物變化之循環

宇宙間事物時時變化。其變化是循環的。易傳云：

「无往不復，天地際也。」(漢學)

「終則有始，天行也。」(漢學)

「反復其道，七日來復……復，其見天地之心乎！」(復學)

「日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息。」(禮學)

「日往則月來，月往則日來，日月相推，而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推，而歲成焉。往者，

屈也；來者，信也；屈信相感而利生焉。」(繫辭下)

「反復其道，」无往不復，」宇宙間事物之「往來」，「屈信」，皆如日月寒暑之循環往來，此所謂「復」。此爲宇宙間事物變化所依之一大通則。故曰：「復，其見天地之心乎！」

惟其如此，所以宇宙間任何事物，若發展至一定程度，則即變而爲其反面。「日中則昃，月盈則食」，故乾卦六爻，以九五爲最善。至於乾之上九，則爲「亢龍有悔」，有「窮之災」矣。孔子於此云：

「亢之爲言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪，其唯聖人乎！知進退存亡而不失其正者，其惟聖人乎！」

「物極必反」，此易理亦老子所持之理也。依易傳所解釋，六十四卦之次序，亦表示物極必反之義。序卦云：

「……履而泰然後安，故受之以泰。泰者，通也。物不可以終通，故受之以否。物不可以終否，故受之以同人……」

「……物不可以苟合而已，故受之以賁。賁者，飾也。致飾然後亨則盡矣，故受之以剝。剝者，剝也。物不

可以終盡，剝窮上反下，故受之以復……」

「……震，動也。物不可以終動，止之，故受之以艮。艮者，止也。物不可以終止，故受之以漸……」

惟其如此，故在宇宙變化程序中，有好亦必有不好，故繫辭云：

「吉凶悔吝者，生乎動者也。」

「爻也者，效天下之動者也，是故吉凶生而悔吝著也。」

吉凶既與動常相即不離，而宇宙演化，即是一動。所以宇宙之有惡，乃必然之勢。故繫辭又云：「八卦定吉凶，吉凶生大業。一大業必與吉凶爲緣，此即叔本華所說之「永久公道」也。」

（註）按序卦在所謂十翼中尤爲晚出。然淮南子繹稱訓云：「動而有益則損隨之。故易曰：『剝之不
可終盡也，故受之以復。』」是序卦所說諸義，淮南王時已有之矣。

（五）易象與人事

宇宙間有諸事物，諸事物之發展變化，有如此諸公例。易之爲書，依易傳說，即所

以將宇宙諸事物及其發展變化之公例，以簡明之象徵，摹擬之，代表之，以便人之取法。易之一書，卽宇宙全體之一縮影也。繫辭云：

「易者，象也；象也者，像也。」

「夫象，聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。」

「見乃謂之象；形乃謂之器；制而用之謂之法；利用出入，民咸用之，謂之神。」

聖人見「天下之賾」而「擬其形容，象其物宜」以得其「象」，又摹擬此象，造爲「器」，制爲「法」，「民咸用之」，故曰：

「天生神物，聖人則之。天地變化，聖人效之。天垂象，見吉凶，聖人象之。」

宇宙間諸事物，時時革新，時時變化，易摹擬宇宙間諸事物，摹擬其變化。易傳云：

「爻也者，效天下之動者也。」

「易之爲書也，不可遠，其爲道也，屢遷。變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，惟變所適。」

惟其如此，故易傳屢言「時」，事物之發展若至於極點則一變而爲其反面，故易傳

屢言「中」惠棟曰：

「易道深矣！一言以蔽之曰：時。孔子作象傳，言時者二十四卦，言中者三十五卦；象傳，言時者六卦，言中者三十六卦。其言時也，有所謂：時者，待時者，時行者，時成者，時變者，時用者，時義，時發，時舍，時極者。其言中，有所謂：中者，中正者，正中者，大中者，中道者，中行者，行中者，剛中，柔中者。而蒙之象，則又合時中而命之。……子思作中庸，述孔子之意，而曰：『君子而時中。』孟子亦曰：『孔子聖之時。』夫執中之訓，肇於中天；時中之義，明於孔子；乃堯舜以來，相傳之心法也。其在豐象曰：『天地盈虛，與時消息。』在剝曰：『君子尚消息盈虛，天行也。』文言曰：『知進退存亡，而不失其正者，其惟聖人乎？』皆時中之義也。」（易論時中說）

蓋儒家向來所說時中之義，至易傳而又得一形上學的根據矣。

易傳亦根據「物極則反」之義，亦與人以與老子所說相同之處，世接物之方法。
謙象云：

「天道下濟而光明，地道卑而上行。天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。謙尊而光，卑而不可踰，君子之終也。」

繫辭云：

「勞謙，君子有終吉。子曰：『勞而不伐，有功而不德，厚之至也。』語以其功下人者也。德言盛，禮言恭，謙也者，致恭以存其位者也。」

又云：

「危者，安其位者也；亡者，保其存者也；亂者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不
忘亂，是以身安而國家可保也。易曰：『其亡其亡，繫于苞桑。』」

此老學之說，而易傳取之者也。

易傳以當時男女在社會上之地位與關係爲根據，而類推乾與坤之關係。乾與坤之關係既如易傳所說，而當時男女在社會上之地位與關係，乃更似爲合理，且有形上學的根據。家人家曰：

「家人，女正位乎內，男正位乎外，男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦，而家道正，正家而天下定矣。」

以男女「正位」爲「天地之大義」，卽與當時男女在社會上之地位與關係以形上學的根據也。繫辭云：

「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。」

社會上之有貴賤，正如天地之有高卑，同爲自然，此亦易象所昭示者也。

此外六十四卦中之「象曰」，皆言易象之可爲人事所取法。如：

「天行健，君子以自強不息。」（乾象）

「地勢坤，君子以厚德載物。」（坤象）

此易象之可應用於個人之修養者也。又如：

「上天下澤，履，君子以辯上下，定民志。」（履象）

「天地交泰，后以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。」（泰象）

此易象之可應用於政治社會者也。繫辭曰：

「易有聖人之道四焉：以言者尙其辭，以動者尙其變，以制器者尙其象，以卜筮者尙其占。」

易本爲筮用，故曰：「以下筮者尙其占。」引申易卦辭爻辭之義，以爲自己立言之根據，卽所謂「以言者尙其辭也。」取法易象，應用之於吾人之行爲，卽所謂「以動者尙其變」也。「以制器者尙其象」者，繫辭於此有具體的說明云：

「古者包義氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。……包義氏歿，神農氏作，斲木爲耜，揉木爲耨，耨之利，以教天下，蓋取諸益。」

益卦三三巽上震下，巽爲風，爲木，震爲雷，爲動。上有木而下動，故神農卽因其象而發明耨之利。繫辭又云：

「剡木爲舟，剡木爲楫，舟楫之利，以濟不通，致遠以利天下，蓋取諸渙。」

渙卦三三巽上坎下，巽爲風，爲木，坎爲水。木在水上，故黃帝卽因其象而制舟楫。繫辭又云：

「服牛乘馬，引重致遠，以利天下，蓋取諸隨。」

隨卦三三兌上震下，兌爲澤，爲悅，震爲動。下動而上悅，故黃帝卽因其象而利用牛馬，以「引重致遠。」

總之，易之一書，卽宇宙全體之縮影。故繫辭云：

「易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故，原死反終，故知

死生之說。

又云：

「夫易廣矣，大矣；以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。」

吾人行爲，能取法於易，即可不致有錯。繫辭云：

「是故君子所居而安者，易之序也。所樂而玩者，爻之辭也。是故居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占，是以自天佑之，吉無不利。」

經此解釋，易之重要可知矣。

(六) 淮南鴻烈中之宇宙論

淮南鴻烈爲漢淮南王劉安賓客所共著之書。雜取各家之言，無中心思想。惟其中講宇宙發生之部分，比以前哲學家所講，皆較詳明。蓋中國早期之哲學家，皆多較注意於人事，故中國哲學中之宇宙論亦至漢初始有較完整之規模，如易傳及淮南鴻烈中所說是也。倣真訓云：

「有始者，有未始，有有始者，有未始，有夫未始，有有始者。有有者，有無者，有未始，有有無者，有未始，有夫未始，有有無者。所謂有始者，繁憤未發，萌兆牙孽，未有形埒，馮馮蠕蠕，將欲生與，而未成物類。有未始，有始者，天氣始下，地氣始上，陰陽錯合，相與優游競勳於宇宙之間，被德合和，繽紛龍德，欲與物接，而未成兆朕。有未始，有夫未始，有有始者，天合和而未降，地懷氣而未揚，虛無寂寞，蕭條零露，無有彷彿，氣遂而大通冥冥者也。有有者，言萬物蔘落，根莖枝葉，青蔥蒼龍，萑扈炫煌，蠖飛蠕動，蛟行噲息，可切循把握，而有數量。有無者，視之不見其形，聽之不聞其聲，捫之不可得也，望之不可極也，儲與扈冶，浩浩瀾瀾，不可隱儀揆度，而通光耀者。有未始，有有無者，包襲天地，陶冶萬物，大通混冥，深闊廣大，不可爲外，析毫剖芒，不可爲內。無環堵之宇，而生有無之根。有未始，有夫未始，有有無者，天地未剖，陰陽未判，四時未分，萬物未生。汪然平靜，寂然清澄，莫見其形。若光耀之間於無有，退而自失也。」

又天文訓云：

「天地未形，馮馮翼翼，洞洞濶濶，故曰太始。太始生虛霧，虛霧生宇宙，宇宙生元氣。元氣有涯垠，清陽者薄靡而爲天，重濁者凝滯而爲地。清陽之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之襲精爲陰陽，陰陽之專精爲四時，四時之散精爲萬物。積陽之熱氣久者生火，火氣之精者爲日。積陰之寒氣久者爲

水，水氣之精爲者月。日月之淫氣，精者爲星辰。天受日月星辰，地受水潦塵埃。昔者共工與顓頊爭爲帝，怒而觸不周之山，天柱折，地維絕。天傾西北，故日月星辰移焉；地不滿東南，故水潦塵埃歸焉。天道曰員，地道曰方。方者主幽，員者主明。明者吐氣者也，是故火曰外景，幽者含氣者也，是故水曰內景。吐氣者施，含氣者化；是故陽施陰化。天地之偏氣，怒者爲風，天地之合氣，和者爲雨。陰陽相薄，感而爲雪，激而爲霧，亂而爲霧。陽氣勝則散而爲雨露，陰氣勝則凝而爲霜雪。毛羽者，飛行之類也，故屬於陽；介鱗者，蟄伏之類也，故屬於陰。日者，陽之主也，是故春夏則羣獸除，日至而麋鹿解；月者，陰之宗也，是以月虧而魚腦滅，月死而羸虵臞。火土奪，水下流；故鳥動而高，魚動而下。物類相感，本標相應；故陽燧見日則燃而爲火，方諸見月則津而爲水，虎嘯而谷風至，龍舉而景雲屬，麒麟鬪而日月食，鯨魚死而彗星出，蠶珥絲而商弦絕，貫星墜而勃海決。」

此本一極有系統之宇宙論，對於天地萬物之發生，皆有有系統的解釋。但中間忽插「共工與顓頊爭帝」一段神話，與前後文皆不類。蓋淮南賓客之爲別一家學者所加入也。人與宇宙之關係及其在其中之地位，淮南亦有論及。精神訓云：

「古未有天地之時，惟像無形，窈窈冥冥，芒芟漠閱，瀕灤鴻洞，莫知其門。有二神混生，經天營地，孔乎

莫知其所終極，滔乎莫知其所止息。於是乃別爲陰陽，離爲八極。剛柔相成，萬物乃形。頰氣爲蟲，精氣爲人。是故精神，天之有也；而骨骸者，地之有也。精神入其門，而骨骸反其根，我尙何在？……夫精神者，所受於天也；而形體者，所稟於地也。故曰：一生二，二生三，三生萬物。萬物背陰而抱陽，沖氣以爲和。故曰：一月而膏，二月而胎，三月而胎，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成，八月而蹀，十月而生。形體以成，五臟乃形。是故肺主目，腎主鼻，膻主口，肝主耳。外爲表而內爲裏，開閉張歛，各有經紀。故頭之員也象天，足之方也象地。天有四時，五行，九解，三百六十日，人亦有四支，五臟，九竅，三百六十節。天有風雨寒暑，人亦有取與喜怒。故膽爲雲，肺爲氣，脾爲風，腎爲雨，肝爲雷，以與天地相參也，而心爲之主。是故耳目者，日月也；血氣者，風雨也。日中有陵鳥，而月中有蟾蜍。日月失其行，薄蝕無光；風雨非其時，毀折生災；五星失其行，州國受殃。夫天地之道，至絃以大，尙又節其章光，愛其神明；人之耳目，曷能久勤勞而不息乎！精神何能久馳騁而不既乎！

此以天地爲一大宇宙，入身爲一小宇宙，又證言訓云：

「洞同天地，渾沌爲樸，未造而成物，謂之太一。同出於一，所爲各異。有蟲有魚，有鳥有獸，謂之方物。方以類別，物以羣分，性命不同，皆形於有。隔而不通，分爲萬殊，莫能反宗。故動而謂之生，死而謂之窮，皆爲物

矣，非不物而物物者也。物物者，亡乎萬物之中也。稽古太初，人生於無，形於有，有形而制於物，能反其所生，若未有形，謂之真人。真人者，未始分於太一者也。」

真人「反其所生，」未始分於太一，」即能與天地萬物爲一體者也。

第十六章 儒家之六藝論及儒家之獨尊

(一) 儒家之六藝論

孔子教人有各種功課，即所謂六藝是也。(第四章第一節)然孔子雖以六藝教人，而尙未立六藝之名，亦未有總論六藝功用之言。論至戰國末年，始有人對於六藝之功用，作總括普通之理論。荀子勸學篇曰：

「故書者，政事之紀也；詩者，中聲之所止也；禮者，法之大分，類之綱紀也……禮之敬文也，樂之中和也，詩書之博也，春秋之微也，在天地之間者畢矣。」

此泛論詩、書、禮、樂，春秋而不及易，蓋孔子雖嘗就易卦爻辭之有道德的意義者，引申之以教人，但其一生究以講詩、書、禮、樂者爲多。孟子始終未言及易。荀子言易。(見第十五章第一節)而泛論詩、書、禮、樂，春秋之功用時，未嘗言及之。蓋荀子以前之儒家，雖亦以易教人，而視之固不如禮、樂、春秋之重也。及荀子之後，儒者對於易卦爻辭引申之言

漸多，於是易乃與詩、書、禮、樂、春秋並重。莊子天下篇云：

「詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。」

禮記經解曰：

「孔子曰：『入其國，其教可知也。其爲人也，溫柔敦厚，詩教也；疏通知遠，書教也；廣博易良，樂教也；絮靜精微，易教也；恭儉莊敬，禮教也；屬辭比事，春秋教也。故詩之失愚，書之失誣，樂之失奢，易之失賊，禮之失煩，春秋之失亂。其爲人也，溫柔敦厚而不愚，則深於詩者也；疏通知遠而不誣，則深於書者也；廣博易良而不奢，則深於樂者也；絮靜精微而不賊，則深於易者也；恭儉莊敬而不煩，則深於禮者也；屬辭比事而不亂，則深於春秋者也。』」

淮南鴻烈泰族篇曰：

「……六藝異科而皆同道。溫惠柔良者，詩之風也；淳龐敦厚者，書之教也；清明條達者，易之義也；恭儉讓者，禮之爲也；寬裕簡易者，樂之化也；刺幾辯議者，春秋之靡也。故易之失鬼，樂之失淫，詩之失愚，書之失拘，禮之失枝，春秋之失嘗。六者，聖人兼用而財制之。」

董仲舒春秋繁露曰：

「君子知在位者之不能以惡服人，是故簡六藝以贍養之。詩，書，序其志；禮，樂，純其美；易，春秋，明其知。六學皆大，而各有所長。詩，道志，故長於質；禮，制節，故長於文；樂，脈德，故長於風；書，著功，故長於事；易，本天地，故長於數；春秋，正是非，故長於治人。」

史記太史公自序曰：

「易著天地，陰陽，四時，五行，故長於變；禮經紀人類，故長於行；書紀先王之事，故長於政；詩記山川，鎔谷，禽獸，草木，牝牡雌雄，故長於風；樂樂所以立，故長於和；春秋辯是非，故長於治人。」

漢書藝文志曰：

「六藝之文，樂以和神，仁之表也；詩以正言，義之用也；禮以明體，明者著見，故無訓也；書以廣聽，知之術也；春秋以斷事，信之符也。五者蓋五常之道，相須而備，而易爲之原，故曰：『易不可見，則乾坤或幾乎息矣。』言與天地爲終始也。至於五學，世有變改，猶五行之更用事焉。」

此皆以後儒者對於六藝之普通理論，而六藝之名亦於是確立。六藝亦曰六學，漢書儒林傳曰：

「古之儒者，博學乎六藝之文。六學者，王教之典籍，先聖所以明天道，正人倫，至治之成法也。」

儒林傳又言，「於是諸儒得修其經學。」經學卽六學，亦卽六藝也。

自漢武用董仲舒之策，「諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進，」於是中國大部分之思想統一於儒，而儒家之學，又確定爲經學。自此以後，自董仲舒至康有爲，大多數著書立說之人，其學說無論如何新奇，皆須於經學中求有根據，方可爲一般人所信受。經學雖常隨時代而變，而各時代精神，大部分必於經學中表現之。故就歷史上中國學術思想變遷之大概言之，自孔子至淮南王爲子學時代，自董仲舒至康有爲則經學時代也。

(二) 儒家所以能獨尊之原因

儒家之興起，爲子學時代之開端；儒家之獨尊，爲子學時代之結局。一時波瀾壯闊之思想，其政治的，社會的，經濟的背景，上文已述。(見第二章)及漢之初葉，政治上既開以前所未有之大一統之局，而社會及經濟各方面之變動，開始自春秋時代者，至此

亦漸成立新秩序；故此後思想之亦漸歸統一，乃自然之趨勢。秦皇、李斯行統一思想之政策於前，漢武、董仲舒行統一思想之政策於後，蓋皆代表一種自然之趨勢，非祇推行一二人之理想也。不過戰國末至漢初，諸家學派甚多，漢武、董仲舒何以必擁立儒家爲正統思想，豈漢偶有一董仲舒，漢武又偶用董仲舒之言，遂有此結果歟？

秦皇、李斯行統一思想之政策，亦以儒家爲正統思想。秦置博士之職，秦始皇置博士七十人，（史記秦始皇本紀）至漢初所存秦博士，伏生、叔孫通，皆儒者，未聞別家學者爲秦博士也。史記又謂「陳勝起山東，使者以聞，二世召博士諸儒生問曰：『楚成卒攻蘄入陳，於公如何？』」（叔孫通列傳）此亦可見秦之博士爲儒者也。顧亭林云：

「秦始皇刻石凡六，皆鋪張其滅六王，并天下之事。其言黔首風俗，在泰山則云：『男女禮順，慎導職事，昭隔內外，靡不清淨。』在碣石門則云：『男樂其疇，女修其業。』如此而已。惟會稽一刻，其辭曰：『飾省宣義，有子而嫁，倍死不貞。防隔內外，禁止淫佚，男女絮誠。夫爲寄綴，殺之無罪，男秉義程，妻爲逃嫁，子不得母，威化廉清。』何其繁而不殺也……然則秦之任刑雖過，而其坊民正俗之意，固未始異於三王也。」

（日知錄卷十三）

秦用儒家之說，以「坊民正俗」，卽其焚書，禁私學，亦未嘗不合於儒家同德道，一風俗之主張，不過爲之過甚耳。秦皇、李斯、與漢武、董仲舒，所見略同，可知儒家之學，在當時必爲時勢所需要，有獨尊之資格也。

或謂儒家在政治上主張尊君抑臣，故爲專制皇帝所喜，然於專制皇帝最方便之學說，爲法家非儒家。後來君主多「陽儒陰法」，「陰法」卽「陰法」矣，而又「陽儒」何哉？

自春秋至漢初，一時政治，社會，經濟方面，均有根本的變化。然其時無機器之發明，故無可以無限發達之工業，因之亦無可以無限發達之商業。多數人民，仍以農爲業，不過昔之爲農奴者，今得爲自由農民耳。多數人仍爲農民，聚其宗族，耕其田疇。故昔日之宗法社會，仍保留而未大破壞。故昔日之禮教制度，一部分仍可適用。不過昔之僅貴族得用者，現在大部分平民亦用之而已。平民得解放後，亦樂用昔日貴族之一部分禮教制度，以自豪自娛也。卽在政治方面，秦漢雖變古，然秦之帝室，仍是古代之貴族。漢高祖起自平民，而以後天子仍爲世襲。就此點而論，秦漢仍未盡變古也。且

人不能離其環境而獨立，天下無完全新創之制度。即秦漢大一統後，欲另定政治上社會上各種新制度，亦須用儒者爲之。蓋儒者通以前之典籍，知以前之制度，又有自孔子以來所與各種原有制度之理論。莊子天下篇曰：

「古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度。六通四闢，大小精粗，其運無乎不在。其明而在數度者，舊法世傳之史，尙多有之；其在於詩、書、禮、樂者，鄙魯之士，搢紳先生，多能明之。」

蓋儒者通以前之典籍，知以前之制度，而又理想化之，理論化之，使之秩然有序，粲然可觀。若別家則僅有政治社會哲學，而無對於政治社會之具體辦法，或雖有亦不如儒家完全，在秦漢大一統後之「建設時代」，當然不能與儒家爭勝也。

再有一點，即儒家之六藝，本非一人之家學，其中有多種思想之萌芽，易爲人所引伸附會。此富有彈力性之六藝，對於不同之思想，有兼容並包之可能。儒家獨尊後，與儒家本來不同之學說，仍可在六藝之大帽子下，改頭換面，保持其存在。儒家既不必完全制別家之死命，別家亦不必竭力反對之，故其獨尊之招牌，終能敷衍維持經

學在以後歷史上中國思想中之地位，如君主立憲國之君主。君主固「萬世一系」，然其治國之政策，固常隨其內閣改變也。迄今中國與西洋接觸，政治，社會，經濟各方面，又有根本的變化，於是此二千年來爲中國人思想之君主之經學，乃始被革命而退位；而中國人之思想，乃將有較新之局面焉。

審查報告一

陳寅恪

竊查此書，取材謹嚴，持論精確，允宜列入清華叢書，以貢獻於學界。茲將其優點概括言之：凡著中國古代哲學史者，其對於古人之學說，應具瞭解之同情，方可下筆。蓋古人著書立說，皆有所爲而發，故其所處之環境，所受之景背，非完全明瞭，則其學說不易評論。而古代哲學家去今數千年，其時代之真相，極難推知。吾人今日可依據之材料，僅爲當時所遺存最小之一部；欲藉此殘餘斷片，以窺測其全部結構，必須備藝術家欣賞古代繪畫雕刻之眼光及精神，然後古人立說之用意與對象，始可以真了解。所謂真了解者，必神遊冥想，與立說之古人，處於同一境界，而對於其持論所以不得不如是之苦心孤詣，表一種之同情，始能批評其學說之是非得失，而無隔閡膚廓之論。否則數千年前之陳言舊說，與今日之情勢迥殊，何一不可以可笑可怪目之乎？但此種同情之態度，最易流於穿鑿傳會之惡習；因今日所得見之古代材料，或散

佚而僅存，或晦澀而難解，非經過解釋及排比之程序，絕無哲學史之可言。然若加以聯貫綜合之搜集，及統系條理之整理，則著者有意無意之間，往往依其自身所遭際之時代，所居處之環境，所薰染之學說，以推測解釋古人之意志。由此之故，今日之談中國古代哲學者，大抵即談其今日自身之哲學者也；所著之中國哲學史者，即其今日自身之哲學史者也。其言論愈有條理統系，則去古人學說之真相愈遠；此弊至今日之談墨學而極矣。今日之墨學者，任何古書古字，絕無依據，亦可隨其一時偶然興會，而爲之改移，幾若善博者能呼盧成盧，喝雉成雉之比。此近日中國號稱整理國故之普通狀況，誠可爲長嘆息者也。今欲求一中國古代哲學史，能矯傳會之惡習，而具了解之同情者，則馮君此作庶幾近之；所以宜加以表揚，爲之流布者，其理由實在於是。至於馮君之書，其取用材料，亦具通識，請略言之：以中國今日之考據學，已足辨別古書之真僞；然真僞者，不過相對問題，而最要在能審定僞材料之時代及作者而利用之。蓋僞材料亦有時與真材料同一可貴。如某種僞材料，若逕認爲其所依託之時代及作者之真產物，固不可也；但能考出其作僞時代及作者，即據以說明此時代及

作者之思想，則變爲一眞材料矣。中國古代史之材料，如儒家及諸子等經典，皆非一時代一作者之產物。昔人籠統認爲一人一時之作，其誤固不俟論。今人能知其非一人一時之所作，而不知以縱貫之眼光，視爲一種學術之叢書，或一宗傳燈之語錄，而斷斷致辯於其橫切方面，此亦缺乏史學之通識所致。而馮君之書，獨能於此別具特識，利用材料，此亦應爲表章者也。若推此意而及於中國之史學，則史論者，治史者皆認爲無關史學而且有害者也；然史論之作者，或有意或無意，其發爲言論之時，卽已印入作者及其時代之環境背景，實無異於今日新聞紙之社論時評，若善用之，皆有助於考史。故蘇子瞻之史論，北宋之政論也；胡致堂之史論，南宋之政論也；王船山之史論，明末之政論也。今日取諸人論史之文，與舊史互證，當日政治社會情勢，益可藉此增加了解，此所謂廢物利用，蓋不僅能供習文者之摹擬練習而已也。若更推論及於文藝批評，如紀曉嵐之批評古人詩集，輒加塗抹，詆爲不通，初怪其何以狂妄至是。後讀清高宗御製詩集，頗疑其有所爲而發；此事固難證明，或亦間接與時代性有關。斯又利用材料之別一例也。寅恪承命審查馮君之書，謹具報告書，并附著推論之餘

中國哲學史

義於後以求教正焉

四

六月十一日

對於中國哲學，或在中國的哲學，我是門外漢，不敢有所批評，有所建議。但讀了馮先生的中國哲學史，有一點感想胡亂寫出來。

我很贊成馮先生的話，哲學根本是說出一種道理來的道理。但我的意見似乎趨於極端，我以為哲學是說出一個道理來的成見。哲學一定要有所「見」，這個道理馮先生已經說過，但何以又要成見呢？哲學中的見，其論理上最根本的部分，或者是假設，或者是信仰，嚴格的說起來，大都是永遠或暫時不能證明與反證的思想。如果一個思想家一定要等這一部分的思想證明之後，才承認它成立，他就不能有哲學。這不是哲學的特殊情形，無論甚麼學問，無論甚麼思想都有，其所以如此者就是論理學不讓我們丟圈子。現在的論理學還是歐克理「直線式」的論理學，我們既以甲證乙，以乙證丙，則不能再以丙證甲。論理學既不讓我們丟圈子，則無論甚麼思想

的起點（就是論理上最根本的部分）總是在論理學範圍之外。這一部分思想在論理上是假設，在心理方面或者是信仰。各思想家有「選擇」的餘地。所謂「選擇」者，是說各個人既有他的性情，在他的環境之下，大約就有某種思想。這類的思想，就是上面所說的成見。何以要說出一個道理來呢？對於這一層，馮先生說得清楚，可以不必再提。

各人既有各人的性情，又有各人的環境，有些人受環境的刺激就發生許多的問題。有些問題容易解決，有些不容易解決，這些不容易解決的問題有種種不同的關係可能，而問題的總數可以無限。在這樣多的問題裏面，有些是已經討論過的，有些是未曾討論過的；有些是一時一地的，有些是另一時一地的；有些是一國所注重的，有些是另外一國所注重的。哲學的問題也是這些問題中的問題。歐洲各國的哲學問題，因為有同一來源，所以很一致。現在的趨勢，是把歐洲的哲學問題當作普通的哲學問題。如果先秦諸子所討論的問題與歐洲哲學問題一致，那麼他們所討論的問題也是哲學問題。以歐洲的哲學問題為普遍的哲學問題當然有武斷的地方，

但是這種趨勢不容易中止。既然如此，先秦諸子所討論的問題，或者整個的是，或者整個的不是哲學問題，或者部分的是，或者部分的不是哲學問題；這是寫中國哲學史的先決問題。這個問題是否是一重要問題，要看寫哲學史的人的意見如何。如果他注重思想的實質，這個問題比較的要緊；如果他注重思想的架格，這個問題比較的不甚要緊。若是一個人完全注重思想的架格，則所有的問題都可以是哲學問題；先秦諸子所討論的問題也都可以是哲學問題。至於他究竟是哲學問題與否？就不得不看思想的架格如何。

談到思想的架格，就談到論理學。所謂「說出一個道理來」者，就是以論理的方式組織對於各問題的答案。問題既如上所述有那樣多，論理是否與問題一樣呢？那就是問：有多少種論理呢？對於這一個問題，當然要看論理兩字的解釋。尋常談到論理兩字，就有空架子與實架子的分別。如果我們以 \rightarrow 代表可以代表任何事物而不代表一定的事物的符號， \rightarrow 是最先的符號，我們可以有以下的表示：

$$(1) V_1 \rightarrow V_2 \rightarrow V_3 \rightarrow V_4 \rightarrow \dots \rightarrow V_n \rightarrow \dots$$

如果我們以甲、乙、丙、丁等代表代表一定的事物的符號，我們可以有以下的表示：

(2) 甲→乙→丙→丁→……………

前一表示是空架子的論理，後一表示是實架子的論理。嚴格的說，只有空格子是論理，實架子的論理可以是科學，可以是哲學，可以是律師的呈文，可以是法庭的辯論。如果我們把論理限制到空架子的論理，我們還是有多數論理呢？還是只有一種論理呢？對於這個問題有兩個看法：一是從論理本身方面看，一是從實事方面看。從論理本身方面看來，我們只能有一種論理，對於這一層，我在哲學評論討論過，此處不贅。事實方面，我們似乎有很多的論理。各種不同的論理學都各代表一種論理，即在歐美，論理的種類也不在少數。先秦諸子的思想的架格不能代表一種論理呢？他們的思想既然是思想，當然是一種實架子的論理。我們的問題是把實質除開外，表現於這種思想之中的是否能代表一種空架子的論理。如果有一空架子的論理，我們可以接下去問這種論理是否與歐洲的空架子的論理相似。現在的趨勢是把歐洲的論理當作普通的論理。如果先秦諸子有論理，這論理是普通的呢？還是特別的

呢？這也是寫中國哲學史的一先決問題。

哲學有實質也有形式，有問題也有方法。如果一種思想的實質與形式均與普通哲學的實質與形式相同，那種思想當然是哲學。如果一種思想的實質與形式都異於普通哲學，那種思想是否是一種哲學頗是一問題。有哲學的實質而無哲學的形式，或有哲學的形式而無哲學的實質的思想都給哲學史家一種困難。「中國哲學」這名稱就有這個困難問題。所謂中國哲學史是中國哲學的史呢？還是在中國的哲學史呢？如果一個人寫一本英國物理學史，他所寫的實在是在英國的物理學史，而不是英國物理學的史；因為嚴格的說起來，沒有英國物理學，哲學沒有進步到物理學的地步，所以這個問題比較複雜。寫中國哲學史就有根本態度的問題。這根本的態度至少有兩個：一個態度是把中國哲學當作中國國學中之一種特別學問，與普通哲學不必發生異同的程度問題；另一態度是把中國哲學當作發現於中國的哲學。

根據前一種態度來寫中國哲學史，恐怕不容易辦到。現在的中國人免不了時

代與西學的影響，就是善於考古的人，把古人的思想重寫出來，自以爲是述而不作，其結果恐怕仍不免是一種翻譯。同時卽令古人的思想可以完全述而不作的述出來，所寫出來的書不見得就可以稱爲哲學史。

如果我們把中國的哲學當作發現於中國的哲學，中國哲學史就是在中國的哲學史，而寫中國哲學史的態度就是以上所說的第二個根本態度；但這不過是一種根本的態度而已。我們可以根據一種哲學的主張來寫中國哲學史，我們也可以不根據任何一種主張而僅以普通哲學形式來寫中國哲學史。胡適之先生的中國哲學史大綱就是根據於一種哲學的主張而寫出來的。我們看那本書的時候，難免一種奇怪的印像，有的時候簡直覺得那本書的作者是一個研究中國思想的美國人；胡先生於不知不覺間所流露出來的成見，是多數美國人的成見。在工商實業那樣發達的美國，競爭是生活的常態，多數人民不免以動作爲生命，以變遷爲進步，以一件事體之完了爲成功，而思想與汽車一樣也就是後來居上。胡先生既有此成見，所以注重效果，既注重效果，則經他的眼光看來，樂天安命的人難免變成一種達觀

的廢物。對於他所最得意的思想，讓它們保存古色，他總覺得不行，一定要把它們安插到近代學說裏面，他才覺得舒服。同時西洋哲學與名學又非胡先生之所長，所以在他兼論中西學說的時候，就不免牽強附會。哲學要成見，而哲學史不要成見。哲學既離不了成見，若再以一種哲學主張去寫哲學史，等於以一種成見去形容其他的成見，所寫出來的書無論從別的觀點看起來價值如何，總不會是一本好的哲學史。

馮先生的態度也是以中國哲學史爲在中國的哲學史，但他沒有以一種哲學的成見來寫中國哲學史。成見他當然是有的，主見他當然也是有的。據個人所知道的，馮先生的思想傾向於實在主義，但他沒有以實在主義的觀點去批評中國固有的哲學。因其如此，他對於古人的思想雖未必贊成，而竟能如陳先生所云：「神遊冥想與立說之古人處於同一境界。」同情於一種學說與贊成那一種學說，根本是兩件事。馮先生對於儒家對於喪禮與祭禮之理論似乎有十二分的同情，至於贊成與否就不敢說了。馮先生當然有主見，不然他可以不寫這本書。他說哲學是說出一個道理來的道理，這也可以說是他主見之一，但這種意見是一種普遍哲學的形式問

題而不是一種哲學主張的問題。馮先生既以哲學爲說出一個道理來的道理，則他所注重的不僅是道而且是理，不僅是實質而且是形式，不僅是問題而且是方法，或者因其如此，所以討論易經比較辭簡，而討論憲施與公孫龍比較的辭長。對於其他的思想，或者依個人的主見，遂致無形地發生長短輕重的情形亦未可知。對於這一層，我最初就說不能有所批評或建議。但從大處看來，馮先生這本書，確是一本哲學史而不是一種主義的宣傳。

讀馮著中國哲學史

羅世英

友人馮芝生先生近著中國哲學史，已成上古哲學一篇。我覺得這是近年來發表的一本好著作。

凡讀過馮先生所著人生哲學的，就可以知道他對於過去的哲學家的研究，最注意於他的思想的條理，與他獨到的見地。雖亦注意於考證校釋的工作，而所特別注意的還是對於一派或一家思想的理解。

哲學史的研究，總是對於從前的一派或一家思想的理解或重新理解（re-interpretation）也可以說是重新將各派或各家的思想再思想一過，為構成一比較容易理解的系統。哲學史不僅是呆板的敘述各派各家的學說，那是賬簿或記事錄，而不是哲學的歷史。馮先生這本書的最重要之點，就是這是一部哲學家著的哲學史，而不是歷史家（尤其是所謂客觀的歷史家）著的哲學史。

隨便取幾本西洋的哲學史來比較一下。文得而班的哲學史，費勃的哲學史，倭伊鏗的大思想家之人生觀，是哲學家的哲學史。鐵萊的哲學史，去年出版的杜列色(Dresser)的近代哲學史，就不一定是哲學家的哲學史。馮先生的著作是前一類的。因為是哲學家的哲學史，所以這本書表現以下幾個特點。

研究哲學的目的，還是要『自立道理』。所以研究哲學史，重要的不在記得許多年月名辭之類，而在了解一民族一時代的精神；了解『各大哲學系統對於世界人生所立之道理……以期自立道理』。這是馮先生著中國哲學史的立場，在這種立場下所產生的著作，是哲學家的哲學史。

馮先生注意的是思想的脈絡源流與獨到的見解。關於史料則不一定斤斤於文字之考證校勘，對於所謂真偽問題，則將某一時代之思想歸之於某時代。更引章實齋所謂『援述於前而附衍於後者，未嘗分居立言之功』之說，主張『現在所有多數題為戰國以前某某子之書，當視為某某子一派之書，不當視為某某子一人之書。如現在題為墨子莊子之書，當認為墨學叢書及莊學叢書』。這種辦法，我很贊成。

在這種地方很表現著者的氣魄。近來有許多哲學史家，未始不吃沒有這樣氣魄的虧。好比一天一天的磨刀，却始終不能割肉。

中國古代哲學家年代的先後，很有許多聚訟莫決的問題。一個方法——在研究哲學的立場之一方法——是注意思想發生的時代，而將哲學家按其思想的時代性安放他們。例如此書置老子一書之思想於孔子思想之後，即其一例。

現代研究西洋哲學的，喜歡與中國哲學或印度哲學對比；研究中國哲學的，亦喜歡與西洋哲學相比。比較而能互相發明，原是極重要的。但如其僅以結論互相比照，則所得有限，還容易引起誤解。哲學上最要緊的，不是結論而是如何達到此結論的前提，如何達到斷案的論證。我常以為要治比較哲學是極困難的事。因為一則如前所言，結論之「照或對照，不是比較。唯一的比較哲學的方法，也許只有以問題為標準。馮先生這本書裏，與西洋哲學相比較的地方不少，用西洋哲學作比較解說的地方亦不少，並且是理論上的比較。例如以新實在論者存在與潛存之說解說公孫龍之「指物論」，以邊沁之說與墨經中之功利主義比較，以實在論與惟名論

之說與公孫龍一派及經比較均是。

從哲學的立場中國的古書，一個很困難的問題，是一篇中有若干結論。此種結論，實在是對於題的答案。但問題不清楚，只有答案，是沒有多大意義的。此書之又一長處，即爲此。答案，找出題目來，書中所有章節之標名，大半是此類。使讀者知道某書某篇某段是對某一問題的答案。又一哲學家之哲學學說常有若干基本概念，能明瞭此若干基本概念之推論與含義，即可明瞭其學說系統。此書對此點極注意。例如孔子之直，仁，忠，恕，孟子之天與性，老子之道與德，公孫龍所謂「指」均是。

以上幾點，係就此書大體衡評。至馮先生對於某家思想的解說，也有若干點，不敢完全贊成。例如論墨經「知，聞，說，親，名，實，合，爲」，謂「聞，說，親，謂吾人知識之來源，名，實，合，爲，謂吾人知識之種類」。我以爲聞，說，親，名，實，合，爲，爲取得知識之行歷。或者說從發生的論理上說明知識，不一定是以前二項爲解說來源，後四項爲解說種類。然此亦不過一種了解而已。

就此書內容論，論禮，樂，喪禮，確有新意，論「惠施公孫龍及其他辯者」更表明

著者對於論理研究之有規律 (discipline) 這兩段是特別精彩的地方。

聞此書不日由國光社出版，很希望能引起許多人從純粹的哲學見地研究中
國諸子思想的興趣。

著 名 史 歷

書 名	著 者	譯 者	價 目
歐洲哲學史	馬 爾 文 Max Beer	傅子東	二 元
社會鬥爭史	庫 斯 聶	葉 啓 芳	第一冊七角五分 三四冊各七角
社會形式發展史	張 雲 伏	高 素 明	八角五分
國際運動史	Siekloff	吳樹仁 張伯燧	一 元二角
第一國際史	Westernmark	王 亞 南	一 元
人類婚姻史			

大 學 及 專 門 學 科 參 考 書 類

書 名	著 者	譯 者	價 目
歐 洲 新 民 主 憲 法 的 比 較 四 版 政 治 學 綱 要 再 版 政 治 制 度 淺 說 國 際 政 治 概 論 中 外 貨 幣 政 策 國 際 法 概 論	黑 德 蘭 莫 黎 高 一 涵 張 慰 慈 周 鯁 生 彭 學 沛 泉 哲 原	黃 公 覺 彭 學 沛	一 元 二 角 平 精 裝 二 元 五 角 裝 一 元 五 角 四 二 角 元 平 精 裝 一 元 五 角 裝 一 元 角 一 元 五 角 一 元 二 角

大 學 及 專 門 教 科 考 書 類

書 名	著 者	譯 者	價 目
進化論證	William Barryman Scott	馮景蘭	六 角
修辭學通詮	王 易		八 角
西洋哲學的發展	瞿 世 英		九 角
哲學概論	金 子 馬 治	彭 信 威	八 角
政治科學概論	楊 公 達		八 角
各國財政史	小林丑三郎	鄒 敬 芳	一 元 二 角

社 會 科 學 著 名

書 名	著 者	譯 者	價 目
經濟學入門	米哈列夫斯幾	朱鏡我	上冊 七角五分 下冊 七角五分
馬克思底經濟學說	考茨基	汪馥泉	一元二角五分
資本論概要	考茨基	洪濤重	八角
戰鬥的唯物論	樸列寒諾夫	杜畏之	五角五分
史的唯物論概說	Borchardt	汪馥泉	四角
社會主義社會學	藍維斯	汪馥泉	五角五分

書 名	著 者	譯 者	價 目
<p>中國農業經濟的研究</p> <p>農村問題與社會理想</p> <p><small>一九二九年的</small></p> <p>世界經濟與經濟政策</p> <p>中國國民經濟概況</p> <p>世界貨幣問題</p> <p>農業問題論</p>	<p>馬札亞爾</p> <p>那須浩</p> <p>Fr. Varša</p> <p>何漢文</p> <p>加塞爾</p> <p>Kanteky</p>	<p>陳代青 彭桂秋</p> <p>劉鈞</p> <p>李一氓</p> <p>王希夷</p> <p>章子建</p>	<p>二元二角</p> <p>六角五分</p> <p>一元二角</p> <p>一元五角</p> <p>五角</p> <p>六角</p>

類 學 文

書 名	著 者	譯 者	價 目
浮士德與城 西伯利亞的戍地	廬那卡爾斯基 馬可維思	柔石 林疑今	一 元 一元四角
素箋	陸晶清	五 角	
厄運	彭芳艸	四角五分	
歸雁	廬隱女士	六 角	
沈從文甲集	沈從文	一元二角	

類 學 文

書 名	著 者	譯 者	價 目
<p>寒夜集 在世界的盡頭 敗北 蘆管 絕望女 西萬理斯的未婚妻</p>	<p>彭芳艸</p>	<p>魯彥 沈端先 趙景深 徐霞村 戴望舒 徐霞村</p>	<p>四角 七角 五角五分 四角 六角 六角五分</p>

