

萬 有 文 庫

第 一 集 一 千 種

王 雲 五 主 編

中 國 古 代 哲 學 史

(三)

胡 適 著



商 務 印 書 館 發 行

萬有文庫

第一集一千種

總編纂者
王雲五

商務印書館發行

上海圖書館藏書

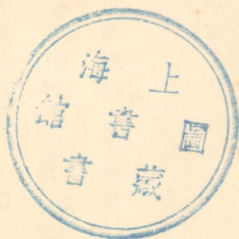


A541 212 0003 4460B

中國古代哲學史

(三)

胡適著



國學基本叢書

中國古代哲學史

第十篇 荀子以前的儒家

第一章 大學與中庸

研究古代儒家的思想，有一層大困難。因為那些儒書，這裏也是『子曰』，那裏也是『子曰』。正如上海的陸稿薦，東也是，西也是，只不知那一家是真陸稿薦。此不獨儒家爲然。希臘哲學亦有此弊。柏拉圖書中皆以梭格拉底爲主人。又披塔格拉(Pythagoras)學派之書，多稱『夫子曰』。我們研究這些書，須要特別留神，須要仔細觀察書中的學說是否屬於某個時代。即如禮記中許多儒書，只有幾篇可以代表戰國時代的儒家哲學。我們如今只用一部大學，一部中庸，一部孟子，代表西歷前第四世紀和第三世紀初年的儒家學說。

大學一書，不知何人所作。書中有『曾子曰』三字，後人遂以爲是曾子和曾子的門人同作的。這

話固不可信。但是這部書在禮記內比了那些仲尼燕居，孔子閒居諸篇，似乎可靠。中庸古說是孔子之孫子思所作。大概大學和中庸兩部書都是孟子荀子以前的儒書。我這句話，並無他種證據，只是細看儒家學說的趨勢，似乎孟子荀子之前總該有幾部這樣的書，纔可使學說變遷有線索可尋。不然，那極端倫常主義的儒家，何以忽然發生一個尊崇個人的孟子？那重君權的儒家，何以忽然生出一個鼓吹民權的孟子？那儒家的極端實際的人生哲學，何以忽然生出孟子和荀子這兩派心理的人生哲學？若大學中庸這兩部書是孟子荀子以前的書，這些疑問便都容易解決了。所以我以為這兩部書大概是前四紀的書，但是其中也不能全無後人加入的材料。中庸更為駁雜。

大學和中庸兩部書的要點約有三端。今分別陳說如下。

第一方法。

大學中庸兩部書最重要的在於方法一方面。此兩書後來極為宋儒所推尊，也只是為此。程子論大學道於

今可見古人為學次第者，獨賴此篇之存。朱子序中庸道，「歷選前聖之書，所以提絜綱維，開示蘊奧，未有若是其明且盡者也。」可證。大學說：『大學之道，在

明明德，在新民，在止於至善……物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。』本末終始，先後，便是方法問題。大學的方法是：

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。

中庸的方法總綱是：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。

誠者，天之道也。誠之者，人之道也。孟子雖襲篇也。有誠語。誠之作思誠。自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。

又說：『誠之』之道：

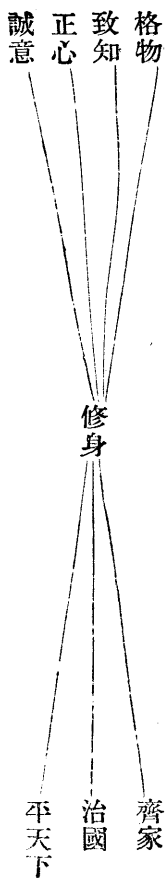
博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。

『行』的範圍，仍只是『君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。』與大學齊家治國平天下略相同。

大學中庸的長處只在於方法明白，條理清楚。至於那『格物』二字究竟作何解說？『尊德性』

與『道問學』究竟誰先誰後？這些問題乃是宋儒發生的問題，在當時都不成問題的。

第二個人之注重。我從前講孔門弟子的學說時，曾說孔門有一派把一個『孝』字看得太重了，後來的結果，便把個人埋沒在家庭倫理之中。『我』竟不是一個『我』，只是『我的父母的兒子』。例如『戰陳無勇』一條，不說我當了兵便不該如此，卻說凡是孝子，便不該如此。這種家庭倫理的結果，自然生出兩種反動。一種是極端的個人主義，如楊朱的爲我主義，不肯『損一毫利天下』。一種是極端的爲人主義，如墨家的兼愛主義，要『視人之身若其身，視人之家若其家，視人之國若其國』。有了這兩種極端的學說，不由得儒家不變換他們的倫理觀念了。所以大學的主要方法，如上文所引，把『修身』作一切的根本。格物，致知，正心，誠意，都是修身的工夫。齊家，治國，平天下，都是修身的效果。這個『身』，這個『個人』，便是一切倫理的中心點。如下圖：



孝經說

自天子至於庶人，孝無終始，而患不及者，未之有也。

大學說

自天子至於庶人，壹是皆以脩身爲本。

這兩句『自天子至於庶人』的不同之處，便是大學的儒教，和孝經的儒教大不相同之處了。

又如中庸說

故君子不可以不脩身。思脩身，不可以不事親。思事親，不可以不知人。思知人，不可以不知天。

曾子說的，『大孝尊親，其次弗辱』，這是『思事親不可以不脩身』。這和中庸說的，『思脩身不可以不事親』，恰相反。一是『孝』的人生哲學，一是『脩身』的人生哲學。

中庸最重一個『誠』字。誠即是充分發達個人的本性。所以說：『誠者，天之道也。誠之者，人之道也。』這一句當與『天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教』三句合看。人的天性本來是誠的。若能依著這天性做去，若能充分發達天性的誠，這便是『教』。這便是『誠之』的工夫。因爲中庸把

個人看作本來是含有誠的天性的，所以他極看重個人的地位，所以說：『君子素其位而行，不願乎其外；』所以說：『君子無入而不自得焉；』所以說：

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。

孝經說：

人之行莫大於孝。孝莫大於嚴父。嚴父莫大於配天。

孝經的最高目的是要把父『配天』，像周公把后稷配天，把文王配上帝之類。中庸的至高目的是要充分發達個人的天性，使自己可以配天，可與『天地參』。

第三，心理的研究。大學和中庸的第三個要點是關於心理一方面的研究。換句話說，儒家到

了大學中庸時代，已從外務的儒學進入內觀的儒學。那些最早的儒家只注重實際的倫理和政治，只注重禮樂儀節，不講究心理的內觀。即如曾子說：『吾日三省吾身，』似乎是有點內省的工夫了。及到問他省的甚麼事，原來只是『爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？』還只是外面

的倫理，那時有一派孔門弟子，卻也研究心性的方面。如王充論衡本性篇所說宓子賤漆雕開公孫的倫理，那時有一派孔門弟子，卻也研究心性的方面。如王充論衡本性篇所說宓子賤漆雕開公孫尼子論性情與周人世碩相出入。如今這幾個人的書都不傳了。論衡說：『世碩以爲人性有善有惡，……善惡在所養。』据此看來，這些人論性的學說，似乎還只和孔子所說：『性相近也，習相遠也；惟上智與下愚不移。』的話相差不遠。若果如此，那一派人論性，還不能算得『心理的內觀。』到了大學便不同了。大學的重要心理學說，在於分別『心』與『意。』孔穎達大學疏說：『摠包萬慮謂之心。爲情所憶念謂之意。』這個界說不甚明白。大概心有在便是意。今人說某人是何『居心』也。說是何『用意？』兩句同意。大概大學的『意』字只是『居心。』大學說：

所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙。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。

如今人說：『居心總要對得住自己，』正是此意。這一段所說，最足形容我上文說的『內觀的儒學。』大凡論是非善惡，有兩種觀念。一種是從『居心』一方面 (Attitude; motive) 立論，一種是從

『效果』一方面 (Effects; Consequences) 立論。例如：秦楚交戰，宋輕說是不利，孟軻說是不義。義不義是居心，利不利是效果。大學既如此注重誠意，自然偏向居心一方面。所以大學的政治哲學說：是故君子先慎乎德……德者，本也。財者，末也。外本內末，爭民施奪。

又說：

此謂國不以利爲利，以義爲利也。長國家而務財用者，必自小人矣。

這種極端非功利派的政治論，根本只在要誠意。

大學論正心，與中庸大略相同。大學說：

所謂脩身在正其心者；身有所忿懣，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。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。〔顏淵問仁，子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」〕云、舊原有此二十二字、後爲唐明皇削去。編此謂脩身在正其心。

中庸說：

喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。大學說的『正』就是中庸說的『中』。但中庸的『和』卻是進一層說了。若如大學所說，心要無忿懣，無恐懼，無好樂，無憂患，豈不成了木石了。所以中庸只要喜怒哀樂發得『中節』，便算是和。喜怒哀樂本是人情，不能沒有。只是平常的人往往太過了，或是太缺乏了，便不是了。所以中庸說：

道之不明也，我知之矣；知者過之，愚者不及也。道之不行也，我知之矣；賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也。明行兩字，今本皆倒置。今據北宋人引經文改正。

中庸的人生哲學只是要人喜怒哀樂皆無過無不及；譬如飲食，只是要學那『知味』的人適可而止；不當吃壞肚子；也不當打餓肚子。

第二章 孟子

一、孟子考。孟軻，鄒人。曾受業於子思的門人。孟子的生死年歲，頗不易攷定。據明人所纂孟子譜。

孟子生於周烈王四年四月二日，死於赧王二十六年十一月十五日，年八十四。呂元善聖門志所紀年與

孟子譜同。此等書是否有根據，今不可知。但所說孟子生於周烈王四年，頗近理。臧庸作孟子年表，以己意移前四年。

似可不必。近人考證孟子見梁惠王時當爲惠王後元十五年左右。史記說在惠王三十五年，是不可信的。

若孟子生在烈王四年，西歷前三七二，則見惠王時年已五十餘，故惠王稱他爲「叟」。至於他死的年，便不

易定了。孟子譜所說，也還有理。若孟子書是他自己作的，則書中既稱魯平公的諡法。孟子定死在魯平

公之後。平公死在赧王十九年，通鑑作十八年。孟子譜說孟子死在赧王二十六年，西歷前二八九。似乎相差不遠。

但恐孟子這書未必是他自己作的。

二、論性。孟子同時有幾種論性的學說。告子篇說：

告子曰：『性無善無不善也。』或曰：『性可以爲善，可以爲不善。是故文武興則民好善，幽厲興則民好暴。』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。』……今日性善，然

則彼皆非歟？

孟子總答這三說道：

乃若其情。

翟灝孟子攷異引四書辨疑云：「下文二才字與此情字上下相應，情乃才字之誤。」適按孟子用情字與才字同義。告子篇「牛山之木」一章中云：「人

見其灑灑也，以爲未嘗有材焉，此豈山之性也哉？又云：『人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉，此豈人之性也哉？』可以爲證。則可以爲善矣。乃所謂善也。

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。

這一段可算得孟子說性善的總論。滕文公篇說：『孟子道性善，言必稱堯舜，』此可見性善論在孟子哲學中可算得中心問題。如今且仔細把他說性善的理論分條陳說如下：

(1) 人的本質同是善的。上文引孟子一段中的『才』便是材料的材。孟子叫做『性』的，只

是人本來的質料，所以孟子書中『性』字、『才』字、『情』字可以互相通用的。參看上節情字下的按語，漢儒董仲舒春秋繁露深察名號篇曰：『如其生之自然之資，謂之性。性者，

質也。』又曰：『天地之所生謂之性情。』：：：情亦性也。可供參證。』孟子的大旨只是說這天

生的本質，含有善的『可能性』。可能性說見八篇末章。如今先看這本質所含是那幾項善的可能性。

(甲) 人同具官能。第一項便是天生的官能。孟子以爲無論何人的官能，都有根本相同的

可能性。他說：

故凡同類者，舉相似也。何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。故龍子曰：『不知足而爲屨，我知其不爲屨也。』屨之相似，天下之足同也。口之於味，有同者也。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，則天下何者皆從易牙之於味也？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……故曰口之於味也，有同者焉。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。（告子）

（乙）人。同。具。『善。端。』
董仲舒說：引書同上『性有善端，動之愛父母，善於禽獸，則謂之善。此

孟子之善。』這話說孟子的大旨很切當。孟子說人性本有種種『善端』，有觸即發，不待教育。他說：

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。人之有是四端也，猶其有四體也。（公孫丑）參看上文所引告子篇

語。那段中，辭讓之心，作恭敬之心，餘皆同。

（丙）人。同。具。良。知。良。能。 孟子的知識論全是『生知』（*Knowledge a priori*）一派。所

以他說四端都是『我固有之也，非由外鑠我也。』四端之中，惻隱之心，羞惡之心，和恭敬之心，都近於感情的方面。至於是非之心，便近於知識的方面了。孟子自己卻不會有這種分別。他似乎把四端包在『良知良能』之中，而『良知良能』却不止這四端。他說：

人。之。所。不。學。而。能。者。其。良。能。也。所。不。慮。而。知。者。其。良。知。也。孩。提。之。童。無。不。知。愛。其。親。也。及。其。長。也。無。不。知。敬。其。兄。也。親。親。仁。也。敬。長。義。也。（盡心）

良字有善義。孟子既然把一切不學而能不慮而知的都認爲『良』，所以他說：

大人者，不失其赤子之心者也。（離婁）

以上所說三種（官能，善端，及一切良知良能），都包含在孟子叫做『性』的裏面。孟子以爲

這三種都有善的可能性。所以說性是善的。

(2) 人的不善，都由於『不能盡其才』。人性既然是善的，一切不善的，自然都不是性的本質。孟子以爲人性雖有種種善的可能性，但是人多不能使這些可能性充分發達。正如中庸所說：『惟天下至誠爲能盡其性。』天下人有幾個這樣『至誠』的聖人？因此便有許多人漸漸的把本來的善性湮沒了，漸漸的變成惡人。並非性有善惡，只是因爲人不能充分發達本來的善性，以致如此。所以他說：

若夫爲不善，非其才之罪也。……或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。

推原人所以『不能盡其才』的緣故，約有三種：

(甲) 由於外力的影響。孟子說：

人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水搏而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使爲不善，其性亦猶是也。(告子)

富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴。非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫粳麥，播

種而擾之，其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至之時皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。（同上）

這種議論，認定外界境遇對於個人的影響，和當時的生物進化論見第九篇頗相符合。

(乙)由於自暴自棄。外界的勢力，還有時可以無害於本性。即舉舜的一生為例：舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者，幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。（盡心）

但是人若自己暴棄自己的可能性，不肯向善，那就不可救了。所以他說：

自暴者，不可與有言也。自棄者，不可與有爲也。言非禮義，謂之自暴也。吾身不能居仁由義，謂之自棄也。（離婁）

又說：

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。旦旦而伐之，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，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？（告子）

（丙）由於『以小害大，以賤害貴』。還有一個『不得盡其才』的原因，是由於『養』得錯了。孟子說：

體有貴賤，有大小。無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。（告子）
那一體是大的貴的？那一體是小的賤的呢？孟子說：

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。此為大人而已矣。（告子）

其實這種議論，大有流弊。人的心思並不是獨立於耳目五官之外的。耳目五官不靈的，還有什麼心思可說？中國古來的讀書人的大病根正在專用記憶力却不管別的官能。到後來只變成一班四肢不靈，五官不靈的廢物！

以上說孟子論性善完了。

三，個人的位置。上章說，大學中庸的儒學已把個人位置擡高了。到了孟子更把個人看得十分重要。他信人性是善的，又以爲人生都有良知良能和種種『善端』。所以他說：

萬物皆備於我矣！反身而誠，樂莫大焉！（盡心）

更看他論『浩然之氣』

其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。（公孫丑）

又看他論『大丈夫』

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）

因爲他把個人的人格，看得如此之重，因爲他以爲人性都是善的，所以他有一種平等主義。他說：聖人與我同類者。（告子）

何以異於人哉？堯舜與人同耳。（離婁）

彼丈夫也，我丈夫也。吾何畏彼哉？（滕文公）

舜何人也，子何人也。有爲者亦若是。（同上）

但他的平等主義，只是說人格平等，並不是說人的才智德行都平等。孟子很明白經濟學上「分功」的道理。即如滕文公篇許行一章，說社會中「有大人之事，有小人之事」，「或勞心，或勞力」，說得何等明白！

又如孟子的政治學說很帶有民權的意味。他說：

民爲貴，社稷次之，君爲輕。

君之視民如土芥，則臣視君如寇仇。

這種重民輕君的議論，也是從他的性善論上生出來的。

四、教育哲學。孟子的性善論，不但影響到他的人生觀，並且大有影響於他的教育哲學。他的教育學說有三大要點，都於後世的教育學說大有關係。

（甲）自動的。孟子深信人性本善，所以不主張被動的和逼迫的教育，只主張各人自動的教育。他說：

君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安。居之安，則資之深。資之深，則取之左右逢其原。故君子欲其自得之也。（離婁）

公孫丑篇論養氣的一段，可以與此印證：

必有事焉而勿正。心勿忘，勿助長也。無若宋人然，宋人有憫其苗之不長而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰：『今日病矣！予助苗長矣！』其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣。以為無益而舍之者，不耘苗者也。助之長者，揠苗者也。非徒無益，而又害之。

孟子說：『君子之所以教者五，』那第一種是『有如時雨化之者。』不耘苗也不好，揠苗也不好。最好是及時的雨露。

（乙）養性的。人性既本來是善的，教育的宗旨只是要使這本來的善性充分發達。孟子說：人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。（離婁）

教育只是要保存這『人之所以異於禽獸』的人性。孟子書中說此點最多，不用細舉了。

（丙）標準的。教育雖是自動的，却不可沒有標準。孟子說：

羿之教人射必至於殫，學者亦必至於殫。大匠誨人必以規矩，學者亦必以規矩。（告子）

又說：

大匠不爲拙工改廢繩墨，羿不爲拙射廢其殫率。君子引而不發，躍如也，中道而立，能者從之。

（盡心）

這標準的教育法，依孟子說來，是教育的最捷徑。他說：

聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩，以爲方圓平直，不可勝用也。既竭耳力焉，繼之以六律正五音，不可勝用也。（離婁）

前人出了多少力，纔造出這種種標準。我們用了這些標準，便可不勞而得前人的益處了。這是標準的教育法的原理。

五。政治哲學。

孟子的政治哲學很帶有尊重民權的意味，上文已略說過了。孟子的政治哲學與

孔子的政治哲學有一個根本不同之處。孔子講政治的中心學說是『政者，正也』。他的目的只要『正名』、『正己』、『正人』，以至於『君君，臣臣，父父，子子』的理想。鄧治孟子生在孔子之後一百多

年，受了揚墨兩家的影響，凡攻擊某派最力的人，便是受那派影響最大的人。荀子攻擊辯者，其實他得辯者的影響

很大。宋儒攻擊佛家，其實他受揚墨影響最大。荀子攻擊辯者，其實他得辯者的影響。若沒有佛家，又那有宋儒。故不但尊重個人，尊重百姓過於君主；這是老子楊朱一派的影響。

的性善論遂趨於極端，遂成。還要使百姓享受樂利。這是墨家的影響。孟子論政治，不用孔子的「萬物皆備於我」的個人主義。孟子自不覺得。孟子論政治，不用孔子的

「正」字，却用墨子的「利」字。但他又不肯公然用「利」字，故用「仁政」兩字。他對當時的君主

說道：「你好色也不妨，好貨也不妨，好田獵也不妨，好游玩也不妨，好音樂也不妨。但是你好色時，須念

國中有怨女曠夫；你好貨時，須念國中窮人的饑寒；你出去打獵，作樂游玩時，須念國中的百姓有父子

不相見，兄弟妻子離散的痛苦。總而言之，你須要能善推其所為，你須要行仁政。」這是孟子政治學說

的中心點。這可不是孔子「正」字的政治哲學了。若用西方政治學的名詞，我們可說孔子的，是「爸

爸政策」；*Paternalism* 或 譯 父 性 政 策。孟子的，是「媽媽政策」；*Maternalism* 或 譯 母 性 政 策。爸爸政策要人正經規矩，要人有道

德；媽媽政策要人快活安樂，要人享受幸福。故孟子所說如「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。」這一類「衣帛食肉」的政治，簡直是媽媽的政治。這

是孔子孟子不同之處。孔子有時也說富民，孟子有時也說格君心。但這都不是他們最注意的。後人不知道這個區別，代表一百多

年儒家政治學說的進化，所以爸爸媽媽的分不清楚：一面說仁民愛物，一面又只知道正心誠意。這就是沒有歷史觀念的大害了。

孟子的政治學說含有樂利主義的意味，這是萬無可諱的。但他同時又極力把義利兩字分得很嚴。他初見梁惠王，一開口便駁倒他的『利』字；他見宋慳，也勸他莫用『利』字來勸秦楚兩國停戰。細看這兩章，可見孟子所攻擊的『利』字只是自私自利的利。大概當時的君主官吏都是營私謀利的居多。這種爲利主義，與利民主義絕相反對。故孟子說：

今之事君者曰：『我能爲君辟土地，充府庫。』今之所謂良臣，古之所謂民賊也！（告子）

庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓殍：此率獸而食人也！（梁惠王）

孟子所攻擊的『利』，只是這種利。他所主張的『仁義』，只是最大多數的最大樂利。他所怕的是言利的結果必至於『上下交征利』，必至於『君臣父子兄弟終去仁義，懷利以相接』。到了『上下交征利』，『懷利以相接』的地位，便要做出『率獸而食人』的政策了。所以孟子反對『利』的理由，還只是因爲這種『利』究竟不是真利。

第十一篇 荀子

第一章 荀子

一、荀子略傳。

荀子名况，字卿，趙人。曾遊學於齊國。後來又遊秦，疆國篇應侯問入秦何見。按應侯作相當趙孝成王初年。

又遊趙，

議兵篇孫卿識兵於趙孝成王前。趙孝成王當西歷前二六五至二四五年。

末後到楚，那時春申君當國，使荀卿作蘭陵令。此事

據史記年表在楚考烈王八年。（前二五五）

春申君死後，前二三八。荀卿遂在蘭陵住家，後來遂死在蘭陵。

荀卿生死的年代，最難確定。請看王先謙荀子集解所錄諸家的爭論，便可見了。最可笑的是劉向

的孫卿書序。劉向說荀卿曾與孫臏議兵。孫臏破魏在前三四年。到春申君死時，荀卿至少是一百三

四十歲了。又劉向與諸家都說荀卿當齊襄王時最爲老師。襄王卽位在前二八三年，距春申君死時，還

有四十五年。荀卿死在春申君之後，大約在前二三〇年左右。即使他活了八十歲，也不能在齊襄王時

便『最爲老師』了。我看這種種錯誤紛爭，都由於史記的孟子荀卿列傳。如今且把這一段史記鈔在

下面：

荀卿，趙人。年五十，始來遊學於齊。騶衍〔之術，迂大而閎辯，爽也。文具難施。淳于髡久與處，時有得善言。故齊人頌曰：「談天衍，雕龍奭，炙轂過髡。」〕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……

這段文字有兩個易於誤人之處。（一）荀卿『來遊學於齊』以下，忽然夾入騶衍騶奭淳于髡三個

人的事實，以致劉向誤會了，以爲荀卿五十歲遊齊，正在稷下諸先生正盛之時。劉向序上稱「方齊宣王威王之時」下稱「是

時荀卿年五十始來遊學不知這一段不相干的事實，乃是上文論『齊有三騶子』一節的錯簡。本文當作『騶

衍田駢之屬……』那些荒謬的古文家，不知這一篇孟子荀卿列傳最多後人添插的材料，如未段記墨翟

的二十四字文理不通，或是後人加入的。却極力誇許這篇文字，文氣變化不測，突兀神奇，還把他選來當古文讀，說這

是太史公的筆法，豈不可笑！（二）本文的『齊襄王時』四個字，當連上文，讀『騶衍田駢之屬，皆已

死。齊襄王時。』那些荒謬的人，不通文法，把這四字連下文，讀成『齊襄王時，而荀卿最爲老師。』不知

這四字在文法上是一個『狀時的讀』，狀時的讀，與所狀的本句，決不可用『而』字隔開。隔開便不

通了。古人也知這一段可疑，於是把『年五十』改爲『年十五』。謝塘校，依風俗通改如此。不知本文說的『年五十始來遊學』這個『始』字含有來遲了的意思。若是『年十五』決不必用『始』字了。

所以依我看來，荀卿遊齊，大概在齊襄王之後，所以說他『年五十始來遊學於齊，騶衍田駢之屬皆已死齊襄王時。而荀卿最爲老師。』這文理很明顯，並且與荀卿一生事蹟都相合。如今且作一年表如下：

西歷前

二六五至
二六〇〇

荀卿年五十遊齊。

同

二六〇至
二五五〇

入秦，見秦昭王及應侯。

同

二五六〇至
二五〇〇〇

遊趙，見孝成王。

同

二三五〇至
二三八〇〇

遊楚，爲蘭陵令。

同

二三〇〇左
右

死於蘭陵。

至於鹽鐵論所說，荀卿至李斯作丞相時纔死，那更不值得駁了。李斯作丞相在前二一三年。當齊襄王死後五十二年。

我這一段考據，似乎太繁了。我的本意只因爲古人對於這個問題，不大講究，所以不嫌說得詳細。

些，參觀第六篇第一章要望學者讀古書總須存個懷疑的念頭，不要作古人的奴隸。

二、荀子。漢書藝文志孫卿子三十二篇，又有賦十篇。今本荀子三十二篇，連賦五篇，詩兩篇，在內。

大概今本乃係後人雜湊成的。其中有許多篇，如大略、宥坐、子道、法行等，全是東拉西扯拿來湊數的。還

有許多篇的分段全無道理，如非相篇的後兩章，全與『非相』無干；又如天論篇的末段，也和天論無

干。又有許多篇，如今都在大戴小戴的書中，如禮論樂論勸學諸篇。或在韓詩外傳之中。究竟不知是誰鈔誰。大

概天論解蔽正名性惡四篇全是荀卿的精華所在。其餘的二十餘篇，即使真不是他的，也無關緊要了。

三、荀子與諸子的關係。研究荀子學說的人，須要注意荀子和同時的各家學說都有關係。他的

書中，有許多批評各家的話，都很有價值。如天論篇說：

慎子有見於後，無見於先。老子有見於詘，無見於信。同墨子有見於齊，無見於畸。宋子有見於少，

無見於多。宋子即宋鈳。他說人之情欲寡，而皆以己之情欲多。荀卿似是說他只有後而有見於少數人的情性，却不知多數人的情性。楊倞注似有誤解之處。

無先，則羣衆無門。有詘而無信，則貴賤不分。有齊而無畸，則政令不施。有少而無多，則羣衆不化。

又如解蔽篇說：

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。申子蔽於勢而不知知。惠子蔽於辭而不知實。莊子蔽於天而不知人。故由用謂之道盡利矣。由俗楊云、嘽與謂之道盡嗛矣。

楊云、嘽與
慊同、快也。

由法謂之道盡數矣。由勢謂之道盡便矣。由辭謂之道盡論矣。由天謂之道盡因矣。

又非十二子篇論它囂魏牟『縱情性，安恣睢，禽獸之行，不足以合文通治。』陳仲史鱸『忍情性，綦谿

利伎，苟以分異人爲高，不足以合大衆，明大分。』墨翟宋鈡『不知壹天下建國家之權稱，上功用，大儉

約，而慢差等，曾不足以容辨異，縣君臣。』慎到田駢『尚法而無法，下脩而好作，下脩王念孫校當作「不循」似是。……

不足以經國定分。』惠施鄧析『好治怪說，玩琦辭，甚察而不惠，王校惠當作急。辯而無用，多事而寡功，不可

以爲治綱紀。』子思孟子『略法先王而不知其統，……案往舊造說，謂之五行，甚僻遠而無類，幽隱而

無說，閉約而無解。』韓詩外傳無子思孟子二人。

此外尚有富國篇和樂論篇駁墨子的節用論和非樂論；又有正論篇駁宋子的學說；又有性惡篇

駁孟子的性善論；又正名篇中駁『殺盜非殺人也』諸說。

這可見荀子學問很博，曾研究同時諸家的學說。因爲他這樣博學，所以他的學說能在儒家中別

開生面，獨創一種很激烈的學派。

參考書舉要

荀子注以王先謙荀子集解爲最佳。頃見日本久保愛之荀子增注，注雖不佳，而所用校勘之宋本元本頗足供參證。

第二章 天與性

一、論天。荀子批評莊子的哲學道：『莊子蔽於天而不知人。……由天謂之道盡因矣。』這兩句話不但是莊子哲學的正確評判，並且是荀子自己的哲學的緊要關鍵。莊子把天道看得太重了，所以生出種種的安命主義和守舊主義。說詳第九篇荀子對於這種學說，遂發生一種激烈的反響。他說：惟聖人爲不求知天（天論）

又說：

故君子敬其在己者，而不慕其在天者。小人錯其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者而不

慕其在天者，是以日進也。小人錯其在己者而慕其在天者，是以日退也。(同)

這是儒家本來的人事主義和孔子的『未能事人，焉能事鬼』同一精神。卽如『道』字，老子莊子都解作那無往不在，無時不存的天道；荀子却說：

道者，非天之道，非地之道，人之所以道也。君子之所道也。(儒效。此依宋本)

又說：

道者何也？曰：君道也。君者何也？曰：能羣也。(君道)

所以荀子的哲學全無莊子一派的神祕氣味。他說：

天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。彊本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；循道而不忒，從王念孫校則天不能禍。故水旱不能使之饑，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。……故明於天人之分，則可謂至人矣。不爲而成，不求而得，夫是之爲天職。如是者雖深，其

人不加慮焉；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，而願其所參，則惑矣。(天論)

荀子在儒家中最爲特出，正因爲他能用老子一般人的『無意志的天』來改正儒家墨家的『賞善罰惡』有意志的天；同時却又能免去老子莊子天道觀念的安命守舊種種惡果。

荀子的『天論』不但要人不與天爭職，不但要人能與天地參，還要人征服天行以爲人用。他說：大天而思之，孰與物畜而制裁之？王念孫云：依楊注疑當作「制裁之」涉下誤脫耳。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？願於物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情（同）。

這竟是倍根的『戡天主義』(Conquest of Nature)。

二、論物類變化。荀卿的『戡天主義』却和近世科學家的『戡天主義』大不相同。荀卿只要

裁制已成之物，以爲人用，却不耐煩作科學家『思物而物之』的工夫。下物字是動詞，與公孫龍子名實論「物以物其所物」

而不過焉」的下兩物字同義。皆有「比類」的意思。物字可作「比類」解說。見王引之經義述聞卷三十一、物字條。荀卿對於當時的科學家，很不滿意。所以

他說：

凡事行，有益於理者，立之；無益於理者，廢之。夫是之謂中事。凡知說，有益於理者，爲之；無益於理

者，舍之。夫是之謂中說……若夫充虛之相施易也，堅白同異之分隔也，是聽耳之所不能聽也，明目之所不能見也，辯士之所不能言也。雖有聖人之知，未能僂指也。不知無害爲君子，知之無損爲小人。工匠不知，無害爲巧；君子不知，無害爲治。王公好之則亂法，百姓好之則亂事。（儒效）

充虛之相施易，施同移。

堅白同異之相分隔，正是當時科學家的話。荀子對於這一派人屢加攻擊。這都由於他的極端短見的功用主義，所以有這種反對科學的態度。

他對於當時的生物進化的理論，也不贊成。我們曾說過，當時的生物進化論的大旨是『萬物皆種也，以不同形相禪。』荀子所說，恰與此說相反。他說：

古◎今◎一◎度◎也◎類◎不◎悖◎，◎雖◎久◎同◎理◎。（非相）韓詩外傳無度字。王校從之。

楊倞注此段最妙，他說：

類，種類，謂若牛馬也……言種類不乖悖，雖久而理同。今之牛馬與古不殊，何至人而獨異哉？這幾句話便把古代萬物同由種子以不同形遞相進化的妙論，輕輕的推翻了。正名篇說：

物有同狀而異所者，有異狀而同所者，可別也。狀同而爲異所者，雖可合，謂之二實。狀變而實無

別。而爲異者。謂之化。爲是行。爲之爲。有化而無別。謂之一實。

荀子所注意的變化，只是個體的變遷，如蠶化爲繭，再化爲蛾，這種『狀變而實無別而爲異』的現象，叫做『化』。化來化去，只是一物，故說：『有化而無別，謂之一實。』既然只是一物，可見一切變化只限於本身，決無萬物『以不同形相禪』的道理。

如此看來，荀子是不主張進化論的。他說：

欲觀千歲，則數今日。欲知億萬，則審一二。欲知上世，則審周道。（非相）

這就是上文所說：『古今一度也』之理。他又說：

夫妄人曰：『古今異情，其所以治亂者異道。』

今本作『以其治亂者異道』王校云：韓詩外傳正作『其所以治亂異道』今从王校改。

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。而況於千世之傳也？妄人者，門庭之間，猶可誣欺也，而況於千世之上乎？（同）

這竟是痛罵那些主張歷史進化論的人了。

三、法後王。荀卿雖不認歷史進化古今治亂異道之說，他却反對儒家『法先王』之說。他說：

聖王有百，吾孰法焉？曰：字上舊有故。字，今依王校刪。文久而息，節族久而絕，守法教之有司，極禮而禡。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣。後王是也……舍後王而道上古，譬之是猶舍己之君而事人之君也。（同）

但是他要『法後王』並不是因為後王勝過先王，不過是因為上古的制度文物都不可考，不如後王的制度文物『粲然』可考。所以說：

五帝之外無傳人，非無賢人也，久故也。五帝之中無傳政，非無善政也，久故也。禹湯有傳政，而不若周之察也，久故也。察也，下舊有『非無善政也』五字，此蓋涉上文而衍，今刪去。傳者久，則論略，近則論詳。略則舉大，詳則舉小。

愚者聞其略而不知詳，聞其細舊作詳，今依外傳改。而不知其大也，故文久而滅，節族久而絕。（同）

四、論性。荀子論天，極力推開天道，注重人治。荀子論性，也極力壓倒天性，注重人爲。他的天論是

對莊子發的，他的性論是對孟子發的。孟子說人性是善的，說見第十篇荀子說：

人之性惡，其善者僞也。（性惡）

這是荀子性惡論的大旨。如今且先看什麼叫做『性』，什麼叫做『僞』。荀子說：

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，謂之偽。(同)

又說：

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，謂之情。

情然而心爲之擇，謂之慮。心慮而能爲之動，謂之偽。所以能之在人者謂之能慮積焉，能習焉，而後成，謂之偽。

(正名)

依這幾條界說看來，性只是天生成的，偽只是人力做的。「偽」字本「訓」人爲後來的儒者讀了「人之性惡，其善

者偽也」把「偽」字看做真偽的偽，便大罵荀卿，不肯再往下讀了。所以荀卿受了許多冤枉。中國自

古以來的哲學家都崇拜「天然」過於「人爲」。老子，孔子，墨子，莊子，孟子，都是如此。大家都以爲凡

是「天然的」都比「人爲的」好。後來漸漸的把一切「天然的」都看作「真的」，一切「人爲的」

都看作「假的」。所以後來「真」字竟可代「天」字，例如莊子大宗師而已反其真，而我猶爲人猶以天對人也。又此

篇屢用「真人」皆作「天然的人」解。如曰「不以心樞道，不以人助天，是之謂真。」又「而况其真乎？」郭注曰「夫真者，不假於物，而自然者也。」此更明顯矣。而「偽」字竟變

成「譌」字。廣雅釋詁二「偽，爲也。」詩兔爰「尙無造」箋云「造，僞也。」此僞字本義。獨有荀子極力反對這種崇拜天然的學說，以爲「人

爲的』比『天然的』更好。所以他的性論，說性是惡的，一切善都是人爲的結果。這樣推崇『人爲』過於『天然』，乃是荀子哲學的一大特色。

如今且看荀子的性惡論有何根據？他說：

今人之性，生而有**好利**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**。是故必將有**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，然則人之性惡明矣。其善者僞也。（性惡）

這是說人的天性有種種情欲，若順著情欲做去，定做出惡事來。可見得人性本惡。因爲人性本惡，故必須有禮義法度，『以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之』，方纔可以爲善。可見人的善行，全靠人爲。故又說：

故**枸木**必將待**礪**，**栝**然然後直；**鈍金**必將待**礱**，厲然後利；今人之性惡，必將待**師法**然後正，得禮義然後治……故性善則去聖王息禮義矣。性惡則興聖王貴禮義矣。故礪栝之生，爲**枸木**也，繩墨

之起，爲不直也；立君上，明禮義，爲性惡也。（同）

這是說人所以必須君上禮義，正是性惡之證。

孟子把『性』字來包含一切『善端』如惻隱之心之類，故說性是善的；荀子把『性』來包含一切『惡端』如好利之心，耳目之欲之類，故說性是惡的。這都由於根本觀點不同之故。孟子又以爲人性含有『良知良能』，故說性善。荀子又不認此說。他說人人雖有一種『可以知之質，可以能之具』，此即吾所謂『可能性』但是『可以知』未必就知，『可以能』未必就能。故說：

夫工匠農賈未嘗不可以相爲事也。然而未嘗能相爲事也。用此觀之，然則『可以爲』未必爲『能』也。雖不『能』，無害『可以爲』。然則『能不能』之與『可不可』，其不同遠矣。（同）

例如：『目可以見，耳可以聽。』但是『可以見』未必就能見得『明』，『可以聽』未必就能聽得『聰』。這都是駁孟子『良知良能』之說。依此說來，荀子雖說性惡，其實是說性可善可惡。

五、教育學說。孟子說性善，故他的教育學說偏重『自得』一方面。荀子說性惡，故他的教育學

說趨向『積善』一方面。他說：

性也者，吾所不能爲也，然而可化也。情也者，非吾所有也，然而可爲也。注錯習俗，所以化性也；并一而不二，所以成積也。習俗移志，安久移質……涂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，積反貨而爲商賈，積禮義而爲君子。工匠之子莫不繼事，而都國之民安習其服。居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，積靡使然也。（儒效）

荀子書中說這『積』字最多。因爲人性只有一些『可以知之質，可以能之具』，正如一張白紙，本來沒有什麼東西，所以須要一點一滴的『積』起來，纔可以有學問，纔可以有道德。所以荀子的教育學說只是要人積善。他說：『學不可以已』（勸學）又說：『騏驥一躍，不能千步；騫馬十駕，功在不舍。鍥而舍之，朽木不折；鍥而不舍，金石可鏤。』（同）

荀子的教育學說以爲學問須要變化氣質，增益身心。不能如此，不足爲學。他說：

君子之學也，入乎耳，箸乎心，布乎四體，形乎動靜，端而言，蠕而動，一可以爲法則。小人之學也，入乎耳，出乎口；口耳之間，則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉？（同）

又說：

不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之。學至於行之而已矣。行之明也，明之爲聖人。聖人也者，本仁義，當是非，齊言行，不失毫釐，無它道焉，已乎行之矣。（儒教）

這是荀子的知行合一說。

六、禮樂。

荀子的禮論樂論只是他的廣義的教育學說。荀子以爲人性惡，故不能不用禮義音樂來涵養節制人的情欲。看他的禮論篇道：

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，以養人之欲而給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈楊注：屈，竭也。於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。故禮者，養也……君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。

這和富國篇說政治社會的原起，大略相同：

人倫並處，同求而異道，同欲而異知，性也。皆有所可也，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，則民奮而不可說也。如是，則知者未得治也……羣衆未縣，則君臣未立也。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。百技所成，所以養一人也。言人人須百技所成，揚而能以一人爲君上，大誤。而能不能兼技，人不能兼官，離居不相待，則窮羣而無分，則爭……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。

禮只是一個『分』字；所以要『分』，只是由於人生有欲，無分必爭。樂論篇說

夫樂者，樂也，人情之所不能免也。故人不能無樂，樂則必發于聲音，形于動靜，人之道也。

此四字舊

作『而人之道』。今依禮記改。故。人。不。能。無。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；使其文足以綸而不息；使其曲直繁省，廉肉節奏，足以感動人之善心；使夫邪汙之氣無由得接焉……故樂者，所以道樂也。金石絲竹，所以道德也……故樂者，治人之盛者也。此節諸道字，除第一道字外，皆通導

荀子的意思只爲人是生來就有情欲的，故要作爲禮制，使情欲有一定的範圍，不致有爭奪之患；人又

是生來愛快樂的，故要作爲正當的音樂，使人有正當的娛樂，不致流於淫亂。參看第五篇論禮的一段。這是儒家所同有的議論。但是荀子是主張性惡的。性惡論的自然結果，當主張用嚴刑重罰來裁制人的天性。荀子雖自己主張禮義師法，他的弟子韓非李斯就老老實實的主張用刑法治國了。

第三章 心理學與名學

一、論心。荀子說性惡，單指情欲一方面。但人的情欲之外，還有一個心。心的作用極爲重要。荀子說：

性之好惡喜怒哀樂謂之情。情然而心爲之擇，謂之慮。心慮而能爲之動，謂之偽。（正名）

例如：人見可欲之物，覺得此物可欲，是『情然』；估量此物該要該不要，是『心爲之擇』；估量定了，纔去取此物，是『能爲之動』。情欲與動作之間，全靠這個『心』作一把天平秤。所以說：

心也者，道之工宰也。（正名）

心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。（解蔽）

心與情欲的關係，如下：

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、今本闕。今據久保愛所據宋本及韓本增。

……故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲

雖多，奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？故治亂在於心之所可。亡於情之所欲……以欲爲可得而求之，情之所必不免也。以爲可而道之，知所必出也。故雖爲守

門，欲不可去。性之具也。雖爲天子，欲不可盡。

此下疑脫四字。

欲雖不可盡，求可盡也；欲雖不可去，求可節也。

……道者進則近盡，退則節求，天下莫之若也。凡人莫不從其所可而去其所不可，知道之莫之若也，而不從道者，無之有也。……故可道而從之，奚以損之而亂？不可道而離之，奚以益之而治？（正名）

這一節說人不必去欲，但求導欲；不必寡欲，但求有節；最要緊的是先須有一個『所可中理』的心作主宰。『心之所可中理，則欲雖多奚傷於治。』這種議論，極合近世教育心理。真是荀子的特色。大概這裏也有『別墨』的樂利主義的影響。看第八篇第二章。

荀子以爲『凡人莫不從其所可而去其所不可。』可是心以爲可得。但是要使『心之所可中理』不是容易做到的。正如中庸上說的『中庸之道』說來很易，做到却極不易。所以荀子往往把心來比一種權度。他說：

凡人之取也，所欲未嘗粹而來也；其去也，所惡未嘗粹而往也。故人無動而不與權俱……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。（正名）解蔽篇所說與此同。

故解蔽篇說：

故心不可不知道。心不知道，則不可道。而可非道……心知道然後可道。可道然後能守道以禁非道。

這裏的『可』字，與上文所引正名篇一長段的『可』字，同是許可之可。要有正確合理的知識，才可以有正確合理的可與不可。可與不可沒有錯誤，一切好惡去取便也沒有過失。這是荀子的人生哲學的根本觀念。

古代的人生哲學，獨有荀子最注重心理的研究。所以他說心理的狀態和作用也最詳細。他說：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛。一而靜。心未嘗不藏也，然而有所謂虛。心未嘗不兩也，然而有

所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜。兩字舊作滿。楊注當作兩是也。

人生而有知，知而有志。志也者，藏也。志卽是記憶。然而有所謂虛。不以所已藏害所將受，謂之虛。

心生而有知，知而有異。異也者，同時兼知之。兩也，然而有所謂一。不以夫一害此一，

謂之一。

心臥則夢，偷則自行，使之則謀。說文：慮難曰謀。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。一而靜，作之則。此處「謂之」「作之」都是命令的動詞。如今言「教他」要虛一而靜，還替他立下法式準則。王引之

把「作之」二字作一句，把則字屬下文，說「心有動作，則……這正犯了經義不通。」將須道者，所說「增字解經」的毛病。章太炎明見篇解此章說「作之、彼意識也」更講不通。

〔虛〕之虛則入。舊作人。將事道者，〔一〕之一則盡。將思道者，〔靜之〕靜則察。此文舊不可通。王引之校改爲「則將須道者」

者之虛、〔虛〕則入。將事道者之一、〔一〕則盡。將思道者之靜、靜則察也。不成文法。今改校如上，似乎較妥。……虛一而靜，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？（解蔽）

這一節本很明白，不須詳細解說。章太炎明見篇國故論衡下用印度哲學來講這一段，把「藏」解作「阿

羅耶識」把「異」解作「異熟」把「謀」與「自行」解作「散位獨頭意識」便比原文更難懂了。心能收受一切感覺，故說是「藏」。但是心藏感覺和罐裏藏錢不同。罐藏滿了，便不能再藏了。心却不然，藏了這個，還可藏那個。這叫做「不以所已藏害所將受」。這便是「虛」。心又能區別比類。如正名篇所說：「形體色理以目異，聲音清濁……以耳異，甘苦鹹淡……以口異……」五官感覺的種類極為複雜紛繁，所以說：「同時兼知之，兩也。」感覺雖然複雜，心却能「緣耳知聲，緣目知形」比類區別，不致混亂。這是「不以夫一害此一」。這便叫做「一」。心能有種種活動，如夢與思慮之類。但是夢時儘夢，思慮時儘思慮，專心接物時，還依舊能有知識。這是「不以夢劇亂知」。這便是「靜」。心有這三種特性，始能知道。所以那些「未得道而求道」的人，也須做到這三種工夫：第一要虛心，第二要專一，第三要靜心。

二、謬誤。

荀子的知識論的心理根據既如上說，如今且看他論知識謬誤的原因和救正的方法。

他說：

故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。導之以理，養之以清，物莫之傾，則足定是非決嫌疑矣。小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決羸理也。（同）

凡一切謬誤都由於中心不定，不能靜思，不能專壹。又說：

凡觀物有疑。

疑、定也。與下文「疑止之」之疑同義。此即詩「靡所止疑」之疑。

中心不定則外物不清。吾慮不清則未可定。然否

也。冥冥而行者，見寢石以爲伏虎也，見植林以爲後人也；冥冥蔽其明矣。醉者越百步之溝，以爲踴步之澮也；俯而出城門，以爲小之閨也；酒亂其神也……故從山上望牛者若羊……遠蔽其大也。從山下望木者，十仞之木若箸……高蔽其長也。水動而影搖，人不以定美惡，水勢玄也。瞽者仰視而不見星，人不以定有無，用精惑也。有人焉以此時定物，則世之愚者也。彼愚者之定物，以疑決疑，決必不當。夫苟不當，安能無過乎。

這一段說一切謬誤都由於外物擾亂五官。官能失其作用，故心不能知物，遂生種種謬誤。參觀正名篇論所緣

以同異」
一節。

因爲知識易有謬誤，故不能不有個可以取法的標準模範。荀子說：

凡〔可〕以知，人之性也。可知，物之理也。

可字下舊有「以」字。今據久保愛所見元本刪之。

以可以知人之性，求可知物

之理，人字物字疑皆是衍文，後人誤讀上文，又依上文妄改此句而誤也。

而無所疑止之，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。曷謂至足？曰：聖〔王〕也。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。故學者以聖王爲師，案以聖王之制爲法。法其法，以求其統，類

〔其〕類，以務象效其人。（解蔽）

這是「標準的」知識論，與孟子的學說，大概相似。孟子說：「規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。」正

與荀子的「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。」同意。他兩人都把「法聖王」看作一條教育的捷

徑。譬如古人用了心思目力，造下規矩準繩，後世的人依著做去，便也可做方員平直。學問知識也是如

此。依著好榜樣做去，便也可得正確的知識學問，便也可免了許多謬誤。這是荀子「止諸至足」的本意。

三、名學。荀卿的名學，完全是演繹法。他承著儒家『春秋派』的正名主義，受了時勢的影響，知道單靠著史官的一字褒貶，決不能做到『正名』的目的。所以他的名學，介於儒家與法家之間，是儒法過渡時代的學說。他的名學的大旨是：

凡議，必將立隆正，然後可也。無隆正則是非不分，而辨訟不決。故所聞曰：『天下之大隆，下舊有也

字。今據久保愛所見宋本刪。

是非之封界，分職名象之所起，王制是也。』故凡言議期命以聖王爲師。（正論）

傳曰：『天下有二：非察是，是察非。』謂合王制與不合王制也。天下有不以是爲隆正也，然而猶有能分是非治曲直者耶？（解蔽）

他的大旨只是要先立一個『隆正』，做一個標準的大前提。凡是合這隆正的都是『是的』，不合的都是『非的』。所以我說他是演繹法的名學。

荀子講『正名』只是要把社會上已經通行的名，用國家法令制定；制定之後，不得更改。他說：

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。故其民莫敢爲奇辭以亂正名，故其民慤慤，則易

使。易。使。則。功。功。舊。作。公。今。依。顧。千。里。校。改。其。民。莫。敢。爲。奇。辭。以。亂。正。名。故。一。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。(正名)

但是

今。聖。王。沒。名。守。慢。奇。辭。起。名。實。亂。是。非。之。形。不。明。則。雖。守。法。之。吏。誦。數。之。儒。亦。皆。亂。若。有。王。者。起。必。將。有。循。於。舊。名。有。作。於。新。名。(同)

『循舊名』的法如下：

後。王。之。成。名。刑。名。從。商。爵。名。從。周。文。名。從。禮。散。名。之。加。於。萬。物。者。則。從。諸。夏。之。成。俗。曲。期。遠。方。異。俗。之。鄉。則。因。之。而。爲。通。(同)

荀子論『正名』分三步，如下：

(一) 所。爲。有。名。

(二) 所。緣。有。同。異。

(三) 制。名。之。樞。要。

今分說如下：

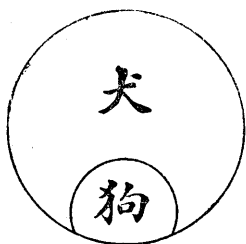
(一)爲什麼要有『名』呢？荀子說：

異形離心交喻，異物名實互紐。

此十二字，楊注讀四字一句，王校仍之。今從郝貴賤不
懿行說讀六字爲句。互舊作玄，今從王校改。

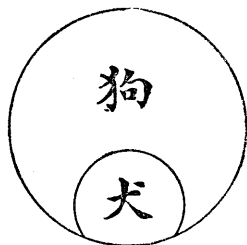
明，同異不別如是，則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。

這是說無名的害處。例如：我見兩物，一黑一白，若沒有黑白之名，則別人儘可以叫黑的做白的，叫白的做黑的。這是『異形離心交喻，異物名實互紐』。又如爾雅說：『犬未成豪曰狗。』說文說：『犬，狗之有縣蹠者也。』依爾雅說，狗是犬的一種，犬可包狗。依說文說，犬是狗的一種，狗可包犬。如下圖：



依爾雅說

“狗，犬也。”



依說文說

“犬，狗也。”

這也是『適物名實互紐』之例。荀子接著說：

故知者爲之分別，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。

此處當注意的是荀子說的『制名以指實』有兩層用處：第一是『明貴賤』，第二是『別同異』。墨家論『名』只有別同異一種用處。儒家却於『別同異』之外添出『明貴賤』一種用處。『明貴賤』卽是『寓褒貶，別善惡』之意。荀子受了當時科學家的影響，不能不說名有別同異之用。但他依然把『明貴賤』看得比『別同異』更爲重要。所以說：『上』以明貴賤，『下』以別同異。

(二)怎樣會有同異呢？荀子說這都由於『天官』。天官卽是耳，目，鼻，口，心，體，之類。他說：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。

這是說『同』。因爲同種類同情感的人對於外物所起意象大概相同，所以能造名字以爲達意的符號，但是天官不但知同，還能別異。上文說過『異也者，同時兼知之』。天官所感覺，有種種不同。故說：

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；疾養滄熱滑鉞輕重以形體異；說故喜怒哀樂愛惡欲以心異，心有徵知。此有讀又。承上。

文而言，言心於上所舉九事外，又能徵知也。

徵知則緣耳而知聲可也。緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之

當簿其類，然後可也。五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不謂之不知。此所緣而以同異也。

這一段不很好懂。第一長句說天官的感覺有種種不同，固可懂得。此下緊接一句「心有徵知。」楊

注云：「徵，召也。言心能召萬物而知之。」這話不會說得明白。章太炎原名篇說：「接於五官曰受，受

者謂之當簿。傳於心曰想，想者謂之徵知。」又說：「領納之謂受，受非愛憎不箸；敗像之謂想，想非呼

召不徵。」是章氏也把徵字作「呼召」解，但他的「呼召」是「想像」之意，比楊倬進一層說，徵

字本義有證明之意。中庸「杞不足徵也」注「徵猶明也」荀子性惡篇「善言天者必有徵於人」漢書董仲舒傳有此語，師古曰「徵，證也」。這是說五官形

體所受的感覺，種類紛繁，沒有頭緒。幸有一個心除了「說故喜怒哀樂愛惡欲」之外，還有證明知

識的作用。證明知識就是使知識有根據。例如：目見一色，心能證明他是白雪的白色；耳聽一聲，心能

證明他是門外廟裏的鐘聲。這就是「徵知」。因為心能徵知，所以我們可以「緣耳而知聲，緣目而

知色。』不然，我們但可有無數沒有系統。沒有意義的感覺，決不能有知識。

但是單有『心』不用『天官』也不能有知識。因為『天官』所受的感覺乃是知識的原料；沒有原料；便無所知。不但如此，那『徵知』的心，並不是離却一切官能自己獨立存在的；其實是和一切官能成爲一體，不可分斷的。徵知的作用，還只是心與官能連合的作用。例如聽官必先聽過鐘聲，方可聞聲，即知爲鐘聲；鼻官必先聞過桂花香，方可聞香，即知爲桂花香。所以說：『然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可也。』『當簿』如孟子『孔子先簿正祭器的簿字，如今人說『記帳』。天官所曾感覺過的，都留下影子，如店家記帳一般。帳上有過桂花香，所以後來聞一種香，便如翻開老帳，查出這是桂花香。初次感覺，有如登帳，故名『當簿其類』。後來知物，即根據帳簿證明這是什麼，故名『徵知』。例如畫一『丁』字，中國人見了說是甲乙丙丁的『丁』字；英國人見了說是英文第二十字母；那沒有文字的野蠻人見了便不認得了。所以說：『五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不謂之不知。』

(二)制名的樞要。又是什麼呢？荀子說：同異既分別了，

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。知異實之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也。猶使同實者莫不同名也。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。有時而欲徧舉之，故謂之「鳥獸」。鳥獸也者，大別名也。推而別之，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。名有固善，徑易而不拂，謂之善名……此制名之樞要也。(以上皆正名篇)

制名的樞要只是「同則同之，異則異之」八個字。此處當注意的是荀子知道名有社會的性質，所以說：「約定俗成謂之宜。」正名的事業，不過是用法令的權力去維持那些「約定俗成」的名罷了。

以上所說三條，是荀子的正名論的建設一方面。他還有破壞的方面，也分三條。

(一) 惑於用名以亂名。荀子舉的例是：

(1) 「見侮不辱。」宋子之說

(2) 「聖人不愛己。」墨辯大取篇云，「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。」

(3) 『殺盜非殺人』此墨辯小取篇語。

對於這些議論，荀子說：

驗之所以爲有名，而觀其執行，則能禁之矣。

『所以爲有名』卽是上文所說：『明貴賤，別同異』兩件。如說：『見侮不辱』、『見侮』是可惡的事，故人都以爲辱。今不能使人不惡侮，豈能使人不把『見侮』當作可恥的事。若不把可恥的事當作可恥的事，便是『貴賤不明，同異無別』了。說詳正論篇『人』與『己』有別，『盜』是『人』的一種；若說：『愛己還只是愛人』，又說：『殺盜不是殺人』，也是同異無別了。這是駁第一類的『邪說』。

(二) 惑於用實以亂名。荀子舉的例是：

(1) 『山淵平』楊注，此即莊子云，『山與澤平』

(2) 『情欲寡』欲字是動詞。正論篇說宋子曰，『人情欲寡而皆以己之情爲欲多』

(3) 『芻豢不加甘，大鐘不加樂』楊注，此墨子之說。

荀子說：

驗之所緣而以同異，而舊作無，今依上文改。而觀其孰調，則能禁之矣。

同異多『緣天官』說已見上文，如天官所見，高聳的是山，低下的是淵，便不可說：『山淵平。』這便是墨子三表看第六篇第四章中的第二表：『下原察百姓耳目之實。』『情欲寡』一條也是如此，請問：

人之情爲目不欲綦色，耳不欲綦聲，口不欲綦味，鼻不欲綦臭，形不欲綦佚——此五綦者，亦以人之情爲不欲乎？曰：人之情欲是已。曰：若是，則說必不行矣。以人之情爲欲此五綦者而不欲多，譬之是猶以人之情爲欲富貴而不欲貨也，好美而惡西施也。（正論）

這是用實際的事實來駁那些『用實以亂名』的邪說。

（三）惑於用名以亂實。荀子舉的例是『非而謁楹有牛馬非馬也。』這十個字前人都讀兩個三字句，一個四字句，以爲『馬非馬也』是公孫龍的『白馬非馬也。』孫詒讓讀『有牛馬，非馬也。』六字爲句，引以證墨辨經下『牛馬之非牛，與可之同，說在兼。』一條。經說下云：『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。』我以為孫說很有理。但上文『非而謁楹』四個字終不可解。

荀子駁他道：

驗之名約，以其所受，悖其所辭，則能禁之矣。

名約卽是『約定俗成謂之宜。』荀子的意思只是要問大家的意見如何。如大家都說『牛馬是馬』，便可駁倒『牛馬非馬』的話了。

四，辯。荀子也有論『辯』的話，但說的甚略。他是極不贊成『辯』的，所以說：

夫民，易一以道而不可與共故。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，辯執惡用矣哉？

這就是孔子『天下有道則庶人不議』的意思。他接著說：

今聖王沒，天下亂，姦言起，君子無勢以臨之，無刑以禁之，故辯說也。

辯說乃是『不得已而爲之』的事。荀子論『辯』有幾條界說很有價值。他說：

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。

又說：

名也者，所以期累實也。期，會也。會，合也。《說文》：累，辭也。者，兼異實之名以論一意也。 王校、論當

作論。我以爲不改也可。辯說也者，不異實名以喻動靜之道也。「不異實名」謂辯中所用名須終始同義不當前後涵義有廣狹之區別。

荀子說：『辯』頗沒有什麼精采。他說：

期命也者，辯說之用也。辯說也者，心之象道也。……心合於道，說合於心，辭合於說；正名而期，質

請情同而喻，辨異而不過，推類而不悖；聽則合文，辯則盡故。正道而辨姦，猶引繩以持曲，直是故邪說

不能亂，百家無所竄。

『正道而辨姦，猶引繩以持曲直，』即是前文所說的，『凡議必將立隆正，然後可也……凡言議期命，以聖王爲師』這種論理，全是演繹法。演繹法的通律是『以類度類』（非相）『以淺持博，以一持萬。』

（儒效）說得詳細點，是：

奇物怪變，所未嘗聞也，所未嘗見也，卒然起一方，則舉統類而應之，無所疑怍；張法而度之，則瞻

然若合符節。（儒效）

第十二篇 古代哲學的終局

第一章 前三世紀的思潮

西曆前四世紀 前四〇〇年至三〇一年。安王二年至赧王十四年。 和前三世紀的前七十年，前三〇〇年至二三〇年。周赧王十五年。 至秦始皇十七年。乃是中國古代哲學極盛的時代。我們已講過『別墨』、『惠施』、『公孫龍』、『孟子』、『莊子』、『荀子』的哲學了。但是除了這幾個重要學派以外，還有許多小學派發生於前四世紀的下半，和前三世紀的上半。因為這幾家學派成熟的時期大概多在前三世紀的初年，故統稱為『前三世紀的思潮』。這一篇所說，以各家的人生哲學和政治哲學為主腦。

一、慎到，彭蒙，田駢。據史記，慎到是趙國人。田駢是齊國人。史記又屢說：『淳于髡，慎到，環淵，接子，

田駢，騶奭，之徒，』孟子荀卿列傳 及田完世家。似乎慎到田駢的年代大概相去不遠。莊子天下篇說田駢學於彭

蒙。尹文子下篇記田子宋子彭蒙問答一段，又似乎田駢是彭蒙之師。但道藏本的尹文子無此段，或是

後人加入的。大概我們還應該根據天下篇，說慎到稍在前，彭蒙次之，田駢最後。他們的時代大概當前三世紀初年。漢書藝文志有慎子四十二篇，田子二十五篇，今多不傳。慎子惟存佚文若干條，後人集成慎子五篇。漢書云：「慎子先申韓，申韓稱之。」此言甚謬。慎子在申子後。

莊子天下篇說

彭蒙，田駢，慎到……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：選則不徧，教則不至，道則無遺者矣。道通導字。

這種根本觀念，與莊子齊物論相同。『萬物皆有所可，有所不可』，象雖大，螞蟻雖小，各有適宜的境地，故說萬物平等。齊物論只是認明萬物之不齊，方纔可說齊。萬物既各有個性的不齊，故說選擇不能徧及，教育不能周到，只有因萬物的自然，或者還可以不致有遺漏。『道』即是因勢利導。故下文接著說：是故慎到棄知去己而緣不得已。泠汰於物以爲道理。郭注：「泠汰猶聽放也。」郭說：「誤，誤無任，似是。泠汰猶今人說冷淡。」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。

「棄知去己而緣不得已」，「椎拍斲斷，與物宛轉」，即是上文「道」字的意思。莊子所說的「因」，也是此理。下文又申說這個道理：

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，無建己之患，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。豪桀相與笑之曰：「慎到之道，非生人之行而至死人之理，適得怪焉。」

這一段全是說：「棄知去己而緣不得已」的道理。老子說的「聖人之治，虛其心，實其腹；弱其志，強其骨；常使民無知無欲」，即是這個道理。老子要人做一個「頑似鄙」的「愚人」。慎到更進一層，要人做土塊一般的「無知之物」。

如今所傳的慎子五篇，及諸書所引，也有許多議論可說明天下篇所說。上文說：「夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理。」反過來說，凡有知之物，不能盡去主觀的私見，不能不用己的小聰明，故動靜定不能不離於理。這個觀念用於政治哲學上，便主張廢去主觀的私意，建立物觀的標準。慎子說：

措鈞石，使禹察之，不能識也。懸於權衡，則釐髮識矣。

權衡鈞石都是『無知之物』，但這種無知的物觀標準，辨別輕重的能力，比有知的人還高千百倍。所以說：

有權衡者，不可欺以輕重；有尺寸者，不可差以長短；有法度者，不可巧以詐僞。

這是主張『法治』的一種理由。孟子說過：

徒善不足以爲政，徒法不能以自行。詩云：『不愆不忘，率由舊章。』遵先王之法而過者，未之有也。聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩，以爲方員平直，不可勝用也。既竭耳力焉，繼之以六律，（以）正五音，不可勝用也。既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。

孟子又說：

規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。皆見離婁篇。

孟子所說的『法』，還只是一種標準模範，還只是『先王之法。』當時的思想界，受了墨家『法』的觀念的影響，都承認治國不可不用一種『標準法』。儒家的孟子主張用『先王之法』，荀子主張用

『聖王爲師。』這都是『法』字模範的本義。慎子的『法治主義』便比儒家進一層了。慎子所說的『法』不是先王的舊法，乃是『誅賞予奪』的標準法。慎子最明『法』的功用，故上文首先指出『法』的客觀性。這種客觀的標準，如鈞石權衡，因爲是『無知之物』，故最正確，最公道，最可靠。不但如此，人治的賞罰，無論如何精明公正，總不能使人無德無怨。這就是『建己之患，用知之累』。若用客觀的標準，便可免去這個害處。慎子說：

君人者，舍法而以身治，則誅賞予奪從君心出。然則受設者，雖當，望多無窮；受罰者，雖當，望輕無已。君舍法，以心裁輕重，則同功殊賞，同罪殊罰矣。怨之所由生也。

這是說人治『以心裁輕重』的害處。慎子又說：

法雖不善，猶愈於無法。所以一人心也。夫投鈞以分財，投策以分馬，非鈞策爲均也，使得美者不知所以美，得惡者不知所以惡。此所以塞願望也。

這是說客觀的法度可以免『以心裁輕重』的大害。此處慎子用鈞策比『法』，說法之客觀性最明白。此可見中國法治主義的第一個目的，只要免去專制的人治『誅賞予奪從君心出』的種種禍害。

此處慎到雖只爲君主設想，其實是爲臣民設想，不過他不敢明說罷了。儒家雖也有講到『法』字的，但總脫不了人治的觀念，總以爲『惟仁者宜在高位』。孟子語，見離婁篇。慎到的法治主義首先要去掉『建己之患，用知之累』，這纔是純粹的法治主義。

慎到的哲學根本觀念——『棄知去己而緣不得已』——有兩種結果。第一是用無知的法治代有知的人治，這是上文所說過了的。第二是因勢主義。天下篇說：『選則不徧，教則不至，道則無遺者矣。』慎子也說：

天道因則大，化則細。因即天下篇之「道」，化即天下篇之「教」。因也者，因人之情也。人莫不自爲也。化而使之爲我，則莫可得而用……人人不得其所以自爲也，則上不取用焉。故用人之自爲，不用人之爲我，則莫不可得而用矣。此之謂因。

這是老子楊朱一支的嫡派。老子說爲治須要無爲無事。楊朱說人人都有『存我』的天性，但使人人不拔一毛，則天下自然太平了。慎到說的『自爲』，即是楊朱說的『存我』。此處說的『因』，只是要因勢利用人人的『自爲』心。此說後來淮南子發揮得最好。看本書中卷論淮南子。凡根據於天道自然的哲學，多趨於這

個觀念。歐洲十八世紀的經濟學者所說的『自爲』觀念，參看亞丹斯密原富部甲第二篇。便是這個道理。

上文引天下篇說慎到的哲學道：『推而後行，曳而後往；若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧。』這也是說順著自然的趨勢。慎到的因勢主義，有兩種說法：一種是上文說的『因人之情』；一種是他的『勢位』觀念。韓非子難勢篇引慎子道：

慎子曰：『飛龍乘雲，騰蛇遊霧。雲罷霧霽而龍蛇與蟻螻同矣，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，適按服字下之於字係衍文後人不通文法依上句妄加者也則權重位尊也。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，而勢位足以任賢者也。』

這個觀念，在古代政治思想發達史上很是重要的。儒家始終脫不了人治的觀念，正因為他們不能把政權與君主分開來看，故說：『徒法不能以自行。』又說：『惟仁者宜在高位。』他們不知道法的自身雖不能施行，但行法的，並不必是君主，乃是政權，乃是『勢位』。知道行政執法所靠的是政權，不是聖

君明主，這便是推翻人治主義的第一步。慎子的意思要使政權（勢位）全在法度，使君主『棄知去己』做一種『虛君立憲』制度。君主成了『虛君』，故不必一定要有賢智的君主。荀子批評慎子的哲學，說他『蔽於法而不知賢』，又說：『由法謂之道，盡數矣。』解蔽篇。不知這正是慎子的長處。

以上說慎到的哲學。天下篇說田駢彭蒙的哲學與慎到大旨相同，都以爲『古之道人，至於莫之是，莫之非而已矣。』這就是上文『齊萬物以爲首』的意思。

二、宋鈞、尹文

宋鈞，又作宋悝，大概與孟子同時。尹文曾說齊湣王，

見呂氏春秋正名篇。又見說苑漢書藝文志作說齊

宣王。大概死在孟子之後，若用西曆計算，宋鈞是紀元前三六〇至二九〇年，尹文是紀元前三五〇至二七〇年。

漢書藝文志有宋子十八篇，列在小說家；尹文子一篇，列在名家。今宋子已不傳了。現行之尹文子有上下兩篇。

莊子天下篇論宋鈞、尹文道：

不累於俗，不飾於物，不苟於人，不伎於衆；願天下之安寧，以活民命；人我之養，畢足而止，以此白

心。白、釋文云、古之道術有在於是者，宋鉞尹文聞其風而悅之，作爲華山之冠以自表。接萬物以別宥爲始。……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，強聒而不舍也。……以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內。……

這一派人的學說與上文慎到田駢一派有一個根本的區別。慎到一派『齊萬物以爲道』，宋鉞尹文一派『接萬物以別宥爲始』，齊萬物是要把萬物看作平等，無論他『有所可，有所不可』，只是聽其自然。『別宥』便不同了。宥與囿通。呂氏春秋去宥篇說：『夫人有所宥者，因以晝爲昏，以白爲黑……故凡人必別宥，然後知。別宥則能全其天矣。』別宥只是要把一切蔽囿心思的物事都辨別得分明。故慎到一派主張無知，主張『莫之是，莫之非』。宋鉞尹文一派主張心理的研究，主張正名檢形，明定名分。

尹文子也有『禁暴息兵，救世之鬪』的話。孟子記宋牼要到楚國去勸秦楚停戰。這都與天下篇相印證。孟子又說宋牼游說勸和的大旨是『將言其不利』。這個正與墨家非攻的議論相同。天下篇說宋鉞尹文『其爲人太多，其自爲太少』。此亦與慎到『自爲』主義不同。又說：『先生恐不得飽，弟子雖飢，不忘天

下，日夜不休，曰：『我必得活哉！』這都是墨家『日夜不休，以自苦爲極』的精神。因此我疑心宋鉞尹文一派是墨家的一支，稍偏於『宗教的墨學』一方面，故不與『科學的別墨』同派。若此說是真的，那麼今本尹文子中『大道治者，則儒墨名法自廢；以儒墨名法治者，則不得離道』等句，都是後人加入的了。荀子非十二子篇也。以墨翟宋鉞並稱。

『見侮不辱，救民之鬪』乃是老子墨子的遺風。老子的『不爭』主義，即含有此意。見第三篇。墨子也有此意。耕柱篇說：

子墨子曰：『君子不鬪。』子夏之徒曰：『狗豕猶有鬪，惡有士而無鬪矣。』子墨子曰：『傷矣哉！言則稱於湯文，行則譬於狗豕，傷矣哉！』

但宋鉞的『見侮不辱』說，乃是從心理一方面著想的，比老子，墨子，都更進一層。荀子正論篇述宋子的學說道：

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，則不鬪矣。正名

篇亦言見侮不辱

宋子的意思只要人知道『見侮』不是可恥的事，便不至於爭鬪了。婁師德的『唾面自乾』便是這個道理。譬如人罵你『豬狗』，你便大怒；然而你的老子對人稱你爲『豚兒』，爲『犬子』，何以不生氣呢？你若能把人罵你用的『豬狗』看作『豚兒』之豚，『犬子』之犬，那便是做到『見侮不辱』的地位了。

宋子還有一個學說，說人的性情是愛少不愛多的，是愛冷淡不愛濃摯的。莊子天下篇稱爲『情欲寡淺』說。欲是動詞，要字。荀子正論篇說：

子宋子曰：『人之情欲動詞是寡，而皆以己之情爲欲多，是過也。』故率其羣徒，辨其談說，明其

譬稱，將使人知情之欲寡也。正名篇亦有情欲寡句。

這種學說大概是針對當時的『楊朱主義』縱欲主義而發的。宋子要人寡欲，因說人的情欲本來是要『寡淺』的，故節欲與寡欲並不是逆天拂性，乃是順理復性。這種學說正如儒家的孟子一派要人爲善，遂說性本是善的。同是偏執之見。看荀子的駁論。但宋鉞尹文都是能實行這個主義的，看天下篇所說，便可見了。

尹文的學說，據現有的尹文子看來，可算得當時一派重要學說。尹文是中國古代一個法理學大

家。中國古代的法理學乃是儒墨道三家哲學的結果。老子主張無爲，孔子也說無爲，但他却先要『正名』等到了『君君，臣臣，父父，子子』的地位，方纔可以『無爲而治』了。孔子的正名主義已含有後來法理學的種子。看他說不正名之害可使『刑罰不中……民無所措手足』便可見名與法的關係。後來墨家說『法』的觀念，發揮得最明白。墨家說『名』與『實』的關係也說得最詳細。尹文的法理學的大旨只在於說明『名』與『法』的關係。尹文子說：

名者，名形者也。形者，應名者也……故必有名以檢形，形以定名；名以定事，事以檢名；疑當作「名以檢

事、事以正名」……善名命善，惡名命惡。故善有善名，惡有惡名。聖賢仁智，命善者也。頑嚚凶愚，命惡者也。

……使善惡盡然有分，雖未能盡物之實，猶不患其差也……今親賢而疏不肖，賞善而罰惡，賢不肖，善惡之名宜在彼，親疏賞罰之稱宜在我……名宜屬彼，分宜屬我。我愛白而憎黑，韻商而舍徵，好臙而惡焦，嗜甘而逆苦，白黑商徵臙焦甘苦，彼之名也；愛憎韻舍好惡嗜逆，我之分也。定此名分，則萬事不亂也。

這是尹文的法理學的根本觀念。大旨分三層說：一是形，二是名，三是分。形即是『實』，即是一切事物。

一切形都有名稱，名須與實相應，故說：『名者，名形者也；形者，應名者也。』尹文的名學好像最得力於儒家的正名主義，故主張名稱中須含有褒貶之意，所以說：『善名命善，惡名命惡……使善惡盡疑當作畫，然有分。』這完全是寓褒貶，別善惡，明貴賤之意。命名既正當了，自然會引起人心對於一切善惡的正當反動。這種心理的反動，這種人心對於事物的態度，便叫做『分』。例如：我好好色而惡惡臭，愛白而憎黑；好色，惡臭，白，黑，是名；好，惡，愛，憎，是分。名是根據於事物的性質而定的，故說：『名宜屬彼。』分是種種名所引起的態度，故說：『分宜屬我。』有什麼名，就該引起什麼分。名不正，則分不正。例如：匈奴子娶父妻，不以為怪；中國人稱此為『烝』，為『亂倫』，就覺得是一樁大罪惡。這是因為『烝』與『亂倫』二名都能引起一種罪惡的觀念。又如：中國婦女纏足，從前以為『美』，故父母恨起心腸來替女兒裹足，女兒也忍著痛苦要有這種『美』的小腳。現今的人說小腳是『野蠻』，纏足是『殘忍非人道』，於是纏足的都要放了，沒有纏的也不再纏了。這都因為『美』的名可引起人的羨慕心，『野蠻』、『殘忍』的名可引起人的厭惡心。名一變，分也變了。正名的宗旨只是要『善有善名，惡有惡名』，只是要善名發生羨慕愛做的態度，惡名發生厭惡不肯做的態度。故說：『定此名分，則萬事不亂也。』

以上所說，尹文的法理學與儒家的正名主義毫無分別。參觀第四篇第四章，第十一篇第三章。但儒家如孔子

想用『春秋筆法』來正名，如荀卿想用國家威權來制名，多不主張用法律。尹文便不同了。尹文子道：故人以度審長短，以量受多少，以衡平輕重，以律均清濁，以名稽虛實，以法定治亂，以簡治煩惑，以易御險難，以萬事皆歸於一，百度皆準於法。歸一者，簡之至；準法者，易之極。如此，頑嚚聾瞽可與察，慧聰明同其治也。

從純粹儒家的名學一變遂成純粹的法治主義。這是中國法理學史的一大進步，又可見學術思想傳授沿革的線索最不易尋，決非如劉歆班固之流畫分做六藝九流就可完事了。

三，許行，陳相，陳仲。當時的政治問題和社會問題最爲切要，故當時的學者沒有一人不注意這些問題的。內中有一派，可用許行作代表。許行和孟子同時。孟子滕文公篇說：

有爲神農之言者許行，自楚之滕，踵門而告文公曰：『遠方之人，聞君行仁政，願受一廩而爲氓。』文公與之處。其徒數十人，皆衣褐，捆屨，織席以爲食……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？』

這是很激烈的無政府主義。漢書藝文志論『農家』也說他們『以爲無所事聖王，欲使君臣並耕，詩上下之序。』大概這一派的主張有三端。第一，人人自食其力，無有貴賤上下，人人都該勞働，故許行之徒自己織席子，打草鞋，種田；又主張使君主與百姓『並耕而食，饗飧而治。』第二，他們主張一種互助的社會生活。他們雖以農業爲主，但並不要廢去他種營業。陳相說：『百工之事，固不可耕且爲也。』因此，他們只要用自己勞働的出品與他人交易，如用米換衣服，鍋，甌，農具之類。因爲是大家共同互助的社會，故誰也不想賺誰的錢，都以互相輔助，互相供給爲目的。因此他們理想中的社會是：

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。屨大小同，則價相若。

因爲這是互助的社會，故商業的目的不在賺利益。乃在供社會的需要。孟子不懂這個道理，故所駁全無精采。如陳相明說：『屨大小同，則價相若。』這是說屨的大小若相同，則價也相同；並不是說大屨與小屨同價。孟子却說：『巨屨小屨同價，人豈爲之哉？』這竟是『無的放矢』的駁論了。第三，因爲他們

主張互助的社會，故他們主張不用政府。漢書所說：『無所事聖王，欲使君臣並耕；』孟子所說：『賢者與民並耕而食，饗殮而治，』都是主張社會以互助爲治，不用政府。若有政府，便有倉廩府庫，便是『厲民而以自養，』失了『互助』的原意了。這種主義，與近人托爾斯太(Tolstoy)所主張最近

以上三端，可稱爲互助的無政府主義。只可惜許行陳相都無書籍傳下來，遂使這一學派湮沒至今。漢書藝文志記『農家』有神農二十篇，野老十七篇，及他書若干種，序曰：

農家者流，蓋出於農稷之官，播百穀，勸耕桑，以足衣食……此其所長也。及鄙者爲之，以爲無所事聖王，欲使君臣並耕，諄上下之序。

卻不知序中所稱『鄙者』，正是這一派的正宗。這又可見藝文志分別九流的荒謬了。參看江璩讀子卮言第十

第六章論農家。

陳仲子，也稱田仲。田也是孟子同時的人。據孟子所說：

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不居也。避兄離母，處於於陵。

居於陵，三日不食，耳無聞，目無見也。井上有李，螬食實者過半矣，匍匐往將食之，然後耳有聞，目有見。

仲子所居之室，所食之粟，彼身織屨，妻辟纊以易之。

陳仲這種行爲，與許行之徒主張自食其力的，毫無分別。韓非子也稱田仲『不特仰人而食。』可與孟子所說互相證明。荀子非十二子篇說陳仲一般人『忍情性，綦谿利跂，苟以分異人爲高，不足以合大衆，明大分。』這一種人是提倡極端的個人主義的，故有這種特立獨行的行爲。戰國策記趙威后問齊王的使者道：

於陵仲子尙存乎？是其爲人也，上不臣於王，下不治其家，中不索交諸侯，此率民而出於無用者。何爲至今不殺乎？

這可見陳仲雖不會明白主張無政府，其實也是一個無政府的人了。

四，騶衍

騶衍，齊人。史記說他到梁時，梁惠王郊迎；到趙時，平原君『側行徹席；』到燕時，燕昭王

『擁篲先驅。』這幾句話很不可靠。平原君死於西曆前二五一年，梁惠王死於前三一九年，此據紀年，若據紀

史記則在前
三三五年。梁惠王死時，平原君還沒有生呢。平原君傳說騶衍過趙在信陵君破秦存趙之後，前

年。七
那時梁惠王已死六十二年，若依史記，則那時惠燕昭王已死二十二年了。史記集解引

劉向別錄也有騶衍過趙見平原君及公孫龍一段，那一段似乎不是假造的。依此看來，騶衍大概與公

孫龍同時，在本章所說諸人中，要算最後的了。史記亦說
衍後孟子。

漢書藝文志有騶子四十九篇，又騶子終始五十六篇，如今都不傳了。只有史記孟荀列傳插入一

段，頗有副料的價值。史記說：

騶衍睹有國者益淫侈不能尙德……乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，終始大聖之篇，十餘萬

言。其語闕大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。

這是騶衍的方法。這方法其實只是一種『類推』法。再看這方法的應用：

先序今，以上至黃帝，學者所共術。次並世盛衰，因載其襍祥度制。推而遠之，至天地未生，窈冥不

可考而原也。知列中國名山，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。

騶衍這個方法，全是由已知的推想到未知的。用這方法稍不小心便有大害。騶衍用到歷史地理兩種

科學，更不合宜了。歷史全靠事實，地理全靠實際觀察調查，騶衍却用「推而遠之」的方法，以爲「想來大概如此，」豈非大錯？史記又說：

稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。

這是陰陽家的學說。大概當時的歷史進化的觀念已很通行。看第九篇第一章及本篇下章論韓非。但當時的科學

根據還不充分，故把歷史的進化看作了一種終始循環的變遷。騶衍一派又附會五行之說，以爲五行相生相勝，演出『五德轉移』的學說。墨辯經下說：

五行無常勝說在宜。說曰：五合水土火，火離然。五當火鑠金，火多也。金靡炭，金多也。合之府

水，道藏本吳鈔本作木。木離木。

此條有脫誤，不可全懂。但看那可懂的幾句，可知這一條是攻擊當時的『五行相勝』說的。五行之說大概起於儒家，荀子非十二子篇說子思『案往舊造說，謂之五行，』可以爲證。騶衍用歷史附會五德，於是陰陽五行之說遂成重要學說。到了漢朝這一派更盛，從此儒學遂成『道士的儒學』了。

看申卷第

騶衍的地理學雖是荒誕，卻有很大膽的思想。史記說他

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……中國外，如赤縣神州者九，乃所謂『九州』也。於是有禪海環之。人民禽獸莫能相通者……乃爲一州。如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。

這種地理，雖是懸空理想，但很可表示當時理想的大膽，比那些人認中國爲『天下』的，可算得高上百倍了！

史記平原君傳集解引劉向別錄有騶衍論『辯』一節，似乎不是漢人假造的。今引如下：

鄒子曰……辯者，別殊類，使不相害，序異端，使不相亂，抒意通指，明其所謂，使人與知焉，不務相迷也。故勝者不失其所守，不勝者得其所求，若是，故辯可爲也。及至煩文以相假，飾辭以相悖，巧譬以相移，引人聲使不得及其意。如此，害大道，不能無害君子。

這全是儒家的口吻，與荀子論『辯』的話相同。看上篇第三章。

參考書：

馬驢釋史卷一百十九。

第二章 所謂家法

一，論『法家』之名。古代本沒有什麼『法家』。讀了上章的人當知道慎到屬於老子楊朱莊子一系；尹文的人生哲學近於墨家，他的名學純粹是儒家。又當知道孔子的正名論，老子的天道論，墨家的法的觀念都是中國法理學的基本觀念。故我以為中國古代只有法理學，只有法治的學說，並無所謂『法家』。中國法理學當西曆前三世紀時，最為發達，故有許多人附會古代有名的政治家如管仲商鞅申不害之流，造出許多講法治的書。後人沒有歷史眼光，遂把一切講法治的書統稱為『法家』。其實是錯的。但法家之名，沿用已久了，故現在也用此名。但本章所講，注重中國古代法理學說，並不限於漢書藝文志所謂『法家』。

二，所謂『法家』的人物及其書。

(一) 管仲與管子。管仲在老子孔子之前。他的書大概是前三世紀的人假造的，其後又被人

加入許多不相干的材料。說詳第一篇。但此書有許多議論可作前三世紀史料的參考。

(二) 申不害與申子 申不害曾作韓昭侯的國相。昭侯在位當西曆前三五八至三三三年。大

概申不害在當時是一個大政治家。韓非子屢稱申子。荀子解蔽篇也說申子。蔽於勢而不知智。由勢謂之道盡便矣。韓非子定法篇

說：『申不害言術而公孫鞅爲法。』又說：『韓者，晉之別國也。晉之故法未息，而韓之新法又生；先君

之令未收，而後君之令又下。申不害不擅其法，不一其憲令……故託萬乘之勁韓，七十年。顧千里校疑當

作十年。而不至於霸王者，雖用術於上，法不勤飾於官之患也。』依此看來，申不害雖是一個有手段

所謂的政治家，卻不是主張法治主義的人。今申子書已不傳了。諸書所引佚文，有『聖君任法而

不任智，任數而不任說……置法而不變』等語，似乎不是申不害的原著。

(三) 商鞅與商君書 衛人公孫鞅於西曆前三六一年入秦，見孝公，勸他變法。孝公用他的話，

定變法之令，『設告相坐而責其實，連什伍而同其罪。』史記云：令民爲什伍而相收司連坐。不告姦者腰斬，告姦者與斬敵同賞。匿姦

者與降敵同罰。賞厚而信，刑重而必。』韓非子定法篇。公孫鞅的政策只是用賞罰來提倡實業，提倡

武力。史記所謂變法修刑，內務耕稼，外勸戰死之賞罰是也。這種政策功效極大，秦國漸漸富強，立下後來吞并六國的基

礎。公孫鞅後封列侯，號商君，但他變法時結怨甚多，故孝公一死，商君遂遭車裂之刑而死。西曆前三三八

年。商君是一個大政治家，主張用嚴刑重賞來治國。故他立法：『斬一首者爵一級，欲爲官者爲五

十石之官；斬二首者爵二級，欲爲官者爲百石之官。』韓非子定法篇。又『步過六尺者有罰，棄灰於道者

被刑。』新序。這不過是注重刑賞的政策，與法理學沒有關係。今世所傳商君書二十四篇，漢書作二十九

篇。乃是商君死後的人所假造的書。如徠民篇說：『自魏襄以來，三晉之所亡於秦者，不可勝數也。』

魏襄王死在西曆前二九六年，商君已死四十二年，如何能知他的諡法呢？徠民篇又稱『長平之勝，』

此事在前二六〇年，商君已死七十八年了。書中又屢稱秦王。秦稱王在商君死後十餘年。此皆可證

商君書是假書。商君是一個實行的政治家，沒有法理學的書。

以上三種都是假書。況且這三個人都不配稱爲『法家』這一流的人物，——管仲子產，申不害，商

君，——都是實行的政治家，不是法理學家，故不該稱爲『法家』。但申不害與商君同時，皆當前四

世紀的中葉。他們的政策，都很有成效，故發生一種思想上的影響。有了他們那種用刑罰的政治，方

纔有學理的『法家』。正如先有農業，方纔有農學；先有文法，方纔有文法學；先有種種美術品，方纔

有美學。這是一定的道理。如今且說那些學理的『法家』和他們的書：

(四) 慎到與慎子 見上章。

(五) 尹文與尹文子 見上章。漢書藝文志尹文在『名家』是錯的。

(六) 尸佼與尸子 尸佼，楚人。據史記孟荀列傳及集解引劉向別錄，班固以佼爲魯人，魯滅於楚，魯亦楚也。或作晉人，非。古說相傳，

尸佼曾爲商君之客，商君死，尸佼逃入蜀。漢書藝文志。尸子書二十卷，向來列在『雜家』。今原書已亡，

但有從各書裏輯成的尸子兩種。一爲孫星衍的一爲汪繼培的。汪輯最好。據這些引語看來，尸佼是一個儒家的後

輩，但他也有許多法理的學說，故我把他排在這裏。即使這些話不真是尸佼的，也可以代表當時的一派法理學者。

(七) 韓非與韓非子 韓非是韓國的公子，與李斯同受學於荀卿。當時韓國削弱，韓非發憤著

書，攻擊當時政府『所養非所用，所用非所養』，因主張極端的『功用』主義，要國家變法，重刑罰，

去無用的蠹蟲。韓王不能用。後來秦始皇見韓非的書，想收用他，遂急攻韓。韓王使韓非入秦，說存韓

的利益。按史記所說。李斯勸秦王急攻韓，欲得韓非，似乎不可信。李斯既舉薦韓非，何以後來又害殺他。大概韓王遣韓非入秦，說秦王存韓，是事實。但秦攻韓未必是李

斯的主意。秦王不能用，後因李斯姚賈的讒言，遂收韓非下獄。李斯使人送藥與韓非，叫他自殺。韓非遂死獄中，時爲西歷前二三三年。

漢書藝文志載韓非子五十五篇。今本也有五十五篇。但其中很多不可靠的。如初見秦篇乃是張儀說秦王的話，所以勸秦王攻韓。韓非是韓國的王族，豈有如此不愛國的道理？況且第二篇是存韓。既勸秦王攻韓，又勸他存韓。是決無之事。第六篇有度，說荆齊燕魏四國之亡。韓非死時，六國都不會亡。齊亡最後，那時韓非已死十二年了。可見韓非子決非原本，其中定多後人加入的東西。依我看來，韓非子十分之中，僅有一二分可靠，其餘都是加入的。那可靠的諸篇如下：

顯學 五蠹 定法 難勢

詭使 六反 問辯

此外如孤憤，說難，說林，內外儲，雖是司馬遷所舉的篇名。但是司馬遷的話是不很靠得住的。

如所舉莊

子漁父盜跖諸篇，皆爲僞作無疑。

我們所定這幾篇，大都以學說內容爲根據。大概解老喻老諸篇，另是一人所

作。主道揚推

今作揚樞，此從顧千里校。

諸篇，又另是一派『法家』所作。外儲說左上似乎還有一部分可取。其

餘的更不可深信了。

三、法。按說文『灋，荆也。平之如水，从水；廌，所以觸不直者去之，从廌去。』

廌，解廌獸也。似牛一角。古者決訟，令觸不

直者。象形。法，今文省。金，古文。『據我個人的意見看來，大概古時有兩個法字，一個作『金』，从亼从正，是

模範之法。一個作『灋』，說文云：『平之如水，从水；廌，所以觸不直者去之，从廌去。』是刑罰之法。這兩

個意義都很古。比較看來，似乎模範的『金』更古。尙書呂刑說：『苗民弗用靈，制以荆，惟作五虐之荆，

曰法。』如此說可信，是罰刑的『灋』字乃是後來纔從苗民輸入中國本部的。灋字从廌从去，用廌獸

斷獄，大似初民狀態，或本是苗民的風俗，也未可知。大概古人用法字起初多含模範之義。易蒙初六云：

『發蒙利用荆人，用說。』句桎梏以往，吝。』象曰：『利用荆人，以正法也。』此明說：『用荆人』卽是『用

正法。』『荆』是荆範，『法』是模範，『以』卽是用。古人把『用說桎梏以往』六字連讀，把言說的說

解作脫字，便錯了。又繫辭傳：『見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法。』法字正作模範解。

孔穎達正

義『垂爲模範』故云謂之法。』又如墨子法儀篇云：

天下從事者，不可以無法儀。……雖至百工從事者亦皆有法。百工爲方以矩，爲圓以規，直以繩，

正以縣無巧工不巧工，皆以此四者爲法。

這是標準模範的「法。」參看天志上中下及管子七法篇。到了墨家的後輩，「法」字的意義講得更明白了。墨辯

經上說：

法，所若而然也。看第八篇第二章論「法」的觀念。佶，所然也。經說曰：佶所然也者，民若法也。

佶字，爾雅釋言云：「貳也。」郭注：「佶次爲副貳。」周禮：「掌邦之六典八法八則之貳。」鄭注：「貳，副

也。」我們叫鈔本做「副本」，卽是此意。譬如摹搨碑帖，原碑是「法」，搨本是「佶」，是「副」。墨家

論法，有三種意義。（一）一切模範都是法。如上文所引法儀篇。（二）物事的共相，可用物事的類名作代表

的，也是法。看第八篇第二章。（三）國家所用來齊一百姓的法度也是法。如上文所引墨辯「佶所然也者，

民若法也。」的話，便是指這一種齊一百姓的法度。荀子說：「墨子有見於齊，無見於畸。」天論篇。墨子

的「尙同主義」要「壹同天下之義」，使「上之所是，必皆是之；上之所非，必皆非之。」故荀子說他

偏重「齊」字，卻忘了「畸」字，畸卽是不齊。後來「別墨」論「法」字，要使依法做去的人都有一

致的行動，如同一塊碑上摹下來的搨本一般；要使守法的百姓都如同法的「佶。」這種觀念正與墨

子的尙同主義相同，不過墨子的尙同主義含有宗教的性質，別墨論法便沒有這種迷信了。

上文所引墨辯論「法」字，已把「法」的意義推廣，把灑金兩個字合成一個字。易經噬嗑卦象傳說：「先王以明罰飭法，」法與刑罰還是兩事。大概到了「別墨」時代，四世紀中法字方纔包括模範標準的意義和刑律的意義。如尹文子說：

法有四呈：一曰不變之法，君臣上下是也。二曰齊俗之法，能鄙同異是也。三曰治衆之法，慶賞刑罰是也。四曰平準之法，律度權衡是也。

尹文子的法理學很受儒家的影響，說見上章。故他的第一種「法」，即是不變之法，近於儒家所謂天經

地義。第二種「齊俗之法」指一切經驗所得或科學研究所得的通則，如「火必熱，」皆見墨辯。

等等。第三種是刑賞的法律，後人用「法」字單指這第三種。佛家所謂法，（達摩）不在此例。第四種「平準之法」

乃金字本義，無論儒家墨家道家，都早承認這種標準的法。看孟子離婁篇、荀子正名篇、墨子法儀、管子七法篇、慎子、尹

文子等書。當時的法理學家所主張的「法」，乃是第三種「治衆之法」。他們的意思只是要使刑賞之

法也要有律度權衡那樣的公正無私明確有效。看上章論慎到尹文。故韓非子定法篇說：

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。

又韓非子難三篇說：

法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。

又慎子佚文說：

法者，所以齊天下之動，至公大定之制也。見馬驢釋史百十九卷所輯。

這幾條界說，講『法』字最明白。當時所謂『法』，有這幾種性質：（一）是成文的，編著之圖籍。（二）

是公布的，布之於百姓。（三）是一致的，所以齊天下之動至公大定。（四）是有刑賞輔助施行的功效的。刑罰必於

民心，賞存乎慎法而罰加於姦令。

四、『法』的哲學。以上述『法』字意義變遷的歷史，即是『法』的觀念進化的小史。如今且

說中國古代法理學的幾個基本觀念。

要講法的哲學，先須要說明幾件事。第一，千萬不可把『刑罰』和『法』混作一件事。刑罰是從古以來就有了的，『法』的觀念是戰國末年方纔發生的。古人早有刑罰，但刑罰並不能算是法理學

家所稱的『法』。譬如現在內地鄉人捉住了做賊的人，使用私刑拷打；又如那些武人隨意鎗斃人，這都是用刑罰，卻不是用『法』。第二，須知中國古代的成文的，公布的法令，是經過了許多反對，方纔漸發生的。春秋時的人不明『成文公布法』的功用，以為刑律是愈秘密愈妙，不該把來宣告國人。這是古代專制政體的遺毒。雖有些出色人才，也不能完全脫離這種遺毒的勢力。所以鄭國子產鑄刑書時，昭六年、西曆前五三六年。晉國叔向寫信與子產道：

先王議事以制，不為刑辟，懼民之有爭心也。……民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以徵於書而徵幸以成之，弗可為矣。……錐刀之末，將盡爭之。亂獄滋豐，賄賂並行，終子之世，鄭其敗乎！

後二十幾年，昭二十九年，前五一三年。叔向自己的母國也作刑鼎，把范宣子所作刑書鑄在鼎上。那時孔子也極不贊成，他說：

晉其亡乎！失其度矣。……民在鼎矣，何以尊貴？尊字是動詞，貴是名詞。貴何業之守……

這兩句話很有趣。就此可見刑律在當時，都在『貴族』的掌握。孔子恐怕有了公布的刑書，貴族便失了他們掌管刑律的『業』了。那時法治主義的幼稚，看此兩事，可以想見。後來公布的成文法漸漸增加，

如鄭國既鑄刑書，後來又採用鄧析的竹刑。鐵鑄的刑書是很笨的，到了竹刑更方便了。公布的成文法既多，法理學說遂漸漸發生。這是很長的歷史，我們見慣了公布的法令，以為古代也自然是有的，那就錯了。第三，須知道古代雖然有了刑律，並且有了公布的刑書，但是古代的哲學家對於用刑罰治國，大都有懷疑的心，並且有極力反對的。例如老子說的『法令滋彰，盜賊多有』；『民不畏死，奈何以死懼之』。又如孔子說的『道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格』。這就可見孔子不重刑罰，老子更反對刑罰了。這也有幾層原因：（一）因當時的刑罰本來野蠻得很，又沒有限制，如詩被宜無罪，汝反收之，此宜有罪，汝覆脫之，又如左傳所記諸虛刑。實在不配作治國的利器。（二）因為儒家大概不能脫離古代階級社會的成見，以為社會應該有上下等級：刑罰只配用於小百姓們，不配用於上流社會。上流社會只該受『禮』的裁制，不該受『刑』的約束。如禮記所說：『禮不下庶人，刑不上大夫』；荀子富國篇所說：『由士以上，則必以禮樂節之；衆庶百姓，則必以法數制之』都可為證。近來有人說，儒家的目的要使上等社會的『禮』普及全國，法家要使下級社會的『刑』普及全國。參看梁任公中國法理學發達史。這話不甚的確。其實那種沒有限制的刑罰，是儒法兩家所同聲反對的。法家所主張的，並不是用刑罰

治國。他們所說的『法』，乃是一種客觀的標準法，要『憲令著於官府，刑罰必於民心』，百姓依這種標準行動，君主官吏依這種標準賞罰。刑罰不過是執行這種標準法的一種器具。刑罰成了『法』的一部分，便是『法』的刑罰，便是有了限制，不是從前『誅賞予奪從心出』的刑罰了。

懂得上文所說三件事，然後可講法理學的幾個根本觀念。中國的法理學雖到前三世紀方纔發達，但他的根本觀念來源很早。今分述於下：

第一，無爲主義。中國的政治學說，自古代到近世，幾乎沒有一家能逃得出老子的無爲主義。

孔子是極力稱贊『無爲而治』的，後來的儒家多受了孔子『恭己正南面』的話的影響，宋以後更

是如此。無論是說：『正名』、『仁政』、『王道』、『正心誠意』，都只是要歸到『無爲而治』的理

想的目的。平常所說的『道家』一派，更不用說了。法家中如慎到一派便是受了老子一系的無爲主義的影響；如尸子如管子中禁藏白心諸篇，如韓非子中揚推主道諸篇，便是受了老子孔子兩系的無爲主義的影響。宋朝王安石批評老子的無爲主義，說老子『知無之爲車用，無之爲天下用，然不知其所以爲用也。故無之所以爲車用者，以有轂輻也；無之所以爲天下用者，以有禮樂刑政也。如

其廢轂輻於車，廢禮樂刑政於天下，而坐求其無之爲用也，則亦近於愚矣。」王安石論。這段話很有道理。法家雖信『無爲』的好處，但他們以爲必須先有『法』，然後可以無爲。如管子白心篇說：『名正。法備。則聖人無事。』又如尸子說：『正名去僞，事成若化。……正名覆實，不罰而威。』這都是說有了『法』便可做到『法立而不用，刑設而不行』。用管子禁藏篇語的無爲之治了。

第二，正名主義。上章論尹文的法理學時，已說過名與法的關係。參看尹文的大旨是要『善有善名，惡有惡名』，使人一見善名便生愛做的心，一見惡名便生痛惡的心。『法』的功用只是要『定此名分』，使『萬事皆歸於一，百度皆準於法』。這可見儒家的正名主義乃是法家哲學的一個根本觀念。我且再引尸子幾條作參證：

天下之可治，分成也。是非之可辨，名定也。

明王之治民也，……言寡而令行，正名也。君人者苟能正名，愚智盡情，執一以靜，令名自正，賞參看韓非子揚權篇云「執一以靜，使名自命，令事自定」又看主道篇。罰隨名，民莫不敬。

言者，百事之機也。聖王正言於朝，而四方治矣。是故曰，正名去僞，事成若化；以實覆名，百事皆

成……正名覆實，不罰而威。

審一之經，百事乃成；審一之紀，百事乃理。名實判爲兩分爲一。是非隨名實，賞罰隨是非。

這幾條說法治主義的邏輯最可玩味。他的大旨是說天下萬物都有一定的名分。只看名實是否相合。使知是非名實合便是『是』名實不合便是『非』是非既定，賞罰跟著來。譬如『兒子』是當孝順父母的，如今說：『此子不子』是名實不合，便是『非』便有罰了。『名』與『法』其實只是同樣的物事。兩者都是『全稱』（Universal）都有駕馭個體事物的效能。『人』是一名，可包無量數的實。『殺人者死』是一法，可包無數殺人的事實。所以說：『審一之經』又說：『執一以靜』正名定法，都只要『控名責實』都只要『以一統萬』——孔子的正名主義的弊病在於太注重『名』的方面，就忘了名是爲『實』而設的，故成了一種偏重『虛名』的主張，如論語所記：『爾愛其羊，我愛其禮』及春秋種種正名號的筆法，皆是明例。後來名學受了墨家的影響，趨重『以名舉實』故法家的名學，如尹文的『名以檢形，形以定名；名以定事，事以檢名』疑當作『名以檢事，事以定名』如尸子的『以實覆名……正名覆實』如韓非子的『形名參同』揚道篇都是墨家以後改良的

正名主義了。

第三，平等主義。儒家不但有『禮不下庶人，刑不上大夫』的成見，還有『親親』『貴貴』種種區別，故孔子有『子爲父隱，父爲子隱』的議論；孟子有瞽瞍殺人舜竊負而逃的議論。故我們簡直可說儒家沒有『法律之下，人人平等』的觀念。這個觀念得墨家的影響最大。墨子的『兼愛』主義直攻儒家的親親主義，這是平等觀念的第一步。後來『別墨』論『法』字，說道：

一。法者之相與也。盡類若方之相合也。
經說曰：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。

這是說同法的必定同類。無論是科學的通則，是國家的律令，都是如此。這是法律平等的基本觀念。所以法家說：『如此，則頑嚚聾瞽可與察慧聰明同其治也。』尹文子『法』的作用要能『齊天下之動』。儒家所主張的禮義，只可行於少數的『君子』，不能徧行全國。韓非說得最好：

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。爲治者用衆而舍寡，故不務德而務法。夫恃自直之箭，百世無矢；恃自圓

之木，百世無輪矣。自直之箭，自圓之木，百世無有一然而世皆乘車射禽者，隱栝之道用也。雖有不恃隱栝而自直之箭，自圓之木，良工弗貴也。何則？乘者非一人，射者非一發，也不恃賞罰而自善之民，明主弗貴也。何則？國法不可失，而所治非一人也。（顯學篇）

第四，客觀主義。

上章曾說過慎到論『法』的客觀性。

參看。

慎到的大旨以爲人的聰明才智，無

論如何高絕，總不能沒有偏私錯誤。即使人沒有偏私錯誤，總不能使人人心服意滿。祇有那些『無知之物，無建己之患，無用知之累』可以沒有一毫私意，又可以不至於陷入偏見的蒙弊。例如：最高明的才智總比不上權衡斗斛度量等物的正確無私。又如拈鉤分錢，投策分馬，即使不如人分的均平，但是人總不怨鉤策不公。這都是『不建己，不用知』的好處。不建己，不用知，即是除去一切主觀的蔽害，專用客觀的標準。法治主義與人治主義不同之處，根本即在此。慎到說得最好：

君人者，舍法而以身治，則誅賞予奪從君心出。然則受賞者，雖當，望多無窮；受罰者，雖當，望輕無已。……法雖不善，猶愈於無法。……夫投鉤以分財，投策以分馬，非鉤策爲均也，使得美者不知所以美，得惡者不知所以惡，此所以塞願望也。

這是說用法可以塞怨望。韓非子說：

釋法術而心治，堯不能正一國。去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪……使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，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。

(用人)

故設桀非所以備鼠也，所以使怯弱能服虎也。立法非所以避會史也，所以使庸主能止盜跖也。(守道)

這是說，若有了標準法，君主的賢不賢都不關緊要。人治主義的缺點在於只能希望『惟仁者宜在高位』，卻免不了『不仁而在高位』的危險。法治的目的在於建立標準法，使君主遵守不變。現在所謂『立憲政體』即是這個道理。但中國古代雖有這種觀念，卻不曾做到施行的地步。所以秦孝公一死，商君的新法都可推翻；秦始皇一死，中國又大亂了。

第五，責效主義。儒家所說：『爲政以德』、『保民而王』、『恭己正南面而天下治』等話，說來何嘗不好聽，只是沒有收效的把握。法治的長處在於有收效的把握。如韓非子說的：

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。

守法便是效。

效的本義爲『說法』說文：『效，象也』引申爲效驗，爲功效。

不守法便是不效。但不守法卽有罰，便是用刑罰去維

持法令的效能。法律無效，等於無法。法家常說：『控名以責實』這便是我所說的『責效』。名指法，

『如殺人者死』

實指個體的案情。

如『某人殺某人』

凡合於某法的某案情，都該依某法所定的處分：這便是『控

名以責實』。

如云：『凡殺人者死。某人殺人，故某人當死』

這種學說，根本上只是一種演繹的論理。這種論理的根本觀

念只要『控名責實』，要『形名參同』，要『以一統萬』。這固是法家的長處；但法家的短處也。在

此。因爲『法』的目的在『齊天下之動』，卻不知道人事非常複雜，有種種個性的區別，決不能全

靠一些全稱名詞便可包括了一切。例如：『殺人』須分故殺與誤殺。故殺之中，又可分別出千百種

故殺的原因和動機。若單靠『殺人者死』一條法去包括一切殺人的案情，豈不要冤枉殺許多無

罪的人嗎？中國古代以來的法理學只是一個刑名之學。今世的『刑名師爺』便是這種主義的流

毒。『刑名之學』只是一個『控名責實』。正如『刑名師爺』的責任只是要尋出各種案情（實）合

於刑律的第幾條第幾款（名）

五，韓非。『法家』兩個字，不能包括當時一切政治學者。法家之中，韓非最有特別的見地，故我把他單提出來，另列一節。

我上文說過，中國古代的政治學說大都受了老子的『無爲』兩個字的影響。就是法家也逃不出這兩個字。如上文所引尸子的話，『君人者苟能正名，愚智盡情；執一以靜，令名自正。』又說：『正名去僞，事成若化。……正名覆實，不罰而威。』又如管子白心篇說的，『名正法備，則聖人無事。』這都是『無爲』之治。他們也以爲政治的最高目的是『無爲而治』，有了法律，便可做到『法立而不用，刑設而不行』的無爲之治了。這一派的法家，我們可稱爲保守派。

韓非是一個極信歷史進化的人，故不能承認這種保守的法治主義。若顯學五蠹諸篇是韓非的書，則主道揚權諸篇決不是韓非的書。兩者不可並立。他的歷史進化論，把古史分作上古，中古，近古，三個時期；每一時期，有那時期的需要，便有那時期的事業。故說：

今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必爲鯀禹笑矣。有決瀆於殷周之世者，必爲湯武笑矣。然則今有美堯舜禹湯武之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不務循古，不法常可。論世之事，因爲

之備（五蠹）

韓非的政治哲學，只是『論世之事，因爲之備』八個字。所以說：『事因於世而備，適於事』。又說：『世異則事異，事異則備變』。他有一則寓言說得最好：

宋人有耕田者，田中有株，兔走觸株，折頸而死，因釋其耒而守株，冀復得兔。……今欲以先王之政治當世之民，皆守株之類也。（同）

後人多愛用『守株待兔』的典，可惜都把這寓言的本意忘了。韓非既主張進化論，故他的法治觀念，也是進化的。他說：

故治民無常，惟治爲法。法與時轉，則治。治與世宜，則有功。……時移而治不易者，亂。（心度）

韓非雖是荀卿的弟子，他這種學說卻恰和荀卿相反。荀卿罵那些主張『古今異情，其所以治亂者異道』的人都是『妄人』。如此說來，韓非是第一個該罵了！其實荀卿的『法後王』說，雖不根據於進化論，卻和韓非有點關係。荀卿不要法先王，是因爲先王的制度文物太久遠了，不可考了，不如後王的詳備。韓非說得更暢快：

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？……不能定儒墨之真，今乃欲審堯舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎？無參驗而必之者，愚也。弗能必而據之者，誣也。故明據先王必定堯舜者，非愚則誣也。（顯學）

『參驗』即是證據。韓非的學說最重實驗。他以為一切言行都該用實際的『功用』作試驗。他說：夫言行者以功用爲之的。穀者也。夫砥礪殺矢，而以妄發，其端未嘗不中秋毫也。然而不可謂善射者，無常儀的也。設五寸之的，引十步之遠，非羿逢蒙不能必中者，有常儀的也。故有常儀的則羿逢蒙以五寸的爲巧。無常儀的則以妄發之中秋毫爲拙。今聽言觀行，不以功用爲之的，言雖至察，行雖至堅，則妄發之說也。（問辯）舊本無後面三個『儀的』今據外儲說左上增。

言行若不以『功用』爲目的，便是『妄發』的胡說胡爲，沒有存在的價值。正如外儲說左上舉的例：鄭人有相與爭年者，（其一人曰：『我與堯同年。』）舊無此九字，今據馬總意林增。其一人曰：『我與黃帝之兄同年。』訟此而不決，以後息者爲勝耳。

言行既以『功用』爲目的，我們便可用『功用』來試驗那言行的是非善惡。故說：

人皆寐。則盲者不知；皆嘿。則暗者不知覺。而使之視。問而使之對。則暗盲者窮矣……明主聽其言。必責其用。觀其行。必求其功。然則虛舊之學不談。矜誣之行不飾矣。（六反）

韓非的『功用主義』和墨子的『應用主義』大旨相同。但韓非比墨子還要激烈些。他說：

故不相容之事，不兩立也。斬敵者受上賞，而高慈惠之行；拔城者受爵祿，而信兼愛之說；兼舊誤作廉。

堅甲厲兵以備難，而美薦紳之飾；富國以農，距敵恃卒，而貴文學之士，廢敬上畏法之民，而養遊俠私劍之屬。舉行如此，治強不可得也。國貧養儒俠，難至用介士。所利非所用，所用非所利。是故服事者簡其業而游於學者日衆。是世之所以亂也。且世之所謂賢者，貞信之行也。所謂智者，微妙之言也。微妙之言，上智之所難知也。今爲衆人法而以上智之所難知，則民無從識之矣……夫治世之事，急者不得，則緩者非所務也。今所治之政，民間之事，夫婦所明知者不用，而慕上知之論，則其於治反矣。故微妙之言，非民務也……今境內之民皆言治，藏商管之法者家有之，而國愈貧。言耕者衆，執耒者寡也。境內皆言兵，藏孫吳之書者家有之，而兵愈弱。言戰者多，被甲者少也。故明主用其力，不聽其言；賞其功，必禁無用。（五蠹）

這種極端的『功用主義』在當時韓非對於垂亡的韓國，固是有爲而發的議論。但他把一切『微妙之言』、『商管之法』、『孫吳之書』都看作『無用』的禁品。後來他的同門弟兄李斯把這學說當眞實行起來，遂鬧成焚書坑儒的大劫。這便是極端狹義的功用主義的大害了。參看第八篇末章。

第三章 古代哲學之中絕

本書所述，乃係中國古代哲學忽然中道銷滅的歷史。平常的人都把古學中絕的罪歸到秦始皇焚書坑儒兩件事。其實這兩件事雖有幾分關係，但都不是古代哲學銷滅的眞原因。現在且先記焚書坑儒兩件事：

焚書 秦始皇於西曆前二三〇年滅韓，二二八年滅趙，二二五年滅魏，二二三年滅楚，明年滅燕，

又明年滅齊。二二一年，六國都亡，秦一統中國，始皇稱皇帝，用李斯的計策，廢封建制度，分中國爲三十六郡；又收天下兵器，改鑄鐘鐻鐵人；於是統一法度，衡石，丈尺；車同軌，書同文；爲中國有歷史以來第一次造成統一的帝國。此語人或不以爲然。但古代所謂一統，不是眞一統。至秦始皇眞成一李斯統耳。當日李斯等所言，上古以來未嘗有五帝所不及，並非妄言。

曾做荀卿的弟子，荀卿本是主張專制政體的人，看他的正名篇。以爲國家對於一切奇辭邪說，應該用命令

刑罰去禁止他們。李斯與韓非同時，又會同學於荀卿，故與韓非同有歷史進化的觀念，又同主張一種

狹義的功用主義。故李斯的政策，一是注重功用的，二是主張革新變法的，三是很用專制手段的。後來

有一班守舊的博士如淳于越等反對始皇的新政，以爲『事不師古而能長久者，非所聞也。』始皇把

這議交羣臣會議。李斯回奏道：

五帝不相復，三代不相襲，各以治非其相反，時變異也。看上章論韓非一節。今陛下創大業，建萬世之功，

固非愚儒所知。且越言乃三代之事，何足法也。此等話全是韓非顯學五蠹兩篇的口氣。商君書論變法也有這等話。但商君書是假造的。考

見上章不可深信。異時諸侯並爭，厚招游學。今天下已定，法令出一；百姓當家則力農，士則學習法令，辟禁。

今諸生不師今而學古，以非當世，惑亂黔首。丞相臣斯昧死言：古者天下散亂，莫之能一，是以諸侯侯

當作並作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實。人善其所私學，以非上之所建立。今皇帝并有天下，別

黑白而定一尊，而私學相與非法教。而字本在人聞令下，則各以其學議之；入則心非，出則巷議；夸

主以爲名，異取以爲高，率羣下以造謗。如此弗禁，則主勢降於上，黨與成乎下。禁之便。臣請史官非秦

紀，皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之。有敢偶語詩書，棄市。以古非今者，族。吏見知不舉者，與同罪。令下三十日不燒，黥爲城旦。所不去者醫藥卜筮種樹之書。若有欲學

法令，

有欲二字原本誤倒。今依王念孫校改。

以吏爲師。

此奏據史記秦始皇本紀及李斯列傳。

始皇贊成此議，遂實行燒書。近人如康有爲

新學僞經。考卷一。

崔適史記探原卷三。

都以爲此次燒書「但燒民間

之書，若博士所職，則詩書百家自存。」又以爲李斯奏內「若有欲學法令，以吏爲師」一句，當依徐廣

所校及李斯列傳刪去「法令」二字，「吏」卽博士，「欲學詩書六藝者，詣博士受業可矣。」

此康有爲之言。

康氏崔氏的目的在於證明六經不曾亡缺。其實這種證據是很薄弱的。法令既說「偶語詩書者棄市」，決不至又許「欲學詩書六藝者，詣博士受業」。這是顯然的道理。況且「博士所職」四個字泛得很。

從史記各處合看起來，大概秦時的「博士」多是「儒生」，決不至兼通「文學百家語」。即使如康

氏崔氏所言，「六經」是博士所職，但他們終不能證明「百家」的書都是博士所守。始皇本紀記始

皇自言，「吾前收天下書不中用者，盡去之。」大概燒的書自必很多，博士所保存的不過一些官書，未

必肯保存諸子百家之書。但是政府禁書，無論今古中外，是禁不盡絕的。秦始皇那種專制手段，還免不

了博浪沙的一次大驚嚇；十日的大索也捉不住一個張良。可見當時犯禁的人一定很多，偷藏的書一定很不少。試看漢書藝文志所記書目，便知秦始皇燒書的政策，雖不無小小的影響，其實是一場大失敗。所以我說燒書一件事不是哲學中絕的一個真原因。

阮儒。阮儒一事，更不重要了。今記這件事的歷史於下：

侯生盧生相與謀曰：『始皇爲人天性剛戾自用。起諸侯，并天下，意得欲從，以爲自古莫能及己。專任獄吏，獄吏得親幸。博士雖七十人，特備員弗用。丞相諸大臣皆受成事，倚辦於上。上樂以刑殺爲威……下懾伏謾欺以取容。秦法不得兼方不驗，輒死。然候星氣者至三百人，皆良士，畏忌諱諛，不敢端言其過。天下之事無大小皆決於上。上至以衡石量書，日夜有呈，不中呈不得休息。貪於權勢，至如此，未可爲求仙藥。』遂亡去。始皇聞亡，乃大怒曰：『吾前收天下書不中用者，盡去之；悉召文學方術士甚衆，欲以興太平；方士欲練以求奇藥。今聞韓衆去不報，徐市等費以巨萬計，終不得藥，徒姦利相告日聞。盧生等，吾尊賜之甚厚。今乃誹謗我以重吾不德也！』也通耶字。諸生在咸陽者，吾使人廉問，或爲謠言以亂黔首。』於是使御史悉按問諸生，諸生傳相告引，乃自除犯禁者四百六十餘人，皆阮之戚

陽，使天下知之以懲。後益發，謫徙邊。史記秦始
皇本紀。

細看這一大段，可知秦始皇所阬殺的四百六十餘人，乃是一班望星氣，求仙藥的方士。史記儒林列傳也說「秦之季世阬術士」這種方士，多阬殺了幾百個，於當時的哲學只該有益處，不該有害處。故我說阬儒一件事也不是哲學中絕的真原因。

現今且問：中國古代哲學的中道斷絕究竟是爲了什麼緣故呢？依我的愚見看來，約有四種真原因：（一）是懷疑主義的名學，（二）是狹義的功用主義，（三）是專制的一尊主義，（四）是方士派的迷信。我且分說這四層如下：

第一，懷疑的名學。此哲學史上，『懷疑主義』乃是指那種不認真理爲可知，不認是非爲可

辯的態度。中國古代的哲學莫盛於『別墨』時代。看墨辯諸篇所載的界說，可想見當時科學方法和科學問題的範圍。無論當時所造詣的深淺如何，只看那些人所用的方法和所研究的範圍，便可推想這一支學派，若繼續研究下去，有人繼長增高，應該可以發生很高深的科學，和一種『科學的哲學』。不料這支學派發達得不多年，便受一次根本上的打擊。這種根本上的打擊就是莊子一派

的懷疑主義。因為科學與哲學發達的第一個條件，就是一種信仰知識的精神；以為真理是可知的。是非是可辯的，利害嫌疑治亂都是可以知識解決的。故『別墨』論『辯』以為天下的真理都只有一個是非真偽，故說：『彼不可兩不可也。』又說：『辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。』這就是信仰知識的精神。看第八篇第三章。到了莊子，忽生一種反動。莊子以為天下本沒有一定的是非，『彼出於是，是亦因彼；』『是亦彼也，彼亦是也。』因此他便走入極端的懷疑主義，以為人生有限而知識無窮，用有限的人生去求無窮的真理，乃其最愚的事。況且萬物無時不變，無時不移，此刻的是，停一刻已變為不是；古人的是，今人又以為不是了；今人的是，將來或者又變為不是了。所以莊子說，我又如何知道我所知的當真不是『不知』呢？又如何知道我所不知的或者倒是真『知』呢？這就是懷疑的名學。有了這種態度，便可把那種信仰知識的精神一齊都打銷了。再加上老子傳下來的『使民無知無欲』的學說和莊子同時的慎到田駢一派的『莫之是，莫之非』的學說，自然更容易養成一種對於知識學問的消極態度。因此，莊子以後，中國的名學簡直毫無進步。名學便是哲學的方法。方法不進步，哲學科學自然不會有進步了。所以我說中國古代哲學中絕的第一個真原因，

就是莊子的齊物論自從這種懷疑主義出世以後，人人以『不謹是非』爲高尙，如何還有研究真理的科學與哲學呢？

第二，狄義的功用主義。莊子的懷疑主義出世之後，哲學界又生出兩種反動：一是功用主義，一是一尊主義。這兩種都帶有救正懷疑主義的意味。他們的宗旨都在於尋出一種標準，可作爲是非的準則。如今且先說功用主義。

我從前論墨子的應用主義時，曾引墨子自己的話，下應用主義的界說，如下：

言足以遷行者，常之。不足以遷行者，勿常。不足以遷行而常之，是蕩口也。貴義篇、耕柱篇。

這是說，凡理論學說須要能改良人生的行爲，始可推尙。這是墨家的應用主義。後來科學漸漸發達，學理的研究越進越高深，於是有堅白同異的研究，有時間空間的研究。這些問題，在平常人眼裏，覺得是最沒有實用的詭辯。所以後來發生的功用主義，一方面是要挽救懷疑哲學的消極態度，一方面竟是攻擊當時的科學家與哲學家。如荀子儒效篇說：

凡事行，有益於理者，立之；無益於理者，廢之。……若夫充虛之相施易也。施通 堅白同異之

分隔也是聰耳之所不能聽也，明目之所不能見也……雖有聖人之知，未能僂指也。不知無害爲君子，知之無損爲小人。

這種學說，以『有益於理』、『無益於理』作標準。一切科學家的學說如『充虛之相施易』充是實體、

虛是虛空。物動時只是從這個地位，換到那個地位。故說充虛之相移易。墨辯釋動爲域徙也。可以參看。如『堅白同異之分隔』依儒家的眼

光看來，都是『無益於理』。荀子解蔽篇也說：

若夫非分是非，非治曲直，非辨治亂，非治人道，雖能之，無益於人；不能，無損於人。案也。直將

治怪說，玩奇辭，以相撓滑也……此亂世姦人之說也。

墨家論辯的目的有六種：（一）明是非，（二）審治亂，（三）明同異之處，（四）察名實之理，（五）處理害，（六）決嫌疑。見小取篇。荀子所說只有（一）（二）兩種，故把學問知識的範圍更狹小了。

因此，我們可說荀子這一種學說爲『狹義的功用主義』，以別於墨家的應用主義。墨子亦有甚狹處說見第

六篇。

這種主義到韓非時，更激烈了，更褊狹了。韓非說：

夫言行者，以功用爲之的設者也。……今聽言觀行，不以功用爲之的設，言雖至察，行雖至堅，則妄發之說也。是以亂世之聽言也，以難知爲察，以博文爲辯。其觀行也，以離羣爲賢，以犯上爲抗。

……是以儒服帶劍者衆，而耕戰之士寡；堅白無厚之辭章，而憲令之法息。

問辯篇

這種學說，把『功用』兩字解作富國強兵立刻見效的功用。因此，一切『堅白無厚之辭』此亦指當時的

科學家。墨辯屢言「無厚」(見經說上)惠施也有「無厚不可積也」之語。

同一切『上智之論，微妙之言』都是沒有用的。都是該禁

止的。參觀上章論韓非一段。後來秦始皇說：『吾前收天下書不中用者盡去之，』便是這種狹義的功用主

義的自然結果。其實這種短見的功用主義，乃是科學與哲學思想發達的最大阻力。科學與哲學雖然都是應用的，但科學家與哲學家卻須要能夠超出眼前的速效小利，方才能够從根本上著力，打下高深學問的基礎，預備將來更大更廣的應用。若哲學界有了一種短見的功用主義，學術思想自然不會有進步，正用不著焚書坑儒的摧殘手段了。所以我說古代哲學中絕的第二個真原因便是荀子韓非一派的狹義的功用主義。

第三，專制的一尊主義。上文說懷疑主義之後，中國哲學界生出兩條挽救的方法：一條是把

「功用」定是非，上文已說過了；還有一條是專制的一尊主義。懷疑派的人說道：

計人之所知，不若其所不知；其生之時，不若其未生之時。以其至小，求窮其至大之域，是故迷

亂而不能自得也。莊子秋
水篇。

這是智識上的悲觀主義。當時的哲學家聽了這種議論，覺得很有道理。如荀子也說：

凡〔可〕以知，人之性也。可知，物之理也。以可以知之性，求可知之理，而無所疑止之，疑、定也。
說詳第

九篇第一章。參看第十一篇
第三章引此段下之校語。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。

這種議論同莊子的懷疑主義有何分別？但荀子又轉一句，說道：

故學也者，固學止之也。

這九個字便是古學滅亡的死刑宣言書！學問無止境，如今說學問的目的在於尋一個止境，從此以後還有學術思想發展的希望嗎？荀子接著說道：

惡乎止之？曰：至諸至足。曷謂至足？曰：聖王也。聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。兩盡者，足以

爲天下極矣。故學者以聖王爲師，案荀子用案字，或作乃解，或作而解。古音案，而，乃等字皆在泥紐，故相通。以聖王之制爲法。

解蔽篇。

這便是我所說的，『專制的一尊主義』在荀子的心裏，這不過是挽救懷疑態度的一個方法，不料這種主張便是科學的封門政策，便是哲學的自殺政策。荀子的正名主義，全是這種專制手段。後來的弟子韓非、李斯，和他的『私淑弟子』董仲舒董仲舒作書美荀卿，見劉向荀卿書序。都是實行這種師訓的人。韓非子問辯篇說：

必禁。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，

這就是李斯後來所實行『別黑白而定一尊』的政策。哲學的發達全靠『異端』羣起，百川競流。端，古訓一點。引申爲長物的兩頭。異端不果是一種不同的觀。一到了『別黑白而定一尊』點。譬如一根手杖，你拿這端，我拿那端。你未必是，我未必非。一到了『別黑白而定一尊』的時候，一家專制，罷黜百家，名爲『尊』這一家，其實這一家少了四圍的敵手與批評家，就如同刀子少了磨刀石，不久就要銹了，不久就要鈍了。故我說中國古代哲學滅亡的第三個眞原因就是荀

子韓非李斯一系的專制的一尊主義。

第四，方士派迷信的盛行。

中國古代哲學的一大特色就是幾乎完全沒有神話的迷信。當哲

學發生之時，中國民族的文化已脫離了幼稚時代，已進入成人時代，故當時的文學，如國風、史記、

如春秋、

哲學都沒有神話性質。老子第一個提出自然無爲的天道觀念，打破了天帝的迷信，從此以

後，這種天道觀念遂成中國『自然哲學』老子、楊朱、莊子、淮南子、王充、的中心觀念。儒家的孔

子荀子都受了這種觀念的影響，故多有破除迷信的精神。但中國古代通行的宗教迷信，有了幾千

年的根據，究竟不能一齊打破。這種通行的宗教，簡單說來，約有幾個要點：（一）是一個有意志知

覺，能賞善罰惡的天帝；說見第二篇。（二）是崇拜自然界種種質力的迷信，如祭天地日月山川之類；

（三）是鬼神的迷信，以爲人死有知，能作禍福，故必須祭祀供養他們。這幾種迷信，可算是古中

國的國教。這個國教的教主即是『天子』。天子之名，乃是古時有此國教之鐵證。試看古代祭祀頌神的詩歌，如周

大小

及天子祭天地，諸侯祭社稷，大夫祭宗廟，等等禮節，可想見當時那種半宗教半政治的社會

階級。更看春秋時人對於一國宗社的重要，也可想見古代的國家組織實含有宗教的性質，周靈王

時，因諸侯不來朝，葭弘爲那些不來朝的諸侯設位，用箭去射，要想用這個法子使諸侯來朝。這事雖極可笑，但可考見古代天子對於各地諸侯，不單是政治上的統屬，還有宗教上的關係。古代又有許多宗教的官，如祝，宗，巫，覡，之類。後來諸國漸漸強盛，周天子不能統治諸侯，政治權力與宗教權力都漸漸銷滅。政教從此分離，宗祝巫覡之類也漸漸散在民間。哲學發生以後，宗教迷信更受一種打擊。

老子有『其鬼不神，其神不傷人』的話；儒家有無鬼神之論。見墨子。春秋時人叔孫豹說：『死而不

朽，』以爲立德，立功，立言，是三不朽；至於保守宗廟，世不絕祀，不可謂之不朽。這已是根本的推翻祖

宗的迷信了。但是後來又發生幾種原因，頗爲宗教迷信增添一些勢燄。一是墨家的明鬼尊天主義。

二是儒家的喪禮祭禮。三是戰國時代發生的仙人迷信。仙人之說，古文學如詩三百篇中皆無之。似是後起的迷信。四是戰

國時代發生的陰陽五行之說。看本篇第一章論鄒衍一節。五是戰國時代發生的鍊仙藥求長生之說。——這

五種迷信，漸漸混合，遂造成一種方士的宗教。這五項之中，天鬼，喪祭，陰陽五行三件都在別篇說過

了。最奇怪的是戰國時代哲學科學正盛之時，何以竟有仙人的迷信同求長生仙藥的迷信依我個

人的意見看來，大概有幾層原因：（一）那個時代乃是中國本部已成熟的文明開化四境上各種

新民族的時代。試想當日開化中國南部的一段歷史。

新民族吸收中原文化，自不必說。但是新民族的許多富於

理想的神話也隨時輸入中國本部。試看屈原、宋玉一輩人的文學中所有的神話，都是北方文學所無，便是一證。或者神仙之說也是從這些新民族輸入中國文明的。（二）那時生計發達，航海業也漸漸發達，於是有海上三神山等等神話自海邊傳來。（三）最要緊的原因是當時的兵禍連年，民不聊生，於是出世的觀念也更發達。同時的哲學也有楊朱的厭世思想和莊子一派的出世思想，可見當時的趨勢。莊子書中有許多仙人的神話，如列子、御風、姑射、仙人之類。又有「真人」、「神人」、「大浸稽天而不溺，大旱金石流，土山焦而不熱」種種出世的理想。故仙人觀念之盛行，其實只是那時代厭世思想流行的表示。

以上說『方士的宗教』的小史。當時的君主，很有幾人迷信這種說話的。齊威王、宣王與燕昭王都有這種迷信。燕昭王求長生藥，反被藥毒死。秦始皇一統天下之後，功成意得，一切隨心所欲，只有生死不可知，於是極力提倡這種『方士的宗教』到處設祠，封泰山，禪梁父，信用燕齊海上的方士，使徐市帶了童男女數千人入海求仙人，使盧生去尋仙人，羨門子高，使韓終、又作韓衆。侯生等求不死之藥，召

集天下『方術士』無數，『候星氣者多至三百人』。這十幾年的熱鬧，遂使老子到韓非三百年哲學的中國，一變竟成一個方士的中國了。古代的哲學，消極一方面，受了懷疑主義的打擊，受了狹義功用主義的摧殘，又受了一尊主義的壓制；積極一方面，又受了這十幾年最時髦的方士宗教的同化；古代哲學從此遂真死了！所以我說，哲學滅亡的第四個真原因，不在焚書，不在阮儒，乃在方士的迷信。

上海圖書館藏書



A541 212 0003 4460B

上海圖書館

Hy 6000部

編主五雲王

庫文有萬

種千一集一第

史學哲代古國中

(綱大史學哲國中名原)

册 三

著 適 胡

路山寶海上
館書印務商 者刷印兼行發

埠各及海上
館書印務商 所行發

版初月十年八十國民華中

究必印翻權作著有書此

The Complete Library

Edited by

Y. W. WONG

A HISTORY OF ANCIENT CHINESE
PHILOSOPHY

By

HU SHIH

THE COMMERCIAL PRESS, LTD.

Shanghai, China

1929

All Rights Reserved

