

世界科學社叢書

李相顯著

先秦諸子哲學

唐尚光題



世界科學叢書

1946

世界科學出版社發行

世界科學社叢書

李相顯著

先秦諸子哲學

# 先秦諸子哲學目錄

唐序

自序

## 第一篇 儒家哲學

### 第一章 孔子哲學

#### 第一節 一貫之道

一、道

二、仁

三、義、禮、智

四、忠、恕

五、一貫之道

#### 第二節 正名主義

一、正名

二、正名與春秋

目錄

第三節 倫理與政治……………三二六

一、倫理……………三二六

二、政治……………三二八

第四節 天命 性 心 鬼神……………三三二

一、天……………三三二

二、命……………三三四

三、性、心……………三三五

四、鬼神……………三三六

第二章 孟子哲學……………三七

第一節 性善……………三七

一、性……………三七

二、性善……………四一

第二節 修養與功利……………四七

一、修養……………四七

二、功利·····	五三
第三節 倫理與教育·····	五六
一、倫理·····	五七
二、教育·····	六一
第四節 政治與經濟·····	六三
一、政治·····	六三
二、經濟·····	六五
第五節 天、命·····	七〇
一、天·····	七〇
二、命·····	七三
第三章 荀子哲學·····	七四
第一節 性惡·····	七四
一、天、性、心、情·····	七四
二、性惡·····	七八

第二節 禮、樂	九八
一、禮	九八
二、樂	一〇七
第三節 正名	一〇九
一、倫理的正名	一〇九
二、邏輯的正名	一一〇
第四節 政治	一一三
一、國家之起源	一一三
二、玉帛	一一五
三、法後王	一二六
第二篇 道家哲學	一三〇
第一章 老子哲學	一三〇
第一節 道、德、天	一三〇
一、道	一三〇

二、德.....	一三〇
三、天.....	一三二
第二節 自然法則.....	一三五
一、物極必反.....	一三五
二、相反相成.....	一三七
第三節 修養功夫.....	一三八
一、知常.....	一三八
二、守柔.....	一四〇
三、無欲.....	一四三
四、無知.....	一四六
第四節 無爲.....	一四八
一、道的無爲.....	一四八
二、聖人的無爲.....	一四九
第二章 莊子哲學.....	一五三



第一節 道、天	一五三
一、道	一五三
二、天	一六四
第二節 齊物	一六五
一、物之不齊	一六五
二、齊物	一六九
第三節 逍遙	一八〇
一、逍遙	一八〇
二、至人	一八四
第四節 無爲	一八六
一、自然的無爲	一八六
二、政治的無爲	一八八
第三篇 墨與名法哲學	一九〇
第一章 墨子哲學	一九〇

第一節	功利主義	一九〇
一、目的		一九〇
二、方法		一九三
第二節	兼愛與非攻	一九六
一、兼愛而興利		一九七
二、非攻而除害		二〇五
第三節	政治	二一八
一、國家之起源		二二八
二、獨裁		二三二
第四節	天、鬼神、命	二二七
一、天		二二七
二、鬼神		二三〇
三、命		二三六
第二章	公孫龍子哲學	二四〇

第一節 白馬論、指物論、通變論	二四〇
一、白馬論	二四一
二、指物論	二四三
三、通變論	二四六
第二節 堅白論、名實論	二五二
一、堅白論	二五二
二、名實論	二五四
第三章 韓非子哲學	二五六
第一節 政術	二五六
一、法治	二五六
二、勢治	二六八
三、術治	二七四
第二節 正名與性惡	二七四
一、正名	二七四
二、性惡	二七六

# 先秦諸子哲學序

唐 嗣堯

先秦時代，學術倡盛，百家九流，學派林立，諸子爭鳴，力辯互攻，各是其是，各非其非，皆能持之有故，言之成理，成一家之言。然在九流中，堪稱爲重要哲學派別者，不過儒、道、墨、名、法五家而已。此五家者，各有其高深之主見與理論，以及偉大之哲學系統。因此之故，凡研究先秦諸子哲學者，必對各家大師，探討其理論，詳審其系統，以求其中心思想之所在，然後其整個學說方能瞭然於胸，而整理工作庶不致有誤。否則徒勞無益，反厚誣古人，成爲歷史罪人。

吾友李相顯先生抱客觀之態度，依邏輯分析之方法，用同情之了解，以研究中國哲學史，迄今二十餘年矣。其所著先秦諸子哲學，包括儒、道、墨、名、法五派，每派各舉其大師，先得其中心思想，然後了解其理論，敘述其系統。此書係先秦哲學史，著者除客觀敘述各派哲學，表現其本來面目，使此書堪稱「信史」外，尙多獨到之見解，而爲古今人所未曾見到者。茲略述之。

孔子哲學之一貫之道，古今人率以忠恕解釋之，毫無異議；即令有疑其闕歸者，亦以忠體恕用之說曲解之，曾無異詞。著者獨謂孔子一貫之道是仁，而非忠恕。證據確鑿，論證周密，使讀者恍然深悟一

貫之旨，而破除數千年來傳統之誤解，此其獨見者一也。

荀子哲學之性善說，古今人類能言之，然只曰性善而已，至於何以爲性善？性善之論證如何？則未有能言之者。著者則先確定性善之理論，然後論證之。由性而心，由心而情，自微而之顯；由情而心，由心而性，自顯而之微。最後歸之曰情無所爲而好善，乃真好善也，以證明之。言人之所不能言，此其獨見者二也。

荀子哲學之性惡說，古今人亦多能知之；然何者爲性？何者爲惡？何者爲性惡？則未有能分析之者。著者則對此等問題作詳細之分析，使荀子之性惡說瞭如指掌。且使讀者明瞭性善說與性惡說皆是真理，可以並行不悖，而掃除古來性善性惡之爭辯，此其獨見者三也。

老子哲學之自然法則，古人無知之者，今人雖有知之者，但又比屬於辯證法則；過猶不及，其不當一也。著者則將老子之自然法則分爲物極必反與相反相成二法則，且將此二法則與辯證法則互相比較，說明其所以同及其所以異，使老子學說之價值大明於世，且不至發生誤解，此其獨見者四也。

莊子齊物及逍遙之論，古今人亦率能言之，但其真諦如何？則多不求甚解，以致空虛膚淺，理論間而不明。著者則將物之不齊之狀態及齊物之理論，逍遙之等級及聖人之逍遙，一一詳爲發揮，使人知世間尚有莊子學說之真理，而欲作達觀快樂之聖人，此其獨見者五也。

著者對於墨子，詳言兼愛興利、非攻除害之義，以表現墨子苦幹之精神。對於公孫龍子解說白馬、指物、通變、堅白、名實諸論，使讀者讀公孫易如反掌。對於韓非子叙述法治、勢治與術治之意義及其關係，以闡明韓非之法治主義。此皆著者之獨見，不待一一論列，而可以類推矣。

今者世界科學社方有編刊「叢書」之議，擬將中外學者最近之專著，無論哲學或科學，凡有價值者，皆選刊問世，以期嘉惠學子。李君爲研究中國哲學專家，聲譽素著，其先秦諸子哲學一書，允稱傑作，業經世界科學社特選爲「叢書」之一，現將付梓，李君囑爲撰序，義不容辭，故特書數言，以弁篇首。

唐嗣堯民國三十五年舊中秋節

序於北平世界科學社。

先秦諸子哲學 序

# 先秦諸子哲學自序

李相顯

我對於中國哲學發生興趣，蓋在二十年前；久欲作一中國哲學史，而不可得。深知欲作一中國哲學史，必先作一中國某時代哲學史；欲作一中國某時代哲學史，必先作一中國某學派哲學史；欲作一中國某學派哲學史，必先作一中國某學派之哲學大師哲學史；拙著朱子哲學即依此態度而作成者。及至將中國某學派之哲學大師哲學史作出，則可代表此學派之哲學理論；再將他學派之哲學大師哲學史作出，又可代表彼學派之哲學理論；及至將某時代各學派之哲學大師哲學史盡皆作出，則可代表各學派之哲學理論；將各學派之哲學大師哲學史合起來，即成一中國某時代哲學史；此書即依此態度而作成者。

五年前我在北平中國大學講授「先秦諸子研究」，寫作孔孟哲學；前年在城固西北大學及師範學院講授「中國哲學史」，寫作荀子哲學；去年來蘭州師範學院分院講授「中國哲學史」，又寫作者、莊、墨、公孫及韓哲學，而將此書完成。

我作此書，完全抱客觀的態度，用邏輯及解析的方法，以研究各哲學大師底哲學理論，而敘述其哲學系統。因此之故，我用以某哲學大師解某哲學大師的方法，例如「以孔解孔」，即用孔子底哲學思想



解釋孔子底哲學思想，而不用我底或他人底哲學思想解釋孔子底哲學思想。如此辦法，方不至曲解各哲學大師底哲學理論，方能得到其哲學系統的本來面目，而達到「信史」的目的。

我作此書時，完全以各哲學大師底哲學理論為研究的對象，對於哲學大師底時代背景及社會情形，不甚注意。因為時代背景及社會情形，對於哲學大師底哲學思想的發生雖有關係，但其哲學思想既已完成，而成為哲學史中的哲學理論，我們研究其哲學理論，則不必明瞭其時代背景及社會情形。且寫作時，完全敘述各哲學大師底哲學系統的本身，對於其哲學思想所受他人哲學思想之影響，及其哲學思想對於他人哲學思想之影響，亦不甚注意。因為這些相互的影響，對於哲學大師底哲學思想的發展雖有關係，但其哲學思想既已完成，而成為哲學史中的哲學系統，我們雖不說這些相互的影響，亦可得到其哲學系統。且寫作時，完全以各哲學大師底遺書為研究的材料，對於古今人對於哲學大師之解說及批評，亦不甚注意。因為這些解說及批評，對於哲學史的進展雖有關係，而對於哲學大師底哲學思想則無關係；我們研究哲學大師底哲學系統，則不必言及這些解說及批評。

我在此書中，並未作考證工作，因為書籍缺乏，時間短促，不能作這種工作。而且我以為考證工作及理論研究可以分別來作，此書乃係研究哲學理論之書，故在此書中不必作考證工作。將來書籍方便，時間充足時，再作考證工作。只莊子一書的考證，恐怕也要用萬卷書籍，五年時間；這種工作既如此麻

繁，只好待諸將來了。我在此書中，也未作校勘工夫，所有校勘之處，皆係利用古今人校勘的成績。至於訓詁工夫，乃是注書及講書所當用的工夫，在此書中更不必要了。

此書既已完成，即將出版問世，以便學者批評；其中錯誤之處，望讀者多賜指教。

相繼民國三十二年七月一日

序於蘭州西北師範學院分院

先秦諸子哲學 自序

# 先秦諸子哲學

李相顯著

## 第一篇 儒家哲學

### 第一章 孔子哲學

#### 第一節 一貫之道

##### 一、道

皮記孔子世家曰：

「孔子生魯昌平鄉陬邑，其先宋人也。……魯襄公二十二年而孔子生。……孔子之時，周室微，而禮樂廢，詩書缺；追述三代之禮，序書傳，上紀唐虞之際，下至秦穆，編次其事；……故書傳禮記出孔氏。……古者詩三千餘篇，及至孔子去其重，取可施於禮義；……三百五篇，孔子皆絃歌之，以求合韶武雅頌之音。……孔子晚而喜易，序彖、繫、象、說卦、文言，讀易韋編三絕。……孔子以詩書禮樂教弟子，蓋三千焉，身通六藝者七十有二人。……乃因史記作春秋。」

先秦諸子哲學

……孔子年七十三，以魯哀公十六年四月己丑卒。」（史記，卷四十七，圖書集成本頁一至十一）  
○孔子所謂道，有二意義：（一）道路。（二）道理。

（一）道路：孔子所謂道，多指人生當行之路。論語曰：

「子曰：『誰能出不由戶？何莫由斯道也？』」（雍也）中庸曰：

「子曰：『……生乎今之世，反乎古之道，如此者裁及其身者也。』」（中庸）

由此可見，孔子所謂道，是指人生當行之路。在人生當行之路中，尤以倫理上當行之路為最重要。中庸曰：

「子曰：『……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。』」（中庸）

孔子對於五倫只學四倫，而省略夫婦一倫，此並不表示孔子輕視夫婦一倫。實因對於夫婦，不能說「所求乎婦以事夫，未能也」；亦不能說「所求乎婦先施之，未能也」；故省略之耳。

道既係人生當行之路，因人之意見不同，道亦可以不同。論語曰：

「子曰：『道不同，不相為謀。』」（衛靈）

道不同既不相為謀，故君子小人常相反也。道既可以不同，故反乎道之道，亦可謂之道。孟子曰：

「孔子曰：『道一，仁與不仁而已矣。』」（離婁上）

道既有仁與不仁之分，故人有君子小人之別。孔子之道當然是仁道，而不是不仁之道。中庸曰：

「子曰：『……脩道以仁。』」（中庸）

論語曰：

「子曰：『篤信好學，守死善道。』」（泰伯）又曰：

「子曰：『君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。』」（憲問）

孔子之道是仁道，即是仁知勇之道。孔子之道既是仁道，當然是善道。但仁道不易實行，孔子勸人勉力爲之。論語曰：

「子曰：『可與共學，未可與適道。』」（子罕）又曰：

「子曰：『君子謀道不謀食。……君子憂道不憂貧。』」（衛靈）

中庸曰：

「子曰：『……君子遠道而行，半途而廢，吾弗能已矣。』」（中庸）

道之難行如此，故孔子之弟子中，亦有憚道之難行者。論語曰：

「冉求曰：『非不說子之道，力不足也。』子曰：『力不足者，中道而廢，今女畫。』」（雍也）

孔子欲行道於當世，當時之小人，多有阻之者。論語曰：

「子曰：『道之將行也與？命也；道之將廢也與？命也；公伯寮其如命何？』」（憲問）

因被小人之阻止，故孔子之道終不能行。論語曰：

「子曰：『道不行，乘桴浮于海。』」（公冶）

中庸曰：

「子曰：『道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也。』」（中庸）又曰：

「子曰：『道其不行矣夫！』」（中庸）

（二）道理：孔子所謂道，又指人生當知當行之理。論語曰：

「子曰：『……所謂大臣者，以道事君，不可則止。』」（先進）

孟子曰：

「詩曰：『天生蒸民，有物有則，民之秉彜，好是懿德。』孔子曰：『爲此詩者，其知道乎。』」

（告子上）

以道事君，即盡臣之道理也；有物有則，有物則有其道理也；由此可知，道爲人生當知當行之理也。此

人生當知當行之理，當努力學之。論語曰：

「子游對曰：『昔者偃也聞諸夫子曰：君子學道則人愛，小人學道則易使也。』」（陽貨）又白  
「子曰：『士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。』」（里仁）

士大夫與庶民皆當學此人生當知當行之理，但此人生當知當行之理，不易學得。論語曰：

「子曰：『朝聞道，夕死可矣。』」（里仁）

聞道死亦無憾，可見此人生當知當行之理不易學得；雖不易學得，但若學之，則可以光大。論語曰：

「子曰：『人能弘道，非道弘人。』」（衛靈）

此乃謂人若學道，則道可以光大也。

人若能明此人生之理而行之，則可以爲聖人。中庸曰：

「子曰：『誠者天之道也，誠之者人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。』」

（中庸）

人若能行道而從容中道，則可以爲聖人矣。

## 二、仁

孔子所謂仁，意義有三：（一）愛之感情。（二）人之全德。（三）仁之實行。

（一）愛之感情：人之精神生活，可分理智感情兩方面。孔子對於人，雖不輕視理智，但頗重視



感情。因孔子對於人生，頗重視感情，故孔子自己，樂則甚樂。論語曰：

「子曰：『飯蔬食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。』」（述而）

又曰：

「葉公問孔子於子路，子路不對。子曰：『女奚不曰，其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。』」（同上）

由此可見孔子具有其樂，其樂之程度且甚高。顏子亦有其樂，故孔子賢之。論語曰：

「子曰：『賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉回也！』」（雍也）

顏子不以貧窮改其樂，故孔子贊美之也。

因孔子對於人生，頗重視感情，故孔子自己，憂則甚憂。論語曰：

「子曰：『德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。』」（述而）

因孔子對於人生，頗重視感情，故孔子極憫人之喪。論語曰：

「子食於有喪者之側，未嘗飽也。子於是日哭，則不歌。』（述而）

孔子憫人之喪如此。顏子係孔門第一好學之高足弟子，又不幸短命而死，故孔子對於顏子之喪，尤爲悲

傷。論語曰：

「顏淵死，子哭之慟。從者曰：『子慟矣！』曰：『有慟乎？非夫人之爲慟，而誰爲？』」（先進）  
孔子對於人生，頗重視感情，尤重視愛之感情。孔子所謂仁，即是同情心，即是愛之感情之流露。

論語曰：

「幾遍問仁。子曰：『愛人。』」（顏淵）

孔子對於愛人，主張由近及遠，故人當先愛其親。且主張愛有差等，故人當最愛其親。此即所謂親親也。中庸曰：『至孝』

「子曰：『仁者人也，親親爲大。……親親之殺。……思脩身不可以不事親。』」（中庸）

論語曰：

「子曰：『君子篤於親，則民興於仁。』」（泰伯）

親親即愛親也，孔子既重視愛親，故重視親之喪。論語曰：

「宰我問三年之喪，期已久矣。……子曰：『予之不仁也！……予也有三年之愛於其父母乎？』」

「」（陽貨）

孔子對於愛人，主張人皆先愛其親，次愛人民；人皆最愛其親，次愛人民。此即所謂親親而仁民也。

。論語曰：

「宰我問曰：『仁者雖告之曰，井有仁焉，其從之也？』子曰：『何爲其然也。君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。』」（雍也）

若井中果有人，則必往救之，可見其愛人之精神極爲偉大。人若有愛人之精神，而博愛人民，即可以爲聖人。論語曰：

「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，堯舜其猶病諸。』」（雍也）

博施濟衆，仁之至也，故不僅可謂之仁，且可以爲聖人也。

（二）人之全德：孔子所謂仁，乃是人之所以爲人者，即人之全德也。人若能仁，則能全其德而爲人；人若不仁，則不能全其德而爲人矣。中庸曰：

「子曰：『仁者人也。……知仁勇三者，天下之達德也。』」（中庸）

仁者人也，即仁是人之所以爲人者。仁既是人之所以爲人者，故「人」與「仁」二字，可以假借，可以轉注。論語曰：

「宰我問曰：『仁者雖告之曰，井有仁焉，其從之也？』」（雍也）又曰：

「孔子曰：『殷有三仁焉。』」（微子）

「井有仁焉」即「井有人焉」，「殷有三仁焉」即「殷有三仁人焉」，故「人」「仁」二字可以假借，可以轉注也。

仁既是人之全德，此人之全德，不易言說，故孔子罕言仁。論語曰：

「子罕言利與命與仁。」（子罕）

仁是人之全德，能行仁即可全其德而爲仁人。但行仁而全其德，誠爲不易，故仁人不多見，因之孔子不輕許人之爲仁人。論語曰：

「或曰：『雍也仁而不佞。』子曰：『焉用佞？……不知其仁，焉用佞？』」（公冶）

此孔子不許雍爲仁人也。再則孔子對於令尹子文則許其忠，對於陳文子則許其清，對於子路則許其可治賦，對於冉求則許其可爲宰，對於公西華則許其可與賓客言，但皆不許其爲仁人。（見論語，公冶）在孔門弟子中，惟顏子能行仁而幾爲仁人，故孔子稱之。論語曰：

「子曰：『回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。』」（雍也）

孔子自己亦自謂不能行仁，而不敢以仁人自居。論語曰：

「子曰：『若聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。』」（述而）

孔子雖不敢以仁人自居，但孔子確已行仁而爲仁人，爲聖人矣。孟子曰：

「昔者所貢問於孔子曰：『夫子聖矣乎？』孔子曰：『聖則吾不能，我學不厭而教不倦也。』子貢曰：『學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。』」（公孫丑上）

孔子所謂仁，有廣狹二義。廣義之仁，即人之全德；狹義之仁，即人之一德。人之全德不易言也，故孔子罕言之。人之一德則易言說，故孔子所言之仁，多就人之一德言之。論語曰：

「司馬牛問仁。子曰：『仁者其言也詘。』」（顏淵）又曰：

「子張問仁於孔子。孔子曰：『能行五者於天下，爲仁矣。』請問之。曰：『恭寬信敏惠。』」（陽貨）

言其也詘，恭寬信敏惠，皆一德之仁也。一德之仁，較易實行，能行一德之仁，亦可謂之仁人；孔子所許人之爲仁人者，多就一德之仁言之。例如微子之去，箕子之奴，比干之死，夷齊之餓，皆是仁之一事，孔子皆許其仁，（見論語，微子，述而）可見孔子所許者，乃就一德之仁而言。孔子所許管仲之仁，乃指一德之仁，更爲明白。論語曰：

「子路曰：『桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。曰：未仁乎？』子曰：『桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也，如其仁！如其仁！』」（憲問）

孔子一方面譏管仲之器小，管仲不儉不知禮，（見論語，八佾）一方面又許管仲之仁。可見其所許者，乃是一德之仁。

（三）仁之實行：孔子不常說仁之意義，故罕言仁；孔子說仁，多就行仁言之。論語曰：

「子曰：『……君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。』」（里仁）又曰：

「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。』顏淵曰：『回雖不敢，請事斯語矣。』」（顏淵）

「克己復禮爲仁，」論語注疏註云：「馬曰：克己，約身。孔曰：復，反也。」（見十三經注疏，論語注疏，卷十二，頁一。）劉寶楠論語正義云：「克己復禮，所以爲仁。爲，猶事也，謂用力於仁也。……約身，猶言修身也。」（見論語正義，卷十五，國學基本叢書本，頁五十六。）按馬劉之說是也，「克己復禮爲仁，」約身反禮行仁也。

行仁則爲善矣，爲善者爲君子；不行仁則爲惡矣，爲惡者爲小人。論語曰：

「子曰：『苟志於仁矣，無惡也。』」（里仁）又曰：

先秦諸子哲學

「子曰：『君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。』」（憲問）

行仁而爲仁者，則好惡皆是；不行仁而爲不仁者，則隨處皆非。論語曰：

「子曰：『惟仁者，能好人，能惡人。』」（里仁）

「子曰：『不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。』」（同上）

行仁不易，故人多不能行仁。論語曰：

「子曰：『我未見好仁者，惡不仁者。好仁者無以尙之，惡不仁者，其爲仁矣，不使不仁者，加乎其身上。有能一日用其力於仁矣，我未見力不足者；蓋有之矣，我未之見也。』」（里仁）

好仁者惡不仁者之不得見，是人多不能行仁也。因人多不能行仁，故孔子極勉勵人之爲仁。論語曰：

「子曰：『仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。』」（述而）又曰：

「子曰：『當仁不讓於師。』」（衛靈）又曰：

「子曰：『志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。』」（同上）

### 三、義、禮、智

今分別說明孔子所謂義禮智之意義：（一）義。（二）禮。（三）智。

(一) 義：孔子所謂義，事之宜也。中庸曰：

「子曰：『……義者宜也。』」(中庸)

義既爲事之宜，故君子當行義以修其德。論語曰：

「子曰：『君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。』」(里仁)又曰：

「子曰：『主忠信，徙義，崇德也。』」(顏淵)

君子既當行義以修其德，故孔子喜人之行義修德，而惡不行義者。論語曰：

「子曰：『羣居終日，言不及義，……難矣哉！』」(衛靈)

孔子說義，常與利相對。論語曰：

「子曰：『君子喻於義，小人喻於利。』」(里仁)

義與利既相對，此與利相對之義，乃指人之得失取與之間也。論語曰：

「子曰：『……不義而富且貴，於我如浮雲。』」(述而)又曰：

「孔子曰：『……見得思義。』」(季氏)

孔子好人之行義，而惡人之貪利，故孔子罕言利。

論語曰：



「子罕言利與命與仁。」（子罕）又曰：

「子曰：『放於利而行，多怨。』」（里仁）

（二）禮：孔子所說之禮，意義極廣汎，或指典章制度，或指風俗習慣，總之，凡人之行動所當遵從之規矩，孔子皆謂之禮。

孔子所謂禮，有指政治制度而言者。論語曰：

「子張問十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」（爲政）又曰：

「子曰：『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。』」（八佾）

由此可見，政治制度之禮，並非古今如一，一成不變者；乃係因事制宜，隨時變遷者。孔子說此政治制度之禮，常與樂相連言之。論語曰：

「子曰：『先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。』」（先進）又曰：

「子曰：『……文之以禮樂，亦可以爲成人矣。』」（憲問）

孔子所謂禮，有指社會風俗而言者。論語曰：

「子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』」（顏淵）又曰：

「顏淵喟然歎曰：『……夫子……博我以文，約我以禮。』」（子罕）

「約我以禮，」即約之以非禮勿視聽言動也；非禮勿視聽言動，即視聽言動皆合乎社會風俗之規矩也。

此政治制度之禮與社會風俗之禮，皆起源於人倫。

中庸曰：

「子曰：『……仁者人也，親親爲大；義者宜也，尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。』」

（中庸）

親親尊賢，人倫之事也；親親之殺，尊賢之等，禮所從生，故禮乃起源於人倫也。

禮當注重於根本，不當注重於具文。論語曰：

「子曰：『禮云禮云，玉帛云乎哉？』」（陽貨）

禮固當注重於根本，但何爲禮之本？禮之本乃敬也。論語曰：

「子曰：『……爲禮不敬，……吾何以觀之哉？』」（八佾）又曰：

「子入太廟，每事問。或曰：『孰謂鄉人之子知禮乎？入太廟，每事問。』子聞之曰：『是禮也。』」

（同上）

入太廟，每事問，從表面上看，與禮似無關係，但孔子所以謂之是禮者，蓋因此事乃敬之至，乃禮之本也。禮之實行，固以敬爲本；而其設施，又以儉爲本。論語曰：

「林放問禮之本。子曰：『大哉問！禮與其奢也寧儉。』」（八佾）

孔子對於禮，常言說之，且提倡之。論語曰：

「子所雅言，詩書執禮，皆雅言也。」（述而）又曰：

「子曰：『君子義以爲質，禮以行之。』」（衛靈）

人若不學禮，則不能存立。論語曰：

「不學禮，無以立。」（季氏）又曰：

「子曰：『……不知禮，無以立也。』」（堯曰）

人若無禮，則所往皆不可，故孔子惡之。論語曰：

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

「子曰：『……惡勇而無禮者。』」（陽貨）

（三）智：人之精神生活，可分爲感情理智兩方面。孔子所謂仁，就是精神生活之感情方面；其所

謂智，就是精神生活之理智方面。孔子所謂智，即是知也，知以知人爲要。論語曰：

「樊遲問仁。子曰：『愛人。』問知。子曰：『知人。』」（顏淵）又曰：

「子曰：『知者不惑。』」（子罕）

孔子所謂智，乃是愚之反。中庸曰：

「子曰：『道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也。』」（中庸）

孔子所謂智，乃是人之一德。中庸曰：

「子曰：『……知仁勇三者，天下之達德也。』」（中庸）

好學乃所以求智也。中庸曰：

「子曰：『好學近乎知。』」（中庸）

孟子曰：

「孔子曰：『聖則吾不能。……』子貢曰：『學不厭，智也。……夫子既聖矣。』」（公孫丑上）

孔子固重視人之感情，而最重仁；孔子亦不輕視人之理智，而頗重智。因之孔子說智，常與仁相

對言之。

論語曰：

「子曰：『知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。』」（雍也）

四、忠、恕

孔子所謂忠，乃是真實之義。論語曰：

「子張問曰：『令尹子文三仕爲令尹，無喜色；三已之，無愠色；舊令尹之政，必以告新令尹。何如？』子曰：『忠矣。』」（公治）又曰：

「子貢問友。子曰：『忠告而善道之。』」（顏淵）

忠之意義既爲真實，故常與信相連言之。論語曰：

「子曰：『十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。』」（公治）又曰：

「子曰以四教：文、行、忠、信。』（述而）

孔子所謂恕，乃是推己及人之消極方面。孔子注重仁之實行，而恕又是行仁的消極方面的方法，故

孔子極重恕。論語曰：

「子貢問曰：『有一言而可以終身行之者乎？』子曰：『其恕乎！己所不欲，勿施於人。』」（

衛靈）

「己所不欲，勿施於人，」恕也，故恕爲推己及人之消極方面也。恕可以終身行之，可見恕之重要矣。

五、一貫之道

孔子底一貫之道的意義，分兩端述之：（一）一貫之道即仁。（二）一貫之道與忠恕。

（一）一貫之道即仁：孔子之道，乃一以貫之。論語曰：

「子曰：『賜也，女以予爲多學而識之者與？』對曰：『然。非與？』曰：『非也，予一以貫之。』」

（二）（衛靈）

孔子底一貫之道爲何？孔子並未明言之。我以爲孔子底一貫之道就是仁，此意在本節第二段中言仁處，已暗示之矣。孔子底一貫之道是仁，不必別求證據，只看孔子屢言仁，極重視仁，自己不敢以仁自居，即可證明之。但孔子底一貫之道是仁，孔子並未言明，故論語謂孔子罕言仁。孔子底一貫之道是仁，孟子言之較爲明白。孟子曰：

「孔子曰：『道二，仁與不仁而已矣。』」（孟子，離婁上）

道既只有仁與不仁二者，孔子底一貫之道，當然是仁道，而不是不仁之道。

仁所以是一貫之道者，蓋仁乃有甚高深之意義，與其切實之方法，可以貫一切也。仁之高深之意義，在本節第二段中已詳言之，茲不復贅。仁之切實之方法，在論語中孔子已明言之。論語曰：

「子曰：『……夫仁者，己欲立，而立人；己欲達，而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。』」（雍也）

「能近取譬」，即推己及人也。推己及人有積極和消極兩方面之意義。其積極方面之意義，即己所欲者，亦施於人；即所謂己欲立，而立人，己欲達，而達人，乃仁之事也。其消極方面之意義，即己所不欲者，亦不施於人；即所謂己所不欲，勿施於人，乃恕之事也。此二者皆是行仁之方法，並非仁之意義。仁之意義，即所謂「仁者人也」，亦即人之所以爲人者。既仁是人之所以爲人者，則仁非貫一切不可矣。仁可以貫人生倫理與政治。個人生活，則以注重感情貫之；社會生活，則以「博施濟衆」「愛人」貫之；是仁可以貫人生也。

仁又可以貫政治。因孔子乃主張仁政也。論語曰：

「子曰：『如有王者，必世而後仁。』」（子路）

孟子曰：

「孔子曰：『仁不可爲衆也，夫國君好仁，天下無敵。』」（離婁上）

仁又可以貫倫理，蓋人之倫理，乃以愛之感情爲中心，由親及疏，由近及遠，以推行其愛也。

仁又可以貫義、禮樂、智與勇。論語曰：

「子曰：『惟仁者能好人，能惡人。』」（里仁）

又曰：

「子曰：『苟志於矣仁，無惡也。』」（同上）

義是羞惡之心，其實行也，是好善惡惡。由以上孔子之言推之，是仁可以貫義也。論語又曰：

「子曰：『人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？』」（八佾）

由孔子此言觀之，是仁可以貫禮樂也。論語又曰：

「子曰：『里仁爲美，擇不處仁，焉得知？』」（里仁）

且孔子對於令尹子文及陳文子，皆曰：「未知，焉得仁？」（見論語，公冶）由此觀之，是仁可以貫智也。論語又曰：

「子曰：『……仁者必有勇，勇者不必有仁。』」（憲問）

由孔子此言觀之，是仁可以貫勇也。

（二）一貫之道與忠恕：孔子底一貫之道是仁，而孔門高足弟子，竟有不以仁解釋一貫之道，而以

忠恕解釋之者。論語曰：

「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）

曾子爲孔門高足弟子，且是所謂得一貫之傳者；曾子既謂孔子底一貫之道爲忠恕，後人遂不敢有異議。



我以爲孔子底一貫之道是仁，並非恕忠；謂一貫之道爲忠恕者，並非孔子之意，乃會子之私言也。

會子對於道之解釋，有比此更爲正確者。論語曰：

「會子曰：『士不可以不弘毅，任重而道遠，仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？』」

（泰伯）

會子此言之意，已以爲一貫之道爲仁矣。

若謂孔子底一貫之道不是仁，而是忠恕，則忠與恕二者，必是一貫之道，而非一貫之道矣。宋儒忠體恕用之說，乃是宋儒之意見，並非孔子與會子之意見，不足引爲證據，因在孔子時，並無體用之思想也。

忠只是真實之意，並無高深意義。孔子將恕忠二字連用時，忠字仍無高深意義，惟恕字有高深意義。  
。中庸曰：

「子曰：『忠恕違道不遠，施諸己而不願，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。……』」（中庸）

孔子此言，雖忠恕二字連用，然以下解釋之語，只言恕不言忠，可見孔子將忠恕二字連用時，忠字仍無高深意義。忠乃行仁之一事而已，實不足當一貫之道。論語曰：

「樊遲問仁。子曰：『居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也。』」（子路）

若忠可以當一貫之道，則恭敬亦可以當一貫之道矣。若果如此，則將成爲三貫之道，而非一貫之道也。不僅忠是行仁之一事，不足當一貫之道；恕亦是行仁之一事，不足當一貫之道。「能近取譬，可謂仁之方也。」恕只是推己及人之消極方面，只是行仁之方法，前已言之矣。論語曰：

「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。』」（顏淵）

「己所不欲，勿施於人」，恕也，此更可見恕只是行仁之一事，而非一貫之道。若恕是一貫之道，則出門如見大賓，使民如承大祭，在邦無怨，在家無怨，亦皆是一貫之道矣。

忠恕並非一貫之道，這是孔子說的明白。中庸曰：

「子曰：『道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道。……忠恕道不遠。』」（中庸）

忠恕雖違道不遠，然並非道也，可見曾子以忠恕解釋一貫之道，實在錯誤。但曾子何以有此錯誤的解釋？此乃因孔子重視恕的緣故。孔子既說忠恕違道不遠，則可使曾子誤認忠恕爲道。論語曰：

「子貢問曰：『有一言而可以終身行之者乎？』子曰：『其恕乎！己所不欲，勿施於人。』」（衛

繫）

孔子這種重視恕的態度，遂使曾子誤以忠恕解釋一貫之道矣。

## 第二節 正名主義

### 一、正名

孔子提倡正名主義，但其所謂正名，並無哲學的意義，只有倫理與政治的意義。其所謂名，並非事物之定義，只是人事之當然。論語曰：

「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，吾得而食諸？』」（顏淵）

這是孔子正名主義的真正意義，君臣父子各盡其道，各盡其倫理責任，方不愧為倫理中之一分子，方是名副其實。若君臣父子不盡其道，則天下大亂，雖有飯亦不能吃矣。論語又曰：

「子路曰：『衛君待子而爲政，子將奚先？』子曰：『必也正名乎！』……子曰：『……名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足；故君子名之必可言也，言之必可行也，君子於其言，無所苟而已矣。』」（子路）

這是孔子對於正名主義的切實表示，人君爲政，必使國家之事，實副其名，然後國事可以成功；若國家

之事，實不副其名，則話不能說，事不能成，禮樂崩壞，刑罰錯亂，民亦無所適從矣。

孔子見其正名主義不能實行，倫理上則父子君臣不盡其道，政治上則國家政事實不副名，所以嘆息曰：「觚不觚，觚哉觚哉！」（見論語，雍也）

## 二、正名與春秋

孔子依魯國史記而作春秋，以提倡其正名主義。孟子曰：

「世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之；孔子懼，作春秋，春秋天子之事也，是故孔子曰：『知我者其惟春秋乎！罪我者其惟春秋乎！』……孔子成春秋而亂臣賊子懼。」

### （談文公下）

正名主義不能實行，甚至臣弑其君，子弑其父；孔子無政治權以誅亂臣賊子，故不得已，作春秋以貶亂臣賊子，使亂臣賊子知所畏懼。

春秋之時，各國常有戰爭，孔子欲弭兵禍，故作春秋以貶之。孟子曰：

「春秋無義戰，彼善於此則有之矣；征者上伐下也，敵國不相征也。」（盡心下）

孔子作春秋，雖依魯國史記，但春秋中褒貶之意義，則係孔子之意見。孟子曰：

「空者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作；晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也；其事則齊桓晉文，

其文則史，孔子曰：「其義則丘竊取之矣。」（離婁下）

### 第三節 倫理與政治

#### 一、倫理

孔子對於人生，極注重倫理，其所謂人倫有五。中庸曰：

「子曰：『……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。』」（中庸）

孔子對於愛人，主張山近及遠，由親及疏，故在倫理中，人與人之關係，有遠近厚薄之別，而此五種倫理，遂有輕重之分。在此五種倫理中，孔子所最重視者，乃是父子一倫。中庸曰：

「子曰：『……仁者人也，親親爲大。……思脩身不可以不事親。……』子曰：『……在下位不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道，不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道，不順乎親，不信乎朋友矣。』」（中庸）

仁者人也，親親爲大，是孔子重視父子一倫，而列爲第一倫也，孔子既重視父子一倫，而列爲第一倫，故孔子極力提倡人子之孝。論語曰：

「子曰：『弟子入則孝，出則弟。』」（而）

人子如何孝於父母？人子對於父母，固當有口體之養，但只有口體之養，不得謂之孝；必對父母和顏悅色，極其恭敬，然後謂之孝。論語曰：

「子夏問孝。子曰：『色難，有事弟子服其勞，有酒食，先生饌，曾是以爲孝乎？』」（爲政）又曰：

「子游問孝。子曰：『今之孝者，是謂能養；至於犬馬，皆能有養，不敬何以別乎？』」（同上）人子事父母，父母若有過，須要諫諍。論語曰：

「子曰：『事父母幾諫，見志不從，又敬無違，勞而不怨。』」（里仁）人子對於父母，不僅父母生時當孝，父母死後也當孝。論語曰：

「孟懿子問孝。子曰：『無違。』……子曰：『生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。』」（爲政）死葬之以禮，祭之以禮，即所謂慎終追遠也。

孔子既提倡人子孝於父母，故其贊美聖人，亦多頌揚其孝。中庸曰：

「子曰：『舜其大孝也與！』」（中庸）又曰：

「子曰：『武王周公其遠孝矣乎！夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。……事死如事生，事亡如事存，孝之至也。』」（中庸）

事死如事生，事亡如事存，即所謂慎終追遠也。

孔子既重視父子一倫，而列爲第一倫；其次又重視君臣一倫，而列爲第二倫。孔子既重視君臣一倫，故提倡人臣忠於其君，孔子曰：

「臣事君以忠。」（論語，八佾）

人臣雖當忠於其君，但君若有過，也當諫諍。論語曰：

「子路問事君。子曰：『勿欺也，而犯之。』」（憲問）

孔子雖注重人倫，但自己却自謙謂不能盡於人倫。論語曰：

「子曰：『出則事公卿，入則事父兄，……何有於我哉？』」（子罕）中庸曰：

「子曰：『……君子之道，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。』」（中庸）

## 二、政治

當春秋時，封建制度漸次崩壞；孔子對於政治，主張恢復封建制度，故孔子底政治思想，是保守的復古的。

孔子主張復行封建制度。論語曰：

「孔子曰：『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。……天下有道，則政不在大夫；天下有道，則庶人不議。』」（季氏）

禮樂征伐自天子出，不自諸侯出，政不在大夫，庶人不議，乃封建制度之常軌也。

孔子主張恢復古之文化。論語曰：

「顏淵問爲邦。子曰：『行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。』」（衛靈）

歷法樂舞文物皆須復古，但夏殷之制不可詳考，故孔子主張復行周制。論語曰：

「子曰：『……如有用我者，吾其爲東周乎。』」（陽貨）

孔子底政治思想，雖是保守的復古的；但孔子對於政治，却主張仁政，前已言之矣。孔子因主張仁政，故欲施行德治。論語曰：

「子曰：『爲政以德，譬如北辰，居其所，而衆星共之。』」（爲政）又曰：

「子曰：『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。』」（同上）

由此可見，孔子乃提倡德治而反對法治也。

孔子欲用其正名主義於政治，使君臣各盡其道，國事實副其名，在本章第二節第一段中已言之，茲不復贅。



孔子欲天下太平，禮樂興盛，故提倡禮治。論語曰：

「子曰：『能以禮讓爲國乎，何有？不能禮以讓爲國，如禮何？』」（里仁）

以禮讓爲國，即禮治也，故孔子提倡禮治。且孔子之武城，聞弦歌之聲，則莞爾而笑，（見論語，陽貨）可見孔子對於樂化之贊美態度。

復行封建制度，恢復古之文化，實行仁政，提倡禮樂，非有聖君賢相不可，故孔子主張人治，使聖賢常在高位。中庸曰：

「哀公問政。子曰：『文武之政，布在方策，其人存則其政舉，其人亡則其政息。……故爲政在人，取人以身，脩身以道，脩道以仁。』」（中庸）

其人存則其政舉，其人亡則其政息，故國之治否在人之賢否，此即所謂人治也。若能實行人治，聖賢常在高位，則在上者以身作則，人民皆受其化，上行下效，國家可治矣。論語曰：

「季康子問政於孔子。孔子對曰：『政者正也，子帥以正，孰敢不正？』」（顏淵）又曰：

「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。』」（同上）又曰：

「子曰：『……君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。』」（泰伯）

若在高位者不是聖賢，不能以身作則，則人民將不從上之命令，而不入正軌。論語曰：

「子曰：『其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。』」（子路）又曰：

「子曰：『苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？』」（同上）

雖聖賢在於高位，以身作則，上行下效，人民受化，但政治非短時期所能奏效；欲天下太平，非長

時期不可。論語曰：

「子曰：『如有王者，必世而後仁。』」（子路）又曰：

「子曰：『善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺矣，誠哉是言也。』」（同上）

欲推行仁政於天下，須用二世或百年，因仁政之功效甚高，故其需時亦特久也。

孔子對於經濟，講求富國富民政策。論語曰：

「子適衛，冉有僕。子曰：『庶矣哉！』冉有曰：『既庶矣，又何加焉？』曰：『富之。』曰：『

既富矣，又何加焉？』曰：『教之。』」（子路）

人民既衆多矣，必先富之而後教之，蓋人民必須飽食暖衣，然後可教之以仁道而實行倫理也。

欲求富國富民，須要節用。論語曰：

「子曰：『道千乘之國，……節用而愛人。』」（學而）

欲求富國富民，又須平均分配。論語曰：

「孔子曰：『……丘聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安；蓋均無貧，和無寡，安無傾。』」（季氏）

#### 第四節 天、命、性、心、鬼神

##### 一、天

孔子對於天之觀念，多半承繼古時思想，謂天爲人格神。

唯天爲人格神，故能知人之善，惡人之惡。論語曰：

「子曰：『不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！』」（憲問）又曰

「子見南子，子路不說。夫子矢之曰：『予所否者，天厭之！天厭之！』」（雍也）

唯天爲人格神，故能生萬物，生個人之德。中庸曰：

「子曰：『……故天之生物，必因其材而篤焉，故栽者培之，傾者覆之。』」（中庸）

論語曰：

「子曰：『天生德於予，桓魋其予何？』」（述而）

唯天爲人格神，故能定個人之禍福命運。論語曰：

「顏淵死。子曰：『噫！天喪予，天喪予。』」（先進）

中庸曰：

「子曰：『……詩曰：嘉樂君子，憲憲令德，宜民宜人，受祿于天；保佑命之，自天申之。故大德者必受命。』」（中庸）

唯天爲人格神，故能定世運盛衰。論語曰：

「子畏於匡。曰：『文王既沒，文不在茲乎？天之斯將喪文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？』」（子罕）

唯天爲人格神，故人當信仰之，行爲勿欺天，有過則禱天。論語曰：

「子疾病，子路使門人爲臣。病間曰：『久矣哉！由之行詐也！無臣而爲有臣，吾誰欺？欺天乎？』」

（子罕）又曰：

「子曰：『獲罪於天，無所禱也。』」（八佾）

孔子所謂天，有時指自然之天。論語曰：

「子曰：『大哉堯之爲君也，巍巍乎！唯天爲大，唯堯則之。』」（泰伯）又曰：

「子曰：『天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？』」（陽貨）

唯天爲大，天高無窮也；四時行，百物生，自然之運行也；故此所謂天，乃自然之天也。

孔子所謂天，有時指義理之天。中庸曰：

「子曰：『……思知人不可以不知天。……誠者天之道也。』」（中庸）

思知人不可以不知天；天人之理相通也；誠者天之道，天理至誠無妄也；故此所謂天，乃義理之天也。

### 一·命

孔子所謂命，多指命運之命；此種命運之命，乃是決定個人之生死禍福者，論語曰：

「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！』」（雍也）

「」（雍也）

孟子曰：

「彌子謂子路曰：『孔子主我，衛卿可得也。』子路以告。孔子曰：『有命。』孔子進以禮，退以

義，得之不得曰有命。」（萬章上）

由此可見，命乃是決定個人之生死禍福者。命既是決定個人之生死禍福者，故人能知命，方能爲君子。

論語曰：

「子曰：『不知命，無以爲君子也。』」（堯曰）

蓋知命則盡人事，聽命運，故可以爲君子也。

命又是決定世運之盛衰者。論語曰：

「子曰：『道之將行也與？命也；道之將廢也與？命也；公伯寮其如命何？』」（憲問）

孔子所謂命，有時指義理之命。但指義理之命時，則不曰命而曰天命。論語曰：

「孔子曰：『君子有三畏，畏天命。……小人不知天命，而不畏也。』」（季氏）

此天命之理，不易知也，故孔子「五十而知天命。」（見論語，爲政）

此天命之理，不易言也，故孔子罕言命。（見論語，子罕）

### 三、性、心

孔子對於性，不常言之，故弟子不得而聞之。論語曰：

「子貢曰：『夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。』」（公冶）

孔子說性，只有一次，此一次發見於論語中：

「子曰：『性相近也，習相遠也。』子曰：『唯上知與下愚不移。』」（陽貨）

性之善惡問題，本然之性與氣質之性的問題，在孔子時皆尙未發生，故孔子不討論之。但孔子言性，既

謂上知下愚不移，又謂中人之性，相近習遠，故孔子承認人性有品級之不同，而啓韓愈性有三品之說。

孔子說心之處亦極少，孔子說心，在論語中有二處：

「子曰：『吾十有五，而志於學。……七十而從心所欲不踰矩。』」（爲政）

「子曰：『回也，其心三月不違仁。』」（雍也）

在此二處，孔子雖說心，但對於心之意義，並未加以解釋。

孔子說心，在孟子中有一處：

「孔子曰：『操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與？』」（告子上）

孔子此處說心，並無高深之意義，不過說用心則心在，不用心則心不在而已。

#### 四、鬼神

鬼神乃迷信之事，孔子不信之，且不言之。論語曰：

「樊遲問知。子曰：『……敬鬼神，而遠之，可謂知矣。』」（雍也）又曰：

「季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼？』」（先進）又曰：

「子不語怪力亂神。」（述而）

孔子凡說鬼神，皆指祭祀而言。論語曰：

「子曰：『非其鬼而祭之，謬也。』」（爲政）又曰：

「祭如在，祭神如神在。子曰：『吾不與祭如不祭。』」（八佾）

中庸曰：

「子曰：『鬼神之爲德，其盛矣乎！……使天下之人，齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。』」（中庸）

由此觀之，可見孔子所謂鬼神，只是祭祀之對象，並無迷信的意義。孔子既不信鬼神，爲何猶祭祀鬼神？這是因爲孔子重視父子一倫，提倡人子之孝的緣故。人子既須孝於父母，則對於父母及祖先，應當「慎終追遠」，應當「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。」應當「事死如事生，事亡如事存。」因此之故，孔子雖不信鬼神，却還要祭祀鬼神。

## 第二章 孟子哲學

### 第一節 性善

#### 一、性

先秦諸子哲學



史記孟子荀卿列傳曰：

「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，則見以爲迂遠而闕於事情。當是之時，秦用商君，富國彊兵；楚魏用吳起，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。」（史記，卷七十四，圖書集成本，頁一。）

人的思想和行爲，有兩種原動力：一種是生理的原動力，此乃發源於身體者；一種是心理的原動力，此乃發源於精神者。生理的原動力，普通雖亦謂之性；但孟子則排除此種原動力於性之範圍外，而不謂之性。孟子曰：

「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也；有命焉，君子不謂性也。」（孟子，盡心下）

聲色臭味安佚等生理的欲望，發源於身體的耳目口鼻四肢。此等生理的欲望能否得其滿足，乃視人之命運爲轉移；命運好者，此等生理的欲望能得其滿足；命運壞者，此等生理的欲望不能得其滿足。人當安於命運，以定此等生理的欲望滿足的程度，故不謂此等生理的欲望爲性，以勉強求其滿足也。

聲色臭味安佚等生理的欲望，乃係人與其他動物所同有者。若謂此等生理的欲望爲性，則人之性將與其他動物之性相同，人之性既與其他動物之性相同，則人與其他動物將無差別矣。孟子惡人與其他動物無差別，故排除此等生理的欲望於性之範圍外，而不謂之性。告子謂此等生理的欲望爲性，孟子則駁斥之。孟子曰：

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

聲色臭味安佚等生理的欲望，乃係人與犬牛所同有者，亦猶白色乃係白羽白雪白玉所同有也。若謂此等生理的欲望爲性，亦猶謂白色之爲白色，則人之性與犬牛之性將相同矣。蓋人與犬牛雖不同，而人與犬牛此等生理的欲望則相同，亦猶白羽白雪白玉雖不同，而白羽白雪白玉之白則相同。若謂此等生理的欲望爲性，則人與犬牛之性將相同；人與犬牛之性既相同，則人與犬牛將無分別矣。孟子惡人與犬牛無分別，故排除此等生理的欲望於性之範圍外，而不謂之性，因之反對告子生之謂性之說，而駁斥之也。

告子謂「食色性也」，（見孟子，告子上）孟子當然反對之。蓋聲色臭味安佚等生理的欲望，以食色二者爲最重要；因食所以維持個人之生命，色所以維持種族之生命也。孟子既排除聲色臭味安佚等生

理的欲望於性之範圍外，而不謂之性，當然亦否認食色爲性，而反對告子「食色性也」之說也。

孟子所謂性，指心理的原動力而言。孟子曰：

「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也；有性焉，君子不謂命也。」（孟子，盡心下）

仁義禮智天道等心理的原動力，發源於人的精神。此等心理的原動力，能否充分發展，並不視命運爲轉移，乃以性爲之主。能知性養性之人，若命運好，此等心理的原動力，固能充分發展；若命運壞，此等心理的原動力，亦能充分發展。不能知性養性之人，若命運壞，此等心理的原動力，固不能充分發展；若命運好，此等心理的原動力，亦不能充分發展。人不當安於命運，而不發展此等心理的原動力，故謂此等心理的原動力爲性，而充分發展之也。

孟子所謂性，即是仁義禮智。孟子曰：

「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智。」（孟子，盡心上）

又曰：

「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」（孟子，告子上）

仁義禮智是性之四個條目，仁義禮智乃係人所固有，並非人所能損益也。仁義禮智即惻隱羞惡恭敬是非

之心。孟子曰：

「惻隱之心仁也，羞惡之心義也，恭敬之心禮也，是非之心智也。」（孟子，告子上）

孟子以惻隱羞惡恭敬是非之心作標準，以區別人與其他動物；凡人皆有惻隱羞惡恭敬是非之心，凡無惻隱羞惡恭敬是非之心者，則非人矣。孟子曰：

「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。」（孟子，告子上）又曰：

「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。」（孟子，公孫丑上）

## 二、性善

孟子主張性善說。孟子曰：

「孟子道性善，言必稱堯舜。」（滕文公上）孟子曰：

「人性之善也，猶水之就下也；人無有不善，水無有不下。」（孟子，告子上）

孟子底性善說，以水之就下言明之，且稱堯舜以證實之。

當孟子時，關於性之善惡問題，有三種不同的學說；孟子獨持性善說，以駁斥之。孟子曰：

「公都子曰：『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；以紂爲兄及弟，且以爲君，而有微子啓王子比干。今日性善，然則彼皆非與？』」（告子上）

告子底性無善無不善之說，即告子所謂「性猶杞柳」，「性猶湍水」之說，即謂人性無分善不善，（見孟子，告子上）亦即謂人性無善惡之可言也。或人底性可以爲善，可以爲不善之說，即謂人性中有善有惡，若環境好，則性中之善得其發展，而爲性善；若環境不好，則性中之惡得其發展，而爲性惡。或人底有性善，有性不善之說，即謂有人性善，有人性惡；性善之人，不因環境之不好而變爲性惡；性惡之人，不因環境之好而變爲性善。此三種人性論的學說，皆與性善說不同；孟子獨持性善說，以駁斥此三種學說。

孟子主張性善說。孟子所謂性，即是仁義禮智；孟子所謂善，即是「可欲」。孟子曰：「可欲之謂善。」（孟子，盡心下）

善即是可欲，惡即是可惡。孟子所謂性善，即謂仁義禮智乃係人心之所欲，非仁非義非禮非智乃係人心之所惡也。

孟子所謂性，係無形之物，故從性上證明性善，不易言說。

孟子所謂性，即是仁義禮智；仁義禮智亦係無形之物，故從仁義禮智上證明性善，亦不易言說。

孟子底性善說，只能從有形之物上證明之。孟子曰：

「天下之言性也，則故而已矣，故者以利爲本。」（孟子，離婁下）

性之本身無形而不可見，不易言說，故言性須從性之已然之跡說明之；而言性之時，又須順性之自然之勢以言明之也。

性係無形之物，心係有形之物；性係心之未發，心係性之已發；性善不易證明，心善則易證明；然能證明心善，則性善可從而推知矣。孟子曰：

「盡其心者，知其性也。」（孟子，盡心上）

性係心之未發，心係性之已發；性係心之根源，心係性之端倪；性即是仁義禮智，故仁義禮智亦係心之根源，心亦係仁義禮智之端倪。孟子曰：

「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。」（孟子，公孫丑上）

義禮智既係心之根源，心既係仁義禮智之端倪，故若能證明心善，則仁義禮智之善可從而推知矣。心之善否，可從心之所好者證明之；若心好善，則爲心善；若心好惡，則爲心惡。心之所好者，爲理

與義，亦猶耳目口鼻之所好者，爲聲色臭味也。孟子曰：

「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。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」（孟子，告子上）

心之所好者既爲理與義，理與義善者也，故心之所好者善也。心之好善，乃係人心之自然，並非有所爲而爲；無所爲而好善，乃真好善也。孟子曰：

「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。」（孟子，公孫丑上）

心既無所爲而好善，則心之善可以證明矣；心之善既可證明，則仁義禮智之善可從而推知矣。蓋仁義禮智既係心之根源，心既係仁義禮智之端倪；仁義禮智譬如水之源，心譬如水，若知水之清，則水源之清可從而推知矣。仁義禮智之善既可從心之善推知之，仁義禮智即是性，則性之善又可從而推知矣。

心係情之根源，情係心之發動。心雖係有形之物，心善雖易於證明；但心之所以是有形之物，乃因情之是有形之物也；心善所以易於證明，乃因情善之易於證明也。若能證明情之善，則可證明心之善；若能證明心之善，則可推知性之善矣。

孟子獨持性善說，以駁斥其他三種人性論的學說，孟子所持的論據爲何？孟子曰：

「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。」（孟子，告子上）

情之爲善，乃其自然發動而言也。若情之自然發動傾向於善，則爲情善；若情之自然發動傾向於惡，則爲情惡。惻隱羞惡辭讓是非四端，乃人之情也，此四端之情，乃傾向於善也；見孺子入井，而怵惕惻隱，此人之情也，此種人之情，乃傾向於善也。人之情之自然發動既傾向於善，則情之善可以證明矣；情之善既可以證明，心之善亦可以證明；心之善既可以證明，則性之善可以推知矣。蓋性譬如水之源，心譬如水，情譬如水之流。若知水之流清，則水之清可以推知；若推知水之清，則水源之清亦可以推知矣。

惻隱羞惡辭讓是非四端之情，雖爲人所固有，然必須擴充之，然後能盡其量。孟子曰：

「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，不足以事父母。」（孟子，公孫丑上）

人若能擴充四端之情，而盡情之量，則能擴充四端之心，而盡心之量矣；蓋擴充四端之情，即所以擴充四端之心也。

仁義禮智之性，雖爲人所固有，然必須養之，然後能知仁義禮智之性，而實有諸己；而養仁義禮智



之性，又有賴於盡四端之心也。孟子曰：

「君子所性，仁義禮智，根於心。」（孟子，盡心上）又曰：

「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。」（同上）

人之性既善，則惡何自而來？孟子謂若順乎人之性，則無有惡；但逆乎人之性，始有惡耳。孟子曰：

「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，可使過額，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。」（孟子，告子上）

人性之善，猶水之就下，若順水之性，則水流趨下；若逆水之性，可使過額在山。若順人之性，則趨於善；若逆人之性，則有惡也。故惡並非性之所有，乃違乎人之性，始有惡耳。

人之性善，違乎人之性始有惡；所謂違乎人之性而有惡者，實即違乎人之心而有惡也，蓋因性係心之未發，心係性之已發故也。人心本善，違乎人心始有惡。孟子曰：

「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。」（孟子，告子上）

又曰：

「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，且且而伐之，可以爲美

乎？」（同上）

人之心即係良心，亦即係仁義之心。人心本善，違乎人心始有惡，故惡並非人心之所有，乃違乎人心始有惡耳。

人心本善，違乎人心始有惡；所謂違乎人心而有惡者，實即逆乎人之情而有惡也，蓋因心係情之根源，情係心之發動故也。人之情本善，逆乎人之情始有惡。孟子曰：

「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，告子上）

人當平旦之時，其好惡之情，乃人之真情，有善而無惡；但其所爲逆乎其情，則有惡而近於禽獸矣。故惡並非人情之所有，乃逆乎人之情，始有惡耳。

## 第二節 修養與功利

### 一 修養

孟子底修養功夫，分養氣養心二者；其養氣即養其氣魄，其養心即養其精神也。

孟子底養氣，即養其身中之氣，亦即養其氣魄也。孟子養氣，先自養夜氣始。孟子曰：

「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，則其達於德不遠矣。」（孟子，告子上）

人在夜間心平氣和，故其氣清明；人在平旦私欲退消，故其氣清爽。人若能養其夜氣及平旦之氣，則其氣日益清明，久之則其身中之氣日益正大，而變爲浩然之氣矣。孟子養氣，乃養其浩然之氣也。孟子曰：

「敢問夫子惡乎長？曰：『……我善養吾浩然之氣。』敢問何謂浩然之氣？曰：『難言也！其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞乎天地之間；其爲氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也，行有不慊於心則餒矣。……必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。』」

（公孫丑上）

浩然之氣，即人身中之氣變爲浩然者。人身中之氣，原與天地之氣相流通，故身中之氣變爲浩然之氣，則此氣至大至剛，可以塞乎天地之間。浩然之氣，乃係集義所生者，及集義而生浩然之氣，則浩然之氣可以配義與道矣。而集義以生浩然之氣，必有光明正大之專以作人生之目的，而勿正以預期其功效，心勿忘而爲之不已，勿助長而從容涵泳，如此久之，則所行皆合於義而慊於心，而浩然之氣日生，可以塞乎天地之間矣。

能集義而生浩然之氣，則行爲慊於心而樂矣。孟子曰：

「仰不愧於天，俯不忤於人，二樂也。」（孟子，盡心上）

能集義而生浩然之氣，則不畏環境之困難矣。孟子曰：

故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能。……然後知生於憂患，而死於安樂也。」（孟子，告子下）

能集義而生浩然之氣，則可以作最後之犧牲矣。孟子曰：

「生亦我所欲也，義亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。」（孟子，告子上）

能集義而生浩然之氣，則不慕人之富貴矣。孟子曰：

「會子曰，『晉楚之富，不可及也。彼以其富，我以吾仁，彼以其爵，我以吾義，吾何慊乎哉？』

夫豈不義而會子言之，是或一道也。」（孟子，公孫丑下）

能集義而生浩然之氣，則能已立而立人矣。孟子曰：

「古之人得志澤加於民，不得志修身見於世，窮則獨善其身，達則兼善天下。」（孟子，盡心上）

總之，能集義而生浩然之氣，則能居於仁，立於禮，行於義，無所往而不通矣。孟子曰：

「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。」（孟子，滕文公下）

孟子區養心，即養其仁義之心，即亦養其精神也。心係體之貴者大者，五官係體之賤者小者。養心則使五官役於心，而不使心役於五官。孟子曰：

「體有貴賤，有小大，無以小害大，無以賤害貴；務其小者爲小人，養其大者爲大人。……飲食之人，則人賤之矣，爲其養小以失大也。」（孟子，告子上）

五官不能思維，故養之將陷於物欲而爲小人；心官能思維，故養之即得於理義而爲大人；此孟子所以欲養心而爲大人也。孟子曰：

「從其大體爲大人，從其小體爲小人。……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。」（孟子，告子上）

孟子養心的方法，有消極積極二者：其消極的方法，即是寡欲；其積極的方法，即是居仁由義。

孟子養心之消極的方法，即是寡欲。蓋聲色臭味安佚，耳目口鼻四肢之所欲也，此等五官之欲，若縱而多之，則陷於物欲而失其仁義之心；若寡而少之，則得於理義而全其仁義之心；此孟子所以主張寡欲以養心也。孟子曰：

「養心莫善於欲，其爲人也寡欲，雖有不存焉者寡矣；其爲人也多欲，雖有存焉者寡矣。」（孟子，盡心下）

孟子養心之積極的方法，即是居仁由義。蓋養心固養其仁義之心，然必須居仁由義，然後方能養其仁義之心也。孟子曰：

「仁人之安宅也，義人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！」（孟子，離婁上）又曰：「夫義路也，禮門也，惟君子能由是路，出入是門也。」（孟子，萬章下）又曰：

「仁人心也，義人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！……學問之道無他，求其放心而已矣。」（孟子，告子上）又曰：

「居惡在？仁是也。路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。」（孟子，盡心上）又曰：

「夫仁天之尊爵也，人之安宅也，莫之樂而不仁，是不智也；不仁不智，無禮無義，人役也。」（孟子，公孫丑上）

人若能寡欲及居仁由義以養心，則可以盡心之量；可以盡心之量，則可以寂然不動，感而遂通矣。

孟子曰：

「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？」（孟子，盡心上）

君子所過者化，即孟子所謂「大而化之之謂聖」也；（見孟子，盡心下）所存者神，即孟子所謂「聖而不可知之之謂神」也。（見孟子，盡心下）所過者化，即所謂感而遂通；所存者神，即所謂寂然不動也。蓋能盡心之君子，存心若神明，故雖感而未嘗不寂；生命如流水，故雖寂而未嘗不感。感而常寂，寂而常感，則其心與天地之心合一，其生命與天地之生命合一，而可以上下與天地同流矣。

人若能盡心之量，則可與萬物合其類。孟子曰：

「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉；強恕而行，求仁莫近焉。」（見孟子，盡心上）

萬物皆備於我，即孟子所謂「親親而仁民，仁民而愛物」也。（見孟子，盡心上）蓋萬物皆在我愛之範圍中，而備於我；若反身而能真愛萬物，則能與萬物合一，而得最大之快樂矣。

人若能盡心之量，則可以天人合一矣。孟子曰：

「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。」（見孟子，盡心上）性爲心之根源，天爲性之根源。人能盡心則可以知性，知性則可以知天矣；人能存心則可以養性，養性則可以事天矣。人能知天事天，則達到修養的最高境界，而天人合一矣。

總之，人若能盡心之量，則可以爲聖人矣。孟子曰：

「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知

之之謂神。」（孟子，盡心下）

此孟子所提出修養之境界及修養之品格也。因修養之境界有深淺之不同，故修養之品格有高下之不同。例如大而化之之謂聖，其修養之境界已至大而化之之境界，其修養之品格已至聖人之品格也。而所謂聖而不可知之之謂神，只是最深之修養境界，只是最高之聖人，並非於聖人之上又有神人也。

## 二、功利

功利主義的方法，在於以利爲標準；功利主義的目的，在求人類的幸福。功利主義以利爲標準，故凡事物之能適用而有利者，即謂之有價值；凡事物之不能適用而無利者，即謂之無價值；凡理論之能適用而有利者，即謂之真理；凡理論之不能適用而無利者，即謂之非真理。功利主義求人類的幸福，故其所求之幸福，不僅爲自己之幸福，而且爲他人之幸福；不僅爲他人之幸福，而且爲人類之幸福。即其所求之幸福，爲最大多數之最大幸福也。

孟子對於功利的主張，頗難與功利主義相比。蓋孟子乃反對「利」而贊成「功」，即反對功利主義的方法，而贊成功利主義的目的，亦即反對以利爲居心，而贊成求人類的幸福也。

若將孟子對於功利的主張，勉強與功利主義相比，則亦可說孟子反對功利主義。蓋因以利爲居心，乃功利主義的特性；而求人類的幸福，乃哲學主義的通性。孟子雖贊成求人類的幸福，仍無害於其



哲學成爲孟子哲學；而孟子反對以利爲居心，適所以成其爲反對功利主義也。

孟子反對以利爲居心，而主張以仁禮爲居心。孟子曰：

「是君臣父子兄弟終去仁義懷利以相接，然而不亡者，未之有也。」（孟子，告子下）又曰：

「君子所以異於人者，以其存心也；君子以仁存心，以禮存心。」（孟子，離婁下）

孟子所謂利，與仁義相對，故利乃是不仁不義也。孟子曰：

「王何必曰利？亦有仁義而已矣。」（孟子，梁惠王上）

孟子所謂利，與善相對，故利乃係惡也。孟子曰：

「雞鳴而起，孳孳爲善者，舜之徒也；雞鳴而起，孳孳爲利者，跖之徒也。欲知舜與跖之分，無他

利與善之間也。」（孟子，盡心上）

孟子反對以利爲居心，而主張以仁義爲居心。孟子反對利的態度，可於孟子與梁惠王及宋牼問答之

語中見之。孟子曰：

「孟子見梁惠王。王曰：『叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？』孟子對曰：『王何必曰利？亦

有仁義而已矣。王曰：『何以利吾國？』大夫曰：『何以利吾家？』士庶人曰：『何以利吾身？』上下交征利，

而國危矣！萬乘之國，弑其君者，必千乘之家；千乘之國，弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千

取百焉，不爲不多矣；苟爲後義而先利，不奪不鑿。……」王亦曰：「仁義而已矣，何必曰利？」

（梁惠王上）

「宋牼將之楚，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；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。』曰：『先生之志則大矣，先生之說則不可。先生以利說秦楚之王，秦楚之王悅於利以罷三軍之師，是三軍之士，樂罷而悅於利也。爲人臣者，懷利以事其君；爲人子者，懷利以事其父；爲人弟者，懷利以事其兄；是君臣父子兄弟終去仁義懷利以相接，然而不亡者，未之有也。先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義而罷三軍之師，是三軍之士，樂罷而悅於仁義也。爲人臣者，懷仁義以事其君；爲人子者，懷仁義以事其父；爲人弟者，懷仁義以事其兄；是君臣父子兄弟去利懷仁義之相接也，然而不王者，未之有也。何必曰利？』」（告子下）

孟子贊成求人類的幸福，故主張行仁政以解除人民的痛苦。孟子曰：

「當今之時，萬乘之國，行仁政，民之悅之，猶解倒懸也。」（孟子，公孫丑上）

孟子贊成求人類的幸福，故主張仁民愛物以求人類的快樂。孟子曰：

「君子之於物也，愛之而弗仁，於民也，仁之而弗親；親親而仁民，仁民而愛物。」（孟子，盡心上）

解除人民的痛苦，要求人類的快樂，其成績之在於人者，則謂之功

「當今之時，萬乘之國，行仁政，民之悅之，猶解倒懸也。故事半

公孫丑上）又曰：

「今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者，獨何與……百姓之不見保，為不用恩焉……故推

恩足以保四海，不推恩無以保妻子……今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者，獨何與？」（孟

子，梁惠王上）

孟子贊成功的態度，可於孟子與彭更問答之語中見之。孟子曰：

「彭更問曰……曰：「梓匠輪輿，其志將以求食也；君子之為道也，其志亦將以求食與？」曰：

「子何以其志為哉？其有功於子，可食而食之矣。且子食志乎？食功乎？」曰：「食志。」曰：「有

人於此，毀瓦墮墻，其志將以求食也，則子食之乎？」曰：「否。」曰：「然則子非食志也，食功也。」

」（滕文公下）

第三節 倫理與教育

二、倫選

孟子謂人倫有五，五倫各有當然之法則。孟子曰：

「使契爲司徒，教以人倫。父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」（孟子，滕文公上）

孟子重親父子一倫，而列爲第一倫。孟子曰：

「廢下位，而不獲於上，民不可得而治也；獲於上而道，不信於友，弗獲於上矣；信於友而道，事親弗悅，弗信於友矣。」（孟子，離婁上）

孟子列父子爲第一倫，而提倡人子之孝。孟子曰：

「事孰爲大？事親爲大；守孰爲大？守身爲大。不失其身，而能事其親者，吾聞之矣；失其身而能事其親者，吾未之聞也。孰不爲事？事親事之本也；孰不爲守？守身守之本也。」（孟子，離婁上）又曰：

「不得乎親，不可以爲人；不順乎親，不可以爲子。」（同上）又曰：

「嚮舜之道，孝弟而已矣。」（孟子，告子下）又曰：

「孔子曰：『舜其至孝矣，五十而慕。』」（孟子，告子下）

先秦諸子哲學

人子之孝親，首在尊親，其次在養親。孟子曰：

「孝子之至，莫大乎尊親；尊親之至，莫大乎以天下養。」（孟子，萬章上）

人子養親，首在養志，其次在養體。孟子曰：

「會子養曾皙，必有酒肉；將徹，必請所與；問有餘，必曰有。曾皙死，曾元養曾子，必有酒肉；將徹，不請所與；問有餘，曰已矣，將以復進也。此所謂養口體者也，若會子則可謂養志也。事親若會子者可也。」（孟子，離婁上）

父母生時，固當尊親養親；父母死後，尤當慎終追遠。孟子曰：

「養生者不足以當大事，惟送死可以當大事。」（孟子，離婁下）又曰：

「親喪固所自親也。曾子曰：『生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮，可謂孝矣。』」（孟子，滕文公上）

文公上

人子對於父母之喪，當行三年之喪。孟子曰：

「吾嘗聞之矣，三年之喪，天下之通喪也。天子三年，士三年，大夫三年，士三年，士三年，士三年。」（孟子，滕文公上）

三年之喪，公春可再短，孟子反對短喪。孟子曰：

「不能三年之喪，而緦小功之祭。……是之謂不知務。」（孟子，盡心上）孟子曰：

「齊宣王欲短喪。公孫丑曰：『爲其之喪，猶愈於已乎？』」孟子曰：「是猶或紕其兄之臂，子謂之姑徐徐云爾，亦教之孝弟而已矣。」（盡心上）

孟子既列父子爲第一倫，而提倡人子之孝。故凡人子能孝於親，而盡父子之倫者，然後能盡其他人倫。凡人子不能孝於親，而盡父子之倫者，則亦不得盡其他人倫。

唯其如此，故長章不能盡父子之倫，因而亦不盡夫婦之倫，孟子則贊美之。孟子曰：

「公都子曰：『匡章道國皆稱不孝焉。』』孟子曰：『……夫章子子父責善而不相遇也。責

善朋友之道也，父子責善，賦恩之大者。夫章子豈不欲有夫妻子母之屬哉？爲得罪於父，不得近，出妻屏子，終身不養焉。其教心以爲不若是，是則罪之大者，是則章子已矣。』（入離婁下）

唯其如此，故陳仲子不能盡父子兄弟之倫，反而能盡夫婦之倫。孟子則責斥之。孟子曰：

「匡章曰：『陳仲子豈不誠廉士哉？』』孟子曰：『……雖然仲子慈能廉？充仲子之操，則

劓而後可者也。』』曰：『……彼身織屨，妻辟纊，以易之也。』曰：『仲子齊之世家也，

兄馱蓋祿萬鍾，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；辟兄離母，處於於陵。……以母則不食，以妻則食之；以兄之室則弗居，以於陵則居之；是尙爲能充其類也乎？

充其類也者，劓而後充其類者也。』（齊文公下）

從孟子批評旨意及陳仲子之言論觀之，可見孟子重視父子一倫，而輕視夫婦一倫，孟子且列兄弟之倫於夫婦之倫之上也。因孟子重視父子而輕視夫婦，故謂「好貨財，私妻子，損而順父母之義，仁爲不孝也。」（見孟子，離婁下）

孟子亦重視君臣之倫，而列爲第二倫。孟子曰：

「景子曰：『內則父子，外則君臣，人之大倫也。父子主恩，君臣主敬。』」（公孫丑下）  
以敬王也。』曰：『……故齊人莫如我敬王也。』」（公孫丑下）

孟子列君臣之倫爲第二倫，但主張君臣之義，君臣之敬，臣之待遇其君之原薄，當視君之待遇其臣之厚薄爲轉移也。孟子曰：

「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；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」（孟子，離婁下）

父子君臣之倫，爲人倫之最要者。人若不能盡此一倫，則不得謂之人，而等於禽獸矣。孟子曰：

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

孟子列兄弟之倫爲第三倫。孟子曰：

「謹庠序之教，申之以孝悌之義。」（孟子，梁惠王上）又曰：

「堯舜之道，孝弟而已矣。」（孟子，告子下）

仁義禮智固爲性之條目，然其發現於外而見諸行事，則爲盡於人倫。孟子曰：

「未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。」（孟子，梁惠王上）又曰：

「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也；知之實，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。」（孟子，離婁上）又曰：

「親親仁也，敬長義也，無他，達之天下也。」（孟子，盡心上）

能盡於人倫，則爲聖人矣。孟子曰：

「聖人人倫之至也。」（孟子，離婁上）

## 二、教育

孟子所謂教育有二種：一爲君主教育人民之教育，一爲老師教育弟子之教育。君主教育人民，乃所以使人民明人倫也。孟子曰：

「謹庠序之教，申之以孝悌之義。」（孟子，梁惠王上）又曰：

「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，皆所以成人倫也。人倫明於上，小民親於下。」（孟子，滕文公上）



君主所以須教育人民者，蓋因人民若不受教育，將無知而近於禽獸也。孟子曰：

「人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸；聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫。」（

孟子，文段公上）

君主所以須教育人民者，蓋因教育人民可以得民心也。孟子曰：

「善政不如善教之得民也。善政民畏之，善教民愛之；善政得民財，善教得民心。」（孟子，盡心上）

老師教育弟子，乃分門設科，因材施教，故其教有五種。孟子曰：

「君子之所以教者五：有如時雨化之者，有成德者，有達財者，有答問者，有私淑艾者，此五者君子之所以教也。」（孟子，盡心上）

老師教育弟子，來而不拒，皆受而教育之。孟子曰：

「孟子之隣。……或問之曰：……曰：『……夫子之設科也，往者不追，來者不拒，苟以是心至，斯受之而已矣。』」（盡心下）

苟以是心至，則受而教育之；但得英才而教育之，則樂矣。孟子曰：

「得天下英才而教育之，三樂也。」（孟子，盡心上）

其不堪造就者，則以不教教之。孟子曰：

「教亦多術矣，予不屑之教誨也者，是亦教誨之而已矣。」（孟子，告子下）

#### 第四節 政治與經濟

##### 一、政治

孟子處政治理論，根據於其性善說；蓋人之性既善，則順乎人之性而作政治，即行仁政矣。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。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」（孟子，公孫丑上）又曰：

「聖人……既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。」（孟子，離婁上）

不忍人之心仁心也，不忍人之政仁政也，以仁心而行仁政，則仁覆天下，而天下可治也，此孟子提得仁政。孟子曰：

「王如施仁政於民……可使制節以撻秦楚之堅甲利兵矣……故曰：仁者無敵。王請勿疑。」

（孟子，梁惠王上）又曰：

先秦諸子哲學

「今王發政施仁。……然而不王者，未之有也。」（同上）又曰：

「堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。」（孟子，滕文上）

堯舜之道，亦以仁政平治天下；人君若行仁政，則天下無敵，而王天下矣。仁政即是王政，反乎王政者謂之霸政，孟子提出王政而反對霸政。王政霸政之分，在乎「德」「力」之不同。孟子曰：

「以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大；湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贖也；以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。」（孟子，公孫丑

上）

以德行仁，人民服其德，是謂王政；以力假仁，人民畏其威，是謂霸政。王政與霸政相比較，行霸政者乃是行王政者底罪人。孟子曰：

「五霸者，三王之罪人也。……五霸者，橫諸侯以伐諸侯者也。故曰：五霸者，三王之罪人也。」

（孟子，告子下）

五霸乃行霸政者，三王乃行王政者，五霸既為三王之罪人，故行霸政者乃行王政者之罪人也。行霸政者既為行王政者底罪人，齊桓晉文與管仲，皆行霸政者，故孟子反對之。孟子曰：

「齊宣王問曰：『齊桓晉文之事，可得聞乎？』孟子對曰：『仲尼之徒，無道桓文之事者，是以後

世無傳焉，臣未之聞也，無以則王乎。」（梁惠王上）又曰：

「公孫丑問曰：『夫子當路於齊，管仲晏子之功，可復許乎？』」孟子曰：「子誠齊人也，知管仲晏子而已矣。」曰：「管仲曾西之所不爲也，而子爲我願之乎？」曰：「管仲以其君霸，晏子以其君顯，管子晏子猶不足爲與？」曰：「治以齊王，由反垂也。」曰：「行仁政而王莫之能禦也。」當今之時，萬乘之國，行仁政，民之悅之，猶解倒懸也。」（公孫丑中）

孟子提倡仁政，故主張仁人在高位，而行仁政。孟子曰：「是以惟仁者宜在高位，不仁而在高位，是播其惡於衆也。」（孟子，離婁上）政治上治者和被治者的階級，有分工合作的意義。孟子曰：「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，天下之道義也。」（孟子，滕文公上）

大人勞心治人而食於人，小人勞力治於人而食人，此治者與被治者之分工合作也。

孟子反對君主專制，而提倡民權。孟子曰：

「民爲貴，社稷次之，君爲輕。是故得乎丘民而爲天子，得乎天子爲諸侯，……諸侯危社稷則變置。」

。犧牲既成，黍稷既潔，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。」（孟子，盡心下）

孟子反對君主專制，若不仁之君而專制，則革命以去之。孟子曰：

「齊宣王問曰：『湯放桀，武王伐紂，有諸？』孟子對曰：『於傳有之。』曰：『臣弑其君乎？』

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。』」（

梁惠王下）

湯放桀，武王伐紂，皆係革命以除暴君，故君主之得天下或失天下，以得民或失民爲轉移。孟子曰：

「桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣；得天下

有道，得其心，斯得民矣。」（孟子，離婁上）

孟子提倡民權，故在上位者之進退賞罰，皆依民意決定之。孟子曰：

「左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之；見賢焉，然後用之。左

右皆曰不可，勿聽；諸大夫皆曰不可，勿聽；國人皆曰不可，然後察之；見不可焉，然後去之。左

右皆曰可殺，勿聽；諸大夫皆曰可殺，勿聽；國人皆曰可殺，然後察之；見可殺焉，然後殺之，故

曰國人殺之也。」（孟子，梁惠王下）

孟子提倡民權，故土地之佔領與否，亦視民意決定之。孟子曰：

「齊人伐燕勝之。宣王問曰：『或謂寡人勿取，或謂寡人取之。……』孟子對曰：『取之而燕民悅，則取之。……取之而燕民不悅，則勿取。』」（梁惠王下）

孟子底理想的政治制度，爲嚴格的封建制度。孟子曰：

「北宮錡問曰：『周室班爵祿也，如之何？』孟子曰：『其詳不可得聞也，諸侯惡其害己也，而皆去其籍，然而軻也管聞其略也。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，不建於天子，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，下士倍與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。耕者之所獲，一夫百畝，百畝之養，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。』」（萬章下）

周室班爵祿之制，既無典籍可考，故孟子所聞之封建制度，當係得之於傳聞也。且此種封建制度，極爲

複雜完整，故當係傳聞之理想制度，或係孟子之理想制度，而託之傳聞者，要非周室所實行之政治制度也。

二、經濟

孟子謂經濟是道德的基礎。孟子曰：

「無恒產而有恒心者，惟士爲能。若民則無恒產，因無恒心；苟無恒心，放辟邪侈，無不爲已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也；焉有仁人在位，罔民而可爲也？是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子；樂歲終身飽，凶年免於死亡；然後驅而之善，故民之從之也輕。今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡；此惟斃死而恐不斃，奚暇治禮義哉？」（孟子，梁惠王上）

有恒產則有恒心，而可治禮義；無恒產則無恒心，而放辟邪侈；故經濟爲道德之基礎也。經濟既爲道德之基礎，故孟子主張移樹生產，以開發經濟。孟子曰：

「不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，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。……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

以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。」（孟子。梁惠王上）

孟子述張井田制度，在井田制度中，對於田賦，在十一之稅。孟子曰：「天子之稅，孟

「夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹，其實皆什一也。」（孟子。梁惠王上）又曰：「請野九一而助，國中什一使自賦……方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田。」（同上）

貢法助法及徹法對於田賦皆征十一之稅，故應征十一之稅。對於田賦征十一之稅，不可加多，亦不可減少。孟子曰：

「白圭曰：『吾欲二十而取一，何如？』孟子曰：『白圭之道，貉道也……欲輕之於貉道者，大貉小貉也；欲重之於貉道者，大桀小桀也。』」（告子下）

除田賦外，其他賦稅，皆當減輕之或廢除之。孟子曰：

「王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂。」（孟子。梁惠王上）又曰：

「有布縷之征，粟米之征，力役之征。君子用其一，緩其二；用其二而民有殍，用其三而父子離。」（孟子。盡心下）又曰：



「市廛而不征，法而不廛，則天下之商皆悅，而願藏於其市矣；關譏而不征，則天下之旅皆悅，而願出於其路矣；耕者助而不稅，則天下之農皆悅，而願耕於其野矣；廛無夫里之布，則天下之民皆悅，而願爲之氓矣。」（孟子·公孫丑上）

由此可見，只田賦征十一之稅，其他賦稅皆當減輕或廢除也。而田賦之征十一之稅，其他賦稅之減輕或廢除，皆當速行之，不可遲緩。孟子曰：

戴盈之曰：「什一去關市之征，今茲未能，請輕之以待來年然後已，何如？」孟子曰：「……如其非義，斯速已矣，何待來年？」（滕文公下）

### 第五節 天、命

#### 一、天

孟子所謂天，有時指主宰之天。此主宰之天，乃爲一人格神，而能生人物者。孟子曰：

「『伊尹……曰：『天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺，予天民之先覺者也。』』」（萬章下）又曰：

「詩曰：『天生蒸民，有物有則。』」（告子上）

此主宰之天，能視能聽。孟子曰：

「天視自我民視，天聽自我民聽。」此之謂也。（萬章上）

此主宰之天，能罰人之惡。孟子曰：

「伊訓曰：『天誅造攻自牧宮。』」（萬章上）又曰：

「太甲曰：『天作孽，猶可違；自作孽，不可活。』此之謂也。」（公孫丑上）

此主宰之天，能定個人之禍福。孟子曰：

「吾之不遇魯侯天也。」（孟子，梁惠王下）

此主宰之天，能定世運之盛衰。孟子曰：

「夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？」（孟子，公孫丑下）

人對於主宰之天，當樂之畏之，以求幸福。孟子曰：

「以大事小者，樂天者也；以小事大者，畏天者也；樂天者保天下，畏天者保其國。詩云：『畏天

之威，于時保之。』」（梁惠王下）

孟子所謂天，有時指自然之天。孟子曰：

「天時不如地利。」（孟子，公孫丑下）孟子曰：

「孔子曰：『大哉堯之爲君，惟天爲大，惟堯則之。』」（《滕文公上》）

孟子所謂天，有時指義理之天。孟子曰：

「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。」（《孟子，離婁上》）又曰：

「是故誠者天之道也。」（《同上》）又曰：

「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。」（《孟子，盡心上》）

誠者天之道，天之理至誠無妄也。順天者存，逆天者亡，順理則存，逆理則亡也。知其性則知天，知性

則知天之理也。養性所以事天，養性所以奉天之理也。

孟子所謂天，有時將主宰之天，義理之天，兩種意義混而爲一。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，諒諄然命之乎？」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。……』

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。……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。……天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜。……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。秦誓曰：天視自我民視，天聽自我民聽，此之謂也。」  
（萬章上）孟子曰：

「天與賢，則與賢；天與子，則與子。昔者舜薦禹於天。……禹薦益於天。……丹朱之不肖，舜之子亦不肖。……其子之賢不肖皆天也，非人之所能爲也。莫之爲而爲者天也。……繼世以有天下，天之所廢，必若桀紂者也。」（孟子。萬章上）

## 二、命

孟子所謂命，即是命運。人在生活中，所得之自然結果，即命運爲之也。孟子曰：

「莫之致而至者，命也。」（孟子，萬章上）

莫之致而至，即人生所得之自然結果也。命雖係人生所得之自然結果，但人努力以後所得之自然結果，則是正命；人不努力所得之自然結果，則非正命。孟子曰：

「莫非命也，順受其正，是故知命者不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。」（孟子，盡心上）

命既有正命與非正命之分，故人當努力以求正命。人對於正命，當安之聽之，即所謂樂天知命，聽天由命也。孟子曰：

「妖壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（孟子，盡心上）又曰：

「求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。」（同上）又曰：

「君子行法以俟命而已矣。」（孟子，盡心下）孟子曰：

「蘧子謂子路曰：『孔子主我，衛卿可得也。』子路以告。孔子曰：『有命。』孔子進以禮，退以義，得之不得曰有命。」（萬章上）

### 第三章 荀子哲學

#### 第一節 性惡

一、天、性、心、情

史記孟子荀卿列傳曰：

「荀卿趙人，年五十，始來游學於齊。……齊襄王時，而荀卿最爲老師。齊尚脩列大夫之缺，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。李斯當爲弟子，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，信機祥。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。

。一（史記，卷七十四，四庫備要本，頁四至五。）

今分別說明荀子所謂天性心情之意義：（一）天，（二）性，（三）心，（四）情

（一）天：荀子所謂天，乃係自然之天，即天文學上所謂天也。荀子曰：

「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，各得其養以成，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。」（天論）又曰：

「所志於天者，已其見象之可以期者矣；所志於地者，已其見宜之可以息者矣；所志於四時者，已其見數之可以事者矣；所志於陰陽者，已其見和（原作知，據王校改。）之可以治者矣。」（同上）又曰：

「天不爲人之惡寒也輟冬，地不爲人之惡遠也輟廣。」（同上）又曰：

「故曰：天地合而萬物生，陰陽接而變化起。……天能生物，不能辨物也；地能載人，不能治人也。」（禮論）

天爲自然之天，故日月星辰四時陰陽風雨寒暑皆天中之現象也。天既爲天文學上之天，故常與地理學上之地相對，而天之生萬物，自然而無爲，雖自然而無爲，仍有生成之功，故神妙不測也。天之生成萬物，是謂天職；吾人當不求知天，且不與天爭職。荀子曰：

「不爲而成，不求而得，夫是之謂天職。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。……唯聖人爲不求知天。」（天論）

不求知天，知天實無益也；不與天爭職，與天爭職實不能也。吾人當盡人道，而求其在己者。荀子曰：

「善言天者必有徵於人。」（性惡）又曰：

「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也。」（儒效）又曰：

「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。」（天論）又曰：

「其行曲治，其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天。」（同上）

盡人道而求其在己者爲君子，舍人道而慕其在天者爲小人。盡人道之君子亦可以知天，因人爲天之一部故也。荀子曰：

「天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情。耳目口鼻形能各有接而

不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。財非其類，以養其類，夫是之謂夫養。順其類者謂之禍，逆其類者謂之禍，夫是之謂天政。」（天論）

人乃天之所生，而爲天之一部。人情乃天情也，五官乃天官也，人心乃天君也，人養乃天養也，避禍求福乃天政也。人既爲天之一部，故盡人道即可與天地參。荀子曰：

「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而隨其所參，則惑矣。」（天論）  
人之所以能與天地參者，乃因盡人道而有其治也。人之能有其治與否，全在人之能否盡人道，與天無干也。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。強本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；脩道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之飢渴，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉。故水旱未至而飢，寒暑未薄而疾，妖怪未至而凶。受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。故明於天人之分，則可謂至人矣。」（天論）又曰：

「治亂天邪？曰：日月星辰瑞曆，是禹桀之所同也；禹以治，桀以亂，治亂非天也。時邪？曰：繁啓蕃長於春夏，畜積收藏於秋冬，是又禹桀之所同也；禹以治，桀以亂，治亂非時也。地邪？曰：



得地則生，失地則死，是又禹桀之所同也；禹以治，桀以亂，治亂非地也。」（同上）

天行有常，月日星辰瑞曆古今一也；堯桀之所以存亡，禹桀之所以治亂，乃在其能盡人道與否，並非天  
之予奪也。吾人若欲盡人道，則必戰勝自然之天。荀子曰：

「大天而思之，孰與物者而制之？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，孰與勝能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？順於物之所以生，孰與有物  
之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情。」（天論）

人若能戰勝自然之天，則能改造自然環境，而謀人類之幸福，此即所謂盡人道而與天地參也。既能戰勝  
自然之天，則可破除一切迷信，對於自然非常之變，皆以人力戰勝之。荀子曰：

「星隊未鳴，國人皆恐。曰：是何也？曰：無何也，是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也；怪之  
可也，而畏之非也。夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見，是無世而不常有也。上明而政平，  
則是雖竝世起無傷也；上闇而政險，則是雖無一害者無益也。」（天論）

「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，非以為  
得求也，以文之也。故君子以為文，而百姓以為神；以為文則吉，以為神則凶也。」（同上）

天地之變，陰陽之化，若政治修明，雖有之無傷也；若政治昏暗，雖無之無益也。一切迷信舉動，非求

神以祝福也，乃爲文以修飾也。

（十一）性：荀子所謂性，指生理的原動力而言。荀子曰：

「今人之性，目可以見，耳可以聽；夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳；目明而耳聰，不可學明矣。……若夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，故曰目明而耳聰也。今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。」（性惡）又曰：

「若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也。」（同上）

又曰：

「目好之五色，耳好之五聲，口好之五味，心利之有天下。」（勸學）

目好色，耳好聲，口好味，骨體膚理好愉佚，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此皆生理的原動力也。此種生理的原動力，即所謂性也。性乃得之於天，自然如此，天真樸，不加人爲之本始狀態也。荀子曰：

「性者天之就也。」（正名）又曰：

「凡性者天之就也，不可學，不可事。……不可學，不可事，而在人者謂之性。」（性惡）又曰：

「性之所以然者謂之性，性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。」（正名）又曰：

「若夫目好色，耳好聲。……是皆生於人之情性者也。感而自然，不待事而後生之者也。」（性惡）又曰：

「性也者，吾所不能爲也。」（儒效）又曰：

「故曰性者，本始材朴也。」（禮論）

性者天之就，故性乃得於天也。生之所以然者謂之性，故性乃人之所生也。性之和所生，故性之生乃由於和氣也。精合感應，故目好色耳好聲也。性爲本始材朴，故不事而自然也。性之不事而自然，可於飲食一端見之。荀子曰：

「今使人生而未嘗睹芻豢稻粱也，惟菽藿糟糠之爲睹，則以至足爲在此也。俄而粢然有秉芻豢稻粱而至者，則眴然視之曰：此何怪也。彼臭之而無味於鼻，嘗之而甘於口，食之而安於體，則莫不棄此而取彼矣。」（榮辱）

口之好味乃不事而自然，故一睹芻豢稻粱即好之也。

性爲人人之所同者。荀子曰：

「材性知能，君子小人一也。」（榮辱）又曰：

「故聖人之所以同於衆其不異於衆者性也。」（性惡）又曰：

「凡人之性者，堯舜之與桀跖，其性一也；君子之與小人，其性一也。」（同上）

凡人耳目口鼻之好聲色臭味皆同，故君子與小人之性同，聖人與衆人之性同，堯舜與桀跖之性亦同也。

（三）心：荀子作人心道心之分。荀子曰：

「昔者舜之治天下也，不以事詔而萬物成。處一危之，其榮滿側；養一之微，榮矣而未知。故道經曰：人心之危，道心之微。危微之幾，惟明君子而後能知之。」（解蔽）

人心之危，道心之微，是有人心道心之分也。但何謂人心？何謂道心？荀子則未明言之。

心爲人身之主宰。荀子曰：

「心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」（天論）又曰：

「心者也，道之工宰也。道也者，治之經理也。心合於道。」（正名）又曰：

「心者形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，

自止也。故曰可劫而使墨云，形可劫而使誦申，心不可劫而使易意。是之則受，非之則辭。故曰：

心容其擇也，無禁必自見，其物也雜博，其情之至也不貳。」（解蔽）

道者非天之道，非地之道，人之所以道也。人必須盡人道，所以盡人道者心也，故心合於道，而爲道之工宰也。心爲人身之主宰，居人身中虛之處，以治五官。心能自主自動，出令而無所受令，心是之則受

，非之則辭，故爲形之君也。

心所以能爲人身之主宰者，以其虛一而靜也。荀子曰：

「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；心未嘗不兩（原作滿，據楊注改。二也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人坐而有知，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，異也者同時知兼之；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，偷則自行，使之則謀；故心未嘗不動也；然而有所謂靜；不以夢亂知謂之靜。未得道而求道者，謂之虛壹而靜。作之則將須道者之虛，虛則入；將事道者之壹，壹則盡；將思道者之靜，靜則察。（自作之至靜則察，原作作之則將須道者之虛則入，將事道者之壹則盡，將思道者之靜，據玉校改。）知道察，知道行，體道者也。虛壹而靜，謂之天濤明。」（《解蔽》）

一事物入於心中，即爲心所記憶，雖爲心所記憶，但不佔據此心，此心仍能容納其他事物，此即所謂不以所已臧害所將受謂之虛也。一事物入於心中，同時又可有另一事物入於心中，心之知此事物無害於知彼事物，知彼事物無害於知此事物，此即所謂不以夫一害此一謂之壹也。心之活動未嘗停止，或無意識而臥夢，或無意識而幻想，或有意識而謀慮，但臥夢及幻想皆不能防止心之謀慮，此即所謂不以夢亂

亂知謂之靜也。

心雖虛一而靜，但必須養之，然後方能爲人身之主宰，否則不能爲人身之主宰也。荀子曰：

「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，故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非決嫌疑矣。小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決庶理矣。」（解蔽）

人心若能導之以理，養之以清，則可以定是非，而爲人身之主宰；否則不足以決庶理矣，而不能爲人身之主宰也。

心若能養之，則可以爲人身之主宰。荀子曰：

「心有徵知，徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。」（正名）又曰：

「說故喜怒哀樂愛惡欲以心異。」（同上）又曰：

「情然而心爲之擇謂之慮。」（同上）又曰：

「欲不待可得，而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也；求從所可，受乎心也。所受乎天之欲，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。」（同上）

緣耳而知聲，緣目而知形，此乃心爲人身之主宰，而命令身之動作也。說故喜怒等以心異，情然而心爲之擇，此乃心爲人身之主宰，而主持情之動發也。心止之則欲過之而動不及，心使之則欲不及而動過之，此乃心爲人身之主宰，而節制欲之活動也。

心若不能養之，則不可以爲人身之主宰。荀子曰：

「心不使焉，則白黑在前，而目不見，雷鼓在側，而耳不聞。」（解蔽）又曰：

「故曰：心枝則無知，傾則不精，貳則疑惑。」（同上）又曰：

「凡觀物有疑，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，冥冥蔽其明也。醉者越百步之溝，以爲跬步之澮也；俯而出城門，以爲小之闔也；酒亂其神也。厭目而視者，視一以爲兩；掩耳而聽者，聽漠漠而以爲啣啣，執亂其官也。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，十仞之木若筍，而求筍者不上折也，高蔽其長也。水動而景搖，人不以定美惡，水執玄也。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？」（同上）

白墨在臆而目不見，雷鼓在側而耳不聞，此心不能爲人身之主宰，而失其知覺也。見寢石以爲伏虎，見植林以爲後人，此心不能爲人身之主宰，而發生錯覺也。

（四）情：情爲性之本質。荀子曰：

「情者性之質也。」（正名）又曰：

「性之好惡喜怒哀樂謂之情。」（同上）又曰：

「說喜怒哀樂愛惡欲以心異。」（同上）

說喜怒哀樂愛惡欲爲人之九情，九情爲性之本質。因情爲性之本質，故荀子常將情性二字連用之，而性之所好之對象，即情之所好之對象也。荀子曰：

「夫人之情，目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚。此五綦者，人情之所必不免也。」（主霸）又曰：

「一人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財蓄積之富也；然而窮年累世不知足，（原作不知不足，據楊注改。）是人之情也。」（榮辱）

耳目口鼻之好聲色臭味，爲人之性，亦人之情也；蓋因情爲性之本質，而情之發動，乃所以表現性之存在也。耳目口鼻之好聲色臭味是無窮的，故情之發動是無限的。荀子曰：



「夫貴爲天子，富有天下，是人情之所同欲也。」（榮辱）又曰：

「夫貴爲天子，富有天下，名爲聖王，兼制人，人莫得而制也，是人情之所同欲也，而王者兼而有是者也。重色而衣之，重味而食之，重財物而制之，合天下而君之，飲食甚厚，聲樂甚大，臺榭甚高，園囿甚廣，臣使諸侯，一天下，是又人情之所同欲也，而天子之禮制如是者也。……名聲能日月，功績如天地，天下之人應之如景響，是又人情之所同欲也，而王者兼而有是者也。故人之情，曰好味，而臭味莫美焉；耳好聲，而聲樂莫大焉；目好色，而文章致繁，婦女莫衆焉；形體好佚，而安重閒靜莫愉焉；心好利，而穀絲莫厚焉。合天下之所同願，兼而有之，舉半天下而制之，若制子孫。人苟不狂惑墮陋者，其誰能睹是而不樂也哉？」（王霸）又曰：

「然則亦以人之情爲（原作爲欲，據盧校刪。）且不欲綦色，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：……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。古之人爲之不然，以人之情爲欲多，而不欲寡。」（正論）

目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味，鼻欲綦臭，形欲綦佚，必須貴爲天子，富有天下，然後方能滿足情之所欲也。

因情之發動無限，故常流於惡。荀子曰：

「縱性情，安恣睢，禽獸行。」（非十二子）又曰：

「縱性情，而不足問學，則爲小人矣。」（儒效）又曰：

「縱性情，安恣睢，而遠禮義者爲小人。」（性惡）又曰：

「苟情說之爲樂，若者必滅。」（禮論）又曰：

「堯問於舜曰：人情何如？舜對曰：人情甚不美，又何問焉？妻子具而孝衰於親，嗜欲得而信義於友，爵祿盈而忠衰於君。人之情乎！人之情乎！甚不美，又何問焉？」（性惡）

情之發動無限，若放縱之，則趨於極端，陷於自私，而流於惡。但情之流於惡，非必然也，情亦可趨於善。荀子曰：

「湯武存則天下從而治，桀紂存則天下從而亂，如是者豈非人之情固可與如此，可與如彼也哉？」

（榮辱）

情常流於惡，亦可趨於善，但情如何則可趨於善？荀子曰：

「情然而心爲之擇謂之慮。」（正名）又曰：

「孰知夫禮義文理之所以養情也。」（禮論）又曰：

「行忍情性然後能修。」（儒效）

若情以心爲主宰，而受心之命令；以禮義爲軌範，而受禮義之約束；則可忍性情而不放縱，而使情趨於善矣。

情之發動而應於外謂之欲。荀子曰：

「欲者情之應也，以所欲爲可得而求之，情之所必不免也。」（正名）

欲之可以達到目的者，情必求之也。欲亦以心爲主宰，而受心之節制。欲既受心之節制，故欲之本身無所謂善惡，而欲之善惡，須視心之節制如何而定也。荀子曰：

「心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？……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。……故雖爲守門，欲不可去，性之具也；雖爲天子，欲不可盡，欲雖不可盡，可以近盡也；欲雖不可去，求可節也。所欲雖不可盡，求者猶近盡；欲雖不可去，所求不得，慮者欲節求也。道者進則近盡，退則節求，天下莫之若也。……今人所欲無多，所惡無寡，豈爲夫所欲之不可盡也，離得欲之道，而取所惡也哉？故可道而從之，奚以損之而亂？不可道而離之，奚以益之而治？……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。……道者古今之正權也。離道而內自擇，則不知禍福之所託。」（正名）

心之所可中理，則欲雖多亦治也；心之所可失理，則欲雖寡亦亂也。故治亂在於心之所可，不在於情之所欲。心之所可中理與否，須以道爲標準，因道爲古今之正權也。

## 二、性惡

荀子所謂性，既爲生理的原動力，故荀子主張性惡說。荀子曰：

「人之性惡。……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。」（性惡）又曰：

「凡人有所一同，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。……自飢而欲食至此，非相篇同。」目辨白黑美惡，耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養，是又人之所常生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。」（榮辱）

人之性生而好利，故爭奪而不辭讓；生而疾惡，故殘賊而無忠信；生而有耳目之欲，故淫亂而無禮義。而耳目鼻四肢之辨聲色臭味安佚，又極精微，故飢而欲食，寒而欲煖，生理的欲望無窮盡。若順人之性情，則必爭奪犯分亂理而歸於暴矣。

人之性既惡，故人生而爲小人，爲禽獸。荀子曰：

「人之生固小人，無師無法，則唯利之見耳。人之生固小人，又以遇亂世得亂俗，是以小重小也，以亂得亂也；君子非得勢以臨之，則無由得開內焉。今是人之口腹，安知禮義，安知辭讓，安知廉恥隅積，亦呀呀而噍，鄉鄉而飽已矣。人無師無法，則其心正其口腹也。」（榮辱）又曰：

「夫好利而欲得者，此人之情性也。假之人有弟兄資財而分者，且順情性好利而欲得，若是則兄弟相拂奪矣。」（性惡）又曰：

「今當試去君上之氣，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也；若是則夫強者害弱而奪之，衆者暴寡而譁之，天下之悖亂而相亡，不待頃矣。」（同上）荀子「賦禮」曰：

「性不得則若禽獸。」（賦）

人不知禮義辭讓與廉恥，而唯求口腹之饜足；人皆好利而欲得，而兄弟分財相拂奪；故人之性惡，順其性而爲小人也。人若無君上禮義法正與刑罰，則強者害弱而奪之，衆者暴寡而譁之，天下悖亂相亡；故人之性惡，順其性則爲禽獸也。

人之性雖惡，但亦可加以人爲之力，改變之而爲善。荀子曰：

「性也者，吾所不能爲也，然而可化也。」（儒效）又曰：

「長遷而不反其初則化矣。」（不荀）又曰：

「今人之性固無禮義，故彊學而求有之也；性不知禮義，故思慮而求之也。然則性（原作生，據盧校改。）而已，則人無禮義，不知禮義；人無禮義則亂，不知禮義則悖。然則性（原作生，據盧校改。）而已，則悖亂在己。」（性惡）

性雖無禮義，但可彊學而有之；性不知禮義，但可思慮而知之。故性雖惡，可化而爲善；長遷於善而不反於其初之惡，則性化而爲善矣。

欲改變惡性爲善性，必依禮義之軌範，且加積習之功夫，然後可也。荀子曰：

「故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辯讓，合於文理，而歸於治。……今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。今人無師法則偏險而不正，無禮義則悖亂而不治，古者聖王以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，是以爲之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也，始皆出於治，合於道者也。」（性惡）又曰：

「故古者聖人以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，故爲之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。是聖王之治，而禮義之化也。」

（同上）又曰：

「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，并一而不二，則通於神明，參於天地矣。……涂之人百姓，積善而全德，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，積反貸而爲商賈，積禮義而爲君子。……居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，積靡使然也。故人知謹注錯，慎習俗，大積靡，則爲君子矣。」（儒效）

人之性惡，故偏險而不正，悖亂而不治，必待師法然後正，得禮義然後治。蓋必有師法之化，禮義之道，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之，然後人之性方能爲善，而出於治，合於道也。且注錯習俗，所以化性；并一而不二，所以成積；故必謹注錯，慎習俗，大積靡，然後方能移志移質，改變惡性爲善性，以成人之第二天性也。

改變惡性爲善性，所謂善惡者果何謂耶？荀子曰：

「孟子曰：『人之性善。』曰：『是不然。凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也；是善惡之分也已。』」（性惡）

所謂性之善惡者，並非從性的內的傾向的性質言之，乃從性的外的成就的結果言之也。蓋若順人之情性而行爲，則所行爲之事乃偏險悖亂而不正理平治，故性爲惡而非善也。

惡性雖可改變爲善性，然性仍爲惡而非善。荀子曰：

「孟子曰：『今人之性善，將皆失喪其性故也。』曰：『若是則過矣。今人之性，生而離其朴，離其資，必失而喪之。用此觀之，然則人之性惡明矣，所謂性善者，不離其朴而美之，不離其資而利之也。使夫資朴之於美，心意之於善，若夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，故曰目明而耳聰也。今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。』（性惡）

若果性善，則資朴之於美，心意之於善，自然如此；而人之性，不離其朴而自美，不離其資而自利，然後方爲性善也。但人之性惡，必離其朴，離其資，喪失其本來面目，然後方能改變爲性善。故孟子所謂人之性本善，必喪天性之本來面目，然後改變爲性惡，實不然也。

改變惡性爲善性，必須用人爲之力，此種人爲之力即所謂僞也。荀子曰：

「故曰：性者本始材朴也，僞者文理隆盛也。無性則僞之無所加，無僞則性不能自美；性僞合然後聖人之名一，天下之功於是就也。……性僞合而天下治。」（禮論）又曰：

「心慮而能爲之動謂之僞。慮積焉，能習焉，而後成謂之僞。」（正名）又曰：

「凡性者，天之就也，不可學，不可事；禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。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。」（



性惡）又曰：

「若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也。夫感而不能然，且必待事而後然者，謂之生於偽。是性偽之所生，其不同之徵也。故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度，然則禮義法度者，是聖人之所生也，故聖人之所以同於衆，其不異於衆者性也，所以異而過衆者偽也。」（同上）

性爲本始材朴，乃是耳目口鼻四肢之欲，即所謂不可學，不可事，而在人者謂之性也；僞爲文理隆盛，乃是禮義法度之制，即所謂可學而能，可事而成，之在人者謂之僞也。人性本惡，加之以僞然後能美；而加之以僞之際，又必須心慮之指導，然後方能成功也。

惡性雖可改變爲善性，但必改變之，然後方爲善性；若不改變之，則仍爲惡性也。荀子曰：

「故有師法者，人之大寶也；無師法者，人之大殃也。人無師法，則隆性矣；有師法，則隆積矣。」

（儒效）又曰：

「今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也，今人飢見長而不敢先食者，將有所讓也；勞而不敢求息者，將有所代也。夫子之讓乎父，弟之讓乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反於性，而悖於情也；然而孝子之道，禮義之文理也。故順情性，則不辭讓矣；辭讓，

則悖於情性矣。」（性惡）又曰：

「夫好利而欲得者，此人之情性也。假之人有弟兄資財而分者，且順情性好利而欲得，若是則兄弟相拂奪矣；且化禮義之文理，若是則讓乎國人矣。故順情性，則弟兄爭矣；化禮義，則讓乎國人矣。」（同上）

順情性則不辭讓，辭讓則悖於情性；辭讓性善也，不辭讓性惡也。順情性則弟兄爭，化禮義則讓乎國人；弟兄爭性惡也，讓乎國人性善也。人無師法則隆性，有師法則隆積，隆性發展其性而性惡也，隆積發展其偽而性善也。由此觀之，必改變其性方爲善性，不改變其性仍爲惡性也。改變其性而爲善性者則爲君子；不改變其性仍爲惡性者則爲小人。荀子曰：

「可以爲堯禹，可以爲桀跖，可以爲工匠，可以爲農賈，在注錯習俗之所積耳。是又人之所生而有也，是無行而然者也，是禹桀之所同也。」（榮辱）又曰：

「故人知謹注錯，慎習俗，大移靡，則爲君子矣；縱性情而不足問學，則爲小人矣。」（儒效）又曰：

「今之人化師法，積文學，道禮義者爲君子；縱性情，安恣睢，而違禮義者爲小人。」（性惡）

用人爲之力以改變惡性爲善性者，則爲君子，爲聖人；順自然之性而發展其惡性者，則爲小人，爲下愚也。

欲改變惡性爲善性，必依禮義之軌範；但禮義乃係聖人之所爲，並非人性所本有也。荀子曰：

「問者曰：『人之性惡，則禮義惡生？』」應之曰：「凡禮義者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。故陶人埴埴而爲器，然則器生於工人之僞，非故生於人之性也。故工人斲木而爲器，然則器生於工人之僞，非故生於人之性也。聖人積思慮習僞，故以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。」

「問者曰：『禮義積僞者，是人之性，故聖人能生之也。』」應之曰：「是不然。夫陶人埴埴而生瓦，然則瓦埴埴而工人之性也哉？工人斲木而爲器，然則器木豈工人之性也哉？夫聖人之於禮義也，譬則陶埴而生之也。然則禮義積僞者，豈人之本性也哉？……凡所貴者禹君子者，能化性，能起僞，僞起而生禮義，然則聖人之於禮義積僞也，亦猶陶埴而生之也。用此觀之，然則禮義積僞者，豈人之性也哉？」（同上）

聖人積思慮習僞，以生禮義，故禮義生於聖人之僞，而非生於人之性，非人性所本有也。亦猶器生於工人之僞，而非生於人之性，故非人性所本有也。聖人能化性起僞，以生禮義，故禮義乃聖人積僞者，非人之性也。聖人雖能生禮義，然禮義非性，故聖人不能生性也。亦猶陶人埴埴而生瓦，瓦埴並非陶人之性，故陶人不能生性也。工人斲木而生器，器木並非工人之性，故工人不能生性也。

人性雖惡，但可改變而爲善，故塗之人可以爲禹。荀子曰：

「塗之人可以爲禹，曷謂也？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。今以仁義法正爲固無可知可能之理邪？然則唯禹不知仁義法正，不能仁義法正也。將使塗之人固無可以知仁義法正之質，而固無可以能仁義法正之具邪？然則塗之人也，且內不可以知父子之義，外不可以知君臣之正。不然。今塗之人者，皆內可以知父子之義，外可以知君臣之正，然則其可以知之質，可以能之具，其在塗之人明矣。今使塗之人者，以其可以知之質，可以能之具，本夫仁義之可知之理，可能之具，然則其所以爲禹明矣。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。」（性惡）

人之性惡，故人爲塗之人也；性惡可以改變爲性善，故塗之人可以爲禹也。塗之人所以可以爲禹者，因其爲仁義法正也。蓋因仁義法正有可知可能之理，而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，故塗之人可以爲禹也。

人之性惡，實不足悲；正因性惡，然後爲善方有價值；若果性善，則爲善不足貴矣。荀子曰：

「凡人之欲爲善者，爲性惡也。夫薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴，苟無之中者，必求

於外。故富而不顯財，貴而不顯勢，苟有之中者，必不及於外。用此觀之，人之欲爲善者，爲性惡也。」（性惡）又曰：

「今誠以人以性固正理平治邪？則有惡用聖王，惡用禮義矣哉？雖有聖王禮義，將曷加於正理平治也哉？」（同上）又曰：

「故性善則法聖王，息禮義矣。性惡則與聖王，貴禮義矣。故槩栢之生，爲杓木也；蠶蠶之起，爲不直也；立君上，明禮義，爲性惡也。」（同上）又曰：

「今將以禮義積僞爲人之性邪？然則有曷貴堯禹？曷貴君子矣哉？凡所貴堯禹君子者，以能化性，能起僞，僞起而生禮義。」（同上）

人之欲爲善者，爲性惡也。堯禹能化性起僞而生禮義，故貴乎堯禹；若禮義積僞爲人之性，則不必貴乎堯禹矣。聖王禮義能政正理平治，故有用乎聖王禮義；若正理平治爲人性所固有，則不必用聖王禮義矣。由此可見，性善則去聖王，息禮義矣；性惡則與聖王，貴禮義矣。

## 第二節 禮、樂

禮者理也。荀子曰：

「禮也者，理之不可易者也。」（樂論）又曰：

「禮之理誠深矣，堅白同異之察，入焉而溺；其理誠大矣，擅作典制辟陋之說，入焉而毀；其理誠高矣，暴慢恣睢輕俗以爲高之屬，入焉而隊。……禮者人道之極也。」（禮論）又曰：

「故厚者禮之積也，大者理之廣也，高者埤之隆也，明者禮之盡也。」（同上）

禮爲自然之條理，故爲理之不可易也；禮爲人事之軌範，故爲人道之極也。禮既爲理之不可易，故禮之理高深且大也；禮既爲人事之軌範，故禮之行厚大且高明也。

禮之本原有三。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。」（禮

論）

禮有三本，天地先祖君師是也。天地爲生之本，故禮爲自然之協和也；先祖爲類之本，故禮爲倫理之軌範也；君子爲治之本，故禮爲政治之法則也。

天地爲生之本，而禮爲自然之協和。荀子曰：

凡禮始乎稅，成乎文，終乎悅校，故至備情文俱盡，其次情文代勝，其下復情以歸大一也。天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以節，喜怒以當，以爲下則順，以爲上則明，萬物變而不亂，貳之則喪也，禮豈不至矣哉？立隆以爲極，而天下莫之能損益也。

（禮論）

天地以合，日月以明，此禮爲天地之自然協和也；好惡以節，喜怒以當，此禮爲人情之自然協和也；以爲下則順，以爲上則明，此禮爲人事之自然協和也；萬物變而不亂，貳之則喪，此禮爲萬物之自然協和也。

先聖爲類之本，而禮爲倫理之軌範。荀子曰：

「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。」（非相）又曰：

「禮也者，貴者敬焉，老者孝焉，長者弟焉，幼者慈焉，賤者惠焉。」（大略）又曰：

「故學至乎禮而止矣，夫是之謂道德之極。」（勸學）

人有父子之親，夫婦之別，而父子夫婦所應遵守之軌範即禮也。人若依倫理之軌範而行爲，則老者孝焉，長者弟焉，而盡乎倫理矣。人之盡乎倫理之行爲即爲道德，故學至乎禮，是謂道德之極也。

君師爲治之本，而禮爲政治之法則。所謂師爲治之本，而禮爲政治之法則者。荀子曰：

「禮者所以正身也，師者所以正禮也。無禮何以正身？無師吾安知禮之爲是也？禮然而然，則是情安禮也；師云而云，則是知若師也。情安禮，知若師，則是聖人也。故非禮是無法也，非師是無師也；不是師法，而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也，舍亂妄無爲也。故學也者禮法也，夫師以身爲正儀，而貴自安者也。」（修身）

師以身爲正儀，所以制禮也；禮爲法則，所以修身也；故無師不能正禮，無禮不能正身也。

所謂君爲治之本，而禮爲政治之法則者。荀子曰：

「上莫不致愛其下，而制之以禮。上之於下，如保赤子，政令制度所以接下之人百姓。……故下之親上，歡如父母，可殺而不可使不順，君臣上下貴賤長幼至于庶人，莫不以是爲隆正，然後皆內自省以謹於分，是百王之所以尚也，而禮法之樞要也。」（王霸）又曰：

「禮者法之大分，類之綱紀也。」（勸學）又曰：

「國無禮則不正，禮之所以正國也，譬之猶衡之於輕重也，猶繩墨之於曲直也，猶規矩之於方圓也，既錯之而人莫之能詘也。」（王霸）又曰：

「禮之於正國家也，如權衡之於輕重也，如繩墨之於曲直也。故人無禮不生，事無禮不成，國家無



禮不寧。」（大略）

君致愛其民，而制之以禮，發爲政令，定爲制度，以治人民；人民亦皆親於其君，順於其君，而謹於其分。故禮爲法之大分，類之綱紀，所以正國家也。禮爲治國之本，若國無禮則不正，不正則不寧矣。

禮所以爲治國之本，而能正國家者，蓋因禮能使人合羣而勝物也。荀子曰：

「人有氣有生有知亦有義，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）

人有禮義，故各守其分而和睦，和睦則合羣，合羣則多力，多力則彊壯而戰勝其他動物，故能佔有空間而贊天地之化育也。人若無禮義，則無分而紛爭，紛爭則離弱，離弱則不能戰勝其他動物，故不能佔有空間而贊天地之化育矣。

禮所以爲治國之本，而能正國家者，蓋因禮能調濟人之經濟，而使人得物質之享受也。荀子曰：

「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

既則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，而物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。故禮者養也，芻豢稻粱五味調香所以養口也，椒蘭芬苾所以養鼻也，雕琢刻鏤黼黻文章所以養目也，鐘鼓管磬琴瑟笙簧所以養耳也，疏房椽瓦黼黻席牀第几筵所以養體也。《禮論》又曰：

「夫貴爲天子，富有天下，是人情之所同欲也；然則從人之欲，則勢不能容，物不能贍也；故先王案爲之制禮義以分之。」（榮辱）

人之欲望無窮，若無禮以限制之，則物不能贍，彼此鬪爭，而天下大亂矣。若制禮以分之，則欲不窮乎物，物不屈於欲，而耳目口鼻四肢得所養矣。

禮所以爲治國之本，而能正國家者，蓋因禮能定上下之別，而使人彼此分工合作也。荀子曰：

「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。』」（禮論）又曰：

「然後農分山而耕，賈分貨而販，百工分事而勸，士大夫分職而聽，建國諸侯之君分土而守，三公總方而議，則天子共已而止矣。出若入若，天下莫不平均，莫不治辨，是百王之所同，而禮法之大分也。」（玉篇）又曰：

「故先王案爲之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚能不能之分，皆使人載其事而各得其宜，然後使惡祿多少厚薄之稱，是夫羣居和一之道也。故仁人在上，則農以力盡田，賈以察盡財，士百王以巧盡械器，士大夫以上，至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職，夫是之謂至平。」（榮辱）

貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆稱其分，然後人各守其分，各盡其職，士農工商分工合作，君臣上下各守其職，於是人各得其平，而天下治矣。

所謂禮能定上下之別，而使人彼此分工合作者，乃謂以不齊齊之也。荀子曰：

「分均則不偏，勢齊則不壹，案齊則不使，有天有地而上下有差，明王始立而處國有制。夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。數位齊而欲惡同，物不能澹，則必爭，爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。書曰：『惟齊非齊，』此之謂也。」（王制）又曰：

「故或祿天下而不自以爲多，或監門御旅抱關擊柝而不自以爲寡。故曰：斬而齊，枉而順，不同而齊，夫是之謂人倫。」（榮辱）

人之不齊乃人之本來面目，若強齊之，則兩貴不能相事，兩賤不能相使，且數位齊而欲惡同，物不能澹，則必爭而亂矣。若制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，以不齊而齊之，則或祿天下而不自以爲多，或

監門御旅而不自以爲寡，各安其分而天下平矣。

禮所以爲治國之本，而能正國家者，蓋因禮能節制人之感情也。荀子曰：

「孰知夫禮義文相之所以養情也。」（論禮）又曰：

「禮者斷長續短，損有餘，益不足，達愛敬之文，而滋成行義之美者也。故文飾蠶惡聲樂哭泣恬愉憂戚是反也，然而禮兼而用之，時舉而代御。故文飾聲樂恬愉所以持平奉吉也，蠶惡哭泣憂戚所以持險奉凶也。故其立文飾也，不至於寃治；其立蠶惡也，不至於瘠瘵；其立聲樂恬愉也，不至於流淫惰慢；其立哭泣憂戚也，不至於隘憊傷生，是禮之中流也。故情貌之變，是以別吉凶，明貴賤親疏之節，斷（原作明，據楊注改。）止矣。……故說豫婉澤憂戚萃惡是言凶憂愉之情發於顏色者也。……兩情者，人生固有端焉。若夫斷之繼之博之淺之損之類之盡之美之，使本末終始莫不傾比，足以爲萬世則，則是禮也。」（同上）

人事之變遷可分吉凶兩方面，人情之發動亦相應而分愛憎兩方面；愛之方面發爲樂之感情，憎之方面發爲哀之感情。樂之感情以文飾聲樂恬愉表示之，哀之感情以蠶惡哭泣憂戚表示之。但人之感情或厚於此而薄於彼，或有餘於彼而不足於此；若純感情之自然發展，而不加以節制，則文飾流於寃治，蠶惡流於瘠瘵，聲樂恬愉至於流淫惰慢，哭泣憂戚至於隘憊傷生。故必以禮節制人之感情，斷之繼之博之淺之，

斷長續短，損有餘，益不足，然後感情之發始合乎中，而無厚薄過不及之偏矣。

禮既能節制人之感情，故凡人生之重大變故，皆須以禮行之。荀子曰：

「凡禮事生飾歡也，送死飾哀也，祭祀飾敬也，師旅飾威也。」（禮論）

生死祭祀師旅皆人生之重大變故，故皆須以禮行之也。

不僅人生之重大變故，皆須以禮行之，凡人之舉止動作，亦皆須以禮而行也。荀子曰：

「宜於時通，利以處窮，禮信是也。凡用血氣志意知慮，由禮則治通，不由禮則動亂提侵；食飲衣服居處動靜，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，國家無禮則不寧。」（修身）又曰：

「禮豈不至矣哉？……天下從之者治，不從者亂；從之者安，不從者危；從之者存，不從者亡。

……然而不法禮不足禮謂之無方之民，法禮足禮謂之有方之士。禮之中焉，能思素謂之能慮；禮之中焉，能勿易謂之能固；能慮能固，加好者焉，斯聖人矣。」（禮論）

無論處窮處通，人之舉止動作，皆須以禮而行；天下從禮者治，不從禮者亂；故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧也。不能以禮而力行之，則其所行者惡，故謂之無方之民。能以禮而力行之，則其所行者善，故謂之有方之士。能思禮而固守之，且篤好之，則謂之聖人矣。

樂者和也。荀子曰：

「故樂者審一以定和者也。……中和之紀也。……且樂也者，和之不可變者也。」（樂論）又

曰：

「樂之中和也。」（勸學）又曰：

「和而不發不成樂。」（大略）

樂者心之中和發於外者也，心之發於外者謂之情，故樂乃發於人之情，且所以節制人之情也。荀子曰：

「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，使其文足以辨而不謬，使其曲直繁省，廉肉節爽，足以感人之善心，使夫邪汙之氣，無由得接焉，是先王立樂之方也。……且樂者，先王之所以節喜也。……夫民有好惡之情，而無喜怒之應則亂；先王惡其亂也，故脩其行，正其樂，而天下順焉。……故曰樂者樂也，君子樂得其道，小人樂得其欲；以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂；故樂者所以道樂也。」（樂論）

人心有喜樂之情，喜樂之情必發於外，其發於聲音者則爲歌，其發於動靜者則爲舞。若無道以導之，無樂以節之，則喜樂之情常有過不及之差，歌舞之事常有不中和之謬，而天下大亂矣。若有道以導之，有樂以節之，則其聲足以樂而不流，其文足以辨而不謬，而天下治矣。

樂動感動人心。荀子曰：

「夫聲樂之入人也深，其化人也速，故先王謹爲之文。樂中平則民和而不流，樂肅莊則民齊而不亂。……樂姚冶以險，則民流侵鄙賤矣。……樂者聖人之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風易俗。……姚冶之容，鄭衛之音，使入之心淫；紉端章甫，舞韶歌武，使入之心莊。……凡竅聲感人，而逆氣應之，逆氣成象，而亂生焉；正聲感人，而順氣應之，順氣成象，而治生焉。」（樂

論）

樂能感動人心，樂之好者感動人之善心，樂之不好者感動人之惡心。感動人之善心，則人之行爲善，風俗美，而天下治；感動人之惡心，則人之行爲惡，風俗壞，而天下亂。

樂既能感動人之善心，且能感動人之惡心，故人當美其樂而感動其善心。荀子曰：

「故君子耳不聽淫聲，目不視女色。」（樂論）又曰：

「故樂在祭廟之中，君臣上下同聽之，則莫不和敬；闔門之內，父子兄弟同聽之，則莫不和親；鄉

里族長之中，長少同聽之，則莫不和順。……故聽其雅頌之聲，而志意得廣焉；執其干戚，習其俯仰屈伸，而容貌得莊焉；行其綴兆，要其節奏，而行列得正焉，進退得齊焉。」（同上）

人若能美其樂而不聽淫聲，則感動其善心，而社會倫理之間得其和，個人之思想行爲得其正矣。

人若能以樂修養其身心，則其和與天地之和相通。荀子曰：

「君子以鐘鼓道志，以琴瑟樂心，動以干戚，飾以羽旄，從以磬管。故其清明象天，其廣大象地，其俯仰周旋有似於四時。故樂行而志清，禮脩而行成，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧，美善相樂。」（樂論）

鐘鼓琴瑟干戚羽旄磬管皆樂也，人若以樂修養其身心，則其氣象似於天地四時，而得天人之和樂，其成功通於天下社會，而得天下之美善矣。

### 第三節 正名

#### 一、倫理的正名

荀子底正名有二意義：一爲倫理的正名，一爲邏輯的正名。其倫理的正名即人各盡其倫之道也。

荀子曰：

「無君子則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。君臣父子兄弟夫婦，始則



終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫是之謂大本。……君君臣臣父父子子兄弟第一也，農士士工商商一也。」（王制）

君臣父子等五倫之道爲人生之本，其理與天地同理，故爲至理；其事與萬世同久，故行之而不變。君君臣臣父父子子，人人各盡其倫理之道，則天下治，推而至於農農士士工商商，人人各盡其職，則天下治矣。

## 二、邏輯的正名

荀子底邏輯的正名，即制名以指實也。荀子曰：

「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，猶使同實（原作異實，據楊注及王校改）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，據俞校改）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。……此制名之樞要也。」（正名）

制名以指實，即命名以表示物之類也。同類之物則以同名命之，異類之物則以異名命之。名有二種，一爲共名，一爲別名；共名之內包小而外延大，別名之內包大而外延小。共名之上又有共名，推而上之，至乎其極，則爲最上之共名，其內包最小而外延最大。別名之下又有別名，推而下之，至乎其極，則爲最下之別名，其內包最大而外延最小。最上之共名即共名，最下之別名即單名，共名與單名之間即兼名。單名指某個之個體，兼名指某類之個體，而共名則包一切類之個體。最初命名之際，命某物以某名，本無一定之宜，特人相約以某名命之耳；及約定俗成，則必須以此名名之，而不得以他名名之也。最初命名之際，命某名以指某物，本無一定之宜，特人相約以某名指某物耳；及約定俗成，則必須以此名指此物，而不得以此名指他物也。最初命名之際，命某物以某名，命某名以指某物，實有最善之標準；命名而易呼，呼名而易指其實，乃最善之標準也。

同類之物則同名，異類之物則異名，但物之同類異類何以知之？荀子曰：

「然則何緣而以同異？曰：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明也。形體色理以目異，聲音清濁調竒聲以耳異。……心有徵知，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，則人莫不然謂之不知。此所緣而以同異也。」（正名）

人與人爲同類，人之五官之構造相同，人對於物之感覺亦相同；人與人之間，彼此類比而相通，而共喻，故相約而某名以指某類之物。人心有知覺，心能緣耳而知聲，緣目而知形；人心緣五官而知物體，將物體分門別類，相同者歸於同類，相異者歸於異類，於是物之同類異類生焉。

同類異類之物，爲何命之以同名異名？荀子曰：

「異形離心交喻，異物名實互紐。（原作玄紐，據王校改。）貴賤不明，同異不別，如是則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。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。」（正名）

個別之形，心皆個別而知之，而不能歸爲種類；各類之物，名實互相紛亂，而不能指其類別。若不制名以指實，則貴賤不明，同異不別，而心志不得相通，事亦困廢而成矣。若制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異，則心志可以相通，事亦不困廢而成矣。

名之重要如此，故正名則天下治，不正名則天下亂。荀子曰：

「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，故其民不惑；惑則易使，易使則公。其民莫敢託爲奇辭，以亂正名，故登於道法，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。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，亦皆亂也。若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名。

#### （正名）

若正名則名定而實辨，道行而志通，人民壹於道法，謹於循令，而天下治矣。若不正名則奇辭起，名實亂，是非之形不明，人民疑惑而多辨訟，而天下亂矣。

既制名以指實，復累名以成辭。荀子曰：

「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，所以期累實也，其辭也者，兼異實之名，以論一意也。」（正名）又曰：

「彼正其名，當其辭，以務白其志義者也。彼名辭也者，志義之使也，足以相通，則舍之矣，苟之姦也。故名足以指實，辭足以見極，則舍之矣。」（同上）

制名以指實，所以表示物之意義也；累名以成辭，所以表示人之意見也。若正其名，則足以指其確切之實，當其辭，則足以達其真正之意也。

### 第四節 政治

#### 一、國家之起源

先秦諸子哲學

人類在原始社會中，互相鬭爭，建設國家所以制止人類之鬭爭，而謀人類之幸福也。荀子曰：

「人之生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也，有分者，天下之本利也；而人君者，所以管分之樞要也。故美之者，是美天下之本也；安之者，是安天下之本也；貴之者，是貴天下之本也。古者先王分割而等異之也，故使或美或惡，或厚或薄，或佚或樂，或劬或勞。」（富國）又曰：

「萬物同宇而異體，無宜而有用爲人，數也；人倫竝處，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。執同而知異，行私而無禍，縱欲而不窮，則民心奮而不可說也。如是則知者未得治也，知者未得治，則功名未成也，功名未成，則羣衆未縣也，衆羣未縣，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。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。疆脅弱也，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，婚姻媾內送逆無禮，如是則人有失合之憂，而有爭色之禍矣。故知者爲之分也。」（同上）

人若不能合羣，則既不能戰勝萬物，而萬物不爲所用；且不能增加生產，而物品不足而貧困。人既能合羣，則萬物爲所用，而物品豐富。但人之性惡，而情欲無窮，若無一定之分，則欲多物寡，而互相爭物矣；惡專業而好功利，而互相爭功矣；婚姻無禮，而互相爭色矣。故智者制爲人羣之分，建國家，立人君，以管此分之樞要；制爲君臣上下之別，定爲美惡厚薄佚樂劬勞之分；於是人各守其分，各盡其職，爭物爭功爭色之禍除，而人類之幸福至矣。

## 二、王霸

荀子崇尚王道而反對霸道。荀子所以崇尚王道而反對霸道者，蓋因王道以德服人，而霸道以力服人也。荀子曰：

「仲尼之門人，五尺之豎子，言羞稱乎五伯，是何也？曰：然，彼誠可羞稱也。齊桓五伯之盛者也，前事則殺兄而爭國；內行則姑姊妹之不嫁者七人，閨門之內，般樂奢汰，以齊之分奉之而不足；外事則詐邾襲莒，并國三十五。其事行也，若是其險汗淫汰也，彼固曷足稱乎大君子之門哉？……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，非慕文理也，非服人之心也；鄉方略，審勞佚，畜積修闕，而能顛倒其敵也。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，致疆而能以寬弱，戰必能殆之，而羞與之國，委然成文以示之天下，而暴國安自化矣。有災繆者，然後誅之，故聖王之誅也綦省矣。文王誅四，武王誅二，周公卒業，至於成王，則安以無誅矣。三（仲尼）

霸者內則不能修身齊家，而驕奢淫逸；外則肆用武力，而兼并其他國家。以讓飾爭，依仁蹈利，能制人之身，而不能服人之心。王者以賢救不肖，以疆寬弱，以德感人，暴國自化，其不服者，然後征誅之，於是人皆心悅誠服矣。

荀子所以崇尚王道，而反對霸道者，蓋因王道主張仁義，而霸道主張功利也。荀子曰：

「彼霸者不然。辟田野，實倉廩，便備用，案議募選閱材仗之士，然後漸慶賞以先之，嚴刑罰以糾之。存亡繼絕，衛弱禁暴，而無兼并之心，則諸侯親之矣；修友敵之道，以敬接諸侯，則諸侯說之矣。所以親之者，以不并也，并之見則諸侯疏矣；所以說之者，以友敵也，臣之見，則諸侯離矣。故明其不并之行，信其友敵之道，天下無王主，（原作無王霸主，據王校刪。）則常勝矣。是知霸道者也。……彼王者不然，仁眇天下，義眇天下，威眇天下。仁眇天下，故天下莫不親也；義眇天下，故天下莫不貴也；威眇天下，故天下莫敢敵也。以不敵之威，輔服人之道，故不戰而勝，不攻而得，甲兵不勞而天下服，是知王道者也。」（王制）

籍者辟田野，實倉廩，便備用，嚴賞罰，所以謀功利也。存亡繼絕，衛弱禁暴，友敵而不兼并，所以求兼并之實也。王者仁眇天下，天下莫不親，義眇天下，天下莫不貴，不戰而勝，不攻而得，而天下心服矣。

荀子所以崇尚王道，而反對霸道者，蓋因王道重禮，而霸道重法也。荀子曰：

「故人之命在天，國之命在禮。人君者隆禮尊賢而王，重法愛民而霸。」（彊國）

隆禮尊賢乃以禮治國也，重法愛民乃以法治國也。以禮治國則王，以法治國則霸矣。

荀子所以崇尚王道，而反對霸道者，蓋因王道立義，而霸道立信也。荀子曰：

「故用國者，義立而王，信立而霸。……挈國以呼禮義，而無以害之，行一不義，殺一無罪，而得天下，仁者不爲也，操然扶持心國，且若是其固也。之所與爲之者之人，則舉義士也。之所以爲布陳於國家刑法者，則舉義法也；主之極然，帥羣臣而首鄉之者，則舉義志也。不如是則下仰上以義矣，是綦定也。綦定而國定，國定而天下定。……故曰以國齊義，一日而白，湯武是也。湯以筴，武王以師，皆百里之地也。天下爲一，諸侯爲臣，通達之屬，莫不從服，無它故焉，以濟義矣。是所謂義立而王也。德雖未至也，義雖未濟也，然而天下之埋路奏矣。刑賞已諸信乎天下矣，臣下曉然皆知其可要也。政令已陳，雖親利敗，不欺其民。約結已定，雖親利敗，不欺其與。如是



則兵勁城固，敵國畏之；國一秦明，與國信之；雖在僻陋之國，感動天下，五伯是也。非本政教也，非致隆高也，非秦文理也，非服人之心也；鄉方略，審勢佚，謹蓄積，脩戰備，黜然上下相信，而天下莫之敢當，故齊桓晉文楚莊吳闔閭越句踐是皆僻陋之國也，感動天下，彊殆中國，無它故焉，略信也，是所謂信立而霸也。」（王霸）

王者人皆義士，法皆義法，志皆義志，行一不義，殺一無罪，而得天下，不爲也，如是則下仰上以義，國定而天下定矣。霸者政令已陳，雖覩利敗，不欺其民；約繪已定，雖覩利敗，不欺其與；如是則上下相信，而天下莫之敢當矣。

三．法後王

荀子主張法後王。荀子曰：

「言道德之求，不二後王。道過三代謂之蕩，法二後王謂之不雅。……百家之說，不及後王，則不聽也。」（儒效）又曰：

「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。」（不苟）

道德之求，必以後王之道德爲標準；百家之說，必以後王之說爲模範。百王之道即是後王之道，後王之

道實可論於百王之前也。

所謂法後王即欲實行周道也。荀子曰：

「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機。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，則審其所貴君子。故曰：以近知遠，以一知萬，以微知明，此之謂也。」（非相）

聖王有百，當以何者爲法？聖王之跡以後王最爲粲然，故當法後王也。後王爲天下之君，若舍後王而道上古，則猶舍己之君而事人之君也。欲知上世，則審周道，故所謂法後王，即欲實行周道也。欲知周道，則審其所貴君子，故所謂後王實即周文王與周武王也。何以須法文王與武王？蓋因上古之政不可考，而文武之政則可法也。荀子曰：

「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，而況於千世之傳也？妄人者，門庭之間，猶可詖欺也，而況於千世之上乎？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。姑今一度也，類不悖，雖久同理。故鄉乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不惑，以此度之。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，非無善政也，久故也。傳者久則論略，近則論詳，略則舉大，詳則舉小。愚者聞其略而不知其詳，聞其小（原作其詳，據王校改。）而不知其大也。是以文久而滅，節族久而絕，非相也。

傳者久則論略，近則論詳。五帝禹湯爲時已久，其政不可考，故不可法；文王武王爲時不久，其政尙可考，故可以法。是以必法文武王也。若謂古今異情，治亂異道，文王武王爲時亦久，亦不可法，則又不可。蓋因以人度人，以情度情，以類度類，古今二度也。同類不絕，雖久同理，故文王武王猶可爲法也。

## 第一篇 道家哲學

### 第二章 老子哲學

#### 第一節 道、德、天

一、道

史記老莊申韓列傳曰：

「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也。姓李氏，名耳，字伯陽，諡曰聃。……老子脩道德，其學以自隱無名爲務。……於是老子西著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。或曰：老萊子，萊蕪人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云。蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其脩道而養壽也。自孔子死之後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公。……或曰：儋即老子，或曰：非也。世莫知其然否。老子之子名宗，宗爲魏將，封於段干。宗子注，注子宮，宮玄孫假，假仕於漢孝文帝。而假之子解爲膠西王卬太傅，因家於齊焉。」（史記，卷六十三，四部備要本，頁一至三。）馮友蘭先生中國哲學史曰：

「老子一書，相傳爲係較孔子爲年長之老聃所作。其書之成，在孔子以前。今以爲老子係戰國時人所作。……蓋一則孔子以前，無私人著述之事，故老子不能早於論語。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，爲簡明之「經」體，可見其爲戰國時之作品。……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，其李耳之藉貫家世，則司馬遷知之甚確。……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，夾雜許多懸緼恍惚之談。……於是所謂老子傳，乃首尾是歷史，中間是神話。……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，二者是三非一也。」（中國哲學史，頁一九五至一九八。

（老子所謂道，有二意義：（一）宇宙之道。（二）聖人之道。

（一）宇宙之道：宇宙之道即宇宙之本體，此道爲不可命名，不可言說者。老子曰：

「道可道，非常道；名可名，非常名。」（上篇上）又曰：

「道隱無名。」（下篇上）又曰：

「道常無名樸。」（上篇下）又曰：

「有物混成，先天地生……吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。」（同上）

道爲本體，本不可言說；可言說之道，必非真正的本體的道。道原無名，不可命之以名；若命之以名，必非道之真正的適當的名。道雖不可言說，但既欲論道，又不可不言說之；既欲言說之，又不可不命道以名，以助吾人之言說；故強命道以名，字之曰道，名之曰大，所謂大道，實指宇宙之本體也。

宇宙之道乃是最高大最原始之物。老子曰：

「谷乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。」

（上篇中）又曰：

「故道大天大地大王者亦大。……人法地，地法天，天法道，道法自然。」（上篇下）

道爲最高大最原始之物，而爲天地人之所取法。所謂道大，乃謂自空間而言，道最廣大也。所謂道久，乃謂自時間而言，道最久也。所謂道法自然，並非謂道之上更有自然，而道乃取法於自然；實謂道即自然，道之本身涵有自然法則，而道之流行乃依照自然法則也。

宇宙之道能生物，其生物有一定之次序。老子曰：

「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。」（下篇上）

所謂道生一，非謂道之後又生一，實謂道同時即是一；非謂道之外又有一，實謂道之中即是一。自宇宙之本體言之，最高大最原始之物謂之道；自本體之生物言之，道又謂之一。所謂一生二，即道先生陰陽二氣。所謂二生三，即陰陽二氣又生陰陽及和氣。所謂三生萬物，即陰陽及和氣又生萬物。陰陽及和氣既生萬物，故萬物負陰抱陽，沖氣以爲和也。

宇宙之道生天地萬物，而在天地萬物之先。老子曰：

「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名，字之曰道。」（上篇下）又曰：

「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗，挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，湛兮似或存。吾不知其誰之子，象帝之先。」（上篇上）又曰：

「谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根；綿綿若存，用之不勤。」（同上）又曰：

「天下有始，以爲天下母。既得其母，以知其子；既知其子，復守其母，歿身不殆。」（下篇中）  
天下有始，道乃天地萬物之始也。天地之生已先矣，道之生又在天地之先，故道更在先也；道既在天地之先，而生天地，故道爲天地之根也。上帝原始即有矣，而道又象帝之先，故道最在先也。道最在先，道又不死，故道又最在後也。道既最在先又最在後，故道無時不有，而不可以時間論也。道似萬物之宗，故道生萬物也。道所以能生萬物者，蓋因道獨立而不改，而有生物之能力；周行而不殆，而有生物之功能也。道之生萬物，挫其銳使之不可鋒芒太露，解其紛使之不可互相紛爭，和其光使之不可高下懸殊，同其塵使之互相一視同仁。道既生天地萬物，故道爲天下母，而天地萬物爲其子；道爲玄牝之門，而天地萬物從此出也。

宇宙之道生天地萬物，而在天地萬物之中。老子曰：

「道生之，德畜之，……故道生之，畜之，長之，育之，亭之，毒之，養之，覆之。」（下篇中）又曰：

「大道汎兮其可左右，萬物恃之以生而不辭，功成不名有，愛養萬物而不爲主。」（上篇下）又曰：

「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞。」（下篇上）又曰：

「道者萬物之奧。」（下篇中）

大道汎兮其可左右，故道生萬物也。道生之畜之長之育之，故道既生萬物且有萬物也。天得一以清，地得一以寧，萬物得一以生，故天地萬物既得道而成天地萬物，道又在天地萬物之中也。道者萬物之奧，故道在萬物之中，而爲萬物之德性也。

宇宙之道包括有與無，而道即有與無。所謂道即有與無者。老子曰：

「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致詰，故混而爲一；其上不皦，其下不昧，繩繩兮不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍；迎之不見其首，隨之不見其後，執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀。」（上篇中）又曰：

「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。自古及今，其名不去，以閱衆甫；吾何以知衆甫之然哉？以此。」（同上）又曰：「道之出口，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不可既。」（上篇下）



道即是無，所謂無者即無形也。道既無形，故不能爲五官所感覺，因之嘗之無味，視之不見，聽之不聞，搏之不得也。道既無形必無上，故曰其上不斲；道既無形必無下，故曰其下不昧；道既無形必無物，故曰復歸於無物也。道雖無形，但仍有道，故曰窈兮冥兮，其中有精也。精即道也，道既有精，其無實非空無，故曰其精甚眞，其中有信也。道即是有，所謂有者即無中之有。道既爲無中之有，故其狀爲無狀之狀，其象爲無物之象，而其有爲惚恍之有也。其有既爲惚恍之有，故迎之不見其首，隨之不見其後也。道雖爲惚恍之有，但道仍是有，故曰道之爲物，惟恍惟惚也。道既仍是有，則必有象有物，故曰惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物也。道既爲有與無，道遂生天地萬物於無窮，而天地萬物之所以生，乃由於道，故曰自古及今，其名不去，以閱衆甫，吾何以知衆甫之然哉？以此也。

宇宙之道包括有與無，而無先於有。老子曰：

「天下之物生於有，有生於無。」（下篇上）又曰：

無、名天地之始，有、名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。此兩者同出而異名，同謂之玄；玄之又玄，衆妙之門。」（上篇上）

天下之物生於有，有生於無，故無在先而有在後也。有與無既生天地萬物，而無又在先，故無即天地之始也。自無而生有，有有方有萬物，故有即萬物之母也。雖自無而生有，無仍常存，甚爲奧妙，故曰常

無欲以觀其妙也。既自無而生有，有則常有，爲物之竅，故曰常有欲以觀其微也。有與無二者，皆從道出，及既出後，方有有無之名。有與無二者，皆甚玄妙，玄之又玄，乃天地萬物所從出也。

宇宙之道包括有與無，而有無不相離。老子曰：

「有無相生。」（上篇上）又曰：

「三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以爲器，當其無，有器之用。鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用。故有之以爲利，無之以爲用。」（同上）

有無相生，故有無不相離也。天地萬物皆生於有無二者，唯其生於有，故能積極而成此物，故曰有之以爲利也。唯其生於無，故能消極而成此物，故曰無之以爲用也。

（二）聖人之道：聖人之道即人之道，亦即柔道，此道發源於宇宙之道。老子曰：

「天之道利而不害，聖人之道爲而不爭。」（下篇下）又曰：

「人法地，地法天，天法道。」（上篇下）又曰：

「天之道其猶張弓乎？高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之。天之道損有餘而補不足，人之道則不然，損不足而奉有餘。孰能以其有餘奉天下？唯有道者。」（下篇下）又曰：

「弱者道之用。」（下篇上）又曰：

「爲學日益，爲道日損。」（同上）

天法道，即天以宇宙之道爲法也。人既法地，地又法天，故人法天也。人既法天，天又法道，故人法道，而人之道發源於宇宙之道也。人既法天，天之道既利而不害，故聖人之道爲而不爭。天之道既損有餘而補不足，故有道者能以有餘奉天下。所謂人之道損不足而奉有餘者，實謂反乎聖人之道的小人之道也。人既法天，天之道既爲柔道，人之道亦爲柔道，故曰弱者道之用也。人之道既爲柔道，故曰爲道日損也。

聖人之道爲柔道，故凡持柔之態形者，即行聖人之道也。老子曰：

「古之善爲士者，微妙玄通，深不可識；夫唯不可識，故強爲之容。豫若冬涉川，猶若畏四隣，儼若客，渙若冰將釋，敦兮其若樸，曠兮其若谷，渾兮其若濁，騷能濁以靜之徐清？孰能安以久動之徐生？保此道者不欲盈。」（上篇中）又曰：

「明道若昧，進道若退，勇道若頽，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，大器晚成，大音希聲，大象無形。」（下篇上）又曰：

「故從事於道者，道者同於道，德者同於德，失者同於失。同於道者，道亦樂得之；同於德者，德亦樂得之；同於失者，失亦樂得之。」（上篇中）又曰：

「上善若水，水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。」（上篇上）

豫若冬涉川，猶若畏四鄰，此柔弱退縮之態度也。明道若昧，進道若退，此持柔弱之態度以行道也。道者同於道，德者同於德，此持柔弱之態度以行道，而與世協和也。上善若水，水善利萬利而不爭，此以水喻柔道，行道者當如水之柔弱也。

聖人之道爲柔道，故凡持剛之態度者，即違聖人之道也。老子曰：

「跂者不立，跨者不行，自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長，其在道曰餘食贅行，物或惡之，故有道者不處。」（上篇中）又曰：

「使我介然有知，行於大道，惟施是畏。大道甚夷，而民好徑。」（下篇中）又曰：

「心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。」（同上）又曰：

「以道佐人主者，不以兵強天下。……善者果而已，不敢以取強。果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕，果而不得已，果而勿強，物壯則老，是謂不道，不道早已。」（上篇下）又曰：

「夫佳兵者不祥之器，物或惡之，故有道者不處。」（同上）又曰：

「天下有道，卻走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。」（下篇上）

自見自是自伐自矜，其在道曰餘食贅行；物壯則老，謂之不道；此持剛之態度以違道也。行於大道，惟

施是畏；果而勿矜，果而勿伐；此勉人勿持剛之態度，以求不違乎道也。佳兵者不祥之器，有道者不處；天下無道，殺馬生於郊；此言用兵爲最剛之事，故能禁止之也。

二、德

老子所謂德，有二意義：（一）德性之德。（二）德行之德。

（一）德性之德；所謂德性之德，即天地萬物得於宇宙之道以成其自己之德性也。老子曰：

「孔德之容，唯道是從。」（上篇中）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，夫莫之爵而常自然。」（下篇中）

宇宙之道爲宇宙之本體，而天地萬物則得於宇宙之道以成其自己之德性，故曰孔德之容，唯道是從也。宇宙之道生天地萬物，故曰道生之。天地萬物固爲道之所生，而所以成爲天地萬物者，則因各有其德性，故曰德畜之。天地萬物生於有，故曰物形之，物即是有，物所以成天地萬物之形體也。天地萬物生於無，故曰勢成之，勢即是無，勢所以成天地萬物之情境也。雖物形之，勢成之，而實由於道生之，德畜之，故曰萬物莫不尊道而貴德也。

（二）德行之德；所謂德行之德，即行聖人之道而有其德行也。老子曰：

「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之，不笑不足以爲道。故建言有之：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。」（下篇上）

又曰：

「故從事於道者，道者同於道，德者同於德，失者同於失，同於道者，道亦樂得之；同於德者，德亦樂得之；同於失者，失亦樂得之。」（上篇中）

聞聖人之道，勤而行之，故能行道而有其德行。既行道而有其德行，故能守柔而得於柔弱，故曰上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷也。既行道而有其德行，故能與世協和而回於人，故同於道者樂得其道，同於德者樂得其德，同於失者樂得其失也。既行道而有其德行，故其德爲永恒不變之常德，故曰：「知其雄，守其雌，爲天下谿，爲天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，爲天下式；爲天下式，常德不忒，復歸於無極。」知其榮，守其辱，爲天下谷；爲天下谷，常德乃立，復歸於樸。」（見上篇下）

行聖人之過而有其德行，乃法於宇宙之道的德行。老子曰：

「故道生之，畜之，長之，育之，亭之，毒之，養之，覆之。生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」（下篇中）又曰：

「明白四達，能無知乎？生之畜之，生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」（上篇上）  
聖人之道發源於宇宙之道，宇宙之道有生而不有之玄德，吾人法之，亦有生而不有之玄德。

行聖人之道而有其德行，即修德也。老子曰：

「修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於邦，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。」（下篇中）

修德當由近及遠，由小及大，由身家及鄉國天下，無往而不修也。

修德有等級之別。老子曰：

「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無爲而無以爲，下德爲之而有以爲；上仁爲之而無以爲，上義爲之而有以爲；上禮爲之而莫之應，則攘臂而仍之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者忠信之薄而亂之首也。」（下篇上）

自然與道相合，而不可以爲不爲論者，道也；行道而有德行，無爲而無以爲者，德也；以愛爲主，爲之而無以爲者，仁也；以宜爲主，爲之而有以爲者，義也；以儀則爲主，爲之而莫之應，則攘臂而仍之者，禮也。失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，此修德之等級也。

老子所謂天，大半指自然之天而言。老子曰：

「天地不仁，以萬物爲芻狗。……天地之間，其猶橐籥乎？」（上篇上）又曰：

「天長地久，天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。」（同上）又曰：

「飄風不終朝，驟雨不終日，孰爲此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？」（上篇中）又曰：

「天地相合，以降甘露。」（上篇下）又曰：

「天得一以清，地得一以寧。……天無以清將恐裂，地無以寧將恐發。」（下篇上）

天既爲自然之天，故常與地相連言之，而稱之曰天地。天地之間，猶如橐籥，此即天地爲自然之現象也。天地既爲自然之現象，當無所謂仁愛，故曰天地不仁也。以時空而言，地長而天久，故曰天長地久也。以性質而言，天輕清而在上，地重濁而在下，故曰天清而地寧也。以變化而言，風雨霜露乃天地之所，故曰天地爲飄風驟雨，天地降甘露也。

天既爲自然之天，道亦爲自然之道，故天以道爲法也。老子曰：

「有物混成，先天地生。……故道大天大地大王亦大。……人法地，地法天，天法道，道法自然。」

（上篇下）

人法地，法其長且寧也；地法天，法其久且清也；天法道，法其爲宇宙之本體也；道法自然，道即自然。



也。天爲自然之天，道亦爲自然之道，故曰天法道也。天既法道，道爲宇宙之本體，道亦當有義理之意義，故天亦當有義理之意義，因之自然之天與義理之天兩種意義，又混而爲一矣。

老子所謂天，有時指義理之天而言，老子曰：

「知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」（上篇中）

王乃天，人法天也；天乃道，天法道也。道爲宇宙之道，實有義理之意義；天既法道，天亦當爲義理之天也。自宇宙之道發出聖人之道，義理之天既法宇宙之道，亦當法聖人之道；聖人之道爲柔道，義理之天既法聖人之道，故義理之天亦當爲柔道也。老子曰：

「天之道其猶張弓乎？……天之道損有餘而補不足。」（下篇下）又曰：

「天道無親，常與善人。」（同上）又曰：

「天之道，利而不害。」（同上）又曰：

「功成名遂身退，天之道。」（上篇上）又曰：

「善爲善士者不武……是謂不爭之德……是謂配天古之極。」（下篇下）

義理之天爲柔道，謂之天之道；功成名遂身退亦柔道也，故曰天之道也。凡人有不爭之德者，是謂能行天之道，故曰配天也。

老子所謂天，有時指主宰之天而言。老子曰：

「天之所惡，孰知其故？……天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繇然而善謀。天網恢恢，疏而不失。」（下篇下）又曰：

「天將救之，以慈衛之。」（同上）又曰：

「治人事天莫若嗇。」（下篇中）

天善勝善應自來而善謀，可見天爲一人格神而有意志矣。天既有意志，故能賞人而救之，罰人而惡之；天網恢恢，疏而不失，天之賞善罰惡，定無錯誤也。天既能賞善罰惡，故人當事天以免禍求福也。

## 第二節 自然法則

### 一、物極必反

老子認爲宇宙間有自然法則，此自然法則有二：一爲物極必反，一爲相反相成。所謂物極必反者，即一事物發展到最高程度，即變化而爲其反面也。老子曰：

「反者道之動。」（下篇上）又曰：

「有物混成，先天地生……字之曰道，強爲之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」（上篇下）

道法自然，道爲自然之道。道是動的故前往，往而不已則至於遠，遠至於極點則必反；此即謂在道之發展中，一事物發展到最高程度，即變化而爲其反面也；此即所謂物極必反之法則也。反者道之動，此即謂物極必反之法則，乃爲道所產生，而道之發展，又遵守物極必反之法則也。

所謂物極必反者，乃指事物之德性而言也。老子曰：

「玄德深矣遠矣，與物反矣，乃至於大順。」（下篇下）

一事物之德性，即一事物所以爲此事物之性質，若發展達於深遠之程度，則變化而爲其相反之性質，此事物不復爲此事物，而變爲其他事物，此種變化乃順乎物極必反之法則也。此種物極必反之法則，與辯證法之「由量到質的轉變法則」頗相類，與辯證法之「正反合的法則」實不相似也。

物極必反之法則，乃天地萬物所共同遵守者。老子曰：

「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀其復。夫物芸芸，各歸其根，歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常，知常曰明。」（上篇中）

萬物並作，吾以觀其復；復即反也，萬物之發展乃遵守物極必反之法則也。夫物芸芸，各歸其根；萬物之發展，皆達於其最高程度，而變爲其反面；所謂變爲其反面者，即歸復於其原始狀態也。歸根曰靜，靜曰復命；既歸復於其原始狀態，則靜止而不發展矣；靜止而不發展，則復爲其命定之某物矣。復命曰

常，物極必反之法則，可舉例以說明之。老子曰

「跛者不立，跨者不行。」（上篇中）

跛者立之極也，而反不立；跨者行之極也，而反不行。事物之物極必反，於此可見矣。

## 二、相反相成

所謂相反相成者，即二事物性質之相反者，適所以相成也。老子曰：

「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，聲音相和，前後相隨。」（上篇上）

美醜相反也，有美則有醜，是相成也；善惡相反也，有善則有惡，是相成也；有無相反也，有無相生是相成也；難易相反也，難易相成是相成也；長短相反也，長短相形是相成也；高下相反也，高下相傾是相成也；前後相反也，前後相隨是相成也。天下事物之相反者，其相成如聲音之相和，此即所謂相反相成也。老子底相反相成之法則，與辯證法之「對立統一的法則」頗不同。蓋所謂相反相成者，乃謂二事物性質之相反者，適所以相成而爲二事物也；而所謂對立統一者，乃謂一事物之內在矛盾，彼此一致而成爲一事物，或二事物彼此對立，復互相一致而成爲一事物也。

相反相成之法則，乃宇宙間一切事物所共同遵守者。輕重相反也，而「重爲輕根」，（見上篇下）

是相成也。動靜相反也，而「靜爲躁君」，（見上篇下）是相成也。貴與賤高與下相反也，而「貴以賤爲本，高以下爲基」，（見下篇上）是相成也。損益相反也，而「物或損之而益，或益之而損」，（見下篇上）是相成也。禍福相反也，而「禍兮福所倚，福兮禍所伏」，（見下篇中）是相成也。德與不德相反也，而「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德」。（見下篇上）是相成也。

事物既相反而相成，故吾人處事接物，若欲得某種結果，必先處之以相反之態度也。老子曰：

「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；是謂微明。」（上篇下）

知常曰明，微明即知常也。將欲歛之，必固張之，乃根據相反相成之法則以處事接物也。根據相反相成之法則以處事接物，既謂之知常，故相反相成之法則亦謂之常也。物極必反之法則既謂之常，相反相成之法則亦謂之常，故自然法則總謂之常也。

### 第三節 修養功夫

#### 一、知常

老子底修養功夫有四：一、知常。二、守柔。三、無欲。四、無知。茲先說知常。所謂知常，即知

自然法則而遵守之也。老子曰：

「復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，[ ]沒身不殆。」（上篇中）又曰：

「將欲奪之，必固與之，是謂微明。」（上篇下）又曰：

「見小曰明，守柔曰強。用其光，復歸其明，無遺身殃，是謂襲常。」（下篇中）又曰：

「知和曰常，知常曰明。」（同上）

知常、襲常、明及微明其義一也，皆謂知自然法則而遵守之也。若能知常，則容而公，沒身不殆；若不能知常，則妄作凶，自遺身殃矣。

自然法則有物極必反及相反相成二者，知常既爲知自然法則而遵守之，故其意義亦有二：第一、知物極必反之法則而遵守之，第二、知相反相成之法則而遵守之。

第一、知物極必反之法則而遵守之：所謂知物極必反之法則而遵守之者，即使事物之發展不達於最高程度，因之亦不能變爲其反面也。老子曰：

「是以聖人去甚去奢去泰。」（上篇下）又曰：

「持而盈之，不如其已；揣而銳之，不可長保；金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎，功成

名遂身退，天之道。」（上篇上）

持而盈之，盈達於最高程度，勢將溢也；揣而銳之，銳達於最高程度，勢將折也；去甚去奢去泰，所以使事物之發展，不達於最高程度也；功成名遂身退，所以保持其功名，使不至有最後之破裂也。

欲使事物之發展不達於最高程度，而不變爲其反面，必於事物之性質中，常加以相反之性質。老子曰；

「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，大器晚成，大音希聲，大象無形。」（下篇上）又曰：

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

明道若昧，明道非昧也，若昧而已，若昧則道可常明矣。進道若退，進道非退也，若退而已，若退則道可常進矣。大成若缺，成而加之以缺，則可以常成，故曰其用不敝。大盈若沖，盈而加之以沖，則可以常盈，故曰其用不窮。

第二、知相反相成之法則而遵守之：所謂知相反相成之法則而遵守之者，即以相反相成之態度以觀察事物，以取其利而除其害也。老子曰：

「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑，是以聖人抱一爲天下式。不自見故明，不

自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長，夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者，豈虛言哉？誠全而歸之。」（上篇中）

曲則全，曲無害也，所以成其全也；枉則直，枉無害也，所以成其直也；窪則盈，窪無害也，所以成其盈也；敝則新，敝無害也，所以成其新也。若持此態度以觀察事物，則其害皆除，無往而不利矣。

欲以相反相成之態度以觀察事物，以取其利而除其害，必處事物以相反的有害的態度，而得其相成的有利的結果也。老子曰：

「是以聖人後其身而身先，外其身而身存，非以其無私邪？故能成其私。」（上篇上）又曰：

「是以聖人終不爲大，故能成其大。夫輕諾必寡信，多易必多難，是以聖人猶難之，故終無難。」

（下篇中）又曰：

「江海所以能爲百谷王者，以其善下之，故能爲百谷王。是以聖人欲上人，以其言下之；欲先人，以其身後之。是以處上而人不重，處前而人不能害，是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。」（下篇下）

欲先其身而反後其身，是處事物以相反的有害的態度也；後其身而身先，則得其相成的有利的結果矣。欲成其大而反不爲大，是處事物以相反的有害的態度也；終不爲大故能成其大，則得其相成的有利的結



果矣。欲上人而反以其言下之，是處事物以相反的有害的態度也；處上而人不重，則得其相成的有利的結果矣。

## 二、守柔

聖人之道爲柔道，守柔即行聖人之道也。凡持柔之態度者。即行聖人之道；凡持剛之態度者，即違聖人之道。凡此爲義，於第一節中已言之矣，茲不復贅。

老子對於剛柔，常以雌雄代表之，故守柔即守雌也。老子曰：

「天門開闔，能爲雌乎？」（上篇上）又曰：

「知其雄，守其雌，爲天下谿；爲天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。」（上篇下）又曰：

「大國者下流，天下之交，天下之牝，牝常以靜勝牡，以靜爲下。故大國以下小國，則取小國；小國而下大國，則取大國。」（下篇中）

雌即剛也，雌即柔也；牡即剛也，牝即柔也。守其雌即守柔也，牝常以靜勝牡，即柔勝剛也。

老子對於剛柔，常以生死代表之，故守柔所以求生也。老子曰：

「強梁者不得其死。」（下篇上）又曰：

「勇於敢則殺，勇於不敢則活。」（下篇下）又曰：

「人之生也柔弱，其死也堅強；草未之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵強則不勝，未強則共。強大處下，柔弱處上。」（同上）

勇於敢則殺，勇於不敢則活，剛殺而柔活也。堅強者死之徒，柔弱者生之徒，剛死而柔生也。強梁者不得其死，守柔所以求生也。

老子對於剛柔，常以勝負代表之，故守柔所以求勝也。老子曰：

「柔勝剛，弱勝強。」（上篇下）又曰：

「天下之至柔，馳騁天下之至堅。」（下篇上）又曰：

「天下莫柔弱於水，而攻堅彊者莫之能先，以其無以易之也。故柔之勝剛，弱之勝彊，天下莫不知，莫能行。」（下篇下）

柔勝剛，弱勝強，剛負而柔勝也。天下之至柔，馳騁天下之至堅，守柔所以求勝也。

### 三、無欲

老子主張無欲。老子曰：

「常使民無知無欲。」（上篇上）又曰：

「見素抱樸，少私寡欲。」（上篇中）

老子主張無欲，並不主張寡欲；所謂少私寡欲，實即無欲也。所謂無欲，即無物質享受之欲望也。老子曰：

「不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可欲，使心不亂。」（上篇上）又曰：

「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵，令人心發狂，難得之貨，令人行妨。」

（同上）又曰：

「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨。」（下篇中）

目好五色，五色反令人目盲；耳好五音，五音反令人耳聾；口好五味，五味反令人口爽。耳目口鼻雖好聲色臭味，而聲色臭味爲害於耳目口鼻者甚大，故人不當有聲色臭味之欲，即不當有物質享受之欲也。欲無物質享受之欲，當不貴難得之貨；蓋無難得之貨，則雖有聲色臭味之欲，亦不能得到，既不能得到，則可漸無此欲矣。欲無物質享受之欲，當不見聲色臭味之可欲者；蓋不見可欲之對象，則心中雖有聲色臭味之欲，而無從引起，既無從引起，則可絕無此欲矣。

無物質享受之欲，則樸素矣。老子曰：

「見素抱樸，少私寡欲。」（上篇中）又曰：

「知其榮，守其辱，爲天下谷；爲天下谷，常德乃足，復歸於樸。」（上篇下）又曰：

「萬物將自化，化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，亦將不欲，不欲以靜，天「將自正。

」（同上）又曰：

「我無欲而民自樸。」（下篇中）

無欲則無名言分別而樸素矣，此即所謂無名之樸也。萬物化而欲作，以無名之樸鎮之，則無物質享受之欲矣。雖無物質享受之欲，仍有無名之樸之欲，若並無名之樸之欲亦無之，則欲望全無，萬物靜而正矣。

雖無物質享受之欲而樸素，但仍須飽食以維持其生命。老子曰：

「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。」（上篇上）又曰：

「五色令人目盲。……是以聖人爲腹不爲目，故去彼取此。」（同上）

爲腹，飽其腹也；不爲目，去其聲色臭味之欲也。虛其心，弱其志，無欲也；實其腹，強其骨，飽食以養其身體也。故老子所謂無欲，雖無物質享受之欲，仍有飽食之欲，此乃其最低限度之欲，在此限度內則謂之無欲，超過此限度則謂之有欲，此其無欲之真正意義也。

若果無欲，則謂之知足。老子曰：

「知足者富。」（上篇下）又曰：

「是故甚愛必大費，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以長久。」（下篇上）又曰：

「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。」（同上）

知足，知滿足於飽食之限度也；知止，知不作過此限度之欲求也。倘過此限度而有所欲求，則爲罪爲禍爲咎，而罪大惡極矣。」

四、無知

老子主張無知。老子曰：

「常使民無知無欲，使夫知者不敢爲也。」（上篇上）又曰：

「明白四達，能無知乎？」（同上）又曰：

「絕聖棄智，民利百倍。」（上篇中）

無知，無知識也；無知則不智，老子既主張無知，當亦主張不智，故曰絕聖棄智，使夫知者不敢爲也。

所謂無知者，即在主觀方面，雖有知而自以爲無知也。老子曰：

「知不知上，不知知病。夫唯病病，是以不病。聖人之不病也，以其病病，是以不病。」（下篇下

知不知，有知而自以爲無知也；不知知，無知而自以爲有知也。故所謂無知者，實個人在主觀方面所抱之一種態度也。

所謂無知者，即在客觀方面，真正無知也。老子曰：

「絕學無憂。唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去何若？」（上篇中）又曰：

「學不學，復衆人之所過。」（下篇中）又曰：

「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。」（下篇下）

學所以求知也，絕學則無知矣，無知則唯與阿，善與惡皆不能分辨矣。不僅自己無知，且使人民亦無知，故其治民，非以明民，將以愚之。

無知之狀態，乃不識不知之渾厚狀態也。老子曰：

「衆人熙熙，如享太牢，如春登臺；我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩，乘乘兮若無所歸。衆人皆有餘，而我獨若遺，我愚人之心也哉！沌沌兮。俗人昭昭，我獨若昏；俗人察察，我獨悶悶；忽兮若晦，寂兮似無所止。衆人皆有以，我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。」（上篇中）

這是何等無知渾厚的狀態！果愚若此，雖大智亦無以過之。

無知之狀態，老子常以嬰兒之狀態比擬之。老子曰：

「爲天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。」（上篇下）又曰：

「專氣致柔，能嬰兒乎？」（上篇上）又曰：

「聖人在天下，牂牁爲天下渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。」（下篇上）

常德不離，嬰兒乃有德也；專氣致柔，嬰兒能守柔也。百姓皆注其耳目，聖人皆孩之，聖人不僅自己爲嬰兒，且使百姓皆爲嬰兒也。老子何以羨慕嬰兒至於如此？老子曰：

「含德之厚，比於赤子。毒蟲不螫，猛獸不搏，攫鳥不搏，骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而媿作，精之至也，終日號而不嘎，和之至也。」（下篇中）

此嬰兒之無知狀態也，雖無知而至精至和，天下之害不能加，成年人每羨慕嬰兒之生活，當即爲此矣。

#### 第四節 無爲

##### 一、道的無爲

道是無爲而無不爲的。老子曰：

「道常無爲而無不爲，侯王若能守，萬物將自化。」（上篇下）

道即自然，自然即無爲也，故曰道常無爲。道既常無爲，故對於萬物不加以外力的干涉；萬物因不受干涉，皆得其自由發展；而萬物之自由發展，又皆道之所爲也，故曰道無不爲。

道之無爲，非真無爲也，爲而不恃而已。老子曰：

「故道生之、畜之、長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之。生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」（上篇中）

道生天地萬物，非真無爲也，不過生而不有，爲而不恃，不自居其功而已。

## 二、聖人的無爲

聖人無爲而無不爲。老子曰：

「爲學日益，爲道日損，損之又損之，以至於無爲，無爲而無不爲矣。」（下篇上）又曰：

「爲者敗之，執者失之；是以聖人無爲故無敗，無執故無失……是以聖人……以恃萬物之自然而不敢爲。」（下篇中）

道無爲而無不爲，聖人法道亦無爲而無不爲。聖人無爲，故對萬物不加以人力之干涉，而聽其自然變化；聖人無不爲，故萬物得其自然變化，而其自然變化，又聖人有以贊助之也。蓋若無爲，則事物之時機已到而實現，事物之時機已去而消滅，故事物自然變化無窮矣。若有爲，則事物之時機未到而強爲之，終必敗之；事物之時機已去而強執之，終必失之；而事物不能得其自然變化矣。

聖人無爲，非真無爲也，爲而不恃而已。老子曰：



「聖人之道，爲而不爭。」（下篇下）又曰；

「是以聖人爲而不恃，成功而不居，其不欲見賢耶？」（同上）又曰：

「是以聖人處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而不居。」（上篇上）又曰：

「愛民治國，能無爲乎？……生之，畜之，生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」（同上）

處無爲之事，猶有事之可處也；行不言之教，猶有教之可行也。故聖人之無爲，非真無爲也。道生天地萬物，聖人法之，亦贊天地之化育，故曰萬物作焉而不辭也。聖人贊天地之化育，而生天地萬物，不過生而不有，爲而不恃，功成而不居而已。

聖人對於政治，尤主張無爲。老子曰：

「爲無爲，事無事。」（下篇中）又曰：

「將欲取天下而爲之，吾見其不得已，天下神器不可爲也。爲者敗之，執者失之。」（上篇下）又曰：

「吾是以知無爲之有益，不言之教，無爲之益，天下希及之。」（下篇上）又曰：

「治大國若烹小鮮。」（下篇中）

爲無爲，以無爲之態度爲之也；事無事，以無事之態度事之也。爲者敗之，執者失之，天下不可爲也。天下既不可爲，聖人之爲天下，乃出於不得已也。既出於不得已而爲天下，故治大國若烹小鮮，以不爲之態度而爲之矣。

無爲則天下治矣。老子曰：

「不爲而成。」（下篇上）又曰：

「是以聖人之治<sup>①</sup>……使夫知者不敢爲也，爲無爲，則無不治。」（上篇上）又曰：

「以無事取天下……故聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富。」（下篇中）

聖人對於人民，不加以人力之干涉而無爲，則人民得其自由發展而自爲，故人民自化自正自富，而天下治矣。

有爲則天下亂矣。老子曰：

「故取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。」（下篇上）又曰：

「以正治國……天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多技巧，奇物滋起；法令滋章

，盜賊多有。」（下篇中）又曰：

「民之飢，以其上食稅之多也，是以飢；民之難治，以其上之有爲也，是以難治。」（下篇下）

有爲正所以擾民也，譬如池中有魚，有自得之樂，若有爲而攪擾之，則水濁魚奔，不得其所，天下大亂，無過於此者矣。

對於政治之無爲有爲，有等級之別。老子曰：

「太上不知有之，其次親之譽之，其次畏之，其次侮之。……猶兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然。」（上篇中）

太上無爲，人民不知有其上；其上雖功成事遂，百姓安樂，但百姓皆謂其自然如此，而不知其上之功也。其次之有爲者，其下親之譽之；其次之更有爲者，其下畏之；其次最有爲者，其下侮之。愈無爲則愈上，愈有爲則愈下也。

無爲而治的理想社會，老子描寫之曰：

「小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟車，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之；使民復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗，隣國相望，雞犬之首相聞，民至老死不相往來。」（下篇下）

此種無爲而治的理想社會，即理想的快樂的原始社會也。此種社會與社會主義的理想社會大不同，蓋社會主義的理想社會爲進步最高之社會，而此種社會則爲退步最低之社會也。

## 第二章 莊子哲學

### 第一節 道、天

#### 一、道

史記老莊申韓列傳曰：

「莊子者，騷人也，名周。周嘗爲蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不闕，然其要本歸於老子之旨，故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。……然善屬言辭，指事類情，彫剝創備，雖當世宿學，不能自解免也。其言汪洋自恣以適己，故自主公大人不能器之。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，衣以文綳，以入太廟；當是之時，雖欲爲孤豚，豈可得乎？子亟去，無污我。我寧遊戲污瀆之中自快，無爲有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。」（史記，卷六十三，四部備要本，頁三至四。）

莊子一書，大部分爲莊子以後之莊子學派之人所僞作；其中爲莊子所自作者，大概只有逍遙遊，齊

物論二篇；故莊子底哲學理論，大概表現於此二篇中。而秋水一篇之哲學理論與彼二篇之哲學理論大致相同，自有處較之爲詳細，此篇大概係講解彼二篇者；此篇大概爲莊子底言論，而爲莊子底弟子所記錄者。本書說明莊子底哲學所採取的材料，大概以此三篇爲範圍；其餘諸篇之材料，若有與此三篇互相發明者，否則絕不採取。但若有以下二種情形，則雖有重要材料，亦不採取：第一、理論雖與莊子底哲學理論不相矛盾，實則與之相矛盾者。第二、理論雖與莊子底哲學理論不相矛盾，實則爲莊子底哲學理論所無者。

第一、理論與莊子底哲學理論相矛盾者：此種情形，可舉二例：一例爲莊子所說之「心齋」及「坐忘」。所謂「心齋」者，莊子曰：

「顏回曰：『回之家貧，唯不飲酒茹葷者數月矣，如此則可以爲齋乎？』曰：『是祭祀之齋，非心齋也。』回曰：『敢問心齋？』仲尼曰：『一若志，无聽之以耳，而聽之以心，无聽之以心，而聽之以氣。耳止於聽，（原作聽止於耳，依俞校改）心止於符，氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者心齋也。』顏回曰：『回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也。可謂虛乎？』夫子曰：『遊矣。』」（人間世）

唯道集虛，虛者心齋，即謂道果於虛心，虛心能得道也。虛心既能得道，心即與道合一；心既與道合一

，即可以忘其身之所在，而未始有回矣。如此解釋，本似可與莊子底哲學理論相合。但所謂无聽之以耳，而聽之以心；无聽之以心，而聽之以氣。則耳之聽聲，尚受如此之限制，實與莊子底齊物逍遙之理論，彼此矛盾矣。

所謂「坐忘」者，莊子曰：

「顏回曰：『回益矣。』仲尼曰：『何謂也？』曰：『回忘仁義矣。』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。』他日復見曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回坐忘矣。』仲尼蹉然曰：『何謂坐忘？』顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。』仲尼曰：『同則无好也，化則无常也，而果其賢乎！丘也請從而後也。』」（大宗師）

忘仁義，忘禮樂，同於大通，即謂忘仁義與禮樂，同於大道也。既同於大道，即可與道合一；既與道合一，即可同則无好，化則无常也。如此解釋，本似可與莊子底哲學理論相合。但所謂墮肢體，黜聰明，離形去知，此謂坐忘；則幾失去感覺與思維之作用，而同於坐禪入定，實與莊子底齊物逍遙之理論，彼此矛盾也。

一例爲莊子所說之無爲。莊子曰：

先 奏 諸 子 哲 學

「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；故古之人貴夫無以也。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。」（天道）

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；此蓋謂帝王對於政治，無爲而放任之，此與莊子底無爲的理論，似亦相合。但所謂上必無爲而用天下，下必有爲爲天下用；此乃謂爲帝王者必須無爲，爲人民者必須有爲，則與莊子底無爲的理論，彼此矛盾矣。

第二、理論爲莊子底哲學理論所無者：此種情形，可舉二例：一例爲莊子所說之「道」。莊子曰：「夫道有情有信，無形無象，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。絜韋氏之以挈天地，伏戲氏得之以襲氣母，維斗得之終古不忒，日月得之終古不息，坤壤得之以襲崑崙，馮夷得之以遊大川，肩吾得之以處大山，黃帝得之以登雲天，顓頊得之以處玄宮。」

，禹強得之立乎北極，西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終，彭祖得之，上及有虞，下及五伯，傳說得之以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比于列星。」（大宗師）

此段所言道之義，乃謂道生天地萬物，而在天地萬物之先；道生天地萬物，而在天地萬物之中。此乃老子所謂之道，而非莊子所謂之道也。此乃莊子以後之莊子學派之人所偽作，以引老子底哲學理論入於莊子底哲學理論也。

一例爲莊子所說之理想社會。莊子曰：

「彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德；一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行填填，其視頽頽。當是時也，山无踐隧，澤无舟梁；萬物羣生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長。是故禽獸可係羈而游，鳥鵲之巢，可攀援而闕。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；何乎无欲，是謂素樸，素樸而民性得矣。……夫赫胥氏之時，民居不知所爲，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而遊，民能以此矣。」（馬蹄）

此乃老子底理想社會，而非莊子底理想社會也。此乃莊子以後之莊子學派之人所偽作，以引老子底政治理論入於莊子底政治理論也。

由以上兩例觀之，可知莊子以後之莊子學派之人常引老子哲學以入於莊子哲學，借此可將老莊哲學



合爲一派，而稱爲道家哲學。由此又引起一問題，即老莊哲學是否爲一派哲學是也。由老莊之哲學系統觀之，老莊哲學並非一派哲學，由莊子天下篇所說證之，老莊哲學亦非一派哲學。天下篇爲莊子以後之莊子學派之人所僞作，爲一篇較古較可靠之批評哲學，此篇將老子哲學及莊子哲學列爲三派。莊子天下篇曰：

「以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居。古之遺術有在於是者，闕尹、老聃聞其風而悅之。建之以常無有，主之以太一，以濡弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實。闕尹曰：『在己无居，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，未嘗先人而常隱入。』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。无藏也，故有餘，儼然而有餘。其行身也，徐而不費，无爲也而笑巧。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。』常寬容於物，不削于人，可謂至極。闕尹、老聃乎，古之博大真人哉！」

茫漠无形，變化无常，死與？生與？天地並與？神明往與？芒乎何之？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，无端崖之辭，時恣縱而

不儻，不以能見之也。以天下爲沈濁不可與莊語，以斥言爲曼衍，以重言爲眞，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，而連犴无傷也；其辭雖參差，而諛詭可觀。彼其充實不可以己，上與造物者遊，而下與外死生无終始者爲友。其於本也，宏大而辟，深閎而肆；其於宗也，可謂稠適而上遂矣。雖然其應於化，而解於物也，其理不竭，其來不斁，芒乎昧乎，未之盡者。」

天下篇既將關尹、老聃列爲一派，將莊周列爲一派，而兩派之哲學理論又各不相同，可見老子哲學與莊子哲學並非一派哲學矣。

老莊哲學雖非一派哲學，但莊子以後之莊子學派之人，常引老子哲學以入於莊子哲學。不僅常引老子哲學以入於莊子哲學，且常引老子之語句而解釋之。此乃在莊子中所常見者，茲引二例以證明之：莊子曰：

「知謂无爲謂曰：『予欲有問乎若，何思何慮則知道？何處何服則安道？何從何道則得道？』三問而无爲謂不答也。非不答，不知答也。……知以之言也問乎狂屈，狂屈曰：『唉！予知之，將語若，中欲言而忘其所欲言。』知不得問，反於帝宮，見黃帝而問焉。黃帝曰：『无思无慮始知道，无處无服始安道，无從无道始得道。』知問黃帝曰：『我與若知之，彼與彼不知也，其孰是邪？』」

黃帝曰：「彼无爲謂真是也，狂屈似之，我與汝終不近也。夫知者不言，言者不知，故聖人行不言之教。道不可致，德不可至，仁可爲也，義可虧也，禮相傾也。故曰：失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，禮者道之滯而亂之首也。故曰：爲道者日損，損之又損之，以至於无爲，无爲而无不爲也。」（《知北遊》）

知者不言，言者不知。是以聖人處無爲之事，行不言之教。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，夫禮者，忠信之薄而亂之首也，前識者，道之華而愚之始也。爲道日損，損之又損之，以至於無爲，無爲而無不爲矣。此皆老子之言也。故此段乃引老子之語句而解釋之也。

莊子曰：

「子獨不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之。甘其食，美其服，樂其俗，安其居。鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。若此之時，則至治已。」（《騷篋》）

使民復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之音相聞，民至老死不相往來。此皆老子之言也。故此段乃引老子之語句而解釋之也。

莊子以後之莊子學派之人既常引老子哲學以入於莊子哲學，且常引老子之語句而解釋之，故老莊哲

學遂勉強合爲一派，而稱爲道家哲學矣。

現在再說莊子底哲學，而先說莊子所謂道。莊子所謂道乃自然之謂也。莊子曰：

「已而不知其然謂之道。」（齊物論）

已者，自然之情狀也；不知其然者，不知其所以然之原因也。不知其所以然之原因，只見其自爲之情狀如此，即謂之道。故莊子所謂道，即整個宇宙之自然狀態也。此整個宇宙之自然狀態，並非雜亂無章者，實有其自然之條理也。莊子曰：

「涓伯曰：『然則何貴於道邪？』北海若曰：『知道者必達於理，達於理者必明於權，明於權者不以物害己。』」（秋水）

整個宇宙之自然狀態，各有其自然之條理，若知道則明其自然之條理，明其自然之條理，則知其各有自然之權力。知其各有自然之權力，順其自然之權力而應之，則萬物不能害己矣。

道爲不可命名，不可言說者。莊子曰：

「夫大道不稱。……道昭而不道。……不道之道。」（齊物論）

大道不稱，即道不可命名也。不道之道，即道不可言說也。道雖不可命名，不可言說，然道乃昭然於世也。

道是無時不有的。莊子曰：

「道无終始。」（秋水）

道无終始，即道無時不有也。

道是無所不在的。莊子曰：

「道惡乎隱而有真偽？……道惡乎往而不存？」（齊物論）又曰：

「夫道未始有封。」（同上）

道惡乎往而不存？即道無所不在也。道惡乎隱而有真偽？即道皆真而不偽也。道既無所不在，而所在皆真，故道無封界限之可言也。道無所不在的意義，莊子以後之莊子學派之人言之更爲明白。莊子曰：

「東郭子問於莊子曰：『所謂道惡乎在？』莊子曰：『无所不在。』東郭子曰：『明而後可。』莊

子曰：『在螻蟻。』曰：『何其下邪？』曰：『在稊稗。』曰：『何其愈下邪？』曰：『在瓦甕。』

曰：『何其愈甚邪？』曰：『在屎溺。』東郭子不應。莊子曰：『夫子之問也，固不及質。正獲之間於監市履狹也，每下愈況。汝唯莫必，无乎逃物；至道若是，大言亦然。』」（知北遊）

道既在屎溺，更在高明之處，道之無所不在，於此可見矣。道雖無所不在，但不可指定必在何處；若指定道必在此處，則將不在彼處矣。道雖不可指定必在何處，但有物之處皆有道，因道在萬物之中，萬物

皆不能逃乎道也。故所謂汝唯莫必，无乎逃物者，實謂道無在無不在也。

道既無所不在，故萬物同此一道。莊子曰：

「故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢詭譎怪，道通爲一。」（齊物論）

莛小而楹大，厲醜而西施美，其爲物實不同也。但皆道通爲一，故其道相同也。

萬物既同此一道，故道爲齊物之理論的根據。莊子曰：

「以道觀之，物无貴賤。」（秋水）又曰：

「以道觀之，何貴何賤？是謂反衍。无拘而志，與道大蹇。……无一而行，與道參差。」（同上）

以道觀之，物无貴賤，故以道觀物，則物齊矣。若拘執自己之心志，以爲與道相合，而謂他人之心志與道不合，則與道大蹇而不平矣。若執一自己之行爲，以爲與道相合，而謂他人之行爲與道不合，則與道參差而不齊矣。

道既爲齊物之理論的根據，故亦爲齊是非之理論的根據。莊子曰：

「道惡乎隱而有真僞？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，故有僞墨之是非。」（齊物論）又曰：

「彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。」（

同上）又曰：

「是非之彰也，道之所以虧也；道之所以虧，愛之所以成。」（同上）

道隱乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？故道爲齊是非之理論的根據也。道既爲齊是非之理論的根據，故無彼此之對立，而得道之樞要，因之亦無彼此是非之分別。若道隱於小成，言隱於榮華，而有僞墨之是非，則是非彰而道虧矣。

## 二、天

莊子所謂天，乃自然之天也。莊子曰：

「是以聖人不由，而照之於天。」（齊物論）又曰：

「无爲爲之之謂天。」（天地）

照之於天，即照之於自然也。无爲爲之，即無所爲而爲之自然結果也。無所爲而爲之自然結果，既謂之天，則天之意義與道之意義，相通爲一矣。

莊子所謂天，常與地相對言之。莊子曰：

「若夫乘天地之正，而御六氣之辯。」（逍遙遊）

又曰：

「是未明天地之理，萬物之情者也。是猶師天而无地，師陰而无陽，其不可行明矣。」（秋水）  
天既爲自然之天，地亦爲自然之地，故天地常相對而言也。

莊子所謂天，常與人相對言之。莊子曰：

「曰：『何謂天？何謂人？』北海若曰：『牛馬四足是謂天。落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：无以人滅天，无以故滅命。』」（秋水）

牛馬四足，此自然也；落馬首，穿牛鼻，此人爲也。自然與人爲正相反，尙自然則不人爲矣，尙人爲則不自然矣。不以人爲害自然，即所謂无以人滅天也。

## 第二節 齊物

### 一、物之不齊

整個宇宙之自然狀態，是不齊的，故物之不齊乃是物之本來面目。莊子曰：

「北冥有魚，其名爲鯤。鯤之大不知其幾千里也。化而爲鳥，其名爲鵬，鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。……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，槍榆枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南爲？』……窮髮之北，有冥海者，天池



也。有魚焉，其廣數千里，未有知其修者，其名爲鯨。有鳥焉，其名爲鵬，背若泰山，翼若垂天之雲，搏扶搖羊角而上者九萬里。絕雲氣，負青天，然後圖南。且適南冥也，斥鴳笑之曰：「彼且奚適也？我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也，而彼且奚適也？」此小大之辨也。」（逍遙遊）

此物之形體大小之不齊也。物之大者尙有更大者，物之小者尙有更小者，「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？」（見莊子，秋水）莊子曰：

「小年不及大年，奚以知其然也？朝菌不知晦朔，惠蠃不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲爲春，五百歲爲秋。上古有大椿者，以八千歲爲春，八千歲爲秋。而彭祖乃今以久特聞，衆人匹之，不亦悲乎？」（逍遙遊）

此物之年歲長短之不齊也。莊子曰：

「俄而子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之。子犁往問之，曰：『叱避，无怛化。倚其戶與之語曰：『偉哉！造物又將奚以汝爲？將奚以汝適？以汝爲鼠肝乎？以汝爲蟲臂乎？』子來曰：『父母於子，東西南北，唯命之從；陰陽於人，不趨於父母。彼近吾死，而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉？夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。』」（大

宗師

此人之生死變化之不齊也。莊子曰：

「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。……輪亦一是非，此亦一是非。……是亦一无窮，非亦一无窮也。」（齊物論）又曰：

「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。」（同上）又曰：

「有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可。惡乎不可？不可於不可。物固有所然，物固有所可。」（寓言）

此人之意見是非之不齊也。「自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯」（見莊子，齊物論）莊子曰：

「且吾嘗試問乎女：民溼寢則腰疾偏死，鹵然乎哉？木處則惴慄恂懼，援猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？援，獬狙以爲雌，麋與鹿交，鰭與魚游；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？」（齊物論）

此物之食色之性之不齊也。莊子曰：

「昔者海鳥止於魯郊，魯侯御而饗之于廟，奏九韶以爲樂，具太牢以爲膳。鳥乃眩視憂悲，不敢食一爵，下飲一杯，三日而死。此以己養養鳥也，非以鳥養養鳥也。夫以鳥養養鳥者，宜栖之深林，遊之壇陸，浮江湖，食之蠅蚋，隨行列而止，委蛇而處。彼唯人言之惡聞，奚以夫騁譎爲乎？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，人卒闕之，相與還而觀之。魚處水而生，人處水而死。故必相與異，其好惡故異也。」（至樂）

此物之生活享受之不齊也。莊子曰：

「夔憐蚘，蚘憐蛇，蛇憐風，風憐目，目憐心，騷謂蚘曰：『吾以一足踴躍而行，予无如矣，今子之使萬足，獨奈何？』蚘曰：『不然，子不見夫墜者乎？墜則大者如珠，小者如霧，雜而下者，不可勝數也。今子動吾天機，而不知其所以然。』騷謂蛇曰：『吾以衆足行，而不及子之无足，何也？』蛇曰：『夫天機之所動，何可易邪？吾安用足哉？』蛇謂風曰：『予動吾脊背而行，則有似也。今子蓬蓬然起於北海，蓬蓬然入於南海，而似无有，何也？』風曰：『然。予蓬蓬然起於北海，而入於南海也，然而指我則勝我，隨我亦勝我。雖然夫折大木，豎大屋者，唯我能也。故以衆小不勝，爲大勝也。』」（秋水）

此物之行動方式之不齊也。總之，宇宙現象之千差萬別，天地人物之種種不齊，乃物之本來面目也。

## 二、齊物

物之不齊既爲物之本來面目，然則齊物將如何齊之？莊子所謂齊物，乃謂以道觀物，因其不齊而齊之也。莊子曰：

「河伯曰：『若物之外，若物之內，惡至而倪貴賤？惡至而倪小大？』北海若曰：『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。』」（秋水）又曰：

「北海若曰：『以道觀之，何貴何賤？是謂反衍。……萬物一齊，孰短孰長？』」（同上）又曰：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而游心於德之和。物視其所一，而不見其所喪，視喪其足，猶遺土也。」（德充符）

萬物皆同此一道，而爲道之一部；故以道觀物，等量齊觀，則萬物一齊，而無貴賤之別；故曰自其同者視之，萬物皆一也。若以物觀物，妄生差別，則自貴而相賤，而有長短之分；故曰自其異者視之，肝膽楚越也。但物之不齊既爲物之本來面目，而物之一齊又爲道之根本態度；故所謂以道觀物而物齊者，乃謂以不齊齊之也。若果以不齊齊之，則能物視其所一，而不見其所喪，視喪其足，猶遺土也。以道觀物而物齊，則天地之生人物，亦無不齊矣。莊子曰：

「今之大冶鑄金，金踊躍曰：『我必且爲鑊錕。』大冶必以爲不祥之金。今一犯人之形，而曰：『人耳人耳。』夫造化者必以爲不祥之人。今一以天地爲大鑪，以造化爲大冶，惡乎往而不可哉！」

（大索師）

以天地爲大鑪，以造化爲大冶，而造出人物。爲人之形，亦不足喜；爲物之形，亦不足悲。蓋人與物皆一齊，而無所謂人爲萬物之靈也。

以道觀物而物齊，則物之形體大小亦齊矣。莊子曰：

「天下莫大於秋毫之末，而太山爲小。」（齊物論）又曰：

「河伯曰：『若物之外，若物之內，惡至而倪貴賤？惡至而倪小大？』北海若曰：『……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，則差數觀矣。』」（秋水）

萬物皆自足於其本身，自足於其本身則爲大矣；故曰因其所大而大之，則萬物莫不大。萬物皆無餘於其本身之外，無餘於其本身之外則爲小矣；故曰因其所小而小之，則萬物莫不小。若自其自足於其本身而言，則其本身爲最大；故天下莫大於秋毫之末，而毫末爲丘山也。若自其無餘於其本身之外而言，則其本身爲最小；故太山爲小，而天地爲稊米也。故以道觀物，物之形體大小亦皆齊；若認爲物之形體大小

有不齊者，實不合於道也。

物之形體大小既已齊，故物之形體無大小之可言也。莊子曰：

「河伯曰：『世之議者，皆曰：至精无形，至大不可圍，是信情乎？』北海若曰：『夫自細視大者不盡，自大視細者不明。夫精小之微也，埤大之殷也，故異便，此勢之有也。夫精粗者，期於有形者也；无形者，數之所不能分也；不可圍者，數之所不能窮也。可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也。言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉。』」（秋水）

不可圍者，數之所不能窮，物之形體之大，其大無外也。无形者，數之所不能分，物之形體之小，其小無內也。其大無外者，可以言論之；其小無內者，可以意致之；此猶就物之形體大小言之也。若自道而言之，則言所不能論，故無所謂大；意所不能致，故無所謂小；既不期精粗，故無大小之可言也。道既無大小之可言，而萬物又同此一道；故以道觀物，物之形體亦無大小之可言也。

物之形體大小既已齊，故不可謂我大而物小也。莊子曰：

「北海若曰：『……天下之水莫大於海，萬川歸之，不知何時止而不盈；尾閭泄之，不知何時已而不潰；春秋不變，水旱不知；此其過江河之流，不可爲量數。而吾未嘗以此自多者，自以比形於天地，而受氣於陰陽，吾在天地之間，猶小石小木之在大山也。方存乎見少，又奚以自多？計四海

之在天地之間也，不似罍空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎？號物之數謂之萬，人處一焉；人卒九州穀食之所生，舟車之所通，人處一焉。此其比萬物也，不似豪末之在於馬體乎？」（秋水）

若謂我大而物小，則不唯違乎齊物之義，且亦太不自量矣。

物之形體大小既已齊，故不可謂此大而彼小也。莊子曰：

「河伯曰：『然則吾大天地，而小毫末可乎？』北海若曰：『否。夫物量無窮，時無止，分無常，終始無故。是故大知觀於遠近，故小而不寡，大而不多，知量無窮。證歸今故，故遙而不閤，撥而不跂，知時無止。察乎盈虛，故得而不喜，失而不憂，知分之無常也。明乎坦塗，故生而不說，死而不禍，知終始之不可故也。計人之所知，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，是故迷亂而不能自得也。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？』」（秋水）

凡物皆佔一定之空間，故曰物量無窮也。凡物皆佔一定之時間，故曰時無止也。凡物佔空間與時間，即得一定之分，而其分又變遷而不居，故曰分無常也。物之變遷之大者，莫若生死終始，而生死終始亦變化而不住，故曰終始無故也。人之知識有限，人之年壽無幾，人在宇宙之間，其藐小可知矣。以人之藐

小，而欲分辨宇宙間物之形體之大小，宜其迷亂而不能得也。吾人以爲天地爲大，其實尙有更大於天地者；吾人以爲毫末爲小，其實尙有更小於毫末者。然此亦就物之形體大小言之也，若以道觀物，物之形體亦無大小之可言矣。

以道觀物而物齊，則人之生死亦齊矣。莊子曰：

「莫壽於殤子，而彭祖爲夭。」（齊物論）又曰：

「老聃曰：『胡不直使彼以死生爲一條，以不可爲一貫者，解其桎梏，其可乎？』」（德充符）彭祖夭而殤子壽，此人之壽夭亦齊也。以死生爲一條，此人之生死亦齊也。人之生死所以齊者，蓋因生死皆係自然之變化也。莊子曰：

「老聃死，秦失弔之。……曰：『……向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者，是遯天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來夫子時也，適去夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也。古者謂是帝之縣解。』」（養生主）又曰：

「莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕居鼓盆而歌。惠子曰：『與人居，長子，老，身死，不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎？』莊子曰：『不然。是其始死也，我獨何能无概然？察其始而本无生



；非徒无生也，而本无彤；非徒无彤也，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，是相與爲春秋冬夏四時行也。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。」（至樂）

形變而有生，適來夫子時也；又變而之死，適去夫子時也。生死乃自然之變化，如春秋冬夏四時之運行。吾人對於生死，當安時而處順，哀樂不能入，則得帝之縣解矣。故對死者哀而哭之，則受遁天之刑；對死者樂而歌之，則通乎命而得其正也。

人之生死既已齊，故對生死不必有所好惡也。莊子曰：

「予惡乎知說生之非惑邪？予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，涕泣沾襟。及其至於王所，與王同筐牀，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？」（齊物論）又曰：

「莊子之楚，見空髑髏，儼然有形，撒以馬捶，因而問之曰：『夫子貪生失理，而爲此乎？將子有亡國之事，斧鉞之誅，而爲此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜，而爲此乎？將子有凍餒之患，而爲此乎？將子之春秋，故及此乎？』於是語卒，援髑髏枕而臥，夜半髑髏見夢曰：『子之談者似辯士，視子所言，皆生人之累也。死則无此矣，子欲聞死之說乎？』莊子曰：『然。』髑髏曰

：「死无君於上，无臣於下，亦无四時之事，從然以天地爲春秋，雖南面王，樂不能過也。」莊子不信，曰：「吾使司命復生子形，爲子骨肉肌膚，反于父母妻子閭里知識，子欲之乎？」鬻馮深讀覽頰曰：「吾安能棄南面王樂，而復爲人間之勞乎？」（至樂）

生固可樂，死亦可樂，故對生死當齊一視之，而不必有所好惡也。

以道觀物而物齊，則人之意見是非亦齊矣。莊子曰：

「物固有所然，物固有所可；无物不然，无物不可。」（齊物論及寓言）

物固有所然，物固有所可，人之意見皆有所是也。无物不然，无物不可，人之意見皆是而無非也。人之意見既皆是而無非，故人之意見是非亦齊矣。但普通所以有是非之別者，乃係人之意見之不同也。莊子曰：

「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，則趣操睹矣。」（秋水）

萬物皆有所是，故曰因其所然而然之，則萬物莫不然。萬物皆有所非，故曰因其所非而非之，則萬物莫不非。堯亦有所是，故堯是己之是而非桀之非；桀亦有所是，故桀是己之是而非堯之非；故其所有之是非，乃其意見之不同也。因人之意見之不同，故人之意見是非亦不齊。人之意見是非之不齊，在上段中

已辭言之，茲不復贅。人之意見是非既不齊，然則將何以齊之？若欲齊之，必須「以明」而觀之，即必須以道觀之也。莊子曰：

「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？其以爲異於鷄音，亦有辨乎？其無辨乎？道惡乎隱而有真僞？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。物无非彼，物无非是。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。是以聖人不山，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？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞；樞始得其環中，以應无窮。是亦一无窮，非亦一无窮也，故曰：莫若以明。」（齊物論）

人之意見所以有是非別者，乃因人有彼此之分。因人有彼此之分，故有彼此之意見，因有彼此之意見，故有彼此之言；因有彼此之言，故有彼此之是非。既有彼此之是非，儒墨之是非遂分，於是彼亦一是非，此亦一是非，各是其所非，而非其所是，是亦一无窮，非亦一无窮，而不能解決了。聖人則不如此，聖人不山而照之於天，聖人「以明」而觀之，即以道而觀之。以道而觀之，則是儒墨之所非，而非儒

墨之所是；蓋儒墨以有是非爲是，以無是非爲非；而聖人則以無是非爲是，以有是非爲非也。聖人所以能如此者，蓋因聖人深知，物无非彼，物无非是，實無彼此之分也。所以有彼此之分者，乃是自彼則不見，自知則知之，而妄分主觀客觀之別也。雖妄分主觀客觀之別，而有彼此之分。但彼出於是，是亦因彼，而彼此仍不能相離也。彼此既不能相離，故是亦彼也，彼亦是也，而仍無彼此之分。既無彼此之分，故彼是莫得其偶，彼此不相對立，謂之道樞矣。物既彼此不相對立，而無彼此之分，人亦彼此不相對立，而無彼此之分。因人無彼此之分，故無彼此之意見，因無彼此之意見，故無彼此之言；因無彼此之言，故無彼此之是非。既無彼此之是非，於是因是因非，因非因是，樞始得其環中，以應无窮矣。聖人所以能如此者，乃因其以道而觀之也。以道而觀之，則道無所不在，而所在皆真。言亦無是非之別，而可以同時並存。

以道而觀之，人之意見是非既已齊，故莊子之是非與儒墨之是非亦皆齊，而可以「兩行」矣。莊子曰：

「是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是謂兩行。」（齊物論）又曰：

「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。何謂和之以天倪？曰：『是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也，亦无辯；然若果然也，則然之異乎不然也，亦无

辯忘年忘義，振於无竟，故寓諸无竟。」（同上）又曰：

「卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。……非卮言日出，和以天倪，孰得其久？萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均，天均者，天倪也。」（寓言）

聖人和之以是非，而休乎天鈞；卮言日出，而和之以天倪。天均即天倪，乃謂宇宙自然之變，百物自然之分也。何謂休乎天鈞，和之以天倪？是不是，然不然，儒墨之所非者，而莊子是之，此莊子之是非也是若果是也，則是之異乎不是也，亦无辯；然若果然也，則然之異乎不然也，亦无辯；莊子之是非雖是，儒墨之是非雖非，但莊子不與之辯，而承認儒墨之是非。如此則莊子之是非與儒墨之是非亦可齊，而可以「兩行」矣。所謂「兩行」者，即「不離是非而得無是非」，（莊子，齊物論成玄英疏語。）天下之是非皆並行而不悖也。

莊子之是非與儒墨之是非既可以兩行，故莊子之是非與儒墨之是非皆可以不言矣。莊子曰：

「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，則與彼无以異矣。雖然請嘗言之。……今我則已有謂矣，而未知吾所謂之果有謂乎？其果無謂乎？……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，且得无言乎？一與言爲二，二與一爲三；自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎？故自无適有以至於三，而況自有適有乎？无適焉，因

是已。」（齊物論）又曰：

「不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也，故曰无言。言无言，終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言。」（寓言）

儒墨言是非，謂有是非之別；莊子言是非，謂無是非之分。儒墨若不言，則無是非之爭；莊子若不言，則不能息是非之爭。但儒墨及莊子既言是非，故爲同類之言；既爲同類之言，而所言又各異，故天下之是非不齊矣。不言則齊，儒墨及莊子若皆不言是非，則天下之是非齊矣；无適焉，因是已，故不若无言之爲愈也。

以道觀物而物齊，則有無亦齊矣。莊子曰：

「有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。」（齊物論）又曰：

「光曜問乎无有曰：『夫子有乎？其无有乎？无有弗應也。』（此五字，據俞校增。）光曜不得問，而孰視其狀貌，窅然空然。終日視之而不見，聽之而不聞，搏之而不得也。光曜曰：『至矣，其孰能至此乎？予能有无矣，而未能无无也。及爲无有矣，何從至此哉？』」（知北遊）此有無之已齊也。

以道觀物而物齊，則物之有功無功亦齊矣。莊子曰：

「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。知東西之相反而不可以相无，則功分定矣。」（秋水）又曰：

「道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？果且无成與虧乎哉？有成與虧，故昭氏之鼓琴也；无成與虧，故昭氏之不鼓琴也。……若是而可謂成乎？雖我亦成也。若是而不可謂成乎？物與我無成也。」（齊物論）

萬物皆能盡其本身之職能，故因其所有而有之，則萬物皆有功。萬物皆不能盡其本身以外之職能，故因其所无而无之，則萬物皆無功。但有功適所以成其無功，無功適所以成其有功，如東西之相反，而不可以相无也。故物無有功無功之別，若認爲物有功無功之別，實不合於道也。所謂物無有功無功之別者，由鼓琴一事可以知之。「夫聲不可勝學也，故吹管操絃，雖有繁手，遺聲多矣。而執籥鳴弦者，欲以彰聲也。彰聲而聲遺，不彰聲而聲全。故欲成而虧之者，昭文之鼓琴也；不成而無虧者，昭文之不鼓琴也。」（莊子，齊物論，郭象注。）

### 第三節 逍遙

一、逍遙

物既齊矣，故萬物皆有逍遙之樂。莊子曰：

「昔者莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與？不知周也。俄然覺，則蓬蓬然周也。不知周之夢爲胡蝶與？胡蝶之夢爲周與？周與胡蝶則必有分矣，此之謂物化。」（齊物論）又曰：

「莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：『儵魚出遊從容，是魚之樂也。』惠子曰：『子非魚，安知魚之樂？』莊子曰：『子非我，安知我不知魚之樂？』惠子曰：『我非子，固不知子矣；子固非魚矣，子之不知魚之樂全矣。』莊子曰：『請循其本。子曰汝安知魚樂云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。』」（秋水）

此物有逍遙之樂也。例如莊子在逍遙遊第一段，言鯢、鵬極大，蜩、學鳩與斥鴳極小，所以設此比喻者，蓋「莊子之大意，在乎逍遙遊放，無爲而自得，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，逍遙一也。」（逍遙遊，郭象注。）

物既齊矣，物既有逍遙之樂，人亦有逍遙之樂。物之逍遙之樂，只限於其物之自身，而人之逍遙之樂，則可通於宇宙之全體，故物之逍遙之樂不如人之逍遙之樂之大。但人之逍遙之樂亦有等級之不同。莊子曰：



「古之人其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次以爲有物矣，而未始有封也。其次以爲有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也；道之所以虧，毀之所以成。」（齊物論）

最高之至人，深知萬物皆同此一道，而爲道之一部；對於萬物，只見其爲道，而不見其爲物。故曰以爲未始有物也。其次之賢人，已見萬物之爲物；但其爲物，只是與道相對之物，而非彼此相對之物；萬物只是渾然一體，而無彼此之界限。故曰以爲有物矣，而未始有封也。其次之君子，已見萬物彼此之界限；一物是此物即非彼物，是彼物即非此物；萬物雖有彼此之異，但無貴賤之分，不必是此而非彼，是彼而非此。故曰以爲有封焉，而未始有是非也。最下之俗人，已見萬物有貴賤之別，是非之分；於是對於萬物，是此而非彼，愛此而惡彼。故曰是非之彰也，道之所以虧也，道之所以虧，愛之所以成也。至人之道遙之樂是絕對的，故爲最大；賢人之道遙之樂次之；君子之道遙之樂又次之；至於俗人雖亦有其道遙之樂，但其道遙之樂爲最小，而同於物之道遙之樂矣。人之道遙之樂既有此四等之別，莊子對於此四等道遙之樂，描寫之曰：

「故夫知效一官，行此一鄉，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；且學世譽之而不加勸，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。夫列子御風而行，冷然善也，旬有五日而後反；彼於致福者，未數數然也；此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉？故曰：至人無己，神人无功，聖人无名。」（莊子，逍遙遊）

知效一官等，自視亦若此，此乃俗人之逍遙之樂也。所謂自視亦若此者，乃承上段而言，即謂自視亦若鷦、鴝、鴟、蜩、學鳩與斥鴳，亦即謂自視亦若物也。俗人乃是非之彰也，愛之所以成，故其自視若物，其逍遙之樂亦與物相同也。宋榮子猶然笑之，此乃君子之逍遙之樂也。君子乃以爲有封，而未始有是非，故能舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮，而其逍遙之樂愈於俗人也。列子御風而行，此乃賢人之逍遙之樂也。賢人乃以爲有物，而未始有封，故能有待於風，而免乎行，而其逍遙之樂愈於君子也。乘天地之正，御六氣之辯，此乃至人之逍遙之樂也。乘天地之正，即以道而觀物也；御六氣之辯，即任自然之變化也。至人乃以爲未始有物，故能絕無所待，以遊無窮，而得絕對的逍遙之樂也。

人既有逍遙之樂，故對於生死亦當有逍遙之樂的態度。莊子曰：

「俄而子輿有病，子祀往問之。……子祀曰：『汝惡之乎？』曰：『亡，予何惡？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，予因以求鴟炙；浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因乘之，豈更駕哉？且夫得者時也，失者順也，安時而處順，哀樂不能入也，此古之

所謂縣解也。」（大宗師）

此對於生死之逍遙之樂的態度也。

人既有逍遙之樂，故對於是非亦當有逍遙之樂的態度。莊子曰：

「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，而果非也邪？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。則人固受其黜闇，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？」（齊物論）

此對於是非之逍遙之樂的態度也。

## 二、至人

至人又名神人，又名聖人。莊子曰：

「至人無己，神人无功，聖人无名。」（逍遙遊）

無己无功无名，所自言之方面不同也，至人神人聖人其實一也。

至人與道合一。莊子曰：

「藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，淖約若處子，不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。」（逍遙遊）又曰：

「至人神矣。……乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎？」（齊物論）又曰：

「旁日月，挾宇宙。」（同上）又曰：

「且彼方躡黃泉而登大皇，无南无北，夷然四解，淪於不測；无東无西，始於玄冥，反於大道。」

（秋水）

反於大通即與道合一也。至人既與道合一，故能乘雲氣，御飛龍，騎日月，挾宇宙，躡黃泉而登大皇，而遊乎四海之外。此即天下篇所謂「獨與天地精神往來，」上與造物者遊」也。

至人與宇宙合一。莊子曰：

「天地與我並生，而萬物與我爲一。」（齊物論）又曰：

「夫天下也者，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，而況得喪禍福之所介乎？」（田子方）

天地與我並生，而萬物與我爲一；夫天下也者，萬物之所一也；此即至人與宇宙合一也。

至人既與道合一，且與宇宙合一，故雖處大變亦無害。莊子曰：

「至人神矣，大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒，疾雷破山，風振海，而不能驚。」（齊物論）又曰：

「之人也，物莫之傷。大浸稽天而不溺，大旱金石流，土山焦，而不熱。」（逍遙遊）

此即處種種大變而無害也。所以者何？莊子曰：

「至德者，火弗能熱，水弗能溺，寒暑弗能害，禽獸弗能賊，非謂其薄之也；言察乎安危，寧於禍福，謹於去就，莫之能害也。」（秋水）

所謂處大變而無害者，非謂陷於大變之中也，實謂遠離大變，而避免其害也。

#### 第四節 無爲

##### 一、自然的無爲

天地乃係自然而無爲。莊子曰：

「夫水之於洑也，无爲而才自然矣。至人之於德也，不修而物不能離焉。若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉？」（田子方）

天地之高厚，日月之代明，乃自然無爲也。天地雖無爲，但自然而生人物。莊子曰：

「舜問乎丞曰：『道可得而有乎？』曰：『汝身非汝有也，汝何得有夫道？』舜曰：『吾身非吾有也，孰有之哉？』曰：『是天地之委形也。生非汝有，是天地之委和也。性命非汝有，是天地之委順也，孫子非汝有，是天地之委貌也。』」（知北遊）

人身生命性命子孫皆天地自然而生者。天地既自然而生人物，人物又相禪而生。莊子曰：

「萬物皆種也，以不同形相禪。始卒若環，莫得其倫，是謂天均。」（寓言）又曰：

「其分也，成也；其成也，毀也。凡物无成與毀，復通爲一。」（齊物論）

人物有生有死，自身有其變化；此生彼死，彼此互相轉變；此乃宇宙間人物化生之狀態，即所謂天均者也。

人之生乃係自然而生者。莊子曰：

「日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎已乎？且暮得此，其所由以生乎？非彼死我，非我无所取，是亦近矣。而不知其所爲使，必有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不見其形，有情而无形。百骸九竅六藏賅而存焉，吾誰與爲親？汝皆悅之乎？其有私焉？如是皆有爲臣妾乎？其臣妾不足以相治也。其邈相爲君臣乎？其有真君存焉。如求得其情與不得，無益損乎其真。一受其成形，不忘以待盡。」（齊物論）

時間流轉，日夜相代，在時間之流中，人身偶然而生。人身之生乃係自然而生，並非有能生之者。人身既生，四肢百體莫不全備。而四肢百體之運動，又係自然而運動，並非有能使之運動者。人身之生及人身之運動，皆係自然而然者，故人之生乃係自然而生也。

物之生亦係自然而生者。莊子曰：

「物之生也，若騾若馳，无動而不變，无時而不移。何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。」（秋水）  
物之生也，若騾若馳，此物生之偶然也；无動而不變，无時而不移，此物之變化之無常也。凡此皆固將自化，故物之生亦係自然而生也。

### 二、政治的無爲

莊子對於政治，主張無爲。莊子曰：

「天根遊於股陽，至蓼水之上，適遭无名人而問焉，曰：『請問爲天下。』」无名人曰：『去！汝鄙人也！何問之不豫也？予方將與造物者爲人，厭則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊无何有之鄉，以處曠垠之野，汝又何帛以治天下感予之心爲？』又復問。无名人曰：『汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而无容私焉，而天下治矣。』」（應帝王）

上與造物者遊，而享逍遙之樂，對於政治只順物自然，而不肯爲之也。

對於政治所以必須無爲者，蓋因有爲實無益也於已。莊子曰：

「堯讓天下於許由，曰：『日月出矣，而燭火不息，其於光也，不亦難乎？時雨降矣，而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎？夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然，請致地下。』許由曰：『子治天下，天下既已治也；而我猶代子，吾將爲名乎？名者實之賓也，吾將爲賓乎？鷓鴣巢於深林，不過一枝，偃鼠飲河，不過滿腹，歸休乎君，予無所用天下爲。』」（逍遙遊）

一人之享受有限，雖天下之大，無所用之，故治天下實無益於自己之享受也。治天下可以得名，但實爲主而名爲賓，身受有爲之累之實，而享治天下之虛名，實不可也。

對於政治所以必須無爲者，蓋因有爲實無益於天下也。莊子曰：

「一人也，之德也，將磅礴萬物，以爲一世嚮乎亂，孰弊弊焉以天下爲事？」（逍遙遊）又曰：

「門无鬼曰：『天下均治而有虞氏治之邪？其亂而後治之與？』赤張滿稽曰：『天下均治之爲願，而何計以有虞氏爲？有虞氏之藥瘍也。禿而施髮，病而求醫。孝子操藥，以修慈父，其色燠然，聖人羞之。至治之世，不尙賢，不使能，上如標枝，民如野鹿。端正而不知以爲義，相愛而不知以爲仁，實而不知以爲忠，當而不知以爲信，蠢動而相使，不以爲賜，是故行而无迹，事而无傳。』」（天地）



一世斷乎亂，故無爲而天下自治矣，若弊弊焉以天下爲事，天下反不治矣。天下均治之爲願，故希望至治之世之無爲而治；若天下已亂而用有虞氏治之，則如病而求藥，已不勝其苦矣。又如禿而施髮，又不勝其醜矣。

對於政治既須無爲，則代表有爲之堯舜可以休矣。莊子曰：

「之人也，……是其墨垢糝，將猶陶鑄堯舜者也，孰肯以物爲事？……堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。」（逍遙遊）

墨垢糝將猶陶鑄堯舜，則堯舜之卑賤已甚矣。堯以有爲而治天下，宜其見無爲之至人，輒悵然自失也。

### 第三篇 墨與名法哲學

#### 第一章 墨子哲學

##### 第一節 功利主義

###### 一、目的

史記孟子荀卿列傳曰：

「蓋墨翟宋之大夫，善守禦，爲節用。或曰：並孔子時。或曰：在其後。」（史記，卷七十四，四部備要本，頁五）

墨子一書並非墨子所自作，實爲墨子底言論而爲其弟子所記錄者。其中耕柱、貴義、公孟、魯問及公輸五篇，大概爲墨子底言論而爲其及門弟子所記錄者，觀此五篇之內容即可以知之。而兼愛非攻等篇各有上中下三篇，大概爲墨子底言論而爲其及門弟子與再傳弟子所追記者。蓋「自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。……墨離爲三，取舍相反不同。」（見韓非子，顯學。）▲子死後墨家既分爲三派，兼愛非攻等篇大概爲此三派所追記也。本書說明墨子底哲學所採取的材料，只以以上諸篇爲範圍，其餘諸篇的材料，概不採取。

墨子底哲學爲功利主義，但墨子底目的在求善與義。所謂善者。墨子曰：

「然而天下之士，非兼者之言猶未止也。曰：『即善矣，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？』」（兼愛下）

善之所以爲善者，因其有用也。故凡有用者皆爲善，凡無用者皆爲惡也。

所謂義者。墨子曰：

「今用義爲政於國家，人民必衆，刑政必治，社稷必安。所爲貴良寶者，可以利民也，而義可以利人，故曰義天下之良寶也。」（耕柱）又曰：

「天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，無義則亂。」（天志上）又曰：

「曰：『義者善政也。』何以知義之爲善政也？曰：『天下有義則治，無義則亂，是以知義之爲善政也。』」（《天志中》）又曰：

「吳慮謂子墨子曰：（曰字據孫校增。）『義耳義耳，焉用言之哉？』子墨子曰：『子之所謂義者，亦有力以勞人，有財以分人乎？』吳慮曰：『有。』」（《魯問》）

義之所以爲義者，因其有利也，故凡有利者皆爲義，凡無利者皆爲不義也。人民之衆，刑政之治，社稷之安，有義則生，有義則富，有義則治，此乃國家之利於人民也。有力以勞人，有財以分人，此乃個人之利於他人也。凡此皆謂之義，故義之所以爲義者，因其有利也。

善爲有用，義爲有利，墨子底目的既在求善與義，故其目的在求有用有利也。墨子曰：

「仁人之所以爲事者，必與天下之利，除去天下之害，以此爲事者也。」（《兼愛中》）

與利而除害，即求最大多數之最大幸福也。但何爲天下之大利？墨子曰：

「雖仁者之爲天下度，亦猶此也。曰：天下貧，則從事乎富之；人民寡，則從事乎衆之；衆而亂，則從事乎治之。當其於此，亦有力不足，財不贍，智不智，然後已矣。無敢舍餘力，隱謀遺利，而不爲天下爲之者矣。若三務者，此仁者之爲天下度也。」（《節葬下》）

貧則富之，寡則衆之，亂則治之，故富、庶、與治三者乃天下之大利也。三者雖爲天下之大利，但其中

最重要者乃爲富與庶。墨子曰：

「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。聖王爲政，其發令興事，使民用財也，無不加用而爲者；是故用財不費，民德不勞，其興利多矣。……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，於民次也。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，子生可以二三人（人原作年，據蘇校改。）矣，此不惟使民蚤處家而可以倍與？」（節用上）

節用則可富，早婚則可庶，富與庶乃天下之大利也。

## 二、方法

墨子底哲學爲功利主義，墨子底方法在以功利爲標準，以批評一切言論與事物，而估定其價值。凡言論之有利者，即爲好的言論，否則爲不好的言論；凡事物之有利者，即爲好的事物，否則爲不好的事物。

墨子以功利爲標準，以批評一切言論，而估定其價值。墨子曰：

「子墨子曰：『言（曰言原作言曰，據孫校改。）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？廢以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。』」（非命上）

此墨子所立之三表法，用爲批評一切言論的標準者。在此三表中，以第三表爲最重要；故國家百姓人民之利，乃墨子估定一切言論之價值所用之標準也。第一表上本之於古者聖王之事，蓋謂言論必須於古有據，此乃利用已往之經驗以達到國家百姓人民利也。第二表下原察百姓耳目之實，蓋謂言論必須合乎事實，此乃利用現在之經驗以達到國家百姓人民之利也。

墨子既以國家百姓人民之利爲批評一切言論的標準，故凡合乎此標準者，即爲好的言論，否則爲不好的言論。墨子曰：

「子墨子曰：『子之言惡利也？若無所利而必（必原作不，據孫校改。）言，是蕩口也。』」（耕柱）又曰：

「子墨子曰：『凡言凡動，利於天鬼百姓者爲之；凡言凡動，害於天鬼百姓者舍之。』」（貴義）好的言論爲有利的言論，即利於天鬼百姓之言論也。但真正有利的言論，乃可作人之行爲法則之言論也。

• 墨子曰：

「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）又曰：

「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。」（耕柱）

凡言論之能改善人的行爲，一人履行而無弊，且世人皆行而無弊者，方爲好的言論；否則爲不好的言論。好的言論方可常言之，不好的言論則不必言之也。

墨子以功利爲標準，以批評一切事物，而估定其價值。故凡物之可用而有利者，即爲好物，否則爲壞物。墨子曰：

「子墨子曰：『和氏之璧，隋侯之珠，三棘六異，此諸侯之所謂良寶也。可以富國家，衆人民，治刑政，安社稷乎？曰：不可。所謂貴良寶者，爲其可以利也。而和氏之璧，隋侯之珠，三棘六異，不可以利人，是非天下之良寶也。』（耕柱）又曰：

「子墨子問於儒者曰：（此五字原作曰問於儒者，據蘇校改。）『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，室以爲男子之別也，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。』（公孟）

樂只可以爲樂，故不可用。和氏之璧，隋侯之珠，不可富國家，衆人民，治刑政，公社稷，故不可用。旣不可用，故無利，因之亦無價值。室可以冬避寒，夏避暑，爲男女之別，故可用。旣可用，故有利，因之亦有價值。

墨子以功利爲標準，以批評一切事物，而估定其價值。故凡事之可行而有利者，即爲好事，否則爲壞事。墨子曰：

「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，是猶無魚而爲魚咎也。』」（公孟）又曰：

「葉公子高問政於仲尼曰：『善爲政者若之何？』」仲尼對曰：『善爲政者，遠者近之，而舊者新之。』」子墨子聞之曰：『葉公子高未得其間也，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，（之原作也，據畢校改。）而舊者新之（之原作是，據蘇校改。）哉？問所以爲之若之何也。不以人之所不智告人，以所智告之。故葉公子高未得其間也，仲尼亦未得其所以對也。』」（耕柱）凡事皆當有目的，且當有方法；其目的即其用處，其方法即所以達到其用處。若事有目的且有方法，則可行而有利，故有價值。若事無目的且無方法，則不可行而無利，故無價值。

## 第二節 兼愛與非攻

## 一、兼愛而興利

兼愛所以興天下之利也。墨子曰：

「聖人以治天下爲事者也，不可不察亂之所自起，當察亂何自起？起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛不愛父，故虧父而自利；弟自愛不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛不愛君，故虧君而自利；此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。父自愛也不愛子，故虧子而自利；兄自愛也不愛弟，故虧弟而自利；君自愛也不愛臣，故虧臣而自利。是何也？皆起不相愛。雖至天下之爲盜賊者亦然。盜愛其室，不愛其異室，故竊異室以利其室；賊愛其身不愛人，故賊人以利其身。此何也？皆起不相愛。雖至大夫之相亂家，諸侯之相攻國者亦然。大夫各愛其家，不愛異家，故亂異家以利其家；諸侯各愛其國，不愛異國，故攻異國以利其國。天下之亂物具此而已矣。察此何自起？皆起不相愛。若使天下兼相愛，愛人若愛其身，猶有不孝者乎？視父兄與君若其身，惡施不孝？猶有不慈者乎？視弟子與臣若其身，惡施不慈？故不孝不慈亡有。猶有盜賊乎？故視人之室若其室，誰竊？視人身若其身，誰賊？故盜賊亡有。猶有大夫之相亂家，諸侯之相攻國者乎？視人家若其家，誰亂？視人國若其國，誰攻？故大夫之相亂家，諸侯之相攻國者亡有。若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子皆能孝慈，若此則天



下治。故聖人以治天下爲事者，惡得不禁惡而勸愛？故天下兼相愛則治，交相惡則亂。故子墨子曰：不可以不勸愛人者此也。」（兼愛上）

兼愛乃取消人已之別，而行無差等的博愛。愛人如愛己，愛己如愛人，故在倫理上各盡其道。愛己之家若人之家，愛人之國若己之國，故在社會上各盡其責。如此則天下治，反之則天下亂，故曰天下兼相愛則治，交相惡則亂。天下治則人民受其利，天下亂則人民受其害，故兼愛所以興天下之利也。

兼愛善也，不兼愛則爲惡矣。墨子曰：

「兼之爲道也義正，別之爲道也力正。曰：義正者何若？曰：大不攻小也，強不侮弱也，衆不賊寡也，詐不欺愚也，貴不做賤也，富不驕貧也，壯不奪老也。是以天下之庶國，莫以水火毒藥兵刃以相害也。若事上利天，中利鬼，下利人，三利而無所不利，是謂天德。故凡從事此者，聖知也，仁義也，忠惠也，慈孝也，是故聚斂天下之善名而加之。……曰：力正者何若？曰：大則攻小也，強則侮弱也，衆則賊寡也，詐則欺愚也，貴則傲賤也，富則驕貧也，壯則奪老也。是以天下之庶國，方以水火毒藥兵刃以相賊害也。若事上不利天，中不利鬼，下不利人。三不利而無所利，是謂之賊。故凡從此事者，寇亂也，盜賊也，不仁不義，不忠不惠，不慈不孝是故聚斂天下之惡名而加之。」（天志下）

兼愛善也，兼愛所以爲善者，以其有利也；不兼愛惡也，不兼愛所以爲惡者，以其有害也。

兼愛既可以利人，又可以利己。墨子曰：

「今吾將正求與（興原作與，據蘇校改。）天下之利而取之，以兼以正。是以聰耳明目，相爲視聽乎？是以股肱畢強，相爲勳宰乎？而有道肆相教誨。是以老而無妻子者，有所侍養以終其壽；幼弱孤童之無父母者，有所放依以長其身。」（兼愛下）又曰：

「夫愛人者，人必從而愛之；利人者，人必從而利之。」（兼愛中）又曰：

「然而天下之非兼者之言猶未止。曰：意不忠親之利，而害爲孝乎？子墨子曰：姑嘗本原之，孝子之爲親度者，吾不識孝子之爲親度者，亦欲人愛利其親與？意欲人之惡其親與？以說觀之，即欲人之愛利其親也。然即吾惡先從事即得此？若我先從事乎愛利人之親，然後人報我愛利吾親乎？意我先從事乎惡人之親，然後人報我以愛利吾親乎？即必吾先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親也。然即之交孝子者，果不得已乎？毋先從事愛利人之親者與？」（兼愛下）

兼愛則爲人服務，使老有所終，幼有所長，故兼愛可以利人也。愛利人者人亦從而愛利之，譬如我先愛利人之親，然後人亦愛利吾親，故兼愛可以利己也。

不兼愛既可以害人，又可以害己。墨子曰：

「天下之人皆不相愛，強必執弱，富必侮貧，貴必敖賤，詐必欺愚，凡天下禍篡怨恨其所以起者，以不相愛生也。」（兼愛中）又曰：

「惡人者人必從而惡之，害人者人必從而害之。」（同上）又曰：

「巫馬子謂子墨子曰：『我與子異，我不能兼愛。我愛鄒人於越人，愛魯人於鄉人，愛我鄉人於魯人，愛我家人於鄉人，愛我親於我家人，愛我身於吾親，以爲近我也。擊我則疾，擊彼則不疾於我；我何故疾者之不拂，而不疾者之拂？故我有殺彼以利我，無殺我以利彼。』」（此二句原作故有我  
有殺彼以我，無殺我以利，據俞校改。）子墨子曰：『子之義將匿邪？意將以告人乎？』巫馬子  
曰：『我何故匿我義？吾將以告人。』子墨子曰：『然則一人說子，一人欲殺子以利己；十人說子  
，十人欲殺子以利己；天下說子，天下欲殺子以利己。一人不說子，一人欲殺子，以子爲施不祥言  
者也；十人不說子，十人欲殺子，以子爲施不祥言者也；天下不說子，天下欲殺子，以子爲施不祥  
言者也。說子亦欲殺子，不說子亦欲殺子，是所謂經者口也，殺子（子原作常，據孫校改。）之身  
者也。』」（耕柱）

不兼愛則強執弱，富侮貧，禍篡怨恨並起，故不兼愛可以害人也。惡害人者人亦從而惡害之，且依「二  
難推論」論之，不兼愛必招殺身之禍，故不兼愛可以害己也。

兼愛既利人又利己，不兼愛既害人又害己，故人皆當贊成兼愛。墨子曰：

「然而天下之士，非兼者之言猶未止也。」曰：「即善矣，雖然豈可用哉？」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（設原作誰，據王校改。）以爲二士，使其一士者執別，使其一士者執兼，是故別去之言曰：『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，飢即不食，寒即不衣，疾病不待養，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，飢則食之，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，使言行之合，猶合符節也，無言而不行也。然即敢問：『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。然即敢問：『不識將惡從（從字據俞校增。）也？』家室奉承親戚，提挈妻子，而寄託之，不識於兼之友是乎？於別之友（以上三友字原皆作有，據跋校改。）是乎？我以爲當其於此也，天下無憾天德婦，雖非兼之人，必寄託之於兼之友（按原作有，例推跋校改。）是也。此言而非兼，擇即取兼，即此言行實也。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：『意可以擇士，而不

可以擇君乎？姑管兩而進之，設（設原作誰，據王校改。）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。是故退賭其萬民，飢即不食，寒即不衣，疾病不待養，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。是故退賭其萬民，飢即食之，寒即衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之。兼君之言若此，行若此。然即交若之二君者，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。然即敢問：今歲有溝疫，萬民多有動苦凍餒，轉死溝壑中者，既已衆矣，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，擇即取兼，此言行拂也。」（兼愛下）

由此觀之，行爲選擇兼愛，言論反對兼愛，是自相矛盾也。若欲不自相矛盾，則非贊成兼愛不可矣。

兼愛根據於天之意志，因天兼愛天下之人也。天之兼愛天下之人，可自其爲人與利而知之。墨子曰：「今夫天兼天下而愛之，撒送萬物以利之，若桑之末，無（無字據俞校增。）非天之所爲也，而民得而利之，則何謂后（后原作否，據俞校改。）矣。……且吾所以知天之愛民之厚者有矣。曰：以

磨爲日月星辰，以昭道之；制爲四時春秋冬夏，以紀綱之；置（震原作雷，據王校改。）降雪霜雨露，以長遂五穀麻絲，使民得而財利之；列爲山川谿谷，播賦百事，以臨司民之善否，爲王公侯伯，使之賞賢而罰暴；賦（賦原作賦，據孫校改。）金木鳥獸，從事乎五穀麻絲，以爲民衣食之財；自古及今未嘗不有此也。」（天志中）

天既創造宇宙，建設國家，以利民生，而謀幸福，故知天兼愛天下之人也。

天之兼愛天下之人，可自其爲人除害而知之。墨子曰：

「且吾言殺一不辜者，必有一不祥；殺不辜者誰也？則人也。予之不祥者誰也？則天也。若以天爲不愛天下之百姓，則何故以人與人相殺，而天予之不祥？此我所以知天之愛天下之百姓也。」（天志上）

天既禁止人之相殺，而除人之害，故知天兼愛天下之人也。

天之兼愛天下之人，可自其享食人之祭祀而知之。墨子曰：

「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？曰：四海之內，粒食之民，莫不犒牛羊，豢犬彘，潔爲黍盛酒醴，以祭祀於上帝鬼神，天有邑人，何用弗愛也？」（天志上）又曰：

「何以知衆愛天下之人也？以衆而食之也。何以知其兼而食之也？自古及今，無有遠鑿孤夷之國，皆攘豢其牛羊犬豕，潔爲黍盛酒醴，以敬祭祀上帝山川鬼神，以此知衆而食之也。苟衆而食焉，必衆而愛之。譬之若楚越之君，今是楚王食於楚之四境之內，故愛楚之人；越王食於越，故愛越之人。今天衆天下而食焉，我以此知其衆愛天下之人也。」（天志下）

天兼有天下之人，衆享天下之人的祭祀，故衆愛天下之人。亦猶國王兼有其國之人，衆食其國之人的賦稅，故衆愛其國之人。由此觀之，天之衆愛天下之人可知矣。

天既衆愛天下之人，故賞衆愛者而罰不衆愛者。墨子曰：

「順天意者，衆相愛，交相利，必得賞；逆天意者，別相惡，交相害，必得罰。然則是誰順天意而得賞者？誰逆天意而得罰者？子墨子言曰：『昔三代聖王禹湯文武，此順天意而得賞也；昔三代之暴王桀紂幽厲，此逆天意而得罰者也。』然則禹湯文武其得賞何以也？子墨子言曰：『其奉上尊天，中事鬼神，下愛人。故天意曰：此之我所愛，衆而愛之；我所利，衆而利之。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，方施天下，至今稱之，謂之聖王。』然則桀紂幽厲得其罰何以也？子墨子言曰：『其奉上詬天，中詬鬼，下賊人。故天意曰：此之我所愛，別而惡之；我所利，交而害之。惡人者此爲之博也，幽不賊原作賤，據孫校改。』人

者此爲之厚也。故使不得終其壽，不歿其世，至今毀之，謂之暴王。」（天志上）

禹湯文武衆相愛，交相利，故順天意而得天之賞。桀紂幽厲別相惡，交相上，故反天意而得天之罰也。

## 二、非攻而除害

非攻所以除天下之害也。墨子曰：

「今師徒唯毋起，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，秋則廢民穫歛。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，（出原作上，據孫校改。）竹箭羽旄櫜幕甲盾楛劫，往而靡斃，不反者，不可勝數。又與矛戟戈劍乘車，其往則（往則原作列住，據孫校改。）碎折靡斃而不反者，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。與其涂道之脩遠，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，飢餒之不節，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。」（非攻中）又曰：

「今王公大人天下之諸侯則不然，將必皆差論其爪牙之士，皆列其舟車之卒伍，於此爲堅甲利兵，以往攻伐無罪之國。入其國家邊境，芟利其禾稼，斬其樹木，墮其城郭，以溷其溝池，攘殺其牲彘燔潰其祖廟，勁殺其萬民，覆其老弱，遷其重器，卒進而柱乎闕。曰：死命爲上，多殺次之，身傷



者爲下。又況失列北極乎哉？罪死無赦，以謂其衆。」（非攻下）又曰：

「今不嘗觀其說好攻伐之國，若使中興師，君子數百，（此二字，據孫校增。）庶人也必且數千，徒倍十萬，然後足以師而動衆。久者數歲，速者數月，是上不暇聽治，士不暇治其官府，農夫不暇稼穡，婦人不暇紡績織。」（同上）又曰：

「且大人推母與師以攻伐鄰國，久者終年，速者數月，男女久不相見，此所以寡人之道也。」（節用上）又曰：

「是故子墨子曰：『今且天下之王公大人士君子中，情將欲求興天下之利，除天下之害。當若繁爲攻伐，此實天下之巨害也。今欲爲仁義，求爲上士，尙欲中聖王之道，下欲中國家百姓之利，故當若非攻之爲說，而將不可不察者此也。』」（非攻下）

攻戰乃破壞之事，殘忍之舉。攻戰若發生，則已有之財產多被損壞，未有之財產不易產生，此攻戰有害於人民之富也。已有之人民多被死傷，新生之人民不易得到，此攻戰有害於人民之庶也。由此觀之，攻戰乃天下之巨害，故非攻所以除天下之害也。

攻戰既有害而不利，故亦不義。墨子曰：

「今有一人入人園圃，竊其桃李，衆聞則非之，上爲政者得則罰之，此何也？以虧人自利也。至攘

人太不難勝者，其不義又甚，入人園圃竊桃李，是何故也？以虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至入人欄廐，取人馬牛者，其不仁義又甚，攘人犬豕雞豚，此何故也？以其虧人愈多，苟虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至殺不辜人也，其不義又甚，入人欄廐，取人馬牛，此何故也？以其虧人愈多，苟虧人愈多，其不仁茲甚矣，罪益厚。當此天下之君子，皆知而非之，謂之不義。今至天爲攻國，則弗知非，從而譽之謂之義，此可謂知義與不義之別乎？殺一人謂之不義，必有百死罪矣。若以比說往，殺十人，重不義，必有十死罪矣；殺百人，百重不義，必有百死罪矣。當此天下之君子，皆知而非之，謂之不義。今至大爲不義攻國，則弗知非，從而譽之謂之義，情不知其不義也，故書其言以遺後世。若知其不義也，夫奚說書其不義以遺後世哉？今有人於此，少見黑白，多見黑白，則以此人不知白黑之辯矣。少嘗苦曰苦，多嘗苦曰苦，則必以此人爲不知其苦之辯矣。今小爲非，則知而非之；大爲非攻國，則不知非，從而譽之謂之義；此可謂知義與不義之辯乎？是以知天下之君子也，辯義與不義之亂也。」（非攻上）

攻戰爲盜賊行爲，兇犯舉動，顛倒黑白，罪該萬死，故不義實甚也。

攻戰既有害且不義，然則何爲爲？爲其可使攻戰者得名利乎？墨子曰：

「國家殺政，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。今攻三里之城，七里之郭，攻此不用銳且無殺，而徒得此然也。殺人多必數於萬，寡必數於千，然後三里之城，七里之郭，且可得也。今萬乘之國，虛城（城字據孫校增。）數於千，不勝而入；廣衍數於萬，不勝而辟。然則土地者所有餘也，王民者所不足也。今盡王民之死，嚴下上之患，以爭虛城，則是棄所不足，而重所有餘也。爲政若此，非國之務者也。」（非攻中）

戰勝之名無所可用，故得名實無益也。殺人民以爭虛城，所得不償所失也。故攻戰可得名利之說，不駁自倒矣。

爲其可使攻戰者得土地乎？墨子曰：

「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，至有數百萬也。故當攻戰而不可非（非原作爲，據孫校改。）也。』子墨子言曰：『雖四五國則得利焉，猶謂之非行道也。譬若醫之藥人之有病者然，今有醫於此，和合其祝藥之手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。故孝子不以食其親，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。』」（非攻中）又曰：

「古者天子之始封諸侯也萬有餘國，（國字據戴校補。）今以并國之故，萬國有餘皆滅，而四國獨立。此譬猶醫之藥萬有餘人，而四人愈也，則不可謂良醫矣。」（非攻下）

以攻戰之故，萬國皆亡，而四國獨存。攻戰而闢土地，其可能性極小；攻戰而取滅亡，其可能性極大。故攻戰可得土地之說，不攻自破矣。

爲其可以利天利鬼利人乎？墨子曰：

「夫無隸國覆軍，賊虐萬民，以亂聖人之緒，意將以爲利天乎？夫取天之人，以攻天之邑，此則殺天民，剝振神之位，傾覆社稷，攘殺其犧牲，則此上不中天之利矣。意將以爲利鬼乎？夫殺之人，滅鬼神之主，廢滅先王，賊虐萬民，百姓離散，則此中不中鬼之利矣。意將以爲利人乎？夫殺之人，爲利人也薄（薄原作博，據俞校改。）矣。又計其費，此爲害（害原作周，據王校改。）生之本，竭天下百姓之財用，不可勝數也，則此下不中人之利矣。」（非攻下）

攻戰之事，害天害鬼害人，實有百害而無一利也

墨子所以非攻，乃因攻戰之不利不義也。若夫既利且義之征誅，墨子則贊成之。墨子曰：

「今邈夫好攻伐之君，又飾其說以非子墨子曰：『以攻伐之爲不義，非利物與？昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立爲聖王，是何故也？』子墨子曰：『子未察吾言之類，未明其故者也。彼

非所謂攻，謂誅也。……則此禹之所以征有苗也。……則此湯之所以誅桀也。……此即武王之所以誅紂也。若以此三聖王者觀之，則非所謂攻也，所謂誅也。」（非攻下）

湯誅桀，武王誅紂，乃代天行討，以誅暴君，以除天下之害，以興天下之利，此其所以爲聖王也。

聖王實行征誅，當多殺敵人。墨子曰：

「儒者……云曰：『君子勝不遂奔，撻函弗射，施則助之胥車。』應之曰：『若皆仁人也，則無說而相與。仁人以其取舍是非之理相告，無故從有故也，弗知從有知也，無辭必服，見善必遷，何故相與？（與字據王校增。）若兩暴交爭，其勝者欲不遂奔，撻函弗射，施則助之胥車，雖盡能擒，且不得爲君子也。意暴殘之國也，聖人（人字據孫校增。）將爲世除害，與誰諍？勝將因用僞術，令士卒曰：『毋逐奔，撻函弗射，施則助之胥車。暴亂之人也得活，天下害不除，是爲殘殘父母，而殘之。』（據原文作賤，據段校改。）世也，不義莫大焉。』」（非儒下）

聖王征誅，多殺敵人，所以除天下之害，興天下之利，故義莫大焉。

墨子雖贊成征誅，但攻戰者不得假征誅之名而實行攻戰。墨子曰：

「魯陽文君將攻鄭，子墨子聞而止之，謂陽文君曰：『今使魯四境之內，大都攻其小都，大家伐其小家，殺其人民，取其牛馬狗豕布帛米粟貨財，則何若？』魯陽文君曰：『魯四境之內，皆寡人之

臣也。今大都攻其小都，大家伐其小家，奪之貨財，則寡人必將厚罰之。」子墨子曰：「夫天之兼  
有天下也，亦猶君之有四境之內也。今舉兵將以攻鄭，天誅元不至乎？」魯陽文君曰：「先生何止  
我攻鄭也？我攻鄭順於天之志。鄭人三世殺其父，天加誅焉，使三年不全，我將助天誅也。」子墨  
子曰：「鄭人三世殺其父，而天加誅焉，使三年不全，天誅足矣。今又舉兵將以攻鄭，曰：吾擊鄭也  
，順於天之志。譬有人於此，其子強梁不材，故其父笞之，其鄰家之父舉木而擊之。曰：吾擊之也  
，順於其父之志。則豈不悖哉？」（魯問）

魯陽文君欲假征誅之名而實行政戰，宜墨子婉言勸止之也。

墨子雖非攻，但贊成自衛之守。墨子曰：

「公輸盤爲楚造雲梯之械成，將以攻宋。子墨子聞之，起於齊，行十日十夜，而至於郢，見公輸盤  
。……子墨子解帶爲城，以牒爲械。公輸盤九設攻城之機變，子墨子九距之；公輸盤之攻機盡，  
子墨子之守圍有餘。公輸盤詰，而曰：『吾知所以距子矣，吾不言。』子墨子亦曰：『吾知子之所  
以距我，吾不言。』楚王問其故。子墨子曰：『公輸子之意，不過欲殺臣，殺臣宋莫能守，可攻也  
。然臣之弟子爲滑盪等三百人，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。』」（公輸）

墨子贊成自衛之守，自己已努力實行之，又非空論所可比也。

墨子欲用武力作後盾，行義於天下，以弭天下之戰爭，而求天下之和平。墨子曰：

「子墨子曰：『今若有能以義名立於天下，以德求諸侯者，天下之服可立而待也。夫天下處攻伐久矣，譬若僮（僮原作傳，據王校改。）子之爲馬然。今若有能信効先利天下諸侯者，大國之不義也，則同憂之；大國之攻小國也，則同救之；小國城郭之不全也，必使修之；布粟之絕則委之，幣帛不足則共之。以此効大國，則大（大原作小，據孫校改。）國之君說。人勞我逸，則我甲兵強；寬以惠，緩易急，民必移；易攻伐以治我國，攻必倍；量我師舉之費，以爭諸侯之斃，則必可得而享（享原作序，據俞校改。）利焉。督以正，義其名，必務寬吾衆，信吾師，以此授諸侯之師，則天下無敵矣，其爲利天（此二字據蘇校增。）下不可勝數也。此天下之利，而王公大人不知而用，則此可謂不知利天下之巨務矣。』」（非攻下）

攻戰則損人民之富與庶，而爲天下之大害；征誅則可以誅暴君，而除天下之大害。若征誅而不攻戰，用武力作後盾，行義於天下，以弭天下之戰爭，以求天下之和平，然後天下之害除，而天下之利得矣。

非攻而除天下之害，但凡對於富與庶有害者，亦係天下之害；既係天下之害，故亦應除去之。奢侈係對於富與庶有害者，故墨子反對奢侈而崇尚節儉。墨子曰：

「是故古者聖王制爲節用之法曰：凡天下羣百工，輪車鑿匏，陶冶梓匠，各從事其所能。曰：凡足以奉給民用則止，諸加費不加于民利者，聖王弗爲。」古者聖王制爲飲食之法曰：足以充虛繼氣，強股肱，耳目聰明則止。不極五味之調，芬香之和，不致遠國珍怪異物。……古者聖王制爲衣服之法曰：冬服絺練之衣，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，於是教民以兵行曰：「曰原作日，據孫校改。」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，動則變（變原作兵，據孫校改。）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（制原作利，據王校改。）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。……古者人之始生，未有宮室之時，因陵邱堀穴而處焉。聖王慮之，以爲堀穴曰：冬可以避風寒，逮夏下潤溼，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？子墨子言曰：其旁可以圍風寒，上可以圍雪霜雨露，其中蠲潔，可以祭祀，宮室足以爲男女之別則止。諸加費不加民利者，聖王弗爲。……（節用中）又曰：「有去大人之好聚珠玉鳥獸犬馬，以益衣裳宮室車馬五兵舟車之數於數倍乎？若則不難。……天下爲政者，其所以寡人之道多，其使民勞，其籍斂厚，民財不足，凍餓死者，不可勝數也。」



節用上

好聚珠玉鳥獸犬馬，則糜費財產，是奢侈有害於富也。民財不足，凍餓而死，是奢侈有害於庶也。奢侈既有有害於富與庶，故當反對奢侈而崇尚節儉。使百工各從事其所能，以奉給民用，諸加費不加于民利者弗爲。衣食住行兵器皆主於實用，諸加費不加於民利者弗爲。如此節儉而不奢侈，人民可以富庶矣。

厚葬久喪亦係對於富與庶有害者，故墨子反對厚葬久喪而主張薄葬短喪。墨子曰：

「然則姑嘗稽之，今雖無法執厚葬久喪者言，以爲事乎國家。此存乎王公大人有喪者曰：棺槨必重，葬埋必厚，衣衾必多，文綉必繁，邱壟必巨。存乎匹夫賤人死者，殆竭家室。存（存字據畢校增）乎諸侯死者，虛庫（庫原作車，據俞校改）府，然後金玉珠璣比乎身，綸組節約車馬藏乎廩。又必多爲屋幕鼎鼗几筵壺盞戈劍羽旄齒革，瘞而埋之，滿意。若送從，曰：天子殺殉，衆者數百，寡者數十。將軍大夫殺殉，衆者數十，寡者數人。處喪之法將奈何哉？曰：哭泣不秩，聲啞（啞原作翁，據洪校改）。縗絰，垂涕，處倚廬，瘞苦枕由。又相率強不食而爲飢，薄衣而爲寒，使面目陷陷，顏色黧黑，耳目不聰明，手足不勁強，不可用也。又曰：上士之操喪也，必扶而能起，杖而能行，以此共三年。若法若言，行若道，使王公大人行此，則必不能蚤朝，五官六府不耕草木，實倉廩。使農夫行此，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。○下原衍細字，據俞校刪。○計厚葬爲多埋賦賦，賦下原衍之字，據蘇校刪。○財者也，計久喪爲久禁從事者也。財以成者，扶而埋之；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，而既已不可矣，欲以衆人民，意者可邪？其說又不可矣。今雖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，然後伯父叔父兄弟離子其，族人五月，姑姊甥舅皆有月數，則賢猶必有制矣。使面目陷陷，顏色黧黑，耳目不聰明，手足不勁強，不可用也。文曰：上壬操喪也，必扶而能起，杖而能行，以此共三年。若法若言，行若道，苟其飢約及若此矣。是故百姓多不仞喪，夏不仞暑，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尊也，衆之說無可得焉。……故古聖王制爲葬埋之法曰：棺三寸，足以朽體；衣衾三領，足以蔽惡。○及其葬也，下毋及泉，上毋通臭，聖者參辨之政，則止矣。死則既以葬矣，生者必無久哭也。而疾而從事，人爲其所能，以交相別也。此聖王之法也。○下節葬下○又曰：

「死者既葬，生者毋久喪用哀。」（節用中）

厚葬多埋賦財，財以成者，扶而埋之；久喪久禁從事，後得生者，而久禁之；是厚葬久喪有害於富也。厚葬多埋，衆者數百，寡者數人；久喪不食而爲飢，薄衣而爲寒，扶而能起，杖而能行，作疾病而死，

敗男女之交；是厚葬久喪有害於庶也。厚葬久喪既有害於富與庶，當故反對厚葬久喪而主張薄葬短喪。若果人之已死，既能薄葬；既葬之後，又能短喪，則人民可以富庶矣。

音樂亦係對於富與庶有害者，故墨子反對音樂而提倡樸素生活。墨子曰：

「子墨子言曰：仁之事者，必務求興天下之利，除天下之害，將以爲法乎天下，利人乎即爲，不利人乎即止。且夫仁者之爲天下度也，非爲其目之所美，耳之所樂，口之所甘，身體之所安，以此虧奪民衣食之財，仁者弗爲也。是故子墨子之所以非樂者，非以大鐘鳴鼓琴瑟笙之聲，以爲不樂也；非以刻鏤華文章之色，以爲不美也；非以鴛鴦煎炙之味，以爲不甘也；非以高臺厚榭逐野之居，以爲不安也。雖身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其樂也；然上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利，是故子墨子曰：爲樂非也。今王公大人雖無造爲樂器，以爲事乎國家，非直接潦水析壤而爲之也，必將厚措斂乎萬民，以爲大鐘鳴鼓琴瑟笙之聲。……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。然即當爲之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹笙笙，而揚干戚，民衣食之財，將安可得乎？即我以爲未必然也。……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，以求興天下之利，除天下之害，而無補也。是故子墨子曰：爲樂非也。今王公大人唯毋處高臺厚榭之上而視之，鐘猶是延鼎也，弗撞擊將何樂得焉哉？其說將必撞

擊之，惟勿撞擊。……使丈夫爲之，廢丈夫耕稼樹藝之時；使婦人爲之，廢婦人紡績織紙之事。今王公大人唯母爲樂，虧奪民衣食之財，以樹樂如此多也，是故子墨子曰：爲樂非也。今大鐘鳴鼓琴瑟箏笙之聲既已具矣，大人雖然奏而獨聽之，將何樂得焉哉？其說將必與賤人，一人下原衍不字，據王校刪。與君子。與君子聽之，廢君子聽治；與賤人聽之，廢賤人之從事。……今惟母在乎王公大人說樂而聽之，即必不能蚤朝晏退，聽獄治政，是故國家亂而社稷危矣。今惟母在乎士君子說樂而聽之，即必不能竭股肱之力，盡其思慮之智，內治官府，外收斂關市山林澤梁之利，以實倉庫府庫，是故倉庫府庫不實。今惟母在乎農夫說樂而聽之，即必不能蚤出暮入，耕稼樹藝，多聚菽粟，是故菽粟不足。今惟母在乎婦人說樂而聽之，即必能以興夜寐，紡績織紙，多治麻絲葛繡布縵，是故布縵不興。」（非樂上）又曰：

「今人固與禽獸麋鹿蚩鳥貞蟲異者也。今之禽獸麋鹿蚩鳥貞蟲因其羽毛以爲衣裳，因其蹄蚤以爲綈履，因其水草以爲飲食，故唯使雄不耕稼樹藝，雌亦不紡績織紙，衣食之財固已具矣。今人與此異者也，顧其力者生，不顧其力者不生，君子不强聽治，即刑政亂；賤人不强從事，即財用不足。」

（同上）

墨子所謂樂指大鐘鳴鼓琴瑟箏笙之聲而言；干戚之舞亦包括在樂之範圍內，因在春秋戰國時樂舞常相連

言之。聲之悅耳，與色之悅目，味之悅口，居之安身，同屬於人之享受，故墨子相比而言之。非謂色味與居等享受亦在樂之範圍內也。人之生活，有其最低限度之生活必需品，例如衣食即是；若超過此限度，則屬於享受，而變爲奢侈品，例如音樂即是。若必需品十分充足，則進而要求奢侈品，亦未嘗不可。但人之生存不易，必需品亦不易獲得，而常感缺乏，故不當要求奢侈品，而使必需品更陷於困難，此墨子所以有非樂之說，而推及色味與居等享受之不宜也。以樂而論，樂器之製作，乃係厚措斂乎萬民而爲者，故有損於民之衣食之財。奏樂廢丈夫耕稼樹藝之時，廢婦人紡績織紉之事；聽樂廢君子之聽治，廢賤人之從事；故有妨於衣食之產生。由此觀之，音樂實有害於富也。既有害於富，人民當然有飢寒疾病而死者，故音樂亦有害於庶也。音樂既有害於富與庶，故墨子反對音樂而提倡樸素生活。若能廢除音樂，並將色味與居等享受亦廢除之，而只要求衣食等必需品，則人民可以富庶矣。

### 第三節 政治

#### 一、國家之起源

天下爲天所建設，天子爲天所選立。墨子曰：

「方今之時，復古之民始生，未有正長之時，蓋其語曰：天下之人異義。是以一人一義，十人十義，百人百義，其人數茲衆，其所謂義者亦茲衆。是以人是其義，而非人之義，故相交非也。內之父母。」

子兄弟作怨讎，皆有離散之心，不能相和合。至乎舍餘力，不以相勞；隱匿良道，不以相教；醫死餘財，不以相分；天下之亂也，至如禽獸然。無君臣上下長幼之節，父子兄弟之禮，是以天下亂焉。明乎民之無正長，以一同天下之義，而天下亂也，是故選擇天下賢良聖知辯慧之人，立以爲天子，使從事乎一同天下之義。天下既以立矣，以爲唯其耳目之請，不能獨一同天下之義，是故選擇天下賢良聖知辯慧之人，置以爲三公，與從事乎一同天下之義。天子三公既已立矣，以爲天下博大，山林遠土之民，不可得而一也，是故靡分天下，設以爲萬諸侯國君，使從事乎一同其國之義。國君既已立矣，又以爲唯其耳目之請，不能一同其國之義，是故擇其國之賢者，置以爲左右將軍大夫，以遠至乎鄉里之長，與從事乎一同其國之義。天子諸侯之君，民之正長既已定矣，天子爲發政施教曰：凡聞見善者，必以告其上；聞見不善者，亦必以告其上。上之所是，必亦是之；上之所非，必亦非之。已有善，僂薦之，上有過，規諫之，尙同義其上，而毋有下比之心。上得則賞之，萬民聞則譽之，若聞見善不以告其上，聞見不善亦不以告其上。上之所是不能是，上之所非不能非。已有善不能僂薦之，上有過不能規諫之，下比而非其上者，上得則誅罰之，萬民聞則非毀之。故古者聖王之爲刑政賞譽也，甚明察以審信，是以舉天下之人，皆欲得上之賞譽，而畏上之毀罰。……以是先王之誓，相年之道曰：夫建國設都，乃作后王君公，否用泰也；卿（卿原作經，據畢校改）。

（大夫師長，不用佚也。維辯使治天均。則此語古者上帝鬼神之建設國都，立正長也，非高其爵，厚其祿，富貴佚而錯之也。將以爲萬民興利除害，富貴貧寡，安危治亂也。）（尚同中）又曰：「然胡不審稽古之始（始原作治，據俞校改。）爲政之說乎？古者天之始生民，未有正長也，百姓爲人。若苟百姓爲人，是一人一義，十人十義，百人百義，千人千義；逮至人之衆，不可勝計也，則其所謂義者，亦不可勝計。此皆是其義，而非人之義，是以厚者有闕，而薄者有爭。是故天（天下原衍下字，據孫校刪。）之欲同一天下之義也，是故選擇賢者，立爲天子。天子以其知力爲未足獨治天下，是以選擇其次，立爲三公。三公又以其知力爲未足，獨左右天子也，是以分國建諸侯。諸侯又以其知力爲未足，獨治其四境之內也，是以選擇其次，立爲卿之宰。卿之宰又以其知力爲未足，獨左右其君也，是以選擇其次，立而爲鄉長家君。」（尚同下）

上古之時，無政治組織，天下之義不定，是非不明；人與人相對立，互相鬪爭，父子兄弟作怨讎，不相和合；舍棄餘力，不以相勞，隱匿良道，不以相教，腐所餘財，不以相分；天下之亂，如禽獸然。此即原始社會之野蠻狀態也。天欲興利除害，故選擇天下之聖賢，立以爲天子，使從事乎一同天下之義。天子又選擇天下之聖賢，立以爲三公。天子三公又盡分萬國，選擇賢者，立以爲諸侯。諸侯又選擇賢者，立以爲卿宰。卿宰又選擇賢者，立以爲鄉長家君。於是上而天下，中而國家，下而家庭，皆得成立，而

政治組織因以完備。天子三公等既已置立，政治組織既已完備，天子遂一同天下之義，發令施政於天下，使天下之人皆上同而不下比。上之所是，下必是之，上之所非，下必非之，於是天下之義既定，是非既明，而天下治矣。

## 二、獨裁

天下之人皆尙同於天，則天下治。墨子曰：

「是故里長者，里之仁人也。里長發政里之百姓言曰：聞善而不善，必以告其鄉長。鄉長之所是，必皆是之；鄉長之所非，必皆非之，去若不善言，學鄉長之善言；去若不善行，學鄉長之善行；則鄉何說以亂哉？察鄉之所治者何也？鄉長唯能壹同鄉之義，是以鄉治也。鄉長者，鄉之仁人也。鄉長發政鄉之百姓言曰：聞善而不善者，必以告國君。國君之所是，必皆是之；國君之所非，必皆非之。去若不善言，學國君之善言；去若不善行，學國君之善行；則國何說以亂哉？察國之所以治者何也？國君唯能壹同國之義，是以國治也。國君者，國之仁人也。國君發政國之百姓言曰：聞善而不善，必以告天子。天子之所是，皆是之；天子之所非，皆非之。去若不善言，學天子之善言；去若不善行，學天子之善行；則天下何說以亂哉？察天下之所以治者何也？天子唯能壹同天下之義，是以天下治也。天下之百姓皆上同於天子，而不上同於天，則蓄猶未去也。今若天飄風苦雨，漆



漆而至者，此天之所以謂百姓之不上同於天者也。」（尙同上）又曰：

「故又使家君總其家之義，以尙同於國君。……故又使國君選其國之義，以尙同於天子。……天下既已治，天子又總天下之義，以尙同於天。故當尙同之爲說也，尙用之天子，可以治天下矣；中用之諸侯，可而治其國矣；小用之家君，可而治其家矣。是故大用之，治天下不窮；小用之，治一國一家而不橫者，若道之謂也。故曰：治天下之國，若治一家；使天下之民，若使一夫。」（尙同下）

里長率其里之百姓，以上同於鄉長；鄉長率其鄉之百姓，以上同於國君；國君率其國之百姓，以上同於天子；天子率天下之百姓，以上同於天；是天下之人直接上同於天也。家君總其家之義，以尙同於國君；國君又總其國之義，以尙同於天子；天子又總天下之義，以尙同於天；是天下之人間接尙同於天也。天下之人無論直接上同於天，或間接尙同於天，天子之權力皆最高，故墨子所主張之政治實爲獨裁政治也。若果實行尙同之政治，則家齊國治而天下平，故天下之人皆尙同於天，則天下治也。

天下之人所以皆須尙同於天者，蓋因義實自天出也。墨子曰：

「必爲天之所欲，而去天之所惡。曰：天之所欲者何也？所惡者何也？天欲義而惡其不義者也。何以知其然也？曰：義者正也。何以知義之爲正也？天下有義則治，無義則亂，我以此知義之爲正也。」

然而正者，無自下正上者，必自上正下。是故庶人不得次已而爲正，有士正之；士不得次已而爲正，有大夫正之；大夫不得次已而爲正，有諸侯正之；諸侯不得次已而爲正，有三公正之；三公不得次已而爲正，有天子正之；天子不得次已而爲正，有天正之。今天下之士君子，皆明於天子之正天下也，而不明於天之正天子也。是故古者聖人明以此說人曰：天子有善，天能賞之；天子有過，天能罰之。天子賞罰不當，聽獄不中，天下疾病禍祟，（崇原作福，據王校改。）霜露不時，天子必且禱祭其牛羊犬彘，絜爲黍盛酒醴，以禱祠祈福於天，我未嘗聞天之禱祈福於天子也。吾以此知天之重且貴於天子也。是故義者不自愚且賤者出，必自貴且知者出。曰：誰爲知？天爲知。然則義果自天出也。今天下之士君子之欲爲義者，則不可不順天之意矣。曰：順天之意何若？曰兼愛天下之人。」（天志下）

義必自貴且知者出，天爲貴且知者，故義必自天出。義既自天出，故天下之人皆須尙同於天也。義者正也，天之出義所以正天下之人也。天正天子，天子正三公，三公正諸侯，諸侯正大夫，大夫正士，士正庶人。在下位者不得自有其正，必就正於在上位者；在上位者不得自有其正，必就正於天。天欲義而惡不義，人欲爲義須順天意，欲順天意須兼愛天下之人，故所謂義者實即兼愛也。

天下之人若不尙同於天，則天下之義不同，而天下亂矣。墨子曰：

「是故上下不同義，若苟上下不同義，賞譽不足以勸善，而刑罰不足以沮暴。何以知其然也？曰：上唯毋立而爲政乎國家，爲民正長。曰：人可賞，吾將賞之。若苟上下不同義，上之所賞，則衆之所非。曰：人衆與處，於衆得非，則是雖使得上之賞，未足以勸乎？上唯毋立而爲政乎國家，爲民正長。曰：人可罰，吾將罰之。若苟上下不同義，上之所罰，則衆之所譽。曰：人衆與處，於衆得譽，則是雖使得上之罰，未足以沮乎？若立而爲政乎國家，爲民正長，賞譽不足以勸善，而刑罰不沮暴，則是不與鄉吾本言民始生未有正長之時同乎？若有正長與無正長之時同，則此非所以治民一衆之道。」（尙同中）

天下之人尙同於天，即上同於天之義也。若不尙同於天，則天下之義不同。上以爲是，下以爲非；上以爲非，下以爲是。是非不明，天下大亂。以原始社會之野蠻狀態相同矣。

依墨子所主張之政治，天子之權力爲最高，而行獨裁政治。但若無賢者以輔佐之，則天下亦難太寧，天子一人之能力定不能勝任，故必選擇賢者，立以爲三公諸侯卿宰鄉長家君，然後天下可治也。因此之故，墨子主張尙賢，即主張賢人政治，墨子曰：

「子墨子言曰：『今王公大人之君人民，主社稷，治國家，欲脩保而勿失，故不察尙賢爲政之本也。何以知尙賢之爲政本也？曰：自貴且智者爲政乎愚且賤者則治，自愚賤者爲政乎貴且智者則亂，

是以知尚賢之爲政本也。故古者聖王甚尊尚賢而任使能，不黨父兄，不偏貴富，不變顏色。賢者舉而上之，富而貴之，以爲官長；不肖者抑而廢之，貧而賤之，以爲徒役。是以民皆勸其賞，畏其罰，相讓而爲賢者，以賢者衆，而不肖者寡，此謂進賢。然後聖人聽其言，述其行，察其所能，而慎予官。此謂事能。故可使治國者使治國，可使長官者使長官，可使治邑者使治邑，凡所使治國家官府邑里，此皆國之賢者也。」（尚賢中）又曰：

「是故國有賢良之士衆，則國家之治厚；賢良之士寡，則國家之治薄。故大人之務將在於衆賢而已。……故古者聖王之爲政，列德而尚賢。雖在農與工肆之人，有能則舉之，無能則下之。故當是時，以德勸列，以官服事，以勞殿賞，最功而分祿，故官無常貴，而民無終賤。有能則舉之，無能則下之。」（尚賢上）

自貴且智者爲政乎？愚且賤者則治，自愚且賤者爲政乎？貴且智者則亂。國有賢良之士衆，則國家之治厚；賢良之士寡，則國家之治薄。故聖王尚賢使能，可使治國者使治國，可使長官者使長官。可使治邑者使治邑。如此則賢者在上位，不肖者在下位，而天下治矣。

何謂賢者？墨子曰：

「況又有賢良之士，厚乎德行，辯乎言談，博乎道術者乎？此固國家之珍，而社稷之佐也。」（尚

賢上」又曰：

「爲賢之道將奈何？曰：有力者疾以助人，有財者勉以分人。有道者勸以教人。」（尙賢下）  
所謂賢者，乃道德高尚，才能博大之人也。

如何尙賢？墨子曰：

「是以必爲置三本。何謂三本？曰：爵位不高，則民不敬也；蓄祿不厚，則民不信也；政令不斷，則民不畏也。故古聖王高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令，夫豈爲其臣賜哉？欲其事之成也。」（尙賢中）

故尙賢之道，亦必且富之貴之敬之譽之，然后國之良士亦將可得而衆也。」（見尙賢上）

尙賢取法於天。墨子曰：

「故古聖王以審以尙賢使能爲政，而取法於天，雖天亦不辯貧富貴賤遠邇親疏，賢者學而尙之，不肖者抑而廢之。然則富貴爲賢以得其賞者誰也？曰：若昔者三代聖王堯舜禹湯文武是也。然則富貴爲賢以得其罰者誰也？曰：若昔者三代暴王桀紂幽厲者是也。」（尙賢中）

天旣賢者學而尙之，不肖者抑而廢之，是天亦尙賢也。天旣尙賢，故聖王尙賢乃取法於天也。

若不尙賢，則在上位者多不稱職，而天下亂矣。墨子曰：

「夫無故富貴，面目佼好則使之，豈必智且有慧哉？若使之治國家，則此使不智慧者治國家也，國家之亂既可得而知已。……是故不能治百人者，使處乎千人之官；不能治千人者，使處乎萬人之官。……夫不能治千人者，使處乎萬人之官，則此官什倍也。夫治之法將日至者也，日以治之，日不什倍；知以治之，知不什益；而予官什倍，則此治一而棄其九矣。雖日夜相接以治者官，官猶若不治。此其故何也？則王公大人不明乎以尙賢使能爲政也。」（尙賢中）

使不智慧者治國家，其職事荒廢十分之九，故天下亂也。

#### 第四節 天、鬼神、命、

##### 一、天

墨子所謂天，乃是一人格神，天爲至高無上全知全能者。墨子曰：

「然則孰爲貴，孰爲知？曰：天爲貴，天爲知而已矣。……此吾所以知天之貴且知於天子者。……」

「則此語天之貴且知於天子，不知亦有貴知夫天者乎？曰：天爲貴，天爲知而已矣。」（天志中）

又曰：

「夫天不可爲林谷幽間（間原作門，據孫校改。）無人，明必見之。」（天志上）

天子爲聖人，既貴且知矣，天又貴且知於天子，並無再貴且知於天者，故天爲至高無上全知全能也。天

既如此，故能創造宇宙，建設天下，選立天子。天有意志，天之意志在饒愛；天有感情，天欲讓而惡不讓。天下之人皆須尙同於天，天子又須尙賢以法天。凡此意義在前兩節中已詳言之，茲不復贅。

天爲能言語者。墨子曰：

「今唯無以厚葬久喪者爲政，國家必貧，人民必寡，刑政必亂。若苟貧，是桑落酒醴不淨滯也；若苟寡，是事上帝鬼神者寡也；若苟亂，是祭祀不時度也；今又禁止事上帝鬼神。爲政若此，上帝鬼神始得從上撫之曰：我有是人也，與無是人也孰愈？曰：我有是人也，與無是人也無擇也。」（節葬下）

是天能自言自語，以表示其意見也。

天爲能行爲者。墨子曰：

「今若處大國則攻小國，處大都則伐小都，欲以此求福祿於天，福祿終不得，而禍祟必至矣。然有所不爲天之所欲，而爲天之所不欲，則夫天亦且不爲人之所欲，而爲人之所不欲矣。人之所不欲者何也？曰：病疾禍祟也。若已不爲天之所欲，而爲天之所不欲，是率天下之萬民，以從事乎禍祟之中也。」（天志中）

是天能有所行爲，以報復人之行爲也。

天爲能賞善罰惡者。墨子曰：

「天子爲善，天能賞之；天子爲暴，天能罰之。」（天志中）又曰：

「故昔也三代之聖王堯舜禹湯文武之兼愛之天下也，……天……於是加其賞焉，……以此知其賞善之證。是故昔也三代之暴王桀紂幽厲之兼惡天下也，……天……於是加其罰焉，……以此知其罰暴之證。」（天志下）

是天能賞善罰惡，以教人爲善去惡也。

天既能賞善罰惡，故人當事天以求福而除禍。墨子曰：

「今人皆處天下而事天，得罪於天，將無所以避逃之者矣。」（天志下）又曰：

「故昔三代聖王禹湯文武，欲以天之爲政於天子，明說天下之百姓。故莫不積牛羊，聚犬豕，潔爲粢盛酒醴，以祭祀上帝鬼神，而求祈福於天。」（天志上）又曰：

「天子有疾病禍祟，必齋戒沐浴，潔爲酒醴粢盛，以祭祀天鬼，則天能除去之。」（天志中）

此即人之事天祭天以求福除禍也。

現復有一問題，即墨子是否爲一宗教家是也。墨子以天爲其信仰之對象，而其信仰於天，又似宗教家之信仰上帝，故墨子頗似一宗教家。且墨家自成一團體，墨子爲此團體之領袖，此團體信仰於天，故



似一宗教團體，而墨子更似一宗教家。但須知一宗教之成立，必須有二條件，第一須有一定之信仰對象，第二須有一定之崇拜儀式，二者若缺其一，則不得稱爲宗教。墨子團體雖信仰於天，似合乎第一條件；但若無第二條件，仍不能稱爲宗教團體。我們現在要問墨子是否已製定一定之崇拜儀式？墨子曰：

「故古者聖王明天鬼之所欲，而避天鬼之所憎，以求興天下之利，除天下之害，是以率天下之萬民，齋戒沐浴，潔爲酒醴粢盛，以祭祀天鬼。其事天鬼也，酒醴粢盛不敢不蠲潔，犧牲不敢不胾肥，珪璧幣帛不敢不中度量，春秋祭祀不敢失時幾。」（尚同中）

此種祭天之制度，乃中國傳統的祭天制度，並非墨子所獨創，尤非墨子所制定之一定之崇拜儀式。墨子既未製定一定之崇拜儀式，墨家團體既無一定之崇拜儀式，故墨家團體並非一宗教團體，而墨子亦非一宗教家也。

### 三、其鬼神

鬼神之性質與天之性質有相同之處，故鬼神與天常相連言之；此觀上段即可見之。鬼神之地位，在天之下，在火之上，而居於天人之間。墨子曰：

「今天下之所譽善者，其說將何哉？爲其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，故譽之與？」

（非攻下）

天、鬼神及人分爲三階級，鬼神居於中等階級。但鬼神亦有種類之別。墨子曰：

「古之今之爲鬼，非他也，有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而爲鬼者。」（明鬼下）

有天鬼人鬼及山水鬼神，鬼神之種類亦多矣。但何以知鬼神之有耶？墨子曰：

「是故子墨子曰：『今天下之王公大人士君子，實將欲求興天下之利，除天下之害，故當鬼神之有

與無之別，以爲將不可以不明察此者也。』既以鬼神有無之別，以爲不可不察已，然則吾爲明察此

，其說將奈何而可？子墨子曰：『是與天下之所以察知有與無之道者，必以衆之耳目之實，知有與

亡爲儀者也。請惑問之見之，則必以爲有；莫聞莫見，則必以爲無。若是何不嘗入一鄉一里而問之

，自古以及今，生民以來者，亦有嘗見鬼神之物，聞鬼神之聲，則鬼神何謂無乎？若莫聞莫見，則

鬼神可謂有乎？』今執無鬼者言曰：『夫天下之爲聞見鬼神之物者，不可勝計也，亦孰爲聞見鬼神

有無之物哉？』子墨子言曰：『若以衆之所同見，與衆之所同聞，則若昔者杜伯是也。周宣王殺其

臣杜伯而不辜。杜伯曰：『吾君殺我而不辜，若以死者爲無知則止矣；若死而有知，不出三年，必使

吾君知之。』其三年，周宣王合諸侯而田於圃，田車數百乘，從數千，人滿野。日中杜伯乘白馬素車

，朱衣冠，執朱弓，挾朱矢，追周宣王射之車上，中心折脊墮車中，伏弔而死。當是之時，周人從

者莫不見，遠者莫不聞，著在周之春秋。爲君者以教其臣，爲父者以教其子。曰：『戒之慎之，凡殺

不聖者，其得不辭鬼神之誅，若此之僭邀也。以若書之說觀之，則鬼神之有豈可疑哉？」（明鬼下）

目見鬼神之物，耳聞鬼神之聲，則鬼神之有，不必疑矣。只引杜伯爲鬼之例，即可證明鬼神之有。墨子又引鄭穆公見勾芒之神，燕簡公爲莊子儀之鬼所擊死，厲神降於孫子之身而擊死觀辜，中里微爲盟時犧牲之羊所擊死，（見明鬼下）則鬼神之有，更不必疑矣。

鬼神之知能亦甚高。墨子曰：

「巫馬子謂子墨子曰：『鬼神孰與聖人明智？』子墨子曰：『鬼神之明智於聖人，猶聽耳明目之與聾瞽也。』」（辨柱）又曰：

「雖有深谿博林幽澗毋人之所，施行不可以不董，（董原作董，據俞校改。）見有鬼神視之。」（明鬼下）又曰：

「故鬼神之明，不可爲幽閒廣澤山林深谷，鬼神之明必知之。」（明鬼下）

聖人之明智高矣，鬼神之明智又遠過於聖人，故鬼神之知能甚高也。鬼神與天相同，亦能自言自語，以表示其意見，此觀上段即可見矣。

鬼神爲能賞善罰惡者。墨子曰：

「古聖王皆以鬼神爲神明，而爲禍福，執有祥不祥，是以政治而國安也。自桀紂以下，皆以鬼神爲不神神明，不能爲禍福，執無祥不祥，是以政亂而國危也。……此言爲不善之有罰，爲善之有賞」  
（公孟）又曰：

「逮至昔三代聖王既沒，天下失義，諸侯力正。是以存夫爲人君臣上下者之不惠忠也，父子兄弟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，以兵刃藥水火退無罪人乎道路率徑，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？」（明鬼下）又曰：

「嘗若鬼神之能賞賢如罰暴也，蓋本施之國家，施之萬民，實所以治國家利萬民之道也。若以爲不然，是以吏治官府之不絜廉，男女之爲無別者，鬼神見之。民之爲淫暴寇亂盜賊，以兵刃毒藥水火退無罪人乎道路，奪人車馬衣裘以自利者，有鬼神見之。是以吏治官府不敢不絜廉，見善不敢不賞，見暴不敢不罪。民之爲淫暴寇亂盜賊，以兵刃毒藥水火退無罪人乎道路，奪車馬衣裘以自利者由此正。」（同上）

「神能賞善罰惡也。若人知鬼神能賞善罰惡，則貪其賞而畏其罰，爲善去惡而天下治矣。否則爲惡去

善而天下亂矣。

爲惡必受神鬼之罰，無可幸免者。墨子曰：

「鬼神之罰，不可爲富貴衆強，勇力強武，堅甲利兵，鬼神之罰必勝之。……故昔夏王桀，貴爲天子，富有天下；有勇力之人推哆大戲，生列兜虎，指畫殺人；人民之衆兆億，侯盈厥澤陵；然不能以此圍鬼神之誅。……故昔者殷王紂，貴爲天子，富有天下；有勇力之人費中、惡來、崇侯虎，指寡殺人；人民之衆兆億，侯盈厥澤陵；然不能以此圍鬼神之誅。此吾所謂鬼神之罰，不可爲富貴衆強，勇力強武，堅甲利兵者此也。……則此言鬼神之所賞，無小必賞之；鬼神之所罰，無大必罰之。」（明鬼下）

雖以桀紂之貴爲天子，富有天下，又有力士及人民，竟因爲惡之故，而受鬼神之誅，故爲惡必受鬼神之罰，不可幸免也。

鬼神既能賞善罰惡，故人當事鬼神以求福而除禍。墨子曰：

「是故古之仁人有天下者，……焉率天下之百姓，以農臣事上帝山川鬼神。利人多功故又大，是以天賞之，鬼富之。」（非攻下）又曰：

「故古者聖王明天鬼之所欲，而避天鬼之所憎，以求興天下之利，除天下之害，是以率天下之萬民

，齊戒沐浴，潔爲酒醴黍盛，以祭祀天鬼。……是故上者天鬼有厚乎其爲正長也，……天鬼之靡深厚，而能彊從事焉，則天鬼之福可得也。」（尙同中）又曰：

「今唯無以厚邠久喪者爲政，國家必貧，人民必寡，刑政必亂。若苟貧，是黍盛酒醴不淨潔也；若苟寡，是事上帝鬼神者寡也；若苟亂，是祭祀不時度也；今又禁止事上帝鬼神。……則惟上帝鬼神降之罪厲之禍罰而棄之，則豈不亦乃其所哉？」（節恭下）

此即人之事鬼神祭鬼神以求福除禍也。

人固當祭祀鬼神以求福除禍，但求福除禍尙須爲善去惡，不當僅恃祭祀也。墨子曰：

「子墨子出曹公子（子下原初而字，據王校刪。）於宋，三年而反，睹子墨子曰：『始吾游於子之門，短褐之衣，藜藿之羹，朝得之，則夕弗得祭祀鬼神。今而以夫子之教，家厚於始也，有家厚，謹祭祀鬼神。然而人徒多死，六畜不蕃，身湛於病，吾未知夫子之道之可用也。』子墨子曰：『不然。夫鬼神之所欲於人者多，欲人之處高，爵祿則以讓賢也，多財則以分貧也。夫鬼神豈唯糞黍（黍原作季，據王校改。）卅肺之爲欲哉？今子處高，爵祿而不以讓賢，一不祥也；多財而不以分貧，二不祥也。今子事鬼神唯祭而已矣，而曰：病何自至哉？是猶百門而閉一門焉，曰：盜何從入？若是而求福於有怪之鬼，豈可哉？』」（魯問）又曰：

「魯祝以一豚祭，而求百福於鬼神。子墨子聞之曰：『是不可。今施人薄而望人厚，則人唯恐其有賜於己也。今以一豚祭，而求百福於鬼神，唯恐其以牛羊祀也。古者聖王事鬼神，祭而已矣。今以豚祭而求百福，則其富不如其貧也。』」（同上）

若爲惡反祭鬼神以求除禍，或薄祭祀而求多福，皆有棄於鬼神也。

雖爲善去惡向鬼神求福而除禍，但有時得禍而不得福。墨子曰：

「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，爲不善者罰之，今先生聖人也，何故有疾？意者先生之言有不善乎？鬼神不明和乎？』子墨子曰：『雖使我有病，鬼神（此二字據孫校增）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？』」（公孟）

爲聖人而得疾病，乃因不善於衛生，並非鬼神之罰也。亦何見世事變化多端，誠有鬼神之賞罰所不能周到者。

### 三、命

自古已多有人執有命之說。墨子曰：

「子墨子言曰：『古者王公大人爲政國家者，皆欲國家之富，人民之衆，刑政之治。然而不得富而

得貧，不得衆而得寡，不得治而得亂。」則是本失其所欲，得其所惡，是故何也？子墨子言曰：「執有命者以樸於民間者衆。執有命者之言曰：命富則富，命貧則貧，命衆則衆，命寡則寡，命治則治，命亂則亂，命壽則壽，命夭則夭。命。雖強勁何益哉？上以說王公大人，下以誨百姓之從事。」

「（非命上）

執有命者自古已多有其人，且已深入民間也。

儒者亦執有命之說。墨子曰：「有強執有命以說諸曰：壽夭貧富，安危治亂，固有天命，不可損益。窮達賞罰幸否有極，人之知力不能爲焉。……而儒者以爲道教。」（非儒下）

此儒者執有命之說，以教天下也。

有命之說既有多人執持之，又有儒者教導之，故遂大行於世。墨子曰：

「是故古之聖王發憲出令，設以爲賞罰以勸賢。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，命固且賞，非賢故賞也；上之所罰，命固且罰，不暴故罰也。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；上之所賞，命固且賞，非賢故賞也。」（非命上）

人民受上之賞罰，並非因其賢否，乃是命定如此；故人之禍福，惟命可以左右之，與人之賢否無關也。

若執有命之說，人生一切皆係命定，誰復肯努力工作乎？墨子曰：

「今雖毋在乎王公大人黃若信有命而致行之，則必怠乎聽獄治政矣，卿大夫必怠乎治官府矣，農夫必怠乎耕稼樹藝矣，婦人必怠乎紡績織維矣。王公大人怠乎聽獄治政，卿大夫怠乎治官府，則我以為天下必亂矣。農夫怠乎耕稼樹藝，婦人怠乎紡績織維，則我以為天下衣食之財將必不足矣。」（非命下）

人皆怠於其工作，則萬事荒廢，天下貧且亂矣。誰復肯努力為善乎？墨子曰：

「以此為君則不義，為臣則不忠，為父則不慈，為子則不孝，為兄則不良，為弟則不弟。而強執此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也。然則何以知命之為暴人之道？昔上世之窮民，貪於飲食，惰於從事，是以衣食之財不足，而飢寒凍餒之憂至。不知曰：我罷不肖，從事不疾。必曰：我命固且貧。昔上世暴王，不忍其耳目之淫，心涂之辟，不顧其親戚，遂以亡失國家，傾覆社稷。不知曰：我罷不肖，為政不善。必曰：吾命固失之。」（非命上）

人皆不盡其倫理，則道德墮落，天下凶而暴矣。既然如此，故執有命之說有害而無利。墨子曰：

「今用執有命者之言，則上不聽治，下不從事；上不聽治則刑政亂，下不從事則財用不足。上無以俟黍盛酒醴，祭祀上帝鬼神，下無以降綏天下賢可之士，外無以應待諸侯之賓客，內無以食飢衣寒，將養老弱。故命上不利於天，中不利於鬼，下不利於人。而強執此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也。」（非命上）

執有命之說不利於天鬼及人，其爲害大矣。執有命之說既不利，故亦不義。墨子曰：

「故執有命者不仁。」（非命上）又曰：

「今用執有命者之言，是覆天下之義；覆天下之義者，是立命者也，百姓之誣也。說百姓之誣者，是滅天下之人也。」（同上）

執有命之說既不仁義，而滅天下之人，故當駁斥之。其實命乃虛空無有之物，有命之說乃荒謬之說也。墨子曰：

「今天下之士君子，或以命爲有，（此五字據盧校增。）或以命爲亡。我所以知命之有與亡者，以衆人耳目之情，知有與亡。有聞之，有見之，謂之有；莫之聞，莫之見，謂之亡。然胡不嘗考之百姓之情，自古以及今，生民以來者，亦嘗見命之物，聞命之聲者乎？則未嘗有也。若以百姓爲愚不

肖，耳目之情不足因而爲法。然則胡不嘗考之諸侯之傳言流語乎？自古以及今，生民以來者，亦嘗有聞命之聲，見命之體者乎？則未嘗有也。」（非命中）

既未有見命之物，聞命之聲者，故命誠無有也。命既無有，故有命之說乃荒謬之說，不足信也。若果駁斥有命之說，而不信命之爲有，則可以發憤有爲，努力向上矣。墨子曰：

「今也王公大人之所以蚤朝晏退，聽獄治政，終朝均分，而不敢怠倦者何也？曰：彼以爲強必治，不強必亂；強必寧，不強必危；故不敢怠倦。今也卿大夫之所以竭股肱之力，殫其思慮之知，內治官府，外斂關市山林澤梁之利，以實官府，而不敢怠倦者何也？曰：彼以爲強必貴，不強必賤；強必榮，不強必辱；故不敢怠倦。今也農夫之所以蚤出暮入，強乎耕稼樹藝，多聚叔粟，而不敢怠倦者何也？曰：彼以爲強必富，不強必貧；強必飽，不強必飢；故不敢怠倦。今也婦人之所以夙興夜寐，強乎紡績織紝，多治麻絲（絲原作統，據王校改。）葛緒，捆布縵，而不敢怠倦者何也？曰：彼以爲強必富，不強必貧；強必煖，不強必寒；故不敢怠倦。」（非命下）

人皆自強不息，努力向上，則萬事治理，天下富且治矣。

## 第二章 公孫龍子哲學

### 第一節 白馬論、指物論、通變論

一、白馬論

史記孟子荀卿列傳曰：

「而趙亦有公孫龍爲堅白同異之辯。」（史記，卷七十四，四部備要本，頁五。）

史記平原君虞卿列傳曰：

「虞卿欲以信陵君之存邯鄲爲平原君請封，公孫龍聞之，夜駕見平原君曰：『龍聞虞卿欲以信陵君之存邯鄲爲君請封，有之乎？』平原君曰：『然。』龍曰：『此甚不可。……』平原君厚待公

孫龍，公孫龍善爲堅白之辯。及鄒衍過趙，言至道，乃勸公孫龍。」（史記，卷七十六，頁四。）

呂氏春秋曰：

「趙惠王謂公孫龍曰：『寡人事偃兵十餘年矣，而不成，兵不可偃乎？』公孫龍對曰：『偃兵之意，兼愛天下之心也。兼愛天下，不可以虛名爲也，必有其實。』」（審應覽，審應，呂氏春秋，卷十八，四部備要本，頁二。）又曰：

「公孫龍說將昭王以偃兵，昭王曰：『甚善，寡人願與客計之。』公孫龍曰：『竊意大王之弗爲也

。」王曰：『何故？』公孫龍曰：『……諸侯之士，在大王之本朝者，盡善用兵者也，臣是以知

大王之弗爲也。』」（審應覽，應言，呂氏春秋，卷十八，頁十四。）

公孫龍子底白馬論，所討論者乃共相也。

公孫龍子曰：

「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。使白馬乃馬也，是所求一也；所求一者，白者不異馬也。所求不異，如黃黑馬有可有不可何也？可與不可，其相非明。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，故有白色。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。……馬未與白爲馬，白未與馬爲白，合馬與白，復名白馬。……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，故唯白馬獨可以應耳。無法者非有去也，故曰：白馬非馬。」（白馬論）

普通所謂白馬是馬，乃指類之包涵而言。馬之類外延大，白馬之類外延小，白馬之類被包涵於馬之類中，故白馬是馬。由此意義而言，某一個體的白馬也是一個個體的馬，若要求一個個體的馬，則與以一個個體的白馬，也未嘗不可。但此種問題並非白馬論所討論的問題，白馬論所討論者乃共相也。所謂共相即事物之形式，亦即事物之定義。某一事物之共相即該事物各個個體所共有之架格，馬是一類之物之共

相，白是一種之色之共相，白馬是一類之物之共相。馬之共相即「馬未與白爲馬」之馬，亦即「有馬如己」之馬，亦即一頭一尾四足有毛食草善走可騎之馬，白之共相即「白未與馬爲白」之白，亦即「不定所自」之白，亦即不吸收一切顏色而作完全反射之色之白。白馬之共相即「合馬與白」之白馬，亦即「馬與白」之白馬，亦即白色的一頭一尾四足有毛食草善走可騎之白馬。馬之共相與白之共相各不相同，馬之共相不是白之共相，白之共相不是白馬之共相，白馬之共相不是馬之共相，故曰「白馬非馬。」

## 二、指物論

公孫龍子底指物論，所討論者乃共相與物之關係也。公孫龍子曰：

「物莫非指，而指非指。天下無指，物無可以謂物；非指者天下無，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，非有非指也；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，生于物之各有名，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，奚待乎物而乃與爲指？」（指物論）

此所謂「指」即共相，所謂「物指」即物中之共相，所謂「物」即具體之物。共相爲無形者，用感覺不能知之，用理智方能知之。共相爲本有者，不賴於物之有而原來即有，但借物之有而表現其有。共相爲能造者，共相自己顯現而造物，共相彼此組合而造物。物爲有形者，用理智不能知之，用感覺方能知之。物爲後有者，賴於共相之有而始有，物之有所以表現共相之有。物爲被造者，物爲其本身之共相所顯現而造成，爲其他共相所組合而造成。共相欲顯現其自身於物之中，但不能完全顯現；物欲表現共相於物之身，但不能確切表現。故共相非物，物非共相，於此可見矣。物中之共相爲共相之在於物中者，物中之共相有兩種，一爲某物本身之共相，一爲組合某物之無窮的共相。某物本身之共相，既在此物之中，又可在同類的彼物之中，故在某物之中的某物本身之共相已非某物本身之共相之自身。組合某物之無窮的共相，既在此物之中，又可在同類的彼物之中，故在某物之中的組合某物之無窮的共相，已非組合某物之無窮的共相之自身。共相欲委曲其自身，變爲物中之共相，而不可能；物中之共相欲圓滿其自身，變爲共相，而不可得。故共相非物中之共相，物中之共相非共相，於此可見矣。物中之共相之爲某物本身之共相者，其在此物之中，不過爲造成此物之主體，而非此物之自身。物中之共相之爲組合某

物之無窮的共相者，其在某物之中，不過爲組成此物之條件，而非此物之自身。故物中之共相非物，物非物中之共相，於此可見矣。此理既明，則可用以解釋指物論；既可用以解釋指物論，故知指物論所討論者乃共相與物之關係也。茲用此理解釋指物論於下：物皆爲共相所造成，而物中之共相則非共相。若天下無共相，則物不得被造而謂之物；無共相則無物，無物亦不足表現共相之有而謂之共相矣。共相爲天下之無形者，物爲天下之有形者；天下之有形者非天下之無形者，故物非共相。天下無完全顯現或確切表現之共相，故天下無共相，天下只有具體之物，而物又不可謂之共相；物不可謂之共相，即物非共相；物非共相，而物皆爲共相所造成也。天下無共相，而物不可謂之共相，但物中所有者又無非物中之共相；物中所有者皆爲物中之共相，故物皆爲共相所造成也；物皆爲共相所造成，而物中之共相則非共相。天下所以無共相者，蓋因物各有名，物有物之名，物中之共相亦各有其名；物之名乃代表物之本身之共相之自身者，而並非物之本身之共相之自身；物中之共相之名乃代表組合其物之無窮的共相之自身者，而並非組合其物之無窮的共相之自身；故物之名亦非共相。物中之共相既非共相，物之名亦非共相，二者既皆非共相，若稱二者爲共相，則二者實皆非共相也。二者既皆非共相，若謂二者可漸趨而爲共相，即若謂物中之共相可漸符合於物之名，物之名又漸符合於共相，則又不可，蓋因共相不能完全顯現其自身，而物不能確切表現共相故也。且共相乃天下之物所分別地共有者，因共相分別地造天成之物也。



天下無共相，物不可謂無物中之共相；物不可謂無物中之共相，物中所有者無非物中之共相；物中所有者皆爲物中之共相，物皆爲共相所造成，共相自身並非不是共相，共相在物之中方不是共相。若天下無物中之共相，誰能謂物中之共相不是共相？若天下無物，則無表現共相之所有者，誰能謂有共相而稱之爲共相？若天下有共相而無物中之共相，誰能謂物中之共相不是共相？誰能謂物皆爲共相所造成？共相爲能造者，共相能造物而在物之中，而成爲物中之共相；共相爲本有者，不賴於物之有而原來即有也。

### 三、通變論

公孫龍子底通變論，所討論者乃共相造物之情況也。共相組合而造物，猶左與右相合而爲二也。公孫龍子曰：

「曰：『二有一乎？』曰：『二無一。』曰：『二有右乎？』曰：『二無右。』曰：『二有左乎？』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。』」（通變論）

組合某物之共相譬如左與右，被組合而造成之某物譬如二，故共相組合而造物，猶左與右相合而爲二也。但左與右相合而爲二，其情況甚複雜，其中最重要之問題即變與不變之問題。公孫龍子曰：

「曰：『謂變非不變可乎？』」曰：「可。」曰：「右有與可謂變乎？」曰：「可。」曰：「變矣？」  
「（矣原作隻，據俞樾校改。）」曰：「右。」曰：「右苟變，安可謂右？苟不變，安可謂變？」（變  
字下原衍曰字，據譚戒甫校刪。）二苟無左又無右，二者左與右，奈何？」（通變論）

左與右相合而爲二，二中之右變乎否乎？若已變，則二中之右已非原來之右，故不得復謂之右。若不變，則原來之右不得變爲二中之右。公孫龍子之意答謂二中之右已變矣，二中之右已自原來之右變爲二中之右也。此所譬者乃謂，某物中組合某物之共相變乎否乎？若已變，則某物中組合某物之共相已非組合某物之共相之自身，故不得復謂之組合某物之共相，若不變，則組合某物之共相之自身不得變爲某物中的組合某物之共相。公孫龍子之意答謂某物中組合某物之共相已變矣，某物中組合某物之共相已自組合某物之共相之自身變爲某物中組合某物之共相也。此種變化之情況究竟如何？公孫龍子曰：

「羊合牛非馬，牛合羊非雞。」（通變論）

此譬也。羊合牛非馬乃譬某物中組合某物之共相並不能組合而變爲某物本身之共相之自身。牛合羊非雞乃譬某物中組合某物之共相並不能組合而變爲某物也。在未說此二事以前，先說某物中組合某物之共相是否組合某物之共相之自身？從一方面來說，某物中組合某物之共相即是組合某物之共相之自身。公孫龍子曰：

「羊與牛唯異，羊有齒，牛無齒；而牛之非羊也，羊之非牛也，（原作而羊之非羊也，牛之非牛也，據孫詒讓校改。）未可。是不俱有，而或類焉。」（通變論）

羊譬如某物中組合某物之共相，牛譬如組合某物之共相之自身，羊有齒譬如某物中組合某物之共相已經變化，牛無齒譬如組合某物之共相之自身未曾變化，牛仍是羊而羊仍是牛譬如某物中組合某物之共相與組合某物之共相之自身仍是一物。所以如此者，蓋因某物中組合某物之共相乃自組合某物之共相之自身變化而來，二者仍是同類也。從另一方面來說，某物中組合某物之共相不是組合某物之共相之自身。公孫龍子曰：

「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。」（通變論）

羊有角譬如某物中組合某物之共相所有未變之情形，牛有角譬如組合某物之共相之自身亦有此種情形，牛不是羊而羊不是牛譬如某物中組合某物之共相與組合某物之共相之自身不是一物。所以如此者，蓋因某物中組合某物之共相已自組合某物之共相之自身受了變化，二者不是同類也。現在再說羊合牛非馬，牛合羊非雞。公孫龍子曰：

「羊牛有角，馬無角；馬有尾，牛羊無尾；故曰：羊合牛非馬也。非馬者，無馬也；無馬者，羊不  
一，牛不。而羊牛一，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。牛羊有

毛，雞有羽，謂雞足一，數足二，二而一故三；謂牛羊足二，雞足四，四而一故五。牛羊足五，雞足三，故曰：牛合羊非雞。非有以非雞也，與馬以雞寧馬之材不林其無以類審矣。舉是亂名，是謂狂舉。』（通變論）

羊牛譬如某物中組合某物之二共相，馬譬如某物本身之共相之自身。羊牛有角，馬無角，馬有尾，牛羊無尾，故羊牛爲同類，羊牛與馬非同類。此譬如某物中組合某物之各共相爲同類，此等共相則與某物本身之共相之自身非同類。羊合牛只是羊是牛而不是馬，故羊合牛非馬。此譬如某物中組合某物之各共相組合後，仍是此等共相，而不是某物本身之共相之自身。此種組合情形，亦猶羊合牛而爲二，又猶左與右而爲二也。如此舉羊牛馬等具體之物以譬共相，其類不同，頗不相宜，故不若舉左右以譬共相，因左右乃係代表兩個共相也。牛羊譬如某物中組合某物之二共相，雞譬如某物。牛羊有尾，雞有羽，故牛羊爲同類，牛羊與雞非同類。此譬如某物中組合某物之各共相爲同類，此等共相則與某物非同類。牛羊足五，雞足三，故牛合羊非雞。此譬如某物中組合某物之各共相組合後仍是此等共相，而不是某物。此等共相組合後不是某物，若反謂之是某物，則等於雞之具體之二足與其共相之一足相加而爲三足，牛之具體之四足與其共相之一足相加而爲五足，如此舉具體之足與共相之足相加而成足以譬共相組合而成物，極不相似，故曰舉是亂名，是謂狂舉。某物中組合某物之各共相既不能組合而爲某物本身之共相

之自身，又不能組合而爲某物；但以二者相較，則不可謂組合而成某物，只可謂組合而成某物本身之共相之自身。蓋因某物中組合某物之各共相爲物中之共相，某物本身之共相之自身爲共相，二者尙屬同類；而某物中組合某物之各共相爲物中之共相，某物只是具體之物，二者不是同類也。然則共相組合而成物，共相組合之情況究竟如何？公孫龍子曰：

「青以白非黃，白以青非碧。……青白不相與而相與，反對也；不相鄰而相鄰，不害其方也。不害其方者，反而對，各當其所，若左右不闕。故一於青不可，一於白不可，惡乎其有黃矣哉？黃其正矣，是正舉也，其有君臣之於國焉，故強壽矣。而且青隨乎白，而白不勝也；白足之勝矣，不勝，有木賊金也；木賊金者碧，碧則非正舉矣。青白不相與而相與，不相勝則兩明也，爭而明非色碧也。與其碧寧黃，黃其馬也，其與類乎？碧其雞也，其與異乎？異（異乎異原作暴乎暴，據譚戒甫先生校改。）則君臣爭而兩明也，兩明者昏不明，非正舉也。非正舉者名實無當，駢色章馬，故曰兩明也。兩明而道喪，其無有以正焉。」（通變論）

青白譬如某物中組合某物之二共相。青白不相與而相與，反對也；此譬如某物中組合某物之各共相彼此不相離也。此等共相雖互相反對而不能相合爲一，但必須相合爲二而不相離；蓋因若不相合爲一而不相離，則將不能同爲某物中組合某物之共相矣。青白不相離而相鄰，不害其方也；此譬如某物中組合某物之各

共相彼此不相雜也。此等共相雖互相協和而不能相離爲二，但必須相離爲二而不相雜；蓋因若不相離爲二而不相雜，則將彼此組合爲一物而變爲他物矣。既不相離且不相雜，此則某物中組合某物之各共相彼此之真正關係也。某物中組合某物之各共相彼此既不相雜，然則彼此可以混合而爲某物中某物本身之共相乎？則又不可，此種不可之情形，則以青以白非黃譬之。青白譬如某物中組合某物之二共相，黃譬如某物中某物本身之共相。青以白，青白各據其方，各當其所，若左右彼此之獨立；故其全體不可全謂之青，不可全謂之白，更不可全謂之黃矣。此譬如某物中組合某物之各共相組合後仍彼此獨立，各佔方所；其全體仍是此等共相之各個共相，而不是某物中某物本身之共相。某物中組合某物之各共相組合後雖不是某物中某物本身之共相，但近於是某物中某物本身之共相，故曰黃其正矣，是正舉也。此種組合情形猶如君臣相合而成國家，此舉譬亦頗相類也。某物中組合某物之各共相彼此既不相離，然則彼此可以化合而爲某物乎？則又不可，此種不可之情形，則以白以青非碧譬之。白青譬如某物中組合某物之二共相，碧譬如某物。白以青，彼此或相勝，或不相勝。若相勝，則白能勝青，而青反勝白，青勝白則爲碧。若不相勝，則白青爭明而兩明，兩明則不明而爲碧。此譬如某物中組合某物之各共相組合後，彼此或相勝，或不相勝。若相勝，則勝者存而不勝者亡，既有存有亡，故彼此不能組合而爲某物。若不相勝，則仍皆並存，既皆並存，故彼此不能組合而爲某物。如此舉白以青爲碧而反證明其不爲碧，以譬某物中

組合某物之各共相組合後爲某物而反證其不爲某物，最不相似，故曰非正得也。青以白非黃，白以青非碧，與其碧寧黃。黃其馬也，其與類乎？碧其雞也，其與異乎？此譬如某物中組合某物之各共相組合後，既不是某物中某物本身之共相，又不是某物；但以二者相較，則不可謂是某物，只可謂是某物中某物本身之共相。蓋因某物中組合某物之各共相爲物中之共相，某物中某物本身之共相亦爲物中之共相，二者屬於同類；而某物中組合某物之各共相爲物中之共相，某物只是具體之物，二者不是同類也。

## 第二節 堅白論、名實論

### 一、堅白論

公孫龍子底堅白論，所討論者乃概念也。概念之成立可分三步驟：第一步驟須用感覺得到印象，第二步驟須用心神得到概念，第三步驟須用玄想得到共相。茲先說第一步驟。公孫龍子曰：

「堅白石三可乎？曰：不可。曰：二可乎？曰：可。曰：何哉？曰：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，見與不見離，不見離，一一不相盈，故離，離也者藏也。……于石一也，堅白三也；而在于石，故有知焉，有不知焉；有見焉，有不見焉。故知與不知相與離，見與不見相與離，藏故孰謂之不離？」（堅白論）

堅白石中有堅白二性質，堅之性質可用觸覺而知之，觸覺觸堅之性質即得堅之印象；白之性質可用視覺而知之，視覺視白之性質即得白之印象。視不得其所堅，而得其所白，得其所白則無堅矣；拊不得其所白，而得其所堅，得其所堅則無白矣。故堅白二者，彼此不相混雜而相分離，其實相離即相藏也。堅爲觸覺所觸知，而白則否，知與不知相與離，故堅與白相離矣；白爲視覺所視見，而堅則否，見與不見相與藏，故白與堅相藏矣。其實相藏即相離也。所謂離即謂一物離乎此，所謂藏即謂一物藏於彼，堅離乎白即是離，堅藏於觸覺即是藏；白離乎堅即是離，白藏於視覺即是藏。

茲再說第二步驟。公孫龍子曰：

「物白焉，不定其所白；物堅焉，不定其所堅。不定者兼，惡乎其（其原作甚，據陳澧校改。）石也？……堅未與石爲堅而物兼，未與物爲堅而堅必堅，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，則不自物而白焉。黃黑與之然。石其無有，惡取堅白石乎？故離也。離也者因是，力與知果不若因是。」（堅白論）

從白石中得到白之印象，又從其他白物中得到白之印象，於是用心神思白，使自從白石白物中脫離，而成獨立之白，此即所謂離也。白既成獨立之白，即成白之概念，白之概念不自石物而白，其本身即白，天下無具體的白之概念，白之概念藏於心神中，此即所謂藏也。但白之離乎白石白物而成爲白之概念，



白之概念藏於心神之中，乃是自然之結果，並非勉強爲之也。

茲再說第三步驟。公孫龍子曰：

「且猶白以目以火見，而火不見，則火與目不見而神見，神不見而見離。堅以手而手以捶，是捶與手知而不知，而神與不。神乎！是之謂離焉，離也者天下故獨而正。」（堅白論）

以目視白而得白之印象，以心神思白而得白之概念，然則白之概念又係何物耶？由此而玄想之，而再推之，則知白之概念之後又有白之共相。白之共相係本有者，白之概念係白之共相經過心神之思想而成者。於是白之概念離乎心神而藏於白之共相，而白之概念與白之共相相合爲一矣。此事頗爲玄妙，故曰神乎。

## 二、名實論

公孫龍子底名實論，所討論者乃正名也。公孫龍子曰：

「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。出其所位非位，位其所位焉正也。以其所正，正其所不正，不以其所不正，（此六字原無，據胡適先生校補。）疑其所正。其正者，正其所實也；正其所實者，正其名也；其名正則唯乎其彼此焉。謂彼而彼不唯乎彼，則彼謂不行；謂此而此不唯乎此，則此謂不行。其以當不當也，不當而亂也。故彼彼當

乎彼，則唯乎彼；其謂行彼；此此當乎此，則唯乎此，其謂行此。其以當而當也，以當而當正也。故彼彼止于彼，此此止于此；可；彼此而彼且此，此彼而此且彼，不可。夫名，實謂也；知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也；知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。至矣哉古之明王，審其名實，慎其所謂，至矣哉古之明王。」（名實論）

大而天地，小而萬物，皆謂之「物」，此所謂物即個體之物也。既有個體之物，物與物之間，彼此有相似者，將相似者歸爲一類，故有一類之物，將一類之物命之以名，即此所謂「名」也。名有名之涵義，名之涵義即物之定義，執物之定義以衡量某個體之物，以審查其是否合乎此物之定義，此彼衡量之個體之物即謂之「實」。舉某名以稱某實，即謂之「謂」。「實欲合乎其名，則有其應盡之道，實所應盡之道即謂之「位」。實若能盡其道，則爲正其位。若正其位，則爲合乎名之實，故爲正其實。若正其實，則命之以名而名不虧，故爲正其名。名既正，則此類之物有此名，彼類之物有彼名，彼此不得侵凌，不得混亂。執名以審實，則合乎此名之實方得命以此名，否則不得命以此名；能盡其道之實方得命以此名，否則不得命以此名。將實以當名，則是此類之物之實，必須得此名，否則必不得此名；能盡其道之實必須得此名，否則必不得此名。若執此規則以衡量吾人，某個體若欲得人之名，一方面某個體必須爲人之形體，一方面此人之形體必須盡人之道，然後方能得人之名也。

### 第三章 韓非子哲學

#### 第一節 政治

##### 一、法治

史記老莊申韓列傳曰：

「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，富國彊兵，而以求人任賢，反舉浮淫之蠹，而加之於功實之上。……觀往者得失之變，故作孤憤、五蠹、內外儲、說林、說難十餘萬言。」（史記，卷六十三，四部備要本，頁五。）

韓非子爲一政治學家，而非哲學家；其政治學理論雖甚高，而哲學系統則不完備。

韓非子底政治理論爲法治主義，所謂法治主義即以法治國也。但法之內容是不變的，而國之環境是變遷的；若不隨時代改變法之內容，則將不適合於國之環境，故當變法以適應環境。韓非子曰：

「上古之世，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸蟲蛇；有聖人作，構木爲巢，以避羣害，而民悅之，使生天下，號曰有巢氏。民食果蓏蠶蛤腥臊惡臭，而傷害腹胃，民多疾病；有聖人作，鑽燧取火，

以化腥臊，而民說之，使王天下，號之曰嚳人氏。中古之世，天下大水，而鯀禹決瀆。近古之世，桀紂暴亂，而湯武征伐。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。宋人有耕田者，田中有株，兔走觸株，折頸而死，因縛其耒而守株，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。……世異則事異。……事異則備變。上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。」（五蠹）

時代不同，國之環境亦不同；國之環境既不同，法之內容亦不能強同。故聖人不期修古，不法常可，不復古以守舊；而論世之事，因爲之備，而變法以維新也。若欲適應國之環境，使事因於世，而備適於事，則必須世異則事異，事異則備變，以改變法之內容也。

變法以適應環境則國必治，否則國必亂。韓非子曰：

「欲治其法，而難變其故者，民亂不可幾而治也。故治民無常，唯法爲治。（此四字原作唯治爲法，據王先謙校改。）法與時轉則治，治與（治與原作與世，據顧校改。）世宜則有功。故民樸而禁之以名則治，世知維之以刑則從。時移而法（法原作治，據王先謙校改。）不易者亂，能治衆而禁

不變者削。故聖人之治民也，（也原作治，據顧校改。）法與時移，而禁與能變。」（心度）

法與時轉則治，時移而法不易者亂，故變法以適應環境則國必治，否則國必亂也。雖然如此，仍有人守舊而不欲變法。韓非子曰：

「不知治者必曰：無變古，毋易常，變與不變，聖人不聽，正治而已。然則古之無變，常之毋易，在常古之可與不可。伊尹毋變殷，太公毋變周，則湯武不王矣；管仲毋易齊，郭偃毋更晉，則桓文不霸矣。凡人難變古者，憚易民之安也。夫不變古者，襲亂之迹；適民心者，恣姦之行也。民愚而不知亂，上儒而不能更，是治之失也。人主者明能知治，嚴必行之，故雖拂於民心，立其治。」（

南面）

湯武變法而王，桓文變法而霸，變法之利甚大。愚民安於舊習，儒者守其惰性，而不能變法，則受害深矣。

若果變法，則法由何人制定之？韓非子曰：

「聖人之立法也，其賞足以勸善，其威足以勝暴，其備足以必完。（完下原衍法字，據盧文弨校刪

）」（守道）

法由君主制定之，法由君主制定之後，臣民不得非議之。

「君之立法，以爲是也，今人臣多立其私智，以法爲非（非下原衍者字，據盧文昭校刪。）是邪？以智過法立智，如是者禁，主之道也。」（飾邪）又曰：

「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。」（問辯）

君之立法以爲是，臣民不得以私智而非議之。蓋因法令爲最貴最適者，在一國之內，只能有一個最貴最適之法令，故臣民不得非議之也。若法令所無者，臣民之言論雖可以接詐應變，生利揣事，亦必須合乎法令之解釋，若合乎法令之解釋則受重賞，否則必有重罪，則臣民不敢隨意談論法令矣。

若果變法，則法用何標準以制定之？韓非子曰：

「法所以制事，事所以名功也。法（法下原衍有字，據顧校刪。）立而有難，權其難而事成，則立之；（此三字據顧校補。）事成而有害，權其害而功多，則爲之。無難之法，無害之功，天下無（無字據顧校補。）有也。」（八說）

與功利除禍害爲法之制定之標準，故法之制定實以功利爲標準也。法既制定之後則成爲成文法。韓非子曰：

「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。」（定法）  
法既憲令著於官府，故爲成文法。法既制定之後，臣民皆須遵守之。韓非子曰：

「故明主之國，無書簡之文，以法爲教；無先王之語，以吏爲師。……是境內之民，其言談者，必軌於法；動作者，歸之於功。」（五蠹）又曰：

「寄治亂於法術，託是非於賞罰。……不引繩之外，不推繩之內。不急法之外，不緩法之內。」（六人）  
體）以法爲教，以吏爲師，則政教合一矣。寄治亂於法術，託是非於賞罰，則上之所教，下之所守者，皆法也。法既制定之後，君主亦須遵守之。韓非子曰：

「人主者，守法責成以立功者也。」（外儲說右下）又曰：

「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；廢尺寸而差短長，主爾不能半中。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）又曰：

「釋儀的而妄發，雖中小不巧；釋法制而妄怒，雖殺戮而姦人不恐。罪生甲，禍歸乙，伏怨乃結。故至治之國，有賞罰而無喜怒，故聖人極；有刑法而死無贅毒，故姦人服。」（同上）

此君主之守法也。法既制定之後，君主臣民皆守法，此即所謂法治也。所以當行法治者，蓋因民之無知

也。韓非子曰：

「今不知治者，必屈得民之心，欲得民之心，而可以爲治，則是伊尹管仲無所用也，將聽民而已矣。民智之不可用，猶嬰兒之心也。夫嬰兒不別首則腹痛，不搗齒則廢益；別首搗齒，必一人抱之，慈母治之，然猶啼呼不止；嬰兒不知犯其小苦致其所大利也。今上急耕田墾草，以厚民產也，而以上爲醜。修刑重罰，以爲禁邪也，而以上爲嚴。徵賦錄粟，以實倉庫，且以救饑備軍旅也，而以上（上字原無，據顧校增。）爲貪。築宮必知介而繕私脩，并力疾隳，所以貪虐也，而以上爲暴。此四者所以治安也，而民不知悅也。」（顯學）

民之無知如此，故必須實行法治，以法令制裁之也。

法之功用，在賞罰，賞罰爲君主之二柄。韓非子曰：

「明主之所導制其臣者，二柄而已矣，二柄者刑德也。何謂刑德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。爲人臣者畏誅制而利慶賞，故人主自用其刑德，則羣臣畏其威而歸其利矣。」（二柄）

君之二柄爲刑德，殺戮之謂刑，慶賞之謂德，此即所謂賞罰也。賞罰所以可行者，乃因人有奸利惡害之愆也。韓非子曰：

「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。」（八經）  
人情好利而惡害，故賞罰可用。君主實行賞罰當大公無私。韓非子曰：

「是故明君之行賞也，嗛乎如時雨，百姓利其澤，其行罰也，畏乎如雷震，神聖不能解也。故明君無偷賞，無赦罰。賞偷則功臣墮其業，赦罰則姦臣易爲非。是故誠有功，則雖疏賤必賞；誠有過，則雖近愛必誅。疏賤必賞，（此四字據王先慎校補。）近愛必誅，則疏賤者不怠，而近愛者不驕也。」（主道）

君主實行賞罰，若大公無私，有功必賞，有過必誅，則功臣知所勸，姦臣知所戒矣。

賞罰當隨之以毀譽。韓非子曰：

「故主施賞不遷，行誅無赦。譽輔其賞，毀隨其罰，則賢不肖俱盡其力矣。」（五蠹）又曰：

「民之重名與其重賞也均。賞者有誹焉，不足以勸；罰者有譽焉，不足以禁。明主之道，賞必出乎公利，名必在乎爲上，賞譽同軌，非誅俱行。然則民無榮於賞之內，有重罰者，必有惡名，故民畏罰所以禁也。民畏所以禁，則國治矣。」（八經）

譽輔其賞，毀隨其罰，則賢不肖俱盡其力；賞者有誹，罰者有譽，則不足以勸戒矣。

賞罰當厚賞重罰。韓非子曰：

「是以賞莫如厚而信，使民利之；罰莫如重而必，使民畏之；法莫如一而故，使民知之。」（五）  
又曰：

「學者之言皆曰：輕刑。」（刑學懸懸校補）  
「凡賞罰之心者勸禁也，賞厚則所欲之得也疾，刑重則所惡之惡原愈厚，其慎校改之禁也急。夫欲利者必惡害，害者利之反也，反於所欲，焉得無患？欲治者必惡亂，亂者治之反也。是故欲治甚者，其實必厚矣；其惡亂甚者，其罰必重矣。今取於輕刑者，其惡亂不甚也，其欲治又不甚也。此非特無術也，又乃無行。是故決賢不肯愚智之笑，（笑原作美，據俞樾校改。）在賞罰之輕重。且夫重刑者，非爲罪人也，明主之法揆也。治賊非治所揆也，所揆也者，是治死人也。刑盜非治所刑也，治所刑也者，是治得罪也。故曰：重一姦之罪，而止境內之邪，此所以爲治也。重罰者盜賊也，而悼懼者良民也，欲治者奚疑於重刑？（刑下原衍名字，據顧校刪。）若夫厚賞者，非獨賞功也，又勸一國。受賞者甘利，未賞者慕業，是報一人之功，而勸境內之衆也，欲治者何疑於厚賞？今不知治者皆曰：重刑傷民，輕刑可以止姦，何必於重哉？此不察於治者也。夫以重止者，未必以輕止也；以輕止者，必以重止矣。是以上設重刑者，而姦盡止；姦盡止，則此奚傷於民也？所謂重刑者，姦之所利者細，而上之所加焉者大也。民不以小利加大罪，故姦必止者也。所謂輕刑者，姦之所利者大，上之所加焉者小也。民慕

其利，而傲其罪，故姦不止也。故先聖有諺曰：不墮於山，而墮於堦。山者大，故人順之；堦微小，故人易之也。今輕刑罰，民必易之，犯而不誅，是驅國而棄之也；犯而誅之，是爲民設陷也。是故輕罪者，民之堦也。是以輕罪之爲民道也，非亂國也，則設民陷也，此則可謂傷民矣。」（六反）

厚賞重罰之利國利民既如斯，薄賞輕刑之害國害民又如此，故賞莫如厚而信，罰莫如重而必也。

於厚賞重罰之中，尤注重於重罰。韓非子曰：

「夫姦必知則備，必誅則止，不知則肆，不誅則行。夫陳輕貨於幽隱，雖會史可疑也；懸百金於市，雖大盜不取也。不知則會史可疑於幽隱，必知則大盜不取懸金於市。故明主之治國也，衆其守而重其罪，使民以法禁，而不以廉止。母之愛子也倍父，父令之行於子者十母，吏之於民無愛，令之行於民也萬父母。父母（此二字據王先慎校補。）積愛而令窮，吏用（用字據盧文弨校補。）威嚴而民聽從，嚴愛之爽亦可決矣。且父母之所以求於子也，動作則欲其安利也，行身則欲其遠罪也；君之於民也，有難則厝其死，安平則盡其力。親以厚愛關子於安利而不聽，君以無愛利求民之死，力而令行。明主知之，故不養恩愛之心，而增威嚴之勢。故母厚愛處，子多賊推，愛也；父薄愛教，子多善用，嚴也。」（六反）又曰：

「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，境內不恃數；用人不

得爲（爲字據顧校補。）非，一國可使齊。爲治者用衆而舍寡，故不務德而直之法務。夫必恃自箭，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？隱括之通用也。雖有不特隱括，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。不恃賞罰，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，適不隨然之善，而行必然之道。（顯學）

明主之治國，衆其守而重其罪，使民以法禁，而不以廉止，故重罰更重要也。聖人之治國，不恃人之爲善，而用其不得爲非，法治主義之精神，可謂一言道破矣。

如此注重於軍罰，亦足以利民也。韓非子曰：

「今家人之治產也，相忍以饑寒，相強以勞苦，雖犯軍旅之難，飢饉之患，溫衣美食者必是家也。相憐以衣食，相惠以佚樂，天飢歲荒，嫁妻賣子者必是家也。故法之爲道，前者而長利，仁之爲道，倫樂而後窮。聖人權其輕重，出其大利，故用法之相忍，而棄仁（仁下原衍人字，據顧校刪）之相憐也。」（六反）又曰：

「聖人之治民，度其本不從其欲，期於利民而已。故其與之刑，非所以惡民，愛之本也。」（心度）又曰：

「法分明，則賢不得奪不肖，強不得侵弱，衆不得暴寡。」（守道）  
以法治而重刑罰，亦所以利民也，不過使少數人受目前之小害，使多數人受將來之大利而已。

韓非子既主張法治主義，故反對仁政。韓非子曰：

「今夫古之異俗，新故異備，如欲以寬緩之政，治急世之民，猶無尊策而御暴馬，此不知之患也。今儒墨皆稱（捐）字據顯校補。」先王兼愛天下，則視民如父母。何以明其然也？曰：司寇行刑，君爲不舉樂，聞在刑之報，君爲流涕，此所舉先主也。夫以君臣爲如父子則必治，惟是言之，是無亂父子也。人之情性，莫先於父母，皆見愛而未必治也，雖厚愛矣，奚遽不亂？今先王之愛民，不過父母之愛子，子未（未）字據顯校補。」必不亂也，則民奚遽治哉？且夫以法行刑，而君爲之流涕，此以效仁，非以爲治也。夫垂泣不欲刑者仁也，然而不可不刑者法也。先王勝其法，不聽其泣，則仁之不可以爲治亦明矣。且民者固服於勢，寡能傲於義。仲尼天下聖人也，修行明道，以遊海內，海內說其仁，美其義，而爲服役者七十人，蓋貴仁者寡，能義者難也。故以天下之木，而爲服役者七十人，而爲仁義者一人。魯哀公下主也，南面君國，境內之民莫敢不臣。民者固服於勢，勢（勢）字據顯校補。」誠易以服人。故仲尼反爲臣，而哀公願爲君，非仲尼懷其義，服其勢也。故以義助神，而木類於哀公，乘勢則哀公臣仲尼。今學者之說人主也，不乘必勝之勢，而（而）下原初勝字，據顯



死，則功伐可立，而爵祿可致，爵祿致，而富貴之業成矣。富貴者大臣之大利也。大臣挾大利以從事，故其行危，至死，其力盡而不望。此謂君不仁，臣不忠，則（則下原衍不字，據顧校刪。）可以霸王矣。」（六反）

雖不行仁政，君不仁，臣不忠，則可以霸王，其利如此，故必須反對仁政。

三、勢治

勢治主義爲慎子所主張。韓非子曰：

「慎子曰：『飛龍乘雲，勝蛇遊霧，雲罷霧霽，而龍蛇與蟻蟻同矣，則失其所乘也。賢人而調於不肖者，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。堯教於誅屬，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，而勢位足以調（據原作缶，據俞樾校改。）賢者也。』」（難勢）

此慎子勢治之說也。韓非子對於勢治並不完全贊同，故不採用勢治以代替法治。韓非子曰：

「應慎子曰：『飛龍乘雲，勝蛇遊霧，吾不以龍蛇爲不託於雲霧之勢也。雖然，夫釋（據原作釋，據顧校改。）賢而專任勢，足以爲治乎？則吾未得見也。夫有雲霧之勢，而能乘遊之，以龍之材者，

美之也。今雲盛而頓弗能乘也，霧麗而螳不能遊也。夫有盛雲霧之勢，而不能乘遊者，頓螳之材薄也。今桀紂南面而王天下，以天子之威爲之雲霧，而天下不免乎大亂者，桀紂之材薄也。且其人以堯之勢以治天下也，其勢何以異桀之勢以（以原作也，據顧校改。）亂天下者也。夫勢者，非能必使賢者用己，而不肖者不用己也。賢者用之，則天下治；不肖者用之，則天下亂。人之情性，賢者寡而不肖者衆，而以威勢之利濟亂世之不肖人，則是以勢亂天下者多矣，以勢治天下者寡矣。夫勢者，便治而利亂者也。」（難勢）

勢只是一種政治力量，這種力量賢者用之，則天下治；不肖者用之，則天下亂；故不能不問人之賢否，而專用勢也。若問人之賢否，以限制不肖者之借勢以亂天下，則非用法治不可矣。

韓非子只採用勢治以作法治之輔助。韓非子曰：

「夫勢者，名一而變無數者也。勢必於自然，則無爲言於勢矣。吾所爲言勢者，言人之所設也。夫堯（堯原作聖，據王先慎校改。）舜生而在上位，雖有十桀紂不能亂者，則勢治也。桀紂亦生而在上位，雖有十堯舜而亦不能治者，則勢亂也。故曰：勢治者則不可亂，而勢亂者則不可治也，此自然之勢也，非人之所得設也。若吾所言謂人之所得設（設原作勢，據俞樾校改。）也而已矣。」

且夫堯舜桀紂千世而一出，是比肩隨踵而生也。世之治者不絕於中，吾所以爲言勢者中也。中者上



不及獎舜，而下亦不賞桀紂，抱法處勢則治，背法去勢則亂。……夫棄廢枯之法，去度量之功，使奚仲爲車，不能成一輪；無慶賞之勸，刑罰之威，勢舜自說而人辯之，不能治三蒙；夫勢之足用亦明矣。——（雜勢）

所謂勢治之勢，並非指自然之勢而言，乃指人爲之勢而言。若一事之原因既有，一事之結果必生；一事之條件既備，一事之事實必現，此皆自然之勢，非人力之所能爲也。若人爲之勢，乃是人爲的力量。人力造出原因，使結果不得不發生；人力造出條件，使事實不得不實現；此即人爲之勢也。若勢治之政治力量，即人爲之勢也。此種政治力量必須善於運用，而欲運用政治力量，必須借法令之軌範，故勢治實爲法治之輔佐也。因此之故，中庸之主，抱法處勢則治，背法去勢則亂。若無慶賞之勸，刑罰之威，而縱勢委法，則堯舜亦不能治天下矣。

韓非子所以採用勢治以作法治之輔助者，蓋因勢治之政治力量可以推行政治也。韓非子曰：

「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。今大臣得威，左右擅勢，是人主失力；人主失力而能有國者，千無一人。虎豹之所以能勝人執百獸者，以其爪牙也；當使虎豹失其爪牙，則人必制之矣。今勢重者，人主之爪牙也；君人而失其爪牙，虎豹之類也。——（人主）又曰：

「夫有材而無勢，雖賢不能制不肖，故立尺材於高山之上，則臨十仞之谿，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，非千鈞鈞原作金，據盧文昭校改。輕錙錙重也，有勢之與無勢也。故短之臨高也，以位，不肖之制賢也以勢。人主者，天下之力以共載之，故安；衆同心以共立之故尊。」（功名）若有威勢，桀爲天子，能制天下；若無威勢，堯爲匹夫，不能正三家；故威勢爲君主之筋力爪牙，可以推行政治也。若有威勢，則君主可以制天下而征諸侯矣。

### 三、法治

法治主義爲申不害所主張，韓非子採用之以輔助法治。韓非子曰：

「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，懸命著於官府，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。君無術則亂，於上，臣無法則亂於下，此不可一無，皆帝王之具也。』」（定法）

法治爲申不害所持之說。所謂術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能，故術爲君主

韓非子之技術也。術爲人主之所執，法爲人臣之所誦，二者皆帝王之具，不可缺一，韓非子採用術治以輔助法治，且將二者平等重視矣。二者若缺其一，則不可以治國。韓非子曰：

「問者曰：徒術而無法，徒法而無術，其不可何哉？」對曰：「申不害韓昭侯之佐也，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，不一其意令，則多姦。故利在故法前令則道之，利在新法後令則道之；（之下原衍利在二字，據盧文弨校刪。）故新相狡，前後相勑，則申不害雖十使昭侯用術，而姦臣猶有所譎其辭矣。故託方衆之勁韓，七十年而不至於霸王者，雖用術於上，法不勤飾於官之患也。公孫鞅之治秦也，設告相坐而責其實，連什伍而同其罪，賞厚而信，刑重而必，是以其民用力勞而不休，逐敵危而不却，故其國富而兵強。然而無術以知姦，則以其富強也，資人臣而已矣。……故戰勝則大臣尊，益地則私封立，主無術以知姦也。商君雖十飾其法，人臣反用其資，故乘強秦之資，數十年而不至於帝王者，以法雖小雖原作不，據顧校改。心勤飾於官，主無術於上之患也。」（定法）

不重術則不能知姦臣之私，故不能退姦臣而進忠臣；不重法則不能賞善罰惡，民且無所適從，故二者若缺其一，則不可以治國也。

術雖爲君主駕御羣臣之技術，但尤注重於知姦臣而除姦臣。韓非子曰：

「主用術則大臣不得擅斷，近習不敢賣重。」（和氏）又曰：

「是故禁姦之法，太上禁其心，其次禁其言，其次禁其事。……凡術也者，主之所以執也。」（說疑）又曰：

「故曰：人臣有五姦，而主不知也。爲人臣（臣原作主，據王先慎校改）者，有侈用財貨賂以取譽者，有務慶賞賜予以移衆者，有務朋黨狗智尊士以擅逞者，有務解免赦罪獄以事威者，有務牽下直曲怪言，俾願魂稱，以眩民耳目者，此五者明君之所疑也，而聖主之所禁也。去此五者，則謀詐之人不敢北面談立；文言多，實行寡，而不當法者，不敢認（敢認原作認敢，據顧校改）情以談說。是以羣臣居則修身，動則任力，非上之令，不敢擅作疾言誣事。此聖主之所以牧臣下也。」（同上）

君主若能知姦臣而除姦臣，則姦臣之姦心姦言姦事皆禁止，而羣臣修身任力而守法矣。

術治所以利國也。韓非子曰：

「託於犀車良馬之上，則可以陸犯阪阻之患；乘舟之安，持機之利，則可以水絕江河之難；操法術之數，行重罰嚴誅，則可以致霸王之功。治國之有法術賞罰，猶若陸行之有犀車良馬也。水行之有輕舟便楫也，乘之者遂得其成。伊尹得之湯以王，管仲得之齊以霸，商君得之秦以強；此三人者，皆明於霸王之術，察於治強之數。」（姦刻弑臣）

操法術之數，行重罰嚴誅，則可以致霸王之功，故術治所以利國也。

術治所以利民也。韓非子曰：

「竊以爲立法術，設度數，所以利民萌，便衆庶之道也。」（問田）  
此術治所以利民也。

## 第二節 正名與性惡

### 一、正名

韓非子所說之正名，只有政治的意義，並無哲學的意義。其所謂正名，乃君主對於羣臣按其官職之名以責其功勞之實也。韓非子曰：

「人皆察則盲者不知，皆嘿則暗者不知；覺而使之視，問而使之對，則暗盲者窮矣。不聽其言也，則無術者不知，不任其身也，則不肖者不知；聽其言而求其當，任其身而責其功，則無術不肖者窮矣。夫欲得力士而聽其自言，雖庸人與烏獲不可別也；授之以鼎俎，則罷健效矣。故官職者，能士之鼎俎也，任之以事，而愚智分矣。故無術者得於不用，不肖者得於不任。言不用而自文以爲辯，身不任者而自飾以爲高。世主眩其辯，濫其高，而尊貴之，是不須視而定明也，不待對而定辯也，暗盲者不得矣。明主聽其言必責其用，觀其行必求其功。然則虛舊之學不談，務誣之行不飾矣。」

(六反)

君主對於羣臣，若不聽其言而求其當，任其身而責其功，則智愚賢不肖不能分別。若聽其言必責其用，觀其行必求其功，則愚不肖者窮而退矣。

君主對於羣臣，名實相副者賞之，否則罰之。韓非子曰：

「人主將欲禁姦，則參合刑名者，言與（與原作異，據顧校改。）事也，爲人臣者陳而言，君以其言授之稱，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，罰功不當名也。羣臣其言小而功大者亦罰，非不說於大功也。以爲不當名也，害甚於有大功故罰。昔者韓昭侯醉而寢，典冠者見君之寒也，故加衣於君之上，覺寢而說，問左右曰：『誰加衣者？』左右對曰：『典冠。』君因兼罪典衣與典冠。其罪典衣以爲失其事也，其罪典冠以爲越其職也。非不惡寒也，以爲侵官之害甚於寒。故明主之畜臣，臣不得越官而有功，不得陳言而不當，越官則死，不當則罪，守業其官，所言者貞也，則羣臣不得朋黨相爲矣。」

(刑名參同)

刑名即形名，亦即名實也。「有言者自爲名，有事者自爲形，」（見韓非子，主道）言爲名，事爲形；官職爲形，功勞爲名。羣臣之事如其言者則賞之，否則罰之；羣臣之功勞如其官職者則賞之，否則罰之。

如此則羣臣之名實可以相副矣。

二、性惡

韓非子爲荀子之弟子，荀子之哲學以性惡說爲中心，故韓非子當受荀子之影響，而主張性惡說，且韓非子之政治理論爲法治主義，法治主義宜以性惡說爲根據，故韓非子主張性惡說。韓非子曰：

「人之情性，賢者寡而不肖者衆。」（難勢）又曰：

「夫民之性喜其亂而不親其法，……夫民之性惡勞而樂佚。」（心度）

此韓非子主張性惡說之表示也。雖主張性惡說，但對於性惡說之理論不加討論，亦可見其對於哲學無興趣矣。韓非子雖不討論性惡說之理論，但常以父子君臣間之存心行事表示人之性惡。韓非子曰：

「今上下之接，無子父之澤。……且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之，此俱出父母之懷衽，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子也，猶用計算之心以相待也，而況無父子之澤乎？」（六反）又曰：

「故君臣異心，君以計畜臣，臣以計事君，君臣之交計也。害身而利國，臣弗爲也；害（害原作富，據王先慎校改。）國而利臣，君不行也。臣之情害身無利，君之情害國無親，君臣也者，以計合者也。」（飾邪）又曰：

「黃帝有言曰：上下一日百戰，下匿其私，用試其上；上操度量，以新其下。度量之立，主之寶也；黨與之具，臣之寶也。臣之所不弑其君者，黨與不具也。故上失扶寸，下得尋常。」（揚權）

父子君臣之間存心行事尚如此之惡，則人之性惡可知矣。

【完】



中華民國

三十五年十月初版

世界科學社叢書

實價國幣壹仟伍佰圓

# 先秦諸子哲學

著作者 李相顯

發行人 唐嗣堯

印刷所 世界科學社

總發行所 世界科學社

出版部發行組  
北平東城椿樹胡同二號  
電話（東）五九〇二

發行所 全國各大書局

版權所有

10  
40444  
1/1

10  
40444  
1/1

A