

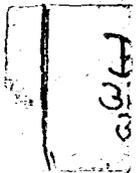
中國古代

唯物論研究

楊榮國著



林桂



中國古代 唯物論研究

楊樂國 著

1940



目 錄

第一章 緒論.....一——二

第二章 老子.....一三——三一

(一) 老子的時代背景

(二) 老子的宇宙觀

(三) 老子的辯證法

(四) 老子哲學的矛盾

第三章 墨子.....三三——七一

(一) 墨子的時代背景

(一) 墨子的名實論

(二) 墨子的唯物論道德觀

(三) 墨子的認識論

(四) 墨子的方法論

(五) 墨子的反宿命論

(六) 墨子的政治論

(七) 結論

第四章 楊朱……………七二——八七

(一) 列子楊朱篇及楊朱的年代

(二) 楊朱的時代背景

(三) 楊朱的名實論

- (四) 楊朱否定靈魂不滅說
- (五) 楊朱的唯物論道德觀
- (六) 楊朱的政治論
- (七) 揚朱哲學的總結

第五章

荀子

八八一—二〇八

- (一) 荀子的時代背景
- (二) 荀子的宇宙觀
- (三) 荀子的名實論與認識論
- (四) 荀子的性惡論
- (五) 荀子哲學的總結

第六章 王充

二〇九—二二八



(一) 王充的時代背景

(二) 王充的宇宙觀

(三) 王充的認識論

(四) 王充之反的唯物論思想

(五) 王充否定靈魂不滅說與倡導無神論

(六) 王充的人性論和宿命論

(七) 結論

後記

二九〇

第一章 緒論

在周末，春秋戰國時代，學術思想之所以那麼發達，有着那麼進步的動機，這體系統統有着着子、墨子、楊朱和淵子諸唯物論哲學家，這當然是由於鐵製農具普遍使用，特別發達，並且商業資本已在封建社會內部抬頭起來為一大原因。這在下

物論哲學家的時代背景時，當作詳明的闡述。茲姑不論及。

這裏所要論及，所要研討的，就是在春秋戰國時代及這時代以前，除本書所研究的老墨楊荀四個哲人之外，是否還能發現唯物論的哲學思想。

我們翻翻古代的典籍，大概在殷周之際的三哲哲人們，他們都認為宇宙的本體，並不是物質，而是神，是有意志可以支配一切的「上帝」。



但在稍後的一個時候，似乎他們又進了七步，改變了他們原來的看法。

這在易經中就表現出來了，易經中具有較新的觀點。

比如：

易經中的八卦，所謂乾、兌、離、震、巽、坎、艮、坤，就是八種物質。天、澤、火、雷、風、水、山、地。這八種物質，在易作者看來，就是組成宇宙的本體。這正和希臘唯物論者德謨克利圖斯，所謂宇宙是由風、火、土、水四種原素所構成是一樣的。

既然宇宙的本體是物質，是客觀的物質，是運動着的，由於它的不斷的運動與變化，世界才有發展，才有進步。哲人們所要把握住的就是這客觀發展的道理，就是這客觀發展的規律性，所以易作者便由八卦而演化成六十四卦。

同時，在乾卦裏面又這樣告訴我們說：

「天行健，君子以自強不息」。

這意思就是說：世界是運動變化的呵，我們應該握住世界的動向，不斷的前進呀！

可是在基本上，易作者並不澈底的。

他雖然見到宇宙的本體是物質，是由於物質的自身運動而向前發展。但他本人，還是屬於支配階級，我們雖不能決定這位易作者是文王周公或孔子，但無論如何決不會是一個代表農民大眾的，也不是代表農民大眾說話的。

所以易經裏，一方面雖然認定了宇宙的本體是物質；但在另一方面，又承認「自天佑之，吉無不利」（大有上九），又要去「用享於帝」（益六二），這樣又認宇宙的本體是「天帝」，是有意志的神了。又由唯物論轉化為唯神論了。

原來認定物質是運動着的。由於它的繼續不斷的運動（天行健），所以就發生，發展與滅亡。易經上所謂「小往大來，大往小來」、「无平不陂，无往不復」，就是說明宇宙萬物都是變動不居的，並不會如一般人所謂「一成不變」，故曰「易者變易也」。

但是這個變動不居的道理，又不要讓「小人」知道了。對君子就可說「自強不息」，對「小人」呢？便不然了。

「小致言知入，知入無只可以闡明『中行之道』呀！

這變上來，運動的動轉爲靜止的，辯證的世界觀就轉化爲折衷主義了。自強不息」。

於是「易者變易也」的道理，也就改爲「易者不易也」了。

其次，再談到書經的洪範篇。

在洪範篇裏面，我們知道，這位洪範的作者，也曾見到宇宙的本體是物質，是水火金木土五種原素所組成。可是他雖沒有說明物質是運動的物質，由於它的運動——相生相射的矛盾而發生萬物；但他也說明了宇宙萬物是由這五行——金木水火土——所演化而成的，如五味，五事，五卜和五徵都是。

然而我們還要知道：

洪範的作者雖沒有說明物質是運動的，但他自己知道物質是運動的了。因爲作者是站在支配者的地位（傳說中說書經的洪範篇是箕子作的，但據近人郭沫若氏在「先秦天道觀之發展」一書裏的研究，謂這篇爲子思的作品，這一說是否可靠，姑置不論。總之他們都是支配

階級的代言人），便不肯明白地說出物質是運動的；如果說出物質有運動，一有運動就會有變化，一有變化，支配者的地位恐不能保。所以他只是叫人「無偏無頗，遵王之義；無有作好，遵王之道，無有作惡，遵王之路」；又叫人「無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直」；這換句話說，就是叫人守着「中之道」（無偏無黨），叫農民大眾來服從支配的統治階級（遵王之義）。

所以這位洪範作者，爲防止人民「有偏有頗，有黨有偏，作好作惡」和「不遵王之義」起見，他想了個克服他們的辦法。

什麼辦法呢？

他說：

「強弗友，剛克，高明柔克；沉潛剛克，高明柔克」。

這意思就是說，那堅強不馴服的人，就要用最嚴厲的手段去對付他壓制他；而那馴服如綿羊的聽從命令的人呢？就要去扶植他，並且還要讚揚他這個馴服的美德。

這麼一來，人民屈服得如綿羊似的，當然很便於支配者來統治，由他們爲所欲爲「作威作福」就是了。

並且還是這樣說的：

支配者的「作威作福」，完全是代表天的意志，執行天的職權，原因就是他爲「天」或「上帝」所派下來的，故又叫作「天子」。他下來作民父母，「以爲天下王」，如果「惟天陰隲下民」的時候，他便代天「作福」，否則「帝乃震怒」，他便要代天「作威」了。

於是原來認定宇宙的本體是火水金土，是物質的，現在則反是，現在又認爲宇宙的本體，是「天」或「上帝」，是至高無上的神了。

這樣，又由唯物的宇宙觀，轉化爲唯神的神宇宙觀了。

從「易經」和「洪範」上看來，我們知道，這兩書的作者，均已見到宇宙的本體是物質，是運動着的物質（在洪範的裏面，雖不會明由說出物質是運動的，但知道沈潛的要以剛克，高明的要以柔克，就已暗示着物質是運動的了），由於它的不斷的運動與變化，世界才有

發展，才有進步。

還是對的！

可是只因這兩份作者所處的時代和他們的階級地位的關係，他們的認識後來又變了卦。原來物質的宇宙觀轉化為唯心的宇宙觀；辯證的認識又歪曲地走上了折衷主義的道路（洪範中的無黨無偏，就是折衷主義的論調），又從進步的發展的轉化成靜止的無變化的了。

在春秋戰國時代呢？

如前所說，這是個封建生產方向上發展，商業資本已在拾頭的時代。在這樣一個進步的時代中，除產生了許多進步的思想家——老子、楊朱、墨子和荀子以外，而其他觀念論的哲學家，也有着他們進步的觀點。

比如說吧：

孟老夫子，他豈不是一個十足觀念論者嗎！他認定人類是具有良知良能的，是有着先驗

的知識與能力的。

可是他對於當時的階級矛盾，即封建地主與農民間的矛盾，還是見到了的。他說：

「庖有肥肉，廄有肥馬；民有飢色，野有餓殍」。

這不是說明階級矛盾是什麼呢？

不過，孟老夫子是儒家的正統派，而儒家又是代表封建階級的；所以他雖然見到了當時的階級矛盾，還是主張階級調和，叫被壓迫的農民聽命於壓迫者的地主。因而他一方面叫地主對於農民；

「申之以孝悌之義」。

另一方面又叫農民接受了地主之教後，去：

「修其孝悌忠信」。

這麼一來，階級矛盾自然會消滅了。（？）

這同時孟老夫子又知道，人們的意識是由環境所決定的。所以他說：

「若民則無恆產，因無恆心，……放僻邪侈，無不爲已。」

這和管子所謂「倉廩實，知禮節；衣食足，知榮辱」是一樣的，都是認定人類的行爲，全然由實生活所決定的。如果人民的實生活無着，安得又不放僻邪侈？無所不爲呢？

從這一點上看，孟子的說法是對的，是基於唯物論的。

但是孟老夫子，後來又反過來這樣說：

「無恆產而有恆心者，惟士爲能也。」

這麼一來，不僅否定了剛才他的對的說法，又從唯物論轉化爲唯心論了，並且還誇大了士人階級的意識支配。

因爲如此，所以他又更進一步得出了「萬物皆備於我矣」的結論，全然走上了主觀唯心論的道路。

所以在中國古代的許多哲人思想中，明明的反映出了宇宙的本體是物質，是運動着的物質，又明明的反映出了人們的意識是由客觀的存在所規定；並且還明明的見到了社會上的階

級矛盾也不可克服的；可是他們最後所得出的結論是怎樣的呢？

簡直不是這回事了。

他們爲了維護他們的階級地位起見（因爲在他們中，有許多不是貴族，便是地主，或者是貴族地主階級的代言人），雖然認定宇宙的本體是運動的物質，認定人們的意識是由客觀的實在所規定，並且對階級矛盾也有某種程度的認識，這都是進步的，發展的；但是他們終不能不以「神」或「上帝」來做最後的解決，企圖以人們的意識來支配客觀的存在，並且妄想以協調的方式來解決階級間的矛盾，以致在基本上成了反動的落後的觀念論者。

這樣，

不僅阻礙着歷史的發展，並且還作了歷史的倒退運動。

所以，中國的社會，長期停滯至兩三千年之久，主要的決定因素，固由於中國社會的生產力與生產關係是小農與家庭手工業相組合的緣故，但是基於這個客觀的存在所反映出來的社會意識的反作用，也有着極大的關係。尤其是由漢武帝罷黜百家專崇儒術以後，在後漢

初除出了個唯物論者王充以外（產生王充的時代背景，在論王充哲學思想的一章已明白說了），以後像王充這樣進步的思想家是少見的。

於是在本書所論述的諸唯物論哲學家，除了春秋戰國時代的老子、墨子、楊朱和荀子以外，故也包括了後漢時代的王充。這就是因爲王充的確受了老子和楊朱的極強烈的影響，繼承了老子的道和他的自然主義傾向，而且向前發展了。所以王充真正是值得人們稱述的漢代唯一進步的思想家。

同時，在這裏，還要申說的，就是——

這所論述的五大唯物論思想家，由於他們所處的時代，他們的階級地位，當然他們的思想是不會怎麼澈底的。不僅不會澈底，許多地方帶有不少的唯心論傾向。

比如說吧：

當在他們談到他們的社會觀時，差不多全部是唯心的論調，從沒有一個澈底的解決的。

不是所以他們這幾位唯物論者，並不是辯證唯物論者。他們所處的時代，還是封建社會，並

不是資本主義發達的時代，並不會有完整的辯證唯物論的思想產生，他們只可以說是中國原始的唯物論者，有着辯證法的預知而已。

既然，老子是春秋末期人，而在春秋末期，適是手工業和農業日漸脫離，城市和鄉村日趨對立的時候，商業已在抬頭，如鄭商人弦高，以及白圭子貢都因經營商業而致富，在社會上佔着了相當的勢力。同時便於商業上的流通計，金屬貨幣已被使用。如國語上周語所載，周景王二十一年（公元前四九六年）就鑄有大錢，直徑是一寸二分，重十二銖（約半兩），可見貨幣資本亦在抬頭了。故老子雖是個破落了貴族，是舊封建領主的代表，但是他處在一個朝着進步方向走的時代，因而具有着進步的唯物論傾向。

（二）老子的宇宙觀

自殷周以來，都以「帝」「上帝」「天」爲至高的人格神，是宇宙的本體，有着主宰的作用，可以賞善罰惡的。如卜辭通纂三六三說「帝令雨足年？帝令雨非其足年？」三七二又謂「帝其降董？」（即飢饉的饑字）尚書盤庚下謂「肆上帝將復我高祖之德」，湯誓又謂「予畏上帝，不敢不正」，再如盤庚中說，「予逐縉乃命於天」，康誥說「天亦大命文王，登」

我股，誕受厥命，總厥邦歐民。」。

在這時候，均認爲「帝」或「上帝」或「天」是有意志的。

直到周厲王的時候，才對「天」懷疑起來，才不相信「天」而信賴人力是可靠的了。小雅十月之交云「下民之孽，匪降自天；噂沓背憎，職競由人。」但到春秋末期的老子。他更進了一步，從方面否定着人格神的天，而以「道」或「大」爲宇宙的本體。老子說：

「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰「大」」（第二十五章）。

這裏所謂混成的「物」，指的是構成宇宙的原子的種種原子，是先天地而生，也就是說，在宇宙未構成以前便已有了的。到後來，這個存在之物的原子（獨立而不改）從它的不斷的運動中（周行而不殆），構成了天地，化生了萬物，所以說它是宇宙萬物的根源（爲天下母）。不過，在那時候，老子不好把它叫個什麼名字，也不叫原子，只好說它是「道」或是「大」。第四章裏面又說：

「道沖而用之，或不盈，淵兮似萬物之宗……，湛兮似若存。吾不知誰之子，象帝之先」。

在這里，一方面說明宇宙萬物均由原子所組成（淵兮似萬物之宗），另一方面則認為物質的原子，是先人類的至高觀念——上帝而存在（象帝之先）。同時這也就是聲明這一點：存在是先於意識的，存在是第一次的，而意識是被派生的。所以他在第一章裏，說過「無名天地之始」的話，認為天地的起初，是沒有所謂名——概念的，它是天地生出以後的產物，是由存在所規定的。

既然「道」不是上帝，不是神，而是組成萬物的原子，故爾無所謂意志在內。老子說：

「大道汎兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，衣養萬物而不為主」（第五十九章）。又因為「道」是沒有意志在作它的主宰，故它的運動只是自然而然的。老子說：

「莫之命而常自然」。（第四十四章）

又謂：

「道法自然」。(第二十一章)

又謂：

「道常無爲，而無不爲」。(第三十二章)

這里是說，道之「無爲」，因爲它的運動，只是自然而然的；而又「無不爲」，就是因爲無物而不由它所組成。這猶之乎植物動物均由無數的些小細胞所組成，社會由集合的人所組成是一樣。

並且老子認爲物質是多樣性的。這從下面的話可以看得出來：

「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」。(第十八章)

宇宙的本體，既是物質的自然，而自然的運行，當有個普遍的運動法則，我們必須把握住這自然運動的法則，才能一壁解釋世界，一壁改造世界。老子說：

「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。」（第十五章）

這裏所謂「常」，就是指物質的普遍運動法則。如果把握住了這法則「常」，我們對於世界才有所理解，才知道所以改造世界的方法（知常曰明）；否則不理解的話（不知常），所謂改造，便是蠻動了（妄作）。蠻動哪會成功呢？當然只有「凶」的了。

所以說，獲得了物質的自然法則，就是把握住了客觀的發展理論；有了理論，便知道所以改造世界的方法。因為理論是行動的指針呀！！

老子說：

「執古之道，以御今之有。」（第十三章）

又謂：

「侯王若能守，萬物將自化。」（第三十二章）

均是說明理論指導實踐的意思。

(三) 老子的辯證法

老子既認定宇宙的本體，是「道」或「大」，是自然的物質——原子，而這物質的原子，又是「周行而不殆」的，是流轉不息地運動着的。但是物質怎麼會運動的呢？老子說：

「反者，道之動」。(第三十四章)

這裏所謂「反」，指的是矛盾。老子認為物質之所以運動，就是由於有矛盾，由於物質的本身矛盾。假如不有矛盾，又如何會運動的呢！猶之乎電子的運動，是由於電子中陰電與陽電的矛盾；社會的運動是由於社會的基礎——生產力與生產關係的矛盾所致。老子又說：

「大曰逝，逝曰遠，遠曰反」。(第二十一章)

這意思是說，「大」這原子，是無時而不運動（逝），是無在而不運動（遠），因為宇宙是充滿着矛盾（反）的呀！

同時，在這里，還表明了這一點，就是物質都有它的內在矛盾，所以物質是存在於運動

中，既沒有無物質的運動，也沒有無運動的物質，凡物質都是運動着的。

因而老子指出社會上不少的矛盾道：

「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善矣；故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨」。（第二章）

「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑」。（第十九章）

「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」。（第三十一章）

「物或損之而益，或益之而損」。（第三十六章）

「天下之至柔，馳騁天下之至堅」。（第三十六章）

「禍兮福所倚，福兮禍所伏」。（第五十章）

社會上既是充滿着矛盾，而且要有矛盾，才有發展；世界就是從不斷的矛盾中發展着。

老子說：

「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。(第三十六章)

這是矛盾的對立物統一的發展過程。

所謂「一」，是肯定；「二」是否定；肯定與否定對立、矛盾、衝突。最後，就達到否定之否定的階段，就成爲「三」，所有新生事物，就從否定之否定的過程中，也就從「三」的過程中產生出來（三生萬物）。

新生事物既從否定之否定的階段中產生出來，而舊的腐朽的事物也就從否定之否定的階段中被揚棄掉，這是世界的變動法則，宇宙萬物是這樣發生的，是這樣發展的，同時也是這樣衰老和滅亡的。任何事物都沒有它的永恆的存在，都在轉徙變化中。老子說：

「希言自然。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？」(第二十章)

又謂：

「物壯則老」(第四十八章)

同時老子還以這個道理批判孔子道：

「子所言者，其人與骨，皆已朽矣，獨其言在耳」。（見史記老莊申韓列傳）

這就是他批判孔子不了解這個變動的法則。認為孔子所談的，都是過去了的腐朽的無內容的東西了，沒有把握住進步的因素，沒有反映出進步的動向。

於是老子更進一步還發現了社會上的基本矛盾——階級對立。老子說：

「天之道，損有餘而補不足；人之道則不然，損不足以奉有餘」。（第六十四章）

因為在老子的時候，不僅農民和封建主間的矛盾日益加深，而封建主與封建主的矛盾也益形尖銳，老子就是從這種矛盾過程中而沒落了貴族，因而見到了社會上的階級矛盾，見到新興的封建領主從併吞榨取的過程中日益富厚與得勢，而被榨取的農民便因重重的剝削而愈加窮困。然而這班有餘者還只是從不足者方面不斷的榨取着。於是老子破口罵着他們這種強盜行爲：

「朝甚除（宮室美潔之意），田甚蕪，倉甚虛，服文綵，帶利劍，厭飲食，資貨有餘，

是謂盜夸，非道也哉！」（第四十六章）

這意思就是說，你們這班富有者呀！你們爲什麼「資貨有餘」的呢？難道不是從「不足」者方面榨取得來的嗎？榨取就是強盜行爲呀！

後來老子又更明白地說：

「民之飢，以其上食稅之多，是以飢。」（第六十二章）

這意思就是說，勤勞大衆之所以沒有飯吃，是由於榨取者榨取過甚所致，所以他們都只好餓着肚子呀！

（四）老子哲學的矛盾

綜上所論，我們知道，在老子哲學中，是具有着唯物論和辯證法，但他的唯物論和辯證法都是不徹底的，既夾雜有唯物與唯心的矛盾，又夾雜有辯證法與形而上學的矛盾。

比方老子本來否定了具有人格神的「天」的存在，而認爲「天」只不過是物質的自然，

絲毫沒有支配人的力量，並不是神。所以他會這樣說：

「天地不仁，以萬物爲芻狗」。(第五章)

又說：

「以道蒞天下，其鬼不神」。(第五十二章)

在這一方面，他是不承認「人格神的「天」」，但在另一方面，他又這樣說：

「天將救之，以慈衛之」。(第五十八章)

「天之所惡，孰知其故」。(第六十一章)

「天網恢恢，疏而不失」。(第六十一章)

「天道無親，常與善人」。(第六十六章)

「谷神不死」(第五章)

這樣既承認天有意志，是萬物的主宰；而又承認有所謂「神」的存在。故對於祭祀，也

表示擁護。他說：

「子孫以祭祀不輟」。(第四十七章)

老子又謂人們要認識這自然的物質，要認識人類社會，就只有從實踐的經驗中方可獲得。所以他說：

「以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。何以知天下之然哉？以此」。(第四十七章)

這是明明白白的注重外在的經驗，但是在另一方面他又對着說：

「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵，令人心發狂，難得之貨，令人行妨」。(爲十一章)

更進而把認識從外界隔離開來。他說：

「視之不見名曰夷（無色），聽之不聞名曰希（無聲），搏之不得名曰微（無形）」(第十三章)

「視之不見，聽之不足聞」。(第三十章)

「不出戶，知天下；不覓牖，見天道；其出彌遠，其知彌少」。(第四十章)

這樣他又認爲人們要從感官而去認識外界是不可能的事，認識是與外界全然無關的。這麼一來，他又走上了主觀唯心論的道路。

老子本來認爲宇宙萬物都是變動不居的；所謂「物壯則老」所謂「飄風不終朝，驟雨不終日」，都是說明沒有什麼永恆的存在。但是他一轉過來，又這樣說：

「清靜爲天下正」。(第三十八章)

「知足不辱，知止不殆，可以長久」。(第三十七章)

於是由於「清靜」「知足」「知止」而又「可以長久」，可以永恆的存在了。動的世界，又成爲靜的宇宙觀了；發展的辯證法觀點又披上形而上學的外衣了。這樣又走上了退步的、反動的道路。

再談到老子的「天下萬物生於有，有生於無」(第三十四章)一命題。

在未談到這一命題之前，應先行說一下的，就是關於這一命題，現在有了兩種不同的意

見；其一就是日人秋澤修二，他把這一命題和「無名天地之始，有名萬物之母」作同一的解釋。就是把「有」或「有名」當作個別的存在，把「無」或「無名」當作普遍的實體；於是認為這兩個命題，都是說明個別的存在和普遍的實體之統一（見所著東方哲學史）。我國向林冰氏也附和這個意見。其一就是我國陳伯達氏，他認為老子的「無名天地之始，有名萬物之母」一命題，是老子所談的名實問題，是存在與思維的關係問題；而老子的「天下萬物生於有，有生於無」便不和這個是同一的，是老子向着唯心論方面轉化一命題。

爲什麼呢？

在陳氏認爲老子所說的「無」是指空間，既指的是空間，則「無」就爲「有」的一種附屬形態，是「有」的某種存在形態。（見所著老子的哲學思想。解放六十三四期）總結一句話，「無」應該只是「有」的一種存在形態。這里老子認爲「有」是從「無」產生出來，這是不對的，「無」如何能產生「有」呢？我們只可以說，「有」是從舊事物的矛盾中產生出來的。這是老子把「無」強調起來了。

而且老子強調着「無」還不只這一個地方，他在第二十章裏面說：

「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；鑿戶闢以爲室，當其無，有室之用，故有之以爲利，無之以爲用。」

這一強調，簡直認爲「無」中可以生「有」了。到底「無」中可不可以生「有」呢？這是絕對不可以的。

「無」是空虛，我們只可以說，「有」的地方存在着空虛；也就是說，有了車輪，器皿和房屋之後，才有車輪，器皿和房屋的空洞，決不會先有空洞，而後有車輪，器皿和房屋；所以空洞，只可以說，是車輪器皿和房屋的存在形態。

所以關於老子的「天下萬物生於有，有生於無」的一命題。我同意陳伯達氏的意見，是老子向着唯心論方面轉化。雖然老子從「有」中發現了「無」，發現它的對立的一方面，還是進步的；但老子不該把「無」誇大了，認爲「無」中可以生「有」，把「無」絕對化起來，而沒有理解到「無」只是「有」的一種存在形式。

老子哲學上的諸矛盾，正反映出他是一個沒落的貴族處在一個朝向進步方向走的時代的矛盾。他的唯物論，他的辯證法，固是由於進步的時代使他理解到的，但是他的唯物論，他的辯證法之不澈底，之向着唯心論方面轉化，向着形而上學方面轉化，則又因為他還是一個舊時的貴族，沒落是沒落了，但是他的舊貴族意識仍然存在，仍不時有維護舊時貴族利益的傾向。以致他的思想，是進步的，又是退步的，是唯物論的，又是唯心論的，是辯證法的，又是形而上學的；具有着這許許多多的矛盾。

不僅如此。

老子對於他舊時的貴族生活，還不時地留戀着，回憶着與憧憬着。感到那時城市與鄉村尚未形成對立以前的封建社會生活，大家都能「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」（第六章），這是何等美滿的生活呀！弄到現在，戰爭頻繁，不能安居樂業，所有舊時貴族階級都從所謂「春秋無義戰」中，土地兼併的過程中沒落了。老子就感到自己生活之零落而發出這樣的感嘆道：

「衆人熙熙，如享太牢，如登春臺，我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩，乘乘兮若無所歸」。(第十七章)

「衆人皆有餘，而我獨若遺」。(見同前章)

這所謂「衆人」指的是當時新興的封建諸侯，說他有太牢可享，有春台可登，而自已獨零落無所歸宿，遭他們所排擠出來了。於是嫉妬似的破口大罵着這班新興的諸侯道：

「強梁者不得其死」！(第三十六章)

這意思就是說，你們這班強盜呵！你們這樣掠奪人家的財物，你們會不得其死的呀！因而老子也反對這班新興諸侯所製造出來的戰爭。他說：

「夫佳（唯）兵者，不祥之器，物或惡之，故有道者不處也」。(第二十六章)

「以道佐人者，不以兵強天下」。(見同前章)

「天下無道，戎馬生於郊」。(第三十九章)

雖然老子在口裏這樣反對新興封建諸侯，反對他們所製造出來的侵略戰爭，但他只是口

裏反對而已，沒有能力來作實際鬥爭的。反而在另一方面主張「柔弱」，主張「不爭」，一味的在阿Q的精神上繞着圈子。

這樣就成了老子消極退讓的人生觀。

因爲如此，所以老子的哲學，到了莊子手裏，便益加唯心論化；而到了漢代，則更不像樣子，簡直把它庸俗化起來，甚而至於披上了宗教似的外衣。

所可幸的，就是他的哲學的這個積極的部分，進步的部分，還不會完全被扶殺，還沒有十分墜落下去，還爲戰國時代的楊朱和荀卿，以及後漢的王充所繼承，並且在楊朱的手裏，還發揚光大了一個時候，與儒墨三分了當時的天下。

第二章 墨子

(一) 墨子的時代背景

在「論楊朱哲學」的一章裏，我已推論到在楊朱的那個時代，適是商業資本在封建社會內日趨發達的時代，不但都市已呈繁榮現象，而且貨幣經濟也已佔着重要的地位了。

墨翟，據近人的考證，他是和楊朱先後不遠的人，較長於楊朱，約生於周敬王四十一年（紀元前四七九年），卒於周安王二十一年（紀元前三八一年），正是商業資本在封建社會內抬頭的時候，故他的思想，恰恰反映着這一時代的進步性，有着強烈的唯物論傾向。

(二) 墨子的名實論

自孔子倡正名主義以來，謂社會的存在，應由正名來決定，認爲名是第一次的，而社會的存在只不過是被派生的，因而定出了一些什麼禮教名分之類來；墨子站在進步的立場上，首先對此揭出反對的旗幟，認爲第一次的不是名，而是實；我們不能正名，「名」只是從「實」所派生出來的。「經說上」云：

「舉：告以文名，舉彼實也。」

「小取篇」云：

「名以舉實」

「經說上」又云：

「有實必待文名也。」

這一條，孫詒讓釋云：「言名爲實之文也。」（見所著「墨子閒詁」）

這就是說，「實」是首先存在的，有「實」然後有「名」。這「告以文名」的話，就是爲了要「舉彼實」，表示出「文名」是由「實」所產生的。「經說上」又說：

「是名也，止於是實也。」

這兩句，張惠言釋云：「當止於是實，凡人不得名之。」（見「墨子閒詁」引）

這更明白地指出了：人不能任意用「名」來規定一切，所有的「名」，都只能「止於是實」，是由「實」所規定，也就是由客觀的實在所規定；並不能像正名主義者那樣，社會的秩序，是靠「正名」來決定的。

但是難說「名」是由客觀的實在所引起；反過來，「名」還是反映着客觀的實在的。「名」與「實」是統一的而不是分裂的。「經說上」又說：

「所以謂，名也；所謂，實也；名實耦，合也。」

「所謂」是主詞，「所以謂」是賓詞；也就是說，「實」是主詞，「名」是賓詞，先有了這主詞然後才有這賓詞。比方說：這書是「墨經」。「這書」是主詞，是指這客觀的實在

；但是只是指出「遺書」，還不能使我們知道這是本什麼書，必待說出「是墨經」這實詞，方纔有所明白。這也就是前兩所謂「有實必待文名也」的道理。

所以墨子跟着說：「名實耦，合也。」「名」與「實」是應該統一起來的。我們不但要循「實」以「正名」，反過來，還要「正名」以符「實」。名實問題，我們要辯證地來把握，方才有正確的理解和認識。

最後墨子還明確地指出：「實」就是物質生活。因而認定決定人類行為的東西，並不是觀念，而是這觀念背後的東西——物質。故人類行為之好與壞，就是以物質生活能否獲得與滿足而定。關於此，「節葬下」這樣說：

「……衣食之財必不足；若苟不足，爲人弟者，求其兄而不得，不弟弟必將怨其兄矣；爲人子者，求其親不得，不孝子必將怨其親矣；爲人臣者，求之君而不得，不忠臣必且亂其上矣。是以淫僻邪行之民，則無衣也，入則無食也，內積譏語，並爲淫暴，而不可禁也。」

任憑正名主義者怎樣地正著名——君君臣臣父父子子兄弟弟弟，但是衣食不足的話，也就顧不到這一切，還是會有不弟弟、不孝子、不忠臣的，無衣無食的農奴們還是無法遏止地要起來反抗的。人類的行爲，只是取決於衣食之足與不足，否則全是空話。

他在「非儒下」也這樣說：

「貧且亂政之本。」

這就是說，要社會安定，就要使人民有着豐衣足食的生活。假如人民生活無着，安得而不起來造反呢？正名主義者所謂「政者正也」，到此時當也無法「正」了。

所以說，「是名也」，只是「止於是實也。」

據此，可知墨子是站在史的唯物論上面反對儒家的正名了。

(三) 墨子的唯物論道德觀

在中國哲學史上，哲學家分排斥利欲與尊重利欲二派：前者如孟軻輩都是斥利欲而尊仁

義，後者如楊朱等便主張充分地發展人欲。站在前一立場的屬唯理論者，站在後一立場的屬倫理學上的感覺論者。談唯理論的是觀念論者，而談倫理學上感覺論的便是唯物論者。墨子是站在後一立場的，故他的道德觀是唯物論的。

「經上」說：

「利，所得而喜也；害，所得而惡也。」

這就是說，人類是有感受性的。我們從各種對象中所獲得的印象或刺激，如果感到有利的，當然愉快，感到害的當然厭惡了。有利的就是善，害的便是惡，故人類只是朝着有利的方向前進。

因此，人們的行爲，是依賴着利欲的，是由於從感官所引起的利欲而前進的。「經上」又云：

「爲：窮知而僂於欲也。」

這一條，張惠言釋云：「爲必由知，而爲之則繫於欲。」（見「墨子閒詁」引）

這就是說，人們對於一件事情之幹與不幹，有時雖由於有認識與否，但結果還是要幹的話，就是由於有這不可遏止的欲望所致。「經說上」解釋上這一條道：

「爲：欲難其指（孫詒讓說：難是辭之意），智不知其害，是智之罪也。若智之慎之也，無遺於害也，而猶欲難之，則難之（孫說：難即難）。是不以所疑止所欲也。」但這是爲什麼呢？明知會罹於害，爲什麼還要去做呢？

這就是如十八世紀法蘭西唯物論者赫爾維齊（Helvétius）所說的是一樣的。人們還是要幹的原因，就是由於有這報酬的欲望呀！明知道幹起來，會要遭受着大的危險，但是危險大則所得的報酬亦大。利益（感官的感覺）說，惟其有勝負也，才有勝負的價值。（見普列漢諾夫的「近代唯物論史」所引）所以「貴義篇」有云：

「子墨子曰：商人之四方，市價倍蓰，雖有關梁之難，盜賊之危，必爲之。」這就是商人們因了這從他們的感官所引起的更大利益——市價倍蓰在，故也顧不得「關梁之難」與「盜賊之危」了。

而墨者之口多以寒棉爲衣，以跣履爲服，日夜不休，以自苦爲極，這樣地肯犧牲，有時且赴湯蹈火而不辭，難道不自知其苦，不自知危險嗎？然而還是不辭勞苦，不畏艱險地幹下去，就是感到犧牲大，同所得的利益與報酬亦大，就是有這最大的利益在——能「利天下」的緣故。

從此，我們也就知道，墨子並不從感官的感覺上而縱情於一己的享受與快樂，如後來希臘的伊壁鳩魯學派一樣。這只圖個人的享樂與個人的縱欲，是要遭受着墨子的嚴厲反對的。「非樂篇」這樣說：

「是故子墨子之所以非樂者，非以大鐘鳴鼓琴瑟笙簧之聲，以爲不樂也；非以刻鏤文章之色，以爲不美也。非以綉紫剪灸之味，以爲不甘也，非以高臺厚榭邊野之居，以爲不安也；雖身知其安也，口知其甘也，目知其色也，耳知其樂也；然……不中萬民之利，是故子墨子曰：爲樂非也。」

又在「節用篇」這樣說：

「足以充虛穢氣，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。」

所以墨子的倫理學上的感覺論，全如伊壁鳩魯 (Epicurus) 荷蘭巴結 (Holbach) 與赫爾維齊 (Helvetius) 一樣，沒有脫離唯物論世界觀的，全是朝着大眾的利益方向前進的。故他之主張「非樂」與「節用」，就是反對個人享樂與奢侈，就是因為為樂與奢侈不中萬民之利，萬民對此都感到極端的不滿的緣故。墨子的意思，只是要從各個人的感官的感覺上，不感到怎樣的痛苦，而使得「飢者得食，寒者得衣，勞者得息」，「足以充虛穢氣，強股肱耳目聰明則止。」

假如人類的這種「足以充虛穢氣，強股肱耳目聰明」的欲望不能滿足，墨子認為這是寡人之道。「節用」中說：

「今天下為政者，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。且大人惟毋與師，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。」

這在唯理論的宋儒輩主張，就會要「去人欲」而存所謂「天理」，就會說是「餓死事小，失節事大」，硬要讓剝削者作儘量的剝削；這樣，人民還得生存嗎？這真是「寡人之道」。

墨子的非攻論，也是從人們的感官的感覺論上出發的。他在「非攻」中這樣說：

「情欲得而惡失，欲安而惡危，故當攻戰而不可不非。」

因為大家對於戰爭，有時是出於不得已的舉動，如今日中國之遭受日帝國主義的強暴的侵略，對日帝國主義抗戰，是全然爲着爭取中華民族的解放而抗戰的；但在日帝國主義一方則不然了，它的鐵蹄之下的廣大羣衆，對於這種三數軍閥之爭權奪利來犧牲他們而舉行的侵略戰爭，當然是極端地感到厭惡的；因此在敵國內人民反戰思想之濃厚，是敵國人民應有的反感。所以墨子一面反對戰爭，一面却悉心研究戰略和戰術，成爲著名的軍事學家，在「止楚攻宋」那一回事中，就表現了他不是一個無原則的軟弱無力的和平主義者。

墨子的道德觀的中心點——兼愛，也是先從自愛出發，是由自愛而至於兼愛的。「兼愛

下說

「子墨子曰：吾嘗本原孝子之爲親度者，吾不識孝子之爲親度者，亦欲人之愛利其親與！抑欲人之惡賊其親與！以常情觀之，即欲人之愛利其親也。然則吾惡先從事而得此？若我先從事愛利人之親，然後人報我以愛利吾親乎？抑我先從事惡賊人之親，然後人報我以愛利吾親乎？則必吾先從事愛利人之親，然後人報我以愛利吾親也。」大雅有言曰：無言而不讎，無德而不報，投我以桃，報之以李，此即言愛人者必見愛，惡人者必見惡也。」

因爲這樣，愛人的人，則人亦必從而愛他，這雖然還是自愛，但是由這自愛便達到了兼愛的目的，因而他在「兼愛下」這樣說明兼愛道：

「視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身。」

墨子的這種基於自愛的兼愛，就是荷爾巴赫的置基礎於感受性的人類性。

荷氏這樣說：「人類性就是給與我們對於我們的種族之一切事物同情的權利的感情。牠

是置基礎於最發達的感受性當中，而使我們的能力所得的一切善事有指示給彼等的可能。牠的作用是對於我們，對於鄰人的愛，善行、寬容、憐愍、慈愛」。（見普列漢諾夫的「近代唯物論」(願辨)）

因爲人類有充分發達的感官的感受性，故對於好壞環境之接觸，是足以影響到人們的行爲與品性的，所以不可不慎重地選擇。所染篇說：

「子墨子見染絲而歎曰：染於蒼則蒼，染於黃則黃，所入者變，其色亦變，五入必而已（與墨通），則爲五色矣，故染不可不慎也。……詩曰：必擇所堪（當作湛漬，卽染也），謂必擇所染也），必謹所堪者，此之謂也。」

有人疑墨子所染篇與呂氏春秋當染篇略同，謂此篇非墨子的本文，但不管怎樣，墨子會見染絲而歎，則必爲事實。

在這裏，墨子認定人是社會環境的產物，故對於所處的環境不可不加以選擇，換言之，就是人類需要着教育的。

這和十八世紀法國唯物論者所說的差不多。關於論到法蘭西唯物論者的感覺論，普列漢諾夫曾這樣說：「法蘭西唯物論者是把人類的一切心的活動當做感覺的變形物來觀察的。從這樣的見地來觀察人類底心的活動，就是把人類底一切表象，概念及感情看做環境作用於人的結果。……他們說，人類及其一切底見解及感情，是依着環境——即第一爲自然，第二爲社會——從人類底內裏所造出的東西。（人類都是依存於教育）——赫爾維齊以社會影響底總體底意味去解釋教育這個名詞，這樣地說了。這種把人類看做環境底成果的見解，就是法蘭西唯物論者的改革家底要求之主要的理論基礎。事實上，如果人類是依存於其環境的，而且人類自己的性格之一切性質是環境底成果，那末，就中他的缺點也是環境底成果」。（見普氏所著「史的一元論」）

（四）墨子的認識論

墨子從倫理學上的感覺論導出了他的認識論上的感覺論。「經上」云：

「知，材也。」

「經說上」釋這一條道：

「知材，知也者所以知也，而不必知，若明。」

按「材」與「才」通，是指才能或官能。這就是說，人之所以知，是因為具有知的官能，如眼睛是，牠是有着見物的作用的（即明的作用）。「而不必知」。這就是有了知的官能，倘沒有知的對象，還是不能有所知的。故「經上篇」接着說：

「知，接也。」

關於這一條的解釋，孫詒讓引淮南子原道訓云：「感而後動，物至而神應，知之動也。」又引畢沅注云：「知以接物」。這是說，人類所具有的知的官能，和外界的事物一接觸，當然有所知了。故「經說上」釋這一條云：

「知，知也者，以其知遇物而能貌之，若見。」

這就是墨子認定了，人類認識外界事物的最初階段，是通過感官，通過人們的耳目口鼻

才能達到。

但是單單憑着感覺的認識還是不夠，還不能獲得一事物的概念。所以人們從感性的認識中必得經過一番心靈的活動，就是理性的認識。「經上」說：

「恕，明也。」

按「恕」作「心知」解。就是說要經過一番心知的作用，我們對於事物才能獲得明確的概念，故「經說上」這樣釋着道：

「恕，恕也者，以其知論物而其知之也著，若明。」

這解釋很明白，我們從官能所獲到的外界事物的感覺，加以心靈的理會，就是「以知論物」，故能「知之也著」。關於此，「經上篇」還有更明白的闡述道：

「聞，耳之聰也；循所聞而得其意，心之察也。言，口之利也；執所言而意得見，心之辯也。」

這更說明了，我們的認識是不能只停留在感覺的領域，應當更進一步，應當有所「心察

「與心辯」，才能「循所聞而得其意」，才能「執所言而意得見」。

這就是說，墨子已見到，感性的認識應該與理性的認識統一起來，二者決不能各別的，決不能像唯理論者宋儒諸先生們一樣，認為是各自獨立的東西，因而他們忽視感性的認識而專基理性的認識，故主張「去人欲」而存所謂「天理」，這是錯誤的。要把二者統一起來，互相發生關係，相互滲透著，人們的認識才能深刻與豐富，才能對我們的生活實際獲得有用的知識。

雖然人類的意識，是客觀社會的反映。但所反映，並不是像鏡頭一樣只是擷取外界事物，只是無差別地受動地反映出一切的對象。因為人類為求生存，當然需要勞動，需要活動於自然，活動於廣大的社會。而人類就從這活動的過程，獲得了對於外界事物之認識。所以人們的認識是能動的，是從裏面往外界活動的。換句話說，就是實踐的。故除感性的認識與理性的認識外，最重要的還有實踐的認識。故墨子也很注重實踐的認識，他已分析最後的一種認識就是實踐。「經上」說。

「知，聞，說，親。」

「經說」上釋道一條云：

「知：傳受之，聞也；方不瘞，說也，身親焉。親也。」

按「說」，「經上」云：「說，所以明也」。有推理之意。「親」，據「增韻」：「親，躬也」。有躬行之意，躬行就是實踐。所以「聞」是指從感覺得來的知識，「說」是指從推理得來的知識，「親」便是指從實踐得來的知識。人類對於外界事物之認識，光只是憑着感覺與推理，還是不夠，必得要「身親焉」，必得要躬行，要實踐，才能把握到一事物之更深的本質。「經說」上又這樣說：

「外，親知也」。

這就是說，人類對於外界事物之能有深刻的認識，是從繼續不斷的實踐中獲得的。

因此，墨子非常地注重實踐，注重實踐的知識。他在「貴義篇」說：

「今瞽者曰：『鉅者白也，黔者黑也』。雖明目者無以易之。兼白黑，使瞽取焉，

不能知也。故我曰「瞽不知白黑」者，非以其名也，以其取也。今天下之君子之名仁也，雖禹湯無以易之。兼仁與不仁，而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰「天下之君子不知仁」者，非以其名也，亦以其取也」。

這就是說，理論是指導實踐的，而理論是從實踐中產生的，空談理論而不去實踐，便等於不懂理論。替者與君子之不知「白黑」與「仁與不仁」，就是由於他的理論沒有與實踐打成一片，由於不曾實踐所致，所以對於實際上的「白黑」與「仁與不仁」，還是一個不知道。這猶之乎現在許多人高談唯物論辯證法，什麼「對立的統一」呀，什麼「質量互變」呀，什麼「否定之否定」呀，談得頭頭是道，但是實際工作起來，或分析起國際時事來，都是非辯證法，反辯證法的。這就是由於沒有從實際的生活中去把握辯證法，由於缺乏實踐所致。

故墨子在「耕柱篇」這樣說：

「言足以復行者常之，不足以舉行者勿常。不足以舉行而常之，是薄口也。」

「貴義稱」也這樣說：

「言足以遷行者常之，不足以遷行者勿常。不足以遷行而常之，是謬口也。」
這可見墨子何等注重實踐，何等注重實踐的知識，假如空談理論而不去實踐的話，便是「謬口」，便等於不知「白黑」，不懂理論。

(五) 墨子的方法論

墨子關於論理學，在先秦諸哲學家，是有他的獨特的發展的。他認為在人們的立論上，也就是在把握客觀的現實上，亦當有首尾一貫的客觀的論理法則。「非命」上說：

「言必立儀。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」

什麼是三表呢？他接着又說：

「……有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事，於何
原之？下原察百姓耳目之實，於何用之？發而為刑政，觀其中國家百姓人民之利。」

從他的這三個範疇看來，都是把經驗當作真理的標準。上本之於古者聖王之事，這是本着前人所經驗的成果，作為真理的準則。下原察百姓耳目之實，這是把一般的感覺的經驗（即見聞所得），作為真理的準則。第三，發而為刑政，觀其中國家百姓人民之利，這是以一般的利欲的感覺作為真理的準則。這就是運用一事物的時候，百姓人民感覺是利的，就是善，就是真理，否則便是惡，便不能算作真理了。

關於他的第一法，現姑不具論，且先看他所運用的第二法吧。「非命」中說：

「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。……自古以及今，亦嘗有見命之物，聞命之聲者乎？則未嘗有也。」

這是他從衆人的感覺的經驗上反對有命論。

關於此，塔爾海瑞這樣說：「這一點，他便和孔子不同。他並不是以概念作真理的準則，而是以感覺的經驗，作真理的準則。所謂感覺的經驗，並不是各個人的經驗，而是普遍的

一般的感覺的經驗，即是他所說的「衆之耳目之實」，……他的唯物論觀念所以是原始的東西」。（見所著「現代世界觀」）

這個說法是很對的。

至墨子的第三法，「非樂」上這樣說：

「今王公大人，唯無造爲樂器，以爲事乎國家。非直捨涼水折壤垣而爲之也，將必厚措斂乎萬民，以爲大鐘鳴鼓琴瑟笙簧之聲。古者聖王亦嘗厚措斂乎萬民，以爲舟車，旣以成矣，曰，吾將惡許用之？曰，舟用之水，車用之陸，君子息其足焉，小人休其肩背焉。故萬民出財賈而予之，不敢以爲感恨者，何也？以其反中乎民之利也。然則樂器反中民之利亦若此？則我弗敢非也」。

這是他從一般的利欲的感覺上來非樂的。比方古者聖王使用舟車的時候，百姓人民都感覺到這是對於他們有福利的，所以大家都很歡悅而不感恨。至於爲樂，便要「虧奪民之衣食之財」，人民當然感到厭惡了。如果大家都感到厭惡，便是惡，便不能算是真理了。

然而只是憑藉感覺的經驗作爲真理的標準，有時當然也還是靠不住的。如他用這方法——上考之於古者聖王之專，下原察百姓耳目之實，發而爲刑政，觀其中國家百姓人民之利——而證明鬼神，這就錯誤了（關於他的天志與明鬼，在反宿命論一節裏再評論）。因此在他的「綴上篇」還有一條更重要的方法道：

「同異交得，知有無」。

這所謂「同」與「異」，就是指「一般」與「特殊」而言。就是人們看事，不要孤立地去看，應當從「一般」與「特殊」的交互關係中去把握；不然的話，便不能辨別真理與非真理。猶之乎觀察今日的國際情勢一樣，任何一個國家發生一個變動，都與全世界有關係，我們不能把它只當作那一個國家的私事，與其他世界各國無關。比如，中日戰爭，並不只是中日兩國間事，是具有世界性的，是與全世界有密切的關係的。中日戰爭既與全世界有關，故世界任何一個角落裏發生了一件事，當然也就影響到中日戰爭了。最近之蘇德協定就是一例，由於這一協定，瓦解了侵略集團的防共協定，打擊了日帝國主義，使日帝國主義在外交上日陷於孤

立，困難益發增加，在我國則打擊了一切以防共伯，就名符實求和的漢奸們，如汪精衛等。這就是從「同異交得」中來把握客觀真理。

同時，墨子還見到了一切事物都有它的內在矛盾，「純上」云：

「必，不已也。」

「必，一然者，一不然者，必，不必也；是非，必也。」

「必」就是一切事物的肯定的一面，然而肯定中即含有否定，即有它的矛盾。矛盾是絕對的，所以說「必，不已也」。這就是墨子認定一切事物都是從「一然一不然」「必不必」和「是與非」的矛盾中發展着。

——墨子不僅認定一切事物是從它的內在的矛盾中發展着，而且認定這發展是螺旋式的，而不是循環的。「經下」云：

「在諸其所然，若未然，說在於是推之。」

「經說下」大釋云：

「在，堯善治，自今在諸古也；自古在之今，則堯不能治也。」

「所然」爲既知界，「未然」卽未知界。過去和現在屬既知界，而未來則屬未知界。我們從既知界的現在，推斷既知界的過去，當知堯之善治，這是自今在諸古。倘若是「自古在之今」的話，就是說從堯的現在與過去之比，而推斷堯的現在與未來之比，當然堯不一定會善治了；因爲到那時，時代當然又進步了，安知堯會善治呢？「經下」又說：

「堯之義，也於今而處於古而異時，說在所義二」。

「經說下」釋去：

「堯之義也，是聲也於今，所義之實處於古」。

這就是說，時代進步了，一切事物都有新的發展，故堯時的所謂義，便不是現在的所謂義。時代不同，所義當然也不同，我們不能一律看待，故曰，「所義二」。

「墨子親見到了有限與無限的矛盾，「經上」說：

「窮，或有前不容尺也。」

「經說上」釋云：

「窮，或不容尺，有窮；莫不容尺，無窮也。」

按「或」字即「域」之正字。這是說，「域」能容尺，又不能容尺，也就是說，「域」又有窮又無窮。接着「經說下」又說：

「久，有窮無窮。」

又說：

「南者，有窮則可盡，無窮則不可盡。」

這也就是莊子天下篇所謂「南方無窮而有窮」的道理。「經說下」還有更詳明的闡述：

「非，薪半，進前取也。前則中無爲半，猶端也。前後取，則端中也，薪必半。」

無「與」非半」，不可薪也」。

這和莊子「天下篇」所謂「一尺之棰，日取其半，萬世不竭」是一樣的，都是說明道有

限與無限的矛盾。

據此，可知墨子是具有着辯證法的觀點，只是不會有完整的體系罷了。

當然，在封建社會內商業資本剛抬頭的時候，毫沒有資本主義社會的影子，自不能有他的完整體系的。只是如塔爾海瑪所說「墨子是原始的唯物論者」，恰恰反映了他的時代的進步性而已。

(六) 墨子的反宿命論

在未談到墨子的反宿命論以前，還有這樣的一個問題。就是：墨子既是唯物論者，反對有所謂命運的支配，但他爲什麼又承認「天志」與「明鬼」而認爲牠們是人類的最高的主宰呢？關於這一點，首先塔爾海瑪這樣說：

「他說（指墨子自己說），他所以承認祖先的靈魂和自然的精神，是因爲民衆也承認牠，但是他卻不承認命運。反之，他反對孔子的正名，這便是他的唯物論的見解的特

徵。見所著《現代世界觀》。

這是對的。

雖然墨子是因爲了民衆的相信而是這樣承認着，但他本人是否真的也相信，還是一大問題。因爲我們從他的主張上講，儒家要似概念的東西來規定客觀的存在，墨子還反對着，認爲儒家的觀念極端的不正確，「是名也」，只是「正於是實也」。難道他自己還抱這樣唯神論的見解嗎？真的認定天與鬼神可以支配一切嗎？

其次，如果墨子真的相信鬼神有支配力量的話，他爲什麼會反對厚葬久喪呢？厚葬久喪是安慰死者的，承認有鬼神，還反對安慰死者嗎？這是決不會的。

再其次，從初期墨學的系統上看，墨學的主眼點，的確不在「天志」與「明鬼」，關於此，錢穆先生這樣說道：

「而成貴族」是初期墨學最主要的根源。「非儒」占定了他在學術界上門戶與地位，尚質與尚愛」是墨學的大骨格，「天志」「明鬼」做了他著書立說最後的護符。墨學

的真根底。本不從宗教的衝動中培植出來，所以初期墨學雖染了許多宗教的色影，到底墨學的生長和流衍，却不曾向宗教的路上走。到後來他們的理論，得到了更好的支點，他們也自己把「天志」「明鬼」的護符揭去了。（見所著「墨子」三十三面至三十四面，「萬有文庫」本）

這個論斷大致是對的。

墨學的真根底，並不布告於「天志」與「明鬼」，只是因了當時民衆也承認的緣故而作爲著書立說上的「時護符罷了」。到後來連這護符也根本地否定了。

此外，還有一個旁證。世間證明他不相信這所謂有支配作用的天與鬼神。這就是他有著「天主」的實踐的科學精神，他以這種精神發明了「光學」，力學和形學。假使他真的相信「天有意志」的話，是很難會有這樣「天主」的精神的。

從此可知，墨子本人的確是不相信天與鬼神的，只是因爲一般民衆的承認，而作爲他著書立說上的「時護符罷了」。

因而他本著他的「貫立場」，反對宿命論，否認人類由天命所支配，這是他必然的結論。

「非命下」說：

「……雖昔也三代之罷不肖民，……不能善事其親戚君長，甚惡恭儉而好簡易，貪飲食而惰從事，衣食之財不足，是以身有陷乎飢寒凍餒之變，其言不曰『我罷不肖我從事不強』，又曰『我命固且窮』。」

這那裏有什麼天命在支配着呢？人們的「衣食之財不足，有凍餒之變」，全是由於「罷不肖民」之「好簡易」與「惰從事」呀！

所以墨子非常地注重實踐，認為人類是實踐的。「非樂上」說：

「賴其力者生，不賴其力者不生。君子不強聽治，則刑政亂；賤人不強從事，即財用不足。」

「非命下」又說：

「今也生公夫人之所以蚤朝晏退，聽獄治政，經朝均分而不敢怠倦者何也？曰：彼

以爲強必治，不强必亂；強必將，不强必危；故不敢怠倦。今也，卿大夫之所以踴股肱之力，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，不强必賤；強必榮，不强必辱；故不敢怠倦。今也農夫之所以蚤出暮入，強乎耕稼樹藝，多聚菽粟而不敢怠倦者何也？曰：彼以爲強必富，不强必貧；強必飽，不强必飢；故不敢怠倦。今也婦人之所以夙興夜寐，強乎紡績織紝；多治麻統葛緒，捆布綫而不敢怠倦者何也？曰：彼以爲強必富，不强必貧，強必煖，不强必寒；故不敢怠倦。」

在這里，墨子已明白地認定，人們之富貴貧賤以及榮辱與飢飽，完全是由於自己實踐與不實踐所致，並非有什麼天命在支配着。

儒家是相信天命的。故墨子在「非儒篇」這樣非難儒家道：

「有強執有命以說諂曰：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。羣吏信之，則怠於分職，庶人信之，則怠於從事；更不

治則亂，農事燬則貧，貧且亂政之本。而儒者以爲道教，是賊天下之人者也。如果大家都相信天命，都怠於從事，都抱著等待主義，那末，人民安得而不貧困，天下安得不亂呢？這可就有命以說讓，的確是「賊天下之人」了。

然而墨子不僅在理論上力主實踐，反對天命，並非難儒家之有命說；實際上，他和他的門徒更以實踐的精神來督綴有命論。所以爲了止楚攻宋，自己便親自從魯到楚，步行十個日夜，足重繭而不息，裂裳裹足，至於郢。〈見「公輸篇」〉他的門徒「百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵」。〈見淮南子秦族訓〉。

這是何等的實踐精神呀！

(七) 墨子的政治論

前面已談到，在墨子的那個時代，正是商業資本在封建社會內抬頭的時代。他，反映着當時時代的進步的要素，代表着新興的封建主的利益；在政治上，敢反對當時行將沒落的舊

貴族，而主張嚴厲整頓政治，主張有統一的中樞集權政府。

所以他的政治論是不澈底的。

關於有人說墨子是勞農階級的代表，是一位革命的實踐家，這是完全錯誤了的。在政治上，他只是個改良主義者，因為他本身還是一個代表新興封建主的士大夫階級。這在他自己已有明白的表示。《魯問篇》說：

魯之南門人稱吳慮者，冬陶夏耕，自比於舜。子墨子聞而見之。吳慮謂墨子曰：「義耳，焉用言哉？」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。』子墨子曰：『翟嘗計之矣。翟慮耕而食天下之人矣，盛，然後當口農之耕，分謙天下，不能得口非粟，藉而以爲得口非粟，其不能飽天下之飢者，既可瞻矣。翟慮織而衣天下之人矣，盛，然後當一婦人之織，分諸天下，不能人得尺布；藉而以爲得尺布，其不能煖天下之寒者，既可瞻矣。翟慮披堅執銳救諸侯之患矣，盛，然後當一夫之戰，一夫之戰，其不御三軍，既可瞻矣。翟以爲不若顏先生之道而求其說，通與人之言而

察其辭，上說王公大人，次說匹夫徒步之士。王公大人用吾言，國必治；匹夫徒步之士用吾言，行必脩。故翟以爲雖不耕而食飢，不織而衣寒，功賢於耕而食之，織而衣之者也。故翟以爲雖不耕織乎，而功賢於耕織也。」

所以墨子本人還只是一個「誦先王之道，通聖人之言」的士人，故他在政治上，只有革新的主張，沒有革命的主張，只是如十八世紀法國唯物論者一般的極端不澈底的政治改良主義者。這從下面他的政治論的探討上就可以知道。

他反對當時的舊貴族，「尙賢下」這樣說：

「今王公大人其所富所貴，皆王公大人骨肉之親，無故富貴面目美好者也。今王公大人骨肉之親，無故富貴面目美好者，焉故必知哉？若不知，使治其國家，則其國家之亂，可得而知也。」

「尙賢中」又說：

「逮至其國家之亂，社稷之危，則不尙賢使能以治之；親戚則使之，無故富貴面目

使奸者則使之。夫親戚無故富貴而目使奸則使之，豈必智且慧哉？若使之治國家，則此使不智慧者治國家也，國家之亂，既可得而知矣。」

因爲他這樣反對舊貴族世襲制，所以在積極的一方面，力主選賢與能來治理國家。他在尚賢上這樣說：

「雖在農與工肆之人，有能則舉之；高子之爵，重予之祿，任之以事斷。……故官無常貴，而民無終賤；有能則舉之，無能則下之。」

只要這人是賢者能者，不論他是農人、工人或商人都可選舉他出來參與政治，這當然是很對的。

可是墨子之所謂選賢與能，是不澈底，不革命的。他並不是主張實行真正民選；不是由下而上的，是傍舉的，是從上而下的。「尚同上」這樣說：

「是故選擇天下之賢可者，立以爲天子；天子立，以其力爲未足；又選擇天下之賢可者，置立之以爲三公，天子三公既已立，以天下爲博大，遠國異土之民，是非利害之

辯，不可一二而明知，故剖分萬國，立諸侯國君；諸侯國君既已立，以其力爲未足，又選擇其國之賢可者，置立之以爲正長。

「可從此可知，正長、諸侯國君和三公都不是由民選出的，都是由在上一級的長官來選派的。至於天子，因了『選天下之賢可者』這一句話，如梁啓超輩便以爲墨子主張民選天子，其實這也是錯誤了的。在墨子的主張上，正長、諸侯、國君和三公都不由民選，天子安得而由民選呢？墨子只是主張由天子自行選人繼任罷了，如堯之舉舜一樣。『尚賢上』說：

「是故昔者舜耕於歷山，陶於河澗，漁於雷澤，反（即阪字）於常陽，堯得之服澤之陽，立爲天子，使接天下之政，而治天下之民。……」

所以並不是什麼民選的。

既然選拔了天下之賢可者來治理國家，故他進而這樣主張着：「鄉的人都應取法乎鄉長，一里的人都應取法乎里長，一國的人都應取法乎國君，天下的人都應取法乎天子。天子、國君、里長和鄉長都是天下人民的表率。只能『比而』而不能『下比』，這是他的政論的主眼點。

。「尚同上」這樣說：

「上之所是，必皆是之；所非，必皆非之；……尚同而不下比。」

如果墨子的政治論，是澈底的，革命的，就應該下比，而不上同，在上面的人就應該受民衆的集體制裁。然而，恰恰相反，他的主張是上同而不下比，這當然一變也是他的錯誤了的選舉方式——是「榜薦」，而不是真正的民選所致；但在另一方面，也是他的時代，他的階級性決定了他這個政治主張。

就因了這個「上同而不下比」的主張，導出了他的統一思想的見解。「尚同上」說：

「古者民始生未有刑政之時，蓋其語，人異義，是以一人則一義，二人則二義，十人則十義。其人茲衆，其所謂義亦茲衆。是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以……天下之亂，若禽獸然」。

他既認爲天下之亂是由於人執一義的緣故，因而主張以鄉長「壹同鄉之義」，國君「壹同國之義」，天子使「壹同天下之義」，硬把思想這樣統一起來。

這種「上同而不下比」和「壹同天下之義」的主張，就是中央集權政治之初步的實現。綜上以觀，墨子的這種政治論，全是開明的專制主義，墨子只是一個開明的專制主義者，並不是一位什麼代表勞農階級利益的社會主義者。他的這種主張，恰恰反映着封建社會內商業資本拾頭的時候之進步的意識，表現着新興的封建主在政治上有這樣樣的要求而已。

（八）結論

上面已經將墨子的哲學思想敘論完了。

我們從他的全部哲學思想上看來，他的哲學之興起，對於當時的儒家，的確是一次反抗。他不僅糾正了儒家的排斥利欲的觀點，否定了儒家的宿命論，更進而推翻了儒家的哲學體系——正名主義；同時還建立了科學的認識論和粗樸的思想方法論；這些，均不能不說是墨子在哲學思想上的功績。

又因為他的思想是進步的，是反映着當時進步的階級意識的；所以不獨他的「徒屬彌衆

，弟子彌爭，他的「後學，顯榮於天下者衆矣，不可勝數」(見呂氏春秋當染篇)，且復受一般的社會所歡迎所擁戴。故儒家巨子——孟軻會很恐慌地這樣說過：「楊朱墨翟之言盈天下，天下之言，不歸揚，則歸墨。」這就表現墨子的學說是風靡了全社會，已和儒家楊家三分了當時的思想界。

不過，墨子的思想，當然不能算是澈底，他只是原始的唯物論者。他的局限性，就在於他是一個士人階級，就在於他的時代，還只是一個商業資本在封建社會內抬頭的時代，進步是進步的，但還有許多不够澈底的地方。

比方，在他的方法論上，僅憑着人類感覺的經驗，作為真理的標準，當然也不是十分靠得住的。至於他憑人們的感覺的經驗而證明有鬼，更是表現了他的不澈底之處。

就是他這個方法去非樂與非命，也還有許多地方不能令人折服的。

又雖然他略具辯證法的觀點，知道從一般與特殊的交互關係中來把握現實，知道事物的內在矛盾，知道社會的發展是螺旋式的，但也只是知道而已，他並不會從實際上運用過，並

不會以之來指導他的實踐。

有時他不僅不會以之來指導他的實踐，且公然反動起來。

這表現在他的政治的觀點上。

他雖然認定人是環境的產物，謂人類性質上的缺點是應歸罪於社會環境的。而我們要來糾正這缺點，便只有改造環境，使社會制度變好，人類的性質纔可趨於良善的。

這是對的。

然則怎樣來變革環境呢？

墨子的回答便軟弱無力了。

在他的政治觀點上，他還是如一般的希望支配階級來改良，而不主張由下層革命去澈底解決。他不把這變革的力量寄託在大眾身上，而只是希望賢明的立法者來改善客觀的環境，這就根本上錯誤了。

這樣以支配階級的意識形態來革新社會制度，這便是以意志來支配世界，是走上了觀念

論的道路，違反了唯物史觀的立場了。

這和十八世紀法國唯物論者是一樣的，他們的社會觀，也是束手無策地走上了反動的道路。

所以墨子只是如塔爾海瑪所說的「我們卻不能稱他爲辯證唯物論者，他只是有過辯證法的預知而已。」（見所著「現代世界觀」）。

第四章 楊朱

(一) 列子楊朱篇及楊朱的年代

楊朱的著述，並無整篇留於後世。現在我們要了解楊朱的思想，只能從孟子、莊子、韓非子、淮南子和呂氏春秋中略為窺見一點，此外較整篇一點，就只有列子的楊朱篇了。

列子的楊朱篇，許多學者因列子遺書係雜湊而成，都認為楊朱篇亦不可靠。惟據近人胡適氏的考證，這一篇似乎還可信。他的理由是：這一篇裏面論名實的幾處，確是當時一般所討論的問題；其次，楊朱的「爲我主義」，是有孟子等書作旁證的；而且在列子的八篇中，只有這一篇是專記一個人的言行，或許當時真有這樣一篇記載楊朱言行的書，不過爲編造偽

列子的人糊塗地拉入列子裏面了。

這個論斷還對。

關於楊朱一生的事蹟，記載上並不多見，故對於他隨年代，亦難確切考訂。只不過在孟子裏面，屢屢楊墨並稱，說他儒的學說盈天下，可見他和墨子是同時代先後不遠的人，是孟軻的前輩。又據列子的楊朱篇，楊朱曾見過梁王，又曾與墨翟的大弟子禽滑釐互相辯論過，並且楊氏那時已有門徒討忙他去非難禽滑釐；從這幾個論證看來，有人擬定楊朱爲西元前四一四至三三四年間人，較之孟軻大概大四十多歲，當爲可信。

但在莊子裏面，說楊朱曾見過老聃，是老聃的弟子；又在列子的黃帝篇，謂楊朱南游沛，受教於老子。然而楊朱是否爲老聃的弟子，還是問題，但我們從楊朱思想上看來，楊朱的確受了老子極強烈的影響，是一位闡揚老子學說中積極部分的很好的繼承者。

(二) 楊朱的時代背景

楊朱的年代，據上面的推斷，適當戰國時代的初期。這時候，中國的封建社會將由第一期進到第二期，在這時期裏，自然農業已和家庭手工業日漸分離，城市與鄉村也日趨於對立，因此促進了商業及手工業之發達，人口都絡繹不絕地向着大都市集中了。在那時候有名的大都市，如齊的臨淄，魏的大梁，趙的邯鄲，楚的郢和秦的咸陽等，都有人口在一萬以上；而臨淄的人口是尤為發展，已達到了七萬戶，可見都市的繁榮趨勢。

當然的，因都市繁榮，貨幣經濟亦日形重要。在孟子書上，有着玉饑兼金（好黃金）多少給孟子，以作孟子在路上費用，這可見在那時候要有現金才能購到一切必須品，才能够自由的旅行各地，就表示着貨幣經濟在戰國時代已是很普遍的了。

隨着大都市的建立，貨幣流通的廣泛，商業資本已是抬頭無疑，於是加速了土地的私有化與商品化，因而發生了土地兼併的現象。而舊的貴族也就因土地的不能夠維持而日趨沒落。

，王室益見卑下，於是加緊對農民剝削的又兼從事商業資本剝削的新興的封建主，也就從土地兼併的過程中壯大了。楊朱的思想就是這一時代的產物。

(三) 楊朱的名實論

在中國古代哲學史上所謂「名」「實」問題，就是思維與存在的關係問題。這不僅是表現着中國古代哲學史的發展，並且反映着當時中國社會關係的發展。（見陳伯達論老子的哲學思想）

這是很對的。

老聃，因了他所處的時代（春秋末年）與地位（破落貴族）的限制，對於名實問題，僅僅提到了「名」，只說「無名」爲「天地之始」，這雖已暗示着「實」在「名」之先，具有着極強烈的唯物論傾向，但不會明白地提到「實」，闡明「名」與「實」的關係。在楊朱則具體地提到「名」和「實」的關係問題，楊朱篇說：

「實無名，名無實，名者僞而已矣。」

在這里，楊朱雖已具體地提到了「名」與「實」，似乎他把「名」與「實」問題是分裂來看的，就是把觀念的東西從物質的東西隔離開來了。其實不是這樣的，楊朱在這里所否認的「名」是人爲的「名」；也就是說，他是反對一切從人類頭腦中所幻想所虛構出來的名，而不是從真實的客體實在所反映出來的「名」，他並不會把「名」與「實」問題分裂來看。我們再看他說：

「鬻子曰：『去名者無愛』。老子曰：『名者實之賓』。而悠悠者趨名不歸，名固不可去；名固不可賓邪；今有名則尊榮，亡名則卑辱；尊榮則逸樂，卑辱則憂苦；憂苦，犯性者也；逸樂，順性者也，斯實之所係矣。名胡可去！名胡可賓！但惡乎守名而累實，守名而累實，將恤危亡之不救，豈徒逸樂憂苦之間哉！

這里所謂「鬻子曰」與「老子曰」，都是楊朱所假託的，其實就是他自己所說的話。從這里，我們知道楊朱已將「名」與「實」的關係問題明白地說出。他不但沒有把「名」與「實」

隔離開來看，並且認定「實」是主，「名」是賓，「實」是第一，「名」是被派生的，「名」是由「實」所規定的，也即是說，觀念的東西由物質的東西所規定的。如果「名」——這觀念的東西，不是真實的客觀實在的反映，而是人爲的東西——這從人類頭腦中所虛構出來的東西，沒有「實之所係」的，楊朱所反對的就是這種「名」。又如站在觀念論的立場——即是「守名」的立場，累及了客觀的實在，阻礙歷史的發展，這尤要遭受楊朱的嚴厲的痛斥。如當時的儒家，嚴守「正名」的立場，認爲社會的存在，要由「名」——即概念決定；物質的生活要由觀念決定，虛構出一些束縛人類的「名器」、「禮義」和「名分」來，遏止人類的欲望，維護當時的階級關係。所以楊朱一再排斥着說：

「伯夷非亡欲，矜清之郵，以放餓死；展季非亡情，矜貞之郵，以放寡終；清貞之誤善之若此。」

「忠不足以安君，適足以危身；義不足以利物，適足以害生。安上不由於忠，而忠名滅焉；利物不由於義，而義名絕焉。君臣皆安，物我兼利，古之道也。」

這所謂「清」，「貞」，「忠」，「義」，在楊朱看來，都是人爲的「名」，是由代表統治階層的思想家所虛構出來的階級道德，它們束縛人類情性的發展。故楊朱大聲疾呼地反對着。

(四) 楊朱否定靈魂不滅說

凡唯物論者，必須是無神論者。楊朱既認定「名爲實之質」，觀念的東西應由物質的東西所規定，還承認有什麼鬼神呢？所以他對於靈魂不滅說也極端加以否認。他說：

「有生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨；腐骨一矣，孰知其異；且趣當生，奚遑死後？」

同時又假託平仲的話道：

「平仲曰：既死豈在我哉？焚之亦可，沈之亦可，壘之亦可，解之亦可，衣薪而棄諸溝壑亦可，袞衣綉裳而納諸石椁亦可，唯所遇焉。」

人死後決不會還有什麼靈魂存在的。故對於這死後的軀壳，隨便怎樣處置均可，絲毫用

不着安排和打算，也更不必有若何的姑息，因為其結果不過是枯骨罷了。

這和古代希臘唯物論者伊壁鳩魯與十八世紀法國唯物論者拉默特里的說法是差不多的。他們均不承認死後還有什麼靈魂存在。伊壁鳩魯說：

「吾人之靈魂爲火氣，易動之原子也；一至死亡，其原子支離滅裂，四散以去，死後之生活，全爲渺茫，所謂死後地獄之恐怖心，可不必有。」（見日本大住嘯風所著近代

文明史話）

拉默特里說：

「驕傲的帝王死後，完全與恭順的子民和忠實的走狗一樣。」

這都與「正名主義」派哲學家，認爲死後還有什麼靈魂存在而主張厚葬久筵，是大異其趣的。

所以楊朱隨後又明白地這樣說：

「身固生之主，物亦養之主。」

這就是說，人們在今日生存着，是因為有身的緣故；假如身不存在了，也就無所謂主，更不會有什麼靈魂存在。

並且還表明了這一點，就是楊朱認定身體，是生活的主體，是第一次的東西；而所謂精神，它對於身體，只是第二次的東西；因為生活的原理，是物質而不是精神的緣故，所以說「物亦養之主」。

（五）楊朱的唯物論道德觀

楊朱和荀子是一樣的，均受着老子的影響，把「道」當作運動的物質來理解。而這種物質的運動表現在人們的身上就是「欲」，故都以爲人的本性是欲望。不過，楊朱和荀子不同，就是荀子雖見到人的本性爲欲望，但他認爲欲望是惡的根源，受儒家的階級意識所限制，便主張以人爲的「禮」來節性節欲，結果把「禮」絕對化而陷於唯心論的錯誤。楊朱就不是這樣的；他是倫理學上的感覺論者，他見到人類的本性爲物質的欲望，便主張充分地滿足人

欲，發展人欲。淮南子紀論訓這樣評論着楊朱道：

「全性保真，不以物累形，楊子之所立也。」

因爲楊朱，認爲要「全性保真」，要使人類的本性不受任何的損害，就要物質生活達到滿足。如果物質欲望不能滿足，便是本性有了損害，便是「以物累形」，便不能「全性保真」以達於至善的境地。

因而楊朱主張，任性而遊，不逆萬物所好。楊朱篇說：

「太古之人，知生之暫來，知死之暫往，故從心而動，不違自然所好。當身之娛，非所去也，故不爲名所觀。任性而遊，不逆萬物所好；死後之名，非所取也，故不爲形所及。名譽先後，年命多少，非所量也。」

在這里，楊朱已說明，要做到「任性而遊」，首先就要不受任何的束縛。關於此，他接着又更加闡明道：

「生民之不得休息，爲四事故：一爲壽，二爲名，三爲位，四爲貨。有此四者，畏鬼

，畏威，畏刑，此之謂遁人也。可殺可活，制命在外。不違命，何羨壽？不矜貴，何羨名？不要勢，何羨位？不貪富，何羨貨？此之謂順民也。天下無對，制命在內。」

人類之所以不能「任性而遊」，就是有著「壽」、「名」、「位」、「貨」諸種束縛所致。如果把這一切都擺脫了，就是順道而行，就是「不違自然所好」。他又假託管夷吾的話這樣說道：

「肆之而已，勿整勿閱，……恣耳之所欲聽，恣目之所欲觀，恣鼻之所欲聞，恣口之所欲言，恣體之所欲求，恣意之所欲行。……」

是這樣，人類之耳目口鼻和身體諸感官的欲望，都能獲得滿足了，達到了人生快樂的目的，即所謂至善之境地。

所以說，楊朱的這種主張充分的發展人欲，而獲得了快樂主義的結論，是和希臘唯物論哲學家伊壁鳩魯所主張的一樣，都是以人生之痛苦爲惡，而快樂爲善，也就是楊朱所謂「可樂生，可在逸身」都是以快樂爲道德的究極目的。

(六) 楊朱的政治論

楊朱在道德觀上既反對壓抑人欲，而在政治上，亦反對干涉主義。所以他本主張利人，以爲利人就是干涉了別人。他說：

「古之人損一毫利天下，不與也。悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。」

孟軻批評着楊朱的「爲我」主張道：

「楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。」

在楊朱的意思，我們要天下能够獲得太平，只要大家不損一毫，不做利天下的事就可以了。

也就是說，我們要做到既不依附別人，又不受別人的支配，大家就要都能自愛自重自利，都要「爲我」，這樣方可達到目的。楊朱說：

「人者，爪牙不足以供守衛，肌膚不足以自捍禦，趨走不足以逃利害，無羽毛以禦寒暑，必將資物以爲養性，任智而不恃力。故智之所貴，在我爲貴，力之所賤，侵物爲賤。」

呂氏春秋不_二篇亦以此說楊朱。

「陽生貴己。」

這簡直是十足的個人主義。而且，從他的「力之所賤，侵物爲賤」的話來看，他的這種個人主義，已把個人孤立化。就是說，自己既不拔一毛，也反對拔人家一毛的。

不過，這種主張，在當時講來，還算是進步的，還能反映了這一時代的要求。人人不₂爲什麼呢？

因爲在促進商業資本之發達與繁榮，就必得突破經營商業的障礙，就必得爭取商業上的個人自由和發展。

故塔爾海瑪對於楊朱有着這樣的評語，「楊子是唯物論者，又是享樂主義者，他力倡個

人主義和利己主義。由楊子的學說推測起來，我們可以看到在封建制度內所起的商品生產，商業資本和貨幣資本的表現。」（見所著現代世界觀，李達譯）

歐洲中世紀之個人主義發達也是如此。

米定說：「在事實上，中世紀末唯名論（即那時最先表現的唯物論——阿伯拉罕的廣泛的普及，……）反映出中世紀後期社會的及政治的生活中個人主義的發達，而促成這種發達的東西就是都市商業及工業的發達。」（見所著新哲學大綱，艾思奇等譯）

（七）楊朱哲學的總結

因為楊朱的哲學，是反映當時新興的階級意識，故有着進步的唯物論思想；又因為他以這種進步的立場，和當時的天人一體論者靈魂不滅論者和正名主義者作鬥爭，如塔爾海瑪所說，是這樣的一個「理論的實踐的唯物論者」（見前揭書），所以他的學說在當時很佔勢力，已與儒墨三分天下，甚至於還超過了儒家，於是激起孟老夫子曾發急地說着「楊朱墨翟之

言登天下，天下之言，不歸楊，則歸墨。幾句話，且大肆他攻擊着他們，想挽回儒家在思想上的佔有上這個頹勢。

不過，楊朱的思想在那時雖如此盛行，雖是個理論的實踐的唯物論者，可是也還有他的不夠的地方，就是缺乏辯證的觀點。

比方，他雖然見到「名者實之賓」，認定名由實所規定，即觀念的東西由物質的東西所規定；但他沒有見到另一方面，不知道反過來名亦影響到實，觀念的東西亦影響着物質的東西，故他不理解名與實之辯證的統一，即觀念的東西與物質的東西之辯證的統一。

又如他雖然是代表着新興的商業資本家的利益而說話，倡導個人主義，但他把個人絕對化，而沒有把個人看成是社會中的一員。如他所說的意思，各人不拔自己一毛，也不拔人家一毛，就是把社會中的各個份子都看作是孤立的，彼此毫無關係的。

事實上，在一個社會裏面，這種孤立無緣的個人是不是有呢？

當然不會有的。

就是飄流記中所描繪的畫人公——魯濱孫，他在荒島上生活，看來好像是孤獨的，與社會沒有發生關係，其實還是與社會發生了關係的，就是他飄流到荒島上，開始所使用的一些工具，如獵槍之類，還有一部份的糧食，都不是在島上自己作的，而是從他所乘來的沈沒了的航海船的露出一部分中所取出來的；後來他爲着抵禦猛獸的侵害，爲着糧食的問題等等，不得不和島上的土人發生些關係而共同生活着。可見小說家也無法虛構出一個完全孤立的人來。

在生產力正在發展着的戰國時代，所謂孤獨生活的個人，當然是更「莫須有」的事。

這樣，楊朱便把個人和社會對立起來了，而沒有把握到個人與社會之辯證的統一。

所以楊朱的唯物論，最大的缺點，就是沒有辯證的觀點，只是一個直觀的唯物論者罷了。

第五章 荀子

(一) 荀子的時代背景

荀卿，名況，趙人，他的生卒年代無從確定。惟據近人的考證，大約生存於公元前三〇〇年至二二〇年之間，適當戰國末年，那時商業資本和高利貸資本在封建社會內已有高度的發展。如呂不韋，就是那時的大商業資本家，他起初正是在趙國的邯鄲經營商業，後來因商業發達資本益加雄厚，便交通王侯，最後竟能左右秦國的政治。而齊國的孟嘗君則就是那時有名的高利貸者，他貸款於薛，收利息來維繫他門下三千客的生活費用。還有無鹽氏，也是出名的高利貸者（那時稱爲子錢家，見史記貨殖列傳），曾貸款給長安列侯封君，利息什

幕，因此富將關中。這可見那時商業高利貸資本是如何發達的了。

商業高利貸資本既這樣發達，反映在政治上，便需要政治權力的集中。於是爭奪兼併之風益盛，到最後才達到秦的統一。荀卿的哲學思想，雖屬儒家系統，但是由於他所處的社會環境，是這種商業資本發達的社會環境，便不能全然是儒家的本來面目，也還具有進步的唯物論觀點。

按荀子的著作，在漢初有三百二十二篇，漢劉向去其重複，定爲三十二篇，名曰「孫卿新書」。後唐朝楊倞作注釋時又改稱爲「荀子」。據近人胡適之民的認定，荀子三十三篇中，引證只有「勸學論」、「解蔽」、「正名」和「性惡」四篇，才是荀子的精華，其餘二十餘篇均係後人雜湊而成，所說頗有見地。

(二) 荀子的宇宙觀

自來的儒家，都以爲天是有意志的，是具有人格的神，可以降吉降凶，可以賞善罰惡。

如孔子所謂神乎所否者，天厭之，天厭之；又謂「獲罪於天，無所禱也」；又謂「天孚德於予，桓譚其如予何」；又如孟子所謂「予之不見魯侯，天也」，又謂「天不言，以行與事示之」，這都認爲「天」是最高主宰的神。但荀子則不然，他除了當時商業資本的發達刺激他有着進步的觀點外，同時也受了老子的影響，因爲老子以天地之芻狗萬物，純爲自然之演化，並無所謂意志存在；因而他也認爲「天」並不是神，並沒有支配人的力量。至於天去出，譬畢，刮大風，下大雹，則只不過是自然的現象，並沒有所謂降凶罰惡的意志在裏面。他在天論篇說：

「星墜木鳴，國人皆恐，曰何也？曰：無何也。是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也；怪之可也，畏之非也。夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見，是無世而不嘗有之。上明而政平，雖並世起，無傷也；上闇而政險，則雖無一至也，無益也」。

這就是說，日月有蝕，風雨不時，怪星黨見（即頻見），這都是常有的自然現象，其間並無半點懲罰的意志在內。所以「政平」與「政險」，全然與這自然的變動無關。「政」本

來是日平的，即常見日蝕月蝕和彗星也不會有什麼大不了的。如果「政」本來是「際」時，即經久不見日蝕月蝕和彗星，也不會有什麼益處，並不一定能由「政險」而達於「政平」。

爲什麼一般的人們，却把這種自然的變動，而認爲是有神，是有意志的呢？他說：「列星隨旋，日月遞絜，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得共和以生，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，唯聖人爲不求知天。」

這意思就是說：一般人之所以把這一切自然現象，看作鬼神，完全是從它們的功用方面來的，以爲天地運行，能化生萬物，似乎有神靈在作主宰，殊不知這是太謬不然的。所以聖人並不把自然當作神來看待。

同時，荀子在這裏還表明了這一點，就是把自然現象當作神的作用，因而敬它畏它，完全是蒙昧人的無知，對於自然的了解所致。

既然認定「天」不是神，是自然，所以他反對對於「天」的一切迷信作用。他說：

祀爲禱雲（按王先謙註云：蒙，求雨之請也。而爾何也？曰：無何也。猶之不寧而雨也。日月蝕而禱之，天旱而禱，凡筮然後決大事，非以爲得求也，以文之也。（按王註云：爾得求，以得所求也。言爲此以示急於災害，順人之意，以文飾政事而已。）故君子以爲文，而百姓以爲鬼神，以爲文則吉，以爲神則凶」。

他認爲得雨與不得雨，是純出乎天體的自然，與祈禱並無若何關係。而其所以遇了旱災，而要向天祈禱的原因，並不因爲天是神，一祈禱便可以得雨，只是統治階級收拾民心在飢荒的時候，不致於起來反抗的一種粉飾工夫。

因爲天不是神，無意志，故所有這些切貪病禍凶，也並非出自什麼天意，於是沒有這種能力的，還是純本乎各人自己之所爲。他說：

曰：昔者蠶米而節用，則天不能貧；養備而勤時，則天不能病；循道而不志，則天不能禍。故求旱不能使之飢，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。」

假如人們不肯自己努力的話，則天亦無法使之富，使之全，使之吉，所以能接着

又說

荀子宋楚而用修，則天不能使之富；養略而勸逆，則人不能使之全；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，祿怪未至而凶，此皆與，即日而當日而自然界的現象，只不過是機械似的轉動着，是有常行的。人們只要能夠按時操作，就是天決不會爲誰存爲誰亡的。他說：

「故君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人錯其在己者，而慕其在天者。君士敬其在己者，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。」

從這裏，還可知道，如果人們只是一味的迷信着天，而自己不加努力，這樣便形成了等待主義。今日等待，明日也等待，不僅不會進步，而且還要退步的。

同時，荀子不但反對敬天慕天，否認天有支配作用，並且還進了一步，主張去節制而征服了天來爲人類所用。他說：

曰：天而用之，孰與物蓄（即把天看做是一種物質）而裁之；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；用物而多之，孰與時能而化之；思物而物之，孰與理物而勿失之也？曠於物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人在思天，則失萬物之情」。

這種叫人去征服天，拿它來作爲人類的使用工具，不僅表明荀子認識了這自然法則，同時還表現了他的唯物論的科學精神。

荀子不僅否定天是神，有支配人的能力，對於人死爲鬼之說，也是不相信的。解蔽篇說：

「有人焉，以此時定物，則世之愚者也。彼愚者之定物，以疑決疑，決疑不當，夫苟不當，安能無過乎？夏首之南有人焉，自涓蜀梁，其爲天也，愚而善畏，明月而宵行，俯見其影，以爲伏鬼也；仰視其髮，以爲立懸；背而走，比對其家，失氣而死，豈不又殆矣哉！凡人有鬼也，必以其感忽之間，疑玄之時正之」。

這種否定靈魂不滅說，不但荀子是如此，而是一般無神論者應有的結論。

(三) 荀子的名實論與認識論

在荀子的當時，一般唯心派的詭辯論者，如宋慳惠施和公孫龍之徒，強辯詭辯，淆亂名實。如在「侮」名裏面本包含着「辱」意的，而宋慳偏偏說「見侮不辱」，這是犯了名不指實的毛病，而以名來亂名；又如山本來是高的，澗本來是低的，而惠施偏偏說「見山澗平」，這也是名不顧到實；再如「白馬」就是「馬」，和「黃馬」「黑馬」一樣，但公孫龍偏偏說「白馬非馬」，這豈不是以名來亂實嗎？所以荀子認為他們都是「蔽於辭而不知實」，除大聲疾呼地反對着他們，並批判他們外，並在正名篇裏這樣說道：

「制名以指實」。

「名也者，所以期累實也」。

「故王者之制名，名定而實辨，……故析辭擅作名，以亂正名，使民疑惑，人多辯

訟，則謂之大姦。

從這裏，我們知道，荀子認爲「名」不是像唯心派的詭辯論者一樣，由人們主觀地來隨便派定，來「擅作」的。是那樣的由人們主觀地「擅作」，不僅不能反映客觀的實在，而且還會淆亂聽聞，反使人民增加疑感的。所以荀子的意思，「名」應當是指「實」；換句話說：「名」應該由「實」所派定，並不可以由人們任意「擅作」。

這是荀子所以要正名的理由。

同時，在這裏，我們還可知道，荀子雖沿用了孔子「正名」的這一術語，然而非孔子所謂的「正名」，他的「正名」是「名聞而實喻」，是具有唯物論基礎的。

其次談到荀子制名的根據。

他的制名的根據是什麼呢？是緣何而制名呢？正名篇說：

「然則何緣而以同異，因緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同。故比方之疑似之而通，是所以共其約名以相期也。形體、色、理以自異，聲香滑濁、調節、奇聲以

耳異，甘、苦、鹹、淡、辛、酸、奇味以口異，香、臭、芬、鬱、腥、臊、奇臭以鼻異，疾、養、滄、熱、滑、鉅、輕重以形體異，說、故喜、怒、哀、樂、愛惡、欲以心異。心有徵知，徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也，然而徵知必將得天官之當薄其類，然後可也。五官薄之而不知，心徵之而無說，則人莫不然謂之不知。此所緣以同異也。

這意思就是說，命名的根據，是緣天官。我們要從耳、目、口、鼻、形體（即指觸覺）這五種感官中獲到知覺，即所謂感性的認識；再由感性的認識而達到理性的認識，即他所謂「心的徵知」，然後才能認識事物的同或異。這同或異的概念，就由名表現出來。

比方就「馬」來說吧：

在人們的眼睛沒有見到「馬」以前，便沒有關於「馬」的知覺和「馬」的概念。一旦見到了「馬」的形狀，便有了「馬」的知覺，有了「馬」的知覺，來行思惟作用，即理會到「馬」和牛雖大體相同，但還有不同的地方，就是馬無角，牛有角，馬走路快，牛走路慢，這

後伊獲得了「馬」比牛不同的概念。於是「馬」之名便由此而生了。

在這裏，荀子不僅由名實論，導出了他的認識論，而且在認識論中統一了感性的和理性的認識，和確定了感性認識之根源性。（如說，然而徵知必將待天官之當薄其類，然後可也。）所以荀子的認識論，全是基於唯物論的。

第三呢，要使得名符其實，和實相一致，就要有個制名的規範。什麼是制名的規範呢？正名篇說：

「然後隨而命之，同則同之，異則異之。單足以喻則單，單不足以喻則兼。單與兼，無所相避則共。雖共不爲害矣。知異實者之異名也。故使異實者莫不異名也，不可亂也。猶使用實者莫不同名也。」

這就是說，種類相同的事物，則起一個共同的名字，如這是枝筆，那也是枝筆，便通通叫做筆；如果種類不同的，如這是筆，那不是筆，而是墨，便起着兼與墨各不相同的名字。再如用單名可以通曉的，則用單名，單名不可以通曉的，則用兼名。單名是指示一個概念時

所採用的，例如筆；兼名是在同一物件上指示兩個概念時所採用的，例如毛筆。

又說：

「物有同狀而異所者，有異狀而同所者，可別也。同狀而爲所異者，雖可合，謂之二實。狀變而實無分，而爲所異者謂之化，有化而無別，謂之一實，此事之所以稽實定數也，此制名之樞要也」。

按前三「所」字均作「實」字解。就是說，形狀雖同而實質不同的，應起以不同的名字，如水與酒，就是形狀雖同而實質不同的兩種東西。還有形狀雖不同，而實質是相同的，如黃牛與水牛，就是一例。至這兩者形狀之所以不同的原因，是由演化而來，所以他說「謂之化」。

又說：

「故舊物雖衆，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，至於無共而後止。有時而欲徧舉之，故謂之鳥獸，鳥獸也者大別名也。推而別之，

別則有別，至於無別而後止。

這是說制名有共名與別名之分。如人對於動物是別名，動物對於人則是共名，因為在動物裏面，還包括有牛羊犬馬之類。而動物對於物，範圍較大了，則是大別名，而物對於動物則是大共名，因為在物裏面，除動物外，還包括有植物礦物之類，至於最小的別名，則是各個的專名，如墨索里尼希特勒等是。

(四) 荀子的性惡論

在戰國末年，因了商業資本益趨發達，致新興的封建領主之間的互相吞併就來得特別激烈，每每為爭奪一城一地，殺人便盈城盈野。荀子目睹着當時的這種慘狀，這種互相傾軋互相爭奪殺砍的情形，不得不否定歷來子思孟軻所主張的性善論，而謂人性為惡。猶之乎十七世紀英國唯物論者霍布士一樣，他眼見着當時的「圈地」慘劇，致把「市民社會」看作是「萬人對萬人的鬥爭」，因而得出了「人與人相遇如遇豺狼」的結論。

人性是怎樣的呢？荀子在性惡篇說：

「吟臥之性，飢而欲飽，寒而欲暖，勞而欲休，此人之情也。」

「食人之欲，食欲有芻豢，衣欲有文綉，行欲有輿馬，又欲有餘財積蓄之富也。」

從這所說看來，荀子和楊朱是一樣的，都見到了人類的本性是欲望。不僅「欲飽欲暖欲休」，而且還進一步的「欲有芻豢，有文綉，有輿馬」，還「欲有餘財積蓄」。但是楊朱，他見到人的本性是「欲」，便主張充分滿足人欲，發展人欲，於是達到了和希臘唯物論者伊壁鳩魯的快樂主義的結論。荀子就不是這樣的，他見到人的本性是「欲」，便認為「欲」是惡的根源。性惡篇說：

「人生而有好利焉，順是故爭奪生，而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是故殘賊生，而惠信忘焉；生而有耳目之欲，有聲色焉，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，合於犯分亂理，而歸於暴。……由是觀之，然則人性惡明矣。」

矣。

「欲」在他認爲是惡的根源，故不可順。於是進一步便主張節性節欲。他在禮論篇說：

「禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。」

這樣一來，拿着禮義來範圍「人欲」和抑制「人欲」，甚而至於還把「禮」絕對化起來，看作是人倫的和政治的最高準則，是又離開不了儒家的系統，又陷於唯心論之錯誤。

不過，這裏有兩點值得注意的：

第一，從荀子主張的性惡論中，否定了孟子所謂先天的良知的存在。換句話說，就是不承認人類有什麼先驗的知識，一切俱是由後天所習得的經驗才有所知的。

從這一點上看，又是基於唯物論的。

第二，便認爲人類是需要教育的。人的本性既是惡，倘所處的環境又不好，豈不助長了人類的這個惡性嗎？猶之乎他在勸學篇所打的一個比喻一樣：

所以從荀子注重教育的這一點上來看，他又和十八世紀法國唯物論者愛爾法修，拉麥特里和霍爾巴赫諸人所謂「人類依存於教育」的歸結是完全一致的。

（五）荀子哲學的總結

綜上所論，我們知道，荀子是個唯物論者：第一，他否定了天是神，沒有任何支配的力量，只認為它是一種自然的物質。其次，他認為「名」應該由「實」決定，不能由人們主觀地隨便派定；同時，在從他的名實論中所導出來的認識論，確定了感覺為認識之根源。第三，由他所主張的性惡論中，否定了人類所謂先天的良知，一切知識都是由後天所習得的經驗才具有的。

雖然荀子具有這幾點唯物論要素，可是他還不能算是徹底的唯物論者。為什麼呢？

原因就是荀子還不能擺脫儒家的立場，還為儒家的階級意識所籠罩着。

首先第一，荀子把儒家的禮更加絕對化了。他不僅認為「禮」可以節欲，可以絕與人性

，而且還用「禮」定出階級關係來，他在哀公問篇說：

「非禮無以辨君臣上下長幼之位也，非禮無以別男女父子兄弟之親，婚姻親疏之交也」。

禮論篇亦說：

「君子既得其養，又好其別，曰貴賤有等，長幼有差，貧富輕重，皆有稱者也」。

因而荀子主張維持着封建的剝削關係，認為這種剝削關係是絕對的。儒效篇說：

「相高下，視境肥，序五種，君子不如農人；通貨財，相美惡，辨貴賤，君子不如賈人；設規矩，陳繩墨，君子不如工人；……若夫議德而定次，量能而授官，……是然後君子之所長也」。

這樣一來，不僅仍然暴露了他的儒家的階級本質，而且是這樣把「禮」當作維持社會秩序的最主要的東西，具有決定的作用，是不管以人類的觀念來規定客觀的存在，全然走上了反動的觀念論的道路。

所以說，蒲卿的思想，有這麼一個矛盾，就是他所處的社會環境——商業資本在封建社會內發達的時代，決定了他有着唯物論思想，反映着當時社會進步的力量；然而另一方面，他的唯物論之所以不徹底的原因，就是由於他爲儒家的階級意識所籠罩着。因而在他的政治的觀點上，仍以「禮」作規範，仍希望聖君賢相來治理國家，是又離開了他的唯物論的立場，而是十足的唯心論調了。這猶之乎馬恩二氏所批評唯物論者費爾巴哈一樣，「在費爾巴哈是唯物論者時，歷史對於他是不存在的，在他觀察歷史時，他決不是唯物論者」（馬克斯）「費爾巴哈作哲學者，是中途半端的，下半身是唯物論者，上半身是唯心論者」（恩格斯）

這個批評，對於荀子也是很適當的，他的宇宙觀是唯物論的，而他的社會觀便是唯心論了。不過，蒲卿，雖然在社會的觀點上成了個唯心論者，但也還有他的進步的地方，還能反映着當時進步的傾向，第一，他反映了當時商業資本發達的要求，在政治上，主張權力集中在中央，因而力主提高君權，正論篇說：

「天子者，勢位至尊，無敵於天下，……道德純備，智慧聖明，南面而聽天下，生

民之屬，莫不振動服從，以化順之。天下無隱士，無隱善，同焉者是也，異焉者非也。

一切權力均集中在中央，在天子的手裏，凡同焉則是，異焉則非，這和墨子的尙同主選差不多，什麼事情，都是「上同於天子」，所謂「上之所是，則皆是之；上之所非，則皆非之」，於是法令政令統一，經營商業的，則大可自由發展了。

其次，荀卿是擁護新興的封建領主的利益的，所以他反對法先王，而力主法後王，非相篇說：

「聖王有百，吾孰法焉？故曰文久而息，節族久而息，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，譬之猶舍己之君而事人之君也。故曰，欲觀千載，則數今日；欲知億萬，則審一二，欲知上世，則審周道，欲知周道，則審其人」。

按他這裏所謂法後王，就是指法令王，意即指當時新得勢之諸侯。因為他在這裏已明白

說出「舍後王而道上古，譬之猶舍己之君，而事人之君也」。因而他謂「先王遺跡，文久而息，無所可法，最要緊的，還是法後王，因為後王的所行所爲，我們即時可以知道與取法。據此可見荀子是如何的擁護新興封建主，代表着新興封建主的利益而說話了。」

第六章 王充

(一) 王充的時代背景

在前漢中葉，農民們就因了封建地主，商人和官僚的剝削加深，益發窮困，甚至逃亡了。這個，董仲舒在農民土地之被侵奪而主張限田時，就把農民被剝削的慘狀道出了：「富者田連阡陌，貧者無立錐之地，而鰥川澤之利，管山林之饒，荒淫越制，踰侈以相尚，豈有人君之尊，里有公侯之富，小民安得不困，又加月爲更卒，已復爲正，一歲屯田，一歲力役，三十倍於古，田租口賦鹽鐵之利，二十倍於古，或耕豪民之田，見稅什五，故貧民常衣牛馬之衣，而食犬彘之食，重以貪暴之吏，刑戮妄加，民愁無聊，亡逃山林，流爲盜賊……」

董氏的這一段話，雖說的是秦代，實係指漢代而言，所以結尾說：「漢興，循而未改。」不僅封建地主，官僚對於農民這樣的加緊剝削，即當時的富商大賈也同樣的對於他們施以榨取，實行兼併。晁錯在「論貴粟」裏面就已談到：「……而商賈大者，積貯倍息；小者坐列販賣，操其奇贏，日游都市，乘上之急，所賣必倍。故男不耕耘，女不蠶織，衣必文采，食必粱肉，亡農夫之苦，有阡陌之利，因其富厚，交通王侯，乘堅策肥，屬絲曳綺，此商人之所以兼併農人，農人之所以流亡者也。」

這個矛盾到了前漢末，更益加深刻化，後來王莽獲得了政權，雖竭力壓抑地主和商人，來緩和農民間的不平，卒因社會的騷動現象已成，任何良方美針，也無法收拾這個頹勢。

同時，自秦以後，所有權力均向中央集中，到漢代而益盛，不僅政治上經濟上（從鑄造五銖錢及鹽鐵煙酒國營即可知道）的權力，中央操之極大，來遂其殘酷的榨取；即爲了鞏固他的統治地位，在思想方面，亦施行限制，把百家罷黜，而定了這最適合於統治階級的利益

的儒家學說於一尊，把思想統一起來。同時，還御用了一班學者，也即是那時的官僚階級！

如董仲舒京房劉向劉歆何休揚雄之流，又把儒家學說穿鑿附會，更加神秘化起來，披上了宗教似的外衣。以什麼陰陽五行說，神仙說以及讖緯說等來註釋經書，這不但弄得當時的社會日趨於迷信，使人民的理性精神墮落，成爲卑怯懦弱，並且把整個的思想界也就變得烏煙瘴氣了。

但是，隨便統治階層怎樣的來統一人民的思想，把人民的頭腦簡單化，迷信化，使之不致於反抗，然而他們卒因土地被剝奪了，實際生活把他們壓迫得太甚，即使他們的頭腦簡單得像傻瓜仔獮一樣，也不能不有所表示，而羣起抗爭了。

這就是有名的赤眉之亂。

王充是後漢初年人，（生於建武三年，卒於永元中，壽約七十，所著有論衡八十五篇。至於他家之佳在會稽的上虞，是因他的祖父曾在錢唐縣經營生業，與當地土豪不對，結成了怨，便把家搬到上虞來了。）恰恰承担這個農民大暴動之後，農民生活尙未十分安定的當兒，又適當思想界仍爲這混亂的思想所迷惑的當兒，王充反映着當時農民的社會意識，以批判

的態度，來處理思想界的迷妄與怪誕，並暴露着當時社會上的新矛盾。

(二) 王充的宇宙觀

在王充的那個時候，天人合一的思想非常流行，認為天是和人一樣，有口目，有意志的；可以賞善罰惡。隨它的意欲可以支配一切。王充對此大肆反對着。譴告篇說：

「夫天道，自然也，無爲。如譴告人，是有爲，非自然也。」

自然篇又說：

「何以天之自然也？以天無口目也，案有爲者口目之類也。」

天不是人，沒有口目，無嗜欲，不能譴告人。所有一切認爲譴告人的天災地異的現象，都是自然的變化，並不是天地含有任何賞善罰惡的意志在內。

天不僅不能譴告人，不能賞善罰惡，即是萬物的發生，也不像耶穌的宇宙觀那樣，上帝要造出什麼，便有什麼，一切都是純出乎自然的。自然篇說道：

「天動不欲以生物，而物自生，此則無爲也。」

這樣，天全然是無意志的了。然則天的本身到底是什麼呢？他在變虛篇這樣說，

「夫天，體也，與地無異。」

自然篇也說：

「使天，體乎！宜與地同；使天，氣乎？氣若雲烟。」

在王充的意思，認爲天不是「體」便是「氣」；不是像地球一樣的固體，便是和雲煙一樣的氣體；總之，天是物質，並不是一個最高主宰的神。

從此，可知王充所謂「氣」是指物質。日人佐野袈裟美也說：王充所謂「氣」係指物質而言。（見所著中國歷史教程）

故關於天地的運行，自然的變化，都是由於「氣」的本身作用，這物質的本身作用。齊世篇說：

「天一地，並生萬物；萬物之生，俱得一氣。」

自然篇也說：

「災變時至，氣自爲之。」

人和萬物的生出也是一樣的。自然篇又說：

「天之動，行也；施，氣也；體動，氣乃出，物乃生矣；由（猶）人動氣也，體動，氣乃出，子亦生也。」

這樣，王充明白地認定：宇宙的本體，不是神，不是上帝（即有意志的天），而是「氣」，是物質了。

從他的宇宙觀點上看，王充是個唯物論者。

不過，後來王充又認定氣稟有厚薄，多少與和偏，因而認定人性的善惡與智愚，均由於所稟的氣的厚薄多少，與和偏所致。這又走上了純自然主義的道路，這待下一節論王充的人性論和命運論時再作批判。

(三) 王充的認識論

在王充的時代，因了陰陽五行說，神仙說和讖緯說之流行，一切都是迷信的。而人們對於外界事物之認識，也認為有神在作主宰，都是先驗的。所以一班讖緯學者認為人們之認識不是「神知」，便是「先知」。故王充除在「實知篇」與「知實篇」力闢人類即號稱上智的聖賢也不能「先知」或「神知」外，並在實知篇這樣說：

「實者聖賢不能知性，須任耳目以定情實。」

客觀的事物是離開人類的意識而獨立存在的。王充認為人們之能認識這客觀的事物，就是憑着人們的感官——耳目口鼻而來的。所以說只有憑着感覺的感官，才能定度那事物之情實，才能知道那一事物之運動法則，性質，以及和他物之關係等，而造出對那事物的一般的概念。

所以他接着又說：

「不目見口問，不能盡知也。」

「如無聞見，則無所狀。」

這裏所謂「狀」即是指概念，即是經過了一番思惟作用的。認識的第二階段，就是要從理性的認識中獲到一事物的概念。這在薄葬篇有云：

「故是非者，不徒耳目，必開心意。」

所謂「必開心意」，就是要從感覺的認識中加上一番理性的作用。

說到這裏，王充的認識論，已經進了一步，已經把感性的認識和理性的認識統一起來了。

然而外界事物都是不斷的發展着的，人們的認識只是停留在感性與理性的統一的階段上，還是不夠，還是不能抓住那一事物的內在關聯和它的規律性。我們爲要獲得一個事物的本質，要探發這一事物的深處，我們還得有進一步的作用；這所謂進一步的作用，就是實踐。因爲實踐不僅是認識的最高階段，同時又是認識的源泉，所有的真確的理論都是從實踐中產

生的。

關於此，王充在程材篇說：

「材能之士，隨世飄馳；節操之人，守隘屏竄，驅馳日以巧，辟竄日以拙，非材頗知不及也，希見闕爲，不狎習也。……齊都世刺繡，恆女無不能，襄邑俗織錦，鍾婦無不巧，自見之，日爲之，手狎也。……方今論事，不謂希更，而曰材不敏；不曰未嘗爲，而曰知不達，失其實也。」

故恆女鍾婦對於刺繡與織錦之所以做到「能」與「巧」的地步，獲得更深刻的認識，就是由於「自爲之」，由於繼續不斷的實踐所致，假如是「未嘗爲」的話，也就是不去實踐的話，那末，知又安能達呢？知之所以達，就是由於實踐呀！

同時，在這裏，還說明了這一點，就是王充不承認世界上有所謂天才，即是恆女鍾婦，只要他們肯幹，能實踐，任何知識都可以從這不斷的實踐中獲得。

(四) 王充之史的唯物論思想

如前所述，東西漢末，農民經過封建地主、官僚和富商大賈的長期壓榨之下，土地是被剝奪了，生活更已無法維持了，所有統治階層，一經所宣傳的一切禮節信義，來範圍他們的，到此已不能發生什麼效用了。實際上，他們糧食衣服都成了問題，已受着子過甚的實際生活壓迫，而不得不起來反抗了。

王充見到了這一點，農民之所以流為盜賊不顧禮義而起來抗爭；就是爲了要獲得在社會生存上所必要的東西。故他在間世篇這樣非難孔子道：

「孔子言問政曰：『足食足兵，民信之矣』。曰：『必不得已而去，於斯三者何先』。曰：『去食』。曰：『民無信不立』。信最重也。問使治國，無食民饑，棄禮義，禮義棄，信安所立？傳曰：『倉廩實，知禮節，衣食足，知榮辱』。讓生於有餘，爭生於不足，今言去食，信安得成？春秋之時，戰國飢餓，易子而食，析骸而炊，口飢

不食，不暇顧恩義也。夫父子之恩，信矣，饑餓棄信，以子爲食。孔子教子貢去食存信如何？夫去信存食，雖不欲信，信自生矣；去食存信，雖欲爲信，信不立矣。」

「爭生於不足中的。生活支持不下去，看信義如何守，禮節如何講？當然顧不到這一切，也只好『易子而死，析骸而炊』了。在這時候，還叫人堅持這一切，還只是儒家騙人的詭計。聰明的封建領主——漢武帝，就見到了儒家的學說有這類的好處，人民被榨取得找不到飯吃，還叫他們去講禮義信節，叫他們安分守己；事實上人民的衣食無着，是不是能守信義而不起來抗爭呢？」

這是不可能的。

這只能欺騙於一時，農奴們——像阿漢末一樣——壓榨得太厲害了，終究是忍氣不住的。

故王充在這七段話裏明白認定：人類的行爲，是完全由生活來決定。假如像孔子教子貢那樣，去食存信，不僅禮義不能顧，信也就無從立。因爲信之所以立，就是由於『豐衣足食』

呀！

後來他在滄朝篇上又這樣說：

「夫世之所以爲亂者，不以盜賊衆多，兵革並起，民棄禮義，負畔其上乎？若此者，由穀食乏絕，不能忍飢寒，夫飢寒並至，而能無非者寡，然則溫飽並至，而能不爲善者希。傳曰：『倉廩實，民知禮義；衣食足，民知榮辱。』讓生於有餘，爭生於不足。穀足食多，禮義之心生，禮豐義重，平安之基立矣。故飢寒之春，不食親戚；積歲之秋，召及四隣，不食親戚，惡行也；召及四隣，善義也。爲善惡之行，不在人質性，在於歲之飢穰。由此言之，禮義之行，在穀足也。」

這裏更明白地指出：農民之所以起來反抗，「負畔其上」的這樣大冒不韙的行爲，就是由於飢寒交迫呀！假如「豐衣足食」的話，人民焉得「負畔其上」而不有一般所謂「禮豐義重」「召及四隣」的良善行爲呢？

因而王充爲地主和農奴兩個階級始終是對立着的。量知篇說：

「貧人好盜，而富人守節者，貧人不足，而富人饒侈。」

臧增篇亦云：

「夫周之民，猶今之民也，遭大旱之災，貧窶無蓄積，扣心思雨。若其富人，穀食饒足者，稟困不空，口腹不飢，何愁之有？」

故沙發洛夫在中國社會發展史上這樣評論着王充道：「王充作爲史的唯物論的思想的先驅，斷定了人類的行爲，直接依存於食糧，依存於生活預算。因此，他摘發了他自己時代的階級鬥爭的秘密。」

這是對的。

(五) 王充否定靈魂不滅說與倡導無神論

如前所述，在王充的時代，是一個神秘思想大流行的時代，一切災異禍福，吉凶瑞兆之說非常盛行，王充除在「卜筮」、「三增」(即語、儒、醫、)「解除」、「辨崇」、「四緯」、「

奇怪「異虛」「禱虛」「龍虛」「書虛」「變虛」「感虛」和「道虛」諸篇努力打破這些無稽謬說，使人民能從迷信的觀點解放出來以外，對於當時一般相信的死後有靈魂一說也極力地加以摧毀。論死篇說：

「世謂：死人爲鬼，有知，能害人。試以物類驗之，死人不爲鬼，無知，不能害人。何以驗之？驗之以物，人，物也；物，亦物也。物死不爲鬼，人死何故獨能爲鬼？」

死僞篇又說：

「人生萬物之中，物死不能爲鬼，人死何故獨能爲鬼？」

人既然和其他的動物一樣，死後不能爲鬼，自當沒有害人的能力。論死篇這樣說：

「人死不爲鬼，無知，不能語言，則不能害人矣。何以驗之？夫人之怒也用氣，其害人也用力。今人死，手臂朽敗，不能持刃；爪牙墮落，不能復嚙噬，安能害人？」

既無鬼害人，而人之所以對鬼畏懼認爲有鬼的原由，在王充的意思，則只不過是人們患病時心理上所起的一種幻影，實際上並不會有甚麼害人的鬼。訂鬼篇這樣說：

「凡天地之間有鬼，非人精神爲之也，皆人心思念存想之所致也。致之何由？由於疾病。人病則憂懼，憂懼見鬼出，凡人不病，則不畏懼，故得病癡狂，畏懼鬼至……初疾長驚，見鬼之來，疾困恐死，見鬼之怒，身至疾痛，見鬼之出，皆存想虛致，未必有其實也。」

王充認爲人之生是由於氣聚（前所述，是由於夫婦合氣而生），而人之死，只不過氣散罷了，哪裏復有形體出現？訂死篇說：

「死而形體朽，精氣散，猶囊囊穿敗，粟米棄出也。粟米棄出，囊囊無復有形，精氣散亡，何能復有體，而人得見之乎？」

而人的形體最後就腐化爲灰土。論死篇說：

「人死血脈竭，竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用爲鬼？」

這當然也無所謂「鬼」了。

這適如十八世紀法國唯物論者拉默特里（Julien De Lamertrie）所謂：精神是附屬於肉

體物質、隨物質之存歿而存歿；肉體既消解了，精神當也無從存續。故死後並無所謂靈魂存在。

同時，王充還在「譏日」、「難歲」等篇努力打破有神論，認為世界上並沒有所謂「神」的東西。「譏日篇說：

「堪輿曆，歷上諸神非一，聖人不言，諸子不傳，殆無其實。」

又如「難歲篇說：

「歲而有神，日月時亦復有神乎？……論之以爲無。……」

所以王充不僅否定了靈魂不滅說，並且還是一位無神論者。

王充既不承認有所謂鬼神，故對於安慰神靈的宗教似的儀節，如厚葬久喪和祭祀之類，王充認為這些都是不必要的了。他在「祀義」、「祭意」和「薄葬」諸篇連續地發表了他這個意見，並在「祭義篇」這樣說：

「鬼神未定，厚禮事之，安得福佑而堅信之乎？」

這當然是多餘之舉了。

(六) 王充的人性論和宿命論

關於性有善惡的問題，王充在率性篇這樣說：

「夫人之性，猶蓬紗也，在所漸染而善惡變矣。」

程材篇亦說：

「蓬生麻間，不扶自直；白紗入緇，不染自黑；此言所習善惡，變易質性也。」

率性篇又說：

「鬢猶練絲，染之藍則青，染之丹則赤。十五之子，其猶絲也；其有所漸，化爲善惡，猶藍丹之染練絲，使之爲青赤也，青赤一成，眞色無異。」

王充認爲人性本無所謂善惡，其所以有善有惡，則全然是後天習慣的影響，環境的關係，猶之乎一匹白紗，它之變黑或赤，由於沾染所致一樣的。

然而人性還不只是由於習慣的形鑿，並且還爲社會的物質生活所規定。他在治期爲說：

「爲善惡之行，不在人質性，在於歲之飢穰。」

這是一點兒也沒有說錯的。

可是王充畢竟因了他的階級關係。因爲他本身還是一個「坐食階級」的寄生，平方面雖然認定「性」無所謂善惡，是爲社會的物質生活所規定；但在另一方面，他又認爲性有善惡，並在「本性篇」明白地分析「性」有上中下「三品」，善惡混，惡「三品」；在他的意思，人性爲什麼會有上中下三品的呢？就是由於氣稟的厚薄，多少與和偏所致，是先天的關係；這樣，不僅是他的學說上的一大矛盾，且走上了純自然主義的道路。

因而他除承認性有善惡外，還相信命亦有吉凶，並把「性」與「命」聯合而談。命義篇說：

「夫性與命異，或性善而命凶，或性惡而命吉。操行善惡者性也，禍福吉凶者命也。或行善而得禍，是性善而命凶；或行惡而得福，是性惡而命吉也。性自有善惡，命自有

吉凶。使吉命之人，雖不行善。未必無福；凶命之人，雖勉操行，未必無禍。」

且王充進而在「逢遇」、「骨相」、「吉驗」、「氣壽」諸篇連續地發揚他的這個宿命論觀點，認為人之所以有遇有不遇，祿有貴有賤，壽有長有短，以及人性的善惡與智愚賢不肖，都是在父母施氣時已經命定了的，絕非人力所可挽回。

所以王充的唯物論之所以成爲非實踐的，而是自然主義的唯物論亦以此。

當然的，王充的這種自然主義的命運論之倡導，雖說是由於他的實生活所決定，但另一方面也是受了當時流行的黃老的自然主義的影響所致。

(七) 結論

綜上所述，王充是個唯物論者：第一他認定了宇宙的本體，不是神，不是上帝，而是物質；其次他確定人類的行爲，是決定於食糧，決定於生活預算；第三，他以感覺爲認識之根源；第四，王充否定了靈魂不滅說並倡導無神論。而他的第四點，是於廓清漢代的一切迷妄

思想，尤爲一大功績。

同時，王充努力打破神仙和讖緯等謬說外，還建立了科學思想，如他在「說日篇」科學地來解釋天文；又在「雷虛篇」力辯雷擊人，並非有所謂雷神，而係觸了電火之類；所以說王充又是唯物論的科學思想家。

不過，王充雖是個唯物論者，但不是個實踐的唯物論者。雖說他在認識論中留意到實踐的知識，但欠透闢的發揮；而且他後來還相信性有善惡，命有吉凶，結果流於十足的自然主義者。

這是王充哲學的一大缺點。

最不幸的是：王充哲學的這個缺點——自然主義的命運論，在後漢和魏晉間倒大爲流行着；而他的最進步的唯物論思想，反而沒有人繼承，沒有人去發揚它，簡直沈入於忘卻之淵了。

這也是深爲痛惜的！

後記

(一)本書所集各章，並不是依次寫下去的，如楊朱墨子和王充各章成篇在前，老子和荀子兩章成篇在後，至緒論一章，也是最近要印成單行本時才加寫的。

(二)本來老子墨子楊朱和荀子都是同一個時候相差不遠的人，都是處在商業資本在封建社會內抬頭的時候，研究他們的哲學思想，只要寫一個總的社會背景就够了。本書之所以對於每個人，都各寫了一節時代背景，是因為最初寫的時候還沒有打算成書，是一單篇一篇篇寫的緣故。

(三)平日指中國古代哲學思想，大半是指秦以前的哲學思想。為什麼本書附有王充的一章呢？這在本書緒論裏已作了聲明。

(四) 本書除第一章緒論未發表過外，墨子一章曾發表在理論與現實二卷一期，其如各章曾發表在中泰月刊第三四卷各期。

(五) 本書付印前，勞唐旭之兄詳細校閱一遍，並承指正多處，附此致謝！

二十九年九月

榮國自記

：薦推學濟經俗通的新最本一

新經濟學海濤

關於經濟學方面的通俗讀物，在我國出版界中，雖然已經出版了好幾部，但真正以老百姓所喜見樂聞的形式來闡述的，可以說是還沒有。這裏我們提供了一部真正適合於中國大眾需要的初級入門的經濟學讀本。著者寫作這本書的時候，不僅儘量使筆調活潑流暢，藉以提高讀者的閱讀興趣，並且嚴格注意到理論的正確和體系的完整，全書凡十六萬言，對前資本主義經濟發展作一概括的敘述以後，即詳細討論資本主義社會經濟形態，最後以社會主義的蘇聯經濟作結。

鄧克生著
一元五角

會經濟形態，最後以社會主義的蘇聯經濟作結。

- 第一講 幾個基本的認識
- 第二講 資本主義沒有出世的時候
- 第三講 從商品講到貨幣
- 第四講 關於剩餘價值
- 第五講 工資與失業問題
- 第六講 剩餘價值的瓜分
- 第七講 再生產與資本的蓄積和集中
- 第八講 資本循環與經濟恐慌
- 第九講 帝國主義
- 第十講 社會主義的蘇聯經濟

社版出漢中

中國古代唯物論研究

著者 楊榮國

出版 桂林 施家園五八之二

發行 兼 漢外版社

日期 一九四〇・一一

印數 一—二〇〇〇

定價 國幣 壹元

廣西省圖書館雜誌審查委員會審查證書字第四三二號

風書店經售

11105620
6.20

136