

書用學大定部

史 學 哲 國 中



册 上

著 蘭 友 馮

(本訂增)

二之書叢學大華清立國

國立政治大學圖書館印務商

由國家圖書館數位化

77.1.25 榮

216179

自序(一)

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

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

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

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

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

馮友蘭十九年八月十五日清華園

自序（二）

此書第一篇出版後，胡適之先生以爲書中之主要觀點係正統派的。今此書第二篇繼續出版，其中之主要觀點尤爲正統派的。此不待別人之言，吾已自覺之。然吾之觀點之爲正統派的，乃係用批評的態度以得之者。故吾之正統派的觀點，乃海格爾所說之「合」而非其所說之「正」也。

吾作此書，見歷史上能爲一時之大儒自成派別者，其思想學說大多卓然有所樹立，卽以現在之眼光觀之，亦有不可磨滅者。其不能自成派別者，則大多並無新見，其書仍在，讀之可知。於是乃知，至少在此方面言，歷史中之「是」與「應該」頗多相合之處。人類所有之真、善、美，歷史多與以相當的地位。其未得相當的地位者，則多其不真、不真善、不真美者也。吾雖未敢謂此言無例外，然就歷史之大勢言，則固如此也。

此第二篇稿最後校改時，故都正在危急之中。身處其境，乃真知古人銅駝荆棘之語之悲也。值此存亡絕續之交，吾人重思吾先哲之思想，其感覺當如人疾痛時之見父母也。吾先哲之思想，有不必無錯誤者，然「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」，乃吾一切先哲著書立說之宗旨。無論其派別爲何，而其言之字裏行間，皆有此精神之瀰漫，則善讀者可覺而知也。「魂兮歸來哀江南」此書能爲巫陽之下招歟？是所望也。

第二篇中，採用師友之說及承師友指正之處，仍均隨文註明。茲乘此書出版之機會，謹致謝意。

馮友蘭二十二年六月

自序(三)

此書第一篇出版於民國十九年，全書出版於民國二十二年，距今已十餘年矣。在此十餘年中，吾之思想有甚大改變。假使吾今日重寫中國哲學史，必與此書大不相同。然所以不即重寫者，一因寫歷史書必須『無一字無來歷』。戰時播遷，需用書籍不備。再因近來興趣，自中國哲學史轉至中國哲學及哲學。此三者或多混爲一談，而實則並非一事，因此之故，改絃更張，勢所不能。惟全書出版後，陸續寫有原儒墨，原儒墨補及原名法陰陽道德三篇，刊入中國哲學史補，又與張可爲君同寫有原雜家一篇。此四篇論先秦諸家之起原，可補此書所未備。又寫有孟子養氣章解，了解孟子，亦爲此書所未及，故并列入附錄，以備讀者之參考。又吾最近對於中國哲學之了解，見於最近寫成之新明道（一名中國哲學之精神）一書，亦可備讀此書者之參考。

此書原附有審查報告三篇。茲教育部將此書列爲部定大學教本，國立編譯館

另有審查意見二篇，鄙意商酌，略爲案語。茲亦附印於後，併以備讀者之參考。

馮友蘭三十三年四月

中國哲學史目錄

自序(一)

自序(二)

自序(三)

第一篇 子學時代

第一章

緒論

- (一) 哲學之內容……………一
- (二) 哲學之方法……………四
- (三) 哲學中論證之重要……………五
- (四) 哲學與中國之「義理之學」……………七
- (五) 中國哲學之弱點及其所以……………八
- (六) 哲學之統一……………一二

(七) 哲學與哲學家……………一四

(八) 歷史與哲學史……………一六

(九) 歷史與寫的歷史……………一八

(十) 敘述式的哲學史與選錄式的哲學史……………二二

(十一) 歷史是進步的……………二二

(十二) 中國哲學史取材之標準……………二五

第二章 汎論子學時代……………二八

(一) 子學時代之開始……………二八

(二) 子學時代哲學發達之原因……………三〇

(三) 子學時代之終結……………三八

(四) 古代大過渡時期之終結……………四一

(五) 古代著述體裁……………四二

第三章 孔子以前及其同時之宗教的哲學的思想……………四六

(一) 鬼神……………四六

(二) 術數……………五〇

(三) 天……………五四

(四) 一部分人較開明之思想……………五六

(五) 人之發現……………五七

第四章 孔子及儒家之初起……………六六

(一) 孔子在中國歷史中之地位……………六八

(二) 孔子對於傳統的制度及信仰之態度……………七八

(三) 正名主義……………八四

(四) 孔子以述爲作……………八九

(五) 直、仁、忠、恕……………九三

(六) 義利及性……………一〇二

第五章 墨子及前期墨家……………一〇六

(一)	關於墨子之考證	一〇六
(二)	經、經說及大取、小取六篇之時代	一一〇
(三)	墨者爲一有組織之團體	一一一
(四)	墨子哲學爲功利主義	一一五
(五)	何爲人民之大利	一一八
(六)	兼愛	一二三
(七)	宗教的制裁	一二八
(八)	政治的制裁	一三二
(九)	餘論	一三六
第六章 孟子及儒家中之孟學		
(一)	孟子之抱負及其在中國歷史中之地位	一三九
(二)	孟子對於周制之態度	一四二
(三)	孟子之理想的政治及經濟制度	一四四

(四) 性善……………一五三

(五) 孟子反功利……………一六二

(六) 天、性及浩然之氣……………一六三

第七章 戰國時之「百家之學」……………一六七

(一) 楊朱及道家之初起……………一六八

(二) 陳仲子……………一八〇

(三) 許行、陳相……………一八一

(四) 告子及其他人性論者……………一八二

(五) 尹文、宋輕……………一八五

(六) 彭蒙、田駢、慎到……………一九二

(七) 騶衍及其他陰陽五行家言……………二〇〇

第八章 老子及道家中之老學……………二一〇

(一) 老聃與李耳……………二一〇

(二) 老學與莊學……………二一三

(三) 楚人精神……………二一六

(四) 道、德……………二一八

(五) 對於事物之觀察……………二二三

(六) 處世之方……………二二七

(七) 政治及社會哲學……………二三一

(八) 老子對於欲及知之態度……………二二三

(九) 理想的人格及理想的社會……………二三六

第九章 惠施·公孫龍及其他辯者……………二二九

(一) 辯者學說之大體傾向……………二三九

(二) 惠施與莊子……………二四三

(三) 天下篇所述惠施學說十事……………二四六

(四) 惠施與莊子之不同……………二五一

(五)	公孫龍之「白馬論」	二五四
(六)	公孫龍所謂「指」之意義	二五六
(七)	公孫龍之「堅白論」	二五八
(八)	公孫龍之「指物論」	二六一
(九)	公孫龍之「通變論」	二六四
(十)	「合同異」與「離堅白」	二六七
(十一)	天下篇所述辯者學說二十一事	二六九
(十二)	感覺與理智	二七五
第十章 莊子及道家中之莊學		
(一)	莊子與楚人精神	二七七
(二)	道、德、天	二七九
(三)	變之哲學	二八二
(四)	何爲幸福	二八三

(五) 自由與平等……………二八八

(六) 死與不死……………二九四

(七) 純粹經驗之世界……………二九八

(八) 絕對的逍遙……………三〇二

(九) 莊學與楊朱之比較……………三〇五

第十一章 墨經及後期墨家……………三〇七

(一) 戰國時墨家之情形……………三〇七

(二) 墨經中之功利主義……………三一〇

(三) 論知識……………三一四

(四) 論「辯」……………三二二

(五) 墨經中「同異之辯」……………三二九

(六) 墨經中「堅白之辯」……………三三二

(七) 墨經對於其他辯者之辯論……………三三八

(八) 墨經對於兼愛之說之辯護……………三四一

(九) 對於當時其餘諸家之辯論……………三四三

第十一章 荀子及儒家中之荀學……………二四九

(一) 荀子之為學……………三四九

(二) 荀子對於孔子、孟子之意見……………三五〇

(三) 荀子對於周制之意見……………三五二

(四) 天及性……………三五五

(五) 荀子之心理學……………三五九

(六) 社會國家之起源……………三六四

(七) 禮論樂論……………三六七

(八) 王霸……………三六九

(九) 正名……………三七三

第十三章 韓非及其他法家……………二八三

(一)	法家之學與當時社會政治經濟各方面之趨勢	三八三
(二)	法家之歷史觀	三八八
(三)	法家之三派	三八九
(四)	三派與韓非	三九一
(五)	法之重要	三九二
(六)	正名實	三九五
(七)	嚴賞罰	三九七
(八)	性惡	三九八
(九)	無爲	四〇二
(十)	法家與當時貴族	四〇六
	第十四章 秦漢之際之儒家	四〇九

(一) 關於禮之普通理論

四〇九

(二) 關於樂之普通理論

四一五

(三)	關於喪禮之理論	四一七
(四)	關於祭禮之理論	四二四
(五)	關於婚禮之理論	四二九
(六)	關於孝之理論	四三二
(七)	大學	四三七
(八)	中庸	四四六
(九)	禮運	四五五
第十五章 易傳及淮南鴻烈中之宇宙論		
(一)	周易之起源及易傳之作者	四五七
(二)	八卦及陰陽	四六〇
(三)	宇宙間諸事物之發展變化	四六六
(四)	宇宙間事物變化之循環	四六八
(五)	易象與人事	四七一

(六) 淮南鴻烈中之宇宙論……………四七七

✓第十六章 儒家之六藝論及儒家之獨尊……………四八二

(一) 儒家之六藝論……………四八二

(二) 儒家所以能獨尊之原因……………四八六

第二篇 經學時代

第一章 汎論經學時代……………四九一

第二章 董仲舒與今文經學……………四九七

(一) 陰陽家與今文經學家……………四九七

(二) 陰陽家思想中之宇宙間架……………四九八

✓(三) 董仲舒在西漢儒者中之地位……………五〇二

(四) 元,天,陰陽,五行……………五〇三

(五) 四時……………五〇七

(六)	人副天數	五三
(七)	性情	五二五
(八)	個人倫理與社會倫理	五一八
(九)	政治哲學與社會哲學	五二四
(十)	災異	五二九
(十一)	歷史哲學	五三二
(十二)	春秋大義	五三八
第三章 兩漢之際讖緯及象數之學		
(一)	緯與讖	五四六
(二)	所謂象數之學	五四八
(三)	陰陽之數	五五二
(四)	八卦方位	五五四
(五)	卦氣	五五八

(六)	孟喜京房	五六〇
(七)	音律配卦	五六五
(八)	其他緯書	五六八
(九)	陰陽家與科學	五七三

第四章 古文經學與揚雄王充

(一)	「古學」與劉歆	五七四
(二)	揚雄	五七六
(1)	太玄	五七八
(2)	法言	五八四
(三)	王充	五八八
(1)	自然主義	五八九
(2)	對於當時一般人見解之批評	五九〇
(3)	王充對於歷史之見解	五九三
(4)	方法論	五九五

(5)	性說	五九六
(6)	對於命運之見解	五九七
	第五章 南北朝之玄學上	六〇二
(一)	玄學家與孔子	六〇二
(二)	何晏、王弼及玄學家之經學	六〇四
(三)	阮籍、嵇康、劉伶	六一四
(四)	列子中之唯物論及機械論	六一九
(五)	楊朱篇中放情肆志之人生觀	六二一
	第六章 南北朝之玄學下	六二二
(一)	向秀與郭象	六三二
(二)	「獨化」	六三四
(三)	宇宙間事物之關係	六三七
(四)	天然及人事之變化	六三九

(五) 「無爲」……………六四二

(六) 聖智……………六四五

(七) 「逍遙」……………六五〇

(八) 「齊物」……………六五二

(九) 「至人」……………六五七

第七章 南北朝之佛學及當時人對於佛學之諍論……………六六一

(一) 中國佛學與中國人之思想傾向……………六六一

(二) 佛家與道家……………六六三

(三) 「六家七宗」……………六六六

(四) 僧肇所講世界之起源……………六七六

(五) 僧肇之不真空義……………六七八

(六) 僧肇之物不遷義……………六七九

(七) 僧肇所說之聖人……………六八二

(八) 僧肇之般若無知義……………六八四

(九) 道生之頓悟成佛義……………六八五

(十) 當時對於神滅神不滅之辯論……………六九六

第八章 隋唐之佛學上……………七〇一

(一) 吉藏之二諦義……………七〇二

(二) 玄奘之成唯識論……………七〇五

(1) 唯識教雙離空有……………七〇六

(2) 識之四分……………七〇七

(3) 第一能變即阿賴耶識……………七〇九

(4) 第二能變末那識及第三能變前六識……………七一三

(5) 一切唯識……………七一一

(6) 三性、三無性、真如……………七二七

(7) 轉識成智……………七三〇

(三) 法藏之金師子論 七三四

(1) 「明緣起」 七三五

(2) 「辨色空」 七三六

(3) 「約三性」 七三七

(4) 「顯無相」 七三八

(5) 「說無生」 七三八

(6) 「論五教」 七三九

(7) 「勒十玄」 七四二

(8) 「括六相」 七四六

(9) 「成菩提」 七四七

(10) 「入涅槃」 七四八

(11) 主觀的唯心論與客觀的唯心論 七四九

第九章 隋唐之佛學下 七五一

(一)	天台宗之大乘止觀法門	七五一
(1)	眞如、如來藏	七五一
(2)	三性	七五四
(3)	共相識與不共相識	七五八
(4)	萬法互攝	七五九
(5)	止觀	七六三
(6)	諸佛染性	七六五
(7)	覺與不覺	七六七
(8)	天台宗與唯識宗及華嚴宗之比較	七六八
(9)	湛然「無情有性」之說	七七〇
(二)	慧能、神會、宗密	七七二
(1)	慧能、神會、與禪宗	七七二
(2)	無念	七七四



(3) 對於無念之另外解釋……………七七六

(4) 宗密所述禪宗七家……………七八〇

(5) 宗密和會「宗」「教」……………七八八

(6) 宗密所述之五教……………七九一

第十章 道學之初興及道學中「二氏」之成分……………八〇〇

(一) 韓愈……………八〇一

(二) 李翱……………八〇四

(三) 道學與佛學……………八一—

(四) 道教中一部分之思想……………八一三

第十一章 周濂溪、邵康節……………八二〇

(一) 周濂溪……………八二〇

(1) 太極圖說……………八二〇

(2) 太極圖說與通書……………八二四

(二) 邵康節 八三〇

(1) 太極與八卦 八三一

(2) 先天圖及其他圖 八三五

(3) 特殊的事物之發生 八四一

(4) 人與聖人 八四二

(5) 世界年表 八四五

(6) 政治哲學 八四九

第十二章 張橫渠及二程 八五二

(一) 張橫渠 八五二

(1) 氣 八五二

(2) 宇宙間事物所遵循之規律 八五五

(3) 宇宙間之幾種普遍的現象 八五六

(4) 橫渠所說之天文地理 八五八

(5)	性說	八六〇
(6)	天人合一	八六三
(7)	對於「二氏」之批評	八六六
(二)	程明道與程伊川	八六八
(1)	天理	八六九
(2)	對於佛氏之批評	八七六
(3)	形上、形下	八七七
(4)	氣	八七九
(5)	性	八八一
(6)	陰陽、善惡之消長	八八四
(7)	明道所說之修養方法	八八六
(8)	伊川所說之修養方法	八九一

第十三章

朱子

八九五

(一)	理、太極	八九六
(二)	氣	九〇三
(三)	天地人物之生成	九〇七
(四)	人物之性	九一一
(五)	道德及修養之方	九一六
(六)	政治哲學	九二〇
(七)	對於佛家之評論	九二四
第十四章 陸象山、王陽明及明代之心學		
(一)	陸象山	九二八
(二)	楊慈湖	九三四
(三)	朱陸異同	九三八
(四)	朱子以後之理學	九四五
(五)	陳白沙與湛甘泉	九四六

(六) 王陽明……………九四八

(1) 大學問……………九四八

(2) 知行合一……………九五二

(3) 朱王異同……………九五三

(4) 對於「二氏」之批評……………九五八

(5) 愛之差等……………九六〇

(6) 惡之起原……………九六二

(7) 動靜合一……………九六五

(8) 陽明心學所引起之反動……………九六六

(七) 王龍溪及王心齋……………九六八

第十五章 清代道學之繼續……………九七四

(一) 漢學與宋學……………九七四

(二) 顏李及部分道學家……………九七五

(1) 理氣……………九七八

(2) 性形……………九八四

(三) 戴東原……………九九〇

(1) 道理……………九九一

(2) 性才……………九九六

(3) 求理之方法……………一〇〇一

(4) 惡之起原……………一〇〇四

(5) 東原與荀子……………一〇〇六

第十六章 清代之今文經學……………一〇一〇

(一) 清末之立教改制運動……………一〇一〇

(二) 康有爲……………一〇一二

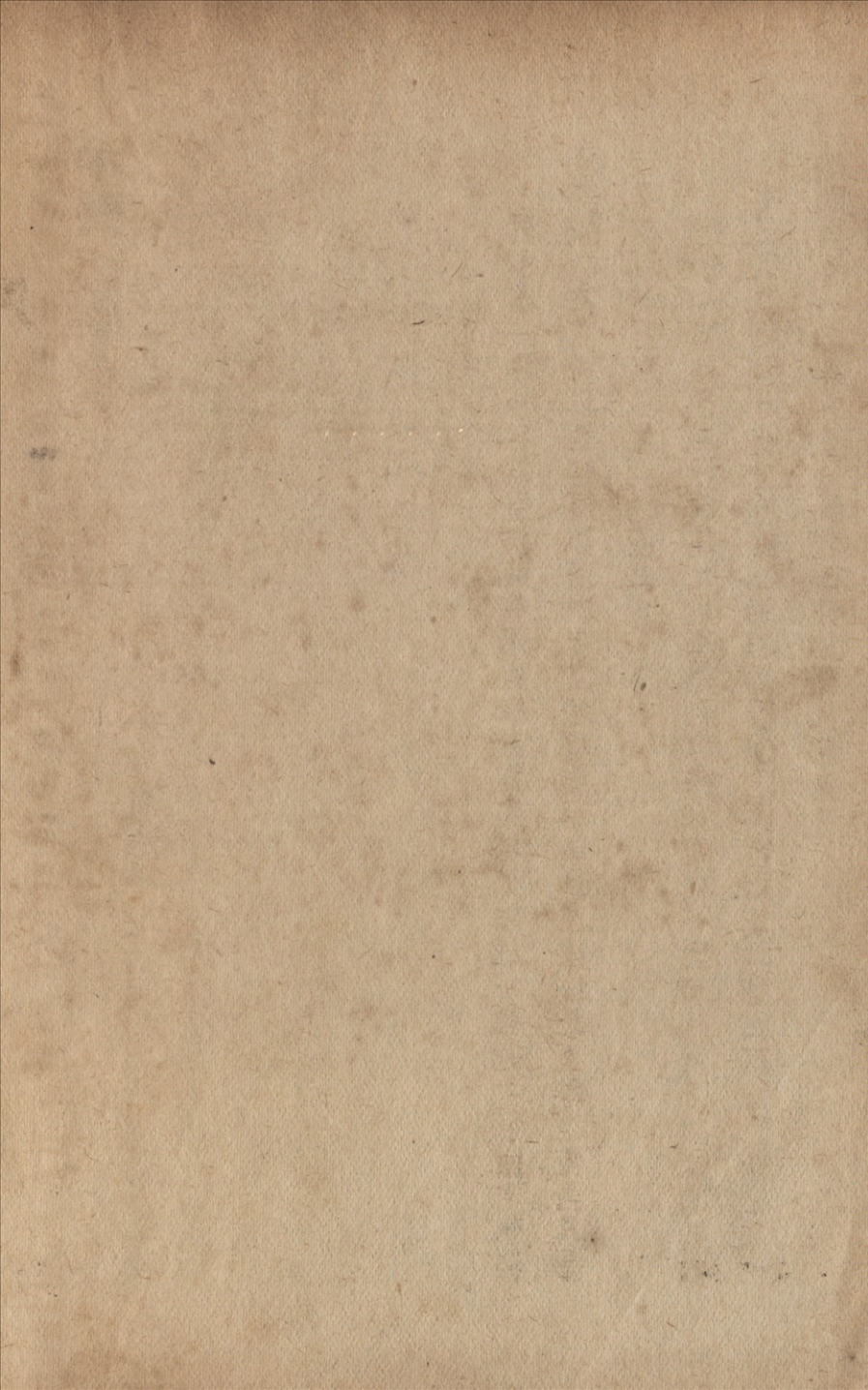
(1) 孔子立教改制……………一〇一二

(2) 大同書……………一〇一七

(三) 譚嗣同……………一〇二一

(1)	仁與「以太」	一〇二二
(2)	有無與生滅	一〇二三
(3)	大同之治	一〇二六
(4)	論教主	一〇二八
(四)	廖平	一〇三〇
(1)	經學一變	一〇三一
(2)	經學二變	一〇三二
(3)	經學三變	一〇三三
(4)	經學四變	一〇三七
(5)	經學五變	一〇三九
(五)	經學時代之結束	一〇四〇

原儒墨	一
原儒墨補	四九
原名法陰陽道德	六二
原雜家（與張可爲君今作）	八二
孟子浩然之氣章解	一三四
審查報告一	陳寅恪
審查報告二	金岳霖
審查報告三	陳寅恪
審查意見	國立編譯館



中國哲學史

第一篇 子學時代

第一章 緒論

(一) 哲學之內容

哲學本一西洋名詞。今欲講中國哲學史，其主要工作之一，即就中國歷史上各種學問中，將其可以西洋所謂哲學名之者，選出而敘述之。在作此工作之先，吾人須先明在西洋哲學一名詞之意義。

哲學一名詞在西洋有甚久的歷史，各哲學家對於「哲學」所下之定義亦各不相同。爲方便起見，茲先述普通所認爲哲學之內容。知其內容，即可知哲學之爲何物，而哲學一名詞之正式的定義，亦無需另舉矣。

希臘哲學家多分哲學爲三大部：

物理學 (Physics)

倫理學 (Ethics)

論理學 (Logic)。

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

宇宙論——目的在求「對於世界之道理」(A Theory of World)

人生論——目的在求「對於人生之道理」(A Theory of Life)

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

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

就以上三分中若復再分，則宇宙論可有兩部：

一、研究「存在」之本體及「真實」之要素者，此是所謂「本體論」(Ontology)

一、研究世界之發生及其歷史，其歸宿者，此是所謂「宇宙論」(Cosmology)。

(狹義的)

人生論亦有兩部：

一、研究人究竟是什麼者，此即心理學所考究；

一、研究人究竟應該怎麼者，此即倫理學(狹義的)政治社會哲學等所考究。

知識論亦有兩部：

一、研究知識之性質者，此即所謂知識論(Epistemology)。(狹義的)

一、研究知識之規範者，此即所謂論理學。(狹義的)

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

(如洛克 *Locke* 休謨 *Hume* 等) 哲學中各部分皆互有關係也。

【註】孟太葛先生 (*W. P. Montague*) 亦謂哲學有三部分，即方法論，形上學，與價值論。方法論即上所謂知識論，復分爲二部；形上學即上所謂宇宙論，亦復分爲二部；皆與上所述同。價值論復分爲二部：(一)倫理學，研究善之性質及若何可以應用之於行爲；(二)美學，研究美之性質及若何可以應用之於藝術。 (*Montague: The Ways of Knowing, P. 1*)

(一) 哲學方法

近人有謂研究哲學所用之方法，與研究科學所用之方法不同。科學的方法是邏輯的，理智的；哲學之方法，是直覺的，反理智的。其實凡所謂直覺，頓悟，神祕經驗等，雖有甚高的價值，但不必以之混入哲學方法之內。無論科學哲學，皆係寫出或說出之道理，皆必以嚴刻的理智態度表出之。凡著書立說之人，無不如此。故佛家之最高境界，雖「不可說，不可說」，而有待於證悟，然其「不可說，不可說」者，非是哲學；其以嚴刻的理智態度說出之道理，方是所謂佛家哲學也。故謂以直覺爲方法，吾人可

得到一種神祕的經驗（此經驗與「實在」符合否是另一問題）則可謂以直覺爲方法，吾人可得

到一種哲學則不可。換言之，直覺能使吾人得到一個經驗，而不能使吾人成立一個道理。一個經驗之本身，無所謂真妄；一個道理，是一個判斷，判斷必合邏輯。各種學說之目的，皆不在敘述經驗，而在成立道理，故其方法，必爲邏輯的，科學的。近人不明此故，於科學方法，大有諍論；其實所謂科學方法，實卽吾人普通思想之方法之較認真，較精確者，非有若何奇妙也。惟其如此，故反對邏輯及科學方法者，其言論仍須依邏輯及科學方法。以此之故，吾人雖承認直覺等之價值，而不承認其爲哲學方法。科學方法，卽是哲學方法，與吾人普通思想之方法，亦僅有程度上的差異，無種類上的差異。

（二）哲學中論證之重要

自邏輯之觀點言之，一哲學包有二部分：卽其最終的斷案，與其所以得此斷案之根據，卽此斷案之前提。一哲學之斷案固須是真的，然并非斷案是真卽可了事。對

於宇宙人生，例如神之存在及靈魂有無之問題，普通人大都各有見解；其見解或與專門哲學家之見解無異。但普通人之見解乃自傳說，或直覺得來。普通人只知持其所持之見解，而不能以理論說明何以須持之。專門哲學家則不然，彼不但持一見解，而對於所以持此見解之理由，必有說明。彼不但有斷案，且有前提。以比喻言之，普通人跳進其所持之見解；而專門哲學家，則走進其所持之見解。（參看 William James: The Pluralistic Universe, pp. 13-14）

故哲學乃理智之產物；哲學家欲成立道理，必以論證證明其所成立。荀子所謂

「其持之有故，其言之成理」

（非十二子篇，荀子卷三，四部叢刊本，頁十二）

是也。孟子曰：「余豈

好辯哉？余不得已也。」

（滕文公下，孟子卷六，四部叢刊本，頁十四）

辯卽以論證攻擊他人之非，

證明自己之是；因明家所謂顯正摧邪是也。非惟孟子好辯，卽欲超過辯之齊物論作

者，亦須大辯以示不辯之是。蓋欲立一哲學的道理以主張一事，與實行一事不同。實

行不辯，則緘默卽可；欲立一哲學的道理，謂不辯爲是，則非大辯不可；旣辯則未有不

依邏輯之方法者。其辯中或有邏輯的誤謬，然此乃能用邏輯之程度之高下問題，非

用不用邏輯之問題也。

(四) 哲學與中國之義理之學

吾人觀上所述哲學之內容，可見西洋所謂哲學，與中國魏晉人所謂玄學，宋明人所謂道學，及清人所謂義理之學，其所研究之對象，頗可謂約略相當。若參用孟太葛先生之三分法，(見本章第一節註)吾人可將哲學分爲宇宙論，人生論，及方法論三部分。

論語云：『夫子之言性與天道；』(公治長，論語卷三，四部叢刊本，頁五)此一語即指出後來義

理之學所研究之對象之二部分。其研究天道之部分，即約略相當於西洋哲學中之宇宙論。其研究性命之部分，即約略相當於西洋哲學中之人生論。惟西洋哲學方法論之部分，在中國思想史之子學時代，尙討論及之；宋明而後，無研究之者。自另一方面言之，此後義理之學，亦有其方法論。即所講『爲學之方』是也。不過此方法論所講，非求知識之方法，乃修養之方法，非以求真，乃以求善之方法。

吾人本亦可以中國所謂義理之學爲主體，而作中國義理之學史。並可就西洋

歷史上各種學問中，將其可以義理之學名之者，選出而敘述之，以成一西洋義理之學史。就原則上言，此本無不可之處。不過就事實言，則近代學問，起於西洋，科學其尤著者。若指中國或西洋歷史上各種學問之某部分，而謂爲義理之學，則其在近代學問中之地位，與其與各種近代學問之關係，未易知也。若指而謂爲哲學，則無此困難。此所以近來只有中國哲學史之作，而無西洋義理之學史之作也。

以此之故，吾人以下卽竟用中國哲學及中國哲學家之名詞。所謂中國哲學者，卽中國之某種學問或某種學問之某部分之可以西洋所謂哲學名之者也。所謂中國哲學家者，卽中國某種學者，可以西洋所謂哲學家名之者也。

(五) 中國哲學之弱點及其所以

中國哲學家之哲學，在其論證及說明方面，比西洋及印度哲學家之哲學，大有遜色。此點亦由於中國哲學家之不爲，非盡由於中國哲學家之不能，所謂「乃折枝之類，非攜泰山以超北海之類」也。蓋中國哲學家多未有以知識之自身爲自有其

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

【註】按中國古代用以寫書之竹簡，極爲尙重。因竹簡之尙重，故著書立言務求簡短，往往僅將其結論寫出。及此辦法，成爲風尙，後之作者，雖已不受此物質的限制，而亦因仍不改，此亦可備一說。

總之，中國哲學家多注重於人之是什麼，而不注重於人之有什麼。如人是聖人，

即毫無知識亦是聖人；如人是惡人，即有無限之知識，亦是惡人。王陽明以精金喻聖人，以爲只須成色精純，即是聖人，至於知識才器，則雖有大小不同，如八千鎰之金，與九千鎰之金，分量雖不同，然其爲精金一也。金之成色，屬於「是什麼」之方面；至其分量，則屬於「有什麼」之方面。中國人重「是什麼」而不重「有什麼」，故不重知識。中國僅有科學萌芽，而無正式的科學，其理由一部分亦在於此。

（參觀拙著 *Why China Has No*

Science etc., *The International Journal of Ethics*, Vol. 32, No. 3.）

中國哲學亦未以第一節所述之知識問題（狹義的）爲哲學中之重要問題。其所

以，固由於中國哲學家之不喜爲知識而求知識，然亦以中國哲學迄未顯著的將個人與宇宙分而爲二也。西洋近代史中，一最重要的事，即是「我」之自覺。「我」已自覺之後，「我」之世界即中分爲二：「我」與「非我」。「我」是主觀的，「我」以外的客觀的世界，皆「非我」也。「我」及「非我」既分，於是主觀客觀之間，乃有不可踰之鴻溝，於是「我」如何能知「非我」之問題，乃隨之而生，於是知識論乃成爲西洋哲學中之一重要部分。在中國人之思想中，迄未顯著的有「我」之自

覺，故亦未顯著的將「我」與「非我」分開，故知識問題（狹義的）未成爲中國哲學上之大問題。

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

中國哲學家，又以特別注重人事之故，對於宇宙論之研究，亦甚簡略。故上列哲學中之各部分，西洋哲學於每部皆有極發達之學說；而中國哲學，則未能每部皆然也。不過因中國哲學家注重『內聖』之道，故所講修養之方法，卽所謂『爲學之方』，極爲詳盡。此雖或未可以哲學名之，然在此方面中國實甚有貢獻也。

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

秦哲學史頁四）此言可代表現在一部分人之意見。吾人亦非不重視覺悟，特覺悟所得，乃是一種經驗，不是

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

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

(六) 哲學之統一

由上述宇宙論與人生論之關係，亦可見一哲學家之思想皆爲整個的。凡真正哲學系統，皆如枝葉扶疏之樹，其中各部，皆首尾貫澈，打成一片。如一樹雖有枝葉根幹各部分，然其自身自是整個的也。威廉詹姆士謂哲學家各有其「見」(Vision)；又皆以其「見」爲根本意思，以之適用於各方面；適用愈廣，系統愈大。孔子曰：「吾道一以貫之。」(《里仁》，論語卷二頁十四)其實各大哲學系統，皆有其一以貫之。黃梨洲曰：「大凡學有宗旨是其人之得力處，亦是學者之入門處。天下之義理無窮，苟非定以一二字，如何約之使其在我？故講學而無宗旨，卽有嘉言，是無頭緒之亂絲也。學者而不能得其人之宗旨，卽讀其書，亦猶張騫初至大夏，不能得月氏要領也。杜牧之曰：『丸之走盤，橫斜圓直，不可盡知；其必可知者，知是丸不能出於盤也。』夫宗旨亦若是而已。」

矣。」（明儒學家發凡）

中國哲學家荀子善於批評哲學。荀子以爲哲學家皆有所見；故曰：「慎子有見於後，無見於先。老子有見於詘，無見於信。」（同伸）墨子有見於齊，無見於畸。宋子有見於少，無見於多。」（天論篇，荀子卷十一頁二十四）荀子又以爲哲學家皆有所蔽；故曰：「墨子蔽於用而不知文；宋子蔽於欲而不知得；慎子蔽於法而不知賢；申子蔽於勢而不知智；惠子蔽於辭而不知實；莊子蔽於天而不知人。」（解蔽篇，荀子卷十五頁五）威廉詹姆士謂：若宇宙之一方面，引起一哲學家之特別注意，彼即執此一端，以概其全。（見所著 *Pluralistic Universe*）故哲學家之有所蔽，正因其有所見。惟其如此，所以大哲學家之思想，不但皆爲整個的，而且各有其特別精神，特別面目。

中國哲學家之書，較少精心結撰，首尾貫串者，故論者多謂中國哲學無系統。上文所引近人所謂「吾國哲學略於方法組織」者，似亦指此。然所謂系統有二：即形式上的系統與實質上的系統。此兩者並無連帶的關係。中國哲學家的哲學，雖無形式上的系統；但如謂中國哲學家的哲學無實質上的系統，則即等於謂中國哲學家

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

(七) 哲學與哲學家

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

哲學則只能成爲一家之言也。威廉詹姆士謂依哲學家之性情氣質，可將其分爲二類：一爲軟心的哲學家，其心既軟，不忍將宇宙間有價值的事物歸納於無價值者，故其哲學是惟心論的，宗教的，自由意志論的，一元論的。一爲硬心的哲學家，其心既硬，不惜下一狠手，將宇宙間有價值的事物概歸納於無價值者，故其哲學是唯物論的，非宗教的，定命論的，多元論的。（見所著 *Pantheistic Universe*）海佛定亦謂哲學中諸問題皆在

吾人知識之邊境上，爲精確的方法（*Exact methods*）所不能及之地，故研究者之人格，乃決定其思想之方向，而或不自知。不特此也，有時哲學中一問題之發生，或正以其研究者之人格，爲先決條件。有些思想，只能在某種心理狀況中發生。其次則研究者所引以爲解決問題之根據，於其解決問題，亦有關係。故吾人對於一人之哲學，作歷史的研究時，須注意於其時代之情勢，及各方面之思想狀況。（*Harald Höffding: History*

of Modern Philosophy, p. XVI）

此皆研究哲學史者所宜注意者也。孟子曰：「誦其詩，讀其

書，不知其人可乎？是以論其世也。」（萬章下，四部叢刊本，卷十頁十五）宋儒最注意於古聖人

之「氣象」，雖其動機在於修養方面，然對於一人之哲學作歷史的研究時，實亦須

注意於其「氣象」也。

(八) 歷史與哲學史

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

上謂一時代之情勢及其各方面之思想狀況，能有影響於一哲學家之哲學。然一哲學家之哲學，亦能有影響於其時代及其各方面之思想。換言之，即歷史能影響哲學；哲學亦能影響歷史。「英雄造時勢，時勢造英雄」，本互爲因果也。一時代有一時代之時代精神；一時代之哲學即其時代精神之結晶也。研究一哲學家之哲學，固

須「知其人，論其世」，然研究一時代或一民族之歷史，亦須知其哲學。培根曾說：許多人對於天然界及政治宗教，皆有紀述；獨歷代學術之普通狀況，尙無有人敘述紀錄，此部分無紀錄，則世界歷史，似爲無眼之造像，最能表示其人之精神與生活之部分，反闕略矣。（見培根之學術之進步 The Advancement of Learning）敘述一時代一民族之歷史而不及其哲學，則如「畫龍不點睛」，如培根所說。研究一時代一民族之歷史而不研究其哲學，則對於其時代其民族，必難有澈底的了解。「人之相知，貴相知心」，吾人研究一時代一民族，亦當知其心。故哲學史之專史，在通史中之地位，甚爲重要；哲學史對於研究歷史者，亦甚爲重要。

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

(九) 歷史與寫的歷史

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

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

非不能少者。如敘戰事之前，先說彗星見；敘帝王無道之後，即說日蝕之類。然此乃由於各時代史家對於一般事物之見解不同，非其寫的歷史之目的或方法不同也。寫的歷史之目的，在求與所寫之實際相合，其價值亦視其能否做到此「信」字。

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

歷史家憑此史料，果能寫出完全的「信」史與否，頗為疑問。世有史家，或為威劫，或為利誘，或因有別種特別的目的，本無意於作信史；如此之流，當然可以不論。即誠意作信史之人，其所寫歷史，似亦難與歷史之實際，完全符合。馬克斯諾都有言：客觀的真實之於寫歷史者，正如康德所說「物之自身」之於人的知識。寫的歷史永



不能與實際的歷史相合。(見所著史釋 Nordau: The Interpretation of History, P. 12)此言雖或未免

過當，然歷史家欲作完全的信史，實有許多困難。易繫辭云：「書不盡言，言不盡意。」

(易經卷七，四部叢刊本，頁十一)

莊子云：「古之人與其不可傳者死矣。然則君之所讀者，古

人之糟粕已夫。」

(天道，莊子卷五，四部叢刊本，頁三十五)

言尚不能盡意，即使現在兩人對面

談話，尙有不能互相了解之時，况書又不能盡言。又况言語文字，古今不同，吾人卽有極完備之史料，吾人能保吾人能完全了解之而無誤乎？吾人研究古史，固不全靠書籍，然卽金石文字，亦爲「書不盡言，言不盡意」者。研究歷史，惟憑古人之糟粕，而此糟粕亦非吾人所能完全了解。此其困難一也。卽令吾人能完全了解古書，又有好學深思之士，心知作書者之意，然古書不可盡信，孟子云：「盡信書則不如無書，吾於武成，取二三策而已。」(盡心下，孟子卷十四頁二)歷史家固可以科學方法，審查史料，取其可

信者，而去其不可信者，所謂對於史料加以分析工作者；或於書籍文字之外，歷史家另有其他可靠的史料。然史料多係片段，不相連屬，歷史家分析史料之後，必繼之以綜合工作，取此片段的史料，運以想像之力，使連爲一串。然既運用想像，卽攙入主觀

分子，其所敘述，卽難盡合於客觀的歷史。此其困難二也。研究自然科學，若有假設，可以實驗定其真僞。而歷史家對於史事之假設，則絕對不能實驗。韓非子所謂：「孔子與墨子俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂真堯舜。堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？」（學，韓非子卷十九，四部叢刊本，頁七）所謂「人死無對證。」此其困難三也。有此諸困難，故歷史家只能盡心寫其信史，至其史之果信與否，則不能保證也。

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

(十)敘述式的哲學史與選錄式的哲學史

寫的哲學史約有兩種體裁：一爲敘述式的，一爲選錄式的。西洋人所寫之哲學史，多爲敘述式的。用此方式，哲學史家可盡量敘述其所見之哲學史。但其弊則讀者若僅讀此書，卽不能與原來史料相接觸，易爲哲學史家之見解所蔽；且對於哲學史家所敘述亦不易有明確的了解。中國人所寫此類之書，幾皆爲選錄式的，如宋元學家明儒學案，卽黃梨洲所著之宋元明哲學史，古文辭類纂，經史百家雜鈔，卽姚鼎，曾國藩所著之中國文學史也。用此方式，哲學史家文學史家選錄各哲學家各文學家之原來著作，於選錄之際，選錄者之主觀的見解，自然亦須攙入，然讀者得直接與原來史料相接觸，對於其研究之哲學史或文學史，易得較明確的知識。惟用此方式，哲學史家或文學史家之所見，不易有有系統的表現，讀者不易知之。本書試爲兼用上述兩種方式，或者可得較完善之結果。

(十一)歷史是進步的

社會組織，由簡趨繁；學術由不明晰至於明晰。後人根據前人已有的經驗，故一切較之前人，皆能取精用宏。故歷史是進步的。即觀察中國哲學史，亦可見此例之不誣。中國漢以後之哲學所研究之問題及範圍，自不如漢以前哲學所研究之多而廣。然漢以後哲學中之理論，比漢以前之哲學，實較明晰清楚。論者不察，見孔子講堯舜，董仲舒，朱熹，王陽明，講孔子；戴東原，康有為仍講孔子，遂覺古人有一切，而今人一切無有。但實際上，董仲舒只是董仲舒，王陽明只是王陽明。若知董仲舒之春秋繁露只是董仲舒之哲學；若知王陽明之大學問只是王陽明之哲學，則中國哲學之進步，便顯然矣。社會組織之由簡趨繁，學術之由不明晰進於明晰，乃是實然的，並非當然的。凡當然者，可以有然有不然，實然者則不能有然有不然也。

或者以爲董仲舒王陽明等所說，在以前儒家書中，已有其端。董仲舒王陽明不過發揮引申，何能爲其自己之哲學？有何新貢獻之可言？不過即使承認此二哲學家真不過發揮引申，吾人亦不能輕視發揮引申。發揮引申即是進步。小兒長成大人；大人亦不過發揮引申小兒所已潛具之官能而已。雞卵變成雞，雞亦不過發揮引申雞

卵中所已有之官能而已。然豈可因此即謂小兒即是大人，雞卵即是雞？用亞力士多德的名辭說，潛能 (Potentiality) 與現實 (Actuality) 大有區別。由潛能到現實便是進步。欲看中國哲學進步之跡，我們第一須將各時代之材料，歸之於各時代；以某人之說話，歸之於某人。如此則各哲學家之哲學之真面目可見，而中國哲學之進步亦顯然矣。

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

現，正魏晉時代哲學史之史料也。故以楊朱篇爲僞者，非廢楊朱篇，不過將其時代移後而已。其所以必須將其時代移後者，亦不過欲使寫的歷史與實際相合，作到一信字而已。
王莽外，王安石改革所持之理補亦如是。

(十二) 中國哲學史取材之標準

哲學一名詞，中國本來無有；一般人對於哲學之範圍及內容，無明確的觀念，幾以爲凡立言有近於舊所謂「經」「子」者，皆可爲哲學史之材料。^(註)但依以上所說，吾人對於哲學之內容，既已有明確的觀念，則吾人作哲學史於選取史料，當亦有一定的標準。古人著述之可爲哲學史史料者：

(一) 上所說哲學之內容已確定，哲學之範圍，並已指明，哲學中所有之問題。古人著述之有關於此諸問題者，其所討論在上述範圍之內者，方可爲哲學史料。否則不可爲哲學史史料，如上述兵家著述之類。

(二) 依以上所說，哲學家必有其自己之「見」，以樹立其自己之系統。故

必有新「見」之著述，方可爲哲學史史料。如只述陳言者，不可爲哲學史史料。黃梨洲云：「學問之道，以各人自用得著者爲真，凡依門傍戶，依樣葫蘆者，非流俗之士，則經生之業也。……以水濟水，豈是學問？」（明儒學案發凡）正此意也。

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

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

（五）依上所述，一哲學家之哲學與其人格有關係。故凡對於一哲學家之敘說，能表現其人格者，亦可爲哲學史史料。

依上標準，以搜集中國哲學史之史料，則「雖不中，不遠矣。」

【註】日本高瀨武次郎所著支那哲學史頗可代表此一般人之意見。其書竟爲兵家書各作提要，於孫子云：「孫子之文，精到而簡約，曲折而峻潔，不愧春秋傑作……而其文亦虛虛實實，簡盡淵通，不能增減一字……故孫子一書，不但爲兵家之祕寶，亦爲文字上不可多得之一大雄篇也。」（趙正平譯本卷上二八六頁）讀之誠令人疑所讀爲兵學史，爲文學史矣。

第二章 汎論子學時代

(一) 子學時代之開始

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

周之文化(即所謂文)周之典章制度(即所謂禮)雖有可觀，然自孔子以前，尙無有私人

著述之事。(今所傳孔子以前之私人著述皆僞書，老子一書亦係晚出，詳下。)章實齋云：

「古未嘗有著述之事也。官師守其典章，史臣錄其職載。文字之道，百官以之治，萬民以之察，而其用已備矣。是故聖王書同文以平天下，未有不用之於政教典章，而以文字爲一人之著述者也。道不行而師

儒立其教，我夫子之所以功賢堯舜也。」(文史通義詩教上章氏遺書，卷一頁二三)

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

【註】戰國以前所爲私人著述，本非必本人親手所寫，詳本章第五節。

(二) 子學時代哲學發達之原因

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

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

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

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

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

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

二史札記卷二，廣雅叢書本，頁九）

吾人對於趙翼所謂天意，雖不同意，然貴族政治之崩壞實當時大勢之所趨。此在春秋之時已見其端，故甯戚以飯牛而得仕於齊，百里奚以奴隸而仕於秦，此庶人之升而爲官者也。詩有黎侯之賦式微，左傳謂：「欒却，胥原，狐續，慶伯，降爲皂隸。」（昭三年，

左傳卷二十，四部叢刊本，頁十六）

孔子本宋之貴族，而「爲貧而仕，」「嘗爲委吏矣，」「嘗

爲乘田矣，」此貴族之降而爲民者也。如是階級制度，遂漸消滅，至漢高遂以匹夫而爲天子，此政治制度及社會組織之根本的變動也。

與貴族政治相連帶之經濟制度，卽所謂井田制度。詩云：「普天之下，莫非王土；

率土之濱，莫非王臣。」左傳昭七年平無字曰：「天子經略，諸侯正封，古之制也。封

略之內，何非君土，食土之毛，誰非君臣？」（左傳卷二十一頁十六）所謂王土王臣，在後世視

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

「三代之國，幅員之狹，直今一縣耳。仕者不出於百里之中，而卿大夫之子恆爲士，故有世祿者有世田，卽其所世營之業也。名爲卿大夫，實則今鄉里之豪族而已。世居其土，世勤其疇，世修其陂池，世治其助耕之氓……」（讀通鑑論卷十九，船山遺書本頁十六）

「其助耕之氓，」卽係農奴，夏曾佑曰：

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

過儒家之理想。此二說者，迄今未定。茲據秦漢間非儒家之載籍證之，似古人實有井田之制，而爲教化之大梗。其實情蓋以土地爲貴人所專有，而農夫皆附田之奴，此卽民與百姓之分也。至秦商君，乃克去之。此亦爲社會進化之一端。」（中國歷史第一冊頁二五八）

史謂商鞅「壞井田，開阡陌……王制遂滅，僭差無度，庶人之富者累鉅萬。」（食貨志，

前漢書卷二十四上，同文影殿刊本，頁七

此農奴解放後「民」之能崛起佔勢力爲大地主者也。

所謂井田制度之崩壞，亦當時之普通趨勢，不過商鞅特以國家之力，對之作有意識的，大規模的破壞而已。

其次則商人階級亦乘時而佔勢力。漢書曰：

「及周室衰，禮法墮……其流至乎士庶人莫不離制而棄本，稼穡之民少，商旅之民多，穀不足而貨有餘……於是商通難得之貨，工作無用之器，士設反道之行，以追時好而取世資……富者土木被文錦，犬馬餘肉粟……其爲編戶齊民，同列而以財力相君……」（貨殖傳，前漢書卷九十一頁三）

此謂因「王制滅，禮法墮」故庶人崛起而營私產，致富豪。然若就經濟史觀之，觀點言之，亦可謂因農奴及商人在經濟上之勢力，日益增長，故貴族政治破壞，而「王

制滅，「禮法墮」。商人階級崛起，弦高以商人而卻秦，存鄭，呂不韋以大賈而爲秦相，此資本家之與當時政治外交發生直接關係者。總之，世祿井田之制破，庶民解放，營私產，爲富豪，此上古經濟制度之一大變動也。

【註】左傳昭公十六年：「宣子（韓起）有環，其一在鄭商。宣子謁諸鄭伯。子產弗與。……曰：『昔我先君桓公，與商人皆出自周。庸次比耦，以艾殺此地，斬之蓬蒿藜藿，而共處之。世有盟誓，以相信也。曰：『爾無我叛，我無強賈。毋或曰奪。爾有利市寶賄，我勿與知。』』恃此質誓，故能相保。以至於今。今吾子以好來辱，而謂敝邑強奪商人，是教敝邑背盟誓也。毋乃不可乎？」（左傳卷二十三頁十四至十五）按誓詞所約，在以後皆爲不成問題之事，而乃信誓旦旦。可知貴族之欺壓商人，在當時爲常事，而商人原來地位之低，亦可見矣。

此種種大改變發動於春秋，而完成於漢之中葉。此數百年爲中國社會進化之一大過渡時期。此時期，中人所遇環境之新，所受解放之大，除吾人現在所遇所受者外，在中國已往歷史中，殆無可以比之者。卽在世界已往歷史中，除近代人所遇所受者外，亦少可以比之者。故此時期誠中國歷史中一重要時期也。

在一社會之舊制度日即崩壞之過程中，自然有傾向於守舊之人，目覩「世風不古，人心日下」，遂起而爲舊制度之擁護者，孔子卽此等人也。不過在舊制度未搖動之時，只其爲舊之一點，便足以起人尊敬之心；若其旣已動搖，則擁護之者，欲得時君世主及一般人之信從，則必說出其所擁護之之理由，與舊制度以理論上的根據。此種工作，孔子已發其端，後來儒家者流繼之。儒家之貢獻，卽在於此。

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

孟子曰：

「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議。」（滕文公下，孟子卷六，四部叢刊本，頁十三）

莊子天下篇曰：

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

方。」（莊子卷十，四部叢刊本，頁二十五至二十六）

漢書藝文志曰：

「諸子十家，其可觀者，九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方。是以九家之術，蓋出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。」（前漢書卷三十，頁三十）

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

【註】藝文志所謂「時君世主，好惡殊方」一點，本亦爲戰國時代思想發達之一因。吾人試看後來

皇帝顯宦及富商巨賈對於學術之關係，便可知矣。但春秋戰國時代時君世主，及當時社會，所提倡之學術，與後來皇帝等所提倡者，何以不同，則不能不以春秋戰國時之政治社會經濟的背景說明之。時君世主及社會之提倡學術，非春秋戰國時代所特有之情形，故未多論及之。

(二) 子學時代之終結

世多以戰國之末，爲古代哲學終結之時期。蓋一般人以爲秦始皇焚書，禁天下藏「詩書百家語」，故覺秦時如一野蠻時代，以前學說，至此悉滅。其實秦始皇「第燒民間之書，不燒官府之書，第禁私相授受，可詣博士受業。」(崔適史記探源卷三。參看鄭樵通

志校讎略，康有爲新學僞經考。

秦皇李斯之意，蓋欲統一思想，非欲盡滅當時之學說也。(註一)

故秦始皇所立博士，中有各家學者。(王國維漢魏博士考，觀堂集林卷四)雖在整齊畫一制度之

下，思想言論，失其自由，學術發展，誠受相當阻礙，然秦亡極速，不致有大影響。故在漢

初，諸家之學仍盛。文帝好黃老家言，爲政以慈儉爲宗旨。竇太后亦好黃帝老子言。蓋

公教曹參以清淨治國家。汲黯修黃老術，治民主清淨。淮南王延客著書，雜取各家之

說。（註二）司馬談敘六家以道家爲最高。賈誼明申商。鼂錯嘗學申商刑名。韓安國受韓子雜說。主父偃學長短縱橫術。史記漢書均明言之。劉歆移讓太常博士書云：「至孝文皇帝，天下衆書，往往頗出。皆諸子傳說，猶廣立於學官，爲置博士。」（漢書本傳）可見漢文帝時之博士，中亦有各家學者也。至於禮記及所謂易十翼，爲儒家重要典籍，其中亦有爲漢初儒家者流所著作者。春秋公羊家言，亦至漢始爲顯學。故儒家哲學，亦在漢初始完備也。觀董仲舒對策之詞，亦可見當時之情形矣。

【註一】關於秦皇李斯焚書之事；其所焚之範圍及焚書之用意；現在史家尙無定論。然即秦皇李斯果真欲盡滅當時學說，「以愚黔首」，如傳統的說法，然自秦下焚書令至漢兵入關，不過數年之間，盡滅當時學說，事實上亦不可能。

【註二】鹽鐵論晁錯篇曰：「日者淮南衡山，修文學，招四方遊士。山東儒墨，皆聚於江淮之間。講義集論，著書數十篇。」（四部叢刊本，卷二，頁六）可見此時墨家亦尙存。

董仲舒對策曰：

「春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同。是以上無以持

一統，法制數變，下不知所守。臣愚以爲諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進，邪辟之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從矣。」（董仲舒傳，前漢書卷五十六頁二十一）

又曰：

「養士之大者，莫大乎太學。太學者，賢士之所關也，教化之本原也。」

臣願陛下興太學，置明師，以

養天下之士。」（前漢書卷五十六頁十三）

「自武帝初，立魏其武安侯爲相，而隆儒矣。及仲舒對冊，推明孔氏，抑黜百家，立學校之官，州郡舉茂材孝廉，皆自仲舒發之。」（同上）自此以後，以利祿之道，提倡儒學，而儒學又須爲上所定之儒學。於是「天下英雄，盡入彀中」；春秋以後，言論思想極端自由之空氣於是亡矣。

董仲舒之主張行，而子學時代終；董仲舒之學說立，而經學時代始。蓋陰陽五行家言之與儒家合，至董仲舒而得一有系統的表現。自此以後，孔子變而爲神，儒家變而爲儒教。至所謂古文學出，孔子始漸回復爲人，儒教始漸回復爲儒家。詳見第二篇中。

(四) 古代大過渡時期之終結

漢武董仲舒統一思想之政策，卽秦皇李斯之政策也。秦皇何以行之而失敗，漢武何以行之而成功？此中原因，固甚複雜，然有可得言者，則自春秋時代所開始之政治社會經濟的大變動，至漢之中葉漸停止；此等特殊之情形既去，故其時代學術上之特點，卽「處士橫議」「各爲其所欲焉以自爲方」之特點，自亦失其存在之根據。上文謂春秋戰國時代所起各方面之諸大變動，皆由於舊文化舊制度之崩壞。舊文化舊制度愈崩壞，思想言論愈自由。秦滅六國，成一統，除皇室而外，其餘原有之貴族，皆夷爲平民。在表面上可謂將春秋以來之變局，作一結束。然實則貴族之餘孽，尙有一部分之勢力，故秦皇一死，貴族復起，「楚漢之際，六國各立後。」不過此次貴族之復興，爲一種「迴光返照」，等於強弩之末，故平民出身之漢高，終滅羣雄而定一尊。漢高雖猶封建子弟功臣，然此時及以後之封建，只有政治上的意義，而無經濟上的意義。及漢之中葉，政治上社會上之新秩序，已漸定。在經濟方面，人亦漸安於由經

濟自然趨勢而發生之新制度。漢書曰：「其爲編戶齊民，同列而以財力相君，雖爲僕虜，猶無慍色。」（貨殖傳，前漢書卷九十一頁三）由貴族政治之眼光觀之，編戶齊民，何能同列以財力相君！然以經濟自然之趨勢，竟至如此。「雖爲僕虜，猶無慍色」可見人已安於此等新經濟秩序矣。漢雖行重農抑商政策，然對於此等社會的經濟的秩序，亦並未根本的變動也。自春秋時代所開始之大過渡時期至是而終結，一時蓬勃之思想，亦至是而衰。自此而後，至現代以前，中國之政治經濟制度及社會組織，除王莽以政治的力量，強改一時外，皆未有根本的變動，故子學時代思想之特殊狀況，亦未再現也。

(五) 古代著述體裁

上文謂欲看中國哲學進步之跡，吾人第一須將各時代之材料，歸之於各時代；以某人之說話，歸之於某人。（第一章第十節）此固爲理想的辦法，但講上古哲學史，則行之頗有困難。譬如執此標準以分別普通所認爲春秋戰國時代之書籍，則如列子乃

魏晉時人所著，須以之代表魏晉一部分人之思想。此固吾人所認爲僞書，應將其移後者。不過卽吾人所認爲真書，如墨子、莊子等，固可歸之於上古時代，然現在墨子、莊子書中之思想，何部分果眞爲墨子、莊子個人所有，則頗難斷定。關於此點，吾人不可不明古代著述之體裁。章實齋曰：

「……諸子思以其學易天下，固將以其所謂道者爭天下之莫可加，而語言文字，未嘗私其所出也。

……輯其言行，不必盡其身所論述者，管仲之述其身死後事，韓非之載其李斯駁議是也。莊子讓王漁父之篇，蘇氏謂之僞託，非僞託也，爲莊氏之學者所附益耳。晏氏、春秋、柳氏以爲墨者之言，非以晏子爲墨，好墨學者述晏子事以名其書，猶孟子之告子萬章，名其篇也。……諸子之奮起，由於道術旣裂，而各以聰明才力之所偏，每有得於大道之一端，而遂欲以之易天下。其持之有故而言之成理者，故將推衍其學術，而傳之其徒焉。苟足顯其術而立其宗，而援述於前，與附衍於後者，未嘗分居立言之功也。」（文史通義言公上）

（章氏遺書卷四頁五）

此言仍不免有理想化古代之嫌，不過其所述古人著述之體裁，則似合事實。蓋古人之歷史觀念及「著作者」之觀念不明，故現在所有題爲戰國以前某某子之書，原

非必謂係某某子所親手寫成。其中「援述於前，與附衍於後者」，在古固視爲不必分，在今則多似爲不能分也。(註)故現在所有多數題爲戰國以前某某子之書，當視爲某某子一派之書，不當視爲某某子一人之書。如現在題曰墨子、莊子之書，當視爲墨學叢書及莊學叢書，不當視爲一人之著作。近人對於此等書籍，固已試加分析之功，如墨子中之經及經說，可認爲非墨子本人之言，然即天志、尚同諸篇，其「援述於前，與附衍於後者」，果可絕對的分別乎？此哲學史述上古時代諸家之學說，意但謂上古時代有此學說，有此思想系統，至此系統果爲代表此系統之人之一人所立，抑或曾經其「後世」修正補充，則不敢必定也。

古代哲學，大部即在舊所謂諸子之學之內。故在中國哲學史中，上古時代可謂爲子學時代。此時代之諸子，司馬談將其分爲陰陽、儒、墨、名、法、道德、六家。(史記太史公自序)名爲家者，以諸子皆以私人講學故也。劉歆則於六家之外，又加農、縱橫、雜、小說、四家，共爲十家。曰：「其可觀者，九家而已。」(漢書藝文志)然即此九家，亦有與哲學無關者。今擇其與哲學有關者，就其發生之先後，依次論之。

【註】此點前人多已言之。孫星衍云：『凡稱子書，多非自著。』（晏子春秋序問字堂集卷三，四部叢刊本，頁十一）嚴可均云：『先秦諸子，皆門弟子，或賓客，或子孫，撰定，不必手著。』（書管子後鐵橋漫稿，蔣氏刊本，卷八，頁七）大約今所傳先秦之書，皆經漢人整理編次。例如墨子莊子等書，如現在所傳者，本先秦所無有。先秦所有者，僅爲不相連屬之各篇，如尙同，兼愛，齊物論，逍遙遊等。漢人於整理先秦典籍之時，乃取同一學派之各篇，聚而編爲一書，題曰某子，意謂此某學派之著作耳。此例亦有一例外，卽呂氏春秋雖亦爲先秦之著作，而原來卽是一部整書。此書成後，呂不韋懸之國門，以自誇耀，可見其在當時爲希有之成就也。

第三章 孔子以前及其同時之宗教的哲學的思想

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

(一) 鬼神

人在原始時代，當智識之初開，多以為宇宙間事物，皆有神統治之。國語云：

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

方物。夫人作享，家爲巫史，無有要質。民匱於祭祀而不知其福。烝享無度，民神同位。民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民則，不蠲其爲。嘉生不降，無物以享。禍災荐臻，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民。使復舊常，無相侵瀆。是謂絕地天通。」（楚語下，國語卷十八，四部叢刊本，頁一至二）

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

「夫王人者，將導利而布之上下者也。使神人百物，無不得其極。」（周語上，國語卷一頁六）

左傳桓公六年，季梁云：

「所謂道，忠於民而信於神也。上思利民，忠也；祝史正辭，信也。」（左傳卷二，四部叢刊本，頁七）

又莊公十年，曹劌曰：

「小惠未徧，民弗從也。……小信未孚，神弗福也。」（左傳卷三頁六）

國語惠王十五年，有神降於莘，內史過曰：

「國之將興，其君齊明衷正，精潔惠和。其德足以昭其馨香，其惠足以同其民人。神饗而民聽，民神無怨，故明神降之。觀其政德，而均布福焉。國之將亡，其君貪冒辟邪，淫佚荒怠。……民神怨痛，無所依懷。故神亦往焉，觀其苛慝，而降之禍。……若由是觀之，其丹朱之神乎？」（周語上，國語卷一頁十二至十四）

左傳僖公五年，宮之奇云：

「鬼神非人實親，惟德是依。……如是則非德，民不和，神不享矣。若晉取虞，而明德以薦馨香，神其吐之乎？」（左傳卷五頁七）

國語晉語文公四年，胥臣曰：

「億寧百神而柔和萬民，故詩云：『惠於宗公，神罔時恟。』」（晉語四，國語卷十頁二十五）

國語周襄王十八年，王曰：

「昔我先王之有天下也，規方千里，以爲甸服，以供上帝山川百神之祀。」（周語中，國語卷二頁五）

左傳襄公十四年師曠曰

「夫君，神之主也，而民之望也。」（左傳卷十五頁十六）

又昭公元年，劉定公曰：

「……其趙孟之謂乎？……棄神人矣。神怒民叛，何以能久。」（左傳卷二十頁六）

以上所引，屢言百神，可知神之衆。神人並稱，而執政者之最大責任，在於「億寧百神而柔和萬民。」否則「神怒民叛」，必不能久。周襄王又以上帝與百神並稱，則上帝不在百神之內。內史過以有神降於莘之神爲丹朱之神，則至少所謂神之一部分，卽是人鬼。關於鬼之記載，左傳中有數處。墨子明鬼篇亦多述古代關於鬼之傳說。此對於鬼神之信仰以後漸衰。孔子「敬鬼神而遠之」，（雍也，論語卷三，四部叢刊本，頁十七）「祭如在，祭神如神在。」（八佾，論語卷二頁四五）又曰：「未能事人，焉能事鬼？」（先進，論語卷六頁四）蓋孔子對於鬼神之存在，已持懷疑之態度，姑存而不論；墨子則太息痛恨於人之不信鬼神，以致天下大亂，故竭力於「明鬼。」

(二) 術數

宇宙間事物，古人多認爲多與人事互相影響。故古人有所謂術數之法，以種種法術，觀察宇宙間可令人注意之現象，以預測人之禍福。漢書藝文志曰：

「數術者，皆明堂羲和史卜之職也。史官之廢久矣，其書既不能具，雖有其書而無其人。易曰：『苟非其人，道不虛行。』春秋時，魯有梓慎，鄭有裨竈，晉有卜偃，宋有子韋。六國時，楚有甘公，魏有石申夫。漢有唐都，庶得，麤，喃……序數術爲六種。」（前漢書卷三十，同文影殿刊本，頁五十）

六種者，一天文。藝文志曰：

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

（前漢書卷三十頁四十三）

二 歷譜。藝文志曰：

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

三五行，藝文志曰：

「五行者，五常之形氣也。」書云：「初一日五行，次二曰羞用五事。」言進用五事以順五行也。貌言視聽思心失而五行之序亂，五星之變作。皆出於律歷之數而分爲一者也。其法亦起五德終始，推其極則無不至。」（前漢書卷三十頁四十六）

四著龜，藝文志曰：

「著龜者，聖人之所用也。」書曰：「女則有大疑，謀及卜筮。」易曰：「定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫善於著龜。是故君子將有爲也，將有行也，問焉而以言，其受命也如響。無有遠近幽深，遂知來物，非天下之至精，其孰能與於此？」（前漢書卷三十頁四十七）

五雜占，藝文志曰：

「雜占者，紀百事之象，候善惡之徵。」易曰：「占事知來。」衆占非一，而夢爲大。故周有其官，而詩載熊羆虺蛇衆魚旒旗之夢，著明大人之占，以考吉凶，蓋參卜筮。」（前漢書卷三十頁四十八）

六形法，藝文志曰：

「形法者，大舉九州之勢，以立城郭室舍。形人及六畜骨法之度數，器物之形容，以求其聲氣貴賤吉

凶。猶律有長短，而各徵其聲，非有鬼神，數自然也。然形與氣相首尾，亦有有其形而無其氣，有其氣而無其形；此精微之獨異也。」（前漢書卷三十頁四十九至五十）

此六種術數中，著龜雜占之見稱述於左傳者甚多。左傳中屢言「卜之」「筮之」「卜者，龜也；筮者，著也。」衆占非一，而夢爲大。左傳中所述占夢之事，皆用雜占之法也。左傳謂周內史叔服「能相人」。荀子中有非相篇，謂「古者有姑布子卿，今之世梁有唐舉，相人之形狀顏色，而知其吉凶妖祥，世俗稱之。」（荀子卷三，四部叢刊本，頁一）即「形法」之術也。其天文歷譜五行三術，左傳中可見者，如昭公八年：

「楚滅陳，晉侯問於史趙曰：『陳其遂亡乎？』對曰：『未也……陳，顓頊之族也。歲在鶉火，是以卒滅，陳將如之。今在析水之津，猶將復由。』」（左傳卷二十二頁三）

又昭公九年：

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

五十二年。』」（左傳卷二十二頁四至五）

又昭公十年：

「春，王正月，有星出於婺女。鄭裨竈言於子產曰：『七月戊子，晉君將死。』」（左傳卷二十二頁六）

又昭公十五年：

「春，將禘於武公，戒百官。梓慎曰：『禘之日，其有咎乎！吾見赤黑之祲，非祭祥也，喪氛也，其在蒞事

乎？」（左傳卷二十三頁十一）

又昭公十七年：

「冬，有星孛於大辰，西及漢。申須曰：『彗所以除舊布新也。天事恆象，今除於火，火出必布焉。諸侯其

有火災乎？」梓慎曰：「……若火作，其四國當之。……在宋衛陳鄭乎……其以丙子若壬午作乎……」

鄭裨竈言於子產曰：「……若我用瓊珥玉瓚，鄭必不火。」（左傳卷二十三頁十八至十九）

又昭公十八年：

「春王二月，乙卯，周毛得殺毛伯過而代之。萇弘曰：『毛得必亡，是昆吾（昆吾修惡積熟，以乙卯日與桀

同誅。）稔之日也……』」（左傳卷二十四頁一）

又昭公三十二年：

〔夏，吳伐越。……〕史墨曰：『不及四十年，越其有吳乎？越得歲而吳伐之，必受其凶。』（左傳卷二十）

六頁十四）

就此所引觀之，史趙，裨竈，梓慎，申須，萇弘，史墨，皆即天然現象，及其他「天之道」以預測人事。其所用之術，有顯然為「天文」者，有似雜「歷譜」「五行」者。要之所謂「天文」「歷譜」「五行」，皆注意於所謂「天人之際」，以為「天道」「人事」互相影響。以後所謂陰陽五行家，皆即此推衍，於中古哲學史中，有甚大勢力。

(二)天

於百神之外，又有天帝。尙書湯誓云：

「有夏多罪，天命殛之。……予畏上帝，不敢不正。……致天之罰。」（尙書卷四，四部叢刊本，頁一）

在不足一百五十字之演說辭中，言天至於三次。詩商頌云：

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

（玄鳥，詩卷二十，四部叢刊本，頁十二至十三）

在不滿百字之頌辭中，而言天帝及受命至於五次。國語云：

「號公夢在廟，有神人面白毛虎爪執鉞立於西阿。公懼而走。神曰：『無走。帝命曰：『使晉襲於爾門。』』」
公拜稽首，覺，使史歸占之。對曰：「如君之言，則虜收也，天之刑神也，天事官成。」
（晉語二，國語卷八頁五）

至六）

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

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

(四)一部分人較開明之思想

但至春秋時，有一部分較開明之士，漸不信鬼神及所謂天道。如左傳莊公二十二年，史嚚云：

「國將興，聽於民；將亡，聽於神。」（左傳卷三頁二十一）

昭公十八年，子產云：

「天道遠，人道邇，非所及也。何以知之？」（左傳卷二十四頁一）

定公元年，仲幾曰：

「辭徵於人，宋徵於鬼，宋罪大矣。」（左傳卷二十七頁一至二）

此雖未否認所謂天道及鬼神之存在，然對之已取「敬而遠之」之態度矣。

此外則即在甚早之時，亦已有試以陰陽之說，解釋宇宙間現象者。國語幽王三年，西周三川皆震，伯陽父曰：

「周將亡矣。夫天地之氣，不失其序。若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能烝，於是地震。」

今三川實震，是陽失其所而鎮陰也。陽失而在陰，川源必塞。」（周語上；國語卷一頁十一）

左傳僖公十六年，「六鷁退飛過宋都，風也。」周內史叔興曰：

「是陰陽之事，非吉凶所出也。吉凶由人……」（左傳卷六頁一）

國語越王勾踐三年，（魯哀公元年）范蠡曰：

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

語下，國語卷二十一頁一至三）

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

（五）人之發現

至於社會中之種種制度，人初亦以爲係天帝所制作，書曰：

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

五服五章哉。天討有罪，五刑五用哉。」（準陶謨，尙書卷二頁八）

又曰：

「天降下民，作之君，作之師。」（孟子引見梁惠王下，四部叢刊本，卷二頁五）

又曰：

「皇帝清問下民，……乃命三后，恤功於民。伯夷降典，折民惟刑。禹平水土，主名山川。稷降播種，農殖

嘉穀。三后成功，惟殷於民。」（呂刑，尙書卷十二頁八）

詩云：

「天生烝民，有物有則。」（大雅烝民，詩卷十八頁十七）

又云：

「不識不知，順帝之則。」（大雅皇矣，詩卷十六頁十五）

「帝之則」卽上帝所制之禮教制度也。古時希臘諸國之制度，其人亦以爲係神所

制作，蓋古人大都有此種見解也。

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

「夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物生之。若以同裨同，盡乃棄矣。故先王以土與金木水火雜以成百物。是以和五味以調口，剛四支以衛體，和六律以聰耳，正七體以役心，平八索以成人，建九紀以立純德，合十數以訓百體，出千品，具萬方，計億事，材兆物，收經入，行姦極。故王者居九咳之田，收經入以食兆民。周訓而能用之，和樂如一。夫如是，和之至也。於是乎先王聘后於異姓，求財於有方，擇臣取諫工，而講以多物，務和同也。聲一無聽，物一無文，味一無果，物一不講。」（鄭語，國語卷十六頁五至六）

「以他平他謂之和」如以鹹味加酸味，卽另得一味。酸爲鹹之「他」，鹹爲酸之「他」。「以他平他」卽能另得一味；此所謂「和實生物」也。若以鹹味加鹹味，則所得仍是鹹味。鹹與鹹爲「同」，是則「以同裨同」，「同則不繼」也。推之若只一種聲音，則無論如何重複之，亦不能成音樂。如只一種顏色，則無論如何重複之，亦不能成文彩。必以其「他」濟之，方能有所成。此提出「和」「同」之異，以說明禮樂及各種

制度之所以須豐繁。後來晏子亦有類此之議論。左傳昭公二十年云：

「齊侯至自田，晏子侍於遑臺。子猶馳而造焉。公曰：『唯據與我和夫。』晏子對曰：『據亦同也。焉得爲和？』公曰：『和與同異乎？』對曰：『異。和如羹焉，水火醯醢鹽梅，以烹魚肉，燂之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以洩其過。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所謂可而有否焉，臣獻其否以成其可。君所謂否而有可焉，臣獻其可以去其否。是以致平而不干，民無爭心。故詩曰：『亦有和羹，既戒既平，饌嘏無言，時靡有爭。』先王之濟五味，和五聲也，以平其心，成其政也。聲亦如味。一氣，二體，三類，四物，五聲，六律，七音，八風，九歌，以相成也。清濁，大小，短長，疾徐，哀樂，剛柔，遲速，高下，出入，周疏，以相濟也。君子聽之，以平其心，心平德和，故詩曰：『德音不瑕。』今據不然。君所謂可，據亦曰可。君所謂否，據亦曰否。若以水濟水，誰能食之。若琴瑟之專壹，誰能聽之。同之不可也如是。』」（左傳卷二十四頁十一）

此外說禮樂政刑之起源及其功用者，左傳桓公二年，臧哀伯曰：

「君人者將昭德塞違，以臨照百官，猶懼或失之。故昭令德以示子孫。是以清廟茅屋，大路越席，大羹不致，粢食不馨，昭其儉也。衮冕黻珽，帶裳幅鳥，衡紘紼紼，昭其度也。藻率鞞鞞，整厲游纓，昭其數也。火龍黼黻，昭其文也。五色比象，昭其物也。錫鸞和鈴，昭其聲也。三辰旂旗，昭其明也。夫德儉而有度，登降有數，文物

以紀之，聲明以發之，以照臨百官，百官於是乎戒懼而不敢易紀律。」（左傳卷二頁二至三）

此說人君所以用禮樂，乃欲以使「百官戒懼而不敢易紀律。」又昭公六年，叔向詒子產書曰：

「昔先王議事以制，不爲刑辟，懼民之有爭心也，猶不可禁禦。是故閑之以義，糾之以政，行之以禮，守之以信，奉之以仁。制爲祿位以勸其從，嚴斷刑罰以威其淫。懼其未也，故誨之以忠，聳之以行，教之以務，使之以和，臨之以敬，涖之以彊，斷之以剛。猶求聖哲之上，明察之官，忠信之長，慈惠之師，民於是乎可任使也，而不生禍亂。民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以徵於書，而徵幸以成之，弗可爲矣。夏有亂政而作禹刑，商有亂政而作湯刑，周有亂政而作九刑。三辟之興，皆叔世也。今吾子相鄭國，作封洫，立謗政，制參辟，鑄刑書，將以靖民，不亦難乎？」（左傳卷二十一頁十二至十三）

此反對子產之公布刑法，雖爲守舊的見解，然固能與刑法以人本主義的解釋也。又昭公二十五年，子太叔曰：

「吉也。聞諸先大夫子產曰：『夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民實則之。則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。氣爲五味，發爲五色，章爲五聲，淫則昏亂，民失其性。是故爲禮以奉之。爲六

畜，五牲，三犧，以奉五味；爲九文，六采，五章，以奉五色；爲九歌，八風，七音，六律，以奉五聲；爲君臣，上下，以則地義；爲夫婦，外內，以經二物；爲父子，兄弟，姑姊，甥舅，昏媾，姻亞，以象天明；爲政事，庸力，行務，以從四時；爲刑罰，威獄，使民畏忌，以類其震懼殺戮；爲溫慈，惠和，以效天之生殖長育。民有好惡，喜怒，哀樂，生於六氣，是故審則宜類，以制六志。哀有哭泣，樂有歌舞，喜有施舍，怒有戰鬥。喜生於好，怒生於惡。是故審行信令，禍福賞罰，以制死生。生，好物也；死，惡物也；好物，樂也；惡物，哀也。哀樂不失，乃能協於天地之性，是以長久。」（左傳卷二十五頁七至八）

此言禮樂刑罰之功用，在於使民不昏亂；而其來源，則由於人之能摹倣天地。

卽祭祀，亦有人與以人本主義的解釋。觀射父曰：

「祀所以昭孝息民，撫國家，定百姓也，不可以已。夫民氣縱則底，底則滯，滯久不震，生乃不殖，是用不從。其生不殖，不可以封。是以古者先王日祭，月享，時類，歲祀。諸侯舍日，卿大夫舍月，士庶人舍時，天子徧祀羣神品物。諸侯祀天地三辰及其土之山川，卿大夫祀其禮，士庶人不過其祖。日月會於龍虺，土氣含收，天明昌作，百嘉備舍，羣神類行，國於是乎蒸嘗，家於是乎嘗祀。百姓夫婦，擇其令辰，奉其犧牲，敬其粢盛，絜其蕞除，慎其采服，醴其酒醴，帥其子姓，從其時享，虔其宗祝，道其順辭，以昭祀其先祖。肅肅濟濟，如或臨之。於

是乎合其州鄉朋友婚姻，比爾兄弟親戚；於是乎弭其百苛，殄其讎惡，合其嘉好，結其親暱，億其上下，以申固其姓。上所以教民虔也，下所以昭事上也。天子禘郊之事，必自射其牲，王后必自舂其粢。諸侯宗廟之事，必自射牛，割羊擊豕，夫人必自舂其盛。況其下之人，其誰敢不戰戰兢兢，以事百神。天子親舂禘郊之盛，王后親繰其服。自公以下，至於庶人，其誰敢不齊肅恭敬，致力於神。民所以攝固者也，若之何其舍之也。」

（楚語下，國語卷十八頁四五）

「肅肅濟濟，如或臨之。」是不必有臨之者也。知不必有神臨之，而猶祭祀者，蓋欲藉此機會，使鄉黨親族得一聚會，並訓練其虔敬之心。故祭祀之用，在「民所以攝固者也。」以此觀點觀之，則祭祀卽荀子所謂君子以爲「人道」而百姓以爲「鬼事」也。

（荀子禮論篇，參看本書本篇第十四章第四節）

又國語展禽曰：

「夫祀，國之大節也，而節政之所成也；故慎制祀以爲國典……夫聖王之制祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能扞大患則祀之；非是族也，不在祀典。昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百穀百蔬。夏之興也，周棄繼之，故祀以爲稷。共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以爲社。黃帝能成命百物，以明民共財，顓頊能修之，帝嚳能序三辰以固民，堯能單均刑法以

饑民。舜勤民事而野死。鯀鄣洪水而殛死。禹能以德修鯀之功。契爲司徒而民輯。冥勤其官而水死。湯以寬治民而除其邪。稷勤百穀而山死。文王以文昭。武王去民之穢。故有虞氏禘黃帝而祖顓頊，郊堯而宗舜。夏后氏禘黃帝而祖顓頊，郊鯀而宗禹。商人禘舜而祖契，郊冥而宗湯。周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。幕能帥顓頊者也，有虞氏報焉。杼能帥禹者也，夏后氏報焉。上甲微能帥契者也，商人報焉。高圉大王能帥稷者也，周人報焉。凡禘郊祖宗報，此五者，國之典祀也，加之以社稷山川之神，皆有功烈於民者也。卽前哲令德之人，所以爲明質也。及天之三辰，民所以瞻仰也。及地之五行，所以生殖也。及九州名山川澤，所以出財用也。非是，不在祀典。」（魯語上，國語卷四頁七至九）

此以報恩之義爲祭祀之根據。由此觀點觀之，祭祀亦「人道」而非「鬼事」也。

各種制度，既皆受人本主義的解釋，則所謂君者，亦失其聖神不可侵犯之尊嚴。

國語魯語云：

「晉人殺厲公，邊人以告。成公在朝。公曰：『臣殺其君，誰之過也？』大夫莫對。里革曰：『君之過也。夫

君人者，其威大矣。失威而至於殺，其過多矣。且夫君也者，將牧民而正其邪者也。若君縱私回而棄民事，民旁有慝，無由省之，益邪多矣。若以邪臨民，陷而不振，用善不肯專，則不能使。至於殄滅而莫之恤也，將安用

左傳昭公二十二年曰：

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

傳卷二十六頁十五至十六)

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

第四章 孔子及儒家之初起

史記曰：

「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，下至秦繆，編次其事，曰：『夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也；足則吾能徵之矣。』觀殷夏所損益，曰：『後雖百世可知也。』以一文一質，『周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。』故書傳禮記自孔氏。孔子語魯太師：『樂其可知也。始作，翕如；縱之，純如。皦如，釋如也，以成。吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。』古者詩三千餘篇，及至孔子去其重，取可施於禮義。上采契后稷，中述殷周之盛，至幽厲之缺，始於衽席。故曰：『關雎之亂，以爲風始，鹿鳴爲小雅始，文王爲大雅始，清廟爲頌始。』三百五篇，孔子皆絃歌之，以求合韶武雅頌之音。禮樂自此可得而述，以備王道，成六藝。孔子晚而喜易，序彖，繫象，說卦，文言。讀易韋編三記，曰：『假我數年，若是，我於易則彬彬矣。』孔子以詩書禮樂教弟子，蓋三千焉。身通六藝者，七十有二人……其於鄉黨，恂恂似不能言者。其於宗廟朝廷，

辯辯言，唯謹爾。朝與上大夫言，闇闇如也；與下大夫言，侃侃如也。入公門，鞠躬如也；趨進，翼如也；君召使，僅色勃如也；君命召，不俟駕行矣。魚餒肉敗，割不正不食；席不正不坐。食於有喪者之側，未嘗飽也；是日哭，則不歌。見齊衰者，雖童子必變。三人行，必得我師。「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」使人歌，善則使復之，然後和之。子不語怪力亂神……乃因史記作春秋上至隱公，下訖哀公十四年。十二公，據魯親周，故殷運之三代，約其文辭而指博。故吳楚之君自稱王，而春秋貶之曰：「子。」踐土之會，實召周天子，而春秋諱之曰：「天王狩於河陽。」推此類以繩當世。貶損之義，後有王者舉而開之，春秋之義行，則天下亂臣賊子懼焉……孔子年七十三，以魯哀公十六年四月己丑卒。」（孔子世家，史記卷四十七，同文影殿刊本，頁一至二，二十二至二十七）

此數千年來大部分人心目中之孔子也。由今視之，孔子世家所說有許多不合事實處；但在西漢時，一般人方以孔子爲神，而司馬遷仍以孔子爲人，不可謂無特識也。在上節所引文中，其根據論語者，大略可信，其成爲問題者，卽孔子與「易」「詩」「書」「禮」「樂」「春秋」，卽所謂六藝或六經者之關係。茲於下節論之。

(一) 孔子在中國歷史中之地位

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

關於孔子未嘗制作六藝之證據，前人及時人已舉許多。余於另文中亦已言之，

(見燕京學報第二期)

茲不具論。但孔子雖未曾制作六藝，而卻曾以六藝教弟子。故後人以

六藝爲特別與孔子有密切關係，亦非毫無根據。以六藝教人，並不始於孔子。據國語、士、禮記、楚、太子之功課表中，已卽有「詩」、「禮」、「樂」、「春秋」、「故志」等。左傳、國語中所載當時人物應答之辭，皆常引「詩」、「書」。他們交接用「禮」、「卜筮」、「易」。可見當時至少一部分的貴族人物，皆受過此等教育。不過孔子卻是以六藝教一般人之第一人。此點下文再詳提。現在我們只說孔子之講學，與其後別家不同。別家皆注重其自家之一家言，如莊子、天下篇所說，墨家弟子誦墨經。但孔子則是教育家。他講學目的，在於養成「人」，養成爲國家服務之人，並不在於養成某一

家的學者。所以他教學生讀各種書，學各種功課。所以顏淵說：「博我以文，約我以禮。」
(子罕，論語卷五，四部叢刊本，頁五) 莊子天下篇講及儒家，即說：「詩」以道志，「書」以道

事，「禮」以道行，「樂」以道和，「易」以道陰陽，「春秋」以道名分。此六者正是儒家教人之六種功課。

惟其如此，所以孔子弟子之成就，亦不一律。論語謂：「德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓；言語：宰我，子貢；政事：冉有，季路；文學：子游，子夏。」
(先進，論語卷六頁一) 又如子路之

「可使治賦」，冉有之「可使爲宰」，公西華之「可使與賓客言」，皆能「爲千乘之國」辦事。
(公冶長，論語卷三頁三) 可見孔子教弟子，完全欲使之成「人」，不是教他

做一家的學者。

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

子所制作，而刪正（如果有刪正）亦即似有重大意義矣。

漢書藝文志以爲諸子皆六藝之「支流餘裔」，莊子天下篇，似亦同此見解。此言亦並非毫無理由，因所謂六藝本來是當時人之共同知識。自各家專講其自己之新學說後，而六藝乃似爲儒家之專有品，其實原本是大家共有之物也。但以爲各家之學說，皆六藝中所已有，則不對耳。

就儒家之名言之，說文云：『儒，柔也。術士之稱。』論語云：『子謂子夏曰：「女爲君子儒，毋爲小人儒。」』（雍也，卷三頁十四）儒本爲有知識材藝者之通稱，故可有君子小人之別。儒家先起，衆以此稱之。其後雖爲一家之專名，其始實亦一通名也。

總之，孔子是一教育家。「述而不作，信而好古」（述而，論語卷四頁一）「爲之不厭，誨人不倦」（同上）正孔子爲其自己所下之考語。

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

（一）孔子是中國第一個使學術民衆化的，以教育爲職業的「教授老儒」。

他開戰國講學遊說之風，他創立，至少亦發揚光大，中國之非農非工非商非官僚之士之階級。

(一) 孔子的行爲，與希臘之「智者」相彷彿。

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

上文已說，士亶教楚太子之功課表中，已有「詩」、「禮」、「樂」、「春秋」、「古志」等。但此等教育，並不是一般人所能受。不但當時之平民未必有機會受此等完全教育，即當時之貴族亦未必盡人皆有受此等完全教育之機會。韓宣子係晉世卿，然於到魯辦外交之時，「觀太史氏書」始得「見『易象』與『魯春秋』」。(昭公

二年，左傳卷二十，四部叢刊本，頁十二)

季札亦到魯方能見各國之詩與樂，(襄公二十九年，左傳卷十

九頁三五)

可見「易」「春秋」「樂」「詩」等，在當時乃是極名貴的典籍學問。

孔子則抱定「有教無類」(衛靈公，論語卷八頁九)之宗旨，「自行束脩以上，吾未嘗

無誨焉」(述而，論語卷四頁二)如此大招學生，不問身家，凡繳學費者即收，一律教以各

種功課，教讀各種名貴典籍，此實一大解放也。故以六藝教人，或不始於孔子；但以六藝教一般人，使六藝民衆化，實始於孔子。

說孔子是第一個以六藝教一般人者，因在孔子以前，在較可靠的書內，吾人未聞有人曾經大規模的，號召許多學生而教育之；更未聞有人有「有教無類」之說。在孔子同時，據說有少正卯，「其居處足以撮徒成黨，其談說足以飾褒榮衆，其強禦足以反是獨立。」（孔子家語，四部叢刊本，卷一頁五）據說少正卯也曾大招學生，「孔子門人

三盈三虛，惟顏淵不去。」（心隱篇劉勰新論卷四，滄芬樓影印漢魏叢書本，頁八）莊子說：「魯有兀者

王骀，從之遊者與仲尼相若。」（德充符，莊子卷二，四部叢刊本，頁二十九）不過孔子誅少正卯事，昔人已謂不可靠；少正卯之果有無其人，亦不可知。莊子寓言十九，王骀之「與孔子中分魯」更不足信。故大規模招學生而教育之者，孔子是第一人。以後則各家蜂起，競聚生徒，然此風氣實孔子開之。

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

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

「舜發於畎畝之中；傅說舉於版築之間；膠鬲舉於魚鹽之中；管夷吾舉於士；孫叔敖舉於海；百里奚舉於市。」（《告子下》，《孟子》卷十二，四部叢刊本，頁十六）

孟子之言，雖未必盡可信，但孔子以前，不仕而又別不事生產者，實未聞有人。左傳中說：「冀缺未仕時，亦是以農爲業。」（《僖公三十三年》，左傳卷七頁十五）孔子早年據孟子說，亦嘗爲

貧而仕，「嘗爲委吏矣，」（《萬章下》，《孟子》卷十頁十）但自「從大夫之後，」

大收學生以來，即純以講學爲職業，爲謀生之道。不但他自己不治生產，他還不願教弟子治生產。樊遲「請學稼，」孔子說：「小人哉，樊須也。」（《子路》，《論語》卷七頁三）

子貢經商，孔子說：「賜不受命而貨殖焉，億則屢中。」（《先進》，《論語》卷六頁六）他這

種不治生產的辦法，頗爲其時人所詬病。據論語所說，荷蓀丈人謂孔子：「四體不勤，五穀不分。」（《微子》，《論語》卷九頁十五）此外晏嬰亦說：

「夫儒者滑稽而不可軌法；倨傲自順，不可以爲下；崇喪遂哀，破產厚葬，不可以爲俗；游說乞貨，不可以爲國。」（孔子世家，史記卷四十七頁五）

莊子亦載盜跖謂孔子：

「爾作言造語，妄稱文武……多辭繆說，不耕而食，不織而衣，搖唇鼓舌，擅生是非，以迷天下之主，使天下學士，不反其本，妄作孝弟，而徼倖於封侯富貴者也。」（盜跖，莊子卷九頁三十四）

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

戰國時之有學問而不仕者，亦尙有自食其力之人。如許行「其徒數十人，皆衣褐，捆屨，織席，以爲食。」（滕文公上，孟子卷五頁九）陳仲子「身織屨，妻辟纊。」（滕文公下，孟子

卷六頁十五）

以自養。但孟子則不以爲然。孟子自己是「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯。」此其弟子彭更卽以爲「泰。」（滕文公下，孟子卷六頁五）他人當更有批評矣。

孟子又述子思受「養」的情形，說：

「繆公之於子思也，亟問亟餽鼎肉。子思不悅於卒也，標使者出諸大門之外，北面稽首再拜而不受，

曰：「今而後知君之犬馬畜伋。」……曰：「敢問國君欲養君子，如何斯可謂養矣？」曰：「以君命將之，再拜稽首而受。其後廩人繼粟，庖人繼肉，不以君命將之。子思以爲鼎肉使己僕僕爾亟拜也，非養君子之道也。」（《萬章下》，《孟子》卷十頁十一至十二）

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

【註】按國語齊語中所謂士農商之士，似指軍士，詳見燕京學報第二期拙作文中。

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

「仕而優則學；學而優則仕。」（《子張》，《論語》卷十頁四）

孔子卽是此階級之創立者，至少亦是其發揚光大者。

此種階級，爲後來法家所痛惡。韓非子說：

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

韓非子卷十八，四部叢刊本，頁五

又曰：

「儒以文亂法，俠以武犯禁……今修文學習言談，則無耕之勞而有富之實，無戰之危而有貴之尊，則人孰不爲也？」（五蓋，韓非子卷十九頁三至四）

孔子與希臘「智者」其行動頗相彷彿。他們都是打破以前習慣，開始正式招學生而教育之者。「智者」向學生收學費，以維持其生活，此層亦大爲當時所詬病。孔子說：「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。」（述而，論語卷四頁二）他雖未必收定額學費，但如「贄」之類，必一定收，孔子雖可靠國君之養，未必專靠弟子之學費維持生活，但其弟子之多，未嘗不是其有受養資格之一。在中國歷史中，孔子始以講學爲職業，因以維持生活。此言並不損害孔子之價值，因爲生活總是要維持的。

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

「達巷黨人曰：『大哉孔子，博學而無所成名。』」（子罕，論語卷五頁一）

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

孔子教人亦有各種功課，即所謂六藝是也。至於政治活動，亦爲孔子所注意；其弟子可在「千乘之國」，「治賦」，「爲宰」。季康子問仲由，賜，求，「可使從政也與？」孔子說：「由也果」，「賜也達」，「求也藝」，「於從政乎何有？」（雅也，論語卷三頁十二至十三）此即如現在政府各機關之向各學校校長要人，而校長即加考語薦其畢業生一樣。

孔子頗似蘇格拉底。蘇格拉底本亦是「智者」。其不同在他不向學生收學費，不賣知識。他對於宇宙問題，無有興趣；對於神之問題，接受傳統的見解。孔子亦如此。如上文所說，蘇格拉底自以爲負有神聖的使命，以覺醒希臘人爲己任。孔子亦然，所以有「天生德於予」，（述而，論語卷四頁六）「天之未喪斯文，匡人其如予何？」（子罕，論語卷

五頁二）

之言。蘇格拉底以歸納法求定義，（亞力士多德說）以定義爲吾人行爲之標準。孔

子亦講正名，以名之定義，爲吾人行爲之標準。蘇格拉底注重人之道德的性質。孔子亦視人之「仁」較其「從政」之能力，爲尤重。故對於子路，冉有，公西華，雖許其能

在「千乘之國」，「治賦」，「爲宰」，「與賓客言」，而獨不許其爲「仁」。（公治長，

論語卷三頁三。

蘇格拉底自己未著書，而後來著書者多假其名。

（如柏拉圖之對話）

孔子亦不

著書，而後來各書中「子曰」極多。蘇格拉底死後，其宗派經柏拉圖、亞力士多德之發揮光大，遂爲西洋哲學之正統。孔子之宗派，亦經孟子、荀子之發揮光大，遂爲中國哲學之正統。此但略說，下文另詳。

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

（二）孔子對於傳統的制度及信仰之態度

上文謂中國文化至周而具規模；周之典章制度雖不必盡爲文王、周公所制作，如經學、古文家所說；然文王、周公爲創造周代文化之主要人物，似可認爲事實。魯爲周公後，宗周文物，在魯者較他國爲獨多，祝佗曰：

「周公相王室以尹天下，於周爲睦，分魯公以大路大旂……以昭周公之明德，分之土田陪敦，祝宗卜史，備物典策，官司彝器。」（定公四年，左傳卷二十七頁五至六）

季札聘魯「觀於周樂。」（襄公二十九年，左傳卷十九頁三至五）韓宣子聘魯，「觀書於太史，見

易象與魯春秋，曰：『周禮盡在魯矣，吾乃今知周公之德與周之所以王也。』」（昭公

二年，左傳卷二十頁十二）觀此諸人所稱述，可知在文物方面，魯本爲宗周之縮影。及乎「赫

赫宗周，褒姒滅之，」平王東遷，文物必多喪失，於是宗周文物，或必在魯乃可盡見也。

孔子平生以好學自負，故曰：

「吾非生而知之者，好古敏以求之也。」（述而，論語卷四頁六）

又曰：

「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」（公冶長，論語卷三頁十）

又曰：

「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣。」（八

佾，論語卷二頁三至四）

孔子生於魯國，周禮之文獻足徵，故孔子對於周禮知之深而愛之切。故曰：

「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。」（八份，論語卷二頁五）

惟其「從周」，故孔子一生以能繼文王周公之業爲職志，其畏於匡，則曰：

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

何！」（子罕，論語卷五頁二）

自述其志，則曰：

「如有用我者，吾其爲東周乎？」（陽貨，論語卷九頁三）

爲東周者，使宗周之文化，完全實現於東土也。及孔子自嘆其衰，則曰：

「久矣吾不復夢見周公。」（述而，論語卷四頁一）

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

惟其如此，故後之儒家，皆以周公孔子並稱。孟子曰：

〔陳良楚產也，悅周公仲尼之道，北學於中國。〕（滕文公上，孟子卷五頁十三）

荀子曰：

〔孔子仁且不蔽，故學亂術足以爲先王者也。一家得周道，舉而用之，不蔽於成積也。故德與周公齊，名與三王並。〕（解蔽，荀子卷十五，四部叢刊本，頁六）

漢人亦謂孔子繼周公之道，淮南子曰：

〔孔子修成康之道，述周公之訓。〕（要略，劉文典先生鴻南鴻烈集解，卷二十一頁八）

司馬遷曰：

〔周公卒五百歲而有孔子。〕（太史公自序，史記卷百三十頁八）

孔子「述而不作，信而好古」，其所述者，卽周禮也。

孔子對於周禮，知之深而愛之切，見當時周禮之崩壞，卽不禁太息痛恨。故見季氏八佾舞於庭，謂爲「不可忍」。見「季氏旅於泰山」，曰：「嗚呼，曾謂泰山不如林放乎？」管仲「有反坫」，孔子謂爲「不知禮」。〔以上見八佾，論語卷二頁一至九〕

〔陳成子

弑簡公，孔子沐浴而朝，告於哀公曰：「陳恒弑其君，請討之。」（憲問，論語卷七頁十九）至

孔子自身行事，則自以「從大夫之後，不可徒行。」（先進，論語卷六頁三）鄉黨所紀，起居飲食，儼然貴族。非必孔子之好闊，蓋不如是則「非禮也。」

至於對於傳統的信仰之態度，孔子亦是守舊的。論語中言及天者：

「王孫賈問曰：『與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？』子曰：『不然，獲罪於天，無所禱也。』」（八佾，論語卷一頁十）

語卷二頁五

「子見南子，子路不悅。夫子矢之曰：『予所否者，天厭之！天厭之！』」（雍也，論語卷三頁十八）

「子疾病，子路使門人爲臣。病間，曰：『久矣夫！由之行詐也，無臣而爲有臣，吾誰欺，欺天乎？』」（子罕，論語卷九頁五）

罕，論語卷五頁五

「顏淵死，子曰：『噫！天喪予！天喪予！』」（先進，論語卷六頁三）

「子曰：『不怨天，不尤人，下學而上達。知我者其天乎！』」（憲問，論語卷七頁十二）

據上所引，可知孔子之所謂天，乃一有意志之上帝，乃一「主宰之天」也。

論語中之言及命者：

「子曰：『吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命……』」（爲政，論語卷一頁十）

「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，論語卷三頁十三至十四）

「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，論語卷七頁十二至十

三）

「孔子曰：『君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。』」（季氏，論語卷八頁十六）

若天爲有意志之上帝，則天命亦應卽上帝之意志也。孔子自以爲所負神聖的使命，卽天所命。故曰：「天之未喪斯文也，匡人其如予何。」孔子同時之人，亦有以孔子爲受有天命者。如儀封人曰：「天下之無道久矣，天將以夫子爲木鐸。」（八佾，論語卷二頁九）

【註】或引論語「天何言哉」之言，以證孔子所言之天爲自然之天。然此但謂天「無爲而治」耳，不必卽以天爲自然之天。且以天不言爲一命題，卽含有天能言而不言之意。否則此命題爲無意義。如吾人不說石頭不言，棹子不言，因石頭棹子，本非能言之物也。

惟孔子對於鬼神，則似有較新的見解，論語中言及鬼神者：

「祭如在，祭神如神在。」（八佾，論語卷二頁四五）

「子曰：『務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。』」（雍也，論語卷三頁十六至十七）

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

語卷六頁四）

以「敬鬼神而遠之」爲知，則不遠之者爲不知矣。既以不遠之者爲不知，又何必敬之？後來儒家答此問題，遂成一有系統的「祭祀觀」。詳下第十四章中。今所須注意者，則孔子於此提出一知字。則對於當時之迷信，必有許多不信者。故「子不語怪力亂神。」（述而，論語卷四頁六）

（三）正名主義

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

「天下有道，則禮樂征伐，自天子出。天下無道，則禮樂征伐，自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣。自

大夫出，五世希不失矣。陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。」（季

又曰：

「祿之去公室，五世矣。政逮於大夫，四世矣。故夫三桓之子孫微矣。」（季氏，論語卷八頁十四）

孔子以為政治上社會上各種階級之破壞皆自上始。「禮樂征伐，自諸侯出，」則十世以後，必又降而「自大夫出。」「自大夫出，」則五世以後，必「陪臣執國命，」而「三桓之子孫微矣。」「陪臣執國命，」則三世以後，庶人必有起者。此即孟子所謂「苟為後義而先利，不奪不饜」者也。

處此情形之下，孔子以為苟欲「撥亂世而反之正，」則莫如使天子仍為天子，諸侯仍為諸侯，大夫仍為大夫，陪臣仍為陪臣，庶人仍為庶人。使實皆如其名，此即所謂正名主義也。孔子認此為極重要，故論語云：

「子路曰：『衛君待子而為政，子將奚先？』子曰：『必也正名乎！』」（子路，論語卷七頁一）

「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，吾豈得而食諸？』」（顏淵，論語卷六頁十七）

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

「觚不觚，觚哉！觚哉！」（雅也，論語卷三頁十七至十八）

孔子以爲當時因名不正而亂，故欲以正名救時之弊也。

孔子以爲當時名之不正皆自上始，故「反正」亦須自上始。論語云：

「季康子問政於孔子，孔子對曰：『政者，正也，子率以正，孰敢不正。』」（顏淵，論語卷六頁十八）

「季康子患盜，問於孔子，孔子對曰：『苟子之不欲，雖賞之不竊。』」（同上）

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

矣。君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。』」（顏淵，論語卷六頁十九）

蓋在貴族政治時代，人民毫無知識，「君子」即貴族之行爲，對於小人即庶人，固有

甚大影響也。

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

「太史書曰：『趙盾弑其君』，以示於朝。宣子曰：『不然。』曰：『子爲正卿，亡不越竟，反不討賊，非子而誰？』……孔子曰：『董狐，古之良史也，書法不隱。』」（左傳卷十頁四）

又左傳襄公廿五年，崔杼弑齊莊公。

「太史書曰：『崔杼弑其君。』崔子殺之。其弟嗣書而死者二人。其弟又書，乃舍之。南史氏聞太史盡死，執簡以往，聞既書矣，乃還。」（左傳卷十七頁十一）

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

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

子卷八頁七）

「其義」不止是春秋之義，實亦是乘及檮杌之義，觀於董狐史筆，亦可概見。孔子只

「取」其義，而非「作」其義。孟子此說，與其孔子作春秋之說不合，而卻似近於事實。

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

「教之春秋而爲之聳善而抑惡焉，以戒勸其心。」（楚語上，國語卷十七，四部叢刊本，頁一）

可見春秋早已成教人之一種課本。但此皆在孔子成年以前，所以皆與孔子無干。

春秋之「聳善抑惡」，誅亂臣賊子，「春秋以道名分」，（天下篇，莊子卷十頁二十五）孔

子完全贊成。不過按之事實，似乎不是孔子因主張正名而作春秋，如傳說所說；似乎是孔子取春秋等書之義，而主張正名，孟子所說其義則丘「竊取」者是也。

【註】劉師培云：「孟子滕文公篇云：『孔子懼，作春秋。』後儒據之，遂謂春秋皆孔子所作。然作兼二

義：或訓爲始；或訓爲爲。訓始見說文，卽創作之作，乃樂記所謂『作者之爲聖』也。訓爲見爾雅，與創作之

作不同。書言「汝作司徒」言以契爲司徒，非司徒之官始於契。論語言「始作翕如」左傳言「金奏作於下」則奏樂亦言作樂，與「作樂崇德」之作殊。左傳言「召穆糾合宗族於成周而作詩曰：『棠棣之華，鄂不韡韡。』」則歌詩亦言作詩，與「侍人孟子作爲此詩」之作殊。蓋創作謂之作，因前人之意而爲，亦謂之作。孟子言孔子作春秋，卽言孔子因古史以爲春秋也。故又言「其事則齊桓晉文，其文則史。」至於詩亡然後春秋作，則作爲始義，與作春秋之作殊。言春秋所記之事，始於東周也。」（左庵集卷二）若以奏樂可言作樂，歌詩可言作詩之例言之，則作春秋卽講春秋耳。孔子講春秋特別注重於正名之一點，所謂「其義則丘竊取之。」所以使「亂臣賊子懼也。」

（四）孔子以述爲作

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

「宰我問：『三年之喪，期已久矣。君子三年不爲禮，禮必壞；三年不爲樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，

鑽燧改火，期可已矣。』子曰：『食夫稻，衣夫錦，於女安乎？』曰：『安。』『女安則爲之。』夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也。今女安則爲之。』宰我出，子曰：『予之不仁也。子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛，於其父母乎？』」（陽貨，論語卷九頁九）

此孔子將二年之喪之制度，加以理論的根據也。

【註】或謂三年之喪之制，乃孔子所定。然左傳謂「叔向曰：『王一歲而有三年之喪二焉……三年之喪，雖貴遂服，禮也。王雖弗遂，宴樂以早，亦非禮也。』」（昭公十五年，左傳卷二十三頁十三）觀此則三年之喪，本「天下之通喪也。」不過在孔子時，行者已不多，故王亦「弗遂。」孔子又提倡之，且與以理論的根據。

卽孔子之以六藝教人，亦時有新意。正名主義卽孔子自春秋及其他古史官之書法中所歸納而得之理論，上文已述。此外子貢因詩之「巧笑倩兮，美目盼兮，」而悟及「禮後乎。」孔子許爲「可與言詩。」（八佾，論語卷二頁三）又云：

「詩三百一言以蔽之，曰：『思無邪。』」（爲政，論語卷一頁九）

「詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名。」（陽貨，論語卷九頁

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

「或謂孔子曰：『子奚不為政？』子曰：『書云：「孝乎惟孝，友於兄弟。」施於有政，是亦為政，奚其為為政。』」（為政，論語卷一頁十四至十五）

此以「齊家」為「治國」之本，可見孔子講書，已注重於引申其中之道德的教訓，不只記其中之言語事迹矣。論語又云：

又云：「林放問禮之本，子曰：『大哉問，禮與其奢也寧儉，喪與其易也寧戚。』」（八佾，論語卷二頁二）

「禮之用，和為貴，先王之道斯為美。」（學而，論語卷一頁七）

孔子云：

「禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉！」（陽貨，論語卷九頁六）

又云：

「樂其可知也，始作翕如也，從之純如也，皦如也，繹如也，以成。」（八佾，論語卷二頁八）

可見孔子講禮樂，已注重「禮之本」及樂之原理，不只講其形式節奏矣。孔子又云：

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

（子路，論語卷七頁九）

「不恆其德，或承之羞」爲易恆卦爻辭，可見孔子講易，已注重於引申卦爻辭之意義，不只注重於筮占矣。此非只「述而不作」實乃以述爲作也。此種精神，此種傾向，傳之於後來儒家，孟子荀子及所謂七十子後學，大家努力於以述爲作，方構成儒家思想之整個系統。所以易是本有，是儒家所述，而繫詞文言等，則儒家所作，而易在思想史上的價值，亦即在繫詞文言等。春秋是本有，是儒家所述，而公羊傳等則是儒家所作，而春秋在思想史上的價值，亦即在公羊傳等。儀禮是本有，是儒家所述，而禮記則儒家所作，而禮記在思想史上的價值，則又遠在儀禮之上。由此言之，所謂古文家以爲六經皆史，孔子只是述而不作，固然不錯；而所謂今文家以爲孔子只是作而不述，亦非毫無根據。由此言之，後來之以孔子爲先聖兼先師，即所謂至聖先師，亦非無

因。因爲若使周易離開繫詞文言等，不過是卜筮之書；春秋離開公羊傳等，不過是「斷爛朝報」；儀禮離開禮記，不過是一禮單；此等書卽不能有其在二千年間所已有之影響。在中國歷史中，自漢迄清，有大影響於人心者，非周易，而乃帶繫詞文言等之周易；非春秋，而乃帶公羊傳等之春秋；非儀禮，而乃有禮記爲根據的儀禮。不過所謂今文家及以孔子爲至聖先師者，應知其所謂孔子，已非歷史的孔子，而乃是理想的孔子，儒家之理想的代表。

(五)直，仁，忠，恕

上文謂孔子講禮，注重「禮之本。」論語云：

「子夏問曰：『詩云：「巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮，」何謂也？』子曰：『繪事後素。』曰：『禮後乎？』子曰：『起予者商也，始可與言詩已矣。』」（八佾，論語卷二頁三）

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

故孔子曰：

「人而不仁如禮何！人而不仁如樂何！」（八佾，論語卷二頁一）

不仁之人，無真性情，雖行禮樂之文，適足增其虛僞耳。孔子云：

「君子義以爲質，禮以行之，孫以出之，信以成之。」（衛靈公，論語卷八頁五）

蓋禮「質」須相副而行也。

孔子注重人之有真性情，惡虛僞，尙質直；故論語中屢言直。孔子曰：

「人之生也直；枉之生也，幸而免。」（雍也，論語卷三頁十六）

直者內不以自欺，外不以欺人，心有所好惡而如其實以出之者也。論語又云：

「葉公語孔子曰：『吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。』孔子曰：『吾黨之直者異於是，父爲子隱，

子爲父隱，直在其中矣。』」（子路，論語卷七頁七）

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

「子曰：『孰謂微生高直，或乞醢焉，乞諸其隣而予之。』」（公治長，論語卷三頁八至九）

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

「巧言令色足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。」（公治長，論語卷三頁九）

恥之者，恥其不直也。論語又云：

「子貢問曰：『鄉人皆好之，何如？』子曰：『未可也。』曰：『鄉人皆惡之，何如？』子曰：『未可也。不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。』」（子路，論語卷七頁九）

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

然直雖可貴，尙須「禮以行之。」論語云：

「子曰：『恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。』」（泰伯，論語卷四頁十一）

又曰：「好直不好學，其蔽也絞。」（陽貨，論語卷九頁五） 學卽學禮也。古時所謂禮之義極

廣，除現在禮字所有之意義外，古時所謂禮，兼指一切風俗習慣，政治社會制度。子產謂：「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。」（見第三章引）莊子天下篇謂：「禮以道行。」

（莊子卷十頁二十五）蓋凡關於人之行爲之規範，皆所謂禮也。孔子爲周禮之擁護者，故其教育弟子，除教以知識外，並以禮約束之。顏淵所謂「博我以文，約我以禮」是也。惟孔子同時又注重「禮之本」，故又言直。言直則注重個人性情之自由，言禮則注重社會規範對於個人之制裁。前者爲孔子之新意，後者乃古代之成規。孔子理想中之「君子」爲能以真性情行禮者，故曰：

「質勝文則野；文勝質則史；文質彬彬，然後君子。」（雍也，論語卷三百十六）

又曰：

「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不爲也。」（子路，論語卷七頁八）

又云：

「鄉愿，德之賊也。」（陽貨，論語卷九頁六）

「文質彬彬」即中行也。狂狷之行爲，雖不合中行，要皆真性情之流露，故亦可取。若

鄉愿則爲僞君子，尤劣於真小人矣。

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

上文謂不仁之人無真性情。論語中言仁處甚多，總而言之，仁者，卽人之性情之真的及合禮的流露，而卽本同情心以推己及人者也。論語云：

「子曰：『巧言令色，鮮矣仁。』」（學而，論語卷一頁四）

又云：

「子曰：『剛毅木訥近仁。』」（子路，論語卷七頁十）

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

「樊遲問仁。子曰：『愛人。』」（顏淵，論語卷六頁二十）

仁以同情心爲本，故愛人爲仁也。論語又云：

語卷七頁十一

「憲問……『剋伐怨欲不行焉，可以爲仁矣。』子曰：『可以爲難矣，仁則吾不知也。』」（憲問，論
焦循曰：「孟子稱公劉好貨，太王好色，與百姓同之，使有積倉而無怨曠。孟子之學，全
得諸孔子。此卽己達達人，己立立人之義。必屏妃妾，減服食，而於百姓之飢寒此離，漠
不關心，則堅瓠也。故克伐怨欲不行，苦心絜身之士，孔子所不取。不如因己之欲，推以
知人之欲。卽己之不欲，推以知人之不欲。絜矩取譬不難，而仁己至矣。絕己之欲則不
能通天下之志，非所以爲仁也。」（論語補疏）

孔子又云：

「人之過也，各於其黨，觀過斯知仁矣。」（里仁，論語卷二頁十二）

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

「顏淵問仁，子曰：『克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？』顏淵曰：『請
問其目。』子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』」（顏淵，論語卷六頁十二至十三）

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

「仲弓問仁。子曰：『出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人，在邦無怨，在家無怨。』仲弓曰：『雍雖不敏，請事斯語矣。』」（顏淵，論語卷六頁十三）

又云：

「子貢曰：『如有博施於民，而能濟衆，何如，可謂仁乎？』子曰：『何事於仁？必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可爲仁之方也矣。』」（雍也，論語卷三頁十九）

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

「子曰：『參乎，吾道一以貫之。』曾子曰：『唯！』子出，門人問曰：『何謂也？』曾子曰：『夫子之道忠恕而已矣。』」（里仁，論語卷二頁十四）

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

【註】恕爲「己所不欲，勿施於人。」見論語衛靈公孔子答子貢問。但忠之爲義，論語中未有確切明

文，後人遂以忠爲「盡己」之義。按論語云：「爲人謀而不忠乎？」（學而，論語卷一頁四）又云：「與人忠。」

（子路，論語卷七頁七）又云：「臣事君以忠。」（八佾，論語卷二頁七）又云：「孝慈則忠。」（爲政，論語卷一頁十

四）又云：「忠焉能勿誨乎？」（憲問，論語卷七頁十三）忠有積極爲人之義，此則論語中有明文者。若盡

己之義，則論語未有明文，似非必孔子言忠之義。

宋明道學家陸王一派，假定人本有完全的良知，假定「滿街都是聖人」，故以爲人只須順其良知而行，卽萬不致誤。孔子初無此意。人之性情之真的流露，本不必卽可順之而行而無不通。故孔子注重「克己復禮爲仁」。然禮猶爲外部之規範，除此外部之規範外，吾人內部尙自有可爲行爲之標準者。若「能近取譬」推己及人。己之所欲，卽施於人；「己所不欲，勿施於人。」則吾人之性情之流露，自合乎適當的分際。故「直」尙有行不通處，而仁則無行不通處。故仁爲孔子「一貫」之道，中心

之學說。故論語中亦常以仁爲人之全德之代名詞。曰：「求仁而得仁，又何怨？」（述而，論語卷四頁四）

曰：「若聖與仁，則吾豈敢？」（述而，論語卷四頁九） 曰：「無求生以害仁，有殺

身以成仁。」（衛靈公，論語卷八頁三） 此所謂仁皆指人之全德而言也。

【註】論語中所言之仁，實有上述兩重意義。向來對此兩重意義，不加分別。此即近人著述中種種辯

論所由起也。

惟仁亦爲全德之名，故孔子常以之統攝諸德，宰予以三年之喪爲期已久，孔子

謂爲不仁，是仁可包孝也。以後孟子言：「未有仁而遺其親者。」（梁惠王上，孟子卷一頁二）

中庸言：「所求乎子以事父，」皆謂仁人或行忠恕之人自然孝也。（註）孔子以「微

子去之，箕子爲之奴，比干諫而死，」爲「殷有三仁，」（微子，論語卷九頁十一）是仁可包忠

也。以後孟子言：「未有仁而後其君者。」（梁惠王上，孟子卷一頁二）中庸言：「所求乎臣以

事君，」皆謂仁人或行忠恕之人自然忠也。孔子謂令尹子文及陳文子：「未知焉得

仁？」（公治長，論語卷三頁七）是仁可包智也。「仁者必有勇，」（憲問，論語卷七頁十二）是仁可包

勇也。「顏淵問仁。子曰：『克己復禮爲仁，』」（顏淵，論語卷六頁十二）是仁可包禮也。「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。恭則不侮；寬則得衆；信則人任焉；敏則有功；惠則足以使人。』（陽貨，論語卷九頁三）是仁可包信等也。

【註】論語中所言孝如服從，養志，幾諫等，皆爲孝之方法，非孝之原理，故未論及。

（六）義利及性

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

「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」（子罕，論語卷五頁二）

又曰：

「子曰：『可與共學，未可與適道。可與適道，未可與立。可與立，未可與權。』」（子罕，論語卷五頁十）

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

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

人之性情之真的流露，只須其合禮，卽是至好。至其發於行爲，果得有利的結果與否，不必問也。事實上凡人性情之真的及合禮的流露之發於行爲者，對於社會多有利，或至少亦無害，但孔子則不十分注意於此。如三年之喪之制，本可以曾子所謂「慎終追遠，民德歸厚」（學而，論語卷一頁六）之說，與以理論的根據，但孔子則只謂不行三年之喪，則吾心不安，行之則吾心安。此制雖亦有使「民德歸厚」之有利的結果，但孔子不以其作三年之喪之制之理論的根據也。孔子不注重行爲之結果，其一生行事，亦是如此。子路爲孔子辯護云：

「君子之仕也，行其義也。道之不行也，已知之矣。」（微子，論語卷九頁十六）

「道之不行，已知之矣。」而猶席不暇煖，以求行道，所以石門晨門謂孔子爲「知其不可而爲之者也。」（憲問，論語卷七頁十三）董仲舒謂：「正其誼不謀其利，明其道不計其功。」「君子之仕也，行其義也。」即「正其誼」「明其道」也；至於道之果行與否，則結果也，「利」也，「功」也，不必「謀」不必「計」矣。論語云：

「子罕言利。」（子罕，論語卷五頁一）

孔子云：

「君子喻於義，小人喻於利。」（里仁，論語卷二頁十四）

此孔子及孟子一貫之主張，亦即其與墨家根本不同處也。

【註】論者多謂孔子論治國之道：「既庶矣，」「富之；」「既富矣，」「教之；」（子路，論語卷七頁四）

孟子所說王政，亦注重人民生活之經濟方面，故儒家非不言利。不知儒家不言利，乃謂各事只問其當否，不必問其結果，非不言有利於民生日用之事。此乃儒家之非功利主義，與墨家之功利主義相反對。參看下文講墨子及孟子章更明。

觀上所述，又可知孔子之哲學，極注重人之心理方面。故後來儒家皆注重心理

學。孔子云：

「性相近也，習相遠也。」（陽貨，論語卷九頁一）

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

第五章 墨子及前期墨家

(一) 關於墨子之考證

墨子爲中國歷史中一甚大人物。由戰國至漢初，人多以孔墨並稱。但史記對於墨子之紀載，則極簡略。蓋司馬遷作史記時，思想界已成爲儒家之天下。故孔子躋於世家，而墨子不得一列傳。直至清末以後，研究墨學之興趣，始漸興起；關於墨子之考證，亦始漸加多。

史記謂：「蓋墨翟宋之大夫，善守禦，爲節用。或曰並孔子時；或曰在其後。」（孟子

荀彞列傳，史記卷七十四，同文影殿刊本，頁六

墨子在孔子後，今已爲定論。孫詒讓作墨子年表，起

周貞定王元年（西歷紀元前四六八年）迄安王二十六年（西歷紀元前二七六年）。

（墨子後語卷上）

錢穆先生作墨子年表，起周敬王四十一年（西歷紀元前四七九年）。

卽孔子卒年，迄安王二十一年（西歷紀元前三八一年），卽吳起死年。（墨子，商務印書館國學小叢書內，第一章）

錢表起迄年代，比孫表略早。依呂氏春秋所紀，吳起死時，墨家鉅

子，已爲孟勝，（詳下第三節引）則墨子必死於吳起前。由此則錢表較近是。表中所包時間，

幾及百年。此非謂墨子必有如此大壽，只謂墨子一生，大約在此百年內耳。

墨子或云宋人，或云魯人。孫詒讓考定爲魯人。（墨子後語卷上）似亦可爲定論。至其

學之來源，則呂氏春秋謂：「魯惠公使宰讓請郊廟之禮於天子。桓公使史角往，惠公

止之。其後在於魯，墨子學焉。」（當染篇，呂氏春秋卷二，四部叢刊本，頁十）漢書藝文志謂：「墨家

者流，蓋出於清廟之守。」（前漢書卷三十，同文影殿刊本，頁二十五）似卽本此。但此說無他證，只

可備一說而已。淮南王書謂：「孔丘墨翟修先聖之術，通六藝之論。」（主術訓卷九，劉文典

先生淮南鴻烈集解，商務鉛印本，頁二十四）又謂：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾

而不悅，厚葬靡財而貧民，久（據王校補）服傷生而害事。故背周道而用夏政。」（要略，淮南

子卷二十一頁八）墨子書中，引詩書處不少。孔子聚徒講學，開一時之風氣。墨子既爲魯人，

則其在此風氣中，學詩書，受孔子之影響，乃當然應有之事。且孔子本亦有尙儉節用

之主張。如云：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人。」（學而，論語卷一，四部叢刊本，頁四至五）又云：「禮與其奢也寧儉。」（八佾，論語卷二頁二）又云：「禹，吾無間然矣。非飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣。」（泰伯，論語卷四頁十八）然則謂墨子尚儉節用，明鬼尊禹之主張，乃就孔子之教之此方面發揮，亦一可通之說也。

據此則墨學起源於魯，與儒學同。然亦有謂墨子之學爲與宋有關者。俞正燮云：

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

宋人以愚著稱。諸子中言及愚人，常以宋人爲代表。如莊子謂：「宋人資章甫而適諸

越人斷髮文身，無所用之。（遺遺遊，莊子卷一，四部叢刊本，頁十四）孟子謂「宋人有閔其苗

之不長，而揠之者。」（公孫丑上，孟子卷三，四部叢刊本，頁七）韓非子謂宋人守株待兔。（韓非子五

蠹）皆謂宋人之愚也。墨子之道，「其生也勤，其死也薄，其道太穀，」以自苦為極，

（天下篇，莊子卷十，頁二十八，二十九）所謂「其智可及也，其愚不可及也。」亦有宋人之風。

或者墨子先在魯受孔子上述數點之影響。及後為宋大夫，又合宋人兼愛非攻之教，

遂成墨學歟？

舊說墨子姓墨名翟。近人始有謂「古之所謂墨者，非姓氏之稱，乃學術之稱也。」

（江瑛讀子厄言，論墨子非姓墨）墨乃古代刑法之一，刑徒乃奴役之流。（錢穆先生，墨子第一章）蓋

墨子節用，短喪，非樂，等見解，皆趨於極端，與當時大夫君子之行事相反，其生活刻苦，

又與勞工同。故從其學者，當時稱之謂墨者，意謂此乃刑徒奴役之流耳。墨子貴義篇

謂楚獻惠王「使穆賀見子墨子。子墨子說穆賀。穆賀大說，謂子墨子曰：『子之言則

誠善矣。而君王，天下之大王也，毋乃曰：賤人之所為，而不用乎？』」（墨子卷十二，孫詒讓墨子

潤話，滄芬樓影印本，頁二）墨子所主張者為「賤人之所為，」此其所以見稱為墨道也。然

墨子即樂於以墨名其學派。此猶希臘安提斯塞尼斯 (Antisthenes) 之學之見稱爲大學，而安氏亦樂於以此名其學，死後其墓上並刻一石犬以爲墓表也。

墨子反貴族而因及貴族所依之周制。故其學說，多係主張周制之反面，蓋對於周制之反動也。因儒家以法周相號召，故墨子自以其學說爲法夏以抵制之。蓋當時傳說中之禹，本有節儉勤苦之名，觀論語所說可知，故墨子樂以此相號召也。若必謂墨子法古或法夏，則「非愚則誣。」汪中曰：

「墨子者，蓋學焉而自爲其道者也。故其節葬曰：『聖王制爲節葬之法。』又曰：『墨子制爲節葬之法。』則謂墨子自制者是也。」（墨子後序，汪中述學卷二，阮氏彙印文選樓叢書本，頁六）

墨子之學說，蓋就平民之觀點，以主張周制之反面者也。

(二) 經說及大取，小取，六篇時代

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

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

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

且經，經說及大取小取等篇中所說，「堅白同異」「牛馬非牛」等辨論，皆以後所有，故孟子雖好辯，而對於此等問題，皆毫未談及也。由此諸方面觀察，可知此六篇爲戰國後期之作品矣。故本章講墨子及前期墨家不及此六篇，而於後另章論之。

（見下第十一章）

（二）墨者爲一有組織的團體

墨子公輸篇云：

「公輸般爲楚造雲梯之械成，將以攻宋。子墨子聞之……見公輸般……墨子解帶爲城，以牒爲械，公輸般九設攻城之機變，子墨子九距之。公輸般之攻械盡，子墨子之守圍有餘……子墨子曰：『……臣之弟子禽滑釐等三百人，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。』」（墨子卷十三頁十一至十六）

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

「子墨子使管黔游游高石子於衛，衛君致祿甚厚，設之於卿。高石子三朝必盡言，而言無行者。去而之齊，見子墨子曰：『衛君以夫子之故，致祿甚厚，設我於卿，石三朝必盡言，而言無行，是以去之也，衛君無乃以石爲狂乎？』子墨子曰：『去之苟道，受狂何傷……』高石子曰：『石去之，焉敢不道也……』子墨

子說……」（墨子卷十一頁二十一至二十二）

又曰：

「子墨子游荆（蘇云：「荆字疑衍。」）耕柱子於楚。二三子過之，食之三升，客之不厚。二三子復於子墨子曰：『耕柱子處楚無益矣。二三子過之，食之三升，客之不厚。』子墨子曰：『未可知也。』毋幾何而遺十金於子墨子曰：『後生不敢死，有十金於此，願夫子之用也。』子墨子曰：『果未可知也。』（墨子卷十）

一頁十八）

魯問篇二云

「子墨子使勝綽事項子牛，項子牛三侵魯地，而勝綽三從。子墨子聞之，使高孫子請而退之。」（墨

子卷十三頁十）

據此則墨子弟子之出處行動，皆須受墨子之指揮。弟子出仕後如所事之主，不能行墨家之言，則須自行辭職，如高石子之例是也。如弟子出仕之後，曲學阿世，則墨子可「請」於其所事之主，而退之。如勝綽之例是也。弟子出仕後之收入，須分以供墨者之用，如荆耕柱子之例是也。淮南子謂：「墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵。」（秦族訓，淮南子卷二十頁十四）可見墨子弟子對於其師之絕對服從矣。

墨者之首領，名曰「鉅子」。莊子天下篇謂墨者「以巨子爲聖人，皆願爲之尸，

冀得爲其後世。」（莊子卷十頁九）墨者之第一任「鉅子」當爲墨子。此外見於呂氏春

秋者，有孟勝、田襄子、腹䟽三人。呂氏春秋云：

「墨者鉅子孟勝，善荆之陽城君。陽城君令守於國，毀璜以爲符。約曰：『符合聽之。』荆王薨，羣臣攻

吳起，兵於喪所，陽城君與焉。荆罪之，陽城君走，荆收其國。孟勝曰：『受人之國，與之有符，今不見符而力不能禁，不能死，不可。』其弟子徐弱諫孟勝曰：『死而有益陽城君，死之可矣。無益也，而絕墨者於世，不可。』

孟勝曰：『不然，吾於陽城君，非師則友也，非友則臣也。不死，自今以來，求嚴師必不於墨者矣，求賢友必不於墨者矣，求良臣必不於墨者矣。死之所以行墨者之義而繼其業者也。我將屬鉅子於宋之田襄子。田襄子賢者也，何患墨者之絕於世也。』徐弱曰：『若夫子之言，弱請先死以辟路。』還歿頭於孟勝前。因使二人傳鉅子於田襄子。孟勝死，弟子死之者八十三人。二人已致命於田襄子，欲反死孟勝於荆。田襄子止之。

曰：「孟子已傳鉅子於我矣。」不聽，遂反死之。墨者以爲不聽鉅子。」（上德篇·呂氏春秋卷十九頁八至九）

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

「墨者鉅子，有腹䟽，居秦，其子殺人。秦惠王曰：『先生之年長矣，非有他子也，寡人已令吏弗誅矣。先

生之以此聽寡人也。」腹䟽對曰：「墨者之法，殺人者死，傷人者刑，此所以禁殺傷人也。夫禁殺傷人者，天下之大義也。王雖爲之賜而令吏弗誅，腹䟽不可不行墨者之法。」（法法篇，呂氏春
秋卷一百十二）

據此可知墨者之團體內，紀律極嚴。鉅子對於犯墨者之法者，且有生殺之權矣。

（四）墨子哲學爲功利主義

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

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

「君子之仕也，行其義也；道之不行，已知之矣。」（微子，論語卷九頁十六）

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

「子墨子自魯卽齊，遇故人謂子墨子曰：『今天下莫爲義，子獨自苦而爲義，子不若已。』子墨子曰：『今有人於此，有子十人，一人耕而九人處，則耕者不可以不益急矣。何故？食者衆而耕者寡也。今天下莫爲義，則子如勸我者也。何故止我？』」（墨子卷十二頁一）

公孟篇云：

「公孟子謂子墨子曰：『……今子徧從人而說之，何其勞也？』子墨子曰：『……且有二生於此，善筮。一行爲人筮者，一處而不出者。行爲人筮者，與處而不出者，其糈孰多？』公孟子曰：『行爲人筮者其糈多。』子墨子曰：『仁義均，行說人者其功善亦多，何故不行說人也？』」（墨子卷十二頁八至九）

此謂爲義者雖少，然有一二人爲之，其「功」猶勝於無人爲之。「徧從人而說仁義」雖不能使盡聽，然其結果終勝於「不行說人」。其結果終是天下之利也。孔子乃無所爲而爲；墨子則有所爲而爲。

「功」「利」乃墨家哲學之根本意思。墨子非命上云：

「子墨子言曰：『必立儀言而毋儀，譬猶運鈞之上而立朝夕者也。是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。』何謂三表？子墨子言曰：『有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。』」（墨子卷九頁一至二）

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

「子墨子問於儒者曰：『何故爲樂？』曰：『樂以爲樂也。』子墨子曰：『子未我應也。今我問曰：『何故爲室？』曰：『冬避寒焉，夏避暑焉，室以爲男女之別也。』則子告我爲室之故矣。今我問曰：『何故爲樂？』曰：『樂以爲樂也。』是猶曰：『何故爲室？』曰：『室以爲室也。』」（墨子卷十二頁十四至十五）

耕柱篇云：

「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：『葉公子高未得其問也，仲尼亦未得其所對也。葉公子高豈不知善爲政者之遠者近之而舊者新之哉？問所以爲之若之何也，不以人之所不知告人，以所已知告之。故葉公子高未得其問也，仲

尼亦未得其所以對也。」（墨子卷十一頁二十）

又云：

「子墨子曰：『言足以復行者常之，不足以舉行者勿常。不足以舉行而常之，是蕩口也。』」（墨子卷

十一頁二十一）

「何爲樂？」及「何所爲而需樂？」此二問題，自墨子視之，直卽是一。儒家說樂以爲樂；墨子不承認爲樂可爲一種用處；蓋爲樂乃求目前快樂，不能有將來有利的結果也。不可行及不告人以行之之道之言論，不過爲一種「理知的操練」，雖可與吾人以目前的快樂，而對於將來，亦爲無用，所以亦無有價值也。

【註】非命中云：「使言有三法。三法者何也？有本之者，有原之者，有用之者。於其本之也，考之天鬼之志，聖王之事。於其原之也，徵以先王之書。用之奈何？發以爲刑。」（畢云：据上篇有政字。）此言之三法也。」（墨子卷九頁七）此以天鬼之志加於三表中，亦主張天志者應有之說也。

（五）何爲人民之大利

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

「聖人爲政一國，一國可倍也；大之爲政天下，天下可倍也。其倍之，非外取地也；因其國家，去其無用之費，足以倍之。……故孰爲難倍？唯人爲難倍，然人有可倍也。昔者聖王爲法曰：『丈夫年二十，毋敢不處家；女子年十五，毋敢不事人。』此聖王之法也。聖王既沒，于民恣也。其欲蚤處家者，有所二十年處家；其欲晚處家者，有所四十年處家。以其蚤與其晚相踐，後聖王之法十年。若純三年而字，子生可以二三年矣。此不惟使民蚤處家而可以倍與。」（墨子卷六頁一至三）

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

「是故古者聖王制爲節用之法，曰：『凡天下羣百工，輪車轅，陶冶梓匠，使各從事其所能。』曰：『凡足以奉給民用則止；諸加費不加於民利者，聖王弗爲。』……古者聖王制爲衣服之法，曰：『冬服緇緇之衣，輕且暖；夏服絺絺之衣，輕且清，則止。諸加費不加於民利者，聖王弗爲。』古者聖人爲猛禽狡獸，暴



人害民，於是教民以兵行。日帶劍，爲刺則入，擊則斷，旁擊而不折，此劍之利也。甲爲衣則輕且利，動則兵且從，此甲之利也。車爲服重致遠，乘之則安，引之則利，安以不傷人，利以速至，此車之利也。古者聖王爲大川廣谷之不可濟，於是制（本作利，依王校改）爲舟楫，足以將之，則止。雖上者三公諸侯至，舟楫不易，津人不飾，此舟之利也。古者聖王制爲節葬之法，曰：『衣三領足以朽肉，棺三寸足以朽骸，掘穴深不通於泉，流不發洩，則止。死者卽葬，生者毋久喪用哀。』古者人之始生，未有宮室之時，因陵丘掘穴而處焉。聖王慮之，以爲掘穴，曰：『冬可避風寒，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？子墨子曰：其旁可以圍寒風，上可以圍雪霜雨露，其中蠲潔可以祭祀，宮牆足以爲男女之別，則止。諸加費不加民利者，聖王弗爲。』（墨子卷六頁四至六）

據此則墨子並不反對「加費」，但「加費不加民利者」則應禁止耳。

以同一理由，吾人應節葬短喪。節葬下云：

「上士之操喪，必扶而能起，杖而能行，以此共三年。若法若言，行若道，使王公大人行此，則必不能蚤朝。使農人行此，則必不能蚤出夜入，耕稼樹藝。使百工行此，則必不能修舟車，爲器皿矣。使婦人行此，則必不能夙興夜寐，紡績織紉。計厚葬爲多埋賦財者也；計久喪爲久禁從事者也。財已戾者，挾而埋之，後得生

者而久禁之。以此求富，此譬猶禁耕而求穫也。富之說無可得焉，是故求以富家而既已不可矣。欲以衆人
民意者可邪？其說又不可矣。今唯無以厚葬久喪者爲政，君死，喪之三年；父母死，喪之三年；妻與後子死者，
五皆喪之三年；然伯父，叔父，兄弟，孺子，期；族人五月；姑，姊，甥，舅，皆有月數；則毀瘠必有制矣。使面目陷隕，顏
色黧黑，耳目不聰明，手足不勁強，不可用也。又曰：上士操喪也，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，又若此矣。是故百姓冬不忍寒，夏不忍暑，作疾病死者，不可勝計也。此其爲敗男女之
交多矣；以此求衆，譬猶使人負劍而求其壽也。」（墨子卷六頁十一至十三）

儒家所主張厚葬久喪之制，對於「求富」、「求衆」均有甚大妨礙；故須主張節葬
短喪。

以同一理由吾人應反對音樂非樂上云：

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

家卽伐小家，強劫弱，衆暴寡，詐欺愚，貴傲賤，寇亂盜賊並興，不可禁止也。然卽當爲之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹竽笙，而揚干戚，天下之亂也，將安可得而治與？卽我未必然也。是故子墨子曰：姑嘗厚措斂乎萬民，以爲大鐘鳴鼓琴瑟竽笙之聲，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。」（墨子卷八頁二十二至二十三）

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

「公孟子曰：『三年之喪，學吾子（依俞校增）之慕父母。』子墨子曰：『夫嬰兒子之知，獨慕父母而已。父母不可得也，然號而不止，此其故何也？卽愚之至也。然則儒者之知，豈有以賢於嬰兒子哉？』」（墨

子卷十二頁十四）

儒家不執有鬼神，而又注重祭祀，蓋亦爲求情感之滿足也。由墨子極端功利主義之

觀點觀之，儒家所主張之祭祀亦同一無意義。公孟篇云：

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

禮也，是猶無魚而爲魚罟也。』」（墨子卷十二頁十三）

又貴義篇云：

「子墨子曰：『必去六辟，默則思，言則誨，動則事，使三者代御，必爲聖人。必去喜，去怒，去樂，去愛，去惡，（去惡二字，據俞校增）手足口鼻耳，從事於義，必爲聖人。』」（墨子卷十二頁三）

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

（六）兼愛

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

愛下云：

「仁人之事者，必務求與天下之利，除天下之害。然當今之時，天下之害孰爲大？曰：『大國之攻小國也，大家之亂小家也。強之劫弱，衆之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天下之害也。又與爲人君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。又與今人之賤人，執其兵刃毒藥水火以交相虧賊，此又天下之害也。』姑嘗本原若衆害之所自生，此胡自生？此自愛人利人生與？卽必曰：『非然也。』必曰：『從惡人賊人生。』分名乎天下惡人而賊人者，兼與，別與？卽必曰：『別也。』然卽之交別者，果生天下之大害者與？是故別非也。……非人者必有以易之。……是故子墨子曰：『兼以易別。』然卽兼之可以易別之故何也？曰：『藉爲人之國，若爲其國，夫誰獨舉其國以攻人之國者？哉？爲彼者猶爲己也。爲人之都，若爲己都，夫誰獨舉其都以伐人之都哉？爲彼猶爲己也。爲人之家，若爲其家，夫誰獨舉其家以亂人之家者哉？爲彼猶爲己也。』然卽國都不相攻伐，人家不相亂賊，此天下之害與？天下之利與？卽必曰：『天下之利也。』姑嘗本原若衆利之所自生，此胡自生？此自惡人賊人生與？卽必曰：『非然也。』必曰：『從愛人利人生。』分名乎天下愛人而利人者，別與兼與？卽必曰：『兼也。』然卽之交兼者，果生天下之大利者與？是故子墨子曰：『兼是也。』且鄉吾本言曰：『仁人之事者，必務求天下之利，除天下之害。』今吾本原兼之。

所生天下之大利者也。吾本原別之所生天下之大害者也。是故子墨子曰：『別非而兼是者，』出乎若方也。今吾將正求與天下之利而取之，以兼爲正，是以聰耳明目，相與視聽乎？是以股肱畢強，相爲勳宰乎？而有道肆相教誨，是以老而無妻者，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。今唯毋以兼爲正，卽若其利也。不識天下之士所以皆聞兼而非者，其故何也？然而天下之士非兼者之言，猶未止也。曰：『卽善矣，雖然，豈可用哉？』子墨子曰：『用而不可，雖我亦將非之；且焉有善而不可用者？』姑嘗兩而進之，設以爲二士，使其一士者執別，使其一士者執兼，是故別士之言曰：『吾豈能爲吾友之身，若爲吾身；爲吾友之親，若爲吾親？』是故退睹其友飢卽不食，寒卽不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋，別士之言若此，行若此。兼士之言不然，行亦不然。曰：『吾聞爲高士於天下者，必爲其友之身，若爲其身，爲其友之親，若爲其親，然後可以爲高士於天下。』是故退睹其友，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，使言之合猶合符節也，無言而不行也。然卽敢問：『今有平原廣野於此，被甲嬰冑將往戰，死生之權，未可識也；又有君大夫之遠使於巴越齊荆，往來及否，未可識也。』然卽敢問：『不識將惡從也，家室奉承親戚，提挈妻子，而寄託之，不識於兼之友是乎？於別之友是乎？』我以爲當其於此也，天下無愚夫愚婦，雖非兼之人，必寄託之於兼之友。

是也。此言而非兼，擇卽取兼，卽此言行拂也。不識天下之士，所以皆聞兼而非之者，其故何也？然而天下之士，非兼者之言，猶未止也。曰：「意可以擇士而不可以擇君乎？」姑嘗兩而進之。設以爲二君，使其一君者執兼，使其一君者執別。是故別君之言曰：「吾惡能爲吾萬民之身若爲吾身，此秦非天下之情也。人之生乎地上之無幾何也，譬之猶駟馳而過隙也。」是故退賂其萬民，饑卽不食，寒卽不衣，疾病不待養，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。」是故退賂其萬民，饑卽食之，寒卽衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之。兼君之言若此，行若此。然卽交兼交別若之二君者，言相非而行相反與？常使若二君者，言必信，行必果，使言之合，猶合符節也，無言而不行也。然卽敢問：「今歲有癘疫，萬民多有勤苦凍餒，轉死溝壑中者，旣已衆矣。不識將擇之二君者將何從也？」我以爲當其於此也，天下無愚夫愚婦，雖非兼者，必從兼君是也。言而非兼，擇卽取兼，此言行拂也。不識天下所以皆聞兼而非之者，其故何也？」（墨子卷四頁十一至十六）

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

云：

天下之大利，在於人之兼愛；天下之大害，在於人之互爭。故吾人應非攻。非攻中

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

以食其君。古者封國於天下，尙者以耳之所聞，近者以目之所見，以攻戰亡者，不可勝數。……」（墨子卷

五頁二至五）

邊沁以爲道德及法律之目的，在於求「最大多數之最大幸福」；墨子亦然。墨子非攻，孟子亦曰：「善戰者服上刑。」但墨子之非攻，因其不利。孟子之反對戰爭，則因其不義。觀 孟子與宋 牼辯論之言可見矣。（告子下，孟子卷十二頁四至六）宋 牼欲見秦 楚之王，說搆兵之「不利」而使之「罷之」。孟子則主張以仁義說秦 楚之王。宋 牼不必卽一墨者，但此點實亦孟子與墨子所以不同也。

（七）宗教的制裁

墨子雖以爲兼愛之道乃惟一救世之法，而卻未以爲人本能相愛。所染篇云：

「子 墨子見染絲者而歎曰：『染於蒼則蒼，染於黃則黃；所入者變，其色亦變；五入而已，則爲五色矣；

故染不可不慎也！』」（墨子卷一頁八）

墨子以人性爲素絲，其善惡全在「所染」。吾人固應以兼愛之道染人，使交相利而

不交相害。然普通人民所見甚近，不易使其皆有見於兼愛之利。「交別」之害。故墨子注重種種制裁，(註)以使人交相愛。

【註】邊沁謂人之快樂苦痛，有四來源：即物質的、政治的、道德的、宗教的。法律及行為規則，皆利用此四者所生之苦痛快樂，以為勸懲，而始有強制力。故此四者，名曰制裁 (Sanction)。 (邊沁道德立法原理導言二)

十五頁)

墨子注重宗教的制裁，以為有上帝在上，賞兼愛者而罰交別者。天志上云：

「故天子者，天下之窮貴也，天下之窮富也。故欲富且貴者，當天意而不可不順。順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。然則是誰順天意而得賞者？誰反天意而得罰者？」墨子言曰：「昔三代聖王禹、湯、文武，此順天意而得賞者；昔三代之暴王桀、紂、幽、厲，此反天意而得罰者也。」然則禹、湯、文武，其得賞何以也？墨子言曰：「其事上尊天，中事鬼神，下愛人。故天意曰：『此之我所愛，兼而愛之；我所利，兼而利之；愛人者，此為博焉；利人者，此為厚焉。』」故使貴為天子，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，其得罰何以也？墨子言曰：「其事上詬天，中詬鬼，下賊人。故天意曰：『此之我所愛，別而惡之；我所利，交而賊之；惡人者，此為博也；賤人者，此為厚也。』」故使不

得終其壽，不歿其世，至今毀之，謂之暴王。」然則何以知天之愛天下之百姓，以其兼而明之。何以知其兼而明之，以其兼而有之。何以知其兼而有之，以其兼而食焉。何以知其兼而食焉，四海之內，粒食之民，莫不糶牛羊，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？且吾言殺一不辜者，必有一不祥。殺不辜者誰也？則人也。予人不祥者誰也？則天也。若以天爲不愛天下之百姓，則何故以人與人相殺而天子之不祥？此我所以知天之愛天下之百姓也。」（墨子卷七頁三至四）

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

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

上帝之外，又有鬼神，其能「賞善罰暴」與上帝同。明鬼篇云。

「逮至昔三代聖王既沒，天下失義，諸侯力征，是以存夫爲人君臣上下者之不惠忠也，父子弟兄之不慈孝，弟長貞良也，正長之不強於聽治，賤人之不強於從事也。民之爲淫暴寇亂盜賊，以兵刃毒藥水火，禦無罪人乎道路術徑，奪人車馬衣裘，以自利者，並作。由此始是以天下亂。此其故何以然也？則皆以疑惑鬼神之有與無之別，不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也。今若使天下之人，偕若信鬼神之能賞賢而罰暴也，則夫天下豈亂哉？」（墨子卷八頁一至二）

雖有鬼神，人亦須「自求多福」，不可但坐而祈神佑。公孟篇云。

「子墨子有疾，跌鼻進而問曰：『先生以鬼神爲明，能爲禍福，爲善者賞之，爲不善者罰之。今先生聖人也，何故有疾？意者先生之言有不善乎？鬼神不明知乎？』子墨子曰：『雖使我有疾，鬼神何遽不明人之所得於病者多方？有得之寒暑，有得之勞苦，百門而閉一門焉，則盜何遽無從入？』」（墨子卷十二頁十八）

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

「是故古之聖王，發憲出令，設以爲賞罰以勸賢沮暴。是以入則孝慈於親戚，出則弟長於鄉里，坐處有度，出入有節，男女有辨。是故使治官府則不盜竊，守城則不崩叛，君有難則死，出亡則送。此上之所賞，而百姓之所譽也。執有命者之言曰：『上之所賞，命固且賞，非賢故賞也。』是故入則不慈孝於親戚，出則不弟長於鄉里，坐處不度，出入無節，男女無辨。是故治官府則盜竊，守城則崩叛，君有難則不死，出亡則不送。此上之所罰，百姓之所非毀也。執有命者言曰：『上之所罰，命固且罰，不暴故罰也。』以此爲君則不義，爲臣則不忠，爲父則不慈，爲子則不孝，爲兄則不良，爲弟則不弟，而強執此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也。」（墨子卷九頁四至五）

（八）政治的制裁

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

「古者民始生未有刑政之時，蓋其語人異義；是以一人則一義，二人則二義，十人則十義；其人茲衆，其所謂義者亦茲衆。是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和

合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧，至有餘力不能以相勞，腐弱餘財不以相分，隱匿良道，不以相教。天下之亂，若禽獸然。夫明乎天下之所以亂者，生於無政長。是故選天下之賢可者，立以爲天子……正長既已具；天子發政於天下之百姓，言曰：『聞善而不善，皆以告其上；上之所是，必皆是之；上之所非，必皆非之。』

（墨子卷三頁一至二）

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

【註】尙同中云：「則此語古者上帝鬼神之建設國都，立政長也，非高其爵，厚其祿，富貴佚而錯之也。將以爲萬民興利，除害，富貧，衆寡，安危，治亂也。」（墨子卷三頁十）此又以爲國家乃上帝鬼神所設，亦主張

天志者應有之說也。

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

「今此何爲人上而不能治其下，爲人下而不能事其上，則是上下相賊也。何故以然，則義不同也。若苟義不同者有黨，上以若人爲善，將賞之；若人雖使得上之賞，而避百姓之毀，是以爲善者未必可使勸，見有賞也。上以若人爲暴，將罰之；若人雖使得上之罰，而懷百姓之譽，是以爲暴者未必可使沮，見有罰也。故計上之賞譽不足以勸善，計其毀罰不足以沮暴，此何故以然，則義不同也。」（墨子卷三頁十五）

霍布士以爲「國家之病」蓋有多端，其一即起於「煽惑人之學說之毒，此種學說以爲每一私人對於善惡行爲，皆可判斷。」（Leviathan, Pt. ii, Chap. 29.）墨子之見，正與相同。故墨子以爲天下一切人皆應「上同而不下比。」尙同下云：

「然則欲同一天下之義，將奈何可……然胡不嘗試用家君發憲布令其家，曰：『若見愛利家者必以告，若見惡賊家者必以告。』若見愛利家以告，亦猶愛利家者也；上得且賞之，衆聞則譽之。若見惡賊家者不以告，亦猶惡賊家者也；上得則罰之，衆聞則非之。是以徧若家之人，皆欲得其長上之賞譽，避毀罰，是

以善言之，不善言之。家君得善人而賞之，得暴人而罰之。善人之賞，而惡人之罰，則家必治矣。然計若家之所以治者何也？唯以尙同一義爲政故也。……故又使家總其家君之義，以尙同於國君。……故又使國君選其國之義，以尙同於天子。天子亦爲發憲布令於天下之衆曰：『若見愛利天下者必以告，若見惡賊天下者亦以告。』若見愛利天下以告者，亦猶愛利天下者也；上得則賞之，衆聞則譽之。若見惡賊天下不以告者，亦猶惡賊天下者也；上得則罰之，衆聞則非之。是以徧天下之人，皆欲得其長上之賞譽，避其毀罰，是以見善不善者告之。天子得善人而賞之，得暴人而罰之。善人賞而暴人罰，天下必治矣。然計天下之所以治者何也？惟以尙同一義爲政故也。天下既已治，天子又總天下之義，以尙同於天。……」（墨子卷三頁十五至十七）

在下者既皆須同於上，而在上者又惟以兼相愛交相利爲令，如此則天下之人，必皆非兼相愛交相利不可矣。然「尙同」之極，必使人之個性，毫無發展餘地。荀子云：「墨子有見於齊，無見於畸。」（荀子天論篇）其所以「無見於畸」，止因其太「有見於齊」也。所尤可注意者，墨子雖謂人皆須從天志，然依「尙同」之等級，則惟天子可上同於天。天子代天發號施令，人民只可服從天子。故依墨子之意，不但除政治的制裁外

無有社會的制裁，即宗教的制裁，亦必爲政治的制裁之附庸。此意亦復與霍布士之說相合。霍布士亦以爲教會不能立於國家之外而有獨立的主權；否則國家分裂，國即不存。他又以爲若人民只奉個人的信仰而不服從法律，則國亦必亡。（Leviathan, Pt. ii. Chap. 29.）依墨子天子上同於天之說，則上帝及主權者之意志，相合爲一，無復衝突。蓋其所說之天子，已君主而兼教皇矣。

（九）餘論

墨子以爲吾人宜犧牲一切以求富庶；此說亦極有根據。依生物學所說，凡生物皆求保存其自我及其種族。依析心術派之心理學所說，吾人諸欲中之最強者，乃係自私之欲及男女之欲。中國古亦有云：「食，色，性也。」墨子之意，亦欲世上之人，皆能維持生活，而又皆能結婚生子，使人類日趨繁榮而已。兼愛之道，國家之制，以及其他方法，皆所以達此目的者也。

此根本之義，本無可非；不過此學說謂吾人應犧牲一切目前享受，以達將來甚

遠之目的，則誠爲過於算賬。莊子云：

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

（天下篇，莊子卷十，四部叢刊本，頁二十六至二十八）

此批評可謂正當，墨學不行於後世，此或亦一故也。

荀子謂「墨子蔽於用而不知文」

（解蔽篇，荀子卷十五，四部叢刊本，頁五）

然劉向說苑

云：

「禽子問於墨子曰：『錦繡絺紵，將安用之。』墨子曰：『……今當凶年，有欲予子隨侯之珠者，不得

賣也，珍寶而以爲飾；又欲予子一鐘粟者，得珠者不得粟，得粟者不得珠，子將何擇？」禽子曰：「吾取粟耳；可以救窮。」墨子曰：「誠然，則惡在事夫奢也？長無用，好末淫，非聖人之所急也。故食必常飽，然後求美；衣必常暖，然後求麗；居必常安，然後求樂；爲可長，行可久，先質而後文，此聖人之務。」（反質篇，四部叢刊本）

卷二十，頁三至五）

若此報告果真，則墨子亦非認奢侈文飾等爲本來不好。「文」亦係一種好，但須「先質而後文」耳。吾人必須能生活，然後可有好的生活；此亦一真實義。不過欲使世上人人皆能生活，誠亦甚難。故墨子以爲世上人人皆須勤苦節用，非不知「文」之爲一種好，特無暇於爲「文」耳。

第六章 孟子及儒家中之孟學

(一) 孟子之抱負及其在中國歷史中之地位

史記曰：

「自孔子卒後，七十子之徒，散游諸侯，大者爲師傅，卿相；小者友教士大夫，或隱而不見。故子路居衛，子張居陳，澹臺子羽居楚，子夏居西河，子貢終於齊。如田子方，段干木，吳起，禽滑釐之屬，皆受業於子夏之倫，爲王者師。是時獨魏文侯好學，後陵遲以至於始皇，天下並爭於戰國，儒術旣絀焉。然齊魯之門，學者獨不廢也。於威宣之際，孟子荀卿之列，咸遵夫子之業而潤色之，以學顯於當世。」（儒林傳，史記卷百二十一，）

同文影殿刊本，頁一至二

蓋孔子開以講學爲職業之風氣，其弟子及以後儒者，多以講學爲職業，所謂「大者爲卿相師傅，小者友教士大夫」也。然能「以學顯於當世」者，則推孟子荀卿二人。

實孔子後儒家大師也。孔子在中國歷史中之地位，如蘇格拉底之在西洋歷史，孟子在中國歷史中之地位，如柏拉圖之在西洋歷史，其氣象之高明亢爽亦似之；荀子在中國歷史之地位如亞力士多德之在西洋歷史，其氣象之篤實沈博亦似之。

史記曰：

「孟軻，鄒人也。受業子思之門人。道既通，游事齊宣王；宣王不能用。適梁，梁惠王不果所言，則見以為迂遠而闊於事情。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，以攻伐為賢。而孟軻乃述唐虞三代之德。是以所如者不合，退而與萬章之徒，序詩書，述仲尼之意，作孟子七篇。」（孟子荀卿列傳，史記卷七十四頁一）

孟子生卒年，史記不詳。元程復心孟子年譜謂：孟子生於周烈王四年（西歷紀元前三七二），卒於赧王二十六年（西歷紀元前一八九）。孟子鄒人，鄒與魯極近，皆為儒家之根據地。故儒家者流，莊子天下篇稱之為「鄒魯之士，搢紳先生」。

（莊子卷十，四）

也。孔子一生之職志為繼文王周公之業，孟子一生之職志為繼孔子

部叢刊本，頁二十五）

之業。故曰：

「昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驅猛獸而百姓寧，孔子成春秋而亂臣賊子懼……我亦欲正人心，息邪說，距跛行，放淫辭，以承三聖者。子豈好辯哉？予不得已也。」（滕文公下，孟子卷六，四部叢刊本，

又曰：

「由堯舜至於湯，五百有餘歲。若禹、皋陶，則見而知之，若湯則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲。若伊尹、萊朱，則見而知之，若文王則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲。若太公望、散宜生，則見而知之，若孔子則聞而知之。由孔子而來，至於今，五百有餘歲。去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也。然而無有乎爾，則亦無有乎爾。」（盡心下，孟子卷十四頁十九）

「去聖人之世，若此其未遠；去聖人之居，若此其近；」即孟子所處之時地也。「然而無有乎爾，則亦無有乎爾，」見無他人繼孔子而起，隱然以繼孔子之業為自己之責任，無旁貸也。故曰：「如欲平治天下，當今之世，舍我其誰哉？」（公孫丑下，孟子卷四頁十六）又曰：「乃所願則學孔子也。」（公孫丑上，孟子卷三頁十）宋儒所謂道統之說，孟子似持之。

(二) 孟子對於周制之態度

孔子以六藝教人，後來儒家繼之。史記云：「孟子序詩書，述仲尼之意。」趙岐孟子題辭云：「孟子通六經，尤長於詩書。」今孟子書中，引詩者二十，論詩者四，引書者十八，論書者一，又有但引書而不言「書曰」者，禮及春秋，亦時言及。（陳澧東塾讀書記卷三，頁九五至十）

孟子之講詩書，尤注重於引申其中之意義，如孟子云：

「詩云：『天生蒸民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『爲此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。』」（告子上，孟子卷十一頁六）

又曰：

「小弁之怨，親親也；親親仁也，固矣夫！高叟之爲詩也。」（告子下，孟子卷十二頁三至四）

「爲詩」不能「固」，卽孟子所說：

「故說詩者，不以文害辭，不以辭害志；以意逆志，是爲得之。」（萬章上，孟子卷九頁八）

孟子講書之態度亦如此。故曰：

「盡信書則不如無書，吾於武成，取二三策而已矣。仁人無敵於天下，以至仁伐至不仁，而何其血之

流杵也。」（盡心下，孟子卷十四頁二）

以自己之意見自由解釋詩書，此儒家對於六藝所以以述爲作也。

孟子以繼孔子之業爲職志，故對於其時之傳統的制度，大端仍持擁護態度。孟

子云：

「北宮錡問曰：『周室班爵祿也，如之何？』孟子曰：『其詳不可得聞也。諸侯惡其害己也，而皆去其

籍。然而軻也，嘗聞其略也。天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等也。君一位，卿一位，大夫一

位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。天子之制，地方千里，公侯皆方百里，伯七十里，子男五十里，凡四

等。不能五十里，不達於天子，附於諸侯，曰附庸。天子之卿受地視侯，大夫受地視伯，元士受地視子男。大國

地方百里，君十卿祿，卿祿四大夫。大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以

代其耕也。次國地方七十里，君十卿祿，卿祿三大夫。大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在

官者同祿，祿足以代其耕也。小國地方五十里，君十卿祿，卿祿二大夫。大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下

士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。耕者之所獲，一夫百畝。百畝之田，上農夫食九人，上次食八

人，中食七人，中次食六人，下食五人。庶人在官者，其祿以是爲差。」（萬章下，孟子卷十頁三至五）

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

「離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方圓。師曠之聰，不以六律，不能正五音。堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也……詩云：『不愆不忘，率由舊章。』遵先王之法而過者，未之有也。」（離婁上，孟子卷七頁一）

所謂仁政，即是上述之政治經濟制度。孟子云：

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

公上，孟子卷五頁七）

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

（二）孟子之理想的政治及經濟制度

在此方面觀之，孟子仍是「述而不作」。不過儒家之「述而不作」，非真不作，

乃以述爲作，第四章已詳。此種以述爲作之傾向及精神，孔子已發其端，孟子乃益向此方向發展。故孟子所主張之政治經濟制度，雖表面上仍爲「率由舊章」，「遵先王之法」，而實際上已將「先王之法」理想化，理論化矣。

孟子雖仍擁護「周室班爵祿」之制，但其在政治上經濟上之根本的觀點，則與傳統的觀點大不相同。依傳統的觀點，一切政治上經濟上之制度，皆完全爲貴族設。（參看第二章）依孟子之觀點，則一切皆爲民設。此一切皆爲民設之觀點，乃孟子政治

及社會哲學之根本意思。孟子貴王賤霸，以爲「仲尼之徒，無道桓文之事者。」（梁惠

汪上，孟子卷一頁九）其實孔子頗推崇齊桓公及管仲，曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲

之力也。如其仁！如其仁！」（憲問，論語卷七，四部叢刊本，頁十七）又曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一

匡天下，民到於今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。」（同上）蓋王霸，乃孟子政治理想

中二種不同的政治。中國後來之政治哲學，皆將政治分爲此二種。王者之一切制作設施，均係爲民，故民皆悅而從之；霸者則惟以武力征服人強使從己。故曰：

「以力假仁者霸……以德行仁者王……以力服仁者，非心服也，力不贍也。以德服仁者，中心悅而

誠服也，如七十子之服孔子也。」（公孫丑上，孟子卷三頁十一至十二）

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

「堯舜，性之也；湯武，身之也；五霸假之也。久假而不歸，惡知其非有也。」（盡心上，孟子卷十三頁十二）

孟子以一切政治的經濟的制度皆爲民設，所謂君亦爲民設，故曰：

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

孟子卷十四頁五）

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

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

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

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

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

「然則治天下，獨可耕且爲與？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所爲備，如必自爲而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人。天下之通義也……堯舜之治天下，豈無所用其心哉？亦不用於耕耳。」（滕文公上，孟子卷五頁十三）

又曰：

「無君子莫治野人，無野人莫養君子。」（滕文公上，孟子卷五頁七）

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

同，要皆互相需要，彼此皆不可以相無也。

根據此分工互助之原則，人中誰應爲治人者，誰應爲治於人者？孟子以爲：

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

（離婁上，孟子卷七頁五）

此謂在治世，小德役於大德，小賢役於大賢；在亂世，小役於大，弱役於強。不過亂世之強吞弱，衆暴寡，乃人與人相競爭，非人與人相互助，與分工互助之原則不合。若根據分工互助之原則，必使能治人者治人，猶之使能陶冶者陶冶。孟子謂齊宣王曰：

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

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

二頁十二至十三）

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

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

「萬章曰：『堯以天下與舜，有諸？』孟子曰：『否。天子不能以天下與人。』」然則舜有天下也，孰與之？曰：『天與之。』「天與之者，諄諄然命之乎？」曰：『否。天不言，以行與事示之而已矣。』曰：『以行與事示之者如之何？』曰：『天子能薦人於天，不能使天與之天下。諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯。大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天，而天受之。暴之於民，而民受之。故曰：天不言，以行與事示之而已矣。』曰：『敢問薦之於天，而天受之；暴之於民，而民受之，如何？』曰：『使之主祭，而百神享之，是天受之。使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之；故曰：天子不能以天下與人。舜相堯，二十有八載，非人之所能爲也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜。訟獄者，不之堯之子而之舜。謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜。故曰：天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。泰誓曰：「天視自我民視，天聽自我民聽。」此之謂也。』萬章問曰：『人有言，至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子，有諸？』孟子曰：『否，不然也。天與賢，則與賢；天與子，則與子。昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城。天下之民從之，若堯

崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩，三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者，不之益而之啓。曰：「吾君之子也。」謳歌者，不謳歌益而謳歌啓，曰：「吾君之子也。」丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。啓賢，敬承繼禹之道。益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。舜，禹，益，相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能爲也。莫之爲而爲者，天也。莫之致而致者，命也。匹夫而有天下者，德必若舜，禹，而又有天子薦之者，故仲尼不有天下。繼世而有天下，天之所廢，必若桀紂者也。故益，伊尹，周公不有天下。」（萬章上，孟子卷九頁九至十二）

據此則孟子之理想的政治制度，爲以有聖人之德者君天子之位。此聖人既老，則在其死以前預選一年較少之聖人，先使爲相以試之。及其成效卓著，則薦之於天，以爲其自己之替代者。及老聖人既死，此少聖人卽代之而爲天子。然天之意不可知，可知者民意而已。民果歸之，卽天以天下與之；故薦之於天，卽薦之於民也。「匹夫有天下，德必若舜禹，而又有天子薦之者；」蓋無天子薦之，則不能先爲相以自試，不能施澤於民，民不歸之也。此理想與柏拉圖共和國之主張極相似；但儒家以述爲作，故必託爲史事，以代表其理想。又以依附周制及宗奉文王，周公之故，對於「繼世而有天下」

者，亦不攻擊。此則在邏輯上不能自圓其說，只可歸之「莫之爲而爲者天也，莫之致而致者命也。」

孟子之理想的經濟制度，孟子中所述亦甚詳。孟子云：

「請野九一而助，國中什一使自賦。卿以下必有圭田，圭田五十畝，餘夫二十五畝。死徙無出鄉，鄉田同井。出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。方里而井，井九百畝，其中爲公田。八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然後敢治私事。所以別野人也。」（滕文公上，孟子卷五頁七至八）

又云：

「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。養生喪死無憾，王道之始也。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無饑矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饑不寒，然而不王者，未之有也。」（梁惠王上，孟子卷一頁四五）

此就原有之井田制度，轉移觀點，將其變爲含有社會主義性質的經濟制度也。所謂

轉移觀點者，蓋古代土地爲國君及貴族所私有，農民受土地於貴族，爲之作「助耕之氓」，爲之作農奴。故原有之井田制度，乃爲貴族之利益。依孟子之理想，乃土地爲國家所公有，人民受土地於國家而自由耕種之。其每井中公田之出產，雖仍可爲國君卿大夫之祿，「以代其耕」，但農民之助耕公田，乃如納稅於國家之性質，非如農奴爲地主服役之性質。此理想中之制度，乃使民「養生喪死無憾」，乃爲人民之利益。故謂孟子所說之井田制度，卽古代所實行者，非也。謂孟子所說之井田制度，純乎爲理想，爲創造，亦非也。二者均有焉；此所謂以述爲作也。墨子就平民之觀點，以主張周制之反面。孟子則就平民之觀點，與周制以新解釋新意義。此孟子與墨子在此方面之不同也。

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

「設爲庠序學校以教之。庠者，養也。校者，教也。序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之。皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下。」（滕文公上，孟子卷五頁六）

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

(四) 性善

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

「人皆有不忍人之心；先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。」（公孫丑上，孟子卷三頁十四）

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

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

其所爲而已矣。」（梁惠王上，孟子卷一頁十二）

齊宣王謂己好貨好色，不能行王政。孟子言：「王如好貨，」〔梁惠王下，孟子卷二頁九五至十〕「王如好色，」與百姓同之，於王何有？」因己之好貨好色，即推而與百姓同之，即「舉

斯心加諸彼」也。若實現此心於政事，則其政事即仁政矣。「善推其所爲，」即仁也，即忠恕也。孔子講仁及忠恕，多限於個人之修養方面。孟子則應用之於政治及社會哲學。孔子講仁及忠恕，只及於「內聖」；孟子則更及於「外王」。

「人皆有不忍人之心，」即所謂人性皆善也。孟子曰：

「人皆有不忍人之心……今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也。無羞惡之心，非人也。無辭讓之心，非人也。無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。人之有是四端，猶其有四體也。有是四端，而自謂不能者，自賊者也。謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以

事父母。」〔公孫丑上，孟子卷三頁十四至十六〕

陳澧曰：「孟子所謂性善者，謂人人之性皆有善也，非謂人人之性皆純乎善也。」〔東塾

孟子所謂性善，只謂人皆有仁義禮智之四「端」。此四「端」若能擴而充之，則為聖人。人之不善，皆不能即此四「端」擴而充之，非其性本與善人殊也。故曰：

「乃若其情，則可以為善矣；乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之。羞惡之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也。羞惡之心，義也。恭敬之心，禮也。是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之，或相倍蓰而無算者，不能

盡其才者也。」（告子上，孟子卷十一頁五至六）

俞正燮曰：「情者，事之實也。大學『無情者』，鄭註云：『情猶實也』是也。」（癸巳存稿卷

二頁三十）朱熹曰：「才猶材質。」（孟子集註）才即材料之意，即不善之人，按之實際，亦豈

無「可以為善」之材質？亦豈無上述之四端？不過不能擴而充之，或且壓抑而喪失之，然此「非才之罪」也。

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

此善端者，因此乃人之所以爲人也。孟子曰：

「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」（離婁下，孟子卷八頁六）

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

「公都子問曰：『鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？』孟子曰：『從其大體爲大人，從其小體爲小人。』曰：『鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？』曰：『耳目之官，不思而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。』」（告子上，孟子卷十一頁十五）

亞力士多德倫理學謂飲食及情欲乃人與禽獸所共有，人之所以別於禽獸者，惟在其有理性耳。「心之官則思」能思卽有理性也。能思之心爲人所特有，乃「天之所以與我」者，所以爲大體也。耳目之官，乃人與禽獸所同有，所以爲小體也。若只「從其小體」則不惟爲小人，且爲禽獸矣。（見下）「耳目之官，不思而蔽於物，物交物則引之而已。」若聽其自然，則能「陷溺其心。」（告子上，孟子卷十一頁七）人之所以有不善者，

卽以此也。能思之心，所好者爲理義。孟子云：

「故凡同類者，舉相似也。何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。故龍子曰：『不知足而爲履，我知其不爲黃也。』履之相似，天下之足同也。口之於味，有同嗜也。易牙先得我口之所嗜者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何嗜皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然，至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然，至於子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同嗜焉。耳之於聲也，有同聽焉。目之於色也，有同美焉。至於心獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」（告子上，孟子卷十一頁七至八）

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

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

（告子上，孟子卷十一頁九）

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

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

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

子卷十一頁二至三）

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

「仁，人心也；義，人路也。」（告子上，孟子卷十一頁十二）

仁卽「人」所應有之心，義卽「人」所應由之路。若不「居仁由義」則卽非人矣。

【註】若人之性專指人之所以爲人，人之所以異於禽獸者而言，則謂人性全然是善，亦無不可。蓋普通所謂人性中與禽獸相同之部分，如孟子所謂小體者，嚴格言之，非人之性，乃人之獸性耳。若只就人性言，則固未有不善也。

據此則知孟子所謂：

「楊氏爲我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」（滕文公下，孟子卷六頁十三）

亦非隨便慢罵。蓋儒家以爲人之四端之表現於社會組織者，卽所謂人倫。故云：

「仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也。禮之實，節文斯二者是也。樂之實，樂斯二者。」（離婁上，孟子卷七頁十六）

又曰：

「聖人，人倫之至也。」（離婁上，孟子卷七頁三）

若楊墨之道，廢棄人倫，則失其「所以爲人者」，不合人之定義，故爲禽獸也。亞力士多德以爲人爲政治動物。人性若能充分發展，卽須有國家社會。否則不成其爲人。儒家以爲人須有君父，亦此意也。

人皆有善端，所謂聖人，不過將此善端擴而充之，至於「人倫之至」而已。故人皆可以爲聖人。孟子引顏淵曰：

「舜何人也，予何人也，有爲者亦若是。」（據文公上，孟子卷五頁一）

若自以爲「吾身不能居仁由義」，則卽「謂之自棄矣。」

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

「孟子告齊宣王曰：『君之視臣如手足，則臣視君如腹心。君之視臣如犬馬，則臣視君如國人。君之視臣如草芥，則臣視君如寇讎。』王曰：『禮爲舊君有服，何如斯可爲服矣？』曰：『諫行言聽，膏澤下於民。有故而去，則君使人導之出疆，又先於其所往。去三年不返，然後收其田里。此之謂三有禮焉。如此則爲之服矣。今也爲臣，諫則不行，言則不聽，膏澤不下於民。有故而去，則君搏執之，又極之於其所往。去之日，遂收其田里。此之謂寇讎。寇讎何服之有！』」（離婁下，孟子卷八頁二）

此孟子否認舊禮之言論也。孟子又曰：

「非禮之禮，非義之義，大人弗爲。」（離婁下，孟子卷八頁三）

此亦謂個人判斷之權威，可在世俗所謂禮義之上。上文謂孔子注重個人性情之自由，同時又注重人之行爲之外部規範。前者爲孔子之新意，後者爲古代之成規。（見第四章第五節）

孟子則較注重於個人性情之自由。蓋孟子既主性善之說，以爲「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」則個人之道德判斷，當然可重視矣。

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

「若夫成功則天也，君如彼何哉，強爲善而已矣。」（梁惠王下，孟子卷二頁十六）

又曰：

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

（盡心下，孟子卷十四頁十四）

此所謂天所謂命，皆指人力所無奈何之事，所謂「莫之爲而爲者天也，莫之致而致者命也。」吾人行事，只問其當否。當行則行，所謂「強爲善」也。至其成敗利鈍，則依各方面之環境爲轉移。此非盡爲人力所能統治者，此所謂天也，命也。所謂命運之天

卽指此。墨家立非命之說，以與儒家對峙。實則儒家所謂之命，至少孟荀所謂之命，並無迷信在內，與墨家所非者，並非一事。

(五) 孟子反功利

於此亦可知孟子所以反對利之故矣。孟子以爲人皆有惻隱，羞惡，辭讓，是非，之四端。擴而充之，則爲仁，義，禮，智之四德。四德爲人性發展之自然結果，而人之所以須發展人性，因必如此方爲盡「人之所以爲人者」，非因四德爲有利而始行之也。四德之行，當然可生於社會有利之結果，此結果雖極可貴，然亦係附帶的。猶之藝術家之作品，固可使人愉悅，然此乃附帶的結果；彼藝術家之創作，則所以表現其理想與情感，非爲求人悅樂愉快也。

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

「蓋上世嘗有不葬其親者，其親死則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之。其類有泚，睨而不視。夫泚也，非爲人泚，中心達於面目。蓋歸反藁裡而掩之，掩之誠是也。則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」（滕文公上，孟子卷五頁十七）

又曰：

「古者棺槨無度。中古棺七寸，槨稱之。自天子達於庶人，非直爲觀美也，然後盡於人心。」（公孫丑下，孟子卷四頁八）

墨家之攻擊儒家厚葬久喪，主節葬短喪，純從功利主義立論。而孟子則純不從功利主義立論。厚葬久喪，對社會固亦有利。「慎終追遠，民德歸厚矣。」此從功利主義立論以主張厚葬久喪者也。然孟子則但謂厚葬爲「盡於人心」，此儒家之精神也。

（六）天，性及浩然之氣

孟子之所謂天，有時似指主宰之天，如「堯薦舜於天」之天。有時似指運命之天，如上所說者。有時則指義理之天。孟子因人皆有仁，義，禮，智之四端而言性善。人之

所以有此四端，性之所以善，正因性乃「天之所與我者」，人之所得於天者。此性善說之形上學的根據也。孟子云：

「盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。天壽不貳，修身以俟之，所以立

命也。」（盡心上，孟子卷十三頁一）

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

「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？」（盡心上，孟子卷十三頁五）

又云：

「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」（盡心上，孟子卷十三頁二）

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

【註】神秘主義一名，有種種不同的意義。此所謂神秘主義，乃專指一種哲學承認有所謂「萬物一體」之境界。在此境界中，個人與「全」（宇宙之全）合而爲一，所謂人我內外之分，俱已不存。普通多謂

此神祕主義必與惟心論的宇宙論相關連。宇宙必爲惟心論的，宇宙之全體，與個人之心靈，有內部底關係；個人之精神，與宇宙之大精神，本爲一體，特以有後起的隔閡，以致人與宇宙，似乎分離。一部分佛家所說之無明，宋儒所說之私欲，皆指此後起的隔閡也。若去此隔閡，則個人與宇宙復合而爲一，佛教所說之證真如，宋儒所說「人欲淨盡，天理流行」，皆指此境界也。不過此神祕主義，亦不必與惟心論的宇宙論相連。如莊子之哲學，其宇宙論非必爲惟心論的，然亦注重神祕主義也。中國哲學中，孟子派之儒家，及莊子派之道家，皆以神祕境界爲最高境界，以神祕經驗爲個人修養之最高成就。但兩家之所用以達此最高境界，最高目的，之方法不同。道家所用之方法，乃以純粹經驗忘我；儒家所用之方法，乃以「愛之事業」（叔本華所用名詞）去私。無我無私，而個人乃與宇宙合一。如孟子哲學果有神祕主義在內，則萬物皆備於我，即我與萬物本爲一體也。我與萬物本爲一體，而乃以有隔閡之故，我與萬物，似乎分離，此即不「誠」。若「反身而誠」，回復與萬物爲一體之境界，則「樂莫大焉」。如欲回復與萬物爲一體之境界，則用「愛之事業」之方法。所謂「強恕而行，求仁莫近焉」。以恕求仁，以仁求誠。蓋恕與仁皆注重在取消人我之界限；人我之界限消，則我與萬物爲一體矣。此解釋果合孟子之本意否不可知，要之宋儒之哲學，則皆推行此意也。

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

「其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。」（公孫丑上，孟子卷三頁六）

至於養此氣之方法，孟子云：

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

『告子未嘗知義，以其外之也。』必有事焉。而勿正，心勿忘，勿助長也。……」（公孫丑上，孟子卷三頁七）

此所謂義，大概包括吾人性中所有善「端」。是在內本有，故曰：「告子未嘗知義，以其外之也。」此諸善「端」皆傾向於取消人我界限。即將此逐漸推擴，亦勿急躁求速，亦勿停止不進，（「而勿正，」「循孟子正義引詩終風序箋及莊子應帝王篇釋文謂「正之義通於止」」）「集義」

既久，則行無「不慊於心」而「塞乎天地之間」之精神狀態，可得到矣。至此境界，則

「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤

不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫。」（滕文公下，孟子卷六頁三）

第七章 戰國時之「百家之學」

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

當孟子時，齊之稷下，爲學術思想之一中心點。史記云：

「自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書言治亂之事……慎到，

趙人。田駢、接子，齊人。環淵，楚人。皆學黃老道德之術，因發明序其指意。故慎到著十二論，環淵著上下篇，而

田駢、接子，皆有所論焉……自如淳于髡以下，皆命曰列大夫，爲開第康莊之衢，高門大屋，尊寵之。覽天下

諸侯賓客，言齊能致天下賢士也。」（孟子荀卿列傳，史記卷七十四，同文影殿刊本，頁三至五）

又云：

「宣王喜文學遊說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第，爲上大夫，不治而議論。是以齊稷下學士復盛，且數百千人。」（田完世家，史記卷四十六頁十二至十三）

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

（一）楊朱及道家之初起

孟子謂其時，「天下之言，不歸楊，則歸墨。」（滕文公下，孟子卷六，四部叢刊本，頁十三）

孟

子心目之大敵爲楊、墨，其所自加之責任之最大者，亦爲「距楊、墨。」（滕文公下，孟子卷六

頁十四）

楊爲楊朱，墨爲墨翟。墨翟之學，上已述之。楊朱之學，則除孟子大爲宣傳外，其後言及之者甚少。今列子中楊朱篇，乃魏晉時人所作。其中所言極端的快樂主義，亦

非楊朱所持。楊朱之主張，據孟子云：

「楊子取爲我，拔一毛而利天下不爲也。」（盡心上，孟子卷十三頁十一）

呂氏春秋云：

「陽生貴己。」（不二篇，呂氏春秋卷十七，四部叢刊本，頁十八）

韓非子云：

「今有人於此，義不入危城，不處軍旅，不以天下大利，易其脛一毛。世主必從而禮之，貴其智而高其行，以爲輕物重生之士也。」（顯學篇，韓非子卷十九，四部叢刊本，頁八）

淮南子云：

「夫弦歌鼓舞以爲樂，盤旋揖讓以修禮，厚葬久喪以送死，孔子之所立也，而墨子非之。全生保真，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。」（汜論訓，劉文典先生淮南鴻烈集解卷十三頁十）

呂氏春秋所說「陽生貴己」，高誘卽引孟子謂楊子之言注之。畢沅云：「李善注文選謝靈運述祖德詩引作楊朱。陽楊古多通用。」是陽生卽楊朱也。孟子所說「爲我」，卽呂氏春秋所謂「貴己」之義，亦卽淮南子所說「全生保真，不以物累形」之義。

也。此爲楊朱學說之主要意思。知此則知韓非子所說「輕物重生之士」亦指楊朱之徒言也。依韓非所說，則楊朱之徒，雖拔其一毛而以天下與之，彼亦不爲。(註)此所謂「輕物重生」，所謂「不以物累形」也。蓋天下雖大，外物也；一毛雖小，亦己之形，己之生之一部分；故前者可輕，而後者可重也。淮南子所說，尤可見孔墨楊孟四人學說發生之次序。蓋自孔子至孟子，中間已插入墨楊二家之學說。在孟子時，儒墨楊已成爲鼎足三分之勢力。孟子欲上繼孔子，故致力於「距楊墨」也。

【註】顧頡剛先生以爲，孟子謂楊朱「利天下不爲」，亦應解爲「雖利之以天下而不肯爲」。(從呂氏春秋推測老子成書年代，史學年報第四期)但與下文：「墨子兼愛，摩頂放踵利天下爲之。」同文異解，似不甚妥。利之以天下而欲拔其一毛，楊朱不爲；此乃楊朱之學說；拔其一毛可以利天下，而楊朱不爲，乃孟子對於楊朱學說之解釋；二者不必同。

由上可知，在先秦人書中，未有言楊朱以如現所有楊朱篇所說之極端縱欲爲理想生活者。如楊朱篇所說之學說，戰國時似已有之。(詳下)但非楊朱之學說耳。不過楊朱之學說，在孟子時既如此之盛，何以以後少人提及之？在表面上觀之，似乎楊

宋之學，前無源，後無流，僅如曇花一現。於是有疑楊朱卽爲莊周者。然其說缺乏證據，不能成立。且楊朱之學，亦非無源流可考者。

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

「賢者避世，其次避地，其次避色，其次避言……作者七人矣。」（憲問，論語卷七，四部叢刊本，頁十三）

據論語所載，孔子一生頗受此等避世之人之譏評。如：

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

「子擊磬於衛，有荷蕢而過孔氏之門者，曰：『有心哉！擊磬乎。』既而曰：『鄙哉！硜硜乎！莫己知也，斯已而已矣。深則厲，淺則揭。』」（同上）

「楚狂接輿歌而過孔子曰：『鳳兮鳳兮，何德之衰！往者不可諫，來者猶可追。已而已而，今之從政者殆而。』」（微子，論語卷九頁十二至十三）

此外桀溺謂子路云：

「滔滔者天下皆是也，而誰以易之。且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉。」（微子，論語卷九）

頁十三至十四)

論語又云：

「子路從而後，遇丈人以杖荷蓀。子路問曰：『子見夫子乎？』丈人曰：『四體不勤，五穀不分，孰爲夫子。』植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，殺雞爲黍而食之，見其二子焉。明日，子路行，以告。子曰：『隱者也。』使子路反見之，至則行矣。子路曰：『不仕無義，長幼之節，不可廢也。君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身而

亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。』」（微子，論語卷九頁十四至十五）

石門晨門譏孔子爲「知其不可而爲之者」，其自己卽知其不可而不爲也。「莫己知也，斯已而已。」以「今之從政者殆而」而不從政。以「滔滔者天下皆是也」，卽不欲「易之」。正此等消極的「隱者」，獨善其身之人，對世事之意見，亦正卽孟子所說「楊氏爲我，拔一毛而利天下不爲」者也。子路謂荷蓀丈人「欲潔其身而亂大倫」，孟子謂「楊氏爲我，是無君也」。「爲我」卽只「欲潔其身」，「無君」卽「而亂大倫」。此等消極的「隱者」，卽楊朱之徒之前驅也。

然在孔子之時，此等消極的「隱者」亦只消極的獨善其身而已，對於其如此

之行爲，未聞有一貫的學說，以作其理論的根據也。楊朱似始有一貫的學說，以爲此等獨善其身之行爲之理論的根據。孟子云：「楊朱墨翟之言盈天下，天下之言，不歸楊，則歸墨。」（滕文公下，孟子卷六頁十三） 楊墨之言，卽楊墨所持之理論也。楊墨有理論，孟子亦須有理論與之辯論，所以孟子云：「予豈好辯哉，予不得已也。」（滕文公下，孟子卷六頁十一）

然自孟子之後，何以楊朱之「言」，又似消滅？豈孟子之「距」之真已完全成功乎？蓋楊朱之後，老莊之徒興。老莊皆繼楊朱之緒，而其思想中，卻又卓然有楊朱所未發者。於是楊朱之名，遂爲老莊所掩。所以楊朱之言似消滅而實未消滅也。楊朱之傳統的學說，呂氏春秋中尙多紀述。如呂氏春秋重己篇云：

「今吾生之爲我有，而利我亦大矣。論其貴賤，爵爲天子，不足以比焉。論其輕重，富有天下，不可以易之。論其安危，一曙失之，終身不復得。此三者有道者之所慎也。有慎之而反害之者，不達乎性命之情也。不達乎性命之情，慎之何益？……世之人主貴人，無賢不肖，莫不欲長生久視，而日逆其生，欲之何益？凡生長也，順之也。使生不順者，欲也。故聖人必先適欲。」（呂氏春秋卷一百七至八）

此卽楊朱「輕物重生」之說，重生非縱欲之謂，蓋縱欲能傷生。故「肥肉厚酒」爲「爛腸之食」，「靡曼皓齒」爲「伐性之斧」。（本生篇，呂氏春秋卷二頁六）以縱欲爲重生者，是「慎之而反害之者」也。故聖人重生，「必先適欲」。高誘云：「適猶節也。」本生篇云：

「是故聖人之於聲色滋味也，利於性則取之，害於性則舍之，此全性之道也。」（呂氏春秋卷一頁五）

又貴生篇云：

「聖人深慮天下，莫貴於生。夫耳目鼻口，生之役也。耳雖欲聲，目雖欲色，鼻雖欲芬香，口雖欲滋味，害於生則止。在四官者，不欲利於生者則弗爲。」（呂氏春秋卷二頁三）

又情欲篇云：

「天生人而使有貪有欲；欲有情，情有節。聖人修節以止欲，故不過行其情也。故耳之欲五聲，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者貴賤愚智賢不肖，欲之若一。雖神農黃帝，其欲桀紂同。聖人之所以異者，得其情也。由貴生動，則得其情矣。不由貴生動，則失其情矣。」（呂氏春秋卷二頁六）

此皆貴生必先節欲之說也。然生之可貴，正以其能享受聲色滋味。所以節欲者，欲使

生之久存，可以多享受耳。非以享受爲不應該，欲爲不好也。故云：

「耳不樂聲，目不樂色，口不甘味，與死無擇。古人得道者，生以壽長，聲色滋味，能久樂之。奚故論早定也。論早定則知早齋，知早齋則精不滅。」（情欲篇，呂氏春秋卷二頁七）

耳須能樂聲，目須能樂色，生方有意義。不然，是非貴生，乃貴死也。然爲欲久樂，須於甚早之時，卽不太樂，此所謂「早齋」也。

呂氏春秋又引子華子云：

「全生爲上，虧生次之，死次之，迫生爲下。故所謂尊生者，全生之謂。所謂全生者，六欲皆得其宜也。所謂虧生者，六欲分（高誘注：「半也」）得其宜也。虧生則於其尊之者薄矣。其虧彌甚者也，其尊彌薄。所謂死者，無有所以知，復其未生也。所謂迫生者，六欲莫得其宜也，皆獲其所甚惡者，服（屈也）是也，辱是也。辱莫大於不義。故不義，迫生也，而迫生非獨不義也。故曰：迫生不若死。奚以知其然也？耳聞所惡，不若無聞。目見所惡，不若無見。故雷則揜耳，電則揜目，此其比也。凡六欲者，皆知其所甚惡，而必不得免，不若無有所以知。無有所以知者，死之謂也。故迫生不若死。嗜肉者，非腐鼠之謂也。嗜酒者，非敗酒之謂也。尊生者，非迫生之謂也。」（貴生篇，呂氏春秋卷二頁五）

此亦楊朱一派之說。「六欲皆得其所宜」則爲「全生」，「六欲皆得其所惡」則爲「迫生」。「迫生」尙不如死，蓋死不過「無有所以知」而已，而迫生則爲「活受罪」，誠不如死也。「六欲皆得其宜」亦節欲之義，然節欲非卽無欲，亦貴生非貴死之義也。呂氏春秋又曰：

「韓魏相與爭侵地。子華子見昭釐侯，昭釐侯有憂色。子華子曰：『今使天下書銘於君之前，書之曰：「左手攫之，則右手廢；右手攫之，則左手廢；然而攫之必有天下。」君將攫之乎？亡其不與？』昭釐侯曰：『寡人不攫也。』子華子曰：『甚善。自是觀之，兩臂重於天下也，身又重於兩臂。韓之輕於天下遠，今之所爭者，其輕於韓又遠，君固愁身傷生以憂之，戚不得也。』……中山公子牟謂詹子曰：『身在江海之上，心居乎魏闕之下，奈何？』詹子曰：『重生。重生則輕利。』中山公子牟曰：『雖知之猶不能自勝也。』詹子曰：『不能自勝則縱之。神無惡乎？不能自勝而強不縱者，此之謂重傷。重傷之人，無壽類矣。』」（審爲篇，呂氏春秋）

卷二十一頁七

子華子與昭釐侯之言卽「重生則輕利」之說也。中山公子牟，高誘，司馬彪，及楊倞

皆謂卽魏牟，荀子云：

「縱情性安恣睢禽獸行，不足以合文通治，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是它囂魏牟也。」（非十二子篇，荀子卷三，四部叢刊本，頁十二）

據此則魏牟似持如列子楊朱篇所說之極端縱欲主義者。故詹子以「重生則輕利」告之。公子牟謂知之而不能行之。詹子謂不能行則隨便可也。蓋楊朱一派，雖主節欲而究以欲之滿足爲人生意義之所在，貴生非貴死也。

在現在之老子中，亦有許多處只持「貴生輕利」之說，如老子云：

「貴以身爲天下，若可寄天下；愛以身爲天下，若可託天下。」（十三章，老子上篇，武英殿聚珍版叢書本，

頁十一）

又云：

「名與身孰親？身與貨孰多？」（四十四章，老子下篇頁十）

「貴以身爲天下」者，卽以身爲貴於天下，卽「不以天下大利，易其脛一毛」，「輕物重生」之義也。

現有之莊子中，亦有許多處只持「全形葆真，不以物累形」之說。如人間世設

爲櫟社樹，「不材之木」之言曰：

「夫粗梨橘柚果蓏之屬，實熟則剝，剝則辱。大枝折，小枝泄，此以其能苦其生者也。故不終其天年而中道夭，自培擊於世俗者也。物莫不若是。且予求無所可用久矣，幾死，乃今得之，爲予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？」（莊子卷二，四部叢刊本，頁二十三）

人間世又云：

「支離疏者，頤隱於齊，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀爲脇，挫鍼治繯，足以糊口；鼓箠播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂而遊於其間。上有大役，則支離以有常疾不受功。上與病者粟，則受三鍾與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又况支離其德者乎？」（莊子卷二，頁二十六至二十七）

又云：

「孔子適楚。楚狂接輿遊其門，曰：『鳳兮鳳兮，何如德之衰也。來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉。天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載。禍重乎地，莫之知避。已乎已乎，臨人以德。殆乎殆乎，畫地而趨。迷陽迷陽，無傷吾行。吾行卻曲，無傷吾足。山木自寇也，膏火自煎也。桂可食故伐之，漆可用故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。』」（莊子卷二，頁二十七至二十九）

凡此皆「貴己」「重生」之義也。

此可見在老莊書中，楊朱緒餘之論，依然存在；然此非老莊最高之義也。蓋楊朱所說，多吾人不自傷其生之道。然處此世界中，吾人即不自傷其生，而他人他物，常有來傷我者。吾人固須不自傷，亦須應付他人他物之傷我。楊朱在此方面之辦法，似只有一避字訣。如「隱者」之「避世」，是其例也。然人事萬變無窮，害儘有不能避者。老子之學，乃發現宇宙間事物變化之通則，知之者能應用之，則可希望「沒身不殆」。莊子之人間世，亦研究在人世中，吾人如何可入其中而不受其害。然此等方法，皆不能保吾人以萬全。蓋人事萬變無窮，其中不可見之因素太多故也。於是老學乃爲打穿後壁之言曰：

「吾所以有大患者，爲吾有身。及吾無身，吾有何患？」（十三章，老子上篇頁十一）

此真大澈大悟之言。莊學繼此而講，「齊死生，同人我。」不以害爲害，於是害乃真不能傷。由此言之，則老子之學，蓋就楊朱之學更近一層；莊子之學，則更進二層也。

(二) 陳仲子

陳仲子，亦當時特立獨行之士也。孟子曰：

「於齊國之士，吾必以仲子爲巨擘焉。……仲子，齊之世家也。兄戴蓋祿萬鍾，以兄之祿爲不義之祿，而不食也。以兄之室，爲不義之室，而弗居也。避兄離母，處於於陵。」（滕文公下，孟子卷六頁十五至十六）

荀子曰：

「忍情性，綦豁利跂，（王先謙云：「猶言極深離企」）苟以分異人爲高，不足以合大衆，明大分。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是陳仲史鮪也。」（非十二子篇，荀子卷三頁十三）

戰國策趙威后問齊使者曰：

「於陵仲子尚存乎？是其爲人也，上不臣於王，下不治其家，中不索交諸侯，此率民而出於無用者，何爲至今不殺乎？」（齊策，戰國策四，四部叢刊本，頁六五）

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

(三) 許行，陳相

許行陳相爲漢書藝文志所謂農家者流。孟子曰：

「有爲神農之言者許行，自楚之滕，踵門而告文公曰：『遠方之人，聞君行仁政，願受一廛而爲氓。』」
文公與之處，其徒數十人，皆衣褐，捆屨織席以爲食。陳良之徒陳相，與其弟辛，負耒耜而自宋之滕，曰：「聞君行聖人之政，是亦聖人也。願爲聖人氓。」陳相見許行而大悅，盡棄其學而學焉。陳相見孟子，道許行之言曰：「滕君則誠賢君也。雖然未聞道也。賢者與民並耕而食，饔飧而治。今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也。惡得賢！」……從許子之道，則市價不貳，國中無僞，雖使五尺之童適市，莫之或欺。布帛長短同，則價相若；麻縷絲絮輕重同，則價相若；五穀多寡同，則價相若；屨大小同，則價相若。」（滕文公上，孟子卷五）

頁八至十五）

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

【註】錢穆先生以爲許行卽墨子之再傳弟子許犯，農家出於墨家。（見所著墨子第三章）

(四) 告子及其他人性論者

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

「告子曰：『性猶杞柳也，義猶杯棬也，以人性爲仁義，猶以杞柳爲杯棬。』」（告子上，孟子卷十一頁一）

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

於東西也。』（告子上，孟子卷十一頁一至二）

「告子曰：『生之謂性。』」（告子上，孟子卷十一頁二）

「告子曰：『食色性也。仁內也，非外也；義外也，非內也。……彼長而我長之，非有長於我也。猶彼白而

我白之，從其白於外也，故謂之外也。……吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我爲悅者也，故謂之內。長

楚人之長，亦長吾之長，是以長爲悅者也，故謂之外也。』（告子上，孟子卷十一頁三）

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

敬』曰：『敬兄。』『酌則誰先？』曰：『先酌鄉人。』『所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。』（告子上，

孟子卷十一頁四）

「告子曰：『性無善無不善也。』」（告子上，孟子卷十一頁五）

告子以爲性只是人生來如此之性質，所謂「生之謂性」也。此性乃天然之產品，猶水與杞柳然，無所謂善，亦無所謂不善，所謂「性無善無不善也」。其後來之善惡，乃教育習慣之結果。猶杞柳可製爲杯棬，亦可製爲別物；水「決諸東方則東流，決諸西方則西流」也。仁內義外者，告子以爲如愛人乃我愛人，故愛在我不在彼，爲主觀的，爲內；如長人乃因其年長而長之，如以物爲白，乃因其色白而白之，年長在彼而不在我，故爲客觀的，爲外。告子此說蓋誤將人年長之長，與我從而長之長相混。人年長之長固爲其人所有之性質，在其人而不在我，但我從而長之之長，則固仍在我也。故孟子曰：「且謂長者義乎？長之者義乎？」（告子上，孟子卷十一頁三）言義不在長者，在長之者也。且「長之」含有尊敬之之意，與物白而我白之又不同。故公都子曰：「行吾敬，故謂之內也」是矣。再則「仁內」之說，亦與「以人性爲仁義，猶以杞柳爲杯棬」之

說有衝突。吾人所知告子之學說，不過東鱗西瓜，不知其於此等處另有解釋否？又孟子言：「告子先我不動心……告子曰：『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。』」

（公孫丑上，孟子卷三頁五）

孟子就此點指出告子之不動心與其自己之不動心不同。大約

告子之不動心，乃強制之使不動。而孟子之不動心，乃涵養之結果。「集義所生」自然不動。告子主義外，故不能明孟子所謂「集義所生」之義。故孟子曰：「我故曰：告子未嘗知義，以其外之也。」（公孫丑上，孟子卷三頁七）

孟子又云：

「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。以紂爲兄之子且以爲君而有微子啓，王子比干。』」（造字

上，孟子卷十一頁五）

此二或說，孟子中公都子與告子之「性無善無不善」說並舉，蓋當時有此三種性說也。王充論衡謂：「周人世碩以爲人性有善有惡，舉人之善性養而致之則善長；惡性養而致之則惡長……故世子作養書一篇，宓子賤，漆雕開，公孫尼子之徒，亦論性情

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

【註】此第一或說，事實上與孟子之說似無異，但就邏輯上言則不同。因孟子可不以普通所謂人性中之與禽獸同之部分，卽所謂小體者，亦卽可以爲惡者，爲人性也。

（五）尹文，宋攄

莊子天下篇曰：

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

攻寢兵』爲外，以『情欲寡淺』爲內，其小大精粗，其行適至是而止。」（莊子卷十頁三十至三十一）

孟子曰：

「宋輕將之楚，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。』」（告子下，孟子卷十二頁四至五）

莊子曰：

「故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮，定乎內外之分，辨乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世，未數數然也；雖然，猶有未樹也。」（逍遙遊，莊子卷一頁七至八）

荀子曰：

「宋子有見於少，無見於多。」（天論篇，荀子卷十一頁二十五）

又曰：

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

〔正論篇，荀子卷十二頁十八〕

又曰：

「子宋子曰：『人之情欲寡而皆以己之情欲爲多，是過也。』故率其羣徒，辨其談說，明其譬稱，將使人知情欲之寡也。」〔正論篇，荀子卷十二頁二十二〕

又曰：

「宋子蔽於欲而不知得。」〔解蔽篇，荀子卷十五頁五〕

韓非子曰：

「漆雕之議，不色撓，不目逃，行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯，世主以爲廉而禮之。宋榮之議，設不鬪爭，取不隨仇，不羞囹圄，見侮不辱，世主以爲寬而禮之。夫是漆雕之廉，將非宋榮之恕也。是宋榮之寬，將非漆雕之暴也。」〔顯學，韓非子卷十九頁八〕

劉向曰：

「〔尹文子〕與宋鈞俱遊稷下。」〔漢書藝文志「尹文子一篇」顏師古注引，漢書，卷三十頁二十四〕

宋鈞，宋輕，宋榮乃一人。〔說見唐錢先生尹文和尹文子〕現在吾人對於尹文宋輕之知識，略盡

於此。

荀子非十二子篇以宋鉞與墨翟爲一派。蓋宋輕主張「禁攻寢兵」，「其爲人太多」，「其自爲太少」。學說行事，均有與墨家同處。然天下篇謂其「以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內」，是「禁攻寢兵」乃尹文宋輕一派之學之一方面；其他「情欲寡淺」之一方面，則墨學所未講也。尹文宋輕此一方面之學，似受楊學之影響。由此言之，則尹文宋輕實合楊墨爲一。（此點顧頡剛先生說，見所著從呂氏春秋推測老子之成書年代）而又各與之以心理學的根據。（此點錢穆先生說，見所著墨子。惟錢先生僅言宋輕與墨學以心理學的根據）也。

就莊子天下篇，及上所引他書，所說觀之，則尹文宋輕之學說，有六要點：

（一）「接萬物以別宥爲始」

（二）「語心之容，命之曰心之行」

（三）「情欲寡」

（四）「見侮不辱，救民之鬪」

（五）「禁攻寢兵，救世之戰」

(六)「願天下之安寧，以活民命；人我之養，畢足而止。」

第六點爲尹文、宋輕「周行天下，上說下教」之究竟目的。其中「願天下之安寧，以活民命」乃其所取於墨學者；「人我之養，畢足而止」則其所取於楊學者也。天下所以不安寧者，乃因有「民之鬪」與「世之戰」。鬪者個人與個人間之武力衝突；戰者乃國與國間之武力衝突也。爲「救世之戰」故「禁攻寢兵」。此完全墨家之主張。尹文、宋輕繼續推行。且據孟子所說，宋輕將見秦楚之王，說令罷兵。其所持理由，爲戰之「不利」，是亦墨家之說也。

爲「救民之鬪」尹文、宋輕倡「見侮不辱」之說。「見侮不辱」是尹文、宋輕一派之重要標語。所以莊子、荀子、韓非子、呂氏春秋，皆沿用此四字。荀子正論篇駁見侮不辱，使人不鬪之說，以爲人見侮而鬪，乃由於惡見侮，不必由於以見侮爲辱。所以雖信見侮非辱，但因不喜見侮，所以仍鬪。此駁甚有力；但宋子「見侮不辱」之言，並非全無理由。因「惡」或只是個人心中不喜，但「辱」則有關所謂面子問題。許多人不是因爲實際所受之不快而與人爭鬪，而是因爲要保全面子去爭氣，所以宣傳

「見侮不辱」總可算是救民之鬪手段之一種。且尹文宋輕所說「心之容」之義，似亦可爲荀子此駁之答覆。

尹文宋輕又「語心之容，命之曰心之行。」荀子謂宋輕「誦容爲己。」「容」卽「誦容」之意。尹文宋輕以爲爭強好勝，非人心之自然趨向；誦屈寬容方是。故曰：「語心之容，命之曰心之行。」「心之行」卽心之自然的趨向也。韓非子所謂「宋榮之恕，宋榮之寬」亦卽指此。（此點錢穆先生說，見所著墨子）人若能知此，則自不惡見辱，而人與人不鬪，國與國不戰。此尹文宋輕所予墨學此方面之心理學的根據也。

荀子正論篇：「情欲爲多，」「情欲之寡。」依下文應作「情爲欲多，」「情之欲寡。」「欲」在此爲動詞。「情欲寡淺」意謂人類本性要少不要多。蓋人雖「目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味，……」但一人在一時內，所能實在享用者，極爲有限，所謂「鷓鴣巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。」再則「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，……」享用太多，無益反損。如人知此理，大約卽情不欲多矣。

尹文宋輕謂人情本欲寡，固不合事實，其本意蓋欲使各人之享用皆適可而止，不求

贏餘；所謂「人我之養，畢足而止」也。楊學教人節欲，此則謂人情本欲寡。人若能知此，則人自能節欲。此尹文宋慳所予楊學之心理學的根據也。

「接萬物以別宥爲始」「別宥」者，呂氏春秋去宥篇云：

「鄰父有與人鄰者，有枯梧樹，其鄰之父言梧樹之不善也，鄰人遽伐之。鄰父因請而以爲薪。其人不能曰：『鄰者若此其險也，豈可爲之鄰哉！』此有所宥也。夫請以爲薪與弗請，此不可以疑枯樹之善與不善也。齊人有欲得金者，清旦被衣冠往鬻金者之所，見人操金，攫而奪之。吏搏而束縛之，問曰：『人皆在焉，子攫人之金何故？』對吏曰：『殊不見人，徒見金耳。』此真大有所宥也。夫人有所宥者，固以晝爲昏，以白爲黑，以堯爲桀，宥之所敗亦大矣。亡國之主，其皆甚有所宥邪？故凡人必別宥然後知，別宥則能全其天矣。」（呂氏春秋卷十六頁十八）

「此有所宥也」「畢沅疑「宥」與囿同，謂有所拘礙而識不廣也。以下文觀之，猶言「蔽」耳。此所謂「囿」，卽莊子秋水篇所謂「拘於虛」「篤於時」「束於教」之類。去宥篇所謂「凡人必別宥然後知」，意謂凡人必能看透自己由地域時代政教風俗以及其他來源所養成之偏見，方能知事物之真相。蓋尹文宋慳之意，以爲人

之以見侮爲辱，以情爲欲多，皆風俗習慣使然，非人之性本如此也。人之所以如此，皆由於有所宥。假如能識別此等囿，卽知見侮本無可辱，情本不欲多。人皆知此，則自無競爭戰鬪，卽「天下」可「安寧」，「民命」可「活」，而「人我之養」亦可「畢足而止」矣。此所以「接萬物以別宥爲始」也。

（此點唐鉞先生說，見所著尹文及尹文子一文。原文

見清華學報第四卷第一期。現有之尹文子，乃後人假託，說詳唐先生文中）

（六）彭蒙，田駢，慎到

莊子天下篇曰：

「公而不黨；（本作當，依釋文改）易而無私。決然無主，趣物而不兩。不顧於慮，不謀於知。於物無擇，與之俱往。古之道術有在於是者，彭蒙，田駢，慎到，聞其風而悅之。齊萬物以爲首，曰：『天能覆之而不能載之，地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯之。』知萬物皆有所可，有所不可。故曰：『選則不徧，教則不至，道則無遺者矣。』是故慎到棄知去己，而緣不得已，泠汰於物，以爲道理。曰：『知不知。』將薄知而後鄰

傷之者也。諉諛無任，而笑天下之尙賢也。縱脫無行，而非天下之大聖。椎拍輓斷，與物宛轉。舍是與非，苟可

以免。不師知慮，不知前後，魏然而已矣。推而後行，曳而後往，若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧。全而無非，動靜無過，未嘗有罪。是何故？夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。故曰：「至於若無知之物而已，無用賢聖，夫塊不失道。」豪傑相與笑之曰：「慎到之道，非生人之行，而至死人之理，適得怪焉。」田駢亦然，學於彭蒙，得不教焉。彭蒙之師曰：「古之道人，至於莫之是莫之非而已矣。」其風竄然，惡可而言？常反人，不見觀，而不免於輓斷。其所謂道非道，而所言之蹊，不免於非。彭蒙，田駢，慎到，不知道。雖然，槩乎皆嘗有聞者也。」（莊子卷十頁三十二至三十四）

荀子曰：

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

三頁十三至十四）

又曰：

「慎子有見於後，無見於先。」（天論篇，荀子卷十一頁二十四）

呂氏春秋曰：

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

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

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

鴻。」（執一篇，呂氏春秋卷十七頁十九）

又曰：

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

弟子謂田駢曰：『客士與？』田駢曰：『殆乎非士也。今者客所斂，士所術施也。士所斂，客所術施也。客

殆乎非士也。故火燭一隅，則室偏無光。骨節早成，空竅哭歷，身必不長。衆無謀方，乞謹視見，多故不良。志必

不公，不能立功。好得惡予，國雖大不能爲王，禍災日至。故君子之容，純乎其若鍾山之玉，枯乎其若陵上之

木；淳淳乎慎謹畏化，而不肯自足；乾乾乎取舍不悅，而心甚素樸。』」（士容篇，呂氏春秋卷二十六頁二）

所謂慎子逸文曰：

「鳥飛於空，魚游於淵，非術也。故爲鳥爲魚者，亦不自知其能飛能游。苟知之，立心以爲之，則必墜必

溺。猶人之足馳手捉，耳聽目視，當其馳捉聽視之際，應機自至，又不待思而施之也。苟須思之而後可施之，

則疲矣。是以任自然者久，得其常者濟。」（慎子，守山閣叢書本，頁十三）

就天下篇所說觀之，彭蒙等之學說有五要點。

（一）「齊萬物以爲首；」

（二）「公而不黨，易而無私，決然無主；」

（三）「棄知去己，而緣不得已；」

（四）「無用賢聖；」

（五）「塊不失道。」

「齊萬物以爲首」者，以齊萬物爲其學說中之第一義也。「萬物皆有所可，有所不可。」故物雖萬殊，就此方面言之，則固無不齊也。就「大道」之觀點，以觀萬物，則見平等齊一，無所謂貴賤好壞之分。所謂「大道能包之而不能辯之」也。「辯」者，卽對事物加以種種區別也。若對事物加區別，而有所選擇，取捨於其間，則必顧此失彼，得一端而遺全體。所謂「選則不徧，教則不至。」蓋有所選，則必有所不選；有所教，則必有所不教。莊子齊物論所謂「有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏

之不鼓琴也。」（莊子卷一頁三十一）卽此意也。「大道」既視萬物爲平等齊一，「包」之而不「辯」之，故曰「道則無遺者矣。」

以此道理應用於人生，則吾人之處理事物也，因其自然，任其自爾而已。吾人之自處也，「棄知去己，而緣不得已」而已。蓋各事物既一律平等，無所謂貴賤好壞之區別，則吾人對之，當然無所用其選擇。所謂「於物無擇」也。既「於物無擇」，則「與之俱往而已。」莊子大宗師所謂「浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜。浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴉炙。浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因而乘之，豈更駕哉？」（莊子卷三頁十六）卽「於物無擇，與之俱往」之意也。此亦卽所謂「公而不黨，易而無私，決然無主」也。亦卽所謂「因性任物而莫不當」也。亦卽所謂「任自然者久」也。

欲達此境界，則必「棄知去己，而緣不得已。」蓋知識專對事物作區別，「棄知」則不對事物作區別而「於物無擇」矣。「己」執一事物爲「己」，則不能「決然無主」。「去己」則能隨順萬物，而「與物俱往矣。」無知無己，「泠汰」（郭象云：「猶聽

放也。」於物，以爲道理，」卽所謂「緣不得已」也。

「知不知，將薄知而後鄰傷之也。」「鄰」宜讀爲「憐」。（顧實莊子天下篇講疏）吾

人須知「不知」卽至於無知之境界。蓋有知之人，侷促於有分別之域，莊子齊物論所謂「君乎，牧乎，固哉！」（莊子卷一頁四十四）固實可薄而亦復可憐傷也。然而此等有知

識之人，正世俗所謂聖賢也。世俗以爲人之知識愈大，則其爲聖賢也亦愈大。若「不知」則「謏髀無任，而笑天下之尙賢」，「縱脫無行，而非天下之大聖」矣。

能至此境界，則「無建己之患，無用知之累」而成一「無知之物」矣。「無知之物」之行動，「不師知慮，不知前後，魏然而已矣。推而後行，曳而後往，若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧。」完全「緣不得已」而「與物俱往。」真正無知之物之行動，亦不過如此。故曰「塊不失道。」「塊」者，真正無知之物也。

彭蒙等之學說如此。自一方面觀之。此學說與老莊，尤與莊子齊物論之旨，頗多相同之點。然其不同之處，卽在「塊不失道」之一點。老子言「知其雄，守其雌……知其白，守其黑……知其榮，守其辱。」（二十八章，老子上篇頁二十九至三十）莊子齊物論之宗

旨，在於「得其環中，以應無窮。」（莊子卷一頁二十八）在於「和之以是非，而休乎天鈞。」

（莊子卷一頁三十一）在於「忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」（莊子卷一頁四十六）此諸言之

意義，下文講老子莊子章中詳說。今但謂老子莊子雖亦「薄知而憐傷之，」雖亦講

「知不知，」但老莊卻以為「不知」之境界，非即如真正「無知之物」之無知。老

子屢言嬰兒，嬰兒雖無智識的知識（Intellectual Knowledge），然固非如真正「無

知之物」也。「守其雌」而「知其雄，」「守其黑」而「知其白，」固非完全無知

也。莊子齊物論所言純粹經驗之世界中，（詳下）雖無智識的知識，然固有經驗。有經驗

者，亦非真正無知之物也。莊子言「忘年忘義，」「忘」字最可注意。忘者，非無有也，

特忘之而已。此老莊之理想人格之所以異於「塊」也。天下篇批評慎到，謂其道「非

生人之行，而至死人之理，適得怪焉。」使人如真正「無知之物，」即使人「至死人

之理」也。天下篇對於老莊二派，皆極贊揚，而於慎到特提出此點，可見慎到與老莊

之不同在此矣。依老莊之觀點，彭蒙等「所謂道非道，而所言之辯，不免於非，彭蒙，田

駢，慎到，不知道。」然彭蒙等之學說，固與老莊之學，多相同處。故天下篇謂彭蒙等，「雖