



庫文年青國中

著 素 守 杜

# 想思子諸秦先

知新·書讀·活生

行發店書聯三

新中國青年文庫

先 秦 諸 子 思 想

杜 守 素 著

生 活 · 讀 書 · 新 知

三 聯 書 店 發 行

新中國青年文庫

先泰諸子思想

著者 發行者 基本定價 出版期 印刷者

杜 素  
守 知  
生活·詩書·新  
三聯書店  
北京 天津 瀋陽 大連  
哈爾濱 濟南 開封 西安  
上海 廣州 香港 長沙  
三元八角  
外埠酌加郵運費  
一九四六年六月初版(滬)  
一九四六年七月再版(滬)  
新華印刷廠  
上海西康路四八九號

版權所有 不准翻印

# 目次

緒言

(一)

第一章 孔子

(六)

第二章 墨子

(一四)

第三章 宋銜尹文

(二四)

第四章 孟子

(三〇)

第五章 莊子

(四〇)

第六章 荀子(上)

(五一)

第七章 荀子(下)

(五九)

第八章 韓非子

(六九)

第九章 名辯

(八〇)

## 緒言

先秦諸子思想——這個標題，本來是蹈襲學者們向來常用的名稱，但細想起來，終嫌有點籠統，覺得應該申說幾句，把我所要說的對象搞清楚，把我的說話的重點交代明白，順便說明我爲甚麼要寫這本小書的緣由，好讓讀者豫先有個準備。

這裏所要說的諸子，包括着自孔子到韓非子，就是從春秋末葉到戰國末葉，儒、墨、道、法、名這幾家的重要代表者，把孔子放在諸子的開端，在今天大概沒多少人會反對罷。一來，在當時並沒有把孔子怎樣特別看待，把論語算在「經」的數內，還是後來的事；在今天也沒有這必要。二來，把他看做諸子學的開山者，從學術的觀點看來是合理的；因爲孔子確是把官學變成私學的第一人，可以當之而無愧。

這樣，整個的諸子時代，大體上包括了整個戰國時代，稱爲「先秦」，只是說話上的方便，絕不是可以無限地向上把時代拉長的。

我說諸子「思想」，僅僅是因爲涉及的範圍比較廣泛，不單限於哲學。大凡在思想史開端的時候，各家的思想大都無所不包，從哲學到政治，從修養到教育；並沒有專門化，也不可能專門化的。除了爲社會經濟的發展階段所制限，他們在主觀上都想「以其學易天下」，並不是爲思想而思想。如果用純哲學的眼光去衡量他們，結果必然要失敗：窺得一斑，失掉全豹。然而他們都有各自的哲學做他們思想的基礎，不過不是那麼死板板的學院哲學吧了。

他們就因爲要以其學易天下的緣故，對於先行的及並世的其他派別的思想學說不能有所批判。在那過程中，批判者也受了被批判者的影響，或多或少地使自已的思想體系染上了對方的色調。就這樣，整個的先秦諸子思想，在客觀上現出了一種好像有機的組織的樣子。

——互相剋制，互相補充，家和家之間，派與派之際，有着某些斬不斷的藤葛。研究諸子的思想，必須從這些藤葛中間去找出它們的來龍去脈，纔能正確地把握一家、一派、一人的思想的真面目。這本小書，就嘗試着着重道方面來寫，能够做得到多少，不敢說，但我相信這樣的做法是對的。

讓我來舉幾個例吧。儒、墨是先秦早期兩家相反的顯學。而墨家的創始者墨子却是「學儒者之業，

受孔子之術的（淮南子要略篇）。可是「孔子墨子俱道堯舜而取捨不同，皆自謂堯舜」（韓非子顯學篇），遂至分道揚鑣，各自成家。稷下黃老學派宋鈃尹文，興起於儒、墨之後，而他們的思想中，留下不少調和儒、墨兩派的痕跡。而他們的天道觀，又給儒家孟、荀二子以極深的影響。孟子以之養其「浩然之氣」，走向神秘的觀念論去；荀子以之建立「制天命而用之」的思想，形成先秦最富有唯物論因素的哲學。韓非師事荀卿，而終集法家的大成。但細按荀子之書，顯然可以發見由「禮」到「法」的過渡形態。韓非的思想，不單是把老師的學說發展，而且經過了一番批判。荀子的法術思想，不僅僅是當時社會現實的反映，而且也是他的自然天道觀的一種必然的表現。名家者流，實際也不是專家。先秦諸子，大都關心於名辯，擅場於論辯的。而被視為有名的辯者：惠施有道家的傾向，公孫龍的所謂「指」，不能說和惠施的「小一」沒有淵源。荀子正名，站在儒家的立場；墨經作者，則繼承墨家傳統，雖對於墨子學說有所修正或發展，但依然屬於墨家的體系。然而諸子「相訾」「相應」的結果，好像後浪推着前浪，自然而然地構成了一股發展的名辯思潮。這些，都是研究諸子思想的人應該十分致意的。

在中國學術的園地裏，先秦諸子的思想，無疑的是第一批開出來的鮮豔美麗的花朵。這自然有着它的社會根源。因為那個時代，正是中國奴隸社會到封建社會的變革時代。雖然這

個變革開始於春秋中葉而完成於漢代，不過，它的重要階段確在戰國時代進行了。學術史上的『百家爭鳴』，正好反映着社會史上的氏族貴族和新興地主階級的鬥爭。等到了西漢時候，社會變革完成，思想界也就發生了『尊崇儒術，罷黜百家』的事件，要是把它簡單地看做董仲舒個人所策動，漢武帝一時的高興，那就錯了；正如不能把諸子的思想，看做出自某些思想家的聰明一樣。

社會不會停頓的，思想也就不可能停頓，一切異端思想遇到環境對它不利的時候，它就會披着正教的外衣而出現，或者暫時進入伏流的狀態，等待着可以讓它奔騰澎湃的時機的到來。近五六十年來墨學研究的勃興，就是一個好例子。但是時代的落伍者，也慣會向古老的思想武庫中，找着他們所喜愛的長滿了鏽的武器，拿來鍍點金，貼上『新』的商標，到處叫賣。因此，讀者如果不願上當，就必須有點思想發展史的常識，首先弄清楚先秦諸子的思想，尤其是它們中間的關係，纔不至為那些漂亮的商標所貽誤。有興趣研究思想史的人，也必須養成這種辨析思想藤葛的習慣，纔能透視包裹在正教外衣裏面的一些有價值的思想的真面目。在儒家經典支配了一千多年的中國，這種思想發掘的工作，實在需要人們多多努力去



做的。

在中國思想發展史上，諸子思想對於後來的思想，影響特別大。幾乎沒有一個思想家或多或少地染上了他們中間的某些色彩。甚至以『衝決羅網』自命的譚嗣同，還替自己的哲學安上『仁學』的名稱。同是這個从人从二仁字，有孔子『仁者愛人』的仁，有程明道『渾然與物同體』的仁，真是『見仁見智』，一樣商標，各種貨色；稍不注意，真會叫你差之毫釐，謬以千里。滿腦子記牢着哲學名詞，不但一點沒有用處，倒把思想弄糊塗了。（發展的例子如王船山的道器論，戴東原的孟子字義疏證，思想比易傳孟子進步，但還用着它們的術語。）將來學術昌明，我們當有一部好的哲學辭典，詳細地對於每一個術語，按着年代把各種意思一一還給原來使用它的主人，自可澄清思想界的混亂，但在沒有這樣一部辭典之前，就得靠讀者自己按着需要自己動手去做，我想先把源頭搞清楚，總是一種較簡便的方法。那麼，先秦諸子思想的認識，就不僅對於思想史的研究者有必要的了。

這就是我想寫這本小書而且這樣地寫的緣由。學力所限，時間和篇幅所限，能够完成這個目的與否，自己不敢斷定，但總算盡了『拋磚引玉』的微意。

## 第一章 孔子

孔子名丘，字仲尼，祖先是宋國的貴族，到了他父親鄆叔紇做魯國鄆邑的大夫，纔爲魯人。在他少年時候，家境已經不好了。他生於周靈王三十一年，死於周敬王四十一年（西曆紀元前五五一年—四七九年）。

孔子不但是儒家的開山祖，同時也是中國教育史上第一位公開教學的教育大家。他最先把古代氏族貴族所專有的詩書禮樂這類學問，普及地教給民間；只要致送「束脩」，他是不問來學者出身貴賤的。這樣地把官學變成了私學。也正因爲有了私學，纔有「百家之學」。儒家學派就是最先成立的。莊子天下篇說過：「其在於詩書禮樂者，鄆魯之士，搢紳先生多能明之」，並把它敘述在墨家之前，這是和客觀的學史符合的。因此，我們可以知道，儒家學術是繼續着西周以來，世傳的詩書禮樂，雖然關於誰是孔子的老師，有種種的說法，但他所受的總不出乎詩書禮樂的範圍，則毫無可疑。他自己不就這樣說過嗎：「我非生而知之

者，好古敏以求之者也。」（論語述而篇）的確是老實話。

孔子崇尚禮，但他同時也提倡仁，前者是他所因，後者則爲他所創。他的中心思想在於仁，禮不過是「爲仁」的方法。他自己就這樣說過：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（八佾篇）在他看來，沒有仁的禮樂，是沒有生命的形式，毫無意思。在記錄他的言行最可靠的論語中，孔子回答弟子們的問仁，常因爲「因材施教」而有種種不同的說法。就中，答顏淵問仁一則，是比較具有原則性的：

「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。』……」（顏淵篇）

什麼叫做仁？中庸曰：「仁者，人也。」儀禮鄭注說是：「所謂相人偶之意。」古語：「相人偶」者，諧合耦俱，彼此親密之辭也。用現在的話說，就是和人在一起，相處得融洽的意思。所以，「樊遲問仁。子曰：『愛人』。」（顏淵篇）如果不愛人，根本就不會和人相處得好；「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；在家無

怨，在邦無怨。」……」（顏淵篇）這雖着重做官的說，還是以「愛人」為根本錢。「出門」「使民」要客客氣氣，「己所不欲，勿施於人」，都不是「有己無人」的人可以做得到的。如果做到了，自然在大夫的家，可不招怨，在諸侯的邦，也不招怨。怎樣地做呢？其條目，就是視聽言動都須依禮。要愛人，就不能只知有己；要以禮為標準，就不能專憑主觀的好惡：這就是「克己」。克己和復禮，原來是一件事的兩方面。孔子曾告訴曾子說：「吾道一以貫之」，他這「一貫」的方法，曾子就理解為「夫子之道忠恕而已矣。」（里仁篇）照上引孔子答仲弓的話看來，這樣地理解是對的。因為「忠恕」正是「己所不欲，勿施於人」，正是「為仁」的方法。

提倡「愛人」的仁，並把這德目做思想的中心，這是表現孔子進步的一方面。至少已是目中有「人」，就是說已經看到庶人階層的抬頭，也是反映了當時社會的現實。在少年貧賤，曾幹過「鄙事」的孔子，自然有機會去接近下層社會，他有這種見解，無足為奇；不過他雖貧賤，但究竟是出身於沒落了的貴族家庭，自幼受的又是古代傳來的「詩書禮樂」那一套，所以講到具體的「為仁」的方法，就捨不得素來熟悉的「禮」了。儘管他重內容不重形

式，曾經說過：「禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」（八佾篇）曾經說過：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」（陽貨篇）但是這所謂「禮」也者，在當時還是那種以「禮不下庶人」為精神的禮。於是他所提倡的「仁」和他所崇尚的「禮」，就不免發生了矛盾，後者就大大地限制了前者。在他的思想中，落後的因素，終竟超過了進步的因素，而使他說出了「君子而不仁者，有矣夫，未有小人而仁者也」這樣守舊的話。（這裏「君子」——「小人」的對舉，是指社會階層的區別，不是指道德品格的高低；如果是指道德品格說，則是「君子」，便沒有「不仁者」了。）這是他的限界。但若因此把他那提倡仁的進步傾向也加以抹殺，則是不對的。

這一限界，須從孔子所處的社會去找說明。大抵周、秦間的社會變革——由奴隸社會到封建社會的變革，已萌芽於春秋中葉。春秋在魯宣公十五年特書「初稅畝」，就是文獻所遺留下來的舊社會已經開始變革的標幟。當孔子時，已經是：「祿之去公室五世矣，政逮於大夫四世矣。」（季氏篇）大概所謂「五世」也是從宣公算起的。變革的先後快緩，在各國當然不盡相同；它的具體情形可能並不一致；「書闕有間」，現已無從詳考。但從大體說來，

這個過程，其始殆由於中下層氏族貴族壓榨奴隸的勞力，開拓美地，增殖私田，再加「奪室」、「奪田」、聚斂、放債，漸漸地富有了自己，然後憑藉富力收攬人心，以提高其政治地位，遂造成了祿去公室，政速大夫的現象。自孔子已「富與貴」並提；論語也稱「季氏富於周公，而求也爲之聚斂」，惹得他老先生大生其氣，要「小子鳴鼓而攻之。」（先進篇）韓非子外儲說右上也記載齊景公與二弟爭民的故事說：「齊景公之晉，從平公飲，師曠侍坐，……酒酣，又復問政於師曠曰：「太師奚以教寡人？」師曠對曰：「君必惠民而已矣。」……景公歸舍，未醒而得師曠之所謂：——公子尾、公子長，景公之二弟也，甚得齊民，家富貴而民說（悅）之，擬於公室。——「此危我位者也。今（師曠）謂我惠民者，使我與二弟爭民邪？」於是返國，發粟以賦（給）衆貧，散府餘財以賜孤寡，……居二年，二弟出走。」這是表現了當時富力左右政權的好例，大抵是當時一般的現象。所以，韓非子說：「諸侯之博大，天子之害也；羣臣之太富，君主之敗也。」又曰：「人主不能用其富，終於外也。……晉之分也，齊之奪也，皆以羣臣之太富也。」（愛臣篇）富，使下層上昇，也使上層下降。「故夫三桓之子孫微矣」，（孔子語，上引季氏篇。）「欒、卻、胥、原、狐、

詩、慶、伯、降在皂隸」。(左傳昭三年傳)其表現於政治文化上，就是諸侯恣行，禮樂僭侈，處士橫議，百家爭鳴。這種現象，孔子雖不及全見，但至少已看到了一部分，他不是說過：「三桓之子微矣」了嗎？他不在罵「季氏八佾舞於庭」的僭禮了嗎？他不在憶懷於「天下有道，庶民不議」的西周盛世嗎？何況他本身就是沒落了的貴族的後裔？所以一方面在提倡着仁，同時另一方面却又強調着守舊的言論，在他可能不會覺得有什麼矛盾。

這種守舊的傾向，在他政治見解方面表現得更加明顯。孔子是強調禮治(或德治)的。他把禮與刑對立起來，而讚美禮。他說：

「道(導)之以政，齊之以刑，民免(勉)而恥無；道(導)之以德，齊之以禮，有恥且格。」(為政篇)

因為他是西周文化之憶懷者，(「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。」——八佾篇)周公的崇拜者，(「蒞矣，吾衰也！吾不復夢見周公。」——述而篇)故雖看見了庶人的抬頭，提出了「仁」——「愛人」的德目，但到底西周盛時的文物制度給他的影響太大，所以到了更具體的政治，就終於抑刑而揚禮。

『孔子曰：天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。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。』（季氏篇）

『禮樂征伐自天子出』，這自然是西周的盛世，奴隸社會全盛的時代；謂之『天下有道』，表示其嚮往之情。春秋以後，五霸迭興，即所謂『禮樂征伐自諸侯出。』到孔子時候，已是『政在大夫』、『陪臣執國命』的時代了，所以稱爲『天下無道』。『天下有道，則庶人不議』，可見當時已有些庶人在『議』了。『人』固然應該『愛』，但終竟七嘴八舌地『議』起來，未免有點看不順眼。這和『未有小人而仁者也』的話是調和的。

爲什麼要抑刑揚禮呢？左傳昭二十九年傳，曾記載一段孔子批評晉鑄刑鼎的話（從思想上看來，這話是可靠的），剛好道出此中的緣故：

『冬，晉……鑄刑鼎，著范宣子所爲刑書焉。仲尼曰：『晉其亡乎！失其度矣。夫晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民，卿大夫以序守之，民是以尊其貴，貴是以能守其業，貴賤不愆，所謂度也。……今棄其度而爲刑鼎，民在鼎矣，何以尊貴？貴何業之守？』



貴賤無序，何以爲國？且夫宣子之刑，夷之蒐也，晉國之亂制也，若之何以爲法？……」所謂「度」，即「唐叔之所受法度」，也即是「貴賤不愆」的西周制度。所謂「刑書」，則和所謂「度」者相反，民也有資格被規定在鼎上了，就是要貴族和庶民同守一樣的法律，便是「貴賤無序」。民便從此不「尊其貴」，而貴者要照刑行事，不能高下在心，憑一己的好惡去處理他們；貴必從此無以「守其業」了。這和抑刑揚禮的政治主張完全一致，也就是他以主張「道之以德，齊之以禮」的根據。因爲「禮」重差別，以不齊爲齊；法（刑）貴平等，以一律爲齊的緣故。在這種差別的禮的觀念之下，仁是沒有方法貫徹的。所謂「上好禮則民莫敢不敬」，這種敬恐怕只是畏敬，不是愛敬罷！那就離開無條件的「愛人」很遠了。

關於孔子的正名思想，雖帶有濃厚的政治、倫理的色彩，但也做了後來的名辯的先驅，我們把它留在第九章來說。

## 第二章 墨子

儒墨兩家，在先秦都是著名的學派。韓非子說：『世之顯學，儒、墨也。儒之所至，孔丘也；墨之所至，墨翟也。』（顯學篇）這是以孔子爲儒家的聖人，墨子爲墨家的聖人，一樣看待。自儒術獨尊之後，幾乎無人相信墨子可以和孔子比肩同稱聖人；但在先秦，確是儒、墨並稱，他們都是學徒『充滿天下』，『後學顯榮於天下者，不可勝數。』（呂氏春秋）

墨子的生卒年月不可確考，大概略後於孔子而先於孟子。他出身卑賤，本身是不是奴隸雖然沒有可靠的證據，但至少是常和下層社會打交道的，因此他學會了一些手藝。所以，楚獻惠王的使者穆賀當面說他：『子之言則成（誠）善矣，而君王天下之大王也，毋乃曰：賤人之所爲而不用乎？』（墨子貴義篇）後來，荀子也說他的方術是『役夫之道。』恐怕不盡是嫌他出身低賤，多半還是因爲他的主張不合於王公大人君子士君子的胃口罷。

儘管他出身卑微，但他是生於春秋以來保存西周文物最多的魯國，——這個國度又經過

孔子的儒家思想多年的教化，——他的青年時代曾經受過儒者的教育，是很自然的事；不過他是一位刻苦耐勞，說到就要做到的思想家，當他發見了儒家的禮，煩文縟節，不是一般民衆所可行，厚葬久喪，也不適合於當時的急務的時候，他要毅然離開儒家而另創一種學派——簡單易行的墨家學派，也是很自然的。淮南子要略篇敘述這件事說：『墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不說，（按：說，易也。）厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政。』這段文章，如果勿拘泥它的字面，的確能够說明墨子爲什麼離開了儒家，同時也描繪出一位身體力行的大思想家的面影。更早的莊子天下篇就說過，墨子很崇拜夏禹，認爲禹皇帝是大聖人，尙且不肯安逸，而苦身勞神去爲天下服務。因此，他要後世『墨者』，都布衣粗食，自動刻苦去替老百姓做事，並說，不這樣做，便不配稱爲墨者。墨子自己也『以身作則』，單說他爲了阻止楚國進攻宋國，就整整奔跑了十日十夜，撕衣包脚趕到楚都去說服公輸般，說服楚王，終於挽救了楚宋兩國老百姓的一場大災難，樹立了墨家的好模範。

因爲注重實行，所以他做事總要選擇緊要的先做，他稱之爲『擇務而從事』。他這樣地

告訴過弟子魏越說：

「凡入國，必擇務而從事焉，國家昏亂，則語之尚賢，尚同；國家貧，則語之節用，節葬；國家寢晉沉湎，則語之非樂，非命；國家淫僻無禮，則語之尊天，事鬼；國家務奪，則語之尊天，事鬼；國家務奪，則語之尊天，事鬼；國家務奪，則語之尊天，事鬼。」（魯問篇）

這裏所說的十項主張——尚賢、尚同、節用、節葬、非樂、非命、尊天（墨子標題「天志」）、事鬼（墨子標題「明鬼」）、兼愛、非攻——是構成了墨子整個思想的重要因素。它們都是針對着當時各國所發生的毛病而「對症下藥」，不是從腦子裏憑空虛構出來的。病有緩急，下藥就該有先後，不能千篇一律，衆藥並投。他告誡魏越「必擇務而從事」的用意在此。因此，我們讀墨子的書，就須聯系着他的社會背景來研究，凌空地下批評，未有不犯錯誤的。

墨子這些主張，雖各明一義，但它們有一個共同的目的。那就是「欲國家之富，人民之衆，刑政之治」（尚賢上）；一般地說，就是「欲興天下之利，除天下之害」（明鬼下）。這個目的，就給它們以一種內面的聯系，不是隨便雜湊的。但就邏輯上說，貫串了整個思想的線索，則是「天志」。

如果我們可以說，孔子的中心思想是一個「仁」字，那麼，墨子的中心思想就可說是一個「義」字。不過，他的所謂「義」，却穿上了一件宗教的外衣而登場。因為他把「欲義惡不義」說成了「天志」——天老爺的意志。

「天欲義而惡不義。……然則何以知天之欲義而惡不義？曰：天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，無義則亂。然則天欲其生而惡其死，欲其富而惡其貧，欲其治而惡其亂；此我所以知天之欲義而惡不義也。」（天志上）

這樣，墨子雖然承認有意志的天，但他却不是無條件的皈依，而是有意識的運用，就是拿天志來做衡量言論的尺度，批評政治的標準；所以說：「子墨子置立天志以爲法儀。」（天志下）

「子墨子言曰：我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩。輪匠執其規矩以度天下之方圓，曰，中者是也，不中者非也。今天下之士君子之書，不可勝數，言語不可盡計，上說諸侯，下說列士，其於仁義則大相遠也。何以知之？曰：我得天下之明法以度之。」（天

志上）

所謂「天下之明法」，就指「天志」而言。這在他，只是等於輪匠的規矩，即工具而已。而這「規矩」——「明法」的內容，就被規定爲「義」，就是天老爺似乎也不能自由變更的。所以，他說「萬事莫貴於義。」（貴義論）這個「義」——「天志」，就像一根紅線似的，把他的其他思想要素貫穿起來，成功了一個體系。

比方說：（一）墨子主張「尙賢」，以爲「欲國家之富，人民之衆，刑政之治」，就必須「尙賢事（使）能。」「國有賢良之士衆，則國家之治厚，賢良之士寡，則國家之治薄；故大人之務將在於衆賢而已。」於是他說：

「故古者聖王之爲政也，言曰：不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近。是以國之富貴人，……親者……近者，……逮至遠鄙郊外之臣，門庭庶子，國中之衆，四鄙之萌人，聞之皆競爲義。……故當是時，以德就列，以官服事，以勞殿（定）賞，量功而分祿；故官無常貴，而民無終賤。」（尙賢上）

可見他所謂賢，在於能「爲義」；而尙賢的目的，則在於「官無常貴，而民無終賤。」這明明是他反對當時的氏族貴族政治的主張，明明是針對着氏族貴族之爲政「不知使能以治之，

親戚則使之，無故富貴、面目倥好則使之」的現象而發的。但他却偏說是古代聖王就是這樣做，並且說古聖王這樣做是取法於天——天志：

『古聖王……取法於天，雖（惟）天亦不辯（辨）貧富貴賤遠邇親疏，賢者舉而尙（上）之，不肖者抑而廢之。』（尙賢中）

這樣，尙賢就出於「天志」了。

（二）又如尙同，宗旨在於『壹同天下之義』（這個義字指各人的意見說，所謂『一人一義，十人十義』的義）。『上同而不下比』。由里長經過鄉長、國君而『上同於天子』，不但里長以至天子，都須是賢者，而國君及天子也不能獨自『一同』其國及天下之義，必須選擇其國及天下之賢者，以共同從事。（尙同中）可見他的尙同論是以尙賢論爲基礎的。而且尙同，不以天子爲止境，『既尙同乎天子而未尙同乎天者，則天舊將猶未止也。』（尙同中）要尙同於天，就必須同於天之欲譏惡不義；故於祭祀天鬼之外，還須『聽獄不敢不中，分財不敢不均，居處不敢怠慢』。爲政長能够這樣，則『上者天鬼有（深）厚乎其爲政長也，下者萬民有便利乎其爲政長也。天鬼之所深厚而能彊從事焉，則天鬼之福可得也；萬民之所

便利而能擴張事焉，則萬民之親可得也。」（尙同中）可見墨子把「萬民之親」與「天鬼之福」同等重視的。這樣，尙同是雙重本於「天志」的。

（三）兼愛和非攻是一組，用來治「國家務奪侵凌」的。「亂家」「攻國」既是不義，要義就應該「兼相愛，交相利」。「非攻」是就消極方面立論，「兼愛」則從積極方面立論；但它們有一個共同點，就是都從現實的分析開始：就是兼愛篇分析亂之所由起，而得出亂起於不相愛，乃至「別非」而「兼是」的結論；所以，主張「兼以易別」。「非攻篇則從「入人園圃竊其桃李」，「入人欄廐，取人牛馬」，「殺不辜人，抱其衣裘，取（其）戈劍」等的分析而得出結論：「不與其勞，獲其實，已非其所有取之故（即：以非其所有（而）取之故）」，都是「虧人自利」的，因而都是「不義」的。「攻國」也事屬同類，是「虧人自利」的事，却反「從而譽之謂之義」，「是以知天下之君子辯（辨）義與不義之亂也」；所以主張非攻。

這裏有值得注意者二：一，所謂「不與其勞，獲其實，以非其所有（而）取之故」，謂之「不義」，是一種擁護所有權的思想；這是適合於當時就將到來的社會的要求，而成爲後來法家思想的濫觴。二，關於攻國的情形，他明白地指出諸侯的相攻國，被攻者或戰敗而覆



國，固然吃了大虧，但攻人者勞師動衆，往往得不償失，也未會合算；而受害最大的總是老百姓。說來都很具體，都是處處從老百姓的利益着眼的。

天欲義而惡不義，攻國不義，故「不中天之利」，（非攻下）自非「天志！」天「欲其治而惡其亂」，「天下兼相愛則治，交相惡則亂」，（兼愛上）故兼愛乃「天志」。

（四）節用和節葬，這是一組，是治國家貧窮的。這二項和非樂合起來看，可以看出墨子的經濟政策的一斑。這種政策是傾向於消極的，必須關合當時各國具體的現實去觀察，纔能達到公平的批評。

關於節用，他提出一個原則，就是「去無用之費」，它的標準就是百工從事「凡足以奉給民用則止，諸加費不加於民利者聖王弗爲。」這是針對着「王公大人」的奢侈享受說的。如果感到不便，必然是那些王公大人，在當時的人民，能够免於凍餒就滿足了，那裏敢指望什麼肥甘文繡？只要王公大人們少享受些他們就可以少受些剝削。墨子的節葬非樂的主張，也是在同一的情形之下，根據着同樣的理由提出來的。因爲王公大人們的厚葬，舉凡棺槨、衣衾、文繡、丘隴之類，無一不出於民財民力。王公大人的聽樂，「將必厚措歛乎萬民，以

爲大鐘、鳴鼓、琴瑟、竿笙之聲。」舉凡樂器、樂工、供奉、陪待等等的費用也無一不出於民財民力。——這些費用，必然的都要「虧奪民衣食之財」。由於墨子以「自苦爲極」的作風，或許自己不太嗜好音樂之類；但他並不是不知享受爲足樂，不過爲了「擇務而從事」的緣故，只好暫不提起，他自己不就說過這樣的話嗎？

「子墨子言曰：仁者之事，必務求與天下之利，除天下之害；將爲法乎天，利人乎卽爲，不利人乎卽止。且夫仁者之爲天下度也，非爲其目之所美，耳之所樂，口之所甘，身之所安；以此虧奪民衣食之財，仁者弗爲也。是故子墨子之所以非樂者，非以大鐘鳴鼓琴瑟竿笙之聲（以）爲不樂也，非以糲糲煎炙之味（以）爲不甘也，非以高臺厚榭遽野之居（以）爲不安也。雖身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其樂也，然上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利；是故子墨子曰，爲樂非也。」（非樂上）

孟子爲儒家，也同樣非難過：「庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓殍，此率獸而食人也。」（梁惠王篇）可見當時的人民正在「救死惟恐不贖」（孟子語）的時候，故墨子之所非，並不是無的而放矢。

天「欲其富而惡其貧」，墨子的經濟政策正針對着當時的社會，要使人民不陷於貧窮的。墨子這些主張，直接間接都是和儒家對立的，都是「非儒」的，（因此墨子書中另有非儒一篇，疑是墨家後學撮集而成。）但他的非儒，並不由於派別的偏見，而是由於思想的不同，所以「當而不可易者」，也「稱於孔子」：

「子墨子與程子辯，稱於孔子。程子曰：『非儒，何故稱於孔子？』子墨子曰：『是其當而不可易者也。……今翟會無稱於孔子乎？』」（公孟篇）

墨子明白地主張尊天事鬼，富於宗教的色彩，好像有點開倒車。其實，揚棄人格神的天道觀，要從道家的本體論開始。確實地否定了有意志的天，要等到後期儒家的荀子。到了他，纔能够明白地說：「日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。故君子以為文，而百姓以為神。」（天論篇）

### 第三章 宋鉞尹文

莊子天下篇歷敘當世的學派，接着墨家之後，便是稷下黃老學派的三派，然後纔說到莊子的思想（「惠施多方」以下一節，當是逸篇惠施篇的文字，後人見其也是關係學派的，因而把它附在後面，所以寫法不和以前各節一致。）這一敘述，顯然是要依各家學術發生的次第而寫的，頗可作為思想發展的證據。漢朝司馬談作六家要指，說「道家……因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時推移，應物變化」；（史記）他的所指或許為較後的道家，但承認道家興起於儒墨之後，則和天下篇一致。

宋尹一派的學說，向來僅由天下篇簡單的介紹，知道一點梗概。近人劉節氏曾云管子「心術上下及白心三篇出宋鉞或尹文之手」（見羅根澤：管子探源引），惜未見本人文字，不知其推論的詳細理由。最近郭沫若先生也不謀而合的發見心術上下，白心及內業數篇為宋尹遺著，並證明心術下篇是內業篇的副本（均見其宋鉞尹文遺著考，收在青銅時代中）。至

此，我們已有可能把握這一個先秦思想發展史的重要的環節。現在，我們不但可以明白莊子的中心思想——「道」這個觀念的先驅的形態；同時還可以明白後期儒家——孟荀兩家——怎樣地受了他們深刻的影響。

宋尹學派，天下篇說它「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」。禁攻寢兵，救世之戰，是和墨子的「非攻」同類的主張；尤其是他們「以此周行天下，上說下教，雖天下不取，強聒而不舍」的作風，與「墨子眞天下之好也，將求（救）之不得也，雖枯槁不舍」（均見天下篇）的，完全一樣；所以荀子非十二子篇把墨翟宋鉞列在一起。然而他們（宋尹）也有和儒家接近的地方，例如：「君子不爲荀（奇）察……以爲無益於天下者，明之不如已也」；（天下篇）這是儒家的名辯觀。而其所謂「凡民之生也，必以正平；所以失之者，必以喜怒哀樂。節怒莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬」（內業篇）之類，也完全和儒家的見解一致。天下篇說他們「以駟合驥，以調海內」，所指的就是他們這種調和的態度，也正因爲他們採取了調和儒墨的態度，纔使儒家的孟荀二子容易接受他們思想的影響。

宋尹雖在調和儒墨，但是他們到底是不折不扣的道家，他們是有着自己學派的中心思想的，不管『以禁攻寢兵爲外』也好，以『情欲寡淺爲內』也好，都是已經表面化了的主張；而在這些主張後面而作爲其根柢的，就是『道』這個觀念。那纔是他們的根本思想。他們認爲萬物所由以生成的東西，是『虛而無形』的。他們叫它做『道』。換句話說，道就是宇宙的本體。

『虛而無形，謂之道。』（心術上）

『凡道，無根，無莖，無葉，無榮，萬物以生，萬物以成，命之曰道。』（內業篇）

『道』的自身雖無什麼生成可說（『無根，無莖，無葉，無榮』），但却神通廣大，變化無邊，無所不包，無所不入，但究無定所，不可捉摸……一句話說，它是不可思議的。讓我再鈔它幾則在下面：

『凡物之精，此（化）則爲生。下生五穀，上爲列星。流於天地之間，謂之鬼神。藏於胸中，謂之聖人。』（內業篇）

『道不遠而難極也。——道在天地之間也，其大無外，其小無內，故曰：不遠而難極

也】。(心術上)

『道也者，口之不能言也，目之不能視也，耳之不能聽也；所以修心而正形也；人之所失以死、所得以生也，事之所失以敗、所得以成也』。(內業篇)

『夫道者，所以充形也，而人不能固。謀(寂)乎莫聞其音，卒乎乃在於心，冥冥乎不見其形；淫淫乎與我俱生，不見其形，不聞其聲，而序其成，謂之道。』(內業篇)

道這個觀念，在他們文裏，顯然沒有莊子那樣地說得嚴密周到，但也形容得頗為淋漓盡致，包含着後來發展的一切因素。可是已經達到這樣成熟的階段，可能不是他們的發明，而是繼承前人而加以發展的。它的發明者是不是老聃呢？或許也有可能，因為先秦諸子多認老聃為道家的開山祖。不過，在現存文獻中，可以說得上體系的，要以他們這幾篇為最早。

在他們一切『修心』，養生乃至治天下的道理，都是從這個根本思想出發的。

依他們的見解，萬物由道以生，『心』自然也不在例外。道是『虛』的，故修心之術，應該使心像道那樣的虛。要使心虛，首先要去嗜欲。因為『有欲者，物過而目不見，聲至而耳不聞。』其次要去知，去成見。『虛者無藏也。』『無藏則奚設矣。』就是說，無藏還有

甚麼成見。『搖者不定，趨者不靜，言動之不可以觀也。』就是說，心若不定不靜，就不能觀察事物。故必須去欲去知然後能定能靜，養成止水明鏡那樣，『物至則應，過則舍矣。舍矣者，言復於虛也。』做到這樣，便能照物悉如其分，如影之像形，響之應聲。』他們稱這爲『靜因之道。』

這樣在養生上，便無『過知失生』的毛病。『心全於中，形全於外』，所以修心，也是所以養身全生。不但智不要過用，就是食也不宜太飽。因爲『嗜欲充盈』是最要不得的。心，譬如館舍，神，譬如『貴人』，嗜欲，譬如『不潔』的東西。『神者至貴也，故館不辟除，則貴人不舍焉；故曰不潔則神不處。』（心術上）他們以爲治國也是一樣。『是以聖人之治也，靜身以待之，物至而名之。正名自治，奇名自廢。名正法備，則聖人無事。』（白

心篇）

了解了心術、白心、內業這幾篇文章的要指，就更能深一層理解天下篇關於他們的敘述。比方說，所謂情欲寡淺，是不要『嗜欲充盈』的。『君子不爲苛察』，是不要弄到『過知失生』，也是『靜因之道』應該如此的。這樣讀來，就覺得左右逢源，頭頭是道了。



孟子正面地接受了他們的影響，便成爲「吾善養吾浩然之氣」，「養心莫善於寡欲」，「萬物皆備於我」等等說法。荀子批判地接受了他們的影響，便發爲「明天人之分」，「制天命而用之」，「以禮節欲」等等主張。而莊子則發展了他們的天道觀，「靜因之道」而達到「不譴是非」任其「兩行」的態度。至如惠施的所謂「至大無外，謂之太一；至小無內，謂之小一」；「汎愛萬物，天地一體也」；這些觀點，也未嘗不和宋尹學派有一脈的淵源。這些都是後話。

總起來說，宋尹這幾篇遺著，分量雖不多，但它在先秦思想發展史上，關係頗重；比方說，有意志的天，雖然要到荀子的唯物的天道觀，纔告完結，但在宋尹學說中，已經暗示了從那方面去找它的代替物了。因此，這幾篇文章是值得詳細地加以研究的。

## 第四章 孟子

孔子死後，儒家分成許多派別。韓非子顯學篇說：「自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒，……儒分爲八。」而對於後來學術有重大影響的僅有孟荀兩大派。（孫氏即荀卿，漢人避諱改。）孟子傾向於形而上學，而荀子則傾向於唯物論，因此孟子遂爲宋明道學家們所崇拜，稱爲「亞聖」而被認爲獨承儒家正統的。

孟子名軻，騶人。曾受業於子思（孔子孫）之門人。與齊宣王梁惠王同時。約生於西曆紀元前三七二年，卒於紀元前二八九年。

一般認爲孟子之學，出自曾子子思，而傳於樂正子等。荀子非十二子篇對於子思孟軻也同樣非難，說他們「略法先王而不知其統」，「按往舊造說謂之五行」；說他們的學說「僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解」，（就是說邪僻神祕，沒有解說，不可理解。）却

「案飾其詞而醜敬之曰，此真先君子（按指孔子）之言也。子思倡之，孟軻和之」，俗儒不知其非，遂傳於後世。這種批評，主要的是針對着他們那種觀念論的形而上學的傾向說的。而在解蔽篇批評子思「善射而好思」（按：射，是「射隱」「射覆」的「射」。）孟子「惡敗而出妻」（講養生），以會子言靜開始，這是把會子看成思孟一派的先驅的。按之現存孟子，對於孔門弟子，稱述會子的話最多，前後計有九條。由此可見，會子傳之子思，又再傳而得孟子之說（朱熹中庸章句序），不是沒有根據的。（郭沫若先生有思孟出自子游之說，也有相當的理由，文見十批判書）。論語載「會子曰：吾日三省吾身」云云，可見會子是喜用內省方法的人，和思孟的方法一致；他們的特點，都在向內而不向外。搞清楚了這一點，就可以明白：孟荀一樣接觸過宋尹的學說，為甚麼孟子却受了他們形而上學的影響。（孟子和宋鉞同樣做過穆下先生，「宋經（即宋鉞）將之楚，孟子遇於石丘」，和他討論說秦楚罷兵的要指（孟子告子篇），孟子說的話，既客氣，又坦白，可見宋鉞年事較長，兩人相知有素；因此，可以斷定孟子是研究過他的學說的。）

孟子的思想，可以用他書裏一句話來概括它，就是「道性善，言必稱堯舜」。（滕文公

篇）道性善，表現了他的哲學傾向，言必稱堯舜，則表現了他的政治理想。

『孟子曰：盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。』（盡心篇）

程子解釋道：『心也，性也，天也，一理也。自理而言，謂之天；自稟受而言，謂之性；自存諸人而言，謂之心。』（朱熹集註引）程子是用自己的見解在解釋孟子的，關於這，姑置之不談；但所謂『心』、『性』、『天』三者，是關於同一事物（姑日用『事物』二字）的三種不同的表現，程子的看法是對的。依我看來，孟子的所謂『天』，等是宋銜的所謂『道』；有時也稱之爲『神』，爲『氣』，或『靈氣』。由此而導出：性出於天，心本於性，心有善端，所以性也是善的。——這一套理論，似乎更爲順理成章。孟子有一段常被引用去說明性善的話：

『人皆有不忍人之心。……所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內（納）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（按告子篇

「辭讓」作「恭敬」，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。……凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。……苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」（公孫丑篇上）

孟子這樣地以「人乍見孺子將入於井皆有怵惕惻隱之心」，去證明人的心都是自然地有「仁之端」，因而推論到都有「義」「禮」「智之端」，以示心有「四端」，所以性是善的。那麼，爲甚麼人又會有不善的行動呢？他認爲那是受了環境的影響，所「陷溺」的緣故。所以說：「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」（告子篇）又說：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。」（同上）本來性是可能爲善的，這就叫做性善，如果爲不善，那是另有原因，性是不能負責的。因此，孟子在存養（修養）方面，就主張「擴充」，「求其放心」，「善養浩然之氣」，「養心莫善於寡欲」等等。——這些存養方法，幾乎無一不和宋伊學派的見解平行的，甚至有些連字句都一樣。現在先從孟子對於心的見解說起：

「體有貴賤，有大小，無以小害大，無以賤害貴；養其小者爲小人，養其大者爲大人。」（告子篇）

甚麼是「小體」呢？那是「耳目之官」。甚麼是「大體」呢？那是「心之官」。拿甚麼來分大小貴賤呢？那是「思」與「不思」。請看下面這一章：

「公都子問曰：鈞（均）是人也，或爲大人，或爲小人，何也？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。」（告子篇）

心術篇上云：「心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。耳目者，視聽之官也。心而無與於視聽之事，則官得守其分矣。夫心有欲者，物過而目不見，聲至而耳不聞也。……心術者，無爲而制竅者也。」「心」和「耳目」有「君」和「官」之分，這就是孟子「大小貴賤」之所本。因此，宋尹治心，不欲「嗜欲充盈」，因爲「虛其欲，神將入舍，掃除不潔」（按「不潔」指嗜欲說），神乃留虔。」（心術上）故主張「不以物亂官，不以官亂心。」

（內業篇）以物亂官，以官亂心，這與孟子「耳目之官不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣」，是一樣的意思。而治心的結果，就是「心全於中，形全於外，不逢天菑，不遇人害，謂之聖人。」（內業篇）這就是「從其大體爲大人」，「先立乎其大者，則其小者不能奪也，此爲大人而已矣」的另一種表現。

孟子答公孫丑問「何謂浩然之氣」說：「難言也，其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞乎天地之間。其爲氣也，配義與道，無是，餒也；是集義所生者，非義襲而取之也，行有不慊於心，則餒矣。」試把這一段文字和內業篇下引二段比較一下：

「是故此氣也，不可止以力，而可安以德，不可呼以聲，而可迎以音（意），敬守勿失，是謂成德。」

「精存自生，其外安榮，內藏以爲泉原，浩然和平以爲氣淵。淵之不涸，四體乃固，泉之不竭，九竅遂達，（原作通，依韻改。）乃能窮天地，被四海。」

所謂安以「德」，不就是「以直養而無害」，而「集義所生者」嗎？所謂「塞乎天地之間」，不就是「窮天地，被四海」的嗎？所謂「浩然之氣」這一名稱，不是脫胎於「浩然和平，以爲

氣滯」的嗎？養氣之極，孟子說：「萬物皆備於我矣」；「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」（均見盡心篇上）而內業篇則云：「意氣得而天下服，意氣定而天下聽，搏（專）氣如（而）神，萬物備存。」其他平行的思想，尙有應該詳細地研究的，這裏從略了。（郭沫若先生由上引「配義與道」一句，以爲孟子既言義又言道，道字便無着落，證明孟子蹈襲宋鉞：甚確。——見宋鉞尹文遺著考）

總而言之，孟子受了宋尹的影響，而把孔子「性相近」的見解，發展爲性善說，因而給與「仁義禮智」等德目以先天的根據；其備受後儒尤其宋明道學家的崇拜，不是偶然的。

孟子談政治，言必稱堯、舜。他的稱堯、舜，不同於孔子一般的稱讚，像他所引的那樣：「大哉堯之爲君，惟天爲大，惟堯則之；蕩蕩乎，民生無能名焉。君哉舜也，巍巍乎，有天下而不與焉」；（滕文公篇）而是有內容的。那就是所謂「仁政」：

「孟子曰：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。」

「聖人……既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。」（離婁篇）



由此觀之，所謂堯舜之道，就是「仁政」，也就是「不忍人之政」。而這不忍人之政，還是由不忍人之心擴充而來的。所以他說：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」（公孫丑篇上）也即是所謂「苟能充之，足以保四海」的。這種想法，在內業篇也有相同的文句。例如：「得一之理，治心在於中，治言出於口，治事加於人，然則天下治矣。」不過，孟子所謂仁政的具體內容，則爲孔子禮治（或德治）的發展而針對戰國當時的現實的。孟子對齊宣王的一段話，可以代表他的見解。

「曰：無恆產而有恆心者，惟士爲能。若民，則無恆產因無恆心；苟無恆心，放辟邪侈無不爲已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔（綱）民也。焉有仁人在位，罔民而可爲也？是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡，然後驅而之善，故民之從之也輕。今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡，此惟救死而恐不贖，奚暇治禮義哉？王欲行之，則盍反其本矣。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之蓄，無失其時，七十者可以食

肉矣。百畝之田，勿奪其時，八口之家可以無饑矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負載於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也！」（梁惠王

篇上）

這種理想的仁政，固然不是甚麼「堯舜之道」，而且也不是文武之政，而是他「按往舊造說」的理想政治，所謂「百畝之田」，是以所謂「井田」為背景的；但是民可以有「恆產」，那就不再是「普天之下，莫非王土」的土地制度了。他反對當時「爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城」的「率土地而食人肉」的侵略，說是應該「善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊、任土地者次之。」（均見離婁篇）為甚麼一方面主張制民之產使之足以仰事俯畜，另一方面又要反對「辟草萊，任土地」者呢？這是因為當時主張任地力，漫經界者，都是主張「耕戰」，主張侵略，和他的以仁義為基本的仁政相反的緣故。他雖然承認無君子莫治野人，無野人莫養君子，即「勞心者治人，勞力者治於人，治於人者食人，治人者食於人」為天下之通義，（均見滕文公篇）但敢於說：「民為貴，社稷次之，君為輕」；（盡心篇下）敢於說：「出乎爾者反乎爾者也，夫民今而後得反之也」；（梁惠王篇）敢於說：「殘

賤之人，謂之一夫。閉跡一夫，討矣，未聞獄君也。• 道國也由他同情於人民，但也由於人民已經比啼秋求寢更有力量的反映。

## 第五章 莊子

莊子是道家思想的創立者，也是稷下黃老三派的集大成者。司馬談敘六家要指，始把道家列爲六家之一，但其子司馬遷作史記，却常用「黃老之術」，代表道家思想。後漢書馬融傳言融嘗告人：「今以曲俗咫尺之差，滅無質之軀，殆非老莊所謂也」，「老莊」連用，蓋自融始。恐怕當時已有這成語，及魏晉清談時代，「老、莊」遂成爲流行語，代替了「黃老」了。單看這種名稱的變遷，也可以知道莊子思想在道家佔着怎樣重要的地位。

莊子是宋國人，他曾爲漆園吏，大概是一個小職員。他的時代約略和孟子相當，或許稍後些，他們兩人，似乎是不相知的。比着宋鉞，自然是晚輩。

天下篇把莊子以前的黃老學派，分爲三派敘述，對於關尹老聃一派，備極尊崇，擬之爲「古之博大真人。」雖然把莊子另外敘述，也並沒有明白表示他即繼承老聃的學統，但從大家所公認爲莊子著作的內篇七篇關於老聃所說的話看來，相信一般認爲莊子出於老聃，是有

根據的。例如養生主篇末尾一章寫「老聃死，秦失吊之」一段故事，表示老聃能「安時而處順」，而斥其他哭者「忘其所受」，不能了解老聃（馬敘倫莊子義證），完全採取贊成的態度。（但郭注却說反了。）又如應帝王篇老聃答陽子居問「明王之治，功蓋天下而似不自己，化育萬物而民弗恃，有莫舉名，使物自喜，立乎不測而遊於無有者也。」（在道德經，這幾句話表現爲「生而不有，爲而不恃」的語句）一章，也是以老聃的話證成己意的。

對於彭蒙田駢慎到偏向於法治的一派，莊子所受的影響較少，所以天下篇直斥他們「不知道」，僅僅許其爲「概乎皆嘗有聞者」而已。但是，也不能說毫無影響。比方說，他們的「齊萬物以爲首」，「知萬物皆有所可，有所不可」，以及「彭蒙之師曰：古之至人，至於莫之是莫之非而已矣」之類，不是和莊子的「齊物」「不譴是非」而主張「兩行」等見解，有着「一脈相通」的地方嗎？

對於宋鈃尹文一派，天下篇盛稱他們說：「圖傲（驕傲）乎救世之士哉！」似乎和稱讚墨子爲「才士也夫！」的語氣差不多；是著重他們的救世態度，不是稱讚他們的思想內容。幸而宋尹的遺著已被發見，如果覆按一下，我們便可以知道莊子的思想，的確受了他們很大的

影響，最明顯的就是關於「道」的見解。莊子是研究過宋鈞的。逍遙遊篇云：「……而宋榮子（按即宋鈞）猶然笑之，且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮。定乎內外之分，辯乎榮辱之境，斯已矣；雖然，猶未有樹也。」連他的性格即「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮」都知得那麼清楚，說得那麼肯定，決不是沒有研究過他的思想的人能夠說得出的。莊子關於「道」，在大宗師篇這樣地說：

「夫道，有情（精），有信，無爲，無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本，自根，未有天地，自古以固存；神鬼，神帝，生天，生地；在太極之先而不爲高，在六（大）極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老……維斗得之，終古不惑；日月得之，終古不息……黃帝得之，以升雲天；傳說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維騎箕尾而比於列星。」

這一段形容「道」的文章，其思路及所含有的因素，差不多都可從內業心術等篇找到相同或類似的字句；所不同的，只是在彼是分散的，而在此則集中的，在彼是較浮泛的，在此則精練的而已。這就是莊子本於宋尹的一個旁證。爲省讀者自己去翻書起見，讓我再把有關的文

荷，摘鈔幾則於左，以資比較：

「凡物之精，此（化）則爲生。下生五穀，上爲列星，流於天地之間，謂之鬼神，藏於胸中，謂之聖人。是故此氣，杲乎如登於天，杳乎如入乎淵，淖乎如在於海，卒乎如在於己。」

「不見其形，不聞其聲，而序其成，謂之道。」

「道也者，口之所不能言也，目之所不能視也，耳之所不能聽也，所以修心而正形也，人之所失以死、所得以生也，事之所失以敗、所得以成也。」

「凡道，無根，無莖，無葉，無榮，萬物以生，萬物以成，命之曰道。」（以上內業篇）

「虛而無形謂之道，化育萬物謂之德。」

「天之道，虛而無形。虛則不屈，無形則無所抵牾（原作位避），無所抵牾，故偏流萬物而不變。德者道之舍，物得以生。……以無爲之謂道，舍之之謂德。」（以上心術上）

「道者一人用之、不聞有餘，天下行之、不聞不足，此謂道矣！小取焉則小得福，大

取焉則大得福，盡行之而天下服，殊無取焉則民反，其身不免於賊。」（白心篇）

把上面所引雙方的文字比較一下，他們的見解幾乎完全吻合，就用字的精練說，文章的整齊說，莊子的那一段，自然高明得多，這分明是佔了「後來居上」的便宜。至於「道」這個觀念，或許真是出於老聃（比孔子年代略早，孔子嘗向他問禮的老聃）。雖然天下篇有含蓄地說過「以本爲精，以物爲粗」的話，而心術、內業等篇也沒有積極表現宋尹出於老聃的痕跡，不過，從心術、內業等篇的表現看來，他們的天道觀是已經相當發展了的，不是草創階段文字，所以，最可能的是老聃發其端，宋尹等衍其流，而莊子則集其成。若以莊子直接繼承老聃，似乎有點突兀。書闕有間，我們也只能作這樣程度的推測。

假如可以作這樣的推測的話，則莊子也受了宋尹調和儒墨的影響，並由於「不譴是非」聽其「兩行」的立場，他本身（內篇）雖也「剽剝儒墨」，但不爲己甚，不若他的後學那麼激烈，他還借用孔子與顏淵的對話來表現自己所謂「心齋」「坐忘」的見解。但這似乎不够作爲莊子出於儒家的證據。第一，儒墨「俱道堯舜」，雖「取舍不同」，但都是崇拜先王，至少是託諸先王的。莊子就不是這樣，他一方提出伏羲黃帝顓頊（大宗師篇）來壓抑儒



家的堯、舜，另一方面竟向堯舜開玩笑，而託爲連叔的話說神人的事可信：「之人也，之德也，將旁礴萬物以爲一，……是其塵垢秕糠，將猶陶鑄堯、舜者也，孰肯以物爲事。」這樣地抹殺了儒墨的所謂「先王」。第二，莊子根據自己的天道觀，認爲「道惡乎往而不存，言惡乎存而不可，（因爲）道隱於小成，言隱於榮華，故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。」於是主張超越是非，聽其「兩行」。即是所謂「彼（非）是莫得其偶，謂之道樞。樞，始得其環中，以應無窮」的（均見齊物論篇。）第三，所謂「坐忘」，——「顏回曰：墮肢（肢體，黜聰明，離形去知，同於大通：此謂坐忘」。（大宗師篇）這種境界，正同於齊物論所謂「南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒然似喪其耦」的境界，而在那裏，他却借南郭子綦之口說出「今者吾喪我」這句話來。「吾喪我」，就是「墮肢體，黜聰明」的坐忘。由此可見孔顏對話也是一種寓言。第四，所謂「心齋」——「仲尼曰：一若志，無聽之以耳，而聽之以心，無聽之以心，而聽之以氣，聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」（人間世篇）這，用的是仲尼之名，而說的却是宋尹的話（請參看本書所引內業心術諸篇的話），不是孔子有了甚麼「教外別傳」。這樣看來，與其說莊子出於儒家，

毋寧說他出於宋尹，或者通過宋尹而上接老聃，更爲合理。

莊子既認爲道是宇宙的本體，沒有比它更根本的東西，從古以來就是如此，它超越時空而又無所不在，它自本自根，但又生成萬物。萬物既出於道，道又無所不在，故萬物可說是道的化身。所以，萬物有變化，惟道不變；萬物皆相對的，道纔是絕對的。所以由他的觀點看來：

(一)大小是一樣的。大鵬之大不必羨，斥鷃之小無足憐，朝菌、惠蛄的小年不必悲，冥靈、大椿的大年無足喜；都是道所使然，它們所以表現道的雖有不同，但都是有得於道的則一樣。凡是相對的東西，都可以這樣看的。所以他說：「天下萬大於秋豪之末，而太山爲小；莫壽乎殤子，而彭祖爲夭。」（齊物論篇）

(二)「以不可不可爲一貫」。事物既是相對的，就沒有絕對的是非。在他看來，因爲見解偏倚，言辭浮誇，所以有儒墨的是非，以是其所非，而非其所是。他以爲：

「物無非彼（非），物無非是，自彼則不見，自知則知之。故曰：彼（非）出於是，是亦因彼（非），彼（非）是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方

可。因是因非，因非因是。是以聖人不由（用）而照之於天（道）。」（齊物論篇）

不譴是，故無非，不譴非，故無是，「彼（非）是莫得其偶」，是非也就息了。這就「謂之道樞」，也就是他的所謂「兩行」。一句話說，就是以「不了了之」。

（三）『以生死爲一條』。人既是萬物之一，也就是道的化身，生是適然而生，死也是適然而死。故生無可羨，死也無須怕。他譬之爲夢覺：

『予惡乎知悅生之非惑邪？予惡乎知惡死之非弱喪（按卽幼年走失的意思）而不知歸者邪？麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟，及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。——予惡乎知夫死者之不悔其始之慙（求）生乎？夢飲食者，且而哭泣；夢哭泣者，且而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉。覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也。而愚者自以爲覺，竊竊（察察）然知之，君乎，牧乎，固哉！丘也與汝皆夢也。予謂汝夢，亦夢也。是其言也，其名爲弔詭。萬世之後，而一遇大聖知其解者，是且暮遇之也』（齊物論篇）

因此，他說：『古之真人，不知悅生，不知惡死，其出不訢，其入不距，儻然而往，儻然而

來而已矣。」（大宗師篇）生是「儻然而來」，死是「儻然而往」，故無須動其情感。所以說：「適來，夫子時也，適去，夫子順也，安時而處順，哀樂不能入也。古者謂是帝之縣解。」（養生主篇）在大宗師篇中他又說：「陰陽」（其實即「道」）於人，不翅於父母，子對於父母，應該「唯命之（是）從」的，如果「彼（陰陽也即「道」）近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉？」何況，「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故所以善我生者，乃所以善吾死也」。他這樣，想對於「道」做個聽話的兒子的。但是，所謂「勞我以生，息我以死」云云，終於反映了現實生活的苦惱，透露了「知其無可如何而安之若命」的不大心和氣平的心境。因為他的心坎裏到底是貴生的。他的取戒犧牛，而願曳尾於塗中；他認山中大木「以不材得終其天年」；及「舍故人之家」不能鳴之厲以不材見殺，弟子問他將何以自處，則又答道：「將處夫材與不材之間。」（山木篇）這些都是貴生的表現。

因此，他的處世方法，純是滑頭的方法：他借蘧伯玉之口說：「彼且爲嬰兒，亦與之爲嬰兒；彼且爲無町畦，亦與之爲無町畦；彼且爲無崖，亦與之爲無崖；達之入於無疵（就是說好好運用，做到不出毛病）。」（人間世篇）

這種處世法與他的德充符篇所謂「才全而德不形」，使人因其內德之充而忘其外形之醜的修養法也不一貫，這不是玄虛的理論屈服於無情的現實了嗎？其實就是「處於材與不材之間」的滑頭說法，一旦碰到不許你滑頭的現實，勢非弄到進退失據，狼狽不堪不止的。

荀子批評莊子，說「莊子蔽於天而不知人。……由天謂之，消盡因矣。」這一批評，頗切中莊子的毛病。因為他相信自然的道，所以看重「無爲」的「因」，（按心術篇也講「靜因之道」。）而看輕人爲的「創」。他說：「其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。」就是說，從片面看，固然有分有成，有成有毀，這方面是分，那方面又是成，這方面是成，那方面又是毀。若從整個看，則無所謂成與毀，「道」元來是整個的。因而他舉例說：「有成與虧，故（按：故，此也，章炳麟說，下同。）昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。」郭氏注云：「夫聲不可勝舉也，故吹管操弦，雖有繁手，遺聲多矣。而執籥鳴弦者欲以彰聲也。彰聲而聲遺，不彰聲而聲全。故欲成而虧之者，昭文之鼓琴也；不成而無虧者，昭文之不鼓琴也。」看到莊子曾經說過「日鑿一竅，七日而混沌死」那段故事，可見郭氏這種注解，是不會違背莊子原意的。因此，莊子這種重「因」的見解，對於文

化的發展是不利的。因爲一切文化都要依靠人爲的創造，都是替混沌鑿的工作。要知人類縱沒法一步即達到真理，但是隨着「鑿」工作的進展，人類是可以漸次接近真理的。所以在主張「制天命而用之」的荀子，要說他「蔽於天而不知人」，不但是自然的事，而且說得很對。

## 第六章 荀子(上)

荀卿，是生存在戰國末葉的一位儒家的大師（約當西曆紀元前三一〇年至紀元前二三〇年）。他的根本立場是儒家的立場。他的學問興趣很廣泛，自哲學、政治、經濟以至於文學，都在他注意研究的範圍。對於他以前和同時的學派，除了仲尼子弓以外，百家諸子幾乎沒有不受到他深刻的批判，就是儒家各派，也不能倖免。非十二子篇是一篇專門批判各家思想的文字。和莊子天下篇，韓非子顯學篇，鼎足而三，到現在都還是研究先秦諸子的人不能不讀的文章。此外，解蔽篇有這樣的一段，

「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，申子蔽於執（勢）而不知知（智），惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。故由用謂之，道盡利矣；由欲（原諫作俗）謂之，道盡兼矣；由法謂之，道盡數矣；由執謂之，道盡便矣；由辭謂之，道盡論矣；由天謂之，道盡因矣；此數具者皆道之一隅也。夫道者體常而盡變，一

隅不足以舉之。曲知(智)之人，觀於道之一隅而未之能識也，故以爲足而飾之。內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。」

這樣扼要簡潔而且都很中肯，(我們在上章已證明了他批評莊子的話的適切。)要不是認真細心地研究過批評的對象而又有充分的理解力，是不容易做到這個地步的。尤其值得注意的，就是他所敘列各家的次序，大體也和莊子天下篇一致，可見這個順序是符合於先秦思想發展的史實的，如果再配上荀卿自己及其弟子韓非，就可以組成一張先秦思想發展史的編目了。

因爲荀卿那麼廣泛地研究而且批判了戰國時代百家之學，所以他能够吸收了各家的積極的因素，以壯大自己的體系的規模。首先，引起我們注意的，就是他論及宋鈞的地方特別多，足見他曾經十分研究過宋子的學說。他受宋子的影響也很大，所不同於孟子者，只在於他唯物論地接受了宋子的自然天道觀。其證據主要在解蔽篇，其成果則主要見於天論篇。第二，荀卿的思想無疑地是儒家的。而作爲儒家的荀卿，他的特點可以用一個「禮」字來表現的。他的禮論，大體雖繼承着孔子的思想，但他把它發展起來，達到登峯造極的地步，在他之後，所謂禮學，幾乎再沒有什麼發展了。(關於樂，他也很重視，然而那可說是禮的附



庸。第三，法術思想也佔荀子思想的重要部份。他批判過慎到和申不害，可能受到他們的影響。一方面他把禮的內涵擴大幾乎變成「法」的同義語；另一方面他言禮，也同時言法，有時禮法連稱，（例如王霸篇說：「是百王之所同也，禮法之大經也。」）有時以「禮義」和「法度」對舉，（例如性惡篇說：「聖人積思慮，習僞故，以生禮義而起法度。」）禮與法幾乎沒有軒輊。有時甚至把法估計得極高，說「法者，治之端也。」他就這樣地做了由禮到法（也即是由儒家到法家）的一座橋梁，給韓非奠好了法術理論的一些基礎。這一特點自是當時的社會經濟所要求，他不過是忠實地把它反映出來罷了。

荀子的宇宙觀（天論）在先秦諸子中，是最富於唯物論的因素的。他受了宋尹的「道」的觀念的甚深的影響；說正確些，他是以儒家經驗論的立場去批判地接受了宋尹的「道」的觀念的。其痕跡，在解蔽篇中可以找到許多。天下篇說宋鉅尹文「接萬物以別宥爲始」，別宥，也作別囿（呂氏春秋去宥篇）。囿是有所蔽，別囿就是解蔽的意思。接萬物是以心去接，故別宥也是「別」心之「宥」，因而養心之術是別宥的第一要着。故天下篇接着就述說道：「語心之容，命之曰心之行。」可見「別宥」和「心術」，是宋尹學術的主要方法。這方法，荀子

是批判地接受了。他的解蔽論就是專門闡明這方面的文章；不但篇名「解蔽」就是「別宥」的對譯，而且還襲用了他們許多術語，如「心術」，「心容」，「虛壹而靜」等等。因為是批判的接受，所以往往自己另下新的解釋，如「虛壹而靜」之類，都有他自己新的定義。這點留在下面敘述荀子名辯思想那裏來說。

荀子天論篇云：

「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成。不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。」

心術上說「虛而無形謂之道」。內業篇說：「凡道，無根，無莖，無葉，無榮，萬物以生，萬物以成，命之曰道。」又說：「一物能化謂之神。」宋尹這個宇宙本體的道（或神），一到荀子手裏，它便被稱為「天」；而且是「列星隨旋……風雨博施」的「天」，「皆知其所以成，莫知其無形」的。對於「神」這一名，他也另下定義說「不見其事而見其功，夫是之謂神」了。而「莫知其無形」這句話，如果知道它是針對着「虛而無形」說的，便不會覺得

突兀了。這樣，荀子便斷然和西周以來的上帝神的天道觀分手，同時也和宋尹學派之類的形而上學的天道觀分手。於是主張「明天人之分」，說「唯聖人不知知天」，又說「明於天人之分則可謂至人矣。」於是，他建立了勘天思想，說「大天而思之，孰與物蓄而制之；從天而頌之，孰與制天命而用之。」他就這樣地真正地充實了儒家「與天地參」的理想。所以說：「聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。如是則知其所爲，知其所不爲矣！則天地官而萬物役矣。」所以說「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參而願其所參，則惑矣。」（引句均見天論篇）這種「天論」，實激了荀子整個的思想，在他的性論和認識論，都表現得格外明顯。

如果可以說在孔子的思想中，最凸出的是「仁」，孟子的思想中最凸出的是「仁義」，那麼荀子的思想，最凸出的就是「禮」。勤學講云：「學惡乎始，惡乎終？曰：其數，則始乎誦經，終乎讀禮」。又云：「禮者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣，夫是之謂道德之極。」可見荀子很重視禮。孔子言仁，而答顏淵問爲仁之目，則曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」，荀子的禮論，無疑地應該溯源於孔子。然而一到了荀子

手裏，禮的意義便不同了。

第一，孔子不說明禮的起源，只當做客觀地存在着的東西承認的。但荀子却着重禮的起源，他的禮論篇一開頭便從說明禮的起源開始，而且同樣的話在書中說過不止一次：

「禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界則不能不爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮於物，物必不屈於欲，兩者相持而長；是禮之所（以）起也。故禮者，養也。」

話語雖在說明禮的起源，但眼光却貫射到法的對象——「物」的「度量分界」。（這是權利思想的萌芽，和孟子求「禮之端」於「辭讓之心」——在告子篇索性改爲「恭敬」的觀念論，何等兩樣！）如果把文中的「禮」字換成「法」字，不就成爲很好的法的起源論嗎？或許還要適切些。爲甚麼荀子要說明禮的起源呢？那是因爲荀子時代，奴隸所有社會已到了快要變革的前夜，西周以來的所謂禮者已失其權威。故在孔子時代，只要說這是「禮也」或「非禮也」，便可使人們無話可說，到了荀子時代已非說明爲甚麼要有「禮」，就沒法使人重視禮了。到了荀子時代，隨着私有權而產生的法律，已經不是鑄個把「刑鼎」之類便可了事的時

候了。他的弟子韓非曾批評申子說：「申不害，韓昭侯（按自前三五八年至前二三三年）之佐也。韓者，晉之別國也。晉之故法未息，而韓之新法又生；先君之令未收，而後君之令又下。申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多。故利在舊法前令則道（按即援用也）之，利在新法後令則道之；新故相反，前後相悖。」（定法篇）又記「魏昭王（按自前二九五年至前二七七年）讀法十簡而睡臥」的故事（外儲說左上），可見荀子當時（他死在春申君被殺之後，即前二三八年之後）的社會已經是「法令滋章」的了。這種現象，荀子自然不能熟視無睹。故始而擴大禮的範圍，使之幾等於法，終則直接地發表他的法術思想，（他的法術思想成熟於晚年，後文再說。）所以，他的禮的起源論，也就不自覺地涉及「物」的「度量分界」了。

第二，荀子擴大禮的支配範圍，不但包括「法」和「類」（「禮者，法之大分，類之綱紀也。」）甚至擴大到天地日月等上面去，即是把禮看做社會和自然的共同準則：

「天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以節，喜怒以當，以爲下則順，以爲上則明，萬（物）變（而）不亂，貳（按當作黃，忒也。）之則喪也，

禮豈不至矣哉？……故……禮者人道之極也。」（禮論篇）

像禮論這樣的形容，則荀子的所謂「禮」，簡直就等於宋尹的所謂「道」，顯然和他在天論篇嚴辨「天人之分」的主張不大調和。但這是變革期之學者所常有的現象，毫不足怪。而且對於新興的統治階級，西周以來的所謂天命，既經喪失其維繫人心的權威，自須乞靈另一根據，如像天尊地卑的自然現象之類。荀子把禮擴展為自然和社會的共同準則，正是客觀地反映了這一要求的。這就使儒家的禮學發展到盡頭，所以漢人編纂禮記，大量地採取了荀子的理論，自此以後，儒家對於禮學，只能做些註疏的工作，再也沒有新的發展了。

## 第七章 荀子(下)

上章說明了荀子把禮的範圍擴大到包括法、類在內，至少也與法相等。本章試就荀子的法術思想略加說述。前面引了荀子批評慎申二子的話：『慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於勢而不知智。……由法謂之，道盡數矣。由勢謂之，道盡便矣。』可見荀子對於初期法家也會經下過研究的工夫，並以他儒家尊賢重智(理智)的立場給以批判。但由於他有自己的天論和性論，故其政治理想，截然不同於孟子的所謂仁政，而是尊賢重智的法術思想。荀子的法術論，和他的禮樂論教育論一樣，都以性惡論為基礎，而性惡論又以自然天道觀為基礎。——因為天是自然的，所以凡是自然而不是人為的，荀子都稱之為「天」，如「天情」(「好惡喜怒哀樂」)，「天官」(「耳目口鼻形態」)，「天君」(「心」)之類的「天」，都是作為「自然的」意思用的。「好惡喜怒哀樂」，既是自然的「情」，那麼，性應該也是自然的性了。所以說：「生之所以然者謂之性，性(生)之和所生，精合感應，不事而自然謂之

性。』(正名篇)所以說：「不可學不可事而在人者，謂之性；可學而能可事而成之在人者，謂之偽。』(性惡篇)「『偽』，只是人爲的意思，並不是誠偽的偽；他的所謂『性惡』，也不指此。」因而隨着邏輯的歸結，性是聖人和凡人一樣的。所以說：「餓而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是聖桀之所同也。』(非相篇)「無待而然」，就是自然。因爲人生而有「好利而惡害」之性，於是「欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣」，(富國論)「爭則亂，亂則窮」；(禮論篇)「爭和亂是不好的，即是惡的，所以他認爲性是惡的。然而，『積靡』可以使它變化，即是學習可以『化性』而使之善，故曰：『人之性惡，其善者偽(人爲)也』。(性惡篇)但『化性』必須有一個條件，那就是必須有『養人之欲，給人之求，使欲必不窮於物，物必不屈於欲』的經濟條件。(禮論篇)這是他的法術論的基礎，同時又成爲他的禮論的基礎。這裏值得注意的是荀子的這些理論，已隱然以社會爲背景，不僅所謂「爭」、「亂」乃至「欲多而物寡」之類都是社會的現象，而且他已看到「人能羣」、有「分」有「義」的社會性了。(王制篇)這恰和孟子的抽象的人性論不同的。惜爲時代所限，沒有更進一步的展開。



正因爲人生而有「好利而惡害」之性，故慶賞刑罰纔有作用，就是說纔能「勉之以慶賞，懲之以刑罰」。（王制篇）同時也因爲性惡，所以要有刑政（禮樂教育也是這樣）。所以他說：

「人之性惡。故古者聖人以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，故爲之立君上之執（勢）以臨之，明禮義以化之，起法正（政）以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治而合於善也。是聖王之治而禮義之化也。今當（嘗）試去君上之執，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而視天下人民之相與也，若是，則強者害弱而奪之，衆者暴寡而譁之，（俞樾謂譁當作華。華，分裂之也。）天下之悖亂而相亡，不待頃矣。」（性惡篇）

可見荀子的法術論是建築在性惡論——主要在生而有「好利而惡害」之性的基礎上面，沒有這一基礎，就什麼法術也不能成立。大抵法家理論都有這一基礎，他的弟子韓非就是接受了它而走到反對「德厚」的極端去的。

爲了說明荀子法術思想的方便起見，並藉以略示荀子的文藝見解，在這裏來寫點關於他

的成相篇的插話，我想是適宜的。成相篇是二千餘年前的一篇通俗文藝作品。它的形式是民間春者相杵的歌——一種勞勸歌；它的內容則爲荀子本人的思想概要。盧文弨說：「審此篇音節卽後世彈詞之祖」；郝懿行說：「荀子……知道不行，發憤著書，其指歸意趣，盡在成相一篇」；都是確有見地的話。荀子爲戰國末葉儒家的大師，對於詩書禮樂都很重視，而且尤長於詩。相傳毛詩魯詩都出於他的傳授，但到了自己要用詩歌形式來抒寫思想情感的時候，他却不去模倣詩經而是模倣民歌。這自然由於民歌的形式更富於變化，便於自由地抒寫複雜的思想情感。同時，也許是有意利用着這通俗的民歌形式去傳播他的主張抱負。荀子的年代略後於屈原，屈原的離騷，把民間文學擴大起來，代替了僵死的貴族文學——詩經式的詩，荀子成相篇也利用了民間歌的形式音節去抒寫自己的思想，不用自己所專長熟悉的舊詩的形式；這些現象固然表現了一個人的文學眼光，但由此也可以看出社會的變革時代，多麼適宜於文學的發展。荀子同時還創造了一種「賦」體。在先秦思想家中，他可以說是唯一喜愛文藝，而且留下了作品的。可是不幸得很，他這一方面，向來沒有受到人們的注意和贊揚。這是不公道的。

成相篇是一篇包含五十六章歌辭而成的詩篇。全篇可分爲三大部分，第一第二兩部各二十章，第三部僅十二章。每章五句，頭兩句各三字；第三句七字；末兩句原則是上四下七，但往往變更字數，使歌詞生動變化。（這裏荀子替我們保存了一種古代民歌的形式。）

依我看來，這篇文章確是荀子晚年的作品，在本篇中有着他的內證。例如第十一章云：

『世之愚，惡大儒，逆斥不用孔子拘，展禽三細，春申道綴基畢輪。』（綴，止也；與輟同。

輪，墮也。）荀卿很崇拜孔子，也會受知於春申君，春申失敗，廢居蘭陵；這章所說的內容完

全符合於他的身世。可見此篇是作於春申君被殺之後，荀子廢居蘭陵時候的。第四十三章

云：『欲對衷（遂衷），言不從，恐爲子胥身離（羅）凶，進諫不聽，劉而（以）獨鹿（按：卽屬鏞，

劍名）棄之江。』四十章云：『觀往事，以自戒，治亂是非也可識，口口口口，託於成相以

喻意。』——這種憂讒畏譏的語氣，不但和春申君死後失勢廢居的情況相符，而且與堯問篇

末弟子所記：『孫卿迫於亂世，鑄於嚴刑（按：鑄，亦迫也。）上無賢主，下遇暴秦，禮義不

行，教化不成……懷將聖之心，蒙佯狂之色，視（示）天下以愚』的話也相合。本章末句『託

於成相以見意』，這是詩篇終結的表示，但後面又再來十二章，而且集中於法術思想的表

現。因此，我認爲這十二章寫成的年代更晚，足以代表荀子晚年成熟的法術思想。

總起來說，成相篇是荀子晚年自寫的思想大綱，在全書其他各篇中，在在可以找到和它平行的文字。由這一互勘，我們可以證明現存荀子三十二篇差不多都是可靠的，研究上可以放心利用。又此篇前兩部分多尙賢崇禮的辭句，後一部分則集中於法術思想的敘述，邏輯上也和由禮到法的發展一致。

荀子在政治方面主張「法後王」，他認爲「禮莫大於聖王。」但「文久而息」，故「欲觀聖王之跡則於其粲然者矣，後王是也。……欲知上世，則審周道。」（非相篇）成相篇亦云：「文武之道同伏羲」，（第十三章）「至治之極復後王。」（同第十四章）其實他的所謂「後王」，就是孟子所謂「先王」，不過因爲文獻可徵的關係，略重「周道」，也是孔子「郁郁乎文哉，吾從周」的意思。所以說：「道過三代謂之蕩，法貳後王謂之不雅。」（王制篇）因爲文武在當時說，本是「先王」，故他無意之間，在「後王」上面用了一個「復」字，但爲了針對着道家等的提倡伏羲黃帝，故又特稱爲「後王」。在這一點，荀子完全保持

着儒家的本色，他在成相篇四章中主張，「貴賤有等明君臣」，主張「上能尊君下愛民」，主張尚「賢」崇「禮」，「明德慎罰」，都是儒家的思想。

但由於社會變革，日近成熟，反映於他的思想，便形成了由禮到法的過渡形態，所以在第四十五章以後，我們可以看到荀子的法術思想的集中表現，與前四十四章大不相同。（按：法與禮的鬥爭，可以說自孔子時代早已開始了。孔子「道之以政」章，就是它的反映。）

第四十六第四十七兩章，言「足國之道」。富國篇有一段平行的文字說：「足國之道，節用裕民而善臧（藏）其餘。節用以禮，裕民以政。……上以法取焉，而下以禮節用之，……夫君子奚患乎無餘？……禮者，貴賤有等，使民必勝事，事必出利，利足以生民，皆使衣食百用出入相揜。……故曰：「朝無幸位，民無幸生。」……輕田野之稅，平關市之征，省商賈之數，罕興力役，無奪民時，如是則國富矣。夫是之謂裕民。」『上以法取（於民）焉』，上下已有法的關係存在；『朝無幸位、民無幸生』，也含有法家循名責實的傾向；所謂『務本』，『輕田野之稅，省商賈之數』等等，已經含有封建社會重農思想的意味。——這是反

映了社會客觀的要求的。

到了第四十八、四十九、五十三、五十五這四章，纔是真正的法的思想。第四十八章言用人之法，君道篇也有平行的文字。『表儀既設民知方』，即君道篇所謂『尙賢使能則民知方』，雖然還是儒家尙賢的思想，但『論有常』，『進退有律，莫得貴賤孰私王』，即是君道篇所謂『稽之以成』，『校之以功』，『明主有私人以金玉珠寶，無私人以官職事業』的意思，則已屬於法家思想了。第四十九章言法禁。『君法義』，即王制篇所謂『分、義』的『義』，也即『物之度量分界』（禮論篇），這樣的法謂之『義法』（王制篇），這樣的法，『禁』則『不爲』，『循之者榮，離之者辱，孰它師』，這是法行禁止，使民以法爲師的意思；君子篇也有和它平行的文字。第五十三章言刑罰。『下不得用輕私門，罪禍有律，莫得輕重威不分』，即王制篇所謂『無功不賞，無罪不罰』，『刑罪不過』。君子篇所謂『古者刑不過罰，賞不踰德……』是以爲善者勸，爲不善者沮，刑罰綦省而威行如流，政令致明而化易如神。『確是法家「信賞必罰」的思想，「輕私門」尤爲法家所致意。第五十五章言教令。『君教出，行有律，吏謹將之無鍍滑。下不私請，各以口宜舍巧拙。』這是說，官吏傳達君的

教令，必須謹慎將事，毋敢上下其手，只看其合不合於教令，而無所謂巧拙。這幾章，總起來說，其要旨無非是君權要尊，君法要明要義，教要行，禁要止，慶賞不踰功，刑罰不過罪，臣守職，民悅教，尚賢使能，信賞必罰，私請不行，進退有律，以完成一個君主專制以法爲標準的官僚制度。這種思想，與其說是儒家的，毋寧說是法家的。

荀子也頗多言「術」，但不重「勢」，故批評「慎子蔽於法而不知賢」，而忽略他的論「勢」；批評「申子蔽於勢而不知智」，而不及他的論「術」。

因爲荀子尚賢，故輕勢，故他雖承認「人主者天下之利勢也」，但以爲勢者「不以道持之，則大危也，大累也，有之不如無之，及其綦也索爲匹夫而不可得也」。（王霸篇）

因爲荀子重智，故也談「術」。現在從君道篇鈔出兩段爲例：

「故古之人……其取人有道，用人有法。……校之以禮，而觀其能安敬也，與之舉措遷移而觀其能應變也，與之安燕而觀其能無流淫（原作惰）也，接之以聲色權利忿怒患險而觀其能無離守也。彼誠有之者與誠無之者，若白黑然，可誦邪哉？故伯樂不可欺以馬，而君子不可欺以人，此明主之道也。」

用人而至要「接之以聲色權利忿怒患險而觀其能無離守也」，則已經超出了考績的範圍而在用術（手段）了。另一段是說人主有利用左右便嬖以窺察臣下的必要：

「牆之外，目不見也，里之前，耳不聞也，而人主之守司，遠者天下，不可不略知也。天下之變，境內之事，有弛易讎差者矣，而人主無由知之，則是拘脅蔽塞之端也。耳目之明如其狹也，人主之守司如其廣也，其中不可以知也如其危也，然則人主將何以知之？曰：便嬖左右者，人主之所以窺遠收衆之門戶，闢嚮（向）也，不可不早具也。故人主必將有便嬖左右足信者然後可，其知惠（智慧）足以規（窺）物，其端誠足使定物然後可，夫是謂之國具。……故人主無便嬖左右足信者謂之闕，無卿相輔佐足任者謂之獨，所使於四鄰諸侯者非其人謂之孤，孤獨而斃（闇）謂之危。國雖若存，古之人曰：亡矣！」

這樣地把「便嬖左右」和「卿相輔佐」及「使」者同視爲「國具」，都是「不可不早具」的，足見荀卿怎樣的重視用術。（成相篇第五十二至五十四章，也和君道篇此文平行。）不過，荀子反對人主「周隱」不露辭色，說「周而成，泄而敗，明君無之有也；宣而成，隱而敗，闇君無之有也。」（解蔽篇）尙未走到申不害韓非那麼極端。



## 第八章 韓非子

韓非，爲韓國的諸公子，與李斯俱師事荀卿，傳其學，發展其法術思想，終成爲法家的集大成者，同時也是戰國「諸子之學」的殿軍。人或傳其書至秦，始皇讀孤憤五蠹之書，很佩服他，聽了李斯的話，知道是韓非的著作，因急攻韓而索韓非。於是韓非奉使，以始皇十四年入秦，卽在這一年受李斯姚賈的讒害而被殺。（始皇十四年，爲西曆紀元前二三三年。韓非的生年未詳。）

韓非傳荀卿之學，是可信的。（可以從荀子找到證明）荀子以性惡論做他的禮論和法術思想的基礎，認爲人生而有「好利而惡害」之性，故可能「勉之以慶賞，懲之以刑罰。」而韓非的思想也繼承了他這一觀點，漸次洗落儒家的色彩而發展爲法家反對「德厚」的主張。

韓非子二柄篇云：

「明主所道制其臣者，（按：道，由也。）二柄而已矣。二柄者，刑、德也。何謂刑、

德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。爲人臣者，畏誅罰而利慶賞，故人主自用其刑、德，則人臣畏其威而歸其利矣。」

「畏誅罰而利慶賞」，卽根於所謂「好利而惡害」的人性。這裏「刑德」這個「德」字，還殘留着儒家的痕跡，但到了顯學篇就明白反對「德厚」了：

「夫農家無悍虜，而慈母有敗子，吾以是知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。」

荀子「法後王」，而韓非則稱「後聖」。荀子的所謂後王，指的是文武，因爲「文久而息」，把宋已不足徵，在當時所謂「聖王之跡」，只有文武纔是「其粲然者」，所以說，「欲知上世，則審周道。」這是他的「類不悖，雖久同理」的自然、歷史觀必然的結論。故在本質上他是復古主義者。如果韓非的稱「後聖」，在形式上也受過他的法後王的暗示的話，那裏，在內容上，他已把它澈底化了。韓非說：

「今有櫛木鑽燧於夏后之世者，必爲蘇、禹笑矣；有決瀆於殷周之世者，必爲湯、武笑矣；然則今有美堯、舜、禹、文、湯、武之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖

人不務脩(循)古，不法常可，論世之事，因爲之備。(五蠹篇)

因爲韓非相信『世異則事異』。『事異則備變』(五蠹篇)這一歷史觀念，所以他的『後聖』是『不務循古，不法常可，論世之事，因爲之備』的。這不啻對於他老師的復古思想作了一個批評。前期法家的商鞅也早說過：『前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？禮法以時而定，制令各順其宜。臣故曰：治世不一道，便國不必古。湯武之王也，不循古而興，夏商之亡也，不易禮而亡。』(商子定法篇；史記也有同樣的記載)。韓非這種思想，當是承接商鞅一流的見解，——他是研究過商鞅的。所以『世異則事異』『事異則備變』之上都有『故曰』二字，表示確有所受。

韓非的法術論，有三個方面，就是法、術、勢。但這三者在他是認爲不可分離的，而以法爲中心；他所以爲法家的集大成者在此。關於法術之不可分，他在定法篇答客問，以爲法和術，譬之衣食，缺一不可。他說：

『今申不害言術，而公孫鞅(按即商鞅)爲法。術者因任(按任猶能也)而授官，循名而責實，操生殺之柄，課羣臣之能者也。——此人君之所執也。法者，憲令著於官府，賞罰

必於民心，實存乎慎法，而辭加乎姦令者也。——此人臣之所師也。君無術，則弊（蔽）於上；臣無法，則亂於下。此不可一無，皆帝王之具也。」

韓非有見於「申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多」；有見於公孫鞅之治秦，雖有「法」以致富強，「然而無術以知姦，則以其富強也資人臣而已矣」，故「戰勝則大臣尊，益地則私家富。」由於這些事實，所以認為重法之外，還須有術，二者「皆帝王之具」，「不可一無。」他批判申子言術以為並不澈底：

「申子言，「治不踰官，雖知弗言。」……人主以一國目視，故視莫明焉；以一國耳聽，故聽莫聰焉。今知而弗言，則人主尙安假借哉？」（定法篇）

看來好像韓非言術，祇出自申子。其實，他的老師荀子也喜歡言術。在上章我們所引用的君道篇「牆之外，目不見也」那段文字中，荀子也稱「便嬖左右足信者」為「國具」之一。這種主張是不龍不龍影響於韓非的。至於把它發展到獎告密，除陰姦等方面去，則真成了冰出於水而寒於水了。

可是，韓非主張人主必須「周密」，使人不測高深，以為「好惡見，則下有因而人主惑

矣，辭言通，則臣難言而主不神矣。這一見解，恰和荀子相反：無疑的是出於申子的。外儲說右上載：「申子曰：上明見，人備之；其不明見，人惑之。其知見，人惑之，其不知見，人惡之。其無欲見，人司（伺）之；其有欲見，人餌之。故曰：吾無從知之，惟無爲可以規之；」；不正是欲使下無所因而保持其神祕的嗎？

既講用術，就必須保持周密神祕，若使人知道，便失去術的作用。這裏，問題不在於誰比誰聰明或陰險，而在於何以到了戰國末葉，無論儒家的荀卿也好，法家的韓非也好，都大言其術？那很明白：因爲到了荀韓時代，古代社會變革已經走近成熟時期，七雄之爭，也日益劇烈。那時候，君臣之間早已失掉過去氏族血統的紐帶，變成了買賣關係；（田鮪教其子田章說：「主賣官爵，臣賣智力。」——外儲說右下）既爭於力，必重威勢；既計利害，必講法術：都是相因而至的。若在春秋時候，「若立君，則有卿大夫與守龜在」；（左傳定元年傳）「貴戚之卿，君有過則諫，諫而不聽則易位。」（孟子）在那樣的氏族貴族政治之下，人主就沒有多設耳目監視臣下的可能和必要，自然也就不令發生所謂「術」的思想。「周韋簡公，棄其子弟而好用遠人」，（左傳定元年傳），結果是「鞏氏之羣子弟賊簡公。」

(同二年傳)他們不來監視你就算好了，那裏容得你用「左右便嬖」之類去監視他們呢？到了戰國，時勢便不同了，人主漸漸有了這種可能和必要；這類現象多了，纔有理論。韓非不過集了申子以來這種思想的大成吧了。(因為韓非是法術的集大成者，無妨把韓非子中他的後學所附加的文字也算在他的賬內。)

關於「勢」這個問題，韓非也和荀子不同，是很看重勢的。韓非子中有一篇難勢，那就是專為擁護慎子的勢論而作的。韓非的所謂「勢」，和荀子所謂勢者不同，同時也把慎子的勢論發展了。他把「勢」分爲二種：一爲「自然之勢」，二爲「人爲之勢」。他說：

「夫勢者、名一，而變無數者也。勢必於自然，則無爲言於勢矣。吾所爲言勢者，言人之所設也。今日：堯、舜得勢而治，桀、紂得勢而亂，吾非以堯、舜爲不然也。雖然，非人之所得設也。夫堯、舜生而在上位，雖有十桀、十紂不能亂者，則勢治也。桀、紂生而在上位，雖有十堯、十舜而亦不能治者，則勢亂也。故曰：「勢治者則不可亂。而勢亂者則不可治也。」此自然之勢也，非人之所得設也。若吾所言，謂人之所得設而已矣，賢何事焉？……且夫堯、舜、桀、紂，千世而一出，是比肩隨踵而生也。世之治者，不絕於中，

吾所以言勢者，中也。中者，上不及堯舜，而下亦不爲桀紂，抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯、舜，堯、舜至乃治，是千世亂而一治也；抱法處世而待桀、紂，桀、紂至乃亂，是千世治而一亂也。……相去亦遠矣。」

所謂「生而在上位」，就是「自然之勢」；所謂「抱法處勢」的勢，則爲「人之所得設」的勢，也即「人爲之勢」。自然之勢，偏重「君位」言，人爲之勢，則偏重「主權」言。荀子所謂勢，大體上是指自然之勢說的；由於他所說，「人主者天下之利勢也」，若「不以道持之，則大危也，大累也，有之不如無之，及其養也，索爲匹夫而不可得也」，（五霸篇）可以推證。在這一點韓非自看深了一層。慎子的所謂勢，據難勢篇所引：「飛龍乘雲」那段文字看來，他說「堯爲匹夫，不能治三人；而桀爲天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也」云云，似乎還是偏重於自然之勢。所以，韓非特別指出二種「勢」的區別，並且緊緊地把法和勢聯系在一起說：所謂「抱法處勢則治，背法去勢則亂」；乃至「廢勢背法」，「釋勢委法」云云，沒有一處不是以勢與法並舉的。這就是他發展了慎子勢論的地方，可惜很少受到人們的注意。

這裏值得注意的，就是韓非的立論，常就中主和中人着想。因爲「中（主）者，上不及堯、舜，而下亦不爲桀、紂」，必須依「法」以爲治，故曰，「抱法處勢則治，背法去勢則亂。」而其所謂「法」，則屬於公布的成文法：

「法者編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。……故法莫如顯。……是以明主言法，則境內卑賤莫不聞知也。」（難三篇）

「法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。」（定法篇）

法令如果公布了，那裏，統治者多少總要有所顧忌，所以一般法家認爲「法雖不善，猶愈於無法。」（慎子語）

因爲常就中人着想，所以他言法，一訴之於人民的「自爲心」，所以說：

「夫耕之用力也勞，而民爲之者，曰：可以得富也。戰之爲事也危，而民爲之者，曰：可以得貴也。」（五蠹篇）

「夫買庸而播耕者，主人費家而美食，調錢布而求易（良也）者，非愛庸客也，曰：如



是：耕者且深，耨者且熟云也。庸客致力而疾耘耕，盡功而正畦陌者，非愛主人也，曰：如是，糞且美，錢布且易云也。此其養功力，有父子之澤矣，而必周於用者，皆挾自爲心也。故人行事施予，以利之爲心，則越人易和；以害之爲心，則父子離且怨。」（外儲說

左  
上）

根據人民的「自爲心」他就得出這樣的結論：

「聖人之治國也，固有使人不得不爲我之道，而不恃人之以愛爲我也。」（姦劫弑臣

篇）

由此可知，法、術、勢三者是構成韓非的法術思想的三種要素，而且是以法爲中心而把術和勢有機地組織起來的。因此，我們研究韓非的法術思想，要保持結論的正確，就必須把它們聯系起來觀察。

法家的思想，可以說是在戰國社會變革的鬥爭中，生長起來的，它的倡導和實行者在韓非以前已有爲了實現這種思想而犧牲了，吳起商鞅就是其中的顯著者。韓非的孤憤可以說就是一篇指出「知術能法之士與當塗之人（重人）不可兩存之仇」的控訴狀。（注意他老師荀子

的君道篇也有一段和孤憤平和的文字。(他自己雖然沒有參與實際的政治活動，但終也受了李斯姚賈的讒害，冤死於秦都。讒害了他的人，或許是他意料所不到，但法術之士時時可能遭遇殺害，當已早在意中。孤憤中，「智士者遠見，而畏於死亡，必不從重人矣；賢士者修廉，而羞與姦臣爲伍，必不從重人矣」，這幾句話，正表示着他早有覺悟，雖心知其「危」但仍持論不屈。這裏請再從問田篇鈔一段韓子後學記述他和堂谿公的問答，來做一個傍證。(據說堂谿公爲韓昭侯時人，較韓非稍前，他們是否曾有這一問答，雖不無可疑；但就當做一種傳說的故事看，也還可以髣髴韓子的面影。)

「堂谿公謂韓子曰：「……今先生立法術，設度數，臣竊以爲危於身而殆於軀。何以效之？所聞先生術曰：楚不用吳起而削亂，秦行商君而富強，二子之言已當矣，然而吳起支解，而商君車裂者，不逢世遇主之患也。逢遇不可必也，患禍不可斥也。夫舍乎全遂之道，而肆乎危殆之行，竊爲先生無取焉。」

「韓子曰：「臣明先生之言矣。夫治天下之柄，齊民萌（民萌猶人民也）之度，甚未易處也。然所以廢先生之教、而行賤臣之所取者，竊以爲立法術，設度數，所以利民萌，便

衆庶之道也。故不憚亂主闖上之患禍，而必思以齊民萌之資利者，仁智之行也。憚亂主闖上之患禍，而避死亡之害，知明乎身，而不見民萌之資利者，貪鄙之爲也。臣不敢嚮貪鄙之爲，不敢傷仁智之行。先生有幸臣之意，然有（又）大傷臣之實。」

## 第九章 名辯

### 第一節 『正名』的意義

事物都有它們客觀的存在，即是離開人們的意識而獨立存在的，但它們一反映於人們的頭腦，便次第形成人們主觀的觀念。這種觀念，用語言文字把它表示出來，便是所謂『名』。對於名而言，則其反映於人們頭腦而形成這個名的客觀事物，就叫做『實』。事物有它的屬性，因而名就有它的內容（邏輯上稱爲內涵）。事物是變動不居的，因而名的內容也必然要跟着它的運動而發生變化。可是名是採取語言或文字的形式，故頗爲固定。而且必須『約定俗成』——就是說必須經過大家的公認，纔能取得它的社會性，而成爲通行的名，這就要更使它僵硬化了，一般地說來，名的變化，常是落後於『實』的變化，而發生名、實背離的現象。在社會發生了變革，各種事物生起了質變的時候，名、實的離背也就更加迅速擴大。

而新興的事物，也要求人們給以新名。於是名、實的調整，也就作為社會生活的調整的一個重要部門而被提出來了。明白了這個道理，就容易了解為什麼先秦諸子，自孔子主張「正名」起，都關心於名實關係的問題，參加論爭的不限於所謂「名家」；也可以了解為什麼名辯的論爭，往往要帶上政治道德等等的色彩。因為他們爭的是「實」，而不只是「名」。「名者，實之賓也」（莊子），名只是實的表现形式而已。

名辯的論爭固然起於社會的需要，但爭論頻繁，自然會使人注意到辯論本身的法則；注意到要使自己主張得到大家的承認，必須把握住這種法則，纔能克服論敵，獲得勝利。後來，有些對這方面特別感到興趣的人，就專向這一方面發展，這就是漢朝人所謂「名家」，而當時所謂「察士」或「辯者」的。它的末流，也不免有的趨向「詭辯」一路。所以莊子天下篇說：「惠施以此為大觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之」；「桓團公孫龍之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之心，不能服人之心，辯者之囿也。惠施日以其知與人之辯，特與天下之辯者為怪。」荀子也罵着這些人說：「狂惑囂陋之人乃始率其羣徒，辯其談說，明其辟（譬）稱，老身長子不知其惡也，夫是之謂上愚。會不如相鷄狗之可以為名也。」（儒

（效顰）但是，就是那些所謂「詭辯」，也自有它的哲學上的傾向，自有它的社會的根源，對於當時的邏輯也未嘗沒有某些積極的貢獻；那不能簡單地用「詭辯」二字把它全部抹殺了的。要緊的是把它們放在整個的學術思想的發展中去觀察，看看先秦邏輯思想有了怎樣的發展路徑與成就。

## 第二節 孔子

孔子主張「正名」，在可靠的文獻中，可說是最早的罷，論語說：「子路曰：衛君待子而爲政，子將奚先？子曰：必也正名乎？」這是很富於政治倫理的色彩的。因爲孔子答子路這句話的時候，正是衛君父子在爭位，弄得來父不父，子不子的局面，他老人家有點看不順眼，有感而發的。及至子路笑他「迂」，他纔把下面這段大道理說出來：「名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。」既然「正名」是爲要做到「言順」「事成」，自然所謂名，不只限於「大義名分」的名了；然而又扯到「禮樂不興，則刑罰不中」上去，就包含有「禮不下庶人，刑不上大夫」的政治

思想在裏面，就是「禮樂興」了，大夫以上的君子們纔可相安，纔能好好地運用其治庶人的「刑罰」而使之適「中」，民就可以有「措手足」了。照這樣說，孔子所欲正的名，也不限於辯察之士的所謂名了。到了哀公問政的時候，孔子就乾脆地答道：「君君、臣臣、父父、子子。」就是說做君的要做得像個君的樣子，做臣的要做到盡了臣的責任（父子子也可同樣解釋）。怎麼樣纔像君，像臣，那就不是可以離開他的政治理想去解釋了。這至少是正名的大部分的精義。所以哀公很表同感地說了：「信如君不君，臣不臣，雖有粟，吾得而食諸？」的話；由此可見孔子的所謂正名，實在含有不少的政治倫理的意味。

### 第三節 墨子

墨子習於工藝，主張做事都須有規矩準繩，他叫它做「法儀」（「法儀」，就是規準的意思）。故墨子立論，特立「三表」法以爲規矩準繩。所謂「三表」法，他在非命上、中、下三篇中，都有敘述，而以非命上篇所述的爲完整。據抄如下：

「言必有三表。何謂三表？子墨子曰：有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？

上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實，於何用之？廢（發）以爲刑政，視其中國家、百姓、人民之利。」

這個立言標準，是以經驗爲根據，並以事功爲檢證的。換句話說，第一「表」——所謂「本之於古者聖王之事」，就是接受古時的經驗，這裏要注意的，他說的是聖王之「事」，不限於聖王之「言」，也包含有事功的檢證在內。在非命中篇「聖王之事上」，還加上一項「天鬼之志」，便又包含有他託天改制的理想的成分在內。第二表——所謂「下原察百姓耳目之實」，在非命中篇作「察衆耳目之情」。「百姓」就是「衆」人。這就是要以衆人的經驗，見解爲根據。第三表——「發以爲刑政，觀其中國家、百姓、人民之利」，這就是要從政治的實踐上看看是否適合於「國家、百姓、人民」的「利」益，也即是要以事功爲檢證。有第二表，便不會陷於個人的偏見，有第三表，便可以離開經驗主義的泥坑。在耕柱篇有這樣的話：「公孟子曰：『君子不作，述而已。』」子墨子曰：『不然……吾以爲古之善者則誅（述）之，今之善者則作之，欲善之益多也。』」公孟子似乎是一位儒家，「君子不作，述而已」，似指孔子「述而不作」而言。墨子「欲善之益多」，所以既要「述」，也要「作」，因之，



有了第一表，還要第二第三兩表。這是比孔子進步的。

墨子在非攻篇，也應用了這三表法，而且應用得很好。非攻上說：

「今有一人入人園圃，竊其桃李，衆聞，則非之，上爲政者得，則罰之。此何也？以虧人而自利也。（案天志下於此云「不與其勞，獲其實，已非其有所取之故（以非其有所取之故）」，可以看作這裏「虧人而自利」的註脚。）

「至攘人犬豕鷄豚者，其不義又甚入人園圃竊桃李。是何故也？以虧人愈多，其不仁茲（滋）甚，罪益厚。」

「至入人欄廐，取人馬牛者，其不（仁）義又甚攘人犬豕鷄豚。此何故也？以其虧人愈多。苟虧人愈多，其不仁茲（滋）甚，罪益厚。」

「至殺不辜人，拖（按：拖，奪也。）其衣裘取（其）戈劍者，其不義又甚入人欄廐取人馬牛。此何故也？以其虧人愈多。苟虧人愈多，其不仁茲甚矣，罪益厚。」

「當此，天子之君子，皆知而非之，謂之不義。」

「今至大爲不義，攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義，此可謂知義與不義之別乎？」

「殺一人，謂之不義，必有一死罪矣。若以此說往：

「殺十人，十重不義，必有十死罪矣。

「殺百人，百重不義，必有百死罪矣。

「當此，天下之君子皆知而非之，謂之不義。

「今至大爲不義，攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義。……此可謂知義與不義之辯乎？……」

這種論法，後來，墨家後學名之爲「推」，而於小取篇給它定義說：「推也者，以其所不取之同於其所取者，予之也。」試就上舉的例子來說，竊人桃李者，不義，攘人鷄豚者，不義，取人馬牛者，不義，殺不辜人奪其衣裘者，不義，殺一人謂之不義，殺百人百重不義，「天下之君子皆知而非之，謂之不義」，這就是所謂「其（這裏相當於「天下之君子」）所取」；「至大爲不義，攻國，則不知非，從而譽之，謂之義」，這就是所謂「其（天下之君子）所不取」。於是指出「今天下之諸侯將猶皆侵略、攻伐、兼并，此爲殺一不辜人者數千萬矣」，「虧人愈多」，「不仁滋甚」，而判斷其「攻國」是「大爲不義」，而指斥「天下之君子」

不「知義與不義之辯」，這就是所謂「以其所不取之同於其所取者，予之也」。「予之」者，判斷之也。這和形式邏輯所謂演繹法者顯有不同，毋寧說它是近於歸納法的。因為由此「推」之可以得出一個結論，就是「凡虧人自利者皆不義也」，但墨子非攻篇的論證，却不是用這結論作大前提，而是由許多事例得出這個結論。

從大體說來，墨子的三表法，是認識論的。因為他的論法，還要等到他的後學纔給以一定的名稱和定義。（上例中可用「由此推之」的字句的地方，他却用「若以此說往」，可爲傍證。）由此可見墨經雖不是墨子自著，但墨子的三表法的「事功的檢證」的精神，却給了墨經作者以絕大的型範，是無可疑的。

#### 第四節 宋鉞尹文

初期黃老學派的宋鉞和尹文，也持正名之說。他們持的是調和的態度，所以像在政治方面接受墨子「非攻」的影響一樣，在名辯方面，他們的正名主張也接近儒家；而且在認識論方面，注意到它的心理的因素，這也給後期儒者的荀子以很大的影響。我們現在根據莊子天

下篇并參酌最近已被確認為他們的遺著心術白心內業諸篇，來觀察他們關於名辯的見解。

他們在認識論上，主張「接萬物以別囿爲始」，別宥就解蔽，意思是說，要認識萬物，必須先使主觀不爲事物所瞞蔽，自然也不可有主觀的成見，故提倡「因」。「因也者，舍己以物爲法者也。」（心術篇）用這種態度去正名，自然要求名實相稱，而且以「實」爲依據。心術篇說：

「物固有形，形固有名。——此言名不得過實，實不得延名。姑形以形，以形務（俛）名，督言正名，故曰聖人。」

白心篇也說：

「原始計實，本其所生。知其象則索其形，緣其理則知其情，索其端則知其名……正名自治，奇名自廢。名正法備，則聖人無事。」

這都是表示以客觀的事物爲根據去正名，而不使名和實有不合拍的，（雖然，在他們，客觀事物都是道的表現，但畢竟是客觀的。）故曰：「名當，謂之聖人」；（心術篇）「名正法備則聖人無事。」因此，在白心篇下文又申說道：

「口無虛習也，手無虛指也，物至而命之耳，發於名聲，凝於體色，此其可論者也。不發於名聲，不凝於體色，此其不可論者也，及至於至（按：至，極也）者，教存可也，教亡可也。」

這就表示在正名時候不馳騁其主觀的想像，故曰：「君子不爲苟察」（天下篇），所以天下篇的作者申明其意，說：「以爲無益於天下者，明之不如已也。」

這樣，宋尹的正名論是把正名的方法表示出來，這是和孔子不同的。他們的客觀的「因」論和荀子的天論結合起來，便成爲荀子的物觀的認識論。至於所謂「語心之容，命之曰心之行」（天下篇）的心理分析部分，留在下面荀子部分來說。

### 第五節 惠施與莊周

惠施是莊子的朋友，他的年輩或許稍大於莊子，莊子及見其死。他的學說，賴莊子天下篇替他保存了一些結論：

「惠施多方，其書五車（按即滿車的意思），其道舛駁，其言也不中。歷物之意曰：「至

大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。無厚，不可積也，其大千里。天與地卑；山與澤平。日，方中方睨；物，方生方死。大同與小同，異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。南方無窮而有窮。今日適越而昔來。連環可解也。我知天（下）之中央，燕之北，越之南也。汜愛萬物，天地一體也。」惠施以此爲大觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之。」

這些命題，和「辯者以此與惠施相應」的「卵有毛，鷄三足……」等等一樣，都是一種結論，其所以達到這一結論的推理過程，除極少數像「鷄三足」之類有他書可以考證（例如孫龍子）之外，是不容易知道的；就是加以推測，也未必就能得到它的真意，所以，這裏不再費篇幅。（讀者如有興趣，可自找有關此類的書看。）但從這些命題裏面，我們可以明白惠施的若干見解如從「至大無外，謂之太一，至小無內，謂之小一」看來，可知他是屬於道家一流，「太一」就是「道」——「本體」，「小一」大約由宋尹學說引申出來，用以指稱構成萬物的極微的單位，或許也受了五行學說的影響，而形而上學地把它們抽象化單一化了。第二，「太一」這本體既爲萬物的根本，其表現則爲天地萬物，則「汜愛萬物，天地一

體也」的思想，自然很容易從它引申出來。這種思想，和莊子的「天地與吾並生，而萬物與吾爲一」是同類的；但和墨子的兼愛不同，或許爲了對抗墨家的思想，因而把愛的範圍由人類擴大到萬物，由「兼愛」而擴大爲「泛愛」的也未可知。第三，我們可以由「大同與小同，異，此之謂小同異，萬物畢同畢異，此之謂大同異」，知道關於「同異」的問題，已成爲當時辯者所熱烈地在討論着的問題，而且由「天地一體也」的觀點看來。惠施還是屬於「合同異」的一派的。第四，從天下篇所敘述的「其言也不中」，「惠施日以其知與人之辯，特與天下之辯者爲怪」，「說而不休，多而無已，猶以爲寡，益之以怪」等的語氣看來，他的立論無疑地是含有一些詭辯的因素，反乎一般的常識。

莊子在名辯方面，完全和惠施相反。辯論必有是非，而莊子却主張任其「兩行」，故天下篇說他「不譴是非而與世俗處。」辯論必有勝負，而莊子既然不認有是非，自然也不認有勝負；故說「我與若與人俱不能相知，而待彼也耶？」（齊物論篇）這樣地開着倒車以期返於渾沌的世界，所以他寓言地說：「日鑿一竅，七日而渾沌死。」（應帝王篇）他說：

「有儒墨之是非，以是其所非、而非其所是。欲是其所非、而非其所是，則莫若以

明。

「物無非彼（按：彼者非也），物無非是，自彼則不見，自知則知之，故曰：彼（非）出於是，是亦因彼（非）。彼（非）是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是：是以聖人不由而照之於天。亦因是也。」

「是亦彼（非）也，彼（非）亦是也，彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼（非）是乎哉？果且無彼（非）是乎哉？彼（非）是莫得其偶，謂之道樞。樞，始得其環中以應無窮：是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。」（齊物論篇）

章炳麟說：「彼借爲匪。匪卽「非」字，此下彼是對舉者，卽非是對舉也。」莊子是完全把是非看做相對的相因的東西，「彼（非）出於是，是亦因彼（非）」，沒有客觀的真是非，正和生死是相因的觀念一樣。秋水篇有一段用北海若的口吻說的話，剛好拿來做這裏所謂「莫若以明」的註腳。那就是：

「以道觀之，物無貴賤。以物觀之，自貴而相賤。以俗觀之，貴賤不在已。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大，因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米



也，知毫末之爲丘山也，則差數視矣。以功觀之（按：功，事也。）因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無，知東西之相反，而不可以相無，則功分定矣。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。知堯桀之自然而相非，則趣操視矣。」

因此，「以物觀之」，可知「堯桀之自然而相非」，只是一種「趣操」，故曰：「自彼則不見」；但「以道觀之，物無貴賤」，自然事亦無是非了。故曰「自知則知之」。因爲，所謂是非，既然是自是而相非，即是「以是其所非、而非其所是」；相爭下去，可以毫無止境，故曰：「是亦一無窮，非亦一無窮」，如果「以道觀之」，物無是非，則「彼（非）是莫得其偶」，切斷其相因相對的關係，處在超然的立場，這就是「樞」，始得其環中以應「無窮」的了。所謂「莫若以明就是這樣的「明」法。那麼，還用得着辯嗎？用不着辯，還有什麼勝不勝呢？所以他又說：

「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不我勝，我果是也，而（爾）果非也邪？其或（有）是也，其或（有）非也邪？其俱是也，其俱非也

邪？我與若不能相知也，則人固受其黷（按：黷也，暗的意思。）闕。吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？則我與若與人俱不能相知也，而待彼（彼借爲敵，辯也。）也邪？」（齊物論篇）

既然沒有可以請教的人，就沒有真正的勝負，也就不能達到真正的是非——真理，「我與若與人俱不能相知」，所能達到的只是「黷闕」而已。這就是後來墨經所反對的「辯無勝」論。辯無勝論，就是根本取消「辯」本身的不可知論。其致命的弱點，就在於它不願意去請教客觀的事物，即不以客觀的事物爲真理的標準，結果，在實踐上必然地要走到徹底的「公說公有理，婆說婆有理」的鄉愿主義去。

#### 第六節 公孫龍

天下篇說：「桓團公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿（尤）也。」可見在惠施莊子時代，他們是出名的辯者。他們的年輩大約晚於惠

施，祇是桓圓身世不大可考，只知道他即偽列子中的韓檀，成玄英的莊子疏說他是趙人，會和公孫龍同「客遊平原君之家」，不知是由上引天下篇的話推測出來的呢，還是別有所據？

公孫龍是趙國人，嘗做平原君的門客。他的年代，大概比孟子惠施稍遲，比荀子較早，約略和莊子鄒衍相等。他比較幸運，十四篇書還有六篇留傳到現在。其中，除了外府篇是後人記錄他的事跡之外，其餘五篇——即白馬論、指物論、通變論、堅白論和名實論，都是他的著作，而且相當完整。莊子秋水篇載有他和魏牟問答的話，自言他的學說在「合同異，離堅白」。即使這話是假託的寓言，也還能够道出他的中心思想。因為這思想是貫穿着那幾篇遺著的。人們說起公孫龍來，就會想到他主張過「白馬非馬」（白馬論），這件事他自己似乎也很得意（跡府篇），其實他的學說的基礎，毋寧說是建築在堅白論上，白馬論只是它的具體的應用罷了。因此，我們的研究也是從堅白論開始方便些。

在堅白論中，公孫龍通過感覺去分析「堅白石」，證明「堅」和「白」的互相分離，「自藏」，離開人的精神而存在。他說，視覺看不到「堅」，只看到「白」，這時是沒有堅了；觸覺摸不到「白」只摸到「堅」，這時白也沒有的。（「視不得其所堅，而得其所白，

無堅也；拊不得其所白而得其所堅，無白也。」有人說，堅白不是離開，而是藏在石裏。於是他說，其他如像黃黑那樣的屬性都是同樣地離開了，石也沒有了，哪裏還有堅白石？（「黃黑與之然，石其無有！惡取堅白石乎？」）那麼，堅白離開之後，到哪裏去呢？他答道，是它自己躲藏起來，藏在己裏面，不是甚麼把它收藏的。（「離也者，藏也。」）「有自藏也，非藏而藏也。」「離也者，天下故以獨爲正。」不但彼此相離，也離開石頭，而且也離開人的精神，獨立而存在的。（「且猶白以目（見，目）以火見，而見離。」）

這樣得到的堅、白，原是石頭的屬性，但在公孫龍，它却是獨立自藏的一種共相，一種觀念。在他，石物不是實在的，實在的却是觀念，石物反而由這種觀念所形成。他在指物篇中，稱它爲「指」。「物」是由「指」轉化而成的，而「指」則是獨立自在的，不是由別指所構成。故曰：「物莫非指，而指非指。」指不可見，但轉化爲物時則可見，他稱這轉化爲物，而可見者爲「物指」。「物」——「物指」，都不是原來的「指」，故稱爲「非指」。而「指」之轉化爲「物」，是自行轉化，不依靠別的東西。故曰：「且夫指固自爲「非指」，奚待於物，而乃與爲指？」

他根據這一中心思想，提出一個「白馬非馬」的主張。簡單說，就是「馬」這「指」既與「白爲馬」而成爲「白馬」，就不是原來的獨立自在的「指」——「馬」了。因爲「白馬」是「物」，白馬之「白」和白馬之「馬」，都是「物指」，都是「非指」。所以說「白馬非馬」。這主張雖然違反常識，但就他的「理論」看來，却也言之成理。

他「欲推是辯，以正名而化天下」（跡府篇），故有名實論。名實論說：「其正：正其所實也；正其所實者，正其名也。」因爲「實」是客觀的存在；不可正，不能正，也不必正，所以「正其實」者，只能「正名」。他的正名之法，是實變則變名以謂之。故曰：「夫名，實謂也。（按：卽用以謂實的意思。）知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也；知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。」就是說，事物已非原物了，或事物已不存在了，就不用原來的名去稱謂它。因爲他的所謂實，是觀念，所以他的正名，也將像「白馬非馬」一樣，違反於常識。

在通變論，他提出了一個「二無一」的命題。說明兩個概念，比方說這個「一」和那個「二」，構成另一個概念，比方說「二」，當「二」作爲概念而存在的時候，這一個「一」或

那個「一」，就都不能作爲概念而與「二」同時存在。因之，構成概念的「因素概念」（例如堅白石的堅或白）變更時概念也就變更，所以稱爲「通變」論。在通變論中雖然用了「鷄」「馬」「黃」「碧」的代用語，說得頭緒紛繁，其實都只要證明一個命題——「二無一」而已。

以上是很簡略的敘述（請參看拙著論公孫龍子——說文月刊第四卷彙刊），但我們細讀他的五篇遺著，可以達到這樣的結論：即是公孫龍的哲學，是一種多元的客觀觀念論；而他的名辯見解，則表現着純邏輯的色彩。

公孫龍關於物的見解，雖曾說過「天地與其所產者，物也」的話（名實論），但他不滿足於這樣的現象的物，而企圖進一步地去找尋它們的本質的東西。他從分析感覺開始，由種種可「知」可「見」的堅白之類的「物指」，而達到了所謂種種互離而獨立自藏的「指」。這種「指」對於他，可說是最後的東西。它們中間沒有聯系，它們之上也再沒有可以統一支配它們的高級的東西。所以我說他的哲學是多元的。那些「指」，雖由分析着可以感覺的「物指」而得到的，但就實際說，所謂「物指」，不外是客觀事物的屬性。然而公孫龍却把

它們抽象化了，而謂之爲「指」，賦予以獨立的存在，認爲實在的東西。在這一點上，他無疑地是一位觀念論者。可是，他不但把「指」看做獨立而自蔽的東西，而且認爲是離開人們意識而客觀地存在着的。所以說「神不見，而見離」。它們不但在非感覺的世界裏逍遙自在，而且經常地自動地跑進這個可知可見的世界裏來，打夥結伴而顯現爲「物指」，因而顯現爲「天地與其所產」的個別的事物——「物」，在這一意義上，我說他這種觀念論是客觀的。

在這一哲學基礎上，他的「正名實」的見解，必然地要採取純邏輯的姿態。他認爲有是非的標準，這使他不能「是非無度」，恣意地像傳說的鄧析那樣，採取「所欲勝，因勝」的態度，因而使他免掉了一般辯者的詭辯的通病。是非既有標準，便不能讓他像莊子那樣，採取「不譴是非」而任其「兩行」的態度，因而脫離了懷疑主義。是非的標準既是客觀的，故正名實便不能帶有褒貶獎懲的意味，這就是使他和從來的倫理主義絕緣。同時也因爲他的觀念論的哲學觀點，使他不能抓住客觀現實的真理，從而離開現實，違反常識，也違背真理，而被視爲詭辯，他的白馬論就是一個好例。其根原在於他所見的實，不是客觀事物的實，而

是觀念的「指」所構成的「實」。然而他終竟建立了純邏輯的正名實理論，這點功績是不可埋沒的。

在邏輯上，他很致力於概念的分析，研究。他的五篇著作，幾乎沒有一篇不涉及概念論上的問題，對於名實關係，指物關係，名謂關係，名指關係，等等，都有所論列，且多為前人所未發的。可是他在邏輯方面的成就，大抵停留於概念論的階段，關於推理，祇在通變論中略有暗示而已。在中國古代名學史上，他的地位恰在惠施與荀墨（墨經作者）中間，構成名學發展史的一環。例如，他的所謂「指」，顯然受了惠施「小一」的暗示而更具體化了。他的正名實的原則，則為後來墨經作者所接受，而轉化為「名以舉實」的合乎常識的正名論的。

### 第七節 荀卿

荀卿以儒家的立場，批判地接受了稷下初期黃老學派宋鈃尹文的自然天道觀，而建立了「制天命而用之」的思想。在名辯思想方面，也深受他們的影響；它的特點，在轉變他們養



心的思想爲治心之術，使他的認識論深深地染上了物觀的心理的色彩；這是值得注意的。〔蔽論關於「心容」說了這樣的一段話：

「心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不藏（藏）也，然而有所謂虛。心未嘗不滿（兩）也，然而有所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志（識）；志也者，藏也。然而有所謂虛；不以所已臧者所將受，謂之虛。心生而有知，知而有異；異也者，同時兼知之——同時兼知之，兩也。然而有所謂一；不以夫（彼）一害此一謂之壹。心，臥則夢，偷則自行，使之則謀，故心未嘗不動也。然而有所謂靜；不以夢劇亂知，謂之靜。」

「虛壹而靜」，自然是承繼着宋尹派所用的術語，〔心術內業等篇〕，都可以找到同樣的字句；不過到了荀子手裏就變了質。在〔心術內業等篇〕，是「去欲則靜」，「虛者無藏」「執一不失，能君萬物」；是「去欲」「去知」「不以物亂官，不以官亂心」的消極的養心方法，但荀子的「虛壹而靜」則不同，他把它轉向心理研究方面，只要「不以所已臧者所將受」便是虛；「不以夫一害此一」便是壹；「不以夢劇亂知」，便是靜。從「心未嘗不藏也，然而有所謂

虛……不以所已減害所將受謂之虛」云云的語氣看來，就可以知道他是先敘述「心容」，次批評舊說，然後纔自標新義的。由於這一批判的接受，使他的認識論有了心理學的基礎。他認識心的能動的自主自律的作用，所以他說：

「心者形之君也，而神明之主也，出令而無所受令；自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也；故口可劫而使嚙（默）云，形可劫而使詘（屈）申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。」（解蔽篇）

他認識理性的認識優於感性的認識所以他說：

「耳目鼻口形能（態），各有接（接：接，知也）而不相能也，夫是之謂天官。心居中，虛以治五官，夫是之謂天君。」（天論篇）

「心有（又）微知，微知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也，然而微知必將待天官之當籌其類然後可也。五官簿之而不知，心微之而無說，則人莫不然謂之不知。」（正名篇）

「心又微知」，故能不爲「天官」所蔽，故云：「從山上望牛者若羊，而求羊者不下牽也，

(知)遠蔽其大也；從山下望木者，十仞之木若箸，而求箸者不上折也，(知)高蔽其長也。」而且由於心又微知的認識，就把公孫龍的種種感覺各不相謀的問題解決了(解蔽篇)。但是，他並未忽視「天君」有賴於「天官」，即並未輕視感官的認識，所以說，「然而微知必將待天官之當籌其類然後可也。這些，都由於他對於認識論持着物觀的見解的緣故。他說：

「凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以「以知」，人之性，求「可以知」，物之理，而無所疑(定)止之，則沒世窮年不能徧也。」(解蔽篇)

他認為「可以知，物之理也。」故於同篇上文云：「萬物莫形而不見，(按：見，示現也。)莫見而不論(按：論，理也。)莫論而失位。」這就使他和孟子所謂「萬物皆備於我矣」的觀念論的看法完全兩樣了。孟子也顯然接受了宋尹的思想，但是對它沒有批判。他所謂「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。」這完全是內業篇所謂「不以物亂官，不以官亂心」，那種見解的翻版，孟子有「好辯」之稱，也自號為「知言」，他說「諛辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮」，怎

樣「知」法，雖無下文；恐怕也不免含有主觀的獨斷吧。

荀子又提出了關於名的構成因素的說明，都有超過前人的成就：第一，客觀的因素：他說：「制名以指實」，「知有所合謂之智」，「能有所合謂之能」，因為他承認「可以知，物之理也」，故「知有所合」自然是合於「物之理」，而所謂「實」也必然是客觀的事物，不同於公孫龍的「實」，關於這一點，他恰成爲由公孫龍到墨經作者的橋樑。第二，主觀的因素，他說：「凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之疑（疑）似之而通，是以共其約名以相期也。」（正名篇）。這是強調主觀有認識事物的能力；且因「其天官之意物也同」，故辯論有可能的共同基礎，這一點，不管對於莊子所謂「我與若與人俱不能相知也」的一種有力的答覆。第三，社會的因素：他說：「名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜。」（正名篇）所謂「約定俗成」，正好指出了「名」是社會的產物，尤爲發前人所未發。

荀子對於辯論的態度是和宋尹一樣，主張「君子不爲苟察」，「無益於天下者，明之不如已也。」（雖其所以主張的理由不必盡同。）故關於推理沒有什麼發明，只簡單說了一些原則性的話：「名也者，所以期累（或曰：累，當爲異。）實也。辭也者，兼異實之名以

論(論)一意也。辯說也者，不異質名以喻動靜之道也。期命也者，辯說之用也。……道也者，治之經理也。心合於道，說合於心，辭合於說，正名而期，質請(情)而喻，辨異而不過，推類而不悖，聽則合文，辯則盡故，以正道而辨姦，猶引繩以持曲直……此聖人之辨說也。」

(正名篇)

第八節 墨經作者

墨子書中有經上、經下、經說上、經說下、大取、小取六篇，在先秦子書中，呈現着種種異彩。它的內容，幾乎全屬於科學和邏輯的範圍；尤其是關於邏輯部分，可說是集名家的大成。晉時魯勝會替它做了一部墨辯注（已佚），他在敘文裏說墨經是墨子所著，並為惠施公孫龍所祖述。因此，就有人誤認它為惠施公孫龍的著作，但這都是錯誤的，依照我們的看法，它是墨家後學所作，而且不是出於一人的手筆，其寫定的年代也在戰國末期，約在荀子和韓非子成書的中間。這個結論，我在關於墨辯的若干考察（曾載重慶中蘇文化，也收在將要出版的先秦諸子思想研究書裏）文中已有詳細的證明，這裏只略舉三點：

第一，墨經對於墨子的學說有所發展或修正。例如墨子常說「兼而愛之，從而利之」，（尚賢中）但在墨經則直捷了當說：「義，利也」，這顯然是和孟子以仁義與利對立的說法針鋒相對的。墨子有天志明鬼專篇，到了墨經，便不談「天」「鬼」，把宗教思想沖淡得幾乎沒有影子了。而且墨經說「謂辯無勝，必不當」，是批評莊子的，說「五行無常勝」，是批評鄒衍的。莊、鄒都是墨子不及見的，可見墨經非墨子所作。

第二，莊子徐無鬼篇說：「莊子曰：然則儒、墨、楊、乘（宋），四，與夫子（惠施）爲五，果孰是邪？……惠子曰：今夫儒、墨、楊、乘（宋）且方與（按：與，敵也。）我以辯。……」可見莊子不認惠施爲墨者，惠施自己也不承認是墨者；至少徐無鬼篇的作者是這樣看的。公孫龍也一樣不是墨者。公孫龍是主張「離堅白」的，而墨經則屬於主張「攷堅白」的一派。公孫龍所謂藏，是堅、白的「自藏」，而墨經之所謂「存」，則謂「存於石」。可見公孫龍不但不是祖述墨經的，而且與墨經的見解相反。

第三，從文體看來，經下有「說在某」字樣，大取也有「其類在某」，這與韓非子的內外儲說各篇的「其說在某」，呂氏春秋的「解在某」的作風是一樣的，那是以前所沒

有的文體。而且大取篇有『聖人不外己，已在所愛之中，已在所愛，愛加於己，倫列之愛己，愛人也』云云，顯然是答覆荀子正名篇『聖人不愛己……此惑於用名以亂名者也』的非難，由此可見墨經至少有一部分是寫定於荀子著作之後的。所以，我們說它是戰國末葉的作品。正因為它寫定得晚，所以能集名家的大成。

現在我們可以進一步來看看墨經關於認識論和邏輯的內容。

墨家關於認識論和邏輯方面的現象，統稱為『辯』，小取篇一開頭就這樣地說道：

『夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑，焉摹略萬物之然，論求羣言之比。以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予。有諸己不非諸人，無諸己不求諸人。』

開頭『明是非之分』以下六句，說明『辯』的作用，同時也指出辯的目的，在於『明是非』，『明異同』，『察名實』，其次，『焉摹略萬物之然』（按：『摹略』就是規摹略取的意思。）二句，前一句說明是非異同的根據為『萬物之然』，即『萬物之所以然』，因為不明白萬物之所以然便不能知類。後一句申明為辯須批判地接受他人的經驗。這只是『摹略』萬物之然的

幫助。再次，「以名舉實」五句，說明辯的方法和步驟，而「辭」，「故」，「類」，則頗似印度因明的宗、因、喻的「三支作法」，雖然墨經沒有明白地把它定型化。最後，「有諸已不非諸人」二句，表明辯的道德，也還是墨子「非人者必有以易之」的傳統，表明墨家積極負責的精神。

從它把「焉摹略萬物之然」放在「論求羣言之比」的前面看來，可見墨家的「辯」，是著重認識論，而且是著重客觀事物的認識的。經下云：

「物之所以然，與所以知之，與所以使人知之，不必同，說在病。」經說下云：

「物：或傷之，然也；見之，知也；告之，使知也。」

由此可見墨家承認「物之所以然」是可知的，而且主觀也有知的能力的，而這三者之所以「不必同」的緣故，大約他們已經認識到：物的性質的複雜多樣，主觀的能力有限，和語言的不完全等等的了。這就是他們看「萬物之然」比「羣言」更可靠的主要原因。所以經上也從事物方面開始。第一章云：「故，所得而後成也。」這個「故」，就是「物之所以然」。經說上更詳細分析它說：「故：小故，有之不必然；無之必不然。……大故，有之無不然。」



事物的所以然都有若干的「故」，每個故稱爲「小故」。合所有的故稱爲「大故」。「摹略萬物之然」，就是要研究這些「故」。這比起荀子所謂「可以知物之理」來，就詳悉得多。

接着說：「知」（按即主觀的官能）。經上云，「知，材也」。經說上云，「知者也，

所以知也；而不必知」，經和經說第一個知字都讀智，是指主觀的官能說的，有主觀的官能，不但要有客觀的對象而且要官能健全，無所蔽，有積極的努力和正確的方法，纔能有所知；故曰：「而不必知」。然而主觀官能是有能力的。故經上云，「知，接也」。經說上云，「知也者，以其知（智）過物而能貌之也」。「過」，讀若「過從」之「過」。與物過從而能狀貌之，就叫知。「貌之」即是「摹略」之的意思，都刻就主觀方面說，指出主觀有「摹略萬物之然」的能力，但是，墨家對於主觀的見解，不像初期黃老學派「感而後應」（心術篇）「物至而命（名）之」（白心篇）的靜待的態度，他們的態度是積極能動的。所以經上云：「慮，求也」。經說上云：「慮也者，以其知（智）有求也，而不必得」。經上又云：「恕，明也」，經說上云：「恕也者，以其知論物而其知也著」。「求，雖不必得，而猶有所求，求而得之則又加以「論」。「論者，倫也，有倫理也」（釋名）；可見是積極的

能動的了。淮南子兵略訓云：「見人之所不見謂之明。」在認識過程中，僅僅「過物而能貌之」，還不能算知識，必須更進一步對於貌物所得的「知」整理出一個倫序條理來，構成一個明確的觀念或概念，纔能見人之所不見，纔能算「明」，纔能算得知識。所謂「以其知」怎樣的說法，已經暗示着官能背後有甚麼在指揮着。這指揮者，墨家也謂之「心」，上云：「聞，耳之聽也」；「循所聞而得其意，心之察也」。「言，口之利也」；「執所言而意得見，心之辯也。」這個「心」也和荀子所謂「心有徵知」的心有同樣意義的。

墨經作者也承繼着墨子重客觀、貴實踐的優良傳統。他們把墨子三表法的第三表的精神帶到認識論方面來。他們把知識分爲三種，就是「知：聞，說，親……」。「傳受」得來的知識，稱爲「聞」知；推理得來的知識，稱爲「說」知；「身親焉」即親身觀察得來的知識，稱爲「親」知。他們是重視親知的。經說下云：「夫名，以所明正所不知，不以所不知疑所明；若以尺，度所不知長。室外，親知也；室中，說知也。」比方說，有人告訴室中椅子的顏色和室外的一樣，我們就可以根據所親知的室外椅子的顏色，去推知室中椅子的顏色。可見他們是以親知爲說知的根據。然而，知識要成爲真正的知識，還有待於實踐的檢證。所以

上舉「知：聞、說、親」這一章後半就說到「名、實、合、爲」。「所以謂，名也；所謂，實也；名實耦，合也；志、行，爲也」（經說下）。墨家主張「以名舉實」，故其「名實耦」的「合」，是以實爲主而使名與實耦的「合」。而所謂「爲」，必須有「志」有「行」，纔算是「爲」。「志」，指動機和意志；「行」，指行動。這就要求着：不僅做，還要做得對。經下云：「雜所知與不知而問之，則必曰，「是所知也，是所不知也」。取、去俱能之，是兩知也。」即知什麼是已知的，什麼是未知的。經說上云：「意、規、員（圓），三也（者）俱，可以爲法。」比方畫圓，「意」是圓的意象，「規」是畫圓的工具，「圓」是畫出來的圓形，有意象，有工具，還不够，必須畫出來的東西真是圓形才算數。合三者在一起，纔可算法則。因爲那是已經受過實踐的考驗。由於墨經作者們的重實踐，所以墨經能够有那些關於光學、力學、形學等的知識，光輝了戰國時代的學術界。

荀子說，「制名以指實」，而墨經則云，「以名舉實」，初看起來，似乎差不多。其實，由於墨經作者實踐的精神，他們對於名實問題的理解，要比荀子深刻得多。

「名」的內涵，就是實的概念，墨經稱他爲「舉」。「舉，擬實也」（經上）。發爲語

言文字時就是名。（經說上說：『聲出口，俱有名。』）所以說：『名，出舉也。』（經上）而『舉』當作動詞用，約略等於概括的意思，例如說『名以舉實』。因為『舉』要擬實，要概括，故研究名實問題，不得不注意於物的屬性，不得不注意於物的本質。墨家在這方面，很有一些輝煌的成就。

第一，墨經認為概念不能完全包舉盡事物的一切屬性。經下云：『一偏棄之。』（經說下云：『二與（舉），一亡；不與（舉），一在；偏去未？』經說上云：『偏也者，兼之體也，其體或去或存，謂其存者損。』這就是說明經文『損，偏去也』的。墨經的用字，『兼』指全體，『體』指部分，『偏也者，兼之體也』，也就是說偏是全部的一部分。全部有一部分『去』，一部分『存』，就『存』下來的說，既然去了一部分，好像是它的損失，這是以『存』者代表全體而着想的。如果要給一種事物規定個概念，那麼它的屬性必不能完全包括進去，即一偏必有所棄，所以說『二舉，一亡；不舉，一在』。經文沒有說在某某字樣，顯然是有捉畀，但大意還是可懂的。

第二，墨經認為構成概念時，有些屬性是不能捨象（偏棄）的。經下云：『不可偏去而

二。說在見與(不見)俱。(若)一與二，廣與脩。「這似乎是針對着公孫龍的「離堅白」說的。因爲堅、白俱存於石，纔能成爲堅白石。「見」就「白」說，「不見」就「堅」說。如果堅或白「偏去」，就不成其爲堅白石了。好像一加一才能成二；廣脩相函才能成面積，一樣。

第三，墨經認爲概念若能概括對象的本質的屬性，則雖有所捨象，並不減少事物之所以成爲其事物的性質。經下云：「偏去莫加少，說在故。」就是說，如果有關事物本質的「大、小故」能够包括在概念裏，就是其他屬性有所捨象(偏棄)，其所以成爲某事物者，並不減少；故曰：「說在故。」

第四，墨經認爲客觀事物的多樣性，不是概念所能一次地概括淨盡的。經下云：「於一，有知焉，有不知焉，說在存。」好像堅、白並存於石，拊石得堅而不知白，由是推之，必定還有我們所不知道的屬性存在石裏。這就必須以其智與物過從的道理，也是所以重「爲」(實踐)的緣故。

第五，墨經認爲事物是變動不居的，所以事物的概念要有柔軟性，即是不能一成不變。

經下云：「所知而不能指，說在春也。逃臣，狗犬，遺者。」經說下云：「所：春也，其勢固不可指也；逃臣，不知其處；狗、犬，不知其名；遺者，巧弗能網（網）也。」就是說，春到人間，甚麼時候到，在哪裏，其勢固不可指，逃臣不知其處，也不能確指。「犬之未成豪者曰狗」，「狗之有縣蹠者曰犬」，這兩名和它的涵義是知道的，但是狗變成犬，是逐漸生長的，當其「成豪」或「縣蹠」正在生長而還未顯著的時候，要給它以狗或犬之名，或許會躊躇的，故曰：「不知其名」；就是說不知給它那一個名稱好。至於概括必定有所遺漏，那是任何巧者都不能免的，故曰：「遺者，巧不能網也。」若說「遺者」是遺失的東西，那麼就和「逃臣」的意思重複了。

因為墨家深知概念的性質，深知概念應該適應於事物的變化，而固定的語言文字常不容易適切地標舉生動的概念，因而知道人們對於概念的了解不必相同，所以主張「通意後對」。就是說，搞清楚人家說話的意思，然後再回答他。這種小心謹慎的態度，和「有諸己不非諸人，無諸己不求諸人」，都是辯論時候應有的道德。

