

中國哲學史

馮友蘭著

大 學 叢 書

中 國 哲 學 史

國家圖書館典藏
由國家圖書館數位化

大學叢書委員會

委員

丁燮林君 李聖五君 竺可楨君 唐 鈺君 傅斯年君
王世杰君 李權時君 胡 適君 郭任遠君 傅運森君
王雲五君 余青松君 胡庶華君 陶孟和君 鄒 魯君
任鴻雋君 何炳松君 姜立夫君 陳裕光君 鄭貞文君 歐元懷君
朱經農君 辛樹幟君 翁之龍君 曹惠羣君 鄭振鐸君 顏任光君
朱家驊君 吳澤霖君 翁文灝君 張伯苓君 劉秉麟君 顏福慶君
李四光君 吳經熊君 馬君武君 梅貽琦君 劉洪恩君 羅家倫君
李建勛君 周 仁君 馬寅初君 程天放君 黎照寰君 顧頡剛君
李書華君 周昌壽君 孫貴定君 程演生君 蔡元培君
李書田君 秉 志君 徐誦明君 馮友蘭君 蔣夢麟君

大 學 叢 書

中 國 哲 學 史

馮 友 蘭 著

國立清華大學叢書之二

商務印書館發行

120.1
8278
24

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。

796786

89029627

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

中國哲學史目錄

自序(一)

自序(二)

第一篇 子學時代

第一章 緒論.....一

(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	一八
(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、小取六篇時代……………一一〇
- (三) 墨者爲一有組織的團體……………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……………一三九
- (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)	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		
(一)	老聃與李耳	二一〇

(二)	老學與莊學·····	一一三
(三)	楚人精神·····	一一六
(四)	道、德·····	一一八
(五)	對於事物之觀察·····	一二三
(六)	處世之方·····	一二七
(七)	政治及社會哲學·····	一三一
(八)	老子對於欲及知之態度·····	一三三
(九)	理想的人格及理想的社會·····	一三六
	第九章 惠施·公孫龍及其他辯者 ·····	一三九
(一)	辯者學說之大體傾向·····	一三九
(二)	惠施與莊子·····	一四三
(三)	天下篇所述惠施學說十事·····	一四六
(四)	惠施與莊子之不同·····	一五一

(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 ……………二七七		
(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
	第十二章 荀子及儒家中之荀學	三四九
(一)	荀子之爲學	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	四五七
(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	五三三
(七)	性情	五一五
(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	五四六
(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……………五七四

(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……………六三二

(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評論	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) 僧肇之般若無知論……………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……………七一八
- (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)	真如如來藏	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	七七一
(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……………八一〇
- (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) 顏李及一部分道學家……………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)	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	一〇二二
(2)	大同書	一〇一七
(三)	譚嗣同	一〇二一

(1)	仁與「以太」	一〇二一
(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	一〇三〇
(2)	經學二變	一〇三一
(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

審查報告一.....陳寅恪

審查報告二.....金岳霖

審查報告三.....陳寅恪



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，普遍流行；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為物質的，盲目的，機械的，故人生無他希望，只可追求目前快樂。西洋之按比求倫學派 (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，(如鮑克累 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*)

(二) 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，皆係寫出或說出道之道理，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（此經驗果與「實在」符合否是另一問題）則可，謂以直覺為方法，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，必為邏輯的，科學的。近人不明此故，於科學方法，大有爭論；其實所謂科學方法，實即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，而不承認其為哲學方法。科學方法，即是哲學方法，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：即其最終的斷案，與其所以得此斷案之根據，即此斷案之前提。一哲學之斷案固須是真的，然并非斷案是真即可了事。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 Plural-

istic 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；既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，極爲夯重。因竹簡之夯重，故著書立言務求簡短，往往僅將其結論寫出。及此辦法，成爲風尚，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。（參閱拙著 *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（後義的）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？」（陸德明）

（泰哲學史頁四）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。（明國學案發凡）

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：卽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，尙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 *Pluralistic 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。（*Harold E. Hoisinger: 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，四節，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，則事情之自身可名為歷史，或客觀的歷史；事情之紀述可名為「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」，本互為因果也。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：許多人對於自然界及政治宗教，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，或為威切，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，尚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，吾人即有

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，然即金石文字，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。即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，即攙入主觀

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？」（漢書，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，如宋元學案，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，卽姚鼐，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。後人根據前人已有之經驗，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。

或者以為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，何能為其自己之哲學？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，或知分別而以偽書為無價值，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偽者，以非如此不能見各時代思想之真面目也。如只為研究哲學起見，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。某書雖偽，并不以其為偽而失其價值，如其本有價值。某書雖真，並不以其為真而有價值，如其本無價值。即就哲學史說，偽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。

(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，簡盡滯通，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。」（趙國坪譯本卷上二八六頁）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、齊王田儻、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，不得而違易之也。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。而是時尚有分封子弟諸國，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！（注

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。」左傳昭七年平尹無宇曰：「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。」（中國古代史頁一八四）

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乘本，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。庸次比鄰，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，我無強買。毋或勻奪。爾有利市寶賄，我勿與知。』』」特此質誓，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，則必說出其所以擁護之之理由，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，並出並作，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」，即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，為古代哲學終結之時期。蓋一般人以為秦始皇焚書，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。參看鄭樵通志校釋略，賡有為新學偽經考。》)

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，為政以慈儉為宗旨。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)司馬談敍六家以道家爲最高。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，前漢書卷五十六頁二十五至三十一）

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。」（史記）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，即秦皇李斯之政策也。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，即「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。（第一章第十一節）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。此固吾人所認為僞書，應將其移後者。不過即吾人所認為真書，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，何部分果真為墨子、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，為莊氏之學者所附益耳。晏氏春秋，柳氏以為墨者之言，非以晏子為墨，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，由於道術既裂，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，故現在所有題為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，然即天志尙同諸篇，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。」（晏子春秋序同字彙集卷三，四部叢刊本，

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。」（書管子後魏橋漢稿，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，如尚同、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，即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，在男曰覡，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，豢爲巫史，無有要質。民匱於祭祀而不知其福。烝享無度，民神同位。民潰齊盟，無有嚴威。神狎民則，不獨其爲。嘉生不降，無物以享。禍災荐臻，莫盡其氣。顯頊受之，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，頁一五二）

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。」（國語上，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，視其苛慝，而降之禍。……若由是觀之，其丹朱之神乎？」（國語上，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，神罔時恫。』」（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，歷言百神，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，頁四至五）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，皆明堂義和史卜之職也。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，庶得麤彷彿……序數術爲六種。」（前漢書卷三十，同文影印本，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。』」

（前漢書卷三十四頁四十三）

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：『初一曰五行，次二曰養用五事。』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。」（前漢書卷三十四頁四十六）

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？」（前漢書卷三十四頁四十七）

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。」（前漢書卷三十四頁四十八）

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。」（前漢書卷三十四頁四九五至五十一）

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：「……若我用瓊弁玉環，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（昆吾修烝積熱，以乙卯日與梁

罔諫。）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，有顯然爲「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」，以爲「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。

(三)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……」

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，使史隰占之。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）

（五六）

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。據史隰之言，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，如荀子天論篇所說之天是也。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。如左傳莊公三十二年，史闔云：

「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：

「薛徵於人，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，於是地有地震。」

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；國語卷一百十一）

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。」（禮記禮運，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，和六律以聽耳，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。故王者居九畝之田，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，即另得一味。酸爲鹹之「他」，鹹爲酸之「他」；「以他平他」即能另得一味；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，晏子侍於遯臺。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，醴餼無言，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，粢食不鬻，昭其儉也。衮冕黻珽，帶裳幅舄，衡紘紃紱，昭其度也。藻率鞞鞶，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。三辰旒旗，昭其明也。夫德儉而有度，登降有數，文物

以紀之，聲明以發之，以臨照百官，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。是故閔之以義，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，澁之以彊，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，則不怠於上，並有爭心，以徵於書，而微幸以成之，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，作封漁，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，以類其震曜殺戮；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，怒有戰鬪。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。」（佐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。日月會於龍虬，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，絜其糞除，慎其采服，醴其酒醴，帥其子姓，從其時享，虔其宗祀，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，殄其讒慝，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，王后親織其服。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，則祭祀即荀子所謂君子以爲「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

儀民。舜勤民事而野死。鯀鄴洪水而殛死。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。

國語魯語二云：

「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，民旁有惡，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。』」(《法

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，周暨於二代，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，以為風始，鹿鳴為小雅始，文王為大雅始，清廟為頌始。』三百五篇，孔子皆絃歌之，以求合詔武雅頌之音。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。讀易章編三絕，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。君召使饋，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，並不必始於孔子，據國語，士亶教楚太子之功課表中，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」用「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。（公治長，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，更可隨時引申，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。』」（雅也，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。

(二) 孔子的行爲，與希臘之「智者」相彷彿。

(三) 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，士賡教楚太子之功課表中，已有「詩」「禮」「樂」「春秋」「故志」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。」

（心學寫劉勰新論卷四，滄芬樓影印漢魏叢書本，頁八）

莊子說：「魯有兀者

王駘，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。王駘之「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。」（管子下，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，」「嘗爲乘田矣。」（萬章下，孟子卷十頁十）但自「從大夫之後，」

大收學生以來，卽純以講學爲職業，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，」「請學爲圃，」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，而僥倖於封侯富貴者也。」（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「秦。」（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也。」……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，卽所謂六藝是也。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？（雍也，論語卷三頁十二至十五）此卽如現在政府各機關之向各學校校長要人，而校長卽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。」（澁淵，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

游，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，孟子卷五百十三）

荀子曰：

〔孔子仁知且不蔽，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，荀子卷十五，四庫叢刊本，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，劉文典先生淮南子鴻烈集解，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，史記卷百三十一頁八）

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）

也，論語卷三頁十三至十四）

「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

「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，論語卷二頁四至五）

「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

孔子自觀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）

孔子以爲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。此卽孟子所謂「苟爲後義而先利，不奪不饜」者也。

處此情形之下，孔子以爲苟欲「撥亂世而反之正，」則莫如使天子仍爲天子，諸侯仍爲諸侯，大夫仍爲大夫，陪臣仍爲陪臣，庶人仍爲庶人。使實皆如其名，此卽所謂正名主義也。孔子認此爲極重要，故論語云：

「子路曰：『衛君待子而爲政，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，卽此名所指之物之所以爲此物者，亦卽此物之要素或概念也。如「君」之名之定義之所指，卽君之所以爲君者。「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！」（雍也，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」卽貴族之行爲，對於小人卽庶人，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）

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。」（淵謀下，孟子）

「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」、「楚之檣杙」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，莊子卷十五二十五）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。」（左傳集解卷二）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？」（《論語》，論語卷九百九）

此孔子將三年之喪之制度，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。此外子夏因詩之「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：『子奚不爲政？』子曰：『書云：『孝乎惟孝，友於兄弟，』施於有政，是亦爲政，奚其爲爲政。』」（爲政，論語卷一頁四至十五）

此以「齊家」爲「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，和爲貴，先王之道斯爲美。」（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！」（鄉黨，論語卷九頁六）

又云：

「樂其可知也，始作翕如也，從之純如也，繳如也，繹如也，以成。」（八辯，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

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，適足增其虛偽耳。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，惡虛偽，尚質直，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，或乞醯焉，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。家自無醯，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。不如此。』」

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，慎而無禮則怨，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）蓋凡關於人之行為之規範，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，論語卷三頁十六）

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」，卽中行也。狂狷之行為，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，尤劣於眞小人矣。

【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齋（Homer 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：

「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

語卷七頁十一）

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。此卽已達達人，已立立人之義。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，而仁已至矣。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，論語卷二百十二）

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，論語卷六百十二至十三）

「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。』」（淵淵，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」，即謂爲仁之方法在於推己以及人也。「因己之欲，推以知人之欲」，即「己欲立而立人，己欲達而達人」，即所謂忠也。（註）「因己之不欲，推以知人之不欲」，即「己所不欲，勿施於人」，即所謂恕也。實行忠恕即實行仁。論語云：

「子曰：『參乎，吾道一以貫之。』曾子曰：『唯！』子曰：『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。此卽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？』（論語卷五頁十一）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，則即所謂「可與立，未可與權」者也。

人之性情之真的流露，只須其合禮，即是至好。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，但孔子不以為之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。」（子罕，論語卷五頁一）「君子之仕也，行其義也，」卽「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，亦卽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。」（漢子

荀卿列傳，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（西歷紀元前三七六年）。

（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。」（當塗篇，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，頁四五五）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。其後宋慳亦墨徒，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。」（發已類編卷十四）

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。」（道遠遊，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

蠶）皆謂宋人之愚也。墨子之道，「其生也勤，其死也薄，其道太毅，」以自苦爲極，

（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。及後爲宋大夫，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。」

（江瑛讀子居音，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：賤人之所爲，而不用乎？』」（墨子卷十二，孫詒讓墨子

問詁，滄芬樓影印本，頁二）墨子所主張者爲「賤人之所爲，」此其所以見稱爲墨道也。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，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

外諸說之經。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百五六）

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）

（三）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。」」（墨子卷十三頁十二至十六）

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，則只聞有此一事，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，其弟子三百人即在宋守城也。耕柱篇云：

「子墨子使管黔游高石子於衛，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。」（秦談訓，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。」不許惠王，而遂殺之。」（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為之意見則不然。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，其精孰多？』公孟子曰：『行爲人筮者其精多。』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。故凡對之無直接用途或對之有害者，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，輪車犢匏，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：『冬服紆縵之衣，輕且暖；夏服絺綌之衣，輕且清，則止。諸加費不加於民利者，聖王弗爲。』古者聖人爲猛禽狡獸，暴

人害民，於是教民以兵行。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，依汪校改）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，其中獨潔可以祭祀，宮牆足以爲男女之別，則止。諸加費不加民利者，聖王弗爲。」（墨子卷六頁四五至六）

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，紡績織紝。計厚葬爲多埋賦財者也；計久喪爲久禁從事者也。財已成者，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。欲以乘人民意者可邪？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，孽子，期；族人五月；姑，姊，甥，舅，皆有月數；則毀瘠必有制矣。使而目陷隕，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，齎而予之，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

家即伐小家，強劫弱，衆暴寡，詐欺愚，貴傲賤，寇亂盜賊並興，不可禁止也。然即當爲之撞巨鐘，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？即我未必然也。是故子墨子曰：姑嘗厚措斂乎萬民，以爲大鐘鳴鼓琴瑟笙之聲，以求與天下之利，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）

樂既爲無用而可廢，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？即愚之至也。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，相爲勦宰乎。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，擇即取兼，即此言行拂也。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？」姑管兩而進之。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，疾病不侍養，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，使言行之合，猶合符節也，無言而不行也。然卽敢問：「今歲有瘟疫，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；人徒之衆，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，和合其視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。觀孟子與宋輕辯論之言可見矣。（孟子下，孟子卷十二頁四至六）宋輕欲見秦楚之王，說搆兵之「不利」而使之「罷之」。孟子則主張以仁義說秦楚之王。宋輕不必卽一墨者，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！』」（墨子卷一百八）

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？子墨子言曰：「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？子墨子言曰：「其事天尊天，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？子墨子言曰：「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，莫不犒牛羊，豢犬彘，潔爲黍盛酒醴，以祭祀於上帝鬼神。天有邑人，何用弗愛也？且吾言殺一不辜者，必有一不祥。殺不辜者誰也？則人也。子人不祥者誰也？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，諸侯之冤不興矣，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？』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。他以為欲使世界和平，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。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，其一卽起於「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。」（Cleveland, 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，亦必為政治的制裁之附庸。此意亦復與霍布士之說相合。霍布士亦以為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。他又以為若人民只奉個人的信仰而不服從法律，則國亦必亡。（Levittian, 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，相合為一，無復衝突；蓋其所說之天子，已君主而兼教皇矣。

（九）餘論

墨子以為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，有欲子子隨侯之珠者，不得

賣也，珍寶而以為飾；又欲子子一鐘粟者，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；為可長，行可久，先質而後文；此聖人之務。」（反質篇，四部叢刊本，

卷二十，頁三五五）

若此報告果真，則墨子亦非認奢侈文飾等為本來不好。「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。故墨子以為世上人人皆須勤苦節用，非不知「文」之為一種好，特無暇於為「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，威運夫子之業而潤色之，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（西歷紀元前二八九）。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」。（莊子卷十，四部叢刊本，頁二十五）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，予豈好辯哉，予不得已也。」（釋文公下，孟子卷六，四部叢刊本。

頁十四）

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，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，隱然以繼孔子之業爲自己之責任，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，引詩者三十，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。』」（皆子上，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。」（皆子下，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，卽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。」（離婁上，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。

（三）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

王上，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！」

（靈問，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，力不贖也。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，孟子卷三百一十一至十二）

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」，卽王政也。（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」，則卽失其所以爲君者，卽非君矣。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。」

（禮記上，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？」（禮記下，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，此少聖人即代之而爲天子。然天之意不可知，可知者民意而已。民果歸之，即天以天下與之；故薦之於天，即薦之於民也。「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，一養生喪死無憾，」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「穀觶而就死地，」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，」王如好色，「與百姓同之，於王何有？」（梁惠王下，孟子卷二頁九五至十）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，則爲聖人。人之不善，皆不能卽此四「端」擴而充之，非其性本與善人殊也。故曰：

「乃若其情，則可以爲善矣；乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之。羞惡之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。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》）才卽材料之意，卽不善之人，按之實際，亦豈

無「可以爲善」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，此卽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？聖人與我同類者，故龍子曰：『不知足而爲屨，我知其不爲黃也。』屨之相似，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，旦旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其遠禽獸不遠矣。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，子何人也，有爲者亦若是。」（滕文公上，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，同時又注重人之行為之外部規範。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：

又曰：「若夫成功則天也，君如彼何哉，強爲善而已矣。」（禮運王下，孟子卷二頁十六）

「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塹。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。」（禮文公上，孟子卷五百十七）

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，

孟子卷四百八）

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，頗有神祕主義之傾向。其本意如何，孟子所言簡略，不能詳也。

【註】神祕主義一名，有種種不同的意義。此所謂神祕主義，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。但兩家之所以用以達此最高境界，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秘主義，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」，魚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，問文影殿刊本，頁三五至五）

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，似不甚安。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

朱之學，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，論語卷九百四十五）

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。」（譯文公下，孟子卷六頁十三）楊墨之言，即楊墨所持之理論也。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。」（譯文公下，孟子卷六頁十二）

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。」（呂氏春秋卷一頁七至八）

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，呂氏春秋卷一頁六）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：

「天生人而使其有欲，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 百七

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，是它翬魏牟也。」（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，老部下篇頁十）

「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：

「夫狙梨橘柚果蔬之屬，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。且子求無所可用久矣，幾死，乃今得之，爲子大用，使子也而有用，

且得有此大也邪？」（莊子卷二，四部濶刊本，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，挫鍼治解，足以糊口；鼓篋播精，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；吾行郤曲，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，慕裕利跂，（王先謙云：「發言極深離金」）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：

「於陵仲子尙存乎？是其爲人也，上不臣於王，下不治其家，中不索交諸侯，此率民而出於無用者，何

爲至今不殺乎？」（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。

(二) 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，饗殮而治。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，則誰

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，不過東鱗西爪，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。』」（告子

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，不知果即世碩之說否？至第二或說則以爲人生而或善或惡，固定不移，亦不知是否即宓子賤等之說也？

【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，即所謂小體者，亦即可以爲惡者，爲人性也。

（五）尹文、宋輕

莊子天下篇曰：

「不累於俗，不飾於物；不苟於人，不忤於衆。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，宋輕、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，以駟合驢，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：『柯也，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，行曲則遠於賊獲，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，不羞困圍，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。

〔說見唐鍾先生尹文和尹文子〕

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。惟錢先生備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。」

第六點爲尹文宋攄「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；尹文宋攄繼續推行。且據孟子所說，宋攄將見秦楚之王，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」尹文宋攄倡「見侮不辱」之說。「見侮不辱」是尹文宋攄一派之重要標語。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「詘容爲己。」「容」卽「詘容」之意。尹文宋輕以爲爭強好勝，非人心之自然趨向；詘屈寬容方是。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「宋榮之怨，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「鸛鶴巢於深林，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。此尹文宋輕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。其人不悅曰：『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。蓋尹文宋輕之意，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。假如能識別此等困，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。

（此點唐鑑先生說，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。諛諛無任，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，若磨石之墜，全面無非，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。」其風窳然，惡可而言常反人，不見觀，而不免於輓斷。其所謂道非道，而所言之賤，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：

「尚法而無法，下修而好作。上則取聽於上，下則取從於俗。終日言成文典，及細察之，則偶然無所歸宿，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。』」（呂氏春秋無曲句，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，辭令遶敏。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。今者客所拿歛，士所術施也。士所拿歛，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。」（上卷篇，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。」（莊子卷二頁三十一）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，予因以求鶉炙。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：「猶鷗

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」。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！」(莊子卷一百四十四)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「知

不知」則「謏骸無任，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，若磨石之墜。」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。」（莊子卷二頁二十八）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，而所言之躋，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

然，概乎皆嘗有聞者也。」由今觀之，老莊之學，蓋卽彭蒙等學說之又更進一步者。

【註】有廣義之知識，有狹義之知識。廣義之知識，與經驗同其廣泛；狹義之知識，則專指知識的知識。如知識論中所講之知識，廣義的知識也；如邏輯中所說之知識，狹義的知識也。老莊所說無知，乃無狹義的知識；慎到等所說無知，乃無廣義的知識，故使人「至死人之理」也。「概乎皆嘗有聞」卽一甚推崇之辭。天下篇對墨子許爲才士，對尹文宋輕許爲救世之士，皆不許其爲「有聞」。

彭蒙等之學，注意於全生免禍之方法。如云：「舍是與非，苟可以免；」「動靜無過，未嘗有罪；」「動靜不離於理，是以終身無譽。」是其學亦出於楊朱也。然其所說多注意於如何可免世之害我，是卽楊朱學說更進一步者。

慎到之書，原本今不得見。漢書藝文志，列之於法家，謂「申韓多稱之。」荀子非十二子篇謂慎到田駢「上則取聽於上，下則取從於俗。」當卽「與物宛轉」之義。又謂其「尙法而無法，」又謂其「敝於法而不知賢，」（解蔽篇，荀子卷十五頁五）則慎到實有「尙法」之說。韓非子難勢篇亦引有慎子言「勢」之文。但其「齊物」之說，與其「尙法」之說，其間邏輯的關係如何，「文獻不足，」不必強爲牽引附會。今但

以天下篇所說爲主，他書所說，與天下篇所說相近者亦錄之。至於慎子論「勢」之言，俟下第十三章中附述之。

(七) 騶衍及其他陰陽五行家言

上文(第三章)謂古代所謂術數中之「天文」、「歷譜」、「五行」皆注意於所謂「天人之際」，以爲天道人事互相影響。及乎戰國，人更將此等宗教的思想，加以推衍，並將其理論化，使成爲一一貫的宇宙觀。並騶其想像之力，對於天然界及人事界，作種種推測。此等人卽漢人所稱爲陰陽家者。此派在戰國末年之首領爲騶衍。史記曰：

「齊有三騶子，其前騶忌，以鼓琴干威王，因及國政，封爲成侯，而受相印，先孟子。其次騶衍，後孟子。騶衍睹有國者益淫侈，不能尙德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始大聖之篇，十萬餘言。其語闕大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其禳祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山，大川，通谷，禽獸，水土所

殖，物類所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。以爲儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州，赤縣神州內，自有九州，禹之序九州是也，不得爲州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也。於是有裨海環之，人民禽獸莫能相通者；如一區中者，乃爲一州。如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。其術皆此類也。然要其歸必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，始也濫耳。王公大人，初見其術，懼然顧化，其後不能行之。是以騶子重於齊，適梁，梁惠王郊迎，執賓主之禮。適趙，平原君側行轍席。如燕，昭王擁彗先驅，請列弟子之座而受業。築碣石宮，身親往師之，作主運，其遊諸侯見尊禮如此……騶奭者，齊諸騶子，亦頗采騶衍之術以紀文……騶衍之術，迂大而閎辯，奭也文具難施……故齊人頌曰：「談天衍，雕龍奭。」（孟子荀卿列傳，史記卷七十四頁二至五）

所謂「五德轉移，治各有宜」者，呂氏春秋曰：

「凡帝王之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大蠅。黃帝曰：『土氣勝。』土氣勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木，秋冬不殺。禹曰：『木氣勝。』木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金，刃生於水。湯曰：『金氣勝。』金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火，赤烏銜丹書，集於周社。文王曰：『火氣勝。』火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝。水

氣勝，故其色尚黑，其事則水。水氣至而不知數備，將徙於土。」（有始覽名類，四部叢刊本，卷十三頁四）

呂氏春秋此文，雖未謂係騶衍之說，然李善引七略云：「鄒子終始五德，從所不勝，木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。」（文選左思魏都賦注引）李善又引鄒子云：「五德

從所不勝，虞土，夏木，殷金，周火。」（文選沈休文故安陸昭王碑文注引）與呂氏春秋所說相合，故

可知其即爲騶衍之說也。此說以五行爲五種天然的勢力，即所謂五德也。每種勢力，皆有盛衰之時。在其盛而當運之時，天道人事，皆受其支配。及其運盡而衰，則能勝而尅之者，繼之盛而當運。木能勝土，金能勝木，火能勝金，水能勝火，土能勝水。如是循環，無有止息。所謂「自天地剖判以來，五德轉移，治各有宜」也。吾人歷史上之事變，亦皆此諸天然的勢力之表現，每一朝代，皆代表一「德」，其服色制度，皆受此「德」之支配焉。依此觀點，則所謂天道人事，打成一片，歷史乃一「神聖的喜劇」（Divine comedy）；漢人之歷史哲學，皆根據此觀點也。

【註】如秦始皇以秦得水德，於是「改年始朝賀皆自十月朔。衣服旄旌節旗皆上黑。數以六爲紀。符法冠皆六寸，而輿六尺。六尺爲步。乘六馬。更名河曰德水，以爲水德之始。剛毅戾深，事皆決於法。刻削毋仁

恩和義，然後合五德之數。」（秦始皇本紀，史記卷六頁十一至十二）其一例也。

騶衍對於歷史之意見如此，對於地理之意見，則有大九州之說，皆極想像之能事，宜「其遊諸侯見尊禮」也。

尙書中之洪範，呂氏春秋及禮記中之月令，不知爲何人所作，要之皆戰國時陰陽五行家之言也。洪範託爲箕子之言曰：

「我聞在昔，鯀陞洪水，汨陳其五行，帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。鯀則殛死，禹乃嗣興，天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敘。初一日，五行。次二日，敬用五事。次三日，農用八政。次四日，協用五紀。次五日，建用皇極。次六日，又用三德。次七日，明用稽疑。次八日，念用庶徵。次九日，嚮用五福，威用六極。」（尙書卷七，四庫版）

刊本，頁一至二）

五行者，洪範曰：

「一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作

鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。」（尙書卷七頁二）

五事者，洪範曰：

「一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，睿作聖。」（同上）

庶徵者，洪範曰：

「曰雨，曰暘，曰燠，曰寒，曰風，曰時。五者來備，各以其敘，庶草蕃廡。一極備凶，一極無凶。曰休徵：曰肅時雨若，曰乂時暘若，曰哲時燠若，曰謀時寒若，曰聖時風若。曰咎徵：曰狂恆雨若，曰僭恆暘若，曰僭恆燠若，曰急恆寒若，曰蒙恆風若。」（尚書卷七頁五至六）

人君之舉動措施，如有不合，則能影響及天時，此歷史所以爲「神聖的喜劇」也。

【註】洪範爲戰國時作品，說詳劉節先生之洪範疏證，原文見東方雜誌第二十五卷第二號。

月令亦不知何人所作，依月令之說，所謂「五德」，在一年之四時中，各有其「盛」時，如春時「盛德在木」，夏時「盛德在火」，秋時「盛德在金」，冬時「盛德在水」。天子每月所居皆有定處，所衣皆有定色，所食皆有定味，所行政事，皆有一定，所謂「月令」也。如每月所行之令有誤，則影響天時而使之起，非常的變化。如：

「孟春行夏令，則雨水不時，草木蚤落，國時有恐。行秋令，則民大疫，森風暴雨總至，藜莠蓬蒿並興。行

冬令則水潦爲敗，雪霜大摯，首種不入。」（月令，禮記卷五，四部叢刊本，頁三五四）

此亦謂人君之舉動措施不合，則能影響及天時。但洪範中言有上帝之存在，帝並能「震怒」以施賞罰。月令中言每月皆有「其帝」「其神」。如「孟春之月」「其帝太皞，其神句芒。」受人事影響之天時變動，其爲天道機械的受感後機械的發生之反動歟？抑因人君之舉動措施不當，「帝乃震怒」，故向之作一種示威舉動歟？依前之說，則爲一種機械論的宇宙觀；依後之說，則爲一種目的論的宇宙觀。陰陽五行家蓋未覺此二觀點之不相容，似常依違於二者之間。故吾人觀其言論，常覺其時如此時如彼也。

【註】月令未言土德盛在何時；蓋一年只有四季，故五德之中，必有一無可配者。淮南子時則訓以「季夏之月」爲「盛德在土」；此後來陰陽家補充之說也。

管子四時篇曰：

「是故陰陽者，天地之大理也。四時者，陰陽之大經也。刑德者，四時之合也。刑德合於時則生福，詭則生禍。然則春夏秋冬將何行？東方曰星，其時曰春，其氣曰風。風生木與骨。其德喜贏，而發出節時。其事號令，

條除神位，謹禱弊梗，宗正陽，治隄防，耕耘樹藝，正津梁，修溝瀆，整屋行水，解怨赦罪，通四方。然則柔風甘雨乃至，百姓乃壽，百蟲乃蕃，此謂星德。……南方曰日，其時曰夏，其氣曰陽。陽生火與氣。其德施舍修樂。……

此謂日德。中央曰土，土德實輔四時入出，以風雨節土益力。土生皮膚，其德和平用均。中正無私（戴望舒）

子校正文云：「丁云，『中正上脫其事二字』」實輔四時。春羸育，夏養長，秋聚收，冬閉藏。……此謂歲德。……西

方曰辰，其時曰秋，其氣曰陰。陰生金與甲。其德憂哀，靜正嚴順，居不敢淫佚。……此謂辰德。……北方曰月，

其時曰冬，其氣曰寒。寒生水與血。其德淳越，溫怒周密。……此謂月德。……是故春凋，秋榮，冬雷，夏有霜雪；

此皆氣之賊也。刑德易節失次，則賊氣邀至。賊氣邀至，則國多菑殃。是故聖王務時而寄政焉，作教而寄武

焉，作祀而寄德焉。此三者，聖王所以合於天地之行也。」（管子卷十四，四部叢刊本，頁四至六）

政教必「合於天地之行」，此亦陰陽家之言也。

管子水地篇曰：

「地者，萬物之本原，諸生之根菴也。美惡賢不肖愚俊之所生也。水者，地之血氣，如筋脈之流通者也。故曰：水具材也。……集於天地，而藏於萬物，產於金石，集於諸生。故曰：水神。集於草木，根得其度，華得其數，實得其量。鳥獸得之，形體肥大，羽毛豐茂，文理明著。萬物莫不盡其幾，反其常者，水之內度適也。……人，水

也。男女精氣合而水流形……是以水集於玉，而九德出焉；疑塞而爲人，而九竅五慮出焉；此乃其精也……

：是故具者何也？（嚴望管子校正云：「丁云，「具」下有材字。上文云，水具材也。」）水是也。萬物莫不以生，惟

知其託者，能爲之正……夫齊之水道躁而復，故其民貪蠱而好勇。楚之水淖弱而清，故其民輕果而賊。越

之水濁重而洿，故其民愚疾而垢。秦之水泔最而稽，淤滯而難，故其民貪戾罔而好事……是以聖人之化

世也，其解在水。故水一則人心正，水清則民心易。一則欲不污（安井衡云：「當作人心正則欲不污。」）民心正

則行無邪。是以聖人之治於世也，不人告也，不戶說也，其樞在水。（管子卷十四頁一至三）

此以水爲萬物之本原，又以治水爲治世之樞要。欲治世，須改良人心；欲改良人心，卽

改良水可耳。立說甚奇，似亦爲陰陽家言。

呂氏春秋有始篇謂：「天有九野，地有九州，土有九山，山有九塞，澤有九藪，風有

八等，水有六川。」（呂氏春秋卷十三頁一）又曰：

「凡四海之內，東西二萬八千里，南北二萬六千里，水道八千里，受水者亦八千里。通谷六，名川六百，

陸注三千，小水萬數。凡四極之內，東西五億有九萬七千里，南北亦五億有九萬七千里。極星與天俱遊，而

天樞不移。冬至日行遠道，周行四極，命曰玄明；夏至日行近道，乃參於上，當樞之下，無晝夜；白民之南，建木

之下，日中無影，呼而無響，蓋天地之中也。天地萬物，一人之身也，此之謂大同。衆耳目鼻口也，衆五穀寒暑也，此之謂衆異，則萬物備也。天斟萬物，聖人覽焉，以觀其類，解在乎天地之所以形，雷電之所以生，陰陽材物之精，人民禽獸之所安平。」（呂氏春秋卷十三頁三至四）

此亦騶衍大九州之說之類，似亦陰陽家言也。

陰陽五行家以齊爲根據地。蓋齊地濱海，其人較多新異見聞，故齊人長於爲荒誕之談。戰國諸子，談及荒誕之談，每謂爲齊人之說。咸丘蒙謂「舜南面而立，堯帥諸侯北面而朝之。」孟子曰：「此齊東野人之語也。」（萬章上，孟子卷九頁六至七）莊子逍遙遊曰：「齊諧者，志怪者也。」（莊子卷二頁二）蓋宋人之愚，齊人之誇，皆當時人所熟知者也。
漢書地理志曰：

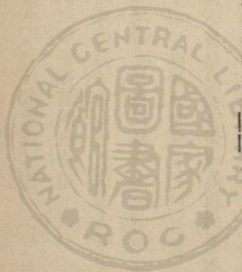
「齊地虛危之分野也……至今其土好經術，矜功名，舒緩闊達而足智，其失誇奢朋黨，言與行謬，虛

詐不情……」（前漢書卷二十八下，同文影殿刊本，頁三十二至三十三）

蓋齊人之誇，至漢時猶然也。惟其人誇，好爲荒誕之言，故有騶衍諸人之學說出也。史記云：

「自齊威宣之時，騶子之徒，論著終始五德之運。及秦帝，而齊人奏之。故始皇采用之，而宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門子高，最後皆燕人，爲方僊道，形解銷化，依於鬼神之事。騶衍以陰陽主運，顯於諸侯。而燕齊海上之方士，傳其術，不能通。然則怪迂阿諛苟合之徒，自此興，不可勝數也。」（封禪書，史記卷二十八頁十）

史記謂騶衍至燕，大見尊禮，蓋陰陽五行家之說，由齊至燕，自後怪迂之徒，「不可勝數」而陰陽五行家之空氣，遂籠罩秦漢之世矣。



第八章 老子及道家中之老學

(一) 老聃與李耳

老子一書，相傳爲係較孔子爲年長之老聃所作。其書之成，在孔子以前。今以爲

老子係戰國時人所作，關於此說之證據，前人已詳舉。(參看崔東壁《漢書考信錄》，汪中老子考異，肇

啓超評胡適之中國哲學史大綱)茲不贅述。就本書中所述關於上古時代學術界之大概情形觀

之，亦可見老子爲戰國時之作品。蓋一則孔子以前，無私人著述之事，故老子不能早

於論語。(參看第二章第一節)二則老子之文體，非問答體，故應在論語孟子後。三則老子之

文，爲簡明之「經」體，可見其爲戰國時之作品。(參看第五章第二節)此三端及前人所已

舉之證據，若只任舉其一，則不免有爲邏輯上所謂「丐詞」(begging the question)

之嫌。但合而觀之，則老子之文體，學說，及各方面之旁證，皆指明其爲戰國時之作品，

此則必非偶然矣。

司馬談曰：

「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其爲術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要。與時推移，應物變化。立俗施事，無所不宜。指約而易操，事少而功多。」（太史公自序，史記卷百三十，同文影殿刊本，

頁四）

此明謂道家後起，故能采各家之長。而後世乃謂各家皆出於道家，亦可謂不善讀司馬談之論六家要旨矣。

【註】胡適之先生謂此道家乃謂漢初之道家，即漢書藝文志所謂雜家，非謂老莊。然漢書藝文志於雜家外另有道家，故雜家不包老莊。司馬談所謂道家，則包老莊。

後世所以有此種錯誤，蓋由於司馬遷作史記，誤以李耳及傳說中之老聃爲一人。其實老學（即現在老子書中所講之學）之首領，戰國時之李耳也。傳說中之「古之博大真人」，乃老聃也。老聃之果爲歷史的人物與否不可知，但李耳之籍貫家世，則司馬遷知之甚確。史記老莊申韓列傳云：

「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也。名耳，字聃，姓李氏。」（據索隱本）……老子修道德，其學以自隱無名爲務。……老子，隱君子也。老子之子名宗，宗爲魏將，封於段干。宗子注，注子宮。宮玄孫假，仕於漢孝文帝。而假之子解，爲膠西王卬太傅，因家於齊焉。」（史記卷六十三頁一至四）

據此則李耳實有其人，不過司馬遷誤以爲與傳說中之老聃爲一人，故於此李耳傳中，夾雜許多飄渺恍惚之談，曰：「老子……莫知其所終。或曰，老萊子亦楚人也。……蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲。……自孔子死之後，百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公。……或曰，儋卽老子；或曰，非也。世莫知其然否。」於是所謂老子傳，乃首尾是歷史，中間是神話。於是所謂老聃乃如一神而戴人帽，著人鞋，亦一喜劇矣。

（此段大意採劉汝霖先生問秦諸子考）

然司馬遷之致此誤，亦非無故。蓋李耳既爲「隱君子」，「其學以自隱無名爲務」，則其講學必不願標自己之名。其時傳說中恰有一「古之博大真人」之老聃，故李耳卽以其學爲老聃之學。既可隱自己之名，又可收莊子所謂「重言」之效。故荀子，呂氏春秋，莊子天下篇，皆以老學爲老聃之學。及司馬遷知李耳爲老學首領，而

又狃於世人之以老學爲老聃之學之說，故遂誤將老聃及李耳合爲一人矣。吾人今當依司馬遷認李耳爲戰國時老學首領，但認李耳爲歷史的人物，而老聃則爲傳說中的人物，二者是二非一也。

然「書缺有間，」「文獻不足徵，」以上所說，亦難執爲必定無誤。今所有之老子，亦曾經漢人之整理編次，不能必謂成於一人之手。故本章題爲老子，明以書爲本位也。

(二) 老學與莊學

老子之學說，荀子批評之，莊子天下篇稱述之，韓非子「解」之「喻」之，戰國策中，遊說之士亦引用之。(註)故可知其在戰國時已爲「顯學」矣。

【註】如齊策：顏厲云：「老子曰：『雖貴必以賤爲本，雖高必以下爲基。是以侯王稱孤寡不穀。』」(戰國策，四部叢刊本，卷四頁十四)

漢以前，無道家之名，老子之學說與莊子亦不同。上文謂老學爲楊朱之學之更

進一步者，而莊學則爲其更進二步者。（第七章第一節）已略言之矣。莊子天下篇，凡學說之相同者，如宋牼、尹文，皆列爲一派。而「老聃」莊周，則列爲二派。天下篇云：

「以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居。古之道術有在於是者，關尹、老聃，聞其風而悅之。建之以常無有，主之以太一，以懦弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實。關尹曰：『在己無居，形物自著。其動若水，其靜若鏡，其應若響。芴乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者失。未嘗先人而常隨人。』老聃曰：『知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其辱，爲天下谷。』人皆取先，己獨取後，曰：『受天下之垢。』人皆取實，己獨取虛。無藏也，故有餘，雖然而有餘。其行身也，徐而不費，無爲也而笑巧。人皆求福，己獨曲全，曰：『苟免於咎。』以深爲根，以約爲紀。曰：『堅則毀矣，銳則挫矣。』常寬容於物，不削於人，可謂至極。關尹、老聃乎，古之博大真人哉！」（莊子卷十，四部叢刊本，頁三十六）

又云：

「寂寞無形，變化無常，死與生與，天地並與，神明往與，茫乎何之，忽乎何適。萬物畢羅，莫足以歸。古之道術有在於是者，莊周聞其風而悅之。以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觴見之也。以天下爲沈濁，不可與莊語，以卮言爲曼衍，以重言爲真，以寓言爲廣，獨與天地精神往來，而不敖倪於萬

物。不證是非，以與世俗處。其書雖瓌璋，而連犴無傷也。其辭雖參差，而諛詭可觀。彼其充實不可以已，上與造物者遊，而下與外死生，無終始者爲友。其於本也，弘大而闢，深閔而肆。其於宗也，可謂調適而上遂矣。雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不絕，芒乎昧乎，未之盡者。」（同上）

據此所述，老莊之學之不同，已顯然可見矣。此二段中，只「澹然獨與神明居」一語，可與「獨與天地精神往來」之言，有相同的意義。除此外，吾人可見老學猶注意於先後，雌雄，榮辱，虛實等分別。知「堅則毀」「銳則挫」而注意於求不毀不挫之術。莊學則「外死生，無終始」。老學所注意之事，實莊學所認爲不值注意者也。

戰國以後，老學盛行於漢初，莊學盛行於漢末。陳澧云：

「洪稚存云：自漢興，黃老之學盛行，文景因之以致治。至漢末，祖尙玄虛，於是始變黃老而稱老莊。陳壽志王粲傳末言，嵇康好言老莊。老莊並稱，實始於此。卽以注二家者而論，爲老子解義者，鄭氏，傅氏，徐氏，河上公，劉向，母丘望之，嚴遵等，皆西漢以前人也，無有言及莊子者。注莊子實自晉議郎清河崔謨始；而向秀，司馬彪，郭象，李頤等繼之。」（東塾讀書記卷十二）

司馬談謂道家「與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。」

漢書藝文志謂道家爲「君人南面之術。」大約漢人所謂道家，實卽老學也。老學述應世之方法，莊學則超人事而上之。「漢興，黃老之學盛行，」主以清靜無爲爲治，此老學也。「至漢末祖尙玄虛，」始將老子莊學化而並稱老莊焉。實則老自老，莊自莊也。

道家之名，乃漢人所立，其以老莊皆爲道家者，則因老學莊學雖不同，而同爲當時一切傳統的思想制度之反對派。再則老學與莊學所說道德之二根本觀念亦相同。此漢人所以統名之曰道家之理由也。司馬談稱道家爲道德家，可見其以此二觀念爲道家之根本觀念矣。

(二) 楚人精神

李耳爲楚人。而論語中所記「隱者」之流，據史記亦多孔子在楚時所遇。上文所引范蠡之言亦多似老子處。(第三章第四節)蓋楚人爲新興民族，本無較高文化，孟子所謂「南蠻鴟舌之人，非先王之道」(滕文公上，孟子卷五，四部叢刊本，頁十四)者也。孟子又謂

「陳良，楚產也，悅周公仲尼之道，北學於中國。北方之學者，未能或之先也。」（《滕文公上》）

【漢子卷五頁十三】

可見楚人慕周之文化者，須至北方留學，方能得之。然楚人雖不沾周之

文化之利益，亦不受周之文化之拘束，故其人多有極新之思想。漢書地理志謂：「楚

有江漢川澤山林之饒，民……食物常足。故嵎麻媮生，而亡積聚。飲食還給，不憂凍饑，

亦亡千金之家。信巫鬼，重淫祀。」（《前漢書卷二十八下》，《同文影殿刊本》，頁三十六）然離騷中，屈原遠

遊，驅使鬼神，其對於鬼神之態度，為詩的而非宗教的。至於天問一篇，則更對於一切

人神之傳說，皆加質問；對於宇宙之所以發生，日月之所以運行，亦提出問題。或者一

般人過於「信巫鬼，重淫祀」，故激起有思想人之反動也。

所謂「隱者」之流，對於當時政治，皆持反對態度。而許行之徒，不但反對當時

政治，且反對傳統的政治社會制度。及後所謂道家者流，在周秦之際，乃一切傳統的

思想制度之反對者。而老子莊子二書，乃其二重要代表也。

【註】日人小柳司氣太云：「道家淵源之鬻子及發揮光大道家思想之老子莊子，皆為楚人。更據漢

志，蚘子長盧子老萊子鷓冠子，亦皆楚人。至於其他傳說中的隱逸，有狂接輿，長沮，桀溺，（見論語）詹何，

（見列子鴻圖說符及韓非子解老）

北郭先生，

（見韓詩外傳卷九）

江上老人，

（見呂覽異寶篇）

繪封人，

（見荀子禮論）

皆楚人。屈原遠遊云：

「曰道可受兮而不可傳，其小無內兮其大無垠，毋滑而魂兮彼將自然。」與莊子大

宗師「道可傳而不可受」相通。又曰：「載營魄兮登遐，」與老子「載營魄抱一，能無離乎，」相通。漁父

辭云：「聖人不凝滯於物，而能與世推移，」與老子「和光同塵」相通。」

（文化史上所見之古代楚國，東方學

報東京第一冊，東方文化學院東京研究所昭和六年三月出版）

（四）道，德

古代所謂天，乃主宰之天。孔子因之，墨子提倡之。至孟子則所謂天，有時已爲義理之天。所謂義理之天，常含有道德的惟心的意義，特非主持道德律之有人格的上帝耳。老子則直謂「天地不仁，」不但取消天之道德的意義，且取消其惟心的意義。古時所謂道，均謂人道，至老子乃予道以形上學的意義。以爲天地萬物之生，必有其所以生之總原理，此總原理名之曰道。故韓非子解老云：

「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也。道者，萬物之所以成也。故曰：道，理之者也。物

有理不可以相薄……萬物各異理，而道盡稽萬物之理，故不得不化，不得不化，故無常操。」（韓非子卷六，四部叢刊本，頁七）

此謂各物皆有其所以生之理，而萬物之所以生之總原理，即道也。老子云：

「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。」（二十五章，老子上篇，武英殿聚珍版叢書本，頁二十四至二十五）

又云：

「大道汎兮其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不爲主。」（三十四章，上篇頁

三十五）

道之作用，并非有意志的，只是自然如此。故曰：

「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（二十五章，上篇頁二十六）

道即萬物所以生之總原理，道之作用，亦即萬物之作用。但萬物所以能成萬物，亦即由於道。故曰：

「道常無爲而無不爲。」（三十七章，上篇頁三十七）

由此而言，道乃萬物所以生之原理，與天地萬物之爲事物者不同。事物可名曰有道，非事物，只可謂爲無。然道能生天地萬物，故又可稱爲有。故道兼有無而言，無言其體，有言其用。故老子云：

「道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母。常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。此二者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。」（一章，上篇頁一）

「此二者，」卽有無也。有無同出於道，蓋卽道之兩方面也。老子又云：

「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」（四十二章，下篇頁八）

又云：

「天地萬物生於有，有生於無。」（四十章，下篇頁六）

莊子天下篇云：「建之以常無有，主之以太一。」（莊子卷十頁三十五）常無常有，道之兩方

面也。太一當卽「道生一」之一。「天地萬物生於有，」「有」或卽「太一」乎？二

者，天地也。三者，陰氣，陽氣，和氣也。莊子田子方篇曰：「至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎

天，赫赫發乎地。」（天地二字，疑當互易）兩者交通成和而物生焉。」（莊子卷七頁三十三）卽此意

也。（二者天地也以下至此，高亨先生老子正詁說）

謂道卽是無。不過此「無」乃對於具體事物之「有」而言，非卽是零。道乃天地萬物所以生之總原理，豈可謂爲等於零之「無」？老子曰：

「道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。」（二十一章，上篇頁二十一）

「恍惚」言其非具體的事物之有；「有象」「有物」「有精」言其非等於零之無。第十四章「無狀之狀，無物之象」王弼注云：「欲言無耶，而物由以成；欲言有耶，而不見其形」卽此意。

道爲天地萬物之所以生之總原理，非具體的事物；故難以指具體的事物，或形容具體的事物之名，指之或形容之。蓋凡名皆有限制及決定之力，謂此物爲此，則卽決定其是此而非彼。而道則「周行而不殆」，在此亦在彼，是此亦是彼也。故曰：

「道常無名。」（三十二章，上篇頁三十三）

又曰：

「道隱無名。」（四十一章，下篇頁八）

「道盡稽萬物之理，故不得不化，故無常操。」本不可以名名之，「字之曰道」亦強字之而已。

道爲天地萬物所以生之總原理，德爲一物所以生之原理，卽韓非子所謂「萬物各異理」之理也。老子曰：

「孔德之容，惟道是從。」（二十一章，上篇頁二十）

又曰：

「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」

（五十一章，下篇頁十六）

管子心術上云：「德者道之舍，物得以生，生得以職道之精。故德者得也，其謂所得以然也。以無爲之謂道，舍之之謂德。故道之與德無間，故言之者無別也。」（管子卷十三，四

部叢刊本，頁三）

「德者道之舍。」舍當是舍寓之意，言德乃道之寓於物者。換言之，德卽物之所得於道，而以成其物者。此解說道與德之關係，其言甚精。老子所云「道生之，

德畜之。」其意中道與德之關係，似亦如此，特未能以極清楚確定的話說出耳。「物形之，勢成之」者，呂吉甫云：「及其爲物，則特形之而已。……已有形矣，則裸者不得不裸；鱗介羽毛者，不得不鱗介羽毛；以至於幼壯老死，不得不幼壯老死，皆其勢之必然也。」（參老子翼卷五引，漸西村舍刊本，頁二）形之者，卽物之具體化也。物固勢之所成，卽道德之作用，亦是自然的。故曰：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」

（五）對於事物之觀察

老子以爲宇宙間事物之變化，於其中可發現通則。凡通則皆可謂之爲「常」。

韓非子解老篇云：

「夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰者，不可謂常。唯夫與天地之剖判也俱生，至天地之消散

也不死不衰者，謂常。」（韓非子卷六頁七）

常有普遍永久之義。故道曰常道。所謂

「道可道，非常道。」（一章，上篇頁一）

自常道內出之德，名曰常德。所謂：

「常德不忒，復歸於無極……常德乃足，復歸於樸。」（二十八章，上篇頁二十九至三十）

言道之爲「無」，則曰「常無」；言道之爲「有」，則曰「常有」。（一章）言道之不可形容，則曰：

「道常無名。」（三十二章，上篇頁三十三）

言道之功用，則曰：

「道常無爲而無不爲。」（三十七章，上篇頁三十七）

言道德之尊貴，則曰：

「夫莫之命而常自然。」（五十一章，下篇頁十六）

至於人事中可發現之通則，則如：

「取天下常以無事。」（四十八章，下篇頁十三）

「民之從事，常於幾成而敗之。」（六十四章，下篇頁三十一）

「常有司殺者殺。」（七十四章，下篇頁三十九）

「天道無親，常與善人。」（七十九章，下篇頁四十二）

凡此皆爲通則，永久如此。吾人貴能知通則，能知通則爲「明」。老子曰：

「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。」（十六章，上篇頁十四）

老子中數言「知常曰明」，可知明之可貴。故老子云：

「知常，容。容乃公。公乃王。」（馬夷初先生老子叢話云：「王本王字作周」）王乃天。（老子叢話云：「疑天字乃大

字之譌」）天乃道。道乃久。歿身不殆。」（十六章，上篇頁十五）

容當卽莊子天下篇所說：「常寬容於物」。（見上第二節引）之容。知常之人，依常而行，不

妄逞己之私意，故爲公也。道「周行而不殆」，「疆爲之名曰大」。（二十五章，上篇頁二十五）

知常之人，依常而行，亦可周行而不殆。故曰：「公則周，周則大，沒身不殆」也。「知常」

卽依之而行，則謂之「襲明」。（老子叢話云：「襲，習，古通」）所謂：

「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。是謂襲明。」（二十七章，上篇頁二十八）

或謂爲習常，所謂：

「見小曰明，守柔曰強……無遺身殃，是爲習常。」（五十二章，下篇頁十八）

若吾人不知宇宙間事物變化之通則，而任意作爲，則必有不利之結果。所謂：

「不知常，妄作凶。」（十六章，上篇頁十四）

事物變化之一最大通則，則一事物若發達至於極點，則必一變而爲其反面。此卽所謂「反」，所謂「復」。老子云：

「反者道之動。」（四十章，下篇頁五）

又云：

「大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」（二十五章，上篇頁二十五至二十六）

又云：

「萬物並作，吾以觀復。」（十六章，上篇頁十四）

惟「反」爲道之動，故「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」「正復爲奇，善復爲妖。」

（五十八章，下篇頁二十四）惟其如此，故「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。」（二十二章，上篇頁二十二）

惟其如此，故「飄風不終朝，驟雨不終日。」（二十三章，上篇頁二十三）惟

其如此，故「以道佐人主者，不以兵強天下，其事好還。」（三十章，上篇頁三十一）惟其如此，

故「天之道其猶張弓歟，高者抑之，下者舉之。有餘者損之，不足者補之。」（七十七章，下

篇頁四十）惟其如此，故「天下之至柔，馳騁天下之至堅。」（四十三章，下篇頁九）「天下莫柔

弱於水，而攻堅強者莫之能勝。」（七十八章，下篇頁四十二）惟其如此，故「物或損之而益，

或益之而損。」（四十二章，下篇頁八）凡此皆事物變化自然之通則，老子特發現而敘述

之，並非故爲奇論異說。而一般人視之，則以爲非常可怪之論。故曰：「正言若反。」（七

十八章，下篇頁四十一）故曰：「玄德深矣遠矣，與物反矣，然後乃至大順。」（六十五章，下篇頁三

十三）故曰：「下士聞道大笑之，不笑不足以爲道。」（四十一章，下篇頁六）

（六）處世之方

事物變化既有上述之通則，則「知常曰明」之人，處世接物，必有一定之方法。大要吾人若欲如何，必先居於此如何之反面，南轅正所以取道北轍。故

「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。」（三十六章，

上篇頁三十七）

「甚愛必大費，多藏必厚亡。」（四十四章，下篇頁十）

此非老子之尙陰謀，老子不過敘述其所發現耳。反之，則將欲張之，必固歛之；將欲強之，必固弱之。故

「聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私耶？故能成其私。」（七章，上篇頁七）

「不自見故明，不自是故彰；不自伐故有功，不自矜故長；夫惟不爭，故天下莫能與之爭。」（二十二章，

上篇頁二十二至二十三）

「以其終不自爲大，故能成其大。」（三十四章，上篇頁三十六）

「貴以賤爲本，高以下爲基，是以侯王自謂孤寡不穀。」（三十九章，下篇頁五）

「大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。」（六十一章，下篇頁二十八）

「是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之……以其不爭，故天下莫能與之爭。」（六十六章，

下篇頁三十三）

「慈故能勇，儉故能廣，不敢爲天下先，故能成器長。」（六十七章，下篇頁三十四）

「夫惟病病，是以不病。」（七十一章，下篇頁三十七）

凡此皆「知常曰明」之人所以自處之道也。一事物發展至極點，必變爲其反面。其能維持其發展而不致變爲其反面者，則其中必先包含其反面之分子，使其發展永不能至極點也。故

「明道若昧，進道若退，夷道若類，上德若谷，大白若辱。廣德若不足，建德若偷。質真若渝，大方無隅。……」（四十一章，下篇頁六至七）

「大成若缺，其用不弊；大盈若沖，其用不窮；大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。」（四十五章，下篇頁十至十一）

「知常曰明」之人，知事物真相之如此，故

「知其雄，守其雌，爲天下谿。……知其白，守其黑，爲天下式。……知其榮，守其辱，爲天下谷。」（二十八章，上篇頁二十九至三十）

總之：

「聖人去甚，去奢，去泰。」（二十九章，上篇頁三十一）

其所以如此，蓋恐事物之發展若「泰」「甚」，則將變爲其反面也。故曰：

「持而盈之，不如其已。揣而銳之，不可常保。金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自遺其咎。功遂身退，天之道。」（九章，上篇頁七至八）

又曰：

「保此道者不欲盈。」（十五章，上篇頁十三至十四）

海格爾謂歷史進化，常經「正」「反」「合」三階級。一事物發展至極點必變而爲其反面，卽由「正」而「反」也。「大直若屈，大巧若拙。」若只直則必變爲屈，若只巧則必「弄巧成拙。」惟包含有屈之直，有拙之巧，是謂大直大巧，卽「正」與「反」之「合」也。故大直非屈也，若屈而已。大巧非拙也，若拙而已。「知常曰明」之人，「知其雄，守其雌，」常處於「合，」故能「歿身不殆」矣。

【註】按一哲學系統之各部分之發生的程序，與其邏輯的程序，不必相同。本章敘述老子哲學，注重於其邏輯的程序。故先述其所謂道德；次述其所謂反復。但若就老子哲學之發生的程序說，則或老子之作者，先有見於「法令滋彰，盜賊多有」等反復之事實，乃歸納爲所謂反復之理論也。

(七) 政治及社會哲學

上述物極則反之通則，無論在何方面，皆是如此。如五色本以悅目，而其極能「令人目盲」。五音本以悅耳，而其極能「令人耳聾」。本此推之，則社會上政治上諸制度，往往皆足以生與其原來目的相反之結果。故曰：

「天下多忌諱而民彌貧。民多利器，國家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。」（五十七章，

下篇頁二十三）

法令本所以防盜賊，法令滋彰，盜賊反而多有。又如人之治天下，本欲以有所爲，然以有爲求有所爲，則反不足以有所爲，故曰：

「天下神器，不可爲也；爲者敗之，執者失之。」（二十九章，上篇頁三十）

又曰：

「民之難治，以其上之有爲，是以難治。」（七十五章，下篇頁三十九）

又如民之求生太過者，往往適足以求死。故曰：

「人之生動之死地亦十有三，夫何故？以其生之厚。」（五十章，下篇頁十五）

又曰：

「益生曰祥。」（五十五章，下篇頁二十一）

又曰：

「民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。」（七十五章，下篇頁三十九）

故聖人之治天下，注重於取消一切致亂之源。法令仁義，皆排除之。以無爲爲之，以不治治之；無爲反無不爲，不治反無不治矣。故曰：

「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」（五十七章，下篇頁二十三）
聖人之養生，亦以不養養之，故曰：

「夫惟無以生爲者，是賢於貴生。」（七十五章，下篇頁三十九）

「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（二十五章，上篇頁二十六）
是人亦法自然。以上所說，亦與人法自然之理相合也。

然人在天地間，若欲維持生活，亦不可無相當之制作，特不可使其發展達於極點而生其反面之結果耳。故曰：

「樸散則爲器，聖人用之，則爲官長。」（二十八章，上篇頁三十）

又曰：

「道常無名，樸雖小，天下莫能臣也……始制有名，名亦既有，夫亦將知止。知止可以不殆。」（三十二

章，上篇頁三十三）

就宇宙之發生言，則道爲無名，萬物爲有名。就社會之進化言，則社會原始爲無名，所謂「樸」也；制作爲有名，所謂「樸散則爲器，聖人用之，則爲官長也。」名亦既有，惟「知止可以不殆」，卽不使制作太多而生其反面之結果也。

（八）老子對於欲及知之態度

老子中屢言及欲。蓋人生而有欲，又設種種方法以滿足其欲。然滿足欲之方法愈多，欲愈不能滿足，而人亦愈受其害，所謂「益生曰祥」，「物或益之而損」也。故與其設種種方法以滿足欲，不如在根本上寡欲。欲愈寡卽愈易滿足，而人亦愈受其利，所謂「物或損之而益」，「夫惟無以生爲者，是賢於貴生」也。寡欲之法，在於減

少欲之對象，老子曰：

「不尚賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不爲盜。不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲。」（三章，上篇頁三至四）

又曰：

「絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。此三者以爲文不足，故令有所屬。見素抱樸，少私寡欲。」（十九章，上篇頁十八）

又曰：

「化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。」（三十七章，上篇

頁三十八）

三章及三十七章皆言無欲，然無欲實卽寡欲。蓋老子之意，仍欲使民「實其腹」，「強其骨」。人苟非如佛家之根本絕滅人生，卽不能絕對無欲也。故卽在老子之理想社會中，尙須「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」。則其民非絕對無欲明矣。老子之意，只使人「去甚，去奢，去泰」。其所以如此者，蓋

「知足不辱，知止不殆，可以長久。」（四十四章，下篇頁十）

「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。故知足之足常足矣。」（四十六章，下篇頁十二）

老子曰：

「治人事天莫若嗇。」（五十九章，下篇頁二十五）

寡欲亦即嗇也。

爲欲寡欲，故老子亦反對知識。蓋（一）知識自身本卽一欲之對象。（二）知識能使吾人多知欲之對象，而使吾人「不知足」。（三）知識能助吾人努力以得欲之對象，而使吾人「不知止」。所謂「爲學日益」也。（四十八章，下篇頁十二）老子云：

「知慧出，有大僞。」（十八章，上篇頁十七）

又曰：

「民之難治，以其智多；故以智治國國之賊，不以智治國國之福。」（六十五章，下篇頁三十二至三十三）

惟「不以智治國國之福」，故「絕聖棄智，民利百倍」，「絕學無憂」（二十章，上篇頁十八）也。

老子曰：

「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過。」（六十四章，下篇頁三十二）

「欲不欲」即欲達到無欲或寡欲之地步，即以「不欲」爲「欲」也。「學不學」即欲達到無知之地步，即以「不學」爲學也。以學爲學，乃衆人之過；以不學爲學，乃聖人之教也。

（九）理想的人格及理想的社會

嬰兒之知識欲望皆極簡單，故老子言及有修養之人，常以嬰兒比之。如云：

「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。」（二十章，上篇頁十九）

又曰：

「常德不離，復歸於嬰兒。」（二十八章，上篇頁二十九）

又曰：

「專氣致柔，能嬰兒乎？」（十章，上篇頁八）

又曰：

「含德之厚，比於赤子。」（五十五章，下篇頁二十）

聖人治天下，亦欲使天下之人皆如嬰兒，故曰：

「聖人在天下，歛歛爲天下渾其心，聖人皆孩之。」（四十九章，下篇頁十四）

老子又以愚形容有修養之人，蓋愚人之知識欲望亦極簡單也。故曰：

「我愚人之心也哉。沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，颺兮若無止。衆有

皆有以，而我獨頑似鄙。」（二十章，上篇頁十九至二十）

聖人治天下，亦欲使天下之人皆能如此，故曰：

「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。」（六十五章，下篇頁三十二）

「不以智治國，」即欲以「愚」民也。然聖人之愚，乃修養之結果，乃「大智若愚」之愚也。「大智若愚」之愚，乃智愚之「合」，與原來之愚不同。老子所謂「聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲。」（三章，上篇頁三至四）此使民即安於原來之愚也。此民與聖人之不同也。

「爲道日損，」若使人之「知」與「欲」皆「損之又損，以至於無爲。」（四十
八章，下篇頁十三）則理想的社會，即可成立矣。老子云：

「小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使
人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞。民至老死不相往來。」（八十
章，

下篇頁四十二）

此卽老子之理想的社會也。此非只是原始社會之野蠻境界；此乃包含有野蠻之文
明境界也。非無舟輿也，有而無所乘之而已。非無甲兵也，有而無所陳之而已。「甘其
食，美其服，」豈原始社會中所能有者？可套老子之言曰：「大文明若野蠻。」野蠻的
文明，乃最能持久之文明也。

【註】一民族若只僅有文明而無野蠻，則卽爲其衰亡之先兆。中國人文采彬彬，以弱不勝衣爲可貴，
此卽僅有文明而無野蠻。中國民族若真衰老，則卽因其太文明也。

第九章 惠施公孫龍及其他辯者

(一) 辯者學說之大體傾向

漢人所謂名家，戰國時稱爲「刑名之家」。

（戰國策趙策，「刑名」卽「形名」，說見王鳴盛十七

史商榷卷五）

或稱爲「辯者」。

莊子天地篇謂：「辯者有言曰：『離堅白，若縣寓。』」

（莊子

卷五，四部叢刊本，頁九）

天下篇謂：「惠施以此爲大觀於天下，而曉辯者。天下之辯者，相與

樂之……桓團，公孫龍，辯者之徒。」

（莊子卷十頁四十五至四十二）

於此可見「辯者」乃當時

之「顯學」，而「辯者」亦當時此派「顯學」之通名也。

辯者之書，除公孫龍子存一部分外，其餘均佚。今所知惠施及其他辯者之學說，

僅莊子天下篇所舉數十事。然天下篇所舉，僅其辯論所得之斷案，至所以達此斷案之前提，則天下篇未言及之。自邏輯言，同一之斷案，可由許多不同之前提推來。吾

人若知一論辯之前提，則可推知其斷案。若僅知其斷案，則無由定其係由何前提推論而得，其可能的前提甚多故也。故嚴格言之，天下篇所舉惠施等學說數十事，對之不能作歷史的研究，蓋吾人可隨意爲此等斷案，加上不同的前提而皆可通，注釋者可隨意與以解釋，不易斷定何者真合惠施等之說也。但中國哲學史中之只有純理論的興趣之學說極少，若此再不講，則中國哲學史更覺畸形。若欲講此數十事，而不欲完全瞎猜，則必須先明辯者學說之大體傾向。欲明辯者學說之大體傾向，須先看較古書中對於辯者學說之傳說及批評。

莊子天地篇曰：

「夫子問於老聃曰：『有人治道若相放，不可，然不然。辯者有言曰：『離堅白，若縣腐。』若是則可謂聖人乎？』」（莊子卷五頁九）

又秋水篇曰：

「公孫龍問於魏牟曰：『龍少學先生之道，長而明仁義之行。合同異，離堅白。然不然，不可。困百家之知，窮衆口之辯，吾自以爲至達已。』」（莊子卷六頁二十四）

天下篇曰：

「桓園、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，辯者之囿也。……然惠施之口談，自以爲最賢。……以反人爲實，而欲以勝人爲名，是以與衆不適也。」（莊子卷十頁四十二至四十三）

荀子非十二子篇曰：

「不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不惠，（王念孫曰：「惠當爲愆之誤。」）辯而無用，多事而寡功，不可以爲治綱紀。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是惠施、鄧析也。」（荀子卷三，

四部叢刊本，頁十四）

又解蔽篇曰：

「惠子蔽於辭，而不知實。……由辭謂之道，盡論矣。」（荀子卷十五頁五）

司馬談曰：

「名家苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名，而失人情。故曰：使人僞而善失真。若夫控名責實，參伍不失，此不可不察也。」（太史公自序，史記卷百三十，國文影印本，頁五）

漢書藝文志曰：

「名家者流，蓋出於禮官。古者名位不同，禮亦異數。孔子曰：『必也正名乎？名不正則言不順，言不順則事不成。』此其所長也。及警者爲之，則苟鈞錘析亂而已。」（前漢書卷三十，問文影殿刊本，頁二十五）

此當時及以後較早學者對於辯者學說之傳說及批評也。此等批評雖未盡當，傳說雖未必盡可信，然於其中可見辯者學說之大體傾向。換言之，卽此等傳說批評，可指示吾人以推測辯者學說之方向。本此指示以解釋現所有關於辯者學說之材料，或可不致大失真也。

莊子書中除天下篇外，「寓言十九」上所引天地及秋水篇二事，固不能斷其爲真。不過莊子書中所述歷史上的人物之言行，雖不必真，然與其人之真言行，必爲一類。如莊子書中述孔子之言，必爲講禮義經典者；其所述雖非必真爲孔子所說，要之孔子之主張，自亦在此也。故認莊子書中所述歷史上的人物之言行爲真固不可，認其可以表示其人行之大體傾向，則無不可也。

卽以上所引觀之，可見辯者之學說必全在所謂名理上立根據，所謂「專決於名」也。故漢人稱之爲名家。吾人解釋現所有辯者之言，亦宜首注意於此方面。

(二) 惠施與莊子

荀子以惠施鄧析並舉，然據呂氏春秋所說，鄧析只以教人訟爲事，蓋古代一有名之訟師也。大約其人以詭辯得名，故後來言及辯者多及之。其實辯者雖尙辯而不必卽尙詭也。

惠施姓惠名施，相傳爲宋人。

（深辭篇高注呂氏春秋，四部叢刊本，卷十八頁十三）

與莊子爲友。

莊子及見惠施之死

（見莊子徐無鬼）

則惠施似較莊子爲年長。呂氏春秋謂惠施「去尊」

（愛類篇，呂氏春秋卷二十一頁九）

韓非子謂惠施「欲以齊荆偃兵」

（內諸說上，韓非子，四部叢刊本，卷

九頁四）

莊子天下篇謂惠施謂「汜愛萬物，天地一體也」

（莊子卷十頁三十九）是惠施亦

主張兼愛非攻，與墨家同。故胡適之先生歸之於「別墨」。然莊子天下篇不以惠施爲墨家。蓋墨家爲一有組織的團體，須加入其團體，「以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世」（天下篇，莊子卷十頁二十九）者，方可爲墨；非隨便以兼愛非攻爲說，卽爲墨也。且惠施「去尊」之說，其詳雖不可考，要之「去尊」亦與墨家尙同之說相遠也。大

約戰國之時，戰事既多而烈，非兵之說甚盛。故孟子反對戰爭，公孫龍亦主張偃兵；此自是當時之一種普通潮流。惠施，公孫龍固不以此名家也。

莊子天下篇中雖未明言惠施爲辯者，然謂「惠施以此爲大觀於天下，而曉辯者。」（莊子卷十頁四十二）「惠施日以其知與人之（意云：「智之字」）辯，特與天下之辯者爲怪。」（莊子卷十頁四十二）「惠施之口談，自以爲最賢。」（同上）此可見惠施實以辯名家者。故莊子德充符

謂：莊子謂惠子曰：「今子外乎子之神，勞乎子之精。倚樹而吟，據槁梧而瞑，天選子之形，子以堅白鳴。」（莊子卷三頁四十四）齊物論亦言：「惠子之據梧也……故以堅白之味終。」（莊子卷一頁三十二）荀子謂惠施「蔽於辭而不知實。」（解蔽篇，荀子卷十五頁五）天下篇

所謂「惠施卒以善辯爲名」（莊子卷十頁四十三）也。

天下篇曰：

「南方有倚人焉，曰黃綽，問天地所以不墜不陷，風雨雷霆之故。惠施不辭而應，不慮而對，徧爲萬物

說。說而不休，多而無已，猶以爲寡，益之以怪。」（莊子卷十頁四十三）

惠施之萬物說，今不可得見，其學說之尚可考者，略見於天下篇所說之十事。此十事

之解釋，各家不相同。由吾人之意見觀之，莊子之學說似受惠施之影響極大。齊物論謂：「方生方死，方死方生。」（莊子卷一頁二十七）與惠施十事中「日方中方睨，物方生方死」（莊子卷十頁三十八）之說同。又謂：「天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小。」（莊子卷一頁三十四）與惠施「天與地卑，山與澤平」（莊子卷十頁三十八）之說同。又謂：「天地與我並生，而萬物與我爲一。」（莊子卷一頁三十四）與惠施「汜愛萬物，天地一體也」（莊子卷十頁三十）之說同。莊子徐無鬼謂莊子傷惠施之死曰：

「郢人墜慢其鼻端若蠅翼，使匠石斲之。匠石運斤成風，聽而斲之，盡墜而鼻不傷；郢人立不失容。宋元君聞之，召匠石曰：『嘗試爲寡人爲之。』匠石曰：『臣則嘗能斲之。雖然，臣之質死久矣。』自夫子之死也，吾無以爲質矣，吾無與言之矣。」（莊子卷八頁三十）

莊子書中「寓言十九」，此亦不能即認爲真莊子之言。莊子書中屢記莊子與惠施談論之事，亦不能即認爲歷史的事實。然莊子思想，既與惠施有契合者，如上所引齊物論三事，莊子書中此等記載，固亦可認爲可能，可引爲旁證也。吾人得此指示爲線索，則知欲了解天下篇所述惠施十事，莫如在莊子書中，尋其解釋，此或不致厚誣。

古人也。

(二) 天下篇所述惠施學說十事

天下篇曰：

「惠施……歷物之意曰：至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。」（莊子卷十頁三十八）

此所謂惠施十事中之第一事也。莊子秋水篇云：「河伯曰：然則吾大天地而小毫末可乎？」北海若曰：「否……計人之所知，不若其所不知。其生之時，不若未生之時。以其至小，求窮其至大之域，是以迷亂而不自得也。由此觀之，又何以知毫末之足以至細之倪，又何以知天地之足以窮至大之域。」河伯曰：「世之議者皆曰：至精無形，至大不可圍，是信情乎？」（莊子卷六頁十三至十四）則陽篇謂：「精至於無倫，大至於不可圍。」（莊子卷八頁五十九）「至精無形，（或無倫）至大不可圍，與「至大無外，至小無內」意同。「世之議者」當即指惠施也。普通人皆以天地爲大，毫末爲小。然依邏輯推之，則必「無外」者，方可謂之至大；「無內」者，方可謂之至小。由此推之，則毫末不足

以「定至細之倪，」天地不足以「窮至大之域。」

惠施之第二事爲：

「无厚不可積也，其大千里。」（莊子卷十頁三十八）

莊子養生主曰：「刀刃者無厚。」（莊子卷二頁四）無厚者，薄之至也。薄之至極，至於無厚，

如幾何學所謂「面。」無厚者不可有體積。然可有面積，故可「其大千里」也。

惠施之第三事爲：

「天與地卑，山與澤平。」（莊子卷十頁三十八）

莊子秋水篇曰：「以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米也，知毫末之爲丘山也，則差數睹矣。」（莊子卷六頁十六）惟

「無外」者爲「至大」，以天地與「至大」比，「因其所小而小之」，則天地爲稊米矣。惟「無內」者爲「至小」，以毫末與「至小」比，「因其所大而大之」，則毫末爲丘山矣。推此理也，因其所高而高之，則萬物莫不高；因其所低而低之，則萬物莫不低。故「天與地卑，山與澤平」也。

惠施之第四事爲：

「日方中方睨，物方生方死。」（莊子卷十頁三十八）

郭象莊子大宗師註曰：「夫無力之力，莫大於變化者也。故乃揭天地以趨新，負山岳以舍故，故不暫停，忽已涉新，則天地萬物，無時而不移也。」（莊子卷三頁九）「天地萬物，無時不移。」故「日方中方睨，物方生方死。」

惠施之第五事爲：

「大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。」（莊子卷十頁三十八至三十九）

莊子德充符曰：「自其異者視之，肝膽楚越也。自其同者視之，萬物皆一也。」（莊子卷二

頁三十）

郭象註曰：「因其所異而異之，則天下莫不異。……因其所同而同之，則萬物

莫不同。」（同上）此觀點即秋水篇中所說者。天下之物，若謂其同，則皆有相同之處，謂

萬物畢同可也；若謂其異，則皆有相異之處，謂萬物畢異可也。至於世俗所謂同異，乃此物與彼物之同異，乃小同異，非大同異也。

惠施之第六事爲：

「南方無窮而有窮。」（莊子卷十頁三十九）

莊子秋水篇曰：「井蛙不可以語於海者，拘於虛（同墟，謂為地域所限）也。」（莊子卷六頁十二）
普通人所至之處有限，故以南方為無窮。然此井蛙之見也。若從「至大無外之觀點觀之」，則南方之無窮，實有窮也。

惠施之第七事為：

「今日適越而昔來。」（莊子卷十頁三十九）

秋水篇云：「夏蟲不可以語於冰者，篤於時也。」（莊子卷六頁十二）若知「故不暫停，忽已涉新；則天地萬物，無時而不移也。」假定「今日適越」，「明日到越」，而所謂明日者，忽焉又為過去矣。故曰「今日適越而昔來」也。此條屬於詭辯，蓋所謂今昔，雖無一定之標準，然在一辯論範圍內，所謂今昔，須用同一之標準。「昔來」之昔，雖可為昔，然對於「今日適越」之「今」，固非昔也。莊子對於此條似不以為然，故齊物論曰：「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有，無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉？」（莊子卷一頁二十五至二十六）

【註】金岳霖先生云：此條亦或係指出所謂去來之爲相對的。如吾人昨日自北平起程，今日到天津。自天津言，吾人係今日到天津。自北平言，吾人係昨日來天津。但觀莊子「今日適越而昔至」之言，此條之意，似係指出所謂今昔之爲相對的。

惠施之第八事爲：

「連環可解也。」（莊子卷十頁三十九）

莊子齊物論曰：「其分也，成也；其成也，毀也。」（莊子卷一頁三十）「日方中方睨，物方生方死。」連環方成方毀，現爲連環，忽焉而已非連環矣。故曰：「連環可解也。」

惠施之第九事爲：

「我知天下之中央，燕之北，越之南是也。」（莊子卷十頁三十九）

莊子秋水篇曰：「計四海之在天地之間也，不似壘空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎？」（莊子卷六頁十二）然人猶執中國爲世界之中，以燕之南越之北爲中國之中央，復以中國之中央爲天下之中央，此真秋水篇所謂井蛙之見也。若就「至大無外」之觀點言之，則「天下無方，故所在爲中，循環無端，故所在爲始也。」

惠施之第十事爲：

「汎愛萬物，天地一體也。」（莊子卷十頁三十九）

「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」「汎愛萬物，天地一體，」自萬物之同者而觀之也。莊子齊物論曰：「天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小。莫壽於殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。」（莊子卷一頁三十四）亦此意也。

（四）惠施與莊子之不同

惠施之十事，若照上文所解釋，則惠施處處從「至大無外」之觀點，指出普通事物之爲有限的，相對的。與莊子齊物論，秋水等篇中所說，極相近矣。然莊子齊物論甫言「天地與我並生，而萬物與我爲一」；下文卽又言「既已爲一矣，且得有言乎？」（莊子卷一頁三十四）此一轉語，乃莊子與惠施所以不同之處。蓋惠施只以知識證明「萬物畢同畢異」，「天地一體」之說，而未言若何可以使吾人實際經驗「天地一體」。

之境界。莊子則於言之外，又言「無言」於知之外，又言不知；由所謂「心齋」「坐忘」以實際達到忘人我，齊死生，萬物一體，絕對逍遙之境界。故天下篇謂莊子「上與造物者遊，而下與外死生無終始者爲友。」（莊子卷十頁三十七）至謂惠施，則「弱於德，強於物，其塗陬矣。」（莊子卷十頁四十三）由此觀之，莊子之學，實自惠施又進一步。故上文雖用莊子之書解釋惠施之十事，然惠施終爲惠施，莊子終爲莊子也。

莊子秋水篇述公子牟謂公孫龍曰：

「且夫知不知是非之竟，而猶欲觀於莊子之言，是猶使蚊負山，商鉅馳河也，必不勝任矣。且夫知不知論極妙之言，而自適一時之利者，是非陷井之蛙歟？且彼方趾黃泉而登大皇，无南无北，曉然四解，淪於不測。无東无西，始於玄冥，反於大通。子乃規規然而求之以察，索之以辯，是直用管窺天，用錐指地也，不亦

小乎？」（莊子卷六頁二十六）

此用莊學之觀點，以批評辯者，雖不必盡當，然莊學實始於言而終於無言，始於辯而終於無辯。超乎「是非之竟」而「反於大通」。與辯者之始終於「察」「辯」者不同。故天下篇批評惠施，注重於其好辯，謂其「以反人爲實，以勝人爲名」，「特與

天下之辯者爲怪。」至於敘述莊子學說則特別注重於其不好辯曰：

「莊周……以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之詞，時恣縱而不儻，不以觭見之也……以卮言爲曼衍，以重言爲真，以寓言爲廣……不謹是非以與世俗處。其書雖瓌璋，而連犴無傷也。其辭雖參差，而諛詭可觀……」（莊子卷十頁三十七）

「不以觭見之也。」「不謹是非而與世俗處。」「連犴無傷也。」皆似對惠施之「以反人爲實而欲以勝人爲名，是以與衆不適也」而言。天下篇敘莊子學術不過二百餘字，而言及其言論之方法者，約佔半數，蓋欲於此點別莊子與惠施也。韓非子引慧子（卽惠施）曰：

「往者東走，逐者亦東走；其東走則同，其所以東走之爲則異。故曰同事之人之不可不審察也。」

（說林上，韓非子卷七，四部叢刊本，頁十四）

莊子與惠施之不同，亦猶是矣。

然莊子之學，在其「言」與「知」之方面，與惠施終有契合。故惠施死，莊子有無與言之歎。故莊子天下篇曰：

「夫充一尙可，曰愈貴道幾矣。惠施不能以此自寧，散於萬物而不厭，卒以善辯爲名。惜乎惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反；是窮響以聲，形與影競走也。悲夫！」（莊子卷十頁四十三）

此謂惠施之學，本可「幾」於「道」，但「惠施不能以此自寧」，故散漫無歸，「卒以善辯爲名」，深惜其才而歎曰「悲夫」。蓋自莊學之觀點言之，惠施之學，可謂一間未達，而入於岐途者也。

【註】天下篇對於墨子，稱爲「才士也夫」；對於尹文宋攄，稱爲「救世之士」。雖亦致推崇，究非甚佳考語。但於慎到田駢，則推爲「概乎皆嘗有聞」；於惠施，則推爲「愈貴道幾矣」。蓋此二派，對於莊學，實有同處。莊子言「言」，又言「無言」；言「知」，又言「無知」。慎到僅注重「不知」，所得爲「塊不失道」。惠施僅注重「言」，所得爲「卒以善辯爲名」。蓋皆僅有莊學之一方面也。

（五）公孫龍之「白馬論」

公孫龍，趙人。

（史記孟子荀卿列傳）

莊子天下篇云：「辯者以此與惠施相應，終身無窮。」

桓團公孫龍辯者之徒。」

（莊子卷十頁四十二）

據此言，公孫龍略在惠施後。然莊子已與其

指物白馬之說相辯論（見下）則亦與莊子同時也。公孫龍嘗說燕昭王，趙惠王，偃兵，曰：「偃兵之意，兼愛天下之心也。」（書應篇，呂氏春秋，四部叢刊本，卷十八頁二）然偃兵乃當時

一般人之意見，非公孫龍所以名家。公孫龍子跡府篇曰：

「公孫龍，六國時辯士也。疾名實之散亂，因資材之所長，爲守白之論。假物取譬，以守白辯……欲推

是辯以正名實，而化天下焉。」（公孫龍子卷上，雙鐵樓縮印道藏六子本）

又曰：

「龍之所以爲名者，乃以白馬之論耳。今使龍去之，則無以教焉。」（同上）

莊子天下篇曰：

「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，辯者之囿也。」（莊子卷十）

頁四十二

公孫龍之所以名家在於「辯」，故當時以「辯士」「辯者」稱之。

公孫龍「所以爲名者，乃以白馬之論。」公孫龍子白馬論曰：

「白馬非馬……馬者，所以命形也；白者，所以命色也；命色者，非命形也，故曰白馬非馬……求馬，黃

黑馬皆可致；求白馬，黃黑馬不可致……故黃黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬，是白馬之非馬審矣……馬固有色，故有白馬。使馬無色，有馬如已耳；安取白馬？故白者，非馬也。白馬者，馬與白也，馬與白馬也；故曰白馬非馬也……白者不定所白，忘之而可也。白馬者，言白定所白也。定所白者，非白也。馬者無去取於色，故黃黑皆所以應；白馬者有去取於色，黃黑馬皆所以色去，故惟白馬獨可以應耳。無去者非有去也；故曰白馬非馬。」（公孫龍子卷上）

馬之名所指只一切馬所共有之性質，只一馬 *as such*，所謂「有馬如已耳。」（已假當爲己，如已即 *as such* 之意）其於色皆無「所定」，而白馬則於色有「所定」，故白馬之名之所指，與馬之名之所指，實不同也。白亦有非此白物亦非彼白物之普通的白；此即所謂「不定所白」之白也。若白馬之白，則只爲白馬之白，故曰「白馬者，白定所白也。定所白者，非白也。」言己爲白馬之白，則即非普通之白。白馬之名之所指，與白之名之所指，亦不同也。

（六）公孫龍所謂「指」之意義

馬，白，及白馬，之名之所指，即公孫龍子指物論所謂之「指」。指與物不同。所謂物者，名實論云：

「天地與其所產焉，物也。物以物其所物而不過焉，實也。實以實其所實，不曠焉，位也。……正其所實者，正其名也。……夫名，實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也。」（原作「知此之非也，明不爲也」）

依詹德校改）知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。」（公孫龍子卷下）

由此段觀之，則物爲佔空間時間中之位置者，即現在哲學中所謂具體的個體也。如此馬，彼馬，此白物，彼白物，是也。指者，名之所指也。就一方面說，名之所指爲個體，所謂「名者，實謂也。」就又一方面說，名之所指爲共相。如此馬彼馬之外，尙有「有馬如己耳」之馬。此白物彼白物之外，尙有一「白者不定所白」之白。此「馬」與「白」即現在哲學中所謂「共相」或「要素」。此亦名之所指也。公孫龍以指物對舉，可知其所謂指，即名之所指之共相也。

【註】嚴格言之，名有抽象與具體之分。抽象之名，專指共相；具體公共之名，指個體而包涵共相。其所指之個體，即其外延（denotation）；其所涵之共相，即其內涵（connotation）也。但中國文字，形式上無

此分別；中國古哲學家亦未爲此文字上之分別。故指個體之馬之「馬」與指馬之共相之「馬」；謂此白物之「白」與指白之共相之「白」未有區別。即「馬」「白」兼指抽象的共相與具體的個體，即兼有二種功用也。

【又註】余第一次稿云：「共相」或「要素」，公孫龍未有專用名詞以名之。「馬」「白」在文字語言上之代表，即此名實論所謂名也。吾人對於此白馬，彼白馬之知識，謂之「知見」(Percept)。對於「馬」「白」及「白馬」之知識，謂之概念(Concept)。公孫龍所謂「指」即概念也。(陳鍾凡先生謂指與旨通，旨訓意，指亦訓意。說詳陳先生所著諸子通論)公孫龍未爲共相專立名詞，即以「指」名之，猶柏拉圖所說之概念(Idea)，即指共相也。此說亦可通。但不如直以指爲名之所指之共相之爲較直截耳。

(七)公孫龍之「堅白論」

公孫龍之白馬論指出「馬」「白」及「白馬」乃獨立分離的共相。莊子秋

水篇稱公孫龍「離堅白」「離堅白」者，即指出「堅」及「白」乃兩個分離的共相也。公孫龍子堅白論曰：

「堅，白石，可乎？曰：不可。曰：二，可乎？曰：可。曰：何哉？曰：無堅得白，其舉也；二，無白得堅，其舉也；二……視不得其所堅，而得其所白者，無堅也；拊不得其所白，而得其所堅，得其堅也，無白也……得其白，得其堅，見與不見，見（此見字據俞樾校補）與不見離，一一不相盈，故離。離也者，藏也。」（公孫龍子卷下）

此所謂「無堅」、「無白」皆指具體的石中之堅白而言。視石者見白而不見堅，不見堅則堅離於白矣。拊石者得堅而不得白，不得白則白離於堅矣。此可見「堅」與「白」、「不相盈」所謂「不相盈」者，即此不在彼中也。此就知識論上證明堅白之爲兩個分離的共相也。堅白論中又設爲難者駁詞云：

「目不能堅，手不能白，不可謂無堅，不可謂無白。其異任也，其無以代也，堅白域於石，惡乎離？」（同上）此謂目手異任，不能相代，故目見白不見堅，手拊堅不得白。然此自是目不見堅，手不得白而已，其實堅白皆在石內，何能相離也？公孫龍答曰：

「物白焉，不定其所白；物堅焉，不定其所堅。不定者兼，惡乎其（原作甚，依陳澧校改）石也。」（同上）

謝希深曰：「萬物通有白，是不定白於石也。夫堅白豈惟不定於石乎？亦兼不定於萬物矣。萬物且猶不能定，安能獨與石同體乎？」白「不定其所白」，「堅」不定其所堅，

豈得謂「堅白域於石。」天下之物有堅而白者，有白而不堅者，堅白爲兩個分離的共相更可見矣。这就形上學上證明堅白之「離」也。堅白論又曰：

「堅未與石爲堅而物兼。未與爲堅而堅必堅。其不堅石物而堅，天下未有若堅而堅藏。白固不能自白，惡能白石物乎？若白者必白，則不白物而白焉。黃黑與之然，石其無有，惡取堅白石乎？故離也，離也者因是。」（同上）

謝希深註曰：「堅者不獨堅於石，而亦堅於萬物，故曰：『未與石爲堅而物兼』也。亦不與萬物爲堅而固當自爲堅，故曰：『未與物爲堅而堅必堅也。』天下未有若此獨立之堅而可見，然亦不可謂之無堅，故曰：『而堅藏也。』」（同上）獨立之白，雖亦不可見，然白實能自白。蓋假使白而不能自白，卽不能使石與物白。若白而能自白，則不借他物而亦自存焉。黃黑各色亦然。白可無石，白無石則無堅白石矣。由此可見堅白可離而獨存也。这就形上學上言「堅」及「白」之共相皆有獨立的潛存。「堅」及「白」之共相，雖能獨立的自堅自白，然人之感覺之則只限於其表現於具體的物者，卽人只能感覺其與物爲堅與物爲白者。然卽其不表現於物，亦非無有，不過不

能使人感覺之耳。此卽所謂「藏」也。其「藏」乃其自藏，非有藏之者，故堅白論曰：

「有自藏也，非藏而藏也。」（同上）

柏拉圖謂個體可見而不可思，概念可思而不可見，卽此義也。於此更可見「堅」「白」之「離」矣。豈獨「堅」「白」離，一切共相皆分離而有獨立的存在，故堅白論曰：

「離也者，天下故獨而正。」（同上）

（八）公孫龍之「指物論」

現代新實在論者謂個體之物存在 (exist)；共相潛存 (subsist)。所謂潛存者，卽不在時空中佔位置，而亦非無有。如堅雖不與物爲堅，然仍不可謂無堅。此卽謂堅「藏」，卽謂堅潛存也。知「堅藏」之義，則公孫龍子指物篇可讀矣。指物篇曰：

「物莫非指，而指非指。天下無指，物無可以謂物。非指者，天下無（原作而，據俞樾校改）物，可謂指乎？」

指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也；以天下之所有，爲天下之所無，未可。天下無指，而物不可謂指也；不可謂指者，非指也；非指者，物莫非指也。天下無指，而物不可謂指者，非有非指也。非有非指者，物莫

非指也。物莫非指者，而指非指也。天下無指者，生於物之各有名，不爲指也。不爲指，而謂之指，是兼不爲指。以有不爲指，之無不爲指，未可。且指者，天下之所兼。天下無指者，物不可謂無指也。不可謂無指者，非有非指也。非有非指者，物莫非指，指非非指也，指與物，非指也。使天下無物指，誰徑謂非指？天下無物，誰徑謂指？

天下有指無物指，誰徑謂非指？徑謂無物非指？且夫指固自爲非指，奚待於物，而乃與爲指？（公孫龍子卷中）

天下之物，若將其分析，則惟見其爲若干之共相而已。然共相則不可復分析爲共相，故曰：「物莫非指而指非指，天下無指，物無可以爲物」也。然共相必「有所定」，有所「與」，即必表現於物，然後在時空佔位置而爲吾人所感覺；否則不在時空，不爲吾人所感覺；故曰：「天下無物，可謂指乎？」又曰：「指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也。」蓋共相若「無所定」，不「與物」，則不在時空而「藏」，故爲「天下之所無也」。物有在時空中之存在，而爲「天下之所有」。故物雖可分析爲若干共相，而物之自身則非指。故一方面言「物莫非指」，一方面又言「物不可謂指」也。謂「天下無指」，即謂共相之自身，不在時空內。然天下之物，皆有其名。「名實謂也。」名所以謂實；實亦爲個體；名則代表共相。然名亦只爲共相之代表，非即共相。天

下雖有名，而仍無共相。故曰：「天下無指者，生於物之各有名，不爲指也。」名不爲指，則不可謂之爲指。故曰：「以有不爲指，之無不爲指，未可。」一其相爲其類之物之所共有，如「馬」之共相爲馬之類之物所共有，白之共相爲白物之類之物所共有。故謂天下無指，非謂天下之物無指也。故曰：「且指者，天下之所兼。天下無指者，物不可謂無指也。」按一方面言，物莫非指，蓋具體的物皆共相之聚合而在時空佔位置者也。按又一方面言，則物爲非指，蓋在時空佔位置者乃個體，非共相也。故按一方面言，「不可謂無指者，非有非指也，非有非指者，物莫非指。」按又一方面言，「指非非指，指與物非指也。」「指與物，非指」者，若干共相聯合現於時空中之「位」而爲物。現於物中之指，卽「與物」之指，卽所謂「物指」。若使無指，則不能有物。若使無物，指亦不能有物。若使有指無物，則僅有「藏」而不現之共相，而講物指之人亦無有矣。故曰：「天下無物指，誰徑謂非指？天下無物，誰徑謂指？天下有指無物指，誰徑謂非指，徑謂無物非指？」然共相聯合而現於時空之位以爲物，亦係自然的，非有使之者。故曰：「且夫指固自爲非指，奚待於物，而乃與爲指？」「非指」卽物也。

(九)公孫龍之「通變論」

共相，不變者也；個體，常變者也。或變或不變，公孫龍子通變論即討論此問題者。

通變論曰：

「曰，二有一乎？曰，二無一。曰，二有右乎？曰，二無右。曰，二有左乎？曰，二無左。曰，右可謂二乎？曰，不可。曰，左可謂二乎？曰，不可。曰，左與右可謂二乎？曰，可。」（同上）

二之共相只是二，非他一切。故非一，非左，非右。但左加右則其數二，故「左與右可謂二。」通變論曰：

「曰，謂變非不變可乎？曰，可。曰，右有與，可謂變乎？曰，可。曰，變奚？（原作奚，據俞樾校改）曰，右。」（同上）

共相不變，個體常變，變非不變也。「右有與」之「與」，即堅白論「堅未與石爲堅」之「與」，蓋共相之自身雖不變，然表現共相之個體，則固可變。故右之共相不變，而「有與」之右則可變。如在此物之右之物可變而爲在此物之左也。問者問：「何者變？」答言：「右變。」不過此右乃指具體的事例中之右，即「有與」之右，非右之共

相而已。

【註】此點經金岳霖先生指正。如此解釋，則公孫龍以爲共相不變，個體常變之旨可見。余原稿云：蓋共相之自身雖不變，然若表現於個體，則可謂爲有變矣。故右之共相，若「有與」卽「可謂變」也。變謂何？仍變爲右？不過此乃指具體的事例中之右，（如此物之右）非右之共相而已。亦可通。不過謂共相可謂爲有變，依現在哲學觀點言之，此言有語病。

通變論曰：

「曰，右苟變，安可謂右？苟不變，安可謂變？曰，二苟無左又無右，二者左與右，奈何？」（同上）

問者不達可變之右乃具體的事例中之右，此右雖變，而右之共相仍不變，故問：右若變，何以仍謂右？若不變，何以謂之變？問者又不達左與右加其數爲二，故稱爲二，故又問：二既非左又非右，何以謂「二者左與右」？通變論曰：

「羊合牛非馬，牛合羊非雞。曰何哉？」（同上）

此謂左與右加其數爲二，故稱爲二。非謂左之共相與右之共相，聚合爲一，而成爲二也。左之共相與右之共相不能聚合而爲二，猶羊之共相與牛之共相不能聚而爲馬，

牛之共相與羊之共相不能聚合而爲雞也。通變論曰：

「曰：羊與牛唯異；羊有齒，牛無齒，而牛之非羊也，羊之非牛也，（原作「而牛羊之非羊也，之非牛也。」）依據

（論議校改）未可是不俱有，而或類焉。羊有角，牛有角，牛之而羊也，羊之而牛也，未可。是俱有，而類之不同也。

羊牛有角，馬無角；馬有尾，羊牛無尾，故曰：羊合牛非馬也。非馬者，無馬也。無馬者，羊不二，牛不二，而羊牛二；是而羊而牛，非馬可也。若舉而以是，猶類之不同。若左右，猶是舉。」（同上）

此歷舉牛、羊、馬之共相，內容不同，故羊之共相與牛之共相，不能聚合而爲馬也。然羊之共相與牛之共相，雖不能合而爲馬，而羊之共相與牛之共相相加，其數爲二，故曰：「羊不二，牛不二，而牛羊二」也。羊牛雖不一類，然不害其相加爲二，左右之爲二，亦猶是已。故曰：「若舉而以是，猶類之不同。若左右，猶是舉。」通變論曰：

「牛羊有毛，雞有羽，謂雞足一，數足二；二而一，故三。謂牛羊足一，數足四；四而一，故五。羊牛足五，雞足

三，故曰：牛合羊非雞，非有以非雞也。與馬以雞，寧馬材不材，其無以類審矣。舉是謂亂名，是狂舉。」（同上）

此謂牛羊與雞更不同。雞足之共相，或「謂雞足」之言，及實際的雞之二足爲二。若牛或羊足之共相，或「謂牛羊足」之言，及實際的牛或羊之四足則數五。（註）故牛

之共相與羊之共相不能聚合而爲雞。與其謂牛之共相與羊之共相可合而爲雞，則尚不如謂其可合而爲馬，蓋與雞比，馬猶與牛羊爲相近也。故曰：「與馬以雞，寧馬」也。若必謂羊牛可爲雞，則是「亂名」是「狂舉」也。此篇下文不甚明瞭；然其大意謂青與白不能爲黃，白與青不能爲碧，猶「羊合牛非馬，牛合羊非雞。」故曰：「黃其馬也，碧其雞也。」蓋另舉例以釋上文之意，所謂「他辯」也。

【註】雞足之共相及實際的雞足，實不能相加。不過公孫龍派之「辯者」有此說。故莊子天下篇謂辯者有「雞三足」，「黃馬驪牛三」之說。

(十)「合同異」與「離堅白」

莊子德充符曰：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」蓋或自物之異以立論，則見萬物莫不異；或自物之同以立論，則見萬物莫不同。然此特就個體的物言之耳。一個體本有許多性質，而其所有之性質又皆非絕對的。故泰山可謂爲小，而秋毫可謂爲大。若共相則不然。共相只是共相，其性質亦是絕對的。如大

之共相只是大，小之共相只是小。惠施之觀點注意於個體的物，故曰：「萬物畢同畢異，」而歸結於「汎愛萬物，天地一體」也。公孫龍之觀點，則注重於共相，故「離堅白」而歸結於「天下皆獨而正。」二派之觀點異，故其學說亦完全不同。戰國時論及辯者之學，皆總而言之曰：「合同異，離堅白。」或總指其學爲「堅白同異之辯。」此乃籠統言之。其實辯者之中，當分二派：一派爲「合同異，」一派爲「離堅白。」前者以惠施爲首領；後者以公孫龍爲首領。

莊子之學，一部分與惠施有契合處。故莊子贊成「合同異，」而不贊成「離堅白。」齊物論曰：

「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地

一指也；萬物一馬也。」（莊子卷一頁二十八）

公孫龍謂「物莫非指，而指非指，」此「以指喻指之非指」也。公孫龍又謂「白馬非馬，」此「以馬喻馬之非馬」也。然若「自其同者視之，」則指與非指之萬物同，而指爲非指，馬與非馬之萬物同而馬爲非馬。如此則「天地一指也，萬物一馬也。」

如此則「天地與我並生，而萬物與我爲一」矣。

(十一) 天下篇所述辯者學說二十一事

莊子天下篇舉「天下之辯者」之辯二十一事。(莊子卷十頁四十二至四十三) 其中有就

惠施之觀點立論者，有就公孫龍之觀點立論者。今將此二十一事，分爲二組：一名爲「合同異」組，一名爲「離堅白」組。

其屬於「合同異」組者：

「卵有毛。」

「郢有天下。」

「犬可以爲羊。」

「馬有卵。」

「丁子有尾。」

「山出口。」

「龜長於蛇。」

「白狗黑。」

荀子不苟篇曰：「山淵平，天地比，齊秦襲，入乎耳，出乎口，鈎有須，卵有毛，是說之難持者也。而惠施鄧析能之。」（荀子卷二頁一）可見此類之說，皆惠施一派之說也。

鳥類之毛謂之羽；獸類之毛謂之毛。今日：「卵有毛」是卵可以出有毛之物也。犬非羊也，而曰「犬可以爲羊」。馬爲胎生之物，而曰「馬有卵」是馬可以爲卵生之物。成玄英云：「楚人呼蝦蟆爲丁子」。（莊子疏）丁子本無尾，而曰「丁子有尾」是丁子可以爲有尾之物。山本無口也，而曰「山出口」是山亦可爲有口之物也。荀子所說：「入乎耳，出乎口。」楊倞注謂：「或曰，卽山出口也，言山有口耳也。」荀子謂：「鈎有須。」俞樾曰：「鈎疑姁之假字。」姁有須，卽謂婦人有鬚也。此皆就物之同以立論。因其所同而同之，則萬物莫不同，故此物可謂爲彼，彼物可謂爲此也。

惠施曰：「天與地卑，山與澤平。」「我知天下之中央，燕之北，越之南，是也。」依同理，亦可謂「郢有天下」，「齊秦襲」矣。

語云：「尺有所短，寸有所長。」因其所長而長之，則「龜可長於蛇。」釋文引同
馬彪云：「白狗黑目，亦可爲黑狗。」謂白狗白者，因其毛白，因其所白而白之也。若因其所黑而黑之，則「白狗黑」矣。

其屬於「離堅白」組者：

「雞三足。」

「火不熱。」

「輪不輾地。」

「目不見。」

「指不至，物不絕。」

「矩不方，規不可以爲圓。」

「鑿不圍柄。」

「飛鳥之影，未嘗動也。」

「鏃矢之疾，而有不行不止之時。」

「狗非犬。」

「黃馬驪牛三。」

「孤駒未嘗有母。」

「一尺之捶，日取其半，萬世不竭。」

「雞三足，」「黃馬驪牛三」者，公孫龍子通變論云：「謂雞足一，數足二，二而一，故三。謂牛羊足一，數足四，四而一，故五。」（公孫龍子卷中）莊子齊物論云：「一與言爲一，二，」（莊子卷一頁三十五）「謂雞足」即言也。雞足之共相或「謂雞足」之言爲一，加雞足二，故三。依同理，謂黃馬驪牛一，數黃馬驪牛二。「黃馬與驪牛」之共相或謂「黃馬驪牛」之言，與一黃馬，一驪牛，爲二。

「火不熱」者，公孫龍「離堅白」之說，從知識論及形上學兩方面立論。此條

若從形上學方面立論，則火之共相爲火，熱之共相爲熱。二者絕對非一。具體的火雖有熱之性質，而火非即是熱。若從知識論方面立論，則可謂火之熱，乃由於吾人之感覺。熱是主觀的，在我而不在火。

「輪不輾地」者，輪之所輾者，地之一小部分耳。地之一部分非地，猶之白馬非馬。亦可謂輾地之輪，乃具體的輪；其所輾之地，乃具體的地。至於輪之共相則不輾地；而地之共相，亦不爲輪所輾也。

「目不見」者，公孫龍子堅白論曰：「白以目以火見，而火不見，則火與目不見，而神見，神不見而見離。」（公孫龍子卷下）吾人之能有見，須有目及光及神經作用。有此三者，吾人方能有見，若只目則不能見也。此就知識論方面言也。若就形上學方面言，則目之共相自是目，火之共相自是火，神之共相自是神，見之共相自是見。四者皆「離」更不能混之爲一。

「指不至，物不絕」者，今本莊子作「指不至，至不絕。」列子仲尼篇引公孫龍云：「有指不至，有物不絕。」（列子，四部叢刊本，卷四頁七）「至不絕」當爲「物不絕。」

蓋公孫龍之徒以「指」「物」對舉，如公孫龍子指物論所說。柏拉圖謂概念可知而不可見。蓋吾人所能感覺者乃個體，至共相只能知之而不能感覺之。故曰：「指不至也。」共相雖不可感覺，而共相所「與」現於時空之物，則繼續常有。故曰：「物不

絕。」

「矩不方，規不可以爲圓」者，絕對之方，爲方之共相；絕對之圓，爲圓之共相。事實上之個體的方物圓物，皆不絕對的方或圓。卽個體的矩與規，亦非絕對的方或圓。故若與方及圓之共相比，則「矩不方，規不可以爲圓」矣。

「鑿不圍柄」者，圍柄者，事實上個體之鑿耳。至於鑿之共相，則不圍柄也。

「飛鳥之影，未嘗動也。鏃矢之疾，而有不行不止之時」者，釋文引司馬彪云：「形分止，勢分行。形分明者行遲，勢分明者行疾。」謂飛鳥之影動及飛矢不止者，就其勢分而言也。謂飛鳥之影不動及飛矢不行者，就其形分而言也。謂「鏃矢之疾，而有不行不止之時」者，兼就其形分與勢分而言也。亦可謂動而有行有止者，事實上之個體的飛矢及飛鳥之影耳。若飛矢及飛鳥之影之共相，則不動而無行無止，與一切共相同也。亦可謂：一物於一時間內在兩點謂爲動。一物於兩時間內在一點謂爲止。一物於一時間內在一點謂爲不動不止。謂「飛鳥之影，未嘗動也」者，就飛鳥之影不於一時間內在兩點而言也。謂「鏃矢之疾，而有不行不止之時」者，就飛矢之於一

時間內在一點而言也。此亦指思想中之飛鳥之影與思想中之鏃矢而言，與下「一尺之捶」同。（末段金岳霖先生說）

「狗非犬」者，爾雅謂：「犬未成豪曰狗。」是狗者，小犬耳。小犬非犬，猶白馬非馬。[孤駒未嘗有母]者，釋文引李頤云：「駒生有母，言孤則無母，孤稱立則母名去也。母嘗爲駒之母，故孤駒未嘗有母也。」此亦就孤駒之共相言。孤駒之義，卽爲無母之駒，故孤駒無母。然事實上之個體的孤駒，則必有一時有母，不得言「孤駒未嘗有母」也。

「一尺之捶，日取其半，萬世不竭。」此謂物質可無限分割。「一尺之捶，」今日取其半，明日取其半之半，再明日取其半之半之半。如是「日取其半，」則雖「萬世不竭」可也。然此分割只能對思想中之捶，於思想中之行。若具體的「捶」則不能「日取其半，萬世不竭。」蓋具體的物，事實上不能將其無限分割也。

（十二）感覺與理智

就上所述，可知惠施之觀點，注重於個體。個體常變，故惠施之哲學，亦可謂爲變之哲學。公孫龍之觀點，注重於共相。共相不變，故公孫龍之哲學，亦可謂爲不變之哲學。二人之學說雖不同，然皆用理智觀察世界所得之結果也。辯者所持之論，皆與吾人感覺所見不合。辯者蓋用理智以觀察世界，理智所見之世界，固可與感覺所見者不合也。

吾人之常識，皆以吾人由感覺所得之知識爲根據。就常識之觀點，辯者之言爲「然不然，不可不。」凡常識之以爲不然者，彼然之；常識之以爲然者，彼不然之。常識之以爲不可者，彼可之；常識之以爲可者，彼不可之。此所謂以「反人爲實而以勝人爲名」也。此所謂「苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名而失人情」也。此所謂「鈎鈇析亂」也。此公孫龍所以「困百家之知，窮衆口之辯也。」此諸家批評辯者之言，皆就吾人常識之觀點以立論者也。惟辯者之所以「治怪說，玩琦辭」，是否果只爲「以反人爲實，以勝人爲名」，或爲發現真理，此則吾人所不知。然一學說之價值，與其人之所以立此學說之動機，固無關係也。

第十章 莊子及道家中之莊學

(一) 莊子與楚人精神

史記曰：

「莊子者，蒙人也。名周。周嘗爲蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不窺，然其要本歸於老子之言。其著書十餘萬言，大抵率寓言也……善屬書離辭，指事類情，用剝剝儒墨；雖當世宿學，不能自解免也。其言洗洋自恣以適已，故自王公大人不能器之。楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以爲相。莊周笑謂楚使者曰：『千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入太廟，當是之時，雖欲爲孤豚，豈可得乎？子亟去，無污我。我寧遊戲污瀆之中自快，無爲有國者所羈。終身不仕，以快吾志。」

焉。」（老莊申韓列傳，史記卷六十三，同文影殿刊本，頁四五五）

蒙爲宋地，莊子爲宋人。然莊子之思想，實與楚人爲近。史記謂屈原離騷，「濯淖汙泥」

之中，蟬蛻於濁穢，以浮遊塵埃之外，不獲世之滋垢，皜然泥而不滓者也。」所謂楚詞，皆想像豐富，情思飄逸。此等文學，皆與詩三百篇之專歌詠人事者不同。莊子書中，思想文體，皆極超曠。天運篇謂：

「天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張？孰維綱？孰居無事推而行？是意者其有機緘而不得已耶？意者其運轉而不能自止耶？雲者爲雨乎？雨者爲雲乎？孰隆施？孰居無事淫樂而勸？是風起北方，一西一東，有上傍徨，孰噓吸？是孰居無事而披拂？是敢問何故？巫咸招曰：『來，吾語汝……』」（莊子卷

五，四部叢刊本，頁三十五至三十六）

此段形式內容，皆與天問一致。此雖不必爲莊子所自作，要之可見莊學與楚人之關係也。莊學對於傳統的思想制度，皆持反對態度。「剝削儒墨」而獨推尊老聃。莊子天下篇雖不以老聃爲與莊周同派，而對於老聃則極致推崇。蓋宋與楚近，莊子一方面受楚人思想之影響，一方面受辯者思想之影響。故能以辯者之辯論，述超曠恍惚之思，而自成一系統焉。

據史記所說，莊子與梁惠王齊宣王同時，似亦與孟子同時。馬夷初先生作莊子

年表，起周烈王七年（西歷紀元前三六九年）迄赧王二十九年（西歷紀元前二八六年）（見天馬山房叢書）孟子與莊子同時，然二人似均未相辯駁，似甚可疑。然莊子之學爲楊朱之學之更進步者，則自孟子之觀點言之，莊子亦楊朱之徒耳。莊子視孟子亦一孔子之徒。孟子之「距楊墨」乃籠統「距」之；莊子之「剝削儒墨」亦籠統「剝削」之。故孟子但舉楊朱，莊子但舉孔子。非孟子莊子二人，必各不相知也。

（二）道，德，天

莊學之哲學，與老子不同，但其所謂「道」「德」則與老子同，前已言之。茲述莊子書中所謂道。知北遊云：

「東郭子問於莊子曰：『所謂道惡乎在？』莊子曰：『無所不在。』東郭子曰：『期而後可。』莊子曰：『在螻蟻。』曰：『何其下耶？』曰：『在稊稗。』曰：『何其愈下耶？』曰：『在瓦甓。』曰：『何其愈甚耶？』曰：『在屎溺。』東郭子不應。莊子曰：『夫子之問也，固不及質。正獲之間於監市履豨也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物；至道若是，大言亦然。周、遍、咸、三者，異名同實，其指一也。』」（莊子卷七百四十九至五十）

道卽天地萬物所以生之總原理，有物卽有道，故道「無所不在」也。大宗師云：

「夫道有情有信，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，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」（莊

子卷三頁十）

道爲天地萬物所以生之總原理，故「自本自根」，無始無終而永存，天地萬物皆依之生生不已也。

道之作用，亦係自然的，故曰：

「技兼於事，事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天。」（天地，莊子卷五頁二）

天卽自然之義，故曰：

「無爲爲之之謂天。」（同上）

又曰：

「天在內，人在外……牛馬四足是謂天，落（同絡）馬首穿牛鼻是謂人。」（秋水，莊子卷六頁二十一）

「道兼於天」卽老子所說「道法自然」之義也。

道卽天地萬物所以生之總原理，此原理卽表現於萬物之中。天道云。

「吾師乎！吾師乎！豔萬物而不爲戾，澤及萬世而不爲仁，長於上古而不爲壽，覆載天地，刻彫衆形而

不爲巧，此之謂天樂。」（莊子卷五頁二十四）

所以者何道？卽表現於萬物之中，故萬物之自生自長，自毀自滅。一方面可謂係道所爲，而一方面亦可謂係萬物之自爲也。「吾何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。」（秋水莊子

卷六頁二十）

齊物論云。

「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰耶？」（莊子卷一頁二十一）

萬物之所以如此，「咸其自取」，所謂「夫固將自化」也。惟其如此，故道可「無爲而無不爲」，如老子所說。

道非事物，故可稱之爲「無」。天地云。

「泰初有『无』，无有無名。一之所起，有一而未形。物得以生謂之德。未形者有分，且然無間謂之命。

流動而生物，物生成理謂之形。形體保神，各有儀則，謂之性。」（莊子卷五頁八至九）

泰初有「无」，无卽道也。老子云：「道生一。」莊子亦以道爲「一之所起，有一而未

形。」德者得也；「物得以生謂之德。」由此而言，則天地萬物所以生之總原理，即名曰道；各物個體所以生之原理，即名曰德。故曰：

「形非道不生；生非德不明。」（天地，莊子卷五頁四）

惟因道德同是物之所以生之原理，所以老莊書中，道德二字，並稱列舉。江表云：

「道德實同而名異……無所不在之謂道，自其所得之謂德。道者，人之所共由；德者，人之所自得也。

試以水爲喻。夫湖海之涵浸，與坳堂之所畜，固不同也；其爲水有異乎？江河之流注，與溝澮之湍激，自其所

得如是也。謂之實同名異，詎不信然？」（熊茲老子翼卷七引，漸西村舍刊本，頁三十八）

江氏謂道者人之所共由，德者人之所自得，頗能說明道德之所以同，及其所以異。不過依莊學之意，則應云：道者物（兼人言）之所共由，德者物之所自得耳。物之將生，由無形至有形者，謂之命。及其成爲物，則必有一定之形體。其形體與其精神，皆有一定之構造與規律，所謂「各有儀則」，此則其性也。

然物之形體，非一成不變者。依莊學所見，天地萬物，無時不在變化中。故曰：

「一受其成形，不亡以待盡，與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！」（齊物論，莊子卷一）

頁二十四

又秋水篇云：

「物之生也，若驟若馳。無動而不變，無時而不移。」（莊子卷六頁二十）

又寓言篇云：

「萬物皆種也，以不同形相禪。始卒若環，莫得其倫。是謂天均；天均者，天倪也。」（莊子卷九頁十三）

「天均」齊物論作「天鈞」。謂之鈞者，喻其運行不息也。上文謂惠施之哲學，可謂爲變之哲學；莊學亦變之哲學也。

（四）何爲幸福

凡物皆由道，而各得其德，凡物各有其自然之性。苟順其自然之性，則幸福當下即是，不須外求。莊子逍遙遊篇，故設爲極大極小之物，鯤鵬極大，蜩鳩極小。「鵬之徙

於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。」（莊子卷一頁二） 蜩與

學鳩笑之曰：「我決起而飛，槍榆枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南

爲？」（莊子卷一頁四） 此所謂「故極小大之致，以明性分之適……苟足於其性，則雖大

鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遊一也。」（郭象

莊子卷一頁一至四） 物如此，人亦然。逍遙遊云。

「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。」（莊子卷一頁七）

笛卡兒曰：「在人間一切物中，聰明之分配，最爲平均；因卽對於各物最難滿足之人，皆自以其自己之聰明爲甚豐而不求再多。」（方法論第一頁） 蓋各人對於其自己所得

於天者，皆極滿足也。馬蹄篇云：

「彼民有常性，織而衣，耕而食。是謂同德。一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是

時也，山無蹊隧，澤無舟梁。萬物羣生，連屬其鄉。禽獸成羣，草木遂長。是故禽獸可係羈而遊，鳥鵲之巢，可攀

援而窺。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉？同乎无知，其德不離。同乎无欲，是謂素

樸。素樸而民性得矣。」（莊子卷四頁十二）

又天道篇，老聃謂孔子云：

「夫子若欲使天下無失其牧乎？則天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有羣矣，樹木固有立矣。夫子亦放德而行，循道而趨已至矣。又何僂僂乎揭仁義，若擊鼓而求亡子焉？噫！夫子亂人之性也！」（莊子卷五頁三十至三十一）

「天地固有常」等，乃自然的，天然的，即所謂「天」也。「放德而行，循道而趨」，即隨順人及物之性也。天道篇云：

「夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天和者也。……與天和者，謂之天樂。」（莊子卷五頁二十）

隨順人及物之性，即與天和，即天樂也。

政治上社會上各種制度，由莊學之觀點觀之，均只足以予人以痛苦。蓋物之性至不相同，一物有一物所認為之好，不必強同，亦不可強同。物之不齊，宜即聽其不齊，所謂以不齊齊之也。一切政治上社會上之制度，皆定一好以為行為之標準，使人從之，此是強不齊以使之齊，愛之適所以害之也。至樂篇云：

「昔者海鳥止於魯郊。魯侯御而觴之於廟，奏九韶以爲樂，具太牢以爲膳。鳥乃眩視憂悲，不敢食一爵，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥，非以鳥養養鳥也。夫以鳥養養鳥者，宜栖之深林，遊之壇陸，浮之江湖，食之鰭鱖，隨行列而止，委蛇而處，彼唯人言之惡聞，奚以夫讒譎爲乎？咸池九韶之樂，張之洞庭之野，鳥聞之而飛，獸聞之而走，魚聞之而下，人卒聞之，相與環而觀之。魚處水而生，人處水而死，故必相與異，其好惡故異也。故先聖不一其能，不同其事；名止於實，義止於適；是之謂條達而福持。」（莊子卷六頁三十五）

「不一其能，不同其事；名止於實，義止於適。」故無須定一一定之規矩準繩，而使人必從之也。聖人作規矩準繩，制定政治上及社會上各種制度，使天下之人皆服從之。其用意雖未嘗不善，其用心未嘗不爲愛人，然其結果則如魯侯愛鳥，愛之適所以害之。故莊學最反對以治治天下，以爲欲使天下治，則莫如以不治治之。應帝王篇云：

「汝游心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」（莊子卷三頁三十）

在宥篇云：

「聞在宥天下，不聞治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也。宥之也者，恐天下之遷其德也。天下不淫其性，不遷其德，有治天下者哉。」（莊子卷四頁二十六）

所以不治天下而天下自治者，蓋天下之人，其所好雖不同，而莫不願治；故曰：

「以爲一世斬乎亂，（治也）孰弊弊焉以天下爲事？」（逍遙遊，莊子卷一百十三）

又曰：

「天下均治之爲願，而何計以有虞氏爲？」（天地，莊子卷五百十七）

既「天下均治之爲願」，故聽其自然而自治矣。莊學亦主張以不治治天下，然其立論之根據，則與老學不同也。

如不隨順人之性，而強欲以種種制度治之，則如絡馬首，穿牛鼻，以人爲改天然，其結果適足以致苦痛，此各種人爲之通弊也。駢拇篇云：

「是故鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續……」（莊子卷四百四）

人爲之目的，多係截長補短，改造天然。故自有人爲，而人隨順天然之幸福失。既無幸福，亦無生趣。譬猶中央之帝，名曰混沌，本無七竅，若強鑿之，則七竅開而混沌已死矣。

（見應帝王）

秋水篇云：

「無以人滅天，無以故滅命。」（莊子卷六百二十一）

以人爲改天然，卽「以人滅天」，「以故滅命」也。

(五)自由與平等

由上觀之，可知莊學中之社會政治哲學，主張絕對的自由，蓋惟人皆有絕對的自由，乃可皆順其自然之性而得幸福也。主張絕對的自由者，必主張絕對的平等，蓋若承認人與物，物與物間，有若何彼善於此，或此善於彼者，則善者應改造不善者，使歸於善，而卽亦不能主張凡物皆應有絕對的自由矣。莊學以爲人與物皆應有絕對的自由，故亦以爲凡天下之物，皆無不好，凡天下之意見，皆無不對。此莊學與佛學根本不同之處。蓋佛學以爲凡天下之物皆不好，凡天下之意見皆不對也。齊物論篇云：

「且吾嘗試問乎女。民溼寢則腰疾偏死，鰐然乎哉？木處則惴慄胸懼，猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鴟鵂耆鼠，四者孰知正味？猿狙以爲雌，麋與鹿交，鰐與魚游，毛嬙麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？」（莊子卷一頁三十八至三十九）

若必執一以爲正色，則「四者孰知天下之正色哉？」若不執一以爲正色，則四者皆

天下之正色也。猶之海鳥之「浮江湖」，「食鱖鰒」，與魯君之「奏九韶」，「具太牢」，其養雖絕不相同，然皆爲天下之正養也。

人之意見，萬有不齊，如有風時萬竅之怒號，如齊物論開端所說者，究孰爲是，孰爲非？果能以當時所謂「辯」者「明是非」乎？齊物論篇云：

「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也，若果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黜闇。吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人，俱不能相知也，而待彼也邪？」（莊子卷一百四十四至四十五）

此明「辯」不能定是非也。蓋若必執一以爲是，則天下人之意見，果孰爲是？正與上述之孰爲正處，正味正色，同一不能決定也。若不執一以爲是，則天下人之意見皆是也。惟其皆是，故聽其自爾，而無須辯矣。齊物論篇云：

「是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也，亦無辯。

化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」（莊子
卷一頁四十五至四十六）

視天下之意見，皆如自然之「化聲」，皆如齊物論所謂之「穀音」。鳥鳴風響，未聞人欲爭其是非，而何獨對於人之言論斤斤評論其是非哉？故聽其自爾可矣。

執此原理以應付當時學術界中之爭辯，齊物論篇云：

「夫言非吹也，言者有言，其所言者，特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以爲異於穀音，亦有辯乎，其無辯乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可道？隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是，方生之說也。雖然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，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。」（莊子卷一頁二十六至二十八）

此所說「彼是」一似亦駁公孫龍之說。公孫龍名實論以爲彼只是彼，此只是此。（見上

莊學則以爲彼是乃相對的。故曰：「彼出於是，是亦因彼，彼是方生之說也。」彼是互相謂爲彼是。儒墨之互相是非，亦猶是也。若於「儒墨之是非」，必執一以爲是，則「彼亦一是非，此亦一是非」，如環無端，不可窮矣。惟知「道惡乎往而不存，言惡乎存而不可」者，視「儒墨之是非」與「穀音」同爲天然之「化聲」，故聽其自爾，所謂「是以聖人不由，而照之於天」也。此所謂「以明」也。有所是則有所非，有所非則有所是，故是非乃相對待的，所謂「偶」也；彼是亦然。若聽是非彼是之自爾而無所是非，則無偶矣。故曰：「彼是莫得其偶，謂之道樞」也。彼此互相是非，「是亦一無窮，非亦一無窮」，如一環然，不與有所是非者爲循環之辯論，而立於環中以聽其自爾。則所謂「樞始得環中，以應無窮」也。齊物論篇又曰：

「是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。」（莊子卷二頁三十一）

「天鈞」者，寓言篇亦言「天均」「天倪」。「天鈞，天倪」皆謂萬物自然之變化；「休乎天鈞」即聽萬物之自然也。聖人對於物之互相是非，聽其自爾，故其態度，即是不廢是非而超過之，「是之謂兩行」。

用此觀點以觀物，卽以道之觀點觀物也。秋水篇曰：

「以道觀之，物无貴賤。以物觀之，自貴而相賤。以俗觀之，貴賤不在己。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，則差數等矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所无而无之，則萬物莫不无。知東西之相反而不可以相无，則功分定矣。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，則趣操觀矣。……以道觀之，何貴何賤，是謂反衍。无拘而志，與道大蹇。何少何多，是謂謝施。无一而行，與道參差。嚴乎若國之有君，其无私德。繇繇乎若祭之有社，其无私福。泛泛乎其若四方之无窮，其无所畛域。兼懷萬物，其孰承翼。是謂无方，萬物一齊，孰短孰長。道无終始，物有死生。不恃其成，一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止。消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。」（莊子卷六頁十六至二十）

世俗以人在政治上社會上之階級，分別貴賤，是「貴賤不在己」也。就物之本身言，則皆「自貴而相賤」，如逍遙遊所說小鳥之笑大鵬是也。然此皆依有限之觀點，以觀物也。若能超越有限，自無限之點以觀物，卽所謂「以道觀之」也。以道之觀點觀物，卽見物無不齊矣。若更能與道合一，則不作一切分別，而達「萬物與我爲一」之

境界。此點下文另詳。

或曰：莊學以「兩行」爲是，是仍有所是非也。此點齊物論亦已言之。齊物論篇曰：

「今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與爲類，則與彼無以異矣。……今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小；莫壽於殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言爲二，二與一爲三。自此以往，巧歷不能得，而况其凡乎？故自無適有，以至於三，而况自有適有乎？無適焉，因是已。」（莊子卷一頁三十三至三十五）

莊學以「兩行」爲是，亦有所是非，是亦與別人之有所是非者爲同類；然以「兩行」爲是，是欲超出是非，則又與別人之有所是非者不類；故曰：「今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？」以超出是非爲是，尙不免有有所是非之嫌，况真有所是非乎？故曰：「自無適有，以至於三，而况自有適有乎？」故「無適焉，因是已。」

(六)死與不死

凡物皆無不好，凡意見皆無不對，此齊物論之宗旨也。推而言之，則一切存在之形式，亦皆無不好。所謂死者，不過吾人自一存在之形式轉為別一存在之形式而已。如吾人以現在所有之存在形式為可喜，則死後吾人所得之新形式，亦未嘗不可喜。大宗師篇曰：

「特犯（同達）人之形而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也。其為樂可勝計耶？」（莊子卷三頁九）

齊物論篇曰：

「子惡乎知悅生之非惑邪？子惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪？麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟。及其至於王所，與王同筐牀，食芻豢，而後悔其泣也。子惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？夢飲酒者旦而哭泣，夢哭泣者旦而田獵。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。」（莊子卷一頁四十三至四十四）

秋水篇云：「道無終始，物有死生。」郭象註云：「死生者，無窮之變耳，非終始也。」（莊

〔子卷六頁二十〕

知此理也，則可齊生死矣。大宗師篇曰：

「浸假而化子之左臂以爲雞，子因以求時夜。浸假而化子之右臂以爲彈，子因以求鴉炙。浸假而化子之尻以爲輪，以神爲馬，子因而乘之，豈更駕哉？且夫得者，時也。」（郭云：「當所遇之時，世所謂得」）失者，順也。」（郭云：「時不停停，隨順而往，世謂之失」）安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂懸解也。」（莊子卷三

頁十六）

哀樂不能入，卽以理化情也。斯賓諾莎（Spinoza）以情感爲「人之束縛」（Human bondage）。若有知識之人，知宇宙之真相，知事物之發生爲必然，則遇事不動情感，不爲所束縛，而得「人之自由」（Human freedom）矣。譬如飄風墜瓦，擊一小兒與一成人之頭。此小兒必憤怒而恨此瓦，成人則不動情感，而所受之痛苦亦輕。蓋成人之知識，知瓦落之事實之真相，故「哀樂不能入」也。養生主篇謂秦失謂哭老聃之死者云：

「是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。」（莊子卷二頁六）

死爲生之天然的結果，對此而有悲痛愁苦，是「遁天倍情」也。「遁天」者必受刑，

卽其悲哀時所受之痛苦是也。若知「得者時也，失者順也，安時而處順」則「哀樂不能入」不受「遁天之刑」而如懸之解矣。其所以能以如此者，則以理化情也。至樂篇謂莊子妻死，鼓盆而歌，答惠子問曰：

「是其始死也，我獨何能無慨然？察其始而本無生，非徒無生也，而本無形。非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣；氣變而有形；形變而有生；今又變而之死，是相與爲春夏秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也。」（莊子卷六頁三十二）

莊子始亦不能「無慨然」此情也。「後察其始」云云，卽以理化情也。以理化情，則「哀樂不能入」矣。

自又一方面言之，則死生不但可齊，吾人實亦可至於無死生之地位。德充符篇云：

「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」（莊子卷二頁三十）

田子方篇云：

「草食之獸，不疾易藪；水生之蟲，不疾易水，行小變而不失其大常也……夫天下者，萬物之所一也。」

得其所一而同焉，則四肢百體將爲塵垢，而死生終始將爲晝夜，而莫之能滑，而况得喪禍福之所介乎？

（莊子卷七頁三十四）

大宗師篇云：

「夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏大小有宜，猶有所遷，若夫藏天下於天下，而不得所遷，是恆物之大情也。……故聖人將遊於物之所不得遷而皆存。善夭善老，

善始善終，人猶效之，又况萬物之所係而一化之所待乎？」（莊子卷三頁八至十）

宇宙間之物，無論吾人如何藏之，終有失之之可能。但若以整個的宇宙藏於整個的宇宙之中，則更無地可以失之。故吾人之個體如能與宇宙合一，「得其所一而同焉」，則宇宙無終始，吾亦無終始，宇宙永久，吾亦永久矣。此所謂「遊於物之所不得遷而皆存」也。大宗師篇曰：

「吾猶守而告之，三日而後能外天下。已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物。已外物矣，吾又守之，九日而後能外生。已外生矣，而後能朝徹。朝徹而後能見獨。見獨而後能無古今。无古今而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其爲物無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也。其名爲摠寧。摠寧也者，摠

而後成者也。」（莊子卷三頁十三至十四）

成玄英云：「外遺忘也。」（莊子疏）先忘天下，次忘所用之物，次併己之生而忘之。於此時則所處爲另一境界，一切一新，如晨起時所經驗者，所謂「朝徹」也。此時惟見有「得其所一而同焉」之一，所謂「見獨」也。既同於此一，則「无古今」而「入於不死不生」，即超時間而永存也。由此可知，忘生則得不死，若不忘生，則不能也。所謂「殺生者不死，生生者不生」也。至此境界者，不作一切分別，故「無不將也，無不迎也。」在此情形中所有之經驗，即純粹經驗也。

（七）純粹經驗之世界

由上述可知在純粹經驗中，個體即可與宇宙合一。所謂純粹經驗（Pure experience）即無知識之經驗。在有純粹經驗之際，經驗者對於所經驗，只覺其是「如此」（詹姆士所謂 "that"）而不知其是「什麼」（詹姆士所謂 "what"）。詹姆士謂純粹經驗，即是經驗之「票面價值」（Face value），即是純粹所覺，不雜以名言分別。（見詹姆士論

所有之經驗，卽是此種。其所處之世界，亦卽此種經驗之世界也。齊物論篇云：

「古之人其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次以爲有物矣，而未始有封也。其次以爲有封矣，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？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）

有經驗而不知有物，不知有封，（卽分別）不知有是非，愈不知則其經驗愈純粹。在經驗之中，所經驗之物，是具體的；而名之所指，是抽象的。所以名言所指，實只經驗之一部。譬如「人」之名之所指，僅係人類之共同性質。至於每個具體的人之特點個性，皆所不能包括。故一有名言，似有所成而實則有所虧也。郭象注云：

「夫聲不可枚舉也。故吹管操絃，雖有繁手，遺聲多矣。而執籥鳴絃者，欲以彰聲也。彰聲而聲遺，不彰聲而聲全。故有成而虧之者，昭文之鼓琴也。不成而無虧者，昭文之不鼓琴也。」（同上）

凡一切名言區別，皆是如此。故吾人宜只要經驗之「票面價值」而不須雜以名言

區別。齊物論篇云：

「可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢詭譎怪，道通爲一。其分也，成也。其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。唯達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸。庸也者，用也。用也者，通也。通也者，得也。適得而幾矣。因是已，已而不知其然謂之道。」（莊子卷一頁二十九至三十）

凡物可即可，然卽然，不必吾有意識的可之或然之也。莛卽莛，楹卽楹，厲卽厲，西施卽西施，不必我有意識的區別之也。有名言區別卽有成，有成卽有毀。若純粹經驗，則無成與毀也。故達人不用區別，而止於純粹經驗，則庶幾矣。其極境雖止而又不知其爲止。至此則物雖萬殊，而於吾之知識上實已無區別。至此則真可覺「天地與我並生，而萬物與我爲一」矣。

莊子書中所謂「心齋」「坐忘」，蓋卽指此境界。所謂「心齋」者，人間世篇云：

「若一志，無聽之以耳，而聽之以心。無聽之以心，而聽之以氣。耳止於聽，（本作聽止於耳，依俞樾校改）

心止於符，氣也者，虛而待物者也。惟道集虛。虛者，心齋也。」（莊子卷二頁十三）

大宗師篇曰：

「顏回曰：『回益矣。』仲尼曰：『何謂也？』曰：『回忘仁義矣。』曰：『可矣，猶未也。』他日，復見，曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回忘禮樂矣。』曰：『可矣，猶未也。』他日，復見，曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回坐忘矣。』仲尼蹴然曰：『何謂坐忘？』顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去智，同於大通。此謂坐忘。』」

（莊子卷三十六）

所謂「心齋」「坐忘」皆主除去思慮知識，使心虛而「同於大通」，在此情形中所有之經驗，卽純粹經驗也。上節所講「外天下」「外物」意亦同此。天地篇曰：

「性修反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大，合喙鳴。」（郭云：「無心於言而自言者，合於喙鳴。」）喙鳴合與

天地爲合。其合緜緜，若愚若昏。是謂玄德，同乎大順。」（莊子卷五頁九）

所謂玄德，亦卽真人在純粹經驗中之狀況也。大宗師篇中所說真人所處之境界，卽是如此。故曰：

「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深……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。不忘其所始，不求其所終，受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，

不以人助天。是之謂真人。」（莊子卷三頁三五四）

真人無思慮知識，「心虛」而「同於大通」，故能有「其寢不夢」等諸德也。上節所講「無不將也，無不迎也」，意亦同此。

【註】上文謂莊學於言之外，又言無言於知之外，又言不知；（第九章第四節）於此可見矣。然莊學所說之無知，乃經過知之階級，實即知與原始的無知之合也。此無知經過知之階級，與原始的無知不同。對於純粹經驗，亦應作此分別。如小兒初生，有經驗而無知識。其經驗為純粹經驗；此乃原始的純粹經驗也。經過有知識的經驗，再得純粹經驗。此再得者，已比原始的純粹經驗高一級矣。「玄德」「若愚」「若昏」，非「愚」「昏」也，「若」「愚」「若」「昏」而已。不過莊學於此點，似未十分清楚。

（八）絕對的逍遙

人至此境界，始可絕對的逍遙矣。蓋一切之物，苟順其性，雖皆可以逍遙，然一切物之活動，皆有所倚賴，即逍遙遊篇中所謂「待」。逍遙遊篇曰：

「列子御風而行，泠然善也。旬有五日而後返。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者。」

也。」（莊子卷一百八）

列子御風而行，無風則不得行，故其逍遙有待於風。推之世上一般人，或必有富貴而後快，或必有名譽而後快，或必有愛情而後快，是其逍遙有待於富貴、名譽、或愛情也。有所待則必得其所待，然後逍遙；故其逍遙亦爲其所待所限制，而不能爲絕對的。若夫「心齋」「坐忘」之人，既已「以死生爲一條，不可爲一貫」，（德充符篇中語）其逍遙卽無所待，爲無限制的，絕對的。逍遙遊篇曰：

「若夫乘天地之正，御六氣之辨，以游無窮者，彼且惡乎待哉？故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。」

（同上）

「乘天地之正，御六氣之辨，以遊無窮者，」卽與宇宙合一者也。其所以能達此境界者，則因其無己，無功，無名，而尤因其無己。

如此之人，謂之至人。齊物論篇曰：

「至人神矣。大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒；疾雷破山，風振海而不能驚。」（郭云：「夫神全形具而體

與物冥者，雖涉至變，而未始非我，故蕩然無憂介於胸中也。」）若然者，乘雲氣，（郭云：「寄物而行，非我動也。」）騎

日月，（郭云：「有晝夜而無死生也」）而遊乎四海之外，（郭云：「夫唯無其知而任天下之自爲，故馳萬物而不窮也」）死生無變於己，（郭云：「與變爲體，故死生若一」）而况利害之端乎？（郭云：「况利害於死生，愈不足以介意」）

（莊子卷一頁四十）

至人無入而不自得，此逍遙之極致也。

此莊學中之神祕主義也。神祕主義一名詞之意義，在第六章中已詳。第六章謂如孟子哲學中有神祕主義，其所以達到神祕主義的境界之方法，爲以「強恕」「求仁」，以至於「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」之境界。莊學所用之方法，乃在知識方面取消一切分別，而至於「天地與我並生，而萬物與我爲一」之境界。此二方法，在中國哲學史中，分流並峙，頗呈奇觀。不過莊學之方法，自魏晉而後，即無人再講。而孟子之方法，則有宋明諸哲學家，爲之發揮提倡，此其際遇之不同也。（詳見拙著中國哲學中之神祕主義，見燕京學報第一期）莊學尤可異者，即其神祕主義不需要惟心論的宇宙。此點莊學亦與斯賓諾莎之哲學合。

(九) 莊學與楊朱之比較

觀乎此可知「隱者」及楊朱等之拘拘於以隱居避世爲「全生葆真」之法之陋也。山木篇云：

「莊子行於山中，見大木，枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。問其故曰：『无所可用。』莊子曰：『此木以不材得終其天年。』夫子出於山，舍於故人家。故人喜，命豎子殺雁而烹之。豎子請曰：『其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？』主人曰：『殺不能鳴者。』明日，弟子問於莊子曰：『昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之雁，以不材死。先生將何處？』莊子笑曰：『周將處乎材與不材之間。似之而非也；故未免乎累。若夫乘道德而浮遊，則不然。无譽无訾，一龍一蛇，與時俱化，而无肯專爲。一上一下，以和爲量。浮遊乎萬物之祖，物物而不物於物，則胡可得而累邪？此神農、黃帝之法則也。若夫萬物之情，人倫之傳，則不然。合則離，成則毀，廉則挫，尊則議，有爲則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉？悲夫！弟子志之，其唯道德之鄉乎！』」（莊子卷七頁十五至十六）

蓋吾人若不能「以死生爲一條，以不可爲一貫」，則在人間世，無論如何巧於趨避，終不能完全「免乎累」。所謂「萬物之情，人倫之傳，合則離，成則毀，廉則挫，尊則

議，有爲則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉？無論材與不材，皆不能必其只受福而不受禍也。若至人則「死生無變於己，而况利害之端乎？」不以利害爲利害，乃利害所不能傷而真能「免乎累」者也。此「乘道德而浮遊」之人所以能「物物而不物於物」也。「物物而不物於物」者，卽對於一切皆爲主動而不爲被動也。

第十一章 墨經及後期墨家

(一) 戰國時墨家之情形

韓非子顯學篇曰：

「自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。」（韓非子卷十九，四部叢刊本，頁七）

莊子天下篇曰：

「相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲，已齒，鄧陵子之屬，俱誦墨經，而倍誦不同，相謂別墨。以堅白同異之辯相訾，以舛偶不忤之辭相應。以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世，至今不決。」（莊子

卷十，四部叢刊本，頁二十九）

此戰國時墨家之情形也。此時有墨經。墨經之作，亦辯者之學之反動。蓋辯者所持之論，皆與吾人之常識違反。儒墨之學，皆注重實用，對於宇宙之見解，多根據常識。見辯

者之「然不然，可不可」皆以爲「怪說綺辭」而競起駁之。然辯者立論，皆有名理的根據，故駁之者之立論，亦須根據名理。所以墨家有墨經，儒家有荀子之正名篇，皆擁護常識，駁辯者之說。儒墨不同，而對於反辯者則立於同一觀點。蓋儒墨乃從感覺之觀點以解釋宇宙；而辯者則從理智之觀點以解釋宇宙也。

在另一方面，儒墨俱受辯者之影響，故於發揮其自己學說之時，立論亦均較前精確；壁壘均較前森嚴。試以本章所論墨子六篇與墨子中之他篇比，以荀子與論語孟子比，便可見矣。

墨經之成就，比荀子正名篇爲高；蓋原來墨家本較儒家重辯。墨子云：「以其言非吾言者，是猶以卵投石也。盡天下之卵，其石猶是也。不可毀也。」（貴義篇，墨子卷十二，孫詒

讓墨子問詁，滄分樓影印本，頁八）

又云：「言無務爲多而務爲智，無務爲文而務爲察。」（修身

篇，墨子卷一頁七）言有二表，皆「務爲智」，「務爲察」也。又墨子貴義篇謂：「子墨子南

遊使衛，關中載書甚多。」（墨子卷十二頁五）耕柱篇云：

「公孟子曰：『君子不作術（同述）而已。』子墨子曰：『不然……吾以爲古之善者則誅（即述之謂）

之，今之善者則作之，欲善之益多也。」（墨子卷十一頁二十二至二十三）

莊子天下篇亦謂「墨子好學而博，不異，不與先王同。」即墨經亦可見墨子後之墨者之「好學而博」也。

汪中墨子序謂：「經上至小取六篇，當時謂之墨經。莊周稱相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲，己齒，鄧陵子之屬，以堅白同異之辯相訾，以綺偶不侔之辭相應者也。」（述學）此說別無證據，但大取小取二篇，亦為戰國時作品，其內容與經及經說大致相同。茲亦以之附於墨經中。

晉人魯勝稱經上下，經說上下，為「墨辯」。胡適之先生因之，稱經上下，經說上下，大取，小取為「墨辯」；又以作「墨辯」者為「別墨」。按墨經中雖亦有「堅白同異之辯」，「綺偶不侔之辭」，然其主要目的，在於闡明墨學，反對辯者。「墨辯」之名，魯勝以前無有也。墨家各派，「倍謫不同」，「相謂別墨」，即互相指為非墨學正統，非自謂「別墨」也。然皆「以巨子為聖人，皆願為之尸，冀得為其後世」，則紛亂之中，仍有統一存焉。蓋墨者之鐵的組織，尙未崩潰也。

(二) 墨經中之功利主義

功利主義爲墨子哲學之根本，但墨子雖注重利，而未言何以須重利。墨經則更進一步，與功利主義以心理的根據。經上云：

「利，所得而喜也。」（墨子卷十頁五）經說云：「得是而喜，則是利也；其害也，非是也。」（墨子卷十頁二十）

「害，所得而惡也。」（墨子卷十頁五）經說云：「得是而惡，則是害也；其利也，非是也。」（墨子卷十頁二十）

吾人之所喜者爲利，吾人之所惡者爲害。故趨利避害，乃人性之自然，故功利主義，爲吾人行爲之正當標準也。邊沁云：

「『天然』使人類爲二種最上威權所統治：此二威權，即是快樂與苦痛。只此二威權，能指出人應做什麼，決定人將做什麼。功利哲學，即承認人類服從此二威權之事實，而以之爲哲學之基礎。此哲學之目的，在以理性法律，維持幸福。」（邊沁道德立法原理導言）“An Introduction to the Principles of Morals and

Legislation” | 頁）

墨經正是如此主張。邊沁所謂快樂苦痛，墨經謂之利害，即可以致快樂苦痛者也。邊

沁所謂理性，墨經謂之智。欲是盲目的，必須智之指導，方可趨將來之利而避將來之害。經說上云：

「爲欲薪（斫也，本作謹，依孫校改）指，智不知其害，是智之罪也。若智之慎之（本作文，依孫校改）也，無遺於其害也，而猶欲薪之，則離之。是猶食肺也，騷之利害（孫云：「疑言臭之善惡」）未可知也；欲而騷，是不以所疑止所欲也。牆外之利害，未可知也；趨之而得刀（本作力，依孫校改）則弗趨也，是以所疑止所欲也。」（墨子卷十頁二十六）

智之功用，在於逆覩現在行爲之結果。結果既已逆覩，智可引導吾人，以趨利避害，以捨目前之小利而避將來之大害，或以受目前之小害而趨將來之大利。此卽所謂「權」大取篇云：

「於所體之中而權輕重之謂權。權非爲是也，亦（本作非，依孫校改）非爲非也；權，正也。斷指以存孥，利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，非取害也，取利也；其所取者，人之所執也。遇盜人而斷指，以免身，利也；其遇盜人，害也……利之中取大，非不得已也。害之中取小，不得已也。所未有而取焉，是利之中取大也。於所既有而棄焉，是害之中取小也。」（墨子卷十一頁二）

經上云：

「欲正權利，惡正權害。」（惡上原有且字，依孫校刪）「（墨子卷十頁六）經說云：「權（原作仗，依孫校改）者，兩而無偏。」（墨子卷十頁二十六）

權「於所體之中而權輕重」，「兩而無偏」。蓋「功利哲學」以爲人所取及所應取之利，非目前之小利，乃將來之大利。人所避及所應避之害，非目前之小害，乃將來之大害。故可欲者不必卽爲利，必吾人依「正權」所以爲之可欲者乃爲利。可惡者不必卽爲害，必吾人依「正權」所以爲可惡者，乃爲害也。

【註】案荀子不苟篇曰：「欲惡取舍之權，見其可欲也，則必前後慮其可惡也者；見其可利也，則必前後慮其可害也者；而兼權之，執計之，然後定其欲惡取舍。如是，則常不失陷矣。凡人之患，偏傷之也。見其可欲也，則不慮其可惡也者；見其可利也，則不顧其可害也者；是以動則必陷，爲則必辱，是偏傷之患也。」（荀子卷二，四部叢刊本，頁九）荀子所說，正與墨經意同。

本此觀點，墨經爲諸道德下定義，指出道德之要素爲「利」。經上云：

「義，利也。」（墨子卷十頁二）經說云：「義，志以天下爲愛，（原作芬，依孫校改）而能能利之，不必用。」

(墨子卷十頁十八)

「忠，利君（原作以爲利而強低，依張純一校改）也。」（墨子卷十頁三）經說云：「忠，以君爲強，而能利君，

不必容。（原作忠不利弱子亥足將入止容，依張純一校改）」（墨子卷十頁十八至十九）

「孝，利親也。」（墨子卷十頁三）經說云：「孝，以親爲愛，（原作芬，依孫校改）而能利親，不必得。」（墨

子卷十頁十九）

「功，利民也。」（墨子卷十頁六）經說云：「功不待時，若衣裘。」（墨子卷十頁二十一）

「義，志以天下爲愛而能利之，不必用。」「下能字，善也。能利之，言能善利之也。

不必用，言不必人之用其義也。」（孫詒讓說）「忠，以君爲強。」「卽荀子臣道篇「強

君」之義，不必容，謂不必見容於君也。」（張純一說）「能利親，亦謂能善而利之也。

不必得，謂不必中親之意。」（孫詒讓說）墨家之道，「反天下之心。」（莊子天下篇）墨者自

知之矣。「功不待時」者，公孟篇云：「亂則治之，譬猶噎而穿井也，死而求醫也。」（墨子

卷十二頁十三）亂則治之，乃「待時」之功，不若「不待時」之功之爲利更大也。此皆以

利爲諸道德之要素也。

(二)論知識

墨經爲欲擁護常識，反對辯者，特立論就知識論 (Epistemology) 方面說知識之性質及其起源。經上云：

「知，材也。」(墨子卷十頁一) 經說云：「知材，知也者，所以知也，而不必知，(原作「而必知」，依胡適之先

生校改) 若明。」(墨子卷十頁十七)

此知乃吾人所以能知之才能。有此才能，不必卽有知識。如眼能視物，乃眼之「明」；但眼有此「明」，不必卽有見。蓋能見之眼須有所見，方可有見，能知之知須有所知，方可有知也。經上云：

「知，接也。」(墨子卷十頁二) 經說云：「知，知也者，以其知遇 (原作遇，依孫校改) 物而能觀之，若見。」

(墨子卷十頁十七)

此知乃能知遇所知所生之知識，人之能知卽「所以知」之官能，遇外物卽所知，卽可感覺其態貌。如能見之眼，見所見之物，卽可有見之知識。經上云：

「怨」（今學本作怒。道藏本，吳鈔本，明嘉靖本均作怨）明也。」（墨子卷十頁二）經說云：「怨，怨（原皆作怒）也者，以其知論物而其知之也著，若明。」（墨子卷十頁十七）

吾人能知卽「所以知」之官能，遇外物卽所知，不但能感覺其態貌，且能知其爲何物。如見一樹，不但感覺其態貌，且知其爲樹。知其爲樹，卽將此個體的物列於吾人經驗中之樹之類中，此所謂「以知論物」也。如此則凡樹所有之性質，吾雖尙未見此樹有，亦敢斷其必有。於是吾人對於此個體的物之知識乃明確，所謂「其知之也著」也。

此外尙有一種知識，吾人不從感覺得來。經下云：

「知而不以五路，說在久。」（墨子卷十頁九）經說云：「知，（舊作智下同）以目見，而目以火見，而火不見，惟以五路知。久，不當以目見，若以火見。」（墨子卷十頁四十七）

五路者，五官也。官而名以路者，謂感覺所經由之路也。人之得知識多恃五路；荀子所謂「緣天官」是也。例如「見」之成須有目及火。（即光）若無目則不能成見也。所謂「惟以五路知」也。然亦有不以五路知而得之知識，如對於「久」之知識是也。久

者，經上云：

「久，彌異時也。」（墨子卷十頁六）經說云：「久，合古今且莫。」（卽暮字）（原作今久古今且莫，依胡適之先生

校改）」（墨子卷十頁二十一）

「字，彌異所也。」（墨子卷十頁六）經說云：「字，家（卽象）東西南北」（原作東四家南北，依胡適之先生校

改）」（墨子卷十頁二十一）

久卽時間，宇卽空間。吾人對於時間之知識，固非由五官得來也。

經上云：

「慮，求也。」（墨子卷十頁一）經說云：「慮也者，以其知有求也，而不必得之，若睨。」（墨子卷十頁十七）

此條所說，爲有目的之知識活動。吾人運用知識，以求達到一目的。此知識活動卽謂之慮，卽「知之有求」者。睨爲目之斜視。張目見物，不必有目的。若睨而斜視，則必爲「知之有求」者也。但此等知不必卽得其所求，所謂「而不必得之」也。

人之能知之才能，墨經認爲吾人生命之要素。經上云：

「生，刑（卽形）與知處也。」（墨子卷十頁五）經說云：「生，形（原作禮，依畢校改）之生，常（原作商，依孫校

改) 不可必也。」(墨子卷十頁十九至二十)

又云：

「臥，知無知也。」(墨子卷十頁五)

形之有知者爲生，否則爲死。有知而無知，(有知之才能而無知之事實) 爲臥；無知而無知爲死。

此外墨經又就邏輯方面，論吾人知識之來源及其種類。經上云：

「知，聞，說，親，名，實，合，爲。」(墨子卷十頁五) 經說云：「知，傳受之，聞也。方不障，說也。身親焉，親也。所以謂，名也。所謂，實也。名實耦，合也。志行，爲也。」(墨子卷十頁二十八)

「聞，說，親，」謂吾人知識之來源。「名，實，合，爲，」謂吾人知識之種類。今分論之。

「聞」謂吾人由「傳受」而得之知識。在歷史方面，吾人所有之知識，多屬此類。

「說」謂吾人所推論而得之知識。經下云：

「聞所不知若所知，則兩知之。」(墨子卷十頁十五) 經說曰：「聞在外者所不」(郭高鏡先生云：「所不

字) 知也。或曰：「在室者之色，若是其色。」是所不知若所知也。猶白若黑也，誰勝是若其色也，若白者必白。今也知其色之若白也，故知其白也。夫名以所明正所不知，不以所不知疑(同疑)所明。若以尺度所不

知長外，親知也；室中，說知也。」（墨子卷十頁五十四）

吾人見室外之白物，而不知室內之物爲何色。或曰：「室內之物之色，與室外之物之色同。」吾人卽知室內之物之色之爲白而非黑。蓋天下之白物無窮，而皆在白物之名所指之類中。猶天下之馬無窮，而皆在馬之名所指之類中。吾人已知某物之可名爲白物，則不必見之而卽知其色之何似；吾人已知某物之可名爲馬，則不必見之而卽知其形貌之何若。此所謂「方不障」也。蓋吾人之知識，至此可不受時空之限制矣。名能使吾人就所已知推所未知。所謂「夫名以所明正所不知，不以所不知疑所明」也。

「親」謂吾人親身經歷所得之知識，卽吾人能知之才能與所知之事物相接而得之知識也。所謂「身觀焉」是也。一切知識，推究其源，皆以親知爲本。如歷史上所述諸事情，吾人對之，惟有聞知而已。然最初「傳」此知識之人，必對於此事有「身觀焉」之親知也。雖吾人未見之物，若知其名，卽可推知其大概有何性質，爲何形貌，然吾人最始必對此名所指之物之有些個體，有「身觀焉」之親知也。知識論所論

之知識卽此等知識也。

次論吾人知識之種類有四。「名」謂對於名之知識。名所以謂實也；所謂「所以謂」也。經上云：

「名，達類，私。」

（墨子卷十頁五）

經說云：「名，物達也。有實必待之。」（原作文，依孫校改）名（原作多，依

孫校改）也。命之馬類也。若實也者，必以是名也。命之臧，私也。是名也，止於是實也。聲出口俱有名，若姓字麗。

（原作文，依孫校改）」（墨子卷十頁二十七）

物之名指一切物，爲最高類（*Summum Genus*）之名，卽所謂「達名」。凡有個體，必用此名，故曰：「有實必待之名也。」馬則指一類之物爲「類名」。僅此類之個體用此名，故曰：「若實也者，止於是名也。」「臧」爲指一人之固有名詞，卽所謂私名也。此名僅一個體可用，故曰：「是名也止於是實也。」

【註】大取篇謂名有「以形貌命者」，有「以居運命者」，有「以舉量數命者」，「諸以形貌命者，若山丘室廟者皆是也。」「諸以居運命者，若鄉里齊荆者皆是也。」「以舉量數命者」無說；望文生義，當係指數量諸名也。此三分法，甚不完備，疑有脫誤。

「實」謂吾人對於實之知識。實爲名之「所謂」，卽名之所指之個體也。

「合」謂吾人對於名實相合卽所謂「名實偶」之知識。墨經謂以名謂實之謂有三種。經上云：

「謂，移，舉，加。」（墨子卷十五）經說云：「謂，命狗，犬，移也。」（原作謂狗犬，命也。依伍非百校改）狗犬，舉也。

叱狗，加也。」（墨子卷十五二十八）

狗爲犬之未成豪者，卽犬之一種，謂「狗，犬也。」猶謂「白馬，馬也。」此移犬之名以謂狗，移馬之名以謂白馬也。此所謂「移」也。「舉，擬實也。」（經上，墨子卷十五）「舉告以之」（原作文，依孫校）名舉彼實也。」（經說上，墨子卷十五二十）舉狗及犬之名，以汎指狗

及犬之實，此所謂「舉」也。指一個體之狗而叱之曰「狗！」意謂「此是狗，」是加此狗之名於此個體，卽所謂「加」也。吾人謂「狗是犬，」狗果是犬否？吾人謂「此是狗，」此果是狗否？換言之，卽吾人所用之名，是否與實合，此吾人所須注意者。知吾人所用之名是否與實相合之知識，卽此所謂「合」也。

「爲」謂吾人知所以作一事情之知識。「志，行，爲也。」吾人作一事情，必有作此

事情之目的，及作此事情之行爲，前者謂之「志」，後者謂之「行」。合「志」與「行」總名曰「爲」。「爲」有六種。經上云：

「爲，存亡，易，蕩，治，化。」（墨子卷十頁六）經說云：「爲，甲（原作早，依孫校改）臺，存也。病，亡也。買，鬻，易也。消（原作書，依孫校改）盡，蕩也。順長，治也。禮，鼠（原作買，依孫校改）化也。」（墨子卷十頁二十八至二十九）

此依行爲之目的，即所謂「志」之不同，將「爲」分類也。經上又云：「已成，亡。」經說云：「已，爲衣，成也。治病，亡也。」謂爲衣以成衣爲止，治病以無病爲止也。製甲築臺，以使其「存」爲目的，即爲衣以成爲止之意，是以「存」爲「爲」也。治病以使無病爲目的，是以「亡」爲「爲」也。買賣以交易爲目的，是以「易」爲「爲」也。消滅除盡謂之蕩，吾人對於事物有時欲消滅除盡之，是以「蕩」爲「爲」也。順成長養謂之治，吾人有時對於事物欲順成長養之，是以「治」爲「爲」也。經上云：「化，徵易也。」（墨子卷十頁六）經說云：「化，若鼃爲鶉。」（墨子卷十頁二十二）列子天瑞篇云：「田鼠之爲鶉。」蓋古說鼃鼠皆可化爲鶉也。吾人有時對於事物欲使其逐漸變化，是以「化」爲「爲」也。吾人欲達吾人之「志」，必有相當之「行」。知如何「行」之知識，亦

名之曰「爲」。

墨子注重實用之觀念，墨經尙保存之，於此可見矣。經下云：

「知其所以不知，說在以名取。」

（墨子卷十頁九）

經說云：

「知，雜所知與所不知而問之。則必曰，是所

知也，是所不知也。取去俱能之，是兩知之也。」

（墨子卷十頁四十七）

貴義篇云：「鉅

（論云：「當作登，禮之履字」）

者，白也。黔者，黑也。雖明目者無以易之。兼白

黑使瞽取焉，不能知也。故我曰：瞽不知白黑者，非以其名也，以其取也。」

（墨子卷十二頁四）

能以名取者，卽能以知識應用於行爲也。

（四）論「辯」

吾人之知識之以言語表出者謂之「言」。經上云：

「言，出舉也。……言，口之利也。……執所言而意得見，心之辯也。」

（墨子卷十頁五至六）

經說云：「故

言也者，諸口能之，出名（原作民，依孫校改）者也。名（原亦作民）若畫餽也。言也，謂言猶石致也。」（墨子卷

貴義篇謂墨子云：「以其言非吾言者，是猶以卵投石也。」（墨子卷十二頁八）墨者主張

「言無務爲多而務爲智，無務爲文而務爲察。」故謂言須精堅如石，所謂「言猶石致」也。欲達此目的，則吾人之言，須遵守一定之法則，即小取篇所說「辯」之諸法則也。辯有廣義狹義。經及經說所說之辯，爲狹義之辯，依此說「辯」與「說」不同。經上云：

「說，所以明也。……攸不可，兩不可也。……辯，爭彼也。辯，勝當也。」（墨子卷十頁五）經說云：「彼，凡牛，樞非牛，兩也，無以非也。辯，或謂之牛，或謂之非牛，是爭彼也。是不俱當，不俱當，必或不當，不當若犬。」（墨子

卷十頁二十五至二十六）

經說下又云：

「辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。」（墨子卷十頁四十四）

此以辯爲彼此爭辯之辯，若只有一說，（此說與上「說知」之說不同）此有所可，彼亦可之。此有所不可，即有「攸不可」，彼亦不可之。是「兩不可也」。如此以牛樞（孫云：「疑木名」）爲非牛，彼亦以牛樞爲非牛，是「兩無以非」，何辯之有？若此以牛樞爲牛，彼以爲非

牛，是即有彼此之爭而辯，辯則「當者勝也。」此專以辯爲爭辯之辯，是狹義之辯也。
小取篇所說之「辯」，則較此範圍爲大。小取篇云：

「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。」（墨子

卷十一頁九）

此謂辯之用有六：（一）明是非，（二）審治亂，（三）明同異，（四）察名實，（五）處利害，（六）決嫌疑。其方法爲「以名舉實，以辭抒意，以說出故。」所謂「以名舉實」，上文已詳。辭卽今人所謂「命題」，合二名以表一意，乃謂之辭，所謂「以辭抒意」，亦卽荀子正名篇所謂「兼異實之名以論一意」是也。經上云：

「故，所得而後成也。」（墨子卷十頁一）經說曰：「故，小故有之不必然，無之必不然。體也，若有端。大故

有之必然，無之必不然，若見之成見也。」（「大故」下依孫詒讓校）」（墨子卷十頁十七）

經上云：「端，體之無厚」（原作序，依王校改）而最前者也。」有端不必卽能成體，所謂「有之不必然，無之必不然也。」此所謂小故，今邏輯中稱爲必要原因。此所謂大故，今邏

輯中稱爲充足及必要原因。尙有充足原因，卽有之必然，無之不必不然之故，墨經未言。故爲一事之原因，「以說出故」卽以言語說出一事之原因，亦卽以言語說明吾人所以持一辭之理由。所謂「說，所以明」也。

立說之方法有七。小取篇云：

「或也者，不盡也。假也者，今不然也。效也者，爲之法也。所效者，所以爲之法也。故中效則是也；不中效則非也。此效也。辟也者，舉也物而以明之也。侔也者，比辭而俱行也。援也者，曰：子然，我奚獨不可以然也。推也者，以其所不取之同於其所取者予之也。是猶謂也者同也，吾豈謂也者異也。」（墨子卷十頁十）

「或也者，不盡也。」經上云：「盡莫不然也。」一類事物對於一性質，有時非「莫不然。」如馬不必皆白。吾人於此只可謂馬或白，不能謂馬是白。有時吾人對於一事物之知識不完全，則對之亦只能作或然判斷。如彼馬是白，但吾人不知其果是白與否，亦只可謂彼馬或白。

「假也者，今不然也。」吾人對於事物，可虛擬條件而斷其在此條件下當有如何情形。如孔子曰：「如有用我者，期月而已可矣；三年有成。」「如有用我者，」非孔

子爲此言時之事實，乃孔子所虛擬之條件，所謂「今不然也。」

「效也者，爲之法也。」法者，經上云：

「法，所若而然也。」（墨子卷十頁五）經說云：「法，意規圓，三也，俱可以爲法。」（墨子卷十頁二十五）

經下云：

「一法者之相與也盡類，（此類字依王校改）若方之相合也，說在方。」（墨子卷十頁十四）經說云：「一

方盡類，俱有法而異，或木或石，不害其方之相合也。盡類猶方也。物俱然。」（墨子卷十頁五十一）

法爲公式，對於一類事物之公式，可適用於此一類之任何個體。如方物之類，有方木方石，木石雖異，然不害其爲方也。引申之，凡仿效一物而能成類此之物，則所效者爲「法」，而仿效所成之物爲「效」。譬之爲圓，或以意象中之圓，或以作圓之規，或以已成之圓，皆可爲爲圓之法。法定則效此法者皆成圓形。「故中效」之故，卽上文「以說出故」之故。故卽是成事之原因，立論之理由。欲知所出之故，是否爲真故，是否爲「有之必然，無之必不然」之故，莫如用此「故」作「法」，觀其是否「中效」。「中效」者，謂效之而亦然也。能證明其爲「所若而然」之法，然後知其卽是「所得而

後成」之故。故曰「故中效則是也，不中效則非也。」（自「凡仿效一物」以下至此，選錄胡適之先

生小取篇新註

）墨子謂「言有三表。」此所說與墨子所說之第三表相同，不過此不專就

政治上社會上諸理論言耳。

「辟也者，舉也物而以明之也。」孫詒讓云：「王云：『也與他同。舉他物以明此

物謂之譬。』潛夫論釋難篇云：『夫譬喻也者，生於直告之不明，故假物之然否以彰

之。』（卷七，四部叢刊本頁五）荀子非相篇云：『談說之術，分別以喻之，譬稱以明之。』（荀子

卷三，四部叢刊本頁十）

「侷也者，比辭而俱行也。」辟是以此物說明彼物，侷是以此辭比較彼辭。例如

公孫龍子跡府篇載公孫龍謂孔穿曰：

「龍聞楚王……喪其弓，左右請求之，王曰：『止。楚王遺弓，楚人得之，又何求乎？』仲尼聞之曰：『…

…亦曰「人亡之，人得之」而已，何必楚？』若此仲尼異「楚人」於所謂「人」。夫是仲尼異「楚人」

於所謂「人」而非龍異「白馬」於所謂「馬」悖。」（公孫龍子卷上，雙鑑樓縮印道藏六子本）

此卽是「比辭而俱行」也。

「援也者，曰子然，我奚獨不可以然也。」援卽今人所謂「援例。」上所引公孫龍之言，亦有援例之意。

「推也者，以其所不取之同於其所取者予之也。是猶謂也者同也，吾豈謂也者異也。」「也者同也，」「也者異也，」上兩也字皆當作「他」字。譬如吾人謂凡人皆死。人若詢其理由，吾人當謂，因見過去之人皆死，現在之人及將來之人與過去之人同類，故可「推」知現在及將來之人，亦須死也。吾人已觀察若干個體的事物，知其如此，遂以爲凡與所已觀察之諸例同類者，亦必如此。其所已觀察之諸例，卽是「其所取者。」其所未觀察之同類事物，卽是「其所不取。」因其「所不取」之事物與其「所取者」相同。故可下一斷語，謂凡類此者皆如此。此卽所謂「以類取，以類予」也。（自「侔也者」至此，胡適之先生說）

大取篇亦有所謂「語經。」「語經」者，言語之常經也。（孫詒讓說）大取篇云：

「語經……三物必具，然後足以生……夫辭（此二字依孫校增）以故生，以理長，以類行者也。立辭而

不明於其所生，妄（原作忘，依顧校改）也。今人非道無所行，唯有強股肱而不明於道，其困也可立而待也。

夫辭以類行者也。立辭而不明於其類，則必困矣。」（墨子卷十一頁三五八）

此與小取篇所說大意相同，惜其詳不可知矣。

（五）墨經中「同異之辯」

辟，侔，援，推，四法皆就物之同點，以吾人對於所已知之物之知識，展至於吾人所未知之物。然物之同有多種，故此等論斷，易陷於誤謬。小取篇云：

「夫物有以同而不率遂同。辭之侔也，有所至而正。」（孫詒讓云：「疑當作止」）其然也，有所以然也；其然也同，其所以然不必同。其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之不必同。是故辟，侔，援，推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本，則不可不審也，不可常用也。故言多方，殊類，異故，則不可偏。」（孫詒讓云：「與獨同」）觀也。」（墨子卷十一頁十）

物之異亦常不同。墨經對於同異，有詳細討論。經上云：

「同，異而俱於之一也。」（墨子卷十頁六）經說云：「同，（原作伺）二人而俱見是檀也。」（墨子卷十頁二）

十一）

「同，重體，合類。」（墨子卷十頁六）經說云：「同，二名一實，重同也。不外於兼，體同也。俱處於室，合同也。有以同，類同也。」（墨子卷十頁二十九）

「異，二不體，不合，不類。」（墨子卷十頁六）經說云：「異，二必（孫詒讓云：「讀爲畢，古通用」）異，二也不連屬，不體也。不同所，不合也。不有同，不類也。」（墨子卷十頁二十九）

「同異交得，放有無。」（墨子卷十頁六）經說云：「同異交得，於福家良恕，有無也。比度，多少也。免蠅還闔，去就也。烏折用桐，堅柔也。劍尤早，死生也。處室子，子母，長少也。兩絕勝，白黑也。中央，旁也。論行行學實，是非也。難宿，成未也。兄弟俱適也。身處志往，存亡也。霍爲姓，故也。賈宜，貴賤也。」（墨子卷十頁二十九至三十）

此指出所謂同及異，均有四種。故謂此物與彼物同，彼物與此物同，其同同而所以同不必同也。如墨子與墨翟，二名俱指一實，是重同也。凡相「連屬」者，如手足頭目，同爲一人之一體，是體同也。凡「同所」，「俱處於室」，即同在一處者，如同室之人，同在一室之中，是合同也。同類之物，皆有相同之性質，是類同也。異亦有四種。必先知所謂同物之同，果爲何種之同；所謂異物之異，果爲何種之異，然後方可對之有所推論而不致陷於誤謬也。

此外不同類之物，有時亦可以同一名謂之。此亦吾人所應注意者也。經下云：

「異類不叱，說在量。」（墨子卷十頁九）經說云：「異，木與夜孰長；智與粟孰多；爵，親行，價，四者孰貴……」

……」（墨子卷十頁三十四）

木與夜爲異類而均可以長短謂之，智與粟爲異類而均可以多寡謂之，若因此而認爲同類，「則必困矣。」

此卽墨經中之「同異之辯」也。此「同異之辯」與「合同異」一派辯者之「同異之辯」宗旨不同。此雖不必爲駁彼而發，然依墨經之觀點，則惠施與莊子「合同異」之說，實爲誤謬。惠施謂「萬物畢同畢異。」蓋因萬物雖異，皆「有以同」；萬物雖同，皆「有以異」也。然萬物「有以同」，謂爲類同可也。因此而卽曰「萬物一體」，是以類同爲體同也，其誤甚矣。異亦有四種。謂萬物畢異，亦應指出其異爲何種，不能混言之也。「同異交得」一節，經說不甚明瞭。其大要似謂諸事物皆有相反的性質，如有無，多少，去就，堅柔，死生，長少，白黑，中央與旁，是非，存亡，貴賤等，要視吾人從何方面觀察之耳。如一女子先爲「處室女」，後爲「子之母」，是一人而亦長亦

少也。一人對其弟爲兄，對其兄爲弟，是一人而亦兄亦弟，所謂「兄弟俱適」也。一人可身在此而志在彼，所謂「身處志往存亡也」。「合同異」一派之辯者，利用此點，遂謂「白狗黑」，「龜長於蛇」。實則白狗雖亦可謂爲黑，龜亦可謂爲長，蛇亦可謂爲短，所謂黑白長短，雖無一定之標準，然在一辯論範圍內，所謂黑白長短，須用同一之標準。如龜固亦可謂爲長，但對於蛇則普通終爲短也。惠施莊子之學，雖另有其立足點，然其所用以「合同異」之辯論，實可受上述之攻擊也。

(六) 墨經中「堅白之辯」

辯者「合同異」，「離堅白」，墨經則主張離同異，合堅白。其離同異之說，已如上述。經上云：

「堅白不相外也。」（墨子卷十頁四）經說云：「得一，一堅白，（此白字據孫校補）異處不相盈，相非，是相外

也。」（墨子卷十頁二十五）

經下云：

「堅白，說在因。」（墨子卷十頁十二）經說云：「堅得白，必相盈也。」（墨子卷十頁三十七）

「於一，有知焉有不知焉，說在存。」（墨子卷十頁十六）經說云：「於石一也，堅白二也，而在石，故有智

焉有不智焉可。」（墨子卷十頁四十四）

「不可偏去而二，說在見與俱，一與二，廣與修。」（原作留，據論校改）（墨子卷十頁八）經說云：「見不

見離，一二不相盈，廣修堅白。」（墨子卷十頁三十四）

此主張合堅白，卽「堅白不相外」，以駁公孫龍「離堅白」，卽堅白必相外之說也。公孫龍子堅白論謂：「視不得其所堅，而得其所白者，無堅也。拊不得其所白，而得其所堅，得其堅也，無白也。……得其白，得其堅，見與不見離，見不見離，一一不相盈，故離。」（公

孫龍子卷下）此公孫龍就知識論證明堅與白爲二獨立的共相，上文已詳。（見第八章）堅

白論中又述難者之言曰：「目不能堅，手不能白，不可謂無堅，不可謂無白。……堅白域於石，惡乎離？」「石之白，石之堅，見與不見，二與三，若廣修而相盈也，其非舉乎？」

（同上）墨經此處所說，正彼難者之言，以爲堅白相盈，不相外，同在於石，所謂「存」也。吾人視石，得白不得堅；吾人拊石，得堅不得白；然此自是吾人之知與不知耳，非關石

之有無堅與白也。堅一也，白二也，因見不見離，而謂一二不相盈。然見與不見，與石之有無堅白無關。堅白在石，實如廣修之縱橫相涵也。所謂「不可偏去而二」也。此駁公孫龍就知識論證明堅白爲二之說。堅白若不在一處，如白雪中之白，與堅石中之堅，則「異處不相盈」，堅非白，白亦非堅，堅白「相非」，可謂爲「相外」。若堅白石，則堅白俱「域於石」，合而同體，則堅內有白，白內有堅；經說上所謂「堅白之櫻相盡」，所謂「無堅得白，必相盈也」，是「堅白不相外也」。此駁公孫龍就形上學證明堅白爲二之說。

【註】經下云：「不堅白，說在無久與字。」（墨子卷十頁十一至十二）經說中無無久與字之說。吾人可推想，此條係謂：若無時空，則亦無堅白。似駁公孫龍「天下未有若堅而堅藏」之說。

經下云：

「有指於二而不可逃，說在以二累。」（墨子卷十頁十六）經說云：「有指，子智是有（同又）智是吾所

无（原作先，依孫校改）舉，重則子智是而不智吾所无（原亦作先）舉也，是一謂有智焉，有不智焉，可若智之，則當指之（同此）智告我，則我智之兼指之，以二也。衡指之，參直之也。若曰，必獨指吾所舉，毋指（原作

舉，依校改）吾所不舉。則者（猶此也）固不能獨指。所欲指（原作相，依校改）不傳，意若未校。（原作校，依校改）且其所智是也，所不智是也。則是智是之不智也。惡得爲一謂，而有智焉，有不智焉？（墨子卷十）

頁四十四至四十五

又云：

「所知而弗能指，說在春也。」（墨子卷十頁十六）經說曰：「所，春也，其執固不可指也。」（墨子卷十頁四

十五）

此似係對於公孫龍所謂指之辯論。公孫龍所謂指，乃名之所指之共相。（見第八章）然名本一方面指共相，一方面指個體，如「堅」一方面指「堅」之共相，一方面指諸堅物。所謂「有指於二而不可逃」也。所謂「兼指之以二」也。公孫龍一派謂「一謂，有智焉，有不智焉，可。」一謂卽一名，言共相時，吾人只知其名所指之共相，不知其所指之個體，所謂「必獨指吾所舉，毋指吾所不舉」也。然墨經以爲共相卽在個體之中，共相不能獨爲名所指，名獨指共相，則其義不備，所謂「此固不能獨指，所欲指不傳，意若未校」也。故「惡得爲一謂，而有智焉，有不智焉？」且名所專指之共相，能指

而示人否？公孫龍一派之辯者，所說無所「與」之堅白，若果有，當指而示人。所謂「若智之，則當指之智告我，則我智之」也。然個體可指而示人，共相本可知而不可見者，不可指以示人，故墨經攻之曰：「所指而弗能指，說在春也。」春，蠢也。（郭高鏡先生說）公孫龍一派所說之共相，本不可指以示人，故曰：「其執固不可指也。」公孫龍一派，對於共相之學說，爲西洋古代哲學中所謂之實在論，而墨經則近於唯名論。

【註】「有指於二」一條，有數句不可解，「參直」亦係墨經中專門名詞。經上云：「直參也。」（墨子卷十頁二）惜無說。若有說，則此條意義或當更明顯。

經下二云：

「牛馬之非牛，與可之，同說在兼。」（墨子卷十頁十四）經說云：「故曰牛馬，非牛也，未可。牛馬，牛也，未可。則或可或不可。而曰牛馬，牛也，未可亦不可。且牛不二，馬不二，而牛馬二。則牛不非牛，馬不非馬，而牛馬非牛非馬無難。」（墨子卷十頁五十二）

此言若以「牛馬」爲一詞，則謂「牛馬」爲牛不可。因「牛馬」中之牛固是牛，而牛馬中之馬則非牛也。但謂「牛馬」非牛亦不可，因「牛馬」之中固有牛也。然「牛

不二，馬不二，而牛馬二。」故牛固不可謂爲非牛，馬固不可謂爲非馬，而「牛馬」則可謂爲非牛非馬也。此與公孫龍「白馬非馬」之說，有相同處。但公孫龍斷言「白馬非馬」。此則言牛馬，就一方面說，謂之非牛亦未可。蓋公孫龍就共相，即名之內涵立論；此則就個體，即名之外延立論，此二派之觀點本不同也。

墨經與公孫龍一派辯者，對於共相之問題，雖意見不同；然對於「正名實」之一點，則主張相合。墨經下「狂舉不可以知異」（墨子卷十頁十四）一條，與公孫龍子通變論中所謂狂舉相合。經下又云：

「彼（原作爾）此；彼此，與彼此同，說在異。」（墨子卷十頁十四）經說云：「彼，正名者，彼此。彼此可，彼彼止於彼，此止於此。彼此不可，彼且此也。」（孫云：「疑當云，彼且此也，此亦且彼也。」）彼此亦可，彼此止於彼，此若是而彼此也，則彼亦且此也。（孫云：「疑當作則彼亦且此，此亦且彼也。」）（墨子卷十頁五十三）

此正名之主張，與公孫龍合。此條之文，亦與公孫龍子名實論之文大致相同。若彼只爲彼，此只爲此，是正也。所謂「彼此可」也。若彼此之義不定，彼之義有時爲此，此之義有時爲彼，則不正。所謂「彼此不可」也。然即正名之後，彼此之名之意義雖定，而

彼此之名所指之物則不必一定不移。自一方面觀之，此物爲彼；自又一方面觀之，彼物爲此。此以彼爲彼，彼亦以此爲彼。蓋彼此本爲對待之名也。此所謂「彼此亦可」也。莊子齊物論之論「彼是」，卽依此點以立論。齊物論曰：「物无非彼；物无非是……故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。」（莊子卷一百二十七）專就物之個體言，諸物固互相彼此；其爲彼此，固不一定。然彼此之共相，固常確定不移，彼此之名之意義，固亦可使之確定不移也。使彼此之名之意義，確定不移，卽正名之事也。

(七) 墨經對於其他辯者之辯論

經下云：

「火（原作必，依孫校改）熱，說在頓。」（墨子卷十頁九）經說云：「火，謂火熱也，非以火之熱我有。若視

白（原作曰，依孫校改）」（墨子卷十頁四十七）

此似爲駁當時辯者「火不熱」之說。火不熱之說，亦可有一知識論的論據，以爲火之熱，乃由於吾人之感覺；熱是主觀的，在我而不在火。此謂火熱乃火之熱，其熱在火

而不在我。若視白，白亦在白物而不在我。

經下云：

「非半不新則不動，說在端。」（墨子卷十頁十三）經說云：「非，新半，進前取也。前，則中無爲半，猶端也。前後取，則端中也。新必半，毋與非半，不可新也。」（墨子卷十頁五十）

此駁當時辯者「一尺之棰，日取其半，萬世不竭」之說也。端，點也。經上云：「端，體之

無厚（原作序，依王校改）而最前者也。」（墨子卷十頁三）其說云：「端，是無間（原作同，依王校改）也。」（墨子卷十頁二十四）

言端至小極微，故其中無間而不可分析也。「一尺之棰，日取其半，」取之不已，至所餘者爲不可復分之一點，則不可斲半而取之矣。凡可斲者，必其可分爲半者也。若無半與非半，則俱不可斲也。此亦就具體的個體言之。

經下云：

「可無也，有之而不可去，說在嘗然。」（墨子卷十頁十三）經說云：「可無也，已然（原作給，依孫校改）

則嘗然，（原作當給，依孫校改）不可無也。」（墨子卷十頁五十一）

言天下之事物，若其未有，本亦可無。但既已嘗有之事物，則即永爲嘗有，不可去也。此

條雖非必即以駁當時辯者「孤犢未嘗有母」之說，然實可與彼參看。蓋就孤犢之個體言，若始即無母，此個體何來？若果昔有母，雖今無母，亦不可謂其未嘗有母也。

經下云：

「行修（原作循，依張校改）以久，說在先後。」（墨子卷十頁十四）經說云：「行者，行者必先近而後遠。遠近，修也。先後，久也。民行修，必以久也。」（墨子卷十頁五十一）

此言行遠必經時間，可與辯者「今日適越而昔至」之說參看。

【註】經下云：「景不徙，說在改爲。」（墨子卷十頁十二）經說云：「景，光至景亡。若在，盡古息。」（墨子卷

十頁三十七）說者皆以爲此即莊子天下篇「飛鳥之影，未嘗動也」之意。其實天下篇所說，乃「飛鳥之

影，」此則但爲影。謂飛鳥之影不動，乃與常識相遠之說；謂「影不徙」則否。譬如一日規上指午時之影，

吾人皆知其爲非指巳時之影。何者？生此影之針不動，故其影亦不動。指巳時之影，因光至而亡。指午時之

影，乃新生之影也。指巳時之影，若在，當盡古停留，因其本爲一不動之影也。若「飛鳥之影，」本爲動影，故

與此絕不相同。

(八) 墨經對於兼愛之說之辯護

後來墨家對於「辯」如此講究，故當時之批評墨家兼愛之說者，墨家皆以辯駁之。就經及小取等篇觀之，當時對於墨家兼愛之說，有二種批評。一爲「無窮害兼」，謂天下之人無窮，如何能盡愛之？一爲「殺盜卽殺人」，謂墨家既主兼愛，何以又主罰有罪者。墨家對於此二說俱有辯護。經下云：

「無窮不害兼，說在盈否。」（墨子卷十頁十五）經說云：「無，兩者有窮則可盡，無窮則不可盡，有窮無窮未可知，則可盡不可盡不可盡。」（墨云：「此三字疑衍」）未可知。人之盈之否未可知，而必人可盡不可盡亦未可知，而必人之可盡愛也，悖。人若不盈无（原作先，依孫校改）窮，則人有窮也。盡有窮無難。盈有窮，則無窮盡也。盡有窮，無難。」（墨子卷十頁五十五）

「不知其數，而知其盡也，說在問（原作明，依孫校改）者。」（墨子卷十頁十五）經說云：「不，不（鄧高鏡先生云：「舊作二，卽不字」）智其數，惡智愛民之盡之（舊作文）也。或者遺乎其問也，盡問人則盡愛其所問。若不智其數而智愛之盡之也，無難。」（墨子卷十頁五十五）

「逃臣狗犬，遺（原作貴，依孫校改）者不知其所處，不害愛之，說在喪子者。」（墨子卷十頁十五至十六）

經說云：「逃臣不智其處，狗犬不智其名也，遺者巧，弗能兩也。」（墨子卷十百四十五）

此答「無窮害兼」之說也。難者曰：南方有窮，則可盡，無窮則不可盡，有窮無窮，尙不可知，則可盡不可盡，更不可知，而子必人之可盡愛，豈不悖哉？答曰：彼無窮之南方，人不能盈滿，是人數有窮矣。人數既有窮，盡愛之何難？人若竟能盈滿此無窮之南方，則無窮有時而盡矣。地既有窮，盡愛人何難？難者曰：子不知其人數，焉知愛民之盡之耶？答曰：如有疑惑者，盡問人，必盡愛其所問。雖遺其所問之數，又何害哉？難者又謂：不知盡人之所處，又焉能盡愛之。答曰：「不知其所處，不害愛之。」譬如逃臣狗犬，其遺失者，既不知其何在，又不知其今改何名，藉使巧求，弗能兩合。此正如失子者，其父雖不知子之所在，而不害愛之也。（「難者曰，南方有窮」以下，郭高鏡先生說）

小取篇云：

「白馬，馬也。乘白馬，乘馬也。騮馬，馬也。乘騮馬，乘馬也。獲，人也。愛獲，愛人也。威，人也。愛威，愛人也。此乃

是而然者也。獲之親，人也。獲事其親，非事人也。其弟，美人也。愛弟，非愛美人也。車，木也。乘車，非乘木也。船，木

也。入船，非入（原入字皆作人，依蘇時學校改）木也。盜人，人也。多盜，非多人也。無盜，非無人也。奚以明之？惡多

盜非惡多人也。欲無盜，非欲無人也。世相與共是之，若若是，則雖盜人，人也；愛盜，非愛人也；不愛盜，非不愛人也；殺盜人，非殺人也；無難（原衍盜無難三字，依孫校改）矣。此與彼同類，世有彼而不自非也。墨者有此而非之，無也（即他字）故焉。所謂內膠外閉與心毋空乎內，膠而不解也。此乃是而不然者也。」（墨子卷十一 頁十一至十二）

此證明殺盜爲非殺人。故殺盜無害於兼愛人也。當時駁墨家非命之說之言，小取篇下文亦有反駁之辭，不具引。

（九）對於當時其餘諸家之辯論

此外墨經中尙有許多論證，似爲墨家以「辯」攻擊當時其餘諸家者，茲分述之。經下云：

「在諸其所然未者（同諸）然，說在於是推之。」（墨子卷十頁十二）經說云：「在，堯善治，自今在諸古也，自古在之（同諸）今，則堯不能治也。」（墨子卷十頁三十七）

「堯之義也，生於今而處於古而異時。說在所義二。」（墨子卷十頁十）經說云：「堯霍，或以名視（魯爲

示）人，或以實視人。舉友富商也，是以名視人也。指是霍也，是以實視人也。堯之義也，是聲也於今；所義之實處於古。」（墨子卷十頁四十八）

此駁儒家祖述堯舜之說也。如堯善治天下，自今言在諸古也。若自古言在諸今，則堯未必能治也。蓋治天下之所以然不同也。（「如堯善治天下」以下，郭高鏡先生說）

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。」（墨子卷十頁九）經說云：「物或傷之，然也。見之，智也。告之，使智也。」（墨子卷十頁三十五）

蓋儒家所說堯治天下之所以然，自是儒家之所知耳，未必果真即堯治天下之所以然也。「堯之義也」一條，謂義善也。堯之義名生於今，所義之實乃在於古。古今異時，則知義名義實必二也。如舉某友富商，是以名示人。如指此是霍某，是以實示人。稱堯善名在於今，而其善實在於古，名實何得爲一耶。（義善也以下，郭高鏡先生說）蓋謂儒家所與堯之義名，未必即合於堯之義實也。

經下云：

「仁義之爲外內也，非」（舊作內，從孫校改）說在作顏。（顏字有誤。孫云：「當作顏。呂氏春秋明理篇云：

「其民頡頏。」高注云：「頡頏大，許逆也。」（《墨子卷十頁十五至十六》）經說云：「仁，仁愛也。義，利也。愛利，

此也。所愛所利，彼也。愛利不相爲內外；所愛利亦不相爲內外。其爲（謂也）仁內也，義外也，舉愛與所利也，

是狂舉也。若左目出，右目入。」（《墨子卷十頁五十五至五十六》）

仁內義外爲告子一派之說。（見第七章）管子戒篇亦云：「仁從中出，義從外作。」（管子

卷十，四部叢刊本，頁二）此謂能愛能利者，我也。所愛所利者，彼也。能愛能利俱內，不能謂能

愛爲內，能利爲外。所愛所利俱外，亦不能謂所愛爲內，所利爲外。今謂仁內義外者，於

愛則舉能，於利則舉所。是猶謂左目司出，而右目司入也，非狂舉而何？（「能愛能利者我也」

以下，鄧高鏡先生說）

經下云：

「五行毋常勝，說在宜。」（《墨子卷十頁八》）經說云：「五，金（舊作合）水土火木。（舊作火）雖然火鑠金，

火多也。金靡炭，金多也。金之府（同腐）木，木離水。」（此條據鄧高鏡先生校，《墨子卷十頁四十六》）

此駁騶衍等陰陽五行家之說也。金木水火，多者勝少者，何常勝之有？此亦就具體的

金木水火土說。

經下云：

「學之益也，說在誹者。」（墨子卷十頁十六）經說云：「學也，以爲不知學之無益也，故告之也。是使智學之無益也，是教也。以學爲無益也，教誨。」（墨子卷十頁五十六）

「無不必待有，說在所謂。」（墨子卷十頁九）經說云：「無，若無馬，（原作焉，依孫校改）則有之而后無。無天陷，則無之而無。」（墨子卷十頁四十七至四十八）

此駁老子之說也。老子謂「絕學無憂」，（老子二十章）以學爲無益。然既以學爲無益，又何必以學無益爲教。有教必有學，是仍謂學有益也。老子又謂「有無相生」，（老子二章）此所謂「無不必待有」。如云「無馬」之無，有待於有，因世界必有馬，然後可言「無馬」也。若言「無天陷」之無，則不必待有，因不必真有天陷之事，而後可言「無天陷」也。

經下云：

「謂辯無勝，必不當。說在辯。」（墨子卷十頁十五）經說云：「謂，所謂，非同也，則異也。同則或謂之狗，其或謂之犬也。異則或謂之牛，牛（孫詒讓云：「疑當爲其」）或謂之馬也。俱無勝，是不辯也。辯也者，或謂之是，

或謂之非當者勝也。」（墨子卷十頁四十四）

「以言爲盡諄，諄說在其言。」（墨子卷十頁十五）經說云：「以諄不可也。之人（原作出入，依孫校改）之

言可，是不諄，則是有可也。之人之言不可，以當，必不審。」（墨子卷十頁五十四）

「知知之否之是同（原作是，依伍非百校改）也，諄（原作諄，依孫校改）說在無以也。」（墨子卷十頁十五）

經說云：「智論之，非智無以也。」（墨子卷十頁四十四）

「非誹者諄。（原作諄，依孫校改）說在弗非。」（墨子卷十頁十六）經說云：「非（原作不，依孫校改）諄，

非己之非也。不非誹，非可非也。不可非也，是不非誹也。」（墨子卷十頁五十六）

此皆駁莊子之說也。莊子之學，以爲一切事物及人之意見，萬有不齊。若必執一以爲是，則究竟以何者爲是？若不執一以爲是，則皆是也。故因其自爾，「和之以天倪，因之以曼衍，忘年忘義，振於無竟，故寓諸无竟。」自其積極方面觀之，彼主張不廢是非而超過之。自其消極方面觀之，則惟見彼之不執一以爲是，主張「辯無勝」及「知之否之是同」而已。齊物論曰：「辯也者，有不見也，」「大辯不言，」「言辯而不及，」若專卽此等處觀之，則莊子以「言爲盡悖，」以人之互相誹爲非，卽所謂「非誹」

也。墨經主張人所是非不同則辯，辯則當者勝。上文已詳。又以爲「以言爲盡諄」之言，是諄言也。蓋若此言爲是，則至少此言非悖，何得謂「言盡諄」？若此言爲非，則言仍非盡諄也。「知之否之是同也」亦諄言也。蓋此言卽代表一知，此知不同於不知也。此言卽是一論；有知則可論，無知則無以論也。以言爲非之言，卽是一誹。以誹爲非者，是亦以己爲非也。若不以己之誹爲非，是誹「非可誹也。」

第十二章 荀子及儒家中之荀學

(一) 荀子之爲學

荀子，名况，字卿，史記曰：

「荀卿，趙人，年五十，始來遊學於齊。……田駢之屬皆已死，齊襄王時，而荀卿最爲老師。齊尙修列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉。齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以爲蘭陵令。春申君死而荀卿廢，因家蘭陵。李斯嘗爲弟子，已而相秦。荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道，而營於巫祝，信禳祥。鄙儒小拘，如莊周等，又滑稽亂俗。於是推儒墨道德之行事與壞，序列著數萬言而卒，因葬蘭陵。」（孟子荀卿列傳，史

記卷七十四，同文影殿刊本，頁五）

當時人「營於巫祝，信禳祥。」蓋所謂陰陽家者說，已爲當時之顯學矣。孟子以後，儒者無傑出之士。至荀卿而儒家壁壘，始又一新。上文謂中國哲學家，荀子最善於批

評哲學。西漢經師，亦多得荀子傳授。蓋其用力甚勤，學問極博。荀子勸學篇曰：

「百發失一，不足爲善射；千里顛步不至，不足爲善御。倫類不通，仁義不一，不足爲善學。學也者，固學一之也。……全之盡之，然後學者也。君子知夫不全不粹之不足以爲美也，故誦數以貫之，思索以通之，爲其人以處之。……」（荀子卷一，四部叢刊本，頁十四至十五）

此荀子所以教人，亦卽荀子自己爲學之精神也。

汪中作荀卿子年表，起趙惠文王元年（西歷紀元前二九八年）迄趙悼襄王七年（西歷紀元前三二八年）云：「凡六十年，庶論世之君子，得其梗概云爾。」（述學補遺，四部叢刊本頁十三）荀子生卒年不可考，然其一生之重要活動，則大約在此六十年中也。

（二）荀子對於孔子孟子之意見

孟子尊孔子；荀子亦尊孔子。荀子以爲孔子，乃最能「全」能「盡」能「粹」

者。非十二子篇曰：

「若夫總方略，齊言行，壹統類，而羣天下之英傑，而告之以大古，教之以至順，與窳之間，簞席之上，敘然聖王之文章具焉，佛然平世之俗起焉……仲尼子弓是也。」（荀子卷三頁十五）

解蔽篇曰：

「夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，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。孔子仁智且不蔽，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，此不蔽之福也。」（荀子卷十五頁六）

荀子以爲當時諸家，皆有所見而同時亦有所蔽，（見第一章第五節）蓋皆不「全」不「盡」不「粹」者也。孔子「仁智且不蔽」，知「道」之全體，故異於「曲知之士」之只「觀於道之一隅」也。孟子謂孔子爲「集大成」，荀子所說亦此意。不過孟子較注重於孔子之德，荀子則較注重於孔子之學耳。

荀子雖宗孔子，而對於孟子，則攻擊甚力。非十二子篇曰：

「略法先王而不知其統，然而猶材劇志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之五行，甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案飾其詞，而祇敬之，曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之。世俗之溝猶矜僂，嚙嚙

然不知其非也，遂受而傳之，以爲仲尼子游爲茲厚於後世。是則子思孟軻之罪也。」（荀子卷三頁十四至十

五）

西人謂人或生而爲柏拉圖，或生而爲亞力士多德。詹姆士謂：哲學家，可依其氣質，分爲硬心的及軟心的二派。（見第一章第六節）柏拉圖卽軟心派之代表；亞力士多德卽硬心

派之代表也。孟子乃軟心的哲學家，其哲學有惟心論的傾向。荀子爲硬心的哲學家，其哲學有唯物論的傾向。今所傳中庸，未必全爲子思所作。卽孟子觀之，如盡性則知天，「及萬物皆備於我」之言，由荀子之近於唯物論的觀點視之，誠爲「僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解」也。荀子攻孟子，蓋二人之氣質學說，本不同也。戰國時儒家中有孟荀二學派之爭，亦猶宋明時代新儒家中有程朱、陸王二學派之爭也。

（三）荀子對於周制之意見

荀子對於周制，自一方面言，亦持擁護態度。王制篇曰：

「王者之制，道不過三代，法不貳後王。道過三代謂之蕩，法貳後王謂之不雅。衣服有制，宮室有度，人

徒有數喪祭械用，皆有等宜。聲則凡非雅聲者舉廢；色則凡非舊文者舉息。械用則凡非舊器者舉毀。夫是之謂復古，是王者之制也。」（荀子卷五頁八至九）

後王之法，卽指周道。非相篇曰：

「人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。聖王有百，吾孰法焉？故曰：文久而息，節族久而絕，守法數之有司，極禮（禮記云：「疑禮字衍文」）而褻。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣。後王是也。彼後王者，天下之君也，舍後王而道上古，譬之是猶舍己之君而事人之君也。故曰：欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二；欲知上世，則審周道，欲知周道，則審其人，所貴君子。」（荀子卷三頁六）

也。孟子皆尊崇孔子，自一方面言，亦皆擁護周制。荀子言法後王；孟子言法先王，其實一也。

荀子所以以「周道」爲後王之法者，本書上文謂當春秋戰國之時，舊制度日卽崩壞。當時賢哲有擁護舊制度者，有批評或反對舊制度者，有欲另立新制度，以替代舊制度者。（第二章第二節）此諸賢哲於發表其主張之時，一方面言之有故，持之成理，一方面又各託爲古賢聖之言以自重。莊子所謂重言是也。孔子擁護周制，故常言及

文王周公。墨子繼起，自以爲法夏而不法周，特抬出一較古之禹以壓文王周公。孟子繼起，又抬出更古之堯舜以壓禹。老莊之徒繼起，則又抬出傳說中堯舜以前之人物，以壓堯舜。在孟子時，文王周公尙可謂爲先王，「周道」尙可謂爲「先王之法」。至荀子時，則文王周公只可謂爲後王，「周道」只可謂爲後王之法矣。

當時老莊之徒，謂古今時勢大異，故周制不可復行。莊子天運篇曰：

「夫水行莫如用舟，而陸行莫如用車。以舟之可行於水也，而求推之於陸，則沒世不行尋常。古今非水陸與？周魯非舟車與？今斲行周於魯，是猶推舟於陸也。勞而無功，身必有殃。」（莊子卷五，四部叢刊本，頁

四十二）

荀子曰：

「故千人萬人之情，一人之情是也。天地始者，今日是也。百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論於百王之前，若端拜而議。推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之衆，若使一人。故操彌約而事彌大。五寸之矩，盡天下之方也。故君子不下室堂，而海內之情舉積此者，則操術然也。」（不苟篇，荀子卷二頁

又曰

「夫妄人曰，古今異情，其以治亂者異道，而衆人惑焉。彼衆人者，愚而無說，陋而無度者也。其所見焉，猶可欺也，而況於千世之傳也。妄人者，門庭之間，猶可誣欺也，而況於千世之上乎。聖人何以不欺？曰：聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡。古今一度也，類不悖，雖久同理。故鄉乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不惑，以此度也。」（非相篇，荀子卷三頁七）

所謂妄人即如天運篇作者之人也。「天地始者，今日是也。」今日之天地，猶是昔日之天地。今日之人類，猶是昔日之人類。「類不悖，雖久同理。」周制何以不可復行也？

（四）天及性

孔子所言之天爲主宰之天；孟子所言之天，有時爲主宰之天，有時爲運命之天，有時爲義理之天；荀子所言之天，則爲自然之天，此蓋亦由於老莊之影響也。莊子天運篇謂天地日月之運行，「其有機緘而不得已，」「其運轉而不能自止，」即持自然主義的宇宙觀者之言也。荀子之宇宙觀，亦爲自然主義的。荀子曰：

「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶……故明於天人之分，則可謂至人矣。不爲而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者，雖深，其人不加慮焉。雖大，不加能焉。雖精，不加察焉。夫是之謂不與天爭職。天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而顧其所參，則惑矣。列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施。萬物各得其所，以生，各得其養以成。不見其事，而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。唯聖人爲不求知天。」（天論篇，荀子卷十一頁十五至十七）

「列星隨旋，日月遞炤，」皆自然之運行，其所以然之故，聖人不知知之也。「不求知天，」而但盡人力以「自求多福。」人力能「自求多福，」能治天時地財而用之，」（楊倞註語）此人之所以能與天地參也。故曰：

「大天而思之，孰與物畜而制之。從天而頌之，孰與制天命而用之。望時而待之，孰與應時而使之。因物而多之，孰與聘能而化之。思物而物之，孰與理物而勿失之也。願與物之所以生，孰與有物之所以成。故錯人而思天，則失萬物之情。」（天論篇，荀子卷十一頁二十三）

此所謂「治天時地財而用之」也。

孟子言義理之天，以性爲天之部分，此孟子言性善之形上學的根據也。荀子所

言之天，是自然之天，其中並無道德的原理，與孟子異。其言性亦與孟子正相反對，性惡篇曰：

「人之性惡，其善者偽也。」（荀子卷十七頁一）

所謂性及偽者，性惡篇曰：

「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。是性偽之分也。」（荀子卷

十七頁三）

又曰：

「性者，本始材朴也；偽者，文禮隆盛也。無性則偽之無所加；無偽則性不能自美。」（禮論篇，荀子卷十

三頁十五至十六）

「生之所以然者謂之性，」（正名篇，荀子卷十六頁一）性乃屬於天者。天既自有其「常，」

其中無理想，無道德的原理，則性中亦不能有道德的原理。道德乃人爲的，即所謂偽也。性惡篇曰：

「今人之性，生而有好利焉，順是故爭奪生，而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，順是故殘賊生，而忠信亡焉。」

生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。」（荀子卷十七頁一）

人性雖惡，而人人可以爲善。性惡篇曰：

「塗之人可以爲禹，曷謂也？曰：凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然則仁義法正，有可知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以爲禹明矣……今使塗之人，伏術爲學，專心一志，思索執察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。」（荀子卷十七頁十至十一）

陳澧曰：「戴東原曰：『此與性善之說，不惟不相悖，而且若相發明。』」（孟子字義疏證）
謂塗之人可以爲禹，卽孟子所謂人皆可以爲堯舜，但改堯舜爲禹耳。如此則何必自立一說乎？」（東塾讀書記卷三頁二）
然孟子所謂性善，乃謂人性中本有善端，人卽此善端，

「擴而充之」卽爲堯舜。荀子謂人之性惡，乃謂人性中本無善端。非但無善端，且有惡端。但人性中雖無善端，人卻有相當之聰明才力。人有此才力，若告之以「父子之

義。」君臣之正，則亦可學而能之。積學既久，成爲習慣，聖即可積而致也。荀子曰：

「塗之人百姓，積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，爲之而後成，積之而後高，盡之而後聖。故聖人也者，人之所積也。人積耨耕而爲農夫，積斲削而爲工匠，積反（同販）貨而爲商賈，積禮義而爲君子。」

（儒教篇，荀子卷四頁二十）

塗之人「皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具」，乃就人之聰明才力方面說，非謂人原有道德的性質也。人之積禮義而爲君子，與其積耨耕而爲農夫等同，蓋皆知識習慣方面事也。孟子言人之所以異於禽獸者，在人是有是非之心等善端。荀子則以爲人所以異於禽獸者，在於人之有優秀的聰明才力。故荀子性惡之說，實與孟子性善之說不同也。

（五）荀子之心理學

此點觀荀子之心理學，更可瞭然。荀子正名篇曰：

「生之所以然者謂之性。性（王先謙云：「當作生」）之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。性之好

惡喜怒哀樂，謂之情。情然而心爲之擇，謂之慮。心慮而能爲之動，謂之僞。慮積焉，能習焉，而後成，謂之僞。正利而爲謂之事。正義而爲謂之行。所以知之在人者謂之知。知有所合謂之智。智（盧文弨云：「智字衍」）所以能之在人者謂之能。能有所合謂之能。性傷謂之病。節遇謂之命。（清子卷十六頁一至二）

又曰：

「凡語治而待去欲者，無以道欲，而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲，而困於多欲者也。……欲不待可得，而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也。求者從所可，受乎心也。天性有欲，心爲之制節，

（此九字據久保愛所據宋本增）

……人之所欲生甚矣，人之所惡死甚矣。然而人有從生成死者，非不欲生而

欲死也，不可以生而可以死也。故欲過之而動不及，心止之也。……欲不及而動過之，心使之也。……性者，

天之就也。情者，性之質也。欲者，情之應也。以所欲爲可得而求之，情之所必不免也。以爲可而道之，知所必

出也。……凡人之取也，所欲未嘗粹而來也。其去也，所惡未嘗粹而往也。故人無動而不可以不與權俱。衡

不正，則重懸於仰，而人以爲輕。輕懸於俛，而人以爲重。此人所以惑於輕重也。權不正，則禍託於欲，而人以

爲福。福託於惡，而人以爲禍。此亦人所以惑於禍福也。道者，古今之正權也。離道而內自擇，則不知禍福之

所託。易者以一易一人，曰無得亦無喪也。以一易兩，人曰無喪而有得也。以兩易一人，曰無得而有喪也。計

者取所多，謀者從所可。以兩易，一，人莫之爲，明其數也。從道而出，猶以一易兩也，奚喪離道而內自擇，是猶以兩易一也，奚得？（《荀子卷十六頁十三至十七》）

人有情欲，又有心，欲不必去，只以心節之可矣。心能「慮」「知」而節欲心之所以節欲者，心知縱欲而行，必將得人所欲之結果也。人之所欲者，往往與人之所惡者相關連；所惡者往往與所欲者相關連。「凡人之取也，所欲未嘗粹而來也；其去也，所惡未嘗粹而往也。」故人於去取之際，必以心之慮知，權衡各方面之利害，而不致「惑於禍福」。「道者，古今之正權」也。此道即所謂「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也。」（《儒效篇》，《荀子卷四頁五》）「禮儀文理，」「仁義法正，」皆「人之所以道也。」皆所以使人得遂其生，得遂其欲者也。《解蔽篇》曰：

「聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今，兼陳萬物，而中縣衡焉。是故衆異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡？曰：道……人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛。心未嘗不滿也，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，志也者，臧也；然而有所謂虛。不以所已臧害所將受，謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者，同時兼

知之同時兼知之，兩也；然而有所謂一。不以夫一害此一，謂之壹。心臥則夢，偷則自行，使之則謀，故心未嘗不動也；然而有所謂靜。不以夢劇亂知謂之靜。未得道而求道者，謂之虛壹而靜，作之則。將須道者，虛之則入。將事道者，壹之，壹則盡。將思道者，靜之，靜則察。（自「未得道」以下至此，據胡適之先生校）知道察，知道行，體道者也。虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位……夫惡有蔽矣哉！（瀟子卷十五頁六至九）

總觀以上所引，可見在荀子之心理學中，只有能慮能知之心，及有求而須滿足之情欲。心節情欲，立「權」「衡」以於「利之中取大，害之中取小」焉。荀子學說在此方面，蓋與墨家之功利主義，完全相同矣。（註）心何以知道？曰：虛壹而靜。虛靜乃老莊所常用之名詞。老子言：「致虛極，守靜篤。」（十六章）莊子天道篇曰：

「聖人之靜也，非曰靜也善，故靜也。萬物無足以鏡心者，故靜也。水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉。水靜猶明，而况精神聖人之心靜乎。天地之鑑也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡，寂漠無爲者，天地之平，而道德之至，故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實則倫矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。靜則無爲，無爲也，則任事者責矣。無爲則愈愈；愈愈者，憂患不能處，年壽長矣。」（莊子卷五頁二十二）

荀子亦講靜虛。但謂心之虛，乃「不以所已臧害所將受」；心之靜，乃「不以夢劇亂知」。心之主要功用爲知慮，「使之則謀」。「夢劇」者，「偷則自行」之隨便胡思亂想也。不使胡思亂想妨礙知謀，卽是靜也。故荀子雖講靜虛，但不以莊子所說「至人之用心若鏡」爲心之靜虛狀態。此荀子采老莊之說，而加以修正變化也。

【註】荀子哲學中，亦有功利主義，故其駁墨子亦多就功利主義立論，觀富國篇及禮論篇中駁墨子之言可見。此亦孟荀異點之一也。

荀子亦言誠。荀子不苟篇曰：

「君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。唯仁之爲守，唯義之爲行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此有常以至於其誠者也。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威。夫此順命以慎其獨者也。善之爲道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也。雖從必疑。天地爲大矣，不誠則不能化萬物。聖人爲知矣，不誠則不能化萬民。父子爲親矣，不誠則疏。君上爲尊矣，不誠則卑。夫誠者，君子之所守也，而政事之本也。唯所居以其類至，操之則得之，舍之則失之。操而得之則輕，輕

則獨行。獨行而不舍，則濟矣。濟而材盡，長遷而不反其初，則化矣。」（荀子卷二頁六至七）

「誠」有真實之義，「獨」有專一之義。人若能對於一事物真實求之，自能對於其事物專一求之。能「誠心守仁」，「誠心行義」，則自能「唯仁之爲守，唯義之爲行」。所謂「致誠則無他事矣」。如此則自有顯著之結果可得，所謂「形」「神」「化」「理」「明」「變」皆「守仁」「行義」之結果之表現於外者也。若對於一事物不能真實求之，則亦不能對於其事物專一求之。若不能專一求之，則自亦無顯著之結果可得，所謂「不誠則不獨，不獨則不形」也。人對於仁義必「獨行而不舍」，乃能有濟。蓋道德仁義，本人性中所無有，其學之也，乃化性起僞，如逆水之行舟。故非專精極勤，不能使性化於道德仁義。性化於道德仁義，即習慣於道德仁義。而道德仁義，亦即成人之第二天性。所謂「長遷而不反其初則化矣」。主性善者教人復其初，主性惡者教人「長遷而不反其初」。此孟荀之不同也。

(六) 社會國家之起源

荀子曰：「人之欲善者，其性惡也。」黃百家駁之云：「如果性惡，安有欲爲善之心乎？」（宋元學案卷一）觀以上所說，亦可知黃百家此駁，不足以難荀子。所謂善者，禮儀文理也，仁義法正也，人本不欲此，不過不得不欲此耳。荀子曰：

「萬物同宇而異體，無宜而有用爲（同于）人，數也。人倫並處，同求而異道，同欲而異知，生也。皆有可也，知愚同。所可異也，知愚分。勢同而知異，行私而無禍，縱欲而不窮，則民心奮而不可說也。……無君以制臣，無上以制下。天下害生縱欲，欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。故百技所成，所以養一人也。而能不能兼技，人不能兼官。離居不相待則窮，羣而無分則爭。窮者，患也；爭者，禍也。救患除禍，則莫若明分使羣矣。強脅弱也，知懼愚也，民下遠上，少陵長，不以德爲政，如是則老弱有失養之憂，而壯者有分爭之禍矣。事業，所惡也。功利，所好也。職業無分，如是則人有樹事之患，而有爭功之禍矣。男女之合，夫婦之分，婚姻聘內，送逆無禮，如是則人有失合之憂，而有爭色之禍矣。故知者爲之分也。」（富國篇，荀子卷十頁一至三）

此以功利主義說明社會國家之起源，而與一切禮教制度以理論的根據，與墨子尙同篇所說同。蓋人有聰明才知，知人無羣之不能生存，又知人無道德制度之不能爲羣，故知者制爲道德制度，而人亦受之。「故知者爲之分也，」「知者」二字極可注

意。蓋人之爲此，乃以其有知識之故，非以其性中本有道德之故也。

荀子又曰：

「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生有知亦且有義，故最爲天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰：人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則強，強則勝物，故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。故人生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物，故宮室不可得而居也。不可少頃舍禮義之謂也。」（王制篇，荀子卷五頁十二至十三）

此言似以「有義」爲「人之所以異於禽獸」，似從「人之所以爲人者」立論，以證明分義之爲必要。然歸結於「和則一，一則多力，多力則強，強則勝物，故宮室可得而居也」，仍從功利主義立論。

荀子又曰：

「人之所以爲人者，何已也？曰：以其有辨也。飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。然則人之所以爲人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今

夫狴狴形笑，亦二足而無毛也，然君子啜其羹，食其馘。故人之所以爲人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。」（非相篇，荀子卷三頁五至六）

此就「人之所以爲人者」立論，以證明禮之必要。此點與孟子同。然以爲「人之所生而有」者，惟「好利而惡害」等，仍與孟子異。

（七）禮論樂論

荀子於禮論篇又論禮之起源，曰：

「禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。」（荀子卷十三頁一）

此謂禮定分以節人之欲。上文謂孔子講學，一方面注重個人性情之自由，一方面又注重人之行爲之外部規範。（第四章第五節）孟子較注重於個人性情之自由，蓋孟子既

主性善之說，當然亦重視個人之道德判斷也。（第六章第五節）荀子較注重於人之行為之外部規範，較注重禮。荀子曰：

「學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮。」（勸學篇，荀子卷一百一十一）

又曰：

「凡用血氣志意知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提侵。食飲衣服居處動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾。容貌態度進退趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違，庸衆而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。」詩曰：『禮儀卒度，笑語卒獲。』此之謂也。」（修身篇，荀子卷一百一十七）

蓋荀子以爲「人之性惡，其善者僞也」，故不能不注重禮以矯人之性也。

禮之用除定分以節人之欲外，又爲文以飾人之情；此方面荀子言之甚精。荀子亦重功利，與墨子有相同處。但荀子對於情感之態度，與墨子大不相同。墨子以其極端的功利主義之觀點，以人之許多情感爲無用無意義而壓抑之，其結果爲荀子所謂「蔽於用而不知文」。荀子雖亦主功利，然不如墨子之極端，故亦重視情感，重用亦重文；此可於荀子論喪祭禮中見之。喪祭禮之原始，皆起於人之迷信。荀子以其自

然主義的哲學，與喪祭禮以新意義，此荀子之一大貢獻也。荀子言樂亦多精義。禮記中言喪祭禮及樂諸篇，多與荀子同。大約非鈔荀子即荀派後學所作也。爲敘述方便起見，荀子中之禮論樂論二篇，本章不論，俟於第十四章中與禮記中別篇綜合論之。

(八) 王霸

「人道莫不有辯，辯莫大于分，禮莫大于禮，禮莫大于聖王。」荀子曰：

「聖也者，盡倫者也。王也者，盡制者也。兩盡者足以爲天下極矣。」（解蔽篇，荀子卷十五頁十六）

荀子之政治哲學，亦以爲必聖人爲王，方能有最善之國家社會。故曰：

「故天子唯其人。天下者，至重也，非至強莫之能任。至大也，非至辯莫之能分。至衆也，非至明莫之能和。此三至者，非聖人莫之能盡，故非聖人莫之能王。」（正論篇，荀子卷十二頁四至五）

聖人爲王，所行之政，即爲王政。荀子論王霸之別曰：

「然而仲尼之門人，五尺之豎子，言羞稱乎五伯，是何也？曰：然，彼非本政教也，非致隆高也，非綦文理也，非服人之心也。鄉方略，審勞佚，畜積修闕，而能顛倒其敵者也。詐心以勝矣。彼以讓飾爭，依乎仁而蹈利

者也。小人之傑也，彼固曷足稱乎大君子之門哉！彼王者則不然，致賢而能以救，不肯致強而能以寬弱。戰必能殆之，而羞與之鬪。委然成文，以示之天下，而暴國安自化矣。有災繆者，然後誅之，故聖王之誅也，甚省矣。」（仲尼篇，荀子卷三頁二十三至二十四）

聖人爲王，所行之政爲王政。否則卽非亂政，亦只霸政耳。此與孟子所說王霸之區別同。不過孟子說王霸之區別，同時又就動機立論。如謂王者之王政，乃自其「不忍人之心」發出。荀子不主性善，故不卽此以區別王霸也。

荀子述在王政下人民之生活狀況云：

「王者之等賦政事，財萬物，所以養萬民也。田野什一。關市幾而不征。山林澤梁，以時禁發，而不稅。相地而衰政。理道之遠近而致貢。通流財物粟米，無有滯留，使相歸移也。四海之內若一家。故近者不隱其能，遠者不疾其勞。無幽閒隱僻之國，莫不趨使而安樂之。夫是之謂人師，是王者之法也。」（王制篇，荀子卷五）

頁九至十）

又曰：

「君者，善羣也。羣道當則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，羣生皆得其命。故養長時則六畜育，殺生時

則草本殖，政令時則百姓一，賢良服，聖王之制也。草木榮華滋碩之時，則斤斧不入山林，不夭其生，不絕其長也。蠶豸魚鼈鱉鱉孕別之時，罔罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也。春耕夏耘，秋收冬藏，四者不失其時，故五穀不絕，而百姓有餘食也。汙池淵沼川澤，謹其時禁，故魚鼈優多而百姓有餘用也。斬伐養長，不失其時，故山林不童而百姓有餘材也。」（王制篇，荀子卷五頁十三至十四）

此所說與孟子同，惟未提及井田之制耳。

荀子論湯武征誅之說曰：

「世俗之爲說者曰：桀紂有天下，湯武篡而奪之。是不然……湯武非取天下也，修其道，行其義，興天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也。桀紂非去天下也，反禹湯之德，亂禮義之分，禽獸之行，積其凶，全其惡，而天下去之也。天下歸之之謂王，天下去之之謂亡。故桀紂無天下，而湯武不弑君，由此效之也。」

（正論篇，荀子卷十二頁四）

荀子論堯舜禪讓之說曰：

「世俗之爲說者曰：堯舜擅（國禪）讓。是不然……聖王已沒，天下無聖，則固莫足以擅天下矣。天下有聖而在後子（原無此字，據俞校增）者，則天下不雖，朝不易位，國不更制，天下厭然，與鄉無以異也。以堯繼

堯，夫又何變之有矣。聖不在後子，而在三公，則天下如歸，猶復而振之矣。天下厭然，與鄉無以異也。以堯繼堯，夫又何變之有矣。唯其徒朝改制爲難。故天子生則天下一隆，致順而治，論德而定次。死則能任天下者必有之矣。夫禮義之分盡矣，擅讓惡用矣哉？」（正論篇，荀子卷十二頁十至十二）

此謂湯武之王，乃天下之人自歸之。堯舜不必禪讓，蓋一聖王死，若其子仍爲聖人，則當然相繼爲王。若聖不在後子，而在三公，則天下歸三公。總之一聖王死，必有能任天下者繼之。此聖王政治之理想，與孟子同。不過孟子又提出一天字，荀子則專就人事立論耳。

荀子之政治哲學，又有與孟子異者，則因荀子以爲人之性惡之故，不注重個人性情之自由，故以爲所說聖王之威權，應爲絕對的。荀子曰：

「天子者，勢位至尊，無敵於天下……道德純備，智惠甚明。南面而聽天下，生民之屬，莫不振動從服，以化順之。天下無隱士，無遺善。同焉者是也，異焉者非也……」（正論篇，荀子卷十二頁十至十一）

此與墨子尙同之說相合。蓋墨子雖不必以人性爲積極的惡，而固亦不以人性爲本有善端也。

(九)正名

孔子言「正名」欲使「君君，臣臣，父父，子子。」孟子言「無父無君，是禽獸也。」孟子正人之名而排無父無君者於人之外，是亦孟子之正名主義也。不過孔孟之正名，僅從道德著想，故其正名主義，僅有倫理的興趣，而無邏輯的興趣。猶之蘇格拉底之「以歸納法求定義」亦原只有倫理的興趣也。柏拉圖講概念，其倫理的興趣，亦較其邏輯的興趣爲大。至亞力士多德始有純講邏輯之著作。荀子生當「辯者」正盛時代，故其所講正名，邏輯的興趣亦甚大。

上文謂墨經及荀子正名篇皆擁護常識，駁辯者之說。(第十一章第一節)正名篇所講之知識論及邏輯，其根本觀點，與墨經同，茲以之與墨經比較論之。

上文謂荀子之心理學中，只有能慮能知之心，及有求而欲滿足之情欲。「知」者，荀子正名篇云：

「所以知之在人者謂之知，知有所合謂之智……形體色理以目異，聲音清濁，調竽奇聲，以耳異。甘苦鹹淡，辛酸奇味，以口異。香臭芬鬱，腥臊酒酸奇臭，以鼻異。疾癢滄熱，滑鉸輕重，以形體異。說故喜怒哀樂

愛惡欲，以心異。心有微知。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簿其類，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。」（荀子卷十六頁二重五）

墨經謂：「知材也。」人皆有能知之材能，即「所以知之在人者。」「知，接也。」此能知之材能與所知之事物相遇，則即有知識。「知有所合謂之智」亦即此意也。能知與所知相合，即有知識，然此知識只是感覺。吾人只感覺一物，嚴格的說，尙不能即謂爲知之。墨經於「知材也，」「知接也」之外，尙言「恕，明也。」「恕，明也，」之恕，與此所謂「徵知」相當。蓋人之能知之材能，與所知之事物相遇，則即可感覺其態貌，墨經所謂「以其知遇物而能貌之」也。所知之事物，多而且異，形體色理等，皆吾人能知之天官，所感覺之多而且異之種種態貌也。天官者，天論篇云：「耳目鼻口形能，」（王念孫曰：「能讀爲態」）各有接不相能也，夫是之謂天官。」（荀子卷十一頁十七）吾人能知之材能，遇外物即所知，不但能感覺其態貌，且能知其爲何物。如見一樹，不但感覺其態貌，且能知其爲樹。其所以能如此者，以吾人能知之材能中包有心也。天論篇云：「心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」（同上）「心有微知，」徵有證明之意。（胡適之先生說）吾

人之眼，遇一樹而感覺其形態，吾人之心，卽知其爲樹；此卽「徵知」之作用也。心有「徵知」，則「緣耳而知聲可也；緣目而知形可也。」若無徵知，則耳目等天官，對於所知之事物，只能感覺其形態，不知其爲何物也。吾人知此樹爲樹，卽吾人之心，將此個體的物列於吾人已知之樹之類中。所謂「徵知必待天官之當簿其類然後可也。」如吾人經驗中本無樹之類，則卽不知此個體的物爲樹。所謂「五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不然謂之不知」也。

至於名之起源及其功用，荀子正名篇曰：

「制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍。此所爲有名也。然則何緣而以同異？曰：緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。形體色理以目異，聲音清濁，調竽奇聲，以耳異……此所緣而以同異也。然後隨而命之，同則同之，異則異之。單足以喻則單，單不足以喻則兼。單與兼無所相避則共，雖共不爲害矣。知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也。猶使異實（楊注云：「或曰當爲同實」）者莫不同名也。故萬物雖衆，有時而欲徧舉之，故謂之物。物也者，大共名也，推而共之，共則有共，至於無共，然後止。有時而欲徧

(原作獨，據俞校改) 舉之，故謂之鳥獸。鳥獸也者，大別名也，推而別之，別則有別，至於無別，然後止。名無固宜，約之以命。約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命實。約定俗成謂之實名。名有固善，徑易而不拂，謂之善名。(《荀子卷十六頁四至七》)

「凡同類同情者，其天官之意物也同。」吾人同為人類，有相同之感官，故對於外物有相同之知識。故「制名以指實」以互相喻其志意。實為個體，名不能指個體所全有之性質，故名之於個體，只「比方之疑似而通」而已。名既所以指實，其所指必須確定。物之同者，則以同名指之；物之異者，則以異名指之。「使異實者莫不異名也」，「使同實者莫不同名也」，則名可以「辯同異」矣。共名別名之分，可以普通邏輯書中所說「樸爾斐利之樹」表之。其「樹」為：



此西洋古代邏輯家樸爾斐利所製，以說明類與種之關係者也。以荀子術語說之，則此中「本體」爲最大之共名，其上「至於無共。」「人類」爲最小之別名，其下「至於無別。」至於「物質」、「生物」、「動物」等，則對於在其上者爲別名，對於在其下者爲共名也。

指事物之名之功用，在於別同異。指社會上人與人各種關係之名，其功用在於別貴賤。如君，臣，父，子，等名，皆所以指出此人對於彼人之關係。孔子所謂正名，卽專正此等名，使爲君者必合乎君之名，爲臣者必合乎臣之名。荀子承儒家之傳統的精神，故其所謂正名，除邏輯的意義外，尙有倫理的意義。故曰：「上以明貴賤，下以辨同異。」

「名無固宜」，謂初制名之時，以某名指某實，本爲人所隨意約定。人相約以狗名狗。在初制名之時，人本亦可相約以馬名狗也。所謂「名無固宜」、「名無固實」也。但約既已定，人之用某名指某實，既已成爲習俗，則卽名有固宜，有固實，不可隨便亂改矣。然在初制名之時，名雖無「固宜」、「固實」而卻有「固善」。平順易呼之名，固較不平順易呼者爲善也。

名必有一定之意義，然後「志無不喻之患，事無困廢之禍。」爲統一起見，一切名皆由政府制定。制定後人民不能隨便改動。正名篇曰：

「故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。故析辭擅作名，以亂正名，使民疑惑，人多辨訟，則謂之大姦，其罪猶爲符節度量之罪也。故其民莫敢託爲奇辭，以亂正名。故其民怒，怒則易使，易使則功。」（原作公，依顧校改）其民莫敢託爲奇辭，以亂正名。故壹於道法，而謹於循令矣。如是則其迹長矣。迹長功成，治之極也。是謹於守名約之功也。……若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名。」（荀子卷十

六頁二至三）

蓋人之知識若增加，則名亦須增加也。既有名後，人即可用之以言說辯論，以達心中之意。正名篇曰：

「名聞而實喻，名之用也。累而成文，名之麗也。用麗俱得，謂之知名。名也者，所以期累實也。辭也者，兼異實之名，以論（王念孫云：「論當爲諭字之誤」）一意也。辨說也者，不異實名，以喻動靜之道也。期命也者，辨

說之用也。辨說也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也。心合於道，說合於心，辭合於說，正名而期，實請而喻，辨異而不過，推類而不悖，聽則合文，辨則盡故，以正道而辨姦，猶引繩以持曲直。是故

邪說不能亂，百家無所竄……是以聖人之辨說也。」（荀子卷十六頁九至十一）

辭「兼異實之名以論一意」如謂「人是動物」即墨子小取篇所謂「以辭抒意」之辭也。就某事物詳細討論之，謂之辨說。如禮論篇對於禮作詳細之討論，即所謂「不異實名以喻動靜之道也」。「質請而喻」王念孫曰：「請讀爲情。情實也。」言辨說之時，所用之名既正，所舉之實亦喻；又「辨異而不過，推類而不悖，聽則合文，辨則盡故」則以「正道而辨姦，猶引繩以持曲直」矣。「推類而不悖」「辨則盡故」二點，墨子小取篇更詳言之，荀子僅提及而已。

荀子對於當時諸家學說，俱有辯駁。正名篇更就正名之觀點，將當時流行彼所認為誤謬之學說，分爲三科。其第一科爲：

「見侮不辱，聖人不愛己，殺盜非殺人。此惑於用名以亂名者也。驗之所以爲有名，而觀其執行，則能禁之矣。」（荀子卷十六頁七）

「見侮不辱」爲宋桎之學說。「聖人不愛己，殺盜非殺人」爲墨者學說。墨子大取篇曰：「愛人不外己，己在所愛之中。己在所愛，愛加於己，倫列之愛己，愛人也。」此謂

倫列之愛己，即是愛人，故曰，聖人不愛己。然「見侮」之名之內涵，即包有見辱之義。「盜」之名之內涵，亦包有其是人之義。「己」之名與「人」之名，內涵外延各異。今日，「見侮不辱，殺盜非殺人，愛己即愛人」是「以名亂名」也。試觀此諸名之所以爲此諸名，而察「見侮」之名之內涵中，是否包有見辱之義；「盜」之名之內涵中，是否包有是人之義。再比較「人」「己」之名之內涵外延，即可知爲此言者之是否錯誤矣。

其第二科爲：

「山淵平，情欲寡，芻豢不加甘，大鐘不加樂。此惑於用實以亂名者也。驗之所緣無（郭云：「無字衍文」）以同異，而觀其孰調，則能禁之矣。」（荀子卷十六頁八）

「山淵平」，即惠施所謂「山與澤平」。「情欲寡」，爲宋慳之學說。「芻豢不加甘，大鐘不加樂」，似當時墨者爲此辯論，言芻豢本不加甘，大鐘本不加樂，以擁護其節用非樂之說。就個體之「實」方面說，山有時亦可謂爲卑，淵有時亦可謂爲高。有時在高地之淵，實可與在低地上之山平。有些人之情，有時亦欲寡。芻豢有時對於有些

人亦不加甘。大鐘有時對於有些人亦不加樂。然因此卽謂山皆與澤平，人之情皆欲寡，芻豢對於一切人皆不加甘，大鐘對於一切人皆不加樂，是以個體之實有時之特殊情形，爲其名所指之一類之物之共同情形。此所謂以實亂名也。試以吾人之天官，直接觀察，山是否皆與澤平。吾人自察吾人之經驗，是否情欲寡，芻豢是否加甘，大鐘是否加樂，則卽可知爲此說者之是否錯誤矣。

其第三科爲：

「非而謁楹，有牛馬非馬也。此惑於用名以亂實者也。驗之名約，以其所受，悖其所辭，則能禁之矣。」

（荀子卷十六頁八）

「非而謁楹」及「有牛馬非馬」皆墨經中所說。前者未詳其義。牛馬非馬，謂「牛馬」之名，包括牛與馬，故謂爲非牛非馬可。此條上文已詳。荀子以爲牛馬之中有馬，今日牛馬非馬，是以名亂實也。試察原來之名約，是否以馬爲馬。如以馬爲馬，則爲此說者之錯誤可知矣。

上文就墨經說此牛馬非馬之一條，指出公孫龍與墨經之觀點根本不同。墨經

謂就一方面說，牛馬非牛；就一方面說，牛馬非牛亦未可。其說比公孫龍白馬非馬之說，已較爲近於常識。荀子駁此三科之說，更純就常識立論。

荀子對待此等彼所認爲誤謬之學說，更擬有極直截了當之辦法。正名篇續云：

「凡邪說辟言之離正道而擅作者，無不類於三惑者矣。故明君知其分而不與辨也。夫民易一以道，

而不可與共故。故明君臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑。故其民之化道也，如神，辨說

（原作勢，據廣校改）惡用矣哉！今聖王沒，天下亂，姦言起，君子無勢以臨之，無刑以禁之，故辨說也。實不喻

然後命，命不喻然後期，期不喻然後說，說不喻然後辨。故期命辨說也者，用之大文也，而王業之始也。」

（荀子卷十六頁八至九）

「民易一以道，而不可與共故。」故謂事之所以然。此言卽孔子所謂「民可使由之，不可使知之」之意也。李斯爲荀子弟子，觀荀子此言，可知秦皇李斯統一思想之政策之理論的根據矣。

第十三章 韓非及其他法家

(一) 法家之學與當時社會政治經濟各方面之趨勢

儒墨及老莊皆有其政治思想。此數家之政治思想，雖不相同，然皆從人民之觀點，以論政治。其專從君主或國家之觀點，以論政治者，當時稱爲法術之士。(見韓非子孤憤)漢人謂之爲法家。法家之學說，以在齊及三晉爲盛。蓋齊桓晉文，皆爲一代之霸主；齊晉二國政治之革新進步，亦必有相當之成績。故能就當時現實政治之趨勢，理論化之而自成一派之政治思想者，以齊及三晉人爲多也。

春秋戰國時，貴族政治崩壞之結果，一方面爲平民之解放，一方面爲君主之集權。當時現實政治之一種趨勢，爲由貴族政治趨於君主專制政治，由人治禮治趨於法治。蓋在原來封建政治之制度下，所謂一國之幅員，本已甚狹；而一國之內，又復分

爲若干「家。」一國內之貴族，「不愆不忘，率由舊章。」卽所謂禮者，以治其國及家之事。至於農奴，則惟服從其主人之命令，供其驅策而已。當時之貴族，極講究威儀，左傳襄公三十一年，衛北宮文子曰：

「詩云：『敬慎威儀，維民之則。』……有威而可畏謂之威；有儀可象謂之儀。君有君之威儀，其臣畏而愛之，則而象之，故能有其國家，令聞長世。臣有臣之威儀，其下畏而愛之，故能守其官職，保族宜家。順是以下，皆如是；是以上下能相固也。」（左傳卷十九，四部叢刊本，頁十六至十七）

又成公十三年，劉定公曰：

「吾聞之民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養以取福，不能者敗以取禍。是故君子勤禮，小人盡力。勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。敬以養神，篤在守業。」（左傳卷十三）

頁四）

蓋當時所謂國家社會，範圍既小，組織又簡單。故人與人之關係，無論其爲君臣主奴，皆是直接的。故貴族對於貴族，有禮卽可維持其應有之關係。貴族對於農奴，只須「有威可畏，有儀可象」卽可爲「草上之風」矣。及乎貴族政治漸破壞，一方面一

國之君權漸重，故各國舊君，或一二貴族，漸集政權於一國之中央。一方面人民漸獨立自由，國家社會之範圍既廣，組織又日趨複雜，人與人之關係，亦日趨疏遠。則以前「以人治人」之方法，行之自有困難。故當時諸國，逐漸頒布法律。如鄭子產作刑書。現也。鄭作刑書，叔向反對之。（見第三章第五節引）子產曰：「吾爲救世也。」蓋子產切見當時之需要矣。晉作刑鼎，孔子批評之，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。民是以能尊其貴，貴是以能守其業。貴賤不愆，所謂度也。……今棄是度也，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？」（左傳卷二十六頁十）

叔向孔子之言，代表當時比較守舊的人之意見。然此等守舊之意見，不能變當時現實政治之趨勢。蓋此趨勢乃社會經濟組織改變所生之結果，本非一部分人之意見所能遏止也。

孔子對於政治之意見，在當時雖爲守舊的。然在別方面，孔子則爲當時之新人

物。自孔子開遊說講學之風，於是不治生產而只以遊說講學爲事之人日益多。齊之稷下，卽「數百千人」，此外如孟嘗信陵等公子卿相，皆各養「士」數千人。此中所謂「混子」者，當然甚多。蓋貴族階級倒，而士階級興，此儒墨提倡尙賢之結果也。由君主或國家觀點觀之，此等好發議論，不負責任之智識階級，固已可厭。而一般人民之對於此等不生產而只消費之新貴族階級，亦必爭欲加入。其不能加入者，亦必有嫉惡之心。老子曰：「不尙賢，使民不爭。」（武英殿聚珍版叢書本，上篇頁三）荀子對於各家之辯，亦欲「臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑。」（正名篇，荀子卷十六，四部叢刊本，頁九）此等言論，雖各自有其前提，然亦皆係針對時弊而言也。

商君書開塞篇曰：

「天地設而民生之。當此之時也，民知其母而不知其父。其道親親而愛私。親親則別，愛私則險，民衆而以別險爲務，則民亂。當此時也，民務勝而力征。務勝則爭，力征則訟，訟而無正，則莫得其性也。故賢者立中正，設無私，而民說仁。當此時也，親親廢，上賢立矣。凡仁者以愛爲務，而賢者以相出爲道。民衆而無制，久而相出爲道，則有亂。故聖人承之，作爲土地貨財男女之分。分定而無制，不可，故立禁。禁立而莫之司，不可，

故立官。官設而莫之一，不可，故立君。既立君，則上賢廢而貴貴立矣。然則上世親親而愛私，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官。上賢者，以道相出也；而立君者，使賢無用也。親親者，以私爲道也；而中正者，使私無行也。此三者，非事相反也。民道弊而所重易也；世事變而行道異也。」（商子卷二，四部叢刊本，頁九。其脫誤處，

依王時澗商君書附注校改）

此所說上世，中世，下世，自人類學及社會學之觀點觀之，雖不必盡當。然若以之說春秋戰國世代之歷史，則此段歷史，正可分爲此三時期也。春秋之初期，爲貴族政治時期，其時卽「上世親親而愛私」之時也。及後平民階級得勢，儒墨皆主「尊賢使能」。「汎愛衆而親仁」，其時卽「中世上賢而悅仁」之時也。國君或國中之一二貴族，以尙賢之故，得賢能之輔，削異己而定一尊。而「賢者」又復以材智互爭雄長，「以相出爲道」。「久而相出爲道則有亂」，君主惡而又制裁之。戰國之末期，卽「下世貴貴而尊官」之時也。「立君者，使賢無用也」，此爲尙賢之弊之反動，而戰國末期之現實政治，卽依此趨勢進行也。

故尊君權，重法治，禁私學，乃當時現實政治之自然趨勢。法家之學，不過將其加

以理論化而已。貴族政治破壞，人民在農商方面，皆自由競爭，而富豪起。此亦當時社會經濟之自然趨勢，法家亦以理論擁護之。

(二) 法家之歷史觀

法家之言，皆應當時現實政治及各方面之趨勢。當時各方面之趨勢爲變古；法家亦擁護變古。其立論亦一掃自孔子以來託古立言之習慣。商君書更法篇曰：

「前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？伏羲，神農，教而不誅。黃帝，堯，舜，誅而不怒。及至文武，各當時而立法，因事而制禮。禮法以時而定，制令各順其宜。兵甲器備，各便其用。臣故曰：治世不一道，便國不必法古。湯武之王也，不循古而興。商夏之滅也，不易禮而亡。然則反古者未必可非，循禮者未足多是也。」（商子卷一頁二）

韓非子五蠹篇曰：

「今有櫛木鑽燧於夏后氏之世者，必爲鯀禹笑矣。有決瀆於殷周之世者，必爲湯武笑矣。然則今有美堯舜湯武禹之道，於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常可。論世之事，因爲之備。宋

人有耕者，田中有株，兔走觸株，折頸而死。因釋其耒而守株，冀復得兔。兔不可復得，而身爲宋國笑。今欲以先王之政，治當世之民，皆守株之類也。……故事因於世，而備適於事。」（韓非子卷十九，四部叢刊本，頁一至二）

時勢常變，政治社會制度，亦須因之而變。此理一部分之道家，亦有言及之者。但法家爲當時現實政治趨勢加以理論的根據，其反駁當時守舊者之言論，多根據於此歷史觀也。

(二) 法家之三派

法家中有三派，一重勢，一重術，一重法。慎到重勢。韓非子有難勢篇，引慎到曰：

「飛龍乘雲，騰蛇遊霧。雲罷霧霽，而龍蛇與蟪蛄同矣，則失其所乘也。賢人而處於不肖者，則權輕位卑也。不肖而能服於賢者，則權重位尊也。堯爲匹夫，不能治三人。而桀爲天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也。身不肖而令行者，得助於衆也。堯教於隸屬，而民不聽；至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位足以誦（原作術，據俞校改）賢

者也。」（韓非子卷十七頁一）

管子明法解曰：

「明主在上位，有必治之勢，則羣臣不敢爲非。是故羣臣之不敢欺主者，非愛主也，以畏主之威勢也。百姓之爭用，非以愛主也，以畏主之法令也。故明主操必勝之數，以治必用之民；處必尊之勢，以制必服之臣。故令行禁止，主尊而臣卑。故明法曰：『尊君卑臣，非計親也，以勢勝也。』」（管子卷二十一，四部叢刊本，

頁七）

管子此言，非必卽慎到之說，要之亦係重勢者之言也。此派謂國君須有威勢，方能驅使臣下。

重術者以申不害爲宗；重法者以商鞅爲宗。韓非子定法篇曰：

「問者曰：『申不害，公孫鞅，此二家之言，孰急於國？』應之曰：『是不可程也。人不食十日則死。大寒

之隆，不衣亦死。謂之衣食孰急於人，則是不可一無也，皆養生之具也。今申不害言術，而公孫鞅爲法。術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也。此人主之所執也。法者，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。此臣之所師也。君無術則弊於上；臣無法則亂於下。此不可一無，皆

帝王之具也。」（韓非子卷十七頁四五五）

術爲君主御臣下之技藝，法爲臣下所遵之憲令。申不害與商鞅二家之言，所注重各不同也。

（四）三派與韓非

其能集此三派之大成，又以老學荀學爲根據，而能自成一家之言者，則韓非是也。韓非以秦始皇十四年（西歷紀元前二三三年）死於秦。（史記秦始皇本紀）史記曰：

「韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。非爲人口吃，不能道說，而善著書。與李斯俱事荀卿，斯自以爲不如非。非見韓之削弱，數以書諫韓王；韓王不能用。於是韓非疾治國不務修明其法制，執勢以御其臣下，富國彊兵，而以求人任賢，反舉浮淫之蠹，而加之以功實之上。……觀往者得失之變，故作孤憤，五蠹，內外儲說，說林，說難，十餘萬言。」（老莊申韓列傳，史記卷六十三，同文影殿刊本，頁五至六）

韓非以爲勢，術，法，三者，皆「帝王之具」，不可偏廢。故曰：

「勢者，勝衆之資也。……故明主之行制也天，其用人也鬼。天則不非，鬼則不困，勢行教嚴，逆而不違。

……然後一行其法。」（《八經》，韓非子卷十八頁八）

「明主之行制也天，言其依法而行，公而無私也。」其用人也鬼，言其御人有術，密而不可測也。以賞罰之威，「一行其法。」勢術法並用，則國無不治矣。

（五）法之重要

自春秋至戰國之時，「法」之需要日亟，其原因上文已詳。法家更就理論上說明法之重要，管子明法解曰：

「明主者，一度量，立表儀，而堅守之。故令下而民從。法者，天下之程式也，萬事之儀表也。吏者，民之所懸命也。故明主之治也，當於法者誅之。故以法誅罪，則民就死而不怨。以法量功，則民受賞而無德也。此以法舉錯之功也。故明法曰：『以法治國，則舉錯而已。』明主者，有法度之制；故羣臣皆出於方正之治，而不敢爲姦。百姓知主之從事於法也，故吏所使者有法，則民從之；無法則止。民以法與吏相距，下以法與上從事。故詐僞之人不得欺其主；嫉妬之人不得用其賊心；讒諛之人不得施其巧；千里之外，不敢擅爲非。故明法曰：『有法度之制者，不可巧以詐僞。』」（《管子卷二十一頁十）

韓非子用人篇曰：

「釋法術而任心治，堯不能正一國。去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪。廢尺寸而差短長，王爾不能半中。使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。君人者，能去賢巧之所不能，守中拙之所萬不失，則人力盡而功名立。」（韓非子卷八頁九）

又難三篇曰：

「法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。」（韓非子卷十六頁五至六）

「明主」制法以治國。法成則公布之，使一國之人皆遵守之。而明主之舉措設施，亦以法爲規矩準繩。有此規矩準繩，則後雖有中庸之主，奉之亦足以爲治矣。

法既立，則一國之君臣上下，皆須遵守，而不能以私意變更之。管子任法篇曰：

「法不一，則有國者不祥。……故曰，法者，不可恆也。」（安井衡云：「恆上脫不字」）存亡治亂之所從出，

聖君所以爲天下大儀也。……萬物百事，非在法之中者，不能動也。故法者，天下之至道也，聖君之實用也。

……有生法，有守法，有法於法。夫生法者，君也。守法者，臣也。法於法者，民也。君臣上下貴賤皆從法，此謂爲

大治。」（管子卷十五頁五至六）

韓非子有度篇曰：

「故明主使其羣臣，不遊意於法之外，不爲惠於法之內，動無非法。」（韓非子卷二頁三）

又難二篇曰：

「人主雖使人，必以度量準之，以刑名參之。以事過於法則行，不過於法則止。」（韓非子卷十五頁九）

「君臣上下貴賤皆從法，」乃能「大治。」此法家最高之理想，而在中國歷史中，蓋未嘗實現者也。

法既已立，則一國之「君臣上下貴賤皆從法。」一切私人之學說，多以非議法令爲事，故皆應禁止。韓非子問辯篇曰：

「或問曰：『辯安生乎？』對曰：『生於上之不明也。』問者曰：『上之不明，因生辯也，何哉？』對曰：『明

主之國，令者，言最貴者也。法者，事最適者也。言無二貴，法不兩適。故言行而不軌於法令者，必禁。若其無法令，而可以接詐應變，生利揣事者，上必采其言而責其實。言常則有大利，不當則有重罪。是以愚者畏罪而不敢言，智者無以訟。此所以無辯之故也。亂世則不然。主上有令，而民以文學非之。官府有法，民以私行矯之。人主顧漸其法令，而尊學者之智行。此世之所以多文學也……是以儒服帶劍者衆，而耕戰之士寡。堅

白無厚之詞章，而憲令之法息。故曰：上不明，則辯生焉。」（韓非子卷十七頁三五四）

蓋法既爲國人言行最高之標準，故言行而不規於法令者，必禁也。故

「明主之國，無書簡之文，以法爲教。無先王之語，以吏爲師。」（五蠹篇，韓非子卷十九頁五）

（六）正名實

法家所講之術，爲君主駕御臣下之技藝。其中之較有哲學興趣之一端，爲綜核名實。蓋應用辯者正名實之理論於實際政治者也。管子白心篇曰：

「名正法備，則聖人無事。」（管子卷十三頁七）

又入國篇曰：

「修名而督實，按實而定名。名實相生，反相爲情。名實當則治，不當則亂。」（管子卷十八頁三）

韓非子揚權篇曰：

「用一之道，以名爲首。名正物定，名倚物徙。故聖人執一以靜，使名自命，令事自定。不見其采，下故素正。因而任之，使自事之。因而予之，彼將自舉之。正與處之，使皆自定之，上以名舉之。不知其名，復修其形。

名參同，用其所生。二者誠信，下乃實情。……君操其名，臣效其形。形名參同，上下和調也。」（韓非子卷二頁六至七）

又二柄篇曰：

「人主將欲禁姦，則審合刑名者，言與事也。爲人臣者陳而言，君以其言授之事，專以其事責其功。當其事，事當其言，則賞。功不當其事，事不當其言，則罰。故羣臣其言大而功小者則罰；非罰小功也。罰功不當名也。羣臣其言小而功大者亦罰；非不說於大功也，以爲不當名也。害甚於有大功，故罰。」（韓非子卷二

頁五）

儒家孔子之講正名，蓋欲使社會中各種人，皆爲其所應該。法家之講正名，則示君主以駕御臣下之方法。辯者所講正名實，乃欲「慎其所謂」使「是實也，必有是名也」。法家之正名實，乃欲「審合形名」使是名也，必有是實也。如君主與人以位，則必按其位之名，以責其效。責其效，即使其實必副其名也。如其臣有所言，則「君以其言授之事，專以其事責其功」。責其功，即使其實必副其名也。如此則諸執事之臣，皆自自然努力以求副其名，而君主只須執名以核諸臣之成績。所謂「君操其名，臣效其形」

也。此以簡御繁，以一御萬之術也。所謂「聖人執一以靜，使名自命，令事自定」也。

(七) 嚴賞罰

觀上所說，亦可知法與術之皆爲君主所必需，故韓非子曰：「此不可一無，皆帝王之具也。」〔定法，韓非子卷十七頁五〕然只有法術，而無勢，上仍不能制馭其下。專恃勢固不可以爲治，然無勢君亦不能推行其法術。韓非子功名篇曰：

「夫有材而無勢，雖賢不能制不肖。故立尺材於高山之上，下臨千仞之谿，材非長也，位高也。桀爲天子，能制天下，非賢也，勢重也。堯爲匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。千鈞得船則浮，鎗銖失船則沈。非千鈞輕而鎗銖重也，有勢之與無勢也。故短之臨高也以位，不肖之制賢也以勢。」〔韓非子卷八頁十一〕

又人主篇曰：

「夫馬之所以能任重引車致遠道者，以筋力也。萬乘之主，千乘之君，所以制天下而征諸侯者，以其威勢也。威勢者，人主之筋力也。」〔韓非子卷二十頁三〕

君之勢之表現於外者爲賞罰。賞罰爲君之二柄，韓非子二柄篇曰：

「明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也。何謂刑德？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，則羣臣畏其威而歸其利矣。」（韓非子卷二頁四）

人莫不畏誅罰而利慶賞，故君主利用人之此心理，而行其威勢。韓非子八經篇曰：

「凡治天下，必因人情。人情者有好惡，故賞罰可用。賞罰可用，則禁令可立，而治道具矣。君執柄以處勢，故令行禁止。柄者，殺生之制也；勢者，勝衆之資也。」（韓非子卷十八頁八）

因「人情有好惡」而用賞罰，即順人心以治人。故曰，「逆人心，雖賁育不能盡人力」；「得人心，則不趣而自勸」。（功名篇，韓非子卷八頁十一）也。

（八）性惡

「人情有好惡，故賞罰可用。」蓋人之性惟知趨利避害，故惟利害可以驅使之。法家多以爲人之性惡。韓非爲荀子弟子，對於此點，尤有明顯之主張。韓非子揚權篇曰：

「黃帝有言曰：上下一日百戰，下匿其私，用試其上。上操度量，以割其下。」（韓非子卷二頁八至九）

外儲說左上篇曰：

「夫賣庸而播耕者，主人費家而美食，調布而求易錢者，非愛庸客也。曰，如是，耕者且深，耨者熟耘也。庸客致力而疾耘耕者，盡巧而正畦陌畦時（顧云：「當哲二字」）者，非愛主人也。曰，如是，羹且美，錢布且易云也。此其養功力，有父子之澤矣。而心調於用者，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。」（韓非子卷十一頁六）

六反篇云：

「且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷衽，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子，猶用計算之心以相待也。而况無父子之澤乎？」（韓非子卷十八頁一至二）
韓非以爲天下之人，皆自私自利，「皆挾自爲心，」互「用計算之心以相待。」然正因其如此，故賞罰之道可用也。

在經濟方面，韓非以爲人既各「挾自爲心，」卽宜聽其「自爲，」使自由競爭。故反對儒者「平均地權」之主張。韓非子顯學篇曰：

「今世之學士語治者，多曰，與貧窮地，以實無資。今夫與人相若也，無豐年旁入之利，而獨以完給者，

非力則儉也。與人相若也，無饑饉疾疢禍罪之殃，獨以貧窮者，非侈則惰也。侈而惰者貧，而力而儉者富。今上徵斂於富人，以布施於貧家，是奪力儉而與侈惰也。而欲索民之疾作而節用，不可得也。」（韓非子卷十）

九頁八）

聽人之自由競爭，則人皆疾作而節用，生產增加矣。

曰：儒家謂古代風俗淳厚，且多聖人，韓非亦不認爲完全不合事實。韓非子五蠹篇

「古者丈夫不耕，草木之實足食也。婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用，而民自治。今人有五子，不爲多，子又有五子，大父未死，而有二十五孫。是以人民衆而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭。雖倍賞累罰，而不免於亂。堯之王天下也，茅茨不翦，采椽不斲，糲粢之食，藜藿之羹。冬日麇裘，夏日葛衣。雖監門之服養，不虧於此矣。禹之王天下也，身執耒耜，以爲民先，股無胈，脛不生毛。雖臣虜之勞，不苦於此矣。以是言之，夫古之讓天子者，是去監門之養，而離臣虜之勞也。古傳天下而不足多也。今之縣令，一日身死，子孫累世絮駕，故人重之。是以人之於讓也，輕辭古之天子，難去今之縣令者，薄厚之實異也。夫山居而谷汲者，腰臟而相遺以水。澤居苦水者，買庸而決竇。故飢歲之

春，幼弟不餓。穰歲之秋，疏客必食。非疏骨肉，愛過客也。多少之實異也。是以古之易財，非仁也；財多也。今之爭奪，非鄙也；財寡也。輕辭天子，非高也；勢薄也。重爭士囊，非下也；權重也。故聖人議多少，論薄厚，爲之政。故罰薄不爲慈，誅嚴不爲戾，稱俗而行也。」（韓非子卷十九頁一至二）

古今人之行爲不同，蓋因古今人之環境不同，非古今人之性異也。謂古者民俗淳厚可，但因此卽謂人之性善則不可。

因人性如此，故必「道之以政，齊之以刑」，然後天下可以必治。若孔孟所說「道之以德，齊之以禮」之政治，則不能必其有效。韓非子顯學篇曰：

「夫嚴家無悍勇，而慈母有敗子。吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善也，境內不什數。用人不得爲非，一國可使齊。爲治國者用衆而舍寡，故不務德而務法。夫必恃自直之箭，百世無矢；恃自圓之木，千世無輪矣。自直之箭，自圓之木，百世無有一，然而世皆乘車射禽者，何也？隱括之道用也。雖有不特隱括，而有自直之箭，自圓之木，良工弗貴也。何則？乘者非一人，射者非一發也。不特賞罰，而恃自善之民，明主弗貴也。何則？國法不可失，而所治非一人也。故有術之君，不隨適然之善，而行必然之道。」（韓非子卷十九頁九至十）

用法，用術，用勢，必可以爲治，卽「必然之道」也。

(九)無爲

若君主能用此道，則可以「無爲而治」矣。韓非子揚權篇曰：

「事在四方，要在中央。聖人執要，四方來效。虛而待之，彼自以之。四海既藏，道陰見陽。左右既立，開門而當。勿變勿易，與二俱行。行之不已，是謂履理也。夫物者有所宜，材者有所施。各處其宜，故上下無爲。使雞司夜，令狸執鼠。皆用其能，上乃無事。上有所長，事乃不方。矜而好能，下之所欺。辯惠好生，下因其材。上下易用，國故不治。」（韓非子卷二頁六）

大體篇曰：

「古之全大體者，望天地，觀江海，因山谷，日月所照，四時所行，雲布風動，不以智累心，不以私累己。寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡。不逆天理，不傷性情。不吹毛而求小疵，不洗垢而察難知。不引繩之外，不推繩之內。不急法之外，不緩法之內。守成理，因自然。禍福生乎道法，而不出乎愛惡。榮辱之責，在乎己，而不在于人。」（韓非子卷八頁十一至十二）

君主任羣臣之自爲，而自執「二柄」以責其效。君主之職責，如大輪船上之掌舵者。然但高處深居，略舉手足，而船自能隨其意而運動。此所謂以一馭萬，以靜制動之道也。

一部分之道家，本已有此種學說。莊子天道篇云：

「夫帝王之德，以天地爲宗，以道德爲主，以無爲爲常。無爲也，則用天下而有餘。有爲也，則爲天下用而不足。故古之人貴夫無爲也。上無爲也，下亦無爲也，是下與上同德。下與上同德，則不臣。下有爲也，上亦有爲也，是上與下同道。上與下同道，則不主。上必無爲而用天下，下必有爲爲天下用，此不易之道也。故古之王天下者，知雖落天地，不自慮也。辯雖彫萬物，不自說也。能雖窮海內，不自爲也。天不產而萬物化，地不長而萬物育，帝王無爲而天下功。故曰：莫神於天，莫富於地，莫大於帝王。故曰：帝王之德配天地。此乘天地馳萬物，而用人羣之道也。……是故古之明大道者，先明天而道德次之。道德已明，而仁義次之。仁義已明，而分守次之。分守已明，而形名次之。形名已明，而因任次之。因任已明，而原省次之。原省已明，而是非次之。是非已明，而賞罰次之。賞罰已明，而愚知處宜，貴賤履位，仁賢不肖襲情，必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身。知謀不用，必歸其天。此之謂大平，治之至也。故書曰：有形有名。形名者，古人有

之，而非所以先也。古之語大道者，五變而形名可舉，九變而賞罰可言也。」（莊子卷五，四部叢刊本，頁二十五

至二十八）

天下之事甚多，若君主必皆自爲之，姑無論其不能有此萬能之全才，卽令有之，而顧此則失彼，顧彼則失此。一人之精力時間有限，而天下之事無窮，此所以「有爲」則「爲天下用而不足」也。所以「古之王天下者，能雖窮海內，不自爲也。」故「帝王之德」必以「無爲爲常。」一切事皆使人爲之，則人盡其能而無廢事，此所以「無爲」則「用天下而有餘」也。此帝王「用人羣之道」也。至於施行此道之詳細方法，則卽以下所舉九變是也。分守者，設官分職，並明定其所應管之事也。分守已明，則卽用某人以爲某職。某人者，形也；某職者，名也。所謂「分守已明，而形名次之」也。旣以某人爲某職，則卽任其自爲而不可干涉之。此所謂「形名已明，而因任次之」也。君主雖不干涉其如何辦其職分內之事，但卻常考察其成效。所謂「因任以明，而原省次之」也。省讀爲省察之省。旣已考察其成效，則其成效佳者爲是，不佳者爲非。此所謂「原省已明，而非次之」也。是非旣明，則是者賞之，而非者罰之。此所謂「是

非已明而賞罰次之」也。如此則愚知仁賢不肖，各處其應處之地位，而天下治矣。在宥篇曰：

「賤而不可不任者，物也。卑而不可不因者，民也。匿而不可不爲者，事也。顯而不可不陳者，法也。遠而不可不居者，義也。親而不可不廣者，仁也。節而不可不積者，禮也。中而不可不高者，德也。一而不可不易者，道也。神而不可不爲者，天也。故聖人觀於天而不助，成於德而不累，出於道而不謀，會於仁而不恃，薄於義而不積，應於禮而不諱，接於事而不辭，齊於法而不亂，特於民而不輕，因於物而不去。物者，莫足爲也，而不可不爲。不明於天者，不純於德。不通於道者，無自而可。不明於道者，悲夫！何謂道？有天道，有人道。無爲而尊者，天道也。有爲而累者，人道也。主者，天道也。臣者，人道也。天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也。」（莊子

卷四頁四十一至四十二）

韓非「喜刑名法術之學，而歸本於黃老。」蓋法家之學，實大受道家之影響。道家謂道任萬物之自爲，故無爲而無不爲。推之於政治哲學，則帝王應端拱於上，而任人民之自爲。所謂「無爲而尊者，天道也。有爲而累者，人道也。主者，天道也。臣者，人道也。」然人民若各自爲，果能皆相調和，而不致有衝突耶？一部分之道家，理想化天然，以爲

苟任人性之自然，自無所不可。此莊學正宗之見解，荀子所謂「蔽於天而不知人」者也。一部分之道家，謂若使人皆無知寡欲，亦自能相安於淳樸，此老學之見解也。一部分之道家，知「物者，莫足爲也，而不可不爲。」事雖「匿」而不可不爲，法雖「麤」而不可不陳。故亦講「分守」，「形名」，「因任」，「原省」，「是非」，「賞罰。」使人民皆「齊於法而不亂。」此部分之道家，亦受當時現實政治趨勢之暗示，異於別一部分道家之專談「烏託邦」矣。法家更就此點，澈底發揮。今管子書中，有內業白心諸篇。韓非子書中，有解老、老諸篇。雖此等書皆後人所編輯，然可知原來法家各派中，皆兼講道家之學也。不過此講形名賞罰之一部分道家，雖講形名賞罰，而又以其爲「非所以先也。」講法而又以其爲「粗」，以「物」爲「不可不爲」，而又以其爲「莫足爲。」仍未全離道家觀點，此其所以與法家終異也。

(十) 法家與當時貴族

當時現實政治之趨勢，爲由貴族政治，趨於君主專制政治。法家與此趨勢以理

論的根據，而其才智學力，又足以輔君主作澈底的改革。故此等人最爲當時之大臣貴族所不喜。韓非子孤憤篇曰：

「智術之士，必遠見而明察，不明察不能燭私。能法之士，必強毅而勁直，不勁直不能矯姦……智術之士，明察聽用，且燭重人之陰情。能法之士，勁直聽用，且矯重人之姦行。故智術能法之士用，則貴重之臣必在繩之外矣。是智法之士，與當塗之人，不可兩存之仇也……故資必不勝，而勢不兩存，法術之士，焉得不危。其可以罪過誣者，以公法而誅之。其不可被以罪過者，以私劍而窮之。是明法術而逆主上者，不僂於史誅，必死於私劍矣。」（韓非子卷四頁一至二）

問田篇曰：

「堂谿公謂韓子曰：『臣聞服禮辭讓，全之術也。修行退智，遂之道也。今先生立法術，設度數，臣竊以爲危於身而殆於軀……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，齊民萌之度，甚未易處也。然所以廢先生之教，而行賤臣之所取者，以爲立法術，設度數，所以利民萌，便衆庶之道也。故不憚亂主聞上之患禍，而必思以齊民萌之資利者，仁智之行也。憚亂主聞上之患禍，而避乎死亡之害，知明夫身而不見民萌之資利者，貪鄙之爲也。臣不忍嚮貪鄙之爲，不敢傷

仁智之行。先生有幸臣之意，然有大傷臣之實。」（韓非子卷十七頁四）

蓋當時國家社會，範圍日趨廣大，組織日趨複雜。舊日「用人羣之道」已不適用，而需要新者。韓非之徒，以爲「立法術，設度數」足以「利民萌，便衆庶」不「避死亡之害」鼓吹新「用人羣之道」亦積極救世之士也。



第十四章 秦漢之際之儒家

韓非子顯學篇曰：

「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。」（韓非子卷十九，四部叢刊本，頁七）

此戰國末年儒家中之派別也。戰國末及漢初一般儒者之著作，大小戴禮記爲其總集。孝經相傳爲孔子所作，然論語中並未言及。至呂氏春秋始稱引之。（見察微篇）當亦戰國末年儒者所作。茲均於本章論之。

（一）關於禮之普通理論

本書上文謂孔子言「直」又言「禮」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。（第四章第五節）但孔子雖注重禮，而尙未有普通理論，

以說明禮之性質，及其對於人生之關係。儒家以述爲作，孔子之言禮，蓋述之成分較大，而作之成分較少也。

戰國末漢初之儒者，對於禮始有普通的理論，以說明其性質，及其對於人生之關係。荀子對於禮之普通理論，上文已略言之。檀弓曰：

「曾子謂子思曰：『伋，吾執親之喪也，水漿不入於口者七日。』子思曰：『先王之制禮也，過之者俯而就之，不至焉者，跂而及之。故君子之執親之喪也，水漿不入於口者三日，杖而后能起。』」（禮記卷二，

四部叢刊本，頁八）

又曰：

「子夏既除喪而見。子之琴，和之而不和，彈之而成聲。作而曰：『哀未忘也，先王制禮而弗敢過也。』子張既除喪而見。子之琴，和之而和，彈之而成聲。作而曰：『先王制禮，不敢不至焉。』」（禮記卷二百十二）

禮運曰：

「飲食男女，人之大欲存焉。死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也。

美惡皆在其心，不見其色也。欲一以窮之，舍禮何以哉？」（禮記卷七頁七）

仲尼燕居曰：

「仲尼燕居，子張子貢言游侍……子曰：『師爾過，而商也不及。子產猶衆人之母也，能食之，不能教也。』子貢越席而對曰：『敢問將何以爲此中者也？』子曰：『禮乎禮，夫禮所以制中也。』」（禮記卷十五）

頁六）

坊記曰：

「禮者，因人之情而爲之節文，以爲民坊者也。」（禮記卷十五頁十二）

禮之用有二方面，一方面爲「節」「人之情」，一方面爲「文」「人之情」。茲先就其「節」「人之情」一方面言之。蓋人之情欲之流露，須合乎適當之節度分限。合乎節度分限者，即是合乎中。中卽人之情欲之流露之一恰好之點，過此卽與人或與己之別方面有衝突。禮卽所以使人得中之標準的外部規範也。孔子注重人之性情之真的流露，但同時又謂須「以禮節之」。其意似卽如此，不過孔子尙未明白說出耳。孟子謂：「仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。禮之實，節文斯二者是也。」（離婁上，孟子卷七，四部叢刊本，頁十六）孟子亦以「節文」爲禮之功用。不過孟子以爲「辭讓之

心，「人皆生而有之。」節文斯二者」之禮，不過此「辭讓之心」之具體的表現。故孟子對於關於禮之理論，亦未多言及。荀子以爲人之性惡，人皆有欲，若無節制，則人與人必互相衝突而亂。故「先王制禮義以分之。」（禮論篇，荀子卷十三，四部叢刊本，頁一）不過荀子所說，多以爲禮乃所以防人與人之衝突。至於禮亦所以調和一己自身間諸情欲之衝突，則未言及。若檀弓所說，則禮亦所以調和一己自身之諸情欲，如所說思親之情，及飲食求樂之欲，以使之皆遵一標準的規範而不自相衝突也。荀子對於關於禮之理論，言之已詳。上所引禮記諸篇，更有論述。蓋儒家對於禮之普通理論，至此始完成也。

禮記諸篇中，又有以禮爲規定社會上諸種差別者，曲禮曰：

「夫禮者，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也。」（禮記卷一頁二）

哀公問曰：

「民之所由生，禮爲大。非禮無以節事天地之神也。非禮無以辨君臣上下長幼之位也。非禮無以別

男女父子兄弟之親，昏姻疎數之交也。」（禮記卷十五頁三）

禮所以規定社會上諸種差別。此諸種差別所以需要，亦因必如此方能使人與人不相衝突也。

吾人既知禮之原理，則知具體的禮，可以因時宜而變動，非一成不變者。禮運曰：「故聖王修義之柄，禮之序，以治人情。故人情者，聖王之田也。修禮以耕之，陳義以種之，講學以耨之，本仁以聚之，播樂以安之。故禮也者，義之實也。協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。」（禮記卷七

頁九）

禮器曰：

「禮，時爲大。……堯授舜；舜授禹；湯放桀；武王伐紂，時也。」（禮記卷七頁十二）

樂記曰：

「五帝殊時，不相沿樂。三王異世，不相襲禮。」（禮記卷十一頁九）

郊特牲曰：

「禮之所尊，尊其義也。失其義，陳其數，祝史之事也。故其數可陳也，其義難知也。知其義而敬守之，天

子之所以治天下也。」（禮記卷八頁九）

禮之「義」即禮之普通原理。知「其義」則可「因人之情而爲之節文」可以制禮矣。禮之「義」不變，至於「其數」即具體的禮，則非不變者也。

禮與法之比較，大戴禮記禮察篇言及之曰：

「凡人之知，能見已然，不能見將然。禮者，禁於將然之前；而法者，禁於已然後。是故法之用易見，而禮之所爲生難知也。若夫慶賞以勸善，刑罰以懲惡，先王執此之正，堅如金石，行此之信，順如四時，處此之功，無私如天地爾。豈顧不用哉？然如曰禮云禮云，貴絕惡於未萌，而起敬於微眇，使民日徙善遠罪，而不自知也。孔子曰：『聽訟吾猶人也，必也使無訟乎。』此之謂也。……以禮義治之者積禮義；以刑罰治之者積刑罰。刑罰積而民怨倍；禮義積而民和親。故世主欲民之善同，而所以使民之善者異。或導之以德教，或歐之以法令。導之以德教者，德教行而民康樂。歐之以法令者，法令極而民哀戚。哀樂之感，禍福之應也。」（大

戴禮記卷二，四部叢刊本，頁一至二）

此文取自賈誼論時政疏。禮固不必皆「禁於將然之前」，法亦不必皆「禁於已然之後」。不過禮所規定，多爲積極的。法所規定，多爲消極的。又法有國家之賞罰爲後盾，而禮則不必有也。

(二) 關於樂之普通理論

孔子甚重樂，但關於樂之普通理論，如樂之起源及其對於人生之關係，孔子亦未言及。荀子樂論篇及禮記樂記，對此始有詳細之討論。荀子樂論篇云：

「夫樂者，樂也。人情之所必不免也。故人不能無樂，樂則必發於聲音，形於動靜。而人之道，聲音動靜，性術之變盡是矣。故人不能不樂，樂則不能無形。形而不爲道，則不能無亂。先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之。使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不息。」（原作認，依鄧韞行校改）使其曲直繁省，廉肉節奏，足以感動人之善心。使夫邪汙之氣，無由得接焉，是先王立樂之方也。」（荀子卷十四頁一）

樂記云：

「凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲……是故其哀心感者，其聲嗷以殺。其樂心感者，其聲噀以緩。其喜心感者，其聲發以散。其怒心感者，其聲粗以厲。其敬心感者，其聲直以廉。其愛心感者，其聲和以柔。六者，非性也，感於物而後動。是故先王慎所以感之者。」（禮記卷十一頁五至

六）

由此而言，則樂之功用，乃所以節人之情，使其發而合乎「道」，即發而得中也。禮節人之欲，樂節人之情。蓋禮樂之目的，皆在於使人有節而得中。樂記云：

「是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也。將以教民平好惡，而反人道之正也。人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是有了悖逆詐僞之心，有淫佚作亂之事……此大亂之道也。是故先王之制禮樂，人為之節。」（禮記卷十一頁七至八）

至於禮樂之功效，則樂記云：

「禮節民心，樂和民聲。政以行之，刑以防之。禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣。樂者為同，禮者為異。同則相親，異則相敬。樂勝則流，禮勝則離。合情飾貌者，禮樂之事也……樂由中出，禮自外作。樂由中出，故靜；禮自外作，故文。大樂必易，大禮必簡。樂至則無怨，禮至則不爭。揖讓而治天下者，禮樂之謂也。」（禮記卷

十一頁八）

儒家主以禮樂治天下，至於政刑，不過所以推行禮樂而已。樂記並以禮樂為有形上學的根據。樂記云：

「天高地下，萬物散殊，而禮制行矣。流而不息，合同而化，而樂興焉。春作夏長，仁也。秋斂冬藏，義也。仁近於樂；義近於禮。……天尊地卑，君臣定矣。卑高已陳，貴賤位矣。動靜有常，小大殊矣。方以類聚，物以羣分，則性命不同矣。在天成象，在地成形。如此則禮者，天地之別也。地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，乾坤相薄。鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，暖之以日月，而百化興焉。如此則樂者，天地之和也。化不時則不生，男女無辨則亂升，天地之情也。及夫禮樂之極乎天而蟠乎地，行乎陰陽而通乎鬼神，窮高極遠而測深厚。樂著大始，而禮居成物。著不息者，天也。著不動者，地也。一動一靜者，天地之間也。故聖人曰：禮樂云。」（禮記卷十一頁九五至十）

由此而言，則宇宙本來即有天然之秩序，即是一大調和，而禮樂則此秩序調和之具體的例證也。

(三) 關於喪禮之理論

上文謂荀子一方面謂禮所以節人之欲，一方面謂禮所以飾人之情。（第十二章第七

節）又謂禮之用有二方面；一方面爲「節」，「人之情」，一方面爲「文」，「人之情」。

其「文」「人之情」之功用，依荀子禮記所說，在喪祭禮中最可見，茲述之。

吾人之心，有情感及理智二方面。如吾人之所親者死，自吾人理智之觀點觀之，則死者不可復生，而靈魂繼續存在之說，又不可證明，渺茫難信。不過吾人之感情又極望死者之可復生，死者之靈魂繼續存在。吾人於此，若惟從理智，則對於死者儘可採用列子楊朱篇中所說：「焚之亦可，沈之亦可，瘞之亦可，露之亦可，衣薪而棄諸溝壑亦可。」（列子，四部叢刊本，卷七頁二）若純自理智之觀點觀之，則一切送死之禮節，皆是無意義；反之若專憑情感，則儘可以種種迷信為真理，而否認理智之判斷。世之宗教，皆以合於人之情感之想像為真，而否認理智之判斷者也。

吾人對待死者，若純依理智，則為情感所不許；若專憑情感，則使人流於迷信，而妨礙進步。荀子及禮記中所說對待死者之道，則折衷於此二者之間，兼顧理智與情感。依其所與之理論與解釋，荀子及禮記中所說之喪禮祭禮，是詩與藝術而非宗教。其對待死者之態度，是詩的、藝術的，而非宗教的。

【註】詩對於宇宙及其間各事物，皆可隨時隨地，依人之情感，加以推測解釋，可將合於人之情感之

想像，任意加於真實之上；亦可依人情感，說自欺欺人之話。此詩與散文，藝術與科學，根本不同之處也。不過詩與藝術所代表非真實，而亦即自己承認其所代表爲非真實；所以雖離開理智，專憑情感，而卻仍與理智不相衝突。詩與藝術是最不科學的，而卻與科學並行不悖。我們在詩與藝術中，可得情感的安慰，而同時又不礙理智之發展。宗教亦是人之情感之表現，其所以與詩及藝術異者，即在其真以合於人之情感之想像爲真實，因即否認理智之判斷，此其所以爲獨斷 (dogma) 也。

近人桑戴延納 (George Santayana) 主張宗教亦宜放棄其迷信與獨斷而自比於詩。但依荀子禮記對於其所擁護之喪禮與祭禮之解釋與理論，則荀子禮記早已將古時之宗教，修正爲詩。古時所已有之喪祭禮，或爲宗教的儀式，其中或包含不少之迷信與獨斷。但荀子禮記以述爲作，加以澄清，與之以新意義，使之由宗教而變爲詩。例如古時與死者預備器具，未嘗非以爲死者靈魂繼續存在，能用器具。但後來儒者則與所謂明器以新意義。禮記云：

「孔子曰：『之死而致死之，不仁而不可爲也。之死而致生之，不智而不可爲也。是故竹不成用，瓦不成味，木不成斲，琴瑟張而不平，竽笙備而不和，有鐘磬而無簋虞。其曰明器，神明之也。』」(檀弓，禮記卷二)

頁十四至十五)

又曰：

「孔子謂爲明器者，知喪道矣，備物而不可用也。」（檀弓，禮記卷三頁五）

專從理智之觀點待死者，斷其無知，則爲不仁。專從情感之觀點待死者，斷其有知，則爲不智。折衷於二者，爲死者「備物而不可用。」爲之「備物」者，冀其能用，所以副吾人情感之期望也。「不可用」者，吾人理智明知死者之不能用之也。荀子禮記對於喪禮祭禮之理論，皆專就主觀情感方面立論，蓋吾人理智明知死者已矣，客觀對象方面，固無可再說者也。茲再引荀子禮記以見此意。禮記云：

「喪禮，哀戚之至也，節哀順變也，君子念始之者也。復，盡愛之道也。有禱祠之心焉……飯用米貝，弗忍虛也，不以食道，用美焉耳。銘，明旌也。以死者爲不可別已，故以其旗識之。愛之斯錄之矣，敬之斯盡其道焉耳……奠以素器，以生者有哀素之心也。惟祭祀之禮，主人自盡焉耳，豈知神之所饗亦以主人有齋敬之心也……」（檀弓，禮記卷三頁三）

「主人自盡焉耳，豈知神之所享？」「自盡」以得情感之慰安，不計「神之所饗」

則不以情感欺理智也。

親死三日而斂，禮記云：

「或問曰，死三日而后斂者何也？曰，孝子親死，悲哀志慙，故匍匐而哭之，若將復生然，安可得奪而斂之也。故曰：三日而斂者，以俟其生也。三日而不生，亦不生矣。孝子之心，亦益衰矣。家室之計，衣服之具，亦可以成矣。親戚之遠者，亦可以至矣。是故聖人謂之斷決，以三日爲之禮制也。」（問喪，禮記卷十八頁六）

三月而葬，禮記云：

「子思曰：『喪三日而殯，凡附於身者，必誠必信，勿之有悔焉耳矣。三月而葬，凡附於棺者，必誠必信，勿之有悔焉耳矣。』」（檀弓，禮記卷二頁三）

荀子云：

「殯久不過七十日，速不損五十日，是何也？曰：遠者可以至矣，百求可以得矣，百事可以成矣，其忠至矣，其節大矣，其文備矣。然後月朝卜宅，月夕卜日，（據王引之校）然後葬也。」（荀子禮論）

葬畢反哭，禮記云：

「送形而往，迎精而反也。其往送也，望望然，汲汲然，如有追而弗及也。其反哭也，皇皇然，若有求而復

得也。故其往送也如慕，其反也如疑。求而無所得之也，入門而弗見也，上堂又弗見也，亡矣，喪矣，不可復見已矣！故哭泣辟踊，盡哀而止矣。心悵焉，愴焉，慟焉，心絕志悲而已矣。祭之宗廟，以鬼饗之，微幸復反也。」（問喪，禮記卷十八頁三）

「祭之宗廟，以鬼饗之。」情感希望死者之「復反」也；曰「微幸復反」者，不以情感欺理智也。

葬後又爲親服三年之喪。禮記云：

「凡生天地之間者，有血氣之屬必有知；有知之屬莫不知愛其類。今夫大鳥獸，則失喪其羣匹，越月踰時焉，則必反巡過其故鄉，翔回焉，鳴號焉，躑躅焉，踟躕焉，然後乃能去之。小者至於燕雀，猶有啁噍之頃焉，然後乃能去之。故有血氣之屬者，莫知於人。故人於其親也，至死不窮。將由夫患邪淫之人與，則彼朝死而夕忘之。然而從之，則是曾禽獸之不若也。夫焉能相與羣居而不亂乎？將由夫修飾之君子與，則三年之喪，二十五月而畢，若駟之過隙。然而遂之，則是無窮也。是故先王爲之立中制節，壹使足以成文理，則釋之矣。」（三年間，禮記卷十八頁十一至十二，荀子禮論篇同）

以上所引，皆就主觀的情感方面立論。蓋喪禮之本意本只以求情感之慰安耳。

荀子總論喪禮二云

「禮者，謹於治生死者也。生，人之始也；死，人之終也。終始俱善，人道畢矣。故君子敬始而慎終，終始如一，是君子之道，禮義之文也。夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其無知也……故死之爲道也，一而不可得再復也，臣之所以致重其君，子之所以致重其親，於是盡矣……喪禮者，以生者飾死者也，大象其生以送其死也，故事死如生，事亡如存，（禮記論語行校）終始一也……具生器以適墓，象徒之道也。略而不盡，貌而不功……故生器文而不功，明器類而不用……故喪禮者，無它焉，明死生之義，送以哀敬而終周藏也……事生，飾始也。送死，飾終也。終始具而孝子之事畢，聖人之道備矣。刻死而附生謂之墨，刻生而附死謂之惑，殺生而送死謂之賊。大象其生，以送其死，使死生終始，莫不稱宜而好善，是禮義之法式也，儒者是矣。」（禮論篇，荀子卷十三頁九五至二十）

衣衾棺槨，皆「大象其生以送其死也。」吾人理智明知死者之已死，而吾人情感仍望死者之猶生。於此際專依理智則「不仁」，專依情感則「不智」，故「大象其生以送其死」，則理智情感兼顧，仁而且智之道也。然聖人之爲此制度，亦非武斷。

「此孝子之志也，人情之實也，禮義之經也。非從天降也，非從地出也，人情而已矣。」（問喪，禮記卷十）

(四)關於祭禮之理論

以上爲荀子禮記對於喪禮之理論。其對於祭禮之理論，亦全就主觀情感方面立言。祭禮之本意，依荀子禮記之眼光視之，亦只以求情感之慰安。禮記云：

「凡治人之道，莫急於禮。禮有五經，莫重於祭。夫祭者，非物自外至者也，自中出生於心也。心怵而奉之以禮，是故惟賢者能盡祭之義。賢者之祭也，必受其福。非世所謂福也，福者，備也；備者，百順之名也。無所不順謂之備，言內盡於己而外順於道也……是故賢者之祭也，致其誠信，與其忠敬，奉之以物，道之以禮，參之以時，明薦之而已矣。不求其爲，此孝子之心也……凡天之所生，地之所長，苟可薦者，莫不成在，示盡物也。外則盡物，內則盡志，此祭之心也。」（祭統，禮記卷十四頁十五至十六）

「外則盡物，內則盡志，」**「不求其爲。」**專重祭祀而不重祭祀之對象也。荀子云：

「祭者，志意思慕之情也。忠信愛敬之至矣，禮節文貌之盛矣。苟非聖人，莫之能知也。聖人明知之，士君子安行之，官人以爲守，百姓以成俗。其在君子以爲人道也，其在百姓以爲鬼事也……卜筮視日，齋戒

脩塗，几筵饋薦告祝，如或饗之物，取而皆祭之，如或嘗之。毋利舉爵，主人有尊，如或觴之。賓出，主人拜送，反易服，卽位而哭，如或去之。哀夫敬夫，事死如事生，事亡如事存，狀乎無形影，然而成文。」（禮記論語，荀子卷十）

三頁二十四至二十六

因主人主觀方面對死者有「志意思慕之情」故祭之。然其所祭之對象，則「無形影」，只「如或饗之」「如或嘗之」而已。一方面鄭重其事以祭祀，一方面又知其爲「狀乎無形影」，「然而成文」。此其所以爲詩也。

禮記更描寫祭者祭時之心理狀態云：

「致齋於內，散齋於外。齋之時，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜，齋三日乃見其所謂齋者。祭之日，優然必有見乎其位，周還出戶，肅然必有聞乎其容聲；出戶而聽，愾然必有聞乎其嘆息之聲。……惟聖人爲能饗帝，孝子爲能饗親。饗者，鄉也，鄉之然後能饗焉。……齊齊乎其敬也，愉愉乎其忠也，勿勿諸其欲其饗之也。……洞洞乎，屬屬乎，如弗勝，如將失之，其孝敬之心至也與。……於是諭其志意，以其恍惚，以與神明交，庶或饗之；庶或饗之，孝子之志也。」（祭義，禮記卷十四頁五至七）

近人以爲人之見鬼，乃由於心理作用。依禮記此說，則祭者正宜利用此等心理作用，

「鄉」死者而想像之，庶得「恍惚」而見其鬼焉。「以其恍惚，以與神明交」而冀其「庶或饗之」，無非以使「志意思慕之情」得慰安而已。故祭祀，「君子以爲人道」而「百姓以爲鬼事」也。

此等詩的態度，荀子不但於講祭祀祖宗之祭禮時持之。卽講任何祭禮，亦持此態度。荀子云：

「雩而雨，何也？曰：無佗也，猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以爲得求也，以文之也。故君子以爲文，而百姓以爲神。以爲文則吉，以爲神則凶。」（天論篇，荀子卷十一頁二十二）

「旱而雩」，無非表示惶急之情。「卜筮然後決大事」，無非表示鄭重之意。此所謂「以爲文」也。若「以爲神」則必爲迷信所誤而凶矣。

祭祀祖宗，一方面因吾人本有「志意思慕之情」，一方面因吾人須講報恩之義。荀子曰：

「禮有三本：天地者，生之本也。先祖者，類之本也。君師者，治之本也。無天地惡生？無先祖惡出？無君師惡治？三者偏亡焉，無安人。故禮上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。」（禮論篇，荀子卷十三頁三）

禮記云：

「萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也。」（郊特牲，禮記卷八頁六）

除祖宗之外，人之所以祭祀諸神祇，亦皆報本反始之義。禮記云：

「天子大蜡八……蜡也者，索也。歲十二月合聚萬物而索饗之也。蜡之祭也，主先齋而祭司齋也，祭百種以報齋也。饗農及郵表畷，禽獸，仁之至義之盡也。古之君子，使之必報之。迎貓，爲其食田鼠也。迎虎，爲其食田豕也。迎而祭之也。祭坊與水庸，事也。曰：『土反其宅，水歸其壑，昆蟲毋作，草木歸其澤。』……蜡之祭，仁之至，義之盡也。」（同上）

又云：

「夫聖王之制祭祀也，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，能捍大患則祀之。是故厲山氏之有天下也，其子曰農，能殖百穀。夏之衰也，周棄繼之，故祀以爲稷。共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以爲社。……湯以寬治民，而除其虐；文王以文治，武王以武功，去民之災；此皆有功烈於民者也。及夫日月星辰，民之所瞻仰也。山林川谷丘陵，民所取財用也。非此族也，不在祀典。」（祭法，禮記卷十四頁三至四）

根於崇德報功之義，以人爲祭祀之對象，孔德所謂「人之宗教」卽有此意。中國舊社會中，每行之人，皆供奉其行之神，如木匠供魯班，酒家奉葛仙。其意卽謂，各種手藝，皆有其發明者。後來以此手藝爲生者，飲水思源，崇德報功，故奉原來發明者爲神明而祀之焉。至於天地星辰，鳥獸草木，亦以崇德報功之義，而崇拜之。此或起源於原始社會中之拜物教，但依儒家所與之意義，則此已爲詩而非宗教矣。

有一派儒者謂所以特別提倡報本反始之義者，欲使民德之厚也。曾子曰：

「慎終追遠，民德歸厚矣。」（學而，論語卷一，四部叢刊本，頁六）

大戴禮記云：

「喪祭之禮，所以教仁愛也，致愛故能致喪祭，春秋祭祀之不絕，致思慕之心也。夫祭祀，致饋養之道也。死且思慕饋養，况於生而存乎？故曰：喪祭之禮明，則民孝矣。」（盛德，大戴禮記卷八頁六）

對於死者，對於無知者，尙崇其德而報其功，况對於生者，對於有知者乎？社會之中，人人皆互相報答，而不互相爭鬪，則社會太平矣。然此等功利主義，多數儒家者流不持之。

此外則公共祭祀之舉行，亦與人民以一種休息遊戲之機會。故禮記郊特牲論蜡祭云：

「黃衣黃冠而祭，息田夫也……既蜡而收，民息已。故既蜡，君子不與功。」（禮記卷八頁六至七）

禮記又云：

「子貢觀於蜡，孔子曰：『賜也樂乎？』對曰：『一國之人皆若狂，賜未知其樂也。』子曰：『百日之蜡，一日之澤，非爾所知也。張而不弛，文武弗能也；弛而不張，文武弗爲也；一張一弛，文武之道也。』」（禮記）

（禮記卷十二頁十七）

從此觀點看祭祀，則祭祀更爲藝術而非宗教矣。

（五）關於婚禮之理論

以上爲荀子禮記中對於喪祭禮之諸理論。此外另有一端，禮記中雖未明言，而實可爲其所理論化之喪禮祭禮應有之涵義，茲申言之。

依上所引，則儒者，至少一部分的儒者，對於人死之意見，不以爲人死後尙有靈

魂繼續存在。然靈魂不死之說，雖爲理智所不能承認，而人死之可不卽等於完全斷滅，則爲事實。蓋人所生之子孫，卽其身體一部之繼續存在生活者；故人若有後，卽爲不死。凡生物皆如此，更無須特別證明。再則某人於某時曾經生於某地，乃宇宙間之一固定的事實，無論如何，不能磨滅；蓋已有之事，無論何人，不能使之再爲無有。就此方面說，孔子時代之平常人，與孔子同爲不可磨滅，其差異只在受人知與不受人知。亦猶現在之人，同樣生存，而因其受知之範圍之小大，而有小大人物之分。然卽絕不受人知之人物，吾人亦不能謂其不存在。蓋受人之知與否，與其人之存在與否，固無關係也。就此方面說，則凡人皆不死。不過此等不死，與生物學的不死，性質不同，可名爲理想的不死，或不朽。

不過不受人知之不朽，普通認爲無價值。故不朽二字，普通專以謂曾經存在之受人知之大人物。所謂人有三不朽：太上有立德，其次有立功，其次有立言。人能有所立，則卽能爲人所知，爲人所記憶，而不死或不朽。然若惟立德立功立言之人，方能爲人所記憶，則世之能得此受人知之不朽者必甚寡。大多數之人，皆平庸無特異之處，

不能使社會知而記憶之。可知而記憶之者，惟其家族與子孫。特別注重祭祀祖先，則人人皆得在其子孫之記憶中，得受人知之不朽。此儒家所理論化之喪禮祭禮所應有之涵義也。

後來儒者對於不死問題之注意，可於其對於婚禮之理論見之。儒者對於婚姻之意見，完全注意於其生物學的功用。禮記云：

又曰：「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，下以繼後世也。故君子重之。」（昏義，禮記卷二十頁二）

「天地不合，萬物不生。大昏，萬世之嗣也，君何謂已重焉？」（哀公問，禮記卷十五頁四）

又曰：「舅姑降自西階，婦降自阼階，授之室也。……昏禮不賀，人之序也。」（郊特牲，禮記卷八頁十）

「嫁女之家，三夜不息燭，思相離也。取婦之家，三日不舉樂，思嗣親也。」（曾子問，禮記卷六頁四）

孟子亦云：

「不孝有三，無後爲大。舜不告而娶，爲無後也。」（灋書上，孟子卷七頁十六）

據上所引，可知儒者以爲婚姻之功用，在於使人有後。結婚生子，造「新吾」以代「故吾」，以使人得生物學的不死。由此觀點，則吾人之預備結婚生子，實與吾人之預備棺材，同一可悲，蓋吾人若非有死，則無需乎此等事物也。本來男女會合，其真正目的，即在於生殖。至於由此而發生之愛情與快感，乃係一種附帶的心理情形。自生物學的眼光觀之，實無關重要，故儒家亦不重視之。儒者論夫婦之關係時，但言夫婦有別，從未言夫婦有愛也。

凡人皆有死，而人多畏死，於是種種迷信生焉。許多宗教，皆以靈魂不死相號召。儒家，至少一部分的儒家，既不主靈魂不死，乃特注重於使人人得生物學的不死，及理想的不死之道。舊社會中，人及暮年，既爲子娶妻生子，以爲自己生命已有寄託，卽安然以俟死，更不計死後靈魂之有無。此實儒家思想所養成之精神也。

（六）關於孝之理論

儒者以爲結婚之功用，在於造「新吾」以代「故吾」。「故吾」對於「新吾」之希望，在其能繼續「舊吾之」生命及其事業，爲其「萬世之嗣」。「新吾」若能副此希望，卽爲孝子。其所以副此希望之道，卽孝子「嗣親」之道，謂之孝道。孝子「嗣親」之道，可分爲兩方面：一爲肉體方面，一爲精神方面。其肉體方面，又可分爲三方面：一方面爲養父母之身體；一方面須念此身爲父母所遺留而慎重保護之；一方面須另造「新吾」以續傳父母之生命。禮記祭義曰：

「樂正子春下堂而傷其足，數月不出，猶有憂色。門弟子曰：『夫子之足瘳矣，數月不出，猶有憂色，何也？』樂正子春曰：『善如爾之問也！善如爾之問也！吾聞諸曾子，曾子聞諸夫子曰：『天之所生，地之所養，無人爲大，父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。不虧其體，不辱其身，可謂全矣。故君子頃步而弗敢忘孝也。』今予忘孝之道，予是以有憂色也。壹舉足而不敢忘父母，壹出言而不敢忘父母，壹舉足而不敢忘父母，是故道而不徑，舟而不游，不敢以先父母之遺體行殆。壹出言而不敢忘父母，是故惡言不出於口，忿言不反於身，不辱其身，不羞其親，可謂孝矣。』」（禮記卷十四頁十二至十三）

「父母全而生之，子全而歸之。」曾子有疾，召門弟子曰：『啓予足，啓予手。詩云：「戰

戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。」而今而後，吾知免夫，小子！」（泰伯，論語卷四頁十二）蓋深幸其能以父母之遺體，「全而歸之」也。然若只將此身「全而歸之」，此身死後，父母之生命，不能再有「新吾」以繼續之，則仍爲不孝。孟子曰：「不孝有三，無後爲大。」蓋人若無後，則自古以來之祖先所傳下之「萬世之嗣」，卽自此而斬，或少一支，故爲不孝之大也。

孝之在精神方面者，在吾人之親存時，須順其志意，不獨養其口體，且養其志。（孟子禮運上）有過并規勸之，使歸於正。在吾人之親歿後，一方面爲致祭祀而思慕之，使吾人之親，在吾人之思慕記憶中得不朽。此點上節已詳。又一方面爲繼吾人之親之事業，使其未竟之志得申，或吾人自有述作，使吾人之親之名，「附驥尾而致千里」，因亦在衆人之思慕記憶中，得不朽焉。中庸曰：

「子曰：『舜其大孝也歟！德爲聖人，尊爲天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。』」（禮記卷十六）

頁四）

又曰：

「子曰：『武王周公，其達孝矣乎！夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。春秋脩其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食……踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。』」
（禮記卷十六頁五至六）

此等精神方面之孝爲大孝，達孝。蓋較肉體方面之孝爲尤重要也。祭義曰：

「曾子曰：『孝有三：大孝尊親，其次弗辱，其下能養。』公明儀問於曾子曰：『夫子可以爲孝乎？』曾

子曰：『是何言與！是何言與！君子之所爲孝者，先意承志，諷父母於道。參直養者也，安能爲孝乎？』」（禮記

卷十四頁十一）

此皆以精神方面之孝爲最重要也。

父母之遺體，孝子欲「全而歸之」，不但須「不虧其體」，且須「不辱其身」。

「大孝尊親，其次弗辱。」「尊親」謂積極的有善行，使親能享令名；「弗辱」謂消極的無惡行，使親不被惡名。人若能存此心，自能力行諸德。故禮記中有幾篇及孝經以孝爲一切道德之根本。祭義曰：

「曾子曰：『身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎！居處不莊，非孝也。事君不忠，非孝也。澁

官不敬，非孝也。朋友不信，非孝也。戰陳無勇，非孝也。五者不遂，災及於親，敢不敬乎！烹孰羶蕪，嘗而薦之，非孝也。養也。君子之所謂孝也者，國人稱頌然曰：幸哉有子如此，所謂孝也已。衆之本教曰孝，其行曰養。養可能也，敬爲難。敬可能也，安爲難。安可能也，卒爲難。父母既沒，慎行其身，不遺父母惡名，可謂能終矣。仁者，仁此者也。禮者，履此者也。義者，宜此者也。信者，信此者也。強者，強此者也。樂自順此生，刑自反此作。」曾子曰：「夫孝置之而塞乎天地，溥之而橫乎四海，施諸後世而無朝夕。推而放諸東海而準，推而放諸西海而準，推而放諸南海而準，推而放諸北海而準。」詩云：「自東自西，自南自北，無思不服。此之謂也。」（禮記卷十四

頁十一至十二）

孝經曰：

「夫孝，德之本也，教之所由生也。……身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝始於事親，中於事君，終於立身。大雅云：『無念爾祖，聿修厥德。』……夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民是則之。」（孝經，四部叢刊本，頁一至七）

依此言，則凡有孝之德者，必有一切諸德，故孝爲一切道德之根本也。此種學說在漢時極有勢力，在漢時「孝弟力田」者，皆受獎勵。漢之諸帝諡號，上皆冠孝字，可見其

對於孝之特別重視矣。

【註一】以孝爲一切道德之根本之說，當係後起。論語中載孔子言孝之言甚多。又謂「有子曰：……君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本歟。」（學而，論語卷一百四）此謂仁之要素，爲推己及人己之所親對己之關係，至親至密；若對於己之所親，尙不能推，則對於別人，當更不能推矣。故推己及人，須自己之所親始。此孝弟所以「爲仁之本」也。孔子孟子皆注重孝，但未以孝爲一切道德之根本。一切道德之根本爲仁，仁者自然孝。孟子所謂「未有仁而遺其親者也。」

【註二】禮記中此諸篇之作者皆以其所述爲曾子之言。孝經一書，亦標明爲孔子答曾子之辭。蓋曾在當時以孝名，故孟子數稱曾子事會哲之道，曰：「事親若曾子者可也。」不過曾子雖有孝行，而以孝爲一切道德之根本之說，是否果曾子所主張，不易斷定。蓋孟荀於此皆未言及，而禮記中所述某曰某曰甚濫，幾不能辯何者眞爲某曰也。

（七）大學

小戴禮記中之大學中庸二篇，在中國以後哲學中，有甚大勢力。大學，朱熹以爲

係曾子所作，王柏以爲係子思所作，蓋皆以意度之，以前未有其說也。大學曰：

「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至。知至而后意誠。意誠而后心正。心正而后身修。身修而后家齊。家齊而后國治。國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。其本亂而未治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。」（禮記卷十九頁七至八）

此段所說，爲大學之主要意思，所謂大學之三綱領

（明德，親民，止至善）

八條目（格物，致

知，誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下）

也。此段所說之意思，大致雖甚明白，無須解釋；惟所

謂致知格物，下文未詳細論及，致後來學者，解釋紛紜。宋明時代程朱陸王二派之一主要爭點，亦在其對於致知格物解釋之不同。此四字對於以後哲學，甚爲重要，不容不解釋。但如欲解釋之，則以後諸家之「格物說」何者爲合於大學之原意乎？荀子爲戰國末年之儒家大師。後來儒者，多出其門。荀子又多言禮，故大小戴禮記中諸篇，

大半皆從荀學之觀點以言禮。觀本章上數節所論，亦可見矣。其言教育者，大戴禮記中直錄荀子勸學篇。小戴禮記中之學記，亦自荀子之觀點以言教育。蓋當時荀學之勢力，固比較漢以後人所想像者大多多也。學記云：

「古之教者，家有塾，黨有庠，術有序，國有學。比年入學，中年考校，一年視離經辨志，三年視敬業樂羣，五年視博習親師，七年視論學取友，謂之小成；九年知類通達，強立而不反，謂之大成。夫然後足以化民易俗，近者悅服而遠者懷之，此大學之道也。」（禮記卷十一頁一至二）

「強立而不反」卽荀子不苟篇所謂「長遷而不反其初則化矣」之意。其義上文已詳（見第十二章第五節）。學記以「知類通達，強立而不反」「足以化民易俗，近者悅服而遠者懷之」爲「大學之道」；大學以「格物致知，正心誠意，修身齊家，治國平天下」爲「大學之道」；二者主要意思相同。大學中所說「大學之道」當亦用荀學之觀點以解釋之。

荀子解蔽篇曰：

「凡以知，人之性也。可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，而無所疑」（論云：「疑則

定止之，則沒世窮年，不能徧也。其所以貫理焉，雖億萬，已不足以泮萬物之變。與愚者若一。學，老身長子，而與愚者若一，猶不知錯，夫是之謂妄人。故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。曷謂至足？曰：聖也。」（荀子卷十五頁十六）

大學亦教人「學止之」「惡乎止之？」荀子曰：「止諸至足。」大學曰：「止於至善。」其義一也。大學曰：

「詩云：『邦畿千里，惟民所止。』詩云：『緡蠻黃鳥，止於丘隅。』子曰：『於止知其所止，可以人而不知鳥乎？』詩云：『穆穆文王，於緡熙敬止。』爲人君，止於仁。爲人臣，止於敬。爲人子，止於孝。爲人父，止於慈。與國人交，止於信。」（禮記卷十九頁九）

荀子以聖爲「至足。」又曰：「聖也者，盡倫者也。」大學所說「爲人君止於仁」等，卽盡倫之義也。

人苟知止，則向一定之目的以進行，心不旁騖而定，定則能靜，靜則能安，安則能慮，慮則能得矣。

孟子曰：

「人有恆言，皆曰天下國家。天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」（禮記上，孟子卷七頁五）

此以身爲家，國，天下之本之所在。大學謂：「古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。」或亦本於孟子此言。然荀子君道篇亦言：

「請問爲國？曰：聞修身，未嘗聞爲國也。君者，儀也；儀正而景正。君者，槃也；槃圓而水圓。君者，孟也；孟方而水方。君射則臣決。楚莊王好細腰，故朝有餓人。故曰：聞修身，未嘗聞爲國也。」（荀子卷八頁四五）

在上者爲一國之儀表，故在上者能修身則國及天下之人皆修其身，而國治天下平矣。大學曰：

「堯舜率天下以仁，而民從之。桀紂率天下以暴，而民從之。其所令反其所好，而民不從。是故君子有諸己而后求諸人，無諸己而后非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。故治國在齊其家。詩云：『桃之夭夭，其葉蓁蓁。之子于歸，宜其家人。』宜其家人，而后可以教國人。詩云：『宜兄宜弟，宜兄宜弟，而后可以教國人。詩云：『其儀不忒，正是四國。』其爲父子兄弟足法，而后民法之也。」（禮記卷十九頁十）

在上者足法，則民自法之，故修身爲齊家，治國，平天下之本也。再則人之治國，乃「以人治人」，「以人治人」，「其則不遠」，此中庸之言也。荀子亦曰：「聖人者，以己度

者也。故以人度人，以情度情。」又曰：「五寸之矩，盡天下之方也。」（原文見第十二章第三節引）能修身者，自能「以人度人，以情度情」。「操五寸之矩，盡天下之方」矣。大學曰：

「所謂平天下在治其國者，上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍；是以君子有絜矩之道也。所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右；此之謂絜矩之道。」（禮記卷十九頁十一）

絜矩之道，即「操五寸之矩，盡天下之方」之道也。

欲修其身，先正其心者，蓋聖必須「知道」。（見第十二章第四節）而心必「虛壹而靜」，方能知道。荀子解蔽篇曰：

「故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得本。（原作大，依王校改）形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非，決嫌疑矣。」（荀子卷十五頁十一）

大學曰：

「所謂修身在正其心者，心有所忿懣，則不得其正。有所恐懼，則不得其正。有所好樂，則不得其正。有

所憂患，則不得其正。」（禮記卷十九頁九）

心有所好樂等，則如「微風過之，湛濁動乎下，清明亂于上，則不可以得本形之正也。」心不能「正錯而勿動」，則不「足以定是非，決嫌疑矣。」

荀子續曰：

「小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決庶理矣。故好書者衆矣，而倉頡獨傳者，壹也。好稼者衆矣，而後稷獨傳者，壹也。好樂者衆矣，而夔獨傳者，壹也。好義者衆矣，而舜獨傳者，壹也。僅作弓，浮游作矢，而羿精於射。奚仲作車乘，杜作乘馬，而造父精於御。自古及今，未嘗有兩而能精者也。」（荀子卷十五頁十一）

至十二）

此謂心不專一，則亂而不正。大學謂「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」皆心不專一之過也。欲無此過，須對於一事物真實求之。大學曰：

「康誥曰：『如保赤子。』心誠求之，雖不中，不遠矣。未有學養子而後嫁者也。」（禮記卷十九頁十）

慈母於赤子，真實保之，此即誠之具體的例也。大學曰：

「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊，故君子必慎其獨也。小人閒居爲不善，

無所不至，見君子而后厭然，揜其不善，而著其善，人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。曾子曰：「十目所視，十手所指，其嚴乎！」富潤屋，德潤身，心廣體胖。故君子必誠其意。」

（禮記卷十九頁八）

人之惡惡臭，皆真實惡之；其好好色，皆真實好之，此皆誠之具體的例也。大學此處言「誠於中，形於外」及「慎獨」等語，均見荀子。不過荀子所謂「獨」，乃專一之意。人若能對於一事物，真實求之，自能對於其事物，專一求之。（見第十二章第五節引）大學於此，似以「慎獨」爲使內外一致之意，與荀子小異。

吾人之心，必須有所「誠求」，心方能不亂而正。即「知止而後有定」云云之義。此所以「欲正其心者，先誠其意」也。誠意係由「知止」得來。故「欲誠其意者，先致其知」也。「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」致知即知此也。故曰：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。其本亂而末治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。」（註）「知本」爲「知之至」，「知修身爲本，而專一真實以修身，即「知至而意誠」矣。大學又曰：「德者，本也。財者，末也。」

外本內末，爭民施奪。」

（禮記卷十九頁十二）

知德爲本而卽專一真實以「明明德於天下」

亦卽「知至而意誠」矣。

【註】宋儒車玉峯王柏以爲此段卽致知格物之傳。見魯齋集卷二。

然吾人如欲知物之本末，事之終始，則須對於事物，先有若干正確之知識。否則所謂本者或非本，所謂末者或非末。若此一錯誤，則以後皆錯誤矣。荀子解蔽篇曰：

「凡觀物有疑，中心不定，則外物不清。吾慮不清，則未可定然否也。冥冥而行者，見寢石以爲伏虎也，見植林以爲後（愈越云：「疑本作立」）人也；冥冥蔽其明也。醉者越百步之溝，以爲踴步之澮也；俯而出城門，以爲小之閘也；酒亂其神也。厭目而視者，視一以爲兩；掩耳而聽者，聽漠漠而以爲胸胸；勢亂其官也。故從山上望牛者若羊，而求羊者不下牽也；遠蔽其大也。從山下望木者，十仞之木若箸，而求箸者不上折也；高蔽其長也。水動而景搖，人不以定美惡；水勢玄也。瞽者仰視而不見星，人不以定有無；用精惑也。有人焉，以此時定物，則世之愚者也。彼愚者之定物，以疑決疑，決必不當。夫苟不當，安能無過乎？」（荀子卷十五頁十

四五十五）

觀物時爲物之現象所蔽，則不能對之有真知識，故致知在格物。格者，至也。（留雅釋詁）

必看穿物之現象，而至其本來面目，方可得其真象，此所以「致知在格物」也。（註）否則「以疑決疑，決必不當。」然如此須先不使「心中不定」，蓋致知格物，仍皆心之事，故與正心互爲因果也。

【註】鄭康成曰：「格，來也。物猶事也。其知於善深則來善物，知於惡深則來惡物。言事緣人所好來也。」此卽荀子所謂「唯所居以其類至」之意。惟大學此所說，以格物爲致知之方法，非以其爲致知之結果，故鄭似誤。

（八）中庸

小戴禮記中之中庸，相傳爲孔子之孫子思所作。史記孔子世家謂：「子思作中庸。」荀子非十二子篇以子思孟軻爲一派。今小戴禮記中，中庸所說義理，亦實與孟子之學說爲一類。則似此篇實爲子思所作。然小戴禮記中之中庸，有「今天下車同軌，書同文，行同倫」之言，所說乃秦漢統一中國後之景象。中庸中又有「載華嶽而不重」之言，亦似非魯人之語。且所論命性，誠明，諸點，皆較孟子爲詳明，似就孟子之

學說，加以發揮者。則此篇又似秦漢時孟子一派之儒者所作。王柏曰：

「中庸者，子思子所著之書……愚滯之見，常覺其文勢時有斷續，語脈時有交互。一日偶見西漢藝

文志有曰：中庸說二篇……惕然有感，然後知班固時尙見其初爲二也。合而亂之，有出於小戴氏之手乎？」（古中庸跋，魯齋集卷五，金華叢書本，頁十六至十七）

又曰：

「今既以中庸名篇，而中庸二字，不見於首章，何也？曰：道也者，非他道也，非可離之道也，卽中庸之道也……不然，則次章忽曰君子中庸，與首章全不相屬，恐子思之文章，決不如是之無原也。」（中庸論下，魯

齋集卷二，頁十一至十二）

王柏能提出此二問題，可謂有識。惜其對於第一問題之答案，以中庸之後段，分爲一篇，名之曰「誠明」，殊無根據。於第二問題又曲爲之辭。然其所說，固已與吾人以不少提示矣。細觀中庸所說義理，首段自「天命之謂性」至「天地位焉，萬物育焉」，末段自「在下位不獲乎上」，至「無聲無臭至矣」，多言人與宇宙之關係，似就孟子哲學中之神祕主義之傾向，加以發揮。其文體亦大概爲論著體裁。中段自「仲尼

曰，君子中庸，」至「道前定則不窮，」多言人事，似就孔子之學說，加以發揮。其文體亦大概爲記言體裁。由此異點推測，則此中段似爲子思原來所作之中庸，即漢書藝文志儒家中之子思二十三篇之類。（此亦不過就其大概言之，其實中段中似亦未嘗無後人附加之部分，不過

有大部分似爲子思原來所作之中庸耳）

首末二段，乃後來儒者所加，即漢書藝文志「凡禮十二家」

中之中庸說二篇之類也。「今天下車同軌」等言，皆在後段，更可見矣。中庸說之作，名其書爲中庸說，必係所謂「子思之儒」；但其中又發揮孟子之學說，則又爲所謂「孟氏之儒」。蓋二派本來相近，故荀子非十二子篇以之爲一派也。

今先論中庸之中段。中庸云：

「仲尼曰：『君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之反中庸也，小人而無忌憚

也。』」（禮記卷十六頁一）

按中庸二觀念，乃孔子所已有。（見論語雍也）中庸又言時中，蓋人事中之中，乃亞力士多

德所謂相對的，而非絕對的。所謂人之情感之發，及其他一切舉動，其時，其地，及其所向之人，均隨時不同。故其如何爲中，亦難一定。（亞力士多德倫理學第二章第五節）中庸言時中，

意卽如此。孟子卽注重時，孟子曰：

「非其君不事。非其民不使，治則進，亂則退，伯夷也。何事非君，何使非民，治亦進，亂亦進，伊尹也。可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。」（公孫丑上，孟子卷三頁九）

又曰：

「伯夷，聖之清者也。伊尹，聖之任者也。柳下惠，聖之和者也。孔子，聖之時者也。」（萬章下，孟子卷十頁二）

又曰：

「子莫執中，執中爲近之；執中無權，猶執一也。所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。」（盡心上，

孟子卷十三頁十一）

孟子以「聖之時」贊孔子。伯夷，伊尹，柳下惠，對於出處，皆有一定不移之規則。此論語所謂「可與立，未可與權」也。此所謂「執一」也。若只言中而不言時，則「執中無權，猶執一也。」執一以爲中，則必「舉一而廢百」矣。

中庸云：

「子曰：『道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道。』詩云：『伐柯伐柯，其則不遠。』執柯以伐柯，睨而

視之，猶以爲遠。故君子以人治人，改而止。忠恕遠道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。君子之道四，丘未能一焉。所求乎子，以事父，未能也。所求乎臣，以事君，未能也。所求乎弟，以事兄，未能也。所求乎朋友，先施之，未能也。庸德之行，庸言之謹。有所不足，不敢不勉，有餘不敢盡。言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾。」（禮記卷十）

六頁三）

此就孔子所說之「忠恕之道」加以發揮。「忠恕之道」推己及人，所謂「以人治人」，誠哉「其則不遠」也。「忠恕之道」簡易如此，此所謂庸也。

【註】忠恕皆主推己及人，故往往舉一可以概二。如此所說「所求乎子」即「以事父」；「所求乎臣」即「以事君」等，實只講忠。大學所說「絮矩之道」，「所惡於上毋以使下」等，實只講恕。合而觀之，則忠恕之道見矣。

中庸云：

「天下之達道五，所以行之者三，曰君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。五者，天下之達道也。

知仁勇三者，天下之達德也，所以行之者一也。或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也。子曰：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。」知斯

三者，則知所以修身。知所以修身，則知所以治人。知所以治人，則知所以治天下國家矣。」（禮記卷十六頁七）

此亦就孔子之學說，加以發揮，以君臣父子等人與人之關係，爲天下之達道。以仁知勇等個人修養之成就，爲天下之達德。以達德行達道，卽可以修身治人矣。

以上係就中庸之中段論之。其首段末段，將孟子哲學中之反功利主義，及其神祕主義之傾向，加以有系統的說明。中庸云：

「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」（禮記卷十六頁一）

大戴禮記本命篇云：

「分於道謂之命。形於一謂之性。化於陰陽，象形而發，謂之生。化窮數盡謂之死。」（大戴禮記卷十三頁

三）

中庸所說之天，卽本命篇所說之道。「分於道謂之命，形於一謂之性。」儒家所說天與性之關係，與道家所說道與德之關係相同。（參看第八章第四節，第十章第二節）蓋天爲含有道德之宇宙的原理，而性則天所「命」於人，人所「分」於天者也。孔子一方面注重人之性情之真的流露，一方面主張須以「禮節之。」中庸亦一方面主張「率性，」

一方面又主張以「教」「修」之。中庸云：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」（禮記卷十六頁一）喜怒哀樂，皆是天然的，當聽其「發」，但須以「教」修之，使其「發」無過不及而已。

上文謂墨家哲學與儒家不同。儒家「正其誼不謀其利，明其道不計其功。」墨子則專注重利，專注重功。（第五章第四節）不計功利者，以為吾人行爲之意義及價值，並不在行爲之外，而即在行爲之自身。中庸與此人生態度，以形上學的根據。中庸云：

「詩曰：『惟天之命，於穆不已。』蓋曰，天之所以爲天也。『於乎不顯，文王之德之純。』蓋曰，文王之所以爲文也，純亦不已。」（禮記卷十六頁十）

又云：

「故至誠無息。不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無爲而成。天地之道，可一言而盡也。其爲物不貳，則其生物不測。天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。」（禮記卷十六頁九至十）

「天」活動不息，無所爲而爲。君子以「天」爲法，故亦應自強不息，無所爲而爲。

上文謂孟子哲學中有神祕主義之傾向。中庸更就孟子之言，加以引申說明，以「合內外之道」爲人之修養之最高境界。此蓋一境界，於其中雖仍有活動，與一切事物，而內外卽人己之分，則已不復存在。中庸所謂誠，似卽指此境界。「天」本來卽誠，蓋「天」本不分所謂內外也。故中庸云：

「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。……自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」（禮記

卷十六頁八）

誠爲天之道，而人則必用「教」以求自明而誠，所謂「誠之者，人之道也。」中庸云：

「誠者，物之終始，不誠無物。是故君子誠之爲貴。誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物

智也；性之德也，合內外之道也，故時措之宜也。」（禮記卷十六頁九）

以成已成物爲「合內外之道」，卽叔本華所說以「愛之事業」超過「個性原理」也。誠爲「性之德」，「教」非能於性外更有所加，不過助性使得盡量發展而已。性之盡量發展，卽所謂盡性。中庸云：

「唯天下至誠，爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可

以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（同上）

人物之性，皆「天」之部分，故「能盡其性」之人，亦能「盡人之性」，「盡物之性」也。至誠之人，既無內外之分，人我之見，則已至萬物一體之境界矣。既與萬物爲一體，故能贊天地之化育而與天地參也。此等人有聖人之德，若再居天子之位，則可以「議禮，制度，考文」矣。中庸云：

「故君子之道，本諸身，徵諸庶民。考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而不疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也。百世以俟聖人而不惑，知人也。是故君子動而世爲天下道，行而世爲天下法，言而世爲天下則。遠之則有望，近之則不厭。詩曰：『在彼無惡，在此無射。庶幾夙夜，以永終譽。』君子未有不如此而能有譽於天下者也。」（禮記卷十六百十一）

以如此之人居君位，將「揖讓而治天下」。在此情形之中，在此世界之內：

「萬物並育而不相害；道並行而不相背。小德川流；大德敦化。此天地之所以爲大也。」（中庸，禮記

卷十六百十一至十二）

據此可知中庸大部分爲孟學，而大學則大部分爲荀學。此二篇在後來中國哲

學中，有甚大勢力。而此二篇亦即分別代表戰國時儒家之孟荀二大學派，蓋亦非偶然也。

(九) 禮運

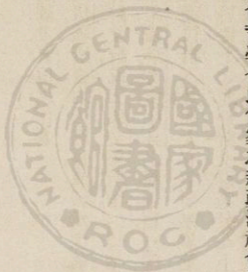
後來之儒家哲學，頗受有道家哲學之影響。(荀子受道家影響，詳第十二章第五節) 一部分

儒家之政治社會哲學之受道家影響者，可以小戴禮記中之禮運首段所說代表之。
禮運云：

「孔子曰：『大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己。力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作。故外戶而不閉，是謂大同。』今大道既隱，天下爲家。各親其親，各子其子。貨力爲己。大人世及以爲禮，城郭溝池以爲固。禮義以爲紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功爲己。故謀用是作而兵由此起。禹湯文武成王周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也。以著其義，以

考其信，著有過，刑仁講讓，示民有常。如有不由此者，在勢者去，衆以爲殃，是謂小康。」（禮記卷七頁一至二）

此謂一般儒家所殷殷提倡之政治社會，爲僅小康之治，於其上另有大同之治。此採用道家學說之政治社會哲學也。此儒家之新政治社會哲學，最近人極力推崇之。



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

易之八卦，相傳爲伏羲所畫。六十四卦，或云爲伏羲所自重，(王弼等說)或云爲文

王所重。

(司馬遷等說)

卦辭爻辭，或云係文王所作，

(司馬遷等說)

或云卦辭文王作，爻辭

周公作。

(馬融等說)

「象，象，繫辭，文言，序卦之屬十篇，」即所謂十翼者，相傳皆孔子作。

然此等傳說，俱乏根據。商代無八卦，商人有卜而無筮。筮法乃周人所創，以替代或補助卜法者。卦及卦爻等於龜卜之兆。卦辭爻辭等於龜卜之繇辭。繇辭乃掌卜之人，視兆而占者。此等臨時占辭，有時出於新造，有時亦沿用舊辭。如有與以前所卜相同之事，卜時又有與以前相同之兆，則占辭即可沿用其舊；如前無此兆，則須新造。灼龜自然的兆象，既多繁難不易辨識；而以前之占辭，又多繁難不易記憶。筮法之興，即所以

解決此種困難者。卦爻仿自兆而數有一定，每卦爻之下又繫有一定之辭。筮時遇何卦何爻，即可依卦辭爻辭，引申推論。比之龜卜，實爲簡易。（自商代無八卦以下至此，余永梁先生說，

見中央研究院歷史語言研究所集刊第一本第一分）

周易之名，或卽由此起。因其爲周人所作，故冠曰周

因其用法簡易，故名曰易。

易本爲筮用，但後則雖不於筮時，人亦常引申卦爻辭中之意義，以爲立說之根

據。左傳宣公十二年云：

「晉師救鄭……歲子……以中軍佐濟。知莊子曰：『此師殆哉！周易有之，在師……之臨……』曰：『師

出以律，否臧凶。』執事順成爲臧，逆爲否。衆散爲弱，川壅爲澤，有律以如己也，故曰「律否臧」。且律竭也。盈而以竭，天且不整，所以凶也。不行之謂臨；有帥而不從，臨孰甚焉？此之謂矣。果遇必敗，歲子尸之。雖免而歸，必有大咎。」（左傳卷十一，四部叢刊本，頁一至三）

又襄公二十八年云：

「子展曰：『楚子將死矣！不修其政德，而貪昧於諸侯，以逞其願，欲久得乎？周易有之，在復……之頤

……曰：『迷復凶。』其楚子之謂乎？欲復其願，而棄其本，復歸無所，是謂迷復，能無凶乎？』」（左傳卷十八）

孔子引申恆卦九三爻辭之意義，以教人須有恆，（見第四章第一節）亦此類也。荀子亦常

就卦爻辭之意義，加以引申，以爲立說之根據，非相篇云：

「故贈人以言，重於金石珠玉；觀人以言，美於黼黻文章；聽人以言，樂於鐘鼓琴瑟。故君子之於言無厭。鄙夫反是。好其實，不卹其文，是以終身不免坤汗傭俗。故易曰：『括囊無咎無譽。』腐儒之謂也。」（荀子

卷三，四部叢刊本，頁八至九）

「括囊無咎無譽」爲易坤六四爻辭。大略篇云：

「易曰：『復自道，何其咎。』春秋賢穆公，以爲能變也。」（荀子卷十九頁十）

「復自道，何其咎」爲易小畜初九爻辭。大略篇云：

「易之咸見夫婦，夫婦之道，不可不正也。君臣父子之本也。咸，感也。以高下下，以男下女，柔上而剛

下。」（荀子卷十九頁九）

此更就一卦之義而引申之，與易傳中之咸卦彖辭意同文異。從此等觀點觀易，則易已非止爲筮用之書，而爲涵有各種意義之書矣。易傳之作者，非止一人，然皆本此觀

點以觀易，本前人之說，附以己見，務與易之卦爻及卦辭爻辭以最大之涵義，以使易成爲一有系統的哲學書也。

所謂十翼非孔子所作，前人及時人論之已詳。(註)漢書儒林傳曰：

「及秦禁學，易爲卜筮之書，獨不禁，故傳授者不絕也。漢興，田何以齊，田徒杜陵，號杜田生。授東武王同子中；洛陽周王孫，丁寬；齊服生，皆著易傳數篇。」(前漢書卷八十八，同文影殿刊本，頁七)

王同，周王孫，丁寬，服生等所著之易傳，不知是否即在現有之易十翼中。要之現在所有之易十翼，皆王同等所作易傳之類也。

【註】說見歐陽修易童子問，崔東壁洙泗考信錄，顧頡剛先生古史辯及拙作孔子在中國歷史中之地位。

(二)八卦及陰陽

周人爲八卦，又重之爲六十四卦，以仿龜兆。其初八卦本不必有何意義，及後日益附演，八卦乃各有其所代表之事物。如說卦云：

「乾，天也，故稱乎父。坤，地也，故稱乎母。震一索而得男，故謂之長男。巽一索而得女，故謂之長女。坎再索而得男，故謂之中男。離再索而得女，故謂之中女。艮三索而得男，故謂之少男。兌三索而得女，故謂之少女。乾爲天，爲圓，爲君，爲父，☰。坤爲地，爲母，☷。震爲雷，☳。巽爲木，爲風，☴。坎爲水，☵。爲月，☾。離爲火，爲日，☲。艮爲山，☶。兌爲澤，☱。」（周易卷九，四部叢刊本，頁三五四）

說卦，序卦，雜卦三篇，在所謂十翼中，尤爲晚出。然據左傳國語所記，春秋時人亦已以乾爲天，坤爲土，巽爲風，（見左傳莊公二十二年）離爲火，艮爲山，（見左傳昭公十五年）震爲雷，坎爲水；（見國語晉語）又以震爲長男，坤爲母。（同上）可見說卦所說，亦本前人所已言者而整

齊排比之耳。八卦已有此諸種意義時，講周易者之宇宙論，係以個人生命之來源爲根據，而類推及其他事物之來源。易繫辭云：「天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。」（周易卷八頁五至六）男女交合而生人，故類推而以爲宇宙間亦有二原理。其男性的原理爲陽，其卦爲乾；其女性的原理爲陰，其卦爲坤。而天地乃其具體的代表。乾坤相交，乾一之坤爲震，爲長男，而雷爲其具體的代表；坤一之乾爲巽，爲長女，而風爲其具體的代表；乾二之坤爲坎，爲中男，而水爲其具體的代表；坤二之乾爲離，爲中女，而火

爲其具體的代表；乾三之坤爲艮，爲少男，而山爲其具體的代表；坤三之乾爲兌，爲少女，而澤爲其具體的代表。總之，宇宙間之最大者爲天地，天上之最惹人注意者爲日月風雷；地上之最惹人注意者爲山澤；人生之最切用者爲水火；古人以此數者爲宇宙之根本，於是以八卦配之；而又依人間父母子女之關係，而推定其間之關係焉。

此以八卦所代表者爲宇宙之根本。此八卦說與前所述之五行說，（見前第七章第七節）在先秦似爲兩獨立的系統。在其時，講五行者不講八卦，講八卦者不講五行。至漢此兩說始相混合。漢人稱騶衍等爲陰陽家，其實陰陽乃八卦說之系統中所講，騶衍等不講八卦也。

古本已有以陰陽之說，解釋宇宙間諸現象者。（見第三章第四節）此後常言及陰陽者爲道家，如老子「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」

（見上第八章第四節引）
呂氏春秋亦曰：

「太一生兩儀，兩儀生陰陽。」（大樂篇，呂氏春秋卷五，四部叢刊本，頁三）

禮記禮運篇亦曰：

「禮必本於太一，分而爲天地，轉而爲陰陽。」（禮記卷七，四部叢刊本，頁八至九）

易繫辭亦曰：

「易有太極，是生兩儀。兩儀生四象，四象生八卦。」（周易卷七百十）

又曰：

「一陰一陽之爲道；繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂。盛德大業，至矣哉。富有之謂大業；日新之謂盛德；生生之謂易。」（周易卷七百三至四）

老子所謂二，乃指天地。呂氏春秋所謂兩儀，亦似指天地。易繫辭所謂兩儀，則似指陰陽。此觀於「一陰一陽之謂道」之言可見也。焦循云：「一陰一陽之謂道，分於道之謂命；形於一之謂性。分道之一，以成一人之性。合萬物之性，以爲一貫之道。一陰一陽，道之所以不已。」（論語通釋一貫忠恕）此所說道與性之關係，正如道家所說道與德之關係。道指萬物全體之所以生之原理，而人物之性，則所分於道之一部分也。凡道所生，皆非是惡，故曰：「繼之者善也。」道分爲確定的部分，然後被決定而爲有所成，故曰

「成之者性也。」「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智。」則老子所說「道可道，非常道；名可名，非常名」也。道「生而不有，爲而不恃，長而不宰」故「百姓日用而不知」也。道「鼓萬物而不與聖人同憂。」老子亦云：「天地不仁，以萬物爲芻狗。」蓋萬物自然而生，天地本無心於爲仁，亦無心爲萬物憂也。易傳探老學道之觀念，又採陰陽之說，以之配於乾坤。使之爲道或太極所生之二宇宙的原理。關於此二原理之性質，易傳云：

「大哉乾元，萬物資始，乃統天……乾道變化，各正性命。」（乾象，周易卷一頁一）

「至哉坤元，萬物資生，乃順承天……」（坤象，周易卷一頁五）

「乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。」（繫辭上，周易卷七頁一）

「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。」（繫辭上，周易卷七）

頁四）

「乾，陽物也；坤，陰物也；陰陽合德，而剛柔有體，以體天地之撰。」（繫辭下，周易卷八頁六）

此亦以個人生命之來源爲根據，類推萬物之來源。以「男女構精，萬物化生」之事

實，類推而定爲「天地網緼，萬物化醇」之原理。「天施地生，其益無方。」（益象，周易卷

四頁十四）

天地卽乾坤陰陽之具體代表也。此二原理，一剛一柔，一施一受，一爲萬物之

所「資始」，一爲萬物之所「資生」。「夫乾，其靜也專，其動也直」；「夫坤，其靜也

翕，其動也闢」。「闔戶謂之坤，闢戶謂之乾。」（繫辭上，周易卷七頁十）皆根據男女兩性對

於生殖之活動，以說明乾坤。

乾與坤在別方面之關係，易傳亦以當時男女在社會之地位與關係爲根據，而類推之。坤象云：

「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆。含弘光大，品物咸亨。牝馬地類，行地无疆。柔順利貞，君子攸行。先迷失道，後順得常……安貞之吉，應地无疆。」（周易卷一頁五）

文言云：

「坤至柔而動也剛，至靜而德方。後得主而有常，含萬物而化光。坤道其順乎？承天而時行……陰雖有美，含之以從王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也；地道無成而代有終也。」（周易卷一頁六至七）

乾陽爲主，坤陰爲輔。坤陰自爲先，則「迷而失道」；從乾陽後，則「得主而有常」。所

謂「以順爲正者，妾婦之道也。」

男女必須交合而後能生子，陰陽亦必須交合而後能生萬物。易傳云：

「泰……則是天地交而萬物通也，上下交而其志同也……」（泰象，周易卷二頁一）

「天地感而萬物化生。」（咸象，周易卷四頁一）

「天地相遇，品物咸章也。」（姤象，周易卷五頁二）

「歸妹，天地之大義也。天地不交，而萬物不興。歸妹，人之終始也。」（歸妹象，周易卷五頁十五）

天地卽乾坤之具體的表現；乾坤卽天地所代表之抽象的原理。「天地不交而萬物不興；」天地交則生萬物。「天地睽而其事同；男女睽而其志通也；萬物睽而其事類也。」（睽象，周易卷四頁八）因交則天地雖睽隔而事同，猶男女雖睽隔而志通。

（三）宇宙間諸事物之發展變化

因乾坤之交感，而乃有萬物，而乃有發展變化。易傳曰：

「天地解而雷雨作；雷雨作而百果草木皆甲坼。」（王弼注曰：「天地否結，則雷雨不作；交通感散，雷雨乃

作也」(《解卦》，《周易》卷四百十一)

「天地革而四時成。」(《革》象，《周易》卷五百九)

「顯諸仁，藏諸用。鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業，至矣哉！富有之謂大業，日新之謂盛德。」(《繫辭》上，《周易》卷七百四)

「闔戶謂之坤，闢戶謂之乾；一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。」(《繫辭》上，《周易》卷七百十)

宇宙間諸事物時時革新，時時變化，所謂日新也。

宇宙間諸事物之變化，皆依一定之秩序。易傳云：

「天地以順動，故日月不過，而四時不忒。」(《豫》象，《周易》卷二百六)

「天地節而四時成。」(《節》象，《周易》卷六百六)

「天地之道，恆久而不已也。利有攸往，終則有始也。日月得天而能久照，四時變化而能久成……觀其所恆，而天地萬物之情可見矣。」(《恒》象，《周易》卷四百二)

「吉凶者，貞勝者也。天地之道，貞觀者也。日月之道，貞明者也。天下之勳貞夫一者也。」(《繫辭》下，《周易》卷八百一)

《易》卷八百一

此皆謂宇宙間諸事物，皆依一定之秩序，永久進行。中庸曰：「天地之道，可一言而盡也。其爲物不貳，則其生物不測。」易傳所謂「天下之動貞夫一」，正此意也。惟其如此，故宇宙演化，永無止期，故序卦云：

「物不可窮也，故受之以未濟終焉。」（周易卷九頁八）

（四）宇宙間事物變化之循環

宇宙間事物時時變化。其變化是循環的。易傳云：

「无往不復，天地際也。」（泰象，周易卷二頁一）

「終則有始，天行也。」（蠱象，周易卷二頁九）

「反復其道，七日來復……復，其見天地之心乎！」（復象，周易卷三頁四）

「日中則昃，月盈則食；天地盈虛，與時消息。」（豐象，周易卷六頁一）

「日往則月來，月往則日來，日月相推，而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推，而歲成焉。往者，

屈也；來者，信也。屈信相感而利生焉。」（繫辭下，周易卷八頁三至四）

「反復其道，」「无往不復，」宇宙間事物之「往來」「屈信」皆如日月寒暑之循環往來，此所謂「復」。此爲宇宙間事物變化所依之一大通則。故曰：「復，其見天地之心乎！」

惟其如此，所以宇宙間任何事物，若發展至一定程度，則卽變而爲其反面。「日中則昃，月盈則食，」故乾卦六爻，以九五爲最善。至於乾之上九，則爲「亢龍有悔，」有「窮之災」矣。孔子於此云：

「亢之爲言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。其唯聖人乎！知進退存亡而不失其正者，其惟聖人乎！」（文言，周易卷一頁五）

「物極必反，」此易理亦老子所持之理也。依易傳所解釋，六十四卦之次序，亦表示物極必反之義。序卦云：

「……履而泰然後安，故受之以泰。泰者，通也。物不可以終通，故受之以否。物不可以終否，故受之以同人。」（周易卷九頁五）

「……物不可以苟合而已，故受之以賁。賁者，飾也。致飾然後亨則盡矣，故受之以剝。剝者，剝也。物不

可以終盡，剝窮上反下，故受之以復……」（同上）

「……震者，動也。物不可以終動，止之，故受之以艮。艮者，止也。物不可以終止，故受之以漸……」（《淵

《易卷九頁七》）

惟其如此，故在宇宙變化程序中，有好亦必有不好。故繫辭云：

「吉凶悔吝者，生乎動者也。」（《周易卷八頁一》）

「爻也者，效天下之動者也，是故吉凶生而悔吝著也。」（《周易卷八頁三》）

吉凶既與動常相卽不離，而宇宙演化，卽是一動。所以宇宙之有惡，乃必然之勢。故繫辭又云：「八卦定吉凶，吉凶生大業。」大業必與吉凶爲緣，此卽叔本華所說之「永久公道」也。

【註一】按序卦在所謂十翼中尤爲晚出。然淮南子繆稱訓云：「動而有益則損隨之。故易曰：『剝之不可終盡也，故受之以復。』」（《淮南子卷十，劉文典先生淮南鴻烈集解，商務鉛印本，頁七）是序卦所說諸義，淮

南王時已有之矣。

【註二】某筆記中謂：一仙人謂：下棋無必勝之法，但有必不輸之法。問必不輸之法爲何？曰：不下棋。下

棋爲一動，動則必有吉凶悔吝也。

(五) 易象與人事

宇宙間有諸事物，諸事物之發展變化，有如此諸公例。易之爲書，依易傳說，卽所以將宇宙諸事物及其發展變化之公例，以簡明之象徵，摹擬之，代表之，以便人之取法。易之一書，卽宇宙全體之一縮影也。繫辭云：

「易者，象也；象也者，像也。」（周易卷八頁三）

「夫象，聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。」（周易卷七頁十二）

「見乃謂之象，形乃謂之器；制而用之謂之法，利用出入，民咸用之，謂之神。」（周易卷七頁十）

聖人見「天下之賾」而「擬其形容，象其物宜」以得其「象」，又摹擬此象，造爲「器」，制爲「法」，「民咸用之」。故曰：

「天生神物，聖人則之。天地變化，聖人效之。天垂象見吉凶，聖人象之。」（繫辭上，周易卷七頁十一）

宇宙間諸事物，時時革新，時時變化，易摹擬宇宙間諸事物，摹擬其變化。易傳云：

「爻也者，效天下之動者也。」（繫辭下，周易卷八頁三）

「易之爲書也不可遠，其爲道也屢遷。變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，惟變所

適。」（繫辭下，周易卷八頁七）

惟其如此，故易傳屢言「時」，事物之發展若至於極點則一變而爲其反面，故易傳

屢言「中」。惠棟曰：

「易道深矣！一言以蔽之曰，時中。孔子作彖傳，言時者二十四卦，言中者三十五卦；象傳，言時者六卦，

言中者三十六卦。其言時也，有所謂時者，待時者，時行者，時成者，時變者，時用者，時義，時發，時舍，時極者。其

言中，有所謂中者，中正者，正中者，大中者，中道者，中行中者，剛中，柔中者。而蒙之彖，則又合時中而命

之……子思作中庸，述孔子之意，而曰：「君子而時中。」孟子亦曰：「孔子聖之時。」夫執中之訓，肇於中

天，時中之義，明於孔子，乃堯舜以來，相傳之心法也。其在豐彖曰：「天地盈虛，與時消息。」在剝曰：「君子

尚消息盈虛，天行也。」文言曰：「知進退存亡，而不失其正者，其惟聖人乎？」皆時中之義也。」（易尚時中

說易漢學，續經解本卷七頁四）

蓋儒家向來所說時中之義，至易傳而又得一形上學的根據矣。

【註】易傳屢言中，故可疑爲至少其中一部分，係「子思之儒」所作。文言中之字句，且有與中庸同者。如文言乾初九云：「不易乎世，不成乎名；遯世无悶；不見是而無悶。」中庸亦云：「君子依乎中庸，遯世不見知而不悔。」九二云：「庸言之信，庸行之謹。」中庸亦言：「庸德之行，庸言之謹。」文言又云：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。」中庸亦言：「君子之道，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑。」中庸又言：「至誠之道，可以前知。國家將興，必有祲祥；國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體。」中庸對易，亦有信仰也。

易傳亦根據「物極則反」之義，與人以與老子所說相似之處，世接物之方法。
謙象云：

「天道下濟而光明，地道卑而上行。天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。謙尊而光，卑而不可踰，君子之終也。」（周易卷二頁五）

繫辭云：

「勞謙，君子有終吉。子曰：『勞而不伐，有功而不德，厚之至也。』語以其功下人者也。德言盛，禮言恭，謙也者，致恭以存其位者也。」（周易卷七頁六）

又云：

「危者，安其位者也；亡者，保其存者也；亂者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不

忘亂；是以身安而國家可保也。易曰：『其亡其亡，繫于苞桑。』」（《周易卷八頁五》）

此老學之說，而易傳取之者也。

然易傳所說之處世接物的方法，與老子所說，相似而不相同。蓋老子注重「合」，而易傳注重「中」。一「合者」，兩極端所生之新事情；而「中」者，則兩極端中間之一境界也。如老子言：「大巧若拙。」大巧非巧與拙中間之一境界，而實乃巧與拙之合也。易傳似只持「執兩用中」之義，此其所以為儒家之典籍也。

易傳以當時男女在社會上之地位與關係為根據，而類推乾與坤之關係。乾與坤之關係既如易傳所說，而當時男女在社會上之地位與關係，乃更似為合理，且有形上學的根據。家人彖曰：

「家人，女正位乎內，男正位乎外；男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父子子，兄

弟，夫夫，婦婦，而家道正；正家而天下定矣。」（《周易卷四頁七》）

以男女「正位」爲「天地之大義」，卽與當時男女在社會上之地位與關係以形上學的根據也。繫辭云：

「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。」（《周易卷七頁一》）

社會上之有貴賤，正如天地之有高卑，同爲自然，此亦易象所昭示者也。

此外六十四卦中之「象曰」，皆言易象之可爲人事所取法。如：

「天行健，君子以自強不息。」（《乾象》，《周易卷一頁二》）

「地勢坤，君子以厚德載物。」（《坤象》，《周易卷一頁五》）

此易象之可應用於個人之修養者也。又如：

「上天下澤，履，君子以辯上下，定民志。」（《履象》，《周易卷一頁十六》）

「天地交泰，后以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。」（《泰象》，《周易卷二頁一》）

此易象之可應用於政治社會者也。繫辭曰：

「易有聖人之道四焉：以言者尙其辭，以動者尙其變，以制器者尙其象，以卜筮者尙其占。」（《周易卷

七頁九）

易本爲筮用，故曰：「以卜筮者尙其占。」引申易卦辭爻辭之義，以爲自己立言之根據，卽所謂「以言者尙其辭也。」取法易象，應用之於吾人之行爲，卽所謂「以動者尙其變」也。「以制器者尙其象」者，繫辭於此有具體的說明云：

「古者包羲氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情……包羲氏歿，神農氏作，斲木爲耜，揉木爲耨，耨之利，以教天下，蓋取諸益。」（《周易》卷八頁二）

益卦☶☳巽上震下，巽爲風，爲木，震爲雷，爲動。上有木而下動，故神農卽因其象而發明耨耜。繫辭又云：

「剡木爲舟，剡木爲楫，舟楫之利，以濟不通，致遠以利天下。蓋取諸渙。」（同上）

渙卦☵☴巽上坎下，巽爲風，爲木，坎爲水。木在水上，故黃帝卽因其象而制舟楫。繫辭又云：

「服牛乘馬，引重致遠，以利天下，蓋取諸隨。」（同上，四部叢刊本有誤，依通行本）

隨卦☱☵兌上震下，兌爲澤，爲悅，震爲動。下動而上悅，故黃帝卽因其象而利用牛馬，

以「引重致遠。」

總之，易之一書，即宇宙全體之縮影。故繫辭云：

「易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理；是故知幽明之故。原死反終，故知死生之說。」（周易卷七百三）

又云：

「夫易，廣矣，大矣；以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。」（周易卷七百四）
吾人行爲，能取法於易，即可不致有錯。繫辭云：

「是故君子所居而安者，易之序也。所樂而玩者，爻之辭也。是故居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占，是以自天佑之，吉無不利。」（周易卷七百二）
經此解釋，易之重要可知矣。

（六）淮南鴻烈中之宇宙論

淮南鴻烈爲漢淮南王劉安賓客所共著之書。雜取各家之言，無中心思想。惟其

中講宇宙發生之部分，比以前哲學家所講，皆較詳明。蓋中國早期之哲學家，皆多較注意於人事，故中國哲學中之宇宙論亦至漢初始有較完整之規模，如易傳及淮南鴻烈中所說是也。倣真訓云：

「有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者。有有者，有無者，有未始有有無者，有未始有夫未始有有無者。所謂有始者，繁憤未發，萌兆牙蘖，未有形埒，馮馮蠕蠕，將欲生興，而未成物類。有未始有有始者，天氣始下，地氣始上，陰陽錯合，相與優游競暢於宇宙之間，被德含和，繽紛龍菴，欲與物接，而未成兆朕。有未始有夫未始有有始者，天含和而未降，地懷氣而未揚，虛無寂寞，蕭條霄窈，無有仿佛，氣遂而大通冥冥者也。有有者，言萬物摻落，根莖枝葉，青蔥蒼龍，萑屨炫煌，蠓飛蠕動，蚊行喙息，可切循把握，而有數量。有無者，視之不見其形，聽之不聞其聲，捫之不可得也，望之不可極也，儲與扈冶，浩浩瀚瀚，不可隱儀揆度，而通光耀者。有未始有有無者，包裹天地，陶冶萬物，大通混冥，深閔廣大，不可爲外，析毫剖芒，不可爲內。無環堵之宇，而生有無之根。有未始有夫未始有有無者，天地未剖，陰陽未判，四時未分，萬物未生。汪然平靜，寂然清澄，莫見其形。若光耀之間於無有，退而自失也。」（淮南子卷一頁一至二）

又天文訓云：

「天地未形，馮馮翼翼，洞洞濔濔，故曰太始。太始生虛霧，虛霧生宇宙，宇宙生元氣。元氣有涯垠，清陽者薄靡而爲天，重濁者凝滯而爲地。清陽之合專易，重濁之凝竭難；故天先成而地後定。天地之襲精爲陰陽，陰陽之專精爲四時，四時之散精爲萬物。積陽之熱氣久者生火，火氣之精者爲日。積陰之寒氣爲水，水氣之精者爲月。日月之淫氣，精者爲星辰。天受日月星辰，地受水潦塵埃。昔者共工與顓頊爭爲帝，怒而觸不周之山，天柱折，地維絕。天傾西北，故日月星辰移焉；地不滿東南，故水潦塵埃歸焉。天道曰員，地道曰方。方者主幽，員者主明。明者吐氣者也，是故火曰外景；幽者含氣者也，是故水曰內景。吐氣者施，含氣者化；是故陽施陰化。天地之偏氣，怒者爲風；天地之合氣，和者爲雨。陰陽相薄，感而爲雷，激而爲霆，亂而爲霧。陽氣勝則散而爲雨露，陰氣勝則凝而爲霜雪。毛羽者，飛行之類也，故屬於陽；介鱗者，蟄伏之類也，故屬於陰。日者，陽之主也，是故春夏則羣獸除，日至而麋鹿解；月者，陰之宗也，是以月虧而魚腦減，月死而蠹螽騰。火上尊，水下流，故鳥飛而高，魚動而下。物類相感，本標相應；故陽燧見日則燃而爲火，方諸見月則津而爲水，虎嘯而谷風至，龍舉而景雲屬，麒麟鬪而日月食，鯨魚死而彗星出，蠶珥絲而商弦絕，賁星墜而勃海決。」

（淮南子卷三頁一至三）

此本一極有系統之宇宙論，對於天地萬物之發生，皆有有系統的解釋。但中間忽插

「共工與頊爭帝」一段神話，與前後文皆不類。蓋淮南賓客之爲別一家學者所加入也。人與宇宙之關係及其在其中之地位，淮南亦有論及。精神訓云：

「古未有天地之時，惟像無形，窈窈冥冥，芒艾漠閱，瀕濼鴻洞，莫知其門。有二神混生，經天營地，孔子莫知其所終極，滔乎莫知其所止息。於是乃別爲陰陽，離爲八極。剛柔相成，萬物乃形。煩氣爲蟲，精氣爲人。是故精神，天之有也；而骨骸者，地之有也。精神入其門，而骨骸反其根，我尙何存……夫精神者，所受於天也；而形體者，所稟於地也。故曰：一生二，二生三，三生萬物。萬物背陰而抱陽，沖氣以爲和。故曰：一月而膏，二月而腠，三月而胎，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成，八月而動，九月而躁，十月而生。形體以成，五臟乃形。是故肺主目，腎主鼻，膽主口，肝主耳。外爲表而內爲裏，開閉張歛，各有經紀。故頭之員也象天，足之方也象地。天有四時，五行，九解，三百六十日，人亦有四支，五臟，九竅，三百六十節。天有風雨寒暑，人亦有取與喜怒。故膽爲雲，肺爲氣，脾爲風，腎爲雨，肝爲雷，以與天地相參也，而心爲之主。是故耳目者，日月也；血氣者，風雨也。日中有踰鳥，而月中有蟾蜍，日月失其行，薄蝕無光；風雨非其時，毀折生災；五星失其行，州國受殃。夫天地之道，至紘以大，尙又節其章光，愛其神明；人之耳目，曷能久勤勞而不息乎！精神何能久馳騁而不既乎！」（淮南子卷七頁一至三）

此以天地爲一大宇宙，人身爲一小宇宙。又詮言訓云：

「洞同天地，渾沌爲樸，未造而成物，謂之太一。同出於一，所爲各異。有蟲有魚，有鳥有獸，謂之方物。方以類別，物以羣分，性命不同，皆形於有。隔而不通，分爲萬殊，莫能反宗。故動而謂之生，死而謂之窮，皆爲物矣。非不物而物物者也。物物者，亡乎萬物之中也。稽古太初，人生於無形於有，有形而制於物；能反其所生，若未有形，謂之真人。真人者，未始分於太一者也。」（淮南子卷十四頁一）

真人「反其所生」，「未始分於太一」，卽能與天地萬物爲一體者也。

第十六章 儒家之六藝論及儒家之獨尊

(一) 儒家之六藝論

孔子教人有各種功課，即所謂六藝是也。(第四章第一節)然孔子雖以六藝教人，而尚未立六藝之名，亦未有總論六藝功用之言論。至戰國末年，始有人對於六藝之功用，作總括普通之理論。荀子勸學篇曰：

「故書者，政事之紀也；詩者，中聲之所止也；禮者，法之大分，類之綱紀也……禮之敬文也，樂之中和也，詩書之博也，春秋之微也，在天地之間者畢矣。」(荀子卷一，四部叢刊本，頁十一至十二)

此泛論詩、書、禮、樂，春秋而不及易，蓋孔子雖嘗就易卦爻辭之有道德的意義者，引申之以教人，但其一生究以講詩、書、禮、樂者爲多。孟子始終未言及易。荀子言易。(見第十五章第一節)而泛論詩、書、禮、樂，春秋之功用時，未嘗言及之。蓋荀子以前之儒家，雖亦以易

教人而視之固不如詩、書、禮、樂、春秋之重也。及荀子之後，儒者對於易卦辭爻辭引申之言漸多，於是易乃與詩、書、禮、樂、春秋並重。莊子天下篇云：

「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。」（莊子卷十，四部叢刊本，頁

二十五）

禮記經解曰：

「孔子曰：『入其國，其教可知也。其爲人也，溫柔敦厚，詩教也；疏通知遠，書教也；廣博易良，樂教也；絜靜精微，易教也；恭儉莊敬，禮教也；屬辭比事，春秋教也。故詩之失愚，書之失誣，樂之失奢，易之失賊，禮之失煩，春秋之失亂。其爲人也，溫柔敦厚而不愚，則深於詩者也；疏通知遠而不誣，則深於書者也；廣博易良而不奢，則深於樂者也；絜靜精微而不賊，則深於易者也；恭儉莊敬而不煩，則深於禮者也；屬辭比事而不亂，則深於春秋者也。』」（禮記卷十五，四部叢刊本，頁一）

淮南鴻烈泰族篇曰：

「……六藝異科而皆同道。溫惠柔良者，詩之風也；淳龐敦厚者，書之教也；清明條達者，易之義也；恭儉尊讓者，禮之爲也；寬裕簡易者，樂之化也；刺幾辯議者，春秋之靡也。故易之失鬼，樂之失淫，詩之失愚，書

之失拘，禮之失伎，春秋之失營。六者，聖人兼用而財制之。」（淮南子卷二十，劉文典先生淮南鴻烈集解，商務印

印本，頁九）

董仲舒春秋繁露曰：

「君子知在位者之不能以惡服人也，是故簡六藝以贍養之。詩，書，序其志；禮，樂，純其美；易，春秋，明其知。六學皆大，而各有所長；詩，道志，故長於質；禮，制節，故長於文；樂，咏德，故長於風；書，著功，故長於事；易，本天地，故長於數；春秋，正是非，故長於治人。」（玉杯、蘇輿、春秋繁露義疏卷一頁二十四）

史記太史公自序曰：

「易著天地，陰陽，四時，五行，故長於變；禮經紀人倫，故長於行；書記先王之事，故長於數；詩記山川，谿谷，禽獸，草木，牝牡，雌雄，故長於風；樂樂所以立，故長於和；春秋辯是非，故長於治人。」（史記卷百三十，周文

影殿刊本，頁九）

漢書藝文志曰：

「六藝之文，樂以和神，仁之表也；詩以正言，義之用也；禮以明體，明者著見，故無訓也；書以廣聽，知之術也；春秋以斷事，信之符也。五者蓋五常之道，相須而備，而易爲之原。故曰：『易不可見，則乾坤或幾乎息。』」

矣。言與天地爲終始也。至於五學，世有變改，猶五行之更用事焉。」（前漢書卷三十，同文影殿刊本，頁十六）

此皆以後儒者對於六藝之普通理論，而六藝之名亦於是確立。六藝亦曰六學，漢書儒林傳曰：

「古之儒者，博學乎六藝之文。六學者，王教之典籍，先聖所以明天道，正人倫，致至治之成法也。」（前

漢書卷八十八頁一）

儒林傳又言，「於是諸儒始得修其經學；」（前漢書卷八十八頁三）經學卽六學，亦卽六藝也。

自漢武用董仲舒之策，「諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進，」於是中國大部分之思想統一於儒，而儒家之學，又確定爲經學。自此以後，自董仲舒至康有爲，大多數著書立說之人，其學說無論如何新奇，皆須於經學中求有根據，方可爲一般人所信受。經學雖常隨時代而變，而各時代精神，大部分必於經學中表現之。故就歷史上中國學術思想變遷之大概言之，自孔子至淮南王爲子學時代，自董仲舒至康有爲則經學時代也。

(二) 儒家所以能獨尊之原因

儒家之興起，爲子學時代之開端；儒家之獨尊，爲子學時代之結局。一時波瀾壯闊之思想，其政治的、社會的、經濟的背景，上文已述。(見第二章)及漢之初葉，政治上既開以前所未有之大一統之局，而社會及經濟各方面之變動，開始自春秋時代者，至此亦漸成立新秩序；故此後思想之亦漸歸統一，乃自然之趨勢。秦皇、李斯行統一思想之政策於前，漢武、董仲舒行統一思想之政策於後，蓋皆代表一種自然之趨勢，非祇推行一二人之理想也。

秦始皇雖立各家學者爲博士，而所設施，用儒家思想甚多。顧亭林云：

「秦始皇刻石凡六，皆鋪張其滅六王，并天下之事。其言黔首風俗，在泰山則云：『男女禮順，慎導職事，昭隔內外，靡不清淨。』在碣石門則云：『男樂其疇，女修其業。』如此而已。惟會稽一石，其辭曰：『飾省宣義，有子而嫁，倍死不貞。防隔內外，禁止淫佚，男女絜誠。夫爲寄殺之無罪，男秉義程。妻爲逃嫁，子不得母，咸化廉清。』何其繁而不殺也……然則秦之任刑雖過，而其坊民正俗之意，固未始異於三王也。」

秦用儒家之說，以「坊民正俗」，卽其焚書，禁私學，亦未嘗不合於儒家同道德，一風俗之主張，不過爲之過甚耳。秦皇，李斯廢私學，爲統一思想之第一步。漢武，董仲舒罷黜百家，爲統一思想之第二步。不過戰國末至漢初，諸家派別甚多，漢武，董仲舒何以必擁立儒家爲正統思想？豈漢偶有一董仲舒，漢武又偶用董仲舒之言，遂有此結果歟？

或謂儒家在政治上主張尊君抑臣，故爲專制皇帝所喜；然於專制皇帝最方便之學說，爲法家非儒家。後來君主多「陽儒陰法」，「陰法」卽「陰法」矣，而又「陽儒」何哉？

自春秋至漢初，一時政治，社會，經濟方面，均有根本的變化。然其時無機器之發明，故無可以無限發達之工業，因之亦無可以無限發達之商業。多數人民，仍以農爲業，不過昔之爲農奴者，今得爲自由農民耳。多數人仍爲農民，聚其宗族，耕其田疇。故昔日之宗法社會，仍保留而未大破壞。故昔日之禮教制度，一部分仍可適用。不過昔日之僅貴族得用者，現在大部分平民亦用之而已。平民得解放後，亦樂用昔日貴族之

一部分禮教制度，以自豪自娛也。即在政治方面，秦漢雖變古，然秦之帝室，仍是古代之貴族。漢高祖起自平民，而以後天子仍爲世襲。就此點而論，秦漢仍未盡變古也。且人不能離其環境而獨立，天下無完全新創之制度。即秦漢大一統後，欲另定政治上社會上各種新制度，亦須用儒者爲之。蓋儒者通以前之典籍，知以前之制度，又有自孔子以來所與各種原有制度之理論。莊子天下篇曰：

「古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度。六通四闢，大小精粗，其運無乎不在。其明而在數度者，舊法世傳之史，尙多有之；其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，搢紳先生，多能

明之。」（莊子卷十頁二十五）

蓋儒者通以前之典籍，知以前之制度，而又理想化之，理論化之，使之秩然有序，粲然可觀。若別家則僅有政治，社會哲學，而無對於政治社會之具體辦法，或雖有亦不如儒家完全；在秦漢大一統後之「建設時代」，當然不能與儒家爭勝也。

再有一點，即儒家之六藝，本非一人之家學，其中有多種思想之萌芽，易爲人所引申附會。此富有彈性之六藝，對於不同之思想，有兼容並包之可能。儒家獨尊後，

與儒家本來不同之學說，仍可在六藝之大帽子下，改頭換面，保持其存在。儒家既不
必完全制別家之死命，別家亦不必竭力反對之，故其獨尊之招牌，終能敷衍維持。經
學在以後歷史上中國思想中之地位，如君主立憲國之君主。君主固「萬世一系」，
然其治國之政策，固常隨其內閣改變也。迄今中國與西洋接觸，政治，社會，經濟各方
面，又有根本的變化，於是此二千年來爲中國人思想之君主之經學，乃始被革命而
退位；而中國人之思想，乃將有較新之局面焉。



第二篇 經學時代

第一章 汎論經學時代

普通西洋哲學家多將西洋哲學史分爲上古中古近古三時期。此非只爲方便起見，隨意區分。西洋哲學史中，此三時期之哲學，實各有其特別精神，特殊面目也。中國哲學史，若只注意於其時期方面，本亦可分爲上古中古近古三時期，此各時期間所有之哲學，本亦可以上古中古近古名之。此等名稱，本書固已用之。但自別一方面言之，則中國實只有上古與中古哲學，而尙無近古哲學也。

謂中國無近古哲學，非謂中國近古時代無哲學也。蓋西洋哲學史中，所謂中古哲學與近古哲學，除其產生所在之時代不同外，其精神面目，亦有卓絕顯著的差異。在西洋哲學史中，自柏拉圖亞力士多德等，建立哲學系統，爲其上古哲學之中堅。至

中古哲學，則多在此諸系統中打轉身者。其中古哲學中，有耶教中之宇宙觀及人生觀之新成分，其時哲學家亦非不常有新見。然即此等新成分與新見，亦皆依傍古代哲學諸系統，以古代哲學所用之術語表出之。語謂舊瓶不能裝新酒，西洋中古哲學中，非全無新酒，不過因其新酒不極多，或不極新之故，故仍以之裝於古代哲學之舊瓶內，而此舊瓶亦能容受之。及乎近世，人之思想全變，新哲學家皆直接觀察真實，其哲學亦一空依傍。其所用之術語，亦多新造。蓋至近古，新酒甚多又甚新，故舊瓶不能容受；舊瓶破而新瓶代興。由此言之，在西洋哲學史中，中古哲學與近古哲學，除其產生所在之時代不同外，其精神面目，實有卓絕顯著的差異也。

上篇謂自孔子至淮南王爲子學時代；自董仲舒至康有爲爲經學時代。在經學時代中，諸哲學家無論有無新見，皆須依傍古代即子學時代哲學家之名，大部分依傍經學之名，以發布其所見。其所見亦多以古代即子學時代之哲學中之術語表出之。（註）此時諸哲學家所釀之酒，無論新舊，皆裝於古代哲學，大部分爲經學之舊瓶內。而此舊瓶，直至最近始破焉。由此方面言之，則在中國哲學史中，自董仲舒至康有

爲，皆中古哲學，而近古哲學則尙甫在萌芽也。

【註】西洋與中國之中古哲學所用古代哲學中之術語，亦可有新意義。然中古哲學家有新意義而不以新術語表出之，此卽以舊瓶裝新酒也。

蓋人之思想，皆受其物質的精神的環境之限制。春秋戰國之時，因貴族政治之崩壞，政治經濟社會各方面，皆有根本的變化。及秦漢大一統，政治上定有規模，經濟社會各方面之新秩序，亦漸安定。自此而後，朝代雖屢有改易，然在政治經濟社會各方面，皆未有根本的變化。各方面皆保其守成之局，人亦少有新環境，新經驗。以前之思想，其博大精深，又已至相當之程度。故此後之思想，不能不依傍之也。

不過在此時代中，中國思想，有一全新之成分卽外來異軍特起之佛學是也。不過中國人所講之佛學，其精神亦爲中古的。蓋中國之佛學家，無論其自己有無新見，皆依傍佛說，以發布其所見。其所見亦多以佛經中所用術語表出之。中國人所講之佛學，亦可稱爲經學，不過其所依傍之經，乃號稱佛說之經，而非儒家所謂之六藝耳。中國人所講之佛學，爲中國思想界中之新成分，宋明時代之經學家亦引之入

經學。故謂中國無近古哲學，非謂在中古近古時期中，中國思想，全無新成分，亦非謂此後中國哲學家，全無新見。歷史之時間，絕不容人之常留於完全同一情形之內。卽自漢以後，講孔子，講老子，講莊子，以及講其他古代哲學家之哲學者，其理論比孔子等原來之理論，實較明晰清楚。其理論所依據之事實，亦較豐富。新見解亦所在皆有。上篇所說歷史是進步的（第一編第一章第十一節）現在仍完全可適用。此等哲學家之新見，卽此後之新酒。特因其不極多，或不極新之故，人仍以之裝於上古哲學，大部分爲經學之舊瓶內。因此舊瓶又富於彈力性，遇新酒多不能容時，則此瓶自能酌量擴充其範圍。所以所謂經者，由六而增至十三，而論語，孟子，大學，中庸，受宋儒之推崇，特立爲「四書」，其權威且壓倒原來漢人所謂之六藝。卽中國人所講佛學，其中亦多有中國人之新見。蓋中國人與印度人之物質的精神的環境皆不同。故佛學東來，中國人依中國之觀點，整理之，選擇之，解釋之。在整理選擇解釋之時，中國人之新見，隨時加入。此卽中國人在此方面所釀之新酒也。然亦因其不極多或不極新之故，故仍以之裝於佛學之舊瓶內，而舊瓶亦能容受之。卽如禪宗之學說，在佛學中爲最革命的

亦爲最中國的，然仍須託爲「教外別傳」之說，明其爲佛之真意，此亦以舊瓶裝之也。故中國之佛學，其精神亦爲中古的。其學亦係一種經學。

中古近古時代之哲學，大部分須於其時之經學及佛學中求之。在中古近古時代，因各時期經學之不同，遂有不同之哲學；亦可謂因各時期哲學者不同，遂有不同之經學。此經學及佛學中之各宗派，多各有其獨盛之時代。蓋上古子學時代之思想，以橫的發展爲比較顯著；中古近古經學時代之思想，以縱的發展爲比較顯著。故本書第一篇所包括之歷史時間，不過四百餘年；而第二篇所包括，則及二千餘年。此亦子學時代與經學時代間之一差異也。就中國歷史上政治情形言之，思想上亦應有此現象。蓋古代政治未統一，而自秦漢以後，中國政治則以統一爲常也。

直至最近，中國無論在何方面，皆尙在中古時代。中國在許多方面，不如西洋，蓋中國歷史缺一近古時代。哲學方面，特其一端而已。近所謂東西文化之不同，在許多點上，實卽中古文化與近古文化之差異。此亦非由於中國人之格外不長進，實則人之思想行爲之改變，多爲適應環境之需要。已成之思想，若繼續能應環境之需要，人

亦自然繼續持之；卽時有新見，亦自然以之比附於舊系統之上；蓋舊瓶未破，有新酒自當以舊瓶裝之。必至環境大變，舊思想不足以應時勢之需要，應時勢而起之新思想既極多極新，舊瓶不能容，於是舊瓶破而新瓶代興。中國與西洋交通後，政治社會經濟學術各方面皆起根本的變化。然西洋學說之初東來，中國人如康有爲之徒，仍以之附會於經學，仍欲以舊瓶裝此絕新之酒。然舊瓶範圍之擴張，已達極點，新酒又至多至新，故終爲所撐破。經學之舊瓶破而哲學史上之經學時期亦終矣。

第二章 董仲舒與今文經學

(一) 陰陽家與今文經學家

本書第一篇謂古代所謂術數中之「天文」「歷譜」「五行」皆注意於所謂「天人之際」以爲「天道」人事互相影響。以後所謂陰陽家皆卽此意推衍，將此等宗教的思想加以理論化。(第七章第七節)陰陽家於其成「家」之時，卽似有與一部分儒家混合之趨勢。蓋孔子對於古代傳下之術數，本似仍有相當之信仰。故因「鳳鳥不至河不出圖」而嘆「吾已矣夫」。又曰「天之未喪斯文也，匡人其如予何！」(論語子罕)「天人之際」孔子固亦重視之也。司馬遷於孟子荀子列傳中，兼及騶衍之學說，謂「然其要歸必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，始也濫耳。」是騶衍亦講儒家之學也。荀子非十二子篇，謂子思孟軻「案往舊造說，謂之五行。」今孟子書中，無言

及五行之處，或者其後陰陽家之語，有混入「孟氏之儒」之學說中者，故荀子爲此言也。及至秦漢，陰陽家之言，幾完全混入儒家。西漢經師，皆採陰陽家之言以說經。所謂今文家之經學，此其特色也。當時陰陽家之空氣，彌漫於一般人之思想中。「天道」人事，互相影響；西漢人深信此理。故漢儒多言災異。君主亦多遇災而懼。所謂三公之職，除治政事外，尙須「調和陰陽」。陳平謂文帝曰：「宰相者，上佐天子理陰陽，順四時，遂萬物之宜者也。」丙吉問牛喘，以爲「三公調和陰陽，今方春少陽用事，未可大熱。恐牛因暑而喘，則時節失氣，有所傷害。」（自漢儒多言災異下，詳見趙翼廿二史札記卷二）三公除負政治上之責任外，尙須負自然界中事物變化之責任。故漢時遇有災異有策免三公之制。此在今所視爲奇談，而在西漢陰陽家空氣彌漫之時代，則一般人皆視爲當然之事也。

（二）陰陽家思想中之宇宙間架

欲明西漢人之思想，須先略知陰陽家之學說。欲略知陰陽家之學說，須先略明

陰陽家思想中之宇宙間架。陰陽家以五行，四方，四時，五音，十二月十二律，天干（〔史記律書謂之十母〕）地支（〔史記律書謂之十二子〕）及數目等互相配合，以立一宇宙間架。又以陰陽流行於其間，使此間架活動變化，而生萬物。此等配合，在古代之術數中，即已有之。墨子貴義篇云：

「子墨子北之齊，遇日者。日者曰：『帝以今日殺黑龍於北方，而先生之色黑，不可以北。』……子墨

子曰：『南之人不得北，北之人不得南。其色有黑者，有白者，何故皆不遂也？且帝以甲乙殺青龍於東方，以

丙丁殺赤龍於南方，以庚辛殺白龍於西方，以壬癸殺黑龍於北方。』（〔舉本據太平御覽增〕「以戊己殺黃龍於中

方」）若用子之言，則是禁天下之行者也。」（〔墨子卷十二，孫詒讓墨子問詁，滄芬樓影印本，頁七〕）

此以十母中之甲乙，配五色中之青，四方中之東。以丙丁配五色中之赤，四方中之南。以庚辛配五色中之白，四方中之西。以壬癸配五色中之黑，四方中之北。以戊己配五色中之黃，居於四方之中。術數中此等配合，不必即有宇宙間架之意義。不過後來陰陽家即根據此等配合以立說。至呂氏春秋及禮記中所載之月令，則此等配合，即已成陰陽家思想中之宇宙間架。

呂氏春秋及禮記中之月令及淮南時則訓，以五行配入四時。春木；夏火；秋金；冬水。土無所配。月令但云中央土；淮南則以季夏之月配土。以四方配之，則春木居東方；夏火居南方；秋金居西方；冬水居北方，而土居中央。以五色配之，則春木色青；夏火色赤；秋金色白；冬水色黑；中央土色黃。以甲乙丙丁等十母配之。則春木配甲乙；夏火配丙丁；中央土配戊己；秋金配庚辛；冬水配壬癸。以五音十二律配之，則春木音角，夏火音徵，中央土音宮，秋金音商，冬水音羽。孟春之月律太簇，仲春之月律夾鐘，季春之月律姑洗，孟夏之月律中呂，仲夏之月律蕤賓，季夏之月律林鐘，孟秋之月律夷則，仲秋之月律南呂，季秋之月律無射，孟冬之月律應鐘，仲冬之月律黃鐘，季冬之月律大呂。以數配之，則春木數八，夏火數七，中央土數五，秋金數九，冬水數六。

【註】所以如此配者，洪範云：「五行：一曰水；二曰火；三曰木；四曰金；五曰土。」（尚書卷七，四部叢刊本，

頁二）此五行之次序也。按此次序配易繫辭所說天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十，則天

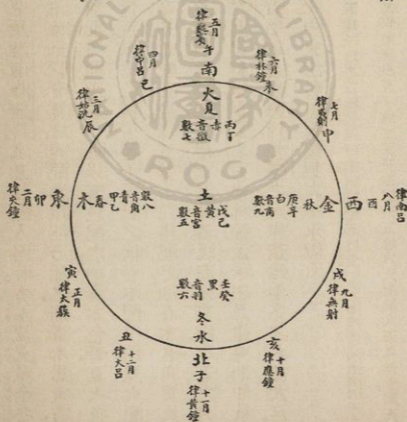
一當水，地二當火，天三當木，地四當金，天五當土，地六又當水，天七又當火，地八又當木，天九又當金，地十

又當土。一二三四五，爲水火木金土之生數；六七八九十，爲水火木金土之成數。天數生水，地數成之；地數

生火，天數成之；天數生木，地數成之；地數生金，天數成之；天數生土，地數成之；陰陽配偶，乃能生成也。（禮記注及孔疏說）不過依此說，則每年之四季，應先冬（水），次夏（火），次春（木），次秋（金）矣。何以五行之次序與四時之次序不合，則未有解釋。

月令未以子丑寅卯等十二子配入此間架中。普通以十一月爲子月，十二月爲丑月，正月爲寅月，二月爲卯月，三月爲辰月，四月爲巳月，五月爲午月，六月爲未月，七月爲申月，八月爲酉月，九月爲戌月，十月爲亥月。淮南子天文訓中詳言之。

此種配合，試以圖明之：



月令未以八卦配入此宇宙間架中。蓋在先秦五行說與八卦說，本各自爲一系統。
(見第一篇第十五章第二節) 八卦本可自成一宇宙間架，下章另詳，今先略明此諸種配合者，因不明此，則西漢人所說之話，吾人將有許多不能解也。

(三) 董仲舒在西漢儒者中之地位

此時之時代精神，此時人之思想，董仲舒可充分代表之。漢書曰：

「董仲舒，廣川人也。少治春秋，孝景時爲博士。下帷講誦，弟子傳以久次相授業，或莫見其面。蓋三年不窺園，其精如此。進退容止，非禮不行，學士皆師尊之。……仲舒所著，皆明經術之意；及上疏條教，凡百二十三篇；而說春秋事得失，開舉玉杯，蕃露，清明，竹林之屬，復數十篇，十餘萬言，皆傳於後世。」
(董仲舒傳)

前漢書卷五十六，同文影殿刊本，頁一至二十三

漢書又謂：

「劉向稱董仲舒有王佐之材，雖伊呂亡以加……至向子歆以爲……仲舒遺漢，承秦滅學之後，六

經離析，下帷發憤，潛心大業，令後學者有所統壹，爲羣儒首。」
(董仲舒傳贊，前漢書卷五十六頁二十三)

又謂

「昔殷道弛，文王演周易；周道敝，孔子作春秋。則乾坤之陰陽，效洪範之咎徵，天人之道，粲然著矣。漢興，承秦滅學之後，景武之世，董仲舒治公羊春秋，始推陰陽，爲儒者宗。」（五行志，前漢書卷二十七上，頁二）

董仲舒在西漢儒者中之地位，觀此可見矣。春秋一經，以前儒者雖亦重視，然自經仲舒之附會引申，而後儒所視爲春秋之微言大義，乃始有有系統之表現；蓋董仲舒之書之於春秋，猶易傳之於周易也。

【註】董仲舒生卒年月，漢書本傳未言及。蘇輿作董子年表，起漢文帝元年（西歷紀元前一七九）止武帝太初元年（西歷紀元前一〇四）。（見蘇輿春秋繁露義證）

（四）元，天，陰陽，五行

董仲舒所謂之天，有時係指物質之天，卽與地相對之天，有時係指有智力有意志之自然。有智力有意志之自然一名辭，似乎有自相矛盾之處；然董仲舒所說之天，實有智力有意志，而卻非一有人格之上帝，故此謂之爲自然也。董仲舒曰：

「天地陰陽，木火土金水九，與人而十者，天之數畢也。」（天地陰陽，春秋繁露卷十七，蘇興春秋繁露義疏，

宣統庚戌刊本，下簡稱繁露，頁七）

此第一天字，乃指與地相對之天。末句天字，乃指自然之全體也。

董仲舒又言萬物皆有所始，其所始謂之元。董仲舒曰：

「謂一元者，大始也……惟聖人能屬萬物於一而繫之元也……元猶原也，其義以隨天地終始也。」

……故元者，爲萬物之本，而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前……」（玉英，繁露卷三，頁一至三）

元在天地之天之前，故「人之元乃在天地之前」也。有智力有意志之自然，是否亦有所始，是否亦始於元，則董仲舒未詳言。

陰陽者，董仲舒曰：

「天地之間，有陰陽之氣，常漸人者，若水常漸魚也。所以異於水者，可見與不可見耳，其澹澹也。然則人之居天地之間，其猶魚之離水，一也。其無間若氣而淖於水。水之比於氣也，若泥之比於水也。是天地之間，若虛而實。人常漸是澹澹之中，而以治亂之氣，與之流通相滯也。」（天地陰陽，繁露卷十七，頁七至八）

此以陰陽爲二種物質的氣，然一般陰陽家及董仲舒在多數地方所謂陰陽，則不如

此物質的。

五行者，董仲舒曰：

「天有五行，一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也。水，五行之終也。土，五行之中也。此其天次之序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木；此其父子也。木居左，金居右，火居前，水居後，土居中央；此其父子之序，相受而布……五行之隨，各如其序；五行之官，各致其能。是故木居東方而主春氣，火居南方而主夏氣，金居西方而主秋氣，水居北方而主冬氣。是故木主生而金主殺，火主暑而水主寒……土居中央，謂之天潤。土者，天之股肱也。其德茂美，不可名以一時之事，故五行而四時者，土兼之也。金木水火雖各職，不因土方不立。若酸醎辛苦之不因甘肥之不能成味也。甘者，五味之本也；土者，五行之主也。五行之主，土氣也，猶五味之有甘肥也，不得不成。」（五行之義，繁露卷十一頁三至四）

又云：

「天地之氣，合而爲一，分爲陰陽，判爲四時，列爲五行。行者，行也。其行不同，故謂之五行。五行者，五官也，比相生而間相勝也。」（五行相生，繁露卷十三頁七）

五行相生，見上。五行相勝，「金勝木……水勝火……木勝土……火勝金……土勝

水。」（五行相勝，繁露卷十三頁十一至十三）五行之次序，爲木火土金水。木生火，火生土，土生金，金生水。第一生第二，第二生第三，第三生第四，第四生第五。此所謂「比相生。」金勝木，中隔水。水勝火，中隔木。木勝土，中隔火。火勝金，中隔土。土勝水，中隔金。此所謂「間相勝。」

【註】後漢章帝建初四年（西歷紀元後七九年）大會諸儒於白虎觀，考詳五經同異。命史臣著爲通義，卽今所傳白虎通義是也。其中所說，皆今文經學家言，頗多與董仲舒所說同者。如五行相生相勝之說，白虎通義所說與董仲舒同，但較詳。彼云：「五行者，何謂也？謂金、木、水、火、土也。言行者，欲言爲天行氣之義也。地之承天，猶妻之事夫，臣之事君也。其位卑，卑者親視事，故自同於一行，尊於天也。」（五行，白虎通義，陳立白虎通疏證，續清經解本，卷四百二十四）土卽地。地不敢配天，故「自同於一行。」以見天之尊。又云：「五行所以更王何？以其轉相生，故有終始也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木……五行所以相害者，天地之性，衆勝寡，故水勝火也。精勝堅，故火勝金。剛勝柔，故金勝木。專勝散，故木勝土。實勝虛，故土勝水也。」（同上卷三十七頁三十九）五行大義，引白虎通義云：「木生火者，木性溫，暖伏其中，鑽灼而出，故生火。火生土者，火熱故能焚木，木焚而成灰，灰卽土也。故火生土。土生金者，金居石依山，津潤而生。聚土成山，山必生石。

故土生金。金生水者，少陰之氣，溫潤流澤；銷金亦爲水，所以山雲而從潤；故金生水。水生木者，因水潤而能生，故水生木。」（陳立白虎通義疏證卷四，頁三十五引）此五行所以如此相生相勝之理由也。

（五）四時

木，火，金，水，各主四時之一氣，而土居中以策應之。因四時之氣，代爲盛衰，所以有四時之循環變化；四時之氣之所以代爲盛衰，則因有陰陽以使之然。董仲舒曰：

「天之常道，相反之物也，不得兩起，故謂之一。一而不二者，天之行也。陰與陽，相反之物也，故或出或入，或左或右。春俱南，秋俱北。夏交於前，冬交於後。並行而不同路，交會而各代理，此其文與。」（天道無二，

繁露卷十二頁五）

又曰：

「陽氣始出東北而南行，就其位也。西轉而北入，藏其休也。陰氣始出東南而北行，亦就其位也。西轉而南入，屏其伏也。是故陽以南方爲位，以北方爲休。陰以北方爲位，以南方爲伏。陽至其位而大暑熱。陰至其位而大寒凍。」（陰陽位，繁露卷十一頁十五）

又曰：

「天之道終而復始。故北方者，天之所終始也，陰陽之所合別也。冬至之後，陰俛而西入，陽仰而東出。出入之處，常相反也。多少調和之適，常相順也。有多而無溢，有少而無絕。春夏陽多而陰少，秋冬陽少而陰多。多少無常，未嘗不分而相散也。以出入相損益，以多少相溉濟也。多勝少者倍入，入者損一而出者益二。天所起一動而再倍。常乘反衡再登之勢，以就同類，與之相報。故其氣相俠而以變化相輸也。」（陰陽終始，

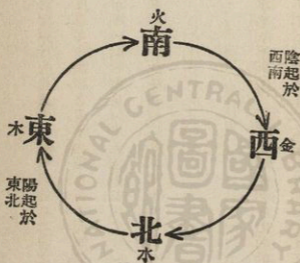
繁露卷十二頁二）

又曰：

「如金木水火，各奉其所主，以從陰陽，相與一力而并功。其實非獨陰陽也，然而陰陽因之以起助其所主。故少陽因木而起助，春之生也。太陽因火而起助，夏之養也。少陰因金而起助，秋之成也。太陰因水而起助，冬之藏也。」（天辨在人，繁露卷十一頁十三）

陰陽乃相反之物，依「天之常道」，「相反之物，不得兩起。」故陽出則陰入；陽入則陰出。入者其勢力「損一」，出者其勢力「益二」。故出者之勢力，比入者多三分之二。二。至於陰陽之運行，則董仲舒所說，與一般所說不同。淮南子詮言訓云：「陽氣起於

東北，盡於西南。陰氣起於西南，盡於東北。」此爲後來一般的說法。董仲舒若依此說，則陽起於東北而南行，至東方遇木所主之氣，即助之使盛而爲春。至南方遇火所主之氣，即助之使盛而爲夏。陰起於西南而北行，至西方遇金所主之氣，即助之使盛而爲秋。至北方遇水所主之氣，即助之使盛而爲冬。以圖明之：



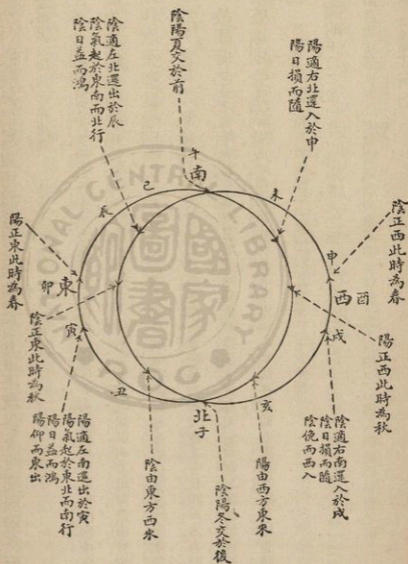
此本對於四時變化極簡易之解釋，但董仲舒不用此說。董仲舒以爲「陽氣始於東北而南行，陰氣始於東南而北行。」陰陽「春俱南，秋俱北。夏交於前，冬交於後。」又詳言云：

「天之道，初薄大冬，陰陽各從一方來，而移於後。陰由東方來西，陽由西方來東。至於中冬之月，相遇北方，合而爲一，謂之曰至。別而相去，陰適右，陽適左。……冬月盡而陰陽俱南還。陽南還出於寅，陰南還入於戌。……至於中春之月，陽在正東，陰在正西，謂之春分。春分者，陰陽相半也。故晝夜均而寒暑平。陰日損而隨陽，（蘇輿云：「陽字疑衍，隨謂委隨」）陽日益而鴻。故爲暖熱。初得大夏之月，相遇南方，合而爲一，謂之曰至。別而相去，陽適右，陰適左。……夏月盡而陰陽俱北還。陽北還而入於申，陰北還而出於辰。……至於中秋之月，陽在正西，陰在正東，謂之秋分。秋分者，陰陽相半也。故晝夜均而寒暑平。陽日損而隨陰，（蘇輿

云：「陰字亦疑衍」）陰日益而鴻。（陰陽出入，繁露卷十二頁三至四）

試以圖明之：

此說較為繁複。惟依此說，則當秋時，陰不在正西而在正東，如何能助金？董仲舒解釋



云：

「至於秋時，少陰興而不得以秋從金，從金而傷火功。雖不得以從金，亦以秋出於東方，俛其處而適

其事，以成歲功，此非權與？……是故天之道有倫，有經，有權。」（陰陽終始，繁露卷十二頁二）

「至春少陽東出就木，與之俱生；至夏太陽南出就火，與之俱煖。」（陰陽終始，繁露卷十二頁

二）此天之經也。少陰出於東方，「俛其處而適其事，」委屈以成歲功，此天之權也。其

所以使陰受如此委屈者，則以天「任陽不任陰，好德不好刑。」（陰陽位，繁露卷十一頁十二）

「是故天之行陰氣也，少取之以成秋，其餘以歸之冬。」（陰陽義，繁露卷十二頁三）

故四時之變化，實因陰陽消長流動之所致也。陽盛則助木，火為春，夏而萬物生

長；陰盛則助金，水為秋，冬而萬物收藏。故陽為「天之德，」而陰為「天之刑。」董仲

舒曰：

「天地之常，一陰一陽。陽者，天之德也。陰者，天之刑也。……天之道以三時成生，以一時喪死。死之者，

謂百物枯落也。喪之者，謂陰氣悲哀也。天亦有喜怒之氣，哀樂之心，與人相副。以類合之，天人一也。」（滄

(六)人副天數

天與人爲同類，更可於人之生理見之。董仲舒曰：

「莫精於氣，莫富於地，莫神於天。天地之精，所以生物者，莫貴於人。人受命乎天也，故超然有以倚。

〔盧曰：「倚當從下文作高物二字」〕物疾疾莫能爲仁義，唯人獨能爲仁義。物疾疾莫能偶天地，唯人獨能偶天地。人有三百六十節，偶天之數也。形體骨肉，偶地之厚也。上有耳目聰明，日月之象也。體有空竅理脈，川谷之象也。心有哀樂喜怒，神氣之類也。觀人之體，亦何高物之甚而類於天也。物旁折取天之陰陽以生活耳，而人乃爛然有其文理。是故凡物之形，莫不伏從旁折天地。〔蘇輿曰：「天地二字疑衍」〕而行，人獨題直立端尚，正正當之。是故所取天地少者旁折之。所取天地多者正當之。此見人之絕於物而參天地。是故人之身，首發而員，象天容也。髮，象星辰也。耳目辰辰，象日月也。鼻口呼吸，象風氣也。胸中達知，象神明也。腹胞實虛，象百物也。……天地之符，陰陽之副，常設於身。身猶天也，數與之相參，故命與之相運也。天以終歲之數成人之身，故小節三百六十六，副日數也。大節十二分，副月數也。內有五臟，副五行數也。外有四肢，副四時數也。乍視乍瞑，副晝夜也。乍剛乍柔，副冬夏也。乍哀乍樂，副陰陽也。心有計慮，副度數也。行有倫理，副天