

中華百科叢書

# 中國哲學史綱要

上卷

蔣維喬 楊大膺 合編



上海中華書局印行

中華百科叢書

中國哲學史綱要  
上卷

蔣維喬  
楊大膺  
編合

1934

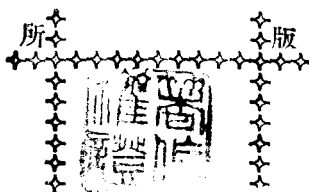
中華書局印行

民國二十三年七月發行

科學叢書中國哲學史綱要（全三冊）

◎ 上冊定價銀七角

（外埠另加郵匯費）



著者 蔣維喬

楊大膺

發行者

中華書局有限公司  
代表人 陸費逵

印刷者

上海靜安寺路  
中華書局印刷所

總發行所 上海棋盤街 中華書局

分發行所 各埠 中華書局

## 總序

這部叢書發端於十年前，計劃於三年前，中歷徵稿、整理、排校種種程序，至今日方能與讀者相見。在我們，總算是「慎重將事」，趁此發行之始，謹將我們「慎重將事」的微意略告讀者。

這部叢書之發行，雖然是由中華書局負全責，但發端卻由於我個人，所以敘此書，不得不先述我個人計劃此書的動機。

我自民國六年畢業高等師範而後，服務於中等學校者七八年。在此七八年間無日不與男女青年相處，亦無日不為男女青年的求學問題所擾。我對於此問題感到較重要者有兩方面：第一是在校的青年無適當的課外讀物，第二是無力進校的青年無法自修。

現代的中等學校在形式上有種種設備供給學生應用，有種種教師指導

學生作業，學生身處其中似乎可以「不違他求」了。可是在現在的中國，所謂中等學校的設備，除去最少數的特殊情形外，大多數都是不完不備的。而個性不同各如其面的中等學生，正是身體精神急劇發展的時候，其求知慾特別增長，課內的種種絕難使之滿足，於是課外閱讀物便成爲他們一種重要的需要品。不幸這種需要品又不能求之於一般出版物中。這事實，至少在我個人的經驗是足以證明的。

當我在中等學校任職時，有學生來問我課外應讀什麼書，每感到不能爲他開一張適當的書目，而民國十年主持吳淞中國公學中學部的經驗，更使我深切地感到此問題之急待解決。

在那裏我們曾實驗一種新的教學方法——道爾頓制，此制的主要目的在促進學生自動解決學習上的種種問題，以期個性有充分之發展。可是在設備上我們最感困難者是得不着適合於他們程度的書籍，尤其是得不着適合

於他們程度的有系統的書籍。

我們以經費的限制，不能遍購國內的出版品，爲節省學生的時間計，亦不願遍購國內的出版品，可是我們將全國出版家的目錄搜集齊全，並且親去各書店選擇，結果費去我們十餘人數日的精力，竟得不到幾種真正適合他們閱讀的書籍。我們於失望之餘，曾發憤一時擬爲中等學生編輯一部青年叢書。只惜未及一年，學校發生變動，同志四散，此項叢書至今猶祇無系統地出版數種。此是十年前的往事，然而十餘年來，在我的回憶中卻與當前的新鮮事情無異。

其次，現在中等學生的用費，已不是內地的所謂中產階級的家長所能負擔，而青年的智能與求知慾，卻並不因家境的貧富而有差異，且在職青年之求知慾，更多遠在一般學生之上。卽就我個人的經驗而論，十餘年來，各地青年之來函請求指示自修方法，索開自修書目者，多至不可勝計，我對於他們媿不能

盡指導之責，但對此問題之重要，卻不曾一日忽視。

根據上述的種種原因，所以十餘年來，我常常想到編輯一部可以供青年閱讀的叢書，以爲在校中等學生與失學青年之助。

大概是在民國十四五年之間，我曾擬定兩種計劃：一是少年叢書，一是百科叢書，與中華書局陸費伯鴻先生商量，當時他很贊成立即進行，後以我們忙於他事，無暇及此，遂致擱置。十九年一月我進中華書局，首即再提此事，於是出計劃而徵稿，而排校。至二十年冬，已有數種排出，當付印時，因估量青年需要與平衡科目比率，忽然發現有不甚適合的地方，便又重新支配，已排就者一概拆版改排，遂致遷延至今，始得與讀者相見。

我們發刊此叢書之目的，原爲供中等學生課外閱讀，或失學青年自修研究之用。所以計劃之始，我們即約定專家，分別開示書目，以爲全部叢書各分量之標準。在編輯通則中，規定了三項要點：即（一）日常習見現象之學理的說

## 序

我近十幾年來，先後在東南、光華、滬江各大學，講授中國哲學史，覺得哲學史的編輯方法，不可像普通歷史一樣，用時代來分期，應該拿思想做經，哲學材料做緯，說明各種哲學思想的進展和演變，叫讀者展卷以後，能夠得到一個系統的概念。抱著這個志願，早就著手搜集史料，想編輯這書，但是造端宏大，精神日力，都有限制，經過多年，終沒有告成的希望。

學友楊大膺三年前，畢業於光華大學哲學系，對於哲學，感到非常興味。畢業以後，復從我遊，相依不去。大膺有天才，善於讀書得間，使我有啓予之感。因囑他幫助編輯中國哲學史，商定體例，擔任起草，由我改定；積稿雖多，屢經毀棄，往往定稿以後，又發見不愜意的地方，不憚再易三易；所以兩個人經幾年的努力，屈計成書的日子，還是遙遙無期。

曩年中華書局總編輯舒君新城來說及，要編一部中國哲學史綱要，字數



限定十餘萬，內容要簡單明瞭。且告我云：『你們編這大部哲學史，既然一時不得成功，何妨替中華先編一部分量較小的，及早印行，那是彼此都有益的。』我聽他的話，也極贊成。就和大膺著手先編這部綱要，大膺負起草責任，每成一章，就交我修改。其中如苦行主義和神祕主義兩章中間，有大膺學力所不及的地方，就由我完全改作。我們費了兩年工夫，方將這書編成。我又拿這稿本，在滬江兩大學教過一遍，隨教隨時修改，對於學術的供獻，總算盡我的力量了。這部書的內容，我們在第一章第一二節，已經詳述，這裏不再多贅。總括一句，可以說是極其新穎，現在出版界中，還沒見過這樣的創作。

還有一層，從漢代佛教東來，我國的社會、風俗、文學、美術，都受了絕大影響；哲學思想，更不必說。論理，應該專有一章，敘述佛教思想；但是就嚴格的中國哲學史言，外來思想，祇得暫從割愛。

民國二十三年一月蔣維喬敘於因是齋

# 中國哲學史綱要卷上目錄

## 總序

## 序

第一章 作書旨趣……………(一)

第一節 序論……………(一)

第二節 本書體例……………(四)

第二章 新劃定中國哲學的派別……………(七)

第一節 原來的派別及其命名的原因……………(七)

第二節 現在新劃定的派別及其命名的原因……………(九)

第三章 自然主義派哲學……………(一二)

第一節 引論……………(三)

第二節	正論	(一三)
第三節	後論	(一四)
第四章	人爲主義派哲學	(一七)
第一節	引論	(一七)
第二節	正論	(一五)
第三節	後論	(一六)
第五章	享樂主義派哲學	(一六)
第一節	引論	(一六)
第二節	正論	(一四)
第三節	餘論	(一七)
中文名詞索引		

# 中國哲學史綱要卷上

## 第一章 作書旨趣

### 第一節 序論

哲學這個名詞，我國原來是沒有的，是從日本搬過來的，而日本又是從西洋譯來的。哲學一詞，在西洋名 Philosophy，原爲希臘文字 Philosophos 或 *Philosophia*，是希臘 *Sophia* 及 *Philo* 二字合成的。此二字的意義：前者爲智或智識，後者爲愛，總而言之，叫做愛智識。所以 *Philosophy* 一字，亦有人譯爲冥索或冥想，所謂冥索或冥想，就是爲愛智識而求智識的意思。日本譯爲哲學，其意亦不外此。因爲我國對於哲字原來的訓詁，亦含有智識的意義。如方言云：『哲，知也；』其他古書中多有『濬哲文明，』（一）『惟明作哲』這類的

話。但是我國雖沒有哲學這個名詞，並且也沒有專攻哲學的人；然自來學者，却有許多話，許多思想，是關於哲學方面的，並且有許多思想，也還和西洋哲學相類似。所以自西學東漸以後，日本和中國的學者，就拿西洋哲學的方法，來整理中國自來學者的思想，前前後後加以貫串，以成一書，名之曰中國哲學史。他們這種用心，實在可嘉；因為在事實上，我國並不是沒有哲學，而是歷來把這種學問混入他種學問裏；或者把他種學問，混進哲學裏；所以彼此分不開，我們因此無從認識哲學；而這種學問，在我國也就不能發達，獨立更不可能了。現在有人能把它從過去混雜的學園裏，扶助而獨立起來，使它能在自己的園地裏成爲一種獨立的一學，而能和西洋哲學相對抗，這確是一種有功績的事業。不過現在所流行的中國哲學史，無論是編的是譯的，都不是真正的中國哲學自身的史；而是中國哲學家——或稱爲中國學者——的史或傳。他們既然要做中國哲學史，似乎應該拿中國哲學爲經，敘述這種學問本身的演變，及其前因後

果和它的系統派別，方算名副其實。然而一檢他們編撰的內容，實在是拿中國哲學家爲經，而拿哲學爲緯。記錄哲學家的生卒年月，以及某某倡些什麼學說，著些什麼書，便就了結。他們用這種方法來整理中國哲學：一方面固然失去了他們所著書的價值，以及表現他們沒有真正了解哲學史是什麼？——據德國大哲學家黑格爾說，哲學史是一種獨立的學問，與哲學家史不同；哲學史是以哲學爲整個的東西，描寫哲學的誕生、發育、長大、成熟等的迹象的——一方面也使他們對於整理中國哲學的功績，自己減少價值了。因爲用這種方法著中國哲學史，實不能對於中國哲學有什麼新的貢獻和創造。況且我國人喜驚空名而不求實際，對於中國哲學史一類的書，雖是中國自己的書坊裏出版了不下五六種，然而除掉一二種祇勉強做成半部的，是我國學者自出心裁外，其餘都是從日本所做的支那哲學史翻譯而來的。自己的學問，自己不能整理，而要他人來整理，自己只翻譯一過，這真是慚愧至極！如此下去，中國哲學還有獨

立和他人對抗的希望嗎？

最近我們聯合起來，著這部中國哲學史綱要，很想用我們的熱忱，本着我們前面所說的話，來寫一部對於中國哲學有新貢獻的中國哲學史。但是能否達到目的，我們也不敢自誇，要請教讀者客觀的批評了。

## 第二節 本書體例

一、本書根據哲學史的定義，將各個特殊的哲學上的事實敘述出來；使讀者從個體方面，知道我國哲學的各種特殊思想，而從全體方面，能聯絡各個特殊的事實，推知普遍的哲學思潮。

二、本書因篇幅有限，敘述力求簡要；凡一種思想，在前面已述過的，後來就從略。換句話：各家思想，祇述其異，而不述其同。

三、本書廢除分期制，而以我國立國年代為一整期；按照思想出世的先後

而定其順序，以暗示我國思想發展的徑路。

四、本書所分列各派的名稱，悉引用西洋哲學名詞，而廢去中國原來各家的舊名，同時所分的派別，亦不拘原來的範圍，應該合併就合併，應該分開就分開，務求名副其實，使讀者見其名就知其內容。

五、我國現在各書坊所出版的中國哲學史，都是以哲學家爲經，而以哲學問題爲緯，本書則反之，以哲學問題爲經，哲學家爲緯，所以祇將我國所有哲學思想劃分爲六派；而以派爲分類的唯一標目，不再羅列某某人的哲學，然後將某派的中心思想，先敘述出來；再依時代的變遷，和後來學者思想的改換，說明各派思想變化和演進的情形。

六、本書不大採用現代各學者的話，而所有的材料，均取之於諸家的原書，爲什麼呢？第一因爲現在的風氣，就是一般學者著書立說，都犯著顧亭林所說的『今人著書，正如用廢銅鑄錢』的毛病，不免以訛傳訛，思想的錯誤，終無改



正的希望。我們避免蹈此故轍，所以要就原書取材。第二就是現代一般學者所說的話，大都憑着自己的主觀，以下判斷，實在是太不可靠。還以不加採用爲是。

註（一）濬者，疏河使通也。引伸之凡深者皆曰濬。

### 問題

- 一 哲學史與哲學家史二者的不同何在？
- 二 哲學史是研究什麼的？

### 參考書

- 一 哲學 | 張東蓀著 | 世界書局

## 第二章 新劃定中國哲學的派別

### 第一節 原來的派別及其命名的原因

對於我國思想，最初爲之分派的，是莊子。他所著天下篇中間，分爲六家：一、墨翟、禽滑釐；二、宋鈞、尹文；三、彭蒙、田駢、慎到；四、關尹、老聃；五、惠施；六、莊周。好像沒有提到儒家，其實篇首所說：『其在詩、書、禮、樂者，鄒、魯之士，搢紳先生多能明之。』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。』明明是指儒家。這可見莊子是推尊儒術，把它特列在前面，不與六家相並的。其次就是荀子所著非十二子篇，提出十二人，也分爲六家，但和莊子見解有些不同。他以它、囂、魏牟爲一家；陳仲、史鰌爲一家；墨翟、宋鈞爲一家；慎到、田駢爲一家；惠施、鄧析爲一家；子思、孟軻爲一家；莊、荀二子，意見儘管不同，但是拿人來代表學派，是

相同的。到漢朝，司馬遷就拿學說來分派；陰陽、儒、墨、名、法、道德（史記太史公自序）也是分爲六家。到班固更分儒、道、陰陽、法、名、墨、縱橫、雜、農、小說十家（前漢書藝文志）。

這樣看來，各家的分法，原沒有一定；但爲一般人所常常稱道的，實爲六派：第一叫做道家，第二叫做儒家，第三叫做墨家，第四叫做名家，第五叫做法家，第六叫做雜家。至於後來的宋、明理學，一般人都把它歸併到儒家當中去。這六派命名的原因，第一派因爲信仰道德，主張無爲治天下，所以後人名爲道家。第二派因爲信仰仁義，主張柔術治天下，所以名爲儒家。第三派因爲主張以墨爲道，所以名爲墨家；所謂墨道，即尙同兼愛自苦利人的意義。第四派因爲主張辯名實，析物理，明榮辱，所以名爲名家。第五派因爲主張廢禮而以法治天下，所以名爲法家。第六派因爲這派自己並沒有中心思想，祇折中其他五家思想爲思想，所以名爲雜家。

## 第二節 現在新劃定的派別及其命名的原因

前節所說的六派思想，那是在先秦時代的。自秦以後，一直到清末，其間二千餘年，雖然沒有很多的新派別出來；然而也有一二種新思想在這時期產生的。所以現在我們來整理中國哲學，應當統括前後各種思想，重新劃定派別，制定名稱，以醒眉目。至於所用的名稱，務必能將所名的某派思想的內容，概行暗示出來，使讀者一見其名，就可想見其實。

據我們的意見，我國所有的思想，仍可分爲六派；但範圍和前者有些不同，茲列於后：

第一 自然主義派

第二 人爲主義派

第三 享樂主義派

第四苦行主義派

第五神祕主義派

第六理性主義派

第一派即原來的道家，第二派即原來的儒家和法家，第三派爲原來道家中的楊朱自我派，以及魏晉六朝的玄學派，第四派即原來的墨家和名家，第五派爲漢晉時的神仙家，第六派爲鑄化儒、釋道三家思想而成的宋明理學家。

第一派所以名自然主義者，因爲這派是主張清靜無爲效法自然的。第二派所以名人爲主義者，因爲這派主張用剛柔之術專恃人力以治不可爲的天下的。第三派所以名享樂主義者，因爲他們是主張享樂求自我的表現的。第四派所以名苦行主義者，因爲他們是主張捨己救人刻苦自勵的。第五派所以名神祕主義者，因爲他們主張服食修鍊，以求長生不死的。第六派所以名理性主義者，因爲他們主張理性是天賦，而宇宙萬有，不能出乎理性以外的。

## 問題

一 中國哲學思想的派別，到底應如何劃分？

## 參考書

- 一 莊子天下篇
- 二 荀子非十二子篇
- 三 史記太史公自敘
- 四 前漢書藝文志

## 第三章 自然主義派哲學

### 第一節 引論

這派是我國思想最早的一派，據說起自黃帝，有黃帝從廣成子問道的傳說，由黃帝而後，伊尹、鬻熊、姜尚這些人，都是宗仰這派思想的。所以伊尹相湯，鬻熊、姜尚輔文王，都應用這派的思想，成就偉大的功業。在他們以前這種思想，儼然由天子提倡，立有專官，以便遺教後人。但自周平王東遷以後，這種學問，就漸漸離開天子，走入淪亡的道路上去了。在那時做周朝守藏史的老子（一）是素來宗仰這派思想的。他眼見這思想，日趨淪亡，心裏自有一種悲憤。於是在他西遊時候，被關尹邀請，就著道德經五千言，把這派的思想，記載起來，以圖傳之久遠。從此以後，無論朝野的學者，有此五千言的道德經，做研究和教訓的基礎；於

是信仰這派思想的人就日多一日，而這派思想的勢力，也就日盛一日。所以從老子以後，關尹、列子、莊子這些人，都是這派思想的信徒，而以老子爲宗，老子也就做了繼往開來的人，而爲這派的領袖。於是在以前人家稱這派爲道家的時候，都以老子爲這派的第一個人物；我們現在來寫這派思想，也以老子爲開始者，因爲在他以前的人的思想，已無從稽考了。

## 第二節 正論

老子道德經第二十五章說：（五）

『人法地，（六）地法天，天法道，道法自然。（七）』

這句話就是本派思想的綱領。所謂自然，就是指宇宙間整個的活動而言。這種活動，完全是無主宰的自動，並無神力或他力造作其間。就是宇宙自己，也沒有絲毫矯揉，軼出常規的舉動。宇宙的整個活動，能够如此，所以它能永生而



不滅，永化而不窮。我國詩書中間，稱天爲上帝，是古代認天是有「人格的神」。到老子乃推翻此說，實是思想界的大革命，值得注意的。但我們要問：假使要達到這種自然的目的，到底要有如何的修持，纔能做到呢？這話老子和莊子的書中已有答覆。道德經三十七章說：

『道常無爲』

莊子天地篇說（八）

『無爲爲之謂天』

所謂道，所謂天，雖未必就是自然；然而天是法道，道是法自然的，天與道既都無爲，而自然亦必無爲，可想見了。所以從此點去講，如果要達到自然的目的，必定要無爲。但所謂無爲，並非呆若木雞，不勞動作的意思；而是對於一切事物的發生，聽其自然，不加裁制，不加幫助的意思。換句話：就是無私意主宰其間而已。所以老子在『道常無爲』以下，加了一句『而無不爲』的話，來伸張無爲的真

義就是在無爲當中，還是要做事體的，不過不要存心去做罷了。

這種自然無爲的思想，就是這派的宇宙觀；這種無爲的宇宙觀，佔據了這派思想的中心，所以老子、莊子這些人物，也就成了自然主義派的哲學家。而他們一切思想，都從此自然無爲的宇宙觀出發；而由老子到莊子，更由這種自然無爲的宇宙觀，發明了他們的自然演化的進化思想，以及物化的齊生死思想。現在我們再來解釋他們的道德論，然後再逐一分述其餘的各種思想。

老子莊子等書中，常有道德二字，或分而言之，或合而言之，沒有一定。這二字在他們的思想中，所處的地位很重要，也是這派思想的核心。能够明白此二字的真義，那末，對於這派思想，可以得一個梗概了。但這二字各家解釋不同；據我們的研究，以爲應分兩方面說：一方面，道即是宇宙萬事形成的原理，即萬事形成的必然的或自然的理路，而德即爲保持已成萬事的勢力；另一方面，道乃宇宙萬物生成的原素，而德即爲聯合原素而成的愛力；所以道與德是不可分

離的。老子說：

『孔德之容，惟道是從。』（九）二十一章

現在逐一引用他們自己的話，來證明我們的解釋。老子說：

『道沖（二〇）而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。』四章

『執古之道以御（二二）今之有，（二三）能知古始，是謂道紀。』（二四）十四章

『譬道之在天下，猶川谷之於江海。』（二五）三十二章

以上三段，都可以證明道是形成萬事的原理，凡能隨着這種原理去做事，那事決沒有做不成功的。所以他們畢生努力，將這種意思，向人們宣傳，盼望普天下的人，都按照這種原理去做事；不要背違它，而另闢途徑；如果另闢途徑，那是離開這種原理，也就是違反了宇宙自然的活動。一個人是宇宙當中的動物，一切活動，應當順着宇宙的自然活動纔對，纔能走得是那安穩而有幸福的命途。如果硬要違背自然而走，那少有不吃苦不遭險的；縱不至吃苦遭險，然空勞

了一生，也不見得有什麼功效的。所以他們反對仁義說：

『大道廢，有仁義。』十八章

這是因為仁義是人爲的原理，而非宇宙自然的原理——道。

『知其雄，(二五)守其雌，(二六)爲天下谿，(二七)常德不離，復歸於嬰兒……知其榮，(二八)守其辱，(二九)爲天下谷，(三〇)常德乃足，復歸於樸，(三一)』二十八章

這也是老子所說的話，可拿來證明德是保持已成萬事的勢力，所以德亦不可失。如果失了德，一切事雖是成功，也會渙散了的。例如爲上者有德，則天下萬民翕然宗之；如果爲上者失德，則天下萬民渙然遠之。周朝古公亶父處邠，狄人攻之，策馬而去，移居於岐山底下，百姓從之如歸市，這是有德的證據；桀紂橫暴，湯武伐之，國破身亡，百姓去之，這是失德的證據。

以上是引證第一方面的話，現在來引證第二方面的話。老子說：

『道生一，(二二)一生二，(二三)二生三，(二四)三生萬物，(二五)』四十二章  
 『有物混成，(二六)先天地生，寂(二七)兮寥(二八)兮，獨立而不改，(二九)周行而  
 不殆，(三〇)可以爲天下母，吾不知其名，字之曰道，強爲名之曰大，(三一)』二  
 十五章

莊子說：

『道無所不在；……在螻蟻；……在稊稗；……在瓦礫；……在屎溺。』(知北  
 遊)

從這些話去研究，可以證明道爲萬物生成的原素，和現在拿原子做萬物  
 的原素，意義相同。老子又說：

『道生之，德畜之，(三二)物形之，(三三)勢成之，(三四)是以萬物莫不尊(三五)道  
 而貴(三六)德，道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。』五十一章

在這裏，可以證明道爲萬物生成的原素，也可以證明德爲聯合原素而成

萬物的愛力，更可以知道爲原素，德爲愛力，也屬自然現象，而爲萬物不可缺少的。如果沒有道生德畜萬物的話，宇宙那裏有物可言呢？所以『萬物莫不尊道而貴德。』

上面既將道德二字解釋了，我們現在再來用西洋哲學的名詞，詮釋這種道德論。我們覺得這種道德論，實即西洋哲學中的本體論。在希臘的古代——

蘇格拉底以前的哲學家，對於宇宙萬有的所以形成，都認爲有一物或數物是最先最基礎的；或者同時還有愛力，再由此物做原素，而後宇宙萬有乃藉以生成。觀自然主義派的道德論，其意正與此相同。不過他們拿水、火、氣、土或原子等做宇宙萬有的本質，而老莊則拿道做宇宙萬有的本體，名雖異而意實同的。

這派的人生觀，是根據他的無爲宇宙觀而來的。他們認人生的意義，不在違反自然以求虛偽的快樂，而在順從自然以求自在的快樂。他們的處世法，就是不加入世俗的集團，去爭鬥一切，而是各自清靜無爲，順時安命，以聽自然的

處置。所以他們對於一切都有任它自生、自化、自消、自滅的意思；而對於生死榮辱，心中也毫不加以過慮，一概聽那自然的指揮，所以生亦不爲樂，死亦不爲哀，榮亦無足喜，辱亦無足憂。不單如此，就是一切有無長短，是非美惡，他們亦都以爲是相對的，不足計較；祇要緊緊地抱住那個效法自然無爲而無不爲的絕對的常道，站在宇宙開端的場所，過那簡易的生活，所以老子幾條處世的訓條，實在是實現他的無爲人生觀的金科玉律。現在引述於後：

一 知足知止 『知足不辱，知止不殆。』四十四章

二 去私 『非以其無私耶？故能成其私。』三七章

三 守愚 『衆人熙熙，(三八)如享太牢，如登春臺。我獨泊，(三九)兮其未央。(四〇)

○如嬰兒之未孩，儻儻(四一)兮若無所歸。衆人皆有餘，而我獨若遺。(四二)我

愚人之心也哉？沌沌(四三)兮俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察(四四)，我獨悶悶；

(四五)澹兮其若海，颺兮若無止。衆人皆有以(四六)，而我獨頑(四七)，似鄙(四八)。

## 『二十章』

## 四 崇儉

「聖人去甚（四九）去奢去泰。」二十九章

『我有三寶……二曰儉。』六十七章

## 五 去欲

『無名之樸，亦將無欲，不欲以靜，天下將自定。』三十七章

『聖人欲不欲，不貴難得之貨。』六十四章

## 六 主靜

『清靜爲天下正。』四十五章

## 七 外身

『天長地久，天地之所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以聖人後其身而身先，外其身而身存。』七章

『貴大患若身……何謂貴大患若身？吾所以有大患者，爲吾有

身；及吾無身，吾有何患？』十三章

## 八 抱一

『聖人抱一（五〇）爲天下式。』二十二章

## 九 復命

『致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀其復（五一）夫物芸芸，各復歸



其根，歸根曰靜，靜曰復命。復命曰常，知常曰明；不知常，妄作凶；知常容，容乃公，公乃王，(五二)王乃天，(五三)天乃道，道乃久，歿身不殆。』十六章

上面這九條訓條，意義非常深刻，與他的人生觀有極大的關係。讀者細加領悟，方可得到其中的真義。老子這些訓條，後來自然派的人物，如關、列、莊、周之徒，都信仰奉行，沒有更變。不過莊子依着這些訓條去處世，稍為改變一些態度而已。老子主靜，而莊子則主自在；老子偏於莊敬，莊子則偏於曠達，所以莊子天  
下篇評老子說：

『澹然獨與神明居。』

而評自己却說：

『獨與天地精神往來，而不傲倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。』

這派對於人牛，主張無為而處世；對於國家，亦主張無為而治。老子所說的『處無為之事，行不言之教。』二章

就可以看出他的對於政治主張的中心點了。所謂處無爲之事，行不言之教，卽是對於國家的治亂，聽其自然而已。存心要國治固不可，存心要國亂亦不必。如今硬要存心求治，那就是着了有爲的痕跡，國家或反要亂起來。所以老子說：

『民之難治，以其上之有爲，是以難治。』七十五章

又說：

『以正(五四)治國，以奇用兵，以無事取天下。吾何以知其然哉？以此：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。故聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無欲而民自樸。』五十七章

又說：

『古之善爲道者，非以明民，將以愚之，民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。知此兩者亦楷式。』(五五)『六十五章』

這裏所說的智，是乖巧小智，並非他們所認的大智慧。利用此種乖巧小智以治天下，天下必亂。老子認爲非反對不可，所以他說：『絕聖棄智。』十九章又說『絕學無憂。』二十章。至於他所說的不言之教，却是灌輸我們大智慧的。這種大智慧，是用一種直覺的方法，得之於大自然之中的。

這派的無爲思想，既不是不爲，那麼當然不像許由一流人物，主張隱逸不仕。所以他們不但忘情於國家社會，而且有他的治國平天下的大綱。這大綱即老子所說的：

『小國寡民，使民有什伯之器（五六）而不用；使民重死，不遠徙；雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之；使民復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。』（八十）章

在這大綱中，我們可以得着他的重要主張，有下列幾點：

- 1 小國寡民
- 2 非戰
- 3 廢法
- 4 返古
- 5 社會主義化

這派的人物，既不想屏棄社會，而作個人的隱逸。那麼對於救世的方策，當然有他的主張。無怪莊子有大宗師、應帝王等篇，以「內聖外王」的思想，表出他『用之則行，舍之則藏』的心事，和孔子幾同一個態度。

在前面曾說過這派的人生觀和政治思想，都是從他們的宇宙觀而來的；有了以上的證明，這話當然不錯。但是他們能把他們的信仰永遠抱定而不改變，是和他們的方法，也有極大的關係。所以我們寫到這裏，不能不把他們的方法論敘述一下：

德國大哲學家黑格爾的正、反、合的辯證法——對演法——經過他的門徒馬克思染以唯物史觀的彩色以後，現在已成了極時髦的方法；但這種方法，在中國却老早就有了。自然主義派的思想家老莊這些人，就是用這方法來說明社會的演進的。他們早知道社會的演進，是由正而反而合；既合以後，又是而正而反而合。正、反、合的變化無窮，社會的向前演化亦無窮。所以老子說：

『故有無相生』二章

『道生一，一生二，二生三，三生萬物。』四十二章

老子的『有無相生』的話，和黑格爾正、反、合的意義正相合。何以知道和黑格爾的正、反、相合，就是有無相生？因為正、反所以能合，其中有一種動的意義；而有無相生的中間，這種動的意義，更覺明顯。所以能明白黑格爾的正、反、合的意義，就可了解老子的有無相生的意義。莊子的齊物論中間也說：

『方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可。』

『有始也者，有未始有始也者；有未始有夫未始有始也者；有有也者，有無也者；有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。』

這樣有正必有反，所以有是亦必有非；既有是有非，於是有彼是此非，非其所是，是其所非的爭論了。所以莊子說：

『故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。』

他們用這種對演法，來審查一切的結果，知道整個的宇宙，只包涵了矛盾的兩種現象，兩者互相顛覆着；顛覆愈烈，宇宙就愈加速度，變更原來的面目，轉入一種新境。但宇宙因矛盾現象的互相顛覆，似乎是向前進化了一些；而在這宇宙中過活的人們，却因此受了矛盾現象互相顛覆所給予的無限苦痛！並且我們因為永遠脫離不開這個宇宙，就永遠沒有脫離苦痛的一日。因此，他們主張返轉過來，回到宇宙開始的一點上去，就是那第一個正、反、合的正的場所，堅定的站着，永遠離開這種矛盾的現象，而過那不爲物先的——即無爲的——聽憑自然處置的自生自化自消自滅的生活。所以老子常說：『食母』、『抱一』、『守靜』、『復命』、『返樸』、『歸真』，一類的話。而莊生也說：『萬物無成與毀，復通爲一』。可憐那般沒有領悟這點道理的人，還是勞形傷神，追逐着這正、反、合的無窮現象去討生活。於是莊子做這篇齊物論去曉喻衆生。如果有人能細心去把這篇文章讀一讀，就可以知道我們的話不錯了；也可以明白他們

主張清靜無爲的眞義了。再拿他們的思想，和馬克思的思想比較一下，就可以知道馬克思是由這辯證法，鼓起了他的階級爭鬥的思想，老莊是由這辯證法，創立了他們的泯滅是非爭辯的思想，而主張齊物兩者所見於宇宙的變動雖同，而因爲中西文化的根本不同的原故，走的方向却背道而馳；把中西文化分成兩截，永遠不會合在一起，這真是值得注意的一回事呵！

以上可以說是自然主義派的純正哲學思想。我們現在要來敘述兩點帶有科學性的思想了。

### 第一種萬物自化說

他們由宇宙無爲的思想，建立了萬物自化的學說。所謂萬物自化，就是說宇宙中間的萬物生長，是自己生長的，並沒有神在那裏主持，也不是神的操縱。而宇宙對萬物亦很淡漠的。萬物自己不生長，它也不去逼迫它生長；萬物要生長，它也不去抑制它不生長；並且萬物在宇宙中生長了，而宇宙也不誇耀這是它的功勞，或者把萬物據爲己有。所以老子說：

『天地不仁，（不必有心仁愛之，萬物生死，各還其性。）以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗。』第五章

『萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而不居。』第二章

『道常無爲而無不爲，侯王若能守之，萬物將自化。』三十七章

但老子對於萬物，只說出自化，並未說出所以自化的道理。到莊子方把自化說加以充實，於是萬物自化說，就成了近似於科學化的學說，可以和現代的生物學原理相通了！莊子說明自化有下列幾點：

1 莊子確定了萬物自化說的意義。所謂自化，就是生物的生成，並非神的創造，而是生物自己漸漸進化而成的。

2 他認爲生物的自化，並不是生物自己從空中掉下來，而是由那最基礎的一種東西漸漸變化而來的。這種東西叫做「幾」或「幾」。至於組成這個「幾」的分子，那就是道，就是前面所說宇宙萬物生成原素的道，已經在第二



節解釋過，不再贅述。

3 生物的自化，雖屬變化而成；但這種變化並不是突變，而是漸變。所謂漸變，就是說某種生物的變成，要經過幾多時代的漸次變化，纔成了現在這種生物的。至於促成這變化是什麼東西呢？就是環境。

現在讓我們引述他的話，來證明一下：

「種有幾，得水則爲鼈；得水土之際，則爲鼃蟻之衣，(五七)生於陵屯，(五八)則爲陵寫，(五九)陵寫得鬱棲，(六〇)則爲烏足，(六一)烏足之根爲螻蛄，(六二)其葉爲蝴蝶，蝴蝶，胥也，(六三)化而爲蟲，生於竈下，其狀若脫，其名爲鵠掇，(六四)鵠掇，千日爲鳥，其名爲乾餘骨，(六五)乾餘骨之沫爲斯彌，(六六)斯彌爲食醯，(六七)頤輅，(六八)生乎食醯，黃輓，(六九)生乎九猷，(七〇)督芮，(七一)生乎腐蠶，(七二)羊奚，(七三)比乎不斲久竹，(七四)生青寧，(七五)青寧生程，(七六)程生馬，馬生人，人又反入於機，(七七)萬物皆出於機，皆入於機。」〔至樂篇〕

在上面的一段話中；他所說的『種有幾』以及『萬物皆出於機皆入於機』就可以證明上面所舉第一、第二兩點是不錯的。因為物種既由（種有幾的有字，應作由字解，即物種由幾而成，非自空而成也。）幾而成，那麼物當然不是出於神的創造，或是憑空掉下來的，並且這「幾」是物種最根本的東西，恰當現代生物學所說的原生質。

他又說：『得水則爲鼈；得水土之際，則爲鼃蟻之衣。……』這豈不是可以證明上面所舉第三點的話不錯嗎？因爲人的生成，既不是由「幾」突然成功的，而是要經過許多次變化纔成的，那麼人的成爲人，是漸化而成，就無可懷疑了。所以莊子的人由馬而生的話，雖沒有達爾文的人由猿猴變成的話，那樣精確；但是在原理方面，却不見得有多大的錯誤。至於『得水爲鼈，得水土之際，爲鼃蟻之衣』從此又可以證明生物所以能漸變而向前進化，完全是環境的影響，要不然，爲什麼「幾」化爲鼃蟻之衣，要得水土之際，纔可以生長，在水中或

土中就不能生長呢？

這樣一來，莊子又從這些理論創立了那

第二種物化的齊生死說

他認吾人的死，並不像平常人見解說『死

是漸滅』那樣可怕，以為人生人死，不過是物的變化而已。所謂物化，即是由甲物變成乙物，所以人雖死，其實質並沒有消滅，或者離開我們的宇宙，而到另一個地方去，永不會回到我們的宇宙裏來了！他這種話，很合現在物理學上物質不滅的原理。但物化有兩層意義：第一所謂甲物化乙物，是本物的屈伸；例如人生是由「幾」變成人，人死是由人變成「幾」。第二，所謂甲物化乙物，是此物變化成他物；例如蝶變化為人，或人變化為蝶。關於第一層，可以用上面所述的萬物皆入於機皆出於機的話來證明。第二層可以引他說的：

『昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻適志與？不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為蝴蝶與？蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶，則必有分矣。

此之謂物化，齊物論

這段話，自來讀者都以為是寓言，其實何嘗是寓言呢？不過他用了寓言的方式說出來罷了。爲什麼呢？因爲蝴蝶與人，實在有互相變化的可能。若在兩者都活着的外形來說，當然是絕對不相同的東西——即莊子所謂『周與蝴蝶則必有分矣』。決不可互爲變化的。但到了兩者都死了以後——皆入於機的時候，那麼人與蝶均化爲「機」而同爲一物了；在這個時候，就有互爲變化的機會了。

所以根據道常而不變，或物質不生不滅的原理來說；當兩者死了以後，各化爲機，或原生質；再反乎爲道或原子的時候，彼此都是浮沉在宇宙的中間。但道或原子，既是不生不滅的，那麼它在宇宙間，自然是有限數的。道或原子，既有限數，決不能在從某物分解出來以後，就停止它的工作，不去組織別的物體了；——果然如此，那麼宇宙必定有一天完全成了道或原子的世界，而無物體了。

(?)——並且原子有愛力的聯絡，道也有德的聯絡，所以道或原子必要再去做組成新物的工作的。那麼從蝶或人身上分解出來的原子，重新去組成原生質或「幾」自屬可能。但是到現在還沒有一種定律，說從人身分解出來某原子，祇能和人身上的另一種原子組合，不能和其他身上分解出來的原子組合；結果還要回轉人的身上去組織人體，不能跑到別的東西身上去組織物體；那麼從人身上分解出來的原子，就有和其他的身上分解出來的原子相結合的可能，並且也可去組織他種生物了。所以由蝶身上分解出來的原子，它當然可潛和人身中分解出來的原子，組織新人的原生質，再成細胞而肢體，而五官，而整個的人身。這樣一來，豈不是死了的蝶化了人嗎？反過來說，不是死了的人，化了蝶嗎？所以莊子說蝶爲人，人爲蝶，此之謂物化；這種話，很合科學原理的，豈可以拿普通的寓言目它嗎？

但莊子說生死爲物化，目的不在向人家報告他的學理，而在用這種哲理

去齊生死。所謂齊生死者，就是要把生死兩件事看得一樣，不要重生而輕死。換句話：就是不要因生而樂，因死而哀。爲什麼要如此呢？這是因爲人的生是甲物化爲乙物，人的死是乙物化爲甲物，生死變化，都是一個物，都跳不出宇宙中間，眼光放遠一些，生生死死，是暫來暫往的變化，我們還值得去悲死樂生嗎？這纔是他的目的。

這派的人物，除上述的特別思想和他派不同的以外，還有養生的實踐功夫，就是他們的實踐倫理學。所謂養生，就是順着自然，清靜無爲，去度過這一生，裏面有許多實踐功夫。這個問題，在這派思想中，或者就是整個的中國思想中，是很佔重要地位的，所以我們不能夠把它忽略過去。

這派的養生功夫，歷來研究老子、莊子的人，多忽略過去；甚且有說老、莊並不注重養生的；這是向來拿老、莊當做文學研究的一派人所說的話。另有後世的方士式的道家，恰又相反，要拿燒丹鍊汞的方術，附會到老、莊的養生上去。這

兩派都不能得到老莊真意的。老莊的養生，是順乎自然，清靜無爲以達到長生目的。舉其要點如下：

一 養氣 我們人類，生活在大氣的中間，吸取空中養氣，充滿全身，這氣若是一斷，立刻就要死的。所以在我們身上的氣，特別起個名詞，叫做元氣。儒家也主張養氣的，如孟子說：『我善養吾浩然之氣。』孟子公孫丑篇上不過這派的養氣方法，和儒家完全不同；他們的不同之點，一是主剛，一是主柔；是顯然有分別的。

孟子說『其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。』同上公孫丑篇上 這等工夫，是主剛的，是向外的。如今拿這派的話來比較一下：老子第十章說：

『專氣致柔，能如嬰兒乎？』

這是明明說出養氣的工夫，是主柔的，是向內的，是教人調和這氣到得十

董氏以後，後漢時的王充（二九）又主張性有善有惡，同時是可以塑染的。他所著論衡率性篇說：

『論人之性，定有善有惡。其善者固自善矣；其惡者故可教告率勉使之爲善。凡人君父，審觀臣子之性，善者則養育勸率，毋令近惡；近惡則輔保禁防，令漸於善。善漸於惡，惡化於善，成爲性行。』

他這種性有善有惡的主張，非常平穩；當然可以破除孟荀祇主性善或惡的偏見。但是既認性爲有善有惡，而惡亦可以變化爲善，那麼還是依照孔子的主張爲妙，何必多費脣舌呢？因爲孔子主張性純可塑，自然性可以爲善，也可以爲惡。性既可以爲善，也可以爲惡，那麼性有善有惡就在其中了。孔子的性純可塑論，實在是很渾融的。

但王充的性有善惡論，雖脫不出孔子性論的圈套，而他的影響却很大的。自他以後，一般儒者，差不多都承認他的話。所以後來宋儒分性爲二：曰本然之



能達到肺的全部，僅僅在喉頭出入，故云：『衆人之息以喉。』從這裏去研究，不是這派養氣的方法，十分明瞭的嗎？

二明心

這派的養生工夫，是從身心兩方面，同時着手的；身的方面，就是上面所說的調和呼吸；至於心的方面，要在掃除妄念下手。現在說明於下：

老子第十章『專氣致柔，能如嬰兒乎？』底下，就緊接說『滌除玄覽，能無疵乎？』玄覽就是指人們深入心坎的妄見，必定要時時當心，如拿水去洗物，洗個乾淨，方能將污穢除去，這就是老子教人在身心上同時用功的證據。

又云：『致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀其復。夫物芸芸，各復歸其根；歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常，知常曰明。』第十六章

這段文字，是說怎樣明心和明心的結果的。原來萬物都是由無而有，由有復返於無；我們心上的念頭，也是這樣，無端忽有一念，不久由有而無；如果能够致虛守靜，澄心內觀，看清這念頭的起滅，彷彿整理亂絲，得到頭緒，這是第一步

明心的方法；故云：『萬物並作，吾以觀其復；』這所謂「觀」是外觀物象，內觀心象；所謂「復」就是由有返無，更須知道人們心的現象，是念頭起滅不停心的本體，是什麼沒有的，祇要能歸到根本，達乎靜境，就能返乎本來的命，顯現不生不滅的心體；到此地步，方纔是明心的結果。故曰：『歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常，知常曰明；』這個明字，要看得重，不是我們向外求的知識上的明，那是向外求的心地上的本明。

恐怕這本明兩字，還不容易明白，再引莊子的話，來證明一下：

莊子應帝王篇有云：『至人用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。』

這段文字，寫出至人明心的真象。功夫到這地步，心象儼如明鏡，物來則影必現於鏡中，物去則鏡中不留一影，心體的本明，不爲物牽，故云：『不將不迎，應而不藏。』既然如此，是心能應物，而物不能入心，故云：『勝物而不傷。』老子中

屢提出「明」字；莊子齊物論中，也屢說『此之謂以明』『莫若以明』都是指這內明境界的。

三養成的圓滿人格 這派形容養生功夫造極的人，稱之曰聖人，至人，神人。能到這步田地，不但他的生命特別久長，且生存在天地中間，也沒有外物能傷害他的。老子曰：

『治人事天，莫若嗇。』(七八)夫唯嗇，是以早復。(七九)……是謂深根固蒂長生久視之道。』五十九章

『蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵，兕無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃，夫何故？以其無死地。』第五十章

這是極端說明養成圓滿人格的聖人，其神獨全，不為生死所變化，猛獸刀兵所傷害的。莊子更拿具體人格形容出來：

『藐姑射之山，(八〇)有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約(八一)若處子，不食五穀，

吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外（八三）其神凝，使物不疵癘而年穀熟。」道遙遊

『至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍（八三）而不能寒，疾雷破山，飄風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎！』齊物論

這兩段文字，似有神祕的色彩，但是一個人果能依照這派的方法去修養，到結果也當然有一種很大的用處。一個人果能不爲物役而能役物，當然他的神志清醒偉大，所見所聞，以及所爲，都能異乎常人，而表現出一種驚人的氣魄的。這種方法養氣明心，結果發生一種靈妙作用，就是他們所說的『凝神』。意思是把我們的精神，集中而保藏起來，不要把它浪費了。如果能永遠保藏，積久成神，就是老子所說的『谷神不死』。他的具體人格，就是前面所述的藐姑射山的神人。這話我們尙未證實，不必多談。但是一個人如果能依照他們的話去

做，把我們的精神好好保護着，不去浪費，最小限度的確是能使我們身體永遠健康的；縱不能就成一個神，亦是一個偉大的人物，可做出驚天動地不可測度的偉大事業的。

### 第三節 後論

自然主義派的思想，在我國佔了很大的勢力，信仰這種思想的人，除了老莊、關、列這些人以外，還有些很有名的人，例如楊朱、呂不韋、劉安、王充等都是。但楊朱因為另有獨創的思想，我們已把他列入享樂主義派裏去了。呂不韋、劉安、王充諸人，却因為他們只有信仰，沒有創見，並且他們對於這派的信仰，也只一部分，所以過去的人，把他列為雜家。因此，我們就不把他們的思想引入討論。但有一層要注意的，就是所謂自然思想，在王充論衡裏却做了反當時思想的中流砥柱。(八四)因為在漢時的學者，都喜歡高談陰陽五行的緯讖說，所以我國思

想在此時期，已入了神祕的園地了。而王充獨能在此時高唱自然之說，以反對他們。雖然在當時沒有多大的成功，但自此以後，陰陽五行的緯讖說的勢力，就日漸消滅了。有唐一代的學者，竟無人提及這種話。至宋纔復迴轉過來。但宋儒除邵雍一人喜談術數，所說的陰陽五行，有些和漢儒相同外，其餘的人，如周敦頤、張載二人，雖亦談陰陽五行，然而二（八五）五（八六）的意義，在他們的思想裏，已變了相，這話當於後面提及。而二程（八七）及朱熹這些人，却竭力在致知格物用功夫，到了明朝，陰陽五行，又無人談論了。陰陽五行的緯讖說，從此消滅，而致知格物、窮理盡性的思想，就大大的風行了。在這時期，我國的思想已入於言行一致，少有空談而不實行的了。就這點來說，王充雖沒有西洋的培根因為唱自然說使西洋科學發達的功勞大，然而他能使我國思想的趨勢一變，並且所變的方面，還是由神祕而實在的；和培根的情形大略相同，這不能不說是他的偉大功績！

註 (一)姓李，名耳，字聃。春秋時，楚苦縣屬鄉曲仁里人。(二)名喜，闕尹官名。(三)名梁，越

鄭人。(四)姓莊，名周，宋之蒙人。(五)從此以下，引證老子的話，是以四部叢刊本老子道德經爲

主，間參酌他本。(六)地以寧靜爲德，人當以寧靜爲性。(七)道主無爲，無爲者順自然也。(八)

從此以下，引證莊子的話，是根據道藏本南華經及王先謙莊子集解。(九)孔，大也，又通也。容，形狀

也。德人之形狀。(一〇)或作虛，器虛也。(一一)治也。(一二)九有也，古今異世，道常不變，可持

以治今之邦域也。(一三)能知古者之所以爲治者，亦可以得道之總要矣。(一四)天下必歸於

王，猶川谷必歸於海。(一五)喻剛。(一六)喻柔。(一七)溪能順受。(一八)喻貴。(一九)

喻賤。(二〇)喻卑下。(二一)質素也。(二二)即太極。(二三)即陰陽兩儀。(二四)陰陽二

氣和合而生物，二生三也。(二五)和氣合而生物，三生萬物也。(二六)純一而不可分。(二七)

聽之無聲。(二八)視之無形。(二九)獨立不變，即不生不滅。(三〇)周徧於物，而不能竭。

(三一)道本無名，聖人見萬物之無不由也，故字之曰道，見萬物之莫能加也，故強名之曰大。(三

二)謂萬物皆由道而生，由德而畜。(三三)萬物各具其形。(三四)物性不齊，各有其自然之勢。

- (三五)能生物，則物尊之。(三六)能畜物，則物貴之。(三七)身以後之而常先，以外之而常存，是無私乃以成其私也。(三八)縱情欲也。(三九)無爲也。(四〇)無見於外。(四一)疲也。疲役若無所歸。(四二)借作匱，不足也。(四三)愚無知也。(四四)明察也。(四五)昭昭昏昏，對持己言，察察悶悶，對接物言。(四六)有爲也。(四七)頑愚。(四八)鄙陋。(四九)使不至於過也。(五〇)一者萬物之本。(五一)由有復歸於無，由動復歸於靜。(五二)公則萬物歸往。
- (五三)王者與天同量。(五四)政也。(五五)知賊與福之由，亦治國之法式。(五六)常用之器非一，故以十爲數，猶今言什物，什伯，言其多也。(五七)在水中如張綿，俗謂蝦蟆衣。(五八)旱也。
- (五九)車前草，一名澤瀉。(六〇)糞壤。(六一)草名。(六二)金龜子之幼蟲，生於土中，長寸許，首赤尾黑，脚有微毛，以背滾行。(六三)連也。(六四)蟲名。(六五)鳥名。(六六)蟲名。
- (六七)蟻蝶，亦名醃鷄。(六八)蟲名。(六九)蟲名。(七〇)蟲名。(七一)蟲名。(七二)螢火蟲。(七三)草名，根似蕪菁，俗稱大頭芥。(七四)老竹不生筍也。(七五)竹根蟲。(七六)豹。
- (七七)意言人死又反入於機也。(七八)卽節用制欲之意。(七九)復命工夫。(八〇)藐遠也。



姑射山、在北海中。(八一)柔和貌。(八二)神遊四海之外。(八三)凍也。(八四)如自然感類  
 齊世等篇。(八五)陰陽。(八六)五行。(八七)程明道程伊川。

### 問題

- 一 道德二字的意義怎樣？
- 二 自然派人生思想如何形成？
- 三 莊子的科學思想怎樣？
- 四 死的意義？
- 五 老莊思想的不同何在？

### 參考書

- |   |       |   |      |   |          |
|---|-------|---|------|---|----------|
| 一 | 老子道德經 | 四 | 呂氏春秋 | 七 | 史微(張爾田著) |
| 二 | 莊子南華經 | 五 | 列子   |   |          |
| 三 | 淮南鴻烈解 | 六 | 王充論衡 |   |          |

## 第四章 人爲主義派哲學

### 第一節 引論

這派包涵原來的儒法二家，儒法二家的思想，在另一個立場上說，當然有許多相衝突的地方，但是拿他們의 思想和前一派의 思想比較一下，那麼兩家當然也有相同之處，因爲前派是主張以自然爲依歸，什麼事萬不能違背自然，而此二家則認爲什麼事應以人爲主，國家雖亂到不堪，我們還得要治它，絕對不能聽憑它自亂自治；自然的法則，固然要順從；但是人爲的法則，能够駕乎自然的法則以上，我們還是採用人爲的法則好些，所以儒家的禮，和法家的法，雖根本於自然法的原則，但是經過人的製造，包涵了人爲的意義，非常濃厚，況且這二家均主張用「術」，儒家的術，就是實行仁義，以感化天下，性近於柔；

儒字的意義，就含了柔術的意思。法家的「法」，就是嚴明賞罰，以籠絡天下，性近於剛。所謂術就是完全出於人爲的一種方法。從此兩點來論，我們把兩家打通，歸爲一派，名之曰人爲主義派，這也沒有什麼說不過去的。

況且儒法二家的關係，本來就是很深切的。集法家大成的韓非子，就是儒家主張性惡的荀卿（況）的學生，拿他們師生的思想來研究一番，我們更知道儒法二家有合而爲一的可能。因爲在荀、韓以前的儒法二家，既無多大的衝突，所不同的，就是儒家法古，法家變古。至於儒家的仁義，法家者流，並未根本加以反對。到了荀、韓二人出來，荀子也主張制法度，韓子也不敢傷仁智之行，兩者在事實上幾乎合而爲一。那麼我們把二家歸爲一派，更不是流於獨斷。漢書藝文志云：『法家者流，出於理官，信賞必罰，以輔禮制。』可見儒家的禮和法家的法本來相輔而行的。

原來所稱的儒家，是以孔子（一）爲領袖的。因爲儒家的思想，雖起自堯、舜，

經過禹、湯、文、武、周公，但在周公以前，偏重實行，自孔子起，纔建立理論。例如孔子以前，未嘗不重禮，但自孔子起，纔有『禮之用，和爲貴』的話。所以凡談儒學的人，都拿孔子做中心人物，堯、舜、禹、湯、文、武、周公爲前驅的人物，七十子及孟、荀諸子，爲後起的人物。秦始皇焚書坑儒以後，儒家思想大受影響。漢興，董仲舒起而維護儒家，做了一個中興人物，但沒有特創的學說。自此以後，各時代都有人信仰儒家，且歷朝君主，也大都崇重儒術的。故從唐以後，儒家思想已成爲國家思想，如西洋各國以耶穌教爲國教一般。普天之下，大多數拿儒家經典做處世的金科玉律。但儒家思想，自經秦火以後，後代學者，只有整理的工作，沒有創造的志願。所以自漢以後，訓詁、考據的學問雖興盛，而對於儒家思想，却沒有新的開創。儒家思想有上面所說的普天之下奉爲金科玉律的勢力，固然是可以自豪的；但是它的發展，竟告終於秦火，這是儒家的大不幸！也爲我國的大不幸！

原來所稱的法家，都以管子（一）做領袖。但是我們覺得管子雖是法家的

領袖，而他的思想，却不能領袖法家。因為管子的思想，站在法家的立場來說，他還是沒有成熟的。既有自然派思想的色彩，又有儒家思想的因素，同時又沒有絕對的主張法制，不過有許多經濟政策的貢獻而已。所以法家思想，在管子時代，並沒有到獨立的地步；後來申不害（三）出世，接着商鞅（四）慎子（五）又繼續出世，於是法家的思想，纔有新的創立。但尙沒有圓滿，因為他們三個人都還是片面的貢獻；到了那位韓非（六）出世，他鎔化申、商、慎三子的思想於一爐，於是法家思想，乃達到最圓滿的境界，可以與他派並駕齊驅了。不過法家的命運，在我國畢竟是短促的。所以當他最圓滿的時候，也就是崩潰的時候了。因為自韓非而後，並無人繼續他的精神去奮鬥，雖然有呂不韋等，也主張用術勢治天下，但呂氏是雜家，他並不專信仰法家思想——這是什麼原因呢？大概是自韓非起，法家已和儒家無形的結合起來了。所以後來的學者，雖有些是信仰法家的，但是大部分的思想，還屬於儒家，因此，當世都以儒家的人物目之。例如賈誼

是好談政策的人，似有管子的風格，而當世說他是儒家；王安石是主張變舊法而行新法的人，有商子的氣概，然而當世也說他是儒家的人物。法家崩潰而混合於儒家，我們覺得這倒是一件好事。因為法家的思想過剛，容易流於刻薄寡恩；而儒家的思想也過柔了些，容易流於頹廢不振。剛柔能並濟起來，兩者的流弊，就可以消滅或減少了。

## 第二節 正論

### 孔子說：

『我非生而知之者，好古敏以求之者也。』論語述而篇

『鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與，天下有道，丘不與易也。』論語微子篇

這些話，就可以絕對表現出他們主張人爲的精神，而有一種人定勝天的

氣概，所以晨門批評孔子說：

『是知其不可而爲之者與？』論語憲問篇

所謂人爲，就是什麼事不一定完全順着自然去走，果是合乎義理，雖逆了自然，也要去做的。所以這派的思想，恰和前派有些相反。前派是主張無爲的，就是絲毫不肯逆乎自然，如果逆了自然，那就着了有爲的痕跡；這派的知其不可爲而爲之，是主張有爲的。

自然派是以自然的活動爲法則的，人爲派既不必完全順乎自然，那麼這派如果要解決一件事，到最後的時候，是用什麼做標準呢？據我們的研究，人爲主義派是以「仁」做標準的，就是凡所做的事，必定要合乎仁而不背乎仁，纔是不錯的。如果背了仁，那麼事體雖做成功，也不算正當的。所以孔子說：

『富與貴，是人之所以欲也，不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所以惡也，不以其道得之，不去也。』論語里仁篇

此處所說的道，就是「仁道」，不是自然的道，所以「仁」字在這派思想中所佔的地位，非常重大。一般人認爲仁祇是行善的規則，這是把「仁」看得太小了。

但是仁道既與自然的道不同，而自然的道，是由宇宙原則創成的；那麼這種仁道，到底有什麼依據呢？所謂「仁」，拿現代的新名詞去解釋，就是理想的完全人格。孔子首創這仁道，就是替人生預先擬定一個完全人格，安放在人們前面，使人生的活動，刻刻向着它，刻刻模倣它而不違背它。如果人的活動，能夠處處不違仁，那就是實現了完全人格，這種人可以叫做仁人，也可以叫做聖人。

孔子既創立仁道，爲人生活動的目標；於是對於人類一切應有的活動，就主張以不違反仁道爲原則。所以他的種種學說，都以求仁爲目的。通常說孔子的哲學，是以倫理學爲出發點，能明白上面的話，就可以探得其所已然了。

但我們要問：孔子的理想人格，到底是什麼標準呢？他又怎能知道創立的



仁道，一般人都能够做得到呢？這層是很值得我們研究的。我們覺得孔子所以敢毅然創立這種很高超的仁道，使人家去做，這是因為他自己已先有一個性純可塑的概念在腦經中。怎樣叫做性純可塑呢？就是說人由先天所遺傳下來的性，初生的時候，並沒有什麼固定形態的，完全是純白的紙片一般，可以任後天的環境塑造的。環境的形態不同，塑造成功的形態也不同。所以孔子說：

『性相近也，習相遠也。』論語陽貨篇

人的性既是由環境塑造的，那麼我們總要先製定一個好的環境，做塑性模型，然後把人性塑進去，結果這個人性，當然和那個模型的形態一樣。孔子知道這一點，所以創立仁道。仁道就是這種塑造人性的理想模型，而環境即是塑造人性的實際模型。所以孔子說：

『里仁爲美，擇不處仁，焉得智？』論語里仁篇

他的奢望，是想把人類所有的性，都塑造成和他所擬的理想模型一般。所

以性純可塑的概念，就是他創立仁道的根據，也是玉成他創立仁道的最大原因。所以孔子的哲學，雖是拿倫理學爲出發點，然而他的根據，却是心理學。前者的話，曾有人說過；後者的話，恐怕就從我們創始了。

創立仁的理想模型，來塑染人的性，這是人爲主義派思想的焦點，也是人爲精神的表現處。

自孔子創立仁道治天下以後，傳之七十子，七十子都仿照而行，並無人增減或修改過。但到孟子（七）出世，於是這仁字底下，乃多添出一個義字來，主張以仁義之道治天下。再到荀子（八）手裏，又多添出一個禮字，主張以仁、義、禮三者治天下；而此三者的中間，又非常偏重於禮。本來孔子也未嘗不主張用仁、義、禮三者治天下的，他所說的『其使民也義』（論語公冶篇）『齊之以禮』（論語爲政篇）就是這意；不過孔子的義、禮二者，好像是隸屬於仁的。孟子却把義、禮和仁並立，而側重義的使用。荀子又把義、禮和仁並立，而側重禮的使用。於是仁就

像居了一個虛位，表現他是一個理想的東西；要他實現，只有從義禮去用功，義禮做到了家，仁自然可以實現了。孔子雖然創立仁道，做人生追求的目標，並且用義禮以求仁的實現，却沒有把仁、義、禮等格式，說明是先天的範疇，或後天的法則；而孟子却認定這等東西是先天的範疇，所以他說：

『仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也。』（孟子告子章上）

荀子又反轉來，說這些是後天的法則，他說：

『禮起於何也？……先王惡其亂也，故制禮義以分之。』（九）荀子禮論

但是義禮二者，到底是什麼呢？這不能再來解釋一下。

所謂義，依照孟子的說法，當然是一種先天的範疇，能直覺辨別行爲的是非的，即韓愈解爲行而宜之之謂義的意思。孟子主張拿這種先天的範疇，去做人們活動的標準，和孔子以仁爲標準一樣，兩者並不衝突，而義還是助仁的實現的。因爲義只限於人生行爲方面的標準，這種標準含有裁制性的，而仁却是

整個的理想模型，含有目的性的，所以孟子主多用一個義字，並非對孔子思想有什麼不滿，是因爲孔子偏重仁道，離普通人的程度太遠，恐難達到，於是要借重這個「義」以聯絡這理想的人格，和現實的人生。

所謂禮，依照荀子的說法，當然是一種人爲的規律，這種規律，由聖人創制起來，拿去指示人的行爲，或者裁判人的行爲的禮的最大力量，就是能分。禮既能分，於是總要有執禮的人，去分天下的一切；而人民也依照所分的分位去做，各不相妨害；那麼人生自然容易趨向理想的完全人格，結果亦能够把完全人格實現的。所以禮雖不是仁，亦不是義，然而由禮亦能成仁成義，故禮並不與仁義衝突，也是助仁的實現的。不過禮來的平凡些，易於實行，此荀子之所以力主禮治，而少談仁義的原因。

但當孔孟諸人講仁義禮治天下正熱烈的時候，另有一部分人爲主義派的人，主張以法術權勢治天下。這部分的人，就是引論中所說的法家。他們的

主張和孔、孟等實有些不同。

先是管仲在齊國，倡「三綱領」(20)「三本」(21)「四固」(22)以及「五事」(23)的經綸；但這種經綸，不過是一種治國的意見，在哲學上還沒有多大的權威。到申不害出來，於是從這散漫的意見中間，找出他的哲學原理，這原理是什麼？就是「術」。術又是什麼？是君主御臣下的一種方法。韓非子中解釋術字的意義：

『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。』(定法篇)

但這術是一種無形的東西，和孟子所說義的情形相近。如果專靠術去治天下，很容易流於空疏詭譎。所以商鞅出來，就絕對主張用法治。法又是什麼？法是齊天下之動的一種規律。韓非子解釋法的意義：

『憲令著於官府，刑法必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。』(定法

篇

以法治天下，當然比專以術治天下的主張，較有哲學的意味。因爲能以法治，就公正而無偏黨，並且是着實而易行的。但專重法，也不一定好現象。因爲法是呆板的，而法的自身，又沒有動的能力。如果不靠一種勢力去運用它，恐怕也是沒用的。所以慎子在商鞅以後，又主張拿權勢治天下。怎樣叫做權勢呢？權本來是一種標準，所以慎子君人篇說：

『有權衡者，不可欺以輕重；有尺寸者，不可差以長短；有法度者，不可巧以詐僞。』

照這樣說，權和法似乎是一樣東西了。其實不然。因爲分開來說，權法似是兩種標準，用途不同；但是合而言之，權就是法的力量；有法而無權，那麽法是空的。法有了權，於是『法之所加，各以其分，蒙賞罰而無望於君，是以怨不生，而上下和矣。』這就是說明法有了權，方可以暢行無阻，而不受主觀或私情的屈撓。

的意思。

所謂勢，又是什麼？大約和權的意義相仿，不過權偏屬於法，勢則偏屬於君。但法是死東西，自己不能運用這個權，還要靠着君主去用的。所以權雖屬於法，實操之於君，爲君者能操這權勢以治天下，那麼天下未有不治的。這是慎子所以主張權勢的原因。但慎子重權勢，却又疏忽了法，更薄視了術，這也不免陷於一偏，於是韓非乃應時而出，主張聯合術、法、權勢三者以治天下。所以他在定法篇說：

『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。』

《八經篇說》

『勢者勝衆之資也，……故明主之行制也天，（二四）其用人也鬼，（二五）天則不非，（二六）鬼則不困，（二七）勢行教嚴，逆而不違，（二八）……然後一行其法。』韓非主張集用術、法、權勢三者去治天下，於是法家的思想，在這時期可以說是登峯造極，在中國哲學史上，更放出一大光明。

照前面的話來說，人爲派的思想可分兩大支流：一卽孔、孟、荀的思想；一卽申、商、慎、韓等的思想，這兩大支流在荀、韓以前，都是相並而行的，到了荀、韓時候，於是兩流纔結合爲一，這話我們已經在前面提起過，至於怎樣結合法，在以後說明，此處暫不細述。

以上的話，是人爲主義派的關鍵思想，從這以後，要把他們的各個思想，分條敘述了。

我們應當先說的，就是這派對於性的思想，所謂性是什麼？這點應先解釋。綜觀孔、孟、荀三人的話，我們可以把性下一個定義：



性就是人們先天遺傳下來的心理活動。換句話，性就是行爲的抽象總稱。所以要批評性的善惡，並不能離開行爲或動作。這些話都可以在孟荀論性中證實的。

孔子認爲性是純而無所謂善惡的；不過可以隨環境變爲善變爲惡罷了。這話前面已說過，無容再提。後來信仰孔子這種主張的人，只有一位告子。他的著述，沒有傳下來；只有孟子書裏有他的話，可以作論證。告子說：

『人性之無分於善不善也。』告子章上

這就是他主張性在最初時候，沒有所謂善惡的，而善惡的分野，是後來受環境的力量所激成的。所以他又說：

『性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。』同上

等到孟子出來，他雖仍舊主張性是隨環境變化的，但他却確定人性最初是善的。這就和孔子、告子都不同了。所以他說：

『矢人（一九）豈不仁於函（二〇）人哉？矢人惟恐不傷人，函人惟恐傷人，巫（二

）匠（二二）亦然。故術不可不慎也。孔子曰：「里仁爲美，擇不處仁，焉得智？」

夫仁，天之尊爵也；人之安宅也。莫之禦而不仁，是不智也。」〔公孫丑章上〕

這是他認爲環境可以改變人性的話，但他又說：

『人性之善也，猶水之就下也，人無有不善，水無有不下。』〔告子章上〕

孟子主性善以後，到荀子出世，又說性是惡的。這又和孔子告子、孟子都不同，而與孟子剛剛立於相反地位。但荀子雖主性惡，也認爲性是可塑染的，所以他先在性惡篇說：

『人之性惡，其善者僞（二三）也。』後來又說：

『今使塗之人，伏術（二四）爲學，專心一意，思索執察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。』

『夫人雖有性質美而心辯智，必將求賢師而事之，擇良友而友之，得賢師

而事之，則所聞者，堯、舜、禹、湯之道也。得良友而友之，則所見者，忠、信、敬、讓之行也。身日進於仁義，而不自知也者，靡也。使然也。今與不善人處，則所聞者，欺誣詐僞也。所見者，汙、漫、淫、邪、貪利之行也。身且加於刑戮，而不自知者，靡使然也。」

孔、孟、荀三者的性論，我們可以因其不同，而名孔子的性論爲性純可塑論，孟子的性論爲性善可塑論，荀子的性論爲性惡可塑論。三者雖對於性的善惡有不同的主張，然而同認爲可以塑染，却是一樣的。因爲性是可塑染的，而塑染的東西，就是環境，於是他們都主張極力改善環境，改善環境以塑性，這當然是藉人力來改變人性，這也是他們表現人爲精神的一點。

自荀子主張性惡而後，接着他的學生韓非也主張性惡，他在六反篇說：

「且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷，襁也。然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子也，猶用計算

之心，以相待也，而況無父母之澤乎！

韓非這種話，不但主張性惡，並且認人是自私自利的，且不承認爲性是可塑染的。所以他在顯學篇裏說：

『夫嚴家無悍虜，而慈母有敗子，吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚不足以止亂也。』

他既認爲性惡，而又不可塑染，那麼對這惡性，用怎樣救濟法呢？難道不去過問，任它成爲極惡嗎？這却不然，他有方法去治理這種不可塑染的惡性，什麼方法呢？

一、用威勢以抑制它，就是他所說威勢可以禁亂的意思。

二、用利去順誘它，因爲人既是自私自利的，那麼給他的自私自利心一個滿足，他當然不會再造惡了。

一禁一誘，他所以主張嚴行賞罰，而不必用感化的。

性惡的說，經過韓非以後，就沒有人再出主張了。到前漢時，董仲舒（三七）出世，乃修改孟荀諸人性善惡說，而爲性三品說。他認爲聖人之性是善的，是爲上品。庸人之性是惡的，是爲下品。中人之性是可善可惡的，是爲中品。他在他的《春秋繁露中說》：

『聖人之性，不可以名性；斗筭之性，亦不可以名性；性者中民之性。』（實性篇）

『性比於禾，善比於米。米出禾中，而禾未可全爲美也。善出性中，而性未可全爲善也。』（深察名號篇）

『繭有絲，而繭非絲也；卵有雞，而卵非雞也。……性如繭如卵，卵待復（三八）而爲雞，繭待纒而爲絲，性待教而爲善。』（同上）

他這種主張，自然祇認爲中人之性是可以塑染的，其餘上下二者，都是不可塑染的。

董氏以後，後漢時的王充（二九）又主張性有善有惡，同時是可以塑染的。他所著論衡率性篇說：

「論人之性，定有善有惡。其善者固自善矣；其惡者故可教告率勉使之爲善。凡人君父，審觀臣子之性，善者則養育勸率，毋令近惡；近惡則輔保禁防，令漸於善。善漸於惡，惡化於善，成爲性行。」

他這種性有善有惡的主張，非常平穩；當然可以破除孟荀祇主性善或惡的偏見。但是既認性爲有善有惡，而惡亦可以變化爲善，那麼還是依照孔子的主張爲妙，何必多費唇舌呢？因爲孔子主張性純可塑，自然性可以爲善，也可以爲惡，性既可以爲善，也可以爲惡，那麼性有善有惡就在其中了。孔子的性純可塑論，實在是很渾融的。

但王充的性有善惡論，雖脫不出孔子性論的圈套，而他的影響却很大的。自他以後，一般儒者，差不多都承認他的話。所以後來宋儒分性爲二：曰本然之

性，曰氣質之性。而氣質之性，又可以變化就善。這可以說是王充的性論，做了他們的先驅。

王充以後，董仲舒的性三品說，到唐朝韓愈手裏，又復活起來。韓愈說：

『性之品有上、中、下三，上焉者，善焉而已矣；中焉者，可導而上下也；下焉者，惡焉而已矣。』原性

他這種話，又和荀悅（三〇）對於性的主張差不多。荀悅說：

『或問天命人事？曰有三品焉；上下不移，其中則人事存焉。』申鑑雜言下

但韓愈又說性涵了五種要素，這又和董荀不同了。他說：

『其所以爲性者五：曰仁、曰禮、曰信、曰義、曰智。』原性

上品之性，是五種要素能同時活動；就是有一種要素既活動了，其餘四者也隨之而動。所以他說：

『上焉者之於五也，主於一而行之於四。』同上

中品之性，五者雖具，但很少能表現出來；更不能同時活動，所以他說：

『中焉者之於五也，一不少有焉，則少反（三二）焉，其於四也混。』（三三）同上

下品之性，更相差遠甚，雖同具五種要素，但五者既不能相濟而行，而又往往某一者動與其他四者相衝突，所以他說：

『下焉者之於五也，反於一而悖於四。』同上

這種性三品的主張，大概都是根據孔子所說的『性相近也，習相遠也；惟上知與下愚不移。』論語陽貨篇的話來的；因此認爲上智是上性，下愚是下性，可近可遠或可善可惡是中性。

我們覺得他們實在是誤會了孔子的意思。孔子何嘗主張性有等級呢？他所說性相近者，是指凡人初生的性，都是相近的；近即是同，並沒有什麼你性善，我性惡的區別，但到後來各個人因爲所處的環境不同，因此要學習各個環境中的行爲，去應付各個環境的刺激，於是彼此的性，乃有所分野，而日趨於不同。



了；這就是『習相遠也』，遠就是相離而不同的意味。性既彼此相同，那還有等級可言嗎？

至於所謂上智、下愚不移，那不是從性的立腳點，去說人類有上性、有下性；是從生理的立腳點，去說人的性雖可以由環境塑造，但在生理上，却有不能受環境塑造的人，這就是上智和下愚。爲什麼呢？因爲一個人的智或愚，和他的腦成正比例的。腦極大，就是極聰明的人；反之，腦極小，就是極愚笨的人。猿猴沒有人的智慧大，就是因爲腦不及人大。腦的大小，在母胎中就決定了，所以人的智愚，也在母胎中決定；而環境不能增減腦的大小，也就不能移轉人的智愚。這是很明顯的道理。他們把這個道理看錯，於是差之毫釐，謬以千里。孔子的性純可塑論，就一變而爲他們的性三品論。

從這種推論去說，我們覺得他們的性論，並無價值可言。因爲他們的主張，是誤會孔子的說話而來，不是自己有所見而來的。誤會他人的話而來的學說，

只可以算是臆說，而不是眞理。既是臆說，試問還有什麼價值嗎？

這派除了論性以外，還對於情，有一番解說。性和情二者，本來是形影相聯的東西，性的活動明顯的一部就是情。例如人有喜怒哀樂，本來是性的活動，但形成喜怒哀樂的時候，那就是情了。所以照道理，不能把性和情二者分開來說。現在爲便利計，姑且分開了罷。

孔子對於情，並沒有什麼話說，只有孟子開始說情是善的。他說：

『乃若其情，則可以爲善矣。』告子章上

孟子這話，本是證明性是善的一句話。性和情是相連貫的，所以情善性亦善；因爲性主於中而情表於外，斷沒有性善而情反惡的道理。所以劉向（三）說：『性情相應』。荀悅申鑒雜言下篇而荀悅又說：『性善情惡，是桀紂無性，堯舜無情也。』同上因爲這個原故，孟子既主性善，當然亦必主情善；而荀子既主性惡，當然亦必主情惡。荀子在他的性惡篇說：

「古者聖王以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治；是以爲之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也，使皆出於治，合於道者也。」

他在這段話中，雖沒有明說情是惡的，然而情之爲惡，已不言而喻！因爲情是惡的，所以要和性一般，用禮義法度去矯飾擾化它，不然情是善的，又何須乎矯飾擾化呢？

孟荀論情很單簡。到唐時韓愈，他就增了多許多細目。對於情不說善惡，而把情分爲三：曰上、中、下。更肯定情的要素有七：曰喜、曰怒、曰哀、曰懼、曰愛、曰惡。曰欲。上等的情，對於七種要素活動的時候，都能合乎節度。中等的情則不然，七種要素不能全部活動，祇一部分活動，另一部分不活動，但活動的部分，尙可以合乎節度。至於下等的情，那無論活動與否，都不能合乎節度。所以他說：

「情之品有上、中、下三，其所以爲情者七：曰喜、曰怒、曰哀、曰懼、曰愛、曰惡、曰

欲上焉者之於七也，動而處其中焉者之於七也，有所甚，有所亡，然而求合其中者也。下焉者之於七也，亡與甚，直情而行者也。『原性

韓愈論情，和他論性一般，加增細目，失之破碎，而無獨特的貢獻。

關於性情的問題，已經在上面敘述過了。現在應當再把孟、荀二人主性善、性惡的原因或根據，來說一說，以便讀者對於他們的性論有徹底的了解。

性是行爲的抽象總稱，要觀察性的善惡，絕對離不開行爲，這話已在前面說過了。所以擴大言之，孟、荀的性論，都是以行爲做根據的。但人們的行爲是動的，是帶有展開性的，所以無論什麼行爲，都可以說有動機和結果兩點。而結果和動機，雖是一件事的兩端，但是兩者不一定是吻合爲一的。有時能吻合爲一，有時却不能。例如某人的動機，是想救國的，但到結果却是賣國。這是動機和結果不能吻合爲一的，而另一個人却似種瓜得瓜，種豆得豆。這是動機和結果合而爲一的。動機和結果，既不能時時吻合爲一，那麼人家想批評一件事，就很

難了。因爲就動機批評，說那事是善的，而在結果上去看，却是惡的。反之，就結果上說是善的，而在動機上去看，又是惡的。所以各執一端，就有各人的主張了。孟子和荀子兩人，一主張性善，一主張性惡，這就是他們一是從行爲的動機上去觀察性，一是從行爲的結果上去觀察性。孟子集合許多行爲上善的動機來做論證，於是主張性善。荀子集合許多行爲上惡的結果來做論證，於是主張性惡。兩人就各執一是，不能調和。

### 孟子說：

「人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。……今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內（三四）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，猶其有是四體也。」公孫丑章上

這是孟子論性善的根據，他所說的四種心，就是吾人的靈機；這靈機初發動的時候是善的，孟子因此推證出性是善的。所以我們說他是以人們行爲的動機做論證而主性善的。

荀子說：

「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（三五）亡焉。」性惡篇

這是荀子論性惡的根據，所謂**好利**，就是一種動機；荀子並未說它是惡的，但由**好利**的動機，可以生出**爭奪**而**亡辭讓**的結果；**疾惡**好聲色的動機，也可生出**殘害淫亂**的結果；這種結果，都是惡的；荀子乃由此而推證出性是惡的，所以我們說他是以行爲的結果做論證而主性惡的。

但是孟、荀二人，所以要一以動機做論證，一以結果做論證，其中還有他們思想上自己的立場，並不是隨便拿來說說的。孟子所以要拿動機做論證，因為他是主張先天的良心論的；而荀子所以要拿結果做論證，因為他是主張先天的欲論的。

所謂先天的良心論，就是說人生以後，有由先天帶來一種靈虛不昧而含着各種善端的心。這種心是不學而能做一切，不學而知道一切，並且所能所知都是善的。孟子稱這種知叫做良知，這種能叫做良能。所以人們無論做什麼事，要是憑良心的主張，沒有不是善的。因此人的行為，在動機上已表見出善的形態了。這是孟子所以要拿動機做論證的原因。

所謂先天的欲論，就是說人生而有欲。這種欲拿新名詞來解釋，就是一種生命力。所以欲對於人生，本是極關切的一種東西。如果人沒有了欲，已不成其爲人了；至多是和枯木一般。但欲這樣東西，是盲目的，由內向外奔放的。在它初

動的時候我們不能說它是壞的；但讓它無限制的奔放，結果一定會做出壞的事情的。須知飲食男女的大欲，原是維持生命的；飲食維持現在的生命，男女生不已，是維持繼續的生命。這維持生命的大欲，並不是惡；而一切的罪惡却都由飲食男女的關係做出來的。這是荀子所以要拿結果做論證的原因。

孟、荀兩人的這兩種思想，是很重要的，當於後面詳加討論。現在我們還有一些要說的話，就是孟子主性善，和荀子主性惡以後，到底拿什麼方法來導養或控制這種性呢？據我們研究所得，覺得孟子是拿誠的方法來擴充性；而荀子是拿僞的方法來擾化性；所謂誠，就是把那善性赤裸裸地儘量地由內向外推廣，所以孟子說：

『反身而誠。』盡心章上

所爲僞，就把那惡性用人力去變化它，使它不會表現出來。所以荀子說：

『故聖人化性而起僞，僞起而生禮義。』性惡篇



性善而主張用誠去擴充它，性惡而主張用偽去擾化它，這是必然的趨勢。倘是顛倒行之，性善的主張用偽去擾化它，豈不是阻善而張惡嗎？性惡的主張用誠去擴充它，豈不是揚惡而隱善嗎？所以從這個觀點去說，他們這種主張，並不見得有什麼稀奇，但是他們都能注意到思想的連貫，這也足以窺見他們思想系統的精密，立說者應以這種態度爲法。

性論說完以後，我們要來敘述這派的人生思想了。

孔子創立仁道，做人們一生努力的目標，這就是他的人生思想的頂點。而求仁的實現，就是他的人生觀。現在把他實現仁的工夫，敘述出來，再參酌孟、荀諸人的思想，讀者就可以知道這派的人生思想是怎樣了。

《論語》中記載了許多孔子教門弟子求仁的話。例如顏淵問仁，孔子說：

『克己復禮爲仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。』顏淵篇

樊遲問仁，孔子說：

『愛人』同上

所謂『克己復禮』以及『愛人』都是要想達到仁的境界應做的工夫。這種工夫，就是應該實踐的道德。這種實踐道德，在《論語》一書中，總計不下十數條，如果要把它一一敘述起來，恐怕過多而又雜亂。現在把它歸類起來，每類略舉一二，就可以窺見大概了。

第一類，意志方面，應堅強不動。孔子說：

『剛毅、木、訥、近仁。』子路篇

第二類，理智方面，要善推，要着實。孔子說：

『舉一隅，不以三隅反，則不復也。』述而篇

『仁者先難而後獲。』述而篇

第三類，感情方面，要愛人。孔子說：

『惟仁者能愛人。』里仁篇

第四類，修身方面，要復禮，要敬恕。孔子說：

『一日克己復禮，天下歸仁焉。』顏淵篇

『出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲，勿施於人。』同上

第五類，求學方面，要勤習，要由博返約。孔子說：

『學而時習之，不亦說乎？』學而篇

『博學於文，約之以禮。』顏淵篇

第六類，技藝方面，要豐富。孔子說：

『依於仁，游於藝。』述而篇

第七類，待人方面，要恭、寬、信、敏、惠。孔子答子張問仁說：

『能行五者於天下爲仁矣。……曰恭、寬、信、敏、惠。』陽貨篇

第八類，事親方面，要孝。有子說：

『孝悌也者，其爲仁之本與？』學而篇

第九類，孝的方法，要敬親及順親之志。孔子說：

『至於犬馬，皆能有養，不敬何以別乎？』爲政篇

『父在觀其志，父歿觀其行，三年無改於父之道，可謂孝矣。』學而篇

上面所引的幾條，雖然很簡短，但是方面很多，足見孔子是認爲一個人想達到仁的境界，應當各方面都要有一種修養，而能實踐許多道德方可。要不然，一個人一方面修養很好，他方面却不好，這不能說是達到仁的境界，因爲他的人格還沒有健全哩。

所謂道德，並不是專指對人的行爲而言的，凡是實現仁的行爲，都可以叫做道德。所以一個意志堅強的人，就是有道德的人，因爲他能够成仁。同時所謂道德，只是求仁的一種行爲，並不能與仁齊等。有許多人，因爲孔子答門弟子問仁的話，各有不同，就以爲孔子說仁的意義是多方面的，因此，把仁和各種道德齊等，這實在太沒有了解孔子的本意。

孔子教人，本主張因材施教的。——將在教育哲學中詳述——所謂因材施教，是看弟子們的修養工夫如何，然後按照他工夫的深淺，指點那求仁的路徑。弟子們修養工夫的深淺有不同，所以他答的話也不同。那些工夫，雖然都可以達到仁，然而工夫是工夫，不能和仁混為一談。

上面所舉的九種修養，是求仁的積極工夫。他還主張做一種消極的工夫，以幫助求仁的實現。這種工夫，就是「安貧樂道」。孔子說：

『朝聞道，夕死可矣。』（里仁篇）

孔子的人生觀，既重求仁，那麼無論什麼事，總實現這個仁，雖有殺身的禍，也所不顧。他說：

『無求生以害仁，有殺身以成仁。』（衛靈公篇）

同時如果有人不想求仁的實現，或者行動違背了仁，他也是大不以為然的。他說：

『人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？』季氏篇

這種求仁的人生觀，自孔子首唱以後，他的門弟子大多數是遵照而兼實行的。惟曾子一人，主張求孝，把孝做人人生惟一追求的東西。禮記祭義篇說：

『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。涖官不敬，非孝也。朋友不信，非孝也。戰陳無勇，非孝也。五者不遂，裁及其親，敢不敬乎？』

所以曾子把許多道德，當做求孝的工夫。孝經說：

『夫孝始於事親，中於事君，終於立身。』

『以孝事君則忠。』

曾子把孔子的仁換作孝，在思想的格式方面講，並沒有變更；但就仁和孝二者的質地講，由仁換作孝，是由靜的格式的，變爲動的行爲的了。因爲孔子的仁，是一種理想的做人的格式；而孝却是理想的做人的行爲。不過曾子雖改仁

爲孝，他祇對孔子的人生思想改了這一點，其餘都沒有變動。所以他也認爲求孝要做許多修養工夫，就是上面所說的事君應忠，居處應恭，交友應信，戰陳應勇等。

曾子以後，到孟子時代，人爲派的人生思想，乃起一大變更。這種變更，就是前面所說，孔子主仁，孟子主仁義，又於仁義當中着重義。所以我們可以說：孟子的人生觀，是在求義的實現，和孔子不同。同時孟子又認仁、義、禮、智四端，是先天的內在的。於是他的修養法，也有些和孔子不同。孔子的修養方法，是不分內外渾然一體的，只要實踐許多應實踐的道德就夠了。而孟子却專向內心用工夫，擴充先天的良知良能。所以他說：

『人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他！達之天下也。』盡心章上

上面所說的，是孟子修養法的第一點。第二點就是養氣。爲什麼要養氣呢？因爲氣是襲義所生的。如果能够好好的把它養着，它就能配義與道，充塞於天地之間，而助長義的力量。孟子是重義的，所以不能不先養氣。他說：

『我善養吾浩然之氣。』公孫丑章上

這是說他自己能養氣。又說：

『其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道，無是餒也。』同上

『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。』滕文公章

下

這是說養氣的結果，能叫人依着義，而成一個大丈夫。至於養氣的下手方法，有下列幾種：



1. 持志：所謂志，就是理性。所謂持志，就是使人的志，不要為情欲所蔽。為什麼呢？因為志是氣的主宰者，如果志一被蒙蔽，那麼氣就失了主宰，就會亂動起來了。所以孟子說：

『夫志，氣之帥也；氣，體之充也。……故曰持其志，無暴其氣。』〔公孫丑章上〕

『志壹則動氣，氣壹則動志。』同上

2. 寡欲：欲是物欲，所謂寡欲，是減少人的物欲；為什麼要減少物欲呢？因為物欲這樣東西，一方面能把人的先天的良心遮蔽了；一方面又能擾亂吾人的神志，使人精神不安寧。他說：

『養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存〔三六〕焉者，寡矣；其爲人也多欲，雖有存焉者，寡矣。』〔盡心章下〕

3. 存夜氣：夜氣就是平旦的氣，於半夜出現者；平旦的氣，就是吾人沒有和外物相接觸時候一種清明的氣。這種氣只有在半夜時，纔能表現出來。因為

在這時，吾人的心和外物接觸很少的原故。據孟子的意思，他認爲人本來是一種良心，這種心，在日間因爲和外物時時接觸，不能有一刻休息，所以不能現出一種清明的氣象。但在夜間，心和外物相隔離的時候，這種氣象，却澄清而表現出來了。因爲在夜間出來，所以稱它做夜氣。所謂存夜氣，就是把這種氣保存起來。它夜夜出現，我們夜夜保存，保存到最大的時候，它的力量也大了。到這時我們的良心，有這種氣天天替它抵抗外來擾亂的物欲，就不會湮沒而能向外擴充了。孟子說：

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

孟子這種人生思想，到荀子手裏又一變。原來孟子是注重義的，而荀子却注重禮，以守禮爲人生重大目的；立場不同，人生觀當然不同。這種思想，不特和孟子有差異，和孔子、曾子，也有不同。努力的目標既異，修養的工夫，當然也必因之而異。所以孟子注重內心的修養，而荀子却主張外面的制裁，就是我們一切的行爲，都應依照聖人所制的禮節去做，不講什麼擴充及養氣等工夫。荀子這種修養法，倒有些和孔子相同。因爲孔子的修養法，雖是渾淪一體，不分內外；但是側重行爲的修養多，而側重內心的修養少。荀子也側重行爲的修養，所以和孔子相似。不過孔子重多方面，而荀子祇重禮一方面罷了。茲述荀子的修養法如后：

1. 治氣養心：這裏所說治氣養心，和孟子的養浩然之氣不同。因爲孟子所說的氣，是襲義所生，涵有先天的神祕的意味；而這裏所說的氣，祇是普通一種在人身體以內的體氣。所以荀子的治氣養心，只是調節心與氣，使它永遠保

持一種平行狀態。由心氣的平衡，而使我們的身體康強。他的調節方法是單用禮的。他說：

『治氣養心之術：血氣剛強，則柔之以調和；知慮漸(三七)深，則一之以易良；勇膽(三八)猛戾，則輔之以道順；(三九)齊(四〇)給(四一)便利，則節之以動止；狹隘褊小，則廓之以廣大；卑濕(四二)重遲貪利，則抗之以高志；庸衆鶩散，則劫(四三)之以師友；怠慢僇(四四)棄，則炤(四五)之以禍災；愚款(四六)端慤，則合之以禮樂，通之以思索；凡治氣養心之術，莫徑(四七)由禮，莫要得師，莫神一好(四八)。夫是之謂治氣養心之術也。』修身篇

2. 修意志：意志是什麼？是一切行爲的力量。一個人沒有意志，或者意志薄弱，決不能做出什麼大事業來。所以荀子主張修意志。修意志，就是加強意志的力量。他說：

『意志修則驕富貴；道義重則輕王公；內省而外物輕矣。』同上

3. 厚德行 他說：

『君子寬而不侵；(四九)廉(五〇)而不劓；(五一)辯而不爭；察而不激；寡立而不勝；(五二)堅強而不暴；柔從而不流；敬恭謹慎而容；(五三)夫是之謂至文；(五四)』  
 詩曰：『溫溫恭人，惟德之基，此之謂矣。』(不苟篇)

4. 明知慮 他說：

『君子位尊而志恭，心小而道大；所聽視者近，而所聞見者遠；是何故耶？則操術然也。』(五五)同上

這裏所說的術，就是明知慮，和孔子所說的『舉一隅以三隅反』的意思相近。

現在我們要來敘述人爲主義派的政治哲學了。

這派的政治思想，在我國最佔勢力，差不多可以說我國歷代以來，都是用這派的學說，來建立一切制度文物的。

這派的政治思想，先由孔子根據他的基本觀念「性純可塑論」唱感應說，主張感化而不主張賞罰。

感應說的由來，是因他主張性純可以塑染的，祇要外面的環境，給以一種刺激，人們必定會起一種反應作用，所以孔子說：

『上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。

』論語子路篇

『君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。』泰伯篇

『舉直錯（五六）諸枉，能使枉者直。』顏淵篇

孔子既立定了感應說，於是他對於自己的全部政治思想，確立五個概念：

第一感化。他說：

『爲政以德，譬如北辰，居其所，而衆星拱之。』爲政篇

『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。』顏淵篇

第二不採政，刑治民，而以禮德化民。政刑乃賞罰之具，禮德方有感化之力。『道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。』爲政篇

第三爲政者重在以身作則，而不重在以政治力量約束人民。

『其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。』子路篇

『苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？』子路篇

『季康子患盜，子曰：苟子之不欲，雖賞之不竊。』顏淵篇

『季康子問政於孔子，孔子對曰：政者正也，子帥以正，孰敢不正？』顏淵篇

孔子所以要主張爲政者自正其身，是因爲環境的力量，可以塑造人性的。只要先改善人民所居的環境，那麼人民不正而自正，國也不治而自治了。所以

孔子說：

『民可使由之，不可使知之。』秦伯篇

這就是說爲政者，應先正其身，而不必先去治人民；使人民得到良善的環境以後，就能够遵行教令，毋須叫他預先知道的。恰合現代「行易知難」的學說。後來人對這兩句話，竟誤會孔子是主張愚民政策的，這真是冤枉孔子了！

#### 第四正名主義。

『子路曰：衛君（五七）待子而爲政，子將奚先？子曰：必也正名乎。子路曰：有是哉？子之迂也！奚其正？子曰：野哉！由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正（五八）則言不順，言不順則事不成（五九），事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。』子路篇

#### 第五賢人政治。

『仲弓爲季氏宰，問政。子曰：先有司（六〇），赦小過，舉賢才。曰：焉知賢才而舉之？曰：舉爾所知，爾所不知，人其舍諸。』子路篇



以上是孔子政治思想的五個概念，在這五個概念中間，我們可以得到一個認識，就是孔子所說政治目的，在使整個國民，養成完全的人格，而不是想叫人民個個能得到物質的享樂，所以論語記他的話：

『子貢問政？子曰：足食，足兵，民信之矣。子貢曰：必不得已而去，於斯三者何先？曰：去兵。子貢曰：必不得已而去，於斯二者何先？曰：去食。自古皆有死，民無信不立。』顏淵篇

『樊遲請學稼。子曰：吾不如老農。請學爲圃。曰：吾不如老圃。樊遲出。子曰：小人哉！樊遲也。上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。』子路篇

孔子這種感應說的政治思想，傳到孟子。孟子對此，雖大部分依然信仰，但一部分却加以修改。例如孟子主張施仁政於民，那是和孔子同樣的注意感化，而不重賞罰。孟子所說的『聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。』那是和孔子同樣的

注意正名。但是對於富民一道，孔子雖說過『節用而愛人，使民以時，』又說過『富之，』却沒有孟子那樣專重富民。孟子大聲疾呼的說：

『無恆產而有恆心者，惟士爲能；若民則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放僻邪侈，無不爲已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可爲也！』梁惠王章上

民無恆產，就是人民的經濟恐慌，而不能自立，簡單的說就是窮。孟子這話，是主張做君上的人，應使人民擁有恆產，就是應該富民的意思。所以他又說：

『是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。』同上

所以拿這些話去和孔子所說的：『自古皆有死，民無信不立。』的話比較一下，這點却是孟子和孔子主張不相同的地方。因爲孔子主張訓練人民的完全人格，比制定人民的產業看得更重。所以於兵、食、信三者中間，認爲必不得已

時，食寧可去，而信雖至死也不可立。孟子乃以為要使人民能養成完全的人格，須先制定人民的產，却似食重於信。這大概是時代關係，戰國時人民受長期戰爭的痛苦，生活十分不安，比春秋時更加水深火熱，所以孟子特別注重到經濟方面的。況且孔子不談稼圃，而孟子却說：

『五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時。七十者，可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無飢矣。』梁惠王章上

『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。』同上

『易其田疇，薄其稅斂，民可使富也。』盡心章上

『關市譏而不征，澤梁無禁。』梁惠王章下

這些話，更足以顯明孔孟的差異處。

孟子對於孔子的政治思想，還有點修改，並且很重要的，就是孟子竭力鼓

吹民主政治。他說：

『民爲貴，社稷次之，君爲輕。』盡心章下

孟子既主張民主政治，所以他就主張君主和人民應合而爲一，不可分出階級來；而君主的施政，應以人民利益爲前提，或與人民共享共利。他說：

『庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓殍；(六二)此率獸而食人也。』梁惠

王章上

這是他指斥人君祇知自利不顧人民的話，又說：

『今王鼓樂於此，百姓聞王鐘鼓之聲，管(六三)籥(六三)之音，舉疾首蹙頰(六四)而相告曰：『吾王之好鼓樂，夫何使我至於此極也！』父子不相見，兄弟妻子離散。今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽(六五)旄(六六)之美，舉疾首蹙頰而相告曰：『吾王之好田獵，夫何使我至於此極也！』父子不相見，兄弟妻子離散。此無他，不與民同樂也。』

『今王鼓樂於此，百姓聞王鐘鼓之聲，管籥之音，舉欣欣然有喜色而相告曰：吾王庶幾無疾病與，何以能鼓樂也？今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉欣欣然有喜色而相告曰：吾王庶幾無疾病與，何以能田獵也？此無他，與民同樂也！』梁惠王章下

以上兩段話，一說人君不與民共同享樂，一說人君能與民共同享樂。從孟子這些話去研究，可知孟子雖然說『王何必曰利，亦有仁義而已矣。』梁惠王章上其實還是很重利的；不過孟子是重人民的利，而不是重君主的利。所以孟子可以說是共利主義者，而不是利己主義者。

但是孟子雖言利，他確並不是一個功利主義者。因為功利主義者，是主張什麼事，應以利為標準；合乎利就做，不合乎利就不做。所以功利主義者講到利民，只限於以實利施之於民；而孟子却主張實利和精神並施，除主張與民同色，『王如好色，與百姓同之。』梁惠王章下與民同貨，『王如好貨，與百姓同之。』

同上以外，還主張與民同樂。墨子是功利主義者，就要主張非樂。這點我們應當認清楚的。

這派的政治思想，由孔子而孟子，經過一番修改；由孟子而荀子，又有一番變動。原來孔孟是主張行仁政以感化代賞罰的，而荀子則主張感化與賞罰並用。所以荀子先說：

『君子以德，(六七)小人以力。(六八)』〔富國篇〕  
而後又說：

『故制號政令，欲嚴以威；慶賞刑罰，欲必以信。』〔議兵篇〕

所以孔子原來祇主用德，禮以治民，孟子多加一義，到荀子又益以刑法，以補禮義教化的不足。他說：

『彼國者，亦有砥礪，禮義節奏。(六九)是也。』

『國無禮則不正，禮之所以正國也，譬猶衡之於輕重也，猶繩墨之於曲直

也，猶規矩之於方圓也。』王霸篇

但他又說：

『有不由令者，然後誅之以刑。』議兵篇

『邪民不從，然後俟之以刑。』宥坐篇

原來孔孟是主張法先王的，即所謂『祖述(七〇)堯舜，憲章(七一)文武』而

荀子則主張法後王，他在非相篇說：

『禮莫大於聖王，聖王有百，吾孰法焉？故曰：文(七三)久而息；節族(七三)久而絕。守法數之有司，極(七四)而禿(七五)。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然(七六)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。』

荀子和孔孟的政治思想，雖有以上幾點的不同，除此以外，其餘都還是相同的。並且荀子還把孔孟諸人歷來所主張的人存政舉，有治人無治法的思想，

極力闡揚，把人爲的精神表現無遺。他說：

『禹之法猶存，而夏不世王。故法不能獨立，類（七七）不能自行。得其人則存，失其人則亡。法者治之端也，君子者法之原也。故有君子，則法雖省，足以徧矣。無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。不知法之義，而正法之數者，雖博，臨事必亂。』（君道篇）

這種人存政舉的有治人無治法的思想，一方面固可以表現人爲主義派的注重人爲，一方面也給我國歷代政治思想一種極大的影響。所以我國歷代的政府，不重法制的審定，祇重人材的考選，立國數千年，到現在還沒有一種固定的憲法，不能說和這個原因沒有關係的。

人爲派這種感應的政治思想，自孔子以至荀子，中間雖經過一些變更，但是大體還沒有推翻。等到韓非出來以後，他一方集法家的大成，一方受荀子思想的洗禮，於是將孔、孟、荀政治思想的大體，全盤推翻，完全不主張用禮德的感



化，而祇主張用刑法的賞罰。他在《二柄篇》說：

『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。爲人民者，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。』

這裏的德字，和孔子所說的『導之以德』的德字命意不同，而與法的意義相近。所以孔子的德，是無條件施於人民的恩惠，而這裏的德，是有功以後的報酬。

孔孟主張法先王，荀子雖不主張法先王，而主張法後王，然所法的後王，也是法古。因爲荀子的後王，就是指周代文、武而言的。但韓非却主張不法古。他在《五蠹篇》說：

『亂國之俗，其學者則稱先王之道，以籍仁義，盛容服，而飾辯說，以疑當世之法，而貳人主之心。其言古者，爲設詐稱，借於外力以成其私，而遺社稷之

利。』又說：

『聖人不期修古，不法常可，論世之事，因爲之備。』

至於孔孟荀三人所主張的賢人政治，以及有治人無治法的思想，更爲韓非所反對。他只認爲有法，有術，有權勢，就可以治天下，而天下亦可以治而不亂，不一定要什麼賢人。五蠹篇說：

『仲尼天下聖人也，修行明道，以遊海內。海內說其仁，美其義，而爲服役者七十人，蓋貴仁者寡，貴義者難也。故以天下之大，而爲服役者七十人，而爲仁義者一人。魯哀公下主也，南面君國，境內之民，莫敢不臣；民者固服於勢，勢誠易以服人也。故仲尼反爲臣，而哀公顧爲君，仲尼非懷其義，服其勢也。』

所以人爲主義派的政治思想，到韓非手裏，已由仁義之治，變爲純粹的法治，所以韓非自己說：

『釋法術而心治，堯不能正一國；去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪。』

人篇

不過韓非總是人爲主義者，所以對於政治思想，雖和孔孟荀有些不同，然而也有相同的地方，就是他們主張正名，韓非也主張正名，揚權篇說：

『用一（七八）之道，以名爲首，名正物定，（七九）名倚（八〇）物徙（八一）故聖人執一以靜，使名自命，令事自定，不見其采，（八二）下故素正，因而任之，使自事之，因而予之，彼將自舉之；正（八三）與處之，使皆自定之，上以名（八四）舉之，不知其名，復修其形；（八五）形名參同，用其所生，二者（八六）誠信，下乃貢情……君操其名，臣效其形，形名參同，上下和調也。』

現在再來敘述人爲主義派的教育思想。

這派的教育思想，和他們的性論有極密切的關係。

孔子因爲主張性純可塑的，所以他就認爲人沒有由先天遺傳下來的不

學而能的本能。他說：

『我非生而知之者，好古敏以求之者也。』論語述而篇

他既認爲人沒有由先天遺傳下來的不學而能的本能，所以就主張後天的學習，叫人由後天學習中間，創造出天才來。論語開宗明義，就記着他的話：

『學而時習之，不亦說乎？』學而篇

又記他自己好學的話：

『子入太廟，每事問。』八佾篇

『學而不厭。』述而篇

『發憤忘食。』述而篇

『不如丘之好學也。』里仁篇

但一個人要想學業成功，不是專靠單純的學習所能濟事的，同時也應照顧到環境，因爲環境可以塑染人性的，所以他一方面教人家去學，一方面也教

人家擇良善的環境，以增進求學的效率。他說：

『里仁爲美，擇不處仁，焉得智。』里仁篇

『無友不如己者。』學而篇

『三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。』述而篇

以上是孔子教育思想的根本觀念。至於他的教育目的，似乎是超出狹義的教人求知，而爲求仁的實現，即完全人格的創造。所以他說：

『志於道，據於德，依於仁，游於藝。』述而篇

『博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。』雍也篇

至於他的教育方法，是主張用啓發式，而因材施教的。

所謂啓發式，是先提示一端，而令學者從此類推的。他說：

『不憤不啓，不悱不發，舉一隅，不以三隅反，則不復也。』述而篇

這是和現代教學法的啓發式，完全一致的。

所謂材，不是指聰明愚魯的材，而是道德修養深淺的材。怎樣因材施教，是根據學者道德修養深淺的不同，而用個別的教授，而不是普遍的教授。和今日的學校開班教授的情形，絕不相同。因爲今日學校開班教授，是普遍教授。不問學生的天資優劣，學問深淺，一概用同樣的方法，同樣的課本的。況且孔子是教人家求完全人格的修養，而現在的學校，祇教人求狹義的智識，這更是不同。現在引論語的話來作證：

『子路問：聞斯行諸？』子曰：『有父兄在，如之何其聞斯行之？』冉有問：聞斯行諸？子曰：『聞斯行之。』（先進篇）

二人所問相同，而教不同，這是因爲兩人的道德修養不同，所以當他們問答完了時候，孔子另一個弟子公西華在旁聽見，就疑惑起來，質問孔子。孔子就答他說：

『求也退，故進之；由也兼人，故退之。』同上

孔子這種教育思想，有些和現代行爲主義派的教育思想相似。但這種思想，到孟子時却起了一個大大的變動。這是因爲孟子原來是主張性善的。所以他第一步認爲人有先天遺傳下來的不學而知的良知，和那不學而能的良能，這種良知良能，就是所謂本能。第二步他既認人有先天的本能，於是就認定教育的力量，在發展這種本能，用不着去創造什麼。所謂發展本能，就是他自己說的擴充良知良能達於天下。他說：

『人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也，親親，仁也；敬長，義也；無他，達之天下也。』盡心章上

孟子以爲教育的力量，是在發展個性，而他的目的也在此。因爲他既認定人性是善的，自然用不着再去創造什麼；祇要把那善性全部的發展出來，就可以說是達到目的了。他這種教育目的很單純，所以他不談什麼教學方法，只說

出兩個重要條件：

一是求放心，他說：

『學問之道無他，求其放心而已。』告子章上

所謂求放心，就是把那原來帶有仁、義、禮、智四端的先天遺傳下來的良心，永遠保持着，不要被物欲趕跑了。如果它跑了，我們應立刻的找回來。關於這點，後來的宋明理學者，講的非常透徹，將來再述。

二是誠，他說：

『反身而誠，樂莫大焉。』盡心章上

這話已在論性中解釋過，無容再說。

由孟子到荀子，人爲派的教育思想，又有一個轉變；這種轉變，是必然的。因爲荀子主性惡而不主性善，所以他絕對不會主張教育的力量，是發展個性的。但他因爲有了一個性惡的概念，已經承認人有一種本能，不過這種本能是惡。



的罷了，所以他也不會和孔子一般，主張創造，而是主張改造。所謂改造，是把那原來的惡性，用教育的力量把它變化了去，而組成一種善性。所謂改造性，就是荀子自己所說的「擾化」。

荀子這種改造性的思想，和孟子的發展性的思想，完全是兩方面的工夫。發展性是由內向外的工夫，改造性是由外向內的工夫。因為如此，所以荀子特別注重科目的實習，但他的科目，和孔子的科目不同。孔子是以文、行、忠、信四者為科目，外加禮、樂、射、御、書、數六藝。荀子的科目是詩、書、禮、樂、春秋、五經。他在勸學篇說：

『學惡乎始？惡乎終？曰：其數（八七）則始乎誦經，終乎讀禮……故書者，政事之紀也；詩者，中聲（八九）之所止也；禮者，法（八九）之大分，羣類之紀綱也；故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。禮之敬文（九〇）也；樂之中和也；詩書之博也；春秋之微（九〇）也；在天地之間者，畢矣。』

六藝是練習技術的，唯五經纔能改造性情，這點可以說是荀子思想的特點。從漢以後以經學教人，經學取士，都發源於此，讀者對此不可不加以注意。

現在我們應該敘述人爲主義派的方法論了。這派因爲注重人爲，所以對於做事的方法特別詳細。他們的方法，和自然主義派的方法不同，並且自然主義派是用他的方法，消極的來說破一切；而這派是用他的方法，積極的去解決一切。這派從孔子起，一直到荀子韓非，都主張重經驗。

孔子說：

『溫故而知新，可以爲師矣。』論語爲政篇

孟子說：

『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。』公孫丑章上

荀子說：

『君子博學而日參省乎己』勸學篇

『是非疑，則度之以遠事，驗之以近物，參之以平心。』大略篇

韓非子說：

『無參驗而必之者，愚也；弗能必而據之者，誣也。』顯學篇

他們既注重經驗，所以經驗就成了他們方法論中的基本要素；而成立了經驗的推演法，或歸納的推演法。所謂經驗的推演法，就是從經驗中找定前提，然後再根據這種前提去推論一切。孔子所說的舉一隅而以三隅反，就是以一隅的經驗為前提，而後推論其餘三隅的。

但是經驗有兩種：一是後天中『親知』或『推知』的經驗，一是先天遺傳下來的經驗，也叫先天的經驗。孟子是主先天的良心論的人，所以他注重的經驗，不是後天的經驗，而是先天的經驗。他主張先天經驗的推理，他說：

『老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。』梁惠王章上

『古之人所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已矣。』同上

這樣，我們就不該說他的方法是歸納的推理，只能說是演繹的推理。是的，我們應該說他的方法是演繹的推理。不過爲說話方便起見，可以統名之曰經驗的推演法，希望讀者注意經驗的先後天分類的話。

至於孔子荀子，那完全是注重後天經驗的，所以說他們的方法是歸納的推理，一點也不會錯。譬如孔子所說的：

『己所不欲，勿施於人。』顏淵篇

那完全是用後天經驗的話；因爲自己對於某一種物，所以喜歡，必定以前自己已經驗過——或親知或推知，而後纔能確定不喜歡它。再由自己的不喜歡，推及他人的不喜歡，而不肯施給他人。孔子既主張這種方法，於是教他的門弟子說：

『吾道一以貫之。』八佾篇

所謂一以貫之者，就是把那經驗中得來的一貫條理去貫串宇宙的萬事萬物。因這宇宙的事物，森羅萬象，吾人渺小之身，雖不能盡得而親知，然而能用這方法去推論，却可以知其底蘊了。後來曾子對這法加以解釋，說是忠恕。所謂忠者，乃周以察物，即歸納的意思；所謂恕者，乃推己及人，即推理的意思。合而言之，就是西洋論理學中所說的歸納推理。(Induction inference)

由孔子而孟子，歸納的推理，乃變爲演繹的推理。到荀子出來，歸納的推理，又復興起；並且經過荀子的擁護，又添加許多理論的根據。例如孔子因爲便於推論起見，乃主張正名。孔子說『名不正，則言不順。』但孔子對於名的定義等，並未說及，荀子却給它確定了。

一名的定義 他認爲名是分別各個實物，使實物不會混亂的。所以他說：

『名定而實辯。』正名篇

二名的用處 他認爲名是指出各個實物，而使人共喻的。他說：

「名聞而實喻。」同上

「制名以指實。」同上

荀子不單對於名確定了上面二點的意義，還進一層說明制名的原理。分爲三點：

一所爲有名 這「所爲有名」是他自己的話。意思就是說爲什麼要有名？他認爲所以要有名的原故：(1)是明貴賤，(2)是別異同，怎樣叫做明貴賤別異同呢？因爲實有兩種：一種是抽象的實，一種是實在的實。抽象的實，如善、惡、榮、辱、貴、賤等。實在的實，如牛、馬、犬、羊等。這些抽象的實，只有貴賤的不同，沒有形態的不同。至於實在的實，却只有形態的差異，沒有貴賤的差異。所以要制定抽象的名，去辯明抽象的實，這種叫做抽象的名詞。更要制定實在的名，去分別實在的實，這種叫做實物名詞，就是他所說的明貴賤別異同。他說：

「故智者爲之分別，制名以指實。上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，

如是則志無不喻之患，事無困廢之禍。此所爲有名也。」同上

二所緣以同異 『所緣以同異』也是他自己的話。意思就是說，如要制名而分別實物的異同，到底用什麼東西做分別的標準呢？他說，用天官做標準的。正名篇

『然則何緣以同異？曰緣天官。』同上

所謂天官是什麼？就是人的五官和心。五官和心，何以能做標準呢？因爲人與人是同類同情的東西，所以各個人都有相同的天官。各種天官，又都有一種感覺力，各種感覺力又是不同的。因此，凡遇不同的外物來刺激我們，我們都能用各種天官去感覺而分別。五種天官叫做目、耳、鼻、口（即舌）身、目可以感覺色，耳可以感覺聲，鼻可以感覺臭，口可以感覺味，身可以感覺觸。至於心呢，可以做五官的主體；除構成有系統的知識外，還能發抒感情的。所以各種天官都有一種自然的感覺和分別異同的力量。如果能拿天官來做緣的標準，那是非常

可靠的。他說：

「凡同類同情者，其天官之意（九三）物也同。故比方（九三）之疑似（九四）而通，是所以共其約名（九五）以相期（九六）也。形體（九七）色（九八）理（九九）以目異（一〇〇）聲音清濁，調竽（一〇一）奇聲，以耳異（一〇二）甘、苦、鹹、淡、辛、酸，奇味，以口異（一〇三）香、臭（一〇四）芬、鬱（一〇五）腥（一〇六）臊（一〇七）洒（一〇八）酸（一〇九）奇臭，以鼻異（一一〇）疾、養（一一一）滄（一二二）熱、滑、鈹（一二三）輕、重，以形體異（一二四）說、故（一二五）喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲，以心異。

三制名之樞要 怎樣叫做制名之樞要呢？就是先立定制名的綱領，然

後按照這綱領去制名，據他自己的意見制名之樞要有五種：

(1) 是同則同之，異則異之，例如男女同是人類，則同名之爲人，人畜是異類，則異名之爲人畜。

(2) 是單足以喻則單，單不足以喻則兼，例如羊是單名，舉一羊字，人家聽了



就明白，可以僅用單名。倘有白羊、黑羊等，毛色屬性的分別，僅用單名，就不足以共喻；則必加以白黑的名，而作兼名。

(3) 是單名與兼名不能相避時，可用共名。例如黃牛、白羊、黑犬、赤馬等是兼名，有時這單名兼名，不能彼此相避，不妨用六畜的共名名之。因為共名的範圍，比兼名的範圍廣，所以雖用共名，並不妨害牛、羊、犬、馬等分別的。

(4) 是以物的外延而定名。外延最大的叫做大共名，外延是指示可以指數的物。例如物是大共名，可包括動物、植物、礦物，乃至一切之物。這名詞的外延是最大的。

(5) 是以物的內包而定名。內包最大的叫做大別名，內包是指示各物所具的性質。例如鳥獸是大別名，可以分鳥為鳥、鶴等，分獸為犬、猿等，愈分愈小，而各個物的特別性則加增，這名詞的內包是最大的。

他這種制名的綱領，和西洋論理學的原理正相同。現在引他的話來作證。

他說：

『同則同之，異則異之；單足以喻則單，單不足以喻則兼；單與兼無所避，則共，雖共不爲害矣……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（讀作又）共，至於無共，然後止。有時而欲徧（一）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。』

人爲主義派這種方法論，實在可以和西洋的論理學相比擬。而孔子所主張的『視其所以，觀其所由，察其所安』的普通觀察法，以及荀子和韓非的實驗法，也實在有西洋科學方法的精神。但自他們以後，却無人注意，所以弄到後來竟失傳了，這是很可惜的一回事呵！

我們既把人爲主義派各人共同注意的幾種問題，敘述完了，現在要來把以前曾經提起過而沒有詳述的孟子的先天良心論，荀子的欲論，以及他的認

識論，和天論來略述一下。

孟子的先天良心論，也可以說是他的認識論。關於他自己所說的先天良心論的話，在前面敘述他項問題的時候，已引述了一些，現在只好泛論而不再述了。我們覺得他的先天良心論，有下列幾個概念：

(1) 他認為人有先天遺傳下來的經驗，即所謂良心。

(2) 這種良心是善的。何以見得呢？因為這種良心有四種善的端倪；這四種善的端倪，即他自己所說的仁、義、禮、智四端。這四端又從何見得呢？因為人有惻隱之心，羞惡之心，辭讓之心，是非之心。又何以見得人有這四種心呢？因為人們乍見孺子將入井，必起怵惕惻隱之心而往救之。這種心的鼓動，並非為內交於孺子的父母，要譽於鄉黨而起，完全是良心的自動，從這點，所以知道四端是人所本有的。

(3) 因為良心有這四種善的端倪，而能自動的趨向於善，所以人們生來就

有一種良知良能，所謂良知良能，就是不學而知的善知，不學而能的善能。這種良知良能的主張，就是認人們的知識是先天的經驗，所以他這種先天良心論，也可以說是他的認識論。

(4) 他認人們的良心，即是大宇宙的縮影——或稱小宇宙，所以宇宙備具萬物，而萬物亦備於我。因此，他的求知目標，不是向宇宙外求，而是反身而誠。所謂誠，即是繼良心之善而不以物欲去擾它。能如此，那麼對於一切事物，我們不求知他，亦能自知了。

這四點是孟子先天良心論的綱領。憑此就可以知道他先天良心論的大概了。現在來敘述荀子的欲論。

荀子的欲論，自來都被人家忽略而沒有注意。其實荀子思想的全部，和他的欲論有密切關係。他所以認人性是惡的，乃由欲而來的。這話已在前面說過。他又認定聖人制禮，是爲得調節人之欲的。現在分論於后：

(1) 他認爲：人生而有欲，即是先天的欲。他說：

『人生而有欲。』禮論篇

『欲不待可得，所受乎天也。』正名篇

(2) 欲是與性同由天賦的，所以欲是性之具。(一七) 欲既是性之具，那麼人既不能沒有性，也不能沒有欲。既不能沒有欲，欲不可去明矣。他在正名篇說：

『故雖爲守門，欲不可去，性之具也。』

(3) 欲是不能盡的。所謂盡，就是滿足的意思。正名篇說：

『雖爲天子，欲不可盡。』

(4) 欲既是不能滿足的，那麼欲的本身，當然有滿足的要求。所以他說：

『人生而有欲，欲而不得，則不能無求。』禮論篇

但不過欲是盲目的，如果聽它烈火般的向外要求滿足，結果是會發生許多壞事情出來的。這樣，欲既不能去，順著它又會發生壞事，進退維谷，到底怎樣

辦法呢？於是他就主張調欲。

(5) 他有特別的調欲主張。他的調欲，和孟子的寡欲方法不同。（但兩者仍有相同處，就是彼此均不主張滅欲；所以孟子主張寡欲，是減少欲的分量，而不是把欲全部毀去。）所謂調欲，是不問欲的分量多寡，只引這欲叫它中理，叫它到結果不會發生出壞事來。所以荀子這種調欲法，在儒家中是最有特色的。

#### (6) 調欲的方法：

一是制禮以分欲。他說：

『人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮以分之；以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。』禮論篇

但這種分，是均分外面的物，叫人們在欲的活動時，可按照禮所分而屬於自己的一分去求。這是用外力以節欲的。

二使欲中理：所謂理即是文理。凡屬應當的或必然的，都叫做理。中理就是叫欲去求那應當的或必然的，而不要去求那不應當的。例如飲食男女，是人們應當求而必然要求的，但是應當要父子有讓，男女有別。換句話，就是去求那禮所分給我們應當得的一份，而不要去求那禮沒有分給我們的，這叫做中理。

(7) 令欲中理的是心。心何以能令欲中理呢？因為心是欲的主宰。他說：

『天性有欲，心爲之節制。』〔正名篇〕（此二句，應在求者從所可受乎心也句下，通行本脫落。）

心何以能做欲的主宰呢？因為心是人的全形之君，精神之主，爲治而不爲所治，所以他說：

『心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令，自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。』〔解蔽篇〕

欲既有心做主宰，而引導它動而中理。那麼對於欲，我們只問它能不能中

理，就不必問它的數量的多少了。如果欲是中理的，那麼雖多也沒有什麼損害；反之，欲而不中理，雖寡至一欲，也是無濟於事的。這是荀子主張調欲，孟子主張寡欲，各異其趣的原因。他說：

『故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡奚止於亂？』（正名篇）

心能主宰欲，而導之中理，那麼它力量的大，可想而知；但是它的情態，到底是怎樣的呢？這話將在荀子認識論中答覆，這裏暫不敘述。

荀子這種人生而有欲的思想，和現代西洋的叔本華、尼采的意志思想，及柏格森、矮伊堅等生命力思想相近。但荀子主張制禮義以調欲，似乎比他們對於這種盲目衝動的欲，或意志或生命力，比較の有駕馭的方法。因此叫人們能不爲欲所制，而又不失去人生的意義，所以我們覺得荀子比他們高些。

關於認識問題，我國自來的學者除荀子、墨子以外，少有人加以討論的，就



說是有，也沒有重要的貢獻。現在把荀子的認識論分條引述於后：

一 顯像與物體

顯像與物體的討論，是認識論上一個初步問題。假如不先解決這個問題，自後有許多問題是不能解答的。據荀子的意見，他認為顯像只有一個是真，其餘都是假的。就是說：某種物體的各個顯像，並不能個個都能代表某種實在的物體；譬如一個寢石，它除了一個寢的顯像以外，還可以顯出一隻虎的像；一株樹，除了樹的原來顯像以外，它會顯出一個人的像；但虎像與人像，却不能代表石和樹。爲什麼呢？因爲這些顯像，實在不是物體自己表現出來的，而是人心感覺力量或姿勢，以及生理等受一種蔽覆，纔幻演出來的。例如一朵白花，普通人看了以爲是白的，而有色盲的人看見，却以爲是有顏色的。所以荀子主張蔽蔽。他在解蔽篇裏說：

『凡觀物有疑，中心不定，則外物不清；吾慮不清，則未可定然否也。冥冥而行者，見寢石以爲伏虎也；見植林以爲後人也；冥冥蔽其明也。醉者越百步

之溝，以爲跖（與跬同，半步也。）步之澮也；俯而出城門，以爲小之闔也；酒亂其神也。厭目而視者，視一以爲兩；掩耳而聽者，聽漠漠而以爲啍啍，執亂其官也。故從山上望牛者若羊，而求羊者不下牽也；遠蔽其大也；從山下望木者，十仞之木若箸，而求箸者不上折也，高蔽其長也。」

至於物體呢，我們推測荀子的意思，他是主張真有的。因爲山上的木，雖然可以顯出箸像，但這種箸的顯像，並非木的真像。木既還有它的真像在，那麼必定有真木存在，是無可懷疑了。況且他又說：『凡以知人之性也，可以知物之理也。』這明明是荀子主張物體獨立存在的話。不過物體雖獨立存在，而我們的普通感覺，却不能認知，只有心纔能夠認知它。故云『可以知物之理也。』

荀子既認爲物體是單獨存在的，那麼他是主張心物並存，而非一個唯心論者，不言而喻了。所以他說：

『心亦如是矣，故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足定是非而決嫌疑

## 矣』解蔽篇

這兩句話，是說人心如槃水一般，如果我們能把它導之以理，養之以清，那麼它就可以照見鬚眉而不爲外物所傾蔽；且能認識一切，就是所說定是非決嫌疑。心祇能在平靜狀態認識一切，那麼心自然不能創造出一切了。一切不能由心創造，那麼萬物自然不在心的範圍以內，如觀念派，或者唯心派所說，萬物唯心所造，沒有了心，就沒有了物。不過荀子雖是一個主張物質單獨存在，而非一個唯心論者，但也不是一個心物分論的二元論者，祇是一個心物渾淪論者，這點我們應當先弄明白。

二 認識的發生 佛家的認識論，對於認識的發生，認爲須在根（淨色根）塵相接以後，再加意識的作用，方能够完成的。所謂根是什麼？就是生理學上所說的神經；佛家所說的眼、耳、鼻、舌、身五根，就是視、聽、嗅、味、觸等五種神經。這種根，是在五官以內的。所謂塵是什麼？是外面一切的事物，例如色、聲、香、味、觸等

都是所謂根塵相接，是內根和外塵互相碰着；例如視神經受了花的刺激，但在視神經剛受刺激的一瞬間，我們還不能知道是什麼花，必定要意識加入作用後，方纔能够知道；認識也就從此發生了。

荀子對於認識的發生，也和佛家有同樣的主張。不過有些名詞不相同。例如對於神經，荀子不叫做根，而叫做天官；對於意識，則叫做心。所以他說：

『心有徵知，（二一八）徵知則緣耳而知聲可也；緣目而知形可也。』（正名篇）

所謂心有徵知是怎樣講呢？原來荀子也和佛家對於「意識」一般，認爲心除了一種感情的作用以外，（說、故、喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲以心異）還有一種辯證五官所得來的知識作用。所以他說心有徵知，有字應作又字講。所謂緣耳而知聲，就是說：凡要認識一種聲，必定要耳與聲接觸後纔可以；要不然，有聲無耳，或有耳無聲，縱使你可以辯證知識的心，我們是不能知道某種聲的。緣目而知形，是同樣的意思。這和佛家所說的根塵相接以後，纔能有認識起來的話正

相同至於他不再說緣鼻以知臭等，那是省文。我國古人做文章都喜用省文法，讀者不可有其他的誤會。

至於心爲什麼能辯證知識呢？這點，荀子的主張就和佛家不同了。原來佛家主張意識所以能加入前五識而完成認識的發生，是因爲意識有自證的作用，這種自證的作用，完全是唯心而主觀的話。荀子却不然，他以爲心所以能徵知，是日常認識的經驗告訴我的們。他說：

『徵知必待天官之當（一九）簿（二〇）其類，然後可也。』〔正名篇〕

所謂徵知必待天官之當簿其類，就是說：我們的心，初生下來的時候——或者原來，——並沒有一種徵知的能力，必定要藉天官把有生以後天天和外界接觸所得到的認識，一點一點的記錄下來，然後我們的心，根據天官記錄下來的經驗，去辯證下次天官和外界接觸的事物，所以照他的意思講，當那第一次天官和外界事物接觸時候，心並不能辯證外界的事物是什麼？而事物的認

識，完全是天官自己嘗試的結果。這話似是事實，可以舉一個例來說明：一個兩三歲的小孩，看見火就伸手去摸，他並不知道火是可以燒手的；這是因爲他的心，起初並不能辯證火的性質的緣故。於是一次的摸，兩次的摸，三次的摸，都經過火燒的痛苦，他的心纔知道火是會燃燒的。把它記錄下來，等到下次再遇着火的時候，心裏憑着記錄下來的經驗，就能辯證火是會燃燒的，立刻阻止他的手不要再摸了。

荀子把心的徵知能力，不認爲是主觀的或是先天的，而認爲是後天經驗所給予的，這不特和佛家兩途，也可以表現他是一位經驗論者，更不失他的人爲主義的精神。從這點也可證明以前說他是心物渾淪論者的話不錯。因爲他主張唯有心才能徵知，這似乎是唯心的；但又主張徵知須憑藉經驗，這豈不是又混進唯物的色彩了嗎？

三 認識的目的 通常都以爲知道一種普通事物，就算認識目的達到

了，這是粗淺的認識。據荀子的意見，他認為認識的終極目的，是求那最高無上的道。（人爲主義派所說的道，和自然主義派所說的道不同；自然主義派所說的道，是自然的天道；人爲主義派所說的道，是人爲的人道；所以荀子說：道者衡也，所謂衡，就是禮義，亦即文理的意思。）他在解蔽篇說：

「農精於田，而不可以爲田師；賈精於市，而不可以爲賈師；工精於器，而不可以爲器師。（二二）有人也不能此三技，而可使治三官，曰：精於道也。」

「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……何謂衡？曰：道。」

四心的形態 心能做認識的主要角色，同時又能做欲的主宰，那麼心的形態到底如何？這一定是讀者很想明白的。現在把荀子所說的心的形態來敘述一下：

甲、心形是像槃水的，他在解蔽篇說：

『人心譬如槃水，正錯（同措）而勿動，則湛濁在下，而清明在上。可以鑑鬚眉，而察文理矣。』

乙、其態虛、壹而靜，因爲它能虛、壹而靜，所以能徵知。他說：

『人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛。壹而靜，心未嘗不藏也。然有所謂虛，心未嘗不兩也。然有所謂一，心未嘗不動也。然有所靜。』

怎樣叫做虛呢？他說：

『人生而有知，知而有志，志者，藏也。然有所謂虛，不以己所藏害所將受，謂之虛。』

怎樣叫做一呢？他說：

『心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之；同時兼知之，兩也。然有所謂一，不以夫（二三）一害此一，謂之一。』

怎樣叫做靜呢？他說：



『心臥則夢，偷則自行，（二二三）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。』

這虛、一、靜三者聯合起來，荀子稱爲大清明，心有此大清明的狀態，所以對萬物就能徵知，所謂：

『萬物莫形而不見，（二二四）莫見而不論，（二二五）莫論而失位。』（二二六）

這是心所以能徵知，而又能爲欲的主宰的原因。

五絕對的道體觀 所謂道體，就是真理，真理這樣東西，有人主張是相對的，就是會變動的；有人主張是絕對的，就是不變的。至於荀子呢？他是主張後面一說的。所以他在解蔽篇說：

『夫道者體常而盡變，一隅不足以舉之。』

所謂「體常」是說道是不變的，「盡變」是說道寄於萬物，隨萬物的變化而表出不同的現象，所以拿一種現象來說，實在不能代表整個的道。這就是

『一隅不足以舉之』的意思。

六求知的方法 孟子求知的方法，是致良知良能，即是擴充那先天遺傳下來的良知良能；荀子却主張專一心的活動。這因爲荀子不主張有良知良能，只好修養他的心向外去求知求能。他說：

『故曰：心枝（二二七）則無知，傾則不精，貳則疑惑，以贊（二二八）稽（二二九）之，萬物可兼知也，身盡其故（二三〇）則美，類（三三一）不可兩也，故知者擇一而壹焉。』同上

至於專一的方法，是在乎知幾。他說：

『昔者舜治天下也，不以事詔（三三二）而萬物成，處一危之（三三三）其榮滿側；養一之微，榮矣而未知（三三四）故道經（三三五）曰：人心之危（三三六）道心之微（三三七）危微之機，惟明君子而後能知之。』同上

這一節認識論，我們雖認爲荀子的學說，其實可稱人爲主義派的認識論。

因爲上自孔孟或者少談認識問題，或者談而稍有不同；下至宋明理學諸子，或受佛家影響，或受道家影響，都差不多有相同而一貫的主張；這種主張是什麼？是重經驗，養心性，而養心性的方法，不外專一、知幾、至誠、守中等道理；不過他們都沒有荀子講的完備而透徹。所以我們不再敘述其餘的，祇舉此一隅，希望讀者能以三隅反之，那就好了。

我國民族的特性，是信仰上天的。認天爲有人格，有意志，可以做一切的主宰的。所以自初民一直到周秦諸子，個個都信仰天，尊重天；惟有荀子一人，獨不肯崇拜天然，而有征服天然的傾向。他主張這上天，雖然人們不能非毀它；但却用不着尊重它；天與人並沒有什麼神祕的關係，所以天萬不能做人的主宰。在他天論一篇中，我們可以得到下列幾個概念：

一、他將過去的天人合一觀念分開，認爲天是天，人是人，二者沒有關係；人自己做善而得福，天並不能加福；人自己做惡而得禍，天並不能加禍。所以人的

禍福，皆由自取，不是天意所加。因此，他主張人們努力自求福德，勿待天賜。他說：

『天行有常，(一三八)不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。彊本而節用，則天不能貧；養備(一三九)而動時，(一四〇)則天不能病；修道而不貳，(一四一)則天不能禍；故水旱不能使之飢渴，寒暑不能使之疾，祲怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富；養略(一四二)而動罕，(一四三)則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉；故水旱未至而飢，寒暑未薄而疾，祲怪未至而凶。受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。故明於天人之分，則可謂至人矣。』

二、他將天的職責規定，以說明天並無主宰人事的職務。他說：

『不爲而成，不求而得，夫是之謂天職。』

三、要人們明白本分的事業，不要以信天爲事業。他說：

『天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。』(一四四)

四、是要人不與天爭職。天既有天的職務，人也有人的事業，那麼天人相分，各做各個的事就對了，我們何必去妄測天道，以祈天的賜福呢？所以他說：

『如是者，(二四五) 雖深，其人(二四六) 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……舍其所以參，而願其其所參，(二四七) 則惑矣。』

五、修人事，不求知天。他說：

『唯聖人爲不求知天。』

『聖人清其天君，(心也。此天字乃形容詞，是原有的意思。) 正其天官，(二

四八) 備其天養，(二四九) 順其天政，(二五〇) 養其天情，(二五一) 以全其天功，(二

五二) 如是則知其所爲，知其所不爲矣；則天地官而萬物役矣。』

人能修人事，不但天不能主宰人，而天地反官於人，萬物反役於人。這足見人能自爲，一切都可以幹得通了。於是荀子乃根據這點，又本着那人爲主義的

原有思想，就唱出他的「征天說」。

所謂征天，就是現代所說的征服自然的意義。他說：

『大天而思之，(一五三)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，孰與騁能而化之？(一五四)思物而物之，孰與理物而勿失之也？願於物之所以生，(一五五)孰與有物之所以成？(一五六)故錯(一五七)人而思天，則失萬物之情矣！』

荀子這種征天說，固然是帶了一種科學精神，就是他的話，也很有偏重科學的意味。例如『應時而使之，(一五三)理物而勿失之，』都是一種用科學格物的話。可惜繼起無人，而後來荀子的思想又遭過厄運，要不然，我國的科學，或者也會因此而發達的。

### 第三節 後論

這派思想，因為是主張人爲的，所以是一種絕端積極的思想，而對人生、社會各種問題，都不肯放鬆過去，必定要加以詳細嚴密的討論，所以這派的人物，對中國哲學，貢獻非常的多。但是有一層很奇怪，就是他們不討論本體及宇宙等問題。所以子貢說：『夫子之言性與天道，不可得而聞也。』孔子自己也說：『天何言哉？四時行焉，百物生焉。』而荀子雖有天論，也不過說明天人無關係，要人不去迷信天，並沒有對於宇宙的現象和本質，詳細加以說明。

據我們想：他們所以不討論本體和宇宙現象等問題，因為他們是主張重經驗的，本體和宇宙等問題，人們並沒有去經驗過，因此覺得無從說起，祇好不談。現代西洋哲學的實用主義派，也有這種主張。

本篇對於大學中庸裏的思想，並未提及。這是我們覺得大學中庸裏的思想，和本篇的關係很淺，而和理性派的關係倒很深；將來述理性派的思想時，爲說明其源流計，橫豎要把這種思想提起的，所以這裏只好不述，留到後來再講。

註 (一)名丘，字仲尼，魯人。(二)名仲，字夷，吾，潁上人。(三)鄭國京邑人。(四)衛國庶公子，姓公孫，名鞅，封於商。(五)名到，趙人。(六)韓國諸公子，與李斯同學於荀子。(七)名軻，字子輿，魯人，受業於子思之門人，傳曾子學派。(八)名况，字卿，趙人，少孟子四十二歲，傳孔子之學。統。(九)分則使人各有其分，然後欲可養，求可給。(一〇)富民、教育、尊敬神明。(一一)一德不當其位，二功不當其祿，三曰能不當其官。(一二)大德不至仁，不可授以國柄，二見賢不能讓，不可與以尊位，三罰避親貴，不可使主兵，四不好本事，(農)不務地利，而輕賦斂，不可與都邑。(一三)一，山澤，(獎勵植林)二，溝瀆，(田間水道)盡力灌溉，三，桑麻，發展農業，四，六畜，瓜果，獎勵畜牧及農產物，五，戒淫巧，就宮室衣服，戒人民之奢華。(一四)言不可測。(一五)如鬼之陰帝。(一六)不測則莫能非之。(一七)陰密則莫能困之。(一八)雖逆天下不敢違此勢之用。(一九)造矢之工人。(二〇)甲也，函人，造甲之工人。(二一)爲人祈禱疾病者。(二二)做棺槨之匠人。(二三)言人爲也。(二四)伏通服，術，道也，伏術，猶言從事於道。(二五)通磨，切也。(二六)衣襟也。(二七)廣川人，治春秋公羊學者，漢武帝用其說，罷斥百家，獨用儒術。(二八)通伏。(二



- 九) 字仲任，上虞人，博學多識，精通諸子百家。(三〇) 字仲豫，潁川人，仕於後漢獻帝朝。(三一) 背叛也。(三二) 其一或偏多或偏少，其四者亦雜而不純。(三三) 字子政，漢的宗室，任宣帝、元帝、成帝三朝。(三四) 同納。(三五) 節文條理。(三六) 存心也。(三七) 讀爲潛。(三八) 有膽氣。(三九) 讀爲訓，道順，卽導訓。(四〇) 疾也。(四一) 敏也。(四二) 意志卑下，如地之下濕。(四三) 奪也，奪去其舊習。(四四) 輕也。(四五) 同照。(四六) 誠款。(四七) 捷也。(四八) 神明也，好而壹之神以成。(四九) 同慢，怠惰也。(五〇) 稜角也。(五一) 利傷也。(五二) 人不能勝。(五三) 古通裕。(五四) 言其德備。(五五) 以近知遠，以今知古，所操之術如此。(五六) 同措，置也。(五七) 出公軌。(五八) 名不當其實。(五九) 無以考實故事不成。(六〇) 衆職也。(六一) 平表反，餓死人也。(六二) 兩管相並，每管三孔。(六三) 似笛三孔。(六四) 類也。(六五) 旂上注羽也。(六六) 旂之注旄牛尾於干者。(六七) 以德撫下。(六八) 以力事上。(六九) 有法度也。(七〇) 遠宗其意。(七一) 近守其法。(七二) 禮文。(七三) 制度。(七四) 久也。(七五) 脫也。(七六) 明白也。(七七) 例也，法類，猶言律例。(七八) 執其要。(七九) 事物

- 得其處而安定。(八〇)偏也。(八一)事物不得其處而移動。(八二)人主不露丰采。(八三)君臣名義正。(八四)言論意見。(八五)成績也，修其形者，考察其成績也。(八六)賞爵。(八七)術也。(八八)中和之樂聲。(八九)典法。(九〇)周旋揖讓之敬，車服等級之文。(九一)微而顯志而誨。(九二)同億，度量也。(九三)分析綜合，比方其同異。(九四)疑同擬，擬物之似，構成概念。(九五)約定之名。(九六)彼此期會。(九七)形狀。(九八)顏色。(九九)文理。(一〇〇)視覺。(一〇一)當作調節。(一〇二)聽覺。(一〇三)味覺。(一〇四)穀食之香臭。(一〇五)草木之芳腐。(一〇六)豕臭。(一〇七)犬臭。(一〇八)當作漏，馬臭也。(一〇九)當作屠牛臭也。(一一〇)嗅覺。(一一一)痛癢。(一一二)寒。(一一三)當作鍼，與澀同。(一一四)觸覺，筋覺。(一一五)說同，閱，客也，故，通固，閉也，感物而容受而領納，閉然後發生喜怒等感情。(一一六)別也。(一一七)伴也。(一一八)致知也。(一一九)主也。(一二〇)猶記錄。(一二一)皆蔽於一技不可以爲師長。(一二二)彼也。(一二三)放縱也。(一二四)讀爲現示也。言有形者無不顯示於人。(一二五)讀爲倫，理也。言顯示於人，無不有倫理。(一二六)

理無不宜而分位不失。(二二七)旁引如樹枝。(二二八)助也。(二二九)考也。(一三〇)事也。(一三一)事類。(一三二)告也。(一三三)當作之危，處心之危有形，故其榮滿側可知。(一三四)養心之微無形，故雖榮而未知，言舜養心於未萌也。(一三五)有道之經。(一三六)危則難安。(一三七)微則難明。(一三八)有常行之道。(一三九)使民衣食足。(一四〇)勤力不失時。(一四一)與志同，差也。(一四二)減少。(一四三)希也。(一四四)人能治天時地財而用之，即是參於天地。(一四五)指天道言。(一四六)至人也。(一四七)舍人事而欲測知天意。(一四八)五官。(一四九)飲食衣服。(一五〇)如賞罰之政令。(一五一)受於天之情。(一五二)生成之天功。(一五三)尊天而思慕之。(一五四)用我知能，化物使多。(一五五)物之生雖在天。(一五六)物之成則在人。(一五七)同措，置也。

### 問題

- 一 儒家、法家，從那個觀點上，可以合併為一？
- 二 孔、孟、荀三人不同的地方何在？

三 孔子仁道與老子天道的區別何在？

四 孟荀的性論怎樣？

五 荀子的欲論怎樣？

### 參考書

一 論語

六 慎子

一一 新序

二 孟子正義

七 韓非子

一二 說苑

三 荀子集解

八 董仲舒文集

一三 荀悅雜言

四 管子

九 揚子法言

一四 昌黎文集

五 商子

一〇 太玄經

一五 春秋繁露

## 第五章 享樂主義派哲學

### 第一節 引論

自來的人，都說楊朱（一）是道家的人物，即自然主義派的人物。但據我們的眼光，覺得他實在有自己獨創的思想，不和老莊相同。所以按照他的思想，我們把他另列一派，叫做享樂主義派，而不把他歸到自然主義派裏去講。他的思想，是以享樂爲主旨的。因爲主張享樂，所以他也效法老子輕名利，不爲物役；也主張自然無爲，虛靜以養生；但他却不禁止天付予人的六欲，因此又主張好色、好酒，以及凡是足以給人生快樂的欲，他都是喜歡的。老子却是主張禁止六欲的。所以楊朱就從這點和老子的思想，另立分野，而獨豎他的快樂思想的旗幟。我們因此肯定他是享樂派的領袖。自他這種思想唱出以後，信仰的人也很多，

並且有一些人，雖沒有特地去崇奉他的思想，但有時不知不覺的走上這條路去的。

據我們的研究，魏晉六朝的玄學派，是和楊朱思想相近的，他們雖然高標着宗仰老莊，但結果是落在楊朱思想的圈套裏。他們整日飲酒清談，弄琴賦詩，並且否定宇宙獨立存在的真理，而主張自我的肯定。凡此種種，不是宗仰老莊思想的人所宜有，而爲楊朱之徒所必追求的。

從此以後，我國大部分的詩人，也拿這種思想做歸宿。歷代的詩人，除了一部分理學派的，或者一二個古典派以外，有誰不以酒做他們生命的寄托物呢？唐代的詩人白居易曾說過：

『除醉無因破得愁。』

那麼酒是我國詩人的甘泉，也可證實了。所以這些詩人，沒有一個不喜歡飲酒的。陶淵明、李太白這二位，恐怕是酒神而不是詩人吧！他們除開酒以外，並

且還喜歡聲伎。除這酒和伎以外，又是放浪形骸，不圖名利的。陶淵明不爲五斗米折腰，這就是詩人輕名利的證據。所以拿我國詩人的思想，配合到享樂主義派裏去，這是最合適不過的。許多編中國哲學史的人，却把這事忽略過去，我們特爲提及，還是一個創例。

## 第二節 正論

我們已說過楊朱是享樂主義派的領袖，現在要述這派的思想，當然先敘及楊朱，然後看他同派的人物中間，對於他的各種思想，有沒有增減或修正過；倘是有的，那就把以後所發生的不同思想敘起來，以反映思想的進展和趨勢。不過楊朱的書已經散失了，只有列子中楊朱篇一篇文章，可以做研究的資料和證據。所以我們覺得楊朱篇內的思想，是不是就算楊朱整個的思想，除此以外，再無其他思想，還是一個問題。現在無法解決這個問題，祇好緩議；讀者

不要誤會我們對於楊朱的思想，說得太不完備啊！

楊朱受老子自然無爲，道常不變思想的影響，肯定了他的宿命思想。所謂宿命，就是說人們一切壽、夭、窮、達、智、愚、貧、富等等，都被宇宙在人們出世以前就規定的。所以人們或壽、或夭、或貧、或富，都是必然的，而不是偶然的，更無法逃避得了。

從這種宿命思想，演出他的樂天安命思想。爲什麼要這樣呢？因爲他覺得人們的一切，既是被宇宙早安排定了，而爲必然的趨勢，那麼人們無法在這種必然的情形底下，逃避過去。既逃避不了，只好消除這逃避的心思，俯首帖耳順着宇宙的命令，陶然的去過活，這叫做樂天安命。他說：

『百年壽之大齊，得百年者千無一焉。設有一者，孩抱以逮昏老，幾居其半矣；夜眠之所弭，晝覺之所遺，又幾居其半矣；痛疾哀苦，亡失憂慮，又幾居其半矣；量十數年之中，適（一）然而自得，亡介焉之慮者，亦亡一時之中爾，則



人之生也奚爲哉？奚樂哉？爲美厚爾，爲聲色爾。」

在這段中，所謂「百年壽之大齊」者，就是他主張宿命的話。申言之，宇宙將人類的年壽已早規定了，至多不過百年，能超過這限度的絕少。所謂「人之生也，奚爲哉？奚樂哉？爲美厚爾，爲聲色爾。」這是他的樂天安命的方法。

他既有這兩種思想，做他全部思想的骨子，於是他就大唱享樂說。爲什麼主張享樂呢？這是因爲他既明白了人生年壽是有限的，又明白享樂是天賦予人的，所以要在這有限的生命途中，儘量的享受人生天賦的快樂。所以他說：

「人之生也，奚爲哉？奚樂哉？爲美厚爾，爲聲色爾。而美厚復不可常厭足，聲色不可常翫聞；乃復爲刑賞之所禁勸，名法之所進退；遑遑爾競一時之虛譽，規死後之餘榮；偶偶爾慎耳目之觀聽，惜身意之是非，徒失當年之至樂，不能自肆於一時，重囚纍梏，何以異哉？」

他既主張享樂，那麼在積極方面，是要如何快樂法呢？據我們研究是：

肆六欲而勿壅勿闕。他託晏平仲和管仲養生問答說：

「晏平仲問養生於管夷吾，管夷吾曰：肆之而已，勿壅勿闕。晏平仲曰：其日奈何？夷吾曰：恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行。夫耳之所欲聞者音聲，而不得聽，則謂之闕聽；目之所欲見者美色，而不得視，謂之闕明；鼻之所欲向者椒蘭，而不得嗅，謂之闕顛；（三）口之所欲道者是非，而不得言，謂之闕智；體之所欲安者美厚，而不得從，（四）謂之闕適；意之所欲爲者放逸，而不得行，謂之闕性。凡此諸闕，廢虐之主。去廢虐之主，熙熙然以俟死，一日一月，一年十年，吾所謂養。拘此廢虐之主，錄而不舍，戚戚然以至久生，百年千年，萬年，非吾所謂養。」

六欲之中最重的是什麼呢？曰好酒好色。他託子產之兄公孫朝，好酒，弟公孫穆好色之故事說：

「子產相鄭，專國之政三年，善者服其化，惡者畏其禁，鄭國以治。諸侯憚之。」

而有兄曰公孫朝有弟曰公孫穆朝好酒穆好色朝之室也聚酒千鍾積麴成封望門百步糟漿之氣逆於人鼻方其荒於酒也，不知世道之安危，人理之悔吝，室內之有無，九族(五)之親疏，存亡之哀樂也；雖水火兵刃交於前，弗知也。

「穆之後庭，比房數十，皆擇稚齒媵(六)者以盈之；方其賄於色也，屏親昵，絕交遊，逃於後庭，以晝足夜；三月一出，意猶未愜。鄉有處子之娥姣者，必賄而招之，媒而挑之，弗獲而後已。」

「子產日夜以爲戚……因問(七)以謁其兄弟而告之曰：人之所以貴於禽獸者，智慮；智慮之所將者，禮義；禮義成，則名位至矣。若觸情而動，賄於嗜慾，則性命危矣。子納僑之言，則朝自悔，而夕食祿矣。」

「朝穆曰：吾知之久矣，擇之亦久矣，豈待若言而後識之哉？凡生之難遇，而死之易及，以難遇之生，俟易及之死，可孰(八)念哉？而欲尊禮義以夸人，矯

情性以招名，吾以此爲弗若死矣。爲欲盡一生之歡，窮當年之樂，唯患腹溢而不得恣口之飲，力憊而不得肆情於色，不遑憂名聲之醜，性命之危也。且若以治國之能夸物，欲以說辭亂我之心，榮祿喜我之意，不亦鄙而可憐哉？我又欲與若別之。」

消極方面的快樂法，是怎麼樣的呢？可分下列幾點：

一、務實去名他說：

『實無名，名無實，名者僞而已矣。』

『故從心而動，不違自然；所好當身之娛，非所去也；故不爲名所勸，從性而游，不逆萬物；所好死後之名，非所取也；故不爲刑所及。』（九）名譽先後，年命多少，非所量也。』

二、不羨壽：所謂不羨壽，就是生死聽天，既不求長生，又不求速死。他說：

『理無久生，生非貴之所能存，身非愛之所能厚。且久生奚爲？……既生則

廢而任之，究其所欲，以俟於死，將死，則廢而任之，究其所之，以放於盡，無不廢，無不任，何遽遲速於其間乎？」

三、不羨位：他說：

『不要勢，何羨位？』

四、不羨貨：他說：

『不貪富，何羨貨？』

有名、有壽、有位、有財，在一般人看起來，是很足以快樂的。而楊子既講求享樂，獨反對這四事，這是值得我們研究的。因此，我們覺得胡適說楊朱是厭世的快樂者，倒不如說他是功利的快樂者。因為他雖然爲了人壽有限，而主張快樂，這是他所找來證明人生應求快樂的證據，却不能以此就說他是帶著厭世的。況且他又不主張速死——主張速死的人，那多半是厭世的。但爲什麼又可以說他是帶功利的呢？這是因爲他注重計算，他一方面知道名位勢利是空虛的，

一方面也知道要得到名利位勢，必定先要吃一番苦而起，就是他所謂『遑遑爾』的意思，並且吃過苦後，能否得到快樂，又是一個問題。縱使可以達到目的，那名位勢利的快樂，還是後來的，而當年的快樂，却早失去了。所謂過了青春，那有少年呢？從這點所以可說他是一個功利的享樂者。況且他又主張爲我，那更足以證明我們的話不錯了。不過他的功利，不是社會的，而是爲各個人打算的。

從他主張肆欲起，一直到好酒好色等等止。這些雖是他尋快樂的方法，然也是他講求養生的信條。拿他這種方法來和老莊的養生方法相比較，真是有天淵之隔。老莊主禁欲，在禁欲中間，就包涵了逆自然的意思。楊子主張順欲，倒可以說是絕對的順乎自然。從這點來講，可知自然派對於自然，是尊重它的必然的法理；而享樂派對於自然，却是欣賞和愛護它的美和樂的。所以前者對於自然有不滿人意的小而無大礙的法理，還可以加以人意的改換，老莊禁欲，就是一例。而後者對於自然的美和樂，則祇有絕對的順受，沒有絲毫背逆的。當他

們被自然陶醉了的瞬間，是對於什麼也不管，這就是自然派和享樂派或者浪漫派的分界。

因此，老莊主張無我，無我就是尊自然的法則；而楊朱就主張爲我，所謂爲我，自來的人，都認爲祇是爲自己打算一切，不去管別人，所以人家說他是個人主義者。我們認爲這種解釋，尙不圓滿。實則楊朱的爲我，是主張各個人努力求自性的表現。他因爲主張表現自性，所以一方面不要刻意從俗，而違性順物。他說：

『而欲尊禮義以夸人，矯飾情性以招名，吾以此爲弗若死矣。』

而另一方面，就因爲要努力表現自性，所以只能爲自己個人打算，沒有功夫去管他人，因爲年壽有限呵！如果一面爲己，一面又要爲人，試問在此有限的年壽中，還能使人們的自性儘量的表現出來嗎？所以他又說：

『伯成子高不以一毫利物，舍國而隱耕；大禹不以一身自利，一體偏枯。』

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

這一段話就是說人人都能表現自性，不與不取，各守其分，天下自然安定，用不着去治的。孟子痛斥楊子，抹殺了他「悉天下奉一身不取也」下半截的話，只引他上半截話，真所謂一面之詞，是不知爲我的真意的。

不過要問：這所說的自性，到底是什麼？據我們研究，覺得就是天賦予人的一種享樂性。他曾說過：

「人之生，奚爲哉？奚樂哉？爲美厚爾，爲聲色爾。」

人生而爲美厚聲色，當然享樂是人的天性了。至於所謂表現自性，那就是儘量的求快樂。

莊子的書中，有一種齊生死的思想；楊子也有這種思想。但是楊子的出世先於莊子，或者莊子的齊生死，是以楊子的思想做前導的。不過莊子拿物化說



來解齊生死，却比楊子拿暫來暫往說解釋生死要好得多。我們在自然主義派哲學中，既把莊子齊生死的思想，詳述過了，在這裏祇須拿楊朱的學說比較一下，讀者便可知齊生死思想的來源和變化了。他說：

『萬物所異者，生也；所同者，死也；生則有貴賤賢愚，是所異也；死則有臭腐消滅，是所同也。……然而萬物齊生齊死，齊賢齊愚，齊貴齊賤，十年亦死，百年亦死，仁聖亦死，凶愚亦死，生則堯舜，死則腐骨，生則桀紂，死則腐骨，腐骨一矣，孰知其異？且趨當生，奚遑死後？』

這種享樂的思想出世以後，在當時是很有勢力的。孟子所謂『天下不歸楊則歸墨』就是證據。但因為孟子反對這主義很激烈，曾說過：

『楊氏爲我，是無君也。……無君是禽獸也。』

又這種主義，究竟流弊很多，所以自楊朱而後，繼起而出名者很少。到魏晉六朝時代，因為社會環境惡劣，明哲之士，往往不能保身，因此一般文人學者，都

自求高放，想逃出亂世的災禍，就相習成風，大家都走向楊子思想的路上去了。在當時最有名的阮籍、劉伶、嵇康、王戎、山濤、向秀、阮咸七個人，所謂竹林七賢，再加上以前的何晏、王弼、郭象等幾個人，就造成所謂玄學派。

他們本來沒有思想可說，祇因為想避免世亂，所以都喜歡拿老莊和易經的思想，來做談話的資料。以此表現他們是淡於名利，與世無爭的人，藉此可以使人家不注意他們。這就是當是所謂清談。但他們因為受了佛家思想的影響——當時佛家思想，在中國最流行的，是小乘教的空宗——在談論老莊思想的當兒，往往把佛家的眼光去解釋老莊；於是他們口中所談的老莊思想，已變了原形；然又不是佛家思想的方式，而是另外一種非道非佛的玄學思想，變成了他們的思想了。

他們的玄學思想，雖不就是楊朱的思想，却有大部分和楊朱相同的地方。他們和楊朱同一樣的主張享樂而好酒；並且也主張不為名利勢位，以失常年

之快樂，也很放浪形骸；但是他們有一種荒唐的氣概，有許多行爲是出乎人情以外的。例如阮籍的六十日長醉，嵇康柳下鍛鐵，及劉伶使人荷鍤隨之而飲，曰：『死便埋我，』都是荒唐的行爲，非老莊自然派人物所做的事。所以可說他們是荒唐的享樂者，而把他們列入享樂派裏來。現在把他們的思想 and 楊子稍有不同的地方，來敍一敍。

楊子原來是主張自性的表現而力求爲我的。玄學派也主張適其自性，不強己以同人；但他們却由適性做立場，再染以佛家空宗萬物皆空的唯心色素，主張唯我的肯定，——或稱唯感覺——反對宇宙有絕對獨立存在的真理。這種思想和希臘詭辯的唯感覺派哲學相同。所以嵇康著有聲無哀樂論一篇。他認爲聲音的自身，並無絕對而獨立的哀或樂，而使人對於聲音感覺著哀或樂。哀樂的激動，完全是人們自己內心感情的表現，哀的感情，遇着聲音而感着哀；樂的感情，遇着聲音而感着樂。這好比得意的人，事事快樂；失意的人，處處傷心。

一般他文中有幾句說：

『然樂云樂云，鐘鼓云乎哉？哀云哀云，哭泣云乎哉？因茲而言，玉帛非禮敬之實，歌舞非悲哀之主也。何以明之？夫殊方異俗，歌哭不同，使錯而用之，或聞哭而歡，或聽歌而感，然而哀樂之情均也。今用均同之情，而發萬殊之聲，斯非音聲之無常哉？』嵇中散集

『夫哀聲藏於苦心之內，遇和聲而後發，和聲無象，而哀心有主；夫以有主之哀心，因乎無象之和聲，其所悟，惟哀而已，豈復知吹萬不同，而使其自己哉？』

『由此言之，則外內殊用，彼我異名，聲音自當以善惡爲主，則無關於哀樂；哀樂自當以感情爲主，則無係於聲音；名實俱去，則盡然可見矣。』

在嵇康以前，有郭象註莊子，也有這種主張。例如莊子逍遙遊篇中幾段：『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？」

『適莽蒼（○○）者，三飡而反，腹猶果然；適百里者宿舂糧；適千里者三月聚糧。』

『之二蟲，又何知？』

莊子的原意，誰也知道他對於上面蝸與學鳩及鵬，有所輕重的；莊子是取大棄小的，所以痛斥『之二蟲，又何知？』後來玄學派中的阮籍，作大人先生傳，以褲虱喻君子，就含有莊子這種意思。阮籍說：

『汝獨不見乎夫虱之處於棍之中乎？逃乎深縫，匿乎壞絮，自以爲吉宅也。行不敢離縫際，動不敢出棍襠，自以爲得繩墨也。饑則嚙人，自以爲無窮食也。然炎斤（一一）火流，焦邑滅都，羣虱死於棍中，而不能出；汝君子之處區之內，亦何異夫虱之處棍中乎？悲夫！』阮嗣宗集

但郭象對於莊子所說的話，即註作：

『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。故大小雖殊，逍遙一也。』

『二蟲，謂鵬與螭也。（莊子的原意，二蟲是指螭與學鳩的。）對大於小，所以均異趣也。夫趣之所以異，豈知異而異哉？皆不知所以然而自然耳。自然耳，不爲也，此逍遙之大意。』

在郭象這註詞中所表現的，並不是莊子的思想，而是郭象自己的思想，莊子原來是主張客觀界有絕對的真理獨立存在的，郭象却不承認客觀界有絕對的真理獨立存在，這是他受了當時佛家空宗法空思想的影響。但是他祇主張適自性，而不主張唯心，這又是不完全接受佛家思想的表現。所以他這種適自性或唯感覺的思想，可以說是一種不徹底的唯心思想，恰足以表現他們自己是玄學思想，而於道佛均異其趣。所以當時的和尚支道陵就批評郭象莊子註不徹底，而認爲所以無大小之分，是心無大小的分呵！這就是完全佛家的話。

了。

玄學家的人生觀，放曠似乎莊子，而並沒有要達到超人思想；知人生的無常，而又沒有佛家的出世思想，適成爲非道非佛的人生觀。劉伶酒德頌云：

『有大人先生者，以天地爲一朝，萬莽爲須臾，日月爲扃牖，八荒爲庭衢，行無轍迹，居無室廬，幕天席地，縱意所如。止則操卮執瓢，動則挈榼提壺，唯酒是務，焉知其餘。』劉伶集

這樣的人生觀，胸襟的曠達，非深有得於老莊者，不能到這境界。然並不是在修養方面用功，不過靠着酒力，陶然沉醉，以表現出這種情思耳。所以成爲玄學家的人生觀。至於阮籍的大人先生傳，以與莊子所說的至人，是同一旨趣。然亦是一種玄冥的想空。今引述於下：

『大人先生，蓋老人也。不知姓字。陳天地之始，言神農黃帝之事，昭然也。莫知其生年之數。嘗居蘇門之山，故世咸謂之山。養性延壽，與自然齊光。其視

堯舜之事，若手中耳。以萬里爲一步，以千載爲一朝，行不赴而居不處，求乎大道而無所寓。先生以應變順和，天地爲家，運去勢隕，魁然獨存，自以爲能足與造化推移……夫大人者，乃與造物同體，天地並生，逍遙浮世，與道俱成；變化散聚，不常其形。天地制域於內，而浮明開達於外……太初真人，惟天之根，專氣壹志，萬物以存，退不見後，進不覩先……是以不避物而處，所覩則盈，不以物爲累，所適則成。徜徉足以舒其意，浮騰足以逞其情。故至人無宅，天地爲室；至人無主，天地爲所；至人無事，天地爲故。無是非之別，無善惡之異，故天下被其澤，而萬物所以熾也。』阮嗣宗集

這裏所說的：『行不赴而居不處，求乎大道而無所寓，』和老子的『善行無轍迹，與道爲一，』及『惟天之根，專氣壹志，退不見後，進不覩先，』和老子的『專氣致柔，各歸其根，迎之不見其首，隨之不見其後，』等話，完全相同。『與造物同體，天地並生，』和莊子的『天地與我並生，萬物與我爲一，』『無是非，無



『善惡』和莊子的齊物論，意思也是一樣。況且說大人真人至人，就是莊子所說的至人神人。玄學家充分表現他的人生觀，阮籍可以做代表了。惟其與道家不同的地方，是老莊的確有這等修養功夫，玄學家僅是一種口頭禪，作爲清談的資料罷了。

玄學家也講求養生，既不是楊朱順人欲的自然，追求美和樂，又不完全似老莊的清靜無爲，而兼採神仙家的服食法。嵇康的養生論，可做這派代表。他說：『世或有謂神仙可以學得，不死可以力致者；或云上壽百二十，古今所同。過此以往，莫非妖妄者；此皆兩失其情。請試粗論之：夫神仙雖不目見，然記籍所載，前史所傳，較（二）而論之，其有必矣。似特受異氣，稟之自然，非積學所能致也。至於導養得理，以盡性命，上獲千餘歲，下可數百年，可有之耳。而世皆不精，故莫能得之……是以君子知形恃神以立，神須形以存，悟生理之易失，知一過之害生，故修性以保神，安心以全身。愛憎不棲於情，憂喜不

留於意，泊然無感，而體氣和平。又呼吸吐納，服食養身，使形神相親，表裏俱濟也……清虛靜泰，少私寡欲，知名位之傷德，故忽而不營，非欲而彊禁也。識厚味之害性，故棄而弗顧，非貪而後抑也。外物以累心不存，神氣以醇白獨著，曠然無憂患，寂然無思慮。又守之以一，養之以和，和理日濟，同乎大順。

(一三) 然後蒸以靈芝，潤以醴泉，(一四) 晞以朝陽，綏以五絃，無爲自得，體妙心玄，忘歡而後樂足，遺身而後身存。」嵇中散集

這一段養生的話，是承認神仙是有的，而是特稟異氣，不是積學可得到的。他的養生，既取老莊的清靜寡欲，屏除愛憎憂喜，叫體氣和平；又兼採神仙家的呼吸吐納服食養身。然而他相信神仙是必有的，認定不是積學所能致；乃專取其導養方法，以盡性命，希望達到『忘歡而後樂足，遺身而後身存，』完全拿快樂長壽爲最後目的，適成爲玄學派的養生法了。

享樂派的思想，由楊朱的功利快樂思想，傳到魏晉六朝的玄學派，變而爲

荒唐的快樂思想。這以後就侵入我國詩人思想當中去，變為熱情的快樂思想。信仰這種思想的人很多，我們現在暫拿陶淵明、李太白、白居易三個人做代表。在他們三人中，可以看到的思想，有以下幾種：

一好酒 他們的好酒，並非僅僅好酒而已，其中還有非常深刻的意義。這種意義是什麼？就是酒可以解愁，可以忘身。陶淵明說：

『酒云能消憂，方此詎不劣。』影答彤

『日醉或能忘，將非促齡具。』神釋

『載言載眺，以寫我憂，放歡一遇，既醉還休。』酬丁柴桑

李太白說：

『窮愁千萬端，美酒三百杯，愁多酒雖少，酒傾愁不來。』月下獨酌其三

白居易說：

『日計莫如醉，醉則兼忘身。』書紳

『一酌機卽忘，三杯性咸遂。』和知非

楊子雖主張吃酒，但是他只認爲荒於酒的時候，能一切忘形，所謂

『不知世道之安危，人理之悔吝，室內之有無，九族之親疏，存亡之哀樂也。雖水火兵刃交於前，弗知也。』

却沒有把酒的本身作用，加以說明。後來的詩人，却把酒的本身作用說出來，是解愁忘身，這自然是一個進步。

他們既把酒認爲足以解愁忘身的東西，於是酒的作用就哲理化了。爲什麼呢？因爲人生都富於痛苦，這是誰也知道的。因此許多人，爲求痛苦的解脫，所以有信仰佛教的，也有信仰道教的，這都是想藉學佛學仙，以求痛苦的解脫呵！但是求佛求仙，很不容易的事。因爲佛與仙，不是在最短時間可以求得到的。既不能在短時間求得到，那麼當求佛求仙尚未達到的過程中，如何去把我們的痛苦消除掉呢？於是這些詩人，對於這層的解答，就主張喝酒。因爲酒是可以解

愁忘身的，並且效驗很迅速，只要一醉，目的就可達到了。所以他們不主張去求佛求仙以解脫人生的痛苦，而主張喝酒的暫時解脫。白居易曾說：

『第一莫若禪，第二無如醉；禪能泯人我，醉可忘榮悴。……勸君雖老大，逢酒莫迴避。不然即學禪，兩途同一致。』和知非和微之詩二十二首中

所以酒在詩人的人生思想中，成了人生安慰或寄托的東西；它的意義和宗教一般，而且給人生的安慰，却比較迅速而實在。本來我國的詩人，差不多個個都受了佛道的影響的。所以他們有時也把佛道的思想和行動，指示人生的意味。但到結果，他們還是向酒裏求人生的安慰，而反對學佛學道。

陶淵明說：

『富貴非吾願，帝鄉不可期。』歸去來辭

李太白說：

『聖賢既已飲，何必求神仙，三杯通大道，一斗合自然。』月下獨酌其二

白居易說：

『取興不過酒，放情或作詩，何必苦修道，此即是無爲。』移家入新宅

『既不逐禪僧，林下學楞伽，（五）又不隨道士，山中煉丹砂。百年夜分半，一歲春無多，何不飲美酒，胡然自悲嗟！俗號消愁藥，神速無以加。一杯驅世慮，兩杯反天和，三杯卽酩酊，或笑任狂譌。陶陶復兀兀，吾孰知其他？』勸酒寄

元九

他們既把酒來做人生的安慰和寄托物，那自然要以喝酒爲正事了。所以陶淵明說：

『何以稱我情，濁酒且自陶。千載非所知，聊以永今朝。』己酉歲九月九日

李太白說：

『處世若大夢，胡爲勞其生。所以終日醉，頽然臥前楹。覺來盼庭前，一鳥花間鳴。借問此何時，春風語流鶯。感之欲嘆息，對酒還自傾。浩歌待明月，曲盡

已忘情。』春日醉起言志

白居易說：

『何如會親友，飲此杯中物。能沃煩慮消，此陶真性出。所以劉阮輩，終年醉

兀兀。』對酒

二陶醉於自然中間

陶淵明說：

『結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾，心遠地自偏。採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辨已忘言。』飲酒第五

李太白說：

『日出遠海明，軒車且徘徊。更遊龍潭去，枕石拂莓苔。』過汪氏別業其二

『滌蕩千古愁，留連百壺飲。良宵宜清談，皓月未能寢。醉來臥空山，天地即

衣枕。』友人會宿

白居易說：

『移花夾暖室，徙竹覆寒池。池水變綠色，池芳動清輝。尋芳弄水坐，盡日心熙熙。一物苟可適，萬緣都落遺。設如宅門外，有事吾不知。』春首新居

三享樂

陶淵明說：

『俯仰終宇宙，不樂復何如。』讀山海經

李太白說：

『行樂須及春。』月下獨酌

白居易說：

『生前不歡樂，死後有餘貲，焉用黃墟下，珠衾玉匣爲。』狂歌詞

他們這種話，和楊子所說的不失當年之至樂，有何分別呢？

四他們不特主張享樂，也還和楊子等一般主張輕名利勢位，看破生死，並



且認爲窮通修短，都是有命的，求其能適自性便滿足了。

陶淵明說：

『吁嗟身後名，於我若浮煙。』怨詩楚調示龐主簿鄧治中

『立善常所欣，誰當爲汝譽？甚念傷吾生，正宜委運去。縱浪大化中，不喜亦不懼。』神釋

『去去百年外，身名同嚼如。』和劉柴桑

『三皇大聖人，今復在何處？彭祖愛永年，欲留不得住。老少同一死，賢愚無復數。』神釋

李太白說：

『窮通與修短，造化夙所稟，一樽齊死生，萬事固難審。醉後失天地，兀然就孤枕，不知有吾身，此樂最爲甚。』月下獨酌其三

『生者爲過客，死者爲歸人，天地一逆旅，同悲萬古塵……白骨寂無言，青

松豈知春前後更嘆息，浮榮何足珍。」擬古其九

白居易說：

『賦命有厚薄，委心任窮通，通當爲大鵬，舉翅摩蒼穹，窮則爲鷓鴣，一枝足自容，苟知此道者，身窮心不窮。』我身

他們看輕名利勢位，以及看破生死等，也是爲求得快樂，但是他們看破生死，似乎和楊子的方法不同，楊子只認生死爲人生暫來暫往的變化，所以生也好，死也好，沒有多大關係，而詩人們却認爲生死却是虛幻的，既是虛幻，那麼生也非真生，死也非真死；生死既非真，那麼生死也沒有什麼關係了，這比楊子更進了一步，或者徹底些，這是他們受了佛家思想的影響，因爲佛家是主張生死都是幻的，陶淵明曾有兩句詩，可以引來作證：

『人生似幻化，終當歸空無。』歸園田居其四

以上幾點思想，都和楊朱及玄學思想差不多，最不同的，就是詩人往往帶

着悲憤淒涼的氣概，似乎是含有悲觀的成分。不過據我們研究，他們並不是悲觀，而是真情的流露；由真情流露的結果，所以對於一切都抱着無限感慨；甚至對那給他們無限快樂的大自然，他們也有時在它面前長嘯流淚。這是什麼緣故呢？這是詩人熱情的衝動呵！這是詩人的本來面目呵！楊朱和玄學家是絕對沒有的，所以我們說他們是熱情的快樂者。現在來引述一些他們熱情流露的話：

陶淵明說：

『天道幽且遠，鬼神茫昧然！』怨詩楚調示龐主簿

『遲遲將回步，惻惻悲襟盈！』悲從弟仲德

『榮華難久居，盛衰不可量。昔爲三春藻，今作秋蓮房。嚴霜結野草，枯悴未

遽央。日月還復周，我去不再陽。眷眷往昔時，憶此斷人腸。』雜詩三

李太白說：

『歲宴天崢嶸，時危人枯槁；思歸阻喪亂，去國傷懷抱！』荊州賊平臨庭言懷

作

『花落時欲暮，見此令人嗟！』落日憶山中

『人亡餘故宅，空有荷花生。念此杳如夢，淒然傷我情！』對酒憶賀監其二

白居易說：

『故園望斷欲何如，楚水吳山萬里餘。今日因君訪兄弟，數行鄉淚一封書！』

『江南送客因憑寄徐州兄弟書』

『離離原上草，一歲一枯榮。野火燒不盡，春風吹又生。遠芳侵古道，晴翠接

荒城。又送王孫去，萋萋滿別情！』賦得古原草送別

這種真情的流露，表現了他們是詩人，而不是哲學者。我們因為敘述玄學派的思想的進展，所以把詩人引進了哲學史裏來，希望讀者，不要誤會他們是哲學家吧！

## 第三節 餘論

綜觀世界各國自古以來的思想界，都有享樂思想的一派。所以我國有這種享樂思想，並不見得有什麼稀奇。但那酒宗教化起來，而拿它來代替宗教作用，做人生的安慰和寄托的東西，這恐怕是我國所特有的。我們既沒有聽說或看見過歐美的哲學家和詩人，沉醉在酒裏，更沒有讀過他們以酒代宗教的哲學。然而我國人却愈演愈劇，從上古以酒爲應接的禮物，變爲文人雅士的生命泉，這難怪我國人人都表現着病態的心理！

我國的享樂派思想，以楊朱爲首創的人。但在楊朱的腦經中，對於這種思想，並不是祇認爲供個人應用的。他很推而用之於天下，叫天下的人都信仰而實行的。所以孟子要罵他是邪說，而鼓勵人家去拒絕他，說『能言拒楊墨者，聖人之徒也。』因此我們覺得楊朱爲我的話，是站在政治立場上說的，並不是

在其他立場上說的。他實在是一個關心社會的政治家，並不是一般人所謂隱士或厭世主義者。從楊子而後，到魏晉六朝的玄學家，他們就把這種思想供個人的應用了。他們祇清談這種思想，而不去實行，多有口中說不爲名利，而有些仍舊是做高官的。他們一心想避禍，而有些仍舊免不了殺身。所以我國思想從上古一直到周秦諸子，都是言行相符的；而在玄學家就分開了。幸喜到了詩人手裏，我們還有些能言行一致。例如遇到愁上眉梢的時候，就去痛飲幾杯解解愁。然而詩人究竟是詩人，他們充滿了幻想，飽含了熱情，還是少有和社會接近的。所以我國享樂思想的進展，不和希臘相同。希臘是從個人的享樂漸向社會的享樂走去；我國則由社會的享樂開始，走向個人的享樂。

註 (一)字子居，或說是老子弟子。(二)音由，寬緩也。(三)鼻通曰顫。(四)同縱。(五)

以本身爲主，上推四世至高祖，下推四世至玄孫爲九族。(六)音緩安，美貌。(七)得聞也。(八)

同然。(九)刑不能禁之。(一〇)近郊草色之野。(一一)明也。(一二)略也，又著明也。(一

(三) 天理也。(二四) 美泉，狀如醴酒。(二五) 佛經名。

### 問題

- 一 楊朱的學說和老子何以不同？
- 二 試述楊朱的人生思想！
- 三 試述享樂派對於自然的態度。
- 四 玄學派思想如何？
- 五 試述玄學思想形成的原因。
- 六 試述我國詩人的人生觀。
- 七 酒與人生？

### 參考書

- 一 列子楊朱篇
- 二 嵇中散集
- 三 陶淵明集
- 四 世說新語
- 五 阮嗣宗集
- 六 李太白集
- 七 莊子郭象註
- 八 劉伶集
- 九 白居易集

## 名詞索引

以筆畫多少為次序

二柄篇	一〇三	子張	六	日本	一三三
人生觀	一九〇、三、二四、二六	子貢	齒	六反篇	齒
人為主觀者	一〇四	子產	五、二五	六朝	一〇、四七、五、六、一九
人為主觀派	九、四、五、五、一〇、	山濤	一五	六欲	一四、五
二二、二九、三、二五		方音	一	一文王	三
人為主觀派哲學	四	方法論	二、二、三	天下篇	三
三本	三	中國	一、二、三、四、五、九、三、五、六	天地篇	四
三綱領	三	中國哲學史	一四〇、一四八、一五	天官	一六、二九、三〇、三
大人先生傳	一六、一六	中國哲學史綱要	二、三、五	天論	三〇、三五
大宗師篇	三、三	中庸	四	孔子	三、五、四、四、五、五、五、西、
大學	一四〇	支那哲學史	一四		五、五、五、五、五、五、五、六
子思	七	支道融	一五		九、七、七、六、九、八、一、三、
子路	五、一〇七		一五		三、五、六、六、九、九、九、九、九





名詞索引

宇宙觀	三五	佛家	三六、三九、三〇、三三、三五
朱熹	四三	李太白	四四、二六、二七、七二、七五
先天良心論	六六、二九、三〇、三三	孟軻	五五、五七、五六、二六
其利主義者	九	伯成子高	一五
仲尼	二〇	阮咸	一五
仲弓	二五	阮籍	一五、二六、二七、二八、二九
行爲主義派	二〇	何晏	一五
向秀	一五	希臘	一九、二〇、二五
宋	八、二〇、三三、三六、三九、三五	利己主義者	九
宋鉞	七	易	七
郊	一七	非十二子論	七
狄	一七	非相篇	一〇〇
岐	一七	孟子	一〇〇
呂不韋	四三、四四	美、妻、美、妻、美、三、三、三、三	姑射山
君人篇	五	齒、七、齒、七、夫、八、四、五、八	御雅
告子	三三、三六	六、七、六、齒、九、六、九、六、九	定法篇
		九、一〇、八、九、二、二、三、二、四	性三品論

性惡篇	七	村	二七六、二七	荀卿	八
性惡可觀論	四	柏格森	三五	班固	八
性善可觀論	四	晏平仲	一五	秦	九三、一六
性純可觀論	四、六、七、九	胡適	一四	秦始皇	四
季康子	九、九	馮	四、四、一、五	晉	一〇、四、五、六、七、九
叔本華	三五	耶穌教	四	唐	四、七、一〇
征天說	二〇	哲學	一、三、四、五、九	夏	一〇
春秋	七、九、一〇	哲學家	二、三、五、五	馬克思	三、三、三
春秋繁露	六	荀子	四、六、七、五、五、五、六、六	酒德頌	五
前漢書	八		四、七、四、五、五、五、六、六	個人主義	一五
後漢	六		九、一〇、一〇、一〇、一〇、九、二〇、	奚仲	一五
苦行主義派	〇		二、二、二、二、二、二、二、二、二、三	祭義篇	五、六
神祕主義派	〇		一、三、三、三、三、三、三、三、三、三	莊子	七、三、四、四、四、四、五
神農	二		二、九、三〇、三〇、三〇、三〇、三〇		三、三、三、三、三、三、三、三、三
姜尙	三	荀悅	六、三、三、四〇		六、五、四、三、三、三、三、三、三
			六、七		二、三、一、四、一、五、六

莊子逍遙篇	一六一	商鞅	五、六、六
莊生	二七、三五、三九、六一、六二、 一六、一六、一六、一六	晨門	五
莊周	七三	率性篇	六
禽滑釐	七	欲論	二九、三
書	七四、二〇	陶淵明	一四、一四、一六、一七、 一、二、三、四、五、六、七
陳仲	七	郭象	一五、六、一五
桀	一七、七、三七、三九	黑格爾	三、五、六
許由	四	彭祖	一四
清	九	彭蒙	七
理性主義派	〇	惠施	七
理學家	〇	黃帝	三、三四
唯物史觀	三	堯	四、五、七、一〇、一四、一七、 一
張載	三	禹	五、一五
培根	三	湯	三、七、六
商子	三	曾子	三、六、一四
		荀康	一五、六、六、六
		賈誼	五
		慎子	五、五、六
		慎到	七、四、一〇
		詩	七
		耶	六、一〇、一五
		道家	三、三、四
		道德經	三、三、四
		道經	三
		楊子	一四、一五、一五、一五、 一五、一五、一五、一五、 一五、一五、一五、一五、 一五、一五、一五、一五、
		楊朱	一〇、一四、一四、一四、一四、 六、一四、一五、一五、一五、 一五、一五、一五、一五、
		楊朱篇	一四
		楊權篇	一四

萬物自化說	元	實用主義家	一四〇	論理學	二四
達爾文	三	實驗法	一六	樊遲	支, 益
舜	哭, 齒, 七, 二〇, 三〇, 五九, 六	認識論	二九, 三〇, 三三, 三六, 三六	鄭國	一五
董仲舒	哭, 六, 六	三六, 二	一六	養生論	三, 三
感應說	九	厭世主義	一六	魯哀公	一〇
經驗的推演法	一〇	墨子	九, 二	魯	七
解蔽篇	三六, 三, 三	墨家	八, 〇	韓藏說	八, 〇, 四, 六, 九, 五, 五
矮伊堅	三	墨程	七	儒家	四, 四
漢	八, 〇, 四, 九, 二	樂	一〇	韓藏說	四, 四
對演法	三	郭析	七	戰國	六
齊物論	三六, 三, 四, 二, 六	廣成子	三	禮	一〇
齊國	五	劉安	四	禮記	六
管子	哭, 五, 五	劉向	七	應帝王篇	二, 五, 五
管仲	五, 二五	劉伶	一五, 一六, 二	摩無哀樂論	二〇
管夷吾	一五	論語	支, 支, 齒, 一〇, 一〇	關尹	七, 三, 三
演繹的推理	一〇	論衡	四, 六	魏	一〇, 四, 五, 六, 一, 支

魏牟	七	歸納的推理	103, 114	一〇
韓子	見	雜家	八, 卅	元
韓非	卅, 卅六, 卅四, 卅五, 卅六, 卅七, 卅八, 卅九, 卅十, 卅十一, 卅十二, 卅十三, 卅十四, 卅十五, 卅十六, 卅十七, 卅十八, 卅十九, 卅二十, 卅二十一, 卅二十二, 卅二十三, 卅二十四, 卅二十五, 卅二十六, 卅二十七, 卅二十八, 卅二十九, 卅三十, 卅三十一, 卅三十二, 卅三十三, 卅三十四, 卅三十五, 卅三十六, 卅三十七, 卅三十八, 卅三十九, 卅四十, 卅四十一, 卅四十二, 卅四十三, 卅四十四, 卅四十五, 卅四十六, 卅四十七, 卅四十八, 卅四十九, 卅五十, 卅五十一, 卅五十二, 卅五十三, 卅五十四, 卅五十五, 卅五十六, 卅五十七, 卅五十八, 卅五十九, 卅六十, 卅六十一, 卅六十二, 卅六十三, 卅六十四, 卅六十五, 卅六十六, 卅六十七, 卅六十八, 卅六十九, 卅七十, 卅七十一, 卅七十二, 卅七十三, 卅七十四, 卅七十五, 卅七十六, 卅七十七, 卅七十八, 卅七十九, 卅八十, 卅八十一, 卅八十二, 卅八十三, 卅八十四, 卅八十五, 卅八十六, 卅八十七, 卅八十八, 卅八十九, 卅九十, 卅九十一, 卅九十二, 卅九十三, 卅九十四, 卅九十五, 卅九十六, 卅九十七, 卅九十八, 卅九十九, 卅一百	藝文志	八, 卅	三
韓非子	見	蘇門	五	室
韓愈	六, 七, 卅	蘇格拉底	二, 卅	
			卅	
			五	
			顯學篇	
			鷹熊	
			辯證法	
			勸學篇	

中國哲學史綱要卷上終