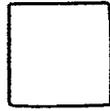


楊予秀編

中國哲學史研究

民國二十二年六月出版



定價洋五角

歐

編者 楊 予 秀

發行者 北平彰內報國寺一號
炊 羹 廬

代售處 北平各大書局

楊
予
秀
編

中
國
哲
學
史
研
究

說老實話

說老實話，我本不打算將這本講稿付印；因為我對牠太不滿意。自去年秋季起，在知行中學擔任哲學課程，起先講的關於哲學大綱的一部分。講過兩月，學生請求改教關於中國哲學的材料，一時苦無相當的教本。勉強的依據時人整理的材料，再加上自己零散的論文，隨講隨編，隨編即印。從去年十一月起，到今年四月止，剛剛是半年的光陰。原來是在學校裏油印，後來學校裏油印太困難，又改用鉛印，草就了這樣無有成就的稿本。

自日帝國主義者，携着武力想征服中國，我的行跡少有安頓，從東北跑上海，從上海到北平，生活那有安定。雖然在學校教書，參攷書缺乏，資料也難整理，整天價還得爲了生活，應付其他事情。你要想沈心研究學問，在在給予你許多困難。在這種情形下怎能希望能有好的結果。

我在寫這稿本開始，本擬用新的方法，整理中國過去的思想。以後因爲時間倉卒，急於講述，暫且編就，先行付印。所以全書有思想不一貫，觀點不一致，甚至連結論都沒有，這是我個人深引以爲抱歉的。好在，這本書只是一時的稿本，不大妥當的地方，日後可以改正的，這是我用「試編」和用「研究」字樣的意思。

二二，五，二〇，夜在炊羹廬

中國哲學史研究目錄

第一篇 上古期

第一章 上古哲學訊論

第一節 殷商之氏族社會思想

第二節 西周之莊園封建社會思想

第三節 春秋時代士人階級思想

第二章 孔子

第一節 孔子之維護封建社會

第二節 作士的標準

第三節 禮與正名

第四節 仁

第五節 孔子之形上學

第六節 孔子之人生哲學

附思想與仁義利與性

第三章 墨子

第一節 墨子代表平民階級

中國哲學史研究 目錄

第二節 功利主義·····	十八
第三節 兼愛與交利·····	十九
第四節 寡欲與非攻·····	二十一
第五節 齊一思想·····	二十四
第六節 天志與明鬼·····	二十五
第四章 老子 ·····	二六
第一節 老子與李耳·····	二七
第二節 老子的年代·····	二八
第三節 老子思想代表小農社會·····	二九
第四節 老子的道體觀·····	三〇
第五節 老子的人生觀·····	三二
第六節 老子的政治說·····	三五
第七節 結論·····	三七
第五章 孟子 ·····	三七
第一節 孟子與孔子·····	三七
第二節 性善與仁義·····	四〇
第三節 孟子之政治及經濟論·····	四四

第四節	宗教觀念與神秘主義	四七
第六章	莊子	五〇
第一節	莊子與老子	五〇
第二節	道與自然	五〇
第三節	知誠論	五二
第四節	自然主義人生觀	五七
第七章	形名學	六〇
第一節	晚周的形名學	六〇
第二節	鄒析	六三
第三節	惠施	六五
第四節	公孫龍	六九
第五節	其他辯者	七六
第八章	墨辯	八二
第一節	何謂墨辯	八二
第二節	墨辯與惠施公孫龍	八四
第三節	辯的問題	八五

第四節 論知識.....	九〇
第五節 墨辯之論異同.....	九四
第六節 墨辯之論堅白盈虧.....	九六
第七節 墨辯中之墨家學說.....	九七
第八節 墨辯對於其他諸家之辯論.....	九九
第九章 稷下派及其他.....	一〇一
第一節 何謂稷下派.....	一〇一
第二節 慎到田駟彭蒙說.....	一〇二
第三節 宋鉞尹文子說.....	一〇六
第四節 關衍與陰陽五行.....	一〇
第五節 楊朱及其他.....	一一三
第十章 荀子.....	一一五
第一節 荀子學說的淵源.....	一一五
第二節 荀子性惡論.....	一一七
第三節 荀子之心理學.....	一二〇
第四節 荀子之名學.....	一二三
第五節 荀子對於天的觀念.....	一二六

第六節	荀子之政治思想	一一八
第七節	荀子之經濟思想	一三一
第十一章	韓非及其他法家	一三四
第一節	何謂法家	一三四
第二節	法家之歷史觀	一三五
第三節	韓非學說的淵源	一三六
第四節	韓非之性論	一三八
第五節	韓非之論法	一三九
第六節	正名實	一四〇
第七節	嚴賞罰	一四二
第八節	無爲	一四四
第九節	韓非之經濟思想	一四四

中國哲學史研究 目錄

第一篇 上古期

楊子秀試編

第一章 上古哲學汎論

第一節 殷商之氏族社會思想

我們要承認「思想不能決定存在，存在乃決定思想，」的話，則研究思想的時候，不能不從其時政治制度，經濟制度，社會組織，來研究。中國的歷史起源問題，自經殷墟的發掘，近人的攷証，可以信徵的歷史，唯有從殷商講起，殷商的社會，是一種什麼社會呢？在郭沫若的從甲骨文的研究，認為原始共產制的民族社會，在陶希聖的解說，認為殷商是氏族組織，由上二說，可知殷商時代的社會組織乃是氏族社會了，

殷商氏族社會的生活是包含着由狩獵到畜牧及由畜牧到農業的，我們現在依甲骨文所可依據的是由畜牧到農業時期的一段，從那裏知道殷商的王位是「兄弟弟及」這是殷商只有橫的世代的特徵，據殷墟書契的研究，商人尊崇先妣，常常專為先妣特祭，是表示母的地位特別的高，並且殷末有乘祖多父的情形，證明了殷商是母系的社會，在發掘出來的卜辭中，我們可以找出殷商氏族組織發達以後，尊祖與祭天的禮儀頻繁，實在說來，氏族組織都有一族的保護神，族人所尊之祖與保護神相合，遂即以保護神為一族之祖。至於尊天的思想，因為原始種族在自然的支配之下，他們以擬人的視自然現象，認為和人一樣有生命有感情有意志，為滿足自然感情，順應自然的意志，於是乃有宗教的信仰的發生。

尊祖與拜天的事情，不能為族長掌理，另外為一族中尊貴者所管，這些尊貴者就是僧侶，僧侶因為占卜的



關係把社會秩序和自然現象聯繫起來，上以控制王權，下以駕御其他貴族，支配平民，他們成了特殊階級，這是氏族社會的神權維持者。我們根據以上的結論，可知殷商時代思想上最重要的是祖（鬼）天（帝）占卜三種

1. 祖

詩商頌「天命玄鳥，降而生商，宅殷土芒芒。玄鳥爲殷商之祖先，亦即其族之保護神，他們特別尊崇和畏敬的，盤庚載「予大享于先王，爾祖其從與享之，作福作災，予亦不敢動用非德。」

高后丕乃崇降罪疾。「曰曷虐朕民！」……先后丕降與汝罪疾，曰「曷不暨朕幼孫有比！」……乃祖乃父乃斷棄汝，弗救乃死……迪高后丕乃崇降弗祥」這更表示殷商的祖先能作福降災的。

2. 天

帝與天兩字雙聲，劉復謂「帝的較古義是天神，」如是則「天」「帝」兩字可解作「義詩商頌

「古帝命武湯」「帝立子生商」尚書湯誓

「有夏多罪，天命殛之。予畏上帝，不敢不正。……致天之罰。」

從這裏可知殷商之天（帝）是主宰之天，可以支配一切的。

3. 占卜

「卜」即「術數」，其後流爲「陰陽五行」殷商時代僧侶是知識階級，他們託於神意，憑藉占卜之法，以神之旨，察禍福之變，爲自然究竟與社會秩序的溝通者，國語楚語所載之巫覡祝（祭師）宗（主祭）即是僧侶。

巫覡啓示神意是卜，殷商要卜的事項很多，羅振玉分爲九類，即卜祭，卜告，卜享，卜出入，卜田

獵，卜征伐，卜年，卜風雨，及雜卜。董作賓分爲十二類，卽卜祭，卜告，卜享，卜行止，卜田獵，卜征伐，卜年，卜雨，卜霽，卜糝，卜旬，及雜卜，可見殷商時代所占卜的事項很多了，至其方法，曰卜，曰筮，卜者龜也，筮者著也，洪範曰：

「汝（指王而言）則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。」

漢書藝文志曰：

「著龜者，聖人之所用也，緒曰（女則有大疑，謀及卜筮。）湯曰：（定天下之吉凶，成天下之亶亶者，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，無有遠近出深，遂知來物，非天下之至精，孰其能與於此？）」

這就是殷商以下筮爲自然現象與社會秩序的聯繫者，（其後流爲術數），介乎天人之間，以後所謂陰陽五行家，皆卽此推行，於中古思想，頗有勢力。

第二節 西周之莊園封建社會思想

周實在是一個游牧族，到黃河游高邱以後，征服農民，劃分莊園領地，周族征服中原時代，銅製農器，已經使用。詩周頌：「鋤乃錢鍾」，傳云：「錢，錢也，鍾，鍾也，說文：錢，錢也，錢，鍾是金屬農具，錢鍾之外，又有耒耜，耒耜是沒有軛的犁，兩人用手持柄而推。考江記鄭注：「古者耜一金，兩人並發之」。可見耒耜是由耨進化到犁的過渡形式。並且那時由詩「千耦其耘」的話，必是多數人共同耕作的，由此可知當時農場之大。

在社會政治的組織，可以說用禮刑來維持的。封建莊園制度，使用異族勞動而生產，但他爲防禁異族奴隸暴動起見，設罰刑而由兵政主特者掌管。士，司寇，尉，都是軍官，也是法官。公孫黑將作亂，子產

曰「不速死，司寇將至」。以知司寇等是軍官兼法官了。這是對待農奴設兵刑，至於貴族內部則以禮治。

禮是莊園封建社會之規範，由殷商之母性社會中心至周乃為父性社會中心，禮的最重要的是宗法。（宗法又分）血族組織之宗法是男內女外男尊女卑的父治系的制度，政治組織之宗法是長子繼承制度長子繼承反映於宗教，為長子主祭，支子不祭，故五宗有小宗四，大宗一，「大宗百世不遷，小宗五世而遷」，至於君臣父子兄弟夫婦之關係，是以名分繫之。

在莊園封建社會，有些貴族，暴厲恣睢，殘民以逞，如紂之「我生不有命在天」（書西伯戡黎）春秋隨侯自恃「性怪肥腩，棄盛豐備」，以為可以信於神（左桓六年）另一派覺得農民努力生產，始可收奪地租，為全身分階級存在計，取恤民的態度，但是這樣思想多為輔政貴族所主張。

封建制度發達以後，人事較重於宗教，所以社會秩序漸有改變自然秩序之能力，於是民就被重視。

《書皋陶謨》「天聰自我聰明；天明畏，自我民明長」。

《秦誓》「天視自我民視，天聽自我民聽」

《書康誥》「天畏嚮忱，民情大可見」。

《秦誓》「民之所欲，天必從之」。

這樣，貴族們為的是維持自己地位，不惜出此欺騙人民，以圖延綿。

所以一般歷史家皆謂中國古代尊重民意，實際即是當時的開明的貴族，藉謂民之所欲而天必從之，以警惕不恤民艱的貴族的警戒。

當時除了重民而外，相殷商一樣敬「天」，本來中國古代「天」字，約有五義：朱子語類說：「問經卷中
天字，曰要人自看得分曉，也有說蒼蒼者，他有說主宰者，也有單訓理時」朱子所謂「蒼蒼者」要即和近代
史家，所指的物質的天，形體的天，與地相對之天相當。所謂「主宰者」即指攝掌萬理，主宰萬有，且有廣
大無邊的人格的天相當，殷商所說的天，亦即是此類之天，至於說「單訓義理者」，即宇宙之最高原理，如
詩蒸民「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」，此謂一切現象各有當然之道理，人類秉之以爲常規
，此外，尚有運命之天，指人生中所無奈何者，如孟子所謂「若夫成功則天也」，之天是也，自然之天
，乃指自然之運行，如荀子天論篇所說之天是也。

其後，由殷商之祀祖敬天，漸啓懷疑之念。於是乃以陰陽之說，解釋宇宙現象，國語幽王二年西周三
川皆震，伯陽父曰：

「周將老矣。夫天地之氣，不失其序。若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能丞，於是
地震。今三川實震，是陽失其所而鎮陰也。陽失而在陰，川原必塞」。（周語上）左傳僖公十六年，

「六鶩退飛過宋都，風也」，周內史叔與曰：

「是陰陽之氣，非吉凶所生也。吉凶由人。……」是以陰陽解釋宇宙現象者。

第三節 春秋時代士人階級思想

到了春秋時代，因爲鐵製耕具出現及灌溉技術的發明，使農業生產量加多，手工製造也漸發達，顯著
地現出社會構造的變化，一是由莊園制度走向阡陌制度，因爲灌溉的發明，使缺乏水分的黃河流域商邱及
平原增加水分，生產力也相隨增加。溝渠的聯鎖鎖把耕地細分爲町畦了，一般農民也藉着少勞而得較大面

積耕地而交納較多地租，爲較有利。於是耕田分散爲獨立農場，分屬於獨立農民或地主，耕地私有制，肇始於此。當時有士的階級（身分）興起，此類士人是獨立自由地主階級。他們有耕作份有的耕地，享受自己的收穫，只負擔從軍的義務。同時，士是農奴軍隊的軍官或正卒，受制於貴族即卿大夫。國語濟潁載：

「管子於是制國以爲二十一鄉：工商之鄉亦士鄉十五。公帥五鄉焉，國子帥五鄉焉，萬子帥五鄉焉。」這所謂士，就是獨立耕戰地主及自由耕戰農民。周禮的軍制，所謂卒長及司馬，亦皆以士充任。春秋末年，趙簡子伐范氏中行氏田殺敵的賞格說：

「克敵者，上大夫受縣，下大夫受郡，士田十萬，庶人工商途，人臣隸國免。」左哀二年

道見士是受田爲田主的。士有戰後的義務，同時又是修學的機會和資源的分子。他們在戰時從軍，在平時或服務於卿大夫之家，充任收租治的職務。他們是助貴族作戰從政的分子。孔子「有教無類」只須納束修者便可從學。然而有生活資源可以納束修及求學問者，都只有士再求爲季氏家臣，子路於衛出公之亂戰死，我從田常作亂戰死。子游爲武城宰，子賤爲單父宰，子羔爲費郈宰，孔子弟子多半是士，從此可知了。

二是手工業的發達及商業的盛行，鐵器使農業進步，也使手工業進步。從前手工業爲農村的副業，現在是使手工業漸次有獨立經營的可能。一種是世族手工家族，一種是新興奴隸所有主。鹽田礦坑主都是大奴隸主。商業主及手工業主乃是都市中新有產階級。

農業手工業發達，促進商業經濟的發達。獨立從事於農場經營的自由農民受商人操縱物價及操縱貨幣

的影響，容易陷於破產。於是農民貧富之差加大，而貧農及其子女鬻身為奴隸，或為商業使用人，或任手工勞動。農民又或於喪失耕地之後，租佃豪家的耕地，佃農即由此而生。他們又或受雇富農而為雇傭了。士的階級興起，其於哲學思想是空前的發達。對於社會之種種制度，都從宗教的解說轉到人事的解釋。以為一切制度皆係為人而沒。鄭桓公時，史伯云：

「夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸之。若以同裨同，盡乃棄矣。故先王與金木水火雜以成百物。是以和五味以調口，則四支以衛體，和六律以聰耳，正七體以役心，平八索以成人，建九紀以立純德，合十數以訓百體，出千品，具萬方，計儔事、材兆物，收經入，行姦極。故王者居九疇之田，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」國語鄭語

這是以「和」同二字，說明禮樂及各種制

第二章 孔子

第一節 孔子之維護封建社會

春秋末期，社會變化已經開制，鄉村中間階級及都市新有產者之知識分子在當時已從貴族的附從的地位而躋於貴族等列的地位，孔子就是士人階級的領袖他的先人是宋的貴族，流奔到魯，便在魯受大夫祿。

在春秋末期，正是封建社會逐漸崩解的時候，商品亦漸發達一般，王侯貴族們，由於物質的誘惑，需要日益增加，用度日益浩繁。於是內則橫征暴斂，外則侵略兼併。在普遍貧困與不斷的戰亂中，日蹙其蹙者淫

逸的生活。法度破壞道德墮落，愚蠢昏聩，不學無術。在政治上所表現者「弑君者三十六」如魯「陪臣執國命」，齊則田恆弑簡公，在在使孔子觸目驚心。孔子呢，是站在士人階級要維持封建制度的。如論語述而「述而不作，信而好古」，所謂述者，即指周禮而言。所以他見了季氏八佾舞於庭，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」。至於鄉黨所紀，起居飲食，儼然貴族並且他在「世衰道微」的時代要擔當文武周公的文化擔子

「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與斯文也。天之未喪斯文也，巨人其如予何？」他於當時貴族文化陶養極深。他能將傳統思想制度，神明變化地活用起來。如

「吾猶及史之闕文也。有馬者借人乘之。今亡矣夫，」

「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞」麻冕禮也：今也純，儉，吾從衆」。

他一面守經，一面達權：既要復古，又不背時。他把許多傳統的思想制度，加以新解釋，賦以新意義的由此可以見出孔子之思想的周到了。

第二節 作士的標準

孔子的生活，本意投身於政治舞臺，徒以周行各國，不售其志，他曾招許多學生，「自行束修以上，吾未嘗無誨焉」。他是抱定「有教無類」的。但是他教學生的標準呢？是君子。作君子須有條件

君子
有禮貌（恭，敬）
有感情（仁，惠）
有理智（知，學）
有作人的宗旨（義，勇）

須達到以上的標準方爲君子。先進篇「先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也」。如用之，則吾從先進。如此說來孔子不贊成君子了，其實這正是君子的意義的所在。原來，君子即是貴族的意義，不過孔子以爲貴族須有治理農民的能力，若養成這種能力，必須有條件，所以上文說孔子以爲作君子是有條件的，

因爲君子是貴族的意思，可知和君子對立的小人，是農民的意思。如論說子路「君子之德風，小人之德草；草上之風必偃」。陽貨「君子學道則愛人，小人學道則易使也」。憲問君子上達，小人下達」。論語中論君子者至八十餘處，每多和小人相對而言，由此可知孔子所希冀的士人，唯在作君子，作君子以治小人。這正是孔子表示他主張維護封建社會的證據啊！

第二節 禮與正名

左傳昭七年孟僖子曰：

「禮人之幹也，無禮無以立，吾聞將有達者，曰孔丘……」

孔子是要維護封建社會，所以他也以禮來維持社會秩序，如漢書貨殖傳說：

「自天子，公侯，卿，大夫，士至於皂隸，抱關，擊柝者，其爵祿奉養，宮室，車服，棺槨，祭祀，死生之制，各有差品。小不得僭大，賤不得踰貴。夫然，故上下序，而民志定」。

這正是孔子所希冀的井然有條整然有序的社會。而春秋時代，封建等級混亂已極孔子維護封建制度，就不能不維護，也就不能糾正等級的「名分」於是因有正名主義的發生。孔子在「天下無道」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。因大夫出，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。」（論語季氏）

孔子以為政治上社會上等級之破壞，皆自上始。禮樂征伐，自諸侯出，則十世必降而「大夫」。「自大出」，五世以後，必「陪臣執國命」，「陪臣執國命」三世以後必有庶人起，若是則天下亂沒定時。所以庶孔子以為苟欲「撥亂世而反之正」，莫如使天子仍為天子，諸侯仍為諸侯，大夫仍為大夫，陪臣仍為陪臣，人仍為庶人。使實皆如其名，自然政治情形可以安定。論語子路篇曰：

「子路曰『衛君待子而為政，子將奚先』？子曰：『必也正名乎！』」

「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，烏得而食諸，』」（子路）

君之所以為君，乃是實質之君符合定義之君的。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」可立而待。孔子目觀當時之「君不君，臣不臣，父不父，子不子」，故感慨係之，而借題發揮說：

「觚不觚。觚哉！觚哉！」（論語雍也）

孔子以為當時因名不正而亂，故欲以正名救時弊的。

孔子以為當時名之不正，皆自上始，所以「反正」亦須自上始。（論語云：

「季康子問政，子曰：『政者，正也，子率以正，孰敢不正』」（顏淵）

「季康子患盜，問於孔子，孔子曰：『苟子之不欲，雖賞之不竊。』」（顏淵）

「季康子問政於孔子曰：『如殺無道，以就有道，何如？』孔子對曰：『子為政。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）

實在是貴族之行爲，很能影響於民衆了。普通以爲孔子欲實行正名主義而作春秋。據孟子講：孔子作春秋之目的及功用，在使「亂臣賊子懼」；莊子天下篇「春秋以道名分」，這樣談來，可見孔子當時之取正名主義了。

第四節 仁

講到孔子的思想，最主要的是仁字，仁字是什麼意義呢？

蔡元培說：統攝諸德，完成人格之名。

梁啟超說：同類意識（同情心）「知的方面所表現者爲同類意識，情的方面所表現者爲同情心」。

梁漱溟說：「極有活氣而穩靜平衡的狀態，其寂像是頂平靜而默默生息的樣子，其感最敏銳而易感，且很強。」

胡適之說：仁即是成人，成人即是盡人道，

李石岑說：因血族關係叫不努力者努力，不覺悟者覺悟。

周子同說：天地化生萬物，就萬物類別說，固各自不同；但就天地生殖說，那却是同出於一個血統。

這樣則個己的我與一切人羣，與一切萬物，都有血統關係。在未化生以前，都是父母地的本體中的氣質；在既化生以後，都是父母地的同胞兄弟。既然個己的我與一切人羣及一切萬物有血統的

關係，則我對於一切人羣及一切萬物應該相愛。這種廣大的深入的愛的表現就是「仁」。

稽文甫說：仁是孔子的一個中心觀念。指着一種懇惻不容已的心情而言。中庸上說：「肫肫其仁」。用「肫肫」二字形容仁，最爲親切有味。

孔子所憧憬追慕的唐虞三代，正是從氏族社會到封建社會的一個階段，完全建築在自然經濟的基礎上。所以聚集許多血統相近的人，出入相友，守望相助，疾病相扶持，大家相依爲命；因此他們自然而然的醞釀出一種肫肫惻惻的「仁」的心情，所以他們都是「其言也詘」，都是「先難而後獲」，都是「剛毅木訥」，他們都是天生的仁人。「仁」在當時並不是一種學理，而只是日常經驗的實事。鄉人曰「仁人也」。隨便的一個鄉人，他們懂得什麼叫做仁人？但見着仁人，他們自然就會認識的。

論語里仁「里仁爲美，擇不處仁，焉得智。」

居住要擇仁里而處之，不處仁里，就算不智。是孔子認當時現實社會中就有許多仁里了。孔子又說「論語」如有王者，必世而後仁」。

是明明以仁的社會爲其理想了。只要一里之人，都肫肫惻惻，忠厚老實，那就仁里。只要全社會都充滿這肫肫惻惻，忠厚老實的風味，也就可算是仁的社會。更深一層說法，仁是感情和理智融合的一種狀態，於懇惻不容已中，自具多少曲折節奏。所謂「發乎情，止乎禮義」，這才得「性情之正」。這也才算是。仁「直情經行」，孔子是不贊成的。他的意思想法表現「仁」必須合乎禮。所以論語季氏說「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」論語顏淵「克己復禮爲仁」可見仁與禮關係之密切。張橫渠說：「禮儀三百，威儀三千，無一事而非仁也」。這正表示禮是仁的表現，仁的像徵的。所以孔子的社會，希望着合於身分的君子

去治理小人，社會上下充滿了脆脆惻惻的意味的。

第五節 孔子之形上學

論孔子的形上學，可從論語中論「天」的地方找去。孔子對於「天」字含二種觀念：一即主宰的天道，二則人力莫能如何的時候使用的字——多少帶點運命的傾向。

「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）

「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）

「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）

「子曰：『不怨天，不尤人；下學而上達，知我者其天乎！』」（憲問）

以上所引，皆係孔子謂天含有意志有主宰之意。「子曰：『道之將行也與命也，道之將廢也與，公伯寮其如命何！』」（憲問）

「五十而知天命」（里仁）

「天生德於予，桓魋其如予何！」（泰伯）

以上即爲帶有運命的傾向，實際言之，孔子以天爲有主宰有意志，則他於天命，也就是有意志之天的天命了。至於他論宇宙的生成，彷彿是唯生論。如子罕云：

「子在川上曰：『逝者如斯夫，不舍晝夜。』」

「子曰：『子欲無言，』子貢曰：『子如不言，則小子何述焉。』子曰：『天何言哉！四時行焉，百物生焉。天何言哉！』」（陽貨）

由上二章的觀察，孔子以爲宇宙是動轉不息，互流不斷的行程。宇宙的運行，由時序表現，由百物生

第六節 孔子之人生哲學

孔子的思想，因爲維護封建社會，總極力維護等級的禮，來維持當時社會秩序，另一方面，他希望有合乎禮義的仁，來表蓋當時的社會，上文已說過仁是胸臆懇惻的態度，但是仁的出發點是什麼呢？是「孝」，仁孝的關係是縱的，系屬的。下面舉的例子，我們就可看出他們的關係了。

「弟子入則孝，出則悌，謹而信，汎愛衆，而親仁。」（論語學而）

「君子篤於親，則民興於仁。」（論語泰伯）

「君子務本；本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與？」（論語學而）

孔子因爲什麼要着重在「孝」？我們知道孔子學說是從生殖思想發生。易繫傳「天地之大德曰生」就是表示無論自然與人生，其本初必有原始的生殖，柏格森說「生命乃以發育之有機體爲媒介，由一胚胎移於他胚胎之一潮流」如果這個潮流截斷，就危及生命。若想不危及生命只好設法於生殖加以注重，這就是所謂「孝」。不過「孝」只是關於家庭的，推而至於鄉黨鄰里國家的時候，那就所謂仁了。這樣說來孔子對於人生的認識是着重在「孝」，由「孝」而行「仁」，在「行「仁」之中而合乎禮義的。

至於他對人生的態度，是抱著一種淑世主義的人生觀，明知「不可爲而爲」，惟有「前進無退」。

「葉公問孔子於子路，子路不對；子曰：『女奚不曰：『其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。』』」論語述而

這是如何的向前邁進的人啊！我們從他好學上講也覺得他是孜孜不已的努力學問者。如：

「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也」論語公冶長

「朝聞道，夕死可矣」論語裡仁

不僅好學如此，他於用世，也是「三月無君，皇皇如也」。如：

「士而懷居，不足以爲士矣。」論語憲問

「苟有用我者，期月而已可也，三年，有成。」論語子路

「如有用我者，吾其爲東周乎」論語陽貨

都可見出孔子急於用世，以展所懷。在論語憲問章內，子路宿於石門的時候，從守門者口中道出孔子的爲人。

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歟？」

由此可見孔子對於生活的態度是怎樣的積極，可惜當時不得其君，逼得孔子不得已，僅能從書籍中述說他的主張。

附 忠恕與仁義利與性

孔子以仁爲人生努力的目標，仁的步驟，最初是「孝」，「孝」是對家庭而言的道德；至於由家庭轉到社會去的時候，環境改變，應付的行爲也隨之而變。擴充「孝」之範圍，而有忠恕的行爲。

「曾子曰：夫子之道，忠恕而已。」〔論語〕

「樊遲問仁，子曰：愛人。」〔論語〕

「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！堯舜其有病諸！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。」〔論語雍也〕

「子曰：『參乎，吾道一以貫之。』曾子曰：『唯。』子曰：『唯。』子出，門人問曰：『何謂也？』曾子曰：『夫子之道忠恕而已矣。』」〔論語里仁〕

是孔子以爲「爲仁之方」在於「能近取譬」，「因己之欲，推以知人之欲」，即「己欲立而立人，己欲達而達人」，所謂忠（含有積極爲人意）「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，實行忠恕，即爲一貫之道，一貫之道爲仁，所以孔子曰：「仁遠乎哉，吾欲行斯仁至矣」。正表示仁的方法是簡易了。這段解釋「仁」的意義，似與有不同，本來在〔論語上〕「仁」的意義是有兩重意義的，前者只是說人之性情之真的流露而合乎禮，即謂之「仁」，後者是解釋行仁之方法由於忠恕的。

孔子是注重人之性情能真的流露，只須合禮，便以爲好。因此他對於行爲，因時因地因人，隨性情之所之，而有相當的不同。所謂「母意，母必，母固，母我」。(〔論語子罕〕)又在〔論語微子篇〕云：逸民伯夷叔齊虞仲夷逸，柳下惠少連。子曰：「不降其志，不辱其身，伯夷，叔齊與？柳下惠，少連降志辱身矣。言中倫，行中禮，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，無可無不可。」是孔子之所謂義是只着重在內心之所安的。至於利孔子是不講的，在〔論語里仁篇〕曰：君子喻於義，小人喻於利。所謂利，是功利之利，董仲舒在〔春秋繁露說〕「正其誼不謀其利，明其道不計其功」。孔子在「正其誼」明

其道」者，至於道之果行與否，是不必「謀」不必「計」的。

孔子對於行爲之訓練，很着重內心的生活，以後的儒家皆注重人之心理生活，他對於「性」之所釋，很簡單的，在論語陽貨篇僅說：「性相近也，習相遠也」。沒有正確清楚的解釋，乃有後儒對性有聚訟的事實

第三章 墨子

第一節 墨子代表平民階級

孔子是生在春秋的時代，當時正是封建制度逐漸崩潰，同時他是貴族的後裔所以他纔有維護封建社會。到在墨子時代，正是戰國時代，農業生產力發達，促進商業的發達，一般平民地主及富農漸漸地抬頭，他們吸收商業發達後的都市空氣，越發活躍，強烈地反對傳統的思想他們每個人都有自覺，自己都確立思想的依附，於是各家爭鳴，在當時社會上所流行的思想，一是縱欲的楊子爲我主義，一是禁欲的墨子兼愛主義。孟子「有能距楊墨者，是吾徒也」，韓非子顯學篇「世之顯學，儒墨也」。可見楊墨的學說在戰國之季是盛行的。

因爲什麼墨子他主張兼愛？我們可以從他的階級性來研究，墨子之墨，在先前的學者，都以為是他的姓，仔細追究起來，「墨蓋刑徒役夫之稱」。白虎通五刑「墨者墨其額也」。按墨即黥罪。古時以罪人爲奴隸，墨家斥禮樂尙勞作，其生活有近於刑徒役夫。有一次墨子到在楚國，稷賀對墨子說「子之言誠善，而吾王天下之大王也，毋乃曰賤人所爲而不用乎？」「賤人」如同「刑徒役夫」的意義。公尙過爲越王迎墨子，墨子曰：「若越王聽吾言，用吾道，翟度身而衣，量腹而食，比於賓萌，未敢求仕」。「賓萌」亦如「刑

徒役夫」當時爲墨徒者，「多以糞褐爲衣，跣躄爲服，日夜不休，以自苦爲極」。有非難的人謂「此刑徒之所爲，黥墨之所務也」因而呼之曰「墨」。墨者亦就直承其爲墨。

墨子是宋之大夫，宋人重厚，在當時以「忍」見稱於世。莊子謂「宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之」。《莊子逍遙遊》孟子謂：「宋人有閔其苗之不長，而掘之者」。《孟子公孫丑上》韓非子謂宋人守株待兔。《韓非子五蠹》都以宋人是愚人。或者當時宋國，仍是自給自足的莊園封建制度下「好稼穡，惡衣食，以致畜藏」。墨子纔能以「自苦爲極」行於宋國。究竟墨子的身世是怎樣，因爲文獻不足，頗難攷證。就其書而論，他是代表平民階級（勞苦的農民）的。據管子說，當時農民被剝削，受痛苦，在中平的年景，產粟二百石，還要將自己的兒子賣出以維持生活。這是何等的慘事。在當時祇有追逐享樂的個人主義，和以小己的樂利，必須從社會樂利獲得的救世的兼愛主義。

第二節 功利主義

墨子是以個人的樂利必須依附社會的樂利，所以主張兼愛。但兼愛是以功利主義爲出發點。

墨子和孔子所不同的地方，即是孔子是「無所爲而爲」；墨子是「有所爲而爲」。孔子是「應當如此」，墨子是「爲什麼要如此」。孔子「是如此」，墨子是「爲什麼會如此」。在孔子的心目中社會政治以爲「應當」如此的。墨子以爲社會政治「爲什麼要如此」是在結果的利是如何。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。故言必有之表。』何謂之表？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。」

墨子對於一切社會制度及政治設施，都是以是否「中國家百姓人民之利」為評定標準的。公孟篇云：

「子墨子於儒者曰：『何故為樂？』曰：『樂以為樂也。』子墨子曰：『子未我應也。今我問曰：『何故為室？』曰：『冬避寒焉，夏避暑焉，室以為男女之別也。』則子告我為室之故矣。今我問曰：『何故為樂？』曰：『樂以為樂也。』是猶曰：『何故為室？』曰：『室以為室也。』」

耕柱篇云：

「葉公子高問政於仲尼，曰：『善為政者，遠者近之，而舊者新之。』子墨子聞之曰：『葉公子高未待其問也；仲尼亦未得其所以對也。』葉公子高豈不知善為政者之遠者近之而舊者新之哉？問所以為之若之何也。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。』由此可見墨子的思想，側重於實在用處。所以墨子在兼愛篇說道：

「用而不可，雖我亦將非之。且焉有善而不可用者。善應該有實用，沒有實用，就算不得善，墨子主張節用，節葬，非樂思想，都是根據現實的效果而設想的。荀子非十二子說「墨子蔽於用而不知文」。陳澧東塾讀書記引三國志劉巴傳注：「巴曰：『內無楊朱守靜之術，外無墨翟務時之風』，務時二字，足以盡墨氏之學」。魯潤篇「凡入國必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之尚實同。用國家貧，則語之節用節葬。國家奢侈淫泆，則語之非樂非命。國家淫僻無禮，則語之尊天事地。國家務奢侵凌，則語之兼愛。」這樣說來，可見墨子是務時求效的功利主義的人了。

第三節 兼愛與交利

第一章 第二章 墨子

在孔子有「仁」說，在墨子有兼愛說，都是以「愛」作出發點，孔子的「仁」的愛，因為他是主張維護「禮」的關係，是差別的愛。墨子則是互利的無差別的愛。墨子以為國家的紛爭，人民的擾亂，都是起於自私，這是一般人錯誤的見解，須知兼愛之道，不僅於他人有利，且於行兼愛之道者亦有利；不僅「利他」，亦且「利己」。個人的自利，只有倚於個人的互利，所以他提主張無差別的普遍的愛和利的。

普遍的愛叫作兼愛，「兼」以別「別」，墨子兼愛上云：

「聖人以治天下爲事者也，不可不察亂之所自起。當察亂之所自起？起於不相愛。……子自愛不愛父，故虧父而自利，弟自愛不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛不愛君，故虧君而自利。……雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，……皆起不以其利其身；……諸侯各愛其國不愛異國，故攻異國以利其國」。人類罪惡，都是起於自利，所以必須改易其心理，墨子兼愛下云：

「非人者必有以易之。若非人而無以易之，……其說將必無可焉。是故子墨子曰：「兼以易別」。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。以兼爲正，是以聰耳明目，相與視聽乎？是以股肱畢強，相爲勳爭乎？而有道肆相教誨。是以老而無妻子者，有所恃養以終其壽；幼弱孤童之無父母者，有所放倚以長其身。……」又在兼愛中云：

「諸侯不相愛，則必野戰。家主不相愛，則必相篡。人與人不相愛，則必相賊。君臣不相愛，則不惠忠。父子不相愛，則不慈孝。兄弟不相愛，則不和調。天下之人皆不相愛，強必執弱，富必侮貧，貴必敖賤，詐必欺愚。凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也。是以仁者非之；既以非之，何以易之？子墨子言曰：「以兼相愛，交相利之法易之」。然則兼相愛，交相利之法將奈何哉？子墨子言視人

之國若視其國；視人之家若視其家；視人之身若視其身。是故諸侯相愛，則不野戰；家主相愛，則不相讎；人與人相愛，則不相賊；貴不敖賤，詐不欺愚。凡天下禍亂怨恨可使母起者，以仁者與主之。然而今天下之士，君臣相愛則惠忠，父子相愛則慈孝，兄弟相愛則和調；天下之人皆相愛，強不執弱，衆不煩寡，富不侮貧」。

墨子以「別」和「兼」對立，不若孔子於仁主張有差別的愛，在他認爲是別士，他謂「己」和「他」之間，不要有差別的別，而需要無差別的「兼」以挽救當世的人心。他主張「兼相愛」的結果是「交相利」他在將「愛」「利」提在一起，實是屢見而不一見。「兼相愛，交相利」(兼愛中下)「愛利萬民」；「兼而愛之，從而利之」；(尚賢中)「兼利之所生，從愛人利人生」。(兼愛下)「愛人者人亦從而愛之，利人者人亦從而利之」；(兼愛中)「天必欲人之相愛相利」；(法儀)諸如此類，愛利並舉。究竟利者作何解釋？「利義也」墨子以爲凡「善」未有不可用者，所以說「義」即「利」，因爲可用義叫作「善」故「利」即義。「在這裏的「利」字非個人私利之謂；墨子在非命說中國家百姓萬民之利」。非樂上「反中民之利」所謂利指一社會或人類全體利益而言。最後「有餘力以相勞，有餘財以相分」(尚同)是彼此「兼相愛」「交相利」的獲得。

第四節 寡欲與非攻

在當時宋經等人「以禁攻讐攻爲外，以情欲寡淺爲內」的主張，正是墨子的主張。墨子以爲個人都應捨棄一時的個人的物質樂利，宜求社會的樂利；所以主張「內致力於寡欲」，在當時「殺人盈野，殺人盈城」的時代，應當「外致力於非攻」。因爲當時的種種罪惡，都起於自私自利；如兼愛上：

「聖人以治天下爲事者也，不可不察亂之所自起。當(通)察亂何自起？起不相愛。……子自愛不

愛父，故虧父而自利；弟自愛不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛不愛君，故虧君而自利。……雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，……皆起不相愛。……盜愛其室不愛其異室，故竊異室以利其室；賊愛其身不愛人，故賊人以利其身；……大夫各愛其家不愛異家，故亂異家以利其家；諸侯各愛其國不愛異國，故攻異國以利其國。」

由上可見「欲」與「愛」是相對的，有欲則礙於「愛」，有「愛」則可寡淺情欲。所以莊子天下篇說：

「昔者禹之溲洪水通九州也，禹親自操耒耜，腓無毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。禹大勤也，而形勞天下如此。使後世之墨者多代耒耜爲衣，以跣躡爲服以自苦爲極。曰：『不能如此，非禹之道也，不足謂墨。』」

像這樣有類於「利徒役夫」之勞苦生活，而爲人羣去效力的人，不是「情欲寡淺」的人，那能如此？墨子以爲不僅個人如此，國家之紛亂，也都不除下列的各種現象：「如昏亂，貧，憲音澁澗，淫僻無禮，務奢侵凌」等情。他以爲如此混亂，必以寡欲去懲治，方後方顯得出效用。如魯問篇載：

「子墨子曰：『凡入國必擇務而從事焉：國家昏亂，則語之尚賢尚同；國家貧，則語之節用節葬，國家憲音澁澗，則語之非樂非命；國家之淫僻無禮，則語之尊天事鬼；國家務奢侵凌，則語之兼愛。』」

這樣按病配藥，專從消極的懲治，正是「寡欲」的主張。趨於末流，莊子天下篇說「墨子獨生不歌，死無服，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」。荀子解蔽篇說「墨子蔽於用而不知文。」

其在身體力行所表現的是「非攻」。戰國之世，各國以攻伐爲事，掠奪爲務。所以他主張非攻。在非攻

注說：

「身有一人，入人園圃，竊其桃李，乘閒則非之，上爲爲政者，得則罰之。此何也？以虧人自利也。至攘人犬豕鷄豚，其不義又甚入人園圃竊桃李。是何故也？以虧人愈多，其不義益甚罪益厚。至入人園廄取人馬牛者，其不仁義又甚攘人犬豕鷄豚。此何故也？以其虧人愈多，其不仁益甚，罪益厚。至殺不辜入也，把其衣裳，取戈劍者，其不義又甚入園廄取人馬牛。此何故也？以其虧人愈多；苟虧人愈多，其不仁益甚矣，罪益厚。當此天下之君子，皆知而非之，謂之不義。今至大爲攻傾則弗知非，從而譽之謂之義，此可謂知義與不義之別乎？殺一人者謂之不義，必有一死罪矣。若以此說，往殺十人，十重不義，必有十死罪矣；殺百人，必有百死罪矣。……今有人於此，少見黑曰黑，多見黑曰白，則以此人不白黑之辯矣。……今小爲非則知而非之，大爲非，則不知非，從而譽之，此可謂知義與不義之辯乎？」

關於墨子非攻，確有防禦攻擊的技術。曾有備城門，備高障，備梯，備水，備突，備穴，備鐵諸篇傳授這種技術，並公輸若爲如下故事：

公輸若爲楚造雲梯之械成，將以攻宋。子墨子聞之，……見公輸若。墨子解帶爲城，以膠爲械。公輸若九設攻城之機變，子墨子九距之。公輸若之攻城盡，子墨子之守備有餘。公輸若謂而曰：「吾知所以距子矣，吾不言。」楚王問其故。子墨子曰：「公輸若之意，不過欲殺臣，殺臣宋莫能守，可攻也。臣之弟子食清飯等三百人已持臣守備之器，在宋城上而待楚寇矣。雖殺臣不能絕也。」楚王曰：「善哉！請勿攻宋矣。」

第五節 齊一思想

孔子崇禮，分出親親尊尊貴貴，的多少等級，墨子主張兼愛與交利，所以主張「優差等」的齊一思想。

他在《愛儒說》：

「子子墨曰：『兼以易別』。……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。……以兼爲正，是以聽耳明目相與視聽乎，是以股肱畢強相爲勳宰乎，而有道肆相教誨。是以老而無妻子者有所持養以終其壽，幼弱孤童之無父母者有所放依以長其身。……」

「兼以易別」即是「兼」指全體，「別」爲一部分的。墨子主張根本打破差別觀念，才有這種主張。

尚洞簫云：

「古者民始生未有刑政之時，蓋其誥人異義。是以一人則一義，十人則十義。其人滋衆，其所謂義者亦滋衆。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慈，離散不能相和合；天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害。至有餘力不能以相勞；廢朽餘財，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；是故選擇天下賢良辨慧之人，立以爲天子，使從事乎一同天下之義。……凡國之萬民，上同乎天子而不敢下比。天子之所是必是之，天子之所非之。去而不善言，學天子之善言；去而不善行，學天子之善行。天子者，固天下之仁人也。舉天下之萬民以法天子，夫天下何說而不治哉？」

荀子謂「墨子有見於齊，無見於畸」有「上同而不下比」，免去「一人一義，十人十義」的情形，他這獨斷的態度，有如歐洲中古教會政治，思想行動，統於一尊的了。

第六節 天志與明鬼

墨子所說「同天下之義」的「政長」，必須推崇賢者任之，尚賢上說

「以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功而分祿。故官無常賞，而民無終賤。有能則舉之，無能則下之。舉公義，辟私怨」。

尚賢中說：

「不貴父兄，不偏貴富，不嬖顏色，賢者舉而上之，富而貴之，以爲官長。不肖者抑而廢之。貧而賤之，以爲徒役」。

賞上義

「是故天下之賢可者，立以爲天子。天子立，以其力爲未足，又選擇天下之賢可者，置立之以爲三公。天子三公既立，以天下爲博大，遠國異土之民，是非利害之辯，不可一二而明知，故當分萬國，諸侯國君。諸侯國君既立，以其力爲未足，又選擇其國之賢可者，置立之以爲正長」。

由上所舉諸說，可見墨子的齊一獨斷之中，須由賢可者擔任，有了賢可者立爲天子，則其號令，即爲絕對的標準，除此之外，不準有別的標準。但是天子的意旨不能離開「天立」天立上說：

「順天意者，衆相愛，交相利，必得賞。反天意者，別相惡，交相賊，必得罰」。

又天志中說：

「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，欲人之有力相健，有道相教，有財相分也。又欲上之強聽治也，下之強從事也」。

「天志」是離不開「兼愛」「交利」如有違反，必有鬼神之罰暴。所以善暴，不決於命而決於鬼神。因此，墨子主張「明鬼」「主張「非命」的。明鬼篇說：

「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之不患忠也，父子弟兄之不慈孝弟貞良也，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，借若信鬼神之能賞賢而罰暴也，則夫天下豈亂哉！」

墨子以爲鬼神可以賞賢罰暴。但此行爲，乃係自招，而非命定。非命上說：

「是故古之聖王，發憲以令，設以爲賞罰以勸賢沮暴。是以入則孝慈於親戚，出則孝弟長於鄉里，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」。

第四章 老子

第一節 老子與季耳

在讀老子書，首先發生的問題，是

(一) 老聃老萊子太史儋三名，是一個人呢，或是兩個人，抑或是三個人？

(二) 孔子所問禮的老子和著道德經的老子，是否爲一人？

因爲老子這部書，同著老子的李耳，據史料的記載，頗多疑惑之詞。如史記老莊申韓列傳所載：

老子者，楚苦縣厲鄉曲里人也，姓李氏，名耳，字伯陽，諡曰聃，周守藏室之史也。孔子適周，將問禮於老子，老子曰：「子所言者其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳，且君子得時則駕；不得其時則蓬累而行。吾聞之：良賈深藏若虛；君子盛德容貌若愚。去子之騁氣與多欲；態色與淫志；是皆無益于子之身。吾所以告子若是而已」。孔子去，謂弟子曰：「鳥，吾知其能飛；魚，吾知其能游；獸，吾知其能走；走者可以爲罔；游者可以爲綸；飛者可以爲矰；至於龍，吾不知其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪？」老子修道德，其學以自隱無名爲務。居周，久之，見周之衰，迺遂去，至關，關令尹喜曰：子將隱矣，盪爲我著書。於是老子乃著書上下篇，言道德之意，五千餘言，而去，莫知其所終。或曰：「老萊子，亦楚人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時」。蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其脩道而養壽也。自孔子死之後，百二十九年，而史記周太史 見秦獻公曰：「始秦與周合而離，離五百歲而復合，合七十歲而霸王者出焉」。或曰：「即老子」。或曰：「非也」。世莫知其然否。老子隱君子也。老子之子名宗，宗爲魏將，封於段干，注子宮，宮立孫假假仕於漢孝文帝，而假之子爲膠西王卬太傅，因家於齊焉。世之學老子者則緝儒學，儒學亦緝老子。道

不爾，不相爲謀，豈謂是邪？李耳無爲自化，清靜自正。

清畢沅的老子道德經考異序上說：『老聃和太史儋是一個人，孔子問禮之老子亦即道德經之老子；老子和老萊子爲二人。又清汪中作老子致異上說：『道德經之老子，老子和老萊子爲二人。又清汪中作老子致異上說：『道德經之老子非孔子問禮之老子。近人馬敘倫在老子要註上說：『按史記老子傳雖若疑老子與老萊子爲一人，然神尼弟子傳固判其爲二人矣。』又云：『畢氏徒以聘僇音可通假，而不覈其年之相去遠也；亦將以老子果二百餘歲邪？汪氏之說，似難矣。然所據者多出列子與文子，二書皆漢晉以後人僞作也。又云：『老子去周闢至，當是至周境上，即以莊子寓言篇，老子西遊於秦爲証，則自沛之秦越關必多，亦未必即爲函谷，不能以是謂老子即儋……馬氏之說，不但老子和老萊子不是一個人，即老聃和太史儋也不是一個人，近人馮友蘭氏在他著的中國哲學史「作老子者，戰國時之李耳也。傳說中之「古之博大真人」，乃老聃也……世人不察，以此老子爲即傳說之老聃矣」。……誤將老聃及李耳合爲一人矣。』由此可知老子一書爲李耳所作，而李耳非老萊子，亦非太史儋，即認爲老聃者，也是誤將李耳和老聃爲一人的。

第二節 老子的年代

關於老子的年代問題，據史記老子列傳上飄渺的記載，是生在孔子以前，仔細攷覈起來，便覺得老子的年代，很是一個大問題。如

老子者楚苦縣……人也，姓李氏，名耳，字伯陽，諡曰聃，周守藏之史也。」

致苦縣，郟谷陽縣，在漢時屬淮陽縣，周時屬陳。周敬王四十一年（即孔子卒之年）楚國滅了陳國，苦縣就屬楚國了。假若老子是楚國人，居苦縣，那就不得爲春秋的事實了。又老子爲周守藏之史

，也很可懷疑。攷周史都以史爲比，沒有用姓的。如史佚、史任、史角、史騰等。當時各國史臣都從周派去，或有久居而歸姓的，如董狐是。並且周史都是世官，那裏會有遠方鄉曲之士，設法雜入，在周衰了以後，有周人，並仕列國的，不聞有列國能入周爲史官的。又如

「老子之子名宗，宗爲魏將，封於段干。宗子注，注子宮，宮立孫假，假仕於孝文帝，而假之子爲膠西王卬太傅，因家於齊焉」。

故由假至宗凡六代，卽由漢文帝時（當西元前一七四年）上溯到秦獻公十一年（當西元前三七四年）如是則宗的父親李耳的年代，當係戰國的時代。又據馮友蘭氏中國哲學史上講：「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。二則老子之文體，非問答體，故應在論語後。三則老子之文，爲簡明之「經」體，可見其爲戰國時之作品」。由此可以斷定老子這部書，是戰國時的書。這樣說來，老子是戰國時代的人，毫無疑義的。

第三節 老子思想代表小農社會

知道老子是戰國時代，則可由當時情形，推測他的思想。當時獨立小農場替代莊園制度，在孔子的時代，需要一統的政治，而到老子時代，需要自由的思想。他的生活態度，在求個人的精神安逸，反對當時賢人政治以禮治國的，莊子天下篇說：

「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，以濡弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實。關尹曰：在己無居，形物自若。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，爲天下竊。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，歸然而有餘。其行身也，徐而不費，無爲也而巧笑。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！

由他的處世的態度，知道他本來在當時是辟世，但辟世須在順世之中求得知足守分，隨遇而安的生活，很足代表小農社會的心理。

第四節 老子的道體觀

老子的哲學，可以分作本體論，進化說，及有無說三部分。本體謂是他的不可名狀的本體論；進化說是他解釋萬象所自有，有無說，是他對於有無的解說。現在依次的說：

(1) 本體論，老子說宇宙的根源：有一個不可名狀的原理，假名之曰「道」；道道的本體，用言語又很難形容，強爲之說明曰「玄之又玄，衆妙之門」，他在第廿五章十說道：「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」。

他說有個東西混然而成的，先天地而生。不改則永久獨立無待，不殆則永久周行無止。爲天下母，是先天地而生的。所謂先天地生者，乃是說明他的本體，所以說可以爲天下母。然而設法形容，不得已勉強加上一個名，叫作「道」但是「道」是本體，牠表現在現象時的情態，他在第十四章時說得明白。

「視之不見曰希，聽之不聞曰夷，搏之不得曰微，此三者不可致詰，故混而爲一。其上不徹，其下

不味，繩繩不可名，是爲無狀之狀，是爲恍惚。迎之不見其首，隨之不見其後，執古之道，以御今之有，以知古始，是爲道紀。」

他從天地萬物之森羅現象的背後，進出一個本體，但由感官的攝取，終不得牠的真象。在空間上講，是其上不識，其下不味，繩繩不可名狀，這叫作恍惚。恍惚者恍惚有形象可捉摸而不可得。所以他，在第廿一章上講：「道之爲物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。就是有本體而不可捉摸的意思。在時間上講：迎之不見其首，隨之不見其後，我們在沒辦法時，可以執古時之爲如何，以說今日之如何，因此可以知古始。這就是宇宙本體的綿延，就是道紀。總起來說，老子的本體論是不可名狀的實在論。因爲不能詳細捉摸牠的本體，說是不可名狀；但是他對於萬物的存在，還可設法知道牠是存在的，所以說是他是實在論者。以上係老子的本體論。

(2)老子的本體，如上述的混成恍惚。他於千差萬別的現象，由那裏生出來呢？他在第四十二章上說：

「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」。

道生一者，即在混成的形上的道的時候，不可捉摸。但爲便於解釋，必涉及形下的形氣，在道涉及形氣，那就是「有」，「有就是一」，「有」有「者」，係對「無」而言，所以叫作「一生二」。「二生三」者，「有」「無」之間，有「有無之間」的穿插，於是叫作「二生三」。「三生萬物」者，即由互相對待而有萬物。萬物雖然各有一種，但老子認爲須彌漫其中的物體，沖然融和，纔能相安。所以他在第四章上說：「道」沖而用之或不盈」。

「所謂沖而不盈」之物，而予以「沖氣」者，就是萬物雖各有一體，所以不致分斷隔絕毫無關係的，是有流行無間之沖氣，在其中調和。所以宇宙，在有萬物之象以後仍是整一的本體。他在第三十四章上說：

「大道汎兮，其可左右，萬物時之而生」

「汎」作「汎」字用，就是無乎不在的意思。無乎不在，所以宇宙有萬物後，是整一的，也就是大道汎乎在一切的意思。

(3)有無論「有」與「無」是老子對萬象對自我的重要觀點，他在第四十章上說：

天下萬物生於有，有生於無。

萬物是具體的，而「無」是抽象的。「無」又因為什麼會能生「有」呢？他的意思，「有」無係對待而有。所以他在第二章上說：「有無相生」「有」是具體的，「無」是抽象的，「有」是存在，「無」是思維，一切「存在」是從思維得來，而思維之最高原理即是「道」，老子四十一章說「反者道之動」，十六章說「萬物並作，吾以觀復」。這裏證明了事物變化之通則是達到極點，必一變其反面。所明提究「有」之始，必非出「無」，而此「無」和「有」是對待的老子的道體論是在玄妙不可測知的「道」道是本體，而映現於外的萬象，係由「有」無而解釋。至萬象的生成，乃是「道」而不盈的作用。

第五節 老子的人生觀

老子的人生觀，依照他的本體論派生出來。他在本體論上「有天地，地法天，天法道自然」(第二十二章)的話所以他的人生觀是依自然而立論。究竟怎樣纔能達於自然的狀態呢？他是有三種步驟。第一摒去人為

反於自然，第二清淨寡欲，去私去甚；第三致柔自虛，知足知止。

第一，他認為摒去人爲，纔能返於自然。如他在第十八章上講：

「知慧出，有大偽」。

又在第二章上講：

「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已」。

他認世俗上許多禮法，在形式上似乎能納民於正軌。但是愈因爲有禮法名物的形容，則去自然之道愈去。

所以他在第二十二章上說：

「衆人熙熙，如享太牢，如登春臺；我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩，儂儂兮若無所歸。衆人皆有餘而我獨若遺，我獨愚人之心哉，沌沌兮。俗人昭昭；我獨昏昏。俗人察察；我獨悶悶，澹兮其若海，颺若無止。衆人皆有以；而我獨頑似鄙。」

由上可見他的屏絕人爲的，而趨於自然是何等重要。如「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩，儂儂兮若無所歸」的態度。簡直是不顧一切的，設法不經世俗的計較的心，而反於自然沌沌兮的狀態去。

第二，他以為不能反於自然者，因爲未能清淨寡欲。老子對於欲，並不是根本地設法絕欲，乃是使之清淨化。他在第十九章上說：

「見素抱樸，少私寡欲」。又在第四十六章上講：

「罪莫大於可欲，咎莫大於欲得」。又第十二章：

「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽，馳騁田獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨，是以聖

人爲腹不爲目；故去彼取此」。

老子認爲許多人爲的罪惡，都是由於不能去私寡欲。所以設法達於自然，必須清淨寡欲。但是清淨寡欲，並不是無欲。他在第八十章上說：

「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」。

則他不主張「絕欲」是很明顯的了。

第三，老子認爲處世之道，應當致柔自虛，知足知止。如他第八章

「上善若水，水善利萬物，不爭處衆人之所惡，故幾於道。」

水性就下，不爭處衆人之所惡，所以纔能幾於道。柔爲第一義，柔始能弱，弱者處下不處上，居後不居先，謙退而不爭，所以說「弱者」，「下」者，「後」者，「不爭」者，都是老子致柔的方法。第五十二「章」：

「守柔曰強」。第三十三「章」：

「勝人者有力，自勝者強」。

這以不強爲天下之至強。所以他在四十三「章」：

「天下之至柔，馳騁天下之至堅」。

十六章上說：

「江海所以能爲百谷王者，以其善下之，故能爲百谷之王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。是以聖人處上而民不重，處前而民不害；是以天下樂推而不厭，以其不爭，故天下莫能與之爭」。

這是致柔的效用。致柔始能自虛，始能知足，知止。致柔的積極方面，則使人「去甚」，「去奢」，「去泰」。

他在第四十四章上說：

「知足不辱，知止不殆，可以長久。」

可見致柔積極方面的效用。

以上係老子的人生的見解，主要的三大程序，致柔始能寡欲，寡欲始能趨於自然。

第六節 老子的政治說

老子的政治說，計有兩要點：其一，無爲而治；其二，爲而不有。以下依次說明：

(1) 無爲而治：老子的人生觀主張順自然而發展，不受環境的拘束。在他政治上的主張，也極力排斥干涉政治，主張還於自然之樸。如六十五章：

「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。」

所謂「將以愚之」者，並非單純的使一部分爲聖爲知，而居於統治的地位，乃「聖」「知」與同用爲「愚」的境界。究竟何由而使同化爲愚？必使「無爲」。第五十七章上說：

「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。」

欲使愚民，必先我無智，而民自愚。我先無爲，而民自化。又他在第三十七章說：

「道常無爲而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化。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。」

侯王若能行道，無所爲而實無所不爲，萬物自能化於無所爲。但是在化而欲作的時候，實際並無所爲。所以說「鎮之以無名之樸」。可是這「無名之樸」也是爲所不欲爲。如此境界，纔可稱爲「無爲」纔是「

「無所爲」。則民自同化無爲，而天下將自定了。

(2) 爲而不有。老子雖然主張「無爲」，然而並不是什麼也不去作爲，乃是用無所爲的態度而去作爲。但是，作爲而不執着。是謂「爲而不有」。他在第二章上說：

「是以聖人處無爲之事，行不言之教；萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居，夫唯弗居是以不去」。第十章：

「生之畜之，生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂元德」。

又第七十七章：

「是以聖人爲而不恃，功成而不處」。

又第八十一章：

「聖人不積，既以爲人，已愈有；既以與人，已愈多。天之道，利而不害；聖人之道，爲而不爭」。

在以上的引證的話，依形式邏輯講，是有矛盾的。既說「無爲」，又說「爲而不有」。其實，所謂「生之畜之，生而不有，爲而不恃，長而不宰」，是無爲之事。而「功成而不居，夫惟不居，是以不去」。不去云者，是不有的意思，因不居而轉不去，這是仍然等於「有」。其次，「聖人不積，既以爲人，已愈有；既以與人，已愈有」。所謂「已愈有，已愈多」者，是更甚於「有」的意思。這點就是羅素謂人有兩種衝動，一爲佔有的，一爲創造的。創造的衝動，就是「已以與人，已愈多」的。老子在政治主張上，總是希望「聖民同化於無名之樸」，不分私我之見的境界。

以上兩者，係老子的政治學說。我們從他的學說看出他無論在哲學上，人生觀上，政治上，總不出他的宗

本的學說。如「自然」「道」「無爲」等等的學說，我們要深切知道他，只知他的基本的學說，再推衍到各方面去就可以了。

第七節 結論

關於老子的研究，在以前的人，總認爲他是在孔子以前的書，雖然明煌煌地在史記老子列傳上記載，閃爍莫定依然不會懷疑他，即有畢沅中等人，也是捉摸不定。根據近人的考證，大體上總可確定老子這部書，是在孔子以後。其次爲老子這部書，也根據近人的學說是李耳所撰，而李耳不是太史儋更不是老萊子。至於他的學說，分三方面講，那是我個人的意見。覺得老子這部書，從這三方面解釋，即可瞭解老子的主張了。雖然分了三方面的解釋，然而對他的中心的主張，始終未敢輕忽。謹憑個人意見敘述出來，敢以此質諸學者指正。

第五章 孟子

第一節 孟子與孔子

過去談中國學術思想的人，喜以宗派論列。如果說到儒家的孟子，就想到儒家的鼻祖的孔子。史記孟子列傳說：

「孟軻，鄭人也。受業於子思之門人。這既通，游事齊宣王，宣王不能用；適梁，梁惠王不果所言，則見以爲迂遠而關於事情。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，而諸侯東面稱齊。天下方務於合從連衡，以攻伐爲賢。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。

鄭與魯近，都是儒家根據地。孔子之志在於繼周公之業，孟子之志則在繼孔子之業。滕文公下說：

「昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驅猛獸而百姓寧，孔子作春秋而亂臣賊子懼。……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」

盡心下說：

「由堯舜至於湯，五百有餘歲。若禹，舉陶，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」

他隱然繼孔子之業爲自己的責任。（宋儒所謂道統，意即指此）孔子擁護周代的封建制度，他也崇尚。不過當時學說遽起，尤其爲我的楊朱，和兼愛的墨翟，爲尤盛。孟子認爲楊墨和他主張的相反，加以嚴厲的批評。滕文公下說

「楊氏爲我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君是禽獸也」。

孔子爲擁護封建制度，提出正名分的主張。而楊朱之「無君」，顯與尊尊之封建等級制相反，墨翟之「無父」顯與宗法之親親相反，離婁上說：

「人人親其親，長其長，而天下平」。

所謂周時之政治經濟制度，大體仍持擁護態度。萬章下說：

「北宮錡問曰：『周室班爵祿也，如之何？』孟子曰：『其詳不可得聞也。諸侯惡其害已也，而皆去其籍。然而柯也，嘗聞其畧也。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。」

由以上之言論，可見孟子是主張引用周代的制度的人，但是孟子雖取其形式，而其所涵的理論的基礎，與孔子時代不同。孔子是主張貴族依照封建制度以維持貴族的地位；孟子是以中間階級爲基礎而立論的。中間階級的士人，是一般人民的覺醒者，主張以賢者治民如告子下說

「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。故天將大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身行，拂亂其所爲，所以動心忍性，曾益其所不能。」

大賢之起於士，士賢則應居高位，所以「君位是虛的，君德是實的。」欲爲君，盡君道「能盡君道，纔

能據「君位」。如何纔能盡君道？必以民爲重，嗟嗟之有天下，是以重民而興，桀紂之失天下，是以虐民而亡。君位之如何，端視君德能否以實之而已。由此可知孟子之擁護封建制度，惟取其形式，其理論基礎，早已不與孔子相同的。

第二節 性善與仁義

論性是孟子學說的中心，焦循孟子正義滕文公爲世子章說：

「孟子學孔子之儀，惟此道性，善，稱堯舜，而言盡之。」孟子書中，相互發明性善之說，所在多有。如公孫丑上說：

「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。」

「不忍人之心」即性善之明證，此種「性善」不僅少數人如是「人皆有不忍人之心」在「不忍人之心」發生的時候，決不伴其他觀念而起，是自然如是，所以有此「三非」以見出於自然。究竟性善是由何而發生的？他說由於良知良能是先天所同具。盡心上說：

「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。」

良知良能，是先天的固有，他曾以仁義禮智四端爲人之固有。告子上說：

「惻隱之心，人皆有之。羞惡之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也。羞惡之心，義也。恭敬之心，禮也。是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之

也，弗思耳矣。」

性善是天生固有的，凡人同具官能的，都有根本相同可能性。告子上說：

「故凡同類者，舉相似也。何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。故龍子曰：『不知足而爲履，我知其不爲黃也。』履之相似，天下之足同也。口之於味，有同嗜也。易牙先得我口之所嗜者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何嗜皆易牙之於味也？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。……故曰口之於味也，有同嗜焉。耳於聲也，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。故禮義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」

所以無論賢不肖，其初是沒有差別的。離婁下說：

「儲子曰：『王使瞽夫子異有以異於人乎？』孟子曰：『何以異於人哉？堯舜與人同耳。』」

孟子認爲性善，只謂人皆有仁義禮智之四端者，無論任何人皆平等。至於有賢不肖的區別，是在能不能擴充善端，非其性之不善而與人不同。告子上說：

「若夫爲不善，非才之罪也。」

所以他以爲發生不善之行爲，由於環境相互關係之因果律人之行爲常受環境支配而異其善惡，此環境相互之因果律，孟子名之曰，「故」。

「天下之言性也，則「故」而已矣。」「故」者以利爲本。——天之高也，星辰之遠也，苟求其「故」，千歲

之日可坐而致也。」

千歲之日至，由何能預知。無非由於「故」。有此「故」，所以本善之性，有財可以爲不善，告子上說：

「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才而殊也，其所以陷溺其心者然也。」

此就天時所造之「故」，能使子弟多賴，或多暴，並非天之降才或殊。梁惠王上說：

「無恆產而有恆心，惟士爲能。若民則無恆產，即無恆心。苟無恆心，放僻邪侈，無不爲矣。」

此就人事所造成之故，使人或有恆心或無恆心，無恆心則不善之行爲，隨之發生。究竟人性同一，爲什麼而有「有恆心」「無恆心」之「士」「民」區別？他以爲這是當然的。滕文公上說：

「物之不齊，物之情也。」

孟子以爲人性雖屬同一，但因職務的不同，而有身分的差別。況且社會上組織，日趨繁複，一人之身，難兼衆事，在此情形下，只有用交換的原理，互相倚藉。滕文公上說：

「百工之事固不可耕且爲也，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。或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食人；天下之通義也。」

因此「士」與「民」不但職務的不同，並且修養也不同。他在離婁下說：

「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之」。這樣以來，「君子」或「大人」與「小人」的差別，只是當然的。告子上說：

「體有貴賤。有小大。無以小害大，無以賤害貴。養其小者爲小人，養其大者爲大人」。

告子下又說：

「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。』」

「大人」或「君子」是在其思，在其勞心的賢者；「小人」或「野人」在其不思，在其勞力的庶民。「大人」應當側重先天的理性，爲精神的修養；「小人」側重物質的待遇，爲物質的修養。這樣，都是因爲身分的關係，而有差別的。但是無論「大人」或「小人」均須以人倫來維持。滕文公上說：

「人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」。

後三倫不用詳說，爲了特重宗法思想，封建制度的關係，着重父子，君臣二倫。滕文公下說：

「世道衰微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。春秋，天子之事也。是故孔子曰：『知我者豈惟春秋乎？罪我者，其惟春秋乎？』」

如果廢棄人倫，即失掉人之爲人標準。如欲合乎「人之所以爲人」者，必欲充其善性。盡心下說：

「人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也。人能充無穿窬之心，而義不可勝用也。人能充無受爾汝之實，無所往而不爲義也」。

告子上說：

第一篇 第五章 孟子

四三

「仁，人心也；義，人路也」。

（經義上說）

「仁，人之安宅；義，人之大路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！」

孔子的學說，爲了維護封建社會的形式，在宗法上講，主張在一起的人，肫摯相處；爲了正名起見，主張以禮來制限。孟子承孔子的學說，以仁，義，禮，智，爲先天的存在。尤其着重於仁義二者。當他和告子辯論時，告子說「食色性也，仁內也，非外也；義外也，非內也」。告子以仁愛爲自然衝動而發，有如食色一般。義則係外物有動於心，而人以意志的力去行；所以是「義外」。告子說：

「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」。（告子上）

白與長，是心外客觀的標準，義據之以爲行爲，和仁情食欲之自然迸出於人心者不同。孟子駁之曰：

「白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無異以異於長人之長歟？且謂長者義乎？長之者義乎？」（告子上）

孟子以爲馬的長和人的長中間，當有輕重的差，而這種差別心正就是義，這個義就是迸發於人心之內的，大體孟子承認義有客觀性，而意志的義爲心性內的。所以孟子認爲仁義二者，是性善的表徵。吾人應當仁是心性的本有者，而義則爲人心本有行仁的方法的。

第二節 孟子之政治及經濟論

孟子對於政治的主張，是從性善說以立論。公孫丑上說：

「以不忍人之心，行不忍人之政」。

怎樣能行仁政呢？他主張王道不行霸道。公孫丑上說：

「以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大，湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不勝也；以德服人者，中心悅而誠服也。霸者之民，驩虞如也；王者之民，皞皞如也。殺之而不怨，利之而不靡，民日遷善而不知爲之者。夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？」

王者尙德，霸者尙力，王者感化人，霸者剗制人，王者居仁由義，霸者假仁假義；王者過化存神，能振本的改善人羣，而不顯其功，霸者功業赫然而實不過苟且小補，姑救一時之弊。究竟何種人物能行仁政呢？他語應屬士中之賢且仁者。公孫丑上說：

「君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正」。

「惟仁者宜在高位。不仁者而在高位，是播其惡於衆也」。

至於治民的方法，則曰：

「勞之，來之，匡之，直之，輔之，翼之，使自得之」。能如此，則可化民成俗。所以梁惠上說：

「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運諸掌。詩云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦』。言寡斯心加諸彼而已。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」。

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）

因口好貨好色，即推而與百姓同之。將此心實現於政治，即爲仁政。惟政以民爲主，治民須養其心。如何養心？必須使其有恒產。梁惠王上說：

「明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子；樂歲終身飽，凶年免於死亡；然後驅而之善。故民之從之也輕」。

怎樣能使民有恒產？梁惠王上說：

「不違農時；穀不可勝食也。數罟不入汚池，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。謹庠以之教，申之以孝悌之義，頌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」。

究竟每人種多少田呢？滕文公上說：

「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。死徒無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。方田而井，井九百畝，其中爲公田。百家皆私百畝，同養公田，公事畢，然後敢治私事，所以別野人也」。

公田的收穫，以供勞心的治人者。滕文公上說：

「無君子莫治野人，無野人莫養君子」。

孟子的井田制。是強役制，即所謂助法。助法的公田和私田以一與九爲比例。至於國中土地則取貢法

，抽其羨息的十分之一爲賦。九一與十一都是什一。什一制起於古時。滕文公上說：

「夏后氏五十而貢，商人七十而助，周人百畝而徹；其實皆什一也」。

此爲孟子時代，主張輕賦役減收到農民勞動收穫至十分之一。在彼時交通經濟已經發達，他主張去關市之征。公孫丑上說：

「市廛而不征，法而不廛，則天下之商皆悅而願藏於其市矣。關譏而不征，則天下之行旅皆悅而願出於其路矣」。

此於人民有恒產，只解決生活問題，尙須設教育機關。滕文公上說：

「飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸」。所以又說：

「設庠序學校以教子。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，小人親於下」。

人皆能生活，「養生送死無憾」，僅爲仁政之開始。尙須人人皆受教育，能「明人倫」，但是明人倫政者是誰？毫無疑問地是賢者。賢者爲士中之有德者，離婁上說：

「天下有道，小德役大德，小賢役大賢；天下無道，小役大，弱役強」。

答萬章問：

「用下敬上爲之貴，用上敬下爲之尊賢，貴貴尊賢其義一也」。

達到「士」「民」各得其養，各行其德，那纔是達到仁政之完成的地步呢！

第四節 宗教觀念與神秘主義

第一篇 第五章 孟子

孟子對於迷信，向不尊崇，但其於「天」之概念，仍有彼以前之時代之意義，

(一)主宰之天——「天子不能以天下與人。然則舜有天下誰與之？曰天與之！」（萬章上）

「天與之者諄諄，然命之乎？曰「天」不言，以行與事示之而已矣。」（萬章上）

「舜相堯二十有餘載，非人之所能爲也；「天」也。——秦誓曰：「天視自我民視，天聽自我民聽。」

（同上）

「天子能薦人於天，堯薦舜於天」，而「天」受之。——桀之主祭，而百神享之，是「天」受之也。

（同上）

「舜禹相去久遠，其子之賢不肖，皆天也；非人之所能爲也。繼世而有天下，「天」之所廢，必若桀紂者也，故益伊尹不有天下」。（同上）

上求各則觀之，孟子以天爲主宰的，尤以政治之治亂興衰，政權之移轉授受，冥冥中皆「天」爲之主宰。

(二)義理之天——「盡其心者，知其性也。知性則知「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）

(三)運命之天——「若夫成功則「天」也，君如彼何哉，強爲善而已矣」。（梁惠王下）
至運命之天，有近於「命」。不過，「命」在「天」之主宰下之必然遭遇的意思。盡心章說：

「君子行法以俟命而已矣」。

彷彿命有自然性不得不如此。惟孟子認含有自然律之命外，尙有人的意志自由的「正命」盡心下說：

「莫非命也，順受其正，是故知命者不立乎巖墜之下。盡其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。」。

「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。」（盡心下）
猶性而言。

「求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也」。

此就命而言。孟子雖言天命，終以人事為主，但其以內在的「心性」，可以和神秘的天命並言。他確有神秘的趨向。盡心上說：

「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？」
又說：

身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉」。

到了極點，個人和宇宙合一，無人我內外之分，只有萬物一體之境界。欲達到此境，須返身而誠，始能。所以到了極境，個人可以籠罩全宇宙。公孫丑上說：

「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。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心則餒矣」。

義包括人性之善端。浩然之氣，爲集義所生。義之所集既多，則其氣愈大愈剛，行有不慊於心則餒，可見無論何時何地，不容有一不義夾雜其間。所以纔能增長其剛大之氣。無論何時何地，其氣之剛大自若，塞於天地之間。佛家所謂「大無畏」者是。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。此之謂大夫。」（滕文公）

第六章 莊子

第一節 莊子與老子

莊子的學說，「剗削儻墨」，獨尊老學。老子之論道，爲宇宙的根原；莊子也以道爲宇宙萬物所以發生之理，如北遊說：「道無不在」。老子講「道」之功用，在法自然；莊子在天地篇說：「道兼於天」，秋水篇說：「物之生也，若騾若馳，無動而不變，無時而不移。何爲乎？天固將自化」。以萬物之生，都是「自化」自取如同老子之「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的自然而生似的。不過老子之論道，有見於道，無見於信，總是執着名相，如「人皆取實，己獨取虛」，「人皆取先，己獨取後」，將名相分正負而言，莊子認爲須拋棄相對而從絕對，「天地與我並生，萬物與我爲一」自是超然塵外，順時特化的自然主義。所以老子論道體「無是我無之。莊子認爲無「無」；而無之者，乃是天無之。老子說「古之聖王，非以明民，將以愚之」。莊子意聖王亦愚民，民民相愚，何用明民。於是在則陽篇說：「日與物化者，一不化者也」一不化即我，我不先化，那能希望物化。故貴「自化」在漢初，黃帝與老子並稱到了魏晉，始以老莊並稱；那是老子的學說，對於治世，專從負而着手，介乎出世入世之間。而莊子則超乎正負，因時自化，偏於出世。魏晉時代學者，將老莊合在一起，就因爲他們都是超絕名相的緣故。

第二節 道與自然

莊子同老子一樣的承認「道」爲宇宙所以發生之理，老子說：「大道汎兮，其左右之」。莊子御批遊說「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：『在梯稗』，曰：『何其愈下耶？』曰：『在瓦甓』，曰：『何其愈下耶？』曰：『在尿溺』，可見道是遍在一切的，同時他所謂「道」是無始無終而永存的。大宗御說：「夫道有情有性，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；神鬼神地，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。」

道爲天地萬物所以生之總原理，所以「自本自根」無始無終而永存，天地萬物皆依之生生不已的。道體之爲無，齊物論說：

「夫吹萬不同，而使其自已也；或其自取，怒者其然耶？宇宙根本在乎無物，齊物論說：

「古之人其知有所至矣，惡乎至，有以爲未始有物者矣，主矣盡矣，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，道之所以虧矣。」

此言道體是絕對的，不是對待之言說所能拘束，單說「有」或單說「無」都失道體之真，惟所以「無」者，因爲差近的。又在齊物論說：

「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，俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。」

他以爲物有始則更不可不有始的始，更不可不有其始的始的始——無窮地把「無」覆下去。但所謂始者終不

可有，同時所謂無者，亦究孰爲有，孰爲無，亦不可知。這恐是絕對的道了。天地篇說：

「泰初有『无』，无有無名，一之所起，有而未形。物得以生謂之『德』。『无』就是道，德就是得，道爲天地萬物所物所以如此之總原理，德爲各物個體所以如此之原理。」

以上言道體的性質，至於道的作用，也如老子所說法自然相同。天地篇說：

「無爲爲之謂天，」又說：

「按兼於事，事兼於義，義兼於道，道兼於天」按天即自然，秋水篇說：

「天在內，人在外，……牛馬四足是謂天；絡馬首，穿牛鼻，是謂人」。天道篇說：

「吾師乎！吾師乎！稽萬物而不爲戾，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」。

在此表明道之作用表現於萬物之中，所以可觀萬物之自生自長，自變自滅。可以說係道所爲，另一方面也可以說係萬物自爲的。

第三節 知識論

莊子是遣除名相的理智，而達到純粹經驗世界的地步。在純粹經驗中，個體與宇宙合一，如德充符云

「自其異者視之，肝胆楚越也；自其同者視之，萬物皆一也」。田子方篇云：

「草食之獸，不疾易藪，水生之蟲，不疾易水，行小變而不失其本常也，……夫天下者，萬物之所一也。得其所一而同焉，則四肢百體將爲虛垢，而死生終始將爲晝夜，而莫之能滑，而况得表禍福之所

介乎？」

達到純粹經驗之際，即無知識之經驗，佛家所謂「現量」齊物論云：

「齋問乎王倪曰：「子知物之所同是乎」？曰：「吾惡乎知之」？「子知子所不知耶」？曰：「吾惡乎知之」？然則物無知耶」？曰：「吾惡乎知之」？」

如是則知「道」為純粹經驗，遣除名相。於一般名言所指，多為執著名相，而為具體的。不過莊子認為萬物「自取」「自化」，這是說一切現象剝剝不息的在那裏流轉蛻變，此消彼長，今是昨非。所以莊子論到生死問題時，以為生與死是變動的巨流之中的必然過程，生與死是同一過程的兩段落。齊物論云：

「方生方死，方死方生」。

至樂篇云：

「生者，假借也。假之而生。生者，塵垢也。死生為晝夜」。什麼是假借呢？齊物論云：

「罔問景曰：「蘧子行，今子止；蘧子坐，今子起。何其無特操與」。景曰：吾有待而然者耶？吾所待又有待而然者耶……」？」

至樂篇解釋所待云：

「種有幾。得水則為黿。得水土之際，則為鼃蠃之衣。生於陵屯，則為陵鳥。陵鳥得鬱樑，則為鳥足。鳥足之根為螻蟴；其葉為胡蝶，胡蝶胥也，化而為蟲，生於窟下，其狀若脫，其名為蟪蛄。螻蟴千日，為鳥，其為乾餘骨。乾餘骨之沫為斯彌，斯彌為食醢。醢生乎食醢。黃軹生乎九籟。鶩丙生乎窟窿。羊奚比乎不羶久竹，生青寧。青寧生程。程生馬。馬生人。人又反入於機。萬物皆出於機，皆

入於機。」

萬物之形雖多，追溯其始，皆爲一源。但因機不同而化爲不同形的萬物。根據以上的解說，又可見莊子萬物進化是「出於機，入於機」的循環論。

其次他對是非問題也認爲對立的循環。如齊物論說：

「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。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？」

彼是相成的道理。物是又非是，無所謂絕對的是非，即以物質生活而言，如北遊說：「民淫寢則腰疾偏死，皤然乎哉？出處則懦恂懼，獐猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麀鹿食芻，且甘帶，鴝鴉嗜鼠，四者孰知正味？」

以政治設施而言，如秋水篇說：

「昔者堯舜讓而帝，之嚳讓而絕；湯武爭而王，白公爭而滅。由是觀之，爭讓之禮，堯桀之行，貴賤有時，未可以爲常也。……帝王殊禪，三代殊繼。差其時，逆其俗者，謂之篡夫，當其時，順其俗者，謂之義徒。」以善惡標準而言，如騏驎篇說：

「臧與穀二人相與牧羊而俱亡其羊。問臧奚事，則挾筴讀書。問穀奚事，則博塞以遊。二人者事業不同，其於亡羊均也。伯夷死名於首陽之下，盜跖死利於東陵之上。二人者所死不同，其於殘生傷性均也。實必伯夷之是而盜跖之非乎？」

以美醜觀念而言，如齊物論說：

「瓊蠃祖以爲雌；麀與鹿交；鱗與魚遊。毛嬙麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麀鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？」

由上所舉各例，可知莊子之「是與非」永是對立。所以他在齊物論又說：

「既使我與若辯矣。若勝我，我不若勝。若果是也，我果非也耶？我勝若，若不我勝，我果是也，若果非也耶？其或是也，或非也耶？其俱是也，其俱非也耶？我與若不能相知也，則人固受其豎闢，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耶？而待彼也耶？」

莊子認爲我與你與他俱是莫得而知是非，善惡，大小，有無，然否的，因爲他們是互相對立，但在此相對之上，有絕對的「道樞」兩行」如齊物論說：

「彼是莫得偶，是謂道樞。樞始得其環中，以應無窮，是亦一無窮也，非亦一無窮也。故曰莫若以明。」郭象註：「偶，對也。彼是相對而聖人兩順之。夫是非反覆相等無窮，故謂之環。環中空矣。今以是非爲環而得其中者，無是無非也」。

又如齊物論說：

「是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行」郭象注：「天下莫不自是而莫不相非，故一是非，而行無窮。唯涉空得中者，曠然無懷，乘之以遊也」。

「天鈞」亦稱「天均」。或曰「天倪」意思說是「自然之分」或「自然的均衡」是非然否，求其究竟，本無一定的標準。然則吾人對於是非然否，究竟持什麼樣的態度？他在寓言篇說：

「惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可。惡乎不可？不可於不可。物固有然，物固有所可。無物不然，無物不可。非卮言日出，和以天倪，孰得其久？」

齊物論說：

「物無非彼，物無非是，自彼則不見，自知則知之。故曰，彼此於是，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」。

總之莊子認為是非，然否，是執着名相不必計較，須遣除名相，始幾於「道」。大宗師說：

「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化於道。」

這就是他承襲「道」超越是非，而至於自然的。

至於他於時空問題，以無限的觀點來觀察大小及壽夭的。如秋水篇說：

「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？號物之數謂之萬，人處一焉。人率九州，穀食之所生，舟車之所通，人處一焉。此其比萬物也，不似豪末之在馬體乎？」

人與無限比較，未免渺乎其微。至壽夭問題也是和無限觀念比較而知，如逍遙遊說：

「朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋。上古有

大椿者，以八千歲爲春，八千歲爲秋，而彭祖乃今以久特聞，衆人匹之，不亦悲乎？」

根據以上所說，乃知莊子所謂「道」係超越具體的現實，一切是非，然否，大小，貴賤，有無，智愚之，尙於相對的比較的，均可以「天鈞」的態度處之。

第四節 自然主義的人生觀

莊子認爲凡物皆由道，而各得其德，即是凡物各有其自然之性，人生之幸福，即在順其自然之性。逍遙遊說：

「故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而敝一國者，其自視也，亦若此矣」。

各人對於自己所得於天，都能滿足，那就是「依乎天理，因其固然」的自然。馮驩篇說：

「彼民有常性，織而衣，耕而食。是謂同德。一而不黨，命曰天放。故聖德之世，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。禽獸成群，草木遂長。是故禽獸可稱羣而遊，鳥鵲之巢，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」。

由以上的話，可見莊子對於人生主張自然的。如天運篇說：

「天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰綱維是？孰居無事推而行是？意者其有機絀而不得已耶？意者其轉運而不能自止耶？雲者爲雨乎？雨者爲雲乎？孰隆施是？孰居無事淫樂而勸是？風起北方，一西一東，有上彷徨孰噓吸是？孰居無事而披拂是？」

莊子認爲一切現象，皆循自然之道運轉。此就自然界觀察而言。至於從文化上而言，則也循自然之理

，歷史的現象，各時代各有其風俗習慣理想，既不能強今以同古，亦不能執古以廢今。如秋水篇說：

「嘗鑿隧而天下無窮人，非智得也，當桀紂天下無通人，非知失也，時勢適然」。

因此古之聖人，深知此理，故因時制宜。如天運篇說：

「故夫三皇五帝之禮義法度，不矜於同，而矜於治，故暨三皇五帝之禮義法度，其猶狙梨橘柚耶？其味相反，而皆可於口。故禮義法度，應時而變者也」。

循此說而視察一切生物，種種變化，也都本於自然。如天運篇說：

「鵠不日浴而白；鳥不日黔而黑。」

「騏驎驛驪，一日而馳千里，捕鼠不如猩猩，言殊技也。鷦鷯夜撮，蚤察毫髮；蒼出瞑目，而不見丘山，言殊性也」。

「鬼脛雖短，續之則憂；鶴頸雖長，斷之則悲」。(駢拇)

據斯而言，無論「人」或「物」，都是本其自然，因其自然，始能有幸福的。因此，他對於政治的主張，是在宥論，在宥篇說：

「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？」

所以他認政治上社會上各種制度，都是定一好以爲行爲之標準，使人從之。殊不知物之性至不相同，一物有一物所認爲之好，不必強同，亦不可強同。如以不同而強使之同，則其結果，愛之適以害之。至樂篇說：

「昔者海鳥止魯郊。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，不敢食一脔，不敢飲一杯，三日而死。此以已養鳥非以鳥養也。夫以鳥養鳥者，宜栖之深林，遊之檀陸，浮之江湖，食之蠶蠶，隨行而止，委蛇而處，復唯人言之惡聞，奚以夫譁譁爲乎。盛池九韶之樂，張之洞庭之野，鳥聞之而飛，獸聞之而走，魚聞之而下入，人卒聞之，相與環面觀之。魚處水而生，人處水而死。彼必相與異，好惡故惡也。故先聖不一其能，不同其事；名止於實，義止於適；是之謂條達而順持。」所謂「聖人」之徒，制定政治上社會上各種制度都是殘害性情。馬蹏篇說：

「及至聖人，斲齷爲仁，踈駘爲義，而天下始疑矣；澆漫爲樂，摘僻爲禮，而天下始分矣。故純樸不殘，孰爲櫟樽？白玉不毀，孰爲珪璋？道德不廢，安取仁義？性情不離，安用禮樂？五色不亂，孰爲文采？五聲不亂，孰應六律？夫殘樸以爲器，工匠之罪也；毀道德以爲仁義，聖人之過也。」

所以莊子的主張，是任其自然的存宥論。應帝王篇說：

「汝游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」

天地篇說：

「至德之世，不肖賢，不使能，上如標枝，民如野鹿，端正而不知以爲義，相愛而不知以爲仁，實而不知以爲忠，當而不知以爲信，蠢動而相使不以爲賜……」

這樣合於自然，返淳還樸的社會，是莊子所認爲最好的社會。不過莊子對於個人修養主張達到神祕境

界。人間世篇說

第一篇 第六章 莊子

五九

「若一志，无聽之以耳，而聽之以心。無聽之以心，而聽之以氣。耳止於聽，心止於氣。氣者虛而待物者也。惟道集虛，虛者，心齋也。」

大宗師篇說：

「顏回曰：『回益矣』。仲尼曰：『何謂也？』曰：『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』。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』。」

所謂「心齋」「坐忘」皆謂除去思慮知識，使心虛而「同於大通」。惟其如此，始能如大宗師篇說：「其寢不夢，其覺無憂；其食不甘，其息深深。……不知悅生，不知惡死。其以不訴，其入不距。翛然而往，儻然而來而已矣。不忘所自始，不求其所終。受而喜之，忘而復之」。的眞人的境界。逍遙遊篇說：

「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」。達到至人的境界，無往而不自得。齊物論說，

「至人神矣，大澤焚而不能熱；河漢涸而不能寒；疾雷破山，風振海，而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於已，而况利害之端乎」。

第七章 形名學

第一節 晚周的形名學

從孔墨探求人事的究竟，到形名家分析「形名」，這是思想衍變之必然程序。在先秦學者叢起，各以已

說相炫尚，到了後來有人疑惑到所探求的道理之包含的意義和形式的「名」，究竟是否相合？於是「形名」的學說，自然就發生了。

「形名學」，古稱「刑名學」，「形」「刑」二字，古代通用。史記秦始皇本紀引韓非子曰：「飯土墮，毀土形。」漢書司馬遷傳作：「麥蹠飯土墮，毀土鋪。」鋪，史記又常省作刑。（太史公自序「飯土墮，毀土刑。」說文：「鋪，器也，含有法式形相的意思。」墨子經上云：「力，刑之所以奮也。」又：「生，刑與知處也。」可證刑與形同。）故刑名家的學問，多是講形式名相之理。如：

「夫刑名之家，皆曰白馬非馬也。」（戰國策）

「刑名異充，而聲實異謂。」（呂氏春秋正名篇）

「公孫龍好刑名，以白馬爲非白馬。」（孔叢子）

「鄧析好刑名。」（劉向別錄）

由此可見刑名學即是形名學。不過一般論者謂，「形名家」與「名家」有異。「形名家」是「鑿者」，「拘者」，「名家」是「言順事，成正位辨類」。譚戒甫論漢周形名家謂：「荀子評形名家則曰：『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。』（正名篇）『用實亂名，正名家之弊，故荀子非之。』又評墨之學曰：『非而謂禮有牛馬非馬也。此惑於用名以亂實者也。』用名亂實，正墨之弊，故荀子亦非之。蓋荀子之非名家，議其不能控名而責實也，其非墨家，議其失實而專決於名也。由此以推，則墨家與形名家之所同者爲「名」；而其所異者「實」而已矣。墨家之于萬物，皆認有「實」之存在。而形名家反之，以謂萬物皆「無實」耳。如墨家云：「一名一實，重同也。」（墨子經說上）此認物有實而後以名命之也。而形

名家則曰：「物莫非指而指非指。天下無指者，生于物之各有名，不爲指也。」（公孫龍龍指物）。「天地與其所產爲，物也。物以物其所物而不過焉，實也。」（公孫龍名實論）則形名家之所謂實，亦形而已。」若
是而言，其謂「墨家」與「形名家」是有分別的。晉魯勝墨辯注序說：

「名者，所以別同異，名是非，道義之門，政化之準繩也。孔子曰：『必也正名，名不正，則事不成。

』墨子著書，作辯經以立名本；惠施公孫龍祖述其學，以正別名顯於世。孟子非墨子，其辯言正辭則與墨子同；荀卿莊周等非毀名家，而不能易其論也。名必有形，察形莫如別色；故有「堅白」之辯。名必有分明，分明莫如有無；故有無序之辯。是，有不是；可，有不可；是名兩可。同而有異，異而有同。是之謂辯同異；至同無不同，至異無不異；是謂辯同辯異。同異生是非，是非生吉凶，取辯於一物，而原極天下之隆汙，名之至也。自鄧析至秦時，名家者世有篇籍，——率頗難知，後世莫後傳習，於今五百餘歲遂亡絕！……」（註前段形名家蓋指惠施公孫龍之名家而言）

這是以惠施公孫龍爲墨子後進，「祖述墨子之學，以正別名顯於世」者。胡適之氏以先秦無形名家，將惠施公孫龍歸於所謂「別墨」即係誤於魯勝之言。說到此處，則於墨子之經上下大小取六篇作者發生問題。章士釗先生在名墨營應論說：

「然則墨經爲何人所作者乎？適之疑爲施龍手筆，固是不智，而又疑爲施龍同時人所撰，則不中不遠。以愚推之，墨子自著之辯經，久已亡絕。辯經中巍然自立之定義，使其層累成爲一科，不含與人物之性者，必較合存之六篇爲多。且詳以施龍之出，後於墨子，固不得如預言者流知其時將有賢者某某來勝於彼，而先設疑義若干條以爲之備也。其後墨者傳經，節節遇有名家者流，相與詰難，因釋經

以拒之，而後起諸問，經中焉能備載，其徒勢不得不各已以所崇信，……半述半報，以抗禦名家之襲者，始施龍焉，則愚所自信爲千慮一得，無可置疑者也。」

章先生謬爲墨氏與惠施公孫龍互相辯論，而有今存墨辯六篇，實是灼見。本章論列，先取鄧析次則惠施公孫龍，藉明先秦辯學之一般。

第二節 鄧析

鄧析是鄭人，其年代約在孔子時代。在那時鄭國社會，最爲紊亂，舊的封建社會的「禮」已呈崩潰，而新的商業社會興起，貴族衰敗，商人士民暴起，加以天災重斂，兵戈屢興，時勢所迫，漸有「士」者想用思辯之「形名」以破壞舊有的思想信仰，於是鄧析之輩的形名學者興起。

關於鄧析的平生事蹟，依據左傳呂覽荀子劉向別錄漢志諸書知道他作過鄭國大夫，教人民學訟，反對過鄭國大夫子產，好治怪說，巧辯，好刑名，是名家的始祖，作過竹刑，造過桔槔等事。至於他的著述，漢地名家鄧析二篇，隋志一卷，新舊唐志一卷，意林一卷二篇，崇文總目二篇，今本鄧析子二篇，是無厚與韓非，今有人疑今本非其本人所作，不過無厚韓非二名，尙與鄧析學說相類。今吾人暫以兩可說和無厚說從別的書來研究，加以解釋。

一、兩可說 有如近世辯証法的基礎二律背反法 (Antinomy) 此法乃二法相背然又兩立的法則。魯勝墨辯法說：「是，有不是，可，有不可；是名兩可。」呂覽韓非說：「鄧析：以非爲是，以是爲非，是非無度，而可與不可自變。所欲勝因勝，所欲罪因罪。」像這樣情形，就是一個命題 (Proposition) 有兩個判

斷 (Judgment) 呂覽雜論篇官學實例說：

「涪水甚大，鄭之富人有溺者。入得其死者。富者請贖之，其人求金甚多，以告鄭析，鄭析曰：『安之，人必莫之賣矣。』得死者患之，以告鄭析，鄭析又答之曰：『安之，此必無所更買矣。』」

關於鄭析的兩可說，莊子在寓言篇說：「有自也而可，有自也而不可。有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可，惡乎不可？不可於不可。物固有所以然，物固有所可。無物不然，無物不可。」

總起鄭析的兩可說，可分兩方面來講：一兩可，是價值的判斷，多關乎人事；兩然是事實的判斷，多關乎自然。

二、無厚說 「無厚」為鄭析子第一標題，但其本文多討論政治思想，和後來解說「無厚」者不同。如鄭析子無厚篇說：

「天於人無厚也。君於民無厚也。……何以言之？天不能屏忤厲之氣，全夭折之人，使為善之民必壽，此於民無厚也。凡民有穿窬為盜者，有詐僞相迷者，此皆生於不足起於貧窮，而君必欲執法誅之，此於民無厚也。」

後之學者如惠施莊周則說：

「無厚不可積也，其大千里。」（莊子天下篇）

「彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於游刃必有餘地矣。」（莊子養生主）

「墨辯」則說

「經上」：「厚，有所大也。」經說上：「厚，惟無所大。」

「經上」：「次，無間而不擾也。」經說上：「次，無厚而後可。」

荀子韓非子則說：

「夫，堅白」同異「有厚」「無厚」之察，非不察，而君子不辯也。」（荀子修身篇）

「堅白無厚」之辭章，而憲令之法息。」（韓非子問辯篇）

這樣以「無厚」與「堅白」同異並列，可見其非為討論政治而為討論形名的。

「無厚」可分兩方面講，一是「無厚」，二是「有厚」，「有厚」有如幾何學之「體」，「無厚」是有長有寬無厚之「面」。所以說「無厚不可積也，其大千里」。其實何只千里，而一般人以為既有所大，必有所厚，實則只有最初之序，（墨子經上，端體之無厚而最前者也。）即今日幾何學之「點」遂無所厚呢！

第三節 惠施

一般論形名家者，皆從惠施公孫龍談起，莊子天下篇說：「辯者有言曰：『離堅白，若縣寓。』」又說：「惠施以此為大觀於天下，而曉辯者。天下之辯者，相與樂之。……桓闔，公孫龍辯者之徒。」於此可知惠施等辯者，是當時之頭學。但其書至今多無存者，莊子天下篇說：「惠施多方，其書五車」，可見惠施當時著述之多，及至漢書藝文志說：「惠子一篇，其後即此一篇亦弗不傳，惟有天下篇記載隱物十事：

（一）至大無外，謂之大一。至小無內，謂之小一。」

（二）無厚不可積也，其大千里。」

（三）天與地卑。山與澤平。」

(四) 日方中方睨。物方生方死。」

(五) 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。」

(六) 南方無窮而有窮。」

(七) 今日適越而昔來。」

(八) 連環可解也。」

(九) 我知天下之中央，燕之北，越之南是也。」

(十) 沉愛萬物，天地一體也。」

以上係由莊子之記載可得知者有此十事。此外有人擬於「別墨」之列，呂覽愛類篇謂惠施「去尊辯非子內儲說上謂惠施「欲以齊削偃兵。」莊子天下篇謂「沉愛萬物，天地一體也。」是他和墨子兼愛非攻有關，是乃不明戰國時代的思想。在當時戰事既多而且激烈，非兵之說，自為一般思想所採用，不僅墨子主張非攻，即孟子也反對戰爭，公孫龍主張偃兵，惠施主張偃兵之事，毫不足以此即為名家的。莊子天下篇說：「南方有倚人焉，曰黃繚，問天地所以不墜不陷，風雨雷霆之故。惠施不辭而對，不虛而對，偏為萬物說。說而不體，多而不已，猶以為寡，益之以怪。」

是為惠施之萬物說。齊物論說：

「昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，……欲以明之。彼非所明而明，故以堅白之昧終。」

莊子在德充符篇說：

「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。」

可見「堅白」也是惠施的學說，但其書不傳，無從得知其「堅白」之說。歷物十事之五：

「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」。

可見「同異」亦爲惠施之說。本來戰國稱辯者之學，都爭論「堅白異同」。不過吾人依據莊子「天下篇」戴惠施歷物十事言，惠施是名家合同異者。其述十事，皆以「至大無外」之觀點，指出一切區別之爲相對的，而歸結於「泛愛萬物，天地一體也」。此說可以現在邏輯來講，討論個體 Real 與概念 Concept 涵義之不同。一個體本有許多性質，而其所有之性質，又皆非絕對的。所以泰山可謂爲小，而秋毫可謂爲大。一概念則不然。一概念只是一概念，而性質亦是絕對的。如大之概念只是大，小之概念只是小。惠施是注重於個體的物，而其所有之性質，皆爲相對的。同時注重於個體的物，則對於個體的觀察是一種變動的，不能靜止的。歷物十事，章太炎在國故論衡見篇曾解釋過。今畧依章氏之說，稍所改正，而分下列的範疇：

第一(一)(二)(三)(六)(九)五者，是辯空間的分割區別，都非實有。

第二(四)(七)(八)三者，是辯時間的分割區別，都非實有。

第三(五)是辯一切的同異都非絕對的；(十)是結論以上三組的。

關於空間的分割區別，都非實有。惠施論道：

「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一」，從形式觀察，天地爲大，毫末爲小。但比之於無限大，則天地爲小；比之於無限小，則毫末爲大；惟無內始可說是至小。

「無厚不可積也，其大千里。」莊子養生主篇說：「刀刃者無厚。」無厚者，薄之至極，乃至無厚，如幾何學所謂「面」。無厚者不可有體積。然可有面積，所以可說「其大千里。」

「天與地卑，山與澤平」。就形式的觀察，而有差別的觀念。以爲「天高地卑，山高澤卑」，如自無限的高度觀之，「則天與地卑，山與澤平」。

「南方無窮而有窮」普通人所至之處有限，以爲南方爲無窮。若從「至大無外之觀點觀之」，則南方之無窮，實乃有窮的。

「我知天下之中央，燕之北，越之南是也。」形式的觀察，天下中央在燕之南越之北。由無限大觀之，天下中央乃不在此。釋文引司馬註云：「天下無方，故所在爲中，循環無端，故所在爲始也。」

關於時間的分割區別，都非實有。惠施論道：

「日方中方睨，物方生方死」。郭象莊子大宗師註云：「夫無力之力，莫大於變化者也。故乃揭天地以趨暮，兼山岳以舍故；故不暫停，忽已含新；則天地萬物，無時而不移也。」天地萬物，無時不移，「故」日方中方睨，物方生方死。」

「今日適越而昔來」。「天地萬物，無時不移」。今日與昨日的分晝，是形式的。時間的遷流決不能加以分晝。方今日適越之時，今日已去。至越之日至越，則其日已成昔日。

「連環可解也」。連環方成方毀，物皆變遷，迨吾人指爲某物之時，物已變遷而非某物。連環是連環，而已連環，此爲「物方生方死」意。

因爲以上的結論，得知時間是不止的變化，空間是含有「有限」「無限」的意義，所以他主張沒有絕對的是，也沒有絕對的非。惠施論道：

「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。〔郭象註云：「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。此謂「全同異」綜以上諸論，惠施的結論是：「汎愛萬物，天地一體也」。此就萬物之同者而言的。莊子齊物論說：「天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小。莫善於鴟子，而彭祖爲夭，天地與我並生，而萬物於我爲一。」亦即此意。〕

第四節 公孫龍

公孫龍是趙國人，生於惠施之後，集中國形名學之大成，可以說是中國的亞里士多德(Aristotle)曾勸燕昭王和趙惠王僱兵。後客於趙平原君之門下，與孔穿鄒衍相辯難。著有公孫龍子行世。漢志載有十四篇，現行本僅六篇。其中第一篇跡府是畧傳，疑爲後人追加。五篇皆其自著，論理整然。其跡府載：

「公孫龍，六國辯士也。痛名實之散亂，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。」

若是則公孫龍是以辯者出名。

(一)白馬論 其跡府篇曰

「龍之所以爲名者，乃以白馬之論耳。今使龍去之，則無以救焉。」

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；白馬所以命色也；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，馬非白馬也，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。」

此就概念的分析而言，物的共相和物的個體分開。馬之名所指只一切馬所共有之性質，於色無「所定」，而白馬則於色有「所定」，故白馬之名所指與馬之名所指，實在不同，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。如白馬之白，只爲白馬之白，而非普通之白。故白馬之名所指，與白之名所指，亦不相同。

(二)指物論，馬，白，及白馬之名之所指，公孫龍叫做「指」，即現在邏輯學所謂「概念」(Concept)亦即柏拉圖所謂「*idea*」但「指」與「物」不同。

公孫龍所謂「物」是佔空間時間之位置者，即現在哲學中所謂個體(Individual)是存在的，而「指」爲共相是潛存的(Existence)不佔時空之位置，但非無有。如白雖不與物爲白，而不可謂無白。此即謂白藏，即謂白潛存的。指物論說：

「物莫非指，而指非指。天下無指，物無可以謂物。非指者，天下無物，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。……且指者，天下之所兼。天下無指者，物不可謂非指也。不可謂無指者，非有非指也，物莫非指」。

「物莫無指」，即謂一切存在物體，都有共相，如形，色……無共相，即無所謂個體事物。故曰：「天下無指，物無可以謂物。」不過表相是不獨立存在，無個體事物，即無所謂表相。故曰：「指也者，天下之所無也。」天下雖無指，但有物即有指，故謂「物莫非指」。

一切個體事物，皆有共相；物既皆為共相，而其相在物中，如此則其相之上更無容共相矣。所以說「指非指」指物論說：

「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。……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？且夫指固自為非指，奚待於物而乃與為指。」

一切實物的共相，無容更有共相。表相更有表相。「指」，變成「物指」，表相變成名言；「指」即變為「指」。故有時概念作為概念之對象，如「仁義」即公孫龍物指之義。

(三) 堅白論 莊子秋水篇謂公孫龍「離堅白」：「離堅白」即指出「堅」及「白」為兩個分離的共相。公孫龍子堅白論說：

「堅，白，石，三，可乎？曰，不可。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，與不見離，一一不相盈故離，離也者藏也。」

「無堅」「無白」皆指具體的石中之堅白而言。目視石，見白不見堅，不見堅則堅離於白矣。手拊石，得堅而不得白，不得白則白離於堅矣，此之謂「堅白不相盈」。蓋堅白之為兩個分離的共相。能分離而獨立存

在的。堅白論設爲難者駁詞說：

「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？」

公孫龍答說：

「物白焉，不定其所白；物堅焉，不定其所堅。不定者兼，惡乎其石也。」

難者謂堅白在名內，不能相離，公孫龍意凡物通有白，不必白限於石，凡物通有堅，堅不限於石，堅白不儘不定於石，也不必限定於萬物之中，萬物猶不能定，何得與石同體。天下之物，有堅而白者，有白而不堅者，堅白爲分離的共相。且皆獨立的潛存。不過人之感覺只限於表現於具體的物者，即人只能感其與物爲堅與物爲白者。但其不表現於物，亦非無有，惟不能使人感覺之，此卽所謂「藏」。柏拉圖謂個體可見而不可思，概念可思而不可見，即是此義。於此可見「堅」「白」是離的，不獨「堅」「白」離，一切共相皆分離而有獨立的存在。堅白論說：

「離也者，天下皆獨而正」。

(四)通變論 不共相是不變的，個體是常變的。公孫龍通變論是論共相之成立，共相之變否，及個體之變遷等問題。通變論說：

「曰，二有二乎？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。」

「二」之共相只是二，非他一切。非一非左非右。但左加右則其數二，左與右皆爲個體，共相由個體而成，故通變論說：

「羊不二，牛不二，而羊半」。

其相是由兩個個體之有共同特徵 (Structure) 而成。但個體常變，共相不變。通變論說：

「曰，謂變非不變可乎？曰，可。曰，右有與，可謂變乎？曰，可。曰，變奚？曰，右」。

共相之自身雖不變，然表現共相之個體，則尚可變。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。所謂「右變」之右，即具體的事物中之右，非右之共相也。

惟人或疑「右有與」即爲具體的事例中之右，故問：右若變，何以仍爲右？若不變，何以謂之變？通變論說：

「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？」

左與右相加，爲數二，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而爲雞的一樣道理。故不從個體事物的共同特徵來觀，根本就無謂共相。通變論說：

「羊合牛非馬，牛合羊非雞。曰何哉？」曰，牛與羊唯異；羊有齒，牛無齒，而牛之非羊也，羊之非牛也，未可。是不俱有，兩或類焉。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。

個體事物的特徵，有同的，有不同的。共相非從共同的特徵觀察不可。通變論說：

「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」。

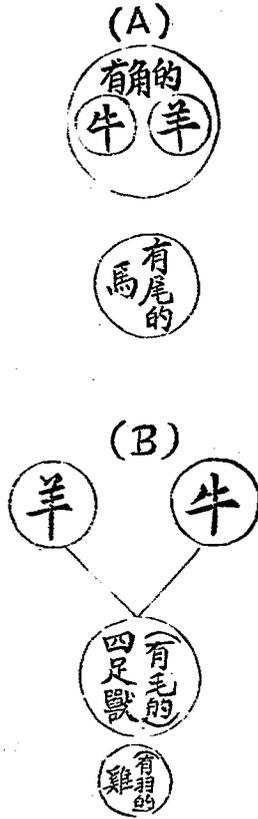
以「角」與「尾」為共相的標準，故「羊合牛非馬」。通變論說：

「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。牛羊足五，雞足三，故曰：「牛合羊非雞」，非有以非雞也」。

以「毛」「羽」「足」為共相的標準，故「牛合羊非雞」表圖如下：

(A)「羊合牛非馬」

(B)「牛合羊非雞」



個體事物特徵不同，故共相不同，但個體事物，總有其相之可言。如動物為羊牛馬共同的共相。惟其相無共相。指物論說：「物莫非指，而指非指」。通變論說：

「曰，「青以白非黃，白以青非碧」。曰：「何哉」？曰青曰不相與而相與，反對也。不相鄰而相鄰，不審其方也，不審其方者，反而對，各當其所，左右不讓。故一於青不可，一於白不可，惡乎其黃矣哉。黃其正，是正舉。其有君臣之於國焉，故強壽矣」。

青白黃碧都是表德，非存在的個體。當然無特徵之可言，更無共相之可說。故能相鄰，而不能「相與」相繼」。故青白黃碧，無內涵 (Connotation) 無內涵，故無共相。只好從其外延 (Denotation) 言，無共相，亦無異相。通變論說：

「而且青離乎白而白不勝也，白足以勝矣而不勝，是木賊金也，木賊金者碧，碧則正非舉。青白不相與而相與，不相勝而兩明也。爭而兩明，其道碧也。與其碧寧黃，黃其馬也，其與類乎？碧其難也，其與異乎？暴則君臣爭而兩明也，兩明者，昏不明，非正舉者，名實無當，離色章焉，故曰兩明也。兩明而道喪，其無有以正焉」。

「青白黃」自身即共相，各不相與，各不相勝；是相反的，是兩明。

(五) 名實論 公孫龍子跡府篇說公孫龍「欲推是辯以正名實而化天下」。究竟怎樣「正名實」呢？名實論說：

「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。出其所以位，非位，位其所位焉，正也。」

實是個體事物，等於現在邏輯學之主詞 (Subject) 名實論又說：

「物莫非指，故名即是實。……夫名，實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也。知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。至矣哉！古之明王，審其名實，慎其所謂。至矣哉！古之明王」。

此之所謂「名」是抽象概念。等於現在邏輯學之謂詞 (Predicate) 名實的問題，為今日邏輯學的問題。

公孫龍的「名實」，是「推是辯以正名實」。名實論說：

「實以實其所實不曠焉，位也。出其所位，非位；位其所位焉，正也。以其所正，正其所不正。疑其所正。其正者，正其所實也。正其所實者，正其名也」。

他以「正實即正名」的態度正名，因實正名即正。名實論說：

「其名正，則唯乎其彼此焉。謂彼而彼不唯乎彼，則彼譟不行；謂此而此不唯乎此，則此譟不行。其以當不當也，不當而亂也」。

如何「正實」呢？名實論說：

「故彼彼當乎彼，則唯乎彼，其謂行彼；此此當乎此，則唯乎此，其謂行此，其以當而當也。以當而當，正也。故彼彼止於彼，此此止於此，可。彼此而彼且此，此彼而此且彼不可」。

此即公孫龍的「正實」說，亦即其「正名實」說。

第五節 其他辯者

「辯學」至公孫龍時，可謂極盛時期。莊子天下篇說：「天下之辯者」，可見當時辯者之多。但傳至現在從典籍可考者，計有六人：

(1) 桓闞：莊子天下篇：「桓闞，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」。

(2) 毛公：漢書藝文志：「毛公九篇，（趙人，與公孫龍等並游平原君趙勝家）」

(3) 蒯母子：史記平原君傳集解引：「齊使鄒衍過趙，平原君見公孫龍及其徒蒯母子之屬，諱白焉」

非馬之辯，以問鄒子，」

(4) 兒說： 韓非子外儲說：「兒說，宋人善辯者也，持白馬非馬也。服齊稷下之辯者。乘白馬而過關，則顧白馬之賦。故籍之虛辭，則能勝一國；考實按形，不能誤一人。」

(5) 田巴 魯連子：「齊之辯士曰田巴，辯於狙邱而議於稷下，毀五帝，罪三王，譽五伯，離堅白，合異同：一日而服千人。」

(6) 孔穿： 呂覽淫辭高誘注：「公孫龍孔穿皆辯士也。」

以上六人，都無書傳，惟莊子天下篇載辯者二十一事，其中學說有近於惠施之合同異者，有近於公孫龍之離堅白者，分述如下：

(1) 惠施派 惠施就物之個體而論，一個體本有許多性質，而其所有之性質，為非絕對的，而為相對的。故主合同異。所以辯者二十一事中，依據同異者，屬于惠施一派的。

「卵有毛」。

「鄧有天下」。

「馬有卵」。

「丁子有尾」。

「山出口」。

「氣長於蛇」

「卵有毛」惠施是從過程上來觀察事物，雞自卵出，雞有毛，故卵亦當有毛，故曰「卵有毛」。

「郢有天下」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「騫存天下」此由大同異之觀點，「萬物畢同，畢異」。「天地一體」，當然無所謂同異，大小。如郢（楚都）是天下之一地，分也，天下，全也；若就郢都之某一處言則郢爲全，而某處爲分，故曰：「郢有天下」。

「馬有卵」有如荀子或惠施所說「鈞有須」俞樾曰：「鈞疑鈞之假字」。始有須，即謂婦人有鬚也。此就物之同以立論。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。

「丁子有尾」成玄英說：「楚人呼蝦蟆爲丁子」。埤雅說：「科斗，一名丁子」。丁子本無尾，而曰：「丁子有尾」，因丁子前身蝌斗，是有尾，故從事物之過程言，「丁子有尾」。「山出口」：荀子不苟爲說：「入乎耳，出乎口」楊倞注說：「或曰：即山出口也，言山有口耳也」。宇宙萬物是時時變化。山雖爲巍然而立之高山，或將來一變而成平原，河澤，沙石。故曰：「山出口」。

「龜長於蛇」語云：「尺有所短，寸有所長」。因其所長而長之，則龜可長於蛇。

2. 公孫龍派 公孫龍之觀點，注重共相，共相不變，故注重概念之分析，而尙堅白。辯者二十一事中依據離堅白者，屬於公孫龍派。

「雞三足」。

「犬可以爲羊」。

「火不熱」。

「輪不轆地」。

「目不見」。

「指不至，物不絕」。

「矩不方，規不可以爲圓」。

「鑿不圍柘」。

「飛鳥之影，未嘗動也」。

「鏃矢之疾，而有不行不止之時」。

「狗非犬」。

「黃馬騮牛三」。

「白狗黑」

「孤駒未嘗有母」。

「一尺之棰，日取其半，萬世不竭。」

「雞三足」，公孫龍子通變篇說：「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。」莊子齊物論說：「一與言爲二」，「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。」

「犬可以爲羊」，以大羊之共相言，犬羊都爲四足獸之動物。犬爲四足獸，羊共爲四足獸，是相同。故曰「犬可爲羊」。

「火不熱」，火爲一其相，熱爲一其相；如沸水雖熱而無火，火柴有火而不熱；火是火，熱是熱，故曰

：「火不熱」。

「轆不輾地」、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」，爲孫龍子豎白論說：「白以目以火見，而火不見，則火與目不見，而神見，神不見而見隱」。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，若只有目則不能見。故曰：「目不見」。

「擗不至，物不絕」公孫龍以「指」物「對舉。吾人只能感覺個體，而不能感覺共相，故曰：「指不至」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」。

「規不方，規不可以爲圓」。「方」「圓」爲共相；「規」「矩」爲個體。事實上之個體的方物或圓物，皆不絕對的方或圓。即個體之「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。

「勢不圍稱」事實上個體之整圍納，而整之共相，則不圍納也。

「飛鳥之影，未當動也」釋文引司馬彪說：「形分止，勢分行，形分明者行遲，勢分明者行疾。」飛鳥之影動，就勢而言：飛鳥之影不動，就形而言。就形分言，鳥由甲點飛至乙點，每過一地，影即止其所，不過形影相續，遂覺動象，其實未嘗動也。

「鸞奔之疾，而有不行不止之時」。由釋文說，依「勢」言，矢是不止；依「形」言，矢是不行。一物於一

時間內在兩點間變動，一物於兩時間內在一點謂為止。謂鏃矢之疾，而有不行止之時者，就鏃矢之疾一時間內在一點而言也。

「狗非犬」爾雅「犬未成羆曰狗。」小犬曰狗，小犬非犬，故「狗非犬」。

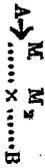
「黃馬驪牛」司馬彪釋文「牛馬以二爲三，曰牛曰馬曰牛馬，形之三也；曰黃曰驪曰黃驪，色之三也。」

曰黃馬曰驪牛黃馬驪牛，形與色爲三也，故曰「與言爲二」，「與一爲三也」。謂黃馬驪牛一，故黃馬驪牛二，「黃馬驪牛」之共相，與一黃馬，驪牛之個體，故三。

「白狗黑」白狗黑狗雖不同，但從黑狗與白狗之共相言，是相同。因白狗黑狗都爲狗，故曰「白狗黑」。

「孤駒未嘗有母」列子仲尼篇說：「孤駒未嘗有母，有母非孤駒」。釋文引李頤說：「駒生有母，言孤則當無母。孤稱立則母名去也。母嘗爲駒之母，故孤駒未嘗有母也」。共相之孤駒爲無母者，而事實上之個體的孤駒，則必一時有母，不得謂「孤駒未嘗有母」也。

「一尺之棰，日取其半，萬世不竭」。此條與「鏃矢之疾，而有不行不止之時」同於希臘哲學家芝諾（Zeno）說：「鏃矢不移」(The arrow in flight is at rest)



鏃矢由A點到B必經過中點，M，又經過M與B之中點M₂；但中點無窮，故永遠達不到B點，因曰「鏃矢不移」。「一尺之棰」，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。緣此只能對思想中之棰，若具體的棰，則不能日取其半，萬世不竭也。

第八章 墨辯

第一節 何謂墨辯

「墨辯」一詞，起於晉魯勝，其於經上，經下經說上經說下四篇作註，名曰墨辯註，其墨辯序云：

「墨辯有上下，經，經各有說，凡四篇，與其書衆篇連節，故獨存」。

此指經上下，經說上下四篇爲墨辯的。其實墨子書中討論墨學者，尙有大取小取兩篇。梁任公在墨子

學案云：

「經上下，經說上下，大取，小取：這六篇，魯勝叫做墨辯」此以經上下，經說上下，大取，小取爲墨辯的。至墨辯作者是誰？魯勝墨辯序說：

「墨子著書，作辯經以名本」。

梁任公說：

「經上下當是墨子自著，經說上下，當是述墨子口說，但有後學增補。大取，小取是後學所著」。

以上所說，認爲墨辯爲墨子所著。至少有一部分，爲墨子所著的。馮友蘭在中國哲學史上說：

「墨子書經及經說等篇，乃戰國後期墨者所作」。他舉了三種理由：

(1) 墨經爲經之體裁，戰國前期沒有。

(2) 大取，小取篇皆爲豫題討論之著述體裁，非墨子時代所有。

(3) 經，經說，及大取小取等篇中所說：「堅白，異同」「牛馬非牛」等辨論，皆以後所有，孟子好辯

，對此問題未談及」。

吾人細釋墨辯所討論之問題，不外「同異」「堅白」「有厚」「無厚」「白馬」「孤駒」之說。此類問題，倡之於惠施公孫龍，而墨辯即係駁論此類問題的。墨子雖有立言三表法，但都與辯學無關，所以說墨辯非墨子所作。

尙有以墨辯爲「別墨」所著。如胡適之在中國哲學大綱說：

「經上下經說上下大取小取五篇。不是墨子的書，也不是墨者記墨子學說的書。我以為這六篇就是莊子下篇所說的「別墨」做的。這六篇中的學問，決不是墨子時代所能發生的」。

「墨家的後人，於宗教的墨學之外，另分出一派「科學的墨學」這一派的墨學與宗教的墨學自然倍謫不同了，於是他們自己相稱爲「別墨」。「別墨」即是那一派科學的墨學」。

此以「別墨」是墨家的一派，是研究辯學的墨者。莊子下篇說：「相王勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，——苦獲，已齒，鄧陵子——俱誦墨經，相謂別墨」。

韓非子類學篇說：

「自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵子之墨。故……墨子之後，……墨離爲三，取舍相反不同，而皆自謂真墨」。

唐鉞在論先秦無所謂墨辯說：

「總之：莊與韓非子中這兩段話，猶其是「墨離爲三，取舍相反不同，而皆自謂真墨」和「俱誦墨經，而倍謫不同，相謂「別墨」兩語，合起來一看，就知道先秦並沒有什麼墨家的流派叫做「別墨」

的，正如沒有什麼墨家的流派叫做「真墨」的一樣。

「先秦本來並無所謂『別墨』；不特名家的惠施，公孫龍不是『別墨』；就是墨辯的業者，……也只是墨並不是『別墨』，這與子張氏及子夏氏之儒只是儒，並不是儒家的『賤儒』派是一個道理」。

由此可知先秦根本所謂「別墨」「別墨」是後期墨家相互之稱；作墨辯的不是「別墨」，却是後期墨家。

第二節 墨辯與惠施公孫龍

一般論名學者，多謂名出於墨，魯勝墨學辯序說：「墨子著書，作辯經以立名本。惠施公孫龍，祖述其學，以正刑名顯于世。」

以下如張惠言胡適之等也以爲名以於墨。章行嚴先生名墨辯應論說：

「漢書藝文志所載名七家二十六篇，自鄧析以至毛公，皆所謂辯者也。其與禮官相近之言名者，均不與焉。以知名與名家，在孟堅之意，乃截然爲二事。……蓋其先各家俱講正名，七家起而以名爲其專實之品，且悍然以名家自大，論鋒四益，與人角勝，各家轉譯言名焉。墨家之書，不曰名而曰辯，殆以此也」。

由此可知名家不出於墨家，惠施公孫龍非墨家。不過當時辯學很盛，大家討論「堅白」「同異」「無厚」「有厚」「白馬非馬」的問題，惠施公孫龍有所主張，而後期的墨者，也不折服，於是爾有墨辯之作。試就墨辯和惠施公孫龍所辯論的問題，便可見出兩派正是針鋒相對。

墨辯

施龍

1. 「厚，有所大也」。

「無厚不可積也，其大千里」。

2. 「堅白不相外」。

「離堅白」。

3. 「火熱」。

「火不熱」。

4. 「狗犬也」。

「狗非犬」。

5. 「日中，正南也」。

「日方中方睨」。

6. 「白馬，馬也」。

「白馬非馬」。

7. 「滾，稊也」。

「輪不轉地」。

8. 「動，或徙也」。

「飛鳥之影，未嘗動也」。

9. 「非半弗著，則不動，說亦端」。

「一尺之樵，日取其半，萬世而不竭」。

10. 「荆之大，其淺深也；說在具」。

「郢有天下」。

如此問題，在當時實是辯論很久的問題。多半由於施龍先討論「堅白」，「異同」而引起墨辯的反響的。

第三節 辯的問題

一、辯的意義 墨辯所辯的是什麼？經上說：

「辯，爭彼也。辯勝，當也」。

「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」。（經說上）

「彼」爲邏輯學之他詞。（Middle term），「爭彼」即爭同一對象之然否。如上所舉之例，兩人辯論，而

有是非，就該物本身求之，必無所得。如擬定第三物以爲標準，而所爭兩物之是非始能判定。所以說辯論

就有勝負。經上說：

「謂辯無勝，必不當，說在辯」。

「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，牛或謂之馬也。

俱無勝，是不辯也。辯也者，或謂之是，或謂之非，當他者勝也。」（經說上）

此言辯求之本身，無勝不勝可言。如謂某物爲狗，或狗非犬。謂某物非牛，或牛非馬，同異求之本身，皆無以相勝，等於不辯。必須將第三物以明之，而後是非可明，則「當他」者爲勝。所以經下說：

「以言爲盡諄。諄，說在其言」。

「以諄，不可也。人之言可，是不諄，則是有可也。人之言不可，以當，非不諄」

此爲「因明」之「自語相違過」你說「言爲盡諄」，然則你所說「言盡諄」一語，亦爲諄否？所以說「說在其言」因此吾人得知舉辯是在「辨異同」之中，必定找出一個認爲對的標準的。

二、辯的功用和辯的根本原則 小取篇說：「夫辯也者，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（乃）琴瑟萬物之然，論求羣言之比。以名舉實，以辭抒意，以說出故」。所謂「明是非」，「審治亂」，「明同異」，「察名實」，「處利害」，「決嫌疑」是說辯的功用。所謂「琴瑟萬物之然」，是搜求一切事物的真現象，「論求羣言之比」是對照各種事物的相互關係，既招得事實，又求得事實的關係，還要用符號表示出來然後才能明白；所以說：「以名舉實，以辭抒意，以說出故」。

何謂「以名舉實」？經說下說：「所以謂，名也；所謂，實也」。又說：「舉彼曉也，是以名示人也；指是虎也，是以實示人也」。可知實就是事實，就是一句中的主格。(Subject)。名就是人加上的名號，就

是一句中的謂語 (Predicate) 吾人搜求一切事物的真現象，致察比較他們的關係，應就事實上著意，但沒有明白的概念，對人又不能有所表示，對於事實上如何能發生影響？故必須加上名號，有如邏輯學以名詞 (Term) 表示概念 (Concept) 一樣。

何謂「以辭抒意」？辭即邏輯上之命題 (Proposition) 意即判斷 (Judgment) 名是表示概念，既成概念已非事實了，但祇有單獨的名，仍是沒有意義，如你祇說一個「堯」字，他人無從知是何意。必須說出一「堯是人」，他人才能以「堯不是人」來駁你。故曰「以辭抒意」自心理上言「堯是人」之判斷是意，用言語表示則為辭。經下說：

「信，言合於意也」。

「信：必以其言之當也。使人視，誠得金」。(經說下)

何謂「以說出故」？「故」有如因明三支法之「因」。經上說：

「故，所得而後成也」。

「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，若已之成亡也。」(經說上)

所謂故，即墨辯經說「說，所以明也」。「以說出故」，即說出事物所以然之原因。以上三者為辯論之根本原則。

三辯的方法 辯的方法。小取篤說：

「或也者，不盡也。假也者，今不然也。效也者，為之法也。所效者，所以為之法也。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，孳然，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。

(1)「或」：「或也者，不盡也」。經下說：「盡，莫不然也」。一事物對於一性質，有時莫不然。如馬不必皆白，吾人對此只能說馬或白，不能說馬是白。此在吾人對於事物之知識不完全時，最好作或然判斷，用此或字。

(2)「假」：「假也者，今不然也」。假是假設的話，吾人對於事物，可虛擬條件而斷其在此條件之下當有如何情形者。如「明天若下雨，我就不出門」，非現在即下雨，故曰「今不然也」。

(3)「效」：「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」。「效」是「效法」的效。什麼是「法」，經上說：

「法，所若而然也」。

「法，意，規，圓，三也，俱可以爲法」。(經說上)

「一法者之相與也盡類，若方之相合也，說在方」。(經下)

「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」。

「法是公式，依此公式則爲法，而仿效所成之物爲「效」。與法則不合的，就是「不中效」。小取篇說：「其弟，美人也；愛弟，非愛美人也。車，本也；乘車，非乘木也。船，本也；入船，非入木也。盜人也；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，愛盜非

愛人也，不愛盜非不愛人也，殺盜非殺人也。」

此爲「不中效」之例，尙有判斷雖「中效」，但是所以判斷之「故」不中效，仍爲「不中效」。墨經說：

「狂舉不可以知異，說在有不可」。

「狂：牛與馬雖異，以牛有齒馬有尾」，說牛之非馬也，不可。是俱有，不偏有偏無有，曰「牛與馬不類；用牛有角，馬無角，是類不同也」。若舉牛有角，馬無角，以是爲類之不同也，是狂舉也。猶牛有齒，馬有尾。」

「牛非馬」之判斷，雖中效，而以「牛有齒馬有尾」說「馬非牛」之故，則爲不中效。因齒與尾爲屬牛馬共有，並沒有表示牛馬之差別處。

(4)「辟」：「辟也者，舉也物而以明之」。孫詒讓云：「王云：『也與他同。舉他物以明此物謂之譬。』」。辟，即譬喻，墨引喻最多，如「若睨」，「若明」……經下說：「所以知之與所以使人知之不必同」。

。「辟」之用處，即在所以使人知之。

(5)「侔」：「侔也者，比辭而俱行也」。「侔」是這種辭說明那種辭；「辟」是用這個物說明那個物。公孫龍子跡所論說：

「謹聞夫子……喪其弓，左右請求之。王曰：『止。楚人遺弓，楚人得之，又何求乎？』仲尼聞之曰：『……亦曰人白之，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」，而非隴異「白馬」於所謂「馬」乎？」

此爲「侔」之用法。小戴禮說：

第 2 篇 第八卷 墨辯

「辭之倅也，有所至而止。其然也，有所以然也。其然也同，其所以然不必同」。可見「倅」法，一不謹慎，即流於錯誤。經下規定「比辭」的公式說：

「異類不比。說在墨」。

「異：木與夜孰長？智與粟孰多？爵，親，行，價，四者孰貴？鹿與虎孰高？」（經說下）

(6)「援」：「援也者，曰，子然。我奚獨不可以然也」。援，就是援例。經說下說：

「以所明正所不知，不以所不知疑所明。若以尺度所不知長」。(analog)

「援」用於推理，「辟」用於概念，而「倅」用於判斷的。

(7)「推」：「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。有如邏輯學之類推 (analogy) 吾人已觀察若干個體的事物，知其如此，遂以爲凡與已觀察之諸例同類者，亦必如此。其所已觀察之諸例，即是「其所取者」。其所未觀察之同類事物，即是「其所不取」。因其「所不取」之事物與其「所取者」相同。故可下一斷說，謂凡類此者皆如此。此即所謂「以類取，以類予」的。

第四節 論知識

一知的性質 墨辯之論知識的來源，性質……問題，甚爲詳密。其論知識的性質：必須先有能知的才能，和客觀的對象相接觸，而後比較審量，纔能有明確知識之可言。經上說：

「知，材也」。

「知也者，所以知也，而不必知，若明」。(經說上)

此「知」乃「所以知」之材能，雖有此材能，未必即有所知。如眼能見物，眼有此「明」，但眼雖有明，如不見物，未必能明。知所以爲知，一方在材能，一方亦在所知之對象，必能與對象相接觸，始能發生知之可能。經上說：

「知，接也」。

「知也者，以其知遇物而能貌之，若見。」（經說上）

能知之材能遇所知之對象，始有發生知識之可能。但此雖與客觀對象接觸，亦惟取得印象，必須排比論次，比較審量，而後始有明確知識之可言。經上說：

「恕，明也。」

「細也者，以其知論物，而其知也，若明。」（經說上）

以上所敘述的，是指感覺得來的知識。還有一種知識，不自感覺得來，而從理智得來的。經上說：

「知而不以五路，說在久」。

「知，以目見，而目以火見，而火不見，惟以五路知。久，不當以自見，若以火見。」（經說下）

「五路」即是「五官」，知而不以五路，就是不用五官得來之感覺的知識。感覺的知，是以五路而知。例如見之成，須有目及火（即光）若無目即不能見。而所謂「久」，則不如是。經上說：

「久，彌異時也」。經說上：「久，合古今且莫」。

「字，彌異時也」。經說上：「字，豕東南西北」。

「久」即是「時間」(Time)。「字」即是「空間」(Space) 時間和空間的知識，不由五官得來，而係先驗的

知識。所以根據以上的解說，墨辯認為知識之性質，有屬於感官的經驗的知識，有屬於先天的理性的知識二種。

二、知的來源 墨辯認為知的來源有三種。經上說：

「知：聞，說，親。」知，傳受之，聞也。方不廋，說也。身親焉，親也。」（經說下）

「聞，說，親，」三者為知的來源，章太炎在國故論衡釋名篇意謂親為因明之現量，如官感所能接者是；說為比量，以其所省善隱度其未省者是；聞者以傳受而知，有近聖量。

「聞者，謂吾人由傳受」而得之知識，出自他人之說非我親證，如歷史記載的事實，多此類。「說」者，據理推測，不為時空所限。經上說：

「聞所不知，若所知，則兩知之」。

「聞，在外者所不知也。或曰：『在室者之色，若是其色』。是所不知也。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。」

吾人由在室外之白色，而推知室內之色，若是其色，亦為白色，此即以所知推未知，不受時空之限制，所謂「方不廋也」。至於「親」者，凡屬當前事物，而由感官所接觸之知識，所謂「身親焉」。荀子正名篇說：

「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；形體色理以目異；聲音清濁以耳異；甘苦鹹淡以口異；香臭芬鬱以鼻異；滄熱滑饒輕重以形體異；喜怒哀愛惡欲以心異。」

此類的知識，即係身觀之親知。

三、知的種類 聞說親三者，爲知的來源。然「所知者爲何」？經上說：

「名，實，合，爲」。

「所以謂，名也。所謂，實也。名實稱，合也。志，行，爲也」。（經說上）

何謂名？經上說

「名，達，類，私」。

「名，物，達也。有實必待之，名也。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，若姓字屬。」

此謂名有三種：「達名」如荀子之「大共名」，爲最高類(Summun Genus)之名，例如「物」。「類名」如荀子之「大別名」如「馬」。「私名」如「臧」。實爲名之所指之實體，即名之「所謂」經上說：

「謂，移，舉，加」，

「謂，狗犬，移也。狗大，舉也。叱犬，加也。」

犬之未成豪者曰狗。狗，犬也，是移犬之名以謂狗，所以曰「移」，「舉」經上「舉，擬實也」。經說上「舉，告以之名舉彼實也」。以狗與犬之名，汎舉狗及犬之實，即謂之「舉」。狗之個體，有所限制，是曰「加」，如叱狗是。名實二者，如能相當，是曰「合」。

「爲」謂吾人知所以作一事情之知識。「志，行，爲也」志「爲作此事情之目的」，「行」爲作此事情之行爲。總名曰「爲」，共有六種。經上說：

「爲，在，亡，易，蕩，治，化」。

「甲蒸，存也。病，亡也。賈，購，易也。消盡，蕩也。順長，治也。蒸，化也。」（經說上）

第五節 墨辯之論異同

墨辯應形名家之辯而起。當時形名家最盛者，莫如惠施、公孫龍二人。惠施主合同異，謂萬物畢同畢異。自其同者觀之，萬物一體，自其異者觀之，肝膽楚越。經上說：

「同異交得，放有無」。

「同異交得，猶富家營。怒，有無也。比度，多少也。免馭遼園，去就也。鳥折用桐，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，行行，學實，是非也。

難宿，成未也。兄弟俱適，身處志往，存亡也。滄爲姓，故也。賈宜，貴賤也。」（經說上）

此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。雖皆相反，惟都並行，墨辯在經上說：

「同，異而俱於之一也。」經說云：「同，二人而俱見是禮也」。

「同，重，體，合，類。」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」。

「區物一體也，說知俱一惟是。」經說云：「區俱一，若牛馬四足，惟是當牛馬。數牛數馬，則牛馬

二，數牛馬則牛馬一。若數指，指五而五一」。

「異，二，不體，不合，不類。」經說云：「異，二必異，二也。不連屬，不體也。不同所，不合也

。不有同，不類也」。

「重同，具同，連同，同類之同，同名之同，丘同，蚶同，是之同，然之同，同根之同；有之非異，有不然之異。有其異也，爲其同也；有其同也，爲其異也。一曰乃是而然，二曰乃是而不然，三曰連同，四曰貌。」（小取）

同異之別，乃在論校事物而有。關於同，經上詰同，曰重，體，合，類。等於小取之重同，具同，連同，同類之同。重同者，二名一實，如筆與不律是。體同即是連同，經上不連屬爲不體，若是則即連即體，體同是不外於兼，兼者爲全，體者部分，淮南子說山訓云：「升之不能大於石也，升在石之中。夜之不能修其歲也，夜在歲之中」。升，夜，皆爲體，而石，歲，則爲兼，是體不外兼；升相積而爲石，夜夜相續而爲歲，是爲連屬。合同即是具同，具即爲俱，俱處在一室，室爲空間，是兩名所表空間相同，是謂合同或具同。類同即同類之同，如草木鳥獸，皆可以類稱者是。同名之同，是異實而同名，尹文子載「鄭人謂玉未理者爲璞，周人謂鼠未臘者爲璞」。是同名之名也。丘名者，孫詒讓云：「丘與區同」同區域之同，指兩物並見，適同一域。如日入爲夜是。蚶同者，蚶，孫云同附，附，麗也，附麗而見之同，如副司令之以副貳之職者是。是同者論是非，然同者論適情，前者重涵義，後者不重涵義，如「馬有尾」。有尾，爲馬之涵義，此爲是之同；如言「馬折足」馬之實事，偶爾見之，此然之同。同類之同，如經上：「一中同長爲圓，一中同長爲圓之根者是。」

異本與同相互而言，同之反面即爲異。至同異之別，只看當時之標準而定。至於同異關係甚爲密切，有醇乎同者曰「是而同」。有同而異者，曰「是而不然」。有昔同而今異者，曰「遷」。有貌同而情異者，曰

「強」。墨辯雖認爲同異交互而見，但他在靜點觀之，在有標準時，是有同異的，並非與惠施之說相容。

第六節 墨辯之論堅白盈離

形名家主張離堅白，而墨辯主張合堅白。經上說：

「不堅白，說在無久與字。堅白，說在因」。「堅得白，必相盈也」。(經說上)

「堅白不相外也」。「得二，堅白，異處不相盈，相非，是相非也」。(經說上)

「於一，有知焉有不知焉，說在存」。「於石一也，而在石，故有智焉有不智焉。可」。(經說上)

經上說：

「擲，相得也」。「擲，尺與尺俱不盡，端與端俱盡，尺與端或盡或不盡，堅白之擲相盡。體擲不盡。

」(經說上)

經下說：

「不可偏去而二，說在見與俱，一與二，廣與修」。

「見不見離，一二不相盈，廣修堅白」。(經說下)

不堅白即指無堅得白，無白得兼之說，此係不知久字之用，而有如此之誤解。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。得其所堅，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。」此公孫龍就知識論證明堅與白爲二獨立的其相。至墨子主張如當視白時，而憶及先時之所拊者即爲此石，若是則堅白均合於一，此由久之用而言也。所憶藏於於時間之內，乙官感物之時，能將甲官所感之物，如量表演，遂乃合併，計之共成一感。拊與視同時

爲之，而覺堅與白共在石中，所謂堅白不相外」此由空間可知是「堅白域於石」者。總之，公孫龍等側重概念，而墨子是偏重經驗的。

又墨辯與公孫龍之所謂「指」意義不同。公孫龍之「指」，乃謂共相，事實上，所謂名者，一方指共相，一方亦指個體，故墨辯以爲其相即在個體之中，共相不能獨爲名所指。經下說：

「有指於二而不可逃，說在以二累」。「有指，子智是，有（同又）智是吾所無舉，重。則子智是而不智吾所無舉也，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，毋指吾所不舉。則者（此）固不能獨指。所欲指不傳，意若未校。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？」（經說下）

「所知而弗能指，說在春也。」（經下）：「所，春也，其執固不可指也。」（經說下）

第七節 墨辯中之墨家學說

墨家根本觀念，是「兼愛」，是「功利」，墨辯從辯學上多有解說。經下說：

「無窮不害兼，說在盈否。」

「無，南方有窮則可盡，無窮則不可盡，有窮無窮未可知，則可盡不可盡未可知。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。人若不盈無窮，則人有窮也。盡有窮無難。盈有窮，則無窮盡也。盡有窮，無難。」（經說下）

「不知其數，而知其盡也，說在問者。」（經下）

「不，不智其數。惡智愛民之審之也？或者過乎其間也，盡問人則盡愛其所問。若不智其數而智愛之，盡之也，無難。」（經說下）

「迷臣狗犬，遺者不知其所處，不害愛之，說在喪子者。」（經下）

「迷臣不智其處，狗犬不智其名也，遺者巧，弗能兩也。」（經說下）

以上是「無窮不害兼」來辯護「兼愛」之說。以下是墨辯中「功利」說。經上說：

「利，所得而喜也。」

「得是而喜，則是利也；其害也，非是也。」（經說上）

「害，所得而惡也。」（經上）

「得是而惡，則是害也；其利也，非是也。」（經說上）

此爲墨辯中「功利」說在心理之根據，墨辯中道德都以利爲標準。經上說：

「義，利也。」

「義，志以天下爲愛，而能利之，不必用。」（經說上）

「忠，利君也。」（經上）

「忠，以君爲強，而能利君，不必容。」（經說上）

「孝，利親也。」（經上）

「以親爲愛，而能利親，不必得。」（經說上）

「功，利民也。」（經上）

「功不待時，若衣裳。」（經說上）
以上爲墨辯中「功利」說。

第八節 墨辯對於其他諸家之辯論

墨辯崇尚墨子，對於當時諸家，有與墨家相反者，必力予駁斥。茲述其批評諸家如下：

（1）儒家：儒家以祖述堯舜爲說。經下說：

「在諸其所未然者（同諸）然，說在於是推之。」

「在，堯始善，自今在諸古也，自古在之（同諸）今，則堯不能治也。」

「堯之義也，生於今而處於古而異時。說在所義二。」（經下）

「堯，或以名視人，或以實視之。舉友富商也，是以名視人也。指是蠶也，是以實視人也。堯之義也，是聲也於今，所義之實處於古。」（經說下）

「物之所以然，與所以知之，與所以使人知之，不必同。說在病。」（經下）

「物或傷之，然也。見之，智也。告之，使智也。」（經說下）

故堯治天下，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。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。此謂儒家所與堯之義名，

未合即合於堯之實也。

（2）告子：

告子爲當時言性名家，主張「仁內義外」。管子戒篇亦謂：「仁從中出，義從外作。」其與

孟子論性善說：「食色性也。仁內也，非外也；義外也，非內也。」經下說：

「仁義之爲外內也，非，說在乍頭。」

「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（同謂）仁內也，義外也，舉愛與所利也，是狂舉也，若左目出，右目入。」（經說下）

此謂能愛能利者爲我之所有，而所愛所利則爲彼，能愛能利俱在內，所愛所利俱在外。今謂仁內義外，是猶謂能愛而所利也。是曰狂舉。

（3）老子：「絕學無憂」，是謂「學益」，無也。經下說：

「學之益也，說在誹者。」

「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。」（經說下）

既以學爲無益，又何必以學無益爲教？此非「自語相違」而何？老子又有「有無相生」之說，經下說：

「無不必待有，說在所謂。」

「無，若無焉，則有之而后無。無天陷，則無之而無。」（經說下）

此謂有天然缺陷，本無之物，不待有即無也。

（4）莊子：「莊子懷疑知識，反對辯論。以爲一切事物及人之意見，萬有不齊。若必執一以爲是，則

究竟以何者爲是乎？如不以執一爲是，則辯者皆是也。故齊物論說：「辯也者，有不見也。」大辯不言「因

主張「辯無勝」言爲蓋評。」（經下說）

「謂無辯勝，必不當。說在辯。」

「謂，所謂，非同也，則異也。同則或謂之狗，其或謂之大也。異則或謂之牛，牛或謂之馬也。俱無勝，是不辯也。辯也者，或謂之是，或謂之非。當也（他）者，勝也。」（經說下）

「知之否之是同也，諄，說在無以也。」（經下）

「智，論之，非智無以也。」（經說下）

「以言爲盡諄，諄。說在其言。」（經下）

「以諄，不可也。人之言可，是不諄，則是有可也。人之言不可，以當，必不審。」（經說下）

「非諄者。諄說在弗非。」（經下）

「非諄，非已之非也。不非諄，非可非也。不可非也，是不非諄也。」（經說下）

墨辯主張人所是非不同則辯，辯則當者勝。以爲「以言爲盡諄」之言，是諄言也。如若此言爲是，則至少此言非諄，何得謂「言盡諄？」如謂此言爲非，則言仍非盡諄也。「知之否之是同也，」亦爲諄言。若此言即代表一知，此知不同於不知也。以言爲非之言，即是一非，以非爲非者，既亦有所非，由此可見莊子之輩不能自持其主張也。總之，墨辯處處用辯之方法立說，用辯之根據，駁斥各家。而成其主張。

第九章 稷下派及其他

第一節 何謂稷下派

稷下派是以地域爲分，在孟子時，齊之稷下，爲學術思想最重要地方。史記孟荀列傳說：

「自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡，慎到，環淵，接子，田駢，騶夷之徒，各著書，言治亂之華。」

「宣王喜文學游說之士，自如騶衍，淳于髡，田駢，接子，慎到，環淵之徒，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。」（史記田敬仲完世家）

「姓宋名綰，姓尹名文，並齊宣王時人，同遊稷下，宋著書一篇，尹著書二篇。姓彭名蒙，……並齊之隱士，俱游稷下。」（莊子天下篇疏）

「齊宣王褒儒尊學，孟軻淳于髡之徒，受上大夫之祿，不任職，而論國事。蓋齊稷下先生，千有餘人，潛王若功不休，諸儒諫不從，各分散，慎到捷子亡去，田駢如薛，而孫卿適楚。……」（鹽鐵論儒篇）

稷下當時學者千餘人，在今日可研究者，只有十幾人，這些人大都是混合名法「道法轉關」爲其共同趨勢。爲研究便利計，茲分三派說明之：

甲·齊萬物，講平等——慎到田駢彭蒙附接子環淵淳于髡

乙·別萬物，正名分——宋綰尹文

丙·陰陽五行——騶衍騶寬

第二節 慎到田駢彭蒙說

（一）慎到 慎到學說，是由道家到法家之轉機，故其學說兼有道法兩家思想。其學見于後人所輯之慎子與莊子天下篇。天下篇說：

「公而不當，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：『選則不偏，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，而後都傷之者也。諍骸無任，而笑天下之尙賢也；縱脫無行，而非天下之大聖。椎拍輟斷，含是與非，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，若飄風之遠，若羽之旋，若磨石之隧，全而無非，動靜無過，未嘗有罪。是何故？夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。』故曰：『至於若無知之物而已，無用聖賢，夫愧不失道。』

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。」……彭蒙，田駢，慎到不知道；雖然，概乎皆嘗有聞也。」

由上所述，得知慎到之學，多本於道家。所謂「齊萬物以爲首」，便是莊子之「齊物」，即視萬物爲齊一平等。所謂「於物無擇，與之俱往」，所謂「決然無主」，即老子所謂任自然。慎到主張法治起于因勢，因勢要平等，都以此出發。至於慎到法家思想，則可分爲以下二點：

(1) 定分「定分」爲稷下之共同主張，慎到以法爲公人心而以定分者。德威篇說：

（法雖不善，猶愈於無法，所以一人心也。夫投鉤以分財，投策以分馬；非鉤策爲均也，使得美者，不知所以美，使得惡者，不知所以惡，此所以塞願望也。」

此以「均」來塞願望，願均始能定分。

(2) 因勢 他以法爲「棄知去己，而緣不得已。」此以純依客觀態度，評判一切人事，使得美者，不知

所以爲美，得惡者，不知所以爲惡。然後天下治。外篇第七事說：

「上好智而無道，則天下大亂」

「君子之所以尊者令，令不行，是無君也。故明君慎令。」（外篇第九事）

「不肖者，不自謂不肖也；而不肖見於行，雖自謂賢人，猶謂之不肖也。愚者，不自謂愚，而愚見於言，雖自謂智人，猶謂之愚。」（外篇第十四事）

此言因勢，即爲自主主義，蓋隨事之勢，因人之目爲，即爲道家「無爲而無不爲」之道理。

（二）彭蒙 彭蒙學說亡佚，多不可考。惟有從莊子天下篇及尹文子所引證者，其主張「齊物」「定分」。是二者與田駢俱到相同。

（一）齊物。莊子天下篇「齊萬物以爲首」萬物殊異，但萬物皆有所可，所有不可。「故就「大道」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。因爲「辯」是對事物加區別。若對事物加區別，必有所選擇，難免顧此失彼。所謂「選則不徧，教則不至。」大道視萬物爲平等齊一，是「包」之而不「辯」之，故曰「道則無違者矣」。以此態度，應用於人生，則可「於物無擇」與之俱往「之任其自爾的態度。」

究竟如何達此境界？則必「棄知去己，而緣不得已。」因爲能去「己」則能隨應萬物，於物無擇。對於知，亦取「知不知」的態度，倘能如是，則「無建己之患，無用知之累。」而成「無知之物」既有無知，則其行動爲無知之行動。無知之行動，是「不師知虛，不知前後，魏然而已矣。推而後行，曳而後往，若飄風之遺，若羽之旋，若磨石之隧。」故曰「塊不失道。」「愧」者真正無知之物之意。

(2) 定分 意林引伊文子說：

「彭蒙曰：『兔雉在野，衆皆逐之，分未定也。鷄豕滿市，莫有志者，分定故也。』」

這是以定分爲正名的。

(三) 田駢 田駢學老子道德之術，他的主張和慎到彭蒙相同，莊子天下篇他們三人合論。呂氏春秋滿誘注說他「齊生死，等古今」。故他的主張也是「齊萬物以爲首」。淮南子道應訓說：

「田駢以道術說齊王，王應之曰：『寡人所有齊國也，道術難以除難患聞國之政。』田駢對曰：『臣之無政而可以政，譬之若林木，無材而可以爲材，願王察其所謂而自取……此老聃之所謂：無狀之狀，無物之象者也。若王之所問者齊也。田駢所稱者材也：材不及林，林不及雨，不及陰陽，陰陽不及和，和不及道。』」

又呂氏春秋執一篇說：

「變化應求，而皆有章，因性任物，而莫不宜當。」

田駢主張超於人世，故曰「材不及林，林不及雨」。因有「因物任性」之「唯道」之說。但何故「因物任性，而莫不宜當？」因「變化應求，而皆有章」之緣故。

至於接子環淵書不多傳。唯史記孟荀列傳說環淵學黃老道德之術，大約其所主張，恐與慎到等相同。淳于髡以滑稽出名。史記滑稽列傳載他諷諫齊王：「樂極則悲，萬事盡然；言不可極，極之而哀。」
物各有時。（戰國策齊策）

此與老子主張「將而盈之，不如其已；揣而銳之，不可長保。……」相同。此外書傳見其主張者。

第一篇 第九章 稷下派及其他

第三節 宋銓尹文子說

(一)宋銓 宋銓又作宋榮宋經在稷下派中，爲「別萬物，正名分」之學者。其學說大要，見于莊子荀子書上。莊子天下篇說：

「不累於俗，不飾於物；不苟於人，不佞於衆。顧天下之安寧，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，宋銓，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，以圃合驩，以調海內。請欲置之以爲主，「見侮不辱」，救民之闕。『禁攻寢兵』救世之戰。以此周行天下，上說下教；雖天下不取，強聒而不捨者也。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。』圃傲乎救世之士哉！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。」

此在莊子天下篇所徵引宋銓尹文學說。據玉函山房輯佚書宋子序認爲莊子天下篇所述爲宋子原文，非爲莊周評語；爲宋銓之主張，和尹文無關係。馬國翰意「莊子雖與尹文並稱，尹文子書尙存，無莊子所述之言，且以孟荀書證，知皆述斷語。」因尹文無「節欲」「非攻」之說。宋銓之主張，約可分下列五點：

- (一)「接萬物以別宥爲始」。
- (二)「情欲寡淺」。
- (三)「見侮不辱」。

④「禁攻寢兵」。

(五)「願天下之安寧以活吾民命，人我之養，畢足而止」。

宋銜意存天下太平，人各得其自養。欲天下太平，必先廢除戰爭，故主「禁攻寢兵」。孟子告子下說：

「宋將將之楚，孟子過於石丘，曰：『先生將何之？』曰：『吾聞秦楚構兵，我將見楚王說而罷之。』楚王不悅，我將見秦王說而罷之。二王我將有所遇焉。』曰：『軻也請無問其詳，願聞其指。說之將何如？』曰：『我將言其不利也。』」

自此處可見宋銜努力於「禁攻寢兵」者。但戰鬥之困，究何所在？宋銜以為在人類彼此以欺侮為能事，所以他主張「見侮不辱」。荀子正論篇說：

「子宋子曰：『明見侮之不辱，使人不鬪。』」

「宋榮之議，設不鬪爭，取不隨仇，不羞固圉，見侮不辱。」（韓非子顯學）

其次在人情需要各種享用，愈多愈好；人之鬪爭，均由此起。所以他主張應當「情欲寡淺」。荀子正論篇說：

「子宋子曰：『人之情欲寡而皆以已之情欲為多，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。」

「宋子有見於少無見於多。」（荀子天論篇）

「宋子蔽於欲而不知得。」（荀子解蔽篇）

宋銜意在人情需要享用不必太過分，只在適可而止，荀子不解其意，以為其「見少不見多」。實在說，

一人在一時一地之享用，總有所限。荀子勸學篇說：「鸛鶴巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹」。若是可見人之享用者有所止限。所謂「人我之養，畢足而止」爲是。

他雖主張「情欲寡淺」，「見侮不辱」，但人之風俗習慣每使人以見侮爲辱，以情爲欲多。人之所以如此，都由於有所有。假如能識別此困，始可「見侮不辱」「情欲寡淺」所以他主張「接萬物以別宥爲始」。呂氏春秋去宥篇說：

「夫人有所有者，因以晝爲昏，以白爲黑，以堯爲桀；宥之所敗亦大矣。亡國之主，其皆甚有所有邪？故凡人必別宥而後知。」

「宥」有蔽意。莊子秋水篇所謂「拘於虛」，「篤於時」，「束於教」之類。所謂「凡人必別宥然後知」，意謂必須看透自己由地域，時代，政教，風俗，以及其他來源所養成之偏見，方知事物之真相。所以說「接萬物以別宥爲始」即必須去偏見始知事物真相之意。

(二)尹文子 尹文子真僞，是有問題。馬叙倫說：「今尹文子二篇，詞說庸近，不類戰國時文，陳義尤雜，出仲長統所撰定；然仲長統之序，前儒證其僞作，蓋與二篇，同出僞作。」唐鉞之尹文及尹文子，顧實之漢書藝文志之考證，亦謂此書爲僞作。故今所謂尹文子，只可看作尹文子之思想，不可看作是尹文之思想。

尹文子說大旨，是由道歸於名法。可分兩部研究：

(1) 正名論

(2) 法理學

(1) 正名論 伊文子主張檢形正名，定分的。大道上說：

「名也者，正形者也，形由正名，則名不可差。」

形即是「實」，即是一切事物。一切形都有名稱，名須與實相應，故說：「名者，名形者也；形者，應名者也。」他將名分三種：

一、命物之名——方，圓，白，黑是也。

二、毀譽之名——善，惡，貴，賤是也。

三、况謂之名——賢，愚，愛，憎是也。

伊文子正名，在辨明善惡賞罰的「分」。伊文子大道上

「名稱者何？彼此而檢虛實者也，自古至今，莫不用此而得，用彼而失。失者由名分混，得者由名分察。今親疏而疏不肖，賞善而罰惡，賢不肖善惡之名宜在此，親疏賞罰之稱宜屬我，我之與彼，又復一名，名之察者也。名賢不肖為親疏，名善惡為賞罰，合彼我之一稱、而不別之，名之混者也。故曰名稱者，不可不察也。」

語曰「好牛」又曰「不可不察也」。好，則物之通稱；牛，則物之定形，以通稱隨定形，不可窮極者也，設復言：「好馬」……設復言：「好人」……」

伊文子以「名分」定始可講「法」：「法」的根據在於正名分。他說：

「……名宜屬彼，分宜屬我，我愛白而憎黑，韻商而舍徵，好臚而惡焦，嗜甘而逆苦。白，黑，商，徵，臚，焦，甘，苦，彼之名也；愛，憎，韻，舍，好，惡，嗜，逆，我之分也。定此名分，則萬事

不亂也。故人以度審長短，以量受多少，以衡平輕重，以律均清濁，以名稽虛實，以法定治亂，以節治煩惑，以易御險難，以萬事皆歸於一，百度皆準於法。」

(2) 法理學 稷下派之法理學，大半反對人治，提倡法治。以衡量為準，不以聖賢之言為可信。故尹

文子一方提倡法治，一方講道法合一。他的「法」標準是

- 一、不變之法——如君臣上下
- 二、齊俗之法——如能鄙異同
- 三、治象之法——如慶賞刑罰
- 四、平準之法——如律度量衡

他以法為客觀之衡平，能求到名分不變民俗齊一，羣衆可治，權度平準即可，不必嚴刻寡恩以求效。

尹文子在正名定分任法以外，他政治見解，提倡八術，八術是仁，義，禮，樂，名，法，刑，賞。大

道下說：

「仁，義，禮，樂，名，法，刑，賞，凡此八者，五帝三王治世之術也。故仁以道之，義以宜之，禮以行之，樂以和之，名以正之，法以齊之，刑以威之，賞以勸之。……凡此八術，無隱於人，而常存於世，非自顯於堯舜之時，非自逃於桀紂之朝，用得其道，則天下治；失其道，則天下亂。」

尹文子一方採用老子學說，一方又採用儒家治世要術，又採墨辯論理的精神，而有如是之理論。

第四節 騶衍與陰陽五行

陰陽五行，是中國的思想律，以前總以「五行」見之於尚書之洪範和甘誓，認為夏商以前的思想。經梁

任公劉勰顧頡剛三位先生之考證，得知五行說起于戰國的後期，禮是始創五行說的人。史記孟荀列傳說：

「騶衍賭有國者益淫侈，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，十餘萬言。其語闕大不經，必先驗小物，推而大之，至於無限。先序今以上至黃帝，學者所共術，大並盛衰，因載其禮祥度制，准而遠之，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。趙趙，平原君側行檄席。如燕，昭王擁慧先驅，請列弟子之座而受業築碣石宮，身親往師之，作禮運，其遊諸侯見重禮如此。……騶衍之術，迂大而闊辯。……故齊人頌曰：『談天衍，雕龍奭。』」

在上述一段中，可以用「陰陽消息」「五德轉移」兩句概括。「陰陽」是戰國時代正反對轉的終始的觀念。同時以陰陽的觀法，則知天地四時日月都是相反相生的。如呂氏春秋圓道篇載：

「天道圓，地道方。……何以說天道之圓也？精氣一上一下，圓周複雜，無所稽留；故曰天道圓。何以說地道之方也？萬物殊類殊形，皆有分職，不能相爲；故曰地道方」。

「陰陽之化，四時之變。」（呂氏春秋本味篇）

「月也者，羣陰之本也。月望則蚌蛤實，羣陰盈；月晦則蚌蛤虛，羣陰虛。」（呂氏春秋精通篇）

以陰陽消息解釋天地四時日月之變化，此爲陽衍學說之一。所謂「五德轉移，治各有宜」者，五德即是五行。呂氏春秋應同篇說：

「凡帝王之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螭大螻。黃帝曰：『土氣勝』。土氣勝，故其色尙黃，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，故其色尙青，其事則木。及湯之時，天先見金，刃生於水。湯曰：『金氣勝』。金氣勝，故其色尙白，其事則金。及文王之時，天先見火，赤鳥銜丹書集於周社。文王曰：『火氣勝』。火氣勝，故其色尙赤，其事則火。代火者必將水；天且先見水氣勝。水氣勝，改其色而黑，其事則水。水氣尙不知，數備，將徙於土」。

此雖未謂係陽衍之說，然李善文選魏都賦注引「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。」與呂氏春秋所說相合。可知五德爲陽衍說。五德即五行，五行爲五種自然的勢力。在某種勢力盛時，則天道人事，皆受其支配；在其運衰之時，則能勝而剋之者，繼之而盛當運。土勝水，水勝火，火勝金，金勝木，木勝土，如此循環，無有息止。自有天地剖判以來，五德轉移，治各有宜。所謂五德，在當時之意，爲得到五行中的某行而成天子者所據之德。五行以次循環，以次用事，終而後始，得到五德的天子亦隨之循環，隨之用事，終而復始。某行用事，則其服色制度，亦受「德」之支配而改變。如此所謂天道人事，混成一起。陽衍不僅對於歷史的衍變，是天道人事，打成一片。其對於地理，倡大九州之

說，及極想像之能事，無怪乎當遊諸侯時都禮敬他。

第五節 楊朱及其他

(一)楊朱 楊朱是在孟子較前時代。只求個人精神的安逸，不馳驟於物質的享樂上。孟子罵爲「楊子爲我，是無君也。」的楊朱。孟子謂其時，「天下之言，不歸楊，則歸墨」。所以孟子要「距楊等」。究竟楊子思想如何？孟子盡心下說：「楊子取爲我，拔一毛而利天下不爲也」。呂氏春秋不二篇「陽生貴己」。淮南子汜論「全形葆真，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之」。若陽生即楊朱，則「貴己」「全形葆真，不以物累形」即「爲我」之義。如是則楊朱乃是晨門荷蕢接與長沮桀溺一流人物。對於自己的生活，極其閒逸，呂氏春秋貴生篇說：

「天下重物也，而不以害其生」。

而對於政治，是不理會的。論語載子路批評荷蕢丈人，與孟子批評楊朱是同一意義。子路說：

「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」。(論語微子)

(二)它鷲魏牟子華子 戰國時之縱欲者，莫如它鷲魏牟和子華子，他們從個人樂利的需要去尋求倫理法則之基礎。凡能使個人樂者爲善，反之使個人苦者爲惡。呂氏春秋貴生篇引子華子說道：

「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，六欲分得其欲也。所謂迫生者，六欲莫得其宜也。迫生不若死，奚以知其然也？耳聞所惡，不若無聞；目見生惡，不若無見。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」。

「六欲皆得其所宜」，則爲「全生」；六欲皆得其所惡，是爲「迫生」。迫尙生不如死，因迫生是「活受罪」不如死爲「無有所以知」者，此真「縱性情」之欲的人。荀子非十二子篇說：

「縱情性安恣睢，禽獸之行，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，是它黠魏牟也。」

(三)許行陳相 在孟子時，有人覺得「治人」「治於人」者，勞逸不平均，主張并耕主義，而崇重「神農」。相傳神農教義在呂氏春秋愛類篇

「神農之教曰：『士有當年而不耕者，則天下或受其饑矣。女有當年而不績者，則天下或受其寒矣。』故身親耕，妻親織」。

許行陳相依此主張而倡君臣并耕。孟子滕文公上載許行主張是

「有爲神農之言者許行，自陞之滕，踵門而告文公曰：『遠方之人謂君行仁政，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，負耜耜而自宋之滕，曰自「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，責棄其學而學焉。陳相見孟子，道許行之言曰：「滕君則誠賢君也，雖然未聞道也。賢者與民並耕而食，饔飧而治。今也滕也倉廩府庫，則是厲民而以自養也，惡得賢？」……從許行之道，則市價不二，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；履大小同則價相若」。

此派學者，有新的理想制度，新的語調，其言雖不多，由孟子所述，可見其大概矣。

(四)陳仲 陳仲 爲孟子時代一極端個人主義者。孟子滕文公下說：

「於齊國之士，吾必以仲子爲巨擘焉。……仲子齊之世家也。兄戴蓋薛萬鍾。以兄之祿爲不義之祿，而不食也。以兄之室，爲不義之室，而不居也。避母離兄，處於於陵」。

「忍情性，恭裕利跂，苟以分異人爲高。不足以合大家，明大分。然而特之有故，其特之成理，足以歎惡惡衆，是陳仲史也。」(荀子非十二)

「於陳仲 尙存乎？是其爲人也，上不臣於，不治於家，中不索交諸侯，率民而出於無用者，何爲至今不殺乎？」(齊策)

陳仲子爲人棄富貴而求仁義，此種態度亦殊值得吾人欽仰。但其爲人，是一絕對的個人主義，不求聞達，未亦免太過於褊狹了。

第十章 荀子

第一節 荀子說的淵源

先秦的學者，在思想界最有權威、最是孔子墨子老莊。荀子在戰國末季，雖其推崇仲尼子曰；但其學說之淵源，不能不受上述三者之影響。不過態度上並不是完全承襲，而是與上述三者有淵源。在以前的學者對於學說的主張，多半偏於心的方面。到了荀子時代，社會情形的劇變，不僅是「政治黑暗，戰禍激烈」原有舊日的社會組織，完全崩潰。荀子於斯時，游稷下。覺得當時以陰陽天道或詭辨爲術的接近道墨兩家

之學說，不及儒家之切於現實，於是採取批評的態度，對於仲尼子弓之「全」盡「粹」之學，誠心接受，而對於異己者肆意抨擊。雖在其較前儒家之孟子，猶不免攻擊。

本來孔子的中心觀念，可以「仁」「禮」二字包括。荀子說儒分爲八。可見後期儒學之分歧，約畧言之，大抵傳孔子之事，有內省（鶩外）兩派，曾子傳子思至孟子是爲內省派，側重內心之探討，所以主張由孔子之仁而倡仁義，同時以性善爲根據。由子夏子弓而傳荀子，側重外物之尋求，所以主張由孔子之禮而倡禮治，同時以性惡爲說。但孟荀主張雖不同，而荀子於孔子是推崇備至。非十二子篇說：

「若夫總方畧，齊言行，壹統類，而羣天下之英傑，而告之以大古，鼓之以至順。與突之間，簞席之上，欬然聖王之文章具焉，佛然平俗之世起焉。……仲尼子弓是也。」

「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，而未之能誠也，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。」

解蔽篇

孔終身欲以施治者，即周公之道。所以荀子亦欲行周道。非相篇說：

「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，節核久而絕，守法數之有司，極禮而極。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。故曰頭觀千歲，則致今日；欲知億萬，則審一二；欲審上世，則審周道欲，審周道則，審其人，所貴君子。」

當時學者遽起，爭以新制度相炫尙。孔子擁護周制，故常言文王，周公。墨子繼起，自以法夏而不法周，特抬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。莊子，又抬出傳說之人物以壓堯舜。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。

第二節 荀子性惡論

中國古來討論「性」的問題，最早的恐怕就是孔子所說「性相近，之性」。到了孟子時代，對於「性」的問題，大有發展。當時除了孟子性善論而外，據公都子說還有四派：

- 一、告子之性無善無不善。
- 二、性可以爲善，可以爲不善
- 三、有性善，有性不言。
- 四、世頌之性有善有惡。

告子主張性是無善無不善。因之反對孟子性善說。與荀子論性頗有影響。告子說：「生之謂性」，荀子說：「生之所以然者謂之性」。告子說：「食色性也」，荀子說：「生而有耳目之欲，有好聲色焉」。告子說：「性，猶捨捲也。義，猶捨捲也。以人性爲仁義，猶以杞柳爲捨捲。」荀子說：「凡禮義者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。故工人斲木而爲器，然則器生於陶人之僞，非故生於陶人之性也。故工人斲木而成器，然則器固生於工人之僞，非故生於工人之性也。」這樣說來，說荀子之性論出於告子也未始不可。

不過荀子的時代，諸侯互相征伐，弑君殺父的事情層出不窮。過去的孟子主張性善說，解決不了實在

的事實。所以荀子主張性惡。他說「人之性惡，其善者僞也」。究竟何謂性？何謂僞？其言曰：

「不可學，不可事，而在人者，謂之性」。(性惡)

「生之所以然者，謂之性」。(正名)

「可學而能，可事而成之在人者，謂之僞」。(性惡)

「心慮而能爲之動，謂之僞。慮積焉，能習焉，而後成，謂之僞」。(正名)

性僞之義既明，性與僞作什麼關係呢？禮論篇說：

「性者，本始材朴也。僞者，文理隆盛也。無性則僞之無所加！無僞則性不能自美。性僞合然後成聖人之名」。

在荀子以前，有孟子告子諸人論性。有謂「性善」，有謂「性善無不善」然則何謂善惡是不可明。性惡

篇說：

「凡古今天下之所謂善者，理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也：是善惡之分也已」。

爲什麼荀子主張性惡呢？戰國時代，舊有社會所以維持的信念，逐漸崩潰，人心狡詐。劉向戰國策家

錄說：

「大兼小，暴師經歲，……潛然道德絕矣，晚世益甚。……貪饕無恥，競進無厭，力功爭強，勝者爲右，兵革不休，詐僞並起」。

荀子看了這種人心，焉能不瀟爲性惡之論。太史公說：「荀卿嫉濁世之政，亡焉望君相屬。」所以他在

性惡篇說：

「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，其善者僞也。」

此爲荀子自驗當時情形，而主性惡。但是荀子是承孔子之學的，孔子於人，而有君子，小人之分。荀子之謂性惡，君子小人是否如同一般的呢？棟宇注說：

「凡人有所一同。飢而飲食，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。目辨白黑美惡，而耳辨音聲清濁，口辨酸甘鹹苦，鼻辨芬芳腥臊，膚理辨寒暑疾養：是又人之所常生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。可以爲堯舜，可以爲桀跖，可以爲工匠，可以爲農賈，在勢注錯習俗之所積爾：是又人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。」

所以人性雖同是惡，而人皆可以爲善，性惡篇說：

「塗之人可以爲禹，易謂也？曰：凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然則人義法正，有可知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆可以有以能仁義法正之具，然則其可以爲禹聞矣……。今使塗之人，伏術爲學，專心一志，思索孰察，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。」

荀子謂性是惡，但人可以爲善，可以爲惡。因爲人雖無善端，人却有相當之聰明才力。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。僑勸焉說：

「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，盡之而後聖之故聖也者，人之所積也。人積耨耕而爲農夫，積斲削而爲工匠，積反（販）貨而爲商賈，積禮義而爲君子。」

第三節 荀子之心理學

荀子將心理現象爲兩部分。一部分是性，情欲是性的表現。一部分是心，知慮是心的作用。荀子說性是一種先天的本能，包括自然發出的情欲。他在《正名篇》對字解說：

「性之好惡喜怒哀樂，謂之情」。「情者，性之質也」。「他所謂情，就是性之外面的一種具體的現象。他說情要感物而動，便成爲好。《正名篇》說：

「欲者，情之應也」。

至於心是物質精神的主宰機關，他說：

「心也者，道之工宰也」（《正名》）

「心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令」。（《解蔽》）心的作用，能「知能慮」而節「情欲」。

《正名篇》說：

「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。天惟有欲，

心爲之制節，所受乎天之一欲，制於所受乎心之多，固難類所受乎天也。人之所欲生甚矣，人之所惡死甚矣。然而人有從生而死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。故得過之而動不及，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。以爲可而道七，知所必以也。……凡人之取也，所欲未嘗粹而來也。其去也，所惡未嘗粹而往也。故人而動而不可以不與權俱。衡不正，則重懸於仰，而人以爲輕。輕懸於俯，而人以爲重。此人所以惑於輕重也。權不正，則禍託空欲，而人以爲福，福託於惡，而人以爲禍。此一人所以惑於禍福也。道者，古今之政權也。離道而內自操，則知禍福之所託。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。從道而出猶以一易銀也，奚喪？離道而內自操是猶以兩易一也，奚得？

「生之所以然者謂之性。性之和所生，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，謂之爲。虛積焉，能習焉而後成，謂之僞。正利而爲謂之事。正義而爲謂之行。所以知之在人者之知。知有所合謂之智。智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。」（正名篇）

心知任性縱欲而行，必將得人所不欲之結果。因爲人之所欲，往往與人之所惡者相關連；所惡往往和所欲者相關連。心能決然擇別，而能使人合於道。合於道者，即合於「禮儀文理」，「仁義法正」。所以心能節欲，始能積僞化習。究竟心怎能辨別是非有所去取，荀子說這是由於心能知能慮解蔽篇說：

「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；然有所謂辯。不以所已臧害所將受，謂之虛，心生而有知，知而有異；異也者，同時異知之；同時兼知之，兩也；然而有所謂一。不以夫一害此一謂之一。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。將須道者虛之虛則入。將事道者，壹之，壹則虛。將思道者，靜之，靜則察。知道察，知道行，體道者也。遊壹而靜，萬物形而不見；莫見而不論，莫論而失位。……夫惡有所蔽哉？」

此段解荀子心能知能慮：心何以知道？「曰虛壹而靜」。虛靜爲老莊所常用者，老子說：

「致虛極守靜篤，萬物並作，吾以觀復。」

莊子天道篇說：

「水靜則明，燭鬢眉，平中準，大匠取法焉。水靜猶明，而况精神聖人之心靜乎？天地之鑿也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡，寂寞無爲者，天地之平，而道德之至，故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實者偷矣；虛則靜，靜則動動則得矣」。

「天得一以清，地得一以寧」(老子)

「戴營魄抱一，能勿離乎？」(老)

荀子之虛一而靜的心理學，直接由老莊得來。不過心之靜是「不以所已臧害所將受」，「不以夢劇亂知」。心之主要用功爲知慮，「使之則謀」。「夢劇」是心裏胡思亂想，不使「夢劇」即不使胡思亂謀以免有碍於知

不能有碍於知慮，即是虛一而靜。但荀子不以莊子所說「至人之心若鏡」爲心之靜狀態的。

第四節 荀子之名學

荀子學說思想是繼承孔子的孔子言「正名」是「君君，臣臣，父父，子子」。有倫理的政治的意味。荀子生當「辯者」正盛時代，頗受辯學的影響。所以他一方含有政治的倫理的意味；一方却有邏輯的意味。對於他以前的辯學，肆意抨擊。他說：

「今聖王沒，天下亂，姦言起，君無勞以臨之，無刑以禁之，故辯說也。」

「不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不急，辯而無用……是惠施鄒析也。」（非十二）

「不卹是非，然不然之情，……君不若惠施鄒析。」（儒效篇）

「山淵平，大地比，齊秦襲，……是說之難持者也，而惠施鄒析能之。」（不苟篇）

不過——是以辯學來批評辯學，不像莊子是用形而上學政治學來批評。正名篇將當時流行彼所認爲誤謬之學說，分爲三種。茲分述於下：

(1)「惑於用名以亂名」。

「見侮不辱，聖人不愛已，殺盜非殺人也。此惑於用名以亂名者也。驗之所以爲有名，而視其執行，則能禁之矣。」（正名篇）

「見侮不辱」是駁宋經之說，「聖人不愛已，殺盜非殺人也」。是駁墨辯的學說。「見侮」之名的內包，包有見辱之義而此「見侮」之名之內包中，是否包有見侮之義。「盜」之名的內包，包有其是人之義。而此「盜」

之名的內包中，是否包有是人之義。墨辯大員篇曰：「愛人不外已，己在所愛之中。己在所愛，愛加於己。偷列之愛已，愛人也」。偷列之愛也，即是愛人。「已」人之名，內包外延各異。此「人」「已」的內包外延爲何如所以——說他們是以名亂名。

(2)「惑於用實以亂名」

「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。驗之所緣以同異，而觀其孰調，則能禁之矣」。(正名篇)

「山淵平」即莊天下篇「山與澤平」，駁惠施之說。「情欲寡」，駁宋徑之說。「芻豢不加甘，大鐘不加樂」，駁當時墨辯之說。所謂「山淵平」即山有者爲低，淵有者爲高；以低山和高淵比，則可謂山淵平。關於情有人欲寡；關於芻豢有人不加甘，大鐘有人不加樂。此乃特有的個體實際情形如此的。所謂實是也。然即以此特有的個體實際情形，而概括一切，即其名所指之一類之的共同情形。謂「山淵平」，「情欲寡」，芻豢不加甘，大鐘不加樂」。豈即非以實而亂名呢？

(3)「惑於用名以亂實」

「非而謂楹，有牛馬非馬也。非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」。(正名篇)

「非而謂楹，有牛馬非馬也」。是駁墨辯的學說。前者未詳其意義。「牛馬」辭，包括牛與馬，意牛馬中有馬，馬是馬牛是牛，不應說牛馬非馬。牛馬非馬是以名亂實的。以上係辯的駁地方，至於他的建設方面呢，他的「正名」是演繹的方法，是「以一將萬」，「以類度類」。正論篇說：

「凡議必將立降正，然後可也。無降正則是非不分，而辨訟不決。故所聞曰：『天下之大隆，是非之封界，分職名象之所起，王制是也。』故凡言議期命以聖王爲師」。

「傳曰：『天下有二：非察是，是察非』。合王制與不合王制也。天下有不以是爲降正也，然而猶有能分是非治曲直者耶？」（辯微篇）

「降正」是標準意。荀子認爲一切須依照標準而推論其他的。

其次，名之起源，本爲人所隨意約定。所謂「名無固宜」「名無固實」然已成爲習俗，則即「名有固宜，名有固實」。如此則名所函之義有定。此後所有一切之名，由國家法令制定。正名篇說：

「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，人多辯訟，則謂之大姦，其罪猶爲符節度量之罪也。故其民莫敢爲奇辭以亂正名，故其民惑，惑則易使，易使則功，其民莫敢爲奇辭以亂正名，故一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」。

「今聖王沒，學守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂。若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名」。（正名篇）

名之指事物者其功用在於「別同異」。名之指社會上人與人各種關係者，其功用在於「別貴賤」。前者爲邏輯用途，後者爲倫理用途。正名篇說：

「故知者爲分別，制名以指實。上以明賤，下以辯同異。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」。

無名之害，則異物名實互紐。如爾雅謂：「犬，未成豪曰狗」。說文說：「犬，狗之有懸鬣者也」。

復次，荀子將名分爲三種：正名篇說：

「故萬物雖衆，有時而欲偏舉之，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。有時而欲偏舉之，故謂之「鳥獸」。鳥獸也者，大別名也。推而別之，至於無別然後止」。

由上得知名之分法：一爲「共」，一爲「別」。「共」「別」之分何在？由同異而分。正名篇說：

「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。知異實之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也。猶使同實者，莫不同名也」。

怎麼有「同」呢？正名篇說：

「凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之，疑似而通，是所以共期約名以相期也」。

怎麼有「異」呢？正名篇說：

「形體色理以目異。聲音清濁，調竽奇聲，以耳異。……心有微知，微知則緣耳而知聲可也。緣目而知形可也。然而微知必有待於天官之當審其類，然後可也。五官當之而不知，心微之而無說，則人莫不謂之不知，此所緣而以同異也」。

由此可知同異緣「天官」而來，有了同異，就有「共」「別」之分；有了「共」「別」，就有名了。

第五節 荀子對於天的觀念

在中國文字中，天有五義：一爲與地相對的物質之天。二爲有人格的天帝之主宰的天。三指人生無可奈何的運命之天。四爲宇宙之最高原理的義理之天。五指自然之運行的自然之天。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。莊子認爲天爲自然，天運篇謂天地日月之運行，「其有機絀而不得已」，「其運轉而不能自止」，荀子之天的觀念，是承襲老莊一般人的「無意志的天」未改正孔墨有意志的天，同時又能免去老莊崇尚自然之說。

一、天是一種永久不變的物質：荀子承認天的本體，是一種永久不變的物質；他的運行，是永久照常的運行。天論篇說：

「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其所和以生，各得其養以成，不見其事而見其功：夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天功：唯聖人爲不求知天。」（天論篇）

天的本體只是物質，他的變化，是自然的運行。

二、天是一種沒有意志的東西：荀子既然承認天爲一種永久不變的物質，於是天當然是沒有意志，不能降福禍於人。天論篇說：

「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。蠶本而節用，則天不能貧。養備則勤時，則天不能病。循道而不忒成，則天不能禍」。

「天不爲人之惡寒也輟冬，地不能爲人之惡遠也輟廣，君子不爲小人之匈匈也輟行。天有常道矣，地有常數矣，君子有常體矣。君子道其常，而小人計其功。」（天論篇）

天道與人事，毫無關係。國家之治亂興衰，與天道更不相干。戰國之世，變亂相尋，宗教觀念，猶未脫退。如騶衍之輩，以陰陽消息和五德終始溝通天人關係。荀子爲學，崇尚學習，觀此怪異之說，安能不

竭力駁斥。所以他以為人事與天無毫關係。天論篇說：

「治亂，天邪？曰：日月星辰瑞歷，是桀之所同也。禹以治，桀以亂，治亂非天也」。

荀子意不但天與人沒有多大影響，並且還要以天爲人用。天論篇說：

「天大而思之，孰與物畜而制裁之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與明能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？顧於物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情」。

這是他以為與其聽天命，不如制天命的。

第六節 荀子之政治思想

荀子認爲人類聰明才智，知無羣之不能生存。人之所以能應付外界者，惟賴乎羣。王制篇說：

「力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰：人能羣，彼不能羣也。……和則一，一則多力，多力則強，強則勝物，故宮室可得而居也」。

人羣雖有組織，如無道法仍不足以爲羣。故知者制爲道德制定而人守之。富國篇說：

「萬物同宇而異體，無宜而有用爲文，數也。人倫並倫，同求而異道，同欲而異知，生也。皆有可也，知惡同。所可異也，知惡分。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，則莫非明分使羣矣。強脅弱也，知懼惡也，民下違上，少陵長，不以德爲政，如是則老

弱之憂，而壯者有分爭之禍矣。事業，所惡也。功利，好所也。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」。

「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，是人之所以生而有也，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，食其載，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，有牝牡而無牝牡之別。故人道莫不有辨，分莫大於禮，禮莫大於聖王。」（非相篇）

荀子是認爲人羣須有禮始克維持君臣上下之分。而維持禮者爲聖王。荀子又怎樣討論禮之起源呢？禮論篇說：

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

荀子主張人性是惡，而此性所發生欲還是不可去的，不得已只好施以節制作用。正名篇說：

「凡語治而待去欲者，無以道欲而困於有欲者也。凡語治待而寡欲者，無以節欲而困於欲多者也。有欲無欲，異類也，生死也，非治亂也。欲之多寡，異類也，情之數也，非治亂也。欲不待可得，而求者從所可，本不待可得。可受乎天也。求者從所可，受乎天也。（天性有欲，心爲之節制）。所受乎天

之一欲，制於所受乎心之多，固難類所受乎天也。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，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？故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。不求其所在，而求其所已，雖曰我得之，失之矣」。

欲受心支配，治亂不在欲之有無，而在心對於欲的權衡是否中理。以此理論，應用於社會政治，便是禮的分。富國篇說：

「人之生不能無羣。羣而無分則爭。爭則亂，亂則窮矣，故無分者，人之大害也；有分者，天下之本利也」。

但有人懷疑荀子主張性惡，何以有明分的禮發生？此由於人本有知以節欲。故禮是知者或聖人制的。先王乃是知者或聖人，所以禮是先王制的。性惡論說：

「凡禮義者是生於聖人之偽，非故生於人之性也」。

禮之分，在等級的差別。不苟篇說：

「夫貴爲天子，富有天下，是人情之所同欲也。然則從人之所欲，則勢不能容，物不能贖也。故先王爲之制義以分之。使貴賤之等，長幼之差，知賢惡能不能之分，皆使人戴其事而各得其宜」。

這顯然以禮爲維持封建制度之用。富國篇說：

「禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重名有稱者也」。

不過在禮無效時，濟之以刑。王制篇說：

「禮政之大分：以善至者，待之以禮。以不善至者，待之以刑。兩者分別。則賢不肖不雜，是非不亂。賢不肖不雜，則英傑至；是非不亂，則國家治。若是，名聲日聞，天下願，令行禁止，則王者之事備矣。」

刑是濟禮之不足。禮是君子的事，刑是小人的事。〔宮國篇說：

「由士以上，則必禮樂節之；衆庶百姓則必以法數制之。」

刑與禮同樣起源於聖王的製作，且其以人性爲惡，每有所爭，違反禮義而逾越定分，必須出以刑罰，以刑罰而維持禮之效用。〔下論篇說：

「世俗之爲說者曰：治古無肉刑而有象刑；墨黥，怪嬰，其艾畢，殺豬夜而不純，治古如是。是不然。以爲治邪？人固莫觸罪，非獨不用肉刑，亦不用象刑矣。以爲人或觸罪矣，而輕其刑，然則是殺人不死，傷人者不刑也。罪至重而刑至輕，庸人不知惡矣，亂莫大焉。凡刑人之本，禁暴惡惡，且懲其未也。殺人者不死，而傷人者不刑，是謂惡暴而寬賊也，非惡惡也。故象刑殆非生於治古，並起於亂今也。治古不然。凡嘗列官爵，賞慶刑罰，皆報也，以類相從者也。一物失稱，亂之端也。夫德不稱位，能不稱官，賞不當功，罰不當罪，不祥莫大焉。夫征暴誅悍，治之盛也。殺人者死，傷人者刑，是百王之所同也，未有知其由來者也。刑稱罪則治，不稱罪則亂。故治則刑重，亂則刑輕。犯治之罪固重，犯亂之刑固輕也。〔書曰：「刑罰世輕世重」此之謂也。〕

王制篇說：

「有良法而亂者有之矣。有君子而亂者，自古及今，未嘗聞也」。

荀子以爲

「法不能獨立，類不能自行。得其人則存，失之人則亡」。(君道篇)

這樣，荀子是主張禮刑維持社會，而能以禮刑維持者，是在有人與否爲斷了。

第七節 荀子之經濟思想

荀子對於經濟問題，也以「分」的觀念解釋。富國篇說：「兼足天下之道在明分」。在墨子只是一味尙儉，他說：「墨術誠行，則天下尙檢而彌貧」。尙位彌貧的道理，不是依據生產和消費的關係，乃是儉不足養，欲不足明分。富國篇說：

「墨子之言，昭昭然爲天下憂不足。夫不足非天下之公患也，特墨子之私憂過計也。……今夫天地之生萬物也，固有餘足以食人矣；麻葛繭絲鳥獸之毛羽齒革也，固有餘足以衣人矣。……天下之公患，亂傷之也。胡不嘗試相與求亂之者誰也？我以為墨子之非樂也，則使天下亂；墨子之節用也，則使天下貧。非將墮之也，說不免焉。墨子大有天下，小有一國，將蹙然衣粗食惡，憂戚而非樂。若是則瘠，瘠則不足欲，不足欲則賞不行。墨子大有天下，小有一國，將少人徒，省官職，上功勞苦，與百姓均事業，齊功勞。若是則不威，不威則罰不行。賞不行則賢者不可而進也，罰不行則不肖者不可得而退也。賢者不可得而進也，不肖者不可得而退也，而能不能不可得而官也。若是則萬物失宜，事變失應，上失天時，下失地利，中失人和，天下敖然，若燒若焦，墨子雖爲之衣褐帶索，啜菽飲水，惡能足之乎？既以伐其本竭其源而焦天下矣。故先王聖人爲之不然。知夫爲人主上者不美不飾之不足以一民也，不富不厚之不足以管天下也，不威不強之不足以禁暴勝悍也；故必將撞大鐘擊鳴鼓吹笙竽彈

琴瑟以達其耳，必將銅珠刻鏤黼黻文章以乘其目，必將鴛麥稻粱五味芬芳以塞其口；然後衆人徒，備官職，漸變質，嚴刑罰以戒其心。使天下生民之屬，皆知已之所願欲之舉在於是也，故其實行；皆知已之所畏恐之舉在於是也，故其罰威。賞行罰威，則賢者可得而進也，不肖者可得而退也，能不能可得而官也。若是則萬物得宜，事變得應，上得天時，下得地利，中得人和，則財貨渾渾如源泉，紛紛如河海，暴暴如丘山，不時焚燒，無所藏之，夫何患乎不足也？

荀子謂入類的欲望無窮，不當像墨子之尙儉，他以為只要禮義不失，不可放棄功利。所以他倡的足民政策。論語云：「有若曰：『百姓足，君孰與不足？百姓不足，君孰與足？』」富國篇說：

「下貧則上貧，下富則上富，故田野縣鄙者，財之本也，垣窳倉廩者，財之末也。百姓時和，事業得叙者，貨之源也；等賦府庫者，貨之流也。故明主必謹養其和，節其流，開其源，而時斟酌焉，潢然使天下必有餘而上不憂不足，如是則上下俱富，交無所藏之，是知國計之樞也。……故田野荒而倉廩實，百姓蹙而國虛滿，夫是之謂國蹙。伐其本，竭其源，而并之其末，然而主相不知惡也，則其積覆滅亡，可立而待也。以國特之，而不足以容其身，夫是之謂至貧，是惡主之極也。將以求富而喪其國，將以求利而危其身，古有萬國，今有十數焉。是無它故焉？其所以失之一也。君人者，亦可以覺矣。」

他對於足民政策，極力提倡，以期喚醒當時的時君，他認為對於農民，應該是：

「春耕夏耘，秋收冬藏，四者不失時，故五穀不絕，而百姓有餘食也；汙池淵沼川澤，謹其時禁，故魚鱉蠃多，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）

實在因爲生產不足也不妨事，他認爲「不足非天下之公患，傷亂之也」。所以在王制篇說：

「輕田野之稅，平關市之征，省商賈之數，罕與力役，無奪農時，如是則國富矣，夫是之謂以政裕民。」

這可說是荀子的生產論。荀子生產論的全部，雖是「節用裕民」而實際則

「足國之道，節用裕民，而善臧其餘。節用以禮，裕民以政。彼裕民，故多餘。裕民，則國富；民富，則田肥以易；田肥以易，則出實百倍；上以法取焉，而下以禮節用之，餘若立山，不時焚燒，無所臧之。夫君子奚患乎無餘？故知節用裕民，則必有仁義聖良之名，而且有富厚丘山之積矣。此無他故焉，生於節用裕民也。不知節用裕民，則民貧；民貧則田瘠以穢，則出實不半；上雖好取侵奪，猶將寡獲也，而或以無禮節之，則必有貪利糾譟之名，而且有空虛窮乏之實矣。此無它故焉，不知節用裕民也。」（王制篇）

這是在分配中兼含有消費節止的意味，純粹的生產，就是裕民政策。

第十一章 韓非及其他法家

第一節 何謂法家

胡適之論中國古代沒有「法家」，只有法理學，只有法治的學說。按韓非子孤憤篇有「法術之士」之名，至漢代遂名此輩爲法家。前乎法家的顯學，儒墨老莊，均以人民之觀點，而論政治；至法家則以國家及君主之觀點，而論政治的。

法家所以能成立一派，這與當時社會政治經濟頗有關係。這時期政治支配者已由血統所聯繫的貴族一變為權力所聯繫的中間階級的士人手裏，政治的支配手段，已從專用於貴族的禮與專施於庶人的刑一變為獨裁君主治民御臣的法與術。本來，春秋戰國之世，貴族政治類以維繫主屬的關係的東西，就是禮。後來此種政治崩壞，漸趨於集權的君主專制政治，並且，新有產階級興起，以前倍受壓迫的人民，漸次抬頭，尤其是中間階級的士人，而獲得獨立之與自由，於是社會範圍愈廣，組織日趨複雜，以人治人之方法，自感困難。而維繫主屬關係的禮，便不足以言治了。所以當時諸國，逐漸頒布法律。如鄭子產作刑書：「晉作刑鼎：『著范宣子所爲刑書焉」，可見法家之產生，係當時社會經濟之自然趨勢，而法家以理論擁護此等君權重法治的事實而已。

一般論法家者都以管仲申不害商鞅韓非並列，不過我們覺得法家理論最完善的，當然是韓非，所以本章以韓非爲題，其有涉及其他法家，也附帶加以解說。

第二節 法家之歷史觀

前此的學者，每多贊美古代的政治，想好理想的政治制度，用在當時。法家之言，是應當時現實政治及各方面的趨勢，而立論。所以他們的歷史觀，是因時制宜。商鞅書更法篇說：

「前世不同教，何古之法？帝王不相後，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，不修古而興。殷夏之亂也，不易禮而亡。然則反古者未必可非，循禮者未足多是也。」

他既不後古守舊，他相信歷史是進化的。他把歷史分作上古，中古，近古，三個時期。每一時期有那時的需要。韓非子五蠹篇說：

「上古競於道徳，中世逐於智謀，當今爭於氣力」。

又說：

「今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必爲鯀笑矣。有決潰於殷周之世者，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，皆守株之類矣。……故事因於世，而備適於事」。

又云：

「夫古今異俗，新故異備；如欲以寬緩之政治急世之民，猶無樽策而御騂馬，此不知之患也」。時勢是不斷的變，應付政治社會制度，亦須隨之而變。

第三節 韓非學說的淵源

韓非的思想，是集中此法家勢，法，術三派之大成，又以老學荀學爲根據，而自成一派之言。前乎韓非之法家，慎到重勢，管子重法，申不害重術。關於慎到重勢。韓非子難勢篇引慎到說：

「秦龍乘雲，騰蛇遊霧。雲罷霧霽，而龍蛇與蟻蟻同矣，則失其所乘也。賢人而諂於不肖者，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。夫賢弱而失高者，激於風也。身不肖而令行者，得助於衆也。

樂於歸屬，而民不難；至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未必以服秦，而勢位足以誦賢者也。」

以上謂國君有威勢，方能驅使臣下。重術者以申不害爲宗；重法者以商鞅爲宗。韓非子定法篇說：

「聞者曰：『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，循名而實實，操養生之柄。課羣臣之能者也。此人主之所執也。法者，董令著於官府，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。』」

申不害之術爲君主御臣下之技藝；商鞅之法，爲臣下所遵之憲令。至韓非以爲勢，術，法，三者，爲「帝王之具」，不可偏廢。韓非子八篇說：

「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。」

是前此法家之思想，與韓非有影響。史記老莊申韓列傳說：

「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，不能言說，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，而加之於功實之上。……觀往者得失之變，故作孤憤五蠹內外儲說林說難十餘萬言。」

由此可見韓非之學，受老子荀子的影響。

第四節 韓非之性論

韓非以「人情有好爭」爲論性的基礎。他在八難說

「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」。

「夫民之性，惡勞而樂佚。佚則荒，荒則不治，不治則亂。而賞刑不行於天下者，必寡」。（心度篇）

這很和性惡說相近。人和人的關係，只是計算利害沒有相愛之道。雖然至親如父母，其對於子女的生

死，健康教育，尙有利害計算之心。他說八說篇謂：

「慈母之於弱子也，愛不可爲前。然而弱子有僻行，使之隨師；有惡病，使之事醫。不隨師則陷於刑，不事醫則必疑於死。慈母雖愛，無益於振刑救死。則存子者非愛也。子母之性，愛也；臣主之權，笑也。母不能以愛存家；君安能以愛存國」。

再從子女方面言，則相愛之道也不可恃。韓非子六反篇說：

「母之愛子也倍父，父令之行子也十倍。吏之於民無愛，令之行於民也萬倍。母積愛而令弱，吏威嚴而民聽從。嚴愛之策亦可決矣。……故母厚愛處，子多敗，非愛也。父薄愛教管，子多善，用嚴也。」

「且父母之於子也，產男則相賀，「產女則殺之。此俱以父母之懷妊，然男受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子，猶同計算之心以相待也。而况無父子之澤乎？」（六反篇）

韓非以爲天下之人，都是自私自利，「皆挾自爲心，」互用計算之心以相待。因爲這樣，他纔主張有

賞以勸善罰以止惡。

第五節 韓非之論法

〔說文〕灋，刑也。平之如水；廌，所以觸不直者去之，从廌去，廌，解廌獸也。从牛一角。古者決訟，令觸不直者，象形。〕法，今文省。金，古文。〔復古篇說：「刑从刀开聲，到也。刑从刀井，刑，法也。今經史皆通用刑。』詩大雅，雖無老成人，尙有典刑。』朱傳典刑舊法。書召誥，小民乃惟刑用於天下。』註以義利用德爲事，墨子有法儀篇。所以法和刑罰有關。韓非子之意，刑賞之法要有律度權衡，公正無私，明確有效。韓非子定法篇說：

「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。」

「法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。」〔難三篇〕

如此則法之性質，是（一）成文的編著之（二）是公布的布之於百姓（三）是一致的。馬融譯史佚文：所以齊天下之勳，至公大定。

（四）是有刑賞輔助施行的功效的。刑罰必於民心，賞存乎慎法而罰加於姦令。韓非深以儒家「人存政舉，人亡政息」之非是。所以他主張如能制法明主之舉措設施，既以法爲規矩準繩，有此規矩準繩，雖後有中庸之主也能爲治。用人篇說：

「釋法術而任心治，堯不能正一國。去規矩而妄意度，奚仲不能成一編。磨尺寸而差短長，王爾不能半中。使中主守法術，拙匠執規矩尺寸，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」。

法既成立，一國之君臣上下，皆須遵守，不能以私意變更。韓非子有度篇說：

第一篇 第十一章 韓非及其他法家

「故明主使其羣臣，不遊意於法之外，不爲惠於法之內，題裕國，動無非法。」

「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。」（難二篇）

「刑過不避大臣，賞善不避匹夫」（有度篇）

他以爲法是平等的，官民沒有什麼區別，所主張法是平等的。

但是法的表現在於賞罰，賞罰應有一定的準則。如果沒有一定的準則，賞罰便仍不足以政治。所以法有一定性，始能使民遵從。殺人者必死，傷人者必刑，於是則民就不敢殺人或傷人了。韓非子五蠹篇說：

「十仞之城，樓季弗能踰者，峭也。千仞之山，跛羊易牧者，夷也。故明主峭其法而嚴其刑也。布帛尋常，庸人不釋；鑿金百溢，盜跖不擄。不必害則不釋尋常，必害手則不擄百溢。故明主必其誅也。是以賞莫如厚而信，使民利之。罰莫如重而必，使民畏之，法莫如一而故，使民知之。如果法失一定性，則國不能治。」（有度篇說）

「法不信則君行危矣，刑不斷則邪不勝矣。故曰巧匠目意中繩，必先以規矩爲度，上智提舉中事，必以先王之法爲比。故繩直而柱木斲，準夷而高科削，權衡縣而重益輕，斗石設而多益少。故以法治國，舉措而已矣。」

所以法須要一定性，纔能使民遵從呢。

第六節 正名實

韓非以爲施用於人民的叫做法。施用於官吏的叫做術。他應用辯者正名實之理論指出尊名隨爵賞，惡名隨刑罰，和人君駕御羣臣的方法。在戰國末季，倫理的法則與法不同。說使篇說：

「夫立名號，所以爲尊也；今有賤名輕實者，世謂高。設爵位，所以爲賤貴基也；而簡上不求者，世謂之實。威利所以行令也；而無利輕威者，謂之重。法令所以爲治也；而不從法令爲私善者，世謂之忠。官爵所以勸民也；而好名義不進仕者，世謂之烈士。刑罰所以擅威也；而輕法不避刑戮死亡之罪者，世謂之勇。」

在此種情勢之下，則刑賞不能生效。要使賞罰有效，則必「要輔其實，毀隨其罰。」（五）要如此，則主必使毀與實以賞罰爲權衡，換句話說，使尊名隨爵賞，惡名隨刑罰。因此君主對於臣應以毀譽輔賞罰。對於臣呢？應當「審合形名，」韓非以此爲人君御御羣臣的方法。二柄篇說：

「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，專以其事實其功。功當其事當其言，刑賞。功不當其事，事不當其言，則罰。故羣臣以言大至功小者罰；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，害甚於大功，故罰。」依此主張，君應使官吏各依其職守負責任。不盡責任的有罰。超越責任的也有罰。二柄篇舉例說：

「著者韓昭侯醉而寢。典冠者見君之寢也，故加衣於君之上。覺寢而說，問左右曰：『誰加衣者？』左右對曰：『典冠。』君因兼罪典衣與典冠。其罪典衣，以爲失其事也。其罪典冠，以爲越其職也。……」

故明主之畜臣，臣不得越官而有功，不得陳言而不當。越官則死，不當則罪。」

如此則賞主循名以責實，便足以御臣治民。楊權篇說：

「用一之遺，以名爲首。名正物定，名倚物徙。故聖人執一而靜，使名自命，令事自定。不見其采，下罔素正。因而任之，使自舉之。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。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。」

主既使官吏循名譽實，所以名應以法所規定爲準衡，不許有異於法的思想和行爲存在。韓非子問辯篇說：

「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。故言行而不執於法令者必禁。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。言當則大有利，不當則有重罪。是以愚者畏罪而不敢言，知日者無以詘。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，而民以私行矯之。人主顧漸其法令，而尊學之智行。此世之所以多文學也。……是以儒服帶者衆，而耕戰之士寡，墜白無厚之詞章，而憲令之法息。故曰：「上不明則辨生焉」。這是以權力統一思想。五蠹篇說：

「明主之國：無書簡之文，以法爲執；無先王之語，以吏爲師。」

以後李斯竟在秦統一中國施行。

第七節 嚴賞罰

法與術爲君主所必需，然只有法術而無勢，上仍不能制馭其下。勢是權力，法是權力活動的形式。專恃勢固不可以爲治，但無勢君亦不能橫行其法術。韓非子功名篇說：

「夫有材而無勢，誰賢不能制不肖。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，位卑也。千鈞得船則浮，鎗銖失船則沈。非千鈞輕而鎗銖重也，而勢之與無勢也。故短之臨高以位；不肖之制賢也以勢。」

「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，以其威勢者，人主之筋力也。」（人注篇）

君之勢表現於外者爲賞罰。賞罰爲君之二柄，韓非子二柄篇說：

「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。爲人臣者，畏誅罰而利慶賞，故人主自用其刑德，則羣臣畏其威而舉其利矣。」

因爲「人情有好惡」人沒有不畏誅罰而利慶賞，人主即順人心以治人，利用人之此畏誅罰而利慶賞之心，以行其威勢。韓非子八經篇說：

「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。」

這樣他是以勢行慶賞之法，他不是專用勢，因爲專用勢，則亂多而治少。韓非子難勢篇說：

「夫馬者，非能使賢者用已而不肖者不用已也。賢者用之則治，不肖者用之則亂。……則是勢亂天下者多矣，以勢治天下者寡矣。」

所以他主張抱法處勢。難勢篇說：

「吾所爲言勢者，中也。中者上不及堯舜而下亦不桀紂，抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯舜，堯舜至仍治，是千世亂而一治也。抱法處勢而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也。」

「若抱法處勢，慶賞誅罰，乃得爲治。」

第八節 無爲

韓非以爲人主對官吏則循名以責實，對官吏人民則抱法而處勢。一切均依於法，則人主可以「無爲而治」矣。韓非子攝權篇說：

「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。使鷄司夜，令狐執鼠。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。上下異用。國故不治。」

此言君主無爲，始可爲治；若有爲或反爲臣下所乘。韓非子大體篇說：

「古之大體者，望天地，觀江海，因山谷。日月所照，四時所行，雲佈風動。不以智累心，不以私累己。寄治亂於法術，託是非賞罰，屬輕重於權衡。不逆天理，不傷情性。不吹毛而求小知，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。禍福生於道法，而不出乎愛惡。榮辱之責在乎己，而不在于人。」

人主任羣臣之自爲，而自執「二柄」以責其効。人主不格外加以干涉的。如此，始可得無爲之治。

第九節 韓非之經濟思想

韓非不贊成崇古，而趨向於現實。當時封建制度，已行崩潰。所以他也不擁護封建社會，他是代表新起的自由地主者，所以他的經濟思想，不注意到分配和消配，而注意生產，尤其是擁護富豪利益。他在

顯學篇說：

「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，無饑饉疾疫禍罪之殃，獨以貧窮者，非修則情也。修而情者貧，而力而儉者富。今上微歛於富人以布施於貧家，是奪力儉而與修情也。而欲索民之疾作而節用，不可得也。」

由此看出他是重農主義者，不贊成工商；對於工商，列爲五蠹之一。說他們「修治苦蠹之器，聚弗靡之財，蓄積待時而伴農之利」的。

勘誤表

頁	行	字	誤	正
序一	九	二十三	脫落兩字	哲學
目錄一	二	十	訊	汎
一	八	二	民族	氏族
二	四	七字以下三十	脫落	「 」
		七字以下	引號	「 」
二	十	三十字以下	脫落句點	。
三	十二	八字以下	脫落一字	民
三	十二	十四字以下	脫落一字	下
五	一	十二	相	和
六	十	十二	治	稅
一〇	五	四十六	多一字	庶
一〇	六	四十六	少一字	庶
一一	五	三十一	談	說
一二	二	三	稽	稽
一二	二	三	屈	屈

中國哲學史研究勘誤表

中國哲學史研究勘誤表

一七	七	二十七、八	多兩字
一七	八	第一字以下	脫落三字
一九	十三	三	整
二一	十四	七	經
二二	十七	十九	圖
二四	三	三	脫落一字
二四	四	三、四、五、	子子墨
二五	十三	廿九、三十	立
三〇	八	三十一	謂
三〇	九	十	脫落一字
三〇	九	卅	的
三一	十二	五	脫落一字
三一	十四	五	脫落一字
三一	十六	二十八	天
三一	十六	三十八字以下	脫落三字
三三	六	四十五	去
四〇	六	十五	多一符號

二

同時
的思想
整
經
圖
兼
子墨子
志
論
的；
解
一
虛
人
，道德
遠

印完以後

本書倉卒付印，內容編製，尙有許多地方應該改正或增刪的。惟以編者事務與時間的忙迫，無暇顧及，又以校閱忽略，以致錯誤太多，深望讀者多所賜教，以便再版時更正。

編者附誌



12 廿五年二月十八日
東北中山中學贈
北平