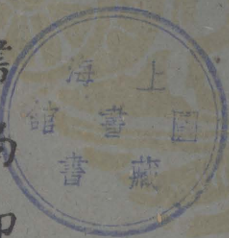


侯外廬

中國古代思想學說史

文風書局印行



上海图书馆藏书

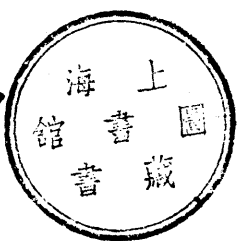


A541 212 0019 3247B

侯外廬

中國古代思想學說史

文風書局印行



121.07
2222
32

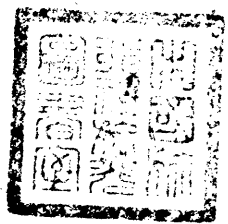
自序

本書是著者過去講授中國思想史古代編大綱底詳明擴充，有些地方改正了過去的綱目，但大體上研究體系是沒有改變的。當時應同學之要求，擬分古代，中古，近代三編，在短期間成書，然因了生活環境之變遷以及學說與致之偏重，這項筆債忽忽八載沒有償還，現在古代編寫成，雖未可云全償，而心願稍安。但本書體裁，注重研究，和講義之編排陳列貨色者，殊有區別。

本書和拙著「中國古典社會史論」為姊妹作，乃歷史與思想史相互一貫的自成體系，材料的處理見於二書者，互為補充，避免重覆，讀者研究中國思想史，當要以中國社會史為基礎，故二書並讀，實為必要。

過去研究中國思想史者有許多缺點，有因愛好某一學派而個人是非其間者，有以古人名詞術語而附會於現代科學為能事者，有以思想形式之接近而比擬西歐學說，從而誇張中國文化者，有以歷史發展的社會成分，輕易為古人描畫險譎者，有以研究重點不同，執其一偏而概論全般思想發展的脈絡者，有以主觀主張而託古以為重言者，凡此皆失科學研究的態度。我們要批判地接受中國文化古代的優良傳統，卻未能犯此一道。本書自信沒有此種積習。

著者認為上面的研究態度，有之固足以影響科學的研究，但無之亦不能必謂即可闕微決疑，主要尚在最理的鑽研是否科學：社會歷史的演進與社會思想的發展，關係何在？人類的新舊範疇與思



~~215741~~

想的具體變革，結合何存？人類思想自身的過程與一時代學說的個別形成，環鍊何繫？學派同化與學派批判相反相成，其間吸收排斥，脈絡何分？學說理想與思想術語，表面恆常掩蔽着內容，其間主觀客觀，背向何定？方法論猶剪刀，世界觀猶燈塔，現實的裁成與遠景的仰慕恆常相為矛盾，其間何者從屬而何者主導，何以為斷？凡此，尤為研究學人所宜把握，緊密而嚴肅者猶恐失之誤解。

研究中國古代思想史的第一步，當以文獻學為基礎，作者的時代，著書的真偽，文字的考證，材料的頭緒，皆專門學問，清代學者於此成就雖宏，而慎以取舍，頗為難題，若稍不慎，即張冠李戴。

研究中國古代思想史的第二步，當以古人用語的實在所指為起點，各家所用術語除了其自身的特別規定外，更有中國古文字的限制，難以就表面文字即一望而知其概念所含性質，故謹加分析，頗為不易。若不仔細推斷，即蔽於文字符籙。

本書就學力所及，自信謹嚴，一如金石家的謹嚴態度而守規範者，至於真理研究的實在性，未敢確知，是望大雅之教正。中國常有一句老話「仁者見仁，智者見智」（易傳），這是是非兩可的論理，著者不望以「自成一家言」而讀此著，而望根據真理的高級形態，嚴對此書，惠以指摘！著者時在虛心期待着畏友們的批評。

一九四二年、十一月、二十五日，重慶郊外。

中國古代思想學說史 目錄

自序

第一章 中國古代思想底三階段	一
第一節 西周官學時代及其官學	一
第二節 官學到私學底轉變	八
第三節 子學的思辯及其前途	一八
第二章 殷代的主要意識生產	二三
第一節 殷代層法意識生產的起	二三
第二節 殷代「卜」的意識生產	二八
第三章 周人「國有思想」及其前途	三四
第一節 周人「國有思想」的原因	三四
第二節 周人的「天人合一」思想	三六

- (一) 周人維新思想的來源……………三七
- (二) 周代天人合一的宗教思想（政治與宗教）……………三八
- (三) 周代天人合一的倫理思想（政治與道德）……………四五

第四章 周人思想第一次的變遷……………五七

- 第二節 第一次思想變遷的歷史原因……………五七

- 第二節 周代悲劇思想的先趨之路……………六六

- (一) 暴露現實的悲劇要素……………六八
- (二) 悲劇詩歌之命運否定的特質……………七四

第五章 孔墨顯學思潮論上——方法論之異同……………八〇

- 第一節 春秋思想文物的具文化及其顯學批判……………八〇

- 第二節 孔子知識論的特點……………八八

- (一) 孔子與「文化」……………八八

- (二) 孔子的「能思」與「所思」論……………九〇

- (三) 孔子論「知」……………九三

- (四) 孔子的知者論……………九六

第三節 墨子知識論的特點

(一) 墨子知識論的素材

(二) 墨子知識論的「取實子名」論

(三) 墨子知識論的「立儀」

第六章

孔墨顯學主潮論下——學說體系之異同

第一節 孔墨顯學的傳統

第二節 孔子的學說體系

(一) 孔子的社會批判及其理想

(二) 孔子的人類認識及其道德觀

(三) 孔子的天道觀

第三節 墨子的學說體系

(一) 墨子的國民自覺及其人類思想

(二) 墨子的社會政治思想

(三) 墨子的天道與天命觀

第七章

老莊學派反顯學的智者學說

第一節 老莊學派的歷史路線……………一五八

第二節 老子學說的體系……………一六二

(一) 老子的社會論……………一六二

(二) 老子的形而上學……………一六八

第三節 莊子的概念遊戲論……………一七五

(一) 莊子對於「先王」的遊戲及其天道觀的產生……………一七五

(二) 莊子的宇宙遊戲……………一八一

(三) 莊子的物質、存在、運動、諸範疇論……………一八五

(四) 莊子的知識論遊戲……………一八九

第八章 儒家思孟學派及其放大的了儒學……………一九二

第一節 子思孟軻的學派性研究……………一九二

第二節 中庸思想的形而上學……………二〇一

第三節 孟子的社會、人類觀……………二〇六

第四節 孟子的政治思想……………二一二

第五節 孟子的天論與性善論……………二一七

第九章 後期墨家及其通約了的墨學……………二二一

第一節	辯者墨學的學派性	二二一
第二節	辯者墨學對於墨子學說的修正	二二五
第三節	辯者墨學對於墨子道德學說之發展	二三二
第四節	後期墨學的科學論	二三三
第五節	後期墨學的認識過程與論理學	二四〇
	(一) 墨學論認識過程的前半截(認識論)	二四〇
	(二) 墨學論認識過程的後半截(論理學)	二四四

第十章 詭辯學者的論理學……………二五一

第一節	詭辯學者的學派性	二五一
第二節	惠施及其論理學	二五三
第三節	公孫龍及其論理學	二五七

第十一章 中國古代思想底綜合者荀學……………二六二

第一節	荀子的時代與荀學	二六二
第二節	荀子在古代學說中的批評與發展	二六九
第三節	荀子唯物論的要素及其無神論	二七一

第四節	荀子的認識論與論理學	二七四
第五節	荀子性惡論中的兩條戰線之鬥爭	二七七
第六節	荀子學說底局限及其批判	二七九
第七節	荀子關於儒家傳統的樸素修正	二八二
第十二章	法家的悲劇歷史與韓非子	二八六
第一節	法家的歷史及其歷史覺醒	二八六
第二節	韓非子歷史的與思想的傳統	二九四
第三節	韓非子的學說概論	三〇四
第四節	韓非子的理想與歷史的現實	三〇八
第十三章	附論屈原思想	三一—
	屈原思想的祕密	三一—
	屈原思想的評量	三一—

第一章 中國古代思想底三階段

第一節 西周官學時代及其官學

中國古代思想，由其發展的遞變而言，第一階段爲「學在官府」的疇宥貴族之學，第二階段爲詩書傳授之學，據此而批判出了顯學，第三階段始普遍成爲私人創著，百家並鳴之學。

第一階段，以存世文字說來，從殷末卜辭開始，至「郁郁乎文哉」的西周詩、書爲代表思想。

第二階段，春秋儒學發展爲「顯學」的淵流，所謂「孔墨墨起」（莊子），俱遺堯舜的「世之顯學——儒墨」。（韓非子）

第三階段，爲「天下多得一察焉以自好」，「各爲其所欲焉以自方」（莊子天下篇）的、「持之有故，言之成理」（荀子）的子學。

大體上這便是西周、春秋、戰國三個階段的分野。若按照我們所論證爲中國古真社會史證來，以上的區別，便不僅是一個形式上的類概念，而恰和歷史的現實發展相爲適應的。

中國古代學術的三個階段，在成於戰國末年的莊子天下篇，頗能看出一個脈絡。

第一階段——「聖有所生，王有所成，皆歸於一。不離於宗，謂之天人，不離於精，謂之神人，不離於異，謂之至人。以天爲宗，以德爲本（天、德概念見於周金），（先秦天道觀之進展一書

詳言)……謂之聖人。以仁爲恩，以義爲理，以禮爲行，以樂爲和，謂之君子。……配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度。……其明而在數度者，舊法世傳之吏，尙多有之。」

第二階段——「其在於詩書禮樂者，鄒魯縉紳先生多能明之。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），其數散於天下而設於中國者百家之學，時或稱前道之。」

第三階段——「天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。……百家之衆技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不徧，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。……天下之人各爲其所欲焉以自爲方。」

天下嘗是古代的一篇最好的思想史序論，以上引文爲天下篇的總論，我們仔細剖去理想，而研究其順序，學術史亦可以說是由聖王君子而鄒魯縉紳先生，由鄒魯縉紳先生而諸子百家。

第一個階段——古典社會氏族貴族的專政，從「乃稷考文王肇國在西土」（周書酒誥），「武王圖文王作邦」（大盂鼎），成立了中國的「城市——國家」以來，是以「氏所以別貴賤」從城市與農村的紐帶。社會的分工，首先是基於過時的氏族債統之遺制，即一種人類是以血緣結合的公子孫，另一種人類是以血緣結合的黎民、頑民，在古文獻的術語講求，即所謂君子與小人。在這一社會分政工的前題之下，專業家和觀念家是沒有分裂的存在條件，因此，「政教合一」，觀念的東西亦是專式的，所謂「學在官府」。

「禮者，法度之通名，大別則官制，刑法，儀式是也。周官三百七十有餘品，約其文辭，其凡日在疇人世官」。(章炳麟檢論)章氏在原書註中復引古義，以證歷書，卜筮，詩樂，諸種觀念家，都是「家業世世相傳爲疇」，不僅「禮」這一觀念家。

周官爲僞作，但學在世官之說乃不可易。據郭沫若氏「周官質疑」(金文叢考)列舉彝銘文中官職，考「三左三右」之職，爲大祝，大卜，大史，大宰，大宗，大士，大約這是西周的貴族學人，而「疇人」恐爲後起之名。

「聖人立官分守，而文字亦從而紀焉。有官斯有法，故法具於官；有法斯有書，故官守其書；有書斯有學，故師傅其學；有學斯有業，故弟子習其業。官守學業，皆出於一，故無私門著述文字。」(韋學誠，校讎通義)

漢書藝文志，諸子出於王官之說，索強附會之處頗多；胡適之曾以常識辨之，造爲「諸子不出於王官論」，前者似僞中有信，後者則信中有僞。因爲，西周官學確是史實，作者認爲孔墨顯學由官學轉化之途徑，跡線可循，諸子發展了孔墨之學，亦源流昭著，但謂諸子出於王官，則僞；春秋到戰國的社會史，產生了諸子學術，另有研究的正確說明，胡先生是知道些近代歷史學的A B C，其批評古人固裕如其辭，但謂古代官學與子學沒有滲融轉化之史事，亦僞。

在這裏，古代官學之制、馮友蘭氏頗看出一點消息，但其所謂之「貴族」，應規定以「古代的」三字，而道理亦至複雜，未必卽此而已。他說：

「古代本爲貴族政治，有政權者卽有財產者，卽有知識者，政治上經濟上之統治階級卽知識階級」

級，所謂官師不分者即此而已。」（中國哲學史第一篇）

馮先生承認胡適先生批評他的哲學史「是正統派的」，但他亦不願意滿足於正統派，說，「吾之正統派的觀點，乃「合」而非「正」也」。上面的論斷便是既主要觀點在正統派而又不是正統派的。

西周官府之學究竟是什麼呢？這正是中國幾千年來官事沒有打得清白的「經學」。

古無易、詩、書、禮、樂、春秋，稱爲「六經」之名，章實齋謂因「傳」而有「經」之名，猶因子而立父之號。孟子荀子書中稱道古籍，然未稱六經。「五經」之說創自漢武帝立五經博士（無樂經），故王充說「夫五經亦漢家之所立也。」莊子天運篇雖有「丘治、詩、書、禮、易、春秋立經」之語，據錢穆先生云，「是謂六經先孔子有，雖春秋亦非孔子作也。以易與詩書禮樂並稱，亦出秦火後陰陽家言」。（國學概論）「六經」之名乃王莽時所立，「平常時，莽奏立樂經，隨立六經祭酒」（漢書王莽傳）。

研究中國古代史者，輒引「易」爲之證，但據清代以後學者所考證，易晚成於戰國後期。取其中傳說性的斷片材料粹而證古史，猶嫌危險，若據而論證思想史，必陷於張冠李戴，而攪亂歷史。所以，我們首先要辨「易」。

據郭沫若氏考釋，易之八卦，金文未見，「易之八卦實始於古，然可異者，彝器中迄未之見。宋人書中有所謂「卦象圖」者，凡二具，乃其一字之變與卦象相似。其一作☰，又其一作☷。按此僅與卦象相似而已，決非卦象也。張掄內府古鼎以第二器之鑿作者爲淵卣，……然亦非鼎字。古器

銘中凡作一二字之圖形文字者殆卽作器者之族徽或花押，其字不可盡識也。彝象宜於作花紋圖案，然於彝器之花紋決未有見。基本二卦之乾坤二字亦爲金文所絕無。金文無與天對立之地字，天地對立之觀念，事當後起，則乾坤對立之觀念亦當後起矣。」（金文叢考）郭氏所注意者，殊爲研史的關鍵，他學無止境地公開指正了「中國古代社會研究」中「周易的時代背景與精神生產」一篇錯誤觀點，和有些發明論者是相反的。天地對立觀念之後起，更值得注意，他雖然沒有說出所以然，但問題的發現則是前無古人。

易經之作，在寫易傳的那位學者，也不能不露出馬脚，僅問一番易之興於什麼時候呢？

「易之興也，其於中古乎？作易者其有憂患乎？」

「易之興也，其當殷之末世周之盛德耶？」（繫辭傳）

據論語中材料看來，孔子對於詩書禮樂，一再論之，但沒有一處斷易的文句，例如：

「不學詩，無以言，不學禮，無以立。」

「興於詩，立於禮，成於樂。」

「子所雅言，詩書執禮，皆雅言也。」

「鯉趨而過庭，曰，學詩乎，……學禮乎？」

再，論語中亦有以下的文句：

「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」

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

「曾子曰，君子思不出其位。」

前一條，魯論作「加我數年以學，亦可以無大過矣」。錢穆氏亦斷無孔子五十學易之說。後二條，清人顧炎武疑之，崔述以來，錢玄與顧頡剛二氏商確甚當，寧可說易之鈔襲論語。孟子書中，易未言一字，荀子書中始每引易論易之文，莊子天下篇又云：

「其在於詩書禮樂者，鄉魯之士，縉紳先生多能明之。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」。天下篇的作者為莊子後序，成於後世，已成定論，且言詩書禮樂，後復加釋易與春秋，文不對題。馬敘倫氏謂易以道陰陽以下二句為莊子釋之誤刻，甚是。

郭沫若氏駁說儒中曾論及易之構成年代，斷易之作者為肝質子弓，時代相差不遠。（其所著易之構成年代一文，尙未拜讀）其思想系統而言，尤其是易傳，一方面要和大學中庸比較研究，一方面要和荀子相證研究。這樣才可以論究古代中國思想的脈絡。

西周文獻，除易為戰國作品外，即所謂詩書禮樂了。「禮」為當時之不成文法，有否簡冊，未能斷定，即有斷簡記載，亦不是一個系統著作，如荀子所言，「學惡乎始，惡乎終，曰，其教則始乎誦經，終乎讀禮。書者，政事之紀也，詩者，中聲之所止也，禮者，法之分，類之綱紀也，故學至乎禮而止矣。」（勸學篇）今春世之三禮，乃出於漢人之手，已成定論，所以周禮這一觀念物，僅能從氏族貴族的典章中推論，而沒有可靠資料。在世金文沒有禮字，僅有與禮同義之字，如書洛誥等篇有禮字，台稱宗禮。

樂與詩，古者二而一，所謂「吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。」（論語）「歌者爲詩，聲者拊者吹者爲器，合而言之謂之樂」。（日知錄）這樣看來，我們認爲西周的文獻，僅賸詩書。然，問題亦不簡單。自秦火焚詩書以後，說詩說書者，亦門戶別出，這裏實未能介紹。大體講來，詩、書材料應加辨別如下：

詩——詩的年代包括了西周東周，這是研究詩的學者所最注意的，周頌最古，約成於周初之昭穆（所禮祀者，爲文武成康），大雅則由周初經幽厲以至宣王，小雅則多宣王中與前後之作品，十二國風的作成年代顯在東遷前後。魯頌與商頌並皆春秋作品。顧炎武說：

「二南也，廟也，小大雅也，皆西周之詩也。至於幽王而止（原註，惟何彼穠矣，爲平王以後之詩），其餘十二國風則東周之詩也。王者之迹熄而詩亡，西周之詩亡也，詩亡而列國之事迹不可得而見，於是晉之乘，楚之檇杌，魯之春秋出焉。」（日知錄）

詩的作成年代如此其長，而詩的產生地域又如彼其廣，所以孔子別詩之說印未可信徵，要亦多經後儒所渲染潤色。

書——書經是犯了大頭症的一部文獻（郭沫若語），清代學者辨書之文，功績甚大，如崔述云：

「聖人好古……果有幾農黃帝之書傳後世，孔子得之，當如何愛護表章，肯無故而刪之乎？……古者以竹木爲書，其作之也難，其傳之也不易。……漢志有周書七十餘篇，皆後人僞撰。」（洙泗考信錄）

崔述的各種考信錄，斷自三代，顧頡剛氏自云繼崔氏之辨僞工作，得出「累層地造成的古史」，對於古史的辨僞意見可稱創見。我們現在以文字的發明而言，中國文字，「惟殷先人有與有册」，（周書多士）「篤公劉……于時言言，于時語語」（大雅公劉），證以殷末卜辭，（僅一百三十餘年），大約發生於殷末與周人東下定居之時。虞書，夏書固然是十足的僞作，即商書也不可靠（連殷末的盤庚在內）。今文尚書二十八篇，周書十九篇中的信徵者亦僅十二三篇吧了。

孔子說得最爲樸實，「夏禮吾能言之。杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣。」（論語）述而不作，好古敏求的孔子，生當春秋，還是這樣嘆夏殷文獻之不可徵，於是亦祇有從「郁郁乎文哉」的周禮了。

作者同意錢穆氏的詩，書別類之說：

「詩、書者，古人書籍之兩大別也。不曰詩、書，即曰禮、樂。詩，書言其體，禮、樂言其用。書即禮也，詩即樂也。……禮有先例之禮，有成文之禮。先例之禮本於歷史，……成文之禮本乎制度，禮、令之類也。……蓋昔人尊古篤舊，成法遺制，世守勿替，即謂之禮。捨禮外無法令，捨禮外無歷史。史、禮、法，之三者，古人則一以視之也。……故古人言學，皆指詩書禮樂，此即求之論語而可證。」（國學概論）

第二節 官學到私學底轉變

在這一節，首先要加一段插話，即「老子」的年代問題。因爲如果「老子」一書果是孔子問禮

的老聃其人所作，那麼這裏必先規定中國私學是由老子開始，孔子當退後一步。果是這樣，我們依據社會史的發展，實在有好多矛盾問題在老子思想中不能解決。

老子一書，自清人汪中崔述以來，即致疑其晚成，崔言曰：

「老子文似戰國諸子，與論語春秋之文絕不類。孔子稱述古之賢人及當代卿大夫，論語所載詳矣。何以不載老子一言？孟子但距楊墨不距黃老，果老聃在楊墨前，孟子何以反無一言關之？」（*洙泗考信錄*）

汪中以史無楚人仕周之事爲疑，梁任公以老子文句體例以及生死年代矛盾爲疑，馮友蘭引司馬談「道家采儒墨之善」證道家後起爲疑，錢穆以思想議論爲晚世戰國之遺緒爲疑，各家所疑，相得益彰。

郭沫若氏「先秦天道觀之進展」一書，列老子於孔子之前，作者認爲頗有問題，比該書一、二章的有價值的議論似不聯結。老子思想本與西周天道觀念未能相接，所以郭氏用「發明」來裁剪，他說：「老子的最大的發明便是取消了殷周以來的人格神的天之至上權威，而建設了一個超絕時空的形而上學的本體。」這種思想，我以爲要與社會史相比研究的，祇有「禮墮而斧耕戰」的戰國思想，才在「盡地力」之教方面，尋到地下的原理，產生了戰國諸子自然的「天道觀」（類似汎神論），祇有不類似顯族貴族的社會出現，土地向私有轉化，否定了西周對春秋的土地國有（氏族貴族的公有）制度，才可能否定人格神的天道。

這裏，郭先生認老子一書成於環淵（關尹）之手，在考證學上本可以立足，但他又以爲老子書

則似論語的語錄，爲環淵所纂集。這就問題太多了。第一、孟荀列傳所言「環淵著上下篇」，明言是著而非述，第二、道德經文體爲經體，和論語的語錄體顯明是春秋與戰國著述形式之區別，未能類推，第三、魯莊子，韓非子，呂氏春秋所引老子文句而言，秦以前老子一書固然可能問世，但決不能證明書在墨子甚至孔子之前，以郭先生考證易經成年的方法講來，荀子言易孟子不言易，易可能成於孟荀二家之中間時代，同樣地孔、墨、孟諸家不言及老，何以老子一書可能產生他們之前呢？尤有進者，郭先生發現金文中沒有與天對立的「地」字，這確是一個土地生產手段爲氏族貴族公有的反映，地下生產手段的獨佔（非私有），可以形成了天道的獨佔觀念，難以發生理論化的地觀念（形而上學），地下的「公田」還元而爲天上神賜，亦是順序的原始觀念形態。

實在說來，春秋時代，「地」的觀念化亦並不遲。孔子的論語中祇有一兩個「地」字，所謂「譬如平地，雖覆一篑，進，吾往也」，「其次避地」，「地」是一個具體的例子，並沒有觀念化了。墨子的書分爲三部，其第一部分弟子紀錄者從尚賢到非命十四篇，也少有地的理論，除了在尚賢中引周頌說，「聖人之德，照於天下，若天之高，若地之普。（其有昭於天下也），若地之固，若山之承，不折不崩，若日之光，若月之明，與天地同常。……故聖人之德，蓋總乎天地者也。」此外墨沉輯墨子佚文，有「翟以地爲仁」，似出翟之弟子手筆。然這種偶見的地觀念，亦是到了戰國初年的歷史了。

所以，在孔、墨的代表作中，講「地」的觀念，是普遍以社稷代替，社稷二字，雖理論化，然不但和天對立，而且反是還元於天的人格神。

然而，老子一書，天地對立的理想則成了家常，如「有物混成，先天地生」，「天得一以清，地得一以寧」，「人法地，地法天，天法道，道法自然」，「天地相合以成甘露」。這種形而上學的天、地觀，與其說是發明，毋寧說是戰國諸子的附註。他的思想路線，把現實的儒墨鬥爭，抽象為超現實的思辯鬥爭，正和戰國中葉以來莊子的神祕主義以及辯者的形式主義之論爭，相為密語，成為古代學術第三期的特徵。

再，按郭先生的發現，「仁」是儒家孔子的觀念生產。作者以為「仁」的論爭是孔、墨的一個基本爭執，然而，老子卻在「仁」未發現的時候，便會反對仁義，所謂「大道廢有仁義，智慧出有大偽」，「天地不仁……聖人不仁」。這是奇蹟。

再，按老子一書，沒有一個人名與地名，比一切子書中為最奇怪的地方，這大有作者故意避露馬脚之重大嫌疑，然他提到什麼左將軍等名詞則顯然看出時代之用語。

我們在老子書中，不論就其體系，或就其觀念，可以舉出很多戰國時代的觀念，例如「金玉滿堂，莫之能守，富貴而驕，自遺其咎」，「財貨有餘，是謂之夸」，「人多技巧，奇物滋起」，這些經濟的觀念，決不能生成於春秋時代。「天下神器不可為也，為者敗之，執者失之」，「六制不制」，這些政治的觀念，正是對於戰國巨室的反感。「不尚賢」，「禮者仁義之薄而亂之首」，這些論理也都是反對儒墨所建立的道德範疇。新道德律在夏周末季才是建立的階段，在這些上形成反對的理論應該更為晚成的東西。

據作者的研究，戰國時代的「道家」與辯者，有一個共同的意識，即世界觀的自由與概念的自

由。他們在現實社會可以規避具體問題，而在概念的運用上則極盡遊戲的能事，對客觀世界不妨爲「愚人之心」，對觀念世界則敢於和西周的上帝做朋友，「與造物者遊」。明白了這一矛盾，才能了解戰國的一部分思想界；胡適所云老子革命之說實在是在太天真的了解了。（參看第七章詳論）

把「老子」的烟幕揭開，我們始可言古代學術的第二期。

我在「中國古典社會史論」拙著中，曾說明春秋歷史的難以轉變性，經濟上於「偶國」制，乃由公室而世室的相對變化，土地多元所有而非私有；政治上的現狀維持與破壞二者間霸者之均衡政策，社會階層上「私肥於公」（私指大夫）的相對變化，社會組織上禮與法（禮以氏族爲別，法以國民爲別）的所謂「晉政多門」制度。不管這些變化如何，「城市仍在統治農村」，並沒有走出古典社會的限界綫。

在這個所謂「轉變」（一個社會的本身轉變）的社會發展中，觀念家和事業家是難以在社會的經濟分工裏，分裂出來。因此，春秋前期的思想家如管仲、子產同時便是當時齊、鄭二國的執政大夫，他們的政治的調和政策與「惠人」政策，是在禮與法的夾縫中，取得相安一時的「君子之道」，所以管仲講富國不妨同時爲尊王，子產云「天道遠，人道邇」，亦不妨崇禮樂、敬鬼神。

從社會分化的進展來看，當時在以氏族爲標準的禮制（氏所以別貴賤）破壞當兒，與希臘社會的自由民從富有而沒落的路綫不同，春秋的大量自由民形成，乃從氏族組織（兩個上下組織，一個是氏族貴族，一個是氏族集團奴隸）廢墟的崩壞中找得路綫，這般人便是所謂「國人」。

希臘的悲劇藝術是披着神祕的外衣，引導社會的滅亡，中國古代的悲劇思想則披着禮樂的天衣

，放出自然生成而樸實天真的詩歌，用古人的話講來，叫做「變風變雅」，這「變」字表示了形式與內容的不一致。這至少可以看做西周末到春秋時代新的發生的批判運動（消極的成分最多，因此未成支配的思想）。

嚴密意義的學術史開端，應該是春秋末年的孔聖人以及稍晚於孔子位於戰國初年的墨子。在這裏，我們且把學術下私人的痕跡，研究一下（老子書中沒有這個痕跡）。

據左傳引孔子的話，「天子失官，學在四夷」，「禮天而求諸野」，論語中已經有觀念家與專業家的分離議論，但同時又說明這種分離仍然結合，這即所謂「仕」與「學」的概念。例如，「學而優則仕，仕而優則學」，所以孔門弟子有德行、政事、文學、言語等分科學人，但同時大都又作了當時的宰臣，這顯然尚在私學的過渡期間，和戰國時代「不治而議論」的文學之士嚴有分別。

章實齋說：

「古未嘗有著述之事也。官師守其典章，史臣錄其職載。……道不行而師儒立其教，我夫子所以功暨堯舜也。」（文史通義）

「東周以還，君師政教不合一，於是人之學術，不盡出於官司之真守。」（全上）

汪中說：

「周官失其職，而諸子之學以興，各擇一術以明其學。」（述學）

龔自珍說：

「自周以上，一代之治卽一代之學也。……載之文字謂之法，卽謂之書，謂之禮，其事謂之史

職。……士能播闢本朝之法意以相戒語者，謂之師儒。若士若師儒，法則先王冢宰之書以相講究者謂之學。」（治學）

西周生產手段為氏族貴族公有，政治則為宗法專政，學術則為先王典章，層次顯明，無待說明。春秋詩書禮樂的摺紳學，僅為一個過渡，正是「私肥於公」的意識返映。在氏族範疇與鴻溝向「國民」的地域性轉化過程中，意識界當亦必然趨於分裂。莊了天下篇云：

「後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。」

然而「分裂」是有一個過程，尤其在春秋——戰國的社會分裂過程之長期轉變中，關於人類意識的發展亦難於像九十度的直角，硬來一個突變的大轉灣，從西周「皆原於一，不離於宗」，「以天為宗，以德為本」的觀念世界，一下子便折而突變為「判天地之美，折萬物之理」的百家一察之學。

我們知道，從中古宗教世界到科學世界之過渡，還有一段上帝文明化（宗教革命）和商業資本主義的汎神論時代。自然，這是另一個時代上帝為本，科學為用的過渡思想，不可與中國古代思想同日而語，但問題的中心是在一般的合法則性，誰也知道由「神祕中國」到近代科學中國，中間也產生過洋務運動時代的「中必為體，西學為用」思想。

作者認為，鄒魯縉紳先生的儒學（詩書禮樂），正是「先王為本，今世為用」的過渡思想。這是中國古代思想史必須注意的不易之論。

西周文化之在鄒魯，所謂「周禮盡在魯」（左傳），是史有明文的，孔子亦說「齊一變，至於

魯，魯一變，至於道。」（論語）所以東周以後保存了「周索」的典章文物的，首推魯國。孔、墨二派都是在這個文化中心培植起來。郭沫若先生亦說：

「成王分封魯公伯禽時，曾「分之一土田陪敦，祝宗卜史，備物典策，官司彝器」，比較起同時受封的康叔要特別隆重」。（駁說儒）

「備物典策」等正是鄒魯縉紳先生所依據的詩書禮樂，史記言「其語不經，縉紳不道」者便是。當時作為觀念家（雖然並不典型）的「五穀不分，四體不勤」之儒者，不必由孔子所倡，如孔子所言，當時已有「君子儒與小人儒」之分，孔子在縉紳先生中不過創立出一宗學派罷了。

論語中記載孔子言詩書禮樂者甚多，如「興於詩，立於禮，成於樂」，「不學詩無以言，不學禮無以立」等等。至於周制，在孔子看來，實納入一禮字，所以論語中以「禮」這觀念化了的範疇為社會的核則。史稱，孔子刪詩書，定禮樂，這雖然未可盡信，但就其「述而不作，好古敏求」的精神看來，他的學術和詩書禮樂的周公遺範是分不開的。

墨子，據淮南子要略云，「學儒者之業，受孔子之術，既乃以為禮煩擾，養生害事，靡財貧民，故背周道而用夏政」。這裏所謂背周道用夏政在墨子書中頗不完全相合，但墨子是一位後起的儒學縉紳先生，則無問題。我們在他的書中可以找到許多引用並說明詩書的句子，而且他是根據了縉紳階級的先王之道，做他立說的張本，在形式上是和孔子相同，請和章句相異；在形式上不同的，孔子是全般西周（詩書禮樂）的觀念根據，墨子是一半西周的（是詩書非禮樂）觀念根據。作者常用一對宗教改革時代的類型人物，麥比燧孔、墨。即馬丁、路德的上帝觀念與孟彰爾的

上帝觀念，和孔子的先王觀念與墨子先王觀念，作爲對照認識，曾說，孔子爲路德型，墨子爲孟彩爾型。這在他們開始的時候，或卽君子儒與小人儒之分別。

孔、墨皆稱堯舜，把先王觀念化，莊子說，「有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。」（齊物論）韓非子亦說，「孔、墨俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂真堯舜。」（顯學篇）先秦與秦漢學者（如鹽鐵論），儒墨或孔墨並稱，這不但是以縉紳先生資格，上而繼往之詩書禮樂下而開來之「言成理，持有故」的子學，而且是以兩派學術支持了先秦時代的主潮，如韓非子所言「世之顯學，儒墨也，儒之所至孔丘也，墨之所至墨翟也。」後來儒分爲八，墨離爲三，正如孔墨之俱道堯舜，觀念化第一期的先王，他們亦「取舍相反不同，而皆謂真孔墨，孔墨不復生，將誰使定後世之學乎。」他們又各發展他們的先師。

按古代文字變化而言，宣王以後至東周相傳之文字爲一種古文，戰國諸子所著之書爲另一種。古文言書，簡長二尺四寸，諸子則爲尺書。鄒魯縉紳先生的文字工具似乎是二元的，一方面要傳授詩書，他方面則又倡導私學，曉古通今，在文字上亦是繼往開來的，按天下篇所謂一方面明舊法世傳之史，他方面爲百家之學所稱道看來，官學到私學，應有師儒之制傳授的一個過渡。

許慎說文序云：「及宣王太史籀著大篆十五篇，與古文異，至孔子書六經，左丘明述春秋傳，皆以古文，厥意可得而說。其後諸侯力政，不統於王，惡禮樂之害已，而皆去其典籍。分爲七國，……言語異聲，文字異形。秦始皇初兼天下，丞相求斯乃奏同之，罷不與秦文合者。」（王國維曾考籀，讀也，史籀非人名）

許文以下言小篆隸書成於秦，古文由此絕，據錢穆氏著，六國時已有小篆隸書，李斯不過整理當時字體，乃改編，非改造。這一說法，是合於語言文字的發達史，一代文字的轉變是經長時間的筆乳，並不是一個偉人製造的。但王國維謂六國用古文秦用今文之說並不能推翻。

論語或「子所雅言，詩書執禮，皆雅言也。」雅言當即古文，語錄當即另一古文。沒有「雅言」的文化傳統，不會從天上掉下非雅言的學術。西洋中古，是以拉丁文說聖經，因此學術亦祇有拉丁文的文獻，後來各國才有國語運動的進化，當時學術大師亦皆通曉拉丁文的文學先進。

墨子稍進一步，書中所引詩、書文句，多經其散文或方言化，好象現在通俗化的古文今譯。如果他没有對於「舊法世傳之史」，在文字與義理上都有搢紳先生的修養，那麼他也未能做了繼往開來的墨家第一位「鉅子」。

由此講來，孔子所謂「知我者其惟春秋，罪我者其惟春秋乎」，便容易了解，這豈不是說統一於兩種文字間之兩面難題麼？孔、墨都是從「舊法世傳之史」的傳統，進而傳道、授業、解惑、孔子述而不作，墨子則述而且作（墨子書中滿載先王的故事，但他批評儒者不創作的話有「吾以為古之善者則誡之，今之善者則作之」）。我們在老子一書中，看不出有一點痕跡，有「舊法世傳之史」的遺緒，無疑地要晚出於孔墨之後。

因了這個過渡，孔、墨學術史的成分，解答實際問題要比形而上學思辯的建立為高，正和戰國中葉以後諸子相為對照（韓非子晚成於周秦之交。法家與縱橫家又是戰國中葉以來玄談的反駁發展）。

戰國諸子的並鳴互詰，也不是沒有來源的，這正是把孔、墨的現實問題之論爭，翻譯而為觀念之論爭，例如孔、墨講「禮」，主要爭在類與齊，講「仁」主要爭在「非人者之易與不易」，然而到了名家則把這一現實的「同異」，還元而為超時代的「同異」，在石頭和白馬身上找尋自然法去了。孔、墨顯學的主潮，如所謂：「儒墨乃始離鼓攪臂乎，程浩之間意甚矣哉！」（莊子）

「孔墨之徒囂，充滿天下，皆以仁義之術，教導天下。」（呂氏春秋）

「待孔子而後行，則世無儒墨。」（鹽鐵論）

第三節 子學思辯的時代及其前途

第二階段，如果以「縉紳先生」為觀念家的代表，經孔墨的批判而承前啓後，則第三階段便是以「文學之士」為觀念家的代表。「縉紳」二字顧名思義是按着君子外衣而走向「國民」的領域，墨子爲了矯正時代，不惜蓬髮，短褐、木屨、步行而「爲天下先」，故意扮演出「賤人之所爲。」（貴義篇）其實，時代發展到了戰國力政之時，必然有大羣賤人，未能拘束於「中國的拉丁文」（古文），便取得「國民」（參看古典社會文獻，由氏族轉向國民的發展史）資格，出而做職業觀念家。墨子是一個急進論者，好象清末的留學生拿剪辮子來表示維新，所以荀子說「私愛過計」。後來，氏族範疇破壞，也就不可能維持管子所謂「四民不雜居」的社會，韓非子說：「中牟之人，棄田畝，賣宅園，而隨文學者邑之半。」（外儲備）這話雖有些誇張，但「文學之士」是顯明地代替了「縉紳先生」。

戰國時代社會的變革過程，拙著「中國古典社會史論」已有詳論，且綜其大要，說明社會思想
想的關係如下：

作者認戰國爲不完全典型的古代顯族階段。希臘思想史便是產生於其以「地域」與「國民」爲
標準的這樣顯族社會，因了氏族被貨幣的凱旋行軍所戰勝，使土地私有制建立起來，貴賤的標準，
以貧富代替了氏族，因而基於這一嶄新的社會，產生了國民的新人類，在政治上便出現了古典的民
主，希臘文化之鮮花，於是乎盛開。

亞細亞的中國古代社會是未能機械地根據希臘羅馬社會來比較的。但我們雖然須了解特殊的合
法則性，卻委實亦要記取一般的合法則性，尤以「生產方法」的構成論以及城市與農村的相互支配
論爲問題的中心。胡適、梁任公、馮友蘭辨論中國古代社會及其思想的相應關係，頗具原理追求的
熱心，已經劃出神話和理性的研究鴻溝，然而關於這一問題則他們有局限，答案是錯誤了的。反之
，我們也反對給諸子劃臉譜的唯物論研究者，因爲思維過程史有它的具體複雜的關係，僅僅以代表
地主或代表農的一般斷語爲自明律，是極其有害的輕率研究。

戰國時代逐漸生長的郡縣制，便是土地向私有轉化的運動，秦商鞅土地自由買賣的法令（所謂
薄堯聖的遺緒）即依據了這種生米煮成熟飯的社會現實。他所廢的「封建」不是封建，而是
城市支配農村的公田制。在國民這一新人物代替了氏族鴻溝的舊人物的時候，歷史公理能與資本主
義時代的新人相爲前後爭輝（封建時代沒有新的「自由」人物範疇），尤其在中國錢器晚出，至戰
國始普遍使用，因而人類由天上的分別（氏所以別貴賤，禮也），落爲地下的分別（貧富），所謂

「禮墮而修耕戰」，「爲禮卒於無別」。氏族貴族的社稷，便變而爲國民的土地，顯於在政治上與舊貴族（宗子）的競爭，必然要爭取「國人」的同情，以不完全的共和而對抗專制。這一制度，作者實定爲「不治而議論」的例如稷下先生。「諸侯惡其害已也，而皆去其典籍」，所謂典籍，當是氏族廢墟上的「貴賤有等」的禮制。代之而生的，當是「禮賢勿定」，這裏，「各爲其所欲焉以自爲方」的諸子學術，沛然莫之能禦。

諸子百家通過繆紳先生的詩，書古文學（時或稱而道之）的橋樑而主觀的或客觀的揚棄詩書古文學，和由所謂「封建」而那縣經過春秋的過渡時代，向下遞變相爲適應，正所謂「道術將爲天下裂」（天下篇），「諸子思以其易學天下」（章實齋）

在孔、墨的論爭時代，問題非常一貫，所爭者爲先王之制。觀念上的先王體系是路環路繞呢，或是孟彩爾路線呢？馮友蘭氏以「孔子對於傳統制度的信仰」，「墨子反貴族而因及貴族的周制」，而區別孔墨，比胡適氏的論斷稍近而縝密，但亦並未與歷史符合。作者以爲孔、墨是在氏族貴族與顯族貴族二者之間，展開了先王理想（堯舜）的爭論，問題非常現實。

諸子之學，都在「諸侯力政，時君尊主，好惡殊方」（漢書藝文志）的時代，事實上諸侯都在「去其典籍」，向周制的另一方面發展，已經由春秋的「宮子」轉爲變種的顯族。諸子即不必約束於先王觀念，衝破這一狹路，「裂」爲多種多樣的國民生活的意識，和希臘哲人的學派東西比美。其間儒、墨後期之爭雖然仍有一條紅線爲之貫穿，經過戰國，直到漢時猶存餘緒，如韓非子云，「是墨子之儉將非孔子之侈也，是孔子之孝，將非墨子之戾也。今若以爲儉，攝其儒道，而上增虛之

。……海內之士，言無定術，行無常議。夫冰炭之不同器而久，寒暑之不兼時而至，雜反之學不兩立而洽，今兼糴雜糅行詞異之辭，安得無亂乎？」（顯名篇）鹽鐵論云「淮南衡山，修文學，招四方遊士，山東儒墨皆聚於江淮之間，講義集論，著書數十篇」。（晁錯篇）可是，除了所謂儒生與墨俠對壘之外，墨竟分化而為「百家」。大別之如下：

繼承儒家傳統的孟、荀學派

繼承墨家傳統的後期墨學

排拒儒墨（或兼采）的楚，莊形而上學

把儒墨現實的異同爭辯，還元為形式的異同名辯之名家

攝取儒墨道名傳統而師今世的法家

第三期學術的燦爛成果，發展至戰國末世，達到了和希臘羅馬第三世紀危機相同的命運，那便是勞動力的再生產，在耕戰條件之下，成為社會的主要恐慌，由過渡形態的隸農（逐漸發展的郡制）必然轉變為小生產制（公田為大生產）逐漸要求生產手段向農村作支配性的轉移，凌駕城市。

末期學術在社會危機的潮流中，已經損失了古代思想最好的傳統，諸子的理想主義。他們，在這兒，走了兩個相反的路綫，一種是順應現狀的爬虫主義，縱橫家；另一種是歪曲現實的無稽之談，陰陽五行家。漢代便結合了這兩種學派，附以黃老，名以經學，不為博士便為經師，類似西洋中古的經院學派，頌稱地解釋聖經，開啓中國的今古文學箋註主義。秦燔詩書（未及諸子）本與漢定一宗相為反對，一則燒經，一則宗經，但專制主義則是一脈相承。中國古代思想之花的凋謝，因於

秦者十之一，因於漢者十之九，世祇知秦始皇之焚書坑儒，而不知漢武帝之罷黜百家尤甚。

戰國末世的縱橫家實是在清末「時務」（立憲）的老前輩，他們卑躬屈節的「熱中」（記得梁任公先生在其著清代學術史概論中有此自況），正如太史公所言：

「田氏篡齊，三家分晉，並爲戰國，爭於攻取，兵革更起，城邑數屠，則以飢饉疾疫焦苦。臣主憂患，其極機祥，候星氣尤急。近世十二諸侯七國相王，言縱橫者繼踵，而臯唐甘石，因時移，論其書傳，故其占驗，凌雜米鹽。」（史記，天官書）

在飢饉疾疫焦苦的時候，察機祥，候星氣的急迫，自然有陰陽五行家顯於諸侯，猶之乎清末宗社黨之尊視義和團的天津聖母。太史公云：

「是時獨有鄒衍明於五德之傳，而散消息之分，以顯諸侯。」（歷書）

鹽鐸論云：

「鄒子疾晚世之儒墨，……於是推大聖終始之運，以喻王公列士中國名由適合以存（原注）。」
 這正是荀子所謂受而傳五行「按往舊造說」之「溝稽儒」（愚陋溝稽之義）。秦始皇不焚諸子，蓋當時嚮卜星相之流與陰陽五行家不但魚目混珠，而且成了顯學，這看始皇求仙和儒生的建議關係，便可明白。所以，荀子可以「懷將聖之心，蒙佯狂之色，視天下以愚」，因爲「迫於亂世，繼於嚴刑，上無賢主，下遇暴秦，禮義不行，教化不成，仁者細約，天下冥冥」，「君子力如牛，不與牛爭力，走如馬，不與馬爭走，知如士，不與士爭知」。（荀子，堯問篇。此篇約爲荀子弟子所作）
 於是讓那些牛馬之士，把五行荒唐之說，「受而傳之」，流行顯於諸侯。

第二章 殷代的主要意識生產

第一節 殷代歷法意識生產的起源

中國文字是由殷末開始，以出土的殷虛卜辭（僅有一百三十年的歷史）爲最古。按照歷史的發展序列講來，這是由野蠻上期逐漸進入文明的一個期間。

我們據卜辭中的主要觀念而言，一個是時的觀念之成立，即殷人已經創造三分法的時歷（周人爲四分法），郭沫若氏「釋支干」一篇創作爲最好的研究（參看甲骨文字研究下卷，因太專門，未便介紹，此外，董作賓著，卜辭中所見之殷歷一文，可資參考），一個是「卜」本身這一宗教意識的產生，把部落圖騰崇拜的觀念，先行於國家形成過程中，還元爲「帝」（祖神）崇拜的觀念。（在希臘，這一時代謂之英雄時代）羅振至氏殷虛書契，郭沫若氏先秦天道觀之進展第一二章，都有說明。

中國歷法的成立，過去傳說甚遠，太史公說：

「自初生民以來，世主曷嘗不歷日月星辰，及至五家（案隱謂五紀）紹而明之。……昔之傳天數者，高辛氏之前重黎，於唐虞義和，有夏昆吾，殷商巫咸，周室史佚褒弘，於宋子章，鄭則裨竈，在齊甘公，楚唐昧，趙尹臯，魏石申。」（史記天官書）

「神農以前尙矣，蓋黃帝考定星歷，建立五行，起消息，正閏餘。」（歷書）尙書緯典云：

「乃命羲和，欽若昊天，歷象日月星辰，敬授人時」。

崔述否認堯以前有歷法，他認重黎之傳說，本楚語「重司天以屬神，黎司地以屬民」之言，乃六宗祝祭祀者，故歷法是創自堯。

至於干支記日之法，漢書又據月令，托出黃帝時代的大撓。「大撓……於是始作甲乙以名日，謂之幹，作子丑以名日，謂之枝，幹枝相配以成六旬」。

這些傳說，都未可信徵。根據卜辭支干文字之圖形成因，都有時代的背景為基礎，沒有鐘鼎，武器，勞動工具，以及接近於農家庭園耕作的時代，是不會產生的。故夏代有否支干，文獻無據。據郭沫若氏考證，十二辰是黃道周天的十二宮，是由古代巴比倫傳來的。這種可能猶待證明，但歷史則頗相類。古代巴比倫在青銅器時代，殷代亦到青銅器時代，古代巴比倫發明了圖形文字，殷末亦發現了圖形文字，古代巴比倫在所謂兩河流域開始從事農耕，殷末亦在黃土地帶有了卜筮的記載，古代巴比倫牧人的記載遺說很多，殷代牧畜業亦為主要生產，古代巴比倫人和亞敘人戰爭頻繁，殷族亦和當時的東方土方等常有戰爭，古代巴比倫殺人的方法頗進步，殷末卜辭，使人之數頗多，古代巴比倫曾大伐猶太人，把他們當作俘虜，殷末卜辭亦有俘虜的記載。在相似的歷史階段，要麼法和上帝亦是一樣的吧。

僅在牧畜業而無農業出現的時代，就是說在新石器時代，牧人氏族對於雨日、寒日、烈日、風日、大約是最重要的，而昨日與今日的概念反比較不濃厚。埃及到了利用兩河流域派土從事農耕的

時候，他們便由尼羅河的洪水期定時出沒，發現了陰歷。（一年三百六十五日，每月三十日，五日爲節日，其餘的國勢之一日，便不管了）殷代的陰歷與埃及陰歷大同小異的，他們中間的文化輸入，雖不可確考，但線索是十分明顯的。

殷代六十干支的歷法，順序並不一致，據羅振至氏整理，1.由右而左，每十個干支爲一行，2.由左而右每十個干支爲一行，3.由右而左每一千支爲一行，以次向左橫排之，第二行，三行，皆是由右而左。（三分法）

十干之中甲、丙、戊、庚、壬與十二支之中子、寅、辰、午、申、戌相排，得三十日；十干之中乙、丁、己、辛、癸與十二支之中丑、卯、巳、未、酉、亥相排得三十日。

前者得：

甲子	甲寅	甲辰	甲午	甲申	甲戌
丙子	丙寅	丙辰	丙午	丙申	丙戌
戊子	戊寅	戊辰	戊午	戊申	戊戌
庚子	庚寅	庚辰	庚午	庚申	庚戌
壬子	壬寅	壬辰	壬午	壬申	壬戌

後者得：

乙丑	乙卯	乙巳	乙未	乙酉	乙亥
己丑	己卯	己巳	己未	己酉	己亥

丁丑	丁卯	丁巳	丁未	丁酉	丁亥
辛丑	辛卯	辛巳	辛未	辛酉	辛亥
癸丑	癸卯	癸巳	癸未	癸酉	癸亥

在這裏有問題的是金文中常見的「辛子」、「癸子」、「乙子」、「丁子」等日辰確在六十干支之外，據郭沫若氏的考證，卜辭支干表，十二辰子作龜是說文「龜文子」之省略，十干之中第六位的巳卻作子。是十二辰中古有二子。他根據左傳史記商、參的記載，子當爲房心屋，卽商星，已當於參宿，參，商爲高辛氏的二子，故十二辰有二字，而所謂高辛氏帝嚳卽帝俊、帝舜、或高祖嚳，卽殷人的先祖「於嚳高祖被」。這一考證，實爲卓識。（見釋干支及先秦天道觀之進展）

董作賓氏卜辭中所見之殷歷一文，歸結商代歷法，大要如下：

紀日法：

以干支紀日。

以晝日爲「今日」，當夜爲「今夕」。

以一句之未來日爲「翌」，以一句外之未來日爲「來」。

紀旬法：

以甲至癸之十日爲一句。

以日數繫於旬之癸日，或以日數繫於本旬以內之某日。

紀月法：

以小月爲二十九日。

以大月爲三十日。

以十月爲一祀，遇閏年，則添置十三月。

紀時法：

以春夏秋冬爲四時。

（按此尙待發掘。據郭沫若氏考證，卜辭中四時之名頗成疑問，雖有𠄎爲衆△等字，是否可釋爲春夏秋冬，難成定論，但既有「十三月」之名，當是閏月，閏月乃調濟四時者，而沒有四季之名，殊爲可異——見金文叢考。）

紀祀法：

以一歲爲一祀。

以祀居紀時之末。首列日之干支，次列在某月，末列王之幾祀。

中國祀時的歷法，在現今可靠的文獻中祇有殷末的材料，這是古代觀念形態的最主要的發明，它雖然相伴天體運動的神話想像，卻是最早的合於科學的文明，所以我們研究中國思想史，首先提出這一意識生產。

這一意識生產，如太史公所言，是職在世官（引文見前）。它通過了氏族制度，形成宗教意味的天文學。紀時觀念是與禘祀先祖不能分離的，同時和支干觀念相聯結的天星，亦是和先祖的禘祀不能分離的。太史公在言及曆發明之後，接着說：

「於是天地神祇物類之官，是謂五官（春夏秋冬中），各司其序不相亂也，民是以能有信，神是以有明德，民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生，民以物享，災禍不生，所求不匱。」（史記·歷書）。

這雖然是後來五行陽陰「天之歷數在爾躬」之理論，但其傳統是繼承於古代「告朔」「正朔」的自然迷信。

第二節 殷代「卜」的意識生產

「卜」的宗教意識，是先行於國家形成過程而發展，至少可以說是和國家起源過程而為系統的生產。殷代以前無文字，其非入於「文明」階段，乃史學家所難否認。史記日者列傳云：

「自古受命而王，王者之興，何嘗不以卜筮決於天命哉，其於周尤甚。」

龜策列傳又云：

「略聞夏殷欲卜者，乃取蓍龜，已則棄去之，以為龜藏則不靈，蓍久則不神。至周之卜官，常寶藏蓍龜。……夫撻策定數，灼龜觀兆，變化無窮，是以擇賢而用占焉，可謂聖人重事者乎！周於卜三龜而武王有瘳，紂為暴虐而元龜不占。……龜應信誠於內，而時人明察見之於外，可不謂兩合者哉！君子謂夫輕卜筮無神明者悖，背入逆術禳祥者，鬼神不得其正。」

由這兩段話看來，太史公對於夏殷的歷史是依據傳說，所謂「於周尤甚」及其舉例以周為先，則所言人事與迷信的「兩合」，實指古國家建立成功以後的周道，還不是殷人的「卜」觀念。殷

周之不同，正所謂「殷人尊神，率民以事神……，周人尊禮尚施，寧鬼神而遠之。」（禮記、表記）「輕卜筮無神明者悖」是殷人思想，加以「背人道信頑辭者鬼神不得其正」，而兩合者，是周人思想。

殷人「灼龜兆」的書契，當於現在國家的不成文憲法，但憲法的基礎在其形式上的民意，而書契則在裝神意，在殷代還沒有民的概念（卜辭無民字），更沒有國民的概念，西周雖有民的概念（受民受疆土），但無國民的概念，這是殷、周的一個區別。據此一區別，我們知道了下面的理論。

殷代的氏族社會組織（兄弟弟及，先妣特祭，多父多母，全族出征等制度，是特定的現象），一般地講來，還在農村共同體的二元性末期，社會內部尚沒有成爲希臘社會之典型分裂（奚奴的生產性，在卜辭中罕見，至少不是支配的），所以神民不揉與神民之間絕天地通的概念亦不會出現。社會內部既還保存了氏族整體的遺制，則在觀念世界亦當然呈現出對待於氏族整體之上帝全能的思想。一切唯神，一切在下，乃說明氏族整體的寄託處，而不是如周人思想，國王的寄託處，如「不顯文王，受天有大命，在武王嗣文王作邦。」（大孟鼎）

古者「國之大率唯祀與戎」，戎謂部落間的氏族戰爭，卜辭中的伐某方記載特多，萬「方」的氏族都集中，唯殷人在殷末進到「天邑商」的國家起源階段（邑、邦、國的說明，參看拙著中國古典社會史論）。在意識上而言，著者認爲「天」的上帝觀念是一種意識的分裂，且既象高，便是已經有高低現象的分裂，而「天邑商」便表示國家最初形成過程中的城市農村之上下分裂，便破壞了氏族整體的組織。但這已經到了殷周之際，郭沫若氏說得對，「卜辭中既不稱至上神爲天，那麼至

上帝稱天的辦法一定是後起的，至少當得在武丁以後。

郊、禘、謂氏族的至聖典章，據傳說「有虞氏禘黃帝而祖顓頊，郊堯而宗舜，夏后氏禘黃帝而祖顓頊，郊舜而宗禹，商人禘舜而祖契，郊冥而宗湯，周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。」（國語，魯語）這裏，除殷以上無可信徵，周人在後一章詳論外，祇言殷人禘嚳之義。

祭祀在我們現在看來，好像沒有什麼稱為大事的，但在古代却是一件了不得的「國」事，戰國時代的人還說郊社之禮所以事上帝也，宗廟之禮，所以祀乎先也，明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌上乎！——這已經是周人的思想傳統，殷人還沒有這個分別。

殷人尊神，所崇拜者為先祖，不是一般的所謂上帝。這顯明是氏族組織存在的反映，和古代埃及的與西利斯之被崇拜為天神相似。

據卜辭所載，殷人宗教的信仰崇拜老稱「帝」，作采，象花蒂形，顯示生殖不絕的意思，氏族社會存在的條件，人類的再生產比之勞動力的再生產更為重要，以「帝」一作為人格神冥冥中主宰氏族的「後嗣遠長」，甚合當時的想像。

據王國維殷先王考，及郭沫若先生在古代社會研究與先秦天道觀之進展二書所考證，歸約要點於下：

1. 殷人崇拜的「帝」為高祖颯，颯為獸類圖騰之遺跡。
2. 高祖颯即帝舜、帝嚳、帝俊、為殷人所禘。
3. 「帝」即經巴比倫「帝」所引入，經殷人所禘者，（但帝字譯為「天老爺」頗不當，該是認

爺爺。)

4. 卜辭「上帝」一字似爲「帝乙」時代的東西，(社會分裂)，故殷末的二王稱「帝乙」，「帝辛」，而「文武帝」與「帝甲」，爲文丁與武甲的追稱。

前三項說明殷代的宗教至上神乃先祖崇拜的觀念，這是殷代氏族體猶存的意識生產；後一項比較重要，即當殷末國家起源的時候，社會內部分裂，反映於國家觀念，亦有上下之別。在從前天國有「上帝」，乃對氏族而言，今則人國亦有上帝乃對被分裂的成員而言，於是二王稱帝。這是殷末的一個變革，然問題則留待周人解決。因爲「天邑商」形成的時候，天的觀念應該產生，但「小邦周」已經崛起，雖是一個「舊邦」(邦同封，象樹木疆界)，却在「維新」到舊國或作邑的階段，後翦殷人，「天」纔給周公去創造。

崇拜祖先爲宗教的原始形態，這是由自然物類圖騰崇拜的一個變革，起始可以說是「革命的」。崔道說，「魯之禘非以爲始祖所自出之帝而禘之也」，事實上或許這樣，但帝嚳在殷人意識中則是祖先神，「所謂非族也，不在經典」。殷人在當時是一個進步的氏族，萬方利用圖騰信仰的時候，殷人即有祖先的原始宗教，他能夠全族出征，常戰勝了呂方，土方，馬方等部落，在思想意識上亦有原因，祖先神顯然比動物圖騰的旗幟是更爲有力的觀念武器。這樣看來，「祀與戎」是一件裏的兩面，問題是保種延嗣。

太史公云：「國不同俗，然皆可以戰伐攻讎，推兵求勝，各信其神，以知來事」。(龜策列傳

太史公所言「自古聖王，將建國受命，與勳事業，何嘗不寶卜筮以助善，」這是對於周制的說明，殷人則是萬事在下。羅振玉氏殷虛書契考釋，輯卜辭一一六九條，分類為祭祀，卜告，卜享，卜出入，漁獵，征伐，卜年，風雨，雜卜九項，其中佔大多數的為祭祀（五三及條），其次為漁獵（一九七條）。董作賓氏分為十二類，即卜祭，卜告，卜商，卜行止，卜田漁，卜征伐，卜年，卜雨，卜蠲，卜瘳，卜旬，雜卜。

由這種分類看來，卜辭的內容包括了社會的物質生產與精神生產，其類又如下：

1. 經濟的（田漁，卜年諸項）
 2. 政治的（祭祀，「王封邑」等辭，另為一類，乃國家起源的殷末特稱記載，不在羅，董所舉之列）

3. 軍事的（征伐）

4. 社會的（行止，卜瘳）

所以，卜辭包括着殷末社會內容的全部意識，一切都乞靈於祖先神，請「帝」降旨。這裏，我們把主要的問題提出來說明一下。

1. 卜辭的社會活動，沒有社會分裂的痕跡，反之好多辭句有「王」參加，顯示以會長為首的氏族集體活動。

2. 卜辭中以祭祀為主要記載，顯示當時的政治形態為氏族共同體的組織，沒有像周金文字在社會分裂之後的「受民受疆土」記載。

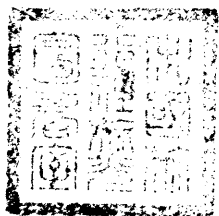
3. 問卜的帝，爲祖先神（高祖饗），如「帝受我祐」，「帝不受我祐」（即可否之意），顯示爲全社會氏族乞靈，沒有像周代爲政權而占卜乞靈。（建國受命）

4. 封邑爲僅見之下辭，與殷末二王稱帝相應，乃國家之最初意識。

5. 但萬事問卜，卜無民事，不僅表示般人尙鬼神之意義而已，而更表示「祖帝」與氏族的關係是支配的，反映了般民計餘族人多是整個的問題，沒有從成員分裂而來的普遍君臣，君民的問題。

（奴僕之產生，源於野蠻中期，殷代卜辭中的奴僕是參加性的歷史）

6. 卜辭是中國的最初文字，它和時間觀念（歷法）的成立相並爲古代早期的意識生產，這崇拜祖先與崇拜天體運行（日月星辰）的觀念活動亦是世界文化的很早發明。



第三章 周人「國有思想」及其前途

第一節 周人「國有思想」的原因

周人的「國有思想」這一名詞，是著者所自我作古，這不是標奇立異，而是很適合於制度的的一種規定。

在第一章，我們已經有關於西周學在官府的劃期說明，這裏我們便要明白學在官府的歷史性質。關於西周的歷史，讀者可以參看中國古典社會史論，這裏僅是一些簡明的要點。

西周在文王「肇國在西土」以後，社會始有了第一次的分裂，這便是國、野或部、鄙的章法，用近代語講來即城市與農村的分裂，在這種分裂之下，「城市——國家」的「宗子維城」制度便確立起來，城市經濟亦維憲，統治着農村（百室）。

所有形態的土地關係，是「國有」的，即周氏族爲首的聯盟氏族所公有（公不是天下爲公之義，乃公子公孫的氏族貴族之義），沒有希臘羅馬推翻英雄時代或王政時代的土地私有制度的發展。勞動力的形態是集團的，即以被征服的氏族（如般民六族，七族，懷性九宗）單位作「千耦其耘」的大規模生產（大規模生產希臘羅馬亦然，但形態不同）。這便是科學所講的生產方法，生產手段和勞動力的結合關係，它決定着社會的經濟構成。

在新的社會，披着一件古老的外衣，即城市和農村的二個氏族制度。周代社會被這二個血族紐帶聯結着，維持着，束縛着，和希臘羅馬社會由地域代替了氏族，由國民代替了族人不同，而沒有地域（因為沒有私有土地），沒有國民（因為還有氏族社會的舊人類）。因此，兩部舊血族紐帶的相互關係，使城市和農村形成所謂「特殊的不可分裂的統一」，西周營國、封國是基於這一結合關係，而「東遷」亦是基於這一結合關係，如果是在土地私有制之下，人類變成國民，氏族單位變成地域單位，那麼便沒有這個統一，「東遷」的遷國是不會遷移得動的，所謂東遷，周室「晉鄭是依」便是依於氏族關係。

周代社會的特點，便在於這個依存關係，基本上是古典的，而形態則走着亞細亞的路綫。社會內容，在基本上是分裂以後的城市支配農村的歷史，而其形式則沒有全般經濟意義的普遍分裂，僅僅是二元形式的兩種人物，這也叫做「人格的物化」。至於講到「物質的人格化」，殊異於希臘羅馬意味的土地貴族（在國民的名義上），而是舊的人物（氏族）執行了時代新的社會任務，如果許我們用類比推論，這一路綫正是古典社會「維新」的道路，其人物登場的色彩是和近代維新人物在資本主義社會登場的色彩相類，都披著舊社會的外衣。周人的外衣便是氏族組織的「宗子制度」。所謂「周雖舊邦，其命維新」。

因為，人類的新出演者，不是新的國民，則社會內部便不是由國民的分裂，再發展而為社會人物的類別，換言之，不是從經濟的多元化而再分為二元，而一開始即為二元的（不具備複雜內容的形式），路綫雖然直接了當而其體明白，但人類性則不可能豐富起來，試把這個人類歷史東西之不

同，比較一下拿破崙的法國社會人物與東歐自由主義路線產生的社會人物，便可瞭然。

土地在氏族貴族公有之下，國民人物既沒有在歷史上登場，則思想意識的生產，亦當然不是一國民一的，而是「國有」的，具體講來，意識的生產則祇有在氏族貴族的範圍內發展，不會走到民間，春秋時代所謂學術下民間的歷史，已經是周道衰微的證據了。

所以，「土地國有」，宗法制度，以及學在宮府是西周三位一體的系統，重思想國有乃建立於「曾孫甸之」與「宗子維城」的經濟，政治上面的天人之道，法禮足禮的君子之道。即天下篇所言不離於宗的天人，不離於精的神人，不離於真的至人，以天爲宗以德爲本的聖人，明於仁義禮樂的君子，是學術思想的創立者。

明白了這種歷史發展，我們才能研究周人的思想。這個處理法，前人沒有十分清楚，故談先秦思想史者甚多，其於各時代思想已有真知灼見的說明固有人在，而言及要領則殊少令人滿意。

第二節 周人的「天人合一」思想

我們首先，要知道古史社會自己的歷史有一個變革，即前所言之由氏族單位而地域單位，由族人而國民，這一變革史，在家族私產國家起點論一書中是中心的着重要點，梭倫變法就是這個變革的現成法典。郭沫若氏在中國古代社會研究中未注意到這層，所以論西周春秋的思想多有可商榷處，後來在先秦天道觀之進展一書中第二章所論雖多精闢，但仍有些觀念上的朦朧。

根據中國古代史的發展講來，西周維新以後，一直是保留了過時的束縛——氏族制，表厲時代

國人變亂，共伯和執政，以及宣王中興的歷史，正是指古代制度內部的變革運動，向地域性的宮族（著者譯爲顯族貴族）發展，以打破氏族制的枷鎖，而要求國民的資格，但運動失敗，宣王「中興」政策把這一運動消滅，恢復周公之遺制，仍依據西周維新的歷史傳統，而在「古式是訓」（蒸民）之範圍內，維持周代的二元形式社會，沒有走通像希臘變法的路徑。著者相信這一論斷並無破易之處，據此而言西周以來的思想史，更可以明顯地看出意識之與時代息息相通。

（一）周人維新思想的來源

「天」爲周人的發現，郭沫若氏已詳言之，這是「帝」的思想變革，然而變革並沒有否定了祖先神之「帝」，而是改良思想，和其社會的發展相應不爽。大雅文王之什文王章似爲周初的作品，其言曰：

「文王在上，於昭於天。周雖舊邦，其命維新。有周不顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右。」（這文字的可靠性，不但與武王時代大豐毀「文王監在上」相類，而且首言文王，與西周金文之文王開始而無遠古傳說更相類）

周人襲殷文化，在「小邦」「舊邦」的基礎上，建立了王朝；周朝開國採取了捷徑，保存下古代氏族組織，而接受帝命，在這裏我們應該首先確立一個概念，即「文王維新」（近世有「明治維新」之美談，應知我們古代有文王維新，日本移植的名詞，以這一模仿頗有道理）。所謂維新者，乃以舊形式接收新內容，周代的舊形式爲殷人的氏族制度，而其新內容則爲「宗子維城」古典禮。這是一個中國古史的關鍵，它的一切真章文明與思想意識都從這裏啓發。

殷代的宗教信仰，大體是整體精神的反映，故「帝」是指全族祖先神。周人接受着這一傳統，仍以祖先神為主，所以「周公既相成王，郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝」。（史記·封禪書）這樣是維新了的，即天、上帝被改良而為一般的主宰之神，而祖宗神是禘后稷而宗文王。這個二元性的分離，便是因了國家的成立。

希臘古代的神是多元的，原因是貴族以國民資格出演，否定了一元的祖先神，在周代則有點不同，宗教雖然亦有多元的現象，但基本上是上帝（天）與先王的二元神，原因是貴族君子以氏族會孫的資格出現。所謂「郊社之禮所以事上帝，宗廟之禮，所以祀乎先也」——這是文王於昭於天，在帝左右之後人理論。

周人「宗廟社稷」三者合言，其實祇有二種神類，宗廟為氏族制度的文明，社稷為國家的宗教名詞。周人在這個維新社會中，建立了文化的官職，禮不下庶人，則思想便為國有，掌理文化官職者，謂之祝、宗、卜、史。祝的文化任務乃代表祭者向神致辭，他要有對於神的歷史知識，宗的文化任務乃管理宗廟祭禮的一切，他要有對於氏族宗法的歷史知識，卜乃掌管觀兆的宗教事件（有的兼掌筮），他要有對於天人合一的知識；史乃掌管文書，觀察天象，他要有對於天人發展與傳統的歷史知識。這些文化官職，名之太祝，太宗，卜正，太史。

（二）周代天人合一的宗教思想（政治與宗教）

天人合一的周代思想，表現了支配的傳統精神。天、帝的一般神和氏族宗主的特殊神相「配」而為指導的觀念。詩經周頌為周初作品，禮記先王是和上帝（天）為配，國家在觀念中亦是起源於

上帝之命與先王之受命。(金文「受民受疆土」與「受有四方」之受，卽受之於上帝之命)

「濟濟多士(指氏族子孫)，秉文之德(文王)，對越在天，鸞奔走在廟。」(清廟)

「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。假以溢(或訓恤)我，我其受之。駿惠我文王，曾孫(宗主)篤之。」(維天之命)

「昊天有成命，二后(立王、武王)受之。」(昊天有成命)

「時邁其邦，昊天其子之，實右序有周。……懷柔百神，及河喬嶽，允王維后」。(時邁)

「執競武王，無競維烈，不顯成康，上帝是皇。」(執競)

「思文后稷，克配彼天。立我蒸民，莫非爾極，貽我來牟(小麥)，帝命率育。無此疆爾界，陳常於時夏。」(思文)

「綏萬邦，履豐年，天命匪懈。桓桓武王，保有厥土，於以四方，克定厥家。於昭於天，皇以聞之。」(桓)

以上引文，爲周頌之主要文句，都是書禘宗神克配上帝神，而受命爲王，爲后，爲皇。周氏族的宗子，要篤守這一傳統。更明白的尙有宗神文王和上帝(天)同降饗祭者：

「我將我享，維羊維牛，維天其右之；

「儀式文王之典，日靖四方，伊嘏(錫福)文王，既右饗之。」(我將)

「文王作邦」(大盂鼎)，「文王肇國在西土」(酒誥)，這是後王禘祀的根據，但中國古代所以不同於希臘神，實在於禘祀所由來的社會組織，氏族貴族的維新制度。故周頌雖然以天命，昊

天，（在大雅中稱帝、上帝）或天，與文武配祀，但祖宗神是更重要的傳統，實有着重的必要，以適應宗廟的宗主法，中國「孝」字便是從這裏着重點產生而來。

「於薦廣牲，相予肆祀。假哉皇哉，綏予孝子。」

守舊維人，文武維后，燕及皇天，克昌厥後。

綏我眉壽，介以繁祉，既右烈考，亦右文母。」（離）

「爲酒爲醴，烝畀祖妣，以洽百禮，降福孔皆。」（豐年）（載芟）

「……於乎皇考，永世克孝。念茲皇祖，陟降庭止。……於乎皇王，繼序思不忘。」（閔予小子）

「紹庭上下，陟降厥家，休矣皇考，以保明其身。」（訪落）

這便是「哲宣維人」「燕及皇天」之天人合一思想。中國古代沒有國民的人類，但有天人合一的人類，在中國可靠的古文獻中言「人」，乃指氏族維新的舊人類，應該是「半舊不新」的人類。（與半封建，半殖民地的半字相當）他的思想傳統，當然亦有「半舊不新」的成分。言明舊邦維新的大雅文王章，第一節即新舊各半，第二三節即舊的成分，第四節以下即新的成分。第一節見上面所引，言文王克配天帝。大明章言國家之起源亦云：

「維此文王，小心翼翼，明事上帝，柔懷多福，厥德不同，以受方國。天監在下，有命既集，文王初載，天作之合。……有命在天，命此文王，於周於京。」

第二節言氏族整體的宗祀，是殷朝的舊傳統。

「齊魯文王，令聞不已，陳錫哉周，侯文王子孫。文王孫子，本支百世，凡周之世，不顯亦世。」

「世之不顯，厥猶翼翼。思皇多士，生此王國，王國克生，維周之楨，濟濟多士，文王以甯。」
這與般人之祖妣祭祀（居卜辭的首數），沒有多大分別。然而既曰「其命維新」，於是便產生上帝和先祖的二元觀以及天人合一的命理。

如果上帝是和先祖統一，則帝早爲般人所有，何以生此周代王國？又如果上帝和先祖毫不相涉，則般先祖可以使殷族立國，周先祖亦可以使周族立國，又何以使般人「侯服於周」。所以，孔子讀「殷士膚敏，裸將於京」，亦嘆「大哉天命」。

上帝和祖先神既不能分裂爲二元，又不能不爲之合一，故分裂固然是維新，合之亦何嘗不是維新。因此，在形式理論上辯來就有了道理了。卽上帝與祖先神原是二而不可混爲一，般之先祖從前可以「克配上帝」，現在「上帝既命，侯於周服」乃又是般人未知天人合一的命理，因爲上帝要現在的人「明農」，又要命他作邑，作邦，營國（其作大邑，其自時配皇天——召誥，又要命城市與農村分裂，（天惟喪殷若穉夫——大誥）又要命宗子維城而統治農村，（以般民世享——康誥）又要命般人所更未執行的「受民受疆土」，卽又要命土地國有，與要命勞動力集中使用（天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命，與厥邦厥民——康誥），這些都是周人受命不易的地方，祇有「宣哲維人」者維后，般人不知道天命維新，求人與天合，無怪乎退下舞台來。所以「假哉天命」，祇有周人文王知道了，祖先神便克配上帝。

然而，凡是維新的路徑，道理上總有些矛盾，近代皇帝和國會並存，不但康梁變法的「開明專制」講不出科學，即世界有名的公法學者都難圓通其說；「天皇機關」說得要廢檢舉呢！

古代，既不能脫破氏族紐帶，則祖先神的傳統就非維持不可，然而時代又在變革之中，氏族制度顯然束縛着新社會，說順時代而變吧，那「天命靡常」，氏族制度便發生動搖；說不順時代而變吧，那「天命維新」，城市國家又不能出現，要受淘汰。這在文明社會初期正須一番想煞人的道理來解釋的，天命的道理真難呀！「天命不易！」周頌亦同於文王章，云「敬之敬之，天維顯明。命不易哉！無曰高高在上；陟降厥士，日監在茲！」（敬之）意思說，「小心呀小心，天道透明極了！命實在難保呀！你別說天高不當事；它才是日日臨凡，察視我們呢！」

這反映了周代建國的艱難過程，一方面維持舊的，一方面創造新的，兩面都要，所以「不易」，其間就賴於半新不舊的人類，保持着均衡，一方面受天命，他方面着「人事」，故云：

「無念爾祖，聿修厥德。永言配命，自求多福。殷之未喪師，克配上帝，宜嚶於殷，駿命不易

命之不易，無盪爾躬。宜昭義問（聞），有虞殷自天，上天之載，無聲無臭，儀刑文王，萬邦作孚」（文王章，末節）

這便是「明明在上，赫赫在下，天難忱新，不易維王，」（大明）的天人合一思想，比殷代的萬事拜祖思想是顯然進步。周人的社會是合而分之，復分而合之，其思想亦是合而分之，復分而合之。作者以為，這是周人思想的出發點。

在「其命維新」的社會，周人基本上是信天命的，然而卻也並不像殷人完全無疑地信賴祖先神，所以，有「天命不易」，「天命靡常」之論，周書更明白些：

「天休于文王，與我小邦周，文王惟卜用，克綏受茲命」。

「天命不僭」。(大誥)

「聞於上帝，帝休，天乃大命文王……」

「惟助王宅天命」。(康誥)

「皇天既付中國民越疆土于先王」。(梓材)

「王來紹上帝，自服於土中。且曰，其作大邑，其自時配皇天，茲祀於上下，其自時中又。王厥有成命，治民今休」。(召誥)

受民受疆土，即國家的起源，都是文王受命於皇天，則天命當是先王與上帝的交涉，然而周人畢竟是剪殷而成立城市國家，社會變易，天命亦要維新，單單是「敬事上帝」(立政)的說法便難立足。因此，周書中在基本上先王配天的道理中，又派生出：

「天命不易，天難謫」。

「天不可信，我道惟甯(文)王德延。天不庸釋文王受命」。(君奭)

「天與非忱」

「惟命不於常」。(康誥)

周人的「天命論」即國家起源論，一方面是「天命不謫」，他方面又是「天命不於常」，都是

頭頭是道，郭沫若氏注意了這個矛盾，他的解釋是，「極端尊崇天的說話都是對待殷人或殷的舊時的屬國的，而有懷疑天的說話是周人對自己說的。周人之繼承殷人的天的思想只是政策上的繼承」。〔先進天道觀之進展〕這個分析，頗難成立，姑不論天命在周頌，上帝在大雅中毫無對殷人說話的樣子，〔金文大豐殷更云，「衣祀於王不顯考文王，事烹上帝」〕即以一切惟天命出發而言，亦不僅是政策而已。

如果我們用形式邏輯的公式講來，周人的這一矛盾思想是一個兩刀論法（Dilemma），則沒有多少疑難，「潛」、「常」同時皆天命的規定，但是周人亦祇進步到這一論斷，因為維新是和革命不相同的。新的有原則，舊的亦更有原則，「舊的抓住新的」。

郭氏在其傑作，金文叢攷中已經有很好的統計，天命論為周人的基本思想，他統計周人在金文裏表現的宗教思想，材料至為名貴。著者且把它分為二元。

（一）關於周人維新的上帝神：

宗廟之上至上神主宰，曰天，曰皇天，曰皇天王，亦曰帝，曰上帝，曰皇帝，曰皇上帝。

上帝能命（先王），能錫人以福祐，有威可畏，禍亂自天而降。

帝之所在曰帝所，亦曰上，亦曰天。（郭氏皆根據金文而言，出處，請看原書）

（二）關於周人繼承殷人的祖先神：

人受生於天曰命。

死後其靈不滅曰嚴，亦謂之鬼，能降子孫以福祐。

父之嚴曰考，其配曰母，父以上曰祖，其配曰妣。
遠祖謂之高祖，統稱之曰前文人。（全上）

（于孫受命於先王）。

周人維新思想是合而分之，這與周頌，周書無異，但同時分而合之，先王克配上帝，亦與上書無異：

受天之命以統治天下者謂之天子。

天子與天爲配。

天子對上帝而言謂之下帝。

上帝對天子而言謂之上天子。

人民疆土乃天子之所有，受自天，亦受自先王。

尊法先王，並敬嚴天威。

賓祀爲王者之大事，有祀，有衣祀，有大禴，有大羣，有禘，有嘗，有蒸。（全上，別分爲政治思想一節）

由以上的寶貴材料看來，周人的政治與宗教思想是天人合一的「其命維新」論，「執其兩端」，「罔、常皆休」。

（三）周人天人合一的倫理思想（政治與道德）

周人的維新思想是先王配上帝的二元宗教思想，卽先祖受命於天的天人合一思想，如周書梓材

，皇天既付中國民，越（興）厥疆土於先王，於是「天命不易」的觀念便產生出來。然而，由殷人一元先祖神之合而分之，畢竟是因了歷史的合而分之，周代社會已經完成人類的分別，雖然其分裂路線不是希臘羅馬式的，卽不是國民資格式的，而是「氏所以別貴賤」式的。

因爲氏族制存在，所以祖先神（先王）須尊法，因爲城郭國家出現，文王作之，武王周公成之，所以上帝神須敬畏。國家起源的天人合一，其理至明。

但疆土和人民的問題是社會歷史的新問題，「受命於天」者，乃僅僅是問題的音章，而現實則是另外一個難題。例如周公東征這一危機，便不是首章的歌頌體裁（例如周頌福履文武），而是在天命之外有「大難」。周書大誥，是周公東征的誓詞，言卜違天命者，有九處之多，爲其他諸詞中所無，如：

「甯王（文王）遺我大寶龜」，

「朕卜并吉」，

「予得吉卜」，

「王害（曷）不遠卜」，

「甯王惟卜用」，

「矧亦惟卜用」，

「予曷其極卜」，

「矧今卜并吉」，

「卜陳若茲」。

這是針對着「艱大，不可征」，邦君御事想遠卜的心理，但亦惟其這樣言神，才顯得社會的現實應有現實的手法，因此又說：

「天棗（非）忱辭」。

「天棗（非）忱」。

「天命不易」。

試看他對於現實問題的比喻，亦情理逼真，更爲其他諛詞所無者：

「朕言艱日思。若考作室，既底法，厥子弗肯堂，矧肯構？厥父舊，厥子弗肯播，矧肯穫？厥考翼其肯曰予有後，弗棄基？肆予曷敢不越卬，敕甯（文）王大命！」

「圖功攸終」和「文王克綏受茲命」便不同了，所以基業不僅是天上的問題，乃和作室，田畝一樣，應該在地下解決。在觀念上，周人的天人合一的宗教思想不得不延長到天人合一的倫理思想。

正如莊子天下篇所言，周人「以天爲宗，以德爲本」，在宗教觀念上的敬天，在倫理觀念上延長而爲敬德。同樣地，在宗教觀念上的尊祖，在倫理觀念上亦延長而爲宗孝，亦可以說「以祖爲宗，以孝爲本」。先祖克配上帝，爲宗教的天人合一，而敬德與孝思，乃使「先天」的天人合一，延長而爲「後天」的天人合一，周氏族的「宗子」地位應該是在倫理上天縱着當初的天命（嗣配——見宗周鐘），如是，纔「子子孫孫永保命」。「子子孫孫其帥型受茲命。」（見泉款）。

德字亦見於成王時代的班敦，周文始見，爲卜辭中所無，郭沫若氏考之甚詳。孝字亦見於恭王時代的頌卣，厲王時代之大克鼎，諸周器，亦爲卜辭所無。據此，我們研究古人的思想，才可以放心引用周初詩書的文獻。

倫理觀念，正如老子的觀念論，「失道而後有德」；「天下皆知善之爲善斯不善矣」，在整體的氏族社會，是不會出現的。德孝二字見於周人的可靠文獻，乃歷史的合法則運動。在這裏我們且說明一下先王的尊號演變。

在殷代先王的名字，除殷末二王禘帝（帝乙、帝辛）以外，多用甲乙丁辛等十支，以日爲名，其上冠以祖或文、武等字，如祖甲、文丁、武丁等人，此習直至周代中葉猶存，已由周金中證之，毫無諱忌。

周代便不同了。除了文王、武王之文武字是繼承殷人的傳統外，以後諸王皆有了新的概念。這兒，讀者卻未可信古人傳說之諡法，據顧亭林，王國維與郭沫若三氏考證，顧已疑及「生稱諡」，王漸「周初諸王若文、武、成、康、昭、穆、皆號而非諡」，「周初天子諸侯爵上或加以美名，如唐宋諸帝之有尊號。然則諡法之作其在宗周共懿諸王以後乎？」郭氏據周金修正王說，斷春秋中葉以後猶無所謂諡法。（詳見氏著金文叢攷，諡法）據這個有價值的考證看來，周初先王之尊號，實是當時的美稱，或當時所尊視的道德觀念。

周初文武成康四王之尊號，由周頌僅稱四王看來，是建國過程的一個階段。周頌言文王者十處，言武王者三處，言成王者四處，言康王者二處，由文王以至康王乃周代先王建國基業告成的階段

，所以後王禮祀。文武二字是殷文的傳統，但附加了周人的新看法。「文」字卜辭作變，周金作變，從心，郭氏證周書甯王爲文王之誤讀，甚是。周人「文」字與德字同視，因金中的「前文人」稱先王，卽前德人之義，周頌有「思文后稷」，「烈文辟公」，「允文文王」，多與德字相詞。「武」字周人亦有新解，如周頌「執競武王，無競維烈」，「桓桓武王，保有厥士」。成、康之詞甚明，乃功成奠定之謂，周頌亦云「自彼成康，奄有四方，斤斤其明」。「文王作邦」，「文王肇國」在歷史爲文明期，大雅首言文王，次言大明，（明明在下），則與文明社會史頗偶合。

昭、穆之世，史記言「昭王之時，王道微缺」，「穆王卽位，王道衰微」，事實上昭王南巡死於漢水，穆王遠遊西征而勞師無功反損權威，周代王朝是至此而無前四代之顯赫無疑。從而，有「帥型先王」，「罔不型皇考」的周金常見文法。昭、穆固不必信左昭右穆之宗廟制，但昭穆二字在周初信史與周金中則是形容文武先王之盛德。例如：

「於穆清廟」。「於穆不已」。（周頌）「穆穆文王」。（大雅）

「穆考文王」。（周書酒誥）「旁作穆穆迂衡，不迷文武勤教」。（洛誥）

「率時昭考」。

「於昭于天，皇以聞之」。「率見昭考」。（周頌）

「文王在上，於昭于天」。（大雅）

「惟時昭文王，迪見冒，聞於上帝，惟時受有殷命哉」。（周書君奭）

「不敢弗帥用文祖皇考穆穆秉德」。（井 安鐘）

「不顯皇祖考穆穆克哲丕德，嚴在上」(番生敦)

「周昭格(邵各)不顯祖考先王」。(宗周鐘)

(按昭字同邵(昭王原字)，亦同紹。如周書召誥「王來紹上帝」)

據此，著者以爲，在昭穆之世，風道衰微，要求承繼西王傳統的盛業，「我雖嗣配皇天王」(昭王時代宗周鐘)，主觀上必須自求多福，乃轉而得出倫理觀念的重要，文武以昭穆之盛德克配上帝，則嗣王當以此盛德比美先王，才可以嗣配皇天與先王。

從昭王穆王以後，周代嗣王，皆以道德美稱取爲王之尊號。例如

恭王(自明勿特說明，如周書君奭「在我後嗣子孫，大弗克恭上下，弗克經歷嗣前人恭明德」)。

懿王(懿字周金常見，如單伯鐘，「帥型朕皇祖考懿德」。周頌有「我求懿德」之句)

孝王(周金中亦稱休王，休、孝音轉同義。金文有「追孝」文句，見頌鼎，歸奎父鼎等器，周頌有「以享以孝」之句。)

夷王(周頌「降福孔夷」，大也。)

厲王(厲同勵，砥礪之厲，原爲美名)

由此研究，周初道德觀念已經由天命觀念延長出來，從昭穆二王以後，其思想更有具體的發展。如果我們說道德思想是由周初確立，而其演進則由昭、穆之世爲甚，這可以證之於昭穆以後的金文銘辭，亦可以證之於成於昭穆以後的周頌。文武成康之名與昭穆恭懿孝夷厲之名，頗表不出這一

關鍵。

周代倫理思想，是以德、孝二字爲其骨幹，德與天合，孝與祖合。國王欲求保天命，須使「先天的」配天與「後天的」配天相統一，尤其在昭、周以後社會危機有轉變爲國民式的變法（如希臘）之常兒，這一思想更爲適合民族貴族的歷史。周代民族國家，在理想上本是基於上帝神與先祖的授受，故周人維持土地爲民族所有的國家政權，亦必須在「大艱」的人事中尋求公理：德——天；孝——祖。

（1）德與天命——周人思想德字的第一義諦，乃先王之「德」爲配天之本。

「維天之命，於穆不已，於乎不顯，文王之德之純。」

「思文后稷，克配彼天」。（文——德）——周頌

「建修厥德，永言配命」。（大雅）

「惟乃不顯考文王，克明德……關於上帝，帝休，天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命」。（周書、康誥）

書、康誥）

「亦惟純佑，秉德，迪知天威，乃惟時昭文王。迪見冒，聞於上帝。惟時受有殷命哉！」（君

頌）

「惟我周王，克堪用德，惟典神天，天惟式教我用休，簡畀殷命，尹爾多方」。（多方）

「丕昭文武，克慎明德，昭升於上，敷聞於下，惟時上帝，集厥命於文王」。（文侯之命）

以上爲詩書中周初的可信材料，金文中更可實證。

「不顯文武，皇天弘猷，率德，配我有周，膺受大命」。(毛公鼎)

「穆穆厥文，祖師華父，……罄慝率德，……克友於皇天。」(大克鼎)

(2) 嗣王法先王之德以繼天命——先王配天受命，以德爲宗，故嗣王亦惟儀型先王之德，繼其國家傳統。

「秉文之德，對越在天」。

「文王之德之純，假以溢我，我其受之。駿惠我文王，曾孫篤之」。

「不顯維德，百辟(君)其刑(型)之。於乎前王不忘」。

「時邁其邦，昊天其子之，……我求懿德，肆於時夏，允王保之。」(以上見周頌)

「下武維周，世有哲王，三后配天，王配於京。王配於京，世德作求，永言配命，成王之孚」
(大雅)

「若德裕乃身，不廢在王命」。(康誥)

「皇天既付中國民越(與)疆土於先王，肆王惟德用和懌先後迷民，用懌先王受命。」(梓材)

「王其疾敬德，王其德之用祈天永命。」(召誥)

「我其惟文王德延，天不庸釋於文王受命。」(君奭)

「予一人惟聽用德，肆予欲求爾天邑商。……時惟天命。」(多士)

周金中帥型先王之德的文句更多，如：

「彝昧天命，故亡。允哉。顯維敬德，亡攸遠。」(班敦)

「今余惟卽型稟於文王政德。」（大孟鼎）

「番生不敢弗型皇祖考不祚元德。」（番生敦）

「余小子嗣朕皇考，肇帥型先文祖共明德。」（叔問父敦）

「妾不敢弗帥型文祖皇考穆穆秉德。」（見前）

由帥型的政德或元德，已經接近於宗祖敬宗的倫理，然這裏和希臘社會早期哲人的道德思想有極大的區別。希臘哲人的道德觀一開始便是一般性的國民體系，更具體言之，是以國民資格出現的顯族道德，而周代的敬德思想則是先王體系，「元德」成立於先王，而繼承於嗣王，故其內容是氏族曾孫的倫理觀。尤其在昭穆之世以後，敬德與配天的倫理，是可能向後天方面更遽地解釋，故天——德的統一，更須因了氏族貴族的制度而濟之以先祖與曾孫的統一。周人在宗教與國家的結合方面，本是合而分之的，故在倫理上除了德——天一面，亦自然產生另一面，祖——孝的思想。

上節已講過，上帝神是一般神，祖先神是特別神，故倫理上所產生的觀念，亦有一般的觀念，即「德」，亦有特別的觀念，即「孝」。如果說「德」以配命是城市國家的東方形態，則「孝」思則「更是氏族制的維持在東方所具的特別形態。」

「孝」在氏族傳統上是最重要的倫理，故：

「於薦廣社，相予肆祀，假譏皇考（武王），綏予孝子。」（周頌，雖），這與「爲酒爲醴，烝畀祖妣，以洽百禮，二薦孔皆」，（同，皇年）同其道理。

「率見昭考（武王），以孝以享，以言用壽，思皇多祐。……」（同，載見）

「於孝皇者，（武王）永世克孝。……於乎皇王，（文武），繼序思不忘。」（同，閔子小卣）

「孝」所以不同於一般的政德之對於「國」而言者，因為它是特別地對於「家」（氏族體制）而言。因此，孝字常和「家邦」，「君子」相對而言，如周頌《蕤芟》「蒸畀疆姓」之後，便言「邦家之光。」

「匪棘其欲，遙追來孝，王后（文王）蒸（君）哉！」（大雅，生民，文有聲）

「成王之孚，下土之式，永言孝思，孝思維則。……絜茲一人（武王），庶侯顯德，永言孝思，昭哉嗣服。」（同，下武）

「威儀孔時，君子有孝子，孝子不匱，永錫爾類（氏族貴族也，氏所以別貴賤之義）。其類維何，室家之壺，君子萬年，永錫爾類。」（同，既醉）

所謂「惠於宗公，……刑（型）於寡妻，至於兄弟，以御於家邦」，即「孝」的說明。（同，文王，思齊）

周書《康誥》中周公亦說：

「惟不孝不友，予弗祇服厥厥父事，大傷厥考心；於父不能字厥子，乃疾厥子；於弟弗念天顯，乃弗克恭厥兄；兄亦不念鞠子哀，大不友於弟。」

「君陳」中亦言到家事，說「在我後嗣子孫，大弗克恭上下，渴伏前人光，在家不知？」

「漢仲之命」云，「爾尚蓋前人之愆，惟忠惟孝。……率乃祖文王之誥訓，無若爾考之違王命。」

「文侯之命」云，「父義和，汝克昭乃顯祖，汝肇型文武，用會紹乃辟，追孝於前文人」。

「惟爾令德孝恭，惟孝友於兄弟，克施有政。命汝尹茲東郊，敬哉！」（君陳，論語亦引）

孝字在金文中首見於康王時代的周公敦，有「追孝」之句。

其後恭王時代的頌鼎，云，「用追孝於康，純右，適祿永命。」

同時代的師奎父鼎亦云：「用追孝於刺仲，用乍贈鼎。」

餘如大克鼎，「天子明哲，觀孝於申。」

追敦，「用高孝於前文人，用辭句眉壽永命。」

又如齊國鞶罍，「用高用孝於皇祖……」；晉國郟鐘，「余不敢爲禱，我以高孝，樂我先祖……」。

這和大雅以孝以享之句頗類。

「追孝」「享孝」，一方面可以克定厥「家」，他方面則可以降福永命，這顯然是由先王神而

延長的道德思想。

德孝雙全正是周人「天人合一」的宗教思想（先天的），延長至「天人合一」的倫理思想（後天的）。「以天爲宗，以德爲本」和「以祖爲宗，以孝爲本」是相適應的。

孝與德並提而克嗣先王天命者，大雅卷阿云：

「伴奭爾游矣，優游爾休矣。豈弟君子，俾爾彌（終）爾性，似先公曾矣。」

「爾士宇皈章，亦孔之厚矣。豈弟君子，俾爾彌爾性，百神爾王矣。」

「爾受命長矣，祿爾康矣……純嘏爾常矣。」

「有彌有翼，有孝有德，以引以翼。豈弟君子，四方爲則。」

第四章 周人思想第一次的變遷

第一節 第一次思想變遷的歷史原因

周代經昭穆二世至於夷厲時代，社會由動搖至於危機的暴露，昭穆二世已經沒有周初的相對安定的過程，祇以「帥型先王」爲其目的，而以周初的創業（周室）承嗣爲艱，到了夷厲時代，周初的維新制度便呈現出腐朽根源，厲王的命運更慘，在「民不堪命」的環境中，被「國人」所流逐。

如大雅，板章（厲王時代），一位舊貴族的老詩人形容當時社會的內容，云：

「上帝板板，下民卒瘡。出話不然，爲猶（謀）不遠。靡聖管管，不實於賈（信）。……」

「天之方難，無然譴譴。……多將熇熇，不可救藥！」

「天之方憐（怒），無爲夸毗。威儀卒迷，善人載尸。民之方殿屎（舊註呻脉），則莫我葵。喪亂蔑資，曾莫惠我師（衆）！」

「天之曠民，如壙如篋。如璋如圭，如取如攜。攜無曰益，曠民孔易。民之多僻，無自立弊！」（意指不要以爲私有取奪人民是容易的，現在不好了，人民甚邪，你還能自己先立邪道！）

同，桑柔章更形容得國步沒落，如斯危殆：

「四牡騤騤，旗旐有翩。亂生不夷（平），靡國不泯。民靡有黎，具禍以盡！嗚乎有哀，國步斯

頌！

「國步蔑資，天不我將（養）。靡所止疑，云徂何往？君子實維，秉心無競，誰生厲階，至今爲梗！」

抑章更云：

「天方艱難，日喪厥國。取譬不遠，昊天不弔。回遘（僻）其德，魯民大棘（困急）！」

厲王無道，在國語、史記中紀之甚詳。歷史的悲劇是無問題的，問題是所謂後來產生的所謂周室「共和」。據顧亭林日知錄，否定共和爲二相攝政之說，引汲冢紀年，呂氏春秋、莊子，證共和爲共伯名和，春秋尙存共國。王國維繼此說，證共和十四年伯和卽王位，其年宣王立。詩言：

「天降喪亂，滅我立王。降此繇賊，稼穡卒庠。哀惻中國，具資卒荒！」（大雅，桑柔，爲厲

王時代詩）

詩中明言「立王」，或指共伯和，詩中最重要的是兩個政權的彼此對比而言，贊一個爲惠君，罵人，良人；罵一個爲不順，惡人，貪人敗類，云：

「維此惠君，民人所瞻，秉心宣猶（謀），考慎其相；

「維彼不順，自獨倬臧，自有肺腸，俾民卒狂。

「維此聖人，瞻言百里；

「維彼愚人，覆狂以喜，匪言不能，胡斯畏忌。

「維此良人，弗求弗迫；

「維彼忍心，是顧是復，民之貪亂，罔爲荼毒。

「維此良人，作爲式穀（善）；

維彼不順，徂以中坳！」（同上，桑柔）

據呂氏春秋言「共伯和修其行，好賢仁，周厲之難，天子曠絕，而天下皆來請矣。」共伯和當是一個「惠君」，他之被滅，顯係周室宗族的變亂。

「共和」以後，爲宣王「中興」。（凡歷代中興政策都是復古，太平天國以後的清室中興亦是好例，然而這「中興」的反對物便是中山先生所領導的「與中」會。）宣王中興開始亦授於「天降喪亂」，想做些「弗作先王憂」的大事，如令文毛公鼎（據郭氏考作於宣王時代）宣王對於父曆的詰詞，其中好多自己的誓言：

「王者曰：父曆。不顯文武，皇弘猷厥德，配我有周，膺受大命。……肆皇無斃，臨保我有周，不聿先王配命。天疾威，嗣余小子弗急，邦將曷吉？黜黜四方，大縱不靜，烏乎，懼！余小子國滿于黷，永攻先王。……余非庸又昏，汝毋敢妄擊，虔夙夕惠我一人，雖我邦小大政，毋折箠，告余先王若德。用印仰皇天，綢繆大命，康能四國，欲我弗作先王憂！……以乃族敷敵王身。」

這是多麼深長其意的中興口吻，事實上宣王時代是一部分中興了周室，見於大雅崧高，蒸民，小雅六月，采芣（皆宣王時代詩）諸章者其詩句固大有渲染，但亦在事業上仿照周初的鸞圖築城，綉繆了一番「吉訓」的大命，不僅在意識上如大功臣仲山甫「柔嘉維則，令儀令色，小心翼翼，古訓是式」，「王命仲山甫式是百辟，續戎祖考，王躬是保。」（蒸民）

崧高紀載申伯征謝，好像有點周公東征作洛邑，以及命康叔、唐叔、伯禽殖民於衛、晉、魯，把殷民與狄人「疆以周索」而營園（築城）之遺訓（詳見拙作中國古典社會史論），在這裏而言，宜王稱爲「中興」亦有道理的。

「齊魯申伯，王饋之事。於邑於謝，兩國是式。……王命申伯，式是兩邦，因是謝人，以作爾庸。王命召伯，徹申伯土田，王命傅御，遷其私人。申伯之功，召伯是營。有徹（始）其城，寢廟既成。……王命申伯，徹申伯土疆。……不顯申伯，王之元舅，文武是憲。」

仲山甫征東，和申伯南征，紀載亦相一致。

「肅肅王命，仲山甫將之。邦國若否，仲山甫明之。……仲山甫出禰（祭），四牡業業，征夫捷捷，每懷靡及。……王命仲山甫城彼東方（齊）。」（《烝民》）

如果我們按詩序所言，韓奕與江漢皆爲宣王時代詩，則韓城（日知錄有韓城考）與江漢的事業，正是周公的周案：

「薄彼韓城，燕師所完。以先祖受命，因時百蠻。王錫韓侯，其追其貊（皆夷人），奄受此國，圍以其伯，實彌實堅，實載實籍。」（《韓奕》）

「江漢之潏，王命召虎，式辟四方，徹我疆土，匪疾匪棘，王國來極。於疆於理，至於南海。

（江漢）

小雅所記宣王伐玁狁，征荆蠻的事業，其「以匡王國」，「以定王國」之語頗無周初的勢派，但俘獲氏族奴隸則是周人的傳統精神。

「薄伐玁狁，至於太原（今平涼，見日知錄）。文武吉甫，萬邦爲憲」。（六月）
「豳爾荆蠻，大邦爲讎。方叔元老，克壯其猶。方叔率止，執訊獲醜。」（采芣）

宣王的中興政策，證以小雅宣王遠征出兵的諸詩章，是歸把內部危機由外部異族戰爭的矛盾而和緩下來。但這一政策，不但沒有成功，而且將內部危機擴大。小雅鴻雁，據詩序說是美宣王之詩，我們讀之，卻實在是表現人民的不安：

「鴻雁於飛，肅肅其羽，之子於征，鉤勞（痛苦）於野。爰及矜人，哀此鰥寡！

「鴻雁於飛，集於中澤。之子於垣，百堵皆作。雖則鉤勞，其究安宅。」

「鴻雁於飛，哀鳴嗷嗷。維此哲人，謂我鉤勞，維彼慇人，謂我宣驩。」

小雅黃鳥與我行其野二章，據傳亦宣王時代詩，那麼詩中所言「復我邦族」，「復我邦家」，正是氏族集團奴隸的哀鳴，企圖逃亡。

「此邦之人，不我肯黷，言旋言歸，復我邦家。……不肯我明，復我諸兄。……不肯與處，復我諸父。」（黃鳥）

「不我肯黷，復我邦家。」（我行其野）

國語，史記所載，頗與此詩暗合。

「宣王不籍千畝，饒文公諫曰：「不可，夫民之大事在農，上帝之棄盛於乎出，民之蕃庶於是乎生，以之供給於是乎在，財用蕃殖於是乎始，數產純固於是乎成。……今天子欲修先王之緒，而棄其大功，置神之祀，而困民之財，將何以求福用民？王不聽。」（國語，周語）

在這樣條件之下，庶民便要逃亡，所以宣王又有「有亡荒閱」之舉，而大檢查奴隸生產者的數目，所謂「料民。」

「宣王既喪南國之師，（史記言敗績於姜戎），乃料民於太原。仲山父諫曰：民不可料也。古者不料民而知其少多。……王治農於籍，蒐於農隙，耨穰亦於籍，獮於旣烝，狩於畢事，是皆習民數者也。可何料也！臨政示少，諸侯避之，治民惡事，無以賦令，且無故料民，天之所惡也，害於政而妨於後嗣。王卒料之。」（同上）

幽王以後，周室更壞，平王即讓犬戎趕得東遷。小雅與國風所紀這時代的詩句，更不堪卒讀了。

上面我們敘述了一番宣王中興前後的歷史，由這裏看來，究竟是什麼一段歷史呢？還是需要說明。

「天降喪亂」的夷厲時代，不是一般的所謂「衰微」，「亂世」，所能夠解釋的。這個危機是氏族貴族的沒落，按歷史的發展講來，應該是土地私有的顯族歷史，由氏族單位變革而為地域單位。共伯和是否執行着變法任務，史無詳載，未可臆度。但厲王畢竟是因盪民謗，由「國人」（自由民）領導而流遷的。這是一個社會運動，當無疑義。

問題是社會變動中有無國民資格的顯族出現於歷史。古史材料甚不完全，然由詩經中這時代前後的作品看來，很給我們許多寶貴的啓發。

社會成員，在周代是氏族先天的類別，「人塚斯域（國）君子也，外是民也」，即氏所以別貴

賤。但小雅十月之交卻一般地警覺着這一下上變動的局面，詩章前面是拿自然的變異來比喻着。

「日月告凶，不用其行。四國無政，不用其良。彼月而食，則維其常，此日而食，于何不臧。」

「爍爍震電，不寧不令。百川沸騰，山冢舉崩。高岸爲谷，深谷爲陵。哀今之人，胡謂冀懲。」

接着便說出這個上下變動的具體事實來：

「皇父孔聖，作都于向，擇有三事（三卿），竇侯多藏（以富者爲取）。不懲（不免強）遺一老（舊貴族），俾守我王。擇有車馬，以居徂向（有車馬的人俱往）。」

多藏和有車馬的富人居然做官了，正所謂深谷爲陵。而舊貴族則「四方有羨，我獨居憂」，正所謂高岸爲谷。

土地生產手段與勞動力的所有形態，在周代是「國有」的，但大雅瞻卬則有這樣的嚴重問題：「人有土田，女反有之，人有民人，汝覆奪之。此宜有罪，汝反收之，彼宜有罪，女覆說之。」

這雖然是一部分的現象，問題則是深刻的。因此，富貴或貧賤的關係亦有了變動：

「維昔之富，不如時；維今之疚，不如茲。彼疏與裨，胡不自替，職兄（悅）斯引。」（召晏）疏爲糲，裨爲糲，嚴有分別，而今貧富之判別並不是先天的了。在這樣變局之下，貴族君子亦

要與民爭利了。所以，

「如賈三倍，君子是謂。」（瞻卬）

在周初土地與勞動力量固有的，所謂「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」，富的絕對權力是和神的絕對權力相似，現在居然因富的權力之變動，把第一次的人類分野破壞，而威儀不類了。「人之云亡」的人，即上章所解釋的維新人類，指氏族成員之執行國民任務者。詩句是：

「天何以刺，何神不富？……不弔不祥，威儀不類。人之云亡，邦國殄瘁。」（瞻卬）

在周初是使殷民遷洛若穉夫，安心盡力。現在，此做藪藪的賤人，有屋有穀，做了富人，吃得消災變，小雅正月云：

「○○彼有屋，藪藪方有屋。民今之無錄，天天是極。哿矣富人，哀此惻獨。」

從這些詩句所講的富，或富人看來，應仔細辨別其歷史的類型，如果說這是常識上的有錢人倒無毛病，如果說這裏有「地主」，「資產者」，則犯嚴重的錯誤。我們在古文獻的可靠資料中，富與富人的概念出現以大小雅這裏所引的文物為最早，這和「家族私產國家起源論」所詳論的家族到私產之富相當。詩句各章所言，皆從人類先天的分類到反先天的不類，這已經暗示着從氏族單位到地緣單位的傾向。在希臘社會是「貨幣的凱旋行軍」，把氏族送到墳墓，產生了古典社會國民之富，（國民是顯族的，不是近代的）；中國古代社會既走着維新路徑，富是在氏族單位之外衣中發展起來，這個不完全典型的富，畢竟在厲王失國與宣王中興之交，翻起了歷史的糾纏，問題之沒有解決，另有別論，而矛盾的增加，遂轉成了春秋時代公子與「富子」的內部爭奪。

在厲王以後的西周社會，所謂王道衰微，正是一個歷史悲劇。變風，變雅便說明了變局的矛盾

。氏族貴族的組織，顯明地成了歷史的桎梏。

「嗟爾君子，無恆安處。靖爾共位，正算是與。神之聽之，式穀以汝。」

嗟爾君子，無恆安息。靖其爾位，好是正直。神之聽之，介爾景福。」（小雅，小明）

這已經看出氏族君子的危機，更嚴重的是對於「王事」（生產與戰爭）達出了貴賤的鴻溝。

「或燕燕居息；或盡瘁事國。

或息偃在牀；或不已于行。

或不知叫號；或慘慘劬勞。

或棲遲偃仰；或王事鞅掌。

或湛樂飲酒；或慘慘畏咎。

或出入風議；或靡事不爲。」（小雅，北山）

在小雅大東，曾說出了這個祕密，即西方（周人謂之西土）的以姬姓爲主盟的氏族貴族與東方（殷、奄諸族）亡國的諸氏族集團生產者，是悲劇中的對照者；其中所謂「私人」，當即前面所講之「富人」，後來稱爲國人，相似於自由民，在悲劇的夾縫裏可以「百僚是試」。詩章如下：

「小東大東（大小東國過去氏族），杼柚其空。糾糾葛屨，可以履霜。佻佻公子（在西土貴族），行彼周行。旣往旣來，使我心疚！」

「夷人之子，職勞不來（慰惠）；西人之子，粲粲衣服，舟人之子，熊羆是裘，私人之子，百僚是試。」

在「千萬斯箱」所得形態的生活之下，「食陳」的小人眼中之君子是何等貴族。周代的經界疆域，乃指國野或都鄙，「居中國（國中），無君子，如之何其可。」同時，野人所養的君子或國中

人，都人士，在小雅都人士中是這樣的豪貴：

「彼都人士，狐裘黃黃，其容不改，出言有章。……」

「彼都人士，臺笠緇撮，彼君子女，綢直如髮。……」

「彼都人士，充耳琇實，彼君子女，謂之尹吉。（尹氏，媾氏）……」

「彼都人士，垂厲而帶，彼君子女，卷髮如蠶。……」

「匪伊垂之，帶則有餘，匪伊卷之，髮則有輿。……」

國風中的材料額外露骨，如明白非難氏族貴族的坐食：

「不稼不穡，胡取三百廩兮。不狩不獵，胡瞻爾庭有縣貍兮。彼君子兮，不素餐兮。」（魏風，代檀）

悲劇的歷史是城市支配着農村，而農村復頡頏着城市。西周從厲王以至東遷就在這個展開了的悲劇矛盾中，引導入滅亡之途。

第二節 周代悲劇思想的先趨之路

希臘古代有歷史詩，這歷史詩的產生乃和氏族制度相為聯接着，在新社會降臨的時候，史詩是一個先趨的形式。這後來讓位於悲劇藝術，它之產生乃基於奴隸大生產與土地之向顯族所有集中，

引導出社會的矛盾，但同時亦是雅典民主主義的產物，沒有雅典市民之與民眾接近，那偉大的悲劇藝術是難於出現的。

西周開國，是維新的社會，思想爲貴族所有，其當於史詩的成分者，僅周頌和大雅的文王與生民，這史詩具有很特別的形式：沒有新人類的史料，僅有先王作邦的史料，我們認爲非常樸實逼真，著亦因爲是以「先王」代表了「生民」。

中國的悲劇思想，以諸子百家爲其代表。但悲劇思想的先趨者，則不能說不是變風，變雅的诗篇。在厲王失國與宣王中興的歷史戰爭中，社會是具有了一個歷史的變革運動，雖然經過中興使這一運動流產，而問題的悲劇性則更擴大了。

所謂悲劇也者，並不是個別人物所能解決的，而是在真正不能解決的問題上導入滅亡之路，悲劇思想常有歧路，即對於舊制度相對的正義心，另一方面又站在民衆的利益上。這是因爲新人物還沒有典型地出現，而傳統壓住了歷史。

悲劇不管有各種形式，其共同的特點，則是具有從一切命運思想中，解放出來的矛盾根源。由這而言，變風，變雅無疑地是先趨的悲劇詩歌。它雖然限於思想爲官府之學所獨占，沒有雅典藝術的完整，然而作歌者卻離心於官府之學，沒落的貴族也好，新興的「私人」，「國人」也好，在嚴密的歧路上破壞了周初的王道思想，東遷前後顯然開了思想之花，可惜到了春秋（著者認爲是一個反動時代），西周文物喪失，被維持傳統的霸者，「以力服人」，沒有使之發展，僅成爲縉紳先王所罕有傳授的古物，所謂「詩亡然後春秋作」，應該是說「詩亡然後諸子出」。

胡適先生在中國哲學史大綱上，分出了詩人的許多派別，樂天派，厭世派，憤世派等等，認為這是時代的思潮。派別是說不上的，思潮卻有時代的現實為其背景，梁任公先生和胡先生的辯論，沒有解決了問題，反把問題更弄得複雜了，而要求時代的了解則是一個好的學術傾向。

古代社會的真實矛盾，產生了中國周代的悲劇思想，這是問題的中心。

(一) 暴露現實的悲劇要素

變風變雅無所顧忌地痛斥現實，是詩篇的特點。其關於貴族生活的暴露者，已如上引，今再分別詳述於下：

(甲) 關於一般的社會危機：

「瞻印昊天，則不我惠。孔填不寧，降此大厲。邦靡有定，士民其瘵。蠹賊蠹疾，靡有夷居。靡盬不收，靡有夷瘳。」(瞻印)

「昊天疾畏，天篤降喪。癘我飢饉，民卒流亡，我居圉卒荒。」(召旻)

「其在于今，興迷亂于政。顛覆厥德，荒蕪于酒。汝雖湛樂從，弗念厥紹，罔敷求先王，克其明刑。」(抑)

「天生蒸民，其命匪湛。靡不有初，鮮克有終！」(蕩)

「無罪無辜，亂如此極(大)。昊天已威，予慎無罪。昊天秦慚，予慎無辜。」(小雅，巧言)

「國雖靡止，或寧或否，民雖靡盬，或哲或謀，或肅或文。如彼泉流，無汙者以貞！」(小雅)

，小曼）

這顯然是周初思想的反動，詩句所謂「國既卒斬」，「不可救藥」的話，說明了社會危險是何等的程度。

（乙）關於刺責氏族貴族的沒落：

「相彼投兔，尙或先之。行有死人，尙或殲之。君子秉心，維其忍之！心之慮矣，涕即隕之！」（小雅，小弁）

「抑此皇父，豈曰不時。胡爲我作，不卽我謀。徹我牆屋，田卒汙萊。曰予不戕，三則然矣！」（正月）

「昊天不備，降此鞠訕。昊天不惠，降此大戾。君子如屆，俾民心闕。君子如夷，惡怒是違。不用昊天，亂靡有定，式月斯生，俾民不甯。憂心如醒，誰秉國成，不自爲政，卒勞百姓。」（小雅，節南山）

「君子屢盟（告神），亂是用長，君子倍盜，亂是用暴。」（巧言）

「如何昊天，辟言不信。如彼行邁，則靡所臻。凡百君子，各數爾身，胡不相畏，不畏于天！」「我成不邁，饑成不遠。……凡百君子，莫肯用訊。聽言則答，謔言則過。」（雨無正）

這是暴露氏族貴族的亂政，和人民的利益處處相反。我們仔細研究，這些君子是不是被形容做悲劇中的主人翁呢？

（丙）關於戰爭的痛苦：

「日歸日歸，歲亦莫止。靡盬靡家，玁狁之故。不遑啓居，玁狁之故。」

「昔我往矣，楊柳依依。今我來思，雨雪霏霏。行道遲遲，載渴載飢。我心傷悲，莫知我哀。」

「（小雅，采薇）」

「召彼僕夫，謂之載矣。王事多難，維其棘矣。……憂心悄悄，僕夫况瘁。……王事多難，不遑啓居。豈不懷歸，畏此簡書。」（出東）

「何草不黃，何日不行。何人不將，經營四方。何草不玄，何人不矜。哀我征夫，獨爲匪民！匪兇匪沓，率彼曠野。哀我征夫，朝夕不暇。」（何草不黃）

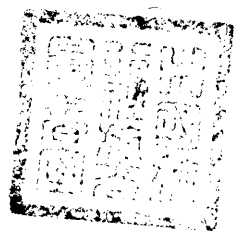
「王事靡盬，不能藝稷黍。父母何怙，悠悠蒼天，曷其有所！」（唐風，鴛羽）

氏族戰爭是周代的大事，因爲西周社會勞動力的來源，主要是依靠了外族，所以宣王中興首先南征西伐。然而，「王事」在國力衰微的時候，便不但和緩不了內部矛盾，反而增加了人民的痛苦，以致氏族奴隸發出「爾不我畜，復我邦家」的呻吟。

（丁）關於勞動力的危機：

周代勞動力的使用是氏族集體形式，故云，「載芟載柞，其耕澤澤。千耦其耘，徂隴徂畛。」（周頌，載芟）其勞動力的單位，以家庭計算，如「百室盈止」，春秋有賜室，奪室，兼室等經濟關係，即言勞動力的讓渡與爭取。西周中葉以後，勞動方（奴隸）已到「民不堪命」的境地，故云：

「邦靡有定，士民其瘵（病）。」（蕩）



「獲我飢饉，民卒流亡。」（召晏）

「民亦勞止，汔可小康，……小休，小渴，小安……。」（民勞）

「上帝板板，下民卒瘁。」（板）

民靡有黎，具禍以盍！」（桑柔）

「縣蠻黃鳥，止于丘阿。遘之云遽，我勞如何。」（小雅，縣蠻）

這樣詩句相類者甚多，皆言勞動力的危機，所謂「周餘黎民，靡有孑遺」（蕩），正是周代社會起動機的廢滅。（黎民為黎氏族族俾）在這種危機之下，所謂「小民難保」等遺訓，便在現實上成為問題，周初治民的周公諸語，亦難以實行了。詩句甚明白：

「民之罔極，職涼（信）善背。為民不利，如云不克。民之罔遘（邪僻），職競用力。……民之未戾（定），職盜為寇。……」（桑柔）

「民之靡盬，誰夙知而莫成。……回遘其德，俾民大棘（困、亂）」（抑）

詩句不曰，「民各有心」，即曰，「民之多僻」，甚至曰「庶人之愚，亦職維疾」，可見庶民在這時是大不安分的了。所以，在「降喪飢饉，斬伐園圃」的時候，庶民亦不願意「作室」（為奴），云。

「謂爾遷于王都，曰予未有室家，鼠思泣血，無言不疾。昔爾出居，誰從爾作室！」（小雅雨無正）

這好像拿勞動來威脅君子了。

(戊)關於生產手段的危機：

「民卒流亡」如果是奴隸逃亡，則「居（國中）國（野鄙）卒荒」，便是生產手段的荒廢。所以，在「孟賁向訖」的時候，田野連草都成了水中浮萍，「邦潰」更出于詩句之中。

「如彼歲旱，草不潰茂，如彼積直。我相外邦，無不潰止！」（召晏）

「早既太甚，滌滌山川（山無木，川無水）。旱魃爲虐，如浚如焚。……祈年孔夙，方社不莫。昊天上帝，則不我虞。」（雲漢）

在周初的頌是「綏萬邦，履豐年」，「萬億及秭，如酒如醴」，然而變難則嘆「日月告凶，不用其行」，「昊天疾威，敷于下土」。

「降此詭賊，稼穡卒瘁。哀恫中國，具登卒荒。」

「憂心慙慙，念我土宇。……自西徂東，靡所定處。多我覲瘵，孔棘我圍。」（桑柔）

雅中，如楚茨，信南山，甫田，大田，諸章都講收穫的盛況，好像如周頌的戴芟。各章的年代無可考證，似與周頌戴芟相爲接近，而與厲王時代的情況相遠。（研究詩經，以作品年代的考證爲第一步，關於詩簡「雅頌各得其所」的話，日知錄已言之，現存詩經反而是錯簡並陳，未各得其所。我們拿大雅蕩來講，首節好像和板相類，以下各節則爲是文王伐殷的誓詞，顯然爲錯簡。古人文獻保存甚難，惟其如此才是真實材料，而易經完整劃一編排，則反而有僞。）

不管生產力如何低落，「食我農夫」是傳統的超經濟關係，只怕生產力愈低，其「不稼穡不」而「素餐」的剝削更要利益，因此，最後的詩句便云：

「碩鼠碩鼠，無食我黍。三豎貫汝，莫我肯顧。逝將去汝，適彼樂土。樂士樂土，爰得我所。」

「碩鼠碩鼠，無食我麥。……莫我肯德。……適彼樂園。樂園樂園，爰得我直。」

「碩鼠碩鼠，無食我苗。……莫我肯勞。……適彼樂郊。樂郊樂郊，誰之永號？」（魏風，碩鼠）

（己）關於社會傳統的動搖：

勞動力與生產手段的危機，使得社會人格的地位，不得不有所變動，沒落的氏族君子可以力田代食，而小人則可以富人資格出現。舉例如下。

「如彼迴風，亦孔之復。民有肅心，莽云不逮。好是稼穡，力民代食。稼穡維寶，代食維好。」

（桑柔）

反之，小人幸進，在變雅中多所指斥。「人」的類概念有了大的紊亂，故云：

「不弔不祥，威儀不類，人之何亡，恃國殄瘁！天之降罔，維其優矣。人之云亡，心之憂矣。天之降罔，維其幾矣。人之云亡，心之悲矣！」（瞻卬）

這便是所謂悲劇思想之歧路，相對的正義心。周初的維新人類，到王蕞衰微或「周道倭遲」之時，終於翻了一個轉子，好像巴爾扎克的心必於舊人之悲憂，把舊人在客觀上描寫而為沒有前途的掙扎者。「人之云亡」，當是「君子萬年」的反面，「淑人君子」雖「自貽伊戚」，而前途真可憂慮。

在國風中諷刺着「威儀不類」的小人，恰好與沒落君子相為對照。

「維鷙將染，不濡其翼。彼其之子，不釋其服。」（曹風、侯人）

自然還沒有「彼都人士」穿玄束帶來得習慣，所謂「威儀抑抑，德音秩秩。」然而，詩句也並不是都這樣出發，在人類本質變化的時候，必有想這一變化亦看做自然的，例如：

「國以廢止，或羣或否。民靡靡靡（多），或哲或謀，或肅或艾。」（小雅，小旻）這就不像殷頑民那樣絕對的至惡了。

（二）悲劇詩歌之命運否定的特質

在前章裏我們已經知道周人的「天人合一」思想，上帝神與先祖神的授受，產生了「天命」。適應於這一天命觀的倫理思想，便是君子之德、孝、慈，「有德有孝，四方為則。」

然而變難，卻完全反背了這一思想傳統，不但這篇累句地否定責難上帝，而且一再地懷疑神先神，這可以說周初思想的根本動搖，實為悲劇詩歌的特質。

「上帝板板（反），下民卒瘡。」（板）

「蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。」（蕩）

「天方翹翹，曰喪厥國。」（抑）

「天」喪亂，滅我立王。此蠱賊，稼穡卒痒，哀恫中國，具贅卒荒。」（桑柔）

「天降喪亂，饑饉薦臻。靡神不舉，靡愛斯牲。圭璧既卒，甯莫我聽。」（怎樣求神，神也不靈）

「昊天上帝，寧俾我靡！」（雲漢）

「瞻卬昊天，則不我惠。孔穎不學，降此大厲。邦靡有定，邦靡有定，守民其瘵。」（瞻卬）

「昊天疾威，天篤降喪。：日卒流亡，我居圉卒荒。」（召旻）

「昊天疾威，敷于下土。」（小雅，小旻）

「浩浩昊天，不駿其德。降喪讎讎，斬伐四國。昊天疾威，弗慮弗設。舍彼有罪，既伏其辜，若此無罪，淪胥以鋪。」（兩著正）

「民今方殆，視天夢夢。既克有定，靡人弗厲。有皇上帝，伊譖云憎。」（正月）

「不弔昊天，亂靡有定。」「昊天不惠，降此大戾。」「天方薦糞，喪亂弘多。」（節南山）

對於天命的反動，是思想的危機，我們試拿這些天命的懷疑與否定的思想，對比一下周頌與大雅文王的天命觀，便知道周初的上帝神是如何值得「以天爲宗」，厲王以後的上帝神是如何遭受人

的攻擊。在這裏我們的解釋，當然是把悲劇的主人翁昇華而爲上帝。

宣王中興，曾有一度使上帝復活，但已經沒有周初凡大事必言天與上帝的授命了，試看大雅燕民，崧高，小雅六月與采芣征伐獫狁的詩句，沒有一句提到天命。若在周初的文法，一定是首先即言「天命靡解」，「於昭於天」，「天既遐終獫狁之命」，「今王嗣受厥命」，「我有周佑命，將天明滅，致王鬪」。平王實在沒有基本上中興了周室。（毛公鼎有天命之言，當與詩人所紀別論）崧高與燕民會偶題出天字，其文如下：

「崧高維嶽，駿極於天。維嶽降神，生甫及申。維申及甫，維周之楨。」

「天生蒸民，有物有則。民之秉彜，好是懿德。天監有周，昭假於天。保茲天子，生仲山甫。」

在這裏所言之天，與周初之天，不同者有二。一卽周初天命的功用爲全種，祇要配天受命，敬德昭天，命在人意。此處所言者爲特稱，僅以生佐王的大臣爲天命之難得處。二卽周初天命的原則爲特稱，命與生王相合，降福曾孫。此處所言者爲不稱，不但屬於貴族，而且和民有關。凡這二端，已經是周初天命觀對於現實的讓步了。且作格高，蒸民之詩者，顯然爲史官，類似周初之頌體，而與當時變風變雅之詩體風格皆不相同，所以卽以這暫時一現的改良了的天命觀而言，亦未能代表詩的一般趨勢。

和上帝神同時聯帶的，便是先祖神，這是周初王道思想的中心所在，已如前章所論。否定天命的思想，一方面否定了上帝與天，則他方面便要懷疑到先王了。

「不殄禋祀，自郊徂宮。上下會瘳，靡神不宗。后稷不克，上帝不臨。耗斁下土，甯丁我躬。」……昊天上帝，則不我遺。胡不相畏，先祖於摧。

「大命近止，靡瞻靡顯。羣公先正，則不我助，父母先祖，胡甯忍予。」（雲漢）

「藐藐昊天，無不克鞏。無忝皇祖，式救爾後。」（瞻卬）

「四月維夏，六月徂暑。先祖匪人，胡甯忍予？」（小雅四月）

「父母生我，胡俾我瘳？不自我後。……憂心愈愈，是以有侮！」（小雅正月）

詩章從明顯地指出，后稷、先祖、父母是不認錫子孫以福祿，在大命告終的時候，沒有一點援救。反之，人不畏天，亦等等於把先祖也踐翻了。

從天命的否定，自然便傾向於傳統倫理觀念的動搖。過去是「降福穰穰」，現在是「天降喪亂

「敬德與少享的倫理，遭受了現實的打擊，所以：

「昔先王受命，有如召公，日辟國百里，今也日蹙國百里。於乎哀哉，繼今之人，不尚有舊！」

（召公）

敬德和發國難財是反對的，「如賈三倍，君子是識」，因此敬德離得君子愈遠了。

「抑抑威儀，維德之隅。人亦有言，靡哲不愚。庶人之愚，亦職維疾，哲人之愚，亦維斯戾。」

（抑）

這是說連德的外表，君子也愚而不顧了。

「其在於今，興迷亂政，顛覆威德，荒湛於酒。」（抑）

「回遼其德，俾民大棘。」（同上）

有正義心的人，拿上「以德報德」的話來說道理，也無所救。如云：

「無言不讎，無德不報。」祇要有德，便不思「民各有心」了。

「辟（君）爾爲德，俾臧俾嘉。淑慎爾止，不愆不儀，不忤不賊，鮮不爲則。投我以桃，報之以

李。（同上）

「溫溫恭人，維德之基。其維哲人，告之惡言，順德之行；其維愚人，覆謂我僭！」（同上）

最重要的是城而國家諸侯的城而壁壘，這是貴族都人士的屏翰。但這城而是藉敬德而其重要，

失德則城市雖在，貴族宗子亦成獨夫，所以有「上帝板板」的一章裏說：

「懷德維寧，宗子維城；無俾城懷，無獨斯畏！」

在上面我們已經知道在宣王中興時，天命觀曾在現實面前改良了一次，同樣地，中興也把「德」字的內容重新規定了。

周初的文德是所謂純德（文王之德之純），德是和上帝的意志相為一致，如「不顯考文王，克明德慎罰。……聞於上帝，帝休，天乃大命文王。」「弘於天，若德於乃身，不降在王命」，（康誥）然而中興之德觀念則偏重於德的效果與儀式。

「仲伯之德，柔惠且直，擇此萬邦，聞於四國」。（川松高）

「仲山甫之德，柔嘉維則。令儀令色，小心翼翼。古式是訓，威儀是力。……柔則茹之，剛則吐之。維仲山甫，柔亦不茹，剛亦不吐，不侮矜寡，不畏強禦。」（蒸民）

這樣講來，德是成了一種「古式」，訓此古式，而當做政策以揉治萬邦，對付強弱。

復次，周初的文德，僅宗子會孫「秉文之德」，其屬於特定的範圍至為嚴格，如「王惟德用和擇先後迷民，用擇先王受命。」（梓材）然而中興之德觀念則社會化了。

「民之秉彝，好是懿德。」

「德輶（輕）如毛，民鮮舉之，我儀圖之，維仲山甫舉之。」（蒸民）

這好像是矛盾，然而中興政策就是一個矛盾的道理。晚清在最後迫於現實不得不承認立憲，有堂而皇之原則上的天賦民權的詔文，可是同時又說愚民難舉，先讓五大臣出洋考察，這和以上的道理相似。

「汝雖湛樂從，弗念厥紹，罔敷求先王，克其明刑（型）。」（抑）

「無忝皇祖，式救爾後」。(瞻仰)

「哀哉爲猶，匪先民是程，匪大猶是經。維邁言是德，維邁言是爭」。(小雅，小旻)

這與「永盡孝思，孝思維則，……昭式嗣服」，相比，完全是兩樣的。

由以上各節講來，從厲王失國到東遷，思想上確實起了一大變革，因爲社會是悲劇的真實矛盾，所以思想亦是反映而爲矛盾的真實悲劇。這一古代變風變雅的詩歌，不是學術系統，而是引導社會走入「潰敗」，「不可救藥」，「卒斬」的道路上之自發思想，與希臘的悲劇藝術，東西比美。

第五章 孔墨顯學王潮論上（方法論之異同）

第一節 春秋思想文物的具文化及其顯學批判

西周思想的批評發展，是思想史上的正軌運動，其跡象具在，線索亦明，有如第一二章所研究者。但這個文物思想的命運，卻因犬戎野蠻民族的糟蹋，隨克遼之逃亡而喪失殆盡。史記秦本紀有一段戎族對於周代文化的批評「其誦盜雖涉及春秋，其態度則接近於事實的：

「戎王使由余於秦。……秦繆公示以公室積聚。由余曰：使鬼爲之則神勞矣，使人爲之，亦苦民矣。繆公怪之，問曰：中國以詩書禮樂法度，然尚爲亂；今戎夷無此，何以爲治，不亦難乎？由余曰：此乃中國所以亂。夫自讓黃帝作爲禮樂法度，身以先之，僅以小治，及其後世，日以驕淫，阻法度之威，以責誓於下，不能察，則以仁義想望於上，上下交相惡而相篡弑，至於滅宗」。

這裏，可以看出戎族侮辱西周文明的理由。

春秋時代的諸國，最先進的莫過於魯衛晉齊，而這些國家的產生卻都是西周盟族的殖民，其始不是「闢草萊」，便是「斬蓬蒿」，在落後氏族的土地上，營築城（以「有淑其城」爲主要王命）。經濟的營國殖民，在文化上當然要落後，當初亦曾帶了文物典冊，然主要在一「疆以周索」，不是宣揚文化。所以，春秋時代有周禮僅在魯國的慨嘆，孔子亦嘆：「齊一變至於魯，魯一變至於道」。

因此，東遷以後的春秋文化，除了管仲，子產的言行以外，實在沒有光榮的記載。西周的文化典章，在春秋的反動內戰（族戰）與外戰（族戰）之下，已經不是有血有肉的思想文物，而僅僅作為形式的具文，背誦古訓數條罷了。所謂詩書禮樂的思想，在這時成為好像禮拜的儀式。例如「禮」在西周為「惇宗將禮」的維新制度，氏族君子所賴以治國的優先權，（君子勤禮，小人盡力）詩在西周為社會思想的血脈，然而到了春秋，公子與富子爭奪，富子大夫取得政權，禮固失其基礎，詩亦不容於作批判的活動。禮不是成了貴族的交際禮貌儀式，即成了冠婚喪祭的典節；詩則流於各種各樣的形式，如貴族交際場合的門面詞令，朝宴外賓的樂章唱和，使於外國的敷衍酬酢（賦詩，背誦一首頌雅）等等。這樣地，把西周的活文化，變做了死規矩。

然而，這一項講究，並不是平常人所能勝任的，必須有傳授的行幫才能給貴族裝勢頭，所謂鄒魯縉紳先生之道詩書禮樂者，即後來名為儒者的職業，「五穀不分，四體不動」，專門背誦古訓。正是鹽鐵論所云，「儒者是柱古而誨今也。」

平心而論，我們不能用近代的眼光來非難古人。縉紳先生一方面因了社會的黑暗，把西周的思想作為「儒術」而職業化，但另一方面他們在思想傳統上則相對地保守着文化遺產，亦祇有鄒魯這周公遺教可能存在的國度裏，才沒有經歷史傳統的文化斬絕。儒者將西周的思想文化形式化，樣正是春秋制度將西周王道形式化的反映。同樣地，諸侯而大夫的過渡階段成為戰國不完全典形的顯赫時代之橋樑，因而，春秋的縉紳儒術亦成為戰國顯學之過渡橋樑。學術下私人的運動乃適應於經濟

相對的國民化。（顯族路線）所以由儒者蛻變而出的顯學，一方面是對於秦穆文化具文的批判，他方面又是開啓子學發展的源流。這一中國古代思想的流變，可惜沒有人注意。

孔子在春秋晚年已繼有君子儒小人儒之分類，這分類的解釋且作別論，但孔子確是由儒術建設了儒學的第一人，批判的活動有程度地復活了學術的新內容。他的學術路線和馬丁路德的宗教解釋路線是很可相比對的。他自認爲儒（君子儒），和他對於西周制度的正義心是相一致，同時也批判儒，亦和他把詩書禮樂道德化（系統學說）而否定形式具文是相一致。當時的貴族君子都在形式上求助於名存實亡的禮祀與章，講求些氏族祖先的遺物，因此孔子有以下答覆季路的話：

「季路問事鬼神，子曰，未能事人，焉能事鬼？敢問死？子曰，未知生焉知死？」

他反對當時的君子離開現實世界而慕先公先王，所以，「問仁，子曰愛人，問知，子曰，知人。」（人字內容見後）他的詩書禮樂之說，（書樂含於詩禮）便不同於縉紳先生的收師說教了。

「立於禮」是他的思想中心，但他附加了道德情操，而不是具文了。

「禮與其奢也寧儉。喪與其易也，寧戚。」

「先進於禮樂野人也，後進於禮樂君子也。如用之，則吾從先進。」

這便是以情操批判了沒有內容的繁文褥禮。所以又說：

「禮云禮云，玉帛云乎哉，樂云樂云，鐘鼓云乎哉！」

「爲禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉！」

「今之孝者，是謂能養，至於犬馬皆能有養，不敬，何以別乎？」

「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」

「興於詩」是他的重要思想，他雖然有「雅頌各得其所，」仰鑽周制的正義心，但其言詩，則注重內容：

「詩可以觀，可以興，可以羣，可以怨」。並不是貴族的賦詩儀式。

「子夏問曰，巧笑倩兮，素以爲絢兮，何謂也？子曰，繪事後素。曰禮後乎？子曰起予者商也，始可與言詩已矣。」（皆引自論語）

這便是說素質（思想情緒）先於儀式，顯然是對於春秋文化具文的批判。

春秋時代的氏族貴族祇在臨沒落的前夜，最後掙扎，諸侯大夫極盡全力保持過時的氏族軀殼，在軀殼的枯槁架子中，「繪事」那已經失掉的靈魂，詩禮在這時之成爲儀式實不是偶然的，例如冠婚宴會是爲了活人氏族裝門面，禮祀喪祭是爲了死人氏族裝門面。孔子出而高呼道德情操與素質情緒，乃精神先生的自我批評或自覺思考，這似沒有問題的。

用近代語講來，如果說孔子是以內容爲先形式爲後，而復活西周文化（詩書禮樂）；則墨子是以內容高於一切，形式實可唾棄，而發展西周文化。這是孔墨顯學爭持的要點之一，沒有對於時代現實提出解決問題之真實意見，便不會弟子得天下，爲後學所尊。

墨子和孔子一樣是儒者出身。「學儒者之業，受孔子之術。」他亦鄉魯文隨所在之地長成起來的人。他對於孔子，是批判的，不是抹殺的。例如公孟簫明白言孔子有不可易的道理，不能不稱：

「程子曰：非儒，何故稱於孔子也？子墨子曰：是亦當而不可易也。今鳥聞熱旱之憂則高，魚聞熱旱之憂則下，當此雖禹湯爲之謀，必不能易也。鳥魚可謂悉知，禹湯猶云因焉。今翟無稱求孔子乎？」

著者認爲孔墨二家對於春秋其文文化的批判方面，確有相類的精神，孔子批評了春秋的殫死儀式，這道理正如鳥聞熱旱則高，魚聞熱旱則下，墨子和孔子在這一點甚爲接近，孔子既唱於前，墨子當可稱於後。

然而，孔墨顯學自有分水嶺，求容混同。僅就本節所提出之傳統文化之接受與批判一點而言，墨子顯然是更激進些。

孔子僅分別了君子儒與小人儒，而在道德情操方面變革儒者的「古八股」主義，墨子則根本否定這一「古八股」，於是對於儒者縉紳先生盡其攻之能事。事實上當時儒者對於詩書禮樂效條，亦祇知背誦古文，而未能說明內容的。墨子公孟篇所擬儒者答人問題的獨斷與確知，甚像一個教條信仰的牧師偶像地答覆聖經的問題。儒者答覆「何故爲樂」說，「樂以爲樂」，當似春秋其文化的知識所有的方法，即信仰形式而不懷疑內容。所以墨子說「今我問曰，何故爲室？曰冬避寒焉，夏避暑焉，室以爲男女之別也。則子告我爲室之故也。今我問曰，何故爲樂？曰，樂以爲樂也。是猶曰，室以爲室也。」

因此，他反對背誦古訓，說：

「孟子曰：君子不作，述而已；子墨子曰：不然。……吾以爲古之善者則誦之，今之善者則作之。」

作之，欲善之益多也。」（耕柱篇）

他反對儒者之古言古服說：

「所謂古者則嘗新之矣。而古人服之，則非君子也。然則必法非君子之服，言非君子之言而後仁乎？」（非儒下）

所以，他以為儒之道足以喪天下者有四：

「儒以天爲不明，以鬼爲不神，天鬼不說，此足以喪天下。又厚葬久喪，重爲棺槨，多爲衣裳，送死者徒，三年哭泣，扶後起，杖後行，耳無聞，目無見，此足以喪天下。又弦歌鼓舞，習爲聲樂，此足以喪天下。又以命爲有，貧富壽夭，治亂安危，有極矣，不可損益也。爲上者行之必不能治矣，爲下者行之必不從事矣，此足以喪天下。」（公孟篇）

他於是否定了儒者。其理由可以歸納爲以下四句話中：

「繁飾禮樂以淫人，久喪僞哀以諷親，立命緩貧而高佚居，倍本棄事而安息傲。」（非儒下）

春秋時的儒者代表了一個思潮，那便是爲儀式而服務。墨子疾之甚深，故又曰：

「因人之家（生產者）以爲翠，恃人之野（生產手段）以爲尊。富人有喪，乃大說，喜曰：此衣食之端也！」（同上）按這些批評並非對孔子而言，乃對春秋的傳統文化而言，荀子爲儒學集成的人物，但對於那些依賴於春秋傳統的儒者，亦目之爲賤儒，俗儒。非十二子篇云：「儉儒憚事，無廉恥而事飲食，必曰君子固不用力，是子游氏之賤儒也。」儒效篇亦云：「呼先王以欺愚衆，而求衣食焉。……儻然若終身之虜，而不敢有他志，是俗儒也。」

墨子亦浸潤於詩書之教者，他反對形式化的禮樂，而對於詩書則稱為三表中的第一項，所謂「考乎先聖大王之事，」所以，墨子仍然和孔子一樣，是繼承着西周文化的傳統。在「文武之政，布在方策」的魯國文化界，墨子是不能脫離了縉紳職業而平博起家的。然而他在繼承文化傳統的精神上卻又和孔子不同。他言論中引詩書之典章者甚多，如書之呂刑，詩之周頌，時見以聖王之道佐證已說，於先王之言，則說「此道也，大用之天下，則不究（究），小用之，則不困，修用之，則萬民被其利，終身無已。」（尚賢中）但仲勿論在內容上或形式上卻不是「述而不作，」反是「作而且述。」

他引用詩書（雅言、古文）不是弄古董，而是說道理，所以在形式上用的是當時的白話翻譯，不是古文典章。

他引用詩書，正如他自己說，「今天下君子之爲文學，出言談也，非將勤勞其惟喉舌，而利其唇舌也；中實欲爲其國家邑里萬民刑政者也。」（非命下）因此，他在內容上是和孟彩爾的解釋上帝相似（孟彩爾的上帝是激底民主主義者），把先王不惜於「現代化」，把鬼神不惜於國民化。

墨子是這樣的接受縉紳先生的傳統而復發展了這一傳統。在學術下私人的運動中，對於傳統文化的復活，孔子高唱於前，墨子吶喊於後。孔子注重動機，墨子注重結果。有人說，孔子是彩地結束了春秋思想，墨子光彩地開啓了戰國思想，這斷案頗有問題的。實在講來，孔墨顯學在春秋末與戰國初是批判了春秋傳統而發展了中國古典文化。這個中國古代思想的演變關鍵，亦是研究于學源流所應明白的。著者在這裏自備是嚴密地探討古典社會的思想「證件」（底語），也顧不到有人說

「多餘」，公式地的說你又在重視意識形態了。

孔子與墨子的生卒年代，若證學家聚訟至今未決。孔子生卒年代出入頗鉅（如生年或謂魯襄公二十一年或二十二年），墨子生卒年代則出入頗長了，史記已經說，他「或曰并孔子時，或曰在其後」。今酌從於下：

生年

卒年

孔子 周靈王二十一年（西歷紀元前五五一年）周敬王四十二年（西歷紀元前四七九年）

墨子 周敬王三十年（？孔子卒年前十年，紀前四九〇年）周威烈王廿三年（？紀前四〇三年）
據各家考證，至少我們可以得出兩個相關的年代：

1. 孔子卒年與墨子生年相距甚近，墨子至早生於孔子卒年前十年，至遲與孔子卒年為同年。
2. 孔子學術活動的時代在春秋末世，墨子學術活動的時代為戰國初年，二人的學術活動甚為銜接。這個交替時代，正是中國古代社會轉入不完全典型的顯族時代，不論人類性的問題，社會的國民富的問題，以及天上宗教的問題，都發生了變革，因此哲人思想便以私事（國民資格）出現，以適應於由氏族單位到地盤單位（即由曾孫貴族到郡縣的漸近運動）的社會轉變。

上面我們已經明白，孔墨學說的成立是由春秋兼具文儒術的繼承與批判，遞嬗而來，這是僅以思想史的單一過程而言其相成相反的發展。如果，我們根據社會史的運動講來，則戰國「盡地力」的顯族社會漸進地代替了「存小國」的形式王政，正是顯學發展的物質條件，孔子尊「賢」，墨子尚「賢」，到戰國中葉的禮「賢」（稷下），便是國民資格在相對的古典民主形成時期的意識反映。

正如韓非子所言。「博學辯智如孔、墨」（八說），如果沒有國民資格，那是不會成爲「思想國有」的反對者博學兼辯智者。

第二節 孔子知識論的特點

（一）孔子與「文」化：

講到孔子的知識論，不是一般研究者所了解的智者孔子的「純粹知識」，例如寫哲學史的人喜歡先提出孔子的「正名」主義，把孔子的「名」論，作爲邏輯學上的概念來看待，喜歡以孔子「博學多文」的數百家，而和希臘智者類比而言。這是首先應當糾正的研究。

孔子一方面是前無古人在中國學術史上創立了「學問」的基礎，然而另一方面則又是前隨古人（述而不作，信而好古）在中國學術史上繼承着文化傳統。由前者而言，孔子是一個國民資格的智者，教育家，所以知識的一般問題是由他合法則的提出，同時由後者而言，孔子是一個時代的革新人類之繼承者，理想者，所以知識的限局問題，由他原則的理想化。他和希臘智者的顯族時代歷史，相似而實未可同類。

首先我們研究孔子的文化理想。據韓非子批評「儒以文亂法」，這話好像是指着賤儒俗儒而言。在論語中所講的文教，則是西周文明的觀念。

「子以四教，文、行、忠、信、」

「文，莫吾猶人也；躬行君子則吾未之有得。」

「子貢曰，夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（註，文章，德之見乎外者，威儀文辭是也。）

這裏「文」有二義，一即禮樂制度的道理，一即道德的規範。後一義亦即西周文明的「文」，指德，如「思文后稷，」「允文文王」之文。

關於後一義：在西周的思想中祇有倫理思想，（見前章天人合一）沒有國民的一統思想。孔子文教是繼承了這一傳統，故云：

「文王既沒，文不在茲乎！天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如子何？」

關於前一義，孔子的文教是理想化了西周的制度文明。在論語中三處記載「博我以文，約我以禮」，便講得這義。此外亦云：

「子貢問曰，孔文子何以謂之文也？子曰，敏而好學，不恥下問，是以謂之文也。」

「文之以禮樂。」

「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」

「周監於二代，郁郁乎文哉。」

所以孔子的知識論的對象，乃這個傳統的文章。時代的個人思維是國民式的，而思維的傳統時代是君子式的。總思與所思的這一體系，乃孔子知識論的一個特點。戰國諸子所發展的思想，即由孔子的「能思」為起點。

(二) 孔子的能思與所思論

「能思」即孔子所言之「思」，「所思」即孔子所言之「學」。學與思在孔子知識論中是重要的部分，這裏包含着具體的歷史，不是一般的經驗與理性的說明。（如康德的經驗與理性關係論）孔子關於學與思的三元說，且分三點講述於下：

1. 思與學合一者：

孔子一方面重「博學」，他方面重「辯智」，即「溫故知新」者是。故云：

「默而識之（即存於他之默思），學而不厭，誨人不倦，何有於我哉！」

「學而不思則罔，思而不學則殆。」

學思並重，在表面上看來是理性與感覺的統一，但孔子之所謂思，所謂學，別有含義。

2. 思為形而上學超乎感覺的體悟：

「孔子曰，君子有九思，視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義」。

「博學而篤志，切問而近思」。「未之思也，夫何遠之有？」

「子曰賜也，汝以予為多學而識之者歟？對曰，然，非歟？曰非也，予一以貫之。」

「子曰，參乎吾道，一以貫之。曾子曰唯，子出門人問曰，何謂也？曾子曰，夫子之道，忠恕而已矣。」

忠恕是曾子的解釋，但除了這一註腳以外，再沒有更可靠的材料。這個「一以貫之」的話，子

實不知，門人不知，可見孔子是很少靠宗教人的。這兒，我們且不拿後人的註解為根據，思想從
必在，但非理念的方面。從中文數字（五）起，到中（九）亦謂如，即中其物如之意。這極似形而上
學所不感覺的「體性」，此一以貫之的其義不背。（參看下列「知一」處、聽、色、觀、爲一類
屬於感覺者，言、事、疑、惑、見、得，爲一經屬於經驗者，這兩類和物質外界的接觸，都恃先天的
範疇。「默識」「近思」，這些範疇是理智與情感統一的。視聽等九類各有複雜的行爲，但皆貫於
一個先天範疇。

在春秋末世孔子強調了人類思維的價值，客觀上這是創造活動，他是認「人一能之己百之，人
十能之己千之」的人類知識上之主觀價值，是認「非不能也，是不爲也」的人類能創性質，已經發
現了能思的人類性，這人類性在西周的維新觀念中是沒有的。

形而上學的東西，正是「仰之彌高，鑽之彌堅」的「一」，然孔子教人與自修，則多重在學。

3. 「學」的注重及其內容：

第一，孔子「博學多能」，「好古敏求」，「述而不作」，「十五志學」，無疑地重視了後天
的「學」。其所論甚多，且舉要點如下：

「子曰，吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。」

「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」

「十室之邑，必有忠信如丘者也，不如丘之好學也。」

「日知其所亡，月無忘其所能，可謂好學也已。」

「好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」

第二，孔子論學，論語開宗名義卽已道之，問題在所學的內容。這內容一句話講來乃「學古」，分言之則爲詩書禮樂的制度與道理，尤其重在道理。

「行有餘力，則以學文」（文見上項詮解）

「不學詩，無以言，不學禮，無以立。」

「小子何莫學乎詩，詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨。」

「不知禮，無以立也。」

「賜也，始可與言詩已矣，告諸往而知來者。」

所以孔子言學，是「好古敏以求之」，根據西周的傳統文化，而求出道理。不但要學「往古」，而且要在學往古之中而知現今。孔子主多聞（如多聞擇其善而從之，知之次也；如多聞闕疑），然尤貴多聞以一反三，例如：

「子謂子貢曰，汝與回也孰愈？對曰，賜也何敢望回！回也聞一知十，賜也聞一以知二。」（注：一數之始，十數之終，二者一之對也。）

這近似於類比推理，而又不同。這裏而言者是指拿一個古代範例，而會悟到一切，好像看歷史小說中的典型。（友人紀玄冰研究儒家的邏輯，納之以類比推理，著者以爲這是孟子的知識論，頗與孔子不合）溫故知新之師說，卽以有限得出無限，不是以有限得出有限。

孔子的學、聞內容，既在於西周詩書禮樂，則其他關於生產，軍事等皆在不學範圍。「菹豆之事，則嘗聞之矣，軍旅之事未之學也」。

「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，子曰小人哉樊須也！」斥樊遲小人之後，便又把學的內容提出：禮、詩、義、信。

「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。夫如是，則四方之民，襁負其子而至矣，焉用稼。」

「子曰，誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對。雖多，亦奚以爲！」

因此，學聞，讀書與「好古」不能分離，而現實社會的問題是由古代傳統精神的復活，求以解決。新的是舊的之損益，故「溫故而知新」，「述而不作」。子路是一個對於現實的積極者，所以他懷疑讀書限於學詩禮的範圍，爲什麼不在當前的社會求活的答案呢？爲什麼求學於復古呢？說：

「有民人也，有社稷也，何必讀書然後爲學？」孔子斥他爲「佞者」。

(三) 孔子論「知」

孔子論知識，第一要知古，他說：

「一般因於夏禮，所損益可知也，周因於殷禮，所損益可知也，其或繼周者，雖百世可知也。」然而知古並不是一件易事，所以說：

「學如不及，猶恐失之。」

「多聞闕疑，……多見而殆（老安）。」

「或問禘之說，子曰：不知也。知其說者之於天下也，其如示諸斯乎，示其掌。」

「子入太廟，每事問。或曰：禘，謂鄭人父子如禘乎？入太廟每事問。子聞之曰：是禘也。」

「夏禮吾能言之，杞不足徵也。魯禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之

矣。」

（三）「知古可以知今，所謂「聞」知十」，就因為今是古之遺益。孔子許管

仲爲仁，但不許管仲爲智，智者須知古，管仲不知古禮，故爲「小器」。

「然則管仲知禮乎？曰：邦君樹塞門，管氏亦樹塞門，邦君爲兩君之好有反玷，管氏亦有反玷，

管氏而知禮，孰不知禮？」

懂得了孔子的知識論的「知古全知」，才可以明白他的正名論。孔子所言之「名」，不是一般

的名實之名，而是古名今實之名，有古名而無今實，謂之「名器不可假人」，有今實而無古名，謂

之「盡美未盡善」。（武、解之喻）

「子路曰：衛君待子而爲政，盍筭矣？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，則言不順，言不順，則事不成，事

不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之

必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」

這又是對於現實積極而「不從其然」的正名之說。禮樂爲正而不可假，正名爲正而不可苟。

這又是對於現實積極而「不從其然」的正名之說。禮樂爲正而不可假，正名爲正而不可苟。

予所聞，孔子斥爲「野」，猶周公對殷人之鄙，稱概念，是指其把問題看反了。

正名必合於古制，知古甚難，所以說「不知，闕如」。名若不由今之失而正於古之得，其命題（善）必逆，命題逆則一切現實皆倒其是非，以至社會政治必亂。例如君子名也，小人亦名也，如異不接古名而正君子小人，則禮樂小人可譏，刑罰則君子可受了。所以，晉鑄刑鼎，孔子說貴賤上下之序以亂，晉無唐叔的法度。（見左傳）大夫而稱八佾，八佾之名以亂，孔子說「斯而可忍孰不可忍。」（見論語）在春秋，實無名存，已經不是西周的制度，但因其名存實變，名即不正。孔子正名的知識論是所謂「觚不觚，觚哉觚哉」的古名今正，亦惟其存名正實，後來產生了墨子的取實予名，反其說以侮顯學。

其次，孔子論知識，第二以知爲君子人事的手段。他首先反對了春秋形式知識的鬼事，論語記載：

「問知，子曰，務民之義，敬鬼神而遠之。可謂知矣。」

「問仁，子曰，愛人，問知，子曰，知人。」

「愛人不仁，反其仁，知人不知，反其知。」

「擇不處仁，焉得知？」

所以孔子論知是春秋的批判活動。在知識危機的時代，他的知識論，確是中國有價值的傳統。但孔子的知識卻不是純粹知識的研究，實可說是君子作人的手段。

「仁者安仁，知者利仁。」

「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」
「知及之，仁不能守之，雖得之必失之。知及之，仁能守之，不莊以蒞之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以蒞之，臨之不以禮，未善也。」

「不知命無以爲君子也，不知禮無以立也，不知言無以知人也。」
「君子道者三，我無能焉。仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」

春秋時代的思想，已經儀式具文，故以弘人，孔子反之，謂「人能弘道，非道弘人。」孔子的知識論，在以人弘道，故知識又爲君子知命道、知禮、知言、知道的「人事」手段。

其次，孔子的知識論，道德情操與理知是不相分離的，所以「知之、好之、樂之」，「安仁、利仁」，「知命——君子、知禮——立、知言——人」是聯帶相關。聞一知二，舉一反三，僅是由理智到理智，而聞一知十則是以喻證因，由理智到情操與理智的統一。（十指終極）。這一點，後來墨子便反其道，以因說喻，否定情操與理智的聯同而進一步更排斥情操。

（四）孔子的智者論

孔子的知識論在客觀上高揚了人類的能創精神，批判了春秋縉紳先生的故訓，所以著者說「能思」部分是「國民式」的，同時在春秋末世，新人類固然有了國民（文獻上謂之國人）資格的前途，但新人類不論在經濟生活的領域或政治生活的領域，都不是佔居積極支配的地位，所以，智者在當時不可能在人類意識中是一般性的國民，故孔子知識論的「所思」部分，著者說是「君子」式的者，乃依據這一社會史的規律而立論。讀者研究中國思想史，要明白了這一關鍵，才可以不爲坊間

出版物所誤。

基於以上的研究，我們便知道中國古代智者的來源。孔子言智者的條件至嚴，其一為本來可能而難於現實；其二為本來不可能而不能現實。關於一項，他說：

「中人以上，可以語上也，中人以下，不可以語上也。」（上即上達，義以為上之上）

「聖人吾不得而見之矣，得見君子者斯可矣。善人吾不得而見之矣，得見有恆者斯可矣。」

「有顏回者好學，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也！」

「不得中行而與之，必也狂狷乎？狂者進取，狷者有所不為也。」

這裏，狂人，智者，或躬行君子，本來可能產生，而却難於產生。孔子在這點和黑格爾的理性運動之返原為黑格爾自己的理性相似，如斯文本錄在於一身。

關於第二項，他說：

「生而知之者上也，學而知之者次也，困而不學，民斯為下矣。」

「中庸之為德，其至矣乎！民鮮能久矣。」

「君子而不仁者有以夫，未有小人而仁者也。」

此言民與小人是本來不可能而必不能為智者。因此，智者必為君子。

「君子博學於文，約之以體，亦可以弗畔矣夫。」

「君子不可小知而可大受，小人不可大受而可小知。」

「民可使由之，不可使知之。」

「君子道者三，：：仁者不愛，知者不惑，勇者不懼。」

孔子的教者論，後來墨子又以其道而立論，倡為「賤人之學」。然而孔子的學與誨是二元的，學雖能可「貴」，但誨則「有教無類」，實亦是破天荒的西周觀念的反對物。

「雖鄙夫（民、小人、即當時奴隸生產者）問於我，我即其兩端而誨之。」

「自行束修以上，吾未嘗無誨也。」

「誨人不倦」是孔學相同的優良傳統，為中國教育史的有價值傳統。（孔子主有來學無往教，墨子主來者可學，不來者亦往教，關於這點，墨子公孟篇有雖不扣必鳴之論）。

第三節 墨子知識論的特點

如果說孔子的知識論的社會關係是在國民新人類的前階出現而舊人類維持其權力手段，則墨子的知識論是在新人類獲得經濟生活而舊人類傳統猶自束縛的時候。墨子和孔子異途者，乃因這時代的不同，墨子和孔子同歸者乃因他們皆批判了春秋，雖則說孔子批判死形式，墨子否定死形式，孔子復活內容，墨子新裝內容。著者對於孔墨無好惡左右袒，欲以古人之真知還諸古史之實際而已。梁任公之前揚墨而抑孔，後揚孔而抑墨，明適之之偏愛墨學而曲解孔學，以至最近幾年來學者對於墨子或偏愛為革命者，或偏惡為反革命者，著者認為皆應改正之研究態度。

一、墨子知識論的素材

研究墨學知識論的首要，在查看他批評與說理所據的素材，所謂素材即「所思」，他在這一階

是和孔子顯然分道而馳。孔子言學注重了禮爲詩書禮樂之「文」物制度，墨子則反是，其所舉例則說明原創者，恰當孔子所云之小人的小知（例如稼圃），恰當子路所謂之民人社稷。（何謂禮書爲後爲學之書，指西周文朝，卽詩書禮樂，非一般的書籍，記得胡適之便認爲後者）。

墨子的知識對象，可以說客觀上是國民領域之農工商生活。素材，在這兒不是想像的，如果墨國的初年沒有顯族時代的農工商人成爲現實歷史的活躍人類，則墨子學儒者之業當限於孔子之學。孔墨無「畢」起之事，何認以「賤人之所爲」而著書立說。明白了歷史，我們便易研究思想史。（在前一節所據者爲論說，本節所據者爲經考證的「墨子」諸篇，經說與大小取篇以及其他後人所託者皆未取材）

墨子三表中「有原之者，察衆之耳目之請（同情）」「下原察百姓耳目之實」，卽知識之原處。墨子書中舉例甚多，今擇要者於下：

「舍吾言而革思者，是猶舍獲而擲粟也。」（貴義）

「今也，農夫之所以蚤出暮入，披帶耕稼樹藝，多采升粟而不敢怠惰者何也？曰彼以爲蠶織者，不強必貧，強必餓，不強必飢，故不敢怠惰。……農夫怠乎耕稼樹藝，婦人怠乎紡績織紝，泥塗以爲天下衣食之財，將必不足矣。」（非命下）

「子墨子曰，藉設天下不知耕，教人耕與不教人耕而獨耕者，其功孰多？吳慮曰，教人耕者其功多。子墨子曰；藉設而及不義之國，鼓而使衆進戰，與不鼓而使衆進戰而獨進戰者，其功孰多？吳慮曰，鼓而進衆者其功多。……子墨子曰，若得鼓而進於義，則吾義豈不益進哉？」（魯問）

「今大國之攻小國也，攻者，農夫不得耕，婦人不得織，以守爲事；攻人者，亦農夫不爲耕，婦女不得織，以攻爲事。故大國之攻小國也，譬猶孟子之爲馬焉。」（耕柱）

「計厚罪，爲多埋賦之財者也，計久喪，爲久禁從學者也。……以此求富，此譬猶禁耕而求獲也。富之說無可得焉。」（節葬下）

以上爲農耕的知識素材例子，下面再擇舉些百工的例子：

「處喪之法將奈何哉？……使百工行此，則必不能修舟車爲器用矣。」（朝上）

「今我曰，何故爲室？曰：冬遷寒焉，夏遷暑焉，室以爲男女之別也。則子告我爲室之故也。」（公孟）

「（公孟）

「子墨子謂公輸子曰，子之爲鶴也，不如覆之爲車輪，須臾割三寸之木而任五十石之重。故爲巧：利於人謂之巧，不利於人謂之拙。」（魯問）

「爲義孰爲大務？子墨子曰，譬若築牆然：能築者築，能實壤者實壤，能欣者欣（歸，潤也）爲義者猶是也。能讀辯者讀辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義事成焉。」（耕柱）

「公輸了善其巧，以語子墨子曰，我舟戰有鉤拒（退者鉤之，進者拒之），不知子之義亦有鉤拒乎？子墨子曰，我義之鉤拒，實於子舟戰之鉤拒。我鉤拒：我鉤拒之以愛，拒之以恭。弗鉤以愛則不親，弗拒以恭則速狎，狎而不親則速離。故交相愛，交相恭，猶若相利也。今子鉤而止人，人亦鉤而止子，子拒而距人，人亦拒而距之。交相鉤，交相拒，猶若相害也。」（魯問）

「子墨子曰，爲義而不能，必無辨（非）其道；謹備匠人之斲而不能，無辨其繩。」（貴義）

「子墨子曰，爲義而不能，必無辨（非）其道；謹備匠人之斲而不能，無辨其繩。」（貴義）

此爲墨子以百工知識的材料而說明兼受的原則，以下再舉商賈的例子。

「抑越王不聽吾言，不用吾道，而我往焉，則是我以義糶也。鈞之糶，亦於中國耳，何必於越哉？」（魯問）

「子墨子曰，商人之四方市，賈倍徙，雖有闕梁之難，盜賊之危，必爲之。今士坐而言談，無闕梁之難，盜賊之危，此爲倍徙何可勝計。然而不爲，則士之計利，不若商人之察也。」（貴義）

「子墨子曰：今士之用身，不若商人之用一布之慎也。商人用一布，有不織，不取苟而歸（售）焉，必擇良者；今士之用身則不然，意之所欲則爲之，厚者入刑罰，薄者被毀醜」。

據上面所引例子看來，所謂「下原察衆之耳目之實」，衆爲當時國民（農工商），其耳目之請乃感覺世界的實在，他注意着感覺世界，甚至強調新人類（舊人類爲氏族君子）的感覺世界，對於孔子的知識論的「能思」與知識領域，給了相反的批判。

在「墨子」書中，最特別的地方便是首先在中國思想史上提出「非以其名，亦以其取」的知識論，取即「取材」。他的言論中取材者，多實際社會的人類基本生活，如飢寒溫飽，貧富貴賤，以及日常交通往來。例如：

「是故以（厚葬久喪）求富家，而既已不可矣；欲以衆人民，意者可邪？……百姓冬不切寒，夏不切暑，作疾病死者，不可勝計也，此其爲敗男女之交多矣，以此求衆，譬猶使人負創而求其壽也。」（節葬下）

非攻篇有一段話，他「取材」的物事正是現實生活的豐富內容：

「今師徒唯毋與起（唯毋語助詞），冬行恐寒，夏行恐暑，此不可以冬夏爲也。春則廢民耕稼，樹藝，秋則廢民穫斂，（此不可以春秋爲者也）。今唯毋廢一時，則百姓飢寒，凍餒而死者，不可勝數。今嘗計算出，竹箭，羽旄，幄幕，甲、盾、撥、劔，往而靡弊，腐冷不反者，不可勝數；又與其矛、戟、戈、劍、乘車，其往則碎折靡弊而不反者，不可勝數；與其牛馬，肥而往，瘦而反，……與其途道之修遠，糧食輟絕而不繼，百姓死者不可勝數矣；道其居處之不安，食飲之不時，飢飽之不節，百姓之道疾病而死者，不可勝數。」

這些生活上的名詞，物事，乃墨子知識論上的素材，藉此以說明非攻的原則，若在孟子講來，恐僅有一句「以力服人者非心服也。」這一「取材」的知識論，後期墨家發展而爲「以類取，以類予」，取予即存在與思維的過程，沒有超感覺的「默識」，或與感覺劃一鴻溝的「九思」。

二、墨子知識論的取實予名論

上項言墨子知識論的感覺世界，和孔子之「學」相異，明鬼篇云：

「天下所以察知有與無之道者，必以象之耳目之實知有無爲儀者也。誠或聞之見之，則必以爲有，莫聞莫見，則必以爲無」。

「有」即存在，聞見即感覺，故存在與不存在要視可否是感覺的。限於特定歷史的階段中，這是最輝煌的命題。依此，我們進而研究墨子思維論的第二步，取實予名論。

墨子對於實在，嘗言「何以知其然也？」他是取存在的事物行爲爲第一步思維過程，就存在的事物行爲，取其所以然者，予之以名，所謂「非以其名也，以其取也。」且舉幾個取實予名的例子如下：

「仁」之名必取「仁」之實：

「公孟子曰，君子必古言服，然後仁。子墨子曰，昔者之商王紂卿士，費仲爲天下之暴人，箕子，微子爲天下之聖人，此同言而或仁不仁也。周公且爲天下之聖人，闢叔（卽管叔）爲天下之暴下，此同服或仁不仁，然則不在古服古言矣。」（公孟）

這是說予仁之名，不能取古言古服爲真實，而古言古服乃仁名之假象。所以他論知，重在知「大物」，大物卽事物行爲之「共德」。

「世俗之君子，皆知小物而不知大物。今有人於此，竊一犬一彘則謂之不仁，竊一國一都則以爲義，豈猶小視白，謂之白，大視白，則謂之黑」。

仁的「大物」究竟在什麼呢？他是這樣的推原法：

「仁人之事者，必務求與天下之利，除天下之害。」（兼愛下）

那麼害之所自生，利之所自興，根據在那裏呢？他說前者爲「別」，後者爲「兼」。

「姑嘗本原若衆害之所自生？必曰從惡人賊人生。……分名乎天下之惡人而賊人者，兼與別與？卽必曰，別也。然則之（此）交別者果生天下之害與！子墨子曰，別非也。」

「姑嘗本原若衆利之所自生？……必曰從愛人利人生，分名乎天下愛人而利人者，別與兼與？卽必曰，兼也。然則之交兼者果生天下之大利與！子墨子曰，兼是也。」（全上）

「別非而兼是」，墨子謂「取之，以兼爲正」，他說這是「出乎若方」，卽根據基本的方法。因此，便得到結論，「兼卽仁也，義也」。取「兼」之真實而予仁之名詞。但這一種方法是不

是主觀的範疇，合不合於「衆之而目之實」呢？墨子在兼愛下篇設置了幾個兼士別士，兼君別君的例子，問見了兼與別究竟是不是「擇卽取兼」，證以「取兼」。他說：

「今吾將正求與天下之利而取之，以兼爲正，是以聰耳明目，相爲視聽乎！是以股肱畢強，相爲勳爲舉乎！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縱以長其身乎！」（全上）

義之名必取義之實：

「吳慮謂子墨子曰，義耳義耳，焉用言之哉？子墨子曰，子之所謂義者，亦有力以勞人，有財以分人乎？」（魯問）

這便是說，義之名，必取「有力以勞人，有財以分人」爲義之實。換言之，義之「何以知其然」，卽因義之有實。

忠之名必取忠之實：

「魯陽文君謂子墨子曰，有語我以忠臣者，「令之俯則俯，令之仰則仰，處則靜，呼則應」。可謂忠臣乎，子墨子曰，令之俯則俯，令之仰則仰，是似景也；處則靜，呼則應，是似響也。君將何得於景與響哉？」（魯向）

似景猶之照像，似響猶之擊鐘，這種機械的運動乃忠之皮相，當未能定忠之實。所以他說：

「若以翟之所謂忠臣者，上有過則徹之以諫，已有善則訪（謀）之上，而無敢告外；匡其邪而入其善，尙同而無下比，是以美善在上而怨讎在下，安樂在上而憂戚在臣，此翟之所謂忠者也。」（

這是說，忠之名，必取「深謀遠慮」爲忠之實，換言之，忠之「何以知其然」，卽因忠之有實。

孔子是循名以責實，墨子則以實以予名，孔子以古形式不能空有，必須求實以正名，墨子則以形式不爲古拘，必須取今實而是名。我們看了以上的研究，當可立此論斷。

墨子的取實予名論，外足以察存在，內足以知所以然，如果不根據這一思維方法而言名，他便斥爲「蕩口」。所以，他以溫飽爲衣食之名，以禦寒避熱。別男女爲室之名，求取其貴，非以其名。

「葉公子高問政於仲尼曰，善爲政者若之何？仲尼對曰，善爲政者，遠者近之，而舊者新之。子墨子聞之曰，葉公子高未得其聞也，仲尼亦未得其所以對也。葉公子高豈不知善爲政者遠者近之，而舊者新之哉？問所以爲之若之何也。不以人之所不智告人，以所智告之。」（耕柱）

孔子論其所應宜，墨子論其所以爲，問題的分水嶺，在於孔子以西周形式爲當然，墨子以西周形式存於今者皆「俗宜」。故云：

「今執厚葬久喪者言曰，厚葬久喪，果非聖王之道，古胡說中國之君子爲而巳，操而不擇哉？子墨子曰，此所謂便其習而義（宜）其俗者也。」

因此，他以習俗之知者謂之小知，以反其習俗之知者謂之大知。

「殺一人謂之不義，必有一死罪矣。若以此說往（推），殺十人，十重不義，必有十死罪矣，

殺百人百重不義，必有百死罪矣。當此天下之君子，皆知而非之，謂之不義；今至大爲不義攻國，則弗知而非，從而譽之，謂之義。情不知其不義也，故書其言以遺後世。……少見黑白黑，多見黑黑白白，……必不知白黑之辯也。……今小爲非則知而非之，大爲非攻國，……而譽之謂之義。此可謂知義與不義之辯乎？」（非攻上）

所以，他的知識論反於孔子之「聞一知十」，「忠恕一貫」，而是：

「以往知來，以見知隱。」（非攻中）

「同歸之物，信有誤者；然而民聽不鈞（同均），是以書多也。今若過（公尙過）之心者，數逆（考）於精微，同歸之物，既已知其要矣，是以不教以書也。而子何怪哉？」

拿歷史做參證，辯其信誤，由現象得知真實，慎其取擇，這又是和孔子「信而好古」，「見微知著」的知識論相反。

在春秋，古代的名詞，習慣上都沒有內容了，孔子首倡名存而實不亡，墨子繼其緒，更倡以實變而名遷行。

「言足以遷行者常之，不足以遷行者勿常，不足以遷行而常之，是蕩口也。」（貴義。耕柱篇文同，惟遷字易復字舉之。）

這裏「遷行」，「復行」，「舉行」之義，前人誤解者多有，胡適之解遷爲登，認爲言足以改良行爲之義，誤也。今按墨子學說沒有這樣推論。如果以此說孔，尙近傾於表面，例如「恥躬之不逮」，「躬行君子」，「博我以文，約我以禮」，以及「言不煩舉不虛」，「言之必可

行，行之必可言」，都在表面上看來爲言以成行。

據上面之例而言，言不足以選行，復行，舉行者乃指少見黑者謂之黑，少嘗苦者，謂之苦，多見黑者謂之白，多見苦者謂之甘，是使其習而宜其俗之言，言足以選行，復行，舉行者乃指「擇即取兼」，言仁得仁。今再舉一個言行相背的例子：

「世俗君子，貧而謂之富，則怒，無義而謂之有義，則喜，豈不悖哉！」（耕柱）

有義爲名言，無義爲行爲，言有義而於行無義，真是言行相悖之論。這便指言不足以選行，復行，舉行者。按選者往也，及也，如「不遷怒」之遷，復者按也，歸也，舉者擬實也。例如經說上云，「舉擬實也，舉，告之以名舉彼實也。」小取篇云「以名舉實」。故意思指，言足以按之及之歸之舉於行而周延者常之，否則言僅習俗的小見，而不周延於行者，勿常之。例如仁爲言，言者，即經說上云，「言出舉也。言，謂也」。即把所擬舉之實（行爲）說出來，如果擬舉了行爲，即「擇即取兼」，如果沒有擬舉了行爲，即「小爲非則知而非之，大爲非則不知非，從而譽之」，或以「古言古服」的行爲言仁。所以說：「使言行之合猶合符節也，無言而不行也」。（兼愛下）墨子知識論的實變而名選行論，乃後期墨家名學之所本（詳見後章），更影響於老莊，於荀子韓非。

（荀子批評墨子蔽於履而不知文，文即歷史傳統，但在墨子看來，文已經被習俗所便宜了。）

歷史傳統的名言與制度，在春秋時代的實際生活中，已爲空洞無物的儀文，當時思想界即仗此儀文而命名詞赫人，墨子繼承了孔子的優良精神，因其「當而不可易者」（見上），立爲存在與思維的名取論。今把他的一段名文抄於下，以結本書的本項說明：

「今賢者曰，鉅（同體）者白也，黔者墨也。雖明目者無以易之。兼白黑，使賢取焉，不認知也。故我曰，賢不知白黑者，非以其名也，以其取也。今天下之君子之名仁也，雖萬湯無以易之；兼仁與不仁而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰，天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。」（貴義）

（三）墨子知識論之「立儀」

墨子的知識論，和孔子相反的又一個特點，即知識的客觀價值問題。孔子有「生知，學知，困而不學之不知」，「小知，大受」之別，墨子則言「爭於明者，衆人知之」（公輸），知與不知之別是有一個客觀的標準，名之曰「立儀」，準此客觀的儀法即可爲知者，否則雖聰明君子亦爲不智者。他說：

「爲義而不能，必無排（非）其道，譬若匠人之斲而不能，無排其繩。」（貴義）

他所謂「道」即方法的客觀準則性，如匠人之繩規，不是形而上學的道。這即他的三表法。

「子墨子曰，言必立儀。謹而無儀，譬猶運鈞之上而立朝夕者也（運鈞定方向，非如鐘表之指時間），是非利害之辨，不可得而知也。故言必有三表。何謂三表？子墨子曰，有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之學。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（動詞，去聲）國家百姓人民之利。」（非命上，別篇大同小異）

第二表所謂「原之者」，在上項講墨子的知識素材論，已略見其概要，有時亦稱第一表。

且拿他非命爲例。他在非命篇中反覆用此三表，以證命無。他說，桀紂之亂，湯武之治，世未

易，民未淪，治亂不同者，命無之故。（第一表）命之有無，試察衆耳目之悟，那一個聽見或有見命之爲物呢？（第二表）孰有命者，賞罰皆命，是賞罰無標準，必亂於政而害於事，有害而無利，故命爲凶言。（第三表）第一表，證之於古而未信，第二表，取之於實而未舉，第三表驗之於國民生活而未利，所以他說：

「命者暴王所作，窮人所術，非仁者之言也。」（非命下）

他用這一儀法普遍解釋事理，如明鬼，非攻，非樂，兼愛。他不問知識發展的過程，如證之於古，古有信誤，信誤之認識是人類知識的一過程，信在知識過程的某階段者爲言，到了其他一階段反爲誤，他却以一階段之信爲歷史的信；（第一表）如取之於實，實有真假，真假之認識是人類知識的一過程，真在知識過程的某階段者爲真，到了其他一階段反爲假，他却以一階段之真爲歷史的真；（第二表）如驗之於國民生活，生活有利害，利害之認識亦爲知識的一過程，利在知識過程的某階段者以階層的利爲普遍的利，到了其他一階段反爲別的階層的危害，他却以一階段之利爲歷史的利。（第三表）

在這裏，我們並非批評墨子的方法論，乃說明他的知識論之局限性，他敢於把這個局限性作爲武器絕對化，正所謂「無所顧慮的態度」，在本質上這便是革命的。因爲，他的這儀法三表，在戰國卻是最具武器性的，非命即用此武器針對氏族貴族以無情的襲擊，對西周天命論以有力的否定。戰國初年的基本問題是人類同異之辯，人類貧富貴賤之別。傳統的氏所以辨同異，別貴賤，在墨子方法論的解剖之下，難以立而不破。所以，我們要看他如何基於三表儀法而破壞歷史的傳統。

著者研究墨子，以尚賢篇爲其基本思想，所謂尚賢者，尚國民之資格，以反對了氏族制，猶之乎近代「國民之富」其內容即資本家之富，以反對了封建制，然而亞旦斯密士，李嘉圖的理論，我們不能不認爲有科學的精神。今按其三表法以納於其富貴賤論，有如下述：

第一表：本之於古者聖王之事，聖王以義舉賢能，賢能者爲貴富，以義罰不肖，不肖者爲貧賤；暴王以親族定富貴，以非族類定貧賤。（註：墨子先生觀念是理想的，後詳論）。

第二表：原察乎衆人耳目之實，國人欲富貴且皆願競以義求富貴，不願恃親族求富貴，近者遠者皆欲爲義而列賢，農與工肆之人皆然。

第三表：觀其中國家百姓人民之利，「官無常貴，而民無終賤，」能者舉之，無能者下之，利於國而益於民。

這是戰國顯族社會的特徵邏輯，這個證件不是封建性，而是古典性的，國民代替氏族的激烈變革歷史不得以亞細亞，而否定人類出現史，以及否定人類出現時代之觀念生產。學者如不注意這個關鍵，其結論必易破滅。

以上所納入於三表中的言論，至爲重要，乃歷史的與知識論的聯結處，爲了忠於說明古人思想起見，且將其文擇抄於下：

「今王公大人，其所富，其所貴，皆王公大人骨肉之親，無故富貴。（沒有理由富貴），面目美好者也。無知富貴，而具美好者，焉故必知哉？若不知使治其國家，則其國家之亂可得而知也。天下之士君子，皆欲富貴而惡貧賤，然女何爲而得富貴而辭貧賤哉？曰，莫若爲王公大人骨肉之

親（氏族貴族）。王公大人骨肉之親，無故富貴，面目姣好者，此非可學而能者也（勞天的）。使不（或疑其字）知辯德之厚若禹湯文武，不加倍也；王公大人骨肉之親，譬猶聾聵，暴若桀紂，不加倍也。是故以賞不當賢，罰不當罪，其所賞者已無故矣，其所罰者亦無罪。是以使百姓皆悠解體，沮以爲善。垂其股肱之力而不相勞來也（勞動力危機）；腐臭餘財而不相分資也（財富手段集中於氏族貴族，沒有私有制）；隱隱良道而不相教誨也（古制束縛而無進步）。若此則饑者不得食，寒者不得衣，亂者不得治。」（尚賢下）

以上一段文字，三表合言，前段爲第二表，中段爲一表，後段爲第三表。

「今者王公大人爲政於國家者，皆欲國家之富，人民之衆，刑政之治，然而不得治而亂何也？……是在王公大人爲政者不能以尚賢使能爲政也。（與肉骨之親相反）……故大人之務，將在於衆賢而已。然則衆賢之術將奈何哉？……曰，譬若欲其國之善射御之士者，必將富之貴之，然後乃可得而衆也。……賢良之士，亦必富之貴之敬之譽之，然後賢良之士亦將可得而衆也。」

是故古者聖王之爲政，書曰：不義（者）不富，不義不貴，不義不親，不義不近。是以國之富貴人聞之，皆退而謀因，始我所恃者富貴也。今上舉義不辟貧賤，然則我不可不爲義。親者聞之，亦退而謀曰：……近者聞之：……遠者聞之，亦退而謀曰，始我以遠爲無恃，今上舉義不辟遠，然則我不可不爲義。逮至遠鄙郊外之臣，門庭庶子，國中之衆（自由民）。四鄙之萌人（奴隸）聞之皆競爲義。……故古者聖人之爲政，列德而尚賢，雖在農與工肆之人，有能列舉之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之命（理想的聖王）。……故官無常貴，而民無終賤。……舉公義，辟私怨，

與若言之謂也。」（尚賢上）

以上二段文字，第一段爲第二表第三表合言，第二段爲三表合言。此外尚賢中篇，着重在第一表，例如：

「富貴爲賢，以得其賞者誰也？曰，若昔者三代聖王堯舜禹湯文武者是也。以所得其實何也？曰，其爲政於天下也，兼而愛之，從而利之……。」

「古者聖王尊賢尚能，不偏富貴。……賢者舉而上之，富而貴之。……不肖考貧而賤之，以爲德殺。」

由上面仔細研究，我們知道，墨子是應用了知識武器把人類皆等化而爲國民，否定了氏族人類先天的鴻溝，所以把國中之衆的自由民與四鄙之萌人的奴隸，以及手工業者之家內農夫百工與商賈，這一類遠者疏者，和氏族貴族的親者近者，由一個「舉行」的範疇（言）——「義」，都置於百姓人民的「國民」。復由這裏，再「舉行」一次，得出「賢能」範疇，他說使之「富之貴之」，這個新的富貴了的賢能之士是什麼人類呢？著者曰：「顯族」。

墨子三表法的價值，我們並不重視其本身的非真確性，而是估計其勇於和傳統習俗作批判的鬥爭，他第一表的本之，敢於忍心批判了古言古服的先王傳統，得出理想化的今言今服的先王理性；他第二表的原之，敢於忍心批判了便習義俗的傳統成見，得出舉行定名的新知識要素；他第三表的用之，敢於忍心批判了間其當然的傳統是非善惡，得出問其所以然的國民人類的利益尺度，這便是「無所顧慮的態度」，本身是具科學性的。這個言發，他謂之「革思」言表。

墨子對他的思想的真實態度，和孔子一樣，是有殉主義的精神，孔子有聞道夕死，知其天之心，墨子亦有一革思——「常言」的自信，他說：

「吾言是則矣。合吾言於鬼神，是猶全蠶而擲之也。以吾言非吾言者，是猶以卵投石也。盡天下之卵，其石猶是也，不可變也。」（《貴義》）

歷史不是向上的發展，不會產生這樣真確自信的研究態度；反之在歷史的危機時代，是以概念遊戲，知識失望，故意曲解，且非兩可，為其特徵。孔墨是屬於前者，老莊與辯者屬於後者。

墨子立儀的知識論，上面已經說過，是企圖建立知識的客觀價值，這正是先秦思想成見的主觀主義之反對物。他爲了這一知識，理性的客觀存在，不惜於把人類性向「機械化」方面接近，以反對春秋時代的情感信仰的心理。因此，他在知識活動的領域，否定了人類的感情（六情），以減少他的物儀或思維尺度。

「必去六辟（同僻）。嘿則思，言則誨，動則事。使三者代御，必爲聖人。必去喜，去怒，去樂，去悲，去愛，去惡，去惡，而用仁義。手足口鼻耳，從事於義，必爲聖人。」（《貴義》）

仁義的客觀尺度，即利，惟去情始知仁義。這是大膽的古典國民前鋒的思想，所以莊子天下篇云「其道大微（盡也，薄也）」。

第六章 孔墨顯學主潮論下 (學說體系之異同)

第一節 孔墨顯學的優良傳統

本章主要的研究，乃關於孔墨顯學的歷史價值，即孔墨對於人類的歷史認識，對於社會制度的歷史批判，對於天道思想的歷史發展。孔墨顯學對於問題的把握，以及其解答，一般說來，都是具體的，例如他們的理想主義的共通點，都着重在思維與實踐的合致方面，他們的社會思想之改革論，都着重在「改革」的問題本身，而不是改革知識概念方面的抽象。好像拿目前抗日為例以言，注意在抗日問題本身者是一個思想路線，反之注意到「抗」者何，「戰」者何，把問題抽象而為一般的「戰國」思想者，又是一個思想路線。

孔墨學說的特點，不同於戰國中葉的老莊與辯者，就在於孔墨是第一種思想路線，後者是第二種思想路線。例如「異同」論是孔墨開其顯學，孔墨的思想路線，在於追求當時社會內容與形式的異同，生活內容與古代儀式的矛盾；在於追求人類史上當時「人」之類概念的異同，「仁與不仁」、「易與不易」相反的解答；在於追求人類頭頂上天道和人類生活的異同，意志天與思想人的正反。這正是春秋末到戰國初的歷史發展的古今變遷，返映於思維過程的異同糾葛（消長）。然而「異同」論到了戰國中葉，老莊還元而為自然物（老子的正當思想，莊子齊物論的異同辯）一般的異同

概念，辯者還元而爲思維命題（學白謂異）一般的異同概念，老莊離開人類現實而尋求萬物異同的道理，辯者離開人類現實而尋求堅石和白馬異同的道理，這是戰國中葉以後社會危機反映於人類意識界的游離，經過顯學之建立與不完全典型的顯學出現，理想和歷史的背離，刺激了人類意識離開人類史而向自然史，概念史方面的探索。

老莊與辯的者是顯學的概念發展者，但又是顯學的批判者。另一方面，孔墨顯學的主潮，在孔墨以後分派發展，據韓非子言，儒分爲八，墨離爲三：

「自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。」（顯學）

「自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。」（同上）
莊子天下篇亦云：

「相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者苦獲已齒，鄧陵子之屬，俱誦墨經而倍，不同，相謂別墨。」（據郭沫若氏考，相夫卽相夫，卽苦獲已齒）

荀子批評子張賤儒，子夏賤儒，子游賤儒等派，以及子思孟子玄學的「案往舊說」之儒，等而下之的稭儒，儉儒（非十二字）；並分解俗儒與雅儒，小儒與大儒之別，而謂俗儒「已無異於墨」。儒效）以及不降禮而辯察之散儒（論學），是儒之派別當甚歧異。

孔墨弟子的派別，內容無可考證，沒有嚴格的材料，據以論證他們各自同的流變。然而大體上講來，儒家除了末期荀子（孫氏之儒）在學術取捨當時各家的思想並與法家接合以外，一卽子思

孟軻的「幽隱而無說，閉約而無解的」五行論，大學、中庸，（一部分）書經洪範等書，與荀子爲其代表作（荀子非十二字列於非儒者之重要一派系）；二卽仍繼承春秋精神先王的傳統儒者，形或說教論，如荀子在日常生活中形容了十三個樣子，奇形怪狀的「然」字之儒者，「弟佻其德，糖其辭」的子張賤儒之流，「正其衣冠，齊其顏色」的子夏賤儒之流，「者飲食，不用力」的子游賤儒之流（荀子非十二字列於一派）。墨家則一派顯然爲注重概念的辯者（墨辯），別一派當是注重社會運動的游俠（墨俠，如云，墨俠以武干禁，執行墨子的宗教思想者）。

孔墨弟子的這派系，如韓非子言，儒者以文亂法（文指古代禮儀），墨者以武干禁，頗是大變的派系，重要者儒爲玄學的發展，墨爲名辯之發展。屬於玄學的發展者，其思想路線類似於老莊，屬於名辯的發展者，其思想路線類似於辯者，這一種路線正是前面所說明者，乃社會危機時代的觀念生產，和孔墨顯學的有價傳統顯具距離。（詳見後章）

我們知道，在歷史進程中，不論古典社會或近代資本主義社會（封建社會的進程重在束縛於土地，挽救人類本身的再生產，而不重在其自然經濟的再生產，故觀念生產無顯著發展），向上的階段非常短促，故觀念家的向上發展時間亦至短促，如李加圖到彌爾，一個是「無所顧慮者」，一個是「心上危機」者，顯然有科學與庸俗之別。但這僅說明一般的歷史體例，戰國時代的玄辯發展固有着這樣的傾向，而因了國民顯族的抬頭同時更嚴重在着氏族制度的束縛，正所謂「苦於窮的，尤苦於舊的」，新的招致了勞動力的危機，舊的還牽着社會的腐朽。在新的力量，正在興起的這一行門爭中，政治的古典民主（禮賢下士）更需要了「不治而議論」的文章之「（新學）與舊學」。

由民），所以自己研究的空氣是相當濃厚，其對孔學說的成就，雖沒有歷史上向階段孔墨的偉大，却亦沒有產生了「心上危機」，反使諸子百家可能「言之成理，持之有故。」然而其思想路線與孔墨的區別則不容忽視。

戰國諸子在崇高的理想主義方面，在敢於批判現實方面，繼承了孔墨傳統，這個傳統精神雖有思想路線的區別，但不容致疑是中國文化的光輝，它一直刺秦漢，才被陰陽五行與「黃老」道學所埋沒。（清初學者的文藝復興，參看拙著近世思想史的詳論）

第二節 孔子學說的體系

（一）孔子的社會批判及其理想

孔子當春秋末世，舊者將亡，新者未生，中國古典社會正走着它的迂迴的路綫，由諸侯而大夫，由大夫而陪臣。氏族單位到地域單位（歷史術語）的變革史，比之希臘社會，顯然具備了「難產性」。一方面舊者仍存，如左傳閔元：「齊仲孫湫來省難，歸曰：不去廢父，魯難未已。公曰：吾可取乎？」對曰：不可，猶秉周禮，周禮，所以本也。臣聞之，國將亡，本必先顛而後枝葉從之，魯不棄周禮，未可動也。」他方面，孔子時代正經過「二都耦國」的多元氏族單位之發展，據春秋所載「墮三都」的事實看來，歷史是接近於國民的地域單位，然而卻沒有出現。孔子是覺察到了時代的異同與變遷了，他說：

「逝者如斯夫，不舍晝夜！」

在這個末世，古形式是存在着，而內容卻失去靈魂，亦在這樣的混合神離的歷史火爐，才產生了偉大思想家的批判。孔子以天才的姿勢和春秋俗人的戰鬥精神，有些頗似歌德（郭沫若氏頗強調），他的對於古代制度的相對的正義心，亦是悲劇思想的「迂」路，如子路所敢於冒天批判的「子之迂也，奚其正？」「有民人有社稷，何必讀書，然後爲學？」便是好例。過去所謂「打倒孔家店」的人（如北大教授吳虞）是有見於流而無見於源，但革命浪漫主義的五四精神則可稱「偉大」。

孔子在當時已經知道了歷史的客觀傾向，和他的主觀的理想頗有矛盾。據論語記載，「子罕言利與命與仁」。按言利者正指社會內容，言仁者正指人類觀，言命者正指天道觀，這三樣乃我們研究孔子學說的三項步驟。這所謂罕言頗示這一矛盾。孔子懷寶，而同時亦說：

「道之將興焉命也，道之將廢焉命也！」

「子欲居九夷」「乘桴浮於海」。這些記載是與當時隱者的話相合：

「知其不可爲之者歟！」

我們且看孔子如何批判「春秋」歷史變化。他說：

「天下有道，則禮樂征伐自天子出。天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出蓋十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣，陪臣執國命。三世希不失矣。」

「祿之去公室，五世矣，政建於大夫，四世矣，故夫三桓之子孫微矣」。（公室爲宗子大夫氏族，大夫爲世室支族，私肥於公，氏族子孫的宗法系統將失）。

這時雖然還分關係的形式，而於舊，而政治內容則異變，這一異變的危機，頗懸重，據孔子估計，十世，五世之說，今大夫爲政已四世，則舊社會以亡爲不定僅僅餘有一世了麼？

同時復把政治的內容亦規定出來：

「天下有道，則政不在大夫，天下有道，則庶人不議。」

這兩種內容，確是和春秋的主要現象相反，政在大夫，庶人議政。關於這二個內容，論語中有很多的說明，祇舉幾點如下：

「孔子謂季氏，八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也！」

「三家者以雍徹，子曰，相維辟公，天子穆穆，奚取於三家之堂！」（第一例）

「子曰，古者民有三疾，今也或是之亡也，古之狂也肆，今之狂也蕩；古之矜也廉，今之矜也忿戾；古之愚也直，今之愚也詐也而已矣。」

「自古皆有死，民無信不立」。（第二例）

我們研究社會史，首先要看富之權力手段的變遷，祿之去公室，季氏宮於周公，都說明這一段的氏族多元化，同時在春秋時代雖然勞動力仍做財富計算，自由民（國人）卻已經有了爭取「私有」手段的現象。關於以上二項，論語中亦曾言及：

「子謂衛公子伋，善居室，始有，曰苟合（之）矣，少有，曰苟完矣，富有，曰苟美矣」。

善居室之義，前人不解。「室」者勞動力的單位數，如周禮「凡國國計其室數」，詩經，「百室盈止」，左傳記「壽室」，「兼室」，「賜五百室」之數，詳見前著「國古真社會史論」。善居

宰者，即言善於保持勞動力的財富。

然而這個時代，已經不是西周的「國有富」的嚴密制度，自由民已經參與「所有」關係了，故緊接上文云：

「子適衛，冉有僕。子曰庶矣哉！冉有曰，既庶矣，又何加焉？曰，富之。曰既富矣，又何加焉？曰教之。」

「與國人交，止於信。」（國人釋自由民）

春秋社會的貧富，無疑地成爲現實的問題，所謂「國人」，已經在春秋時代和「土地國有制」（氏新貴族所有）發生了糾葛，不按西周傳統的這理而破壞「氏別貴賤貧富」之制。孔子對於這一社會的異變，在論語中有很多的指摘，例如：

「子貢曰，貧而無諂，富而無驕，何如？子曰，可也；未若貧而樂，富而好禮者也。」（這是說，兩方面皆破壞制度，貧者難安，富者則私肥於公）。

「貧與貴，是人之所欲也，不以其道得之不處也；貧與賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也。」（這裏問題以欲導出發，爲荀子之所本，對於人類性已經發展爲等一的先天範疇，而對於後天的道則鴻溝劃分至嚴）

同禮，孔子又云：

「富而可求者，雖執鞭之士（自由民），吾亦爲之，如不可求，從吾好也。」

正因爲富的權力手段，在社會變異的歷史中，以國民之欲望被承認，所以，孔子以子貢的貨殖

，名曰，「賜不受命」。先天的貧富有氏族鴻溝，鴻溝在破壞中，命亦不受了。又說：

「貧而無怨難，富而無驕易」。「好勇疾貧亂也」。

然孔子亦同時說明富與禮之不相容，例如：

「成不以富，亦祇以異。齊景公有馬千駟，死之日民無德而稱也。佞夷叔齊，餓於首陽之下，民到於今稱之。其斯之謂歟？」（引詩之句，按宋儒以錯簡訂之）

在春秋，可見貴族已和國人爭富而迎接歷史之變異。

這是何等社會變異的問題，但這一問題，被中古儒者解釋為封建道德觀念，按上了另一種神秘外_衣，使問題到現在還不能了解。孔子基於「天下無道」的變異，把西周的德孝觀念，用另外二種概念說明，把德酌參以現實的發現，以「仁」代替，把「孝」以禮代替。（以孝以享之孝）關於「仁」的概念，後一節再說明，現在且將孔子論「禮」的學說，概明於下：

在西周，禮和崇祀祖先的傳統精神同其意義，故「孝」乃貴族曾孫的規範，禮字後起，至孔子始由狹義的氏族祖先崇拜，附加以理想，非為一般的君子規範。老子所謂「禮者，忠義之薄，而亂之首」，「大道廢而有仁義」。為後起之思想。禮記禮運篇「大道既隱，大人世及以為禮，城郭以爲固」，「禮承天之道，治人之性」，則更後起之思想，思想過程的歷史理論有一定的步伐，不容先後顛倒，孔墨祇有歷史變異的學說，老莊與後期儒家始有歷史一般的理論概念，這點是時人所不注意的思維過程。

孔子以返孝元於禮，論語言之至確：

「孟孫問季於我，我對曰，無違。樊遲曰，何謂也？子曰，生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。」

生葬祭即古代政治的「國之大事」。「孝」僅具體的觀念，「禮」則代表制度的一般觀念，「孝」僅曾孫禘祖的傳統，「禮」則爲上者對於下者表率，孔子亦說：

「或謂孔子曰，子奚不爲政？子曰，書云，孝乎，惟孝者友於兄弟，施於有政，是亦爲政，奚其爲爲政！」

「孝」僅爲君子之本，如云「君子務本，本立而道生，孝弟也者，其爲人之本與！」畢竟難於成爲「制度」，故孔子言制度，歷史，便以禮爲儀法。例如：

「博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。」

「能以禮讓爲國乎？何有！不能以禮讓爲國，如禮何？」（國原即君子之城，與野爲對）

爲什麼孔子將孝在春秋還元於禮呢？因爲，在外看來，禮與孝的道德情操，皆以敬（西周已有敬字）爲主，如言禮「爲禮不敬……吾何以觀之哉？」，言孝「至於犬馬皆能有養？不敬何以別乎？」因此，禮的道德代替孝的享祀。爲什麼要這樣呢，著者以爲「國中」已經有了人類的變化，除了君子居國以外，還有自由民名之曰「國人」。

明白了這個變遷，以及孔子論禮變遷之標準，我們再研究孔子的社會批判與理想。

孔子論古今異變，把春秋的社會沒落，在空間上寫爲死亡之路，這一點，我們在其次「古今」之句中，皆可看到，例如：

「觚不觚，觚哉觚哉！」

（孔子以觚宮制度，觚有調，即指制度有其內容。現在觚已不觚，成什麼東西呢！名存實亡，春秋時代的悲劇！）

「吾猶及史之闕文也，有馬者借人乘之；今亡矣夫！」

（本章，舊評言嘆時變之大，或云尚有疑，未可強解。竊以史之闕文何與論夏禮殷禮之不足徵，乃同一義，然在春秋之縉紳先生則什麼歷史亦無疑，凡春秋儀式都有古史根據，完全形式主義化，後來按往舊造說的儒家即繼續此傳統，而託出堯典禹貢。假內容貫注了黨形式，而穩定現實，比齊桓晉文時代相安一時的現象，更等而下。孔子言「今」史無闕文和「今」有馬者不借人乘為一樣的道理，因為自由民多半是工商業者，不能像從前國有制度，等價關係之不講求，「今」則馬一匹一日租賃為若干錢了。君子惟賈是視，亦不能不看錢的面子，而廢禮。然而或者縉紳先生還說有古禮可證，把這一關係弄成堯曰，舜曰的「文」。）」

孔子在用語上還沒有像老子和後期儒家形而上學的歷史概念，他指摘當時社會制度的滅亡，大都僅云「天下無道」之世。他既以「禮」的標準觀察現實，故筆伐春秋，皆以禮作斷定。

禘禮為西周大事，但孔子說：

「禘自既灌而往者，吾不欲觀之矣！或問禘之說，子曰，不知也。知其說者之於天下也，其如示諸斯乎，示其掌。」

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

。此章在曲禮中所載稍有出入，但可參考：「我欲觀夏道，是故之杞而不足徵也。我欲觀殷道，是故之宋而不足徵也。……嗚呼哀哉！我觀周道，幽厲僞之，吾舍魯何適矣。魯之郊禘，非禮也，周公其衰矣！」

「禘」如果是西周氏族血統紐帶的宗教意識，則「社」（詩經有以方以社句）是其國有生產手段的宗教意識。但孔子對於春秋之社禘卻嘆形式化了。

「哀公問社於宰我，宰我对曰，夏后氏以松，殷人以柏，周人以粟，曰使民戰栗。」宰我以不用命變於社之古代儀式爲對，孔子以爲祇重視宗教形式，而未根據「人事」，故批評說：

「子聞之曰，成事不說，遂事不諫，既往不咎。」

孔子論時代異變，據禮爲證。其觀察之道，復有兩方式，一卽制度存廢的內容，一卽禮之必要要件——道德情操。關於第一項者，如：

「爾愛其羊，我愛其禮。」

「魯人爲長府（藏財地），閔子騫白，仍舊貫，如之何，何必改作！子曰，夫人不言，言必有中。」（按貫字阮元釋行字）

「麻冕禮也，今也純（絲作），儉，吾從衆。拜下禮也，今拜乎上，泰也，雖違衆，吾從下

」。

「管仲亦有反垢，管氏而知禮，孰不知禮？」

實在講來，孔子是着重在第二項的道德情操（如敬、威、禮後於質），如

「君使臣以禮，臣事君以忠。」

「上好禮，則民易使也。」

「爲禮不致，臨喪不哀，吾何以觀之哉！」

「禮之用和爲貴，先王之道，斯爲美。小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」

故「君子」一切言行之能否對於社會有效，視禮以斷。春秋，上不好禮，下不安命。君子失親亡宗，小人行險僥倖。故云：

「恭近於禮，遠恥辱也，因不失其親，亦可宗也。」

「君子篤於親，則民興於仁，故舊不遺，則民不偷。」

「君子所貴乎道者三，勳容貌，斯遠暴慢矣，正顏色，斯近信矣，出辭氣，斯遠鄙倍矣（鄙倍爲庶民）。禮豆之事，則有司存。」

以上所言，皆孔子對於春秋社會的異變，以禮斷爲喪亡之世。這一批判的客觀價值，是後期儒家所未能發展的，尤其漢代儒學把這一傳統和喪葬殆盡。

復次，我們在上面已經知道了恥辱與親宗的關係，君子與鄙倍的關係。孔子絲毫沒有把這個關係隱藏起來，反而把這一關係，在禮的標準之下揭露出來。後儒把「禮」名之謂序，名之謂類，也

是有根據的。如禮記云「貴賤之序」，荀子云「貴賤之分（類）」。「然而，同時這又已經看到孔子的社會觀，他的對於西周制度的正義心。這一點，馮友蘭說：「對於傳統制度的信仰態度，孔子是守舊的。」（見中國哲學史八二頁）錢穆說：「孔子生當東周之衰，貴族階級猶未盡絕，其時所資學者則惟禮耳，禮者，要言之，則當時貴族階級一切生活之方式也，故云治國以禮。」（國故概論三四頁）服膺亦說：「孔子對於西周盛時文物典章，全盤接受，並且以它們的守護者自任，他盼望整個中國恢復武王周公時代的舊觀。」（中國史綱，一二八頁。）

舊者是什麼呢，這是言「守舊」「復舊」所必須明白的，本書前幾章已見梗概。著者在這兒所要研究的，不是守舊復舊的是非論，而是孔子在悲劇時代的悲劇思想體系。他的無所顧慮的方法論，指明了春秋滅亡之路，但同時他的世界觀之相對的古制正義心，卻在學說體系上具備着矛盾，這正是春秋末年時代的思維證件，我們作爲一面時代明鏡來研究孔子，這不會不是科學的吧？

孔子的歷史觀，是禮的損益史，而不問禮的生成史，故其書夏、殷、周之變化，僅言「所損益」而已。禮文的絕對性乃與天道，人道相聯結，所以他說：

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

他的信而好古的精神，亦和後期儒者偽造古書不同，而是好古敏求，文獻不足徵則闕文，文獻可徵，則曰：

「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周！」

「周之德，其盛矣乎！」

孔子對於周禮的相對的正義心，並沒有限制了對於春秋現實的批評與暴露，故他亦說，「知我其惟春秋，罪我若其惟春秋乎！」後世儒家之是古非今論，實在是託古是今，惟求於知，不敢求於罪，結果，求於「知」者，爲迎合於「知」，漢儒之許經博士卽其例。

(二) 孔子的人類認識及其道德觀

春秋末年，新人類即國民，正在出現之時，孔子首先以私學（私學與土地私有相應）著述的大哲人批判春秋，故他的人類思想應當強調地提出來研究。這個時代的人類，卽所謂：

「好勇疾貧，亂也，入而不仁，疾之已甚，亂也。」

一方面所謂「小人不知天命」，如「賜不受命」之類，爭相爲富；他方面「人」（舊人，指貴族君子）而不仁，疾小人如敵對者，這樣便二亂合一亂，社會危機以生。

孔子探求人類的性能，已經在原則上認識人類的近似性，這是陶質王中興以後的新命題，「民之秉彝，好是懿德。」故曰：

「性相近也，習相遠也。」

要不是在二亂並一亂的社會，這一命題是難於產生的，「性相近」正是新舊人類的在小人「疾貧」與君子求富的相似前題之下成爲可能。因此他又說：

「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。」

他的弟子如子張子路皆鄙夫出身而爲士人，孔子皆以賢者勉之。「賢」的名詞亦晚起，和「好

學」是相應的。孔子教人以賢勉之，如「賢哉回也」。如「仲弓爲季氏宰，問政，子曰舉賢才。曰：『焉知賢才而舉之？』曰：『舉爾所知，爾所不知，入其舍諸。』」如「見賢思齊」。這都是人類性的新觀念。這雖和墨子的「尚賢」思想有某種距離，但承認「賢」在人類性中的地位，則「國人」至少已爲歷史出演者。孔子的教育學，沒有這一前提，是不會顯學名世，弟子徧天下。我們在上章已言之，孔子的能思學說是客觀上提高了人類性，而所思學說是在社會的氏族制內部，同樣的，賢者思想之於人類的能勵精神，亦爲創見。

因此，孔子的仁學，在一般的道德律方面是「國民」的，而在具體的制度法方面則是「君子」的。在前者，孔子還元於心理要素，在後者孔子根據着制度傳統。

把道德律從氏族鴻溝，降至人類心理學的探求，孔子實開啓中國思想的大門。他不但肯定「仁遠乎哉？吾欲仁斯仁至矣。」而且主張「仁者愛人。」所以，孔子所謂君子之仁，限於心理學上而言，已經超過了君子。例如：

「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」（存於心理的動機）

「回也其心三月不違仁。」（主觀的道德情操）

「剛毅木訥近仁。」（道德情操之分類者）

「巧言令色，鮮矣仁。」（惡德習慣之遠離者）

「爲人由己」、「有一日用其力於仁乎，我未見力不足者。」（存於心理的意志力）

「仁者不憂。」（內省不疚，夫何憂何懼。）（心理的反省）

「仁者其言也詡。」詡謂忍，即心理上的反覆三思。

「孝弟也者，其爲仁之本（始）與！」（以其他德操推及於仁）

「觀過斯知仁矣。」「不仁者不可以久約，不可以長處樂。」（心理德操之反面）

由以上所舉，可以知道孔子言「仁」的心理學的普及，僅就這個方面來研究，仁乃人類性超時代的道德概念，但這同時亦說明了春秋末年人類的新觀念，因爲它產生於人類的異變時代。

其次，這一「仁」的最高標準，孔子懸之甚高，上面所舉一例「我未見力不足者」，接着即云「蓋有之矣，我未之見也」。顏回三月不違仁，其餘則期月亦難得。同時，孔子對於「仁與聖」亦不敢自居。因此，墨子便變爲客觀標準的主張，謂「仁者、利也。」

孔子的仁論。在制度法上和在心學學上是不同的。在制度法上仁的道德律是「君子」所有，這和西周道德律爲氏族會祭所有之不同點，在於西周是配天通神，而孔子思想是一人者君子。

「君子而不仁者有以夫，未有小人而仁者也。」

「民之於仁也，甚於水火。水火，吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。」

「爲人君止於仁，……與國人交止於信。」

「君子學道則愛人，小人學道則易使也。」

「唯……小人爲難養也，近之則不遜，遠之則怨。」

「鄙夫可與事君也與哉！其得未之也，患得之，既得之，患失之。」

「君子喻於義，小人喻於利。」「君子懷德，小人懷土。」

「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」

「君子上達，小人下達。」

因此，仁在制度法的解釋，即二種人之「道二」。他說：

「道二，仁與不仁而已矣。」（見孟子所引）

荀子的解釋更近似，曰「一與一之謂仁者」，「上一則下一，上二則下二。」可見仁是二種人合一之意，但所謂二。乃二種之二，不是二個之二，荀子所謂「人域是域（國）君子也，外是民也。」

這裏，是一個春秋到戰國的大問題，即勤禮君子與力役小人之兩種人是不相合一的，君子不仁，民則不信，乃社會的悲劇矛盾。孔子以仁爲君子之「安」道，以信爲民之「立」道。故「以人度人」，謂之「仁」，二道合一。其合一之政，即貴賤有等，善推其所爲。故云：「道之以德，齊之以禮，（民）有恥且格。」這裏齊即維齊非齊之類。在德政方面是。

「君子篤於親，則民興於仁，故舊不遺，則民不偷。」

孔子的仁道理想和他的社會觀同樣，而客觀上則暴露了社會的人類大別。墨子於此，繼承了孔子人類觀的「道二」合一，主張「非人者易之」的道一不二。

（三）孔子的天道觀

在上面已經說過，「子罕言利與命與仁」。研究他的學說，第一部分，即由利別禮，乃社會觀之所本者，第二部分，即由人別仁，乃人類觀之所本者，第三部分，即據天是命，乃天道觀之所本

者。三者相互自成體系，而與其方法論相合。現在我們便研究這最後一部分學說。

孔子所言之「天」，爲有意志之天，非自然法之天，前人已多辨之。孔子言天處，論語載之頗多，有一章言「天」者，似自然之天而實非。

「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」

姑不論古本論語天字爲「夫」字，卽「夫何言哉」，卽以天何言而論，義指天能言而不言，非否定詞。孔子言「天」之處，大都是則驚嘆語，或追問語，乃最後窮究於有意志之根本物。然而，同時亦要知道，孔子所言之「天」，卻不是主宰之天，和西周思想求神降福降壽降年降治者，顯然不同。著者，認爲鄭沫若氏誤於自然法之天，馮友蘭氏則誤於主宰之天，這個細微處，不可不辨。

孔子對於「主宰之天」是懷疑性的，因爲他的社會觀已經肯定了人類的心理要件，他的知識論已經肯定了人類的能思精神，他的文化論已經把禮文由天上的宗教拉與地下的制度，他的歷史異變論已經客觀上顯出了悲劇，僅在「不可爲而爲」或窮於究元時，追詢天命，或者在人類觀方面得出天命二元論（詳下）。（所謂客觀者，乃不同於悲劇思想之否定命運）。孔子是熟習於詩經的，所以變風變雅的傳統，已經影響他的學說體系。

第一，孔子之天道，非主宰之神論。

「子疾病，子路請禱。子曰，有諸？子路對曰，有之，誅曰，禱爾於上下神祇。子曰，丘之禱久矣！」

所謂「有諸」者便爲懷疑詞，而所謂「禱久」者指心理上之「居敬」。

「祭如在，祭神如神在。子曰，吾與祭如不祭。」（注意三如字）

「務民之義，敬鬼神而遠之！」

這自然和西周思想的降福無疆之神不同，這裏之所謂「敬」，「如神」，是反對了春秋的形式，而附加了新的內容，而他的學說思想體系爲一貫的。

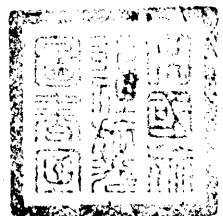
在春秋末年，氏族紐帶將斷，而國民將現，孔子的世界觀爲保留紐帶而裝以新人類的人事新酒。因此，在天道觀方面，保留了神者曰「如神」，內容則爲人事的一般心理。如：

「季路問事鬼神，子曰，未能事人，焉能事鬼？曰，敢問死？曰，未知生，焉知死？」

這是把人事內容提到第一位，而痛鑿春秋的鬼社會。孔子的學說體系，正名論和天道論相爲聯結。

第二，孔子的天道，卻爲有意志者而非自然法。

孔子追詢之天，乃究元決疑的態度。我們在孔子學說體系中，不論就那一方面而言，皆是不問生成史，而問損益史，天道觀亦然。天之形而上學的起源（如老莊與後期儒家所研究者）和「禮」之社會生成，「名」之源流，「人」之成長，相樣在孔子學說中不與說明，而是以現成者而損益之，損其形式而益其內容。故天道觀一方面不可能爲自然法起源的天論，他方面在究元的根據點又可追詢與驚畏於意志的天道，孔子所損益者即損其宗教的萬事主宰性，而益其意志性之最後根據（尤其在心理上的敬畏情操）。懂得了孔子學說了「附保留」的體系，始可言其個別學說部分。且看



儒所追詢的天。

「久矣夫由之行詐也！吾誰欺？欺天乎？」

「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」

「知我者，其天乎？」

其次，再看他所驚畏之天：

「子見南子，子路不悅。夫子矢之曰，予所否者，天厭之！天厭之！」

「顏淵死，子哭之慟。曰，天喪予！天喪予！」

「獲罪於天，無所禱也！」

所追詢者與所驚畏者是有知有意的天，然而，孔子並不問「天運」，「天法」，「天行」，「天常」等自然史觀，祇作爲一個最後的依據，也不問天與人性的關係如後期諸子，祇作爲一個最初的範疇。

這一附保留的學說體系，成爲墨子對於其保留的天、人、禮所批判的中心，亦爲老莊與後期儒者對於「保留者」以形而上學的發展。

在天道觀方面之有意志而無主宰，在天命觀方面便成爲客觀論，其思想脈絡，細繹之實多趣味。

「天鬼賞罰」（墨子），「天網恢恢，疏而不露」（老子），「順天者存，逆天者亡」（後期

儒學），都在天道方面有普及概念，孔子的天命觀，僅云「知命」，「畏命」；或對於命的驚嘆。在歷史異變中，孔子是變風變雅以後的第一個哲人，他承繼古代悲劇思想的部分，客觀上說明了春秋的滅亡（術語謂之喪亡），但在其附保留的方法論方面又沒有否定命運。因此，他的命論，不在由上而下的「降命」，而在由下而上的「知命」與「畏命」。客觀的社會劇變，在孔子學說中是沒有歪曲的（理想部分為主觀的）。

「道之將興也與，命也；道之將廢也與，命也。」

「亡之，命矣夫！」

孔子言命處，多在「存」、「亡」、「興」、「廢」的關頭，由這點看來，變異亦「命」，是孔子沒有否定了客觀的社會變遷，而僅在客觀上與廢的歷史中，作驚畏之感。

然而因為附保留，所以孔子主張君子之知命畏命，如果君子不能在主觀上知天命，則與廢祇有依照歷史的直輪去運轉了。

「不知命，無以為君子，不知禮，無以立也，不知言，無以知人也。」（知禮、知言為社會與人類思想，言即言而有信之言，如民無信不立，與國人交止於信。學者可以互明之）

「君子有三畏：畏天命……。」

我們為了明白起見，應當更加具體的研究。例如關於富貴貧賤的異變問題，孔子論命，甚關重要。

春秋時代「富子」為政，民族貴族有貴而更貴者，亦有降在皂隸者（如晉國卻鞫之氏），是不

知命的君子甚多。同時，「國人」也可受其感化，不與命相爭。古人，或言天命，或言去殘者，當是實存情形。如「陽不愛命，言實難焉。」在這種社會觀中，君子所謂「命」，小人所謂「疾貧」，把西周的土地區有制度破壞不淺，異變於是乎以生。孔子的天命觀，所以是「客觀的」者，就在於把命分爲二元，在如上面所講的仁一般，亦是其二，知命與不知命而已。

「不知命無以爲君子，」反之，小人則怨天命，「貧而無怨難。」

「君子有三畏，畏天命；小人不知天而不畏也。」

君子是所謂「死生有命，富貴在天」（禱問孔子言），小人則「嫁勇疾貧，亂也。」

孔子之天道觀，沒有神之賞罰，故僅重在主觀德操。命在客觀上是二元的，如果「貧而樂，富而好禮」，則天可以不喪斯文，亦是所謂「一與一，謂之道。」君子知知命，則「上一則下一，不知命，則「上一則下二」。

子貢貨殖不受命，所以他說，「夫子言性與天道，不可得而聞也。」

總之，孔子客觀的天命思想，仍然屬於悲劇的矛盾，而企圖在理想上卻使這一矛盾離開了悲劇。

第三節 墨子的學說體系

(一) 墨子的國民自覺及其人類思想

孔子批評了春秋的儀式社會，暴露了客觀的悲劇矛盾，墨子與孔子時代相接，描寫了戰國初年貴族生活的腐朽，貴族政治的沒落，否定了古代儀式，攻擊了社會的現實。顯之成爲顯學，是有

優良傳統的。

氏族貴族的儀式形像，在墨子的認識中是最醜惡的裝飾品，它不令人人生，反令人死，不令人富，反令人貧，不令人治，反令人亂，不令人善，反令人惡，不令人安樂，反令人悲苦，不令人積極，反令人消極，這些術語，都散見在墨子書中，甚至他不像孔子的溫厚態度，而以喜笑怒罵盡其破壞術的能事。他和孔子直接辯難的地方很少，但他對於孔子學說的附保留者成分，皆針鋒相對，破孔之論，立其反駁之說。他的這一不可一世的批判勇氣，好在老莊在後世始起，否則和他的積極學說對立的柔曲思想，當逃不過他的粗筆。

孔子的附保留者成分，儘管納入於一般人類心理的要素，大體上是接近於西周制度（或是說這一制度的精神擴張），所以，他筆伐春秋是基於所謂「據於禮，依於仁，游於藝」。反之，墨子的擊破戰術，則祇看到「前途」，即結果論的功利，而凡言古制則完全他自己的主觀推察，不給先王保留着一點真實歷史，所以，他的比孔子更濃厚的理想主義，把所「本之者」的歷史，作了他的自己撰著的小說中的典型人物，以「夫子自道」的小說家的現身，以便增加着武器性質。故第一表實在不是「本之」，而是「推之」。如果說，孔子之於先王觀念，是「據於禮，依於仁，游於藝」之心理情操作或「美」化，則墨子之於先王觀念，是生活理知化或「善」化，他們把「先王」的宗教神運到人類生活的日常言行中，是其同點，而運到人類社會的類概念方面，則有顯著的差異。這裏，我們首先研究墨子的人類觀。

在第一章末節，我已經說過，墨子的尚賢論，客觀上是國民人類自覺醒。在上面所引的材料中

，我們已經指出了四點：

第一，依照氏族別貴賤的人類區別，所謂「骨肉之親」是「無改富貴」，以「面目姣好」而定，依他說來，這是「非可學而能者」，因此，天下之治亂、善惡、是非都限於這一人類異質的鴻溝，而無標準。他認為這是最不合理的先天劃分。

第二，他認為社會的根本問題，首應打破這一鴻溝，而以「衆賢」之標準代之。「尚賢使能」的政治，是使賢能者「富之、貴之」，而衆人亦依其「欲富貴而惡貧賤」的本性在「尚賢使能」之善政下，就為義以求富貴。

第三，他的「衆賢」範圍，不限於君子，無寧說是多數人，例如他所舉的人類：「遠鄙郊外之臣」，「園中之衆」，「四鄙之萌人」，「農與工肆之人」，包括了古典社會的自由民，手工業、奴隸、家奴。在他講來，以「義」的標準代替「氏」的鴻溝，富貴貧賤的舉之失之是無君子小人之別，故曰，「官無常貴，民無終賤」。

第四，他的新富貴觀，是賢能之尚義者，而其「義」之解釋，則不以主觀的心理為準，乃以客觀的大利為前題，所以，他的人類觀反對了西周以來的「維新人類」之後，便成為國民的自覺，前途是顯族人類。

以上所述，詳見尚賢篇，學者可以覆按。他的人類觀和孔子學說便顯有分別，孔子是「百工居肆，君子學以致其道」（論語）；墨子則是：

「凡天下羣百工、輪車、鑿船、陶冶、梓匠、使各從事其所能。」（管子）

他以「北方鄙臣」，「賤人之所爲」，自覺國民性的前途。正荀子所謂「役夫之道」，而與「君子之道」相背。

墨子的國民自我覺醒，和他的人類觀是不可分離的。他的人類觀乃化別爲兼，所謂「兼以易別」。兼之義既平等（形式的），別之義即等差，他主張把不常做人看待的奴隸變成和氏族貴族的人一樣，即國民化，所謂：

「非人者必有以易之，若無以易之，譬之猶以水「救水」，「以火」救火也。」（兼愛中。增字依俞樾說）

「以兼相愛，交相利之法易之。」（兼愛中）

按他這樣辦法，則所謂「國中之衆與四鄰之萌人」和君子皆在「兼」於社會地位，「義」於一般道德。

墨子立此說，有他的理論，即所謂三表法，已見上章。今就其兼，別之義，說明於下：

首先他從「別」的社會之矛盾說起，人類貴貧賤之相賊害，在於有此人類本身的大別（第一次分裂，在中國古典社會是特色的氏族貴族的固有生產手段）。他說：

「子墨子曰：……當今之時，天下之害孰爲大？若大國之攻小國也，（著者註：氏族外經戰爭），大家之亂小家也（大家即巨室，氏族內戰），強之劫弱，衆之誅寡，詐之謀忠，貴之侮賤，（當之侮賤）（此句見兼愛中，曰富必侮貧，貴必侮賤。從方授食民補句。義指社會的人類而言），此天下之大害也。人與（「人」係指全體爲「人」之誤。與讀一劫）爲人者，不可不察也。」

不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也；又如今之賊人，執其兵刃毒藥水火以交相齟齬。此又天下之害也（按此二害之中言，爲上文之說明）。」（兼愛下）

這是「當今之時」即春秋到戰國過渡期的社會矛盾之暴露，墨子描寫當時社會之文字甚多，以此段爲最深刻。他在這個社會現象中，試探其背後的本質（這裏所謂本質乃指哲學上低級本質到高級本質的過程，不是指理性認識的最宏富的本質），由兼別二義發爲問題以解答，結論是，這現象歸根於氏所以別貴賤之「別」義。

「姑嘗本原察若衆害之所自生，此胡自生？此自愛人，利人生歟？即（則）必曰非然也；必曰從惡人賊入生。分名乎天下惡人賊人者，兼與？別與？即必曰，別也。然則之交別者，果生天下之大害與？是故子墨子曰，別非也。非人者必有以易之；若無以易之，譬之猶以水救水，以火救火也，其說將必無可焉。（其說，當有所指，即指儒家）是故子墨子曰，兼以易別。」（兼愛下）

「姑嘗本原若衆利之所自生，此胡自生？此自惡人，賊人生與？即必曰非然也；必曰，從愛人，利人生。分名乎天下愛人而利人者，別與？兼與？即必曰，兼也。然則之交兼者，果生天下之大利與？是故子墨子曰，兼是也。」（全上）

墨子這樣的說明了「別非而兼是」，「以兼爲正」，在我們現在看來，用了這種大力，反覆爲詞，還不足其說，猶在兼愛篇還察衆之耳目，還引證先王佐其雜論，不過求人類之平等義罷了，這一形式的人類平等觀，本質上是另一種不平等觀，墨子所謂富之貴之的賢能者。然而，在氏族貴族的舊制縛束的當時，敢於非別，這卻是歷史的卓見，可以說是人類光輝的知識。後來老子於自然法

中求上下之別而主卑主下，莊子於概念中求齊物論，即所謂「探儒墨之長」的墨子創見，而人類發現的意識，則在後期學者的思想中捨去了。

墨子在問題的前半截求原論，剝抉現實，是科學的傳統，在問題後半截的證據論，以善者皆現實者，則是勇敢的理想之義。

據他說「天下之士非兼者之言，猶未止」，他不惜把現實的社會還元而為意識上之主張者，如「別士」，「別君」，與「兼士」，「兼君」的類概念，但現實仍為現實。這裏，我們看了他敢用「別君」的名詞，和屈原用「婞婞」的名詞頗有同一精神，而墨子更有意味者，他不但把歷史的現實矛盾揭開，而且把當時的人類有現實生活者意義上區別為一個「別」人階級，另一個「兼」人階級，主別者客觀上為氏族貴族，主兼者客觀上為國民，所謂「兼以易別」，乃社會人類之頑硬是也。這和李加圖在經濟學原理中區分人類為三大類層之被承認為科學者，實相類似。

亦是相類似的，李加圖把自由競爭的社會當做理想的天國，永恒的終極的歷史法則，根據一個特定的理想，還元而為法則一般。墨子則把「富之貴之」的實能國民社會，當做理想的天國，永恒的終極的歷史法則，根據一個特定的理想，亦還元而為法則一般。他的一般理想之論，建設於兩種「假定」之上，可善的是可現實的；可善的人即可現實的社會。

第一，他假定可善的即可現實的（擇即取兼）。有人問：「兼，善矣，雖然，豈可用哉？」，墨子曰：「兼而不可，雖強亦將非之，且焉有善而不可用者？」（兼愛下）在這裏，他很有趣的說定着孤立的人類社會為例，和亞里斯多士從所假定的善播種孤島出發，一樣地有相近處，但斯氏很

定者爲同着禮拜下的一個人，且其所假定者是兩個人或三個君：一個是兼者另一個是別者。經我們指出，不要着重地看這一假象是幼稚的，但現在還有多數人因襲他的方法呢。

好像小說體裁，他在兼愛下篇「假設」起來：

「設以爲三士，使其一士者執別，使其二士者執兼。（注意，既設而又便是）別士之言曰，『吾豈能爲吾之身，若爲吾身，爲吾友之親，若爲吾親？』是故，退賂其衣，餓即不食（餓），寒即不衣（贈），疾病不待養，死喪不葬埋；別士之言若此，行若此。兼士之言行不然，曰，『吾聞爲高士於天下者，必爲其友之身若爲其身，爲其友之親若爲其親。』是故，退賂其友，餓則食之，寒則衣之，疾病待養之，……兼士之言若此，行若此。」

假設了兩個相反性格的魯濱遜在戰國的「孤島」上，墨子請來一個想要寄託其家室妻子的遠游之人，問他是取兼才寄託呢？還是取別才寄託呢？自然這個人一定「擇即取兼。」

同理，他復設了二君，使一君執別，使一君執兼。別君是祇顧己身，賂萬民之饑寒病死而不顧；兼君則先萬民而後其身，賂萬民之饑寒病死而施惠。

他在兩個君的孤島上，忽然掃除了苦羣滿疾病苦萬民，令他們擇而從之，自然這一羣人一定選擇了兼君。（詳見兼愛下篇）

由這個假定的孤立士君子，墨子以「擇即取兼」者，即可善的即可現實的。

第二，他假定可善的人即可現實的社會。這是他的「兼以易別」的方法。他說：

「天下之人皆不相愛，攻必執弱，富必傾貧，貴必欺賤，詐必欺愚。凡天下禍篡怨，其起必

起者，以不相愛生也。是以仁者非之。所以非之，何以易之？子墨子曰，以兼相愛，交相利之法易之。……視全國若視其國，視全家若視其家，視人之身若視其身，是故諸侯相愛則不野戰，家相愛則不相篡，人與人相愛則不相賊。……凡天下鵬鸞怒恨可使毋起者，以相愛生，是以仁者譽之。」（兼愛中）

「若使天下兼相愛，愛人若愛其身，猶有不孝者乎？……不慈者乎？……猶有盜賊乎？視人之室若其室（室義見前）誰竊？……誰賊？故盜賊不亡者，猶有大夫之相亂家，諸侯之相攻國者乎？視人之家若其家，誰亂？……誰攻（國）？……若使天下兼相愛……則天下治。」（兼愛上）

按照墨子的假定，若使人爲可善，則社會亦變易爲現實的善社會。「兼以易別」的理想，假定在「別而不兼」的現實上，墨子的勸人教育學便產生了。有人問他，你這樣勸人兼相愛，交相利，社會仍然這樣相反，豈不是徒勞麼？他說，我這樣總比沒有一個人做是好的。他又說，聖人禁惡而勸愛，所以「不可不勸愛人者此也。」

他勸人的教育學和孔子誨人的教育學不同，孔子重在德操，動機，墨子重在志功，前者爲從愛有差等出發，後者爲從兼愛相利出發，無利之愛，墨子看來是空虛的。所以墨子答魯文陽君問，「一子好學，一子好分人財，孰爾爲太子，說：「吾願主君爲其志功而觀焉。」（魯問）

荀子對於墨子的人類思想的批評，謂「有見於齊，無見於畸。」（天論）「差等，曾不足以空辨異，懸君臣。」（非十二子）頗近事實，所謂辨異者，在墨子言之，正非此種「別」「異」的先天關係。

(二) 墨子的社會、會政治思想

墨子的社會思想，有原則與方法，其原則在於以下二語：

「求興天下之利，除天下之害。」（散見各篇）

其方法則分言五項，十事，魯問篇說：

「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；國家熹普滿漚，則語之非樂，非命；國家淫僻無禮，則語之尊天，尊鬼；國家務奪，侵凌，則語之兼愛，非攻。」

我們研究墨子的社會思想的中心，是針對於舊社會沒落的生產停頓，新人類出現的財富變質，因此，一方面爲「使官無常貴而民無終賤」，他方面爲生產手段的興衰變異。基於他的人類思想，在社會思想方面更左袒了人民，和人民的生括要求是沒有違背而相洽合。這裏所謂人民，即墨子三表中「觀其國家百姓人民之利」的人民，在前面著者常譯爲「國民」，在顯族出生的當時，客觀上著者常指爲「顯族」，然而我們卻勿以機械的臆譚而變化思想，這亦和十八世紀偉大思想家歡接新人類之降生相似，客觀的人類歷史，不能希望他們知道，他們僅以一種絕對的人類性觀念來迎接新的人民。相對地講來，墨子所迎接的人類亦是活的向上歷史的人類，他的理想主義不但不願意並不可能了解將來，而且是以一般的人類同情愛，左袒了所謂「萬民」，希望了「衆賢」。因此，研究墨子的社會思想應從他所同情的人類社會講起。散見於墨子各篇他所觀之人民利害，警語頗多，現僅擇要例舉如下：

「今使魯陽四境之內，大都攻其小都，大家伐其小家，殺其民人，取其牛馬劍家，布帛，米粟，貨財，則若何？」（魯問）

大都即偶國之大夫墜墨，大家即佔有奴隸最多的巨室，這是指氏族貴族的內戰，然而受害者，墨子首先指出被殺的民人。

「以差論爪牙之士，比列其舟車之卒伍，以攻伐無罪之國。入其溝澆，刈其禾稼，斬其樹木，殘其城郭，以抑其滯池，焚燒其祖廟，……民之格者則到拔之，不格者則囑操而歸，丈夫以爲饑餓，胥靡，婦人以爲吞會。」（天志下）

這裏所言，乃西周以來的傳統精神，把別一個民族部落的農村與城市破壞，把「民」之格者到拔做了集體族奴，不格者則爲家內奴隸，墨子以這樣的攻國，謂之「不仁義」。對於人民是同等寄與同情！因此，他把賤人和貴人的行爲平等比較，而得出一個結論，當時社會是不仁不義的社會。

「子墨子謂魯陽文君曰：攻其鄰國，殺其民人，取其牛馬，粟米，貨財，則書之於竹帛，鏤之於金石，以爲鉞於鐘鼎，傳遺後世子孫，曰『莫若我多』！今賤人也，亦攻其隣家，殺其人民，其……亦書之竹帛，以爲銘於席豆，以遺後世子孫，曰，『莫若我多。』亦可乎？魯陽文君曰，然！吾以子之言觀之，則天下之所謂可者，未必然也。」（魯問）

以貴人爲可，以賤人爲不可，他使攻鄰貴族君子了！

「世俗君子，皆知小物而不知大物。今有人竊一犬一兔，則謂之不仁，竊一國（外亂）一都（

內亂）則以爲義。鑄猶小親自，謂之白；大親自，則謂之黑，是故世俗君子，知小物而不知大物者，此若言之謂也。」（同上）

墨子文字中猶有注意者，卽書竹帛，鏤金石，銘鐘鼎，我們看了周書多士康誥等竹帛，以及周金之錫田錫人諸銘文，墨子是言之有物的。反之，墨子假設賤人亦書竹帛，銘席豆，實盡想像諷刺之能事！

墨子非攻上篇有殺一人，殺十人，罪不義，大爲攻國，無罪爲義之一段文字，頗爲學者所喜引用者。墨子書中之社會批判，卽由此義（個人）出發，類句甚多，天志下篇則更簡約：

「今有人於此，入人之場園，取人之桃李薑藿者，上得且罰之，衆聞則非之，是何也？曰，不與其勞，獲其贖，已非其有所取之故。而况踰於人之牆垣，担格人之子女者乎？與角人之府庫，竊人之金玉蚤蠶者乎！與踰人之欄牢，竊人之牛馬者乎！而况有殺一不辜者乎！今王公大人之爲攻國，自殺一不辜人者；踰人之牆垣，担格人之子女者；竊人之金玉蚤蠶者；與踰人之欄牢，竊人之牛馬……者，今王公大人之加罰此也。……今天下之諸侯，將猶皆侵凌，攻伐，兼并，此爲殺一不辜人者，數千萬矣，此爲踰人之牆垣，担格人之子女者，與角人府庫，竊人金玉蚤蠶者，數千萬矣，踰人之欄牢，竊人之牛馬者，與入人之場園，竊人之桃李薑藿者，數千萬矣，而自曰義也。……少而示之黑謂之黑，多而示之黑謂之白，必曰，吾目亂，不知黑白之別。……今王公大人……有能多殺其隣國之人，因以爲文義，此豈有異資白黑甘苦之別者哉？」

這一段話裏很多意義，今約指之：

t. 當時的氏族貴族（王公大人）的沒落社會，爲對內對外之剝削（剝削），食并（占有）攻伐的惡社會。

2. 所舉的王公大人一串數千萬之財富，不外生產手段與勞動力。

3. 這一串數千萬的財富，都是由無報償因而來的。

4. 從來書於竹帛，銘於鐘鼎的，被認爲合理的義，在墨子看來，是原罪。

5. 這一掠奪性質的歷史形態，又是「非所學而能者」，基於「骨肉之親」的氏族貴族（參看兼愛下引文，見上），富貴爲常富貴（同）。這正是奴隸社會之先天的經濟關係，更爲中國古代社會之土地國有的經濟關係。（竊取二字，不是買賣關係）

6. 基於墨子認爲「民無終賤」的理想，設有賤人亦可竊取，書銘於後世子孫，這指明了現實的問題，讓他設使一個問題，而能夠提出來。

以上六點，是墨子最基本的社會思想出發點，因此，他的論點多注意到社會財富與人民的當時現實關係。例如：

「民有三患：饑者不得食，寒者不得衣，勞者不得息。」

「使丈夫爲之（樂），廢丈夫耕稼，使婦人爲之，廢婦人紡績，今王公大人唯母（口語）爲樂，虧奪民衣食之財……」（非樂上）

「存乎王公大人有喪者曰，棺槨必重，葬埋必厚，衣食必多，文繡必繁，丘壠必巨。存乎匹夫賤人死者，殫竭家室，存乎諸侯死者，虛府庫……天子諸侯殺殉，衆者數百，寡者數千，將軍大

夫聖殉，衆者數十，寡者數人。」

「今有人於此，有子十人，一人耕而九人處，則耕者不可以不益急矣。何故？則食者衆而耕者寡矣。」（貴義）

「爲者疾，食者寡，則歲無凶；爲者緩，食者衆，則歲無豐。故曰，財不足則反之時，食不足則反之用。」（七思）

「計久喪爲久禁從事（勞動）者也。財已成者，挾而埋之，後得生者，而久禁之。以此求富，此譬猶禁耕而求穫也。」（節葬下）

他的非樂、非攻、非禮、節葬，都是由從儉求富、利民生財的道理，發爲主張。基於「兼而愛之，從前利之」的人類思想，得出他的社會理想，其原則亦有幾點：

1. 費財勢力不加利者不爲：

「凡足以奉給民用則止，諸加費不加利於民者，聖王勿爲」（節用中）

「使民用財也，無不加用而爲者。」全上

2. 賴其力者生，不賴其力者不生：

他在天志下篇已云：「不與其勞而獲其實，非其所有而取之，」是亂之源，此外又云：

「賴其力者生，不賴其力者不生。」（非樂上）

「使（百工）各從其所能。」（節用中）

墨子亦非根本主張廢除賤人階級者，他僅主張「官無常貴而民無終賤」，至於不爲義而不賢能

者則仍爲賤人，故云：

「君子不強聽治則刑政亂，賤人不強從事則財用不足。」（非樂上）

3. 有財者勉以分人；

「舍餘力不以相勞，應殫財不以相分，天下之亂也，至如禽獸然。」（尚同中）

「有力者疾以助人，有財者勉以分人……則饑者得食，寒者得衣，亂者得治。」（尚賢下）

甚至，他忠於他的一切權利，一切惟多生產是視，便陷於一種溜滑的推論，而主張早婚，以增加人口，這或者是因了當時勞動力的危機（如第三世紀危機），感於所謂「有餘地而不足於民」的現象。荀子批評「有餘不足，非天下之公患也，特墨子之私憂過計也」，當指這一過分的推論。

墨子的社會理想，荀子亦批評云：

「墨子蔽於用而不知文。」（解蔽）

「墨子……上功勞苦，與百姓均事業，齊功勞，若是則不威，不威則賞罰不行，……賢者不進，……不肖者不退……萬物失宜，事變失應。」（富國）

宜與應乃儒家之出發點，墨子則謂之俗宜。但荀子所言，則並未曲解。

我們研究墨子的社會思想，大要已見於此。由此，他必論及政治，例如孔子由其道德情操必推及「道之以德，齊之以禮」的政治思想，墨子由其兼之一義，亦必推及他的政治觀點。

我們在上面已經說過，墨子假定了一個孤島，一方面令假定的一人來「擇」，他方面令假定的「羣人來「易」」，他的政治思想亦然。他首先假定一個家長，或國君，或天子，如「使家君試用」

，或「使家君總其家之義以尚同於國君」；或「使國君選其國之義尚同於天子」，又是同樣地，他所假定的家長、人君、天子，都告人「見利愛者以告，見惡賊者亦以告」，他根據告愛利者賞之，告惡賊者罰之。好像過去很不相關，人民初次見了這個仁者，大家說和我們的利害主張相同，我們服從他，這樣的上下之義相同於義，故治而不亂（內容見尚同下）。他說：

「何爲人上而不能治其下？爲人下而不能事其上？則是上下相賊也。何故以然？則義不同也。……義不同者有黨。……」

墨子認識「兼」之一義，而去「別」之一義，故在政治上即想像出了一義之論，這一義謂之「同」，故主尚同。

他的政治論既主於「同」，然則何以能「同」？在別的社會，他想像出選擇「兼君」，在不同政治中，於是亦想像出選擇「尚君」，「天子」了。這裏「選擇」，又是一個假定，忽然來了一羣萬民競別試驗了。

「明乎民之無正長，以一同天下之教，而天下亂也，是故選擇天下賢良聖知辯慧之人，立以爲天子，使從事一同天下之義。」（尚同中）

這位孤立的聖人從那裏來的呢？自然是從天上授與以權。

「天之欲一同天下之義也，是故選擇賢者立爲天子」。「天子又總天下之義，以尚同於天」。

（尚同下）

他的假定都是兩方面的，一方面假定了尚同於天的天子，他方面還假定愛尚同於天的百姓人民

，原以尚同中云：

「上者天鬼有深厚其爲政長也，下者萬民有便利乎其爲政長也。天鬼所深厚，……萬民所便利，而能驅從舉也焉，則萬民之親可得也。」

所以尚同上復有云：「選擇天下之賢可者，立爲天子」。因此，所謂「同」者，卽由民選舉之謂。（墨子一書，分爲三期作品，各篇時代不同。卽以公認之墨子時代作品十篇，其上中下有人亦不同，下篇爲其自己之時代作品，中篇晚出，上篇成於門人之手）這或者爲其門人所補足，後期墨家所修正，如見於經說者有「君、臣萌逆約也」。但據兼愛篇「擇卽取兼」之假定，與此說一貫，似無分辯之必要。所謂「同」者卽「別」之兩方面皆同意之謂，他所謂上下相同，以代上下相賊之義。此亦與尚賢篇以賢能之同義而代替氏族別義者同一道理。

由是，墨子既假定仁賢萬能的天子於此，便又產生了溜滑的推論，卽天子之同爲天下之公同。「凡國之萬民皆上同於天子，而不敢下比，天子之所視，必亦是之；天子之所非，必亦非之。去不善言，學天子之善言，去不善行，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，夫天下何說而不治者？……唯以其能一同天下之義，是以天下以治。」（尚同中）

墨子的政治論，亦有人疑爲專制主義的先聲，這是誤解。他的「一同天下之義」理想，和等級世封建專制未合，毋甯說指一同於墨子主張的宗法觀。因爲墨子並沒有把天子規定爲可法者，而是規定祇有一個被選擇的天子才可以法，這一個天子又是他的主張之執行者。所以，一切國君，天子，仁者兼而仁者寡，而天子國君之所以可法者是有嚴格的條件。在法儀條便條裏了和孔子一樣的

意思，即「天縱之聖」，其言當爲世法。一般的君、親、學皆難足以爲法儀。（法儀晚出，乃記墨子之言行者）

「皆法其父母奚若？天下之爲父母者衆，而仁者寡，若皆法其父母，此法不仁也。當皆法其學奚若？天下之爲學者衆，而仁者寡，若法其學，此法不仁也。法不仁，不可以爲法。當皆法其君奚若？天下之爲君者衆，而仁者寡，若皆法其君，此法不仁也。……此君父母學三者，莫可以爲法。」

墨子所主張之平等，兼與同，乃古典社會的形式民主，這和近代資本主義社會的形式民主，有質量之不同，近代的形式民主離實質較遠，古代的形式民主，比實質更遠，然而這不防障墨子爲一般的兼同的民主主義，猶之乎近代學者然。近代資本主義的民主可能爲實質的專政，古代亦然。所以，墨子思想之富於民主精神，見於其人類思想者與政治思想者相一貫，未可以「尙同」的形式概念而否定其平等思想的兼，同理想。我們研究思想史，毫不把古人的優良傳統抹殺，而蓋一個醜譜。

墨子固然富於想像，但他的想像卻不類於莊子的形而上學，這個想像，天下篇評之曰：「墨子真天下之好也！將求之而不得也，雖枯槁不舍也，才士也夫！」（俞樾註「天下之好」，謂「好天下」。）

（丙）墨子的天道與天命觀

墨子的人類思想爲「官無常貴，而賤無終賤」，其社會思想爲小竊與大竊詞爲不義，「賤人亦

可竊貨而書竹帛」，故其命論則曰，「命者暴王所作，窮人所術」。（非命下）

墨子的非命論與尚賢之人類觀，兼愛之社會觀，三者合爲其光輝的學說，而非命論因無理想主義的捲擾，更爲名貴。

墨子的天命論正與孔子相反，孔子以君子知命，小人不受命，墨子則以所謂「作命」者是一種人類，而術命者（術與通通）又是一種人類。作之者有利，而述之者則備受其欺。故云：

「昔者暴王作之，窮人術之，此皆疑衆遲悞！」（非命下。疑衆即騙衆，遲亦疑也，即騙老實人）

他因爲衆人皆受其騙，故云，「執有命者以雜於民間者衆」（非命上），墨子主衆利，所以反對了欺騙衆人的命定論。

「執有命者之言曰，命富則富，命貧則貧，命衆則衆，命寡則寡，命治則治，命亂則亂，命壽則壽，命夭則夭，雖強勁（勤力）何益哉？上以說王公大人之聽治，下以騙百姓之從事，故執有命者不仁。」（非命上）

他的認識，不論上而王公大人，下而百姓農夫，其富貴與貧賤之分，在於一個「強」字，故曰，「強必治，不強必亂；強必貴，不強必賤，強必衆，不強必辱，強必飽煖，不強必饑寒。」（非命下）今不圖「強」，而信有命，失敗者必不說：「吾罷不肖，從事不強」，而說：「吾命固則窮」，墨子斥之曰，此三代之僞民！因此，他用三表法，證古代的興衰無命也，人民之情無命也，國家萬民之利無命也。命之對面爲「力」，即孔子所不語之「怪力亂神」之力。墨子以強攻命，故主

「力」。他說：

「昔者禹湯文武方爲政乎天下之時，曰必使飢者得食，寒者得衣，勞者得息，亂者得治。……夫豈可以爲其命哉？故以爲其力也！今賢良之人，當道而攻（攻）道術，故上得其王公大人之賞，下得其萬民之譽。……亦豈以爲其命哉？亦以爲其力也。」（非命下）

他又以命之爲物，是虛擬的，在那裏呢？

「我所以知命之有與亡者，以衆人耳目之情知有與亡。……生民以來，亦嘗見命之物，聞命之聲者乎？則未嘗有也。」（非命中）因此，他以為賢能者之所爲，皆當其理，人指出來的原因是：「天下皆同其力也。」

而暴亂者受罰受刑，他自己指出來的原因是：

「必不能曰，我見命也！」（同上）

「命富則富，命貧則貧」的命題，如按墨子的強力之論，「有命則富而可貧，無命則貧而可富」的命題便亦至當，他在這裏，是發展了變風變雅的悲劇思想，作了新類人的喉舌。

他既以「執有命者，爲天下之厚害」，所以在命的學說上公開地反對儒家；他說「不可不閉辯。」（非命上）

「公孟子曰，貧富壽夭，錯然在天，不可損益；又曰君子必學。子墨子曰，教人學而執有命，是猶命人葆而去其冠也！」（公孟）

「強執有命以說議曰：『壽夭富貴，安危治亂，固有天命，不可損益，人之知力，不能爲也。』」

舉世信之，則怠於聽治，庶人信之，則怠於從事。吏不治則亂，農事緩則貧，貧且亂，倍政之本。爾儒者以爲道教，是賊天下之人也！」（非儒）

因此，他又說，儒道足以喪天下，以命爲有。

墨子反對天命，爲什麼在天道觀上又主張着主宰的上帝，賞罰的鬼神呢？墨子天鬼論無疑地是其學說的構成部分，他批評儒家說「執無鬼而學祭禮，是猶無客而學客禮」，那麼他自己不是執無命而信鬼神是猶無客而請客呢？這裏，便可以探求出儒墨的着重點來，孔子在於君子「敬」的主觀情操，墨子在於庶民「利」的客觀價值，他們的學術體系，到了矛盾之處，便得在他們的重點上去研究。

如果說孔子的學說有附保留者，則墨子的學說則有附條件者。我們在中外古代學說中，沒有能夠找到一個頭尾皆然清傳統思想的，最大的限度是在掃除大部分中，把難於清醒者附以條條的規定，尤其是古典的悲劇思想，就在於傳統與方法之間的矛盾。

墨子的先生^王觀念，是在氏族制度束縛的歷史中產生，他釋先王之道，明顯的是西周傳統，然而我們卻在於問墨子的先王觀念則改變了性質，先王不但是地下的人中之一個賢仁者，而且是墨子理想主義兼愛尚賢的擔負者，他不是先天的配天者，而是一個平等思想家。

同樣地，墨子的天道觀之上帝（天），依傳統精神上的主宰性承繼着，如天志上言：「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者別相惡，交相賊，必得罰。」這個可賞可罰的天，是宗教傳統無疑。然而，墨子的天道思想同時又不是西周以來無條件的上帝，他把「天」的性質上附了一

個使天老爺也難接受的條件，那便是天等於一個「方法」。

「子墨子之有天志，僻之無以異乎輪人之有規，匠人之有矩也。今夫輪人操其規，將以量度天下圓與不圓也。……此其故何？則圓法明也。匠人亦操其矩，將以量度天下之方與不方也。……此其故何？則方法明矣。故子墨子之有天志也，上將以度天下之王公大人爲刑政也，下將以量天下萬民爲文學出言談也。觀其意行，順天之意謂之善意行，反天之意，謂之不善意行。……謂之善言談……不善言談。……謂之善刑政……不善刑政。故置此以爲法，立此以爲儀，將以量度天下之王公大人卿大夫之仁與不仁，譬之猶分黑白也。」（天志中）

墨子衝破了春秋以來的社會儀法，他又自己照他的理想成立了另一個儀法，這一新上帝，叫做「圖法」或「方法」，成爲墨子自己的一把尺度。這把尺度是平等的，亦可以量度王公大人，亦可以量度百姓庶民，已經不是西周「庶民絕天通」的貴族專有物了。尺度在人類，在社會，是尙賢、兼愛，但這話或者是墨子一個人的私見，於是把它還元到天上，那便成了公意了。故云：

「天之意不欲大國之攻小國，大家之亂小家，強之暴寡，貴之傲賤。……欲人之有方相管，有道相教，有財相分。又欲上之強聽治，下之強從事也。……順天意……則刑政治，萬民和，國家富，財用足，百姓皆得煖衣飽食。」（天志中）

這樣看來，墨子的理想爲平等，而尺度則爲天志。用近代語講來這個「天志」便是「主義」（Ism）。墨子的兼愛如果說是兼愛加天志，卽等於說兼愛（Ism），尙賢加天志，卽等於說尙賢（Ism）了。但，天志之附以主宰力，則與主義有別。這便是主義條件的上帝。

我們知道，周代的社會史，祀天者爲貴族，庶民沒有天道，同樣的，祖先鬼神亦氏族貴族所專有，庶民無姓，沒有祭鬼的必要。著者認爲這是土地國有制前宗教意識之寫映，一直到春秋時代，土地國有制（不得買賣）尚存，這種意識形態亦存，例如子產論貴族伯有之爲鬼，曰：「其胃也也弘矣，其取精也多矣，其族又大所馮厚矣，……能爲鬼，不亦宜乎！」（左傳昭公七年）可見物宰（土地）族大（氏族貴族）者宜（當然）爲鬼。至於庶民「恃手而食者不得入宗廟」（荀子），沒有一物而「失氏亡姓」，則「非其鬼而祭之，謂也」。

墨子的天志觀，既主張有天大家願，則其鬼神論亦主張有鬼大家祭了。這固然是「庶民之氣，不合知者」之心，（王充論衡）但在中國古代思想家有幾個對於宗廟人民，得「庶民之氣」的？是的，墨子的明鬼爲一完整的思想傳統，尤其說明鬼之有無，引經據典，論證甚詳。然在當代，爭取鬼神，誰知道不是一種鬥爭呢？

墨子的鬼神論和天志同一道理，鬼神是貴族的學說的賞罰者，都是照前儒所說的樣子，「與天下之利，除天下之害」。

明鬼在上中下三篇中，和其他各篇有些區別，其他各篇的推論沒有在自己命題之上讓步到命題的否定，而明鬼下篇末段，卻從無鬼假定以說明：沒有更好，沒有誰也沒有，誰也沒有，則「猶可以合驢聚衆，我親於鄉里」。

「先死者非父則母，非兄而親也。今習爲酒醴粢盛，以敬慎祭祀，若使鬼神誠有，是得盡父母兄弟而飲食之也，豈非厚利哉！若使鬼神誠無，是習其所爲酒醴粢盛之財耳，自夫身之，非說注

之乎齋而棄之也；內者宗廟，外者鄉里，君子而欲全之，雖也而欲之，此皆所以合禮也。取親於鄉里。」

因此，這和他的節葬論不背，僅以酒食爲宗，如果沒有鬼神，那些酒食還在，大家合禮而飲食，豈不是一個鄉下人的樂樂樂？這倒是對於鄉下人的一個實際設計，一方面從貴族把鬼神爭到手裏，鄉下方而又說沒有鬼呢，這豈不是一層高層設計。

墨子是一個敢行人事者（真好天下者），其於天鬼而非命，似頗矛盾，他儘把非命的強方說，亦作爲「規矩」同於天鬼，因此，天鬼便成爲「方法」替補手段。他把西周以來的天與命，第一步分做二截，以命爲熟悉之物故棄之，以天鬼爲庶民所無之物故置之；第二步復分兩合，使無命的條件附加於天鬼之意志中，而成爲沒有命定的天鬼，一按他的「方法」執行實計。因爲他的天鬼不是形而上學，而是方法觀，所以，天鬼的法則成了他自己的理想的法則。墨子的天道觀已經含有義理之天，爲後世百子所宗。

因此，他對於鬼神信仰的程度僅爲手段性的方面，若使鬼神求百福而不自求，卻是他既反對的。

「使我有病，鬼神何遽不明？人之所得於病者多方，有得之寒暑，有得之憂苦，是猶百門而閉一門焉，則途何遽無從入？」（公孟）

研究墨子的思想應當其要領，未可以天鬼之說，即認爲「反動的」。

第七章 老莊學派反「顯學」的智者學說

第一節 老莊學派的歷史路線

春秋到戰國之際，中國歷史是一個變革的黎明期，這黎明期的階段正當孔墨二位大師的人格活動的全過程，孔墨在社會理想方面，人類道德方面，各以其師學代替了官學，迎接他們所憧憬的新社會，這個黎明期便是所謂顯族時代。不問這個將要出現的社會之是非善惡，不問其前途的矛盾，而以客觀的批評精神斥責了舊現實，以永恆的真理信心普遍化了新現實，正是孔墨的共同特點，這一現實的學說的歷史價值，是古今中外的黎明期思想所同具之一般合法則運動。研究中國思想史者，應廣搜範例著作以爲我們的依據，不應閉門造車。

歷史是嚴酷的，黑格爾的朝氣不及身亡而云「地上的工作已盡」，李嘉圖的鋒芒僅傳於彌爾即云「心上的危機」，所以近代資本主義的後期學者忍於把現象歪曲，其所走的思維路線儘管形式不同，而沒有逃出了一句名言，「物質的危機」。

戰國中期的新社會是相對的顯族社會，然而孔墨顯學所理想者卻未能阻止了顯族社會之矛盾擴大，在這裏的人類是不是孔子的現實手法所希望的「老者安之，少者懷之，朋友信之」，墨子的現實手法所希望的「兼相愛，交相利」呢，事實上的答覆是否定的。這裏，正類似希臘羅馬的第三世

紀危機、勞動力的再生產是嚴重的問題，而大生產之下的土地國有與這地方的形勢制約在死活皆所苦痛。這個時期，人類面對着現實，卻不最正視現實，人類在現實中，卻想跳到現實之外，接受孔墨顯學的傳統者固然昇華了其現實的方法，間津於宇宙與人生形而上的常變，而反對孔墨顯學的傳統者亦趨尋自然史的道德，概念史的昇昇，總之都在以「一般」代替「具體」。現實的社會可以歪曲到沒有問題，而「道」則可以真實到究極問題。感覺的東西都可以說相對到不成東西，而起真實的本體則可絕對到真成東西。

同時，我們以人類思維的過程史而言，孔墨顯學的反對發展，則具有人類思維從低級到高級之創造活動，因為人類思想的豐富內容是和現實世界的多面，聯結、環鍊、變革、諸節時是相為寫照，人類人格的複雜性質，亦是歷史的人類的生產關係之總和，毫不限於片面的類概念。以故，孔墨思維的批判活動，是歷史的，人類的，而不是某個人對於他個人的謬案。在孔、墨思維界的人類與社會，是一種規定與局限，老、莊、把這些規定來解放，亦是中國古代哲人的歷史活動。老莊思想所以保持了她的優良精神，不同於近代後期資本主義學者的庸俗化，製古化，（等而下之為法西斯的思想哲學，這裏不是說凡思想都有價值）是有人類思維的一部分有價發現（第一次的創見）。這是指什麼呢？是指「先王」觀念的解放。氏族關東縛着春秋戰國，在觀念上則「先王」天人亦束縛着思想，孔墨俱道蕪舜者以此。老子時代氏族貴族已到末路，所以「天道無親」。他終於否定了「先王」，則是人類思想的一大解放。

老子一書，在第一章已有辯解，書為晚成，人為疑無。在私學降生的時候，一切真實和信定，為

孔墨之創見，老子（漢人編纂之處甚多，其所謂道家亦自漢始，不說於儒墨在戰國已成顯學）其人，固不能在「莫須有」的思想界而批判了私學或師學，亦不能在「莫須有」的社會而批判了「求生之厚」的人類。

老莊是孔墨顯學的批判者，是沒有問題的。後人多傳說老子與孔子的對話，主要是老子責備孔子，顯然是託其人以批評孔子，按傳說的故事看來，老子是那樣的聖智，孔子又是那樣恭而敬之聽他責罵而唯唯然，沒有一句反辯，天下豈有此理的孔子人物？老子書名因其偽託，所以沒有直接批判孔墨的話，但仔細研究，則針鋒相對。

孔子責實正名，墨子舉行予名，這是一個時代的異變，（形式與內容的估定），老子在這儒私學建立之時才反對了他們可名之名理，曰「名可名，非常名，無名天地之始，有名萬物之母。」孔子尊賢，墨子尚賢，這亦是一個時代的變異，（新人類問題），但老子則曰：「不尚賢，使民不爭。」（尚賢二字為墨子用語）

孔子學「文」，墨子貴義，孔子依仁，墨子兼愛，這又是一個時代的異變（社會問題）。老子則在這一新建立的地盤上，才會持反對論，沒有仁愛之說尚未產生，老子就會說：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，夫禮者，忠義之薄而亂之首。前識者，道之華，而愚之始。」這是指誰為前識，指誰為理想，指誰為愚？韓非解老篇云「前識者，後起而後者也。」（前識者，與黑牛是非之辯以喻其旨。這個放冷箭的技巧，正是戰國時人的手法。）

孔墨顯學正受私學或師學剋始而知其法實為重，何不知人知事是也何便剋始活動，老子

家亦不能鮮的放失於觀念家尙未分裂的春秋，主張「不貴其師」。他說「知慧出有大倫」，「學不學，復衆人之所造」，其對於昭昭察察的衆人，而獨以爲不然，所不識者都是私學，那麼「知慧出」，在未出之時便知道了有昭昭察察的「辯者不善」，「博者不知」了麼？孔子博學，墨子善辯，孔墨以外，誰又是博而辯者？

孔子的天命，墨子的天鬼，孔墨俱道先王的附保留與附條件的天道思想，正是中國古典社會氏族制束縛的反映，老子的自然天道觀以及宇宙道德的形而上學，「天地不仁」，「絕棄棄智」的思想，大革命了吧？沒有孔墨的天道思想是不會忽然來一個「道法自然」。老子批判過西周的天道麼？思想更是批判發展的，沒有孔墨的批判，不能忽然而發展。

我們在老子書中可以舉出很多這樣的思想綫索，以上所言乃略知其大要。莊子便分辯毫無隱詞，爲承老子之餘緒者，所謂「剽剽儒墨」，實無疑問。他的「兩行」論正是以孔墨的是非爲根據，齊物論是他的代表作，在說完他的基本知識論之後，云：

「故有儒墨之是非，是其所非，而非其是，欲是其所非而非其所視，莫若以明」。

「彼是莫得其偶（對立），謂之道樞」。

他的寓言裏相互爭辯是非之兩個人物，除了對辯者的爭論批判外多抽象化了孔墨的兩個相對的絕對，而便以其絕對的相對來統一之。所以說，「儒墨墨起，桎梏之間其甚矣哉！」

老子是「使夫智者不敢爲」（智者觀念家。如果老子在孔子之前，智者是不是自己），莊子則說智者就是愚者。「知堯桀之自然而相非，則趣操賭矣」。

研究思想史要注意「史」的線索。若以地理學家而說明思想的起源，乃機械觀。我們研究孔墨主要看其顯然的歷史，而並不否認「師魯人士」之文化影響，同樣地研究老子，亦不否認其為楚民族的傳統，然若以「楚人精神」代替了歷史源流，則為錯誤。

如以說孔墨顯學，用抽象的名詞講來，是在爭黑白之對白，虛實之說實，先後之孰先，榮辱之發榮，雌雄之對雄，則老子便一反其道，孔墨之不取者已反取之，老子之前若沒有正確理論，不會有他的反證理論。正如天下篇所言：

「知其雄，守其雌為天下谿；知其白，守其辱為天下谷。人皆取先，已獨取後。人皆取實，已獨取虛。……人皆求福，已獨曲。……堅則毀矣，銳則損矣。」

莊子更發展其道，「彼是莫得其偶」，虛實、先後、榮辱等相對物，皆偶也。天下篇云：「以譌誤之說，荒唐之言，無端崖之詞，時恣縱而不儻，不以鱗見之也。……不譏是非，以與俗處。……上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友。」

大小、有無、是非、死生、富貴、都不以疇見。莊子是智者中一個與上帝同遊的善於概念遊戲者。

第二節 老子學說的體系

(一) 老子的社會論

戰國中葉的社會，舊邦與新邦相若，其時是在封建制的，而舊邦也不見孔墨的理想基礎。見於

老子書中的社會現象，頗有這樣新舊爲苦的語句。新的活動的國民，如：

「大道甚夷，而民好徑。朝甚除，田甚蕪，倉甚虛，服文綵，帶劍，飲飲食，財貨有餘，是謂盜夸。」（錢糧氏云，這是戰國遊士食客之現象）

按韓非子解老篇有此句之解釋，當非後人所纂。其解語中有：「飾智故以至於僞國者，其私家必富，私家必富，故曰財貨有餘。」夸字，韓非作夸，筆言五聲之長，衆樂爲和，故曰：「大姦唱，則小姦和。」今大姦作則俗之民唱，俗之民唱則小姦必和」。

「出生入死，生之徒十有三，死之徒十有三，人之生，動之死地亦十有三。夫何故？以其生產之厚。」

此章韓非亦所解者，徒之謂屬也。十有三按四肢九竅而解。求生之厚，正是戰國國民的新任務，而老子懷疑去「動不止，而損不止，損而不止則生盡。」自孔子講求富貴爲人欲以來，墨子則定爲衆之耳目之情，戰國則此人欲橫行，新現象同時亦爲新亂源。老子以「損」立論，自有依據。

老子又云：

「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。法令滋多，盜賊多有。」
「利器」是不是一器，我們不必猜度，「伎巧」則墨子之所謂百工從事者。「奇物」又是怪字，以時代而言，實是有神秘性的東西，我從前即以重方斯多德之論古代商品之特性相比而解釋，現在沒有必要再討論，「奇物滋起」也者，必爲以交換的拜物性階級爲自然物而使之商品，到處出現市場了。所以，階級之序，使之以一定的法令。（法令二字爲戰國後起者）

「天下有道，卻走馬以糞，天下無道，戎馬生於郊。」

「欲不欲，不貴難得之貨。」「不貴難得之貨，使民不爲盜。」

「多藏，必厚亡。」「絕巧棄利，盜賊無有。」

「金玉滿堂，莫之能守，富貴而驕，自遺其咎。」

「民之饑，以其上食稅之多，是以饑。……民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。」

「民不畏死，奈何以死懼之？若使民常畏死，而爲奇者，吾得執而殺之，孰敢？……」

凡此經句，都是指着戰國新發生的現象。在孔墨文獻中以批評當時舊貴族的失政而暴露社會的舊矛盾爲主，而老子書中則集中於一般的「民」，「民欲」，「民求生之厚」，「民之難治」等等，這是一個重要的區別，一般的民在春秋以前是沒有人類，一種學說在社會現象未成爲一般的問題時，難以產生其系統的著作，至多不過是如荷篠丈人之類的個別提出罷了。

老子針對了不問歷史的起源者（孔子），不問歷史的真假者（墨子），樹立他的形而上學的歷史觀，這是一個高級的意識形態。在社會觀方面亦然，不論講到那一個問題，他都求之於歷史的源流。例如：

「太上，不知有之（不字舊本作下字，從永樂大典本改不字，胡適校是。韓非子所引，亦有後人誤改之疑），其次，親而譽之，其次，畏之，其次，侮之。信不足（焉）有不信焉，悠兮其貴言。」

這便是他的社會史觀的說。「有之」前人未解，即「有之以爲利」句之有之，作私有解（詳後項

「不知有之」謂古者不知道私有的東西，後來使氏以別貴賤，按親族（親字墨子尚賢篇亦指親族）而把私有給以美譽，即古典中國之以禮爲譽。再後來，禮墮而以法畏，即孔子所謂之「民免而無恥」。到了晚世戰國，則以一般的富貴私有相僥倖了。信即「民無信不立」之信，在矛盾不一的社會，才貴言信。

復次，關於舊的社會之指摘，老子沒有嚴於其對新的國民的指摘。關於反對戰國攻戰者有云：「佳兵者不祥之器，物或惡之，故有道不處。君子居則貴左，用兵則貴右，兵者不祥之器，非君子之器，不得而用之，……殺人之衆，以哀鳴泣之，戰勝以喪禮處之。」

「以道佐人者，不以兵強天下。」（參看六十一章大國取小國之句）

他對於舊貴族政權的維持，則充分表現了沒落的思想，希望其在消極方面認識「守道」。云：「天下神器不可爲也，爲者敗之，執者失之。」

「道常無名，樸雖小，天下莫能臣也，侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合以降甘露，民莫之令而自均。」

「和大怨，必有餘怨，安可以爲善。是以聖人執左契（左謂卑下，古人尚右，故云左）而不責於人，有德司契，無德司徹。天道無親，常與善人。」

老子對於奇貨、奇物、民巧、民欲，予以攻擊，而對於貴族君子則勸以守道，或守德。這就沒落貴族的「敗北主義」，而以卑下、曲全、柔弱等抽象名詞，解消當時以來的貴賤之序。這一解消，客觀上則說明了「天道無親」的氏族之沒落。古代的歷史「大怨」莫大於第一次的社會分裂

，城市與鄙野化了的君子，小人。他認為調和是無用的，根本上若不契合而為強徵，總有親疏之跡，餘怨不絕。因此，他主張「大制不割」，如果割裂，便出了為亂之旨的「禮」。老子的「無親」觀念，客觀上以天道說明了戰國舊貴族前途的人道。「侯王自謂孤寡不穀，此其以賤為本耶」。

明白了上面的老子社會論，才可以研究老子的社會理想。老子「貴因」是為人後所進的，但貴因的意義則為人所忽。——「貴因」正是思維過程史，人類意識的高級發達，他在這一意圖複雜性方面批判了孔墨，乃歷史的。他的社會理想即以歷史的「因」而出發，為孔墨二家之闕文。由他的話講來，即所謂：

「執古之道（馮振云，執古之道，猶言執古之「無」），以御今之有。」

老子為託邦的思想，對於氏族公產社會羨慕，不無描摹出小國寡民的氏族公社，而且在理論上發揮過一黨歷史的大道理，在這裏我且把一段道德經解釋幾句。「三十輻共一轂，當其無，有車之用。埏埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。」把「無」話為空虛的，那麼不空虛的何以「為利」？三個「當其無」，顯然是指時代，即「無之」的社會，那社會的勞動生產物，自然是當做使用物，沒有附加了拜物性。所以，「有之」的社會，生產物表現出等量觀念，作為利看的交換價值，而「無之」的社會則祇有生產物的質，使用性。等價物交換，在於有量的觀念，所謂「剖斗折衡」，當無交換。

當其無即「古之無」，當其有即「今之有」，老子反對厚生之病，他說，「禍莫大於不知足，咎莫大於欲利」。故言「有之」與「欲利」相當。「無之」，即無私之謂，如，「吾所以有大患者

爲吾有身，及吾無身，吾有何患」。有身卽私身之謂。他說，一華人後其身而身先；外其身而身存，非以其無私邪？故能成其私」。這裏無私卽「無之」的解釋。

他的理想在於「兩不相傷」的古代社會，大家都「唯喬」的「早服」社會，而貴「食母」的原始組織，他沒有像孔子的附保留，亦沒有像墨子的附條件，而是在現實的懷疑中，憧憬着原始之因。（有國之母）。

「其政悶悶，其民淳淳，其政察察，其民缺缺。……是以聖人方而不割，廉而不剷……」
「功成不名有，衣萬揚而不爲主。」

「生而不有，爲而不恃，長而不宰。」
這是原始公社的理想，那裏沒有分裂，沒有私產，沒有宰治，祇有生產與勞動，「長」是一種和民族成負共同生活的被選舉者。所以說：「聖人處上而民不重，處前而民不害，是以天下樂推而不厭。」（樂推二字注意）。

他的歷史觀是從無而有，然而他的理想則是復歸於樸。故云：

「天下有始，以爲天下母；既得其母，以知其子；既知其子，復守其母。」

母子卽言因果，得因知果，知果再回守因。孔子舊瓶裝新酒，墨子新瓶裝新酒，老子好像說這些全是「子」，子是逆子，母是慈母（我有三寶，一曰慈。……以慈衛之），子是不常，母是「復常」，而「大順」。你們不論怎樣裝酒，都是損不足以奉有餘，都有貴賤之分，把你們的瓶酒皆棄，找到你們的瓶酒的母親「元德」在矣。那裏是：

「不可得而親，不可得而疏，不可得而利，不可得而害，不可得而貴，不可得而賤。」
「天之遊，撰有餘而補不足，……豈能有餘以奉天下？陰有遺者。是以聖人爲而不恃，功成而不處，其不欲見賢也。」

這個禮會沒有大器，也不用你們來設計「和爲貴」之道，那個辯論是這樣的母體：

「小國寡民，使有什佰之器，而不用。使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之。雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民老死不相往來。」（按：這略當於野蠻下期）。

你們全是博者，知者，豈知道「聖人不積」，「聖人之道，爲而不爭」麼？放下你們的瓶酒吧，因爲社會證明了你的「酒」都是苦的。

老子書中，沒有一個先王，「黃老」是後人的名詞，因爲先王正是「有之」的政治家，所以老子的理想人格僅名曰「聖人」。

（三）老子的形而上學

老子以前有孔墨以來意志之天，主宰之天。他采儒墨之長，捨其宗教觀，而擇其義理觀，還元而爲自然之天。天論到了老子始由西周解放，原因是孔子保留了兩周的天，墨子則條件化了西周的天，老子繼承了天道思想而發展爲宇宙史的異變。孔墨的天道思想都是擬人化，或擬社會化，故天之異變以人與社會之異變爲其類型，老子則把這種人類思想放大，首先倡爲形而上學的天論。這種解放是戰國思想之特色（原因見上）。

道德思想，在孔墨爲現實社會的問題。主觀情操與客觀方法之別，孔墨有異，而思想路線則爲一致的。老子則反是，他的道德觀是宇宙的，同時是歷史的，爲超現實社會的一種形而上的合法則運動。

第一、我們首先研究老子的變易學說。因爲戰國的一般的變異論，是孔墨思想的意識發展。

宇宙本源是什麼呢？老子說：

「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，號爲之曰大。」

「天下萬物生於有，有生於無。」

「有名天地之始，無名萬物之母。」

宇宙本源的道或「無」，是一個「混成」，這個混成又如何演化呢？

「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。」

混成的一般，生出有感知的物質一般，從而化爲天地，對立於他端，而化爲其他別備的二以外的「三」，以至於無窮，無窮萬物皆爲陰陽相對，復有和合。

這個演化是如何「發展」呢？

「大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」「反者道之動。」

這個發展概念是表面上向對立的轉化，然而在物質世界則是損益性的循環形態，不是由低級向高級的移行。他說：

「物損之而益，或益之而損。」

「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」

「正復爲奇，善復爲妖。」

「天下之至柔，馳騁天下之至堅，無有入無間。」

「唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去幾何？」

這樣地導出了他的循環異變論，在人類社會的發概念更導出他的相對的無差別觀，正反對立而無鬥爭的「和」合論。他說：

「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。」

「爲無味，事無事，大小多少，報怨以德，圖難於其易，爲大於其細。」

「大成若缺，其用必弊；大盈若沖，其用不窮；大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。」「大智若愚。」

「江海所以能爲百谷王者，以其善下之，故能爲百谷王。是以欲上民必以言下之，欲先民必以身後之。」

這裏他把現實的上下，善惡，多少大小（量的觀念，報怨以德者乃無等量的估計）巧拙，辯訥，智愚……等對立物，在觀念上都返元而爲無差別性，他們中間的運動——矛盾，被取消於同一性裏。故云：

「是以不爭（矛盾），故天下莫能與之爭。」

「慈（和合）故能勇，儉故能廣，不敢爲天下先（第一）。」

「知者不言，言者不知。塞其兌，閉其門，挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，是謂玄同。」
「道大似不肖」。

這樣形而下的物質運動又是什麼性質呢？他便又導出了他的久暫觀念，而以萬物不常在，否定了運動，他說：

飄風不終朝，驟雨不終日，孰爲此者，天地。天地尚不能久，而況人乎？」

韓非子解老云：

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

因此在人生觀便得出消極的結論，爲莊子所本。

「知不知上，不知知病。夫唯病病，是以不病。」

「不失其所者久，死而不亡者壽。」

他由宇宙生成到萬物變化，到變化的終結，推論至無窮，得出有窮的結論，於是乎「反之動」，倒車以行。由歷史出發而否定了歷史，所謂「復常」。

「不知常，妄作，凶。」「反素抱樸」

「知常曰明」。「復歸其明，無遺身殃，是爲習常」。

「常」即「常德乃足，復歸於樸」之常，回到宇宙原來的生成處。——這是老子宇宙史的形而

上學，一個大環狀的由本體到現象，復由現象回歸本體的「襲明」。

在宇宙觀復常於「道」，和在社會觀上復常於「無之」，是一脈的思維體系。

第二、老子的形而上的道德觀，與其宇宙史的貴因論，同為西周思想的解放。道德仁義禮信，在前幾章已有詳說，德孝先出，仁義後出，禮信更後出，在那一個範疇，過去都是一個不動的類概念。《道》章孔墨以來為學說之根據，孔子的「一貫」，墨子的「法儀」，即以最後假定而言。老子便相反了，窮源求因，還之於自然生成的歷史。他先反對了仁義禮信的後天性：

「天地不仁，以萬物為芻狗，聖人不仁，以百姓為芻狗。」

「大道廢，有仁義。」

「倍言不美，美言不信。」

「絕仁棄義，民復孝慈。」

他認為這些後天的是非善惡，是物質現象裏的不常，故曰：

「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，禮者忠信之薄而亂之首。」

他的道德觀便成為「絕對」，超乎感知的「根」、「元」、「靜」、「常」。這是物質界以外的東西，我們的知識接觸不到的，所謂「與物反」。

「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。」

超乎感知，故「無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。」

這是一個什麼呢？「玄之又玄」！據他說這是「淵兮若萬物之宗」。一方涵蓋萬物之外，「先

天地生」，他方面又產生萬物爲之根元。這便是他的形而上學遂德論。

「道」是什麼呢？

「道可道，非常道，名可名，非常名。無，名天地之始，有，名萬物之母。」

「道之爲物，惟恍惟惚。惚兮惚兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。」

所以，道卽「無」，卽「絕對」真運（精真）。這亦「強名之曰」而已，本來是「無以名之」。

「然而這不是「神」，而是「自然」法。」

「人法地，地法天，天法道，道法自然。」

「道」的本體，然韓非所解，卽「道者萬物之所然也，萬理之所稽也。理者成物之文也，道者萬物之所以成也。」

老子的形而上學沒有完全否定了物質，但亦僅於沒有徹頭徹尾否定而已，如果因此而說他是唯物論者則大錯。因此，對於萬物（物質運動），他濟一「德」字。德，卽稽道之萬理。他說：

「道生之，德畜之，物形之，勢成之。」

「孔德之容，惟道是從。」

韓非子解云：「凡物之有形者，易裁也，易割也。有形則有短長，有短長則有小大，有小大則有方圓，有方圓則有堅脆，有堅脆則有輕重，有輕重則有白黑。短長，大小，方圓，堅脆，輕重，黑白之謂理，理定而物易割也。」

故，德卽萬物成理之文。一般人見了這個那個成理之文，所謂「定理」，便以道爲知，執名爲是，老子便以爲「下德不失德，是以無德」。韓非云：「爲之欲之則德無舍，德無舍則不令。」一定理有存亡，有死生。」不能執萬物之理文，隨其無常。

所以，「德」爲有名的萬物之母理，故曰「德畜之」。然而，天下皆隨方面，黑白「而計會規矩者，惟聖人盡隨萬物之規矩，」（韓非子）「莫之命常自然。」

老子不主張有「創造」，有之則改易自然，不爲不德，和「天地所以長久以其不自生故生」之母理有違，不主張「有爲」，有之則與人性與天地「無爲而無不爲」之母理有違，這不爲不德。德者不得，惟不得，始爲「常德」。

「常德不忒，無歸於無極，常德乃足，復歸於樸。」

他以為歸母理之途，卽由德復近於道，「是謂復命。復命曰常，知常曰明。」

所以，老子的造德形而上學，是由絕對到相對，由相對到絕對；由絕對生相對，而以相對非常命，而後否定了絕對。造德爲對，德爲相對，其造德的上半截形而上學，是具體與物質的關聯理論；然相對與交互有生滅，無常在，僅其相對的絕對，才近於不德或「元德」，「元德深矣遠矣，與物反矣，然後乃至大順，」「復歸物之自然而不取爲。」這種元德卽所謂「上德若谷，大白若皁，廣德若不足，建德若偷，廣矣若濶。」這樣地，有德復歸道，其下半截的形而上學，又是本體與物質的關聯理論。

老子的形而上學是反發展，他的造德論是反創造。

所以，我說老子僅僅乎沒有徹頭徹尾否定物質，他認為物質的表面上是上下之後，實質上理論便是形以應對的兩刀論法。頭頭是道，「不笑不足以為道」，如發展——反發展；絕對——相對；這二者都是對的。這理論到了莊子手裏，便發展而為「似之而非」（山水篇）的反面中線。

第三節 莊子的概念遊戲

（一）莊子對於「先王」的避談及其天逆觀的產生

莊子生卒年代無確考，約與孟子同時，據馬夷初先生「莊子年表」，起於周烈王七年，迄於王二十九年。莊子學說盛於漢夫與魏晉，其書多後人所偽作，大約內篇可靠。他的學說本老子或關尹，而更進之趨於（引老子書，甚多，或以已意解之），老莊一派，其思想脈絡可尋，未可以天下篇之分言而即斷其老自老而莊自莊。

老子是一個「先王」觀念的解放者，已於上節詳述。他的解放思想和其形而上學的「一似」學說相為聯繫，從一面的解放，復陷於他一面的局限，所謂「蔽於天者不知人」，實老莊一派的同歸處。老子不尊先王，是對於孔墨的批判，這一觀念，在當時是創見。到了莊子，竟與「造物者遊」對於先王的玩笑，寓言小說藉其能事，韓非子有老莊思想的影響，才說出了「儒墨俱毀變秦，堯舜不復生，將誰使定儒墨之亂乎？」

孔墨的先王思想皆以為真先王，這是創始思想者對於舊時代的批判，猶穿著舊時代的表冠，這在西洋思想史亦為通例。孔墨學派在後期猶本此餘緒，且各自己派系中又有所謂真孔墨之爭，如韓

非子所言。莊子在「知北游」等篇設置了很多先王的問答，孔子與他人的問答，都是對於這一中國的傳統，貴賤有別的觀念而發。

我們先看莊子對於「先王」的總的認識。

「河伯曰：若物之外，惡至而倪貧賤？惡至而倪小大？北海若曰：以道觀之，物無貴賤，自貴而相賤。以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不火，因其所小而小之，則萬物莫不小；知天地之爲稊米也，知毫末之爲丘山也，則差數觀矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有，因其所無而無之，則萬物莫不無；知東西之相反而不可以相無，則功分定矣。以趣觀之，因其所然而然之，則物莫不然，因其所非而非之，則萬物莫不非；知堯桀之自然而相非，而趣操觀矣。……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，謂之義之徒。默默乎河伯！汝惡知貴賤之門，小大之家！」（秋水篇）

這段河伯與北海問題之寓言，是莊子戲謔先王的理論，亦是他的社會認識。這除了把老子「貴以賤爲本」，「高以下爲本」，有以無爲本，發展而爲絕對的相對論，而爲絕對無差別性的齊物論，否定了老子的有正反而無矛盾的對立概念而外，把孔墨以來先王的觀念，和先王對立的暴王同一化起來，堯和桀不過因各人志趣之不同，孰爲是非，若移其時間和習俗，堯便爲桀，桀便爲堯。所謂當時社會「貴賤之門」，在他的觀念世界是否定了的。莊子思想，實代表了戰國「物價危機」之頂點。

老子祇說到聖人的理想，莊子便進一步在孔墨的先王之上，搜求出他自己的混濁初開的人物。

孔墨釋堯舜，他則託神農黃帝了。（後人釋黃老者以此）

莊子寓言一個材不材之問答，山木以不材終天年，而鴈則以不材死，弟子問他所處？他笑說：「周將取材與不材之間，似之而非也，故未免中累。若夫垂道德而浮游（游！）。則不然。無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無所專爲。一上一下，以和爲量。浮游（又一個游！）乎萬物之祖，物物而不物於物，則胡可得累耶？此神農黃帝之法則也。若夫萬物之情，人倫之傳，則不然。合則離，成則毀，……有爲則虧，賢則謀，不肖則欺。……悲夫！」（山木篇）

這是莊子「是之而非」的理論，反事物有命題與規定的「俱化」論，他的踢開堯舜，託出了神農黃帝乘道德而浮游的「法則」。

在西周，詩經裏僅有禹與后稷，而主要爲文王作邦的應天受命，西周金文僅及文王，湯禹之出現於金文者爲春秋銘器。到了春秋末年的先王表上始託出了堯舜。孔墨依之理想化了先王的形式，這是一個思維過程的運動，到了戰國中葉，復因否定先王的形式，託出了神農黃帝，莊子便是把堯舜降格，使神農黃帝升仙的一個想像者。

他在「知北游」篇託了孔子問老聃的寓言，老聃教訓了一套「益之而不加益，損之而不加損，聖人之所保」的道德以後，說：「自本觀之，生者嗜醯物（氣）也也，雖有壽夭，相去幾何？須臾之說也，奚足以爲堯桀之是非！」

同篇又有批評堯的寓言，云：

「舜問乎堯曰：道可得而有乎？曰：汝身非汝有也，汝何得有乎道？舜曰：吾身非吾有也，孰

有之哉？曰：是天地之委和也，性命非汝有，是天地之委順也，孫子非汝有，是天地之委質也，；天地之疆場（疑場字），氣也，又胡可得而有耶？」

堯桀沒有是非，舜則知於有而不知無，於是黃帝成爲聖人。

「知」這被莊子隱射的孔墨之流的人物，問「道」於「無爲謂」這個聖者，三問不容。又問一個叫做狂屈的聾者，欲答而又忘其所欲言。「知」便道「帝宮」一個莫須有的所在問黃帝。黃帝告他，「無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道」。他又問黃帝那兩個聖者，黃帝說，那個無爲謂「真是」，那個狂屈則「近似」，我知你都不近似。他又問爲麼這樣講？黃帝說「那個真是的，因他不知，那個近似的，因他忘是，我知你不近似，因爲知是。」狂屈聞之，以黃帝爲知言。（見知北游篇）

這就是黃帝的「不言之教」。

莊子的這個「非先王之道」（孟子語），並非和先王專門遊戲，而是思維史的一個反對發展，他所謂「陶鑄堯舜」（逍遙游）的道理，正針對儒墨而發，這是中國古代適應於西周維新史而特有的學說評判史。他說：

「希韋氏之圃，黃帝之圃，有虞氏之宮，湯武之室，君子之人，若儒墨者師，欲以是非相臨（擠）也，而況今之人乎？」（知北游）

孔墨稱堯舜，在莊子看來是「以今之有，消古之無」，他便更託古「帝」，去帝之西周以來的宗教神性，而爲理思人格的模擬，所以堯舜以前的很多人物都出現了，一直上推之於混沌。如果說

老子的本國壽比前壽部於下朝，則在下的壽部比「北京人」還來得古些。他有一段含有反諷的寓言：

「南海之帝爲儻，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儻與忽時相遊於渾沌之地。渾沌恃之甚善。儻與忽謀報渾沌之德，曰：人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。日鑿一竅，七日而渾沌死！」（應帝王）

沒有感官的人類，是歷史上找不到的，莊子的烏託邦已經超過了人類史，甚至超過了生物史，所以，莊子常與木石友，拿木石在與鳥的寓言對話，比況人類的至高無上境地。他和惠施辯論，說人沒有感情，和東郭子談話，說「道在屎溺」。他把老子的無差別觀，更推到極端，人類與萬物都無差別了，他說：

「吾守形而忘身，觀於濁水而迷於清澗。……入其俗，從其容。今吾游於雕陵而忘吾身；翼鳥感吾類，游於栗林而忘真；栗林虞人，以爲吾戮（辱），吾所以不庭也。」（山木）

「逃於大澤，衣裘褐，食行果，入顰不亂髮，入顰不亂行。鳥獸不惡，而況人乎？」（山木，託孔子語）

和鳥獸同其羣，同其行，這是他的極樂世界。

「至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉？」（馬蹄篇）

老子之概念的對立物，如再與利，卑與尊，生與有，爲與恃，功與居，曲與直等雖無矛盾但爲對立，且主張一面，如「生而不有」，「曲則直」。然而，到了莊子，則連形式對立也否定了，連

人類的「生」，「爲」，「功」，也否定了，而主張「天籟」。

「南郭子綦隱機而坐，仰天而噓，答焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：『何居乎形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？』」子綦曰：『偃，不亦善乎爾（爾）問之也！今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫？』子游曰：『敢問其方？』子綦曰：『夫大塊噫氣，其名爲風，是唯無作，作則萬竅怒鳴；而獨不聞之寥寥（長風聲）乎，山亦之男佳（崔嵬貌），大木百圍之竅穴，似鼻、似口、似耳、似枅（柱木方木）似圈、似臼、似洼者、似汚者、激者、謔者、呖者、呬者、叫者、譟者、突者、前者唱于，隨者唱喁，冷風則小和，飄風則大和，厲風濟則衆竅爲虛，而獨不見之調調之刀刀刀（動搖貌）乎？』子游曰：『地籟則衆竅是已，人籟則比竹是已，敢問天籟？』子綦曰：『夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取；怨者（主動）其誰邪？』（齊物論）

這是莊子「自生自滅」的天籟觀，比老子的自然天道觀更進一步，變成了無形虛空的音樂聲調了。所以他說：

「喜怒哀樂、虛嘆、變愁、姚佚、啓態、樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其萌（始）也。已乎，且暮得此，其所由以生乎！」（同上）

齊物論中講知識，反儒墨之是非，皆根據於這一天道觀的序言。莊子把天道變成了音樂聲調，和他把先王提升到渾沌是一個推論。先王變成「寓諸庸」的「至人神矣」，天道變成「是不是然不然」的和之以天倪，成「天均」。

「古之人，其知有所至矣。惑乎至？有以爲未始有物者，至矣。惑矣。不可加矣。其次，以爲有物矣，而未始有封也。其次，以爲有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。」（齊物論。封字古字作半，集樹木分界。）

這是前幾王所至的所至，黃帝是孔子不知道的，所以，他和墨子在「仁義之端，是非之塗，樊然殺亂」，故去：

「黃帝之所聽矣也（或謂明，明非見乃聽其聲，墨子有聾者辯仁義之說，莊子以不辯而聽論之），而丘（孔子）何足以知之！予常爲女忘言之，女以妄聽之。奚？旁日月，挾宇宙，爲其居合，置其滑滑，以隸相尊；衆人役役，聖人愚者，參萬歲而一成純；萬物蠢然，而以是相蘊。」（同上）

天道是沒有時間概念，沒有空間概念的一個相蘊積的融合渾沌。這天道是自然而然而，又是而不然的。

「天地固有常矣，日月固有時矣，星辰固有列矣，禽獸固有羣矣，樹木固有立矣。夫子（孔子）亦放德而行，循道而趨已至矣，又何偈偈乎揭仁義之？夫子之亂性也！」（天道篇。這裏的天道，有禽獸與樹木，而沒有人）

知道了天道，即與天和，「與天和者，謂之天樂。」

（二） 莊子的宇宙遊戲

莊子的宇宙觀或其自然天道觀和老子有異，外篇的天地篇與天道篇多拾取老子的道德論，和其

大宗師，齊物論自己所論者有別，而秋水、山木、和北游等篇則頗似莊子所論者。

莊子沒有老子的「道」和「德」的分別論，他言「天」言「道」有其自己的立論，即「道無終無始」，「道未始有封」二義。

「道有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見。自本自生，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，產天產地。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。……莫知其始，莫知其終。……」（大宗師）

「萬物一齊，孰短孰長？道無終始，物有死生，不恃其成。」（秋水）
這是說道是一個超時間概念的絕對。

「夫道未始有封，言未始有常。……孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。」（齊物論）

「有封外而是非之彰也，道之所以虧也。」（同上）

「東郭子問於莊子曰：『所謂道，惡乎在？』無所不在。」東郭子曰：『期而後可。』莊子曰：『在蟻蟻！』曰：『何其下耶？』曰：『在稊稗！』曰：『何其愈下耶？』曰：『在瓦甃！』曰：『何其愈甚耶？』曰：『在屎溺！』莊子曰：『夫子問也，固不及實。……汝墮莫莫無乎造物。至道若是，大言亦然。周、徧、咸三者，異名同實，其指一也。……造物者（道）與物（際），而物有際者，所謂物際者也。不際之際，際之不際者也。謂盈虛衰殺：彼（道）爲盈虛非盈虛，後（衰）衰非衰，彼（道）爲本末非本末，枝爲積散非積散也。』（知北游）

這是說遺「在屎溺」而又超乎物際，是這空間概念的絕響。

「又况乎體道者乎？視之無形，聽之無聲，於人之論者謂之冥冥——所以證遺而非遺也」（同上）

「道不可聞，聞而非也。道不可見，見而非也，道不可言，言而非也，知形形之不形乎，遺不當名。」（同上）

這卽「不道之道」（齊物論），它在屎溺裏而超出人類的感覺！同時道是一種「幾」，超乎變化的，「凡物無成無毀，復通於一；唯達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸。：適得而說，因是已。已而不知其然，謂之道。」（齊物論）

莊子言「天」，指「使其自己，成其自取」的天籟，或「和其是非」的天鈞。天是真實，人是假象，天存本根，人失本性，故曰：

「陰陽四時，運行各得其序，燁然若亡而存，油然不形而神，萬物塗而不知。此之謂本根，可以觀天矣。」（知此游）

「天之小人，人之君子，人之君子，天之小人也。」（大宗師）

「天在內，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎得，囑隨而屈伸，反要而語極。：：…牛馬四足，是謂天；落（絡）馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：無以人滅天，無以故滅命。」

莊子的天道觀，是宇宙的遊戲，在他的人生觀方面則爲「逍遙游」，齊死生，忘物我，「天地與我並存，萬物與我爲一」，把人生作爲一場遊戲的夢境看待，莊周夢胡蝶，或胡蝶夢莊周，「此

謂物化」。

做主張「安時而順處，哀樂不能入，古者謂是帝之懸解。」——我們知道這一東方哲學的神祕性的來源，正是在最初凝固了「維新」，給與了人類以新舊痛苦皆忍受的歷史，在這歷史中，長期轉化而無宿結，由先子繼續到先王理想，由先王理想再到先王否定，而否定先王復追尋到前先王的「乘道遠而浮遊」之黃帝，再找到渾沌，而覺無極。歷史的特點：人類思想的解放，同時復是人類思想的「冥冥」。

我們知道，「自由是必然的把握」，在中國古代社會自演進史中，因了一列舊氏族傳統的束縛，必然是難於把握，歷代歷史的必然，放棄把握而自願地請到「自由」，本質上卻是自由的否定，莊子的學說就是假像上獲得絕對自由，而在實質上否定了一點一點的「物自身」之把握，否定了「自由」。東方社會的變革產物，產生了神祕主義的回歸自然的不變歷史，是它的特殊油劑。哲學家們說莊周的哲學為進化說也好，為絕對自由學說也好，都是皮相的說明而有毒素。

「天之小人，人之君子，天之小人」，這是由於先王觀念的解放，而把兩周以來君子與小人的「氏所以別貴賤」者，在思想形式上解放，然而同時則把君子與小人轉遊元為和天對立的人，更把人道「元於天道，否定了人類性，這又是把解放本身也否定了。西漢以來的「天人合一」論是氏族性孫或雜樂君子和天命的統一，現在，破除了這一可能「雜樂孫」的統一，而復把人類從地下送到天上，便是把類人的現實也否定了。孔孟對於先王或附條件，把先王觀念拉進地下，是神祕的進步，先王在實質上解放了「自由」，是實質的進步，而把人類現實上解放了「解放」本身，則是反動的。哲學家們言者莊子思想者有者，實是前於先式，而不知內容，正

係於莊子哲學本身之所謂「藏於天而不知人」(管子)。

(三) 莊子的物質、存在、運動諸論之否定

復次，我們研究莊子的知識論。

上面我們知道，莊子的「天」「道」是絕對自然，萬物沒有具體的存在，所以這裏首先看他的對於「存在」的理論。

不要以為他有物質的名詞便以為他肯定存在，儘管他推論的圈子繞着多遠，有很多邏輯的邏輯，但他畢竟否定了存在，否定了物質，否定了運動。

「道行之而成，物謂之自然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。」(齊物論)

「道無終始，物有死生。」(秋水篇)

這是說，物質是幻變，它的存在祇是一個然不然的名詞。

「有以爲未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次以爲有物矣，而未始有封也。其次以爲有封焉，未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。……物與我無成也。……爲是不用而寓於庸，此之謂以明。」(齊物論)

「有先天地生者，物耶？物物者(道)非物，物自不待生物也；猶其有物也，猶其有物也無已。」(知北游)

這是說宇宙根元沒有物質，推至先天地而生的最終原因，並非物質。

物與我之成，爲道之虧，所以「以道觀之，物無貴賤」，萬物所以有「大小」者，是人「以差

觀之」之故，萬物所以有「有無」（你有他無）者是人「以功觀之」之故，萬物所以有「然非」者，是人「以趣觀之」（主觀之故）。因此，存在的是幻影（假象）。

因為他否定物質，所以把萬物的暫時存在，當做了沒有真實的一個形影，萬物祇有從這個形影到那個形影的轉變罷了。

「特犯人之形而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也，其爲樂可勝計耶？」（大宗師）
萬物的存在祇形影（不是形式，馮友蘭著哲學史有誤。在哲學上真實與假想對言，本質與現象對言，內容與形式對言，各有所指）或假象，故有罔兩（影外之微陰）與景（影）的問答，莊子把這喻萬物的幻滅暫存。

「罔兩問景曰：『曩子行，今子止，曩子坐，今子起，何其無特操與？』景曰：『吾有待而然者邪？吾所待，又有待而然者邪？吾待蛇蚺蜩翼邪？惡識所以然，惡識所以不然？』」（齊物論）

所以他言「寓」，即把握存在之謂，一再說「寓諸庸」，「寓諸無意」。無意即無境之謂，寓諸無意，即言寓諸不存在。「庸」，他說，「庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣，因是已，已而不知其然，謂之道。」這是說寓在不執其寓。因此，把握存在即等於說把握所不可把握者，把握所不執者。所以者何？以存在爲形影或假像幻變故。

物質與存在是被否定了的，然則「運動」呢？有很多學者研究莊子要附會以進化論或說他有一變之哲學，「這是生吞莊子」。

莊子書中所言之「物」皆指「形」而言，他言人，不說人之「質」，而說「人之形者，萬紀而

未始有極，「他言物，不說物之「實」，而說「道無終始，物有死生，不恃其成，一虛一滿，不位其形。年不可舉，時不可止，消息盈虛，終始有始。是所以語大義之方，論萬物之理。」（秋水篇）所以，道不位乎形，亦云「油然不形而神」，物則位於形，其死其生，即位於死生之形。故云：

「萬物皆種也，以不同形相禪。始卒若環，莫得其倫。」（寓言篇）

從假象到假象之不同「形」相禪，即產生了他的變化觀念。……

「物之生也，若騖若馳，無動而不變，無時而不移。何爲乎？何不爲乎？夫固將自化」（秋水篇）

「物量無窮，時無止，分無常，終始無故。」（同上）

「化其萬物而不知禪之者，焉知其厥終，焉知其所始。正而待之而已矣。」（山木篇）

他的無故相禪的變化論，是形形相代的，始卒若環的循環變易說。故云：「凡有聲色像貌者皆物也，物與物其假以相適，是色而已。」他在至樂篇末段被人所附會的一段進化論，正是莊子的想像，從萬物的最低級一直變到「騖生木」的階段，然而這卻是一串形形色色，「無故」的相禪。他所謂之「種」，如「種有幾」，如「萬物皆種」，非指種類之種，乃指殖種之種。因「種」之下文言始卒，言生滅，齊物論所言之「遵擲靡復」四存物之從成毀生滅而來，故「種有幾」乃指生而有幾。至樂篇上文有「唯無爲幾存。……天無爲以之消，地無爲以之甯，故用無爲之爲。萬物皆化。芒乎芴乎，而無從出乎？於乎芒乎，而無存象乎？萬物職職，皆從無爲始。」蓋字之「種」之幾，或釋幾察之幾，當不背原義，莊子自已釋幾則作「無爲」解。（老子的「菜甫」）

變化不是運動概念矛盾的鬥爭，而在莊子學說裏，乃指形於相移，無時不動，東伯仲的節處，卻沒有「類概念」（進化論的基礎），他說「類與不類，相與爲類。」這樣我們知道了莊子變化論，其要點如下：

1. 變化裏的「形」爲無常性，是假象，所以變化是一個空虛而無實在的「變」，或「變」的空虛，或幻變。他說：

「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽，饑渴，寒暑，是事之變，命之行也。日夜相代乎前，而不知能規乎其始也。」（德符篇）

因爲物祇以「形」而存，形爲無常，故變爲幻變。他主張：「使之和豫，通而不失其兌，使日夜無卻，而與物同春。」執其形者爲「以人滅天」，故主張「德」，因爲「德不形，物不離也。」

2. 變化從何而生呢？他說：

「察其始而本無生，非徒無生也，而本無形，非徒無形也，而本無氣。離乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死，是相與爲春秋冬夏四時行也。」（至樂篇）

「兩無爲相會，萬物皆化。」所以芒芴之間（惚恍）才把無形變而爲有形，好一個大通詞。（老子有恍惚之物象語）

3. 變化既是無常，則一切皆生滅無住。第一要聽其生滅，不求文待形，便是知天倪。第二要得幾以趨死生，便是知道。

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

論)

「形莫若緣，情莫若率。緣則不離，率則不勞。不離不勞，則不求文以待形，不求文以待形，固不待物。」(山木篇)

這叫做不以人滅天。至於問道呢？

「人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。」(至樂篇)

「爲是不用而寓諸庸。此之謂以明。」(見上)

「注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。」(齊物論)

因此，他由空虛的變，歸入於絕對的不變。「天地與我並生，而萬物與我爲一。」

(四) 莊子的知識論遊戲

莊子的知識論，謂之「兩行」。他把老子的兩刀論法，發展而爲反拒中律。他說：

「分也者有不分也，辯也者有不辯也。」

「今且有言於此，不知其與是類乎，其與是不類乎？類與不類，相與爲類，則與彼無以異也。」

「(齊物論)」

因爲萬物皆不同形相禪，則見者之是非都是一形，形既假相，見亦無是非，故堯桀之是非，乃以時俗之異，並沒有真是非。「天下莫大於秋豪之末，而泰山爲小，黃髮乎癡子，而彭祖爲天。」他由絕對的無差別觀，無故而變移的假象觀，導出了無判斷，無概念的形而上學。所以說：

「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，因是因非，因非因是。……是亦彼也，彼亦是也；彼亦一是非，此亦一是非；果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其「偶」，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，彼亦一無窮也，故曰「莫若以明。」（齊物論）

彼是爲正反兩面，正與反皆不定形面而相禪，故正反皆在幻變中，而無對立者（偶）。凡客觀的存在皆「莫須有」，故正反的判斷在「無物不然，無物不可」的假對立之下，便無然與不然之真實性，厲和而施，堯舜和桀紂的美醜善惡，皆其分也成也，其成也毀也。一時一俗之形景，不能得出絕對的是非。他便據此，批判了儒墨：

「道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存，言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華，故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。」（同上）

他有一段正反合的知識論，胡適之拿來和海格爾的辯證法相比，乃蔽於東而不知西。海格爾有豐富的發展概念，對立物的統一變化概念，莊子則僅爲一個形式遊戲罷了。很簡單的，意思說兩個辯者，甲持正面，乙持反面，是非莫定，我一個第三者丙正之，若丙對於乙而異於甲或同於甲而異乙，不得而正，若丙對於甲乙皆不同或皆同，亦不得而正，若丙俱不同於甲乙，亦不得而正。因此，莊子便云：

「和之以天倪，曰，是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辯；若果非也，則然之異乎不然也，亦無辯。」

所謂天倪，卽「寓譎無訖」，趣是非而「兩行」。這完全是一個空虛概念的抽象，而沒有內容的形式說辯，故云，它是反辯證法的概念遊戲。

莊子不但把人與物之概念類差取消，卽把知覺與幻覺之類差亦取消，客觀的存在以「形景」論，主觀的思維實在則以「幻夢」論，於是才導出他的天倪論。我們試看他的下面一段夢話，便知道他把夢與覺同視，大覺則超存在。

「夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢，不知其夢也。夢之中，又占夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以爲覺，竊竊然知之，君乎牧乎。固哉！丘也與女皆夢也，予謂女夢，亦夢也。」（齊物論）

荀子「當薄其類」之類概念的重視，正莊子知識論的批評，他更說「不以夢劇亂知」，可謂有對象的攻讞。

第八章 儒家思孟學派及其放大的儒學

第一節 子思孟軻的學派研究

上文我們已經講到孔子以後戰國中葉的儒家派系，大體上據荀子所言，一個趨勢是沿着春秋諸講先生儒者的舊路綫，注意於博文教條，當即非十二子篇所言，子張、子夏、子游諸氏之賤儒，「魯皆儒服」之說頗與他們的志趣相當，如子張氏一派以「禹行而舜趨」為標誌，子夏氏一派則以「終日不言」為標誌，子游氏一派則以「君子不用力」為標誌，他們之講冠服，講辭氣，講顏色，講婚葬，乃共同的「儒者之業」，墨子和荀子的批評，先後都指出了他們的一種惰性，所謂「今衆人之命儒也妄，常以儒相誦病」（小戴禮）。墨子斥以「喪天下」，荀子譏為「賤」，或「誦教之儒」，可以知道他們的流派性。另一個趨勢，即子思孟軻。

荀子批評戰國諸子的方法，義法頗嚴，在儒家傳統的立場上而言，是相對地指出了諸子的特點，比孟子所斥拒者殊有分別，例如荀子對於辯者在天論，解蔽，非十二子篇，都有說明，「蔽於辭而不知實」，「甚察而不惠」（王念孫謂惠字為慧字之誤），而孟子則祇以「淫辭」了之。荀子對於墨子的批評，如「蔽於用而不知文」，「投矣之道」「大信約，侵甚等」都是比較客觀的說明，而孟子則以「無父」了之。淫辭無父，實在說明不了他們的特點，反而正混亂了他們的學派性。知

置了這一荀子批判主義的價值，我們亦頗信他分別儒家派系的正確性。在非十二子篇荀子對於孔子以後的儒家，把子張、子夏、子游諸氏分在一系，而把子思孟軻另分在一系，後者他說：

「略法先王而不知其統；猶然而材剛志大；聞見雜博；按往舊造說，謂之五行；甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之曰此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶魯儒，喑啞然不知其所非也，翫受而傳之，以爲仲尼子弓爲茲厚於後世。」

上面一段話是荀子對於子思孟軻學派性的說明，在這裏問題頗多，今先略論於次：

第一點毫無問題的是：

(1)「材剛志大」，甚是子思孟軻的寫照。子思以孔子配天，孟子更以自己配天，觀其「善養浩然之氣」的事天氣概，便可明白。

(2)「聞見雜博」，亦孟子的特點，這與「略法先王而不知其統」相並而言，則知他的「周室班爵祿」「井田」等說，「雜博」之至。他僅「聞其大略」，即敢如此「造說」，所謂「不知其統」者蓋言之有物。

(3)「僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解」三句，甚關重要。這不但指五行論，乃更指形而上學的方法論。僻遠即邪僻之謂，無類則謂附會，荀子類概念甚清楚，孟子論性的辯論，類舉之自然物皆不類之概念。中庸言「國家將興，必有祿祥，國家將亡，必有妖孽」，不但相似於五行說，而且正所謂「僻遠而無類」者。「幽隱」二字，我們可以看孟子之「夜氣平旦」之說，與中庸「君子之道費而隱」之說便知，「閉約」則如以「無父」約言墨子即其例證。所以然者何，則沒有

說明，故曰不說、不解。

(4) 子思孟軻的影響甚大，其師承孔子學派之權威，亦顯見而無問題，故云世俗之儒「受而傳之」。

第二點則大有辯解之處：

(1) 「五行」之說，為荀子文中評思孟思想五件事之一件，指為思孟所唱和，這中庸孟子中雖有其跡象，而無具體「金木水火土」的文句。言金木水火土五行者，乃清儒以來證明為戰國作品的洪範篇。因此，洪範篇的歷史作，即不能指定必為子思所作，至少亦可作「受而傳之」者看待。

(2) 易傳作者，至今尚無結論，其五傳必非一人所作則無疑。荀子雖引易論易，而在荀子之著作中則沒有一絲一毫易傳的方法論。因為「微闕闕幽」(下傳)「探賈賈隱，鈎深致遠」(上傳)的方法與荀子精神不合，反而與其評思孟的方法相近。下傳之言包犧神農黃帝之「按往舊遊說」亦與荀子「法後王」之旨相背，而與其評思孟者為近。故著者以為，易傳之時代固可在秦漢之交，而作者的學派則為荀子所謂俗儒所有本而「受而傳之」者。

(3) 子思孟軻的著作，學者間疑者甚多。孟子一書謂為孟子學派的湊合物尙可，而謂其所傳學說是在於此則學者間多不以為然。至於子思的作品則更有問題，在大戴禮收輯的大學中庸，學者間多謂中庸乃子思之手筆，大學簡編歸雜不易斷定(清儒陳乾初言非曾子作甚詳)，中庸除了有一小段為戰國末年其學派所加入的東面外，大體近於子思，其中思想亦和孟子有師承關係。(中庸有比孔子更放大的地方，乃為後儒所潤色者)

(4) 子思孟軻的學派性，在這裏我們以著作而論，首應研究洪範，次以中庸孟子爲範圍，至易傳則五行以外言陰陽，應歸秦漢之間思孟思想的更引伸者。(比附引伸爲易傳的一個主要方法)關於洪範篇之研究，郭沫若氏在「中國古代社會研究」中的論斷，乃該書中論古代思想部分之最近真理者，其他論詩書易部分都有商量，惟洪範研究獨難不易，學者可以參考，本章從略。

這裏且在一個關鍵處說明一下思孟的五點要旨。中國周代社會的產生爲「維新」路線，其意義動保留了氏族組織，返映於意識者，便產生了中國古真社會最特別的先王思想，西周言先王見於可據史料者，僅及文王，已詳於第二章天人思想研究中，春秋的先王理想化，有孔墨之殫堯舜，(邊子更重禹)已經變更了西周的內容，然堯舜的出現以及其理想人格，則影響了後期學說。老子抹殺先王，託出了先王以前的聖人，莊子則繼其緒更明顯地否定堯舜，尋出了神農黃帝甚至渾沌，託以寓言，據以批判儒墨之是非。到了老莊思想出現以後，先王觀念的解放，必然在難產的戰國歷史中有一番更新的翻覆，後期儒家達到了這一問題，自然要在這一束縛概念之下，要求解答。拘謹守成的儒者在服冠儀飾方面講求「禹行而舜趨」，以所謂「繁文縟禮」相標榜；而「材劇志大」者則應另求答案。因此，「禹行舜趨」的文禮不足以服人，而堯舜禹貢，實爲必要。把春秋末年理想化的先王，當做歷史，「繁飾其辭，而祇敬之曰，此真先君子之言」。所以，理想的先王在過去是一個假設，而戰國中葉則非飾化而爲「此真先君子之言」，不足以服辯者。洪範篇如此產生，堯舜禹貢，大禹謨諸篇更是如此產生。研究中國古代思想史不了解它的歷史特性，便把握不到這一關鍵處，清儒以來的考證知其然，其功甚大，我們則應研究其所以然。

荀子的時代接近於戰國中葉，知道這一個思想史的偽製路線，所以他才注意到先王之「統」，以「禮」的起源論出發。他的先王觀念，實在是對於戰國中葉的「洗刷」。所謂「法後王」，指法文王周公，把他以前的三個先王觀念階段做了一個清先王運動（三階段爲孔墨、老莊、思孟學派）。他說：

「聖王有百，吾執法焉？故曰文久而息，節族久而絕，守法數之有司極（禮）而統。故曰，欲觀聖王之跡，則於其廢然者矣，後王是也。彼後王者，天下之君也。舍後王而道上古，譬之猶舍己之君而事人之君也。故曰，欲觀千歲，則數今日，欲知億萬，則審一二，欲知上世，則審周道，欲索周道，則審其人，所貴君子。」（非相篇）

因此，他在篇中便暗示了偽造堯舜典章以及假託黃帝「重言」的妄人，他說妄人偽造祇能欺衆人，而衆人則「以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道盡望。……鄉乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不惑。」衆人可以被欺於「千世之傳」。他說：

「夫妄人曰，古今異情，其以治亂者異道，而衆人惑焉。彼衆人者，愚而無說，陋而無度者也。其所見焉，猶可欺也，而況於千世之傳也。妄人者，門庭之間，猶誣欺焉，而況於千世之上乎？」（全上）——這一節話，針對老莊與思孟。所謂「道過三代謂之蕩」對老莊而言，「法貳後王謂之不雅」對思孟而言。

據此，他所謂「略法先王而不知統」，統者即上面所言之國度，或荀子常言之「類」，與「類以類」。「按往舊造說」，則所謂附會於事物的千世之傳。「構猶老儒不知其所來，受而傳之」

，則指愚陋的衆人。按王先謙注，湯誓謂亂，湯猶逐，謂逐也。荀子論文墨所云「愚陋逐」，可證。

載於思孟學派書中之句，五行未見，而「按往濟遠」則頗多有。論語引仲詩書之句不多，大學中庸則充滿詩書。孔子云文獻不足，不知則闕文，孟子則有古訓之闕案。鄭玄學說的流傳而結東先秦思想，有本無疑。今舉其例如下：

大學首章與下文無關，學者多疑非本文。按傳之首章以康誥、大甲、帝典證明顯然，傳之二章釋新民，甚合「按往舊遠說」之義，二章中所據以證「君子無所不用其極」之與章句云：

「湯之盤銘曰，苟日新，日日新，又日新」。

按湯盤，郭沫若氏考之精當，見於其傑作金文叢考第四，首先他疑及盤辭九字何以能證湯之器？殷周傳世銘文在三四千具，無一作箴規語者，何此銘獨異？古銘在中國古書中所載殷以前者皆謬，湯銘應屬誤讀銘文字句。他證湯銘的方法確合科學，根據爲近年保定出土的古文三具，三具釋文如下：

第一具	第二具	第三具
兄日丙	祖日己	父日己
兄日癸	祖日己	父日辛
兄日癸	祖日丁	父日癸
兄日壬	祖日庚	仲父日癸

兄日戊 祖日乙 大父日癸
大兄日乙 祖日丁 大父日癸

大祖日己 祖日乙

古人以日干取名，湯銘當與三戈爲同類之物。郭氏依銘文斷湯銘原文當爲：

兄 日辛

祖 日辛

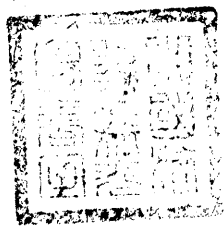
父 日辛

疑銘具有損壞處，故擬圖示之。誤兄爲苟，誤祖爲日，誤父爲又，讀辛爲新，遂成所謂「苟日新，日日新，又日新」。(苟、又二字，釋從略)

我們看了這個考證，「聞見雜博」，居然有湯銘的「往舊」典物，而「造說」新民。殷前尚無此文，湯銘當爲「千世之傳」，所謂「僻遠而無類」者。

中庸之按住舊造說者頗多，例如孔子言詩多一般性的說明，如「詩可以觀，可以興，可以羣（類），可以怨」，頗合詩說的理想化，中庸按詩而造說者則遠離於孔子。

中庸第十二章「君子之道，費而隱」，所「按往舊」者爲詩大雅旱麓章形容氏族君子之天受福祿，所謂「鸞飛戾天，魚躍於淵」(下文爲豈着君子，還不作人)的自然比附。君子之作「人」(入字在古代僅以氏族貴族而言)，其自然有如鸞魚之於天淵。然而，子思則「幽隱而無說」，「造說」而謂「言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。」中庸章註，謂「明化



齊流行所謂費，其所以然者則非見聞所及，所謂隱」。前一旬假五行說之「幽隱」，後一旬更爲不「言狀之」無說」。

再，中庸十六章，引詩句，「神之格思，不可度思，矧可射思」。此句出於大雅抑章，我們在前面第三章多所引證，乃夷厲時代變局中對於神之懷疑，抑章下文多言「天方艱難，曰喪厥國」，對「昊天」責難。然而子思則按舊造說曰，「鬼神之爲德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺」；「夫微之顯，誠之不可揜如此」。章註云：「陰陽合散，無非實者，故其發現之不可揜如此。」

中庸第二十四章云：「至誠之道，可以前知。國家將興，必有祲祥，國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至，善必先知之，不善必先知之，故至誠如神。」

這可與洪範九疇的第八疇庶徵，第七疇稽疑，第九疇五福，合而比較，則「按往舊造說」者更明。

同第二十九章云，「君子之道，本諸身，徵諸庶民。」洪範云，「凡厥庶民，極之敷言，是訓是行，以近天子之光。」

同第三十章云，「上律天時，下襲水土。」洪範云，「八庶徵，曰雨，曰暘，曰寒，曰風，曰時，五者來備，各以其敝。庶草蕃蕪，一極備，凶；一極無凶。」五行、五事、五徵的附會，中庸與洪範甚相接近。所謂「天下之達道五」，亦五者觀念。

中庸之五事與洪範之五事文句不同而義實無異。

中

庸

洪

範

聰明睿知，足以有臨也。

寬裕溫柔，足以有容也。

發強剛毅，足以有執也。

齊莊中正，足以有敬也。

文理密察，足以有別也。

我們由這個比較，可以看出五行說在中庸的成分，兩個五事都是從孔子知識論的「能思」學說，放大了腫脹而為形而上學。孔子九思中有視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，在中庸與洪範，把上面的前六思編整為五事，中庸謂這五事可以配天，洪範則謂它是天錫的「敬儀」，與五行相並皆為九疇之一。

復次，見於孟子一書者，萬章上皆言堯舜禹湯的事蹟，和孔子之文獻說大有距離。萬章下則有周室班爵祿的一套制度，為後儒之所本，其實這一所謂「見聞博雜，按往舊造說」之跡，他已自己說出，曰「其詳不可得而聞，請僕惡其害已也，而皆去其典籍，按往舊造說」之跡，他已自己這種「誦數」，便是「不知其統」。他在滕文公上答井田制的問案，頗為具體，然他亦說「此其大略」，他讓別人「潤澤」，未知潤澤與「按往舊造說」者，在典籍皆去的時候，有多少距離。

五等或五服之制，證諸周金，周代沒有此分畫，已為學者所公認。但我們由這裏可以看出孟子的五服論，「五」的觀念頗有地位。其他，如說「君子之澤，五世而澌」，小人澤，五世而斷」，為一

「五」的觀念，如說「挾貴而問，挾賢而問，挾長而問，挾有勳勞而問，挾故而問」，亦「五」的觀念。仁義禮智或仁義忠信有「忠信敬」一節天網層次，雖非五，亦與荀子的推理與人學不同。

再，孟平對於往舊詩書，多已任意按之遊說，例如：

「盡信書，不如無書，吾於武成取二三節而已矣。仁人無敵於天下，以至仁伐不仁，而何其血之流杵也！」（盡心下）

「說詩者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之。」（萬章上）

由以上所言，我們知道思孟學派的儒學，是放大的儒學，一方面把孔子的先王歷史觀，附株留的理想，作為「真先君子之言」，而擴大傳誦於「千世之上」，比附於天地五行；他方面把孔子的知識論援引故事，昇化而為神祕性的形而上學，把孔子「所思」部分之「學」，擴大為「神」，孔子「能思」部分的「知」，擴大為「誠」，於是人意與神道再合一。

這是思孟學派的儒學放大，至其關於戰國時代的思想內容，下節分言。

第二節 中庸思想的形而上學

中庸一書不必認子思一人之著作，上已言及，惟其思想固可認為思孟學派的代表作。

「中庸」二字見於論語者有「子曰，中庸之為德，也其至矣乎，民鮮久矣。」孔子的道德論在於把西周的宗教觀，還諸人類的心理要素，把春秋以來的儀文形式，貫注以道德情操的內容，這是一方面；另一面他把道德的標準當做一個至極的理想人格，而為「君子」所志所據。「中庸之為德

「一語之見於論語，即令不是後人所加入的簡冊，亦不是他的主要論旨無疑。春秋末年孔子的批判精神，是在附保留的學說體系中建立了他的新儒學，其附保留的周制信仰，為後來儒學所共具，而其兩種道德理論的傾向，則分化而為戰國儒學的兩派，執守前一種而修正者為荀子學派，反之執守後一種而放大者乃思孟學派。

「中庸」觀念，是戰國的意識，這正是一個顯族出現而氏族迴光的時代，變化呢，不變化呢，實在沒有春秋時代管仲子產的調和政治，居於二者中間的「惠人」政策了。現實的管仲子產之「仁」道，既未能實現，則超現實的中庸便樹為一種榜則，而在風雨中尋得了霧層以上人所看不見的太陽（近代人所以看見者，因能乘鸞飛機高翔於一萬公尺以上）。所以說：

「道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫見乎微，故君子必慎其獨也。」（中庸第一章）

這時最好是素位而行，所謂「素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤」（同十四章），「居上不驕，為下不倍」（二十七章），但時代並非「國有道」之世，現實的中庸社會已經是不存在的。所以：

「道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。」（第四章）

「天下國家可均也，爵祿可辭也，中庸不可能也。」（第九章）

在這樣沒有現實中庸的變世，孔子是拿出一套積極精神以謀改良的，但在中庸裏，對於這個變

化，則歸諸形而上學：

「其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則彰，動則變，變則化。唯天下至誠爲能化。」（第二十三章）

變化乃「易」局，易局的解決，在孔子亦有積極的「可爲」，而中庸則祇表現了難以解決的兩面：

「君子居易以俟命，小人行險以徼幸。」（十四章）

中庸雖然在「恐而好自用，賤而好自尊，生乎今之世反古之道」（二十八章）的社會，消極方面「僥命」，「國無道其默是以容」；但在主觀方面，却有一個解消。這便是君子中庸的形而上學。

「君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無節制也。」

（第二章）

君子時中是「反求諸其身」，「內省不疚，無惡於志，君子之所不可及者，其唯人之所不見乎」。（三十三章）「知微之顯」（同上）。

微處隱處在於「正己」而不求於人，顯處著處則與天地同流。故時中之德是在於情操之發動。「喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。中也者天下之大本也，和也者天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」（第一章）

然而致中和對於現實是沒有中間環境，而是情操與自然之間的融化，所謂「合內外之道」，隱

微之猶如與現實的客觀發展相赴，便唯「遯世。」

「君子依乎中庸，遁世不見知而不悔，唯聖者能之。」（第十一章）

以上所言爲中庸的主觀解消論，現在再研究其宗教化的形而上學。

孔子把舊周的「天人合一」的宗教思想，還諸人倫思想，子思則把人倫思想擴大而爲更廣泛的宗教思想，所不同者，西周是以先王配天，子思則以孔子配天。

「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」（第一章）

天命與人性合一，即天道與性（孔子亦言，惟其真謂不可得而聞）的合一。「教」則宗教。中庸引周頌天人合一的思想云：

「詩云，維天之命，於穆不已。蓋曰，天之所以爲天也。於乎不顯，文王之德之顯。蓋曰，文之所以爲文也，純亦不已。」（二十六章）

按往舊爲詩周頌之先王配天，造新說則「誠」的天之所以爲天之「天人合一」論。

「誠者天之道也，誠之者人之道也。」（二十四章）

「誠者自誠也，而道自道也。誠者物之終始，不誠無物。」——本體超乎客觀存在的自己原因。

「誠者，非自成己而已也，所以成物也。」

「至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。（按亦是五行之序）博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久配人。」

動而道，不見而章，無爲而成。」（二十六章）

本體是超乎時間、空間、物質，運動諸範疇之先天自在。同時它的變化、形式、內容都是超越的。「君子以誠爲貴」，乃以至誠之性而配天之性。

「唯天下之至誠，爲能盡其性，能盡其性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（二十二章）

「大哉，聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天。」（二十七章）

因此，這一「天人合一」的思想，在西周的宗教神上面役加上了一層「修道之謂教」。一方面他說「鬼神之爲德，其賡矣乎」（孔子祇言周之德其盛矣乎）視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺；他方面則云「仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土」，其至聖有上節所言之五事（五德），盡人性而盡物事，一故曰配天」。孔子似爲教主資格了。

後世「儒教」之說，以及漢儒「天人合一」的思想，便由此作本。

中庸的主觀消解論和至誠無息的悠久論，正是戰國君子的合法思想。在暴風雨時代而云，「不動而變，不見而章」，乃在社會「人亡政息」（人字釋見前）的反古之道方面，追尋出精神的悠久不變，以神臨乎天子的議禮、制度、考文。故云：

「唯天下之至誠（神），爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育，夫焉有所倚？」（三十二章）

因爲當時制度已壞，所以才說：

「非天子，不議禮，不制度，不考文。……雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。」（二十八章）

第二節 孟子的社會人類觀

孟子一書，非出其本人手，故其著作年代難以攷定。孟氏譜所定孟子生卒年代頗有問題。錢穆氏大體斷其生年最早在周安王十三年，最晚在安王二十年，至其卒年，更未易測知，他享年甚高，然八十四歲之說則未可信。

孟子所處的戰國時代，拿他的話來講，可以得出幾個要點：

1. 爭利的世界與孟子的主張——這不但小人行險僥倖，而不素乎貧賤，而且君子亦與民爭利。上下交利，說明了「貨幣的行軍」將代替着氏族禮的制度，地域單位種破了血緣氏族單位。（這是與社會史的關鍵，未可忽視，馮友蘭氏之引用「農奴」歷史觀念，比胡適氏之一般歷史觀念，是進步甚多，但他卻誤用了概念，故他研究思想史和歷史是沒有一貫說明的。）

「王曰，何以利吾國，大夫曰，何以利吾家，士庶人曰，何以利吾身。上下交征利，而國危矣。」（梁惠王上）

「晉楚之富，不可及也，彼以其富，我以吾仁……。」（公孫丑下）

「焉有君子而可以貨取之乎？」（同上）

「爲富不仁矣，爲仁不富矣。」（滕文公上）

「今之事君者，曰我能爲君辟土地，充府庫。今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志于仁，而求富之，是富桀也。」（告子下）

孟子反對利，反對富，不是無條件地云然，而是有原則地云然，而他的原則是什麼呢？細按他的意思是說當時社會的求利求富超出了「制度」所許可，而這個制度又是什麼呢？先王建制，非天子不制度，前人多謂之「封建」，所謂封建的原則，亦不能混沌名之曰「周制」，周制又是什麼呢？關於這點，拙著「中國古典社會史論」已詳細說明，這裏僅據孟子的話來證明。

國、家、身，或諸侯，大夫，士庶人；在周制是有一定的類別，大別之則爲國、野，君子居國，小人居野，國卽古代城市之謂，用近代歷史文獻講，「國家——城市」。孟子說，「今居中國（國中）去人倫，無君子，如之何其可？」（告子下）「匡章通國皆稱不孝焉」。「今有鄉人於國門之外者。」（萬章下）這是指着周制的「國」，古國野之間的劃分，謂之封建，和中古封建不同其性質，「封」「邦」同字，已成定論，封最初以樹木界，後以土界（徹田，土田附墉），在孟子時代，這種制度破壞而遺跡尙存，故云：

「械（國字，周發國字，或，域三字同）民不以封疆之界，固國不以山谿之險。」（公孫丑下）

「野」之制度，孟子亦有說明，如「在國曰市井之臣，在野曰草莽之臣，皆謂庶人。庶人不傳質爲臣，不致見於諸侯，禮也。……庶人召之役，則往役……」（萬章下）所謂「天下皆欲耕於王之野，」野人當爲生產者無疑，草莽之臣，庶人，野人和墨子所言「四鄙之萌人」乃同一人類。據

此，國野制度的原則是利與富的前題，舍此而求利求富，「而國危矣」。所以他說：

「夫仁政，必自經界始，經界不正，井地不鈞，穀祿不平。是故暴君汙吏，必慢其經界。經界既正，分田制祿，可坐而定也。夫滕壤地褊小，將爲君子焉？將爲野人焉。無君子莫治野人，無野人莫養君子。請野九一而助，國中什一以自贖。……（下言井田）……」（滕文公上）

孟子的井田論，爲中國古今學者所解辯至今未決者，然孟子的經界論，則沒有人注意。井田在周金中毫無痕跡，而經界則周金中鑿鑿有據。可見在「諸侯惡其惡已，而皆去其典籍」的當時，「此其大略」，乃往舊之按者頗有據，而所謂「潤澤」，則造說者不可憑。

戰國時代「慢其經界」已成事實，故國野的制度在破壞中無疑，這個破壞即將氏族單位消失，而代以國民的富利爭取。「上下交征利」，經界「危矣」。孟子所認以反對當時的暴君汙吏者，卽此一「周制」。孟子的話頗有影響於氏族諸侯，而卻未能得到結果。如他在齊，「他日，王謂時子曰，我欲中國（國中）而授孟子室（室指奴隸），養弟子以萬鍾，使諸大夫，國人（自由民）皆有所矜式。」然而孟子聽了，則說「如使子欲富，……是爲欲富哉？」（公孫丑下）

2. 求富的人類與孟子的主張——我們在前幾章言，戰國的新人類爲地域化的國民，爲墨子人類觀的基礎，這些國人甚至庶人，都不素平貧賤，反之君子則迎合他們而自已亦相互侵奪亂制，「萬乘之國，弑其君者，必千乘之家。千乘之國，弑其君者，必百乘之家」，都不素乎富貴。

「上無道揆也，下無法守也，朝不信道，工不信度，君子犯義，小人犯刑，國之所存者幸也！故曰，城郭不完，兵甲不多，非國之災也；田野不辟，貨財不聚，非國之害也。上無禮，下無學，

賊民與，喪無日矣！」（離婁上）

古典的城市國家，到了國中君子犯義，野鄙與市井小人犯刑，是再危險不過的孟。子對於君子犯義而求富，云：

「異哉子叔疑，使已爲政，不用，則亦已矣，又使其子弟爲卿。人亦鮮不欲富貴，而獨於富貴之中有私譴斷焉。」

「私譴斷」之義當是君子大夫之專利，所謂「羣公子皆富」，孟子解釋上文云：「古之爲市也，以其所有，易其所無者，有司者治之耳。有賤丈夫焉，必求譴斷而登之，以左右而問（羅）市利，人皆以爲賤，故從而征之，征而，自賤丈夫始矣。」（公孫丑下）

諸侯大夫爭利爭富，是自犯不義，所以魯穆公關民不死上何故，孟子說「君之倉廩實，府庫充，有司莫若告，是慢上而殘下也。……出乎爾者反乎爾，夫民今而後得反之矣。」（梁惠王下）所以「五霸爲三王之罪人，今之諸侯爲五霸之罪人，今之大夫又爲今之諸侯之罪人。」（告子下）

另一方面，國人的求富活動已，爲一般社會的趨尙，孟子所言齊人有一妻一妾而誇富貴的故事，實一有力證據。現在把這個故事，譯成白話如下：

「齊國的一個自由民家裏有一個老婆和一個小妾。當家人空手出門，飽食醉酒回家，他的老婆問他和他飲食的人，他說自然全是一般富貴朋友呵！老婆子告小妾說：咱們當家的出門，回來必定吃飽喝脹，問他和他吃喝的人，說全是富貴人，但老沒有看見一個「顯者」來咱家裏，我不信，要像看他到什麼地方。次早，暗暗跟蹤着他的當家人所到的地方，城裏到處（編國中）都沒有有一個

和他交談的。最後，到了東門外的祭墳的地方，他向祭者討吃，一個不夠，又向別一個去討。這樣地吃飽了。老婆子回家來，告小妾說：「當家人，我們是煮他一個孩子的，如今是這樣一場！她和小妾一壁罵，一壁對哭。當家的，並不詳情，喜氣洋洋走回來，仍然對他的妻妾誇獎。」（參看離婁章下原文）

孟子說完這個故事，從君子的立場，對於那些不知命而求富貴，求為「顯者」的人，批評道：

「由君子觀之，則人之所以求富貴利達者，其妻妾不羞，而不相泣者，幾希矣！」（萬章下）

所以孟子說：「為貧者，辭尊居卑，辭富居貧。……位卑而言高，罪也。」（萬章下）

根據這個現象，孟子便進而對於「維新的人類」（見前），說出了一番理論，叫

荀子則謂之「始貴」。

「有天爵者，有人爵者；仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。」

天爵，而人爵從之；今之人，修其天爵，以要人爵，既得人爵，而棄其天爵，……終亦

。」（告子上）

天爵人爵合一之論，為孟子天道思想的推論，這裏所謂人爵，乃指維新人類的氏族君

受命者。故云：

「欲貴者人之同心也，人人有貴於己者，弗思耳！人之所貴者，非良貴也。趙孟之所貴，

能賤之！」（同上）

為什麼「弗思」便非「良貴」，這是孟子人類性的理論。因為「禮有貴賤，有小大。無以賤

子，天所

趙孟

居

貴，無以小害大。發其小者爲小人，發其大者爲大人。」（告子上）體之在人，心身，胡適氏亦這樣問過，「那一體是大的貴的，那一體是小的賤的呢？」孟子答覆這一問題，是把耳目之官與心之官分做兩個範疇。小人祇與具目之官，故「弗思」，大人則具心之官。

「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。此之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。」（告子上）

這個「能思」的範疇是孔子「九思」的放大。實在講來，孟子是把感性認識與理性認識分做絕對的離異，他以理性認識爲大人所獨受。

「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」（離婁下）

「人」在中國古代僅君子的規定，唐季世民諱「民」字，把古文獻中之「民」皆改爲人字，宋又復翻改一次，故「人」字在古書中失其原來面目，但仔細研究，還可以看出來。如云，「不仁，不智，無禮，無義，人役也。」「仁天之尊爵也，人之安宅也。」因爲「惟君子以仁存心，以禮存心」，所以，人即君子之規定，仁即人之尊爵。孟子復說：

「義路也，禮門也，惟君子能由是路，出入是門也。詩云，周禮如砥，其直如矢。君子所履，小人所視。」

孟子對於人類的變遷有大懷疑，對於維新人類則寄與相對的正善心。他認爲人之所以爲人的良貴，因於下者之破壞猶可講，獨怪君子之自己破壞，所以他說：

「自異者不可與有言也，自棄者不可與有爲也。言非禮義，謂之自暴也，吾身不能居仁由義，

謂之自棄也。」（離婁）

孟子所謂「仁則榮，不仁則辱」與荀子所謂「君子常安榮，小人常安辱」，相同。然而人在戰國時代，已沒有西周的嚴格，國人（自由民）的地位已經鞏固，故孟子之尊賢雖和墨子之尚賢有別（前者為教育的，後周為易變為，）而亦主張「賢者在位，能者在職」，「不信仁賢，則國空虛」，惟他的求賢的方法，則以周制的厚賄，不能破壞尊卑親疏的氏族制。故云：

「國君進賢，如不得已，將使卑賤尊，疏賤戚，可不慎與！左右皆曰賢，未可也，諸大夫皆曰賢，未可也，國人皆曰賢，然後察之，見賢焉，然後用之……。」（梁惠王下）

因此，孟子的社會人類觀，基本上是「勞心者治人，勞力者治於人」，「無君子莫治野人，無野人莫養君子」。亞力斯多德謂「人是政治的動物」，人指市民與貴族，政治乃城市的同義語，故古代的人類性是和城市不能分離的。中國古代亦然，君子居國，故人類性，和國中（城市）不能分離。西周遺制的「宗子維城」，到了戰國有了擴大，即國人自由民亦參與政權，故孟子「進賢」之說是相對地斟酌了現實。（研究思想史注意具體的說明，這裏是一個例子）

第四節 孟子的政治思想

孟子對於當時的現實政治，因其有理想主義的優良傳統，故敢於批評了戰國的失政。其例甚多，例如他說：「王者之不作未有疏於此時者也，民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也。」他評擊失政的君子謂之「自暴自棄」。他看到了社會變遷，諸侯能把古文廢滅，如「諸侯要其害已也，而皆

去其典籍」，這已是秦始皇焚詩書的先聲。他看到了不完全典型的貴族專橫，所謂「五霸」，富家支配社會，如「爲政不難，不得罪於巨室，巨室之所慕，一國慕之。」他看到了勞動力的危機，如「凶年饑歲，君之民老弱轉乎溝壑，壯者散而四方者幾千人矣（幾千人在當時的國是很大的數目）。」他看到了貴族的腐敗沒落，如「爲肥甘不足於口，輕煖不足於體，采色不足於目，聲音不足於耳，便嬖不足使令於前。」他看到了挽救勞動力再生產的隸農形態，（以家的單位束縛於土地，這是農奴的過渡）又未能發展這一形態，如云「若民，則無恆產，因爲恆心，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。……今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子。樂歲終身苦，凶年不免於死亡。此惟救死而恐不贖，奚暇治禮義哉？」（救死不贖即勞動力的再生產無望）他看到了沒落氏族貴族的戰爭，爭城爭地，殺人盈野，反嘆「寡人之民不見多」。……這些擺在一個理想者的面前，是何等的一幅社會危機。所以他說：「由今之道，無變今之俗，雖與之天下不能一朝居也！」

按普通推想，孟子在當時是夠顯學的氣派，「後車數十乘，從者數百人」，到了那一國都敢批評國君一番而無顧忌，甚至責備得國君「王顧左右而言他」。這樣的地位，足可以爲一番管仲子產的事業，然而他不能，而且把孔子誇獎的管仲子產（仁、惠人），好加責難，甚至說「仲尼之徒氣道桓文之事」。這裏，我們知道，春秋之有管仲子產的調和政策 and 戰國之有吳起商鞅的變法政策，乃歷史的自己命運，孟子的時代是前者已消失，後者未成熟，他的政治主張便不得不把孔子的學說更放大了，孔子僅有堯舜的人格理想，而孟子則有堯舜的制度虛擬。

孟子的仁政理想，上面已經講過，「夫仁政必自經界始」。這是基於歷史的周制云然，但孟子在歷史的制度上理想出兩種仁政條件，一種是仁政的人心，一種是仁政的理由。

第一、他以仁政是不忍人之心發為不忍人之政，「君子以仁存心，以禮存心」，他舉能夠存心的為堯舜，不能夠存心的為桀紂，堯舜「以德行仁」而王，「人民中心悅而誠服」，桀紂賊仁賊義，便無資格做天子，所以說「關誅一夫紂矣，吾聞弑君也。」（梁惠王下）基於這個條件，他說「行仁政而王，莫之能禦。」「晉楚之富，不可及也，彼以其富，我以吾仁，彼以其爵，我以吾義。」但仁心是主觀的，怎樣可以有客觀的標準？孟子答覆有兩點：

1. 反求諸己——他拿射來做例，說「仁者如射，射者正己而後發，發而不中，不怨勝己者，反其諸己而已矣。」（公孫丑下）又說：「愛人不親，反其仁，治人不治，反其智，禮人不答，反其敬。行有不得者，皆反求諸己，其身正天下歸之。」（離婁上）

他更具體地說明，「得其心，斯得民矣，得其心有道，所欲與之聚之，所惡勿施爾也。民之歸仁也，猶水之就下，獸之走曠也。」（離婁上）——按這點在孔子說來，是「堯舜其猶病諸。」

求諸己者在我，然而人民不懂得又如何呢？孟子答這一問題，則帶感情，可見宗教和政治的合一是難於做到的。他這裏不得不仍以人類性的兩極而辯其合理：

「君子所以異於人者，以其存心。君子以仁存心，以禮存心，仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。（現實如果不這樣，該如何之何？）有人於此，其持我以橫逆，則君子必自反也，我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉？自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也。」

君子必自反也，我必不與。自反而忠矣，其橫逆由是也。君子曰：此亦妄人也已矣，如此則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難哉！」（離婁下）

2. 政得其民——這是孟子的禪皇命題。他說，堯舜之得天下，因得其民，桀紂之失天下，因失其民，故云「得天下有道，得其民斯得天下矣。」「暴其民甚，則身弑國亡，不若則身危國削，名之曰幽厲……。」他甚至說如果不得其民，「民之反上，……出乎爾者返乎爾者也。」這樣的標準頗為新鮮，故他的大前提是：

「民爲貴，社次之，君爲輕。是故得乎丘民而爲天子，得乎天子而爲諸侯，得乎諸侯，而爲大夫。諸侯危社稷，則變置，……早乾水溢，則變置社稷（遷國）。」（盡心下）

第一個標準可能的結果有民與「禽獸奚擇」的推論，第二個標準可能的結果則有「變置諸侯社稷」的推論，這顯然相反的邏輯又如何統一呢？這便是所謂「古典的民主」了。

第二，這裏已經涉及到仁政的「理由」了，因為社稷諸侯皆可變置，在孟子的歷史觀上講來，堯舜，桀紂都是統一國家的天子，到了「天子不仁，不保四海」的時候，天子是不是亦可變置呢？孟子的「王政」理想答覆這一問題是頗有趣的。

他有答萬章問的一段堯舜禹傳賢傳子的道理，今約其理如如下：

1. 天命與天下於聖人，其方式是由上一任天子把下任天子「薦之於天，而天受之」。
2. 天命是與民意一致，百神享之，百姓安之，天受亦民受。
3. 天與賢則與賢，天與子則與子，民從賢則賢者爲子天，民從子，則子爲天子，禪讓與傳子是

一樣的。

4. 德必若舜禹，而又有天子薦之者；匹夫始可有天下；失德必若桀紂，才由天廢，命周繼承。

5. 有天下「非人之所能爲也，皆天也。莫之爲而爲之者也，莫之致而致之者命也。」（參看萬

章上原文）

按推理方法，「得乎丘民而爲天子」，不得乎丘民則應退位，如果這樣，戰國的君子豈不真要都讓丘民「反乎爾」了麼？孟子的天命觀即由此產生。天命成爲最高仁政的理由了。戰國時代各國並存，理想的統一天子是一個類似的「共和國」（柏拉圖），現實的執政者在孟子講來，是些「罪人」，爲什麼沒有天命來廢他們呢？他說「天命」祇對天子而言，諸侯侯和天命沒有直接關係，故云：

「不仁而得國者（城市）有之矣，不仁而得天下，未之有也。」（盡心下）

用這個邏輯，他才使理由和條件不衝突，仁政亦抽象了。

其次，仁政的經濟理由，在孟子的理想爲井田制。井田制的具體說明，這裏且不辯其歷史，祇就他所謂民有恆產的原則而言，則是戰國救濟勞動力量滅亡的「古代隸農形態」，所謂「耕者助而不稅，則天下之農皆悅於王之野」（公孫丑上），和「發政施仁……天下耕者皆欲耕于王之野」（梁惠五上），坐觀上乃以授田作隸農而言。「是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡，然後趨之善，使民從之也輕。」（同上）不要說隸農制看得太容易，不說戰國古典制的變革，這個過度產能不能出現的。孟子在理想上自然要推這一「恆產」



形態描寫得成爲絕對的共和國。例如：

「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，八口之家，可以無飢矣。講庠序之教，申之以孝悌之義，頽白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。」（同上）

五畝百畝的「小生產」，桑田雞狗的「自然經濟」，這正是東傳於土地之「八口之家」的中古制度的先聲。

第五節 孟子的天論與性善論

孟子的天論所謂「誠者天之道，思誠者人之道」，無疑地和子思的天論一致，所謂「君子行法以俟命」，和子思的「君子居易以俟命」，相爲照應。惟他們中間亦有相對的異點，子思頗重超現實的內心統一實現，和天命相違時，主張「遷世不見知而不悔」，孟子則重視看現實，把天命僅與理想的天子相接，等而下之則可變置，高抬了一步民的地位。雖推論到「妄人」時，說與禽獸奚擇，但不仁者有國或不行仁政的暴君自暴自棄時，他肯定了民可以出乎爾反乎爾，更云，「君之視臣如犬馬，則臣視君如國人，君之視臣如草芥，則臣視君如寇讎。」這樣看來，他的命論縮小了君子的範疇，而在他的理想經濟制度上而言，更主張小生產的「恆產」制，故民既可以有恆產，則「富貴天爵」或「良貴」之說，可能在現實接近的時候，自己否定，因此，他把小人的範疇相對地擴大了。此其一。其次，子思的天人合一思想，重在以天合人，孟子則重在以人合天，故子思謂「君子之

所不可及者，其惟人之不見乎」，孟子則謂「聖人與我同心」，「有爲者亦若斯」，「雖有惡人，齋戒沐浴可以祀上帝」。因此，「誠」的天人合一，孟子便在性善論中更發展出了根據。在這裏，孟子的邏輯，是有一個勇於推論的優點，因了這一優點，使體系和推論中間產生了裂痕，相對地具備了悲劇的成分，爲什麼是這樣呢？著者以爲，孟子的正義心，一方面相對地寄託在君子，另一面他却常同情着人民之飢寒（其例甚多），故作爲言論的喉舌，表現出了「天爵」與「民貴」二者之間的矛盾，這比子思的純粹內部的心統一一，嚴有分別。這是我們要仔細判別的，知此，便明白他的天論與性論所以遠離了他的推論之原因了。

第一、孟子的天論，不含有主宰之意，他答覆萬章問舜有天下，「天與之者，諄諄然命之乎」？孟子曰，「否，以行與事示之而已矣」。在行與事的推論中，他以「天下之民從之」，「百姓安之」的道理解釋，「天」已經是一個客觀的道理。他把這個客觀的理由，和子思一樣用「誠」字說明，而其「思誠」則在人心中擴大了天的義理性，減低了天的宗教性。

「盡其心者知其性也，知其性者則知天矣。存其心養其性，所以事天也。妖壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（盡心上）

他以「天之所與我者」，由我充化，則我神便一體。

「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」（盡心上）

「充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之謂聖，聖而不可知之謂神。」（盡心下）

第二、性與天合，則性可以「備萬物」，其理由安在？孟子的性善論於此把「誠」更理論化。

上面已經知道孟子是以感性認識與理性認識而言，前者爲養小體，後者爲養大體。他的性善論即依「心之官則思」出發。

所謂「思則得之」者，他說是「心之所獨然」的理也，義也。君子以理存心，以義存心，即存此善性。

他又說，仁義禮智四端，有能存之者，有不能存之者，存之者人也，不存之者非人也。人能擴充此四端，即可以盡其性。

因此，他主張人性中有良知良能，「人之所不學而能者是良能也；所不慮而知者是良知也。」親親敬長即此良知良能之表現於仁義者。做「大人」的要「不失其赤子之心」，後天將此心暴爽的人很多，故云，「學問之道無他，求其放心而已矣。」

孟子的性善論是孔子的「能思」與道德情操的放大，他所放大的唯心論，與孔子論「學」，距離頗遠。

他的性善論，是天論的根據，從性直接地與天合一，使客觀的存在失其基礎，得出「萬物皆備於我」之結論。後來荀子所言「明天人之分」，「錯人而思天，則失萬物之情」，正是孟子思想的反駁。

他的君子存之庶民去之的性善論，是墨子尚賢與兼愛論的反對思想，他批評墨子「無君」雖然簡單，而對於墨子「非人者必有以易之」的人類觀，則在性善論方面持着積極的批判理由。因此他說，「楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相

食。」（滕文公下）孟子之仁義思想是「未有仁而遺其親，未有義而後其君」，墨子「易人」之旨，正是不以親族爲標準，所以孟子以爲「人將相食」。按孟子性善之說，多見告子章，該章除用辯論體兼說明性善外，多爲辯別富貴貧賤之絕對法則，仔細研究，性善論乃對墨子之「官無常貴，賤無終賤」而立論，此點著者當另爲「告子章研究」一文專論之。

第九章 後期墨家及其通約了的墨學

第一節 辯者墨學的學派性

如果說後期儒家放大了儒學，則後期墨家是壓縮了墨學，「通約」爲數學術語，我們用之說明後期墨學之對於墨子繼承的學派性。讓我們稍放肆一點用經濟術語來比對，思孟學派是孔子儒學的 Inflation，辯者墨學是墨子墨學的 Deflation。

這裏所謂後期墨學是指着墨經與大取小取六篇著作。這六篇著作在中國過去是被埋沒了的，晉人魯勝一序研究後自清畢沅在中以來才逐漸成爲可讀的書，畢沅發現墨經與經說的旁行讀法誠有功於「名教」（在字義上淺釋），而沅中則爲王念孫「墨微」作序，甘冒不韙，被當時朝貴指爲「墨者汪中」，「名教中之罪人」，頗有啓蒙運動的氣派，不爲哥白尼的命運者幾希。晚清研究墨學，頗有文藝復興之史性，孫詒讓，梁任公，皆倡者。逮乎民國，墨學不爲異端，汪中之「公然爲墨子撰序」之斥責，今則不以「公然」研究作奇怪想。如章太炎，梁任公，胡適，錢穆諸氏都有貢獻，方授楚所著「墨學源流」一書，除其渲染，澄其歷史說明，可資參考。前人研究諸子，仁者見仁，智者見智，至今未有滿意的著作，惟墨經中的名學部分研究，如詳比各家所說，大體成績較著，洵爲中國近代學術界的可書稱者。

按後期墨學成書，作非一人，寫非一時，惟就書中和當時學派的論辯看來，略與孟子，莊子，與詭辯者惠施，公孫龍時代接近。這個時代，儒學放大了孔學，走向宗教性的形而上學，老莊對於孔學的樂觀世界，在現實中研壁，走向否定歷史的「冥冥」觀，詭辯者趨「存在」而逃避到概念的抽象裏，離開人類社會走向石頭和馬兒的同異說，墨子學派則把墨子的社會易變理論，通約於人類思維的世界。他們中間的共通點，是物質危機，時代是新來的顯族社會沒有前途，我們認為這是中國的「第三世紀危機」。單單就思維過程史而論，這亦不能如有些人說，是從常識的判斷到科學的判斷之發展，寧是人類思維史的泛濫時代，孔子沒有否定感覺以外的物質存在，頗重經驗，但一思無益不如學」之說，墨子則熱心於物質世界，倡「言以舉行」之說，然而這個時代的公案，前三派都否定感性認識，墨辯者則是認感覺實在，感覺以外者言論甚少，所謂「以名舉實」之實，實在者仍是具體的名，和墨子「言以舉行」的實在論有別（下詳）。所以，他們泛濫於感覺以後的思維活動，乃孔墨思想的思維運動史，常識與否之說，極其皮相。因此，思維法則（所謂名學）之學在各派中間都認作重要，好辯善辯自認不疑。這個思維本身的發展，亦是高級形態，然而這是歷史的，由判斷真實到真實判斷，由孔墨是非的存在世界到孔墨是非的概念世界。在人類思維的批判活動的講來，可以說是泛濫於高級形態，而不是確定於高級形態，所謂泛濫者是思潮迫於前途，與現實前途，激而橫流之謂，牟孟子主觀的話講，所謂「處士橫議，邪說暴行有作」（滕文公下）。

後期墨學走了概念的世界不是偶然的。然而墨學和其他各派卻不能一概而論，中間最有分水嶺。放大的儒學可以發展到「誠」學的理念世界，神的世界，老莊學派可以否定判斷的真實，發展

到無名渾沌，詭辯學者可以「離聲自，合同異」，在特殊與一般的問題上，作命題遊戲，然而後期墨學卻沒有如此其神祕，既無「大而化之謂聖」，亦無是非兩可的「天均」，更無「然不然，不可不」的立異。反之它相對地走入了名學領域中的科學路綫，這是什麼理由呢？

新民叢報時代的梁任公，可能說「楊學亡中國，今欲救之，厥惟墨學，推無學別墨而學真墨。」（子墨子學說敘論）但他在中國北洋軍閥混戰時代，目睹了歐戰的物質文明之所謂「危機」，亦可能說精神文明的時代到來，救一下世界，高揚了老子哲學（先秦政治思想史中有如此言，原文未記）。梁任公先生如果是戰國時代的學者，只怕不是孟學便是莊學，而決不會是謹厚的墨學。後期墨學在氏族混戰與物質危機時代所以走入狹小的概念科學界，是有其原因的。方授楚氏道破了這點：

「墨子本注重知識，又與其弟子，多參加實際生產事業。日積月累，親身之經歷既多，後學繼此精神加以組織之，說明之。……當時重要學派，如儒家之求知識，多在論說，道家多重冥想，名家則頗以文字語言為遊戲，因均脫離生產關係（？）也。」（墨學源流，第八章，中華書局出版）

方氏文中「生產關係」一語有誤用經濟學術語之病，因為誰也在當時的「生產關係」中，不得脫離自己時代的生產關係。以意擬之，他是指「勞動」而言罷，如荀子說子夏氏之賤儒「曰君子固不用力」，反之墨子以「農耕文織，百工強事」，多所舉例，皆此點明證。

後期墨學的學派性，已如上述，其優良傳統為中國文化的好果實，其傳統之在後世衰滅亦正是這一果實本身的意義。關於墨學衰微之說，方氏有一章批評了胡適，梁任公，郭沫若，李濟諸氏之說，皆中理由，但他也沒有明白，其言四點如墨學自身之矛盾，理想之過高，組織之破壞（如鉅子

制），擁秦之嫌疑，皆非理由，此四點儒家在當時亦未例外。

墨學衰微，因其好天下，推理近於現實，標準重在方法，非命云「賤無終賤」，天志則云「我之法儀」，尚賢敢云「非人必易」，信鬼則云貴賤同享，以人民百姓之欲利而代替了君子天爵，實在與中古封建的帝王思想矛盾，如果他的學說虛玄凌空，漢代亦不會獨引黃老而經緯儒學，讓陰陽五行的博士騰達一時。就是要用墨子，亦僅假造「枕中五行記」了。正如貴義篇穆賀對墨子說：「子之言誠善矣，毋乃曰賤入之所爲而不用乎！」或荀子所謂「役夫之道」，這裏，不在賤人與役夫，因爲孔子亦「吾少焉賤」，而在他們的「所爲」與「道」，其「所爲」與「道」，正又所謂「侵差等」，「尊卑無別」，「無益於人君」，這是與秦以後封建專制的「名教」相矛盾的，不然，佛學亦異端，韓昌黎猶上表主人其人，火其書，而佛學之深入人心一如故，而清汪中一序何以被斥之爲「名教」罪人？

原中古經院學派，所箋註者爲神學，決不能箋註古希臘之自然科學與藝術。後期墨學所發展者乃思維方法的概念科學，與中古的黑暗愚昧適相反對，注經大師的今古文學之爭，爭乎神祕的專利者有之，未聞要爭科學，爭乎超現實的纖維迷信者有之，未聞要爭判斷之合乎科學。辯者名學爲言語科學，而不是言語符呢，所以中國的註經大師當然要排斥。所謂定「一尊」，是中外封建的共通精神，而墨學可尊麼？墨子可能如道家被自由解覺爲「虛者道之常，因者君之綱」（太史公自序）麼？墨子可能如佛家被引伸之作爲宋明理學的佛儒一貫麼？

所以說，墨學的衰微原因，就在他的學派性本身與中古封建之不相容，所謂革命論與反革命論

乃極端的機械論斷，歷史上革命學說與反革命學說正因革命與反革命興盛者同皆有之，亦正因革命與反革命同皆衰微者又有之，具體歷史的說明與此相反。

後期墨學對於墨子學說有修正者，有發展者，有形式邏輯化者，三者皆通約於概念與命題。下面依次言之。

第二節 辯者墨學對於墨子學說的修正

後期墨學修改墨子學說，多重在洗刷其舊形式的曲解，墨子學說的政治內容是反氏族專政，而其形式則利用着氏族貴族所依託的「先王」，故他不惜把先王「近代」化；墨子學說的人類內容是立足於國民，而其形式則利用着天志明鬼，故他不惜把天志主義化，把鬼平等化。墨子學說的心理內容，是基於「人之欲富貴而惡貧賤」，欲，惡皆「衆人之耳目之情」，而其指導形式，沿用着西周「天人合一」的觀念，「必去喜、去怒、去樂、去悲、去愛、去惡、而用仁義」，手足口鼻耳目，從事於義，必爲聖人。「則聖人的耳目與衆人的耳目，形式與內容頗不同，且聖王乃意志力的代表者。故志功相合，亦有待討論。後期墨者，對這些皆予以修正。

先王觀念的修正——關於天志明鬼之說，後期墨學除大取小取偶及之外雅不立專說，至少離爲辯者的墨子學派不論此道，近於否定。關於「先王」思想，他們因重知識，頗受老莊學派攻擊的影響，把三表法儀放棄了。墨子天志的規定，謂之法儀，如規矩之方法，既以方法而言，何須天志，故墨經僅言「方」與「法」。如：（引文按校正者）

經上：法，所若而然也。

說：法、意、規、員、三也俱，可以爲法。

意謂觀念，規謂儀器，員謂圖形，三者合則依法得形而然。又如：

經下：一法者之相與也盡，若方之相合也，說在方。

說：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，他物俱然。

關於三表所本之者的先王，在墨子思想中爲原與用的附屬物。魯問篇有「焉在不知來」之句，在者察也。然而，這卻不是原來「不與先王同」（天下篇）而曲解爲新式堯舜的方法所能察知的。故墨經依據墨子述而且作的方法，揚棄了堯舜的舊形式。如：

經下：在諸其所以然者，說任於是推之。

說：在、堯善治，自今在（察）諸古也，自古在之今，則堯不能治也。

經下：堯之義也，生於今而處於古，而異時。說在所義。

說：堯、臞、或以名視人，或以實視人。舉彼堯也，是以名視人也；指是臞也，是以實視人也。堯之義也，是聲也於今，所義之實，處於古。

義謂法儀之儀，所儀之實，古今不同，若必堯之儀是從，堯生於今亦不能治。這顯然推翻了春秋的先王理想，修正了墨子的形式與內容二者間之背離，後來荀子思想相對地接受此一破天荒的論，韓非子則本之後期墨學而反對孔墨。

復次，墨子的人性論重「所染」，而主張重「損益」，如欲與惡而益仁與義，即謂不已的顯

利而益衆人的福利。墨經繼承着他的主張，如：

經上：任、士損己而益所爲也。

說：任、爲身之所惡，以成人之急。

大取篇所謂「聖人惡疾病，不惡危難。正體不動。欲人之利也，非惡人之害也。」墨家是一個有組織的團體，「士」頗類該組織中之黨員，聖人頗類他的領袖（鉅子）。領袖與黨員皆應比一般人先憂患而後安樂，故如上說。因此，去欲與惡則成爲被人攻擊的對象，所謂「其生也勤，其死也薄，其道大艱。使人憂，使人悲，其行難爲也，恐不可以爲聖人之道，反天下之心，天下不堪，墨子雖能獨任，奈天下何？」（天下篇）

心理學的修正——墨經修正了這一人性論，於知、情、意三者，明爲規定。人性以「知」爲主，得情損益之宜，依意志而聯係知與情。

第一、墨經以人生之所以爲人生者在知：

經上：生、形與知處也。

知、爲人生本性的中心，乃墨家之特色，知與孔子所言君子之「知」不同，更與孟子所言「大人之思」不同，在墨家看來，思、孟學派所謂之知，直是臥以爲知，故云，「臥，知無知也」。又與莊子之冥知不同，在墨家看來，這是夢以爲知，故云，「夢，臥而以爲然也。」知之要素在於客觀，客觀曰「平」，或「淡淺」，故云，「平，知無欲惡也。」（經上）

第二、墨經言感情仍本損益之說，何謂損？

經上：偏去也。

說：偏也者，兼之體也。其體或去或存，謂其存者，損。

經下：損而不害，說在餘。

說：損、飽者去餘，適足不害飽。能害，若傷脾之無脾也。且有損而后益者，若痲病人之於痲也。

損其餘，損其一部分（偏），不但不害於全體（兼），而且損即有益於全體。故感情之爲感情，要在不任情而欲其所欲而惡其所惡，故云：

經下：無欲惡之爲益損也，說在宜。

說：無欲惡，傷生損壽，說以少速。嘗多粟，或者欲不有能傷也。若酒之欲人也，是誰愛也？（按方氏校）且怒，人利，人愛也，則惟弗治也。

墨經論感情（欲惡），是有條件的情感觀，這是氏族貴族窮欲專惡的反動，我們名之曰，「損益感情論」，它異於孔子之安樂於道德情操（安仁、知人、利仁），亦相異於老子之絕欲去私，故云，損益於宜不宜。少連據方授楚氏注解，即論語中之逸民，似爲禁欲論者，禁欲而傷生，即爲不宜。飲食使人飽，但酒則使人損，損酒之欲則益人生，即爲宜。例如知在於愛利，而知僅止於臥知夢知而無所得，即不宜之知。經中「弗治」之治，即「治，求得也」，「人治在利害」之治。（經上）

第三、墨家固重知識，而調節感情，已如上言，這裏還有一個更重要的意志力，卻爲學者間所

忽略，或未忽略亦誤以意志混同於知情，前面我們所舉幾位研究墨子有貢獻的學者，大都忽略，或錯誤，如梁任公云「儒家言道德多重動機，墨家言道德，多重結果。」此言非是。方授楚論及意志，而反誤以感情言意志，馮友蘭則誤以知識言意志。

厚墨子的精神，本厚剛性，「好天下」，他曾說勸人兼愛須有志，功雖暫時不得，而有他一個人勸人之志，總比沒有一個人有志較善。「志」謂意志，「功」謂結果，故云「合其志功而觀焉」。且非命之論，重在意志，他說「豈可以爲命哉，固以爲其力也。」力卽所謂「強爲」的意志力。學者間祇知墨子之實利結果主張，而不知其「志功合一」之說。惟墨子語焉不詳，後期墨學於此修正，頗中墨子精神。

大取篇云，「志功不可以相從也」，言主觀意志和客觀功利未必相契相交。又云，「義，利；不義，害。志功爲辯」，皆合志功之說，非僅論結果。經上明言，「志，行爲也」。

墨經與大取篇中之「意」字，有程度之意，如經下「意未可知」，大取「意指之人也，非意人也。」古字今釋，宜慎斷者。天志之「志」有數解，墨經中與意志相當者，有如下幾條：

經上經說：實；其志氣之見也，使之如已，若金聲玉振。

這指有目的的行爲，達其目的而實在，意志表現。

經上：勇、志之所以敢也。

說：勇、以其敢於是也，命之（命名）；不以其不敢於彼也，害之。（於勇無害）
這指意志的能動精神，因其有目的之意志活動而非妄動，故其不爲者無害於勇。

經上說：必、不已也。

說：必、謂臺執者也……。

這指意志之目的活動，爲目的而堅持不已；臺言持。經上有云：「執、所言而意得見，心之辯也。」大取篤言，「利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，非取害也，取利也。其所取者，人之所執也。」取謂心理學上的選擇意志，執謂持此意志而不已。故下言，「謂陳執既有所爲，而我爲之陳執。執之所爲，因吾所爲也。若陳執未有行爲，而我爲之陳執，陳執因吾所爲也，暴人爲我爲天之以人非爲是也。」（此段有錯謬，但文義言意志之合目的活動甚明）

然而意「志」之合目的活動，不必皆是，所以要和「功」相合始爲「正」。如：

經上：合、正；宜、必。

說：力正反中志功，正也。臙（孫校爲義）之爲，宜也。非彼必不有，必也。必也者可勿疑。（從諸說校）

正、反、中者何？正謂「欲正」，反謂「惡正」，權謂之中。故云，「欲正，權利；惡正，權害」。（經上）故說曰，「正者兩而勿必，權者兩而勿偏。」權者大取篤言，「權其輕重之謂權，……利之中取大，害之中取小也。」

「權」之一義，爲知情意之複合，以意志與功利而言，兩合即謂「正」。宜即「欲不欲，在宜不宜」之宜，乃經過「權」之審定者，審定之宜，必而不疑。

這是「合志功而觀」的說明，至於意志對知情而言，意乃統馭知情二者，合乎心理學的法則。

如漢。

經上：爲、窮知而縣（係）於欲也。

說：爲：欲斷（斫）其指，智不知其害，是智罪也。若智之慎之也，無遺於其害也，而猶欲斷之，則離之（罹）。是猶食肺也，騷（臊）之利害未可知也。而欲得騷，是不以所疑（知）止所欲（情）也。牆外之利害未可知也，趨之而得刀（泉貨幣），則弗趨也，是以所疑（知）正所欲（情）也。觀「竊知而縣於欲」之理，斷肺而非惡也，斷指而愚也。所爲與小（否），所與（以）爲，相疑也，非謀也。

這條文字，是以知情二者之相疑而非相謀，知害於情，或情於害知，知情二者便不統一。所謂「爲」即指志之現於外者，經說上云「志行，爲也」，爲有六種，「存、亡、易、蕩、治、化。」若使知情不相疑而相謀，應統之於意志，故曰「爲、窮知而縣於欲。」這裏之「爲」，亦合而正之義，可與「權」義互明。

其他修正

除上面修正之外，墨經把尙同之義簡約而爲：

「君、臣萌通約也」（經上）

「君、以若名（順民）者也。」（經）

這樣一修正，其說更「無益於人君」了。

第三節 辯者墨學對於墨子道德學說之發展

後期墨學把墨子的「兼相愛交相利」之說，通約於一切行爲與道德，且更深究一層而絕對化。如：

利、所得而喜也。——經上 利、得是而喜則是利也，其害也，非是。——說

害、所得而惡也。——經上 害、得是而惡則是害也，其利也，非是。——說

所得言知，喜惡言情。此條應結之於權正之義。這就是墨子基本命題「去天之大害，興天下之大利」而發展爲人性之說。

仁、體愛也。——經上 仁，愛己者，非爲用己也，不若愛馬者。——說。

「體分於兼」，故仁爲愛之一部分。此兼愛無差等的邏輯定義。

義、利也。——經上 義，志以天下爲愛，而能（善）能用之，不必周。——說

按梁任公以末字「周」字校改「用」字，甚是。其言曰：「周偏也。仁以周愛爲鶴，故言兼相愛。義不必以周利爲鶴，故言交相利。小取篇云。『愛人待周愛人而後爲愛人。』乘馬不待周乘馬然後乘馬。……此一周一不周也。』義者其志務欲能善利人而已，利之所及，勢固不能周徧。」（墨經校釋）

禮、敬也。——經上 禮、貴者公，賤者名，而俱有敬慢。等，異倫也。——說。

此條言禮之文，「經」以禮釋平等之敬。「說」則批評舊說。舊校釋家皆未解，梁著亦致疑未

校，釋則意說耳。按「公」乃公族君子之貴族別稱，故曰貴者公，古者氏所以別貴賤，庶人無姓，僅有屠牛坦、寺人貂，徒人費之名，故云「命之馬，類也。命之臧，私也。」（參看名，達類私一條）馬與臧（僕奴）對稱，知賤人之所以爲賤人。賤者僅私名，故曰賤者名。現在如民間稱坐官的爲「老爺」，而以稱名爲不敬，亦同此理。荀子言墨子「僂差等」，即指其非有等之異倫。

忠、以爲利而強低（同之）也。——經上（說訛奪頗多，從略）

利民亦爲忠，如「上思利民，忠也」（左傳桓公六年）。此條從方氏說。

孝、利親也。——經上 孝、以親爲愛，而能利親，不必得。——說。

功、利民也。——經上 功、不待時，若衣裘。

功不待時，即「志功合觀」之功，不待時即未兩綱繆之功，與曲突徙薪有別，其客觀之標準即類治國綱領。

第四節 後期墨學的科學論

後期墨學所發展的墨學者，更有自然科學。此爲最特色的古代知識，他們能論及經濟的自然價格，便可能在經濟商業發達的當時，產生自然科學。此在希臘亦然，無可懷疑者。按墨經上下，合計三百五十餘條，因文法簡約，訛奪過多號爲難讀之書，其中言形式邏輯者佔第一位，言自然科學者佔第二位，言道德定理者佔第三位，言心理科學者佔第四位，其他如經濟，批判各說，政治等又次之。所以，這裏特就科學方法部分述之如下：

第一，經中所言物質、時間空間、量、運動，諸範疇，不但和當時各派的形而上學的認識，嚴有分別，而且仔細研究，這些範疇，墨經所指者，尙非哲學的範疇，甯是科學的範疇。我們知道，凡科學乃言因果關係，至爲什麼有此因果關係，則爲理論的科學（哲學），從前胡適否定哲學，卽不明白此理。

（甲）經下：物之所以然，與所以知之，與所以使人知之，不必同。說在病。

說：物、或傷之，然也。見之，知也。告之，使知也。

病傷之義乃說在病理方面之因果者，若醫之說在生產方面之因果者，則指一般的自然變化。墨經中所講之科學變化者，多指物理變化，而非化學變化。科學的物質（物）對象有了變化（然），其變化的理由卽「所以然」，我們知其所以然依經驗亦能明其大數，如老船夫航行於長江三峽的氣候預測，但不可言傳，如果「使人知之」，則須求其其中的因果定律。

物有比較，故又云：

經上：物甚，不甚，說在若無。

說：物，甚長甚短。莫長於是，莫短於是。若是也。若是也者，非甚於是。

（乙）經上：久（時間），彌異時也。說：久，合古今且莫。

經上：字（空間），彌異所也。說：字，斐寬西南北。

彌、謂周徧之義。久與字卽時空範疇。墨經講時空，多屬幾何學的領域。因此，產生了聯結的

櫛、間虛也（經上）。櫛、櫛也者，兩木之間，謂其無木也。（說）

張惠言云：「與夾者相反則謂之間，但就其虛處則謂之櫛」。如兩櫛之間有空隙。

盈、莫不有也。（經上）

盈、梁任公釋函義，近似。如經說上云「異處不相盈，相排，是相外也」。科學上物質性能之相吸相排，即上面盈虛之理。故又云：

摠、相得也。（經上）

次、無間而不相摠也。（經上）

摠謂聯結，次謂不聯結，如所謂「有間、中也。」（經說上）墨學用了盈虛之理，反對了詭辯學派的「堅白同異」說。

不堅白，說在無久與字。堅白，說在因。（經下）

無、堅得白，必相盈也。（說）

（丙）復次，言運動與變化。運動範疇，墨經中亦為科學的非哲學的。如：

動、或徙也。（經上） 動、徧際徙……（說）

字、或徙。（經下） 字、徙而有處。……（說）

或字即古域字，詳見前釋。徙即移動，徧際徙即周徧空間而移動。此說動，僅及科學對象，與老子所謂「反者，道之動」的運動有別，因墨經沒有「發展」範疇，故為機械論。靜為動之一部分，故云：

「時、或有久，或無久。」（經上說）「止、以久也。」（經上）說曰，「無久之不止，若失過禮。有久之不止，若人過樑。」

靜以時間言，故曰「以久也」。墨家重科學，故動靜之變，有時間計算性，經說上所謂「盡、但止動」。又云：

經上：行修以久，說在先後。

說：行者，行必先近而後遠。遠近、修也。先後久也。民行修，必以久也。

這裏，把先後遠近之勞動，和庶民生產，相為例舉，乃墨家基於現實而非玄想之特徵。據此反對了詭辯者之所謂「今日適越而昔至」的命題。

（丁）次言變化。異變論是春秋到戰國的一個重要思想，乃適應古典社會變革難產的意識特徵。惟墨經說「變化」則不是「大而化之」之神化，亦不是「萬物以不同形相蟬」之虛化，而是一物到他物之轉移或物質不滅之相互損益。生產者看見從麥種變化而為新麥，從木頭變化而為輪與舟，沒有一個能想到麥子和木頭是「無」，沒有一個否定了他的「手」。墨學的意識在此。「損已而益所為」，（經上）「死生利若一，無擇也」，（大取）即以「利」的變化而權其損益。

經上：化、微易也。說：化、若蠶為鶩。

荀子云：「狀變而實無易而為異者，謂之化。有化而無別，謂之一實。」（正名篇）與此相似。故化僅微驗其「易」，如蝦蟆變為鶩者。這裏沒有「天地、乾坤、貴賤、動靜、剛柔、吉凶。」之易理，故既非「陰陽不測之謂神」，亦不至「觀變：窮理盡性以至於命。」（易傳）變化祇在損

益方面而言：

經上：損、偏去也。

說：損、偏也者，兼之體也。其體或去，或存。謂其存者，損。

然這亦不是「其成也毀也，其毀也成也」（莊子）的理論。這僅在說，天下事物，沒有的，可以沒有算了，而嘗有之物，變來變去，不過損益，仍永爲嘗有不滅。故又云：

經下：可無也；有之而不可去，說在嘗然。

說：可無也；已然則嘗然，不可無也。

不可去而嘗然之事物，形態有六：

經上：爲、存、亡、易、蕩、治、化。

說：爲、甲台、存也；病、亡也；買鬻、易也；消盡，蕩也；順長、治也；蠱鼠、化也。

合而言之，不外成亡二者，成亡之結果謂之「已」。如：

經上：已、成；亡。

說：已、爲衣，成也；治病、亡也。

舊釋此條皆錯。此言做衣的結果，由布變衣，成也。治病的結果，由生而死，亡也。墨經舉例過簡，多不言推論。這有類於以下的話：

「宇宙間的一切現象，不問牠是起於人類的加工或是一般的物理學諸法則，都不是現實的新創造，不過是物材的改變而已。結合——分離。」（凡爾離）

(戊)墨經中有量變與量定之說，如：

經下：偏去，莫加少，說在故。

說：俱一，無變。

此言物體去其一部分，並莫增減其物性，物性仍一而未變化。若去到飽和點，有了原故，始由量變質。

經下：異類不毗，說在量。

說：異、太與愈孰長？智與粟孰多？爵親行價四者孰貴？……

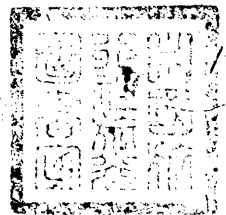
此條舊校釋者無解。異類不毗，多有以形式邏輯釋之者，而何以「說在量」？這沒有人釋之。「一個幾何學上的簡單例子，使可以說明這個道理。爲了決定並比較一切直綫形的面積起見，我們把一切直綫形分解而爲三角形。其次再使這個三角形本身，還元而爲與其形態上完全不同的表現——還元而爲牠的底邊和牠的高度乘積的一半。」（引自拙譯資本論）這個共通物，便是一個通約出來的量。有這一個共同量，則比較便可能了。同樣地，經濟學上的詞爲有使用性的東西，使用性與使用性能比，而比之者則被還元而爲一定的勞動量。數學上的通約亦此一定量的道理。

(己)墨經中有科學的定理者，涉及於幾何學，物理學，光學數學等。如：

說：一尺之端也。說曰：體，若二之一，尺之端也。

說曰：端是無間也。

說曰：有而不容尺也。



尺、前於區而後於端。

區、物一體也。說在俱一惟是。

厚、有所大也。說曰：區無所大。

體、謂分量，兼、謂全量，尺、謂綫，端、謂點，厚、謂體積，區、謂面。皆幾何學術語。

平、同高也。說曰：一然者一不然者，必不平也。同然，平也。

中、同長也。說曰：中、心，自是往相若也。

圓、一中同長也。說曰：圓、規寫交也。

方、柱隅四雜也。說曰：方、矩見交也。（雜釋周）

以上爲幾何學之定理。

力、形之所以奮也。說曰：力、重之謂。下，舉。重，奮也。

正而不可搖，說在轉。說曰：正、九、無所處而不中。縣轉也。

以上爲力學。

景迎日，說在轉。

景之大小，說在地（斜）正、遠近。說曰：景、木地，景短大；木正，景長小。光小於木，則景大於木；非獨小也，遠近……。

臨鑑而立，景倒，多而若少，說在寡區。說曰：臨、正鑑、景寡。貌態、黑白、遠近、地正、異於光。

按墨經論光學有八條，皆訛奪多而難解，引此三例作證。合與一，或復否。說在拒。說曰：合、數指，指五而五一。此言數學的分數。指五仍爲分之一。

第五節 後期墨學的認識過程論與論理學

前面研究墨子學說，我們已經知道，墨子有三表儀法，有循行舉言論，有規矩方法論。後期墨學的成果最大者，亦在於發展了他的知識論本身。這裏所指的成果，讀者卻勿誤解，像中國一部分著思想史者，把墨學的認識過程論，當做了最高的形式處理，沒有把它當做人類思維過程史本身的發展階段來處理。形式邏輯的進步性，是在客觀實在性的各個對象，性質，及發現形式上有其分解與觀察，然而因了科學的幼稚，它同時亦局限於其認識的貧乏，放棄了物質世界的多樣性，轉化性，聯結性方面的探尋，使思維形式在歷史的進程中，永固結於絕對的不變性上。古代原始的形而上學的動的邏輯，是和形式邏輯同樣有歷史價值的，惟形式邏輯在當時則爲更進步的。老莊學派是部分地在神祕的外衣裏合着一些變化觀念因素的，然而古代形式邏輯之不能希望老莊與辯者改造，猶之手中醫的藥石經驗不能改造手工業一樣。研究墨學的知識論，首先應把握着這個思想史。

(一) 墨學論認識過程的前半截：此乃屬於哲學及心理學者，經上云：

知、材也。說曰：知材：知也者，所以知也，而必知，若「目」。

知、接也。說曰：知：知也者，以其知過物而能察之，若「見」。

怨。明也。說曰：怨：知也者，以其知論物而其知之也著，若「一」。

第一條言感官，第二條言感覺，第三條言概念。在這三條知識的發生論裏，雖然貧乏，但「唯物論最多，觀念論最少。」（用哲學筆記語）如前面有一個日本鬼子，要知道他，首先得我們由人類祖先因勞動而進化的了的器官，耳、目、手、等官能（材），其次要恃於把日本鬼子這個對象（過物）連結於感官，成爲感覺，即視（見）、聲、觸等。然而要真斷定他是日本鬼子，卻要著明其性質，這便是概念判斷（判斷種類依黑格爾說有四，定在判斷，反省判斷，必然判斷，概念判斷）。認識過程在概念以前的東西，原不僅感覺，還有表象，所謂表象，即不是從直接感覺而來，而是把記憶中所殘存者，如對象的諸側面與屬性，攬統地概括成爲一種形像體。這是在着人類返復在實踐中不知多少次數的經歷。例如地面的面積名稱、畝、頃等，是由在地面形式與時間形式的屢次勞動計算時，才獲得出畝頃形象的表象，由這表象才在思維中，將不聯結的形象普遍化而爲概念的畝頃名稱。形式邏輯的機械綜計，把表象同一化，便是概念的絕對抽象物（對立於動的邏輯）。墨經裏亦有此一範疇，惟它從胡適之以來，皆釋做「推論」而得的知識，學者不加考慮而依從胡釋，乃大謬不然。

經上：知、聞、說、親；名、實、合、爲。（注意標點）

說：知、傳授之，聞也。方不厚，說也。身觀焉，親也。所以謂，名也。所謂，實也。名實耦，合也。志，行、爲也。

按此條經文，爲二截，聞、說、親乃判斷以前者，名以下爲判斷以後者，前人多統認爲邏輯上之

判斷，非也。所謂聞、說、親，便是上面所言返復經歷的籠統形象體，亦即表象。今逐一說明於次：

聞：不依感覺所傳授的形象——經上又言「聞、親、傳」。說曰，「聞，或告之，傳也；身觀焉，親也。」是聞有傳聞，親聞二種。例如農業勞動所聞到的地面形式與時間形式，經過傳聞與親身閱歷有幾千萬次，獲得了一個籠統形象的該表象。

說：所謂方不厚，方者一方之方，厚，經說上云，「厚，區穴，若斯貌常。」（孫校爲所視厚，非是）即一方相隔一方，其面的斯貌（形象）常相若，所賴於「說」。說者何？經下云：

「聞所不知「若」所知，則兩知之」，說曰，「聞在外者所不知也。或曰，在室者之色，「若」是其色。是所不知若所知也。猶白若黑也，誰勝？是若其色也，「若」白者必白，今也知其色之「若」白，故知其白也。……（下言名，詳後）外，親知也；室中說知也。」

室中的說知者，不是抽象，而是「若是其色」的具體形象。故又云「說，所以明也」。所以明，即所依以明，或所依以判斷者，墨經言「所以」常指條件，而非指理由，如言感官說「材，所以知也」，即所依感官而始得知。如言名「所以謂名也，」亦同。這是 *By which* 之意，故所以明，明、指概念判斷，「說」則雖不如感覺材料之單純，而亦判斷之材料，無疑。釋爲「推論」，不慮之甚。

親：所謂身觀，是指感覺以外的複合經驗，即經過若干次的親身閱歷，因爲這一類對象是代表一種側面或特性，須若干次的綜合，始直觀到對象的表象，如鹹的表象。經下云：

「知而不以五路，說在久。」說曰，「知，以目見，而目以火見，而火不見，惟以五路；久，

不當以目見，「若」以火見。」

五路卽五官，久即時間，此言若干次的記憶經歷，所謂「身觀」，或直觀。見「火」的一個「若然」綜合表象，便不是感覺物了。

上面講「說知」的「若是其色」，經文已涉及「名」。經文之「知」一語所指甚多面，如感知，知覺，判知，皆此一「知」字。如「知其色之若白也，故知其白也。」知卽締各性的表象之知。依此種「知」，名始得立，故云，「所以明」。下言：「夫名以所明正所不知，不以所不知疑所明，若以尺度之不知長。外親知也，室中說知也。」

這裏所舉之尺度與長短，原來便不是感覺材料，而是依時間形式與空間形式所得的綜合表象，一定的長短，是經過若干次的聞、說、親、所統攝的形象，名之曰尺度，卽由此形象而來，得尺度之名，已經是抽象了的真實性，回頭才把表象規定。故曰，「以所名正所不知」。何謂疑？疑在經下云：

「疑，說在逢、循、遇、過。」說曰：「疑：逢，爲養則土；爲牛廬者夏寒，逢也。舉之則輕，廢之則重，非有力也；械從削，非巧也，若石羽，循也。門者之蔽也，以飲酒，以日中，是不可知也，遇也。知與以已爲然也，與過也。」

側面的對象性，近似者頗多，人類依聞、說、親所經歷者，不能在其他經歷中，如「逢」、「循」、「遇」、「過」之類似者，把一種表象移植於此種表象。牛廬與房屋，所逢不同，輕重循之而別（經上云：循所聞而得其意，心之察也），門者爲酒爲市所遇不同，已然與今然，過已然是否爲

然。(經下云，或，遇名也。說曰，或，知是之非此也，有如是之不在此也。)可見疑，乃在於一側面與他側面，「是」與「此」的觀念未及概念判斷者，這雖是綜合經驗，但僅為殘留的概括，而非抽象的標誌。故曰「不以所不知，疑所明」。

(二) 墨學論認識過程的後半截。此乃判斷以後的認識，屬於論理學者。

墨經言思維之未至名者云：「慮求也。」(經上)說曰：「慮也者，以其知有求也，而不必得之，若睨。」故判斷以後的認識，在所必論。「名」分三類
經上：名、達，類，私。

說：名：「物」達也，有實必待之以名也。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。

此指名之大共名，類名，專有名。何謂實？上面已引，即「所謂」，實也，當為判斷；把「所謂」之判斷，依之得名，即「所以謂，名也」，當為概念。

墨經中所言之實。指主詞，所言之名指敘詞，故又云，「名實耦合也。」合即為「辭」，所謂命題。

墨經之命題，皆指事物之外部關聯，為形式邏輯的特點。如經上云：

「謂，移，舉，加。」說曰：「謂，命狗，犬；移也。狗犬，舉也。吐狗，加也。」

移狗為犬，猶說「犬是動物」。所謂舉，經上謂之「擬實也」，即舉狗犬以名，亦一以名舉處之謂。如說守夜的家畜是狗犬。這是一條吐狗，即加名於個別東西而言。這便是「合」。「命題

「，上面的例子卽「最單純的，通常的，大量的命題。」俄國時的辯者，卽把命題中的個別和一般做了論爭的中心。墨家的「合變白」，類在命題上統一了個別與一般，這正與俄國「白馬爲馬」之論，卽分離了個別與一般。

小取篇云：「以名舉實，以辭許意」指命題方面，「以說出故」，則指推演。何謂「故」？何謂「說」？

說卽「經說」之說，說其故也。前人以「說，所以明」釋此句之說，非是，因其爲表裏來源之說，已見前釋。「故」，卽理由或前題。經上開宗名義卽云：

「故，所得而後成也。」說曰：「故，小故，有之不必然，無之必不然。體也，若有端。大故，有之必然，若見之成見也。」

小故卽條件（或以佛語釋爲「緣」），大故似作根據言（或以佛語釋爲「因」）。大故不是小故的總和，梁任公胡適之的外因解釋的殊爲謬誤；當是一個決定的條件。凡條件是必要性的，故云「有之不必然，無之必不然」。例如抗日戰爭，武器是必要的條件，沒有武器必不能抗日，但有了武器而亦不必能抗日。凡決定的條件，是基本動因。例如抗日，抗戰建國綱領便是一個「大故」，所以說「有之必然」，有了革命綱領能抗日。所謂「見之成見」者皆實況而言。

然而真理卻沒有這樣簡單，要在行爲或實踐中說正，理解，而於此處更高的本質。墨子有「合志功而觀」，「言足以舉行者常之」之說。墨家有「志，行爲也」，大故篇有「志功不相從也」之說。然而祇有一個貧乏之概念，沒有說明，此形式邏輯之所以然者。經上有「以名取」發展墨子所

謂「非以其名也。」但以名取之論，僅指簡單的命題，而沒有事物的發展、聯結底說明。

經下：知其所以不知，說在以名取。說曰：我有若視曰知。雜所知與所不知而問之，則必曰是所知也，是所不知也。取去俱能之，是兩知也。

取去雖有分析與綜合的成分，至多不過是科學上的選擇，而非實踐之義。故墨學的推理，仍重舊式邏輯的演繹法。試看他言「法」。

經上：法、所若而然也。說曰：意規圓三也俱，可以爲法。

經下：一法者之相與也盡類，若方之相合也。說在方。（同法者必同類）

大取篇有「語經」之說，語經必注意推理方法，故小取篇詳言思辯之七法。（一）演繹法的絕對前題，謂之「效」。（二）舉他事以明此事之比較法，謂之「辟」。（三）比較兩個同一命題的平行法，謂之「侔」。（四）援例擬事的類推法，謂之「援」。（五）蓋然判斷，謂之「或」。（六）假設命題，謂之「假」。（七）以類取而以類予之歸納法，謂之「推」。（詳見原文，不具引）

墨經的思辯方法有基於歷史的原因，有基於思想史的原因，基於前者即戰國時代的歷史變異，基於後者即思想史上的各派異變學說。這些異變論，到辯者時代之主要有孟子的良貴與恆產之改良思想，有莊子的假象同異論，有詭辯學者的堅白同異論，後期墨子，和各派的辯論俱有。而在思想競爭上便把他的形式邏輯，具體適用於當時的實際，故經說下云：

「辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。」

小取篇云：

「夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處理害，決嫌疑。爲舉諸萬物之然，論求羣言之比。」

這都是對於當時學派的總論。其關於明是非，審治亂，察名實三者，上以言之，今就其特別提出的「明同異之處」，約述於下，因爲這是中國古典社會最特殊的看重思想。墨子所爭論的「兼」與「別」二義，以「兼」非儒家之「別」（儒家之類）。莊子在兼別二者間發爲「兩行」論，詭辯學派則把兼別納入於命題的同異（個別一般），後期墨家在形式邏輯，承繼了墨子傳統，得出了歸納法中之思維方法同異論。這個方法論的優良點，卽，否定先天的類別，而以客觀對象的類別，分析事物，這是墨子「易人」的理論發展。此一學術價值，前人知其然而未知其所以然。小取篇云：「推也者，以其所不取之同於所取者，予之也。是猶謂，他者同也，吾豈謂他者異也？夫物有以同，而不牽遂同。辭（命題）之侷也，有所至而正其然也，有所以然也；其然也侷，其所以然不必同。其取之也，有所以取之也；其取之也同，其所以取之不必同。是故辟、侷、援、推、之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本，則不可不審也，不可常用也。故言、多方，殊類，異故，則不可偏觀也……。」

此段爲後期墨學最珍貴的知識論。大取、小取、經與說中舉例多沿用當時莊子的「有無」與「是非」，詭辯者的堅白與「馬石」，甚至用超出實踐性而外的「人與盜」（如殺盜非殺人）一般形式，但在經上言「同異交符」的經說中，舉例則頗豐富。如以有無言家，以故言姓氏，以貴賤言商業。今就墨子的中心思想，把這個推理形式在精神上返原一下。

例如墨子的人類同異，有貴賤貧富之說（參看尚賢論篇），富貴與貧賤，是「其然也」，爲什麼其然即「所以然也」，其然的現象富者貴者可以相同，而所以然的富貴則由於富異。把這樣的現象個別地取之爲對象考察，一個一個對象之間可以相同，而對象的理則不必同。墨子「以類取」。何謂「類」，在西周以來的傳統所謂人類，以氏爲別，即「氏所以別貴賤」，荀子亦有「大類」之說，即說明「始貴」之義，把人之異於禽獸的先天形式規定於類範疇，在行爲方面便表現而爲貴賤之禮，所謂「體者別也」。這是儒家演繹法的大前題，其推論便是：凡人有其貴或於貴之類（大前題），君子大人爲始貴者，小人野人爲無天爵者（小前題），故人類社會是清野人（安樂）——君子（與養大人（安辱）的富貴與貧賤社會。（結論）在墨學的歸納法便不然。首先看何應用方法論怎樣「取」，怎樣以類取。（下例見非命下）

取1. 王公大人不敢怠倦者何？強必貴，不強必賤，強必榮，不強必辱。（聽政）

取2. 農夫不敢怠倦者何？強必富，不強必貧，強必飽，不強必飢。（耕稼）

取3. 婦人不敢怠倦者何？強必富，不強必貧，強必媛，不強必寒。（紡織）

取4. 5. 6. 「百工」，「國中之衆」，「四鄙之萌人」……，強必貴，不強必賤。

上面所取之例裏，背後有一個客觀的類，這類不是先天的氏族，而是後天的「固以其力也」。「賴其力者生，不賴其力者不生」，「不以其勞獲其實，非其所有而取之」，這，墨子叫做「義」，方法論則謂「所以取之者」。

因此，富貴貧賤從得由斷案，即勞力之強者爲富貴，反之勞力之不強者爲貧賤。在方法論上

「以類予」，「以其所不取（未例舉者）之詞於所取者予之」。

基於這命題，便由推論發生出「言無常貴，賤無終賤」之結論。

這種歸納的人類概念，在社會史固不是如這樣貧乏的內容，但在古典社會的思想史則為破天荒的進步。提出了多方，殊類，異故的歸納法則，同樣是人類思維史的進步。我們拿這個方法，仍可以研究墨子兼愛篇的「兼是別非」論，非攻篇的義與不義論。且把後者拆言之。（參看非攻上原文）

取1. 竊桃李者，不義之一例。

取2. 攘犬豚者，不義之二例。

取3. 取牛馬者，不義之三例。

取4. 殺不辜者，不義之四例。

取5. 殺百人者，不義之五例。

取6. 攻國者（？），不義之六例。

前面五例所取者在當時人知道所以取之，故云「天下之君子，皆知而非之，謂之不義」；第六例則有問題了，在當時人「所以取之者」，則以為殊類，異故了。因為攻國，正是「遠」而失，流而離本」者，故云「天下君子，謂之義，從而舉之」。然而墨子以六例所以取之者皆同類，同故之對象，因為類與故皆在「不以其勞獲其實，非其所有而取之。」（天志下）

「以類予」之斷案，未取者亦同於所取者，祇要知類，他者亦同。因此，歸納曰：凡非其所有

而取之者皆不義（攻國亦然）。

以上所述二例，是墨學反對氏族貴族的內部專政與氏族貴族的外部混戰的理論，後期墨學的方法論之發展，是有其傳統精神的，因此，著有前兩說「返原」二字。

墨經同異之辯，以類爲主，其他則無大奇特，墨經以兩種性質同異，如下：

「同：重、體、合、類。」（經上）說曰：「同：一名一實，重同也；不外於兼，體同也；俱處於室，合同也；有以同，類同也。」

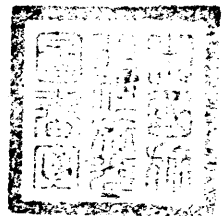
「異：二、不體，不合，不類。」（經上）說曰：「異：一一異，異也；不迎屬，不體也；不同所，不合也；不有同，不類也。」

「同異交得，放有無」。（經上）說中錯落很多，從略。

以上言同異，都以四性質而定，但同異交得，則特注意有無，放者「求放心」之放，即尋求特性之有無。例如經下言「偏有，徧無有」，即以牛馬之類的特性而明牛與馬之同異。此外，異類之物亦可以定其同，然必須返原於量，如

「異類不吡，說在量」。（參看前節所釋）

墨家依此方法，反對了莊子的齊物論與惠施的「萬物畢同畢異」之說，而主要根據則在類概念之同異。後期墨學基於墨子的傳統精神，而修正，而發展者，頗爲中國文化的寶貴遺產，但亦有受當時辯風的影響，而在概念與命題方面繞圈子，「以反人爲安，以勝人爲名」（經下篇），「由辭之遊，盡論矣」（荀子），故「殺盜非殺人」，「一少於二而多於五」之話命題亦同時出現。



第十章 詭辯學者的論理學

(此章與友人象離先生合著)

第一節 詭辯學者的學派性

所謂詭辯家或辯者，乃是戰國中期出現的哲學者。他們所研究的問題，是事物的「名」(概念)，所以又稱爲「名家」。在戰國時代，百家并起，相互攻訐，各學派爲了在理論的爭鬥中爭取自身的存在與發展，遂相率踏入論理學的研究。所以以詭辯家爲始的中國論理學的建立，乃是當時哲學鬥爭的血熱化中的產物。但是，中國這時期的哲學鬥爭，也和在一切時代及一切國家同樣，是真理的追求者與掩蓋社會歷史的殘酷性；如具有人認之爲單純的概念戲弄，自然是錯誤。在墨子的小取篇中，關於哲學鬥爭(「辯」)的意義，曾有下列五個明確的規定：「夫辯者，將以明是非之實，察治亂之紀，明異同之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。焉(乃)參差萬物之然，論求羣言之比；以名舉實，以辭舉意，以說舉法；以類取，以類予。有言已，不非諸人；無辭已，不求于人。」(類此可知當時的哲學鬥爭中的理論學，其科學目的與政治目的顯是同時兼具的。此時代論理學研究的發達，嗣後便產生了荀子的正名篇。然而，此時代的名家，雖與哲學(自然科學)認識的發展有不面的直接關係，而由思潮觀之，則爲意識公孫龍等唯心論的詭辯主義。此種詭辯主義的流行，

也和莊子的相對主義同樣，都是此時代奴隸社會矛盾到達於窮途末路的反映。因為把現實的詞異問題返元而爲石頭與馬兒的物體上，不但證明了唯心論的狡猾，而且證明了時代的危機。

系統的研究戰國時代所謂「名家」的論理學派的學說，是中國哲學史上的重要課題之一。但是，詭辯家的代表者的著作，如公孫龍子，尙有六篇遺稿，可資憑藉；至於惠施的學說，則只在莊子的天下篇中，有殘缺的斷片。所以，嚴格的規定他們的學說體系及其社會性，殊嫌資料不足；而其爲奴隸社會沒落期的反映，則無可疑。近人胡濟之及梁啟超二先生，均以名家的學說，起源於墨子學派，卽認惠施公孫龍等爲「別墨派」，實則不然。惠施公孫龍等詭辯家，與其說是「別墨派」，不如認爲老莊學派的支系，較有根據。所以我們認爲詭辯家的論理學說與墨子的經上，下，經說上，下，及大取小取等六篇的內容相近似，但後者實爲前者的反對命題；我們一方面要把他們的學說同置於論理學的主題以下而另一方面又把兩者分別開來，作獨立的考察，其理由正在於此。

我們在論述詭辯家的論理學內容以前，應先說明中國論理學一般的特徵。中國的論理學的研究，雖開始於戰國時代的辯者，然而却只是極原始的萌芽，并不像亞里士多德的理論學或印度尼耶那派的五段論法（其後卽成立爲因明學）那樣組織成科學的體系。名家及別墨派，雖均意識到所謂辯納與演繹兩種推理法，却全然未曾確立起三段論法。甚至連批判的整理了名家論理學的荀子，在其正名篇上，幾乎是停止在概念論的領域，而且卽此初步的論理學的研究，到了戰國以後，也幾乎全然衰滅下去。所以，一般的看來，中國論理學的發達，可以說是非常不充分的。中國論理學的研究者，被漢代學者稱爲「名家」，實在是十分恰當的。因爲他們並沒有把作爲思維法則的論理學，科

學地確立起來。其關於思維（存在）的純科學的研究，經常的是掩蔽在政治法律道德等思想的背後。

中國論理學對於人生哲學的從屬關係，前面所引墨子小取篇對於辯的方法及效用的說明，更確證着當時的詭辯家的實際課題，不是對於論理的法則本身作科學的體系的研究，而只是努力於正確的思考，避免思想的缺陷，以便在討論中指摘論敵的謬誤，而爭取理論鬥爭的勝利，使國家的行政與立法依照自己的主張，確實的實現。名家與別墨派的論理思想，在中國哲學史上，本算最爲發達，尙不免對於人生哲學的從屬性，自此以降，更何足數？

第二節 惠施及其論理學

惠施是戰國時代最著名的詭辯家。莊子的天下篇，說他以詭辯「爲大觀於天下，而曉辯者。天下之辯者，相與樂之」。又說他「自以爲最賢，……以反人爲實，而欲以勝人爲名」。荀子的非十二子篇說他「不法先生，不足禮義，而好治怪說，玩琦辭；甚察而不惠，辯而無用，多事而寡功，不可以爲綱紀。然而其持之有故，言之成理，足以欺惑愚衆」。在解蔽篇中更說他「蔽於辭而不知實。」

關於惠施學說的來源，在呂氏春秋的愛類篇中，有云：「匡章謂惠子曰：公之學去魯，今魯下齊王，何其到（例）也？」這裏所說的「去尊」，與墨子的「尙同」的治理論，實不無牽連；與孟子所說的「楊氏無君」則相一致。所謂「無君」與「去尊」，即否定國家。而此乃老子哲學發展

的必然歸結。其次，就哲學的基本內容上講，惠施也通過楊朱而承繼了老子「道」的思想，并以獨自的方法，而使之更加發展。這就是說，惠施不僅接受老子及楊朱所謂「大一」（道）的道理，而且更進一步，又提出了所謂「小一」——這一個極微的原子的原理。莊子天下篇所用的「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一」，或「汜愛萬物，天地一體也」云云，就已經證明了由「大一」及「小一」兩方面來把握宇宙本體的「道」，而闡明了抽象的絕對者（「大一」——「道」的概念）中的二律背反；由於至大無外與至小無內，而結論出汜愛萬物天地一體。這一方面是老子及楊朱的實體的抽象化，而同時也擴大了老子的「慈柔」與楊朱的「爲我」，且把儒家的「仁」「誠」，也都包括在內。據郭沫若先生說「惠施這「小一」的觀念，雖是由他的分析的態度所必然得出的一結果，然而也應該是受了儒教的五行說的影響。」（見先秦天道觀念之發展第六十四頁）并且惠以及施的思想，也相當的影響莊子哲學（以下詳論）。在這裏我們便看出了學派的分異與學派的融和，各學派在相互鬥爭中而相互吸取對方的內容，以充實自己的體系。以上我們說明了惠施的哲學立場，現在開始考察惠施的論理學的內容。

惠施是非常博學的人，他的論爭的對手莊子也說：「惠子多方，其書五車」。但其著作，却全部佚而無存，只有莊子的天下篇中，舉出了他的十條富有論理學意義的意見。

（一）至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。

（二）無厚不可集也，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) 大同異與小同異，此之謂小同異；萬物異同異，此之謂大同異。
- (六) 南方無窮而有窮。
- (七) 今日適越而昔來。
- (八) 逆環可解也。
- (九) 我知天下之中央，燕之北，越之南是也。
- (十) 汜愛萬物，天地一體也。

這十條是惠施有名的逆說或奇論 (Paradox)。但是，其理論的根據是什麼呢？這是抽象的無限性的思想，時間及空間的無限可分割性的思想。關於此點，在前舉第一和第二命題中，則非常明白的表現着。我們前面已經說過，惠施把道——大一（實體）作為抽象的絕對者而把握。因為常是抽象的絕對，所以同時亦是從現實世界抽象的分離了絕對的無限，是從現實的具體的存在飛躍出去的唯一論的無限大，惠施即以此種無限大為「大一」。如果由此「大一」可以生出萬物，則當然就要產生與「大一」相對待的無限小的概念。此無限小，也是抽象的無限性；所以「道」無論「包或外延上都是一個無限——抽象的無限。無限小是無內容的極微概念，惠施稱之為「小」，而「小」乃是無質量的範疇，「無厚，所以不可集」，因此所謂小，實非無限的小——黑格爾稱之為「惡的無限 (Schlechto Unendlichkeit) ——，所以此「無厚」的範疇，比起絕對無限小，却又可以說千里之大。這樣，無限概念中的矛盾，便明顯起來；由此遂產生了時間空間的抽象的無限性

及其區別的相對性等，均爲虛妄的思想，惠施的逆說的成立，實以此爲理論的基礎。

第三條天與地同卑，山與澤同平，闡明了空間區別的相對性及其虛妄；第四條日既到正午即成斜陽，物正當生存即成死亡，闡明了時間區別的相對性及其虛妄；第五條闡明了事物異同的相對性；第六條與第二條同樣，闡明了有限與無限的矛盾；第七條乃時間的區別相對性，第八條與第九條，也是說明空間區別的相對性。惠施這種以時間空間的一切差別均爲相對及虛妄，曾影響於莊子的思想，所以莊子也建立了同樣的逆說；這就是「天下莫大乎秋毫之末而泰山爲小，莫壽乎殤子而彭祖爲天。」（齊物論）第十條「汜愛萬物，天地一體」，爲惠施根據前兩條所得的結論，乃是人生觀與宇宙觀相互統一的根本命題。這一命題，也曾影響到莊子，齊物論中所說的「天地與我并生，而萬物與我爲一」，卽是例證。這種物我一體的思想，也同樣是一切差別的消滅，而還元成爲無差別的。

惠施的十條逆說，其自身固然不是辯證法的思想，僅只將實體抽象化成爲無限大與無限小；但是，他却無疑地提示了這種無限概念的矛盾，有限與無限的辯證法的矛盾——世界是有限而同時又是無限的二律背反；換言之，惠施和希臘埃理亞學派的芝諾（Zeno）同樣，都是已經隱露出可分性與不可分性，有限性與無限性的辯證法的矛盾的哲學者。所以我們不得不把它作爲辯證法的要素而加以批判的攝取。然而，惠施的立場，是站在和現實世界完全分離的抽象的非辯證法的見地上面，因而它的絕對者（實體）的「大一」與「小一」，便不能辯證法的解決這種矛盾或這種二律背反；所以惠施結果只是一個詭辯家，而不是一個辯證法論者。

第三節 公孫龍及其論理學

公孫龍和惠施一樣，也是戰國時代詭辯派的中心人物。莊子天下篇說：「辯者以此與惠施相應，終身無窮。桓團（卽列子仲尼篇的韓檀）公孫龍之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之心，不能服人之心，辯者之囿（郭沫若先生解作「尤」）也。」可知公孫龍不但擅長於詭辯，而且與惠施的思想不同（此層詳下文）。關於公孫龍的著作，揚雄的法言稱他「詭辭數萬」，而現存的公孫龍子中，却只有六卷，其第一卷跡府乃是後人彙集其平生事業而成的傳略或叫行錄，其自著者，僅有白馬論，指物論，通變論，堅白論，名實論五卷。在第一卷跡府中，記載公孫龍和孔子的六代孫孔穿相會於趙國的平原君家，孔穿說：「久聞先生大名，早想爲您的弟子，不過我對於先生的『白馬非馬』的主張却不贊成；如肯將這種主張取消，我就拜您爲師。」公孫龍答道：「先生之言悖！龍之所以爲名者，乃以白馬之論爾，今使龍去之，則無以教焉……此先教而後師也。」據此可見公孫龍之學說，以白馬論爲中心，我們研究，也就應該以此爲起點。

公孫龍的白馬非馬的命題，其論理學上的特徵，在於使普遍的概念與個物，實體與偶有性，本質與屬性，抽象而絕對的地分離開來。所以在白馬論中，曾云：「白馬非馬可乎？曰：可。曰：何哉？曰：馬者，所以命形也，白者，所以命色也。命色者非命形也，故曰白馬非馬。」這就是說，所謂馬是表示形體的概念，而所謂白則是表示顏色的概念。因爲顏色不是形體，所以白馬不是馬。這樣一來，所謂白的概念（特殊性）與所謂馬的概念（普遍性），所謂白的特性與所謂馬的本質，

便全然非辯證法的地分離開來；本來在現實中的白的特殊與馬的普遍之辯證法的流一着的「白馬」這個個物，便從馬之自體（所謂馬的普遍概念）完全切斷了本質的關聯，而達到了白馬非馬的結論。

在「關於辯證法問題」的札記中所講的真理，恰足以曝露公孫龍的白馬非馬的反辯證法性。「辯證法一般的敘述（或研究）方法，必須從最單純的，通常的，大量的等任意的命題開始，如像樹葉是綠色，約翰是人類，黑犬是犬等等之類。在這裏（正如黑爾格所曾天才的指示過的那樣），便存在着所謂個別範疇及一般範疇的辯證法（參照亞力士多德「形而上學」第二卷第三篇第四章所謂「在可見的各個家庭之外，再也不能有一個家庭——家庭一般——的存在。」）結局，對立物（個別範疇與一般範疇的對立）是同一物。個別範疇不導入對一般範疇的關聯中，便不存在；而一般範疇只有在個別範疇之中，通過個別範疇，才能存在。一切的個別範疇（在任何方法之下），都是一般也範疇；一切的一般範疇，只是近似的把握着一切的個別範疇；一切的個別範疇，都不能完全併入一般範疇之中等等。一切個別範疇，經過若干的移行而與他種個別範疇（物、現象過程）相結合等等。在這裏已經存在着自然的必然性，客觀的關聯等等的要素，端緒概念。偶涉範疇與必然範疇，現象本質，也已經存在於此。因為當我們說約翰是人類，黑犬是犬，這是樹葉等等的時候，就已經將一聯的⁽⁸⁾特徵作爲偶然範疇而放棄，使本質從現象區別開來，將兩者相互對立起來的緣故。這樣着，在任意的命題中，剔抉出辯證法全部要素的端緒，因而便可以顯示在人類的認識中一般的內在着辯證法（而且不得不如此）。自然科學已經將各種性質的客觀的自然，將個別範疇向一般範疇的應

化，偶然範疇向必然範疇的轉化，對立物的移行交流，相互關聯等，統統顯示於我們（這一層也該用任意的最單純的實證來證明）。一

這裏說：「黑犬是犬」；公孫龍說：「白馬非馬」。兩相對比，可知後者全然是非辯證法的命題。公孫龍不理解特殊與普遍之辯證法的統一着具體的個物，而唯心論的地將普遍的馬自體，從白馬這個具體的物終於分離開來。

我們說公孫龍的哲學，是十足的唯心論，這在他的「堅白論」中也明白的表現着。考史記孟荀列傳稱「公孫龍爲堅白同異之辯」，平原君傳也說「公孫龍爲堅白同異之辯」，可見堅白論與白馬論同爲公孫龍的中心思想所在，二者俱有聲當世。近人伍非白先生說：「公孫龍不達於知物之故與所以爲名實之別，故離形名非白馬，分彼此而辯名實，其蔽皆原於堅白。」（見墨辨解故）堅白論是公孫龍哲學的基本命題所在。本來堅固與白色均爲石頭的屬性而包含石頭之中，而公孫龍在其堅白論中，却把堅白的屬性從石頭的自體完全分離開來。在他看來，所謂石頭的堅固的性質，乃由觸角而感覺，其所謂白色的性質，乃由視覺而感覺，而堅白的性質，却不屬於石頭，不是石頭所固有的性質。所以他說：「視不得其所堅而得其所白者，無堅也；附不得其白而得其所堅者，無白也。」又說：「物白焉不定其所白，物堅焉不定其所堅，不定者兼，惡乎其（原書作甚）石也？」這就是說，在公孫龍看來，石頭的堅固與白色，只有以我的感覺爲媒介，然後才能認識，才能將石頭，堅固與白色，合一起來，因此，他斷定了堅固與白色，便不是存續於石頭之中的物，便不是屬於石頭的範疇，而是與石頭相分離的範疇。堅固與白色只有經過我們的感官知覺對於石頭的活動然後才

能存在，不然便不存在；這完全是唯心論。公孫龍的詭辯，就是建築在這種唯心論的基礎上面的。在認識中注意到概念的作用，固是必要，然將概念加以唯心論的絕對化或誇大化，則無疑的是完全的謬誤。他的指物論與通變論即強調了絕對的概念，倒置了思維與存在，事物因「指」（概念）而存，抽象的概念不變，而具體的存在時變。一方面把思維與存在分離，他方面把變化返原而為不變，這是後來易傳作者的源泉。

關於公孫龍的詭辯命題的內容，通常均認為莊子天下篇所舉的廿一條，如日本的渡邊秀方氏，以前述的十條為惠施的詭辯，以此三十一條為桓園公孫龍與惠施相論的命題，即其一例（見中國哲學史概論上世哲第五篇第三章劉侃元譯商務版第一七三頁。）實則不然。當戰國時代，詭辯家分為「合同異」與「離堅白」兩派。「合同異」派的辯者，以為堅白與石，三位一體，析名則三，指實則一，推而廣之，則紛紜萬物，莫非統一。「離堅白」派的辯者，以為堅白各自獨立，堅自為堅，白自為白，堅白和石，亦復如此；更進一步，主張堅不自堅，待強而堅，白不自白，因光而白，宇宙萬有，莫非相異。惠施屬於「合同異」派的辯者，而公孫龍則屬於「離堅白」派。莊子天下篇所舉的二十一條，乃此派詭辯命題的總括。茲分別述之如左：

關於惠施「合同異」派的詭辯命題，計有「卵有毛」，「郢有天下」，「犬可以為羊」，「馬有卵」，「丁子有尾」，「山出口」，「龜長於蛇」，「白狗黑」等八命題。此與前述惠施詭辯的十命題，有一貫的論理學上的根據，我們在上一節中，已有評述，這裏勿須再說。其關於公孫龍「離堅白」派的詭辯命題，則有下列十三個，即：「雞三足」，「火不熱」，「輪不輾地」，「目不

「指不至，物不絕」，「矩不方，規不可以爲圓」，「鑿不圍枘」，「飛鳥之影未嘗動也」，「鏃矢之疾，而有不行不止之時」，「狗非犬」，「黃馬驪牛三」，「孤駒未嘗有母」，「百尺之捶，日取其半，萬世不竭」等命題。此十三個詭辯題中，最可注意的是「鏃矢之疾，即有不行不止之時」及「百尺之捶，日取其半，萬世不竭」兩個命題。前一命題，以時間的無限的可分割性爲基礎，主張飛矢有停止進行的瞬間；後一命題，則以空間的無限的可分割性爲基礎，而主張一定的長，兩分起來，永不能達到其結局，而可以無限的短縮。這和希臘的埃理亞學派芝諾的否定運動的四個命題，有若干程度的相合。芝諾的第三個命題說：「飛矢靜止着」；其第一個命題說：「在運動中，爲要達到目標，必須先達到空間的半分，所以結局永不能達到目標。」

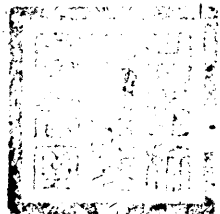
由此可知公孫龍的詭辯命題中，具備抽象的形而上學的性質，他在認誦論上，雖是採取了唯心論的立場，然而他確乎已經暴露出存在及運動的內在矛盾，提示了運動與靜止，連續性與不連續性，可分性與不可分性，無限性與有限性等範疇的辯證法的要素。好像黑格爾稱埃理亞學派的芝諾爲「客觀辯證法的真正的開山鼻祖」（哲學史第一卷第一部第一章）一樣，我們也應該這樣來理解公孫龍的論理學在中國哲學史上的意義與價值。

第十一章 中國古代思想底綜合者荀學

第一節 荀子的時代與荀學

(此章與友人象離合著)

荀子生卒年代無確考，據汪中「荀卿子年表」，其重要事蹟大約在趙惠文王元年至趙悼襄王七年之間（西紀前二九八——二三八年）。這時代是戰國的末世，亦中國古與社會的臨終前夜。從西周維新的古典調曲折轉灣進至戰國末期，始終保存着維新古衣的氏族傳統。他的時代和孔墨不同，孔墨時代是一個顯族人類轉變時期，故私學開端，主要以形式與內容之爭相號召，他的時代又和孟莊墨辯不同，孟莊墨辯時代是新內容遭受現實的殘酷證驗與理想的前途發生劇巨矛盾底時期，他的時代是社會危機暴露表面化的時期，顯族富者克服不了勞動力滅亡而亦沒有根本推翻了古舊氏族傳統，正在「變法」的運動中。所謂「晉之故法未息，而韓之新法又生，先君之令未收，而後君之令又下，申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多。故利在故法，前令則道之，利在新法，後令則道之，利在故新相反，前後相悖」。（韓非子）這略與荀子的時代相近。荀子的方法論是頗新的理論，有積極的要素，他的歷史觀則是頗舊的傳統，有消極的要素，這是新舊返映於其意識的矛盾形態。堯陶篇是一篇荀子弟子的後序，說：「處宣久者，士始之，祿厚者，民怨之，貧者，君恨之。」



「這表示和孟子時代的「爲政不難不得罪於巨室」，「諸侯惡其害已也而皆去其與黨」，不相符合了。荀子時代的積極社會新要素，已經不是消極的「不得罪」，「去與黨」，而是土地私有制的普遍承認了。

荀子議兵篇（不必是荀子作）云：「兼人有三術：有以德兼人者，有以力兼人者，有以「富」兼人者。彼貴我名聲，欲爲我民，……得地而權彌重，兼人而兵愈強，是以德兼人者也。……彼畏我威，民雖有離心，不致畔慮，我甲愈衆，奉養必費，得地而權彌輕，兼人而兵愈弱，是以力兼人者也。……用貧求富，用饑求飽，……委之財貨以富之，立良有司以接之，已期三年，民可信也。得地而權彌輕，兼人而國愈貧，是以「富」兼人者也。」

孟子在戰國中葉有「以德行仁者王，以力假仁者霸」之說，現在則外此而有以名得兼人之論，可知顯族的要素，然而西周理想之「德」（天人合一的論理），形式雖存而內容甚遠，春秋過渡的「霸」（力），形式猶存而內容已非，當前的「富」顯然在支配中，而現實的社會則是得地（土地）而權彌輕，兼人而國愈貧，因此既有歷史觀的追憶同時亦有方法論的追求，荀子的時代和他的學說是相適應的。荀子對於基本的社會變化，作自然的發展觀，對於變化的目的性，作應運而來的觀念，他承認自然同時亦主張當然。這就和孟子養大體，養小體的學說內容不相符合了。他說：

「我欲賤而貴，愚而智，貧而富，可乎？曰其唯學乎！彼學者行之，曰士也。……上爲聖人，下爲士君子，孰禁我哉？鄉也混然，途之人也，俄而並乎堯禹，豈不賤而貴矣哉？鄉也效門室之辨，混然不能決也，俄而原仁義，分是非……豈不愚而知矣哉？鄉也胥靡之人，俄而治天下之利器

舉在此，豈不貧而富哉？」（儒效篇）

「以從俗爲濫，以貨財爲寶，以養生爲己道，是民德也。」（同上）

「不學問，無正義，以富利爲隆，是俗人也。」（同上）

荀子在富者兼人的社會，不能否定了富者的自然發展歷史，是忠實於現實的方法，因此他有人類性出發點相同的認識，而修正了孔孟的學說，他說：

「材性知能，君子小人一也。好榮惡辱，好利惡害，是君子小人之所同然也。」（榮辱篇）

「凡人有所一同。飢而欲食寒，而欲煖，勞而欲息，好利而惡害。（按與君子喻義，小人喻利不同），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，耳辨音聲清濁，

口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體腐理接寒暑疾癢，是又人之所常生而有也……。」（同上）

這與 子所定人類大人與小人之先天分別，嚴然不同。然而，這不是說荀子和墨子同道（欲利而惡害與好利而惡害相同），他肯定人類的自然性，而同時把後天人類的分異差等，亦認爲自然的。故他說：

「萬物同宇而異體，無宜而有用，爲人數也。人倫並處，同求而異道，同欲而異知。皆有可也，知愚同；所可異也，知愚分。執伺而知異，行私而無禍（患），從欲而不窮，則民心奮而不可說也。」（富國篇）

這異類而未能兼同之論，便與墨子分手，所以荀子的自然觀，一則曰，人類異於禽獸者在於羣，於分，於類，再則曰，天地上下有差，故先王處國亦有別，……制禮義以分之，三則曰，術以明

辨異，上以飾賢良而明貴賤，下以飾長幼而明親疏。天下曉然皆知其非以爲異也，將以明分達治。

（王制、君道諸篇）

荀子在這裏出了一個「學」字與一個「禮」字，亦和孔孟之說不同。他基於這二範疇，以明後天的「偽」性，卽人爲之性，而謂墨子「明不能別」。「學」者何？荀子各篇所謂由於「注錯、習俗」是也。

「人積耨耕而爲農夫，積斲削而爲工匠，積販貨而爲商賈，積禮讓而爲君子。工匠之子，莫不繼事，而鄙國（城市）之民，安習其服。居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，積靡（順）使然也。故人知謹注錯，慎習俗，大積靡，則爲君子矣。縱性情而不足學問，則爲小人矣。爲君子則常安榮矣，爲小人則常危辱矣。凡人莫不安榮而惡辱，故唯君子爲能得其所好，小人則日徼其所惡。」（儒效篇）

什麼叫做「注錯習俗」呢？注錯二字從王念孫釋謂措置之意，亦通，但注本亦作注定之意。他是所人類後天各皆有自已的定位定習，由積之而來。士農工商之定位定習，雖非天性，但積之則順。故云：

「性也者，吾所不能爲也，然而可化也，積也者，非吾所有也，然而可爲也。注錯習俗，所以化性也。并一而不二，所以成積也。習俗移志，安久移質。」（同上）

「習俗移志，安久移質」是荀子學說之中心思想，後天的習俗和定位已經把人之志與質變移，積久而成了「常」。但爲什麼有了這樣的異位異習呢？荀子答覆這一問題便甚免強，他說在於當

初的「學」，士君子能「學」，學者「講禮義」也，（法禮足禮君子也。）小人不能「學」，而去禮義也。上面所引士君子以至聖人，荀子皆謂可由賤而貴，貧而富，愚而智，但僅云「俄而」，「一俄而」者偶然也。祇要「俄而」而得位入谷，便積久移置。他說：

「故君子務修其內，而讓之於外，務積德於身，而處之以遜道。」（儒效篇）

「上則能大其所隆，下則能開道不已，可謂爲厚君子。修百王之法，若辨白黑，處當時之變，若數一二，行禮要節而安之……謂之聖人。」（同上）

君子由「俄而」至「積久」，所學者以此，而「相高下，視境肥，序五穀，君子不如農人；通財貨，相美惡，辨貴賤，君子不如賈人；設規矩陳繩墨，便備用，君子不如工人。……若夫論德而定次，量能而授官，……萬物得其宜，事變得其應，……言必當理，事必當務是，然則君子之所長也。」（同上）

「學」的反面爲「陋」。他說當初爲什麼不向君子之路走去，因爲不學，不學故「陋」。「爲工匠農賈則常勞，然而人力爲此而寡爲彼（君子），何也，回陋也。堯禹若，非生而具者也。夫起於變故（變故之義，謂突然），成乎修積，德之爲得益而後備者也。」（榮辱篇）因此，注錯習俗在於當時之自取，「君子注錯之當，而小人注錯之過也」。「非知能材性然也，是注錯習俗之節異也。」（同上）

當初一「當」一「過」，注錯之節（關節之節）異。所以，後來歷史便有君子，小人之類別，積久而常，便成社會，但「君子道其常，小人道其怪」，「君子安樂，小人危辱。」（同上）

亂。所以荀子主張「設法銘，慎習俗」，明乎此理，以頌常。

然而荀子的時代卻正是所謂「仁義德行，常安之術也，然而未必不危也，淫亂之術，常危之術也，然而未必不安也」。(同上)

君子道常而不常，小人道怪不爲異了。

荀子在方法論上修正了孔孟之說，「道者，非天之道，非地之道，人之所爲道也。君子之所道也」。(儒效)人道與君子之道相等，承襲了儒學而更肯定了思孟學派的玄理，本歷史之可信徵者而法後王(文王周公)，即在「未必危未必安」之社會歷史，而正明其實，而有富國篇「禁民則民富」的主張。同時，他看到了當時的危機，又是如堯禹篇所言「迫於亂世，猶於嚴刑，上無賢主，下遇暴秦。仁者紉約，天下冥冥。行全刺之，諸侯大傾。當是時也，知者不得慮，能者不得治，賢者不得使，故君上蔽而無親，賢人距而不受。」當時亦有禮學下士之競賽，他亦做過「稷下老師」，然養士者爲近利，爲士者亦圖榮顯，合縱連橫，鷄鳴狗盜，在理想主義的荀子看來，是沒有前途的，因此，他的「禮」論產生。

荀子言「禮」異於孔孟，禮是後天的一種規制，外部的一種強迫。這不是天道，而是古制束縛人的一種理由。所以他說：

「禮起於何也？曰，人生而有欲，欲而不得，以不能求，求而無度量分數，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。使欲不窮乎物，物不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。」(禮論)

他由人欲出發，是現實的，而由禮分養是理想的。養之義爲制度之費用，故費用之出必有所別，故又曰：「禮者養也，君子既得其養，又好其別，曷謂別？曰，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱也。」（同上，在他篇中謂分，謂別，與此同義）在這樣分辨別養的社會，導出了由別而一的主張。即使「注錯習俗」者各安其位，所謂「一與一之謂人者，」「大儒者善一天下」，社會是不齊的，「域是域（國）君子也，外是民也」，「君子以德，小人以力，力者德之役也」，而使不齊的社會不是由亂爲治，而是定治而不亂，故必一之，這「一」是人爲的君子之道，而不是自然的道，故云：

「人一之於禮義，則兩得之矣，一之於性情，則兩喪之矣。故儒者將使人兩得之者也，墨者將使人兩喪之者也。」（同上）

荀子的時代，在荀子的觀察中，沒有由亂而治的前途，爲了「治治，非治亂」，他以儒家傳統的精神，主張由一個最理想的「王者之制」，而一勞永逸。故言「復古」與「師法」：

「王者之制，道不過三代，法不後二王，是之謂復古」。（王制篇）

「有師法者，人之大寶也，無師法者，人之大殃也。人無師法，則隆性矣，有師法，則隆積矣。而師法者，所得乎積（原文情字譌），非所受乎性，（性）不足以獨立而治」。（儒效篇）

由此看來，二王是在社會分裂的積習上外力地施行了一種「聽斷以類」的師法，這當是「周索一罷」。荀子的樸素的政治思想，頗有類於海格爾的國家論，他導出了外力強制主義的政權思想，說明了戰國亂政的前途，同時他並沒有用天道與人性裝飾周制，而反是暗示了周制的樸素內容。

荀子的時代和荀子的思想體系，若合符節，荀子正視了現實而修正了方法，故其他的方法論與歷史觀之矛盾。

第二節 荀子在古代學說中的批判與發展

復次，荀子的思想，亦不是「俄而」的「變故」，而是戰國以來思想史匯流於他一身的發展，我們在前十二字與解蔽二篇，固然看到他的批判主義的嚴格態度，即在其他諸篇如王制富國與儒效，亦看到他的與各派的論難。沒有批判，即沒有發展，荀子對於戰國各學派的最密批判，同時便是他的自己學說之發展基礎。他知道人類的「積習」，這是最進步的方法論，「積習」或「注錯」是社會成份的意義，由社會成分而批判一派學說，可能把握其中的特點。

「凡人之患，蔽於一曲，而闕於大理。……百家異說……私其所積，唯恐聞其惡也，倚其所私以觀其異術，唯恐聞其美也。」（解蔽篇）

這和近人以階級立場而分析一派學說者，頗相近似。因為「積」者指農工商賈之地位而積之成俗，私者乃擁護此積而蔽也。故荀子說：「欲為蔽，亂為蔽，始為蔽，終為蔽，遠為蔽，近為蔽，博為蔽，淺為蔽，古為蔽，今為蔽，凡萬物異而莫不相為蔽，此心術之公患也」。這「蔽」字，近人所謂着色鏡也。因為「私其所積，倚其所私」，故有學術立場的角度，他批判各派學說者的角度，在名詞上固然看不到他們的「積習」，而角度的性質則包含着此項積習。例如：

「墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於勢而不知知，

惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不如人。故由用之道盡利矣，由欲之道盡嗛矣，由法之道盡斲矣，由勢之道盡便矣，由辭之道盡論矣，由天之道盡因矣。」（同上）

荀子可以說是頗得思潮之所以批判之法。同時，因了他忠實於批判，便在思潮中感染了各派的優良精神，痛斥了儒家的「積習」（如非十二字篇所言，見上第七章）。他痛斥陰陽五行而吸收儒墨道之傳統，史記亦言之：

「荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道，而營於巫祝，信禳祥。鄙儒小拘，如莊周等，又滑稽亂俗，於是推儒墨道（德字疑爲多出之字）之行事興廢，序列著數萬言而卒。」（孟荀列傳）

荀子書中原於儒於墨於老者，的可指出，後文詳言。而其斥責鄙儒小拘的迷信者，亦多所暗示與明指。故荀子綜合諸家之思想，當無可否認。他的自負亦適如此說，所謂「總方略，齊言行，壹統類，而羣天下之英俊，而告出大古，教之以至順……歛然聖王之文章具焉，佛然半世之俗起焉。」（非十二子）這乃荀子之自道。上面已經說明，荀子生當戰國時代的末期，他站在儒家的立場上，以統一各家自命的。的確，荀子這種抱負，已經在歷史條件可能的限度以內，求得現實。有人把孔子比作蘇格拉底，孟子比作柏拉圖，荀子比作亞里斯多德，其實荀子哲學的綜合的意義，不僅限於儒家一派，即在中國奴隸制社會的整個古代哲學史的發展中，也同樣是一個充分適切的命題。這就是說，春秋戰國以來中國哲學中的積極要素，大都在荀子的哲學體系中獲得了較高級形態的發展。因此，我們在論述荀子哲學以前，應先將中國古代哲學中的積極要素，予以扼要的總結。

由春秋到戰國的諸子思想，爲孔子，墨子的顯學主潮以及老莊辯學。老莊學派由直觀的思辯出發，經過了列子（所謂「太易」的實體及其「自己原因」的把握）楊朱（所謂「大一」的盲目的自然力及其無神論的傾向）的承繼與發展，而墮落成莊子的相對主義唯心論，更由於惠施公孫龍的唯心論的詭辯，而完成了中國論理學的初步研究。墨子學派，在宗教形式的改造體系中，已孕育了唯物論的要素，到別墨時代，則由於哲學鬥爭的自熱化，而產生出認識論與論理學的比較發展的研究成果。孔子學派，則由經驗論出發，歸結於子思孟子的天人合一的宗教化的唯心論。這種詳細的內容及其發展的過程，我們本書前幾章已經詳論。所有其中的積極要素（唯物論要素），均爲荀子哲學所吸收，這樣一來，荀子哲學，便在中國哲學史的第一個發展階段上（即古典社會時代），佔據了最高峯的地位。哲學本質上是唯物論的範疇，所以作爲中國古代哲學發展的最高峯的荀子哲學，同時也就是最富於唯物論要素的學說。

在荀子時代，已是奴隸制向封建制急轉的時期，所以，至此時爲止，不但是中國哲學史第一個發展階段的完結，同時也是中國奴隸制社會的閉幕。在這裏，我們就已經證明了下述兩件富於理論教訓的事實：第一，我們對於中國思想學說的發展階段的劃分，是與中國社會的發展階段的劃分，相一致的；第二，中國古代哲學的發展，也和一般思想史的場合同樣，而爲唯物論本身的發展。

第三節 荀子唯物論的要素及其無神論

孔子學派，發展到了子思孟子，老子學派，發展到了莊子惠施，已經完全墮落成唯心論。而荀

子則反對爲莊子惠施的物我一體的唯心論及子思孟子的天人合一的唯心論。由唯物論的見地，來理解所謂「道」——「天」的實體。首先，荀子承繼了老子所謂「道」這一自然論的觀念，而視之爲宇宙的終本原——實體。所以他說：「所謂大聖者知道乎大道，應變而不窮，辨乎萬物之情者也。」（大造者，所以變化遂成萬物也）。（哀公篇）又說：「萬物爲道一偏（即一部分），一物爲萬物一偏。愚者爲一物一偏，而自以爲知道，無知也。」（天論篇）可見荀子關於「道」的理解，是站在唯物論的立場，作爲物質的自然範疇而把握的，而不曾像莊子那樣以「道」爲觀念的實體並且在天論篇論「道」的文字中，又批判「老子有見於詘（屈），無見於信（伸）」，這又是對於老子的客觀順應主義的非難，而要求在把握到「道」的本質以後，反轉來把自己從對於客觀自然的隸屬中解放出來，而成爲支配自然的主人翁；這是荀子在關於道的態度上，比老子列子及楊朱的消極順應主義，更富於積極的意義，而相對地具備了征服自然的精神。

關於「天」的觀念及祭祀的態度，孔子已採取了懷疑宗教神祕性質的傳統見解，而由人本主義的經驗論，發表過他的消極的意見；荀子則更進一步，強調了客觀自然的規則。對於天的支配作用，而完全否定了天的宗教性及禮拜的必要性。（太炎先生頗贊孔子尚泛神論到孟孟的無神論，而未言荀子）所以在天論篇中曾說：

「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶；彊本而節用，則天不能奪其養，備而勤時，則天不能病，修養道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之飢，妖怪不能使之凶，本荒而用侈，則天不能使之富，養略而勤罕，則天不能使之壽，時禁而淫行，則天不能使之吉，時禁而淫行，則天不能使之壽，時禁而淫行，則天不能使之壽，時禁而淫行，則天不能使之壽。」

水旱未至而飢，寒暑未至而癘，妖怪未至而凶。」

這顯然是說，天及神鬼妖怪，都不是支配干涉人類的動物，而只是單純的物質自身。人類生活中的吉凶貧富禍福，乃是人類活動的必然的結果。這種見解，不僅推翻了墨子作爲人格神的天的觀念，而且由「故明天人之分，則可謂至人矣」（天論篇）一語看來，也否定了墨子或孟子的天人一體的思想。荀子在天論篇中，又說：

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

這纔是說，由自然的活動看來，雖可稱爲「神」——「天」，而自然在本質上則並非宗教神話性質的「天」——「神」，而爲一種物質的自然，所以聖人不想將自然看做神祕的魔物。於是，他便進一步說道：

「星隊（墮），木鳴，國人皆恐。曰：是何也？曰：無何也，是天之變，陰陽之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之靈見，是無世而不常有之。上明而政平，則是雖涉世起，無傷也；上闇而政險，則是雖無一至者無益也。」

又說：「雲（求雨的禱禱）而雨何也？曰：無何也；猶不雲而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以爲得求也，以文（粉飾政府急於災異以圖虛民意）之也。故君子以爲文，而百姓以爲神；以爲文則吉，以爲神則凶。」

由此可知，荀子已經不承認自然現象中的宗教的性質，而僅從自然的方面，由自然現象中的

自然的必然因果性，說明自然現象中的變化與發展。這種無神論的見解，乃是他的唯物論思想的必然歸結。在這一點上，比較孔子由經驗論的消極懷疑而仍保持着對於自然現象的宗教殘餘（「迅雷風烈必變」），實爲一大進步；這種進步的來源，在邏輯方面就是唯物論對於經驗論的優越性。在實踐方面，就是由於荀子「嫉濁世之政……營於巫祝，信譏祥」（見史記孟子荀卿列傳）的反宗教態度。所以他又說：「道者非天之道，非地之道，人之所道也，君子之道也」（儒效）

我們前面曾說，荀子對於「道」的態度，比老子及其學派，富於征服自然的精神。這一點在天論篇中尙有更明顯的表現。他說：「大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而代之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與騁能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？願與物之所以生，孰於有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情。」這裏的命題，實在是藉助於認識自然法則而支配並征服自然的唯物論的科學態度。

第四節 荀子的認識論。理論學



孔子是經驗論者，而經驗論本質上可能道出兩個相反的認識論的命題。即一方面可能道出唯心論的認識論，一方面又可能導出唯物論的認識論。子思孟子的哲學，代表着前者，而荀子則代表後者。具體的說來，荀子與子思孟子，雖同由孔子的經驗論而出發，而却到達了兩相相反的哲學。關於子思孟子的思想，已詳見本書第七章，此不再述；而荀子的論理學，認識論的思想，則異常明顯的係以孔子的經驗論爲出發點而確立起來的。論理學在孔子的經驗論中，乃倫理學的從屬的範疇，

而無獨立的邏輯的性質；荀子的論理學，認識論，雖然仍採用了孔子的「正名」的術語，而實質上則已變成了唯物論性質的範疇。所有荀子論名實關係及論理學上的內包與外延關係的見解，俱在於名正篇，茲分爲三點，說明如次：

第一點、論制名的必要。所謂「名」，必須能夠確認其所名的對象的差異性：宇宙間的事物，形態各異，人心又不相同，如果各就其心之所見，而任意以名萬物，則名實混亂，難以辯別。一旦「異同不辨，則志必有不喻之患，而事必有因廢之禍」，所以必須正名，以制定萬人共同的名。由此可知，荀子正名的動機，乃在於由名以指實，而辨別同異，并非爲詭辯。

第二點、論制名的根據。荀子以爲判別同異的根據，在於人類的感官（即耳目口鼻形體等所謂「天官」），有了自感官而生的知覺即「天官之當薄」，然後才能遂行思維作用，此即荀子所說的「心」的「徵知」。由於這種「天官之當薄」（感覺，知覺）與心之「徵知」（思惟・概念），然後才能認識事物的同異，而同異的概念，則由「名」來表現。這就是說，同異，以感官的雜多的印象爲基礎，而感官的印象，則由「心」即思維，悟性來辨別，而分爲各種的概念。這樣，在荀子的認識論中感覺與概念，感性與悟性統一起來，而且在這種統一中，感覺對於思惟，是更根源的範疇，即主張着感覺在認識中的根源性；荀子所謂「然而，徵知必待天官之當薄，其類然誠可也。」（名正篇）就是說思惟只有以感覺基礎始有可能。此外，荀子更強調了「名」（概念）應和「實」（存在）相一致，「驗之所緣而以同異。」所以這種認識論，實已具備了唯物論的基礎。在這裏，我們便會想起亞里斯多德在認識論上所主張的感覺的根源性，及思惟與感覺的統一。所以我們可以說

，中國與希臘的古代哲學的兩個集大成者，在哲學的基本命題上，意見亦十分相近似，因而稱荀子爲中國的亞里斯多德，也頗爲恰當。

第三點、論制名的規範（樞要）。荀子因爲強調名實的一致，所以他認爲正名的規範，首先便是同類給以同名，異類給以異名。如果僅以單名即可以理解，則用單純的名詞（如馬）；在用單名不足的場合，則用彙名（複合的名詞——如白馬）。名又有共名與別名，例如人對於動物爲別名，動物對於人爲共名。別名之極，爲各個的名，共名之極，爲物。所以荀子說：「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，共則有其，至於無其然後止。有時而欲徧舉之，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。」（正名篇）又，如果事物的形狀雖同而異其處所，雖可給以共名，而實際上仍是別名，例如對於同類的犬而以甲犬及乙犬的別名。反之，雖形不同而爲一物，則此不同乃由變化而來，如蠶與蛾之類。所以荀子又說：「物有同類而異所者，有異狀而同所者，可別也。狀同而爲異所者，雖可合，謂之二實；狀變實無別而復異者，謂之化；有化而無別，謂之一實。此事之所以稽實定數也。」總而言之，荀子名正的規範，在於「如異實者之異名也，故使異其實者莫不異其名，不可亂也；猶同實者莫不同名也。」這樣，荀子一面又闡明了概念的內包及外延的關係，而他方面又以此爲基礎，對於當時的詭辯家的命題，加以嚴厲的批判。

在荀子看來，宋子所謂「見侮不辱」，別墨所謂「聖人不愛已」「殺非殺人」，乃是一惑於用名以亂名；惠思所謂「山淵平」，宋子所謂「情欲寡」以及「芻豢不加甘，大鍾不加樂」的命

題，乃是一惑於用名以亂實」。這是錯誤的證明，便是一驗之名約，以其所愛，悖其所辭」。此外，在儒教篇中，又說：「堅白同異之分隔也，是聰耳之所不能聽也，明目之所不能見也，辯士之不能言也，雖有聖人之知未能揅指也；不知無害爲君子，知之無損爲小人；工匠不知無害爲巧，君子不知無害爲治，王公好之則亂法，百姓好之則亂事。而狂惑嚮陋之人，乃始率其羣徒，辯其談說，明其辟稱，老身長子，不知惡也；夫是之謂上愚，曾不如相雞狗之可以爲名也！」此外，在修身不苟，榮辱，非十二子，天論等諸篇中，都有反對詭辯派的激烈詞句，在非相篇中，則更反對詭辯而使哲學鬥爭合理化，所以說：「君子必辯。凡人莫不好言其所善，而君子爲甚焉。」這樣看來，子的唯物論的認識論與論理學，也同樣是在哲學鬥爭中的武器及產物。（荀子植舊名與邊師法的主張乃其局限，茲從略）

第五節 荀子「性惡」論中的兩條戰綫之鬥爭

荀子的性惡論，是孟子的性善說的反對命題，二者是尖銳的對立着的範疇，這種對立，根本上是唯物論與唯心論的對立。荀子是比较堅決的唯物者，他對於子思孟軻的天人合一的唯心論，一向即採取着嚴厲的反對態度。所以在非十二子篇中說：「略法先王而不知其統；猶然而材劇志大；聞見雜博；案往舊造說，謂之五行；其僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解。裝飾其辭而祇敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之孟軻和之，世俗之溝猶菴儒，嚶嚶然不知其所非也，遂受而傳之，以爲仲尼子弓爲茲厚於後世；是則子思孟軻之罪也。」

但是荀子的性惡論，另一方面又是楊朱的快樂主義的反對命題。我們前面說過，荀子的唯物論，是承襲着老莊學派的列子楊朱的天論加以發展而來。然而，荀子與楊朱却又不同。在楊朱哲學中，物質的自然力表現到人類身上的形態，就是「欲」：荀子固然也承認「欲」是人類的本性，可是同樣從「欲」的理論出發，而却得出了兩個相反的結論，即楊朱以保全人類的本能爲主眼，得出了快樂主義的結論，而荀子則根據着孔子的仁——禮的思想立場，得出了由禮以控制人類本性的結論。

所以，荀子的性惡論，一方面是老莊學派的「道」與孔孟學派的「禮」的綜合的產物，另一方面又是其所用以反對楊朱的快樂主義與孟子的性善說的鬥爭武器。他的性惡論內容如下：

「人之性惡，其善者僞也，今人之性，生而有好奇焉，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，而有好聲臭焉，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，合於犯亂而歸於暴。故必將有削削之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。由此觀之，然則人之性惡明矣，其善者「僞」也。」（性惡篇）

荀子這種性惡論，形成的社會根據，在於當時「爭城一戰殺人盈城，爭地一戰殺人盈野」（孟子），所謂「濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道，而營於巫祝，信禱辭，諛儒小拘如莊周等，又滑稽亂俗」（史記）的刺戟。在這裏，我們便會想到英國十六七世紀產業革命時代的唯物論者霍布士的見解。霍布士因爲看到，當時的「圈地」慘劇，遂將市民社會，看成了「萬人對萬人的鬥爭」，而關於人性也作出了「人類對於人類是豺狼」的定論。荀子與霍布士的相似，不僅在於性惡論，即關於政治主張上，也都擁護着中央集權制。（但時代意識不同）

荀子的性惡論中之唯物論要素，在於否定先天良知的存在，而以「善」為社會關係所積習之經驗範疇。所以，他批評孟子的性善說為「不及知人之性，不察乎性偽之分。」在荀子看來，「不可學，不可事，而在人者謂之性；可學而能，可事而成之在人者，謂之偽。」（偽字清儒釋人為之義）是知所謂「性」，就是生理的機能，如目可以見，耳可以聽，心可以思等，他謂之人類相同的材能。所謂「偽」，則是社會的範疇，他謂之注錯積習。荀子關於「偽」的內容，如主張後天積習之順禮義與安力役二者之分，是陷於唯物論的錯誤，而其方法論的特徵，則具備了唯物論的要素。例如在勸學篇所云，「子越費駱之子，生而聞聲，長而異俗，教使之然也。」這好像十八世紀法蘭西唯物論者的「人類依於教育」的命題。在儒效篇又說：「故積土而為山，積水而為海，且羣積謂之巖，至高謂之天，至下謂之地，宇中六指謂之極，涂之人——百姓，積善而全盡謂之聖人。彼求之而後得，為之而後成，積之而後高，盡之而後聖。故聖人者，人之積也。」這又和唯物論者費爾巴哈所謂「事物的對象決定事物的本質」命題，十分相類。

第六節 荀子學說的局限及其批判

荀子哲學中，雖有較豐富的唯物論要素，但是，他並不是一個徹底的唯物論者，相反地，在他的哲學中，一般儒家的唯心論，尚佔據着優勢。所以，荀子哲學的特徵，在於他在儒學的體系，充分吸收了唯物論的成果，而不是說是完全以唯物論的根據出發。

荀子的學說體系最弱的一環，是對於「禮」的強調。所謂「禮」，在荀子看來，便是「人之大

法，類之綱紀，故學至乎聖而止矣。」（勸學篇）因此他導出了羣分的「貴賤有等，貧富有稱」的社會論。他在這裏放棄了他的客觀方法，而用一個先天的三本論來否定了他的性惡無先天的分別論：

「天地者生之本也，生祖者類之本也，君師者治之本也。無天地惡生？無先祖無出？無君師惡治？王者編亡焉無安人。故禮上事天，下事地，尊先祖而隆君師是禮之三本也。故王者天太祖，諸侯不敢壞，大夫士有常宗，所以別「貴始」，貴始得之本也。郊止乎天子，而社止於諸侯，道及士大夫，所以別尊者事尊，卑者事卑，宜大者巨，宜小者小也。」（禮論）

這幾乎離開了唯物論與無神論的觀點，企圖在天——人格神的宗教中來尋找禮的根據。這樣在社會論上，便把「積習」規定為不可變易的自然一般，而找出古典社會的根據，他說：

「聰明君子者，善服人者也；人服而「勢」從之，人不服而「勢」去之，故王者已於服人也。」（王霸編）

「少事長，賤視貴，不肖事實，是天下之通義也；有人也，「勢」不在人上，而養為人下，是姦人之心也。」（仲尼篇）

「君子兩進，小人兩廢。君子治治，非治禮也。曰禮義之為治，非禮義之為亂也，故君子者治禮義者也，非治非禮義者也。」（不苟）

「君預絮其辯，而同焉者合矣，善其言而類焉者靡矣。」（全上）

「榮者常通，辱者常窮，通者常制人，窮者常治於人，是榮辱之大分也。」「三代雖亡，治法猶存。」「君子道其常，而小人道其怪（榮辱篇）。此本論語中君子小人之別」

「王者之政，禮政之大分，以善至者待之以禮，以不善者待之以刑。」（分均則不偏（治），禮齊則不壹，衆寡則不使。有天地而上下有差，明王始立而萬國有制。明貴之不能相爭，兩賤之不能相使，是天數也。先王惡其亂也，故制禮義以分之。」（王者之人，飾動以禮義，聽斷以類，夫是之謂有原。」（王者之制，道不過三代，法不二後王，是之謂復古。」（天地者，生之始也，禮義者，治之始也，君子者禮義之始也。」（人能羣，彼（指牛馬）不能羣也，人何以能羣，曰：分。分何以能行？曰義。義以分則和，和則一。」（王制篇）

「君子以禮，小人以力，力者德之役也。」（言國）

「人君以禮分施，均節而不偏；人臣以禮待君，忠順而不懈。」（聖王則術以明辯異，上以飾賢良而明貴賤，下以飾長幼而明親疎。……天下曉然皆知其非以爲異也，將以明分達治，而保萬世也。」（君道）

「水行者表深，表不明則陷。治民者表道，表不明則亂。禮者表也，非禮無世也，昏世大亂也。」（有後而無先則羣象無門，有詘而無痛，則貴賤不分，有齊而無齊，則政令不施，有少而無多，則羣象不化。書曰，無有作好，遵王之道，無有作惡，遵王之路。」（天論）

「禮者，人道之極也。不法禮，不足禮，謂之無方之民；法禮足禮，謂之有方之士」。

「馬駭興，則君子不安輿，庶人駭政，則君子不安位。……君舟也，庶人者水也，水則載舟，水則覆舟。……故人者欲安，則莫若平政愛民矣。」（王制）

據上述觀之，荀子的唯心論，乃在於社會主張方面。從前恩格斯評費爾巴哈，在宇宙觀上是唯

物論者，在歷史觀上則是唯心論者。（見所著，費爾巴哈與德意志古典哲學的末日）。這個評語，加在荀子哲學，亦頗相當。

荀子學說的局限性，正是古代中國社會的發達局限之返映，到了戰國末年已經顯族支配了世界，而因了氏族猶在東縛，故荀子反對了復古之奇談，而又復古之正談，所謂禮制 其詳下節詳言。

第七節 子關於儒家傳統的素樸修正

由上面研究看來，荀子的學說不但修正了儒學，而且在其種程度上清理了儒學。他批判了子游、子夏、子張、子思、孟軻的儒學，而且在「儒」之學派中，分析出幾儒，小俗，俗儒，齷儒，愚儒與雅儒，大儒之對立。他所清理了的儒學，歸之於前者，他所修正的儒學歸之後者。著者認荀子不論在天論與性論上都修正了孔子，本來「言性與天道」是孔子最後的根據，荀子以孔門大弟子「不可得而聞者」與子思孟軻在這一方面擴大者，都加揚棄，他所修正者實在是根本精神。那麼，荀子繼承了儒家的傳統者是什麼呢？

答覆這一問題甚簡單，即先王思想的還元。

西周以來的「先王」是氏族貴族國有思想的宗教觀，這在周金及周詩經裏已可充分證明。孔子由宗教觀歸入人類的道德情操，與子由宗教觀歸入人類的理性。後來，思孟學派把先王具體為性與天的統一，老莊學派則否定了「先王」的神秘而追於自然。則墨學是極端，而荀子則分與老莊，走向了社會境界，因此荀子形式再也和「推選」不無相宜了。荀子所繼承的儒家的傳統者，

不能不估計到理性的推論，所以他揚棄了過去宗教與情知方面的一系列「先王」思想，復把先王還元而爲樸素的「真先王。」

這裏是一個非常有意思的問題。荀子的「法後王」僅爲「法不二後王」的文王周公，這是頗合周金銘文裏的現實先王，以文王作邦爲「先」，不但否定宗教罷了。此其一。

他在儒效篇所言，「周公屏成王而及武王，以屬天下，履天子之籍」，是與古史相合，毫未造說。同篇所言周制如「兼制天下，立七十一國，姬姓獨居五十三，周之子孫苟不惑者，莫不爲天下之屬諸侯，」正指明古典制的氏族聯盟與氏族殖民。這種殖民的意義可以參看拙著中國古典社會史論古史疏證二書。所謂後王之制當不外這些具體歷史。荀子解釋先王所以爲先王，並沒有說明歷史的來源（國家起源），祇說先王是因了一種「變故」（見前引）而「立國畜民」。他所歸納出來的道理，如「分」「辨」「別」「養」：一言以蔽之曰，歷史的第一次分裂，是一個「勢」字，他說：「天子也者，不可以少當，不可以假攝爲也，能則天下歸之，不能則天下去之。是以周公屏成王而及武王，以屬天下，遷天下之離周也。成王尪，成人，周公歸周反籍焉。周公無天下矣，鄉有天下，今無天下，非擅也。成王鄉無天下，今有天下，非奪也，變勢次序節然也。」

「儒者法先王，隆禮義，謹乎臣子，而致貴其上者也，人主用之，則勢在本朝而宜。……勢在人王，則王公之材也，在人上，則社稷之臣，國君之室也。」

「勢」之到來，知者知之。貴賤不是性情使然。所以說：

「人有失合之變，而有爭色之禍矣，故知者爲之分也。」（富國篇）

「失合」是分裂的社會，先王在「失合」的「變故」之下，以知者之「學」而「分別以立國」，後來的人類歷史，在「子看來，就如次注定了，各種人類各積其所積，而不應再改變此「常」。所以，「先王」不過是一個乘勢而懂得分裂的知者，這與周制的現實歷史，亦沒有距離。此其二。

他雖納了的主觀，並不神祕，不過是「其言有類，其行有禮，其舉事無悔，其持險應變曲當，與時遷徙，與節倏仰，千變萬化，其道一也，是火儒之稱也。」（《儒效》）

有類有禮便是分別「是禮法禮的君子」與「恃手而食者不待入宗廟」的小人，前者謂之「有方之士」，後者謂之「無方之民」。他主張習俗不變，故君子無悔道常，小人有悔道怪，儘管世有變焉，而其道則一。故他主張有「統」，而兼孟子之「不知先王之統」。

「法先王，統禮義，一制度。以淺持博，以古持今，以一持萬。苟仁義之類也，雖在鳥獸之中者，別白黑。禽物怪變所未嘗聞也。卒然起一方，則舉統類而應之，張法而度之，則若合符節，是大儒也。」（《全上》）

因此，「統類」在荀子先王思想中是非常現實的，其義仍是「禮不下庶人，刑不上大夫」，而不過把「士」之一類「國人」提高，說：

「言道德之求，不下安存。言意志之求，不下於士，言道德之求，不二後王，道過三代謂之蕩，後二後王，謂之不雅（正）。高之下之，小之臣之，不外是也。故諸侯問政不及安石，則不告也，匹夫問事，不及為士，則不教也。」（《全上》）

所以，彼王之誥，即在於高下貴賤之等，士以下則爲「國」外之民，不在教養之列。他之所謂「分割而等異之」，「貴賤有差」之禮，亦與周制甚合。此其三。

荀子是把先王還元了，還元於其素樸的歷史，所以又說「道者非天之道，非地之道，是人之道，君子之道也。」先王由春秋的理想到戰國的否定，又到荀子的現實復活，正是一個思想更合則性的運動。（按「君子之道」一句，學者多不引用，其實這句話是荀學之主要點）

荀子把儒學的論理形式都修正，而後把歷史還元，這是可稱爲偉大的思想家。他在還元了的歷史先王傳統上，表示了他的主觀的主張，繼承了所謂「雅儒」「大儒」之緒緒，這是無疑的空想，在這裏他是一個「國俗」不變論者，他說，這是「以淺持博」，其主張亦甚素樸。他量人的尺度，實在是淺近的「習俗」，在一個大學者而這樣把自己的主張等於「習俗」的素描，我們認爲和歷史上所解現實如中古儒學經師者大有距離。以下便是他的「俗」論：

「其愚陋濼發，而翼人之以已爲知也，是衆人也。志忍私，然後能公（公族之公），行忍性情，然後能修（積習），知而好問，然後能才，公修而才，可謂小儒矣。志安公，行安修，知通統類，如是則謂大儒矣，大儒者，天子三公也，小儒者，諸侯大夫也，衆人者，工農商賈也。禮者，人生之所以爲羣臣尺寸尋丈檢式也。人倫盡矣。」（全上）

這是一個古典社會的素描，他雖然認爲這人倫習俗是絕對的，但幸加圖之分析資本主義社會三大分類亦絕對化，而被學人稱爲「忠於科學」，子亦然。

第十二章 法家的悲劇歷史與韓非子

第一節 法家的歷史及其歷史覺醒

在希臘羅馬的歷史，「法」之產生是和氏族滅亡而顯族土地私有者的出現，同時並生，在中國古代維新，卻並沒有典型地形成梭倫的變法，而是在氏族血液紐帶中維持着等差的禮制，所謂「禮不下庶人」。「一之於法」的劃度，在土地非私有的條條之下既難出現，在氏族專政的政體上，亦不容出現。鄭國在春秋編刑書，便是很早對於氏族貴族的一個改革。

關於刑書，叔向和子產有一個重要的辯論。因為刑法這個東西，「范天下之不一，而歸之於一，」（說文）「矯上之失，詰下之邪，治亂決繆，絀讓齊非，莫如法；屬官威民，退淫殆，止詐僞，莫如刑」（韓非子），然又如荀子的評論「萬不齊，齊之者，非也。」所以，禮在於「別」，而法在於「齊」。中國古典社會的刑，祇「刑不上大夫」，刑便是與禮對立，而末期古典的刑則與其說是對於貴族「刻薄少恩」，毋甯說把貴族的「別」「分」降低了。因為「禮、國之幹也……禮不行則上下昏，何以長世！」（左傳、僖、十一）法，豈不是使氏族貴族或國民置於同等的地位了麼？叔向所爭的在於前者之「別」，所以他說「先王議事以制，不為刑辟」，而「懼民之有爭心也……嚴斷刑罰，以威其淫」。「民於是乎可任使，……則不忌上」。有了刑書則上下不別，「民知



爭端矣，將棄禮而徵於書……國將亡，必多制！」「多制」正是子產批評晉政多門的道理，多制是多元的別，而一制則祇有第一次的分別，左傳正義註這樣寫的：「古者分地建國，作邑命家（注意國家的起源）諸侯則奕世相承，大夫亦子孫不絕。皆知國爲我土，衆實我民……，故得設法以待刑，臨事而議罪。……民自常懷恐懼。」

子產復叔向書，承認了這個道理，對於公族子孫有點抱歉，但亦是「救世」，使將失之世記不能一旦而亡罷了！

「若吾子之言。儒不才，不能及子孫，吾以救世也！既不承命，敢忘大惠。」（左傳，昭六）這可與叔向別處的話相證，「晉之公室盡矣，朕聞之，公室將卑，其宗族枝葉先落，則公從之。朕之宗十一族，唯羊舌氏在而已。公室無度，幸而獲死，豈其獲祀！」

左傳昭公二十九年記載晉鑄刑鼎，相傳孔子反對說：

「晉其亡乎，失其度矣。夫晉國將守唐叔之所受法度（唐誥），以經緯其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴是以能守其業，貴賤不愆，所謂度也。……今棄是度也，而爲刑鼎矣，何以尊貴，貴何業之守？貴賤無序，何以爲國？」

這是指明國野貴賤之分，以氏族組織爲標準，而以法與刑「齊之」，便破壞了制度。

到了戰國，「盡地方」的土地私有轉化，便不得不發生財產法的身分平等思想，所以戰國初期李悝（克）的法經和他的盡地方之教相沿相生。他的法經失傳，所謂盡地方之教則大體如下：

「魏用李克，盡地方，爲強君，自是之後，天下爭於戰國。貴詐力而賤仁義，先富有而後推讓

。故庶人之富者或累巨萬，而貧者或不厭糟糠。有國疆者或并羣小，以臣諸侯，而弱國或絕祀而滅世。」（史記，平準書）

漢書食貨志說，孝懷爲魏文侯作盡地力之教，以爲地方百里，墾封九萬頃，除山澤邑居參分之一，爲田六百萬畝。治田勸謹則畝益三升，不勸則損亦如之。地方百里之墾闢，輒分粟百八十萬石矣。」又說，「糴甚貴傷民，甚賤傷農。民傷則離散，農傷則國貧。……善爲國者使民無傷而益勤」（下言熟饑有別，要「糴不貴而民不散，政有餘以補不足也」。）

因此戰國時代的政治家，就不是開明的，而是革新的，不但有作有爲，而且敢作敢爲，甚受爲所欲爲。然而在這些國家如三晉，雖敢作敢爲，卻隱調於貴族，不能爲所欲爲。因此，表現出新舊交錯的毛病。例如韓非子評申不害曰：「申不害，韓昭侯之佐也，韓者，晉之別國也。晉之政法未息，而韓之新法又生；先君之令未收，而後君之令又下。申不害不習其法，不一其法令，則姦多。故刑在故法，前令則道之，利在新法，後令則道之。刑在故新相反，言徒相悖。」

這是新的和舊的相拮抗，而新的束縛於舊的。大新舊法的，還是秦朝。

吳起（錢穆先生謂左傳成於吳起，非也。起之思想根本與左傳相遠）是一個戰國時代揚棄了管仲子產的政治家。他捨身與楚國公族爲難，越過了「惠人」階段而走向「不別親疏，不殊貴賤，一斷於法，親親尊尊之懸絕」（大史公）的「刻薄寡恩」階段。他敢廢公族之疏遠者，敢收封君之爵祿，敢令貴人開荒。「吳起教楚悼王以楚國之俗曰：大臣太重，封君太衆。若此則上逼主，而下虐民。此貧國之道也；不如削封君之子孫，三世而收爵祿，設不急之祿官，以奉選練之士。」（韓非

子，和氏）「與楚譯荆王曰，荆所有餘者地也，所不足者民也。今君王以虜不足，益所有餘，臣不得而爲也。於是令責人律實廣虛之地，皆甚苦之。」（呂覽·貴卒）這樣，他沒有像子產享受的與人之歌，而反被責罵所害。史記言因民族貴族的復辟致吳起死難，而後來把貴族「夷宗」者七十餘家。

商鞅的口訣是「治世不一道，便國不法古」，一開成就和秦國的貴族甘龍，杜豎相爭。他是「內不私貴寵，外不偏疏遠」，居於先王之度（禮別）的對面。他的要政見於史記者爲：民有二男以上不分異者，倍其賦（小生產者），大小僇力耕織，致粟帛多者復其身（半自由農民），令民父子兄弟同室內息者爲禁（農民身分）。有軍應者各以率受上爵，爲私門者各輕重被刑。（非禮也）明尊卑爵秩等級各以差次（封建），名田宅臣妾衣服以家次（農奴）。宗室非有軍功，論不得爲屬藩。有功者顯榮，無功者雖富無所芬華（破第一次的天別）。爲田開阡陌封疆，而賦稅平，集小都邑。鄉聚爲縣（廢公族單位）。平斗桶權衡丈尺（廢公族的單行法）。

所以太史公稱他：「行之十年，秦民大悅。道不拾遺，山無盜賊。民勇於公戰，怯於私鬥，鄉邑大治！」

然而大悅者是民，新書則罵他「違禮義，棄倫理，並必於進取，行之三歲，秦俗日敗。」這亦是不錯的。

因此，「秦怨毒商鞅之法，甚於私仇。孝公卒，舉國而攻，東西南北，莫可奔走，卒車裂族夷。」（鹽鐵論）爲什麼這樣仇恨呢？原來因爲「刑公族以立威，無怒於百姓，無信於諸侯，『人』與

之爲怨，「家」與之爲讎。」（同上）

這樣就是後來遭受同運的李斯所說的「五帝不相復，三代不相襲，各以治，非甚相反，時變異也。」別人罵法家「非先王而不尊」，這實在毫不差錯，韓非子說：「言先王之仁義無益於治。明吾法度，必吾賞罰。……今世儒者之說人主，不善今之所以爲治，而語已治之功；不審官法之事，不察姦邪之情，而皆道上古之傳，譽先王之功成。……此說者之巫祝，有度之主不受也。」（顯學）

由此看來，所謂法家者，正是以政治鬥爭而與維持氏族貴族者作了悲劇的演出，這是中國歷史上最可歌泣的淚碑。

從春秋中葉以來，這「法」與「禮」之爭，便已開始，所以孔子說：

「道之以德，齊之以禮，有恥且格；道之以政，齊之以刑，民免而無恥。」所謂「齊」字是前人未解的一個字，儒墨之爭，在於「齊」之義者甚重要。「齊」即形式平等的解釋，古者爭在「先天的」存在與否。如果以先天的「民姓」爲別，則人類「萬不齊」，在氏之別貴賤之社會，以「禮」的形式規範，先天的不齊着以後天的不齊論，後天的制度與先天的存在一致，那麼，不齊亦齊，故曰「維齊非齊」。其根據即「上下設，民生禮，而國都立矣」。（管子）如果以後天的智慧實不肖爲別，則人類沒有先天的身分上的不齊，以「法」的形式「一之」，則「一者」僅形式上的身分，而制度上的真實不齊非所問及，法家即強調了破除氏族鴻溝的形式齊一，而把「一」作爲絕對的平等看待。故上面引文「有恥」與「無恥」之分，即先天的身分存在與不存在可能在財產所有方面

有不可爭與可爭之別。法家以虛地方與土地私有的立場出發，原則上必須是認爭其可爭，方法上亦必須制定「私法」的權利義務關係。然而，在「亞細亞的古代」中國社會，因了過時的氏族約束，這一「法」的建立歷史卻成爲長期的血淚史。（中古封建之在郡縣制下保存了古真的氏貴族遺跡，仍然影響於中國歷史上法蘭觀念的薄弱）

吳起之「廢公族」，商鞅之「刑公族」以及吳起之遭公族射死，商鞅之遭公族車裂，可以看出秦楚歷史的演出。現實的歷史悲劇使法家發展出古典歷史喜劇的否定，而得出了古代思想史所缺乏的歷史覺醒底理論。

「先王」史，荀子已經在蕩與雅的分上否定了文王以前的理想，故「先王」的則決，在荀子僅賸下其厚一紙之特破。韓非子師承荀子，繼承了他的勢論，進一步否定了「先王」觀念史，而得出古代的歷史論。商君書與管子真僞大成問題，而其思想則當爲晚期法家的思想，故在此引爲說伴。韓非子五蠹篇有一般歷史論，說：

「上古之世，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸蟲蛇。有聖人作，構木爲巢，以禦羣害，……號曰有巢氏。民食果蓏蠃蛤，腥臊惡臭而傷胃，民多疾病。有聖人作，鑽燧取火以化腥臊，……號曰燧人氏。中古之世，天下大水，而鯀禹決瀆。近古之世，桀紂暴亂，而湯武征伐。」

此與史後的發展，在上文裏頗有傳說性的價值，這當然沒有「古代社會」的科學分析，然以歷史還發歷史，則是一大進步。他依據歷史的發展，企圖尋求其中的經濟原因，注意了人類的再生產與物質的再生產二事（階段的概念貧乏）。說：

「古者丈夫不耕，草木之實足食矣。婦人不織，禽獸之皮足衣矣。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。……今有五子不爲多，子又有五子，大父未死而有二十五孫，是以人民衆而財貨寡，事力勞而供養薄，故民爭。……是以古之易財（商品的單純交換），非仁也。財多也；今之爭門，非鄙也，財寡也。輕視天下，非高也，勢薄也；重事土藥，非下也，權也。」

他又基於這個歷史進化的樸素說明，一方面反對復古，他方面主張「因世適事。」故云：

「今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必爲鯀禹笑矣，有決澗於殷周之世者，必爲湯武笑矣。然則今有美堯舜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。……故聖人議多少，論薄厚，爲之政，故事因於世，而備適於事。」

他因此，把稱先王的儒墨非之爲愚誣，云：

「無參驗而必之者，愚也，弗能必而據之者誣也。故明據先王必定堯舜者，非愚則誣也。」（顯學篇）

商君書開寒篇，分別歷史爲上世，中世，下世，其論上中下三世之歷史內容，頗雜史前的成分，今釋其結論如下：

「上世親親而愛私，中世尙賢而說仁，下世貴貴而尊官。上賢者以道相出也；而立君者使賢無用也。親親者以私爲道也；而中正者使私無行也。此三者非事相反也，民道弊而所重異也，事變而行道異也。」

此段分割歷史的影子，頗似西周，春秋，戰國三階段。西周爲最密的氏族社會，古史記載，

故以「氏」來分對社會的統治人與農村的鄙野人，故云「親親而愛私」，亦正所謂「親親則別，愛私則險，民衆而以別險爲務，則民亂。」春秋時代，經界破壞，一方面要維持氏族制而他方面則要適應自由民（國人）的要求，管仲子產的惠民政治，處於兩面夾攻者，正指「上賢而說仁」的調和局面。以相對的改良政策，使「族大多寵」的現象濟以人民利益的仁政，故曰「賢者立中正，而民說仁」。戰國時代，顯族出現，土地私有的國民富族正代替着以血族紐帶爲基礎的土地國有制，貴者以後天財產之貴爲貴，所謂「貴貴」，因此基於財產形態便有如若臘梭倫時代的公權制度的設立，所謂「尊官」，儘管氏族制仍存，而基本上已經轉化爲不完全典型的顯族社會。開塞篤言這一階段有云：「作爲土地貨財男女之分。分定而無制不可，故立禁。禁立而莫之司不可，故立官。官設而莫之一不可，故立君。」這是說明土地私有與公權制度以及法律相爲聯帶的關係。

治思想史者不了解古代社會史，讀了此段文章，多爲憶說，濫用歷史術語而附會，故詳爲糾正如上。讀者如「以一家言」無是非眞理之差而雜信各說，則失慎取擇之義。因爲中國社會史的論斷，再沒有比這一錯誤思想來得普遍，他們論到了這個關鍵處，就用兩刀論法的詭辯了，一方面說這是封建破壞，他方面又說這又是封建建立。封建破壞所來的社會是資本主義，而封建建立所依的廢墟又是古典奴隸制，這樣同時成毀，等於中間沒有封建，然而他們又說西周以來是封建，好一個詭辯！

法家從歷史的組織，反對了「無變古，無易常」（韓非子）的先王觀念，這是思想史在古代的光榮終結，同時亦是社會史血淚的集品，了解中國古代社會歷史的長期轉變性，便知道法家的這一

歷史觀的價值。

如果說墨子的尙賢是迎接「國民」的顯族，則法家的智法之士與貴重者的矛盾論，便是顯族與氏族的實際衝突，在下一節我們從韓非子的孤憤篇便詳知這一內容。

第二節 韓非子歷史的並思想的傳統

韓非子爲戰國學派的後起者，誠如史記所云，「觀往者得失之變，故作十餘萬言」（申韓列傳），而其思想淵源則甚複雜，原於他以前的法家如申不害，商鞅，慎到者有之，原於老莊墨家者有之，原於其師荀子者又有之。他以前的法家，多是政治家，如吳起，商鞅，申不害等，他鑑於他們的悲劇，在孤憤，說難二篇中表現得最明顯，他實在是憚於變法事業家的前途，而作爲一個變法觀念家而聞世。他把智術之士與能法之士分開，便是這個歷史，但他同時亦知道法術在當時的干忌，他後來結局之被藥死於秦，比吳起商鞅命運（射藥）雖溫柔些，但亦死於弄命，沒落氏族在臨終時的專橫亦可想見。孤憤篇曾道破了這個悲劇：

「智術之士，必遠見而明察，不明察不能亂私；能法之士，必強毅而勁直，不勁直不能矯姦。人臣循令而從事，案法而治官，非爲重人也。重人也者，無令而擅爲，虧法以利私，耗國以便家。（家謂公族之巨室），方能得其所，此所謂重人也。智術之士，明察聽用，且貴重人之陰謀；能法之士勁直聽用，且嬌重人之姦行。故智術能法之士用，則貴重之臣必在繩之外矣。是智法之士與當途之人，不可兩存之仇也。……以疏遠與近愛信爭，其數不勝也。以新旅與習故爭，其數不勝也。」

以反主意與同好爭，其數不勝也。以隱隱與貴貴爭，其數不勝也。以一口與一國爭，其數不勝也。故資必不勝，而勢不兩立，法術之士，焉得不危！其可以罪過誣者公法而誅之，其不可被以罪過者，以私劍而窮之，是明法術而逆主上者，不死於吏誅，必死於私劍矣！」

韓非此段法與勢不兩立底悲劇說明，正指着反對氏族貴重者的命運，頗似以國民身分升為顯族的吳起商鞅做影子，但同時在自信其智術與能法的堅決態度方面看來，必然暴露了歷史的命運，而所謂貴重的氏族亦走上了滅亡之途，他在亡徵篇曾規定了四十七種亡徵，實指現實。他說：

「智士者遠見而畏於死亡，必不從重人矣，賢士者，修廢而羞與姦臣欺其主，必不從重臣矣。是當途者之徒屬，非愚而不知者，必汚而不避姦者也。……國之不亡者不可得。」（孤憤）

韓非的說難篇，便講對於這些貴重者（此篇稱「貴人」）進言之難，頗示悲觀的意向。他說：「凡說之難，非吾知之，有以說之之難也，又非吾辨之能明吾意之難觀，又非吾敢橫失而能盡之難，凡說之難，在知所說之心，可以吾說當之。」然而在研究出「大意無所拂格，辭言無所繫」的說法，固然表示了觀察貴人的心境至為細密，如「知節所說之所矜，而滅其所恥」，但亦顯示知法之士之難轉歷史。

韓非的思想所受吳起商鞅現實的教訓者，以上大約見其梗概。他的學說思想之前趨者，對於他更為重要，其有直接關係者為申不害與慎到。

申不害為韓昭侯之相，出身為「賤臣」，學於黃老而立刑名。（見史記）韓非子書中嘗稱道或批評他。他的中心政策「循功勞，禍次等」，不以氏族親近為標準，有一段故事甚合歷史：

「申子請什其徒兒官，昭侯不許也。申子有怨色，昭侯曰：非所於子者也。聽子之請，而廢之道乎？又亡其行子之術，而廢子之請乎？子嘗教寡人循功勞視次等，今有所求此，我將奚聽乎？」申子乃辟舍請罪曰：君真其人也。」（戰國策）

韓非子外儲籙說：

「韓昭侯謂申子曰：法度甚易行也？申子曰：法者見功而與賞，因能而受官。今君設法度而聽左右之請，此所以難也。」

申子書稱爲法家之重術者，故韓非子又說：

「申不害言術，公孫鞅爲法。術者因任而受官，循名而責實。……法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。此臣之所師也。」（定法篇）

韓非明言師法申不害與商鞅，但申子重術，韓非亦有批評，謂「不擅其法，不一其憲令」，治韓不肅，「雖用術於上，法不勤於官之患也。」（定法篇，引文見第九章）

「術」謂一種策略，法家指爲君上獨專者，術以外尚有一種「勢」論，勢謂「政權」，法家重政權，而輕視賢人政治，書稱慎到卽法家中之言「勢」者。慎子今尚存輯本五篇，他言「法」亦從財產身分上出發，而與氏族組織背行。他說：

「法雖不善，猶愈於無法，所以一人心也。夫投鈎以分財，投策以分焉，使得美者不知所以美，得惡者不知所以惡。」

這顯然是土地私有制的梭倫再版。如果在土氏族所舊制之下，所謂親親而愛私，（墨子尚賢篇

，亦言親疏皆非所舉而能者）則治法必無標準，故他又說：

「君舍法以心裁輕重，則阿功殊賞，阿罪殊罰，怨之所以生也。」

中國春秋以前的古代制即基於先天的親，疏，怨，裁，輕，重，從「滅國者上大夫受郡，下大夫受縣，人臣皂隸免」的法令以後，才有了相對的標準，郡縣之所以爲顯族化的性質，亦和法制的形態相爲適應。故慎到的基本思想，在於「一人情的自爲」，順其欲而得財得馬，定其所以得財得馬的一致標準，則人道盡，天道合。

「天之道因則大，化則細。因也者，因人之情也。人莫不自爲也。……用人之自爲，不用人之爲我，則莫不可得而用矣，此之謂因。」

「勢」論，是法家的一個共同特點，乃主張用政權以統一制度，戰國末期的現實縱橫家更由此而得出爲目的不擇手段的人生觀。此爲春秋以來學者立言談尙原則的反動，法家則倡爲一種反對學說。韓非子難勢篇首崇慎到之論曰：

「慎子曰，飛龍乘雲，騰蛇遊霧。雲罷霧霽而蛇與螟螣同矣，則失其乘也。賢人而誦於不肖者，則權輕位卑也，不肖者而能服於賢者，則重位尊也。堯爲匹夫，不能治三人，而桀爲天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也，身不肖而令行者，得助於衆也，堯教於棘門而民不聽，至於南面而王天下，令則行，禁則止，由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位足誦賢者也。」

爲什麼有此崇拜權力的思想，尙不備是思想的反對潮流，正如韓非子孤憤篇的論旨，乃激於當

時先天的氏族貴族的權力雖勝（所謂五不勝之數），謀勝之者則非死於更勝之者不可。而此種權力所有者則正是不肖之徒。我們看「孤憤」二字，則法家之崇拜權力論，實由於法家之士與貴族氏族所成「不可兩存」之理。故韓非子基於慎子的傳統思想，更發展為「賢勢不相容」之說而主張以法繩勢：

「夫賢之爲勢不可禁，而勢之爲道也。無不禁，以不可禁之賢與無不禁之勢，此矛盾之說也。賢勢之不相容亦明矣。且夫堯舜桀紂，千世而一出，世之治者，不絕於中。吾所以言言勢者中也，中者上及堯舜，而下亦不爲桀紂。抱法處勢則治，背法去勢則亂，今廢勢言法而恃堯舜，是千世亂而一治也。」

慎到重權力（勢）誦賢者之論，乃因權力爲沒落氏族的不肖者所得，學者則恃堯舜聖賢詞來，景慕上世，而勢與賢在當時的亂政之下，誠不可相合以至於流血，非「中勢」，不足以治。韓非子因之，言法勢皆以中主立論，故「中主守法術，拙匠守規矩，則萬不失矣」，「勢者，勝衆之資也。」抱法處勢，不恃堯舜以治。

荀子說，「慎子蔽於法而不知賢」，莊子天下篇言，「齊萬物以爲首……無建亡之患，無用知之慮，……無用聖賢，夫塊不夫道，」即指他的斯論。

韓非的思想不僅源於法家，而且源於老子，墨子與子。——（一）源於老子者，主要是自然的天道觀，先王的否定論，與仁義無是非論，史記言他「歸本於黃老」是有道理的。他的解老說老二篇，實多名論。例如他解老篇云：

「道者萬物之所然也，萬理之所稽也，理者成物之文也。道者萬物之所以成也，故曰道，理之者也。物有理不可以相薄，故理之爲物之制。萬物各異理，而道盡稽萬物之理，故不得不化。」

「理者方圓短長應靡堅脆之分也，故理定而後可得道也。」

基於這自然的天道觀，產生了法理的充足理由，謂之「理定而物易割」，故曰：「欲成方圓而隨其規矩，則萬事之功矣。議言之士，計會計規矩也，聖人盡隨於萬物之規矩。」規矩便是法家的邏輯根據。

因此，他把老子的「無爲而治」，還元爲「中主守法而治」，把老子「去私抱樸」，還元爲「去私抱法」，把老子非仁義的思想還元爲「言先王之仁義無益於治，明吾法度，必吾賞罰」，「不乘必勝之勢，而務行仁義則可以五，是求人主之必及仲尼」（五蠹），把老子對立齊一的觀念，還元爲「執一以靜」。總之，老子玄學的方法論，韓非子都倒轉來用之於明功求利的耕戰方面。最妙的是他把老子所謂「國之利器不可以示人」，曾用之頌揚利器，謂之「勢重者，人主之淵也。」（內儲說下）「權勢不可以借人」。（同上）

（二）源於墨子者，不在於名法之承繼，如墨子名理之法儀與法家法度之法術，皆有類似點。韓非之接受墨家的傳統者，主要是顯族歷史的傾向。墨子「興利除害」與「富國利民」的實利學說，中心之點爲非命強力，貴賤無常，然而這在墨子祇在宣傳教義的主張，而到了法家手裏便發展而爲實際運動的政策，例如韓非子說：

「力多則人朝，力少則朝於人，故明君盡力。」（五蠹篇）

這與其他法家一致，把墨子的生業主張接受下來，而把其非攻否定，故法家乃以「耕戰」之說爲倡（禮隨而修耕戰）。商君書慎法篇亦云：「國之所以富，主之所以尊者，力也。」因此，是力非命，在墨子是以國民爲形式，顯族爲內容（如富之貴之的賢者），在法家則亦赤裸地形式與內容皆爲顯族。

復次，墨子尚賢與非命二篇，在理論上同情了國民的新人類，而主張節勞力以生，反對了舊民族的「非所學而能」之「面目姣好」者所謂「親戚」，而到了法家，以「盡地力」出發，倡爲「利民萌，便衆庶」之道，實踐上則和氏族貴人形成所謂「不可兩立」的政治矛盾。韓非子問田釐明白地說出了以上二點。

「堂谿公謂韓子曰，臣聞服禮辭讓，全之術也，修行退智，遠之道也。今先生立法術，設度數，臣竊以爲危於身而殆於軀，何以效之？所聞先生術曰，楚不用吳起而亂，秦行商君而富強，二子之善已嘗矣。然而吳起支解，而商君車裂者……逢遇不可必也，慮禍不可斥也。夫舍乎全遠之道，而肆乎危殆之行，竊爲先生無取焉。」

這說明法家以顯族身分和氏族政爭的危殆途徑。因而爲什麼在古典社會本身有這樣的激烈鬥爭呢？非常顯明，因爲周而是「維新」，而不是典型的奴隸社會。近代歷史到了東歐自由主義的維新，連接的社會亦非典型法蘭西式的資本主義，但內容上則是近代國家，這樣的國家保存了古舊制度，所謂「爲活的發展不足所苦，爲死的束縛所苦」者，已爲定論。所以東歐以至舊俄在十八、九世紀所惹起的內戰，正是農民的主主義，要求形式憲法，而企圖根本近代化之一列血淚歷史，高

爾基謂舊俄作家善於爲人民哭訴者以此。維新歷史所不可避免的長期內亂，即因爲維新歷史的人類還是舊的。中國古典社會——從西周以至戰國，就是這樣歷史的法則，它沒有王政時代與顯族土地私有時代的嚴格階段，而反是把王政時代的氏族組織保存着，在土地國有的制度上，而實行城市（國）與農村（野）的分裂，並以城市統治農村。（古典社會的特徵）所謂法家者即感於「活的發展不足」而主盡地力使衆庶，感於「死的束縛」而主貴賤皆齊之於法。春秋末以至戰國的長期內亂，此爲要點，韓非不過是一個綜合思想家。

堂谿公的話，所謂危殆途徑。法家是進行了二百年，然而尙沒有走通，道家「全遂之道」正說明了此血淚史中的逍遙游，亦是東方神祕主義的古代立基處，我們看了以一面明鏡照耀舊俄農氏運動的託爾斯台之最後求之於「東方制度的不動性」，而向宗教安慰，和建立自然天道觀而照耀民勝滅亡的老莊在中國古代維新史的結論，頗具同義。韓非子答覆上面的批評，非常明白，而以賤臣民萌的實際主張，發展了墨子「易人」的原則說明：

「韓子曰，明先生之言矣。夫治天下之禍，齊民萌之度，甚未易處也（整個戰國未走通）。然所以廢先王之教，而行賤臣之所取者，竊以爲立法術，設度數，所以利民萌使衆庶之道也。故不憚主關上之患禍，而思以齊民萌之資利者，仁智之行也。憚亂主關之患禍，而避乎死亡之害，知明而不見民萌之資夫科身者，貪鄙之爲也。」

韓非子這一賤臣所取的利民萌使衆庶之道，其說在「齊」，（齊字見上釋）實質上是顯族的古代國民思想，這與舊俄農氏民主主義的「平均思想」，實質上是近代國民思想者，頗具同點，二者

皆是維新社會的產物。這是一個中國文化的優良傳統，不能以其有專制君主的權力思想而加抹殺。如此，批判的繼承前人傳統者明矣。

(三)源於荀子者，不僅在韓非子是他的直接弟子，而是在於荀子批判的唯物論思想感染了韓非的方法，韓非歸本黃老而出於老莊者，實不偶然。

荀子謂「古今異情，其以治亂者異道」，斥以千古之上而欺人者謂之妄。他樸素地把先王還元於文王周公，而同時說明了文王周公之制度在「以類分」。韓非子學於此一歷史還元，而後把歷史歸還歷史，否定了荀子的「師法」，主張「事異而備異」。荀子明辨別養之「禮」，在韓非子便成爲去分辨別養的「齊」，（這不是說如康有爲到梁起超的師承之說，而是說演變）因爲荀子的批判剝抉歷史，僅剩一層薄紙而已，此一層薄紙已破舊不堪驚弱風。

韓非子顯小篇所謂「無參驗而必之者愚也，弗能必而據之者誣也」，近是荀子的學說傳統，惟韓非亦學荀子理想先王的方法，倒過來而明先王不羞貧賤，不左親族，貴在明法，藉以爲所言「重言」（莊子語）。

「堯有丹朱，而舜有商均，啓有五觀，商有太甲，武王有管蔡，五王之所誅者，皆父兄子弟之親也，而所殺亡其身，殘破其家者何也？以其害國傷民敗法類也。觀其所舉，或在山林藪澤巖穴之間，或在圜圍縲紲索之中，或在割烹芻牧飯牛之事，然明主不羞其卑賤也，以其能爲可以明法，便國利民，從而舉之。」（說疑篇）

韓非忍心以親族不如卑賤之論，亦後人評爲「刻薄」者，但「惡德卽善德」之反對命題，都爲



歷史與其所爲而爭之名論。

復此，荀子性惡與人爲之道，已與功利主義相近，而其評論各學派的所蔽皆主是爲政治之利害觀點，故韓非子放縱的功利思想正是荀子的傳統發展，他說：

「夫言行者，以功用爲之稱者也。今聽言觀行，不以功用爲之的，言雖至善，行雖至聖，則妄發之說也。亂世之聽言也，以難知爲察，以博文爲辯，其觀行也，以難察爲賢，以犯上爲貴。是以儒服帶劍者衆，而華職之士寡，豈白無匹之辭章，而憲卒之法息。」（問辯篇）

這是以功利批判儒墨與辯者的是非，頗近荀子之息十二子之說，惟他不但以功利發爲批判，更以「富者」的立場而批評，很素樸地表現了土地顯族的功利（力與儉），他說：

「墨子之儉，將非孔子之侈也，孔子之孝，將非墨子之戾也。今孝戾侈儉俱在儒墨，而上兼禮之。……漆雕之廉，將非宋榮之恕也，宋榮之寬，將非漆雕之暴也，今寬廉恕暴，俱在二子，人主兼而禮之。……安得然亂乎？……今世之學士語治者，多日與貧窮地，以實無資。今夫與人相善也，無豐年秀入之利，而獨以完給者，非力則儉也；與大相善也，無饑饉疾疫禍罪之殃，獨以貧窮者，非修則墮也。侈而墮者貧，而力而儉者富。今上徵歛於富人，以布施於貧家，是奪力儉而與侈墮也。……夫吏之稅，耕者也，而上之所養，學士也。……所養者非所用，所用者非所養，此所以亂也。」（顯學篇）

「侈而墮者貧，力而儉者富」，好像亞里斯多士的富國論，韓非基於這一富者功利的競爭心，而立說以批判諸家，非議養士，這固然是戰國空談學士的「不治而議論」之結果，而他的根據則在

現實的土地私有制，這便和荀子相攻了。至韓非在「性論」上繼承荀子，則移下節詳言。

第三節 韓非子的學說概論

韓非學說的出發點，有歷史的批判，有社會學的富者功利說，皆已經見以上二節，今就其人類性的理論再闡明之如下。

荀子性惡論，在主張上是重忍性情之惡，而皆慎其積習，規之以禮義的王制，韓非子在性惡論的出發點繼承了荀子，而在主張中則反是，重在性情之「自爲」，而皆繩之以今世之法度。他說：「人爲嬰兒也，父母養之簡，子長而怨，子盛壯成人，其供養薄，父母怒而罰之。父子至親也，而或讎或怨者，皆挾相爲而不周於爲己也。夫賣庸（傭）而播耕者，主人費家而美食，調布而求易饒者，非愛庸客也；曰，如是，耕者且深，耨者熟耘也。庸客致力而疾耘耨者，盡巧而正畦陌畦疇者，非愛主人也；曰，如是，糞且美，錢布且云也。此其養功力有父子之澤矣，而心譎於用者，皆挾自爲心也。故人行事施予，以利之爲心，則越人易和，以害之爲心，則父子雖且怨。」（外儲說左上）

這與墨子「兼相愛交相利」之說有異，而是「兼相爲交相利」。因此，墨子有損小己而益大我的思想，韓非子則反是，而主張人皆自爲自益，以合法放任增加生產。所謂「自爲心」，以近語釋之即自由競爭心。人類皆以自己的自爲心，而或用力或用力，以達生存目的，故爲人之志者即等於爲己之志。這相似於亞里士多德「自爲心」之說。因此，在勞動與所獲社會之關係上，便

是爲經濟的報價法則，代價高者求報厚，低者薄，韓非所謂「力而後者富，侈而墮者貧」，其貧富貴賤的標準則在國民之善不善於自爲。韓非子六反篇所謂「各用計算之心以相待」，即指此人類性的抽象。

基於這個抽象的一般人性論，產生了他的社會學說所謂耕戰在力論。在他所設計的「計算社會」，好像是最理想的王國，他說：

「無功而受事，無爵而顯榮，爲政如此（無報酬法則），則國必亂。……斬敵者受賞，而高慈惠之行，振城者受爵祿，而信廉愛之說。……宮國以農，拒敵特卒。……今境內之民皆言治，藏商會之法者家有之，而國貧，言耕者衆，執耒者寡也。境內皆言兵，藏孫吳之書者家習之，而兵愈弱，言戰者多，而被甲者少也。故明主用其力，不聽其言（報），賞其功，伐禁無用（賞），故民盡死力以從其上。夫耕之用力也勞，而民爲之者，曰可得以富也。戰之事也危，而民爲之者，曰可得以貴也。……故明主之國，無書簡之文，以法爲教，無先王之語，以吏爲師。其言談者必軌於法，動作者歸之於功，爲勇者盡之於軍，是故無事則國富，有事則兵強，此之謂王資。……超五帝，侔三王者，必此法也。」（五蠹節）

此段話，是韓非的基本思想，形式是富國強兵，內容是富貴基於報酬的法則。他的社會觀所以拿農戰二者爲例者，乃當時富貴之重要途徑。這裏，他的積極要素是反對氏族禮制，以及超經濟報價法則的身分制；而對於當時學士之「無耕之勞而有富之實，無戰之危而有貴之尊」，痛加攻擊者，不過立於批判見地而顯其說罷了。

韓非的社會論既明，他的法的思想便易了解。上面他所謂超五帝，侔三王的原則，即報償依勞力，今如何衡此報償，則不是一把秤與一個斗，他說這是「法」。法的條件是沒有先天的身分，故曰「齊一以靜」，法的舉措沒有主觀的好惡，故謂，「治強生於法，弱亂生於阿」。（外儲說若下）因此，他以權衡而善法：

「明主使其羣臣不遊意於法之外，不爲惠於法之內，動無非法。法所以凌過外私也，嚴刑所以違令懲下也。……故曰巧匠目意中繩，然後必先以規矩爲度，上智操舉中事，必先以先王之法爲比。故繩直而枉木斲，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。」（有度篇）

在韓非子這樁法衡社會功利之原則下，富貴者得權度而償，貧賤者得權度而罰，沒有西周以來的君子小人先天的分類了，故他又說：

「法不阿貴，繩不撓曲。法之所加，智者弗能辭，勇者弗敢爭。刑過不避大臣，賞善不遺匹夫。故矯上之失，誅下之邪，治亂決繆，結羨齊非，「一民之軌於法」。屬官威民，退淫殆，止詐僞，莫如刑。刑重則不敢以貴易（慢）賤，法審則上尊而不侵。……人主釋法用私，則上下不別矣。」（全上）

這顯然針對了禮所以別貴賤之論，他因此，第一反對復古，第二反對仁德。他說，「今欲以先王之政，治當世之民，皆守株之類也」，（五蠹）「故治民無常，惟爲法，法與時轉則治，治與時宜則有功，故民樸而禁之以名則治，世知維之刑則從。時移而治不易者亂，能治衆而禁不變者削。」

……能起力於地者窩，能起力於敵者強。……」（心度）又說：「聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。……一國可使齊。爲治者用衆而舍寡，故不務德而務法。」（顯學）

他的名畫所謂「不務循古，不法當可，詭世之事，固爲之備」，正說明歷史的必然轉變，此雖形式主義，但在古人當屬特識。因爲他信仰絕對的客觀性，故對於「仁政」或「德治」予以反對，曰：「以法行刑，而君爲之流涕，此所以效仁，非所以爲治也。……先王勝其法不聽其泣，則仁之不可以爲治，明矣。」（五蠹）這一立論的積極要素反對了當時氏族貴族前阿私，而其結果，則遭受所謂「刻薄寡恩」的批評。

韓非子的法論，有成文法的意義，按照他的定義，一方面使身分齊一，而他方面使社會愈不齊一，他的理論已經是顯族得「勢」的時代了。

「法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。術者，藏之於胸中，以偶衆端而審御羣臣者也。故法莫如顯。故術不欲見。是以明主言法，則境內卑賤莫不聞知也。用術則親愛近習莫之得聞也。」（難三篇）

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

「法」對於卑賤的自爲心有利，術則防氏族親近的反自爲心，故韓非子的法術思想仍有他的歷史根據（自由民的富者前題），尙不能認爲近代法制思想。

第四節 韓非的理想與歷史的現實

韓非子的社會純粹形式是一個平等報酬的人類關係，好象人類在法刑的天秤之下都公平交易自己的勞力與所得。然而這卻是沒有的。不論魯濱遜孤島上第一次的勞力，抑或經濟學的湯遜欲說（如西尼爾的最後一小時），都不是人類現實的關係，韓非子以力與儉而言富的所得，正是這樣的純粹形式。

在古代希臘的人類關係，是在債權者與債務者的關係上，中當的權力手段而產生大土地所有與自由民的消滅，故悲劇乃社會的產物，而非人與人間之契約。中國古代到了戰國去世，土地私有因逐漸發展復經商鞅的變法，已經形成「富者固連阡陌，貧者無立錫之地」的關係，商業，因了書刑文而東向執，因了都市經濟的形成代替了所謂諸侯的管蠶（經濟上的蠶繭）舊國都，顯然發達，史記貨殖列傳之所言致富者大都是由戰國的若勞動手段——「鐵」之經營而產量巨萬。這樣實的權力手段與貨幣經濟的凱旋，所產生的人類關係，正不是韓非的純粹形式，實反是非法的暴劫。史記言呂不韋將商致富，家僮萬人，他甚了解富的權力，故以耕田之利為十倍，營商之利為百倍，而因繆毒得到政權則利數倍。復次，史記與國策所記載孟嘗君為一大高利貸業者，仲收債於薛的故事，頗足佐證。因此，韓非子亦不能不離開他的純粹形式說出了這些社會關係。例如：

「長術善舞，多錢善賈，此言多資之易為功也。」（五蠹）

「國有六官，封土厚祿至矣；主人雖卑，人臣尊矣；國有雖削，私家富矣。事處則以權長重，

事敗則以富退處。」(同上)

「商賈外積，小民右仗者，可亡也。……近利而好得者，可亡也。私門之官，用馬府之世績，鄉曲之善舉，官職之勞廢，貴私行而賤公功者可亡也。公家虛而大臣實，正戶貧而寄寓富，耕戰之士困，末作之民利者可亡也。……無功貴而勞苦賤，如是則下怨，下怨者可亡也。」(亡徵篇)

這好像在韓非看來是社會的例外，然而正是這一歷史的現實作弄了韓非的理想，猶之乎近代英國的圈地作弄了亞旦斯密士的魯濱遜一樣。

韓非在批評當時的「文學之士」，多以出言談而無勞動之功，取得富貴，為理由。這比之呂不韋等商業家大已減低，但文學之士多自由民，他們走上致富捷徑，亦不是私行，反是當時縱橫投機家適應社會變動而遂行的繁行。韓非子所謂「中牟之人，賣田園棄耕耘，而隨文學者，邑之半，」這當是那時中原一帶經濟都市發展的結果。故顯族的新封邑，雖不同於舊民族的天然，但亦非韓非子的反為心，反而正是所謂「自為心」。他說：

「穰侯越韓魏而東攻齊，……乃城其陶邑之封；應侯攻韓八牟，成其汝南之封，自是以來，諸用秦者，皆廣穰之類也。故戰勝則大臣尊，益地則私封立。」(定法)

因此，我們對於韓非子的歷史，作一簡據的說明：凡在過去社會激變的時代，學者都是用古老的言語，說着他所新要求的內容，當人類能夠說他自己的發言語時，社會內容便作弄他的理想。古今中外的近代以前的思想史，都有這一趨向。春秋人穿着禹禘之古衣裳，後來更套上堯舜的大衣，戰國便更古著地穿了黃帝神農的漁裝，而說的內容則是愈講愈近。衣服形式和他的內容成為反比例

。待至荀子，樸素地還元二王，與西周稱文王相合，形式已和內容不遠，韓非子最後赤裸裸地把古裝脫去，用戰國的「現代」語而講戰國的「現代」內容，他的公式是「公平交易」，然而就是當他能夠這樣做時，歷史便變得更複雜，它以另外的社會矛盾代替了中國古代社會氏別貴賤的矛盾了。

荀子「非十二子」的學說批判，在思想史上是思維過程的發展運動，相反地更附帶了「息十二子」的要素，韓非子繼承了古代學說的傳統，批判了這些學說，然而他主張了拒賢之說，則更附帶了反對「不治而議論」的相對民主底要素。李斯奏「別黑白而定一尊，以古非今者族」，老古服裝是脫去了，詩書是焚燒了，同時批判詩書而發展詩書的「百家語」，亦遭絕命。古代語言是廢棄了，而批判古代語言的今文思想亦同時絕滅了。這與上面韓非歷史的說明實相適應。秦始皇焚書，後人辯論不絕，有以焚書詩書古文者，有以焚書百家今文者，二者都是形式論。焚詩書是始皇絕古的歷史手筆，然而「絕古」的手筆如此其粗，則百家今文思想也在「一尊」道理之下，普及而禁了。因此，秦代的焚詩書，廢古語，是和漢代的註詩書，尊經師，形式相反，而內容則相一致，都是把活的自由思想斬絕。

第十三章 附論屈原思想

(此章之文原爲吳清波先生的商榷文)

(一) 屈原思想底祕密

歷來研究屈原的學人，多是把合縱救楚一個問題作爲他抑鬱投水的中心思想，而神祕化了這一位中國的偉大詩人。郭沫若先生的屈原思想文，頗有發現，茲將商榷如下：

首先，我們要了解屈原思想的第一個祕密，在我看來，在於明白他的矛盾的思維。這一祕密，是歸結到他的世界觀和方法論之間的矛盾。沫若先生曾大書『民國十六年六月二日疏水淹死了的王國維』發現『該乘季德』的貢獻，這位中國古典學術權威的王觀堂，也就是中國帝國支持的王恩懿公，好像是兩個人似的，最能引起我們的奇蹟觀念，然而這正是一個歷史的變遷時代裏邏輯，他的錯誤的世界觀，是在暴風雨時代（北伐）和他的科學態度，發生了巨烈的衝激，他在二者中間不願意放棄他的「忠實」，他也同時在時代的大波濤裏解容不出自我的批判（高揚），他投水了，這一悲劇意義，在歷史上是有很多例證的，例如身爲貴族的普式康之死，使亦是他的藝術思想和他的政治生活之間的裂痕。其他如經濟學的開山鼻祖奎訥（經濟表著者，參看劉倫價值學說史第一卷）之在舊封建社會框內裝璜進步的資本主義內容，現實主義文藝家巴·札克之在封建貴族的死殼裏發揮他的近代人文主義，他們雖然沒有尖刻性的悲劇，而其體系與方法間之矛盾，是屬於同一類型的歷史法則。

在這裏，暴風雨時代戰國的屈原，是有暴風雨時代北伐革命的王國維備了他的同志，這無獨有偶的兩個中國學術大師，是中國歷史上最可誇口的人物。

戰國時代的暴風雨，在屈原詩裏表現得最爲明顯，他說：「時繽紛以變易兮，又何可以掩留？蘭茝變而不芳兮，蕓蕙化而爲茅，」「變白以爲黑兮，倒上以爲下，風凰在薜兮，鶩鴛翔舞！」「同糝玉石兮，一概而相量」，「陰陽易位，時不當兮」。韓屈原講來，這時代是「體解」，然而他的世界觀是什麼呢？「雖體解吾猶未變」「深固難徙，寔志一兮」「欲變節以從俗兮，愧易初而屈志！」「甯隱閔而壽考兮，何變易之可爲！」「言與行其可迹兮，情與貌不變；故相臣莫若君兮，所以證之不遠。」「知前轍之不遂兮，未改此度。」

他一方面對於過去黃金時代的追憶充滿了他的詩篇，祇說，「吾怨往昔之所冀兮；」對於未來社會的懷疑一則說，「悼來者之遯遯；」對於他所處的楚國社會則表現出極度的憤懣，他「觀南人之變態」說，「易初本迪兮，君子所鄙！章畫志墨兮，前圖禾改。」「固時俗之工巧兮，備規矩而改錯，背繩墨以追曲兮，競周容以爲度。惟靈愷余佗僚，吾獨窮困乎此時也！甯溘死以流亡兮，余不忍爲此態也！」

「變態」的時代，詩人看不入眼（不忍），他在這一大時代「窮困」了！這是認識屈原的第一個命題，也是他的詩篇（歷史的，兼自傳的）所表現得最親切的要旨。

然而僅僅這樣偏同人格的了解，不但不夠，而且很容易重視了他的復古的形式，忘記了他的進步的內容。因此，我們更要了解他的詩篇的怨愛，理解他對於當時楚國社會的憤恨，這可由他的名

字與別號「平」「均」「正則」便可以看出一些消息。

楚國在戰國的時代，和秦國都是沒有嚴密的「先王之遺」，（非先王之遺，孟子）所約束，這兩個後起的「公族國家」（諸侯有國大夫立家的特殊國家形態）都可能記得上層的歷史遺蹟者。但是說，誰能戰勝沒落的「公族」制度這一過時的枷鎖，誰就有資格做新歷史的「適者」。然而楚國「公族」則在臨死的前夜，暴露出統治者掙扎的狂暴，試看屈原的批判：

「衆皆競進以貪婪兮，憑不厭乎求索！」這是貴族何等的剝削！

「理弱而媒拙兮，恐導言之不固；世溷濁而嫉賢兮，好蔽美而稱惡！」「忠不必用兮，賢不必以！」這是貴族何等的專橫！

「哀民生之多艱兮，長太息以掩涕！」

「瞻前而顧後兮，相觀民之計極。夫孰非義而可用兮？孰非善而可戚？」這便是所謂「不察民情」，已經使人民「離心」，正如詩人說「國亂流其鮮終！」

然而，在「百姓震愆，民離散而相失」的時候，楚國貴族則「舉世好朋」，「黨人當國」（朋黨指責貴族專政的手段），還是在醉生夢死，作欺騙勾當。所以詩人又聲疾呼「世溷濁而嫉賢兮，「民好惡其不同兮，惟此黨人其獨異！」

作為人民作家的屈原，用他的歌唱，代表了人民的嘆息，與普希金之同當於十二月黨的普希金詩歌，同具價值！然而屈原是表裏一致的革命詩人麼？這又不然。他對於當時的貴族，固然發出尖刻的嘲罵，但畢竟他也和普希金的命運相似，他是一個三閭大夫，對於沒落的公族，反而懷着憂心

的同情感，他之爲君（懷王）猶之乎十六、七世紀英國的進步皇室之擁護王權，也猶之乎巴爾札克的貴族世界觀，企圖改善當時公族專政的制度（秦國便走了這一條路，如商鞅，張儀，李斯不俱都不是公族，而且都非秦人）「舉賢而授能兮，循繩墨而不頗」。但他的主觀理想主義遭受失敗，他不能「伴」着「好惡不同」的人民，又不能無條件地「援」助那些「衆口鑠金」的和自己「同極」的貴族，所以他唱：

「衆駭遽以離心，又何以爲此伴也？」

同極而異路兮，又何以爲此援也？」

他一方面「不變」志（世界觀），他方面又「不能變心以從俗」（方法論）他窮於矛盾的結果便產生了「固將愁苦而終窮」的下場。漁父歌軼事可以做一參證：

漁父曰：「聖人不凝滯於物，而能與世推移，世人皆濁，何不淪其泥而揚其波？衆人皆醉，何不鋪其糟而歎其醪？何故深思高舉，自令放爲？」

屈原曰：「吾聞之：新沐者必彈冠，新浴者必振衣。安能以身之察察，受物之汶汶者乎？寧赴湘流，葬於江之腹；安能以皓皓之白，而蒙世俗之塵埃乎？」

這種藝術至上主義的思想，和普希金一樣，要求超乎俗人，而終爲俗人所暗害！

從上面的研究看來，愧易初而屈志的屈原同時又是追問百姓爲什麼「怨」的屈原，揭開了這一秘密，是不是了解屈原了呢？不，這還是一般的。由此，我們祇能看出屈原的思想察察其性，爲了明白他的具體的歷史，我們還須在更深處揭發這一秘密的實在。但是，這是一工作則涉及中國古代法

會的一般性問題，它的亞細亞生產方法的特殊性問題，委實不是這篇短文裏的範圍。在這兒我們祇先提出幾點結論，以說明屈原思想的真實歷史。

據作者的研究，周意沫若先生，春秋視國是一個大轉變的時期，但這是古典社會本身的轉變，參看前面幾章。它的長期間新時代的難產性，是一方面爲活的社會發展之不足所苦，他方面又爲死的古舊的社會制度（主要爲氏族制的挽留）所束縛的奴隸制所苦（參看資本論序文）因此，「死的抓住了活的」。從「興滅國，繼絕世」的二百九十七次反動氏族戰後（春秋）到滅國制郡清算氏族戰爭（戰國），從「刑不上大夫禮不下庶人」的宗法（氏族制保存的古典社會，要求着定貴賤的一大套「禮」）到「刑過不避大臣，賞善不避匹夫」的變法，可看出這一變革時期的轉化過程。

中國古代社會的亞細亞性，據文獻所示，在於城市與鄉村之不可分裂的統一；「古典的古代歷史，是城市的歷史，建築在土地私有制及農業之上的城市歷史；亞細亞的歷史，是城市與農村里特殊的不可分裂的統一（在這裏，大城市僅能視爲諸侯的營壘，經濟制度的贅瘤）；在中世紀（德意志時代）農村本身成爲歷史的出發點，這歷史底繼續發展，嗣後便進於城市與農村的對立形態中；近代史乃是城市關係之侵入農村，而非如在古代，是農村關係之侵入城市。」

以上文獻稱不同於經濟學批判序中之系列，「亞細亞的」是可以在「古典的」前後隨意排列着的，文義上是和「古典的」相當。然而這一城市與農村特殊的不可分裂的統一，又作何解？在我看來，諸侯（古典的貴族）的營壘所以能夠維持着統治農村的歷史，就主要在於保存了嚴密的過時的氏族制度組織，（儒家所尊之公族諸侯，公族大夫的「禮」）而代替了典型的城市國家的統治。在

這裏，土地私有（國君之富以地對）是所謂「國有」，即「諸侯有國」的公族所有，而直接生產者（不完谷稟型）是集於所謂「十室之邑」「之子于歸，宜其室家」的「室」，統領這些奴隸生產者則是「大夫有家」的大夫階級，這樣形成亞細亞古代的生產方法（勞動者與生產手段的特殊結合關係），社稷宗廟的神聖性所以超過了城市（宗子維城），就在於這種氏族組織維持着城市與農村的統一。（有文獻上言，「古典的古代」與「亞細亞的古代」，是同階段的特殊形態，參看拙作「古史疏證」）

春秋時代的這一種統一，已經開始破壞，例如「與其成周，不如城之」，或亡「國」的氏族如類「蹇」者拯救，首先就要爲之築「城」。因爲在農村的基礎上氏族實納已經破壞，代替以「相地衰征而民不遷」（衰，美也）「初，稅畝」，賦歛；同時土地所有性質底向私有方面逐漸轉化，這種轉化過程，是相適應於政權的逐漸農村屬地化，例如：「……自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命三世希不失矣。天下有道則政不在大夫，天下有道，則庶人不議。」

如果春秋是政在大夫，則戰國是政在陪臣，越向下轉移，越接近於「農村歷史的出發點」，亞細亞古代的社會便越到沒落（失）的關頭。春秋尊「王」（氏族關係的舊極權）是「古典的」維新，戰國「禮法」「法後王」「民爲貴，社稷之貴」則是顯族制階段。「氏族」混戰因此便到了最終清算的時代了。戰國氏族「國家」的條件便最適應了土地兼併的歷史戰爭。

在這樣一個戰國時代，秦楚兩個後起的大國，實是才爲「先王遺教」所蒙蔽的「新異國策」，在爭歷史的領導者。這兩個國家事實上都早已趕出氏族制度，自由發展；例如秦早從武公二十年伐

郢冀我，初縣之。」孝公制縣令。楚於宣十二年節收陳爲楚縣。不像其他國家的逐漸自然遞嬗，如鄭國七穆，魯國三桓，晉國三家，齊國的田氏，慢慢地走向合法的轉移。

子到秦國甚誇民俗樸素，官吏忠實，大官守法，朝廷清靜，認爲是最好的政治。楚國要想抗秦，主要歸結到推翻沒落貴族的專政而挽回人民的「離心」。然而，這一變革，惟其是亞細亞歷史的，所以難巨難產，秦國雖然統一天下，但畢竟是從舊的氏族國家改造的，有很多的法制是和舊公族政治妥協的，因此，商鞅變法強秦，反遭受公族的慘殺。秦定六國後還想因襲置諸子制，使羣臣會議，祇有李斯主張郡縣，「諸子功臣以公賦稅軍賜，甚是易制，天下無異議，則安甯之術也；置諸子不便。」稍後，在反秦戰爭中，楚國舊族由項羽領導，還備了一番回元返照運動。漢高祖爭天下，開始也還適應公族舊勢力而捧出一個偶象子嬰作爲護身符。在他取得天下的時候，曾大罵那些勸他不廢子嬰的臣子，說，如果聽了他們的話，幾把他的大事壞了。

屈原在政治思想上是以改造楚國自居，他的詩歌充滿了理想主義的色彩，爲了免去激變時代，「時則厲害的災害」，企圖爲人民「安置」託爾斯泰式的樂土，在舊的中國言與社會所依據的氏族制度墟土建立着的封建王國（美政），因此，他的詩歌也有託爾斯泰的暴烈性，對於楚國的腐敗制度，滿腔悲愁，忠實地唱，它的沒落必然結果：「何樂終之昌披，夫惟登徑以窮步？惟寡人之儉樂兮，路幽昧以險隘。豈余身之惛殃兮，恐皇輿之敗績！」

屈原處在這一變革的時代，他的真誠操可以代表人民而怨變，反之存新與人類不能獨立地走上歷史舞台的時候（秦國也是在舊址上革新），又可以產生他的歷史長詩，繼續於古詩的「王制」

。這是具體的歷史矛盾，屈原的詩歌，正反映了「戰國時代的一面鏡子」。

他的詩歌的憤怒，掩蓋不住他的詩歌另一面，即隱憂的回憶與安慰，在這裏，託爾斯泰是助於宗教，屈原則求助於「前王」！（及前王之蹟武）招呼前王魂！

我們細讀屈原的詩，從離騷篇第一句「帝高陽之苗裔兮，朕皇考曰伯庸」，至天問篇滿幅的前王，不下數十行的「王制」贊美底詩句，例如：

「依前聖以節中兮，喟憑心而歷茲。」

「及少康之未家兮，留有虞之二姚。」

「湯禹嚴而求合兮，桀斧絲而能調。」

「湯禹久遠兮，邈不可慕也！」

「說操作於傅巖兮，武丁用而不疑，呂望之鼓刀兮，遇周文而得舉。」

「蹇吾法夫前修兮，非世俗之所服。」……

「天問」疑難甚多，但問「前王」之制則是個「因平時」的慰藉，「招魂」的魂是誰，向來成了疑案，但作者以為所招者以釋為「前王」最合他的思想路線，因為在戰國真是失了舊時代魂的時代，氏族組織已成死殼，「魂氣離散」，屈原招魂，是窮極而入夢幻的宗教意境；至於「獨秀楚國」，求魂降楚，乃是他的忠貞之見。

在這裏，嚴密的推論，便不得下一句刺激語了，這與其說是對於偉大詩人的不恭，毋甯說是對於他的尊敬，伊里奇雖然對於託爾斯泰恭維為十九世紀世界無出其右的文豪（對高爾基語），但

論到他的世界觀則謂之反動的東方神秘主義，並不有害於此論，反而更有彰於託翁。

屈原的世界觀，和他的求真的方法論是矛盾的，本質上是反動的招魂，亞細亞古代社會底氏族制殘餘的夢想。

戰國時代在矛盾中，偉大的詩人所以成爲一面歷史的鏡子，正是他的思想矛盾的祕密。

他解決不了這一矛盾，便超出現實，高唱「完了」！殉節於自己的理想，把自己真實的人格鑿「居」於「知者樂水」的汨羅江流！

「已矣哉！……」

既莫足與爲美政兮，吾將從彭咸之所居！」

三十一年、一月、十日。

(二) 屈原思想底評量

屈原的思想與藝術底傳統，一方面有儒家的正統觀念，他方面有中國的古典藝術——詩經的風雅，頌。關於前者淮南王安說屈原「博聞彊志，明於治亂，嫻於辭令，入則與王圖議國事，以出號令，出則接遇賓客，應對諸侯」，並屬「草萊」(素隱謂創制憲令之本)，好像管仲子產的風度與地位，可惜我們祇能看見他的幾句「上稱帝嚳，下道黃軒，中述湯武，以制世事」詩行以外，其「明道德之廣崇，治亂之條貫，靡不見」，則無法得具體證明；關於後者，亦說「屈平疾王聽之不聰也，讒諂之蔽明也，邪曲之害公也，方正之不容也，故憂愁出思而作離騷。……：閨中好色而不謔，小雅怨誹而不亂，若離騷者，可謂兼之矣」。種種由於「窮」而「怨」而產生的詩篇。

非常明顯地是詩經的發展。

朱子亦說：「讀者不失古詩之六義。寓情草木，託意男女，以極遊觀之適，發諷諭之微。其敘事陳情，感今懷古，以不忘乎君臣之義者，雅興之類也。其語祀典歌謠之體，則諷乎六。」

作爲儒家明治亂舉議國事的屈原，和作爲窮怨抒情的觀念家的屈原，相爲結合，這實在是他的
一個基本的痛苦。

我們已經知道，在戰國是有事業家與觀念家的分工，如「稷下先生」的許多文章之士，不象春秋時代除了「國人」的詩怨，仍然局束於二者的統一裏，所以戰國諸子各派多是其見解非「人之燮」，「不治而議論」出了各種多樣的人類問題。「在文明社會裏，存在對立，而對立是供意見的創造者（觀念家），和實際積極行動的人們（事業家）二者之分工；這種分工割斷了他們間的联系，觀念家可以輕易地反對本階級中的積極事業家。這種區別深入沒有，這種分別割斷了矛盾的存在，決定觀念家和藝術命運的問題。易言之，在人民和他的精神間……結合沒有一。（雷特）我認爲戰國諸子，程度不等地轉到了真的矛盾了。不但如此，而且轉到了變革時代真的矛盾底認識方面存在着路德型與孟彩爾型底對立。」

屈原，不僅是以這種統一爲其特徵而且在當時散文發展的階段，走了「其文約，其辭微」的觀念表現形式底特種路綫，所以，第一種矛盾的結合，本應是管仲子產的任務，而屈原有無往事的戰國時代要求於我們的屈原；第二種矛盾則是，傳達真實的人民喉舌（老實話）的屈原底要求，轉到了「真的矛盾」爲其活命運，而楚國則偏要求了我們的屈原「接遇賓客，廣爲言談，宜其位也」，

要求他明王法度。（惜往日之曾信兮，受命詔以昭詩；奉先功以照下兮，明法度之嫌疑——惜往日）既代表了國人百姓的怨恨，接受國風，小雅的傳統，（百姓震愆，民離散而相失兮），又依皈於「罔敷求先王」，「時周之命」的大雅，周頌，而歌唱「湯禹嚴而祇敬兮，周論道而莫錯；舉賢而授能兮，循繩墨而不頗。」（離騷）既「怨」又「羣」（羣，荀子釋在分，參看前文舉例），所以他亦站在儒家的君子類別方面，說着「知死而不可讓，願勿愛兮。明告君子，吾將以爲類兮！」（懷沙）

正如西洋古典社會，「沒有自由民，便不會產生希臘的悲劇藝術」，因此，中國古代型——如果沒有百姓國人，就不會產生這樣類似悲劇的詩歌。所謂「庶人傳言，百姓謗」者是，管仲子產的惠人政治，是重視了這種悲劇性的輿論，但亦解決不了這個歷史悲劇。

爲什麼說詩經的國風甚至小雅，認爲是悲劇性的呢？因爲它在形式上雖然沒有如希臘神話的外表，而那種樸素的抒情，正是「悲劇的衝突——重要傾向的偉大力量而衝突，悲劇的主人翁和悲劇的人物所不能解決的矛盾，是要引導着他們走上滅亡。」（鐸尼克）或者有人說「楊園道之，猗於畝丘」固然是恨那「僭入」的怨詩，而希望「凡百君子，敬而聽之」的態度，以及其他謳歌如「君子萬年，福祿艾之」的許多同情句，果能代表悲劇性麼？這亦是誤會。因爲真正的悲劇是現實的社會之悲劇矛盾。「悲劇在客觀現實中的本質，是當前社會矛盾中個別偉大的人物所不能解決而且促使……走向死亡的真正的不能解決的問題……歷史所以結果成一幕悲劇，……代表人物。雖然對於舊制度相對的正義認識是一個歧路，但是這裏所以走上了歧路，還是因爲新的社會關係沒

有成熱。所以，他們反映了社會發展之真實的和重要的方面之歧路，是世界的性貧，而其死亡的歷史是悲劇的」，（同上）西周封建論者，怎樣也說明了這一類歷史的性質，除非斷章取義。

儒家發見的「仁」，是一個悲劇的發展，二人之「道二仁不仁」，把君子與小人概念化而為周比之別，義利之別，上達下達之別，抑蕩蕩，長戚戚之別，成美成惡之別，和同之別，大受小知之別，易乎難說之別，風草之別，存去之之前，勞心勞力之別，安榮，安辱之別，勤禮，役力之別，在客觀上是證明了現實的社會，而「說在類以大別」。同樣地，墨子的「兼愛」是一個悲劇的發展，看出「非人者必有以易之，若無以易之，乃以水救水，以火救火」的現象，而「說在兼以易別」。

墨子對於「古制是相對的寄與同情的認識」，在於他希望「別君」易為兼君」，孔子的這一認識，在於他以惠人政治的仁政，推及周禮。所謂「相對的」者，各以程度不等的舊世界觀走入「這一歧路」。

屈原在繼承悲劇性的國風詩歌方面，表現出偉大詩人的風格，我們若把詩經的詩句和屈原的歌謠作一對照研究，是非常有趣的。例如離騷的詞句：

惟黨人之偷樂兮，

路幽昧以險隘。

豈余身之憚殃兮，

恐皇輿之敗績！

(與小雅「正月」比較)

飄枝葉之穢茂兮，

願俟時乎吾將刺。

雖萎絕其亦何傷兮，

哀時芳之蕪穢！

(與小雅「北山」比較)

衆皆競進以貪婪兮

懣不厭乎求索，

光內紹已以量人兮，

各興心而嫉妒。

(與鄘風「相鼠」比較)

民好聶其不同兮，

惟此黨人其穢異；

戶服艾以盈腰兮，

譚幽蘭其不可佩。

(與王風君子於役比較)

膽前而顧後兮，

相觀民之計極。

夫孰非善而可用兮？

孰非善而可服？

（與鄒風「北門」比較）

時蹇蹇其將能兮，

紗幽蘭而延佇。

世濁濁而不分兮。

好佞美而嫉妒！

椒專接以慢滔兮，

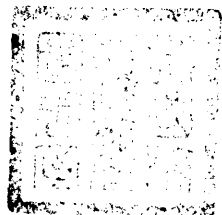
鑽又欲充夫佩韓。

靡于進而務入兮，

又何芳之能砥？

（與「小雅」巧言及「伯巷」比較）

這不是說，屈原的悲劇性的歌詞，是詩經的直接模寫，而是更附加了新的時代內容。這其間最大的不同之處，是在於，人民歷史生活主要的矛盾在藝術上的反映，一則舊制度的代表者開始引導入歷史「悲劇的」滅亡，一則已經接近於這種「悲劇的」滅亡，國風屬於前者，屈原屬於後者，例如，小雅「節南山」有這樣的詩句：



「國旣卒斬，何用不監！」

「天方厲殛，喪亂弘多，民言無嘉，僭莫懲嗟！」

「昊天不備，降此鞠訕，是天不惠，降此大戾！君子如屈，俾民心回，君子如夷，惡怒是遠。」

「昊天不平，我之不甯，不懲其心，覆怒其正！」

屈原的詞句除了使用着概念化的用語，而歸納出「悲劇的」顯明路向，他在離騷中表現，就不像詩經的那樣單純的怨天尤人，那樣的命定觀念，他主要指出「悲劇的「蹇步」與「險路」。

「何桀紂之昌披兮，夫惟途徑以蹇步！」

「夫惟黨人之儉樂兮，路幽昧以險隘！」

豈余身之憚殃兮，恐皇輿之敗積！」

他看到「民好惡不同」與「黨人獨異」的歷史悲劇，最後他的「辭曰」，結論在「國無人」與「變政已矣」。

「已矣哉！國無人，莫吾知兮。」

又何懷乎故都？

既莫足與爲美政兮，

吾將從彭咸之所居！」

上面「國無人」與「故都」對言，又可以旁證我們對於「國中」「都」，「國人」的分析。在

這裏，屈原所指的「國無人」，是泛說當時的貴族層，他的意思是，政治上都是些沒落的人，所以居於國都的君子，是沒有「美政」的前途了！

屈原在這裏，亦可以說「不是描寫腦子裏想算出來的個人利益之矛盾，而是真正的悲劇——現實悲劇的矛盾。」（鐸尼克）

在楚國，這種悲劇的矛盾是有史可據的，前於他五十幾年的時代，曾經在吳起頭上表演過一次驚人的動亂。我前一篇文中已經講過吳起「明法奪令廢公族之疏遠者」，「三世而收晉祿」的政策，在楚悼王之世，楚貴戚，盡欲害吳起。據史記孫子吳起列傳，「悼王死，宗室大臣作亂，而攻吳起，吳起……；暫伏之，擊起之徒，因射刺吳起，並中悼王。悼王既葬，太子立（肅王）乃使令尹盞誅射吳起而并中王尸者，坐射起而夷宗死者，七十餘家。」因了吳起之廢公族收晉祿，召來貴族之變亂，復因了貧族射起中王尸的變亂，而復得到貴族之夷宗死者七十餘家，好一個歷史的悲劇！

從楚肅王（十一年）到宣王（三十年）。這年秦封衛鞅於商。而威王（十一年）而懷王，時代並不久遠。肅王雖然鎮壓了貴族的復辟變亂，但可看見，如像「壅君」的懷王，守舊貴族是當然待意的，如屈原所指「黨人獨異」，「黨人儉樂」，「黨人固鄙」，當然要如屈原所指「世濁濁而嫉賢」，「好蔽美而稱惡」，當然對於人民是「執非義善而可用兮，執非而可服！」所以一方面「競爭貪婪」，他方面則「民生多艱」，無怪乎他說「舉世好朋」了。楚國社會的朋黨矛盾，真正的悲劇性的歷史，擺在了詩人屈原的眼前。他在這裏，敢於罵王「壅君」，敢於指斥貴族「固鄙」，尤其

敢於說「百姓震愆，民離散而相失」，是和人民聯系着的，而沒有和貴族聯系着的。「在這種選擇中，起決定作用的是個性傾向，個人的傳統，習慣的生活方式，主觀的正直，但在結局中，它是依存於所指的具體時代中的狀況，這合於那種步調沒有，或相反地阻礙着那種步調沒有。」（雷赫）

屈原的個性，傾向以及主觀的正直，可以淮南王安的話「其志潔，故其稱物芳，其行廉，故死而不容自疏」，來說明，他的個人的傳統以及習慣的生活，亦可以從淮南王安的話中綫索出來，即所謂「上稱堯舜，下道齊桓，中述湯武，以刺世事，明道德之廣崇，治亂之條貫，靡不畢見。」這是中國歷史中最可欽佩的人格。具有這樣人格的偉大詩人——屈原，決不能驕矜，決不能做說教者，是毫無問題的。

至於在時代的人民步調方面，屈原的詞歌是適合着的。作為觀念家看的屈原，是把戰國末期的現實矛盾，客觀上暴露無遺，適合於歷史的前進步調。「卜居」，很多人懷疑是真品，但假定就是後人偽託，在我看來亦是接近於屈原的思想，不同於用禮記偽託材料來看孔子，我們研究一下「卜居」所謂「世溷濁而不清」，是些什麼性質的東西？它正是表現了一個悲劇的矛盾：「譚翼爲重；千鈞爲輕。黃鍾毀棄；瓦釜雷鳴。讒人高張；賢士無名。」他沒有一絲一毫的理由，和貴族的步調相合，他設置出的八個矛盾，不是個人的利益，而是透過個人的現實的悲劇。前五個設問是現實的，後三個是比喻的。我們且把前五個設問引在下面：

- (一)「吾甯惻惻歎，朴以忠乎？將送往勞來，斯無窮乎？」
- (二)「甯誅鋤草茅，以力耕乎？將游大人，以成名乎？」

(三)「甯正言不諱，以危身乎？將從俗富貴，以偷生乎？」

(四)「甯超然高舉，以保真乎？將呢嚮，栗斯，嚶咿，嚙吮，以惠婦人乎？」

(五)「甯廉潔正直，以自清乎？將突梯，滑稽，如脂，如韋，以絜楹乎？」

最有意義的是，除了現實矛盾之外，他把力耕和忠正廉潔擺在一面，而把大人和俗富貴等項下的事物擺在另一面，這不但是戰國的政治文件，而且是天才與俗人間的內部鬥爭。

春秋時代的悲劇中，可以產生管仲子產那樣的正義君子，戰國時代的發展了的悲劇，亦可以產生屈原這樣的忠貞廉潔的詩人，然而春秋時代可能使管仲子產做了惠人政治家。戰國時代則不可能使屈原亦做「古之遺愛」的賢臣良相。春秋時代有管仲子產「成仁」，戰國時代則祇有吳起商鞅「就義」，屈原不是走吳起商鞅的路綫，亦就祇有景嘉管仲子產了。

「忽奔走以先後兮，

及前王之踵武；

操不揆余之中情兮，

反信讒而齎怒！」

「兩美其必合兮，

孰信修而慕之？」

「品潔鼓刀兮，

溷屠文而得舉；

宮殿之籬訖兮，

齊桓聞以該輔！」（離騷）

「呂望屠於朝歌兮，

甯戚歌而飯牛；

不逢湯武與桓繆兮，

世孰云而知之？」（惜往日）

「初湯臣桀，

後茲承輔；

何卒宜湯；

尊食宗緒？」

「天命反側，

何罰何佑？

齊桓九，

卒然身弑？」（天問）

我在「原思想的祕密」一文，所以拿屈原和王國維，巴爾扎克等人物做比較的研究，祇因為要說明一個時代悲劇的矛盾。我認為不論在歷史研究的科學方法（像王國維），或在現實主義所表現的新事物（如巴爾扎克），祇要是左袒了人民，或以新時代所要的新知識給予人民，或以詩篇小

說，高揚並尊重人民的感情，而報酬了人民，就配成爲時代的悲劇觀念家。例如，恩格斯之分析歌德，說他反對現存世界，嘲笑它，對它表示自己的輕蔑（如浮士德），但在那裏則應該找到歌德的政治信條，雖然首尾並不貫一。但也誠如卡爾說，我們衡量歌德，沒有用道德的尺度，也沒有用政治的尺度，也沒有用「人的」尺度，主要是在「天才和下賤間」不能變更他的內部鬥爭。同樣地，巴·札克描寫他的創作幻想所推察出來的人民生活關係，是時代悲劇的政治文書。這使他容觀上反對了自己的那種同情，政治偏見，或政治表白。

我研究願原，着重在他的時代悲劇的政治文件，他的和人民相爲聯系的精神影響與藝術價值，但也並沒有因此，忘記他的首尾一貫的，引向「統一」體系的政治見解與政治表白。雖然這表白與見解，容觀上暴露了貴族沒落的命運，但他的「統一」體系的世界觀，不能被否認不是舊有的傳統，落後的，甚至反動的傳統。我在上文亦提到這雖然是一「刺激的言語，但並不害於認識屈原」，因爲他的藝術價值，天才和下賤間的內部鬥爭；他的精神的原動力，和人民聯系的以及和貴族背離的純潔思想；他的求真的方法，不畏懼現實的「無所顧慮的」推斷；是舊的生活內容中的本體。如果屈原沒有政治表白，或所謂相對的舊制度的正義心，那麼論斷便成爲八股，不但是公式罷了。例如：

「楚辭法夫前修兮，

非世俗之所服；

雖不肖於今之人兮，

願依彭咸之遺則！」（離騷）

這四句詞，原動力是前二句充滿了天才與下賤間的內部鬥爭，但他的「政治表白」，則不能說沒有對於舊制度的相對的正義，他明白他講是「願依彭咸之遺則」。這種研究，是不能說就因此把屈原的思想也認為反動了。

屈原，和恩氏說歌德一樣，甚至在最優秀和最有力的人民智慧，也失去了對本國前途的一切確信了。「楚國前途是有詩人的政治證據的——「國殤」

復次，作為受儒家思想影響的屈原，在下面研究。

我認為儒家的「仁」，在於說明它的具體時代意義，而不在於它的一般的抽象的觀念。「仁」的理想，是君子之道，「上一則下一，上二則下二。」「一與一是為人者，謂之聖人」，所謂「大儒者善調一天下」（荀子）由自反而仁，而信，而誠，而忠的觀念「修己」，推及於安人，民服，民信，民有恥而且格。在客觀的世界，存在着類別，這是天地生人所以異於禽獸的「羣分」，然而在觀念的世界中則要求成為內部的統一，二人於是乎為仁，仁的君子推及於不仁者小人的「禮」治，是儒家道德觀的形而上學。因這一倫理思想的中庸之道，產生了墨子兼愛易別的反撥理論。

見於屈原的詞句，很多重仁義的思想，如「易初本迪兮，君子所鄙；……內厚翼正兮，大人所盛」。「萬民之生，各有所錯兮，定心廣志兮，吾何畏懼兮。」（懷沙）這顯明地是儒家的道德觀，自反而仁的君子是類別於萬民，而惟有以前修盛德，定心廣志，才能得到民服而不已懼。他對於貴族相對的正義心，是他首尾一貫的忠貞態度，與政治表白，但這並沒有阻得了屈原斥責貴族，

亦猶之乎儒家之「好讒人者也」，亦沒有阻礙了屈原同情百姓人民（震愆、離散），亦猶之乎儒家之「仁政」。孟子「良貴」荀子「始貴」的假定，在屈原亦爲君子有本，萬民各錯的觀念，「聽類神只，正始昆只」的觀念。然而這亦限定不住他同情民生，不但如此，他所暴露的悲劇，黨人貧婁與民生多難的現實，正所謂反對了他自己的某種正義與政治成見。

儒家的周禮是「分別辨養」的遺則，是古典道制的政治徧愛。它的理論體系——世界觀，是建鑲在先王之嗣的美化方面。

屈原對於這一傳統是無疑想繼承的。他上稱堯舜，中道湯武，下及齊桓，亦受了儒家明王法度的嚴格影響。其例甚多，如：

「皇天無私阿兮，
覽民德焉錯輔。」

夫惟孽哲以茂行兮，

苟得用此下土。」（離騷）

「湯禹嚴而祇敬兮？周論道而莫錯。」（全上）

「湯久元遠兮，邈而不可慕。」（懷沙）

「甯戚之謳歌兮，齊桓聞以該輔」（離騷）

此外，有趣味的是他在九歌中還有「禮魂」之歌，寫在「國殤」之後。

「成秋兮會鼓，

傅芭兮代舞。

婦女倡倡容與。

春蘭秋菊兮，

長無絕兮終古！」（禮魂）

他不但像儒家，禮失而求諸仁的觀念內部的統一，而且還招那春蘭秋菊般可愛的，終古無絕的禮魂。這是一何等薰道而不豫的「正義」。

中國古典社會的公族國家，在屈原面前是殤亡，沒落了，它祇有鬼魂游離不散，「身既死兮神以靈，魂魄毅兮爲鬼雄」（國殤）。在現實的國家內容，包含它的王制精神，所以靈毅雖亡，而在觀念中則精神獨作，那便是「禮魂」了。

平遠說「屈原放逐，憂心愁悴，……見楚有先王之廟及公卿祠堂……。因書其壁呵而問之。」這話的確實性頗有問題，但天問篇對於公族國家的成立與衰止，實爲這問者，佔全篇的一半以上，篇中傳說性的故事甚多，但這亦不能斷爲是隨意地窮極號哭。因爲在一個歷史的大悲劇達於滅亡的時候，來者是一「邈邈」的，有正義的人不能不馬上感慨於與亡，尤其對於過去所傳下來的「先王」黃金之夢，自然而感觸到親切的尋味。屈原繼承了國風，小雅的精神，同時也回憶於大雅，周頌的「王道」，他在儒家倫理觀念的影響下，繼承了人類道德的悲劇矛盾，同時也充實了「周禮」的相對正義心。因此，他憤憤地追問：

「皇天集命，惟何戒之？受禮天下，又使代之？」

初湯臣桀，後姦承輔；何卒有易，尊食宗緒？」

「登主義帝，執道尚之？」（天問）

屈原思惟，正是他所謂「觀南人之變態」，「窮乎此時也」。他不是表現個人利益，而是表現了這樣悲劇的歷史：

一、現實的悲劇矛盾，已經導入滅亡之路；

二、現實的倫理矛盾，已經分裂而為「別君」，「別士」，以至別人。

三、觀念家的自由思想與事業家（如管仲子產）的正義，形成人格的內部矛盾。

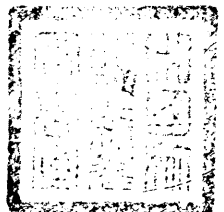
四、天才（前修）與下賤（世俗）之間，不可調和的矛盾，表現出他的藝術的越絕性。

五、仁義的客觀現實，在觀念世界之難於統一。

六、景慕於禮制的調和與衰亡世界悲劇之不能並存。所以屈原的「巧妙的調和」是在這裏吧？他「奉先功以照下兮，明法度之嫌疑」，顯然是不容於戰國末世的貴族，尤其不容於經過吳起

事件以後的楚國社會。所以，修已而安人的倫理觀，正是他的秦秋惡人政治之景慕，不能不說對於改善公族專政制度，寄着相對的正義。

他有「禮魂」的景慕，同時亦有「王魂」之景慕，所以「招魂」之招，非自招實無疑問，有問題的是否招懷王這位他所稱的「堯君」？這位堯君之魂配得上屈原去招麼？我以為理想主義的屈原，正如儒家孔孟之不滿當時君王，「魂」這一觀念是至高無上的靈物，他在「禮魂」歌裏，雖然沒有儒家的「一定貴賤，別上下」底概念，但是把它形象寫得十分可愛，永恆。因此，我疑招魂亦應



是招他各篇所舉之前聖先王的靈魂，理想化了的古代公族社會底黃金幻夢。鄭沅亦說「其中雜陳宮室，飲食，女色，珍寶之盛，皆非諸侯之禮不足以當之」。這正是「王者不絕世一的美談。如果「靈魂」是「長無絕分終古」，則王魂便是「室家悉宗，食方粢」。

我研究「大招」並非僞品。大招中，前面幾段，講說游魂各東南西北只！無往；歸來以後的景物是什麼呢，我們把每四句的第二句和第四句，細繹一下。就知道是儒家所理想的王者氣象了，多是樸大雅，周頌的盛德。且擇要列舉如下：

關於一般的：間以靜只，安以定只，年壽延只，樂不可言只。

關於享受的：恣所嘗只，和楚酪只，恣所擇只，鸞以先只。

關於詩樂的：鳴竿張只，楚勞商只，定空桑只，投詩賦只。

關於協和的：安以舒只，靜以安只，與眉規只，思想移只。

關於禮制的：爵祿盛只，居室定只，聽類神只，正始昆只。

三圭重侯，聽類神只。（「類神」乃儒家的思想中心）人良昌只，德澤章只，義美昭只，賞罰當只（對百姓而言）照四德只，萬民理只（對庶民而言）。

關於法度的：尚賢士只，和禁酷只，誅譏罷只，流澤施只。

關於王者的：國家爲只，天德明只，登陣堂只，立九卿只，大侯張只，捍辭讓只，當三王只。

魂兮歸來，如果是這樣的景物，就好像是「周之德，其盛也乎！」招回這已經死去的魂，不是懷王，而應是他所上稱的帝嚳，下道的齊桓，中述的湯武。這魂聖，先王，雖在他魂的引導

喻方面是遠景的，但確是儒家的周道，而不是史前的烏托邦。

周道，王制，當做靈魂，在屈原的正義心中招來，猶之乎「國殤」裏所說，古典國（在此不寫家字）當做鬼雄去招，這不是說他不愛於王制，於國，而相反地正是由於他的至愛！

在這裏，我們亦可以從屈原的忠實態度中，看出春秋戰國之極大區別。孔子對於周道，在夢中求之，他所講的理想的王制，雖然是夢景，但夢想的東西，還是「形式可能性」，而和「真實的可能性」，儘管有別，在延續方面是接近的。不過第一種形式的可能性可以轉化為真實的可能性，而第二種則未必然。孔子說，「禮云禮云，玉帛云乎哉？」可見在當時禮的形式尚存，內容則已名存實亡了，因此「詩亡然後春秋作，其事則齊桓晉文，其文則史」（孟子），這是有史可據以企圖「撥亂反正」的。屈原便兩樣了，這一夢景，已經變為幻景，就是說，形式的軀殼（身既死兮）已經「不可終」，那麼精神則祇在超然物外的靈魂世界了。現實裏沒有了，問題是超現實的觀念裏還未死去，所以這一太虛幻景，不同於「夢中」可求的，而是「白晝」可以幻想出來。屈原的意境中的「王魂」是很明顯的，古今研究屈原招魂的，本有自招他招之說，後來才假定王為懷王，故招魂，為招懷王，但又看到招魂，大招的詞句離奇，不像對於懷王而言，又否定「大招」的真品，猶之乎，胡適先生之否定「天問」的研究法。這謂之「不通」。

在大時代的「變態」中，現實的公族國家是悲劇的了，而屈原之講「怪力亂神」（方輿復明白，怪與神參看荀子的解釋）正是戰國末期古典社會的觀念。因為孔子在現實世界的角度，還有形式尚存，故以君子之正而範小人之怪，以君子之禮而安小人之力，以君子之泰而反臣子之亂，以君

子之禮而類別神界之羣分。現實歷史的發展，到了戰國，諸子連儒家的孟子在內，已經從「撰」的方面走向「非」的方面，如「非殺」，「非攻」，「非別」，「非仁」（法家），在屈原的觀念中，則由非時代的現實，達到尋求觀念中的神鬼靈魂，是很自然的。這是一個哀憂的詩人所忠實於自己的正義，而比孟子荀子政論家給予我們更多的歷史證件。

然而，不要誤會，這不是評量屈原的尺度，他亦不能從政治的尺度，甚至於「人師」尺度（個人）去衡量，而公平地衡量屈原者，則在於他的劇悲藝術與鬥爭思想以及在人道主義方面具體的純厚態度。

終古不變，是「東方社會的神祕主義」，屈原的正義對於這個東方「禮魂」是同情着的，這亦是他的骨尾一貫的世界觀，或政治表白，甚至政治獨見。

如果因為這樣，就認為屈原的思想是反動的，便是誤會。他的思想原動力，活的內容，劇悲的藝術手法，在上面已經講過，是客觀上，自己反對了自己的政治表白或世界觀。他留芳百世活在人間心靈中的藝術價值，不在於他的體系與方法的矛盾，而在於他的活的生命力，適應於進步歷史的悲劇藝術價值。他的悲劇藝術，是超越過正統派儒家的思想。因此，他沒有避世，避言，避色，而是在大悲劇洪流裏，投江自沉，和那些的儒生博士是相反的。（三十一年，三月廿五日）



A541 212 0019 3247B

中國古代思想學說史

中國古代思想學說史

一三三八

校後簡記

在寫成了此書足足二載後的今日，才校對自己的作品，心理上說不出是甘是苦，是憂是樂，但校完全書之後，總算可以朝着月明星稀的天空，呼吸一下極度疲勞後的夜氣了。

在這二載的時間，著者寫成了中國近代思想學說史一書，亦於最近問世，古今相關，在著者思想生活上不能說沒有變化或進步。所以校對自己的著作，惟恐發現了不成熟的論斷，但，還出乎意外，都按原稿校了下去，即偶然一兩處，覺得想變動一點語氣與用語，亦因無關宏旨，仍舊保存原稿的文字。

惟有一點聲明的，本書是繼我的「中國古典社會史論」而寫出，當時採用了「古典」二字非出心願，雖然沒有人批評我，但實在科學地講來，這用語是極其不通的，我在我的「中國古史疏證」一書中已經更正了，簡言之，「古典的古代」與「東方的古代」是一個階段的兩種特殊路徑，在東方的亞細亞社會不應採用古典二字。所以，在本書中亦有偶用及古典二字的，希望讀者參考另外拙著，不必把它死讀，僅把它看做歷史的一個特定階段罷了。

中華民國三十三年六月初版

中國古代思想學說史

每冊熟料紙定價國幣壹百捌拾元
生料紙定價國幣壹百貳拾元整

(外埠酌加郵費)

版權所
翻印必究

著者 侯外廬
發行者 鄒傑夫
印行者 文風書局

總局：重慶中一路二〇〇號
分局：貴陽中華路四二〇號

5000 46

重慶市圖書雜誌審查處審查證安圖字第九〇三號

