

然概乎皆嘗有聞者也。」由今觀之，老莊之學，蓋卽彭蒙等學說之，又更進一步者。

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

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

慎到之書，原本今不得見。漢書藝文志，列之於法家，謂「申韓多稱之。」荀子非十二子篇謂慎到田駢「上則取聽於上，下則取從於俗。」當卽「與物宛轉」之義。又謂其「尚法而無法，」又謂其「敝於法而不知賢，」

（解蔽篇，荀子卷十五頁五）

則慎到

實有「尚法」之說。韓非子難勢篇亦引有慎子言「勢」之文。但其「齊物」之說，與其「尚法」之說，其間邏輯的關係如何，「文獻不足，」不必強爲牽引附會。今但

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

(七) 騶衍及其他陰陽五行家言

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

「齊有三騶子，其前騶忌，以鼓琴干威王，因及國政，封爲成侯，而受相印。先孟子，其次騶衍，後孟子。騶衍睹有國者益淫侈，不能尙德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始大聖之篇，十萬餘言。其語闕大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今，以上至黃帝，學者所共術，大並世

盛衰，因臧其禮，祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山，大川，通谷，禽獸，水土所

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

所謂「五德轉移，治各有宜」者，呂氏春秋曰：

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

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

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

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

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

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

恩和義，然後合五德之數。」（秦始皇本紀，史記卷六頁十一至十二）其一例也。

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

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

「我聞在昔，鯀陞洪水，汨陳其五行，帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。鯀則殛死，禹乃嗣興，天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敘。初一日，五行。次二日，敬用五事。次三日，農用八政。次四日，協用五紀。次五日，建用皇極。次六日，乂用三德。次七日，明用稽疑。次八日，念用庶徵。次九日，嚮用五福，威用六極。」（尚書卷七，四部叢刊本，頁一至二）

五行者，洪範曰：

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

鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。」（尚書卷七頁二）

五事者，洪範曰：

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

庶徵者，洪範曰：

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

人君之舉動措施，如有不合，則能影響及天時，此歷史所以爲「神聖的喜劇」也。

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

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

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

冬令，則水潦爲敗，雪霜大擊，首種不入。」（月令，禮記卷五，四庫叢刊本，頁三五四）

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

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

管子四時篇曰：

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

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

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

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

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

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

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

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

政教必「合於天地之行」，此亦陰陽家之言也。

管子水地篇曰：

「地者，萬物之本原，諸生之根莖也。美惡賢不肖愚俊之所生也。水者，地之血氣，如筋脈之流通者也。

故曰：水具材也。……集於天地，而藏於萬物，產於金石，集於諸生。故曰水神。集於草木，根得其度，華得其數，

實得其量。鳥獸得之，形體肥大，羽毛豐茂，文理明著。萬物莫不盡其幾，反其常者，水之內度適也。……人水

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

：是故具者何也？（戴望管子校正云：「丁云，『具下當有材字。上文云，水具材也。』」）水是也，萬物莫不以生，惟

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

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

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

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

此以水爲萬物之本原，又以治水爲治世之樞要。欲治世，須改良人心；欲改良人心，卽改良水可耳。立說甚奇，似亦爲陰陽家言。

呂氏春秋有始篇謂：「天有九野，地有九州，土有九山，山有九塞，澤有九藪，風有八等，水有六川。」（呂氏春秋卷十三頁一）又曰：

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

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

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

之下，日中無影，呼而無響，蓋天地之中也。天地萬物，一人之身也，此之謂大同。衆耳目鼻口也，衆五穀寒暑也，此之謂衆異，則萬物備也。天樹萬物，聖人覽焉，以觀其類，解在乎天地之所以形，雷電之所以生，陰陽材物之精，人民禽獸之所安平。」（呂氏春秋卷十三頁三至四）

此亦騶衍大九州之說之類，似亦陰陽家言也。

陰陽五行家以齊爲根據地。蓋齊地濱海，其人較多新異見聞，故齊人長於爲荒誕之談。戰國諸子談及荒誕之談，每謂爲齊人之說。咸丘蒙謂「舜南面而立，堯帥諸侯北面而朝之。」孟子曰：「此齊東野人之語也。」（萬章上，孟子卷九頁六至七）莊子逍遙遊曰：「齊諧者，志怪者也。」（莊子卷一頁二）蓋宋人之愚，齊人之誇，皆當時人所熟知者也。

漢書地理志曰：

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

詐不情……」（前漢書卷二十八下，同文影殿刊本，頁三十二至三十三）

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

記云：

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

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

第八章 老子及道家中之老學

(一) 老聃與李耳

老子一書，相傳爲係較孔子爲年長之老聃所作。其書之成，在孔子以前。今以爲老子係戰國時人所作，關於此說之證據，前人已詳舉。(參看崔東壁洙泗考信錄，汪中老子考異，梁

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

之，亦可見老子爲戰國時之作品。蓋一則孔子以前，無私人著述之事，故老子不能早於論語。(參看第二章第一節)二則老子之文體，非問答體，故應在論語孟子後。三則老子之

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

舉之證據，若只任舉其一，則不免有爲邏輯上所謂「丐詞」(begging the question)之嫌。但合而觀之，則老子之文體，學說，及各方面之旁證，皆指明其爲戰國時之作品。

此則必非偶然矣。

司馬談曰：

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

頁四）

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

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

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

「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也。名耳，字聃，姓李氏。」（據素隱本）……老子修道德，其學以自隱無名爲務。……老子，隱君子也。老子之子名宗，宗爲魏將，封於段干。宗子注，注子宮。宮玄孫假，仕於漢孝文帝。

而假之子解，爲膠西王卬太傅，因家於齊焉。」（史記卷六十三頁一至四）

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

（此段大意採劉汝霖先生周秦諸子考）

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

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

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

(二) 老學與莊學

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

【註】如齊策：顏觸云：「老子曰：『雖貴必以賤爲本；雖高必以下爲基。是以侯王稱孤寡不穀。』」(戰

國策，四部叢刊本，卷四頁十四)

漢以前，無道家之名，老子之學說與莊子亦不同。上文謂老學爲楊朱之學之更

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

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

博大真人哉！（莊子卷十，四部叢刊本，頁三十六）

又云：

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

物不譴是非，以與世俗處。其書雖瓌璋，而連犴無傷地。其辭雖參差，而諷詭可觀。彼其抗實不可以已，止興造物者遊而下，與外死生無終始者爲友。其於本也，弘大而闢，深閎而肆。其於宗也，可謂調適而上遂矣。雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不訛，芒乎昧乎，未之盡者。」（同上）

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

戰國以後，老學盛行於漢初，莊學盛行於漢末。陳澧云：

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

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

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

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

(二) 楚人精神

李耳爲楚人。而論語中所記「隱者」之流，據史記亦多孔子在楚時所遇。上文所引范蠡之言亦多似老子處。(第三章第四節)蓋楚人爲新興民族，本無較高文化，孟子

所謂「南蠻鳩舌之人，非先王之道」。(滕文公上，孟子卷五，四部叢刊本，頁十四)者也。孟子又謂

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

孟子卷五頁十三）

可見楚人慕周之文化者，須至北方留學，方能得之。然楚人雖不沾周之

文化之利益，亦不受周之文化之拘束，故其人多有極新之思想。漢書地理志謂：「楚

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

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

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

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

般人過於「信巫鬼，重淫祀」，故激起有思想人之反動也。

所謂「隱者」之流，對於當時政治，皆持反對態度。而許行之徒，不但反對當時

政治，且反對傳統的政治社會制度。及後所謂道家者流，在周秦之際，乃一切傳統的

思想制度之反對者。而老子莊子二書，乃其二重要代表也。

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

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

（見列子湯問說符及韓非子解老）

北郭先生，

（見韓詩外傳卷九）

江上老人，

（見呂覽異寶篇）

繪封人，

（見荀子堯問）

皆楚人。屈原遠遊云：「曰道可受兮而不可傳，其小無內兮其大無垠，毋汜而魂兮彼將自然。」與莊子大

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

辭云：「聖人不疑滯於物，而能與世推移。」與老子「和光同塵」相通。（文化史上所見之古代楚國，東方學

報東京第一冊，東方文化學院東京研究所昭和六年三月出版）

（四）道，德

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

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

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

此謂各物皆有其所以生之理，而萬物之所以生之總原理，即道也。老子云：

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

又云：

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

三十五）

道之作用，并非有意志的，只是自然如此。故曰：

「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（二十五章，上篇頁二十六）

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

「道常無爲而無不爲。」（三十七章，上篇頁三十七）



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

「道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。」

此二者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。」（一章，上篇頁一）

「此二者，」卽有無也。有無同出於道，蓋卽道之兩方面也。老子又云：

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

又云：

「天地萬物生於有，有生於無。」（四十章，下篇頁六）

莊子天下篇云：「建之以常無有，主之以太一。」（莊子卷十頁三十五，常無常有，道之兩方面也。太一當卽「道生一」之一。「天地萬物生於有，」「有」或卽「太一」乎？二者，天地也。三者，陰氣、陽氣、和氣也。莊子田子方篇曰：「至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎

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

也。（二者天地也以下至此，高亨先生老子正詁說）

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

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

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

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

「道常無名。」（三十二章，上篇頁三十三）

又曰：

「道隱無名。」（四十一章，下篇頁八）

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

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

「孔德之容，惟道是從。」（二十一章，上篇頁二十）

又曰：

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

（五十一章，下篇頁十六）

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

（御叢刊本，頁三）

「德者道之舍。」舍當是舍寓之意，言德乃道之寓於物者。換言之，德卽

物之所得於道，而以成其物者。此解說道與德之關係，其言甚精。老子所云「道生之，

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

（五）對於事物之觀察

老子以爲宇宙間事物之變化，於其中可發現通則。凡通則皆可謂之爲「常」。韓非子解老篇云：

「夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰者，不可謂常。唯夫與天地之剖判也俱生，至天地之消散也不死不衰者，謂常。」（韓非子卷六頁七）

常有普遍永久之義。故道曰常道。所謂：

「道可道，非常道。」（一章，上篇頁一）

自常道內出之德，名曰常德。所謂：

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

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

「道常無名。」（三十二章，上篇頁三十三）

言道之功用，則曰：

「道常無爲而無不爲。」（三十七章，上篇頁三十七）

言道德之尊貴，則曰：

「夫莫之命而常自然。」（五十一章，下篇頁十六）

至於人事中可發現之通則，則如：

「取天下常以無事。」（四十八章，下篇頁十三）

「民之從事，常於幾成而敗之。」（六十四章，下篇頁三十一）

「常有司殺者殺。」（七十四章，下篇頁三十九）

「天道無親，常與善人。」（七十九章，下篇頁四十二）

凡此皆爲通則，永久如此。吾人貴能知通則，能知通則爲「明」。老子曰：

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

老子中數言「知常曰明」，可知明之可貴。故老子云：

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

字之譌。」）天乃道，道乃久，歿身不殆。」（十六章，上篇頁十五）

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

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

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

卽依之而行，則謂之「襲明」。（《老子叢話》云：「襲，習，古通。」）所謂：

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

或謂爲習常，所謂：

「見小曰明，守柔曰強。……無遺身殃，是爲習常。」（五十二章，下篇頁十八）

若吾人不知宇宙間事物變化之通則，而任意作爲，則必有不利之結果。所謂：

「不知常，妄作，凶。」（十六章，上篇頁十四）

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

「反者道之動。」（四十章，下篇頁五）

又云：

「大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」（二十五章，上篇頁二十五至二十六）

又云：

「萬物並作，吾以觀復。」（十六章，上篇頁十四）

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

（五十八章，下篇頁二十四）惟其如此，故「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。」（三

十二章，上篇頁二十二）惟其如此，故「飄風不終朝，驟雨不終日。」（二十三章，上篇頁二十三）惟

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

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

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

弱於水，而攻堅強者莫之能勝。」（七十八章，下篇頁四十一）惟其如此，故「物或損之而益，

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

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

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

十三）故曰：「下士聞道大笑之，不笑不足以爲道。」（四十一章，下篇頁六）

（六）處世之方

事物變化既有上述之通則，則「知常曰明」之人，處世接物，必有一定之方法。

大要吾人若欲如何，必先居於此如何之反面，南轅正所以取道北轍。故

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

上篇頁三十七）

「甚愛必大費，多藏必厚亡。」（四十四章，下篇頁十）

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

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

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

上篇頁二十二至二十三）

「以其終不自爲大，故能成其大。」（三十四章，上篇頁三十六）

「貴以賤爲本，高以下爲基，是以侯王自謂孤寡不穀。」（三十九章，下篇頁五）

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

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

下篇頁三十三）

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

「夫惟病病是以不病。」（七十一章，下篇頁三十七）

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

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

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

「知常曰明」之人，知事物真相之如此，故

「知其雄，守其雌，爲天下谿……知其白，守其黑，爲天下式……知其榮，守其辱，爲天下谷。」（二十八

章，上篇頁二十九至三十）

總之：

「聖人去甚，去奢，去泰。」（二十九章，上篇頁三十一）

其所以如此，蓋恐事物之發展若「泰」「甚」，則將變爲其反面也。故曰：

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

又曰：

「保此道者不欲盈。」（十五章，上篇頁十三至十四）

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

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

(七) 政治及社會哲學

上述物極則反之通則，無論在何方面，皆是如此。如五色本以悅目，而其極能「令人目盲」。五音本以悅耳，而其極能「令人耳聾」。〔見十二章，上篇頁十〕本此推之，則社會上政治上諸制度，往往皆足以生與其原來目的相反之結果。故曰：

「天下多忌諱而民彌貧。民多利器，國家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。」〔五十七章，下篇頁二十三〕

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

「天下神器，不可爲也；爲者敗之，執者失之。」〔二十九章，上篇頁三十〕

又曰：

「民之難治，以其上之有爲，是以難治。」〔七十五章，下篇頁三十九〕

又如民之求生太過者，往往適足以求死。故曰：

「人之生動之死地亦十有三，夫何故？以其生之厚。」〔五十章，下篇頁十五〕

又曰：

「益生日祥。」（五十五章，下篇頁二十一）

又曰：

「民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。」（七十五章，下篇頁三十九）

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

「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」（五十七章，下篇頁二十三）

聖人之養生，亦以不養養之。故曰：

「夫惟無以生爲者，是賢於貴生。」（七十五章，下篇頁三十九）

「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（二十五章，上篇頁二十六）

是人亦法自然。以上所說，亦與人法自然之理相合也。

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

「樸散則爲器，聖人用之，則爲官長。」（二十八章，上篇頁三十）

又曰：

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

章，上篇頁三十三）

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

（八）老子對於欲及知之態度

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

少欲之對象，老子曰：

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

又曰：

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

又曰：

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

頁三十八）

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

「知足不辱，知止不殆，可以長久。」（四十四章，下篇頁十）

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

老子曰：

「治人事天莫若嗇。」（五十九章，下篇頁二十五）

寡欲亦卽嗇也。

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

「知慧出，有大僞。」（十八章，上篇頁十七）

又曰：

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

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

老子曰：

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

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

（九）理想的人格及理想的社會

嬰兒之知識欲望皆極簡單，故老子言及有修養之人，常以嬰兒比之。如云：

「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。」（二十章，上篇頁十九）

又曰：

「常德不離，復歸於嬰兒。」（二十八章，上篇頁二十九）

又曰：

「專氣致柔，能嬰兒乎？」（十章，上篇頁八）

又曰：

「含德之厚，比於赤子。」（五十五章，下篇頁二十）

聖人治天下，亦欲使天下之人皆如嬰兒，故曰：

「聖人在天下，歛歛爲天下渾其心，聖人皆孩之。」（四十九章，下篇頁十四）

老子又以愚形容有修養之人，蓋愚人之知識欲望亦極簡單也。故曰：

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

皆有以，而我獨頑似鄙。」（二十章，上篇頁十九至二十）

聖人治天下，亦欲使天下之人皆能如此，故曰：

「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。」（六十五章，下篇頁三十二）

「不以智治國，」卽欲以「愚」民也。然聖人之愚，乃修養之結果，乃「大智若愚」

之愚也。「大智若愚」之愚，乃智愚之「合」，與原來之愚不同。老子所謂「聖人之

治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲。」（三章，上篇頁三至四）此使民卽安

於原來之愚也。此民與聖人之不同也。

八章，下篇頁十三）

「爲道日損，」若使人之「知」與「欲」皆「損之又損，以至於無爲。」（四十章）則理想的社會，即可成立矣。老子云：

「小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞。民至老死不相往來。」（八十章，

下篇頁四十二）

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

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

第九章 惠施公孫龍及其他辯者

(一) 辯者學說之大體傾向

漢人所謂名家，戰國時稱爲「刑名之家」

(戰國策趙策，「刑名」即「形名」，說見王鳴盛十七

史商榷卷五)

或稱爲「辯者」。莊子天地篇謂：「辯者有言曰：『離堅白，若縣寓。』」

(莊子

卷五，四部叢刊本，頁九) 天下篇謂：「惠施以此爲大觀於天下，而曉辯者。天下之辯者，相與

樂之……桓團，公孫龍，辯者之徒。」

(莊子卷十頁四十四至四十二)

於此可見「辯者」乃當時

之「顯學」，而「辯者」亦當時此派「顯學」之通名也。

辯者之書，除公孫龍子存一部分外，其餘均佚。今所知惠施及其他辯者之學說，僅莊子天下篇所舉數十事。然天下篇所舉，僅其辯論所得之斷案，至所以達此斷案之前提，則天下篇未言及之。自邏輯言，同一之斷案，可由許多不同之前提推來。吾

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

莊子天地篇曰：

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

又秋水篇曰：

「公孫龍問於魏牟曰：『龍少學先生之道，長而明仁義之行，合同異，離堅白，然不然，可不可，困百家

之知，窮衆口之辯，吾自以爲至達已。』」（莊子卷六頁二十四）

天下篇曰

「桓團、公孫龍，辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也……然惠施之口談，自以爲最賢……以反人爲實，而欲以勝人爲名，是以與衆不適也。」（莊子卷十頁四十二至四十三）

荀子非十二子篇曰

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

四部叢刊本，頁十四）

又解蔽篇曰

「惠子蔽於辭，而不知實……由辭謂之道，盡論矣。」（荀子卷十五頁五）

司馬談曰

「名家苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名，而失人情。故曰：使人儉而善失真。若夫控名責實，參伍

不失，此不可不察也。」（太史公自序，史記卷百三十，同文影殿刊本，頁五）

漢書藝文志曰

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

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

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

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

(二) 惠施與莊子

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

惠施姓惠名施，相傳爲宋人。

(《淫辭篇》高註，呂氏春秋，四部叢刊本，卷十八頁十三)

與莊子爲友。

莊子及見惠施之死

(見莊子徐無鬼)

則惠施似較莊子爲年長。呂氏春秋謂惠施「去尊」

《愛類篇》，呂氏春秋卷二十一頁九

韓非子謂惠施「欲以齊荆偃兵」

(內儲說上，韓非子，四部叢刊本，卷

九頁四)

莊子天下篇謂惠施謂「汜愛萬物，天地一體也」

(莊子卷十頁三十九)是惠施亦

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

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

莊子天下篇中雖未明言惠施爲辯者，然謂「惠施以此爲大觀於天下，而曉辯者。」惠施日以其知與人之（愈云：「衍之字。」）辯，特與天下之辯者爲怪。（莊子卷十頁四十二）

「惠施之口談，自以爲最賢。」（同上）此可見惠施實以辯名家者。故莊子德充符

謂莊子謂惠子曰：「今子外乎子之神，勞乎子之精。倚樹而吟，據槁梧而瞑，天選子之

形，子以堅白鳴。」（莊子卷二頁四十四）齊物論亦言「惠子之據梧也……故以堅白之味

終。」（莊子卷一頁三十二）荀子謂惠施「蔽於辭而不知實。」（解蔽篇，荀子卷十五頁五）天下篇

所謂「惠施卒以善辯爲名」（莊子卷十頁四十三）也。

天下篇曰：

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

說。說而不休，多而無已，猶以爲寡，益之以怪。」（莊子卷十頁四十三）

惠施之萬物說，今不可得見，其學說之尙可考者，略見於天下篇所說之十事。此十事

之解釋，各家不相同。由吾人之意見觀之，莊子之學說似受惠施之影響極大。齊物論謂：「方生方死，方死方生。」（莊子卷一頁二十七）與惠施十事中「日方中方睨，物方生方死」（莊子卷十頁三十八）之說同。又謂：「天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小。」（莊子卷一頁三十四）與惠施「天與地卑，山與澤平」（莊子卷十頁三十八）之說同。又謂：「天地與我並生，而萬物與我爲一。」（莊子卷一頁三十四）與惠施「汜愛萬物，天地一體也」（莊子卷十頁三十九）之說同。莊子徐無鬼謂莊子傷惠施之死曰：

「郢人墜慢其鼻端若蠅翼，使匠石斲之。匠石運斤成風，聽而斲之，盡墜而鼻不傷。郢人立不失容。宋元君聞之，召匠石曰：『嘗試爲寡人爲之。』匠石曰：『臣則嘗能斲之。雖然，臣之質死久矣。』自夫子之死也，吾無以爲質矣，吾無與言之矣。」（莊子卷八頁三十一）

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

百人也。

(二) 天下篇所述惠施學說十事

天下篇曰：

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

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

以「定至細之倪」，天地不足以「窮至大之域」。

惠施之第二事爲：

「无厚不可積也，其大千里。」（莊子卷十頁三十八）

莊子養生主曰：「刀刃者無厚。」（莊子卷二頁四）無厚者，薄之至也。薄之至極，至於無厚，如幾何學所謂「面」。無厚者不可有體積，然可有面積，故可「其大千里」也。

惠施之第三事爲：

「天與地卑，山與澤平。」（莊子卷十頁三十八）

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

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

惠施之第四事爲：

「日方中方睨，物方生方死。」（莊子卷十頁三十八）

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

惠施之第五事爲：

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

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

頁三十）

郭象註曰：「因其所異而異之，則天下莫不異。……因其所同而同之，則萬物

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

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

惠施之第六事爲：

「南方無窮而有窮。」（莊子卷十頁三十九）

莊子秋水篇曰：「井蛙不可以語於海者，拘於虛也。」（莊子卷六頁十一）

普通人所至之處有限，故以南方爲無窮。然此井蛙之見也。若從「至大無外之觀點觀之」，則南方之無窮，實有窮也。

惠施之第七事爲：

「今日適越而昔來。」（莊子卷十頁三十九）

秋水篇云：「夏蟲不可以語於冰者，篤於時也。」（莊子卷六頁十一）若知「故不暫停，忽已

涉新，則天地萬物，無時而不移也。」假定「今日適越」，「明日到越」，而所謂明日者，忽

焉，又爲過去矣。故曰「今日適越而昔來」也。此條屬於詭辯，蓋所謂今昔，雖無一定

之標準，然在一辯論範圍內，所謂今昔，須用同一之標準。「昔來」之昔，雖可爲昔，然

對於「今日適越」之「今」，固非昔也。莊子對於此條似不以爲然，故齊物論曰：「未

成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有爲有，無有爲有，雖有神禹，且不能

知，吾獨且奈何哉？」（莊子卷一頁二十五至二十六）

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

惠施之第八事爲：

「連環可解也。」（莊子卷十頁三十九）

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

惠施之第九事爲：

「我知天下之中央，燕之北，越之南是也。」（莊子卷十頁三十九）

莊子秋水篇曰：「計四海之在天地之間也，不似礪空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在太倉乎？」（莊子卷六頁十二）然人猶執中國爲世界之中，以燕之南越之北

爲中國之中央，復以中國之中央爲天下之中央，此真秋水篇所謂井蛙之見也。若就「至大無外」之觀點言之，則「天下無方，故所在爲中，循環無端，故所在爲始也。」

惠施之第十事爲

「汎愛萬物，天地一體也。」(莊子卷十頁三十九)

一自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。「汎愛萬物，天地一體」自萬物之同者而觀之也。莊子齊物論曰：「天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小。莫壽於殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。」(莊子卷一頁三十四)亦此意也。

(四) 惠施與莊子之不同

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

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

莊子秋水篇述公子牟謂公孫龍曰：

「且夫知不知是非之竟，而猶欲觀於莊子之言，是猶使蚊負山，商蛇馳河也，必不勝任矣。且夫知不知論極妙之言，而自適一時之利者，是非埒井之蛙歟？且彼方趾黃泉而登大皇，无南无北，夷然四解，淪於不測。无東无西，始於玄冥，反於大通。子乃規規然而求之以察，索之以辯，是直用管窺天，用錐指地也，不亦小乎？」（莊子卷六頁二十六）

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

天下之辯者爲怪。」至於敘述莊子學說則特別注重於其不好辯曰

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

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

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

（說林上，韓非子卷七，四部叢刊本，頁十四）

莊子與惠施之不同，亦猶是矣。

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

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

此謂惠施之學，本可「幾」於「道」，但「惠施不能以此自寧」，故散漫無歸，「卒以善辯爲名」，深惜其才而歎曰「悲夫」。蓋自莊學之觀點言之，惠施之學，可謂一聞未達，而入於岐途者也。

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

（五）公孫龍之「白馬論」

公孫龍，趙人。

（史記孟子荀卿列傳）

莊子天下篇云：「辯者以此與惠施相應，終身無窮。」

桓團公孫龍辯者之徒。」

（莊子卷十頁四十二）

據此言，公孫龍略在惠施後。然莊子已與其

指物白馬之說相辯論。(見下)則亦與莊子同時也。公孫龍嘗說燕昭王，趙惠王，偃兵。

曰：「偃兵之意，兼愛天下之心也。」(審應篇，呂氏春秋，四部叢刊本，卷十八頁二)然偃兵乃當時

一般人之意見，非公孫龍所以名家。公孫龍子跡府篇曰：

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

是辯以正名實，而化天下焉。」(公孫龍子卷上，雙鑑樓縮印道藏六子本)

又曰：

「龍之所以爲名者，乃以白馬之論耳。今使龍去之，則無以教焉。」(同上)

莊子天下篇曰：

「桓團公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。」(莊子卷十)

頁四十二)

公孫龍之所以名家在於「辯」，故當時以「辯士」「辯者」稱之。

公孫龍「所以爲名者，乃以白馬之論。」公孫龍子白馬論曰：

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

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

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

（六）公孫龍所謂「指」之意義

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

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

依俞樾校改）知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。」（公孫龍子卷下）

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

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

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

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

(七) 公孫龍之「堅白論」

公孫龍之白馬論指出「馬」「白」及「白馬」乃獨立分離的共相。莊子秋水篇稱公孫龍「離堅白」「離堅白」者，卽指出「堅」及「白」乃兩個分離的共相也。公孫龍子堅白論曰：

「堅，白，石，三可乎？曰不可；曰二可乎？曰可。曰何哉？曰無堅得白，其舉也；二無白得堅，其舉也；二……視不得其所堅，而得其所白者，無堅也；拊不得其所白，而得其所堅，得其堅也，無白也……得其白，得其堅，見與不見，見（此見字據俞樾校補）與不見離，一一不相盈，故離。離也者，藏也。」（公孫龍子卷下）

此所謂「無堅」、「無白」皆指具體的石中之堅白而言。視石者見白而不見堅，不見堅則堅離於白矣。拊石者得堅而不得白，不得白則白離於堅矣。此可見「堅」與「白」「不相盈」所謂「不相盈」者，即此不在彼中也。此就知識論上證明堅白之為兩個分離的共相也。堅白論中又設為難者駁詞云：

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

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

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

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

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

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

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

「有自藏也，非藏而藏也。」（同上）

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

「離也者，天下故獨而正。」（同上）

（八）公孫龍之「指物論」

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

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

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

非指也。物莫非指者，而指非指也。天下無指者，生於物之各有名，不爲指也。不爲指，而謂之指，是兼不爲指。以有不爲指，之無不爲指，未可。且指者，天下之所兼。天下無指者，物不可謂無指也。不可謂無指者，非有非指也。非有非指者，物莫非指，指非非指也，指與物，非指也。使天下無物指，誰徑謂非指？天下無物，誰徑謂指？天下有指無物指，誰徑謂非指？徑謂無物非指？且夫指固自爲非指，奚待於物，而乃與爲指？（公孫龍子卷中）

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

下雖有名，而仍無共相。故曰：「天下無指者，生於物之各有名，不爲指也。」名不爲指，則不可謂之爲指。故曰：「以有不爲指之無不爲指，未可。」一共相爲其類之物之所共有，如「馬」之共相爲馬之類之物所共有，白之共相爲白物之類之物所共有。故謂天下無指，非謂天下之物無指也。故曰：「且指者，天下之所兼。天下無指者，物不可謂無指也。」按一方面言，物莫非指，蓋具體的物皆共相之聚合而在時空佔位置者也。按又一方面言，則物爲非指，蓋在時空佔位置者乃個體，非共相也。故按一方面言，「不可謂無指者，非有非指也，非有非指者，物莫非指。」按又一方面言，「指非非指，指與物非指也。」「指與物，非指」者，若干共相聯合現於時空中之「位」而爲物。現於物中之指，卽「與物」之指，卽所謂「物指」。若使無指，則不能有物。若使無物，指亦不能有物。若使有指無物，則僅有「藏」而不現之共相，而講物指之人亦無有矣。故曰：「天下無物指，誰徑謂非指？天下無物，誰徑謂指？天下有指無物指，誰徑謂非指，徑謂無物非指？」然共相聯合而現於時空之位以爲物，亦係自然的，非有使之者。故曰：「且夫指固自爲非指，奚待於物，而乃與爲指？」「非指」卽物也。

(九)公孫龍之「通變論」

共相，不變者也；個體，常變者也。或變或不變，公孫龍子通變論卽討論此問題者。

通變論曰：

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

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

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

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

相而已。

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

通變論曰：

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

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

「羊合牛非馬，牛合羊非雞。曰何哉？」（同上）

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

牛之共相與羊之共相不能聚合而爲雞也。通變論曰：

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

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

羊牛有角，馬無角；馬有尾，羊牛無尾，故曰：羊合牛非馬也。非馬者，無馬也。無馬者，羊不二，牛不二，而羊牛二；

是而羊而牛，非馬可也。若舉而以是，猶類之不同。若左右，猶是舉。」（同上）

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

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

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

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

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

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

(十)「合同異」與「離堅白」

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

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

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

「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也；萬物一馬也。」（莊子卷一頁二十八）

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

如此則「天地與我並生，而萬物與我爲一」矣。

(十一) 天下篇所述辯者學說二十一事

莊子天下篇舉「天下之辯者」之辯二十一事。(莊子卷十頁四十至四十二)其中有就

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

其屬於「合同異」組者：

「卵有毛。」

「郢有天下。」

「犬可以爲羊。」

「馬有卵。」

「丁子有尾。」

「山出口。」

「龜長於蛇。」

「白狗黑。」

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

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

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

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

其屬於「離堅白」組者：

「雞三足。」

「火不熱。」

「輪不輾地。」

「目不見。」

「指不至，物不絕。」

「矩不方，規不可以爲圓。」

「鑿不圍柄。」

「飛鳥之影，未嘗動也。」

「鏃矢之疾，而有不行不止之時。」

「狗非犬。」

「黃馬驪牛三。」

「孤駒未嘗有母。」

「一尺之捶，日取其半，萬世不竭。」

「雞三足，」「黃馬驪牛三」者，公孫龍子通變論云：「謂雞足一，數足二，二而

一，故三。謂牛羊足一，數足四，四而一，故五。」（公孫龍子卷中）莊子齊物論云：「一與言爲

一，」（莊子卷一頁三十五）「謂雞足」即言也。雞足之共相或「謂雞足」之言爲一，加雞

足二，故三。依同理，謂黃馬驪牛一，數黃馬驪牛二。「黃馬與驪牛」之共相或謂「黃

馬驪牛」之言，與一黃馬，一驪牛，爲二。

「火不熱」者，公孫龍「離堅白」之說，從知識論及形上學兩方面立論。此條

若從形上學方面立論，則火之共相爲火，熱之共相爲熱。二者絕對非一。具體的火雖

有熱之性質，而火非即是熱。若從知識論方面立論，則可謂火之熱，乃由於吾人之感

覺。熱是主觀的，在我而不在火。

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

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

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

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

絕。」

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

「鑿不圍柄」者，圍柄者，事實上個體之鑿耳。至於鑿之共相，則不圍柄也。

「飛鳥之影，未嘗動也。鏃矢之疾，而有不行不止之時」者，釋文引司馬彪云：「形分止，勢分行。形分明者行遲，勢分明者行疾。」謂飛鳥之影動及飛矢不止者，就其勢分而言也。謂飛鳥之影不動及飛矢不行者，就其形分而言也。謂「鏃矢之疾，而有不行不止之時」者，兼就其形分與勢分而言也。亦可謂動而有行有止者，事實上之個體的飛矢及飛鳥之影耳。若飛矢及飛鳥之影之共相，則不動而無行無止，與一切共相同也。亦可謂一物於一時間內在兩點謂爲動。一物於兩時間內在一點謂爲止。一物於一時間內在一點謂爲不動不止。謂「飛鳥之影，未嘗動也」者，就飛鳥之影不於一時間內在兩點而言也。謂「鏃矢之疾，而有不行不止之時」者，就飛矢之於一

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

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

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

（十二）感覺與理智

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

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

第十章 莊子及道家中之莊學

(一) 莊子與楚人精神

史記曰：

「莊子者，蒙人也。名周。周嘗爲蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不窺，然其要本歸於老子之言。其著書十餘萬言，大抵率寓言也……善屬書離辭，指事類情，用剽剝儒墨；雖當世宿學，不能自解免也。其言泔洋自恣以適已，故自王公大人不能器之。楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以爲相。莊周笑謂楚使者曰：『千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入太廟，當是之時，雖欲爲孤豚，豈可得乎？子亟去，無污我。我寧遊戲污瀆之中自快，無爲有國者所羈。終身不仕，以快吾志焉。』」（老莊申韓列傳，史記卷六十三，同文影殿刊本，頁四至五）

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

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

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

五，四部叢刊本，頁三十五至三十六）

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

據史記所說，莊子與梁惠王齊宣王同時，似亦與孟子同時。馬夷初先生作莊子

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

（二）道，德，天

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

「東郭子問於莊子曰：『所謂道惡乎在？』莊子曰：『無所不在。』東郭子曰：『期而後可。』莊子曰：『在螻蟻。』曰：『何其下耶？』曰：『在稊稗。』曰：『何其愈下耶？』曰：『在瓦甓。』曰：『何其愈甚耶？』曰：『在屎溺。』東郭子不應。莊子曰：『夫子之問也，固不及質。正獲之間於監市履豨也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物；至道若是，大言亦然。周遍成三者，異名同實，其指一也。』」（莊子卷七頁四十九至五十）

道卽天地萬物所以生之總原理，有物卽有道，故道「無所不在」也。大宗師云：

「夫道有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」（莊

子卷三頁十）

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

道之作用，亦係自然的，故曰：

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

天卽自然之義，故曰：

「無爲爲之之謂天。」（同上）

又曰：

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

「道兼於天」卽老子所說「道法自然」之義也。

道卽天地萬物所以生之總原理。此原理卽表現於萬物之中。天道云。

「吾師乎！吾師乎！鑿萬物而不爲戾，澤及萬世而不爲仁，長於上古而不爲壽，覆載天地，刻彫衆形而不爲巧，此之謂天樂。」（莊子卷五頁二十四）

所以者何？道卽表現於萬物之中，故萬物之自生自長，自毀自滅。一方面可謂係道所爲，而一方面亦可謂係萬物之自爲也。「吾何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。」（秋水，莊子卷六頁二十）齊物論云。

「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰耶？」（莊子卷一頁二十一）萬物之所以如此，「咸其自取」，所謂「夫固將自化」也。惟其如此，故道可「無爲而無不爲」，如老子所說。

道非事物，故可稱之爲「無」。天地云：

「泰初有『无』，无有無名。一之所起，有一而未形。物得以生謂之德。未形者有分，且然無間謂之命。流動而生物，物生成理謂之形。形體保神，各有儀則，謂之性。」（莊子卷五頁八至九）

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

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

「形非道不生；生非德不明。」（天地，莊子卷五頁四）

惟因道德同是物之所以生之原理，所以老莊書中，道德二字，並稱列舉。江表云：

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

試以水爲喻。夫湖海之涵浸，與坳堂之所畜，固不同也；其爲水有異乎？江河之流注，與溝澮之湍激，自其所得如是也。謂之實同名異，詎不信然？」（集疏老子翼卷七引，漸西村舍刊本，頁三十八）

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

然物之形體，非一成不變者。依莊學所見，天地萬物，無時不在變化中。故曰：

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

頁二十四

又秋水篇云：

「物之生也，若驟若馳。無動而不變，無時而不移。」（莊子卷六頁二十）

又寓言篇云：

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

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

（四）何爲幸福

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

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

學鳩笑之曰：「我決起而飛，槍榆枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南

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

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

註莊子卷一頁一至四） 物如此，人亦然，逍遙遊云。

「故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也，亦若此矣。」（莊子卷一頁七）

笛卡兒曰：「在人間一切物中，聰明之分配，最爲平均；因卽對於各物最難滿足之人，

皆自以其自己之聰明爲甚豐而不求再多。」（方法論第一頁） 蓋各人對於其自己所得

於天者，皆極滿足也。馬蹄篇云：

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

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

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

樸。素樸而民性得矣。」（莊子卷四頁十二）

又天道篇老聃謂孔子云：

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

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

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

三）

隨順人及物之性，即與天和，即天樂也。

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

「昔者海鳥止於魯郊。魯侯御而觴之於廟，奏九韶以爲樂，具太牢以爲膳。鳥乃眩視憂悲，不敢食一榘，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥，非以鳥養養鳥也。夫以鳥養養鳥者，宜栖之深林，遊之壇陸，浮之江湖，食之鱸鰾，隨行列而止，委蛇而處，彼唯人言之惡聞，奚以夫譎譎爲乎？咸池九韶之樂，張之洞庭之野，鳥聞之而飛，獸聞之而走，魚聞之而下入，人卒聞之，相與環而觀之。魚處水而生，人處水而死，故必相與異，其好惡故異也。故先聖不一其能，不同其事；名止於實，義止於適；是之謂條達而福持。」（莊子卷六頁三十五）

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

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

在宥篇云：

「聞在宥天下，不聞治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也。宥之也者，恐天下之遷其德也。天下不

淫其性，不遷其德，有治天下者哉。」（莊子卷四頁二十六）

所以不治天下而天下自治者，蓋天下之人，其所好雖不同，而莫不願治，故曰：

「以爲一世斬乎亂，（治也）孰弊弊焉以天下爲事。」（逍遙遊，莊子卷一百十三）

又曰：

「天下均治之爲願，而何計以有虞氏爲？」（天地，莊子卷五百十七）

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

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

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

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

（見應帝王）

秋水篇云：

「無以人滅天，無以故滅命。」（莊子卷六頁二十一）

以人爲改天然，卽「以人滅天」，「以故滅命」也。

(五)自由與平等

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

「且吾嘗試問乎女。民溼寢則腰疾偏死，鱗然乎哉？木處則惴慄，胸懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民

食芻豢，麋鹿食薦，鯽且甘帶，鴟鴞者鼠，四者孰知正味？猨狌狙以爲雌，麋與鹿交，鱗與魚游，毛嬙麗姬，人之

所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？」（莊子卷一頁三十八至三十九）

若必執一以爲正色，則「四者孰知天下之正色哉？」若不執一以爲正色，則四者皆

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

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

「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也，若果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黜闇。吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人，俱不能相知也，而待彼也邪？」（莊子卷一頁四十四至四十五）

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

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

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

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

執此原理以應付當時學術界中之爭辯，齊物論篇云：

「夫言非吹也，言者有言，其所言者，特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以爲異於鷦音，亦有辯乎，其無辯乎？道惡乎隱而有真僞？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可道？隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是，方生之說也。雖然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰：莫若以明。」（莊子卷一頁二十六至二十八）

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

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

「是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。」（莊子卷一頁三十一）

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

用此觀點以觀物，卽以道之觀點觀物也。秋水篇曰：

「以道觀之，物無貴賤。以物觀之，自貴而相賤。以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米也，知毫末之爲丘山也，則差數等矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無。知東西之相反而不可以相無，則功分定矣。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。知堯桀之自然而相非，則趣操覩矣。……以道觀之，何貴何賤，是謂反衍。无拘而志，與道大蹇。何少何多，是謂謝施。无一而行，與道參差。嚴乎若國之有君，其无私德。繇繇乎若祭之有社，其无私福。泛泛乎其若四方之无窮，其无所畛域。兼懷萬物，其孰承翼。是謂无方，萬物一齊，孰短孰長。道无終始，物有死生。不恃其成，一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止。消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。」（莊子卷六頁十六至二十）

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

境界。此點下文另詳。

曰：或曰：莊學以「兩行」爲是，是仍有所是非也。此點齊物論亦已言之。齊物論篇

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

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

(六)死與不死

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

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

齊物論篇曰：

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

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

知此理也，則可齊生死矣。大宗師篇曰：

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

頁十六）

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

「是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。」（莊子卷二頁六）

死爲生之天然的結果，對此而有悲痛愁苦，是「遁天倍情」也。「遁天」者必受刑，

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

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

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

自又一方面言之，則死生不但可齊，吾人實亦可至於無死生之地位。德充符篇云：

「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」（莊子卷二頁三十）

田子方篇云：

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

得其所一而同焉。則四肢百體將爲塵垢，而死生終始將爲晝夜，而莫之能滑，而况得喪禍福之所介乎？」
（莊子卷七頁三十四）

大宗師篇云

「夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏大小有宜，猶有所遷，若夫藏天下於天下，而不得所遷，是恆物之大情也。……故聖人將遊於物之所不得遷而皆存。善天善老，善始善終，人猶效之，又况萬物之所係而一化之所待乎？」
（莊子卷三頁八至十）

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

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

而後成者也。」（莊子卷三頁十三至十四）

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

（七）純粹經驗之世界

由上述可知在純粹經驗中，個體即可與宇宙合一。所謂純粹經驗（Pure ex-

perience）即無知識之經驗。在有純粹經驗之際，經驗者對於所經驗，只覺其是「如

此」^{that}（詹姆士所謂“that”）而不知其是「什麼」^{what}（詹姆士所謂“what”）。詹姆士謂純粹經驗，即

是經驗之「票面價值」（Face value），即是純粹所覺，不雜以名言分別。（見詹姆士論

佛家所謂現量，似卽是此。莊學所謂真人

所有之經驗，卽是此種。其所處之世界，亦卽此種經驗之世界也。齊物論篇云：

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

一頁三十一）

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

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

凡一切名言區別，皆是如此。故吾人宜只要經驗之「票面價值」而不須雜以名言

區別。齊物論篇云：

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

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

莊子書中所謂「心齋」「坐忘」，蓋卽指此境界。所謂「心齋」者，人間世篇云：

「若一志，無聽之以耳，而聽之以心。無聽之以心，而聽之以氣。耳止於聽，（本作聽止於耳，依俞樾校改）心止於符，氣也者，虛而待物者也。惟道集虛。虛者，心齋也。」（莊子卷二頁十三）

大宗師篇曰：

「顏回曰：『回益矣。』仲尼曰：『何謂也？』曰：『回忘仁義矣。』曰：『可矣，猶未也。』他日，復見，曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回忘禮樂矣。』曰：『可矣，猶未也。』他日，復見，曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』

曰：『回坐忘矣。』仲尼蹴然曰：『何謂坐忘？』顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去智，同於大通。此謂坐忘。』

（莊子卷三頁二十六）

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

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

天地爲合。其合緝緝，若愚若昏。是謂玄德，同乎大順。」（莊子卷五頁九）

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

「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深……古之真人，不知悅生，不知惡死，其出不訢，其入不距，儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終，受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，

不以人助天。是之謂真人。」（莊子卷三頁三至四）

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

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

（八）絕對的逍遙

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

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

也。」（莊子卷一頁八）

列子御風而行，無風則不得行，故其逍遙有待於風。推之世上一一般人，或必有富貴而後快，或必有名譽而後快，或必有愛情而後快，是其逍遙有待於富貴，名譽，或愛情也。有所待則必得其所待，然後逍遙；故其逍遙亦爲其所待所限制，而不能爲絕對的。若夫「心齋」「坐忘」之人，既已「以死生爲一條，不可爲一貫」（德充符篇中語）其逍遙卽無所待，爲無限制的，絕對的。逍遙遊篇曰：

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

（同上）

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

如此之人，謂之至人。齊物論篇曰：

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

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

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

（莊子卷一頁四十）

至人無入而不自得，此逍遙之極致也。

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

莊學尤可異者，卽其神祕主義不需要惟心論的宇宙。此點莊學亦與斯賓諾莎之哲學合。

(九) 莊學與楊朱之比較

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

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

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

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

第十一章 墨經及後期墨家

(一) 戰國時墨家之情形

韓非子顯學篇曰：

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

莊子天下篇曰：

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

卷十，四部叢刊本，頁二十九）

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

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

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

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

讓墨子問詁，滄芬樓影印本，頁八）又云：「言無務爲多而務爲智，無務爲文而務爲察。」（修身

篇，墨子卷一頁七）言有三表，皆「務爲智」，「務爲察」也。又墨子貴義篇謂：「子墨子南

遊使衛，關中載書甚多。」（墨子卷十二頁五）耕柱篇云：

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

之今之善者則作之欲善之益多也。」（墨子卷十一頁二十二至二十三）

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

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

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

(二) 墨經中之功利主義

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

「利，所得而喜也。」

（墨子卷十頁五）

經說云：「得是而喜，則是利也；其害也，非是也。」（墨子卷十頁二十）

「害，所得而惡也。」

（墨子卷十頁五）

經說云：「得是而惡，則是害也；其利也，非是也。」（墨子卷十頁二十）

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

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

Legislation" (頁)

墨經正是如此主張。邊沁所謂快樂苦痛，墨經謂之利害，卽可以致快樂苦痛者也。邊

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

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

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

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

經上云：

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

者，兩而無偏。」（墨子卷十頁二十六）

權「於所體之中而權輕重」，「兩而無偏」。蓋「功利哲學」以為人所取及所應取之利，非目前之小利，乃將來之大利。人所避及所應避之害，非目前之小害，乃將來之大害。故可欲者不必即為利，必吾人依「正權」所以為之可欲者乃為利。可惡者不必即為害，必吾人依「正權」所以為可惡者，乃為害也。

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

本此觀點，墨經為諸道德下定義，指出道德之要素為「利」。經上云：

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

（墨子卷十頁十八）

「忠，利君（原作以爲利而強低，依張純一校改）也。」（墨子卷十頁三）經說云：「忠，以君爲強，而能利君，不必容。」（原作忠不利弱子亥足將入止容，依張純一校改）（墨子卷十頁十八至十九）

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

子卷十頁十九）

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

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

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

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

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

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

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

利爲諸道德之要素也。

(二)論知識

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

「知，材也。」

(墨子卷十頁一)

經說云：「知材，知也者，所以知也，而不必知，

(原作「而必知」，依胡適之先生校改) 若明。」

(墨子卷十頁十七)

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

「知，接也。」

(墨子卷十頁二)

經說云：「知，知也者，以其知遇(原作過，依孫校改)物而能貌之，若見。」

(墨子卷十頁十七)

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

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

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

此外尙有一種知識，吾人不從感覺得來。經下云：

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

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

者，經上云：

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

校改）」（墨子卷十頁二十一）

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

改）」（墨子卷十頁二十一）

久即時間，宇即空間。吾人對於時間之知識，固非由五官得來也。

經上云：

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

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

人之能知之才能，墨經認爲吾人生命之要素。經上云：

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

改) 不可必也。」(墨子卷十頁十九至二十)

又云：

「臥，知無知也。」(墨子卷十頁五)

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

此外墨經又就邏輯方面，論吾人知識之來源及其種類。經上云：

「知，聞說親，名實合爲。」(墨子卷十頁五) 經說云：「知，傳受之聞也。方不障，說也。身觀焉，親也。所以謂，

名也。所謂實也。名實耦，合也。志行爲也。」(墨子卷十頁二十八)

「聞說親」謂吾人知識之來源。「名實合爲」謂吾人知識之種類。今分論之。

「聞」謂吾人由「傳受」而得之知識。在歷史方面，吾人所有之知識，多屬此類。

「說」謂吾人所推論而得之知識。經下云：

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

字。知也。或曰：『在室者之色，若是其色。』是所不知若所知也。猶白若黑也，誰勝？是若其色也，若白者必

白。今也知其色之若白也，故知其白也。夫名以所明正所不知，不以所不知疑(同擬)所明。若以尺度所不

知長。外親知也。室中說知也。」（墨子卷十頁五十四）

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

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

之知識卽此等知識也。

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

「名，達類，私。」

（墨子卷十頁五）

經說云：

「名，物，達也。有實必待之。」

（原作文，依孫校改）

名

（原作多，依

孫校改）

也。命之馬類也。若實也者，必以是名也。

之臧，私也是名也。止於是實也。

聲出口俱有名，若姓字麗。

（原作麗，依梁校改）（墨子卷十頁二十七）

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

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



「實」謂吾人對於實之知識。實爲名之「所謂」，卽名之所指之個體也。

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

「謂移舉加。」（墨子卷十頁五）經說云：「謂命狗犬移也。」（原作謂狗犬，命也。依伍非百校改）狗犬舉也。

叱狗，加也。」（墨子卷十頁二十八）

狗爲犬之未成豪者，卽犬之一種，謂「狗犬也。」猶謂「白馬馬也。」此移犬之名以謂狗，移馬之名以謂白馬也。此所謂「移」也。「舉擬實也。」（經上，墨子卷十頁五）「舉告以之」（原作文，依孫校）名舉彼實也。」（經說上，墨子卷十頁二十）舉狗及犬之名，以汎指狗

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

「爲」謂吾人知所以作一事情之知識。「志行爲也。」吾人作一事情，必有作此

事情之目的，及作此事情之行爲，前者謂之「志」，後者謂之「行」。合「志」與「行」，總名曰「爲」。一「爲」有六種。經上云：

「爲，存亡，易，蕩，治，化。」（墨子卷十頁六）經說云：「爲，甲（原作早，依孫校改）臺，存也。病，亡也。買鬻，易也。」

消（原作雪，依孫校改）盡，蕩也。順長，治也。禮鼠（原作買，依孫校改）化也。」（墨子卷十頁二十八至二十九）

此依行爲之目的，卽所謂「志」之不同，將「爲」分類也。經上又云「已成，亡」。經說

云：「已爲衣，成也。治病，亡也。」謂爲衣以成衣爲止，治病以無病爲止也。製甲築臺，以

使其「存」爲目的，卽爲衣以成爲止之意，是以「存」爲「爲」也。治病以使無病

爲目的，是以「亡」爲「爲」也。買賣以交易爲目的，是以「易」爲「爲」也。消滅

除盡謂之蕩，吾人對於事物有時欲消滅除盡之，是以「蕩」爲「爲」也。順成長養

謂之治，吾人有時對於事物欲順成長養之，是以「治」爲「爲」也。經上云：「化，徵易

也。」（墨子卷十頁六）經說云：「化，若鼃爲鶉。」（墨子卷十頁二十二）列子天瑞篇云：「田鼠之

爲鶉。」蓋古說鼃鼠皆可化爲鶉也。吾人有時對於事物欲使其逐漸變化，是以「化」

爲「爲」也。吾人欲達吾人之「志」，必有相當之「行」。知如何「行」之知識，亦

名之曰「爲」。

墨子注重實用之觀念，墨經尙保存之，於此可見矣。經下云：

「知其所以不知，說在以名取。」（墨子卷十頁九）經說云：「知，雜所知與所不知而問之，則必曰，是所

知也，是所不知也。取去俱能之，是兩知之也。」（墨子卷十頁四十七）

貴義篇云：「鉅

（餘云：「當作豈，禮之假字。」）

者，白也。黔者，黑也。雖明目者無以易之。兼白

黑使瞽取焉，不能知也。故我曰：瞽不知白黑者，非以其名也，以其取也。」（墨子卷十二頁四）

能以名取者，卽能以知識應用於行爲也。

（四）論「辯」

吾人之知識之以言語表出者謂之「言」。經上云：

「言，出舉也……言，口之利也……執所言而意得見，心之辯也。」（墨子卷十頁五至六）經說云：「故

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

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

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

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

卷十頁二十五至二十六）

經說下又云：

「辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。」（墨子卷十頁四十四）

此以辯爲彼此爭辯之辯，若只有一說，（此說與上「說知」之說不同）此有所可，彼亦可之。此有

所不可，即有「攸不可」，彼亦不可之。是「兩不可也。」如此以牛樞（孫云：「疑木名」）

爲非牛，彼亦以牛樞爲非牛，是「兩無以非」，何辯之有？若此以牛樞爲牛，彼以爲非

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

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

卷十一頁九）

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

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

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

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

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

立說之方法有七。小取篇云：

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

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

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

子爲此言時之事實，乃孔子所虛擬之條件，所謂「今不然也。」

「效也者，爲之法也。」法者，經上云：

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

經下云：

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

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

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

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

墨子謂「言有三表。」此所說與墨子所說之第三表相同，不過此不專就政治上社會上諸理論言耳。

「辟也者，舉也物而以明之也。」孫詒讓云：「王云：『也與他同。舉他物以明此物謂之譬。』潛夫論釋難篇云：『夫譬喻也者，生於直告之不明，故假物之然否以彰之。』（卷七，四部叢刊本，頁五）荀子非相篇云：『談說之術，分別以喻之，譬稱以明之。』（荀子

卷三，四部叢刊本，頁十）

「侷也者，比辭而俱行也。」辟是以此物說明彼物，侷是以此辭比較彼辭。例如公孫龍子跡府篇載公孫龍謂孔穿曰：

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

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

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

此卽是「比辭而俱行」也。

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

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

大取篇亦有所謂「語經。」「語經」者，言語之常經也。（孫詒讓說）大取篇云：

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

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

夫辭以類行者也。立辭而不明於其類，則必困矣。」（墨子卷十一頁三至八）

此與小取篇所說大意相同，惜其詳不可知矣。

（五）墨經中「同異之辯」

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

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

物之異亦常不同。墨經對於同異，有詳細討論。經上云：

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

十一

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

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

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

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

此外不同類之物，有時亦可以同一名謂之。此亦吾人所應注意者也。經下云：

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

……」（墨子卷十頁三十四）

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

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

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

(六) 墨經中「堅白之辯」

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

「堅白不相外也。」(墨子卷十頁四)經說云：「得二堅白，(此白字據孫校補)異處不相盈，相非，是相外

也。」(墨子卷十頁二十五)

經下云：

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

「於一，有知焉有不知焉，說在存。」（墨子卷十頁十六）經說云：「於石一也，堅白二也，而在石，故有智焉有不智焉可。」（墨子卷十頁四十四）

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

見離，一二不相盈，廣修堅白。」（墨子卷十頁三十四）

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

孫龍子卷下

此公孫龍就知識論證明堅與白爲二獨立的共相，上文已詳。（見第八章）

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

（同上）墨經此處所說，正彼難者之言，以爲堅白相盈，不相外，同在於石，所謂「存」也。

吾人視石，得白不得堅；吾人拊石，得堅不得白；然此自是吾人之知與不知耳，非關石

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

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

經下云：

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

无（原作先，依孫校改）舉，重。則子智是而不智吾所无（原亦作先）舉也，是一謂，有智焉，有不智焉，可。若智

之，則當指之（同此）智告我，則我智之兼指之，以二也。衡指之，參直之也。若曰，必獨指吾所舉，毋指（原作

舉，依梁校改）吾所不舉，則者（猶此也）固不能獨指。所欲指（原作相，依孫校改）不傳，意若未校。（原作校，依梁校改）且其所智是也，所不智是也。則是智是之不智也。惡得爲一謂，而有智焉，有不智焉？（墨子卷十頁四十四至四十五）

又云：

「所知而弗能指，說在春也。」（墨子卷十頁十六）經說曰：「所，春也，其執固不可指也。」（墨子卷十頁四十五）

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

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

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

經下云：

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

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

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

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

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

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

彼此之名所指之物則不一定不移。自一方面觀之，此物爲彼；自又一方面觀之，彼物爲此。此以彼爲彼，彼亦以此爲彼。蓋彼此本爲對待之名也。此所謂「彼此亦可」也。莊子齊物論之論「彼是」，即依此點以立論。齊物論曰：「物无非彼；物无非是……故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。」（莊子卷一頁二十七）專就物之個體言，諸物固互相彼此；其爲彼此，固不一定。然彼此之共相，固常確定不移。彼此之名之意義，固亦可使之確定不移也。使彼此之名之意義，確定不移，即正名之事也。

（七）墨經對於其他辯者之辯論

經下云：

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

白（原作曰，依梁校改）」（墨子卷十頁四十七）

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

而不在我。若視白，白亦在白物而不在我也。

經下云：

「非半不斲則不動，說在端。」（墨子卷十頁十三）經說云：「非，斲半，進前取也。前，則中無爲半，猶端也。」

前後取，則端中也。斲必半，毋與非半，不可斲也。」（墨子卷十頁五十）

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

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

改也。」（墨子卷十頁二十四）言端至小極微，故其中無間而不可分析也。「一尺之棰，日取

其半，」取之不已，至所餘者爲不可復分之一點，則不可斲半而取之矣。凡可斲者，必其可分爲半者也。若無半與非半，則俱不可斲也。此亦就具體的個體言之。

經下云：

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

則嘗然，（原作當給，依梁校改）不可無也。」（墨子卷十頁五十一）

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

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

經下云：

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

遠近，修也。先後，久也。民行修，必以久也。」（墨子卷十頁五十一）

此言行遠必經時間，可與辯者「今日適越而昔至」之說參看。

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

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

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

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

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

與此絕不相同。

(八) 墨經對於兼愛之說之辯護

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

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

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

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

經說云：「逃臣不智其處，狗犬不智其名也，遺者巧，弗能兩也。」（墨子卷十頁四十五）

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

小取篇云：

「白馬，馬也。乘白馬，乘馬也。驪馬，馬也。乘驪馬，乘馬也。獲，人也。愛獲，愛人也。臧，人也。愛臧，愛人也。此乃是而然者也。獲之親，人也。獲事其親，非事人也。其弟，美人也。愛弟，非愛美人也。車，木也。乘車，非乘木也。船，木也。入船，非入（原入字皆作人，依蘇時學校改）木也。盜人，人也。多盜，非多人也。無盜，非無人也。奚以明之？惡多

盜，非惡多人也。欲無盜，非欲無人也。世相與共是之，若若是，則雖盜人人也。愛盜，非愛人也。不愛盜，非不愛人也。殺盜人，非殺人也。無難（原衍盜無難三字，依孫校改）矣。此與彼同類，世有彼而不自非也。墨者有此而非之，無也（即他字）故焉。所謂內膠外閉與心毋空乎內，膠而不解也。此乃是而不然者也。」（墨子卷十一頁十一至十二）

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

（九）對於當時其餘諸家之辯論

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

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

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

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

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

經下云：

「物之所以然，與所以知之，與所以使人知之，不必同。說在病。」(墨子卷十頁九)經說云：「物或傷之，

然也。見之，智也。告之，使智也。」(墨子卷十頁三十五)

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

經下云：

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

『其民頡頏。』高注云：『頡猶大，辭逆也。』（『墨子卷十頁十五至十六』）經說云：『仁，仁愛也。義，利也。愛利，此也。所愛所利，彼也。愛利不相爲內外，所愛利亦不相爲內外。其爲（謂也）仁內也，義外也，舉愛與所利也，是狂舉也。若左目出，右目入。』（『墨子卷十頁五十五至五十六』）

仁內義外爲告子一派之說。

（見第七章）

管子戒篇亦云：『仁從中出，義從外作。』

（管子

卷十，四部叢刊本，頁一）

此謂能愛能利者，我也。所愛所利者，彼也。能愛能利俱內，不能謂能

愛爲內，能利爲外。所愛所利俱外，亦不能謂所愛爲內，所利爲外。今謂仁內義外者，於愛則舉能，於利則舉所。是猶謂左目司出，而右目司入也，非狂舉而何？（『能愛能利者我也』）

以下，鄧高鏡先生說）

經下云：

『五行毋常勝，說在宜。』（『墨子卷十頁八』）經說云：『五金（舊作合）水土火木（舊作火）離然火鑠金，

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

此駁騶衍等陰陽五行家之說也。金木水火土，多者勝少者，何勝之有？此亦就具體的金木水火土說。

經下云：

「學之益也，說在誹者。」（墨子卷十頁十六）經說云：「學也，以爲不知學之無益也，故告之也。是使智

學之無益也，是教也。以學爲無益也，教誨。」（墨子卷十頁五十六）

「無不必待有，說在所謂。」（墨子卷十頁九）經說云：「無，若無馬，（原作焉，依孫校改）則有之而后無。

無天陷，則無之而無。」（墨子卷十頁四十七至四十八）

此駁老子之說也。老子謂「絕學無憂」，（老子二十章）以學爲無益。然既以學爲無益，又

何必以學無益爲教。有教必有學，是仍謂學有益也。老子又謂「有無相生」，（老子二章）

此所謂「無不必待有」。如云「無馬」之無，有待於有，因世界必有馬，然後可言「無

馬」也。若言「無天陷」之無，則不必待有，因不必真有天陷之事，而後可言「無天

陷」也。

經下云：

「謂辯無勝，必不當。說在辯。」（墨子卷十頁十五）經說云：「謂，所謂，非同也，則異也。同則或謂之狗，其

或謂之犬也。異則或謂之牛，牛（孫詒讓云：「疑當爲其。」）或謂之馬也。俱無勝，是不辯也。辯也者，或謂之是，

或謂之非當者勝也。」（墨子卷十頁四十四）

「以言爲盡詩，詩說在其言。」（墨子卷十頁十五）經說云：「以詩不可也。之人（原作出入，依孫校改）之言可，是不詩，則是有可也。之人之言不可，以當，必不審。」（墨子卷十頁五十四）

「知知之否之是同（原作足用，依伍非百校改）也，詩（原作諱，依張校改）說在無以也。」（墨子卷十頁十五）
經說云：「智論之，非智無以也。」（墨子卷十頁四十四）

「非誹者詩（原作諱，依張校改）說在弗非。」（墨子卷十頁十六）經說云：「非（原作不，依孫校改）誹，非己之非也。不非誹，非可非也。不可非也，是不非誹也。」（墨子卷十頁五十六）

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

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

第十二章 荀子及儒家中之荀學

(一) 荀子之爲學

荀子，名况，字卿，史記曰：

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

記卷七十四，同文影殿刊本，頁五）

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

評哲學。西漢經師亦多得荀子傳授。蓋其用力甚勤，學問極博。荀子勸學篇曰：

「百發失一，不足爲善射；千里跬步不至，不足爲善御。倫類不通，仁義不一，不足爲善學。學也者，固學一之也。……全之盡之，然後學者也。君子知夫不全不粹之不足以爲美也，故誦數以貫之，思索以通之，爲

其人以處之。……」（荀子卷一，四部叢刊本，頁十四至十五）

此荀子所以教人，亦卽荀子自己爲學之精神也。

汪中作荀卿子年表，起趙惠文王元年（西歷紀元前二九八年）迄趙悼襄王七年（西歷紀元前二三八年）云：「凡六十年，庶論世之君子，得其梗概云爾。」（述學

補遺，四部叢刊本，頁十三）荀子生卒年不可考，然其一生之重要活動，則大約在此六十年中

也。

（二）荀子對於孔子孟子之意見

孟子尊孔子，荀子亦尊孔子。荀子以爲孔子乃最能「全」能「盡」能「粹」

者。非十二子篇曰：

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

解蔽篇曰：

「夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅，而未之能識也，故以爲足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。孔子仁智且不蔽，故學亂術足以爲先王者也。一家得周道，舉而用之，不蔽於成積也。故德與周公齊，名與三王並，此不蔽之福也。」（荀子卷十五頁六）

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

荀子雖宗孔子，而對於孟子，則攻擊甚力。非十二子篇曰：

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

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

五）

西人謂人或生而爲柏拉圖，或生而爲亞力士多德。詹姆士謂哲學家可依其氣質，分爲硬心的及軟心的二派。（見第一章第六節）柏拉圖卽軟心派之代表；亞力士多德卽硬心派之代表也。孟子乃軟心的哲學家，其哲學有惟心論的傾向。荀子爲硬心的哲學家，其哲學有唯物論的傾向。今所傳中庸，未必全爲子思所作。卽孟子觀之，如盡性則知天，「及萬物皆備於我」之言，由荀子之近於唯物論的觀點視之，誠爲「僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」也。荀子攻孟子，蓋二人之氣質學說，本不同也。戰國時儒家中有孟荀二學派之爭，亦猶宋明時代新儒家中有程朱、陸王二學派之爭也。

（二）荀子對於周制之意見

荀子對於周制，自一方面言，亦持擁護態度。王制篇曰：

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

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

後王之法，卽指周道。非相篇曰：

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

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

荀子所以以「周道」爲後王之法者，本書上文謂當春秋戰國之時，舊制度日卽崩壞。當時賢哲有擁護舊制度者，有批評或反對舊制度者，有欲另立新制度，以替代舊制度者。（第二章第二節）此諸賢哲於發表其主張之時，一方面言之有故，持之成理，

一方面又各託爲古賢聖之言以自重。莊子所謂重言是也。孔子擁護周制，故常言及

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

當時老莊之徒，謂古今時勢大異，故周制不可復行。莊子天運篇曰：

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

四十二）

荀子曰：

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

七至八）

又曰：

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

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

（四）天及性

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

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

「列星隨旋，日月遞炤，」皆自然之運行，其所以然之故，聖人不求知之也。「不求知天，」而但盡人力以「自求多福。」人力能「自求多福，」能治天時地財而用之，

（楊倬註語）

此人之所以能與天地參也。故曰：

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

此所謂「治天時地財而用之」也。

孟子言義理之天，以性爲天之部分，此孟子言性善之形上學的根據也。荀子所

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

「人之性惡，其善者僞也。」（荀子卷十七頁一）

所謂性及僞者，性惡篇曰：

「不可學，不可事，而在人者謂之性。可學而能，可事而成之在人者，謂之僞。是性僞之分也。」（荀子卷

十七頁三）

又曰：

「性者，本始材朴也；僞者，文禮隆盛也。無性則僞之無所加；無僞則性不能自美。」（禮論篇，荀子卷十

三頁十五至十六）

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

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

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

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

人性雖惡，而人人可以爲善。性惡篇曰：

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

陳澧曰：「戴東原曰：『此與性善之說，不惟不相悖，而且若相發明。』」（孟子字義疏證）澧

謂塗之人可以爲禹，卽孟子所謂人皆可以爲堯舜，但改堯舜爲禹耳。如此則何必自立一說乎？」（東塾讀書記卷三頁二）然孟子所謂性善，乃謂人性中本有善端，人卽此善端，

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

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

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

（儒教篇，荀子卷四頁二十）

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

（五）荀子之心理學

此點觀荀子之心理學，更可瞭然。荀子正名篇曰：

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

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

又曰：

「凡語治而待去欲者，無以道欲，而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲，而困於多欲者也。……欲不待可得，而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也。求者從所可，受乎心也。天性有欲，心爲之制節。……（此九字據久保愛所據宋本增）……人之所欲生甚矣，人之所惡死甚矣。然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。故欲過之而動不及，心止之也。……欲不及而動過之，心使之也。……性者，天之就也。情者，性之質也。欲者，情之應也。以所欲爲可得而求之，情之所必不免也。以爲可而道之，知所必出也。……凡人之取也，所欲未嘗粹而來也。其去也，所惡未嘗粹而往也。故人無動而不可以不與權俱。衡不正，則重縣於仰，而人以爲輕。輕縣於俛，而人以爲重。此人所以惑於輕重也。權不正，則禍託於欲，而人以爲福。福託於惡，而人以爲禍。此亦人所以惑於禍福也。道者，古今之正權也。離道而內自擇，則不知禍福之所託。易者以一易，人曰無得亦無喪也。以一易兩，人曰無喪而有得也。以兩易一，人曰無得而有喪也。辭

者取所多，謀者從所可。以兩易一人莫之爲，明其數也。從道而出，猶以一易兩也。奚喪離道而內自擇，是猶以兩易一也，奚得？」（荀子卷十六頁十三至十七）

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

「聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今，兼陳萬物，而中縣衡焉。是故衆異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡？曰：道……人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛。壹而靜，心未嘗不臧也，然而有所謂虛。心未嘗不滿也，然而有所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志；志也者，臧也；然而有所謂虛。不以所已臧害所將受，謂之虛。心生而有知，知而有異；異也者，同時兼

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

子卷十五頁六至九）

總觀以上所引，可見在荀子之心理學中，只有能慮能知之心，及有求而須滿足之情欲。心節情欲，立「權」「衡」以於「利之中取大，害之中取小」焉。荀子學說在此方面，蓋與墨家之功利主義，完全相同矣。（註）心何以知道？「曰，虛壹而靜。」虛靜乃

老莊所常用之名詞。老子言：「致虛極，守靜篤。」（十六章）莊子天道篇曰：

「聖人之靜也，非曰靜也善，故靜也。萬物無足以鏡心者，故靜也。水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法

焉。水靜猶明，而况精神聖人之心靜乎。天地之鑑也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡，寂寞無爲者，天地之平，而道德之至，故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實則倫矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。靜則無爲，無爲也，則任事者

責矣。無爲則俞俞，俞俞者，憂患不能處，年壽長矣。」（莊子卷五頁二十二）

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

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

荀子亦言誠。荀子不苟篇曰：

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

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

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

（六）社會國家之起源

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

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

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

意。蓋人之爲此，乃以其有知識之故，非以其性中本有道德之故也。

荀子又曰：

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

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

荀子又曰：

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

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

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

（七）禮論樂論

荀子於禮論篇又論禮之起源，曰：

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

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

主性善之說，當然亦重視個人之道德判斷也。（第六章第五節）荀子較注重於人之行爲

之外部規範，較注重禮。荀子曰：

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

又曰：

「凡用血氣志意知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提侵。食飲衣服居處動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾。容貌態度進退趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違，庸衆而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，

國家無禮則不寧。詩曰：『禮儀卒度，笑語卒獲。』此之謂也。」（修身篇，荀子卷一百一十七）

蓋荀子以爲「人之性惡，其善者僞也」，故不能不注重禮以矯人之性也。

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

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

(八) 王霸

「人道莫不有辯，辯莫大于分，辯莫大于禮，禮莫大于聖王。」荀子曰：

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

荀子之政治哲學，亦以爲必聖人爲王，方能有最善之國家社會。故曰：

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

聖人爲王，所行之政，卽爲王政。荀子論王霸之別曰：

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

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

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

荀子述在王政下人民之生活狀況云：

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

頁九至十）

又曰：

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

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

此所說與孟子同，惟未提及井田之制耳。

荀子論湯武征誅之說曰：

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

（正論篇，荀子卷十二頁四）

荀子論堯舜禪讓之說曰：

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

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

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

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

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

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

(九)正名

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

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

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

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

愛惡欲，以心異。心有徵知，徵知則緣耳而知聲可也；緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可也。五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不然謂之不知。」（荀子卷十六頁二至五）

墨經謂：「知材也。」人皆有能知之材能，即「所以知之在人者。」「知，接也。」此能知之材能與所知之事物相遇，則即有知識。「知有所合謂之智，」亦即此意也。能知與所知相合，即有知識，然此知識只是感覺。吾人只感覺一物，嚴格的說，尚不能即謂爲知之。墨經於「知材也，」「知接也」之外，尚言「恕，明也。」「恕，明也，」之恕，與此所謂「徵知」相當。蓋人之能知之材能，與所知之事物相遇，則即可感覺其態貌，墨經所謂「以其知遇物而能貌之」也。所知之事物，多而且異，形體色理等，皆吾人能知之天官所感覺之多而且異之種種態貌也。天官者，天論篇云：「耳目鼻口形能，各有接不相能也，夫是之謂天官。」（荀子卷十一頁十七）吾人能知之

（王念孫曰：「能讀爲態。」）

各有接不相能也，夫是之謂天官。

（荀子卷十一頁十七）

吾人能知之

材能，遇外物即所知，不但能感覺其態貌，且能知其爲何物。如見一樹，不但感覺其態貌，且能知其爲樹。其所以能如此者，以吾人能知之材能中包有心也。天論篇云：「心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」（同上）「心有徵知，」徵有證明之意。（胡適之先生說）吾

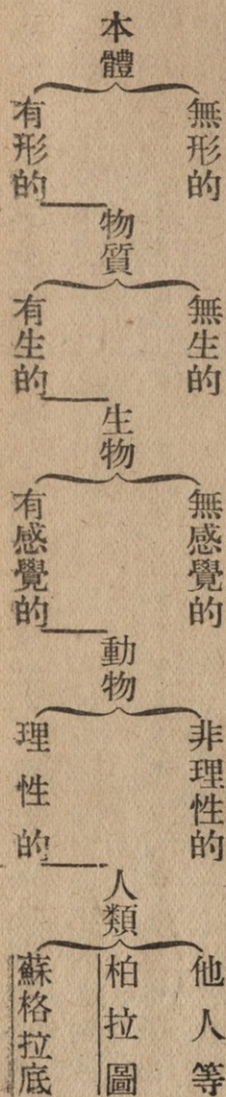
人之眼遇一樹而感覺其形態，吾人之心，卽知其爲樹。此卽「徵知」之作用也。心有「徵知」，則「緣耳而知聲可也；緣目而知形可也。」若無徵知，則耳目等天官，對於所知之事物，只能感覺其形態，不知其爲何物也。吾人知此樹爲樹，卽吾人之心，將此個體的物列於吾人所已知之樹之類中。所謂「徵知必待天官之當簿其類，然後可也。」如吾人經驗中本無樹之類，則卽不知此個體的物爲樹。所謂「五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不然謂之不知」也。

至於名之起源及其功用，荀子正名篇曰：

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

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

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



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

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

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

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

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

六頁一至三）

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

「名聞而實喻，名之用也。累而成文，名之麗也。用麗俱得，謂之知名。名也者，所以期累實也。辭也者，兼異實之名，以論（王念孫云：「論當爲諭字之誤。」）一意也。辨說也者，不異實名，以喻動靜之道也。期命也者，辨說之用也。辨說也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也。心合於道，說合於心，辭合於說，正名而期，質請而喻，辨異而不過，推類而不悖，聽則合文，辨則盡故，以正道而辨姦，猶引繩以持曲直。是故

邪說不能亂，百家無所竄……是以聖人之辨說也。」（荀子卷十六頁九至十一）

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

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

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

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

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

其第二科爲：

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

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

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

其第三科爲：

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

（荀子卷十六頁八）

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

上文就墨經說此牛馬非馬之一條，指出公孫龍與墨經之觀點根本不同。墨經

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

荀子對待此等彼所認爲誤謬之學說，更擬有極直截了當之辦法。正名篇續云：

「凡邪說辟言之離正道而擅作者，無不類於三惑者矣。故明君知其分而不與辨也。夫民易一以道，而不可與共故。故明君臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑。故其民之化道也如神，辨說

（原作勢，據盧校改）惡用矣哉！今聖王沒，天下亂，姦言起，君子無勢以臨之，無刑以禁之，故辨說也。實不喻然後命，命不喻然後期，期不喻然後說，說不喻然後辨。故期命辨說也者，用之大文也，而王業之始也。」

（荀子卷十六頁八至九）

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

第十三章 韓非及其他法家

(一) 法家之學與當時社會政治經濟各方面之趨勢

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

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

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

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

又成公十三年，劉定公曰：

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

（頁四）

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

國之君權漸重，故各國舊君，或一二貴族，漸集政權於一國之中央。一方面人民漸獨立自由，國家社會之範圍既廣，組織又日趨複雜，人與人之關係，亦日趨疏遠。則以前「以人治人」之方法，行之自有困難。故當時諸國，逐漸頒布法律。如鄭子產作刑書，（左傳襄公三十年）「晉作刑鼎，著范宣子所爲刑書焉。」（左傳昭公二十九年）皆此等趨勢之表現也。鄭作刑書，叔向反對之。（見第三章第五節引）子產曰：「吾爲救世也。」蓋子產切見當時之需要矣。晉作刑鼎，孔子批評之，曰：

「晉其亡乎！失其度矣。夫晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其貴；貴是以能守其業。貴賤不愆，所謂度也。……今棄是度也，而爲刑鼎。民在鼎矣，何以尊貴？貴何業之守？貴賤無序，何以爲國？」（左傳卷二十六頁十）

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

孔子對於政治之意見，在當時雖爲守舊的。然在別方面，孔子則爲當時之新人

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

商君書開塞篇曰：

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

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

依王時潤商君書辭註校改。）

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

故尊君權，重法治，禁私學，乃當時現實政治之自然趨勢。法家之學，不過將其加

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

(二) 法家之歷史觀

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

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

韓非子五蠹篇曰：

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

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

二）

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

（二）法家之三派

法家中有三派，一重勢，一重術，一重法。慎到重勢。韓非子有難勢篇，引慎到曰：

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

者也。」（韓非子卷十七頁一）

管子明法解曰：

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

頁七）

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

重術者以申不害爲宗，重法者以商鞅爲宗。韓非子定法篇曰：

「問者曰：『申不害，公孫鞅，此二家之言，孰急於國？』應之曰：『是不可程也。人不食十日則死。大寒之隆，不衣亦死。謂之衣食，孰急於人，則是不可一無也，皆養生之具也。今申不害言術，而公孫鞅爲法。術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也。此人主之所執也。法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。此臣之所師也。君無術則弊於上，臣無法則亂於下。此不可一無，皆

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

（四）三派與韓非

其能集此三派之大成，又以老學荀學爲根據，而能自成一家之言者，則韓非是也。韓非以秦始皇十四年（西歷紀元前一二三三年）死於秦。（史記秦始皇本紀）史記曰：

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

韓非以爲勢，術，法，二者皆「帝王之具」，不可偏廢。故曰：

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

……然後「行其法。」（八經，韓非子卷十八頁八）

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

（五）法之重要

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

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

法曰：『有法度之制者，不可巧以詐僞。』（管子卷二十一頁十）

韓非子用人篇曰：

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

又難三篇曰：

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

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

法既立，則一國之君臣上下，皆須遵守，而不能以私意變更之。管子任法篇曰：

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

聖君所以爲天下大儀也……萬物百事，非在法之中者，不能動也。故法者，天下之至道也，聖君之實用也……有生法，有守法，有法於法。夫生法者，君也。守法者，臣也。法於法者，民也。君臣上下貴賤皆從法，此謂爲

大治。」（管子卷十五頁五至六）

韓非子有度篇曰：

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

又難二篇曰：

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

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

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

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

白無厚之詞章，而憲令之法息。故曰：上不明，則辯生焉。」（韓非子卷十七頁三至四）

蓋法既爲國人言行最高之標準，故言行而不規於法令者，必禁也。故

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

（六）正名實

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

「名正法備，則聖人無事。」（管子卷十三頁七）

又入國篇曰：

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

韓非子揚權篇曰：

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

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

至七）

又二柄篇曰：

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

頁五）

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

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

(七) 嚴賞罰

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

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

又人主篇曰：

「夫馬之所以能任重引車致遠道者，以筋力也。萬乘之主，千乘之君，所以制天下而征諸侯者，以其威勢也。威勢者，人主之筋力也。」〔韓非子卷二十頁三〕

君之勢之表現於外者爲賞罰。賞罰爲君之二柄，韓非子二柄篇曰：

「明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也。何謂刑？德殺戮之謂刑；慶賞之謂德。爲人臣者，畏誅罰而利慶賞。故人主自用其刑德，則羣臣畏其威而歸其利矣。」（韓非子卷二頁四）

人莫不畏誅罰而利慶賞，故君主利用人之此心理，而行其威勢。韓非子入經篇曰：

「凡治天下，必因人情。人情者有好惡，故賞罰可用。賞罰可用，則禁令可立，而治道具矣。君執柄以處勢，故令行禁止。柄者，殺生之制也；勢者，勝衆之資也。」（韓非子卷十八頁八）

因「人情有好惡」而用賞罰，即順人心以治人。故曰：「逆人心，雖賁育不能盡人力；」
「得人心，則不趣而自勸」（功名篇，韓非子卷八頁十一）也。

（八）性惡

「人情有好惡，故賞罰可用。」蓋人之性惟知趨利避害，故惟利害可以驅使之。法家多以爲人之性惡。韓非爲荀子弟子，對於此點，尤有明顯之主張。韓非子揚權篇

曰：

「黃帝有言曰：上下一日百戰。下匿其私，用試其上。上操度量，以割其下。」（韓非子卷二頁八至九）

外儲說左上篇曰：

「夫賣庸而播耕者，主人費家而美食，調布而求易錢者，非愛庸客也。曰：如是，耕者且深，耨者熟，耘也。庸客致力而疾耘耨者，盡巧而正畦陌畦時。」（顧云：「當衍二字。」）者，非愛主人也。曰：如是，羹且美，錢布且易云也。此其養功力，有父子之澤矣。而心調於用者，皆挾自爲心也。故人行事施予，以利之爲心，則越人易和；以害之爲心，則父子離且怨。」（韓非子卷十一頁六）

六反篇云：

「且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷衽，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子，猶用計算之心以相待也。而况無父子之澤乎？」（韓非子卷十八頁一至二）

韓非以爲天下之人，皆自私自利。「皆挾自爲心，」互「用計算之心以相待。」然正因其如此，故賞罰之道可用也。

在經濟方面，韓非以爲人既各「挾自爲心，」即宜聽其「自爲，」使自由競爭。故反對儒者「平均地權」之主張。韓非子顯學篇曰：

「今世之學士語治者，多曰：與貧窮地，以實無資。今夫與人相若也，無豐年旁入之利，而獨以完給者，

非力則儉也。與人相若也，無饑饉疾疫禍罪之殃，獨以貧窮者，非侈則惰也。侈而惰者貧，而力而儉者富。今上徵斂於富人，以布施於貧家，是奪力儉而與侈惰也。而欲索民之疾作而節用，不可得也。」（韓非子卷十）

九頁八

聽人之自由競爭，則人皆疾作而節用，生產增加矣。

曰：儒家謂古代風俗淳厚，且多聖人，韓非亦不認爲完全不合事實。韓非子五蠹篇

「古者丈夫不耕，草木之實足食也。婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用，而民自治。今人有五子，不爲多子，又有五子，大父未死，而有二十五孫。是以人民衆而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭。雖倍賞累罰，而不免於亂。堯之王天下也，茅茨不翦，采椽不斲，糲粢之食，藜藿之羹。冬日麤裘，夏日葛衣。雖監門之服養，不虧於此矣。禹之王天下也，身執耒耜，以爲民先，股無胈，脛不生毛。雖臣虜之勞，不苦於此矣。以是言之，夫古之讓天子者，是去監門之養，而離臣虜之勞也。古傳天下而不足多也。今之縣令，一日身死，子孫累世絜駕，故人重之。是以人之於讓也，輕辭古之天子，難去今之縣令者，薄厚之實異也。夫山居而谷汲者，膠牘而相遺以水。澤居苦水者，負庸而決竇。故飢歲之

春，幼弟不饑，穰歲之秋，疏客必食。非疏骨肉，愛過客也。多少之實異也。是以古之易財，非仁也。財多也。今之爭奪，非鄙也。財寡也。輕辭天子，非高也。勢薄也。重爭士橐，非下也。權重也。故聖人議多少，論薄厚，爲之政。故罰薄不爲慈，誅嚴不爲戾，稱俗而行也。」（韓非子卷十九頁一至二）

古今人之行爲不同，蓋因古今人之環境不同，非古今人之性異也。謂古者民俗淳厚可，但因此卽謂人之性善則不可。

因人性如此，故必「道之以政，齊之以刑」，然後天下可以必治。若孔孟所說「道之以德，齊之以禮」之政治，則不能必其有效。韓非子顯學篇曰：

「夫嚴家無悍勇，而慈母有敗子。吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善也，境內不什數。用人不得爲非，一國可使齊。爲治國者用衆而舍寡，故不務德而務法。夫必恃自直之箭，百世無矢；恃自圓之木，千世無輪矣。自直之箭，自圓之木，百世無有一，然而世皆乘車射禽者，何也？隱括之道用也。雖有不恃隱括，而有自直之箭，自圓之木，良工弗貴也。何則？乘者非一人，射者非一發也。不恃賞罰，而恃自善之民，明主弗貴也。何則？國法不可失，而所治非一人也。故有術之君，不隨適然之善，而行必然之道。」（韓非子卷十九頁九至十）

用法，用術，用勢，必可以爲治，卽「必然之道」也。

(九)無爲

若君主能用此道，則可以「無爲而治」矣。韓非子揚權篇曰：

「事在四方，要在中央。聖人執要，四方來效。虛而待之，彼自以之。四海旣藏，道陰見陽。左右旣立，開門而當。勿變勿易，與二俱行。行之不已，是謂履理也。夫物者有所宜，材者有所施。各處其宜，故上下無爲。使雞司夜，令狸執鼠。皆用其能，上乃無事。上有所長，事乃不方。矜而好能，下之所欺。辯惠好生，下因其材。上下易用，國故不治。」(韓非子卷二頁六)

大體篇曰：

「古之全大體者，望天地，觀江海，因山谷，日月所照，四時所行，雲布風動，不以智累心，不以私累己。寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡。不逆天理，不傷情性。不吹毛而求小疵，不洗垢而察難知。不引繩之外，不推繩之內。不急法之外，不緩法之內。守成理，因自然。禍福生乎道法，而不出乎愛惡。榮辱之責，在乎己，而不在于乎人。」(韓非子卷八頁十一至十二)

君主任羣臣之自爲，而自執「二柄」以責其效。君主之職責，如大輪船上之掌舵者。然但高處深居，略舉手足，而船自能隨其意而運動。此所謂以一馭萬，以靜制動之道也。

一部分之道家，本已有此種學說。莊子天道篇云：

「夫帝王之德，以天地爲宗，以道德爲主，以無爲爲常。無爲也，則用天下而有餘。有爲也，則爲天下用而不足。故古之人貴夫無爲也。上無爲也，下亦無爲也，是下與上同德。下與上同德則不臣。下有爲也，上亦有爲也，是上與下同道。上與下同道則不主。上必無爲而用天下，下必有爲爲天下用，此不易之道也。故古之王天下者，知雖落天地，不自慮也。辯雖彫萬物，不自說也。能雖窮海內，不自爲也。天不產而萬物化，地不長而萬物育，帝王無爲而天下功。故曰，莫神於天，莫富於地，莫大於帝王。故曰，帝王之德配天地。此乘天地，馳萬物，而用人羣之道也……是故古之明大道者，先明天而道德次之。道德已明，而仁義次之。仁義已明，而分守次之。分守已明，而形名次之。形名已明，而因任次之。因任已明，而原省次之。原省已明，而是非次之。是非已明，而賞罰次之。賞罰已明，而愚知處宜，貴賤履位，仁賢不肖襲情，必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身。知謀不用，必歸其天。此之謂大平，治之至也。故書曰，有形有名。形名者，古人有

之，而非所以先也。古之語大道者，五變而形名可舉，九變而賞罰可言也。」（莊子卷五，四部叢刊本，頁二十五至二十八）

天下之事甚多，若君主必皆自爲之，姑無論其不能有此萬能之全才，卽令有之，而顧此則失彼，顧彼則失此。一人之精力時間有限，而天下之事無窮，此所以「有爲」則「爲天下用而不足」也。所以「古之王天下者，能雖窮海內，不自爲也。」故「帝王之德」必以「無爲爲常。」一切事皆使人爲之，則人盡其能而無廢事，此所以「無爲」則「用天下而有餘」也。此帝王「用人羣之道」也。至於施行此道之詳細方法，則卽以下所舉九變是也。分守者，設官分職，並明定其所應管之事也。分守已明，則卽用某人以爲某職。某人者，形也；某職者，名也。所謂「分守已明，而形名次之」也。旣以某人爲某職，則卽任其自爲而不可干涉之。此所謂「形名已明而因任次之」也。君主雖不干涉其如何辦其職分內之事，但卻常考察其成效。所謂「因任以明而原省次之」也。省讀爲省察之省。旣已考察其成效，則其成效佳者爲是，不佳者爲非。此所謂「原省已明而非次之」也。是非旣明，則是者賞之，而非者罰之。此所謂「是

荀任人性之自然，自無所不可。此莊學正宗之見解，荀子所謂「蔽於天而不知人」者也。一部分之道家，謂若使人皆無知寡欲，亦自能相安於淳樸，此老學之見解也。一部分之道家，知「物者，莫足爲也，而不可不爲。」事雖「匿」而不可不爲，法雖「麤」而不可不陳。故亦講「分守」，「形名」，「因任」，「原省」，「是非」，「賞罰」。使人民皆「齊於法而不亂」。此部分之道家，亦受當時現實政治趨勢之暗示，異於別一部分道家之專談「烏託邦」矣。法家更就此點，澈底發揮。今管子書中，有內業白心諸篇。韓非子書中，有解老喻老諸篇。雖此等書皆後人所編輯，然可知原來法家各派中，皆兼講道家之學也。不過此講形名賞罰之一部分道家，雖講形名賞罰，而又以其爲「非所以先也。」講法而又以其爲「粗」以「物」爲「不可不爲」而又以其爲「莫足爲。」仍未全離道家觀點，此其所以與法家終異也。

(十) 法家與當時貴族

當時現實政治之趨勢，爲由貴族政治，趨於君主專制政治。法家與此趨勢以理

非已明而賞罰次之」也。如此則愚知仁賢不肖，各處其應處之地位，而天下治矣。在宥篇曰：

「賤而不可不任者，物也。卑而不可不因者，民也。匿而不可不爲者，事也。麤而不可不陳者，法也。遠而不可不居者，義也。親而不可不廣者，仁也。節而不可不積者，禮也。中而不可不高者，德也。一而不可不易者，道也。神而不可不爲者，天也。故聖人觀於天而不助，成於德而不累，出於道而不謀，會於仁而不恃，薄於義而不積，應於禮而不諱，接於事而不辭，齊於法而不亂，恃於民而不輕，因於物而不去。物者，莫足爲也，而不可不爲。不明於天者，不純於德。不通於道者，無自而可。不明於道者，悲夫！何謂道？有天道，有人道。無爲而尊者，天道也。有爲而累者，人道也。主者，天道也。臣者，人道也。天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也。」（莊子

卷四頁四十一至四十二）

韓非「喜刑名法術之學，而歸本於黃老。」蓋法家之學，實大受道家之影響。道家謂道任萬物之自爲，故無爲而無不爲。推之於政治哲學，則帝王應端拱於上，而任人民之自爲。所謂「無爲而尊者，天道也。有爲而累者，人道也。主者，天道也。臣者，人道也。」然人民若各自爲，果能皆相調和，而不致有衝突耶？一部分之道家，理想化天然，以爲

論的根據，而其才智學力，又足以輔君主作澈底的改革。故此等人最爲當時之大臣貴族所不喜。韓非子孤憤篇曰：

「智術之士，必遠見而明察，不明察不能燭私。能法之士，必強毅而勁直，不勁直不能矯姦……智術之士，明察聽用，且燭重人之陰情。能法之士，勁直聽用，且矯重人之姦行。故智術能法之士用，則貴重之臣必在繩之外矣。是智法之士，與當塗之人，不可兩存之仇也……故資必不勝，而勢不兩存，法術之士，焉得不危？其可以罪過誣者，以公法而誅之。其不可被以罪過者，以私劍而窮之。是明法術而逆主上者，不僂於吏誅，必死於私劍矣。」（韓非子卷四頁一至二）

問田篇曰：

「堂谿公謂韓子曰：『臣聞服禮辭讓，全之術也。修行退智，遂之道也。今先生立法術，設度數，臣竊以爲危於身而殆於軀……夫舍乎全遂之道，而肆乎危殆之行，竊爲先生無取焉。』韓子曰：『臣明先生之言矣。夫治天下之柄，齊民萌之度，甚未易處也。然所以廢先生之教，而行賤臣之所取者，以爲立法術，設度數，所以利民萌，便衆庶之道也。故不憚亂主關上之患禍，而必思以齊民萌之資利者，仁智之行也。憚亂主關上之患禍，而避乎死亡之害，知明夫身而不見民萌之資利者，貪鄙之爲也。臣不忍嚮貪鄙之爲，不敢傷

仁智之行。先生有幸臣之意，然有大傷臣之實。」（韓非子卷十七頁四）

蓋當時國家社會，範圍日趨廣大，組織日趨複雜。舊日「用人羣之道」已不適用，而需要新者。韓非之徒，以爲「立法術，設度數」足以「利民萌，便衆庶」，不「避死亡之害」，鼓吹新「用人羣之道」，亦積極救世之士也。

第十四章 秦漢之際之儒家

韓非子顯學篇曰：

「自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。」（韓非子卷十九，四部叢刊本，頁七）

此戰國末年儒家中之派別也。戰國末及漢初一般儒者之著作，大小戴禮記爲其總集。孝經相傳爲孔子所作，然論語中並未言及。至呂氏春秋始稱引之。（見察微篇）當亦戰國末年儒者所作。茲均於本章論之。

（一）關於禮之普通理論

本書上文謂孔子言「直」又言「禮」，言直則注重個人性情之自由，言禮則注重社會規範對於個人之制裁。（第四章第五節）但孔子雖注重禮，而尙未有普通理論，

以說明禮之性質，及其對於人生之關係。儒家以述爲作，孔子之言禮，蓋述之成分較大，而作之成分較少也。

戰國末漢初之儒者，對於禮始有普通的理論，以說明其性質，及其對於人生之關係。荀子對於禮之普通理論，上文已略言之。檀弓曰：

「曾子謂子思曰：『伋，吾執親之喪也，水漿不入於口者七日。』子思曰：『先王之制禮也，過之者俯而就之，不至焉者，跂而及之。故君子之執親之喪也，水漿不入於口者三日，杖而后能起。』」（禮記卷二，

四部叢刊本，頁八）

又曰：

「子夏既除喪而見。子之琴，和之而不和，彈之而成聲。作而曰：『哀未忘也，先王制禮而弗敢過也。』」
子張既除喪而見。子之琴，和之而和，彈之而成聲。作而曰：『先王制禮，不敢不至焉。』」（禮記卷二頁十二）

禮運曰：

「飲食男女，人之大欲存焉。死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也。

美惡皆在其心，不見其色也。欲一以窮之，舍禮何以哉？」（禮記卷七頁七）

仲尼燕居曰：

「仲尼燕居，子張子貢言游侍……子曰：『師爾過，而商也不及。子產猶衆人之母也，能食之，不能教也。』子貢越席而對曰：『敢問將何以爲此中者也？』子曰：『禮乎禮，夫禮所以制中也。』」（禮記卷十五）

頁六）

坊記曰：

「禮者，因人之情而爲之節文，以爲民坊者也。」（禮記卷十五頁十二）

禮之用有二方面，一方面爲「節」「人之情」一方面爲「文」「人之情」。茲先就其「節」「人之情」一方面言之。蓋人之情欲之流露，須合乎適當之節度分限。合乎節度分限者，卽是合乎中。中卽人之情欲之流露之一恰好之點，過此卽與人或與己之別方面有衝突。禮卽所以使人得中之標準的外部規範也。孔子注重人之性情之真的流露，但同時又謂須「以禮節之」。其意似卽如此，不過孔子尙未明白說出耳。孟子謂：「仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。禮之實，節文斯二者是也。」（離婁上，孟子卷七，四部叢刊本，頁十六）孟子亦以「節文」爲禮之功用。不過孟子以爲「辭讓之

心。」人皆生而有之。「節文斯二者」之禮，不過此「辭讓之心」之具體的表現。故孟子對於關於禮之理論，亦未多言及。荀子以爲人之性惡，人皆有欲，若無節制，則人與人必互相衝突而亂。故「先王制禮義以分之。」（禮論篇，荀子卷十三，四部叢刊本，頁一）不過荀子所說，多以爲禮乃所以防人與人之衝突。至於禮亦所以調和一己自身間諸情欲之衝突，則未言及。若檀弓所說，則禮亦所以調和一己自身之諸情欲，如所說思親之情，及飲食求樂之欲，以使之皆遵一標準的規範而不自相衝突也。荀子對於關於禮之理論，言之已詳。上所引禮記諸篇，更有論述。蓋儒家對於禮之普通理論，至此始完成也。

禮記諸篇中，又有以禮爲規定社會上諸種差別者，曲禮曰：

「夫禮者，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也。」（禮記卷一頁二）

哀公問曰：

「民之所由生，禮爲大，非禮無以節事天地之神也。非禮無以辨君臣上下長幼之位也。非禮無以別

男女父子兄弟之親，昏姻疎數之交也。」（禮記卷十五頁三）

禮所以規定社會上諸種差別。此諸種差別所以需要，亦因必如此方能使人與人不相衝突也。

吾人既知禮之原理，則知具體的禮，可以因時宜而變動，非一成不變者。禮運曰：

「故聖王修義之柄，禮之序，以治人情。故人情者，聖王之田也。修禮以耕之，陳義以種之，講學以耨之，本仁以聚之，播樂以安之。故禮也者，義之實也。協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。」（禮記卷七）

頁九）

禮器曰：

「禮，時爲大。……堯授舜；舜授禹；湯放桀；武王伐紂時也。」（禮記卷七頁十二）

樂記曰：

「五帝殊時，不相沿樂。三王異世，不相襲禮。」（禮記卷十一頁九）

郊特牲曰：

「禮之所尊，尊其義也。失其義，陳其數，祝史之事也。故其數可陳也，其義難知也。知其義而敬守之，天

子之所以治天下也。」（禮記卷八頁九）

禮之「義」卽禮之普通原理。知「其義」則可「因人之情而爲之節文」可以制禮矣。禮之「義」不變，至於「其數」卽具體的禮，則非不變者也。

禮與法之比較，大戴禮記禮察篇言及之曰：

「凡人之知，能見已然，不能見將然。禮者，禁於將然之前；而法者，禁於已然之後。是故法之用易見，而禮之所爲生難知也。若夫慶賞以勸善，刑罰以懲惡，先王執此之正，堅如金石，行此之信，順如四時，處此之功，無私如天地爾。豈顧不用哉？然如曰禮云禮云，貴絕惡於未萌，而起敬於微眇，使民日徙善遠罪，而不自知也。孔子曰：「聽訟吾猶人也，必也使無訟乎？」此之謂也。……以禮義治之者，積禮義；以刑罰治之者，積刑罰。刑罰積而民怨倍，禮義積而民和親。故世主欲民之善同，而所以使民之善者異。或導之以德教，或歐之以法令。導之以德教者，德教行而民康樂。歐之以法令者，法令極而民哀戚。哀樂之感，禍福之應也。」

戴禮記卷二，四部叢刊本，頁一至二

此文取自賈誼論時政疏。禮固不必皆「禁於將然之前」，法亦不必皆「禁於已然之後」。不過禮所規定，多爲積極的。法所規定，多爲消極的。又法有國家之賞罰爲後盾，而禮則不必有也。

(二) 關於樂之普通理論

孔子甚重樂，但關於樂之普通理論，如樂之起源及其對於人生之關係，孔子亦未言及。荀子樂論篇及禮記樂記，對此始有詳細之討論。荀子樂論篇云：

「夫樂者，樂也。人情之所必不免也。故人不能無樂，樂則必發於聲音，形於動靜。而人之道，聲音動靜，性術之變盡是矣。故人不能不樂，樂則不能無形。形而不爲道，則不能無亂。先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之。使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不息。」(原作認，依郝懿行校改)使其曲直繁省，廉肉節奏，足以感動人之善心。使夫邪汙之氣，無由得接焉，是先王立樂之方也。」(荀子卷十四頁一)

樂記云：

「凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲……是故其哀心感者，其聲嗷以殺。其樂心感者，其聲嘽以緩。其喜心感者，其聲發以散。其怒心感者，其聲粗以厲。其敬心感者，其聲直以廉。其愛心感者，其聲和以柔。六者，非性也，感於物而後動。是故先王慎所以感之者。」(禮記卷十一頁五至

六)

由此而言，則樂之功用，乃所以節人之情，使其發而合乎「道」，即發而得中也。禮節人之欲，樂節人之情。蓋禮樂之目的，皆在於使人有節而得中。樂記云：

「是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也。將以教民平好惡，而反人道之正也。人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是有了悖逆詐僞之心，有淫佚作亂之事……此大亂之道也。是故先王之制禮樂，人

爲之節。」（禮記卷十一頁七至八）

至於禮樂之功效，則樂記云：

「禮節民心，樂和民聲。政以行之，刑以防之。禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣。樂者爲同，禮者爲異。同則相親，異則相敬。樂勝則流，禮勝則離。合情飾貌者，禮樂之事也……樂由中出，禮自外作。樂由中出，故靜；禮自外作，故文。大樂必易，大禮必簡。樂至則無怨，禮至則不爭。揖讓而治天下者，禮樂之謂也。」（禮記卷

十一頁八）

儒家主以禮樂治天下，至於政刑，不過所以推行禮樂而已。樂記並以禮樂爲有形上學的根據。樂記云：

「天高地下，萬物散殊，而禮制行矣。流而不息，合同而化，而樂興焉。春作夏長，仁也。秋斂冬藏，義也。仁近於樂，義近於禮。……天尊地卑，君臣定矣。卑高已陳，貴賤位矣。動靜有常，小大殊矣。方以類聚，物以羣分，則性命不同矣。在天成象，在地成形。如此則禮者，天地之別也。地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，乾坤相蕩。鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，暖之以日月，而百化興焉。如此則樂者，天地之和也。化不時則不生，男女無辨則亂升，天地之情也。及夫禮樂之極乎天而蟠乎地，行乎陰陽而通乎鬼神，窮高極遠而測深厚。樂著大始，而禮居成物。著不息者，天也。著不動者，地也。一動一靜者，天地之間也。故聖人曰：禮樂云。」（禮記卷

十一頁九至十）

由此而言，則宇宙本來即有天然之秩序，即是一大調和，而禮樂則此秩序調和之具體的例證也。

(三) 關於喪禮之理論

上文謂荀子一方面謂禮所以節人之欲，一方面謂禮所以飾人之情。（第十二章第七

節）又謂禮之用有二方面；一方面爲「節」，「人之情」；一方面爲「文」，「人之情」。

其「文」「人之情」之功用，依荀子禮記所說，在喪祭禮中最可見，茲述之。

吾人之心，有情感及理智二方面。如吾人之所親者死，自吾人理智之觀點觀之，則死者不可復生，而靈魂繼續存在之說，又不可證明，渺茫難信。不過吾人之感情又極望死者之可復生，死者之靈魂繼續存在。吾人於此，若惟從理智，則對於死者儘可採用列子楊朱篇中所說：「焚之亦可，沈之亦可，瘞之亦可，露之亦可，衣薪而棄諸溝壑亦可。」（列子，四部叢刊本，卷七頁二）若純自理智之觀點觀之，則一切送死之禮節，皆是無意義；反之若專憑情感，則儘可以種種迷信爲真理，而否認理智之判斷。世之宗教，皆以合於人之情感之想像爲真，而否認理智之判斷者也。

吾人對待死者，若純依理智，則爲情感所不許；若專憑情感，則使人流於迷信，而妨礙進步。荀子及禮記中所說對待死者之道，則折衷於此二者之間，兼顧理智與情感。依其所與之理論與解釋，荀子及禮記中所說之喪禮祭禮，是詩與藝術而非宗教。其對待死者之態度，是詩的，藝術的，而非宗教的。

【註】詩對於宇宙及其間各事物，皆可隨時隨地，依人之情感，加以推測解釋；可將合於人之情感之

想像，任意加於真實之上，亦可依人情感，說自欺欺人之話。此詩與散文，藝術與科學，根本不同之處也。不過詩與藝術所代表非真實，而亦即自己承認其所代表為非真實，所以雖離開理智，專憑情感，而卻仍與理智不相衝突。詩與藝術是最不科學的，而卻與科學並行不悖。我們在詩與藝術中，可得情感的安慰，而同時又不礙理智之發展。宗教亦是人之情感之表現，其所以與詩及藝術異者，即在其真以合於人之情感之想像為真實，因即否認理智之判斷，此其所以為獨斷(Dogma)也。

近人桑戴延納(George Santayana)主張宗教亦宜放棄其迷信與獨斷而自比於詩。但依荀子禮記對於其所擁護之喪禮與祭禮之解釋與理論，則荀子禮記早已將古時之宗教，修正為詩。古時所已有之喪祭禮，或為宗教的儀式，其中或包含不少之迷信與獨斷。但荀子禮記以述為作，加以澄清，與之以新意義，使之由宗教而變為詩。例如古時與死者預備器具，未嘗非以為死者靈魂繼續存在，能用器具。但後來儒者則與所謂明器以新意義。禮記云：

「孔子曰：『之死而致死之，不仁而不可為也。之死而致生之，不智而不可為也。是故竹不成用，瓦不成味，木不成斲，琴瑟張而不平，筦笙備而不和，有鐘磬而無簋虞。其曰明器，神明之也。』」(檀弓，禮記卷二)



頁十四至十五)

又曰：

「孔子謂爲明器者，知喪道矣，備物而不可用也。」（禮記，禮記卷三頁五）

專從理智之觀點待死者，斷其無知，則爲不仁。專從情感之觀點待死者，斷其有知，則爲不智。折衷於二者，爲死者「備物而不可用。」爲之「備物」者，冀其能用，所以副吾人情感之期望也。「不可用」者，吾人理智明知死者之不能用之也。荀子禮記對於喪禮祭禮之理論，皆專就主觀情感方面立論，蓋吾人理智明知死者已矣，客觀對象方面，固無可再說者也。茲再引荀子禮記以見此意。禮記云：

「喪禮，哀戚之至也，節哀順變也，君子念始之者也。復，盡愛之道也。有禱祠之心焉……飯用米貝，弗忍虛也，不以食道，用美焉耳。銘，明旌也。以死者爲不可別已，故以其旗識之。愛之斯錄之矣，敬之斯盡其道焉耳……奠以素器，以生者有哀素之心也。惟祭祀之禮，主人自盡焉耳，豈知神之所饗？亦以主人有齋敬

之心也……」（禮記，禮記卷三頁三）

「主人自盡焉耳，豈知神之所享？」「自盡」以得情感之慰安，不計「神之所饗」

則不以情感欺理智也。

親死三日而斂，禮記云：

「或問曰：死三日而后斂者何也？曰：孝子親死，悲哀志滿，故匍匐而哭之，若將復生然，安可得奪而斂之也。故曰：三日而斂者，以俟其生也。三日而不生，亦不生矣。孝子之心，亦益哀矣。家室之計，衣服之具，亦可以成矣。親戚之遠者，亦可以至矣。是故聖人謂之斷決，以三日爲之禮制也。」
（問喪，禮記卷十八頁六）

三月而葬，禮記云：

「子思曰：『喪三日而殯，凡附於身者，必誠必信，勿之有悔焉耳矣。三月而葬，凡附於棺者，必誠必信，

勿之有悔焉耳矣。』」
（禮記，禮記卷二頁三）

荀子云：

「殯久不過七十日，速不損五十日，是何也？曰：遠者可以至矣，百求可以得矣，百事可以成矣。其忠至矣，其節大矣，其文備矣。然後月朝卜宅，月夕卜日，
（據王引之校）然後葬也。」
（禮論，荀子卷十三頁十二）

葬畢反哭，禮記云：

「送形而往，迎精而反也。其往送也，望望然，汲汲然，如有追而弗及也。其反哭也，皇皇然，若有求而復

得也。故其往送也如慕，其反也如疑。求而無所得之也，入門而弗見也，上堂又弗見也，亡矣，喪矣，不可復見已矣！故哭泣辟踊，盡哀而止矣。心悵焉，愴焉，惚焉，慄焉，心絕志悲而已矣。祭之宗廟，以鬼饗之，徼幸復反也。」（問喪，禮記卷十八頁三）

「祭之宗廟，以鬼饗之。」情感希望死者之「復反」也；曰「徼幸復反」者，不以情感欺理智也。

葬後又爲親服三年之喪。禮記云：

「凡生天地之間者，有血氣之屬必有知；有知之屬莫不知愛其類。今夫大鳥獸，則失喪其羣匹，越月踰時焉，則必反巡過其故鄉，翔回焉，鳴號焉，蹢躅焉，踟躕焉，然後乃能去之。小者至於燕雀，猶有啁噍之頃焉，然後乃能去之。故有血氣之屬者，莫知於人。故人於其親也，至死不窮。將由夫患邪淫之人與，則彼朝死而夕忘之。然而從之，則是曾禽獸之不若也。夫焉能相與羣居而不亂乎？將由夫修飾之君子與，則三年之喪，二十五月而畢，若駟之過隙。然而遂之，則是無窮也。是故先王爲之立中制節，壹使足以成文理，則釋之矣。」（三年間，禮記卷十八頁十一至十二，荀子禮論篇同）

以上所引，皆就主觀的情感方面立論。蓋喪禮之本意本只以求情感之慰安耳。

荀子總論喪禮二云

「禮者，謹於治生死者也。生，人之始也；死，人之終也。終始俱善，人道畢矣。故君子敬始而慎終，終始如一，是君子之道，禮義之文也。夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其無知也。……故死之爲道也，一而不可得再復也，臣之所以致重其君，子之所以致重其親，於是盡矣。……喪禮者，以生者飾死者也，大象其生以送其死也，故事死如生，事亡如存，（據郝懿行校）終始一也。……具生器以適墓，象徙之道也。略而不盡貌而不功。……故生器文而不功，明器類而不用。……故喪禮者，無它焉，明死生之義，送以哀敬而終周藏也。……事生，飾始也。送死，飾終也。終始具而孝子之事畢，聖人之道備矣。刻死而附生，謂之墨，刻生而附死，謂之惑，殺生而送死，謂之賊。大象其生，以送其死，使死生終始，莫不稱宜而好善，是禮義之法式也，儒者是矣。」（禮論篇，荀子卷十三頁九至二十）

衣衾棺槨，皆「大象其生以送其死也」，吾人理智明知死者之已死，而吾人情感仍望死者之猶生。於此際專依理智則「不仁」，專依情感則「不智」，故「大象其生以送其死」，則理智情感兼顧，仁而且智之道也。然聖人之爲此制度，亦非武斷。

「此孝子之志也，人情之實也，禮義之經也。非從天降也，非從地出也，人情而已矣。」（問喪，禮記卷十）

(四)關於祭禮之理論

以上爲荀子禮記對於喪禮之理論。其對於祭禮之理論，亦全就主觀情感方面立言。祭禮之本意，依荀子禮記之眼光視之，亦只以求情感之慰安。禮記云：

「凡治人之道，莫急於禮。禮有五經，莫重於祭。夫祭者，非物自外至者也，自中出生於心也。心怵而奉之以禮，是故惟賢者能盡祭之義。賢者之祭也，必受其福。非世所謂福也，福者，備也；備者，百順之名也。無所不順謂之備，言內盡於己而外順於道也……是故賢者之祭也，致其誠信，與其忠敬，奉之以物，道之以禮，參之以時，明薦之而已矣。不求其爲，此孝子之心也……凡天之所生，地之所長，苟可薦者，莫不咸在，示盡物也。外則盡物，內則盡志，此祭之心也。」（祭統，禮記卷十四頁十五至十六）

「外則盡物，內則盡志。」「不求其爲。」「專重祭祀而不重祭祀之對象也。」荀子云：

「祭者，志意思慕之情也。忠信愛敬之至矣，禮節文貌之盛矣。苟非聖人，莫之能知也。聖人明知之，士君子安行之，官人以爲守，百姓以成俗。其在君子以爲人道也，其在百姓以爲鬼事也……卜筮視日，齋戒

脩塗，几筵饋薦告祝，如或饗之。物取而皆祭之，如或嘗之。母利舉爵，主人有尊，如或觴之。賓出，主人拜送，反易服，卽位而哭，如或去之。哀夫敬夫，事死如事生，事亡如事存，狀乎無形影，然而成文。」（禮論篇，荀子卷十三頁二十四至二十六）

因主人主觀方面對死者有「志意思慕之情」，故祭之。然其所祭之對象，則「無形影」，只「如或饗之」「如或嘗之」而已。一方面鄭重其事以祭祀，一方面又知其爲「狀乎無形影」「然而成文」。此其所以爲詩也。

禮記更描寫祭者祭時之心理狀態云：

「致齋於內，散齋於外。齋之時，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜，齋三日乃見其所謂齋者。祭之日，儼然必有見乎其位；周還出戶，肅然必有聞乎其容聲；出戶而聽，愴然必有聞乎其嘆息之聲……惟聖人爲能饗帝，孝子爲能饗親。饗者，鄉也，鄉之然後能饗焉……齊齊乎其敬也，愉愉乎其忠也，勿勿諸其欲其饗之也……洞洞乎，屬屬乎，如弗勝，如將失之，其孝敬之心至也與……於是諭其志意，以其恍惚，以與神明交，庶或饗之；庶或饗之，孝子之志也。」（祭義，禮記卷十四頁五至七）

近人以爲人之見鬼，乃由於心理作用。依禮記此說，則祭者正宜利用此等心理作用，

「鄉」死者而想像之，庶得「恍惚」而見其鬼焉。「以其恍惚，以與神明交」而冀其「庶或饗之」，無非以使「志意思慕之情」得慰安而已。故祭祀，「君子以爲人道」而「百姓以爲鬼事」也。

此等詩的態度，荀子不但於講祭祀祖宗之祭禮時持之。即講任何祭禮，亦持此態度。荀子云：

「雩而雨，何也？曰：無佗也，猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以爲得求也，以文之也。故君子以爲文，而百姓以爲神。以爲文則吉，以爲神則凶。」（天論篇，荀子卷十一頁二十二）

「旱而雩」，無非表示惶急之情。「卜筮然後決大事」，無非表示鄭重之意。此所謂「以爲文」也。若「以爲神」則必爲迷信所誤而凶矣。

祭祀祖宗，一方面因吾人本有「志意思慕之情」，一方面因吾人須講報恩之義。荀子曰：

「禮有三本：天地者，生之本也。先祖者，類之本也。君師者，治之本也。無天地惡生？無先祖惡出？無君師惡治？三者偏亡焉，無安人。故禮上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。」（禮論篇，荀子卷十三頁三）

禮記云：

「萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也。」（郊特牲，禮記卷八頁六）

除祖宗之外，人之所以祭祀諸神祇，亦皆報本反始之義。禮記云：

「天子大蜡八……蜡也者，索也。歲十二月合聚萬物而索饗之也。蜡之祭也，主先嗇而祭司嗇也，祭百種以報嗇也。饗農及郵表畷，禽獸，仁之至義之盡也。古之君子，使之必報之。迎貓，爲其食田鼠也。迎虎，爲其食田豕也。迎而祭之也。祭坊與水庸，事也。曰：『土反其宅，水歸其壑，昆蟲毋作，草木歸其澤。』……蜡之祭，仁之至，義之盡也。」（同上）

又云：

「夫聖王之制祭祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能捍大患則祀之。是故厲山氏之有天下也，其子曰農，能殖百穀。夏之衰也，周棄繼之，故祀以爲稷。共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以爲社……湯以寬治民，而除其虐；文王以文治，武王以武功，去民之災；此皆有功烈於民者也。及夫日月星辰，民之所瞻仰也。山林川谷丘陵，民所取財用也。非此族也，不在祀典。」（祭法，禮記卷十四頁三至四）

根於崇德報功之義，以人爲祭祀之對象，孔德所謂「人之宗教」，卽有此意。中國舊社會中，每行之人，皆供奉其行之神，如木匠供魯班，酒家奉葛仙。其意卽謂，各種手藝，皆有其發明者。後來以此手藝爲生者，飲水思源，崇德報功，故奉原來發明者爲神明，而祀之焉。至於天地星辰，鳥獸草木，亦以崇德報功之義，而崇拜之。此或起源於原始社會中之拜物教，但依儒家所與之意義，則此已爲詩而非宗教矣。

有一派儒者謂所以特別提倡報本反始之義者，欲使民德之厚也。曾子曰：

「慎終追遠，民德歸厚矣。」（學而，論語卷一，四部叢刊本，頁六）

大戴禮記云

「喪祭之禮，所以教仁愛也，致愛故能致喪祭，春秋祭祀之不絕，致思慕之心也。夫祭祀，致饋養之道也。死且思慕饋養，况於生而存乎？故曰：喪祭之禮明，則民孝矣。」（盛德，大戴禮記卷八頁六）

對於死者，對於無知者，尙崇其德而報其功，况對於生者，對於有知者乎？社會之中，人人皆互相報答，而不互相爭鬪，則社會太平矣。然此等功利主義，多數儒家者流不持之。

此外則公共祭祀之舉行，亦與人民以一種休息遊戲之機會。故禮記郊特牲論蜡祭云：

「黃衣黃冠而祭，息田夫也……既蜡而收，民息已。故既蜡，君子不與功。」（禮記卷八頁六至七）

禮記又云：

「子貢觀於蜡，孔子曰：『賜也樂乎？』對曰：『一國之人皆若狂，賜未知其樂也。』子曰：『百日之蜡，一日之澤，非爾所知也。張而不弛，文武弗能也；弛而不張，文武弗爲也；一張一弛，文武之道也。』」（雜記，

禮記卷十二頁十七）

從此觀點看祭祀，則祭祀更爲藝術而非宗教矣。

（五）關於婚禮之理論

以上爲荀子禮記中對於喪祭禮之諸理論。此外另有一端，禮記中雖未明言，而實可爲其所理論化之喪禮祭禮應有之涵義，茲申言之。

依上所引，則儒者，至少一部分的儒者，對於人死之意見，不以爲人死後尙有靈

魂繼續存在。然靈魂不死之說，雖爲理智所不能承認，而人死之可不卽等於完全斷滅，則爲事實。蓋人所生之子孫，卽其身體一部之繼續存在生活者；故人若有後，卽爲不死。凡生物皆如此，更無須特別證明。再則某人於某時曾經生於某地，乃宇宙間之一固定的事實，無論如何，不能磨滅；蓋已有之事，無論何人，不能使之再爲無有。就此方面說，孔子時代之平常人，與孔子同爲不可磨滅，其差異只在受人知與不受人知。亦猶現在之人，同樣生存，而因其受知之範圍之小大，而有小大人物之分。然卽絕不受人知之人物，吾人亦不能謂其不存在。蓋受人之知與否，與其人之存在與否，固無關係也。就此方面說，則凡人皆不死。不過此等不死，與生物學的不死，性質不同，可名爲理想的不死，或不朽。

不過不受人知之不朽，普通認爲無價值。故不朽二字，普通專以謂曾經存在之受人知之大人物。所謂人有三不朽：太上有立德，其次有立功，其次有立言。人能有所立，則卽能爲人所知，爲人所記憶，而不死或不朽。然若惟立德立功立言之人，方能爲人所記憶，則世之能得此受人知之不朽者必甚寡。大多數之人，皆平庸無特異之處，

不能使社會知而記憶之。可知而記憶之者，惟其家族與子孫。特別注重祭祀祖先，則人人皆得在其子孫之記憶中，得受人知之不朽。此儒家所理論化之喪禮祭禮所應有之涵義也。

後來儒者對於不死問題之注意，可於其對於婚禮之理論見之。儒者對於婚姻之意見，完全注意於其生物學的功用。禮記云：

又曰：「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，下以繼後世也。故君子重之。」（昏義，禮記卷二十頁二）

又曰：「天地不合，萬物不生。大昏，萬世之嗣也，君何謂已重焉？」（哀公問，禮記卷十五頁四）

又曰：「舅姑降自西階，婦降自阼階，授之室也。……昏禮不賀，人之序也。」（郊特牲，禮記卷八頁十）

「嫁女之家，三夜不息燭，思相離也。取婦之家，三日不舉樂，思嗣親也。」（曾子問，禮記卷六頁四）

孟子亦云：

「不孝有三，無後爲大。舜不告而娶，爲無後也。」（離婁上，孟子卷七頁十六）

據上所引，可知儒者以爲婚姻之功用，在於使人有後。結婚生子，造「新吾」以代「故吾」，以使人得生物學的不死。由此觀點，則吾人之預備結婚生子，實與吾人之預備棺材，同一可悲。蓋吾人若非有死，則無需乎此等事物也。本來男女會合，其真正目的，即在於生殖。至於由此而發生之愛情與快感，乃係一種附帶的心理情形。自生物學的眼光觀之，實無關重要，故儒家亦不重視之。儒者論夫婦之關係時，但言夫婦有別，從未言夫婦有愛也。

凡人皆有死，而人多畏死，於是種種迷信生焉。許多宗教，皆以靈魂不死相號召。儒家，至少一部分的儒家，既不主靈魂不死，乃特注重於使人人得生物學的不死，及理想的不死之道。舊社會中，人及暮年，既爲子娶妻生子，以爲自己生命已有寄託，卽安然以俟死，更不計死後靈魂之有無。此實儒家思想所養成之精神也。

（六）關於孝之理論