



哲 學 / 滄海叢刊 / 東大圖書公司印行



先秦諸子論叢

唐端正著

先秦諸子論叢

唐 端 正 著

1981

東大圖書公司印行



滄海叢刊

中華民國七十年四月初版

先秦諸子論叢

基本定價壹元柒角捌分

行政院新聞局登記版業字第一〇九七號

版權所有
翻印必究

著者 唐 端 正
發行人 莊 剛 彰

出版者 東大圖書有限公司
經銷 三民書局股份有限公司
印刷所 東大圖書有限公司

臺北市重慶南路一段六十一號二樓
郵政劃撥一〇七一七五號

序

中國哲學之重心問題爲內聖外王，其特點在爲人生文化提供種種價值理想，和實現此等價值理想的修行與方法。價值理想是繫屬於主體的。不同的生命主體，在不同的人生經歷和文化背景中，對於價值理想都會有不同的體驗和開拓。因而價值理想的世界，特別顯得有如繁花疊錦，多采多姿，使人眼花撩亂，無所適從。加上描述價值理想的語言，和一般所謂邏輯的語言和經驗的語言不同，因此很容易使初學者產生迷離撲朔之感，這是治中國哲學最困難的地方。

序

然而，人們對於價值理想的選擇，儘管有很大的分歧，只要這些價值理想和實現這些價值理想的修行與方法，都有易地則皆然的普遍性，則它們依然可以是一種真實的學問。中國的內聖外王之學，本着凡同類者舉相似的大信，認爲人不必藉助宗教的信仰，而只靠智慧與修行，卽可以成德成聖。可見這些價值理想，都有千聖同證，百王同揆的普遍性，都是可以用理性和經驗去加

以說明的。

不同的文化系統所提供的價值理想，在特定的歷史階段中，雖然有很大的紛歧，但隨着文化的交流，終會殊途同歸，至少是並行不悖的。因此，目前許多基於中國文化的特殊背景而產生的中國哲學，只要它言之成理，持之有故，未嘗不可以是明日世界哲學的一部分。因此我們在講中國哲學的時候，正不必從西方的哲學問題出發，削足就履地加以比附，而應把握中國哲學的脈絡，闡明其問題之所在，特質之所在，才是研究中國哲學的合理途徑。

本書所集各篇，大體均依以上觀點寫成。且曾在不同刊物上發表，因欲作有系統之改寫，本未有編輯成書之意。茲承秀煌兄之敦促，始先行付印。倉卒之間，未暇補正，疏誤在所難免，尚祈讀者諒之。

一九八〇年除夕於香港新亞書院

先秦諸子論叢 目次

孔子仁教之探討	一
儒家道德的宗教觀	二三
論先秦諸子天人關係思想之發展	四七
論莊子之無爲與老子之爲無爲	一二七
荀子善偽論所展示的知識問題	一七一
韓非子思想述評	一九三

孔子仁教之探討

世界各大文明，儘管型態不同，大抵均能對人生及文化提供一些偉大的價值理想，以為人生安身立命，文化可大可久之所憑藉。這些偉大的價值理想，通常是透過一些聖者的生命而被揭示出來的。必須有偉大的文化，才能孕育出偉大的生命，必須有偉大的生命，才能開發出偉大的價值理想。

人天生是一個價值主體，必然有許多與生俱來的願望。人心決不是一張白紙。英國的經驗主義者洛克說人心如白紙；祇就知識論的立場，否定人有先天的知識而已。人可以沒有與生俱來的知識，但不可能沒有與生俱來的願望，人是唯一能自覺地追求實現他所願望的價值理想的動物，他是為價值理想而活着的。但我們若只有一些發自自然情欲的價值需求，人生文化便難免充滿矛盾衝突，偏促不安。我們若要達致身心康泰，天下清平的境地；便非有一些偉大的價值理想不

可。

我們這個時代，流行着邏輯實證論的一些淺薄的見解：以為體認價值理想，也應該和邏輯與知識一樣，可以用理智的分析和經驗的觀察去處理。他們把價值理想當作一組邏輯的命題去分析，或一個客觀的對象去觀察，結果把一切價值理想都變成虛幻的東西，這是一件非常糟糕的事。

價值理想繫屬於生命主體，它是存在的而不是非存在的。邏輯是研究正確推論規律的形式科學，它是沒有主觀的態度的，是非存在而不是存在的。它本身決不能決定價值理想的問題。經驗科學的方法是一種觀察法：是在一個對象之外，採取一定觀點來把握此對象與其他對象的共相的一種方法。價值理想壓根兒便不是一個事實，不是一個可以作外在觀察的對象。而且邏輯與知識都是價值中立的，光靠邏輯的分析與經驗的觀察，只能使一切價值理想變為虛幻。這一點，以科學方法見長的西方人，慢慢地已有了徹底的覺悟。存在主義者齊克果在他的論文集集中，對經驗科學尤其是心理學被應用來研究倫理學，曾提出強烈的控訴。他說人們在研究人類的倫理因素時，像統計上的平均數那樣處理，或像計算自然律中的擺動那樣來計算，結果使所有倫理學變成了幻想。他質問：我們是否必須知道消化器官如何活動才能吃飯，或我們是否必須知道神經系統中有怎樣的運動才能信仰上帝和愛人類。

可見，欲單循邏輯經驗的途徑來解決價值理想的問題，是一條走不通的路。價值理想是一門生命的學問，必須由存在的生命主體作精誠的踐履時，才會開拓出來，顯示出來的。比方人與生

俱來都有懷生長死、飲食男女等願望，但爲什麼世界各大文明，都有「所欲有甚於生，所惡有甚於死」、「人活着不是單靠食物」一類的話呢？這些爲一切偉大文明的共同呼喚決不是一種胡說，而且這種體悟，也不是飢思食、渴思飲那樣垂手可得，而是一些偉大的生命，在長期艱苦奮鬥、動心忍性的道德實踐中，經歷不知多少次的反省、逆覺、返觀、內照，才體悟出來的。這些偉大的價值理想，固然是聖者艱苦奮鬥、精誠踐履的成果，也是這個文明智慧、胸襟與勇毅的結晶。

人類所追求的價值理想，雖說最終會趨於一致，但由於各大文明的歷史進路不同，彼此所提出來的價值理想還是有差異的。中國的文明，雖然在科學知識上技不如人，但卻能對人生文化提出一套明確合理的道德標準。如果我們不是對自己的文明完全失去信心的話，我們應該重溫一下先聖先賢所提出的價值理想。羅素在中國之問題一書中曾說：

西方文化之長處在於科學的方法與成就，但對於現實人生卻無明確的觀念，這一點恰是中國文化的長處。中國人對生命的目的有一正確的概念，依西方文化一條鞭地發展，不能建立一個明確合理的道德標準，因西方人慣於以科學方法與分析的思維來面對倫理問題，事實上人生豈能如此分析？

中國文明雖然後來枝繁葉茂，千葩萬蕊，但可以說都是從孔子所揭示的價值理想生根發脈的，這些價值理想曾照亮了中國二千五百多年的歷史行程，創建了一個悠久廣大的民族國家，使人民都能安身立命，調適上遂，獲得合理的自由。究竟孔子爲人生文化所揭示的價值理想是怎樣

的呢？

我們可以說，孔子所揭示的價值理想是人文主義的。人文主義從最寬泛的意思講，是從人的生命主體出發，全面肯定人所創造出來的文化價值的一種觀點。我們現在試拿墨、道、法三家的觀點來和儒家的觀點作一個對比的說明。

史載孔子之世，周室既衰，禮樂始缺，惟文武之道，未墜於地，孔子修成康之業，述周公之訓，年少知禮，不耻下問，述而不作，敏而好古，以斯文自任。嘗謂：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也，天之未喪斯文也，匡人其如予何！」（子罕）又曰：「郁郁乎文哉，吾從周。」（八佾）「如有用我者，吾其爲東周乎。」（陽貨）可見他滿腔是周禮所表現出來的文化理想。近人對孔子維護周禮的態度，總是喜歡從政治的觀點說他因循守舊。孔子的政治思想是不是因循守舊，暫且不論，但孔子維護周文的觀點，則決不是狹義的政治觀點。周禮原來就是一種禮樂教化，這是有一偉大的文化理想作背景的，賢者識其大者，不賢者識其小者，孔子是個下學上達的人，他所講的周禮，當然是作爲人生文化的終極理想去把握的。他所以要席不暇暖，栖栖皇皇地周遊列國，不獨要使人豐衣足食，安居樂業，而且要使人仁智兼盡，福慧雙修；不獨要使人類協和萬邦，興滅繼絕，而且要達致天下爲公，世界大同的境地。但孔子這樣偉大的理想，不獨今人未能了解，即使是在晚周，也有許多人和他唱反調。以下我們便先談一下法家。

在先秦法家中，無論商鞅或韓非，都是要集中一切力量，從事耕戰，以助人君富國強兵，稱霸天下。飽受列強欺凌的近百年來的中國人，對商、韓的極權思想，似乎特別同情。近人又附會商、韓的法治為西方民主憲政的法治，於是法家便被塑造成一個歷史上進步的形象。相反地，卻把儒家主張的禮治誣蔑為反動透頂的東西。因而使思想觀念陷於極度混亂的狀態，也使時代迷失了應走的方向。實則法家所說的國，是人主之國，其所謂法，是人主用以鞭策天下，驅民耕戰的賞罰之法。這些法，不但沒有保障基本人權，維護人生文化的價值理想，而且剛剛相反，它是以摧毀一切人生文化的價值理想來成就人主之大欲的。因為他以為凡容許其他價值理想的存在，都足以動搖統治者的權威，分散統治者的力量。所以法家棄絕道德、文學、恬淡、隱逸、辯說、智謀、奇技、淫巧，倡言「無書簡之文，以法為教，無先王之語，以吏為師，無私劍之悍，以斬首為勇。」（五蠹）故不獨反對周文，而且反對一切價值理想，這實在才是反動透頂的思想。

孔子不是要反對富國強兵、稱霸天下。顏淵篇載子貢問政，孔子也說要「足食足兵」。憲問篇孔子對管仲相桓公，九合諸侯，不以兵車，也稱讚說「如其仁，如其仁。」孔子所反對的，是以富國強兵為唯一的目的，尤其反對以國家為人主私人的大物，反對不惜犧牲一切人生文化的價值理想來成就人主的私欲。孔子認為一個國家富了便要教，強了便要在國際間弔民伐罪，主持正義。一個只講富強的國家，實際是一個崇尚強權暴力的國家，這至多只能稱霸一時，決無久享之理。孔子是尚德不尚力，貴王不貴霸的。今天，這些理想被人認為迂濶不切事情，國際間完全以

氣力相競，不惜把人類推到共同毀滅的邊緣而不知返。人類果真如此愚昧，那就算了！倘使人類還有靈性與智慧，可以自救的話，試問捨棄王道的理想還有什麼辦法呢？中國人是曾經服膺這些理想的，而且就靠這些理想，搏成了一個偉大的民族，建立起一個清平的天下世間，這些歷史的見證，我們可以否認嗎？

現在我們來談談道家。道家蔽於天而不知人，否定一切客觀形式的價值，以禮為忠信之薄而亂之首。主張絕聖棄智、絕仁棄義、絕巧棄利、絕學無憂，剖斗折衡，以求回復到無名之樸的境地，這實在也是反人文的。不過法家是以嚴刑峻法去反，而道家則以無為自然去反罷了。

道家反對一切禮樂制度和客觀化的形式究竟對不對呢？我們可以說，若他們所反對的，只是一些僵化了的周文，那是很對的。因為一切僵化了的形式，不但不能實現我們的價值理想，而且像絡馬首、穿牛鼻一樣，只能成爲生命主體的桎梏。人若不冲破這些樊籠和枷鎖，生命便會被拘束得透不過氣來，結果生命便會因而枯萎。在道家興起的時候，周代遺留下來的禮文，有許多已失去了時代性，或忘失了它的禮意，人們承襲它，完全成了一種負累。道家出來把它們摧陷廓清，使覆蓋在一些繁文縟節之下的生命主體，重見本真，這實在也有他的貢獻。但道家因爲要擺脫一些僵化了的禮文，連帶掃蕩一切客觀的形式，就未免爲之太過了。

客觀的禮文，是爲了表達主觀的禮意。禮意是生命主體所欲實現的價值理想，禮文是我們要實現這些價值理想時所通過的客觀形式。必先有主觀的理想，才會有客觀的形式。八佾篇載子夏

問「巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮」幾句逸詩是什麼意思，孔子回答說：繪畫之事，先以粉地爲素質，而後施五采。子夏因而問曰：「禮後乎？」孔子聽了便十分高興，說子夏能與發他的意志。孔子對子夏由繪事以粉地爲質，領悟到禮以忠信爲質一事的稱讚，可見他是同意禮後于忠信的。故朱注引楊氏曰：「甘受和，白受采，忠信之人，可以學禮，苟無其質，禮不虛行。」孔子在本篇又云：「人而不仁如禮何？人而不仁如樂乎？」陽貨篇又云：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」可見孔子也反對一切僵化的形式。

然而，人可以不要僵化的形式，卻不可以沒有任何形式。因爲形式原是內容的客觀化，內容要客觀化，便要有形式去表現它。聖人要成就客觀的政教，便非有客觀的形式不可，此即所謂名教。聖人貴名教，必須肯定禮樂制度等價值；故子貢有「文猶質也」（顏淵）之說，孔子有「文質彬彬然後君子」（雍也）之言。至於老莊則尚自然。因老莊志在內聖，不求外王，完全不講求客觀形式，不建立禮樂制度，故老子雖有意於爲天下，亦只能成就一套深藏不露的帝王南面之術。此卽流而爲韓非陰森幽暗的術府。

周代遺留下來的禮文，原來可以只是經驗習慣的積累，其中並無仁性的自覺，但經孔子點出周文的質就是仁，因而文質並重，仁禮兼修，使原屬於外在的禮文，一下子便轉化爲植根於我們在生命的東西了。不過，我們對主體的忠信，與客觀的禮文，必須保持時中與權變，使它們永遠配合無間，才不致使形式僵化成生命的枷鎖。若抱殘守缺，食古不化，使生命的實質與外在的

形式對立起來，那便怪不得道家和法家的破壞手段了。孔子是聖之時者，對這一問題，他是隨時警惕着的。

「墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政。」（淮南要略）墨子蔽於淺狹的實用觀點，不能認識禮文的價值，主張非儒、非樂、節用、節葬，只道詩書而非禮樂，對周文雖非全盤否定，但其基本態度也有反人文的傾向，到底也不能說是一個人文主義者。

墨子講天志尚同，反對一人一義，十人十義，否定生命主體爲價值之源，而主張義自天出，因此他所能肯定的價值理想，就只有兼愛的義政。義政只是要實現一個平等無差別的社會。墨子是用什麼方法去實現這樣的理想的呢？墨子所採取的途徑，是對生命主體的禁制與封閉。他並不積極的鼓勵人去實現他的價值理想，反而因爲這些價值理想的實現，在現實上有困難，便否定這些價值理想。因爲如果有人能實現某些價值，有人不能實現某些價值，便會妨礙了他的義政，破壞了平等的理想。他並不是在肯定人性、崇尚自由，努力實現種種價值理想的基礎之上來實行義政的，而是在極度單調、貧乏的標準之下求達致他平等的理想。故荀子批評他「上功用、大儉約而慢差等」（非十二子）莊子則批評他「其生也勤，其死也薄，其道大澀，使人憂，使人悲，其行難爲也，恐其不可以爲聖人之道。」（天下）

人應不應爲了厚葬久服而至靡財貧民，傷生害事呢？這是要好好加以分說的。首先我們要說

明：生命的目的決非爲了要斂財，許多人人生文化的活動都是要靡財的。告朔之餼羊固然要靡財，桐棺三寸，何嘗不要靡財。但只要用得其所，便可以說「爾愛其羊，我愛其禮。」（八佾）荀子說「聖王財行以明辨異」。（君道）因爲不靡財則不足以爲文飾，不文飾則不足以明辨異，辨異不明則不足以明分達治而保萬世。故荀子批評墨子說：「墨術誠行，則天下尙儉而彌貧，非鬪而日爭，勞苦頓萃而愈無功，愀然憂戚，非樂而日不和。」（富國）從荀子的觀點看來，「夫不足，非天下之公患也，特墨子之私憂過計也。天下之公患，亂傷之也。」（富國）尙儉也可以貧民，則民之貧富，決不在於厚葬久喪。即使厚葬必然導致相當程度的靡財貧民，我們也要問問這值不值得。飲食本來就要靡財，但人並不因此廢飲食，那是因爲人肯定了飲食的價值。難道人的生命就只能有飲食男女等自然欲望，不能有更高的價值理想嗎？

孔子肯定喪葬之禮，是肯定它對人生文化的價值；但無意義的靡財貧民，傷生害事，他亦不會贊成的。故八佾篇說：「禮，與其奢也寧儉；喪，與其易也寧戚。」禮記檀弓下載子路傷貧，慨嘆生無以爲養，死無以爲禮。孔子對曰：「啜菽飲水盡其歡，斯之謂孝，斂首足形，還葬而無槨，稱其財，斯之謂禮。」根據莊子天下篇說，古之喪禮，天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重。今孔子以斂親有棺而無槨，只要與自己財力相稱，便叫做合禮，可見孔子並不要人厚葬靡財而貧民。論語先進篇載孔鯉死，有棺而無槨；顏淵死，子路請賣孔子之車以買槨，孔子不許，門人欲厚葬之，亦不許；後來門人厚葬顏淵，孔子仍以此怪責門人，可見孔子並不一定要

厚葬。至於傷生害事的事，儒家已力求避免。所以要人「節哀順變」（檀弓下），「毀不滅性，不以死傷生。」（喪服四制）禮記又云：「喪食雖惡必充飢，飢而廢事非禮也。」（雜記下）「居喪之禮，頭有創則沐，身有瘍則浴，有疾則飲酒食肉。」（曲禮上）這都是要我們不以死傷生的。

大抵最爲現代人咎病的是三年之喪。三年之喪，雖然孔子也贊成，但卻不是孔子所首創的，論語陽貨篇謂「三年之喪，天下之通喪也。」這是當時流行的一種定制，是一般人情所支持的。禮記三年問解釋先王以三年之喪爲父母喪之定制的理由曰：

三年之喪，何也？曰，稱情而立文，因以飾羣，別親疏貴賤之節，而弗可損益也，故曰無易之道也。創鉅者其日久，痛甚者其愈遲，三年者，稱情而立文，所以爲至痛極也。……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。……有血氣之屬者莫知于人，故人于其親也，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，則是曾鳥獸之不若也，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。故先王爲之立中制節，壹使足以成文理則釋之矣。

三年之喪，實則只有二十五個月，對修飾之君子言，爲期甚短，但對患邪淫之人言，則又爲期甚長，先王制禮，只是稱情立文，爲之立中制節。這可說是一切禮俗所以產生的合理原則。如

果說古今異情，則雖謂不可損益之無易之道，也不是不可改易的。陽貨篇載孔子雖不贊成宰我主張只對父母守喪一年，其理由是由子生三年然後免於父母之懷，若一年後便衣錦食稻，對孝子而言，於心不安。但禮記曲禮下載魯人有在父母死後滿二十四月，朝行大祥之禮而暮作歌者，子路笑之。孔子不責魯人，反而對子路說：「由，爾責于人終無已夫？三年之喪，亦已久矣夫。」孔子在此，雖然志在教訓子路不可厚責于人，並非以三年之喪為太多，但像魯人守喪滿二十四個月，已經認為不必厚責，可見孔子是在當時社會之合理情況下肯定三年之喪的，並沒有把它視作一成不變的教條。而且三年之喪是爲了盡人心，縱然傷生害事，也無法計及。先進篇載：「顏淵死，子哭之慟。從者曰：子慟矣。曰，有慟乎？非夫人之爲慟而誰爲？」人慟則傷生害事，若孔子一覺察到自己哀慟傷生，便馬上心如止水，以理智的計較，去否定情感上的哀傷，那孔子便成了個不近人情的怪物了。孔子是至情至性的人，殺身成仁，捨生取義，尚且不惜，又怎能只計較傷生害事呢？自己所愛的學生尚且如此，又何況自己的父母呢？若一定要像墨子般生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，使人生憂悲自苦，毫無生趣，這是決不可以爲人生文化的共同理想的。莊子天下篇說他「反天下之心，天下不堪，墨子雖獨能任，奈天下何，離于天下，其去王也遠矣。」這實在是非常好的評語。「反天下之心」就是反人文。人生文化的價值理想，除了部份出於生理欲望之外，大部分是出于人心的。墨子陋于知人心，結果便走上了反人文的路，這是一件很可惋惜的事。