

# 東海學報

第二十六卷

—文學院—

慶祝東海大學建校三十週年

## TUNGHAI JOURNAL

Volume 26 June 1985

College of Arts

In Commemoration of The Thirtieth Anniversary  
of The Founding of Tunghai University

TUNGHAI UNIVERSITY

Taichung, Taiwan

Republic of China

東海大學出版

台灣省台中市

中華民國七十四年六月

# 東海學報

## Tunghai Journal

發行人 梅可望

Publisher: Ko-wan Mei

編輯委員會

Board of Editors

召集人 Coordinator

李穎吾 Yin-wu Li

總主編 Editor-in-Chief

席汝禔 Ju-chi Hsi

各學院主編 Editors

文學院：呂士朋 Shih-peng Lu, College of Arts

法學院：席汝禔 Ju-chi Hsi, College of Law

管理學院：李秀英 Shiu-yin Lee, College of Management

理學院：丁家鸞 Jia-luan Ding, College of Science

工學院：蔡禎騰 Jenteng Tsai, College of Engineering

農學院：閻立平 Li-pyng Yan, College of Argiculture

# 東海學報第二十六卷目錄

## 文 學 院

|   |       |     |
|---|-------|-----|
| 六書假借闡微·····                               | 江 舉 謙 | 1   |
| 由鑒戒式到演化式的歷史思想：一個中國近代史學結構變遷的初步觀察·····      | 胡 昌 智 | 35  |
| 韓非的「法」與刑的傳統·····                          | 蔡 英 文 | 63  |
| 唐代茶稅研究的回顧與檢討·····                         | 張 榮 芳 | 101 |
| 德國軍事顧問對抗戰初期作戰之參與戰略之影響及其被召回國始末之分析(英文)····· | 傅 寶 真 | 113 |
| 史陶生論主詞和謂詞(英文)·····                        | 謝 仲 明 | 129 |
| 公孫龍子「指物論」篇釋述·····                         | 鄭 芷 人 | 141 |
| 本體現象權實辯解·····                             | 關 子 尹 | 173 |
| 荀子論性與論人之為人·····                           | 李 瑞 全 | 209 |

# TUNG HAI JOURNAL

## CONTENTS

### COLLEGE OF ARTS

|  |                  |     |
|--|------------------|-----|
| A study on <i>Chia-chieh</i> in <i>Liu Shu</i> (in Chinese) . . . . .  | Chu-chien Chiang | 1   |
| Structural Transformation of Historical Consciousness: A Survey of<br>Chinese Historical Writings from 1880 to 1940 (in Chinese) . . . . . | Ch'ang-chih Hu   | 35  |
| The Legalism and the Tradition of <i>Shieng</i> of <i>Han Fei</i> (in Chinese) . . . . .   | Yin-wen Tsai     | 63  |
| The Retrospect and Comment on the Study of the Taxation of Tea<br>under the 'Tang Dynasty (in Chinese) . . . . .                           | Yung-fang Chang  | 101 |
| The German Military Advisers' Participation in the Sino-Japanese Conflict<br>and Their Recall in 1938. . . . .                             | Paul J. Fu       | 113 |
| Strawson on Subject and Predicate . . . . .  | Chung M. Tse     | 129 |
| A New commentary the Discourse concerning <i>ji</i> and <i>wuh</i> in the<br><i>Kung-sun Lung Tzu</i> (in Chinese) . . . . .               | Chih-Jen Kuang   | 141 |
| On Kant's Real / Problematic Distinction between Phenomena and <i>Noumena</i><br>(in Chinese). . . . .                                     | Tze-wan Kwan     | 173 |
| <i>Hsun Tze</i> on <i>Hsing</i> and Humanness (in Chinese) . . . . .   | Jui-chun Li      | 209 |

# 六書段借闡微

江 舉 謙

東海大學文學院

## 提 要

中國文字源遠流長。繁衍演變，徑途萬千。它的構形內容，傳統皆根據「六書」原理，全面深入掌握。所以傳統「六書」內涵，就成為研究中國文字構成的基礎。

「六書」包括象形、指事、會意、形聲、轉注和段借。前四書的涵義與內容，歷來沒有太多論爭。「轉注」則異說紛紜，「段借」則爭論最多。本文即欲溯其淵源，析其疑惑，論其實際；闡其精微，使中國文字構成之研究，貫通虛實，融會形義，步入坦易道路。

本文重心共分三面：首論中國文字形義演進之歷程，推斷「段借」功能之獨特深廣。其次則分析歷來對「段借」涵義與內容之誤失，而以許慎「段借」之定義與例字為依據，明後世誤失之宜然！最後則歸納許慎說文解字「段借」之說解內容，論定「段借」之實際，條理古今「段借」之大類，以闡明「段借」之精妙，發明「段借」之隱微

## 綱 目

引 言

第一節 漢文字的構成

(甲)義音形的演進

(乙)漢字段借探源

第二節 六書段借理論

(甲)許慎界說之困惑

## (乙)後代學者之推論

## 第三節 許書發明段借方式

## (甲)據形音義原理申明段借

## (乙)引古籍文以明段借

## (丙)引經籍以明段借

## (丁)引通人之說以明段借

## 第四節 段借內容綜析

## 第一類 本無其字之段借

## (甲)依聲託事之段借

## (a)聲借之義專行者

## (b)聲借之義並行者

## (c)初聲借後造專字者

## (乙)引申本義之段借

## (a)引申之義專行者

## (b)引申之義並行者

## (c)初引申後造專字者

## 第二類 本有其字之段借

## (甲)基於語根相同而段借

## (乙)基於語音相同而段借

## (丙)基於構形近似而段借

## 結 語

## 引 言

人是動物。但人類生活跟一般動物不同。人類生活有文化內涵，有高水準品質。

文字是文化之母。通過文字，人類思想、感情、智慧、經驗才能保藏傳遞。人類文明才能植基、孕育、茁壯、升高。另一方面，文字又是實際生活不可或缺的工具。通過文字，人類思想感情才能溝通，才能徵信。智慧經驗才能交換，才能發皇。所以文字功能大處說影響人類文化內涵，小處說關係人群生活的品質！

我國文字以漢文字爲主流。它是並世文字最獨特的一種。就出現歷史言，至少超過六千年。就演進徑途言，循序發展，古今一貫。就應用功能言，深淺隨人，繁簡任意。而最難能可貴的是實際需用的數量，竟是出奇的少！

今日所見甲骨鐘鼎文字，大致有三千多。秦始皇以小篆統一前此諸體是三千三百整數。之後，表面上數量，不斷增加。

楊雄訓纂篇：五千三百四十

許慎說文解字：九千三百五十三

顧野王玉篇：二萬二千七百二十六

孫愐唐韻：二萬六千一百九十四

梅膺祚字彙：三萬三千一百七十九

康熙字典：四萬二千一百七十四

中華大字典：四萬四千九百零八

但，實際需用却十分有限。前幾年世界中文報刊作過一次精密統計，今日實用字數，仍然只需三千數百。這不得不令人歎爲奇蹟！比起英語民族，據說認識一萬單字還未必夠在餐廳使用菜單，我們真深爲自己中國人慶幸！

漢文字實際需用數量，何以如此少呢？答案十分簡單，漢文字除本義外，依聲可以託事，引申可以推義，而且無窮無盡，因應需要。以「日」字爲例，如：

|      |      |
|------|------|
| 「日」出 | 一「日」 |
| 「日」子 | 白「日」 |
| 「日」夜 | 當「日」 |
| 「日」內 | 近「日」 |
| 「日」新 | 去「日」 |
| 「日」月 | 未「日」 |
| 「日」本 | 尼「日」 |

基本上沒有一個「日」字的意義完全相同。也可以說在外形上雖然是一個字，實質生命却是許多字。這是漢文字制作上最特殊方式，傳統稱爲「段借」！

「段借」是傳統六書的最後一書。也是漢文字實際應用上最重要一書。可惜由於許慎在說文解字敘中，對段借的解說既有抵牾，且與所舉古籀文之段借，亦不相符，故古今學者論爭頗多，本文即擬融貫全面，以闡其微。

## 第一節 漢文字的構成

### (甲)「義」「音」「形」的演進

任何文字都具備三項要素。即：字義、字音、字形。但原始演進過程，是先有「意義」，而後有「語音」，有了意義與語音，最後才出現「構形」。

洪荒之世，日月星辰便已存在。天寒地凍早成事實，生老病死，爭鬥搶奪，更是必然。之後，人類利用發音器官逐漸以聲音表達其意義，人際關係隨之建立。人群生活也得以充實其內容，提昇其境界。

這是一段漫長歲月。直至本世紀，少數落後地區民族仍停留在語音表義階段，而未出現真正的文字。以視漢文字的源遠流長，中華民族文化的深厚就是「事有必至」，「理有固然」了！

人類最初文字的構形，大致都很接近。原始都出於圖繪。而「日」「月」「山」「川」，中外古今實際亦無差異。漢文字的原始即根據客觀實物，依象圖形。這就是傳統六書的第一書：「象形」。今天西方原始文字如埃及古文都是如此。

依象圖形，範圍自然十分狹窄，而人類需要表達的意義，却逐漸由具體擴為抽象。於是「設象造形」，便跨入人類文字制作的第二階段。「上」「下」「八」「△」，人類造設的形象，依循各目的理念靈慧便有不同程度的差異！而這，却是漢文字六書的第二書：「指事」。

人類文字的制作階段並不是整齊舉步。「象形」與「指事」的先後，自然不是絕對事實而是理論層次。嚴格說指事也是圖繪。所以許慎解說「指事」，也多用象形，如：

「八」 別也。象分別相背之形。

而在敍例還特別指出：

「倉頡之初作書，蓋依類象形，故謂之文」。

依類象形之「文」，實際就是兼指「象形」與「指事」。

而在同時，複體圖繪也就出現。如日落艸中「莫」，人依樹人「休」，這就是漢文字的第三書：「會意」。至於人言為「信」，止戈為「武」，則是進步與成熟！埃及古文也表現這事例。

人類表達意義的工具最直接周密的是「語音」，文字通過「形構」，固然可以



在「時間」「空間」上，彌補語音的限制。但，如不跟「語音」直接配合，則「象形」「指事」「會意」都無法發揮「文字」長遠功能。所以人類文字發展至此，就面臨嚴厲的考驗！

世界各民族的智慧大致相同。突破文字發展困境的方法就是創制字母，直接拼切「語音」。配合語言，在應用上可以說無往不利。但也因為語言變異太大，所以凡是拼音文字，在發展上一定「惡性膨脹」！同時最可惜的是原有「象形」「指事」「會意」之成果，澈底拋棄！今天，埃及人實際並不認識自己的古文，這真是埃及人的悲哀。

中華民族的智慧却是超絕！不放棄原有三書，取近同「語音」之字，當下配合而成新體。它有拼音文字的便利，更有遠超拼音文字的內涵。最可寶貴的是原有「象形」「指事」「意會」三體，萬古長新！這就是漢文字的第四書：「形聲」！

就一般情形言，漢文字的制作到了「形聲」，應已完成使命，因為已直接配合語音，表達意義，已無困難。然而，中華民族的智慧畢竟高超絕倫。隨之而來的，更有最獨特兩書，第五書「轉注」；第六書「段借」。

「轉注」與「段借」，基本上也是造字之法，但方式內容與前面四書有別，以往學者們沒有這一認識。所以儘管連篇累牘，却是「治絲益紛」！只有章太炎對這兩書比較有正確認識。他的國故論衡「轉注段借說」有極精闢的判斷。

「余以轉注段借悉造字之則。汎稱同訓者，後人亦得名轉注，非六書之轉注也。同聲通用者，後人雖通號段借，非六書之段借也。蓋字者孳乳而浸多，字之未造語言先之矣。以文字代語言，各循其聲，方言有殊，名義一也。其音或雙聲相轉，疊韻相迤，則為更制一字，此所謂轉注也。孳乳日繁，即又為之節制，故有意相引申，音相切合者，義雖少變則不為更制一字，此所謂段借也。轉注者繁而不殺，恣文字之孳乳者也。假借者志而如晦，節文字之孳乳者也，二者消息相殊，正負相待，造字者以為繁省大例」。

章氏的理論，基本上可以信從。尤其分析「轉注」「段借」二者「消息相殊，正負相待」的關係，實發前人所未發。但一落到實際，章氏的轉注造字便含混而難當於理。本人於民國六九年出席中研院國際漢學會議，曾提論文「轉注原論」宣讀，它的理論與內容已獲得一致肯定，簡單說：

轉注是造形不造義的造字法。

段借是造義不造形的造字法。

這就是章氏「轉注者繁而不殺，恣文字之孳乳者也。假借者志而如晦，節文字之孳乳者也」的精髓。而漢文字的構成，也就進入盡善盡美境界。

### (乙)漢字段借探源

「段借」是漢文字構成容易被人忽略，但却極為重要的一書。它的淵源至少有兩方面。

(1)漢文字的原始基礎是圖繪。由「象形」「指事」到「會意」，需有藝術與靈慧的融通觀念，人情與物理的理解與掌握，以及實際生活經驗的體會與凝煉。所以每一字的制作，都是群體心力的成果。換言之，每一字的確立，都備極創造的艱辛。所以直到今天，三書合計也只剩一千餘字。

(2)漢語的基本形式是單音節。這在應用上最便於「依聲託事」。說文解字中的形聲字，在甲骨金文時代，很多只用其語根。這就證明「依聲託事」的源遠。而事實上，甲骨金文並不是漢文字的初製，迹其形構之理，已是相當後出的成熟字。所以我們可以這樣假定：原始的每一語音，應該即可以表達某一項意義，例如「日」「月」「山」「水」「火」「八」等訓義，原始就出自其語音，所以初期所謂形聲字，大都由於轉注衍成。

基於第一項事實，漢文字的實用功能，原就富有彈性。隨著時代環境的需要，自然可以擴大層次，轉移方向。基於第二項事實，漢文字對實際應用，由於事物非一，字數有限，自然也可以擴大領域，增附新義。於是，漢文字的內涵，橫向說可以一字多用，縱向說則不斷新陳代謝，推陳出新。

所以同一個字，古今多有不同，南北亦有差異，即使是同一人同一篇文章，亦未必一致。隨之而來的就是：漢文字沒有固定的詞性，也難有一定的文法。

而這豐富而靈活的現象，正出於漢文字的段借。

## 第二節 六書段借理論

### (甲)許慎界說之困惑

六書稱名始見於周禮，原指六藝之第五藝。漢人研究小篆，移其義為文字構成原理。班固漢書藝文志：

「古者八歲入小學，故周官保氏掌養國子教之六書，謂象形、象事、象意、

象聲、轉注、段借。造字之本也」

許慎著說文解字，敘例特廣其義：

「段借者，本無其字，依聲託事，令長是也」。

根據許慎界說，段借理論包含四項：

- (1)名稱：段借
- (2)先決條件：本無其字
- (3)實際內容：依聲託事
- (4)明示例字：令、長。

除了名稱無需爭論外，後面三項皆有可商。

第一是「本無其字」問題，理論上既然「段借」，就是因為沒有此字，可是「沒有此字」的標準並非絕對，可能古代已有，而今罕見。可能甲地早行，乙地未遍，可能一般通用，本人不識。即使到了今天，這情形仍然存在。

第二是「依聲託事」，內容顯然太過狹小，理論上不能涵蓋淵源全面，事實也乖違段借原理。因為「本義引申」，才是段借的精華！有了「本義引申」，段借才顯示無限活力，煥發無限亮光！

第四是「令長是也」的例子，並非「依聲託事」，而是「本義引申」與揭示內容不合。

因此，許慎的界說「段借」，不但本身形成莫大困擾，更給後人留下無邊迷惑！多少文字學家各就所見，從不同角度予以補充，予以疏證。可惜迄未全面闡發幽微。至於朱駿聲著「說文通訓定聲」，居然擅改許說，為：

「轉注者，體不改造，引意相受。令長是也。

段借者，本無其字，依聲託事。朋來是也。」

真可謂「走火入魔」，迹其因由，亦可見許慎段借界說之貽人困惑矣！

#### (2)後代學者之推論

文字是人類生活需要的制作，並不是高深理論的產物。漢世「六書」本係研究小篆構成事實的歸納。許慎於六書稱名突破班志，可謂別有會心。只是限以八字界說，兩字為例，遂成自縛枷鎖。尤以「轉注」「段借」兩書之解釋，顧此失彼，造成千載誤解。實則許慎所云，基本上並無錯誤，只是過分簡略，不能兼籌並顧而已。

段玉裁說文解字，對「段借」一書有相當平實的論見：

「託者寄也。謂依傍同聲而寄於此。則凡事物之無字者，皆得有所寄而有字。如漢人謂縣令曰令長。縣萬戶以上爲令，減萬戶爲長。令之本義發號也。長之本義久遠也。縣令縣長本無字。而由發號久遠之義引申展轉而爲之，是爲段借。許獨舉令長二字者，以今通古，謂如今漢之縣令縣長字卽是也。大抵段借之始，始於本無其字。及其後也，既有其字矣而多爲段借。又其後也，且至後代譌字亦得自冒於段借，博綜古今，有此三變。以許書言之，本無難易二字。而以難鳥，蜥易之字爲之。此所謂無字依聲者也。至於經傳子史不用本字而好用段借字，此或古古積傳，或轉寫變易，有不可知！」

這只是概略性理論，「段借」的實際，仍需通過許慎說解方式及內容的綜合分析才能明其大旨，闡其精微。

### 第三節 許書發明段借方式

許慎著說文解字雖包含形音義三要素，主要實爲構形之分析。依形可以迹音之根源；據形可以溯義之本始。傳統以說文爲漢字之形書，卽基於此。

許慎分析漢字之構形，係通過其所揭示六書之原理。可惜六書之說解，許君並不十分精密。同時亦未逐字標明六所屬。以「指事」言，除「上」「下」二字明著爲指事外，其他多混於象形。「會意」與「形聲」，分別顯然，間亦有不清者，如「元」「號」之類，多有可疑。「轉注」最難索解，所舉「考」「老」二例，前者屬於「形聲」，後者明著从人毛匕「會意」。故千百年來，衆說紛紜，莫衷一是。

「段借」一書，原不難明。然由於許說「名稱」「界說」「例字」之過泛過狹過偏，亦多誤解。後人從不同角度爲之推闡。「段借」實際，應可瞭然。茲先就許君在說文中發明「段借」之例，綜合分析：

(甲)據形音義原理申明段借 說解稱「故以爲」；「故借以爲」；「故因以爲」；「以爲」；「亦如此」；「故稱」；「故謂」。例如：

「朋」 「神鳥也。朋古文鳳象形，鳳飛群鳥從以萬數，故以爲朋黨字」。

段玉裁云：「此說假借也。朋黨字何以借朋鳥也。鳳飛則群鳥從以萬數也。未製鳳字以前，假借固已久矣」。

按朋爲原始象形字。後爲朋黨借義所專，遂累增鳥旁作「鵬」。从鳥凡聲之

「鳳」，又後出矣。今則歧爲三字，罕有知其朔者矣。

「來」 「周所受瑞麥來麩，一來二縫，象芒束之形。天所來也，故以爲行來之來」。

段玉裁云：「自天而降之麥，謂之來麩。亦單謂之來。因而凡物之至者，皆謂之來」。

按「來」本麥之象形字。借爲「行來」、「往來」之來。今則借義專行，而本義晦，故字或加「禾」作「秣」。

「韋」 「相背也。从舛，□聲。獸皮之韋，可以束在戾相韋背，故借以爲皮韋」。

饒炯云：「韋爲矯持之名。凡物戾者正之，與性相背皆其義。夫束物使在戾相背，當以獸皮之熟者爲上。因名所束之獸皮亦曰韋。如經典名獸皮柔者曰韋。生者曰革是也」。

按「韋」之原始爲保衛，契金文象人足圍繞□之形。矯持之義，應爲後出，今則爲皮革之義所專，莫有知其朔矣。

「西」 「鳥在巢上，象形。日在西方而鳥棲，故因以爲東西之西，棲，或从木妻」。

段玉裁云：「此說六書假借之例，古本無東西之西。寄託於鳥在巢上之西字爲之」。

饒炯云：「西本鳥居之名。後因鳥棲日落。借以名方，本義廢而或體行矣」。

按方向之字難製，此以日在西方而鳥棲推其假借之原也。借義專行，遂不得不更造「棲」，从木，妻聲。

「子」 「十一月陽氣動，人以爲稱，象形」。

段玉裁云：「凡言以爲者，皆許君發明六書假借之法，子本陽氣動萬物滋之稱。萬物莫靈於人，故因假借以爲人之稱」。

按「子」原始爲幼兒之象形。許君說義，實非其朔。引申爲尊貴之稱。如孔子孟子。第二人稱之「子」亦然。

「孺」 「遲鈍也。从女，臺聲。闔孺亦如此」。

桂馥云：「玉篇闔孺不肖也。馥案不肖言醜也。莊子德充符衛有惡人焉曰哀

駘它。釋文云李云哀駘醜貌，廣韻駘疲也鈍也，駘嬾聲相近」。

按如桂氏說，闌嬾乃闌駘之假借。

「鎬」 「溫器也，从金，高聲。武王所都在長安西上林苑中，字亦如此」。

段玉裁云：「此於例不當載而特詳之者，說假借之例也。武王都鎬，本無正字。偶用鎬字爲之耳」。

按方國地名或人名姓氏，多無專字，遂用假借也。

「能」 「熊屬。足似鹿，从肉，目聲。能獸堅中，故稱賢能。而強壯稱能傑也」。

段玉裁云：「此發明假借之旨。賢能、能傑之義行，而本義幾廢矣」。

按「能」乃熊屬，古籍夢熊字卽作「夢能」，今段借義行，幾莫有知其溯矣。

「止」 「下基也。象艸木出有址。故以止爲足」。

段玉裁云：「此引申假借之法。凡以韋爲皮韋，以朋爲朋黨皆是也」。

按「止」古象足掌形。卽足止本字。許君說形大誤，反以本義爲假借。下基乃其引申。引申義專行，故又加足以復之。

「州」 「水中可居曰州。周遶其旁。从重川。昔堯遭洪水，民居水中高土。或曰九州」。

段玉裁云：「州本州渚字。引申之，乃爲九州。俗乃別製洲字」。

按「州」本水中高土。引申爲九州、爲州郡。而本義遂晦。加水之「洲」，正其溯誼也。

「蓄」 「澇也。從來，从畎。來者，畎而藏之，故田夫謂之蓄夫」。

段玉裁云：「蓄者，多入而少出。如田夫之務蓋藏，古蓄穡互相假借，如稼穡多作稼蓄」。

按「蓄」爲澇，多入而少出。卽吝蓄本字。依聲假借爲稼蓄字。後乃加禾作「穡」以專稼穡義。

(2)引古籀文以明段借 說解稱「古文以爲」；「籀文以爲」；「古文或以爲」。  
。例如：

「完」 「全也。从宀，元聲。古文以爲寬字」。

段玉裁云：「此言古文假借字」。

按古文係依聲段借。「完」「寬」古音同也。

「疋」 「足也。上象腓腸。下从止。古文以爲詩大雅字。亦以爲足字。或者胥字」。

段玉裁云：「此謂古文假借疋爲雅字」。又於足字下注云：「此則以形相似而假借，變例也」。

按「疋」爲足形之別構。契金文可證。胥字則同音假借。胥固从疋爲聲也。

「詖」 「辯論也。古文以爲頗字。从言，皮聲」。

段玉裁云：「此古文同音假借也。頗，偏也」。

按「詖」「頗」並从皮聲。古文多依語根相同假借也。

「旅」 「軍之五百人爲旅，从𠂔，从从。𠂔古文旅。古文以爲魯衛之魯」。

段玉裁云：「此言古文段借也。周本紀周公受禾東土，魯天子之命，卽書序旅天子之命」。

王筠云：「言借旅爲魯也」。

按「旅」「魯」古文依聲假借也。

「𠂔」 「送也。从人，夂聲。古文以爲訓字」。

洪頤煊云：「案訓與送義不相近。訓當是引字之譌。周禮春官瞽矇鄭注：無目眈，謂之瞽。釋文眈本作𠂔。眈𠂔同聲，訓引又因字形相近而譌」。

段玉裁云：「訓與𠂔，音部既相距甚遠，字形又不相似。今按訓當作揚。由揚譌詠。由詠復譌訓。始則聲誤，終則字誤耳」。

按「訓」「引」字形極遠。洪氏之說似曲。段注較長。

「爰」 「引也。从受，从于。籀文以爲車轆字」。

段玉裁云：「此說假借也。轆所以引車。故籀文車轆字祇用爰。左傳晉作爰田。國語作轆田。地理志制轆田。食貨志云自爰其處。孟康云轆爰同。此又皆假轆爲爰。

按「爰」「轆」古音同部。

「艸」 「艸木初生也。古文或以爲艸字。讀若徹」。

桂馥云：「洪範庶艸蕃廡，古文作艸。荀子富國篇刺艸殖穀。楊倞注艸古艸字」。

按「艸」當爲「艸」之繁體。「艸」字或作「芬」。則「艸」「艸」古當同

字」。

「𦣻」 「堅也。从又，臣聲。古文以爲賢字」。

段玉裁云：「凡言古文以爲者，皆言古文之假借也」。

按「賢」从「𦣻」聲。古文蓋借語根爲之。

「哥」 「聲也。从二可。古文以爲誦字」。

王筠云：「謂古文直作哥，無誦歌二字也」。

按「哥」从二可，本以示聲之專揚。古文卽以爲哥詠字，「歌」「誦」蓋後出者也」。

「洒」 「滌也。从水，西聲。古文以爲灑埽字」。

段玉裁云：「洒灑本殊義而雙聲。故相假借」。

「汙」 「浮行水上也。从水从子。古文或以汙爲沒字。汙，汙或从囚聲」。

王筠云：「古文借汙爲沒。則與休相似。同是人在水中也」。

按从「子」與从「人」義近似。嚴格言之，兩字義應互易，故古文以汙爲「沒」也。

「𠄎」 「氣欲舒出与上礙於一也。𠄎，古文以爲𠄎字。又以爲巧字」。

段玉裁云：「𠄎與𠄎音不同，而字形相似，字義相近。故古文或以𠄎爲𠄎」。

王筠云：「又以爲巧字者，則以聲借用，義全無涉矣」。

按古文以「𠄎」爲「𠄎」乃形借。以「𠄎」爲「巧」則爲聲借。

「臭」 「大白澤也。从大从白。古文以爲澤字」。

桂馥云：「古文以爲澤字者，澤當爲「泉」。隸體「泉」作「罍」。故誤爲「澤」。馬伏波所謂四十羊者卽「罍」字。所謂白下入，入下羊者，變「臭」爲「泉」。

按如桂說，古文以臭爲澤字，蓋輾轉形譌而借，乃假借之特例也。

「𦣻」 「繇擊也。从殳，豆聲。古文投如此」。

段玉裁云：「投，各本譌作𦣻，今正。投，殳聲。𦣻，豆聲。殳豆同在古音四部也。投下云擣也，此云遙擊，則義固別」。

按說文各本有異。或謂「古文投如此」。或謂「古文𦣻如此」。段玉裁徑改爲「古文投如此」。說文無「𦣻」字。段說可從。「𦣻」「投」義固有別。



然構形有似，故以段借。

(丙)引經籍以明段借 說解稱「亦如是」，「从此」，「如此」，「某卽某書某字」，「某卽某」等。

「棚」 「喪葬下土也。从土，朋聲。春秋傳曰朝而棚。禮謂之封。周官謂之窆。虞書曰棚淫於家亦如是」。

段玉裁云：「大徐無亦如是三字，遂致不可通。此謂臬陶謨說假借也。謂假棚爲朋。其義本不同，而形亦如是作也。棚淫於家卽朋淫于家」。

按此係以語根相同相假借。

「眊」 「目少精也。从目，毛聲。虞書耄字从此」。

徐驥曰：「古書耄字多作此」。

王筠以爲「从此」，當作「如此」。並云：「案孟子借旄，顏氏又借髦。一切經音義曰髦今作耄。知假借之途廣矣」。

按「眊」「耄」「旄」「髦」皆从毛爲聲。古多因語根相同而假借。

「絳」 「純赤也。虞書丹朱如此。从糸，朱聲」。

段玉裁云：「凡經傳言朱，皆當作絳。其其假借字也」。

按如「棚」「朋」例，蓋因語根相同而段借也。

「𠄎」 「不順忽出也。从到子。易曰突如其來如。不孝子突出不容於內也。𠄎卽易突字也」。

段玉裁云：「此爻辭，用假借也。突之本義爲大從穴中暫出。𠄎之本義謂不順，故曰用假借」。

按「𠄎」之形義爲順產，故「育」「流」字从之。許說非其溯也。易爻辭假「突」爲「𠄎」，乃依聲而借也。

「鞞」 「柔革工也。从革，包聲。周禮曰柔皮之工鮑氏。鮑卽鞞也」。

段玉裁云：「許云鮑卽鞞者，謂周禮之鮑卽蒼頡篇之鞞。鞞正字，鮑假借」。

按「鞞」「鮑」並从包聲，故周禮假鮑爲鞞也。

此外如：

「假」 「非真也。从人，段聲。一曰至也。虞書假于上下」。

按載籍引作「格于上下」，段借假爲格也。

「晤」 「明也。从日，吾聲。詩曰晤辟有擗」。

按「晤」爲「寤」之段借。「晤」「寤」並从吾聲也。

(7)引通人之說以明段借 說解稱「某某曰故以爲」，「某某以爲」，「某某說以爲」。例如：

「烏」 「孝鳥也。象形。孔子曰烏吁呼也。取其助氣，故以爲烏呼」。

段玉裁云：「取其字之聲可以助氣，故以爲烏呼字。此發明假借之法，與朋爲朋黨，西爲東西。子爲人稱一例」。

按段說未精。「烏」借爲烏呼乃依聲託事。「朋」「西」「子」等乃引申本義，非一例也。

「導」 「傾覆也。从寸白覆之。寸，人手也，白从巢省。杜林說以爲貶損之貶」。

段玉裁云：「上林賦適足以導君自損。晉灼曰導古貶字」。

按貶訓損，與導字義遠殊，杜林說乃假借。晉灼以爲導爲古貶字，非是。

「昇」 「舉也。从収，由聲。春秋傳曰晉人或以廣墜，楚人昇之，黃顯說廣車陷。楚人爲舉之。杜林以爲麒麟字」。

段玉裁云：「謂杜佑山謂昇爲麒麟字也」。

按麒麟訓仁獸，與「昇」異字。杜林所說乃依聲假借。

「構」 「蓋也。从木，莠聲。杜林以爲椽桶字」。

段玉裁云：「杜林用構爲桶字。桶古音如穀。杜意構造字用莠。椽桶字用構」。

按「桶」訓衰，與構義迥別。杜說爲音近假借。

「鼃」 「匡鼃也。讀若朝。揚雄說匡鼃蟲名。杜林以爲朝旦，非是。从睪从旦」。

段玉裁云：「此以爲乃說假借之例。杜林用鼃爲朝旦字，蓋見杜林蒼頡故。

考屈原賦甲之鼃吾以行，王逸曰鼃旦也。是古假鼃爲朝本無不合。許云非是，未審。他處亦未見此例也」。

按鼃假爲朝，經籍屢見。王筠以爲「非是」二字乃後人所加，甚是。如段氏所云，許書亦無此例也。

此外，如：

「擧」 「犯法也。从辛从自。言擧人感鼻苦辛之憂。秦以擧似皇字，改爲罪」。而「罪」本爲捕魚竹器，此以形近假借爲擧，則又特殊之例也。

漢文字之涵義原始本於形而定於一。之後，依其聲以託事，引其本而申義，則無窮矣。故凡本義以外任何新出之義蓋皆假借也。許君發明段借之方式，係就本書體例推闡，蓋說文解字以本義爲主，落實於用，則徑途萬千。非許君所能備。茲爲融貫全面，遂綜合以闡其微。

#### 第四節 段借內容綜析

##### 第一類 本無其字之段借

文字功用所以表達意義。本身既有可以表達是義之文字，理論上自不必再事段借。是段借之初，實由於本無其字。故本無其字之段借，乃段借之正例。細分之，又可析爲兩種：

##### (甲)依聲託事之段借

##### (a)聲借義專行者

「然」 「燒也。从火，狀聲」。

段玉裁云：「通段爲語詞，訓爲如此爾之轉語也」。

按段借義專行，而本義幾廢，後或累增火旁作燃以復之。

「而」 「須也。象形」。

段玉裁云：「禮運正義引說文曰而須也。須謂頤下之毛，象形字也。引申假借之爲語詞。或在發端，或在句中，或在句末。或可釋爲然，或可釋爲如。或可釋爲汝，或釋爲能，古音能與而同。段而爲能，亦段耐爲能」。

按「而」本爲頰毛之象形文，依聲段借爲用至廣，段注其一斑耳。段借義專行，而本義廢，今或增髟作「鬣」。

「勿」 「州里所建旃。象其柄有三游。所以趣民。故冗遽稱勿勿」。

按冗遽稱勿勿，乃古語。今皆借爲「毋」爲「莫」等禁止之詞，而本義廢。故漢世卽出或體，加「犮」作「旃」。

「莫」 「日且冥也。从日在艸中，艸亦聲」。

按莫本義爲日且冥，卽傍晚之稱。段借爲「勿」爲「休」，久而本義廢。今則累增日作「暮」以復之。

「萬」 「蟲也。从虫，象形」。

段玉裁云：「段借爲十千數名。而十千無正字。遂久段不歸。學者昧其本義矣」。

按「萬」訓蟲也。以字形考之當爲毒蝎。段爲數名。罕有知其溯矣。今或加虫作「蠱」以復之。

「亦」 「人之臂亦也。从大，象兩亦之形」。

段玉裁云：「引申爲重累之詞。按經傳之亦，有上有所蒙者。有上無所蒙者」。

按「亦」本人之臂下。依聲段借爲連接語詞，而本義廢。「腋」「掖」並後出也。

「於」 「孝鳥也。古文象形省」。

按「於」與「烏」同字。「烏」爲小篆，「於」爲古文。本義爲孝鳥。依聲段借爲語助詞。經籍于於同用也。

「所」 「伐木聲也。从斤，戶聲。詩曰伐木所所」。

按「所」本義爲伐木聲。後段借爲語詞，或處所字。而本義遂廢。

「斯」 「析也。从斤，其聲。詩曰斧以斯之」。

段玉裁云：「段借訓爲此」。

按載籍多用段借義，如詩經「斯于」，論語「斯文」、「斯人」、「斯疾」皆爲指示代詞，而本義幾廢。後遂加手作撕，罕有知其溯矣。

「衰」 「艸雨衣。从衣，象形」。

按「衰」本爲艸雨衣。秦謂之革。依聲段借爲衰弱、衰微、衰落，而本義遂晦。今則或加艸作蓑以復之。

「難」 「難鳥也。从鳥，莫聲」。

段玉裁云：「今爲難易字。而本義隱矣」。

按凡抽象之義，古人多段借語音相同之實字代之。難本鳥名，段借爲難易、艱難，久而本義幾廢，罕有知其本矣。

「易」 「蜥易，蝮蛇，守宮也。象形」。

段玉裁云：「易本蜥易，語易段借，而難易之義出焉。鄭氏贊易曰易之爲名也，一言而函三義。簡易一也。變易二也。不易三也。按易象二字，古皆以

語言段借立名」。

按「易」本晰易之象形文，即今所謂壁虎一類之爬蟲。難易、簡易、變易之義，皆依聲段借。段借之義專行而本義晦。今或加虫作「蜴」以復之。

「罕」 「罔也。从网，千聲」。

段玉裁云：「經傳段爲𦉳字。故釋詁云希寡鮮罕也」。

按「罕」本爲捕鳥之長柄網，𦉳少之字難製，古遂依聲段罕爲之，而本義遂廢。

「舊」 「雝舊，舊留也。从隹，臼聲」。

段玉裁云：「按今字爲新舊字」。

按舊本鳥名。依聲段借爲新舊字。今段借義專行，而本義遂廢。故許書別作「鶉」，从鳥，休聲。

「離」 「離黃，倉庚也。鳴則蠶生。从隹，离聲」。

段玉裁云：「蓋今之黃雀也。今用鷗爲鷗黃，借離爲離別也」。

按「離」爲鳥名，如段說乃黃雀也。依聲段借爲離別、分離，而本義晦。後或別作「鷗」，从鳥，麗聲。

「獨」 「犬相得而鬥也。从犬，蜀聲」。

段玉裁云：「犬好鬥，好鬥則獨而不群。引申段借之爲專壹之稱」。

按「獨」本爲犬相得而鬥。載籍多用爲孤獨、獨特、專獨，皆依聲段借，今段借義行，而本義廢。

「猶」 「獮屬。从犬，酋聲。一曰隴西謂犬子爲猶」。

按「猶」本獮屬，一曰犬子。要皆爲走獸之名。依聲段借爲爲「猶似」，爲「猶豫」，爲「猶且」諸義，而本義遂晦。莫有知其朔矣。

「罪」 「捕魚竹器。从网，非聲。秦以爲臯字」。

段玉裁云：「文字音義云始皇以臯字似皇，乃改爲罪。按經典多出秦後，故皆作罪」。

按「罪」本捕魚竹器，始皇依聲段借爲臯字。今段借義專行，而本義廢。

「焉」 「焉鳥，黃色，出於江淮。象形」。

段玉裁云：「今未審何鳥也。自借爲助詞，而本義廢矣」。

按「焉」本爲江淮鳥名。依聲段借爲語助詞。訓爲「於」，亦訓爲「於是」

，又訓爲「胡何」，今則罕有知其本者矣。

「叔」 「拾也。从又，尗聲。汝南名收芋爲叔」。

段玉裁云：「按釋名，仲父之弟曰叔父。叔，少也。於其雙聲疊韻段借之。段借既久，而叔之本義鮮知之者，唯見於毛詩而已」。

按「叔」之本義爲拾取。依聲段借爲伯叔之名。今段借之義專行，莫有知其本矣。

「或」 「邦也。从□戈，守其一。一，地也。域，或，或从土」。

按「或」本爲邦國之專名。契金文作从戈从□，與「族」之形義同理。篆則加一以示地。今則段借爲疑問副詞。久而本義晦。故加土作「域」。或加□作「國」。馴至三字形音義迥異矣。

「求」 「皮衣也。古文象形」。

段玉裁云：「此本古文裘字。後加衣爲裘，而求專爲干請之用」。

按「求」本象毛衣之形。依聲段借爲「干求」、「乞求」，久而本義晦。故加衣作裘以復之。如「衰裘」、「其箕」之例也。

「云」 「山川氣也。古文象形」。

段玉裁云：「古多段云爲曰。如詩云卽詩曰是也」。

按「云」爲爲山川氣。依聲段借爲云謂字。久而本義晦，故加雨作「雲」也。

此外如人稱代詞，多出於此。如：

「卬」 「望也。欲有所庶及也。从匕𠂔。詩曰高山卬止」。

按「卬」本爲仰望字初文。依聲段借爲第一人稱代詞。詩「卬須我友」是也。後爲段借義所專，故又加人作「仰」。

「汝」 「汝水。出宏農廬氏，還歸山東入淮。从水，女聲」。

按「汝」本爲水名。依聲段借爲第二人稱代詞，載籍習見。或用「女」，或用「爾」，皆其例也。

「彼」 「往有所加也。从彳，皮聲」。

按「彼」之本義爲「往有所加」。依聲段借爲第三人稱代詞。論語憲問：「彼哉彼哉」！今則段借義專行而本義廢。

(b)聲借義並行者

「濟」 「濟水。出常山房子贊皇山東入 沔，从水，齊聲」。

按「濟」本水名。依聲段借爲「濟渡」，爲「衆多」。詩大雅「濟濟多士」。今稱「人才濟濟」，皆其義也。

「卒」 「隸人給事者衣爲卒。古以染衣題識，从衣一」。

按「卒」本爲隸人給事者所著衣。引申卽爲給事之隸人。依聲段借爲死亡。今諸義並行不廢。

「之」 「出也。象艸過 屮。枝莖漸益大有所之也。一者，地也」。

按許說篆形全誤，古畫足止於一之上，明出往之意。契金文並如此作。依聲段借爲指示代詞。詩桃夭「之子于歸」是也。又爲一般連接詞，如「人之初」。今諸義並存而不廢。

「予」 「推予也。象相予之形」。

按「予」本爲推與，經傳段借爲第一人稱代詞。今則本義並行不廢。論語：「天生德於予」。

「女」 「婦人也。象形」。

按經籍依聲段借爲第二人稱代詞。論語：「女爲君子儒，毋爲小人儒」。本義亦不廢。

「雉」 「（野雞）有十四種。从隹，矢聲」。

按「雉」本野雞之通名。依聲段借爲建築寬廣之名。左傳「都城過百雉，國之害也」。杜注「方丈曰堵。三堵曰雉」。今本義亦並行。

「都」 「有先君之舊宗廟曰都。从邑，者聲」。

按「都」爲都邑之通名。依聲段借爲總凡之稱。如文章若干篇都爲一集。今則兩義並行。

「舍」 「市居曰舍。从宀，中。屮象屋也。口象築也」。

按「舍」本市居之名。依聲段借爲舍棄。孟子公孫丑：「舍己已從人」。告子：「舍生而取義者也」。

「除」 「殿陛也。从阜，余聲」。

按「除」本殿陛之名。依聲段借爲「剷除」、「清除」之義。左傳「蔓艸猶不可除」。

「及」 「逮也。从又人」。

按「及」爲追逮之名。依聲段借爲連接詞。左傳：「生莊公及共叔段」。

「索」 「艸有莖葉可作繩索。从艸糸」。

按「索」本繩索之名，依聲段借爲索求之稱。呂氏春秋貴公：「荆人有遺弓者而不肯索」。

「足」 「人之足也。在體下。从口止」。

按「足」本人體足止之名。依聲段借爲「充足」、「富足」之稱。論語：「足食足兵，民信之矣」。

「公」 「平分也。从八从厶。八猶背也。韓非曰背厶爲公」。

按「公」本平分之名。依聲段借爲爵位之稱。孟子萬章：「公侯皆方百里」。

「嘗」 「口味之也。从旨，尙聲」。

按「嘗」本口味之名，依聲段借爲嘗爲經。史記留侯世家「良嘗閒從容步游下邳圯上」。

「濁」 「濁水。出齊郡厲嬌山東北入鉅定。从水，蜀聲」。

按「濁」本水名。依聲段借爲混濁、惡濁之稱。楚辭懷沙：「世溷濁莫我知，人心不可謂兮」。

此外如「向」爲「北出牖」，依聲段借爲「方向」；「夷」爲「東方之人」，依聲段借爲「夷平」，「更」爲「改」也，依聲段借爲「更次」、「更漏」；「姑」爲「夫母」，依聲段借爲語詞「姑且」。而本義與段借義並行不廢，皆其例也。

#### (c)初聲借後造專字者

「畢」 「田罔也。从田从畢，象形。或曰田聲」。

按「畢」爲「田罔」。依聲段借爲「畢盡」。孟子滕文公：「公事畢，然後敢治私事」是也。後乃造「斲」訓盡，从支，畢聲。

「須」 「頤下毛也。从頁彡」。

按「須」本爲「頤下毛」。依聲段借爲「須待」。詩匏有苦葉「印須我友」是也。後乃專造「顙」字，訓待。从立，須聲。

「戾」 「曲也。从犬出戶下。犬出戶下爲戾者，身曲也戾也」。

按「戾」本爲犬出戶而身曲。依聲段借爲鶴鳴。文選謝惠連詩：「寥戾度雲



漢」。說文無「唳」字。而見於徐鉉新砮。知係後人加口而作專字也。

「遂」 「亡也。从辵，豸聲」。

按「遂」本義為「亡也」。依聲段借為隧道字。春秋演孔圖：「使開階立遂」，宋均注：「道也」。史記蘇秦傳：「禽夫差於千遂」。索隱：「遂者道也」。而說文無「隧」字。則為後人專制，从阜，遂聲。

「皇」 「大也。从自。自，始也。始皇者三皇之大君也。自讀若鼻。今俗以始生子為鼻子」。

按「皇」本為「大也」。依聲段借為「遑急」、「怨遑」。詩漸漸之石「不皇出矣」、「不皇佗矣」。後乃加辵作「遑」。从辵，皇聲。

「藐」 「芘艸也。从艸，貌聲」。

按「藐」本為芘艸名。依聲段借為「藐遠」、「藐微」。詩抑：「聽我藐藐」。左僖九年傳：「以是藐諸孤」。後乃造作專字「藐」。从辵，藐聲。

「黨」 「不鮮也。从黑，尙聲」。

按「黨」本為「不鮮」。依聲段借為「黨直」、「黨正」。逸周書祭公解：「王拜手稽首黨言。後乃造作專字「黨」。从言，黨聲」。

「詒」 「相欺詒也。一曰遺也。从言，台聲」。

按詩雄雉「自詒伊阻」。天保：「詒爾多福」。毛傳並云：「遺也」。則許說一曰乃依聲段借。而說文無貽字。後遂造作專字「貽」，訓「贈遺」。从貝，台聲。

「栗」 「木也。从鹵木」。

按「栗」本木名。依聲段借為恐懼「戰慄」。論語「使民戰栗」。孟子「夔夔齊栗」，後乃造作專字「慄」，从心，栗聲。大禹謨作「慄」者，後人刊古籍多以後出字改也。

「感」 「動人心也。从心，咸聲」。

左襄廿九年傳：「美哉猶有感」。經典釋文作「憾」。按「感」本為「動人心」。段借為恨怨，後乃專造「憾」字，从心，感聲。今所見古籍作「憾」者，皆後人據俗字改刊也。

「眇」 「一目小也。从目从少，少亦聲」。

按「眇」本為「一目小」。依聲段借為神妙。易說卦王肅本：「神也者，眇

萬物而爲言者也」。董遇本「眇」卽作「妙」。蓋後所作專字，从女，少聲。

「尸」 「陳也。象臥之形」。

按「尸」本象人橫臥之形。依聲段借爲鳥名。詩鵲巢：「德如尸鳩」。許書有「鳩」無「鳴」，曹風作「鵠鳩」，蓋後人特作專字「鳴」，从鳥，尸聲。

又按此等初爲依聲段借，後造專字之例。古今習見至多。茲略舉一斑，藉窺全豹：

|        |        |        |       |
|--------|--------|--------|-------|
| 服——服   | 斯——嘶   | 白——伯   |       |
| 才——在   | 田——甸   | 隹——唯惟  |       |
| 昆侖——崑崙 | 科斗——蝌蚪 | 夫容——芙蓉 |       |
| 末利——茉莉 | 羅索——囉嗦 | 冬冬——咚咚 | 派——飯飢 |

## (2) 引申本義之段借

### (a) 引申義專行者

「方」 「併船也。象兩舟省總頭形」。

段玉裁云：「併船者並兩船爲一。又引申之爲比方。子貢方人是也。又引申之爲方圓爲方正爲方向」。

按「方」本爲併船。論語「使於四方不能專對」。孟子：「北方之學者未能或之先也」。引申段借爲方向字，而本義遂廢矣。

「東」 「動也。从木。官溥說从日在木中」。

按「東」本訓動。日出而萬物活動也。白虎通五行東方者動方也。字从日在木中，日出於林，正日起東方之象，引申遂爲東方之稱。

「南」 「艸木至南方有枝任也。从艸，羊聲」。

朱駿聲云：「按艸木至夏壬大也。夏主南方火。故以爲南北之南」。

按「南」之原始爲宗廟大鐘之象。許君據篆爲說，支離而無當矣。古大鐘置於宗廟南隅，引申遂爲南方之專名，而本義遂廢。

「右」 「助也。从又口」。

按「右」本爲右助之名。右助主又手。引申爲方向之右方，久而方向之義專行，而本義晦。今俗或加人作「佑」以復之。

「左」 「大，手相左也。从大，工」。

按「左」本左助之名。左助以工及大。大，左手也。引申遂為方向之專稱，而本義晦。或加人作「佐」以復之。

「該」 「軍中約也。从言，亥聲」。

段玉裁云：「凡俗云當該者本此」。

按「該」本為軍中約。引申為「合當」、「理應」之名。引申義行，而本義廢。

「表」 「上衣也。从衣，毛。古者衣裘，故以毛為表」。

段玉裁云：「古者衣裘。衣皮時毛在外，故裘之制毛在外，以衣毛製為表字，示不忘古」。

按「表」本為毛在外之皮衣。引申段借為「外表」、「表面」之義，引申義專行，而本義晦。

「虛」 「大丘也。昆侖丘謂之昆侖虛。从丘，虍聲」。

段玉裁云：「虛本謂大丘。大則空曠。故引申之為空虛。又引申之為不實之稱。而虛之本義廢矣」。

按「虛」本大丘之名。引申為「空虛」，為「虛假」，而本義遂廢。今則加土作「墟」以復之。

「義」 「己之威儀也。从我，从羊」。

段玉裁云：「義之本訓謂禮容各得其宜。禮容得宜則善矣。故文王我將，毛傳皆曰義善也。引申之訓也」。

按「義」本指己之威儀。引申為「仁義」、「道義」、「義理」，而本義遂晦。今則加人作「儀」以復之。

「自」 「鼻也。象鼻形」。

徐灝云：「人之自謂或指其鼻，故有自己之稱。又引申之訓由訓從。因為語詞所專，復从畀聲為鼻」。

按「自」原始為鼻之象形字。世言人之胎形始於鼻。引申遂為「始自」、「自己」，引申義行而本義廢。

「天」 「顛也。至高無上。从一大」。

段玉裁云：「顛者人之頂也。以為凡高之稱」。

按「天」訓「顛也」。顛爲人之頭。契金文特著人之首以見意。小篆以爲从一大，非其朔也。人首在人身之高處。引申爲人之上。浸假爲「天宇」、「天堂」。引申義專行，而本義廢。

「黃」 「地之色也。从田，莢聲。莢，古文光」。

按「黃」本爲「地之色」。而北方地色屬黃，浸假遂爲「黃白」、「黃袍」等丘彩之一之專稱。

此外，如：「赤」本大火，引申專用爲赤色。「廣」爲「殿之大屋」，引申專爲爲廣大之名。「瑞」本爲「以玉爲信」，引申專用爲凡祥瑞之稱。「乏」爲拒矢之器，引申專爲凡匱乏之名。「年」爲「穀孰」。引申專以稱年歲。皆其例也。

(b)引申義並行者

「引」 「開弓也。从弓丨」。

段玉裁云：「施弦於弓曰張。鉤弦使滿以竟矢之長亦曰張。是謂之引。凡延長之稱，開導之稱，皆引申於此」。

按「引」本爲開弓之名，浸假而爲「引導」、「引申」諸義，今皆並行不廢。

「行」 「人之步趨也。从彳亍」。

按「行」之契金文皆象四達之十字路。許云：「人之步趨」，乃引申義。或引申爲「行列」、「行實」等，與本義並行。

「歲」 「木星也。从步，戌聲」。

段玉裁云：「釋天云載歲也。夏曰歲，商曰祀，周曰年。孫炎云歲星行一次也」。

按「歲」本爲「木星」。因其運行與周天相應。引申遂爲「歲月」、「年歲」諸義，而太歲之名亦並行也。

「甘」 「美也。从口含一。一道也」。

按「甘」之契金文爲口中有物，卽含之初文。物可含者必味美。許云「美也」，正引申之義。又引申爲「甘心」、「甘願」，諸義並行而不悖。

「美」 「甘也。羊在六畜主給膳也。从羊大」。

按「美」本指大羊給膳之鮮美。引申爲凡食物之佳美。又引申爲「美麗」，

爲「美觀」，爲「美滿」，今諸義皆並行也。

「兵」 「械也。从廿持斤。并力之貌」。

按「兵」本指兵械。引申爲持兵械之人。左昭十四年傳：「簡上國之兵」，疏「戰必令人執兵，因卽名人爲兵也」。

「鄙」 「五鄰爲鄙。从邑，貴聲」。

段玉裁云：「春秋經傳鄙字多訓爲邊者，蓋周禮都鄙距國五百里，在王畿之邊。又引申爲輕薄之稱」。

按「鄙」，許訓「五鄰」，乃別一義。原始指王畿邊遠之地。引申遂爲「鄙陋」、「鄙薄」，而「鄙夫」之義亦由此出也。

「逝」 「往也。从辵，折聲」。

按「逝」本爲行往。詩二子乘舟：「泛泛其逝」。論語：「逝者如斯乎」。卽其義也。引申爲死亡之稱，如「逝世」。今諸義實並行。

「書」 「箸也。从聿，者聲」。

段玉裁云：「敍目曰箸於竹帛謂之書。書者如也。箸於竹帛，非筆末由矣」。

按「書」本筆箸於竹帛之名。卽今所謂書寫也。引申爲凡箸成之簡冊，今所謂書本是也。

「造」 「就也。从辵，告聲」。

按「造」之本義爲「就也」，卽「造往」、「造適」，如今所謂造訪也。引申爲達成。孟子：「深造之以道」是也。又引申爲「造作」製造。今諸義皆並行也。

漢文字之引申無窮。一般言，與本義皆並行，故一字而可多用。又如「齒」爲口齧骨，引申爲年齒，爲序列。「牢」爲閑養牛馬圈，引申爲牢固，爲牢獄。「本」「末」原指木之根杪，引申爲凡一切原委、始終之義。皆其例也。

(c)初引申後造專字者

依聲段借之字，爲期義有歸屬，每多增附義旁以專之。今習用之「祿」、「禘」、「唯」、「謂」、「諸」、「鄭」等字。契金文初卽段借「祿」、「帝」、「佳」、「胃」、「者」、「奠」爲之。引申本義之假借，其演進衍化，理亦相同。初用引申

，後造專字。因字例習見，不遑詳論。例如：

「七」 「變也。从到人」。引申有：

「化」 「教行也。从七人」。

「尸」 「陳也。象臥之形」。引申有：

「屍」 「終主也。从尸死」。

「帛」 「敗衣也。从巾，象衣敗之形」。引申有：

「敝」 「帛也。一曰敗衣。以帛从支。帛亦聲」。

「立」 「伋也。从大在一之上」。引申有：

「位」 「列中庭之左右謂之位。从人立」。

「士」 「事也。數始於一，終於十。从一十」。引申有：

「仕」 「學也。从人士」。

「凡」 「疾飛也。从飛而羽不見」。引申有：

「迅」 「疾也。从辵，凡聲」。

「道」 「所行道也。从辵首」。引申有：

「導」 「導引也。从寸，道聲」。

「垚」 「土高貌。从三土」。引申有：

「堯」 「高也。从垚在兀上。高遠也。」

「束」 「木芒也。象形」。引申有：

「刺」 「君殺大夫曰刺。刺直傷也。从刀束，束亦聲」。

「正」 「是也。从止一以止」。引申有：

「政」 「正也。从支，从正，正亦聲」。

此外，如：

|      |        |       |
|------|--------|-------|
| 采——彩 | 敖——傲   | 凶——兇  |
| 从——從 | 扇——啟   | 扇——漏  |
| 美——媿 | 名——銘   | 昏——婚  |
| 回——徊 | 敬——傲警怒 | 帚——掃婦 |

#### 第二類 本有其字之段借

段借之用所以濟文字之窮，故其原始實用於「本無其字」。後世人事紛繁，文字苦多。倉猝取用，不免混淆。音或相同，形或近似。嚴格言之，皆不可入段借。

然習用既久，積非成是。載籍相沿，遂成傳統。細分之，可析為三大類為：

(甲)基於語根相同而假借

「遲」 「徐行也。从辵，犀聲」。

朱駿聲云：「假借為禪。荀子修身故學曰遲。注遲待也」。

按「遲」「禪」義異，因並从「犀」聲，故相假借。

「菁」 「韭華也。从艸，青聲」。

朱駿聲云：「假借為精。書禹貢包匭菁茅。鄭注，茅有毛刺者」。

按「菁」「精」義異。因並从「青」聲，故相假借。

「苦」 「大苦荼也。从艸，古聲」。

按「苦」本為「大苦荼」。莊子人間世：「此以其能苦其生者也」。則假「苦」為「枯」，因「苦」「枯」並从「古」聲。

「芸」 「艸也。似目宿。从艸，云聲。淮南子說芸艸可以死復生」。

按「芸」本為艸名。論語：「植其杖而芸」。皇疏：「除艸也」。則假借為「耘」。因「耘」「芸」並从「云」聲。

「落」 「凡艸曰零，木曰落。从艸，洛聲」。

按「落」本樹木飄落之名。漢書西域傳贊：「落以隨珠和璧」。「落」為「絡」之假借。「落」「絡」之原始語根並為「各」也。

「唇」 「驚也。从口，辰聲」。

朱駿聲云：「假借為賑。今俗用為唇齒字」。

按「唇」本訓「驚也」，與「賑」義異。今俗亦假借為口唇字。因諸字並从「辰」聲。

「遺」 「亡也。从辵，貴聲」。

左隱元年傳：「爾有母遺」。詩北門：「政事一埤遺我」，傳加也。按「遺」並「饋」之假借。因同从「貴」聲，故得假借也。

「蘇」 「調也。从龠，禾聲」。

論語：「和為貴」。孟子：「地利不如人和」。按「和」為相應，即唱和字。實皆假借「蘇」為之。因同从禾聲也。

「諧」 「樂和諧也。从龠，皆聲。虞書曰八音克諧」。

按今尚書舜典作：「八音克諧」。載籍並假借「諧」為之。「諧」訓「詒也

」。義與「𧮛」異。因同从「皆」聲。故相假借。

「讓」 「相責讓也。从言，襄聲」。

朱駿聲云：「假借爲讓。左襄十三傳讓者禮之主也。昭十傳讓者德之主也。晉語讓推賢也」。

按「讓」訓「推也」。載籍多假借「責讓」之「讓」爲之。凡「推讓」、「禮讓」本應作「讓」。因語根相同，遂以相假。今則罕有知其本矣。

「誅」 「討也。从言，朱聲」。

按孟子：「誅之則不可勝誅」。廣雅釋詁一：「誅，殺也」。今習俗稱「亂臣賊子人人得而誅之」。諸誅字皆「殊」之假借。「殊」訓「死也，一曰斷也。漢令曰蠻夷有罪當殊之」。因語根相同，故以相假。久而罕有知其本矣。

「檢」 「書署也。从木，僉聲」。

孟子：「狗彘食人食而不知檢」。按「檢」乃「檢」之段借。「檢」下云「拱也」，即「檢束」、「檢點」之義之所出。因同从「僉」聲，故相段借。此外，如下列諸字亦習見之例。

|      |      |      |
|------|------|------|
| 倍——培 | 附——埒 | 咳——欬 |
| 脩——修 | 倦——倦 | 癢——廢 |
| 脫——挽 | 私——厶 | 童——僮 |

漢文字因語根相同而假借之例，古今載籍習見。其功用亦至廣也。

#### (2) 基於語音近同而段借

「苓」 「卷耳艸。从艸，令聲」。

朱駿聲云：「假借爲薺。詩簡兮隰有苓。采苓：采苓采苓傳大苦也」。

按「苓」「薺」古音相同，故得段借。

「蒐」 「茅蒐，茹蘆。人血所生。可以染絳。从艸，从鬼」。

朱駿聲云：「假借爲搜。爾雅釋天春獵爲蒐。周禮大司馬遂以蒐田，注春田爲蒐」。

按「蒐」「搜」音同，故相假借。今俗又段借爲「搜」集，其理亦同。

「周」 「密也。从用口」。

論語：「君子周而不比，小人比而不周」。按「周」爲「窺」之段借。「窺



」徧也。周勑同音。

「歸」 「女嫁也。从止，从婦省。自聲」。

左閔二年傳：「歸公乘馬」。論語：「齊人歸女樂」。按兩「歸」字並「饋」之段借。「歸」「饋」古同音。

「連」 「負車也。从辵，从車」。

孟子：「連諸侯者次之。注合從者也。蓋爲「聯」之段借。「連」「聯」同音。

「證」 「告也。从言，登聲」。

楚辭惜誦：「所以證之而不遠」。注驗也。廣雅釋詁四：「證論也」。按皆爲「徵」之段借。「證」「徵」古音同。

「音」 「聲生於心有節於外謂之音。从言含一」。

左文十七傳：「鹿死不擇音」。注苾蔭之處。按「音」「蔭」古同音，故得段借。

「杜」 「甘棠也。从木，土聲」。

國語：「杜門不出」。賈逵曰：「杜，塞也。塞閉也」。按「杜」乃「敝」之段借。「敝」之義爲「閉也」。「杜」「敝」同音，因而段借。

「簡」 「牒也。从竹，閒聲」。

左襄三年傳：「爲簡之師」。注選練也。按「簡」乃「柬」之假借。今習用「簡拔」、「簡擇」，皆因音同「柬」也。

「鄉」 「國離邑，民所封鄉也。畜夫別治。从邑，向聲」。

左昭四年傳：「何鄉而不濟」。詩庭燎：「夜鄉晨」。按「鄉」並爲「向」之段借。「鄉」「向」古音同。

「茲」 「艸木多益。从艸，絲省聲」。

詩縣：「築室于茲」。書「念茲在茲」。「茲」皆「此」之段借。「此」「茲」雙聲也。

「咨」 「謀事曰咨。从口，次聲」。

朱駿聲云：「假借爲噉，爲𦉑，書堯典帝曰咨，傳嗟也」。按「咨」與「噉」同音，「咨」與「𦉑」雙聲。因遂假借。

「否」 「不也。从口，从不」。

莊子大宗師：「不善少而否老」。釋文作「鄙」，按「否」即「鄙」之段借。  
。「否」「鄙」雙聲。

「追」 「逐也。从辵，自聲」。

朱駿聲云：「假借爲雕，詩棫樸追琢其章。傳彫也」。按「追」「彫」雙聲。

「博」 「大通也。从十从博。博，布也」。

孟子：「不受於褐寬博」。按「博」爲「夫」之假借。「褐寬博」即「褐寬夫」也。「博」「夫」古雙聲。

「苗」 「艸生於田者也。从艸从田」。

朱駿聲云：「假借爲獠。按周禮大司馬遂以苗田。爾雅夏獵爲苗。下文又曰宥田爲獠。猶冬獵爲狩。下文又曰火田爲狩也」。

按「苗」「獠」疊韻，因而假借。

「樣」 「榘實。从木，兼聲」。

朱駿聲云：「假借爲像」。

按「像」「樣」疊韻連語。今習稱「模樣」、「樣子」，皆像之段借。

此外，如：

|      |      |      |
|------|------|------|
| 奪——敎 | 前——荊 | 罷——疲 |
| 嘉——佳 | 霸——伯 | 陸——六 |
| 玖——九 | 拾——十 | 楚——離 |
| 礮——炮 | 普——溥 |      |




皆其例也。

#### (丙)基於構形近似而段借

漢文字源於圖繪。原始構形即多近似。而意象之立，更不易別。「星」「沙」「月」「夕」，古蓋難分。古文之「上」與數字之「二」，亦可混淆。下及契金籀篆以至隸楷行艸，偶有不慎即可誤認。非徒魯魚亥豕而已。「祖」「俎」古形可段。「癡」「廢」今形亦通。至於訓「艸蔡」之丰，訓艸盛之「岸」。楷書實不易別。「沛」旁之「市」，與「柿」旁之「市」，非內行難分。而「木」「朮」、「禾」「禾」、「壬」「壬」、「采」「采」「采」，世人每多誤作。然既非「依聲託事」，亦非「本義引申」。迹其淵源，實爲形似。許慎不入段借定義。而見於字義

說解，以其非正例也。效更舉一二，以闡其微。

「鼎」 「三足兩耳和五味之寶也。象析木以炊也。古文以貞爲鼎，籀文以鼎爲貞」。


王國維云：「案殷虛卜辭貞或作，作，作。其文皆云卜鼎卽卜貞。此以鼎爲貞者也。古金文鼎字多有上从卜如貞字者。書洛誥我二人共貞。馬融注貞當也。貞無當訓，馬融知貞卽鼎字，故訓爲當。此以貞爲鼎者也。蓋貞鼎二字形既相似，聲又全同，故自古通用。許君見壁中書有貞無鼎，史篇有鼎無貞。故爲此說。實則自殷周以來已然。不限古文籀文也」。

「籠」 「尊居也。从竹，龍聲」。

詩小雅蓼蕭：「既見君子，爲龍爲光」。毛傳：「籠也。爲龍爲光，喜其德之辭也」。

段玉裁云：「毛詩蓼蕭傳曰龍籠也。謂龍卽籠之段借也」。

按「籠」「龍」義迥別。以形近，故段借也。

此外如：古文「且」作，「又以爲几字」。其爲形近之段借更爲顯然。

## 結 語

漢文字是並世文字最獨特的一種。它保有原始圖繪的內涵，却又因時因地配合實際需要而標注語音。所以一般拼音文字三要素：形、音、義。幾乎各自孤立，只有漢文字三者始終密切關聯。「形」與「義」相生，「形」與「音」相依，「音」與「義」相關。隨之而顯現的優越特性就是：以簡馭繁，高遠靈活！落實於應用，便擴大了無限的「美」！尤其在詩中最爲特出，以「鎖」字爲例，本義爲「門鍵」，但可一步步引申：

「火樹銀花合，星橋鐵鎖開」蘇味道正月十五夜詩

「夢後樓臺高鎖，酒深簾幕低垂」晏幾道臨江仙詞

「故人別我出陽關，無計鎖雕鞍」劉燕歌仙呂太常引曲

同是一個「鎖」字，在「詩」「詞」「曲」中的這三例，意境顯然有所不同。

至於：

「東風不與周郎便，銅雀春深鎖二喬」杜牧赤壁

「古澗一枝梅，免被園林鎖」朱敦儒卜算子  
 「新妝宜面下朱樓，深鎖春光一院愁」劉禹錫春詞  
 「手捲珠簾上玉鉤，依前春恨鎖重樓」中主浣溪沙  
 「月如鉤，寂寞梧桐深院鎖清秋」後主相見歡  
 「重門不鎖相思夢，隨意繞天涯」趙令時錦堂春

平常一個呆板的「鎖」字，便可靈活地引申出如此高遠的意境，關鍵就是因為漢文字有第六書：段借。

而詩文裡的虛字擬聲字等，自然更是「段借」功能另一方式的發揮。如詩經：

|            |            |
|------------|------------|
| 「關關」雉鳴。    | 維葉「莫莫」。    |
| 「𪗇斯羽」詵詵」兮。 | 宜爾子孫「振振」兮。 |
| 「蕭蕭」馬鳴。    | 椽之「丁丁」。    |
| 「蕭蕭」鵝羽。    | 伐木「丁丁」。    |
| 「言」告「言」歸。  | 「載」馳「載」驅。  |
| 「害」澣「害」否。  | 「爰」居「爰」處。  |

總而言之，漢文字是人類各型文字的精品，而六書的「段借」，則是漢文字偉大功能的原動力！

### The Abstract

The origin of Chinese characters and their historical development are believed to be thousand years as long as China herself. According to the evolution of Chinese characters, they were widely changed in numerous and prolific ways. Their constructions, as a whole, traditionally were based upon the principles of "Liou-Shu" (六書). Therefore, the interpretations of "Liou-Shu" are the indispensable bases in reference of learning the constructions of Chinese characters.

"Liou-Shu" (六書) means the six principles of formation of Chinese characters. For the purposes of learning, they can be divided into six categories such as: (1). Hsiang-Hsing (象形), pictographs, (2). Chin-Shih (指事), simple ideographs, (3). Hui-I (會意), compound ideographs, or logical combinations, (4). Hsing-Sheng (形聲), phonetic compounds, (5). Chuan-Chu (轉注), derivative characters, (6). Chia-Chieh (假借), phonetic loans, or borrowed characters. The meanings and interpretations of the former four categories (of Chinese characters) almost have been accepted by Chinese scholars since the past centuries. But the later two categories of "Chuan-Chu" & "Chia-Chieh" are still the controversial subjects. Particularly, there were very much different point of views in dispute on the category of "Chia-Chieh". Due to find a easier way in learning of Chinese characters, the aims of this article are: to trace the origins of Chinese characters on the category of "Chia-Chieh", and to analyze its suspicious annotations & the practices; to illustrate its delicate & flexible statements of uses; to bring together its falses & realities and to mix together its shapes & meanings; then to discover and understand how the characters were constructed and formalized.

The emphases of discussions in this article are divided into three parts. The first part is to illustrate the evolution of Chinese characters in their construction & meanings, then to infer the unique functions of "Chia-Chieh" and its influence. The second part is to analyze the meaning & interpretations of "Chia-Chieh" by misunderstood since the past centuries. In order that to understand how and why these misunderstands happened so the annotations & illustrations stated in this area are based upon the definitions & the sample characters described in the book entitled: "Shou-Wen-Chieh-Tzu" (說文解字) — it is an etymological dictionary of Chinese characters written by Shu Shen (許慎). The final part is to confirm the usefulness and practices of "Chia-Chieh" by summing up different explanations adopted in the "Shuo-Wen-Chieh-Tzu", and to illustrate its delicate techniques & its mysterious inventions by discriminating the quotations and examples described by the ancient & modern scholars.



# 由鑒戒式到演化式的歷史思想 一個中國近代史學結構變遷的初步觀察

胡 昌 智

## 一、前 言

以歷史為鑒戒的事例，或以歷史為發展的過程，這兩種不同的歷史思考方式，本文把它們當作兩種不同的類型(1)，用來說明十九世紀末到一九四〇年錢穆〔國史大綱〕(2)出版之間，這段時間中，歷史思想的變遷。

本文將首先說明所謂「鑒戒式的歷史思想」的含意，它代表性的術語有那些，以及它的一些對歷史現象的基本看法。章學誠將作為這一段的一個代表人(一)。其次本文要說明舊史書及歷史對知識份子失去了意義，這個現象代表：鑒戒方式提供歷史意義的說服力失去了(二)。其次近代史學史中把史書當作純粹的材料來保存，以及對歷史真相的追求；實際上所要呈現的都是歷史事件的非鑒戒例證性質一演化過程。史學中「真」的概念，隱含了演化式的歷史瞭解(三)。第四段裡，本文要把二十世紀初年知識份子把國史視為一個整體。這種現象提出，用以說明鑒戒史學思想中，「歷史」是一堆零散的事件累積，這種舊的看法，被國史整體性的看法取代了。近代演化式歷史解釋的展開受到化約式整體觀念的影響(四)。最後，本文將說明國史的整体性與國史演化特性這兩種對國史的看法，在柳詒徵及錢穆史學作品中的結合，作為鑒戒史學結束的里程碑(五)。

(1)從理論上進行歷史思考方式分類的是德國史家 Jörn Rüsen, "Die Vier Typen des Historischen Erzählens." 「歷史敘述的四種類型」。刊於：Roihant Koselleck 等編, *Theorie der Geschichte* 第四冊 *Formen der Geschichtsschreibung*, München 一九八二, 第五一四至六〇五頁。他分為傳統式、例證式、批判式、與演化式四種。在這個理論的反省之前，歷史思考的類型已經被史家在史學史的實際研究中指出，T. Stoianovich, *French Historical Method: The Annales Paradigm*, Cornell University 一九七三, 序中指出年鑑學報之前有兩個史學思想類型，一種是啓蒙的鑒戒史學，一種是演化的歷史主義思想。啓蒙的鑒戒史學與其後歷史主義對演化的瞭解之間的區分，在美國史家 G. H. Nadel, "Philosophy of History Before Historicism," 有明確的指出。該文刊於：*History and Theory* vol. III, 一九六四, 第二九一至三一五頁。此外，美國史家 Peter Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, Berkeley, 1975. 接受了這種區分注意的則是啓蒙例證式思想與演化式歷史思想的轉化。

(2)本文以下引用的是民國六十七年，商務印書館的台十一版。

### (二) 鑒戒式的歷史思想

在十八世紀的下半期，不管是史學家或大小官吏，讀史書，都還有獲取教訓的動機(3)。歷史中的各項事例，提供給讀者應付各種事情的方法。乾隆朝在州縣中當幕僚的汪祖輝提到，當官制事者應該多讀歷史，因為：「凡意計不到之處，剖大疑，決大獄，史無不備。」(4)

「歷史」這個概念，當時指的是事例的滙集。這些事例分別顯示出一定情況下的一定行爲；而這些情況會在後世重複出現。因此，其中行爲的成敗，得失，對後人有鑒戒的功能。讀歷史是認識事例，寫歷史也是保存有訓戒意義的事蹟。有這種基本的看法，嚴如煜在討論海防問題時才會說到：明朝嘉靖年間唐順之，茅坤等人對海上浪人用兵時，記載下的事蹟，以及其他沿海先哲的記載「皆得失之林也」，後人可以「鑒於成憲，其罔有愆」(5)。

「歷史」是一個聚寶盆，裡面有無數事蹟。「歷史」這個詞，實際上是以複數的形式被使用著。這個複數形式的「歷史」概念有很多種表達方法。譬如：「史事之林」、「掌故叢編」(6)、「諸史」；認識歷史，稱之爲多識「前言往行」(7)；以道顯現在歷史中，則說：「夫道無不在，散在事爲之間。」(8)等等。

把「歷史」視爲許許多多事件的滙集；各別的事件與事件之間不一定有相互的關聯。所有的事件之間更不構成一個關係緊密、相互抑制或推動的完整過程。滙集這些個別而零散的歷史事件有兩種最普遍的方式：一是以年繫事，把有意義的事情條列於某年之下。一是以類繫事，譬如紀傳體史書中的各類列傳。這樣複數形式的歷史觀，雖然不一

(3) 陸寶千，「嘉道史學一從考據到經世一」，〔中央研究院近代史研究所集刊〕第四期，南港，民國六十三年十二月，第五二三至五五〇頁。本文引自轉刊：杜維運、陳錦忠編，〔中國史學史論文選集〕第三冊，台北，民六十九年，第三三一至三七〇頁。陸寶千先生指出乾隆「中葉以後，士之先識者始驚桐葉之凋，而史學之用於經世，於時亦見端倪，蕪山汪輝祖龍莊其鵲之先鳴者已。」（三三一頁），正值十八世紀中葉。本文分析的可以說是經世的史學思想的形式。

(4) 汪輝祖：〔學治臆說〕（華文書局影印龍莊遺書本），卷下，頁十六，（影本頁九一）。此條材料間接引自：陸寶千先生上引文註⑤。

(5) 嚴如煜：洋防輯要（嘉慶年間刊），洋防輯要引參見陸先生上引文第五二六頁，註⑩。

(6) 繆全吉先生把「掌故」解釋爲「習慣法」，非常恰當，掌故以其成例在教訓意義上有爲後世準則的功能。見繆全吉，章學誠識立志（乘）科的經世思想探索，刊於：中央研究院近代史研究所編，近世中國經世思想研討會論文集，台北，民國七十三年四月，第一五七至一七五頁。「掌故」的概念，如繆先生指出，是章學誠史學思想中的重要部份。

(7) 宋神宗御製，「資治通鑑序」（粹文堂印，新校標點本），第三三頁。

(8) 胡三省，「新註資治通鑑序」，刊〔資治通鑑〕，上引本，第二八頁。



定以純粹的類型存在於舊史家的心中(9)；但是，在十九世紀中葉以前，却是相當普遍的。即使主張歷史撰述應該有異於史料收集，並且對千餘年來編年、紀傳體裁有所批評的章學誠，也沒有脫離這種觀念。章學誠可以被視為是在鑑戒歷史思想之內，對歷史作品體裁反省檢討的理論家。

章學誠心目中理想的史學撰述，應該有「例簡而義益加精」的特色(10)。史學作品的低劣，若不是選擇歷史故事範例太粗、太冗，如〔資治通鑑〕(11)；則是根本沒有注意到義理表現的問題，如司馬遷、班固以下的紀傳體史書(12)。他對紀事本末體裁的推崇，正是因為這種體裁最能協助史家掌握義理，而去取事例。

章學誠認為，每一個時代特殊的事件及現象，都能表現出超時空存在的「道」的一部份。史家該把這些事件一條一條的整體出來。紀事本末「因事命篇」的體裁，最能督促史家這樣去做。

他推崇紀事本末的體裁，不是出自於他要把歷史整理成一個前後相關、互相呼應的一個發展的整體。他在形式上肯定的袁樞〔通鑑紀事本末〕這本書，實際上，也只是現象的條例。譬如，卷第二下「匈奴和親」、「諸呂之變」、「南粵稱藩」、「七國之叛」、「梁孝王驕縱」。西漢的幾個現象，彼此並沒有橫的關連。它們與同書中後期的事件，如卷十五上的「江左經略中原」、「桓溫伐燕」、「桓溫滅蜀」、「桓溫廢立」等，也沒有縱的連繫。章學誠推崇紀事本末體，並不代表他脫離開例證鑑戒式的複數歷史觀念。

章學誠認為只有借用史事才能逐漸說明先人事而存在的「道」，如果無法把各時代、各事件中所能顯示的義理揭發，「道」是無法被人逐漸認識。歷史事件對章學誠而言

(9) 本文認為歷史思想方式是混雜存在於史家思想中，史家對歷史事例教訓意義的肯定，並不否認他同時可能有演化的觀念。而且在普遍的鑑戒史學氣氛中，同時可以有演化思想較濃的史家存在。

(10) 章學誠，〔文史叢義〕，台北華世出版社，民國六十九年，書教下，「…文省而事益加明，例簡而義益加精。」

(11) 同上，「與邵二雲論修宋史書」，三一五—三一七頁，「夫通鑑為史，節之最粗，而記事本末又為通鑑之綱紀奴僕。」第三一六頁。

(12) 章學誠稱它們介於記注與撰述之間，而失兩者之旨趣：「記傳行之千有餘年，學者相承…似云方智，則冗複疏舛，難為典據；以云圓神，則蕪濫浩瀚，不可誦識。」又：「後史夫班史之意，而以紀表志傳，同於科學之程式，官府之簿書，則於記注撰述兩無所似，而古人著書之宗旨不可復言矣。」書教下（十三、十四頁）參見：杜維運，〔清代史學與史家〕，台北，七十三年八月。杜維運師對章學誠「記注與撰述」的兩個概念說的最清晰：「章氏認為二者不能混而為一，離之則雙美，合之則兩傷。」

只是明道的器物：瞭解諸多歷史事蹟不是爲了瞭解其中關連及變化；而是藉著他們以求「道」的累積的認識<sup>(13)</sup>。紀事本末體的推崇是章學誠反對用固定的格式敘述歷史的一種表現。用一定的成規敘述網羅不同時代的事，無法把各時代、各事件的特色，以及其中特殊的義理顯現出來。

(13) 本文把章學誠論述成爲例證式史學的一個重要代表人，可能被學者提出相反論點的質疑一章學誠代表的是演化式歷史思想。這個質疑可以從很多材料來下手；而章學誠對「道」的解釋似乎是這個問題的一個關鍵。周啓榮與劉廣京兩位先生合撰的「學術經世：章學誠之文史論與經世思想」對章學誠的「道」的解釋應該是目前最專注的討論，也處理了最多的材料。該文把「道」分爲兩個部份：一個不變的道體，以及一個事物變化所以然的道理。三代歷史的記載—六經—彰顯的是道體—不變的原則。而「三代以後的歷史實兼具變與不變的『道』」；也就是既要以六經中的大經中的大道來衡量後人藉史事所闡明的義理，並且也要藉著事件，說明演變的所以然。「道」的第二個層面—事變所以然，對周、劉兩位先生應該是蘊含著章學誠的演化思想。拙文將章學誠的例證式史學思想標立出來，作爲他史學思想的代表，實際上並不意含章學誠沒有演化式歷史思想。類型的區分，只是爲了研究上的方便與思惟的清晰，在實際思想中，各種歷史思考方式是有相當程度的混合。但是，此處仍然願對兩位先生對章學誠的「道」的動態解釋，提出反面意見。

「道備於六經」與「事變之出於後者，六經不能言，故貴約六經之旨，而隨時撰述，以究大道。」這兩句章學誠論「道」的話，如果把「道」視爲沒有層次區分的話，它對周、劉兩位先生會有其矛盾：道既全在六經，何必又要隨時據後來的史事以究大道。這矛盾，若我瞭解不錯，是兩位先生要解決的問題之一。實際上，上面這兩句話應該並沒有矛盾：「道」是萬事萬物中一切規則的總稱；用章學誠的話說，包含一切行爲的「六藝足以盡之」—它固然包括人倫、制度、禮儀，也包括一切射御書數中絕對的原則。記載三代歷史的六經固然因爲三代是治世，而「道形於事謂之治」，所以三代的記載都彰顯了道，但是它只彰顯了道的一部份，只是人群關係在簡單社會中的原則。在無限的世事中，只要有關於原則—「一切人事」的事件提出，它都能直接或間接的顯現道的一部份。社會人事越後越複雜，它能顯現出的原則，越非簡單社會狀況下所能顯現的。雖然那些原則不但不能與簡單社會中原理原則相矛盾，甚至必須相關相合；然而却是「道」中另外一些部份。所以學者應該：「貴約六經之旨，而隨時撰述以究大道也。」而「六經之旨」或許不盡是指六經中顯示的大道做爲後世事物價值判斷的源泉；它也許更指：後之學者應仿六經，以記事而達顯現大道的旨趣。因事命篇、事簡而義精，這是章學誠對六經，特別是書經稱道之處。「文史通義」爲論文史體裁之書，六經之旨的「旨」指六經體例之得當，而那些著述的旨趣及正確的方式是「究大道」者所必須遵守的。

余英時先生在「論戴震與章學誠—清代中期學術思想史研究」（香港一九七六）中指出章學誠史學思想成熟過程中受到祖奉程、朱的戴震挑戰，而戴震的議論「…其背後顯然有一基本假定，即所謂「道」或聖賢之「義理」皆畢具於六經。」（第四六頁）。擺脫「考訓六經爲唯一求道的途徑」，這種心理壓力時，章學誠的「道不盡在六經」的歷史觀念逐漸形成。在處理這個問題時，余先生將章學誠的「道」瞭解爲一個不分變與不變層次的原則（第四九頁）。余先生對章學誠「道」的瞭解比較能令我信服。然而余先生說：「實齋的『道』具有歷史的性質，是在不斷發展中的。」（第四九頁），以及「六經既只是古史，則最多只能透露一些『道』在古代發展的消息。」（第五二頁）。我以爲稱「道」具有歷史性質比稱它是發展性爲正確。有歷史性質，不一定就有發展性質。章學誠的「道」是人事之先就已存在的，而且離人事也將永恆存在的。它本身無所謂發展。就其爲人所知的觀點而言，它是藉事例呈現，而歷史的事件對章學誠而言，其各別呈現義理的性質重於其間彼此關連延續的性質，也無發展的性質。

章學誠論史書體裁時力主「不拘成法」、「不為常格」；這種主張背後信念是：歷史事件及狀況沒有重複出現的性質，歷史事件有它們獨特的個性（Individuality）。這個信念一方面使他與直接以史事做為鑑戒的史學家產生差別，因為章學誠不認為過去的事例可以直接作為後人模仿的榜樣。研讀歷史所得到的不是實用的個例——在什麼狀況下可以照著什麼範例做。歷史事件傳遞給讀者的是對「道」的體認，體認了道，然後形之於與前人不同的行動。他的這個信念在另一方面也使他與理學家的歷史觀產生差別：歷史事件可以藉著包含一切「道」的六經來駕御，歷史事件反覆呈現的不外是六經中的「道」；而且歷史事件在反覆出現中本身沒有內在特殊之處，也不可能顯現異於其它事件的義理。章學誠「六經皆史」的看法，在「道」的看法上有異於執經以御史，理學的史家（14）；因此，在歷史事件的性質上也有了差異。

對章學誠而言，這些有獨特個性的歷史事件只是呈現「道」的各別事例，它們之間並沒有內在直接的關聯；因此事件滙集而成的整個史事，並不成為一個有單一特性的整體。中國的歷史——或者，他心目中的歷史——仍然不是一個有內在關連的發展的整體。他在紀事本末體之外力主的通史體裁，究其內容，只是為了「免重複」、能「均類例」、可以「便銓配」、能「平是非」、「去祇悟」以及能「詳鄰國之事」（15）。並非為了呈現有頭有尾，有發展脈絡及事件間相互抑制、推動的過程。

章學誠在對歷史事件的性質看法上，即使有異於他所評論的及同時的學者；站在歷史為個別事例以及為零散事例的滙集這個觀點看，章學誠仍然是在鑑戒例證式的靜態而且複數的歷史觀念中。

### 三、介於鑒戒式與演化式思想之間的廖平與康有為

一條條歷史事件及現象的敘述，像顧炎武所說是「為王者所取法」而留；或為了使人一般人在各種情況下能「舉措得當」；這種認為歷史充滿了教訓及義理的看法，在十

(14) 錢穆先生論「經學與史學」，特別在宋儒部份提到：「朱子之於當時則既盛推浴學，而輕於視溫公。其於荆公猶多推挹之辭，獨於蘇氏之蜀學則更多鄙斥。既在其交游朋友間，亦極推南軒，而深戒東萊，謂其以史學授後進，乃將教壞了後學之心術。」錢穆，經學與史學，刊於：杜維運、黃進興編：《中國史學史論文選集一》，台北，民國六十五年九月，一二〇至一三七頁。引文出自第一三一頁。該文原刊載於民國四十一年香港民主評論第三卷第二十期。朱熹所推崇的洛學正是視史學「文離破碎」、「玩物喪志」的雜術，不以經御之有害無益。

(15) 《文史通義》，「釋通」：「通史之修其便有六：一曰免重複，二曰均類例，三曰便銓配，四曰平是非，五曰去祇悟，六曰詳鄰事。其長有二，一曰具剪裁，二曰立家法。其弊有三：一曰無短長，二曰仍原題，三曰忘標目。」第一三三頁。

九世紀後期有了急劇的變化。時代的劇變，使得史書中的成例以及義理在處理現實問題上受到了懷疑。史書意義喪失這個現象與劉廣京、王爾敏先後提出，清末「傳統經世思想之窮途」是相關的(16)。並且，史書意義喪失也是張灝所說清末民初「意義的危機」( crisis of meaning )中的一部份(17)。

「危機」這一詞張灝有很好的說明：「『危機』在這裡並非意指迫在眉睫的大變局，而是當發展演進到新的方向時，必然伴隨著空前未有的變動，這變動是以極快加速的節拍進行著，『危機』即指此時的轉捩點和決定性的時期。」(18) 換句話說，「危機」指一個發展延續過程中，重新決定方向的時刻。沒有「延續性」( continuity) 的感覺以及改變它的考慮，就不會有危機感。在史學作品中，延續不斷的，從內容上說，是儒家的道德價值；在形式上說，是例證鑑戒式的歷史思考方式。「意義的危機」表現於歷史思想方面，不只是在於懷疑儒家倫理秩序的可行性；而且，從形式上說，也是懷疑個別的歷史事例有指導行為，或替行為提供可信的根據的能力。

在政治上並沒有佔重要地位的廖平，表達史書、史事意義對他完全喪失，他說「凡屬史事陳述，芻狗糟粕」(19)。過去發生的事情與現實問題的性質完全不同；一件件往事裡面，沒有可以擷取而做為行為指導的義理及教訓。

廖平否定了歷史事件教訓上及義理上的意義。這種態度出自於他對現實政治上「變」的要求，以及無法在實際歷史中得到「變」的要求的根據。歷史對他而言是有「變化」在其中，但是歷史中的變只是現象的互異，其中沒有相承續一貫不變的因素或方向。他認為歷史中互異的事件、制度都是單獨而不相關的，每個時代有它自己的需要，歷史

(16) 劉廣京先生在近世中國經世思想的討論中提到：「但是就整個清代經世思想史來說，却有一個共同的問題，就是經世思想是否合於經學義理……經世思想與經學未能一一合拍時，又如何取置？」事實上，經學義理在現實問題解決的方法原則，發生矛盾及經學的新詮釋確實是在近世中國經世思想討論會中，最廣泛的討論題目之一。劉廣京先生的引文見，上引〔近世中國經世思想研討會論文集〕序，第四頁。參見：王爾敏，「經世思想之義界問題」，刊於：中央研究院，〔近代史研究所集刊〕第十三期，第一一七至一二八頁。

(17) 張灝著，林鎮國譯，「新儒家與當代中國的思想危機」，刊於：傅樂詩著，近代中國思想人物論：保守主義，台北，一九六九，第三六七至三九七頁。原文為“New Confucianism and the Intellectual Crisis Contemporary China.” 刊於 Charlotte Furth 編 The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China. New York 1981.

(18) 同上，第三七二頁，註九。

(19) 廖平，〔四益館雜著〕。「舊說以經為史之弊十條」。參見：錢穆，〔中國近三百年學術史〕，台北，民國五十五年（初版民國二十六年），下冊，第六五三頁。

各別事例對後人都不具有任何現實的意義。他說：「海外法政學說昌明，因時立法。三王且不同禮，五帝且不襲樂，果係古史，獨狗糟粕，今日已萬不能見之實行，更何能推之萬世以後？」(20) 這是他否認六經是古代歷史記載的話。嚴格的說，歷史現象，只有互異的性質，而不能稱之為變化。而每個時代各具有其互異的需要，後人不可能從往事中模仿任何行為方式。在他的歷史觀念裡，史事一方面失去教訓、例證的意義；同時史事也不能提供承先啓後的「變」是歷史保證的常道。

廖平在現實政治看法上所不能拋棄的「變」的要求(21)，與他所保留自己認同(Identity)中儒家一更精確的說，孔子一的成份，兩者結合在一起，在「知聖篇」中有了融合(當時廖平三十八歲)。孔子既不是歷史性的人物，也不是一個不變的真理的化身；他是「變」這個常道的先知。

對現實政治上「變化」的需要，他從對經書的重新解釋中提供理論根據。歷史本身對他而言失去了意義，因為他還是把歷史視為各別的事例而非變化的過程。

康有為在光緒十五、十六年間(當時康有為三十四歲)接觸到剛寫完「知聖篇」、「關劉篇」的廖平(22)。「新學僞經考」在他們見面的第二年(光緒十七年)成書，「孔子改制考」於光緒二十三年刊行。從康有為很快的即用自己的話將廖平的思想重新出版看來，對現實政治社會變化的要求，以及變化之道無法從歷史中提出來，這種困境同樣會困擾著康有為，而被廖平之說豁然解開。康有為在書中一反年青時期講學談治亂掌故的態度(23)；他正式否定漢以來歷史的意義：「閱二千年：咸奉僞經為聖法……通人大儒肩背相望，而咸為營惑，無一人焉發奸露覆，雪先聖之沉寃，出諸儒於雲霧，豈聖制赫闢，有所待耶？」在這裡自我期許中透露：歷史所以失去意義的原因是在於劉歆以後的儒者沒有掌握孔子變法創制的精神；中國歷史具有的特質是，通人大儒在錯誤的「道」下輾轉反覆。

(20) 參見：錢穆，上引書，第六五二、六五三頁。

(21) J.R. Levenson 誇大的說法，指廖平「他是生活在官僚政治已經與儒家分道揚鑣的時代的一個政治上貧無所有的幻想者。」本引文出自 J.R. Levenson 著，中美人文社會科學合作委員會譯，廖平及其儒家歷史的脫節，刊：張灝等著，〔近代中國思想人物論：晚清思想〕，台北，民國六十九年。第四八七至四九九頁。引文出自第四九八頁。

(22) 參見：錢穆，〔中國近三百年學術史〕，第六四四至六四九頁。

(23) 同上，第六三八、六三九頁。又，梁啟超，〔南海康先生傳〕(一九〇一年撰)，刊於〔飲冰室合集〕，文集六，頁六九。

廖平與康有為是以「變」的需要來觀察國史，但是並沒有能力把東漢以下的現象解釋成一個與現實相關的演變過程。國史，除去西漢以前的不論，被當作一個整體，而且是一個沒有演化靜態的整體。

這個靜態整體的國史被定位在他解經時建立的，包含人類古今未來的三世進化系統中的一個階段上。國史在他經學思想下，只是宇宙進化系統中一段停滯現象：他發揮春秋、孟子、中庸演化的微言大義，據許冠三說明康有為三世進化說成熟時期：三世進化是世界史中機械的規則；世界史是以據亂世、升平世、太平世的過程向前推進。而三世中，每一世又可以再分為三個階段，每個階段中復再細分為三個小階段。「三世而三重（統）之為九世，九世而三重之為八十一世，展轉三重，可至無量數。」當時的世界各個民族在這個大的發展系統中，各佔一定的發展階段，而各自依自己的位置，應該做一特別是中國一有程序限制的前進（24）。

國史除了孔子這個源頭以外，被視為一個同質的整體。這個整體的特色是尊奉偽經，它的範圍被界限在據亂世階段（25）。

變法的工作是康有為生命的核心，而解經與歷史解釋都是在配合他的這項政治工作（26）。為了配合政治上有限度的改革，康有為據公羊今文的傳統，把國史解釋為進化

(24) 關於康有為的經濟改革，行政改革，以及民主思想，目前為止，論說最清晰應當是蕭公權先生在一九六〇年代一系列論文，這些論文收於K. C. Hsiao, *A Modern China and a New World, Kang Yu-wei, Reformer Utopian 1858-1927*, Seattle, 1975. 但是，他的歷史思想在論文中只有旁及。蕭先生高足，黃俊傑，「從「孟子微」看康有為對中西思想的調融」，刊：〔近世中國經世思想研討會論文集〕，第五七七至六〇六頁。黃先生對儒家思想在近代化過程中被賦予新意義，但未系統的討論康的歷史思想。李三寶，「經世傳統中的新契機」，刊於：上引書，第五六一至五七四頁。李先生討論「康有為求變求直的理论基礎」，在他三十歲以前的確立。他提出的是三世進化觀念的思想基礎。對康有為的三世進化說作系統的深入闡述是：許冠三，「康南海的三世進化史觀」，刊於：〔晚清思想〕，第五三五至五七五頁。康有為將國史安排在那一世中，隨著他對時勢的變動而有過不同的看法，但據許冠三先生指出，從光緒二十七年（一九〇一年）六月，撰〔春秋筆削微言大義考〕以後一即四十三歲以後一一直以中國為據亂世，見：第五六〇頁。〔論語注〕、〔大學注〕、〔孟子微〕、〔大同書〕對三世說的闡發，一直以中國為據亂世。正文中的引文見：第五五八頁。此外，關於許先生所說明的三世進化論是機械進化論（第五五七頁），陸賡千先生也指出康有為「…其在哲學上乃一澈底之唯物論者」，見：陸賡千，「民國初年康有為之孔教運動」，刊於：中央研究院，近代史研究所集刊，第十二期。台北，民國七十二年六月，第八一至九四頁。李三寶先生所指出康有為的「變」的理論基礎來自於自然科學的知識，見：李三寶，引文第五六五頁。

(25) 同註(24)所引許冠三先生文，第五六〇頁。

(26) 按蕭公權先生的話說，這是康有為對治學的客觀性問題只放在整個思想的邊陲位置。見K. C. Hsiao, 前引書，第七六頁。

大系統中的一個階段。同樣的，他所要求的政治改革，在一八九五年（光緒二十一年），他的三世進化說還沒有發展成熟的時候，他也以實際歷史中的變化，證明自己行為的正當。

在光緒二十一年撰「朝考卷」裡，康有為舉出國史中「變」的例證，「魏文口分、世業、府兵之制，至唐之中葉，不能不變為兩稅曠騎。兩稅之後不能不變為一條鞭；曠騎之後不能不變為禁軍。漢試諸生家法文吏箋奏，隋唐之後不能不變為詩賦，宋不能不為經義。肉刑之制，漢文不能不變為杖笞，隋文不變為徒流……。」（27）康有為嘗試，藉歷史事件說明「變」是常道。在形式上，他仍然是以一件一件的例子來說明，而不是藉著說明歷史事件，在某個或某些觀點下，從古到今，有一脈相承的變化。

康有為對「歷史」還是瞭解為複數事例的滙集。他有異於一般的鑑戒式的複數歷史觀，歧異之處在：他把事例顯現的具體道德教訓，轉移為顯現「變」這個抽象概念。

康有為的三世進化系統是玄思的（speculative），包括的不只是過去，而且是無限的未來，以及空間上一切世界的民族。三世進化的觀念，實際上是他思想中非歷史思想（a-historical thinking）的部份。康有為的歷史思想可以分為兩個部份：一方面他是把歷史視為呈現變化原則的例證的混雜體；在玄思及解經的大體系下，他另一方面又視國史為一個同質而靜態的整體。這兩個部份都直接與政治上變法主張相連；這兩個部份彼此之間並沒有融合在一起，沒有成為對「歷史」一致而不矛盾的看法。

不論兩種對歷史看法中的那一種，都顯示出康有為對國史事件價值內容否定的傾向（28a）。在史學思想史中，他代表了意義危機的現象（28b）。從歷史思考方式的觀點看

(27) 康有為，「南海先生四上書記」，上海慎記書莊，一八九七年，其中「朝考卷」第七頁。

(28a) 有關康有為對國史事件價值內容否定的傾向，可參見，錢穆，〔中國近三百年學術史〕，下冊，第六五九頁，錢先生引康之時人朱鼎甫評康之語：「夫今之學者義理不明，廉隅之不立，身心之不治，時務之不知，聰穎者以放言高論為事，謂宋明無讀書之人，卑陋者以趨時速化為工，謂富強有立教之術，人心日偽，士習日囂，是則可憂耳！不此之憂而憂古今文之不辨，吾未聞東漢與古文以來，世遂有亂而無治也……」錢先生以今古文之分與主今文是康有為從學術之爭出發，否定東漢以來歷史的正面意義。

(28b) 陸寶千先生以文化民族主義貫穿康有為一生的思想變化，而中國文化又以新詮釋下的孔教為核心；這個文化民族主義的觀點正足以說明康有為看似矛盾的思想：一方面對國史批評，表現出意義危機的現象，另一方面又對這個意義危機有了迴應。張灝先生以康有為詮釋及肯定孔子思想中的世界性意義而提出孔教運動，是當時意義危機的迴應方式，這不是純粹的認同，而是以世界性觀點對儒家源頭的再解釋。張灝先生的論點見註（17）引文第三六九頁。另參見：陸寶千，前引文，「民國初年康有為之孔教運動」，第九三、九四頁。

，這個危機表現在鑑戒例證式歷史思想的變質上。所謂「變質」是指：康有為雖然沒有脫離這種歷史思考方式，但是零散的實例所提供的已非從前史家據以提出的行為方式或行為原則；個例提供的是「變」的原則。

在理論上，「變」的概念與「脈絡」(Continuity) 與「因果」、「動力」等是自屬一個概念叢；而與「混雜體」(aggregat) 與「超時空的道理」、「教訓」、「史事重複」等構成的概念叢有其邏輯上的界限。康有為所見的歷史這個混雜體中，却又加入了「變」的性質，構成明顯不純粹的概念叢。這種鑑戒例證歷史思想的變質，可以視為是鑑戒例證歷史思想方式的式微；同時歷史事件在本質上就具有演化的特色這種歷史思想還沒有深入到對具體歷史事件的聯結。

歷朝史學作品中事例所含的教訓不只是對廖平、康有為失去了它們舊有的意義。歷史作品中的教訓對十九世紀末、二十世紀初年許多其他知識份子也都失去了意義。梁啓超在民國十一年〔中國歷史研究法〕中提到「每遇青年學子叩吾以治國史宜讀何書，輒沉吟久之而卒不能對。」(29)他懷疑的是，讀了二十四史、通鑑、三通，「其所得者究能幾？」讀歷朝留下的史書不能「養吾志而給吾求」(30)。史書在實際行為上喪失了意義，這種懷疑是他無以回答叩問學子的原因。

如果再從表達價值的形式來觀察，十九世紀中期以下的急劇變化，各種外在條件與各種內在的要求都大異於西方接觸之前；在這種變局中，以前例指導現實，它的效力在逐漸失去。「天不變道亦不變」這個例證式歷史思考方式的基設，在變局中受到康有為的懷疑(31)。同樣的馮桂芬所說：「古今異時亦異勢」(32)，前人制度上的措施是無法為後人襲取，史事前例無法指導後人。唐才常直接的批評到國史例證的特性：「言例、言法、言閏、言正、言道學儒林，其上能整齊故事，藉資參考；其下則魏收作色，棼如亂絲。」(33) 讀了這樣的史書已經不能符合新條件下的需要。他說：「讀史者，習見夫唐宋以降規規舊制，方謂老成；附會尊攘，方名忠義；務抑民氣，方尊朝枝；禁

(29) 梁啓超，〔中國歷史研究法〕，台北，民國六六年三月（中華書局版），第二七頁。

(30) 同上。

(31) 「變者天道也」、「變者天下之公理也」，見：康有為，「進呈俄羅斯大使彼得變政記序」，（一八九八年），載於：〔康南海文集〕，上海共和編譯局，一九一四年，卷五，「序跋」第十八頁。

(32) 馮桂芬，「校邠廬抗議序」。

(33) 〔湘學新報〕，第五冊。



談時務，方端士習；力遏新學，方正人心。」(34) 舊史學以成例教訓在內容上及形式上都不合於變遷中的要求。舊的歷史作品中被肯定的只有史記，而且是肯定它以變遷的觀點瞭解史事以及批評時局：「司馬遷深於孔教者也，其文洞見本原，直刺時隱；進游俠，非好亂也，悼民權之衰也。稱貨殖，非逐末也，憫商學之失也，…二千年來政學攸關…司馬氏損益得失之微權不可復。」(35) 從唐才常對史書及歷史教育的評價上，可以觀察到對例證式歷史思想有了背離的現象，同時也傾向於說明過程流變的史學。

舊史書在現實問題的指導上喪失了意義，這現象不純是儒家思想可行性被懷疑的單純結果；儒家倫理思想與逐漸失去說服力的例證歷史思考方式的結合，是史書、史事意義喪失的深一層的原因。因為儒家思想與國史中事蹟的關係，在二十世紀的第二及第三個十年間，重新以演化的形態出現，做為當時狀況的說明、批評，以及替當時施行的制度提供歷史根據，再度展現了它的說服力。二十世紀三十年代的新的歷史作品中失去的不是儒家思想，而是例證式組織安排史事的方式。

#### 四、二十世紀中國史學中「真」的概念隱含了演化式的歷史瞭解

「舊史書失去意義」這種危機感，在近代史學思想史中表達的方式很多。對史事意義直截的否定，以及對例證性質直接的批評只是方式之一。其它譬如在二十世紀以後強調史學為史料學、強調「信史」、「歷史的真相」作為歷史學術的基本工作；這種對舊史書意義排斥的方式，同樣顯示出對例證式歷史思想的背離(36)，而且更進一步已經將歷史的本質視為一個演化的過程，這個在經世思想上或許全然有異於康有為等，但是在對歷史的瞭解方式上，正是承續了康有為離開鑑戒式歷史瞭解的方向，而且在不自覺中已經把「歷史」理所當然的視為具有演化性質。

認為史學應該就是史料學，如傅斯年在一九二八年史語所發刊辭中所強調(37)，是要把一件件的歷史記載上面所附著的道德教訓意義剝離下來。事件及記載事件的史書中所含的意義去除以後，它們只是赤裸裸的，一件件個別的史料。本來歷史事件之間，

(34) 同上。

(35) 同上。

(36) 對信史、歷史真相的追求，與科學主義之滲入史學思想，此處無法討論。

(37) 「史學便是史料學」、「史學的工作是整理史料，不是作藝術的建設，不是做疏通的事業，不是去扶持或推倒這個運動，或那個主義。」這是傅斯年在北大的「史學方法導論」中，所言。見〔傅孟真先生集〕，台北，民國四十一年，中編丁，第四十頁。參見：杜維運，「西方史學輸入中國考」，文刊：杜維運，〔與西方史家論中國史學〕，台北，民七十年，第二八七至三三五頁。中有關傅斯年史學思想，見三一四至三一七頁。

因為它們都是義理的正面或反面例證，而有的間接的關連，現在都被澈底的打散。表面上，這是對儒家義理排斥的單一結果；實際上，傅斯年在二十世紀的二十年代史學工作上所追求的，不是打散了的一件件歷史材料。他要追求的是歷史的真相，這個真相，他認為具有演化性質。也正只有赤裸裸的材料，才能顯示出歷史演化的過程。

傅斯年在民國十六年的「中國古代文學史講義」中說到：「我們應該於史料賦給者之外，一點不多說；史料賦給者之內，一點不少說，不受任何傳說觀念的拘束，只求證不言疏，這樣然後可以「起廢疾，箴膏肓，發墨守！」（38）這樣剝離史料舊有價值的內涵，為的是呈現文學這個「有機體」，它發展的真貌。

作為歷史的一部份，文學史它的本質是「由生而少，而壯，而老，而死」（39）的演化。因此，研究的觀點及方法也必須是演化式的。傅斯年說：「把發生學引進文學來！」（40）所謂發生學，應該是 genetics，就是演化的思考方式。

二十世紀初年，史家對歷史學中「真」的追求，在五四儒家批判的風氣下，經常具有剝離歷史事例中寄託的價值的目的。強調史事的「真」一方面固然是針對儒家倫理思想而發，另外一方面更是為了呈現國史的演變性質。「求真」在特定意義下可以視為是拋棄例證式，走向演化式歷史思想的代名詞。

梁啟超在民國十六年討論「辨偽及考證年代的必要」時，提出：不真實的歷史記載第一害就是使歷史中「進化系統紊亂」（41）。歷史的真相就是進化的系統。藉著這個對國史真相的看法，他批評舊的國史寫作，都是為少數人寫褒貶，即使一般評價比較高的史書「仍不過百數十篇之文章彙成一帙而已…不免將史蹟縱橫切斷…。」（42）梁啟超討論求真的問題時，顯示出，只有拋棄例證的思想及組織史料的方式，才能求得歷史進化過程之真相。

從事史書中古史記載的破壞以及古史真相重現不遺餘力的顧頡剛，破壞舊古史敘述

（38）〔傅斯年全集〕，台北聯經版，第一冊，第三至一八二頁，引文出自：「史料略論」，第六九頁。

（39）同上，第十二頁。

（40）同上，第十三頁。

（41）梁啟超，〔古書真偽及其年代〕，台北，民國五十八年，中華書局版，第二頁。

（42）梁啟超，〔中國歷史研究法〕，台北，民國六十六年，中華書局版，第三四頁：「古代著述，大率短句單辭，不相聯屬，恰如下等動物，寸寸斷之，各自成體，此固當時文字傳寫困難，不得不然，抑亦思想簡單，未加組織之明證也。」所謂「思想簡單」應該是思想方式不同，演化與例證之差異主要是思考形式之異，而梁啟超僅以簡單稱之。

中一切神聖的意義以及破壞了現實政治中可能採用的正當性來源(43)。但是，他要呈現的不是零散的古史事實，而是春秋戰國以下，思想界—特別是儒家—對古史內容不斷增益的過程。求真的目的在建立先秦以至漢儒思想史發展的脈絡。

在談及求真的科學方法時，顧頡剛提到：「…聽了適之先生的課，知道研究歷史的方法在於尋求一件事物的前後左右的關係，不把他看作突然出現的。老實說，我的腦筋中印象最深的科學方法不過如此而已。」(44) 史家研究歷史研究的方法，反映出他對歷史本質的看法；方法的選擇是配合史家的歷史觀的(45)。把演化的方法當作求真的手段，反映出的是顧頡剛對歷史演化特質的默認。胡適的演化的歷史研究法，很容易被當時學生接受，代表演化式歷史思想潛伏於人心中。

「求真」在二十世紀已經大異於十九世紀中葉以前「求真」的概念及方法。原因之一是對歷史本質的看法有了變遷。

清末以前，常以「直書不隱」要求史家，而「直書不隱」通常是指對行為的善惡，事件的臧否的直書。歐陽修論史館日曆狀時表達了這種思想上的關聯。他說：「史者國家之法典也，自君臣善惡功過，與百事之廢置，可以垂勸戒示後世者，皆得直書而不隱。」(46) 以直書的方法以求歷史之真，是與鑑戒式的複數歷史觀合而為一的。

在理學影響下，直書的歷史方法中又加入了許多進一步的說明。譬如兩宋呂祖謙認為史家應該只條列事蹟，不要加入褒貶意見；而史家這項「應該」是指：經致知格物而養成「鏡明稱平」的德性能力(47)。史家的德性是他能據事直書的原因。而德性的來

(43) 關於顧頡剛史學工作拋棄國史中儒家的傳統脈絡為唯一脈絡，另外建立國史的平民傳統，可參見 L.A.Schneider, *Ku Chieh-Kang and China's New Historian. Nationalism and the Quest of Alternative Traditions*. Berkeley / Los Angeles / London 1971.

(44) 顧頡剛編著，〔古史辨〕，台北，民五十九年，明倫出版社，第一冊，第九五頁，「顧頡剛自序」。

(45) 歷史學研究的方法與史家對歷史本質的定義有從主的關係。這兩者的關係可以據孔恩 (T.Kuhn) 自然科學史中典範 (paradigm) 的概念加以瞭解。關於孔恩的典範在史學中的使用，參見拙作，「從孔恩的『典範』觀念談〔史學評論〕發刊辭」。刊：〔史學評論〕，第六期，台北，民國七十二年九月。第一四一至一六二頁。尤其是第一四四至一五一頁。

(46) 歐陽修，「論史館日曆狀」(嘉祐四年上)(出處待查)。

(47) 參見拙作，「呂祖謙的史學」，刊於：杜維運、陳錦忠編，〔中國史學史論文選集三〕，台北，民國六十九年，第二八九至三一九頁。引文見：第三一五頁。

源被認為是讀了條例式歷史事蹟所得到啓示的不斷累積。歷史之真、史家之德性，「德」以事例培養及以例傳世，這三者史學思想裡是結合為一體的，而且以相互影響的方式展現。作為一個史學家，呂祖謙在寫〔大事記〕時要求自己「列其事之目而已，無所褒貶抑揚也。」(48) 這種德性的表現同時是他所認為歷史教育的應有的方式，以及歷史真相呈現的方式。

在理學影響下，對史學著作加以反省，而且在中學理論上提出系統看法的章學誠，標立出「史學」這個概念。認為以史德為基礎，史家才有洞識歷史真相的能力。他心目中的歷史真相，正如前文分析，仍然是各別事件的匯集。

對歷史真相（或歷史本質）的看法在史學理論沒有發展出來以前，一般不會有系統性及直截的表達可尋。對歷史真相的看法是間接表現在史書編寫方式，選材、歷史研究實際使用的方法，以及史家自認為自己該培養及實踐那些能力和特長，等等上面。「史德」已經是反省之後，系統化了的概念，它是對一種長期存在的歷史本質基本看法，在歷史理論層面的整理結果。當這個關鍵性的概念在實質上受到其他史家曲解——不管是有意或是無意的一時，它表示史家對該概念背後含有的對歷史真相、本質的認識有了背離。

在章學誠理論中，「史德」所要補充、輔佐的是「史識」這種求真洞察的能力。「史識」與「史德」原是不可分的(49)。「史識」這個概念的解釋在廿世紀初的變遷，正顯示出歷史思想由鑑戒例證式到演化式的變遷。

「史識」在劉知幾的史學評論中，它具有的含義是：「善惡必書，使驕君賊臣知懼」(50)。「史識」指史家對事件中可能呈現的善惡意義的洞察力。章學誠批評劉知幾對「史識」的解說，但是並沒有否定掉史家該「善惡必書，使驕君賊臣知懼」鑑戒的基本看法，只說：「雖劉氏之所謂才學識猶未足以盡其理也。」(51)不但沒有否定其基本內容，而且還在它的範圍內提出補充。他說：「能具史識者，必知史德。」(52) 真

(48) 參見：同上第三一六頁。

(49) 「能具史識者，必知史德。」見：章學誠，〔文史通義〕第一四七頁。

(50) 〔新唐書〕「劉子玄傳」。述劉知幾答客問：「史有三長，才學識，世罕兼之，故史才少；夫有學無才，猶愚買操金，不能殖貨；有才無學，猶巧匠無梗枘斧斤，弗能成室；善惡必書，使驕君賊臣知懼，此為無可加者。」「善惡必書，使驕君賊臣知懼」，當指史識。

(51) 章學誠，〔文史通義〕，第一四七頁。

(52) 同上。

正的史識，它的條件一章學誠補充說一是史家主觀的情、氣都合於至公的理與性。理學思想對劉知幾提出的「史識」僅有補充增益的影響，而沒有對「史識」提出性質上根本不同的解釋。

然而劉咸忻於民國十二年却直截的解釋「史識」為「觀史跡之風勢」(53)；也就是說，史識是史家掌握歷史事件構成的發展脈絡的能力。

對劉咸忻而言，呈現出歷史的發展脈絡才是史家最終的目的。史學的考證，材料的收集、論斷，以及史書編寫方式的討論都要替這個最終目的服務；而且也只有建立在歷史發展脈絡的前題之下，歷史工作才足以稱得上是歷史求真的工作。劉咸忻在「治史緒論」中說：「史學可分為四端，一曰考證事實，是為史考；二曰論斷是非，是為史論；三曰明史書之義例，是為史法；四曰觀史迹之風勢，是為史識。…考證固在成書之先，然不能成書，則止是零碎事迹不得為史。論斷固為讀史之的，然無識，則止是任意愛憎，不得為學。」(54)「歷史」是有脈絡性質的，而「學術」是求真的，「歷史學」，劉咸忻的看法是，追求真實的發展脈絡。

劉咸忻要求史家不應該把歷史事件放在道德條目的標準下做個別孤立的論斷，而是應該把個別事件放入一個發展的脈絡中來評論。他並未拋棄舊史學中對一件件事情的評價，只是，他把論斷的工作臣列於歷史脈絡建立之下；並且把是非擊斷意義的「史識」由「史論」這個概念來取代，而在史學理論中通行的「史識」這個名詞中注入了演化的新內容。

梁啟超在民國十五年借用史家四長一章學誠的術語，在北大教授中國歷史研究法。講授中，他已經忽視了原創人所建立的「史德」與「史識」兩者之間嚴密的關聯。他論述時，先說明「史德」，其次討論「史學」及「史識」以及「史才」。他把「史學」插入「史德」與「史識」這兩個原本合而為一的觀念中間(55)。「史德」只是史料考證及釐清時該有的忠實態度，而不再是真實的呈現史事中善惡是非的保證(56)；「史識」也不再指可資教訓、含有義理的歷史事件的正確選擇與去取。

(53) 劉咸忻，「治史緒論」，台北，一九八〇年版（頁數待查）。

(54) 同上。

(55) 梁啟超，〔中國歷史研究法補編〕，此長文附於〔中國歷史研究法〕，見註(29)。補編第十三至二十八頁，梁啟超承章學誠之術語而討論「史家的四長」。

(56) 同上，第十六頁。

「史識」對梁啟超而言，是史家「看一件事情，把來源去脈都要考察清楚」的「觀察能力」（57）。歷史的事件不是以道德條目的標準去觀察，因為事件的特質與這樣的觀察方法不合。歷史中個別事件與整體發展的過程有相互影響的關係。他解釋「史識」，認為它是要觀察「來源去脈」時說：「來源由時勢及環境造成，影響到局部的活動；去脈由一個人或一群人造成，影響到全局的活動。歷史好像一條長鍊，環環相接繼續不斷……」（58）歷史既然是個別與整體發展之間交互影響的過程，觀察力，相應的，在他的論述中也被分為「由全部到局部」的觀察與「由局部到全部」的觀察力。

以局部與全部之間的相互關係來瞭解事件或文字，是詮釋學（Hermeneutic）解釋經文的基本原則。一個字必須在一句話中來瞭解，同時一句話的瞭解也必須要先對該句話中所用的字義加以掌握。一句話的瞭解，同時必須在一整段文句中進行，而該句話的瞭解又是瞭解整段文句的前題。再往上推，一段文句與一節、一目，一節一目與一篇章，一篇章與一整卷，一整卷與全書之間的關係也是如此。全書對於其中的某卷固然是全部與局部的關係，某卷之於某章也是全部與局部的關係；卷（或章節）既可以是所謂的「全部」，也可以是「局部」，端看它與同時被解釋部份的關係如何。

早期解釋聖經的這種基本方法，移用在史學研究上，是十九世紀初逐漸展開的(59)。一個個人的行為與某組事件之間有局部與全部的關係；個人行為的瞭解必須在事件的整體性中來掌握；同時對事件的瞭解也必須對個人行為的動機企圖有所認識。進一步而言，事件的發展與關聯更多的一個過程，也有局部與全部的關係。同樣的，這個發展過程與某時代的演變，某時代的演變特色與全史的整體性質和發展目的，也是具有局部與全部的關係。

不論是在聖經解釋中或歷史解釋中，詮釋學方法的基本預設是，有一個完整而單一的意義，最終的整體「全局」存在(60)。詮釋學起源所依附的聖經本身，被視為一本有單一而完整意義的書。而歐洲史（或以歐洲史為中心的世界史）在十九世紀也逐漸被

(57) 同上，第二十頁。

(58) 同上，第二二頁。

(59) 參見：H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik* 第四版 Tübingen 1975. 關於詮釋學在史學中的引用見第一八五至二〇五頁。

(60) 同上，特別見第一八五至一九一頁，對 *Universalgeschichte* 與當時史家下意識中目的論（Teleologie）的討論。

視為是一個意義完整的單一過程；一切事件及個別的發展都有他們內在的關聯及發展上共同的目的(61)。從玄思的(Speculative)黑格爾(1770-1831)到思辨的(analytical)朶伊森(Johann Gustav Droysen)(1815-1889)都認為一切的歷史事件之上有一個單一的歷史脈絡。這個整體歷史中的脈絡是由「人類爭自由」這個單一意義貫穿其中(62)。

梁啓超解釋「史識」時所用的術語：「由全部到局部」、「由局部到全部」是詮釋學傳統中的術語。雖然他對這些術語的使用只停留在文字的表面，沒有以化約的方式瞭解國史而提出國史中單一的意義做為他這套方法論的實質基礎。但是可以肯定的是：他要說明的「史識」是指發展過程與單獨事件交互影響的洞識能力；「史識」這個中國史學理論中重要的用詞，它的概念內容在梁啓超思想中有了變遷。實際上把「歷史」界定為：「凡百事物有生長有發達有進步者，則屬於歷史之範圍，反是者則不能屬於歷史之範圍。」(63)的梁啓超，以演化的觀點曲解舊史論中「史識」的概念，是不足驚訝。

史學方法論上基本概念如此的變遷，正顯示歷史思想由鑑戒例證式轉進到演化式。

### 五、國史化約的看法與演化式歷史思想的展開

在鑑戒例證式的歷史思想中，歷史事仰是零散的，它們各表達出「道」的某一部份，或甚至是「道」的反面例子。事件之間沒有直接關聯的性質。因此，若將國史看成一個有機的整體，這種觀念，根本上是對鑑戒例證式歷史思想的背離；因為在國史整體性的觀念下，事件之間必須有相互的糾纏及關連。將國史視為一個整體對歷史思想離間鑑戒例證式，走向演化式且有其助力；在說明國史的整体性時，因為把國史的整体化約為一個同質(homogenous)體，其中有它單一的性質及決定性的單一因素，這思考方式與演化過程中標立出一個推動發展的因素是最相符合的。

理論上說，演化式的歷史思想不一定要與歷史有機整體的觀念共同存在，以不同的觀點說明某一個現狀的不同淵源，原則上這些淵源的敘述都是演化式思想的表現，但它

(61) 同上。

(62) 同上，第二〇〇頁，參見：H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Freiburg/München 1974. Droysen的話“Über den Geschichte ist die Geschichte”這個一切歷史之上的唯一歷史是人類自由史。參見J. Rüsen, *Für eine erneuerte Historik. Studien zur Theorie der Geschichtswissenschaft*. Stuttgart 1976. 第五四頁，對G.G. Iggers觀點的批評。

(63) 梁啓超，「新史學」，刊於：〔飲冰室文集〕，上海，民國十五年，卷三四，第二八頁。

們並不一定以「歷史是一個有機整體」做為前題(64)。實際上，二十世紀初年中國史學的演化思想的展現却受到了化約式的歷史有機體觀念的推動。

以歷史為事例的滙集這種零散的歷史內容在近代史學思想上逐漸式微。如顧炎武論載事之文所表達的：「文之不可絕於天地間者，曰：明道也，紀政事也，察民隱也，樂道人之善也。若此者有益天下，有益於將來，多一篇多一篇之益也。」(65)這種零散的歷史觀在十九世紀末，二十世紀初逐漸被單數整體的歷史觀取代。

康有為以劉歆建立偽經以後的整個國史是一個整體，指引儒者的是錯誤的經文，所謂：「中國文明不進昧昧兩千年，警焉惟篤守據亂世之法以治天下。」(66)據亂世是這個整體的界線，而劉歆偽經是這個整體的特色(67)。

把國史視為一個整體，同時以一個特色說明「二千年來如何如何」，這是知識份子對「西方衝擊」反應中的一個反省的現象。這個反省基本上是要滿足對自己瞭解的需要，說明「我們是誰」。而這個「集體個性」(collective identity)說明的方法之一是指出現實社會的特質，以及用歷史的發展過程說明這個特質的形成。

將現實社會看成一個同質的整體，同時指出它根本的特質，認為社會的評價及其變遷都必須從這個特質上入手，這種對社會現象化約的看法，是把歷史視為一個有主宰因素存在的有機整體的基礎。

一九一九年五四運動前後知識份子對中國社會的批評，集中在思想的批判；不論是以懷疑主義、浪漫主義、自由主義或無政府主義出發，對思想的批判又集中於對儒家禮

(64) 從史學史的反省上說，不論例證式、演化式的歷史觀，都是史家在時代中形成的一種有主觀性的歷史思考方式，或將歷史組織成意義過程的方式。歷史事件本身，客觀存在的，既非鑑戒的聚寶盆，又非演化過程。它應該是一切與價值導向相關連的行為的糾纏。有些行為是有意識的價值的追求，有些是無意識價值觀的外現，但不論其意識與否一個有價值內涵的行為，它造成許多可以意想到與更多意想及察覺不到的影響，無數的各種生活上不同範圍的行為交錯構成的則是方向極其互異而且糾纏在一起的關連。參見：Max Weber, "Die 'Objektivität' Sozialwissenschaftlicher und Sozialpolitischer Erkenntnis" 刊於：Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* 第五版 Tübingen 1982. 第一四六至二一四頁，特別第一七一頁。

(65) 顧炎武，〔日知錄〕，卷第十九「文須有益於天下」條。

(66) 上引康有為語，同註(24)。

(67) 康有為另以今文經詮釋下的孔教概括中國一切文明，以「中國之魂」來稱國史整體。這同樣是國史的整體性的提出。然而「中國魂」概念中，對孔子的詮釋性質多於國史事件之評論。此處提出康有為歷史整體性的看法，取其負面的整體觀。參見：陸寶千，「民國初年康有為之孔教運動」，第九三頁。



教的批評(68)。中國社會是一個有決定性因素存在的整體，它的淵源也同樣具有單一性。一九一八年在思想界影響極大的魯迅以狂人自述的口吻說：「我翻開歷史一查，這歷史沒有年代，歪歪斜斜地每頁寫著『仁義道德』幾個字。」(69)中國過去，魯迅以尖銳化的文學表達方式，說明為一個具有「吃人的」「仁義道德」單一意義的整體。

當時所使用的是「仁義道德」、「舊倫理」、「舊禮教」等這些並非代表歷史過程的詞句。譬如陳獨秀所說的：「要擁護那德先生，便不得不反對禮教、禮法、貞節、舊倫理、舊政治。要擁護那賽先生，便不得不反對舊藝術、舊宗教；要擁護德先生又要擁護賽先生，便不得不反對國粹和舊文學。」(70)陳獨秀批評的是以儒家思想為主的一切活動方式，但是他還沒有建立起表達國史單一意義的詞彙。不只是陳獨秀，就是從事歷史學工作的儒家思想批判者如顧頡剛、錢玄同、胡適，當時，也都很少使用能夠象徵國史整體性的詞彙。也就是說，在一九一九年五四運動前後，全盤的 *totalistic* 批判中國過去時，國史固然在思惟裡面被視為一個負面意義的整體；但是，在用辭上並沒有發展出表達國史整體性概念的方式，譬如「國史潮流」、「傳統特質」、「中國文化精神」等等不論其正負意義一單數國史觀的用詞。

在全盤性對中國過去批判的反批判活動中，普遍化了中國近代史學思想中表達國史單一性的辭彙。

梁漱溟在一九二一年的〔東西文化及其哲學〕書中承續了十九世紀末以來知識份子對中國集體個性說明的工作。他從世界上每種文化可能有的不同性質，說明「我們是誰」；並展開對五四前後認為世界上只有一種生活方式是進步的一這種文化一元看法的一反批判(71)。

(68) 林毓生先生對五四前後知識份子整體性的 (*totalistic*) 反對中國過去闡述最清晰，有時且稱「五四式反傳統思想。」參見林毓生，「五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途」，刊於：林毓生，〔思想與人物〕，台北，民國七十二年，第一三九至一九六頁。此文寫於民國五十八年，原名為：Radical Iconoclasm in the May Fourth Period and the Future of Chinese Liberalism. 刊：B. I. Schwartz 編 Reflections on the May Fourth Movement, Harvard University Press. 1972.

(69) 魯迅，「狂人日記」，刊：〔新青年〕四卷、五期，一九一八年五月十五日。

(70) 〔新青年〕，六卷一期，一九一九年一月十五日。

(71) 梁漱溟對文化危機的迴應，並不能用「對儒家文化的認同」完全解釋得清楚。然而却也沒有在儒家文化中肯定其中有超文化 (*transculture*) 的因素，他迴應的方式是肯定世界文化多元的價值觀，中國儒家文化的價值觀是異於印度及歐洲文化，而與之平行的。這種迴應方式也被錢穆

「中國文化」這個詞在梁漱溟書中以自成單位的一個基本預設方式出現(72)。它表達的是國史內容的一致性：在國史事件中有一個影響並塑造一切行爲的因素；梁漱溟稱它「是以意欲自爲調和持中」的精神(73)。

在歷史思考的方式上，梁漱溟與同時對中國倫理綱常的批判者分享的是同一模式。他們把國史視爲一個有單一特質的整體；同時他們也都傾向於將國史視爲一個靜止狀態。這種靜態的國史觀念梁漱溟有更直接的表達，並且把批判者所認爲的國史靜態現象，賦予了正面的意義。他說：「……中國自黃帝至周公孔子幾個人太聰明，如果祇有平常的天才，那麼，道理可以一點一點的接續逐漸發明，其文明可以爲積累的進步不已；若開頭是個非常大天才，其思想太玄深而緻密，後來的天才不能出其上，就不能另外有所發明，而盤旋於其範圍之中。…中國文化不是一成不變的嗎？所以一成不變的原故，根本在於古聖人由其觀察宇宙所得的深密思想，開頭便領著大家去走人生的第二路向。…」(74) 所謂第二路向。

「中國文化」這個表達國史特殊個性的用詞，雖然在原創人思想中，它具有的是靜態的意義；但是在五年之後，「中國文化」一詞即被賦予了當時同時普遍存在的演變的觀念。國史個別特性(individuality)與演化特性(development)的結合可以在南方「學衡派」的柳詒徵思想中發現。

所分享，有異於新儒家，而不去強調儒家文化中人類全體共有的部份。以文化認同的觀念說明知識份子對思想危機迴應，確實是不夠的。關於這點，參見，張灝，〔新儒家與當代中國的思想危機〕，見註(17)引文第三七一、三七二頁及三九一頁。德意志諸邦在十九世紀初年對文化危機迴應的方式，接近梁漱溟。參見：E.N.Andersen, *Nationalism and Culture Crisis in Prussia 1807-1815*. New York 1966. 此時歷史主義起源中重要的概念，個別性(Individualität)根本也是基於多元的價值觀念。參見G.G.Iggers. *Deutsche Geschichtswissenschaft. Von Herder bis zur Gegenwart*. München 1972 (第二版)。

(72) 梁漱溟認識世界上人類共有的「人生」問題，有三種「路向」，「中國文化」是一個「路向」的代表。本文引用，梁漱溟，〔中國文化及其哲學〕，台北，民國六十八年，學生出版社。「人生的三路向」見第五三頁。陳弱水先生指出：「梁先生「先驗地」(apriori)將人類生活的可能基本方式分爲三大路向…。」見陳弱水，「梁漱溟與「東西文化及其哲學」」，文刊：〔保守主義〕(見註(17)第三一一至三二一頁，引文出自三一二頁。「中國文化」一詞，魯迅於一九二七年，梁書出版後六年，以反批判的態度，才明顯的使用「中國文化」這一詞，本處間接得知自周策縱著，楊默夫編譯，〔五四運動史〕，台北，民國七十年，第四四九頁。周先生指出魯迅該詞在一九二七年「老調子已經唱完」文中使用。

(73) 梁漱溟，上引書第五五頁。

(74) 同上第一五四頁。

一九二二年創立的〔學衡雜誌〕宗旨在於批判五四運動對中國儒家的批判(75)。這個雜誌的撰稿人經常使用「中國文化」一詞，而且凡是使用「中國文化」這概念時，都明顯的接受梁漱溟世界文化價值無法以一個唯一放之四海皆準的標準加以衡量的基本看法。

除了劉伯明在第三期「評梁漱溟著『東西文化及其哲學』」文中直接的肯定該書：「就其全體而觀之，是書確有貢獻於今日，其影響之及於今日學術界者必甚健全。」(76)此外，在十年間替「學術」寫了三十五篇文字的吳宓，在「論新文化運動」文中，也以梁漱溟相近的語氣稱：「中國文化以孔教為中樞，以佛教為輔翼…。」(77)同時，「中國文化」一詞也被李思純在「論文化」中，以梁漱溟多元的方式加以使用(78)。陸懋德的兩篇中國上古史的論文是他「中國文化史」工作的起頭(79)。而柳詒徵在〔學衡〕上發表他中國通史的十篇連載，稱它為「中國文化史」(80)。

柳詒徵的「中國文化」這一詞的使用，如梁漱溟一樣，也是與印度文化、歐洲文化並提，視它為性質不同，無法分別高下的有機整體。在〔中國文化史〕的緒論中，提及作書的動機時他說：「…中國文化為何？中國文化何在？中國文化異於印歐者何在？此學者所首應致疑者，吾書即為答此疑問而作…。」(81)回答這個問題他說：「吾國文化惟在人倫道德，其它皆此中心之附屬物。」(82)

柳詒徵異於哲學家梁漱溟的是他將演化的性質加入「中國文化」這一概念中。中國文化不是自然時間中一特殊精神靜態的顯現。中國文化是一個演化的過程，這個過程有它的變化及不同的階段；這個階段底層有一個主宰一切變化的力量，柳詒徵稱這個主宰力量為「命脈」—「吾民族演進，國家構成之命脈」(83)。國史的三個階段—「由部落而建設國家，構成獨立文化之時期」、「印度文化輸入吾國，與吾國固有文化由抵牾

(75) 有關這個雜誌的專門分析討論，參見：沈松橋，〔學衡派與五四時期的反新文化運動〕，台北，民國七十三年。此書收於葉慶炳、蔣孝瑀編，〔國立台灣大學文史叢刊〕，第六十八冊。

(76) 〔學衡雜誌〕，第三期，一九二二年，第四四三至四五〇頁。引文出自第四四三頁。

(77) 同上，第四期，一九二二年，第五〇〇頁。

(78) 該文刊於同上，第二二期，一九二三年。

(79) 同上，第五五期，一九二六。

(80) 「中國文化史」自一九二五年〔學衡〕四六期開始刊登。

(81) 同上，引文出於〔學衡〕雜誌，總頁第六二八二。

(82) 同上，第二七期，一九二四年，「中國文化西被之商榷」；引文出自總頁第三六三七。

(83) 同上，第三六三六頁。

而融合之時期」、「遠西之學術思想宗教政治」輸入的時期一仍然構成一個整體的原因就在於有這個命脈。這個命脈的實際內容，柳詒徵或稱它為「德治」、或稱它為人倫道德：對德治的追求及人倫道德的實現，正是國人面對外在變化時，行為上仍然能前後一致，在變化中顯現一貫的原因。國史發展有它內在的連續，他自所區分為三個時期的敘述方式並非國史的分割：「此三期初無截然畫分之界限，特就其蟬聯蛻化之際略分畛畔以便尋繹。」(84)

在價值取向上柳詒徵固然是承襲儒家的理論，但是在歷史思考方式上（尤其在歷史事件的敘述安排方式上）却有顯著不同。歷史事件不是為了呈現儒家思想中的各項義理而蒐集，更不是以類例的方式安排連結史事，以說明行為模式。歷史事件是為了呈現儒家思想為核心的國史同質體；事件是要以它們之間蟬聯蛻化而不失其儒家特性的方式加以安排敘述。

史事會重複，歷史是靜態，這種例證式歷史思考中的各項義理，在柳詒徵化約的國史發展觀念下，變成了國史現象底層的、延續不斷的命脈。命脈是有機體中動力。「命脈」一詞使用的促成因素之一是國史有機整體的看法。化約的國史看法對動態國史觀產生的催化，正見於「命脈」一詞緊隨著「中國文化」有機整體看法而起這現象上。清末以前，被認為是超時空存在的靜態的義理，在反批判的批判中，內容上它被固守著，而形式上，却變成一個有機體中的有方向主宰性質的力量。

柳詒徵這種把國史視為整體而且有一個基本影響因素在其中的發展過程，是沒有經過馬克斯式唯物歷史思想的影響。柳詒徵的歷史思考方式是十九世紀末到一九二〇年以前，中國本身思想危機的迴應的產物(85)，它並沒有拋棄五四時期前後對中國過去批評的思考方式。相反的，在思考方式上，他是承續了他所批判對象之所有；他迴應而批判的是他們的價值內容。

一九二八年，在〔讀書雜誌〕展開以馬克斯歷史唯物思想方式討論中國社會史時，柳詒徵的「中國文化史」已經完成。馬克斯歷史思想中以歷史為一整體的演化系統其中有一個基本的推動因素。這個在形式上與柳詒徵相同的歷史思考，沒有直接或間接的

(84) 同註(81)。

(85) 當時有史學上進化思想的傳入，但是，它在演化式歷史思考方式的形式過程中，似乎只佔衍生的地位。杜維運師有關於西方史學輸入中國的討論，參見：杜維運，「西方史學輸入中國考」，出處見註(37)。

影響到他：在柳詒徵的〔中國文化史〕中，沒有分析中國是否是「封建社會」、「前資本主義社會」這類由中國社會史討論所用的名詞的痕跡。他的〔中國文化史〕內容上申辯的是五四全盤否定過去所使用的標準——民主與科學。〔中國文化史〕極欲闡明的是民主在國史演變中表現方式的獨特，然而却有其實質存在（86）。

以馬克斯的歷史思考方式來說明國史中社會的性質，這是一九二八至一九三八年的論戰中辯論各方共同使用的基本工具（87）。馬克斯的歷史觀傳入中國廣為接受及運用，學者分別從中國當時對科學主義的信仰，政治激烈主義，以及五四以後的價值方向迷失的背景上有其分析；就歷史思考方式而言，它之所以在國內順利被接受，應該也是因為它有五四時代知識份子發揚了化約的歷史思考方式的背景。

錢穆承續柳詒徵的國史解釋立場（88），以實際的國史解釋工作，做為他對一九二八至一九三八年馬克斯式中國社會史解釋的反批判。在他的國史解釋中，可以發現中國自發的歷史整體演進觀念，有了進一步的穩固。

錢穆一九四〇年出版的〔國史大綱〕較柳詒徵〔中國文化史〕書中更為明確的是國史的獨特性及其動力的說明。

錢穆反對以馬克斯所見西歐史發展的過程，作為解釋國史發展的模式；他認為這種解釋純粹是實際政治的活動而非歷史真相的研究。中國歷史真相的呈現必須顧及它歷史發展中異於西方的特色。在他反對把馬克斯唯物歷史思想作為一個放之四海皆準的歷史解釋方法時，他更加強調國史的整體性及獨特個別性。他說：「治國史的第一要務，在能於國家民族之內部自身，求得其獨特精神之所在。」（89）

國史整體性的概念是以強調它的特質來表達。整體就是一個大個體。個體之所以自成一個單位，因為其中有特質。錢穆「國史大綱」一方面出現大量有關個體描述的詞彙

（86）此處引柳詒徵，〔中國文化史〕，台北，民國四十三年，正中書局版。洪範與五行章：「亦謂卿士當從民之所好，好風則以風，好雨則以雨，或各從所好，則同時分為兩黨，如國民有好保守者，則卿士之保守黨從之，國民有好進取者，則卿士之進取黨從之。兩黨相切相，而政治遂得其中，此尤民主國家之法也。」第一二二頁。另見第一二八頁，「論平民革命」；第一七七頁，周官中顯示的地方自治等。

（87）參見：鄭學稼，〔社會史論戰簡史〕，台北，民國六十七年，第十二頁。

（88）這點需要更深入的說明，此處將從略。從錢先生對「中國文化史」該書的讚揚，可見史學解釋上認同之所在。關於這點，參見：羅時實，「柳翼謀先生及其學術諸友」，刊：〔中外雜誌〕七卷六期，台北，民國五十九年六月，第十三頁。

（89）〔國史大綱〕（此處引用未修訂第十一版）引論，第九頁。

：「個性的特殊點」(90)、「獨特精神」(91)、「國家民族特殊個性」(92)、「自身的途轍」(93)、「民族文化特徵」(94)、「一種文化演進的使命」(95)等等，同時又以隱諷說明中西歷史本質的不同。錢穆肯定歐洲近代一連串革命造成的進步，但是否認革命是適於中國的方式。他從歷史的本質上說明：「西洋史正如幾幕精采的硬地網球賽，中國史則是一片琴韻悠揚也。」(96)他比較中國秦漢帝國統一與同時在歐洲的羅馬帝國，說明何以羅馬帝國崩潰後歐洲即未再統一，而中國二千年來，一直大致保持著統一。他說：「羅馬乃以一中心而伸展其勢力於四周，歐亞非三洲之疆土，特為一中心強力所征服而被統治…秦漢統一政府，並不以一中心地點之勢力，征服四圍，實乃由四周之優秀力量共同參加，以造成一中央…羅馬如一室中懸巨燈，光耀四壁，秦漢則室之四周遍懸諸燈，交射互映；故羅馬碎其巨燈，全室即暗，秦漢則燈不俱壞，光不全絕。」(97)隱喻的方法所含有的化約效果，被充份表現；而其目的在說明國史整體的本質。

國史的本質，錢穆認為不是以靜態方式呈現，相反的，它是在動態中呈現的。錢穆所重複使用的「精神」這一詞，其中含有本質的意義，而精神是在社會現象的發展變遷中才能顯現。他說：「全史之不斷變動，其中宛然有一進程。自其推動向前而言，是謂民族精神，為其民族生命之泉源。」、「變之所在即其歷史精神之所在。」(98)

十九世紀末以來，「變」本身逐漸成為一切正面價值在結構上的基本條件時，錢穆要以「溫情」、「敬意」對待國史，這樣肯定國史價值的態度中，變化演進的現象，自然不可能自國史的獨特性中分離開。以馬克思唯物歷史觀點展開對國史批判性的解釋中，可以犧牲的國史變遷及演進的特徵：可以稱中國自秦漢以來兩千年為封建社會階段。這正是刺激錢穆以變化的過程說明國史本質的背景之一。

(90) 同上，第八頁。

(91) 同上，第九頁。

(92) 同上，第八頁。

(93) 同上。

(94) 同上，第二十頁。

(95) 同上，第二十七頁。

(96) 同上，第十一頁。

(97) 同上，第十二頁。

(98) 同上，第十頁。錢先生同時使用「命脈」(譬如，第二一頁)，但以「精神」為多。

在中國近代史學思想的發展中，錢穆所首先重複使用的「精神」一詞具有很重大的意義。

錢穆本身並未自覺的一加以定義並以分析性方式一使用「精神」一詞。但是從文字脈絡中「精神」一詞不但包含國史特殊性質，特殊發展方向的意義，而且，它本身也是國史發展的推動力—「歷史所由推動之精神」。精神既是方向，也是力量。與西方史學思想中演化式思想興起之初，威廉洪寶德（W. Humboldt）對歷史中「理念」（Ideen）的解釋—它既是方向（Richtung）也是力量（Kraft）—相似（99）。

在內容上，這個既是方向，也是力量的精神，是一種政治意識。〔國史大綱〕中歷史制度及事件的變化，以及社會生活的安定繁榮與否，一貫地是以知識份子對此政治意識中理想的覺悟與否做為解釋因素（100）。這種政治意識及其中的理想推動的國史，錢穆在〔國史大綱〕引論中有最簡短的說明：「…中國歷來政制…後面別自有一種理性精神為之指導也。」（101）

撇開內容的問題，包含了方向與力量這兩種因素的「精神」這一詞代表了與靜態、重複、零散的鑑戒歷史思想完全相反的歷史概念。「精神」這個詞的出現，在史學思想上代表鑑戒例證式歷史思想的結束；這個詞的傳遞與延續，是演化歷史思想逐漸穩固的現象之一。

演化式歷史思考方式在中國近代的形成，受了國史單一性的化約觀念的催化，並且兩者相互結合。「精神」一詞的傳遞，同時也代表了國史有機整體觀念及國史為同質體觀念的逐漸穩固。

## 六 結 論

近代中國史學可以從許多不同的角度加以觀察。經世思想的變遷可以說明近代史學

(99) 這一點史學概念上的相似，代表整個歷史思想方式的相近。錢先生〔國史大綱〕與德國歷史主義的比較，參見拙作，「錢穆的〔國史大綱〕與德國歷史主義」，刊於：〔史學評論〕第六期，民國七十二年九月，第十五至三八頁。另這兩種歷史思想方式的興起的社會結構原因的比較，參見拙著，Hu Chang-tze, *Deutsche Ideologie und Politische Kultur Chinas, Eine Studie zum Souderwegsgedanken der Chinesischen Bildungselite 1920-1940* Bochum, 1983. 第一五四至一六一頁。洪寶德對理念（Ideen）的解釋，見W.Humboldt, "Über die Aufgabe der Geschichtsschreiber." 刊於：Gesamte Schriften 第七冊，第二一至四九頁。

(100) 參見拙作，「錢穆〔國史大綱〕與德國歷史主義」，第二三至三〇頁。

(101) 〔國史大綱〕，引論，第十三頁。

研究的各種分歧派別及其發展；科技進步對非文字性史料發掘鑑定能力的提高不斷的影響近代史學的研究；社會科學及西方史學與中國史學經學研究的傳承接觸，在近代史學中，也有一連串可觀察的現象(102)。甚至，只就斷代作為區分，也可以觀察近代史學中，對國史各個階段研究的成長。

本文從歷史思考方式類型的區分，觀察到晚清與民國三十年間一貫的發展趨勢：鑑戒例證式歷史思想的式微，以及演化式歷史思考方式的逐漸穩固。這個現象是近代史學史中自發的變遷；演化式歷史思想不是整套從西洋史學思想中移植過來的，它是在社會變化，非史學思潮變遷中逐漸產生的。

這個演化式歷史思想的興起與我國社會在制度、組織法律各方面轉化為近代特性，是同時進行的，它是近代化現象中的一部份；而它與其它社會具體現象在近代變遷的密切關係，還需要繼續做更深入的觀察。

本文藉以提出變遷現象的是知識份子中一小部份史學家的思想，雖然本文選取了比較有名的史學家，用以增加這個史學思想變遷的代表性，但是，一般非史家的通俗性的歷史思想是否也有與此平行的變遷，本文因此毫無涉及。與本文相關的問題：演化式的歷史思想是否在當時的歷史小說、政治演說、記者論述中，也有逐漸興起之勢？學校歷史教育中，是否也無形中有以演化形式的記述與傳授？這些都是廣泛，而且也許是更具意義的問題。

至於演化式歷史思考方式與我們現代一般生活及行為之間的關係，以及鑑戒例證式的歷史思考方式是否在某種程度上！會使現代社會中的個人喪失行為能力，或造成過去與現在切斷為二的不連續感？這些問題歷史學工作者一實際的說，作者本人一只有與其它社會科學者，如心理學、政治學、社會學者共同合作，才能處理。

演化式的歷史思考方式的興起，如果是近代化過程中的一部份，它應該是世界性的現象。實際上西歐各國，以現在為止的史學史研究顯示，有它們分別從例證式歷史思考方式走向演化式歷史思考方式的過程。啓蒙典型的理性為中心的鑑戒史學在英國、法國

(102) 可參閱，收於〔中國史學史論文選集三〕的五篇關於近代中國史學論文：陸寶千先生的「嘉道史學一從考據到經世」；周予同先生的「五十年來中國之新史學」；康虹麗女士的「論梁任公的新史學和柳翼謀的國史論」；汪榮祖先生的「五四與民國史學之發展」；以及余英時先生的「中國史學的現階段：反省與展望」。資料收集最豐富當是顧頡剛，〔當代中國史學〕，南京，民國三十六年。



、德國，都各有它們逐漸消退的背景(103)。白特費爾(Herbert Butterfield)自豪唯有歐洲人才有歷史意識，實際上，指的只是演化式歷史意識在十九世紀的興起(104)。本文說明中國史學自發的演化式歷史思想的展開，不但肯定中國知識份子歷史意識的強烈；而且嘗試說明演化式歷史意識是與社會及思想變化相配合的一種歷史思考方式。沒有任何民族在「本質」上較接近這種歷史思考方式，而另外一民族「本質」上不能瞭解、具有它。作者認為在歷史思考方式的觀點下，可以從事世界史學史的比較。

當然「演化式歷史思想」(genetic historical thinking)這個詞是源出於西方的概念，用於中國史學史中演化觀的研究，會有恰當與否的問題(105)。

作者以為，原始概念在確切瞭解的前題下，這個概念仍然只有輔助尋找材料範圍(heuristic)的功能，對於收集了的本國材料的瞭解與掌握，仍然必須深入當事人的思想脈絡及他的社會背景中去。在這種方式下，才能夠提出一個可以作為世界史學史比較基礎的史學史解釋(106)。本文在概念說明上，以及國史材料瞭解與掌握上的不足，都將繼續再研究，加以補充。

(103) 西歐各國歷史主義的興起，實際上就是例證式走向演化式的過程。拋開歷史主義中的知識論問題，社會政治性質不談，而且將演化式思考方式視為全歐一致現象而處理的是Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft, Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.M. 1979. 尤其是“Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen.”第一三〇至一四三頁。以及“Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte.”第三八至六六頁。

(104) H. Butterfield, *Man on His Past*, London 1955. 「序言」，杜維運師對白氏，中國史學觀念的變化，參見：〔與西方史家論中國史學〕，第十七至二六頁及第一〇一至一〇三頁。白氏不變的看法是「中國史學與歐洲一四五〇年至一七五〇年間史學，蓋在伯仲之間。」白氏所不得不承認的是，中國史學在清末以前，在思想界的籠罩地位，以及考據學思想及方法的發達，以及與歐洲啟蒙時代相同以史為教訓的歷史意識。同時他所昧的正是：一七五〇年以來中國史學逐漸走向演化式思考方式的變遷。本文對中國近代史學思想中演化性質的提出，也間接的回答了白氏錯誤的認定。

(105) 黃進興先生對這種常見的現象，提出具體而批判性的反省。見：黃進興「所謂『道德自主性』：以西方觀念解釋中國思想之限制的例證」。刊於：〔食貨〕，第十四卷第七、八期，民國七十三年十一月，第三五三至三六四頁。其中所謂的「限制」應指對西方原出概念的誤解，以及對中國材料的誤解。誤解的避免並不一定要否定掉西方觀念的引用。觀念在選擇問題及材料上的(heuristic)功能，並非該文的主題，也未加討論，特誌此「助益」於「限制」之例。

(106) 比較史學的提倡，是杜維運師史學方法論中所開關的工作範圍之一。參見：杜維運，〔史學方法論〕，台北，民國六十八年，「比較史學與世界史學」，刊於第三二五至三五〇頁。



## 刑的傳統與韓非的「法」

蔡 英 文

東海大學歷史系

### 一、序 論

韓非，這位戰國末期的思想家，建立起來的政治理論，其終極的目標正是欲求建立一個經濟富庶、軍事力量強大的國家。爲了達成這個目標，國家的最高領導者必須先鞏固國家的政治和社會的秩序，就此能動員全體人民的力量，讓他們爲國君與國家奉獻其勞動生產力，甚至不惜犧牲其生命。以韓非的政治理論來看，通往這個目標的最有效的途徑在於讓官僚機構裡的官員和一般的平民的一切行爲都能夠以這個目標當作生活的最高指導原則；因此，在政治統治的技藝上，國君有必要以權術來維持他的權位，並且憑藉著嚴厲的刑罰以壓制人民，使他們從內心產生對國君與國君之統治機構的畏懼心理，依此，把本是爲自利的人造就成爲遵國君之法令、樸質無華的有德的「公民」，就此，把一國之內互爲不同的個體結合成宛若祇有一個個體的秩序。

反省地來看，如果我們從理論的層面上去解釋韓非的這一套政治的思想，是可以說，韓非的政治思想蘊含著一種「價值一元論」的觀點；也就是，在思索國君政治統治原則上，韓非是把人生活的基本價值，譬如，知識的追求、正義的崇尚、友誼的護持、藝術的創造、遊藝的活動……等多元性的價值，化約成一項單一的價值，肯斷國家的富強和安全纔是唯一重要的價值。不但如此，站在國君統治的立場上，韓非甚至強調國民應該全體一致地認同這個唯一的價值，認同者方可生存，不認同或違反這價值者是國家的「蠹蟲」，國君應該以嚴苛的刑罰壓逼之。簡而言之，國君應循經一種極權的統治手段，把多元性的生活景觀壓縮成爲一種「不同而勉強爲之和」的齊一的生活秩序。在這樣的生活秩序裡，整體的人民纔能變成爲國君與國家的工具，發揮其最大能量的效力（1）。

如是，我們說韓非的政治思想的原則表現在他所揭櫫的「價值一元論」，或者，具體來說，以「富國強兵」的人主之大利為政治治理的唯一目標，是全體人民在生活和行動上所執守的唯一價值。揭示這樣明確的目標，韓非也同時提出為完成這一個目標與價值而必須訴諸的行動策略或技術。在韓非思想的結構裡，誠如一般所理解的，「法」被認為是達成這一目標的有效的途徑之一，「法」的觀念遂是韓非思想中的一相當重要的觀念，也是傳統的「法家」思想學派的一重要主導觀念。

這篇文章嘗試對於韓非所揭櫫的「法」的觀念作一探討與分析。在分析上，首先說明韓非之「法」所蘊含的「工具性」與慶賞殺戮（或謂「賞罰」）的意義；然後，分析與說明這「法」之觀念所預設的歷史理念和人性論的基本前提，並由此論析韓非思想中的「德治」與「法治」的這一相互對反的思想論題。最後，由古代兵刑不分的這一政治傳統去探討韓非之「法」的觀念的根源，並依此說明韓非的「法」之所以祇蘊含刑罰威嚇的意義，而無法含攝人民之公意或普遍之同意的意義之理由所在。

## 二、韓非之「法」的意義

韓非所揭櫫的「法」，就其基本意義來說，是一種懲戒與刑罰的運作，以及獎勵和賞賜的施捨。而這種慶賞與刑罰之運作所懸的鵠的在於：一方面保持國家之最高統治者的權威與權力；另一方面，透過這種「法」的運作，試圖使得國家的人民在生活和行動上能完全符應國家所追求的富與強的這一唯一的目標與價值，就此，齊一整體的人民，讓全體人民凝聚出一股強大的意志力量。

這種「法」，廣泛地來說，是建立與鞏固人之集體生活之體制的安全、安定的一種手段，而且，以韓非的思想來說，是唯一的手段，他說：

「聖人之治也，審於法禁，法禁明著則官法；必於賞罰，賞罰不阿則民用。民用官治，則國富，國富則兵強。而霸王之業成矣！霸王者，人主之大利矣」（2）

又說：

「明主之所道制其臣者，二柄而已。二柄者，刑德也。何謂刑德？曰：殺戮

（1）有關於韓非政治思想中的「價值一元論」的原則，參見，蔡英文，「韓非思想中的政治價值一元論」，〔東海學報〕，第二十五卷（東海大學，民國七十三年六月）。

（2）陳啓天，〔韓非子校釋〕（臺北，商務，民國六十一年），「六反」篇。

又說：

「明主之所道制其臣者，二柄而已。二柄者，刑德也。何謂刑德？曰：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，則群臣畏其威而歸其利矣」（3）

在這兩段言論裡，我們可以理解韓非的「法」是蘊含著工具性與賞罰的意義。現依次地說明。

在呈示「法」的性質時，韓非常以工匠從事其製造業所運用的工具，如規矩、繩直、準夷、權衡、斗石當作譬喻指揮「法」的質性，關於此，韓非說：「無規矩之法、繩墨之端，雖王爾不能成方圓。無威嚴之勢、賞罰之法，雖堯舜不能以爲治」（4），又說：

「……巧匠目意中繩，然必先以規矩爲度；上智捷舉中事，必以先王之法爲比。故繩直而枉木斲，準夷而高科削，權衡懸而重益輕，斗石設而多益寡。故以法治國，舉措而已。法之阿貴，繩不撓曲，法之所加，智者弗能辭，勇者弗敢爭。刑過不避大臣，賞善不遺匹夫，故矯上之失，詰下之邪，治亂決繆，絀羨齊非，一民之軌，莫如法」（5）

「法」，由此觀之，在韓非的思想裡，就如同繩直、權衡一般，是一種可以擺脫人之主觀情意的干涉，以及可以消除人之行動的不確定性的一種客觀性的工具，憑藉這種工具，國君在從事政治統治工作時，可以保證其客觀性、確定性與公平性，是故，它是能「絀羨齊非」，能齊一化整個國家之人民的唯一途徑。

這種尋求可覺察的，不受任何主觀因素之干擾的確定性的，客觀性的政治治理的憑藉，也正是貫穿韓非之思想理論的一個主要的論旨。這一思想的論旨也清楚地表現於韓非批判慎到的「勢治論」的言論當中。由於此種批判觀點也同時能顯現出韓非所認定的「法」之觀念的特質，是故，在此作一論析。在這篇具雄辯風格的「難勢篇」裡，韓非直截地批判慎到的理論說：

（3）同上書，「二柄」篇。

（4）同上書，「姦劫弑臣」篇。

（5）同上書，「有度」篇。

「勢之於治亂，本未有位也。而語專言勢之足以治天下者，則其智之所至者矣」（6）

韓非並非全然否定慎到之「勢治論」的理論，而是認為慎到在思索政治治理的終極原則上，祇提出「勢」，認定祇憑藉著「勢」即可治平天下，這樣的理論並非正確。其理由在於慎到沒有覺識到「勢」欲成爲一種終極的政治治理的原則，尚必須預設一些條件，而這些條件又是人爲之力量所沒有辦法達成的。現在，把韓非批判慎到的「勢治論」的思想論證加以重建和說明。

甚麼是「勢」呢？依韓非對慎到之理論的瞭解來說，「勢」，簡言之，是意指在人的集體生活體制裡爲衆人所認定的，具有主使人之力量的權力位置（所謂的「權重位尊」的「勢位」）。在此，慎到是認爲任何人祇要獲得或者登上此一「勢位」，則可以制服衆人。關於此，韓非解釋慎到的言論說：

「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，而勢位足以絀賢者也」（7）

這種「權重位尊」的「勢位」由於稟具衆人之認可的脅迫力量，因此，韓非也承認是國君統治的一重要的條件，然而，祇憑藉著這「勢位」是否就可以治平天下？「勢位」是否可以成爲政治統治的終極原則呢？對於這問題，韓非是抱持著否定的觀點。

首先，如果依慎到的觀點而認定專憑「勢位」即可以治平天下，那麼，歷史上爲何會有治亂興衰的現象？由這樣一種簡單的歷史觀察，韓非論斷：這種「權重位尊」的「勢位」必須由賢明的人掌握之，纔可能保證治平天下，若由一個暴虐的人登臨之，則「勢者，養虎狼之心，而成暴亂之事者也」（8），因此，「勢位」本身尚不是自足的，終極的政治統治的原則，必須依賴於得「勢位」之人的賢明與否。關於這個論點，韓非總結說明道：

（6）同上書，「難勢」篇。

（7）同上書，「難勢」篇。

（8）同上書，「難勢」篇。

「今以國爲車，以勢爲馬，以號令爲轡銜，以刑罰爲鞭笞，使堯、舜御之，則天下治；桀、紂御之，則天下亂，則賢、不肖相去遠矣！」（9）

總地來說，依照慎到的觀點，「勢」是不倚賴任何條件的政治統治的憑藉，依此論之，不論賢與不肖的人，祇要掌握了「勢」，即可以完善地治理天下；然而，依照韓非的論點，「勢」是否能治平天下尙且倚賴得「勢」之人是否賢與不肖而定，關於此，他是以歷史興衰治亂的歷史觀點來理證他否證慎到的觀點。

在否證慎到的理論上，韓非又架設出「賢」與「勢」是爲矛盾不可兩立之事物的這樣的論證。依韓非的論證，如果「勢」腐化而任憑它運轉，那麼，賢明的人是無法強制，規約它，使它復正的；然而，一旦運轉得當，則這般「勢」的力量却是能夠規約任何事物，即使殘暴之人試圖腐蝕它，也無能爲力。按照上面韓非否證慎到的觀點，「勢」的運轉得當是依賴賢明的人，然而，在這裡，韓非又提「勢」與「賢」是不可兩立的矛盾觀點，這似乎是自我否證，關於這種困思、弔詭的論證，有必要作一釐清。

韓非是肯斷「勢」必須依賴人的賢能方可以運轉得當，然而，依賴韓非的論點，賢明之士是「千世而一出，是比肩、隨踵而生也」（10）是稀少的，是故，普遍來說，得「勢」之人往往是非賢明的人，那麼，因不賢明的人運作「勢」，「勢」必然是腐化而亂，依韓非鋪陳的「賢」與「勢」矛盾不可兩立的觀點，「勢」一旦腐化，賢明的人不可能逆轉它，所謂「勢治者不可亂，而勢亂者不可治也」（11）如此觀之，人集體生活體制是經常地處於混亂，不可爲治的情態了。透過這兩種論證，韓非總論慎到的「勢」祇是一種「自然之勢」，意思是說，慎到的「勢」必須依賴人爲無法設製的聰慧才智的條件，它所稟具的「偶然」性格太過於強烈，無法成爲政治統治的確定、穩固的憑藉。

（9）同上書，「難勢」篇。

（10）同上書，「難勢」篇。

（11）同上書，「難勢」篇。

透過這種論證，韓非提出了「人爲之勢」的觀點，這種「勢」是人爲可以設製的，足以成爲政治統治的終極憑藉，而這「人爲之勢」，換一個名詞來說，即是「慶賞之勸、刑罰之威」的法。他說：

「抱法處勢則治，背法去勢則亂…夫棄隱括之法，去度量之數，使奚仲爲車，不能成一輪。無慶賞之勸，刑罰之威，釋勢委法，堯舜戶說而人辯之，不能治三家。夫勢之足用亦明矣，而曰：必待賢，則亦不然矣」（12）

韓非把人爲設製出來的「法勢」比喻成「良馬固車」；而且肯斷地說，祇要「法」設造得完備，中等之資才或者不是那麼賢明的君王祇憑藉著「法」就可以治平天下。由韓非鋪設出來的「人爲之勢」的理論，一方面是否定慎到的「勢治論」，一方面則是否定儒墨兩家的「尚賢論」。而在這種批判與否定的論點背後所蘊含的意義，則是一種尋找客觀，確定的政治統治憑藉的思想意向。

韓非最後肯斷人爲設造的「法」才是國君統治所依憑的一客觀，確定且有效的工具。這種「法」在實際的運作上是帶有嚴苛的刑罰的脅迫力量。運用重刑，所謂「峭其法，而嚴其刑」（13），懲罰那些破壞國家之秩序，不遵守「國富兵強」這一終極之價值，以及提倡不符合國家之利益的所謂「蠹蟲」的人物。由於「峭其法，而嚴其刑」，刑罰的嚴酷性，是故，國君在執法上，必須捐棄仁慈之心意，擺脫任何道德的考慮，他說：

「所謂重刑者，姦之所利者細，而上之所加焉者大也；民不以小利蒙大罪，故姦中止者也。所謂輕刑者，姦之所利者大，上之所加焉者小也；民慕其利而傲其罪，故姦不止也……今輕刑罰，民必易之。犯而不誅，是驅國而棄之也，犯而誅之，是爲民設陷。是故，輕罪者，民之埶也。是以輕罪之爲民道也，非亂國也則設民陷也。」（14）

唯有嚴酷的刑罰，才能「防漸杜微」，使人民尙未犯罪之前，能衡量得失輕重，而且，使人民在心理上能產生畏懼之感，能禁止他們做出罪惡之事，所謂「民畏所以

（12）同上書，「難勢」篇。

（13）同上書，「五蠹」篇。

（14）同上書，「六反」篇。



禁」(15) 因此，一位心懷仁慈，不願意運用重刑的國君反而是誘導人民犯下重罪，若至於此，不懲誡，則國家混亂無紀，懲誡之，則便成一位不仁慈，「為民設陷」的領導者。這樣的論證正如同西方十六世紀佛羅倫斯的政治思想家馬基維利 (Machievalli) 在論證國君之「嚴酷和仁慈」的論題上，所陳述的言論，於〔君王論〕一書中，馬基維利認為：一位君王如果一開始就試圖表現仁慈的行為，他就會「讓惡行坐大」，而祇在「掠奪、搶劫與謀殺等重大罪行」發生後纔用重刑，這種行為是比一位君王在一開始就以酷刑「殺雞儆猴」更為殘酷(16)。

韓非的「法」是具有告訴人們「何者不當為之」的消極性格，除此之外，尚且具有告訴人們「何者應當為之」的積極性格。對於那些作了不應當作的事情的人，即所謂犯了國家之「禁忌」的人，國君或國家必須處以嚴厲的刑罰，而對於那些能作應當作之事情的人，國君則給予獎勵，所謂「應當作之事」，以韓非思想的脈絡來說，即是能為國家或國君在經濟上勞動生產，在戰場上能立戰功的人。在此，國君不但是一位執法者，也是一位施恩者，藉著酷刑，讓人民畏懼國君的統治；藉著施恩惠，國君除了加強其權威之外，也能夠使人民瞭解國君的意向，以及整個國家所強調的價值取向，就此，人民的行為更能符應國君與國家的需求。這種把「刑罰」與「慶賞」合一的「法」的觀念正是韓非「法」之觀念的主要特質，他說：

「……是以賞莫如厚而信，使民利之；罰莫如重而必，使民畏之，法莫如一而固，使民知之。故主施賞不遷，行誅無赦。譽輔其賞，毀隨其罰，則賢不肖俱盡其力矣」(17)

透過賞刑、恩威並用的「法」的統治途徑，整體人民必能為國君與國家奉獻其生命。

在運作上，「法」除了顯現出賞與刑的誘發力與脅迫力之外，「法」本身必須是具有公正無私的客觀性，以及平等性，而且必須是成文的，公佈給人民知曉的，如韓非所說的，「法莫如一而固，使民知之」，以及「法者，憲令著於官府」(18)「法」若不是成文的，讓民衆知曉，則人民無從遵守國君與國家所追求的規範；「法」若不是公正無私與平等，那麼，賞刑無信，必然使「法」徒具虛文，而無法

(15) 同上書，「八經」篇。

(16) 見 Quentin Skinner,〔馬基維利〕(聯經，民國七十二年)，蔡英文中譯，頁50

(17) 陳啓天，「韓非子校釋」，「五蠹」篇。

(18) 同上書，「定法」篇。

發生效用。關於「法」的這兩種性質，韓非在其著作中，祇提出而沒有詳論，但是為「法家」學派另一本著作〔商君書〕對於「法」的這種性質有較清楚的論述；現就以〔商君書〕裡的言論來說明韓非之「法」，甚至是法家之「法」的此種性格（19）。

韓非是認為「法」必是成文的，也就是「法」是由國君與國家的機構制定與頒佈，而為全體人民所共知。對於「法」提出這種觀念，這是跟整個民族從西元前第六世紀由鄭國的子產與晉國的范宣子頒佈「刑書」所成的傳統，有著密切的關聯，關於韓非的「法」跟此成文法的傳統的關聯，下一章節中，會作一分析。由於「法」是告知民衆的，因此，法之條款的刊佈，其內容必須是詳盡而且是易於明瞭的，〔商君書〕對此有以下的言論：

「……聖人爲法，必使之明白易知，名正，愚智徧能知之。爲置法官，置主法之吏，以爲天下師，令萬民無陷於險危，……法令明白易知，爲置法官吏爲之師以道之知，萬民皆知所避就，避禍就福，而皆以自治也。故明主因治而治之，故天下大治也」（20）

然而，「法」的制定的程序，以及告之人民的途徑又是如何？〔商君書〕也有明白的規劃，現作一描述。在「定分」篇中，〔商君書〕的作者在回答「欲使天下之吏民，皆明知（法）而用之如一而無私，奈何？」這個問題時，有如下的見解：首先，「法」的制定權是操在國君手中，「法」制定後，成文書的「法」一則放置於「天子之殿」，一則放置於「禁室」，嚴禁任何官員入其中視成文書的法令，以此表示「法」的神聖性。

然後，由國君選擇官僚成員爲「法官」，設置的方式爲：「天子置三法官，殿中置一法官，御史置一法官及吏，丞相置一法官」，除了在中央官僚系統中設置三位法官外，地方官僚系統從郡到縣「皆各爲置一法官及吏」，這些法官及吏代表國君在地方上執行「法」，所謂「各主法令之民」，他們必須熟讀詳記「法」之程式

（19）〔商君書〕並非商鞅本人的著作。從書中所反映的政治和社會的實況，可以斷定其爲戰國末年的作品。而且，從思想的內涵來看，它比〔韓非子〕一書更着重於「法治」的實際的實行策略，就此，或許可以說〔商君書〕的作者以韓非思想的一些原則爲主，而更細密地提出實踐的途徑。因此，就瞭解法家整個學派的思想來說，它可以補足韓非論述不足的地方。

（20）陳啓天，〔商君書校釋〕，「定分」篇。

，不得擅自「剝定法令」損益法令之文字。在功能的劃分上，「法官」負責解釋法令之條文以及回答民衆對法令的疑難，「吏」則負責執行法令，「法」透過這種官僚體系的運作，能夠：

「天下之吏民，無不知法者，更明知民知法令也，故吏不敢以非法遇民，民不敢犯法以干法官也。吏遇民不循法，則問法官，法官即以法之罪告之，民即以法官之言正告之吏，吏知其如此。故吏不敢以非法遇民，民不敢犯法。如此，則天下之吏民，雖有賢良辯慧，不敢開一言以枉法；雖有千金，不能以用一銖，故知詐賢能者皆作而爲善，皆務自治奉公，民愚則易治也，此皆生於法明白易知而必行」(21)

由「法」的控制所導致的政治統治的理想狀態，這也是韓非預期的國君治國的終極目標：

「故明主之國，無書簡之文，以法爲教；無先王之語，以吏爲師；無私劍之悍，以斬首爲勇。是以境內之民，其言談者必軌於法，動作者歸之於功，爲勇者盡之於軍。是故無事則國富，有事則兵強，此之謂王資。既畜王資，而承敵國之釁，超五帝，侔二王者，必此法也」(22)

這種理想的政治統治的狀態即是整體人民的言行一律皆符合國君與國家之「法」的要求，一方面，代表國君與國家的政府官員瞭解「法」之嚴酷性，而不會憑著政治權威因一己之私利，任意獨斷地治理人民；另一方面，一般的平民瞭解到「法」的嚴酷性，在行動上，能謹慎，能「避禍就福」，不犯國君與國家之禁忌，在言談上，不會宣揚有損國君與國家之威望與利益的言論，甚至是保持沈默，「社稷之所以立者，安靜也」(23)，整體人民就變成一大群沒有臉孔、沒有個性、沒有喜怒哀樂的沈默的勞動生產的動物，群體爲著權柄在握的國君奉獻生命的一切。

韓非與法家所揭櫫的「法」是國君必須堅決實行的與脅迫和獎賞之作用的統治工具，它是訴諸文字的、詳盡爲民易知的「法典」，而且必須通過層層分職分責的

(21) 同上書，「定分」篇。

(22) 陳啓天，〔韓非子校釋〕，「五蠹」篇。

(23) 同上書，「詭使」篇。

國家的官僚統治機構的運作，方能從上下達到廣大的人民群體當中。這種「法」要保證其功能作用，而不致於使之徒具虛文，則尚必須具有穩固的一致性，以及公正性和公平性。這些性質在韓非以度量、權衡、規矩、方圓為譬喻指陳「法」的義蘊時，已經明示出來了。

「法」如果如規矩方圓一樣的話，那麼，它是兼具著穩固確定的一致性，同時，由於「法」是訴諸文字的，如果「法」的文字不夠精確，必定引起解釋上的歧義，如果「法」時時變動，除了加深且增加釋法上的歧義的紛亂之外，尚且使得人民在遵守「法」上，喪失確定的準則，甚至會誘發人民在新法與舊法的空隙中，逐獲利益，韓非就此說：

「不一其憲令則姦多故，利在故法前令則道之，利在新法後令則道之，利在故新相反，前後相勃」（24）

「法」如果因時時變動而失去一致的準則性，「法」就喪失其威信，人民就不會服從國君與國家的權威。關於「法」的致一性與「不變性」，在此，從韓非思想的脈絡來看，又引起韓非思想的一個問題。

依韓非的歷史觀念，人的生活環境是隨著時間的變動而變革，所謂「古今異俗，新政異備」（25）。韓非提出這種歷史觀點，其主要的思想論點在於批判儒家的「德治」理論以及理證「法治」之所以適用於「當今之世」的理由。然而，我們若把這種觀點推演到「法」的可變與不變性的問題上來，可明顯看出：揭櫫「不法先王之政」的觀點的韓非也必然會認為「法」必須隨著歷史環境的變動而有所更動。依這種思想的理路，舉一例說明：設若在某一時期裡，有某一位國君因當時的處境制定某種「法」，時過境遷，新起的另一位國君可能因新的歷史處境而感到前一位國君立的「法」不能順應新環境的需求，而更動舊法，如此，法的穩固一致性必然無法被保持。由是觀之，韓非的思想裡似乎存著其所揭的歷史觀點與法之不變性如一性之觀點，兩者之間的矛盾衝突。關於這一個問題，韓非並沒有清楚的提出解決之途徑，但是在〔商君書〕當中所顯示出來的觀點，是可以有助於我們釐清這一

（24）同上書，「定法」篇。

（25）同上書，「顯學」篇。

矛盾衝突。

在釐清這一矛盾之觀念之前，在此，附帶說明古希臘時期的哲學家亞里斯多德對此問題的看法，或許更能讓我們清楚瞭解韓非或法家之思想學派所揭示之「法」的觀念。在〔政治學〕(The Politics)一書中，亞里斯多德認為「法」不可能以文字詳盡、細節地規定人民的諸種行爲；成文的「法」祇可能規定「普遍的原則」(the general principle)，而執法的行動則依賴特殊的情況和案例；職是之故，「從這些考慮，誠然，是有某些情況要求有所變革，而且，也有必要改變某些法律」(26)但是，在衡量法律的變動上，亞里斯多德基於政治實踐的智慮明慎(phronesis)，必須衡量變動法律的可利性與人民因習慣於法律之易變性所帶來的危險，這種危險表現在於人民因法律的時時更動，而蔑視法律的尊嚴，繼而不服從國家的權威。依此，亞里斯多德提出這一句有名的論點：「我們必須容忍部份立法者與統治者的少數的錯誤」(27)而亞里斯多德提出這種法之觀點，尚有一相當重要的理由，那就是：「法本身並沒有力量來確保人民的服從性，除了習慣之力量外，因此，輕易地就改變既定之法而制定新法，此意味著削弱法的力量」，而且，由法本身的更動，會引發出許多甚爲困難的問題，譬如，法的更動是部份的或整體的？以及誰有資格來更動法律等等。依亞里斯多德的政治理論，政治的目標在於培養出能實踐「公利」與道德優美的公民，在實現的途徑上，「法」並非是唯一的途徑，一個群體的良好風俗習慣和健全的教育更是重要之事，但，最重要的是，城邦國家必須是一個自由開放的「公眾領域」，讓市民能夠以平等的身份自由地參與於城邦的公眾事務(28)

韓非與法家的「法」由於立法的導向在於提高國君的利益與權威，以及出自於「價值一元論」的立場，是故，這種「法」就像是一鐵箝一般，緊緊地牽制住國君統治下的全體人民。這種「法」必須是穩固一致性，對於「法」之不一致性不確定性，以及因時代的變遷有所變動的危險性，〔商君書〕有如下的看法：

(26) ARISTOTLE *the Politics*(penguin classic, London, 1979)PP. 82-83

(27) 同上書。

(28) 對於亞里斯多德的政治理論的此種闡釋，見 HANNAH ARENT, *THE Human Condition*(Chicago University of press, 1958)PP. 18155

「今法令不明，其名不定，天下之人得議之，其議人異而無定。人主爲法於上，下民議之於下，是法令不定，以下爲上也。此謂名分之不定也。夫名分不定，堯舜猶將皆折而姦之，而況衆人乎？此令姦惡大起，人主奪威勢，亡國滅社稷之道也。」（29）

「法」的不確定性、不一致性，〔商君書〕的作者以「名分不定」給予說明，爲消除「法」的變動不一致性與歧義性，「法」必須「定名分」，「名分定」的觀點是此書作者爲「法令以當時立之者，明且欲使天下之吏民，皆明知而之如一而無私，奈何？」這問題，所提出來的答案。分析這一觀點，可知：韓非與法家着重於「法」的確定性、穩固性。「法」一旦制定，不得「損益一字」，且典藏於「禁中」，但是，據上面所提出的，有關於韓非思想中的歷史觀與「法」之如一性之間的矛盾衝突的疑難，我們在此引〔商君書〕所提的「名分定」的觀點，作一說明：

「今先聖人爲書，而傳之後世，必師受之，乃知所謂之名；不師受之，而人以其心意議之，至死不能知其名與其意。故聖人必爲法令置官也，置吏也，爲天下師，所以定名分也。名分定，則大詐貞信，民皆愿慤，而各自治也」  
（30）

「法」一旦確定，則不容更動，然而，在「法」的傳承上，可能因歷史的處境而有需要變革，在此，〔商君書〕的作者提出的解決途徑是透過政治力量的途徑，也就是說，「置官也，置吏也，爲天下師」，法之解釋與更動後的疑義一切皆依賴國君及其官吏的權威，在此，我們可以說，統治者的權威高於法的權威，通過政治的控制力量，能使人民透澈瞭解統治者與被統治者的「分位」，這就可以保證「法」在變動上因「名」（即是文字上的釋義）的混淆，不確定和不如一性不會帶來危險性。

韓非與法家的「法」挾著嚴酷的刑罰與利誘的獎賞，而且在其背後挺立著強大的政治控制力量，因這種性格，韓非在強調「法」的公正性與平等性時，是意指以

（29）陳啓天，〔商君書校釋〕，「定分」篇。

（30）同上，「定分」篇。

國君與國家的意向與利益為依歸的公正性與平等性，是故，在韓非的「法」的統治下，「公正」不是人道德表現的合宜正當性，也不是在整個社會當中，每人「各守其位，各安其位」的自發性地守禮的行為，而是指國君在執法上對於犯國家之禁忌的人，不論其為何人，都應當給予嚴酷的刑罰，對於有功或作為有利於國君與國家的人，則給予厚重的獎賞。在此，「法」的公正性是要迫使人民廢「私詞」、「私意」與「私欲」，一切行為都與國君與國家的「大利」或「公利」為指向。

同時，論及韓非「法」之平等性，這種「平等性」，從韓非所承受的傳統的觀點來看，是整個民族自西元前第六世紀成文法典的公佈後，以及戰國時期許多有名的「變法家」對於「法」之性質的強調與提倡，就當時歷史變動的觀點論析之，「法」之平等性的被強調與提倡是整個民族從社會階級等差有別，不齊的封建城邦的政治結構走向權力意志集中的國家政體，所必然有的現象。成文法典被公佈即表示以國君權力為重心的國家統治機構的權威強化且加大，也表示在「法」的統治底下，全體人民不再是分屬於封建領主治理下的「私民」，而是地位一律平等的「公民」(31)。這種歷史經驗在韓非之思想的轉化下，使之成為一種合理化的理念，而更顯得明白且具說服力。承受這樣的傳承，韓非是肯斷「法」的平等性，但在國君一人極權的統治下，這種「平等性」是指全體人民一起同樣地喪失「立德、立言、立功」的政治行動力。

由於「法」是一種客觀性、公正性與公平性的統治工具，以韓非思想的脈絡論之，這種「法」在執行上，必能使得國家的整體人民忘記有國君與國家統治機構的存在，在此，韓非引老子的「太上，不知有之」的言論來說明「法治」的最高理想。

「明君見小姦於微，故民無大謀；行小誅於細，故民無大亂，此謂：國難者於其所易，為大者於其所細也。今有功者必賞，賞者不德君，力之所致力；

---

(31) 有關於整個民族從封建城邦制進展到集權國家制的社會變遷的歷史解釋，見杜正勝，「編戶齊民的出現及其歷史意義—編戶齊民的研究之一」（史語所集刊五十四本三分，民國七十二年九月）。

有罪者必誅，誅者不怨上，罪之所生也。民知誅賞之皆起於身也，故疾功利於業，而不受賜於君。太上，不知有之；此言太上之下民無說也，安取懷惠之民？上君之民無利害，說以悅近來遠，亦可舍已」（32）

依老子的政治理論，國君治國的最高境界在於人民不知有國家與國君的存在，這種境界的達成是循經國君與國家不干涉人民之言行或者「無為」的途徑。在此，韓非吸收了老子的這一種政治觀念，而加以引申，而認為：國君與人民的相對待的關係，在理想上，不是出自於慈惠、恩情與畏懼、怨恨的主觀的情緒的關聯。使民「懷惠」、使民「怨恨」都足於使政治紊亂、人民腐化；依韓非的論點，國君會讓人民「懷惠」、「怨恨」，是廢棄「法」的治理所得來的結果，就此，他說：「惠之為政，無功者受賞而有罪者免，此法所以敗，法敗而政亂，以亂政治敗民，未見其可」（33）。由是觀之，國君祇有循經公正、平等與客觀之「法」的統治，才能使國君與人民兩者皆擺脫主觀之情緒之關聯。這是因為在客觀、公正與平等之「法」的規約下，人民必然會覺識到賞罰的來源不是出於國君本人的恩寵與憤怒，而是出自於自己的行為不能符合「非人格性」的「法」的規範，繼而體會到行為的對錯的根源是來自於自身，有此體會，韓非與法家認為人民方有可能「自治」，也才可能致力於為國君和國家所認可的事業，所謂「疾功利於業」。如此，不論國君或者是人民，其行為均不再受原始之本能傾向或情性所制約，而是受客觀之法則所規定，韓非與法家在思想的層面上，試圖去尋求客觀性之政治治理的技藝，也正是反映出整個民族從春秋中期到戰國的歷史發展過程中逐漸擺脫以血緣情感為支配原則的封建城邦制，而走向客觀之以官僚體制為中心的國家政制的時代精神。

### 三、「法」之有效性的理證

在思索國君統治人民的技藝上，韓非為甚麼會那麼地肯定「法」的有效性？分析與說明了韓非所揭之「法」的觀念的意涵之法，接著，有必要分析與說明韓非在理證「法」之有效性上所鋪設的論證。就理論的層面上來說，這些論證一方面關涉

（32）陳啓天，〔韓非子校釋〕「難三」篇。

（33）同上書，「難三」篇。



到韓非對人之情性的論點，其中也牽涉到韓非和荀子兩者之思想的關係；另一方面則關涉到韓非對歷史之發展所抱持的觀點，以及關聯到他之所以強調「法治」而捨棄「德治」的部份的思想理由。

關於韓非思想中的「人性論」的觀點，一般論者都曾詳細剖析，也強調韓非之「人性論」是承續荀子的「性惡論」的學說而發展出來的。是故，在韓非的「人性論」裡，人的本性是自利、自爲、自私的，人的心智又是爲一己之利害之考量的計算心。就此，有學者評論說：「（自利之性與計算之心）二者相結，人在之內遂漆黑一片，不似荀子尚有一虛靜認知之心，透出一線光明，可做爲由惡轉善的橋樑。韓非心性俱惡，道德規範與教育師法兩路皆斷，已無以扭轉這一心性的沈落，唯有訴之於賞罰之法，與君勢之威權了，這就是韓非師承荀子，而背乎荀子的轉關所在，也是韓非否定道德，又否定學術之可能的根本原因」（34）

以韓非曾師荀子的這一事實來看，荀子的思想是有部份影響了韓非思想的形成，這就是「人性論」的這一思想主題。荀子對於人性是提出「人之性惡也，善，僞也」的理論，這種理論跟孟子所揭的「性善」理論恰成對反。從戰國時期以來，人之性是善抑是惡的問題也爲思想家和學者所熱衷討論，在結論上却莫衷一是。現在，依荀子思想的脈絡，對此問題作一釐清，荀子在考察人之本性時，提出了如下的看法，他說：「凡性者，天之就也，不可學，不可事」（35）。「性」卽是人與生俱來的，無法變動更改的，具「必然性」的傾向，依現代的用語，荀子的所謂「性」卽是荀子提出「情」與「欲」，也就是他所說的「性之好、惡、喜、怒、哀、樂」（36）。這種情性，荀子認爲是人天生固有的，人不可能絕對根除它，因此，任何一種學說若強調「去欲」或「寡欲」的道德實踐觀點，則是不清楚瞭解人之本能欲望的真相，就此他說：「凡語治而待去欲者，無以道欲而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲而困於多欲者也」（37）。由於人之本能欲望無法全然被根絕

（34）見王邦雄《韓非子的哲學》（臺北，東大，民國七十二年）頁 107。

（35）王先謙，《荀子集解》（臺北，世界，民國六十年）「正名」篇。

（36）同上書，「正名」篇。

（37）同上書，「正論」篇。

，因此，人最多可能僅在於節制它們而已。然而，荀子在其學說中，為甚麼要求人必須節制其本能欲望呢？是因為：「然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分犯理而歸於暴」（38）。如果人順著這種動物性的本能欲望而行動所為，不知規約它們，那麼，人在群體中所表現出來的行為必然是爭奪、暴虐。更從人群體的生活來看，人若是無法節制其本能欲望，則在相互侵奪、暴虐的生活世界中，必然無法形成一文明的生活秩序。

由以上的分析，我們可以這樣說：荀子所提出來的「性惡論」，正確論之，是指人無法規約情性而導致出邪惡之行為的結果，他就這邪惡的行為結果，論說「人之性惡」。由於在用語上，他把「本然」的語詞和價值之「應然」的語詞相混淆，致使他的「性惡論」顯得曖昧不清。同時，就荀子的思想立論的根本來看，他思想立論的根本在於他所強調的「禮治論」，禮是用來規約人不良的行為的，而針對人之所以會表現出不良的行為，必然會使荀子轉向「人是甚麼？」的這種「存有論」（ontology）的問題上，而就此提出「人是本能欲望的存有」的「人性論」的觀點。

在韓非的思想裡，我們看看不出有如荀子一般明顯的這種問題意識。在考察人的情性上，韓非側重於經驗上的事實，即是他所說的「參驗之知」，他是從人在生活層面上所表現出來的行為，來理解人實際行為的表現。這種行為的表現不單單祇是自私自私的行為，也是「慈惠而輕財」「慈惠則不忍，輕財則好與」的慷慨的行為（39）。以及「心中欣然愛人也，其善人之有福，而惡人之有禍」（40）的「寬惠行德」的「仁愛」的行為（41）。注重「參驗之知」的韓非，不像孟子與荀子，對於「心性」之問題是不感到興趣的。

既然人在其生活層面上，既表現出道德的行為，也表現出不道德的行為，那麼，韓非在論說人之情性時，為甚麼偏向人陰暗之惡的行為的表現？甚至，提出「君

---

（38）同上書，「性惡」篇。

（39）陳啓天，〔韓非子校釋〕「八說」篇。

（40）同上書，「解老」篇。

（41）同上書，「詭使」篇。

不仁，臣不忠」的理想的政治狀態，而試圖把道德劃規於政治的領域以外？

首先，從韓非的思想模式來說，上面我們在分析韓非之「法」的性質時，曾說明韓非以工匠從事其製造業所憑藉的準繩、度量等工具來指陳「法」的性格。更廣濶地看，當韓非強調國君憑藉著客觀的「法」的統治工具來從事政治統治的工作時，無異是說，以譬喻說明，國君如同一位工匠，他藉著穩固一致且客觀的工具，試圖製造出一件完美的工藝成品，也就是，政治就會有秩序且富庶強大的國家，由是觀之，國君在統治其人民時，一方面無庸考慮到自己的行為是否合乎道德的原則，另一方面也無需著意於其人民是否有優美的道德行為的表現。就比如，一位工匠運用方圓規矩，製造工藝成品，在製造上，這位工匠祇致力於如何把工藝成品製造得精良，而不必思量自己的道德修為，即使他必須注意到所運用的素材的質地，但是，不論素材的質地如何，一位手藝高超的工匠憑藉精巧的雙手與準確的工具，是可以「化腐朽為神奇」的。在製造的工作層面上，道德的修為是不相干的。在此，韓非是以人製造事物的作為能力的觀點，來思索人的政治實踐的行動，其思考的意向在於欲求政治實踐的客觀性與穩定性。

從行動所依憑的價值觀點的立場來看，韓非是肯定欲求國家之安全、秩序與富強的這一唯一的基本價值，基於這種價值一元論的思想原則，韓非否決了包括道德之價值在內的所有的價值。依照他的政治理論，國君與國家所需求的人不是「好的人」(good man)而是有利於國君與國家之富強的「好的公民」。同時，以韓非對價值之衝突的認識來說，「好的人」是跟「好的公民」相衝突的，譬如，重孝順的公民必然是一位在戰爭中不會勇無畏地殺敵的「好的公民」，一位追求「遺世獨立」之個體自由的人也必定不是一位努力耕種，為國家勞動生產的「好的公民」。在此，韓非是反逆世俗與儒家所接受的「道德觀點」。

最後，回復到上面所提出的問題。韓非之所以特別地着重於人不良的行為的表現，其論證的理由是在於證成跟其師荀子在理證「禮治」之重要性的理由，有相似之處。關於「法之控制」的有效性的理由，韓非說：

「凡治天下，必因人情。人情有好惡，故賞罰可用；賞罰可用，則禁令可立，而治道矣矣。君執柄以勢處，故令行禁止。柄者，殺生之制也；勢者，勝衆之資也……是以明主不懷愛而聽……」(42)

所謂人情有好惡，依韓非的觀察，是人表現在其生活層面上的，「安利如、辟危窮」、「喜利畏罪」、「利之所在，民歸之，名之所彰，士死之」、「民者，固服於勢，寡能懷於義」、「民固驕於愛，聽於威矣」（43），這種追逐個人的利益，遠避災禍的行徑。國君的法是因應人的這種常情之行爲而制定出來的，據此，「法」就具有威嚇和利誘的力量在，透過這種力量的運使，人民才能在被迫之以「必然之力量」下，而服從國家與國君的權威與價值的標定。

更進一步論之，韓非不願意從人可能爲道德之善的立場去思索國家政治治理的原則與途徑，是基於他對一般人的這種逐利避害之行爲的看法。由於人，大部份的人，所表現出來的行爲均是自保自利的行爲，因此，國君面對著衆多的人民，是不可能有任何幻覺，認爲人民會自動自發地做出對國君或國家有利益的事情來，他說：

「夫嚴家無悍虜，而慈母有敗子，吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。夫聖人治國，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。爲治者用衆而舍寡，故不務德而務法」（44）

在「爲治者用衆而舍寡」的原則下，國君必須瞭解道德高超的人僅是少數，誠如韓非所說的「蓋貴仁者寡，能義者難也」（45）；另一方面，德行高超的人並無用於國家的富強，更甚者，道德的行爲很容易在社會上造成聲譽，而這種來自民間的聲譽，依韓非的見解，對國君的威望是一種損毀，在韓非所列舉的，爲一國之國君「宜禁其欲，滅其迹」（46）的社會類範，其中就包括「寬惠行德，謂之仁者，重厚自尊，謂之長者」的人。

總結地來說，一般人的行爲表現都是自利自爲、巧詐的，「趨利避害」的，他們在沒有強大且必然的力量壓迫下，是不可能主動地爲國君與國家所標榜的「大利

（42）同上書，「八經」篇。

（43）同上書，「五蠹」篇。

（44）同上書，「顯學」篇。

（45）同上書，「五蠹」篇。

（46）同上書，「詭使」篇。

」行動有所爲的，韓非就此說：

「從是觀之，則聖人之治國也，固有使人不得不爲我之道，而不恃人之以愛爲我也。恃人之以愛爲我者危矣！恃吾人不可不爲者安矣！」（47）

而這種具強大具必然之力量的事物，即是國君因人情而制定的「法」，一國之國君祇要善於運用這「設利害之道」的「法」，必能使國家齊一而有秩序，韓非說：

「明主知之，故設利害之道，以示天下而已矣。夫是以人主不口教百官，不目索姦<sub>姦</sub>，而國已治矣」（48）

韓非從人自利自爲、「趨利避害」的行爲表現去理證「法」的有效性，而「法」的有效性則表現在於，經由它的威嚇與利誘的控制，更強化人盤算利害得失的計算之心智，使人更能表現出「趨利避害」的行爲，也就是，更能約制自己的欲望，更爲「謹慎」。以十九世紀德國之哲學家尼采對刑罰的效果所提出來的言論來說，則是：「誠然，刑罰的實際效應畢竟是表現之以加強人的謹慎，延長人（恐懼）的記憶，因此，使人的意志在運作上更小心翼翼、私密不爲人知地，以及不信賴他人地，同時表現之一種識見，那就是，人對於許多事物而言是太過於微弱，最後則是人自我批判的改進。可以透過刑罰而獲得的這一切的實際效果，不論在人或在動物，即是增強畏懼、增進謹慎、主宰欲望。從是觀之，刑罰馴服了人，然而，它並不會使人『更好』」（49）畏懼、謹慎、主宰欲望、自我批判的行爲正是韓非與法家思想學派所要求的人的「自治」的行爲。但這種「自治」並非如孔孟所說的，發自「道德良知」的自然自發地約制欲望，而是透過外在強大的壓迫力量，造就出來的結果。

在理證「法」之有效性之，韓非除了鋪設了他對人之一般表現之行爲的觀察的論證之外，尙且提出了一種解釋整個民族歷史發展過程的歷史觀點，來強調與印證

（47）同上書，「姦劫弑臣」篇。

（48）同上書，「姦劫弑臣」篇。

（49）關於刑罰對人之心爲與心理之影響的說明，見 Friedrich Nietzsche, On the Genealogy of Morals, trans by, Watter Kaufman (Vintagebooks, New York, 1967) PP. 83

「言先王之仁義，無益於治」（50）而賞罰之「法」通用於今的理念。就此論證他否定「德治」肯斷「法治」的思想論題。

從韓非著作的內容，我們領會到他是一位甚為注重歷史經驗的思想家，〔韓非子〕一書中的「內儲說」、「外儲說」和「說林」諸篇文章，均表現出韓非豐富的歷史知識，他以豐富的歷史知識與具體的歷史事例向當時的國君指陳個人和國家滅亡的理由，而提供給國君一種有利於政治統治的歷史教訓。同時，就他理論的形成論析之，韓非的政治理論是部份地由反省歷史的經驗而凝煉出來的。譬如，他提出來的「治之至也」的政治統治的理想狀態的言論，其立論的基礎是奠定在他對秦國商鞅變法的歷史事實的反省（51），這種歷史的知識也是提供他理證「法」之有效性的一主要的根源。關於此，韓非有時是以相當具體的事例來印證，有時候，則是架之於一種解釋整個民族歷史發展過程的解釋觀點上而加以論證。

韓非在考察整個民族的歷史發展過程時，首先，很機械地將之劃分為三個階段，即上古、中世與當今，繼而賦予這三個階段各自一種「時代的特質」，他認為上古時期，人的行動原則在於仁義道德，中古時期在於計算成敗的智謀，而他生活的「當今之世」，則是暴力、權勢和軍事武力，誠如他所說的：「上古競於道德、中世逐於智謀，當今爭於氣力」（52），在解釋這三個階段的「時代之特質」及其行動之原則的形成的因素上，韓非提出如下的觀點：

「古人亟於德，中世逐於智，當今爭於力。古者寡事而備簡，樸陋而不盡，故有跳桃而推車者。古者人寡而相親，物多而輕利易讓，故有揖讓而傳天下者」（53）

又說：

「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

（50）陳啓天，〔韓非子校釋〕「五蠹」篇。

（51）見蔡英文，〔韓非思想中的政治價值一元論〕。

（52）陳啓天〔韓非子校釋〕，「五蠹」篇。

（53）同上書，「八說」篇。

下也，權重也」(54)

又說：

「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。今人有五十不爲多，子又有五子，大夫未死而有二十五孫，是以人民衆而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭」(55)

在韓非的眼裡，他生長其中的戰國時期是一個「力多則人朝，力寡則朝於人」(56)的，以力相爭奪的環境。依他的解釋觀點，這種歷史環境之所以形成的主要因素在於整個民族的歷史發展，到他生長的時代，人口數目膨脹而增加可是，相對地，經濟的生產力並沒有隨著人口的膨脹而增加，除了經濟生產力沒有提高外，從社會來看，社會上，「商賈技藝之士」和「修文學、習言談」、崇尚「微妙之言」的知識份子隨著歷史的變動與發展上更趨於複雜，而大幅度增加，因此，「百人事智，而一人用力」。在「無耕之勞」的階級愈多而耕種的人數並沒有增加的情況下，整個時代不免發生「經濟的匱乏」。順著這個觀點，韓非認爲：經濟的匱乏會導致因獲得生活之基本資源而相傾軋相爭奪的生活境況，在這種生活的境況裡，人民的性格必然是巧僞、險詐，誠如〔商君書〕所說的「今世巧而民淫」(57)「古之民樸以厚，今之民巧以僞」(58)，也正是韓非所說的「急世之民」(59)的寫照。

歷史環境的變遷而導致出這種生活的實況，以及人民的情性和行動之原則，就此，韓非揭櫫一種類以「歷史相對論」的主張，他認爲：政治的統治憑著並沒有常經常道可遵循，而應該隨著歷史的變遷而有所變革，他說：「是以聖人不期修古，不法

(54) 同上書，「五蠹」篇。

(55) 同上書，「五蠹」篇。

(56) 同上書，「顯學」篇。

(57) 陳啓天，〔商君書校釋〕，「開塞」篇。

(58) 同上書，「開塞」篇。

(59) 陳啓天，〔韓非子校釋〕，「五蠹」篇。

常可，論世之事，因為之備」(60)關於此，韓非更進一步地說明：

「不知治者，必曰：無變古、無易常。變與不變，聖人不聽，正治而已。然則古之無變，常之毋易，在常古之可與不可。伊尹毋變殷，太公毋變周，則湯武不王矣。管仲毋變齊，郭偃毋更晉，則桓、文不霸矣」(61)

既然政治統治的憑藉必須隨時代的變遷而有所變革，那麼因上古和中世的環境而適用於當時的「德治」的原則與手段，必定不適用於當前的以力相爭奪的時代當中，不明瞭於此，而欲圖以仁義之政來教化巧僞之民，必定會招來國家的大患，韓非說：

「夫古今異俗，新故異備，如欲以寬緩之政，治急世之民，猶無轡策而禦馬，此不知之患也」(62)

因此，在一個「今世疆國事併，弱國務力守」(63)而民情巧僞、淫浮的時代裡，「仁義、辯智，非所以持國也」(64)，這種否定「仁義之治」的觀念，在〔商君書〕裡有更具體的發揮：

「國有禮有樂、有詩有書、有善有修、有孝有弟、有廉有辯——國有十者，上無使戰，必削至亡；國無十者，上有使戰，必興至王。國以善民（之法）治姦民者，必亂至削；國以姦民（之法）治善民者，必治至疆。國有詩書禮樂孝弟善修治者，敵至必削國，不至必貪國。不用八者治，敵不敢至，雖至，必却；興兵而伐，必取，取必能有之；按兵而不攻，必富」(65)

否定了仁義之「德治」的理論，韓非與法學思想學派提出了「不務德而務法」的政

---

(60) 同上書，「五蠹」篇。

(61) 同上書，「南面」篇。

(62) 同上書，「五蠹」篇。

(63) 陳啓天，〔商君書校釋〕，「算地」篇。

(64) 陳啓天，〔韓非子校釋〕，「五蠹」篇。

(65) 陳啓天，〔商君書校釋〕，「去疆」篇。



治統治的理論，欲使一個國家不遭受亡國的悲慘命運，國君必須力行「修刑重罰」的政策，透過刑罰恩賜的疆力與威嚴，誠如〔商君書〕所說的：「刑生力，力生疆，疆生威，威生惠，惠生於力」（66），才能「舉力以成勇戰」，使全體人民「并力疾鬥」而導致國家的富疆。

#### 四、刑的傳統與韓非的「法」

經由上面的分析，我們瞭解到韓非是肯斷國君統治其臣民的有效工具所顯現出來的脅迫和利誘的力量，國君可以導制其臣民在生活和行動中全然認為和執行國君與國家所標定的唯一價值，繼而能奉獻其經濟上的勞動生產力，甚至奉獻其生命。對於「法」的這種有效性，韓非在理論上提出了他對人情的觀察與一套歷史的解釋觀點，加以論證。如果我們更進一步地想理解韓非的這種「法」之觀念的思想資源，尚且可以從古代「兵刑不分」的傳統中去尋究出韓非的「法」的觀念所蘊含的傳統的質素。由於這種傳統，韓非雖然強調「法」在執行上的公平性與公正性，但是，這「法」依然以國家的最高統治者的意志為導向，而且以刑罰的力量作其最終極的支持力量，

從歷史發展來看，整個民族在春秋晚期出現了寫定本的，而且公佈給民衆的成文法典，其時間是在魯昭公六年（536B.C），鄭國的子產所頒佈的；另一次是在魯昭公二十九年（513 B.C）由晉國的范宣子所頒佈的。成文法典的頒佈是整個民族從「貴賤駁然劃分」的不齊的封建城邦社會逐漸走向人民地位齊一化的中央集權國家的社會的這一過程當中，發生的一件重大的歷史事件。封建城邦時期的「禮不下庶人，刑不上大夫」的社會規矩遂破打破，而貴族和平民兩種階層的界線也就此消除，全體人民有了共同的法令規章以資遵循，一律成為國家的「公民」（67）關於這樁歷史事件得以發生的社會和政治的背景，因跟這篇文章的論旨無涉，故不詳論

（66）同上書，「去疆」篇。

（67）杜正勝，「編戶齊民的出現及其歷史意義—編戶齊民的研究之一」。

然而，從成文法典的公佈，可以看出國家的主權隨著成文法典的公佈而增強，同時，也表示在國家的統治領域內，人民不再是各封建領主統治和保護的「私民」，而是為國家的「公民」，其地位一律平等。法令規章是寫成於文書，為人民所共知，在國家法令底下，沒有封建城邦時期各封建領地之貴族的「私刑」，犯罪之審理為國家的官吏所負責。理想地來看，因成文法典的公佈，人民一方面不會受到傳統貴族的「任意獨斷」的治理，另一方面，在國家的政治體制中，各層秩的官員不會對人民玩弄權勢，這對人民而言也是一種保障，以及表示人民地位的提高。

然而，這成文法典的公佈並不意味「法」是來自於「人民的同意」，也不是把人民當作是立法的主體。依當時的立法的情況觀之，法令是由當時新興的統治階層所制定的，他們因為欲求打擊傳統的貴族，強化國家的權威，以及欲獲得當時是為國家之經濟和社會基礎的「自耕農」對國家的向心力，而公佈成文法典的，它雖是有保護一般平民的意義在內，但它還是少數的統治階級的意志的表現。這些成文法典的內容，我們現在不得而知，從子產立法的意向「吾以救世也」的觀點來看，是可以領會到當時的統治階層欲圖以公佈於人民的，有一定客觀之準則的「法令」來消彌來自於被統治人民的因彼此紛爭而不得其平的憤懣情緒，以及消除因司法之權操縱在公族，而「有斷獄不平，輕重失中」（68）的弊端，以維繫集體生活的和諧與安定，這對於國君維持其政權，確保國家的安全，是相當重要的。

這種成文法典被公佈，也引起極大的反應，此種反應之言論的代表；在鄭國，是子產的朋友叔向，據他的評論，成文法典的公佈所帶來的結果是：「民知爭端矣？將棄禮而徵於書。錐刀之末，將盡爭之，亂獄滋豐，賄賂並行，終子之世，鄭其敗乎」（69），在晉國，則是孔子，他認為成文法典一公佈後，晉國將喪失維

---

（68）竹添光鴻，〔左傳會箋〕（明治乙未，井井書屋）「魯昭公六年」箋注；「是子產鑄刑書之意也，當時，鄭之公族侈汰，有斷獄不平，輕重失中，故作此以分之，以救當世」由此觀之，鄭國公佈刑書的用意之一在於消除刑罰之權操縱在封建舊貴族手中的現象，以利國家之一統。

繫政治和社會秩序的「法度」，這「法度」在過去是「經緯」人民的，使得「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」，現在，破壞了這可以嚴然劃分上下貴賤之階層秩序的「法度」，所帶來的結果是：「今棄是度也，而為刑鼎矣，何以尊貴？貴何業之守？貴賤無序，何以為國？」(70)，國家和社會的秩序，蕩然無存。這些言論代表著維持傳統生活體制的人對因時代的變遷而提出改革的人的批判。也即是「傳統派」與「改革派」彼此之間的論爭。那麼，這種論爭的意義何在？

在封建城邦時代，統治貴族在處理犯罪的事務時是採取「議事以制，不為刑辟」的原則，「不為刑辟」並不表示這個時期沒有刑法，而是指一般平民並不知道刑法的具體內容，統治貴族在判決上是依照他對犯罪者的犯罪情形的具體瞭解，定其罪刑，即所謂「臨其時事，議其重輕」(71)，現在，成文法典一公佈，人民知道刑罰的條款，以子產的評論，人民就有憑據可以和統治者爭論，不像從前申辯無門，完全聽命於統治階級的制議，人民「以徵於書」就「不忌於上」，就不可能再遵守封建的秩序(72)；就孔子評論的內容來看，這種意旨也相當的明顯。從歷史變動的角度觀之，我們可以說叔向與孔子是昧於當時時局的變遷，因為到了這個時期，「政權逐漸建立在自耕農階層上，而非寄生於封建秩序之中」(73)，是以國家政治的方向必須正視這個階層的存在。

但是，叔向與孔子的評論是有其更深一層的意涵在，而且，從對這意涵的瞭解，是可以部份地說明這成文法的傳統的意義。在叔向的評論之中，我們可以看出他評論的另一個重點在於：人民知道國家刑罰的條款要點之後，會在行為上把心思意志着重於如何規避刑罰或鑽法令之漏洞上，更甚者，刑罪條款一訴諸文字而成為客觀

(69) 楊伯峻，〔春秋左傳注〕（臺北，源流出版社影印，1982）「魯昭公六年」。

(70) 同上書，魯昭公二十九年。

(71) 作添光鴻〔左傳會箋〕「魯昭公六年」會箋引杜預注。

(72) 關於這種解釋觀點，參見杜正勝，「先秦自耕農之興起與殘破」（未出版之手稿本）。

(73) 同上。

的法條，就無轉圜的餘地，在執行上，一方面必須顧及到對法律條文的解釋的歧義，一方面也必須顧及到執法者是否公正合理，如果無法克服這兩個條件，那麼，由於法典祇陳述罰刑的一般原則而無法涵攝許多複雜具體的處境，必然會造成「亂獄滋豐」以及罪犯可能透過行賄公門如途徑而求刑免的後果。

另外，從孔子評論的觀點來看，他認為成文法典一公佈，「貴賤不愆」的整個傳統封建的「禮」的世界勢力瓦解。在這裡，我們不免有一個問題，成文法典的公佈，就其作用的目的來說，也是試圖更有效地建立起政治和社會群體的秩序，可是，孔子為甚麼會肯斷成文法的公佈會使秩序瓦解呢？這個問題是關係到孔子對「禮」與「法」之秩序的觀念。對於這個問題，是無法從他這篇評論文章獲得解答的。從〔論語〕一書所傳達的觀念，我們是可以瞭解：孔子是站在人民道德的實質上，強調「禮」的教化功能，透過「禮」的薰陶與執守，人民才能表現出「有恥且格」的道德行為，這是因為「禮」是由人生活在一共同的群體當中循徑彼此交接，而慢慢地形成的為群體中的人共同接受，同意的「不成文的規範」，這種「不成文的規範」由於是來自於人民的同意，不具任何外在的脅迫性，因此，國家的統治者能循禮而治，而且人民也能夠在生活上能切實實行「禮」，那麼，所形成群體的秩序勢必比由「法」之脅迫所形成的秩序更自然更合諧，這種把人的道德質素引入到政治和社會秩序之上的「禮」的觀點，是整個儒家思想學派政治理論的一個重心。

循就對於叔向和孔子的評論這種解釋，我們可以瞭解到即使到春秋晚期國家依成文法典來治理政治事務，可是，這種成文法典的具體內涵依究竟是傳統的刑罰的內涵，是以統治階層的意志為導向，是「社會控制」的一種工具。依叔向和孔子的意見，這種「社會控制」的工具一旦形之以文字，會造成更嚴重的有關秩序之問題，除非國君與國家有更強大的勢力來解決這問題；同時也會腐蝕人民的道德，除非國君與國家在政治統治上不注重人民自發的道德，或者強調人民的道德也由國君與國家來塑造和帶動。二百多年以後的韓非與法家思想學派針對這些問題，而建立起更完整的「法」的理論與實踐。

如果西元前第六世紀以後的「法」跟「刑」的傳統有實質的關聯，那麼，這「刑」的傳統是甚麼？現據有限的資料作一釐清，也提出個人的解釋觀點。

關於這個傳統，漢朝，班固在寫「刑法志」的，有這樣的說法：「書云：天秩

有禮，天討有罪，故聖人因天秩而制王禮，因天討而作五刑。大刑用甲兵，其次用斧鉞，中刑用刀鋸，其次用鑽鑿，薄刑用鞭朴，大者陳諸原野，小者致之市朝，其所繇來者上矣」（74），再參照臧文仲的言論：「刑五而已，大刑用甲兵，其次用斧鉞，中刑用刀鋸；其次用鑽鑿，薄刑用鞭朴；以威民也，故大者，陳之原野，小者致之市朝，五刑三次」（75），從以上資料顯示，所謂甲、兵、斧、鉞，都是戰爭所用的武器，皆「陳之原野」，原野即是戰場，這表示征伐是謂大刑，而刀、鋸、鑽、竿都是用之於像墨、劓、劓等大刑的工具。處決刑犯的地點皆在市集處，表示「與衆棄之」的意思，而刑犯較輕者則在朝廷。因此，「原野爲一，市爲一，朝爲一，未嘗截然別原野於市、朝之外」（76）。由上古以來的刑罰的傳統，從是觀之，其主要的特質是表現在於兵刑不分之上。

據顧頡剛先生的意見，古代之所以兵刑之分，是因為古代政治制度尚處樸陋階段，在官職的劃分上，並不嚴然，且有互相重疊的現象，在西周時期，可能有「司馬」與「司寇」的官職分立，「司馬」主軍旅而「司寇」主刑罰。但顧先生引〔國語〕之「晉語」中，范文子所言：「今吾司寇之刀、鋸曰弊，而斧、鉞不行」進一步說明，即使到封建城邦時期，「司寇之國併掌兵、刑者矣」，而兵刑亦未分職。

刑罰由來以久，據史冊所載，夏王朝有「禹刑」、商五朝有「湯刑」，周有「九刑」。在維持人集體生活的秩序上，刑罰本然是一必要的工具，班固在「刑法志」的引論裡，指陳這個道理，他說：「聖人取類以正名，而謂君爲父母，明仁愛德讓，王道之本也。愛待敬而不敗，德須威而久立，故制禮以崇敬，作刑以明威也，……制禮作教，立法設刑，動緣民情，而則天象地，……刑罰威獄，以類天之震曜殺戮也」（77），刑罰的作用在於顯示群體之領導者的威嚴，以確保群體秩序之維

(74) 班固，〔漢書〕（臺北，世界書局影印，1972）「刑法志」。

(75) 〔國語〕（臺北，漢原文化事業公司影印，1983）卷四，「魯語上」。

(76) 關於古代兵刑不分的考證，詳見顧頡剛，「古代兵刑無別」收錄於其著作〔史林雜識〕頁82—84。

(77) 班固，〔漢書〕「刑法志」。

繫。但是，刑罰與用兵或戰事為何在古代並不截然劃分為二？除了有上面陳析的政治制度的樸陋的原因之外，我們尚且可以從上古之期集體生活之體制的情況，獲得解釋。

就上古時期的歷史變遷來看，民族的生活體制到新石器時代的西元前三千年左右，因氏族群彼此之間的戰爭、兼併或婚媾而逐漸擴大成為聯結成幾個氏族而成的部落聯盟，以一個在兼併的戰爭中取得勝利而能征服許多氏族群的氏族的領導者，作為這個較複雜之生活體制之「共主」。可能在這個時期，開始有刑罰，部落聯盟之「共主」用兵懲罰那些不服從其權威的被統治的氏族。〔尚書〕，「堯典」記舜之言說：「象以典刑，流宥五刑。鞭作官刑，朴作教刑，金作贖刑」這刑罰是施用於不服從共主之權威命令的氏族群或人民。另外也記錄舜勅命皋陶之辭：「蠻夷猾夏，寇賊姦宄。汝作士，五刑有服，五服之就」（78），這刑罰則是用兵力懲罰來犯的其他的氏族群。

降至三代，整個民族在「部落聯盟」的基礎上，逐漸形成以一城邑為領導中心而控制其他部落的雛形的國家體制，在商朝，「共主」之領導權是由子姓的氏族群所掌握。有雛形之國家體制的形成，這正代表者「共主」權威的增加，關於此，有學者以新石器時代具溫柔氣象的陶器演進到那傳遞肅穆而又猙獰氣息的青銅器，來印證這種現象。在此時，整個民族的文明也形成黃河中下游的區域以及此區域以外之地區的所謂「蠻」、「夷」的兩大領域。商王朝，從西元前十三世紀以後的甲骨文資料來看，不斷地用兵於這兩個區域，一方面懲罰黃河中下游地區不服從其權威的氏族，一方面則征伐「蠻」、「夷」的部族。或許子姓之族群敬鬼神，崇祭祀，用來懲誡、討伐敵人和「蠻」、「夷」的刑罰也加進了宗教的儀式。商人在戰爭中俘獲

---

（78）屈萬里，〔尚書今註今譯〕（臺北，商務，民六十八年）「堯典」。

敵人，須於朝歌（河南湯陰縣）行獻俘禮，然後用「用」或「施」的剝腸或斬頭的方式殺死，對於凱旋的軍隊所繫執的俘虜，商王要舉行迎接的儀式（79）。在此，我們可以說所謂的刑罰變成了一種祭祀與慶典兼具的儀式（festival），對於那些被打敗的敵人施與殘酷的凌辱、折磨與嘲弄。商朝銅器上一種用來裝飾的，非「寫實性」的且充滿神秘氣息的「饕餮」獸面紋，帶著著突起猙獰的雙眼與強勁有力的上顎，好似一具面具。對於這種獸面紋，有藝術史的學者解釋它「必然代表者以人血饗祭的典禮儀式」（80），或許，代表共主之權威或戰爭之勝利者的執行者就是面戴著「饕餮」來威嚇且處決戰犯和罪犯。

西元第十一世紀，來自涇、渭流域地區的姬姓部落夾著武裝拓殖的精神，攻克殷商王朝，經過將近一個世紀的經營，建立起一個以血緣關係作為分配政治權力和經濟利益之原則，把姬姓的宗室親戚分封於征服地上，讓他們在征服地上「封疆定界」，建立起城邑之軍事和行政中心，藉這封建之城邑的網絡屏藩王畿的「封建城邦」的政治體制。在政治治理上，姬姓的統治貴族因當時氏族的社會結構，而瞭解到治理之不易，是故，一方面強調「明德慎罰，不敢侮鰥寡」的寬厚的治理原則，另一方面，則確立因襲各地之風俗、禮法而治的治理方式，簡言之，即是採取「懷柔安撫的政策，土著氏族可以享受政治權利，但奉戴周人為領袖的原則是不變」的政治治理的式（81），由於血緣關聯的強調、寬厚之「德治」之原則的被認識，以及因俗而治的懷柔安撫之政策的被確立，西周時代的性格是怎麼去除了殷商時期的殘酷野蠻性，而變成「郁郁乎，文哉」的性格。這種變化從西周時期的銅器之塑造把猙獰神秘恐怖之「饕餮」裝飾紋變成純粹為觀賞美感而削弱其佈局之突顯形狀，減少其神秘恐怖性而顯得敦厚柔和之裝飾紋中（82），可以領會得出。

（79）關於殷商王朝行刑的這種儀式，見李學勤，〔殷代地理簡論〕（臺北，木鐸出版社影印，1982），頁9。

（81）參見杜正勝，「周代封建制度的社會結構」〔中央研究院歷史語言研究所集刊〕，五十本三分，（民國六十八年九月）。

（82）參見陳芳妹，「家國重器——商周貴族的青銅藝術」。收錄於劉岱主編〔中國文化新論，藝術篇，美感與造形〕（臺北，聯經，民國七十一年），也參見 Mary TREGGAR，CHINESE ART（Oxford University press，New york，1980）PP. 28

隨著這種文化性格的轉變，西周時期是否也改變刑罰的嚴酷性，由於史料的缺乏，我們無法得知，但可確定的是，到這個時期，統治貴族，或者說姬姓的統治階級在刑罰的運用上更有一種明顯的意識，這種意識首先表現在把刑法的制定視之為一種具宗教之莊嚴性的事，〔逸周書〕「嘗麥篇」記載周王朝制定刑法的情形：「王命大正正刑書。爽明，僕告既駕，少祝導王，亞祝迎王，降階，即假于大宗、少宗、少於社，各牡羊一，牡豕三」；刑書的制定正是一種肅穆的宗教祭禮，地點在「社」，因此一般平民也得以觀看刑法的制定，也藉此，統治貴族表示對刑法的嚴肅態度。

另外，這種明顯的意識也表現在「禮不下庶人，刑不上大夫」的規矩之上，按我們現在對城邦時期城邑之建築格局及配合此格局而行刑罰的瞭解來說，在西周時期的城邑裡，有「宮廟」與「社壇」兩個主要的部份，西周統治貴族處決戰俘或刑犯，是在於社壇，步驟是：首先在宮廟前「薦俘馘」，割下一隻耳朵後，才推送到空曠的社壇，或擊殺之，或做安排。處決刑犯在社壇的理由是社壇是平民的重要的集會之地點，「在社壇行刑，對國人他才能發生警覺視聽的作用，古書或曰：社鬻鼓，或曰：鬻社」（83），這跟後來「刑人於市，與衆棄之」的意義是相同的，關於這意義，我們以下會作一分析，據此，更進一步明瞭在人的集體生活的體制裡刑罰之起源的意涵。

同時，在這個時期，於人的意識中，用兵的戰爭與刑人的刑罰依舊是不分的。在封建城邦的時期——或謂春秋時期——上層的統治貴族依然保持著這種意識。魯僖公二十五年（635B.C）晉文公因定王子帶之亂，有功，朝覲周襄王，周襄王與之陽樊、溫、原、欒茅之田，但陽樊不服，晉文公動兵圍之，蒼葛呼曰：「德以柔中國，刑以威四夷宜吾不敢服也。此，誰非王之親姻，其俘之也？」（84）；由蒼葛的這段話

---

（83）參見杜正勝，「周秦城市的發展與特質」〔中央研究院 史語言研究所集刊〕第五十一本四分（民國六十九年）。

（84）楊伯峻，〔春秋左傳注〕「魯僖公二十五年」。



，可看出封建城邦時期，在刑罰的制度上，依舊沿襲殷商的傳統，用兵亦是一種刑罰，懲罰那些不服從領導者之主權的族群——包括蠻夷的族群；而蒼葛之所以強調「德以柔中國」，是因為中國或黃河中下游地區的封建城邦國家彼此之間都有「伯叔甥舅」的直接或間接的姻親關係，故兵刑不宜於用之於中國。魯宣公十二年（597 B.C）晉與楚在邲會戰，兩軍會戰之前，將晉國之上軍的隨武子（即士會）曾說：「會聞用師，觀釁而動。德、刑、政、事、典、禮不易，不可敵也，不為是征。楚君討鄭，怒其貳而哀其卑，叛而伐之，服而舍之。德、刑成矣。伐叛，刑也；柔服，德也，二者立矣……」（85），依士會的這段話，所謂刑罰即是動兵討伐叛逆，所謂德即是柔服順從者。封建城邦時期，兵刑與懷柔安服的政治治理，跟宗教的祭典和維持上下貴賤之社會階層的「禮」是為城邦國家，甚至是整個封建體系的基礎。

透過以上的歷史分析，可以明瞭整個民族到封建城邦時期，用兵的戰爭與刑罰是合而為一的一件事，兵刑合一，從當時的集體生活的體制來看，是反映出當時以氏族群為基本組織的社會生活結構的特質，用刑正是對叛逆之族群用兵，訴諸軍事力量討伐叛逆的族群。

當然，用刑在封建城邦時期，也不僅限於訴諸軍事武力討伐叛逆的族群，也用之於背叛國君的個人，甚至背叛整個社會群體的人。魯桓公十五年（697 B.C），鄭國因祭仲專權，鄭厲公與祭仲之婿雍糾陰謀推翻祭仲，因雍姬密告而失敗，遂奔櫟。降至魯莊公十四年（680 B.C），鄭厲公自櫟侵鄭，獲傅瑕，因傅瑕之幫助，而能入鄭，重獲政權，後殺傅瑕，且派人遣書告訴伯父原繁說：「傅瑕貳；周有常刑，既伏其罪矣。納我無二心者，吾皆許之上大夫之事；吾願與伯父圖」（86），鄭厲公大概是因剛重獲政權，在鄭國的地位尚未穩固，急需培養自己的黨羽勢力，故以利祿攏絡「合作者」，而以重刑懲罰叛逆者。鄭厲公之所以處決傅瑕是因為他懷有「貳心」，同時，在處決傅瑕時，鄭厲公訴諸「周有常刑」的言辭。從是觀之，一城邦國家之國君掌握刑罰，在運用上，其作用目的在於維持自己的權威與權力，因

（85）同上書，「魯宣公十二年」。

（86）同上書，「魯莊公十四年」。

此，用刑的首要對象當然是那些抗拒其權威與權力的叛逆者。春秋末期，晉國的范文子（即士燮）對於「刑罰」的這種功能作用，有以下的言論：

「君人者，刑其民，成而後振武於外，是以內蘇而外威……夫戰，刑也，刑之過也……細無怨而大不過，而後可以武刑外之不服者」（87）

所謂刑之用，於內致和，於外振威。但無論若何，刑正是宣戰，宣佈對那些忤逆者的戰事。

從刑罰的起源來看，這種刑罰的意識一方面透過「部落之生活體制」而具體顯現，在氏族共同體的生活結構裡，個人是隱沒於群體中，而人際彼此之間的關係是氏族共同體彼此之間的關係，而且，由於氏族共同體內部軍事、內政與祭祀彼此不分，是故，戰爭、刑罰與祭祀便混合為一。由此觀之，本為處理內政的刑罰是兼具了戰爭和宗教的性質。

另一方面，刑罰的意識也透過人集體生活的體制而顯現，這種人集體生活的體制不僅指個別的氏族，也同是指向由氏族群組合成的「部落聯盟」或城邑格式的封建體制。人由個體組成群體，按常識的觀點，人是以能聚合更正大的力量，克服生存上的由外而至的威脅和困難，正如荀子所說的：能群而能夠合諧，便能多力，「多力則疆，疆則勝物」（88），但這種人生活群體的基礎奠定在那裡？荀子提出「分」與「義」的觀點；這「分」與「義」的觀念內涵則指陳一種社會層秩的劃分，以及人安置在各個層秩裏應遵守的責任和義務，對層秩內的責任和義務之「分義」的實踐也是一種道德。無論如何，人一組合成群體，群體就變成一巨大之物，每個個體就受到這「共同體」的保護，就此，他不再生活在一種不安、漂泊、無力的狀態裡，居住在這「共同體」當中，他享受了群體給予他的種種利益：受照顧保護、和平安定……等等的利益，而能免除「異地人」對他的敵意、傷害。從是觀之，個體就與由他組成的群體或共同體形成一種類似「債權人」與「債務人」的關係。這個共同體好似對每一個個體說：因為我，你們獲得了許許多多的利益，你們對

---

（87）〔國語〕「晉語六」。

（88）王先謙，〔荀子集解〕，「王制」篇。

我是背負了恩惠的債務。是故，任何人一觸犯或背叛了這個是謂「債權人」的群體，這個群體就必須施與刑罰的懲誡。就此，我們也可以理解封建城邦時期在行刑時是在平民聚結的「社」，而在傳統中國裡是選擇在市集，所謂「刑人於市，與衆棄之」的理由，一方面是收警視之作用，因刑罰之殘酷性，而加深人們恐怖的記憶，讓人們由此不會輕易犯下錯誤之事；另一方面，罪犯的行爲正等於破壞了他與衆人之群體之間共同約定，因此，在處決罪犯時，無異是衆人在處決他，他好似變成一個被解除任何權利，不再有任何事物可資保護的衆人的敵人。對於這一個敵人，群體可以像戰爭的勝利者對待戰犯一樣，施之於殘酷的刑罰，以他的鮮血來饗祭勝利者或群體奉祀的神祇。

同時，從整個民族在上古時期的歷史演變來看，群體之生活體制和生活的秩序的建立往往是架設在強大的軍事武力上的，所謂「三代」即是各自由三個強大的族群於某一個時期因強大的軍事武力而成爲黃河中下游地區的「共主」的遞嬗。由於這樣的歷史經驗，群體生活的秩序必須由一強有力的領導者確立之的這樣的觀念也必定出現在整個民族的心靈當中。春秋早期，臧僖伯所說的：「君，將納民於軌物者也，故講事以度軌量謂之軌，取材以章物采謂之物，不軌不物，謂之亂政」（89）以及「君人者，將昭德塞違，以臨照百官……百官於是乎戒懼，而不敢易紀律」（90）在這些言論裡，已經顯現出這種觀念，降至墨家學派揭櫫「尚同」的言論，以至於戰國時期荀子提出「君者，善群也。群道當，則萬物皆得其宜，六畜皆待其長，群生皆得其命」（91）的言論，這種生活之秩序的最後根源在於群體之領導者的觀念更有精微的哲學理論之基礎。由是觀之，如果說，據我們以上的分析，人集體生活的「共同體」對每一個生活於群體裡的人是施恩者或「債權人」，現在，融會了「民無君而不立」的這種觀念，自然就衍生出另一種觀念，即是：群體不但由群體的領導者所代表，而且群體與領導者是同而合爲一的。是故，領導者的意志即是整個群體的意志，背逆或抗拒領導者即是背逆或抗拒整個群體。

這種兵刑合一的傳統在春秋戰國時期各個重要的政治改革家實際的政治改革實

（89）楊伯峻，〔春秋左傳注〕，「魯隱公五年」。

（90）同上書，「魯桓公二年」。

（91）王先謙，〔荀子集解〕，「王制」篇。

際的政治改革實踐中，是更明顯更變得穩固。在春秋早期替齊桓公推動政治改革的管仲，據班固的記載，他的政治改革的大方向即是：「作內政而寓軍令焉」也就是以軍法或兵刑整飭整個生活的群體，嘗試把整個群體變成一支軍營，因此「卒伍定處里，而軍政成處郊。連其什伍，居處同樂，死生同憂，禍福共之，故夜戰則其聲相聞，晝戰則其目相見，緩急足以相死」（92），繼之而起的政治改革家，在戰國時期，如吳國的孫武，齊國的孫臏，魏國的吳起，韓國的申不害，秦國的商鞅，在政治改革的方向上，除了更強化國君與國家的權威之外，也貫徹軍法或兵刑整飭整個生活體制的「作內政而寓軍令」的方針。這些政治的改革家的具體的改革政策，除商鞅有聯詳細的資料外，都因史料闕如，而無法詳細得知。但班固在評論他們改革的效果時，說：「齊愨以技擊疆，魏惠以武卒奮，秦昭以銳士勝」（93）以及說明韓、秦兩國用兵用刑的慘烈與殘酷：

「陵夷至於戰國，韓任申子，秦用商鞅，連相坐之法，造參夷之誅；增加肉刑、大辟，有鑿顛、抽脅、鑊亨之刑」（94）

從這些片面、零碎的記述與簡略的評斷，也可以讓我們大概地明瞭；古代兵刑的傳統在戰國時期因這些改革者把軍令和內政混合為一，而更為強化；由於封建的體制的瓦解，用兵刑罰不服從周天子之權威的族群或邦國的軍事途徑現在轉向為國君以軍令軍法整飭、刑罰國家之國民的途徑。同時，血緣關係的原則被官僚政制之原則所取代，「德柔中國」的規矩也隨之消逝，國與國之間，以及國家與國民之間除了以兵刑相見之外，便無其他；而在這種歷史的處境中，國君與國家迫於來自於外的其他國家的勢力壓逼，為強化其主權，更增強刑罰的嚴酷性。

古代兵刑合一的傳統因春秋戰國時期各政治改革家的「作內政而寓軍令」的政治實踐，而強化；然而，整個民族自西元前第六世紀公佈成文法典的治理途徑也使得這些改革家注重「法」之公平與公正的客觀性的治理；更進一步論之，他們也試圖以這種「法」來保障是謂當時國家之軍賦稅收之基礎的「自耕農」階層的財產完

---

（92）班固，〔漢書〕，「刑法志」。

（93）同上。

（94）同上。

整和生命安全。替魏文侯變法的李悝曾「撰次諸國法」，篇纂整理春秋中晚期以來的「法令」而成〔法經〕一書。此書現已經失傳，現我們所能理解其書中之法律條文者，是兩漢之際的學者桓譚在〔新書〕中所保留下來的條文。從〔法經〕「盜律」的立法意向是在於懲治打家劫舍和殺人之盜犯；而「賊律」則是懲治政變者，破壞既存的統治秩序者，以及迫害平民或自耕農的殘餘封建貴族和地方的豪傑。簡要地來說，是保護與穩固「自耕農」階層。但是，「法令」的制定，儘管在目的上是保護這個階層，但終極的目的在於強化國君與國家的權威與權力(95)。〔法經〕一書中，據桓譚的收集，有「議國法令者誅，籍其家，及其妻氏」也就是，忤逆國家之法令者，即使祇是在言論上表示批判的意思，都受嚴厲之刑罰的懲治。國君與國家之統治機構是謂集體生活秩序的根源的這一觀念，是明顯地表現在這一條法令上，也是成文法的〔法經〕的最主要精神。

成文法典的公佈雖然使得整個民族瞭解在政治治理上透過文字表白的律令能保證政治治理的公平與公正的客觀性；而且，這成文法也能開始注意到是謂國家之基礎的自耕農階層或一般平民的權益；然而，誠如我們在上面所提出來的論斷，這成文法典祇是把以前不成文的「刑」用文字表達給人民得之而已。因此，這個成文法典依舊保有傳統的「刑」的特質，這些時候，據我們上面的分析，是表現於(1)用兵與用刑，甚至是與宗教的祭禮相混合為一而不分的，兵刑合一的這種性質多少表現出古代氏族共同體的生活形式，在氏族生活體制中，沒有個人的個別身份；人際的交往關係亦是族與族之間的關係。這種兵刑合一的傳統到春秋戰國時期在政治改革者的手中轉變成為把軍令與內政合一為的政治統治手段。(2)刑罰的起源在於人形成一群體時，個人與群體之間形成一類似債權與債務的約定，因此，違反這約定的人，群體制背棄之，這背棄的方法即是刑罰。(3)群體由領導者所具體代表，是故，刑罰便成為領導者的「社會控制」的一項工具。

對於古代的刑罰的傳統作如上的分析與說明，其主要的目的在於希望能更深一層地瞭解韓非揭櫫之「法」之觀念的涵意。韓非的思想是形成於戰國末年，而我們也知道整個民族從春秋開始，隨著政治、經濟與社會的激烈變遷，在思想上也逐一

(95)關於李悝之〔法經〕之考證和闡釋，參見杜正勝，「先秦自耕農之興起與殘破」。

「突破」古代的諸種思想傳統，這種「哲學的突破」是在當時幾個重要的思想學派，如儒、墨、道、法等學派中完成的(96)。從韓非的思想來看，韓非思想雖然吸收了戰國這個時期所產生的許多新的歷史經驗，但是，在許多觀念上，它依舊含攝了傳統的質素。他所揭櫫的「法」的觀念是吸收了自西元前第六世紀由來的成文法典的傳統，因此，這「法」的觀念也具注重一般平民之權益的「平民性格」，然而，韓非的「法」，也是蘊涵著「尊君」與「國家至上」或廣泛來說，「群體」至上的意義，而且是把「法」當作是國君或國家的「社會控制」的一項工具。從是觀之，韓非所揭的「法」的觀念，其實質內涵，是因緣於繇來以久的古代的兵刑合一的傳統。韓非生活於這個傳統的脈絡當中，他的思想資源也部份汲取自這個傳統。

## 五、結 論

春秋戰國時期，儒家和法家思想學派在思索人集體生活的秩序如何被確立和維繫的這一問題上，都有一共同的認識，覺識到人群體的生活由於世代的遞嬗，或者歷史的變動而有所變遷，如果這一群體生活缺少一種穩定的架構，以助人安排他們在這個世界中的生活，以及規約人際之間的事務，那麼，是無法確立起一合諧的秩序。在思索這穩定的架構時，儒家學派提出了「先王之道」的傳統或禮的觀念。對於群體秩序的建立，儒家是希望以「先王之道」的傳統或禮作為基礎，因為這種架構本身包括著自然自發生成的，以及經由人民同意的不成文的規範，在這種不具強大的外在脅迫力的規範的規約下，人民比較有可能產生自發性的道德秩序。然而，以韓非或法家的論點來看，是認為所謂的「先王之道」的傳統一方面歧義而曖昧，另一方面隨著時代的變遷，傳統會喪失其意義，而無法膺合時代的需求，再加上論事論言「以功用為鵠的」的實用觀點，韓非棄絕了「先王之道」的傳統；至於「禮」，由於韓非不相信人會自然地為善與自然地形成秩序，因此，不認為「禮」是可以穩定社會的質素。否定了儒家所揭「先王之道」與「禮」的觀點，韓非試圖尋求一種更穩定、客觀的質素；據以上的探究，也瞭解到這質素即是「法」。在一個已

(96) 關於「哲學之突破」之在春秋戰國時期思想發展史的意義，參見余英時，〈中國知識階層史論〉（臺北，聯經，民國六十九年）頁30—頁38。

趨向複雜化的社會當中，單靠著傳統的禮俗是無法解決這複雜化的社會內部的許多紛爭，無法穩定這個社會的秩序，關於這一點，韓非是有其政治理論上的洞識。

因此，韓非的思想，在試圖建立起一更穩固、客觀的政治治理的途徑的這層面上，洞識力是表現在他的「法治」的觀念，而其問題也正是出自於這個觀念。韓非是想擺脫人治、德治、禮治的政治治理途徑，繼而尋求一種更有效更客觀的「以法治理」的途徑。以他設想的譬喻來說明，「法」就像工匠所使用的規矩方圓，祇是一種工具而已，靠著這一工具，是否能保證國君必能得當且有效地治理其國家？因為，一項工具能被運用得當、有效，還得依賴使用工具的人的素質，包括他的手藝技巧；有關於「法」的觀念，韓非的思想理論隨著即產生執法之人，或運用「法」這項工具的人的素質或「德性」的問題，對於這個有關於國君的「德性」的問題，將另一專題論析之，就此也去解釋老子的「道」的形上觀念會被韓非吸收、融會的思想上的理由。

以現代的角度來看，韓非的「法治」是否能建立起一個對人民有利，能保障人民的自由與公義的良好的政治體制？「法」既然祇是一項工具，那麼，「法律本身可以或者傾向寡頭或專制的治理，或傾向平民的治理」（97），依韓非的思想，顯然，「法」是傾向於國君獨裁專治的，是國君為鞏固其利益和權力而設制的「社會控制」的工具：

「設法度以齊民，信賞罰以盡民能，明誹譽以勸沮，名號 賞罰、法令三隅，故大臣有行則尊君，百姓有功則利上，此之謂有道之國也」（98）

這為國君之利益與權力而設想的統治工具，一考慮到人民對其遵守的理由，則當然不在於這「法」是經過人民的同意，或者人民本身即是立法者。韓非的「法」由於是那麼具體地以國君個人的利益設想，因此，韓非的「法」，就其「法」的根源來說，是不必訴求一超越層次，如上帝啟示之音或神祇的權威的立法的根據，也不必如西方的「社會契約論」的理念一樣，訴求人民之公意。在韓非的思想裡，國君的一切政治治理的方針與策略如果都預期順應人民的需求，必然會導致國家亂亡的

（97）見ARISTOTLE, THE POLITICS, 吳壽彭漢譯, (商務印書館, 1981年)頁168-頁169

（98）陳啓天, [韓非子校釋], 「難一」篇。

的境地，他說：「爲政而期適民，皆亂之端，未可與爲治也」（99），這種言論跟他對人民的看法息息相關，他說：「民智之不可用，猶嬰兒之心也」；人民祇知顧及眼前的私人的利益，而不會考慮國家整體的長遠的利益，因此，國君在行政立法上，是「不必牽於世俗之言」（100），也就是，不必爲人民的言論、喜好和厭惡之事物與風俗習慣所牽制。

由於「法」不是來自於人民之同意或公意，國君在執行這「法」時，如果我們不是誇張或言過其實，是可以解釋爲國君與臣民呈現出「上下交戰」的狀態，依此，韓非的「法」正是一種戰爭的宣示，把那些違反或破壞國君之權威，犯國家之禁忌的，以及危害整個群體之利益的「蠹蟲」視之爲國君與國家的敵人，而以嚴酷的兵刑對待之。對於這種「法」之可行性或有效性，韓非在理論上提出他對人的行動與歷史的觀點，而鋪陳其論證。除此之外，在解釋他所揭櫫的「法」之觀念的歷史根源時，我們尚且可以說明它是跟古代的兵刑不分的傳統有著實質上的關聯。整個民族從上古時期到戰國時代，在政治體制上雖然從部落和部落聯盟的體制，經由封建城邦制而發展到中央集權的國家制，然而，任何一個時期的政治權力或集體生活的政治主權都是透過戰爭的暴力而形成的，而掌握這政治主權者，從早期的某一姓氏的部落到戰國的單一的個人，因此，任何一個時期的政治措施都是爲鞏固最高統治者的利益和權力而設置的，那爲人的群體生活不可缺乏的「刑罰」也順此經驗，從早期以「兵刑」對付叛逆的族群與個人，發展到春秋戰國的「作內政而寓軍令焉」的軍法統治，其間，雖然有自西元前第六世紀的成文法典的一轉折而使當時以及以後的執政者注意是謂國家之基礎的「自耕農」階層和一般人民的權益和公正公義，但成文法典依舊跟古代兵刑的精神互通的，依舊是以統治者的利益爲取向，還是一種「社會控制」的手段。韓非生活於這種傳統的脈絡當中，其「法治」的思想也從其中汲取主要的資源。他的「法治」的觀念是有其政治上的洞識，但這種「法」並不是用來建立起一個讓人民可以憑其言論和行動參與於群體之政治事務的自由與開放的空間。

（99）同上書，「五蠹」篇。

（100）同上書，「顯學」篇。



# 唐代茶稅研究的回顧與檢討

張 榮 芳

## 一、前 言

唐代中葉以後飲茶蔚為風尚，陸羽〔茶經〕正顯示唐人滙集的經驗結晶。從封演〔封氏聞見記〕卷6「飲茶」條載唐代北方：「自鄒、齊、滄、棣，漸至京邑，城市多開店舖，煎茶賣之，不問道俗，投錢取飲。」足以說明長江以北的非產茶區，各地都已普設販賣茶茗的店舖，而唐人飲茶風氣的盛行於此可見一斑。

由於唐人嗜茶成風，種茶之地日漸推廣，徧及於整個長江以南的丘陵地，形成了許多茶的專業生產地，而江淮人民以茶為業者也日漸增多。人民以茶為業大致有二種情形：一是種植製造的茶農，一是轉賣營利的茶商。正因為飲茶、販茶與種茶的日益興盛，適逢安史之亂以後藩鎮割據，驕縱專橫，租賦不入中央，加上戰爭的頻繁等等因素，造成唐室極為嚴重的財政危機，此時唐室所能掌握的東南地區乃成為帝國最重要的財賦供輸地，而南方的特產——茶也成為唐政府的徵稅目標之一。

唐代茶稅的徵收，由於史料記載的不足，以及史料本身存在着許多歧誤、矛盾之處，歷來即有不少疑義。幾十年來的專著論文或多或少涉及此一課題，如鞠清遠、陶希聖<sup>(1)</sup>，吳兆莘<sup>(2)</sup>，呂思勉<sup>(3)</sup>，李劍農<sup>(4)</sup>，傅舉有<sup>(5)</sup>，賈大泉<sup>(6)</sup>，王坤一<sup>(7)</sup>，

(1) 鞠清遠、陶希聖，〔唐代經濟史〕（臺灣商務印書館，民國六十一年臺一版）；鞠清遠，〔唐代財政史〕（食貨出版社，民國六十七年臺再版）。

(2) 吳兆莘，〔中國稅制史〕（臺灣商務印書館，中國文化史叢書）；吳兆莘遺稿、洪文金補訂，〔中國財政金融年表〕（中國財政經濟出版社，1981年）。

(3) 呂思勉，〔隋唐五代史〕（九思出版社，民國六十六年臺一版）。

(4) 李劍農，〔魏晉南北朝隋唐經濟史稿〕（華世出版社，民國七十年臺初版）。

(5) 傅舉有，「唐代鹽和茶的專賣」，〔史學月刊〕1960年第3期。

(6) 賈大泉，「宋代四川地區的茶業和茶政」，〔歷史研究〕1980年第4期。

(7) 王坤一，〔中國營業稅史〕（臺灣商務印書館，民國六十年）。

周伯棣<sup>(8)</sup>，鮑曉娜<sup>(9)</sup>，張澤咸<sup>(10)</sup>，金井之忠<sup>(11)</sup>，日野開三郎<sup>(12)</sup>，與 Denis C. Twitchett<sup>(13)</sup>等都提出一些解釋。

本文試圖綜合、回顧以往對茶稅的研究，選擇其中成果較著者加以檢討，分別以茶稅始年、茶稅徵收與茶稅性質三項為討論重點，並提出若干淺見以為補充，希望對這一問題的澄清有所助益。疏漏之處，自所難免，敬祈博雅方家，不吝指正。

## 二、茶稅始年

茶稅的徵收始於唐德宗，這是眾所同意的；但對始年問題却混淆不清，其原因主要是〔舊唐書〕、〔新唐書〕、〔唐會要〕與〔冊府元龜〕等史料記載的相互矛盾所致。過去較具代表性意見的是鞠清遠氏，他認為德宗建中年間因趙贊之議而徵什一的茶稅，旋即因奉天之難而停罷，茶稅的確立是在德宗貞元九年（793）<sup>(14)</sup>。麴氏對史料不同年代的記載並未注意。

近年來對這一問題成果較著者首推鮑曉娜氏。鮑氏所論主要分成二部份，第一部份歸納不同史料的記載，臚列了①建中元年（780）說，②建中三年（782）說，③建中四年（783）說與④貞元九年（793）說等四種論點。他以①、②、③說均以趙贊為置常平輕重本錢而徵茶稅，實際上趙贊任戶部侍郎職始於建中三年，遂判定①說為誤；而③說除了〔舊唐書〕「食貨志」與〔唐會要〕「轉運鹽鐵總敘」兩條將稅茶與常平本錢議並提外，鮑氏並考〔冊府元龜〕邦計部「經費」條所云趙贊乃是為解決討伐李希烈諸軍的「出界糧」問題，辨其為兩回事。他的著眼點在「始年」，主張建中三年稅茶時間雖短，作用雖小，不及貞元九年張滂稅茶的影響深遠，但茶

(8) 周伯棣，〔中國財政史〕（上海人民出版社，1981年）。

(9) 鮑曉娜，「茶稅始年辨析」，〔中國史研究〕1982年第4期。

(10) 張澤咸，「漢唐時期的茶葉」，〔文史〕第11輯（1981年3月）。

(11) 金井之忠，「唐の茶法」，〔文化〕第5卷第8期（1938年）。

(12) 日野開三郎，「唐代商稅考」，收入氏著，〔東洋史學論集〕第3卷〔唐代兩稅法的研究前篇〕（三一書房，1981年）。

(13) Denis C. Twitchett, *Financial Administration Under the Tang Dynasty*, Cambridge University Press, 1963.

(14) 鞠清遠，〔唐代財政史〕，頁74。

稅始年仍判屬建中三年。

第二部份反對鞠氏觀點，鞠氏認為建中稅茶只是商稅之一，並非一種專賣商品，至貞元九年之後才有獨立稅茶法；鮑氏則主建中三年稅茶的稅率為百分之十，已經是比商稅的百分之二高的獨立稅，不可能包括在商稅之中。

對於鮑氏的論點，第一，在商稅與獨立稅部份並不詳盡，亦有商榷餘地；第二，諸說的考辨，似未深入瞭解史料記載錯誤的緣由與其他可能的解釋；第三，忽略了除所舉四說外，尚有貞元元年（785）說的記載。以下即針對這三點加以說明。

商稅與獨立稅的不同，鮑氏以稅率的不同為判準，以此作為區別。然而，如鞠氏所云茶原包括在一切商品之中，自應有稅，能云茶無稅乎？如此則茶稅始年可遠推至德宗建中三年以前。況且建中三年徵收的什一稅是竹木茶漆並舉，歸為一類，並不單獨立法收稅；而在興元元年罷竹木茶漆稅後，到貞元九年因張滂議將茶稅單獨徵收，並不包括建中時的竹木漆稅，也就是作為獨立稅的茶稅是到貞元九年才有正式稅法的。

在諸說的錯誤方面，亦可深入探討。①說之誤的原因，最大的可能是將建中三年誤為元年，因「三」字與「元」字相似之故。但〔冊府元龜〕卷504 邦計部「關市」條載此事，並接着記：「（建中）二年五月，以軍興而稅商」，此載殆無疑義，〔舊唐書〕卷12「德宗紀」亦記：「（建中二年）五月丙寅，以軍興十一而稅」，應屬可信。雖然什一的商稅與為常平本錢而徵收的茶稅目的不同，但茶稅應是包括在一切商稅之中。換言之，建中元年由趙贊主持徵收什一的茶稅為誤，但極可能在建中元年曾有人實施此一措置，為一臨時性的權宜之舉，而建中二年（781）一度將所有的商稅提高為百分之十，導致後人在記錄時將此一類似之舉歸於趙贊之上。

第③說稅茶並非為解決「出界糧」而發，鮑文所辨甚是，但建中三年稅茶乃為置常平本錢而設，「時國用稍廣，常賦不足，所稅亦隨得而盡，終不能為常平本。」<sup>(15)</sup>亦是事實，那麼趙贊將「常平稅竹木茶漆之法」轉歸解決諸軍「出界糧」，亦

(15) 〔唐會要〕（世界書局，民國六十三年）卷88，「倉及常平倉」條，頁1614—1615。

屬合理，前後只是茶稅收入的用途不同，遂形成誤解為建中四年說法出現<sup>(16)</sup>。

至於第④說張滂立「稅茶法」，提出了具體的辦法，既不同於前此廢置無常、稅率不一的臨時措施，同時徵稅方式也不同於趙贊在「諸道津要」置吏收稅，而直接從產地要路收稅，真正成為獨立的茶稅，這才是部份史料記載貞元九年「初稅茶」的緣由。

除了鮑文所列四說外，尚有貞元元年(785)說存在。〔舊唐書〕卷173「李珣傳」云：

長慶元年，鹽鐵使王播增茶稅，初稅一百，增之五十，珣上疏論之曰：「權率救弊，起自干戈，天下無事，即宜蠲省。況稅茶之事，尤出近年，在貞元元年中，不得不爾。」

〔唐會要〕「雜稅」條載李珣疏文亦同。

對於李珣所云可信與否，可從建中局勢來觀察。自建中三年九月起趙贊稅竹木茶漆，但仍無法解決唐室財政困窘的難題，又先後提出不少權宜措施，如韋都賓、陳商議借京師富商錢；四年六月，趙贊又議稅屋間架，除算陌錢<sup>(17)</sup>。遂致民怨沸騰，涇原兵變時，亂兵呼於市曰：

不奪汝商戶傲質矣！

不稅汝間架除陌矣！<sup>(18)</sup>

德宗出走奉天，興元元年(784)下詔罷停除陌、間架錢與竹木茶漆稅<sup>(19)</sup>。

問題在德宗駕返長安後，即貞元元年是否復行徵收茶稅。此一問題可從幾方面來分析。首先，〔舊唐書〕與〔唐會要〕錄李珣疏文均作「貞元元年」，但〔新唐書〕卷182「李珣傳」則記云：「而稅茶自貞元以來有之」，顯然將「元年」兩字視為衍文。如果確為衍文，當無別疑；若非衍文，則進一步自當時環境來觀察貞元

(16.) 但鮑曉娜，前揭文所舉論證為〔全唐文〕(大通書局景印，民國六十八年)卷526趙贊「常平倉議」，實際上〔全唐文〕輯趙贊議乃抄自〔唐會要〕，並不足以為證。

(17.) 〔舊唐書〕(鼎文書局新校標點本，民國六十五年)卷49，「食貨志下」，頁2127—2128。

(18.) 〔舊唐書〕卷135，「盧杞傳」，頁3716。

(19.) 〔舊唐書〕卷12，「德宗紀上」，頁340。

元年是否稅茶。

〔舊唐書〕卷 123「王紹傳」云：

貞元中，爲倉部員外郎。屬兵革旱蝗之後，令戶部收闕官俸，兼稅茶及諸色無名之錢，以爲水旱之備。紹自拜倉部，便準詔主判，及遷戶部、兵部郎中，皆獨司其務。擢拜戶部侍郎，尋判度支。後二年，遷戶部尚書。

王紹以兵部郎中判度支事在貞元十三年(797)<sup>(20)</sup>，而貞元九年已有張滂稅茶之舉，則「王紹傳」所云稅茶當在貞元九年以前。上引「屬兵革旱蝗之後，令戶部收闕官俸，兼稅茶及諸色無名之錢」，諸事相提並舉，顯係同一時間內的措施。按「收闕官俸」事係由李泌在貞元四年(788)提議<sup>(21)</sup>，而「屬兵革旱蝗之後」，據〔舊唐書〕卷 37「五行志」載：

興元元年秋，關輔大蝗，田稼食盡，百姓饑。……明年夏，蝗尤甚，自東海西盡河、隴，……關輔已東，穀大貴，餓饉枕道。京師大亂之後，李懷光據河中，諸軍進討，國用罄竭。

這段記載自興元元年秋至李懷光據河中叛爲止。按李懷光在貞元元年據河中，「時連年旱、蝗，度支資糧匱竭」，懷光於同年八月自縊而死<sup>(22)</sup>，都指爲貞元元年之事。陸長源「上宰相書」也說：

貞元初，兵戈初解，蝗旱爲災，邑多逃亡，人士殍餒，至使官廚有闕，國用增難<sup>(23)</sup>。

由此看來，李珣所云貞元元年稅茶之事亦非子虛烏有，全然不可信。

前云建中初年已有因軍興而徵收什一稅之舉，從涇原兵變時百姓怨望、亂軍口號可知所重者爲間架稅與除陌錢，百分之十的茶稅並未被視爲苛政，即使德宗在興

(20.) 〔舊唐書〕卷 13，「德宗紀下」，頁 385；關於王紹主管財政的官歷，詳見嚴耕望，〔唐僕尚丞郎表〕（中央研究院歷史語言研究所專刊之 36，民國四十五年）卷 II，輯考 4 上「戶尚」，頁 647—648。

(21.) 〔舊唐書〕卷 13，「德宗紀下」云：「（貞元四年正月）辛巳，李泌以京官俸薄，請取中外給用除陌錢，及闕官俸外一分職田、額內官俸，及刺史執刀司馬軍事等錢，令戶部別庫貯之，以給京官月俸，令御史中丞竇參專掌之。歲得錢三百餘萬，謂之戶部別處錢，朝臣歲支不過五十萬，常有二百餘萬以資國用。」頁 364。

(22.) 〔資治通鑑〕（世界書局新校標點本，民國六十三年）卷 231，唐紀 47「德宗貞元元年」，頁 7453—卷 232，唐紀 48「貞元元年」，頁 7461。

(23.) 陸長源，「上宰相書」，〔全唐文〕卷 510，頁 6570。

元詔中停茶稅，但也不能取消所有的商稅，茶應也是包括在其中；或是在興元、貞元年間兵戈不息，軍費頻增的情況下，復行徵收什一的茶稅也極有可能。

### 三、茶稅徵收

唐德宗建中三年徵收茶稅，依照史料記載是爲了設置常平輕重本錢之用，但大都轉充作軍費開銷，這也是多數討論此一課題者一致承認的。對於徵收茶稅的背景及其真正原因，日野開三郎氏從方鎮勢力與中央政權的關係發論，他認爲建中時期徵收茶稅的目的乃是將各方鎮擅行徵收的茶通過稅，改由中央政府統一徵收，即由地方商稅改爲國稅，以加強中央權力的作用<sup>(24)</sup>。當然各地州府方鎮擅加名目徵收茶稅的情形仍是層出不窮，這點討論者甚多，並無疑義。

茶稅制度的變革，從鞠清遠氏指出其大致輪廓後，在有限的史料中，D. C. Twitchett、今井之忠與張澤咸諸氏陸續有更進一步的解釋，但一些基本問題受史料限制，如茶稅稅率的高低變化、政府茶園茶戶與民間茶農的徵稅以及茶稅數額等仍無法明確瞭解。

近年的研究中，以張澤咸氏所論較爲詳盡，然亦不無商榷之處。張氏討論穆宗長慶元年（821）正月，茶稅錢「亦與納時估疋段及斛餅」，認爲以糧絹代納茶稅，在當時錢重物輕的時代，必然是變相加稅<sup>(25)</sup>。張氏此論似有斷章取義之嫌，按張氏所引長慶元年的「南郊改元赦」文云：

度支鹽鐵戶部應納茶稅，兼糶鹽價中，須納見錢者，亦與時估疋段及斛餅。如情願納見錢，亦任穩便，永爲常式<sup>(26)</sup>。

以絹、糧等實物代納茶稅，處於當時物價低落、錢重物輕時期，不失爲一救濟措施，並非是變相加稅；而此一以實物納稅的措施主要是針對錢幣求過於供的一連串改革之一<sup>(27)</sup>。因此赦文中提到也可以繳錢，但因面對貨幣不足的現象，同年九月才又下詔云：

(24.) 參見日野開三郎，前揭文，頁454—486。

(25.) 張澤咸，前揭文，頁72。

(26.) 〔唐大詔令集〕（鼎文書局景印，民國六十一年）卷70，「長慶元年正月南郊改元赦」，頁392。

(27.) 從兩稅法實施後，即德宗建中年間至憲、穆宗元和、長慶年間（780—824）物價低落，幣

其內外公私給用錢，從今以後，宜每貫一例除墊八十，以九百二十文成貫，不得更有加除及陌內欠少<sup>(28)</sup>。

「以九百二十文成貫」，作為鼓勵人民以錢繳稅的獎勵措施，相對的也導致茶稅稅率的變動。更何況茶商買賣不同於農民，茶商出入茶山產地購茶，以布帛穀物作為交易媒介的可能性極小，政府於要路徵稅，還是以錢幣為主，對於抒解當時物價低落的效益恐甚微弱。

至於唐宣宗大中六年(852)裴休痛斥方鎮收稅，認為這是造成私販盛行的主因，所以他一方面禁止擅稅茶商，一方面立稅茶之法十二條以杜絕走私。然而人民既已嗜茶成風，政府又逐漸提高茶稅稅率，商販利之所趨，走私貿易之風愈演愈烈，進而成爲盜賊，爲患甚鉅。學者多引杜牧「上李太尉論江賊書」<sup>(29)</sup>以爲證據。誠然，茶利、茶稅關係着晚唐政府財政與社會安定，甚至對南北轉運重地揚州的興盛繁榮也有極大的影響<sup>(30)</sup>。

唐中央雖有統一規定的茶法，但各地擅行加徵是始終存在的，這是所有討論茶稅學者一致同意的。值得一提的是各地茶稅徵收不一的情況，往往影響到人民生活的安定與否。白居易稱贊楊漢公於文宗時先後任舒、湖州刺史云：「前牧舒，舒人治；今牧湖，湖人康。康之由，革弊興利，若改茶法，變稅書之類是也」<sup>(31)</sup>；或如崔玄亮任湖州刺史時，「謹茶法以防黠利，則人不苦」<sup>(32)</sup>；或如呂溫記楊憑「以支郡旱歉，經賦不充，請征居地之羨，且修稅茶之法」<sup>(33)</sup>。這些官吏變茶法與民利；反

值高漲的研究，參見全漢昇，「唐代物價的變動」，收入氏著，〔中國經濟史研究〕（香港新亞研究所，民國六十五年）上冊，頁178—202；日野開三郎，「兩稅法と物價」，收入氏著，〔東洋史學論集〕第4卷〔唐代兩稅法的研究本篇〕（三一書房，1982年），頁337—483。

(28.) 〔舊唐書〕卷48，「食貨志上」，頁2105。

(29.) 如傅舉有、張澤咸，前揭文；按此文見杜牧，〔樊川文集〕（漢京文化事業有限公司景印，民國七十二年）卷11，頁168—171。

(30.) 參見全漢昇，「唐宋時代揚州經濟景況的繁榮與衰落」，收入氏著，〔中國經濟史論叢〕（香港新亞研究所，1972年）第一冊，頁1—28。

(31.) 白居易，「白蘋洲五亭記」，〔白居易集〕（里仁書局景印，民國六十九年）卷71，頁1495。

(32.) 白居易，「唐故號州刺史贈禮部尚書崔公墓誌銘并序」，〔白居易集〕卷70，頁1470。

(33.) 呂溫，「代李侍郎賀德政表」，〔唐呂和叔文集〕（臺灣商務印書館，四部叢刊本）卷4，頁3下。

過來說，便清楚地顯示各地擅加茶稅，更改茶法時，就易於造成人民疾苦，無以為生，甚而淪為盜賊反叛的情形了。

#### 四、茶稅性質

關於唐代茶稅的性質，歷來爭論最多，如鞠清遠氏認為貞元九年以後茶稅成為定制的獨立商稅，到文宗太和九年（835）一度設榷茶使，實施專賣，旋即廢止，復行徵收茶稅<sup>(34)</sup>；日野開三郎氏則認為唐代率稅、榷稅都是指商稅<sup>(35)</sup>；傅舉有氏與張澤咸氏大致與鞠氏意見相同，只是張氏進一步指出唐人對榷與稅的使用並不嚴格分別<sup>(36)</sup>；吳兆莘氏則指茶稅為通過稅<sup>(37)</sup>；王坤一氏認為是營業稅<sup>(38)</sup>；周伯棣則以消費稅稱之<sup>(39)</sup>，不一而足。

榷與稅原是有分別的。最早對榷的記載見於〔漢書〕卷6「武帝記」，載天漢三年（前98）「初榷酒酤」。應劭注云：「縣官自酤榷賣酒，小民不復得酤也」；韋昭注云：「以木渡水曰榷。謂禁民酤釀，獨官開置，如道路設木為榷，獨取利也」；唐人顏師古注此條則云：「禁閉其事，總利入官，而下無由以得，有若渡水之榷，因立名焉」。由此可以推演成官營專賣的意思。

再看〔舊唐書〕卷49「食貨志」載德宗建中三年（782）「初榷酒」，並未將稍後徵收茶稅稱為「榷茶」，從此而言，榷和稅應是有所不同的；而〔舊唐書〕卷17下「文宗紀」載太和九年（835）十月，王涯為榷茶使，云「茶之有榷，自涯始也」。粗略地看，這些記載似乎相當符合對榷、稅不同的觀點。

唐人對榷、稅與榷稅的用法，可從以下略舉唐代史料觀其大概：

- (1) 德宗建中三年，「增兩稅、鹽榷錢」（〔舊唐書〕卷12「德宗紀上」）。
- (2) 德宗建中三年，「稅竹木茶漆」（同上）。

(34.) 鞠清遠，前揭書，頁74—77。

(35.) 日野開三郎，「唐代商稅考」，頁479—483。

(36.) 張澤咸，前揭文，頁71。

(37.) 吳兆莘，〔中國稅制史〕上冊，頁67—68。

(38.) 王坤一，前揭書，頁9—11。

(39.) 周伯棣，前揭書，頁216。



- (3) 德宗建中四年，「初稅屋間架、除陌錢」（同上）。
- (4) 德宗貞元二年，「元琇判諸道鹽鐵、榷酒」（同上）。
- (5) 德宗貞元九年，「初稅茶」（〔舊唐書〕卷 13「德宗紀下」）。
- (6) 順宗貞元二十一年，「諸道除正敕率稅外，諸色榷稅並宜禁斷」（〔舊唐書〕卷 14「順宗紀」）。
- (7) 憲宗元和四年，「諸州府於兩稅外違格科率，請諸道鹽鐵、轉運、度支、巡院察訪報臺司」（〔舊唐書〕卷 14「憲宗紀上」）。
- (8) 穆宗元和十五年，「應天下兩稅、鹽利、榷酒、稅茶及戶部闕官、除陌等錢，兼諸道雜榷稅等」（〔舊唐書〕卷 16「穆宗紀」）。
- (9) 穆宗長慶元年，「加茶榷，舊額百文，更加五十文，從王播奏」（同上）。
- (10) 文宗太和九年，「王涯獻榷茶之利，乃以涯爲榷茶使。茶之有榷，自涯始也」（〔舊唐書〕卷 17 下「文宗紀下」）。
- (11) 武宗開成五年，「鹽鐵轉運使奏江淮已南請復稅茶，從之」（〔舊唐書〕卷 18 上「武宗紀」）。
- (12) 「今若榷茶加稅，頗失人情」（〔舊唐書〕卷 173「李珣傳」）。
- (13) 「伏准太和三年十二月十八日敕文，天下除兩稅外，不得妄有科配，其擅加雜榷率，一切宜停」（〔唐會要〕卷 84「雜稅」）。
- (14) 順宗貞元二十一年，「不得擅有諸色榷稅」（〔冊府元龜〕卷 488「賦稅 2」）。
- (15) 憲宗元和十三年，「權更榷稅」（同上）。
- (16) 後唐莊宗同光二年，「歷代以來，除桑田正稅外，只有茶鹽銅鐵，出山澤之利，有商稅之名」（同上）。
- (17) 「又茗蔞科禁，源於唐室，詔條既舉，榷課彌廣」（〔冊府元龜〕卷 493「山澤」序）。
- (18) 「吳興山中罷榷茗」（〔白居易集〕卷 3「昆明春水滿」）。
- (19) 「然鹽麴之稅，山澤之利」（〔全唐文〕卷 715 韋處厚「對才識兼茂明於體用策」）。
- (20) 「鹽鐵稅緡，諸侯權利」（〔全唐文〕卷 612 陳鴻「廬州同食館記」）。

(2) 「其他雜率巧設名號，是皆奪百姓之利」(〔全唐文〕卷634李翱「疏絕進獻」)。

從上列舉顯示，第一，多數是稱為稅茶，但有少數也稱為榷茶；第二，榷、稅與率常是連用的名詞，也有商稅的說法。當然，如從官營專賣的觀點，那麼僅有王涯一度實施的「徙民茶樹於官場，焚其舊積者」<sup>(40)</sup>，可稱得上是達到「榷」的標準。

再進而與酒的專賣比較，更能明白茶稅的性質。〔通典〕卷11食貨「榷酤」條載：

大唐(代宗)廣德二年十二月敕：天下州各量定酤酒戶，隨月納稅。不問官私，一切禁斷。大歷六年二月，量定三等，逐月稅錢，並充布絹，逐月進奉。建中三年制：禁人酤酒，官司置店收利，以助軍費。

杜佑所述乃是德宗實施酒專賣前後的演變。〔唐會要〕除將茶稅列入「雜稅」條，另立「榷酤」一項，已清楚地說明茶稅的性質不同於酒的專賣。酒的專賣實施後，在「京城及畿縣行榷酒之法，每斗榷酒錢百五十文，其酒戶與免雜差役」<sup>(41)</sup>。專賣有特定地區，酒戶也納入政府管制之內。至憲宗元和六年(811)，令京兆府責「榷酒錢，除正酒戶外，一切隨兩稅、青苗錢據貫均率」<sup>(42)</sup>，把酒稅平均攤派到每一人民之上。在文宗開成四年(839)二月，宣州觀察使崔郾也想將茶稅採取同一辦法，他奏云：「茶法非便於人，請兩稅錢上隨貫紐率」，但唐室以「榷茶本率商旅，紐貫涉於加稅」的理由，拒絕崔郾的建議<sup>(43)</sup>。由此可見茶稅絕不同於鹽、酒的官營專賣。

大致說來，唐代原有的關市之徵，就是通過稅，除了中央政府徵收之外，方鎮也擅行加徵。茶稅也是徵收通過稅，亦可稱為貨物稅，只是在德宗貞元九年以後從一般商品中獨立出來。至於交易(營業)稅的有無，由於史料不足<sup>(44)</sup>，尚難以斷定茶稅除了通過稅之外，是否還須繳納交易稅。

(40.) 〔新唐書〕(鼎文書局新校標點本，民國六十五年)卷54，「食貨志4」，頁1382。

(41.) 〔唐會要〕卷88，「榷酤」條，頁1607。

(42.) 同上。

(43.) 〔冊府元龜〕(大化書局景印，民國七十三年)卷494，邦計部「山澤」條，頁2600。

## 五、結 論

唐代中葉由於飲茶風氣的盛行，茶葉種植、製造與販賣達於前所未有的盛況。在茶葉交易中，政府從中徵收茶稅，而隨着時代愈後，稅率與方式也有些許變動。這些演變以往學者的研究已經大致描繪出一個輪廓。

在全文中所提出的問題，第一，茶稅始年的說法除了建中元年、三年、四年與貞元九年說之外，尚有貞元元年說，然而定制的獨立通過稅仍應以貞元九年說為是。

其次說明的是茶稅徵收一直是與時代環境相配合的，尤其是國用匱乏與錢幣不足、物輕錢重的情形，以及民生安定與否習習相關。

最後要強調的是唐人對權、稅、率的混用，模糊了對茶稅性質的了解，而茶稅的徵收除了王涯一度實施的專賣官營外，都是徵收通過稅的。

(44)〔舊唐書〕卷 49，「食貨志下」載趙贊「除陌法」云：「天下公私給與貨易，率一貫舊算二十，益加算為五十。給與他物或兩換者，約錢為率算之。市牙各給印紙，人有買賣，隨自署記，翌日合算之。有自貿易不用市牙者，驗其私簿，無私簿者，投狀自集。其有隱錢百者沒入，二千杖六十，告者賞十千，取其家資。」頁 2128。加藤繁，〔唐宋時代金銀之研究〕（文海出版社景印，民國六十七年）第二卷，頁 72 與 D·C· Twitchett，前揭書，頁 81 都認為是以一百未滿的錢當作百文行使的意思，也稱墊陌、短錢。然細觀上引〔舊唐書〕除陌法中所謂的「算」亦可指為交易（營業）稅，稅率為千分之二十，而趙贊將之提高為千分之五十；按〔冊府元龜〕卷 674，牧守部「公正」條載：「崔從為淮南節度使，權揚州舊有貨麴之利，資產奴婢交易者皆有貫率，羊有口算，每歲收繙錢以益公用，從至悉除之。」頁 3553，從此條記載驗證〔舊唐書〕除陌法，唐代徵收交易稅並不無可能。楊聯陞氏僅見〔舊唐書〕「食貨志」解釋除陌法認為與兩朝的散沽津稅相當，但其亦不敢肯定，參見氏著，「中唐以後稅制與南朝稅制之關係」，〔清華學報〕第 12 卷第 3 期（民國 26 年 7 月），頁 616—617。



## The German Military Advisers' Participation in the Sino-Japanese Conflict and Their Recall in 1938

by Paul J. Fu (傅寶真)

The Sino-Japanese conflict in 1937 was a crucial test of the German advisers' vulnerable position in China and their continued service. The war itself challenged their presence and involvement on the one hand and destroyed almost all of their achievements on the other. For the past ten years, they had worked hard to build a modern Chinese army and tried to help their Chinese friends to defend their country and operate their modern war machine. But, when the test came, it still proved unable to stop a superior enemy's advance. Meanwhile, since Germany had close relations with both China and Japan, the war presented the Reich (former) with many difficult problems, particularly because some of her nationals were serving in the Chinese army and war materials were being delivered to one of the belligerent powers under the pre-war agreement. Therefore, a serious question arose: What measures of preventing further implication in the conflict should be taken? Finally, the Nazi Party ideology decided the answer: the halt of war materials delivery to China and the recall of the German advisers from there. The first part of this article discusses their participation in a series of battles in spite of their home government's repeated warnings to them and requests to the Chinese government. The second part of the article presents a picture of Germany's diplomatic difficulties with the Chinese government as the result of the decision to halt war materials delivery and to recall the German advisers.

On the evening of July 7, 1937, a Japanese garrison force in North China held a military exercise near Peking and, due to an accident, conflicted with Sung Che-Yuan's (宋哲元) 29th Army. A war thus broke out between these two East Asian giants. Both Generalissimo Chiang Kai-shek and his chief German military adviser, General Alexander von Falkenhausen, at this moment were away from the hot Nanking (南京) summer and were staying in Kuling. Falkenhausen was immediately dispatched to the north China theater headquarters at Paoting (保定).<sup>1</sup> This fact shows how the Generalissimo relied on his German advisers' assistance in the operation of the resistance war against the aggressor. Unfortunately, Sung's lack of confidence on the resistance and determination to fighting with the superior Japanese force missed the opportunity to make effective combat.<sup>2</sup> Meanwhile, Falkenhausen came too late to save the situation there, since the enemy already held many positions near the Peking-Tientsin area due to the Boxer Protocol of 1901 and the previous truce agreements. Therefore, the Japanese were able to occupy Peking (北平) and Tientsin (天津), the two biggest cities in north China, in a very short time without any significant resistance from the Chinese.

On August 13, 1937 the Japanese army provoked another incident in Shanghai

(上海) and opened a second front there. Chiang realized a total war could not be avoided and dispatched the best German-trained units, notably the 87th and 88th Divisions, as well as Falkenhausen with a number of his staff officers to the Shanghai front.<sup>3</sup> During the whole Shanghai campaign, Falkenhausen's stay in the Chinese front headquarters caused the Japanese to bitterly accuse the Germans of involvement in the fighting. Immediately after the outbreak of the Sino-Japanese conflict Hitler ordered all advisers not to participate in any front or combat duty.<sup>5</sup> But, for Falkenhausen and his German colleagues in Nanking, this order was difficult to observe, for they were now the employees of the Generalissimo and supposed to work for the Chinese interests. Meanwhile, also since most Chinese troops fighting in the Shanghai area were trained, and the defense (operation) plans designed by them, they probably thought it was their obligation to supervise the fighting or to personally see their plans carried out. Just like Falkenhausen's predecessor, General Georg Wetzell, had used every excuse to cover his activity in Chapei (開北), Shanghai and the Great Wall a few years ago, now Falkenhausen and some of his assistants also engaged in military activities secretly.<sup>6</sup>

The battle of Shanghai lasted three months. It might have been the heaviest ground fighting since the battle of Verdun in 1916. Due to tremendous naval and air bombardment, which made possible by the short distance between Japan and Shanghai, 450,000 defenders fell in a three-month do-or-die battle. In the beginning of November another Japanese force landed on the coast of Chekiang province (浙江省), south of Shanghai, and pushed forward directly to the Nanking-Shanghai Railway (京滬鐵路) with the capture of Nanking as its final goal. In order not to be cut off by the advancing Japanese troops from the south, Chiang finally agreed with Falkenhausen to withdraw the remaining force from Shanghai. As a result of this battle, German-trained Central army suffered a heavy loss.<sup>7</sup> Falkenhausen and his German colleagues might have, however, realized that at such a price China did buy time for continuing resistance in the interior, and accomplished certain political ends at home and abroad to strengthen that resistance.

While Falkenhausen was assisting the fighting in Shanghai, another high-rank German adviser, General Streccius, was dispatched by the Generalissimo to the province of Shantung (山東), where the governor was a former warlord whose loyalty to Chiang and whose determination to resist the Japanese advance seemed doubtful. Streccius' main functions there were to supervise this governor's preparation of war and to urge him to fulfill his duties toward both the Generalissimo and the fatherland. For this reason, he almost became an adviser to the governor on defense affairs on the one hand and Chiang's personal representative on the other. When the Japanese moved toward the border of Shantung, the governor abandoned a very important post without the Generalissimo's approval or Streccius' advice. Chiang invited this governor to attend a military conference outside his province, arrested and sent him to a court-martial, which sentenced him to death. Chiang's decision to shoot the governor,

in order to set an example for the front generals and officers, might have been influenced by Streccius. This was one of the reasons that the Japanese called the first phase of the Sino-Japanese war a "German war". Even some Germans thought Streccius' action went too far.<sup>9</sup> On the other hand, however, it also demonstrated how the Generalissimo trusted his German advisers and how deeply involved the latter were in the preparation of Chinese resistance.

Due to the failure to defend Shantung effectively, the Japanese were able to push their forces southward along the Tientsin-Pukow (津浦鐵路) north railway. Falkenhausen advised Chiang that it might be too costly to defend the city of Nanking). China should strategically withdraw her forces to the region north of the Yantze river (長江) and carry out a mobile warfare against the enemy. The Generalissimo, however, did not follow his advice, and let a former warlord to command the defense affairs of the capital. Soon Nanking fell into enemy's hands without a serious fighting due to the defenders' quarrels with each other.

Now Japan's next target was to capture Hsüchow, a junction city of Lung-hai (隴海鐵路) and Tientsin-Pukow railways. If Hsüchow (徐州) had been occupied by the Japanese, they could advance westward along the Lunghai line and, thus control the region between the Yantze and Yellow rivers (長江與黃河), a region which Falkenhausen had advised the Generalissimo to defend at all costs in his pre-war memorandum. According to Falkenhausen's plan, an 133,000-man Chinese force was able to attack two advancing Japanese columns at Taierchuang (台兒莊), a small town north of Hsüchow on the border of Shantung, and cut-off the enemy in the rear. Encouraged by this news, the city defenders came to join the attack. This battle cost the Japanese 30,000 men and the loss of a large quantity of arms and amunition.<sup>10</sup> It was their first setback in a war since the creation of the modern Japanese army.

From the military point of view, Falkenhausen was not too satisfied with the result of the battle of Taierchuang (the so-called Chinese Tannenberg). The Chinese had lost their advantage by failing to pursue their enemy. According to one source Falkenhausen was reported to be tearing his hair at the frustration of his plan. But the Chinese military leaders were not too interested in the attack, and were satisfied with the limited success, which could give them more times to withdraw to the interior.<sup>11</sup> It soon proved that ten Japanese divisions of 20,000 to 25,000 men each regrouped and returned to Hsüchow area again. The city fell into enemy's hands in May, 1938.

Even before the beginning of the battle of Taierchuang, Falkenhausen, on February 14, 1938, had advised the Chinese military authority to adopt both mobile and minor warfares at the same time against Japanese superior forces. He compared General Letton-Vorbeck's case with the present situation in China. Letton-Vorbeck had been German East African governor prior to the first World War. After the war broke out, almost all communication and supply lines between Germany and her

oversea possessions and colonies were cut off by the British navy. Facing a superior British army, Letton-Vorbeck kept together his weak forces, attacked the enemy's strategic positions, and after four years still regained freedom of action in the conduct of war. Mobile warfare, however, demanded, above all, well-thought-out and steady leadership as well as harmonious co-operation of commanders of all ranks. A clear conception of the situation, rapid and clear decisions, rapid transmission and efficient execution of orders were of decisive importance. "Under no conditions must mobile warfare mean that we retreat on every occasion the enemy advances. In mobile warfare it is essential where the situation so requires to hold out with all means available", Falkenhausen emphasized in his memorandum.<sup>12</sup>

"Minor" warfare and engagements involving "flying columns" would always be only a means to an end, in Falkenhausen's point of view, and could never be an end in themselves since they could never be sufficient to defeat the enemy. Therefore, to do this the use of "combined arms" would be required. On the other hand, minor warfare must taken into account the plans of those directing operations. Its purpose was to weaken the enemy by all means and to inflict continuous losses of men and materials, to undermine his morale and to tie down his forces that he could not move his reserve at will.<sup>13</sup>

Falkenhausen usually bowed to the Generalissimo's decision on the Chinese situation, with loyalty and tact commensurate with his abilities as a soldier.<sup>14</sup> On the other hand, however, the Chinese military leaders also learned a great deal regarding mobile tactics from their German friends, probably due to the serious realities they faced after the retreat from Hsüchow. They began to adopt a strategy of offensive defense. The strategy of sacrifice which had produced the gallant and costly defense of Shanghai, was gradually abandoned. That campaign cost the Chinese valuable striking power, which Pai Chung-hsi (任崇禧), Chiang's Associate Chief of the General Staff, realized now, would better have been conserved for a counter-offensive when the Japanese penetrated into the interior. Pai's doctrine strongly emphasized the "Verteidigungen durch Angriff" (defense through attack), a theory had been well developed by General Hans von Seeckt, Falkenhausen's predecessor in China, during the closing days of the first World War when he captured Riga on the coast of the Baltic sea in order to protect the returning route of the German army from eastern Europe and Russia.<sup>15</sup>

The German influence on China's war strategy was obvious strong. Falkenhausen founded his argument for China's final victory on demographic and geographical grounds.<sup>16</sup> Chiang placed great confidence in the spirit of his soldiers and the patriotism of his people. But after the fall of Nanking in December, 1937, he faced another reality—a protracted war and trading space for time which could accumulated minor successes into a major victory instead of the policy of "scorched earth" resistance. Due to both the lessons gained from the battle around Hsüchow and the advice repeated by Falkenhausen<sup>17</sup> before his departure from China, Pai succeeded in per-



suading Chiang to avoid the strategy of sacrifice and the direct and expensive clashes with the Japanese superior force. Falkenhausen once exclaimed in dismay, "Pai Chung-hsi is the only general in China to whom I can teach anything because he is the only one ready to admit that he does not know everything."<sup>18</sup>

The battle of Taierchuang was the last and most significant battle which Falkenhausen and his German staff had served in China. In the next few months following the conclusion of this battle in April, 1938, all the remaining German advisers in China faced the possibility of being recalled by Hitler, and could not concentrate their attention and energies on the task set before them.

During the apex of Sino-German collaboration in 1936-37, despite of the German Foreign Ministry's repeated opposition, the number of advisers in China had reached 70.<sup>19</sup> Following the outbreak of the war this number began to decrease. Obviously, the German government was reluctant to grant any further replacement when individual advisers resigned or their contracts expired. Only 34 of them followed the Chinese High Command move to Wuhan (武漢) after the fall of Nanking.<sup>20</sup> Those who followed the Chinese move undoubtedly had strong confidence in the future Chinese struggle for survival and deep sympathy with the Chinese cause: some of them in key positions in the Chinese High Command or responsible for national security affairs.

In order for a clear picture of this recall story, we may focus on several critical points. First, why did the German government wait such a long period (10 months after the outbreak of the war) to decide the recall? Secondly, what was the impact on Germany herself of the halt of military tie with China, including arm trade? Thirdly, in view of the close connections between the advisers and the German War Ministry, it seems strange that Hitler let the new Foreign Minister, Ribbentrop to order the advisers back. Fourthly, what measures did the German government use in order to put pressure on the Chinese government to immediately terminate the advisers' contracts? And, finally, did Japan compensate Germany's losses as a result of yielding to the former's wishes? What was the other great powers' reaction to Germany's compliance with the Japanese demand?

Two weeks after the outbreak of the war, the Japanese came to protest against the shipment of German war materials to China and the presence of German military advisers there.<sup>21</sup> The former tended to justify her action in term of the anti-Comintern Pact and assert her position as Germany's ally. Berlin informed the Tokyo government that the Pact had been misinterpreted, and explained that both arm trade and military advisers in China had long existed.<sup>22</sup> The German government obviously based its arguments on the fact that neither China nor Japan had formally declared war on the other, which, according to international law, could not interrupt normal trade and contracts with a belligerent power.

After the outbreak of the fighting in Shanghai, the German ambassador in Tokyo, von Dirksen sent a telegram to Berlin, which laid a foundation for future German

policy. He predicted that the war was changing from local conflict into a Japanese objective of conquering China. This would complicate Germany's neutrality and compromised the position of military advisers. The only alternative for Germany was to mediate a peace between China and Japan if the former wanted to preserve her position in China.<sup>23</sup>

But Germany's mediation of peace did not succeed. Dirksen now urged that the advisers should be recalled and Manchukuo (滿州國) recognized. This would inevitably damage Germany's friendship with China and sacrifice parts of her commercial interests there. But he thought that some new commercial opportunities in north China might compensate some losses in the south, the regions where were still under the Nationalist government's control.<sup>24</sup> But he did not realize that the purpose of Japan's conquest was to control and to monopolize China's market and resources just as Hitler had in East Europe.

However, the German government avoided a final decision on recalling the military advisers until as late as possible and hoped some compromised solution could be worked out through other means. Even the Nazi party leaders did not like to see the Japanese army spend much of its energy on China and weaken its strength against Russia. The withdrawal of the German military advisers at that moment might leave such vacated positions to the Russians.<sup>25</sup> As for military supplies, the German government, in view of its strict neutrality, agreed to make no fresh deliveries. But the orders, as far as already agreed upon, were to continue, provided China paid in foreign exchange or raw materials. Hitler instructed that the shipment should be kept in great secrecy. Four submarines, which had been built for the Chinese navy under special contract, were confiscated.<sup>26</sup>

So far as non-Nazi and pro-Chinese cabinet members remained in the German government, some kinds of compromised policy toward China could be maintained.<sup>27</sup> But the crisis over von Blomberg's dismissal as German War Minister led to the re-organization of the government by Hitler. The replacement of all the pro-Chinese ministers like von Blomberg, von Neurath, and Dorpmüller by Nazi members gave Hitler the opportunity to totally control the government and carry out his party ideology. This change directly hit Germany's Far Eastern policy in favor of Japan.

Von Neurath, the German Foreign Minister, was replaced by von Ribbentrop. Dirksen succeeded the latter as the German Ambassador to Great Britain. Before going to London to assume his post, he was received by Hitler. As a long champion of closer German-Japanese collaboration, he reminded Hitler that the continued existence of the German military mission in China was a heavy mortgage on future relations between the two countries. He predicted Japan would become the absolute master of East Asia's new order. In response to this report, Hitler instructed the new Foreign Minister to recall the military advisers.<sup>28</sup>

In short, we can clearly see that the issue of recalling the military advisers in China became a political football after the outbreak of the war. The main reason

for this complicated development was the uncertain nature of the war itself, and German politicians used it for different purposes. For example, Dirksen, first, wished to use Falkenhausen in the mediation of peace and, then, in consideration of German-Japanese relations, suggested to have the mission recalled. On the other hand, the German Foreign Minister and several generals in the War Ministry tried to keep the military advisers as long as they could or delay the decision of the recall as late as possible. Therefore, the final decision had to be left to Hitler or wait until Germany experienced a political change. Hitler opted for Japan in no uncertain manner, and Germany began to pay a high price in order to buy Japanese friendship.

On April 28, 1938, Marshal Göring, German Air Force Commander who was also in charge of the four-year economic plan, instructed that all exports of war materials to China were to be stopped immediately, irrespective of the conclusion date of the contracts.<sup>29</sup> The instruction was confined to military supplies. On May 9, Chiang personally protested to Dr. Oscar Trautmann, German Ambassador in China, against this decision. He pointed out that even Italy, with which China had most unhappy relations since the war, had not violated contracts, and had only recently sent tanks and aircrafts to her former friend. Trautmann warned Berlin that "we are risking all our constructive work in China since the war and perhaps in the future if we now act abruptly in regard to the question of the military advisers and the delivery of war materials."<sup>31</sup>

The termination of the arm trade with China was a serious blow to Germany's rearmament industry. They were left without the foreign exchange to buy vital raw materials. Göring wrote to General Oshima (The Japanese Military Attache and, later, Ambassador in Berlin) and complained that Germany lost almost 100,000,000 Reichsmarks in foreign trade. The former suggested that Japan supply Germany with sufficient foreign exchange in compensation. He warned that limited arm trade might be resumed if no solutions could be found. Oshima felt regret in this matter, but expressed that compensation was not in his authority.

The war had interrupted the normal channels of trade, too. Ribbentrop was seriously embarrassed by the grievances of the Hamburg-Bremen commercial circles, and approached the Japanese diplomats for a solution. The latter promised to give German business favorable treatment in occupied north China. But the lengthy negotiation later turned out to be a disappointment for the Germans, since the Japanese were unwilling to antagonize the Western powers in an economic way at this moment by granting Germany special privileges in China.<sup>33</sup>

The withdrawal of Germany's arm trade and the recall of the military advisers marked total victory of the Nazi ideology -- in preference of a political alliance with Japan against Soviet Union to commercial interests -- and the party control over the Reich's military and economic institutions. Advisers were recalled not by the War Ministry, to which they were subordinated, but by the Foreign Ministry and its new Nazi boss, Ribbentrop.<sup>34</sup> He was instructed directly by Hitler himself to take

care of the matter. Hitler probably thought the traditional pro-Chinese outlook in the army and its recent split over the Blomberg-Fritsch issue as well as its lack of a real leader made it unsuitable for the War Ministry to communicate with the advisers and the Chinese military authority for the termination of their contracts. It might be better, in Hitler's view, to negotiate with the Chinese government through a diplomatic channels.

Trautmann was informed in late April, 1938 that the German government desired the military advisers to leave China.<sup>35</sup> Falkenhausen replied through Trautmann on April 29. He said that if advisers broke their contracts they would be liable for damages and would not be paid their return passage. Furthermore, it would spell ruin for many of them since no equivalent positions could be offered them in Germany. Indeed, some advisers like Mayer, Hummel, and Stolzner had been in China since 1928 or 1929; in that decade German internal conditions had radically changed.

Ribbentrop informed Tokyo in the beginning of May that the advisers would be withdrawn.<sup>36</sup> On May 13, a formal instruction was issued to the advisers through Trautmann that they must leave as soon as possible. The German Ambassador was ordered to request the Chinese government to release them from their contracts; the German government would pay their return fares and also compensate them for their loss of further salary.<sup>37</sup> On May 15, Trautmann went to Shanghai and met the new German Ambassador to Japan, General Ott who succeeded von Dirksen. They agreed that the gradual withdrawal of the advisers would be preferable.<sup>38</sup> Ribbentrop, on May 17, replied sharply that this was out of question; it was the Fuhrer's (Hitler) order the advisers were to leave immediately. If the Chinese government made difficulties about terminating the contracts, Trautmann was advised to intimate that this would lead to his recall. The advisers themselves were to be informed that any failure to comply with instructions would have serious consequences for them.<sup>39</sup>

The Chinese government was formally informed of the German government's desire on May 21.<sup>40</sup> Chiang was very reluctant to let the advisers go, partly because of the loss of prestige that this would mean to him at such critical moment and partly because of the advisers' close connections with some best units of the Chinese army and their contributions to the Chinese military organization. In consequence, their withdrawal would cause a serious blow to its morale at this critical period. He asked that a few of them remain in China and that Falkenhausen be appointed as the military attache to the German Embassy.<sup>41</sup> Ribbentrop replied that this was out of question and that all the advisers must return. Further opposition or delay on the part of Chiang would result in the immediate recall of Trautmann.<sup>42</sup> Chiang, however, insisted upon retaining some of the advisers for a short period.<sup>43</sup> Ribbentrop then on June 20 sent an ultimatum to the Chinese government. He warned that if by June 23 the Chinese government had not approved the immediate departure of the advisers and guaranteed that it would be carried out, Trautmann was to hand over his duties to a Charge d'Affaires and leave China; a complete severance of diplo-

matical relations would follow. The advisers themselves were to leave China, if necessary against the will of the Chinese government. Any one who disobeyed the order would lose their German citizenship and have their property in Germany confiscated. This they were to be told in no uncertain terms. <sup>44</sup>

The Chinese government on June 23 replied that they would waive the legal right in the matter, would terminate the contracts of the advisers, and would permit them to leave China. But Chiang still insisted that five or six advisers remain in China temporarily to wind up their affairs. Behind this, as Trautmann reported, lay Chiang's obstinancy in the face of threats and also his wish to keep in China those advisers who had special knowledge of the fortification on the Yantze river covering Wuhan where the Japanese might attack soon. <sup>45</sup> He suspected that if these advisers returned to Germany they might be forced to reveal Chinese military secrets to Japan. The German government protested that this suspicion was an insult to German officers. Ribbentrop ordered the execution of the ultimatum the following day (June 24). Trautmann was recalled; the Charge D'affaires was instructed to carry out the ambassador's duties and to continue the negotiation for the return of all the advisers. Finally, the Chinese government yielded to the German demands and agreed that they should leave Hankow on July 5. <sup>46</sup> Before their departure, the Generlissimo, Prime Minister Kung (孔祥熙), and War Minister Ho (何應欽) gave respective farewell dinners for the advisers, at which they all thanked the Germans for their past work in China.

The German documents did not mention that some advisers including three or four Jews refused to return to Germany and chose to stay in China. <sup>47</sup> How did the German government compromise with the Chinese about this problem? No evidence has been left. Both sides, probably, did not want to open this issue for fear of further deterioration of their relations. The Chinese Ambassador in Berlin was instructed to leave Berlin on June 27 in case of the complete severance of diplomatic relations over several advisers' refusal to leave China. <sup>48</sup> Trautmann left for home on June 26. He never returned to his post, nor was a successor appointed by the German government. Falkenhausen and his associates took the special train provided by the Chinese government from Wuchang (武昌) on schedule.

Military advisers like Baron von Stein, Captain Stennes, Lt. Stölzner, and several civilian advisers successfully chose to stay in China. The outstanding figures of this group were Dr. Baerensprung, once police chief of Saxony and now Chiang's national safety adviser, and Dr. Schröder, a medical expert, who had a Jewish wife. They followed the Chinese government to Chungking (重慶). Baerensprung continued to advise on matters of intelligence and counterespionage, and Dr. Schröder contributed to the discovery of "Fraxin" to substitute quinine for widespread malaria in Szechwan province (四川省) due to the shortage of medical supplies. <sup>49</sup> Actually, some advisers remained in Hone King subject to later recall by the Generalissimo. Whether they succeeded in returning to China or not, no evidence could be found.

A few words must be said about the German advisers themselves. They might

have been partially responsible for their recall. For the past ten years almost all the military advisers had gone beyond their functions of training the army or serving as the instructors in the military academies as originally defined. They loved China and became involved in the Chinese patriotic causes, including the participation in a series of this country's civil war and resistance against the foreign aggression. Thus, they hated the Japanese, too. Some of them became members of Chiang's confidential staff, and, in some cases, courted the Chinese jealousy. They actively participated in the Chinese war preparations and defense systems, which would inevitably cause Japan's accusation against them and involve their own country in diplomatic complications.

Although both China and Japan did not formally declare war on the other until December, 1941, from the neutral point of view, it was fair for the German government to advise these advisers to quit their jobs in case of armed conflict, since no neutral nation wanted her nationals to involve themselves in any form of war between her friendly nations. For the Nazi regime in Germany, however, the case was further mixed with ideological consideration and complicated by an important economic priority. Finally, the last two factors conflicted with one another until one was completely subdued by the other, which also led to a solution of the advisers problem itself – their forced return to Germany. However, it was unprecedented in modern history that one of the most civilized nations, like Germany, attempted to force some of her oversea nationals to comply with her demands by such violent means as reprisal against their families and relatives.

Meanwhile, Ribbentrop's overbearing diplomacy toward China, just like his treatment of other weak nations like Poland and Czechoslovakia a short time later, truly represented totalitarian power politics, based solely on consideration of Germany's own expediency and ideology. From the first request to the Chinese government to terminate the contracts on May 21 to the execution of the German ultimatum on June 24 was a period of just one month. From the legal viewpoint, on which the Chinese government no longer insisted, the contracts were private. The rights and duties of the contracting parties can not be altered by the opposition of the third party. Their termination could be reached only by a mutual consent before a certain period. But the Chinese government wished to preserve friendly relations with Germany, particularly during a critical war with a third power, and did not wish German nationals to disobey their government in such a complicated situation; it was willing to terminate the contracts of all advisers and permit them to leave China. Thereafter, the only remaining question was the Chinese government's intention to ask some advisers to stay in China temporarily in order to close the mission. After they had done so, they, too, would receive instruction to leave. That means the Chinese had accepted nearly all essential points set by Germany. But Trautmann was instructed to remind the Chinese of the Austrian note to Serbia in 1914, from which the first World War had broken out on account of a few remaining points. "Diplo-

macy”, he argued, “never lets things come to such a pass that a pure question of prestige is pushed to the extreme”.<sup>50</sup>

Ribbentrop's diplomacy destroyed the goodwill which Germany had built up in China since the new Sino-German Treaty of 1921 without any tangible return for this sacrifice. He had added a fresh cause of estrangement between Germany and the United States through his support of the Japanese policy in China, despite the warnings of the German Ambassador in Washington on that score.<sup>51</sup> The United States had long closely watched the German advisers' position in China and the German economic assistance to that country, probably because it would pose a counterbalance to the Japanese position or expansion there. The collective action or intervention of the great powers (Germany, the United States, Great Britain, and even the Soviet Union) on China behalf to preserve the status quo in East Asia would have been possible, if they could cooperate. Moreover, the growing antagonism between Great Britain and Germany, while of course in the main created by the German policy in Europe, was increased by Hitler's attitude to the Far Eastern situation.<sup>52</sup>

In short, the recall of the advisers, along with Germany's commercial retreat from China, marked the end of the new phase of the Germans' presence there. During this phase both Germany's internal situation and China's relations with Japan experienced a radical changes – the Nazis gained total control of the German government agencies and a war broke out in East Asia. Though these two events were not directly related, the Nazi party ideology, at that critical moment, was the decisive weight in the Reich's handling of its respective relations with China and Japan and helped to accelerate the decision of recalling the military advisers and stopping the delivery of war material. As a result of this decision, Sino-German relations reached their lowest point since 1921. Furthermore, it also indicated that Germany was willing to sacrifice her prestige and position in China in order to collaborate with Japan in the future. But Japan did not help Hitler to attack Russia, and finally brought him a vital enemy – the United States -- in December, 1941 by the attack on Pearl Harbor, which helped to defeat Germany in the second World War.

#### FOOTNOTES

1. The most important sources regarding Falkenhausen's service in China are: His own unpublished memoirs, von Falkenhausen 1922-1945, written in 1946 when he was waiting for trial as a war criminal and collected by the Historical Division, the U.S. Army Headquarters in Europe, Classification No. MS #-289 (hereafter cited only as Falkenhausen). For his participation in the Shanghai and other campaigns of the Sino-Japanese war, see also F. F. Liu, *A Military History of Modern China* (Princeton, 1956), p. 162.
2. 黎東方北戰場(細說抗日戰爭的一章)傳記六學 第五期(204)面五一至五三 民國六十八年

3. Falkenhausen, p.1.
4. F.C. Jones, *Japan's New Order in East Asia 1934-1945* (London, 1954), p.47. This monograph was able to use some unpublished German documents.
5. U.S. Department of State, *Documents on German Foreign Policy 1918-1945* (Washington, D.C., 1949), Series D, Volume 1, p. 759, the German Ambassador in Tokyo to the German Foreign Ministry, No.487, September 21, 1937. These documents are English translation of part of captured German documents by the U.S. Army after the end of the second World War (hereafter cited as *DGFP*, D, 1).
6. The German Ambassador in China to the German Foreign Ministry, No.490, September 23, 1937, *DGFP*, D, 1, pp.761-762. The ambassador, as did in the 1932 fighting, intended to cover the secrets. But Falkenhausen himself admitted: "Even though German advisers were instructed to restrict themselves severely and under no circumstance to be allowed to visit the front, I, however, sent my staff to the various fronts. I was busy myself for a short while on the northern front, and then continually on the Shanghai front". For details, see Falkenhausen, p.10.
7. The German-trained divisions were the most efficient Chinese fighting units. In 1937 the Central Army was largely equipped with German weapons, and its number had reached 300,000. 80,000 of them were equipped and organized according to the pre-World War II German standard for an infantry division and placed under the command of Chiang's most confidential generals. Another 350,000 men were soon added to the Central Army's original force. Since the battle of Shanghai was vital to the Chinese morale, Chiang sent most of the German-trained units there. For details, see Liu, p.112.
8. For Streccius' activity as adviser to the Governor of Shantung, see U.S. National Archives, Military Intelligence Report 8208/I, December 18, 1937 by the American Military Attache in China and Liu, p.162.
9. Herbert von Dirksen, *Miskau, Tokyo, London* (Munich, 1953), p.161.
10. Joseph Stilwell, the American Military Attache, at this period, gave a description of the battles of Shanghai and Taierchuang. His private papers are now located in Hoover Library of Stanford University, See also Barbara Tuchman, *Stilwell and American Experience in China* (Chicago, 1970), pp.168-171.
11. Tuchman quotes the details of a conference between the Chinese General Chief of Staff, Falkenhausen, and Stilwell in her book, pp.186-187.
12. Military Intelligence Report No. 8711/I.
13. Ibid.
14. Liu, p.163.
15. John W. Wheeler-Bennett, *The Nemesis of Power: The German Army in Politics 1918-1945* (New York, 1964), pp.84-85.



16. When Falkenhausen was ordered to return to Germany, he stated in Sinūgapore that he was convinced of China's ultimate victory. Meanwhile, the German periodical, *Zeitschrift fur Geopolitics* (1938, pp. 705, et seq.) had also published an article by Schenke discussing the history of the Sino-Japanese war under the title "Space as an Instrument of War." This article was also influenced by the German advisers' conceptions on China's demographic grounds. For the whole text of the article, see Kurt Bloch (quotes), *German Interests and Policies in the Far East* (New York), p.47-49.
17. Falkenhausen urged the Chinese not to repeat the mistakes of the Germans in the battle of Marne in 1914 and the Abyssinian army in the Italian-Abyssinian war of 1935 by concentrating heavily their forces in fixed positions. For details, see Military Intelligence Report No. 8711/I.
18. Edgar Snow, *The Battle for Asia* (New York, 1941), p.41.
19. Liu, p.102.
20. For the list of German advisers as of April, 1938, see *DGFP*, No.577, Appendix B.
21. The German Foreign Ministry note, July 24, 1937, *DGFP*, D, 1, pp.738-740.
22. The German Foreign Minister to the German Ambassador in Japan, July 28, 1937, *DGFP*, D, 1, pp.742-744.
23. Dirksen to Neurath (the German Foreign Minister), August 23, 1937, *DGFP*, D, 1, 754-755.
24. *Ibid.*, pp.826-831.
25. 程天放 使德回憶錄 傳記文學出版社 民國五十五年 面二五四
26. 關德懋 關於「在華德國軍事顧問史傳」傳記文學 二七卷 第四期(161) 面五七至五九 民國六十四年十日
27. Without this pro-Chinese group, the Chinese Ambassador in Berlin admitted, the German government would have already stopped the deliveries of war materials and recalled the military advisers. For details, see his memoirs, p.172. On October, 1937, Marshal Göring, a top Nazi leader, ordered the stoppage of military deliveries to China. But the Foreign Ministry and the Army Command were able to have this order reversed. It was only a temporary victory for the pro-Chinese group. For details, see *DGFP*, D, 1, pp.767-769, 772.
28. Dirksen, p.195.
29. The German Foreign Ministry note, April 28, 1938, *DGFP*, D, 1, pp.856-857.
30. *Ibid.*, June 15, 1938, pp.875. From July 1937 to February 1938, the Germans supplied the Chinese with more than half of their munitions and military supplies. As one German remarked to an American: "We protest love for Japan and send munitions to China; you protest love for China and send supplies to Japan". See Claude A. Buss (a former American official in the Far East), *war and Diplomacy in East Asia* (New York, 1941), p. 407.
31. Trautmann to the German Foreign Ministry, May 9, 1938, *DGFP*, D, 1, p.860.
32. T.R. Emessen, *Aus Görings Schreibrisch* (Berlin, 1947), pp.85-93. It is an interes-

ting collection of letters between Göring and Oshima on Germany's trade with China.

33. The Japanese army, like its German counterpart, also had close ties with Japan's industrial and commercial communities. After the occupation of north China, it interfered with the operation of all foreign business, regardless of their nationalities and in spite of orders from Tokyo. For example, orders for electrical machinery and railroad supplies, which had been placed in Germany, were later forcibly given to Japan. But the Japanese could not entirely ignore the protestation of an ally; especially Oshima in Berlin had to be concerned with German complaints. For the subsequent negotiation, see Ernest E. Presseisen, *Germany and Japan. A study in Totalitarian Diplomacy, 1933-1945* (The Hague, 1958), pp. 151-161. *DGFP*, D, 1, pp.867-868; pp.870-871; pp.876-877; and pp.884-887.
34. General Thomas, a top officer in the German War Ministry, told a Chinese diplomat in Berlin that the Foreign Ministry took initiative to recall the advisers. Furthermore, he said that Germany was trying to ship the arms, which had already been contracted, to a third country. It was after Göring's order in May 1938, which might show that the War Ministry had, at least secretly, resisted Goring's pressure. But he frankly expressed that no more order could be expected. See  
程天放 面二六六
35. On April 22, so it appears from Trautmann's report to the Foreign Ministry, No. 580, April 29, 1938, *DGFP*, D, 1, p.856.
36. Memorandum by the German Ambassador in Japan, May 13, 1938, *DGFP*, D, 1, pp.861-862.
37. Ribbentrop to Trautmann, May 13, 1938, *DGFP*, D, 1, pp.861-862.
38. *Ibid.*, p.862n.
39. *Ibid.*, p.862.
40. Trautmann to the Foreign Ministry, May 21, 1938, *DGFP*, D, 1, p.872.
41. *Ibid.*, p.862n.
42. Ribbentrop to Trautmann, June 13, 1938, *DGFP*, D, 1, p.872. Ribbentrop further replied that a suitable officer would be assigned to the German Embassy as Military Attache after Falkenhausen's return.
43. Trautmann to the Foreign Ministry, June 17, 1938, *DGFP*, D, 1, pp.873-874.
44. Ribbentrop to Trautmann, June 20, 1938, *DGFP*, D, 1, p.878. Falkenhausen once considered becoming a naturalized Chinese citizen and abandoning German nationality. But this could make the matter worse, for he had many relatives in Germanu, who might be sent to the concentration camps. He finally told Chiang: "I could not take it upon myself to plung my next of kin into misfortune". See Falkenhausen, p.11.
45. Trautmann to the Foreign Ministry, Foreign Ministry, June 25, 1938, *DGFP*, D, 1, pp.881-882.
46. The German Foreign Ministry to the German Consular General at Hong Kong,

June 29, 1938, *DGFP*, pp.884.

47. 程天放 面二七七 中華民國國防部史政局 德國駐華軍事顧問團工作紀要 國防部 史政局 民五十八年 面八五至八八
48. 程天放 面二七七
49. 顧問團工作紀要 面八五至八六
50. Ttrautmann to the Foreign Ministry, June 23, 1938, *DGFP*, D, 1, pp. 881-883.
51. Dieckhoff to the German Foreign Ministry, December 7, 1937, *DGFP*, p.655.
52. Memorandum by vone Selzam of the German Embassy, London (his conversation with Mr. N.B. Ronald, Deputy Head of the Far Eastern Dept., the British Foreign Office), January 10, 1938, *DGFP*, D, 4, p. 382.

# 德國軍事顧問對抗戰初期作戰之參與 與戰略之影響及其被召回國始末之分析

傅 寶 真

## 摘 要

民國十七年我政府開始聘用德國軍事顧問，協助從事建軍與國防工業之發展，至民國二十七年因中日戰爭之擴大被德國政府召回，前後共歷十年。對我國軍事組織及指導系統，部隊訓練與禦敵計劃等均有重大的貢獻與影響，且以其在華工作為橋樑，促成德國對中國做有限度之軍事與經濟援助。抗日戰爭爆發後，德國顧問因參與初期各項重要戰役，招致日本對德國之強烈抗議，納粹德國與日本締有盟約，且因親華之政府首要去職，逐順應日本之要求，下令召回顧問及禁止武器輸華。但德國與我國邦交至為密切，突然不顧多年之友誼，要求我政府立即准許全部顧問離華與取銷軍火交易合同，且用威脅與恐嚇的手段，顯示極權政治與強國外交之特質與對付弱小友邦之手腕。

傅寶真於東海大學圖書館

七四年二月廿二日

## Strawson on Subject and Predicate

by

Chung M. Tse, Ph.D.

The subject-predicate distinction had its appearance in Plato when he discussed the differences between a noun and a verb in the *Sophist*. But it was in Aristotle that the distinction was assigned a very prominent and important position in philosophy. The notions and the distinction of subject and predicate have established their tenure in most classical epistemological or metaphysical discourses, and played a very central part in the grand Aristotelian tradition.

In contemporary times, however, some philosophers have begun to cast doubt on the utility and the validity of the distinction. Russell's criticism of subject-predicate logic is one instance; Quine's attempt to eliminate singular terms from logical representations is another. Above all, F. P. Ramsey's criticism appears to be the most straightforward and powerful attack on the validity and universality of the distinction.

Ramsey in his celebrated article "Universals" argues that the subject and the predicate of a proposition, say, "Socrates is wise," have "nothing to do with the logical nature of Socrates or wisdom."<sup>1</sup> According to Ramsey, we can make either 'Socrates' or 'wisdom' the subject of the proposition, depending on our needs, interests, and literary styles. In his opinion, the distinction is "a matter entirely for grammarians."<sup>2</sup> Ramsey concludes that there is no essential difference between the subject and the predicate of a two-term proposition, denying the distinction any logical significance or ontological relevancy.

Representing a somewhat conservative trend of thought in this regard are philosophers like Gottlob Frege, P. F. Strawson, and perhaps Nicholas Wolterstorff. In Frege and Wolterstorff, the distinction is accepted as a basis on which some sort of ontology of particular and universal is built; in Strawson, it is vigorously defended on the basis of what he calls descriptive metaphysics. In his essay *Individuals* and numerous other articles, Strawson has taken pain to defend the thesis that the categories of subject and predicate are not mere conventional categories in logic or grammar, for they have a ground in the very structure of our conceptual knowledge. Strawson makes efforts to found the subject-predicate distinction on an epistemic-metaphysical basis.

In this paper, we will first discuss some other common dualities closely associated with the distinction, and then summarise, in terms of what we will call criteria of the distinction, some of the results of Strawson's inquiries concerning the notions and the distinction of subject and predicate in logic and language. This paper is expository in appearance, but the point is argumentative. Against Ramsey's skepticism we want to *show* our agreement with Strawson that there are ways in which the notions and the distinction can be construed so that they have logical significance and ontological

relevancy.

The notions and the distinction of subject and predicate are frequently bound up with the following dualities: singular term and general term, proper name and common name, complete symbol and incomplete symbol, substantive and adjective (or verb), denoting expression and predicative expression, argument (or variable) and functor, percept (or object or intuition) and concept, substance and property (or relation), particular and universal. Of these dualities some are metaphysical, some epistemological, some logical, some semantical, and some grammatical (syntactical); and surely there are overlappings. It seems fair to say that the duality of subject and predicate one of the most involving dualities in philosophy.

The logical distinction of subject and predicate was sometimes explained in terms of grammar, particularly the English grammar. In a simple complete sentence the noun in the nominative case is also the logical subject whereas the verb, the logical predicate. However, the difficulty of this rendering is immediately clear, for a grammatical subject is not always at once a logical subject. In sentences like 'It rains,' 'Nobody is wise,' there are grammatical subjects, namely, 'it' and 'nobody'; but it really makes little sense to say they are also logical subjects. One may make a refinement by saying, as Stebbing does, that the grammatical subject of a sentence is also the logical subject of that sentence if it represents a particular.<sup>3</sup> For example, of the sentence 'Socrates is wise' the proper noun 'Socrates' is the grammatical subject and at the same time the logical subject since it stands for a particular, whereas in the sentence 'Nobody is wise' nothing could count as a logical subject as the noun 'nobody' does not represent any particular. With this stipulation, however, we still need a theory to explain what a particular is, and how a linguistic expression can be said to stand for a particular. Moreover, the grammatical distinction of subject and predicate is by no means a universal feature of language whereas the logical distinction is meant, to say the least, to be "logical," not merely linguistic.

Although there are striking likenesses between the grammatical distinction and the logical distinction of subject and predicate, there is no necessary and essential connection between the two. Grammatical features vary from one language to another. Black has rightly argued that it is just an illusion to look for the structure of reality by examining the grammatical structure of a particular language.<sup>4</sup>

There are, of course, other conceptions of subject and predicate which at least do not essentially involve grammatical considerations. It is said, for example, that a singular term acting as the grammatical subject of a sentence is also the logical subject of the sentence. For example, of the sentence 'Socrates is wise', the singular term 'Socrates' is the logical subject insofar as it is a singular term and at the same time the grammatical subject of the sentence. But still there are some difficulties with this analysis. With such a sentence as 'Pegasus flies', we would hesitate to allow the term 'Pegasus' to be the logical subject although it performs the function of a grammatical subject and at the same time *appears* to be a singular term. For, fictitious names, of

which 'Pegasus' is an example, if taken as logical subjects, create among other things difficulty in determining the truth-value of propositions in which they occur. The difficulty is well exposed in the famed Russell-Strawson debate on the issue of the truth-value of the sentence 'The present king of France is bold'. Furthermore, the reliance on the notion of singular term involves yet another complicated distinction, namely, that between a singular term and a general term, or that between a proper name and a general name.

Cook Wilson summarises the traditional definitions of subject and predicate as follows. "The subject is what in the proposition or statement we are speaking about, and the predicate is what we say of the subject."<sup>5</sup> This distinction is sometimes represented as the distinction of topic and comment. The subject of a proposition is the topic which we talk about, and the predicate is the comment we make about the topic. For example, the subject of the proposition 'Socrates is wise' is 'Socrates' as we are talking about Socrates, and the predicate is 'being wise' as we are making a comment on Socrates. Obviously the definition does not give any privilege to singular terms or particulars over general terms or universals. Of the proposition 'Man dies' the subject is 'man' since the proposition is about man in general.

However, the above definition is defective at least in one account. It is at least argueable as to what a proposition or statement is exactly *about*. Given a certain context the proposition 'Socrates is wise' could very well be understood as being about wisdom rather than about Socrates; there is no compelling reason why the proposition as such must be about Socrates. A simple logical maneuver can supply an argument for an alternative reading of a proposition. Of the proposition 'All men are mortal' one would naturally say as being about man in general. By transposition we have the proposition's logical equivalent, 'All non-mortal things are non-men.' By the same token we would have to say that this proposition is about non-mortal things. And this is quite odd.

The subject-predicate duality also has a historical association with the particular-universal duality. For some philosophers, the relation between them is more than historical, there is some sort of logical relation, too. For Aristotle, particular individuals are *par excellence* logical subjects while general things are primarily predicables. Particular individuals cannot be predicated of anything, and are properly called primary substances "because they underlie and are the subjects of everything else."<sup>6</sup> Other things like processes, states, qualities, relations, affections are what are to be predicated of primary substances, although in a *derivative* sense they could act as subjects in some instances. The subject-predicate distinction is construed on the basis of the ontological distinction of particular and universal.

For some realists, the subject-predicate distinction may become a basis for supporting their position which calls for the introduction into the realm of reality the categories of particular and universal. A so-called Realist's Principle reads: "A

predicate-term, 'F', can be truly affirmed of each of the members of a class (a . . . n) only if each possesses, exhibits, or exemplifies some numerically identical characteristic, *F-ness*." <sup>7</sup> The underlying argument is this: If we have meaningful uses of predicate terms, and indeed we do, corresponding universal characteristics must be incorporated in the realm of reality. It purports to resist the nominalist reduction of universals to particulars by assuming that the two terms, subject and predicate, have their own respective mode of reference which therefore demands different types of entity as referents.

We have seen some of the involvements of the distinction between subject and predicate. In what follows we will sum up four criteria suggested by Strawson in various occasions. For the sake of convenience we will list them as the semantical, the completeness, the grammatical, and the functional criteria. They are formulated in logico-linguistic terms, but yet with an underlying epistemic-metaphysical assumption. Strawson's argument involves too many complexities and technicalities to be manageable in this paper. However, a brief account of the assumption is necessary.

For Strawson, metaphysics aims to reveal the structure and scheme of conceptual knowledge, and by conceptual knowledge he understands experience. In this regard Strawson gives his endorsement to Kant's analysis of experience. According to Kant, the manufacturing of empirical knowledge lies with the co-operation of the faculties of sensibility and understanding. By virtue of the sensibility we have empirical intuitions; by virtue of the understanding we have concepts. Knowledge or experience arises when and only when given intuitive manifolds are brought to the synthetic unity of concepts. This, for Kant, is the necessary condition of the possibility of experience. Strawson very much agrees with Kant at least in this respect, although he expresses the thesis in a slightly different language. He thinks that "the duality of general concepts, on the one hand, and particular instances of general concepts, encountered in experience, on the other," is a "fundamental" duality. <sup>8</sup> It is fundamental because intuitions and concepts are the basic structural elements of experience. In Strawson's opinion, this duality can be otherwise expressed as the ontological duality of particular and universal — just another aspect of the same duality. <sup>9</sup> For Strawson, the theory of knowledge and the theory of being are not separable. The categories of particular and universal, therefore, must be presupposed, for otherwise knowledge (experience) is not possible.

Particulars are primarily spatio-temporal items which in principle can be *identified* and *re-identified* in one way or another. Among others, the categories of material bodies and persons have the privileged status of being "basic," in that they are capable of being identified without any dependence on mediating references. For example, the particular, John Doe's smile, is *not* a basic particular since we cannot identify it without first identifying John Doe. Universals are principles of grouping particulars by way of classifying or characterizing them. Universals include such general things as properties, qualities, numbers, species relations, kinds, states, processes, classes, propositions, and so on. A universal, besides grouping particulars, may also group



other universals of a lower level. But this is not their primary function. The basic combination is: A particular is characterised or classified by a universal. This is the metaphysical counterpart of what Strawson calls basic predication in logic. With the duality of particular and universal assumed we may proceed to present the criteria.

*The Semantical Criterion.* Two language functions are distinguished in correspondence to the two types of entity language refers to, namely, the function of referring to particular and that of referring to universal. Expressions referring to particulars are called uniquely referring expressions, which serve the purpose of identifying particulars. According to Strawson, "subject-predicate propositions of the basic class are propositions in which particular-specifying expressions as subjects are propositionally combined with concept-specifying expressions as predicates."<sup>10</sup> The linguistic expressions apt for identifying a particular are proper names, descriptive names, and variable names. Expressions specifying a universal are mostly common names, verbs, and adjectives. To make a basic subject-predicate proposition, the two expressions must be "propositionally combined," meaning that the result of the combination must be an assertion. For example, "He is wise" is an assertion, while "How wise he is!" is not.

A uniquely referring expression, if it is to successfully identify a particular, must meet a requirement, viz., the uniqueness requirement, which comprises the following two conditions. (1) There is at least one particular answering the name in a specified context. (2) There is at most one particular answering the name in that context. Failing to satisfy the former condition deprives the name of any referential use, in the primary, serious sense of the word 'referential'. For example, the name 'Pegasus' cannot be said to refer to an entity in reality in the same sense as the name 'Socrates' is said to refer to an entity, although 'Pegasus' may be said to refer to an imagined entity in a story. Failing to satisfy the latter condition usually means the referring expression's being not properly used in that context, or not appropriate to that context, or again, not a uniquely referring expression at all.

*The Completeness Criterion* Strawson intends the completeness criterion to be able to explain Frege's distinction between a saturated object and an unsaturated thought, and perhaps, the Russellian distinction between a complete and an incomplete constituents in a proposition.<sup>11</sup> Frege says, "Not all the parts of a thought can be complete; at least one must be 'unsaturated' or predicative; otherwise they would not hold together."<sup>12</sup> Here is Frege's famous distinction of object and concept: An object, or the thought of an object, is complete or saturated, while a concept is incomplete or unsaturated in that it demands an object for completion. What this means, and why this is so, have been interesting topics for commentators of Frege. Strawson offers his interpretation as follows:

A subject-expression is one which, in a sense, presents a fact in its own right and is to that extent complete. A predicate-expression is one which in no sense presents a fact in its

own right and is to that extent incomplete. <sup>13</sup>

A uniquely referring expression is that which is capable of presenting a fact in its own right whereas a concept-specifying expression is not. The explanation of the statement is furnished by Strawson's theory of name in what follows.

Strawson quarrels with Russell over the truth-value of a sentence like 'The present king of France is bald'. The crux of the issue consists in whether the existential statement "There is a king of France," which happens to be false, should be taken as part of the assertion or as the *presupposition* of the *use* of the descriptive name 'The present king of France'. Strawson defends the latter analysis and insists upon the "truth-value gap" position. <sup>14</sup> The notion of presupposition in this issue is taken by Strawson as a pragmatism rather than a logical notion. In a speaker-hearer confrontation, the mention of a name has the purpose of introducing a particular into the discourse. However, there are two presumptions which have a role in determining whether and how a particular is successfully introduced; they are the presumption of knowledge and the presumption of ignorance. <sup>15</sup> The audience is presumed to have some "identifying knowledge" about the particular (or the topic) to be introduced into the discourse. In other words, the hearer must be assumed to have known some true empirical propositions about the particular thing or person, which (propositions) uniquely single out the particular thing or person being talked about. Strawson calls such propositions the presupposed individuating propositions or facts. A similar requirement is also made of the speaker. There is no specifically fixed individuating proposition or identifying knowledge about the particular that the speaker or hearer must possess; any piece of knowledge that can serve the purpose of identifying the particular in a context or situation will do. The presupposed identifying knowledge varies with different occasions and with different speakers and different hearers. In common discourses, we expect, knowingly or unknowingly, the speaker to be talking about something. If the speaker is talking about some fictitious things, the hearer is presumed to have known that the things being talked about are fictitious. <sup>16</sup>

With the presuppositional theory of name, it is easy to see how and why a subject-expression can be said to present a fact in its own right. The subject-expression presents a fact as it carries an empirical presupposition, that is, an individuating fact, and thus it is said to be complete. On the other hand, a predicate-expression does not carry such a presupposition, and is in this sense incomplete.

One may not feel comfortable with this explanation of the completeness of a subject-expression in terms of the presuppositional theory of name as such. It appears that Strawson is not meeting Frege (or Russell) on the same ground in that he seems to answer a semantical question on a pragmatism ground. In tune with Frege's or Russell's orientation, the notion of completeness of a subject-expression would seem to demand a syntactical or a semantical analysis to the effect that the notion is ex-

plained. One is then justifiably to expect an analysis from the same perspective.

By appealing to some pragmatically presumed individuating fact as an explanation of the notion of completeness, Strawson surely disappoints our expectation. When the question how and why a subject-expression can present a fact in its own right is asked, it is *prima facie* concerned with the *logic* of the expression. To respond to the question in terms of the *logic of use* of the expression, seems missing the point. In the Russell-Strawson debates on the truth-value of "The present king of France is bold", Strawson was speaking from a different perspective from Russell's.

*The Grammatical Criterion* Strawson opines that many attempts made to draw the subject-predicate distinction on the basis of grammar are defective and not reliable. He contends that even the most refined criterion *ex hypothesis*, if it relies on grammatical considerations alone, cannot survive Ramsey's attack, that no grammatical considerations alone can secure the subject-predicate distinction against Ramsey's criticism. But, if the grammatical criterion is supported and explained by the ontological distinction of particular and universal and the completeness-incompleteness distinction, it would remain a useful *guide* to distinguish a subject-expression from a predicate-expression.

Strawson first discusses various theses, with attention focused on Geach's explanation. Geach says, "A *subject* of a sentence S is an expression standing for something that S is about, S itself being formed by attaching a predicate to that expression."<sup>17</sup> The notion of a predicate is explained as follows: "A *predicable* is an expression that gives us a proposition about something if we attach to it another expression that stands for what we are forming the proposition about; the predicable then becomes a *predicate*."<sup>18</sup> Geach intends a proposition, for example, "Raleigh smokes" to be *about* Raleigh, and thus 'Raleigh' would be the expression standing for that which proposition is about, and the other expression 'smokes' would be the predicate. Strawson criticises the explanation, saying that there is no reason why we cannot conceive the proposition to be about smoking. If it is so conceived, the expression 'smokes' should be the subject of the proposition. Geach's explanation always leaves the other alternative open. In view of this, Strawson siezes upon it as the "disability"<sup>19</sup> of the explanation.

Quine's distinction between a singular term and a general term is also discussed by Strawson. According to Quine, a singular term "purports to name just one object... while a general term is true of each, severally, of any number of object,"<sup>20</sup> or in other words, a general term has "built-in modes ... of dividing its reference."<sup>21</sup> By 'purports to name just one object' Quine means that "*the singular term belongs in positions of the kind in which it would also be coherent to use the variables 'x', 'y', etc.*"<sup>22</sup> In short, what Quine is saying is that singular terms can be quantified over while general terms cannot.

Strawson concedes that Quine's doctrine is plausible on one count, that singular terms always occupy the referential position in the logical schemata 'Fx'. Still, he

finds it in want of an adequate explanation *why* singular terms have this privilege of access to quantifiers while general terms do not.

Strawson's grammatical criterion is represented as follows. A subject-expression and a predicate-expression alike introduce a term (a non-linguistic term) into a remark or proposition. But a subject-expression introduces its term in a substantival or noun-like style while a predicate-expression introduces its term in a verbal or verb-like style. So, a subject-expression would be a grammatically singular substantival expression while a predicate-expression either would be a finite verb or contains such a verb in the indicative mood.<sup>23</sup> For a subject-expression, to introduce a term is to identify and distinguish a term. Thus 'nothing', 'anybody', 'everything' *et cetera*, do not qualify as subject-expressions, because they do not identify anything.

For a predicate-expression, the occurrence of a finite verb in the indicative mood represents a propositional combination of expressions. A predicate-expression not only introduces a term but also performs the function of combining itself with the other expression, that is, the subject-expression, into a proposition. In this sense, the predicate-expression is said to introduce its term in the propositional-style while a subject-expression does not introduce its term in this style.

The contrast of styles of introduction is obviously parallel to the contrast of completeness and incompleteness of subject and predicate expressions. To introduce a term in the propositional style is to introduce a term in the manner exemplified by '----- is wise' which carries a demand for completion. This is very much a grammatical demand as an incomplete sentence demands for completion. This grammatical demand reflects the incompleteness of a predicate-expression as described by the completeness criterion.

*The Functional Criterion* The functional criterion has no essential difference from the semantical criterion. As have been mentioned before, two language functions are distinguished, the function of referring to particulars and that of referring to universals. The semantical criterion attends to the type of entity an expression referred to while the functional criterion attends to the functions themselves, neglecting the type of entity being referred to. The statement of the criterion consists in the following :

In making ordinary statements, we are constantly concerned to *refer* to a particular person, object or place, to a particular episode, situation or institution, to a particular quality or fact, and to *ascribe* to it some property or the *describe* or *classify* it in some way; or, even more loosely and vaguely, to *say something about* it.<sup>24</sup>

Strawson then distinguishes between what he calls the *referring* role and the *ascribing* (that is, describing or classifying) role a linguistic expression may have in a statement. The expression which plays the referring role in a statement is the subject-expression, while the expression which plays the ascribing role is the predicate-

expression of that statement.

The criterion does not set limits on the types of entities to be referred to. Thus a subject-expression, now an expression assuming the referring role, may refer to either a particular or a universal. The curx of the criterion here does not consist in distinguishing between referring to particulars and referring to universals. It consists in distinguishing between *referring* and *ascribing*. To ascribe something to something else implies two functions. An ascribing expression refers to something and *at the same time* ascribes this something to something else. For instance, in the statement "Socrates is wise" the expression 'is wise' introduces the entity wisdom and at the same time ascribes it to another entity, the particular Socrates, whereas the expression 'Socrates' refers but does not at the same time ascribe. The functional criterion, upon the above analysis, is drawn from the distinction between *referring alone* and *referring-plus-ascribing*.

The functional criterion, one may say, is no more than a version of the grammatical criterion. The contrast between noun-like style and propositional (or verb-like) style of introducing an entity is now re-introduced as the contrast between referring alone and referring-plus-ascribing. The linkage of the two contrasts (or criteria) is simply the consideration that "whenever we refer to a particular or a universal we use a noun, pronoun, noun-phrase, or noun-clause, i.e., a substantive or substantival expression,"<sup>25</sup> and we use a finite verb in the indicative mood to connect the grammatical subject-expression with the predicate-expression. If we include the finite verb in the grammatical predicate-expression, we then have a verb-like style of introduction as described by the grammatical criterion. Or, in other words, if we include the function of propositional combination in the grammatical predicate-expression, we have an expression playing a dual role of referring and ascribing.

Strawson's important discussions on subject and predicate are represented as the semantical, the completeness, the grammatical, and the functional, criteria. These criteria may very well be regarded as instruments for analyzing singular propositions and for explaining the notions of subject and predicate. To sum up, a subject-expression is *basically* one which specifies a particular in the substantival style, presupposing an individuating fact and not performing the function of ascribing. A predicate-expression is the other constituent of a proposition, which specifies a universal in the verb-like style and performs the function of ascribing. The criteria are made only for the basic case of predication by which is meant a singular subject-predicate proposition. They properly do not apply to general propositions although they could be stretched by analogy to cover general propositions. There may be some dubious cases or even exceptional cases with which the criteria encounter difficulties. Relational propositions like "John marries Mary" appear to constitute a stumbling block, and indeed Strawson has struggled with it, successfully or unsuccessfully.<sup>26</sup> But regardless, Strawson has solidly presented his case, that no matter how diversified and elusive our language may be, there is a basic structure, which is the subject-

predicate combination, that remains foundational and permanent so long as the basic structure of our conceptual knowledge is such as Kant and Strawson himself describe.

We are of the opinion that we do have some ideas of subject and predicate. The problem is just how to formulate satisfactory and effective criteria to distinctly define them. The criteria presented here are not totally new; they are all in a sense truisms. But as far as the degree of articulation and refineness is concerned, Strawson certainly deserves credits.

### Notes

1. F. P. Ramsey, "Universals" (1925), reprinted in F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics* (New York : Harcourt, Brace, & Co., 1931), p. 117.
2. Ibid.
3. See L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic* (London : Methuen & Co., First edition, 1930; Seventh edition, 1950; Reprinted, 1961), p. 153.
4. See Max Black, "Language and Reality," *Proceedings of the American Philosophical Association XXXII* (1959) : pp. 5- 17.
5. J. Cook Wilson, *Statement and Reference* (Oxford: The University Press, 1962), 1: 114.
6. Aristotle, *Categoriae*, in *The Basic Works of Aristotle*, ed. & intro. by Richard MeKeon (New York: Random House, 1941), p. 9: 2a.
7. Michael J. Lou, "The Problem of Universals," in *Universals and Particulars*, ed. by Michael J. Lou (New York: Doubleday, 1970), p. 7.
8. P. F. Strawson, *The Bounds of Sense* (London: Methuen, 1966), p. 20.
9. Ibid.
10. P. F. Strawson, *Subject and Predicate in Logic and Grammar* (London: Methuen, 1974), p. 41.
11. A Russellian logic text indicates: "A *universal* is a constituent which can occur in a proposition in such a way as to combine the other constituents into a unity." See L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, p. 53.
12. Gottlob Frege, "On Concept and Object," in *Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. P. T. Geach and Max Black (Oxford: Blackwell, 1951), p. 54.
13. P. F. Strawson, *Individuals* (London: Methuen & Co., 1959), p. 187.
14. For details of the issue, see Russell, "On Denoting," *Mind* XVI (1905): 479-93. and "Mr. Strawson on Referring," in his *My Philosophical Development* (New York: Simon & Schuster, 1959), Chapt. XVIII, Part III, pp. 238-45. See also Strawson, "On Referring," *Mind* LIX (Junly, 1950): 320-44, and "Identifying Reference and Truth-Values," *Theoria* XXX (1964): 96-118.
15. See Strawson, "Identifying Reference and Truth-Values."
16. For this presuppositional theory of name, see Strawson, "Identifying Reference

- and Truth Values," and *Individuals*, pp. 180-186.
17. P. T. Geach, *Reference and Generality* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1962; Amended edition, 1968), p. 23.
  18. Geach, *Reference and Generality*, p. 25.
  19. Strawson, *Individuals*, p. 145.
  20. W. V. Quine, *Word and Object* (Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1960), pp. 90-1.
  21. *Ibid.*, p. 91.
  22. W. V. Quine, *Methods of Logic* (New York: Henry Holt & Co., revised edition, 1959) p. 205. Quine's own italics.
  23. See Strawson, *Individuals*, p. 147.
  24. P. F. Strawson, *Introduction to Logical Theory* (London: Methuen, 1952), p. 145. Strawson's own italics.
  25. Strawson, *Logical Theory*, p. 145. Strawson notes that, although when we refer, we use nouns, etc., yet when we use nouns, we are not necessarily referring.
  26. See Strawson, *Individuals*, p. 189ff.

#### Selected Bibliography

- Aristotle. *Categoriae*, in *The Basic Works of Aristotle*, edited & introduced by Richard MeKeon. New York: Random House, 1941.
- Black, Max. "Language and Reality," *Proceedings of the American Philosophical Association XXXII* (1959): pp. 5-17.
- Frege, Gottlob. "On Concept and Object," in P. T. Geach and Max Black edited, *Philosophical writings of Gottlob Frege*. Oxford: Blackwell, 1952.
- Geach, P. T. *Reference and Generality*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1962; Amended Edition, 1968.
- Lou, Michael J. "The Problem of Universals," in *Universals and Particulars*, edited by Michael J. Lou. New York: Doubleday, 1970.
- Quine, W. V. *Methods of Logic*. New York: Henry Holt & Co., Revised Edition, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Word and Object*. Cambridge, Mass.: The M. I. T. Press, 1960.
- Ramsey, F. P. "Universals," reprinted in F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics*. New York: Harcourt, Brace, & Co., 1931.
- \_\_\_\_\_. "Universals," reprinted in F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics*. New York: Harcourt, Brace, & Co., 1931.
- Russell, Bertrand. "On Denoting," *Mind XVI* (1905): 479-93.
- \_\_\_\_\_. *My Philosophical Development*. New York: Simon & Schuster, 1959.
- Stebbing, L. S. *A Modern Introduction to Logic*. London: Methuen & Co., First Edition, 1930; Seventh Edition, 1950; Reprinted, 1961.
- Strawson, P. F. *The Bounds of Sense*. London: Methuen, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Subject and Predicate in Logic and Grammar*. London: Methuen, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Individuals*. London: Methuen, 1959.

- \_\_\_\_\_. "On Referring," *Mind* LIX (July, 1950): 320-44.
- \_\_\_\_\_. "Identifying Reference and Truth-Value," *Theoria* XXX (1964):96-118.
- \_\_\_\_\_. *Introduction to Logical Theory*. London: Methuen, 1952.
- Wilson, Cook. *Statement and Reference*. Oxford: The University Press, 1926.



## 公孫龍子「指物論」篇釋述

郝 芷 人

東海大學哲學系

### 【1.0】基本的問題

公孫龍子指物論，全文雖然只得二百六十八個字，卻被歷來論者公認為是公孫龍子中最難解的一篇。指物論篇的文意之所以難以捉摸，原因之一在於「指」字的意義。由於公孫龍子一書沒有明確地告訴我們有關指物篇中「指」字的意義，再加上他那種辯者的興趣，遂使歷來註釋指物論篇的人議論紛紛，各執其說，各自猜測臆度。以下先抄錄指物論全文，以觀其輪廓：

「物莫非指，而指非指。天下無指，物無可以謂物。非指者，天下而物，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，為天下之所無，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，生于物之各有名，不為指也；不為指而謂之指，是兼不為指。以有不為指，之無不為指，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？且夫指固自為非指，奚待于物而乃與為指？」

現在，我們先列舉一些較為有名的註釋，然後再作進一步的討論：

【1.1】把「指」釋作「是非」。這是宋代謝希深所持。

謝註在解釋「物莫非指，而指非指」一語說：

「物我殊能，莫非相指。故曰：『物莫非指』。相指者，相是非也。彼此相推

，是非混一。歸于無指，故曰：『而指非指』」<sup>(1)</sup>。

又在釋「天下無指，物無可以謂物」一語時謂：

「指皆謂是非也。所以物莫非指者，凡物之情，必相是非。天下若無是非之物，則無一物而可謂之物。是以有物即相是非，故『物莫非指』也」<sup>(2)</sup>。

謝希深把「指」字解作「是非」，這有三個顯著的困難：

第一，從概念層上說，是非真假只能歸於命題或語句（陳述），而「物」或「物之情」，其本身只為存在之事。對於「物」或「物之情」，只有「存在」（有）或「不存在」（沒有），而惟有當我們用文字敘述某物（或某物之情）時，才有是非可言。此理至為明顯。總言之，物本身無是非可言，是非乃命題之事。

第二，從文章的內容意義（Contextual meaning）方面說，如果以「是非」釋「指」，則原文中如「指也者，天下之所無也」、「而指非指」、「非有非指者，物莫非指也」、「指非非指也」及「物莫非指」等語便難獲統一而順適之解釋。例如「物莫非指」便應據此而解釋為「萬物莫不有是非」，亦即是說「萬物有其是非」（謝註：「物我殊能，莫非相指。故曰：『物莫非指』。」）。「指非指」便釋作「是非本身沒有是非」，而「指也者，天下之所無」便成為「天下間沒有是非」了。然而，既然「天下間沒有是非」，則又何故說「物莫不有是非」呢？

第三，公孫龍雖是當時一位有名的辯者，但是他對「白馬非馬」與「離」「堅白」之「辯」，以至於「通變」之說，「名實」之論，皆看不出他有「去是非」的意向。像他這樣喜歡「辯」的人，而若又提出「去是非」，這幾乎就等於自打嘴巴。謝註把「指」字釋為「是非」，明顯地是從莊子書而來。莊子齊物論篇說：

「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？其以為異於鷦音，亦有辨乎？其無辨乎？道惡乎隱而有真偽，言惡乎隱而有是非；道惡乎往而不存，言惡乎存而不可；道隱於小成，言隱於榮華，故有儒墨之是非。以是其所非而非其所是。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。因是非是，因是因非，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？……是亦一無窮，非亦一無窮，故曰：莫若

(1) 謝希深：公孫龍子，四部備要子部，台灣中華書局據守山閣本校刊，頁六〇。

(2) 同(1)。

以明。

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。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。故爲是擧莛與楹、厲與西施。恢恠憭怪，道通爲一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀；復通爲一，惟達者知通爲一。爲是不用，而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也，得而幾已。因是已，已而不知其然，謂之道。勞神明爲一，而不知其用也，謂之朝三。何謂朝三？狙公賦茅，曰：『朝三而暮四』，衆狙皆怒。曰：『然則朝四而暮三』？衆狙皆悅。名實未虧，而喜爲用，亦因是也。」

從「夫言非吹也」至「是亦一無窮，故曰：莫若以明」乃「去是非」之論，亦即齊物論中之「齊論」（齊一言論）。從「以指喻指之非指」至「名實未虧，而喜爲用，亦因是也」，乃「齊物」之說。莊子認爲當時儒墨之爭，只不過是「以是其所非，而非其所是」，其實，真正有興趣去「以是其所非而非其所是」的，乃惠施公孫龍這些辯者。莊子厭惡這些論辯，而認爲「是亦彼也，彼亦是也；彼亦一是非，此亦一是非」，進而認爲通達之人則不任是非之途而「照之於天」。這是莊子去除是非的觀點。謝希深在註解「指物論」的末句（「且夫指固自爲非指，奚待于物而乃與爲指」）時說：

「反覆相推，則指自爲無指，何能與物爲指乎？明萬物萬殊，各自爲物，各有所宜，無是非也。是以聖人淵默恬淡，忘是忘非，不棄一能，不遺一物也<sup>(3)</sup>。」

這裡所謂「是以聖人淵默恬淡，忘是忘非」，明顯是近乎道家觀點，但公孫龍是否有此道家觀點，則不能無疑。至於所謂「明萬物萬殊，各自爲物，各有所宜」，此言萬物之殊，莊子則從萬殊中看萬物之齊一。公孫龍是否亦有此類思想，也極可疑。進一步而言，「齊物論」中所謂「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；

(3) 同(1)，頁七。

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」一節，依文理看，明顯是屬於「齊一萬物」之說，而不在於「去是非」，則謝氏雖然欲以莊子之說註「指物論」，但卻又實未得莊子之旨，因為所謂「天地，一指也」，以及「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也」中之「指」字，並非就言論之「是非」言，而是藉「指」與「馬」，以明萬物齊一而觀之意。

綜觀以上各點，則謝氏把「指物論」中的「指」字解釋為「是非」，其缺點是相當清楚的了。

【1.2】把「指」解作「識」與「境」，持此說者為章太炎。

章氏有「齊物論釋」一書。在他註釋莊子的「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」一節時說：

「指、馬之義，乃破公孫龍說。指物篇云：『物莫非指，而指非指』。『指也者，天下之所無也，物也者，天下之所有也。以天下之所有，為天下之所無，未可』。彼所謂指，上指謂所指者，即境；下指謂能指者，即識。物皆有對，故莫非境；識則無對，故識非境。無對，故謂之無；有對，故謂之有。以物為境，即是以物為識中之境，故公孫以為未可」<sup>(4)</sup>。

章太炎以唯識論的觀點釋「指」字，因此，在我們評議章氏之註釋前，先略談唯識論的旨趣。

唯識之說，到世親才具規模。世親的著述，最重要的是唯識三十論及唯識二十論，分別伸論「識轉變說」及「唯識無外境」。此外，其他論著達二十餘種。所謂唯識無境，吾人通常以為天、地、山、河、日、月等一切事物，都是外在於心而存在，世親認為此是世俗的錯誤。逆言之，他認為一切現象（即指經驗世界）皆不能離心而獨立存在，離開了心，便沒有外境（經驗世界或對象物）。不過，此處所說的心，較吾人通常所指的「心」複雜了許多，所以中國唯識家把此「心」稱（譯）為「識」，而不名為「心」。又把識分析為八：①眼識，②耳識，③鼻識，④舌識，⑤身識，⑥意識，⑦末那識，⑧阿賴耶識。八識的劃分始於世親，世親的哥哥無

(4) 齊物論釋定本，浙江圖書館校刊，頁十九～二〇。

著只言七識，即七八混合爲一。唯識三十論云：

「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三，謂異熟，思量及了別境識。初阿賴耶識，異熟一切種……。次第二能變，是識名末那，依彼轉緣彼，思量爲性相，……。次第三能變，差別有六種，了境爲性相……(5)。」

唯識三十論共一百二十句，伸論「識轉變說」。謂當前世界的一切現象皆由「識」所轉變而來。所謂「由假說我法」，「假」字有四義：

- ①無體隨情假，
- ②有體施設假(6)，
- ③以無依有假，
- ④以義依體假。

謂世間所執着的自我及法，皆因緣和合而現，本無實我實法，但世人因妄情，才執着此爲我法，其實皆無實體，只因呈現相狀而得名，佛家因順隨世俗妄情之說，故云「無體隨情假」。順從妄情而施設有體，故云「有體施設假」。由此而引伸爲：其體雖無，但能迷之心是有的，借能迷之妄情而說我法，故云「以無依有假」。此心彷彿是我，其實爲非我，稱此心爲法體，再依法體之義而假說我法，故云「以義依體假」。所謂「有種種相轉」，「相」即現象或表象，「轉」即呈現。要之，此二句謂世俗執着種種相狀如山河、日月、牛羊等都是妄情妄執。唯識家則順隨世俗而施設言說，此等相狀，皆由「識」變出來的，故又說「彼依識所變」(7)。相狀是由「能變」而起，識就是「能變」，故說「此能變唯三」。「異熟」指阿賴耶識，即第八識，「思量」指末那識，即第七識，而「了別」則指一至六識。

唯識宗不但派別分歧，且理論複雜繁瑣。大抵以「識」的轉變去解釋當前世界的生滅。八識中以阿賴耶識最重要。阿賴耶是梵語，謂收藏一切財寶之意。依唯識宗之說，宇宙萬有均由種子所生，種子是無量數的，藏在阿賴耶識裡。然則種子是怎樣來的呢？此說有三：

#### ①新薰說。

(5) 唯識三十論，見於影印宋碓砂藏經第二百五十三冊。

(6) 見成唯識論述記；見大藏經第八十五冊，論疏部四，238頁。又熊十力：佛家名相通釋。

(7) 「所變」一義，安慧、難陀、陳那、護法四家的解釋均不同，玄奘及窺基傳護法之說，故後世的中國佛家皆以護法之說爲正。

②本有說。

③折衷說（即綜合①及②兩說）。

種子又名習氣、功能、界、隨眼、粗重及親因緣。宇宙萬法，均由種子變現，一種子生一法，如禾稻以穀為種子，菜則有菜種子。宇宙無量法，故種子是無量的。種子如何能變現萬有呢？那必須靠眾條件才起作用。同時，種子說又構成三世輪迴的基礎，以此建立因果循環不滅說。

唯識家又立三性，此即①「遍計所執性」，妄執為有實我實法，但有假名，如閻中見繩以為蛇。②次「依他起性」，依托眾緣而生起，故名依他起。③復次是「圓成實性」，指從迷妄中覺悟後的境界。總之，三性的意義是遺斥遍計執，觀萬象乃依他起，最後而證悟圓成實的境界。唯識宗理論雖繁瑣，然其要點，不外是五位百法（對萬有的劃分），三自性（依三自性而再立三無性）、八識及二無二我<sup>(8)</sup>。

中國的唯識宗，主要有三支：

- ①真諦於梁陳時傳入的唯識，以攝大乘論（無著造）為中心，是為攝論系。
- ②菩提流支於後魏時傳入的唯識，以瑜珈師地論（彌勒或無著造）為中心，是為地論系。

③唐玄奘於唐代傳入的唯識<sup>(9)</sup>，以成唯識論（護法造）為中心，是為成論系。此三支中，以玄奘所傳的唯識較盛於中土。玄奘傳護法之學，而窺基是玄奘的弟子，依窺基之說，認為心外無境，即以境為空無，但心識則不可謂空無<sup>(10)</sup>。

現在，我們回到章太炎對「指物」的釋義上來。他把「指非指」中的第一個「指」字解釋為「所指」的境，而把第二個「指」字說成「能指」的「識」。在這裡，章氏謂「識」乃「無對」，「無對」即無條件，故亦即所謂「絕對」。章氏在此以「境」為「有對」，而「識」則「無對」之說，乃本於窺基大師的唯識義。「指

(8) 百法明門論云：「言我者，異有二種，一補特伽羅無我，二者法無我。」「補特伽羅無我」意釋是「人無我」，又釋為「敗取趣無我」。唯識家認為世俗以為有主宰義的自我，如說我行我坐，此種「人我」（經驗自我），然此「人我」皆由因緣而起，離開因緣，便無實我，故說「人無我」。又世俗心形軀生命為「法我」（實法），但形軀是無常，故非實我，故云「法無我」。

9) 據演培：唯識思想演變史略。見於中國佛教史論集，頁四六四～五〇八。

(10) 成唯識論述記，同註(6)，頁二三六。

」字既然為「境」與「識」，則「指非指」一語的意義便成為「境不是識」了。他把「物莫非指」說成「物莫非境」，而「指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也。以天下之所有，為天下之所無，未可」一節解釋為「識是無對，故謂之無；物是有對，謂之有。以物為境，即是以物為識中之境，故未可」。假若把「以物為識中的境」解釋成為「物不離識」，而公孫龍又評為「未可」，遂把公孫龍說成反對「唯識無外境」。但是，把「物」視作「有對」，這卻有違「離堅白」的要旨。公孫龍在堅白論中認為堅白石三者各有自性，獨立自存，故依此而推，則物是無對的，故說「離也者，天下故獨而正。」因此，把物視為有對，是有違公孫龍之觀點。進一步而言。我們能否順章氏的「指」及「物」之意義暢順地解釋整篇「指物論」？且看下列一節：

「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」<sup>(11)</sup>。

按上述章氏以「識是無對，故謂之無」解釋「指也者，天下之所無」，即以「無對的識」解釋「無指」。這樣，則「天下無指者，物不可謂無指也」一語，便成為「識是無對的，而物不可謂是無對的識」了，「物不可謂是無對的識」即「物不是識」，這雖然與「指非指」相連貫，無對就是絕對。但是，把「無指」的「無」字解作絕對，引伸太遠。至於順此而如何能暢順地詮釋「不可謂無指者，非有非指也；非有非指者，物莫非指」等句，就顯得更困難了。可見章氏對「指」字的註釋，並不是通暢無阻。

【1-3】以「指」為「共相」義，此乃馮友蘭所持論。

馮有蘭對「指物論」篇的解釋是這樣的：

「天下之物，若將其分析，則惟見其為若干之共相而已。然概念則不可復分析為共相。故曰：『物莫非指，而指非指，天下無指，物無可以為物也』<sup>(12)</sup>。

根據這一詮釋，則「物莫非指」之「指」為「共相」，意思是說「物在分析到最後

(11) 同(4)。

(12) 馮友蘭：「公孫龍哲學」，原文見於清華學報六卷一期。本文收在「中國哲學思想論集」先秦篇，台灣牧童出版社，頁三二二～三二三。

，莫非爲共相」。「而指非指」中前一「指」字，他釋之爲「概念」，而後一指字爲「共相」，這樣，便成爲「然概念則不可復分析爲共相」了。但是：何故「指」字可分別解釋爲「概念」與「共相」呢？「概念」是否等於「共相」呢？若兩者同義，則「指非指」豈非變成「共相非共相」嗎？但「共相非共相」是矛盾語句。若「概念」不卽是「共相」，則何故「指」字有「概念」與「共相」二義？若不伸明理由，則此解釋難免牽強。接着，他又說：

「然共相必『有所定』，有所『與』，卽必表現於物，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』<sup>(13)</sup>。」

他把「天下而物，可謂指乎」中的「而」字，根據俞樾改爲「無」字，這就成爲「天下無物，可謂指乎」？但是，把「而」字改爲「無」字，反使原文難於解釋，順着以「指」作「共相」的釋義，則「天下無物，可謂指乎」一語可有兩種詮釋。①是解作「天下間沒有物可以稱得上共相嗎？」順着這個解釋，則這疑問句的正面意義便成爲「天下間有物可以稱得上共相的」。但是，根據馮說，「物」與「共相」有其不同處。既然如此，則又怎能說「天下有物可以稱得上共相」呢？更何況，這句話又與「物不可爲指也」一語難於協調。②另一可能之解釋是：「天下若無物，則會有共相嗎」？這便成爲共相要依賴物才成立。這又與馮氏認爲共相「能藏」及能「與物」及「有所定」之義相違背。他又說：

「謂『天下無指』，卽謂共相之自身，不在時空之內，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，非卽共相。天下雖然有名，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』」<sup>(14)</sup>。

依文理上看，則「天下無指者，生於物之各有名，不爲指也」一語中，「天下無指」的理由明顯地是由於（生於）「物之各有名，不爲指也」。馮文謂「名」只是共

(13) 同前。

(14) 根據馮友蘭對共相之說，認爲「共相若無所定，不與物，則不在時空而藏，故天下之所以無也」。出處同註(13)。



相之「代表」，而非即共相。依他的意見，則「天下無指者，生於物之各有名不為指也」便可語釋成「天下間沒有共相，這是由於物各有其名，而這些名只代表共相而非即共相（不為指）」。

這個解釋在表面文字上看似暢順，但是，如果依此解釋而接續下文看，則困難即現。原文是：「天下無指者，生於物之各有名，不為指也。不為指而謂之指，是兼不為指」。依馮文，「不為指」是「名不為指」（即名非共相），這樣，則何謂「（名）不為指而謂之指，是兼不指」呢？馮文沒有對此句試作解釋。為甚麼呢？這也許是他自知困難，不易解釋。至於對「以有不為指之無不為指，未可」一句，他只是說：「名不為指，則不可謂之為指，故曰：『以有不為指之無不為指，未可』」。這是否算作解釋，或解釋了甚麼，也不無問題。

最後，我們還要問：把「指」字解釋為「共相」，是否能理直氣壯呢？當我們讀古代思想家的文章時，我們一方面固然要從「文理意義」（Contextual meaning）方面試求了解他的文字概念，但我們在另一方面也不要忽略這些文字的「文理意義」不可以斷然地與它們的常用義（Ordinary meaning）全無關係。這裡所謂「常用義」乃指戰國時代一般思想家對於「指」字的使用而言。我們實在缺乏證據，說明戰國時代其他思想家有以「指」表示「共相」的傾向。關於當時思想家對「指」字的使用，下文將會有引述。在這裡，我們也不妨看看說文對「指」字的解釋。據說文，則指字（指）為手指義，段註謂「指」可「假借為指，心部。曰指，意也」。「指」在說文寫作𠄎是「意」的意思，而「意」與「共相」之間有顯著的差別。在這裡，我們也不妨談談「共相」究竟是什麼意思？「共相」（universals）是相對於「個別」（particulars）的，這是在西方哲學史上由九世紀至十二世紀之間爭論甚烈的問題，這是「本體論」裡的一個問題。讓我們先從語意方面，看看共相問題是怎樣出現的。譬如，當我們說：

「孔子是人。」

毫無疑問的是，這語句中的主詞是指謂（designates）一名春秋時代稱為孔子的人。問題是，這語句的述詞中最末的那個「人」字是否也指謂某些東西，而這東西是一實在之物（Entity）嗎？（何謂「實在之物」呢？）又譬如說：

「孔子、孟子、柏拉圖都是人，」

這句話是不是說有一實在之物稱為「人」（humanity, humanitas）藉着它而使到孔子、孟子、柏拉圖等連上某種關係呢？如果沒有它，這種關係是否就不復存在

呢？又譬如說：

「孔子和孟子很相似」，

這所謂「相似」是否指謂着「相似性」( Similarity )呢？如果答案是肯定的，那麼不只是「名詞」，甚至「形容詞」也指謂着某些東西了，例如說：

「梅花是『美麗的 ( beautiful ) 』」。

「法律是『公義的 ( just ) 』」。

「德行是『善』的 ( good ) 』」。

「他的陳述是『真的 ( true ) 』」。

同樣的問題是，“ beautiful ”是否指謂着“ beauty ”？“ just ”是否指謂着“ justice ”？“ good ”是否指謂着“ goodness ”？而“ true ”是否指謂着“ truth ”？以上所提及的「人」、「相似性」、「美」、「公義」、「善」、「真」等，柏拉圖稱之為理念 ( eidos )。柏氏的「理念」大抵可分為下列六種：

- ①倫理的理念。例如「善」、「公義」。
- ②美學的理念。例如「美」。
- ③一般性質方面的理念。例如一與多、存有與非存有，相同與差異等。
- ④數學方面的理念。例如「圓」、「三角形」等。
- ⑤自然物的理念。例如牛、羊、馬、石等。
- ⑥製造品方面的理念，例如桌子、車子等<sup>(15)</sup>。

根據柏拉圖，理念是獨立自存的，而且為一切有關事物的標準。到了新柏拉圖主義，就認為理念比有關的個體事物更實在，並且本體論地先於個別事物。亞里斯多德卻認為，在具體事物上，「形式」（相當於理念）與物質在本體論上是無法分離的。於是，在西方哲學史上，順隨柏氏及亞氏的理論而形成兩個有關「共相」問題的大傳統。依柏氏傳統，共相為獨立自存，而依亞氏傳統，共相為「無物」（ absolutely nothing），前者稱為「實在論」，更正確地說是一種「中世紀的實在論」或

(15) 參考：A Wedberg, The Theory of Ideas, in “ Plato, a Collection of critical essays: I : Metaphysics and epistemology ” ed: by G. Vlastos, Notre Dame, 1978.

幾段資料，其重點只不過在於指出「二」、「青」、「白」等各有其「獨立性」吧了。爲甚麼公孫龍說「二不可有一」呢？因爲他認爲二和一是兩個獨立的概念，二就是二，而一就是一。這兩個概念既然各自其獨立性，就不能說「二中有一」（這又等於說一不必依賴於二）。(B)條的引文主要也在於說明「青與白兩者雖然能夠互有影響，但卻互爲獨立，而且它們之間的相互影響並不妨害其獨立性，故謂「不相鄰而相鄰，不害其方也」<sup>(20)</sup>。由於「青」「白」獨立併存，「故一於青不可，一於白不可」。至於「黃」，也有其獨立的自性，不受青或白的標準所限制，故說「黃其正也」。在(C)條的引文中，公孫龍更進一步強調「白」的獨立自性，它不必附於白色之物才使自己爲白，所以說：「若白者必白，則不白物而白焉」。公孫龍是否爲柏拉圖「理念論」的同路人呢？「堅白論」篇所表現的思想概念可以回答這個問題。首先，我們要指出的是：在「堅白論」的主客對話中，公孫龍的觀點是不一貫的，理由是：

(1)當難者問堅白石三是否可以時，公孫龍反對，認爲二才可以。二就是白石和堅石，而非堅、白、石。但是，爲什麼是二呢？他的理由以感覺爲基礎，所以說：「視不得其所堅，而得其所白者，無堅也；附不得其所白，而得其所堅，得其堅也，無白也」<sup>(21)</sup>。這樣說來，公孫龍反對堅白石爲三而主張二，只是訴諸感覺。在這個意義，他是一個「感覺論者」。

(2)但是，在另一方面，他卻又認爲感覺不到的堅或白時，不是無堅白，而是「離」，而此處的離就是隱藏起來的意思。既然他承認某種屬性能隱藏起來，這卻非感覺能加以證明的，這樣說來，則公孫龍又不是以「感覺論者」的身份說話了。但這是否可以說公孫龍是柏氏的觀念主義者（platonistic idealist）而主張共相呢？我們可以這樣說，公孫龍是認爲「堅」與「白」是「獨立自存」的，這大概就是它們能夠「離」（分離）而「藏」（不必表現於物）的原因，這樣，堅白的屬性也就不一定要表現於石，所以他說：「物白焉，不定其所白；物堅焉，不定其所堅。不定者兼，惡乎其石也」<sup>(22)</sup>。如果堅白是有

(19) 同前。

(20) 這裡的「方」字應謂「方位」，這是針對「不相鄰而相鄰」之「相鄰」一義而說，所謂「不害其方位」就是說彼此獨立併存之意。

(21) 同(1)，頁十。

(22) 同前。

「邏輯的實在論」<sup>(16)</sup>；後者稱爲「唯名論」，認爲「共相」非獨立存在，或甚至認爲「共相」只有「名」而無「實」。

回到公孫龍的問題上。「指物論」篇的「指」字是否可視作柏拉圖意義的共相，這固然是問題，但更根本的問題是：公孫龍子書中是否有這樣的「共相」思想？馮友蘭以「共相」貫徹公孫龍子全書，這是正確的嗎？他說：

「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』。就另一方面說，名之所指爲共相。如此馬彼馬之外，尚有『有馬如白耳』之馬。此白物彼白物之外，尚有一『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。公孫龍以指物對策，可知其所謂指，即名之所指之共相也」<sup>(17)</sup>。

關於共相的意義，我們在上文已說過了。但公孫龍子書中是否有共相的思想？就不無疑問。最容易使人以爲公孫龍有共相的思想是他的「通變論」及「堅白論」。例如

(A)「曰：二有一乎？」曰：「二無一」（通變論）。

(B)「曰：青以白非黃，白以青非碧。

曰：何哉？

曰：青白不相與而相與，反對也；不相鄰而相鄰，不害其方也；不害其方者，反而對。各當其所，若左右不驢。故一於青不可，一於白不可。惡乎其有黃矣哉？黃其正矣，是正舉也。其有君臣之於國焉，故強壽矣」<sup>(18)</sup>

(C)「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」（堅白論）<sup>(19)</sup>。

以上引述(A)(B)(C)三段引文，是最容易引起人們以爲公孫龍有共相的思想。但細看這

(16) 參考 Sterling P. Lamprecht, *Our Philosophical Traditions*, ( PP. 154 ~ 156 ) 。

(17) 同註(12)。

(18) 同(1)。

自性而能獨立自存，那麼，不獨「堅石」、「白石」被分離為各種元素，甚至「石」也會被分離成各種元素。但是按照共相說，「石」是一「共相」、「白石」、「堅石」也可為共相，是無所謂分離的。因此，與其說公孫龍有「共相」的思想，倒不如說他有「元素論」或「條件分離論」來得恰當。

若與公孫龍的「離」派相比較，則以墨經為代表的「盈」派倒較接近共相說。墨經上謂「堅得白，必相盈也。」相盈乃指各條件（如堅白石）互相補充而成一不可分的統一體，而共相是獨立於思維及感官知覺的統一體，它們是所屬的類中之個體的共同標準。總之，離派只是元素論而非共相論。

【1.4】把「指」訓為「類」：

把「指」訓為「類」，這是勞思光先生所持論。他說：

「所謂『物莫非指』，即是說：任何一事物，必繫屬於某類。換言之，事物必為某類之分子」。

對於「指非指」，又說：

「指表類，指非指即是說：『類不繫屬於某類』。換言之，類不是一個分子。此點從現代邏輯觀點對論，則因類本身亦有不同層次，故『類不是一個分子』一命題，須加限制後方能成立。但『指物論』之思想，原只承認有一層的『類』，故『指非指』一命題成為此說中基本論點之一。……」

我們說，貓類不是任何類的分子；這就是『指非指』的意義。<sup>(23)</sup>

勞先生的「公孫龍子指物論疏證」，文章頗長，在此不欲一一引述。不過，「指物論」篇的「指」字是否可釋為「類」；則不能無疑。理由是，如果「指」是「類」的意思，那麼公孫龍何故不直接用「類」字而却用了「指」字呢？為甚麼這會是個問題呢？因為「類」這個概念不但見於墨經，而且還五次見於公孫龍子的「通變論」篇。

- ①「曰：羊與牛唯異。羊有齒，牛無齒，而羊之非羊也，牛之非牛也，未可。是不俱有，而或類焉」。
- ②「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」。

(23) 「公孫龍子指物篇疏證。原文刊於香港中文大學崇基學報第六卷第一期，頁二五～四九。

- ③「羊、牛有角，馬無角。馬有尾，牛羊無尾。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」。
- ④「材不材，其無以類，審矣。舉是亂名，是謂狂舉」。
- ⑤「青白不相與，而相與。不相勝，則兩明也。爭而明，其色碧也。與其碧，寧黃。黃其馬也，其與類乎？」<sup>(24)</sup>。

在以上所引述的文句中，「類」的概念是很清楚的。墨經對於「類」概念的論述也見於多處。例如：

- ①「名：達、類、私」。
- ②「同：重、體、合、類」<sup>(25)</sup>。
- ③「物，達也。有實必待之名也命之。馬，類也」。
- ④「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」<sup>(26)</sup>。
- ⑤「重同、具同、連同、同類之同，同名之同。……」<sup>(27)</sup>。

墨經之作可能略遲於公孫龍子，因為像公孫龍的許多觀點，在墨經裡受到批評。但是，從公孫龍及墨經對類概念的使用，可見「類」概念在戰國時代的思想界中已流行。因此，我們有理由相信，如果公孫龍「指物論」篇中真的是要談「類」，則當用「類」字而沒有用「指」字的必要。更何況，當我們查考戰國諸子的文獻時，我們並未發現有把「指」用作「類」的例子。因此，把「指」訓為「類」概念，確有商榷的必要。

#### 【1.5】其他：

以上，我們扼要地談到幾種註釋「指物論」的名「註」，並指出其困難之處。除上述各家的註釋之外，尚有多種詮釋「指物論」全文或詮釋「指」字的嘗試。例如：

##### (1) 俞樾說：

- 
- (24) 公孫龍通論，同(1)。
- (25) 以上兩條見於「經上」。
- (26) 以上兩條見於「經說上」。
- (27) 此條見於大取篇。

他認為，「指」是「指目」的意思，所以說：

「指謂指目也。見牛指目之曰牛，見馬指目之曰馬，此所謂物莫非指也。然牛馬者，人爲之名耳，吾安知牛之非馬，馬之非牛歟？故指非指也」<sup>(28)</sup>。

俞樾所謂「指目」，相當於“ naming ”，公孫龍稱之爲「謂」，故「名實論」篇謂：「名，實謂也」。但以「指目」釋「指」，實難貫通「指物論」全文。就以上述引文中對「指非指」的詮釋，已屬牽強，其他不必詳舉。

(2)胡適說。

他把「指」解作「物體的種種表德」。他說：

「『公孫龍子』的『指物論』用了許多指字，仔細看來，似乎『指』字都是說物體的種種表德，如形色等等。……我們所以能知物，全靠形色、大小等等『物指』。譬如白馬，除了白色和馬形，便無『白馬』可知，故說『物莫非指』。又說，『天下無指，物無可以謂物』，這幾乎成了極端的唯心論了，故又轉一句說，『而指非指』，又說，『天下無物，可謂指乎』？（原注：『無物之物』，萬作而，今依俞樾校改）這些『指』究竟是物的指。沒有指固不可謂物，但是若沒有『物』，也就沒有『指』了」<sup>(29)</sup>。

胡適把『指』視爲「表德」，而所謂「表德」，乃相當於英語的“ attributes ”，這是指「物」的「屬性」或「性質」而言。此說既缺乏歷史（文字訓詁）的根據，也不見得有任何理論（這是說以此義釋「指物論」篇）的優點，總之立論粗糙，由於這是胡先生之說，可謂「胡說」也。

(3)譚戒甫說。

依譚說，「指」有「名」「謂」二義，他說：

「指字，自來未有定詁。……俞說未盡，蓋指義有二，即『名』『謂』之別。其指目牛馬之指，謂也；因而所指目牛馬之形色性亦曰指，名也。『堅白論』『視之得白，附之得堅』。章炳麟謂『堅與白，其德也』。然則形色性三者可稱爲德，亦即此所謂指耳。『物莫非指者，言吾人五官所感覺之物，

(28) 俞說見於「諸子平議補錄第五卷」。

(29) 胡說見於「中國哲學史大綱上卷第八篇第五章」。

又“ attribute ”一字在一般意義下乃指物之性質而言，爲物之屬性，在斯賓諾薩的系統裡，「屬性」別有其義，這裡只隨一般之用法。

皆屬形色性等之物德。直而言之，世人所謂物之實體，全然無有。所謂物者，不過指之表現，故曰物莫非指。是以物之與指，雖立二名，而吾人所感覺之指，其所呈者又皆吾人之所謂物。則物即指，指亦即物也。指既為物，物名得專，則物非指。物既非指，則指亦非指。故曰：『而指非指』<sup>(30)</sup>。

譚戒甫以為指有「謂」與「名」二義。他所說的「謂」，大抵相當於英文的“*designation*”，甚至可以理解為「能指」。至於他所謂「名」，並非“*naming*”或“*name*”<sup>(31)</sup>，而是「所指」，亦即「物德」，故說「因而『所指目』牛馬之形色性亦曰指，名也」。譚說大抵是要把俞樾之說再作分析，並吸收「表德」說而成。但此說亦非無困難，觀上文所引其釋「物莫非指，而指非指」一語即見。他以「『指即物，物即指』而解『物莫非指』，這解釋落在『指非指』時就出現牽強了。

#### (4) 徐復觀說。

徐先生認為「指」即「映象」。他說：

「故此指字說的不是客觀事物進入主觀中所形成的價值判斷，而說的是客觀事物經過感官帶進到主觀中所形成的一種認識判斷。此認識判斷的內容，就指物論的內容衡量，還未達到嚴格地概念（美 *Concept*，德 *Begriff*）的程度，我稱之為『映象』，即客觀反映在主觀中的一種影像。略同於西方之所謂『表象』。……故此處之指，應為狹義的『感官表象』，即是直接內容觀事物對感官的刺激所生出的表象，或者可以說它是相當於假設（英 *Semblance*，德 *Schein*）的觀念」<sup>(32)</sup>。

根據「指」為「映象」之說，則「物莫非指」是謂人是通過映象而認識客觀事物的，而「指非指」一語，依徐說，乃有二義：

- ①「說明由客觀之物而來的映象，並非即是客觀之物，所以此映象可以隨時起滅，並不如客觀之物，必佔一固定之時空位置」。
- ②「是說明使某種映象得以成立的認識能力，並非有自性之一種獨立存在」<sup>(33)</sup>。

(30) 譚說見於所著「公孫龍子形名學發微」，頁一二。

(31) “*naming*”之說出於魁恩，這見於他的“*From a logical point of view*”一書。他主要是分別「名謂」與「意義」之間的不同，前者是「指涉」對象，後者則否。例如該書頁二一。

(32) 見所著「公孫龍子講疏」第五版，學生書局，頁四九～五十。

(33) 同前，頁五十。



依徐說，則在解「指非指」一語時即遇困難。例如以上(1)來說，就把「指非指」中前一「指」字解為「物之映象」，而後一「指」字解為「此映象無實自性」，以此求疏通「指非指」一語。如果把這詮釋結合「物莫非指」一語，則我們所認識到的「物」，豈非也只是一些毫無實在性的「映象」嗎？公孫龍曾說「天地與其所產焉，物也」<sup>(34)</sup>。「物」在公孫龍子裡是「無實在性的映象」嗎？抑或公孫龍把「物」分為「映象之物」與「客觀實在之物」呢？至於上述對徐說有關「指非指」的第(2)義，豈不是作了太遠的「引伸」嗎？如果把徐說與上述諸比較，則徐說恐怕是最牽強的詮釋之一。

(5)唐君毅先生之解說。

按照唐先生的解釋，指是「用名指物」之意，他的主要論點是這樣的：

「公孫龍只於上述之一事實，總名之曰指，而此『指』即『用名指』，故此指中亦有名在。公孫龍言物，其要點唯在言人主觀所造之種種名，乃用以指客觀之物之實，如馬之名乃人用以指馬之形，白馬之名乃人用以兼指馬之形與色，分別之名，皆只分別負其指物之責。然此種種名，卻初非用以指此『用名指物』之事，與其中『所用之名』者，故馬之名不可以指白馬。如馬之名可用以指白馬之名，則人可由白馬之名中有一馬字，將如白馬論中所引之問者之言，以謂此馬字即馬字，而謂白馬是馬矣。公孫龍在白馬論中之答問者之疑之道，是自此白馬之是整個之名說。如上所述，而其所以整個是一名，則因其只對其所指之實，即馬之形與色，而負責。此名之用，只限於指其實，此名屬於能指，實是所指。然此能指中之名，則不可同時更化為所指，如再化為所指，則吾人亦可就此白馬之名中，指出其有此一馬字，以謂白馬是馬矣。知上述之義，而吾人即可契入此指物論全文矣」<sup>(35)</sup>。

唐先生把「指」詮釋為「用名以指物」，又把指分析為「能指」與「所指」，甚有參考價值。至於「能指」與「所指」之分，其先出於章太炎，而與譚戒甫把「指」分別為「名」與「謂」，也有相近處。但唐說又異於章說，章氏把「能指」視為「識」，把「所指」視為境；唐先生則把「能指」詮釋「名」，「所指」與章說無大異。「指」的眉目大致如此，但唐先生卻沒有從其他外在因素說明何故「指」應作

(34) 公孫龍子「名實論」篇。

(35) 見唐君毅先生所著「中國哲學原論，原道篇式」第十九章，頁五八三～五九〇。

此解？他只是依指物篇之文章而認為此解可契入指物論篇而已，這等於構想一解說，以求解通便是，故此種構想即使能貫通指物論全文，也許只能視之為一種幸運的猜度，這種「猜度」不算是一種「論證」。當然，在詮釋註疏上，「猜度」與「理證」之間的界線並不分明。不過，我可以說明我所謂「猜度」與「論證」之間的差別。當一種詮釋沒有提出充分理由時，我列為「猜度」，而猜度可以有對有不對，若猜對了，那是幸運，也不妨視之為偶然。但若一種詮釋是出於多方面的考慮，譬如能兼顧到文字、訓詁，所涉及之文理意義，或同時代的人之文字用法等等，這樣從多方面之考慮歸納，進而提出一種論斷，這在方法上我稱之為「論證」。唐先生對「指」字的詮釋，依我看是缺乏論證的基礎，此其一。

以「用名指物」及「指」可分為「能指」與「所指」是釋指字的一個原則，但如何運用這個原則以詮釋全文，這又是另一個問題。細讀唐先生對全文的解釋，有待商榷之處倒也不少。例如，他解釋「天下無指，物無可以謂物」一語時說：

「則是謂用名指物，乃人之正名之事。用名指物，即名實篇以名謂物，若無人之以名指物、謂物之事，則物不能自相謂、自相指」。

他以「物不能自相謂、自相指」釋「物無可以謂物」，我以為這解釋實有變通的必要。儘管如此，但唐先生提出「用名指物」及指分「能指」與「所指」之說極有參考的價值。

## 【2.0】也來試釋「指物論」篇

以上我們已列舉了一些較為有名的詮釋<sup>(36)</sup>，但是，我覺得這些工作的結果並不很理想，理由已如上述。儘管如此，我卻認為像俞樾、章太炎、譚戒甫及唐先生的意見（特別是後者）有很多可取之處。在下列所提出的詮釋建議，是順着俞、章、譚

(36) 鄺錦倫有「公孫龍子指物論篇試釋」之作，見於「幼獅月刊第四十卷第五期。他說：「在認識關係內的物沒有不是經由指而被認識的，這也就是說，沒有了指，即認識作用（意向）沒有發生，則物最多只是一種客體，而不能是認識的對象，成為認識的對象，即認識關係內的物，則非指不行，所以說：「物莫非指」（見該刊頁四三）。

在談到「而指非指」時，他說：

「第一個指字的意義是「所指」，第二個指字則是原來指字的意思」。

他把指一方面解作「意向性」，另一方面又解作概念、觀念、範疇等等。我覺得此說也很牽強。此外，又據說又有陳癸森對指物論的註釋，但筆者尚未有機會拜讀其作，故在此不論列。至於何啓民的「公孫龍與公孫龍子」，只屬史料性的工夫，於觀念理論則未有增益。

、唐諸先生之說而來的。在試釋指物論篇之前，我要先提出下列五條設準，以作為詮釋指物論篇的根據。

【2-1】幾點設準：

- (1)在考慮公孫龍在「指物論」中「指」字的意義時，我們有理由先查察戰國時代諸子對於「指」字的使用情形，這對了解「指物論」中的「指」字是有幫助的。
- (2)像爾雅及說文等字書也有參考價值。
- (3)公孫龍乃一辯者，作為一個辯者，他常常是站在一般常理的對立面而進行論辯，因此，「指物論」也極可能有辯者的風格，而「辯」的風格可能出現於指字的多義性（ambiguity）。問題是，其多義性如何？
- (4)「指」字確有其「多義性」，我們要把這多義性展析出來。以見公孫龍如何利用此多義性進行「辯」。
- (5)任何的一種詮釋，皆無法作「驗證」，因公孫龍已成古人。因此，任何合理或暢順的詮釋只能視為一種可能的解釋而已，儘管如此，從種種可能的解釋之間還可以比較衡量，也就是說，較好或較合理的詮釋是可能的。我們在這裡是要試試求一種較為合理的詮釋。這是一種嘗試。

以下我們就對上述五條設準加以說明：

(1)關於戰國時代諸子對「指」字的使用，現列舉如下：

①墨經裡有關「指」的地方頗多，例如：

(A)「或以名示（視）人，或以實示（視）人。舉友，富商也，是以名示（視）人也。指是霍也，是以實示（視）人也」<sup>(37)</sup>。

「示人」是告訴他人之意。我們可以藉着舉出實例而告訴他人欲說之事，也可以實指地（*ostensively*）告訴他人。當我說：「我的朋友張三是個富商」（舉友，富商也），便是以實例列舉某某人以說明富商的意義。如果我「指」着一隻動物說：「這是霍」，就是以「實」告訴他人（指是霍也，是以實示人），亦即用「實指定義法」說明霍這個名詞之所指。這兩個意義分別相當於定義法中的「例舉定義法」（*definition*

(37) 經說下。

by examples) 及「實指定義法」( Ostensive definition )。所謂「指是實也，是以實示人也」可稱為「實指定義」，即指着具體之物以明其意義。

- (B)「若曰：必獨指吾所學，毋學吾所不學，則者固不能獨指，所欲指不傳，意若未校」<sup>(38)</sup>。

此條乃針對堅白石而言。「指」是「指涉」的意思，而「獨指」乃相對於「兼指」而言。「兼指」乃「兼指堅白」，而「獨指」則謂獨指堅或獨指白。所謂「則者固不能獨指，所欲指不傳，意若未校」，是說「獨指白不傳堅，獨指堅不傳白」。

- (C)「所知而弗能指，說在春也，逃臣，狗犬，遺者」<sup>(39)</sup>。

- (D)「所春也，其執固不可指也。逃臣不智其處，狗犬不其名也。遺者巧，弗能而也」<sup>(40)</sup>。

這兩段文字主要講所知的物，因為不在當前而無法指示出來，例如逃跑的奴僕（逃臣），因不知其藏匿之處，而他又不在此前，就不能實指地（ostensively）告知他人有關這奴僕的樣貌。又如遺失了的東西，即使請技巧精湛的工匠再做一個，但畢竟也有異（弗能兩也），故失去的東西也不能實指地告知別人。

- (2)「至高謂之天，至下謂之地，宇之六指謂之極」<sup>(41)</sup>。

六指是謂東、南、西、北、上、下六個方向，故指有方向義。

- (3)「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」<sup>(42)</sup>。

此處的指字，可能是手指義，引伸為以手指物，但手指本身卻不能指示自己，即謂手指無法自指，故說「以指喻指之非指」。

(38) 同前。

(39) 經下。

(40) 經說下。

(41) 荀子儒效篇。

(42) 莊子齊物論篇。

④「指不至，物不絕」<sup>(43)</sup>。

「指不至」的指乃「指涉」義，「指不至」乃謂「指涉不到」的意思。以上所列舉的「指」字，是戰國思想家所用的。綜上所言，「指」字有：①指示義，即以手指物。②指涉義，③方向義。但「方向」與「指示」及「指涉」皆有關。因此，我們大致可以說，從上述有關戰國的思想文獻看，「指」字乃「指示」及「指涉」的意思。

在這裡，我覺得墨經中對「指」的解釋，最值得我們注意，因為墨經所談的，可能有些是針對公孫龍而發的。公孫龍子書裡的「白馬論」、「堅白論」、「通變論」以及「名實論」裡有關的論題，在墨經裡幾乎皆有論及。事實上，墨經是站在反詭辯的立場出發的。因此，我們有理由相信，在墨經裡對「指」字的論列，也許會與公孫龍所說的「指」有關。為說明這點，我們現在就列舉一些墨經的論點與公孫龍的論點可以比照的例子：

①在白馬論中，公孫龍主張白馬非馬說，理由是：「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。」又謂：「求馬，黃黑馬皆可致。求白馬，黃黑馬不可致。使白馬乃馬也，是以求一也。所求一者，白者不異馬也；所求不異，如黃黑馬有可有不可，何也？可與不可，其相非明，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」。

墨經的小取篇則提出對立的論點。故說：「白馬，馬也；乘白馬，乘馬也。驪馬，馬也；乘驪馬，乘馬也」。

②公孫龍主張離堅白。他在「堅白論」裡說：「視不得其所堅，而得其所白者，無堅也；附不得其所白，而得其所堅者，無白也」。又說：「得其白，得其堅，見與不見離，不見離，一一不相盈，故離。離也者，藏也」。因此，公孫龍認為堅白不相盈，而是彼此相「離」。

墨經則反對此說，而主張相盈，故經上說：「堅白，不相外也」。又經說下：「堅得白，必相盈也」。墨經針對離堅白而提出反對意見之處頗多，此處不一一引述。

(43) 莊子天下論。

③公孫龍在其「通變論」篇中，從變與不變的問題而談同異問題。他說：「羊與牛唯異。羊有齒，牛無齒。而羊牛之非牛也，之非牛也，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，中不二，而羊中二，是而羊，而牛，非牛，可也」。又說：「材不材，其無以類，審矣。舉是亂名，是謂狂舉」。

在異同問題上，墨經的觀點不是完全與公孫龍對立的。我們特別感興趣的是：類似公孫在通變論裡所用的詞項及他所談及的問題，在墨經中也能夠找到，例如經下說：「狂舉不可以知異」。經說下：「牛與馬惟異。以牛有齒，馬有尾說牛之非馬也，不可。是俱有，不偏有，偏無有。曰：牛與馬不類。用牛有角，馬無角，是類不同也。若舉牛有角，馬無角以是為類之不同也，是狂舉也，猶牛有齒，馬有尾」。

④公孫龍的「名實論」談到「名」與「實」的關係，主張正名。他說：「夫名，實謂也」。又謂「其名正，則唯乎其彼此焉。謂彼而彼不唯乎彼，則彼謂不行。謂此而行不唯乎此，則此謂不行。其以當，不當也。不當而當，亂也。故彼彼當當乎彼，則唯乎彼，其謂行彼。此此當乎此，則唯乎此，其謂行此。其以當而當也，以當而當，正也」。

墨經「經下」則說：「彼彼此此，與彼此同」。

「經說下」又謂「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，此亦可彼。彼此止於彼此。若是而彼此也，則彼彼亦且此此也」。

在正名的問題上，墨經所代表的觀點並不是與公孫龍的持論對立。由以上例子可見在公孫龍子書裡所談及的問題，在墨經裡幾乎都有所反應與回響。據漢書藝文志的記載，公孫龍子有十四篇之多，現存則僅得六篇，首篇的跡府為後人輯錄，是顯而易見的，故實得五篇。也許墨經中談到更多有關公孫龍的立論，可惜我們現在因為公孫龍文章的佚失而無法作更多的比較。我們現在的問題只是：由於「白馬論」、「通變論」、「堅白論」及「名實論」皆在墨經中得到回響，而「指物論」篇中所提到的「指」，卻又在墨經有論述，

這樣，我們就不是沒有理由推想墨經所論及的「指」，很可能與公孫龍所說的「指」有密切的關係。在上文，我們指出墨經的「指」有「指示」義及「指涉」義，我們或者也可以從這方面了解公孫龍所謂「指」的意義。

(2)從字書方面，先就說文看，我們前面已經提及說文把「指」解作「手指」，段註謂指又通作指，而指是意的意思。爾雅釋言謂「觀、指，示也」。郝懿行爾雅義疏謂「指者，手之示也」。

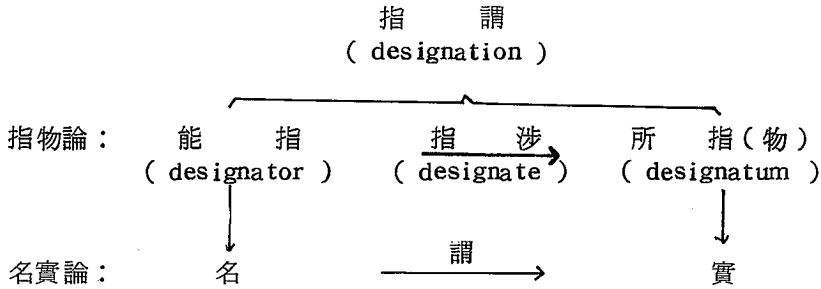
這樣說來，就字義方面看，則「指」可由「手指」而引伸為「指示」，而指示實即又為「以手指物而示人」，由「指示」可再引伸為「指涉」。

(3)公孫龍為辯者。莊子天下篇說：「辯者以此（例如卵有毛，雞三足，犬可以為羊）與惠施相應，終身無窮。桓團、公孫龍，辯者之徒也。飾人之心，易人之意；能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也」。公孫龍既為辯者，則指物論篇極有可能也有辯的成分在內，今觀「白馬論」、「堅白論」及「通變論」三篇，辯的興趣至為明顯。「指物論」之所以難解，與公孫龍好辯的興趣有關。為了滿足辯的興趣，他極可能在「指」字方面製造一些文字煙幕，以使讀者陷於迷妄之中。這種文字煙幕，就在於「指」字的多義性（ambiguity）。可是，上述各家對指物論的註釋中，大多沒有假設指物論中有詭辯的成分，他們幾乎忘記了公孫龍是個辯者，大多沒有注意到「指」字的多義性，而只急於把指物篇合理化和理論化，因此，無論把「指」字釋作「物德」、「映像」、「意向」、「類」，以為用這些概念中的一個，便能使指物篇合理化，這就等於排除指物篇中詭辯的成素。但作為辯者的公孫龍，如果設想指物篇中沒有詭辯的成份，這可能性不是很大。不過，一個辯者之言論，能否加以合理化，這就要看他言論中所具有的詭辯性質而定，因此詮釋（註解，解拆）不等於要把辯者的言論合理化。例如說「卵有毛」這個論題，我們雖然能疏通它，但不一定贊同這一論斷。辯者提出「卵有毛」，認為「卵若原是無毛，則無中不能生有，而使雞為有毛。現雞有毛為實在，故卵非有毛不可，故說『卵有毛』」。這是我們對「卵有毛」一說之解釋或詮釋，知道辯者說甚麼，也知道他何故這樣說，但我們不必贊同他。不過，有時辯者之持論是可以接受的，只是他愛玩弄文字陷阱，使人迷妄，這樣，我們只要解拆開他的文字陷阱，問題就顯得清楚。指物論的情形大抵就是屬

於這一類型的。

(4)現在，我們便嘗試解拆（拆是解離分析之意，海德格最喜歡用此義）指物論中「指」字的多義性。

依照(1)項的設準及說明，我們可以確定地說，「指」字在戰國諸子的言論中有「指示」義及「指涉」義。而從(2)項的資料看，「指」字在語意上也可有這些意義。再查考指物論篇，並配合(3)項的設準及說明，我們有充分理由先把「指」字解釋為一種「指謂」關係（*designation*），最後我們再把「指」解釋為「能指」的「名」（*designator*）及「所指」的「物」（*designatum*）<sup>(44)</sup>。現圖表如下：



我們將使用上圖對「指」的多義性的架構以詮釋「指物論」篇。

## 【2.2】詮釋

### 1.0 「物莫非指，而指非指」。

物就是指天地萬物而言，名實論所謂「天地與其所產焉，物也」，就是這個意思。「物莫非指」中的指，可作「名」解，「名」就是「能指」，「莫」字是否定義，如墨子「貴義」篇所謂「萬事莫貴於義」。「而指非指」一語，「而」作「然

---

(44) 我們在這裡對“*designation*”，“*designate*”，“*designatum*”的用法是根據卡納普的（*Carnap*），這具於他所著“*Introduction to Semantics*”一書，PP. 24 ~ 25. 在此“*designation*”是「記述」或「指述」，是「用名指物」的意思。



而」解，即「但是」的意思，墨子「兼愛下」有「然而天下之非兼者之言猶未止」，「而指非指」的「而」是「然而」的省略。又「而指非指」中，前一指字為「能指」，即名；後一指字為「所指」，即物。「能指」是「指」其「所指」，亦即以「名」「謂」「實」。名實不能相混，因而「能指」與「所指」也有別，故謂「指非指」。

### 2.1 「天下無指，物無可以謂物」。

此句明顯地為補充「物莫非指」一語。徐復觀先生把此句斷為「天下無指物，無可以謂物」<sup>(45)</sup>，遂出現「指物」一詞，徐說不可取。「天下無指」中之「指」，乃「能指」。這是說：倘若沒有語言符號（名），則萬物便沒有稱謂，而物若沒有稱謂，就不明其為何物。換言之，凡物皆有其名，始可稱之為某某物。故「天下無指，物無可以謂物」，即補充上文「物莫非指」一語。

### 2.2 「非指者，天下而物，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，為天下之所無，未可」。

#### 2.21 「非指者，天下而物，可謂指乎」？

此句為補充「而指非指」一語。俞樾認為「天下而物」的「而」字，乃「無」字之誤。遂解為「天地之初，有牛而無牛之名，則是無牛也；有馬而無馬之名，則是無馬也」。此說無據，於義亦不通。天地之初，既有牛馬，而未有文字語言，則只能說「無指」而不能謂「無牛馬」。「天下而物」之「而」字，應作「之」字解，如左傳宣公十五年「夜夢之日：『余而所嫁婦人之父也』」。「非指者」即「指非指」，意謂「何故指非指呢？且看天下之物，難道這些物可稱為『能指』嗎」？

#### 2.22 「指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也。以天下之所有，為天下之所無，未可」。

「指也者」的「指」字，乃「能指」，因為這是承接上句「可謂指乎」而來。作為「能指」的語言文字，是人為之事，故原為天下之所無，所以說：「指也者，天下之所無也」。但是，物卻為「天地之所生」，故是「有」，故說：「物也者，天下之所有也」。指謂關係既由「能指」與「所指

(45) 同(31)，頁一三。

」構成，即由「名」與「物」兩方組成。從存在的層次上說，「名」乃由人工建造才有，非自然界之產物，而物則為自然界之產物。在這個意義上說，能指（名）與所指（物）是不同的。反言之，若不分辨此二者之差別，則不可。故說：「以天下之所有，為天下之所無，未可」。

2.21 及 2.22 兩節，皆在於補充「而指非指」。至於 2.1 一節則在於補充「物莫非指」。

3.1 「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」。

3.11 「天下無指，而物不可謂指也」。「天下無指」乃承上文「指也者，天下之所無也」而來，故此中「指」字仍是「能指」。「而物不可謂指也」之「而」字，解作「但是」，或解作「而且」均可以。若解作「但是」，則如左傳昭公十三年：「叔向曰：『國家之政，有事而無業，事則不經；有業而無禮，經則不序；有禮而無威，序則不共；有威而不昭，共則不明』。此處「而」字，俱作「但是」解。若解作「而且」，則如論語「學而時習之」的「而」便是。「而物不可謂指也」一語實又承接上文「以天下之所有，為天下之所無，未可」而來，故「而物不可謂指也」是說「物（所指）不可稱作能指」，因為所指與能指有別。

3.12 「不可謂指者，非指也」，其中「不可謂指者」實即指上句「而物不可謂指也」一句，這裡以「非指也」作為「不可謂指者」之理由。從字面上說，「非指也」為「不是指」的意思。然而何者為「不是指」呢？這明顯是說「物（所指）不是指（能指）」或說「能指不是指（所指）」。「合而言之，便是：「所謂指（物）不可謂指（能指），乃在於「指（能指）非指（所指）」。

3.13 「非指者，物莫非指也」，此中「非指者」，很明顯是接上句「非指也」而來，並且以「物莫非指」作為「非指」的理由。但是，「物莫非指」何故能成為「指非指」的理由呢？這是因為萬物雖然各有（莫不有）其「名」，這是說「名」的作用只在於指謂實（物），名與實畢竟有別，即「能指之名畢竟有別於所指之物」，所以說：「非指者，物莫非指也」。

3.2 「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，而物不可謂指者。同 3.1 所言，不過，此處以「非有非指也」作為「天下無指，而物不可謂指」的理由，然後又以「物莫非指」作為「非有非指」的理由，而最後又以「指非指」作為「物莫非指」的理由。

此節的關鍵在於「非有非指也」句。「有」即上文所謂「物也者，天下之所有也」，故「有」乃指「物」；「非指」是謂「不具有指（能指）」。所以「非有非指」是謂「不是說物不具有名」，為什麼這樣說呢，因為「物莫非指」（萬物皆有其名），然則何故「物莫非指」呢？因為「指非指」，這是說，我們現在既有「能指」之名（如牛、馬、石），而這些「能指」之名不能稱謂自己（不是以自己作為所指），故「指非指」，能指之名不稱謂自己，而是稱謂（指述）實物。因此這些能指之名，為「實物」之「名」，而非「名」之「名」，這亦等於說能指非所指。故說「物莫非指者，而指非指也」。

因此，這一節的文義若從末往前看，便是說：「由於能指之名不指述（designate）自己，而是指述實物，我們現在既已有牛馬木石等名，這就表明牛馬木石以至萬物皆各有其名，萬物既各有其名，故自然不是說物不具有名；進一步而言，由於不是說物不具能指之名，但能指之名是人為的，不是本來具有的，而且，自然而有的物只是名之所指，不是能指之名。」

3.3 「天下無指者，生於物之各有名，不為指也。不為指而謂之指，是兼不為指。以有不為指，之無不為指，未可。且指者，天下之所兼」。

這是進一步闡明「天下無指」的意義。

3.31 「天下無指者，生於物之各有名，不為指也」。「生於」是「由於」或「起源於」之意，如墨子「尚同篇上」說：「夫明禱天下之所以亂者，生於無政長」便是。這句話是說：「天下間原是沒有能指之名，但現在卻有各種名，那是起於萬物需要種種名以稱謂之，然這種種名，卻不得與其所指之物相混淆，名不是「所指」之實，故說「不為指（所指）也」。

3.32 「不為指而謂之指，是兼不為指」。「兼」是「共同」義、「兼具」義或「同一」義，如墨子所謂「兼相愛」的「兼」。又「經說下」有「兼指之

，以二也」。「兼指」乃相對於「獨指」而言，「兼指」即同時指堅白之意。又堅白論也說：「堅未與石爲堅，而物兼」。 「不爲指」是承按上文所謂「名不是所指」。而所謂「不爲指而謂之指，是兼不爲指」，意謂「能指」之名雖然不是「所指」之物，但卻仍然稱之爲「指」（「不爲指而謂之指」），是因爲這兩種「指」（兼）的意義不一樣（不是同一之指的意義），故說：「是兼不爲指」。

### 3.33 「以有不爲指，之無不爲指，未可」。

這裡的「之」字有兩種適當的解釋：

- ①是「推廣」義，「之」原可解作「往」，如孟子滕文公：「滕文公爲世子子，將之楚」。從「之」解作「往」而引伸爲「推廣」義。
- ②爲「肯定」義。如詩周南篇桃夭章：「之子於歸，宜其室家」。朱子註謂「之子，是子也。此指嫁者而言也。」「之」解作「是」，引伸爲「肯定」義。

此外，句中的「有」字是指「物」，即上文所謂「物也者，天下之所有也」。而句中的「無」字乃指「能指」之名，此亦根據上文所謂「指也者，天下之所無也」一語而來。於是，整句的意思是說：「但從物（有）不是能指而推論到（或肯定）名（無）也不是能指，這是不對的。故說「以有不爲指，之無不爲指，未可」。

### 3.34 「且指者，天下之所兼」。

「兼」字的意義，前面已說明了。俞樾以爲「兼」字乃「無」字之誤，只是屬無理的猜度。「且」字乃轉折詞，例如韓非子，孤憤篇：「且燭重人之陰情」及「且矯重人之奸行」，這些「且」字都是轉折詞，可以作「何況」解。「且指者，天下之所兼」是說：「更何況能指之名，爲天下萬物所兼有」，這亦等於說「天下萬物各有其名」，此乃回應本篇首句「物莫非指」而言。

### 3.4 「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，物莫非指也」。

謝希深對這一節的註釋是：「是非之名，生於物相指，故曰，物不可謂無指，即此萬物無指而又無無指，故曰，非有非指也」<sup>(46)</sup>。徐復觀先生則謂

「客觀世界中雖然無指，但物必賴指之媒介而始能為人所認識，物乃因指而見，所以物不可以謂無指。物之所以不可謂無指，正因指既非客觀世界牛之所有；而指之自身又非有自性之獨立存在，故其活動，亦非指向於其自身（非指）」<sup>(47)</sup>。

但是，根據我們之詮釋架構，則此節是說：「天下間雖然原無能指之名（因文字語言乃人所造而非出於天），但是，天下萬物卻不可謂沒有名；而所謂天下萬物不可謂沒有名，這等於謂不是說物不具有名；所謂不是說物不具有名，是說萬物皆各具其名」。

以上三說究竟那一個較為可取，就讓讀者自行決斷可也。

**4.0** 「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？天下有指無物非指？且夫指固自為非指，奚待於物，而乃與為指？」

這一節，在於說明整個指謂關係是由「能指」之名與「所指」之物相互對待才成立。甚至還可以說，如果沒有「物」，那麼也就無所謂「所指」。這一節所出現的「指」字，容易使人感到眼花眩亂，但若採取我們的設準架構，便能像莊子所謂庖丁為梁惠王解牛一樣，「砉然騞然，奏刀騞然」。

**4.1** 「指，非非指也」。

此句不能看作本篇首句中「指非指」之否定。第一個「指」字是謂「能指」之名。第二個「指」則為「所指」之物。所謂「指非非指」是說「能指之名不是與所指之物完全沒有關係的」。上文已指出：這一節是談及整個指謂關係的，這是首句。

**4.2** 「指與物，非指也」。

前一「指」字因與物對，故即是「能指」與「所指」相對。後一「指」字是就整個「指謂關係」而言。合而言之，是說：「能指之名，與所指之物，任何一個都不能構成指謂關係。故說：「指與物，非指也」。只有這樣

(46) 同(1)，頁七。

(47) 同(31)，頁一七。

(48) 莊子養生主篇。

詮釋，才能貫通這一節，進而貫通全篇。

#### 4.3 「使天下無物指，誰徑謂非指？」

「使」是「倘若」之意，例如荀子性惡篇所謂「使夫資樸之於美，心意之於善……」。「徑」，直也，引伸為「能夠」，故「誰徑謂」即說「誰能夠謂」。「誰徑謂非指」中的「非指」解作「而指非指」中的「非指」（不是「所指」）。合而言之，是說：「倘使世間沒有物可指（即：倘若天下間沒有『所指』之物）。這樣，那裡還可以有『不是所指』的情形呢？（或說：「倘若沒有所指之物，那麼，誰還能夠提出「而指非指」這個論題呢？）

#### 4.4 「天下無物，誰徑謂指？」

此句中之「指」字，解作「能指」或「所指」都可以。不過，若 4.3 處的「非指」中之「指」字解作非「所指」，那末，此處的「指」字便解作「能指」較為合理，這就可以說明「能指」及「所指」皆待「物」才得成立。因此，「天下無物，誰徑謂指」一語是說：「倘若天下間沒有物的存在，誰還說我們需要「能指」之名呢？」

#### 4.5 「天下有指無物指，誰徑謂非指？徑謂無物非指？」

第一個「指」為「能指」，而「物指」即謂所指之物，故亦即為「所指」。「非指」亦同 4.3，可視作本篇首句的「而指非指」，也可視作「而指非指」中的「非指」，後者亦即「所指」。至於最後一語（徑謂無物非指）則相當於本篇首句「物莫非指」而言，這是說：「如果天下間有『能指』之名，但卻『無物可指』（天下有指無物指），那麼，誰還會提出『指非指』的論題呢？誰還會提出『物莫非指』的論題呢？」

#### 4.6 「且夫指固自為非指，奚待於物，而乃與為指？」

「且夫」為助語詞，如韓非子五蠹篇：「且夫以法為刑而君為之流涕，以此效仁，非以為治也」。「固」是本有義，如孟子告子篇上：「我固有之，弗思耳矣」。「奚」，為「何」或「什麼」之意。如孟子滕文公篇有關許行與滕文公之對話中有「奚冠」？至於「而乃與為指」中的「與」字，乃「參與」之意，如「通變論」所謂「青白不相與而相與，反而對也」。對於「且夫指固自為非指，奚待於物，而乃與為指」一語，許多註釋者

因把握不到「指」的意義，故面對這十七個字時就倍感困難，於是便猜測那裡脫漏某字，或那裡多了某字，實則此等猜測皆無必要。「且夫指固自爲非指」，首「指」字爲「能指」之名，能指之名原是用來稱謂「物」的，若沒有物，則「名」也就無必要。所以，「能指」與「所指」是相反而又相成的，能指不是所指，故就「能指」方面說，「所指」便是「非（能）指」，但能指的概念都函蘊着所指的概念，故謂「且夫指固自爲非指」。那麼，這樣的「能指」爲什麼還要等待「物」，才能建立「指謂關係」呢？這雖然是一句疑問句，但其意是說由於「所指」乃「物」本身，沒有了「物」就不能成「所指」，而沒有「所指」，則「能指」之「名」也便泯滅，故歸根結柢，「能指」之名還是依靠「所指」之物才成立的，也就是說，「指謂關係」不能單靠能指之名就成立的，若建立「指謂關係」，則「所指」之「物」也是必須的。

### 【2.3】譯文

萬物都有稱謂，用作稱謂的就是「能指」之名，然而「能指」之「名」與其「所指」之「實」是不同的。天下間倘若沒有語言符號，則萬物便沒有稱謂了。何故說「能指」之名不同於「所指」之「實」呢？且看天下之物，難道這些物可以稱爲「能指」嗎？「能指」的語言符號，原是天地間所沒有的；但物爲自然界所有，一個是原來就存在於自然界，另一個則不存在於自然界，所以不可把它們視作爲一。天下原沒有「能指」的種種名，而物又不能稱爲「能指」；所謂物不可稱作「能指」，是因爲「能指」與「所指」不同。「能指」雖然不是「所指」，但是，萬物卻莫不有其名。所謂天下原沒有能指之名，而物又不可叫做能指，這並不是說物不具有名。所謂不是說物不具有名，乃因爲萬物莫不各具其名；而所謂萬物莫不各有其名，又在於它們實際上具有種種名，而這些能指之名又不能以自己爲所指，故這種種能指之名，必爲物之名。我們說能指之名原是沒有的，各種不同的名都是起源於對萬物一一加以名謂之需要而來，但這些「能指」之名卻不得與所指之物相混淆。能指之名雖然不是「所指」之物，但卻仍然稱之爲指，這是由於這兩種「指」的意義不一樣。但是，若從「物不是能指」而推論「名也不是能指」，這是不對的。更何況「能指之

名」，爲天下萬物所兼具呢！天下間雖然原無「能指之名」，但萬物卻不可謂沒有名；而所謂萬物不可謂沒有名，這等謂「不是說物不具有名」；而所謂「不是說物不具有名」，那是因爲事實上萬物皆各具其名。能指之名不是與所指之物沒有關係。但是，只靠能指及所指兩者之一是無法建立「指謂關係」的。倘使世間沒有所指之物，那裡還會有「指非指」的論題呢？倘若天下間沒有物的存在，誰還會說我們需要「能指」之名呢？假如世間雖然只有能指之名，而卻沒有所指之物，那麼，誰還會提出「指非指」的論題呢？誰還會提出「物莫非指」的論題呢？能指之名既然函蘊着「所指」這一對立概念，難道它（能指之名）就不需要實物，就能建立指謂關係嗎？

[全文完]



# 本體現象權實辯解

關 子 尹

東海大學哲學系

## (一) 引 言

本體與現象之對分，乃是哲學史上一項悠久的課題。巴門尼底斯 ( Parmenides ) 於「真理」( ἀλήθεια ) 與「俗見」( δόξαι βροτῶν ) 之間所作之分別<sup>1</sup> 和柏拉圖於感官世界與睿智世界間之區分<sup>2</sup> 可算是一些最早的而且同時是最經典性的例子。誠然，幾乎每一位談及這一類區分的哲學家都對他們所作的「分野」有着不同的構想，而這些不同構想下所樹立之區分，誠然地分別對應於各哲學家所要面對的不同的哲學問題。然而，幾無例外地，這種種區分都涉及了兩項重要的功能。第一乃是「存有論」上的，有關存有之為真實抑虛假之裁定，第二乃是「價值論」上的，就有關存有之價值高下之裁定。這兩種功能，在上述巴門尼底斯與柏拉圖兩例子中，其眉目均甚明晰。二氏影響之下，西方哲學史裏，形成了一股求把世界二分之傳統，這一傳統基本上依循着一個特定之二分模式：即把世界劃分為一既真實且具有完美性 ( perfectio ) 之「本體界」和一相對地較為不真實的和較不完美的「感官界」。這一種傳統所代表的世界觀，當代甚至有人稱之為一「兩領域定理」( Zweisphärentheorem )<sup>3</sup>，其影響之深遠實不言而喻。

本文之撰寫，並不是要直接處理巴門尼底斯和柏拉圖一脈相承下的二分模式，但却是被這一種二分模式所激發而寫成的。本文主要將討論康德於其「批判時期」為「本體」和「現象」所作的一種區分。而康德此中之區分模式，大異於巴門尼底斯與柏拉圖以

( 1 ) 參見 Hermaun Diels/Walther Kranz ( hrsg. ) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5. Auflage, 1. Band, ( Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1934 ) 中所載的巴門尼底斯殘篇 B1 29-30.

( 2 ) 參見柏拉圖 [ 理想國 ], *Republic*, Bk. VI, 508 C, 509 D, νοούμενον 有時稱作 κόσμος νοητόν

( 3 ) 參見 Hans Wagner, "Kritische Betrachtungen zu Husserls Nachlass", in: *Philosophische Rundschau*. 1. Jg., ( Tübingen: Mohr, 1953/54 ), P. 18.

降以「本體」同時為真實與完美而以「現象」同時為相對地虛妄與不完美的這一種模式。總括而言，在廣義的存有論問題（即康德自己「謙稱」下的所謂「超驗分析」或「純粹理解底純然之分析」<sup>4</sup>）下，康德一反巴門尼底斯與柏拉圖一系之傳統，把現象界裁定為「實在」，而把「本體界」「貶」為一「權宜」之領域。（當然地，此中所謂「實在」與「權宜」之確實意涵到底若何？便正是本文要交代之重點）；此外，在價值實踐之問題上，康德却又復把於存有論上被貶為「權宜」之「本體」擢升為「真實」，此一轉折，對康德哲學而言，乃一重要之轉捩，但由於篇幅有限，此中涉及之哲學問題只能於本文結束之前略作申明。

## (二)現象實在辯解

### (A)「現象—E」與「現象—φ」（Erscheinung und Phaenomenon）

一般談論到康德哲學中所謂的「現象」，所指者固為一些於感性經驗中為吾人所感知之內容。然而，康德原典中，在談及這一所謂「現象」領域時，分別使用 *Erscheinung*（appearance）與 *Phaenomenon* 兩個不同的術語。這兩個術語，康德有時似乎在等同地交換使用，有時却顯得要作出一定之分別<sup>5</sup>。就康德常常兩者交替使用這一點而言，這兩個術語顯然觸及同一組問題；而就這兩術語之間時而作出一定之分別這一點而言，這顯示出，這一關乎廣義的所謂「現象」的同一組問題涉及了兩個不同的層面。為求顧及 *Erscheinung* 與 *Phaenomenon* 之間底不一不異之關係，在以下的討論裏，我們將把 *Erscheinung* 譯為「現象—E」，而把 *Phaenomenon* 譯為「現象—φ」<sup>6</sup>。現在先就「現象—E」與「現象—φ」同異兩面稍作說明。

（4）參見康德著：〔純粹理性之批判〕，A 247/B 303。本文以下所徵引之康德原文，均由作者據德文原本直接翻譯，所引之頁數分別為 *Kritik der reinen Vernunft* 原本1781年第一版(A)與1787年第二版(B)之原頁碼。

（5）參見 Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, (New York: Humanity Press, 1962), P. 83。

（6）牟宗三先生於處理 *Phaenomenon* 一字時，譯之為「法定象」。「法定象」一詞，用於解說康德嚴格使用 *Phaenomenon* 一字之意涵時，固然頗合乎康德之用意。但一哲學語詞之「詮釋」却不能取代該詞之「翻譯」。查 *Phaenomenon* 於希臘文 *φαινόμενον* 之原本意義實與 *Erscheinung*, *apparentia*, *appearance* 等字大同小異，均是廣義言之所謂「現象」

所謂「現象-E」與「現象-φ」底「同」之一面，其實即指「現象」一般之基本特性。正如上面已指出，廣義言之所謂現象，在康德哲學中，是指一些藉着感性（*Sinnlichkeit, sensibility*）途徑顯現於吾人意識之中之經驗內容，而這基本上適用於「現象-E」和「現象-φ」，這一廣義言之所謂現象，康德有時稱之為「感知物」（*Sinnenwesen, sensible entities*）(7)，有時稱之為「經驗對象」（*empirischer Gegenstand*）(8)。由此可推求而知，這一廣義言之所謂「現象」，主要具有以下特點：壹：不離吾人之經驗，和貳：不離吾人之感能力。而這兩個特點背後其實有一更基本之假定，就是叁：所謂現象是就其對應於「吾人」而言者。

康德所謂之經驗，是一本亞里士多德所謂的 *ἐμπειρία* 之傳統，其所指者，既不包括所謂的神秘經驗，也不包括黑格爾和狄爾泰（*Dilthey*）以來所謂的心靈底經驗（*Erlebnis*）(9)，而單純地指以感性為基礎之認知內容。對康德來說，感性乃是「吾人」獲取經驗知識的必然孔道，一旦離開感性，吾人終將無法獲取知識對象(10)。因此，現象之作為現象，必指透過感性途徑而顯現於人類意識之中之一些象表。倘若我們要談論一些超出了以吾人感性為基礎之可能經驗範圍以外的事物的話，則這些事

---

，換言之，*Phaenomenon* 之「字面」意義，並不給予「法定象」一「譯」以任何根據（當然地，康德使用 *Phaenomenon* 這一希臘外來語時，是希望為之賦給一「法定象」之解釋）。因此，於翻譯原則下，竊以為應保留「現象」之譯名，以顯該問題之根源性，乃譯為「現象-φ」，至於我們是否要把「現象-φ」詮釋為「法定象」，則是另一問題。

此外，*Phaenomenon* 一詞其實並非一孤立的和獨見於康德系統中的問題，而是與整個西方哲學史的問題息息相關的。其實希臘傳統，尤其是亞里士多德早就討論了 *φαινόμενον* 的問題〔參見 *Aristoteles, An. Pr. I 30; Eth. Nic. VII 1*〕，到了康德以後興起的黑格爾，*Phänomen, Erscheinung, phänomenologie* 等觀念之重要性更是眾所週知的了〔參見 *Hegel: Phänomenologie des Geistes, Vorrede/Einleitng, Suhrkamp-Ausgabe, pp. 31, 40, 46, 72*〕。至於當代哲學中復又有現象學之產生。康德有關 *Phaenomenon* 之討論，實在必須在與這種種哲學史上的問題相對比之下，方顯其獨特之處，而若吾人一旦以「法定象」權充為 *Phaenomenon* 之譯名，則上述的哲學史上之關連亦將無法顯出。

(7) 〔純粹理性之批判〕B 306。

(8) 〔純粹理性之批判〕A 46/B 63。

(9) 有關 *Erlebnis*，可參見 *Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, (Tübingen: Mohr, 1975) 4. Auflage, pp. 56-66*。

(10) 參見〔純粹理性之批判〕，A19/B 33。

物便其實早已踰出了現象之領域，即踰出了「對吾人而言」為可決定之領域，而涉及一「在其自身」(an sich, in itself)之領域。由此可見，現象之為現象，固然指其為基於感性和依於經驗而言，但歸根結底而言，「現象」之最大特徵，即在其「對人類之相關性」，以德語表達之，我們不妨可說是一種Menschenbezug。而事實上，康德哲學中所謂的現象與物自身之對分，或現象- $\phi$ 與本體之對分，實皆建立在「事物之是否對應於人類之認知或意識」這一分判標準而言的。德國著名康德哲學學者寇爾柏(Friedrich Kaulbach)即曾嘗試把一般所謂「現象與物自身」之對分，稍加更改而輕巧地表述為「對吾人而言之事物與在其自身之事物(物自身)」(Dinge für uns/Dinge an sich)<sup>(11)</sup>之對分，其用意很明顯地是為求顯出，所謂「現象」者，必須具有Menschenbezug也。

以現象為「依於人類而立」這一構想，嚴格而言，並非康德所首創。事實上，當巴門尼底斯使「俗見」或「意見」與「真理」相對揚之時，其所謂  $\delta\acute{o}\xi\alpha\iota$  是指  $\delta\acute{o}\xi\alpha\iota$  βροτῶν，也即是 der Sterblichen Schein-Meinungen (Illusive Opinions of the mortals)<sup>(12)</sup>。此中， $\delta\acute{o}\xi\alpha$  一領域之關涉於人類是十分明顯的。然而，在這一共同點上，康德談論「現象」時的哲學用心，却與巴門尼底斯大相逕庭，對於巴門尼底斯來說，基於人類感官的  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  是一切幻妄的根源<sup>(13)</sup>，是具有反價值的，但是對於康德而言，「現象」不但不是虛幻，而且具有一特殊意義的實在真確性。在這一點上，康德一定程度上承受了亞里士多德的實在論精神，當然，他所

(11) Friedrich Kaulbach, *Immanuel Kant*, (Berlin: de Gruyter, 1969), P. 129. Kaulbach 把現象詮釋為「對吾人而言之事物」(Dinge für uns) 這一種想法，其實在康德原典中有一定程度之根據。查康德〔純粹理性之批判〕原文中，在談論到現象一領域的問題時，常常使用「我們的」(unser(e))，「對我們而言」(für uns)，和「對我們人類而言」(unsere menschliche...) 等表式。例如，參加〔純粹理性之批判〕，A 34-35 / B 50-52。

(12) 參見註(1)。

(13) 巴門尼底斯的六步韻詩〔論自然〕中會有以下的一番話：「……汝當遠離這一種省察路途；你們不應因積習之故而任由那視而不見的眼睛，那轟鳴的耳朵，和那一張舌頭把你駕御於這一路途之上。」參見 Diels/Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker, op.cit.*, BVII, 上引的中譯譯文，同時參考了 Jaap Mansfeld 一九八三年出版的 *Die Vorsokratiker I* (希臘/德文對照本) (Stuttgart: Reclam, 1983) Frag. 10, P. 319。

繼承的，並非亞氏底自然主義色彩的實在論，而是要提出一於哲學史上最富於革新性的「經驗的實在性」( empirische Reality )理論。

上面藉着對「現象」一般特性所作之解說，我們實已說明了「現象-E」與「現象- $\phi$ 」同的一面。現稍分析康德於「現象-E」與「現象- $\phi$ 」之間所作之分別。首先，康德於「超驗感性論」開始之處對「現象-E」作了如下之定義：「一對象對於象表能力所生之後果，就吾人乃被它〔對象〕所影響者而言，乃是感覺(Empfindung, Sensation)。那一透過感覺而與對象產生關係之直覺，可稱為經驗的〔直覺〕。那經驗的直覺底未決定的對象(unbestimmter Gegenstand)可稱之為現象-E(Erscheinung)。」(14)這一定義的前一部份再一次為我們說清楚了，所謂現象，終於不離經驗領域和終不離感覺或感性。然而，定義的後半段提到「現象-E」乃經驗直覺底「未決定的對象」，這到底所指者何？事實上，康德在此一場合言「未決定的對象」，用意實頗含糊，以至引出許多可能之誤會。首先我們可以指出的：這裏所說的「現象」作為「未決定之對象」不能指所謂的「雜多」(das Mannigfaltige)，亦不能指謂的「對象一般」(Gegenstand überhaupt)，因為以上兩概念皆不可能成為吾人所經驗到之「現象」，換言之，「雜多」與「對象一般」都不能呈現於吾人之感性經驗中當下被吾人所感知，它們其實都不外是吾人於超驗哲學反省(transzendentalphilosophische Reflexion)之下，或所謂「孤立分析」(15)之下的一些方法學上的象表而已。「現象-E」作為一「未決定的對象」，其實是指當下呈顯於某人知覺中之內容而言，這些現象之為「未決定」，依Prauss氏之申論，乃指現象-E於呈現於某人之意識中時，對該「某人」來說，是「私有的」(privat)和某一意義地為「主觀的」。(16)現象-E之所以為「

(14) 〔純粹理性之批判〕，A 19-20 / B 33-34。

(15) 「孤立分析，統一運行」乃勞思光先生處理〔純粹理性之批判〕時的「口訣」。這一種想法，其實康德本人亦明確地指出：「在超驗感性裏，我們將首先要將感性孤立(isolieren)，我們的造法就是先把一切由理解藉概念而思想之內容分離出來(absondern)，俾使只餘下經驗直覺。其次，我們將再要自此一剩餘之經驗直覺中把一切屬於感覺(Empfindung)的內容剔除(abtrennen)，以便只餘下那唯一可由感性先驗地予以提供的純粹的現象之形式。」(A22/B36)此中，isolieren, absondern和abtrennen都很明顯的表達了「孤立分析」的意涵。

(16) 參見Gerold Prauss, (*Erscheinung bei Kant; Ein Problem der "Kritik der reinen Vernunft"*), (Berlin: de Gruyter, 1971), P.17.

私有的」和「主觀的」的理由，是因為吾人於獲取經驗的具體過程中，根本不會去反省吾人所獲得之經驗內容之客觀成立基礎，也因此不能指這些經驗具有知識上對人類普遍而言之「客觀有效性」( objektive Gültigkeit )，而只能就這些經驗之顯現於當事之我之意識，而言其為「對我而言」和「私有」的「現象-E」。這一意義的「現象」Prauss 喚之為「經驗之現象」(17)。這一意義下的「現象-E」其實就是康德偶爾所謂的 *apparentia* (18) 或 *Apparenz* (19)。「現象-E」在未經過超驗哲學之反省整理而純粹在具體經驗層面下的這一種上述的「私有性」之份位，其實正好解釋了因何歷古以來，許多哲學家們都不約而同地懷疑那對我顯示出來的事物 ( that which appears to me ) 為一些幻象 ( Schein, Illusion )。當然，這一問題康德是同樣要面對的。只是，康德處理這一問題時，配備了一種傳統哲學家所不懂使用的武器——這就是他底「超驗哲學之反省」。換言之，在處理「現象-E」問題時，康德得以藉着超驗哲學獨特的「逆求」(20) 之反省方式，在不「向前」( *vorwärts* ) 竄改其所要處理的「現象」之餘，為「現象」賦予「超驗反省」下的一嶄新的意涵。在這一反省途徑下，康德乃可以把「現象」( 或現象-E ) 了解為一些「現象- $\phi$ 」。

(B)「現象-E」與「現象- $\phi$ 」之辯證統一

康德就「現象- $\phi$ 」問題有如下的一項重要的說明：「那顯現的事物 ( *Erscheinungen* = 現象-E )，就其依據範疇之統一性被構想為對象而言，可稱為現象- $\phi$  ( *Phaenomena* )。」(21) 這一段說話固然指明了康德於使用 *Erscheinung* 與 *Phaenomenon* 兩概念時，分別賦予之以稍為不同層次之意涵，但這一項說明也同時

(17) 指 *empirische Erscheinung*，同上，P. 18。

(18) 參見 Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770). § 5, in *Vorkritische Schriften II, Kant's Gesammelte Schriften* (KGS), Band II, P. 394。

(19) *Apparentia* 與 *Apparenz* 最大不同處乃前者為拉丁文，而後者則為拉丁化的德文。在使用 *Apparenz* 的場合，康德本應可簡單地使用 *Erscheinung* 一字，但當他捨 *Erscheinung* 而用 *Apparenz* 時，是要強調現象被視為幻象一點而言。參見 Kant, *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, KGS, Band XX, P. 269；此外，參看 Prauss, *op. cit.*, P. 19。

(20) 參見註 (29)

(21) [純粹理性之批判]，A 249。

暗示了「現象-E」與「現象- $\phi$ 」兩者所指涉之「外範」實在是相同的。因為，只要我們自覺地自一超驗哲學反省之立場下構想「現象-E」，以認明其作為人類知識之普遍合法基礎的話，則「現象-E」便可被了解為「現象- $\phi$ 」了。(22) 由此可見所謂「現象-E」與「現象- $\phi$ 」實屬不一不異之理。然而，上面引文中提到，「現象- $\phi$ 」之構成，得經過「範疇之統一性」這一孔道。這一種說法，驟看似十分輕描淡寫，但其實是以一很簡略的方式去綜攝了康德知識理論中最為複雜的「圖式程序論」和「超驗推述」問題。

查康德哲學中，範疇本應被了解為「理解之純粹概念」，而康德又常指出理解與感性乃知識底兩個不可互相歸化的，構成知識的最基本的兩個根源。那麼，若言「現象- $\phi$ 」得依據範疇之統一性被構想，則這是否與上面所指出的「現象最後必要依於感性」一點有所違諍呢？我們若果明白康德知識理論的根本構想的話，則這問題是很容易解釋的。現象之構成，基本上是涉及「質料」(Materie)與「形式」(Form)(23)，吾人底容受性之感性乃是一切知識就質料內容而言之唯一來源，而感性質料若要呈現，一方面要透過時空兩種感性形式，而另一方面，更要於範疇所提供之「形式」之協作之下方得以完成。因為感性固為知識內容(質料)之唯一來源，但是若無概念之統一功能，則這些感性予料根本不能形成有統一意義的對象而為吾人所知覺。正如康德一句名言所謂：「無概念的直覺是瞎的」(24)。然而，自範疇一方觀察，範疇若果作為純粹為原發性的(spontan)思想形式而言，本來不一定能決定本透過容受(rezeptiv)而得之感性予料，並使之服從其統一性的。為要克服這個困難，康德竭精彈力地寫出了〔純粹理性之批判〕的中心部份——「超驗推述」。然而，要說明範疇之統一性確能具體地決定感性經驗對象，康德又得進一步構作「圖式程序論」(Schematismus)，以說明範疇之能應用於經驗世界，是因為理解藉着想像力把範疇圖式化為一定之圖式(Schemata)，而這些圖式一方面是一切感性經驗之內

(22) 基於這一個理由，Gerold Prauss 乃甚至認為 Phaenomena 可被了解為「超驗哲學意義的現象」(transzendentalphilosophische Erscheinungen)。參見 Prauss, *Erscheinung bei Kant*; *op.cit.*, P. 20。Prauss 這一說法其實即是說現象- $\phi$  乃經過超驗哲學反省後的現象。

(23) 參見〔純粹理性之批判〕，A20/B34。

(24) 〔純粹理性之批判〕A51/B75。

感 (innerer sinn) 得以呈現為吾人之內感之形式條件，而另一方面也同時限定了 (restringiert) 範疇唯一能有所使用之所在 (25)。換言之，經過「圖式程序論」之申明，康德乃可以逆求得一結論：範疇唯一能構成知識之途徑，就是在於其先驗地決定感性予料所以呈現之種種統一形式。若果一旦離開此一 Schematismus 之過程 (亦即離開感性而孤立運行)，則範疇便根本不能構成真正之對象知識。於是，歸根結底而言，在「超驗哲學反省」之下，「現象- $\phi$ 」雖然是要依據「範疇之統一性」而成立，但由於範疇之使用 (Gebrauch) 自身本來即得接受一定之限制 (限於使用於感性之上)，因此，現象- $\phi$  終究而言亦是不離感性予料者。

經過上述「超驗哲學」層面之反省後，我們乃可以進一步詳細地說明現象-E 與現象- $\phi$  之間的關係了。如上所述，兩者之外範和指涉本來是沒有嚴格差別的。換言之，並非於現象-E 以外另有一些具有別種性質的現象- $\phi$ 。兩者之指涉其實基本上是一致的，兩者底「分別」之產生，其實不過是同樣的一些「現象」分別於當下之「經驗意識」中和於「超驗哲學反省」中所分別產生的兩種不同的「份位」或兩種不同的「有效性」(Gültigkeit) 而已 (26)。我們上面已經說過，經驗意識下之「現象-E」，基本上是一些「對當下的我而言的」和「私有的」，即“as it appears to me”的經驗內容。相對之下，在經歷了超驗哲學上層面之反省，「現象-E」於知識論上之客觀有效性和基礎再不是「未經決定」，而是已經被「決定」了。也即某一意義地成為一具有客觀和普遍意義的經驗內容。也因為這個緣故，現象- $\phi$  之有效性再不限於「對我而言的」(für mich)，再不是「私有的」，而是名符其實地為「對吾人而言的」(für uns) 和是「共有的」(gemeinsam)。

### (C) 現象之「共有性」

現象 (從其就是現象- $\phi$  這一點而言) 之具有跨個體的和共通於人際的有效性這一點，在康德哲學中是一項基本立場。這種「共有性」我們上面固然已經透過對現象-

(25) [純粹理性之批判], A140 / B179。

(26) 康德 [純粹理性之批判] 中會有下面一番話：「因此，超驗的與經驗的之間之分別其實只不過是就知識之批判而言者，而不涉及知識與其對象之關係。」(A57 / B81)。這一番話正好說明了：所謂超驗反省下之現象與經驗觀察下之現象根本不是兩種不同的對象，而只是對同一一些對象所作的不同的定位方式而已。也正由於這一原因，Gerold Prauss 乃可以把現象-E 與現象- $\phi$  分別定義為 empirische Erscheinung 與 transzendentalphilosophische Erscheinung。



$\phi$ 作超驗哲學底詮釋顯示出來了。然而，我們很容易會生一種誤解，以為經驗必先待超驗之反省證立之為現象- $\phi$ 以後方具有「共有性」，而經驗作為現象-E則不具有「共有性」或根本上並非「共有」者云。嚴格而言，這一種說法是頗有語病的，我們以前說「現象-E」為「私有」，只是說現象-E首先地(in erster Linie)具有對「我」而言之關聯性，而此中康德並不是指其「只屬於我」，更不是說其「非共有」。對康德來說，如果我們如此地去構想現象，這便正是吾人以現象為幻妄之根源。對康德而言，現象-E和現象- $\phi$ 其實都是同一般的現象，即使有時說現象-E為「未決定」，亦不過指其「有待超驗地被決定」為一些吾人所共有之現象- $\phi$ 而已。因此，當康德說現象(即使是自現象-E一面言)有待被決定為「共有」時，其實已表示康德對現象一般之「共有性」有一最基本而且最單純之認定了。這一種以經驗世界為共有之原始認定，其實不必等到「批判」時期才被康德所堅持。事實上，康德早在一七六六年的一篇名為「從形而上學之夢看靈媒之夢」的論文中便即指出：「亞里士多德在某一場合會說：當我們都在醒覺的狀態時，我們相互之間便有一共同的世界，倘若我們都在作夢，則我們便各有其自己的世界，這最後面的一句話，我們大可以倒過來說：如果不同的人各有其屬於自己的世界的話，則很可能地，他們都在作夢。」(27)換言之，康德自始至終皆不會對現象一般或經驗一般之「共有性」予以褫奪。相反地，他原始地肯定經驗現象為共有，然後再謀求進一步地於超驗反省中揭視這一種有效性。

#### (D)現象之「實在性」

在這一問題上，康德的所謂超驗哲學之進路，是與笛卡兒底懷疑方法和與後來胡塞爾(尤其是“*Ideen I*”以後的胡塞爾)的所謂超驗還原法(transzendentale Reduktion)迥異的。首先，康德從來不會對經驗世界中之對象加以懷疑或存疑……當然，康德也從不隨便接受傳統思辯形上學對世界所作之任何詮釋，但對於經

(27) 參看康德批判前期著作“*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*”編入*Vorkritische Schriften II, KGS, Band II, P. 342*。引文中康德本以為所引者為亞里士多德之語，但康德未指明出處，只言「在某一場合」(irgendwo)。到底亞里士多德是否曾有此一說，筆者目下無法確定，然而康德所引一段話早已為赫利克利特斯(Herakleitos)說過了。可參見Diels/Kranz(hrsg.)，*Die Fragmente der Vorsokratiker*中所收錄的Herakleitos 斷簡第八十九條。Diels/Kranz, *op.cit.*, Band 1, P.171。

驗現象之爲一些如如地 ( als solch ) 爲吾人共同所感所知之對象的這一種「事實」 ( Tatsache )，康德從不懷疑。而康德的超驗哲學之精神，其實正是先站在這一項涉及吾人之「所知」之領域，去「逆求」這一「所知」之可能條件而已。康德晚年在其有名的柏林皇家科學院應徵論文中，即就這一問題指出：「超驗哲學之最高職責乃是：經驗如何可能？」(28)

關於「逆所求能」，我們於康德的「遺稿」裏，可以找到如下一段有力之佐證：康德在 *Reflexionen zur Metaphysik* 裏曾說：「在超驗科學裏，我們再不在乎向前走，而是要向後退。」(29) 然而，康德這一句話正好和「逆所求能」一句言簡意賅的話一般地容易引人誤解。康德此間絕對不是要像笛卡兒或後期的胡塞爾一般地要逆「所知」而退到具有某一種實在意義的「能知」主體裏的意思。更沒有所謂由此一「主體」去「建構」 ( Konstituieren ) 對象 (30) ( 胡塞爾 )，或主體「異化」而爲對象 ( 黑格爾 ) 之說法。康德所言之主體，除了於實踐領域所言者有別之外，

(28) 參見 *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, KGS, Band XX, P. 275。如衆週知，康德於第一批判的導言裏，提出了「先驗綜合判斷如何可能？」一問題去綜攝「純粹數學如何可能？」「純粹自然科學如何可能？」「形而上學作爲自然傾向如何可能？」和「形而上學作爲科學如何可能？」(B20-22) 四項問題。這一說法固然與第一批判之組織有很大的關連，但是今引 *Preisschrift* 中的一句話却顯然更能把康德當下認定經驗然後求安立經驗 ( 最廣義而言 ) 這一種基本態度表露無遺。

(29) "In der transcendentalen Wissenschaft ist nicht mehr darum zu tun, vorwärts, sondern zurück zu gehn." Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, zweiter Theil, KGS, Band XVIII, Refl. 5075, P. 80。

(30) 康德自己雖然也常使用「建構」一概念，但康德根本不肯定一實義之 Subject，因此，即使言建構，亦只側重象表底客觀的構成 ( konstitutiv ) 一面之意義，而不談一由「主體」策動之建構 ( Konstituieren )；雖然就文法上之需要，有時康德亦間中以動詞形式去使用 Konstituieren 一字。相反地，胡塞爾的 Konstitution 理論則很明顯地自早期對 Konstituiertsein 之偏重漸發展爲晚期確立了「主體」以後對 Konstituieren 之偏重。這一問題可參見 Eugen Fink, "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie" in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11, (1957), pp. 321-337; Ludwig Landgrebe, "Reflexionen zu Husserls Konstitutionslehre", in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 36, (1974), pp. 466-482; 最後尚可參見 Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Vorlesung SS 1925), (hrsg. von) Petra Jaeger, (Frankfurt/Main: Klostermann, 1979), 請參考這本書前半論胡塞爾 Intentionalität 理論一部份。!

於知識理論層面所指者，皆非一實體義之主體，而最多可稱爲一「邏輯主體」，一「不確定主體」(31) 或一「主體之假定」(32)。

承接上面有關康德「逆所求能」立場之說明，我們可進一步指出，康德此一超驗哲學之「返歸性」(rückwärts) 要求不一定要建立在一如笛卡兒一般的主客對立 (Subjet-Objekt Spaltung) 的格調之上，也不一定要走向一以「主」去「攝收」「客」或以「主」爲存有地優位於「客」的局面之上。在康德的知識理論之上，他肯定的既非一絕對之知識客體 (即不肯定一絕對之物自身，詳後)，一切真確的認知對象，其實都是如如的「吾人」的「所」知。而此一如如地爲實在之經驗本身固然「經驗地」爲實在，但若果吾人進一步反省或「批判」其超驗上之根據，則順着經驗之「所」知，我們復可以構想其功能上之可能條件 (Möglichkeitsbedingungen)。這一組條件 (包括時空形式，範疇 (即理解之先驗概念和先驗原則) 即總稱爲一「超驗」之領域。如上所說，這一「超驗之能力」又並非一卓然獨立之「我」或「實體義的主體」，而正正只「不過」是經驗之可能條件而已。換言之，一旦離開了其相對於「經驗」以作爲「經驗」之可能條件這一種關係之後，此一「超驗之領域」便是 nothing。由此，我們可以觀察得知，「經驗」與「超驗」兩領域有一彼此依存之關係。經驗本身雖爲「實在」，但於反省上〔當然地，超驗反省不是所有人類都必需的，一個農夫是可以很踏實地活在一個對他來說是如如地實在的世界中的〕，又有待一「超驗」之領域以明其可能條件，相對地，「超驗」之領域却又不能離開作爲「經驗」之根據而有獨立意義。康德超驗哲學中這一種「經驗」與「超驗」彼此依存之特性，海德格是否析得淋漓盡致的。他把這一特性稱爲一論證上之循環 (Kreisgang der Beweisführung) (33)。

(31) 這是康德當代一位波蘭籍猶太哲學天才 Salomon Maimon (1754-1800) 所提出的見解。引見 Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 3. Auflage, (Berlin: de Gruyter, 1974), P. 23.

(32) 參見 Hartmann, *ibid.*

(33) 參見 Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding: Zur Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (1935/36), (Tübingen: Niemeyer, 1962), P. 62, 174, 187. 此中，Heidegger 稱經驗與超驗之關係爲 Kreisgang und ein offenkundiger Zirkel。

總而言之，康德超驗哲學中這一種能所依存關係所要表達的，乃是「主」「客」兩方都沒法作絕對確立之情況下的人類的一種「中性的」經驗意識之呈現。在一個傳統哲學所謂「主」「客」兩方都無法作絕對實有上之決定的世界裏，此一「能所」之依存，正好反映了人類認知之有限和人類自身底存在處境之有限（*endlich, finite*）。然而當人類這一種有限處境一旦被闡明之後，換言之，當吾人再不必耿耿於有無絕對的「主」或絕對的「客」之後，則一切呈現於吾人底有限認知能力之前的經驗內容，反而顯出其如如地為「經驗地真實」（*empirically real*）的一面。

上面引述康德早期著作〔靈媒之夢〕中的比喻除了說明康德所謂現象之「共有」性之外，最重要的，就是直接說明了康德對「現象」為實在的基本立場。然而由於「實在」（*real*）一詞於哲學史中被使用得委實過於廣泛了，因此，若非對此中的所謂「實在」作一進一步之釐定，則徒言「現象」為「實在」，只有增加混亂而已。

康德無論在使用 *real* 或 *wirklich* 概念時，當然是會意識到這些概念在西洋哲學傳統中有一定之使用方法者。而康德提出的「現象實在論」中的「實在」，基本上用意是十分特殊的，而且是與哲學史中各種傳統的使用方法都有不同者。首先，例如柏拉圖的理型論，亞里士多德的自然哲學中的實在論，乃至中古的唯實論等等理論雖然基本興趣各自不同，但是其皆可於不同意義下稱為實在論，而它們之所謂「實在」，總括言，都有「客觀地」和離開人類之意識而能存在之意味。今康德的「經驗實在論」在這一基本關鍵上，即與傳統一切「實在論」迥異。當傳統主要的「實在論」皆強調其為「不待於」人類意識的當兒，康德所謂的「經驗實在論」正恰好認為一切所謂「實在」的皆就其「與人類之關聯性」而言者，換言之，「實在」對康德而言，是指那些「如其所如地」呈現於人類之經驗能力範圍中之可能經驗。而這些經驗對象底對吾人（*für uns*）之相關性乃至其如如之呈現本身，即便是它們底「實在性」之充足基礎。而「經驗實在論」欲為現象所申言之「實在」亦於此而止。因為此中康德為經驗要求之「實在」根本非傳統所謂之客觀獨立實有。相反地所謂客觀獨立的實有，或康德偶而所指稱的「絕對的與超越的實在性」（*absolute und transzendentale Realität*）（34）本身其實根本無任何基礎可言。由是可得一結論：康德言現象為實在時，所謂「實在」，本即不離經驗相對於吾人如如之呈現一點而言的。

（34）〔純粹理性之批判〕A 36 / B 53。此中，“*transzendental*”一字之用法與大部份其他場合中之用法迥異，依文理而言，實指 *transzendent* 之意。

而所謂「經驗實在性」一說法，一方面地，固然以「實在」去規定經驗為並不虛妄，而相對地，所謂「實在」亦必定回頭被「作為吾人之經驗」這一性質所限定。總言之，此中之「實在」，並非客觀地為絕對之獨立實有，而正為「如其顯示於吾人」(wie sie uns erscheinen)這一意義之「實在」。

在這一問題上，康德顯然與巴門尼底斯和柏拉圖這一傳統站在完全對立的地位上的。正如以上曾經指出，康德的所謂現象，最終是不能離開感性的。事實上，康德亦曾把現象稱為「感知事物」(Sinneswesen, sensible entities)，以與稱為「智思事物」(Verstandeswesen, intelligible entities)的所謂本體(Noumenon)相對揚(35)。如眾所皆知，在巴柏一傳統中，感官經驗或現象事物不但絕對無實在性可言，甚至一定程度上都被稱為幻妄。巴門尼底斯不是教訓我們說如果要追求真理時，不應讓吾人「那視而不見的眼睛，那轟鳴的耳朵，和那一張舌頭」所駕御嗎？(36)在柏拉圖〔理想國〕中著名的四層存在分野中，所謂的「可見世界」(δρώμενον, κόσμος δρατόν)(37)(一般譯作為「感官世界」(world of appearance)不是被安放到所謂的「智思世界」(νοούμενον)之下嗎？換言之，就對感性經驗現象之存有地位一點而言，康德是要為現象「平反」的。

在巴門尼底斯和柏拉圖所建立的傳統中，感官現象往往被貶為幻妄(trügerisch, illusive)。現象(Erscheinung)往往就被等同於幻象(Schein, Illusion)。當然的，巴柏二氏之所以把感官現象判為幻妄，顯然因為他們心目中的所謂真理早另有所屬了。此中，孰真孰幻之判定，其所涉及的，往往並不只是一些單純的理論性問題，而牽涉及基本立場上之大取向與大肯定。舉例說，亞里士多德即從不把經驗(ἐμπειρία)或自然事物視為幻妄。亞里士多德不單只不像柏拉圖或巴門尼底斯一般地因為經驗現象有變異性(change, Veränderung)而言其為幻妄，相反地，於肯定一切經驗事物之實在意義之餘，尚求進一步說明，一切經驗事象所涉及之「變化」，本身亦為一些實在的「實化過程」(energeia, actualization)。以變異中的現象為虛妄，而假立一與之相對而為恒常靜止不變之理型世界這種構

(35) 〔純粹理性之批判〕，B 306。

(36) 參見註(13)

(37) 參見註(2)

想，本質上其實是一種「實在之重覆」(Verdoppelung der Wirklichkeit)的做法(38)。結果，柏拉圖所一直不予重視和到晚年才稍涉及的有關感性世界之描述工作(39)，竟然便成為亞里士多德畢生殫精竭力的所在。亞里士多德建立了範疇論，好去為現象之種種語言上之陳述可能作一準備(40)，復提出種種理論角度去解釋現象中不同層面的運動(κίνησις)或變化(μεταβολή)，亞里士多德這一種「拯救」或「護理」現象(41)的要求，其實是巴柏一傳統形成以後第一個最有力的反擊。撇開了亞里士多德仍以一「客觀實在論」的態度去處理經驗這一點與康德仍有重要分別不談，亞氏從柏拉圖一傳統回頭為感性經驗爭回其某一種實在性這一點，是正正與康德的基本精神脗合的。

如上所言，現象與超現象(物自身)或感性與超感性之間孰真孰幻之判定，往往是一理論之最後立場。這一判定往往出了各該系統中理論所能解釋之範圍，而反而成

(38)「實在之重覆」一說法是陳康先生治柏拉圖與亞里士多德哲學時所最為強調的概念之一。陳康的立場却認為這一本來根種於柏拉圖(*Phaidon, Sophistes*)中的理論困難一方面固為亞里士多德所察覺，然而亞里士多德於提出種種求超克此一困難之嘗試(包括陳康所最強調的「普遍的複合物」(universales Konkretum)問題)之餘，依然未能完全克服某一意義的「實在之重覆」與「分離」之困難。參見陳康一九四〇年於柏林發表的博士論文，*Das Chorismos-Problem bei Aristoteles*, (Berlin: Albert Limbach Verlag, 1940)，特別參看§ 46, § 71, § 81, § 83。

(39)參見Plato, *Timaeus* — 對話錄。

(40)關於亞里士多德範疇理論之語言學基礎—問題可參見①David Ross, *Aristotle*, (London: Methuen, 1923/66), P. 21; ②Hermann Bonitz, *Über die Kategorien des Aristoteles*, (Wien: Hof- und Staatsdruckerei, 1853), P. 4 (Bonitz引述Trendelenburg); ③C.M. Gillespie, "The Aristotelian Categories" *Classical Quarterly*, 19, (1925), (Gillespie引述Apelt); ④Emile Benveniste, "Categories of Thought and Language" in: *Problems in General Linguistics*, trans. by M.E. Meek, (Coral Gables: University of Miami Press, 1971), PP. 55-64。

(41)參見陳康譯著〔柏拉圖巴曼尼得斯篇〕附錄，(台北，先知出版社，一九七三年再版)，P. 325。這一篇附錄經重校後，收輯於陳康：〔陳康哲學論文集〕，(江日新，關子尹編)即將於聯經出版社出版。此外，參看G.E.L. Owen, "Tithenai ta Phainomena", in: *Articles on Aristotle*, Part 1, Science, (ed.) Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, Richard Sorabji, (London: Duckworth, 1975.) PP. 113-126。

爲各個別理論要努力說明之桎梏。在這一關鍵上，康德在他的〔論形而上學底進展〕這一篇 *Preisschrift* (1791) 中即很明確的指出「現象」一概念〔按：在這裏康德原文是 *Erscheinungen* (*Phaenomena*) 兩字並列使用的〕絕對非一般人所謂的「看來如此的幻象」(*Apparenz, oder Schein*) (42)。在〔純粹理性之批判〕中「感性論」末後一段於 1787 年 B 版增訂的文字中，康德更就有關問題有如下一段一針見血的申明：「對外在對象之直覺和對心靈自我之直覺都是把對象與心靈於空間和於時間中就其影響吾人之感官而予以象表，也即就其所顯示而予以象表；當我這樣說的時候，我並不是要指稱這些對象爲一純然之幻相 (*ein bloßer Schein, a mere illusion*)。因爲，在現象中，對象乃至於那些我們附置於其上之性質，於任何情況下都是被視爲實在地被給予的 (*als etwas wirklich Gegebenes angesehen*)。」(43) 根着不久，康德面對着柏拉圖傳統，爲現象作了最有力爭辯：「若果我把那些我本應要歸入現象之列的東西，指稱之爲幻象的話，則這便是我自己的罪過而已。」(*Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem was ich zur Erscheinung zählen sollte, bloßen Schein machte.*) (44) 那就讓我們以康德這一句話去結束我們有關「現象實在辯解」這一部份的討論吧。

### (三) 本體權宜辯解

#### (A) 意義問題與指涉問題

自古以來，不知有幾許哲學家朝夕夢想有某一種客觀的「終極實在」(*objective, ultimate Reality*) 有待他們去發見，去掌握。只不過，到底有沒有一「終極實有」之領域？倘若有，則此一領域之具體內容是什麼？這一堆問題應如何回答，亦自古以來，衆說紛云，莫衷一是。許多人談到康德所謂「物自身」或「本體」概念，總免不了要把這一概念與所謂的「終極實在」一問題聯想在一起。這一種聯想之產生，其實是十分可以理解的。因爲「物自身」(*Ding an sich*) 一概念，固

(42) 參見註(19)

(43) 〔純粹理性之批判〕，B 69。

(44) 同上。

名思義，是指「在其自身而言」( an sich, in itself ) 之事物解。而所謂 an sich，其實亦非康德所首創。亞里士多德所謂的 ἐν αὐτῷ ᾧ αὐτό (45)，中古時大阿爾培和阿奎那斯所謂 per se (46)，或所謂 perseitas (47)，後來笛卡兒 per se 一概念之沿用(48)，Spinoza 的 causa sui (49) 等，皆可說是 an sich 一想法之濫觴。然則爲什麼有需要強調事物有「在其自身」的一面呢？此中的道理其實十分簡單：是因爲人們對人類自身之認知能力缺乏信心，耿耿以爲「終極實在」是不能爲吾人有限之能力所掌握者，所以當構想所謂「終極實在」時，乃強調其爲「在其自身」，而不是「依其顯示於吾人」( as they appear to us )。換言之，在一般富於傳統形而上學興趣的哲學家眼中，物自身與現象之間的關係就是 Reality 與 mere appearance 之關係。柏拉圖捨現象世界而認定一非感官所能及之理型世界爲一自如的真實世界，即是哲學史上最好的例證。

於引言中，我們已指出，康德底現象與物自身之分辨與上述所謂 appearance and reality 之分辨迥異。事實上，在本文前段，我們早已指出了，康德不但不以現象爲虛妄，反而一反柏氏之傳統，對現象之經驗真實性予以一徹底的肯定。然則相應於康德哲學中「現象」之肯定，到底「物自身」和「本體」之存有份位又如何被安置呢？

正如本文前半指出康德於廣義言之現象之下，基於理論之需要，再區別了 Erscheinung ( 我們所謂的「現象 - E」) 與 Phaenomenon ( 我們所謂「現象 - φ」) 。同樣地，我們發覺康德於廣義的「物自身」問題下區別了 Ding an sich ( 一般譯爲「物自身」) 和 Noumenon ( 一般譯爲「本體 ( sic )」或「智思物」)；而且，在大部份的場合中，以 Ding an sich 與 Erscheinung 對揚，而以 Noume-

(45) 參見 Aristotle, *Metaphysica Bk VIII*, 1049 b10-11。

(46) 參見 Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, ( New York : Random House, 1954 ) P. 393。

(47) 引見 Ernst Bloch, *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, ( Frankfurt/Main : Suhrkamp, 1977 ), P. 116。

(48) 參見 René Descartes, Reply to Objections I, in : *The Philosophical Works of Descartes*, transl. by E. Haldane and Q. R. T. Ross, Vol II, ( New York : Dover, 1955 ). P. 14-15。

(49) Baruch de Spinoza, *Ethica*, Part I. Def. 1.



non與Phaenomenon對揚。正如「現象-E」和「現象- $\phi$ 」之意涵是「不一不異」一般，所謂「物自身」和「本體/智思物」其實亦涉及一同一的問題領域。只是當我們現在要談論「物自身」和「本體」的時候，我們當要說清楚，我們只可以討論其「意涵(義)」(meaning)，而不能討論其「指涉」(reference)。換言之，物自身或本體這兩個語詞是「有義無指」的。當然，此中所謂「無指」，是指「沒有經驗指涉」而言，此中原因十分簡單，因為無論「物自身」或「本體」就其意涵而論，本來即指一些不能由經驗認知ostensively決定，而是「自如」地存在的事物(50)。結果，以下我們要關心的問題乃是：在康德哲學中，現象既被認定為「真實」，和被認定為一切理論探討之真正歸宗的領域，則所有有關「物自身」或「本體」等既無經驗指涉可言的語詞的討論到底還有何意旨可言呢？

#### (B)物自身或本體之反面意涵與正面意涵

既然無法從指涉入手，讓我們安份地先看看所謂Ding an sich和Noumenon在康德哲學中之意涵若何。我們首先從「物自身」一概念入手。

在〔純粹理性之批判〕中疏解所謂二律背反的一些篇章裏，康德在申論過程中，於重申了經驗之「實在性」之餘特別指出：「因此，經驗之對象是絕對不會在其自身(an sich selbst)，而只在經驗之中被給予……只要它們與我底實在的意識產生一經驗上的聯繫的話，它們便即足以成為實在的(wirklich)了，雖然它們並不因此便在其自身地(an sich)為實在……」(51)由此，我們已可見到，對康德來說，所謂「在其自身」，其實即是「對我而言」之相反。康德順上文馬上就這一點提出了「物自身」一詞的經典性定義：「……倘若要談論的是一物自身的話，則我們大可說，它是在其自身地，〔也即〕沒有與吾人之感官和沒有與可能經驗產生關係地存在。」(52)從這一段引文中，我們可以清楚的看到「物自身」確具有上述所謂「感官能力以外之客觀獨立實有」之意涵。

進一步我們再省察Noumenon之意涵。所謂Noumenon，漢譯大都譯為「本體

(50) 很明顯地，沒有「經驗指涉」是不能排除某一義的「絕對客觀指涉」的邏輯可能性的，有關「物自身」或「本體」之邏輯可能性問題，參見以下討論。

(51) 〔純粹理性之批判〕，A492-493/B521。

(52) 同上，A493/B521-522。

」。然而，細察之下，此一翻譯就字面意義而言，並不算太準確。「本體」中之「本」，其實不外就是「物自身」中之所謂「自身」；此外，「體」、「物」又明顯地是相近似之用語，由是可見，所謂「本體」之譯，其實是借取「物自身」之內涵意義而另作一類近語詞之結果。我們本已承認了Ding an sich和Noumenon在康德哲學中是指向同一組問題，然而，這却不表示兩者所涵攝之意義可以完全被等同。正好像我們不能因為「〔人間詞話〕的作者」和「〔觀堂集林〕的作者」這兩個語詞之指涉相同而說上述兩個語詞之意涵相等一般。一旦犯上這一錯誤，則許多本來很複雜和富有多向度的問題便很容易陷入被簡化的危險。基於這一原因，我們乃得再仔細查察一下所謂Noumenon一概念之根本意涵。看看能否自另一個向度對廣義的物自身或本體問題，作一定程度的釐清。

無論從字源的角度或自歷史的角度看起來，Noumenon一字都不是康德所首創的。哲學史上最早使用這個概念的大概是柏拉圖。我們上面已經簡單地提到，柏拉圖在其〔理想國〕一對話錄中，曾以「線條比喻」(Liniengleichnis)去說明他的「理型論」和「四重存在說」。其中，上層的兩個領域一般被合稱之為一「智性(或睿智)世界」(intelligible world)，而使與下兩層合組而成的所謂「感性世界」(Sensible world)相對揚。如果我們找出〔理想國〕的希臘文原本查看的話，則我們當可發現，所謂「智性世界」乃即就是νοούμενον (nooumenon) (53)；而所謂「感性世界」乃即是δρώμενον (horōmenon)。前者源出於νοῦς (心靈)或νοεῖν (思想)，在柏拉圖理論中，所指的乃是一得以純智觀照(θεωροῦν)方式去掌握的客觀理型世界；後者源出於δράω (看)，所指的是一藉肉眼，或廣泛言，藉感官所掌握的經驗領域。總言之，νοούμενον在柏拉圖理論中乃一非感官性的，只可藉純粹智性思維(觀照)去掌握的領域。這一領域對於柏拉圖來說，乃是一客觀獨立實有之形上真理。此外，柏拉圖又藉着「愛」(ἔρως)一概念之闡揚，提出了一套人類得以自感官之幻覺層面逐漸自我提升使臻於「純智」領域之途徑(54)。而這一途徑，對柏拉圖而言，乃是一自幻相(經驗)臻於客觀實有(純智)之途徑。只不過，柏拉圖這一種以當下之世界為幻妄，而以一「他世界」(other

(53) 同註(2)

(54) 參見Plato *Symposium, Phaedrus* 兩對話錄。

world) 爲真實的態度當然是不能被康德所接受的。這樣看來，康德又因何在他底哲學中的關鍵處套用了柏拉圖 *Noumenon* 這個觀念呢？*Noumenon* 這一個觀念落入康德的理論系統中到底有何新意呢？

康德討論 *Noumenon* 一概念最詳盡的，要數〔純粹理性之批判〕一書中的「成素論」中的第一部份「超驗邏輯」中的第一分部「超驗分析」中的最後一章，該章名爲「論把對象一般區別爲現象（*Phaenomena*）和本體（*Noumena*）之基礎」。此外，緊接上述這一章的就是「超驗分析」這一分部的「附錄」（*Anhang*），該附錄一般簡稱爲「論反省性概念之誤用」（*Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe*），內中亦有一些有關 *Noumenon* 的重要討論。茲綜合上述這兩部份作一申論。

在第一版的 *Phaenomena und Noumena* 這章裏，康德把 *Phaenomena* 與 *Noumena* 合論以顯出其彼此之分際（請注意以下引文之上半部已於本文前面討論過了）：

「現象—*E*（*Erscheinung*），就其依據範疇之統一性被構想爲對象而言，可稱爲現象— $\phi$ （*Phaenomena*）。但是，如果我假設有一些事物是純然的理解對象（*Gegenstände des Verstandes*），而這些對象却又同時可以被給予於一種直覺（*Anschauung*），雖然這一種直覺不是感性的直覺而是一智性的直覺〔also coram intuitu intellectuali〕；這樣的一些事物乃可以被稱爲 *Noumena*（*Intelligibilia*）。」（55）

此中我們又再可以看到，正如談 *Ding an sich* 必須與 *Erscheinung* 相對而談一般，康德談 *Noumenon* 亦要與 *Phaenomenon* 相對而論。如果我們說 *Ding an sich* 之所以爲 *Ding an sich* 是在於其不涉及感性直覺而爲「自如」的話，則如今在確定 *Noumena* 一概念之意涵的過程中，我們發覺康德加進了一「新項」作爲 *Noumena* 意涵上之「後援」。康德一方面如常地指 *Noumena* 不能被給予於感性直覺之餘，忽然提到吾人可構想 *Noumena* 得以被給予於另一種直覺——智性的直覺。於是「本體」（*Noumena*）乃由此而引出一新的意涵。康德把這一新的意涵表之

(55) 〔純粹理性之批判〕，A248-249。

爲 intelligibilia，又稱之爲「智思物」(Verstandeswesen (56)，Kemp Smith 譯爲 intelligible entities)。

爲着強調 Noumena 一概念底意涵的這一另一面，康德於第二版的申論中乃明確地提出 Noumenon (a) 一觀念涉及反面的與正面的兩重意義這一說法了。

「倘若 (wenn) 我們把 Noumenon 了解爲一個事物，而此一事物並不是吾人底感性直覺之對象者……則這乃是一反面意義的 Noumenon。然而 (aber) 假如我們把 Noumenon 了解爲一非感性直覺 (nichtsinnliche Anschauung) 之對象的話，則我們便在假定一種特定的直覺模式，換言之，一種智性的直覺模式，只不過這種智性直覺卻不是屬於吾人所有的，並且是吾人甚至無法設想其爲可能的；在這種情況下，這將便是 (wäre, would) 自正面意義去了解 Noumenon。」(57)

在說明康德這一番辨別以前，我們得一再指出，康德一方面既不是在以「反面義」之 Noumena 去否定客觀實有之指涉，另一方又不是要以「正面義」之 Noumenon 去肯定一客觀實有領域。康德此中要談的不是客觀存有指涉之有與無，而只在談 Noumenon 可有反正兩面之意涵。這從上引文前後兩段都以假設語態，如 wenn, aber, wäre 等表達便即明瞭。此外要指出的：既然此中談論的不是存有指涉的問題，則 Noumenon 的反面和正面「意涵」之反覆交替申明，便形成一就有關 Noumenon 此一課題的一項「辯證式」的解說了。讓我們首先自 Noumenon 之正面意涵開始申辯。

正面意涵下的 Noumenon，其實主要在於強調可有某一些「物自身」雖不能是感性直覺之對象，但却可以是一非感性直覺（或智性直覺）之對象。就形式上看，這一「正面意義」下的 Noumenon 其實與柏拉圖的 νοούμενον 十分接近。我們上面

(56) 當然地，我們當要知道，Verstandeswesen 中的所謂 Verstand，並非康德一般所指的「人類的理解」，而是指如上帝一般的一超越心靈而言者。「智思物」中的所謂「智」(Verstand)，實即指與「智性直覺」(intellektuelle Anschauung) 相表裏的「直觀之智」(intuitiver Verstand)。此一所謂「智」，勞思光先生曾提出可以「靈覺」一類字眼去使與「理解」辨別。參見勞著：〔康德知識論要義〕(台北：河洛出版社影印版，1974)，PP. 195-197。此外，「智思物」一譯，可參考牟宗三先生〔純粹理論之批判〕中譯，上冊，(台北：學生書局，1983)，P. 475, 490。

(57) 〔純粹理性之批判〕，B 307。

已經指出，對柏拉圖來說，這一意義的 *νοούμενον* 雖然不能假感官之途去獲取，然而柏氏却認為吾人可以循一定的途徑（*eros*）逐步摒棄感官之約束和限制而臻於一純粹思維（*theōria*）的境界，以便於此一境界中去觀賞 *νοούμενον* 的世界。然而，對於康德來說，由於一切人類知識絕不能逾越以感性直覺為基礎的可能經驗領域，因此吾人即使有正面的 *Noumenon* 之意涵，但是這一假定中的領域即使存在，亦不可能對吾人之知識產生任何正面的關聯或意義的，而大不了只能對一假定中的（却與吾人無緣的）智性直覺具有意義而已。換言之，對康德來說，自人類有限的認知條件去「正面」地談論什麼事物「自身」（*an sich*）是於理有悖的；因此，如果人類真的非要「正面」談「物之在其自身」，則此一正面意義要成立，也非得假借一某一義的「非人」的「智性直覺」去申說，當然地，此中的「智性直覺」本身亦不過是一項「權宜」（*Problema*）（58）而已。

(C)本體概念之正面意涵——本體之「可能性」問題

當然地，康德是很清楚明白，即使「物自身」或「本體」不可能成為吾人知識之部份，但是，其存在之邏輯可能性是不能被排除的，正有如我們雖無緣於「智性直覺」，但「智性直覺」存在之邏輯可能性並不被排除一樣。然而，這一「可能性」對吾人類而言代表了一些什麼呢？

康德無疑問地承認說：「*Noumenon*這一概念——也即是說，一個並不能被構想作為感官之對象，而只能透過一個純粹睿智（*durch einen reinen Verstand*）而被構想作為一物自身的東西——在任何情況下都是絕不矛盾的。」（59）然而，這一種「可能性」到底有多少份量呢？

依理看來，*Noumenon* 既然不矛盾，當然是邏輯地為可能了！然而，我們發覺康德就此一問題突生一異議，且嚴厲地指出這些「可能性」在某一意義下復又是「不可能」的。在「反省性概念之誤用」這一附錄結尾論及「無」之種類時，康德舉出四種不同意義的「無」（*Nichts*）。其中第一項即是指一些概念，而這些概念之「對象」根本找不到相應之直覺者。由於根本無直覺內容的緣故，這些概念其實便根本無對象可言，康德把這一意義的「無」稱為「無對象之空洞概念」（*Leerer Begriff*

（58）有關「權宜」與 *Problema* 問題之討論，請詳見下文。

（59）〔純粹理性之批判〕，A 254/B 310。

ohne Gegenstand)。(60)〔這即就是我們前面所說的「有義無指」〕由於這一種空洞概念乃不假於直覺之參與而為純粹思想所構成者，康德乃又稱之為「思維事物」(拉丁：ens rationis，德：Gedankending)。在舉例說明這一關鍵時，康德一下子便舉出了Noumenon出來了，並且還說：「……一個沒有對象的概念，例如Noumena，是不可以被算入一些可能性(Möglichkeiten)之列的，雖然同時地我們不應該因此而把它們〔按：指Noumena〕視為不可能。」(61)此外康德在同一章較早的段落亦曾以同樣口脛說Noumenon「既不能被吾人說為可能，又不能說為不可能」(62)。

驟眼看起來，康德這一番話的用意頗令人費解，然而，只要我們明白，所謂「可能性」(Möglichkeit)於哲學史中自古即涉及一雙重意義，則康德上述態度之用意是十分明顯的。自亞里士多德以來，「可能性」(δύναμις, τὸ δυνατόν)本來即有「邏輯可能性」和「實在可能性」之分別(63)。前者乃是指純粹概念中不矛盾的，或如亞里士多德所謂「其反面不是必然地為假(ψεῦδος)的」(64)；而後者乃是指「依於某一本已實現了的事物而言其為可能；正如因為某人實在地在走路而我們說他可能(以)走路」(65)。到了理性主義勃興的時期。重要哲學家如萊布尼茲(Leibniz)，吳爾夫(Wolff)等雖然並非不知道「可能性」可以有兩種不同的了解(66)，然而，由於理性主義整體而言有着自概念或理性一領域出發去探討存在這一種欲求(上帝之存有論論證即為一最好例子)，於是往往把兩種意義的可能性混淆使用。再進而基於一已混淆了的「可能性」概念去自一「不矛盾的」和「可想像的

(60)〔純粹理性之批判〕，A292/B348。

(61)同上，A290/B347。

(62)同上，A286-287/B343。

(63)有關「邏輯可能性」可參見Aristotle, *Met.*,  $\Delta$ 12, 1019 b 23-30。至於所謂「實在可能性」一問題，可參看*Poetica*, IX, 1451 b 7; *De int.*, XIII, 22 b 7-23 a 27。此外，可參看Chung-Hwan Chen (陳康), *Sophia, The Science Aristotle Sought*, (Hildesheim: Olms, 1976), Appendix A。

(64) Aristotle, *Met.*,  $\Delta$ 12, 1019 b 28-29。

(65) Aristotle, *De Int.*, XIII, 22 b 8-10。

(66)以萊布尼茲為例，可參看Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, transl. by Leroy E. Loemker, 2nd Edition, (Dordrecht: Reidel, 1976), P. 513, 329。

」的領域去求談論一些「想當然」的「存在領域」。例如萊布尼茲曾說：「……可能的事物就是那些不涉及一矛盾的〔按：此中之「可能」是指Logische Möglichkeit〕；而實在的事物乃不外就是可能的事物中最好的一些……」(67)此外，吳爾夫又順着萊布尼茲這一種想法而提出說：「一事物之實在性乃是其可能性的一項補充(Ergänzung seiner Möglichkeit, complementum possibilitatis)」(68)換言之，在理性主義的觀點之下，概念思維中之可能性是知識最明晰(distinct)的基礎，相反地經驗的給予只能構成一些模糊(confused)的知識。於是焉，概念中有上帝完美之概念，上帝乃必定存在，概念中上帝既是至善，則世界的善惡果報乃必定要有一先在和諧者云……。

就這一問題而言，康德早在批判前期便已形成了一種與理性主義大異其趣的態度。在1763年Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes一文中，康德即對吳爾夫所謂「一事物之實在性〔只不過〕乃是其可能性的一項補充」一想法大加鞭撻，並已指出「一切事物之內在可能性得假定事物先存在」一觀點(69)，在〔純粹理性之批判〕裏，康德終於就這一問題提出了一非常明確的分判標準了。

「假如一概念並不是自相矛盾的話，它當然便是可能的……。然而，假使該概念藉以產生的綜合之客觀實在性並無特別的證明(dargetan)的話，則該概念大有可能是一空洞的概念。而正有如上面所曾指出一般，這些證明在任何情況下都是建基於可能經驗底原則之上，而不是建基於分析的原則(即矛盾律)之上的。這乃是一項警告，叫我們不要自概念之可能性(邏輯的)立刻便要推論到事物的可能性(實在的)上去。」(70)

此中，康德明確地區別了邏輯可能性與實在可能性，並把這一對揚表達為概念可能性(Möglichkeit der Begriffe)與事物可能性(Möglichkeit der

(67) 同上，P. 513。

(68) Christian Wolff, 引見於Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (Vorlesung, SS1927), hrsg. von F.-W. von Herrmann, (Frankfurt/Main: Klostermann, 1975), P. 43。

(69) 參見Kant, *Vorkritische Schriften II*, KGS Band II, P. 76.

(70) 〔純粹理性之批判〕, A597/B625。

Dinge )之間的對揚。如果把這一分別應用到較早引述康德認為 Noumena 作為一「思想事物」之概念雖然不矛盾但仍「不能算入一些可能性之列」這一主張的話，則道理便非常清楚了。康德其實不外是說：邏輯上並非「不可能」不等如說事實上為「可能」。用康德斬釘截鐵的一句話表之：「一事物之可能性永遠不能單單透過其概念並非自相矛盾這一事實去獲得證明，而只能藉着某一些相應的直覺之支撐而獲得證明。」(71)

綜合以上的申論，我們乃可以就 Noumenon 一概念之正面意涵作如下總結：我們固然可有所謂 Noumenon 一概念，並於此一概念中構想其為「在其自身」。就其並不涉於邏輯矛盾而言，這樣的一個概念當然地是可能（邏輯地）的。然而，我們並不能由此概念中的「自如性」而證明 Noumenon 有事實上之可能性。如果我們或以為可以辯駁說：「啊，Noumenon 於概念定義上本來就有不能由感性直覺所掌握之意涵。我們却大可以設想此一 Noumenon 的領域可以為一非人所有的而是屬於智性的直覺所掌握！」面對這種駁議，我們只要仔細設想一下，則情況其實依然無大變更：正如概念上的 Noumenon 並非邏輯矛盾一般，智性直覺之存在或一具有智性直覺能力之存有（上帝）之存在當然亦同樣是邏輯地為「可能」的。只不過，無論我們再如何努力地從正面去設想 Noumenon 之意涵，我們始終都只不過是在概念世界中去努力而已。而概念世界中之可能性永遠只能在概念世界中生效。只要一朝未有感性直覺的印證，我們將一直不得肯定概念中之任何可能內容為存在的。人類誠然可藉其想像力自由地組織概念，這些概念構作固然在許多方面可以對吾人而言有豐富的意義。然而存在永遠是不能由概念決定的。若果吾人罔顧於這一個基本原則，營役於概念世界而自以為對存在有任何掌握的話，「則我們似乎取得了勝利，但事實上等於什麼都沒有說。」(72)

#### (D) 本體概念之反面意涵

##### (1) 本體作為一「界限概念」(Grenzbegriff)

綜上所述，Noumenon 雖然於概念上可以作一正面的考慮，然而，由於此一正面意涵早已離開了人類的認知範圍之外，乃只是「有義無指」的。於是經過這一

(71) 同上，B 308

(72) 同上，A 597/B 625。



淘汰之後，在康德所謂Noumenon的反面與正面兩種意涵中，真正能對應於吾人知識的，便只剩下「反面」意涵一項了。所謂「反面」意義的Noumenon 乃是指「Noumenon 並不是吾人底感性直覺之對象」這一態度。在康德立場下，「去思想（denken）一對象」與去「認識（erkennen）一對象」是完全兩回事（73），前者只純屬概念中的事，只要一對象不至成爲一個自相矛盾或自我否定的「非物」（nihil negativum, Unding）（74）的話，此一「對象」便即能被思想，然而，當我們談論的，並不是此一較鬆散意義的「思想對象」，而是要談論嚴格意義的對象——「認知對象」（75）——的話，則康德的態度是，我們不能單倚賴思想或理解，而得同時徵信於兩大認知要素中的另一個關鍵性的部份——感性直覺。從這一角度看來，顯然地，所謂Noumenon之「反面」意義其實完全是從人類認知之角度出發而構想的。此一「反面」意涵之所以爲「反面」，正因爲它並不指定Noumenon「是」什麼，而只指定其「不是」什麼。

然而這一反面之約定到底對吾人之經驗知識而言有何意義可言呢？此中的答覆是非常富於辯證色彩的：當康德指定Noumenon 不是經驗感性直覺之對象時，其實即同時表示經驗感性直覺不能以Noumenon 爲對象。然而，我們已指出Noumenon 正面的意涵雖非邏輯不可能，但却絕不能對於經驗（經驗實在性）之認識有任何正面的關連。於是康德乃終於逼出一重要的結論：第一：「Noumenon 只能以一反面意涵被了解」（76）。第二：Noumenon 此一「反面」意涵的唯一功用乃是要回頭限定感性直覺經驗所「不可能是」之「領域」。如果我們留意Ding an sich 一概念在第一批判中的用法時，我們便可以發現，康德從不正面說Ding an sich 是什麼，而大都是在談到「經驗實有」時，說 *only as they appear to us and not as they are in themselves*，或 *only as appearances and not as things in themselves*……。換言之，廣義言之Ding an sich 或Noumenon 永遠不能於認知上有任何正面內容，而永遠只能「反面」被使用

(73) 同上，B146，B165。

(74) 同上，A291—292 / B348—349。

(75) 在〔純粹理性之批判〕中的「超驗推述」裏，康德提出了：「對象如何可能？」這一關鍵問題。

此中所言之「對象」，即取一嚴格意義。

(76) 〔純粹理性之批判〕，A252；B309，B311。

，但透過Noumenon或Ding an sich此一「反面」之使用，那一對康德而言為經驗地為實在（empirically real）的感性經驗領域却獲得了一「限制」。這一「限制」之施行，結果便成為了本身為「空洞」的Noumenon 概念的唯一效用了。

基於這一原因，康德乃把Noumenon 指定為一「界限（限制）概念」（Grenzbegriff, 英譯 limiting concept [sic]）。在「現象與本體」一章裏，康德指出：「Noumenon 乃因此只是一 界限概念，而其功能乃是在於對感性之無理僭越予以限制約束，因而只能作反面之使用。（Noumenon ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche）」(77)。在「反省性概念之誤用」一章，康德又說：「由是觀之，理解為感性劃定界限（begrenzt），而本身却不因此而把它自己的場域予以拓展，並且……它警告（warnt）了後者〔按：指感性〕，讓後者不要自我僭越地涉足於物自身，而只純然踏足於現象之上……」(78)。

經過以上申論，物自身或本體等概念之所以被稱為一「界限概念」和此一「反面」意義下的物自身或本體相對於人類知識的約束功能均顯露無遺了。但是，我們仍要對康德就Noumenon 一概念所作之另一說法作一交待。這就是以Noumenon 作為一Problematischer Begriff 這一問題了。

## (2) 本體作為一「權宜概念」（Problematischer Begriff）

Problematischer Begriff 乃是康德哲學整體而言的一個極重要的方法學術語，它不但於第一批判中重要關鍵上被使用了三十餘次(79)，而且於第二批判以後的討論中，繼續發揮了極重要的理論功用。面對一個如此重要的術語，我們最好暫時先不要透過任何中譯去作反省，而只務求從第一批判原典中康德以Noumenon 為一Problematischer Begriff 這一態度入手去掌握所謂Problematischer Begriff 的網絡意義（contextual meaning）；經過此一意

(77) 同上，A255/B310-311。

(78) 同上，A288/B344。

(79) 可參見Gottfried Martin, (hrsg.) *Sachindex zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, (Berlin: de Gruyter, 1967), P. 217. Problematisch 條。

義之掌握後，才回顧考慮應如何以漢語去表達此一艱澀的用語。

其實，當我們一旦掌握了Noumenon 作為一「界限概念」之後，Problematischer Begriff的意義便已經呼之欲出，或甚至早已經躍現於當前了。簡單地說，Problematischer Begriff 與「界限概念」(Grenzbegriff) 不單只涉及同一個問題領域，而且甚至幾乎可以說是兩個同義詞。

首先，讓我們從字源學 (Etymology) 上察看。“Problematic” 一字為導源於Problem 固然是很明顯的。一般西方語文中的Problem (英法德三種主要歐洲語文皆然)，我們大都把它了解為「問題」。然而，其實「問題」這一了解只是“Problem” 的一個導生 (derivative) 意義。Problem 一字本出自希臘文中的 *πρόβλημα*；而 *πρόβλημα* 又可分解為兩個更基本的根 *πρό* 和 *βάλλειν*，*πρό* 解作「前」或「向前」之意，*βάλλειν* 則是「投擲」之意。兩字拼合成為 *προβάλλειν* 這一動詞便已具有許多豐富的意涵，其中如攻擊、責難等等，然而這些意涵都來自「向前投擲」這一基礎意義。當 *προβάλλειν* 一動詞變為 *πρόβλημα* (problema) 一名詞以後，意義便更顯複雜。*πρόβλημα* 的許多意涵中包括了傘、防禦力、防禦工事、矛、責難、headland、promontary (山岬)；此外還解作籬笆、欄干、屏障、屏風等。(80) 總括而言 *πρόβλημα* 一名詞是順着「前投」之原義而解①一些向前突出的東西，和②一些被置於吾人當前的東西。所謂籬笆、欄干、屏障等當然是指第二個意思 (現代歐洲語文 Problem 一字解作「問題」，亦不外指其為一些「置於吾人當前而有待解決的東西」而言者)。而無論籬笆、欄干、屏障，乃至防禦工事 (Bollwerk) 實皆是某一意義的「界限」。於是 Problema 與 Grenzbegriff 中的 Grenze (即「界限」解) 於意義上之通貫性乃便十分明顯了。也因這一原故，最低限度我們於字源學上可以暫申明 Problematischer Begriff 與 Grenzbegriff 實乃為同義詞。

再進一步，我們又可以自康德理論網絡中看看所謂 Problematischer Be-

(80) 參見下列幾本字典：① *Langenscheidts Taschenwörterbuch der griechischen und deutschen Sprache*, erster Teil, Griechisch-Deutsch, hrsg. von Hermann Menge, (Berlin: Langenscheidt, 1910/1956)；② *Griechisch-deutsches Schulwörterbuch*, hrsg. von Karl Schenkl, (Wien: Carl Gerold's Sohn, 1897)；③ *Greek English Lexicon*, (ed.) Liddell and Scott, (Oxford: Clarendon, 1889/1972)。

griff 與 Grenzbegriff 到底是否處理同一些課題。在康德的用語裏，Problematische 本來是「判斷表」中的三種模態判斷中的第一項。(81) 然而以 Problematischer Begriff 作為一種概念去使用却是自「本體與現象」一章開始的。在提出了 Noumenon 具有前述反正兩面意涵以後，康德忽提出了 Problematischer Begriff，以之加入疏解 Noumenon 問題之行列之中，康德說：「我所謂的 Problematischer Begriff，是指一個〔本身〕不涉及矛盾的概念，此一概念為着要對某一些給予的概念作出限制約束 (Begrenzung) 而得與另外的一些認知 (Erkenntnisse) 相關聯，而這一概念之客觀實在性又却無任何方法得以被認識者。」(82) 在這一界定中，康德謂其所期待的 Problematischer Begriff 之客觀實在性不能被認識，那麼，在比較之下，Noumenon 當然是不能被認識的；所謂自身並不矛盾，那麼，依較早的討論，Noumenon 當然也是邏輯上不矛盾的；所謂要對給予的概念予以限制，此中所謂給予的概念是指「範疇」(這從這一段話 A, B 兩版前後比對可以決定)，對範疇去約束也同時即是對經驗知覺之約束〔我們千萬不能忘記，在康德哲學中，感性知識 (Sinnliche Erkenntnis) 乃同時由感性直覺與範疇於一統一運作的圖式程序中所共同決定的。所以，說對「範疇」約束和說對感性 (Sinnlichkeit) 或對感性知識約束，其意義都是一樣的。〕於是，所謂 Problematischer Begriff 要對「範疇」約束，其實與作為 Grenzbegriff 的 Noumenon 之對感性經驗約束實亦同一回事；至於上引文所謂「因要行使限制作用而得要與一些認知相關聯」，此中所謂「一些認知」，似應指那些不屬於人類所有的，而屬「智性」的直覺，而這又是 Noumenon 一概念所最符合的。由是觀之，康德在此場合談論 Problematischer Begriff 時，乃指作為 Grenzbegriff 的 Noumenon，其理甚明也。

(81) 在〔純粹理性之批判〕裏，Problematische 本與 Assertorische 和 Apodiktische 合而構成「判斷表」中的三種模態判斷 (A70/B95)，這三種判斷分別對應於「範疇表」中「可能性」、「實在性」和「必然性」這三個模態範疇 (A80/B106)，這三種判斷和這三個範疇，因為是屬於「模態」(Modalität) 方面的，因此皆不涉及判斷內容，而只涉及判斷如何關聯於廣義而言的思想。它們其實分別涉及「投射思維」、「經驗知覺」和「邏輯推理」這三個心智運作領域。

(82) 〔純粹理性之批判〕，B310，這一段文字德文原句之結構極為艱澀難譯，大概 Kemp Smith 的譯文亦有誤譯之虞，所以，如讀者覺得文意與一般英譯有出入，均應以德文為準。

康德跟着又說：「Noumenon 這一概念，倘若予以 *problematisch* 地了解的話……不單只是可被容許的 (*zulässig*)，而且，它作為一個對感性予以約束限制的概念而言，乃是不可避免的 (*unvermeidlich*) (83)。但是，在這一情況中，Noumenon 乃並不是吾人底理解 (*Verstand*) 的一個獨特的智性對象 (*intelligibeler Gegenstand*)。因為，Noumenon 所屬的那一個心智 (理解) 本身即就是一個 *Problema* (84)，換言之，這一個理解並不是曲行地 (*discursiv*) (85) 透過範疇，而是直觀地 (*intuitiv*) 於一非感性的直覺之

(83) *Unvermeidlich* 乃「不可避免」解，Kemp Smith 譯為 *indispensible*，牟宗三譯「不可缺少」，均誤。

(84) 請注意，德文原文作 *Problema*，而非 *Problem*。Kemp Smith, Meiklejohn, Max Müller 三英譯均譯作 *Problem*，牟譯為「問題」，均未能與原義盡符，理由詳後。

(85) *Discursive* (德文：*diskursiv*) 是康德用語中最為奧晦難懂的辭彙之一。加上 *discursive* 一概念尚涉及許多康德哲學之外而與康德之用意有密切關連的問題，結果更增此一概念之奧晦。此一觀念底全面的處理，本當另文詳細申述，但由於此一概念涉及若干重要的基本了解，現在且就其梗概作一最簡要之說明。

(→) 先就康德經典中 *discursive* 之用法而論。康德〔純粹理性之批判〕中多次用 *discursive* 一字時，皆使之與 *intuitive* 相對。康德特別指出：吾人之理解所獲得之知識皆為 *discursive* 的。又常強調：理解知識之所以為 *discursive*，是因為這些都是「透過概念 (*durch Begriffe*) 而生」的知識。(A717/B745ff; A68/B93)。然則康德在那一意義下把概念知識稱為 *discursive* 呢？在其〔理則學〕中康德有很明白之說明：「人類知識自理解一面看是 *discursive* 的，這即是說，它是透過一些象表而產生 (*geschieht*) 的，這些象表透過如如的特徵 (*Merkmale, characters*) 把衆多事物間之共通性變作為知識之基礎 (*Erkenntnisgrunde*)。」「(參見 *Logik, KGS, Band IX, P. 58*) 康德又指出：「吾人一切概念皆是一些特徵，而一切思想皆不外是透過特徵而進行之象表活動。」(同上)，而作為「知識基礎」之「特徵」(也即概念) 又復可以有兩種「使用」，一為「內在的」「導生」(*Ableitung*)，另一為「外在的」依於同異規則的「比較」(*Vergleichung*)。前者大底相等於概念(範疇)之超驗使用，後者則等於一般性概念之經驗使用。這個意義之下，可見 *discursive* 實即理解之運作方式。順這一意思，牟宗三譯 *discursive* 為「辨解的」實有某一程度之依據。

□然而，以「辨解」去譯 *discursive* 雖然並不違背康德使用 *discursive* 一觀念時的基本立場，但是却不能解釋康德因何不用其它字而獨用 *discursive* 一字。換言之，說不定 *discursive* 一字還有更根本的涵意，而所謂「透過特徵」而達成之「辨解」乃要建立在 *discursive* 這更深刻根本之涵意之上的。就這一角度而言，勞思光譯 *discursive* 為「曲行的」實較為恰當(參見勞著〔康德知識論要義〕，香港友聯出版社)。查 *discursive* 一字是與 *intuitiv* (直觀的) 相對者，*discursive* 來自拉丁文中的 *discursivus*，和 *discurr-*

ere, 牛津字典解作“running hither and thither”, 即往返而行之意, 因此「曲行」極為切合原義。然而, 作為 discursive 的根本義的「曲行」, 到底與概念思維或「辯解」有何關連。蓋「曲行」是相對於「直行(觀)」而言, 它可以表一種「間接性」(Mittelbarkeit), 即指思想之不克直接產生對象, 而只「間接地」(曲行地)作用於某一意義的「被給予」之上而構成對象。這些被給予的, 一般言, 就指「雜多」, 這些「雜多」並不直接出於吾人, 蓋雜多之最後源出問題對吾人而言是不可決定的(B145)。也正因為這原因, 康德乃把「思想」所作之「判斷」活動稱為「對一對象之間接知識(mediate knowledge)」(A68/B93)。——然而, 「曲行」一觀念除了康德用語中所指的涉及理解之概念知識活動一意義外, 其實尚涉及許多更為重要的哲學問題。其中最重要者如下: 「曲行」其實不單只為理解之活動模式, 而且更是思想一般之基本模式。而所謂「曲行性」, 應同時可說明 Discourse, Dialegethai/Dialectic, reflection 等觀念, 蓋上述這些觀念於開展之時, 都或多或少地涉及某一意義之「曲行性」的。康德談論人類理性之超驗辯證時所列出之一切辯證方式均可歸納為一些 Syllogistic 的方式, 而這即就是某一意義的「曲行」的方式。不單康德系統中是如此, 即使在康德以前古希臘的各種「辯證法」, 乃至康德以後黑格爾之辯證法, 無論它們之「辯證法」是只有「破壞性」(tollere)用途(例如 Zeno 的 reductio ad absurdum 和一般辯士學派的 elenchos)抑或兼具「提升性」(elevare)用途(例如柏拉圖晚期的和黑格爾的辯證法), 然而各種出於人類理性之辯證法之皆為「曲行的」却十分明顯。

(三)以上說明了概念思維之辯證乃至思想一般之辯證皆具有某一義之「曲行性」, 然而我們又可進一步追問: 思想之「曲行性」到底代表了什麼意義? 要回答這一問題, 我們當要接觸一更基本之課題。總括言之, 所謂「曲行」是根植於「人類」之意識活動乃至人類自身之「有限性」之上的。正因為人之「有限」、「人知」乃不能如一假想中的「神知」一般無往不利地和「直接」地施行, 而只能在一定之「限制」之中開展。從知性(理解)之辯解活動一面看, 知性理解只能順着一些非由知性直接產生之雜多而「間接地」建立對象; 從理性之思維活動一面看, 理性只能「反省地」(reflectively)轉折於種種片面之理解之中尋求一思想內部之調配(regulation), 因此可言人類之意識活動之所謂曲行, 皆就此意識活動之被限制一面而言。因此, 對康德來說: 人類之理解必定是一曲行之理解(diskursiver verstand)而不可能是一直行(觀)之理解(intuitiver Verstand)。朝着這一方面考慮, 我們不難發現, 儘管康德屢次使 discursive 之思想與 intuitive 之直覺(觀)相對揚, 但是, 這並不表示「直觀」即就可以無條件地能直接決定對象者。尤其是當我們談的是「人類」的直覺的話, 則更應指出, 「直覺」相對於「思想」雖然在某一意義上較為「直接」, 但是就其乃人之直覺而言, 它同樣地是處於限制之中的。人類直覺之限制即在於其只能使用於能夠呈現於感性之時空格度之予料之上, 而「不是原生的(not original)», 即是說, 不是一種本身即能提供其對象之存在的直覺(K.d.r.V., B72)。因為顧及「人」之有限性問題, 康德乃特別提出「導生的直覺」(intuitus derivativus)與「原生的直覺」(intuitus originarius)之分別。這兩種直覺分別對應於「依待之存有」(abhängiges Wesen)與「原始之存有」(Urwesen)。前者指人, 而後者即指上帝。只有上帝能夠單憑智思而「直接地」構成對象之存在(只有上帝可有所謂的智的直覺, intellektuale Anschauung), 人之所謂「直覺」在這一比較下, 却絕對不「直」, 而只能「間接地」透過感性之被

中去認識其對象的。這樣的一個心智（理解）〔按：即與 *intellektuelle Anschauung* 互為表裏的 *intuitiver Verstand*〕是吾人所絕對無法想像得以企及為可能的。」（86）

在這一段引文中，有興趣的問題有三點，第一：康德再度申明了 *Noumenon* 概念乃一 *Problematischer Begriff*，和再提出了此一概念之反面的限制功能。第二：康德於言及感性之限制之同時，於引文後半段其實同時透過另一種非感性的，直觀的理解（姑稱之為「直觀性理解（心智）」（*intuitiver Verstand*）（87）對那屬吾人所有的，得曲行地使用範疇去與本為異源的感性直覺共同構成知識的「人類理解」予以限制。這說明了不久前我們所謂的，對範疇（人類理解）限制與對感性知識限制乃同一回事之理。第三，也是最饒有興趣和最令人費解的：*Problematischer Begriff* 或「界限概念」本來固然是 *Noumenon*（本體）概念的一反面使用。上引文中於闡論此一反面意涵的 *Noumenon* 時，忽然又提出一與「智性直覺」相表裏的「直觀理解」；我們應知道，所謂「智性直覺」或此中的「直觀理解」本乃 *Noumenon* 一概念底「正面」意涵之受持者。然而，最奇怪的，是康德於自「反面」意涵引出其「正面」意涵之餘，立刻又再指出「直觀理解」本身也是一 *Problema*，換言之，再以一「反面」意涵去把自「反面」導出的「正面」意涵擊返。總而言之，*Noumenon* 自其反面言，只為一 *Problematischer Begriff* 或限制概念，它只負責限制感性經驗之「不是什麼」；在正面言，我們可於概念上構想 *Noumenon* 可以是「智性直覺」或「直觀理解」之對象，然而，這一項構想之立足點本身亦是一 *Problema*。若要真正徹底洞悉康德此中之所說的一切，我們必須再對 *Problema* 和 *Problematischer Begriff* 作最後的說明。

如上所言，*Problem* 一般解作「問題」乃一導生的用法。「問題」這一解釋於一般場合當然是可以成立的，但在哲學反省討論中，以一導生的意涵去作基礎，

---

「影響」（*affiziert*）而展開。由此看人之「直覺」，實在「直中有曲」，而此一切之原委，皆在於人之「有限」與人之必要認定其自身之限制之故也。

（86）參見〔純粹理性之批判〕，A 256/B 311。

（87）參見註（56）

當然往往不能盡達原意。事實上，康德於〔純粹理性之批判〕，尤其是在「超驗辯證」中多次用 Problem 一字，無論對英語或對德語讀者來說都是十分費解的，然而由於 Problem 一字本來有一希臘原字之根據，則讀者是否能自 Problem 一字讀出其絃外之意乃是讀者本身之責任。但如果我們於譯成中文時把 Problem 都一律譯為「問題」，則那些只能倚賴漢譯的讀者便從此與原字原義絕緣了。

更有甚者，上文康德所用的甚至不是 Problem 一字，而是 Problema，則康德便更明顯地不希望讀者只從 Problem 的現代用法去了解其中的意旨了(88) 連帶而言，出自 Problema (  $\pi\rho\acute{o}\beta\lambda\eta\mu\alpha$  ) 的 Problematischer Begriff 亦不應以「有問題的概念」之類的方式去翻譯和理解了(89)。在這一類困難的翻譯問題面前，除了字面上的依據外，最好能把字源上和理論網絡上的依據同時參考。基於多種考慮，我們以下可以提出以「權宜」去譯 Problem 或 Problema，而以「權宜的」去譯 Problematisch。這一項提議，或許不單只能局部地解決一個個別的翻譯問題，而甚或可以對本文全文主題，也即對康德於「現象」與「本體」之間所作之對揚之真正意旨作出基本的釐清。

什麼是「權宜」或簡稱的「權」呢？此中所謂「權」當然不是「權力」之「權」，而是佛家所謂「權實(二教)」、「權方便」、「權巧」、「權教」、「權智」、「權謀」等術語中之所謂「權」。佛家中的「權」，在一般情況下均是與「實」對揚使用的。我們不妨先自〔佛學大辭典〕中，節錄一些與「權實」問題直接或間接有關的條目作一省察：-

「權」(術語)對於實之語。方便之異名。暫用之而終廢之者。

「權實」(術語)適於一時機宜之法名為權，究竟不變之法名為實。止觀三下曰，「權謂權謀。暫用還廢。實謂實錄。究竟旨歸。」……

「權謀」(雜語)方便之異名。應於便宜而假施設事物也……

(88) 很可惜地，Kemp Smith, Meiklejohn, 和 Max Müller 三個主要英譯本在處理〔純粹理性之批判〕中這個絕無僅有，只出現一次的 Problema 一字時，一律譯為 Problem。牟宗三的漢譯裏，當然 Problem 或 Problema 一律譯作「問題」。

(89) 勞思光先生〔康德知識論要義〕頁163，譯作「成問題的概念」。牟宗三先生中譯本則把 Problematischer Begriff 一律譯為「或然的概念」，大概很容易誤導以為是英文裏的 Probable。合更正。



「權智」(術語)達於諸法之實相，為如來之實智，達於諸種之差別，為如來之權智。實智者體，權智者用也。如來成佛之本體，在於實智，一代教化之妙用，存於權智。(90)

當然，我們引用了佛學中「權」一概念，並不是說「權」與康德的 *Problematischer Begriff* 為完全等同。康德哲學無論在精神上與方法乃至境域上都與佛學有異是不待言的。此外，最重要的，佛學所言之「實」與康德所言之「實」亦明顯地大異其趣。佛學之「實」乃一空靈的「覺悟」境界，其與康德作為「經驗實在性」之「實」很明顯地是迥異的。然而，從類比 (*per analogiam*) 的觀點看來，我們却很明顯地看到「權」與 *Problema* 足以彼此印證。首先：佛家與康德都強調「權」「實」對揚。其次撇離具體理論細節中雙方的「權」與「實」都不盡相同這一點不談，最低限度，雙方都同意「實」才是根本，而「權」只是暫用的方便設施。其三，雙方都賦予「權」(或 *Problematischer Begriff*) 一定的「教導」意義。例如佛學有上引的「教化妙用」，康德亦曾把 *problematisch* 的理性概念稱為一些「啓導性的杜撰」(*heuristische Fiktionen*) (91)。而其作用皆在於藉着「差別」(或「界限」)去把某一意的實在的領域拱托出來。基於種種原因，在沒有更好的選擇的情況下，和最重要的，在掌握了康德現象本體對揚之真正理論網絡以後，我們乃可說：在康德哲學中，由人類有限的直覺和有限的理解所共同決定的可能知識領域(也即現象)乃是一「實在」的領域，也是對吾人而言唯一真正為實在之領域，(雖然，此中之實在並非終極實在而正正只是那如地屬於吾人之經驗實在)。至於「物自身」或「本體」一「領域」，嚴格言，根本不是一真正的領域，而是有義無指的一項「權宜」概念，並且根本沒有其假定以為的「實在性」可供正面談論的。事實上，康德在〔純粹理性之批判〕裏甚至指出，不但 *Nooumenon* 一概念本身是一個「權宜」的概念，而且，甚至所謂現象與本體這一項「區分」本身，亦因為不過是一項權宜之舉，而根本不應「正面」地被了解。康德說：「把對象辨別為現象與本體，和把世界辨別為一感性世界與一智性世界這一項區分 (*Einteilung*) 乃因此根本不能以正面之意義被容許…… (*kann da-*

(90) 參見丁福保〔佛學大辭典〕各有關條目。

(91) 〔純粹理性之批判〕，A771/B799。

her in positiver Bedeutung nicht zugelassen werden... )」(92)。  
 換言之，整個區別其實不能增加吾人「知識」於分毫，而其實只能權宜地逐步顯出對吾人而言之唯一實相——有限的經驗現象。難怪康德在談「正面」意涵的No-  
 umenon時，提出了某一意義為具有無限的或不待緣的「智性直覺」或「直觀理智」時，還是反咬一口，說此一「直觀理智」（也即某一意義的「上帝」）本身還不過亦是一項「權宜」（Problema）了。無疑地，一切吾人所謂的「無限」都是自「有限」出發去企待的！但因此之故，人之有限境域才是對人類而言之唯一「實相」！

#### (四) 結 語

在引言中，我們舉出了巴門尼底斯和柏拉圖的「兩世界觀」作為討論的起點。經過多層討論，我們已經很清楚看到，巴門尼底斯為肇始的一個形上學傳統於其二分世界中把現象了解為某一義地為虛妄，而以一在其自身之「他世界」為實在。討論亦清楚地顯出，康德直認為當下屬於吾人所有和呈現於吾人意識中的經驗現象世界本即就是「真實不虛的」。而如果吾人（有如柏拉圖一般）硬要把這一世界弄得變為虛幻，則這是「自作孽」（selbst schuldig）(93)。對於康德而言，那所謂客觀地在其自身的「他世界」，歸根究竟而言，反皆都為權宜而設立者而已，而皆無實相可言。

然而，理既如此，人類却又何以要用一堆又一堆本來只有權宜作用的語言去顯示實相呢？又何以有許多活於權宜之中，却把權宜當成實在，而倒把實在指為虛幻呢？是否因為有人把當下的實在否定，而迷執於一他世界之自如的實在，才有必要由有慧識者去辨別和辨明權實之本末或末本關係呢！一旦有慧識者辯明了權實之後，是否迷執便從此可以消滅呢？透過這許多「問題」的提出，我們大概會猛然醒覺，這許多許多問題其實都是由「人」產生出來的問題，都是廣義言的「哲學人類學」的問題。

(94)

---

(92) [純粹理性之批判]，A255/B311，其中「以正面之意義（in positiver Bedeutung）幾個字於A版中缺如，B版出版時由康德增補句中。

(93) 參見註(44)

(94) 關於康德哲學中的「哲學人類學」這一基本面相，近年已日益受到重視。可參看Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* 一書的第四部份；此外英語界有一本很淺近入門的書可供參考：Frederick P. van de Pitte, *Kant as philosophical Anthropologist*, (The Hague: Nijhoff, 1971)。

在「現象與本體」一章開始的一段中，康德舉了一個為眾人熟悉的「海島的比喻」。他把海島和島上的陸地喻作現象，而把島外波濤洶湧的大海比喻作本體。並把前者稱為「真理之國度」而把後者稱為「幻相之泉源」。但「海島之喻」最重要之隱喻焦點其實並不在於海島或大海，而是在於「那一羣永遠懷抱着空洞的希望，於無法完成其工作之餘又永遠無法撒手的冒險的航海者」（95）身上。

佛學權實之辨中，固有以權為「暫用終廢」之說。所謂暫用終廢，大概是指一旦假以權宜之為用，而得覺悟實相之後，權宜便可廢除之意。然而，佛學亦有「一念三千」，「念念生滅」之議論。「權智」能否真正「終廢」，其實是頗存疑問的。把這問題放諸康德哲學中看，我們亦同樣可見到，康德根本不認為作為理性幻相之形而上衝動是可以根絕的。在〔純粹理性之批判〕接近尾聲的一刻，康德以罕見的感人筆觸道出了這一番感慨：「……人類的理性，基於其辯證的本性，是永遠無法遺棄這樣的一門科學〔指形上學〕的。〔……〕我們終將要一再地回到形而上學的懷抱中，正好像我們之終將要投入一個與我們離異了的愛人的懷抱一般。」（96）

再者，當康德的權實辯解完成以後，是否一切「權宜」的便被貶為虛幻呢？換言之，康德是否把柏拉圖二分世界之價值分配單純地顛倒過來而已呢？這問題的答案亦是否定的。「權宜」的本體雖然並不「真實」，而只是「實在」的現象之「權」，但這表示了一些什麼呢？本體現象之權實區別是一終極判斷嗎？

在察看本體與現象有權實之辨之餘，我們千萬不能忘記，現象雖為「實在」，却還有一些東西比它更為實在的，這就是「人」了。我們不是說過，現象之所以為實在，最重要的關鍵是因為其「與人之相關性」（Menschenbezug）嗎？由是觀之，一切權宜性的觀念活動，就其乃是出於人類的某一種向度的活動而言，便都具有不可抹煞的價值了。在〔純粹理性之批判〕後半部的討論中，康德把權宜概念之使用與人類思維底軌約性（Regulativ）功能（97），與人類思維的「系統統一性」或「投射統一性」（Projektierte Einheit）（98），和與構成人類世界觀之「啓導

（95）〔純粹理性之批判〕，A235-236/B294-295。

（96）同上，A850-851/B877-878。

（97）同上，A647/B675。

（98）同上，A644/B675。

性杜撰」( heuristische Fiktionen ) (99)相提並論，即就是一些很好的顯示

。到了〔實踐理性之批判〕以後的階段時，由於康德處理的，已不再只是客觀經驗知識的問題，而是一人類得以自律自決的行為領域的問題，康德乃轉而把人類之行為實踐上的自由視為Ding an sich或Noumenon。並提出說：在實踐的場合上，本為「權宜」的概念得以成為「確斷的」( assertorisch)。一基於自由而於行為上自律的人成為了「本體人」( homo noumenon)，相反地一只追逐於感性與官能現象刺激的人乃成了「現象人」( homo phaenomenon ) (100)。權實之份位乃又再劇變。這種問題當然不是於一篇文章的結語中能詳細交待的。然而，這些問題的舉列，畢竟顯出了最重要的一點：一切有關本體與現象，有關權宜與實在之討論，其最終之旨歸，皆在於人類之種種生命活動之上。早年的海德格的一句說話，或許可以充當本文最恰當的結語：

「哲學如果只是一些與生命抽離的理論構作的話，則它是無力的……。」(101)

---

(99) 同註(91)

(100) 參見Kant, *Metaphysik der Sitten*, in KGS, Band VI, P.295。

(101) “Philosophie als vom Leben abgelöstes, rationalistisches Gebilde ist machtlos.”, 參見Martin Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916), 是書被編入*Frühe Schriften*, (hrsg.) F.W. von Herrmann, (Frankfurt/Main: Klostermann, 1972), P.352。

# On Kant's real/problematic distinction between Phenomena and Noumena

by Dr. Tze-wan Kwan

Department of Philosophy, Tunghai University

## Abstract

This paper is divided into four sections. In the first and introductory section, Parmenides' distinction between *doxa* and *aletheia* as well as Plato's distinction between sensible world (*horōmenon*) and intelligible world (*nooumenon*) are introduced to contrast with Kant's distinction between phenomena and noumena, this latter distinction being the main issue of the present paper. While Parmenides and Plato on the one hand considered our empirical world, being infiltrated with motion and becoming, as illusive or deceptive and thus ascribed reality to an "other world", it remains Kant's merit (like Aristotle did in another manner long before him) to rehabilitate our world of appearance.

In the second section it is shown that the "reality" Kant ascribes to appearance is exactly not that kind of "absolute and transcendental reality" (A36/B53) supposedly ascribable to an "other world" which transcends human cognition. Appearances are real only in an empirical sense, i.e., only in so far as they are actually given and related to human cognition. In the words of Friedrich Kaulbach, appearances are nothing but "things for us" (*Dinge für uns*), and it is through this relatedness to man (*Menschenbezug*) that appearance/phenomenon acquires its empirical reality. If out of this inherently real domain "which I ought to reckon as appearance I made mere illusion", so says Kant, "it would be my own fault" (B69).

In the third section the notions "thing in itself" and especially "noumenon" are taken into account. According to Kant, the concept of noumenon can be taken either in a positive or in a negative sense. In its positive sense, noumenon is supposed to be the object of a non-discursive (i.e. non-human), intuitive understanding whose existence (together with the existence of noumenon in this positive sense) is logically possible in so far as its concept does not involve any contradiction. By declaring that it is impossible for us to infer from the mere *logical possibility* of a concept to its *real possibility*, Kant denounces every real usage of the word "noumenon" in its positive meaning. In its stead, the only relevant understanding of the concept of noumenon is the negative sense of the word. Noumenon, understood negatively, is "not a determinate knowledge of anything" (A254), but serves merely as a "limiting concept" (*Grenzbegriff*) which restraints or "curbs the pretensions of sensibility" (A255/B310-311). This negative use of the concept of noumenon is further expounded and clarified by the introduction of the notion of "*problematic concept*" which is explained in the present paper both from an etymological and from a contextual point of view to be concurrent with the notion of "*Grenzbegriff*". To describe noumenon as problematic does not mean only that noumenon, being a "logically

possible" self-existent reality, is "questionable"; rather, noumenon as a problematic concept is nothing but a limit ( $\pi\rho\omicron\beta\lambda\eta\mu\alpha$ ) projected by the human understanding. In other words, all discourses on the noumenal are not to be taken as pertaining to any positive determination of knowledge, but on the contrary only as a human endeavour of self delimitation or as a "negative extension" of its finite power of cognition. Through this negative usage of the problematic concept of noumenon, the very empirical reality of all human experience is radically expounded. In other words, all distinctions concerning the phenomenal and the noumenal are nothing but distinctions made by the human mind from its finite standpoint. However, even this finitude is not an externally determined finitude, but one which is envisaged and asserted by man himself. For in Kant's eyes, even the "infinite", intuitive understanding, the one we usually call God, the supposed bearer of noumenon (in the positive sense) is to the last analysis itself nothing but a *Problema* (A256/B311; wrongly translated as "problem" in all of the three major English translations), that is to say, an "idea" or a "projected unity" offered from the human standpoint.

In the fourth and concluding section, attention is drawn to Kant's well-known "allegory of the island". As all of us can expect, Kant signifies phenomenon as the "land of truth" and noumenon as "the native home of illusion". However, it seems to the author of the present paper that the true accent of the allegory lies not in the distinction between phenomena and noumena as such, but rather in the very source of the distinction itself, i.e., in "the adventurous seafarer" who has been and will be deluded "ever anew with empty hopes" while engaging himself "in enterprises which he can never abandon and yet is unable to carry to completion" (A236/B295). With this crucial insight, the real/problematic distinction between phenomena and noumena is once again referred back to human existence as such. Wasn't it declared earlier that the reality of the phenomenal rests solely on its relatedness to man? Along this line of thought it can further be argued that despite their problematic nature on the cognitive level, even the most illusive figments of the human mind might be contributive to other levels of human existence than that of the cognitive. In the second part of the *Critique of Pure Reason*, the "problematic concept" is articulated together with issues as "regulative employment of reason", as "projected and systematic unity" and as "heuristic fictions". In the *Critique of Practical Reason*, when the central issue shifts from the pure cognitive to the practical level, Kant even declares that the heretofore problematic concept (freedom) might become an "assertion". All these help bring to light our final verdict: Kant's real/problematic distinction between phenomena and noumena serves primarily to assure the human mind of the reality of the phenomenal on the one hand and to encompass negatively its domain as not possibly noumenal on the other. Yet above the reality of the phenomenal stands the reality of human existence or of the *Phänomen des Daseins* in a Heideggerian sense, a human endeavour, a dialectical *conatus* which is and which will remain the point of reference of all meaningful human discourses.

# 荀子論性與論人之爲人

李 瑞 全

東海大學哲學系

在中國哲學的傳統中，孟荀兩家論性的異同常是一個熱門的論題，而對於「性」或「人性」一詞的意義，常採用孟子的觀點，即，以人性即爲指人之爲人的基本要素。如孟子之以性善之性爲人所以異於禽獸之「幾希」，這即是以人性爲人之爲人之所在。然而，荀子正好是把這兩者完全分別開，人性是指人所生而有的一切自然稟賦，而人之爲人卻與人性正好相反，是指荀子所謂的通過人爲，即僞，而成就的價值，尤指禮義方面的表現。然一般論者常不注意荀子這種區分，或意識及而沒有以之爲瞭解荀子論性與論僞的確切內容。由於順孟子之即心言性，故對荀子之以性爲惡，而此顯然不足以界定人之爲人之處，論者乃轉而從心與性之關係來理解荀子所意許的人之爲人的要素。心在荀子的系統中自然具有與其他官能不同且重要的地位，且與人之爲人也可說有相當密切的關係，但荀子却沒有以心及心之知慮爲人之爲人的特質，強以孟子的模式來求心之特殊表現，不免與荀子原意有刺謬。若正視荀子論性與論人之爲人之不同，則可以正視荀子論性與僞的意指，從而對心與性的關係有一較貼切文義及順適於荀子整個哲學系統的理解。本文目的即在對荀子所用的心、性、僞、及人之爲人等基本概念作一深入分析，釐清其中的分際，由是提供對於荀子整個哲學系統的一個更清晰更能切於荀子原意的了解，最後以這個了解來分析荀子哲學中一個最嚴重及最爲人垢病的問題：即「塗之人可以爲禹」之問題。

## 一、論性與論人之爲人的幾種意義

在析論荀子論性與論人之爲人的內容之前，茲先對這兩個概念作一初步的分析，釐清其中的幾種含義與分際，以作爲理解後文的概念架構。通常論人性的問題，着眼點都落在性善性惡之上，即，在性之內容爲何，及這些內容具有怎麼樣的道德價值等，這都可說是性的內容方面的意義，但除了這方面的意義之外，「性」字尚

有另一層意義，此可稱為「性」字的形式意義。這兩種意義都可在孟子及荀子的思想中找到，而孟子於「性」字一詞的各種用法，都有適當的表示，可借用來鋪陳出「性」字的各種意義。

甲、內容意義：就性的內容方面，可分為兩種截然不同的意指，一是指仁義禮智之性，或道德理性之性，此即孟子所主張的性善之性，此義文獻極多，茲不贅。孟子亦有以性指生理欲望之性的，如「小體」（告子上），又如「性命對揚」章之「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也」（盡心下），都表示與前述道德理性之性不同的生理欲望之性。這兩者都是就性的內容意義而說，且常由此而帶出其價值取向，如孟子之以前者為善，荀子之以後者為惡等。

乙、形式意義：「性」之形式意義也可分為兩方面，一是從天生，固有而說的形式意義，如「形色，天性〔生〕也」（盡心上），又如「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」（告子上），都是以性為意指人所生而即具有的性質。上述所說的內容意義之性都可以說是我們所天生固有（註一）。「性」之另一個形式意義是從「性分」上說的意義，如「性命對揚」章中三個「性」字都帶有這個意義（註二），又如孟子從「分定」上說「君子所性」（盡心上），亦含有這種「性分」之意，即，這是我們的一種順乎本性而有的取向或需求，但是，「分定」也帶有「天職」的意義，此則適用於仁義禮智之性，而不必適用於孟子所說的「小體」或生理欲望之性。但就兩者都具有一定的要求與表現，此皆是性的「性分」之義。

依以上的架構來說，孟子所主張的性善之性，內容意義上是道德理性之性，此性既是人所天生固有的，也對人而為具有性分上，分定上的意義的。至於荀子所說的性惡之性，乃是就生理欲望之性而說的，此亦是我們所生而有的，天生固有的，但由此生理欲望之性所本具的取向，却不具有天職的性分意義。對這方面的性分，不管是荀子或孟子，都正好是我們所不應當讓它的要求無分際規限的。

註一、此是專就孟子而言。若就荀子來說，則生理欲望之性才可說是我們所天生固有的，至於仁義禮智或荀子所說的禮義或偽，卻不是人所天生固有的，乃是通過人為而後成就的結果。詳說見後文。

註二、參見拙著「孟子『性命對揚章』章釋論」一文，刊於《中國文化月刊》第64期，頁31至43。



另一方面，「人之爲人」乃是就人之不同於其他存有之處而言，此在孟子即無異於說人性，因爲孟子所主張的性善之性正是「人之所異於禽獸者」之「幾希」，故孟子在人性上的主張即在人之爲人方面所採取的主張。在這方面，荀子則迥然不同，荀子主張性惡，此性惡之性與禽獸無異，顯然不足以突顯出人之異於其他存有之處，故需另有以規定人之爲人的特質，也因此荀子較明白地提出人之爲人的論題，以陳示出在人性之外如何論述人之爲人的特點。

關於人之爲人的內容是什麼，可說是衆說紛紜，在此不能備述，只能相應於本文的中心問題，作一粗略的區分，即，就人的道德表現及非道德表現上來突顯出人之爲人的所在。依此區分，荀子以及孟子都是從人的道德表現上來界定人之爲人，如孟子之以性善之性爲人異於禽獸之處；至於從非道德表現來界定人的，西方傳統之以「人爲理性動物」即爲一例。在中國傳統中，道家與佛家都可說是從非道德的表現上界定人之爲人之處。

## 二、性與僞

關於性與僞的主張，可說是構成荀子整個哲學系統的骨幹，有必要先加以闡釋。由於荀子常以性與僞相對照而論，亦唯有在對照之中，才顯出性與僞在荀學中的確切意義，故下文即分別就兩者之形式意義及內容意義對照並論，然後才分析性惡僞善的意義。

### A、性與僞之形式意義

基本上，荀子以僞與性對照的論述中，主要是就性之形式義而帶出來的，茲引述荀子原文以說明性與僞的形式意義：

- 1 凡性者，天之就也，不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。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。（性惡篇）
- 2 性者，本始材朴也。僞者，文理隆盛也。無性，則僞無所加；無僞，則性不能自美。（禮論篇）
- 3 生之所以然者謂之性；性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。情然而心爲之擇謂之慮。心慮而能爲之動謂之僞；慮積焉，能習焉，而後成謂之僞。（正名篇）

以上三條，可說表示性之生就義，材朴義與自然義（註三），此可說是性的形式意義。這三種意義可約而為生就義，即，性指的是人所生而具有的素質。此生而有的素質在未有任何加工之前，其本然的狀況即是其材朴的原貌，此原貌也就是人生而有的自然素質，故為人之自然之性。這三種意義之為形式意義，乃因為單就這三方面來說，並沒有直接規定性的具體內容為何。此如第一節所述，荀子所主為惡之性，與孟子所主為善之性，以至告子所謂的「生之謂性」之性，都具有生就義，即，性所指的乃是人所生而即具有的稟賦，是天賦的。是以，尚須對性的內容作進一步的規定，才能顯出荀子論性的特色。

相對於性的形式意義，偽亦有一種形式意義，此即，偽是非自然的，非材朴的，非生就的，即，偽是經過人為加工的，是人為加於性上的一種效果。荀子由性之生就義而引出性之為不可學不可事；乃以可學而能，可事而成作為偽的特色，即，偽是通過後天努力而成就的。

在上述第三段引文之中，荀子對偽的產生過程有更明確的正面的說明。在此段引文中，荀子實對偽之意義有兩種說明，亦可說為是偽的兩重意義。首先，荀子就「心慮而能為之動」以說偽。心慮是心對源自性情而來的表現加以抉擇，在這種抉擇中即有一種價值上的取捨，心通過抉擇後而使得自然官能受此抉擇所策動，做出相應的行動，此行動即是偽。在此須注意幾點，首先，偽並不是自然官能所作的一切行動之外的自成一類的事物，而是經過人為加工的自然官能之行動而已，故荀子說「無性，則偽無所加」。其次，由於偽是性之加美，故心慮所作出的抉擇，雖有強烈逆反情欲的指向，但心慮的取向也可以與諸多情欲中的一個取向相同，然而這仍不表示所作出的行為就不是偽，因為，這經過抉擇之後的行為很不同於順性情而來的行為，乃是經過人為加工的表現，故仍可稱為偽。第三，心所作的抉擇，依荀子之意，是有中理及不中理的情形的，惟只有在心的思慮中理之下所成的行為，才可說為偽。換言之，偽的基本意義是指人之通過心慮的自覺抉擇及依於道而有的行動，這可說是偽的基本含意，即，從偽之生出的形式而界定偽之為偽的意義。至於偽的另一重意義，則見於「慮積焉，能習焉，而後成，謂之偽」，即，依上述心慮的作用而累積，養成那種不依於情欲的本然取向的習慣或行為，這些經累積而成功

註三、參見牟宗三先生之《才性與玄理》（香港，人生出版社，一九六三年），頁2至3。又參見蔡仁厚先生之《孔孟荀哲學》（台北，學生書局，一九八四年），頁387至388。

的結果，即整體地稱為偽。此時，偽可指一個人所成就的人格（註四），亦可指為通過累積學習而養成的創造客觀禮法制度之能力，此後者當更是荀子所意想的（註五）。

#### B、性與偽之內容

上述的引文的若干語句中，其實已透露出性與偽的具體內容。茲再引錄一些更明顯的文獻，以表達出性與偽的內容。先就性的內容來說：

4. 性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。（正名篇）
5. 今人之性，饑而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。（性惡篇）
6. 夫人之情，目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚。（王霸篇）
7. 若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也。（性惡篇）

依第四條引文，性之形式意義乃生就義，而性之內容意義即是情欲。此亦可由其餘各條引文之情性合言，見出荀子是以情或情欲為性的實質內容。即，性所指的生而有的素質，就是人的情欲。具體地言之，性即指耳目口鼻身心之各種本有的本能及各種生理心理方面的欲望。進一步來說，由荀子之以目明耳聰等為不可學不可事之生而有的能力，則五官及心的能力本身，也屬於性一詞所包含的內容。同時，在無傷荀子原意之下，五官及心本身也可視為性的內容之一部份，因為這些也都是人所生而有的機能。總言之，性一詞包含五官及心之種種官能，功能與欲望。由此可見性乃是一虛位詞，猶如學校一名，其本身並沒有在情欲等諸種表現之外有一種獨立的實指（註六）。

這一點確定後，可回過頭來對第三條引文，即「生之所以然者謂之性」一語，所引生的爭論作一平議。由於生與性為兩個不同的概念，而「所以然」一詞常用以指形而上的原理，故此語之直接意義當是以性為生（人的生命）之形而上的理或形

註四、參見李滌生先生之《荀子集釋》（台北，學生書局，一九七九年），頁508，註十一。

註五、如上第一、二條引文，及諸如「聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也」（性惡篇）等文。

註六、徐復觀先生在《中國人性論史—先秦篇》（台中，東海大學，一九七七年）即指出荀子人性論的本色在於性以情為其本質，情外無性，性與情乃是同質同位的。此即表示性本身並無獨立的實指，如孟子所主張的性善之性。

而上的根據。這是徐復觀先生對此詞所採的解釋（註七）。但是，徐先生亦知道當荀子說到性的實質內容時，都不外是情欲官能等表現，並無任何形而上的意味（註八）。荀子在此或是順當時對性的表達方式借引過來而加以轉化，即去除其形上意義，正如荀子之把天單說為是自然義的天，一點形上意味都沒有。故此句的確實意義應從下文之「性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性」來理解，而此句代表荀子對性的基本看法，此即表示「所以然」並不真指一形上意義的原理。牟宗三先生即依此解說「所以然」為「自然」義（註九）

至於偽方面，其內容意義與形式意義並無很嚴格的區分。由「心慮而能為之動」所生出的結果，即是偽的內容，簡言之，即是依於理道而行的行為即是偽，此即一般說的道德行為。但荀子所更強調的是從「慮積焉，能習焉，而後成」之偽，這指表一種能力，而這種能力之最高表現就是荀子所最着重的禮義法度。故荀子說：

8. 凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。……聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。（性惡篇）

禮義法度乃是具有客觀性與普通意義的社會倫理規範，是維繫整個人文世界的骨幹。而創制出這種禮法制度的能力，既是一種道德價值的創造能力，也是人類社會規範標準的創造能力。換言之，偽的內容是指道德創造的才能。當然，真正能創造出禮義法度的人，必須是在思慮積習中達到圓滿境界的聖人，如此才可以保證所創發的禮義法度真的能免於自然情欲的牽引歪曲，保證禮義法度真能成為客觀而普遍的道德標準。有些時候，荀子亦以偽指禮義，如上第一段引文所表示的，但禮義實是偽的最高成就，只可說是偽的內容之一，故在此不直接以禮義為偽，以與荀子用「偽」一詞指創發禮義的能力區分開。

### C、性惡善偽

偽的內容意義即是依於理道而有的行為，即道德行為，或是能創發禮義法度的

註七、同註六，頁 232 至 233。

註八、同註七，頁 233 至 234。

註九、參見牟宗三先生之《心體與性體》第一冊（台北，正中書局，一九六八年），頁 87 至 89。

又，何淑靜女士之論文《論荀子道德實踐理論之根據問題》（台大哲學研究所碩士論文，一九八〇年），第二章第一節之二，對此點有詳細的分析。

能力，則偽之爲善是非常明顯的，依此，可以說偽與善乃是一分析關係，即，依荀子用語，偽必然是善的。至於性既指人所天生而有的自然素質，似乎就其本身而言，只能說爲是中性，而不宜斷爲是惡的。但荀子卻必以性爲惡，此若於性之自然義及情欲之具體表現有深切的了解，則性之爲惡，亦是必然的。茲引荀子的論述對此點加以說明如下：

9. 人之性惡，其善者僞也。——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，人之性惡明矣，其善者僞也。（性惡篇）

這是荀子論證性惡的一個方式。此中似乎只能說順乎情欲之汨濫才是惡，情欲本身卻不可直說爲惡。但是，由於荀子所說之性實即情欲，而性之自然義即意指情欲之順其自然的表現，即，沒有經過思慮抉擇所節制的情欲，這種未經節制的情欲顯然事實上會產生種種罪惡來。因此，依荀子的思路，此即表示人性必爲惡。在這裏須注意的是，性惡乃就情欲的自然表現而言，並不包括官能本身及官能的功能本身。然而，以情欲爲人之性乃是荀子的基本出發點，且官能或官能的功能本身，並非人性論的焦點，故荀子有理由集中在這方面來論性。而在這方面，若依荀子用性一詞之義及情欲之實際表現，則性之爲惡可說是一種分析的關係，猶如偽之爲善亦是一分析關係。

### 三、論「心是性」與「心不是性」之爭

由於荀子以性概括耳目口鼻身心等機能與一切生而有的欲望，而心爲其中一部份，故可說「心是性」；但是，由於「性不知禮義」（性惡篇），而心卻可知禮義，且禮義所根據的僞又出於「心慮」因此，心顯然有不同於性之處，故又可說「心不是性」。由是有「心是性」與「心不是性」的爭端（註十）。此論爭可依上節對

註十、何淑靜女士於〔論荀子道德實踐理論之根據問題〕之第二章第二節，對「心是性」與「心不是性」之爭論有詳細的析論，並從「生而有」判斷「心是性」，從「實踐工夫」判斷「心不是性」，論述可謂精詳。但其中有簡別不盡之處，特別是心與僞之間的關係，因而在「心不是性」的論述方面，與本文的結論頗有出入。請參閱該論文頁47至70。有關此論爭的其他文獻，參閱頁69，註十六。

於性與僞的分析結果作一分判，以見出這問題在荀子的思想中當如何解決。

依上文對性與僞的分疏，可知就心之「好利」，「好綦佚」等自然情欲上的表現來說，心都是性的一部份，甚至心的思慮作為心所生而有的表現，心仍是性。但是，由知慮而引生的「僞」却不是性，因為，僞乃是逆反於性之自然而有的，由「積思慮，習僞故，然後成」之僞也不是性，這是「可學而能，可事而成」的，正好相反於性之「不可學，不可事」的生就義。然則由此是否可論說心不是性呢？依上述對僞的兩重意義之理解，僞不可以說是心本身的東西。因為，僞的行為及成果乃是在人所稟受於自然的機能之受心慮節制而有的表現，僞並不是指心之思慮本身的一種活動，甚至不是指心之知道，可道，守道以禁非道等活動本身，而是指這些活動表現在節制情欲的結果上。雖然這些結果的出現有賴於心的思慮作用之發揮——發揮為能推動各種自然機能順心所可而中理的方式而行動，但僞所指的却是由此而成功的行動本身，或由這些行動累積而成的創發禮義法度的能力。故在此不能說僞是心本身的東西，正如僞之出現需要以性為材具，並不能因此而說僞是性本身的東西。是以，不可就此而論定「心不是性」。

但是，是否能就心在成功僞方面所具有的特殊貢獻，而論斷心自身即具有善的價值，即有不屬於性的部份呢？這須要對心由「思慮而使官能為之動」所成功的結果，即善的行為或結果，其中的關鍵作進一步的解說與分析。依荀子來說，心通過思慮而作出抉擇，此抉擇之是否為善乃是未定的，這是由於心本身並不是道德價值的根源。如果心所可的中理，則此抉擇是依於道，因而成就善的僞。但荀子也容許心所可會是不中理的，則在心不中理之下所作的抉擇，所作成的行動即不能夠是善的行為或結果（註十一）；而且這種結果也不能說為僞，因為心不中理時所作出的抉擇必仍是依於自然的情欲而來的抉擇，而被發動的官能所作出的行為也不外是順情欲而來的行為，如此則只能為惡，不能為善。至於心之中理不中理，則有待於心之是否知道，心知道必可道，心可道必促使官能遵守道而行，而禁制不依道的行為。而道卻是外於心本身之理分，禮義。因此，不能從僞是為善，而結論出心不是性。

---

註十一、參見正名篇：「心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治，欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。」

至於從「性不知禮義，思慮而求知之」，以思慮即心之活動，即心是可知禮義的，推論出心不是性，此推論有過當之處。因為，若上語「思慮而求知之」是心的自然而有的活動，此即是性所本有的活動之一，是即性雖在本然狀態上不知禮義，卻無碍性可經由思慮活動而知禮義。換言之，心在其本然的狀態中，雖有治天官的能力，卻仍是不知禮義的。心之知道須待「導之以理，養之以清」，此即是經由道（禮義）化除心之本然狀態中的駁雜不純，使心能知道，此顯見心之知道並非其本然的狀態。

又，縱使偽不是心本身的東西，但在偽成就後，以偽作為心經過學習後養成的一種能力，如道德判斷的能力或創制禮義法度的能力，由此而說轉化提升後的心官，即不是性，這是否不符合荀子的義理呢？若說這種轉化後的心能不是性，這是可以說的，這樣說並不違背荀子的義理，但是，這樣說「心不是性」卻沒有多大意義，因為，在這種情況下，不但心是如此，其他的情欲官能經轉化後，都可成就偽，即均可不說為是性，此如全盡禮義之極的聖人，可說通體是偽，無一毫情欲之性。此即喪失了「心不是性」一語所意指的，即，心有一種外於性的，且能產生道德價值的天賦能力。

實際上，依荀子使用性與偽兩詞的意義來說，心是性即函著心不是偽，即，不管心在產生偽的作用上為何，心仍不能是善或產生出善的價值之根據。換言之，「心不是性」乃是自相矛盾的。這也許說明了為什麼荀子對心有許多論述，其中有直接表示心是性的一部份，却從來沒有表示心不是性的意思。荀子只有性與偽相對照而論，却沒有類似的心與性相對照而論的文獻（註十二）。是以，我們可以論定「心不是性」乃是由誤解心、性、偽之基本意思而來的一個論題。

#### 四、荀子論人之為人

荀子既以人所生而有的性為惡，人性顯然不足以界定人之為人。而荀子作為一儒者，自然重視人之道義表現，然荀子亦不直接從人為之善，即偽，來界定人之為人，而是以客觀上的禮義為人之特質。荀子書中直接論及人之為人的文獻有二段，

---

註十二、荀子有以心為天君與五官之為天官之對比而論，但此是在性之下的對比而論。且從其為出於天之「天」君，即見心仍是性的一部份。

茲錄之如下：

10. 人之所以爲人者何已也？曰：以其有辨也。飢而欲食，寒而欲暖，勞而欲息，好利惡害，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。……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）

11. 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：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則疆，疆則勝物。（王制篇）

在第十段引文中，荀子即明言人之爲人的關鍵不在於人所「生而有」，「無待而然」的自然情欲，也不是人所生而特有的「二足無毛」的形態。推廣言之，即，人之爲人的關鍵在人之具有「辨」。所謂「辨」不指心之思慮的表現，即不是人所生而有的心之思慮活動，而是別異定分之分辨（註十三）。換言之，辨乃是就客觀方面的分辨而言。由「辨莫大於分，分莫大於禮」來說，辨即分位禮法，指客觀的社會的分位差等，而不是主觀的思辨或論辯的活動。而由「禮莫大於聖王」即可見出辨所指的實即出於聖王之僞所成就的客觀分位差等的禮義法度。故荀子明白指出辨不是出自禹桀所同之處，即性，而是出於聖王與一般人不同之處，即積習而成之僞。

第十一段引文則由「義」來界定人之爲人，尤其以義爲分所以能行的因素，似與第十段不完全一致。實則此兩者是可以疏通的。此由於義指合理的裁斷（註十四），但這種合理裁斷仍是就客觀的表現上說的，義爲客觀規制所表現出來的合理裁斷，故荀子常以禮義並言。客觀分位等級之能夠推行顯然是由於此分位等級是一合理的裁斷，故義爲分能行的因素。而義與分合起來即是禮，也就是治辨

註十三、牟宗三先生認爲此中「辨」一詞的意義，當如「禮者，治辨之極也」（議兵篇）之「辨」同解，即指別異定分之分辨。參見〔名家與荀子〕（台北，學生書局，一九七九年），頁204。

註十四、參見李滌生先生之〔荀子集釋〕，頁181，註四。



之極。此段引文雖不如上段以辨（禮）與性（情欲）相對而顯出人爲的本質，但義之不爲人所生而有之性，亦顯出荀子界定人之爲人所取的方向。

此中尤值得注意的是，荀子雖然用上「辨」及「義」這兩個與德性主體非常容易接頭的概念，但却仍不就人的主體性上奠定人之爲人的特性。甚至極有資格勝任爲人的特質的「僞」，仍然不爲荀子所顧。其中一個理論上的原因或爲如此，即，縱使僞是實現道德價值的能力，但僞總須經過人的積習而有，起碼需要心之思慮活動依理道而行時才有，如此則不必能涵蓋一切現存的人，尤其未進到知道的人，如兒童等，如此則不能符合「人之爲人」所意指爲普遍於所有人的特質。反之，雖然不是每個人都能像聖王那樣參與創制禮義法度，但每個人總生活在具有禮義法度的社會之中，此社會整體即突顯出人之爲人的特質，此具有禮義法度的社會即界劃出人與其他存有不同之處。因此，以禮義界定人之爲人更恰當於以僞來區分人與萬物。

牟宗三先生對這兩段引文有非常精到的案語，茲錄之如下：

人之所以爲人以義與分顯。「以其有辨」之辨亦以分與義解。辨即「治辨之極」之辨。荀子說「人」，自始即爲位于「分位等級」中之客觀存在體，亦即位于客觀理性中之存在體。從未孤離其所牽連之群與夫其所依以立之禮（理）而空頭自其個之爲個之自足無待處言人也。（註十五）

換言之，荀子並沒有專就人的主體性上奠立人的價值，而是把一切主體價值融化在客觀的人道，即人文化成的禮義之統之中。是以荀子思想中最能突顯出客觀精神之禮義之統，而代表主觀精神之德性主體則闕然而不彰。此亦可以作爲上節對「心不是性」所作析論的一個有力佐證，即，荀子的道德價值不從心性上建立。但是，孔子之確立儒家可說是從「人者仁也」之主體性展開，主體性不顯即使得荀子所樂道的禮義之統成爲無根，此中問題，可從下文論「塗之人可以爲禹」之分析中見出。

### 五、論「塗之人可以爲禹」

雖然荀子重視禮義之統，重師法之化，且以人之性惡，其善者僞也，又沒有

---

註十五、牟宗三先生之〔名家與荀子〕，頁210。

從偽建立人的主體性，但儒家的一個中心主張：「人人皆可以為堯舜」，即人人皆可以為聖人，却是荀子所不能放棄的，放棄這個主張即無異放棄儒家的一切，而不只是歧出而已。對於這個主張，荀子以「塗之人可以為禹」來表示。其文如下：

12.塗之人可以為禹，曷謂也？曰：凡禹之所以為禹者，以其為仁義法正也。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，然則其可以為禹明矣。……今塗之人者，皆內可以知父子之義，外可以知君臣之正，然則其可以知之質，可以能之具，其在塗之人明矣。今使塗之人者，以其可以知之質可以能之具，本夫仁義之可知之理可能之具，然則其可以為禹明矣。……故聖人者，人之所積而致矣。（性惡篇）

聖人是一個理想的人格，要論說是否人人皆可以成為聖人，依荀子之意，要說明三點。首先是何謂聖人？即，「聖人」的內涵是什麼？荀子以禹之為聖人在於禹行仁義法正。換言之，行仁義法正之人即是聖人。其次，此理想人格是可以實現的，即，此理想不是一純然的理想而永不可達致的。荀子由禹既已為聖人，即表示聖人乃是可以實現的，即仁義法正是可以知的，也是可以實行的。第三，此理想人格不但可以實現，也是每一個人都可以實現在自己身上的。荀子以每個人都知道父子之義，君臣之正等仁義法正之事，且能實行這種仁義法正之事，即可以知可以行仁義法正等事，並由此而可成為聖人。換言之，聖人並不是天生的，而是每個人可通過努力，積習而達致的。

總括來說，荀子由「聖人」所意指的內容既曾經為人（禹）所實現過，即表示聖人是可實現的，而人人都有實現這個理想人格的質具，故「人人皆可為禹」。但是，這個推論沒有意識到從可知可能仁義法正之具方面，由於荀子對心性偽的看法，使得其中有一非常嚴重的理論困難。此在後文再詳論。先分析荀子隨上段引文之後對於「既然聖人是可積而致，何以有些人却不可積呢？」這一個問題所作的回應：

13.曰：聖可積而致，然而皆不可積，何也？曰：可以而不可使也。故小人可以為君子，而不肯為君子，君子可以為小人，而不肯為小人。小人君子者，未嘗不可以相為也，然而不相為者，可以而不可使也。故塗之人可以為禹則然，塗之人能為禹未必然也。雖不能為禹，無害可以為禹。足可以徧

行天下，然而未嘗有能徧行天下者也。夫工匠農賈，未嘗不可以相爲事也，然爾未嘗能相爲事也。用此觀之，然則可以爲未必能者，雖不能，無害可以爲。然則能不能之與可不可，其不同遠矣，其不可以相爲明矣。（性惡篇）

其實此問題非常含混，故荀子之答也頗爲糾纏不清。首先，此問題沒有分清楚是就「所有人」或只是就「大多數人」而言。依文句，應是就所有的人，但如此則不能包括某些人，因爲有些人是可積而爲聖人，如已經爲聖人之禹等，如此則只能是「所有的一般人」，故此問題當是針對一般人而言，不包括聖賢之士。其次，「不可積」當爲不積之意，即，實際上沒有積習成聖人，而不是理論上不可能積習而成爲聖人，因爲，這正與前段引文的結論相反。故此問題應是問：爲何實際上一般人都沒有積習成爲聖人？

在荀子的回答中，前面數句可說是明確地回應上述的問題的。即，一般人之所以實際上沒有成爲聖人並不是他們不可以成爲聖人，而是由於他們自己不願意成爲聖人，而當一個人自己不願意成爲聖人時，沒有人可以使他們成爲聖人的，此因成聖乃是一種自願自發的行爲，不是可以以外力促成的。故到此爲止，「塗之人可以爲禹則然，塗之人能爲禹未必然也」，只意謂每個人理論上都可以爲聖人，而一般人由於主觀意願上不願意成爲聖人，故實際上一般人卻不能成爲聖人，換言之，一般人之不能成爲聖人只是由於主觀上的障礙，客觀上似無任何限制使他不能成爲聖人。

但是，荀子進一步以兩個例子說明這一點時，卻在觀點上有所滑轉，或可說是表達出另一種成聖的障礙來（註十六）。首先，足可以徧行天下之足當是就「足的理想」上的能力而言，現實上自無徧行天下之足。且理論上也沒有能實現徧行天下之足。此類比實不恰當，因爲，依第十二段引文之意，在現實上是有聖人存在的，這不只是一個純然的理想而已。若依此類比，則根本不可能有聖人之出現，而禹也不足以稱爲聖人，此則有刺謬。或以此喻是以足類比一般人，即，一般人是可成聖，但實際上卻不可能成聖，猶如足之不可能徧行天下。但這樣一

---

註十六、如果荀子所謂「可以而不可使」中之不可使是原則上不可使，則此表示此不可使並非純是主觀的，如此上文之障礙即不只是主觀的，此即與以下所探討的可能有的客觀障礙相同，如此，則可不必說荀子在下二例中有觀點上的滑轉。

來，此比喻即暗示除了人之主觀意願外，客觀的限制也可使得人不能成聖，且不管個人的主觀意願為何，如此，則與「塗之人可以為禹」有杆格之處。第二個例子也有類似的暗示：工匠農賈的確是可以從事對方的事業的，但卻從來不能從事對方的事業。此似表示理論上可以相為事，但在現實上却不相為，如果此現實上不相為只由於個人的主觀意願，則此現實上的能不能即純粹是主觀意願問題，但從足之喻所示，此能不能不是純粹主觀的，似是指一般人由於某種稟賦或環境，而竟使得他們根本不能成為聖人，則此種不能即不是主觀的。如果要把此種客觀障礙合併於前述的主觀障礙去，則可說此種客觀障礙使得一般人雖有成聖的質具，但却促使他們自願為小人而不願為君子。如果環境及稟賦有這種決定性的影響力，則某些人（甚至是一般人）將會是生而不能不為小人，此則與「塗之人可以為禹」相勃。此段之「能不能」只可理解為由於每個人所天賦的才能氣質有參差，而不是每個人都具有聖人所特有的才具，如此，縱使一般人勉力而為，却仍然是不能夠成為聖人。如此，此段的問題當是問：為什麼一般人都不能由積習而至聖人的境地。但若如此，則荀子回答中開首數句即為不相應。但此解可使得荀子的回答不違背「塗之人可以為禹」之旨。

但是，荀子在這個問題上，實隱含著另一個更嚴重，更根本的理論困難，此由於荀子所指的能知能行仁義法正的質具，不是道德的本心，而是心之知慮與能行動的機能，其中又得通過道（禮義）的規範，以生起禮義法度，並非純就道德的自覺自律來論成聖，因此，成聖即涉及道德能力之外的知道行道的才能。對於荀子這方面的糾結，牟宗三先生有精闢的批判：

「聖人積思慮，習偽故，以生禮義，而起法度」不是本「民之秉彝」，性分中之所固有，以生禮義，而起法度。聖人之性（荀子所言之性）與眾人同。故曰：「聖人之所以同于衆，其不異於衆者，性也。所以異而過衆者，偽也。」（性惡篇）是則聖人之偽禮義法度不繫於其德性，而繫于其才能。性分中無此事，而只繫于才能，則偽禮義之聖人可遇而不可求，禮義之偽亦可遇而不可求，如是則禮義無保證，即失其必然性與普遍性。禮義雖可學，然若眾人之性分中無此事，則雖可而不必能。能不能才也。若根本無此能，則眾人即根本無「與于禮義」之分也。……荀子辨塗之人可以為禹，而不必能為禹。「雖不能為禹，無害可以為禹。」（性惡篇）此指「為禹」言，不能固不害其可，可而不必

真能也亦無碍。然就「與于禮義」言，則不可以如此辨。在禮義，則不可說：雖可學而不必能。蓋如此，則必不能人人皆於禮義有分也。然順荀子性偽之分，則必至乎此。此則爲大過。（註十七）

牟先生批評的重點在於禮義不能繫於才能上講，因為禮義如不根於人之性分，則不可以說人人皆可「與于禮義」，即不可說人人隨時隨地可參與於禮義，隨分隨能都能夠表現禮義，如此，禮義即沒有必然性與普遍性，即，要待有才能之士（聖人）出現才能生出禮義，一般人才可以行禮義。若依荀子的論點，雖然一般人「皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具」，但此中的質具不指仁義之心，而指才能，如此乃有可知可能仁義法正之質具卻仍不必真能知能行仁義法正，是即一般人無「與于禮義」。這種無「與于禮義」不同於人之在現實上是否是聖人，甚至是否能成爲聖人，因為聖人乃是一理想，是道德實踐之圓滿，此則與每個人的氣質才能有關，故不可要求人人皆爲聖人。換言之，也許不是每個人都有「與于聖人」之分，但人人卻必得是有「與于禮義」之分。此中的關鍵在於荀子把禮義寄託在聖人之僞上，而聖人之僞正好是異於一般人之處，如是，一般人若無「與于聖人」之分，即無「與于禮義」之分。唯此中似有可進一步分辨之處。

先依荀子的思路以回應「與于禮義」的問題。禮義生於聖人之僞，此是由於禮義指客觀的社會倫理的規範以至法制，這種高度道德價值的創造聖人（或聖王）足以當之。但是，聖人之「異而過衆者」之僞，却是指聖果而言。若就才能上說，固然有許多人不能真成爲聖人，但每個人仍然可以秉其本具的質具才能去成就僞，此僞即日常的道德行爲，甚至成就自己的道德人格。如果此中的才具並不一定要像聖人之才那樣，而是就每個人生而有的思慮能力，即可作用於行動的官能上，由是產生出一般的道德行爲，如此，一般人雖不一定有「與于聖人」之分，卻一定有「與于德行」之分。如是，每個人都可以隨時隨地可與于德行，隨分隨能可表現德行，此似能化除使一般人無「與于禮義」之過。

但是，此種以降低才能上的要求來達成人人有「與于德行」之分，並不真能保證德行的普遍性與必然性。因為，這種「與于德行」並不出於人的性分，而是通過「思慮而能爲之動」之僞來的。如前所述，僞的成功需要心之受道（禮義）所導引

---

註十七、牟宗三先生之《名家與荀子》，頁227至228。

，使心知道，然後可道，方有中理之抉擇。此中，道（禮義）既非心（或性）所本有，即有賴聖王之創制，而聖王無出現之必然性，是即禮義無出現之必然性，因而人之「與于德行」也無必然性，亦無普遍性之可言。再者，禮義既待聖人，而聖人在修得聖果之先又有待於禮義，如是即陷於一無窮後退之中，禮義之生成成爲不可解。此中的關鍵，即由於荀子只從客觀分位等級中看人，不能正面肯定人的道德主體性，由是不能說明道德價值之根源，轉而由尊崇聖王而歧出爲尊師法，由重道德之客觀規範性轉而重外在的權威。此當是由荀子弟子再轉即成爲法家的因素，即完全脫離了儒家的基本立場。

# 東海學報稿約

- 一、本學報為純學術性之刊物，歡迎下列各種稿件：（一）新材料之發現；（二）新觀點的提示；（三）新的綜合整理；（四）實驗中之新發現及調查統計之新資料；（五）關於世界新刊名著及珍貴古典之評介。
- 二、來稿最長請勿超過二萬字，（特稿另議）。
- 三、來稿請用有格紙繕寫清楚，並加標點符號，英文稿請用打字機間行打出。如附有圖表者，請用濃墨繪繕以便製版。
- 四、本學報對來稿有刪改權，如不願刪改者請預先聲明。
- 五、本稿經刊載後，贈送稿酬每千字五百元（以二萬字為限）及贈送該稿抽印本五十冊。
- 六、經本學報採用之稿件，其版權即歸本學報所有，作者如須另行編印，應徵得本學報同意。
- 七、稿末請註明真實姓名及詳細地址，發表時之署名由作者自便。
- 八、校對由作者負責。
- 九、來稿請另附中文及英文簡明提要各一則，每則字數以二百字為限。
- 十、來稿請寄：「臺中市東海大學東海學報編輯委員會」。

中華民國七十四年六月出版  
東海學報 第二十六卷

全一冊定價

發行人：梅 可 望

編輯者：東海學報編輯委員會

出版者：私立東海大學

臺灣臺中市大度山

經售者：中央書局

臺中市中正路一二五號

幼獅文化事業公司

臺北市延平南路六十一號

臺北市漢中街五十一號

永茂書報社

臺南市正興街六號

天恩書報社

高雄市建國二路五一之四號

印刷者：吉成文具印刷有限公司

臺中市南區福平東巷二六號

(〇四)二三〇一九八八

