

1-1-1934

## 田駢和騶衍：戰國時齊道家底兩派

Nai Zin ZIA

Follow this and additional works at: [https://commons.ln.edu.hk/ljcs\\_1929](https://commons.ln.edu.hk/ljcs_1929)



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

---

### Recommended Citation

謝扶雅(1934)。田駢和騶衍：戰國時齊道家底兩派。《嶺南學報》，3(2)，87-109。檢自：  
[http://commons.ln.edu.hk/ljcs\\_1929/vol3/iss2/2](http://commons.ln.edu.hk/ljcs_1929/vol3/iss2/2)

This Article is brought to you for free and open access by the Scholarly Publications of Lingnan University (Guangzhou) at Digital Commons @ Lingnan University. It has been accepted for inclusion in 嶺南學報 Lingnan Journal (1929-1952) by an authorized editor of Digital Commons @ Lingnan University.

# 田駢和騶衍

——戰國時齊道家底兩派——

謝扶雅

## I 緒 說

### 一、所謂“道家”

在古代東周底末葉，中國呈一紛崩倣擾底局面。爲欲挽救時亂，思想家應時而興，各陳己見：這就是素來歷史上所稱的『先秦諸子』。那時的思想派別，雖極五光十色之致<sup>(註一)</sup>，然所謂諸子百家，實可概括爲儒墨道三大派。胡適氏說得很對：『先秦顯學本只有儒墨道三家』<sup>(註二)</sup>。不過“道家”一名稱，自漢以後纔有，非比儒和墨兩派在戰國時各已軒然自成一家。“儒者”“墨者”之稱，屢見於先秦各種著述，但獨無“道者”或“道家”字樣。這因爲那時期的道家，大都屬隱君子之流，富具個人主義的興趣，逍遙散漫，絕無派別的意識，或“植黨”(如墨家那樣的)企嚮。然我們不必因了先秦無“道家”之稱，而遂說先秦沒有道家<sup>(註三)</sup>。當

(一) 莊子天下篇作者舉成數稱“百家”之學。漢書藝文志列舉諸子一百八十九家。

(二) 胡適：中國哲學史大綱卷上附錄(商務本)頁四。其先夏曾佑在其中國歷史教科書(現改稱中國古代史，商務本)中亦有相類似的意見。

(三) 有人以爲先秦諸子皆無不出自道家，例如蔣維喬氏在周秦諸子的分派一文(新中華一卷二十一期)中說“可知道家本來是統括一切學術的”，“海內的學者沒有不歸宿到道家的”，“……儒，法，名，陰陽四家直接間接都與老聃有淵源的”。這個亦欠平允。儒墨與道，顯有主要的差別；道與儒兩家底抵觸點尤多，決不能說同歸一轍。

研究先秦思想史，見到有若干思想家，其主要的旨趣相同，其哲學的原理相同，其理想的歸宿亦相同，雖然他們自己並不意識地自命為代表某家某派，或繼承某家某派，而我們為論列底便利起見，就把他們歸類為某一家，亦無不可。

原始的道家，似乎應請老聃作代表。雖然現在有許多人懷疑老聃為道家之始祖（註四），甚或否定其人之存在（註五）。然從思想演進律而論：先秦數百年的哲學，得分為（1）政治及社會思想期（Social and political period），（2）心理及形上學思想期（Psychological and metaphysical period），（3）名理及知識論時期（Logical and epistemological period）三階段。第一期約在春秋末葉，儒有孔丘（主仁及德治），墨有墨翟（主兼愛尚同），老聃亦應在這時期出現。不過他的思想頗為平淡普通，不曾引起人們的注意，故不在社會上占大勢力（註六）。第二期約在戰國初年，儒底代表人

（四）如顧頡剛氏（從呂氏春秋推測老子成書年代）馮友蘭氏（中國哲學史上卷）滋圖氏（中國政治思想史評載北平圖書館讀書月刊二卷二號）等。

（五）如孫次舟氏（跋古史辨四冊並論老子之有無一文載圖書評論一卷十二期）。

（六）當然老子一書不能說代表老聃思想。此書為秦漢之際的集成品，差不多已成定讞：不過書中有若干條，容或是老聃所說而經後人展轉傳下來的，亦有可能。如八章：『水善利萬物而不爭』；九章：『金玉滿堂，莫之能守，富貴而驕，自遺其咎』；十二章：『五色令人目盲，五聲令人耳聾……』；六十七章：『我有三寶：一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先』；四十三章：『天下之至柔，馳騁天下之至堅』；八十章：『小國寡民……』等句，與答孔丘之『君子盛德容貌若愚；去子之驕氣與多欲，泰色與淫志』語意相符，亦合於呂氏春秋不二篇『老聃貴柔』之旨。莊子天下篇評老聃：『以濡弱謙下為表，以空虛不毀萬物為實』；荀子評『老子有見於謙，無見於信』云云，皆出一轍。認老聃為晚出或竟無其人之最大論據，在孟子等及第二期的墨家竟皆不提及他。須知老聃的恂謹謙和，原不能吸引許多從者；且其思想大體上亦不與儒墨立於正面衝突地位，決不似後來揚朱輩之立異鳴高而顯與儒墨為敵也。最近張覺人氏有老子年代考一文，載學藝第十二卷第九期，亦頗有與墨說互相發處。

物是孟軻(主性善及浩然之氣),墨有宗教色彩的“鉅子”和宋鉞(以忍辱的心理釋兼愛)等。楊朱(全性保真的心理學派的個人主義)應是這時期的人物,主靜底關尹,主虛底列禦寇,大約和楊朱差不多時候,都可以歸類為第二期的道家。第三期即為戰國後期,儒有荀卿(畧後),墨有惠施公孫龍及“別墨”等。道家則有慎到環淵接子田駢彭蒙騶衍騶爽淳于髡一流人,統在齊國底稷下,皆可目為第三期初集的道家。其中似又可分為兩小派:一以田駢為代表,一以騶衍為領袖:這就是本文所要討論的對象。後來莊周便集此兩派之大成,而為先秦道家底壓陣大將。

## 二、齊的稷下

田駢和騶衍都是齊人。齊是周朝太公望底封邑;它雖與魯接壤比鄰,而風氣人心根本差異。周禮斐郁的魯,宜乎其為儒家的策源地,而儒家思想,在齊是無由生長發育的。齊在春秋之世,曾出了一個大政治家管仲,輔佐齊桓公九合諸侯,一匡天下,開拓了「霸」底偉業。其後雖無甚發展,但到了戰國時代,又有威王宣王(註七),繼續執政,勵精圖治,國勢又臻繁蔚。且廣徵天下的學者,隆禮優待,聚論研究(註八),使齊都成為人才薈萃文化炳爛底一個中心區域。齊都臨淄,本是那時一個很有名的富庶繁華的大城市,人口七萬戶,「其民無不吹竽鼓笙,擊筑彈琴,……車穀擊,人肩摩,連衽成幃,舉袂成幕,揮汗成雨,家敦而富,志高而揚。」(註九)這所都城,周圍五十里,開十三門,其南曰稷門——因門外遙對稷

(七) 威王在位的年期為公元前357—319, 宣王在位的年期為公元前319—300

(八) 史記田(敬仲)完世家載:「宣王喜文學游說之士,自騶衍淳于髡田駢接子慎到環淵之徒皆賜列第為上大夫,不治而議論……」。

(九) 具見戰國策齊策蘇秦以合從說齊篇。

山，故有此稱。當時一般議論風生的“學士”們，便都住在這稷門之下，史上“稷下”之名，即由於此。這六七十年中，儒家（如荀卿），墨家（如宋鉏尹文）都曾陸續到過這個盛地（註十）；道家更麪集在此。但原始的道家思想，自與這裡的新環境接觸後，便演化為一種特別的道家。老聃本是楚人，其思想因受南方環境及心理底影響，原已含有玄虛的詩的色彩，不似北方的實踐性人倫性，但究竟還算質直簡樸。老聃思想一到了齊國，便大不同了（註十一）。齊就地域而言，雖屬於北方系統。但齊東北皆濱海，那時中國的經濟背景，已由小農社會漸趨為商業資本。齊民航海甚多，交通貿易，養成活潑放宕底習慣。以前的我們中國一向是大陸文化，由中央亞細亞東下，統是平原浩浩，文化具平凡性及實踐性。迨東進至黃河一帶，仍甚單調而無變化。直到了齊的東海，目擊波譎雲詭變幻萬狀底奇景，心理上受了無限的激盪，遂發生詭怪宏肆底思想。所謂“齊東野語”（註十二），即由於此。南方道家思想被移植於這樣的新土地之上，便更闊大玄誕起來，而成為中國特有的浪漫哲學。田駢和騶衍，就是這種

（十）史記荀卿本傳：「……年五十，始來遊學于齊」。漢書藝文志尹文子下註云：「說齊宣王，師古引劉向云：與宋鉏俱游稷下」。

（十一）楚產的老聃，何時，由誰，和怎樣被輸入於齊國？是一個歷史上待考的問題。環淵是頗可疑的一人，他是由楚入齊的一個道家。史記孟荀列傳：「環淵，楚人，學黃老術，因發明序其指意，……著上下篇」。又漢書藝文志道家有蜎子十三篇。自注「名淵，楚人，老子弟子」。蜎，古通環。蜎子即環子。

（十二）此語初見孟子，足見孟子時，齊人思想的特徵已播聞於中國了。

新哲學底代表。他倆大約同時(註十三),都是典型的齊的產物,都是闕大化了了的道家。但他倆又各有各的特徵:前者冥會了「道」底靜的方面,後者攔住了「道」底動的方面。茲為討論底便利計,姑名前者曰齊一派,後者曰陰陽派。

## II 田駢—齊一派

### 一、生平及其學說之基本觀念

田駢底生平已無可考。大體上,他的性情也和當時所謂道家者流相似,不肯事諸侯,干卿相。他提倡不做官主義(註十四),以與「三月無君,則皇皇如也」的儒家為敵。但是他的學問名聲大起來了,門徒們也多起來了,齊王加以異常的隆遇,給他“資養千鍾”;所以他在那時着實濶過一回。不過他畢竟是道家式的性格,經了一次被人譏諷之後,便把這些資養之祿統統辭却了(註十五)。他有著作二十五篇(註十六),可惜早就亡佚

(十三) 兩人的生卒年月皆不可考,大約都在前四世紀的下半期。這時正是辨士輩出,論戰縱橫,即屬於如上所述的第三思想期——名理及知識論期。生在這個時代潮流之下,欲斬然露頭角,立一新說,非有精練的辯才,堅強的名學方法,決不能應付萬歧,辯護「我見」的。田駢和騶衍,恰恰都是口若懸河,舌鋒犀利的雄辯家。“天口”是田駢的綽號(見漢書藝文志田子條注)。騶衍被稱為“談天衍”(見史記孟荀列傳)。這皆可以表明他倆是時代的雙生兒。

(十四) 齊人見田駢曰:聞先生高議,設為不宦。……見戰國策齊策齊人譏田駢篇。

(十五) 見同上。

(十六) 見漢書藝文志道家類。

(註十七)。我們現在已無由窺其學說之全豹，但從秦漢時別種書籍彙證起來，可以決定他的哲學主旨，要不外乎“齊”之一字。下列三條都同聲一致地幫助我們達到這個結論：

(1) 『田子貴均』——尸子

(2) 『陳駢貴齊』——呂氏春秋不二篇(註十八)

(3) 『……彭蒙田駢慎到聞其風而悅之：齊萬物以爲首。』——莊子天下篇

爲什麼田駢會生出“齊”的思想來呢？滑稽地回答說：如果中國因了“中國”底緣故而遂產生“中”(中庸)的哲學，或者田駢也因了“齊國”底緣故而遂產生“齊”的哲學吧。

## 二、齊—哲學底淵源

原始的(即第一期)道家，以柔遜質樸爲“道”，第二期的道家，進一步把牠內心化，深刻化，而以“虛”，“靜”，或“清”解釋道底真態。第三期的道家，如田駢，便再進一步，用名學的同一律證明道底恒久不變，道即是“齊”。他的大作二十五篇必有精到堅確的名理，可惜不曾流傳下來，或者莊子齊物論多少就從田駢底書摹出，亦未可知。田駢“齊”底思想；顯然承接着“虛”底哲學。由虛入齊，只是一步之轉。其扭轉點(turning point)便是名學。從名學的立場，可由三點去闡明虛就是齊底道理：——

(1) 把虛看作類名 名學上的“類”(genus)，係對於“種”(species)而

(十七) 隋志以後便不見著錄。清馬國翰從呂氏春秋得佚說三段，訂爲田子一卷，入其玉函山房叢書。

(十八) 古“田”與“陳”通，陳駢自即田駢。

言。種是類中的從屬單位；類包含至少兩個以上的從屬的種。例如‘人’是類；孔子，孫中山，蘇格拉底，馬克思……是種。所以種是個體名詞，是單獨事物；而類是普遍名詞，是一羣事物底共性。種，着眼於其數量；類，着眼於其性質。所以種是具體的——即“實”的；類是抽象的——即“虛”的。如上例的‘人’乃指人底特徵，即凡「使人能別於普通動物」之性質，或更簡單地說：即是人格（人底格式）。現在我們拿「生於曲阜」，「為魯司寇」，「有弟子七十人」，「訂詩書禮樂」等等事實填入這“人”底空格中，便成為一個具體的“孔子”。所以「孔子」是實名，而「人」是虛名。一切實名，參差千萬，決不能齊，如孔子與孫中山，與蘇格拉底，與馬克思等等，千般面目，萬般行狀，決無可“齊”之理。然若抽去了孔孫蘇馬……具體的事實，剩下他們的空格，即就孔是人，孫是人，蘇是人，馬是人……而論，便是齊一而無殊異了。然人還只是相對的齊，因它雖然一‘類’，却不是‘最高類’。它在哺乳動物一‘類’之下，仍可為‘種’。田駢知道最高類（Summun genus）是道（註十九），道是最虛沒有的了，所以道是絕對的「齊」。

(2)把虛看作概念 名學上的概念（concept），係對於感覺（percept）而言。感覺是感性的對象，概念是理性的對象。前者可以說是由吾人直接經驗而得之事物，故是‘實’的；後者則是思惟底構造，不妨說是虛格。前者是散漫雜異的個體，各占相當的時間與空間；後者則將多數事實勒成爲一種關係與聯絡之原則。例如引力定律是概念，而蘋果落地，天體運行，潮汐漲退等，都是感覺。感覺是殊異，概念是齊一。墜地的蘋果決

（十九）此‘最高類’在西洋名學中即為being（存在）一詞。此詞括盡一切事物，更不能爲他詞所包括，故是‘最高類’。惠施所說的“至大無外，謂之大一”（莊子天下篇），大一即是最高類，亦即是道。故惠施或受到田駢的影響亦未可知。



不就是運行的天體，運行的天體決不就是漲退的潮汐，但它們都齊一於引力定律之下。換言之，感覺是具體的事實，概念則是抽象的原理。概念底抽象性又有程度的差異：抽象程度愈深，則該概念亦愈「虛」。「人」是虛的概念，因我們不能指出它所對照的實體。但「人」雖無直接感覺所得之對象，猶與我們感覺甚為接近，因它比「動物」一概念底抽象程度為淺。「動物」比「人」為虛，「生物」更比「動物」為虛。「平等」，「正義」，「精神」，「宇宙」等概念都有很深的抽象性；而從道家的眼光來看，「道」是具有最深度的抽象性；道是最高概念，所以道是絕對的齊。

(3) 把虛看作包含 歸納法大家穆勒約翰 (J. S. Mill) 曾用包含 (connotation) 與指示 (denotation) 兩字，區別一名詞底內包與外延。指示是指稱一名詞所代表之物；包含是說明一名詞所含有的若干性質。我們現在不妨用“虛”代替包含，用“實”代替指示。例如金星，木星，水星，火星，……皆是實物；而「凡在天空依橢圓軌道繞日運動者」是固思惟底對象，並無一定可指的實體，故可以說是“虛”的。名學上便稱金木水火等星為指示，而「凡在天空依橢圓軌道繞日運動者」為包含。虎，豹，狼，獅，……是指示名詞，“肉食動物”是包含名詞。印度人，日本人，英人，德人……是指示名詞，“人”是包含名詞。包含作用愈多，即指示作用愈少，而差別性亦愈減。因為愈包含便愈統一，所以最“虛”便是最“齊”。道具有最大的包含作用；它是最高的虛，所以它也就是絕對的齊。

這樣看來，田駢的齊一哲學，可以說是“虛”的名學化。從“實”的方面去觀察，萬物是雜而不齊；從“虛”的方面去觀察，萬物就齊而不雜。齊與不齊之分，只決於虛與實之互異。所以我們若參透了萬物的虛象，便會發見萬物的齊等。田駢是深切地透解了「虛」的人，試請讀下面的一段

故事：

田駢以道術說齊王。王應之曰：“寡人所有者，齊國也；道術難以除患。願聞齊國之政”。田駢對曰：『臣之言：無政而可以為政。譬之若林木：無材而可以為材。……此老聃之所謂無狀之狀，無物之象者也。若王之所問者齊也，田駢所稱者材也。材不及林，林不及雨，雨不及陰陽，陰陽不及和，和不及道。』(註二十)

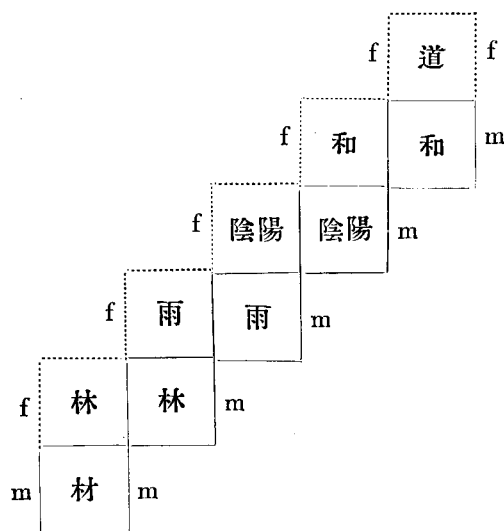
先拿林和材來講：材是這一顆，那一顆，長的，短的，粗的，細的，……個殊的具體的樹，最為參差不齊，但皆同屬於林。林是“齊”的，材是不齊的。好比馬占山將軍，丁玲女士，蔡元培先生，林語堂夫人，和她家裏的女媽，……真所謂人心之不同各如其面；但它們都是中華民國人，都“齊”於中華民國人之下。然林底“齊”，只是相對的，不是絕對的；因為它的齊，只對於材而言。若推上一階層，則林亦是不齊之物；因這一處的林和那一處的林，這一山的林和那一山的林，各各不同。然從其遍霑雨澤的立場來看，又皆“齊”於“雨”之下了。若更推上一層，雨還是相對的齊，陰陽亦還是相對的齊，和亦還是相對的齊，直至道，纔是絕對的齊。道是宇宙至高的稱謂，支配着萬物一切。何以呢？因為它是萬齊之齊，萬虛之虛(註廿一)。有它，萬物方有歸依，無它，萬物失所憑託。好像中華民國少了一個馬占山，仍不失為中華民國，而馬占山少了中華民國，怕不能成為如此如此的馬占山了。所以林是支配着材，而材是受林的支配。故曰：『材不及林』。推而上之，林不及雨，……和不及道，都是一樣的邏輯。

用西洋亞里士多德 (Aristoteles) 的質料 (μάτη, matter) 和法式

(二十) 具見淮南子道應訓；呂氏春秋執一篇亦有相似之引載。

(二十一) 後來宋儒張橫渠的“太虛”說，大抵淵源於此。

( $\epsilon\delta\omicron\varsigma$ , form) 逐層推進論來比擬：材是林的質料，林是材的法式；林又是雨的質料，雨是林的法式；雨又是陰陽的質料，陰陽是雨的法式；陰陽又是和的質料，和是陰陽的法式；和則是道的質料，而道是和的法式。這樣，我們可用圖來表示如下：



照亞里士多德的邏輯，最高一法式稱為純粹法式( $\tau\omicron\tau\iota\hat{\nu}\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\tau\omicron\varsigma\pi\rho\hat{\omega}\tau\omicron\upsilon$ )，因它再不做他物的質料底緣故。而這純粹法式便是亞里士多德的上帝。果爾，則「道」也就是田駢的上帝了。

如果上帝表示造化的主宰，其創造萬物的歷程，是探辨証的階層的開展。那麼老子書中的

道生一，一生二，二生三，三生萬物，(註廿二)

可以說是直接取自田駢的

(二十二) 老子四十二章。

道——→和——→陰陽——→雨——→林（註廿三）

層展系統。和(union)自然就是一；陰陽不消說就是二；雨何以是三？雖頗費解，但上接和與陰陽，下連萬物，除三以外，亦更無別個數字可以象徵。萬物者，言其衆多，言其林林總總；‘林’是萬物，確切不移。同樣，老子書中的

萬物生於有，有生於無（註廿四）。

也可以說是從田駢的

地(林)←—天(雨,陰陽,和)←—道(虛)

那個公式化生出來。老子一書原是秦漢前二三百年來道家思想的集成品。其中自含有不少田駢的東西，上列兩條，或者就屬於田駢的。老子書中論‘道’與‘無’諸處，倘明白了田駢由虛入齊底思想進程，便可恍然於其媒介溝通底關係（註廿五）。

### III 騶衍——陰陽派

#### 一、生平及其學說之基本觀念

騶(鄒同)衍後於孟子，與公孫龍同時（註廿六），正是所謂‘橫議’達最高潮的時代。他的閎論雄辯，轟動天下，到處受王公崇拜，煊赫不可以一

（二十三）→符號表示創生，統率，支配底意思。下做此。

（二十四）老子第四十章。

（二十五）有幾個日本學者及李石岑氏釋‘無’為‘道’之體，‘道’為‘無’之用（見李著人生哲學），蓋未悟及田駢的思想與其在道家的地位，而仍囿於老子書在先，田駢在後的傳

統史說也。

（二十六）具見史記孟子荀卿列傳。

世。司馬遷軒昂激越地寫道：

『是以駢子重於齊。適梁，梁惠王郊迎執賓主之禮。適趙，平原君側行楸席。如燕，昭王擁篲先驅，請列弟子之座而受業，築碣石宮，身親往師之。其游諸侯見尊禮如此，豈與仲尼菜色陳蔡，孟軻困於齊梁同哉乎！』(註廿七)

楊雄亦提及過他的濶氣(註廿八)。他的著作，據司馬遷說：『……乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始大聖之篇十餘萬言』(註廿九)。漢書藝文志陰陽家有駢子四十九篇，駢子終始五十六篇；但隋唐志皆不著錄，亡佚已久。清馬國翰從別書所引，輯錄鄒子一卷，編入他的玉函山房叢書。駢衍思想的基本觀念，正如上文司馬遷所述的『怪迂之變』底一個‘變’字，恰與田駢的‘齊’字相頡頏。而變底原理，即是所謂“陰陽”，司馬遷亦屢屢說及：

『駢衍以陰陽主運顯於諸侯』(史記封禪書)。

『駢衍睹有國者益淫侈不能尙德，……乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變……』(史記孟荀列傳)。

漢人把他看作陰陽家者以此。就廣義言，陰陽家實即是道家(註三十)。因為道是從本質言，陰陽是從歷程言。道是玄學上所謂本體論(ontology)；陰陽是玄學上所謂宇宙論(cosmology)。上段講過：道的開展永久是辨証

(二十七)見尚書。這裡所說的梁惠燕昭及平原君，皆不同時，其生卒互差甚遠。但我們不必要拿這一段拘拘地作史實看，只算為駢衍當時到處備受歡迎底大概情形，自無不可。

(二十八)『鄒衍以頡亢而取世質』，見楊雄解嘲文，

(二十九) 史記孟荀列傳。

(三十) 鄒衍思想系統屬於道家，另見本篇附錄。

式的，即一正(陽)一反(陰)的。道——純理地講來，雖是絕對寧靜，但決非一死物；它——實際地講來，必然地要開展，而這開展又必然地為一正一反的辨証。所以道離開陰陽，便無道之可言，不妨說陰陽就是道底魂魄。騶衍底慧眼，獨能對於道窺破其奧妙之所在，故司馬遷稱他“深觀陰陽消息”，的是一針見血之評。

## 二、騶衍的名學方法

騶衍雖是道家，但與原始的道家不同之點為：(1)原始道家重理想不重方法；(2)原始道家重實踐不重智辨。到了騶衍的時代，正所謂“以三寸之舌強於百萬之師”的詭辯時期。政治舞台上爭為縱橫捭闔，思想舞台上競相堅白異同。騶衍處此時潮之下，不能不用他所認為最有效的名學方法，以與當時諸家學說相周旋。儒家所用的方法，向來是演繹法，即取古聖王的行蹟與傳統的格言為大前提：堯舜是這樣那樣，文武周公是這樣那樣，不容批判或置疑，絕似西洋中古的經院哲學，史家稱為武斷派 (dogmaticism) 的便是。騶衍痛斥他們為墨守成見，坐井觀天(註卅一)。至於墨家：初期所用的方法為實用主義 (pragmatism)，後期(即“別墨”)傾向於辨証法。但實用主義太偏於主觀的，人本的，知識範圍給弄窄了許多，所以騶衍譏笑它為小局面(註卅二)。公孫龍一派的辨証法，則

(三十一) 『鄒子疾晚世之儒墨，守一隅而欲知萬方』：見桓寬鹽鐵論論鄒篇。

(三十二) 見同上。

又煩文飾辭，虧蝕大道，亦爲駟衍所非難（註卅三）。駟衍自己所提出的方法是比較科學的——卽所謂類推法(analogy)。由已知推及未知，由直接經驗的事物推知不能直接經驗的事物，漸推漸遠，以至於我們想像力所能及的限界：這就是司馬遷所說他的「必先驗小物，推而大之，至於無垠」（註卅四）。譬如我們知道孔子死了，蘇格拉底死了，徐志摩死了，某某等都已死了，由此我們便可推定史大林必死，胡適必死等等。類推法需要當心的地方在‘類推’底‘類’。卽未知的事件必須與已知的事件同屬一類，方可行使推理，否則巧飾混淆，必歸紕繆。胡適史大林等等必死之有效，由於胡史等與孔蘇徐等皆屬於「人」的一類。你決不能說「黃河必死」，「泰山必死」，因泰山黃河不與孔蘇徐同類。這就是駟衍所謂“別殊類使不相害”（註卅五）。又，我們若應用甲是乙，乙是丙，故甲是丙底公式，而冒昧推論孫中山是孫科的父親，孫科是孫治平的父親，故孫中山是孫治平的父親，便會陷於錯誤。我們應當把這些材料(data)序列起來：

甲——乙——丙	甲不是丙
孫中山—孫科—孫治平	孫中山不是孫治平的父親

（三十三）史記平原君列傳裴駟集解引劉向別錄曰：齊使駟衍過趙。平原君見公孫龍及其徒葉毋子之屬，論白馬非馬之辯，以問鄒子。鄒子曰：不可。彼天下之辯，有五勝三至，而辭正爲下。辯者，別殊類使不相害，序異端使不相亂，抒意通指，明其所謂，使人與知焉，不務相迷焉……及至煩文以相假，飾辭以相悖，巧譬以相移，引人聲使不得及其意：如此害大道！

（三十四）見史記孟荀列傳。

（三十五）見註三十三。

庶可明其不能傳遞，不致於亂推。這就是騶衍所謂『序異端使不相亂』(註卅六)。

騶衍用這類推法應用在歷史地理學上，使當時思想界擴大了智識與眼光，明白了時間與空間底無限懸延與悠久。他的目的其實在欲闡示道'底真實性。就時間論，道已老早存在於天地未生不可考之前(註卅七)；就空間論，道又茫漠地延擴及於大瀛海之外，至天地之無涯(註卅八)。所謂道家的共通點之一，便是超越人間底出世態度。騶衍對於當時一般君王，皆欲曉以此義，其用心正與田駢相同。田駢不答齊王所問的齊政，而把它擴充到無政之政——『無物之物，無象之象』，即所謂'道'。騶衍也是一樣。這種道術，在當時一般人看來，實在太“闊大不經”，太“怪迂”，而惟有咋舌却走吧了。史記所載『王公大人，初見其術，懼然顧化，其後不能行之』(註卅九)，自是實在情形。

### 三、陰陽學的歷史觀

(三十六) 見註三十三。

(三十七) 『先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰：因載其穢祥度制，推而遠之，至天地來生窈冥不可考而原也』：見史記孟荀列傳。

(三十八) 『……以為儒者所謂中國者，於天下乃八十分居其一分耳。中國名曰赤縣神州。赤縣神州內有九州，禹之序九州是也，不得為州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也，於是有所裨海環之。人民禽獸莫能相通者如一區中者乃為一州，如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉』：見同上。此種世界像，可與西洋中古杜來美亞里士多德式天文學(Aristoteleo-ptolemaic world-scheme)相比擬。杜亞式世界像是：地球居正中，質最混濁，為人類所居；諸行星環繞而行，最外層為天體，如清淨琉璃，乃天使及神所居，騶衍似亦認為包圍地球之大瀛海之外是道。

(三十九) 孟荀列傳內。



其實駱衍的學說並沒有那樣閎邈而不可把捉。“道”雖十分玄虛，但，第一，它必須謀具體的表現，而且必表現為時間。換言之，道即歷史。他說：

『政教文質者，所以云救也。當時則用，過則舍之，有易則易也。

故守一而不變者，未睹治之至也』(註四十)。

這種道即歷史底觀念，恐即是後代道家把易經拿來‘道’化底出發點。第二，道的表現，又必受一定公律底支配；這公律，駱衍叫它做“陰陽”。近代學者解釋歷史，據美國社會學家班思(H. E. Barnes)的研究，以為可分八派：(1)偉人史觀，(2)經濟(或唯物)史觀，(3)地理(或環境)史觀，(4)精神(或唯心)史觀，(5)科學史觀，(6)人類學史觀，(7)社會學史觀，(8)羣衆心理史觀(註四十一)。但我們的駱衍却提出一種可以稱做陰陽學的史觀。他

『稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲』(註四十二)。

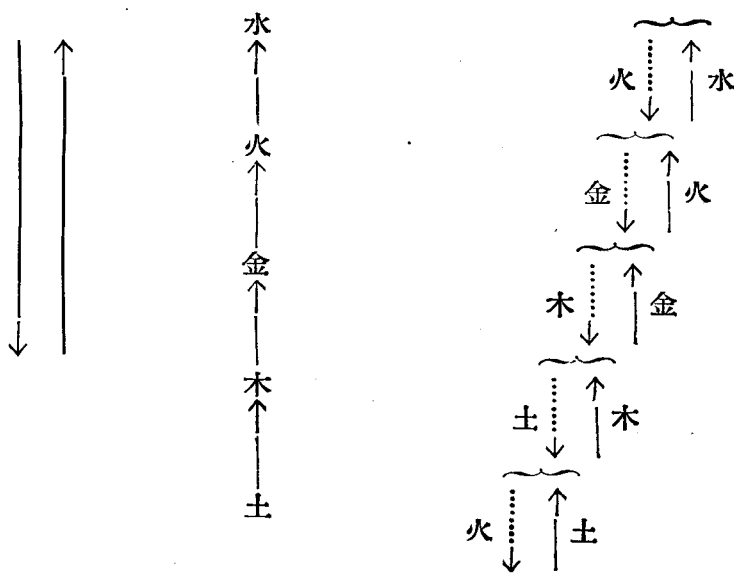
向來我們對於這段文，總注意在“五德”——即金木水火土底五行說，其實駱衍更有深刻的史律在他心中，即是我們所常忽畧過的上文“轉移”兩字。這兩字，在史記始皇本紀及封禪書中均作“終始”，而駱衍所著的書名亦使用陰陽終始。所謂終始，即是‘消長’底意思。歷史的演化皆取一消一長底途徑。當黃帝的時代，土氣長而水氣消；進至夏禹的時代，則土

(四十) 漢書嚴安傳引駱衍語。

(四十一) Barnes: *New History and Social Studies*, p.31ff.

(四十二) 史記孟荀列傳。又劉歆七畧亦謂：『鄒子終始五德，從所不勝。土德後，木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之，』見文選左思魏都賦李善注引。

氣消而木氣長；再進至商湯的時代，木氣又消而金氣代長；再進至周的時代，金氣又消而火氣代長；周以後的一代，必然地會看到水氣復長，而火氣又消（註四十三）。其消長的過程，是兩種勢力作上昇下降式而互為交替的（如下圖），而並非一條鞭的單行式。



交互上昇下降式

一條鞭單行式

駢衍心中的五德轉移式

（四十三）呂氏春秋應同篇載：『凡帝王之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大蠡大螾。黃帝曰：『土氣勝！』土氣勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木，秋冬不殺。禹曰：『木氣勝！』木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金刃生於水。湯曰：『金氣勝！』金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天光見火，赤鳥銜丹書集於周社。文王曰：『火氣勝！』火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必且水，天且先見水氣勝。水氣勝，故其色尚黑，其事則水。水氣至而不知數備，將徙於土』。這當是駢衍陰陽終始書中的一段而被編入於呂氏春秋中者。

騶衍以爲歷史老是一消一長的轉移：譬如在周，自文王至赧王之間，金德漸虧而至完全消滅，火德漸盛而至極頂發展。但盛之極，卽衰之始。此時水德必漸肇興，而火德遂漸微弱。這種上下雙軌乃是轉移的必要條件；若只單固的一條鞭，便無由發生轉移底事實。一切歷史現象皆成於‘動’與‘反動’底摩擦，這就所謂‘陽’與‘陰’。所以歷史底本質卽是陰陽，而陰陽卽是道。道，陰陽，歷史，是騶衍的三位一體（註四十四）。

這裡必須順帶道及的：騶衍五德說底淵源，雖爲抓取當時一班辨士所普遍應用的材料（金木水火土五行常在墨者口中，如言『五行無常勝，說在宜』。大概那時金木水火土與馬，白馬，雞卵，石，手指等等皆爲辨士所常用的辨材），而實接受着原始道家底遺產。‘貴柔’的老聃，以“嬰兒”爲人生理想底象徵（註四十五）；嬰兒是最柔弱而最‘不爭’的。但嬰兒還會哭，還能掙扎，還有知覺，水更比嬰兒可做我們的最高模範了（註四十六）。這種‘水’的哲學，由楚傳到齊來；聰明的騶衍，深深領會之結果，便利用當時辨士所習用的金木水火土五行，卽將其中的‘水’作爲此後我們社會政治底理想目標。你們這班有志氣有野心的君王吓，如果你們真想取周室而代之，周是以火德王，那你們非卽效法於我輩道家的法寶——‘水

（四十四）老子書中『萬物負陰而抱陽』（四十三章），或卽是騶衍的話亦未可知。易繫辭中『一陰一陽之謂道』，亦想是騶衍或其後輩所常說及的。

（四十五）老子書十章：專氣致柔，能嬰兒乎？二十章：我獨泊兮其未兆，若嬰兒之未孩。五十五章：含德之厚，比於赤子。

（四十六）老子書八章：上善若水，水善利萬物而不爭。二十章：澹兮其若海。六十六章：江海所以能爲百谷王者，以其善下之。七十八章：天下柔弱莫過於水，而攻堅者莫之能勝。

不可。因為只有‘水’可以勝火的啊。

## IV 餘 論

田駢和騶衍——這兩個人的學說，我們不想在這裡批評，只願意指出他們的思想和差不多同時的西洋哲學十分類似，實在是一個很有趣的對照。古希臘約在元前五六世紀的時候，出了兩大派的哲學家：一是巴門尼地斯(Parmenides)，一是海拉克利圖斯(Herakleitos)。前者主張世界常住不變，後者主張世界流變無常。巴氏的弟子齊諾(Zeno)更用堅強的名學為‘一’與‘靜’辨護，將‘多’與‘動’的學說攻駁得體無完膚。使田駢而得聞知此輩，必將以為『吾道不孤』。主‘變’的海氏，則進而闡明『爭為萬父之物』(πάντων δὲ βαδραεύς)的公律。必須有敵對的勢力作相反方向的運動，纔能成為萬有。世界底全景是火與萬物底交流：火向下流(ἄσος κάτω)變成萬物，萬物向上流(ἄσος ἄνω)又變成火。火是最輕清靈活的，而萬物則是重濁的。如果代以騶衍的術語，必即以爲火即是陽，萬物即是陰；陰陽交流，成為我們的世界。這個把戲，本甚簡易易明。然騶衍的學說在當時為一般王公大人所駭怪，連太史公亦尙稱其為『怪迂之變』，而海氏哲學在希臘，亦因其深邃難解，被綽號為‘晦暗的哲人’(the dark philosopher)：這真可謂一對曲高和寡同病相憐的難兄難弟了。

大家都知道：西洋文化是胚胎於希臘。而希臘思想，又肇始於自然哲學。自然哲學分兩方面發展：一為本體論(ontology)，即在研究世界底根源是‘一’或是‘多’——而遂有一元論，二元論，多元論；其一則為宇宙論(cosmology)，即在研究世界底程序是‘定’或是‘變’——巴門尼地斯及

海拉克利圖斯即是這兩派的代表。我們讀世界思想史，不能不奇怪何以西洋產生自然哲學，印度產生宗教哲學，而中國產生人倫哲學？或者因為希臘面地中海，其人民驚奇於海景底波譎雲詭，遂發生窮究自然底興趣，因而創出自然哲學，後更演進為自然科學。果此可成為一臆說，則東北濱海的齊人亦自會發生‘定’與‘變’底問題，而產出田駢與駟衍的學說了。如果世界觀可大別為三型：一，自然派(Naturalism)，二，人本派(Humanism)，三，超神派(Theism)，則先秦的道家自可屬於第一派，而儒家可屬於第二派，墨家可屬於第三派。道家在中國文化的發展上，本可作甚有希望的貢獻，以晉與西洋科學文化媲美；可惜田駢而後，繼起者稀，且轉落於‘法術’(magic)的邪徑，司馬遷亦已慨嘆着：「……而燕齊方士傳其術不能通，然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也！」(註四十七)這真是我國思想史上一大可扼腕的事！

### 附 駟衍是道家而非儒家辨

漢書藝文志列駟衍為陰陽家，這本不錯。他發明陰陽的歷史觀，陰陽的宇宙觀；說他是陰陽學派，自最確切，我們若假定先秦主要學派只有三大類：儒，墨，道，則駟衍應併入於道家，因為陰陽原是道底動相。駟衍以陰陽解釋‘道’，可說是新道家，以別於原始的道家。但近來顧頡剛氏有駟衍是儒家說：

『我很疑駟衍亦儒家。他的學說歸本於“仁義節儉，君臣上下六親之施”此其一。史記平原君傳集解引劉向別錄，有駟衍論“辯”一

(四十七) 見史記封禪書。

節，適之先生以爲完全是儒家的口吻，與荀子論辯的話相同（中國哲學史大綱卷上，頁三六〇），此其二。史記以他與孟子荀卿合傳，此其三。西漢儒者如董仲舒劉向等的學說，與他極相像，此其四」（註一）。

顧氏所舉的四個理由似皆非充實。第一點：轉到下段再說。第二點：已見本篇上文：騶衍論‘辯’係從他的類推法出發，與儒家站在演繹法的上面者不同。第三點：史記孟荀列傳中不僅有騶衍一人，更包含了騶忌騶奭淳于髡，且順及慎到環淵田駢接子等，又殿以墨翟。難道這些人都可以算做儒家？第四點：董仲舒劉向輩的學說自然已受到黃老思想底影響，亦逕可以說受着騶衍底影響，故與騶學相似（註二）。但若以董之五行災異類騶，而遂謚騶爲儒家，則執董之「天復育萬物，化生而養成之……天常以愛利爲意，以養爲事」諸論甚似墨翟，而豈亦可躋墨翟於儒者之林乎？

騶衍不是儒家，即可就其平日非難儒家底論調覘知之。他駁斥儒家的眼光小，氣量狹，識見短淺。儒者斤斤於中國一隅，以爲天下盡於此；騶衍揭示空間底無限，而中國只是天下之八十分之一。儒者拘拘於堯舜之治，以爲他們是唯一的模範；騶衍揭示歷史底轉移性，而堯舜只是某一時期的‘適宜’而已。在騶衍眼光中的儒家，真無異抱殘守闕，坐井觀天，其實‘道’大得很哩！所以桓寬鹽鐵論鄒篇有這樣的話：

（註一） 見顧者五德終始說下的歷史和政治（清華學報六卷一期單行本，又載入古史辨第四冊）。

（註二） 當然董學與騶學根本上仍不相同。董劈頭便說：「天不變，道亦不變」，而騶則主變。

『鄒子疾晚世之儒墨不知天地之弘，昭曠之道，將一曲而欲道九折，守一隅而欲知萬方，猶無準平而欲知天下，無規矩而欲知方圓也』。

不過騶衍既在孔孟之後，受儒家之影響而吸收其學說之一部分，容或有之。大凡反對某種學說，往往無形中本人已吸收相反者之若干思想。如孟子反對楊墨，却受楊墨底暗示甚多，非全拘守孔子之說。司馬遷誤解騶衍之仁義節儉，以為這是他所歸宿，實則這些東西僅是騶學中的枝葉而非其本根。鄒學之“要其歸”，仍在陰陽變動中的大道(註三)。其時稷下一般道家方盛辨道底體用問題，動靜問題，道與萬物底關係問題。騶衍的陰陽觀，正與『道生一，一生二，二生三，三生萬物』，『雨不及陰陽，陰陽不及和，和不及道』底論辨相頡頏而翕應。西洋二千四百年前“爭為萬物之父”底原則，恐亦同時躍發於騶衍的心中。世界萬物由陰陽兩相反元素擊盪交替而成底創見，遂別開道家底新局面，而將老聃們的‘道’開始辨証化。騶衍又從老聃們之後，承認‘水’為人生理想之象尅。老聃着眼在水的‘柔’方面，關尹着眼在水的‘清’方面，列禦寇着眼在水的“虛靜”方面，而騶衍則着眼於水之“尅火”方面，遂擬周代於火，推而擬為周所勝之商為金，擬被商所勝之夏為木，擬被夏所勝之黃帝為土，而今日欲代周室而繼興者必為具有“水”樣的德性，方可出人頭地而主治天下。這是騶衍承襲道家底遺緒而更將它現代化之處。這種五行相尅，

(註三) 史記平原君列傳稱『騶衍過趙，言至道』；又騶衍斥當時一班辯士舞文巧譬，謂其有『害大道』(史記集解引劉向別錄)，足見騶衍的大題目仍歸結到「道」字。儒家等固亦言道，但他們的「道」是倫常的，政治的，如堯舜之道，父道，子道，君道等等；而道家之道，乃是宇宙論的，玄學的。兩者固根本上不相同也。

二氣交爭底思路，富具所謂“magic”（法術）的氣味，正是‘齊東’心理底產物。所以騷衍與其說是“齊彩色的儒家”（顧頡剛氏斷語），毋寧說正是“齊彩色的道家”。

一九三三，一二，三。南華小住山房

本文承楊壽昌先生及容肇祖先生審閱一過，並荷指正，合附誌感