

評李約瑟關於儒道思想的見解

高嘯雲

李約瑟博士以一位外國學者費許多時間和精力，寫成「中國之科學與文明」一書，這從「國人如能普遍瞭然於我中華祖先在科學上的輝煌成就，則或可由此促發民族自信，發奮努力，重創新猷」（註一）來講，自是我們所由衷感佩的，陳立夫先生之所以要做這樣一件事——主持該書譯述工作，主旨亦在於此。他這一部巨著，不僅以自然科學為重，敘述中國科學技術史而已，還兼及中國古代人文社會科學，並將中外科學成就有所比較，中譯本將該書原稱改為今名，實較正確（註二）。然也因此，「其中，當然不免也會有值得商榷之處，以一個並非為中國文化所從根孕育的外國人，要來討論中國文化，不免會有若干難以為我們所接受的觀點，例如本書對社會科學的判斷即略有所偏，……」（註三），尤其是儒道和哲學最有關係，影響中國人的思想，也以此兩家為最深鉅，中國之科學與文明的根基，究竟誰屬？母寧是一個中心問題！如果沒把它弄個清楚，則縱使內容極為豐富，終是枝葉茂而根萎廢；而李約瑟既以在中國人的思想中，儒道兩家佔着同樣重要的地位，則不宜有所軒輊，然以中譯本來說，「儒家與儒學」，僅有四十八頁，「道家與道教」，却達二百〇七頁（即自四九至二

五五頁）之多，此即未免有畸輕畸重之嫌，其對儒家作嚴厲的指摘，於道家則予以極大的揄揚，實則游談無根，引喻失義，且多武斷之語，甚至自相矛盾，無以自圓其說，這不特使儒道兩家微言大義因而莫明，中國之科學與文明的大本源，更給攪糊塗了。從另一方面來看，該書不失「是目前以科學方法研究中國科學史的最有系統最具創意的空前（應非絕後）偉構」（註四），中外人士，幾乎都以權威性的學術著作相稱許，影響所及，殊非淺鮮，吾為竊懼，爰草此篇，略申鄙見，藉正視聽。

一、關於儒家方面

1. 「儒」的涵義是「弱者」？

李約瑟在「儒家與儒學」緒論中，首先指出：「……以往世世代代在國都的社會裏有相當地位的專業人士，如記室、禮官、樂師、以及金工、木工等感受到時變，其中有若干可能是商代舊族的後裔，因朝代更易，未能在周代躋於卿族之列。到西元前三世紀的時候，這些人概稱為『儒者』，此名稱大概有『弱者』的涵義，可是到此時便為一般人所樂於接受。……」按說文：「儒，柔也」，然這「柔」，並不是「柔弱」的「柔

」，而是「能安人，能服人」（註五），如「柔遠人」是。而且孔子謂：「吾未見剛者」，又云：「剛毅木訥近仁」，更特別指出「儒」的特立獨行，和「儒有可親而不可狃也，可近而不可迫也，可殺而不可辱也，……」的剛毅，以及「儒有不隕穫於貧賤，不充詘於富貴，不愚君王，不累長上，不閔有司，故曰儒」（註六），儒家開創大師，如孔、孟、荀都帶有很激烈的反抗精神（註七），就是「剛」的充分表現。蓋惟「剛」乃不為物所役——孔子以「根也慾，焉得剛」者以此，亦自不屈於人：「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」，也只有弘毅的人，才能担負得起「仁以為己任」「死而後已」這樣的「任重而道遠」的工作，所以，剛之一義，實統括了孔子全部哲學（註八）。中國士大夫之「時窮節乃見」，永遠揮發着至大至剛的浩氣，維國脈於不墜，全由於身體力行儒家「剛」的精神。李約瑟不是也說，儒家的思想形態是陽性的，有為的，這就是「剛」，怎能說是「弱者」？

2. 孔子述作，豈容一筆抹殺！

李約瑟以「現代考證不復一定說孔子編定詩經及書經。他也沒有著述易經、禮記、春秋，更沒有人說他曾寫已經佚失的樂經」。試問：把這

些述作都抽去了，那還有什麼儒家與儒學可言？自孔子以來，直至於今，繼續不斷的，還是儒家勢力最大，自士大夫以至台與自隸普遍崇敬的，還是儒家信仰最深（註九），這並不是以孔子個人作為偶像的崇拜，而此也決不可能有文化的產生與存在，完全由於孔子以前的中國文化差不多都收在孔子手裏，孔子以後的中國文化又差不多都由孔子那裏出來（註十），「使天下後世，時君世主，歆慕唐虞三代之治，經生學士，日與聖人相周旋于數千載之上者，皆夫子修六經之功也。」（註十一）孔子刪詩書，定禮樂，贊易，修春秋，論語，孟子，皆可為證：在論語中，孔子自稱：「述而不作」，「吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所」，「加我數年，五十以學易，可以無大過矣」，他的弟子又有「子所雅言，詩書執禮」之述語；而孟子一則曰：「世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之，孔子懼作春秋。……」一則曰：「孔子成春秋，而亂臣賊子懼。」而李約瑟以「論語則可確定的說是在他逝世後不久所寫成的，保持了關於他最可信的資料，所以本書將多引用」，乃於「加我數年，五十以學易」，則說是可能後人加入，無論如何，字句尚待考查，又謂：「……這一段話，我們有理由懷疑它是不可靠的，必是後來加上去的。事實上，在西元前第三世紀以前的材料中（例如中庸、孟子、荀子這些可靠的書籍），都未曾提到過易經。」既以孟子為可靠的書籍，而對孟子上述之言，却又說「但在論語時無人知有此，孔子與春秋之關係，仍是在考辯中。」查

荀子一書，提到易經的，有：「易之成見夫婦，夫婦之道，不可不正也，君臣父子之本也。威，感也，以高下下，以男下女，柔上而剛下。」和其他並提的，則有「善為詩者不說，善為易者不占，善為禮者不相。」（註十二）史記列孔子於世家（而於老子但立傳），內容大都根據論孟，而加以補充，其關於六經者：書傳禮記自孔氏；詩三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合韶、武、雅、頌之音，禮樂自是可得而述；孔子晚而喜易，序彖、繫、象、說卦、文言；因史記作春秋。又為仲尼弟子立傳，並撰儒林傳，對於儒家可謂推崇備至，號孔子為「至聖」，為孟子以後最知尊聖人之道者。班固以其書文直事核，不虛美，不隱惡，可稱實錄，李約瑟亦據王國維、金璋之說，以安陽甲骨出現後，我們方才知道在司馬遷所舉的三十個統治者的名字當中，最少有二十三個是對的，由此也可以見到這位史家必然具有相當可靠的資料，作為憑藉，這一事實，重新證明中國人的確具有深刻的歷史意識；而於孔子世家，則以為不可信，其理由是，因有人認為其中有若干部分意在譏諷，太史公父子服膺道家之言，他們不得不於史記裏有一篇孔子的傳記，他們使用輕微的稱道，實深寓譴責，來批評當代儒家的虛偽，關於此點，譯者劉崇鉉先生力斥顧立雅「簡直是偏見失言，本書作者竟以此人之書為根據，似當認為遺憾。」再則六經之目，更見之於莊子，李約瑟稱王充為中國任何一代最偉大之人物之一，在中國科學史之成績，已深為近代中國科學家與學者所認識，這位漢代懷疑派的大師，雖於儒

書不無微詞，然承認孔子作春秋，刪五經，秘書微文，無所不定，對春秋所記莊公七年夏四月辛卯星實如雨（按即流星雨）之文，認為較未修春秋前之魯史記「兩星不及地尺如復」為得其實（註十三）。李約瑟不依據論孟，採信史籍，旁稽諸子，僅憑「現代考證」，一筆抹殺孔子一生最大志業之所托，全副心血之所注——六經，是殊有失治學的謹嚴態度，殆以先有一種成見在胸之故。

3. 儒家注意人與社會，是有理由的
現在讓我們來答覆李約瑟所提儒家集中注意人與社會而忽略其他方面問題。我們以為(1)如果沒有人，科學怎能夠發展？(2)社會如果發生問題，還談什麼民主、科學？(3)民主、科學都應該為着人，為着社會。儒家注意人與社會，實對民主科學大有助益，而且是必須的。儒家也不會為了這，而放棄對「物」的研究（後將述及），而且還要人——物——天地聯繫起來，這更是促進自然科學發展主要的前提。

國父以人情和物理做比較，說「支配物質是很容易的，支配人事是很艱難的」（註十四），中國政治哲學之獨放異彩，就在「人情」方面，有特殊的研究所。梁啟超認為儒家以人作本位，以自己環境，作出發點，比較近於科學精神（註十五），着實的說，孔子見男女有象即有數，有數即有理，發揮易學義蘊，較前聖為多（註十六），做的就是伏羲畫八卦「近取諸身，遠取諸物」科學的觀察。又以有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，才建立了夫婦、父子、君臣的家庭、

社會、國家以至天下的關係（註十七），如何把這種種關係聯結得好，就要在人的身上，做到大學中所說：「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」的工夫。這是由一個人從內發揚到外，精微開展的理論，所以國父以爲「這種正心誠意修身齊家的道理，本屬於道德的範圍，今天要把他放在智識範圍來講，才是適當。」（註十八）最值得我們注意的，一是修齊治平以倫理做基礎，才能永遠的鞏固，和得到極端的和諧；一是心物合一，正心誠意和致知都離不了「格物」，而「物有本末，事有終始」，是物與事並重的。孔子觀察天體是動的而不是靜的，要人們效法天行，「自強不息」（註十九），這叫做「天人合一」，以人在宇宙間具有崇高的地位和價值，應該盡人之性，以盡物之性，進而贊天地之化育（註二〇），才能「成己，仁也，成物，知也。」爲天地立心，爲生民立命。——李約瑟以道家反對儒家沒有贊化育的社會知識，說儒家素來的主張是研究人類的唯一正當對象是人的本身，寧非無的放矢？——唯有以上所說那樣精密的組織，高尚的修養（德慧兩方面），才可以談民主，談科學。

4. 關於孔子的民主思想問題

「關於孔子究竟具有若何程度的真正民主思想，論者的意見甚不一致，但這個問題却是我們當明瞭的，因爲民主思想與自然科學，從社會學觀點着眼，有重要的關係。顧頡剛認爲孔子根本是支持封建社會的，梅思平認爲他是大反革命者。在中國這個問題自然與當前的政治問題及守舊

人士的尊孔極有關係。」

李約瑟上面這一段話，有自己一套的理論，又引述被認爲中國學者的意見，便成立了「孔子不民主所以不科學」的「邏輯」，這樣「學術性」的論調，尤非明辨不可！

①李約瑟很懷疑從十六世紀起，歐洲科學興盛，中國因何未能繼續保存領先地位？可見中外在君權時代，就有了科學，這是由於開物成務，以前民用，爲人類生存的需要，而民主則是時代潮流所促成的。而中國科學之不如西方國家的發達，則和「不勤遠略」，是很有關係的，譬如火藥、羅盤針，都是中國所發明，却只限於製爆竹、看風水，一傳到歐洲，便發展爲武器的精良，航海術的進步，向外擴張勢力。從李約瑟「科學是無所謂道德不道德的」這句話來看，他還抱着西方的「強權」觀念，來講中國哲學。我們以爲民主與科學之有重要關係，應當皆以道德爲本，這只有中國的王道思想——正德、利用、厚生，才能够在民主政治之下，以科學從事民生建設，爲人羣造福，而有助於世界永久的和平。

②「封建」祇是一種制度，一種組織，目的祇是「爲周室輔」，「以藩屏周」（註二一）；再說了這而形成所謂「封建社會」（註二二）；再說周室東遷以後，王綱解紐，實際上「封建」已不存在；就講君不君、臣不臣、父不父、子不子的頹風，是由「封建」制度下所產生的「社會」現象，春秋譏世卿，一字之貶，至使亂臣賊子懼，則這充滿邪說暴行的社會，正是孔子所極力反對，何曾予以支持？

③孔子謂「君使臣以禮，臣事君以忠」，是相對的說法，在易經革卦裡，說「湯武革命，順乎天而應乎人」，更是中國歷史上提倡革命的第一人。孟子告齊宣王：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心，君之視臣如犬馬，則臣視君如國人，君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎」，又曰：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人，謂之一夫，聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」都是闡揚孔子的理論。

④國父以「孔子說：『大道之行也，天下爲公』，便是主張民權的大同世界。」（註二二）禮運大同篇所描繪的政治藍圖，從「選賢與能」而「不獨親其親而子其子」而「貨，惡其棄於地也，不必藏於己，力，惡其出於身也，不必爲己」，實滙合了民主主義和社會主義，而又基於中國特有的倫理，而建立的大同世界，這豈是現代歐美民主制度所能企及！

至李約瑟以孔子「有教無類」，爲具有革命性的主張，也含有近代民主主義之要素，唯導致學優而仕的官僚政治，因以儒家學說成爲仕宦者之正統思想，一般儒者既有仕途可循，常趨於浮華不實的形式主義，集中思想於官僚政治的技巧，而忘卻孔子的教育與平等的原則；這裡必須指出：孔門四科，是以德行爲重，孔子弟子學優而仕的並不多；但子夏「仕而優則學，學而仕則優」的話，倒是「選賢與能」最好的配合，「仕而學，則所以資其事者益深，學而仕，則所以驗其學者益廣」（註二三），後世之有考試制度，與成立了「士人政府」，實在對中國政治與文化各

方面，都有很大的貢獻（註二四）。

5. 儒家對於科學的貢獻，不見顯著嗎？

李約瑟在第二冊導言裡說：「吾人首從儒家說起，以表示其尊榮地位，因其制馭後來中國一切思想之故，唯於科學的貢獻不見顯著（最後四字，雖較初版「幾乎全屬否定」，語意趨於溫和，但基本論調仍未有所改變）……」，請析論之：

①李約瑟引孔子的話：「由，誨女知之乎！知之為知之，不知為不知，是知也。」說「對於現代從事科學的學者，這是一個很好的訓詞。」還提到孔子常訓告他的弟子「多聞闕疑」，此與「多見闕殆」，以及「學而不思則罔，思而不學則殆」，都是道問學的最佳提示。中庸「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」，則是一個綜合的說明。而「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」，更是現在的科學方法（註二五）。

可惜後儒只知記誦之學，甚至墮入理障，科學才不能如外國那樣因培根、笛卡兒的歸納法與演繹法，而特告發達。

②李約瑟以儒家對於科學有兩個根本矛盾的傾向，一方面有助於科學之發展，另一方面，又成為科學發展的阻力。在發展方面說，儒家根本重理性，反對一切的迷信，甚至反對宗教中的超自然部分，請先就此加以申說。孔子專在經世（註二六），講現在，不講將來，故子路問鬼神，孔子告以「未知生，焉知死？」子不語：怪、力、亂、神，不深求隱僻之理，不過為詭異之行，就是言天言仁，也祇作平實切近的說法，而不及其玄幽處（註二七），他之重理性，實事求是，

不講玄虛，這就是科學精神！也唯有破除迷信，才談得到科學之發展。若不注意圖謀此世界的生計而意別有所注的，只是扶乩、拜神、鍊丹、修仙等等，我們可以斷言，中國永遠沒有前途，只有奠定人生，才可以真吸收融取了科學和德莫克拉西兩種學術種種思潮而有個結果，這就必須走孔子的路（註二八）。李約瑟有了上述認識，却以一切中國科學的根基，是在魔術主義的道家方面，這真令人大惑不解了。這裡要附帶一說的，李約瑟以儒家學派被視為一種「宗教」，實則在口頭上，雖有「三教」之稱，而心目中，乃尊孔子為至聖先師，而不是神，中國人是深深地體會到儒家思想的本質的。

③李約瑟認為儒家成為科學發展的阻力，是集中注意於人與社會，使他們只對「事」的研究而放棄一切對「物」的研究。他更以為：「……至於『怪』、『亂』與『神』三字易於了解，因用神靈來解釋自然界的畸形是不足為異的，祇有『力』字，若作尋常力量解，則列在此四字中，似乎費解，因為與儒家的其他立場似無關係。因此作者確認為所說的是自然界異常力量的表現，如地震、海嘯、雪崩、噴泉等等。孔子對此類現象未嘗語及，因為他與人的社會無關。因而兩千年來，儒家學派採取與他相同的態度，不注意自然界現象，與道家及技術學家迥異其趣」。殊不知子不語的「力」是「勇力」（註二九），孔子能舉國門之關，而不肯以力聞（註三〇），故對子路之好持劍，告以「君子以忠為質，以仁為衛」（註三一），李約瑟於「力」字作相反的解

釋，自對國畫中儒家聖賢學者，一向是手藏在袖中，認為不如道家的聖賢學者之手舞寶劍、手煽丹爐之重於操作了，不明白前者尊德性，講和平，而後者則是為着驅鬼和煉丹的。現在再「拿出證據來」說吧：春秋這部書，除了上述王充所講星隕之異以外，還有日食、地震以及風雨雪雹之變等等的記載，考天文，亦恤民患（註三一）。孔子要弟子從學詩中「多識於鳥獸草木之名」，而他博學多聞，更能夠知道商羊、獐羊、萍實，與肅慎氏的桔矢，防風氏的骨（註三三），這中間包括了現代博物學，以至於人類學、考古學，就是對於物理、化學，也很有研究（註三四）。至以水試宥坐之器，印證平時所聞（註三五），則更進入實驗階段了。且從曾子天員篇中，我們可以發現下列三點：（1）知道天圓地亦圓的，是儒家；（2）曾子述所聞於孔子者，講陰陽之道，發明渾天儀與候風地動儀的張衡，研覈陰陽，尤其以水火喻日月，深受曾子的啓發（註三六），李約瑟盛稱自然主義者（陰陽家）學派，發展為有機的自然主義哲學，對於中國的原始科學思想給予基本理論的特徵，不知儒家實為之先導，且非後者所能及，「孔子大弟子之一曾參，對於科學有興趣，可與後來的自然學派（陰陽家）比擬，但亦祇有如此」之言，殊非確論；（3）李約瑟說曾子在篇首便說明幾何學的方式（按指「如誠大員而地方，則是四角之不掙也」），「數學為科學之母」，而此則為孔門六藝（禮樂射御書數）中之一。凡此具見「大自然的玄思洞識全與亞里士多德以前的希臘思想匹敵，而為一切中國科學的

根基」者，乃儒家，而非道家，儒家格物致知，實為現代科學思想的先驅，開中國科學的先河（註三七）。曠觀歷史，漢武尊孔崇儒，故漢朝人懂六藝，比六國人還精（註三八），自此之後，一誤於魏晉玄學，再誤於宋明心性之學，尤其是王陽明格竹子不成，使讀書人更對致知格物不予置重了，崔述開疑古之風，在清代學術界中，算是傑出人物，然其謂「國語所載孔子之事凡三語怪焉！一似孔子生平專以語怪為事，而他特其餘者。」（註三九）以博物與「怪」同視，是仍然受那個時代思想學術的限制，其識見實出孫星衍之下（註四〇）。民國以來，學者如胡適、顧頡剛都很受崔氏「考信」的影響（註四一），尤其是後者，還隨外人（日本一位博士）之後，妄疑堯禹之偽，指大禹為蟲，而考據大禹生日為六月六日的也是他（註四二），這不但沒有從疑古裡得到科學精神和方法，更失落了民族精神。如上所述，中國科學之陷於虛脫狀態，誰執其咎，不是很明顯嗎？

6. 儒家與法家並無「學理的綜合」

李約瑟以儒家與法家，是倫理的，社會的，且謂：「……所有最後的郡守的意理與社會的結構，便成了法家與儒家學理的綜合。」揆其所以作此言論，實基於下列的看法：「……而且荀子主張需要權威來定名（儒家所重視的正名），其主張非常接近法家，因此他的大弟子李斯成為專制君主之魁首秦始皇的權相，不足為奇了。」

孔子說：「必也正名乎！」此一「名」字，乃與「實」相對，所謂「名不正則言不順，言不

順則事不成」，乃指「名不當其實」而言，孔子之為此語，乃為衛出公不父其父，而禍其祖，名實案矣（註四三）而發，故「正名」含有二義，一以禮言，是為「名分」，一則講究名實，轉而為「名學」（邏輯學）。荀子在儒家中最善講禮，重禮治，正與法家的嚴刑峻法，走着完全不同的路子，而其「正名」一篇，討論名實問題，兼談心理，如「心者道之主宰也」，那裡主張以權威來定名？儒家雖也講法，但體察到的是：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥，道之以德，齊之以禮，有恥且格」，此即唐律所云「德禮為政教之本，刑罰為政教之輔」，終於成為中國法律思想的主流。李約瑟始以「名不正」之下，有「刑罰不中，則民無所措手足」之語，遂滋誤會。其謂荀子「強有力的反對名家與墨家的致力於尋求科學的邏輯」，事實也恰恰相反。倒是「道家對自然從未發展一套像亞理士多德那樣有系統、有理論的說明」，——這就是他所說的，「也許甚至超越人類的邏輯」吧。至荀子雖與李斯有師生關係，兩人的志趣和思想却截然不同：一是「迫於亂世，鑄於嚴刑，上無賢主，下遇暴秦，……懷將聖之心，蒙佯狂之色，視天下以愚，……今之學者，得孫卿之遺言餘教，足以為天下法式表儀，……」一則西入秦，是以「今秦王欲吞天下，稱帝而治，此布衣馳騁之時，而游說者之秋也」；李斯認為「秦四世有勝，兵強海內，威行諸侯，非以仁義為之也，以便行事而已。」荀子則駁斥他：「非女所知也。女所謂便者，不便之便也。吾所謂仁義者，大之便也。……秦四

世有勝，認認然常恐天下之一合而軌已也。此所謂末世之兵，未有本統也。……」其後荀子聞斯為秦相，為之不食，知其必敗也（註四四）。綜上所述，儒家與法家絕沒有「學理的綜合」。而法家與道家却有思想的淵源（容見後述），李約瑟之言，真是「張冠李戴」了。

二、再就道家來講

1 老子的「自然」，不是「大自然」

李約瑟以道家具有「大自然的玄思洞識」，說道家之所以避世高蹈，是要投身於自然的觀察——去研究自然，領會自然，「道家是要做到『無為』，就必須取法乎自然，取法自然就要作科學的觀察。由是我們在無形之中便接觸到了經驗主義的線索，這經驗主義正是中國科學與技術的發展上最重要的因素。」我們可以簡單的說，老子「人法地，地法天，天法道，道法自然」，這「自然」是有其哲學的意義的，此即郭象說的「自然者，不為而自然也」，從天道以至人道，都持此一觀點。天地之道，無心成物，聖人雖是愛養百姓，不是有心要愛（註四五），所以「生而不有，為而不恃，功成而不居」。李約瑟如果明白了這一點，就不會為了「天地不仁，聖人不仁」這些話，而感到「的確很難了解」了。儒道同出於易，「一陰一陽之謂道」，道家却只看到陰的一面，故但講柔講靜，而科學之為物，是前進的，非固定的，動力的，非靜力的（註四六），所以聖人必有以見天下之動，而觀其會通，孔子即觀察天地之動，從「天地之大德曰生」而講仁

學(註四七)，這是兩家思想最大的不同點。尤其老子「無爲」的哲學，是「不出戶，知天下，不窺牖，見天道，其出彌遠，其知彌少，是以聖人不行而知，不見而名，不爲而成」的，這怎能投身於自然的觀察？和有經驗主義？道家之有「玄思洞識」，乃在其「道可道，非常道」底「微妙難識」的玄學，在科學的領域裡，是佔不到地位的。

2 道家不需要知識，也否定了知識

老子主張「無爲」，重在「見素抱樸，少思寡欲」，自然形成知識無用論，這也有他哲學的觀點——「智慧出，有大僞」。然而因此主張「絕聖棄智」，轉而成為法家愚民政策的依據，「絕仁棄義」之說，亦爲法家廢詩書、棄仁義之本。史遷以老子與韓非合傳，既稱韓非「刑名法術之學，而其歸本於黃老」，又謂「其極慘礪少恩，皆原於道德之意，而老子深遠矣。」於兩家思想相通處，真洞若觀火了。李約瑟以道家對技術與發明的抨擊，正如他們對知識的態度一樣；實則就是由於道家否定知識——絕巧棄智，才不重視也沒有技術與發明。至謂「道家對當時社會的不滿，變成了對一切『巧僞』的敵視。況且階級的區分，又與技術的發明並駕而齊驅——道家抨擊的對象，難道不應該包括技術與發明嗎？」實在牽強附會，而且如他所說，技術的發明之另有其人，眞呼之欲出了。試爲揭陳如下：周代重視工藝(註四八)，孔子則「郁郁乎文哉！吾從周」，管子貢魯廟北堂之間，可見他對宮室營造方面的博識(註四九)。莊子天地篇載子貢勸漢

陰丈人用楨榦之起重的桔槔(註五〇)灌園畦，所得到的答覆，是引述老子的話，以機械非載道之器(註五一)，尤顯示儒道兩家對形而下的「器」所持不同的態度。而孔子「事求可，功求成，用力少，見功多」之言，且與「當今科學昌明之世，凡造作事物者，必先求知而後乃敢從事於行，所以然者，蓋欲免錯誤而防費時失事，以冀收事半功倍之效也」(註五二)，若合符節。李約瑟謂「在整個中國歷史裏，儒家對於那些以科學來了解自然，及尋求工藝的科學根據及發揚工藝的技術都持反對的立場」，而於道家，則求其說而不得，又從爲之辭，是與顧立雅之「偏見失言」，其將母同？

3 老子的理想政治，建立「無爲」的哲學上面

老子烏托邦的理想政治，是：「小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙，雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之，使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。」此不僅道家出於史官，講的是尙古主義(註五三)，其所蘄求的，更是「不尙賢，使民不爭，不貴難得之貨，使民不爲盜，不見可欲，使心不亂」這樣「爲無爲，則無不治」的「聖人之治」。而李約瑟却說「從這一段文字的線索，我們可以了解道家所贊成的，是原始的土地集產主義，他們所反對的是封建貴族和商人。」又十一章：「三十幅共一轂，當其無，有車之用，……」這是老子有見於「天下之物生於有，有生於無」

，「有無相生」，故要人即有以視無(註五四)，知有之用，乃生於無，「無爲而無不爲」，主意在此，侯外廬却把所有「當其無」之「無」都譯爲「無有私產」，對「故有之以爲利，無之以爲用」這一結語，則譯爲「故有私產則(諸侯)以爲利，無之則百姓以爲用」，老子明明指的是物，而此則變成人人——諸侯與百姓一種對立的關係了，李約瑟乃採侯的說法，且認爲這「比較能解釋古代道家的政治地位」，我們再看他在「道家對階級觀念的譴責」中說：「他們希望有一天，人類能回復到實行集產主義的原始部落的社會型態」，顯與他所謂「封建社會」者相對比。「原始共產社會」與「封建社會」的名詞，都是共產黨所捏造出來的(註五五)，又作「階級的區分」，如「無產階級」之類，李約瑟却以「封建社會」作爲儒道民主與否的衡量，他沒有認識老子思想，是可以諒解的，而上述觀點，則不論有心或無心(按他是英國左派的生物學家)，我們都亟當作有力的澄清。

4 老子並非不講道德

老子謂「吾有三寶，持而寶之，一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先，慈故能勇，儉故能廣，不敢爲天下先，故能成器長」，與孔子「仁者必有勇」、「夫子溫良恭儉讓以得之」，正無不同。絕非如李約瑟所云：「道家所說的道，不是人類社會所依循的人道，乃是宇宙運行的天道」；「道家反對以人爲中心的宇宙觀，正是道家對儒家的『迎頭痛擊』」。祇以老子認爲以道德爲依歸，才是高階層的救世的根本辦法，故謂「上

德不德，是以有德，……故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，夫禮者，忠信之薄，而亂之首也。」這自亦針對儒家講仁義而發，故現代學者以其書較孟子為晚出（註五六）。

然矯枉過正，理論上也有很大的缺憾，如「絕仁棄義，民復孝慈」，不知「孝慈即仁義也，詎有絕仁義而為孝慈者哉！」（註五七）復孝慈而不得，而「絕仁棄義」之說，既啓法家刻薄寡恩之心，更導致了魏晉崇尚虛無，輕蔑禮法之大弊害，「……故老學之毒天下，不在其厭世主義，而在其私利主義，魏晉宗老，其必至乎禽獸，勢使然也。」（註五八）兼以「主柔實剛，其體用皆出於陰，陰之道雖柔，而為機則殺，故學之而善，則清淨慈祥，不善者，則深刻堅忍，而兵謀權術宗之，雖非其本真，而亦勢必至也。」（註五九）再則中國數千年以儒家治天下，而實際上人生一般態度皆有黃老氣，總是偏陰柔坤靜這一

面（註六〇），中國久陷於農業社會的型態，這是一個很大的原因。然中國文化之含弘光大，即在於道並行而不相悖，正如章太炎答鐵錫書所說，「世無孔子，即佛教亦不得盛行」，而古今言進德脩業者，亦莫不兼收並蓄，以成其大，如諸葛亮澹泊寧靜，似黃老非黃老，法制嚴平，手寫申韓教後主，似申韓而實非申韓（註六一），而曾國藩之言，尤可見之：「周末諸子各有極至之詣，其所以不及孔子者，此有所偏至，即彼有所獨缺，亦猶夷惠之不及孔子耳。若游心能如老莊之虛靜，治身能如墨翟之勤儉，齊民能如管商之嚴整，而又持之以不自是之心，偏者裁之，缺者

補之，則諸子皆可師，不可棄也。」（註六二）此則貴能善學耳。

5. 道家與道教不宜混為一談

李約瑟以「道家與道教」為題，謂道家極端獨特又有趣的揉合了哲學與宗教及原始的科學與魔術，道家是魔術的，科學的，民主的，並且在政治上具有革命性的，顯將二者混為一談。老子學說，雖較為超越與神秘，然實富有哲理，「以道蒞天下，其鬼不神」，更是反對宗教（註六三）。

固有「長生久視」之說，而莊子亦善言養生，如「緣督以為經」，「督」就是「督脈」（註六四），然亦僅此而已。其與古代巫術相結合，流於巫祝、厭禳祈禱，乃道教成立以後的事。更發展為煉氣、日曝之法、導引、性的技巧、神仙的傳奇等等，凡此皆講清淨無為之道家所不屑談的，而李約瑟則於此津津樂道之，不知其與科學何關？李約瑟強調藥物學和醫學皆濫觴於道教，為道家的修煉服食（此為純道家的原始科學）所轉變而來，既非屬實，而方士們和阿拉伯人一樣，「亦何嘗真好科學哉。喜玄奇幻，是其特性，……其習醫學也，則放為金丹祝祝，其習化學也，亦借為長生致富有之塗術。雖其間或有發明，而科學真旨，為所失者，蓋不少矣。」（註六五）且如抱朴子（葛洪）以水銀為長生之藥，六朝以下，以此服食致死，不知若干人，而醫家藥品，其考釋性理，實儒家格物之學（註六六）。至張角、李弘，毒流漢季，盧悚、孫恩，亂盈晉末，則皆假道教之名，行叛亂之實，劉勰所謂「運屯則竭國，世平則蠹民」（註六七）。怪、力、亂

、神的關聯性，亦可於此見之。李約瑟以道家反對封建制度，一千多年來，一直與推翻現有秩序的各種反叛運動，發生密切的關係，有違史實，亦與其「道家之所以避世高蹈，……同時也是因為他們徹底反對封建社會的組織，他們的退隱，就是無形的抗議」之言自相抵牾。李約瑟原欲以「民主」「科學」「革命」為道家重者，轉使道家不得以本來面目與世人相見，失却其在中國哲學史上固有的崇高地位，而且代人受過了。

註釋

註一：陳立夫：我為什麼要做這樣的一件事？

（東方雜誌復刊第三卷第三期）

註二：同註一

註三：同註一

註四：同註一

註五：說文段注

註六：禮記：儒行篇

註七：梁啟超：儒家哲學

註八：梁漱溟：東西文化及其哲學

註九：同註七

註十：同註八

註十一：鄭樵：六經輿論

註十二：荀子：大略篇

註十三：王充論衡：效力篇、藝文篇

註十四：國父：五權憲法

註十五：同註七

註十六：來知德：來註易經圖解自序

註十七：易經：序卦傳

- 註十八：國父：民族主義第六講
 註十九：易經：乾卦象辭
 註二〇：中庸
 註二一：衛聚賢：中國社會史
 註二二：國父：民權主義第一講
 註二三：朱熹：四書集註
 註二四：錢穆：國史大綱、中國歷史精神
 註二五：蔣總統：革命哲學的重要
 註二六：顧山大師：觀老莊影響論
 註二七：同註八
 註二八：同註八
 註二九：同註二三
 註三〇：呂氏春秋
 註三一：劉向：說苑貴德篇
 註三二：陳柱：公羊家哲學
 註三三：論語：陽貨篇、史記：孔子世家及國語等書
 註三四：廖競存：時中與大同
 註三五：荀子：有坐篇
 註三六：曾子：天員篇、後漢書：張衡傳、張衡：靈憲
 註三七：蔣總統：科學的中庸
 註三八：章太炎白話文
 註三九：崔述：洙泗考信錄
 註四〇：孫星衍：孔子集語集解（有博物篇）
 註四一：胡適：崔東壁遺書序
 註四二：章太炎：國學概論、陳立夫：從根救起
 註四三：同註二三
 註四四：荀子：堯問篇、議兵篇、史記：李斯列傳、胡元儀、鄒卿別傳
 註四五：顧山大師：道德經註解
 註四六：徐守楨：現代科學進化史
 註四七：易經：乾卦象辭、繫辭上傳第六章、第八章、繫辭下傳第一章
 註四八：周禮：考工記
 註四九：王先謙：荀子集解
 註五〇：陳文濤：先秦自然學概論
 註五一：阮毓崧：莊子集註
 註五二：國父：孫文學說
 註五三：許地山：道教史
 註五四：同註四五
 註五五：同註二一
 註五六：同註五三
 註五七：明史：太祖孝慈高皇后傳
 註五八：梁啟超：中國學術思想變遷之大勢
 註五九：魏源：老子本義
 註六〇：同註八
 註六一：同註五九
 註六二：曾國藩日記
 註六三：章太炎：國學概論
 註六四：同註五一
 註六五：同註四六
 註六六：李時珍：本草綱目：水銀條及該書凡例
 註六七：劉勰：滅惑論

人生哲學概論

楊紹南 著
定價 七二元

人生有如一座寶藏，它蘊藏了至深至廣而錯綜複雜的奧秘。然而這座寶藏的奧秘，並非少數哲學家所專有獨享，而是人人所應共有的；因此對於人生的寶藏，人人都有權予以開啓，予以瞭解，予以利用。至於人生寶藏是指與整個人生有關的真理和原則，本書作者根據其經驗和理論，依照正確的人生哲學定義，參考中西學者的立論，以深入淺出的文筆，將人生的種種真理和原則，作詳盡而有系統的匯集和述說，定名為「人生哲學概論」。冀願明智讀者，人手一冊，悟以踐之。

臺灣商務印書館發行