

# 自道以至名，自名以至法

## — 尹文子的哲學與思想研究

王曉波\*

### 摘要

自唐鉞、羅根澤判定《尹文子》為「偽書」後，《尹文子》乏人研究，但據晚近學者研究，今本《尹文子》即劉向所見之《尹文子》，其內容亦與先秦諸子所論述之尹文子思想主張一致，《尹文子》思想內容涉及道、名、法，正是劉向所言：「自道以至名，自名以至法；以名為根，以法為柄。」並反映戰國初期，由宗法

---

\* 王曉波，臺灣大學哲學系教授。

投稿：94年5月9日；修訂：94年9月30日；接受刊登：94年10月4日。

封建過渡到法治專制的政治社會的思想。他以道家自然主義論形名，以形名論建立其法治論，開啟了後代法家刑名法術的先河。

他的形名論保留了中國邏輯史豐富的史料，並區別了「名」、「分」及「名」、「稱」的不同，影響了後來的名家；他主張的「萬事皆歸於一，百度皆準於法」，更是後來法家韓非所奉為圭臬者。

關鍵詞：

道、法、形、名

# Dao leads to Ming, Ming leads to Fa

## —Studies of Yin Win Zi's Philosophy and Thought

Hsiao-Po Wang\*

### Abstract

Scholars indifference to Yin Win Zi were affected by the conclusion of Tang Yue and Luo Gen Zhe, that is, one "book of dubious author". Yet studies of Scholars nowadays pointed out that the Yin Win Zi we read today is the same of what Liu Xiang of Han Dynasty read, and its contents is the same of the thought of Yin Win Zi introduced by scholars of Xian Qin. Dao (Way), Ming (Names), Fa (Law) in Yin Win Zi are exactly what Liu Xiang commented: " Dao leads to Ming, Ming leads to Fa, Ming is fundamental, and Fa means of governing." It reflects the political and social thoughts of Early Warring States Period, corresponding with the transitional period of society of patriarchal, feudal to that of autocracy of law. His argument on Xing (Forms), Ming (Names) based on Daoist's Naturalism, his governing by law based on his theory of Xing and Ming. It's the foundation Yin Win Zi established on which later

---

\* Hsiao-Po Wang, Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

Legalist School of Xing, Ming and Fa expounded their arguments. His arguments on Xing, Ming is the main sources of historical material of Chinese Logic History. The difference between Ming (Names) and Feng (Duties), between Ming and Cheng (Agreement) he pointed out affected later Legalist School. "All things ends in one, all rules bases on law." Those view of his became criteria to later Legalists Han Fei.

**Keywords:**

Dao (Way), Fa (Law), Xing (Forms), Ming (Names)

# 自道以至名，自名以至法

## — 尹文子的哲學與思想研究

王曉波

### 一、尹文與《尹文子》書再辨偽

尹文當為戰國時人，據班固云：「說齊宣王，先公孫龍。」(《漢書·藝文志》)，及《呂氏春秋·正名》云：「齊湣王是以知說士，而不知所謂士也。故尹文問其故，而王無以應。」知尹文當為齊宣王至齊湣王時人，宣王當國為公元前三二〇，湣王當國至公元前二八四年。又據《隋書·經籍志》著錄《尹文子》二卷，注曰：「尹文，周之處士，遊齊稷下。」

「稷下」是指齊國的「稷下學宮」，「處士」是指沒有官職的

「士」，據《史記·田敬完世家》載：「宣王喜文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接予、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第，為上大夫，不治而議論。是以齊稷下學士復盛，且數百千人。」尹文究竟是「七十六人」之徒，還是「數百千人」之屬則不得而知，但他能「說齊宣王」，又能詰至齊潛王「無以應」，當亦非稷下的泛泛之輩。

因此，在先秦諸子的著述中屢屢提及尹文，《莊子·天下》把宋鉞與尹文並稱曰：

「不累於俗，不飾於物，不苟於人，不伎於眾，願天下之安寧以活民命，人我之養畢足而止，以此白心，古之道術有在於是者。宋鉞尹文聞其風而說之，作為華山之冠以自表，接萬物以別宥為始；語心之容，命之曰心之行，以駟合驩，以調海內，請欲置之以為主。見侮不辱，救民之鬥，禁攻寢兵，救世之戰。以此

周行天下，上說下教，雖天下不取，強聒而不舍者也，故曰上下見厭而強見也。雖然，其為人太多，其自為太少；曰：『請欲固置五升之飯足矣，先生恐不得飽，弟子雖飢，不忘天下。』日夜不休，曰：『我必得活哉！圖傲乎救世之士哉！』曰：『君子不為苛察，不以身假物，以為無益於天下者，明之不如已也。』以禁攻寢兵為外，以情欲寡淺為內，其小大精粗，其行適至是而止。」

《呂氏春秋·正名》也著錄了尹文與齊湣王的對話——「尹文見齊王。齊王謂尹文曰：『寡人甚好士。』尹文曰：『願聞何謂士？』王未有以應。尹文曰：『今有人於此，事親則孝，事君則忠，交友則信，居鄉則悌，有此四行者，可謂士乎？』齊王曰：『此真所謂士已。』尹文曰：『王得若人，冢（同肯）以為臣乎？』王曰：『所願而不能得也。』尹文曰：『使若人於廟朝中，深見侮而不鬥，王將以為臣乎？』王曰：『否。大夫見侮而不鬥，則是辱

也。辱則寡人弗以為臣矣。』尹文曰：『雖見侮而不鬥，未失其四行也。未失其四行者，是未失其所以為士一矣。未失其所以為士一，〔而王以為臣，失其所以為士一〕(俞樾疑為衍文)，而王不以為臣，則嚮之所謂士者乃士乎？』王無以應。尹文曰：『今有人於此，將治其國，民有非則非之，民無非則非之，民有罪則罰之，民無罪則罰之，而惡民之難治可乎？』王曰：『不可。』尹文曰：『竊觀下吏之治齊也，方若此也。』王曰：『使寡人治信若是，則民雖不治，寡人弗怨也。意者未至然乎？』尹文曰：『言之不敢無說。請言其說。王之令曰：「殺人者死，傷人者刑。」民有畏王之令，深見侮而不敢鬥者，是全王之令也，而王曰「見侮而不敢鬥，是辱也」。夫謂之辱者，非此之謂也，以為臣不以為臣者罪之也，此無罪而王罰之也。』齊王無以應。」

尹文與齊湣王的這段對話，亦見於今本《公孫龍子·跡府》



而略有刪節。《呂氏春秋》多著錄諸子之言，《公孫龍子》應先於《呂氏春秋》，可證《呂氏春秋》言之有據也。

除了《莊子·天下》、《公孫龍子·跡府》、《呂氏春秋·正名》外，錢穆和郭沫若都認為《韓非子·內儲說上》的「文子」亦尹文<sup>1</sup>。韓非說：「賞譽薄而謾者，下不用；賞譽厚而信者，下輕死。其說，在文子稱若獸鹿。」「齊王問於文子曰：『治國何如？』對曰：『夫賞罰之為道，利器也，君固握之，不可以示人。若如臣者，猶獸鹿也，唯薦草而就。』」

以《莊子·天下》所述，宋鈞、尹文的思想，「不累於俗，不飾於物，不苟於人，不伎於眾」、「以情欲寡淺為內，其小大精粗，其行適至是而止」應屬道家的主張。「禁攻寢兵，救世之戰」

---

<sup>1</sup> 錢穆，《先秦諸子繫年》，頁三八〇，一九五六年六月增訂初版，香港大學出版社，香港。及郭沫若，《青銅時代》，頁二三二，一九四七年四月，群益出版社，上海。

應屬墨家的主張。「見侮不辱」則有名辯的傾向。

以《公孫龍子·跡府》和《呂氏春秋·正名》所述，除了以名辯的技術詰難齊湣王外，亦強調法令。「見侮不鬥」其實是反對私鬥，這是法家的主張，商君在秦變法，行之十年，正是「民勇於公戰，怯於私鬥」(《史記·商君列傳》)

錢穆、郭沫若言《韓非子·內儲說上》的「文子」即尹文，應該不是沒有根據的。稷下多黃老道家，老子曰：「國之利器不可以示人。」(《老子·第三十六章》)何謂「國之利器」，不外是以權勢可資操作的賞罰，《呂氏春秋》所載亦涉及尹文言賞罰，故尹文以賞罰為「國之利器」，言「利器也，君固握之，不可以示人」。以賞罰為「國之利器」遂為法家對《老子》的詮釋，故韓非亦言：「賞罰者，利器也，君操之以制臣，臣得之以擁主，故君先見所賞則臣鬻之以為德，君先見所罰臣鬻之以為威。故

曰：國之利器，不可以示人。」(《韓非子·內儲說下》)這也是戰國以來法家專制主義的基本主張。

至於《尹文子》書，戰國末年趙人著《世本》載：「齊有尹文子，著書五篇。」(鄭樵：《通志》卷二十九《民族略》第五引)

《漢書·藝文志》著錄：「《尹文子》一篇」。劉向《別錄》說：「尹文子學本莊、老，其書自道以至名，自名以至法；以名為根，以法為柄；凡二卷，僅五千言。」(《文心雕龍·諸子》，清·黃叔琳注引，掃葉山房本)。另，高誘注《呂氏春秋·正名》曰：「尹文，齊人，作《名書》一篇。」

劉向所言《尹文子》「凡二卷，僅五千言」，與今本《尹文子》形式相合；「其書自道至名，自名至法；以名為根，以法為柄」，亦與今本《尹文子》內容相符。

唯今本《尹文子》前有一篇「山陽仲長氏撰」的〈尹文子序〉，

言尹文「著書一篇」，又「余黃初未始到京師，繆熙伯以此書見示，意甚玩之，而多脫誤，聊試條次，撰定為上下篇」。「黃初」是魏文帝的年號（二二〇～二二六年）。於是，首先有宋人晁公武質疑〈尹文子序〉有問題，而言「李獻臣云：『仲長氏，統也；熙伯，繆襲字也。』傳稱統卒於獻帝遜位之年，而此云黃初未到京師，豈史之誤乎？」（《郡齋讀書志·尹文子》）

由於晁公武對〈尹文子序〉的質疑，近人唐鉞於一九二七年發表〈尹文和尹文子〉（《清華學報》第四卷第一期）一文，更進一步指出〈尹文子序〉所言尹文與「宋鉏、彭蒙、田駢，同學於公孫龍」的謬誤。所以，唐鉞說：「這篇短序中有兩個這麼大的誤點，使我們不能不信這篇序是後人偽撰的。這部書本是出於作

序者的撰定；序既是偽，此書就『來歷不明』了。」<sup>2</sup>

此外，唐鉞還指出今本《尹文子》「引用古書而故意掩晦來源」、「用秦以後的詞語」、「文體不像先秦的書」、「剿襲別書的大段文字」、「襲用古書而疏謬」、「一篇之中自相矛盾」、「書中有些話與尹文子的主張相反」。其結論為：「淺見以為本文下半所列舉的理由可以證明《尹文子》確是偽書。所以我們要研究尹文子的學說，不能夠拿今本《尹文子》作根據。」<sup>3</sup>

一九三六年，羅根澤又發表〈尹文子探源〉（《文哲月刊》第八期）一文，其文曰：「唐肇黃（鉞）先生所作〈尹文和尹文子〉，其結論與余幾於全同；所不同者，彼以為偽於陳隋，余以為偽於

---

<sup>2</sup> 唐鉞，〈尹文和尹文子〉。羅根澤編，《古史辨》第六冊，頁二三五，一九七一年台灣萬年青書店景印，台北。

<sup>3</sup> 同<sup>1</sup>，頁二三五—二四一。

魏晉。」<sup>4</sup>

唐鉞和羅根澤之說出現後，《尹文子》被定性為偽書，似已成學界定論，無人敢於造次，唯王夢鷗在〈戰國時代的名家〉一文中直指唐、羅二人說：「這個結論，衡以名理，多有未合。因其前文，既費許多筆墨證明此書出於抄襲，則不能又說他『聚百家而治之』，如果此書真能治出一套道理，『合眾流而一之』，則是集大成者，又何有抄襲之可憐？再者，前文既力證此書為仲長氏所偽託，而結論又僅謂其年代不晚於劉勰。由黃初末年至齊梁之世，相距兩百餘年，不是少數；何可如此游移其辭？這等於以肯定的前提，立下否定的結論，亦是很可笑的。這兩篇都是詳盡的辨偽文章，尚且如此，則其他短章臆解，可以不必更提了。胡適之先生說：『尹文子似是真書，但不無後人加入的材料。』這

---

<sup>4</sup> 羅根澤，〈尹文子探源〉。同，頁二四五。

話，合以今本來看，確是不易之言。」<sup>5</sup>

在大陸學者方面，汪奠基根據《呂氏春秋·正名》，尹文與濬王論士的對話，認為其主要思想「與今本《尹文子》上下篇的形名之說倒是一致的。因此我們認為今本《尹文子》形名之辯的大部分材料，都是可以肯定的」。<sup>6</sup>此外，伍非百則據《莊子·天下》所言宋鉞、尹文，而認為「覈以今世所傳《尹文子》，大較不甚相遠」。<sup>7</sup>至八〇年代，又有謝祥皓〈論尹文〉一文言：「尹文是一位政治活動家。剖析他的思想，必須依據可靠的資料。這些資料，有的散見於先秦古籍中，有的留於《尹文子》書中。關於

---

<sup>5</sup> 王夢鷗，〈戰國時代的名家〉，中央研究院《歷史語言研究所集刊》第四十四本第三分，頁五一五，一九七二年十月，台北。

<sup>6</sup> 汪奠基，《中國邏輯思想史料分析》第一輯，頁七一，一九六一年九月一版，中華書局，北京。

<sup>7</sup> 伍非百，《中國古名家言》之三，頁四七〇。一九八三年一版，中國社會科學出版社，北京。唯沈有鼎在序中言：「全書的七個部分都經過了作者繼續不斷的修改，一九四九年石印了一百多部，一九六二年又作了最後一次校訂。」故本書當為一九六二年定稿。

後者，學界多認為偽書而棄之不用。其實，此書雖出現於魏晉時期，且有後人加工整理或篡改的痕跡，但不可全偽。若剔除其中屢入語，仍不失其為研究尹文思想的重要資料。<sup>8</sup> 但汪奠基、伍非百、謝祥皓均未對唐鉞、羅根澤的「辨偽」展開全面性的反駁論證。

直至九〇年代，胡家聰針對羅根澤〈尹文子探源〉一文進行全面性的反駁論證，並從「尹文學派活動於戰國中後期」、「《尹文子》作於戰國有其內證」、「有道家黃老學說的濃厚色彩」、「《尹文子》其書流傳有序」四個部分批駁羅根澤的立論，而言：「考察《尹文子》的思想內涵，屬於道家黃老之學無疑。但《探源》作者（羅根澤）受當時的局限，看不出其書的黃老之學特徵，以

---

<sup>8</sup> 謝祥皓，〈論尹文〉。《齊魯學刊》第五十六期，頁二四，一九八三年七月，曲阜師範學院，曲阜。



致錯斷為後人偽造。」<sup>9</sup>

後又有董英哲發表〈尹文子真偽及學派歸屬考辨〉，不但批駁了羅根澤，也批駁了唐鉞，他嚴厲指責「羅根澤歪曲洪邁之意，作了錯誤的推論。他首先以晉、宋時偽書之出現來否定真書之存在，然後又以所謂『真書既亡』來論證今本《尹文子》為偽書。錯誤在於無視真偽並存的客觀事實，從而陷入了以偽亂真的境地」。<sup>10</sup> 他也不同意唐鉞認為今本《尹文子》為陳、隋間人偽託，因為「《隋志》乃魏徵據南梁阮孝緒《七錄》編成，凡梁有而隋亡者，皆注『亡』字，而《隋志》著錄《尹文子》時未注『亡』字，說明該書從梁一直流傳到唐」。<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> 胡家聰，〈尹文子並非偽書〉。陳鼓應編，《道家文化研究》第二輯，頁三五三，一九九二年，上海古籍出版社，上海。

<sup>10</sup> 董英哲，〈尹文子真偽及學派歸屬考辨〉。《西北大學學報》（哲學社會科學版）一九九七年第三期，頁九五。

<sup>11</sup> 同<sup>10</sup>，頁九七。

由於唐鉞、羅根澤一口咬定《尹文子》為偽書，致使幾十年間學者不敢以《尹文子》為資料研究尹文思想，遂至劉勰所謂「辭約而精，尹文得其要」、「尹文課名實之符」(《文心雕龍·諸子》)的尹文思想研究竟遭棄置。之所以如此，胡家聰說：「本世紀二、三十年代的『辨偽』學風，有其進步意義。其中過頭之處，如錯認《尹文子》為偽書，是『大膽假設，小心求證』造成的惡果。」<sup>12</sup> 而「大膽假設，小心求證」正是胡適所倡導的「科學方法」。

至於尹文思想學派歸屬的問題。唐鉞說：「我們要決定尹文的學派，最好把最有系統的紀載——《莊子·天下》篇的敘述——為骨子，而將旁的材料補充它。由《孟子》、《荀子》、《韓非子》

---

<sup>12</sup> 胡家聰，《稷下爭鳴與黃老新學》，頁二六四，一九九八年九月一版，中國社會科學出版社，北京。

所說宋鉞的主張，我們知道〈天下〉篇所說宋鉞的學說是十分可信的。再由《呂氏春秋·正名》篇看來，尹文也確有『見侮不辱』的學說；所以〈天下〉篇認宋鉞、尹文為一家，也是十分可信。所以根據〈天下〉篇以推測尹文的學派是十分靠得住的方法。」<sup>13</sup>

羅根澤也以《莊子·天下》為根據，比對今本《尹文子》，發現今本《尹文子》「誤解尹文學說」<sup>14</sup>，而證之以今本《尹文子》為偽書。

郭沫若也是以《莊子·天下》為根據說：「宋鉞和尹文在先秦諸子中應該要算是重要的一派，《莊子·天下》篇把他們歸為一系，而與儒墨、田駢、關尹、老聃、莊周、惠施並列，是七大派別中之一。」<sup>15</sup> 此外，「我無心之間從現存的《管子》書中，

---

<sup>13</sup> 同<sup>2</sup>，頁二二五。

<sup>14</sup> 同<sup>4</sup>，頁二四六一—二四九。

<sup>15</sup> 郭沫若，《青銅時代》，頁二一〇，同<sup>1</sup>。

發現了宋鉞尹文的遺著，那便是心術、內業、白心、樞言，那麼幾篇了」。<sup>16</sup> 心術、內業、白心、樞言四篇，後來學者或稱「管子四篇」<sup>17</sup>。

汪奠基則據郭沫若，「把〈心術〉、〈白心〉、〈內業〉統作為宋鉞一派的名辯史料看」，「我們也並不因為今本《尹文子》雜有後人綴補的文字，遂完全否定它的內容」，<sup>18</sup> 而以「管子四篇」和《尹文子》區別宋、尹。王左立亦據郭沫若而言：「我們據以研究宋、尹名學思想的文獻是《尹文子》一書，以及〈管子〉書中的〈心術上〉、〈心術下〉、〈內業〉、〈白心〉四篇。」<sup>19</sup> 而不分宋、尹。

---

<sup>16</sup> 同<sup>15</sup>，頁二一三。

<sup>17</sup> 唯陳鼓應去《樞言》，而將《心術》分上下兩篇，合稱「管子四篇」，見所著《管子四篇詮釋—稷下道家代表作》，二〇〇三年二月一版，三民書局，台北。

<sup>18</sup> 同<sup>6</sup>，頁四九。

<sup>19</sup> 崔清田主編，《名學與辯學》，頁一〇四，一九九七年十一月一版，山西教育出版社，太原。

從唐鉞、羅根澤到郭沫若都據《莊子·天下》，以宋、尹為一派，甚至把先秦諸子論述宋鉞的帳都算到尹文身上，直到董英哲亦以《荀子·正論》論宋鉞而言「宋鉞如此，尹文也不例外」<sup>20</sup>。

但是，先秦諸子中，有論宋鉞與尹文並列外，《荀子·非十二子》卻論宋鉞與墨翟並列言：「不知壹天下建國家之權稱，上功用，大儉約，而慢差等，曾不足以容辨異，縣君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是墨翟、宋鉞也。」這是否墨翟、宋鉞與其他十子它鬻、魏牟，陳仲、史 ，慎到、田駢，惠施、鄧析，子思、孟子並列為六大門派之一呢？為什麼只能是《莊子·天下》，而不是以《荀子·非十二子》「為骨子，而將旁的材料補充它」，宋鉞豈不成為墨家，又與「管子四篇」何關？可見，自唐鉞以來，學者以《莊子·天下》「為骨子」，是有

---

<sup>20</sup> 同<sup>10</sup>，頁九三。

其方法學上的問題。

戰國期間，學術思想相互爭鋒，也相互交流和滲透，有異，有同，有異中有同，也有同中有異。《莊子·天下》和《荀子·非十二子》由於議題取捨不同，人物分類也不同。由此而混同墨、宋為不可，由此而混同宋、尹亦為不可。

晚近學者白奚亦列出七項理由說明宋、尹思想不同，而說：

「但《天下》所論確實純是墨家一派學說，只能是宋鉞一人的思想，基本上與尹文無涉。關於這一點，前人早有論及，馬國翰《玉函山房輯佚書》云：『案《莊子》，雖與尹文並稱，今《尹文子》書尚存，無《莊子》所述之言，且以孟、荀書證知，皆述鉞語。』

《天下》以宋、尹並稱乃是『宋尹學派』存在的唯一根據，既然

《天下》所述純是宋鉞的思想，那麼所謂『宋尹學派』的存在便

不得不進行重新思考了。」<sup>21</sup>

至於，郭沫若以「管子四篇」為宋、尹之作，他並未能提出必然的證明，我們也無法提出充分的反證，那只能算是郭沫若的「大膽假設」而已。

劉向認為《尹文子》的學術思想為「自道以至名，自名以至法；以名為根，以法為柄」，當正符合今本《尹文子》的內容；高誘稱《尹文子》書為《名書》，《漢書·藝文志》以尹文為名家，亦當有所本也，而非「疑古」「辨偽」的「大膽假設，小心求證」所可輕易否定的。

## 二、「道行於世」與「法行於世」

---

<sup>21</sup> 白奚，《稷下學研究——中國古代的思想自由與百家爭鳴》，頁二一三一—二一四，一九九八年，三聯書店，北京。宋鉞、尹文可能有不同的思想，但卻可能有雷同的主張。有雷同的主張，並不能證明二者思想全都相同。〈天下〉篇所述，不全然只是宋鉞思想，亦含今本《尹文子》之思想。故馬國翰、白奚的說法，並不完全確實。

劉向認為尹文的學術首先是「自道以至名」，《尹文子·大道上》也一開始就說：「大道無形，稱器有名。」(本文所引據徐忠良注譯《尹文子》)並書中引《老子》三次，可見尹文的「道」與《老子》當有一定的關係，或由《老子》而來。

「大道無形，稱器有名」，尹文首先區別了「道」和「器」，而且，「道」不同於「器」，是「無形」的。並言：「大道不稱。眾有必名，生於不稱，則群形自得其方圓，名生於方圓，則眾名得其所稱也。」(《尹文子·大道上》)「無名，故大道無稱；有名，故名以正形。今萬物具存，不以名正之則亂，萬名具列，不以形應之則乖。故形名者不可不正也。」(同前)

「名」和「稱」，對尹文而言，是有區別定義的。他說：「名稱者，別彼此而檢虛實者也，……賢、不肖、善、惡之名，宜在彼；親、疏、賞、罰之稱，宜屬我。」(同前)因此，「名」屬客



觀對象，「稱」屬自己主觀。

故「大道不稱」、「大道無稱」是指「道」為先於和外於我們主觀的一種客觀存在，並且是「無形」的客觀存在。「眾有」是「生於不稱」，也就是生於「無形」而客觀存在的「道」。李元慶、王左立亦認為《尹文子》主張「先有道，而後生器（形），而後『稱器有名』……有形之物生於道，各具一定形態，名來自有形之物，各個都是其相應之物的稱謂。」<sup>22</sup>「則形自得其方圓」，這也就是說，具體形狀的萬物之所以如此，是由於其自己如此的。

「大道」不是「器」，也不是「眾有」，故「無名」，沒有「在彼」的「名」，也就沒有「屬我」的「稱」，所以，「無名，故大道無稱」。

---

<sup>22</sup> 溫公頤、崔清田主編，《中國邏輯史教程》（修訂本）第三章，頁九一，二〇〇一年二月一版，南開大學出版社，天津。

老子論「道」為「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微」(《老子·第十四章》)，正是「大道無形」；「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大」(《老子·第二十五章》)，不正是「大道不稱」、「無名，故大道無稱」嗎？言「眾有」「生於不稱」，「道」則是「先天地生」(《老子·第二十五章》)，而不是韓非的「與天地剖判而具生」(《韓非子·解老》)，也正是「天下萬物生於有，有生於無」(《老子·第四十章》)及「道生一，一生二，二生三，三生萬物」(《老子·第四十二章》)。「群形自得其方圓」正是「道法自然」(《老子·第二十五章》)。

這項「群形自得其方圓」的哲學還見於《尹文子》為：「物皆不能自能，不知自知。智非能智而智，愚非能愚而愚，好非能好而好，醜非能醜而醜。夫不能自能，不知自知，則智、好何所貴？愚、醜何所賤？則智不能得夸愚，好不能得嗤醜。此為得之

道也。」(《尹文子·大道上》)

這是說，「物」的「能」(作用或功能)不是它自己要「能」就「能」，而是決定於它本然就「能」或不「能」；人的「知」也是本然就決定好了的。人的智、愚、好、醜也都是由本然決定的，其本身並無所謂的貴、賤之分，智、好的人也不必去夸嗤愚、醜的人。這就是「得之道」。智、愚、好、醜都是「自得」，「夸」、「嗤」是人之所為，尹文這段話不正是「以輔萬物之自然而不敢為」(《老子·第六十四章》)的一個演繹嗎？

尹文還說到「自得」言：「圓者之轉，非能轉而轉，不得不轉也；方正之止，非能止而止，不得止也。因圓之自轉，使不得止；因方之自止，使不得轉，何苦物之失分？故因賢者之有用，使不得不用；因愚者之無用，使不得用，用與不用，皆非我也，因彼可用與不可用，而自得其用，奚患物之亂乎？」(《尹文子·

大道上》

「因彼可用與不可用，而自得其用」已漸超越老子的「以輔萬物之自然而不敢為」了，也超越了莊子的「因自然」(《莊子·德充符》)，而接近了韓非的「夫物有常容，因乘以導之，因隨物之容，故靜則建乎德，動則順乎道」(《韓非子·喻老》)。

基於「自得」的政治，尹文認為：「道行於世，則貧賤者不怨，富貴者不驕，愚弱者不懼，智勇者不陵，定於分也。法行於世，則貧賤者不敢怨富貴，富貴者不敢陵貧賤，愚弱者不敢冀智勇，智勇者不敢鄙愚弱。此法之不及道也。」(《尹文子·大道上》)

「道行於世」可達成和諧無爭的社會，「法行於世」也可達成同樣的效果，但「道行於世」是「自得」的結果，而「法行於世」則是「不敢」的結果，故「此法之不及道也」。可見，尹文雖由道入法，但還帶有老子社會烏托邦的思想尾巴。

政治畢竟是現實的，不是烏托邦所能取代的，雖「此法之不及道也」，但也必須「是以聖人任道以夷其險，立法以理其差，使賢愚不相棄，能鄙不相遺。能鄙不相遺，則能鄙齊功；賢愚不相棄，則賢愚等慮。此至治之術也。」(同前)「任道以夷其險，立法以理其差」，可見「道」要透過「立法」才能落實為「理其差」，「法」亦須「任道」才能「夷其險」。「任道」不是單純的「群形自得其方圓」的「自得」，而是「因彼可用與不可用，而自得其用」的「自得」，是「任道」、「立法」之後的「自得」。所以，尹文說：「以大道治者，則名、法、儒、墨自廢，以名、法、儒、墨治者，則不得離道。老子曰：『道者，萬物之奧，善人之寶，不善人之所保。』是道治者，謂之善人；藉名、法、儒、墨者，謂之不善人。善人之與不善人，名分日離，不待審察而得也。」

(同前)

「以大道治者」，即「群形自得其方圓」，又何須「以名、法、儒、墨治者」，名、法、儒、墨當然只好「自廢」；但「以名、法、儒、墨治者」，也必須「不得離道」，否則就「治」不了。「不得離道」就是「任道」。且「道」只能治「善人」，而不能治「不善人」，現在「善人與不善人，名分日離，不待審查而得也」，所以，只得用法治，他接著說：「道不足以治則用法，法不足以治則用術，術不足以治則用權，權不足以治則用勢。勢用則反權，權用則反術，術用則反法，法用則反道，道用則無為而自治。故窮則徼終，徼終則反始，始終相襲，無窮極也。」(同前)

「法用」即「法行於世」，好歹也是「貧賤者不敢怨富貴」，雖有勉強，也庶幾乎「貧賤者不怨」。「貧賤者不怨」就是「道行於世」，就是「反道」。「道用」就是「道行於世」，就是「貧賤者不怨」的「無為而自治」了。「法用而反道」就是由「貧賤者不

敢怨」到「貧賤者不怨」了。

「任道」即任「以名、法、儒、墨治者」之道，其具體內容則為仁義禮樂和名法刑賞，所以尹文說：「凡此八術，無隱於人而常存於世，非自顯於堯、湯之時，非自逃於桀、紂之朝。用得其道，則天下治；用失其道，則天下亂。過此而往，雖彌綸天地，籠絡萬品，治道之外，非群生所餐挹，聖人錯而不言也。」（《尹文子·大道下》）

可見，「道」是一客觀存在的規律，並不因堯、湯、桀、紂而有所「顯」、「逃」，而是「無隱於人而常存於世」的。另外，值得一提的是，《尹文子》不若《老子》充滿了本體論和宇宙論的思想，而是走向更現實和務實的方向。不再「彌綸天地，籠絡萬品」，是他自覺的認為那是「治道之外，非群生所餐挹」，所以，「聖人錯而不言也」。

《韓非子》有《解老》、《喻老》，二篇，《尹文子》則有釋老三章，除前引《大道上》，釋《老子·第六十二章》的「道者，萬物之奧，善人之寶，不善人之所保」外，《大道下》又詮釋了《老子》的第五十七章和第七十四章，分別如後：

「《老子》曰：『以政治國，以奇用兵，以無事取天下。』正者，名、法是也。以名、法治國，萬物所不能亂；奇者，權、術是也。以權、術用兵，萬物所不能敵；凡能用名、法、權、術，而矯抑殘暴之情，則己無事焉。己無事，則得天下矣。故失治則任法，失法則任兵，以求無事，不以取強。取強，則柔者反能服之。」

「《老子》曰：『民不畏死，如何以死懼之！』凡民之不畏死，由刑罰過。刑罰過，則民不賴其生。生無所賴，視君之威末如也。刑罰中，則民畏死。畏死，由生之可樂也。知生之可樂，故可以



死懼之。此人君之所宜執，臣下之所宜慎。」

尹文不但把《老子》的「以政治國，以奇用兵」詮釋為名、法、權、術，並且，也顯然是韓非的先進。《韓非子·大體》云：「寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡，不傷情性，不吹毛而求小疵，不洗垢而察難知。」這也就是「飾於道」，而「明主使民飾於道之故，故佚而有功」(《韓非子·飾邪》)「佚而有功」正是「己無事，則得天下矣」。尹文說：「凡民之不畏死，由刑罰過」，後進的韓非亦言：「用賞過者失民，用刑過者民不畏」(同前)。

此外，尹文還有一段「大道容眾，大德容下」的對話如次：「齊宣王謂尹文曰：『人君之事何如？』尹文對曰：『人君之事，無為而能容下，夫事寡易從，法省易因；故民不以政獲罪也。大道容眾，大德容下；聖人寡為而天下理矣。』書曰：『睿作聖。』」

詩人曰：『岐有夷之行，子孫其保之！』宣王曰：『善！』」（《說苑·君道》）

「無為而能容下」、「寡為而天下理」不但是戰國黃老家的共同主張，也是一些「學本黃老」、「歸本黃老」的戰國法家的主張，例如，「治不足，而日有餘」（《韓非子·有度》、「明君無為於上」（《韓非子·主道》），「上德無為而無不為也」（《韓非子·解老》）。

至於「事寡易從，法省易因，故民不以政獲罪也」，韓非也主張「明主慮愚者之所易，不責智者之所難」（《韓非子·八說》），「立可為之賞，設可避之罰」（《韓非子·用人》）才能「其法易為，故令行」（同前）。可見韓非與尹文並無二致，尹文當屬先進。

「因圓之自轉，使不得止；因方之自止，使不得轉」，尹文認為主觀只能依賴（「因」）客觀事物之「自得」的方、圓才能達成轉或止的目的，而不是主觀的能力所能單方面成事的，必須依

賴客觀的因素。物質事物如此，人事事物亦然，他說：「處名位，雖不肖，不患物不親己；在貧賤，雖仁賢，不患物不疏己。親疏係乎勢利，不係於不肖與仁賢。吾亦不敢據以為天理，以為地勢之自然者爾。」(《尹文子·大道上》)

「名位」、「貧賤」屬客觀條件，「不肖」、「仁賢」屬主觀條件，「親己」、「疏己」不決定於主觀條件的「不肖」或「仁賢」，而決定於客觀條件的「名位」和「貧賤」，這雖然不見得符合道德的「天理」，但卻是現實的「自然」。

老子曰：「道可道，非常道。」(《老子·第一章》)韓非也說：

「萬物各異理，而道盡稽萬物之理，故不得不化，不得不化，故無常操。」(《韓非子·解老》)這都是說「道」並沒有必然固定的規律可尋。尹文也說：「凡天下萬里，皆有是非，吾所不敢誣；是者常是，非者常非，亦吾所信。然是雖常是，有時而不用；非

雖常非，有時而必行。故用是而失，有矣；行非而得，有矣。是非之理不同，而更興廢，翻為我用，則是非焉在哉？觀堯舜、湯、武之成，或順或逆，得時則昌。桀、紂、幽、厲之敗，或是或非，失時則亡。五伯之主亦然。」(《尹文子·大道上》)

「道」沒有「常道」和「常操」，是非也沒有「常是」和「常非」。因為「凡天下萬里，皆有是非」，各有各的是非。而且，價值判斷的是非和實踐的「用」、「行」及「得」「失」的結果並不必然一致，「是非之理不同」而致使政治的「興廢」變更，但是非當是「翻為我用」，除了「我用」之外，「則是非焉在哉」？

他接著說，「堯、舜、湯、武之成」，並不是由於他們的「順」或「逆」，而是他們的「得時」；「桀、紂、幽、厲之敗」，也不是由於他們的「是」或「非」，而是由於他們的「失時」。對照尹文言「用得其道，則天下治；用失其道，則天下亂」來看，「得時」

其實就是「得其道」，「失時」就是「失其道」，而與順、逆、是、非無關。可見，尹文「道」的政治哲學是超越道德是非的和非道德的。

接著他引述了宋襄公戰敗為楚所執，齊公子小白殺公子糾而徵公子糾的管仲為相，及晉文公殺懷公自立的三個故事來說明，政治並沒有什麼道德是非，而只有權力的成敗。他說：「彼一君正，而不免于執；二君不正，霸業遂焉。己是而舉世非之，則不知己之是；己非而舉世是之，亦不知己所非。然則是非隨眾而為正，非己所獨了。則犯眾者為非，順眾者為是。故人君處權乘勢，處所是之地，則人所不得非也。居則物尊之，動則物從之，言則物誠之，行則物則之，所以居物上，御群下也。」(同前)

由此可見，主張以「法行於世」而達到「道行於世」的尹文，其實只是一個道道地地的「處權乘勢」、「居物上，御群下」的權

勢主義者，又與法家何異。

### 三、正形名、察名稱及定名分

除了「自道以至名」外，劉向還認為尹文的學術是「自名以至法」。尹文說「名有三科」，即「一曰命物之名，方圓白黑是也；二曰毀譽之名，善惡貴賤是也；三曰況謂之名，賢愚愛憎是也」（《尹文子·大道上》）。

「命物之名」當是指具有指謂(denotation)意義的語詞或「名」，是指謂著客觀真實的「物」，是具有認知意義(cognitive meaning)的，是具有真假值(truth value)的。

「毀譽之名」當指價值判斷的語詞或「名」。雖然價值判斷是屬於主觀的，可以是「凡天下萬里，皆有是非」和「是非之理不同」，但主觀又可分為個殊主觀和互為主觀(intersubjectivity)。「互

為主觀」也就是「共同主觀」，是屬約定俗成的(conventional)，也就是「然則是非隨眾而為正，非己所獨了」，「己所獨了」的是「個殊主觀」。雖尹文沒說清楚，但師其意，「毀譽之名」當屬「是非隨眾而為正」，是互為主觀而「約定俗成」的，而「況謂之名」則屬「己所獨了」的「個殊主觀」的。共同主觀的約定俗成可以是先於個殊主觀而存在，故相對於個殊主觀，共同主觀也是一種不止於個殊主觀的存在。

「愛憎」是動名詞，「賢愚」亦當為動名詞，而不是單純的名詞，「賢愚愛憎」是個人對客觀事物所表現的主觀情緒或感情，故應可「己所獨了」的。

以「命物之名」論。《尹文子·大道上》云：「大道無形，稱器有名。名也者，正形者也。形正由名，則名不可差。故仲尼云：『必也正名乎！』，『名不正，則言不順』也。」接著又說：「大

道不稱，眾有必名，生於不稱，則群形自得其方圓，名生於方圓，則眾名得其所稱也。」汪奠基對這二段論述評論說：

「但是尹文卻說『名也者，正形者也，形正由名』。這當然是唯心論的觀點。第二條說『群形自得其方圓，名生於方圓』，則是從客觀上承認外界形體與名稱的相待關係。這是古代講名實關係的一般說法。

但是合起兩條來看，理論上是有矛盾的。因為尹文要從宋鉞『以物為法』的形名論，直接申言儒家正名的主張，自然不能不有正形以正名與正名以正形的對立。大家知道名可有語言文字的不同，而形則雖無名，亦不失其方圓黑白之分。所以尹文要解決自己觀點上的矛盾，只有邏輯地肯定『名生於方圓』(形)的這一正名的認識才是正確的。

正由於尹文正名的邏輯具有這一內在的矛盾(這種矛盾的根



源是由稷下的政治環境發展出來的)，所以他在分析『名分』、『名守』的概念上，盡量展開形名法術的權變之辯。並且企圖用形而上學的方法，硬把所謂『道』與形名法術統一起來。」<sup>23</sup>

如果尹文只說「名也者，正形者也，形正由名」，我們同意「這當然是唯心論的觀點」，但是，尹文卻是先說了「大道無形，稱器有名」，可見「名」是由「器」來的，「名」的指謂意義是「器」，是被「器」所定義的。然後以被「器」定義了的「名」去「正形」，因此，被正的「形」是不是合符原來的「器」，就要根據被「器」定義了的「名」，合符「名」的定義（「器」）的「形」就是正，不合符就是不正。

觀念思維（「名」）先於存在（「器」、「形」）才是唯心論（idealism

---

<sup>23</sup> 同<sup>6</sup>，頁七四。汪先生乃先師殷海光先生的老師，不同意於汪先生，乃先師殷先生嘗引述亞里斯多德言「吾愛吾師，吾猶愛真理」也。

或譯觀念論)，尹文的「名」來自「器」後，才以「名」去認識（「正」）「形」，這樣的認識論是與觀念論不符的。且「稱器有名」即「名生於方圓」，這之間並沒有理論上的矛盾，只是汪奠基沒有理解到「名也者，正形者也，形由名正」的「名」是已經被「器」定義過，賦予了指謂意義的「名」。

另外，尹文是不是「企圖用形而上學的方法，硬把所謂『道』與形名法術統一起來」，我們也有不同的看法，尹文本來就是強調形名法術的，因為形名法術才是治國之道，至於「彌綸天地，籠絡萬品」的形而上學，他反而認為是「治道之外，非群生所餐挹，聖人錯而不言也」。

我們認為要理解尹文的形名論當從戰國黃老道家著手，《黃帝四經·道法》即言，「凡事無大小，物自為舍。逆順、死生，物自為名。名形已定，物自為正。」這正是「稱器有名。名也者，

正形者也」。「物自為舍」就是「器」，故「稱器有名」；「物自為名」即「則群形自得其方圓，名生於方圓」；「名形已定，物自為正」即「名也者，正形者也」。溫公頤也說：「《尹文子》雖講『名也者，正形者也』，但『正形』不是指改正形的意思，而只是要使名和形互相對應。」<sup>24</sup>

這套形名論後來到法家手裡，就變成了考核臣下，統治國家的利器。韓非也說過：

「道者，萬物之始，是非之紀也。是以明君守始以知萬物之源，治紀以知善敗之端。故虛靜以待令，令名自命也，令事自定也。虛則知實之情，靜則知動者正。有言者自為名，有事者自為形，形名參同，君乃無事焉，歸之其情。」（《韓非子·主道》）

「用一之道，以名為首。名正物定，名倚物徙。故聖人執一

---

<sup>24</sup> 溫公頤，《先秦邏輯史》，頁二四三，一九八三年五月一版，上海人民出版社，上海。

以靜，使名自命，令事自定。不見其采，下故素正。因而任之，使自事之。因而予之，彼將自舉之。」(《韓非子·揚權》)

孔子正名論的原意顯然與這套形名論不符，但是，尹文只摘取了二句，只以這二句言，其實也沒有什麼不符的。

此外，《尹文子·大道上》又云：「有形者必有名，有名者未必有形。形而不名，未必失其方圓白黑之實；名而不形，不可不尋名以檢其差。故亦有名以檢形，形以定名，名以定事，事以檢名。察其所以然，則形名之與事物，無所隱其理矣。」

「有形者必有名」即「眾有必名」，或「稱器有名」、「名生於方圓」，其「名」的意義除了指謂意義外，還必然包括意含 (signification) 意義。以「人」為例，有「形」的人固為「人」的指謂意義，但是，一些有「形」的人的性質特徵也必然成為所定義的「人」的意義，例如，「人是理性的動物」、「人是會創造

文明的動物」等，這些構成人的性質特徵就成為了「人」的意含意義。

但有些「名」只有意含意義而沒有指謂意義，例如「豬八戒」，意含著「無能好講人壞話」、「愚笨又好色」等，因此而出現了一些語句——「豬八戒照鏡子，裡外不是人」、「豬八戒吃人蔘果」，可見「豬八戒」不是沒有意義的語詞，但這世界上卻找不到豬八戒的「形」或器，而不具有指謂意義。

因此，在語意學（ semantics ）上發現，一個有指謂值的語詞（「名」）必然具有意含值，但一個有意含值的語詞卻不必然具有指謂值，例如「豬八戒」。

尹文不但指出了「有形者必有名」，並且也指出了「有名者未必有形」，那也就是指一個有意含值的語詞不必然就一定有指謂值（「形」）。

「名」是語詞概念，概念屬思維，語詞為概念思維表達的符號。「形而不名，未必失其方圓白黑之實」，可見尹文的哲學是「存在先於思維」，而不是「思維先於存在」或「思維即存在」。

但「名而不形」就是指有意含值而無指謂值的語詞（名），如果將有意含值就誤以為有指謂值，就可能造成許多的欺騙，例如，一些徒具意含而無指謂的宗教神話和政治口號，這當然就「不可不尋名以檢其差」。所以，也有用已經定義過的「名」來檢核「形」是不是符合「名」的定義，是謂「亦有名以檢形」。

「形以定名，名以定事，事以檢名」是說，以「形」來界定「名」的意義，才能以「名」來決定從事，以從事的結果再來檢核是否合乎「名」的定義。把它們的「所以然」搞清楚，「形名之與事物」的關係就搞清楚了。

「名以檢形」、「事以檢名」，「檢」的是什麼，尹文沒直接說，

但他說了「名稱者，別彼此而檢虛實者也」(同前)和「以名稽虛實」(同前)，也就是檢稽「名」是否具有指謂值和被指謂項(形)，有就是「實」，沒就是「名而不形」，就是「虛」。

「形名之與事物」的「所以然」為何，尹文說：「名者，名形者也；形者，應名者也。然形非正名也，名非正形也，則形之與名，居然別矣，不可相亂，亦不可相無。無名，故大道無稱；有名，故名以正形。今萬物具存，不以名正之則亂，萬名具列，不以形應之則乖。故形名者不可不正也。」(《尹文子·大道上》)

「名」屬語言符號，「形」屬客觀事物，所以，「形非正名也，名非正形也」，「形」「名」是不同的，是不可以混淆的，但也缺一不可。以「命物之名」言，語詞與事物之間的關係是指謂與被指謂的關係，語詞指謂著事物，事物是被語詞所指謂的，故言「名者，名形者也；形者，應名者也」。形名的關係要如何不亂不乖

而正呢？尹文只說到「形以定名，名以定事，事以檢名」，也是韓非所言的「審合形名」(《韓非子·二柄》)，但韓非還更進一步的提出了「形名參同」，他除了說「有言者自為名，有事者自為形，形名參同，君乃無事焉，歸之其情」外，還說「形名參同，用其所生。二者誠信，下乃貢情。謹脩所事，待命於天，毋失其要，乃為聖人」(《韓非子·揚權》)及「君臣不同道，下以名禱，君操其名，臣效其形，形名參同，上下和調也」(同前)。尹文的形名論居然發展成後來法家國君統御臣下的利器矣。

張長明和曾祥云指出《尹文子》對形名論的貢獻是：「在中國古代名學史上，《尹文子》對形名關係的探討認識是最全面的，它不僅指出了名生于形，肯定了形對於名的決定作用，而且指出『名者，名形者也』，表明了名的符號性質。同時，《尹文子》還強調了形與名之間的對應關係，肯定名必須有其確定的指稱對



象。特別值得指出的是，在中國古代名學史上，《尹文子》的作者是第一，也是唯一明確指出了名與形的區別。」<sup>25</sup>

尹文除了「命物之名」外，還有「毀譽之名」和「況謂之名」。

「毀譽之名」是「善惡貴賤」之名，「況謂之名」是「賢愚愛憎」之名。今本《尹文子》並未明白區分三者論述的章節段落，所以，我們只能根據「善惡貴賤」和「賢愚愛憎」的內容予以分析。

有關善惡之名，尹文有以下論述：「善名命善，惡名命惡，故善有善名，惡有惡名。聖賢仁智，命善者也；頑嚚凶愚，命惡者也。今即聖賢仁智之名，以求聖賢仁智之實，未之或盡也；即頑嚚凶愚之名，以求頑嚚凶愚之實，亦未或盡也。使善惡盡然有分，雖未能盡物之實，猶不患其差也。故曰：名不可不辯也。」

---

<sup>25</sup> 張長明、曾祥云，《從符號學的觀點看〈尹文子〉的名學》。《廣東社會科學》，二〇〇一年第一期，頁五八。我們承認《尹文子》的這項貢獻是「第一個」，但驗諸先秦學說，「唯一」則有待商榷。

(《尹文子·大道上》)

善惡是「毀譽之名」，是價值判斷，但亦有約定俗成的互為主觀性。所以，尹文將聖賢仁智作為「善」的意含，以頑嚚凶愚作為「惡」的意含。但是，「毀譽」的價值判斷，並非「器」，也非「物」，更沒有「形」，不像是「命物之名」可以「形以定名，名以定事，事以檢名，察其所以然，則形名之與事物，無所隱其理矣」，善惡之名要以「名」求「實」只能「未之或盡也」。雖善惡「未能盡物之實」，但為了「使善惡盡然有分」，而只能「猶不患其差也」，故曰：「名不可不辯也」。

李賢中也發現「命物之名，因有客觀實存之物為據，或許較為容易判斷是否相符，但毀譽、況謂等抽象概念則未必盡然。」<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> 李賢中，《先秦名家「名實」思想探析》，頁一一五，一九九二年八月初版，文史哲出版社，台北。

其實毀譽、況謂之名難以判斷是否名實相符，並不是由於「抽象概念」，而是由於不具有指謂意義，並且屬於主觀的範圍，不具認知意義，雖有約定俗成的互為主觀，但亦不能盡然，更何況個殊主觀更是言人人殊。

此外，尹文還說到，善惡貴賤的「毀譽之名」的形成和其社會影響。尹文說：

「世之所貴，同而貴之謂之『俗』；世之所用，同而用之謂之『物』。苟違于人，俗所不與，苟伎于眾，俗所共去。故心皆殊，而為行若一；所好各異，而資用必同。此俗之所齊，物之所飾。故所齊不可不慎，所飾不可不擇。」（《尹文子·大道上》）

「貴」是來自「同而貴之」，而可造成「俗之所齊」，「用」是來自「同而用之」，而可造成「物之所飾」。以「毀譽之名」操弄主流民意，尹文早已知之，故「不可不慎」、「不可不擇」也。

《尹文子》又將「名、稱」和「名、分」區別。李賢中認為：命物、況謂之名是「名宜屬彼，分宜屬我」；毀譽、況謂之名則是「名宜在彼，稱宜在我」。<sup>27</sup>

關於「名稱」，《尹文子·大道上》云：「名稱者，別彼此而檢虛實者也，自古至今，莫不用此而得，用彼而失。〔失者由名、分混，得者由名、分察。〕今親賢而疏不肖，賞善而罰惡。賢、不肖、善、惡之名，宜在彼，親、疏、賞、罰之稱，宜屬我。我之與彼，各得一名，名之察者也。名賢、不肖為親、疏，名善、惡為賞、罰。合彼我之一稱而不別之，名之混者也。故曰：名稱者，不可不察也。」

觀其全文，我們懷疑有錯簡孱入，即「失者由名、分混，得者由名、分察」，原因很簡單，因全段前後都是在講「名稱」，而

---

<sup>27</sup> 同<sup>26</sup>，頁一一八。

突然有二句插入講「名分」。

「賢、不肖」即「賢、愚」，雖然是被列入「賢愚愛憎」的「況謂之名」中，卻又與「毀譽之名」的「善惡貴賤」之「善惡」並列，且又言「親賢而疏不肖」，可見此處的「賢、不肖」，不是動名詞，也不是個人主觀感情或情緒之辭，而是約定俗成的，外在於個人主觀的，故曰「宜在彼」，應屬「毀譽之名」。「親賢而疏不肖，賞善罰惡」的親、疏、賞、罰是出自於個人主觀的，應屬「況謂之名」，叫做「稱」，故曰「宜屬我」。彼為「賢、不肖、善、惡」，我則為「親、疏、賞、罰」，這就是「我之與彼，各得一名，名之察者也」。如果「名賢、不肖為親、疏，名善、惡為賞、罰」，而不作區別，那就是「合彼我之一稱而不別之，名之混者也」。這是尹文區別了「毀譽之名」和「況謂之名」。

關於區別「名」和「分」，《尹文子·大道上》云：「五色、

五聲、五臭、五味，凡四類，自然存焉天地之間，而不期為人用。

人必用之，終身各有好惡而不能辯其名分，名宜屬彼，分宜屬我。

我愛白而憎黑，韻商而舍徵，好臚而惡焦，嗜甘而逆苦。白、黑、

商、徵、臚、焦、甘、苦，彼之名也，愛、憎、韻、舍、好、惡、

嗜、逆，我之分也。定此名分則萬事不亂也。」

「五色、五聲、五臭、五味」都是「物」，「人必用之」；「白、黑、商、徵、臚、焦、甘、苦」都是「命物之名」，屬於客觀，故「名宜屬彼」。「愛、憎、韻、舍、好、惡、嗜、逆」，屬個人主觀，應為「況謂之名」，尹文叫做「分」，故「分宜屬我」。

「我愛白而憎黑，韻商而舍徵，好臚而惡焦，嗜甘而逆苦」，這是個人主體對客體的反應，也就是「分」對「名」的相應。

有什麼「名」相應什麼「分」，也不僅止形名論的學術意義，而成為安定社會治理國家的方術。《尹文子·大道上》曰：「名定，

則物不競；分明，則私不行。」《韓非子·揚權》謂：「凡聽之道，以其所出，反以為之入，故審名以定位，明分以辯類。」

#### 四、「名分不可相亂」與「名正而法順」

從語用學 ( pragmatics ) 來考察，語言的用法可分為記述的功能，邏輯的功能，表情的功能，儀禮的功能，和規約的功能，唯記述功能和邏輯功能才是語言的認知用法 ( cognitive use )，其他均為非認知用法 ( non-cognitive use )。

一個記述功能認知用法的語句是具有真假值的，其記述合乎被記述的對象，此語句為「真」，不合乎則為「假」，但語言使用者的目的卻都在於說「真話」，而由於認識的錯誤說了「假話」。例如，古人言「天圓地方」，其目的是要告訴我們真實，但卻是錯誤的。在人類求知的過程中，難免是會說許多「假話」的。

但是，「謊話」不同於「假話」，說「謊話」的目的不在於記述或報告事實，而是別具用心的，無論其用心是善意或惡意，都造成欺騙的效果。「謊話」的目的本來就不是要記述事實，所以無關「真」「假」，而是誤用了語言的記述功能，故稱之為「記述的功能謬誤」( descriptive functional fallacy )。

《尹文子·大道上》中言：「世有違名以得實，亦有因名以失實者。」並舉了四例如下：

- ( 1 ) 齊宣王用弓不過三石，左右曰「此不下九石」，終身自以為九石。
- ( 2 ) 齊有黃公，二女皆國色，常謙辭毀之，以為醜惡，致無人敢聘。
- ( 3 ) 楚人有擔山雉者，擔雉者欺路人曰「鳳凰」，而以十金加倍買之。



(4) 魏田父得寶玉徑尺，鄰人陰欲圖之，詐之曰：怪石也，弗利其家。田父遂棄之，而鄰人盜之。

其實這四例都不是語詞記述的錯誤，而是語詞使用者使用語詞的問題，也就是語用的問題，是發生了「記述功能的謬誤」，是「謊話」，其目的或為取悅齊王，或為黃公自謙，或為詐欺路人，或為詐騙田父，其目的不在於記述其所知的事實。

「世有違名以得實，亦有因名以失實」，《尹文子》為我們指出了語言的使用有「謊話」的「記述的功能謬誤」，要認識真實，不要被語言欺騙。

語言的意義是約定俗成的，故一個語詞有字典意義和脈絡意義( contextual meaning )，語詞的字典意義不一，但一語詞的意義，必須取決於其上下文的脈絡情境中的約定，是為「脈絡意義」。由於上下文脈絡情境的約定不同，同樣一個符號樣型的語詞就可

能有不同的意義，混淆這些不同意義，是謂「歧義」( ambiguity )。

由於語詞的歧義也會造成對真實的錯誤認識。《尹文子·大道下》

列出三例如次：

( 1 ) 莊里丈人字其二子曰「盜」與「毆」，丈人呼子，吏縛

「盜」而毆之。

( 2 ) 康衢長者，字僮曰「善搏」，字犬曰「善噬」，賓客聞

「善搏」、「善噬」，三年不敢過其門。

( 3 ) 鄭人謂玉未理為璞，周人謂鼠未腊為璞。周人懷璞欲

售鄭人，此璞非彼璞也。

顯然，莊里丈人使用的「盜」、「毆」的意義與吏不同；康衢長者約定的「善搏」、「善噬」與賓客不一樣；鄭人與周人「璞」的意義也不相同，才造成了許多誤會。在這裡《尹文子》告訴了我們語言的「歧義」會造成我們對真實認識的錯誤。

此外，在《尹文子·大道上》還發現在語詞的用法中，有「物之通稱」和「物之定形」的不同，其文曰：「語曰：好牛。又曰：不可不察也。『好』則物之通稱，『牛』則物之定形，以通稱隨定形，不可窮極者也。設復言『好馬』，則復連於『馬』矣。則『好』所通，無方也。設復言『好人』，則彼屬於人也。則『好』非人，『人』非好也；則『好牛』、『好馬』、『好人』之名自離矣。故曰：名分不可相亂也。」

汪奠基對《尹文子》這一段論述有相當的肯定，也有批評，汪奠基說：「尹文在概念種類及概念間關係的問題上是有相當認識的，他的『名離』之說，承認了一切抽象概念皆因具體（定形）概念而分立。好人的『好』不是人，但『好』可通稱於無窮，即好可因無限的具體而分稱之，好人就是『此人是好者』，『好者』並不是狀詞而是具體概念的名字了。所以通稱只能於具體（定形）

的專名中實現，而不能有專名以外的通稱，是即普遍與個別的存在關係。」「再其次，尹文從感覺經驗方面，承認客觀自然對象是概念的淵源。有主觀思想，就能分別對象名分；有名離分守的觀念，就有明白認識的條件。這本來是很正確的理解。但是這種『名離分守』的思想，一轉就成了『形非色，色非形』的絕對觀念論，公孫龍一派的辯者恰是從這種觀念推而形成了『堅白石離』，『白馬非馬』的詭辯論。班固說『尹文先公孫龍，公孫龍稱之』，說明尹文『名離』的學說確實直接影響了惠、龍諸辯者。」<sup>28</sup>

伍非百也認為這段《尹文子》之言，「此為公孫龍《白馬論》之先聲」<sup>29</sup>。

《尹文子》之意當為，「好」是「物之通稱」，「牛」是「物

---

<sup>28</sup> 同<sup>6</sup>，頁七九—八〇。

<sup>29</sup> 同<sup>7</sup>，頁四七九。

之定形」。通稱的「好」，不但可以「好牛」，還可以「好馬」，「好人」……「好」個不完。所以，「則『好』非人，『人』非好也」，「好」和「人」是可以「名自離矣」的。由於「好」和「人」可以「名自離矣」，所以，「名分不可相亂也」。

唯依尹文之意，「物之定形」的「牛」當為「命物之名」無疑。但「好」如果是「物之通稱」的「稱」，「稱」在尹文學說中是有定義的，他說過「今親賢而疏不肖，賞善而罰惡，賢、不肖、善、惡之名宜在彼；親、疏、賞、罰之稱宜屬我」。因此，作為「稱」的「好」，應如「親賢」的「親」，就不是形容詞，而是動詞了，就應為「好臙而惡焦」的「好」了。既是「稱」就不是「名分不可相亂也」，而應是「名稱不可相亂也」。

再者，「分」在《尹文子》中也是有過定義的。他說過：「白、黑、商、徵、臙、焦、甘、苦，彼之名也；愛、憎、韻、舍、好、

惡、嗜、逆，我之分也。」這個「好」也是動詞，因此而言「名分不可相亂也」，應無誤。但「好牛」的「好」就不能是「稱」的「物之通稱」，而應是「分」的「物之通分」。

因此，我們對「物之通稱」的「稱」，就不能理解為尹文所定義的「名稱」的「稱」，而只能解釋為一般用詞的「稱呼」之意。

顯然，汪奠基、伍非百，把「好人」、「好牛」的「好」是當作形容詞而非動詞，即「好壞」的「好」，且汪奠基直言「好人就是『此人是好者』，『好者』並不是狀詞而是具體概念的名字了」。因此，他們共同認為「此為公孫龍《白馬論》之先聲」和「公孫龍一派的辯者恰是從這種觀念推而形成了『堅白石離』、『白馬非馬』的詭辯論」。

公孫龍的「白馬論」和「堅白論」是否受到《尹文子》的啟

發或傳承，我們不得而知。唯《公孫龍子·白馬論》曰：「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。」「白」是命色，顯然應屬「彼之名」，「好臚而惡焦」的「好」，才是「好牛」的「好」，顯然應屬「我之分」，故「好牛」之「離」是「名分」之「離」，與公孫龍的「白馬」之離，是形色之「離」，是兩種不同的「離」。公孫龍的「堅白論」亦然，堅、白、石都是「命物之名」，是「彼之名」，與「我之分」不同。除非是班固也不能區別尹文的「名分之離」和公孫龍的「形色之離」的不同，否則，「尹文先公孫龍，公孫龍稱之」應指《公孫龍子·跡府》對尹文的記述，而不是「離」。

尹文把「名」分成「命物之名」、「毀譽之名」、「況謂之名」，又有「名稱」、「名分」之不同，這樣的形名論又如何能安邦定國。《尹文子·大道上》說：「名定，則物不競；分明，則私不行。」

物不競，非無心，由名定，故無所措其心；私不行，非無欲，由分明，故無所措其欲。然則心、欲人人有之，而得同於無心、無欲者，制之有道也。」

那個該叫什麼就是什麼的「名定」了，「則物不競」(「物不競」，未見諸家注解，徐忠良注「指眾人」，不妥。尹文言「形以定名」，又言「世之所用，同而用之謂之物」，故以形定物之名的「名定」後，是為約定俗成的「世之所用，同而用之」，人們就不得爭相再為其取名了叫「物不競」。);我該怎麼樣就怎麼樣的「分明」了，「則私不行」。並不是人們「無心」、「無欲」，而是已經有了客觀「名」「分」的規範在那裡，使得人們無所措其主觀的「心」、「欲」，而和人們沒有「心」、「欲」相同。人們沒有自己主觀的「心」、「欲」就不會有爭奪，沒有爭奪，國家就不會亂了，那就是一個安定而有秩序的國家了，這乃由於「制之有道



也」。「名分」可以發生維持秩序使無爭奪的作用。《尹文子·大道上》接著說：「田駢曰：『天下之士，莫肯處其門庭，臣其妻子，必遊宦諸侯之朝者，利引之也。遊於諸侯之朝，皆志為卿、大夫，而不擬於諸侯者，名限之也。』彭蒙曰：『雉、兔在野，眾人逐之，分未定也。雞、豕滿市，莫有志者，分定故也。』」

還好「天下之士」只「皆志為卿、大夫，而不擬於諸侯」，否則，遊士們皆欲爭奪諸侯之位，諸侯就要緊張而天下大亂了。

彭蒙所言，亦見於《慎子·逸文》，云：「一兔走街，百人追之，貪人具存，人莫之非者，以為兔未定分也。積兔滿市，過市不顧，非不欲兔也，分定之後，雖鄙不爭。」《商君書·定分》亦云：「兔走，百人逐之，非以兔可以為百，由名分未定也。夫賣兔者滿市，而盜不敢取，由名分已定也。」可見「定分」也是法家所主張者。

君臣亦有「名分」的問題，《尹文子·大道上》說：「慶賞刑罰，君事也；守職效能，臣業也。君料功黜陟，故有慶賞刑罰；臣各慎所務，故有守職效能。君不可與臣業，臣不可侵君事。上下不相侵與，謂之名正。名正而法順也。」

君有君的「名分」，臣有臣的「名分」，「上下不相侵與，謂之名正」，而且「名正」是「法順」的前提，故曰「名正而法順也」。

「況謂之名」亦將產生重大的社會政治效應，故國君必須謹慎的主導社會的主流價值。《尹文子·大道上》云：「昔齊桓好衣紫，闔境不鬻異采；楚莊愛細腰，一國皆有饑色；上之所以率下，乃治亂之所由也。故俗苟滲，必為治以矯之；物苟溢，必立制以檢之。累于俗，飾于物者，不可與為治矣。昔晉國苦奢，文公以儉矯之，乃衣不重帛，食不異肉。無幾時，人皆大布之衣，脫粟

之飯。越王句踐謀報吳，欲人之勇，路逢怒蛙而軾之。比及數年，民無長幼，臨敵，雖湯火不避，居上者之難，如此之驗。」

「衣紫」、「細腰」為「命物之名」，「宜屬彼」；「好」、「愛」為「況謂之名」，「宜屬我」，為「分」。「名分」得當，則可以「民無長幼，臨敵，雖湯火不避」。

其中「故俗苟沴，必為治以矯之；物苟溢，必立制以檢之。累于俗，飾于物者，不可與為治矣」，或當即是《莊子·天下》所云：「不累於俗，不飾於物，不苟於人，不伎於眾。」

楚王和越王的故事，亦見《韓非子·二柄》引證為「故越王好勇，而民多輕死；楚靈王好細腰，而國中多餓人」。只是韓非把「楚莊」作「楚靈王」而已。

此外，在前引之《呂氏春秋·正名》和《公孫龍子·跡府》所記述尹文和齊湣王的對話，尹文其實提出了二個形式邏輯上的

有效論證(valid argument)。尹文把「四行者」界定為「士」。若我們把齊王「好士」作 A,「以為臣」作 B,若「好士」則「以為臣」作  $A \rightarrow B$  ;「見侮不鬥,未失其四行」為齊王仍「好士」亦作 A,「弗以為臣」作  $- B$ ,若「好士」則「弗以為臣」作  $A \rightarrow - B$ 。那麼,我們就可以得出以下的一個有效論證:

$A \rightarrow B$

$A \rightarrow - B$

$\therefore - A$

根據  $A \rightarrow B$ ,  $A \rightarrow - B$  的前提,就必然得出齊王「不好士」( $- A$ ) 的結論,齊潛王當然就「王無以應了」。

我們若把「民有罪則罰之」作 P,「民無罪則罰之」作 Q,「難治」作 S。若「民有罪則罰之」同時又「民無罪則罰之」則「難治」作  $PAQ \rightarrow S$ ;齊王有令「殺人者死,傷人者刑」,應為「民有

罪則罰之」，亦作 P；不以「見侮不鬥」而遵守法令的人為臣，應為「民無罪則罰之」，亦作 Q。那麼，我們又可以有一個有效論證為：

$P \wedge Q \rightarrow S$

P

Q

$\therefore S$

這決不是什麼詭辯，這二個有效論證都需要經過現代邏輯繁複的推論才能得以證明的，由此可見，當時尹文已具有高度的邏輯推論能力了，可惜並未為歷來學者所發現。

子曰：「巧言令色，鮮矣仁。」（《論語·學而》）其實尹文也反對「巧言令色」，而且引孔子「惡紫之奪朱也」（《論語·陽貨》）言：「語曰：佞辯可以熒惑鬼神。曰：鬼神聰明正直，孰曰熒惑者？曰：鬼神誠不受熒惑，此尤佞辯之巧，靡不入也。夫佞辯者，

雖不能熒惑鬼神，熒惑人，明矣。探人之心，度人之欲，順人之嗜好而不敢逆，納人于邪惡而求其利。人喜聞己之美也，善能揚之；惡聞己之過也，善能飾之。得之于眉睫之間，承之于言行之先。語曰：『惡紫之奪朱，惡利口之覆邦家。』斯言足畏而終身莫悟，危亡繼踵焉。」(《尹文子·大道下》)

尹文雖名列名家，但決非為辯而辯，而是「佞辯之辭」橫行，「熒惑人明矣」，甚至危及邦家，才不得不以形名正之，正是孟子所言，「予豈好辯哉，予不得已也。」(《孟子·滕文公下》)以形名正之的「辯」，至少是邏輯的「辯」，是理性的「辯」。

## 五、萬事皆歸於一，百度皆準於法

或許是《漢書·藝文志》把《尹文子》列為名家，太史公《論六家要指》又說：「名家苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名

而失人情，故曰『使人儉而善失真』。若夫控名責實，參伍不失，此不可不察也。」(《史記·太史公自序》)從此，「名家苛察繳繞」深入人心，忽略了太史公所言「夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳」(同前)。

尹文正形名的目的，不是「苛察繳繞」，那是「不得已也」，也不是什麼「為學術而學術」，而其實是「務為治者也」，以「控名責實，參伍不失」的形名論方法，達成國君統御臣下治理國家的目的。那也就是劉向所言「自名以至法」和「以名為根，以法為柄」。

尹文這套形名論方法為後來法家所襲取，而成為法家思想重要的組成部分，故從法家立場來看，《尹文子》則包含了大量法家思想的論述。並且，自子產「鑄刑書」「棄禮而徵於書」(《左傳·昭公六年》)後，各國紛紛變法而以「法治」取代了宗法封

建制的「禮治」。尹文處於戰國初期，不能不對「法治」有所反映，在禮、法並存的時代裡，又對「禮治」也不能不有所反映，時代在往「法治」轉軌，所以他對「法治」的肯定又遠多於「禮治」。

任何的統治都是人統治人，或國君統治臣民，如何才是合理而有效的統治，那就必須依據人性（情），「務為治者」的先秦諸子也都免不了有對人性（情）的觀察和分析，尹文也不例外。

### （一）論人情

尹文不是一個先驗的性善論者，他考察到的人情是有心、有欲、有私的，之所以能做到「無心無欲」，是因為「分定」、「分明」之故，在前文中我們就引述過他所說的「物不競，非無心，由分定，故無所措其心；私不行，非無欲，由分明，無所措其欲。



然則心欲人人有之，而得同於無心無欲者，制之有道也」。

而且，他也觀察到社會人間的勢利，而言「親疏係乎勢利，不係乎不肖與仁賢也」，很不幸的是「今天地之間，不肖實眾，仁賢實寡。趨利之情，不肖特厚；廉恥之情，仁賢偏多。今以禮義招仁賢，所得仁賢者，萬不一焉；以名利招不肖，所得不肖者，觸地是焉。故曰禮義成君子，君子未必須禮義；名利治小人，小人不可無名利。」(《尹文子·大道上》)

「趨利之情」乃尹文所觀察到的人情之現實，所以，他還藉田駢的一段「自為」之言予以引申曰：「田子曰：『人皆自為，而不能為人。故君人者之使人，使其自為用，而不使為我用。』稷下先生曰：『善哉！田子之言。古者君之使臣，求不私愛於己，求顯忠於己，而居官者必能，臨陳者必勇。祿賞之所勸，名法之所齊，不出於己心，不利於己身。語曰：『祿薄者，不可與經亂，

賞輕者，不可與入難。」此處上者所宜慎者也。』)(《尹文子·逸文》)

尹文並沒有抹煞「自為」的「趨利之情」，或以道德喊話譴責之，而是以「賞祿之所勸，名法之所齊」，將其導至「居官者必能，臨陳者必勇」，而為國家所用。此外，他還說：「聖王知人情之易動，故作樂以和之，制禮以節之。在下者不得用其私，故禮樂獨行；禮樂獨行，則私欲寢廢；私欲寢廢，則遭賢之與遭愚均矣。若使遭賢則治，遭愚則亂，是治亂係于賢愚，不係于禮樂。是聖人之術，與聖主而俱歿。治世之法，逮易世而莫用，則亂多而治寡；亂多而治寡，則賢無所貴，愚無所賤矣。」(《尹文子·大道上》)

尹文言禮樂，但我們也不能不承認，禮樂也確實曾經是宗法封建社會的「治世之法」和「聖人之法」，這除了是尹文居處於

「禮治」與「法治」過渡期的時代使然外，再者，他所主張的「祿賞之所勸，名法之所齊，不出於己心，不利於己身」，又何嘗不是由「禮樂獨行，則私欲寢廢」而「抽象繼承」來的呢<sup>30</sup>。尹文雖為名家，然卻是由「禮治」過渡到「法治」的思想家。

尹文深知「人情」的現實，不但不肖之人、世俗之人有其性格上的弱點，其實連舜、禹之類的聖人也不能免。他說：「世俗之人，聞譽則悅，聞毀則戚，此眾人之大情。有同己則喜，異己則怒，此人之大情。故佞人善為譽者，也善順從者也。人言是，亦是之；人言非，亦非之。從人之所愛，隨人之所憎。故明君雖能納正直，未必親正直；雖能遠佞人，未必能疏佞人。故舜禹者，

---

<sup>30</sup> 馮友蘭於一九五七年，提出中國哲學遺產的「抽象繼承法」，於《中國哲學遺產底繼承問題》（《光明日報》，一九五七年一月八日），及《再論中國哲學遺產底繼承問題》（《人民日報》，一九五七年二月二十九日—三十日）二篇文章中，後收集於其著《中國哲學史論文初集》（一九五八年）。他把哲學命題分為「具體的意義」和「抽象的意義」，以具體意義言，都是為統治階級服務的；但從抽象意義言，也有其「合理內核」，可繼承的當為其「合理內核」（見《光明日報》文）。

以能不用佞人，亦未必憎佞人。語曰：佞辨惑物，舜禹不能得憎。

不可不察乎。」(《尹文子·逸文》)

子產有言：「無欲實難，皆得其欲，以從其事，非我有成其在人乎？」(《左傳·襄公三十年》) 國君要人無欲去從事是很困難的，而必須「皆得其欲」，讓臣下也能滿足他的欲望才能把事辦好，把事辦好就是國君的成就，這項成就又那裡是他人的呢？

《商君書·君臣》亦言：「民之於利也，若水之下也，四旁無擇也。民徒可以得利，而為之者。」

尹文的人性論考察不但與前期法家形成共識，並且，幾乎全部被韓非所吸納。《韓非子·外儲說左上》云：「而心調於用者，皆挾自為心也。故人行事施予，以利為心，則越人易和；以害為心，則父子離且怨。」而且，他還指出：「好利惡害，夫人之所有也。」(《韓非子·難二》) 進而言：「凡治天下，必因人情。人

情者，有好惡，故賞罰可用；賞罰可用則禁令可立，而治道具矣。」

(《韓非子·八經》)

至於要如何「遠佞人」，尹文大概也就只有「名不可不辯也」、

「名稱者，不可不察也」、「名分不可相亂也」的形名論辦法了。

但韓非除了「形名參同」外，還進一步指出「人臣之情非必能愛

其君也，為重利之故也。今人主不掩其情，不匿其端，而使人臣

有緣以侵其主。……故曰：去好去惡，群臣見素，群臣見素，則

大君不蔽矣」(《韓非子·二柄》)。

由於「人皆自為，而不能為人」，當然臣下也只能「自為」，

而沒有什麼真心誠意的為國君。所以，韓非獨排眾議的說：「今

學者之說人主也，皆去求利之心，出相愛之道，是求人主之過父

母之親也，此不熟於論恩詐而誣也，故明主不受也。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，官官

治（顧廣圻曰：「官官治」當作「民用官治」四字）則國富，國富則兵強，而霸王之業成矣。霸王者，人主之大利也，人主挾大利以聽治，故其任官者當能，其賞罰無私，使士民明焉盡力致死，則功伐可立而爵祿可致，爵祿致而富貴之業成矣。富貴者，人臣之大利也。人臣挾大利以從事，故其行危至死，其力盡而不望，此謂君不仁，臣不忠，則〔不〕（顧廣圻曰當衍）可以霸王矣。」

（《韓非子·六反》）

## （二）論治亂

根據尹文在戰國初期的觀察，各國各有存亡，存亡固來自相互的攻伐，但更重要的原因，他認為是來自各國的內因，內因也不是來自於道德意識型態的問題，而是來自於國君權力的集中，財經的充裕和法制的推行。故尹文指出：「國亂有三事：年飢民

散，無食以聚之，則亂；治國無法，則亂；有法而不能行，則亂。

有食以聚民，有法而能行，國不治，未之有也。」(《尹文子·大道上》)

此外，《尹文子·大道下》還指出有「六徵」而說：「凡國之存亡有六徵：有衰國、有亡國、有昌國、有疆國、有治國、有亂國。所謂亂亡之國者，凶虐殘暴不與焉；所謂疆治之國者，威力仁義不與焉。君年長，多媵妾，少子孫，疏宗族，衰國也；君寵臣，君愛臣，公法廢，私欲行，亂國也；國貧小，家富大，君權輕，臣勢重，亡國也。凡此三徵，不待凶惡殘暴而後弱也，雖曰見存，吾必謂之亡者也。內無專寵，外無近習，支庶繁字，長幼不亂，昌國也；農桑以時，倉廩充實，兵甲勁利，封疆修理，疆國也；上不勝其下，下不能犯其上，上下不相勝犯，故禁令行，人人無私，雖經險易，而國不可侵，治國也。凡此三徵，不待威

力仁義而後疆，雖曰見弱，吾必謂之存者也。」

以法術論治亂存亡，當為稷下法家的學風，《管子·明法》

即云：「所謂治國者，主道明也；所謂亂國者，臣術勝也。夫尊君卑臣，非計親也，以執勝也；百官職，非惠也，刑罰必也。故君臣共道則亂，專授則失。夫國有四亡：令本不出，謂之滅；出而道留，謂之擁。下情本而不上通，謂之塞；下情上而道止，謂之侵。故夫滅侵塞擁之所生，從法之不立也。是故先王之治國也，不淫意於法之外，不為惠於法之內也。動無非法者，所以禁過而外私也。威不兩錯，政不二門，以法治國，則舉錯而已。」（據湯孝純《管子讀本》校改）

稷下法家也沒忽視財經問題，而將之列為「治國之道」的重要條件。《管子·治國》云：「凡治國之道，必先富民。民富則易治也，民貧則難治也。奚以知其然也？民富則安鄉重家，安鄉重



家，則敬上畏罪；敬上畏罪，則易治也。民貧則危鄉輕家，危鄉輕家，則敢陵上犯禁；陵上犯禁，則難治也。故治國常富，而亂國常貧。是以善為國者，必先富民，然後治之。昔者七十九代之君，法制不一，號令不同，然俱王天下者何也？必國富而粟多也。夫富國多粟生於農，故先王貴之。」

韓非更是吸取了前輩學者之論作《亡徵》，列舉了十四個「可亡也」，並言：「亡徵者，非曰必亡，言其可亡也。夫兩堯不能相王，兩桀不能相亡，亡王之機，必其治亂。其強弱相踦者也。木之折也必通蠹，牆之壞也必通隙。然木雖蠹，無疾風不折；牆雖隙，無大雨不壞。萬乘之主，有能服術行法以為亡徵之君風雨者，其兼天下不難矣。」(《韓非子·亡徵》)

老子自己的「道」雖「微妙難識」(《史記·老子韓非列傳》)，但卻主張「聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使

民無知無欲」(《老子·第三章》),甚至也不避諱其愚民政策而言:

「古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。」(《老子·第六十五章》)尹文卻認為要民「無欲」幾乎不可能，而言「祿薄者不可與經亂，輕賞者不可與入難」。

尹文在論述「六徵」之後，接著即言：「治主之興，必有所先誅。先誅者，非謂盜，非謂姦。此二惡者，一時之大害，非亂政之本也。亂政之本，下侵上之權，臣用君之術，心不畏時之禁，行不軌時之法，此大亂之道也。」(《尹文子·大道下》)

如何預防這些「大亂之道」，尹文的辦法竟是主張「必有所先誅」。他接著說：「孔丘攝魯相，七日而誅少正卯。門人進問曰：『夫少正卯，魯之聞人也，夫子為政而先誅，得無失乎？』孔子曰：『居！吾語汝其故。人有惡者五，而竊盜、姦私不與焉。一

曰心達而險；二曰行僻而堅；三曰言偽而辨；四曰彊記而博；五曰順非而澤。此五者，有一于人，則不免君子之誅，而少正卯兼有之，故居處足以聚徒成群；言談足以飾邪熒眾；彊記足以反是獨立；此小人雄桀也，不可不誅也。是以湯誅尹諧，文王誅潘正，太公誅華士，管仲誅付里乙，子產誅鄧析、史付。此六子者，異世而同心，不可不誅也。』詩曰『憂心悄悄，愠于群小。』小人成群，斯足畏也。」(同前)

尹文主張的「先誅」，並不純然是老子的「智多」，而是「下侵上之權，臣用君之術，心不畏時之禁，行不軌時之法」。所以，他說：

「故有理而無益于治者，君子弗言；有能而無益于事者，君子弗為。君子非樂有言，有益于治，不得不言；君子非樂有為，有益于事，不得不為。故所言者，不出于名法權術；所為者，不

出于農稼軍陣。周務而已，故明主任之。治外之理，小人之所必言；事外之能，小人之所必為。小人亦知言損于治，而不能不言；小人亦知為損於事，而不能不為。故所言者，極于儒、墨是非之辯；所為者，極于堅偽偏抗之行，求名而已。故明主誅之。」(《尹文子·大道上》)

「所言者，不出於名法權術」為君子，「所言者，極於儒墨是非之辯」為小人，所以，可見尹文肯定「名法權術」，而否定「儒墨是非之辯」。此外，「所為者，不出於農稼軍陣」，這完全與商君的耕戰政策一致，也是韓非所極力主張者。《韓非子·五蠹》即云：

「故明主用其力，不聽其言；賞其功，必禁無用；故民盡死力以從其上。夫耕之用力也勞，而民為之者，曰：可得以富也。戰之為事也危，而民為之者，曰：可得以貴也。今修文學、習言

談，則無耕之勞，而有富之實，無戰之危，而有貴之尊，則人孰不為也？是以百人事智而一人用力，事智者眾則法敗，用力者寡則國貧，此世之所以亂也。故明主之國，無書簡之文，以法為教；無先王之語，以吏為師；無私劍之捍，以斬首為勇。是境內之民，其言談者必軌於法，動作者歸之於功，為勇者盡之於軍。是故無事則國富，有事則兵強，此之謂王資。」

「道行於世」實遙不可及，在現實的政治中，尹文所謂「治國」的「仁君」和「人臣」當為其所言：

「接萬物使分，別海內使不雜，見侮不辱，見推不矜，禁暴息兵，救世之鬥。此仁君之德，可以為主矣。守職分使不亂，慎所任而無私，饑飽一心，毀譽同慮，賞亦不妄，罰亦不怨。此居下之節，可為人臣矣。」《尹文子·大道上》

《莊子·天下》所言「接萬物以別宥為始」即「接萬物使分」；

「見侮不辱，救民之鬥，禁攻寢兵，救世之戰」即「見侮不辱，見推不矜，禁暴息兵，救世之鬥」；「其為人太多，其自為太少」當指「慎所任而無私」；「以情欲寡淺為內」當指「飢飽一心，毀譽同慮」。唯這些是否也都是宋鉞的主張，則不得而知。故《莊子·天下》實不我欺也，唯唐鉞、羅根澤等疑古學派太多疑了。

### (三) 論法術

《尹文子·大道上》分「法有四呈」，「一曰不變之法，君臣上下是也；二曰齊俗之法，能鄙同異是也；三曰治眾之法，慶賞刑罰是也；四曰平準之法，律度權量是也。」

將「君臣上下」的關係規範為「不變之法」，反映的是一個權力絕對的專制制度；以「能鄙同異」為「齊俗之法」，反映著是一個有階級的社會制度；以「慶賞刑罰」為「治眾之法」是一

個法治的社會；「律度權量」為商業交易所必須，以「律度權量」為「平準之法」，反映著當時是一個高度市場經濟的社會。所以，尹文的「法」是在規範著一個專制的，具有階級的及法治的市場經濟的社會。這是一個世俗化的社會，而不是一個神聖化的社會。「法」是要治理「世俗之人」的，也是給「世俗之人」的統治者所用的。

「法」是治理「世俗之人」的，所以，尹文說：「古語曰：不知無害于君子，知之無損于小人。工匠不能，無害于巧；君子不知，無害於治，此信矣。為善，使人不能得從，此獨善也；為巧，使人不能得從，此獨巧也，未盡善巧之理。為善與眾行之，為巧與眾能之，此善之善者，巧之巧者也。故所貴聖人之治，不貴其獨治，貴其能與眾共治也；貴工倕之巧，不貴其獨巧，貴其能與眾共巧也。今世之人，行欲獨賢，事欲獨能，辯欲出群，勇

欲絕眾。夫獨行之賢，不足以成化；獨能之事，不足以周務；出群之辯，不可為戶說；絕眾之勇，不可與征陣。凡此四者，亂之所由生。」(同前)

統治者也只能是「世俗之人」，而不可能是全能的，所以尹文說：「天下萬事不可備能，責其備能于一人，則賢聖其猶病諸。設一人能備天下之事，能左右前後之宜。遠近遲疾之間，必有不兼者焉。苟有不兼，于治闕矣。全治而無闕者，大小多少，各當其分，農、商、工、仕不易其業，老農、長商、習工、舊仕，莫不存焉。則處上者何事哉？」(同前)

如何才能做到「則處上者何事哉」，又能「全治而無闕」，那就是「故人以度審長短，以量受多少，以衡平輕重，以律均清濁，以名稽虛實，以法定治亂，以簡治煩惑，以易御險難。以萬事皆歸于一，百度皆準于法。歸一者簡之至；準法者易之極。如此，



頑、聾、聵、瞽可與察、慧、聰、明同其治也。」(同前)

「萬事皆歸於一，百度皆準於法」的主張，也全部為後來法家的韓非所接受。韓非說：「釋法術而心治，堯不能正一國。去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪。廢尺寸而差短長，王爾不能半中。使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。君人者，能去賢巧之所不能，守中拙之所萬不失，則人力盡而功名立。」(《韓非子·用人》)

「法術」只要「中主」即可施行，不必需要聖人。韓非進而言之「所謂智者，微妙之言也。微妙之言，上智之所難知也。今為眾人法，而以上智之所難知，則民無從識之矣」(《韓非子·五蠹》)，「察士然後能知之，不可以為令，夫民不盡察，賢者然後能行之，不可以為法，夫民不盡賢」(《韓非子·八說》)，故「明主之表易見，故約立；其教易知，故言用；其法易為，故令行」

(《韓非子·用人》)。這不但是「歸一者，簡之至；準法者，易之極」，並且也才可以是「為善與眾行之，為巧與眾能之，此善之善者，巧之巧者也」。

什麼是「善之善者，巧之巧者」，《尹文子·大道下》還記錄了一段田駢、宋鈞、彭蒙有關「聖人」與「聖法」的對話如次：

「田子讀書，曰：『堯時太平。』宋子曰：『聖人之治以致此乎？』彭蒙在側，越次答曰：『聖法之治以至此，非聖人之治也。』宋子曰：『聖人與聖法何以異？』彭蒙曰：『子之亂名甚矣！聖人者，自己出也；聖法者，自理出也。理出于己，己非理也；己能出理，理非己也。故聖人之治，獨治者也；聖法之治，則無不治矣。此萬世之利，唯聖人能該之。』宋子猶惑，質于田子，田子曰：『蒙之言然。』」

這正是尹文的「所貴聖人之治，不貴其獨治」，可見在「聖

人」與「聖法」的觀點上，彭蒙、田駢才是和尹文一派，而宋鈞不是同一派的。

尹文處於「禮治」和「法治」的並存時代，或曰必然對「禮治」有所反映，或曰對「禮治」已有「抽象繼承」，故曰：

「仁義禮樂，名法刑賞，凡此八者，五帝三王治世之術也。故仁以道之，義以宜之，禮以行之，樂以和之，名以正之，法以齊之，刑以威之，賞以勸之。故仁者，所以博施于物，亦所以生偏私；義者，所以立節行，亦所以成華偽；禮者，所以行恭謹，亦所以生惰慢；樂者，所以和情志，亦所以生淫放；名者，所以正尊卑，亦所以生矜篡；法者，所以齊眾異，亦所以乖名分；刑者，所以威不服，亦所以生陵暴；賞者，所以勸忠能，亦所以生鄙爭。」（《尹文子·大道下》）

「仁義禮樂」和「名法刑賞」皆有所長，亦皆有不足，這是

尹文很深刻的觀察，有所不足畢竟是現實的「法行於世」，而非理想的「道行於世」也。

除了「法」之外，尹文也討論到「術」和「勢」的問題，《尹文子·大道上》云：「術者，人君之所密用，群下不可妄窺；勢者，制法之利器，群下不可妄為。人君有術，而使群下得窺，非術之奧者；有勢，使群下得為，非勢之重者。大要在乎先正名分，使不相侵雜。然後術可祕，勢可專。」

尹文對「術」的定義，也幾乎被後來的韓非全部接收，而云：「術者，藏之於胸中，以偶眾端，而潛御群臣者也。故法莫如顯，而術不欲見。是以明主言法，則境內卑賤莫不聞知也，不獨於堂；用術，則親愛近習莫之得聞也。」（《韓非子·難三》）

至於「勢」，除了「制法之利器，群下不可妄為」外，而且必須「勢可專」。至於「勢可專」和「群下不可妄為」，稷下法家

亦言：「權勢者，人主所獨守也，故人主失守則危。」(《管子·七主七臣》) 因為「凡人君之為人君者，勢也。故人君失勢，則群臣制之矣。勢在下，則君制於臣矣；勢在上，則君制臣矣。故君臣之易位，勢在下也。」(《管子·法法》)

《黃帝四經·道法》云：「道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者也。故執道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢廢也。」雖然，「道生法」，但「道」還是要有人去執行實現的，所以「生法」者落實下來就是「執道者」，「執道者」其實就是「獨守」權勢的人君。故《管子·法法》云：「故巧者能生規矩，不能廢規矩而正方圓。雖聖人能生法，不能廢法而治國。」《管子·任法》又云：「有生法，有守法，有法於法。夫生法者，君也；守法者，臣也；法於法者，民也。」

韓非也承繼了「勢可專」，「群下不可妄為」的觀點，而言「勢

重者，人主之淵也；君者，勢重之魚也。魚失於淵而不可復得也，人主失其勢重於臣而不可復收也」(《韓非子·內儲說下》)，以及「萬物莫如身之至貴也，位之至尊也，主威之重，主勢之隆也。」(《韓非子·愛臣》)

至於「勢」和「法」的關係，韓非也說過「勢足以行法」(《韓非子·八經》)，「抱法處勢則治，背法去勢則亂」(《韓非子·難勢》)。此外，他也說過「立法非所以備曾、史也，所以能使庸主以止盜跖也」(《韓非子·守道》)，但他沒有提出過「勢」與「立法」，或「勢」為「制法之利器也」的論述。或許是韓非也認為「聖人者，自己出也；聖法者，自理出也」，而無言於「聖人能生法」或「生法者，君也」，因為聖人和人君也不能「自己出」而「制法」，而只能「自理出」而「制法」。

人情有好利惡害之情，人君有慶賞刑罰之柄，唯君之柄與人

之情配合才能達到「治」的目的。所以，(《尹文子·大道下》云：

「凡人富，則不羨爵祿；貧，則不畏刑罰。不羨爵祿者，自足于己也；不畏刑罰者，不賴存身也。二者為國之所甚病，而不知防之之術，故令不行而禁不止。若使令不行而禁不止，則無以為治。無以為治，是人君虛臨其國，徒君其民，危亂可立而待矣。今使由爵祿而後富，則人必爭盡力于其君矣；由刑罰而後貧，則人咸畏罪而從善矣。故古之為國者，無使民自貧富。貧富皆由于君，則君專所制，民知所歸矣。」

「貧富皆由於君，則君專所制」，這完全是專制主義之論了，連後來的韓非都有所不及。韓非也只說到「設民所欲以求其功，故為爵祿以勸之；設民所惡以禁其姦，故為刑罰以威之」(《韓非子·難一》)，和「明主之道，賞必出乎公利，名必在乎為上。賞譽同軌，非誅俱行，……有重罰必有惡名，故民畏。罰所以禁也，

民畏所以禁，則國治矣」(《韓非子·八經》)。韓非只主張設賞罰「以勸之」、「以威之」，或「重罰必有惡名，故民畏」。

至於「貧富」，韓非認為是由於「侈而儻者貧，而力而儉者富。今上徵斂於富人以布施於貧家，是奪力儉而與侈儻也。」(《韓非子·顯學》)，貧富是由侈儻和力儉而來，而不是「貧富皆由於君」。並且，韓非還反對用政治的手段「徵斂於富人」和「布施於貧家」。故韓非的專制主義還只止於政治層面，並未深及經濟層面。

尹文以「不變之法，君臣上下是也」，並言「所謂亂亡之國者，凶虐殘暴不與焉」，但亦言：「今萬民之望人君，亦如貧賤之望富貴。其所望者，蓋欲料長幼，平賦斂，時其饑寒，省其疾痛，賞罰不濫，使役以時，如此而已，則于人君弗損也。然而弗酬，弗與同勞逸故也。故為人君，不可弗與同勞逸焉。故富貴者，可



不酬貧賤者，人君不可不酬萬民。不酬萬民，則萬民之所不願戴。所不願戴，則君位替矣。危莫甚焉，禍莫大焉。」(《尹文子·大道下》)

這是尹文的民本思想。民本思想本是古代民主的遺風，從推崇宗法封建的儒家到主張專制主義的法家，從來沒有否定過民本思想，而是各有論述<sup>31</sup>，《韓非子·問田》云：

「夫治天下之柄，齊民萌之度，甚未易處也。然所以廢先王之教，而行賤臣之所取者，竊以為立法術，設度數，所以利民萌便眾庶之道也。故不憚亂主闇上之患禍，而必思以齊民萌之資利者，仁智之行也。憚亂主闇上之患禍，而避乎死亡之害，知明夫身而不見民萌之資利者，貪鄙之為也。」

---

<sup>31</sup> 張純、王曉波在《韓非思想的歷史研究》(一九八三年，聯經出版事業公司，台北)中即言：「韓非並不掩飾他專制的尊君論，並以專制建立於民本之上。」頁一四三。並請參閱該書王曉波自序《古代民主與民本思想》。

尹文雖名列名家，實為一由「禮治」過渡到「法治」的思想家，他的思想不但反映了時代，也影響了後代法家。尹文以道論名，以名論法，但因「治道之外，非群生所餐挹，故聖人錯而不言也」，因此「彌綸天地，籠絡萬品」的形上之「道」，尹文也「錯而不言」，而只言「治道」，「故所言者，不出於名法權術；所為者，不出於農稼軍陣」。劉澤華也發現「尹文沒有在本體道與事物名稱之間建立某種邏輯關係。也就是說，尹文的名還缺少形而上的根據。名的可靠性，不是由形而上的道，而是由形而下的形來保證。」<sup>32</sup> 所以，劉向雖言尹文「自道以至名，自名以至法」，但接著只說「以名為根，以法為柄」，而不再言「道」，亦良有以也。

驗諸今本《尹文子》全書內容，正合乎劉向要約而精準的記

---

<sup>32</sup> 劉澤華，《中國政治思想史》先秦卷，頁四七三，一九九六年，浙江人民出版社，杭州。

敘，劉向實不我欺也。唯由於當年「辨偽」之風，又缺乏正確的科學方法，致使《尹文子》研究被耽誤了數十年，而少人問津，亦不無憾也。