

(一) 本書所收明代文契，全為「樣本」，而非實際應用過的文契。其實，明代實際應用過的文契，並不那麼罕見。仁井田陞的《支那身份法史》（一九四三年）四七〇至四七二頁，嘗據《安陽楊氏族譜》，引用了弘治十八年（一五〇五年）的分產文契。傅衣凌《明代徽州莊僕制度之側面研究》（收於《明清農村社會經濟》，一至一九頁）及《明清時代福建佃農風潮考證》（同上書一五八頁），也引錄好幾張晚明土地買賣文契。

(二) 本書數量最多的清代文契，在「買賣」方面，多出自華北及東北兩大地區，而在「租佃」方面，則以華南（江蘇、安徽、福建）為主，似欠平衡。

(三) 爲了幫助讀者徹底瞭解土地文契在整個買賣或租佃過程上所起的作用，本書宜附錄有關的文獻，例如：買賣的「契尾」（即官府簽發的存根）、收稅所用的「易知由單」（即課稅通知書）、收租用的「切腳」（即田租通知書）、「租簿」（租額紀錄冊）、和「魚鱗冊」（稅收田土坐落紀錄冊）等。文契三七四號就是一張「租繇」（本冊誤作「承招佃文書」），對於瞭解收租過程提供了重要的參考資料。

科大衛、譚汝謙

*Kuan-tzu: A Repository of Early Chinese Thought, Vol. I (A Translation and Study of Twelve Chapters). By W. Allyn Rickett. (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1965. 269 pp.)*

此書的序文出於作者的恩師Derk Bodde。他指出：《管子》素來被列爲法家典籍，因爲其中許多篇章記載管仲（645B.C. 逝世）向齊桓公（685-643B.C.在位）所建議的改革，譬如鹽鐵專利和米價、幣值的管制。此等中央集權的政策，正是法家的嚮往。然而《管子》雜儒、道、陰陽諸家（Bodde 應該兼提及墨、名、兵、農、縱橫等家）思想，若干部分根本非西方所謂哲學，他深知《法法篇》融合儒道兩家的政治哲學，點出篇中「賢人之行其身也，忘其有名也；王主之行其道也，忘其成功也」四句乃儒家典型的道德主義之金句。我們必須補充說：此「道」既可爲儒家的人道，亦可是道家的天道。《管子》的特色在兼收並蓄儒道法三家的精粹，正宗法家如商鞅、韓非却幾乎排斥了儒家本質主義（非相對主義）的道德倫理和道家「自然」主義的形上學。

譯者於1948-51年間在北京清華大學研究時請益於馮友蘭、錢鍾書兩教授，該校的許維遜教授在1951年逝世之前，將未出版的手稿（對《管子》之評論）借給譯者參考。譯者指出《牧民》和《法法》兩篇代表儒法兩家的意識形態。前者提倡「明鬼神、祇（敬）山川，敬宗廟、恭祖舊（恪守先人的規矩）」，且肯定禮義廉恥爲國之四維，否定「以家爲鄉」、「以鄉爲國」及「以國爲天下」之以親爲疏。1955年他返美國，1960年向

賓州大學繳交《管子》中八篇的英譯作為博士論文。剛巧經濟學家 Lewis Maverick 已經出版關於政治經濟的幾篇譯文，所以 Rickett 避免會被英譯的卅二篇。可是 Maverick 所撰《中國古代之經濟學對話錄：管子選譯》（*Economic Dialogues in Ancient China: Selections from the Kuan-tzu*），實由兩位中國人負責繙譯。他倆罕用清代宋翔鳳門人戴望所著《管子集證》以後的書刊，故多錯漏。Rickett 較為注重比較《管子》與戰國和秦漢時代典籍的風格與義理，把握內在的證據，兼採 Karlgren 在《論左傳的真實性與性質》（*On the Authenticity and Nature of the Tso Chuan*, pp. 30-65）和 Duyvendak 在英譯《商君書》（*The Book of Lord Shang*, pp. 151-158）所鑽研的「質詞法」（質詞 particles 指介系詞、連接詞、冠詞及感嘆詞），發現《管子》的語法大致符合高本漢總結出來的公元前三世紀模式。

譯者懂得儒道法三家所謂「道」的焦點不同，法家將它收窄為「宇宙的機械運作，或者政府依照非人格的律則而採取的機械性運作。」一般人謹「德」為 Virtue，此字源於拉丁文 Virtus，指「使一物成為該物之力量之內在性質」（頁36），近似英文 natur 所指的本性或自然（不取「自然界」義），又似本質（essence）。virtus 有善有惡，使人誤解「德」也有善德與惡德。然而儒家的「德」意謂道德之善（moral good），其力與純粹物理力量針鋒相對。道家的「德」變成宇宙（天地）或個人的心力（psychic force）或內在性質，可依 Arthur Waley 而譯成 Power。《管子》之「德」多指個人德性（morality），所以 Rickett 沿襲前人譯它為 virtue。我認為不必憂慮 virtue 一詞誤導讀者。首先，此英文字早已狹隘化為美德或優點，包括藥物的效能（efficacy），《偽古文尚書·旅獒篇》所言「玩人喪德」之德字已採勝義。其次，先秦之德字像 virtus 亦可包「惡德」，《莊子·列禦寇篇》云：「賊莫大乎德有心而心有睫（穿鑿了象竅），及其有睫也而內視，內視而（則）敗矣。凶德有五：中（心睫）德為首。何謂中德？……有以自好也，而吡（訾）其所不為也。」孔子所謂「有所不為」的猖者，一旦否定凡自己所不屑及不能做的事，便易墮陷為自戀狂者（narcissistic），患染了佛家所針對的凶德：我痴、我愛、我見、我慢。

儒道法三家皆將「常」字從形容詞轉為名詞。法家用它指涉統治者製訂的賞罰律則，即「常經」，如《法法》有「國無常經，民力必竭」。譯者忽畧了《問篇》的結語：「問於邊吏曰：小利害信，小怒傷義，邊（偏）信（尹知章誤注：邊人失信）傷德。厚和構四國以順貌德（完德，即全德；完字訛作兒，乃貌之古字），后（後）鄉（饗）四極，令守法之官日（日）：行度（施行之程序）必明，無失經常。」此「經常」同於「常經」或「常」。譯者說儒家也用「常經」一語。但是我感覺先秦儒家似不用它，漢代劉向編校的《戰國策·趙策》云：「國有固籍，兵有常經；變籍則亂，失經則弱。」其中「常經」是法家和兵家之道。劉向《說苑·奉使篇》有「平生常經」，《漢書·董仲

舒傳》云：「春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼（義）」，常經等於通誼。然而董仲舒、劉向、班固皆非正宗儒家。

Rickett的註解靈活地揀擇了戴望前後的資料，並且涉獵英、美、日、法、德、蘇諸國的文獻；在譯文中他能恰當地補充單字或片語。今分篇考察：

《大匡》乃歷史傳奇（historical romance，見頁39），始於虛構的三人對話（主角是管仲、鮑叔與召忽），頗似莎士比亞戲劇的開場白或序幕（Prologue，見頁40）。譯者相信此篇以《左傳》為藍本而加以戲劇化，例如第一部分中鮑叔說服齊桓公禮聘管仲的故事也採對話方式。第二部分是歷史傳奇與哲學論說的混融，可稱哲學傳奇。譯者認為作者是稷下學派中的儒家人物，因為原文強調德、孝、義以及君主須諦聽百官的勸諫。不過譯者疏忽了管仲所言「與其厚於兵，不如厚於人」也頗類似儒學，且像墨、道兩家的和平主義。頁67註151引《論語·憲問》孔子語「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也」，James Legge 及Arthur Waley皆隨朱熹訓「九」為鳩聚，譯者指出它是象徵式的數目，此堪商榷。《說文》卷十四下云：「九，陽之變也，象其屈曲究盡之形。」後來九字漸通「究」、「久」（老）、「鳩」、「糾」諸同音字。《莊子·天下》「禹親自操耒耜，而九雜天下之川」，《釋文》云：「九本作鳩」。《左傳》僖公廿六年說桓公「糾合諸侯」，Rickett未知九合可解糾合，「糾」意同「督」，即指揮。辭賦中的副詞「九」，始多屬象徵式數目。非辭賦的文章中，「九」常為確實數字，譬如古籍共有七種不同內容的九德，《莊子·列禦寇》講「九徵」的觀人術，《莊子·天道》以「九變」稱謂天道的九級遞降。

Rickett雖為《管子》專家，但未弄通全套中國哲學。此外，他的西洋文學似強過西方哲學。他甚注意《管子》的儒家成素，可惜未嘗發揮管仲的感嘆和訓導：「齊國危矣！君（桓公）不競於德，而競於兵」；「諸侯之君不貪於土；貪於土，必勤於兵，必病於民；民病則多詐！夫詐密而後動者勝，詐則不信於民，不信於民則亂內，動則危於身。是以古之人聞先王之道者不競於兵。」這是儒學，道家的聖王根本不「競爭」於德，遑論競爭於兵！尹知章註云：「兵者凶器，競之則危」。《禮記·曲禮下》以「凶器」指「明器」（棺木及其中用具）。老子將武器貶為「不祥之器」。《韓非子·存韓篇》云：「兵者凶器也，不可不審用也。」《呂氏春秋·論威篇》云：「凡兵，天下之凶器也。」《史記·主父偃傳》亦言：「兵者，凶器也。」可見尹氏兼受儒道法三家影響，而韓非也未成為窮兵黷武主義者。

顧名思義，《法法篇》旨在教人守法。然而此篇似是而非純粹法家哲學。譯者重視它的荀學，引《荀子·王制篇》所云『傳曰：「君者，舟也；庶人者，水也。水則載舟，水則覆舟。」』（《記纂類海》一、六一、七四與《事文類聚》前集十七引此作「水能載舟，亦能覆舟。」）然後在頁86註11點出貌似詭譎的事實：儒家崇古守舊而維護人民革

命的權利，法家革新法制而厭惡人民的革命。法家企圖創建堅強的君主政體，一提革命便成叛逆或反動；儒家容許革命，不函蘊民主，荀子及其他儒家代表封建的貴族政治，標舉革命的可能性以警惕君主及其法家謀臣切勿過度激烈地侵害現存體制。譯者應當提及主張向暴君革命的孟子已倡近似民主的民本主義。他再引《荀子·王制》的警語「有良法而亂者，有之矣；有君子而亂者，自古及今，未嘗聞也。」表示荀子重視聖王（君子）之德甚於禮法，法家則以法律為首要，而以帝王為政府中絕對且唯一的裁判。他又比較兩者對戰爭的態度：法家的原初目標之一就是戰爭的效率，荀子雖非和平主義者，僅贊成義戰，但仍肯定戰爭的負面破壞性。我們須看《荀子·議兵篇》：「兼並易能也，唯堅凝之難焉。……能并之而不能凝，則必奪；不能并之，又不能凝其有，則必亡。能凝之，則必能并之矣；得之則凝，兼并無強。……凝士以禮，凝民以政。」荀子不反對兼併外國，只反對兼併以後不用禮法以穩定凝固本國的權力。「能凝」則沒有強國不可兼併。我相信兼併或須侵畧性的戰爭，荀子似認可侵畧；而老子、墨子和孟子堅決否定侵畧；只肯定不得已的，無可奈何的防禦性戰事。Rickett 認為荀子提倡權力主義（authoritarianism），這甚恰當。他懷疑《法法篇》的作者亦屬稷下學派，雖逐漸覺悟法律的重要而未吸納或同化法家哲學的其餘部分。（頁89）譯者察出此篇有一段混和了儒法兩家的「正名」觀念：『政者，正也。（借孔子語）正也者，所以正（貞）定萬物之命也。是故聖人精德（磨鍊德性品行），立「中」（central stand）以生正，明正以治國，……止過而逮不及也。……勇而不義〔則〕傷兵，仁而不「正」（糾正）〔則〕傷「法」（原文顛倒正法兩字）。故軍之敗也，生於不義；法之侵也（被破壞），生於不正。』譯者又拈出三段正宗儒家的思想：

①「國何可無道？人何可無求得道？」譯者未注意下文「上好仁則民輕財」是過度樂觀地寄望於君主個人的優秀品質的感染力，表現了孔孟哲學的弱點。

②「凡論人（張佩綸《管子學》指出人乃今之訛，我相信此人字涉上文「凡論人有要」而誤）而遠（駁斥）古者無高士焉，既不知古而易其功（輕浮地辦事）者無智士焉，〔縱使〕德行成於身而遠（斥）古〔者〕卑人也。」此與韓非的進化歷史觀相反，《莊子·外篇》、《雜篇》亦有進化歷史觀，嘲諷盲目開倒車式的厚古薄今，未知與《韓非子》誰先誰後、會否遭受法家影響。荀子所倡法先王和法後王，却厚古而不薄今。

③「貧（動詞）民傷財莫大於兵，危國憂主莫速於兵。此四患（貧傷危憂）者明矣，古今莫之能廢（莫能廢之）也。」譯者不引下文「當廢而不廢，則古今（此兩字涉上句而衍）惑也；此二者（此三字涉下文而衍）〔當〕不廢而欲廢之，則亦惑也。此二者傷國一也。」此非法家歌頌戰爭那好勇鬥狠的態度，也不必如譯者所謂近似荀子的態度，而可以是儒道墨名諸家的「共理」（相通的思想）。篇中「君子食於道，小人食於力」似孟子所謂君子治人而食（供養）於人，小人治於人而食人。

譯者對此篇的法家思想介紹得太簡短，我順便作補充。「聞善而不索，殆。……赦過，遺善則民不勵。」善與過相對，非內在的道德的善，而是事功。《墨子·尚同下篇》與法家同倡索善。「民未嘗可與慮始，而可與樂成功。」意同孔子所言「民可使由之（守規），不可使知之（如何制訂法規）。」孔子並非愚民主義者，不過鑑於民衆未夠程度參予政策、法律之創建。然而此兩句亦可用於法家的愚民政策，「成功」可專指狹隘的農耕和戰爭，只准百姓耕戰而不容許豐富多采的精神生活，就是劣義愚民，對照着老莊的勝義愚民。「令重於寶，社稷先於親戚，法重於民，威權貴於爵祿。故不為重寶輕號令，不為親戚後（賤）社稷，不為愛民枉法律，不為爵祿分威權。故曰：勢非所以予人也。……故言有辨（辯議的）而非務（不負責任或不切實際）者，行有難（麻煩）而非善者。故言必中務（負責），不苟為辯；行必思善，不苟為難。……雖聖人能生（創）法〔而〕不能廢法而（以）治國。……令者，人主之大寶也。……明君不為親戚危其社稷；社稷戚（更親）於親（戚）；不為君欲（帝王的私心）變其令（《商君書》首篇即名「更法」）；令尊（貴）於君；不為重寶分其威；威貴於寶；不為愛民虧其法；法愛（重）於民。」《管子》以號令為至寶，老子以慈、儉、不爭為三寶，儒家的《易傳》所謂「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。」此位不外法家所謂勢，勢、術、法三項乃法家三寶。然而儒聖憑藉職位以實現道德的理想，法家帝王用勢位鞏固自私的獨裁。孟子視土地、人民、政事為諸侯的三寶，以珍惜珠玉為禍根。日本神道教亦有三寶：無瑕、甜蜜、勇敢（如儒家之智仁勇三德），或劍、鏡、珠寶，依次象徵佛家的空、俗、柔（溫潤）。佛教的三寶是佛、法、僧，原來「法」（Dharma）幾乎無所不函，包括法律規則與自然律，但是在三寶中採取狹義「佛法」。

《問篇》前段體裁酷肖《楚辭·天問》和《莊子·天運篇》首段。David Hawkes認為《天問》乃公元前五世紀的一串謎語，針對自然現象與歷史傳說。《問篇》却屬實際政務，也許比前者遲出兩世紀之久，作者採用「工尹」（建築部長）此楚國術語，更可能是楚國人。此篇後段似屬亡佚的書籍或文章，主張「制地」——順應土地而統治，偏重「地德」，然後要求自由貿易，如孟、荀兩子所曾倡導，譯者正確地指出此篇也是法家形態的儒學，但未留意它首尾皆言「義」與「德」，彷彿前呼後應。

《形勢》與《形勢解》兩篇在風格與內容上酷似近東和印度的箴言詩（gnomic verse）。譯者徵引印度的《加拿祈亞之政治行為的科學》（Cāṇakya-nīti-śāstra）兩段云：「當帝王行走得正義之時，人民最正義；倘若他邪惡，人民亦邪劣；如果他庸碌，人民亦然。」「因此，君主糾集心智高尚之士，他們在危機的始終都不會欺騙君主。」（英譯見頁118）《形勢篇》非折衷儒、法兩家，而是折衷儒、道兩家；較遲出的《形勢解》却用法家化的儒家思想，削弱了道家成素，作者兼用儒門德目如忠孝慈惠與法家術語如「術數」，將生動活潑的自然主義降為矜持拘謹的儒家道德主義或者機械冷酷的法家格

言。譯者看透這兩篇的本質歧異，的確難能可貴。在頁123註20他說 Bodde 之舊文《中國思想中關於自然律之證據》〔“Evidence for ‘Law of Nature’ in Chinese Thought” *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 20 (1957), 709-727.〕早已駁斥 Joseph Needham 在《中國的科學與文明》第二卷 518ff 所謂「中國古代無自然律之概念」，又說 Bodde 指出《形勢解》中「天覆萬物、行（運作）日月、次（給予秩序）星辰，天之常也，治之以理。終而復始，主牧萬民、治天下、莅（御）百官，主之常也，治之以法。終而復始，和（協調）子孫、屬（聯結）親戚，父母之常也，治之以義。」此段之「理」指天然的規律，「法」指君主的常則，前者可用作鐵證以批駁李約瑟。須知《形勢篇》只謂「天不變其常，地不易其則，冬夏不更其節，古今一也。」原未提及「理」「法」「義」三項，而且「常」「則」「節」三者同義。我相信此篇作者的時代和思想皆似荀子。但是《荀子·天論》「天行有常」多已遭受老子「常道」觀念的啓發，中國先哲喜將天道應用到人事（倫理與政治），缺乏古希臘那些具體而微的科學家或者主張素樸唯物論而不甚關注人事的哲學家，道家和荀子的形上學似素樸唯物論，然而他們的終極關注（ultimate concern）仍非自然律而為人事。李約瑟那話應該修正為「中國古代沒有只探討自然律而不將它關聯到倫理、政治的哲學家 and 科學家。」中國哲學的貢獻偏於價值論方面的倫理學。

頁134註70用郭沫若《管子集校》所載譚戒甫的校註，將《形勢篇》中「美人之懷定服而勿厭也」讀成「羨人之懷，定服而勿厭也」，意謂「假如帝王渴望庶民思念他，那麼他必須毫不倦怠地順從道德」。其實尹註「欲令人貴美而懷服者」所言「貴美」就是珍惜羨慕，不必改「美」為「羨」。（譯者誤美為羨，可能未知此字從羊從涎，表示人見肥羊便流唾液。）頁144註107將《形勢解》中「弱子，慈母之所愛也；不以其理動者，下（擲）瓦則慈母答之。」省去「動者」兩字，我認為譯者不必盲從王念孫、王紹蘭和許維通的意见，因為下文「以其理動者，雖覆屋不為怨；不以其理動者，下瓦必答」亦有「動者」二字，何以二王、一許不說它也屬衍文如混入原文的旁注呢？

譯者沿襲郭沫若《青銅時代》、劉節《古史考存》和馮友蘭《中國哲學史論文初集》及其《二集》之意，將《心術上》、《心術下》、《白心》、《內業》四篇視為宋（鈺、輕、榮）尹（文）學派所創作的一組論文。我感到此非定論，但同意譯者所謂宋尹學派在多方面近似印度教六派中的瑜伽學派。近著《申不害》的美國漢學家 H.G. Creel 在《何謂道家思想？》*Journal of the American Oriental Society*, 76 (1956), 139-152 一文將道家區分為「玄思的」（contemplative）與「懷目標的」（purposive）兩型：老子教導如何爭取和保持政權，目標昭彰；莊子對政治冷漠得多，甚至倡無政府主義，故屬玄思派。我覺察 Creel 的二分法（bifurcation）雖便利初學而太粗畧。老子亦倡「玄覽」，《莊子·大宗師篇》明言「以刑為體，以禮為翼，以知（智）為時，以德為循。」

《莊子·外篇》、《雜篇》常談政治；《天下篇》所倡「內聖外王」的外王等於老子所言「功遂身退」的功遂(成)。老莊嚮往不擾民的政府，同樣懷抱目標：盡量減低集體機構（如政府）對黎民身心所施的壓力。然而中國的極端無政府主義者，絕非正宗道家，而是《列子·楊朱篇》的楊朱。Rickett 借取 Creel 之詞彙，將所譯三篇列為目標派道家作品，因為他們欲以「寂靜主義者」(quietist) 的技巧獲致福壽和政權。(頁152) 譯者借用近代西方的宗教名詞以描述宋尹學派，極易誤導讀者。寂靜主義(quietism) 原指十七世紀末葉西班牙教士 Molinos 所倡的神秘主義——拋棄俗情嗜欲而冥想上帝等一切神聖事物。譯者既未指出《莊子·天下篇》中宋尹學派的「哲學定位」處於道家和墨家之間，亦未指出：道家貴「忘」，未嘗教人朝夕默想天道與真人；墨子倡導實用主義兼功利主義的體力勞動，更不教人耗費光陰去沉思他所斷言的行為標準——天志。

《內業篇》是以道家思想為主、儒家思想為輔的哲學長詩，將生命力稱為「靈氣」，把「心」稱為「精舍」(精氣的府藏)。它說：「賞不足以勸善，刑不足以懲過。氣意得而天下服，心意定而天下聽。」譯者不欣賞 James Legge 將《孟子》的「志」繙成 will，而獨出心裁，感到「意」非「志」，而似在「心」與「思」之間的「智力」。(intellect) 原文云：「心之中又有心焉。……音(意)以先言。音(意)然後形，形然後言，言然後使(履行)，使然後〔萬物受〕治。」譯者解說「理智」先於語言文字，我亦可說「意志」先於語言文字。「意」乃心志、思想、義理、見解、臆測，都涉及智力或理解力或思惟能力，但也涉及意志。尤其是「氣意」和「心意」之意，接近意志甚於智力。何況道家具有高度的反主智主義(anti-intellectualism)，輕視對於經驗知識的追求！老子「弱其志」一語表示根本不欲提高人民的意志和智力(心力)。上文會說：「敬守勿失，是謂成德。德成而智出，萬物果得(得其所須)。……化不易氣，變不易智。」為何不說「德成而意出」和「變不易意」？智與意應有差異。中國哲學重德，連智亦根於德；希臘哲學主智，連德亦根於智。

此篇的儒學凝聚於一段：「止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜。內靜外敬，能反(返)其性，性將大定。」譯者訴諸 Creel 之道家二分法云：「玄思派道家哲學的確徹底排斥社會中這些成素(詩、禮、樂三項)，因為它旨在運用寂靜主義的技巧以超離社會。但是目標派道家哲學之鵠的處於社會之內，所以和儒學的目標只有些微的差別。」(頁153) 譯者不自覺到自相矛盾：既言莊子在本質上屬玄思派(頁151)，又謂此派徹底否定詩歌禮樂；不料《莊子·大宗師》肯定刑罰和禮法，《齊物論》和《至樂》兩篇強調人為的音樂(人籟或樂器所發)不及天然的和諧，並未摒棄音樂，莊子在喪妻時也不禁鼓盆而歌。墨家小覲詩與樂等文學藝術的效能，半屬墨家的宋尹學派比較莊子更輕視文學藝術。如依剛引的譯者意見，宋尹之徒豈非更屬玄思派！

《心術下》比《心術上》在內容上更近《內業》，例如其中「節怒莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬。外敬而內靜者必反其性，」幾乎全同後者。《心術上》比較關注形軀的九竅。此篇云：「虛無(而)無形謂之道，化育萬物謂之德，君臣、父子、人間之事謂之義，登(昇)降、揖讓、貴賤有等、親疏之體謂之禮，簡(揀)物小(小物)〔之〕未一道(未與道合一)〔者而〕殺僂禁誅謂之法。」其中道、德、義、禮、法五項的次序同於《老子》卅八章及《莊子·外篇》所載，可是德與義之間欠缺「仁」，也許作者是彭蒙、田駢、慎到之流——道家和法家之間的哲人。譯者看不出《心術上》有似老莊之價值層級觀，却以為一講禮、義、法和正名，便反影權威主義的、法家型的儒學。(頁155)須知道家以外一般學派皆倡正名，也不宜稱荀學為法家的。他譯「無為」作 non-assertiveness (非武斷性)，僅能表達「無臆斷」此片面意義，未概括心境的「無執」。此篇又云：「〔人〕間之理者，謂其(道)所以舍(施)也；義者，謂各處其宜也；禮者，因(基於)人之情、緣(依)義之理，而為之(供給)節、文者也。故禮者，謂有理也。理也者，明分(本分，不必是譯者所謂社會階級的分別)以諭(宣佈)義之意也。故禮者出乎義，義出乎理，理因(依)乎宜者也。法者，所以同出(同理、義、禮而生)，不得不然也。故殺、僂(戮)、禁、誅以一(統治)之也。故事督(察)乎(於)法，法出於權(當權派之權宜)，權出乎道。道也者，動不見其形，施不見其德，萬物皆以得然(如此)；莫知其極，故曰可以安而不可說也。」譯者將「可以安」繙成「能引致和平」。但依「不可說」指「不可被言文表達」，「可以安」也應採取被動語氣，解作「能被人心所安於懷抱」。最要緊的是：譯者不注意此段文章也有似《莊子·外篇》所揭示：

道→權→法→事； 官→理(道所施，乃德)→義→禮。

此兩節可合併為：道→德(即理，萬物從道所得)→義→禮→權→法→事；也缺德和義之間的「仁」。《內業》却說「天仁、地義」，以仁義配天地或陽陰，是受陰陽家影響的漢儒如董仲舒的作風。《心術上》說「天曰虛，地曰靜，乃不伐。……天之道虛，地之道靜。虛則不屈，靜則不變。不變則無過，故曰不伐。」譯者在頁176註136引俞樾所謂「伐」乃「貸」崩壞而成，但竟譯貸為 miscalculations (忒)。他不知《老子》41章「夫唯道，善貸且成」正謂道所創生的天地善於施惠(非借貸)，所以不能說天地不貸，應依原文天地不伐，將「伐」解作《易傳·乾文言》「善世而不伐」和《老子》24章「自伐者無功」的「伐」——矜誇。「天地不伐」義同孔子所嘆「天何言哉」，皆讚天地虛靜，義勝「天地不忒」。此篇以虛靜而非以仁義配天地，道家思想較強而儒家與陰陽家的成分較輕。譯者不知老莊的「智」除却可指勝義的智慧，亦指劣義的巧詐；也不知此篇「去智與故」的智故可作同義複詞，全同《莊子·刻意》「去智與故，循天之理」、《韓非子·解老》「諸夫飾智故，以至於傷國者，其私家必富」、《呂覽·論人》



「去巧故」、《淮南子·原道》「夫鑿、水之與形接也，不設智故，而方圓曲直弗能逃也」及《淮南子·主術》「上多故則下多詐」所謂智故，遂捨許維通的正解而取尹知章（718年逝世）假託房玄齡所註「故，事也」，將「去智與故」誤作 *rejects wisdom and affairs*（排斥智慧與事件），荒誕不通，因為沒有任何同時否定智慧和人事的學派！此句宜譯為 *eliminates cunning and pretence*。Rickett 又將「過在自用」譯成 *Transgressions are inherent in engaging oneself [in affairs]*，誤解剛愎自用為從事於業務，須知老莊所謂聖王亦不免投入無為之治，功遂始身退，非作隱士以逃避世務！（依《四部備要》本，《心術上》之主文在卷13頁1a7至2b6，從2b7至5b6簡直依次闡釋主文，可稱《心術上解》。）

《幼官（玄宮）》瀰漫着陰陽家思想，譯者成功地比較它與《禮記·月令》，又看出它的姊妹篇《兵法》受老子影響以致不像《孫子》那般強調「兵不厭詐」，以及《地圖》純屬法家和兵家的作品。這是可喜可賀的。至於參考書目中劉歆誤作劉欣（頁239及244）、孫武誤成孫吾（頁245），都不重要。

王煜

*Escape from Predicament, Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture.* By Thomas A. Metzger. (New York: Columbia University Press, 1977. xi + 303 pp.)

作者墨子可在導言中借用 William James 和 Arthur O. Lovejoy 兩位美國哲學家的術語，將中國近代和現代的傳統或保守派稱為軟心派，把西化派或革新派稱為硬心派。馮友蘭在《中國哲學史》嘗借詹姆士之語，謂孟子屬軟心派，傾向於唯心論，而荀子屬硬心派，傾向於唯物論。我們可說：宋明儒學的陸王一系自覺地闡揚孟子，故屬軟心派；程朱一系不自覺地顯揚荀子，遂屬硬心派。然而程朱比較陸王重視經驗知識與傾向實在論，非傾向唯物論或自然主義。民國初年有「科玄大論戰」，張君勱等軟心派維護形上學（如譯為玄學，亦非限於魏晉新道家之清談），胡適等硬心派力倡自然科學。保守派以中國文化為本位，仰慕德國的唯心論；革新派像主張全盤西化的陳序經（作者墨氏全書忽畧陳氏與吳稚暉、吳虞等），唯美國馬首是瞻，悅納英國的功利主義與美國的實用主義。竊以為：軟硬可具兩種意義。心靈無形而似軟，物體有形而多硬，詹姆士遂取軟硬二分法區別唯心唯物。佛學的「十二因緣」以名色指謂心身，便因名與心似軟而色身似硬。既信心識變現為萬象，佛家皆軟心派。但是軟硬亦指對外物的態度，傳統派常對機械文明與西方倫理（特別在輕視孝順）極度排斥，對英美文化比較「硬心」，而西化派對美國的文明（富強）與文化十分「軟心」。墨氏受馮友蘭影響，但如馮氏一般未能澄清陸王與程朱的歧異，更未想及軟硬的第二種義蘊。墨氏受實用主義、佛學、斯賓諾沙