

宋尹心理主義名辯方法的研究*

紀玄冰

(山東大學)

宋、尹在中國古代是心理名辯的開創者。他們修正了孔門的倫理名辯，抹煞了墨子的實踐名辯，動搖了矛盾律，取消了充足理由律，開創了形而上學的天人合一的邏輯體系。

一. 宋尹思想的學派性格

漢人所說‘學黃老道德之術’的道家者流，託始雖甚古遠，實際上是在戰國時代開始形成的一派顯學^①。更具體地說來，它發源於齊之稷下^②，上承孔墨，下啓百家，在古代名辯思潮的發展過程上，恰是從萌芽期到汎濫期轉化^③的最初一環。由宋鉞和尹文所領導的稷下道家一派，正是這個轉化點上的最大代表者。

漢書藝文志著錄的‘小說家宋子十八篇’和‘名家尹文子一篇’早經佚失；今存尹文子一書雖有人信其為真，實乃後人偽託，這是從唐鉞和錢穆以來，早經公認的事實^④。尤其郭沫若的宋鉞尹文遺著攷，從管子書裏面‘重新找到了一節脫去了的連環鉗’特別名貴。現在我一方面根據前人的考辨，同時又參酌自己的看法，將研究宋尹思想的可靠資料列表如下：

* 1950年7月1日收到。本文係作者的中國古代邏輯史（副題先秦名辯思潮的邏輯史實）第四章。

① 道家雖託始於黃老，而黃帝乃‘皇帝’或‘上帝’的轉變，老聃也是傳說中的人物；直至戰國後下興隆時代，始有確實的著者和作者可考。郭沫若持‘道家為儒家先輩之說’甚力。但關於此點，却也肯定地說：‘在老聃、楊朱以至楊朱弟子的時代都還不曾蔚成為一個學術界的潮流’。

（稷下黃老學派的批判）

② 郭沫若說：‘黃老之術，值得我們注意的，事實上是培植於齊，發育於齊，而昌盛於齊的。……齊國為什麼要那樣扶植道家呢？這很明顯，完全是一種高級的文化政策。……自從齊威王襲田氏的遺烈，篡了齊國之後，不願意在自己的肘翼之下又孵化出新的竊國者來，所以要預為之防，非化除人民這種異志不可。在這個目標上，楊老學說是最為適用的武器’。

（同上）按郭氏此說，大體可以同意，惟‘楊老學說’一語，恐係‘黃老學說’一語之筆誤。因為道家只託言‘黃老’而不託言‘楊老’。

③ 關於先秦名辯思潮的發展程序，依照前引郭沫若的看法，它可以分成三個階段，即所謂‘起初導源於簡單的實際要求，即儒者的正名’；‘其後發展而為各派學說的爭辯’；‘再其後……重新又恢復到正名的實際’。不過為研究邏輯史的方便，似乎應該分成這樣三個時期：其一，萌芽期，包括春秋戰國之際的孔墨對立；其二，汎濫期，包括戰國中葉的百家之學；其三，結實期，包括戰國末葉的墨經作者，荀子和韓非。（見拙著中國古代邏輯史序論）

④ 今本尹文子是後人偽託，錢穆的尹文考（先秦諸子繫年頁三四四至三四六）和唐鉞的尹文及尹文子（清華學報四卷一期）均有考辨。唐文首定‘宋鉞、宋慥、宋榮為一人’，頗宜記取。

- (一)遺著部份——管子
- (1) 心術上篇
 - (2) 心術下篇
 - (3) 內業篇
 - (4) 白心篇
 - (5) 樞言篇
 - (6) 宙合篇
- 宋子
- 尹文子
- 宋尹遺著①
- (二)佚文遺義及批評
- (A) 孟子 { (1) 告子篇下, 宋輕將之楚章
 - (B) 莊子 { (2) 逍遙遊篇
 - (3) 天下篇
 - (4) 非十二子篇
 - (C) 荀子 { (5) 天論篇
 - (6) 正論篇
 - (7) 解蔽篇
 - (D) 韓非子 { (8) 顯學篇
 - (9) 內儲說上篇
 - (E) 公孫龍子 { (10) 跡府篇
 - (F) 尸子 { (11) 廣澤篇
 - (G) 呂氏春秋先識覽 { (12) 去宥篇
 - (13) 正名篇

根據這些資料，我可以斷定：錢穆以宋尹為墨家②，絕對錯誤；郭沫若以宋尹為道家的前驅，誠為卓見，但其以宋尹為調和儒墨的調和派③，也有商量的餘地。按照我的看法，宋尹的思想無疑地是接受了孔墨的影響，但他們對於孔子，有承藉也有發展，而尤其作了重要地修正；他們對於墨子，有點像柏拉圖對於巴邁尼德斯及赫拉頤利圖，只是借用前人的命題，轉變其原義而另成自己一家之言，甚至故意反

① 管子書心術、內業、白心、樞言篇為宋尹遺著，業經郭沫若專文考定（青銅時代）頁二一七至二三五）。依我看來，宙合篇也是宋尹一派的著作。因為此篇的主要內容，在於闡明邏輯的原理論和概念論，它的主張和白心等篇恰相呼應。

② 錢穆著宋鉞考（先秦諸子繫年頁三四一至三四四）有云：“余嘗謂黃老起於晚周，興於齊，又謂道原於墨，若宋子宗墨氏之風，設教後下，其殆黃老道德之開先耶？……呂氏去宥篇首即引東方墨者謝子，亦由宋尹墨徒，故引墨家事為說”。

③ 郭沫若著宋鉞尹文遺著考有云：“黃老學說之所以成派，是對於儒墨鬥爭的一種反應。在這兒，初期的道家可能有一種合理的動態，便是站在黃老的立場以調和儒墨。……宋鉞、尹文與環淵、莊周輩不同的地方，是前者是調和派，而後者是非調和派，後者是前者的發展。天下篇不正明白地說着嗎？‘以駟合歡以調海內’，這正是調和派的面貌。正因為這樣，所以莊子不認他為本家”。今按‘以駟合歡’是指的‘救民之門’，‘以調海內’是指的‘救世之戰’似乎不是指調和儒墨的鬥爭。因而郭氏的解說也似乎值得商討。

對前人的學說以立論，絕少就原義發揮引申的繼承意味。茲為實證此點，特將宋尹和孔墨的主要思想列表對照如下：

孔 子	墨 子	宋 尹	關 係
君子無所爭。(八佾篇)	君子無門。(耕柱篇)	明見侮不辱，使人不鬥。(荀子正論篇)	此三條三家主張似甚相同，但孔子所重在道德情操及禮樂揖讓，墨子所重在國家百姓人民之利，而宋尹所重在情欲寡淺之心理本然。
俎豆之事，則嘗聞之矣。軍旅之事，未之學也。(衛靈公篇)	當者繁為攻伐，此實天下之巨害也。(非攻下篇)	秦楚將構兵，我將說而罷之，說之我將言其不利也。孟子，告子篇下	
士志於道，而耻惡衣惡食者，未足與議也。(里仁篇)	且夫仁人之為天下度也，非為其目之所美，耳之所樂，口之所甘，身體之所安，以此虧民衣食之財，仁者弗為也。(非樂上篇)	諸(情)欲置之(之寡)以為主日五升之飯足矣。以禁攻寢兵為外，以情欲寡淺為內。(莊子天下篇)	
	必去六辟(僻)：去喜、去怒、去樂、去悲、去愛、去惡、而用仁義；手足口鼻耳(目)從事於義，必為聖人。(貴義篇)	忿(喜)怒之失度，乃為之圖節其五欲，去其二凶，不喜不怒。凡人之生也，必以平(中)正，所以失之必以喜怒哀憂患。是故止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜，內靜外敬能反其性，性能大定。(內業篇)	此條兩家同主去欲。但墨子重在斷氏族情感以理智明辨是非，宋尹則繼孔子所重之詩及禮樂以求靜敬反性。
邦有道，危言危行，邦無道，危行言孫。(憲問篇)	世亂，編從人而說之，其功善亦多，何故不行說人也？(公孟篇)	賢人之處亂世也，知道之不可行，則沈抑以辟(避)罰，靜默以俾免。辟(避)之也，非畏死而不忠也。夫強言以為譽，而功澤不加，其為不利禍甚。(宙合篇)	此四條，宋尹與墨子主張相反。與孔子主張雖相近，但孔子所重在倫理，宋尹所重在避罰俾免，其中甚有差別，不可混同。
君子一言以為知(智)，一言以為不知(智)；言不可不慎也。(子張篇)		怨而無言，言不可不慎也。言不周密，反傷其身。(宙合篇)	
遠佞人，佞人殆。(衛靈公篇)		毋訪於佞言，毋用佞人也。(宙合篇)	
惡繆(絞)以為知(智)者，惡許以為直者。(陽貨篇)	別，非也。非人者必有以易之。兼以易別。(兼愛篇)	以浪洩(浪蕩)凌轢人者，人之敗也常自此。(宙合篇)	
必也正名乎。(子路篇)	非以其名也，以其取也。(貴義篇)	督言正名，故曰聖人。(心術上篇) 名正法備，則聖人無事。(白心篇)	此條宋尹承藉於孔子而與墨子相反。
	昔桀之所亂湯治之，紂之所亂武王治之。當是時世未渝而民未易，上變政而民改俗。存乎桀紂而天下亂，存乎湯武而天下治；天下之治也，湯武之力也，天下之亂也桀紂之罪也。(非命上篇)	國猶是國也，民猶是民也，桀紂以亂亡，湯武以治法，章道以教，明法以期，民之興善也如此，湯武之功是也。(宙合篇)	此條文句語法均極相似，其中必有承藉關係，但宋尹之政治主張則與墨子極端相反。

如果將上表所列宋尹和孔墨的關係，加以概括地說明，那就可以說他們是孔子思想的修正者，墨子思想的反對者。將這種關係反映在邏輯上，就是說宋尹修正

了孔子的倫理主義名辯方法，抹煞了墨子的實踐主義名辯方法。在已有的倫理主義和實踐主義以外，別開生面地創設了心理主義的名辯方法。這正是宋尹在中國古代邏輯史上的學派性格。

宋尹這種心理主義的名辯方法，在原理論上，由於‘去辯與巧’，‘去智與故’，‘必其一端’而開始動搖了矛盾律，特別抹煞了充足理由律；在概念論上，走入了‘以形倖名’的現象主義道路；在判斷論上，邁進了‘避罰倖免’的‘慎言’途徑；在推理論上墮落為‘周視六合以考內身’的純主觀演繹程式；本質上，乃是一種古代沒落氏族的阿諛邏輯。

二、心理主義名辯方法的唯心論本質

我說宋尹是心理主義名辯方法的創設者，就是說從他們起，心理現象才開始成為名辯方法的首要問題。關於這一點，荀子說得最為明白：

子宋子曰：“明見侮之不辱，使人不鬥。人皆以見侮為辱，故鬥也。知見侮之為不辱，則不鬥矣”……。子宋子曰：“人之情欲寡，而人皆以已之情為欲多，是過也”。故率其羣徒，辨(辯)其談說明其譬稱，將使人知“情欲之寡”也。(正論篇)

外來的毀侮究竟‘為辱’或‘為不辱’，是心理的情操問題；心情的本然究竟為‘欲多’或‘欲寡’，是心理的欲望問題。宋尹為要使人明白‘情欲之寡’而‘率其羣徒，辯其談說，明其譬稱’，可見心理現象是他們名辯方法所集注的核心；他們以為‘知見侮之為不辱，則不鬥矣’又可見他們是以名辯心理的本然為解決現實問題的前提。在宋尹的觀點上看來，內在的心理本然就是社會政治變化的動力或原因。所以他們曾說：

無以物亂官，無以官亂心，此之謂內德。……。專於意，一於心，耳目端，知遠之證，能專乎？能一乎？能勿卜筮而知凶吉乎？能止乎？能已乎？能勿問人而自得之于已乎？……執一之君子，執一而不失，能君萬物，日月與之（原作‘之與’）同光，天地與之（原作‘之與’）同理，聖人裁物，不為物使，心安是國安也，心治是國治也。治也者心也，安也者心也。治心在於中，治言出於口，治事加於民，故功作而民從，則百姓治矣。(心術下篇)

宋尹這種觀點，無疑地是孟子思想的一個重要源泉。例如孟子的‘上下與天地同流’的天人合一說，體‘心之官’，而黜‘耳目之官’的唯理主義認識論，以及‘生

於其心害於其政’的心理主義政治學，都顯然從此演化而出。就這一點看來，宋尹恰是孔子、孟子中間的一條橋梁。不過我們特別強調的是：從宋尹起，心理現象才提升到宇宙根源的地位。宋尹從這點出發，將一切問題都還元成心理問題，而以克服心理的過失或保持心理的本然為解決社會政治問題的唯一方法。關於宋尹思想體系這種特徵，莊子天下篇解說得最為清楚：

不累於俗，不飾於物，不苟於人，不忤於衆，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，宋鉞尹文聞其風而悅之，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（歡）以調海內。情欲之寡（原作‘情欲置之’郭沫若校作‘情欲寡之’。今按‘情欲寡之’不詞，茲依荀子正論篇校改）以為主；見侮不辱救民之門，禁攻寢兵救世之戰，以此周行天下上說下教。

曰：“情固欲寡（原作‘請欲固置’，郭沫若校作‘情欲固寡’。今按此語‘寡’誤為‘置’，‘欲’、‘固’二字倒誤，遂不可通。‘欲’為動詞，‘情固欲寡’與荀子正論篇所說‘情欲之寡’同義互訓），五升之飯足矣。……”

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。

據此可知，宋尹以為，民之有門，是因為‘人皆以見侮為辱’；世之有戰，是因為‘人皆以已之情為欲多’。總之，社會的不安和政治的戰亂，皆起於心理的過失。只要能糾正這種心理的過失，則‘救民之門’，‘以駟合歡’的社會理想，就不難實現。他們‘周行天下，上說下教’，無非宣揚此理此事。所謂‘以禁攻寢兵為外，以情欲寡淺為內’，這‘內’、‘外’二字恰如其份地道破了宋尹以名辯心理為解決現實問題的關鍵的看法。

但是，以心理變化為現實變化的原因，正是唯心論的觀點。宋尹從這種唯心論的觀點出發，認為只有‘白心’或‘語心之容’，才是正當的名辯方法；反之如果舍內心而名辯外物，就是‘以身假物’，‘無益於天下’的‘苛察’，‘明之不如已也’，所以‘君子不為’。由於這樣的理由，遂使宋尹成了心理主義的名辯方法的開創者。

因為內心是外物生成的動力或變化的原因，所以修治內心，就不但是解決現實問題的前題，並且也是認識外物的先決條件。所以宋尹又說：

人皆欲知，而莫索之其所以知，其所知（原作‘其所以知’），彼也；其所以以

知，此也。不此之修，焉能知彼，修之此，莫若（原作‘莫能’虛矣，虛者無藏也，故曰去智（原作‘去知’）。去智（二字原闕）則奚求矣，無藏則奚投（原作‘設’）矣？無求無投（原作‘設’）則無慮，無慮則反虛（原作‘反覆虛’）矣。（心術上篇）

這種‘無藏’、‘無投’、‘無求’、‘無慮’的境界，正是‘情欲寡淺’的態度，所謂‘接萬物以別宥爲始’的認識方法，正從此而出。這種認識方法，宋尹又名之爲‘舍己而以物爲法’的‘貴因’方法。例如：

夫心有欲者，物過而目不見，聲至而耳不聞也。……故曰，心術者，無爲制竅者也。衆人者（原作‘人者’），立於強，務於善，本（原作‘末’）於能，動於故者也；聖人無之（此）。無之（此）則與物異矣（義即‘隨物變異’‘不與物忤’）。……恬欲無爲，去智與故，言虛素也，其應非所投（原作‘設’）也，其動非所取也，此言因也。因也者，舍己而以物爲法者也。……過在自用，罪在變化，自用則不虛，不虛則忤於物矣，變化則爲（僞＝人爲）生，爲生則亂矣。故道貴因。……君子之處也若無知，……其應物也若偶之，……若影之象形，響之應聲也。故物至則應，過則舍矣。舍矣者，言復所於虛也。（同篇）

這種‘別宥’或‘貴因’的認識方法，從表面看來，頗類似培根的‘偶像說’，所以郭沫若稱之爲‘純粹的客觀態度’^①，而實際上則是借用了墨子‘必去六僻’的主張，而又別創一種阿諛現實的認識方法，以反對墨子實踐主義名辯方法的變革邏輯。關於此點，我可以舉出下列三事來作證明：

第一，墨子以‘強’或‘力’的人爲勝天觀點而‘非命’，以‘無故富貴’爲理由而肅清氏族專政。‘強’、‘故’兩範疇是墨子變革思想的精髓；而宋尹則斥‘立於強，動於故’爲‘衆人’的俗智，‘聖人無之’而隨物變異。所謂‘無之則與物異矣’，也就是‘舍己而以物爲法’。

第二，墨子的名辯方法，以‘察類明故’爲最大特徵，以‘取實予名’爲‘智’的測量標準，二者爲墨子實踐名辯的中心支柱；而宋尹則從‘恬愉無爲’的‘虛素’觀點出發，特別強調了‘去智與故’以及‘其動非所取也’的反實踐方法。

① 郭沫若以爲：‘過在自用’，‘自用’是自作聰明；‘罪在變化’，這‘變化’就是歪曲現實的意思。宋尹主張‘舍己而以物爲法’便是採取純粹客觀的態度，不僅不能難以好惡的情欲，而且不能難以一切俗智世故的先入成見。（宋研尹文遺著考）今按郭氏此解，是將宋尹的‘別宥’看成培根‘要求人們的思想從理智中逐出偶像’的方法，和宋尹‘去智與故’的主張似乎不甚符合。

第三，墨子‘兼愛’曾提出‘用而不可，雖我亦將非之，且有善而不可用者’以及‘非人者必有以易之’，‘兼以易別’等變變革命題。墨子所謂‘用’，就是以理論自信應用於實際，墨子所謂‘易’，就是以人爲的力量來變化現實，而宋尹主張‘過在自用，罪在變化’。

這樣看來，宋尹的心理名辯，完全是墨子的實踐名辯的反對命題，而以‘易’、‘因’二字爲對立的焦點。‘易’者以古代的‘尙賢’來揚棄氏族的專政；這是墨子的思想。‘因’者，一切率由舊章，不應變易，這是宋尹的思想。從而可以知道，宋尹‘白心’、‘別宥’的心理名辯，是企圖將戰國的現實矛盾還原爲內在的心理過失，企圖使現實的矛盾在主觀的‘欲寡’或‘寬恕’^①裏面化歸烏有；其本質的阿諛性，殊難爲諱。

三. 必其一端的原理論

如前所述，宋尹的心理名辯，根本上是墨子的實踐名辯的否定和抹煞。但它在另一方面却又和孔子的倫理名辯，有着內部的關聯。這關聯就在於宋尹和孔子同樣以調和矛盾爲任務。但是，孔子的調和矛盾，是從道德情操上主張其當然，而宋尹的調和矛盾，則從情欲寡淺上闡明其本然。從倫理的當然到心理的本然，無疑地是名辯思想的一大變異；但也正由於這一變異，遂使宋尹成了孔子的修正者和發展者。宋尹修正並發展孔子倫理名辯的歷史秘密，在宙合篇裏面保存着證件：

夫名實之相怨久矣，是故絕而無交；慧（原作‘惠’）者知其不可兩守，乃取一焉。

就這幾句話加以分析，至少可以看出下列幾點意義：

第一，當宋尹時代，中國的古代社會，一方面處於根本肅清氏族殘餘的前夕，另一方面又苦於勞動力危機的嚴重，掙扎於二重性矛盾中的交戰侯國，適應着爭城爭地（勞動力及土地的掠奪）的需要，將傳統的養士制度空前發達起來，特別在齊之稷下，爲各私家學派的首領^②，‘開康莊之衢，高門大屋’，‘賜列第爲上大夫，不治而

① 我這裏提出的‘寬恕’二字，是取自韓非子的顯學篇：‘漆雕之譏……世主以爲廉而禮之；宋榮之譏……世主以爲寬而禮之。夫是漆雕之廉，將非宋榮之恕也；是宋榮之寬，將非漆雕之暴也。’今按‘欲寡’是‘寬恕’的心理根據，‘寬恕’是‘欲寡’的現實結論。宋尹對於現實的態度，予以心理的根據，在心理名辯上使矛盾歸於消解；‘世主’對於心理的‘欲寡’名辯，取其現實的‘寬恕’，在二者首尾呼應上，顯示出心理名辯的阿諛本質。

② 錢穆的稷下通考（先秦諸子繫年頁二一五至二一八）及郭沫若的稷下黃老學派的批判（十批判書頁一三三至一六一）對於列籍稷下的學派，都有詳細的考辨。郭著對於墨家不列稷下，有所解說。依我看來，春秋戰國一般的養士制度及稷下的組織，本質上是維新古代思想生產的一種特殊形態，它表示着‘學在官府’的氏族遺留，確證着思想家維新傳統的繼續，及其對於維新侯國世主政權的奴婢地位，而墨家是較富典型古代色彩的變革學派，其不爲世主所禮所養實爲必然之事。

議論’造成了名辯思潮的汎濫時代。和宋尹並世的學者，名家如惠施、兒說，道家如告子、莊周，雜家如淳于髡，儒家如孟子等人，無不善譬好辯，就是名辯汎濫的反映。宋尹所謂‘名實之相怨久矣，是故絕而無交’所指也正是此時此事。但也正由於名辯汎濫的啓示，才使宋尹取得了修正並發展孔子的歷史條件。

第二，在名辯思潮汎濫當中，宋尹以‘慧者’自居，‘知其不可兩守，乃取一焉’。此所謂‘兩守’就是‘守兩’。‘兩’字是‘兩端’的省語，‘守’有‘操’義，與‘取’字可以互訓，‘守兩’就是操持‘兩端’的名辯方法以解決矛盾。此所謂‘取一’就是前引心術下篇所說‘專於意，一於心’，以及天下篇所說‘以情欲寡淺爲內’，本質上是一種調和矛盾的心理名辯方法。宋尹以‘兩守’爲不可而強調‘取一’，正是‘君子不爲苛察，不以身假物’的意思，也就是以心理名辯來代替兩端名辯，以調和矛盾來代替解決矛盾。它和孔子‘叩其兩端’的名辯方法有着明白的關聯。

第三，宋尹這種‘取一’的方法，又名之爲‘必其一端’。從‘叩其兩端’到‘必其一端’，自然表示着名辯的發展，但主要的則表示着宋尹對於孔子的修正。這就是說，將倫理的觀點修正爲心理的觀點。他們曾說：

人言善亦勿聽，人言惡亦勿聽，持而待之（疑應作‘持一而待之’），空然勿兩之，淑然自清。無以旁言爲事成，察而徵之，無聽辯，萬事歸之，美惡乃自見，內固之一，可爲長久，論而用之，可以爲天下王。……孰能去辯與巧，而還與衆人同道。故曰：思索精者明益衰，周知於六合之內者，吾知爲生之有阻也（原作‘吾知生之有爲阻也’）。……一以無貳，是謂知道。必其一端，而固其守。（白心篇）

此所謂‘去辯與巧’和孔子的‘惡佞’態度，此所謂‘必其一端’和孔子的‘叩其兩端’。自然都有密切的關聯；但是從‘持一而待之，空然而兩之’，以及‘內固之一’、‘一以無貳’云云上面來看，却充份證明了宋尹反對‘兩端’不是從倫理觀點出發，而是從心理主義觀點出發。

第四，所謂從心理觀點來反對‘兩端’的名辯方法，實際上就是要在恬愉無爲的虛素心術上清除矛盾的存在，也就是以抹煞矛盾爲方法而實現調和矛盾的主張。例如‘見侮不辱’的名辯論題，就包含着這個意思。關於這一點早被荀子所道破：

子宋子曰：見侮不辱。應之曰：凡議必將立隆正然後可也，無隆正則是非不分，而辯訟不決。凡言議期命，是非以聖王爲師，而聖王之分，榮辱是也。是有兩端矣：有義榮者，有繁榮者，有義辱者，有繁辱者；……是榮辱之兩

端也。……聖王以爲法，士大夫以爲道，官人以爲守，百姓以爲俗（原作‘百姓以爲成俗’），萬世不能易也。今子宋子案不然，獨詬容爲己慮一朝而改之，說必不行矣。（正論篇）

荀子所以特別從社會政治觀點強調出‘榮辱’的‘兩端’，正是針對宋尹由心理以抹煞現實矛盾的名辯方法而發。宋尹以爲：只要能‘必其一端’於‘情固欲寡’，則社會政治上的‘榮辱’矛盾，就都成了‘以己之情爲欲多’的心理過失，都是俗智世故，妄生類別，根本沒有計較的價值；所以說‘人言善亦勿聽，人言惡亦勿聽’。只要能‘內固之一’自然就可以‘毋問於人而自得之於己’；所以又說‘無聽辯’。莊子逍遙篇所說：‘舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加阻，彼其於世，未數數然也’。正指宋尹這種態度而言。

第五，宋尹的‘必其一端’和孔子的‘叩其兩端’在嚴密的邏輯用語上，都屬於原理論範疇。但是從原理論的角度上來看，‘必其一端’和‘叩其兩端’雖然有着親密的血緣關係，但是由於時代的進展，二者的性質和作用，意義和價值却大不相同。這就是說，孔子在春秋末期名辯思潮的萌芽時代，從理論觀點以‘叩其兩端’方法來調和矛盾，在實踐上對於當時的自由人階級，尚不失爲一種漸進主義的進步工具，在邏輯上也包含着矛盾律的萌芽。宋尹在戰國中葉的名辯思想潮流濫時代，從心理主義出發，反對着‘兩端’來抹煞矛盾，在實踐上完全是對於氏族殘餘的辯護，在邏輯上也孕育着攪亂矛盾律的種子。這也就是說：‘必其一端’和‘叩其兩端’在字面上雖頗爲相似，而在歷史的實際內容上，則有着不同的實踐意義，因而其邏輯的價值也就大不相同。尤其應該注意的是：在墨子用‘察類明故’的方法發展了矛盾律，發現了充足理由律，並肯定了邏輯所必要的‘辯察’（‘非人’）態度以後，宋尹又在‘去智與故’，‘去辯與巧’的態度上，重複了孔子的舊路數，這無疑地是邏輯史上一大反動。宋尹在這裏所以成爲反動，是因他們的‘必其一端’，對於當時原理論，不但沒有新的貢獻，並且對於已經成立的矛盾律及充足理由律，也都加以損壞。

依照我的看法，論語所說的‘巧言’或‘便佞’（‘便’與‘辯’通），都是富於邏輯興趣的名辯範疇；所說‘禦人以口給’的‘佞人’或‘佞者’，都是對於春秋社會變革問題堅持‘兩端’之論的‘滅王制’、‘壞禮法’的革命人物；其所持‘兩端’之論，在邏輯上包含着矛盾律的精神。孔門從調和矛盾的立場出發，對於矛盾律曾經含混地予以承認，但又在汎倫理主義的限制之下加以約束或歪曲^①。到後來墨子根據他‘尚

① 參照拙著古代儒家哲學批判（論語新探）的兩端異端攷及崇仁惡佞解。

賢’的變革要求，才把矛盾律承繼過來，並完成了進一步的發展^①。宋尹在這裏所強調的‘去辯與巧’顯然是從其氏族殘餘的立場上來企圖根本動搖矛盾律。

墨子非儒而有稱於孔子，在邏輯史上的意義就是將論語中訓‘解’的‘說’字與訓‘是以’的‘故’字提高一步，使它們構成了充足理由律的基本內容。例如墨子書中‘故’字三百四十個，其中有九十一個可以訓作‘根據’或‘原因’，墨子對於一切的事物，都要求明其故，否則即不得為‘智’。這一種辨別是非正誤的精神，就是要求每一個‘結論’都有它的‘根據’，以為判斷及推理的首要條件，顯然是充足理由律的雛型。墨子宣佈‘王公大人骨肉之親’‘皆無故而富貴者也’，即為充足理由律在古代社會的變革精神之表現^②。宋尹的‘去智與故’，也同樣是從氏族殘餘立場出發來企圖根本取消充足理由律。

總之，宋尹與墨子所代表的階級成份不同，利害相反，因而基於學派的敵意，對於墨子在邏輯原理上的成就，給以整個的抹煞。這就是說他們抹煞了矛盾律與充足理由律。並且也正由於這一抹煞，所以宋尹在概念論、判斷論及推理論等方面，也就不可避免地產生了以下各節所述的種種畸型的錯誤。

四．‘以刑侔名’的概念論

由於‘必其一端’和‘叩其兩端’在原理論上有着某種限度的承藉關係，所以宋尹在概念論上也重述了孔子的‘正名’主張。但是戰國較諸春秋，名辯思潮已經大見發達，所以宋尹的正名理論和孔子比較起來，也就更富於邏輯的色彩。例如：

有氣則生，無氣則死，生者以其氣；有名則治，無名則亂，治者以其名。…
名正則治，名倚（奇）則亂，無名則死。（樞言篇）

原始計實，本其所生。知其像則索其形，緣其理則知其情，索其端則知其名。故苞物衆者莫大於天地，化物多者莫多於日月，民之所急莫急於水火。然而天地不爲一物枉其時，聖人（‘聖’上原衍‘明君’二字，茲依戴望校刪）亦不爲一人枉其法。……是以聖人之治也，靜身以待之，物至而名之^③。正名自治，奇名自廢（原作‘正名自法治之，奇身名廢’，於義不通，茲依戴校

① 參照拙著中國古代邏輯史第三章。

② 同上。

③ 原作‘物至而名自治之’。戴望依王引之說，校正爲‘物至而治之’殊與宋尹‘不以身假物’的名辯方法不合。今按‘自治’二字，乃涉下文‘正名自治’而衍。上句‘靜身以待之’，下句‘物至而名之’。相對成文，正合‘接萬物以別有爲始’之義。且‘物固有形，形固有名’，則以‘靜身以待之，物至而名之’爲正名方法，亦因果相應，順理成章。

改)。名正法備，則聖人無事。（白心篇）

天之道虛，地之道靜，虛則不屈，靜則不變，不變則無過。……潔其宮，闕其門；宮者，謂心也；心也者，智之舍也。門者，謂耳目也；耳目者，所以聞見也。物固有形，形固有名；此言名（‘名’字原闕）不得過實，實不得延名，姑（始）形以形，以形務（侔）名，督言正名，故曰聖人。……無爲之道，因也。因也者，無益無損也。以其形因爲之名，此因之術也。名者，聖人之所以紀萬物也；……虛者，萬物之始也，故曰可以爲天下始。（心術上篇）

上引三段，是宋尹關於概念問題頂重要的見解。但是爲了能够正確地把握他們的本義，下面有幾個名詞和用語必須加以解釋。

首先，所謂‘名不得過實，實不得延名’這裏的‘名’、‘實’二字，切不可照字面理解。因爲宋尹所說的‘實’並不是一般語義上的‘事物’或‘實在’，它只是指當時的倫理教條，和政治制度。因而，所謂‘名不得過實’云云，也就不是像唯物論者那樣，以概念爲實在或客觀事物的反映，而是要求邏輯的概念從屬於倫理及政治的需要。反之，如果概念超出了倫理及政治所要求的範圍以外，在宋尹看來，就是‘奇名’，失去了‘正名’的條件，非廢除不可。就這一層來看，它本質上正是孔子‘崇仁惡佞’態度的延長。

其次，所謂‘原始計實，本其所生’以及‘索其端則知其名’云云，如果理解成向客觀世界裏面來探求概念的起源，就是一大誤解。這是因爲：‘實’字的本義已如前述，是指倫理教條及政治制度；至於所謂‘始’，宋尹已經明白說過：‘虛者，萬物之始也’。因而，‘原始計實，本其所生’正是教人以‘恬愉無爲’或‘情欲寡淺’的虛素‘心術’，來服從倫理的教條及政治制度的要求，從這種服從的‘心術’裏面探求出‘正名’的根源。宋尹這個意見，在所謂‘索其端則知其名’一語裏面，表現得更明白。因爲‘索其端’就是‘必其一端’，也就是前面所引‘專於意，一於心’的‘取一’方法。像這樣，不以物爲概念的實體，而以‘心’爲概念的基礎，正是心理主義邏輯學的唯心論本質。

復次，宋尹的正名方法，在於‘靜身以待之，物至而名之’的‘無益無損’的‘因之術’。它實際上也就是上面所說的‘別宥’、‘貴因’方法，其目的在於反對墨子‘取實予名’的變革方法。這在上文已經證明，無需解說。

最後，宋尹在說明‘因之術’的正名方法的時候，曾提出‘以形侔名’以及‘以其形因爲之名’兩個命題，此點却大須注意。從表面看來，這兩個命題是‘無益無損’

所要求的合理結論，而實際上則透露着宋尹在概念論上的現象主義觀點。爲要把握此點，應該知道所謂‘形’的涵義和起源。如果單就‘物固有形，形固有名’二語來看，‘形’字似乎就是客觀事務所本有的表現形態；而實則不然。在宋尹看來，‘形’不是客觀表現形態，而是‘意’的主觀產物；這也就是說：現象不是客觀事物的客觀表現，而是人類主觀所賦予於事物的意象。內業篇所說‘意（原誤作‘音’）然後形’一語，可爲鐵證。因而所謂‘以形侔名’或‘以其形因爲之名’云云正是教人從自己的心理意象上來取得概念。但是，像宋尹這樣，不以概念爲事務本質的反映，而以之爲事物現象的反映，並且又以現象爲內在心理意象的產物，正是邏輯學上現象主義概念論的觀點。

宋尹在概念論上走入現象主義的道路，一點也不偶然。這是因爲：其一，要想肯定概念是事物本質的反映，須先承認事物是客觀的存在；而宋尹却以心理範疇的‘虛’或‘道’爲‘萬物之始’。其二，要想使概念能夠透過事物的現象而反映他們的本質，須先信任感覺；而宋尹却主張‘無以物亂官，無以官亂心’。其三，要想使事物的本質暴露出來而成為概念的內容，須先用變革的態度來改變事物，利用事物；而宋尹却認爲‘過在自用，罪在變化’。這三者結合起來，遂使宋尹在概念論上不得不走入現象主義的道路。尤其所謂‘去智與故’，‘去辯與巧’云云的蒙昧主義態度，也是宋尹不得不走入現象主義概念論的一個主要原因。

宋尹這種現象主義概論，因爲是脫離事物本質的主觀自己遊戲，所以在‘正名’的實踐上，當然也就不免流於詭辯。呂覽所載尹文和齊王論士一段故事，即爲適切的例證：

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，肯以爲臣乎？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，王將以爲臣乎？王曰：否。夫見侮而不鬥（‘夫’上原衍‘大’字）則是辱也；辱則寡人弗以爲臣矣。

尹文曰：雖見侮而不鬥，未有失其四行者，是未失其所以爲士一矣。未失其所以爲士一，……而王不以爲臣，則嚮之所謂士者，乃士乎？王無以應。

尹文曰：今有人於此，好治其國，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：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？……不以爲臣者罪之也；此無罪而王罰之也。齊王無以應。（正名篇）

這裏的‘士’概念帶着詭辯的調子，郭沫若早經指出^①。我現在要補充的是：其一，宋尹將‘見侮不辱’的主觀意象賦予於‘士’，從而產生了‘士’概念；這完全是‘意然後形’的唯心邏輯。其二，這段故事和墨子與子夏之徒論‘君子不鬥’的論題相同，而墨子從論敵的概念混亂上指摘其錯誤，發揮了矛盾律的積極精神；宋尹則從自己的主觀意象上歪曲論敵的‘士’概念，襲取了矛盾律的形式而剝奪了它的靈魂。這是宋尹反對墨子邏輯的必然歸結。

五. ‘避罰俸免’的判斷論

前述宋尹的現象主義概念論，不但帶着詭辯的調子，並且也充滿了阿諛的性質。關於這一層，在前引呂覽正名篇冒頭一段裏面^②有明白的表現：

名正則治，名喪則亂；使名喪者淫說也。說淫則可不可，然不然，是不是，而非不非。故君子之說也，足以言賢者之實，不肖者之充而已矣；足以喻治之所（以）悖（勃），亂之所由起而已矣；足以知物之情，人之所獲以生而已矣。凡亂者，刑（形）名不當也。……其患在乎所謂賢從（徒）不肖也，所爲（謂）善而從（徒）邪辟（僻），所謂可從（徒）悖逆也。是刑（形）異充，而聲實異謂也。夫賢不肖，善邪辟（僻），可悖逆；國不亂，身不危，奚待也？

宋尹在這裏以爲邏輯的概念，應當從屬於倫理的‘賢’、‘不肖’，及政治的‘可’、‘悖逆’；暗示着‘賢’以外沒有‘是’，‘逆’以外沒有‘非’，這同樣是孔子以邏輯爲倫理及政治附庸的觀點的延長。從這個觀點出發，概念的正誤，便不以客觀的是非爲標準，而以倫理的‘善惡’及政治的‘順逆’爲尺度；概念的實體，便不以反映客觀的真實爲內容，而以符合倫理的教條及政治的命令爲範圍。我前面曾說：“宋尹所說的‘實’只是指倫理教條及政治制度，本意是要將邏輯的概念從屬於倫理政治的

① 郭著名辯思潮的批判曾說：“這段故事主要的是在宣傳見侮不鬥的主張，其實和正名沒有多麼大的關係。如是純粹地由正名的立場來說，尹文倒是有點玩弄詭辯。因爲士之定義有忠孝信悌的四行，本是尹文所給予的。而齊王的意思裏面士行還應該有第五種的節概，所謂‘知恥’。”

② 郭著名辯思潮的批判曾說：“這段冒頭的理論，大約也採自尹文的遺書或者隱括其意而有所發揮，這和白心篇的見解很能契合。在大體上我們認爲是尹文的遺說，應該是沒有多麼的妨碍的。”（十批判書頁二二三）

要求。”正是根據着這裏的事實而言。

概念是判斷的構成分子。因而宋尹的概念論的阿諛性質，也不能不循着這個理由，帶到他們的判斷論上來。前引正名篇所說：‘君子之說也，足以言賢者之實，不肖者之充而已矣；足以喻治之所以悖，亂之所由起而已矣’云云，在‘言’、‘喻’的賢人作風局限性上，就表現着宋尹判斷論的阿諛性質。但是關於此點，要以下列一段表現得最為明白：

賢人之處亂世也，知道之不可行，則沈抑以避（原作‘辟’）罰，靜默以倖免，……非爲畏死而不忠也。夫強言以爲（取）僂而功澤不加，……其爲不利彌甚。……以琅湯凌轢人，人之敗也常以此。……夫名實之相怨久矣，是故絕而無交，慧（原作‘惠’）者知其不可兩守，乃取一焉。故安而無憂，毒而無怒，此言止憤速濟也（‘也’學原衍‘沒法’二字，茲據章太炎校刪）。怨而無言，言不可不慎也，言不周密反傷其身。欲而無謀（‘欲’上原衍‘故曰’二字），言謀不可以泄，謀泄菑極。夫行忿速遂，沒法發賊（原作‘賊發’茲據章太炎校乙），言輕謀泄，菑必及於身。故曰毒而無怒，怨而無言，欲而無謀。（宙合篇）

這裏所說的‘毒而無怒’就是‘見侮不辱’；‘欲而無謀’，就是‘情欲寡淺’；二者同屬於宋尹的人生態度。這種人生態度的用意，在於‘沈抑以避罰，靜默以倖免’；它賦有着濃厚的大儒學派氣質，殊爲明白。從這種大儒學派的人生態度出發，在邏輯的判斷論上，遂導出了‘怨而無言’的主張。

宋尹已經明白告訴了人們，‘怨而無言’的必要，是因爲‘強言以爲僂，而功澤不加，其爲不利彌甚’；‘以琅湯凌轢人，人之敗也常以此’；‘言不周密，反傷其身’。總而言之，是爲了符合‘避罰倖免’的人生態度。

但是當作邏輯判斷的‘言’，既然成了‘避罰倖免’的工具，對於當時的權威；自然也就只知阿諛而不敢反抗。同篇又表明：其一，在‘道之可行’的場合，要‘爵尊則肅士，祿豐則務施，功大而不伐，業明而不矜’；其二，在‘道之不可行’的場合，也要‘退身不舍端（笏），修業不息版（牘），以待清明’；正透露着這個意思。此外，對於‘名實相怨’的現實矛盾，‘知其不可兩守乃取一焉’又表明着宋尹判斷論的阿諛性，具備了逃避現實，而在內心尋求自我滿足的色彩。

宋尹判斷論的實踐意義和墨子大不相同，殊爲明白。例如：墨子立言，雖然經常以‘利’或‘不利’爲測量尺標，但墨子的‘利’係以‘國中百姓人民’的羣體利益爲實

體；而宋尹所說的‘利’或‘不利’則僅以自我的‘避罰侔免’為範圍。此外，墨子的態度近於‘佞人’，墨子的判斷類乎‘佞言’^①，而宋尹的宙合篇則一再強調‘毋訪於佞言，毋用佞人’；可證宋尹在判斷論上和墨子的對立也同樣尖銳。

宋尹的‘怨而無言’和孔子的‘邦無道危行言遜’以及‘惡汁以為直者’自有若干相同之處；但是孔子係以維新的禮樂及道德情操為張本，而宋尹則以自我的‘避罰侔免’為目標。宋尹這個目標，如果從孔子的立場來看，可真有點‘民免而無耻’的嫌疑。在這裏我應該指出：孔子和宋尹在判斷論上，都有嚴重的錯誤；但是，孔子的錯誤，在於他以倫理政治的要求，剝奪了判斷的活動範圍；而宋尹的錯誤，則在於他們的‘避罰侔免’目標，剷除了判斷的鬥爭功能。這是宋尹和孔子在判斷論上的分水嶺。

同時，我還要指出：消極的‘避罰侔免’，正是沒落的氏族貴族意識，同時也是道家‘全生葆真’傳統^②的起點。這種消極的沒落意識，一方面有別於孔子對於周制的維新正義感，另一方面和墨子的尚賢變革立場，尤其針鋒相對，沒有調和的餘地。宋尹的黃老學派特別承受齊國世主的培育，而墨學不列於稷下，其秘密就在這裏。

六．‘周視六合以考內身’的推理論

宋尹在判斷論上的阿諛見解，是導源於犬儒的人生態度，已如上述。但是推理是判斷的展開形態；因而宋尹邏輯思想的阿諛性質在推理論上也就表現得更為顯明。

首先宋尹推理論的阿諛性質，也是從犬儒的人生態度裏面找到了根據。這就是說：‘它的最初一環，是在於從心理的本然上承認現實的等級制度是合理的制度。’例如：

① 參考拙著古代儒家哲學批判（論語新探）的兩異端解和崇仁惡佞考兩篇，並拙著邏輯思想從孔門到墨子的發展一文。

② 郭著稷下黃老學派的批判曾說：“……在春秋末年，一部份的有產者或士，已經有了飽食暖衣的機會，但不願勞績或苦於壽命有限不夠滿足，而想長生久視，故爾採取一種避世的辦法，以‘全生葆真’，而他們的宇宙萬物一體觀和所謂‘衛生之經’等，便是替這種生活態度找理論根據的。這種理論，在它的本質上並沒有多大的發展前途，因為它沒有大眾的基礎，而小有產者的小眾能夠滿足於這種生活態度的，依然還佔少數的時候，也無從發展。故爾它在初期不能有孔墨那樣大的影響。然而這一學派，一經齊國稷下制度的培植，蕃昌起來，轉瞬之間便弄到‘天下之言，不歸揚則歸墨了’。”（批判書頁一三八）今按郭氏所說的‘小有產者’應該是‘小國寡民’的氏族形態。這種形態，從春秋開始解體，至戰國更形微弱，避世之士蛻變為稷下先生，正是氏族貴族蛻變為古代附庸的歷史証件。

所賢美於聖人者，以其與變隨化也。……聖人參於天地。……天不一時，地不一利，人不一事；是以人之著業不得不多，名位不得不殊（原作‘是著業不得不多，人之名位不得不殊’。茲據戴望校改）。……歲有春夏秋冬，月有上下中旬，日有朝暮，夜有晨昏；半（中）星晨序，各有其司。……山陵岑巖淵泉閎流，泉踰瀼而不盡，薄承瀼而不滿，高下肥磽，物有所宜。（宙合篇）

宇宙的構造就是自然的不平等系統；但自然的事物在其中則‘物有所宜’，‘各有其司’。‘聖人參於天地’所以對於‘名位不得不殊’的現實等級制度，也應當以‘與變隨化’的態度承認其為合理，在‘人我之養，畢足而止’的‘情欲寡淺’裏面，各自‘心安’。宋尹邏輯思想的阿諛本質，在這裏已經完全露骨表現出來了。

其次，宋尹雖然以心理的本然為基礎來證明等級制度的合理，但是，他們的推理根據，實際上是一種詭辯。這就是說，它本質上只是以現實的等級制度為模型，用比附方法表現出來的一種阿諛意識。將這種阿諛意識曲解成心理的本然，並不是對於心理現象所作的客觀研究，因而也就不能成為邏輯推理所從出發的真實根據。例如：

心之在體君之位也；九竅之有職，官之分也。耳目者視聽之官也，心而無與於視聽之事，則官得守其分矣。故曰：君無代馬走，無代鳥飛。……謂其所立也。人主者，立於陰，陰者靜，故曰：動則失位。陰則能制陽矣，靜則能制動矣，故曰靜乃自得。（心術上篇）

經過這樣的比附想像，宋尹關於所謂心理的本然，就算得到了結論，‘故曰心術者，無為而制竅者也。’此所謂：‘心無為而制竅’，無疑地是當時君無為而制臣的比附產物。在這種比附裏面，明示出宋尹的心理名辯，實質上並未以心理為決定現實的真正原因，乃是以心理為現實的俘虜，將現實權威所加於臣民的義務，或等級的構成原理，指為心理的本然。宋尹‘作華山之冠以自表’^①正是表白自己的‘心術’甘願作忠實的阿諛者，宣誓決無‘自用’‘變化’的異志。

復次，‘宋尹為了避罰俸免’不但將等級制度的阿諛意識看成了心理的本然，並且又用自內而外的純演繹程式，將它看成了宇宙根源的‘道’。這就是說，宋尹將‘內身’看成‘宇宙’的縮小，將‘宇宙’看‘內身’的放大，因而以為從‘內身’的‘心’和

① 釋文：‘華山上下均平’。是宋尹‘作華山之冠’，正藉以自表其心，安於阿諛現實，不敢‘自用’不敢‘變化’。此與墨家‘摩頂放踵’或‘翟冠’取形雖似，而立場及態度則極端相反。錢穆不察，以證宋尹為墨徒（莊子儒緩墨翟釋義）殊屬誤斷。

‘耳目’的關係，就可以推論出宇宙的構造。所以說：

君親（周視）六合，以考內身。（白心篇。）

‘考內身’就可以‘周視六合’當然就是以宇宙的構造為‘內身’構造的自我外化。但是如前所述，‘內身’的構造是‘心’居於‘君之位’，以虛靜無為管制‘耳目’‘九竅’等官的‘職份’；所以宇宙的構造，也就是以一個虛靜無形的‘道’為最高根源，而管制萬事萬物的等級系統。例如：

道也者，口之所不能言也，目之所不能視也，耳之所不能聽也，……人之所失以死，所得以生也；事之所失以敗，所得以成也。凡道，無根無莖，無葉無榮，萬物以生，萬物以成。命之曰道。（內業篇）

更次，當作宇宙根源的‘道’，既然是現實中等級制的化身，則宋尹從阿諛現實出發，當然在‘道’的面前，也就只能服從，不敢征服。所以又說：

是故此氣（即‘道’的別名）也，不可止以力而可安以德，不可呼以聲而可迎以音（意）；敬守勿失，是謂成德。德成而智出果（畢）得。……心靜氣理，道乃可止（來），……修心靜音，（意）道乃可得。……天主正，地主平，人主安靜。……不以物亂官，不以官亂心，是謂中得。神自在身（原衍‘有’字，茲據戴望校刪）一往一來，莫之能思，失之必亂，得之必治，敬除其舍，精（亦‘道’的別名）將自來。……得之而勿捨，耳目不淫，心無他圖。正心在中，萬物得度。道滿天下，普在民所，民不能知也，一言之解，上察於天，下極於地，蟠滿九州。何謂解之？在於心安。我心治官，乃治我心。……彼心之心，音（意）以先言，音（意）然後形，形然後言，言然後使，使然後治。……精存自生，其外安（乃）榮，內藏以為泉源，浩然和平，以為氣淵。淵之不涸，四體乃固，泉之不竭，九竅遂通，（達），乃能窮天地，被四海。中無惑意，外無耶菑，謂之聖人。（內業篇）

宋尹在這裏所贊揚的‘聖人’境界，正是‘天人合一’宇宙觀的雛型。在這種宇宙觀裏面，當作最高範疇的‘道’，如上所述，是以現實的等級制度為模型，以對於等級制度的阿諛意識為根據比附而出，所以它的涵義和名稱也就十分複雜，變化多端了^①。它在宇宙和社會以及心理意識方面，成為普遍的存在。

① 郭著宋研尹文道著考，曾說：“神在原義上本是能伸萬物的天神，但後來轉變而為了人的內在精神；使神得到與心相等的意義，大約是從這裏開始的。……這‘道’化生萬物抽繹萬理，無處不在，無時不在，無物不有，無方能圓。隨着作者的高興，可以稱之為無，稱之為虛，稱之為心，稱之為氣”。（齊鋼時代頁二二五至二二六及二二九）

最後我們要特別提出：其一，宋尹以‘天時’、‘地利’、‘人事’爲同類，將‘名位不得不殊’的等級差別類比爲合理制度，顯然是抹煞了墨子的‘類’概念，破壞了矛盾律。其二，宋尹既以對於現實等級制度的阿諛意爲‘心術’，又以‘心術’爲等級制度合理性的心理根據，顯然是一種詭辯的循環論證；它無疑地是抹煞了墨子的‘故’概念，破壞了充足理由律。其三，宋尹從‘心術無爲而制繁’推理出無‘無形’、‘虛靜’而生成萬物的‘道’，更是露骨的純演繹推理程式；孔子的汎倫理主義推理在這裏獲得了進一步的擴張，染上了形而上學的色彩。這種形而上學色彩，是戰國名辯思潮的一個主要汎濫形態。宋尹在這一點上，是時代的先驅^①。

① 郭著稷下黃老學派的批判曾云：“稷下的道家……對於當時的學術界的影響，非常宏大。在稷下之外，由正面響應的莊周和惠施，更發展而爲桓團公孫龍的名家……因而使墨家儒家都起了質變。儒家於詩書六藝之外也大談其心性問題，企圖在宇宙論方面作一枝的棲息。墨家差不多完全揚棄了神鬼的尊崇，而和名家並轡齊驅地突入於辯論的明察，與客觀世界的解剖”。