中國政治思想史

呂振羽著

中國政治思想史

上册

呂振羽著

初版序

一

本書原係我所編中國政治思想史講義稿修改擴充而成的。在系統上和原來的講稿比較，雖沒有過多的改變，然已不僅有詳略的不同，而對於歷史上各派思想家所代表的階級立場，都有重新估定的，自不免有結構上的部分變更。

我原先並沒有打算把這部講稿整理出版，後由於許多朋友和同學的鼓勵，才提起我這種勇氣。本來，在沒有產生一部較系統而正確的中國社會通史前，無論中國政治史、軍事史、法制史、哲學史、文學史、藝術史、宗教史……各部門的研究，要那些對中國社會史（至少經濟史）沒有素養的學者去擔任，實無異"大海撈針"，難以摸索着條緒的。何況在時代悠久、文獻"浩如煙海"而又眞僞並出的情況下，更將增加研究的困難，也是無可諱言的。我是研究過中國社會史的人，無論我的見解正確與否，總算曾找出了一個粗略系統。因之，在拙著中國社會史沒有完成前，提早整理中國政治思想史出版，供從事中國史各別部門研究者的參考，在批判地繼承民族文化遺產的課程下，給中國社會思想史的發展以初步的估計，以及從歷史上來給予時代以較系統的暗示，又是我的一種不可逃避的義務。

本書包括的時代，係從階級社會的殷代奴隸所有者時代開始，貫穿着封建制的全時期——初期封建制、專制主義的封建制時期，以至近百年的半殖民地半封建這一過渡的時期。我企圖對這長時期中社會思想的各流派，從其形成、發展、死亡的過程上，以及其相互對立鬥爭——作爲各別階級的本質的對立和同一階級內部各階層的統一對立——的關係上，作系統的探究。不過關於近百年這一部分，我尊重出版者的意見，不包括在此次出版的這部分之內，擬另於短期內出版。這是我自己引爲歉仄的，諒讀者必肯原諒。（補註：按近百年部分的稿子，已於一九三七年平津淪陷時被焚。）

我的編著體裁，根據我對中國社會史研究的初步結論，首先把中國史全部過程劃分爲各個階段，各個階段又劃分爲其發展過程的各時期；從各個社會階段和時期的階級階層的構成上以及其相互關係的變化上去論究政治思想的各流派，又把每個流派中各思想家的思想，作爲其自己的一個體系去論究。所以我的原意，是在學習剩餘價值學說史的精神去編著的，結果自不免"東施效顰"。（補註：本書原和我所編中國經濟史講義是姊妹篇，所以對歷史各階段時期的社會經濟及階級構成、階級關係和其變化，在這裏沒有詳論。在沒有覓得中國經濟史講義整理出版前，暫請讀者去參考拙著中國社會史綱。）

關於中國社會思想史這一部門的研究，前此已有些斷代或全部的著作，但馬克思主義者對這方面研究的歷史還很短，有些研究者雖企圖運用馬克思主義的觀點、方法，而由於運用上的錯誤，沒能作出正確結論；資產階級學者的著作，由於其立場和方法論的關係，都未能得出較正確的結論，像梁啓超等人的作品，在當時曾有相當的進步意義，到今日却已成了落後的東西；那些由假馬克思主義觀點出發的托派漢奸作品，不獨由於其方法論的錯誤，而且由於其別有用意的卑

鄙陰謀，其作品便完全是反科學的有害的東西，不當作爲學術研究來看的東西。所以到現在還沒有一部能比較令人滿意而符合時代需要的產品。然對於中國社會文化思想作一較正確的總估計，在工人階級領導的民族現實的實踐鬥爭上，在民族文化傳統之批判的繼承的要求上，又是一件不容緩的事情。這部拙著還不是以中國民族文化思想的全面考察爲範圍，而只是其中的一個部門。其是否能獲得較多的同情，比較能符合時代的要求，那只好期待於事實的反響。

二

百年來，特別是近二十餘年來，中國思想界及其對民族文化思想的估計，適應於社會諸階級階層的存在及其相互關係，有着各種不同的立場和流派。

自五四運動起，成爲中國人民民主革命一個組成部分的馬克思主義文化思想運動，便成了中國文化思想運動的主潮。中國馬克思主義者對於中國舊文化思想，自始就表現一種嚴肅的態度、正確的立場，自始就在應用歷史唯物主義的徹底科學方法去加以估計。中國馬克思主義者，不只反對過時的、死去的或行將死去的舊文化思想，而且要求批判地去繼承民族文化的優良傳統，即那些有現實意義的、有生命力的、積極的進步的東西，而加以發揚。五四運動時，李大釗的今和青春等論文，就開始表現了用歷史唯物主義的觀點去認識民族文化思想的傾向。

中國共產黨成立後，在其機關雜誌中所發表的一些歷史論文，基本上便開始表現了對民族文化正確處理的方向。在大革命失敗後，中國馬克思主義者，在極困難極險惡的環境下，也努力進行了對民族文化思想的探討工作，雖只是個別的少數人在進行，成績也並不太

大，然却理出一個初步系統，也可見中國馬克思主義者對民族文化何等重視！中共領袖毛澤東同志的新民主主義論等天才著作，不但是馬克思列寧主義和中國具體情況相結合的模範，是馬克思列寧主義在中國革命具體環境具體鬥爭中的發展，是可以應用於一切被壓迫民族革命的指導原理、具有相同特點的世界其他國家人民革命的指導原理。而且是民族文化優良傳統的結晶，是民族文化優良傳統之繼承的表率。就文化革命方面說，他不僅正確地估計了民族文化，提出批判地繼承民族文化優良傳統、創造民族新文化的方針和任務，而且把它貫徹到黨、政、軍、民各方面的實際行動中，至今在抗日民主根據地，已成爲支配文化生活的新民主主義文化形態的現實東西。由此可見，只有中國馬克思主義者，才眞正重視民族文化，才能科學地認識民族文化、繼承民族文化的優良傳統。因此，深入地展開對民族文化思想之史的研究，把研究的結果提供到實踐上去，對中國馬克思主義者來說是必要的課題。*

三

中國民族哲學思想的傳統，是相當豐富的。世人常是這樣說："日本民族沒有其自己的哲學，中國人却是富有哲學思想的民族。"這當然是不正確的。然中國民族在歷史的發展過程中，由於封建制所經過的時期分外久長，而產生了較高的封建主義文化，所以在封建的生產力和生產關係的矛盾形勢一再得到緩和的基礎上，作爲封建統治階級哲學的儒學和道學，都獲得一再反覆的發展與闡揚，佛學雖產生在印度，然而在中國始獲得其系統的較高的發展。可是無論何種哲學思

---

* 這兩段，在一九四三年修訂時有所增删，如文中新民主主義論等等，都是修訂時增加進去的。

想，雖然有由於其民族所處地理環境等關係所給予的特殊性，以及由於歷史傳襲等關係所給予的特殊性等基礎上，會給予其民族的意識形態如哲學等以特殊的色彩；但在其根源上，作爲精神產品的哲學等東西，其本質却不是民族的，而是階級的。

過去儒家對歷史上各種社會思想流派的分野，一貫地分別爲所謂儒家、道家、墨家、法家、名家、陰陽家、雜家……等所謂九流百家，此外還有後來的佛家等等；這完全把社會思想存在之根據的階級內容隱蔽了，結果自然不能說明其本質。從五四運動開始，資產階級各派學者，應用不徹底的、虛僞的科學方法來研究中國思想史，最初從事這種研究的，在中國爲胡適、梁啓超、李石岑等，在日本有渡邊秀方等。但他們對社會思想流派的區分，完全承襲着儒家。從他們的成就來看，胡適的中國哲學史大綱，在當時曾引起了一部分人的注意，然而根本沒有觸着各派哲學思想的本質；而且在“上册”出版後，便不能繼續下去，無異宣告其實驗主義方法論的徹底失敗。梁啓超在形式論理學方面的素養上，還似乎比胡適高明些；他對“先秦思想”研究的著作，在當時也起了相當的作用，但也同樣沒有觸着“諸子”思想的本質。李石岑在實驗主義的階段，對中國哲學思想並沒有研究出一個系統來；在其逝世前的數年間，便開始拋棄實驗主義，企圖用歷史唯物主義去研究中國哲學史，這是一個值得欽佩的進步。渡邊秀方的中國倫理學史等書，却不但把中國社會思想各流派的本來面目隱蔽着，而又把它庸俗化了。雖然，在半殖民地文化支配下的中國學術界，宗主國學者的意見，却容易獲得人們重視，所以像渡邊那樣無價值的著作，也公然在中國流行。一九二七年以後，中國馬克思主義文化思想工作者和進步的學者，才試圖應用歷史唯物主義來從事這一課題的系統研究。然其中有些人在其主觀上雖也想應用歷史唯

物主義，客觀上却沒能完成科學研究的任務；在他們，第一、由於其對中國社會史概念的模糊，自始便沒有從社會經濟構成及其變動的基礎上，以及社會階級構成階級關係和其力量對比變化的基礎上，去論究各派思想發生的根源和其本質，第二、他們應用的方法，自始就表現經濟主義的傾向。他如陶希聖、李季、葉青之流爲着反對馬克思主義，便僞冒歷史唯物主義的招牌，來販運反歷史唯物主義的商品。所以陶希聖的中國政治思想史，不只表現概念上的極端模糊，且自始只從政治原因上去解說其所謂"政治思想"，並沒有半點"唯物辯證法"的氣味，只是半實驗主義化身的絕對唯心主義。而他正是企圖以此來麻痺青年的。李季的胡適中國哲學史大綱批判，基本上並不是什麼學術研究，而是應用假馬克思主義觀點來反對馬克思主義、來破壞革命。由假馬克思主義觀點出發的王宜昌的一些歷史論文，把中國民族文化曲說爲毫無生命力的殭屍，謂沒有外力的撞擊就不能有絲毫的進步性。這也不是什麼理論上的問題，而是他們在響應日本法西斯軍閥的對華侵略。葉青的胡適批判等，是應用假馬克思主義加假三民主義觀點寫成的，更不是什麼學術研究，而是其向日本法西斯和大地主大資產階級特務機關的陳情書；假馬克思主義，是他尋找主子的本錢，假三民主義觀點是他乞取主子錄用的荐書。所以他故意抹殺"五四"時期自由主義文化思想運動的進步性，故意曲解中國古代哲學，抬高保守的落後的封建思想，都不過是他迎合其特務機關主子的觀點之一種方式。

我在本書的基本出發點是：

哲學思想，雖能作用於社會經濟和政治，基本上却是被決定於社會經濟結構和政治形態，並與之相適應，隨着其發展變化而發展變化的。如作爲封建統治階級哲學的儒學、道學和佛學，在其各自的本質

上，雖通過全封建時代都是相同的，然而隨着中國封建制度的長期過程，以及其在過程中之不斷的部分的質變，也同樣在起伏着、變化着。同時，由於其階級內部各階層間以至階層內部矛盾的存在，所以同是封建地主的哲學，而有儒學、道學和佛學的分別，在儒學、道學、佛學各自的內部又有其流派的歧異；又由於各階層相互關係的變化，有時表現儒、道、佛三者的相互對立，有時表現三者的統一，有時表現儒、道思想的統一與佛學思想的對立。這不過是一方面的例子，即足表現歷史自身的生動性，不是機械般可以把握着的。

四

本書的出版，完全由我自己覆校過。但在時間的倉卒中，或仍不免有魯魚亥豕之訛。

當我寫本書的時候，承許多學術界先進朋友給了我不少指示和幫助，尤其是吳檢齋先生給我的幫助更多。又我的弟弟持平曾從自然科學方面說明光、音、電等的運動法則（完全符合唯物辯證法的法則——雖然持平並沒有學過唯物辯證法），貢獻我作爲哲學原理的參考。又本書原稿大部分，承袁炎烈、李邦彥兩先生爲我抄寫過，我應該向他們表示謝意。

一九三七，二，二八。著者自識

一九四三，三，二一。修訂

修訂版序

本書的初版稿，是一九三六年在南京匆忙中整理完成的，一九三七年由上海黎明書局出版，發行了五千册；一九三九年在重慶，曾改訂了一次，由桂林文化供應社接受出版，到現在還沒見發行。

現又就初版在文字上略加增減，並改正了我自己所發現的一些錯誤看法。但自己仍感覺太草率。我胆敢把它付印，意在貢獻給讀者作爲研究中國哲學史乃至中國社會思想史的一種參考資料；同時，抛磚引玉，我也可藉以獲取讀者的指教，以便重行删訂。

一九四三，三，二一。呂振羽自序

修訂版再版代序*

一

辯證唯物主義指明：世界是統一的、物質的整體，在自然界中、社會中存在着共同的辯證法規律；自然現象的聯系與相互制約，是自然發展的規律性；社會生活現象的聯系與相互制約也不是偶然性的，而是社會發展的規律性。體現社會發展的規律性的科學就是歷史唯物主義。

偉大導師斯大林教導說："究竟什麼是決定社會面貌，決定社會制度性質，決定社會由這一制度發展爲另一制度的主要力量呢？""這樣的力量……便是人們生存所必需的生活資料謀得方式，便是社會生活和發展所必需的食品、衣服、靴鞋、住房、燃料和生產工具等等物質資料生產方式。"（聯共（布）黨史簡明教程，蘇聯外國文書籍出版局一九五三年中文版，第一五一頁）而生產方式則是生產力和生產關係的統一的體現，生產力又是其中最積極最革命的因素，生產力的變更和發展，首先又是從生產工具的變更和發展上開始的。

---

* 這是我一九五一年四月在中共中央東北局政治理論教員講習班的講授提綱，由東北日報以論社會思想意識、我們偉大祖國的偉大文化遺產爲題，陸續在一九五一年四月十四日、十五日刊登過，又曾收集在史學研究論文集裏面，現略加節刪，以此文作爲本書增訂版再版代序。又本書這次再版，承東北人民大學歷史系、語文系的韓元符、楊振聲、單慶麟諸先生爲我全部校對了一遍，特向他們表示謝意。——著者，一九五五年五月。

社會意識形態是爲生產方式、即社會經濟基礎所決定的。馬克思教導說："物質生活底生產方式決定着社會生活、政治生活以及一般精神生活的過程。並不是人們底意識決定人們底存在，恰巧相反，正是人們底社會存在決定人們底意識……隨着經濟基礎的變更，於是全部龐大的上層建築中也就會或遲或速地發生變革。"（轉引自聯共（布）黨史簡明教程，蘇聯外國文書籍出版局一九五三年中文版，第一六四——一六五頁）因此，在歷史上，什麼樣的生產方式，就有建築於其上面的什麼樣的上層建築：政治制度、法權、藝術、哲學、宗教、倫理等等。因此說：自然、物質世界是第一性的，思維、意識是第二性的；在社會現象上，社會物質生活是第一性的，它的精神生活是第二性的，是社會物質生活的客觀現實的反映、存在的反映。在這個問題上，毛澤東同志在著名的哲學著作實踐論中，對馬克思列寧主義的認識論作了光輝的天才的發展。他教導說：

"馬克思主義者認爲人類的生產活動是最基本的實踐活動，是決定其他一切活動的東西。人的認識，主要地依賴於物質的生產活動，逐漸地了解自然的現象、自然的性質、自然的規律性、人和自然的關係；而且經過生產活動，也在各種不同程度上逐漸地認識了人和人的一定的相互關係。一切這些知識，離開生產活動是不能得到的。"

"人的社會實踐，不限於生產活動一種形式，還有多種其他的形式……其中，尤以各種形式的階級鬥爭，給予人的認識發展以深刻的影響。"

"通過實踐而發現眞理，又通過實踐而證實眞理和發展眞理。從感性認識而能動地發展到理性認識，又從理性認識而能動地指導革命實踐，改造主觀世界和客觀世界。實踐、認識、再

實踐、再認識，這種形式，循環往覆以至無窮，而實踐和認識之每一循環的內容，都比較地進到了高一級的程度。”（毛澤東選集，第一卷，人民出版社一九五二年第二版，第二八一、二八二、二九五頁）

從這裏，我們可以更深刻地體會到：由實踐而來的反映與認識的深刻性，“……主觀和客觀、理論和實踐、知和行的具體的歷史的統一”（同上書，第二九五頁）的規律性，直接從事生產的人們對社會歷史的偉大創造作用，革命的階級對社會歷史的偉大創造作用，現代無產階級的先進作用和領導地位。那種輕視生產勞動、輕視革命階級的作用的思想，認爲人類知識純由於天才者的發現、發明和“英雄造時勢”的唯心主義思想，是完全錯誤的、沒有根據的。歸根到底，歷史是勞動人民創造的、是勞動創造的，人類的一切知識也都是勞動創造的。

二

歷史唯物主義斷言：社會思想、意識依存於社會存在；而社會存在總是先行的，思想、意識的產生或變革常落後於社會存在。斯大林說道：“顯然，首先是外部條件發生變化，首先是物質發生變化，然後意識和其他精神現象才相應地發生變化，——觀念方面的發展落後於物質條件的發展。”（斯大林全集，第一卷，人民出版社一九五三年版，第三五二頁）他並指出科學社會主義還沒有發生時，資本主義已經存在了，工人與資本家之間的階級鬥爭已經發生了；社會主義觀念還沒有產生時，生產過程已經有了社會的性質。所以，在資本主義社會存在以前，不能產生馬克思主義，當社會進入資本主義階段，無產階級還只作爲一個“自在階級”，經過無數自發的鬥爭後，才產生馬克

思主義。當資本主義進入其垂歿的帝國主義階段以及實現了一國社會主義革命勝利的時期，馬克思主義才由列寧和斯大林發展成爲帝國主義時期無產階級革命的學說、社會主義建設的學說。當中國進入半殖民地半封建社會，經過鴉片戰爭、太平天国革命運動、戊戌運動、義和團運動、辛亥革命，直至五四運動以後，我們才有了馬克思列寧主義。也正如偉大導師列寧在其經典著作共產主義運動中的"左派"幼稚病中所論述，俄國怎樣經過半世紀的辛苦閱歷，"才掙得了馬克思主義這個唯一正確的革命理論"，和"在這個異常堅固的理論基礎上產生出來的布爾什維主義"（列寧文選兩卷集，第二卷，蘇聯外國文書籍出版局一九五〇年中文版，第六九三——六九四頁）。我國從鴉片戰爭算起，整整經歷了八十年的辛苦閱歷，才掙得了馬克思列寧主義這個唯一正確的革命理論，才在這個異常堅固的理論基礎上產生出毛澤東思想，這是一方面；另一方面，當社會變革以後，舊社會的思想意識，總還是多多少少或久或暫的殘留着。這在偉大十月社會主義革命勝利後的蘇聯、新民主主義革命勝利後的目前的我國，都可以看見這種情況。因此，在無產階級革命或由其領導的革命獲得勝利後，對人民羣衆以至無產者本身的思想教育和改造，便成了最重要的任務。列寧曾說過：在無產階級專政之下將要重新教育千百萬農民和小業主，幾十萬職員、官吏、資產階級知識分子……來重新教育無產者自己……是一個最重要的任務。斯大林在關於俄共（布）第十三次代表大會的總結中也早就說過："在無產階級專政時代底黨的最重要任務之一，就是展開在無產階級專政和社會主義精神下教育新的一代和重新教育舊的一代的工作。舊社會遺傳下來的舊的積習和習慣、傳統和成見是社會主義的最危險的敵人。它們，這些積習和傳統，束縛着千百萬勞動羣衆……"（斯大林全集，俄文本，第六卷，第二

四八頁）在人民民主專政的我國，毛澤東同志也不只一次地像列寧斯大林一樣的講過。因此，也就可以理解：我們黨和毛澤東同志爲何把思想教育問題提得那樣高。

社會意識的產生和變革常落後於社會存在，却並不與馬克思主義的預見相矛盾。馬克思、恩格斯、列寧和斯大林及其他天才領袖，根據那些已經存在或至少已在形成過程中的物質條件，掌握客觀世界運動的規律，提出當前所能够解決的任務，指明鬥爭方向和歷史前途。實踐證明了馬克思主義的預見完全是科學的，是合乎客觀規律的。

但是，不能因爲歸根到底社會意識爲社會生活的經濟的、物質的條件所決定，就認爲是被直接決定的，就否定觀念發展的相對獨立性及觀念的繼承性在社會意識發展中的意義，就否認其自己的發展規律。恩格斯說過：社會意識的每種形態，不論哲學、藝術、法權、道德等等，在每個時代都有一定的思想上的材料作爲其先決條件，這種思想上的材料爲其前一代所傳給的，而社會意識的每種形態則從這些材料出發。舉哲學爲例："在經濟上落後的國家，常能够在哲學上起領導的作用：例如十八世紀法國對於英國（法國人就是立足在它的哲學上的），後來德國對於前兩者……"（馬克思恩格斯列寧斯大林思想方法論，人民出版社一九五三年版，第二四七頁）從另方面說，今日帝國主義諸國家中，美國經濟超過其他資本主義國家，而美國的哲學、藝術、道德等等，却反而更加庸俗、頹廢、腐敗、反動和落後。所以馬克思列寧主義不只承認人類偉大文化遺產的偉大作用，而且善於從那些先進思想的偉大觀念中，吸收有價值的東西。這是一方面。

另一方面，又必須承認上層建築對社會經濟的積極作用，才能正確地理解：政治運動的反作用及其所具有的相對獨立性；才能正確地

理解：人類對歷史的能動的創造作用，革命階級和偉大人物偉大思想對社會前進的推進作用，反動階級和反動人物反動思想對社會前進的阻撓作用，這也就是上層建築對社會發展所起的加速或阻礙作用。否則，就不能正確理解像法西斯思想及其他反動思想的異乎尋常的巨大罪惡，像希特勒、墨索里尼、東條英機、杜魯門、麥克阿瑟、艾森豪威爾、杜勒斯、蔣介石之流的異乎尋常的巨大罪惡以及帝國主義、國民黨一類反動集團的異乎尋常的巨大罪惡；反而會歸咎於社會規律，要歷史來替他們擔負罪責。因此就勢必輕視對帝國主義和反動派的鬥爭，輕視對一切反動思想的鬥爭。同樣也就不能正確理解歷史上某些對社會前進及人民生活起過積極作用的思想和措施的進步性；馬克思列寧主義對全人類空前無比的光輝作用，馬克思、恩格斯、列寧和斯大林這些無比偉大的人物對整個人類社會的推進作用；中國革命爲什麼在機會主義領導下遭受損失和失敗，在以毛澤東同志爲首的黨中央的英明領導下就獲得今日這樣光輝的勝利，使我們祖國成爲全世界最重要的政治的軍事的强國之一。因此，就勢必抹殺歷史，就勢必減低對領導的信賴，輕視對馬克思列寧主義的學習、對錯誤思想的批評、對羣衆的教育。由此就可以理解黨的正確領導的重要性、無產階級革命學說的重要性，學習這種學說並以之去教育羣衆的重要性；由此就可以理解在和眞正的羣衆運動、眞正的革命實踐密切聯系中形成的馬克思列寧主義，在和中國革命運動、中國革命實踐密切聯系中形成的毛澤東思想之所以堅强有力，之所以給予我們以無限信心，之所以把我們引向勝利，它在每個時期都給予我們以確定的方向和獲得勝利的方針……對我們的勝利有着何等巨大的作用。但這並不是說，歷史不是勞動人民所創造，不是階級鬥爭的歷史。

在我們的一部分知識分子中，自覺或不自覺的流行着一種觀點，

這便是粗魯地、簡單地認爲歷史上凡是與統治階級有關的東西，都是不對的，毫無可取的；像孔孟那樣的大思想家、李白那樣的大詩人、紅樓夢那樣偉大的文學作品、雲崗石佛那樣偉大的藝術作品、張騫朱元璋那樣的人物、霍去病薛仁貴那樣的名將等等，都是毫無價值的。這在實質上就是一種否認和截斷歷史的經濟主義觀點。另外也有一些人，只了解英美文化的一些皮毛，對偉大祖國的偉大文化遺產，本來無知或所知不多；反而讚美外國資本主義文化，輕視偉大祖國文化的優良傳統。這却是半殖民地文化以至買辦思想的殘餘。另方面，那種無條件無批判地誇大本國歷史的國粹主義觀點，在我們人民學府的個別角落也還存在着。這同樣是不對的。

歷史唯物主義又肯定："在階級社會中，每一個人都在一定的階級地位中生活，各種思想無不打上階級的烙印"（毛澤東選集，第一卷，人民出版社一九五二年第二版，第二八二頁）。因爲人有兩種本質：一種是人的自然本質，即人的體質、聰明、健康及本能等（比如在醫學上就有各種體質的人）；另一種是人的社會本質，即人的心理、思想、意識、觀點、習慣及其要求等。"一切的人們是作爲階級的人而存在的。如是，人的社會本質，就由人的階級地位來決定。由於人們的階級地位各有不同，人們的社會本質也各有不同。"（劉少奇：論共產黨員的修養，人民出版社一九五二年版，第九〇頁）各階級人們的社會本質，無不有其一定的特性：譬如封建統治階級的封建割據性、互相兼併性以及奢惰性、殘暴性、身分等級性、權位思想、宗派觀念等等；資產階級的損人利己性、競爭性、壟斷性、奢侈性、冷酷性、投機性、盲目性、組織上的集中性和機械性以及個人事業性等等；農民的散漫性、保守性、狹隘性、對財產的私有觀念、反抗剝削者和壓迫者的反抗性革命性、在無產階級領導下的進步性組織性，以及對土地和政

治權利的要求等等；無產階級的偉大的團結性、互助性、組織性、紀律性、進步性、創造性、對財產的公有觀念、對一切剝削者的反抗性、戰鬥性、堅韌性以及集體主義、國際主義等等；一般知識分子的政治敏感性、進步性、對舊社會的反抗性、主觀自大性、虛榮性、浮誇性、動搖性、缺乏堅韌性以及平均要求等等；小商人的自私自利性、動搖性、欺騙性、趨炎附勢順風轉舵的兩面性、有限程度的反抗性與進步性等等。這種特性，是隨同他們所處的歷史時代與社會生活、地位不同，而有所變化的。

各階級的意識形態，都是爲其各自的利益服務的，充當其各自的鬥爭武器；在階級鬥爭中，表現爲思想鬥爭以至理論鬥爭，與經濟鬥爭、政治鬥爭形成三種鬥爭形式。

但是各階級的思想意識，不只要受到歷史傳統的影響，而且是有相互的影響關係的——尤其是居於支配地位的階級的意識形態對其他階級的影響。由此就可以了解：在無產階級先鋒隊共產黨裏面，在有些黨員幹部中也常表現各種非無產階級思想意識作風的殘餘，正是各種非無產階級思想意識作風的影響在黨內的反映，它而且常常混淆實行家的頭腦。因此，從工作中、學習中，從各種各樣的實踐中，不斷增强黨性鍛鍊，提高政治和思想水平，對每個黨員幹部都是極其重要的。斯大林教導說：那些意識上沒有鍛鍊的、沒有精通馬克思主義—列寧主義的領導者有變爲無原則的事務主義者的危險，盲目地和機械地執行上面的命令，不理解我們事業的正義，不看見我們發展的前途。所以，領導幹部必須思想意識健强，必須掌握馬克思、恩格斯、列寧、斯大林學說的精神實質，並把它變爲行動的指導。所以，中國共產黨黨章規定："努力地提高自己的覺悟程度和領會馬克思列寧主義、毛澤東思想的基礎"（中國共產黨黨章，人民出版社一九五三年

版，第九頁），是黨員的義務之一。

但社會思想意識的階級性是作爲一個階級來說的，不應把個人的思想意識凝固於其出身的階級地位。思想意識是能動的、變化的。任何人只要放棄其原來的階級立場和生活，他的思想意識和立場便可以改變。由此就可以理解：爲什麼出身於資產階級或地主階級的個別分子，能成爲無產階級的戰鬥員，在歷史上某些不出身於農民的人物，能成爲農民利益的代表者或反映農民的一些要求；又爲什麼出身無產階級的個別分子，也有叛變爲工賊，爲敵對階級服務的。但人們的思想意識和立場是否眞正改變，却不容只憑其言論表現看，而要從其一貫的行動看。死死啃住每個人出身的階級，把其思想意識看成凝固的或硬化的東西，就無法理解歷史上某些人物，如墨子、杜甫、但丁、巴爾扎克、托爾斯泰、凱士雷等等，更無法理解歷史上的許多革命人物。而這正是經濟主義的觀點。那種只從言論看，而不從其行動看的，則是唯心主義觀點。在對羣衆的思想教育改造過程中，我們有個別同志說，"立場、觀點、方法是不好改造的。"這是一種不自覺的經濟主義觀點，怕進行艱苦繁難工作的懶漢思想。但也有個別同志，看到某人一時言論表現好，就認爲某人不錯，是進步分子。這又是一種不自覺的唯心主義觀點。

三

關於社會意識形態發展的過程，我們在這裏不可能全面敍述，只就我們國家在歷史過程中的一些重要事例，來說明一些基本規律，並藉以說明我們偉大祖國人民的偉大思想和創造。

從北京周口店遺跡的研究，地質學家斷定，我們祖先在五十萬到七十萬年前，就住在中國這塊大地上；經過難以盡述的艱苦而光輝的

鬥爭，開闢出這樣廣大、富厚、雄偉的錦繡河山，創造出燦爛豐富的文化遺產，繁殖了六萬萬以上優秀的人民，使我們有了這樣一個地大、物博、人衆的可愛的祖國，——在以毛澤東同志爲首的中國共產黨領導下，又已成了以蘇聯爲中心的全世界人類和平民主陣營中的一個重要的組成部分。

我們祖國的文化，在漫長的原始公社制時代，從殘留的遺物遺跡結合神話傳說考察，自然和世界其他地區的情形沒有本質的區別，但也有它的特點：首先是關於鬥爭和發明創造方面的傳說特別豐富（如關於和惡蛇猛獸的鬥爭、治水的鬥爭、部落間的鬥爭，工具、取火、衣裳、住室、農業、牧畜、藥物的發明創造，等等），原始民主制度的傳統特別豐富（如堯舜禪讓、酋長會議、罷免和選舉酋長等），並顯示出社會前進的脈絡，而又能與地下出土物相結合。

那些無限豐富的神話，都是我們祖先當時集體的社會生產活動和生活的現實反映，也就是原始的文藝。如關於西王母、伏羲女媧兄妹、堯舜禪讓、大禹治水、黃帝戰蚩尤等等神話，都好像是有聲有色的生動活潑的故事；關於大舜就職的宗教儀式的神話，好像是一篇歌舞大會的速寫；關於反映勞動協作的神話，正是他們當時的歌謠。遺物的精巧製作、陶器上色彩花紋的調協等等，都可以體現出他們的藝術創作。關於圖畫，我們還發現很少，但傳說所描述的却很豐富——如：全身鱗甲捕住鳥生吃的動物畫像；手拿弓箭射蛇、長着長臂捕魚、豹尾虎牙、綁住手脚掛到樹上、穿胸等等的人體畫像，畫成龍身、蛇身、牛頭虎鼻、牛頭龍身的庖犧氏、女媧氏、神農氏、夏后氏等人的畫像……這一一都表現出一種雄偉的氣派和健康的精神。

這種圖畫就是出現在原始公社制前期的魔術。我們祖先從人物混同的迷糊意識，發展到萬物有靈論的幼稚想像（即他們對世界的解

釋），在與自然鬥爭過程中產生了這種魔術。與此隨同出現的，還有以鵰、雁、鳶等自然物作旗幟的圖騰崇拜。這就是原始的宗教。由於生產力不斷提高、生產活動的範圍不斷擴大，到原始公社制後期，萬物有靈論演化爲多神論，圖騰崇拜演化爲祖先崇拜；而他們所崇拜的祖先，大抵是生產中戰鬥中的英雄、傳授和創造過鬥爭經驗的人物。所以原始的宗教，一方面，也正是他們當時現實生活諸關係，在幼稚意識中被顚倒、歪曲的幻想的反映；另方面，却是爲全社會的集體生產活動和生活服務的，並非爲着想升天堂或騙人，而是在生產力低下的狀態中，幻想借助於魔術、圖騰、祖先和善神來增加鬥爭力量，表現着提高征服自然的能力的傾向和要求。

文藝和宗教就是這樣起源的。

在殷商奴隸制度時代，在奴隸制經濟的基礎上，原始的宗教便演變爲奴隸主集團的宗教，即巫教。它是奴隸主集團統治奴隸和異族的精神武器，是爲奴隸主服務的。在殷商奴隸制經濟上升時期，巫教僧侶對農業、牧畜的禱告和研究，基本上是從奴隸主的利益出發的；但對其時農業和牧畜的生產，也起了一些推動作用。

巫教僧侶從農業季節性的研究出發，在天文曆數學上有了重要的發明。這種發明，一面是建築在奴隸勞動的基礎上，又以農業生產的實踐經驗爲依據的；一面也是適應於奴隸主的利益和要求的。但這一科學上的重要成果，不只對當時的農業生產起了重大作用，對中國天文曆數學的發展打下了基礎，而且是全世界天文曆數學發明最早的成果之一，是對全人類的偉大貢獻。

在殷商末期產生的八卦哲學，與奴隸主的巫教神學相對立，是以周人爲中心的革命集團的哲學。八卦哲學是一種素樸的辯證唯物主義哲學，是古代人類的偉大思想；它雖比古希臘德謨克里特的唯物主

義(公元前五世紀)更素樸些,但約早了七個世紀左右,是世界最早的素樸辯證唯物主義。

在文藝方面,從易經卦文中所殘留的詩歌來看;一面有歌頌戰爭、武士的威武,貴族和武士的戀愛等作品,一面也有反映了一些奴隸生活的作品。出土的石彫、銅彫、骨彫等等綺麗精美、氣派雄偉的作品,雖都是奴隸主貴族享有的東西,但都是奴隸的勞動創造,表現了勞動人民的藝術天才。

我國在西周開始的近三千年封建制度時代中,產生過全世界無與倫比的輝煌燦爛的封建文化,產生過衆多的政治家、戰略家、軍事家、哲學家、科學家、發明家、文學家、藝術家等,其中並有許多偉大、優秀的人物,發揮了偉大的思想,遺給我們以無限豐富的偉大、優秀的文化成果。

擇要來說,封建制度革命領袖之一周公的戰略思想,就是世界上最早的具有辯證唯物主義因素的戰略思想。在這種思想的傳統影響下,由於不斷的階級戰爭、民族戰爭的鍛鍊,養成了中國人民頑强的鬥爭性,而又富於戰略思想。張良、劉秀、曹操、諸葛亮、李世民、朱元璋等人,都運用了一套戰略思想,創建其朝代的興盛局面或小康局面。這在他們雖都是爲封建統治階級服務的,但却正是偉大中國人民戰略才能的反映。

在軍事思想上,是否眞出於太公之手的陰符經,就不必說了(太公也是封建制革命的領袖之一);以早在戰國時期的"孫子兵法"爲例,它不只在中世的軍事思想上起過指導作用,在現代軍事學上,還有它的地位——其中許多重要觀念或積極的進步的因素,對現代人民革命戰爭也還是適用的。這反映了偉大中國人民豐富的戰爭經驗和優越的軍事才能。

哲學方面，哲學家班班輩起，人物之多，全世界無與倫比。其中最著名的：一方面有代表當時統治集團各階層的老聃、孔丘、莊周、孟軻、荀卿、韓非、淮南子、董仲舒、王通、玄奘、韓愈、周敦頤、朱熹、陸九淵、王守仁、王畿、李二曲等的唯心主義哲學——不論是屬於主觀主義、客觀主義或二元論，但都是唯心主義的；一方面有反映農民要求的墨翟、王充、呂才、王艮、李卓吾等人的唯物主義哲學；在明清之際和鴉片戰爭前夜，隨同資本主義生產方式的萌芽，又產生了王船山、黃黎洲、顏元、唐甄、戴震、魏源、龔自珍等人的唯物主義哲學。

唯物主義哲學各流派，正反映了偉大中國人民偉大思想的發展，啓示了思想解放的傾向和要求，不斷與封建主哲學作鬥爭。其中像墨翟，並最先建立起論理學體系。

在封建主哲學裏面，代表封建統治集團的孔孟哲學，由於產生在中國封建制度的上升時期，給封建制建立起成套的思想體系，是適應於封建制的前進傾向和要求的——雖然孔子曾在恢復西周秩序的形式下來論斷。因此，它不僅支配了中國全部封建時代的思想，而且給了東亞以至全世界以重大的影響；其中個別的偉大觀念，在今日也還是有其積極意義的。陸九淵、王守仁等的極端唯心主義哲學，反映了封建末期統治集團的保守思想；而在地主階級要求自救的基礎上，也有個別積極的觀念，如所謂"知行合一"即"理論與實踐一致"，雖然是顛倒的，不是對客觀世界的實踐，而是從內心修養的實踐出發的，但仍可以說是一種偉大觀念。代表初期沒落封建主的老聃哲學（約公元前七至六世紀），末期的周敦頤張載哲學（十一世紀初），都是辯證法唯心主義的。唯心主義正表現了他們的復古或保守思想，是其本質的東西；而辯證法却是偉大的觀念，是偉大思想傳統和深刻的階級矛盾的反映。他們雖然都沒有像黑格爾那樣完整的體系，但遠遠早

於黑格爾。代表中小地主的朱熹等人的哲學，都是二元論的。朱熹二元論哲學的許多重要觀念和論點，很類似康德哲學；但它遠早於康德。朱熹解釋自然現象的許多論點，大都有其蓋然的正確性。因此，他們的哲學雖都是爲地主階級服務的，到今日已都是過時的；但也反映了偉大中國人民的偉大思想。其中值得我們批判地吸收的積極因素和偉大觀念，是相當豐富的。

朱熹的二元論和陸九淵的極端唯心主義，都是從周敦頤哲學流派中分化出來的；王畿的極端唯心主義與王艮的唯物主義，都是以王守仁哲學爲師承而分化的。這正表現出在社會經濟基礎上，意識形態的階級性和相對獨立性。

科學發明方面，擇要來說，首先是天文學，在周朝有重要的發展；到戰國，基本上完成了一個科學體系；以後又相繼出現了不少優秀的天文學家以及各種天文儀器的發明和製造。在戰國，由於採礦冶金事業的發達，就發現了樸素的礦學原理（見管子）和磁鐵相吸的物理學原理（見呂氏春秋）。在秦漢，秦李冰父子的都江堰水利工程，至今還保有科學價值；繼蒙恬製筆之後，蔡倫改進造紙法，發明用樹皮、麻頭、破布、魚網造紙；此外又發明利用水力推動冶鐵風箱的“排橐”，五則式的數學；以培翁、張機等等爲代表的醫理特別對針灸和傷寒的研究獲得相當成果。在兩晉南北朝，祖冲之改進指南針（這可能早已發明在漢朝以前，在東漢已確定地發現了磁石的指極性，祖冲之又有所改進）和所謂“千里船”；無名人根工據戰國以來的鍊鋼術，發明叫作“橫法鋼”的精鍊法；信都芳根據天文儀器的製造原理，發明“銅壺漏刻”（即鐘漏）和測驗風向的儀器。在隋唐，宇文愷製成使用輪軸轉動的戰艦和“觀風行殿”；無名的工人根據輪軸轉動的原理，又發明藉水力或風力推動的水車；何稠發明用綠瓷造玻璃；此外又發明刻

板印刷術。在五代兩宋，田歆、丹拙、張昭、畢昇等相繼發明活字印刷術；無名氏發明火藥製造術、銃礮製造術、改進指南針；秦九韶創立"數學九章"的數學體系；聞名世界的瓷器製造，到宋朝也已達到高度的發展。在明清，發明用數種礦質合成的玻璃製造法；改進印刷術的膠泥活字爲鉛字；發明利用螺旋力、或利用圓筒轉動滑桿的起重機；發明兩錠至三錠的紡車(天車)；在建築學上也有重要的成就，如今日成了偉大人民首都的北京城的建築，就是這種成就的具體表現；並出現了一羣啓蒙的科學家，如明清之際的宋長庚、顧應祥、朱世育、邢雲路、徐光啓、李之藻、梅文鼎、王寅旭、方以智等，鴉片戰爭前的焦循、李銳、汪萊等，從事天文學、地理學、數學、物理學、博物學、農學、水力學等等的研究，獲得相當成就，同時還翻譯了歐洲的科學書籍。這在兩宋以前，主要是適應地主階級的要求，因爲在兩宋是以城市商業資本和手工業生產的高度發展爲條件的；在明清之際和以後，是適應資本主義生產方法的萌芽和市民層的要求而出現的。但它不只標誌中世生產力發展的進程，對社會前進起了重大推進作用，而且是以千百萬人千百萬次的農業、手工業生產勞動的經驗爲基礎，結合了天才的科學構思的。這充分表現了偉大中國人民的科學天才和創造能力，也充分表現了偉大中國人民對人類文化貢獻的偉大——如指南針、火藥術、印刷術等等。這些創造並且傳授給世界各國。

文藝方面，成名的文學家(理論、散文、小說、賦、詩詞等等方面的)、藝術家(雕刻、戲劇、音樂、圖畫、書法等等方面的)人數的衆多，是驚人的；即如屈原、司馬相如、蔡琰、曹植、嵇康、沈約、庾信、顧愷之、鄭法士、元稹、杜甫、李白、白居易、吳道玄、蘇軾、陸游、辛棄疾、鄭思肖、施耐菴、王實甫、關漢卿、高則誠、唐寅、歸莊、鄭燮、孔尚任、吳敬梓、曹雪芹等這樣著名的大文藝家，也是不勝例舉的；其他留下無數

優秀偉大作品的無名作家，即人民文藝家，更不知有多少！其創造積累的豐富，任何人用一生的時間都不能全部研讀。而爲統治者銷燬、刪除、遺落的人民作品，更不知有多少！從階級性說，主要都是代表地主和農民的東西。但文藝的各種形式，都是勞動人民創造的。地主階級和文藝家在各方面都採取當時的民間形式、承襲傳統的成果。不過地主階級的文藝家，常常割棄或改變人民文藝的豐富而健康的內容；人民的或有進步傾向的文藝家，則以之和自己的天才結合，予以或多或少的發展。舉幾種偉大的作品爲例，早期的（西周）偉大作品詩經，其中國風就主要是民間的歌謠，而與它內容矛盾的雅頌，便是這種歌謠形式的封建主的作品。而此又都是殷朝卦詞形式的發展。"楚詞"係採自楚人的謳歌形式與屈原等人的天才相結合的產物，因此便成了偉大的作品。"唐詩"也是一面採取先存在於民間的形式，一面採取伴隨民間形式的西漢以來的詩的格律加以發展的。民間形式的格調和聲律都是很自然的、生動活潑的、氣派雄偉的。在這種血液的貫注下，產生了杜甫、白居易、李白等那樣大詩人和偉大作品。其中愈多地反映人民生活和要求的杜甫、白居易，愈表現了他們在藝術上的更高成就。中國封建文化燦爛成果之一的二簧（京劇），基本上也採自民間的"樂歌"、"諢唱"、"說話"、"講史"、"雜劇"、"地方腔"、"俗劇"（由唐到清）等形式，同時也是伴隨這些民間形式而來的"梨園戲"、"彈詞"、"元曲"、"傳奇"等的發展。水滸、三國演義（元）、金瓶梅（明）、儒林外史、紅樓夢（清）一類偉大的創作，也是由民間的口傳故事和"講史"等形式發展而來的。而像雲崗石佛那一類世界無與倫比的偉大雕刻藝術作品，在我們祖國又是不勝例舉的；它雖然是爲統治階級服務的，但都是直接由人民的手所創製的。"西人引爲驚奇"的果核和象牙雕刻，眞是達到了"巧奪天工"的程度。這其中，大多是爲

地主階級服務的，包含不少骯髒的、不健康的內容；但在另方面，它又多多少少從正面或反面，反映了人民的生活和要求、地主階級的黑暗和腐化，這又是有積極和進步作用的；而且它都是從農民勞動的基礎上產生的，是從人民文藝的基礎上或直接由人民的手所創造出來的輝煌成果，具有偉大的藝術價值，同時也表現了偉大中國人民的偉大藝術天才和藝術傳統。

在宗教方面，地主階級的宗教是佛教和道教；在階級鬥爭的基礎上，人民也不斷創造自己的宗教，即所謂異端派，如漢朝的"太平道"和"五斗米道"、宋朝的"魔教"、元明清的"白蓮教"等——這在實質上，都是農民起義的組織形式。

在鴉片戰爭到新民主主義革命勝利前的一百零九年中，中國是處在殖民地、半殖民地、半封建的過渡時期；在帝國主義、地主階級、買辦階級的壓迫之下，偉大中國人民的偉大思想和創造力，是受到嚴重的束縛和摧殘的。

但由於中國人民從鴉片戰爭開始，就進行着"不屈不撓、再接再厲的英勇鬥爭"（毛澤東選集，第二卷，人民出版社一九五二年第二版，第六二六頁）。我們產生了像孫中山那樣的民主主義思想家、產生了詹天佑這樣的科學家。中國共產黨批判地繼承了中國文化的優良傳統，根據國內國際的環境和條件，領導人民進行了光榮的、偉大的、正確的鬥爭，並以馬克思列寧主義的普遍眞理結合中國具體情況來指導鬥爭。我們出現了偉大人民領袖毛澤東這樣光輝偉大的人物——馬克思、恩格斯、列寧、斯大林的優秀門徒、人民的偉大天才政治家、戰略家、組織家、思想家、理論家、文藝家——和增加到馬克思列寧主義寶庫中的毛澤東思想，以及在毛澤東旗幟下的若干優秀領袖、政治家、戰略家、組織家、軍事家、哲學家、科學家、文學家等等。

中國共產黨、毛澤東同志，已領導人民獲得新民主主義革命的偉大勝利，並繼續領導人民進行偉大的社會主義建設。毛澤東旗幟的光輝，照耀着中國大地，照耀着進步的人類。

中國各民族都是光榮的、偉大的、優秀的民族，而今又是僅次於蘇聯的世界最先進諸民族行列中的民族。我們有無限豐富的優秀歷史遺產和光榮的革命傳統。偉大列寧對於近代中國人民及其鬥爭，早在一九一二年就充滿着革命的同情和關心說過："擺在我們面前的是一個眞正偉大的人民底眞正偉大的思想體系；這個偉大的人民不僅善於悲歎自己成百年的奴隸地位，不僅善於夢想自由和平等，而且還善於同中國成百年的壓迫者作鬥爭。"（列寧斯大林論中國，人民出版社一九五三年版，第二五頁）偉大導師給予中國人民這樣無比高貴的評價，昭示了偉大國際主義的範例，對於我們是一種極大的鼓舞和力量。毛澤東同志也如同列寧一樣，充滿着對祖國歷史與人民的無比熱愛、對革命無比偉大的信心，他洋溢着國際主義和愛國主義的精神說道：

"中華民族的發展（這裏說的主要地是漢族的發展），和世界上別的許多民族同樣，曾經經過了若干萬年的無階級的原始公社的生活。而從原始公社崩潰，社會生活轉入階級生活那個時代開始，經過奴隸社會、封建社會，直到現在，已有了大約四千年之久。在中華民族的開化史上，有素稱發達的農業和手工業，有許多偉大的思想家、科學家、發明家、政治家、軍事家、文學家和藝術家，有豐富的文化典籍。在很早的時候，中國就有了指南針的發明。還在一千八百年前，已經發明了造紙法。在一千三百年前，已經發明了刻版印刷。在八百年前，更發明了活字印刷。火藥的應用，也在歐洲人之前。所以，中國是世界文明發達最早的國

家之一，中國已有了將近四千年的有文字可考的歷史。

"中華民族不但以刻苦耐勞著稱於世，同時又是酷愛自由、富於革命傳統的民族。以漢族的歷史爲例，可以證明中國人民是不能忍受黑暗勢力的統治的，他們每次都用革命的手段達到推翻和改造這種統治的目的。在漢族的數千年的歷史上，有過大小幾百次的農民起義，反抗地主和貴族的黑暗統治。而多數朝代的更換，都是由於農民起義的力量才能得到成功的。中華民族的各族人民都反對外來民族的壓迫，都要用反抗的手段解除這種壓迫。他們贊成平等的聯合，而不贊成互相壓迫。在中華民族的幾千年的歷史中，產生了很多的民族英雄和革命領袖。所以，中華民族又是一個有光榮的革命傳統和優秀的歷史遺產的民族。"（毛澤東選集，第二卷，人民出版社一九五二年第二版，第六一六——六一七頁）

這不只使我們每個人都以作爲一個中國人、特別是生活在毛澤東時代的中國人而感到光榮和自豪；同時，這又不啻給中國人民的全部歷史作了一個基本總結，顯示了把歷史唯物主義應用於歷史研究的典範，教導我們如何去研究和認識人民的歷史，去認識和批判地繼承我們偉大人民的偉大光榮傳統和優秀遺產，發揚和工人階級國際主義相結合的愛國主義。

目　次

初版序
修訂版序
修訂版再版代序
第一編　導言 …… 1—10
　第一章　研究的方法 …… 3
　第二章　中國政治思想之史的流變 …… 7
第二編　商朝奴隸制度時代的巫教神學和"八卦"哲學……11—26
　第一章　巫教神學的兩重世界觀……13
　　一　"人"的階級和"神"的階級……13
　　二　"神間"的"天"與"帝"和人間的"帝"與"王"……17
　　三　巫教僧侶的職分和巫教……19
　第二章　由奴隸制到封建制變革時代的政治學說——"周易" ……21
　　一　卦辭、爻辭、"易卦"、"易傳"之出世時代 ……21
　　二　由神學的宇宙觀到辯證的宇宙觀……23
　　三　由唯物主義再降到唯心主義……24
第三編　初期封建主政治思想的演化……27—46
　第一章　作爲初期封建主政治學說的"洪範"……29

一 "洪範"的時代……29
二 "洪範"所表現的"神權"和王權之統一的思想……31
第二章 隨着西周的沒落而來的政治思想的演化 ……36
一 西周的沒落和"敬天"思想之動搖……36
二 作爲統治者階級統治武器的"禮"與"刑"的產生……38
三 由"敬天"到"重民"思想轉化的社會內容……43
第四編 初期封建制上昇時期政治思想各流派 ……47—99
第一章 沒落封建主集團的政治學說——老聃的復古主義 ……52
一 "老子"成書的時代及老聃的社會身分…… ……52
二 老聃的辯證觀的唯心主義認識論……55
三 老聃的政治學說……59
第二章 封建主集團的政治學說——"集大成"的孔子(丘)學 ……65
一 孔丘的身分和其身分觀念……65
二 作爲孔丘思想出發點的"仁"……68
三 孔丘時代的政治問題和其對策……73
四 "正名"、"禮治"和"倫理"的社會觀 ……74
甲 正名主義 ……74
乙 "禮治" ……77
丙 "德"和"刑" ……80
丁 "倫理"的社會觀 ……82
五 孔丘所倡導的政治運動……86
六 曾參對孔丘學說的解釋……93
第三章 新興地主—商人政治思想的萌芽 ……97

第五編 初期封建制矛盾發展時期政治思想各流派 ……101—234

第一章 作爲農民階級政治學說的墨子 ……105

一 墨翟的年代、階級性及其著作 ……105

二 墨翟的唯物主義認識論 ……107

三 "兼愛"和"互利" ……112

四 "尚賢"和"尚同" ……119

五 墨翟的宗教思想和其所領導的政治運動 ……123

六 墨派的發展和消亡 ……129

甲 宋鈃對墨翟的繼承 ……130

乙 墨翟的唯物主義的發展——告不害的性無善惡論 ……132

丙 許行對墨翟的政治學說的發展 ……134

丁 墨派的消亡 ……136

第二章 新興封建地主階層的政治學說 ……137

一 楊朱的"爲我"主義 ……137

二 申不害、愼到、鄒衍對楊朱的繼承 ……143

甲 申不害 ……143

乙 愼到 ……147

丙 鄒衍 ……151

三 作爲封建地主階層在政治上初步表演的商鞅的封建改制論 ……155

第三章 沒落封建主的政治學說——莊周的出世主義 ……164

一 莊周傳略及其著作 ……164

二 莊周的認識論 ……165

三 莊周的政治論 ……175

第四章　沒落期封建領主的政治學說 ……179
一　孟軻的社會兩階層調和論 ……179
甲　孟軻的年代及其社會身分 ……179
乙　孟軻的人性論——性善論 ……181
丙　社會論上之孔丘"倫理"說的新發揮 ……187
丁　孟軻的政治學說 ……189
二　荀卿的封建制度改組論 ……198
甲　荀卿生平及其社會身分 ……198
乙　"性惡"與"僞" ……199
丙　社會論——"羣"與"分" ……205
丁　政治論——"法後王"與賢能政治 ……209
第五章　統一封建階級各學派的韓非學說 ……216
一　韓非傳略及其學說產生的社會條件 ……216
二　"參驗"主義的認識論 ……218
三　政治論上的三條原理——法、術、勢 ……222
四　利己主義的經濟論 ……232
第六編　專制主義的封建制初期政治思想各流派及其演變 ……235—349
第一章　由初期封建制到專制主義封建制轉換期之封建地主政治學說的演變——由"呂氏春秋"到"淮南子" ……243
一　"呂氏春秋"所代表的政治思想 ……243
甲　呂不韋傳略及"呂氏春秋"的著者 ……243
乙　在認識論方面的"呂氏春秋" ……244
丙　"呂氏春秋"的歷史觀 ……247
丁　大一統王國的創設與專制主義 ……252

戊 "用民"和農業的經營組織 ……260
二 陸賈和賈誼 ……264
甲 陸賈 ……264
乙 賈誼 ……268
三 "淮南子"所代表的政治思想 ……274
甲 在認識論方面的"淮南子" ……275
乙 在政治論方面的"淮南子" ……280
第二章 適應於專制主義封建經濟發展而來的董仲舒的政治學說 ……285
一 董仲舒的社會身分及其著作 ……285
二 作爲董仲舒認識論的"天人合一"論與"性"說 ……286
三 對孔丘倫理社會觀的神學解釋 ……293
四 "大一統"與專制主義的政治論 ……296
第三章 貴族地主自救運動的指導原理——劉歆的復古主義 ……304
一 劉歆傳略、階級性及其時代 ……304
二 讖緯說和"復古改制"的理論根據 ……306
三 復古的政治論 ……310
第四章 地主階級內部各派思想的昇沉與其統一 ……316
一 今古文學派的對立與調和 ……316
二 關於政治論上的各派見解 ……320
三 調和各派之苟悅的折衷論 ……323
第五章 農民派的政治學說 ……327
一 王充的批判主義 ……327
甲 王充傳略 ……327
乙 作爲認識論的唯物主義 ……329

丙　唯物主義的政治論 ……337

二　在農民階級實際運動中所表現的政治思想與政治綱領 ……343

甲　在"太平清領書"中所表現的農民的政治教條 ……343

乙　"太平道"、"五斗米道"的政治運動及其空想社會主義的綱領 ……346

第七編　矛盾鬥爭擴大期中的各派政治思想 ……351—383

第一章　矛盾擴大期中地主階級各派思想的演變 ……357

一　反映地主階級頹廢思想的儒、道學的合一 ……357

二　迴光一忽的傅玄反清談的儒術論 ……364

三　各部族集團間矛盾與道、儒學和佛學的對立 ……369

四　反映階級內部統一的王通儒佛道三教合一論 ……375

第二章　在矛盾鬥爭擴大期中作爲農民派政治學說的鮑敬言的無政府主義 ……379

第八編　地主階級經濟復興時代的各派政治思想 ……385—421

第一章　隨着地主階級社會秩序重新安定而來的禮制和刑法的製定 ……391

第二章　反映地主階級內部衝突之世俗大地主的政治學說——韓愈、李翺的排佛論 ……397

一　韓愈的政治學說 ……397

二　李翺的政治學說 ……403

三　儒道思想的統一與對立 ……407

第三章　寺院僧侶地主和中間諸階層的政治思想 ……411

一　寺院哲學的"入世"主義傾向 ……411

二　中小地主階層的政治學說——柳宗元的三教調和論 ……413

第四章　作爲農民階級意識形態的呂才的道學論 ……418

第九編　封建主義衰落期的各派政治思想(一) ……423—532

第一章　代表地主階級意識形態之理學的發展 ……432

一　展開形而上的理學端緒之周敦頤的"太極圖說"和張載的復古主義 ……432

甲　周敦頤的"太極圖說" ……432

乙　張載的封建復古論 ……438

二　周張哲學的初步發揮——二程哲學 ……447

甲　二程傳略 ……447

乙　"心"一元論的認識論 ……448

丙　二程的政治論 ……454

三　司馬光的保守主義 ……457

甲　司馬光傳略及其政黨 ……457

乙　司馬光的政治論 ……459

第二章　地主階級內部的分化和朱陸兩學派的對立 ……466

一　朱熹的折衷主義 ……466

甲　朱熹傳略 ……466

乙　作爲朱熹哲學之認識論的"理"、"氣"二元論 ……468
丙　折衷主義的政治論 ……474
二　和朱熹派相對立之陸九淵的保守主義 ……478
甲　陸九淵傳略 ……478
乙　作爲認識論的主觀唯心主義 ……479
丙　保守主義的政治論 ……483
第三章　中小地主及中間諸階層的政治思想和主張 ……489
一　代表中小地主及中間諸階層之王安石的政治理論及其政策 ……489
甲　王安石傳略 ……489
乙　王安石前驅者李覯思想的要旨 ……490
丙　王安石"新法"的主要內容 ……496
二　反映初期自由商人集團一些要求的葉適、陳亮學說 ……504
甲　葉適的批判主義 ……504
乙　陳亮的功利主義 ……515
第四章　在元朝統治下社會矛盾的擴大和各派政治思想 ……520
一　充任元朝統治者統治工具的寺院哲學 ……520
二　不絕如縷的漢族地主階級的理學 ……523
三　表現農民階級意識形態的"妖道" ……528
第十編　封建主義衰落期的各派政治思想(二) ……533—602
第一章　地主階級政治思想的演變和其消沉 ……539
一　隨着地主經濟暫時安定而來的政治思想各流派 ……539
甲　吳與弼、胡居仁的中小地主階層的政治學說 ……539

乙　薛瑄的大地主階層的政治學說……543
丙　代表地主階級內部之統一傾向的陳獻章的政治學說……546
二　集大地主集團哲學之大成的王陽明學說……550
甲　王陽明傳略……550
乙　認識論上的主觀唯心主義……551
丙　保守主義的政治論……556
丁　作爲陽明哲學之正統派的王學右派——王汝中、錢德洪的一派……564
三　表現臨於沒落期的地主階級政治思想的陸桴亭、李中孚學說……566
第二章　農民派的政治思想的發展……571
一　反映農民階級一些思想情況和要求的王學左派——王艮的政治學說……571
二　"異端之尤"的王學左派另一代表者李贄的政治學說……575
三　隨着封建農村的崩潰而來作爲農民派政治學說的顏元的唯實主義……579
第三章　萌芽狀態中的市民政治思想……583
一　黃宗羲、唐甄的非君論——市民民主思想的萌芽……583
二　王夫之的經濟欲望論……590
三　作爲市民思想來考察的龔自珍和魏源學說……596

第一編　導　　言

缺页

第一章　研究的方法

關於人類思想之史的研究，無疑是一個條緒繁複而至難着手的課題。尤其是浩如煙海的中國社會思想之史的考究，科學的整理才開始萌芽，還不曾究出一個明確的體系來。社會思想是屬於上層建築的東西，它不但受着社會存在所決定，而且在其自身間也有交互的影響作用。所以人類的意識形態，不是能從社會隔離起來而孤立存在的，而是人類在其社會中之實踐生活的反映。同時，意識形態的本身，在適應其社會存在的變化而變化的原理下，也是活生生的能動的發展的，並不是死板的、機械的。從這樣去了解，才能見出歷史唯物主義和經濟史觀之不同所在。從而在這一課題的研究上，和經濟史、政治史的研究有其密切不可分的聯系性在。但是中國經濟政治史的研究也至今還不曾樹立起一個公認的明確體系——雖然其觀念到目下已漸趨明瞭了。

就過去國人對本國社會思想史的研究，有以歷史上各別思想家個人或學派作爲研究分類的，有從政權的表層形式作爲研究的階段的。前者的最大錯誤，在於把歷史上的思想家與其生活着的社會隔離起來、孤立起來，結果，只不過在玩弄詭辯，把歷史作爲"奇蹟"去誇張。後者對於眞理，自然比前者又稍稍接近了一步，但其最大的錯誤在玩弄形式邏輯，把社會的性質在政權的表層形式下隱蔽起來，把人

類的意識形態和其社會生活實踐的矛盾統一性，拿所謂政權的形式去隔斷起來，從而把它們孤立起來。結果也便只有流於"奇蹟"誇張之一途。

根據馬克思列寧主義哲學的研究，社會自身的運動有其自在的一個因果法則，一切社會、自然和人類思維的現象在其相互之間都有一個因果關係，這都有其必然性，不是憑人類的意志可以任意加以修改的。人類雖然能作用於社會、創造社會，但是人類的意識却還本源地受其規定的。偉大的馬克思有一句名言："不是人們底意識決定人們底存在，恰巧相反，正是人們底社會存在決定人們底意識。"（引自聯共（布）黨史簡明教程，蘇聯外國文書籍出版局一九五三年中文版，第一四七頁）所以我們對於歷史上某一時代思想的研究，要想能得出一個正確的結論，第一重要的，須要正確地掌握這一時代的經濟情況和政治情況，正確地明瞭這一時代的生產方式，以及其矛盾之發展的根本形式，——在其內部之矛盾的對立性，對立物的統一性——人類的思想便建立在這種基礎之上，順應着、發展着。在另一方面，意識形態的自身雖屬原則地受着社會存在所決定，然其對於社會存在自身亦能給予反作用，而給其發展過程以多多少少或正或負的影響，從而又影響其自身。

不過在歷史的發展全過程中，不斷地由量的變化而引起質的變化，質的變化又引入量的變化。所謂經常在漸變的過程中，量的變化一達到某種程度，漸變便停止，入於一個飛躍的時代，而發生突變。突變的結局，便是舊質的死滅，新質的代起；代起的新質，又引入新量的發展。同時，在每一次的突變未曾到來之前，在漸變的行程中，也不斷地引起部分的突變。在引入那整體的突變時，便是飛躍時代的到來。自然，在這突變中，甚至突變的完成，也依然有部分保留着連續的發

展。所以在歷史上，在某一階級支配着的社會的全時期中，在統治階級的內部也常引起部分的沒落和被統治階級中之部分的代起，——尤其是中間階級之向兩極分化。同時新社會出生後，還能存留着前代社會的殘餘，保留其部分的連續發展。這種部分起落的社會的矛盾，常構成這種部分起落的分子之意識形態上的矛盾。

實驗主義者根本不懂得這種歷史自身運動的辯證法，如胡適之流，對中國哲學研究，雖一時也曾引起過人們的注意，但却無法說明中國各派哲學思想的本質；社會民主主義者如王禮錫等人，也同樣對此問題無法了解。所以他們對中國思想史的探究上，也徒然在玩弄舞台的魔術和文字的裝飾。而托洛茨基派，便不僅由於他們是用冒牌歷史唯物主義來反對歷史唯物主義，而且由於其另有卑陋的作用，所以他們便不是在理論上的錯誤問題，而是主觀自覺地來反對眞理的，所以對他們又當別論。

因而在歷史上所表現的人類意識形態之兩個基本分野的範疇中，我們常看見在同一階級中各階層的各個思想體系，常表現有多多少少的對立的矛盾性。不過在究極上，自然還有其共同點的。例如發生於統治諸階層中的各種意識形態的東西，無論其外表上表現若何的差異，基本上都不能不在作爲認識論的唯心主義下面統一起來；——這當然不是沒有例外，在特殊的條件下，也有統治階級中被支配階層的唯物主義；反之，發生於被統治諸階層中的各種意識形態的東西，基本上便都不能不在作爲認識論的唯物主義下面統一起來——自然，在特殊的條件下也有革命的觀念論。而且，前者在究極上總是有神論的，後者在究極上總是無神論的。扮演歷史上滑稽劇之主角的宗教，我們在這裏也不難求出其根源來。

唯物主義何以與被統治階級的思想體系形成不能分離的一體

呢？這緣於他們在生產勞動上之實踐生活的赤裸裸的反映。這並不是物理的化學的範疇，而正是社會的歷史的範疇。觀念論何以與統治階級的思想體系形成不可分離的一體呢？這由於他們和生產勞動隔離而依於剝削他人勞動以爲生的實踐生活，且爲維護其自身的利益，把具體的人類勞動的實踐性抽象化了，且從而把一切社會現象神祕化了。

其次，人類的意識形態，雖屬受着存在所規定，但在這局限內，意識形態自身也是活生生的能動的發展的。因而此一時期的人類意識形態，本質上是受此一時期的社會存在所規定的，但過去物質的精神的生產成果，也能給它以影響作用，特別是無產階級要批判地繼承人類文化的全部遺產作爲自己的東西。而況新的因素，都是從舊的母胎中產生出來的呢。

最後，我們說到政治思想是什麼東西呢？它並不是和經濟思想相對立的東西，毋寧是人類各別階級的階級鬥爭思想的集中表現，而爲其行動指導的原理。所以政治思想史，本質上係同於社會思想史，只有其範圍大小的差異。

依於階級而分野的各種政治思想體系的構成，各有作爲其認識之出發點的認識論或哲學基礎。因此要明確地理解各種思想體系的內容構成，對於那作爲其出發點的認識論的掌握，是第一重要的。

第二章　中國政治思想之史的流變

適應於古代奴隸制度社會生產力的幼稚，人類對自然現象、社會現象的認識，也還停留在一個較幼稚的狀態中。其哲學和科學的發生，一般都是到了其末期、適應其生產力的發展和其階級對立形勢的發展的情勢下才開始發展的。但是中國古代奴隸制經濟，是和古代希臘、羅馬而外之世界各國相似，並不曾達到古代希臘、羅馬那樣發展的高度，便歸滅亡了。因而文化上雖已表現着優良的特質，却沒有發展到古希臘、羅馬那樣的高度。就社會的一政治的思想範疇來說，我們目前所能得到的材料，能作爲研究對象的，一方面是系統不完整的奴隸主的神學，一方面却也有殷代奴隸主和西周封建主政權相交替的變革期的革命哲學易卦。到西周封建秩序樹立後，封建統治階級爲獲得適合其自身的政治原理，相傳又把奴隸主的政治學說洪範加以演繹和修改，作爲適合自己時代要求的東西。同時隨着封建國家創設的完成，便又把那作爲指導鬥爭的武器八卦哲學修正演繹而爲易傳（這大概成書於春秋時代），由動的觀點轉化爲靜的觀點，由鬥爭思想轉化爲調和思想。因此，洪範易傳，便充任了封建統治階級之初期的政治原理。

隨着生產力的發展，浸假至春秋末期，初期封建經濟秩序的本身，由確立而獲得發展並開始擴大其矛盾；從而建築於其上層的各種

形態的東西，也自必隨之而發展，易言之，初期封建經濟至此已發育成熟，便產生了建築於其上層的各種較成熟的精神產品，"集大成"的孔子的封建統治階級的哲學，便在這種條件下產生出來了。

此後在中國封建社會的全時期中，隨着封建制的歷史前行一步，封建統治階級的哲學，也便跟着演化，而與以多多少少的修正或改變。例如適應於封建制上昇時期領主制却開始動搖的春秋末期之孔子學說，到孟軻時代，適應於新興地主的興起和階級對立情勢漸形劇烈的情況下，便轉化而爲調和階級內部諸階層關係的調和論，企圖把封建領主和新興地主在階級的共同利害下統一起來。到荀卿時代，封建領主的歷史已臨於末日，新興地主已漸次取得了經濟上的支配權，因而儒家學說，便演化爲適應於後者要求的荀卿哲學。新興地主所要求的政治秩序，自戰國末期經秦代至西漢，才獲得鞏固，因而地主階級哲學，經過韓非、李斯、賈誼等人，而形成其爲董仲舒學。此後適應於南北朝經濟的特色，一面分化爲北朝鮮卑統治集團和大地主的佛學；一面分化爲道、儒調和的南朝的地主哲學，及其宮廷貴族的佛學。隨着到隋朝，地主階級內部的統一，便產生了王通的儒、釋、道三教合一論（文中子書無疑是後人所編輯；但它表現王通的思想是完全和其時的社會情況適應的）。適應兩宋社會矛盾諸關係的存在，因而一面演化爲王安石的中間階層政治學說；一面演化爲代表地主階級的周、程哲學，至南宋又在其內部分裂爲朱熹的二元論和陸象山的主觀唯心主義。隨着到明代自由商人的發展和地主經濟的衰落，便演化出代表其衰落期的王陽明"知行合一"論。到清代地主階級的各派哲學也完全與其時的社會情況相適應的。以儒家爲主幹的中國封建統治階級的哲學，在意識形態上取得一個長期的支配地位。這種支配力，直隨着其階級地位的動搖衰落而動搖衰落的（到清末，康有

爲、譚嗣同的哲學，却代表着一個大轉折點）。自鴉片戰爭以後，在世界資本主義統治下之半殖民地半封建的社會，其上層的政治思想上的各流派，也完全和其社會存在適應着的。

其次，在封建社會內部之漸變的過程中而引起了部分的突變，便相應產生哲學思想上的流派。例如統治者階級之部分的沒落，由這種沒落集團對過去回憶的美夢，便常形成爲復古主義或厭世主義的哲學。如在春秋末期由於封建的兼併而引出之部分中小領主的沒落，代表這些沒落分子政治企圖的，便產生老聃哲學；這到戰國時代，便又降低爲莊周厭世主義的人生觀和哲學上的懷疑論；到西漢末期，由於舊的封建貴族地位的動搖，便產生劉歆的復古主義。到魏、晉，適應地主階級階級地位的動搖，便演化出厭世放任的"清談"派和葛洪的神仙術。這不過是一些例子。在另一方面，由於統治階級內部之各階層地位的變動，到戰國時代，由於新興地主—商人經濟的發展，便分裂出楊朱派的政治學說——這直到其階級內部統一的韓非時代，才又在韓非哲學體系中被統一起來。這也不過是一個例子。

在另一方面，隨着社會內部敵對矛盾的發展，便反映到意識形態上之敵對矛盾的發展。和統治階級的哲學相對立的，便產生了被統治階級的哲學。例如在戰國，代表農奴階級和封建領主們哲學相對立的，有墨翟、許行哲學。到漢代，和地主階級哲學相對立的，有王充哲學。到六朝，和鮮卑等統治集團及大地主哲學相對立的，有鮑敬言的無君論。到明代，和陽明學派相對立的，有王艮、李卓吾哲學……。同時，在農民階級的階級運動中所揭示的政治主張和要求，雖不曾留給我們以系統的文獻，然而在盜跖，在陳涉、吳廣，在樊崇，在張角、張魯，在黃巢，在韓林兒，在李自成、張獻忠，在太平天国，在義和團……的行動和思想信仰中，都能表現出階級意識的一個梗概來。

我們所劃出的這個輪廓，只是暫時的；將來在我們研究的進行中，如發現不妥時，再予以不斷的更正。

第二編　商朝奴隸制度時代的巫教神學和"八卦"哲學

缺页

第一章　巫教神學的兩重世界觀

一　"人"的階級和"神"的階級

人類在原始公社制前期，由於漂泊無定，而不曾意識到"死"爲何事，從而也不致發生人死後的靈魂觀念。但其對自然佔有的程度太低級，對自然力的克服能力很弱，對自然現象無法解釋，而形成一種人物混同的迷糊意識，隨後又發展到萬物有靈論和原始的宗教魔術。他們的這種幼稚想像即其對世界的解釋，是在與自然鬥爭的過程中產生的。但那種宗教魔術，是基於其生產勞動的直接要求，是其對自然鬥爭的一種方式。到後來，氏族社會時代，由於人類對自然佔有程度稍稍增高，而發生生活組織的變更，特別是相對的"定居"，便漸次意識到"死"的事情，且從而發生死後的"靈魂"觀念，萬物有靈論便演化爲多神論，圖騰崇拜演化爲祖先崇拜；於是形成兩重世界觀。他們所崇拜的祖先，大抵是生產、戰鬥中的英雄，傳授和創造過鬥爭經驗的人物，但是由於他們所生活着的人間世界成員，都是無等差的平等的，從而他們便認爲生活在"神間世界"的成員也都是平等的人，死後都是有"靈魂"的；而且在各人的死後，便到另一世界去過其平等的生活。同時，因爲以血緣爲紐帶的氏族組織，在同氏族內的成員間行着共同互助的生活，不同血緣的氏族間則存在着鬥爭與互相掠奪的事

實。因而他們認爲本氏族內成員死後的"靈魂"依樣會來協助他們，給他們降福；反之，異氏族成員死後的"靈魂"，却依樣會來擾亂他們，給他們降災的；對個人間的生時恩怨，也以此同一原理去解釋其死後的關係。從這種社會存在關係上反映着的意識形態，構成原始的宗教觀念。這種原始的宗教觀念，和後來階級社會的宗教是完全不同質的。由於當時人類在原始的幼稚的生產力狀態下，對其周圍的許多自然現象和自然力，都無力解釋和克服，因而構成那種原始宗教，也正是他們當時現實生活諸關係在幼稚意識中被顚倒歪曲的幻想，是原始人的鴉片。另方面，這種宗教的本質正是當時人類在生產勞動中對自然鬥爭的一種方式，是爲全社會的集體生產活動和生活服務的，並非想升天堂或騙人的，是在生產力低下的狀態中，幻想借助於魔術、圖騰、祖先或善神來增加鬥爭力量，表現着提高征服自然的能力的傾向和要求。

到人類階級最初大分裂的殷朝奴隸制度時代，特別由於肉體勞動和精神勞動的分工，人類的意識形態也隨着而發生大的轉變和分裂。就"靈魂"觀念來說，在脫離實際生產的奴隸主看來，奴隸是沒有人格的"物品"，是"能言語的家畜"。因而在他們的認識上，奴隸們在其死後也是沒有"靈魂"的，奴隸們的死，不過像物品被消滅一樣。只有他們奴隸主在死後才有"靈魂"。其次對自然間的一切現象，如天、地、山、川、風、雲、雷、電、水、火、氣候等等變化，尤其是對農業的豐歉，畜牧的繁盛與災疫，直接在表徵自然支配力的各種現象，奴隸主便都視爲神祕化的東西，在被視作有利其統治的意義下，便更擴大其神祕化的解釋，確定爲神的意志的表現。然而適應於其社會現實統治機構的反映，便由原始的萬物有靈的觀念而轉化爲具有最高統治的一神崇拜觀念，而構成古代的一神教——巫教。因而，他們認爲在現實社

會中存在的等級，也依樣移植在"神間世界"中存在着；易言之，在人的社會中所存在着的"帝"、"王"、貴族、自由民，在"神間世界"中也依樣存在着。"帝"、"王"死去以後，其"靈魂"移植到"神間世界"中依樣爲"帝"爲"王"，貴族也依樣在作貴族，陪同帝王與同享祭祀。這種意識形態，便表現爲混神學和哲學於一爐的奴隸主的宗教思想，形成爲階級的宗教去表現。這種宗教的性質和原始公社制時代的不同，在原始公社制時代是從生產勞動的實踐鬥爭上發生的，是以氏族全體成員平等作出發點，從人的人格之平等的觀念上而認爲死後也同等的有其靈魂的存在。在奴隸制之下，認爲只有統治階級才能表現其社會的作用，所以認爲他們死後才有靈魂。照這種現實存在去解釋自然界，便解釋爲具有統治力的、有靈的和被創作的、無靈的兩面，而演化爲一個階級的宗教。另方面，便也產生了被統治者的原始辯證唯物主義的"八卦"哲學。

殷代關於祭祀祈禱等記事中，一爲以死去的帝王爲主神的奴隸主的祖先崇拜，一爲以天帝爲主神的宗教神崇拜；而前者又被認爲係後者的從屬，表現其一神教的實質。而其祖先崇拜和天帝崇拜又都是階級的專制。下面的記事，在說明其階級的祖先崇拜：

"貞之於高妣己。"（殷虛書契前編卷一，三四頁）

"口大甲大庚口丁祖乙祖口口口一羊一南。"（觀堂集林卷九，一四頁）

"……大丁大甲且乙百㠯、百羊、卯三百囧。"（後編卷上，二八頁）

"甲辰卜貞，王賓𡆥祖乙祖丁祖甲康祖丁武乙衣亡口。"（後編卷上，二〇頁）

據王國維考定，此兩條爲"特祭其所自出之先王，而非所自出之

先王不與者"。卜辭中又有：

"己卯卜貞，帝甲□□其衆祖丁。"（後編卷上，四頁）

"己巳卜貞，王賓祖庚。"（前編卷一，一九頁）

王國維依此考定說："商人自大父以上皆稱曰祖，其不須區別而自明者，不必舉其本號，但云祖某足矣。"然此並非說商人對大父以上，皆一體混稱爲祖，卜辭中固有"高祖"與"祖"字之互見，大抵高祖以下，大父以上之各代，則統稱曰祖，而不似後世之以"第幾世"祖的字義去區別。卜辭又有：

"父甲一牡，父庚一牡，父辛一牡。"（後編卷上，二五頁）

王國維考訂說："此當武丁時所卜。父甲、父庚、父辛，即陽甲、盤庚、小辛，皆小乙之兄，而武丁之諸父也。"大概殷代帝王對於前代帝王其世系適爲其前一輩者，從繼統上便統稱曰父，此一說也。或係王族對於其先世的公祭，致祭者爲"甲"、"庚"、"辛"的子輩全體。此亦可備一說。

這種對歷世帝王的專祭，便是後來各朝宗廟的濫觴。

貴族死後陪同帝王受祭，例如盤庚對其左右貴族說："茲予大享於先王，爾祖其從與享之，作福作災，予亦不敢動用非德。"（盤庚上篇）此例卜辭中亦所多見，例如：

"貞虫(侑)於黃尹。"

"戊(午)卜……庚戌余葬于咸、允若。"

"貞虫𠂤自咸三宰。"（均殷契粹編）

"癸酉卜右伊五示。"（觀堂集林卷九．二一頁）

"告呂於黃尹。"（後編卷上，二九頁，從郭釋。羽按：黃即"阿衡"之意，尹即伊尹。）

其次，自由民死去以後，也依樣被視爲在追隨其死去的帝王，和

他們在活着的時候一樣生活着。例如盤庚對其一般自由民說：

"我先后綏乃祖乃父，乃祖乃父乃斷棄汝，不救乃死。……乃祖乃父，丕乃告我高后曰：'作丕刑于朕孫。'迪高后，丕乃崇降弗祥。"(盤庚中)

不但被祭者爲一個階級，而奉祭者亦只是一個階級。同時奴隸對宗教的最高神天帝，也是沒有崇拜權利的。

這樣，把存在人間世界內的階級等差，也同樣移植於"神間的世界"內。

依此，他們一方面是以死去的帝王爲主神而被崇拜，那些死去的僧侶貴族和世俗貴族則只是陪同受祭者……而奴隸却沒有這種祖先崇拜的權利。不過帝王却又是從屬於天帝，認爲帝王就是天帝的兒子(他們稱帝王爲天子)，是天帝任命他來統治人類社會的。帝王在生時受天帝的直接管理和命令，死後也是回到天帝那裏而爲其從屬。只有天帝是至高無上的主宰。

因此，人類社會的帝王、僧侶和俗權的奴隸主貴族、一般自由民的等級制，在巫教僧侶的神學中，也便有天帝、帝王、奴隸主貴族和一般自由民的等級存在。

二　"神間"的"天"與"帝"和人間的"帝"與"王"

在"神權政治"的狀態下，人間社會有最高權威者的"帝"與"王"，奴隸主集團便解說：同樣有一個"神間世界"，並同樣有這種最高權威者的"天"與"帝"的存在。而且人間社會的"帝"與"王"，倒是代表"神間世界"的"天"與"帝"來行使統治的，他不但是"神意"的傳達者，而且是溝通"神意"與"人意"的連絡者。所以商代的帝王們，不但都是捧

着一個"天"和"帝"在頭上去施政，而且認爲關聯人類生活的一切現象，也都是神意的表徵而受其決定的。例如：

"先王有服，恪謹天命……今不承於古，罔知天之斷命。"(盤庚上)

"天其永我命於茲新邑。"(同上)

"于帝史鳳，二犬。"(卜辭通纂三九八片)

"予迓續乃命於天。"(盤庚中)

"……兄……上帝……出。……"(後編卷上,二八頁,一四片)

"伐呂方帝受我又。"(龜甲獸骨文字卷一,一一頁,一三片)

"在今後嗣王，……誕淪厥佚，罔顧於天顯民祇。"(周書多士)

"以爾多方，大淫圖天之命。"(同上多方)

"我其已宇，乍帝降若；我勿已宇，乍帝降不若。"(前編卷七，三八頁，一片)

"庚戌卜，貞帝其降堇(饉)。"(同上卷三，二四頁，四片)

"王用亨於岐山。"(易升六四)

"帝弗若。"後編卷下，一四頁，四片)

"貞帝弗其嚮王。"(同上，二四頁，一二片)

"王用享於帝吉。"(易益六二)

依此，他們又認爲"天帝"實統治着兩重世界，即"帝"和"王"統治的人的世界，以及他們的"先王"統治着的"鬼的世界"，都同在"天帝"的統屬下。這是現實世界中的僧侶貴族和世俗貴族，共同以"帝"或"王"爲其階級統治的代表那一事實的反映。同時，上帝也便成了其階級政權的工具。另一方面，"天帝"便充任了奴隸所有者的宗教神，而構成着一神教的內容。

三　巫教僧侶的職分和巫教

在原始公社制末期，玩符咒術的僧侶，已漸次從生產領域中脫離出來，而成爲一種專業。到階級社會的奴隸制時代，他們便轉化而成爲僧侶貴族，不但較世俗貴族扮演着更重要的角色，而且構成"神權政治"下統治層中的主幹。

"王"在其地位上被認爲是"神意"和人意的溝通者，僧侶則被認爲具有這種魔術的專門術士，他們是往來於"神"和人之間的。在殷代，被稱爲"伊"、"巫"、"史"的，便是這種僧侶貴族。他的宗教叫作巫教，巫教的教主稱作"阿衡"。伊尹等人便都是巫教教主——甲骨文也有伊尹爲阿衡的記事。周公說：

"我聞在昔，成湯既受命，時則有若伊尹，格於皇天；在太甲，時則有若保衡；在太戊，時則有若伊陟、臣扈，格於上帝；巫咸乂王家；在祖乙，時則有若巫賢；在武丁，時則有若甘盤。率惟茲有陳，保乂有殷……故一人有事於四方，若卜筮，罔不是孚。"（周書君奭）

史記殷本紀說：

"伊陟贊言於巫咸，巫咸治王家有成，作咸艾，作太戊。太戊贊伊陟於廟，言弗臣，伊陟讓，作原命。"

"史"在卜辭中屢見，例如：卜辭通纂三九八片："于帝史鳳，"二犬；同上別錄二河井大龜："乙巳卜，貞王賓帝史，七犬。"（參看六四片）

此外，武丁時之史官（貞人）有獻、亘、矛、宦、亳、𠂤、𠂤、攴、吾、𠂤箙、吏等十二人；祖庚、祖甲時有大、旅、節、行、兄、出等六人；廩辛、康丁時有逆、口、口、宁、犬、彭、宄、口、旅等九人（甲骨文斷代研究例）。又後編卷上，二二頁，有："乎多尹往𠂤。"

因此，巫教僧侶權威在殷代的政治上，簡直能左右"王室"；巫教的阿衡，簡直是最高權力的代表者，帝王除軍權外，無異是他們所運用的工具。所以古文獻說太甲時的伊尹，權能黜放太甲，太戊時的伊陟，竟能對太戊"弗臣"。這由於其在政治作用上的重要性。不只由於他們掌握知識的特權，且由於所謂"神權政治"時代，"神意"具有最高的支配力。而僧侶手中的"神意"在政治上之主要表現方式，則爲貞卜。所以周公追述殷人的政治說："若卜筮，罔不是孚。"（見前引）盤庚說："各非敢違卜，用宏茲賁。"（盤庚下）而這種"卜"，原來是專由僧侶掌握着的，後來才有"王貞"的事情（"王貞"還是殷代較後的事情。至某某"貞"的，則在一定時期內主要都係一人或數人，且能明白的別出各人的文字筆跡來）。在殷朝末期，曾發生過教權和俗權的劇烈鬥爭。鬥爭的結果，王曾把部分的神權奪回到自己手中，紂之"昏棄厥肆祀弗答"（周書牧誓）與"我生不有命在天"（商書西伯戡黎），都是俗權對教權鬥爭的表現。同時，王所代表的俗權與教權抗爭的事實，如次一類的記載，也並非偶然。例如："武乙無道，爲偶人謂之天神，與之博，令人爲行，天神不勝乃僇辱之，爲革囊盛血仰而射之，命曰射天。武乙獵於河渭之間，暴雷，武乙震死。"（史記殷本紀）"太誓之道之，曰：'紂越厥夷居，不肯事上帝，棄厥先神祇不祀，乃曰吾有命，無僇侮務，天下'（畢沅云二字疑衍）天亦縱棄紂而不葆。"（墨子天志中）

巫教雖係具有一神教本質的宗教，但它發展得並不完成；它缺少了其他一神教所具有的渡到彼岸和來生修煉的教義。在殷朝奴隸制滅亡後，巫教也日趨式微，其一些因素後來便爲道教所吸收。但今日的所謂城隍廟、水府廟、龍王廟等，却還都是殘留的巫教教堂；巫師就是巫教的教士。殷代巫教僧侶，對於人類文化的主要貢獻，是暗合陰陽曆折衷的天文曆數學的發明。

第二章　由奴隸制到封建制變革時代的政治學說——"周易"

一　卦辭、爻辭、"易卦"、"易傳"之出世時代

易經中的卦辭和爻辭，從其自身的構造性質，以及其說明的時代看，和殷虛出土之卜辭殆爲同一性質的殷代文物（詳見拙著中國社會史第二册，即殷周時代的中國社會），獨易卦的來源確係不易考定。在殷虛以及在仰韶各期出土的古代遺物中，都不曾有類似八卦的文字發現；在亞洲其他民族的古代遺物中，也還不能尋着其根源（只有和非洲的埃及文字有類似處）。據中國古史傳說，一云係"伏羲"作卦，一云係文王作卦。但據我們研究，在傳說中之"堯、舜、禹"的時代既還沒有文字發現，則"伏羲"作卦之說自難憑信。但文王作卦的傳說，從以下幾點看，便有其可能（這當然不是天才者個人所能憑空創造的）。一、八卦所說明八件事情，即是自然界中八種東西，這恰是當時人類對自然界之素樸的認識，我們從卜辭中可以考證出來的（卜辭中的占卜，常涉到這八種具體的東西）。周當時曾爲殷的從屬，自不能不接受殷的文化影響。或者在殷末，像卦辭、爻辭所包含的這部分文獻曾落到周人手中（或爲周人對殷朝社會事象的占卜的記載），周人應用其變革時代的意識去加以安排和演繹，把它系統化了。故繫辭傳曰："河

出圖，洛出書，聖人則之。”這種傳說並不是偶然的。二、卦爻之產生與卦辭及爻辭，是有其關聯性的。而卦爻又是滲透了革命意識的東西，當然非能出於殷人，應出於革命的周人。

說到易傳，從其思想體系去加以考察，一方面充滿了辯證的觀點，能完全適應於殷周變革期中社會現實的反映；但在另方面，它最後又轉入到觀念的、靜止的觀點上，這又充分表現是過去歷史上新興階級奪得政權後的一種意識形態。依理，易傳應出自西周人之手，周公作易傳的傳說，也不是偶然的。周公是武王死後的革命領袖，也是當代大政治家，周朝國家的規模，也是以他爲首所規劃締造起來的；但周公生存的時代，還是革命的時代。因此易傳又極可能係周公以後的人所作，因爲周公正生在革命初期。據左傳所說：“晉侯使韓宣子來聘……觀書於太史氏，見易象與魯春秋，曰：‘周禮盡在魯矣。吾乃今知周公之德與周之所以王也’。”(昭二年)是易和周公曾發生過關係，當無由否認。論語說：“加我數年，五十以學易，可以無大過矣。”魯論說：“加我數年，五十以學，亦可以無大過矣。”不過這裏所謂易或係卦爻。然從易傳的文體看，又與孔丘等人之口吻甚相彷彿；同時照上面所說，孔丘曾和易發生關係又是事實。因而以直承周公道統自命的孔丘，從他“述而不作”的原則下，或許是他對西周人所作的易傳，又加上了一次增刪工作。他的作易傳與刪易傳的傳說，也似乎不是偶然的。另一方面，我們從西周社會形勢去考察，周朝封建制度由黃河到華楚江淮的全面勝利，乃是到公元前九百年代末宣王時才完成其過渡。照歷史公例說，其意識形態的轉變只可能在新制度基本勝利以後。周朝封建制的初步勝利，却早在周公成王時代。而人類的思想也不是突然轉變的。所以易傳的思想可能係周公成王以後不斷形成的，而其系統完成，或屬春秋時代。

二　由神學的宇宙觀到辯證的宇宙觀

殷人崇奉"天帝"，和古代歐洲的一神教具有同等的意義。他們當時所認識的自然界的山、川、風、雲、雷、電、水、火等，認爲那都是由上層的"天"和下層的"地"所創造、統制的。這樣把自然現象神祕化，以之與社會現象牽合起來，形成奴隸主唯心主義的神學宇宙觀。

但到了奴隸制末期，由於社會內部矛盾的發展而引起經濟的衰落。殷朝奴隸主國家乃加緊對其各屬領的掠奪與剝削。微子在殷朝亡國的前夜說："殷其弗或亂正四方。"這是說他們到最後已喪失其對各屬領行使統制與掠奪的能力。在他們加緊對其屬領剝削的情形下，其與各屬領間的矛盾便劇烈化了。這在古代歐洲，便由這種情勢而引發了猶太族反羅馬奴隸主統治之宗教的一政治的運動，同時形成那包含於宗教信條下的政治思想。在中國古代，爲着履行這一任務的便是周族。他們從其反殷朝奴隸主統治的運動中而形成與奴隸主的神學思想相敵對的一種革命思想，這最初便藉卦爻表現出來。

但在"天"、"帝"支配下的古代人的意識中，新的意識形態的東西，在最初不只要遭受排斥，而且是從舊的意識形態中蛻化出來的，因而也便不能不帶上和把它加上一些神化的色彩。所以在基督教的歷史中便不能不造出基督出世的神話來；從而在卦爻的出世中，也無例外的造出"河出圖"、"洛出書"與"伏羲作八卦"的神話來。這完全和當時人類的實踐生活相適應的。

八卦便是乾☰、坤☷、兌☱、艮☶、離☲、坎☵、震☳、巽☴，卦歌又釋"乾爲天"、"坤爲地"、"兌爲澤"、"艮爲山"、"離爲火"、"坎爲水"、"震爲雷"、"巽爲風"。因而所謂八卦便是天、地、山、

澤、水、火、風、雷八種自然界已被認識的物質現象，並沒有絲毫神祕性。不過殷人從唯心主義的神學的觀點上去認識，他們則從物質運動的觀點上去認識。他們認爲宇宙間的萬有，都是由這八者相互矛盾相互排斥而引起的變動所產生出來的。所以由"一"的自身變化而發展爲八，由八卦中每兩卦的"對立物的統一"而發展爲六十四卦；又由"二變"而生"三變"，"三變"又發展爲三百八十四爻。而組成爲一生二，二生三，三生天地，天地生陰陽，陰陽生萬物的辯證的宇宙觀。

他們說：乾卦與坤卦的"合"是"否"(䷋)，這就是說乾上坤下的統治和被統治者所形成的現社會已不合理，已達到其自身否定的形勢了，只有把階級的地位變過來而達到坤上乾下的䷊形式，才是合理的"泰"。又如："䷐剝"自身的否定便是"䷗夬"，"䷆師"自身的否定便是"䷌同人"，"䷅訟"自身的否定便是"䷝明夷"，"䷨損"的否定便是"䷞咸"，"䷤家人"的否定便是"䷧解"。六十四卦和三百八十四爻，都是由這樣"矛盾對立鬥爭"的形勢中變化出來的。

他們又把這種外的矛盾對立的原理，應用到對社會方面的理解上。例如"乾父☰"，"坤母☷"，"震長男☳"，"巽長女☴"，"坎中男☵"，"離中女☲"，"艮少男☶"，"兌少女☱"(文王八卦次序)。自然，所謂文王八卦次序之成於何時尙不能正確考定；然而如乾卦和坤卦在其最初和兩性的生理構造有其關聯，則是從字形上也可考知的。

這種原始的辯證唯物觀，正是我們偉大民族的古代人民的偉大觀念。

三　由唯物主義再降到唯心主義

但是當時革命的人們只了解物之"外的矛盾的對立"，而不了解物之"內在矛盾的鬥爭"之物自身運動，那末，若是沒有外在矛盾的對立，物自身是不會運動的，運動就會停止了。他們從這裏由動的宇宙觀，轉入到靜的宇宙觀，從原始的唯物辯證觀又轉入形而上學的機械的觀點。

所以原先本是：

"夫婦之道不可以不久也，故受之以恆。恆者久也。物不可以久居其所，故受之以遯。遯者退也。物不可以終遯，故受之以大壯。物不可以終壯，故受之以晉。……進必有所傷，故受之以明夷。""……物不可以終難，故受之以解，解者緩也；……損而不已必益，故受之以益。益而不已必決，故受之以夬。……決必有所遇，故受之以姤，姤者遇也。物相遇而後聚，故受之以萃。萃者聚也。聚而上者謂之升，故受之以升。升而不已必困，故受之以困。困乎上者必反下，故受之以井。井道不可不革，故受之以革。革物者莫若鼎，故受之以鼎。主器者莫若長子，故受之以震。震者動也。物不可以終動，止之故受之以艮。……物不可以終止，故受之以漸。漸者進也。進必有所歸，故受之以歸妹。得其所歸者必大，故受之以豐。豐者大也。窮大者必失其居，故受之以旅。旅而無所容，故受之以巽。巽者入也。入而後說之，故受之以兌。兌者說也。說而後散之，故受之以渙，渙者離也。物不可以終離，故受之以節。節而後信之，故受之以中孚。有其信者必行之，故受之以小過。有過物者必濟，故受之以既濟。物不可窮也，故受之以未濟。"

（參看郭著中國古代社會研究，第七五——七七頁）

物事明明在這樣變動不居的具有必然性的運動中、變化中，他們却又以"中""久""通""恆"等範疇，把對立鬥爭的東西曲解爲調和

的東西，把運動的東西曲解爲靜止的東西，把必然要死亡的東西，曲解爲永恆的東西，把相對的東西，曲解爲絕對的東西。

"闔戶謂之坤，闢戶謂之乾；一闔一闢謂之變；往來不窮謂之通。"（繫辭上傳）"乾坤其易之縕耶？乾坤成列而易立乎其'中'矣，乾坤毀則無以見易；易不可見，則乾坤或幾乎息矣。是故形而上者謂之'道'，形而下者謂之'器'，化而裁之謂之'變'，推而行之謂之'通'，舉而措之天下之民，謂之事業。"（繫辭上傳）"天地交"而"泰"，"陰陽交"而"和"，那末，自然，統治者和被統治者"交"，社會就太平了！以前所實踐過的階級鬥爭，現在是用不着了，因爲現在有"替天行道"的"聖人"在替天"化成"。

他們在這裏，不但轉化爲唯心主義的宇宙觀，而且又把世界觀兩重化了。這是和奪得政權，自己成爲統治階級後的封建主階級的意識形態相照應的。此後隨着"儒家"對於這種轉變後的意識形態的東西又加以闡明和演繹，便更把周易的本來面目完全隱蔽了。

按易傳係包括象傳、彖傳、說卦傳、序卦傳、文言傳、繫辭傳、雜卦傳七者而說，又以象傳、彖傳及繫辭傳各有二篇，故又統稱十翼。

第三編　初期封建主政治思想的演化

缺页

第一章　作爲初期封建主政治學說的"洪範"

一　"洪範"的時代

洪範出世時代問題的考證，至今還不曾得着一致的結論，不少人謂係鄒衍以後的五行家所僞託。據洪範本文說：

"武王勝殷，殺受，立武庚，以箕子歸，作洪範。"

"箕子乃言曰：我聞在昔，鯀陻洪水，汩陳其五行。帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁，鯀則殛死；禹乃嗣興，天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敍。"

依此，洪範爲"天"（或帝）錫給禹的治國大法，武王克殷後，箕子又以之傳給武王的。但據地下發現，傳說中之"禹"的時代還不曾產生聲音文字，此當屬假託無疑。同時在"神權"時代，統治者利用人類相當幼稚的意識，假借"神意"去施行統治，固世界史之公例，殆顯而易見者。從而正義說："易繫辭云：'河出圖，洛出書，聖人則之'，九類各有文字，即是書也。……天與禹者，即是洛書也。漢書五行志：'劉歆以爲伏羲繼天而王，河出圖，則而畫之，八卦是也；禹治洪水，錫洛書，法而陳之，洪範是也'。"大概都是無稽的。"龜負洛書，經無其事。"但中侯及諸緯皆云："龍負圖，龜負書。"故孔以九類是"神龜負文而出，列於背，有數從一而至於九"。此爲殊值得注意之傳說。龜背列字，固非

戰國及漢代五行家所能想像，然自近代殷虛的發現，始信"龜背列字"爲具體事實而非神祕；同時，列字的龜貝浮於水中爲人拾得，亦事理之極可能者。因而傳說的本來面目，便不難大白。其次，孔穎達又說："不知洛書本有幾字？五行志悉載此一章，乃云：'凡此六十五字，皆洛書本文。'……上傳云：'禹因而第之'，則孔以第是禹之所爲。'初一曰'等三十七字必是禹加之也。其'敬用'、'農用'等一十八字，大劉及顧氏以爲龜背先有總三十八字；小劉以爲'敬用'等亦禹所第敍，其龜文惟有二十字。"此雖亦帶有神祕色彩，但所謂"六十五字"、"三十八字"、"二十字"，固至合歷史事實。今日所發現的龜片，每片有六十字或百二十字以上者，已所多見。近年發現的甲片，有"册六"及"編六"之兩片（新一〇〇、四五四A及四四九號），各片並有孔以貫韋編。應即周書所謂"惟殷先人'有册有典'"之"典""册"。

而在另一方面，今人每因洪範所列"五行"而疑其爲戰國後五行家所作。實則不只這裏之所謂"五行"，並不是意味着後代之所謂"五行"，不過是五種物質的東西；而鄒衍的"五德終始"論也與漢朝的五行說有着根本性的區別。大禹謨云：

"德惟善政。政在養民。水、火、金、木、土穀惟修，正德利用厚生惟和。"

雖然大禹謨成書的年代我們還不能確定，但左襄二十七年傳也說：

"天生五材，民並用之。"

這一方面證明所謂"五材"或"五行"，在春秋時代已成一連稱呼的成語；一方面在原初所謂"五行"或"五材"，並不如"陰陽家"所解釋，而只是"民並用之"的物材的總稱。

在古代印度，亦有"水、火、風、土"四大之說。古代希臘的原子說，

基本上也和"五行"哲學是同類的東西。這是在生產力還相當幼稚的狀況下，人類開始對於宇宙的系統的素樸認識。而由八卦哲學到五行哲學，是一個哲學流派的相續發展的過程。五行哲學的基本精神，即在說宇宙是五種物質原素之"相生相尅"發展而來的。

所謂"五行"的用語，亦非發現於戰國。夏書甘誓篇有"有扈氏威侮五行"之語。郭沫若考定甘誓爲殷人文字或周人假託。墨子有"五行毋常勝，說在宜。"荀子說："案往舊造說，謂之五行，甚僻遠而無類。……子思唱之，孟軻和之。"依此則"五行"一語，實存在於子思之前。

另方面，洪範的內容，還帶點素樸的意識形態的特色，其中有許多特徵和春秋以後的"儒家"作品沒有相同的地方；例如自西周以後，人們對"天"的崇拜觀念已見動搖。而這裏，則"天"還具有絕對支配力。

從而洪範中的所謂"六十五字"、"三十八字"、"二十字"，或係承自殷人；洪範的成書時代，便無疑應屬於西周——其全文經過孔丘和孔丘之徒的修改與補充，亦有極大的可能。

二　"洪範"所表現的"神權"和王權之統一的思想

在殷朝，僧侶在表面上是從屬於王的；但事實上，他們却是權力的實際掌握者。所以實際上"王權"對"神權"還在一個從屬的狀態中。到殷末，王自己才開始去直接干預"神權"。

在西周，隨着社會經濟制度的轉化，僧侶貴族和世俗貴族都各有自己的莊園和領地；在其自己莊園和領地內，均有其經濟、財政、政治、軍事的獨立支配權——只是對上級有從屬關係。因而奠定了"王

權"和"神權"之可能統一的物質條件，各級的領主們除掌握世俗政權外，同時由於殷朝巫教發育得不完成，不能負起對農奴的精神統治的任務，因而俗權封建主，便又直接履行一部分教權的任務——其具體表現便是所謂宗法制。

但在農業經濟還在較低階段的時代，人類對其所發見的一切自然現象，並不能求得合理的解釋，仍只有歸結於"神"的作用。因而統治階級便設法去求得那有利於其自己的解釋。基此，便產生洪範那一套理論。

他們從自然現象出發，認爲供人類生活的一切物質資料，都是從天給人類創造出來的五行——水、火、木、金、土——產生出來的("水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡；潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘")。

他們又認爲"天"雖然給人類創造出生活資料產生的源泉，但是它並非這樣就不管了，"天"還要拿"五徵"(雨、暘、寒、燠、風)來支配的。這"五徵"所表現的"一極備凶，一極無凶"的休咎，又以什麼爲準則呢？在他們看來，這便是關於那"天人相感"的人事的"五事"——貌、言、視、聽、思。要五事能表現爲恭、從、明、聰、睿，"天"才降"休徵"而不降"咎徵"。但這恭、從、明、聰、睿却不是常人所能作得到的，而必須要他們——領主們——那班肅、乂、哲、謀、聖的人物才能作得到。他們不但這樣找着了自然現象和人事現象間的聯系，而且把那神祕化的"五事"解釋爲和"五行"同等的重要——"在天爲五行，在地爲五事"。因而，他們那班不勞而食者的功用，又是何等重要啊！這樣，便替他們本階級找着了一個立足點。

其次，社會間的各種現象又是怎樣來的呢？在他們說來，也是緣於人事的"五事"而來的。五事的力行合度，"天"便錫之"福"，否則便

錫之"極"；但因人們對五事的力行上有程度的分別，相反的方面也有程度的分別，所以也便絲毫不爽的分爲"五福"——壽、富、康寧、攸好德、考終命，"六極"——凶短折、疾、憂、貧、惡、弱的等級。因爲他們是肅、乂、哲、謀、聖的人，在人事上能表現得恭、從、明、聰、睿，所以他們受"五福"；因爲你們農奴們不能這樣作，所以你們受"天"的"六極"的懲罰。你們要想和他們一樣，除非也像他們一樣作，但是這又怎能呢？這樣便找着其階級的第二個立足點。

照他們說來，人事既然是這樣的複雜不齊，要想達到福利的理想社會，使大家都能合乎"天"意的生活着，因而就不能不偏勞他們那班替天行道的肅、乂、哲、謀、聖的人們組織政權來執行管理大家，教訓大家等等事宜的任務。因而便產生"八政"——食、貨、祀、司空、司徒、司寇、賓師。

同時，"天"既是統制一切的，"天"爲"陰隲下民"，便派遣其兒子作代表來施行統治，所以說："天子作民父母，以爲天下王"。在封建社會開始時期，最高領主的王，還有相當的支配權威。這種思想，不但是這種現象的反映，且不啻爲最高權威的領主，在"天"那裏找着其存在的根據。所以到春秋時，隨着最高領主權威的旁落，敬天的觀念也就顯然動搖了。

其次，在現實社會中的階級的等級從屬，他們也從自然現象中去尋找其根據：把所謂"五紀"——歲、月、日、星辰、曆數——和現實社會中的階級等級相配合，曲說社會人事等休咎，是各等級人們的實際行動的感應。

"王省惟歲，卿士惟月，師尹惟日。歲、月、日，時無易，百穀用成，乂用明，俊民用章，家用平康；日、月、歲，時既易，百穀用不成，乂用昏不明，俊民用微，家用不寧。庶民惟星，星有好風，星有好雨，……月之

從星，所以風雨。”

從而人們在社會的現實生活中便亦派生出如次的等級：

天子：“惟辟作福，惟辟作威，惟辟玉食。”

臣：“臣無有作福作威玉食。臣之有作福作威玉食，其害於而家，凶於而國，人用側頗辟，民用僭忒。”

庶民：“凡厥庶民，無有淫朋，人無有比德，惟王作極。”“凡厥庶民，極之敷言，是訓是行，以重天子之光。”

大家按照次序去作，於是便歸結出如次一種封建的理想政治：

“無偏無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直。會其有極，歸其有極。”

這就是說，要被統治者完全依照統治者所劃定的圈子去生活，絲毫也不要越出它的範圍，就是最理想的封建政治。

在最後，我們說到天子既是天的兒子和代表，但他又如何去體會天意而代表之呢？原來天也會說話的啊！卜筮就是它的舌人。

“立時人作卜筮，三人占，則從二人之言。汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。

“汝則從，龜從，筮從，卿士從，庶民從，是之謂大同。……

“汝則從，龜從，筮從，卿士逆，庶民逆，吉；

‘卿士從，龜從，筮從，汝則逆，庶民逆，吉；

‘庶民從，龜從，筮從，汝則逆，卿士逆，吉；

‘汝則從，龜從，筮從，卿士逆，庶民逆，作內吉，作外凶；

‘龜筮共違於人，用靜吉，用作凶。”

在這一騙局下，龜筮不過充任了統治者的工具；在封建主們看來，庶民的意志是無關緊要的，而且是可一任統治者去擺佈的，儘管

違反庶民的意志也還是萬事大吉。而且在封建社會中，庶民又怎能去表現其意志呢？但是卜筮到這裏亦已喪失其唯一決定的權威。本質上已只是在充任了俗權和"神權"的統一表現形式罷了。

這不過在表示着"王權"之漸次發展，"神權"之漸次沒落的歷史傾向。

第二章　隨着西周的沒落而來的政治思想的演化

一　西周的沒落和"敬天"思想之動搖

到西周末期，由於封建制度的完全確立和經濟、政治、文化的發展，特別是齊鄭各地方諸侯領地經濟、政治、文化的發展，而西周則遭受嚴重旱災等災難。因而一方面形成地方領主開始强大和相互兼併；一方面便是最高領主周天子漸次喪失其統制能力；一方面是一些中小領主的被兼併和沒落。詩序說：

"至於王道衰，禮儀變，政教失；國異政，家異俗，而變風變雅作矣。"

詩譜序說：

"後王稍更陵遲。厲也，幽也，政教尤衰，周室大壞。十月之交，民勞，板，蕩，勃爾俱作，衆國紛然，刺怨相尋。"

因而周天子便無力對領主間的紛爭執行有效裁判，致從來信賴最高領主權威的中小領主，至此便對最高領主的權威發生懷疑和失望。這種現實的變化，並引起他們思想意識的變化。

其次，到西周末期，西周領主們在嚴重的災難下，反益加緊對農民的剝削，加之天災和外族的掠奪，致農民生活益陷於悽慘的境況。

所謂"民卒流亡，我居圉卒荒"也反映了這種情景。因此，農民對其從來所信奉的"昊天上帝"，即領主們所加於他們的精神統治力，亦根本發生懷疑和失望。

從而在社會意識形態中，那些原來有無上支配力的敬"天"的觀念，便開始發生變化。這種意識上的轉變，在詩經中也能充分表現出來。

"昊天上帝，寧俾我遯。"(詩雲漢)

"疾威上帝，其命多辟。"(蕩)

"天之方難。""天之方蹶。"(板)

"浩浩昊天，不駿其德。""昊天疾威，弗慮弗圖。""如何昊天，辟言不信！"(雨無正)

"昊天不傭。""昊天不惠。""昊天不平。"(節南山)

這表示人們對於"天"的信仰，已開始由懷疑而失望，由失望而怨詈。這完全由於實際生活的矛盾而引起其意識形態的轉變。在前此，"天"在人們的生活中具有無上支配力，現在却把它罵得不成東西。他們原來對"天"是無條件信賴的。例如下面的記載說：

"有命自天，命此文王。""明明在下，赫赫在上，天難忱斯，不易維王。天位殷適，使不挾四方。"(詩大明)

"帝遷明德，串夷載路；天立厥配，受命既固。""帝謂文王，無然畔援，無然歆羨，誕先登於岸。""帝謂文王，予懷明德，不大聲以色，不長夏以革，不識不知，順帝之則。"(皇矣)

"皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫。"(皇矣)

"假哉天命，有商孫子。商之孫子，其麗不億；上帝既命，侯于周服。""侯于周服，天命靡常。""宜鑒于殷，駿命不易。"(文王)

"天監在下，有命既集。"(大明)

"無墜天之降寶命。""今天動威以彰周公之德。"(周書金縢)

"皇天弘厭厥德,配我有周,膺受大命。"(毛公鼎銘)

由這樣無條件的信賴"天"或"上帝",認它是萬能的東西,到把"天"或"上帝"罵得不成東西,正顯示着當時人類意識形態變動的歷史過程。但實驗主義者對這個問題,却只肯從意識形態本身去考察,那是顛倒本末的。

二 作爲統治者階級統治武器的"禮"與"刑"的產生

隨着敬天觀念的動搖,統治者假借去施行統治的"天"和"上帝",便降低了它對人類生活的支配力,表現"神權"的作用漸趨式微。因而統治者一方面自然還盡力去支持大衆對於"天"和"上帝"的信念——直至荀卿才相對的把它否定——一方面却不能不適時的去尋找其代用物和補充的東西。

爲維繫統治者階級內部的秩序,便把所謂"禮"系統化;爲維繫其對農民的統治,便創出具體化的、關於"刑"的法典來,作爲維繫封建秩序的兩套主要辦法。

按"禮"原係意味着宗教祭典上的一種節文,故說文示部云:"禮,履也,所以事神致福也。"又豐部:"豐,行禮之器也。"卜辭有"癸未卜貞酧豐"。末一字王國維云:"二玉在器之形,古者行禮以玉。"因爲在階級社會出現後的祭祀,是有其身分限制與分別的。因而"禮"後來便轉化而成爲具有一種社會身分制度的內容。禮的這種演化,大概係春秋初時情形,因我們在西周金文中尚不能找着根據;不過作爲禮的這種制度,是"武王革命"勝利後就開始存在着的,只是當時或還沒有一種成文的體系。它是周公爲着規劃周朝國家的建設而創制的,所以說

"制禮"始於周公應係事實。

至所傳之禮經——儀禮、周禮、禮記——今人疑謂純出自西漢末，此殊不盡然。在論語中已有"詩""禮"對稱之文，莊子亦有"丘治詩、書、禮、樂、易、春秋六經"語，是在孔丘前原有禮經可無疑。惟現傳之"三禮"是否原有禮經，則問題尚多；大概儀禮之可信程度尚較多，然亦不免有竄改、演繹，加進了後來人的不少東西，其他更無論矣。因此，今之禮經曾經過後人的竄改、演繹，尤其是經過劉歆之徒的僞託是無可懷疑的。

這"禮"和"刑"是各作用於一方面而不相逾越的。所謂"刑不上大夫，禮不下庶人"。又左成十三年傳劉子說："君子勤禮，小人盡力，勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。"左僖二十八年傳說："禮以行義，信以守禮，刑以正邪。"因此，"禮"是用以處"君子"，刑是用以治"庶人"，"刑"和"禮"是能表現其階級性的。

但"禮"是什麼東西呢？

"名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正民，是以政成而民聽。"(左桓二年)

"名位不同，禮亦異數。"(左莊十八年)

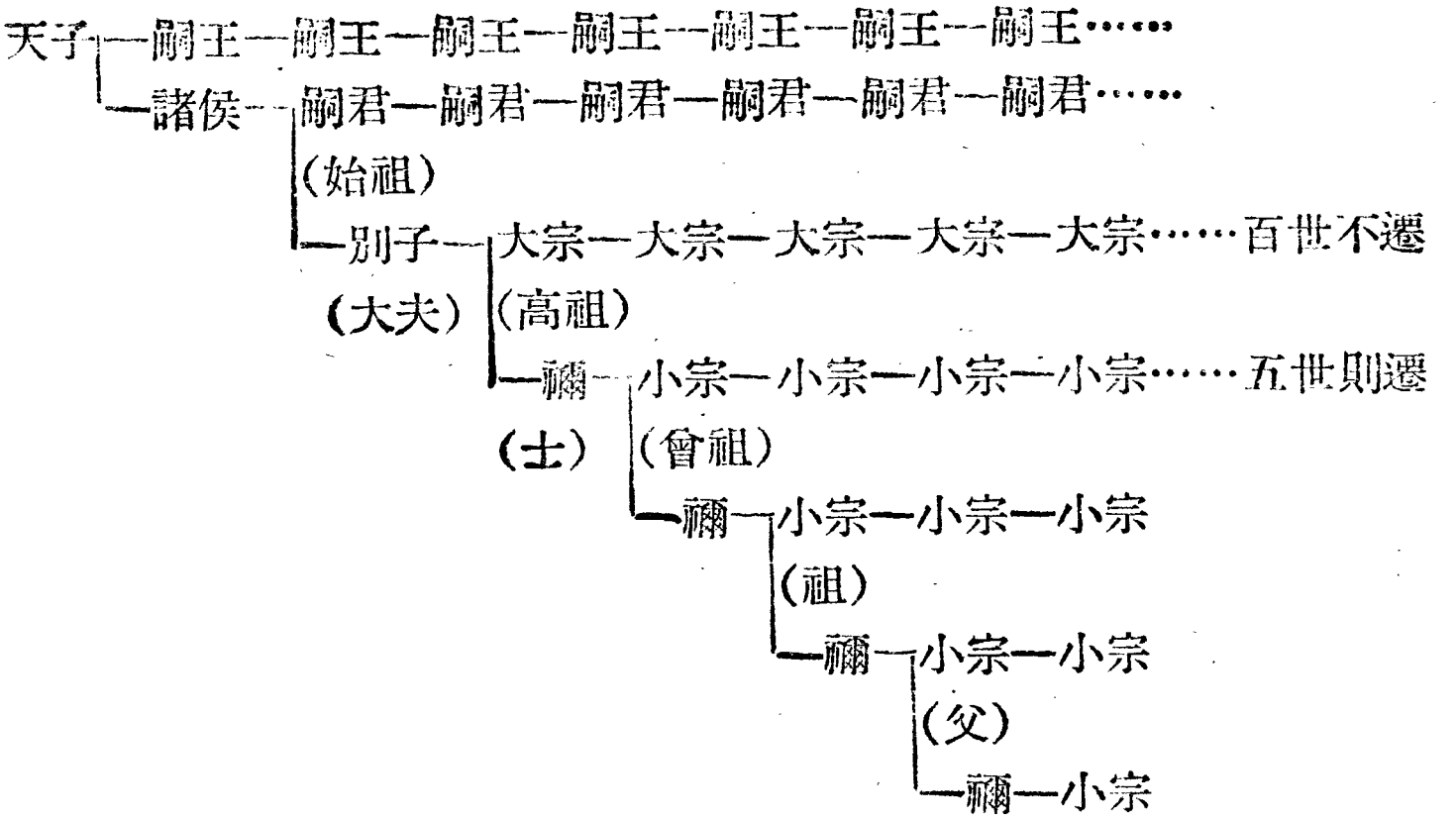
所謂"名位"，即國語之所謂"古者先王既有天下，又崇上帝明神而敬祀之。於是乎有朝日夕月以教民事君。諸侯春秋受職於王以臨其民，大夫日恪位箸以儆其官，庶人、工、商各守其業以共其上。尤恐其墜失也，故爲車服旌章以旌之，爲班爵貴賤以列之；爲令聞嘉譽以聲之"。

是則"禮"便是封建等級的名分。所以禮在統治的各等級層中也並不是一樣的。因而天子、諸侯(公、侯、伯、子、男)、大夫(上、中、下)、士(上、中、下)便都各有其名分上的應守之"禮"。

"禮"在各級領主間之朝、會、征伐上，又能表現如次之等級性作用：

"夫'禮'所以整民也。故'會'以訓上下之則，制財用之節；'朝'以正班爵之義，帥長幼之序；'征伐'以討其不然。"(左莊二十三年)

"禮"同時在"冠""婚""喪""祭"上，也都在表現其等級性的名分。例如，據禮記喪服小記及大傳所述"別子爲祖，繼別爲宗，繼禰爲小宗。有百世不遷之宗，有五世則遷之宗"。這可演繹爲如次之表式：



這便是曾參之所謂"愼終追遠"的內容。故禮記的大傳雖係僞書，關於這點敍述，固與當時社會存在相適應。

這樣，"禮"便成爲宗法制的基本原則。在統治階級的內部組織成一個宗法的系統。因而在構成封建統治集團的內部，便都在宗法上聯系起來。例如："晉有翼九宗""懷姓九宗"(左傳)。"楚人執戎蠻子，致邑立宗，以誘其遺民"(同上)。這種統治集團內的宗法組織，在他們

看來，却和"治國"發生了密切聯系。"人道，親親也。親親，故尊祖；尊祖，故敬宗；敬宗，故收族；收族，故宗廟嚴；宗廟嚴，故重社稷；重社稷，故愛百姓。"(大傳)

這種宗法的分派，是以職分、爵位、土地財產的承繼權如何而定地位的，也可以說，宗法制就是一種財產繼承制的體現或反映。

宗法制的另一作用，是俗權封建主手中的教權表現。宗法制的理論基礎是孝悌忠等倫理。所以封建主們又盡量把祖先崇拜和倫理教條作爲對農民"教化"的中心。這由於殷朝的巫教發展得不完成，不能代俗權封建主担起對農民行使精神統治的任務，便不能不由俗權封建主自己來直接行使一部分教權職務。由此規定了後來的祖先祠堂之似教堂非教堂的性質，也規定了儒教之似宗教非宗教的性質。但這也不是說他們沒有去利用巫教，周朝的封建主對巫教也盡量在利用的。

再說"刑"。"刑"原來在奴隸制度時代就已爲奴隸主所系統使用，封建初期也是繼續着的；不過在西周末期，爲適應其統治上的需要，才把它具體形成，作爲成文式的法典了。但"刑"是什麼作用呢？周書粢誓說："踰垣牆，竊馬牛，誕臣妾，女則有常刑。"呂刑說："士制百姓於刑之中，以教祇德"。"罰懲非死，人極于病。"左襄二十一年傳說："上所不爲而民或爲之，是以加刑罰焉而莫敢不懲。"是"刑"的一方面的作用在作爲統治農民的武器，而制止其反抗；一方面的作用在維護私有財產。呂刑說："王曰，吁！來！有邦有土，告爾祥刑。在今爾安百姓，何擇非人？何敬非刑？何度非及？"這便是說，在"天"或"上帝"對百姓的思想意識失去絕對控制作用時，只有系統的用"刑"去維繫統治。所謂民不可以教化化之，則以刑威之。

他們在這裏，已具體地系統地把刑分列爲五等——墨、劓、刖、

宮、辟。定刑的辦法，分作事實犯和嫌疑犯兩種；但對嫌疑犯又分爲輕重兩等。

事實犯：——"五辭簡孚，正於五刑"——墨、劓、刖、宮、辟。

嫌疑犯：重嫌疑者——"五刑不簡，正于五罰。"

輕嫌疑者——"五罰不服，正於五過。"但又有"五過之疵，惟官、惟反、惟內、惟貨、惟來"的一句"但書"。

但另外却又有一伸縮性的條文，即事實犯可以用"金作贖刑"而解釋爲嫌疑犯；嫌疑犯則可由"閱實其罪"的程式去執行"金作贖刑"。所以說："五刑之疑有赦，五罰之疑有赦。""赦"的內容是怎樣呢？

墨辟疑赦，其罰百鍰，閱實其罪。

劓辟疑赦，其罰惟倍，閱實其罪。

刖辟疑赦，其罰倍差，閱實其罪。

宮辟疑赦，其罰六百鍰，閱實其罪。

大辟疑赦，其罰千鍰，閱實其罪。

刑、罰之屬，各有三千條：

墨罰之屬千；

劓罰之屬千；

刖罰之屬五百；

宮罰之屬三百；

大辟之罰，其屬二百；

五刑之屬三千。

但是他們又說這種原則，也不是死板的，執行的時候，仍是要適應犯罪者的階級地位和情勢的需要去決定的。所以又說：

"上刑適輕，下服；下刑適重，上服。輕重諸罰有權。刑罰世輕世重惟齊；非齊有倫有要。"

他們認爲統治者本着這套武器——殘酷嚴密的刑罰去統治農民，階級的統治地位便不虞殞越了。所以周穆王說："嗚呼！念之哉！伯父、伯兄、仲叔、季弟、幼子、童孫，……爾尙敬逆天命，以奉我一人。雖畏勿畏，雖休勿休，惟敬五刑。……兆民賴之，其寧惟永。"要不然，便無法去統治農民。"天罰不極，庶民罔有令政在於天下。"（以上均見呂刑）

到春秋時代，"刑"的原則便更加系統地發揮了，例如在鄭國有子產鑄刑書，在晉國有范宣子鑄刑鼎，後來隨着新興地主這一社會階層的興起，鄧析商鞅等人，便主張拿"法"去代替"禮"；到荀卿時代，儒家的"刑"和"禮"也便開始轉化爲"法"；到韓非時代，"禮"和"刑"便相對在"法"的下面固定化，易言之，即藉所謂"法"去相對規定其內容。

三　由"敬天"到"重民"思想轉化的社會內容

到春秋時期，在一班封建領主的生活、思想中，也曾引起一些變化，重要的，即由"敬天"到"重民"的思想和統治方法的改變。這自然和社會情況的變化，特別是和被統治階級生活和思想意識的變化相適應的。下面便是關於這方面的記事：

"虢必亡矣，虐而聽於神。"（左莊三十二年內史過語）

"虢其亡乎？吾聞之，國將興聽於民，將亡聽於神。"（同上史囂語）

"天道遠，人道邇，非所及也。"（左昭十八年子產語）

"持盈者與天，定傾者與人。……天道盈而不溢，盛而不驕，勞而不矜其功。……天時不作，弗爲人客；人事不起，弗爲之始。"（國語越語勾踐三年范蠡語）

"民之所欲，天必從之。"(左襄三十一年引泰誓)

"夫民，神之主也。是以聖王先成民而後致力於神，……故務其三時，修其五教，親其九族，以致其禋祀，於是乎民和而神降之福。"(左桓六年季梁語)

"夫惠本而民歸之志，民和而後神降之福。"(國語周語厲公語)

這些片段的文字，在那些資產階級的學者看來，却正是封建統治階級的民權思想，"歐洲在近兩百年才發明的民主，我們在兩千年前就已經有了的。"實際上，這種所謂"重民"雖有着改良主義的作用，對當時的人民有好處而沒有壞處。而此也是由於當時人民的鬥爭得來的，是當時的封建主們爲挽救其自己的統治而採取的改良步驟。不過那在實質上，並不是什麼民權思想，而是一種和緩人民反抗與爭取民力的辦法，當時的"重民"，並沒有溢出下面的一類原則：

"君子勤禮，小人盡力。"(左成十三年劉子語)

"夫民之大事在農，上帝之粢盛於是乎出。"(國語周語虢文公語)

"以教民事君。"(同上內史過語)

這就是後來敢說出"民爲貴，社稷次之，君爲輕"的孟軻，在他的主觀上，也還是"君子勞心，小人勞力"。"勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人"的一套。雖則孟軻的那種說法，客觀上却包含有民主思想的積極因素。

原來從西周末期開始，一方面由於封建統治階級對農民的剝削擴大，而引起農民不斷逃亡；一方面由於戰爭與連年旱災……又加重了農民的痛苦——死亡、逃散，致發生農業勞動力缺乏的嚴重現象。在西周末期的所謂"民卒流亡，我居圉卒荒"，正是當時這種現象的寫

眞。這情形到春秋時期由於戰爭的擴大與持續，便更爲嚴重。"沒有母牛是無處榨取牛乳的"。這是西周以後的封建主們"重民"思想之一方面的社會內容。

同時在另一方面，我們曾經說過，在西周末期，由於天災和階級剝削的擴大，曾引起中國歷史上第一次農民大暴動；這種階級間的矛盾，到春秋時期，更形嚴重了，又引起另一次農民大暴動（如以盜跖爲首的農民大暴動）。封建主們爲和緩農民的階級反抗，便不能不深切考慮其"治民"的辦法了。這是形成其所謂"重民"思想之又一方面的社會內容。

專依靠敬神，已不能解決問題；要依靠講求"治民"，才有益於統治。這在當時封建統治階級的政治家像鬥廉和子產他們看來，却是再明白不過的事情。所以鬥廉說："卜以決疑，不疑何卜？"（左桓十一年）子產說："若君身，則出入飲食哀樂之事也；山川星辰之神又何爲焉？"（左昭元年）

所以在原來神權還具有較大作用的時候，在階級矛盾還不曾發展到公開的武裝衝突的時候，統治階級以"天帝"爲主要工具，便能順利的去維護其剝削關係；現在則由於人力的缺乏和階級的矛盾而引起人民對天帝崇拜觀念的動搖，乃不能不從"治民"的觀點上，去講求其統治的代用物。因之，便不僅產生"禮"和"刑"兩套統治的辦法，而又講求了欺騙人民的"重民"辦法。"重民"思想的本質雖則不過如此，然此在當時，却是值得珍視的。同時，從這裏也可以看出中國封建社會在當時的前進動態。

所以民權思想不是封建統治階級固有的，封建統治階級在其自己手中有政權的時候，是不會贊成民權的。民權思想是革命人民的一種意識形態，民權的政治是要通過人民的革命鬥爭才能獲取到手的

果實。所以資產階級自由主義派學者的那種歪曲，是在對封建勢力讓步，在勸阻人民不要對封建勢力作爭取民權的鬥爭。這正表示資產階級和封建勢力妥協的觀點，也表現其封建性的濃厚。同時，這也不是資產階級自由主義派在"五四"時期的觀點，而是其和封建勢力妥協的"五四"以後的觀點。沒有什麼原則的托派，便翻譯這種觀點，去迎合大地主大資產階級，作爲其走進特務機關的跳板。

第四編　初期封建制上昇時期
政治思想各流派

缺页

初期封建制度的經濟，到春秋時期便發展起來了。隨着經濟的發展，反映在政治上，一方面由於封建領主相互間兼併的擴大，引起大羣中小領主的滅亡。例如在晉國，據左昭三年傳說："欒、郤、胥、原、狐、續、慶、伯，降在皂隸。"左莊二十三年傳說："晉桓、莊之族偪，獻公患之，……譖富子而去之。"左宣二年傳說："驪姬之亂，詛無畜羣公子，自是晉無公族。"其他各國也與此有同一情形。而地方"大夫"等中級領主的領地却有大爲擴大的：如"韓賦七邑，皆成縣也。"（左昭五年）又羊舌九縣；左昭二十八年傳又云："魏獻子爲政，分祁氏之田以爲七縣，分羊舌氏之田以爲三縣。"齊、楚、秦、晉等各大封邑，無不幷國數十，各擴大而成數千里之邦。同時連直接從屬於周天子的中小領主，也都爲地方强大領主所兼併，例如詩召旻篇說："昔先王受命，有如召公，日辟國百里；今也日蹙國百里。"因而在這羣沒落領主意識的基礎上，便孕育出老聃復古主義的政治學說。

另一方面，在春秋二百餘年間，一、封邑相互間戰爭的頻繁與持續，把封建制度內部的矛盾擴大了。二、宗周的沒落和地方領主的强大（如鄭人一再取成周的禾與麥，齊楚的覬鼎，周鄭交質等），公室的衰弱和私家的僭越，引起封建秩序開始紊亂〔如管氏作三歸。晉之韓、趙、魏各家專政。季氏舞八佾。又如"季武子將作三軍，告叔孫穆子曰，請爲三軍，各征其軍。"（左襄十一年）"初作中軍，三分公室而各有其一。季氏盡征之；叔孫氏臣其子弟，孟氏取其半焉。及其舍之也，四分公室，季氏擇二，二子各一，皆盡征之而貢於公。"（左昭五年）〕，以及

"臣弒其君者有之，子弒其父者有之"等等現象，從來維護封建秩序的"禮"至此也紊亂起來了。三、"大國"對於"小國"的苛求，如："孟獻子言於公曰：臣聞小國之免於大國也，聘而獻物，……而有加貨，謀其不免也。誅而薦賄，則無及也。"(左宣十四年)"黃人不歸楚貢，冬，楚人伐黃。"(左僖十一年)魯子服景伯語吳人曰："自王以下，朝聘玉帛不同。故敝邑之職貢於吳，有豐於晉。"(左哀十三年)"公如晉朝，且聽朝聘之數。"(左襄八年)"季武子使謂叔孫以公命曰：視邾滕。"(左襄二十七年)(杜註：兩事晉楚，則貢賦重，故欲比小國)"范宣子爲政，諸侯之幣重，鄭人病之……子產寓書於子西，以告宣子曰：'子爲晉國，四隣諸侯不聞令德，而聞重幣。……夫諸侯之賄聚於公室，則諸侯貳；若吾子賴之，則晉國貳'。"(左襄二十四年)"魯不堪晉求。"(左襄三十一年)"魯之於晉也，職貢不乏，玩好時至，……府無虛月。"(左襄二十九年)鄭子產對晉士文伯曰："以敝邑褊小，介於大國，誅求無時。"(左襄三十一年)平丘之盟，鄭子產爭承曰："鄭伯男也，而使從公侯之貢，懼弗給也。"(左昭十三年)這不但說明了强大領主對弱小領主財政經濟的剝削，而且把封建諸侯相互間朝、會、征伐的秩序也破壞無餘了。同時，由於階級間矛盾的擴大，從來的"刑"也不足以嚇倒人民，老子曾說道："民不畏死，奈何以死懼之。"在這種社會條件下，便孕育出給封建制以系統闡明的"集大成"的孔子學說（他把從來的"禮"和"刑"更理論化、系統化，又提出一個"德"來……）。他自己總括其政治見解說："謹權量，審法度，修廢官，四方之政行焉。興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。所重：民、食、喪、祭。"(論語堯曰篇)所以，他曾以繼承文武周公的道統自居。

在又一方面，除戰爭加於農民的額外負担外，領主的生活愈趨豪奢，也加重了農民的額外負担。例如：

"晉銅鞮之宮數里。"(左襄三十一年子產語)

"楚爲章臺之宮。"(左昭七年)

"鄭伯有耆酒,爲窟室而夜飲酒。"(左襄三十年)

"秦伯之弟鍼出奔晉,……造舟於河,十里舍車,自雍及絳,歸取酬幣,終事八反。"(左昭元年)

"縣鄙之人,入從其政;偪介之關,暴征其私;承嗣大夫,强易其賄;布常無藝,徵斂無度;宮室日更,淫樂不違;內寵之妾,肆奪於市;外寵之臣,僭令於鄙。私欲養求,不給則應。人民苦病,夫皆婦詛。"(左昭二十年晏子對景公語)

在剝削無度的另一方面,便是:

"民三其力,二入於公,而衣食其一;公聚朽蠹,而三老凍餒。"(齊)"庶民罷敝,而宮室滋侈;道殣相望,而女富溢尤。"(晉)(左昭三年叔向、晏子對語)

"今宮室崇侈,民力彫盡,怨讟並作,莫保其性。"(左昭八年師曠對晉侯語)

於是在晉國,便引起"盜賊充斥"(左襄三十一年);魯國,則"魯多盜"(左襄二十一年);鄭國,則"鄭國多盜"(左昭二十年)。統治者面對着這種情況,便更擴大"刑"的範圍。另一方面便引出農民們之反抗封建主的政治意識。不過我們對這方面,沒有系統的材料來說明。

再次,在春秋末期,由於新興地主—商人的興起,却又產生了鄧析子的政治學說。這種地主,有些是由舊領主兼爲商人,而又成爲新的土地佔有者的,有些是商人、將士、富裕農民起家而佔有土地的。他們對農民的剝削,本質上和舊的封建主一樣,但比較是改良的。同時,他們和舊的封建主間,在封建的關稅封鎖上,在舊封建主對政權的獨攬和家系承襲上,兩者間都有權利衝突。

第一章　沒落封建主集團的政治學說——老聃的復古主義

一　"老子"成書的時代及老聃的社會身分

我們研究"道家"的思想，第一重要的，得略爲探究一下老子出世的時代問題。這問題，最初是梁啓超提出的，但梁氏所提出的六大理由，已在張煦等人的筆下被否決；此外一些藉"疑古"而聞名的考古家，便不過把梁氏所提出的問題一再重複（我不反對"疑古"，且認爲在某些方面有必要；只是不同意以"疑古"爲能事的詭辯家，也不同意只看實物而不看其他的僞歷史唯物主義者）。但我在這裏不能詳細引述，請讀者去參考古史辨第四册，三〇三——五一八頁。我在這裏只提出"疑古家"無可置疑的三點來，因爲莊子和孝經中所列孔子入周見老子的故事，並不曾取得我們"疑古家"的同意，我們也不必珍視這種傳說。

一、據胡適考證："史記孔子世家和老子列傳，孔子曾見過老子。這事不知在於何年，但據史記，孔子與南宮敬叔同適周。又據左傳，孟僖子將死，命孟懿子與南宮敬叔從孔子學禮（昭七年）。孟僖子死於昭公二十四年二月。清人閻若璩因禮記曾子問孔子曰：'昔吾從老聃助葬於巷黨，及堲，日有食之。'遂推算昭公二十四年夏五月乙未朔巳時

日食，恰入食限。閻氏因斷定孔子適周見老子在昭公二十四年，當孔子三十四歲"（四書釋地續）。

二、論語述而篇說："述而不作，信而好古，竊比於我老彭。"如此，老彭至少和孔子同時，或在其前；而且老彭是爲孔子所崇敬的思想家或著述家。論語憲問篇說："或曰：'以德報怨'，何如？"老子六十三章說："大小多少，報怨以德。"憲問篇又說："仁者必有勇。"老子六十七章說："慈故能勇。"論語衞靈公篇說："無爲而治者，其舜也歟？"老子說："無爲而治。"又述而篇說："聖人吾不得而見之矣，得見君子者斯可矣……亡而爲有，虛而爲盈，約而爲泰。"傳說老子教孔子曰："良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。"孔丘所述或即以此爲師承歟？（參看黃方剛老子年代之考證）

三、老子五千言中所說明的社會情況——無論在經濟上、政治上或意識形態上，——以及其所表現的階級性，一方面恰合於春秋末期封建兼併的時代背景；一方面恰合於春秋末期沒落貴族的身分言論。若果我們不懷疑人類思想不能離開社會而孤立存在這一眞理的話，則對老子出世的時代，便不難明白。那班"疑古專家"把人類的思想意識和其實踐生活隔離起來，去從事其所謂考古工作，自不能得着若何圓滿結果，雖然他們也多少的引用一些材料。而這種錯誤的論斷，一入到托派葉青的眼中便馬上拾起來，再加上一些胡說，向大地主大資產階級的特務機關呈獻。

有人說老聃就是太史儋（創此說者爲畢沅與汪中），我前此亦頗以爲是；但細考太史儋於孔丘卒後百零六年見秦孝公（史記謂爲二十九年），其時爲三十四歲。是其生在孔丘六七十年後，與論語所說老彭不符。又有云老子即關尹者，實則這種辯論尤無必要，因爲我們只在說明某一時代有某種思想代表已足。

因而近人唐蘭在其老聃的姓名和時代考一文中結論說："子、老聃和老子是一人。丗、老聃較在孔子前。寅、道德經是老聃的遺言。""老子道德經除了有一部分後人攙入錯亂以外，我們可以信爲是老聃手著的。"唐氏的這個結論基本上是對的(參看該文)。——雖然，我們仍不同意他的觀點和方法，也不同意"老子"係老聃手著的說法。

其次我們說到老聃的階級性，這是最重要的。否則，我們便無由說明其思想體系。但有人說：老聃是西周末沒落的奴隸主貴族，不論西周是否奴隸制社會，"老子"却不能說明這種社會性。有人說他是戰國末具有"士"的身分的小農，但是老聃非戰國末人，而況所謂小農和士的身分的統一，在當時很難可能有這樣的事實。胡適則謂其爲春秋時代的極端破壞派，梁啓超則稱之爲戰國末平民階級，在階級的概念上便更屬滑稽可笑了。然據莊子天道篇說："孔子西藏書於周室，子路謀曰：'由聞周之徵藏史有老聃者，免而歸居，夫子欲藏書，則試往因焉？'"司馬遷亦稱老聃爲周"守藏吏"。但在孔丘以前，求知識是封建貴族的專利，平民是沒有這種權利的，故禮記王制篇掇拾傳聞云："天子命之教，然後爲學。……天子曰辟雍，諸侯曰頖宮。"至孔丘在他的"有教無類"的口號下，才把受教者的範圍漸漸擴大，不過事實上還只擴充到"士"的階層及一部分新興地主—商人的子弟。然而老子的思想，又基本地和新興地主—商人相反對。因而老聃便無疑是屬於統治層中之一分子，不過他由楚跑到周去作"守藏吏"，必已失去其自有的領地。我們在前面說過，在春秋二百餘年間，由於强大領主的兼併，曾引起若干中小領主的沒落，這種沒落者的呼聲和其悲觀失望的憤懣情緒，在老聃的全部著作中能充分表現出來。

近人有因老聃思想體系中有辯證的觀點，便認爲他是屬於被統治階級中的分子。然而黑格爾爲什麼能發現辯證法呢？於是便不能不

歸究到認識論上去。自然，唯心、唯物正是"治人者"和"治於人者"認識論上的根本分野；因而便又有人謂老聃係樸素的辯證唯物主義者。這確是一種值得注意的見解。但我以爲老聃的哲學體系中具有第一義決定的東西，並不是"名"和"樸"，而是"玄之又玄"的"道"。因此，問題的關鍵乃在於老聃所謂"道"的實質。其次老聃的政治主張沒有代表被統治階級的地方，自不能把他誤認爲被統治者的代言人；如果一面認他是代表沒落小封建主，則其辯證唯物主義或原始辯證唯物主義的思想，都是不可想像的。所以這種見解也值得商榷。

二　老聃的辯證觀的唯心主義認識論

在這裏，我們進而考察一下老聃的認識論。

如上所述，有些學者，一論到老聃哲學，便說他是辯證唯物主義者；一論到他的政治思想，又有人把他看作社會主義的學者。實則一個代表初期沒落封建貴族，其自身並附麗在不勞而食的封建統治者隊伍中的老聃，是不能發明辯證唯物主義和社會主義的（在無產階級和資產階級登上政治舞台後，封建階級的騙人的"社會主義"才是可能的）。

從老聃的整個思想體系中去考察，且從而以之與其實踐生活聯系起來加以考察，在其思想體系中，曾應用了一個辯證的觀點。在他的全部著作中常常把事物的現象從對立的範疇方面去說明，如剛—柔、牝—牡、雌—雄、惡—善、美—醜、禍—福、利—害、曲—直、窪—盈、虛—實、强—弱、興—廢、奪—與、厚—薄、進—退、得—亡、貴—賤……這是他發現了現象之對立的矛盾性，企圖從矛盾之對立性中去說明現象。因而他同時把一般認爲絕對的"是非"也都否定

了。他說：

"唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去何若？"（老子異俗）

於是他又進而說明事物之否定其自身的現象，例如他說：

"正復爲奇，善復爲妖。"（順化）

"禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。"（同上）

這就是說："肯定"的"禍"的自身的"否定"便是"福"，"福"又有其自身的"否定"而轉化爲"禍"。他從這裏又企圖進而去說明事物之發展法則，而歸結出"道生一、一生二、二生三、三生萬物"（道化）的原理。同時他又從外在的關聯上企圖去說明由"量"到"質"的變化，他說：

"天下皆知美之爲美，斯惡矣，皆知善之爲善，斯不善矣。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。"（養身）

這確是一種比較偉大的進步的觀念。但是老聃在這裏却已由辯證的觀點，傾向着相對論，而又恰恰止住在這裏便不能前進了。實際上他只了解事物之外在的矛盾的對立，而不了解事物內在矛盾鬥爭的統一。因而他便無法了解由量到質的變化以及由新質而引入新量的發展之事物自身運動的內在的必然性，而只是當作觀念的變動，從而事物自身是無變動的。他從而從浮現在外在的矛盾的現象上出發，便很自然的達到其歷史的循環運動的見解。因之他從這裏便又回到"自然主義"和"復古主義"中去了。這由於在其沒落封建貴族的實踐生活中，一方面感到其自身階級地位的沒落與新興地主—商人的代起（他也不了解這種在漸變過程中所引起之部分突變的法則）給與他對社會變動現象的認識；另一方面，在歷史上，沒落的封建貴族不根本放棄其自己的立場，接受進步階級的主張並站到其立場上，便不能

扮演爲革命者而登場，便很自然的只肯從憤恨現狀中去留戀過去，不肯而且不能徹底地去否定現狀，作更積極的了解。因此，老聃雖曾把握了辯證法之反正對立的觀點，但不能深入到矛盾對立鬥爭的統一的理解。一方面，仍是形而上學的；他方面，他不能進入到唯物主義，仍舊把辯證法的首尾倒置。

因而在他說到物質和精神的依存關係時，雖還承認本體（樸）是先於概念（名）而存在的；但當他進一步去研究本體的究極時，便又繞回去了。本體究竟是自身存在的物質還是什麼呢？他的答案是："天地萬物生於有，有生於無。"（去用）這"無"又是什麼呢？在他看來，在沒有人類社會出生前，宇宙是否就是存在着的呢？宇宙的自體又是在一種怎樣的狀態中存在着呢？他的答案是：

"有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，强爲之名曰大。"（象元）

"無名天地之始，有名萬物之母。"（體道）

這種"先天地生"的"無名之樸"又是怎樣發生的呢？原來由於那不知所以名之的"道"在那裏發生作用。然而"道"又是什麼東西呢？他說：

"道者，萬物之奧。"（爲道）

"道之爲物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物，窈兮冥兮，其中有精，其精甚眞，其中有信。"（虛心）

"視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者，不可致詰，故混而爲一。其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。"（贊玄）

然而在這裏還可以把他的"道"解作星雲氣體中的各種物質原

素，把存在於星雲氣體的混沌狀態中的宇宙解作他的所謂"無"，從星雲氣體的凝結以至萬物的發生解作他的所謂"有"。可是他又曾說過，"吾所以有大患者，爲吾有身，苟吾無身，吾有何患？"（厭恥）"善攝生者……以其無死地。"（貴生）是明明把精神的"我"和物質的"我"對立着，易言之，離開物質的我，還有一個眞我存在，又云："致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀其復。夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常。"（歸根）在這裏所謂"命"也是精神，亦可意義爲所謂"靈魂"。另一方面達到他的本體原是"靜"的見解。所以他所謂"道"的內容，並不是物質的東西，而是神化的東西；同時，在這個本源的"道"的地方，一切鬥爭是完全沒有的，它只是一個"虛"而"靜"的"無爲"的本體。

所以在他看來，這"道"的作用，是我們人間世界所不能知曉的"玄之又玄"的東西，是造化的主宰（衆妙之門）。所以他又說：

"道可道，非常道；名可名，非常名。無名，天地之始；有名，萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此兩者同，出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門。"（體道）

"大道氾兮，其可左右，萬物恃之而生。"（任成）

"天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繟然而善謀。"（任爲）

"道常無爲，而無不爲。"（爲政）

"玄牝之門，是謂天地根。"（成象）

因而不但只有這"常無爲，而無不爲"的"道"，才是自身存在着的（道法自然），而且"天"和"道"還是有意識地主宰萬物。所以在老聃思想的體系中，"道"才是第一義的，"名"和"樸"不過是第二義的東西。道是創造宇宙，統制宇宙的最高主宰（道冲而用之，……淵兮似萬物

之宗)。雖然如此,"强爲之名"又可稱爲"大"的"道",又是"萬物歸焉而不爲主"的,因爲他雖然"無不爲"却又"無爲"。老聃在這裏,不但是一個不可知論者,而且是傾向着有神論了。所以他說:"天得一以清,地得一以寧,神得一以靈,……萬物得一以生,侯王得一以爲天下貞。"(法本)公然在承認神的存在(自然,在歷史上只有無產階級才是最徹底的無神論者),因而他在究極上,還是以一個唯心主義者而出現。

另一方面,從其正反對立之辯證的觀點上,却又降到其循環論的見解。故說:"復歸於無極……復歸於樸"。"各復歸其根"。"其事好還"。"復歸於嬰兒"。因而歸結出取消事物之發展與變化的復古的主觀期望,更從而否認人類之現實的自生、生長、存在的鬥爭爲必要。故說:"夫唯無以生爲者,是賢於貴生。""天地所以能長且久者,以其不自生。""善攝生者,……以其無死地。"這到究極上,便要達到和"佛家"同樣的出世的人生觀。老子學後來演爲莊周的出世主義,更演而爲葛洪的宗教論,並不是偶然的。

但是老聃的辯證法,是比八卦哲學和五行哲學有了一步發展,是進步的東西,是中國哲學史上的一點寶貴遺產。

三　老聃的政治學說

老聃從他的認識論出發,企圖把他的理論應用到實踐上,便歸結出如次的一個原則:"人法地,地法天,天法道。"把他所認識的自然和社會的主宰排成這樣一個縱的聯系。從而他認爲最高主宰的"道"既是"無爲而無不爲"的,那末"道"所派生的人類社會也應該"無爲而無不爲"。這樣他把自然和社會在"無爲",即無鬥爭的原則下面統一起來。因而他說:

"處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃。"(養身)

"我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。"(淳風)

"其政悶悶，其民醇醇；其政察察，其民缺缺。"(順化)

"道常無爲而無不爲，侯王若能守，萬物將自化。"(爲政)

"民之難治，以其上之有爲，是以難治。"(貪損)

"上德無爲而無以爲，下德爲之而有以爲。"(論德)

他認爲一切罪惡，都是由於"有爲"，即事物的矛盾鬥爭、衝突……而發生出來的。"有爲"，即相互鬥爭、衝突，才發生大封建主併吞小封建主，被統治者反對統治者，以及中小封建主的沒落和新興地主—商人的代起之階級地位的變動。他一方面又看見這種變動是由於社會矛盾的鬥爭；但在另方面，又受着其自身所代表的階級地位的局限，不能從進步的觀點上去理解存在着的社會現象之矛盾的發展法則，構成其自身在理解上的矛盾。在這矛盾的交叉點上，不知如何去把握變動的法則，反浮回到表層上，只去作如何消滅這種變動的因子的設想，而歸結爲停止一切鬥爭、衝突……的"無爲"。由於他不了解構成物自身運動的內在矛盾鬥爭，只了解對立物的矛盾鬥爭，所以他認爲只要消滅外在矛盾的因子，運動便可以停止了。所以他認爲這種變動都是由於"有爲"，即外因的矛盾、鬥爭……而引起的。如果人類都肯"法自然"的"無爲"，即停止一切鬥爭和衝突，不但社會的變動可以停止，階級的地位可以永久的固定着，階級間仇視永遠不會發生，而且他所夢想的封建社會初期的秩序，也便可以永遠存在。同時，他以爲引起這種變動的，最主要是由於封建主們和新興地主—商人們的太重視鬥爭、衝突、競爭，即"有爲"。前者由於"有爲"，即爲着擴

大自己的領地和權利的鬥爭去從事戰爭而造成各種禍亂和罪惡；後者由於"有爲"，即爲貪財市利等競爭，而造成破壞世風和秩序的各種罪惡。所以他對這兩種人都深惡痛絕。他痛罵"內雜霸""外仁義"的封建主們說：

"大道廢，有仁義，智慧出，有大僞，六親不和有孝慈，國家昏亂有忠臣。"(俗薄)

"絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈。"(還淳)

"師之所處，荆棘生焉。大軍之後，必有凶年。"(儉武)

"夫佳兵不祥之器，物或惡之。"(偃武)

"勝而不美，而美之者，是樂殺人；夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。"(同上)

"天下無道，戎馬生於郊。"(儉欲)

"以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。"(淳德)

他反對封建主們使用智巧去爭權奪利，反對封建主間的領地兼併的戰爭。這是從其自身感受的痛苦而提出的要求。他又痛罵新興地主—商人們說：

"絕巧棄利，盜賊無有。"(還淳)

"天下多忌諱，而民彌貧。民多利器，國家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。"(淳風)

"五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。"(儉欲)

"田甚蕪，食甚虛，……財貨有餘，是謂盜夸，非道也哉。"(益證)

"不貴難得之貨，使民不爲盜。"(安民)

"金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。"(運夷)

在這裏，不但痛罵商人爲造成社會所有豪奢、貧困、盜賊等現象的罪人，且表露其對那班暴發戶富人的嫉忌。

他認爲只要止住這兩種人的"有爲"，即權利鬥爭，構成社會變動之外在的矛盾便可以基本地消滅，從而變動便可停止，社會秩序便可以永恆不變。但這種"有爲"、這種矛盾鬥爭，又是客觀地存在着的，這又怎樣去解決呢？於是他又轉到他的主觀修養上去求補救。他號召統治階級從克己修養上去解決問題。因而他說：

"見素，抱朴，少私，寡慾。"(還淳)

"絕學無憂。"(異俗)

"衆人熙熙，如享太牢，如春登臺；我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩，儽儽兮若無所歸。衆人皆有餘，而我獨若遺，我愚人之心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海；飄兮若無止。衆人皆有以，而我獨頑似鄙。"(異俗)

就這樣安排統治階級。他這種意見，却成了後來明哲保身和以退爲進的士大夫的處世秘訣。

對於農民又怎樣辦呢？爲要使農民長安於被統治被剝削的地位，他和"儒家"的意見完全是一致的，而且原則上同是主張愚民政策。他說：

"古之善爲道者，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。"(淳德)

"不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人治民，虛其心，實其腹，弱其志，强其骨，常使民無知無欲，使夫智者不敢爲也。"(安民)

不過他雖然認爲這是統治農民的最根本辦法，但若統治者對他們無限度的剝削，致他們無法生活下去，那末"不能言語的奴隸"也會

怠工，農民們雖然"無知無欲"，也會爲其自身的生存而起來反抗。所以他又說：

"民之饑，以其上食稅之多，是以饑。"(貪損)

因而統治者所取於農民的剩餘勞動物，他並不認爲不當，只是主張要有一定限度，不主張無限度的"食"得過"多"，去釀成"民之饑"和"民之亂"。這雖然是一種改良主義的欺騙辦法，但對於自己不能打開出路的農民，却勝似橫征暴斂。

因此，老聃雖然從唯心主義的觀點出發，看到了事物的矛盾鬥爭；但他在政治上，却主張和緩矛盾，取消鬥爭；即主張調和統治階級內部的衝突，麻痺農民的階級覺悟。後來漢初的統治者，正襲取了他這種精神。

最後，歸結到他的理想社會。他說：

"小國寡民，使有什伯人之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞狗之聲相聞，民至老死不相往來。"(獨立)

在這種"小國寡民"的社會裏，依他說來，也依樣有"聖人"和"侯王"在那裏"處無爲之事，行不言之教"的。易言之，他並不否認"我無爲而民自化"的"化"者和"無爲而無不爲"的"治"者的存在。這猶之他主張復歸於"無名之樸"以後，也依樣不否認"道"的存在一樣。所以他又很明白的說：

"故道大，天大，地大，王亦大；域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。"(象元)

"樸散則爲器，聖人用之則爲官長。"(反樸)

"侯王得一以爲天下貞。"(法本)

同時在這"小國寡民"的社會中，也依樣有貴賤等級制度的存在，所以他說：

"故貴以賤爲本，高以下爲基。是以侯王自謂孤寡不穀。"

(法本)

其次在"小國寡民"的"小國"之上，依他說來，也並不是沒有"大國"的存在；不過"治大國"也當"無爲"罷了。所以他說："治大國若烹小鮮。"

因此，老聃的理想政治，無寧是封建社會開創時期的一幅構想圖。也就是說，他要求一個永恆不變的西周型的封建制。

從而我們歸結說：

一、老聃之所以提出"小國寡民"的政治思想，正因爲其自己所代表的社會階層存在的依據是封建初期的社會秩序，所以他的要求，是永恆不變的西周型的社會。

二、他之反對大封建主和封建戰爭，正因爲其自身的社會地位是消失在這種封建兼併的戰爭中。

三、他之反對新興地主一商人，正因其自身沒落的另一面是這些分子之部分的代起；而且商人又是促進封建戰爭的一個因子。

四、他主張調和統治階級內部的矛盾，取消鬥爭，也主張愚民政策，正因爲他出身於統治階級，又還在代表統治階級的利益。

最後說到他的政治主張之所以不能實現，一方面因爲社會在其本質上便是不能後退的；一方面他的主張和大封建主、新興地主一商人都有矛盾而立於利益相反的地位。從其主張維持剝削關係這一點上又和農民根本對立着。其自身所代表的沒落集團，則已失去其政治的經濟的依據；特別重要的，是他的"無爲"，即取消鬥爭的主張，是根本違反了客觀法則的。

第二章　封建主集團的政治學說——"集大成"的孔子(丘)學

一　孔丘的身分和其身分觀念

"孔夫子"姓孔名丘，字仲尼，爲魯之陬邑人。生於周靈王二十一年，即公元前五五一年，卒於周敬王四十一年，即公元前四七九年。

代表其思想的主要文獻爲論語。漢書藝文志云："論語古二十一篇，齊二十二篇，魯二十篇。""論語者，孔子應答弟子時人及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記。夫子既卒，門人相與集而論纂，故謂之論語。"但據王充論衡正說篇云："夫論語者，弟子共紀孔子之言行，勑記之時甚多，數十百篇，……漢興失亡。至武帝發取孔子壁中古文，得二十一篇，齊魯二、河間九篇，三十篇，至昭帝女讀二十一篇。"故其原來篇數究爲多少，頗存疑問；觀於今本論語之闕文，則有遺漏當屬無疑。雖在武帝前之秦漢間諸著作有引用之者，然未必直接根據論語本書。至書之被稱爲論語，據王充同書同文說："宣帝下太常博士時，尚稱書難曉，名之曰'傳'，後更隸寫以傳誦。初，孔子孫孔安國以教魯人扶卿，官至荆州刺史，始曰論語。"是書之被名曰論語當亦在前漢中葉後。

說到"孔夫子"的社會身分，他自己曾說："吾少也賤"（論語），

史記孔子世家亦稱"孔子貧且賤"。但他的先世却是宋的貴族。左桓二年傳說："宋督攻孔氏，殺孔父。"孔子世家說："孔子生魯昌平鄉陬邑；其先宋人也。"且說魯大夫孟釐子誡其嗣懿子曰："孔丘聖人之後，滅於宋；其祖弗父何始有宋而嗣，讓厲公。"如此，他却是一個沒落貴族的家世。據孟子說：在他的少年時，"嘗爲委吏矣，曰會計當而已矣。嘗爲乘田矣，曰牛羊茁壯長而已矣。"世家亦說："孔子貧且賤，及長嘗爲委吏，料量平；嘗爲司職吏，而畜蕃息。"因而他的自身，是出身於封建統治層中的"士"的階層中。據家語說：孔子"爲魯司寇"。世家說："由是爲司空。"蓋在其年三十以前也。論語也說："顏淵死，顏路請子之車以爲之椁。子曰，才不才，亦各言其子也。鯉也死，有棺而無椁，吾不徒行以爲之椁，以吾從大夫之後，不可徒行也。"(先進)仲尼弟子列傳亦有此同一記載，是孔丘後來在魯國亦取得貴族的地位，從而有人說孔丘是出身於平民階級的學者，便不符事實(按孔子所謂"少也賤"並非其出身的家世貧賤，而是其母不是叔梁紇的正式妻妾，而是其外室，孔子並不生在其父家中，出世後，也沒有得到其家系的承認。今魯南民間尚有這類傳說和傳說遺跡)，他的思想也不代表"平民階級"。

孔子從其特定立場出發，區劃了與歷史上奴隸主奴隸兩階級不同的"君子""小人"兩大身分等級的階級關係和地位。在孔丘看來，從事生產勞動，是君子所不屑作的、卑賤的，是被統治的"小人"的職分。所以"樊遲請學稼，子曰：'吾不如老農。'請學爲圃，子曰：'吾不如老圃。'樊遲出，子曰：'小人哉！樊須也'。"(子路)荷蓧丈人批評他說："四體不勤，五穀不分，孰爲夫子？"(微子)他自己又說："富而可求也，雖執鞭之士，吾亦爲之。"(述而)但是"君子"又是什麼東西呢？在他看來，"君子"是特別爲"治人"而設的一個階級。他說：

'君子學道則愛人，小人學道則易使也。"(陽貨)

"士何如？在國必達，在家必達。"(顏淵)

"子張問：'士何如，斯可謂之達矣？'孔子曰：'何哉，爾所謂達者？'子張對曰：'在國必聞，在家必聞。'孔子曰：'是聞也，非達也；夫達者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人，在國及家必達'。"(仲尼弟子列傳)

"君子篤於親，則民興於仁。"(泰伯)

"君子疾沒世而名不稱焉。"(衛靈公)

"百工居肆，以成其事；君子學以致其道。"(子張)

在他的教育方針上，也只在培植"治人"的幹部。試考察他最得意的那些門徒究竟是一些怎樣的人才吧。他說，"雍也可使南面"(雍也)；"求也千室之邑，百乘之家，可使爲之宰也"(公冶長)；"由也千乘之國，可使治其賦也"(同上)；而"一以貫之"的曾參，却緣他不達時務，還不免受到"參也魯"的批評。從這種觀點出發，他之所謂"儒"也便有"君子儒"和"小人儒"的分別("汝爲君子儒，毋爲小人儒")，所以勞動人民在孔子那裏是吃不開的。

從而在他看來，君子是應該離開生產勞動而專去"治人"的，小人便應該"勞力"，該要被治於人，在"君子"和"小人"之間，有着不可踰越的品質上的懸殊。論語說：

"君子有勇而無義爲亂，小人有勇而無義爲盜。"(陽貨)(仲尼弟子列傳"有"作"好"。)

"君子固窮，小人窮斯濫矣。"(衛靈公)

"君子喻於義，小人喻於利。"(里仁)

"色厲而內荏，譬諸小人，其猶穿窬之盜也歟？"(陽貨)

"君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。"(里仁)

"君子上達，小人下達。"(憲問)

"君子坦蕩蕩，小人長戚戚。"(述而)

"君子之德風，小子之德草，草上之風必偃。"(顏淵)

"君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。"(憲問)

"唯女子與小人爲難養也，近之則不遜，遠之則怨。"(陽貨)

"唯上智與下愚不移。"(同上)

依此，"小人"和"君子"是有着品質上的先天懸殊的。在君子的羣中，自然也可能有壞人，但在"小人"之中却絕對找不出"達於德""喻於義"而能有操守有修養的"仁者"來的，他們是天生成的劣質——在孔丘看來，"小人"、"女子"、"盜"同是劣質的——是天造地設的要君子來統治他們。所以因爲仲弓的父親是賤人，而仲弓却成了他的高足，他便不勝驚異的說："犁牛之子騂且角，雖欲勿用，山川其舍諸。"(雍也)

孔丘不能了解社會各階級的品質和思想意識的歧異是基於各自的現實生活和社會地位的歧異，反而歸結於"君子"和"小人"之先天性質的不同。在另一方面，講到本質，也只有從事實際生產的"小人"，才是有純潔、素樸、良善的品質；不勞而食的"君子"却正是一羣吸血動物。

二　作爲孔丘思想出發點的"仁"

在孔丘的思想體系中，並沒有系統地考慮到宇宙本體論的問題①。因爲他是一個政論家，所以他只從解決政治問題的要求上，而

① 我們在這裏並不是說孔丘完全沒有意識到宇宙論的問題，只是說他對此不曾作過哲學的思考而給予系統的說明；他沒有批判或肯定從來封建領主們的神創宇宙觀，故此構成他思想體系中"天"和"命"的模糊概念。故說："天何言哉，四時行

追究到所謂"人生哲學"問題。他以繼承周公從理論上來闡發和奠定封建制統治的說教者自命，雖然根據了當時一些客觀的社會現象，但只肯從封建統治者的主觀要求出發，同時他沒有明確地論到人的精神是獨自存在與活動的，還是受着何種外在存在的支配問題，因此，他只是直觀的認人有一個先天秉賦的"仁"（自然，他又認爲有"君子"和"小人"之先天的分別）。不過在這裏，照中庸給他所下的註釋"仁也者，人也"來看，他之所謂"仁"却只是以人爲條件的先天的秉賦；然而爲什麼"小人"又"不仁"呢？這却構成孔丘自己理論上的一個矛盾。在這矛盾的交叉點上，後來便演化爲孟軻的"性善論"和荀卿的"性惡論"，——自然，這都是有社會歷史的原因的。同時，却正在這個矛盾點上表現着孔丘在哲學上的"獨斷論"傾向。

孔丘自己也曾極力想避免這種理論上的矛盾，所以認爲"仁"雖屬"人"的先天秉賦，但仍是要克己修養的培持，否則依然會消逝去的。其培持"仁"的爲學，即求知和修養的方法，照大學給他的註釋是：格物→致知→誠意→正心；思維的方法是：知止→定→靜→安→慮→得。故此他又非常注重學問，"學而不厭"，主張博學，並主張"多識於鳥獸草木之名"。他自己說："吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。"（爲政）"加我數年，五十（魯論作'卒'）以學易。"（述而）所以他的知識論是客

焉，百物生焉。""惟天爲大，惟堯則之。""獲罪於天，無所禱也。""天之將喪斯文也"。"君子有三畏，畏天命。……""吾……五十而知天命。""不知命，無以爲君子也"。子夏曰："死生有命，富貴在天。""子貢曰……夫子之言，性與天道，不可得而聞也。"（以上皆見論語）一方面似確認"命"由"天"定的，"天"是一個無上的主宰，而四時萬物的運動，都是依照着無言的"天"所給予的規律性；一方面，"天"又似係一種自然法則的範疇，雖然他又認爲人類的"死生""富貴"，也都是基於"天"所規定的"命"的必然性。因而，在他，"天"的概念仍是不明確的。

觀主義的。不過學的中心目的，在培養一個"仁"。所以他說："賜也！汝以予爲多學而識之者？……予'一'以貫之"（衛靈公）。從而他進一步認爲"君子"的人只要肯專心求"仁"，那却是容易達到的，"仁遠乎哉！我欲仁，斯仁至矣。"（述而）"爲仁由己，而由人乎哉？"（顏淵）"有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也。"（里仁）所以他又認"爲學"雖在求"仁"，但"仁"却不是"自外"求的。他在這裏從學問上繞個彎子，便又降到主觀主義的領域中去了。

然而他之所謂"仁"，究竟是什麼？照他自己的解釋，也很不一致。茲略揭如次：

"顏淵問仁。子曰：'克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。……'顏淵曰：'請問其目'。子曰：'非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動'。"（顏淵）

"子貢問曰：'有一言而可以終身行之者乎？'子曰：'其恕乎。己所不欲，勿施於人'。"（衛靈公）

"樊遲問仁。子曰：'愛人'。"（顏淵）

"樊遲問仁。子曰，'居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也'。"（子路）

"仲弓問仁。子曰：'出門如見大賓，使民如承大祭；己所不欲，勿施於人'。"（顏淵）

"子張問仁。子曰：'能行五者於天下爲仁矣。恭、寬、信、敏、惠；恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人'。"（陽貨）

"恭近於禮，遠恥辱也。"（學而）

"仁者其言也訒。""爲之難，言之得無訒乎？"（顏淵）

"仁者先難而後獲，可謂仁矣。"（雍也）

"剛毅木訥近仁。"(子路)

"志士仁人,無求生以害仁,有殺身以成仁。"(衛靈公)

依此,他自己對"仁"的解釋也很廣泛,並沒有提出一個中心來。但是因爲論語中有如次的幾句話:"子曰:'參乎!吾道一以貫之。'曾子曰:'唯!'子出,門人問曰:'何謂也?'曾子曰:'夫子之道,忠恕而已矣'。"他在他處亦嘗提及"己所不欲,勿施於人"的話,因之多數儒家學者便都認"忠恕"是孔子所謂"仁"的解釋。不過他又曾說過:

"忠恕違道不遠,施諸己而不願,亦勿施於人。君子之'道'四,丘未能一焉。所求乎子以事父未能也,所求乎臣以事君未能也,所求乎弟以事兄未能也,所求乎朋友先施之未能也。"(中庸)

是則所謂"忠恕",仍不過是他之所謂"仁"的第二義。而"仁"的內容又似係"忠""孝""悌""信"所由發生的本源,也叫作"道"。然而他在別處又說:"君子道者三,我無能焉;仁者不憂,知者不惑,勇者不懼。"(憲問)而且在這裏他之所謂"智"和"勇"是否在"仁"以外呢?他說:"知及之,仁不能守之,雖得之,必失之。"(衛靈公)"未知,焉得仁?"(公冶長)"君子有勇而無義爲亂。"(陽貨)"由也好勇過我,無所取材。"(公冶長)是則"知"和"勇"對於"仁"來說仍不免是第二義的;是以"仁"即"道"爲根源的。從仁的反面來說:"巧言令色,鮮矣仁。"(學而)"人而不仁如禮何!人而不仁如樂何!"(八佾)"禮云禮云,玉帛云乎哉!樂云樂云,鐘鼓云乎哉!"(陽貨)依此去解釋,又有"仁者誠也"、"眞"或本質的意義。又說:"不仁者不可以久處約,不可以長處樂。"(里仁)似"仁"又包含有持己的原則性,或者說"仁"是孔丘學說的最高原則。

從"仁"的作用來說,"一日克己復禮,天下歸仁焉。"(顏淵)"君子篤於親,則民興於仁。"(泰伯)"君子之德風,小人之德草,草上之風必

偃。"(顏淵)"夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也矣"(雍也)。"仁"不啻是"治人者"一個無上的"法寶"，是"君子"立己、治人、齊家、治國、平天下的最基本的東西。

因而他之所謂"仁"，只是一個無美不備，"施諸四海而皆準"的他理想中"聖人"的"心傳"，——雖屬是先驗的獨自存在的東西。因此，他認爲只要大家都肯去修養這個"仁"，且貫徹到生活實踐中去，則一切矛盾的問題，便可能從各人內心的修養上去消滅於無形——下犯上哪，臣弒君哪，子弒父哪，階級敵對哪，鄰國相侵哪；易言之，君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友……的反目哪，便都不會發生〔"孝弟也者，其爲仁之本與！"(學而)"其爲人也孝弟，而好犯上者鮮矣"(同上)〕，封建制度便自然會萬古不滅。

因而"仁"不啻是他理論體系中的核心，政治、倫理等方面的東西都是被派生的，是以"仁"爲源泉，而又受其決定的。所以"仁"便是最完美最善良的精神，是決定一切的根據，是隨同父母二人交合受孕而俱來的。不過因爲其概念的模糊，所以"佛家"說他在哲學思想上，只達到其"第六識"；誠然，到兩宋的"理學家"才依此而達到"佛"之所謂"第八識"，即"阿賴耶"的境界——在唯心主義的哲學上。

依此，"仁"是先驗的精神的東西，所以孔丘哲學是客觀主義的唯心主義。

孔丘哲學的"仁"，實質上雖是唯心主義的，但也包含着一些積極的因素。例如：反侵略的愛國思想(微管仲，吾其被髮左衽矣)、忠恕(盡己之謂忠，推己之謂恕)、操守(知及之，仁不能守之，雖得之，必失之；可以久處約，長處樂)、自我反省、不重複錯誤(吾日三省吾身。不遷怒、不貳過)、不固執成見(毋意，毋必，毋固，毋我)、堅强(剛、毅、木、訥近仁)、智(知者不惑)、勇(勇者不懼、臨難不苟、見危受命)……。

三　孔丘時代的政治問題和其對策

初期封建制度發展到春秋末期，由於社會矛盾的發展，而表現爲倫理名分等方面的混亂，如孟軻所謂"世衰道微……臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。"(孟子滕文公)齊景公所謂"信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾豈得而食諸？"(論語顏淵)歸納當時社會情況，在孔丘的面前呈獻着如次的幾個問題：

一、等級名分觀念的混亂；

二、諸侯相互的侵伐與兼併；

三、農民和封建主間階級矛盾的發展和大封建主地位的搖動；

四、宗法關係的紊亂。

孔子自然不能不了解這均屬封建制度內在矛盾發展的必然結果，不能從社會發展之自身運動的規律性上去把握；而他却從主觀主義的心理學範疇去覓取唯心主義的解釋，且從其沒落封建主自身地位和利益出發，對西周社會，不但寄與不少的回憶，而又認爲那是唯一合理的政治制度，這在他如次的幾句話中就充分流露着：

"殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。"(爲政)

"周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。"(八佾)

這是孔丘根據其對當時社會情況的了解，給西周封建制以歷史的解釋和歌頌，並從維護封建制度的立場上，企圖去解決現實的社會矛盾。他的一切主張和努力，都是從這個立場出發的，所以他自認爲是文武周公之唯一繼承者：

"天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文

也，匡人其如予何！"(子罕)

"文王既沒，文不在茲乎！"(同上)

"文武之道，未墮於地，在人。"(子張)

另一方面，初期封建制度發展到春秋末期，在階級矛盾的基礎上，展開了思想意識的鬥爭；而經濟文化的發展，又給意識形態的東西以發展的條件。這樣，使孔丘得以完成封建統治階級之哲學的政治理論的體系，而把從來統治階級思想上的遺產都一一繼承下來，予以體系化。這對於正在上昇期的中國封建社會，是有積極作用的。他之所以成爲數千年封建統治的思想支配者，原因便在這裏。

孔丘對其當時的政治問題，拿出一個"正名"主義來，作爲鞏固封建主內部秩序的武器；拿出一個"禮治"主義來，作爲强化等級制的"正名"的原則。對當時存在的社會問題，他便依據當時人與人的現實生活關係各方面，而創製出一套"倫理"的原理，去充實和鞏固宗法制度，作爲奠定社會秩序的精神統治武器。他的"倫理"——人生哲學和其"正名主義"的政治學說之相互的作用和關聯，都在"仁"的下面統一起來，恰如宗法制度和封建等級制度之在封建主義的體制內被統一起來一樣。他的"倫理"和"宗法制"能够貫徹到人民的現實生活中去，而發生普遍的廣大的支配作用，正因爲不是他憑空創造，而是由於他根據當時人民現實生活的表現，由於有着封建的社會經濟的基礎，這在當時也是有一定的積極意義的。

四　"正名"、"禮治"和"倫理"的社會觀

甲　正名主義

在孔丘看來，名分等級觀念的混亂，最高領主周天子威權的旁

落，地方諸侯的衰弱和"大夫"的驕橫，諸侯僭越"天子"，"大夫"僭越諸侯……"庶人"任意而"議政"，不但是破壞傳統的封建秩序，且屬當時政治上的最大危機。他指述當時的這種情形說：

"三家者以雍徹，子曰：'相維辟公，天子穆穆，奚取於三家之堂？'"(八佾)

"季氏八佾舞於庭。"(同上)(按八佾爲魯侯祭周公的儀節。)

"邦君樹塞門，管氏（仲）亦樹塞門，邦君爲兩君之好，有反坫，管氏亦有反坫。"(同上)

其意正如左成二年傳所謂"惟名與器不可以假人"。因而他嚴厲地抨擊前者說："是可忍也，孰不可忍也！"(八佾)對於後者，是他曾經推崇過的："桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！"(憲問)"管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。"(同上)於此也斥爲"管仲之器小哉！"他以爲這種亂"君臣之義"的非分事情，和亂"長幼之節"，同樣是嚴重的"亂大倫"的〔"不仕無義，長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲絜其身而亂大倫。君子之仕也，行其義也。"(論語微子)〕，都是不可容恕的。

然而在當時，不但齊魯如此，而是普遍現象，從而他總結當時政治情況說：

"天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫，天下有道，則庶人不議。"(季氏)

"祿之去公室五世矣，政逮於大夫四世矣，故夫三桓之子孫微矣！"(同上)

因而他認爲要挽救當時政治的危機，首先便要恢復最高領

主——天子的威權，制止諸侯、大夫、陪臣各級領主的僭越、擅奪，各守名分，才能復興"天下有道"的政治。因此，他認爲只有"正名"，把等級名分重新確定，調協封建主間的關係，是當時政治上的根本問題。所以論語說

"子路曰：'衞君待子而爲政，子將奚先？'子曰：'必也正名乎！'子路曰：'有是哉！子之迂也，奚其正？'子曰：'野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也'。"(子路)

但是怎樣去實現"正名"主義呢？他認爲要基於封建主們的自覺，不論"天子"、"諸侯"、"大夫"、"士"，都自覺的去各守名分，不僭竊，不假借。但這又有什麼保證呢？那便只有依靠各人主觀的自覺，依靠人從"仁"的修養上，去改變自己的觀念，培植這種自覺性。"夫子"在這裏自是不免蹈了空。然在他看來，却認爲是可以實現的。他說：

"其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。"(同上)

"苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？"(同上)

"季康子問政於孔子，孔子對曰：'政者正也，子帥以正，孰敢不正？'"(顏淵)

首先自己必須正派才能有效地去指導、幫助和影響他人，這種要求是積極的；但此只有在唯物主義的基礎上才有保證和能够實現，而唯心主義則正是與之相矛盾而不能有保證。因而在孔丘，對那班僭越不守名分、不肯自覺的封建主們又怎樣辦呢？在這種情況下，他便主張由"天子"去主持討伐(天下有道，則禮樂征伐自天子出)。同時，他又主張對那班僭越不守名分的封建主們，在"正名"的立場上，大家都

可以去加以討伐。所以：

"陳恆弒其君，請討之。"（憲問）

"公山弗擾以費畔（畔季氏）。召，子欲往。子路不說。……子曰：'夫召我者，而豈徒哉？如有用我者，吾其爲東周乎？'"（陽貨）

"佛肸召，子欲往。子路曰：'昔者由也聞諸夫子曰，親於其身爲不善者，君子不入也。佛肸以中牟畔（畔晉趙簡子），子之往也，如之何？'子曰：'然，有是言也。不曰、堅乎磨而不磷。不曰、白乎涅而不緇。吾豈匏瓜也哉，焉能繫而不食？'"（同上）

依此可以看出，在他的政治主張中，"正名"即等級名分的維護，是先於一切的。爲着要實現"正名"的原則，甚至不擇手段；但公山弗擾和佛肸反對其直接從屬的上級，正是亂名，孔丘對他們表示同情和贊助，又不免爲要實現原則，反而喪失了"正名"的原則立場。

乙 "禮治"

依上所述，等級名分的尺度是什麼呢？那便是所謂"禮"。左傳所載師服語云："名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正名。""禮"不啻是等級名分的實質，等級名分是禮的體現。故"禮"又有"天子禮"、"諸侯禮"、"大夫禮"、"士禮"的等級分別（"禮"只是"不下庶人"）。此即左莊十八年傳之所謂"名位不同，禮亦異數"。另一方面，在朝、聘、會、盟、征、伐上，也是以禮作尺度的。禮記王制云：

"諸侯之於天子也，比年一小聘，三年一大聘，五年一朝；天子五年一巡守。"

"山川神祇有不舉者爲不敬，不敬者君削以地；宗廟有不順者爲不孝，不孝者君黜以爵；變禮易樂者爲不從，不從者君流；革制度衣服者爲畔，畔者君討；有功德於民者，加地進律。"

王制雖係後人僞作，然左莊二十三年傳也說："夫禮，所以整民也。故'會'以訓上下之則，制財用之節；'朝'以正班爵之義，師長幼之序；'征''伐'以討其不然。"

"禮"又以什麼爲根據呢？那便是師服之所謂"名以制義，義以出禮"。左僖二十八年傳所謂"禮以行義"。是"禮"與"名""義"係互相滲透的。又怎能去維護"禮"呢？左僖二十八年傳繼續說："信以守禮。"是"禮"顯係一種制度，各級封建主都有信守的義務，並且還有盟誓的約束。

然孔丘之所謂"禮"，在論語中又有如次之諸條：

"克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。"(顏淵)

"上好禮，則民莫敢不敬。上好義，則民莫敢不服。"(子路)

"非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。"(顏淵)

"人而不仁如禮何！人而不仁如樂何！"(八佾)

"禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉！"(陽貨)

"道之以德，齊之以禮，有恥且格。"(爲政)

"禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。"(八佾)

"(鯉)學禮乎？……不學禮，無以立。"(季氏)

"夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣。"(八佾)

是孔丘所說的"禮"，不但是政治上的一種原則、一種儀文，而且是一種制度，在等級制構成的各階層中各有其自己之分際的一種尺度——從"名以制義，義以出禮"的。這便是所謂"禮治"的由來。

再看他書關於"禮"的記載："孔丘謂梁丘據曰：'……且犧象不出門，嘉樂不野合，饗而既具，是棄禮也。……棄禮名惡，子盍圖之'。"(左定十年傳)"晉人遂殺涉佗，成何奔燕。君子曰：'此之謂之棄禮，必

不鈞。詩曰：人而無禮，胡不遄死？涉佗亦遄矣哉'。"(同上)"子爲君禮，不過出竟，君必止子。"(同上)"春，邾隱公來朝，子貢觀焉。邾子執玉，高其容，仰；公受玉，卑其容，俯。子貢曰：'以禮觀之，二君皆有死亡焉。夫禮，死生存亡之體也，將左右周旋，進退俯仰，於是乎取之；朝、祀、喪、戎，於是乎觀之。今正月相朝而皆不度，心已亡矣'。"(左定十五年傳)"吳來徵百牢，子服景伯對曰：'先王未之有也。'吳人曰：'宋百牢我，魯不可以後宋；且魯牢晉大夫過十；吳王百牢，不亦可乎？'景伯曰：'晉范鞅貪而棄禮，以大國懼敝邑，故敝邑十一牢之。君若以禮命於諸侯，則有數矣；若亦棄禮，則有淫者矣。周之王也，制禮，上物不過十二，以爲天之大數也；今棄周禮而曰必百牢，亦唯執事。'吳人弗聽。景伯曰：'吳將亡矣！棄天而背本；不與，必棄疾於我。'乃與之。"(左哀七年傳)"衛侯會吳於鄖……吳人藩衛侯之舍。子服景伯謂子貢曰：'夫諸侯之會，事既畢矣，侯伯致禮，地主歸餼，以相辭也。今吳不行禮於衛，而藩其君舍以難之'。"(左哀十二年傳)(楚)芋尹蓋對曰："臣聞之曰，事死如事生，禮也。於是乎有朝聘而終，以尸將事之禮，又有朝聘而遭喪之禮。若不以尸將命，是遭喪而還也。無乃不可乎？以禮防民，猶或踰之；今大夫曰：死而棄之，是棄禮也，其何以爲諸侯主？"(同上十五年)"孔丘卒，公誄之……子貢曰：'君其不沒於魯乎？夫子之言曰：禮失則昏，名失則愆；失志爲昏，失所爲愆。生不能用，死而誄之，非禮也'。"(同上十六年)是"禮"亦顯係具有一種封建的等級制度的內容，表現其等級名分的儀文和秩序

因此，"禮"在當時，必然有其一種具體的規定。如前所述："三禮"係後人竄改、演繹和僞託，或可無疑。而在孔丘當時有所謂禮經的存在，也是可以無疑的。唯就孝經所載孔丘自家"三代出妻"的事實看，則關於"女子七出"的條文，至少其原則上已存在於孔丘的當時。孝經

自亦後人僞作，然在宗孔的"儒教徒"作品中流露着這種傳說，要不失其有幾分眞實性。從而"三禮"所述的內容，某些方面或係有所依據於原有禮經，至少有其部分是依據春秋時期的社會情況。

丙　"德"和"刑"

孔丘以"禮"和"正名"去調協封建統治階級內部的關係，作爲維護封建等級制的基本原則。但對被統治的農民階級，又怎樣去進行統治、和緩階級間的矛盾呢？前面說過，他認爲"小人"從先天的品質上就是惡劣的，較統治階級要低劣一等。因而他主張對於農民，要實行一種"民可使由之，不可使知之"的"愚民政策"。但是農民們的覺悟，却不是由統治者之"可""不可"能够支配的，因而他又主張對農民要同時兼用麻醉政策，去麻痺其階級的反抗意識。這第一便是"命"，其次便是所謂"德"。

自然，"命"在他的思想體系中，曾被廣泛的解釋，作爲其對現實存在的等級制度乃至"死生"之解釋的自然的基礎。用"安命"的原理去教育大家各安現狀，各守名分。

"子夏曰：'死生有命，富貴在天'。"(顏淵)

"不知命，無以爲君子也。"(堯曰)

"吾……五十而知天命。"(爲政)

"丘之禱久矣！"(述而)

"亡之命矣夫！"(雍也)

"君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。"(季氏)

一方面，他又正在這裏表現自然主義的色彩。但在另一方面，不管他"安命"的說教如何，却無補於農民們之實際生活的饑餓。這是孔丘所不勝慨然的。

"小人不知天命，而不畏也，狎大人，侮聖人之言。"(季氏)

但孔丘究竟是個客觀主義者，不容他忽視這種嚴重的現象，然他也不能有任何改善農民生活情況的企圖，而只是去採取軟化農民、和緩矛盾的辦法。這辦法，在孔丘，便是麻醉政策的"德"化主義。

"爲政以德，譬如北辰，居其所，而衆星拱之。"(爲政)

"道之以德，齊之以禮，有恥且格。"(同上)

"君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。"(顏淵)

"(孔子曰)禮云禮云，貴絕惡於未萌，而起敬於微眇，使民日徙善遷罪而不自知也。"(大戴記禮察，小戴記經解)

這種德化主義實行的結果，便是"仁政"。而此對於過去沒有方向，不能自己打開出路的農民，是能受到一些實惠的。所以這雖然是統治者一種"治人"的手法，然較之不顧人民死活的暴君政治，是略勝一籌的。

而這種軟化農民的麻醉政策，並不能消滅階級矛盾，只能暫時麻痺農民的反抗意識。因此他又主張用刑罰的懲治主義去濟德化主義之窮。同時他又告誡了封建統治者，不要走到專靠懲罰主義的極端，因爲懲罰主義只能使人民畏罰，而不能使統治鞏固。所以他說：

"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。"(爲政)

從而他主張禮樂教化第一，刑罰第二；刑罰的本身也要有一個限度和標準，才能表現其效能和作用。故他說："禮樂不興，則刑罰不中，刑罰不中，則民無所措手足。"(子路)因此他也反對統治者對人民濫用刑罰。

所以在孔丘的政治學說中，刑罰只用以救統治之窮；統治的根本方策，則在平日的教育。所以說："子曰：聽訟吾猶人也，必也使無訟

乎?"(顏淵)"子曰:不教而殺謂之虐,不戒視成謂之暴,慢令致期謂之賊。猶之與人也,出納之吝,謂之有司。"(堯曰)他同時也知道:教農民"不怨天,不尤人","聽天由命",對於饑寒交迫、衣食無着的農民,是不可能的〔"貧而無怨難"(憲問)〕。而此又正是能引發禍亂的根源〔"好勇疾貧,亂也;人而不仁,疾之已甚。亂也"(泰伯)〕。因而他又說:"丘也聞有國有家者,不患寡,而患不均;不患貧,而患不安。蓋均無貧,和無寡,安無傾。"(季氏)這是說,他不主張對農民無限制的剝削,認爲榨取牛乳是以能保全母牛存在爲前提。這在有若的口中說得明白:"百姓足,君孰與不足?百姓不足,君孰與足?"(顏淵)因而又歸結到如次的原理:"子曰:'庶矣哉!'冉有曰:'既庶矣;又何加焉?'曰:'富之。'曰:'既富矣,又何加焉?'曰:'教之'。"(子路)這對於封建統治階級是一種較好的鞏固根本的辦法。在人類歷史上的封建制時代,這確是一種較開明的政治學說,也是孔丘學說中具有積極意義的一個部分。

丁 "倫理"的社會觀

孔丘的"倫理"學說和他的政治學說同樣,同是以"仁"爲核心出發的。並同樣由於當時浮現到他眼前的現象——在治者方面是臣弒(或僭、侵)君,子弒父,弟弒兄,同僚相侵;在被統治階級方面,也表現着農民反抗領主,家族成員反對家長,……種種的現象——他便提出改變這些現象的要求。但他不知道,那在封建社會自身的矛盾發展中,都是必然的現象。因而他不知從解決矛盾的觀點上去把握,依舊只肯從維持舊制度的觀點上去追求補救的對策。

他的"倫理"學說,是以"孝"爲中心的,所謂"孝悌也者,其爲仁之本與?"(學而)但這於農奴和領主、"下"和"上"之間直接有何政治意

義上的聯系呢？他說："其爲人也孝悌，而好犯上者鮮矣。"（同上）所以他之所謂"孝"，是要從狹義（孝父母）而達到廣義（忠）的內容的。宗法制度便充任了這兩者之聯系的橋樑。

"曾子曰：'愼終追遠，民德歸厚矣'。"（同上）

所謂"愼終追遠"，不啻是宗法制度的精髓。宗法上所謂"大宗""小宗"的派演和組織，便是這種所謂"愼終追遠"的原則的演繹。宗法上，必須是"大夫"才能成立"大宗"。這便是個人在家族中的地位和在政治上地位的統一。而且，"大宗"的成立，在原初的原則上爲諸侯之"別子"，"大宗"陪同"嗣君"得祭諸侯；但原則雖然如此，非與諸侯同姓的"大夫"，自亦得依樣成立其"大宗"，他們對"先君"的祭祀關係，也只得和前者一樣。這樣，宗法的組織，便完全成了附麗於政治組織的一種社會機構。其原因當然由於"大夫"所領的食邑，原則上是諸侯所賜予的。而"大宗"和"事父"的意義還解釋到"事君"的意義上，論語說：

"邇之事父，遠之事君。"（陽貨）

"子夏曰：'……事父母能竭其力，事君能致其身'。"（學而）

故此能歸結到"民德歸厚矣"。

所以"齊景公問政於孔子，孔子對曰：'君君，臣臣，父父，子子'。"（顏淵）可知孔丘的倫理觀，是以"忠""孝"作中心而砌成的。"忠"是等級的政治制度的基本原則，"孝"是宗法制度的基本原則。易言之，前者是適應於政治的特殊機構，後者是適應於物質生產的家長制度的組織。雖然，孔丘也常常把政治和"倫理"的概念混同不分，例如他又說："惟孝友於兄弟，施於有政，是亦爲政，奚其爲爲政。"（爲政）然而這正是中世學說的特色，並和封建制本身及封建家長制的政治概念完全適應着的。其次的一倫便是"兄弟"的"友"；又次的一倫便是"朋

友"的"信"；更次的所謂"夫婦"的一倫，我們在論語中始終還找不出說明來，並且在孔丘的學說中，婦女並沒有完全人格的地位。但是"兄弟"和"朋友"這兩倫，也是從屬於"君臣""父子"那兩倫的。在他看來，前者在其社會性上是次於後者的。例如他說："惟孝友於兄弟"（爲政），"弟子入則孝，出則悌，謹而信，汎愛衆，而親仁。"（學而）

"事君"的"忠"，"事父"的"孝"，處"兄弟"的"悌"，處"朋友"的"信"，孔丘雖不曾作過總的說明，但從其語錄中零散的說明考察，便不難看見其根本的見解。茲舉論語中的記載如次：

"其爲人也'孝''弟'，而好犯上者鮮矣！不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。'孝''弟'也者，其爲仁之本與？"（學而）

"孟武伯問'孝'，子曰：'父母唯其疾之憂'。"（爲政）

"孟孫問孝於我，我對曰：'無違。'樊遲曰：'何謂也？'子曰：'生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮'。"（同上）

"父在觀其志，父歿觀其行，三年無改於父之道，可謂'孝'矣。"（學而）

"弟子入則'孝'，出則'悌'，謹而'信'，汎愛衆，而親仁。"（同上）

"一朝之忿，忘其身以及其親，非惑與？"（顏淵）

"父母在，不遠遊，遊必有方。"（里仁）

"父爲子隱，子爲父隱。"（子路）

"君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偸。"（泰伯）

"主'忠''信'，無友不如己者。"（學而）

"子曰：'事君盡禮，人以爲諂也。'定公問：'君使臣，臣事君，如之何？'孔子對曰：'君使臣以禮，臣事君以忠'。"（八佾）

"子游曰：'事君數，斯辱矣；朋友數，斯疏矣'。"(里仁)

"弒父與君，亦不從也。"(先進)(所謂臣者應如此。)

"子貢問友，子曰：'忠告'而善道之，不可則止，毋自辱焉。"(顏淵)

"曾子曰：'君子以文會友，以友輔仁'。"(顏淵)

"顏淵、季路侍，子曰：'曷各言爾志？'子路曰：'願車馬，衣輕裘，與朋友共，敝之而無憾。'……子路曰：'願聞子之志。'子曰：'老者安之，朋友信之，少者懷之'。"(公冶長)

"與朋友交，而不'信'乎？"(學而)

"子夏曰：'賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信'。"(學而)

"人而無'信'，不知其可也。"(爲政)

子夏曰……'君子敬而無失，與人恭而有禮，四海之內皆兄弟也'。"(顏淵)

有時"孝悌"相連，有時"忠孝"相連，有時"忠信"相連，這正表示孔丘學之理論體系的欠完密，也表示其適應於不同的情況和對象而立言不同。

然而在當時，社會各種構成成分相互間的關係，在孔丘看來，不外是君臣、父子、兄弟、朋友……關係。他對這些關係，不從社會經濟的構成即生產關係上去理解，只肯從觀念上去理解。這正由於其階級性和歷史的局限。而他這種說教是符合封建統治的要求的。他認爲他所闡釋的在這種倫理社會觀的原則支配下，存在於當時封建關係中的這種人與人間的社會關係便可以鞏固起來，破綻便可以彌補起來。"犯上"和"作亂"的現象再不致出現，農民逃亡與反抗的事情也不致再發生。這雖則是主觀的，其倫理教條却起了中國封建時代的

法律作用。他的"汎愛衆"與"四海之內皆兄弟也"等論點，是有着積極意義的，在人類社會的封建制度初期而有這種思想，可說是一種較偉大的觀念，也是孔丘學說中積極因素之一。

這種"倫理"教條和宗法制度，不僅在封建社會的生產中、在人民的現實生活中，有其存在的根據；而且由於封建制度的周朝，教權自始就沒有發展與建立起來，需要直接對農民行使精神統治的封建主們，正需要這種"倫理"教條和宗法制度，充作封建俗權者手中有宗教意義和教條作用的東西。但它究竟又是掌握在封建俗權者手中的東西，又不能成爲名實如一的宗教制度和宗教教條。康有爲、尹昌衡等人企圖創立孔教——宗教之不能實現，原因便在這裏。這樣，一面減少了中國封建俗權者對教權的依賴；一面又使中國俗、教的矛盾採取着不同的形式。而此對封建中國文化思想的發展，却是一個束縛，也影響到中國社會政治鬥爭的開展和生產的進步。

五　孔丘所倡導的政治運動

孔丘從維護封建等級制度的立場，對當時政治問題、社會問題的處理，而得出"正名"、"禮治"、"德化"、"倫理"、"宗法"等原則的結論。並把這些原則作爲他自己和門徒的實踐行動的方針。

但一方面，他的"正名"主義，只符合當時各國大封建諸侯的要求，而與那在事實上已取得各"國"實權的"大夫"們的利益並不完全一致。因而各國諸侯雖歡迎他的主張，可是，他們已成了沒有實權的"贅疣"。不過各國"大夫"們對他的宗法制度和"倫理"學說，却也願意接受。一方面，他維持封建領主支配的政治主張和新興地主—商人的利益也是不完全符合的。另方面，他的主張，當然不能得到農民的同

情，照莊子盜跖篇來看，農民是堅決反對他的。因而他的政治主張，一面得不到當時掌握實權的各國"大夫"的全力支持，一面又不能取得新興地主—商人的完全同情，一面又遭受生產羣衆的反對，全力支持和歡迎的只有各國的大封建諸侯和小領主集團——"士"。他的主張，最符合於"士"的要求，所以自始便取得這一階層的熱烈歡迎與擁護。因而孔丘便以這一階層爲基礎去策動其政治運動。

他在政治運動上，是否也有一種政治團體的組織，這是常爲"孔子研究者"所忽略了的問題。論語說：

"德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓；言語：宰我、子貢；政事：冉有、季路；文學：子游、子夏。"（先進）

依此，在他的教學集團中，似乎還包含有一種政治結合的內容；似乎顏、閔、冉、弓便是其政治團體中負內部責任的，宰我、子貢是負外事責任的，冉有、季路是負責策動政治運動的，子游、子夏是負責掌管文書的。所以子貢等人常替他出使他邦，子路等人常替他到各地去進行政治策動，而他所最重視的德行和文學兩方面的人才，在當時的政治舞台上反無所表現。再從如次的幾句話看，也好似孔丘當時曾有政治團體的組織。

"吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。"（公冶長）

這是他批評其"黨"的"小子"，處理事務太急躁、單純、質直、不懂政策、不會工作。

"子行三軍則誰與？"（述而）

"子曰：回也，非助我者也。"（先進）

"子曰：從我於陳蔡者，皆不及門也。"（同上）

這不只在說孔子抱有很大的政治目的，而且在說，跟他作政治活動的，不全是他的門生，還有的是他領導下的黨徒，他自己便是他們

這一政治團體的領袖。同時在他病危之際，他的門徒們開會討論後事，子路主張不用師生的關係，用屬下對首領的關係，用"國君"的禮去安置他——孔丘自己曾反對這種辦法。下面的話說得很明白："子疾病，子路使門人爲臣。病間，曰：'久矣哉！由之行詐也。無臣而爲有臣，吾誰欺，欺天乎？且予與其死於臣之手也，毋寧死於二三子之手乎？且予縱不得大葬，予死於道路乎？'"(子罕)

在當時，大概他的信徒中有懷疑他對政治活動不公開的地方，所以他說："二三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾；吾無行而不與二三子者，是丘也。"(述而)這完全是涉及於教學以外的問題。

呂氏春秋也說孔墨"徒屬彌衆，弟子彌豐，充滿天下。"(當染)"孔、墨之後學，顯榮於天下者衆矣，不可勝數。"(同上)足徵孔、墨除"弟子"以外，還有"徒屬"，足徵"儒""墨"都有其政治團體的結合。這種結合，在"儒家"，到孟軻時，孟軻傳食諸侯，後車數十乘，從者數百人(滕文公)；同時，"墨家"的許行至滕，亦徒屬數千(同上)。

孔丘的政治運動是以小領主——"士"的集團爲基礎，因而在他的教育宗旨下，對於"士"的訓練培養便構成其第一義的重要。他對"士"的教育宗旨，不啻是專門政治人才的培養。所以孔丘給"士"的定義說：

一、"士而懷居，不足以爲士矣。"(憲問)

二、"子貢問曰：'何如斯可謂之士矣？'子曰：'行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。'曰：'敢問其次？'曰：'宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。'曰：'敢問其次？'曰：'言必信，行必果，硜硜然，小人哉，抑亦可爲次矣'。"(子路)

三、"子路問曰：'何如斯可謂之士矣？'子曰：'切切偲偲，怡怡如也，可謂士矣。朋友切切偲偲，兄弟怡怡'。"(同上)

是"士"在一方面要成爲封建社會的榜樣，一方面便在修養政治能力，以"登庸"執政爲目的(仕而優則學，學而優則仕)。"士"在此後數千年間，成爲官僚的主要後備軍，並不是偶然的。

"士"在原來，不過係領主們左右的武士或小領主，例如老子六十八章說："善爲士者則武。"是"士"必具能"武"的特徵。周書牧誓說："是以爲大夫卿士。"詩云："女曰雞鳴，士曰昧旦。"國語齊語說："士鄉十五。"左定元年傳云："若立君，則有卿士大夫與守龜在。"十一年傳云："士兵之。"左昭二十六年傳云："民不遷，農不移，工賈不變，士不濫，官不滔，大夫不收公利。"左哀二年傳云："克敵者，上大夫受縣，下大夫受郡，士田十萬，庶人工商遂，人臣隸圉免。"左文十四年傳云："公子商人驟施於國而多聚士。"左襄二十一年傳云："懷子好施，士多歸之。"二十三年傳云："晉將嫁女於吳，齊侯使析歸父媵之，以藩載欒盈及其士，納諸曲沃。"左昭十三年傳云："我先君文公(晉)……生十七年，有士五人。"是"士"原爲武士或小領主，自西周、春秋之際開始，大領主左右的武士游離，小領主之"士"開始沒落，然猶未成爲"文士"；至孔丘時，"士"才轉化爲"文士"，而形成爲此後的知識分子層，並演化爲遊說之士與文學之士等等。

孔丘所改造的"士"的集團，與其說先立於"教"的方面，毋寧說先由於小領主的政治要求，然後才創造出"教"的形式來，易言之，所謂"教學"在當時，原初不過發生於徒屬之政治聚議的形式，然後才演化爲民間的教學組合。所以孔丘的"徒屬"和"弟子"，不是都以受學爲第一義，而乃皆頻頻往來於各諸侯之間，爲孔丘通聲息。論語說：

"子華使於齊，冉子爲其母請粟。子曰：'與之釜。'請益。曰：'與之庾'。"(雍也)

孔子又常常派子貢代表他往來各國；他同時又同各國"大夫"的

"家臣"們相結納，教他們從內部策動反對當時"大夫"專政的運動。

"公山弗擾以費畔。召，子欲往。"(陽貨)

"佛肸召，子欲往。"(同上)

佛肸和前述的公山弗擾，大概都是早和孔丘有聯系的。同時，孔丘到各國大概都極力在團結"士"，而和他們取得聯系。下面便是一個例子：

"儀封人請見曰：'君子之至於斯也，吾未嘗不得見也。'從者見之。出曰：'二三子何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子爲木鐸'。"(八佾)

不過他所領導的政治活動，完全是温和主義的。所以他原則上不主張武裝鬥爭，只採用遊說方式，希望去獲得政權。他說：

"苟有用我者，期月而已可也，三年有成。"(子路)

"如有用我者，吾其爲東周乎？"(陽貨)

"冉求曰：'夫子爲衛君乎？'"(述而)

爲着企圖實現其主張而要求參加政權，曾僕僕各國(據說周遊七十餘國)，並曾到過許多偏僻的區域。例如：

"互鄉難與言，童子見，門人惑。"(述而)

"子欲居九夷，或曰：'陋，如之何？'子曰：'君子居之，何陋之有！'"(子罕)

他這種政權欲("君子疾沒世而名不稱焉")和僕僕風塵的奔走，在當時一些抱厭世主義的沒落貴族看來，却認爲孔丘是徒勞的。

"微生畝謂孔子曰：'丘何爲是栖栖者歟？無乃爲佞乎？'孔子曰：'非敢爲佞也，疾固也'。"(憲問)

"子路宿於石門，晨門曰：'奚自？'子路曰：'自孔氏。'曰：'是知其不可爲而爲之者與？'"(同上)

"子擊磬於衛，有荷蕢而過孔氏之門者曰：'有心哉！擊磬乎？'"(同上)

"長沮、桀溺耦而耕，孔子過之，使子路問津焉。……曰：'滔滔者，天下皆是也，而誰以易之？且而與其從辟人之士也，孰若從辟世之士哉？'"(微子)

然孔丘爲着自己的主張却並不因此灰心。他到各國，都攻擊各國大夫。如在魯國，極力攻擊"三桓"，又極力攻擊過晉國的趙氏，據傳說，他到楚國向楚君攻擊司馬子期，到齊國向齊君攻擊晏嬰……他攻擊各國的"從政者"爲"何足算"的"斗筲之器"；一方面他又採取各種步驟，企圖達到其參加政權的目的。

"子禽問於子貢曰：'夫子至於是邦也，必聞其政，求之與？抑與之與？'子貢曰：'夫子温良恭儉讓以得之，夫子之求之也，其諸異乎人之求之與？'"(學而)

"子見南子，子路不說。夫子矢之曰：'予所否者，天厭之！天厭之！'"(雍也)

"陳司敗問昭公知禮乎，孔子曰：'知禮。'孔子退，揖巫馬期而進之曰：'吾聞君子不黨，君子亦黨乎？君取於吳爲同姓，謂之吳孟子，君而知禮，孰不知禮？'巫馬期以告。子曰：'丘也幸！苟有過，人必知之'。"(述而)

這正是後來"儒家"獵官求祿的秘傳。

可是他的政治活動愈積極，便愈招致各國實際權力者的嫉視。所以他第一步出馬(爲魯司寇)，還不到幾個月光景便被"三桓"迫走。此後到各國，又不斷的受到各國實力者的冷視，甚至和他爲難。

"天生德於予，桓魋其如予何？"(述而)

"子畏於匡。子曰：'文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文

也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？'"(子罕)

"在陳絕糧，從者病，莫能興。"(衛靈公)

據傳在秦也受過一次委曲；並傳在齊國，被晏嬰諷示出境，在楚國被司馬子期所驅逐。

以說教者自命和以周公自期的孔丘，雖"栖栖"七十餘"國"，終於沒能達到參加政權的目的，並遭受不少磨難和挫折。"達巷黨人曰：'大哉！孔子。博學而無所成名'。"(子罕)從而孔丘自己也不禁"喟然嘆曰"："危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。"(泰伯)"不在其位，不謀其政。"(同上)"子謂顏淵曰：'用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫？'"(述而)這種從實際經歷中得來的教訓，一面雖可能提起他對問題的進一步認識，另一面，他不只徒自歎息於政治遭遇上的困阨，並又從這裏墮入定命論。論語說：

"子在川上曰：'逝者如斯夫？不舍晝夜'。"(子罕)

"子曰：'道之將行也與？命也！道之將廢也與？命也！'"(憲問)

"道不行，乘桴浮於海。從我者，其由與！"(公冶長)

"子曰：鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！"(子罕)

但在孔丘死後，他的學說却在中國封建社會數千百年長時期中佔着支配地位。這在一方面，由於孔丘的時代，從中國封建社會的全過程說，正處在上昇的時期；一方面由於孔丘學說的全部精神適合於封建主義的要求，而且包含着若干積極的因素或較偉大的觀念。同時孔丘的思想，對於東方以至世界的文化思想，也都產生過巨大的影響。因此，孔丘是中國封建時代最早出的一個大思想家。

六　曾參對孔丘學說的解釋

孔丘的學術思想，在曾參的手裏，便作了一次系統的解釋，這第一表現在大學①裏面。曾參把孔丘的學術思想歸納爲"三德""八目"。首先曾參把孔丘的"修己"、"治人"和"中庸"的人生論與政治學說的原理，歸納爲："明明德"、"新民"、"止於至善"的"三德"。依曾參的解釋：

明明德："康誥曰：'克明德。'太甲曰：'顧諟天之明命。'帝典曰：'克明峻德。'皆自明也。"

新民："湯之盤銘曰：'苟日新，日日新，又日新。'康誥曰：'作新民。'詩云：'周雖舊邦，其命維新。'是故君子無所不用其極。"

止於至善："詩云：'邦畿千里，惟民所止。'詩云：'緡蠻黃鳥，止於丘隅。'子曰：'於止知其所止，可以人而不如鳥乎？'詩云：'穆穆文王，於緝熙敬止。'爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信。"

"三德"表現到政治上社會上去又是怎樣呢？曾參又作了一個總的評價：

"詩云：'於戲！前王不忘。'君子賢其賢，而親其親；小人樂其樂，而利其利。……"

---

① 按近人馮友蘭先生謂大學爲荀子學，其說見古史辨第四册。此說殊值得注意，余按大學所言"格物致知"與荀子之所謂"僞"的哲學概念亦殊有其相同之內容。不過在孔丘亦有"多識於鳥獸草木之名"的話。其次大學中之"止""至"，在孔丘固亦有"子曰中庸之爲德，其'至'矣乎"之語，故在曾參時也不是沒有產生這種思想的可能。因而余雖以馮說有相當理由，但仍依宋儒說作爲曾參學說研究。同時，馮氏的觀點和方法，也不能說是正確的。

"子曰：'聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎？'無情者不得盡其辭。大畏民智，此謂知本。"

"古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。"

"物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。"

他並把認識論（格物、致知），道德論（誠意、正心、修身），政治論（齊家、治國、平天下）砌成一個不可分離的體系。而且認爲：一面根據這種認識原理就可以作到"止於至善"，由這種道德原理就可以作到"明明德"，由這種政治原理就可以作到"新民"，一面由認識論而後進於道德論，由道德論而後進於政治論。

但在實踐上，却不是任何人都能這樣作的，尤其是庶人——農民，他們完全不可能有那種靜坐、深慮、咕嗶、咿唔的工夫。曾參說：

"自天子以至於庶人，壹是皆以'修身'爲本。其本亂，而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。"這是完全不能適合於"庶人"的。

認識的思維過程，他却理出一個較孔丘細密的體系。

"知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。"

這較孔丘的"學而不思則罔，思而不學則殆"的方法，雖屬是同質的，却更完成了。

最後他對"八目"的解釋，據程子註釋，格物、致知兩目之義"而今亡矣"，惟有其他六目之義。因而現在從其第三目的"誠意"起。

誠意："所謂誠其意者，毋自欺也；如惡惡臭，如好好色，此之

謂自謙。故君子必愼其獨也。小人閒居爲不善，無所不至，見君子而后厭然，揜其不善，而著其善；人之視己，如見其肺肝然，則何益矣？此謂誠於中，形於外，故君子必愼其獨也。曾子曰：'十目所視，十手所指，其嚴乎！富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意'。"

正心修身："所謂修身在正其心者：有所忿懥，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。此謂修身在正其心。"

修身齊家："所謂齊其家在修其身者：人之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣！故諺有之曰：'人莫知其子之惡，莫知其苗之碩。'此謂身不修不可以齊其家。"

齊家治國："所謂治國必先齊其家者：其家不可教而能教人者無之。故君子不出家而成教於國。孝者所以事君也，弟者所以事長也，慈者所以使衆也……一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂。其機如此。此謂一言僨事，一人定國。堯舜率天下以仁，而民從之；桀紂率天下以暴，而民從之。其所令，反其所好，而民不從。是故君子有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人。所藏乎身不恕而能喻諸人者，未之有也，故治國在齊其家。……詩云：'其儀不忒，正是四國。'其爲父子兄弟足法，而後民法之也'。"

治國平天下："所謂平天下在治其國者：上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍。是以君子有絜矩之道也。所惡

於上毋以使下，所惡於下毋以事上，所惡於前毋以先後，所惡於後毋以從前，所惡於右毋以交於左，所惡於左毋以交於右。此之謂絜矩之道。詩云：'樂只君子，民之父母。'民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。……詩云：'殷之未喪師，克配上帝。儀監於殷，峻命不易。'道得衆，則得國；失衆，則失國。是故君子先愼乎德，有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。德者，本也；財者，末也。外本內末，爭民施奪。是故財聚則民散，財散則民聚。是故言悖而出者，亦悖而入；貨悖而入者亦悖而出。康誥曰：'惟命不于常。道善則得之，不善則失之矣。'……是故君子有大道，必忠信以得之，驕泰以失之。生財有大道，生之者衆，食之者寡，爲之者疾，用之者舒，則財恆足矣。仁者以財發身，不仁者以身發財。未有上好仁，而下不好義者也；未有好義，其事不終者也；未有府庫財非其財者也。孟獻子曰：'畜馬乘，不察於雞豚；伐冰之家，不畜牛羊；百乘之家，不畜聚斂之臣；與其有聚斂之臣，寧有盜臣。'此謂國不以利爲利，以義爲利也。長國家而務財用者，必自小人矣。彼爲善之，小人之使爲國家，菑害並至，雖有善者，亦無如之何矣！此謂國不以利爲利，以義爲利也。"

曾參雖在某些方面降低了孔丘學，但他的"八目"論，也是適應封建制上昇期的要求提出的。封建統治者如果按照曾參的論說去實踐，是能出現較開明的政治的。所以中國封建時代地主階級的一些較開明的政治家和學者，都把"三德""八目"作爲維護其統治的傳統法寶。其次，在曾參的論點中，如所謂"民之所好好之，民之所惡惡之"，"道得衆則得國，失衆則失國"等等，都是具有積極因素的。

第三章　新興地主—商人政治思想的萌芽

我原先預定把管子作一番考定，來說明初期新興地主—商人的政治思想，旋因我尚不能考定其時代，只得暫時割棄，同時管子確非一人一時所作，所以把管子作爲一個思想家的思想體系看，也是不妥當的。因之決定把它割棄。不過照當時各國的經濟情形說，是有產生那種思想之可能的。

在春秋時代，新興地主—商人發生得最早的，除齊而外，便算鄭國。所謂鄭子產作刑書，便是有他們要求的一點影響在內。在鄭國，當時最先出現的新興地主—商人的政治代言人，便要算鄧析。今傳鄧析子書雖不可靠，但從各古書中所記關於鄧析的事略與言論，却能看出其思想的大致傾向來。

據漢書藝文志說：鄧析，"鄭人，與子產並時。"呂氏春秋說："鄭國多相縣以書者，子產令無縣書，鄧析致之；子產令無致書，鄧析倚之；令無窮，則鄧析應之亦無窮。""洧水甚大，鄭之富人有溺者。人得其死者，富人請贖之，其人求金甚多。以告鄧析，鄧析曰：'安之。人必莫之賣矣。'得死者患之，以告鄧析，鄧析又答之曰：'安之。此必無所更買矣'。"(離謂)"子產治鄭，鄧析務難之，與民之有獄者約，'大獄一衣，小獄襦袴。'民之獻衣襦袴而學訟者，不可勝數。以非爲是，以是爲非，是非無度，而可與不可日變。所欲勝因勝，所欲罪因罪。鄭國大亂，民

口讙譁，子產患之。於是殺鄧析而戮之，民心乃服。”（同上）依此，鄧析是當時的在野派，爲子產的政敵。

左定九年傳說：“鄭駟歂殺鄧析，而用其竹刑。”劉向鄧析子叙錄曰：“竹刑，簡法也。”杜氏春秋左傳註說：“鄧析……不受君命，而私造刑法，書之於竹簡，故曰竹刑。”

依此，鄧析是鄭國首先倡製“刑法”，即主張用一種改良的“法”的制度去代替舊封建主那種無標準的刑罰和裁判制度。他而且從人民的實際訟事中，去暴露封建領主刑罰裁判制度的弱點。而此，又正是當時新興地主—商人的要求。在當時，新興地主—商人，雖然已開始佔有經濟的地位，但在舊封建主憑其主觀任意行使權力的情況下，他們在政治上完全沒有權力和保障，因此他們要求有一個相對是非標準的“法”。鄧析的思想，便是從這個立場出發的。下面的記載說：

“鄧析……好刑名，操兩可之說，設無窮之辭。”（劉向叙錄）

“故談者別殊類使不相害，序異端使不相亂，諭志通意，非務相乖也。”（今本鄧析子無厚）

“所謂大辯者，別天下之行，具天下之物，選善退惡，時措其宜，而功立德至矣。小辯則不然，別言異道，以言相射，以行相伐，使民不知其要。”（同上）

“異同之不可別，是非之不可定，白黑之不可分，清濁之不可理，久矣。”（同上）

“其言百官有司，各務其刑，循名責實，察法立威，則商韓氏意也。”（楊愼鄧析子序）

按這裏所引鄧析子文，雖不甚可靠；但其立言的觀點、方法和立場，却能合於漢志及劉向所述鄧析的觀點、方法和立場。在這裏，鄧析要求闡明一個相對的是非，並要求一個“分”“黑白”、“理”“清濁”、“循

名責實"的"法"。

另方面，由於當時舊封建主理論武器，主要是天道和"倫理"。因此鄧析也從這裏提出反駁說："天於人無厚也，君於民無厚也，父於子無厚也，兄於弟無厚也。"（同上無厚）"其言達道者，無知之道，無能之道，聖人以死，大盜不起……。"（鄧析子序）這是說，所謂"天道"和"倫理"是沒有根據的。

於是他又進而提出："明君視民而出政"和"事斷於法"（鄧析子序）的客觀主義的行政、立法主張。

由於材料的缺乏和不可靠，我們已無從究明鄧析思想的全貌，只能指出其這樣一個基本傾向。

缺页

第五編　初期封建制矛盾發展時期
政治思想各流派

缺页

在戰國和春秋之交，初期封建制內含的矛盾便劇烈的展開了。一方面封建的土地佔有，表現爲由封建領主到新興地主的轉移；一方面表現爲封建統治階級和農民兩階級敵對矛盾鬥爭的展開；一方面在封建統治階層內部，中小領主沒落過程的加速、擴大，而構成其階級內部的利害衝突。從而，隨着農民對戰爭和租稅徭役負担的過重，而增長了階級的憤怒和反抗。因而孕育出墨翟的政治學說——反映了農民的一些思想情況和要求。這在思想上，正和孔子學相對立。這種思想對立的鬥爭，通過初期封建制最後數百年的全期間，即由春秋末到秦始皇"統一"前的時期。

在這轉換期的封建領主，一方面，感受農民反抗運動的勃起，他方面又感受其階級內部新興地主—商人經濟勢力之漸形强大，以及基此而發生之政治要求，因而便孕育出孟軻的政治學說，他一面企圖調協舊領主和新興地主—商人，在對付農民的共同利益下取得妥協，一面又企圖和緩農民的反抗。隨着新興地主—商人經濟更一步前進，封建領主經濟更相對地削弱，又孕育出傾向新興地主的荀卿學說，作爲所謂"儒家"政治思想的一大轉換點。更隨着新興地主經濟支配地位之確立，荀卿學說便發展爲韓非的政治學說。

由於新興地主—商人與封建領主間內部的權利衝突，便又孕育出與孔孟學說相對立的楊朱一派的政治學說。這到韓非時代，兩者便開始統一了。

沒落的封建領主階層，到"戰國"時期，已完全從經濟政治的支配

地位中排擠出去，陷於窮乏的境地，再無掙扎餘力。因而便孕育出莊周的厭世主義。然而由於新興地主的代起與封建莊園的解體，便開闢了知識分子參加政權的地盤，給沒落的中小領主以一條獵官求祿的出路。所以這一派的學說，在韓非的學說中也被統一了。

從而韓非學說，對於封建統治階級內舊封建主的學說、沒落中小封建主的學說、新興地主—商人的學說，都一一給以揚棄和批判地繼承，作爲其階級思想內部的統一。他只是對墨翟派的學說，採取着否定的敵對的態度。

第一章　作爲農民階級政治學說的墨子

一　墨翟的年代、階級性及其著作

據梁啓超考證，墨翟爲魯人（舊有宋、魯、楚三說。但墨子公輸篇有"子墨子歸，過宋"，及貴義篇有"子墨子南遊於楚"，呂氏春秋愛類篇有"公輸班欲爲楚攻宋，墨子聞之，自魯往"等記載），此說甚是。

墨子的年代問題，胡適認爲：

"生在周敬王二十年與三十年之間（公元前五〇〇至四九〇年），死在周威烈王元年與十年之間（公元前四二五至四一六年）。墨子生時約當孔子五十歲六十歲之間。"（中國哲學史大綱，一四七頁）

據梁啓超考證：

"墨子生於周定王初年（元年至十年之間）（公元前四六八至四五九年），約當孔子卒後十餘年（孔子卒於公元前四七九年）。墨子卒於周安王中葉（十二年至二十年之間）（公元前三九〇至三八二年），約當孟子生前十餘年（孟子生於公元前三七二年）。"（墨子學案，一六八頁）

又錢穆認墨翟生於公元前四七九年，"至遲亦不出十年"；卒於三九四年，"至遲亦不出十年"。張季同謂生於公元前四八〇年，卒於公

元前四〇〇年(均見古史辨第四册)。上說均皆有所引證，皆言之成理。但各說有一共同點，即均認墨翟生於孔孟年代之間，易言之；即春秋與戰國相交替之間。這已足供我們以依據。至於其生卒年代之詳細考定，在這裏並無何特殊重要。依個人意見，當以梁說爲較近。

關於墨翟的階級性，古書中關於他的生平記載甚少，幾難作明確考定。司馬遷謂墨翟曾爲宋大夫，梁啓超說："查本書中，絕無曾經仕宋的痕跡。"其說甚是。莊子天下篇說墨翟"以自苦爲極"。是墨翟不曾作過官，當係事實。他自己又曾說："道不行不受其賞，義不聽不處其朝。"他倒不像莊周絕對主張不參加政治，而以能否實行其主義爲其參加政治的條件。這種堅決精神，決不是腐老的階級所能有的態度。同時他"遊楚"、"使衞"、"救宋"亦全在爲其主義而奔走。據莊子所說，他自己和其門徒的生活，却又是極其困難的。更從其全部的思想看，封建領主和封建領主的社會秩序，爲他所"深惡痛絕"；與新興地主—商人，亦顯示其立場的不同；與沒落貴族的意識尤形矛盾。另一方面，却反映於當時農民的一些思想情況和要求。

只是墨翟本人恐非出身於農民。在當時自耕農民雖已存在，雖或已有求知識的機會，但以求知識作爲專業的事情，恐還不可能。據淮南子要略說：墨翟少年時，曾"學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不說，厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事"。淮南子雖係西漢著作，言之不盡可靠；然吾人讀墨子本書，可概見其學問修養湛深、邏輯嚴密。那雖非從實踐生活上不能求得，然亦不能不賴於理論的修養。因而墨翟的出身，吾意或係沒落的新興地主或係從前代自由農民轉化而來的獨立小生產者的家世，尤其是後者；故其思想體系中，又反映了一點新興地主的思想意識。在當時，新興地主沒落後的前途，便很可能降到農民中去。其學說能反映農民的一些要求，或即以此。

墨翟的著作問題。墨子一書，從來辯說不一。有謂經上下、經說上下、大小取爲別墨，餘爲墨翟本人所著。有謂經上下、經說上下、大小取等六篇爲"墨經"，餘爲"墨論"者。又有謂親士以下七篇爲後人僞託；親士、修身二篇，其文富麗近荀子，皆"儒者"言；所染、法儀、七患、辭過、三辯等五篇則爲後此讀墨書者之所爲——所染取意尚賢，法儀取意天志、尚同，七患、辭過二篇取意於節用、節葬，三辯取意於非樂，並謂所染爲逃墨歸"儒"者之所爲。近更有謂天志亦非墨翟意者。這均不是從嚴謹的科學立場上，從其所表現的階級意識上去判別，而只是從其文字構造的形式上去辯論，所以他們始終都不能得出一個明確的結論來。在今本墨子中所包含的各篇著作，大體在哲學上能表現爲同一流派，並表現爲同一社會階級的意識形態。這是凡研究過現代哲學的人都能够理解出來的。但其中各篇文字，並非出自墨翟一人之手，應係事實；這在一方面，有係出於墨翟門人筆記之可能——或者墨翟的著作全由這種筆記蒐集而成的——一方面，有係後世墨派學者所輯的可能。因爲在各篇文字的相互間，不但有文學上的作風格調不同，而且從社會階級的意識上，顯然又可以找出其時間的差別來。不過在這一點上，於我們並無特別重要，因爲我們是把它當作那期間一個階級的意識形態去研究的。

二　墨翟的唯物主義認識論

墨翟在其思想出發點上，便採取着和孔丘的客觀主義唯心主義、老聃的辯證觀唯心主義相對立的觀點。首先便確認客觀的實在性，他說："以名舉實。"(小取)"所以謂，名也；所謂，實也。"(經說上)"舉，告以文名，舉彼實也。"(同上)"二名一實，重同也。"(同上)這便是說，客

觀是實在存在的，由這種客觀存在的實在反映到我們人類的頭腦裏，才能構成概念，易言之，概念是由實在方面獲取來的。由確認客觀世界的存在這一觀點上，便進而達到其對宇宙自體之說明的時空觀念，故他說："久、彌異，時也。宇、彌異，所也。"(經上)這便是說，宇宙自體，從其時間上說是變動不居的；從其空間上說，是有其"所"(空間位置)之差異的。可惜他不能達到時間和空間之不能分離的統一的聯系的理解，猶之他不能達到對客觀自體以及其內在的關聯的諸關係的理解一樣，所以他只能成爲一個中世的唯物主義者，不能進而把握辯證法。這當然由於歷史條件的限制。

因此，他認爲人類的知識，是從對客觀世界的認識得來的，並模糊地意識到實踐的重要性。他在墨經的開始便提出其唯物主義方法論的論綱。照梁啓超墨子學案的排列：

〔經〕"知，材也。"〔經說〕"知也者，所以知也。而必知，若明。"(即指思維的神經系統。)

〔經〕"慮，求也。"〔經說〕"慮也者，以其知有求也，而不必得之，若睨。"(即指思維。)

〔經〕"知，接也。"〔經說〕"知也者，以其知遇物而能貌之，若見。"(即指客觀的反映。)

〔經〕"恕，明也。"〔經說〕"恕也者，以其知論物，而其知之也著，若明。"(即指認識事物。)

這樣把感官、思維、感覺和理解，作爲構成認識上之四個不可缺的要件。但是他又以客觀存在的反映作爲最基本的條件去理解的。故他說：

"同：二名一實，重同也；不外於兼，體同也；俱處於室，合同也；有以同，類同也。"(經說上)

"異：二，不體，不合，不類。"(經上)

"異：二必異，二也；不連屬，不體也；不同所，不合也；不有同，不類也。"(經說上)

因而他又把那給予人類以"概念"之構成的客觀存在或經驗分作三個類型。

〔經〕"知：聞、說、親。"〔經說〕"知：傳受之，聞也；方不廔，說也；身觀焉，親也。"

這即所謂聞知的傳聞，說知的類推，親知的經驗。但他又特別注重到親知的經驗，他說：

"天下之所以察知有與無之道者，必以衆之耳目之實，知有與無爲儀者也。誠或聞之見之，則必以爲有，莫聞莫見，則必以爲無。"(明鬼)

在這裏，正表現了一般經驗主義的庸俗論點。墨子的唯物主義，也正表現其有嚴重的經驗主義傾向的唯物主義。不過耳聞不如目見，目見不如親自動手，墨翟在這裏，却是基本正確的。同時，他强調"以衆之耳目之實"爲"察知有與無之道"，這是一種素樸的羣衆觀點。

從而墨翟認爲認識既都要從客觀存在出發，但是怎樣去認識客觀世界呢？於是他便提出其論理學的"三法"：

"凡出言談，則不可不先立'儀'而言；若不先立'儀'而言，譬之猶運鈞之上而立朝夕焉也。我以爲雖有朝夕之辯，必將終未可得而從定也。是故言有三法。何謂三法？曰，有考之者，有原之者，有用之者。惡乎考之？考先聖大王之事。惡乎原之？察衆之耳目之情。惡乎用之？發而爲政乎國，察萬民而觀之。"(非命下)(按非命上"考"作"本"，"惡乎"作"於何"……"察萬民而觀之"作"觀其中國家百姓人民之利"。)

但是人類何以能從客觀存在上去獲得概念呢？於是墨翟乃進而說明人類的感官和外界的聯系作用，他認爲一切外界存在着的東西都能由人類的經驗經過感官（五路）而攝入到頭腦中，因以構成概念；只有時間（久）不能用視、聞、嗅、觸、味的感官去直接攝入。墨翟說：

〔經〕"知而不以五路，說在久。"〔經說〕"知，以目見；而目以火見，而火不見，惟以五路知。久，不當以目見，若以火見。"

雖然人類對於事物的認識，都要經過感官，而人的感官也都是相同的；但是因爲各人所應用的方法和立場、觀點不同，各人對同一事物的認識也發生歧異。但眞理却只有一個。認識的不同，是由於有些人的認識錯誤。故他說：

"物之所以然，與所以知之，與所以使人知之，不必同，說在病。"（經下）

最後他又舉出其三段論的邏輯公式——辯的邏輯：

是——是；非——非："辯，爭彼也；辯勝，當也。"（經上）

非甲非乙即丙："辯，或謂之牛，或謂之非牛，是爭彼也，是不俱當；不俱當，必或不當；不當，若犬。"（經說上）

非甲即乙："謂辯無勝，必不當，說在辯。"（經下）"謂：所謂，非同也，則異也。同：或則謂之狗，其或謂之犬也。異：則或謂之牛，其或謂之馬也。俱無勝，是不辯也。辯也者，謂之是，或謂之非，當者勝也。"（經說下）"彼，不可，兩不可也。"（經上）"彼凡牛樞非牛，兩也。"（經說上）

邏輯的方法與功用是：

"夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明異同之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。焉（訓乃）摹略萬物之然，論求羣言之比，以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予。"（小取）

上句在說邏輯的功用，下句在說邏輯的方法。所謂"摹略萬物之然"，便是說要調查情況，所謂"論求羣言之比"，便是說要尋求事物的因果關係；以下便在說明演繹和歸納的方法。但是他的論理學並不就止住在這裏，便不去進而追求因果關係的法則。所以他在別處又說：

〔經〕"法，所若而然也。"〔經說〕"意、規、員三也具，可以爲法。"

〔經〕"法者之相與也盡類，若方之相合也，說在方。"〔經說〕"一：方盡類，俱有法而異，或木或石，不害其方之相合也；盡類，猶方也，物俱然。"

他在這裏，並確認一切現象都有其因果法則的存在；但他並不知道從事物的本質上去理解其內在法則，而只作"或木或石，不害其方之相合也"之類的現象的了解，然而這正是他唯物主義的機械論傾向。

他在論理方法上，又設定七個前提。照梁啓超墨子學案所列，爲：一或、二假、三效、四辟、五侔、六援、七推。(小取)

一或："或也者，不盡也。""盡，莫不然也。"

二假："假也者，今不然也。"

三效："效也者，爲之法也；所效者，所以爲之法也。故中效則是也，不中效則非也。"

四辟："辟也者，舉他物而以明之也。"

五侔："侔也者，比辭而俱行也。"

六援："援也者，曰：子然，我奚獨不可以然也。"

七推："推也者，以其所不取之同於其所取者予之也，是猶謂他者同也，吾豈謂他者異也；夫物有此同而不率遽同。"

因此，在他的唯物主義和形式論理學體系中，有不少積極的進步

的因素。

三 "兼愛"和"互利"

當時封建統治階級的代言人，無論其理論表現的形式如何，但在維護封建等級制這一根本立場上是完全同一的。只有代表農民階級的思想家，從農民階級現實的生活利益上，便表現其反對這種等級制的堅決主張。所以代表農民階級的思想家墨翟，在政治學說上，便明顯標出"兼愛"的社會原理，同時給孔丘"倫理"的社會原理以無情的批駁。孔丘主張"倫理"的等級性，他便主張"愛無差等"(孟子)的"兼愛"，主張用"兼以易別"(兼愛下)，並指出"本原別之所生，天下之大害"(兼愛下)的明確的論旨。他認爲凡"天下之大害"都緣於"別相惡"而發生的；"別相惡"便不能相愛，"不相愛"，便構成一切罪惡的根源。故他說：

> "凡天下禍篡怨恨其所以起者，以不相愛生也。""是故諸侯不相愛，則必野戰；家主不相愛，則必相篡；人與人不相愛，則必相賊；君臣不相愛，則不惠忠；父子不相愛，則不慈孝；兄弟不相愛，則不和調；天下之人皆不相愛，强必執弱，富必侮貧，貴必傲賤，詐必欺愚。"(兼愛中)

這便是說，表現於當時社會的一切矛盾現象，如封建領主間之相互爭奪，各級領主相互間的篡竊，人類與人類相互間的殘賊，農民對於封建主的鬥爭，以及在家長制度下的父子兄弟……間的種種矛盾，都是從這種"別"的制度的本身上發生出來的。所以要想消滅這種"禍篡怨恨"的根源，便只有消滅這種"別"的等級制度的本身，用"愛無差等"的平等的"愛"去代替那種絕對"倫理"的等級制度的"別"；易言

之，只有人類的平等的愛，才能建立起人與人間的良好關係。所以他又說：

"非人者必有以易之……是故子墨子曰：'兼以易別。'……今吾本原'兼'之所生，天下之大利者也；吾本原'別'之所生，天下之大害者也。"(兼愛下)

但是所謂"愛"，也並不是片面的，而是相互的；同時也並不是各人只愛其親者近者，或由於社會關係之不同而有何種差異的，而是只以人爲條件的"無差等"無親疏的周遍的愛，那才是他之所謂愛——兼愛的眞義。例如他說：

"愛人，待周愛人而後爲愛人；不愛人，不待周；不愛人，不周愛；同爲不愛人。"(小取)

"親親則別，愛私則險，民衆而以別險爲務則民亂。"(商君書)

然而像"耶穌教"之所謂"博愛"，"佛家"之所謂"慈悲"，"儒家"之所謂"仁愛"……那完全是從唯心主義上建立起來的一個騙局，並沒有何種較積極的現實意義。墨翟在這裏之所謂"愛"却並不是從沙灘上建築起來的空中樓閣，他已注意到人與人的現實生活的相互利益。所以他曾再三提出"兼相愛，交相利"(兼愛中)的原理。並進而爲如次的說明：

"吾不識孝子之爲親度者，亦欲人愛利其親歟？意欲人之惡賊其親歟？以說觀之，即(則)欲人之愛利其親也。然即(則)吾惡(何)先從事即(乃)得此？若我先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親乎？意我先從事乎惡賊人之親，然後人報我以愛利吾親乎？即(則)必吾先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親也。……大雅之所道曰：'無言而不讎，無德而不報，投我以桃，報

之以李。'即(則)此言愛人者必見愛也，而惡人者必見惡也。"(兼愛下)

他認爲人與人只有在"交相利"的基礎上，才能實現"無差等"的"周愛"，從而平等兼愛的社會便不難實現。這種社會原理，依照墨翟的解釋，則不啻完全是一種空想社會主義的理想。兼愛篇說：

"以兼爲正，是以聰耳明目相與視聽乎？是以股肱畢强相爲動宰乎？而有道肆相教誨。是以老而無妻子者，有所持養以終其壽；幼弱孤童之無父母者，有所放依以長其身。"(兼愛下)

"視人之室若其室，誰竊？視人身若其身，誰賊？……視人家若其家，誰亂？視人國若其國，誰攻？"(兼愛上)

梁啓超對後一段話的解釋說："簡單說，把一切含有'私有'性質的團體都破除了，成爲一個'共有共享'的團體，就是墨子的兼愛社會。"這種解釋是有着相當道理的。

墨翟並確信他的這種理想，完全有實現的可能性，因而當時有人問他說："即善矣。雖然，豈可用哉？"他答道："用而不可，雖我亦將非之。且焉有善而不可用者？"(兼愛下)他自己具有這種堅確的信念，所以才肯"要以自苦爲極"(莊子)，"摩頂放踵，利天下爲之"(孟子)。並因而才組織那作爲推行其主義的宗教團體——具有政治性的宗教團體——正確的說，毋甯先有這種農民的行動團體，然後才形成這一流派的理論。

現在再進而考察其"交相利"的社會經濟的內容。在這裏，他標示了如次的幾個原則：根本反對貴族的奢侈和無謂的浪費；確認平等的享受和平等參加勞動；反對人剝削人的制度；主張勞動力只應在生產生活必需品的生產或爲全社會公共福利上正當的去利用。所以他一面力斥封建主代言者"儒家"所誇揚的禮樂鋪張等方面的浪費，認爲

不合於社會的公共利益——羣衆的實際生活，故說"雖我亦知樂之足以安身、甘口、美目、樂耳"，可是：

"今王公大人雖無造爲樂器以爲事乎國家，非直掊潦水折壤垣而爲之也，將必厚措斂乎萬民，以爲大鐘鳴鼓琴瑟竽笙之聲。"（非樂上）

"然則當用樂器……民有三患：饑者不得食，寒者不得衣，勞者不得息。三者民之巨患也。……今王公大人惟毋處高台厚榭之上而視之，鐘猶是延鼎也，弗撞擊，將何樂得焉哉？……使丈夫爲之，廢丈夫耕稼樹藝之時，使婦人爲之，廢婦人紡績織紝之事。"（同上）

一面又力斥"儒家"所主張的"三年之喪"的厚葬，認爲那不但無益的消糜社會財富，而且無益的消耗社會的有用勞動力。故說：

"細計厚葬，爲多埋賦之財者也，計久喪，爲久禁從事者也。財以(已)成者扶而埋之，後得生者而久禁之，以此求富，是譬猶禁耕而求穫也。"（節葬下）

"棺三寸足以朽體，衣衾三領足以覆惡。"（同上）

於是他進而主張社會生活的節儉化，主張飲食以"黍稷不二，羹胾不重；飯於土塿，啜於土鉶"（節用中）爲限；衣服以"冬以圉寒，夏以圉暑"爲限；即所謂"衣服，適身體和肌膚而足矣。……錦繡文采靡曼之衣……此非云益煖之情也，單財勞力畢歸之於無用也"（辭過）。宮室以"高足以避潤濕，邊足以圉風寒，上足以待雪霜雨露，宮牆之高足以別男女"（同上）爲限。總之，"凡足以奉給民用則止"（節用中）。對於人類的物質生活，不積極作提高的追求，這正是中世農民階級的本色。因他認爲封建主那一社會集團的奢侈縱慾的生活，完全是依靠他人的剩餘勞動以爲生的，那不但在損害他人(農民)的生存，是"暴

奪民衣食之財"(辭過)，而且不合於人類生存的原則。從而他歸納出奢侈和縱慾完全是基於人剝削人的制度之上發生出來的。

因之，他便正確的揭出人類必須要勞動才能生活的原則。梁啓超把他非樂上篇的一段話譯成現代語說：

"人和禽獸不同，禽獸是：'因其羽毛以爲衣裘，因其蹄蹏以爲袴屨，因其水草以爲飲食'。所以不必勞作，而'衣食之材已具'。人類不然，一定要'竭股肱之力，亶(殫也)其思慮之智'，才能維持自己的生命，所以各人都要有'分事'。什麼叫作'分事'呢？就是各人自己分內的職業。"(羽按墨翟之所謂"分事"，又含有"社會分工"的意義。)

因而他確認各人都應該"各從事其所能"(節用中)，"必量其力所能至而從事焉"(公孟)的共同去參加勞動；"譬若築墻然，能築者築，能實壤者實壤，能欣(掀)者欣，然後墻成也"(耕柱)。另一方面，他認爲那班"貪於飲食，惰於從事"的"罷(而)不肖"(非命上)的分子，原則上，根本便沒有其生存的權利〔"賴其力者生，不賴其力者不生"(非樂上)〕。但凡能"各盡其所能"以從事勞動的社會成員，便不再有"你的""我的"的分別，而是"有餘力以相勞，有餘財以相分"的平等享受。

在消極方面，他又提出把封建領主集團的財產，拿來提高大衆的物質享受和防禦設備。他說：

"把那些闊人所嗜好的'珠玉鳥獸犬馬'去掉了，挪來添補'衣裳宮室甲盾舟車之數'，立刻可以增加幾倍。"(節用上，從梁啓超譯)

同時，他認爲不是爲着增進社會的福利去使用勞力和財物便是浪費，不是爲着人民的利益去增加人民負担是不應該的，這都應該加以反對。所以他說："凡費財勞力不加利者不爲也。"(辭過)"諸加費不

加於民利者聖王弗爲。”(節用中) 易言之，社會的勞動力和財物若使用在全社會的公共利益上，即用在符合人民的利益上，那是合理的。故說：

“若聖王之爲舟車也，即我弗敢非也。”(非樂上)

“古者聖王亦常厚措斂乎萬民以爲舟車，既以(已)成矣；……曰：舟用之水，車用之陸，君子息其足焉，小人休其肩背焉。故萬民出財齎而予之，不敢以爲戚恨者何也？以其反中民之利也。”(同上)

其次，當時農民階級所最感痛苦的，除苛重賦稅徭役而外，便是不斷擴大的封建戰爭。因而他從其階級的利害關係上，便激烈的提出“非攻”的主張。他抨擊那種封建戰爭不但給予物質資料以巨大破壞，而且直接摧殘社會的勞動人口，爲全社會之最大危害；即使是從事戰爭的封建主們，也並不能從戰爭中獲得眞實的利益(據非攻上說，他的弟子宋鈃曾以這個原則去說罷秦楚之兵)。所以他說：

“大國之攻小國，譬猶童子之爲馬也；童子之爲馬，足用而勞。今大國之攻小國也，攻者，農夫不得耕，婦人不得織，以守爲事；攻人者，亦農夫不得耕，婦人不得織，以攻爲事。”(耕柱)

“然而何爲爲之？曰：‘我貪伐勝之名，及得之利，故爲之’。子墨子言曰：‘計其所自勝，無所可用也；計其所得，反不如所喪者之多’。”(非攻中)

“飾攻戰者言曰：‘南則荆、吳之王，北則齊、晉之君，始封於天下之時，其土地之方，未至有數百里也，人徒之衆，未至有數十萬人也；以攻戰之故，土地之博，至有數千里也，人徒之衆，至有數百萬人，故當攻戰而不可不爲也’。子墨子言曰：‘雖四五國則得利焉？猶謂之非行道也’。”(非攻中)

所以，即使少數人能從戰爭中獲得利益，那對於全社會說，還不能算是眞實的利益。而況此少數人在實際上也是"計其所得，反不如其所喪"呢。在墨翟理論中的所謂利，是以全社會作爲對象而被考察的。故說："殺己以存天下，是殺己以利天下。"

墨翟的反戰理論，一面表現其反對非正義戰爭的正確立場，一面是他對於發動非正義戰爭者提出的警告。而此又正表現了中國人民反對非正義戰爭的優良傳統。

如上所述，墨翟在經濟論上，一面從全社會的、特別是農民階級的利害上消極的攻擊封建領主們奢侈縱慾的生活，反對非正義的封建戰爭；……一面積極的反對人剝削人的制度，而提出以人爲本位的共勞共享的空想社會主義制度。但是他的這種理想，怎樣能够實現呢？他是以"愛"和"利"的交互作用爲基礎的。例如他說：

"忠信相連，又示之以利，是以終身不厭。"(節用中)

"愛人者，人必從而愛之；利人者，人必從而利之。"(兼愛中)

"若見愛利國者必以告，……亦猶愛利國者也。"(尚同下)

"衆利之所自生，此何自生？……從愛人利人生。"(兼愛下)

"兼而愛之，從而利之。"(尚賢中)

"天必欲人之相愛相利。"(法儀)

"發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。"(非命上)

所以他認爲愛是從相互的利益這一根基上發生起來的，又是他所理想的社會制度中表現人與人的關係的基本原則。從而他無異認爲人與人的相互的利益是社會的最高原則。不過所謂互利，並不是個人主義者所意義着的私利，而是社會的公利，是利他的互利，故能因"利"而生"愛"。然而墨翟却止住在這裏而不曾前進了。他未能明白的指出社會各階級間利益的對立性和其統一性，以及構成人類利益之

不能一致的階級制度的根源，而只是限於所謂互利的單純概念。我們在這裏，也可以找出他唯物主義體系中的唯心主義成分。

自然，墨翟的這種見解，完全是受着其時代的生產力等社會條件所限制，我們不應苛責古人。而其空想社會主義體系中的積極因素，却值得我們珍視。

四 "尙賢"和"尙同"

墨翟的政治學說，主要表現在尙賢和尙同兩篇中。他從農民階級的立場出發，一面根本反對封建主家族主義的政權世襲制，故他批評當時的政治說："親戚則使之，無故富貴；面目佼好則使之；……是故不能治百人者，使處乎千人之官，不能治千人者，使處乎萬人之官。"(尙賢中)所以政治的直接結果，使民"饑而不得食，寒而不得衣，勞而不得息，亂而不得治。"(同上)一方面則主張由賢能來掌握政權，易言之，即在打破階級身分的限制，而以能力爲標準的一種制度來代替封建領主的家族世襲制。這是民主主義思想的萌芽。他說：

"王公大人明乎以尙賢使能爲政，是以民無饑而不得食，寒而不得衣，勞而不得息，亂而不得治者。故古聖王以審以尙賢使能爲政而取法於天。雖天亦不別貧富、貴賤、遠邇、親疏，賢者舉而尙之，不肖者抑而廢之。"(同上)

"選擇天下賢良聖智辯慧之人，立以爲天子；……選擇天下贊閱賢良聖智辯慧之人，置以爲三公。"(尙同中)

"雖在農與工肆之人，有能則舉之，高與之爵，重予之祿。"(尙賢上)

"以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功而分祿。故官無常

貴，而民無終賤。有能則舉之，無能則下之。舉公義，辟私怨。”(尚賢上)

“不黨父兄，不偏富貴，不嬖顏色。賢者舉而上之，富而貴之，以爲官長；不肖者抑而廢之，貧而賤之，以爲徒役。”(尚賢中)

從而墨翟之所謂賢能政治，和孟軻等人之所謂賢能政治是根本異趣的。他之所謂賢能政治，是一種打破階級身分限制，連“農與工肆之人”在內的民主主義。同時他對政治的起源說：

“古者，民始生未有刑政之時，蓋其語人異義，是以一人則一義，二人則二義，十人則十義，其人茲衆，其所謂義亦茲衆，是以人是其義以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合；天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害，至有餘力不能以相勞，腐死(同朽)餘財不以相分，隱匿良道不以相教，天下之亂若禽獸然。夫明乎天下之所以亂者，生於無政長；是故選天下之賢可者立以爲天子。”(尚同上)

依此，他的國家政治起源說，在一方面近似於盧梭的民約論(所謂“君臣萌通約也”)。這不但批駁了當時統治階級代言人所標示的政權神授說(所謂“天生民而立之君”)，指出人類在原始並沒有統治者和被統治者之區別的存在，表現着生產階級的進步思想。同時他之所謂賢能，如上所述，是由全體民衆在打破階級身分限制的原則下所共同選舉出來的。這和統治者代言人“儒家”的維護階級統治的說教，也恰恰採取着相反的立場。他的根本立場，在否認封建貴族階級政權的家族世襲，主張由全員選舉來代替世襲——根本打破對農工的政治等級性的約束。更從其所謂“天子爲天下之仁人”，“由萬民選擇而立”等語句的意義來看，因而知道他同時又否認君位以及其他政治地位的世襲，而是由選舉的方式去產生的；這從墨教首領的承繼方式上

也可以看出來，莊子說："(墨者)以鉅子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世。"(天下)

另方面，他的理想政治中的所謂"聖人"、"仁人"和"天子"，並不是離開勞動，靠剝削他人勞動以爲生的坐食者；而是和其他社會成員一樣，要親自參加社會勞動的。所以莊子說：

"昔者，禹之湮洪水，決江河，而通四夷九州也，名山三百，支川三千，小者無數；禹親自操橐耜而九雜天下之川，腓無胈，脛無毛，沐甚雨，櫛甚風，置萬國。禹，大聖也，而形勞天下也如此。使後世之墨者……日夜不休，以自苦爲極，曰：'不能如此，非禹之道也；不足謂墨'。"(同上)

墨子本書說：

"今有人於此，有子十人，一人耕而九人處，則耕者不可以不益急矣。何故？則食者衆而耕者寡也。"(貴義)

"仁者之爲天下度……天下貧則從事乎富之，人民寡則從事乎衆之，衆而亂，則從事乎治之。……若三務者，此仁者之爲天下度也。"(節葬下)

"昔者，禹、湯、文、武方爲政乎天下之時，曰：必使饑者得食，寒者得衣，勞者得息，亂者得治。"(非命下)

因此，墨翟之所謂政長，不僅其自身亦須親自參加社會勞動，並須爲全社會計劃生活必需品的生產、供給和生活的改善。

現在再來研究一下他之所謂"政長"的權限以及人民對於"政長"的關係。他認爲"政長"是由"萬民"選擇出來執政的，所以人民便應該無條件的服從"政長"的領導，對他表示無限的忠忱；被選出的"政長"必然是"聖人"，而"萬民"却是智愚程度不齊的。反之，"聖人"却是一個全能而且以無限忠忱爲"萬民"謀福利的。不過人民對於"政長"一

面是絕對服從，一面仍保有“上有過則規諫之”的批判的權利。故此他說：

“政長既已具，天子發政於天下之百姓，言曰：‘聞善而不善，皆以告其上；上之所是，必皆是之，所非，必皆非之，上有過則規諫之’。”（尙同上）

“凡國之萬民，上同乎天子而不敢下比；天子之所是，必亦是之，天子之所非，必亦非之；去而不善言，學天子之善言，去而不善行，學天子之善行。天子者，固天下之仁人也。舉天下之萬民以法天子，夫天下何說而不治哉？”（尙同中）

但是以“智、愚、賢、不肖”不齊的“萬民”去選擇“政長”，何能確保被選者必是“聖人”或“天下之仁人”呢？如被選者而爲非“聖”非“仁”之人，要“萬民”去無條件的服從他，那無疑會引起政治上之相反的結果的。在這一點上，不是顯然構成了墨翟自己理論的矛盾嗎？然而在墨翟，也曾意識到這點，他意謂如若“天子”而有違反公衆的意志與未能合於公衆之福利的舉措時，則人民保有“上有過則規諫之”的權利去補救。自然，這在“萬民”本身並不能獲取其有效的保障。不過在另一方面，在墨翟政治學說中，是以：一、“天子”不是世襲而是由“萬民”選擇的。二、“天子”和“萬民”在經濟的地位上都是平等的；在政治的地位上也都是平等的，因爲只要你是“聖人”或“仁人”，却不問你是農奴或工奴，便都有被選出來作天子的機會。三、凡是有才智的人，也不問他是農奴、工奴或賤奴，“天子”有舉用他的義務，例如說：“故昔者，堯之舉舜也，湯之舉伊尹也，武丁之舉傅說也，豈以爲骨肉之親，無故富貴，面目美好者哉？惟法其言，用其謀，行其道，上可以利天，中可以利鬼，下可以利人。”（尙賢下）這樣構成其政治論的體系。因而梁啓超說：“墨子的社會，可謂平等而不自由的社會。”章太炎說：“墨學若行，

一定會鬧到教會專制。”等等的評語，却都不曾從墨翟政治學說的全部內容去掌握其精神實質，而只是在捉弄其各別論點。

墨翟的民主主義，在今日看來是落後的，然而他在兩千餘年前發明這種理論，却是偉大的。同時在今日，也還有其積極的進步的因素。

墨翟空想社會主義民主主義思想的歷史源泉，是以傳說中夏代的原始公社制和氏族民主制爲根據的。所以說“大夏之道”，“非禹之道，不足爲墨”。在“古代”和“中世”的歷史上，革命的階級，幾無不以原始公社爲其理想的政治方向，墨子自亦不能例外。

五　墨翟的宗教思想和其所領導的政治運動

從墨翟唯物主義的認識論出發，怎樣會達到有神論呢？可是在其天志和明鬼等篇中，却又顯然承認神的意志的存在。例如他說：

“天之有天下也，辟之無以異乎國君諸侯之有四境之內也。今國君諸侯之有四境之內也，夫豈欲其臣國萬民之相爲不利哉？”（天志中）

“楚王食於楚之四境之內，故愛楚之人；越王食於越，故愛越之人；今天兼天下而食焉，我以此知其兼愛天下之人也。”（天志下）

“天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊。”（法儀）

他而且認爲“天”不獨消極的希望“人之相愛相利”，並還積極的在監視着人類日常的生活活動，還能有意識的對人類行使賞罰。例如他說：

“吏治官府之不絜廉，男女之爲無別者，鬼神見之；民之爲

淫暴寇亂盜賊，……奪人車馬衣裘以自利者，有鬼神見之。”（明鬼下）

“愛人利人者，天必福之；惡人賊人者，天必禍之。”（法儀）。

“順天意者，兼相愛、交相利，必得賞；反天意者，別相惡、交相賊，必得罰。”（天志上）

“天欲義而惡不義。”（同上）

“然有所不爲天之所欲，而爲天之所不欲；則夫天亦且不爲人之所欲，而爲人之所不欲矣。人之所不欲者何也？曰：疾、病、禍、祟也。”（天志中）

“疑惑鬼神之有與無之別，不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也。”（明鬼下）

依此，“天”“意”的基本方向，是“欲人之兼相愛交相利”。然他怎樣知道“天”有這種意志呢？他却沒有具體的說明，而只是一種主觀的肯定。實際，他不過以自己的意志託述爲“天”的意志來說明；所以墨翟謂其自己的意志，是完全符合着“天”的意志的（例如說：“子墨子之有天之意”），這樣，他自己便無異握有“天”的意志的權能，能品定人類的生活是否合乎天意。故他說：

“我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩，輪匠執其規矩，以度天下之方圓，曰：‘中者是也，不中者非也’。”（天志上）

“子墨子之有天之意也，上將以度天下之王公大人之爲刑政也，下將以量天下之萬民爲文學出言談也；觀其行，順天之意，謂之善意行，反天之意，謂之不善意行。”（天志中）

這在論理學的範疇中，顯然和墨翟的一貫理論矛盾着。可是墨翟在這裏，已經不是把他自己當作一個理論家的資格而出現，而是把自己當作一個實踐行動中的革命家的資格而出現了。這在墨翟，並不是

理論和行動的矛盾；這在其革命的行動上仍是被統一着的。爲適應在自然主義支配下的農民意識，所以歷史上農民所發動的革命運動，總是和宗教發生聯系，而不曾斷過緣。墨翟從其生活實踐上，獲得對農民階級意識之特徵的認識，因而不能不藉宗教運動去推動其政治運動。這是必須從墨翟的實踐生活上才能了解其精神的。

爲着適應客觀現實的要求去推動農民起來鬥爭，墨翟便把自己扮演爲一個宗教領袖的姿態而出現，同時扮演出一個具有意志的神來爲其階級的運動服務，才能使"萬民"以他所了解的"是""非"爲"是""非"，"意行""善""惡"的標準爲標準。爲適應政治覺悟較模糊、落後等缺點的中世農民，用宗教信條去號召，把農民吸引在宗教的信條下，才能把羣衆領導起來去進行鬥爭。古代猶太人反羅馬奴隸主運動，中世德意志農民反封建主運動……都和宗教發生不解的關係，便都是有其必然之內容的。這雖然是不好的，然却係歷史事實。

故墨翟的宗教信條，無異是他號召羣衆，發動革命運動的綱領。所以他從現實問題出發，結果仍以達到現實目的爲止，因之便不談所謂"彼岸"和"來生"。梁啓超不了解這一點，所以他反說墨翟的宗教理論欠完整。

構成墨翟宗教論體系中之又一主要信條的非命論，却是一種具有戰鬥性的理論。這不但在暴露"儒家""天命"說的欺騙內容；而且在打破農民的落後意識和迷信觀念、喚起其積極的鬥爭意識。在原來，封建統治階級和其代言人說，社會各種等級的身分地位和各階層的生活境遇，都不是由於社會制度的關係，而是被"天"所規定的各人的"命運"所決定的，農奴、工奴和賤奴的階級生活和地位，都是命運上被決定應該作農奴、工奴或賤奴，所以各人都應該安守本分——這便是安分守命。否則，一切非分的妄想，改變現實的鬥爭的努力等等，不

但是徒然，而且是違反天意，會招致罪戾的。墨翟對於這種統治者的說教，他認爲那完全是一種充滿欺騙內容的胡說；說"天"對於人類根本便是平等的"兼而愛之兼而利之"的一視同仁，並無所謂等級的差別。"天"在這種原則下對人類所顯示的差別待遇，完全是以人的生活即"意行"是否合乎天意以爲轉移的；合"天之意"，"必得賞"，反"天之意"，便"必得罰"。農民和封建主在被視爲"人"的原則上，並沒有什麼本質的差別，所差別的只是階級地位。所以農民們也同樣可以作社會的主人，並沒有什麼"命"或"天命"的限制，根本只有一個"强"或"力"（鬥爭）才是現實的。在統治階級，總是從現實以外去尋找一種觀念的東西來和現實對立，企圖蒙蔽現實。"命定"說便是從這裏捏造出來的。其欺騙的說教的內容，列子有一段話，可作爲中國歷史上的命定說的代表意見：

"力謂命曰：'若之功奚若我哉？'命曰：'汝奚功於物而欲比朕？'力曰：'壽夭、窮達、貴賤、貧富，我力之所能也。'命曰：'彭祖之智，不出堯舜之上，而壽八百；顏淵之才，不出衆人之下，而壽四八；仲尼之德，不出諸侯之下，而困於陳蔡；殷紂之行，不出三仁之上，而居君位；季札無爵於吳，田恆專有齊國，夷齊餓於首陽，季氏富於展禽。若是汝力之所能，奈何壽彼而夭此，窮聖而達逆，賤賢而貴愚，貧善而富惡耶？'力曰：'若如若言，我固無功於物而物若此耶？此則若之所制耶？'命曰：'既謂之命，奈何有制之者耶？朕直而推之，曲而任之，自壽、自夭、自窮、自達、自貴、自賤、自富、自貧，朕豈能識之哉？'"（力命）

墨翟批評"定命"論者說：

"今也，王公大人之所以早朝晏退，聽獄治政，終朝均分，而不敢怠倦者何也？曰：彼以爲强必治，不强必亂；强必寧，不强必

危。故不敢怠倦。今也，卿大夫之所以竭股肱之力，殫其思慮之知，內治官府，外斂關市、山林、澤梁之利，以實官府，而不敢怠倦者，何也？曰：彼以爲强必貴，不强必賤，强必榮，不强必辱，故不敢怠倦。今也，農夫之所以早出暮入，强乎耕稼樹藝，多聚叔粟，而不敢怠倦者何也？曰：彼以爲强必富，不强必貧，强必飽，不强必飢，故不敢怠倦。今也，婦人之所以夙興夜寐，强乎紡績織紝，多治麻絲葛緒捆布緦，而不敢怠倦者何也？曰：彼以爲强必富，不强必貧，强必煖，不强必寒，故不敢怠倦。今雖毋在乎王公大人，藉若信有命而致行之，則必怠乎聽獄治政矣，卿大夫必怠乎治官府矣，農夫必怠乎耕稼樹藝矣，婦人必怠乎紡績織紝矣。……則我以爲天下衣食之財，將必不足矣。"(非命下)

"立命而怠事。"(非儒)

"今用執有命者之言，則上不聽治，下不從事。……故命，上不利於天，中不利於鬼，下不利於人。"(非命上)

在這裏，他說明"人"的本質的同一，而表現其宗教信條中之"萬民"平等的精神。但是他在這裏，未曾把階級和階級敵人分別出來；爲了宗教的宣傳，他宣傳"王公大人士君子"也同來作他的宗教信徒。例如明鬼下篇說："今天下之王公大人士君子，中實將欲求興天下之利，除天下之害，當若鬼神之有也，將不可不尊明也。"他以爲"今若使天下之人，皆若信鬼神之能賞賢而罰暴也，則夫天下豈亂哉？"(同上)他不知在階級利益不同的根基上，並不是能藉宗教魔力去說服階級敵人的。墨翟在這裏却陷入教育萬能論的唯心主義與改良主義。

另一方面，他既在借宗教作爲其推動革命運動的工具，便進而解說宗教和政治的關聯性，把教義解釋成爲政治上萬能的東西。例如他說："當若鬼神之能賞賢如罰暴也，蓋本施之國家，施之萬民，實所以

治國家利萬民之道也。"(明鬼下) 這樣去擴大宗教的作用，把宗教的精神作用現實化，以期取得人們的皈依。

因而爲實現其政治改革運動，便組織一個宗教團體，一面宣傳教義藉以擴大其政治影響，一面藉教義去訓練其信徒，"以自苦爲極"的精神去履行教義。

在其宗教團體中的刻苦的生活信條，據司馬遷說：

"堂高三尺，土階三等，茅茨不翦，采椽不刮；食土簋，啜土刑，糲粱之食，藜藿之羹；夏日葛衣，冬日鹿裘；其送死，桐棺三寸，舉音不盡其哀。"(史記太史公自序)

這與前述墨翟經濟論的理論是一致的。我們於此，不但能看出其理論與實踐之一致的精神，而且可以看出其生活上的農民本色。

從而墨翟學說中的基本論點，其徒衆都把它當作一種宣傳的依據，並一一努力實踐。例如爲實踐其"非攻"的信條，墨子公輸篇、戰國策宋策、呂氏春秋、淮南子等書所載，公輸子爲楚作雲梯攻宋，墨翟率其徒三百人去救宋的故事，便是一例。爲實踐其"禁殺傷人"的信條，呂氏春秋有如次的一段記載："墨者有鉅子腹䵍居秦。其子殺人。秦惠王曰：'先生之年長矣，非有它子也；寡人已令吏弗誅矣。先生之以此聽寡人也。'腹䵍曰：'墨者之法曰，殺人者死，傷人者刑，此所以禁殺傷人也。……王雖爲之賜而令吏弗誅，腹䵍不可不行墨者之法'。"(孟春紀去私)

我們於此可以看出，"墨者"對於其信條有着一種不可動搖的原則精神在其宗教團體的內部，又毋寧有其一種嚴格的紀律性。不能奉行信條去實踐者，便不能被稱爲"墨者"。所以其信徒中對實踐工作不努力者，便要受嚴厲的警告；例如告不害對某一問題只說而不行，墨翟便警告他說："今子口言之，而身不行，是子之身亂也。"(公孟)因

之，其信徒具有一種爲革命而犧牲的精神。故淮南子泰族訓說："墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不還踵。"陸賈新語思務篇說："墨子之門多勇士。"孟子說："摩頂放踵，利天下而爲之。"墨子本書魯問篇說："魯人有因子墨子而學其子者，其子戰而死，其父讓子墨子。子墨子曰：'子欲學子之子，今學成矣，戰而死而子恤，是猶欲糶，糴雠則償也'。"又經上說："任士損己而益所爲也。"

在當時，"墨者"人數大概是衆多的；淮南子說"服役者百八十人"，此當不可靠；呂氏春秋上德篇說："孟勝死，弟子死之者百八十三人。"本書公輸篇說："臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圍之器，在宋城上而待楚寇矣。"孟子說："楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言，不歸楊，則歸墨。"是在孟軻時代，墨派的勢力，實與新興封建地主階層的勢力並駕齊驅，支配了當時社會的一面。

墨子的思想，給中國民族留下了唯物主義、社會主義和民主主義思想的傳統，值得批判地繼承。

墨子信徒那種對信仰的堅定性、對團體的嚴格紀律性以及"自苦爲極"不惜犧牲自己一切爲革命鬥爭的實踐精神，以後都長留在中國農民階級和中國民族的血液中，是中國民族的優良傳統。

六　墨派的發展和消亡

關於墨翟死後，墨子學說的發展和其派別，據梁啓超墨子學案揭示如次之一表，姑照錄之，以見一斑：

正統派
- 甲：直系——禽滑釐、孟勝等。
- 乙：著述家——胡非、隨巢等。
- 丙：部分實行家——宋鈃等。

別　派
- 丁：法家——尹文等。
- 戊：名家——惠施、公孫龍等。
- 己：無政府主義——許行等。
- 庚：游俠家。

而此所謂"無政府主義"的許行等和游俠家，却不是"別派"，而是墨派的正統繼承者。另方面，所謂"著述家"的胡非、隨巢等，却不能稱作"正統派"，而只是墨派的學院派。

韓非子顯學篇云："自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨"，莊子天下篇說："相里勤之弟子，五侯之徒；南方之墨者：苦獲、已齒、鄧陵子之屬。俱誦墨經，而倍譎不同，相謂別墨。以堅白同異之辯相訾，以觭偶不仵之辭相應。以鉅子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世，至今不決。"依此，墨派團體到秦始皇"統一"的前夜，還很活躍。但是，自墨翟死後，在墨派團體的內部曾引起不斷的分化，這是有其完全可能的。至究竟分化爲何許派別，則因文獻不足，已難詳確考定。大抵由於墨派團體發展過速與過大，便引起其團體內部階級成分複雜，從而便自然會產生出正統派和修正派等等階級性各異的派別出來。例如梁氏所列的尹文輩，却都是曲解墨學而爲新興地主—商人的代言者，是十分明白的。另一方面，如上所述，許行的"無政府主義"，却反而是墨派的正統的發展；游俠家則爲代表農民的墨派團體滅亡後之僅存的孑遺。梁氏因爲不懂得歷史發展法則和觀點方法錯誤，又是空談的學者，所以構成這種錯誤，這是應該糾正的。

現在就其正統的發展，略爲指述。

甲　宋鈃對墨翟的繼承

宋鈃，一作宋牼，一作宋銒，一作宋榮，其名字的傳聞不一。

宋鈃的年代和籍貫，從來考據各異；胡適認爲他生存在公元前三六〇至二九〇年之間，壽七十歲，與孟軻同時，其年歲較孟軻爲小。但宋鈃與告不害年事相若，告不害長於孟子，故孟子對宋鈃亦尊稱爲"先生"。是宋鈃年歲必較孟子爲長。

其本人的著作現已失傳；關於其思想行事，只有從他書——莊子、孟子、荀子、韓非子——中去探求；但各書著者又自各有其自己的主觀見解，所以不能從這些書中去尋得宋鈃思想的全貌，甚且部分的眞面目也是難以把握的。因而我們只能從上述各書中去探求其基本立場。

從所有的文獻中去作可能的考察，宋鈃似係墨翟派一個領導實際行動的繼承者，例如荀子正論篇說："嚴然而好說，聚人徒，立師學，成文曲。"這全是一位實際行動家的行徑。但在另一方面，他在理論方面，對於墨翟的學說似乎沒有什麼特殊的發揮，只是遵守其成則而已。例如墨翟主張從客觀的存在方面去貫徹其認識，他便主張"別宥"——去成見，他說："凡人必別宥然後知，別宥則能全其天矣。"（呂氏春秋去宥）這半點也沒有跳出墨子的圈子。墨翟主張"愛無差等"，他便主張"優差等"。他說："而優差等，曾不足以容辨異，懸君臣。"（荀子非十二子）墨翟主張"摩頂放踵，利天下而爲之"。他便主張"見侮不辱"，他說："明見侮之不辱。……凡人之鬥也，必以其惡之爲說，非以其辱之爲故也。"（正論）"日夜不休"，"願天下之安寧，以活民命。"（莊子天下）"舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮。"（同上逍遙遊）墨翟主張"非攻"，他便主張"禁攻寢兵"，例如孟子記述其行事說：

> "宋牼將之楚，孟子遇於石丘，曰：'先生將何之？'曰：'吾聞秦楚搆兵，我將見楚王說而罷之；楚王不悅，我將見秦王說而罷之。二王，我將有所遇焉。'曰：'軻也請無問其詳，願聞其指說之將何

如?'曰:'我將言其不利也'。"(告子下)

這和墨翟的"非攻"理論,是根本一致的。

墨翟主張"節欲",他便主張"情欲寡淺"。荀子正論篇說:

"子宋子曰:'人之情欲寡,而皆以己之情爲欲多,是過也。'故率其羣徒,辯其談說;明其譬稱,將使人知情欲之寡也。應之曰:'然則亦以人之情爲欲,目不欲綦色,耳不欲綦聲,口不欲綦味,鼻不欲綦臭,形不欲綦佚。此五綦者,亦以人之情,爲不欲乎?'曰:'人之情欲是已。'曰:'若是則說必不行矣,以人之情爲欲此五綦者而不欲多,譬之是猶以人之情爲欲富貴而不欲貨也,好美而惡西施也。古之人爲之,不然,以人之情爲欲多而不欲寡'。"

"人我之養,畢足而止。""以贍合歡,以調海內。""情欲寡淺。"(莊子天下)

宋鈃在這裏從"情欲寡淺"的見地上去說明"節欲"的主張,是已不啻由唯物主義而轉入了唯心主義的窠臼。雖然,從荀卿口中複述出來的語句,是否完全符合宋鈃的原意,是有問題的。

乙 墨翟的唯物主義的發展——告不害的性無善惡論

告不害和宋鈃同時,也和孟軻同時,梁啓超說:"以弱冠的告子,得上見晚年的墨子,以老宿的告子,得下見中年的孟子。"梁氏根據的材料較多,這種考證是比較可靠的。根據孟子公孫丑和告子兩篇文字,我們又知道告不害和孟軻在當時是不可開交的論敵。

告不害的著作,也無遺留,因之,關於告不害的思想我們也只能從上述孟子中的兩篇文字去探究。

告不害把墨翟的唯物主義作了進一步的發展,他完成了性無善惡論的一個唯物主義體系。這在一方面,由於初期封建制到孟軻的年

代，封建領主和農民敵對的矛盾益形尖刻，從而農民階級的反抗運動益形發展，因之又開展了封建主們的自救運動。他們爲欲從思想意識上、理論上去克服農民的反抗，便不能不首先在文化思想領域中給予農民階級的哲學以一種反駁，以孔丘承繼者自居的孟軻的"性善"論便是這樣產生的。同時在農民階級方面，自亦不能不進一步調整其哲學陣營，給封建主集團的反駁以一種無情的打擊，爲履行這一任務，告不害便因而把墨翟的哲學深刻化、系統化。另一方面由於社會生產技術的提高，尤其是城市手工業的發展，也是使告不害對唯物主義能有進一步認識的一個條件。

孟軻把孔丘哲學的"仁"，進一步從人性中去追求，而降低爲主觀唯心主義的性善論。告不害便恰恰與此相反。他認爲在人類頭腦中自備的東西，只有一種能用以構成意識思維的機能體，這機能體在他的術語中便叫作"性"。只有此"性"才是有生俱來的，故他說"生之謂性"；同時這也就是人類所具有的"生"的機能。這"性"之於各種人都是一樣的素白的東西，其自身並沒有什麽特種附加物，故孟軻問他說："'生之謂性也，猶白之謂白與？'曰：'然'。"於是他進而批判孟軻的性善論，認爲那完全是憑空的胡說，同時堅決的肯定"(性) 無善無不善"。

但是人類的思想意識又顯然有各種分別，告不害在這裏又怎樣去解釋呢？他認爲那完全是由於不同的環境決定的，因此他說：

"性，猶杞柳也；義，猶桮棬也。以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬。"(孟子告子上)

"性，猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善與不善也，猶水之無分於東西也。"(同上)

人的意識、思想、行爲的歧異既都是由環境在決定，而他又認爲

凡人都有兩種本領的同一的性能，那便是人自己求生存和繁殖種類的兩種慾望——是人類共同賦有的本領。故他說："食、色，性也。"但是這種本領是動物界所共通的，然而人類和其他動物界的分別又在哪裏呢？孟軻曾這樣難問他：

"然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？"（孟子告子上）

告不害對此是否有所解答，現在已無文獻可徵。只是告不害不知從生產關係中階級地位的歧異與其利害衝突上去析論階級意識的歧異；只能進入到形而上的環境決定論。他在這裏，仍只能是一個機械唯物主義者，而不能進入到徹底的唯物主義，——自然，這也是受着歷史條件限制的。

丙　許行對墨翟的政治學說的發展

許行楚人，與孟軻同時，其年事的先後，無可考證。

其學說僅孟子滕文公上篇等文獻略有記載。從該篇文字的記載中，我們想對許行的思想去獲得全面的認識，是不可能的。於此，只能尋出其思想體系中的一些主要論點來。

不過許行在當時應有其自己的著作，據呂氏春秋當染篇說："禽滑釐學於墨子，許犯學於禽滑釐，田繫學於許犯，孔墨之後學顯榮於天下者衆矣。"許犯當即許行。依此，許行在當時又不啻是一位有權威的進步理論家，——他本是一個實際行動家。

現在進而考察其思想：

一、平等勞動說。墨翟主張不勞者不得食的平等勞動原則，許行則更明確的主張負公務職責的人和農人共同去參加耕種，和工人共同去參加工藝。這正與孟軻的"勞心者治人，勞力者治於人"、"勞力者食人，勞心者食於人"的封建統治階級的政治原理相對立。他說："賢

者與民並耕而食，饔飧而治。今也，滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也。"(滕文公上) 是他指摘那些藉他人勞動以爲生的人們，無論其性質如何，認爲都是不合於社會生存原理的。

二、分工互給說。他認爲個人的生活必需品，並不是靠個人自己能需給自足的，從而社會的分工便成爲必要。但是在他所意義着的社會分工的原則下，社會各成員間的需給關係即分配方式，又當採取一種怎樣的形式去進行呢？他認爲那只有用以物易物的方式去進行分配。如次的一段話，便能充分說明許行的這種見解：

"孟子曰：'許子必種粟而後食乎？'曰：'然'。'許子必織布而後衣乎？'曰：'否，許子衣褐'。'許子冠乎？'曰：'冠'。曰：'奚冠？'曰：'冠素'。曰：'自織之與？'曰：'否。以粟易之'。曰：'許子奚爲不自織？'曰：'害於耕'。曰：'許子以釜甑爨，以鐵耕乎？'曰：'然'。'自爲之與？'曰：'否。以粟易之'。'以粟易械器者不爲厲陶冶，陶冶亦以其械器易粟者，豈爲厲農夫哉？且許子何不爲陶冶？舍皆取諸其宮中而用之。何爲紛紛然與百工交易，何許子之不憚煩？'"(滕文公上)

三、物物等量交換說。在許行意義着的以物易物的交換進程中，物的種類與度量衡單位不同，又怎樣去決定交換的標準呢？照孟子上所述，許行並不懂得勞動價值說，因而他主張不問物品的種類品質，實行等量物與等量物交換。例如：

"布帛長短同，則價相若；麻縷絲絮輕重同，則價相若；五穀多寡同，則價相若；屨大小同，則價相若。"(同上)

同時他並主張凡交換物品的價格，都由全社會給以劃一的規定。因而孟軻在指述他的主張之後又反駁他說："從許子之道，則市價不貳，國中無僞，雖使五尺之童適市，莫之或欺。""夫物之不齊，物之情

也；或相倍蓰，或相什百，或相千萬，子比而同之，是亂天下也。巨屨小屨同價，人豈爲之哉？”許行在這一點上，對生產物價值構成的內容，完全是模糊的。他不知從社會必要的等量勞動生產物與等量勞動生產物的交換上去設想，正是空想社會主義理論落後性的表現。而孟軻在這裏所給他的批判，却是有相當理由的。

丁　墨派的消亡

隨着由封建領主經濟進展到封建地主經濟，農民已取得人格上的表面的自由，即農奴身分之名義的解放——實際仍是半人格的農民。因而在被稱爲“墨家”旗幟下的農民政治運動，便隨着而漸次消沉下去了。自戰國末墨派的消亡後，墨學便也隨之中絕；而存留在農村中的墨派的孑遺，便轉而以“游俠家”的形式殘存着。此後在秦末的一次農民暴動中，這種游俠者曾一度表現其重要的作用；地主階級爪牙出身的劉邦，自其揭起反秦旗幟之初以至其建國止，都盡量在利用這種“游俠家”和農民階級聯合。但在大地主支配權完全確立後，他們便一面利用農民的弱點，把大多數的農民實行欺騙和出賣，一面把農民軍的領袖所謂游俠者流，施以分別收買、壓迫與殘暴屠殺，墨派至此便完全歸於消亡了。此後農民運動的理論，並不和墨學相傳襲，而是彼此脫節的。

第二章　新興封建地主階層的政治學說

一　楊朱的"爲我"主義

新興封建地主這一社會階層意識形態的發展，是隨着其社會力量的逐步演進而發展的，他們在子產的時代，已開始提出其政治的要求了，這在鄧析的思想中，能約略的反映出來。隨着到春秋和戰國之際，這一社會階層的勢力更爲發展，於是繼鄧析學而起的楊朱學便隨着產生了。因而楊朱學在其本身上，一面是鄧析學的發展，一面又是新興封建地主社會勢力形成時代之意識形態的表現。

楊朱生卒的年代，因爲文獻不足，到現在已難於正確考定。近人張季同謂楊朱的年代爲公元前三八〇至三四〇年之間，鄭賓宇則謂其爲公元前四九〇與四一〇年間，胡適則謂其生存於公元前四四〇與三六〇年之間，但此均屬一種推測。莊子應帝王及寓言兩篇均說陽子居學於老子。陸德明經典釋文應帝王篇音義說："居，名也；子，男子通稱。"而寓言篇音義則謂陽子居姓陽名戎字子居。列子黃帝篇却稱莊子寓言篇"陽子居南之沛"爲"楊朱"。呂氏春秋亦說"陽生貴己"，又完全同於今傳楊朱思想的精神。因而莊子書中所稱之陽居當即楊朱無疑。他如蔡元培與日人久保天隨均說楊朱即莊周，却並沒有說出什麼理由，而只是一種官場指令式的文字與縹渺之懸推，無用駁辯。按

老聃與孔丘同時，如楊朱學於老聃之說爲可靠，他自亦應與孔丘同時，至少及見孔丘。雖然，莊子書中構意屬於擬託者甚多，其言難以盡信。孟子說："楊朱墨翟之言盈天下，天下之言，不歸於楊，則歸於墨。""能言距楊墨者，聖人之徒也。"(滕文公下)"逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒，歸斯受之而已矣。今之與楊墨辯者，如追放豚，既入其苙，又從而招之。"(盡心下)依此，楊朱生於孟軻之前，當無錯誤。同時，孟子中有"陽虎曰：爲富不仁矣，爲仁不富矣"(滕文公上)之引述。陽虎是否與楊朱爲同一人雖不可考，但其見解又殊與楊朱的思想類似，此則頗值得注意(論語註謂陽虎即陽貨)。此外在孔丘的學說中，不曾有批評楊朱思想的形跡，而楊朱的弟子孟孫陽又有與墨翟的弟子禽子辯論的記事，是他又當與墨翟同時。因此楊朱的年代大約爲春秋和戰國之際。

其國籍，有人考定爲衞人，曾遊沛、梁、秦、宋、魯等國。衞在春秋末，新興地主—商人已有相當發展(如左閔二年所載便可概見)，亦殊有產生楊朱學之可能；因而這個論證是有相當可靠性的。楊朱的階級性，在孟軻的口中便已說得明白，孟軻說："楊子取爲我，拔一毛而利天下不爲也。"(盡心上)"楊氏爲我，是無君也。"(滕文公下)這說明他是一個市民式的個人主義者。說苑政理篇說："楊朱見梁王……梁王曰：'先生有一妻一妾不能治，三畝之園不能芸。……'"又莊子寓言篇述楊子云："其往也，舍者迎將其家，公執席，妻執巾，簡舍者避席，煬者避竈。"這又頗似於地主身分。不過在當時，商人都同時是新興封建地主。

照前述孟軻的話來看，到孟軻時代，楊朱派的社會勢力，已和墨派相上下，而且沒落封建領主集團代表的"儒家"學說，則受到諸家的駁斥和抨擊。可是楊朱的著作已不曾遺留，主要只見於莊子、孟子、韓

非子及列子楊朱篇等，因而我們現在想究出其思想的全貌，是困難的，易言之，我們只能指出其一個大概的輪廓來。

楊朱的思想，從新興地主—商人的利益出發，一面便與封建主集團的意識形態採取着對立姿態，且予以相對的否定；一面自亦不能不與農民階級的意識形態相對立，而予以批評。同時，在歷史上，封建性的地主—商人的意識形態，尤其是商人，多多少少總帶着一點個人主義的色彩。這種商人在其經濟生活中，一切也都是以個人的利益爲轉移的。因之，從這個根基上，他們便要求樹立一種帶着個人主義傾向的社會秩序。爲此楊朱首先便揭出一種人本主義的社會主張來，例如他說：

"人肖天地之類，懷五常之性，有生之最靈者也。"（列子楊朱）

這揭出以"人"爲社會之本位，確認一切人在其本質上之齊一性，另一方面也便無異否定了自然主義的命定論。故說苑權謀篇說："僕子曰：'楊子智而不知命……'"這表現了中世早期思想的一種進步觀點。

在個人本位的社會中，他認爲各人憑其各自的能力去追求其各自的利益，是十分正當的。故說苑權謀篇云："楊子曰：'事之可以之貧可以之富者，其傷行者也；事之可以之生可以之死者，其傷勇者也。'僕子曰：'楊子智而不知命，故其智多疑。'語曰：'知命者不惑，晏嬰是也'。"

這無非在說明楊朱是以個人爲本位的富的追求的見解。在這一點上，他不僅在否定舊封建主的家族主義和家長制的財權與政權，同時又否定了墨翟的"兼愛"、"互利"和"利天下"的主張。所以他的弟子

孟孫陽與禽子的問答說：

"孟孫陽曰：'……有侵若肌膚獲萬金者，若爲之乎？'曰：'爲之。'孟孫陽曰：'有斷若一節得一國者，子爲之乎？'禽子默然。有間，孟孫陽曰：'一毛微於肌膚，肌膚微於一節，省矣！然則積一毛以成肌膚，積肌膚以成一節；一毛固一體萬分中之一物，奈何輕之乎？'"(列子楊朱)

孟軻說："楊子取爲我，拔一毛而利天下不爲也。"這種基於個人私利上的拜金主義與忽視社會公共利益的慳吝鄙陋的氣味，正是這一社會階層意識形態上的特點之一。在歷史上，當他們和農民階級攜手時，也常常因此而表現兩者間之矛盾。故意混淆階級性的匪徒葉青却把楊朱和墨翟混淆爲同一立場。只有沒有原則的托派，隨時可以從屬於法西斯、從屬於大地主大資產階級的特務、從屬於任何主子，而農民派墨翟的立場，却不容和封建地主一商人的立場混淆。

因而楊朱便只認得個人的實際利益，對於虛名的尊貴與權位，却並不重視。楊朱篇說：

"楊子遊於魯，舍於孟氏，孟氏問曰：'人而已矣，奚以名爲？'曰：'以名者爲富。''既富矣，奚不已焉？'曰：'爲貴。''既貴矣，奚不已焉？'曰：'爲死。''既死矣，奚爲焉？'曰：'爲子孫。''名奚益於子孫？'曰：'名乃苦其身，焦其心，乘其名者，澤及宗族，利兼鄉黨，況子孫乎？凡爲名者必廉，廉斯貧；爲名者必讓，讓斯賤。'曰：'管仲之相齊也，君淫亦淫，君奢亦奢，志合言從，道行國霸。死之後，管氏而已。田氏之相齊也，君盈則己降，君斂則己施，民皆歸之，因有齊國，子孫享之，至今不絕；若實名貧，僞名富。'曰：'實無名，名無實，名者，僞而已矣'。"

"但惡夫守名而累實；守名而累實，將恤危亡之不救，豈徒逸

樂憂苦之間哉?"

"太古之人,知生之暫來,知死之暫往,故從心而動,不違自然所好;當身之娛,非所去也,故不爲名所勸;從性而游,不逆萬物所好,死後之名,非所取也,故不爲刑所及。名譽先後,年命多少,非所量也。"

這正是地主—商人和其他封建地主不同的一個特點。其他封建地主,每每爲着虛名和面子,而寧肯犧牲一點實際利益;他們則只要能獲取實際的利益,虛名和面子往往是可以犧牲的。

他從這裏便又轉入商人階級的縱慾主義。他託爲管仲與晏平仲的對話說:

"晏平仲問養生於管夷吾,管夷吾曰:'肆之而已,勿壅、勿閼。'晏平仲曰:'其目奈何?'夷吾曰:'恣耳之所欲聽,恣目之所欲視,恣鼻之所欲向,恣口之所欲言,恣體之所欲安,恣意之所欲行。夫耳之所欲聞者音聲,而不得聽,謂之閼聰;目之所欲見者美色,而不得視,謂之閼明;鼻之所欲向者椒蘭,而不得嗅,謂之閼顫;口之所欲遂者是非,而不得言,謂之閼智;體之所欲安者美厚,而不得從,謂之閼適;意之所欲爲者放逸,而不得行,謂之閼性。凡此諸閼,廢虐之主。去廢虐之主,熙熙然以俟死,一日,一月,一年,十年,吾所謂養;拘此廢虐之主,鍥而不舍,戚戚然以至久生,百年,千年,萬年,非吾所謂養'。"

"百年壽之大齊,得百年者千無一焉。設有一者,孩提以逮昏老,幾居其半矣,夜眠之所弭,晝覺之所遺,又幾居其半矣,痛疾、哀苦、亡失、憂懼,又幾居其半矣。量十數年之中,逌然而自得,亡介焉之慮者,亦亡一時之中爾。則人之生也奚爲哉?奚樂哉?爲美厚爾,爲聲色爾,而美厚復不可常厭足,聲色不可常玩聞。乃復爲

刑賞之所禁勸，名法之所進退，遑遑爾競一時之虛譽，規死後之餘榮，偶偶爾憤耳目之觀聽，惜身意之是非，徒失當年之至樂，不能自肆於一時，重囚纍梏，何以異哉？"

這兩段話，一方面，自然充滿了晉末及南北朝沒落貴族大地主的縱慾、頹廢思想；但證之呂氏春秋所謂"陽生貴己"，淮南子氾論所謂"全生保眞，不以物累形，楊子之所立也……"等記載，則至少在縱慾思想這一點上，與楊朱的思想有其共同點。

其次應論述的，在這種利己的個人主義所支配的社會中，人與人的關係又當怎樣呢？在楊朱看來，認爲個人的"利己"、"縱慾"、"樂生"，却也是有原則的；並不是個人爲利己便可以無限制去侵佔他人，只是個人各盡其自己所具的智能去爲其自身謀利益。所以他又說："故智之所貴，存我爲貴；力之所賤，侵物爲賤"。這顯然又認定社會各個人間，一方面是"任智而不恃力"，一方面也不容侵奪他人財產。因而照他的理論推究，便能歸納出如次的一個結論來：社會各個人的貧富、享受不齊一，易言之，社會階級的存在和其根據，是在於各個人不等的知識和才能。所以他說："有生之最靈者，人也。人者，爪牙不足以供守衛，肌膚不足以自捍禦，趨走不足以逃利害，無毛羽以禦寒暑；必時資物以爲養，性任智而不恃力。"因而他認爲只有實行這種原則的社會，才是合理的。所以他又說：

"古之人，損一毫利天下不與也，悉天下奉一身不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。"

這和農民派墨翟的主張，顯然是對立的——"私利"和"互利"、"兼愛"、"利他"的相反，"縱慾"和"自苦爲極"的相反。然而這正在表現其各自的階級性。楊朱在這裏，也正在玩弄着隱蔽剝削內容的騙局。

在另一方面，楊朱的觀點，却有着一點較現實的人生論的見解。他認爲只有生是現實的，人對死後的一切是不該去考慮的；並且無論何人，在死後終歸是枯骨一束而已。因而他較徹底地說："萬物所異者，生也；所同者，死也。……生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨。腐骨一矣，孰知其異？且趣當生，奚遑死後？""既死，豈在我哉？焚之亦可，沉之亦可。"而且人都有一死的，死且非富貴和恩愛所可延緩與代換的，故他說："理無不死。""生非貴之所能存，身非愛之所能厚。"因爲如此，所以人只應去講求現實生活，而物質却是所賴以生的前提條件，非此便不能生存。故說："身固生之主，物亦養之主。"而物質的享受又有怎樣的標準呢？楊朱說："豐屋、美服、厚味、嬌色，有此四者，何求於外。"但是這種新興地主—商人生活享受的物質條件，却不是勞動人民所能夢想得到的。此所謂歷史上每個階級，總是以本階級或階層的利益解釋爲全社會的利益，從而把本階級或階層所認定的眞理，當作全社會的眞理——這只有無產階級才沒有這種成見。楊朱主張握住現實的人生，不去注意死後的事情，這是相當現實的。不過在楊朱縱慾論的說明上，却是極端個人主義的，從人類的集體主義及集體生命的延續上說，他完全是錯誤的，究極上，是有着悲觀主義傾向的。

二　申不害、愼到、鄒衍對楊朱的繼承

甲　申不害

史記老莊申韓列傳說："申不害，京人也，故鄭之賤臣。學術以干韓昭侯，昭侯用爲相……十五年，終申子之身，國治兵强。"又韓世家說："昭侯八年，申不害相韓。……二十二年，申不害死。"按昭侯八年

當於周顯王十八年，在公元前三五一年，因而其死便在公元前三三七年（按張季同考其生年爲公元前三八五年，死年亦爲公元前三三七年）。

其著作，司馬遷說："著書二篇，號曰申子。"漢書藝文志說有申子六篇。今皆不傳。其篇名有（一）君臣篇（御覽二二一傳引七略云：孝宣皇帝重申不害君臣論）；（二）三符篇（淮南子泰族訓云：今商鞅之啓塞，申子之三符，韓非之孤憤）；（三）大體篇（見羣書治要卷三十六）。故今日研究申子思想，只能依據漢代之史記列傳及淮南子要略以及戰國末期之荀子解蔽、韓非子外儲說右、難三、定法等所引載。

申不害的思想，表現着較鄧析和楊朱前進了一步的地方，就是他從新興地主—商人的立場上，較具體的提出了"法"來；然而也只是由他把"法"作爲全面的提出，並不是由他才開始提出的。據信史所載，在公元前四一二年，李悝便已創製了平糴法，漢志並說他著有李子三十二篇，晉書刑法志說著有法經，但今已失傳。故李悝和楊朱，固同是申商的前驅。

新興封建地主階層，在當時不但要求改變舊封建主的固定在家系承襲上的等級制，而且要求改變舊封建主的家族主義和家長制的財權、政權的佔有和承襲辦法。因而一面便拿起"法"去否定"禮"，且以之作爲"禮"的代用物，從而在"法"的秩序下面，新興封建地主階層和舊封建主們取得在"法"面前的平等，兩者都一同去受"法"的制約。在這種秩序下，不但使前者的財產得到一重保障，而且是至能適合其發展的。凡此，幾乎是當時新興封建地主階層一致的要求。

因而申不害便以所謂"法家"的資格而出現了。依他看來，認爲只有"法"的確立，才是當時所需要的社會秩序；在"法"的規範下，一切社會人事關係上，國家行政秩序上，才有一個客觀的準則。故他說：

"君必明法正義，若懸權衡以稱輕重，所以一羣臣也。"（據馬國翰玉函山房輯佚書輯本）

"明君治國而晦，晦而行，行而止，止三寸之機運而天下定，方寸之基正而天下治。"（據嚴可均輯本）

所謂"三寸之機運"，"方寸之基正"，即所謂法之機能與作用也。因而他認爲沒有一個"法"來作爲全社會共同遵守的準則，而想單憑個人主觀的道德去維繫個人與社會、個人與個人的關係，那完全沒有保證，所以他說："失之數而求之信，則疑矣。"（前引馬輯本）"數"在這裏亦屬於他所謂"法"的範疇。

申不害既主張客觀性的"法"的建立，作爲維繫社會人事關係、國家政治秩序、經濟活動的準則；同時便極力非難從來單憑統治者主觀意志去決定政治措施與賞罰的制度。所以他說："……耳目心智之不足恃也，……故君人者，不可不察此言也。治亂安危存亡，其道固無二也。故至智棄智，至仁忘仁，至德不德。……凡應之理，清靜公素而正始卒焉。……古之王者，其所爲少，其所因多；因者、君術也，爲者、臣道也。"（呂氏春秋任數引）"術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也，此人主之所執也。"（定法引）"治不踰官，雖知不言。"（難三引）

原來的等級制度在"法"的面前被否定後，他便提出以"見勞而與貴，因能而授官"的原則去代替從來身分、爵位、職務等權利的家族世襲制。在這一點上，爲新興封建地主階層開開一條參加政權的道路。

不過申不害固不僅爲他這一社會階層提出這種政治要求，而且他在韓國曾一度取得政權，希圖實現他的政治主張，但是他這種企圖完全失敗了。韓非子定法篇記述得明白：

"申不害，韓昭侯之佐也。韓者，晉之別國也。晉之故法未息，

而韓之新法又生；先君之令未收，而後君之令又下。申不害不擅其法，不一其憲令，則奸多。故利在故法，前令則道之；利在新法，後令則道之。利在，故新相反，前後相悖，則申不害雖十使昭侯用術，而奸臣猶有所譎其辭矣。故託萬乘之勁韓，七十（顧廣城校改作十七）年而不致於霸王者，雖用術於上，法不勤飾於官之患也。”

這緣在當時的韓國，舊封建主集團的勢力還相當堅固；易言之，新興封建地主階層的力量還不夠，即實現新興封建地主階層所要求的社會秩序部分轉換的客觀條件還不充分（在這裏所謂轉換，不是兩種本質不同的社會制度相交替）。所以申不害的主張便不能不在韓國封建主集團的反對下歸於失敗。而且申不害完全不了解保守勢力對進步勢力的反抗（這裏所謂保守和進步，只是統治階級內部之兩個不同的階層），是從其社會經濟地位和利益的根基上產生的，申不害完全不懂得這一點。他只是想望掌握政權的舊封建主自願地去改變其政權形式，而不去採取政變的形式。韓非子外儲篇說：“韓昭侯謂申子曰：‘法度甚不易行也。’申子曰：‘法者，見功而與賞，因能而受官。今君設法度而聽左右之請，此所以難行也’。”這是在完全想望韓國舊封建主集團的最大領主韓昭侯自動去排除其從屬下的封建主們於政權之外，把新興封建地主階層緣引進去。所以申不害仍不過是一位溫和的改良主義者。

申不害的所謂“法”，本質上和後來資產階級的所謂“法”是不同的。他的“法”，是在反對舊封建主家族主義的政權、財權和身分世襲，而代之以地主階層的政權、財權和身分世襲。所以他的所謂“法”，不僅不以民主的要求爲前提，而且正是在要求封建集權的專制主義。但其客觀主義的“法”的思想，却是一個進步的因素。

按：許多新興封建地主都同時是商人，這種商人的性質，和歐洲中世末期的市民階級完全是兩樣的；因爲他們同時是地主，在這一點上，他們對於農民的剝削，本質上和舊領主是同一的。所以他們不能成爲一個對封建主義革命的階級，而只能成爲封建主義內部的一個改良的階層或流派。

其次，在歐洲中世末期，君主與地方封建主不斷鬥爭，乃常與已開始形成的資產階級聯合，因之這種資產階級漸次獲得法律上的許多特權。在中國的此時，國家財政還主要在依存於對農奴之直接剝削上，都市雖已發展，但還不曾形成爲社會經濟的中心，特別還沒出現這一階級，這是最根本的一點。其次在政治上的特殊形勢，即最高封建主的沒落，已喪失其對政治上的實權，地方各封國的政治權力亦幾已完全掌握在"大夫"的手中，"大夫"本身原是封國內的地方封建主，同時由於新興地主在秦國的勃興，新興封建地主和整個封建主集團的利害矛盾已比較尖銳。所以新興地主的改良運動，並不能獲得舊封建領主集團的支持。

乙　愼　到

據史記田敬仲世家，愼到於齊宣王十八年"賜第爲上大夫"，是年適當於周顯王四十四年，即公元前三二五年。其生卒年代，已難於正確考定；漢書藝文志稱其"先申韓，申韓稱之"。近人張季同則考其生年爲公元前三九五年，卒年爲公元前三一五年，頗確。是則他固與申不害爲同時人，不過其生卒稍晚於申不害而已。

愼到的籍貫，據今人錢穆考其爲趙人，頗可信。

其著作，史記孟荀列傳稱愼子著十二論，漢志稱愼子四十二篇；史記同文集解引徐廣云："今愼子，劉向所定，有四十一篇"；風俗通義姓氏篇稱"著愼子三十篇"；宋崇文總目稱著三十七篇，已亡五篇；王應麟漢書藝文志考證云："案漢志四十二篇，今三十篇亡，惟有威德、因循、民雜、德立、君人五篇"；此外清人錢熙祚、嚴可均考輯有知忠、

君臣二篇；又今本之所謂內、外篇，多數學者疑爲僞作。

愼到的思想，據錢熙祚輯愼子佚文（守山閣叢書本）有所謂"與物宛轉，冷汰於物以爲道理"。莊子天下篇亦云："愼到棄知去己，而緣不得已，冷汰於物以爲道理。""豪杰相與笑之曰：'愼到之道，非生人之行而至死人之理'，適得怪焉。"依此，愼到在哲學上，多多少少似帶有一點唯物主義的色彩。可惜文獻不足，不能詳爲論究。

愼到學的根本立場，可說完全和申不害一致；只是較申不害爲精進，——自然，這是就遺留的文獻而說的。

其一，他不但提出在政治上樹立"法"的必要，而且意識到經濟上的度量衡制確立的必要。他說："有權衡者，不可欺以輕重，有尺寸者，不可差以長短，有法度者，不可巧以詐僞。"（愼子逸文）是在說法度與度量衡有同等的重要與作用。

其二，他從闡明客觀性的"法"的立場上去非難政治上的主觀的是非標準說："君舍法而以心裁輕重，則同功殊賞，同罪殊罰矣，怨之所由生也。是以分馬者之用策，分田者之用鈎，非以策鈎爲過於人智也，所以去私塞怨也。"（愼子君人）"離朱之明，察秋毫之末於百步之外；下於水尺而不能見淺深，非目不明也，其勢難睹也。"（愼子逸文）這較之申不害，有其更客觀的說明。

其三，他從法治的立場上極力抨擊封建領主及其代言人所執持的"人治"主義說："飛龍乘雲，騰蛇遊霧；雲罷霧霽，而龍蛇與螾蟻同矣，則失其所乘也，賢人而詘於不肖者，則權輕位卑也；不肖而能服於賢者，則權重位尊也。堯爲匹夫，不能治三人；而桀爲天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃，而賢知之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也；身不肖而令行者，得助於衆也。……由此觀之，賢知未足以服衆，而勢位足以詘賢者也。"（韓非子難勢引）他認爲政權的基礎完全是一

種力量，但還要有"法"；只要有"法"，無論掌握政權的人怎樣不"賢能"，"法"怎樣不完密，猶愈於"人治"，故說："法雖不善，猶愈於無法，所以一人心也。"(威德)"立君而尊賢，是賢與君爭，其亂甚於無君。"(太平御覽六百三十八引) 不過法律雖然是政治上的最高原則，然若無權勢去推行，也是要喪失其意義的，因而他認爲權勢在政治上便獲得其第一義的意義。這在說明法與權的關係。

其四，在他思想中之另一有相對進步性的部分，要算是國家集權論。這在他的德立篇中表現得很明白："立天子者，不使諸侯疑(擬)焉；立諸侯者，不使大夫疑焉；立正妻者，不使嬖妾疑焉；立嫡子者，不使庶孽疑焉。疑則動，兩則爭，雜則相傷。害在有與，不在獨也，故臣有兩位者，國必亂；臣兩位而國不亂者君在也，恃君而不亂矣；失君必亂。子有兩位者，家必亂；子兩位而家不亂者父在也，恃父而不亂矣；失父必亂。臣疑(擬)其君，無不危之國；孽疑其宗，無不危之家。"這在說明國家權力之集中性的必要。在這集權的統一國家內，"政從上，使從君"(錢輯佚文)。同時，無論是封建領主或新興地主—商人，大家都是在法律上從而人格上爲平等的享與。

這種集權的主張，是相對於初期封建的分權而說的。不過集權而沒有民主，便是專制主義，這是另一不好的極端。所以愼到集權論的進步性是有限的。

如上所述，愼到的政治理論完全是以"法"爲中心而演述出來的。照愼到的理論邏輯，人類社會的關係，應一一建立於客觀的"法"的準則之下；使法律的原則能發生效力，則不能不依賴權勢來作執行的工具，强制全社會的人共同生活於"法"的下面，便自然會產生良好的政治秩序。故他說：

"爲人君者，不多聽，據法倚數以觀得失。無法之言不聽於

耳，無法之勞不圖於功，無勞之親不任於官。官不私親，法不遺愛。上下無事，惟法所在。"(君臣)

"大君任法而弗躬，則事斷於法。法之所加，各以其分蒙其賞罰而無望於君也，是以怨不生而上下和矣。"(君人)

反過來說："君人者，舍法而以身治，則誅賞予奪從君心出矣。然則受賞者雖當，望多無窮，受罰者雖當，望輕無已。君舍法而以心裁輕重，則同功者殊賞，同罪者殊罰矣，怨之所由生也。"(同上)不過執行"法"的工具是權勢，而權勢是集中於"人君"之手的。依此，愼到是明顯的主張有一個絕對爲社會即新興封建地主階層服務的獨裁君主。但是拿什麼去保障這種君主的守法呢？這在理論上便構成其一個明顯的矛盾，在事實上，正表示了這種新興地主—商人的封建性，他們不要求民主，而要求專制主義的集權國家。

另一方面，"法"既有如此的重要性，那又以什麼爲依據來創製呢？愼到在這裏，便具體的指出要"因""人情"作依據去創製。例如他說：

"天道因則大，化則細。因也者，因人之情也。人莫不自爲也，化而使之爲我，則莫可得而用矣。……故用人之自爲，不用人之爲我，則莫不可得而用矣，此之謂因。"(因循)

他從個人主義傾向的觀點上說明"法"的創製原則。因而便自然會歸納出個人利益的特殊性和社會利益的一般性的結論來。同時爲適應封建國家地方的封建性，便不能不歸結出全國的一般性和地域的特殊性的結論來。因而照荀子非十二子篇批評愼到的話來看，愼到的法學理論，還包含有成文和習慣的兩個部分。荀卿說：

"尙法而無法，下修而好作。上則取聽於上，下則取從於俗，終日言成文典。反紃(循)察之，則倜然無所歸宿。……然而其持

之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是愼到田駢也。"（非十二子）

愼到的政治主張，在當時也與申不害以同一的理由而未曾獲得實現。據鹽鐵論論儒說：

"湣王奮二世之餘烈，南舉楚淮，北幷巨、宋、芭十二國，西摧三晉，卻强秦，五國賓從，鄒魯之君，泗上諸侯皆入臣。矜功不休，百姓不堪。諸儒諫不從，各分散，愼到接子亡去。"

是愼到亦因與齊國舊封建主集團的政治意見衝突而被迫"亡去"的。因爲在當時，除在秦國新興地主已參加政權外，在各國却正展開了封建主們的自救運動，並從而加深了兩者間的衝突。

丙 鄒　衍

鄒衍亦作騶衍，據漢書藝文志敍"陰陽家"說："名衍，齊人，爲燕昭王師，居稷下，號'談天衍'。"其年代已難於正確考定，惟據史記封禪書說："齊威宣之時，鄒子之徒論著終始五德之運。及秦帝，齊人奏之。"又孟子荀卿列傳說："鄒衍至梁，梁惠王郊迎；至趙，平原君側行撇席；至燕，燕昭王擁篲先驅。"是鄒衍曾與齊威宣王、梁惠王、燕昭王、平原君、孟軻等同時；其年事孰長，則無從考定也（按孟軻約爲公元前三七〇至二七〇年間人。詳見後孟軻傳略）。

其著作，藝文志說有騶子四十九篇，騶子終始五十六篇；史記孟荀列傳說："終始大聖之篇十萬餘言。"然今皆亡佚。故今日研究鄒衍的思想，只能從史記孟荀列傳、封禪書、呂氏春秋、劉向別錄等書的引述中去探尋。我們無從窺見這位兩千餘年前大思想家思想體系的全豹，誠屬一件憾事。

就今日所能獲得的材料中去探究鄒衍的思想，只能探出其輪廓

的片段，自無從發現其全體系；然從其立場、觀點中，亦能看出鄒衍的思想高遠、知識精湛的一個大概來。在今日所能窺見的鄒衍學說，主要爲他的"五德終始"說（歷史觀）和"九州"說（地理觀）——雖然還有對其他方面的零細說明。我們在這裏，試先敍述他的"五德終始"說。

他的"五德終始"說即歷史觀的基本論點，確認歷史是動的，宇宙的自體也是動的；同時他認爲宇宙自體和人類社會又都有其發生的始點的，並不如儒家所說的中國社會一開始就是聖人御極的"郅治之世"。故司馬遷對他的評述說：

"其語閎大不經，必先驗小物，推而大之至於無垠。先序今，以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其禨祥制度，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山、大川、通谷、禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。"（史記孟荀列傳）

這是一，他確認歷史是變動不居的；二，他確認宇宙自體和人類社會都以之當作一個全體去把握，都有由始到終的一個運動的全過程。同時，他的研究方法是：一，從現實的分析出發（先序今），而上溯"至天地未生"的種種社會形態；二，先從單純的範疇敍述開始（必先驗小物），而達到各種複雜關係所構成的社會（或宇宙）的總體（推而大之至於無垠）。

但是依他看來，歷史既是動的，又以什麼爲其原動力呢？鄒衍從原始辯證唯物主義的"五行"說出發，認爲宇宙的實體是由於土、木、金、火、水五種物質的東西構成的。他確認這五種物質的相互關係，有其本質的"相生相剋"，即矛盾對立與統一的性質。因而他認爲宇宙自體的運動，全由於那五種物質的東西之"相生相剋"的作用在作爲

原動力；從而人類社會的每一歷史階段的性質也便和某一種物質相適應。這樣，他把他的宇宙論的原理又同樣作爲人類社會的歷史運動的原理而被應用。呂氏春秋應同篇說：

"凡帝王之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大螻。黃帝曰：土氣勝。土氣勝，故其色尙黃，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，故其色尙靑，其事則木。及湯之時，天先見金刃生於水。湯曰：金氣勝。金氣勝，故其色尙白，其事則金。及文王之時，天先見火，赤烏銜丹書集於周社。文王曰：火氣勝。火氣勝，故其色尙赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝。水氣勝，故其色尙黑，其事則水。水氣至而不知數備，將徙於土。"

馬國翰輯佚謂此"蓋鄒子佚文也"。此證之下例引述：

"五行相次，轉用事隨，方面爲服。"（史記集解如淳所引）

"五行從所不勝，虞土，夏木，殷金，周火。"（文選，沈休文齊故安陸昭王碑文李善註引）

"鄒子終始五德，從所不勝，木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。"（同上，左思魏都賦李善註引）

不啻可互爲證明，且馬說亦殊有可信之價值。

因而鄒衍這種學說的政治意義，就是在說明周代的"火德""必將"爲"水"所尅服；易言之，封建領主集團的政權，"必將"爲新興封建地主—商人這一社會階層的政權所代替，是歷史自身運動的必然法則。從而他確認人類社會的文物制度，不是一成不變的，而且每一歷史階段都有其自己的一種文物制度，——雖然，鄒衍所倡率的並不是歷史制度的本質的改變，而只是一種部分變質的社會改良。故他說：

"政教文質者，所以云救也。當時則用，過則舍之，有易則易

之。故守一而不變者，未賭治之至也。"(漢書嚴安傳引)

不過鄒衍在這裏，所謂歷史的運動，是把它放在外在矛盾的基礎上去把握，而畫成如次的一個循環運動的圖式：土→木→金→火→水→土→木……排成了一個歷史運動的循環論。同時，他不知從社會內在矛盾的基礎上去把握歷史運動的法則，而乃從自然界的所謂"土氣""木氣"……去把握，也是有點神學傾向的。這正是他留給以後"五行"家的一個空子。自然，在他是受着歷史條件限制的。

其次，我們來考察鄒衍的地理觀。

在鄒衍的當時，由於商業的發展和交通工具的進步，不但陸上的交通區域大爲擴大，而且又擴大了海上的交通範圍。因之，從來的"中國即天下"的地理觀念便引起一度重大的變化。而鄒衍所生長的齊國，不唯因商業的發展而成了商業交通的要地，尤其是一處最便於海上交通的地理區域。因此，一方面由於航海的交通給他們發現了在中國大陸隔海的他岸還有陸地的存在，一方面給予他們由不同的地點出發而能達到同一的目的地，而且由甲路線出發却能由乙路線之一周的繞行回到出發點(如由稷下經膠東航海至吳越，可以由吳越經徐淮陸行回到稷下……)。這樣，第一，使他達到地圜說之天才的臆斷——雖則其概念是模糊的。鄒衍說："如此者九(州)，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。"(史記孟荀列傳引)這是說大陸與大陸之間的瀛海便是天邊，這不啻已有着地圜的模糊概念。在成書於漢代的尚書緯考靈曜也說："地恆動不止，而人不知，譬如人在大舟中，閉牖而坐，舟行而人不覺也。"這足徵在此前後數百年間，中國人在天文地理學上，有不少可貴的發現。第二、給他推知中國不過是全地面上的一個部分。所以孟荀列傳引述其說云：

"以爲儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中

國名曰赤縣神州。赤縣神州內自有九州，禹之序九州是也，不得爲州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也，於是有裨海環之，人民禽獸莫能相通者，如一區中者，乃爲一州。如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。”

因而他確認地球上可分作九個環海爲界的大陸（州）。這種推論雖然未能達到實在的正確性的程度，而只是一種臆斷，然不圖在數千年後的現代，却證明了其概然性的妥當。

三　作爲封建地主階層在政治上初步表演的商鞅的封建改制論

據史記，商鞅本姓公孫，名鞅，衞人。卒於秦孝公二十四年，即公元前三三八年，生年不可考。

其著作，漢書藝文志稱其有著作二十九篇，韓非子、淮南子、史記亦均稱商鞅有著作；晁公武郡齋讀書志云：“本二十九篇，今亡者三篇。”按今本商君書刑約第十六已有目無書，第二十一則書目均亡，故存者僅二十四篇而已。此二十四篇，今日以“疑古”爲能事之學者，且多認係戰國末之僞託。余按此書——商君書——即或非商鞅本人所寫，亦必出之其門下賓客所記述，或他死後時人所追述。蓋韓非、淮南、馬遷固皆稱其有著作，韓非生於戰國末，其言自可信而有徵。其次，不但全書所記皆商鞅時代之社會情況，且甚合於史記等書所載關於商鞅之行事，在意識形態上，尤能表現其階級性。有此數證，吾人自能以之作爲商鞅思想的代表著作來研究。

中國新興封建地主—商人經濟，至商鞅時代，齊、秦、鄭、衛、

宋……各地均已有相當發展，尤其是秦國，由於新興地主經濟較高勞動生產性的刺激，以及原來封建主莊邑內的勞動力缺乏，因而把封建主經濟的"三圃制"經營引向較細密的經營，這種經營的方法和技術，在稍後的呂氏春秋中有較詳細的敍述（封建主經濟和地主經濟，本質上，在這裏本是同一的。請參閱拙著殷周時代的中國社會）。從而便樹立了新興封建地主經濟在秦國的優勢。在這一基礎上，商鞅便以其代言者與政治代理人的資格而出現了。可是另一方面，在商鞅的當時，即在秦國，舊封建主集團的保守勢力仍相當强大。因之，雖屬是社會部分的質變，封建地主這一社會階層却亦不能不找出其變法的歷史根據來，從靜止的不變的歷史觀轉化爲動的發展的歷史觀。在這一點上，商鞅較其前驅者有一步前進，他說：

"天地設而民生之，當此之時也，民知其母而不知其父，其道親親而愛私。親親則別，愛私則險。民衆而以別險爲務，則有亂。當此時也，民務勝而力征。務勝則征，力爭則訟，訟而無正，則莫得其性也。故賢者立中正，設無私，而民悅仁。當此時也，親親廢，上賢立矣。凡仁者以愛爲務，而賢者以相出爲道。民衆而無制，久而相出爲道，則有亂。故聖人承之，作爲土地貨財男女之分；分定而無制不可，故立禁；禁立而莫之司不可，故立官；官設而莫之一不可，故立君。既立君，則上賢廢，而貴貴立矣。然則上世親親而愛私，中世上賢而悅仁，下世貴貴而尊官。上賢者以道相出也；而立君者，使賢無用也；親親者以私爲道也；而中正者，使私無行也。此三者，非事相反也，民道弊，而所重易也，世事變，而行道異也。"（商君書開塞）

他把自人類社會的發生以至當代的全部歷史，分作"上世"、"中世"、"下世"三個階段。照他的解釋，所謂"上世"，便是母系本位的原

始社會，所謂"中世"，便是古代國家的人治主義時代，所謂"下世"，便是官治——法治主義的時代。這雖然不曾發現歷史的規律性，然他認爲歷史是發展的，變動的，却不能不算是商鞅的卓見。歷史既是這樣在變動着，因而他認爲各時代制度的不同，毋寧是有其必然性的。且從而每一時代，便都有適合時宜的政治制度。故他說："以時而定，各順其宜。"又說：

"聖人不法古，不修今；法古則後於時，修今則塞於勢。周不法商，夏不法虞，三代異勢而皆可以王。故興王有道，而持之異理。"(同上)

"故聖人之爲國也，不法古，不修今，因世而爲之治，度俗而爲之法。"(壹言)

這不啻在說歷史上的所謂聖人以及其所創造的黃金時代，便在其能把握着歷史的變動，而順應"時""勢"；那班"後於時"而"塞於勢"的人們，却是逃不了歷史的淘汰的。"是以聖人苟可以强國，不法其故；苟可以利民，不循其禮。"(更法) 他在這裏，並揭出歷史上的許多先例：

"前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？伏羲神農，教而不誅；黃帝堯舜，誅而不怒；及至文武，各當時而立法，因事而制禮。禮法以時而定，制令各順其宜，兵甲器備，各便其用。……治世不一道，便國不必法古。湯之王也，不修古而興；殷夏之滅也，不易禮而亡。然則反古者未必可非，循禮者未足多是也。"(更法)

在這裏，他一面把全部歷史敍述爲如次的一個變動過程：自伏羲神農以至黃帝及堯舜的時代，都沒有刑罰，湯王始改變古制，文武又因時而"立法""製禮"。不過他又認爲變的只是"法"，"禮"却是"不易"

的，這由於他受着其改良主義立場的限制。另一方面，他根據歷史事實，指述歷史是這樣變動不居的。從而保守的泥古不變者，幾見不葬送在歷史前進的車輪下呢？然而那班"呼先王以欺愚者"的人們，又何異乎"自欺欺人"呢？

* *

商鞅從歷史的觀點說明其變制創法的主張後，於是便基於封建地主這一社會階層的要求，又具體的提出其立法主張來。我們細讀商君書，概見其立法的要旨，約可歸結爲如次三點：

一、確認封建地主在另一種形式下佔有的封建財產、特別用買賣手段佔有的土地爲合法，照商鞅的話說，叫作確"定"其"名分"。

"一兎走，百人逐之，非以兎也。夫賣者滿市，而盜不敢取，由名分已定也。故名分未定，堯、舜、禹、湯且皆如騖焉而逐之；名分已定，貪盜不取。……故聖王必爲法令，置官也置吏也。爲天下師，所以定名分也。名分已定，則大詐貞信，民皆原憝，而各自治也。故夫名分定，勢治之道也；名分不定，勢亂之道也。"（定分）

從而在一方面，對舉凡破壞財產權的行爲（姦邪、盜賊……）自應在立法上規定嚴刑峻罰去制裁。一方面，"立君"、"設官"、"置吏"的主要意義，便在滿足這種要求。所以他又說：

"利天下之民者莫大於治，而治莫康於立君，立君之道莫廣於勝法，勝法之務莫急於去姦，去姦之本莫深於嚴刑。"（開塞）

"國皆有法，而無使法必行之法；國皆有禁姦邪刑盜賊之法，而無使姦邪盜賊必得之法。爲姦邪盜賊者死刑，而姦邪盜賊不止者不必得；必得而尙有姦邪盜賊者，刑輕也。刑輕者，不得誅也；必得者，刑者衆也。故善治者，刑不善而不賞善，故不刑而民善。不刑而民善，刑重也。刑重者，民不敢犯，故無刑也，而民莫敢爲

非。是一國皆善也。"(畫策)

二、確認封建地主和舊封建主在法律地位上的平等權利，易言之，把舊封建主也挪下來和他們同樣去受法律的約束。但不是同時也給農民以法律地位上之平等。修權篇說："故立法明分，中程者賞之，毀公者誅之。"又說："立法分明，而不以私害法，則治。"這不啻明白的在說，法的權限，無論貴族或地主，一經觸犯法條，是要受同等制裁的。因而史記記述他的行事說："殺祝懽，而黥公孫賈。""日繩秦之貴公子。""宗室非有軍功，論不得爲屬籍"。另一方面，則是"中程者賞之"(修權)，"有功者"便"顯榮"(史記)。

三、專制的中央集權主義　這在一方面又從商人的利益上，要求否定舊封建主的地方封鎖性分散性的政治，一方面，爲適應新興地主土地佔有的形態，即點面交叉的土地佔有，要求對其屬地上的農民能直接行使管理權，擺脫封建主所給予的束縛，便不能不否定封建主在其封邑內之獨攬的經濟、財政、政治權力(參閱拙著：殷周時代的中國社會)，因而商鞅便從立法上去確定集權的原則。他說："權者，君之所獨制也。""權制獨斷於君，則威。"(修權)"故君子操權一正以立術。"(算地)把"權"、"勢"、"術"、"數"均操於中央，設官奉法，社會便自趨安寧了。故禁使篇說：

"故先王不恃其强，而恃其勢；不恃其信，而恃其數。……故託其勢者，雖遠必至；守其數者，雖深必得。……得勢之至，不參官而潔，陳數而物富。今恃多官衆吏，官立丞監。夫置丞立監者，且以禁人之爲利也；而丞監亦欲爲利，則何以相禁？故恃丞監而治者，僅存之治也。通數者不然也，別其勢，難其道。故曰，其勢難匿者，雖跖不爲非焉。故先王貴勢。"

在這裏，他和申不害同樣倡導中世的集權主義。其時的中國社會

也正在由分散主義的政治，向着中央集權的封建政治轉化，所以他們在當時是體現着進步傾向的。

問題再挪回來，商鞅的法治論是從上述三個原則出發的。從那種原則的基礎上去製爲法令，佈之天下；法令却"必使之明白易知，……愚知徧能知之。"(定分)爲執行法令，於是"爲置法官，置主法之吏，以爲天下師，令萬民無陷於危險"(同上)。從而便能達到"以刑去刑"的效果。但是"刑"何以能"去刑"呢？定分篇說："聖人立天下而無刑死者，非不刑殺也；行法令，明白易知，爲置法官吏爲之師以道之知，萬民皆知所避就，避禍就福，而皆以自治也。"不過人民雖然"知"道法令的規定，然而仍熟視法令如"弁髦"，又如何去補救呢？他說："信"，故史記等書說：商鞅立法，徙木立信。若"信"而無效，最後便只有使用刑罰了。因而在他的政治學說中，便歸結爲："國之治者三：一曰法、二曰信、三曰權。"(修權)商鞅在這裏，完全無視了"法"的普遍有效性之社會根據，只從一個階級的主觀立場上去打消其他階級的客觀權利，——自然，在歷史上的所謂"法"，本來就是統治階級拿去支配其他階級的工具，——而想從一個空洞的"信"上去建立"法"的普遍效能是完全不可能的。商鞅自己也了解這是一種消極的沒有保證的東西，因而便不能不把强制權力過分地强調起來，從而便不能不歸結到專制主義。

* * *

商鞅的其次一個思想要點便是所謂"敎耕戰"，這在商鞅的政治理論中，是有其重要內容的：一方面，在表現其重農主義傾向的經濟思想，一方面，又在表現其創設集權國家的武力統一的思想。

就第一點說，他認爲商和工都不是生產的，只有農才是生產的(在重農主義者看來，認爲商業只不過改變了物品的位置，工業只不

過改變了物品的形態，只有農業才是眞正的生產事業)。因此商鞅認爲要使國家能達到富强，只有使生產者都去從事農業，故說："故聖人之爲國也，入令民以屬農。……入使民盡力，則草不荒。"(算地)"入農"，"故地少粟多"(愼法)，"粟多"，國自然就會富强了。因爲"百人農，一人居者王；十人農，一人居者强；半農半居者危"(農戰)。易言之，"……民不歸其力於耕，即食屈於內；不歸其節於戰，則兵弱於外；入而食屈於內，出而兵弱於外，雖有地萬里，帶甲百萬，與獨立平原一也"(愼法)。

另一方面，他認爲知識分子和工商都不是生產者，但他們却運用其所謂"詩書"、交換、奇技和雜藝去巧取利益。因而如果一國之內這種人民一多，國家便無可避免的要陷於貧弱。故他說：

"今境內之民，皆曰農戰可避，而官爵可得也。是故豪杰皆可變業，務學詩書，隨從外權，上可以得顯，下可以求官爵。要靡事商賈，爲技藝，皆以避農戰。具備，國之危也。"(農戰)

因而他認爲這種人民，他們在情況嚴重時，便會成爲壞法破禁的奸民，故說："國有事，則學民惡法，商民善化。技藝之民不用，故其國易破也。"(農戰)所以對這種人們，國家應嚴厲去加以取締；不然，農者亦勢必相"效尤"，還有誰肯去從事生產呢？故說："末事不禁，則技巧之人利，而游食者衆之謂也。"那末社會便必然會陷於無秩序的地步。算地篇說：

"事詩書談說之士，則民游而輕其君；事處士，則民遠而非其上；事勇士，則民競而輕其禁；技藝之士用，則民剽而易徙；商賈之士佚且利，則民緣而議其上。故五民加於國，則田荒而兵弱。"

然而又怎樣去約束這"五民"，制約其發展，驅使其都去業農呢？他說，一面在提高農業者的利益，易言之，使利益盡歸於農；一面則直

接禁止"五民"的發展，使之無利益可求。這樣，人們自然便相率而業農了。故外內篇說：

"……其農貧而商富，故食賤者錢重。食賤則農貧，錢重則商富。末事不禁，則技巧之人利，而游食者衆之謂也。……故曰，欲農富其國者，境內之食必貴，而不農之徵(征)必多，事利之租必重，則民不得無田，無田不得不易其食。食貴，則田者利，田者利則事者衆。食貴，糴食不利；而又加重徵，則民不得無去其商賈技巧而事地利矣。"

商鞅在這裏之所謂農，並不是直接從事生產的農民，而是新興地主。因爲當時的農奴並沒有多少剩餘的糧食品出賣去邀利的。這是我們研究歷史者不可不分別的一點。至對於生產直接負担者的農民，在商鞅並不曾考慮到他們的利益，反而主張要施行"愚"而"弱"之的"愚民政策"去對付他們的。

次就他創設集權國家的武力統一的主張來說，他主張用武力去完成專制集權國家的創設，那當然不能避免戰爭，而且正是藉戰爭去進行的。在這一點上，商鞅一若和其前驅者的非戰主張矛盾着。實際上，這倒完全是歷史本身的辯證性的必然。這一社會階層前此的非戰，因爲他們在原先，其爭取政治權力的社會勢力還不充分，自己手中還沒有政權，所以從戰爭所給予他們的損害這一觀點出發，便消極的提出非戰的要求。易言之，他們前此所反對的戰爭，是封建主間相互火併的一種戰爭。現在他們在秦國的政治上、經濟上都已取得支配地位，因之便轉而從積極方面去利用各封國間的相互矛盾，用武力去完成那適合其自身要求的集權國家（自然，這種戰爭，也並不是一種革命的戰爭，仍只是一種階級的內戰）。實際上，他們這種政策上的轉變，乃是和其自身之歷史的發展相照應的。

商鞅認爲要實現這種主張，一面從發展秦國的生產着手；在經濟發展之强固的基礎上，自然便能達到國富從而兵强的結果。所以在他看來，認爲"耕""戰"兩者是密切關聯着的。算地篇說：

"入令民以屬農，出令民以計戰。……入使民盡力，則草不荒；出使民致死，則勝敵。勝敵而草不荒，富强之功，可坐而致也。"

歸結起來說，他以"勸農"去發展經濟，去强固其這一社會階層的政治經濟地位，且從而去確立其武力的基礎；以"新秦"事農，"故秦"事戰，不致因耕而廢戰，亦不致因戰而廢耕；以"計軍功"去强化軍隊的素質和其戰鬥力，並以"邊利盡歸於兵"的辦法，使戰士皆效力疆場。下面的一段話說得明白：

"民之外事莫難於戰，故輕法不可以使之。……民之內事莫苦於農，故輕治不可以使之。……故爲國者，邊利盡歸於兵，市利盡歸於農。邊利歸於兵者强，市利歸於農者富。故出戰而强，入休而富者，王也。"(外內)

商君書在若干論點上，都從經濟觀點出發去說明政治。從現代科學的基礎上去衡量，其理論自不免有若干根本性的缺陷與錯誤；然其於數千年前能發現此種政治學理，却是一種相當偉大的觀念。

〔補註〕春秋戰國時期的新興地主—商人：一、他們一面是地主，一面是商人，但是以地主生活爲主要的；二、從春秋末到戰國末期，許多用買賣手段佔有土地的這種地主，並不都同時是商人。

第三章　沒落封建主的政治學說——莊周的出世主義

一　莊周傳略及其著作

史記老莊申韓列傳說："莊子，蒙（今河南歸德）人也，名周。"後人曾稱他爲宋人，又有稱爲魏人者。實則蒙地原屬宋，後宋爲魏所滅，即屬魏。史記並稱"周嘗爲蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。……楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以爲相"，莊周却之。是：一、莊周曾爲小吏；二、莊周與梁惠王、齊宣王、楚威王同時。且與惠施爲論敵，同時兼爲好友。胡適謂莊周死於公元前二七五年左右。然據史記，他與梁惠王同時。按梁惠王立於周烈王六年，適爲公元前三七〇年，是莊周應生於公元前三七〇年前後。據張季同所考，謂莊周生於公元前三五五年，卒於公元前二七五年。是莊周壽爲八十歲，較梁惠王爲後生。余因認張氏所考，在大體上是可信的；而其生卒之一定年限，則仍有近於臆斷。

其著述，據漢書藝文志稱有五十二篇；經晉郭象刪定，有今本莊子三十三篇——內篇七，外篇十五，雜篇十一。從來中外學者均謂內篇爲莊周親著；其餘爲戰國及秦漢之晚出道家所作，或係出自其門人筆記——唯其中之天下篇，王夫之、姚鼐等均謂爲莊周自序；日人渡

邊秀方在其所著中國倫理學史中亦謂係研究莊周思想之無二好史料。此諸說均大致可信。

在莊周的全部著作中沒有提及孟子，因而近有謂莊周生於孟軻前者；渡邊氏則認爲此係由於當時交通關係，他們沒有接觸的緣故。但梁惠、齊宣均見於孟子，與孟軻爲同時人。故渡邊所見，亦殊有相當理由。抑如上所述，莊周年事較梁惠爲小，當係事實；而孟軻固並見梁惠與梁襄者也。故孟、莊同時可無問題；其年事孰長，則無從臆斷。

二　莊周的認識論

據葉青、陶希聖之流的意見，莊周也是一個"辯證唯物主義者"。其實，這不僅不曾摸索着莊周思想的邊際，而又恰恰表露了他們又故意在混淆哲學的黨派性。把歷史上各別思想家思想的本質，用一些文詞去加以隱蔽，正是他們共同的企圖；混淆哲學的黨派性，也正是他們一貫的舊花樣。陶希聖所以採取這種手法，却是他原來的立場；而本來沒有什麼原則立場的托派葉青，則是一種卑鄙的迎合和其反革命本色。所以他們觀點的共同，並不是偶然的。

莊周的思想體系，雖是由老聃而一貫繼承下來的，但却是老聃哲學的修正：第一點，他把老聃的唯心主義更深刻化、體系化，而老聃的辯證法，却由他而降到相對論；第二點，他在政治上已完全由老聃的復古論而轉化爲出世主義。關於前者，由於沒落中小封建主之愈益離開現實，更不敢面對現實。關於後者，由於到莊周時，不但沒落中小封建主集團的地位已完全無恢復希望，即還存在着的"各國"封建主亦不啻日暮途窮。因而在那一羣沒落分子的意識中，對現實都感覺失望，由失望而轉入到"出世"方面去。在這裏，我們試考察一下，在

中國，爲什麼會有大批沒落的封建殘餘分子——沒落的豪紳地主軍閥官僚等——大多均在皈依"佛法"呢？這是可以應用相同的"邏輯"去說明的。

在葉青之流看來，認爲莊周正是一個革命的代表"工商業者"的思想家。果爾，則中國"反封建"的工商業者由戰國發展到二十世紀，中國便應該成了"超帝國主義"了。無怪葉青之流曾估量舊中國的社會爲"資本主義社會"。可惜這種估量始終都只是那羣文化流氓一種賣身的玄想；不然，我們何樂而不願去享受資本主義民主制度下一點"法"的權利，而自陷於專制主義的殘刑酷罰之下生活着呢？其實在莊周思想的全體系中，不但沒有替法西斯走卒和特務機關奴才腦海中所僞製的那樣"工商業者"說了半句話，而且根本否定"中世的""工商業者"存在爲必要。德充符篇說："聖人不謀，惡用智？不斲，惡用膠？無喪，惡用德？不貨，惡用商？"胠篋篇說："擿玉毀珠，小盜不起。……掊斗折衡，而民不爭。……毀絕鉤繩，而棄規矩，攦工倕之指，而天下始人有其巧矣。"人類史上是不會有這樣"工商業者"代言人的。

又有人說，莊周是無政府派的虛無主義者。這完全是只從形式上着眼的"半實驗主義"的魔術式的說教。實際上，還同時在主張"明""君臣之義"（天下）的莊周，又怎能和無政府虛無主義發生關係呢？這到後面再說。

在莊周的思想體系中，也確實曾包含着一種近似辯證的觀點。例如他說：

"方生方死，方死方生。"（齊物論）

"察其死，而本無生；非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死。是相與爲春夏秋冬四時行也。"（至樂）

"夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。"(大宗師)

"芴漠無形，變化無常。"(天下)

在這裏，他認爲萬物都是變動的，由"無"而生"有"；由"有"而後又歸於"死滅"，還原爲"無"，而且認爲"有"與"無"本是沒有分別的，"有"只是一種幻像，"無"才是本源的獨自存在的，不過由這獨自存在的"無"，"雜乎芒芴之間"才"變而有氣"，"氣變而有形"的一種相。這不但是承襲着老聃，而且在唯心主義哲學的範疇上鑽得更深了。他這種見解，也完全由於他親自感受着社會階級地位的變動，即他們自身的地位原是在大封建主的兼併下沒落的，現在的大封建主集團又受到新興封建地主階層的打擊和排擠。這種社會現實變化的事實，給予他對社會之一種動的變化的感覺。因而在這種時代變動的潮流中，使他又不能不進而去追求人生的究竟，由人生究竟的追求上，又不能不進而去追求宇宙的究竟。

在階級地位變動的當中，使他感覺到：原來甲可以被否定而轉化爲乙，乙又可以被否定而成爲丙。但是莊周在這裏，並不能正確的進行辯證的把握，而只歸結到對宇宙間社會間的絕對眞理，以及在一定時空下的相對眞理的絕對性的否定。例如他說：

"物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。……是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？"(齊物論)

"罔兩問景曰：'曩子行，今子止；曩子坐，今子起。何其無特操與？'景曰：'吾有待而然者耶？吾所待又有待而然者耶？吾待蛇

蛸蜩異耶？惡識所以然，惡識所以不然'。"(齊物論)

因而莊周在這裏，便由不徹底的因果論而轉入到相對論，甚至走到主觀唯心主義的相對論。因而絕對眞理完全不存在了，相對的是非，也認爲全是由人類的主觀所規定的東西。他繼續又說：

"自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯？"

"既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也耶？我勝若，若不吾勝，我果是也，而果非也耶？其或是也，其或非也耶？其俱是也，其俱非也耶？我與若不能相知也。則人固受其黮闇，吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也耶？"(同上)

這種主觀是非標準的形成，他也不知從構成社會矛盾根底的生產關係、剝削關係的基礎上去說明，而歸咎於主觀的個性。故說："猿猵狙以爲雌，麋與鹿交，鰌與魚游。毛嬙麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？"(同上)自然，這種主觀主義的相對論，正和其沒落貴族的生活意識完全適應着。

由相對主義的推演，一面便自然會達到詭辯主義。所以莊周在這裏，同時又表現其詭辯論的色彩。例如他說：

"昔者，莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻適志與，不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢爲胡蝶與？胡蝶之夢爲周與？周與胡蝶則必有分矣。此之謂物化。"(同上)

"莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：'儵魚出游從容，是魚樂也。'惠子曰：'子非魚，安知魚之樂？'莊子曰：'子非我，安知我不知魚之樂？'惠子曰：'我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣。'莊子曰：'請循其本，子曰："汝安知魚樂"云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也'。"(秋水)

很明白，這是一種混淆是非，顛倒黑白的詭辯論。這是莊周拋棄了老聃的辯證法，把老聃哲學降低了。

莊周從這裏轉入到他的人生論。首先，他從相對論出發，第一，認爲貴賤在究極上也都是相對的。例如他說：

"以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己；以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。"(同上)

這是說，所謂貴賤、大小等差別，不過是現象上的相對差別，只是一種物質的現象；若從本質上即本源的"道"上去追究，便無所謂貴賤、大小之差別的。這是把現實的問題玄學化，一面把現實社會的階級內容隱蔽起來，一面則假藉於這種玄想，以獲取其沒落分子自己的慰藉。

第二，他認爲壽夭在究極上也是相對的。他說：

"天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小；莫壽乎殤子，而彭祖爲夭。"(齊物論)

泰山自然是從"秋毫之末"的物質分子積集而成的，然而在其兩者間之具體的量，從而質的差異，却不是可以迷亂的。從其相對性上說，其量的差異當然只是比較的。而完全把其具體的相對性的差異從幻想上去抹煞着，便自然流於玄學的詭辯。

第三，莊周認爲死生在究極上也是相對的。他說：

"予惡乎知說(悅)生之非惑耶？予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者耶？……予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？……丘也與女皆夢也；予謂女夢亦夢也。"(齊物論)

"彼以生爲附贅縣疣，以死爲決疿潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在？"(大宗師)

是他認爲所謂死生完全是一種相對的幻滅的現象。而其實是無所謂死生的；因爲在他，認爲除物質的"我"以外，還有一個精神的"我"存在，精神的"我"才是"眞我"，所以所謂"死"，不過是物質的"我"之一種"決疿潰癰"的現象，那對精神的"眞我"並不因此而受着何種影響。是他不但把精神的"我"和物質的"我"對立起來，而且把物質的"我"看作副次的東西，認精神的"我"才是獨自存在的東西。

莊周從相對論出發而達到這種結論之後，便自然會歸結出出世主義的人生觀來。同時他從自然主義出發，便又達到宿命論的見解。他借託仲尼的口吻說：

"死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑，是事之變，命之行也。"(德充符)

在以農業爲主要生產的時代，人民的意識多多少少都要受着自然主義的相當支配。莊周在這裏，當然也不能例外。同時由於莊周時代之沒落封建主集團，已完全喪失其恢復地位的自信能力，不能不任聽其命運之自然，莊周因而便又達到宿命論的見解。

從宿命論的見解上，自然便又歸結到安於自然而反對人類在生存競爭中的各種鬥爭。因而莊周不但反對社會人類的一切生活欲望以及爲滿足此欲望所行使之一切鬥爭，而且反對一切"人知"。一方面，他認爲"知"是不能究竟的，故說："吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已。"一方面，認爲"人知"是一種沾染，因而他認爲人應

該丟去這些沾染，而反歸於赤子之心；且不但要忘去各種知覺，而且要忘去自己的形骸。德充符篇說：

"故德有所長，而形有所忘；人不忘其所忘，而忘其所不忘，此謂誠忘。故聖人有所遊。"

因而便應該使一切"人知"不入於"靈府"，而全其"天"。這"天"的內容是什麼呢？在莊周哲學的範疇中，便是"道"，是"天機"。能全其"天機"的便是"眞人"。因之，"眞人"便是莊周人生觀的最高模範。但是所謂"眞人"是怎樣的模範呢？大宗師篇說：

"何謂眞人？古之眞人，不逆寡，不雄成，不謨士。若然者，過而弗悔，當而不自得也；若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱，是知之能登假於道者也若此。古之眞人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。眞人之息以踵，衆人之息以喉。屈服者，其嗌言若哇，其耆欲深者其天機淺。古之眞人，不知說生，不知惡死，其出不訢，其入不距，翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天；是之謂眞人。若然者，其心志，其容寂，其顙頯，凄然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜，而莫知其極。"

這是他把老聃哲學推移向宗教神學的過渡。

在這裏，雖則包含一些可以作爲思想和作風修養的積極因素；但那在莊周，不只是次要的東西，而且他認爲凡所謂修養也都是做作，都是"人知"。"眞人"的意境，便是離開形體而自在的"道"。"道"不是修養所得，只是全其所"天"。人能全其所"天"，便能達到所謂"天地與我並生，而萬物與我爲一"，與"萬物一體"，與天地共終始。且從而不但能超是非，而且能超現實社會的貴賤、壽夭、生死……例如他說：

"彼是莫得其偶，謂之道樞，樞始得其環中，以應無窮。'是'亦一無窮，'非'亦一無窮也。故曰莫若以'明'。"(齊物論)

"是以聖人和之以'是''非'，而休乎'天鈞'，是之謂兩行。"(同上)

"可乎可，不可乎不可，道行之而成，物謂之而然。惡乎然，然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可。……道通爲一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。唯達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣，因是已。"(同上)

所以"道"是無上的，而且在這裏，"道"又成了一具折衷主義的利器。莊周因此由相對主義而又轉入到絕對主義。

然而人能全其所"天"，爲什麼就能合於"道"呢？在莊周，認爲萬物都是受取於"天機"而成，由這"天機"的作用，而分別的構成爲宇宙間的萬象殊類，"人"不過是萬象殊類中的一種。只有"天機"或"道"是獨自存在的，其他便都是由其派生的。所以全"道"的"眞人"，便能因應"天機"的妙用。

同時，在莊周看來，人之所以有生，正因爲賦有"天機"之一微妙作用；物質體的形骸，那不過是副次的東西，故云"以死爲決疣潰癰"。

在這裏，莊周把老聃哲學的"無爲"主義更降低爲"出世"主義，給後來道教神學打下了基礎。因而他把老聃哲學中的一點滴鬥爭性都完全消除了。

當莊周追究到人是怎樣來的，又爲什麼有生這一問題時，便歸結爲如次之一種說明。他說凡宇宙間的萬象殊類(連人也在其中)都是以天地爲一大洪爐而鑄冶出來的〔"以天地爲大鑪，以造化爲大冶"

(大宗師)]。在未被鑄冶成形以前，都是"類"，以後才分類殊形的。所以他說："一與言爲二，二與一爲三，自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎？故自無適有，以至於三，而況自有適有乎？無適焉，因是已。"(齊物論)"若化爲物，以待其所不知之化已乎？且方將化，惡知不化哉？方將不化，惡知已化哉？"(大宗師) 萬物都是這樣演化出來的。然演化而分成萬物，却是形體的；而其所以能成形的本來的稟賦却是同一的。故他說："假於萬物，託於同體。"(大宗師)"自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。"(德充符) 在他看來，萬物所同者是先天之"機"，所異者是後天之形。因此他認爲這"機"是千變萬化的，馬所賦受的"機"，可以生出人和其他東西來；反之，也當然是如此。因爲萬物所賦受的"機"，在其本質上原是同一的。故他說：

"種有'幾'，得水則爲'醫'；得水土之際，則爲'鼃蠙之衣'；生於陵屯，則爲'陵舄'；'陵舄'得鬱棲則爲'烏足'；'烏足'之根爲'蠐螬'，其葉爲'胡蝶'；'胡蝶'，胥也，化而爲'蟲'，生於竈下，其狀若脫，其名爲'鴝掇'；'鴝掇'千日爲'鳥'，其名爲'乾餘骨'；'乾餘骨'之沫爲'斯彌'；'斯彌'爲'食醯'；'頤輅'生乎'食醯'；'黃軦'生乎'九猷'；'瞀芮'生乎'腐蠸'；'羊奚'比乎'不箰'；'久竹'生'青寧'；'青寧'生'程'，'程'生'馬'，'馬'生'人'。人又反入於機；萬物皆出於機，皆入於機。"(至樂)

有人認爲這是物種由來說，其實由於其不曾懂得莊周之所謂"機"。本來莊周確認萬物都是以"機"爲根源而借"天地"冶鑄出來的；而被演化出的萬物，也是實在存在着的，故說"名者，實之賓也"(逍遙遊)。"名是實賓"，他這裏之所謂"實"，即老聃哲學範疇中之所謂"樸"，然而當他進一步去追究到本體的根源時，他說：

"古之人其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣盡

矣，不可以加矣。其次以爲有物矣，而未始有封也。其次以爲有封焉，而未始有是非也。"（齊物論）

"有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎，其果無謂乎？天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小；莫壽於殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言爲二，二與一爲三，自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎？故自無適有，以至於三，而況自有適有乎？無適焉，因是已。"（同上）

故在莊周的哲學範疇中，天地萬物都是由"無"而適"有"的。由"無"適"有"的根源便是"機"。然而"機"是什麼呢？是自在的物質還是什麼呢？在他，認爲是由"道"爲根源而發生出來的。而且他在這裏也和老聃一樣，認爲宇宙也是由"道"所創設的。故他說：

"道行之而成，物謂之而然。……無物不然，無物不可。……恢恑憰怪，道通爲一。"（同上）

"（道）官天地，府萬物。"（德充符）

"道惡乎往而不存。"（齊物論）

"唯道集虛。"（人間世）

是"道"不但是創造宇宙萬物的最高主宰，而且只有"道"才是獨自存在的。然而"道"是存在的物質還是什麼呢？他說：

"夫道，有情有信，無爲無形。可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於

上古而不爲老；狶韋氏得之，以挈天地；伏羲氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息；堪坏（疏：崑崙山神名也）得之，以襲崑崙；馮夷得之，以遊大川；肩吾得之，以處大山；黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮；禺强得之，立乎北極；西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。"（大宗師）

是莊周哲學範疇中的"道"，不只和老聃同樣，並非什麼具有物質屬性的東西，而且更玄學化了。莊周在這裏，也達到有神論的結論。從而他也對精神的"我"和"形骸"的"我"對立着（"彼何人者耶？修行無有而外其形骸。""立乎不測，而遊於無有"）。在這裏，在玄學的範疇中，"道學"和"佛學"便更接近了一步。

三　莊周的政治論

莊周的政治思想，是從他的宇宙論和人生論出發的。他對當時政治上的一切制度措施都感覺失望；但同時又感到新興封建地主這一社會階層勢力的蓬勃，有"如火燎原"之勢；而舊的封建統治層中的封建主集團，則一邊還在醉生夢死的互相攘奪；其自己所代表的這一沒落小封建主集團，却已完全喪失了社會生產的依據，連恢復其社會地位的任何勇氣與企圖都沒有了，故莊周對現實問題，便只有由失望而至於對一切社會人事的厭絕。所以他對當時的社會，只有消極的批評，而沒有積極的政見。

莊周也和老聃一樣，認爲構成當時社會現狀的一切不安，不外由於那存在於社會各階級階層相互間智巧名利的爭奪和虛僞的"仁義"

觀念的謬誤；由於有這種錯綜謬誤的思想，便發生"有爲"，即鬥爭。同時他認爲"有爲"是從後天的"人知"的根源上發生的；若能去"人知"而返歸於"天機"，人類的這種觀念，便都可以消滅，社會也便可以從鬥爭(有爲)而轉入到無鬥爭(無爲)的狀態。所以他說：

"若亦知夫德之所蕩，而知之所爲出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。"(人間世)

去"人知"，復"天機"，這種觀念的轉變，他認爲完全在於各人主觀之一念。故說：

"汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。"(應帝王)

莊周在這裏，已陷在主觀唯心主義的泥坑中了。

其次，莊周又看到形成當時社會問題的主要內容，是"小人"的抬頭和其對"君子"的反抗。因而在他沒落貴族的心情中，以爲假若社會內沒有"君子"和"小人"這兩者的分別存在，又何致發生當時那種敵對階級對抗的局勢？他們那一羣沒落者更何致落得窮無所歸的慘局？所以他說：

"夫至德之世，……惡乎知君子小人哉？同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸。素樸，而民性得矣。"(馬蹄)

他從這一觀點出發，一面便不免憧憬於原始社會：

"彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德。一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行塡塡，其視顚顚。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁。萬物羣生，連屬其鄉；禽獸成羣，草木遂長。是故禽獸可係羈而遊，鳥鵲之巢，可攀援而闚。夫至德之世，……惡乎知君子小人哉？"(同上)

另一方面，他又埋怨分裂社會爲諸階級，而促發"人知"的"聖人"，——在莊周看來，認爲社會諸階級的發生，完全是由人的主觀所創設的。例如他說：

"及至聖人，蹩躠爲仁，踶跂爲義，而天下始疑矣；澶漫爲樂，摘僻爲禮，而天下始分矣。故純樸不殘，孰爲犧樽？白玉不毀，孰爲珪璋？道德不廢，安取仁義？性情不離，安用禮樂？五色不亂，孰爲文采？五聲不亂，孰應六律？夫殘樸以爲器，工匠之罪也；毀道德以爲仁義，聖人之過也。"(同上)

因而，莊周從其自己的立場出發，不但厭絕當時的政治，而且絕心利祿(這或者由於沒有參加政權的機會而至於走入其人生的歧途)。故逍遙遊篇說：

"故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。"

"天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：'請問爲天下。'無名人曰：'去，汝鄙人也，何問之不豫也'。"(應帝王)

"聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道，……而遊乎塵垢之外。"(齊物論)

這在實質上，是在模糊階級關係，麻痺羣衆的鬥爭意識。

可是莊周雖然從其出世主義的立場上而絕情仕祿；在另一方面，他却並不否定當時的社會制度，而且和老聃一樣，認爲統治者的存在是必要的。故他說：

"天地雖大，其化均也；萬物雖多，其治一也；人卒雖衆，其主君也。君原於德，而成於天。故曰：'玄古之君，天下無爲也；天德而已矣。'以道觀言，而天下之君正；以道觀分，而君臣之義明；以道觀能，而天下之官治；以道汎觀，而萬物之應備。……故曰：'古

之畜天下者，無欲而天下足，無爲而萬物化，淵靜而百姓定'。"（天地）

莊周在這裏，明顯地在肯定爲"人卒雖衆"之主的"君"的地位，而且在講求"明""君臣之義"與"天下之官治"。不過他也和老聃一樣，主張統治者應該採取"原於德而成於天"的"無爲""無欲"的治術。這所謂"君原於德而成於天"，和老聃的"人法地，地法天，天法道，道法自然"是同一意義的。

最後該附帶說到，"道學"到秦漢間一度充任統治者的政治學說和方士術，到後漢末以至魏晉，一面分化爲葛洪所代表的沒落貴族的神學和道教，一面則分化爲變質的鮑敬言的無政府主義以至農民派的異端教派——"妖道"。所以雖然都叫作"道"，而其實質則完全是各異了。特附及之。

第四章　沒落期封建領主的政治學說

一　孟軻的社會兩階層調和論

甲　孟軻的年代及其社會身分

孟軻，鄒人，受教於孔丘之孫子思之門。據孟子本書，他曾見過梁惠王、齊宣王，史記孟子荀卿列傳說："當是之時，秦用商君，富國强兵；楚魏用吳起，戰勝弱敵；齊威王、宣王用孫子、田忌之徒，而諸侯東面朝齊。"是他並與商鞅、吳起、孫臏、田忌同時。考其生年爲周烈王初年，約當公元前三七〇年左右；卒年爲周赧王二三十年之間，約當公元前二七〇年左右；張季同則謂其生於公元前三七二年，卒於公元前二八九年。

其著作爲孟子，即所稱上孟、中孟、下孟是也。據現在多數學者意見，謂孟子一書，大約爲孟軻之門人公孫丑、萬章等所追述；但能代表孟軻思想的全部，則公認不疑。

孟軻的出身，有人說他先世爲"平民"，但這種見解，多係根據孟軻有"民爲貴，社稷次之，君爲輕"之一類類似民權思想論點的一種推論；實際，孟軻並不是一位民權主義者，乃是一位初期封建制度的擁護者，並且孟軻的先世，是魯國的"公族"孟孫氏。考孟子全書的基本論點，本質上係從孔丘→曾參→子思思想所一脈相承而來的，只是隨

着其社會情況的變化而有某些變化或降低了的地方。

在階級的觀點上，孔丘把社會人類分爲"君子"和"小人"兩大階級，孟軻也堅持着這一根本觀念。不過在他的概念中，更明顯的確定"君子"是"治人"的"食於人"的"勞心者"，小人是"治於人"的"食人"的"勞力者"；並說明這兩者之存在，是由於社會需要"治人者"和"治於人者"的分工，易言之，社會必需有這兩種人才能組織起來。因而把"治人者食於人"和"治於人者食人"的原理，也從這種社會的分工上去覓得其解釋，作爲依他人勞動以爲生的封建階級存在的依據。其次，孔丘爲其階級說教，認爲"君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也"。構成其兩階級品質懸殊的成見。他也說："體有貴賤，有大小。"不過他又從所謂修養上作了一個系統的演述，——例如說："人之所以異於禽獸者，幾希；庶民去之，君子存之。"更次，孔丘極力擁護等級制度的存在；他更進而畫出一幅所謂"周室班爵祿之制"的等級制度的構想圖來。

在思想的出發點上，孔丘抱定一個"仁"字；孟軻則更依此而解釋爲內在(仁)和表見(義)兩個方面；並拋棄其客觀主義成分，以之降低爲性善論。在"倫理"的社會觀方面，他試圖完全追隨孔丘，但爲適應其時代的情況而又加了一點"推恩"的說明。他又依據孔丘的政治思想，而發揮爲所謂"霸道"與"王道"；但孔丘認爲"正名"是維護和鞏固封建秩序的基本方針，他却主張由"定於一"的方式去把初期封建制重建。這是由於其時代環境的不同，而表現其見解的各異，但本質上是基本一致；其次，孔丘忽視新興封建地主階層，他却主張從新興封建地主階層和封建主集團間的共同利害上去講求妥協。這也由於其時代環境不同所使然。在知識論上，他雖也和孔丘有共同點，却把孔丘的經驗主義因素降低了。在理論的系統上，他却比孔丘更要完成一

此，然這也正是上層意識形態的東西之發展的辯證法。無怪孟軻公然以戰國時期的孔子自居（"乃所願，則學孔子也"）。

乙　孟軻的人性論——性善論

在研究其人性論之前，得略爲提述一下當時階級關係的複雜情況（詳情參閱拙著殷周時代的中國社會）

在孟軻的時代，新興封建地主這一社會階層的勢力已更加增長，其與舊封建領主集團間的權利衝突也較孔丘的時代更嚴重。由於這種社會的現實問題，再不容他忽視，同時，由於新興封建地主和舊封主間雖有利益衝突，但並非是不可調和的，而況兩者所依以生活的主要剝削對象都是農民，其所剝削的東西，也都是農民的剩餘勞動。兩者的衝突，只是同一階級內部的對立性。因而他從舊封主集團的立場主張調協兩者的利益，即以新興封建地主—商人的利益從屬於舊封主的利益，舊封主應照顧新興封建地主—商人的利益，並對獨立生產者和農民實行些改良。所以主張"薄賦稅""關市譏而不征"，並說"民爲貴，社稷次之，君爲輕"。一面又極力鼓吹"距楊墨"，即在文化思想戰綫上，對封建地主—商人也和對農民派一樣，不讓步。

由於在孟軻的當時，"治人者"和"治於人者"兩者間的對立鬥爭形勢，已較嚴重，所以他認爲和緩"治於人者"的反抗和逃亡，是安定當時社會最緊要的一件事；但是這種存在於相互間的敵對矛盾，他認爲只有用改良主義的方式去軟化，所以主張"輕徭役，薄稅斂"，並揭出民有恆產則有恆心的論旨。但是"治於人者"階級的反抗意識却正在發展；因而他認爲首先要消滅這種正在發展的階級意識。

因而他大聲疾呼，要求息滅新興封建地主的進步思想和農民的革命思想。他把這些思想喻之爲洪水猛獸，並號召建立統治階級的思

想戰綫。所以他說：

"楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。公明儀曰：'庖有肥肉，廐有肥馬，民有饑色，野有餓莩——此率獸而食人也。'楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也；仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾爲此懼。閑先聖之道，距楊墨，放淫辭。邪說者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。昔者，禹抑洪水而天下平；周公兼夷狄，驅猛獸，而百姓寧；孔子成春秋，而亂臣賊子懼。詩云：'戎狄是膺，荆舒是懲，則莫我敢承。'無父無君，是周公之所膺也。我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者，豈好辯哉，予不得已也！能言距楊墨者，聖人之徒也。"(滕文公下)

在他的當時，不但最高封建主周天子已淪於中小封建主的地位；各國諸侯亦相繼權力旁落，而"政在私門"。因勢利導，所以他主張"賢能政治"，而創爲堯舜禪讓之說（並贊成當時諸侯大夫間的禪讓）；並以"定於一"的主張去代替孔丘的"尊周"。但是在當時統治階層內部的思想，不只是混亂，而且是墮落。因之，他認爲要從思想上去振作統治階級的精神。

孟軻的性善論，便在這種客觀情況和其主觀自覺上產生的。

在性善論的基本論點上，認爲人類的天賦本質，不問其社會身分如何，原是同一的，所謂"民之秉彝，好是懿德"，即所謂人類在天賦的精神人格上原是平等的。因而作爲人的本質來看的"天子"、"諸侯"、"大夫"以至新興封建地主階層，並沒有什麼不可踰越的鴻溝。從而，事勢所趨，大夫何嘗不可受諸侯禪讓，諸侯何嘗不可受天子禪讓，新興封建地主階層何嘗不可提升到統治地位。這是有着人本主義的因素的。另方面，又在人的天賦本質同一的基礎上建立起人性論——性

善論，却是一種主觀主義唯心主義，而他却正以之去麻痺被統治者的階級意識，隱蔽不同的階級性。他說：

"曹交問曰：'人皆可以爲堯舜，有諸？'孟子曰：'然。……子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣；子服桀之服，誦桀之言，行桀之行，是桀而已矣'。"(告子下)

現在進而考察其性善論的內容。

在孔丘，只說了一個蓋然性的"仁"，他便從所謂人性上去覓取一個根源——性善。而他之所謂"性善"，顯然是先驗主義的。他說：

"人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。"(盡心上)

並說："仁、義、禮、智，非由外爍也，我固有之也。""仁、義、禮、智根於心。"他認爲在人類的頭腦中，就有一種先驗的"良知""良能"的東西存在着。同時他還舉出一個例子，去證明這種先驗主義論點的正確。他繼續說：

"孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。"

他不了解"愛親""敬兄"之社會的經濟的原因及其可變的關係，那是無足怪的。

從而他之所謂"良知""良能"便是"性善"的說明。但是"性善"這種先驗的東西是從那裏發生出來的呢？孟軻說是"民之秉彝，好是懿德"，這仍無異說，"先驗着的就是先驗着的"，並沒有前進半步的說明。然而孟軻自己也知道這種說明是獨斷論的，並不足以說服其論敵。因而他又從五官和"四端"去覓取說明的例證，他從所謂"四端"來說：

"仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者

也，……命也，有性焉，君子不謂命也。”(盡心下)

“人皆有不忍人之心。今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。”(公孫丑上)

孟軻在這裏，雖然想極力覓取證明，可是對問題依然沒有半步前進。這種應該從歷史的社會經濟構造的根源上去說明的問題，而他却歸之於人類頭腦中先驗的東西。而這些意識形態上的東西，實際都不過是從經濟關係上所發生的相對性的產物。現在再看他的另一論證吧。他說：

“口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。”(盡心下)

“故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之。……故龍子曰：‘不知足而爲屨，我知其不爲蕢也。’屨之相似，天下之足同也。口之於味，有同嗜也，易牙先得我口之所嗜者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何嗜皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然，至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然，至於子都，天下莫不知其姣也，不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同嗜焉，耳之於聲也，有同聽焉，目之於色也，有同美焉；至於心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。”(告子上)

原之孟軻當時的見聞，及其唯心主義的觀點，把這種事情作爲眞理去判定，那是無怪其然的；但把他這種說明交付給現代生理學家去批判，不但是違悖事實，而且對他之所謂"心"的"理義"並不能找到何種的關聯。耳、目、口、鼻是人體上賦有感性作用的東西，而其所構成的感覺並不是內在的所謂精神，而是外界和內部神經運動之矛盾的統一。因而孟軻在這裏，對問題仍沒有得着較好的說明。

至於他對告不害的批評以及在他倆辯論中所引的一些說明，便更屬是一種詭辯。

另一方面，孟軻既承認所謂人性的本源是善的，那末，爲什麼在人類生活現實上有種種相反事實的表現呢？尤其是爲什麼又有所謂"君子"或"大人"與"小人"，以及所謂聖、賢、智、愚、不肖的分別呢？他在這裏所給的答案，仍是根據"性相近也，習相遠也"的原則來說明，易言之，是由於各人對天賦的"人"與"禽獸"之別的那一點"幾希"東西的"存""去"上，即修養上而起的分裂。故說：

"體有貴賤，有大小。無以小害大，無以賤害貴。養其小者爲小人，養其大者爲大人。"(告子上)

"公都子問曰：'鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？'孟子曰：'從其大體爲大人，從其小體爲小人。'曰：'鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？'曰：'耳目之官不思，而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此爲大人而已矣'。"(同上)

"乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也；若夫爲不善，非才之罪也。"(同上)

這便是說，"性"的本源原是"善"的，但若不去修養，便將"陷溺其

心”，“放其良心”，本“性”被泯滅，便被易爲“賊惡”了。故說“人之可使爲不善”。然若“存”此本源之“性”而加以培養，“居移氣，養移體”，便發育而爲本性之“至善”。所以“大人”和“小人”，“智”和“愚”……便都是從這一點上分歧出來的。

因而，只要肯“存”其本性去努力修養，是“人皆可以爲堯舜”的。不過這一原則，在孟軻，却只適用於統治階級的內部，——從封建主集團而延長到新興封建地主階層，——對“小人”階級却是例外。這又怎樣去解釋呢？他說：“人之所以異於禽獸者‘幾希’，庶民去之，君子存之。”（離婁下）即是說，人之所以不同於禽獸的這點“幾希”——先天的性善，“庶民”階級在從其母胎裏一墮下地來便已把它“去之”了，因而他們根本上就無從修養的。在這裏，我們應該仿照朱熹老夫子的辦法，在“孟夫子”這句話下作一句註釋：“嗚呼！此小人之所以爲小人也耶？哀哉！”

最末，孟軻之所謂修養是以性善爲根源，經過修養的功夫以達到孔丘之所謂“仁”爲止。但是“仁”的本身是內在的，“仁”的表現則成爲“義”，故他說：“仁，人心也；義，人路也。”（告子上）“仁，人之安宅也；義，人之正路也。”（離婁上）“居惡在？仁是也。路惡在？義是也。居人由義，大人之事備矣。”（盡心上）但是怎樣去修養呢？孟軻指出有“寡欲”、“尚志”、“立命”或“俟命”諸端，其重要點則在“養夫浩然之氣”，亦即所謂“平旦之氣”，其中心問題則爲“誠”。“誠”是什麼呢？他說：“誠者，天之道也；思誠者，人之道也。”（離婁上）最後則達到如次的境界：“充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神”（盡心下），“所過者化，所存者神，上下與天地同流”（盡心上），以至“萬物皆備於我”，這樣構成其形而上的玄學的體系。

丙　社會論上之孔丘"倫理"說的新發揮

孟軻非難楊朱說："楊氏爲我，是無君也。"（滕文公下）"無君"便是破壞封建的等級制度——當時的所謂君，是一種層疊的寶塔式的；"惟士無士，則不君。"他非難墨翟說："墨氏兼愛，是無父也。"（同上）"無父"便是破壞"親親"的宗法制度。因而他的"距楊墨"，是從擁護封建等級制度和宗法制度出發的。

他對於從來的宗法組織，在原則上並未提出何種新意見；而只把宗法組織和封建政治等級構成間的關係，予以更具體的解釋，他說：

"天下之本在國，國之本在家，家之本在身。"（離婁上）

使前者（宗法制度）附麗於後者（等級制度）而成爲兩位一體，作爲維繫封建秩序的兩大台基。

關於倫理的解釋，原則上，他承襲着孔丘，不過他從其性善論出發，更極力解釋孔丘的倫理學說在人類心理上的根據。例如他說"父子"一倫，是由於"父子有親"、"父子主恩"，"親親"是根於秉賦之"仁"而來的（"親親，仁也"），因而"三年之喪"及"厚葬"，是在盡"孝子仁人"之心，他說：

"古者棺槨無度，中古棺七寸，槨稱之，自天子達於庶人，非直爲美觀也，然後盡於人心。"（公孫丑下）

"蓋上世，常有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之，其顙有泚，睨而不視。夫泚也，非爲人泚。中心達於面目，蓋歸反蘆裡而掩之。掩之誠是也。則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。"（滕文公上）

他認爲"五倫"觀念，是存在於人類本性的根源上的，也不是"外爍"的，故說："仁之實，事親是也；義之實，從兄是也……"（離婁上）。

易言之，若是不能實踐這種本性的"倫常"的人，那便是喪失了"人"的意義了，故說："不得乎親，不可以爲人。"（離婁上）從而所謂冠、婚、喪、祭等禮制，便都不過是由這種本源上而演化出來的節文，故說："禮之實，節文斯二者（按即孝弟）是也。"（同上）

不過孔丘所說的冠、婚、喪、祭之"禮"是"不下庶人"的；孟軻在這裏，關於喪、葬，却主張適應於"自天子以達於庶人"。蓋其時，新興封建地主階層在社會身分上也仍是"庶人"，孟軻既主張與這一階層調協、欺騙獨立的個體小生產者及農奴，便不能不有這點改變。自從"禮""達於庶人"以後，在後期中國封建社會時代，便演爲普通人民都遵行的"親迎""廟見"……的婚禮，"守孝三年"以至"五服"的喪禮。

其次，孔丘倡說："弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁"（論語學而）的各親其親而尊其尊的主義；孟軻雖也宗奉這一原則，而倡說："人人親其親，長其長，而天下平"，"盡事親之道……而天下化"，但他却把"汎愛衆"的積極論點，發揮爲人不獨"親其親""長其長"，並要"善推其所爲"，"舉斯心加諸彼"（梁惠王上）的"老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼"的推恩主義。這也是基於其性善論的所謂"不忍人之心"出發的。而此在政治的意義上，則在擴大宗法制度的作用和範圍，把"立宗"和"冠婚喪祭"之"禮"也應用於"庶人"——特別是新興地主階層。

人不獨"親其親，長其長"，以及"老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼"的意見，客觀上是有着積極意義的。但在宗法制和家長制的基礎上，這却是一句不能實現的空話，而孟軻又正是從這種立場上來說的。

再次，他對君臣的一倫，彷彿和孔丘的絕對主義相背馳。例如他對齊宣王說：

"'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。'王曰：'禮，爲舊君有服，何如斯可爲服矣？'曰：'諫行言聽，膏澤下於民，有故而去，則君使人導之出疆，又先於其所往；去三年不反，然後收其田里。此之謂三有禮焉，如此，則爲之服矣'。"(離婁下)

這因爲在他的時代，周室已沒落，各國諸侯亦多名存實亡。他既主張重新扶植一個把天下"定於一"的力量去代替周室，把原來的封建等級制重新敷設，因之，對既存的君臣關係，便也從相對上去解釋。他解釋"臣"對於"君"的忠實程度，是以"君"對"臣"的信託與知遇如何以爲轉移，這是完全沒有原則性的，在本質上仍是絕對主義。後來儒家主張無原則的對君主個人盡忠，孟軻的這幾句話是有影響的。我們的"歷史家"却認爲這也是孟軻的民權主義論，可說是對孟軻的絕大誤會。

丁　孟軻的政治學說

在孟軻的時代，封建主們各從其自身利益出發，而演爲無限制的相互爭鬥攘奪的局面，結果而流爲所謂"霸道"。孟軻不解這是封建制度發展之必然的內在矛盾，反而認爲是封建主內部的衝突，"治人者"與"治於人者"之對抗，純由於所謂"霸道"所引出的結果。因而他從擁護封建秩序的立場上，非難"霸政"說："仲尼之徒，無道桓文之事者。"(梁惠王上)"五霸者，三王之罪人也"(告子下)。且說：

"五霸桓公爲盛，葵丘之會，諸侯束薪載書而不歃血，初命曰：'誅不孝，無易樹子，無以妾爲妻。'再命曰：'尊賢，育才，以彰有德。'三命曰：'敬老，慈幼，無忘賓旅。'四命曰：'士無世官，官事無攝，取士必得，無專殺大夫。'五命曰：'無曲防，無遏糴，無

有封而不告。'曰：'凡我同盟之人，既盟之後，言歸於好'。"（告子下）

在這樣互爲盟約、遵守封建秩序的"五霸"盟主，猶是"三王之罪人"；則那"皆犯此五禁"（同上）之孟軻時代諸封主，便更是破壞封建秩序的罪人了。

他一面非難"霸道"，一面便提出其所謂"王政"來。他認爲只有"王政"才能挽救封建制度。所以他說："堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。"（離婁上）"行仁政而王，莫之能禦也"（公孫丑上）。但"王政"與"霸政"的分別在那裏呢？他說：

"以力假仁者'霸'，'霸'必有大國；以德行仁者'王'，'王'不待大，湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也。"（公孫丑上）

"孟子見梁惠王，王曰：'叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？'孟子對曰：'王，何必曰利，亦有仁義而已矣！王曰，何以利吾國？大夫曰，何以利吾家？士庶人曰，何以利吾身？上下交征利，而國危矣。萬乘之國弑其君者，必千乘之家；千乘之國弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不爲不多矣！苟爲後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也'。"（梁惠王上）

是他所謂"霸道"的基本原則便是"利"，"王道"的基本原則便是"仁義"。他從其先驗主義的性善論出發，認爲以利爲歸趨的霸道主義，是社會一切紛爭、攘奪即鬥爭的根源，以"仁義"爲歸趨的王道主義，各人均能"存心"、"養性"以"俟命"，天下就太平無事了。因爲在性善的根源上，"舍利而取仁義"，即"存心"、"養性"以"俟命"，是完全有其可能的。這和孔丘的從"仁"的修養去解消鬥爭和衝突，爲安定封

建秩序的見解，完全是一脈相承的。

但他之所謂"王道""仁政"的內容包括些什麼樣的節目呢？

(甲)在封建統治階級內部，作爲其理想的政治組織，他依託西周制度爲如次的假定：

"天子一位、公一位、侯一位、伯一位、子男同一位，凡五等也。君一位、卿一位、大夫一位、上士一位、中士一位、下士一位，凡六等。天子之制，地方千里，公侯皆方百里，伯七十里，子男五十里，凡四等；不能五十里，不達於天子，附於諸侯曰附庸。天子之卿受地視侯，大夫受地視伯，元士受地視子男。大國地方百里：君十卿祿，卿祿四大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。次國地方七十里：君十卿祿，卿祿三大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。……耕者之所獲：一夫百畝，百畝之糞，上農夫食九人，上次食八人，中食七人，中次食六人，下食五人；庶人在官者，其祿以是爲差。"(萬章下)

依照這個封建等級構成的圖式，天子保有無上的權威，破壞秩序的要受到天子的征討。盡心下篇說：

"春秋無義戰。彼善於此則有之矣。征者上伐下也，敵國不相征也。"

這也是孔丘的"禮樂征伐自天子出"的原則的繼承。

(乙)對付被統治者的治術，則以所謂"教養"爲中心。所謂"養"是從如次一種莊園組織的勞動編制出發的：

"方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田。"(滕文公上)

他認爲要保證這種莊園內的必要勞動力，必須把農民束縛於土

地上，"死徙無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。"(滕文公上) 然而尤須能保證農民之最低物質生活，不但以之保證必要勞動力之再生產，且以防止其逃亡……。故孟軻說：

"無恆產而有恆心者，惟士爲能；若民，則無恆產，因無恆心；苟無恆心，放僻邪侈，無不爲矣。……是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡；然後驅而之善，故民之從之也輕。今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡，此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？……五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時，八口之家，可以無饑矣。"(梁惠王上)

孟軻，不僅主張要使民有"恆產"，並主張課取於農民的徭役和賦稅，要有一個限度，以免引起農民的逃亡與反抗。因爲在當時，"治於人者"與"治人者"的對抗形勢已十分嚴重——農民對賦役的負担已超過其負担能力。所以孟軻主張"省刑罰，薄稅斂，深耕易耨"，"勿奪其民時"。認爲"庖有肥肉，廐有肥馬，民有飢色，野有餓莩"，以及"使民無時"等現象，包藏着一個最大的危機。所以給予農民以最低物質生活的保證是必要的。這便是所謂"養"的精神。

〔在過去中國封建時代，統治者主觀上這種"養"的"仁政"的實施，確實每每和緩了階級的矛盾，取得農民的同情。三國的劉備、曹操、孫權也都以此口號作爲爭取人民的政治資本。但在封建制的基礎上，即使是所謂聖君賢相，也只能在一定時間空間的條件、一定限度下去施行"仁政"。〕

說到孟軻的所謂"教"，便包含着一個最大的欺騙的內容。他認爲要能使超經濟以外的强制榨取，能够順利繼續進行，防止農奴們的反

抗，那末，補刑罰之不足的軟性教育是有其重要意義的。故他說：

"善政不如善教之得民也；……善政得民財，善教得民心。"

(盡心上)

教以一些什麼呢？他說："教以人倫，父子有親，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。"(滕文公上)易言之，就在教以"三綱五常"，就在把農民的意識束縛於宗法倫理觀下面（而此正是中國封建文化的基本內容和教育方針，也是中國封建時代的法律，並且是有其物質基礎的。中國大部分農民到解放前還不免受其支配，在解放後，也將在相當時期內受到這種殘餘意識的影響，必將有一個隨同經濟改造的教育過程)。

(丙)當時的新興封建地主—商人一面要求解脫其自身的賦役負担，一面又感受商業交通之封建障礙與封建主對商人的刼掠與苛捐雜稅。孟軻從調協兩階層的利益出發，主張減輕新興地主及其屬下農民的賦役負担；對他們開放池澤山林的禁令("澤梁無禁")；保證商業的安全，並免除其過關稅與市納("市廛而不征，法而不廛，……關譏而不征"、"廛無夫里之布")。他認爲採取這些改良的步驟，兩階層間的衝突便可以緩和，利益可漸趨一致，封建主們便能把新興封建地主階層拉到自己周圍："耕者皆欲耕於王之野，商賈皆欲藏於王之市，行旅皆欲出於王之塗。"(梁惠王上)

這是孟軻"王道仁政"的基本內容。

孟軻政治論的第二個要點，便是其所謂賢能政治與"定於一"的原則。

孟軻很明白當時社會的矛盾，一是封建主集團與新興封建地主階層間的利益衝突，一是"治於人者"與"治人者"間的階級敵對。特別是後者，構成當時社會矛盾的主要形勢；前者雖只是後者的延長，也

是很嚴重的。他認爲只有實行他理想中的"王道仁政"才能挽救那種嚴重局勢。另一方面，周天子到此時，已喪失其實行這種"王道仁政"的力量和地位，因此他游說各國諸侯，勸他們實行"王道仁政"，去爭取新興封建地主—商人的擁護及農民的同情，把"天下""定於一"，代替垂沒的"周室"，將封建等級制度重新敷設。故梁惠王上篇說：

"孟子見梁襄王，出，語人曰：'望之不似人君，就之而不見所畏焉。卒然問曰：天下惡乎定？吾對曰：定於一。孰能一之？對曰：不嗜殺人者能一之。孰能與之？對曰：天下莫不與也。王知夫苗乎？七八月之間旱，則苗槁矣；天油然作雲，沛然下雨，則苗浡然興之矣。其如是，孰能禦之？今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也；如有不嗜殺人者，則天下之民，皆引領而望之矣。誠如是也，民歸之，猶水之就下，沛然誰能禦之？'"

他認爲只要誰能實行"王道"、"仁政"，不管其現有的領地和力量大小，"湯以七十里，文王以百里"，都能爭得人民的大多數，完成"定"天下"於一"的任務。他曾經遊說過梁惠王、齊宣王、滕文公等。他和齊宣王的問答說：

"曰：'德何如則可以王矣？'曰：'保民而王，莫之能禦也。'曰：'若寡人者，可以保民乎哉？'曰：'可'。"(梁惠王上)

"今王發政施仁，使天下仕者皆欲立於王之朝，耕者皆欲耕於王之野，商賈皆欲藏於王之市，行旅皆欲出於王之塗，天下之欲疾其君者，皆欲赴愬於王。其若是，孰能禦之？……然而不王者，未之有也。"(同上)

在這裏，應附帶交代一下孟軻之所謂"仕者"，那便是在當時販賣"王道仁政"的"士"的集團，孟軻自己也正是這集團中的一位重要分子。

話又說回來，他因而極力鼓吹各國的諸侯，教他們不要"罔自菲薄"，是"人皆可以爲堯舜"的，"舜何人也！予何人也！有爲者亦若是。"(滕文公上)"堯舜與人同耳。"(離婁下)他又激勵"士"的集團不必擇人太嚴，教他們去鼓吹各國諸侯；"待文王而後興者，凡民也；若夫豪傑之士，雖無文王猶興。"(盡心上)

但是這和他所提倡的"君臣"的倫常豈非矛盾嗎？在這裏，他却從"民"字上去立論。他說："民爲貴，社稷次之，君爲輕。"(盡心下)在這一前提下，於是便能更進一步的說："齊宣王問曰：'湯放桀，武王伐紂，有諸？'孟子對曰：'於傳有之。'曰：'臣弑其君可乎？'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'。"(梁惠王下)"桀紂之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得民矣。"(離婁上)當時的人民是反對"暴君汚吏"的，孟軻肯提出這種激烈呼聲，是有相當進步意義的。不過孟軻眼中的"民"，是"仕者"、"耕者"、"商賈"和"行旅"。"仕者"是獵官求祿的知識分子，"商賈"和"行旅"多是身兼地主的商人。而其所謂"耕者"，他雖然說過"耕者之所獲，一夫百畝"，但這是他追述西周情況而說的，而在商鞅的當時，所謂業耕的農已主要是指有農產物出賣的新興地主，孟軻却與商鞅同時，他們給予農奴的獨特稱謂是"小人"。所以孟軻在這裏之所謂"民"，主要是知識分子、地主和商人等，而不是農奴。同時，孟軻在這裏也只是從封建諸侯(王、公……)的立場上，主張去爭"得民心"，作爲封建諸侯擴充地盤爭奪權利的手段，並不是從"民"的立場上去反對"殘""賊"。在以後的每次改朝換代成功爲"王"的封建英雄們，幾乎都是以"得民心"、即騙取人民的同情，作爲其戰略的基本原則。所以孟軻並不是什麼"民權思想"家或"革命家"，而只是一個改良主義

者。但也無可否認，在孟軻思想體系中，客觀上却有着民主主義的進步因素。

與此相關聯的次一論點，是他的"禪讓"說。在當時最高領主"天子"既已不能約束"諸侯"，"諸侯"亦已不能約束"大夫"，上權下移，已成定局。主張通權達變的孟軻，爲順應這種情勢，便創爲禪讓說，主張掌有實權肯行"仁政"的"大夫"受禪爲諸侯，肯行"仁政"的强大諸侯受禪爲"天子"。而且在當時，許多國的"大夫"，不但把"國"內的主要地域都併作自己的食邑，而且把境內的人民也籠絡到他自己周圍。這在此時以前的齊國田氏，用公量貸出與私量收入的小惠，已經作到使齊國之民受其欺騙的事實；這種情形，到孟軻時更甚。萬章上篇說：

"萬章曰：'堯以天下與舜，有諸？'孟子曰：'否。天子不能以天下與人。''然則舜有天下也，孰與之？'曰：'天與之。''天與之者，諄諄然命之乎？'曰：'否。天不言，以行與事示之而已矣。'曰：'以行與事示之者如之何？'曰：'天子能荐人於天，不能使天與之天下；諸侯能荐人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能荐人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者，堯荐舜於天，而天受之，暴之於民，而民受之。……舜相堯二十有八載，非人之所能爲也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南，天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜。故曰，天也，夫然後之中國踐天子位焉。……泰誓曰：天視自我民視，天聽自我民聽。此之謂也'。"

像陶希聖之流，竟抹煞孟軻之所以創爲禪讓說的時代背景與政治意義，而乃從一些"拾零"的"社會現象"的形式主義出發，說孟軻創爲此說完全是爲其"士人階級"去受禪爲諸侯或天子的說教。我想孟

軻時代仕者的政治水準雖然低，也斷沒有這樣不顧事實的傻瓜，去作這種不可能的無聊妄想。這或者是今日一些"掛羊頭賣狗肉"的政客式學者自己的無聊妄想吧。

再說到孟軻們所謂賢能政治，在這裏的對相，是不能和禪讓的對相混同的。禪讓是主政者的禪讓，賢能是參政者的賢能。這在如次的一段話中說得明白：

"國君進賢，如不得已，將使卑踰尊，疏踰戚，可不愼與！左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之，見賢焉，然後用之。"（梁惠王下）

因爲在當時，新興封建地主階層受着從來社會身分的限制，而沒有參加政權的機會。孟軻既主張和這一階層妥協，便不能不給他們闢一條參加政權的途徑。同時，在封建主的親親主義政權承襲下，無權的"士"人亦很少參加政權的機會。孟軻在這裏，便又不能不爲其自己的集團闢開一條參加政權的途徑。因此，只有從賢能政治的立場上，一面放寬身分的限制，一面解除家系的限制。故說：

"舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能。"（告子下）

這是十分明白的。不過孟軻始終也不承認去打破身分制度和否定親親主義的原則；而是在"不得已"的情形下，才許有"卑踰尊，疏踰戚"的例外。若據此以爲孟軻是反對身分制度和親親主義，那是完全錯誤的。

二　荀卿的封建制度改組論

甲　荀卿生平及其社會身分

荀卿又名荀況①，劉向敍錄亦作孫卿。其經歷及生卒地方，據史記孟荀列傳說：

"荀卿趙人，年五十始來遊學於齊，騶衍之術，迂大而閎辯，奭也文具難施，淳于髡久與處，時有得善言。……田駢之屬皆已死，齊襄王時，而荀卿最爲老師。齊尚修列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉。齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以爲蘭陵令。春申君死而荀卿廢，因家蘭陵。……著數萬言而卒，因葬蘭陵。"

劉向孫卿書錄云：

"齊人或讒孫卿，孫卿乃適楚，楚相春申君以爲蘭陵令。人或謂春申君曰：'湯以七十里，文王以百里；孫卿賢者也，今與之百里地，楚其危乎？'春申君謝之，孫卿去之趙。後客或謂春申君曰：'伊尹去夏入殷，殷王而夏亡，管仲去魯入齊，魯弱而齊强。故賢者所在，君尊國安。今孫卿，天下賢人，所去之國，其不安乎。'春申君使人聘孫卿，孫卿遺春申君書，刺楚國，因爲歌賦以遺春申君。春申君恨，復固謝孫卿，孫卿乃行，復爲蘭陵令。春申君死而孫卿廢，因家蘭陵。"

---

① 按劉向孫卿書錄、班固藝文志、應劭風俗通義及戰國策均稱孫卿。韓詩外傳稱"孫子"，荀子本書中稱孫卿子。胡元儀作郇卿別傳，因之。近人有謂其爲周郇伯苗裔，而郇爲公孫後代，故又稱姓孫。司馬貞、顏師古等則謂係避漢宣帝諱（洵），因改稱孫。顧炎武、謝墉等人，則謂荀、孫爲語音之轉。又名卿之問題，胡元儀但云因其爲趙上卿，故稱卿而不名；劉向則云"蘭陵喜字爲'卿'，蓋以法孫卿也"。

據史記之說，荀卿曾三度爲齊祭酒，一度爲楚蘭陵令；據劉向之說，他曾兩度爲楚蘭陵令。由前之說，其出身籍貫爲趙地，遊齊時年已五十；後適楚，因廢居而死於蘭陵，春申君死時猶存，劉向亦同此說。按史記春申君傳說春申君被刺死於楚孝烈王二十五年，是年適當於公元前二三八年。近人游國恩因考其生年爲公元前三一四年，卒年爲公元前二一七年（見古史辨第四册荀卿考）；梁啓超則假定其生年爲公元前三〇七年，卒年不可考，但云其壽約爲八九十歲（見同書荀卿及荀子）。荀卿的時代爲戰國末期，除韓非外，較諸子最爲晚出，可無疑問；至其翔確之生卒年代，則余殊不敢臆斷也。

細讀荀子一書，其學問亦較諸家最爲淵博，並概見其曾遍讀諸子書；其對諸子學說，一一均予以批判，——且其全書亦幾皆從批判立場立說者也。蓋因其生當諸子後，兼時代不同故也。

荀卿的著作，劉向校錄名孫卿新書，漢志著錄名孫卿子，唐楊倞爲作註，省稱荀子。雖名稱不同，然皆指荀子一書。按今本荀子一書之內容，梁啓超說："如儒效篇、議兵篇、强國篇，皆稱'孫卿子'，似出門弟子記錄。內中如堯問篇末一段，純屬批評荀子之語，其爲他人所述，尤爲顯然。又大略以下六篇，楊倞已指爲荀卿弟子所記卿語及雜錄傳記，然則非全書悉出卿手蓋甚明。"梁說在大體上，可無問題。因而，除所謂"堯問篇末一段"之類以外，固可視作荀卿之代表言論。

乙 "性惡"與"僞"

中國初期封建制進到戰國末期，其封建主集團的內部，以及其與新興封建地主階層間的相互糾紛，尤其是敵對階級間的矛盾，形成社會情況的錯綜複雜。因而反映在意識形態上，便表現爲"百家爭鳴"與統治集團思想上的極端混亂。這從其表層看，好像人類有一種所謂私

利私欲的天性。荀卿在這一點上，便發生對其前驅者孟軻"性善"論的懷疑。同時，孔丘原來之所謂"仁"的本質，也並沒有明確的規定，而且單是指"君子"而說，"小人"却是例外的"未有""仁"的。因之，荀卿便確認人性原來是"惡"的，而所謂"仁"與"善"，則完全係從後天修養(僞)得來的。在這裏，他之所謂"僞"，是含有人類克服自然的意義。這緣於當時社會生產力的進步——尤其是手工業的發展——和人類對自然佔有程度的提高爲條件的。

現在進而考察其內容，首先他給"性"與"僞"作了一個說明：

"凡性者，天之就也。不可學，不可事；禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。不可學，不可事，而在人者，謂之性；可學而能，可事而成之在人者，謂之僞。"(性惡)

在這裏，第一，他認爲人性是同一的。故又說："凡人之性者，堯舜之與桀跖，其性一也；君子之與小人，其性一也。"(同上)這又作爲其"法後王"之賢能政治的哲學基礎，也表現了人本主義的一點傾向。第二，他也認爲人"性"是先驗的存在着的；"禮義"則是後天的、由"僞"而來的。但何以證明人類之先驗的"性"的存在呢？他說：

"凡人有所一同，飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，……是禹桀之所同也；目辨白黑美惡，耳辨聲音清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養，是又人之所常生而有也，……是禹桀之所同也。可以爲堯禹，可以爲桀跖，可以爲工匠，可以爲農賈，在勢注錯習俗之所積耳，是又人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。"(榮辱)

在這裏，他也和孟軻一樣，對他所要說明的問題，依樣沒有進步，而只是獨斷的先驗的認定。

然而他又怎樣去證明"人性"是惡的呢？首先，他從人之"爲利"、"好聲色"、"疾惡"等表徵上去企圖證明：

"今人之性，生而好利焉，順是故爭奪生，而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，順是故殘賊生，而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是故淫亂生，而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。"(性惡)

其次，他又企圖從金、石、木、材等物性方面去獲取證明：

"故枸木必將待檃栝蒸矯然後直，鈍金必將待礱厲然後利，今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。今人無師法，則偏險而不正；無禮義，則悖亂而不治。古者聖王以人之性惡，……是以爲之起禮義，制法度。"(同上)

更次，他也企圖從耳、目等感官上去獲取證明：

"今人之性，目可以見，耳可以聽。夫可以見之，明不離目；可以聽之，聰不離耳。目明而耳聰，不可學明矣。孟子曰：'今人之性善，將皆失喪其性故也。'曰：'若是則過矣。今人之性，生而離其朴離其資，必失而喪之。用此觀之，然則人之性惡明矣'。"(同上)

最後，他又企圖從人類對衣、食、安、樂等要求之表徵上去獲取證明：

"今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。今人飢，見長而不敢先食者，將有所讓也；勞而不敢求息者，將有所代也。夫子之讓乎父，弟之讓乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反於性而悖於情也。然而孝子之道，禮義之文理也。

故順情性，則不辭讓矣，辭讓則悖於情性矣。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。”(性惡)

這緣在一方面，他不了解高等動物的生存本領，一方面，不了解人類生活諸關係的根據所在，而流於這種表面的辯論。但從其歷史的地位說，是無足怪的。

不過荀卿既確認人性惡，又怎樣能創出那個統制社會的標準——他所認爲是善良的“禮義”和“法度”來呢？他託爲問答的口吻說：

“問者曰：‘人之性惡，則禮義惡生？’應之曰：‘凡禮義者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。……聖人積思慮習僞，故以生禮義而起法度’。”(同上)

然而這“僞”又何自而起呢？他說：

“夫感而不然，必且待事而後然者，謂之生於僞。是性僞之所生，其不同之徵也。故聖人化性而起僞，僞起而生禮義，禮義生而制法度。然則禮義法度者，是聖人之所生也。故聖人之所以同於衆，其不異於衆者，性也；所以異而過衆者，僞也。”(同上)

因而，他認爲其所謂“僞”，是起於人類的環境、要求和感官的矛盾作用。但“人性”既是“惡”的，“聖人”的感官又怎能“化性起僞”，而不擴大其“惡”的發展呢？荀卿在這裏，認爲聖人是“待事而後然”，“積思慮起僞”，以進入“化性起僞”。這正是一種經驗主義的說明。所以“僞”是發生在由感覺到經驗的過程中，即由這裏克服先天的“性”，引出自覺的後天的“僞”，從而便創製出“禮義”和“法度”來。“聖人”就是從這裏產生的，就是他能“化性起僞”。一般人雖然也同樣具有感覺和經驗，但若不能“化性起僞”，即生於後天經驗的“僞”不克服先天本質的“性惡”而起着主要的作用，便仍爲“性惡”起主要作用的“衆”人。

不過荀卿的經驗論，並沒有上昇到唯物主義。當他追究到感覺的根源時，他便達到如次的結論："心者，道之工宰也。"(正名)"心者，形之君也，神明之主也。出令而無所受令。"(解蔽)這是說"心"是感官的司令部。"心"的本質是什麼呢？他說："'人何以知道？'曰：'心'。'心何以知？'曰：'虛一而靜。'心未常不臧也，然而有所謂虛；心未常不滿也，然而有所謂一；心未常不動也，然而有所謂靜。……虛一而靜，謂之大清明。"依此，心在荀卿哲學的範疇中，似係一種能動的物質體。不過荀卿並沒有從這裏進到唯物主義。因爲在荀卿，一方面還有存在於"心"以外的"道"，"道"不是由"心"所派生，"心"只是能知"道"，例如他說："'何謂衡？'曰：'道'。故心不可以不知道。心不知道，則不可道而可非道。"(解蔽)"道者，古今之正權也。離道而內自擇，則不知禍福之所託。"(正名)"所謂大聖者，知通乎大道。……大道者，所以變化遂成萬物也。"(哀公)在這裏，"道"是"天不變，道亦不變"的"道"。一方面，在荀卿，"心"不是第一義的東西，第一義的東西是先天的"性"，由"性"發生"情"，由"情"引起"心"的思維，由思維發生"僞"，故說："性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情，情然而心爲之擇，謂之慮，心慮而能爲之動，謂之僞。"(正名)所以荀卿的經驗主義到這裏，便顯露了唯心主義的本質。

另一方面，荀卿認爲"人性"是同一的，因此他便認爲人都有爲"聖人"和"君子"的可能。故說：

> "塗之人可以爲禹，曷謂也？曰：'凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也；然則仁義法正有可知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具。然則其可以爲禹，明矣'。"(性惡)

他在這裏，一方面找着了由新興封建地主階層代替舊封建主來

充任掌握政權的"聖人"和"君子",把等級的封建制重建的理論根據。一方面,他認爲人性雖屬是同一的,但由於"知"的修養與"積僞"以及生活環境的懸殊,因而便發生在統治階級內部之等級的差異;同時,因爲"小人"不知修養與"積僞",只知"縱性情",以及生活環境的差別,所以便成爲被統治者。他這種解釋,本質上是與孔孟一致的。只是孔孟從先天的本質上去曲說其階級的根據,他則從後天去說明。故他說:

"塗之人百姓積善而全盡,謂之聖人。彼求之而後得,爲之而後成,積之而後高,盡之而後聖。故聖人也者,人之所積也。人積耨耕而爲農夫,積斲削而爲工匠,積販貨而爲商賈,積禮義而爲君子。工匠之子莫不繼事,而都國之民安習其服。居楚而楚,居越而越,居夏而夏,是非天性也,積靡使然也。故人知謹注錯,積習俗,大積靡,則爲君子矣。縱情性而不足問學,則爲小人矣。"(儒效)

因而"知"的修養與"積僞",便成了"君子"的專業;同時,生產者便也積於其所業,農工之子常爲農工,而被排除於"積僞"的領域之外;這樣形成"勞力"與"勞心"的分工。而且他認爲社會又非有由"積僞"而創立的"禮義"、"法度"來統制不可,因而"積僞"的"君子"便獲得了"治人者"的專責;積業的"小人"却反而非有那班"積僞"的"君子"來統治不可。在荀卿看來,他們只知"縱性情",而不知改變"惡"的本"性",便是天生的"治於人者"。他在這裏,也和孟軻達到同一的結論。不過他特別强調了精神勞動和空洞知識的重要性,反而把實際的生產知識降到最低下的地位,這是輕重倒置,本末顚倒的。

但荀卿之所謂"僞",如前所述,却含着一個對自然鬥爭的意義。因而在這裏,他便不能不否定"天"與"命"的從來的說教,而提出"人

定勝天"的原理來。所以他說：

"故君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人錯其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日進也；小人錯其在己者，而慕其在天者，是以日退也。"(天論)

他不但不主張"慕其在天"，而且說"惟聖人爲不求知天"。不但主張"不求知天"，而且又主張"制天"——即克服自然。他說：

"大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與騁能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？願於物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情。"(同上)

這完全和其時社會經濟的發展，尤其是手工業和商業的發展相適應的。在前此的人類意識中，認爲人類的生活是被"天"所規定的，——雖然人類在客觀上不斷在征服自然，主觀上反而認爲是無條件的被決定於自然；至此才自覺的意識到，人類也可以作用於自然而創造其自己的生活，——但是，這不是說人類的生活可以避開其時代生產方式的決定作用，而自己得任意去修改。

在這一點上，荀卿代表了儒家思想的一個大轉換點，同時亦表現了社會意識的一大轉換點，表現了人類意識的認識自己力量的一大進步。而此也正是偉大中國人民的偉大創造性的反映。

丙　社會論——"羣"與"分"

荀卿從"性惡"論之人性同一的觀點，由修養"積僞"與生活環境分歧，而曲折到"君子"與"小人"兩社會階級分裂的由來，一面從這裏引出其"法後王"的政治論，一面又引出其"羣"與"分"的社會論。

在其社會論的出發點上，認爲人類必須要"羣"才能生存；易言

之，即謂人是社會的動物，人所以不同於其他動物也便在這裏。這不能不算荀卿在社會學上的一點貢獻。他說：

"水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義；人有氣有知有生，亦且有義，故最爲天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰：'人能羣，彼不能羣也'。"(王制)

他從人類的社會性這一點上去劃出人類和其他動物的界限，實屬荀卿思想體系中最進步的一點。雖然他不曾也不能再進一步的去理解"人類是製造勞動工具的動物"。

依照荀卿所說，"人性"雖"惡"，但爲其生存而不能不"羣"。而"羣"與"性惡"却是矛盾的，所以便不能不拿"分"來節制各人"性惡"的物欲等天性，這樣便自然能"羣"了。所以他繼續說：

"'人何以能羣？'曰：'分'。'分何以能行？'曰：'義'。故'義'以'分'則'和'，'和'則'一'，'一'則多力，多力則强，强則勝物；故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無他故焉，得之'分''義'也。"(同上)

反過來說，無"分"便不能"羣"，不能"羣"，人便不能"勝物"，從而人類全體的生活便都要受着威脅。富國篇說："人之生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也；有分者，天下之大利也。"這是說，"羣"和"分"之矛盾的統一，是人類生活所必要的客觀秩序。荀卿在這裏，觸着了辯證的觀點，雖則他是從維護封建秩序的基礎上來說的。

"分"何自起呢？他說"以義"，"以義"而定出的"分"的節文便是"禮"。在這裏，他不但承襲着"名以制義，義以出禮"的階級的說教，而且正是孔丘見解的重複。但"性惡"的人類，又誰能"以義"定"分"，從而制"禮"呢？他說"聖人"。因而在其社會論上，他又找着其統治者之

發生的由來的根據。故說：

"'禮起於何也？'曰：'人生有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求；使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也'。"(禮論)

這種制"禮"的"聖人"，是緣何生出來的呢？他說不但由於"積僞"與修養，他們而且是天生的——所謂"天地生君子"。在這一點上，不但又構成荀卿自己在理論上的矛盾，而且在他的階級成見上，認爲人類一開始就有階級社會的私有等觀念，以及階級社會的習慣等。因而從"羣"中就"分"出"治人者"的"君子"，那而且是適應着公衆的需要而"天造地設"的。故說：

"天地生君子，君子理天地。君子者，天地之參也，萬物之總也，民之父母也。無君子則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。君臣、父子、兄弟、夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫是之謂大本。故……君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟，一也，農農、士士、工工、商商，一也。"(王制)

他在這裏，一面說明"治人者"之發生的由來，而曲說其存在之自然的社會的根據，一若"治人者"不是由於私有財產的發生而發生，不是由於剝削關係的存在而存在，反而是爲着被統治者的利益而存在，是天造地設似的。一面又以同一的理由去曲說孔孟一貫相傳的"宗法制度"之社會依據；一面更以同一理由去說明"治人者"與"治於人者"以及其社會分工的由來，並把他們固定化。

在另方面，對社會等級身分的差別，荀卿認爲是由於各人所具的"知、賢、愚、能、不能"之"分"而分化出來的差別，"聖人"不過因這種差別而"制義以定分"。例如他說：

"夫貴爲天子，富有天下，是人情之所同欲也。然則從人之欲，則勢不能容，物不能贍也。故先王案爲之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知、賢、愚、能、不能之分，皆使人載其事而各得其宜。"(榮辱)

他在這裏，替等級的身分制度與宗法的親親主義又找着新的解釋。在這一點上，荀卿不僅是孔孟的眞正繼承者，而且發揮了他們的論旨。

若依照荀卿"人性"齊一的原理，那當然人人有作"治人"者的資格。可是他若是這樣來解釋，便要喪失其階級立場的。因爲假若人人皆去作"治人者"，又誰來提供剩餘勞動生產物呢？假使"治人者"多，而"治於人者"少，則剩餘勞動生產物之絕對量的減少，也自然會相對的發生"不能贍"的現象。因而他主觀的認爲社會內統治者集團的數量不要過多，應該使多數人都去作生產者。故富國篇說："觀國之治亂，……其耕者樂田，其戰士安難，其百吏好法，其朝廷隆禮，其卿相調議，是治國已。"反之，"士大夫衆，則國貧；工商衆，則國貧。……下貧則上貧，下富則上富。"這是由"生之者衆，食之者寡，則財恆足"的道理而來的。在這裏，他們知道從注重生產去鞏固統治基礎，是一種進步的正確的見解。不過荀卿他們是從封建統治者利益的立場出發，是在爲着多得剩餘勞動生產物而說的，這便減低了他的進步性和正確性。荀卿所要求的只是這樣的一種社會組織的圖式：

"農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勸，士大夫分職而聽，建國諸侯之君分土而守，三公總方而議，則天子共己而止矣。……是百王之所同也，而禮法之大分也。"(王霸)

這種社會組織，無論在其內容上抑或形式上，和孔孟所懸想的基本沒有兩樣。同時，在荀卿，作爲這種社會組織的基本原則也是"禮"，

"禮"的內容是："禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。"（富國）是在"禮"的內容上也和孔丘一樣，只是規定得更明確。

丁　政治論——"法後王"與賢能政治

在荀卿的政治見解上，他並不否認初期封建制的社會秩序，且在原則上予以確認。不過他認爲當時的舊封建主已經腐化衰落，而新興地主却握有社會的實際力量。因而他主張犧牲舊封建主，由握有實際力量的新興地主把初期封建制度重建。但是舊封建貴族依據"天"與"命"作爲其生存的護符，荀卿在這一點上，便根本否認"受命於天"的說教，而主張賢能政治。不過在他看來，人的賢能程度也是不齊的，所以又該依照其程度而分置爲各級統治者。故說："上賢祿天下，次賢祿一國，下賢祿田邑，愿慤之民完衣食。"（正論）他把寶塔式的層級的封建領地組織，這樣地重現出來。然賢能的子孫却未必是賢能，所以在這一點上，他認爲封建領主的世襲與否，宜以其子孫的賢能與否以爲定，"不問其世族也"。所以說：

> "賢能不待次而舉，罷不能不待須而廢，元惡不待教而誅，中庸民不待政而化。分未定也，則有昭繆。雖王公、士、大夫之子孫也，不能屬於禮義，則歸之庶人。雖庶人之子孫也，積文學正身行能，屬於禮義，則歸之卿相士大夫。"（王制）

在這裏所謂"庶人"，是指新興地主而說的。

在這裏，荀卿的主觀上雖在爲着改造封建制度而說教，客觀上却表現一點民主選舉思想的因素的萌芽。

然而依照荀卿的辦法，那些子孫不賢，不能繼承職位的"王、公、士、大夫"的領邑，又該如何處理呢？這在他，認爲由於新興地主土地佔有的點面交叉的形態，已不同於從前的"封略之內"爲一個封主獨

佔的形態，所以在這種領邑（國和田邑）內，政權雖由"次賢"或"下賢"去執行，而土地佔有者却不是同一個地主。在這種情況下，"上賢""次賢"或"下賢"充任的領主，則征取什一稅充作政費，即他所謂"田野什一"（王制）；佔有土地的各個地主則征收地租；徭役則公私兼征。在這一點上，荀卿的思想，表現了由初期封建制到專制主義的封建制的過渡。

怎樣才算作賢能呢？那便是有"治人"的本事。所以在荀卿看來，實際生產的知識，却算不得智能，而是在社會必要智能的領域之外的。故說："相高下，視墝肥，序五種，君子不如農人；通貨財，相美惡，辨貴賤，君子不如賈人；設規矩，陳繩墨，便備用，君子不如工人。……若夫誦德而定次，量能而授官，使賢不肖皆得其位，能不能皆得其官，萬物得其宜，事變得其應，愼墨不得進其談，惠施、鄧析不敢竄其察，言必當理，事必當務，是然後君子之所長也。"（儒效）易言之，"君子"所能的便是這一套治術；至那種生產技術上的智能，則係"小人之事也"。那末，人只要有這一套治術的本領，哪怕你是貧且賤者，便均能候補"君子"。但這種本事從那裏來的呢？他說只有"學"，學得治人的本領，就能達到求富貴的目的。所以他說：

> "我欲賤而貴，愚而智，貧而富，可乎？曰：'其惟學乎？'彼學者，行之曰士也，敦慕焉君子也，知之聖人也。上爲聖人，下爲士君子，孰禁我哉？"（儒效）
>
> "循法則、度量、刑辟、圖籍、不知其義，謹守其數，愼不敢損益也。父子相傳，以持王公，……是官人百吏之所以取祿秩也。"（榮辱）

這在哲學上，完全和其"僞"的原理適應着。這種由"學"以"登庸"的"儒效"——仕途——却充分包含着一種軟性的欺騙作用，在此後

中國社會的一個長時間——封建地主的社會內，曾盡了一個很大的統治作用。然而有力去從事這種"學"的，一般說來，只有"士"，易言之，只有有產者的子弟才可能有求學的機會；那終日"積"於生產技能的生產者——農工等，無疑是無力治學的。這樣，"治人者"將永遠出於"治人者"的集團內，"治於人者"亦將永遠爲"治於人者"，故曰："工之子恆爲工，……農之子恆爲農。"(國語齊語)

也正因爲"治人"不是一件容易的事情，所以在荀卿的這種倡導下，再加以後歷朝統治者給人民以"匹夫登庸"的鼓勵和途徑，許多有學問的知識分子，便專門設帳爲統治者培養這種"治術"人才，最高級的則爲所謂"王佐之才"的培養(如黃石公、司馬徽、王通等)。許多優秀的青年，則咕嗶窮年去學習這種"治術"，企圖候補官吏。把中國封建時代的學術思想引入這樣狹小的道路，荀卿的這種學說是有着倡導影響的。

荀卿爲要使他的理論得到確立，便不能不否定古代，而主張所謂"法後王"，故說："天地始者，今日是也。"(不苟)其非古的理由是："文久而息，節族久而絕，守法數之有司極禮而褫。故曰：'欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也'。"(非相) 他這裏的主要意思是"極禮而褫"，易言之，古法已窮，而當斟酌現實重立法度，他在這裏，雖彷彿稍稍觸着了動的觀點，但實際他並不是從動的觀點上去說的，恰恰相反，他才觸到動的觀點，便又拿出一個"禮"來把它永恆化，認爲"變"只不過是形式的，而本質的"理"却是永恆不"變"的。所以他說：

> "以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一度也。類不悖，雖久同理。"(非相)

其次，說到荀卿所謂"禮"與"法"。荀卿所謂"禮"，前已提及，仍是與孔孟所解釋的統治階級內部的等級制和其節文基本上並無不

同，而只是比較具體。對於"小人"的統治則主張用法，而且比孟軻退了一步，又回到"禮不下庶人"的主張。所以富國篇說：

"禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也，故天子袾裷衣冕，諸侯玄裷衣冕，大夫裨冕，士皮弁服。德必稱位，位必稱祿，祿必稱用。由士以上，則必以禮樂節之；衆庶百姓，則必以法數制之。"

但在他的隨人的賢能不同而區別的身分流動的基礎上，關於"禮"的節文，也自然要不以其人，而當以其"位"和祿爲準則。因而便不能不需要一個具體的說明。所以"禮"在荀卿的理論體系中，亦不能不帶着一點"法"的內容。於是處置統治層內部的"禮"與統治"小人"的"法"這兩種東西，便顯化而成爲所謂"法度"。故修身篇說："非禮，是無法也"、"學也者，禮法也。"勸學篇說："禮者，法之大分"，且說"法之不行，自上犯之"。荀卿這種理論，恰充任了由孔孟的"禮治"主義到韓非、李斯的"法治"主義之過渡的橋樑。

統治者依照這種法度去施行統治，並以之强制人民遵守，只要這兩方面都能"奉守惟謹"，便會形成裕民之政；荀卿是這樣相信的。什麼是裕民之政呢？富國篇說：

"量地而立國，計地而畜民，度人力而受事。使民必勝事，事必出利，利足以生民，皆使衣食百用，出入相揜，必時臧餘，謂之稱數。故自天子通於庶人，事無大小多少，由是推之。故曰：'朝無幸位，民無幸生'，此之謂也。輕田野之稅，平關市之征，省商賈之數，罕興力役，無奪農時，如是則國富矣。夫是之謂以政裕民。"

但是他雖然承認"法"的重要性，而最重要的依然是"人治"，認爲若是主觀的"人"的條件不合，"法"也是徒然的。王制篇說："有良法而亂者有之矣；有君子而亂者，自古及今未嘗聞也。"爲什麼呢？因爲"法

不能獨立，類不能自行，得其人則存，失其人則亡。”(君道)他若是從“法”的基礎上去看重“人”的作用，那是對的；不過他又認爲“法不能獨立，得其人則存，失其人則亡”。便又和孟軻“人存政舉，人亡政息”的人治主義見解無二致了。在這一點上，正是他只能從維持等級制的封建主政治上去說教，不這樣，便和其自己的立場會根本矛盾。

但是“人”和“法”的兩種條件都具備之後，就够了嗎？他認爲還須行“法”的人要有勢，“法”才能發生作用；否則，“法”也不過是具文而已。故他說：

“人主者，天下之利勢也。”(王霸)

“造父者，天下之善御者也，無輿馬，則無所見其能。羿者，天下之善射者也，無弧矢，則無所見其巧。大儒者，善調一天下者也，無百里之地，則無所見其功。”(儒效)

爲什麼呢？因爲“人之生，固小人，無師、無法，則唯利之見耳。人之生固小人，又以遇亂世，得亂俗，是以小重小也，以亂得亂也。君子非得勢以臨之，則無由得開內焉”(榮辱)。有了“勢”，然後人民有違法或亂法者，便能拿嚴刑酷罰去制裁、鎮壓，……易言之，“勢”就是强制權力，“法”就是一種秩序，“勢”是爲維護“法”的必要工具。故說：

“古之聖人以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，故爲之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。……今嘗試去君上之勢，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也。若是，則夫强者害弱而奪之，衆者暴寡而譁之，天下之悖亂而相亡，不待頃矣。”(性惡)

“聽政之大分，以善至者，待之以禮，以不善至者，待之以刑。兩者分別，則賢不肖不雜，是非不亂。”(王制)

從而他確說"刑"是"治人者"手中的重要武器。在這一點上，他已經和所謂"法家"的意見相接近；同時，他之能充任孔丘、孟軻與韓非、李斯之間的橋樑，在這裏也能充分的表現出來。這在所謂"儒家"學說發展過程上的變化，是有其重要意義的。

話又說回來，荀卿認爲，爲適應當時"治於人者"反抗、騷動的嚴重情勢，特別要使用嚴酷的刑罰去鎮壓。正論篇說：

"輕其刑，然則是殺人者不死，傷人者不刑也。罪至重而刑至輕，庸人不知惡矣，亂莫大焉。刑人之本，禁暴惡惡，且懲其末也。"

"夫征暴誅悍，治之盛也。殺人者死，傷人者刑，是百王之所同也。……刑稱罪則治，不稱罪則亂。故治則刑重，亂則刑輕。犯治之罪固重，犯亂之刑固輕也。"

其次，他認爲有"勢"然後名亦得而正也。不過他之所謂"正名"，一方面是屬於其邏輯學，這裏不具論；一方面便是正其禮義法度以及言談思想等。

他認爲"邪說辟言"是妨礙"正名"，破壞"禮義""法度"的。所以他主張不與爭辯，由統治者應用"勢"，即强制權力去制裁；易言之，他主張統制思想和言論，主張愚民政策。荀卿不知當時社會的紛亂即封建主衰落期的階級矛盾，是發生於社會自身內在矛盾的根基上，反而歸罪於被派生的學說，這眞是歷史上統治者一貫無智的地方。荀卿說：

"凡邪說辟言之離正道而擅作者，無不類於三惑者矣。故明君知其分而不與辨也。夫民易一以道，而不可與共故，故明君臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑。"(正名)

後來荀卿的門徒李斯，便依照這一主張在秦國實行起來。因爲在荀卿的當時，"治於人者"的反抗思想相當發展，他認爲這尤其是應該

禁止的；其次，凡不同於他的主張，或其言論不符合於封建領主集團利益的，他也認爲同屬危險物。正名篇又說：

"今聖王沒，天下亂，姦言起。君子無勢以臨之，無刑以禁之，故辨說也。"

他而且認爲異說紛起，是由於統治者沒有運用其權力去禁止才發生的現象。從而他以爲臨之以勢，禁之以刑，統制是能够實現的。非十二子篇說：

"一天下，財萬物，長養人民，兼利天下，通達之屬莫不從服，六說者立息，十二子者遷化。則聖人之得勢者，舜禹是也。今夫仁人也，將何務哉？上則法舜禹之制，下則法仲尼、子弓之義，以務息十二子之說。如是則天下之害除，仁人之事畢，聖王之跡著矣。"

故凡所謂"六家""十二子"的學說，他認爲都應在禁止之列。不過荀卿不懂得，"六家""十二子"的書籍、學說，即使能用强制權力去禁止其流行，"六家""十二子"的學人，即使能用嚴刑酷罰去威脅、利誘、殺戮、監禁，但又有何種方法去禁止人民的思想呢？此殆異世而同技者也。歷史上，只有先進階級的革命的思想能發揮雷霆萬鈞之勢的威力去逐步排除反動的、落後的思想；除非革命思想或進步思想還沒有其存在的社會依據，否則是不可能爲反動思想戰勝的，更不可能爲任何反動的或保守的力量所根絕。但反動階級的倒行逆施，却產生阻礙社會前進的作用。

第五章　統一封建階級各學派的韓非學說

一　韓非傳略及其學說產生的社會條件

史記老莊申韓列傳說："韓非者，韓之諸公子也。"由韓非到司馬遷的時代較近，可信文獻亦較多，此語當可無疑。其生年今無可考；惟其卒年，據史記秦始皇本紀云："十四年，……韓非使秦，秦用李斯謀留非，非死雲陽。"按始皇十四年適當公元前二三三年；老莊申韓列傳亦云："(非) 與李斯俱事荀卿，斯自以爲不如非。"是韓非與李斯爲同時代人，爲"先秦"最晚出的學者。

其著作，班固漢書藝文志稱韓非子五十五篇，與今本同。隋書經籍志子部："法家"韓非子二十卷。唐書經籍志以下所稱韓非子卷數，俱與隋書同。但司馬遷說韓非著有"孤憤、五蠹、內外儲、說林、說難十餘萬言"。又說："秦王見孤憤、五蠹之書"。因其所舉篇名僅孤憤等五篇，故自宋王應麟以來，多有疑今本韓非子非全出其所著者，此種見解，殊爲重要；惟今本韓非子亦不過十餘萬言，而司馬遷所云各篇合計則不過萬數千言耳。余因疑遷文在篇名下應尚有一"等"字。其次，無論今本韓非子各篇是否有後人編入者，而其相互之理論，固有其一貫體系，殆顯而易見。

韓非的階級性，司馬遷既謂其爲"韓之諸公子"，是其出身，係屬

舊封建主家世；但其政治理論，又係代表較進步之新興地主—商人階層的要求。這似屬矛盾，尤其在機械論者，對這種問題是完全無法解決的。實際上，歷史上各階級的代言人或代理人，並不固定於其出身，而在於他的思想行動爲何種階級服務。而況在戰國末期，在新興地主農業經營組織技術的基礎上，表現着較進步的生產力；而舊封建主則反而感受勞動力的缺乏，因而舊封建主多有轉而採取新興地主之經營形態，此尤其在秦國爲最平凡之現象。韓與秦接近，此種事實亦甚顯著。而且由封建主經濟到新興地主的經濟，雖有其自身的一步前進，但並無質的變易，——有的，只是部分的——而只是形式的變易。同時，這也只在表現舊封建主經濟向着新興地主經濟的經營形態下而被統一之一過渡形式。而適應這種較進步的生產力的生產關係，雖較前此有着部分的變化，而其本質則是一致的。韓非在這種社會形勢下，從封建階級的立場出發：一面承襲新興地主這一社會階層的理論遺產，並適應於其時的具體情況，而予以發展，一面承襲其師荀卿的理論——即封建主集團的理論，而予以揚棄，使之符合於前者。同時，因爲意識形態也是隨着社會變遷而爲活生生的發展的，所以代表沒落貴族的老莊哲學，他也吸收了一些因素，把它溶化於其理論體系內。韓非在這種基礎上，完成了新興地主政治理論的體系——把從來封建階級內部各階層的學說統一起來。

但是韓非溶化他們，同時又否定他們。這是社會意識形態發展的必然規律。所以他一面承襲荀卿，把荀卿的經驗論發展爲"參驗"論與"利己"主義，把荀卿的"禮義""法度"發展爲法治論，並承襲荀卿的"勢"和統制思想言論的主張，而發揮爲帝王的南面術；一面又從否定"儒者用文亂法"(老莊申韓列傳)的"人治主義"出發而否定"儒家"；一面承襲"法家"的精神，一面又批評其缺陷，說商鞅只了解"法"，申

不害只了解"術"(均見定法篇),愼到只了解"勢"的功用(見難勢篇);一面承襲老莊的"無爲",而應用於帝王南面術的解釋上,同時又利用老莊的思維方法而達到其"參驗"主義的認識論;一面却否定老莊的"虛無"主義和相對論。不過韓非不是把各派思想混合,而是在其時歷史的條件下,創立其自己的體系。

因而韓非的學說,在中國封建社會的學術史上,担荷了一個"繼往開來"的任務。

二 "參驗"主義的認識論

韓非在解老、喻老兩篇中,把老聃的唯心主義轉化爲帶有唯物主義傾向的"參驗"主義。在老聃理論體系中的"道",是"玄之又玄"的東西;韓非却把它解釋爲帝王的"南面術"——"理"。他說:"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。"(主道)他雖也說"道"是"萬物之始",但已不同於老聃的解釋,而是作爲萬物之發生的"理"在解釋,——雖然,這在究極上,仍未能完全除去其神秘的意味。韓非之所以未能完全從唯心主義的陣營中逃出來,也正在這裏。

因而在老聃,本確認"是非"是相對的,他却認爲"是非"是有絕對性的,例如他說:

"故不相容之事,不兩立也。"(五蠹)

"舜之救敗也,則是堯有失也。賢舜則去堯之明察,聖堯則去舜之德化,不可兩得也。楚人有鬻盾與矛者,譽之曰:'吾盾之堅,物莫能陷也。'又譽其矛曰:'吾矛之利,於物無不陷也。'或曰:'以子之矛,陷子之盾,如何?'其人弗能應也。夫不可陷之盾與

無不陷之矛，不可同世而立。今堯舜之不可兩譽，矛盾之說也。”（難一）

莊周從老聃的辯證主義走到相對論，韓非則恰又偏到另一極端的絕對論，而沒能把握矛盾之對立統一的契機。

於此可見，韓非不了解“絕對”和“相對”之關聯，而拘泥於形式邏輯。——自然，在另一方面，這正是韓非襲取了墨子的形式邏輯。然而在韓非之所謂“是非”的認識是以什麼作出發點呢？他說是從客觀的實在的追求上得來的。故曰“虛則知實之情。”（主道）在這裏，他便不能不承認客觀的實在性，所以揚權篇又說：“名正物定，名倚物徙。”易言之，概念是隨着實在的變易而變易的。他從這裏又達到客觀實在之常常變動的見解，所以“是非”也當從實在的變動中去追求，故說“靜在知動者正”，又說“名倚物徙”。可是這樣去求得的“是非”，應是只有其一定時空內之妥當性的相對的“是非”。韓非一方面已達到這種可貴的見解，另一方面和其“是非”之絕對性的見解，却構成其自己的矛盾。

從而他認爲對一切問題的說明，都當應用“參驗”的方法，才能把握着眞理即是非之所在。易言之，即是從現象去論證概念，而不斷的去獲取新概念和結論，故說“形名參同”，“參伍比物”。但是韓非又認爲凡問題在其供“參驗”的條件不充分的場合，那便是難於保證其確切性的。例如他說：

> “殷周七百餘歲，虞夏二千餘歲，不能定儒墨之眞。今乃欲審堯舜之道於三千歲之前，意者，其不可必乎？無‘參驗’而必之者，愚也；弗能必而據之者，誣也。故明據先王必定堯舜者，非愚則誣也。”（顯學）

這在一面說，當時保守主義者所拘泥的“堯舜”時代的政治，完全

沒有經過"參驗"的分析，只不過是一種主觀的認定，是不可信的。一面說，因爲年代的久遠，供"參驗"的條件已不充分，也是難於證明其確切的。在這裏不只表現了韓非的科學態度與疑古精神，並從疑古而轉入其反古變法的主張。

他從這種"參驗"主義的觀點出發，認爲對一切事物的認識，都只能從"參驗"客觀事實着手，才能達到其確切的認識。但是客觀事物是變遷無已的，所以由於客觀情況的變遷，便不能不引起那與其關聯的東西的變遷。從而他認爲歷史上各種政治形態，生產方式，……也都是爲適應客觀環境的需要而產生的。易言之，從來的客觀環境已經變化了，而仍泥守着從來的制度，那當然是不符合實際需要的。五蠹篇說：

"世異則事異，……事異則備變。"

"上古之世，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸蟲蛇；有聖人作，構木爲巢，以避羣害，而民悅之，使王天下，號之曰有巢氏。民食果蓏蛖蛤，腥臊惡臭，而傷害腹胃，民多疾病；有聖人作，鑽燧取火，以化腥臊，而民悅之，使王天下，號之曰燧人氏。中古之世，天下大水，而鯀禹決瀆。近古之世，桀紂暴亂，而湯武征伐。今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必爲鯀禹笑矣；有決瀆於殷周之世者，必爲湯武笑矣。然則今有美堯舜鯀禹湯武之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常可，論世之事，因爲之備。"

在這裏，他確認歷史是進化的，不是一成不變的。同時他認爲歷史上的聖人，也都是順應時代而產生的，不有某種時代的根據和條件存在便不能產生某種聖人。因而他把人類社會從開始到他那時代的歷史過程，劃分爲"上古"、"中古"、"近世"及"當今"四個階段；其所謂

"上古",適當於中國史之"野蠻時代",所謂"中古",適當於"未開化時代",所謂"近世",適當於奴隸制與初期封建制度時代。這種歷史觀,在今日看來當然帶有根本性的錯誤,然出之於兩千餘年以前的學者,却是一種可貴的見解。

因此,韓非一面對荀卿的經驗論有一步發展,一面又發展了商鞅的歷史觀。

韓非從這裏,在確證反古變法的歷史必然性的根據後,便又進而强調其理論的實踐性。心度篇說:

"故治民無常,惟治爲法(王先謙謂當作'惟法爲治',文誤倒);法與時轉則治,治與世宜則有功。……時移而治不易者亂,能治衆而禁不變者削。故聖人之治民治(後一治字,係衍文),法與時移,而禁與能變。"

這表現韓非對其理論之堅定不移的信仰,確認他的理論和主張,不僅是解救當前局勢的唯一出路,而且是有着歷史的必然前途的。雖然韓非只是一個改良主義的理論家,而他這種堅定的信心,却是值得後人學習的。

另一方面,韓非的"參驗"主義和今日的所謂實用主義,是有其類似處的。例如他說"言古者"是"所利非所用,所用非所利"(五蠹)。足見韓非的這些觀點都是以實利爲依歸的。從而他又達到社會一切關係都是由個人的利已主義發動而成立的。六反篇說:

"且父母之於子也,產男則相賀,產女則殺之。此俱出父母之懷妊,然男子受賀,女子殺之者,慮其後便,計之長利也。故父母之於子也,猶用計算之心以相待也;而況無父子之澤乎?"

這是商人意識的具體表現。在這一點上,他和農民階級的墨翟派,從階級利益的矛盾上,反映到意識形態上的尖銳對立。因而韓非

從追求實利的利己主義極力去排擊墨翟的"兼愛"主義。八說篇說：

"慈母之於弱子也，愛不可爲前。然而弱子有僻行，使之隨師；有惡病，使之事醫。不隨師，則陷於刑；不事醫，則疑於死。慈母雖愛，無異於振刑救死，則存子者非愛也。"

"今學者之說人主也，皆求去利之心，出相愛之道，是求人主之過於父母之親也。此不熟於論恩，詐而誣也。"(六反)

〔按韓非對"先秦"各派思想，雖皆有所批判，然亦皆有所取承；惟對墨翟派則根本排斥。前者在表示"治人者"之內部的統一，後者則表示"治人者"與"治於人者"間之矛盾的對立。〕

自然，所謂人類的"愛"，也是有其物質基礎的。在被統治者的階級互助特別是社會主義的基礎上，人類的"愛"是完全可以實現的；不過墨翟的階級互助和其社會主義的具體方針，則是原始的、空想的、沒有前途的。但在唯利是圖的商人階級，個人利益是第一的，所以在其階級內部也常常充滿了相互的利益衝突和矛盾，所以在父母子女兄弟姊妹間的關係，也要受個人主義的利益支配，所以人類的眞"愛"對他們是不可想像的。"韓非對墨翟的批評，正說明了這一點。

三　政治論上的三條原理——法、術、勢

韓非從其歷史理論上確認其改制變法的必然前途，從而基於新興地主—商人的立場上，承襲從來所謂"法家"的見解，而構成其法治論的體系。認爲"法治"是惟一適合"當今之世"的政治要求。他自己在這裏，便以識時勢的"新聖"自居。從而一面提出法治的必要，一面極力排擊當時政治原則上的"人治主義"或賢能政治，即從政治的客觀主義上去排擊政治的主觀主義。例如用人說：

"釋法術而任心治，堯舜不能正一國；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，拙匠執規矩尺寸，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。"

從而進一步駁斥憑"仁義智能"以施政的主觀主義政治的危險。故說："今世皆曰，尊主安國者，必以仁義智能，而不知卑主危國者之必以仁義智能也。"（說疑）爲什麼呢？因爲那是不合於實際情況或實利的主觀的說教，並不能在客觀上產生何種實際作用。故他說：

"夫嬰兒相與戲也，以塵爲飯，以塗爲羹，以木爲胾，然至日晚必歸饋者，塵飯塗羹，可以戲而不可食也。……道先王仁義而不能正國者，此亦可以戲而不可以爲治也。"（外儲說左上）

這是說，"仁義"無異是"塵飯塗羹"之類的東西，對人民的實際生活利益上，不能發生何種眞實的作用。而他的所謂"法"，却是根據客觀情況產生的。因之，他認爲政治上只有"法"的條件是首要，人的條件則是次要的。故說："吏不必賢，能守吾法而已。"所以只要"法"的條件具備，人的條件不够也是無關治亂的。故五蠹篇說：

"明主之道，一法而不求智，固術而不慕信；故法不敗，而羣官無奸詐矣。"

"故明主之國，無書簡之文，以法爲教；無先王之語，以吏爲師；無私劍之捍，以斬首爲勇。是境內之民，其言談者必軌於法，動作者歸之於功，爲勇者盡之於軍。是故無事則國富，有事則兵强。此之謂王資。"

在韓非看來，只要維持"法"的效能，便能保持政治的常軌，而獲得大的效力。故使"法不敗"爲政治最高的前提與目的。但是"法"何以"敗"呢？在韓非却歸咎於遊士與各種學說，認爲那是發生"亂法"的根

源。故說"息文學而明法度，塞私便而一功勞，此公利也"(八說)。

"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，則人孰不爲也？是以百人事智而一人用力。事智者衆則法敗，用力者寡則國貧。此世之所以亂也。"(五蠹)

"亂世則不然，主上有令，而民以文學非之；官府有法，民以私行矯之。人主顧漸其法令而尊學者之智行，此世之所以多文學也。"(問辯)

在這一點上，韓非和荀卿一樣，只了解存在於當時的"文學""亂法"的表層現象，而不能把握到這種現象之所以發生的社會根源，不去了解其進步性，而陷入於主觀主義的泥沼。自然，這是經驗主義只能迷亂於表層現象所必然引出的結論。而韓非的這個主張，却是落後的、反動的，是韓非學說中的最大污點。

然而依照韓非的見解，又怎樣去排除倡學說習言談的學者與遊士呢？他除去和荀卿一樣主張用"法"去制裁外，同時主張取消他們參加政治的權利。他說：

"人主好賢，則羣臣飾行以要君欲，則是羣臣之情不效。羣臣之情不效，則人主無以異其臣矣。"(二柄)

"故行仁義者非所譽，譽之則害功；工文學者非所用，用之則亂法。"(五蠹)

這完全由於在當時階級矛盾的複雜情況下，與新興地主—商人這一社會階層的"法治"主義相對立的，一方面有封建主集團的"人治主義"——孔孟學和老莊學，一方面有農民階級的原始性的社會主義——墨翟學。這在新興地主—商人代言人的韓非看來，當然都是"亂法"的因素。另一方面，如果專"言談""文學"的知識分子而肯卑鄙地迎合他們的觀點，那却是不在此限的。故說："人主使人臣，雖有

智能，不得背法而專制；雖有賢行，不得踰功而先勞；雖有忠信，不得釋法而不禁。此之謂明法。”（南面）

韓非認爲在尊重“法”的原則下，即在新興地主—商人利益的前提下，便可以把其他社會階層的利益統一起來，而從屬於自己。故又說：“事遇於法則行，不遇於法則止。”（難二）從而，他達到政治上的一切去從都以是否符合“法”的精神爲轉移的結論。大體篇說：

“寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡。……不引繩之外，不推繩之內；不急法之外，不緩法之內。”

但是他之所謂“法”是什麼呢？他說：“法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。……是以明主言法，則境內卑賤，莫不聞知也。”（難三）因之，韓非又是主張公佈的成文法的。

最後他解釋“法”的適用範圍是超越身分和親疏而一同有效的。備內篇說：

“上古之傳言，春秋所記，犯法爲逆以成大奸者，未嘗不從尊貴之臣也。然而法令之所以備，刑罰之所以誅，常於卑賤。是以其民絕望，無所告愬。大臣比周，蔽上爲一。”

有度篇說：

“刑過不避大臣，賞善不遺匹夫。”

這在一方面，表現其否定從來親親的宗法制與世系固定的等級身分制之“法”的政治意義。這正是在適合新興地主—商人的情況下，要求宗法制不受原來家系特權的約束，人的等級身分，不爲家族世系所固定。另一方面，話雖如此說，然對於農民階級，當然仍是例外的。

其次的一個問題，便是雖有善法，然如奉法的官吏而亂法或飾法爲非，那又有什麼保證呢？韓非從這裏轉入到他之所謂“術”。故他批

評商鞅說：僅有法，"然而無術以知奸"，"主無術以知奸也，雖十飾其法，人臣反用其資。……法雖勤飾於官，主無術於上。……"（定法）所以爲防止官吏飾"法"爲非，"術"對於"人主"便成爲必要了。可是"術"是什麼呢？在韓非，那便是"人主"駕馭臣下的"南面術"。難三篇說：

"術者，藏之於胸中，以偶衆端，而潛御羣臣者也。……用術，則親愛近習莫之得聞也。"

"人主"有"術"便能察知"羣臣"之忠奸，從而又駕馭"羣臣"。在韓非之所謂"術"的原則下，第一，"羣臣"有不盡職責與超越職責者均當處罰。二柄篇說：

"昔者，韓昭侯醉而寢；典冠者見君之寒也，故加衣於君之上。覺寢而說，問左右曰：'誰加衣者？'左右對曰：'典冠。'君因兼罪典衣，殺典冠。其罪典衣，以爲失其事也；其罪典冠，以爲越其職也。……故明主之畜臣，臣不得越官而有功，不得陳言而不當；越官則死，不當則罪。"

這裏有着嚴密的分工任職的原則性和紀律性，是有着科學的內容的。雖然，在韓非只是作爲"南面術"在了解（後來像曹操之流便更把它降低而了解爲"權術詭詐"）。所以韓非只曉得反對代替和包辦，而不肯非難對自己的職務以外的事情漠不關心的不對，也不肯同時提出對他人職務幫助的必要。

其次，"羣臣"之"功"、"名"、"言"、"事"不相當者也要嚴予處罰。二柄篇說：

"人主將欲禁奸，則審合刑名者，言與事也。爲人臣者陳而言，君以其言授之事，專以其事責其功。功當其事，事當其言，則賞；功不當其事，事不當其言，則罰。故羣臣其言大而功小者則罰，非罰小功也，罰功不當名也；羣臣其言小而功大者亦罰，非不

說於大功也，以爲不當名也，害甚於有大功，故罰。”

這是說，人君應該獎勵那些言行一致、名實如一的實行家；應該責罰那些投機取巧、言過其實的空談家；也應該責罰那些不近人情、沽名釣譽的僞君子。

因而韓非的“術”就是帝王使用人才的問題。其中有不少積極的因素，但在封建帝王的手中，却不能發揮積極的作用，而只是使權力完全集中於人主，歸結爲“中世”的專制主義。“羣臣”在“動輒招尤”的束縛下，自然便嚴守功令，再不敢對帝王有何反抗，甚至不敢有何原則的爭執。

因而韓非之所謂“術”，便是“人君”持以駕馭官吏守法奉令的手段。不過在他看來，“術”若不伴隨着“法”的有效性，也是沒有效力的。所以他批評申不害說：“故託萬乘之勁韓，十七年而不至霸王者，雖用術於上，法不勤飾於官之患也。”（定法）然而怎樣才能保證“法”能發生“有效性”而不致成爲具文呢？韓非從這裏便轉入到他的所謂“勢”。

因之，韓非認爲在僅有“法”與“術”的兩個原則下，若是缺乏强制權力（勢），“人君”雖有駕馭“羣臣”的“術”，也不能保證“羣臣”服從其管理；同時，雖有“法”，但人民若不奉法，也不能保證“法”的效力的實現。故此他認爲“勢”是特別必要的。姦劫弑臣篇說：

> “人主者，非目若離婁，乃爲明也，非耳若師曠，乃爲聰也。不任其數，而待目以爲明，所見者少矣，非不蔽之術也；不因其勢，而待耳以爲聰，所聞者寡矣，非不欺之道也。明主者，使天下不得不爲己視，使天下不得不爲己聽。故身在深宮之中，而明照四海之內，而天下弗能蔽弗能欺者，何也？闇亂之道廢，而聰明之勢興也。故善任勢者國安，不知因其勢者國危。”

五蠹篇說：

"魯哀公，下主也，南面君國，境內之民莫敢不臣民者，因服於勢。勢誠易以服人，故仲尼反爲臣，而哀公顧爲君。仲尼非懷其義，服其勢也。故以義，則仲尼不服於哀公，乘勢，則哀公臣仲尼。今學者之說人主也，不乘必勝之勢而務行仁義則可以王，是求人主之必及仲尼，而以世之凡民皆如列徒，此必不得之數也。"

顯學篇說：

"嚴家無悍虜，而慈母有敗子。吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。"

更明白的說，"術"與"勢"的關係是這樣的："國者，君之車也，勢者，君之馬也。無術以御之，身雖勞猶不免亂；有術以御之，身處佚樂之地，又致帝王之功也。"（外儲說右下）然而"勢"與"法"的關係又是怎樣呢？韓非認爲這種勢（權力）如操在庸人手中，也足以亂法禍國。然而賢人千百世而一出，庸人爲人主也是千世而一遇的；而爲人主者，從來總是中人之資的人多。故權力（勢）是爲"中人"而設的。但若在人治主義的原則下，"中人"的"勢"也必然會引發禍亂，故"法"與"勢"是不能分離的。所以他在難勢篇抨擊"人治主義"者說：

"吾所以爲言勢者，中也。中者，上不及堯舜，而下亦不爲桀紂，抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也；抱法處勢而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也。且夫治千而亂一，與治一而亂千，是猶乘驥駬而分馳也，相去亦遠矣。夫棄隱括之法，去度量之數，使奚仲爲車，不能成一輪。無慶賞之勸，刑罰之威，釋勢委法，堯舜戶說，而人辯之，不能治三家，夫勢之足用亦明矣。"

在這樣"人主"權威過大的情勢下，韓非也認爲要"人主"必須是雖"上不及堯舜而下亦不爲桀紂"，才能望其"守法"；否則，仍難保其

不"乘勢""亂法"的。所以韓非在這裏，雖一面抨擊"人治主義"，同時他自己却也陷在"人治主義"的漩渦中。然這也說明他的政治學說，是和中世專制主義政治相適應的。

最末，韓非爲欲補救其理論上的這一缺陷，又解釋他的所謂權力(勢)是適應於"法"的要求而創造出的權力，並不是"人治主義"下的"自然"發生的權力。——自然，在人治主義下的權力，也不是自然發生的。故他在難勢篇繼續又說：

"勢必於自然，則無爲言於勢矣。吾所爲言勢者，言人之所設也。今曰堯舜得勢而治，桀紂得勢而亂，吾非以堯舜爲不然也。雖然，非一人之所得設也。夫堯舜生而在上位，雖有十桀紂不能亂者，則勢治也；桀紂亦生而在上位，雖有十堯舜而亦不能治者，則勢亂也。故曰：'勢治者則不可亂，而勢亂者則不可治也。'此自然之勢也，非人之所得設也。若客所言，謂人之所得設也。若吾所言，謂人之所得勢也而已矣。"

因之，在韓非政治學中的"法"、"術"、"勢"三條原則，顯然是從申、商、愼承襲而來的；但並不是三者的牽合，而是三者的發展。在韓非，這三者是不可分離的形成其政治理論的全體系；同時在三者之中是以"法"爲中心，"術"和"勢"便都不過是行使"法"的必要條件。

現在再來研究一下韓非所解釋的"賞罰"，即"法"的執行工具。這在韓非，有着兩方面的作用：一爲"人主"持之以"御羣臣"，而課其勤"法"，罰其違"法"；一爲官吏奉之以發揮統治作用。故定法篇說：

"術者，因任而授官，循名而責實；操殺生之柄，課羣臣之能者也。此人主之所執也。法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎愼法，而罰加乎姦令者也。此臣之所師也。"

"君無術，則弊於上，臣無法，則亂於下。此不可一無，皆帝王

之具也。”

很明白，韓非是以賞罰去執行“法”、維繫“法”、提高“法”的效能的。意謂“天下”懲於賞罰，必無敢違法。從而並主張厚賞重罰。故六反篇說：

“且夫重刑者，非爲罪人也，明主之法揆也。治賊非治所揆也，治所揆也者，是治死人也。刑盜非治所刑也，治所刑也者，是治胥靡也。故曰：重一姦之罪而止境內之邪，此所以爲治也。重罰者盜賊也，而憚懼者，良民也。欲治者，奚疑於重刑？若夫厚賞者，非獨賞功也，又勸一國。受賞者甘利，未賞者慕業。是報一人之功而勸境內之衆也。欲治者，何疑於厚賞？”

“夫姦必知則備，必誅則止；不知則肆，不誅則行。夫陳輕貨於幽隱，雖曾史可疑也；懸百金於市，雖大盜不取也。不知，則曾史可疑於幽隱；必知，則大盜不取懸金於市。故明主之治國也，衆其守而重其罪，使民以法禁而不以廉止。母之愛子也倍父，父令之行於子者十母；吏之於民無愛，令之行於民也萬父母。父母積愛而令窮，吏用威嚴而民聽從。嚴愛之策，亦可決矣。”

內儲說上篇說：

“公孫鞅之法也，重輕罪。重罪者，人之所難犯也；而小過者，人之所易去也。”

在這種意義下面的賞罰，設若僞者受賞而誠者被罰，便會完全要喪失其本來意義的。因之韓非在這一點上，又認爲賞罰必須要當於是非與公利，否則，並將招致相反的影響。故八經篇說：

“刑之煩也，名之繆也。賞譽不當則民疑。民之重名與其重賞也均。賞者有誹焉，不足以勸；罰者有譽焉，不足以禁。明主之道，賞必出乎公利，名必在乎爲上。賞譽同軌，非誅俱行。然則民無榮

於賞之內。有重罰者必有惡名，故民畏，罰所以禁也。民畏所以禁，則國治矣。”

賞罰不當，爲什麽能引出這樣嚴重的後果呢？因爲“民之急名，甚其求利”（詭使）。也故如罰者受譽，則罰反足以勸犯；如賞者受毀，則賞適足以勸濫。因此，行使賞罰必須愼重而恰當，必須要適合於“公利”的原則標準。

但是，“人主”基以定“賞罰”、是非、毀譽等等的標準，……假若不得天下人的公認，易言之，“人主”以爲是者，或反以爲非，人主以爲譽者，或反以爲毀，這種社會是非的分歧，又怎樣去解決呢？韓非在這裏，也師承荀卿，主張用嚴格的手段去統一思想言論，確定一個絕對是非毀譽的標準。六反篇說：

“畏死難，降北之民也，而世尊之曰‘貴生之士’；學道立方，離法之民也，而世尊之曰‘文學之士’；游居厚養，牟食之民也，而世尊之曰‘有能之士’；語曲牟知，僞詐之民也，而世尊之曰‘辯智之士’；行劍攻殺，暴憿之民也，而世尊之曰‘廉勇之士’；活賊匿姦，當死之民也，而世尊之曰‘任譽之士’。此六民者，世之所譽也。赴險殉誠，死節之民也，而世少之曰‘失計之民’也；寡聞從令，全法之民也，而世少之曰‘樸陋之民’也；力作而食，生利之民也，而世少之曰‘寡能之民’也；嘉厚純粹，整穀之民也，而世少之曰‘愚戇之民’也；重命畏事，尊上之民也，而世少之曰‘怯懾之民’也；挫賊遏姦，明上之民也，而世少之曰‘譊讒之民’也。此六者，世之所毀也。姦僞無益之民六，而世譽之如彼；耕戰有益之民六，而世毀之如此。此之謂六反。”

從而韓非主張用嚴刑酷罰去消除前六者，用賞與獎勵去激勸後六者。企圖把統治者主觀的是非、毀譽絕對化。强制人民去服從他們

的是非。這種無知的滑稽劇，殆古今中外而同出一轍者也。

現在再略爲提述一下韓非的集權論。這是從新興封建地主階層的政治立場出發，對舊封建主地方分散性、區域封鎖性政治形式的否定。這是和愼到、商鞅應用了同一邏輯，而達到同一的結論，不過韓非的見解更形明確罷了。愛臣篇說：

"是故諸侯之博大，天子之害也；羣臣之太富，君主之敗也。……昔者，紂之亡，周之卑，皆從諸侯之博大也；晉之分也，齊之奪也，皆以羣臣之太富也。……是故大臣之祿雖大，不得藉威城市；黨與雖衆，不得臣士卒。故人臣處國無私朝，居軍無私交，其府庫不得私貸於家。"

這是從其"法"、"術"、"勢"三個原則上所必然引出的結論。

韓非的這種政治理論，在此後專制主義的政治體制上，曾盡了一個長時間的指導作用。

四　利己主義的經濟論

韓非一面從新興地主—商人的實際生活和思想意識出發，一面則從當時社會一般生活的現象出發，經過其"參驗"主義的邏輯，而達到人類都有其自私自利的天性之一結論。故說：

"且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷妊，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子也，猶用計算之心以相待也；而況無父子之澤乎？"（六反）

但是這樣自私自利的人羣，如何能組成社會呢？人人都追逐私利，"互利"的觀念便不能不受着排斥。社會人人都從私利的立場出

發，則人與人的關係怎樣維繫呢？韓非在這一點上，認爲一方面只有用"法度"去制限各人自私自利的範圍，調整私利的人與人的關係。在他，"法"和政治權力之强制性，也正是從這裏獲得解釋的。一方面應當順應人類的天性，在"法"的制限下，允許其利己主義的發展。故說：

"上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。"(五蠹)

"不能具美食而勸餓人飯，不爲能活餓者也；不能辟草生粟而勸貸施賞賜，不爲能富民者也。今學者之言也，不務本作而好末事，知道虛聖以說民。此勸飯之說，……明主不受也。"(八說)

在承認利己主義的原則下，他認爲貧窮之民，都由於其自身"侈惰"的結果；而富民則由於其"力强"經營的結果。因此爲戒除"侈惰"，反而不能不扶植利己主義，獎勵"富民"，壓制貧窮；便不能不免徵富民的稅納，把稅斂全向貧窮去徵取。顯學篇說得明白：

"今世之學士語治者多曰：'與貧窮地，以實無資。'今夫與人相若也，無豐年旁入之利，而獨以完結者，非力則儉也；與人相若也，無饑饉疾疫禍罪之殃，獨以貧窮者，非侈則惰也。侈而惰者貧，而力而儉者富。今上徵斂於富人，以布施於貧家，是奪力儉而與侈惰也。而欲索民之疾作而節用，不可得也！"

因而所謂國家的權力，便是爲保護富人而設的。韓非的這種說教，充分說明了他自己所担荷的政治任務。其後的地主階級，也正是這樣去隱蔽剝削本質，解釋其財產的來源。

由利己的人人所組成的國家，也便不能不歸結爲功利主義。易言之，功利主義之於國家，即是人人的利己主義的延長。因而在韓非理論體系中的國家，便也是功利主義的。例如他說：

"明主聽其言，必責其用；觀其行，必求其功。"(六反)

"國有無功得賞者，則民外不務當敵斬首，內不急力田疾作；皆欲行貨財，事富貴，爲私善，立名譽，以取尊官厚俸。故姦私之臣愈衆，而暴亂之徒愈勝，不亡何待？"（姦劫弑臣）

"博習辯智如孔墨，孔墨不耕耨，則國何得焉？修孝寡欲如曾史，曾史不攻戰，則國何利焉？"（八說）

故國家的功利主義，雖則是人人利己主義的延長；然違反國家功利主義原則的人人的利己活動，韓非也認爲應該要排除。因他認爲個人的利己主義，要在國家功利主義的原則下才能存在。韓非這種利己主義或功利主義的思想，雖則對於社會主義的集體主義來說，是落後的、反動的；然對於封建的保守主義或奴隸主義來說，却是進步的；在他的當時，也是一種進步的思潮。

第六編　專制主義的封建制初期政治思想各流派及其演變

缺页

由戰國到秦漢之際，是中國封建主義發展過程中之一大轉換點，由初期封建主義的封建領主支配過渡到封建地主的支配，而轉入專制主義的封建時期，亦即我從前所謂變種的封建制時期。這兩者政治形式上的歧異，在前期，是各別封建主分封的政治、經濟、軍事諸權力的支配，而成爲許多等級從屬的其內部又形同獨立的小"國"或半國家性的國家；在後期，由於地主點面交叉的土地佔有形態，而形成郡縣的組織，及全國性之表面統一形式的國家和專制主義的政權。這期間——由戰國到秦漢之際，正是封建地主成爲支配的統治階層的開始。

在這時期前，新興封建地主這一社會階層，爲爭奪政治上的統治地位，其代言者便極力攻擊舊封建主封鎖性的領邑組織、身分、爵位、職務之固定的家系世襲，以及其提倡的仁義道德和人治主義；但到其自身在秦國的政治、經濟上獲得統治地位後，其表現在意識形態上的東西，也隨同改變。原先所批評的東西，現在復與以部分的肯定；原先作爲對舊封建主鬥爭的理論，現復與以部分的否定。另一方面，在政治上，還須和殘存的六國舊封建主進行階級內部的火併。呂氏春秋所代表的政治思想，便是從這種立場上出現的。

隨着秦漢之際的社會大騷亂，到地主階級政權在漢代得到重新確定後，一面承襲其在秦代所未曾實現的要求，一面又因長期混亂而引出兩個嚴重現象：一是舊封建主勢力的"迴光反照"（如項羽一羣的活動），一是人口的死亡、逃散，勞動力的缺乏和生產衰落。實現其前

此未曾實現的政治要求，復蘇勞動人口，恢復社會生產，便成了他們當時的兩大要求。因而在形式上具有申商"黃老"色彩的陸賈、賈誼以至淮南子的政治思想，便都順應着這種要求而出現了。

到漢武帝時代，不獨代封建主而起的地主階級的政治要求已完全實現，而又表現勞動人口的增多和生產發展。因之，在其意識形態上，便形成一套新的儒學的理論體系，而有所謂"漢代孔子"董仲舒學說的出現。易言之，到漢武時代（公元前一四〇——八七年），舊封建主的政治勢力，從項羽和六國後裔失敗後，已完全消逝，公元前一五四年吳楚等七國的叛亂削平後，諸侯王和列侯，也只存在着空名了；長期的農民暴動，以及由此展開的"治人者"和"治於人者"間的對立鬥爭，已歸於緩和，被殘破的生產力已得到恢復和發展；一言以蔽之，由"戰國"末期以來的地主—商人的改良運動，或者說社會"部分的"質變，即完成了由諸侯割據的分散封建制到大一統的專制主義封建制的轉化。因而，也構成地主階級意識形態的一個大轉換；由社會"部分的"質變而引起的改良思想，轉入到調和思想，由動的觀點轉入靜的觀點，由改良主義轉入保守主義，由呂氏春秋至董仲舒，也完成了這種意識形態的轉化過程。於是便產生了董仲舒的"大一統"的政治學說。董仲舒於是一方面對其前驅者的學說，作了一個總結；一方面，便成了中國地主階級的政治學說——儒家學的一代大師。

隨着地主階級經濟的衰落，到前漢末期（公元前五十年代間），便又展開了"治人者"和"治於人者"兩者的矛盾。於是在地主集團的自救運動中，一面又出現劉歆的復古主義。這在地主階級的內部，並曾反映爲今古文派的鬥爭，即反映着貴族地主和商人地主以及中小地主的鬥爭。

經過前漢末的社會大騷亂，到地主階級政治復活的後漢（後漢始

自公元二十五年)，農民和地主間階級鬥爭的形勢，特別在土地問題上，雖暫時獲得表面的緩和，然入到二世紀以後，矛盾之內在的發展却益爲深刻了。因而一面在地主階級的立場上，產生了王符、仲長統等人的學說，一面便孕育出反映了農民一些要求的王充學說。

後漢的政權，顯然是以商人地主爲支柱而成立起來的。南陽在前漢末，已成爲全國商人地主的集中地區，前漢書所謂潁川、南陽"其俗……好商賈、漁獵時遷"(地理志)。劉秀便是這種商人地主的一個巨擘，如後漢書光武本紀云："光武賣穀於宛，宛人李通以圖讖說光武，遂與定謀。"這是十分明白的。

在貴族大地主復古的政權(以王莽爲首的政權)樹立後，商人地主便以南陽一帶爲策動地，醞釀反貴族地主的政治活動。貴族地主的復古運動，和中小地主的利益也有矛盾，所以商人地主的反復古運動，是和中小地主合作的。同時，他們和農民軍在反對"新莽"政權這一點上，有其對立物的統一性，便利用符讖① 等等欺騙勾當去籠絡農民軍，把一部分農民軍拉到其自己的周圍。因而貴族地主的復古運動，忽促間便歸於消滅了。

同時，因爲在戰爭中，地主和農民人口都有大量死亡、逃散，許多農民得到土地，劉秀又把某些邊隅土地給予農民領袖，以緩和階級間的矛盾。於是地主階級的政權得重新鞏固起來。因此，社會經濟，乃由恢復而有了某些方面的發展。政治權力主要操在商人地主的手中，復古失敗後的貴族大地主一時在政權上喪失了重要作用。經濟上也表

① 在前漢成帝末，有一位地主甘忠可曾僞造所謂天官曆包元太平經十二卷，內有云："漢家逢天地之大終，當更受命於天，天帝使赤精子下教我此道。"到劉秀時，這一羣商人地主便利用這種符讖起兵；又僞造所謂赤伏符云："劉秀發兵捕不道，四夷雲集龍鬥野，四七之際火爲主。"利用符讖作欺誘農民的種種陰謀勾當，不一而足。

現着商人地主的優越地位，例如王符潛夫論云："今舉世舍農桑趨商賈，牛馬車輿塡塞道路，游手僞巧充盈都邑。治本者少，浮食者衆。商邑翼翼，四方是極。"（浮侈）因而他們在社會經濟上的力量，便達到"收稅與封主比入"（見後漢書桓譚語）的情形。從此加强了官僚、地主、商人三位一體在後期封建制中的支配地位。

但是，在復古運動失敗後的貴族大地主，爲自身利益的掙扎，也不斷表現其對商人地主的反攻。這又反映爲今古文派的鬥爭之延續。當權的商人地主，在政治理論上，完全繼承前漢的經今文學；對於經古文學，則與以取締，例如：

'帝（光武）以敏博通經記，令校圖讖，使蠲去崔發所爲王莽著錄次比。敏對曰：'讖書非聖人所作，其中多近鄙別字，頗類世俗之辭，恐疑誤後生。'帝不納。敏因其闕文增之曰：'君無口，爲漢輔。'帝見而怪之，召敏問其故。敏對曰：'臣見前人增損圖書，敢不自量，竊幸萬一。'帝深非之。雖竟不罪，而亦以此沉滯。"（後漢書尹敏傳）

其實，經古文學家因非難讖緯而獲罪而"沉滯"者，正不只尹敏一人；如鄭興以"不爲讖"，亦險踏"非聖無法"之斥；甚至後來主張經今古文學合流的桓譚，以於光武帝時上書有云"觀先王之所記述，咸以仁義正道爲本，非有奇怪虛誕之事。蓋天道性命，聖人所難言也"（後漢書桓譚傳）而嚴遭呵斥。

然以後，又因貴族地主、中小地主在經濟和政治的地位上，表現爲商人地主的從屬，所以桓譚等人的後來著作中，便表現着今古文學並重的主張。

地主階級的經濟到二世紀，大地主—商人經濟勢力的畸形發展，一面表現地主階級手中的土地財富之集中，一面伴隨而來的便是社

會普遍的窮乏。許多自耕農、半佃農、甚至一些中小地主失掉土地，好多農民"賣妻鬻子"。據歷史所載，這到後漢末年，曾發展爲如次之情形：

"豪人之室，連棟數百，膏田滿野，奴婢千羣，徒附萬計，船車賈販，周於四方。廢居積貯，滿於都城。琦賂寶貨，巨室不能容；馬牛羊豕，山谷不能受。"(後漢書仲長統傳引昌言理亂)

"井田之變，豪人貨殖，館舍逼於州郡，田畝連於方國。身無半通青綸之命，而竊三辰龍章之服；不爲編戶一伍之長，而有千室名邑之役。榮樂過於封君，勢力侔於守令。財賂自營，犯法不坐；刺客死士，爲之投命。至使弱力少智之子，被穿帷敗，寄死不斂；寃枉窮困，不敢自理。雖亦由禁網疏闊，蓋分田無限使之然也。"(同上引損益)

"諸侯不專封，富人名田逾限，富過公侯是自封也，大夫不專地，人賣買由己，是專地也。"(荀悅申鑑時事)

在這種情勢下，社會內在的矛盾，已到了很尖銳的情勢。農民叛亂的序幕，又重新揭開了。因而地主階級的各階層爲期挽回其階級的命運，在鎭壓被統治者這一共同的立場上，而進行其內部關係的調協，因而反映在意識形態上的經今古文學派也便合流了。這在荀悅和鄭玄等人的思想中表現得很明白。例如荀悅說：

"仲尼作經，本一而已。古今文不同，而皆出自謂眞本經。古今先師，義一而已，異家別說不同，而皆自謂古今。仲尼邈而靡質，先師歿而無問，將誰使折之？秦之滅學也，書藏於屋壁，義絕於朝野，逮至漢興，收摭散滯，固已無全學矣。文有磨滅，言有楚夏，出有先後。或學者先意有所借定，後進相仿，彌以滋擾。故一源十流，天水違行，而訟者紛如也。執不俱是，比而論之，必有可

參者焉。"(申鑑時事)

鄭玄也是以這種原則去註經解經。

和地主階級的政治學說相對立的，繼王充以後，在後漢末，便表現爲"太平道"和"五斗米道"的行動綱領，體現了農民階級的政治思想和主張。

然"太平道"和"五斗米道"，在地主階級的暴力、威誘，以及張魯等人出賣羣衆的情況下，農民暴動把"後漢"政權粉碎後，其政治組織却隨着解體了。然而存在於社會內部的矛盾，却沒有因此而得到解決，也不可能得到解決；"太平道"和"五斗米道"的大集團，雖然瓦解了，却轉化爲分散的小集團，繼續其游擊性的鬥爭。地主階級在階級鬥爭和其階級內部權利衝突的基礎上，由"聚衆堡壘"的形式，又擴大爲封建集團的互鬥，形成爲袁紹、袁術、公孫瓚、呂布、劉表、劉焉、曹操、孫堅、劉備……等相互火併的局面，最後歸結爲魏、蜀、吳三國的鼎峙。

第一章　由初期封建制到專制主義封建制轉換期之封建地主政治學說的演變——由"呂氏春秋"到"淮南子"

一　"呂氏春秋"所代表的政治思想

甲　呂不韋傳略及"呂氏春秋"的著者

據史記，呂不韋，"陽翟大賈人也，往來販賤賣貴，家累千金。"（列傳）又呂氏春秋高誘序云："呂不韋者，濮陽人也。爲陽翟之富賈，家累千金。"史記又謂其爲秦王政之眞父，後爲秦丞相，封文信侯，"食河南洛陽十萬戶"，有"家僮萬人"，號仲父。是呂不韋出身於新興地主——商人階層，又是這個階層開始掌握秦國政權的初期代理人。

其生卒年代，據史記秦始皇本紀云，不韋死於始皇十二年，適當公元前二三五年；其生年已不能正確考定；惟據現代一般學者推斷，判定其與始皇假父秦太子子楚相遇時，應在三十歲以上，因推定其生年當爲公元前二九〇至二八〇年之間。

呂氏春秋的著者，據史記："不韋乃使其客人人著所聞，集論以爲八覽、六論、十二紀，二十餘萬言，以爲備天地萬物古今之事，號曰呂氏春秋。布咸陽市門，懸千金其上，延諸侯遊士賓客，有能增損一字者，予千金。"就是說，呂氏春秋爲不韋幕客所著，這是相當可靠的。但

呂氏春秋一書，不惟編列相當嚴密，其理論亦有其一貫系統，且能充分代表其時地主—商人的政治思想，尤合於不韋的身分。予因以爲呂氏春秋之作，或係不韋授其意趣而由幕客執筆，或係其幕客體念其政治立場、主張、觀點和行動而寫的。故漢志呂氏春秋條註，謂秦相呂不韋"輯略幕客所作"，最爲可信。

其次，司馬遷謂呂氏春秋之作，一爲呂不韋觀於信陵、春申、平原、孟嘗各君之養士，恥己不如，乃招士厚待之；一爲其觀於"荀卿之徒著書布天下"，"乃使其客人人著所聞"。予讀呂氏春秋，概見其體現了當時地主—商人政治行動的方針，非普通雜集成書的著作可比。因之，殆爲適應其階級的政治要求而輯撰者歟？

乙　在認識論方面的"呂氏春秋"

呂氏春秋的著者，確認他們的政治要求和主張，是由於客觀情勢的必然，易言之，他們從客觀情況上說明其要求和主張的正當性。在這一點上，他便不能不相對的承認客觀的存在。然而人類怎樣去認識客觀呢？他們認爲認識的過程，是由於人類以其感官作用而達到其對客觀的認識。故說："人之有形體四枝，其能使之也，爲其感而必知也；感而不知，則形體四枝不使矣。"(圜道)他們從這種客觀主義出發，便達到環境決定論。呂氏春秋著者的這種環境決定論的見解，在當染篇中論述得很明白。

首先，他們認爲一切現象的發生，都有其因果關係的必然，而不是偶然的。故說：

"類同相召，氣同則合，聲比則應。"(召類)

"凡物之然也必有故；而不知其故，雖當，與不知同，其卒必困。"(審己)

"人或謂兎絲無根，兎絲非無根也，其根不屬也，伏苓是。慈石召鐵，或引之也；樹相近而靡，或輔之也。"(精通)

他們認爲只有把握這種客觀的因果性，才能達到對客觀事物的認識。所以先知事物之必然的聖人，純由於他們能把握這種客觀的因果性；而衆人不知從這種客觀的因果性上去認識，所以他們茫然無知。故又說：

"禍福之所自來，衆人以爲命，安知其所？"(名類)

"聖人之所以過人，以先知，先知必審徵表；無徵表而欲先知，堯舜與衆人同等，……衆人則無道至焉。無道至，則以爲神，以爲幸。"(觀表)

因而若是客觀的"徵表"不够，也無法達到正確認識的。然若對"徵表"爲個別的分裂，也要構成錯誤的結論。故說：

"物固有可以爲小，不可以爲大；可以爲半，不可以爲全者也。相劍者曰：白所以爲堅也，黃所以爲忉也；黃白雜則堅且忉，良劍也。難者曰：白所以爲不忉也，黃所以爲不堅也；黃白雜，則不堅且不忉也。又柔則銼，堅則折；劍折且銼，焉得爲利劍？劍之情未革，而或以爲良，或以爲惡，說使之也。"(別類)

"知不知上矣。過者之患，不知而自以爲知。物多類，然而不然。故亡國僇民無已。夫草有莘有藸，獨食之則殺人，合而食之則益壽；萬堇不殺漆淖，水合兩淖則爲蹇，溼之則爲乾。金柔錫柔，合兩柔則爲剛，燔之則爲淖。或溼而乾，或燔而淖，類固不必可推知也。小方，大方之類也，小馬，大馬之類也，小智，非大智之類也。"(同上)

在這裏，他們接觸到"金柔錫柔""合則爲剛"之化學的矛盾變化的關係，量變到質變的關係；同時又着重指出，不了解"劍"的情況，便

不能達到說明"劍"的正確結論。這到今日也還有其蓋然的正確性。

然而人類何以有這種認識客觀的感覺性能呢？他說是由於有"性"。並說萬物都賦有這種性能。貴當篇說："治欲者，不於欲於性。性者，萬物之本也，不可長，不可短，因其固然而然之，此天地之數也。"然而"性"何自來呢？當他追究到這一問題時，便不能不追究到人類的起源而達到其宇宙起源論。知分篇說："凡人物者，陰陽之化也。陰陽者，造乎天而成者也。"

"天地有始，天徵以成，地塞以形；天地合和，生之大經也。以寒以暑，日月晝夜知之，以殊形殊能，異宜說之。夫物合而成，離而生。知合知成，知離知生，則天地平矣。"(有始)

這便是說，在宇宙(天地)自體的成立以後，然後創造出陰陽，由陰陽又化生出萬物來。但是陰陽何以能化生出萬物呢？在這裏，他們認爲：

"物動則萌，萌而生，生而長，長而大，大而成，成乃衰，衰乃殺，殺乃藏。圜道也。"(圜道)

是他確認萬物的發生發展及其消滅的過程，都是由這一最高的"圜道"在主宰着。

但是"圜道"是什麼東西呢？他說："圜道也，一也，齊至貴，莫知其原，莫知其端；莫知其始，莫知其終，而萬物以爲宗。"(同上)是所謂"圜道"，是無始無終無原無端的獨自存在着的。且從而，宇宙自體也是由道所創造出來的。可是唯物和唯心之分歧的地方，即在這道是自己存在的物質或精神這一點上。他們在這裏便表現了一些唯心主義的傾向，說：

"以道爲宗，與物變化而無所終窮，精兌天地而不竭，神覆宇宙而無望。莫知其始，莫知其終，莫知其門，莫知其端，莫知其源。

其大無外，其小無內，此之謂至貴。”（下賢）

“道也者，視之不見，聽之不聞。不可爲狀，有知不見之見，不聞之聞；無狀之狀者，則幾於知之矣。道也者，至精也，不可爲形，不可爲名，强爲之，謂之太乙。”（太樂）

在這裏，他們之所謂道，和老聃、莊周之所謂“道”，基本上有其相似的內容。他們認爲這“道”之敷與萬物及人類，便化而爲“性”，“性”便成爲人類及萬物的本體（“性者，萬物之本也”，“生之有性也者，受於天也”），“物”爲着“性”而存在，不是“性”爲着“物”而存在（“物也者所以養性也，非以性養也”），從而他們達到人生以“全天”爲第一義的見解，而歸結到取消鬥爭的無爲主義。故說：

“始生之者天地，養成之者人也。能養天之所生而勿攖之，謂之天子。天子之動也，以全天爲故者也。此官之所自立也；立官者，以全生也。”（本生）

另一方面，他從商人的階級觀點上，又確認人類的本性是利己的，例如他說：

“民之於利也，犯流矢、蹈白刃、涉血盭肝以求之，野人之無聞者，忍親戚、兄弟、知交以求利。……其爲利甚厚，乘車食肉，澤及子孫，雖聖人猶不能禁。”（節喪）

“世之走利有似於此：危身傷生，刈頸斷頭以徇利，則亦不知所爲也。”（審爲）

這種利己本性和所謂無爲主義好似矛盾着，然而他們正是從這裏去達到其階級的說教，也正是後來所謂黃老治術的本質。

丙　“呂氏春秋”的歷史觀

呂氏春秋的著者，在叙述着宇宙和人類的起源問題後，便進而說

明其歷史觀，追究到人類社會如何發生，以及如何發展爲階級社會或國家成立的問題。在這裏，他們給以如次之說明：

"凡人之性，爪牙不足以自守衛，肌膚不足以扞寒暑，筋骨不足以從利避害，勇敢不足以却猛禁悍，然且猶裁萬物，制禽獸，服狡蟲，寒暑燥濕弗能害，不唯先有其備，而以羣聚邪？羣之可聚也，相與利之也。利之出於羣也，君道立也。故君道立，則利出於羣，而人備可完矣。"(恃君)

是他們認爲人類不只有器用工具的設備（以其備），而又是社會的動物，爲着相互利益的必要，便不能不結合成社會；同時認爲國家的出現，即所謂"君道立"，也是基於社會人羣的利益上而產生出來的。在這一點上，他們受着階級立場的限制，特別是歷史條件的限制，而隱蔽着國家成立之階級的內容，把國家作爲人類社會組織之最完備的最高的形態去說明。

從而他們認爲人類社會的歷史，並不是一開始就有國家的存在，而是由低級狀態進化而來的，這又形成其一個較進步的見解。恃君篇說：

"昔太古嘗無君矣，其民聚生羣處，知母不知父；無親戚兄弟夫妻男女之別，無上下長幼之道，無進退揖讓之禮，無衣服履帶宮室畜積之便，無器械舟車城郭險阻之備。"

這是說，人類在最原始的時代，是沒有階級分別的原始羣團，他們沒有什麼"親戚、兄弟、夫婦、男女"以及"上下長幼"的分別，而且是"知母不知有父"的母系本位制。

可是他們並不知道由這種低級狀態的社會，發展到階級制度，是人類史發展過程中之客觀的必然，而乃認爲由於社會人羣利益的必要，由於"無君之患"，便由"聖人""爲天下長慮"，而"立君"，而創造階

級制度。恃君篇繼續說：

"……此無君之患，故君臣之義不可不明也。自上世以來，天下亡國者多矣，而君道不廢者，天下之利也。"

"此四方之無君者也，其民麋鹿禽獸，少者使長，長者畏壯，有力者賢，暴傲者尊；日夜相殘，無時休息，以盡其類。聖人深見此患也，故爲天下長慮，莫如置天子也。"

從這裏，他們墮入了唯心主義，不但把歷史的客觀規律還原爲人類的主觀行爲，而且把階級制度解釋爲"天下之利"的永恆化的東西。這不啻說歷史雖有着客觀的進化事實，然而其進化的動力，却是人類的主觀願望。這在一方面，仍否認了歷史的客觀規律性，一方面，並沒有推翻"天生民而立之君"的儒家的濫調。但其認爲歷史是變動的進化的，却是一個進步的見解，雖然他們之承認歷史變動的事實，也是從其階級的政治利益的要求出發的。在這裏，他們承襲了鄒衍的見解。應同篇說：

"凡帝王者之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大螻。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，天先見火，赤烏銜丹書集於周社。文王曰：'火氣勝。'火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水，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。"

這是說，新興地主—商人將代舊封建主掌握政權，是"五德"循環的氣數的必然。這在長見篇更說得明白："今之於古也，猶古之於後世也；今之於後世，亦猶今之於古也。故審知今則可知古，知古則可知

後，古今前後一也。故聖人上知千歲下知千歲也。”但是如何能達到這種先知呢？序意篇說：“凡十二紀者，所以紀治亂存亡也，所以知壽夭吉凶也。上揆之天，下驗之地，中審之人。如此，則是非可不可無所遁矣。”這在“中審之人”這一點上，是比鄒衍進步的；但基本上他們並沒有超出“五德終始”說的循環史論的圈子。

“五德”循環的必然氣數的命題，也同樣在要求“變法”的目的下提出的。因之，他們從這裏便接着提出其變法的主張。察今篇說：

> “上胡不法先王之法？非不賢也，爲其不可得而法。先王之法，經乎上世而來者也，人或益之，人或損之，胡可得而法？雖人弗損益，猶若不可得而法。東夏之命，古今之法，言異而典殊。故古之命，多不通乎今之言者；今之法，多不合乎古之法者。殊俗之民，有似於此。……天下之學者多辯言利辭，倒不求其實。……先王之法，胡可得而法？……凡先王之法，有要於時也；時不與法俱至，法雖今而至，猶若不可法。故擇先王之成法，而法其所以爲法。先王之所以爲法者何也？先王之所以爲法者人也，而已亦人也。故察己則可以知人，察今則可以知古，古今一也，人與我同耳。有道之士，貴以近知遠，以今知古，以益所見，知所不見。……故治國無法則亂，守法而弗變則悖，悖亂不可以持國。世易時移，變法宜矣，譬之若良醫，病萬變，藥亦萬變，病變而藥不變，譬之壽民，今爲殤子矣。故凡舉事，必循法以動。變法者，因時而化。……夫不敢議法者衆庶也，以死守者有司也，因時變法者賢主也。是故有天下七十一聖，其法皆不同，非務相反也，時勢異也。……時已徙矣，而法不徙，以此爲治，豈不難哉？”

這種“變法”論，一方面從强調歷史條件的變化出發，闡明其變法的客觀根據。這是其積極的一面。但在另一方面，他們之所謂“變法”

的根本內容又是"擇先王之成法而法其所以爲法"，以"無變天之道，無絕地之理，無亂人之紀"(孟春紀)爲原則的。所謂"人之紀"是什麼呢？仍是承襲着儒家一貫的倫理說①，只是加入了師道。勸學篇說得明白："先王之教，莫榮於孝，莫顯於忠。忠孝，人君人親之所甚欲也；顯榮，人子人臣之所甚願也。然而人君人親不得其所欲，人子人臣不得其所願，此生於不知理義，不知義理，生於不學。""是故古之聖王，未有不尊師者也，尊師，則不論其貴賤貧富矣。"其次便是身分制度的維護，處方篇說："同異之分、貴賤之別、長少之義，此先王之所愼而治亂之紀也。"故他們之所謂變法，是立於封建主義基礎上的改良，始終並不曾跳出封建主義的圈子。這就是"天不變，道亦不變"的基本立場。因而貴公篇說：

"昔先聖王之治天下也，必先公。公則天下平矣，平得於公。"

"天下非一人之天下也，天下之天下也。陰陽之和，不長一類；甘露時雨，不私一物；萬民之主，不阿一人。"

也不是什麼市民的民主主義理論，而只是在反對舊封建主政權的家系世襲，乃至身分、爵位、職務的家系世襲。

最後，適應着商業的活動與發展的條件下，而展開其地理的觀念。有始篇說："天有九野，地有九州，土有九山，山有九塞，澤有九藪，風有八等，水有六川。"這雖則僅屬一種懸推之敍述，然而却已認定中國不過是地面陸地的一個部分。雖然，這並沒有超出鄒衍的見

---

① 其對儒家的"倫理"制度的維持，在如次的地方也表現得很明白："……不可知，則君臣父子兄弟朋友夫妻之際敗矣。十際皆敗，亂莫大焉。凡人倫以十際爲安者也；釋十際，則與麋鹿虎狼無以異。"(壹行)"凡爲治必先定分：君臣父子夫婦。君臣父子夫婦六者當位，則下不踰節，而上不苟爲矣；少不悍辟，而長不簡慢矣。"(處方)在孝行篇中有更詳細的敍述。

解。有始篇繼續說："凡四海之內，東西二萬八千里，南北二萬六千里，水道八千里，受水者亦八千里，通谷六，名川六百，陸注三千，小水萬數；凡四極之內，東西五億有九萬七千里，南北亦五億有九萬七千里，極星與天俱遊，而天樞不移。冬至日行遠道，周行四極，命爲玄明；夏至日行近道，乃參於上，當樞之下無晝夜；白民之南，建木之下，日中無影，呼而無響，蓋天地之中也。"在這裏，只是一方面他又陷入"極星與天俱遊"的地平面說；另一方面，知道從"日行道"的差異去說明時間的季候與各異的空間氣候的懸殊，却是天文學上的一點進步的見解。

對地理觀念這種蓋然的懸推和敍述，是從開發商路的要求上出發的。

丁　大一統王國的創設與專制主義

呂氏春秋著者，在政治論方面，首先便主張打破形同獨立的各封國的封區閉鎖性，建立中央集權的大一統王國。謹聽篇說：

"今周室既滅，而天子已絕。亂莫大於無天子；無天子則强者勝弱，衆者暴寡，以兵相殘，不得休息。"

諭大篇說：

"天下大亂，無有安國；一國盡亂，無有安家；一家皆亂，無有安身，此之謂也。故小之定也必恃大，大之安也必恃小。小大貴賤交相爲恃，然後皆得其樂，定賤小在於貴大。"

這種"强者勝弱，衆者暴寡，以兵相殘"的現象，正是初期封建制時代的特徵。要消滅這種現象，便只有把那各個形同獨立的封國，改組爲一個統一的王國。這種政權組織形式的改變，正是初期封建制和後期封建制的一個分歧點。在後一段話中，他們認爲無論"小大貴

賤”，都需要有一個統一國家的必要。而此，又正是一種隱蔽階級內容的統治者的國家論。

因爲封建後期的土地佔有，是許多地主的佔地在同一空間內的點面交叉與相互錯雜，而不似前此的“封略之內”所有土地僅屬於一個封建主領有。因此，在從前，個別封建主能在其佔有土地的封區內，形成其管理上的獨立組織；在現在，個別地主便無法去實現其管理上的獨立組織，不能不要求採取一種聯合管理的組織形式，從而他們便要求變領邑爲郡縣。在這種郡縣的基礎上，便必然歸結到形式上統一的王國。這裏所謂形式，即是說那並不是一種實質的統一。

在創設大一統王國的總方針下，呂氏春秋的著者提出了“正名”、武力統一、統制思想的三大主張。

第一，“正名”。當他們自己沒有握着政權以前，對當時掌握政權的舊封建主的“正名”，曾給以多方的非難。現在他們自己在秦國政治上成爲支配階層後，便感覺其自己的政治組織形式有取得合法地位並予以絕對化的必要。而此也正是封建階級歷史過程的辯證法。實驗主義者流亞，以之與儒家的“正名主義”相混淆，乃屬絕大的誤解。他們說：

“名正則治，名喪則亂。使名喪者淫說也，說淫則可不可而然不然，是不是而非不非。”（正名）

“凡人主必審分，然後治可以至，姦僞邪辟之塗可以息。”（審分）

“處官不信，則少不畏長，貴賤相輕；賞罰不信，則民易犯法，不可使令。”（貴信）

“有道之主，其所以使羣臣者亦有轡。其轡何如？正名審分，是治之轡已。故按其實而審其名，以求其情；聽其言而察其類，無

使放悖。夫名多不當其實，事多不當其用者，故人主不可以不審名分也。……今有人於此，求牛則名馬，求馬則名牛，所求必不得矣，而因用威怒，有司必誹怨矣，牛馬必擾亂矣。百官，衆有司也，萬邦（'邦'或作'物'）羣牛馬也，不正其名，不分其職，而數用刑罰，亂莫大焉。……故名不正，則人主憂勞勤苦，而官職煩亂悖逆矣。國之亡也，名之傷也，從此生矣。"（審分）

依此，他們之所謂"正名"，便在確定其中央集權的封建政權的絕對性，並以之去修改初期封建制時代的舊的名分關係。這表現其和前此儒家之所謂"正名"有分別。

第二，武力統一。在呂不韋的時代，新興封建地主階層在經濟上已獲得全國性的優勢，特別是地主的土地佔有，已成爲支配的形態。但在政治上，殘存的"六國"封建主却還在掙扎。因而他們主張用武力去統一"六國"，解除舊封建主的政權，完成中央集權的統一王國的創設。在這一點上，他們和商鞅一樣，一若和其前驅者的立場相矛盾，實際上，其前驅者之提出反戰的要求，是在反對那種妨害他們利益的封建主間相互的戰爭，現在所主張的戰爭，乃係從其自身利益上而發動的戰爭。這正是在其階級歷史的過程中，政治主張和其實踐行動之辯證的聯系，有其內在之統一性的。故召類篇說："凡兵之用也，用於利，用於義。攻亂則服，服則攻者利；攻亂則義，義則攻者榮。榮且利，中主猶且爲之，有況於賢主乎？"很明顯，他們所主張的戰爭，是從其自身的利益上出發的所謂"義利"之兵，否則仍是他們所反對的。所以又說：

"故取攻伐者不可非，攻伐不可取，救守不可非，救守不可取。惟義兵爲可。兵苟義，攻伐亦可，救守亦可。兵不義，攻伐不可，救守不可。"（禁塞）

"故世之患，不在救守，而在於不肖者之幸也。救守之說出，則不肖者益幸也。賢者益疑矣。故大亂天下者，在於不論其義，而疾取救守。"（同上）

呂氏春秋的作者，在這裏雖係從新興封建地主的要求出發，但他們能提出正義的戰爭和非正義的戰爭這個概念，却是進步的。在當時，新興封建地主所進行的統一事業，也是有着進步性的。所以他們說：

"當今之世濁甚矣，黔首之苦不可以加矣。天子既絕，賢者廢伏，世主恣行，與民相離，黔首無所告。愬世有賢主秀士，宜察此論也，則其兵爲義矣。天下之民，且死者也而生，且辱者也而榮，且苦者也而逸。世主恣行，則中人將逃其君，去其親，而況於不肖者乎？故義兵至，則世主不能有其民矣，人親不能禁其子矣。"（振亂）

"兵誠義以誅暴君而振苦民，民之說也，若孝子之見慈親也，若饑者之見美食也。民之號呼而走（歸也）之，若强弩之射於深谿也，若積大水而失其壅隄也。中主猶若不能有其民，而況於暴君乎？"（蕩兵）

而其實，他們所主張的這種戰爭，是符合新興封建地主的利益和要求的戰爭；但由於其體現封建社會本身的一個前進傾向，——由分散的封邦轉到統一的封建帝國，——也便有其一定的進步意義。

另方面，他們便從其自己的立場上反對"非攻"與"救守"的口號。振亂篇說：

"今之世，學者多非乎攻伐，非攻伐而取救守。取救守，則鄉之所謂長有道而息無道，賞有義而罰不義之術不行矣。天下之長民，其利害在察此論也。攻伐之與救守一實也，而取舍人異。以辨

說去之，終無所定論，固不知悖也；知而欺心，誣也。誣悖之士，雖辨無用矣；是非其所取而取其所非也；是利之而反害之也，安之而反危之也。……夫攻伐之事，未有不攻無道而罰不義也。攻無道而伐不義，則福莫大焉，黔首利莫厚焉。禁之者，是息有道而伐有義也，是窮湯武之事而遂桀紂之過也；……故亂天下害黔首者，若論爲大。"

一面又反駁"偃兵"論。荡兵篇說：

"天下無誅伐，則諸侯之相暴也立見。故怒笞不可偃於家，刑罰不可偃於國，誅伐不可偃於天下，有巧有拙而已矣。故古之聖王，有義兵而無有偃兵。夫有以饐死者，欲禁天下之食，悖；有以乘舟死者，欲禁天下之船，悖；有以用兵喪其國者，欲偃天下之兵，悖。夫兵不可偃也，譬之若水火然，善用之則爲福，不能用之則爲禍；若用藥者然，得良藥則活人，得惡藥則殺人。義兵之爲天下良藥也亦大矣。且兵之所自來者遠矣，未嘗少選不用，貴賤長少賢者不肖相與同，有巨有微而已矣。察兵之微，在心而未發，兵也；疾視，兵也；作色，兵也；傲言，兵也；援推，兵也；連反，兵也；侈鬥，兵也；三軍攻戰，兵也，此八者皆兵也，微巨之爭也。今世之以偃兵疾說者，終身用兵而不自知悖。……故古之聖王，有義兵而無有偃兵。"

前者是墨者的主張，後者是舊封主代言人的主張。

第三，統制思想。在封建地主這一社會階層未成爲支配者以前，他們自己曾利用了思想言論，作爲其改良運動的工具，作爲其和封建主集團權利鬥爭的工具。但當他們在秦國已成爲政治上的支配階層後，便轉而覺得異己的言論思想足以妨害其統治。因爲在呂不韋的當時，封建主集團與新興封建地主階層之階級內部的衝突，"治人者"和

"治於人者"的階級間的嚴重對立，反映在思想上也形成爲諸階級階層間的劇烈鬥爭。故在新興封建地主集團看來，認爲無論是代表"治於人者"反抗意識的學說，或代表舊封建主集團自救運動的學說，都足以妨害其中央集權的封建王國的創建，破壞其政治支配權力的絕對性，因之，他們對於異己的學說思想，不啻"變本加厲"，主張用嚴刑酷罰去統制。知度篇說：

"至治之世，其民不好空言虛辭，不好淫學流說。賢不肖各反其質，行其情，不雕其素，蒙厚純樸以事其上。若此，則工拙愚智勇懼可得，以故易官，易官則各當其任矣。"

"使名喪者，淫說也。說淫則可不可，而然不然，是不是，而非不非。"(正名)

爲什麼呢？因爲這種"淫說"足以"飾非惑愚"，有洪水猛獸般的危險。不屈篇說：

"察士以爲得道者，則未也。雖然，其應物也，辭難窮矣。辭難窮，其爲禍福猶未可知。察而以達理明義，則察爲福矣；察而以飾非惑愚，則察爲禍矣。"

同時，爲適合其統治的要求，對其前驅者所執持的含有鬥爭性的說教，也便予以否定。離謂篇說得明白：

"子產治鄭，鄧析務難之：與民之有獄者，大獄一衣，小獄襦袴；民之獻衣襦袴而學訟者，不可勝數。以非爲是，以是爲非，是非無度，而可與不可日變。所欲勝因勝，所欲罪因罪。鄭國大亂，民口讙譁。子產患之。於是殺鄧析而戮之，民心乃服，是非乃定，法律乃行。今世之人，多欲治其國，而莫之誅鄧析之類，此所以欲治而愈亂也。"

然而要怎樣的思想學說以至知識分子，才能被允許其存在呢？高

義篇說：

"君子之自行也，動必緣義，行必誠義，俗雖謂之窮，通也。行不誠義，動不緣義，俗雖謂之通，窮也。然則君子之窮通，有異乎俗者也。故當功以受賞，當罪以受罰；賞不當，雖予之必辭；罰誠當，雖赦之不外。度之於國，必利長久。長久之於主，必宜內及於心不慙，然後動。"

是其所要求的知識分子，只是那一部分不管是非皂白，只知爲維護其統治說教的無聊文人；從而其所要求的思想學說，也只限於那些爲維護其統治的陳腔俗調，——自然，不問他用何種的姿態來表現。

他們從這裏，便轉入到專制主義。在新興封建地主土地佔有形式的基礎上，而組織其共同管理機關的郡縣政府，作爲政治代理人的郡縣當局，爲其階級服務忠實與否，並不能有何種保證的；因而他們以爲只有把一切權力集中於其中央權力機關，把地方官吏都放到中樞的嚴格統制下，使郡縣僅成爲一種執行法令的機械，藉以防止其對階級背叛。封建後期之專制主義的政治形態，便是這樣邏輯出來的。所以他們主張在專制主義的原則下，把權力集中於中央，使之成爲政治上的最高裁決機關。所以說：

"必同法令，所以一心也；智者不得巧，愚者不得拙，所以一衆也；勇者不得先，懼者不得後，所以一力也。故一則治，異則亂；一則安，異則危。"(不二)

問題是在於如何能"一"及使"法令"有效。在這裏，他們提出把權力集中於帝王，由帝王去獨裁的主張。故說：

"明君者，非徧見萬物也，明於人主之所執也。有術之主者，非一自行之也，知百官之要也。知百官之要，故事省而國治也。明

於人主之所執，故權專而姦止。”(知度)

“失之乎數，求之乎信，疑；失之乎勢，求之乎國，危。”(愼勢)

所以他們要求君主來作唯一的獨裁者。君主以外的官僚對於政治措施的意見，除去得向君主陳述或申訴外，是要遭受排斥的。所謂“聽羣衆人議以治國，國危無日矣”(不二)，便是這種原則的說明。所以官僚的責任，只在執行君主的意旨，亦即其所謂“法”。故說：“法也者，衆之所同也，賢不肖之所以共力也。”(處方)另一方面，君主對官僚陳述申訴的拒納，完全不受任何約束。這樣把階級的統治權力完全委託君主個人來作最高的獨裁者，君主對於其從屬的官僚，只是“有職者安其職，不聽其議；無職者責其實，以驗其辭。”(知度)然而君主是否依照何種政治的準則去施行獨裁呢？那便不外是從其階級的共同利益立場上所表現的法度。君主便從這個立場上去獨裁，從而去總納其階級的要求，獲取階級的各別意旨的溝通。故說：“賢主有度而聽，故不過。有度而以聽，則不可欺矣，不可惶矣，不可恐矣，不可喜矣。”(有度)但是何以能使獨裁君主不致違反這一立場呢？這却沒有什麼有效的保證了。因此，中世專制主義下的君主，每有成爲違反其階級的公共利益的暴君，並不是偶然的。

呂氏春秋的著者，也不是沒有追究到這一問題，他們並企圖給獨裁的君主個人以一種觀念形態的準則去尋求補救。因此，他們提出“無爲”主義的原理來，希望獨裁的君主能變成傀儡一樣，除去依照其階級的立場去統制官僚外，便要清靜無爲。故說：

“天無形而萬物以成，至精無象而萬物以化，大聖無事而千官盡能。此乃謂不教之教，無言之詔。”(君守)

“先王用非其有，如已有之，通乎君道者也。夫君也者，處虛素服而無智，故能使衆智也；智反無能，故能使衆能也；能執無

爲，故能使衆爲也。無智、無能、無爲，此君之所執也。”(分職)

這和其認識論是適應着的。不過這種主觀的期望，並不能獲得客觀的保證。所以並不能防止暴君的繼續出現。後來秦始皇的專制，與李斯之所謂“別黑白而定一尊”的主張，便是這種專制主義的發展。例如李斯說：

“五帝不相復，三代不相襲，各以治，非其相反，時變異也。今陛下創大業，建萬世之功，固非愚儒所知。且越言，乃三代之事，何足法也？異時諸侯並爭，厚招游學，今天下已定，法令出一，百姓當家則力農，工士則學習法令辟禁，今諸生不師今而學古，以非當世，惑亂黔首。丞相臣斯昧死言：古者天下散亂，莫之能一，是以諸侯並作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實。人善其所私學以非上之所建立。今皇帝幷有天下，別黑白而定一尊，私學而相與非法教。人聞令下，則各以其學議之；入則心非，出則巷議；夸主以爲名，異取以爲高；率羣下以造謗。如此弗禁，則主勢降乎上，黨與成乎下。禁之便。臣請史官非秦紀皆燒之，非博士官所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣首尉雜燒之。有敢偶語詩書，棄市；以古非今者，族；吏見知不舉者，與同罪；令下三十日不燒，黥爲城旦。所不去者，醫、藥、卜、筮、種樹之書。若欲有學法令，以吏爲師。”(史記秦始皇本紀)

而此，正是從申不害商鞅以來都沒有解決的一個問題，也是地主階級所無法解決的一個問題。因爲他們只可能有集中，而不可能同時有民主，所以便只能歸結爲中央集權的專制主義。

戊　“用民”和農業的經營組織

對於農民，他們也同舊封建主一樣，主張採取愚民政策。這在呂

氏春秋著者如次的兩段話中說得明白：

"禹之決江水也，民聚瓦礫，事已成，功已立，爲萬世利。禹之所見者遠也，而民莫之知。故民不可與慮化舉始，而可以樂成功。"（樂成）

"先王之使其民，若御良馬，轡任新節，欲走不得，故致千里；善用其民者亦然。"（適威）

這和"民可使由之，不可使知之"的主張，基本上並無區別，同樣把農民只看作提供剩餘勞動的機器。但愚民政策雖屬是駕馭這種機器的一個武器，然而在農民和地主利益相互敵對的矛盾基礎上，那又如何才能使前者忍受剝削呢？呂氏春秋的著者認爲只要馭使得法，農民們便可以和勞動家畜一樣馴服；否則，便有發生階級鬥爭的危險。故說："民善之，則畜也，不善，則讐也。"（適威）從而他們認爲單靠威力和刑罰去壓迫，也是徒然的。因爲威力和刑罰只有消極的作用。用民篇說：

"亡國之主，多以多威使其民矣。故威不可無有，而不足專恃。"

雖說威力和刑罰，是統馭農民的必要武器，然而他們又認爲那只能充任軟性欺騙的後盾。可是這種軟性欺騙，只能從其所謂利己的本性上去引導；若違反這種本性，無論何種欺騙政策也都是無效的。爲欲篇說：

"使民無欲，上雖賢猶不能用。夫無欲者，其視爲天子也與爲輿隸同，其視有天下也與無立錐之地同，其視爲彭祖也與爲殤子同。……無欲者，不可得用也。"

因之，呂氏春秋的著者，認爲利己是人類的本性，刑罰是"治於人者"所惡、懼。從而他們認爲統治者只有從人們這種利己本性的基礎

上，把欺騙政策和刑罰主義相互爲用，甚至前者還較重要，才能順利的實現統治農民的目的。用民篇說得明白：

"凡用民，太上以義，其次以賞罰。……民之用也有故；得其故，民無所不用。用民，有紀有綱，壹引其紀，萬目皆起；壹引其綱，萬目皆張。爲民紀綱者何也？欲也，惡也。何欲，何惡？欲榮利，惡辱害。辱害，所以爲罰充也，榮利，所以爲賞實也。賞罰皆有充實，則民無不用矣。"

從而便强制農民，除老死疾病而外，都終身無休止的去提供剩餘勞動。所謂"故敬時愛日，非老不休，非疾不息，非死不舍"（上農），便是這種剝削原則的說明。同時，爲提高剩餘勞動量，便盡量去提高農民的勞動生產性與防止既有勞動力的浪費與外流。上農篇接着說：

"上田夫食九人，下田夫食五人，可以益，不可以損。一人治之，十人食之，六畜皆在其中矣，此大任地之道也。故當時之務，不興土功，不作師徒，庶人不冠弁，娶妻嫁女享祀不酒醴聚衆。農不上聞，不敢私籍於庸，爲害於時也，然後制野禁。苟非同姓，農不出御，女不出嫁，以安農也。"

"老弱之力可盡起其用，日半，其功可使倍。"（任地）

在這裏，雖然他們是從提高剩餘勞動量出發，但其主張在農忙的季節，採取各種避免妨害農耕的步驟，却是具有積極作用的。

爲追究怎樣去提高農民的勞動生產性之一問題，使轉入到其有進步意義的農業經營組織論。地主們爲欲提高剩餘勞動生產量的所得，則在農業經營組織上提高生產技術，便成了一個重要的前提。

從初期封建制到後期封建制，在農業經營組織上，表現着生產力與生產技術一大步的前進。在呂氏春秋的上農、任地、辨土、審時等篇中，一面正在說明農業生產技術的進步，一面正在說明地主階級如何

在講求農業生產技術的提高，以提高其所得的剩餘勞動生產量。下面略指述其對農業生產技術的講求。例如對土地的利用與其耕殖之深度，任地篇有如次的一段說明：

"凡耕之大方：力者欲柔，柔者欲力；息者欲勞，勞者欲息；棘者欲肥，肥者欲棘；急者欲緩，緩者欲急；溼者欲燥，燥者欲溼。上田棄畝，下田棄畛。五耕五耨，必審，以盡其深殖之度。陰土必得，大草不生，又無螟蜮。今茲美禾，來茲美麥，是以六尺之耜，所以成畝也；其博八寸，所以成畛也。耨柄尺，此其度也；其耨六寸，所以間稼也。地可使肥，又可使棘。人肥必以澤，使苗堅而地隙；人耨必以旱，使地肥而土緩。"(任地)

對於禾稼的栽培與鋤耨、溼度的研究，辨土篇說：

"凡耕之道，必始於壚，爲其寡澤而後枯，必厚其鞹，爲其唯厚而及餘者，莊之堅者，耕之澤其鞹而後之，上田則被其處，下田則盡其汙。無與三盜任地。夫四序參發，大畛小畝，爲青魚胅苗，若直獵地竊之也；既種而無行，耕而不長，則苗相竊也；弗除則蕪，除之則虛，則草竊之也。故去此三盜者，而後粟可多也。"

"故晦欲廣以平，畛欲小以深。下得陰，上得陽，然後咸生。稼欲生於麤而殖於堅者，愼其種，勿使數，亦無使疏。於其施土，無使不足，亦無使有餘。熟有耰也，必務其培。其耰也植，植者其生也必先。其施土也均，均者其生也必堅。是以晦廣以平，則不喪本。莖生於地者，五分之以地。莖生有行，故遨長；弱不相害，故遨大。衡行必得，縱行必術。正其行，通其風；夫心中央，帥爲冷風。苗，其弱也欲孤，長也欲相與居，其熟也欲相扶。是故三以爲族乃多粟。凡禾之患，不俱生而俱死。是以先生者美米，後生者爲粃。是故其耨也，長其兄而去其弟。樹肥無使扶疏，樹墝不欲專生

而族居。肥而扶疏則多粈，墝而專居則多死。不知稼者，其耨也去其兄而養其弟，不收其粟而收其粈。上下安則禾多死。厚土則孽不通，薄土則蕃蝮而不發。壚埴冥色，剛土柔種，免耕殺匿，使農事得。”

對六穀的種植和收穫時節的研究，審時篇說：

“夫稼，爲之者人也，生之者地也，養之者天也。是以人稼之容足，耨之容耨，據之容手，此之謂耕道。是以得時之禾，長穗長穗，大本而莖殺，疏機而穗大，其粟圓而薄糠，其米多沃而食之彊，如此者不風。先時者，莖葉帶芒以短，衡穗鉅而芳，奪稆米而不香。後時者，莖葉帶芒而末，衡穗閎而青零，多粈而不滿。”

此外對黍、菽、稼等的節序性，均有同樣之說明。

這對於其時農業經營的技術程度，以及地主階級爲提高剩餘勞動的生產，對於農業經營技術悉心研究的情形，在這裏可以見出一個大略來。但這並不是根據他們憑空的臆想，而是當時農業經營組織和生產技術的最高水準的總結；他們所指出的較細密的農業經營辦法，不只在當時起了指導教育的作用，而且其經營技術，到人民大革命勝利前也還廣泛的被應用。

二　陸賈和賈誼

甲　陸　賈

到西漢，中國社會的思想，隨着封建主義之重新確立——由封建初期到後期之社會部分質變的完成——而發展爲諸對立物之統一的傾向。這傾向，到董仲舒的時代便完全實現了。從而代表掌握政權的地主階級的思想，從呂氏春秋到淮南子，便表現一個轉化的過程，即

表現着向儒家學的轉化；在陸賈及賈誼的思想言論中，便代表着這一轉換點。陸賈和賈誼之所以被稱爲儒家，便在這裏。

陸賈在其政論上，首先對於從來新興封建地主階級代言者的變法主張，便以一種批判的態度去說明。在他看來，現代和古代的環境不同，法度的改變自屬必要；可是這種改變並不是本質的，即在階級構成的本質上却是同一的。故說：

"書不必起仲尼之門，藥不必出扁鵲之方；合之者善，可以爲法，因世而權行。"（新語術事）

"善言古者，合之於今，能術遠者，考之於近。……道近不必出於久遠，取其至要而有成。春秋上不及五帝，下不至三王，述齊桓晉文之小善。魯之十二公至今之爲政，足以知成敗之效，何必於三王？故古人之所行者，亦與今世同。……萬世不易法，古今同紀綱。"（同上）

"世殊而地絕，法合而度同。"（同上）

由於他們從前爲着和舊封建主爭奪政權，提出了一些較進步的主張，發表些較激烈的言論；到現在，他們自己掌握政權後，便認爲那對於他們自己也不適合了。這不只要求"變法"的改良主義者是這樣，在無產階級以前所有取得了政權的那些曾經是革命的階級也都是這樣。所以陸賈一面便承襲其前驅者的變法主張，同時又予以部分的否定和批評。即在一面，把其後期封建制的"法度"絕對化；一面又否定其從來"變法"運動中的進步思想、主張和言論，而改取保守的立場。

然而所謂古今同一的"紀綱"和"萬世不易"的"法"是什麼呢？那便是中國封建制基本大法的"三綱五常"，或等級宗法制度一類的東西。從這裏，陸賈便轉入到從來就充任封建統治原理的儒家學。這是

他和申、商、韓非乃至呂不韋不同的地方。他說：

"修父子之禮以及君臣之序，乃天地之通道，聖人之所不失也。"（新語愼微）

"於是先聖乃仰觀天文，俯察地理，圖畫乾坤以定人道，民始開悟，知有父子之親，君臣之義，夫婦之道，長幼之序。於是百官立，王道乃生。"（新語道基）

"百姓以德附，骨肉以仁親，夫婦以義合，朋友以義信，君臣以義序，百官以義承。"（同上）

陸賈在這裏所說明的，就是"君臣"、"父子"、"夫婦"的"三綱"，和君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友的"五常"，並把它强調爲"天地之通道"，"聖之所不失"，所以在這裏，他又承襲着孔丘、孟軻和荀卿。但是新興封建地主階層爲什麼在從前否認儒家的政治原理，現在的地主階級反與以接受呢？因爲儒家的政治原理是封建主義的統治原理。新興封建地主從前是附屬於封建主集團的沒有政權的階層，在這種原理下被支配着；現在的地主，自己成爲掌握政權的支配者，形勢已經倒過來，自己需要一種原理去支配其他的階級和階層。因而儒家的統治原理在原則上於他們便成爲必要了，——只是原則的，並不是原封原樣的抄襲。

從而他們把相對性的是非，在這裏也便與以絕對化。例如說："凡人莫不知善之爲善，惡之爲惡。"（新語資質）

另一方面，陸賈又承襲着老莊的"無爲"主義。例如他說：

"道莫大於無爲，……何以言之？昔虞舜治天下，彈五絃之琴，歌南風之詩，寂若無治國之意，漠若無憂民之心，然天下治。……故無爲也，乃無(不)爲也。"（新語無爲）

"是以君子握道而治，口德而行，席仁而坐，杖義而强。虛無

寂寞，通動無量。"(新語道基)

這在最主要的方面，是要取消鬥爭。從前新興封建地主和舊封建主爭奪政權，是不反對鬥爭的；現在成了統治者的地主階級，便要反對被統治者來對他們鬥爭了。在另一方面，他和呂氏春秋的著者應用同一邏輯，企圖拿無爲主義去防止專制主義原則下的暴君出現。同時，因爲長期的社會動亂和戰爭，尤其自公元前二〇九至二〇二年間的農民大暴動和各階級階層間的混戰，引起社會經濟的衰落和勞動人口的缺乏；成爲支配者的地主集團，爲昭蘇勞動人口和復興經濟，不得不採取"無爲"主義的政策，亦即所謂寬縱法網。所以陸賈說：

"秦非不欲爲治，然失之者，乃舉措暴衆而用刑太極故也，是以君子尙寬舒以苞身，行中和以統遠。民畏其威而從其化，懷其德而歸其境，美其治而不敢違其政。"(新語無爲)

這裏的主要意思，便在使民"懷其德而歸其境"。所以漢初的政治設施，皆本所謂"無爲"主義，即此之故。故其政治負責人，子房喜黃老，陳平則"好讀書，修黃老之言"(史記陳丞相世家)。在曹參，則史記樂毅傳云：

"樂臣公學黃帝、老子，其本師號曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教樂瑕公，樂瑕公教樂臣公，樂臣公教蓋公。蓋公教於齊高密膠西，爲曹相國師。"

他如史記云："竇太后爲黃帝、老子言，帝及太子諸竇，不得不讀黃帝、老子，尊其術。"這種情形，到武帝時，隨着社會經濟的復興和勞動人口的增殖，乃不能不隨之而轉變了。因之史記云："武安侯田蚡爲丞相，絀黃老刑名之言。"武帝崇儒術，黜百家。這種意識形態轉變的過程，是十分明白的。

最後，陸賈理想中的政治秩序是這樣的：

"是以君子之爲治也，塊然若無事，寂然若無聲，官府若無吏，亭落若無民。閭里不訟於巷，老幼不愁於庭；近者無所議，遠者無所聽；陘驛無夜行之吏，鄉閭無夜名之征；犬不夜吠，鳥不夜鳴；老者息於堂，丁壯者耕耘於田；在朝者忠於君，在家者孝於親。於是賞善罰惡而潤色之，興辟雍庠序而教誨之。然後賢愚異議，廉鄙異科，長幼異節，上下有差，强弱相扶，小大相懷，尊卑相承，雁行相隨。不言而信，不怒而威。豈恃堅甲利兵，深刑刻法，朝夕切切而後行哉？"(新語至德)

這在基本上，不過是適應於漢初社會經濟條件下的孔孟政治原理的修改，以及在這種政治原理的基礎上，又採取着"無爲"主義的政策。——"無爲"主義，在他們只是一種政策。

乙 賈 誼

關於賈誼的思想，所謂賈子新書既難可信，現在便只有就史記秦本紀所載過秦論和漢書賈誼傳中的材料去探索。因之，想依此去復現賈誼思想的全貌是困難的。

依據現有材料，賈誼在認識論上，首先認爲宇宙間的一切物事都是變化不居的，故說："萬物變化，固亡休息；斡流而遷，或推而還。形氣轉續，變化而嬗；汸穆亡間，胡可勝言？禍兮福所倚，福兮禍所伏，憂喜聚門，吉凶同域。"(漢書賈誼傳) 在這裏，他並同老聃一樣，接觸着辯證的觀點，知道從物事之矛盾對立的關係上去說明其變化。下面的一段話，是他對於宇宙總體的解釋。他說："且夫天地爲鑪，造化爲工，陰陽爲炭，萬物爲銅，合散消息，安有常則？千變萬化，未始有極；忽然爲人，何足控揣？化爲異物，又何足患？"(同上) 這也是有點辯證法和唯物主義觀點的。其次，他對於人生的解釋說："縱軀委命，不私與己。

其生兮若浮，其死兮若休。澹虖若深淵之靚，汜虖若不繫之舟。不以生故自保，養空而浮。德人無累，知命不憂。細故蒂芥，何足以疑？"（同上）這在一方面，雖指斥了貪生怕死的狹隘的人生觀；但在另方面，他的人生觀的基本立場，却又有些迷惘、消極的因素。

從而他在政治論的出發點上，認爲社會制度也不是一成不變的，而是要因應時、空條件的變異而變異。故說：

"是以君子爲國，觀之上古，驗之當世，參以人事，察盛衰之理，審權勢之宜，去就有序，變化有時，故曠日長久而社稷安矣。"（史記秦始皇本紀引過秦論）

這是說，創造社會制度要根據歷史的經驗，當前的情況和適合時宜的方針。

其次，他認爲"定"天下以後和"取"天下時所不同的，首先便在於根據上述的原則，制定法度去"安定"社會；而秦之所以滅亡，不僅由於秦始皇是一個剛愎自用的獨夫，尤在於不知回過頭來，去制定守成的法度，不知把"王道""仁義"的統治精神去代替"私權"和"詐力"的精神；秦取天下和治天下只有一套。他說：

"秦王懷貪鄙之心，行自奮之智，不信功臣，不親士民。廢王道，立私權；禁文書而酷刑法，先詐力而後仁義，以暴虐爲天下始。夫幷兼者高詐力，安定者貴順權；此言取與守不同術也。秦離戰國而王天下，其道不易，其政不改。是其所以取之守之者異也。孤獨而有之，故其亡可立而待。借使秦王計上世之事並殷周之迹，以制御其政，後雖有淫驕之主，而未有傾危之患也。"（同上）

從而他力言，漢朝如仍不"順權"創立制度去安定統治，也必然會蹈襲秦朝的覆轍，要趨於滅亡的。故說："陛下即不定制，如今之勢，不過一傳再傳，諸侯猶且人恣而不制，豪植而大强，漢法不得行矣。"（漢

書賈誼傳上文帝疏)"……立經陳紀，輕重同得，後可以爲萬世法程，雖有愚幼不肖之嗣，猶得蒙業而安，至明也。以陛下之明達，因使少知治體者得佐下風，致此非難也。……臣謹稽之天地，驗之往古，按之當今之務，日夜念此至熟也。雖使禹舜復生，爲陛下計，無以易此。"(同上治安策)他這種思想，正體現了地主階級在掌握全國政權後，需要建立一種確保其一統江山的統治權的要求。

然而他所謂法度是怎樣的內容呢？賈誼在這裏，曾有如次的說明。首先他主張一切權力集於中央的專制主義政體。他說："夫仁義恩厚，人主之芒刃也，權勢法制，人主之斤斧也。"(同上)在這一原則下，他極力主張削藩，例如他說：

"今或親弟謀爲東帝，親兄之子西鄉而擊，今吳又見告矣，……況莫大諸侯權力且十此者乎？然而天下少安何也？大國之王，幼弱未壯，漢之所置傅相，方握其事；數年之後，諸侯之王，大抵皆冠，血氣方剛，漢之傅相稱病而賜罷；彼自丞尉以上徧置私人。如此有異淮南、濟北之爲邪？此時而欲爲治安，雖堯舜不治。……

"假設天下如曩時，淮陰侯尙王楚，黥布王淮南，彭越王梁，韓信王韓，張敖王趙，貫高爲相，盧綰王燕，陳豨在代。令此六七公皆亡恙，當是時而陛下即天子位，能自安乎？臣有以知陛下之不能也。……高皇帝以明聖威武即天子位，割膏腴之地以王諸公，多者百餘城，少者乃三四十縣，裹至渥也。然其後，十年之間，反者九起。……然尙有可諉者曰疏。臣請試言其親者。假令悼惠王王齊，元王王楚，中子王趙，幽王王淮陽，共王王梁，靈王王燕，厲王王淮南，六七貴人皆亡恙，當是時，陛下即位，能爲治乎？臣又知陛下之不能也。若此諸王，雖名爲臣，實皆有布衣昆弟之心，

虞亡不帝制，而天子自爲者；擅爵人，赦死辠，甚者或戴黃屋。漢法令非行也。雖行不軌如厲王者，令之不肯聽，召之安可致乎？……故疏者必危，親者必亂，已然之效也。其異姓負疆而動者，漢已幸勝之矣，又不易其所以然，同姓襲是跡而動，既有徵矣，其勢盡又復然。殃禍之變未知所移。明帝處之尙不能以安，後世將如之何？”（同上）

他更進而說明，凡諸侯的反叛，並不是由於人的個人原因，而是由於一種制度的必然。故又說：

“臣竊跡前事，大抵强者先反，淮陰王楚最强則最先反，韓信依胡則又反，貫高因趙資則又反，陳豨兵精則又反，彭越用梁則又反，黥布用淮南則又反，盧綰最弱最後反，長沙乃在二萬五千戶耳，功少而最完，勢疏而最忠，非獨性異人也，亦形勢然也。曩令樊酈絳灌據數十城而王，今雖以殘亡可也。令信越之倫列爲徹侯而居，雖至今存可也。”（同上）

但是他也並不是根本否定諸侯王的存在，不過他認爲他們的存在應在不妨害中央集權的條件下；從而他主張：諸侯或食邑而列居首都，或小其封邑而保留部分的行政權於中央，或則令居邊遠，使爲邊防藩障。故他繼續說：

“然則天下之大計可知已。欲諸王之皆忠附，則莫若令如長沙王；欲臣子勿覬覦，則莫若令如樊酈等；欲天下之治安，莫若衆建諸侯而少其力。力少則易使以義，國小則無邪心。令海內之勢，如身之使臂，臂之使指，莫不制從；諸侯之君不敢有異心，輻輳並進，而歸命天子。”（同上）

這完全是從那成爲支配階級的封建地主的階級要求出發的。因爲在他們土地佔有點面交叉的形式上，要求統治權力的集中，而不容

那種具有獨立權力的封國存在，——這種封國是和他們的利益矛盾的。其次，從商人的立場上，當然要求排斥那種封邑的地域封鎖性。而此，即正是後期封建制自身的一種矛盾性。

其次，他主張重建"三綱五常"的系統，確定尊尊主義的等級身分制和適應封建後期家長制經濟的親親主義的宗法制。他說：

"夫立君臣，等上下，使父子有禮，六親有紀，此非天之所爲，人之所設也。夫人之所設，不爲，不立，不植，則僵；不修，則壞。筦子曰：'禮義廉恥，是謂四維。四維不張，國乃滅亡。'使筦子愚人也則可；筦子而少知治體，則是豈可不爲寒心哉？秦滅四維而不張，故君臣乖亂，六親殃戮，姦人並起，萬民離叛，凡十三歲而社稷爲虛。今四維猶未備也，故姦人幾幸，而衆心疑惑。豈如今定經制，令君君臣臣，上下有差，父子六親，各得其宜。姦人無所幾幸，而羣臣衆信上不疑惑。此業壹定，世世常安，而後有所持循矣。若夫經制不定，是猶渡江河無維楫，中流而遇風波，舩必覆矣。"(漢書賈誼傳治安策)

他認爲這在當時，是安定社會、鞏固統治的根本大法的創制原則。不過他的這種原則，一面是從來儒家學原則的承襲，沒有什麼本質的改變。一面却也適應後期封建經濟的情況而有所改變。在確立身分制的原則下，他一面主張確定地主階級的身分；一面又主張確立"刑不上大夫，禮不下庶人"的法律和身分的嚴格的階級性。故說：

"故古者，聖王制爲等列，內有公、卿、大夫、士，外有公、侯、伯、子、男，然後有官師小吏，延及庶人。等級分明，而天子加焉，故其尊不可及也。……廉恥節禮以治君子，故有賜死而亡戮辱，是以黥劓之罪，不及大夫。……若夫束縛之，係縲之，輸之司寇，編之徒官，司寇小吏，詈罵而榜笞之，殆非所以令衆庶見也。夫卑

賤者，習知尊貴者之一旦吾亦乃可以加此也，非所以習天下也非尊尊貴貴之化也。”(同上)

“故古者，禮不及庶人，刑不至大夫，所以厲龍臣之節也。古者大臣有坐不廉而廢者，不謂不廉，曰簠簋不飾；坐汙穢、淫亂、男女亡別者，不曰汙穢，曰帷薄不修；坐罷軟不勝任者，不謂罷軟，曰下官不職。故貴大臣定有其辠矣，猶未斥然正以諱之也，尚遷就而爲之諱也。”(同上)

但是憑什麼去行使這種法度，而能使被統治者順從呢？在這裏，他也承襲着孔丘的先軟化後刑罰的主張，故說：

“及秦而不然，其俗固非貴辭讓也，所上者告訐也；固非貴禮義也，所上者刑罰也。”(同上)

“以禮義治之者積禮義，以刑罰治之者積刑罰。刑罰積而民怨背，禮義積而民和親。故世主欲民之善、同，而所以使民善者或異；或道之以德教，或歐之以法令。道之以德教者，德教洽而民氣樂；歐之以法令者，法令極而民風哀。哀樂之感，禍福之應也。……今或言禮誼之不如法令，教化之不如刑罰，人主胡不引殷周秦事以觀之也。”(同上)

他對於孔孟的這種承襲，自然又和孔孟有着多多少少的歧異，然這也正是和歷史自身變動相適應的。這種儒家學的自身的變化，到董仲舒而達到完成。

最後，賈誼認爲爲建設其大一統王國的尊嚴，與防止匈奴族的侵掠，便極力主張用武力去平服。他說：

“天子者，天下之首。何也？上也。蠻夷者，天下之足。何也？下也。今匈奴嫚侮侵掠，至不敬也；爲天下患，至無已也；而漢歲致金絮采繒以奉之。夷狄徼令，是主上之操也；天子共貢，是臣下之

禮也。足反居上，首顧居下，倒懸如此，莫之能解，猶爲國有人乎？非直倒懸而已，又類辟且病痱。夫辟者一面病，痱者一方痛。今西邊北邊之郡，雖有長爵，不輕得復；五尺以上，不輕得息；斥候望烽燧不得臥，將吏被介胄而睡。……陛下何忍以帝皇之號爲戎人諸侯，勢既卑辱，而禍不息，長此安窮！……臣竊料匈奴之衆，不過漢一大縣。以天下之大困於一縣之衆，甚爲執事者羞之。陛下何不試以臣爲屬國之官，以主匈奴。行臣之計，請必係單于之頸而制其命，伏中行說而笞其背；舉匈奴之衆，唯上之令。"（漢書賈誼傳治安策）

匈奴族當時雖還在原始公社制時期，但其對塞內漢族居民的原始性的軍事掠奪，却是侵害了漢族人民的生存權益；賈誼主張採取武裝自衞的手段，保障民族生存的空間和權益，是完全正確的。而他對於漢帝，向匈奴族軍事團體奴顏婢膝，輸款納貢的諷刺，也表現了漢族人民的氣節。不過賈誼的出發點，主要却在於漢"天子"和大一統王國的尊嚴。

三　"淮南子"所代表的政治思想

據前漢書，淮南、衡山、濟北王傳云："淮南王安，爲人好書鼓琴，不喜弋獵、狗、馬、馳騁；亦欲以行陰德，拊循百姓，流名譽。招致賓客方術之士數千人，作爲內書二十一篇，外書甚衆，又有中篇八卷言神仙黃白之術，亦二十餘萬言。"又漢高誘淮南子敍云："初安爲辨達，善屬文；皇帝爲從父，數上書，召見。孝文皇帝甚重之，詔使爲離騷賦，自旦受詔，日早食已。上愛而秘之。天下方術之士多往歸焉。於是遂與蘇飛、李尙、左吳、田由、雷被、毛被、伍被、晉昌等八人及諸儒大山、小山

之徒，共講論道德，總統仁義而著此書。”是淮南子一書係安與其賓客蘇飛、李尚等所編述。

據漢書本傳及高誘敍，安爲漢高帝少子厲王的長子，卒於漢武帝元朔六年，即公元前一二三年。

淮南子一書雖係多人編述，然大體上亦有其一貫體系，此無用指申而自見者也。

甲　在認識論方面的“淮南子”

淮南子著者從動的觀點上，認爲宇宙萬物在最先都是不存在的；由“無有”中演化出宇宙，在宇宙形成以後，才派生出萬物。故俶眞訓說：

“有始者，有未始有‘有始者’，有未始有夫‘未始有有始者’。有有者，有無者，有未始有‘有無者’。……所謂‘有始者’，繁憤未發，萌兆芽蘖，未有形埒垠堮，旡旡蝡蝡，將欲生興，而未成物類。有未始有‘有始者’，天氣始下，地氣始上，陰陽錯合，相與優游競暢於宇宙之間，被德含和，繽紛龍蔥，欲與物接，而未成兆朕。有未始有夫‘未始有有始者’，天含和而未降，地懷氣而未揚，虛無寂寞，蕭條霄霓，無有彷彿，氣遂而大通冥冥者也。有有者，言萬物摻落，根莖枝葉，青蔥芬龍，轠蔓炫煌，蠉飛蝡動，蚑行喙息，可切循把握，而有數量。有無者，視之不見其形，聽之不聞其聲，捫之不可得也，望之不可極也，儲與扈冶。浩浩瀚瀚，不可隱儀揆度，而通光耀者。有未始有‘有無者’，包裹天地，陶冶萬物，大通混冥，深閎廣大，不可爲外，析毫剖芒，不可爲內，無環堵之宇，而生有無之根。有未始有夫‘未始有有無者’，天地未剖，陰陽未判，四時未分，萬物未生，汪然平靜，寂然清澄，莫見其形，若光耀之，

閒於無有，退而自失也。”

“是故有生於無，實出於虛。天下爲之圈，則名實同居。”（原道訓）

“夫無形者，物之大祖也；無音者，聲之大宗也。其子爲光，其孫爲水，皆生於無形乎！”（同上）

然而在天地未形成以前的太空，是一種怎樣的形狀呢？從而是怎樣形成天地，又怎樣派生萬物以至人類呢？淮南子著者說：

“古未有天地之時，惟像無形，窈窈冥冥，涬濛鴻洞，莫知其門。有二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息。於是乃別爲陰陽，離爲八極，剛柔相成，萬物乃形。煩氣爲虫，精氣爲人。是故精神，天之有也，而骨骸者，地之有也；精神入其門，而骨骸反其根。”（精神訓）

“天墜未形，馮馮翼翼，洞洞灟灟，故曰大昭。道始於虛霩，虛霩生宇宙，宇宙生氣，氣有涯垠，清陽者薄靡而爲天，重濁者滯凝而爲地。清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定，天地之襲精爲陰陽，陰陽之專精爲四時，四時之散精爲萬物。積陽之熱氣生火，火氣之精者爲日；積陰之寒氣爲水，水氣之精者爲月；日月之淫爲精者爲星辰。天受日月星辰，地受水潦塵埃。”（天文訓）

這是說，由始於“虛霩”之道生太空，太空生氣，裂爲陰陽而創天造地，以至派生萬物。而其最原始的獨自存在着的便是“道”，易言之，宇宙萬物都是“道”的派生物。故他認爲宇宙萬物是存在的，但同時又是被“道”所派生的。從而成爲問題的便是他之所謂“道”，是獨自存在的物質原素，還是精神的東西。淮南子的著者說：

“所謂無形者，一之謂也。所謂一者，無匹合於天下者

也。……是故視之不見其形，聽之不聞其聲。……無形而有形生焉，無聲而五音鳴焉，無味而五味形焉，無色而五色成焉。是故有生於無，實出於虛。"(原道訓)

但是"一"仍是被"道"所派生的，而並不是最原始的，例如他說："'道'者，'一'立而萬物生矣。是故'一'之理施四海，一之解際天地。其全也，純兮莫樸，其散也，混兮若濁。濁而徐清，冲而徐盈。澹兮其若深淵，汎兮其若浮雲。若無而有，若亡而存。萬物之總，皆閱一孔，百事之根，皆出一門。其動無形，變化若神；其形無迹，常後而先。"(原道訓)在這裏，他之所謂"一"是可以作爲星雲氣體來解釋的。不過在他，"一"却是"道"所派生的，故仍當進而追究他之所謂"道"。原道訓說：

"夫道者，覆天載地，廓四方，拆八極，高不可際，深不可測；包裹天地，稟授無形。原流泉涌，冲而徐盈；混混汩汩，濁而徐清。故植之而塞於天地，橫之而彌於四海，施之無窮而無所朝夕。舒之幎於六合，卷之不盈於一握。約而能張，幽而能明，弱而能强，柔而能剛。橫四維而含陰陽，紘宇宙而張三光。甚淖而滒，甚纖而維。山以之高，淵以之深，獸以之走，鳥以之飛，日月以之明，星歷以之行，麟以之遊，鳳以之翔。"

從這裏，當他追究到物質的東西，如"日月"之"明"，"星歷"之"行"，"動物"之"動"，與人類之有知覺等現象時，他從物質的本身上不能獲得解答，於是乃轉入二元論的見解，把"道"和存在的萬物對立起來，且從而達到"道"爲創造宇宙萬物主宰的結論。泰族訓說："天設日月，列星辰，調陰陽，張四時。日以暴之，夜以息之，風以乾之，雨露以濡之。其生物也，莫見其所養而物長；其殺物也，莫見其所喪而物亡。此之謂神明。"

所以他在墜形訓申述一切存在的東西都是物質的東西；而一切

物質的東西的起源都是由於"氣"。在這裏，他已達到唯物主義的見解。但當他由一般的物質現象的追究而轉入到生物之所以"生"的一個問題時，便認爲凡生物除具有一個物質的形骸以外，還另有一個與之相對立的精神的東西存在。這在他敍述生物所以有生的問題時，說得明白：

"凡人民禽獸萬物貞虫，各有以生，或奇或偶，或飛或走，莫知其情，惟知通道者能原本之：天一，地二，人三，三三而九，九九八十一，一主日，日數十，日主人，人故十月而生；八九七十二，二主偶，偶以承奇，奇主辰，辰主月，月主馬，馬故十二月而生；七九六十三（'七'北宋本誤爲'十'），三主斗，斗主犬，犬故三月而生；六九五十四，四主時，時主彘，彘故四月而生；五九四十五，五主音，音主猨，猨故五月而生；四九三十六，六主律，律主麋鹿，麋鹿故六月而生；三九二十七，七主星，星主虎，虎故七月而生；二九十八，八主風，風主虫，虫故八月而化。鳥魚皆生於陰，陰屬於陽，故鳥魚皆卵生。"（墜形訓）

從而在墜形訓又敍述動物界中的人類、"羽"類、"毛"類、"鱗"類、"介"類，植物界中的草本類、木本類、萍藻類，便認爲都是從這一原理而派生出來的。

因之當他追究"人"之所以爲"人"，即人類爲何有知覺這一問題時，他便從精神的我和物質的我之對立上去說明。例如他說："是故精神者，天之有也；而骨骸者，地之有也；精神入其門，而骨骸反其根。"（精神訓）又說：

"今人之所以眭然能視，瞢然能聽，形體能抗，而百節可屈伸，察能分白黑，視醜美，而知能別同異，明是非者，何也？'氣'爲之充而'神'爲之使也。何以知其然也？凡人之志，各有所在，而神有

所繫者，其行也，足蹟趎蹎、頭抵植木而不自知也。招之而不能見也，呼之而不能聞也，耳目非去之也。然而不能應者，何也？神失其守也。”（原道訓）

“夫精神者，所受於天也，而形體者，所稟於地也。故曰一生二，二生三，三生萬物。萬物背陰而抱陽，冲氣以爲和。故曰一月而膏，二月而胅，三月而胎，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成，八月而動，九月而躁，十月而生；形體以成，五臟乃形。”（精神訓）

因而他認爲人之所以有知覺、行動，並不由於物質的形骸，而是由於精神，故精神轉而成了本體。俶眞訓說：“是故神者，智之淵也，淵清則智明矣。智者，心之府也，智公則心平矣。”不過他同時既然承認外界的存在，則精神和外界又是怎樣的聯系着呢？從這裏他又轉入客觀主義。原道訓說：“人生而靜，天之性也；感而後動，性之害也；物至而神應，知之動也。知與物接而好憎生焉。好憎成形而知誘於外。”

但是構成外界的物質的本源的氣，便也是“道”所派生的，故精神與物質在究極上又都是同源的，故原道訓說：“夫性命者與形俱出其宗。形備而性命成，性命成而好憎生矣。”他從這裏便轉入唯心主義的一元論，而達到只有精神是唯一存在着的；且從而便歸結到取消鬥爭的“無爲”主義，與莊周的“眞人”即“出世主義”的人生觀（見精神訓）。

他在認識論上的這種結論，一方面，由於當時社會諸階級地位變動的事實，以及淮南王安自身所遭的境遇，給予他達到唯物主義的認識；但另一方面，由於要維護其階級的支配地位，不能不在究極上，對變動的存在的東西與以靜止的玄學的說明，而歸結爲最高主宰權力的“道”。所以他終於達到精神和物質之對立的二元論，並由二元論而歸結到“道”的一元論的唯心主義，——本來二元論者在其本質上自

始便是唯心主義的。

乙　在政治論方面的"淮南子"

從淮南子著者的認識論出發，人類既同等地受取精神本體於"天"及物質本體於"地"，便應該達到人類平等的結論，爲什麼又有"君子"和"小人"之分歧呢？在他看來，這分歧完全是由於後天的修養。君子知道修養去保全天性。俶眞訓云："是故聖人之學也，欲以反性於初而游心於虛也。"原道訓云："是故達於道者反於淸靜，究於物者終於無爲。以恬養性，以漠處神，則入於天門。"因此，他們便能成爲統治者。故說："修道理之教，因天地之自然，則六合不足均也。"（同上）反之，不知養眞復性的，便成爲小人，便應該期待那些"達於道"的人來統治。可是在老聃，這"道"之應用到政治上也是以"無爲"爲原則，對於儒家的所謂"仁義"也認作"有爲"而予以排斥。在他，把"仁義"也認作"道"所具有的東西，從這裏轉入到儒家學。因而他歸結到階級論上說：

"先本(仁義)後末(法度)，謂之君子；以末害本，謂之小人。君子與小人之性非異也，所以先後而已矣。"(泰族訓)

"君子非仁義無以生，失仁義則失其所以生；小人非嗜欲無以活，失嗜欲則失其所以活。"(繆稱訓)

"教本乎君子，小人被其澤；利本乎小人，君子享其功。"(同上)

"君子思義而不慮利，小人貪利而不顧義。"(同上)

這種階級理論，在本質上和孔丘、孟軻是完全一致的。認爲統治人是"君子"的專責，提供剩餘勞動是"小人"的本分。

關於"禮樂""法度"等政權的形式和文化狀態，他也和呂氏春秋

著者的見解一樣，認爲是可以隨時勢而變更的。故說：

"先王之制，不宜則廢之；末世之事，善則著之。是故禮樂未始有常也。故聖人制禮樂而不制於禮樂。治國有常，而利民爲本；政教有經，而令行爲上。苟利於民，不必法古；苟周於事，不必循舊。……故聖人法與時變，禮與俗化；衣服器械，各便其用；法度制令，各因其宜。故變古未可非，而循俗未足多也。"(氾論訓)

"世俗之人多尊古而賤今，故爲道者必託之於神農、黃帝而後能入說。亂世闇主高遠其所從來，因而貴之。爲學者，蔽於論而尊其所聞，相與危坐而稱之，正領而誦之。"(修務訓)

制度雖然要隨時、空條件的不同而變易，但又自有"常""經"的，即"仁義""本也"，是不可變動的；"法度""末也"，是可以改變的。而法度的改變也是有限度的，因爲法度本身又有其"常""經"。什麼是"法度"的常經呢？他說：

"中考乎人德以制禮樂，行仁義之道以治人倫，而除暴亂之禍。乃澄列金木水火土之性，故立父子之親而成家，別清濁五音六律相生之數以立君臣之義而成國，察四時季孟之序以立長幼之禮而成官，此之謂參。制君臣之義，父子之親，夫婦之辨，長幼之序，朋友之際，此之謂五。乃裂地而州之，分職而治之，築城而居之，割宅而異之，分財而衣食之，立大學而教誨之，夙興夜寐而勞力之，此治之綱紀也。"(泰族訓)

是他之所謂法度的常經，仍是從來的"三綱五常"。所以在這裏，他仍是把儒家的統治原理，在地主階級的後期封建制經濟的諸條件的基礎上，一一重新翻譯，同時把這個原理具體化而爲各個朝代的法度。

從這裏，他從維護其階級統治的立場上轉入到保守的觀點，把其

當時的"法"的作用絕對化。說："法者，天下之度量，而人主之準繩也，懸法者，法不法也；設賞者，賞當賞也。法定之後，中程者賞，訣繩者誅，……"(主術訓)但是怎樣去推行法度呢？他也和其他儒家一樣，一面主張用欺騙的教育方式去麻醉人民，泰族訓說："民無廉恥不可治也；非修禮義，廉恥不立。民不知禮義，法弗能正也；非崇善廢醜而向禮義，無法不可以爲治也。不知禮義，不可以行法。"麻醉無效，然後再繼之以刑罰。故使"法"能有效力是鞏固統治的第一義，故說："有法者而不用，與無法等。是故人主之立法，先自爲檢式儀表。"(主術訓)

對於後期封建制的政體，他也同樣主張專制主義，讓君主成爲掌握階級政權的最高獨裁者，主術訓說："是故權勢者，人主之車輿也；大臣者，人主之駟馬也。"但怎樣能確保"人主"不違反其階級全體的利益呢？他說"法制禮義"的自身，就是對"人主"的一種約束，故主術訓又說："法籍禮義者，所以禁君，使無擅斷也。"然而若遇"不知禮義"、不守"法制"的"人主"，則這種主觀上的期望，事實上會是完全無效的。從這裏，他也同樣轉入到"無爲"主義，希望"人主"主觀的"清靜""無爲"以爲補救，故說："人主之術，處無爲之事，而行不言之教；清靜而不動，一度而不搖，因循而任下，責成而不勞。"(主術訓)"夫乘衆人之智，則無不任也；用衆人之力，則無不勝也。"(同上)"無爲者，非謂其凝滯而不動也，以其言莫從己出也。"(同上)但這對於問題的本身，依然沒有前進。

他的"無爲"主義之另一方面的意義，也同樣在着眼於勞動人口的復員與生產力的恢復，故說"非簡不可以合衆"(詮言訓)。又說：

> "爲治之本務在於安民，安民之本在於足用，足用之本在於勿奪時，勿奪時之本在於省事，省事之本在於節欲，節欲之本在於反性，反性之本在於去載；去載則虛，虛則平，平者道之素也，

虛者道之舍也。"(詮言訓)

秦漢之際勞動人口的死亡逃散和社會生產的衰落，到漢文帝初年，還沒有完全恢復。休息生聚，恢復生產，是當時施政的主要方針。所以他又說：

"食者民之本也，民者國之本也，國者君之本也。是故人君者，上因天時，下盡地財，中用人力。是以羣生遂長，五穀繁殖。教民養育六畜，以時種樹；務修田疇，滋植桑麻；肥墝高下，各因其宜；丘陵阪險不生五穀者，以樹竹木。春伐枯槁，夏取果蓏，秋畜疏食，冬伐薪蒸，以爲民資。是故生無之用，死無轉尸。"(主術訓)

他的"無爲"主義的最終目的，自然也同呂氏春秋的著者一樣，在取消鬥爭。

最後，他對君權的解釋，墮落到最反動的有神論，認爲一切自然現象都由於"道"即神的意志在主宰着，"人主"便是代表神來執行統治的。因而"人主"的舉動是否合於神意，便反映爲自然現象的變易；易言之，一切自然現象的變易，都是"天"對於"人主"的一種暗示。故說：

"人主之情，上通於天，故誅暴則多飄風，枉法令則多虫螟，殺不辜則國赤地，令不收則多淫雨。四時者，天之吏也；日月者，天之使也；星辰者，天之期也；虹蜺彗星者，天之忌也。"(天文訓)

"故國危亡而天文變，世惑亂而虹蜺見。萬物有以相連，精祲有以相蕩也。故神明之事，不可以智巧爲也，不可以筋力致也。"(泰族訓)

這不啻又重新提倡君權神授的說教；加之，在專制主義的原則下，爲防止暴君的擅斷，乃又捧出一個神來放到君主的頭上，給予以某種約束；同時，這又是後來讖緯符瑞說的一個端緒。——自然，這只

是從那作爲一種宣揚神道讖緯符瑞說的意義上說的，至於符應迷信却並不始自此時。

不但君主的行事與神意相感而受其監視，一般"物類"的"相動"也是如此。故說："物類相動，本標相應。故陽燧見日則燃而爲火，方諸見月則津而爲水。虎嘯而谷風至，……貴星墜而渤海決。"(天文訓)這同時對於被統治者，在麻醉教育以外，又給予一種神道的威嚇。

最後，淮南子著者在墜形訓中所敍述的地理學，較之鄒衍和呂氏春秋的著者有其一步前進。同時在天文訓中對天文歷數學亦有其相當的發揮。

第二章　適應於專制主義封建經濟發展而來的董仲舒的政治學說

一　董仲舒的社會身分及其著作

據漢書董仲舒傳云："董仲舒，廣川人也，少治春秋，孝景時爲博士；下帷講誦，弟子傳以久次相授業，或莫見其面，蓋三年不窺園，其精如此；進退容止，非禮不行，學士皆師尊之。武帝即位，舉賢良文學之士，前後百數，而仲舒以賢良對策焉。"曾任武帝兄江都易王相，晚年曾爲膠西王相。史記儒林傳亦略有同樣記載。廣川一地，漢書卷五十六考證云："按志，廣川屬信都國。今直隸棗强縣有廣川鎮，與景州相近，即漢廣川故縣。"

據本傳所云："三年不窺園"；又云："及去位歸居，終不問家產業，以修學著書爲事。"是則他不但可以完全離開生產勞動而不虞衣食的缺乏，抑且"不問家產業"，那當然不需他親自過問，或有其使用在管理上的代理人。因此，他的家庭可能是地主。同時其時代正是以大地主成爲支配階層的條件完成的時代，所以他便以地主階級的代言人而出現，系統地提出後期封建制的統治原理而獲得所謂"漢代孔子"的地位。

其生卒年代，我此刻手下沒有可靠的材料來考定；即其"對策"之年，今亦疑而未決。據漢書卷五十六考證云："按仲舒對策之年，先儒疑而未定；漢書武紀載於元光元年(前一三四年)，與公孫弘並列，既失之太後；通鑑據史記武帝即位爲江都相之文載於建元元年(前一四〇年)，與嚴助並列，亦失之太前。若以仲舒此文推之，則在建元五年也(前一三六年)。計漢元年(前二〇六年)至建元三年(前一三八年)爲七十歲，而五年始置五經博士，即傳所謂推明孔氏，抑黜百家，立學校之官也；至元光元年初令郡國舉孝廉各一人，即傳所謂州郡舉茂材孝廉也。若在建元元年，豈得云'七十餘歲'乎？"東京三省堂世界年表亦謂仲舒爲江都相在建元元年，不知另有所據否？

其著作，本傳云："仲舒所著，皆明經術之意，及上疏條教凡百二十三篇，而說春秋事得失，聞舉玉杯、蕃露、清明、竹林之屬復數十篇，十餘萬言，皆傳於後世，掇其切當世施朝廷者著于篇"，按今所傳春秋繁露內包玉杯、竹林等篇，今世學者多疑其係後人採綴而成，前人亦有作此種疑問者矣。然其能代表仲舒思想則無疑。此外"藝文志有公羊董仲舒治獄十六篇，王充曰：'仲舒表春秋之義，稽合於律，無乖異者。'應劭曰：'朝廷遣廷尉湯問得失，於是作春秋決獄二百三十二事，動以經對。'即其事也。隋唐志尙有十卷。"(漢書考證)

二　作爲董仲舒認識論的"天人合一"論與"性"說

董仲舒在其思想的出發點上，便把從來哲學上關於認識論的問題庸俗化，把自己扮演爲一個神學家的姿態，而出現了地主階級哲學。從楊朱以來的一點客觀主義或唯物主義因素的東西，由他又完全把它拋棄，而轉入到絕對唯心主義；原來的一點積極的東西，都在其

神學的下面散失了。他不只從這一點上回到儒家，甚至把孔孟的東西也解釋得更庸俗。原來孔丘和孟軻對宇宙本體論的問題，沒有深入去探究，其解釋還是模糊的；但他從主觀唯心主義出發進入到宇宙論問題的追究上，便公然達到有神論的結論，把儒家學降低爲神學。這由於在其時代階級構成的基礎上，以及其政治的、經濟的構成形態上，作爲地主階級代言者的他，便要求給予這些社會諸構成以階級的說明，把社會諸階級地位的構成以及其階級的權利永恆化。

首先，他追究到人類思想意識歧異的問題。在這裏，他承襲着孟軻和荀卿的"性"說，又與以部分的否定和修改，而歸結爲所謂"性三品"說。他說：

"米出禾中，而禾未可全爲米也；善出性中，而性未可全爲善也。……繭有絲，而繭非絲也；卵有雛，而卵非雛也。……故謂性未善"。(深察名號)

"聖人之性，不可以名性；斗筲之性，又不可以名性；性者，中民之性。"(實性)

在他看來，"性"是有善有惡的，故又說"天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性"(深察名號)。這不但是孟荀的"性善""性惡"的折衷論，而且他劃出"性"的"三品"的階級性來——"性善"的"聖人"、"性惡"的"治於人者"、可以爲善又可以爲惡的"中人"。這完全和其時代的階級構成內容適應着。在初期封建時代，主要的階級構成，一面是支配的封建主集團，一面則爲農奴，而中間階層並不能顯現其何種作用。但在後期，由於以買賣形式去表現土地佔有的形態下，一面是佔有土地的地主階級，一面則爲佃耕的農民階級，同時自耕農、小商人等等中間階層却能表現其相當作用，——他們的地位，一面可以昇騰爲地主，一面可以沉落爲佃農，而動搖於二者之間。董仲舒適應於這種階

級存在的內容上，從所謂"性三品"的見地上去確定社會諸階級的地位，而曲論地主階級之充任"治人者"和農民階級之成爲"治於人者"，看作先天的必然的歸結，把這兩個主要階級的地位凝固化；只有小所有者諸中間階層才是可"善"可"惡"的。

然而"性"是什麼呢？他說：

"今世闇於性，言之者不同。胡不試反性之名？性之名非生與？如其生之自然之資，謂之性。性者，質也。"（深察名號）

又說："性者謂之質，情者人之欲也。""質樸之謂性，……人欲之謂情。"（漢書本傳）是他之所謂"性"即是意識的本體，是有生俱來的，人類的意識便是從這作爲本體的"性"所引發出來的。因而從"斗筲之性"甚至"中人之性"所發生的意識，在他看來，當然是屬於"貪欲"和"奸邪"一類的意識，不能符合於地主階級的社會利益。從而便只有由性善的人們來掌握統制權力，用教化去陶養他們的天性，"糾正"其"錯綜複雜的思想意識"；創爲制度去管理他們，約束他們的活動。故說：

"明於天性，知自貴於物，知自貴於物，然後知仁誼，知仁誼然後重禮節，重禮節然後安處善，安處善然後樂循理，樂循理然後謂之君子。故孔子曰：'不知命，亡以爲君子也。'此之謂也。"（漢書本傳）

"天令之謂命，命非聖人不行；質樸之謂性，性非教化不成；人欲之謂情，情非度制不節。是故王者上謹於承天意，以順命也；下務明教化民，以成性也；正法度之宜，別上下之序，以防欲也。修此三者，而大本舉矣。"（同上）

"臣聞命者，天之令也，性者，生之質也，情者，人之欲也。或夭、或壽、或仁、或鄙，陶冶而成之，不能粹美，有治亂之所生，故不齊也。孔子曰：'君子之德風也，小人之德草也。草上之風必

偃'。"(漢書本傳)

這樣,一方面爲其階級的統治權力找着理論依據,一方面把其統治工具的"教化"和"制度",解釋爲基於全社會公共福利而產生的東西,一若統治階級不是基於其剝削生活而存在,反而是爲着人民的生活利益而存在似的。從而不但把教化和制度所表現的階級統治的內容隱蔽着,麻醉着被統治階級的視覺,防止其階級意識的發展,且從而麻痺中間階層,把他們拉到自己的周圍。

但是"性"何自來呢?是自存的還是被派生的呢?他說"性者,生之質",是"性"係隨人之"生"以俱來的。然而"人"何自來呢?從這裏他便轉入到神學,而歸結到"人"是上帝(天)所創造的結論。例如他說:

"天地之精所以生物者,莫貴於人。……天以終歲之數成人之身,故小節三百六十六,副日數也;大節十二分,副月數也;內有五臟,副五行數也;外有四肢,副四時數也;乍視乍漠,副晝夜也;乍剛乍柔,副冬夏也;乍哀乍樂,副陰陽也。"(人副天數)

"天者,羣物之祖也,故徧覆包函,而無所殊。"(本傳)

"萬物非天不生。"(順命)

然而人都是天所創造,人所賦有的性,爲什麼有"三品"的分歧呢?他認爲人類社會各階級所賦有的不同之"性",以及其各異的階級地位,也都是天——上帝所製定的。故說:

"夫天亦有所分予:予之齒者去其角,傅其翼者兩其足。是所受大者不得取小也。古之所予祿者,不食於力,不動於末。是亦受大者不得取小,與天同意者也。"(本傳)

於是把人類社會所存在的諸階級便藉着"天"——上帝的幽靈而把它凝固起來。

於是他從神學的立場上替其時代所行的階級的說教,歸結到所

謂"天人合一"論。因爲在從前，由於僧侶封建主和世俗封建主間的分離，所以在孔孟，是把"天"和"人"相對來說的。但教權封建主自始就未能完全負起對農民精神統治的任務，俗權封建主，自始就自己履行了這種任務的一部分。加之在現在後期封建政權的構成形式下，僧侶貴族和世俗貴族，沒有各自的領邑去表現其分立性的統治的那種界限存在，而是混同在官僚制度的組織系統中，同在一個形式上類似於"統一國家"的下面被統一着。而且這時道教還才開始形成，即所謂神仙方士之術，佛教也沒有輸入，在階級矛盾日漸擴大的情況下，益趨式微的巫教更不能担負起對農民行使精神統制的任務。因之，俗權封建主便不能不直接去執行更多的教權的任務。因而"天""人"相對的觀念，也便在這些條件下面被統一起來，董仲舒因而作出"天人合一"的結論，並儼然把自己扮演爲一個教主的姿態出現。他說：

"爲生不能爲人，爲人者天也。人之人本於天，天亦人之曾祖父也。此人之所以乃上類天也。人之形體，化天數而成；人之血氣，化天志而仁；人之德行，化天理而義；人之好惡，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四時；人生有喜、怒、哀、樂之答，春、秋、冬、夏之類也。……天之副在乎人，人之性情，有由天者矣。"(爲人者天)

依照董仲舒，人的形體以及其精神上的各種表徵，完全符合於天自體；易言之，天依照其自己的構制而創製人類。

他又認爲具有這種創製人類萬物之權能的"天"，也和人間一樣，有"百神"在輔助它，而自爲最高的權力者。故說："天者，百神之君也，王者之所最尊也。"(郊義)"天者，百神之大君也；事天不備，雖百神猶無益也。"(郊祭)這完全是適應地主階級專制主義的政治形態上反映着的思維的構製。不過在他，在其理論上把自己首尾倒置，而迴繞於

神學的幽靈下。

因而在他，"天"便是最高權力的上帝，人類便都是由上帝所創製的，又是上帝的兒孫。另一方面，上帝所創製的人類所形成的人間社會的組織，也完全是上帝所規定的，而符合於其"神"間的組織；同時在其"有所分予"的原則下，便亦替人間社會設立一個最高權力的君主去"替天行道"。他從這裏達到其地主階級的政權神授說的結論，故說："天以天下與堯、舜，堯、舜受命於天而王天下。"(堯舜湯武)"德侔天地者稱皇帝，天佑而子之，號稱天子。"(三代改制質文)"受命之君，天意之所予也，故號爲天子者，宜事天如父，事天以孝道也。"(深察名號)他們的政權，既係其"天父"所直接授予的，於是便只須對他們的"天父"負責。所以他說：

"臣聞天者，羣物之祖也，故徧覆包函而無所殊，建日月風雨以和之，經陰陽寒暑以成之。故聖人法天而立道，亦溥愛而亡私。布德施仁以厚之，設誼立禮以導之。春者，天之所以生也；仁者，君之所以愛也。夏者，天之所以長也；德者，君之所以養也；霜者，天之所以殺也；刑者，君之所以罰也。繇此言之，天人之徵，古今之道也。"(本傳)

從而"天父"的意旨(道)，一由它的兒子，即"天子"，體現到人間社會內，便表徵爲"五常"、"三綱"、"六紀"和教育、刑罰……，這而且是一成不變的，從來如此的"古今之道"，故說："道者，所繇適於治之路也；仁、義、禮、樂皆其具也。"(本傳)"道之大原出於天，天不變，道亦不變。"(同上)從而他把從來的歷史進化說的理論，也完全在"天父"的幽靈下面與以否定；把現存的地主階級的社會制度，說成永恆化、靜止化、絕對化的東西。

不過"道"既是一成不變的，凡"天子"又都是"天父"的兒子，爲什

麼在歷史上又有着興衰、存亡呢？他說，這不關"道"的本身，而是對"道"的體現有所"偏""弊"之所致。故說："臣聞夫樂而不亂，復而不厭者謂之道。道者，萬世亡弊，弊者，道之失也。先王之道，必有偏而不起之處，故政有眊而不行，舉其偏者以補其弊而已矣。三王之道所祖不同，非其相反，將以救溢扶衰，所遭之變然也。故孔子曰：'無爲而治者，其舜虖？'改正朔，易服色，以順天命而已，其餘盡循堯道，何更爲哉？故王者有改制之名，無變道之實。"（本傳）依他看來，正由於對"道"的體現有"偏""弊"，然後才有歷史上變制的事實；而這種變也只是表層的形式，而不是"道"的本體。

從而地主階級的階級剝削和統治，不但是從來如此的"古今之道"，而且完全是依照"天父"的意志在行使的。地主階級統治權的構成以及官僚系統的組織，也完全是"天父"意志的體現，和"天國"一致。如他所說天、地、人曰"三才"，日、月、星曰"三光"，而人間社會內的"三公"、"三卿"、"三大夫"、"三士"便都與之相適應而存在的；從而三三乃有"九卿"，三九乃有二十七大夫，九九乃有八十一元士。公、卿、大夫、士四個等級，則係和春、夏、秋、冬四個季次相適應的。對於獨裁君主及其左右，是由五行的道理配置起來的，他在五行相生篇說："東方者木，農之本也，司農尚仁；……南方者火，本朝司馬尚智；……中央者土，君官也，司營尚信；……西方者金，大理司徒也，司徒尚義；……北方者水，執法司寇也，司寇尚禮。"

但是"天父"是什麼東西？它怎樣去對他的"兒子"們表示其意志呢？董仲舒說，"天父"是用"符瑞"和"災害"來向它的"兒子"們表示其意志。例如他說：

"臣聞天之所大奉使之王者，必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。天下之人同心歸之，若歸父母，故天瑞應誠而至。

書曰：'白魚入於王舟，有火復於王屋，流爲烏。'此蓋受命之符也，周公曰：'復哉！復哉！'"(本傳)

"有非力之所能致而自至者，西狩獲麟，受命之符是也。"(符瑞)

"臣謹按春秋之中，視前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之，不知自省，又出怪異以警懼之；尙不知變，而傷敗乃至。以此見天心之仁愛人君，而欲止其亂也。自非大亡道之世者，天盡欲扶持而安全之，事在强勉而已矣。"(本傳)

"故治亂興廢在於己，非天降命，不得可反。"(同上)

"王者與臣無禮，貌不肅敬，則'木'不曲直，而夏多暴風；……言不從，則'金'不從革，而秋多霹靂；……視不明，則'火'不炎上，而秋多電；……聽不聰，則'水'不潤下，而春夏多暴雨；……心不能容，……則稼穡不成，而秋多雷。"(五行五事)

因而上帝設置君主，又對君主施行嚴密的監察，以防止其違反"天父"的意旨；並以各種災異來暗示其施政的得失，以防止其失敗。

從而在這裏，董仲舒把鄒衍的帶有唯物主義傾向的"五德終始"說的歷史觀，借尸還魂，而轉化爲陰陽讖緯之說，而充任了地主階級的支配理論。他便成了兩漢符瑞讖緯說的宗師。原始辯證唯物主義的"五行"哲學，到這時，便完全被曲解爲宣傳迷信的陰陽五行說。

三　對孔丘倫理社會觀的神學解釋

董仲舒從其神學的觀點出發，把孔丘以來的儒家所謂"倫理"，也進一步曲說爲人類的天性，而當作神意的表徵去說明，例如他說：

"人受命於天，固超然異於羣生，入有父子兄弟之親，出有君臣上下之誼，會聚相遇，則有耆老長幼之施，粲然有文以相接，驩然有恩以相愛，此人之所以貴也。"（本傳）

這和孔丘表現等級身分制的"尊尊"主義和表現家長制的"親親"主義，本質上是一致的。不過把初期封建制基礎上由封建主固定的家系世襲的等級身分制，在後期封建制的基礎上，在皇帝、貴族、官僚、地主、富商、豪紳所表現的身分差異之相異的形式上，又作成一個新的解釋。同時，孔孟還只從先驗主義去說明，他乃從有神論的觀點上去說明。從這種原則上，他並具體的演述爲所謂"三綱六紀"說：

"三綱者，何謂也？謂君臣、父子、夫婦也。六紀者，謂諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友也。故君爲臣綱，夫爲妻綱。又曰：敬諸父兄，六紀道行；諸舅有義，族人有序，昆弟有親，師長有尊，朋友有信。"（白虎通引述）

這在一方面，由於教育的組織形式和內容的改變，從前專爲封建主貴族子弟而設的宮庭教育，所謂庠序，至此已完全改變形式爲太學和私家教育，受教育者的範圍亦已由貴族地主而延長到小所有者。此其一。其次，在"選舉"和"養士"的階級政策下，"師"便是這一政策之直接執行者。——因而乃特別提出所謂"師道"來。一方面，由於土地佔有以至土地承襲形式的不同，前此所形成的宗法制度的公式，至此已不能完全適應，因而乃解釋爲所謂"六紀"之"諸父、兄弟、族人、諸舅"的新的"倫理"原則。一方面，爲適應於專制主義下君權高於一切的事實，而曲解爲所謂"移孝作忠"說。但是在他，並不是在君主的下面便沒有等級身分的存在；同樣從其社會之現實存在的根基上，身分上的尊卑貴賤也是他極力在說明而與以確定的，而且其所謂制度的一面，也便在確保這種等級的身分。故說："臣聞制度、文采、玄黃之

飾，所以明尊卑、異貴賤，而勸有德也……然則宮室旌旗之制，有法而然者也。”（本傳）因而在董仲舒之所謂“三綱六紀”，便是孔丘以來儒家學的“尊尊”主義與“親親”主義的延長和擴大，是根據原來“三綱五常”的原則，而重新樹立起來的封建統治理論的新體系。董仲舒之所以成爲“漢代的孔子”，便在這裏。

不過孔丘是以“仁”作爲“倫理”說明的根據，孟軻則以“性善”說爲根據，荀卿則以“性惡”與“僞”的理論爲根據，他則從神學出發，歸結其決定作用於“天”，即上帝。所以在這裏，董仲舒也從“天人合一”的見解來說明。基義篇說：

“陽兼於陰，陰兼於陽；夫兼於妻，妻兼於夫；父兼於子，子兼於父；君兼於臣，臣兼於君。君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道……。天爲君而覆露之，地爲臣而持載之；陽爲夫而生之，陰爲婦而助之；春爲父而生之，夏爲子而養之。……王道之三綱，可求於天。”

於是作爲束縛“治於人者”的“三綱六紀”，一方面，用刑罰去保證其實行，一方面，又奉着“天父”這個工具來保證其實行。另一方面，作爲後期封建制的這種統治原理，也由董仲舒在這裏而獲得一個新的結論與解釋。

其次，所謂“五常”，在董仲舒也同樣從神學的範疇上去說明，而闡述其重要性。例如他說：

“夫仁、誼、禮、智、信五常之道，王者所當修飾也。五者修飾，故受天之祐而享鬼神之靈，德施於方外，延及羣生也。”（本傳）

“五常”爲何有這樣的作用和神祕性呢？在董仲舒看來，因爲這都是人“性”的表現；而人“性”却是原於“道”，而爲“道”的體現。因而“仁、誼、禮、智、信五常之道”，正是“道”之在個人以及個人與個人相

互間的人類社會諸關係中的表現。由此而表徵到政治上，便演化而成爲"仁義禮樂"的制度。

四　"大一統"與專制主義的政治論

在中國後期封建的政治形態下，地主階級一面要求形式上統一的國家，一面又要求政權集中於君主的專制主義。因而董仲舒一面從神學上說明君權神授說與君權高於一切的神學的根據，一面則轉入到政治論中，同樣從神學上去申述其"大一統"的見解，然而董仲舒却又以春秋公羊傳作依據而申說的。在春秋公羊傳的所謂"春王正月"的本意，原是"無甚高義"的；但一到董仲舒的眼中，便成爲富有神學內容的語句了。例如他對於公羊傳"春王正月"的內容解釋說：

"臣謹按春秋之文，求王道之端，得之於'正'。'正'次'王'，'王'次'春'；'春'者，天之所爲也，'正'者，'王'之所爲也。其意曰：上承天之所爲，而下以正其所爲，正王道之端云爾。然則王者欲有所爲，宜求其端於天。天道之大者在陰陽；陽爲德，陰爲刑，刑主殺而德主生。是故陽常居大夏而以生育養長爲事；陰常居大冬，而積於空虛不用之處。以此見天之任德不任刑也。天使陽出布施於上而主歲功，使陰入伏於下而時出佐陽；陽不得陰之助，亦不能獨成歲，終陽以成歲爲名，此天意也。王者承天意以從事，故任德教而不任刑。刑者不可任以治世，猶陰之不可任以成歲也。爲政而任刑不順於天，故先王莫之肯爲也。……孔子曰：'不教而誅謂之虐'，虐政用於下而欲德教之被四海，故難成也。臣謹按春秋一元之意，一者萬物之所從始也，元者辭之所謂大也。謂一爲元者，視大始而欲正本也。春秋深探其本而反自貴者始。

故爲人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬民以正四方，四方正，遠近莫敢不壹於正，而無有邪氣奸其間者。”(本傳)

依此，董仲舒從“春王正月”一語，一面引申到神學的領域，一面又引申到政治論的領域，以致曲述其政治之神權的內容。從而歸結到“大一統”的專制主義的結論，故他又說：“春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼。”(本傳)

在專制主義的原則下，他一面提出統制思想，企圖把從來動亂時代各派思想都統一於他所解釋的所謂“孔子之術”下面，以達到精神統治的目的，和思想的一元化。但所謂“孔子之術”是在適應於中國後期封建制的基礎上由他而作了一次新的解釋與修正的“孔子之術”。同時，到漢武帝時代，以地主爲支配的後期封建制經濟，已由安定而獲得其相當的發展了，因而便又否定地主階級自身前此所持的改制論，且堅決的予以排斥。所以董仲舒繼着又說：

“今師異道，人異論，百家殊方，指意不同。是以上無以持一統。法制數變，下不知所守。臣愚以爲諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪僻之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從矣。”(本傳)

所以他從一“統紀”明“法度”的立場上，主張“罷黜百家”，“一”於其所謂“孔子之術”。但在事實上，“百家”的有利於其統治的“指意”，却仍是被吸取在其所謂“孔子之術”的體系中，例如對於黃老無爲主義的政治原理，地主階級爲取消鬥爭，爲防止專制主義下的暴君專橫，反而成爲其“孔子之術”的一個重要因素。所以董仲舒又常說：“以無爲爲道。”(離合根)“人君者，居無爲之位，行不言之教。”(保位權)又如所謂“法”的思想，則完全是承襲楊朱以來的所謂“法家”的理論。

因此，其所"罷黜"的，一是在前此動亂時期所存在的敵對階級的代表理論，因爲那對於統治階級的統治原理，自始便是一種本質的對立的東西；一是新興封建地主這一社會階層，在前此動亂期中作爲政爭的理論武器，那不但包含着一些進步的論點、激烈的主張、鬥爭的意識；而且不是作爲一種當權者用作統治的原理而出現的；一是其他不符合其統治要求的東西。

另一方面，董仲舒所謂"孔子之術"，並不是孔丘學說的翻譯；而是他承襲孔丘以來的儒家學的原則，在以地主階級爲支配的中國後期封建制社會的——經濟的諸條件下由他而重新體現出來的統治原理。這原理，在本質上，仍然和孔丘沒有二致。因爲只有儒家學是代表中國封建統治的最高原理，所以在新興封建地主階層前此發動對封建主集團爭取支配權時，他們反對儒家學；在地主階級自己獲得統治權力後，他們便轉而要求儒家學。自然，董仲舒的儒家學，對孔丘的儒家學而說，已有着部分的修改和性質的改變。

其次，在前此爲復蘇勞動力與恢復生產而採取無爲主義，即表現爲所謂"黃老之術"的統治上的温和主義；至此則因社會經濟的發展，同時又招來了階級間矛盾的發展，爲鎮壓"治於人者"，温和性的統治已不適用，不能不轉而採取麻醉的教化主義與懲治主義。因而"無爲"主義便喪失了實際政策上的意義，便只有作爲取消鬥爭與防範暴君的教育意義了。因而董仲舒的這種主張，和公孫弘之罷黜黃老百家而尊崇儒學的主張，易言之，即由曾作爲其階級政策的"黃老之術"而轉入到"孔子之術"的歷史原因，便在這裏。

現在再進而一述董仲舒的階級觀。如前所述，他從"性"作出發點而確認所謂"性三品"，從而引申到政治上，便基此而劃分地主（大夫）和農民（庶人）爲兩個本性懸殊的階級，而構成其欺騙性的階級理論。

他說：

"夫皇皇求財利，常恐匱乏者，庶人之意也；皇皇求仁義，常恐不能化民者，大夫之意也。"(本傳)

因而在他看來，"大夫"是天生成的"治人者食於人"的階級，"庶人"便是天生成的"治於人者食人"的階級了。所以他又說：

"爲政而宜於民者，固當受祿於天。"(本傳)

"今之郡守縣令，民之師帥，所使承流而宣化也。"(同上)

從而倒是因爲"求財利"的"庶人"需要管理，上帝才特別創設這一羣"求仁義"的"大夫"來管理他們。"大夫"爲履行管理"庶人"的任務，於是便也體會其"天父"的意旨而創造出教化和刑罰來。從這裏他轉入到孔丘的"道之以德，齊之以禮，有恥且格"。"道之以政，齊之以刑，民免而無恥"的原由，而引申爲麻醉的教化主義與刑罰的懲治主義之兩個相互爲用的統治的武器。同時並强調的說明，前者是鞏固統治的最根本辦法，而後者則只是濟前者之窮的消極辦法。故說：

"道者，所緣適於治之路也，仁義禮樂皆其具也。故聖王已沒，而子孫長久，安寧數百歲，此皆禮樂教化之功也。……故王者功成作樂，……樂者，所以變民風，化民俗也。其變民也易，其化人也著。故聲發於和而本於情，接於肌膚，臧於骨髓。故王道雖微缺，而管絃之聲未衰也。"(本傳)

依此，他確論麻醉教化的作用是十分重大而有效的。而且在他看來，統治者想怎樣去軟化被統治階級，便可以把他軟化爲一種什麼樣模型的順奴。故他又說：

"孔子曰：'君子之德，風也，小人之德，草也，草上之風必偃。'故堯舜行德，則民仁壽；桀紂行暴，則民鄙夭。夫上之化下，下之從上，猶泥之在鈞，唯甄者之所爲；猶金之在鎔，唯冶者之所

鑄。綏之斯俙，動之斯和，此之謂也。”(本傳)

但是董仲舒不懂得，階級意識的懸殊，是基於一定生產關係之上的階級地位和彼此利益矛盾的基礎上而生長起來的。農民階級是曉得他們生活的實際利益才是眞實的；統治階級對他們所施用的欺騙，對他們的生活意識上的影響，並不能發生何種根本性的作用，至多只能給予暫時的麻醉。這是從來的統治階級所不肯了解的。

董仲舒又認爲對於“性惡”的被統治者，光靠嚴刑酷罰是無法防止其反抗的。因而他明白的說：

“夫萬民之從利也，如水之走下，不以教化隄防之，不能止也。是故教化立而姦邪皆止者，其隄防完也；教化廢而姦邪並出，刑罰不能勝者，其隄防壞也。古之王者明於此，是故南面而治天下，莫不以教化爲大務。立太學以教於國，設庠序以化於邑。漸民以仁，摩民以誼，節民以禮。故其刑罰甚輕而禁不犯者，教化行而習俗美也。”(本傳)

所以教化是主要的，而刑罰只是濟教化之窮的東西。

從這裏又進入到其所謂“養士”和“選舉”。在其所謂“養士”和“選舉”的政治作用上，一方面作爲調和階級矛盾的武器。董仲舒從其所謂可善可惡的“中人之性”的見解上，認爲那些地位常在動搖中的諸中間階層，在“養士”或“選舉”這一階級的政策下，給以參加政權的希望，便能麻痺其階級意識，把他們拉到自己的周圍。同時還可以間接去麻痺農民的階級意識，不但使之努力向小所有者的前途掙扎，去爭取這一遙遠的目標；而且除文士以外，還有奇材異能的武士的選拔，給農民以爬上統治地位的幻想。他說：

“臣聞聖王之治天下也，少則習之學，長則材諸位，爵祿以養其德，刑罰以威其惡。故民曉於禮誼而恥犯其上。”(同上)

由這一原則的引申，後來便展開一個長期所謂"選士"的考試制度，作爲網羅異動者與麻痺"被治者"階級覺悟的一種惡毒手段，藉以和緩階級的矛盾。這是此後統治者所施行的一個最毒辣的政策，並間接妨害了中國學術的發展。

這——"養士"和"選舉"——在另一方面的作用，便在作爲調協其階級內部政權分配的方式。在以地主作爲支配階級的中國後期封建制政治經濟的組成上，非同於初期封建時代之領地的組織。因而在前此，各封建主在其各自領邑內的政治權力，爲家族的各自的世襲；在現在，在地主階級之官僚制度的政治組織下，表現其政權的管理機關，爲地主階級之共同的組織，而不是各別地主之各別的單獨組織。因而一面不是每個地主都能同時去充任官僚，一面不是每個地主以其官僚地位爲家族的直接承襲，而是階級的世襲。因而便歸結到"選舉"和"養士"這一妥適的方式，作爲推選其政治代理人與階級內部均等的去參加政權的途徑，而確立其階級政權之階級世襲的制度。董仲舒基此而提出其辦法說：

"故養士之大者莫大乎太學。太學者，賢士之所關也，教化之本原也，今以一郡一國之衆對亡應書者，是王道往往而絕也。臣願陛下興太學，置明師，以養天下之士；數考問以盡其材，則英俊宜可得矣。今之郡守縣令，民之師帥，所使承流而宣化也。故師帥不賢，則主德不宣，恩澤不流。今吏既無教訓於下，或不承用主上之法，暴虐百姓，與奸爲市；貧窮孤弱，冤苦失職，甚不稱陛下之意。是以陰陽錯繆，氛氣充塞，羣生寡遂，黎民未濟，皆長吏不明使至於此也。夫長吏多出於郎中，中郎吏二千石子弟，選郎吏又以富訾，未必賢也。……臣愚以爲使諸列侯、郡守二千石各擇其吏民之賢者，歲貢各二人以給宿衛，且以觀大臣之能。所貢賢者

有賞，所貢不肖者有罰。夫如是，諸侯吏二千石皆盡心於求賢；天下之士，可得而官使也。"(本傳)

這是說，一面由國家興辦太學，教育大地主、貴族、官僚的子弟；一面由諸侯、郡守二千石每年從其所屬地主的子弟甚至人民中選送二人。後來班固敍述這制度施行的經過說："及仲舒對册，推明孔氏，抑黜百家。立學校之官，州郡舉茂材孝廉，皆自仲舒發之。"(本傳)

最後應附帶略爲述及者，在董仲舒所代表的地主階級內部，大地主不必都同時是商人，而富商却同時均是大地主。這兩個社會階層在其利益關係上有其內部的矛盾，自不待言。董仲舒却以貴族大地主的政治代言人而出現的。到董仲舒時代，大地主—商人的經濟力大爲發展，對貴族地主階層成爲一種壓倒的形勢；在其盛行着土地的兼幷這一點上，尤威脅着貴族地主階層和中小地主階層的利益。於是董仲舒乃提出"限田"的主張。他說：

"古者，稅民不過什一，其求易供；使民不過三日，其力易足。民財內足以養老盡孝，外足以事上供稅，下足以畜妻子極愛。故民說(悅)從上。至秦則不然，用商鞅之法，改帝王之制，除井田，民得買賣。富者田連阡陌，貧者無立錐之地；又專川澤之利，管山林之饒；荒淫越制，踰侈以相高。邑有人君之尊，里有公侯之富，小民安得不困。又加月爲更卒，已復爲正；一歲屯戍，一歲力役，三十倍於古；田租口賦鹽鐵之利，二十倍於古。或耕豪民之田，見稅什五。故貧民常衣牛馬之衣，而食犬彘之食。重以貪暴之吏，刑戮妄加。民愁無聊，亡逃山林，轉爲盜賊，赭衣半道，斷獄歲以千萬數。漢興循而未改。古井田法雖難卒行，宜少近古，限民名田，以贍不足，塞兼幷之路。鹽鐵皆歸於民。去奴婢，除專殺之威；薄賦斂，省徭役以寬民力，然後可善治也。"(漢書食貨志董仲舒

疏文)

他並進而反對官僚地主兼營商業。故又說:

"身寵而載高位,家溫而食厚祿,因乘富貴之資力以與民爭利於下,民安能爲之哉?是故衆其奴婢,多其牛羊,廣其田宅,博其產業,畜其積委。務此而亡已,以迫蹴民,民日削月朘,寖以大窮。富者奢侈羨溢,貧者窮急愁苦。窮急愁苦而上不救,則民不樂生。民不樂生尙不避死,安能避罪?此刑罰之所以蕃,而奸邪不可勝者也。故受祿之家,食祿而已,不與民爭業,然後利可均布而民可家足。此上天之理,而亦太古之道,天子之所宜法以爲制,大夫之所當循以爲行也。"(本傳)

這充分表現了兩者間的矛盾,並明白地表明了董仲舒的立場。在百年戰爭後的專制主義封建制的法國,貴族地主也提出過重農抑商的主義,並實行了重農抑商的政策。這種階級內部利益衝突的事實,每每使人們誤看作兩個階級的鬥爭。

這在後來,又展開兩者之激烈論爭。鹽鐵論便是這種利益不調協的論爭的系統表演。今古文學派的鬥爭,也正是這種利益衝突的反映。

第三章　貴族地主自救運動的指導原理——劉歆的復古主義

一　劉歆傳略、階級性及其時代

據漢書楚元王傳，劉歆，字子駿，爲劉向少子。向父德，爲陽城侯，德父辟彊，爲光祿大夫，辟彊爲楚元王子休侯富子，元王爲漢高帝"同父少弟"。自辟彊至向世爲宗正。因之，劉歆之家世爲屬於貴族地主階層，無容考辨。

劉歆之生年及卒年，漢書無記載，僅言向年"七十二卒，卒後十三歲而王氏代漢"。按王莽居攝爲公元六年，稱帝爲公元八年；如所謂"王氏代漢"，指王莽之正式稱帝，則劉向之卒應爲哀帝建平二年即公元前五年。漢書同文又云，歆"少以通詩書，能屬文，召見成帝待詔宦者，署爲黃門郎。平河中受詔與父向領校秘書，講六藝、傳記、諸子、詩、賦、數術、方技無所不究"。按成帝紀年自公元前三十二年至公元前七年；紀平河年號爲公元前二八——二五年。是平河元年劉向當爲四十二歲，成帝即位之年爲三十八歲。劉歆爲劉向少子，平河朝與其父同領校秘書時，其年事當不出二十歲左右。因之其生年當爲公元前二十年至三十年之間。

劉向爲有名之經今文公羊學者，歆則好"經古文春秋左氏傳"，爲經古文派一大宗師。左傳、毛詩、逸禮、古文尚書，殆皆經其手校；出自漢代之僞書，亦大抵皆與他有關。漢志說：

"至成帝時，以書頗散亡，使謁者陳農求遺書於天下，詔光祿大夫劉向校經、傳、諸子、詩、賦……每一書已，向輒條其篇目，撮其意旨，錄而奏之。會向卒，哀帝復使向子侍中奉車都尉歆卒父業，歆於是總羣書而奏其七略：有輯略、有六藝略、有諸子略、有詩賦略、有兵書略、有術文略、有方技略。"

又今本周禮一書，據並世學者考證，大抵都認爲係劉歆託古改制的僞作。因而劉歆復古主義的政治論，亦充分表現在此書中。

中國後期封建經濟，到西漢末，由於經濟的發展而帶來其內部矛盾的發展，地主階級的政治地位，便在這種矛盾的基礎上而開始動搖。然而在最初，在地主階級內部之貴族地主和商人地主兩階層間利益的不一致，而表現其政見上的歧異，並表現爲兩派的論爭。但到後來，隨着階級地位的動搖，這兩者更各從其自身利益上，想從危機中逃避出來，於是在政見上便形成"安劉"與復古之相互衝突的兩派。所以在對付被統治者反抗這一點上，他們是一致的；但在如何去和緩矛盾、壓服反抗，便因有其利益條件的不一致，而構成兩種不同的主張。在貴族地主階層，則企圖去恢復初期封建時期的莊園制，把失去土地等生產條件的農民重新編制起來，藉以和緩當前的階級矛盾，而挽救其階級的統治，於是發動復古運動，在學術思想上表現爲經古文派。但這和商人地主階層以及中小地主階層的利益却是矛盾着的，因而他們便在"安劉"的口號下，企圖維持現狀，於以表現爲經今文派。這兩派之正式的分裂，是開始於漢哀之末，即公元前一二十年代間。劉歆正是前者的一個代表。另一方面，歆父劉向却爲經今文派。蓋前此

兩者均以"安劉"爲維護其階級政權的共同主張；此後才分裂爲"安劉"與復古兩個主張的。所以從貴族地主立場出發的地主階級儒學大師董仲舒，却也不妨其爲經今文學家。

所謂經今文派，是用陰陽讖緯之說，解釋"劉氏"政權的歷史根據，即謂不可"易姓"是由於"天父"的意旨。經古文學派，則認爲"六經皆史"，都不過是一些往事之記載，且從符讖去解釋"易姓改制"之必然。其根本立場之分歧如此，留下再說。

二　讖緯說和"復古改制"的理論根據

以董仲舒爲師承的經今文學，便首先以"天"爲一個人格神，同時確定這個人格神是君主的後台；在劉向所倡的"三統"說，却謂"天命所授者博，非獨一姓也"(漢書楚元王傳)。以此作爲對君主的一種警告。然而一到後來劉秀等人手中，這個人格神的"天父"便專門在充任"劉氏"政權的後台了。因而對自然界的一切現象，不但均解釋爲"天父"意志的表現，且認爲都是"天父"對君主的警告和暗示，教他們如何去反省自己，檢查施政得失，以鞏固其階級的政權。

在陰陽讖緯之學的一般原則上，是把一切自然界的現象都牽拉和政治現象聯結起來去解釋，一若一切自然現象都是政治現象的反映。同時從其各種不同的立場上，各作出那利於其自己的解釋。例如在董仲舒的時候，商人地主階層爲要求商路的開闢，便慫動武帝把對外自衞戰爭轉化爲侵略戰爭，但此却與貴族地主階層的利益相反。因而在"春秋桓公十四年八月壬申，御廩災"，"春秋桓公十一年秋，宋大水"兩條記事中的"御廩災"和"大水"，董仲舒便把它和兵禍連結起來，認係由於戰爭所招致的"百姓愁怨"的惡果，天故以之示戒的徵兆

(見漢書五行志)。但到成哀之際，在"劉氏"政權內所發現的現象，一是后戚專擅，一是權臣專擅，因而從擁護"劉氏"政權出發的緯書，便都以自然現象和這種政治現象聯結起來去解釋。例如：

"虹不時見：女謁亂公。"(易通卦驗)

"聰明蔽塞，政在臣下；婚戚干朝，君不覺悟：虹蜺貫日。"(易九厄讖)

"歲星入月中：相以妃黨之譖出。"(春秋緯文耀鈎)

"偏任權柄，大臣擅法：則日有青黑子。"(同上)

"熒惑守天紀：宰臣執權，有兵起，王者有憂。"(同上)

"熒惑入營室：專於妻妃。"(同上)

"塡星守須：女后宮有喜，賊女暴貴，若后宮專政，女謁橫行。"(同上)

"主勢集於后族，羣妃之黨橫僭爲害：則日盈。"(春秋緯運斗樞)

"后黨專擅：月生芒。"(同上)

"彗星出織女：女主之黨反。"(同上)

"后妃專：則日與月並照。"(春秋緯感精符)

"后族專政：則日月並照。"(同上)

"妃黨縱橫，佞臣持世：則蜮生。"(春秋緯漢含孳)

"壬子日蝕：后妃專恣，女謀主。"(春秋緯潛潭巴)

"地生光：女謁行。"(同上)

"后族專權，謀爲國害：則日晝昏。"(春秋緯元命苞卷下)

"彗星出魚星：后黨反。"(同上卷下)

"日冠戊己：妻黨貴寵極也。"(孝經雌雄圖)

"鹿者獸中陰，貴臣之象，鹿應陰言角也。夏至，太陽始出，陰

氣始升；陰陽相向，君臣之象也。今失節不解，臣不應君之象，故爲貴臣作奸也。"（易通卦驗）

"孔子曰：'需之始發大壯始，君弱臣强從解起'。"（易坤靈圖）

"百川沸騰從陰進，山冢萃崩人無仰，高峯爲谷賢者退，深谷爲陵小臨大。"（詩緯推曾災

"强臣擅命，夷狄內侮，后妃專恣，刑殺無辜：則天雨雹。"（春秋緯考異郵）

其次適應於農民"叛亂"的社會現象連續出現，緯書又轉而以自然現象與這一社會現象聯結起來去解釋，例如春秋緯文耀鈎說：

"熒惑犯翼，若守之：天下大亂，車騎無極，大兵起，四海匈匈於無命。"

"熒惑守天紀：宰臣執權，有兵起，王者有憂。"

"熒惑入卷舌，若守之：天下大旱，有兵起。"

"塡星犯箕，若在宮中：天下大亂，兵大起。"

"太白入居守天市中：驚國有謀兵，斧鉞用，兵大起，期不出三年。"

"彗入斗，辰守房，天庫虛，狼弧張：期八年，王伯起，帝產亡，后黨嬉。"

然此均從擁護"劉氏"政權出發的；認爲這些徵兆，正是"天"意識地在譴告"劉氏"，教他們自己反省，暗示他們如何去挽救統治地位。

但到劉歆時代之貴族地主階層的見解，便完全兩樣了。他們對這種自然現象所加的解釋，認爲那正是"易姓改制"之"天意"的表徵。例如春秋緯合誠圖說：

"五星鬬：天子去。"

"君殺妻誅，而天下笑。"

"司危如太白有目：以爲乖事之徵見，則主失法、期百年，豪傑起，天子以不義失國，有聲之臣行主德也。"

由於前後政治環境的各異，因而從同一貴族地主階層的立場上，對同一自然現象而達到根本不同的解釋——各以之符合其在一定時間內的要求去解釋。其實，這正是這一社會階層之自己歷史的辯證法。但這在機械論者或實驗主義者流亞看來，不是成爲一個不可解釋的問題，便會認作歷史的奇蹟去誇張的。話再說回來，據漢書五行志的記載：

甲、"春秋桓公十四年，八月壬申，御廩災。

"董仲舒以爲先是四國共伐魯，大破之於龍門。百姓傷者未瘳，怨咎未復，而君臣俱惰，內怠政事，外侮四鄰。非能保守宗廟，終其天年者也。故天災御廩以戒之。

"劉向以爲御廩：夫人八妾所舂米之臧，以奉宗廟者也。時夫人有淫行，挾逆心。天戒若曰：'夫人不可以奉宗廟。'桓不寤，與夫人俱會齊。夫人譖桓公於齊侯，齊侯殺桓公。

"劉歆以爲御廩，公所親耕藉田以奉粢盛者也。棄法度亡禮之應也。"

乙、"春秋桓公十一年秋，宋大水。

"董仲舒以爲時魯宋比年爲乘丘鄑之戰，百姓愁怨，陰氣盛，故二國俱水。

"劉向以爲時宋愍公驕慢，睹災不改；明年與其臣宋萬博戲；婦人在側，矜而罵萬，殺公之應。"

丙、"春秋昭公二十五年，夏，有鸜鵒來巢。

"劉向以爲象季氏將逐昭公，去宮室而居外野也。

"劉歆以爲羽虫之孽，其色黑；又黑，祥也，視不明，聽不聰之罰也。"

五行志所載，要皆類此的例子。請讀者直接去參閱五行志。

對同一自然現象，董仲舒則從其時貴族地主的立場上，藉識緯去非難商人地主所支持的開發商路的戰爭；劉向則從貴族地主的立場上，從而着眼於安定其階級統治權的觀點上，藉識緯去非難那揭動階級內部糾紛，製造政治危機的后宮、外戚和權臣的專擅；劉歆則以同一的階級立場，却藉識緯去說明"易姓改制"之徵兆，而作爲其復古改制運動的根據。這是活生生的歷史，並不是偶然的。

三　復古的政治論

漢代地主階級所支配的社會，到公元前後半世紀，一方面由於長期向四周各族進行戰爭，戰費的鉅大支出與農民頻繁的軍役供應，而引起農村經濟的窮乏和生產的衰落，大部分農民賣妻鬻子，小所有者也相率喪失土地；在相反的方面，却是土地集中於少數大地主，尤其是商人地主之手。從而便引發農民相繼的起義。地主階級爲鎮壓農民起義，又增加農民之軍事負担；益加在反對農民軍的戰爭中對農民施行殘酷的壓迫——殺害、家財沒收、"沒坐爲奴"……等等無情的毒辣手段，益促速社會生產的解體。因之，地主階級的統治便愈呈動搖。

以王莽、劉歆等人爲首的大地主貴族一羣，認爲要維繫其統治而使當時嚴重的局勢得到和緩，只有給予農民以份有地，使其相安於一種較常態的剝削關係。集中在大地主手中的土地，自然不可能給予農民；王莽、劉歆一羣，也並不是肯主張無條件的放棄土地，給予農民，消除剝削。恰恰相反，他們的主張，正在爲着如何使這種剝削關係得

以繼續。因之，在劉歆等人看來，認爲只有恢復到初期封建制度時代莊園制的組織。他們以爲這樣，一方面使農民均一一獲得"份有地"，一方面在地主自身仍能保持其土地佔有權，而繼續其剝削生活；以爲社會的矛盾，從而便能和緩下來，階級間的關係仍可以照樣維持下去。因而以初期封建制爲底本而寫成的周禮的那種圖式便出現了。

在初期封建制下面的土地諸形態和勞動編制，便是其所謂"井田"式的莊園制(在劉歆的所謂"井田"，是承襲着孟軻的解釋而演繹的。但在西周所謂"井田"的本義，並不是一種土地制度，而是關於經營技術上一種水利制度。詳請參看拙著殷周時代的中國社會，即中國社會史綱第二分册)，因而貴族地主階層，便想把這種構想的圖式拉到中國後期封建制經濟的諸條件下來實現。不過中國封建制的社會生產力一發展到漢代，由於土地的肥沃磽瘠程度不同，從而其所提供的生產成果之差異，不能不提起他們的注意。因之給予農民以"份有地"的面積，便有如次之較精密的三個標準：

一、"凡造都鄙，制其地域而封溝之，以其室數制之。不易之地家百畝，一易之地家二百畝，再易之地家三百畝。"(周禮大司徒)

二、"上地夫一廛，田百畝，萊五十畝，餘夫亦如之；中地夫一廛，田百畝，萊百畝，餘夫亦如之；下地夫一廛，田百畝，萊二百畝，餘夫亦如之。"(周禮遂人)

三、"乃頒比法於六鄉之大夫，……乃均土地，以稽其人民而周知其數。上地家七人，可任也者家三人；中地家六人，可任也者二家五人；下地家五人，可任也者家二人。"(周禮小司徒)

這是給予農民以份有地的土地分配原則，亦即企圖以這種初期封建制的方式，把農民束縛於土地之上，重現其勞動編制。

在這種圖式下面的份地的組織，即土地的區劃和其經營的組織，

則揭示如次之一個構想圖式：

"凡治野，夫間有遂，遂上有徑；十夫有溝，溝上有畛；百夫有洫，洫上有涂；千夫有澮，澮上有道；萬夫有川，川上有路，以達於畿。"（周禮遂人）

"匠人爲溝洫，耜廣五寸；二耜爲耦，一耦之伐，廣尺深尺，謂之畎；田首倍之；廣二尺，深二尺，謂之遂。九夫爲井，井間廣四尺，深四尺，謂之溝。方十里而成，成間廣八尺，深八尺，謂之洫。方百里爲同，同間廣二尋，深二仞，謂之澮，專達於川，各載其名。凡天下之地勢，兩山之閒，必有川焉，大川之上，必有涂焉。"（周禮匠人）

但在西周，決沒有這樣規模宏大和如此整列的莊園組織。而劉歆的這種圖式的構製，一方面顯然是把原來領邑的組織理想化；一方面又以漢代郡縣之區域大小作爲其背景。

然而在這種土地分配和勞動編制的原則下，又怎樣去實現其剝削呢？易言之，課與領有份地的農民以何種義務呢？周禮小司徒說：

"乃經土地而井牧其田野，九夫爲井，四井爲邑，四邑爲丘，四丘爲甸，四甸爲縣，四縣爲都，以任地事而令貢賦凡稅斂之事。

"乃會萬民之卒伍而用之：五人爲伍，五伍爲兩，四兩爲卒，五卒爲旅，五旅爲師，五師爲軍，以起軍旅，以作田役，以比追胥，以令貢賦。乃均土地以稽其人民，而周知其數。……凡起徒役，毋過家一人；以其餘爲羨，唯田與追胥竭作。"

因而一方面，農民所提供於地主的剩餘勞動，仍是用徭役和賦稅的形態去表現；一方面，在莊園組織之上，仍保留着郡縣的組織，農民在這裏，較原來更多一層國役和國稅的負担，且受到更多的人身的約束。從而其所謂役，包括着兵役和其他徒役；賦則爲勞役地租或實物

地租，稅則爲如次之一個標準

"凡任地，國宅無征，園廛二十而一，近郊十一，遠郊二十而三，甸、稍、縣、都皆毋過十二，唯其漆林之征，二十而五。"（周禮載師）

担任徭役和賦稅的農民，"國中自七尺以及六十，野自六尺以及六十有五，皆征之。"（周禮鄉大夫）另一方面，"國中貴者、賢者、能者、服公事者"（同上）便當然沒有這種義務。實際上，農民担任賦役的年齡標準，只要他還有勞動能力，是不容逃避的；除非他已完全喪失其勞動能力，才得幸免，亦即所謂"老者疾者皆舍"（同上）是也。

然而在地主的土地佔有的實況上，各人佔有的土地面積，却並不是相等的，這又如何去處置呢？劉歆在這裏，認爲應依照其土地佔有面積之大小而分爲"諸公之地"、"諸侯之地"、"諸伯之地"、"諸子之地"、"諸男之地"（大司徒）與"士田"（載師）六個等級。其餘原有的公地，則留作國有——即君主所有——或賞賜。從而又照應各人土地面積佔有的多少而確定等級不一的爵位，把現存的等級身分制重新理想化。且從而給予大地主在其佔有土地上以相當獨立的政治的經濟的權力——類似於原來的封建主。

但是在漢代，手工業者階層事實上已獨立存在，商業在經濟領域中亦已有其一定的地位和作用，易言之，已有較複雜的分業的存在。這種現實的存在，不是憑人類的主觀意志可任意去決定去取的。劉歆在這裏，爲適應這種既存事實，主張把這種經濟因素加以改造，以期符合其理想的政治、經濟的組織圖式，因而他揭示如次之處理方式：

"以九職任萬民：一曰三農，生九穀；二曰園圃，毓草木；三曰虞衡，作山澤之材；四曰藪牧，養蕃鳥獸；五曰百工，飭化八材；六

曰商賈，阜通貨賄；七曰嬪婦，化治絲枲；八曰臣妾，聚斂疏材；九曰閒民，無常職，轉移職事。"(大宰)

"頒職事十有二於邦國都鄙，使以登萬民：一曰稼穡、二曰樹藝、三曰作材、四曰阜蕃、五曰飭材、六曰通財、七曰化材、八曰斂材、九曰生材、十曰學藝、十有一曰世事、十有二曰服事。"(大司徒)

尤其爲約束商業資本的活動，而與以"肆長"①、"賈師"②、"泉府"③之設置。自然，這可說是一種企圖拿着歷史往回走的主觀主義的典型。

由劉歆等人之手而把這一圖式畫出後，於是便在以王莽爲首的復古運動中，在其政權的出現後，一面便申述當時社會矛盾所反映的諸現象，認爲不改變現狀已無法安定社會這個見地上而闡明其復古的立場。所以在王莽的第一篇詔書中說：

"古者，設廬井八家，一夫一婦田百畝，什一而稅，則國給民富而頌聲作。此唐虞之道，三代所遵行也。秦爲無道，厚賦稅以自供奉，罷民力以極欲；壞聖制，廢井田。是以兼幷起，貪鄙生；强者規田以千數，弱者曾無立錐之居。又置奴婢之市，與牛馬同闌，制於民臣，顓斷其命。姦虐之人，因緣爲利，至略賣人妻子。逆天心，誖人倫，繆於'天地之性人爲貴'之義。……漢氏減輕田租，三十而稅一，常有更賦，罷癃咸出。而豪民侵陵，分田劫假，厥名三十稅一，實什稅五也。父子夫婦終年耕耘，所得不足以自存。故富者犬馬餘菽粟，驕而爲邪，貧者不厭糟糠，窮而爲姦俱陷於辜，刑用不錯。"(漢書王莽傳)

一方面，便同時把周禮的圖式宣佈出來實行。王莽始建國元年

① ② ③ 參看周禮各本條。

(公元九年)詔云：

"今更名天下田曰王田……不得賣買。其男口不盈八而田過一井者，分餘田與九族鄰里鄉黨。故無田，今當受田者，如制度。敢有非井田聖制，無法惑衆者，投諸四裔，以禦魑魅，如皇始祖考虞帝故事。"(同上)

貴族地主階層依照這樣一個圖式把初期封建制系統地重現了。但是一，歷史是不能往回轉的；二，這與商人地主以及中小地主階層的利益有矛盾；三，已由莊園內的農奴而轉化到了佃耕制時代的農民，令他們再回到莊園內去，除去再加重政治上的人格之愈被束縛外，加在駱駝背上的重負也是有增無減的，因而復古同時並不能取得農民的同情。所以這一復古運動的悲喜劇，也不能不"曇花一現"地便歸於消失了。

此外在這一派的代言人中，在認識論方面，揚雄較劉歆有其較高的成就，有一點唯物主義的因素，但其在政治論上，並沒有新的原則的發現，故不具論。讀者要知道揚雄思想的內容，請參閱揚子法言，便可以概見其輪廓。

第四章　地主階級內部各派思想的昇沉與其統一

一　今古文學派的對立與調和

隨着貴族地主所支持的王莽復古運動的失敗，一時在意識形態上取得支配地位的經古文學派，乃亦不能不隨之而消沉。繼起的後漢政權，係發生於商人地主階層的反王莽復古運動，從史實上考察，是十分確切的。據後漢書光武本紀，王莽地皇三年，即公元二十二年，光武"因賣穀於宛，宛人李通等以圖讖說光武，云：'劉氏復起，李氏爲輔'"，"遂與定謀"。是劉秀本人爲囤積糧食的商人地主。又李通傳云："李通……南陽宛人也，世以貨殖著姓。"又據前漢書地理志所載，潁川、南陽在前漢末，已成爲"俗……好商賈漁獵藏匿"之區。而在劉秀軍事集團中的所謂"二十八宿"，又大皆出身於潁川、南陽一帶。是後漢的政權，係在商人地主階層的支持下而樹立起來的。他們在農民大暴動的火燄中，僞裝聯合農民軍又出賣了農民軍。這一階層在後漢便成爲政治上、經濟上的支配階層。從而在社會意識形態上，經今文學也便代之而取得支配地位。故自公元三十年代至馬融、鄭玄出世前，經古文學派在學理上並沒有什麼發揮。後漢書鄭玄傳云：

"時任城何休好公羊學，遂著公羊墨守、左氏膏肓、穀梁廢疾。玄乃發墨守，鍼膏肓，起廢疾。休見而嘆曰：'康成入吾室，操吾矛以伐我乎？'初中興之後，范升、陳元、李育、賈逵之徒爭論古今學後，馬融荅北地太守劉瓌，及玄答何休，義據通深，由是古學遂明。"

然在後漢政權成立初的公元三十年代至六十年代間，桓譚從經古文學派的立場上，曾極力攻擊商人地主。首先，他們極力非難政府的政策法令，及商人地主階層的猖狂。桓譚說：

"夫理國之道，舉本業而抑末利。是以先帝禁人二業；錮商賈不得宦爲吏。此所以抑幷兼長廉恥也。今富商大賈多放錢貨，中家子弟爲之保役。趨走與臣僕等勤，收稅與封君比入。是以衆人慕效，不耕而食；至乃多通侈靡，以淫耳目。今可令諸商賈自相糾告，若非身力所得，皆以臧畀告者。如此則專役一已，不敢以貨與人，事寡力弱，必歸功田畝，田畝修，則穀入多而地力盡矣。

"又見法令決事，輕重不齊，或一事殊法，同罪異論。姦吏得因緣爲市，所願活則出生議，所欲陷則與死比。是爲刑開二門也。"(後漢書桓譚傳疏陳時政)

這不只表現了貴族地主的要求，在這方面並反映了中小地主的要求。

一方面，則極力攻擊經今文學。桓譚又說：

"今諸巧慧小才伎數之人，增益圖書，矯稱讖記，以欺惑貪邪詿誤，人主焉可不抑遠之哉！臣譚伏聞陛下窮折方士黃白之術，甚爲明矣；而乃欲聽納讖記，又何誤也。其事雖有時合，譬猶卜數隻偶之類，陛下宜垂明聽，發聖意，屏羣小之曲說，述五經之正義；略讖同之俗語，詳通人之雅謀。"(本傳)

而經今文學，却正是商人地主政治的指導原理。因此，桓譚的"時政"主張，當然不能獲得商人地主階層所支配的政府的容納。所以譚本傳所云桓譚前後三次上疏光武：初則"失旨不用"，再則"書奏不省"，三則"帝省奏愈不悅"，在最後更遭受一次極嚴重的壓迫，以至被斥謫，抑鬱而死。桓譚傳說："其後有詔會議靈堂所處，帝謂譚曰：'吾欲讖決之，何如？'譚默然良久曰：'臣不讀讖。'帝問其故，譚復極言讖之非經。帝大怒曰：'桓譚非聖無法。'將下斬之。譚叩頭流血，良久乃得解。出爲六安郡丞，意忽忽不樂，道病卒。"

另一方面，在光武四年，即公元二十八年，因韓歆疏請"欲爲費氏易左氏春秋立博士"之一問題，而展開兩者的論戰；代表經今文學的范升，認爲"左氏不祖孔子，而出於丘明，師徒相傳，又無其人"；代表經古文學的陳元，則謂"丘明至賢，親受孔子；而公羊、穀梁傳聞於後世"。光武皇帝爲和緩兩者的糾紛，曾承允設置左氏學博士；然却引起舉朝一致的反對，"諸儒以左氏之立，議論讙譁；自公卿以下數廷爭之"，故結果，又隨即裁廢。(以上均見後漢書鄭范陳賈張列傳)

這正在反映着地主階級內部兩個階層政治上衝突的過程，亦即經今文學派利用其在朝派的政治地位，壓制經古文學派。在野派的經古文學派由於在政治上被排斥，便轉向學術方面去發展。所以到後漢末，經古文學比經今文學在學術上的成就還要大，特別是產生了馬融、鄭玄(康成)那樣經古文學的大師。

但從公元六十年代後，到馬融、鄭玄的經古文學抬頭以前的期間，貴族地主階層在政治上、經濟上都成了前者的附屬，因而表現在意識形態上，所謂經古文學，在政治論上亦無異成了經今文學的一個支流。從而以經古文學家的代表權威而出現的賈逵，其所謂經古文學却不惜自己掩蓋其獨立的宗派性，自貶立場而曲附於所謂經今文學

家之神學的說教。賈逵一面曲解其左氏學同於公羊，例如他說："臣謹臚出左氏三十事尤著明者，斯皆君臣之正義，父子之紀綱；其餘同公羊者什有七八，或文簡小異，無害大體。"（公元七十六年上章帝條奏，見漢書本傳）一面把左氏曲解爲圖讖之學，例如他說："至光武皇帝奮獨見之明，興立左氏穀梁，會二家先師不曉圖讖，故令中道而廢"，"五經家皆無以證圖讖，明劉氏爲堯後者；而左氏獨有明文。五經家皆言顓頊代黃帝，而堯不得爲火德；左氏以爲少昊代黃帝，即圖讖所謂帝宣也。如令堯不得爲火，則漢不得爲赤。其所發明補益實多。"（同上）另一方面，"神雀集宮殿"，他迎合商人地主，曲解爲"胡降之徵"（同上）。因此，所謂經古文學派，在這方面，無異成爲經今文學派之一支流。自此約歷數十年之久，不曾表現有所謂經今古文派之激烈爭持。

然至二世紀三十年代以後，由於社會的階級矛盾復趨緊張，地主階級統治地位復呈動搖——一方面，土地財富集中於大地主之手；一方面，農民羣衆普遍貧窮化，益以天災疊至，因之便不斷發生農民暴動與流亡的現象（請參閱拙著中國大學的中國經濟史講義）。從而，一面又引起內政紛亂，特別是外戚和太監迭起擅權；一面引起境內其他種族和部落的離貳；一面又引起中間階層的不滿。因而在維護其統治的同一立場上，却又重新引起地主階級內部各派見解和主張的衝突，特別表現爲貴族地主階層在政治上的反攻，中小地主階層發出不滿的呼聲。但他們間的衝突，不僅更滋長了外戚和太監的竊奪權利，而地主階級內部除李膺陳蕃等少數稍有正義感的人士外，他們爲着排斥異己，甚至不擇手段，反而和太監勾結，致誣成"黨錮之禍"與摧殘知識分子的大屠殺慘局。

但在後漢後期以至桓靈時代（桓帝紀自公元一四七至一六八年；靈帝紀自公元一六九至一八八年），階級矛盾劇烈化，尤其農民暴動

此仆彼起，寖假全國均捲入於暴動的洪流。因而地主階級內部各階層間的對立，便在這種嚴重情勢下復歸於統一。從而反映在意識形態上之相互對立的經今古文學派，也在階級內部統一的方針下復歸於統一了。——自然，這不是說其內部的對立性便不存在了。例如荀悅說：

"仲尼作經，本一而已。古今文不同，而皆自謂眞本經。古今先師，義一而已。異家別說不同，而皆自謂古今。（此處有誤）仲尼邈而靡質，昔先師歿而無聞，將誰使折之者。秦之滅學也，書藏於屋壁，義絕於朝野。逮至漢興，收摭散滯，固已無全學矣。文有磨滅，言有楚夏，出有先後，或學者先意有所借定，後進相放，彌以滋蔓。故一源十流，天水違行，而訟者紛如也。執不俱是，比而論之，必有可參者焉。"（申鑑時事）

荀悅的這種意見，反映了當時地主階級的一種要求的傾向。然而由於地主階級內部各階層的存在，經古文和今文學派思想的統一，却是不能實現的。所以地主階級仍只能在挽救統治和鎮壓農民暴動這一點上，達到共同的主張。

二　關於政治論上的各派見解

地主階級內部各派，從同一階級立場而要求維護其統治的主張，是完全一致的。而所謂後漢一百九十六年間的經濟，可說是前漢的延長，所以其政治思想，基本上是承襲着董仲舒。如在階級論上，他們也沒有跳出董仲舒"性三品"論的教條。這在反映中小地主的利益和要求的王符也說："夫性惡之民，民之豺狼"，"善人君子被侵怨而能至闕庭自明者，萬無數人。"（後漢書本傳引潛夫論述赦）仲長統也說："夫人待君子然後化……君子非自農桑以求衣食者也。"（同上本傳引

昌言損益)是皆從所謂人性論去曲論地主和農民兩個階級。在基本政策上，他們也同樣遵守教化與刑罰並用的原則。而所謂教化的內容，也只在解釋董仲舒"三綱六紀"的原則，只是在刑罰的原則上，適應於階級鬥爭情勢的開展，便更强調其重要性；在董仲舒是以刑罰去作爲所謂教化的保障與補助，現在則轉而爲刑罰第一主義了。王符說：

"爲國者，必先知民之所苦，禍之所起，然後爲之禁，故姦可塞而國可安也。今日賊良民之甚者莫大於數赦贖，赦贖數，則惡人昌而善人傷矣。……其輕薄姦軌，既陷罪法，怨毒之家，冀其辜戮以解畜憤，而反一概悉蒙赦釋，令惡人高會而誇咤，老盜服臧而過門，孝子見讎而不得討，遭盜者睹物而不敢取，痛莫大焉。夫養稂莠者傷禾稼，惠姦軌者賊良民。書曰：'文王作罰，刑茲無赦。'先王之制刑法也，非好傷人肌膚，斷人壽命；貴威姦懲惡，除人害也。故經稱'天命有德，五服五章哉！天討有罪，五刑五用哉！'"(潛夫論述赦)

仲長統說：

"肉刑之廢，輕重無品，下死則得髡鉗，下髡鉗則得鞭笞，死者不可復生，而髡者無傷於人。髡笞不足以懲，中罪安得不至於死哉？夫雞狗之攘竊，男女之淫奔，酒醴之賂遺，謬誤之傷害，皆非值於死者也。殺之則甚重，髡之則甚輕。不制中刑以稱其罪，則法令安得不參差，殺生安得不過謬乎？今患刑輕之不足以懲惡，則假臧貨以成罪，託疾病以諱殺。科條無所準，名實不相應，恐非帝王之通法，聖人之良制也。或曰：過刑惡人可也，過刑善人，豈可復哉？曰若前政以來，未曾枉害善人者，則有罪不死也。是爲忍於殺人也，而不忍於刑人也。今五刑有品，輕重有數，科條有序，名實有正，非殺人逆亂鳥獸之行甚重者，皆勿殺。嗣周氏之秘典，

續呂侯之祥刑，此又宜復之善者也。”（後漢書本傳引昌言損益）

只是貴族地主及中小地主從其自身的利益上，仍執持着相異於商人地主的重農抑商的主張，這在王符和仲長統的著作中也都表現得明白。王符說：

“今舉世舍農桑趨商賈，牛馬車輿塡塞道路，游手爲巧充盈都邑。治本者少，浮食者衆。商邑翼翼，四方是極。今察洛陽資浮末者什於農夫，虛僞游手什於浮末。則是一夫耕百人食之，一婦桑百人衣之。以一奉百，孰能供之？天下百郡千縣，市邑萬數，類皆如此。本末何足相供，則民安得不饑寒。饑寒並至，則安能不爲非，爲非則姦宄，姦宄繁多，則吏安能無嚴酷，嚴酷數加，則下安能無愁怨。愁怨者多……則國危矣。夫貧生於富，弱生於强，亂生於治，危生於安。”（潛夫論浮侈）

“國之所以爲國者，以有民也；民之所以爲民者，以有穀也；穀之所以豐殖者，以有人功也；功之所以能建者，以有日力也。……孔子稱：庶則富之，既富則教之。是禮義生於富足，盜竊起於貧窮。富貴生於寬暇，貧窮起於無日。”（同上愛日）

仲長統說：

“漢興以來，相與同爲編戶齊民而以財力相君長者，世無數焉。而清潔之士，徒自苦於茨棘之間無所益損於風俗也。豪人之室，連棟數百；膏田滿野，奴婢千羣，徒附萬計；船車賈販，周於四方，廢居積貯，滿於都城；琦賂寶貨，巨室不能容，馬牛羊豕，山谷不能受；妖童美妾，塡乎綺室；倡謳妓樂，列乎深堂；賓客待見而不敢去；車騎交錯而不敢進；三牲之肉臭而不可食；清醇之酎敗而不可飲；睇盼則人從其目之所視；喜怒則人隨其心之所慮。此皆公侯之廣樂，君長之厚實也。苟能運智詐者則得之焉。苟能得

之者，人不以爲罪焉，源發而横流，路開而四通矣。求士之舍榮樂而居窮苦，棄放逸而赴束縛，夫誰肯爲之者邪？夫亂世長而化世短，亂世則小人貴寵，君子困賤。"（後漢書本傳引昌言理亂）

"井田之變，豪人貨殖館舍布於州郡，田畝連於方國。身無半通青綸之命，而竊三辰龍章之服。不爲編戶一伍之長，而有千室名邑之役。榮樂過於封君，勢力侔於守令。財賂自營，犯法不坐。刺客死士爲之投命。至使弱力少智之子，被穿帷敗，寄死不斂，寃枉窮困，不敢自理。雖亦由網禁疏闊，蓋分田無限使之然也。今欲張太平之紀綱，立至化之基址，齊民財之豐寡，正風俗之奢儉，非井田實莫由也。"（同上損益）

這在一方面，極力攻擊商人地主享受特權、集中財富、兼併土地、壟斷經濟以及其豪奢腐化生活和支配社會的權勢；一方面强調了中小地主的情況和要求，客觀上也反映了人民的一些生活狀況；同時也主張復行"井田"制。

三　調和各派之荀悅的折衷論

到後漢末，地主階級內部的矛盾，在階級對立的嚴重情勢下便趨於緩和了。在意識形態上，荀悅便是代表這種傾向而出現的思想家。

如前所述，荀悅從折衷的立場上企圖調協經今古文學派，取得兩者在學術宗派上之統一。

各派長時間在政見上所爭持的一個中心問題：即商人大地主主張任令人們對土地自由買賣和兼併；其他階層則主張"限田"，甚而恢復所謂"井田"。荀悅在這裏，便從其折衷的立場上說：

"諸侯不專封；富人民田踰限，富過公侯，是自封也。大夫不

專地；人賣買由己，是專地也。或曰，復井田與？曰，否。專地非古也，井田非今也。然則如之何？曰：耕而勿有，以俟制度可也。"（申鑑時事）

這種模稜兩可的折衷論，是完全沒有實際意義的。所謂"耕而勿有，以俟制度"的建議，也只是一種沒有具體內容的模糊概念。

構成各派在政治上之另一主要爭點，即一派主張支持商業要求，其他各派則主張重農抑商。荀悅在這裏，也採取折衷的立場。例如他說：

"或問貨。曰：'五銖之制宜矣。'曰：'今廢如之何？'曰：'海內既平，行之而已。'曰：'錢散矣，京畿虛矣，其勢必積於遠方。若果行之，則彼以無用之錢，市吾有用之物，是置近而豐遠也。'曰：'事勢有不得官之所急者，穀也。牛馬之禁不得出百里之外；若其他物，彼以其錢取之左，用之於右，貿遷有無，周而通之，海內一家，何患焉？'曰：'錢寡矣。'曰：'錢寡民易矣。若錢既通而不周於用，然後官鑄而補之。'或曰：'收民之藏錢者，輸之官牧，遠輸之京師，然後行之。'曰：'事枉而難實者，欺慢必衆，奸僞必作，爭訟必繁，刑殺必深。吁嗟紛擾之聲，章乎天下矣。非所以撫遺民，成緝熙也。'曰：'然則收而積之與？'曰：'通市其可也。'或曰：'改鑄四銖？'曰：'難矣。'或曰：'遂廢之？'曰：'錢實便於事用，民樂行之，禁之難。今開難令以絕便事，禁民所樂，不茂矣。'曰：'起而行之，錢不可，如之何？'曰：'尙之廢之，弗得已，何憂焉'。"（同上）

荀悅在這裏，企圖照顧兩方面；但却只是一些無補實際的空論，對當前情況，並未能引起何種改變。

荀悅的根本見解，並無多少新東西，只不過把董仲舒以來的地主階級各派理論加了些解釋。例如在階級論的出發點上，他也承襲着所

謂"性三品"說，中鑑雜言下篇說："有三品焉：上下不移；其中則人事存焉爾，命相近也，事相遠也。""純德無慝，其上善也；伏而不動其次也，動而不行，行而不遠，遠而能復，又其次也；其下者，遠而不近也。"從這裏而解釋其階級統治的根據，故說"善治民者，治其性也……凡器可使與顏、冉同趨。"(同上政體)從而便轉入到其所謂法度教化說："性雖善，待教而成；性雖惡，待法而消。唯上智下愚不移；其次善惡交爭，於是教扶其善，法抑其惡。得施之九品：從教者半，畏刑者四分之三，其不移大數，九分之一也；一分之中，又有微移者矣。然則法教之於化民也，幾盡之矣。及法教之失也，其爲亂亦如之。"(同上雜言下)因此，在他看來，刑罰是專用以"治小人"，即農民，而地主階級却是生成的"純德無慝"的治人者；唯有在"上智"與"下愚"之間的小所有者，乃需要禮教去教化，刑罰去鞭策。故政體篇又說：

"君子以情用，小人以刑用。……故禮教榮辱以加君子，化其情也；桎梏鞭扑以加小人，治其刑也。君子不犯辱，況於刑乎，小人不忌刑，況於辱乎？若夫中人之倫，則刑禮兼焉。教化之廢，推中人而墜於小人之域；教化之行，引中人而納於君子之途，是謂章化。"

同時對於"中人"，他又同樣主張用考選制度去羅拔。這自然是一種欺騙性的階級政策，表現其在地主階級的立場上，提出爭取中間階層的要求。

依照他的理論邏輯，"君子"便成了生成的依他人勞動以爲生的階級，"小人"便是生成的應提供剩餘勞動去供養君子的階級，故說："君以至美之道道民，民以至美之物養君。"(同上)"上以功惠綏民，下以財力奉上。"(同上)從這裏，把人剝削人之階級的內容隱蔽着，而達到如次之一欺騙的國家論的結論："天下國家一體也：君爲元首，臣爲

股肱，民爲手足。”（中鑑政體）

國家的目的是什麼呢？他說，第一在制止“偷竊”和“掠奪”；其次在“序”“高下”、“固”“班級”。怎樣去完成這種目的呢？他說：“凡政之大經，法教而已矣。教者，陽之化也；法者，陰之符也。仁也者，慈此者也；義也者，宜此者也；禮也者，履此者也；信也者，守此者也；智也者，知此者也。”（同上）

但是這種“法教”爲什麼在當時完全喪失效力呢？在這一現實的問題上，由於代表的社會階層不同，所處的時代情況的變化，便使他達到如次之一比董仲舒較進步的見解，時事篇說：

“古今之法也，民寡則用易足，土廣則物易生，事簡則業易定，厭亂則思治，創難則思靜。或曰：三皇民至敦也，其治至清也。天性乎？曰：皇民敦，秦民弊，時也；山民樸，市民玩，處也。桀紂不易民而亂，湯武不易民而治，政也。……奚唯性。”

在這裏，他知道從時間、地點、條件去了解政治情況和民俗；並以之與主觀上政治措施關聯起來，去說明時代的治亂。這是一種比較切近實際的見解。但他又繼續說：

“不求無益之物，不蓄難得之貨，節華麗之飾，退利進之路，則民俗清矣。簡小忌，去淫祀，絕奇怪，則妖僞息矣。致精誠，諸求己，正大事，則神明應矣。放邪說，去淫智，抑百家，崇聖典，則道義定矣。去浮華，舉功實，絕末伎，同本務，則事業修矣。”

這在一方面，雖在非難那種豪奢腐化生活；另方面，却又不啻在反對社會經濟、文化的進步，反對開通民智，而又主張統制思想，這却是保守的。