

中國政治思想史

第一冊

中國政治思想史

第一冊

實價一元二角

著者 陶希聖

版權所有



翻印必究

發行者 新生命書局

上海望平街 南京太平街

北平琉璃廠 武昌橫街頭

印刷者 神州國光社印刷所

上海新開路福康路

電話三一〇九〇號

民國二十一年五月二十五日出版

中國政治思想史

第一冊

(註一) 中國新石器時代遺物之發見，概略可參看科學第十一卷第六期翁文灝「近十年來中國史前時代之新發見」。仰

韶文化裏面還沒有銅器之發見，而周代銅器有託始于仰韶石器者。殷虛發見有銅製矢鏃，並有鑄矢鏃之爐。

(註二) 埃及法老王室的象徵雖爲鷹，但所崇拜的主神卻有遮禪。參看 A Moret, Nile and Egyptian Civilization.

(註三) 母神崇拜大抵流行於亞洲北部一帶。參看西村真次文化移動論七三頁至九八頁。

(註四) 九章及九歌對於日神的歌頌是一證明。

(註五) 史記封禪書。

二 氏族組織與圖騰崇拜

如上述之超自然主義與氏族組織相結合，就構成圖騰主義。(註一)這是因爲氏族組織發達以後，尊祖教便發達起來，族人所尊之祖與保護神相合，遂即以保護神爲一族之祖。如漢代的長沙武陵蠻崇拜犬神，漢族遂有槃瓠的傳說。(註二)夜郎的酋長相傳爲竹所生，便有竹王三郎神的崇祀。(註三)這與黃能空桑的神話原是一類。與此相同的，如詩商頌說商族的祖以爲：

天命玄鳥，降而生商，宅殷土芒芒。

周族則相傳姜嫄生后稷的神話，說姜嫄生后稷之後，棄於陋巷，棄於平林而不死，乃收養之。這神話是很有意味的。依詩小雅斯干之詩，「似續妣祖，築室百堵」，周的宗教原是母神崇拜。依漢書郊祀志所傳，周棄爲稷是湯伐桀後的事。(註四)如此則母神收養農神的神話是不是與古埃及 Isis的神話有同樣的意義，(註五)這是很值得我們想一想的。楚族崇拜火神，鄭史伯記着有楚爲重黎之後的傳說，而重黎就是祝融。(註六)重耳遊秦的時候，隨員司空季子便把黃帝和炎帝編派爲周齊之祖。他說：

黃帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而異德。故黃帝爲姬，炎帝爲姜，二帝用師以相濟也。

(國語耳語)

這東方與西方兩種族鬥爭的事跡，除衍爲黃帝炎帝用兵的傳說之外，更反映爲黃帝與蚩尤作戰的神話。據史記所載。黃帝炎帝相鬥的故事是這樣的：

黃帝教熊羆貔貅猛虎，以與炎帝戰於阪泉之野，三戰然後得其志。（五帝本紀）

黃帝與蚩尤相鬥的故事是：

蚩尤不用命，於是黃帝徵諸侯與蚩尤戰於涿鹿之野，遂禽殺蚩尤。（五帝本紀）

山海經十七則還說這次大戰有應龍與女魃助戰，風伯與雨師示威。其實我們剛才說過，蚩尤乃是東方的兵主之神，而黃帝則爲西方種族所崇拜的一帝。蚩尤沒落了，黃帝却成爲十二姓的共祖。司空季子說道：

黃帝之子二十五人，……其得姓者十四人，爲十二姓：姬，酉，祁，已，滕，箴，任，苟，僖，姁，嬭，依，是也。

要注意的是司空季子的時代正是秦以稱霸西戎的威力扶助重耳入晉的時代，黃帝乃隨秦的威力入爲中原諸神之主神。在黃帝爲主神以前，最古的神是禹（註七）。在戰國時代，則舜的權威勃起。（註八）由上所說，我們知道諸族保護神成爲諸族之祖，而諸族之祖又隨諸族的爭戰結合及興衰而發生種種的關

係，這種很有興味的傳說乃構成中國史的前頁。

(註一) A. A. Goldenweizer, *Early Civilization*, P. 283.

(註二) 後漢書卷一百十六南蠻傳：『昔高辛氏有犬戎之寇。帝患其侵暴而征伐不克，乃訪羣天下有能得犬戎之將吳將軍頭者，購黃金千鎰，邑萬家，又妻以少女。時帝有畜狗，其毛五采，名曰槃瓠。下令之後，槃瓠遂銜人頭墮闕下，羣臣怪而診之，乃吳將軍首也。……乃以女配槃瓠。槃瓠得女。負而走入南山石室中。生子一十二人，六男六女，槃瓠死後，因自相夫妻。』這傳說是漢代的漢人演的，所以其中名物都漢制。

(註三) 後漢書卷如一百十六西南夷傳

(註四) 漢書郊祀志：『湯伐桀，欲遷夏社，不可，作夏社，乃遷烈山氏子柱，而以周棄代得稷祠。』

(註五) Isis 是埃及第十二省的女神，被 *Bosiris* 族征服，此女神遂相傳成爲征服族神 *Osiris* 之妻。*Osiris* 之奉祀者後衰。久之而崇拜 *Horus* 的 *Chemmis* 地方的人征服埃及。二神同時代不相嚙接，於是如下之傳說：'*Osiris* 爲其弟 *Seth* 所殺，身與手足異處。*Isis* 以神力收集之，使之復活而與已交，有孕，後生 *Horns* 卽 *Osiris* 的遺腹子，故時代不相嚙接。

(註六)鄭語史伯說：「夫黎，高辛氏之火正也，命之曰祝融」。

(註七)商頌中已有禹，爲水土之神。湯還是「續禹之緒」的。顧頡剛古史辯第一冊論之甚詳。

(註八)堯舜禪讓說所以流行於戰國時代的原因，以後再述。

第二節 商之氏族與尊祖教

一、衆祖及衆父

商族的生活包含由狩獵到畜牧及由畜牧到農業的過渡的特徵。商的氏族組織必定經過多少的變遷。若據安陽所發見的甲骨文字，我們只知道從畜牧到農業時期的氏族組織的概略。

商族的氏族組織，第一特徵是有橫的世代的劃分而沒有縱的家族的組織。祖與父稱呼及母妣高妣的稱呼，分別得很明白。但同一祖輩的男子或同一父輩的男子，同一妣輩的女子或同一母輩的女子，却沒有分別的稱呼。多

數祖輩的男子，且竟稱爲衆祖。卜辭有：

己卯卜貞帝甲口口其衆祖丁（殷虛書契後編上四葉）

其衆祖都同樣稱名，不加伯叔等分別。祭禮也是一樣不分別的。如：

祖辛一牛祖甲一牛祖丁一牛（同上二六葉）

甲辰卜貞王賓米祖乙祖丁祖甲康祖丁武乙衣亡口（同上三十）

卽令加以分別，也不過加一二三等數字以示其次第。如

口口於三祖庚（同上前編卷一之十九葉）

四祖丁（觀堂集林卷九引）

這是祖一輩的。至於父一輩的稱呼也是一樣不分別的：

父甲一牡父庚一牡父辛一牡（後編上二五葉）

其以長次分別指示者，如保定出現之勾兵，三件之中有一件鐫如下的銘語：

大父日癸大父日癸中父日癸父日癸父日辛父日己

二 兄終弟及之身分繼承制

商族只有橫的世代的分別，所以父子的特殊關係還沒有發生影響。因此父傳子卽「父死子繼」的制度不能成立。商的身分繼承是以兄終弟及爲原則的，無弟始傳於後一輩。而多傳於弟之子。試就王位之繼承來看；湯傳子大丁，大丁傳弟外丙，外丙傳弟中壬，中壬傳於大丁之子大甲，大甲傳子沃丁，沃傳弟大庚，大庚傳子小甲，小甲傳弟雍己，雍己傳弟大戊，大戊傳子中丁，中丁傳弟外壬，外壬傳弟河亶甲，河亶甲傳子祖乙，祖乙傳子祖辛，祖辛傳弟沃甲，沃甲以後爲祖辛之子祖丁，祖丁以後爲沃甲子南庚，南庚以後爲祖丁之子陽甲，這幾世的繼承有混亂的狀態。陽甲傳弟盤庚，盤庚傳弟小辛，小辛傳弟小乙，小乙傳子武丁，武丁傳子祖庚。祖庚傳弟祖甲，祖甲傳子廩辛，廩辛傳弟庚丁，庚丁傳子武乙。足見商以傳弟爲原則，無弟始傳子。

三、母妣之特祭

商族沒有縱斷的家族制，縱有也沒有重大的影響。所以母不隨父受祭，妣不隨祖受祭。母與妣是單獨受祭的。卜辭有

貞之於母庚二牛（後編卷一之二九葉）

於母己小牢用三（同上二八葉）

母庚牡一（同上二九葉）

庚申卜王貞其又於母辛十月（戰壽堂）

貞於妣乙口（戰壽堂）

貞同之於妣甲（後編卷一之二七葉）

貞之於妣己（同上卷一之三三葉）

於妣庚（同上之四三葉）

貞之於高妣庚（同上之三六葉）

如此之類極多。這表示母妣不配父祖而同祭。這表示父母母祖妣之特殊的家族的結合還沒有顯著的影響。

四、同姓不婚制之不存

母妣特祭又表示母的地位特高。母並不是異族的女子，因為族外婚制是商所沒有的。王國維觀堂集林卷十說：

據殷人文字，則帝王之妣與母皆以日名，與先王同。諸侯以下之妣亦然，（傳世商人彝器多有妣甲妣乙之父），雖不敢謂殷以前無女姓之制，然女子不以姓稱，固事實也。而周則大姜大任大妣邑姜，皆以姓著。自是迄春秋之末，無不稱姓之女子。大傳曰；「四世而總，服之窮也。五世袒免，殺同姓也，六世親屬竭矣。其庶姓別于上而戚單於下，婚姻可以通乎？」又曰：「繫之以姓而弗別，綴之以食而弗殊，雖百世而婚姻不通者，周道然也。」然則商人六世以後或可通婚，而同姓不婚之制實自周始，女子稱姓亦自周始矣。

四、妻的地位之卑屈

前之形，匕象肉，點形不一，皆象酒也。

祀 祀 𤇑 𤇒 𤇓 𤇔

烝 𤇑 从禾从米，在豆中，卅以進之。春秋繁露：「四祭：冬日烝。烝者，以十月進初稻也。」與卜辭从禾之旨正符。

福 𤇑 以兩手奉尊於示前，卽後世之福字，在商則爲祭名。（均從羅振玉考釋）

祭祖之外，祭天地山川及方位的禮儀也著於卜辭。例如：

𤇑 𤇑 从木在火上，木旁諸點象火焰上騰之狀。說文辭字：「𤇑，柴祭天也。」

𤇑 𤇑 象掘地及象實牛或承於地中。周禮大宗伯：「以豷沈祭山林川澤。」

沈 𤇑 𤇑 此象沈牛於水中，殆卽豷沈之沈字。

貞帝三牛三豕三犬（後編卷四之十七頁）

貞方告於東西（後編卷一之四八頁）

但是我們要注意的，天與祖在商族的信仰上誰重誰輕？我疑以為商族是重祖的。詩商頌固有「古帝命武湯，」「帝立子生商」這一類的話，但商頌恐怕是周代的商人作的。試看盤庚所載盤庚告誡諸貴族的話。

茲予大享于先王，爾祖其從與享之，作福作災，予亦不敢動用非德。（盤庚上）

高后丕乃崇降罪疾。曰「曷虐朕民！」……先后丕降與汝罪疾，曰「曷不暨朕幼孫有比！」

……乃祖乃父乃斷棄汝，弗救乃死。……迪高后丕乃崇降弗祥。（盤庚中）

這些話都表示商族的信仰是祖先能作福降災，禍福並不由於天。直至周初，周公為武王求病好，仍然是向太王王季文王來禱而不禱於天。（金縢）

第二章 神權思想之權威

第一節 僧侶貴族的發生

商族繼承新石器時代氏族社會的超自然主義，已如上述。但須知道；這種尊祖及拜天教是掌握在商族的統治者僧侶手裏的。僧侶已利用超自然主義作支配平民的手段。

商代黃河腹部已有農業。耕種方法是燒田法。耕種的物品或是人類的食糧，或是畜類的芻秣。在這種耕地及野生芻秣之上，仍有大量的畜牧。火耕與畜牧的技術不是一朝一夕發明的。由採果打獵撈魚的簡單技術到馴養牛馬，大量放牧；耕植芻秣，培種穀類，這需要長期的進化。社會技術愈趨複

雜，則技術的保持和傳授愈覺重要，而勞動的指揮與勞動的實行逐漸分工。又因生產技術之進步，人類食糧漸漸充實。社會組織由小羣漸變成較大的氏族。氏族內部的分工漸密，如老少的分工與男女的分工，漸使氏族內部分為世代層與兩性的差別。這種分別隨生產技術的進步而愈益顯明，愈益複雜。主持這種組織的族中長老因而獲得最高的尊榮。

畜牧與耕種技術的進步，使一族勞動力的需要增加。在以前戰爭的俘虜都是被殺戮的。這時候，多加一個勞動者便多加一份剩餘的生產物，戰勝者乃把俘虜收留為奴隸。商代便是從殺戮俘虜到收留俘虜的過渡期。依甲骨文文字所記，一方面看得出大批殺戮俘虜的事實，他方面却存留多少的奴隸。（註一）掠奪奴隸乃成爲戰爭的動機。因戰具及戰術的進步，戰爭漸成專業，而戰士取得特殊的身分。

一有奴隸，於是一族中尊貴的組織者與專業的戰鬥者，便是奴隸勞動的

優先享受人。奴隸勞動把組織者與戰士從物質勞動解放出來，單收奪同族平民及奴隸的剩餘勞動及剩餘生產以爲生。組織者卽爲僧侶，戰士卽爲貴族。

第二節 神權思想的勢力

僧侶以商族的超自然的信仰，統治商族。所謂「王」的族長不能反於僧侶的意思而有作爲。貴族自由民對族政參加的舊有權能也還存在。族政決定的權，王，僧侶，貴族及平民之中，僧侶有二占，其餘各只一占，奴隸在他們看來本不是人，當然俯聽宰割。僧侶的二占，一是龜，一是筮。洪範說道：

汝（指王而言）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」，身其康彊，子孫其逢吉。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，龜逆，筮逆，卿士逆，庶民逆：作內吉，作外凶。龜筮共違

於人，用靜吉，用作凶。

由此可見僧侶在王貴族庶人之間，同意於某一占時，政務就決定了。

這時期的民衆不能夠以生產技術去征服自然，只得從社會秩序中，求自然的感應。本來，這時期的人，對於種族的倚賴是很強的。他們只有集中全族的力量才可以應付風雨亢旱河流泛濫等自然現象。族人因此信以為社會組織，有超越個人的神祕的力量。僧侶便把社會秩序和自然現象聯繫起來，上以控制王權，下則以駕御貴族，支配平民。洪範的第八疇是「庶徵」。什麼是庶徵？

曰雨，曰暘，曰燠，曰寒，曰風，曰時。五者來備，各以其敝，庶草蕃蕪。一極備凶一極無凶。曰休徵——曰肅，時寒若；曰乂，時暘若；曰哲，時燠若；曰謀，時寒若；曰聖，時風若。曰咎徵——曰狂，恆雨若；曰僭，恆暘若；曰豫，恆燠若；曰急，恆寒若；曰蒙，時風若。

曰王省惟歲，卿士惟月，師尹惟日。歲月日時無易，百穀用成，又用明，俊民用章，家用平康。日月歲時既易，百穀用不成，又用昏不明，俊民用微，家用不甯。庶民惟星：星有好風，星有好雨。日月之行則有冬有夏，月之從星則以風雨。

這些話不外是說：某身分應當怎麼做，如此則天時順行，風雨調協；不如此則凶荒洊至了。

僧侶既上控王室，下制臣民，則伊尹放太甲這類事情便不是神祕的了。

(註二)伊尹放太甲的事，後世的權臣常引爲口實以辯護那絕對王權。儒家把這件事當作政治學上的難題，大加解說。他們最要的說明乃是「有伊尹之志則可，無伊尹之志則篡也。」(孟子)其實這事在後世叫做篡，在商族乃是教權與王權的爭鬪。關於此事，戰國時代有兩說，一說伊尹篡，竹書紀年載：

仲壬崩，伊尹放太甲於桐，乃自立也。伊尹卽位於太甲七年，太甲潛出自桐，殺伊尹，乃立其子伊陟伊奮，復其父之田宅，中分之。

一說伊尹不是篡。左傳襄二十一年及孟子說：

伊尹放太甲而相之，卒無怨色。

太甲顛覆湯之典刑，伊尹放之子桐。三年，太甲悔過，自怨自艾於桐，處仁遷義，三年，以聽伊尹之訓己也，復歸於亳。

孟子的說法，是暴君放伐論的用意，與他辯護湯放桀，武王伐紂的正常性是一貫的。反之，即令竹書紀年所記者近於事實，也與後世的篡不同。太甲殺伊尹後，仍須立其二子，這是什麼意思？這表示世襲僧權之大。

（註一）殺俘虜之多，例如殷虛書契後編卷下最末一片，「八日辛亥元戈伐二千六百五十六人。」奴隸之記載很多。

（註二）戰國時代有「伊尹以割烹要湯」的傳說，見孟子。伊尹與庖廚的關係，在戰國諸子書中屢見，趙翼陔餘叢考曾列舉之。這傳說或許是從伊尹為商族主宰畜類的僧正這種事情傳說出來的。

第三節 僧侶的盛衰

氏族組織者的權力從伊尹以後屢有興衰。其代表者的名字有冠以「巫」的，顯然是僧侶了。雖名字不冠「巫」字而史稱爲格于皇天或上帝的，也是僧侶。如尚書及史記所載：

成湯既受命，時則有若伊尹，格于皇天。（君爽）

在大戊時則有若伊陟臣扈，格于上帝；巫咸又王家。（君爽）——伊陟贊言于巫咸，巫咸治王家有成，作咸艾，作大戊。大戊贊伊陟于廟，言弗臣，伊陟讓，作原命。（史記殷本紀）

在祖乙時則有若巫賢（君爽）

王乃至于宣告大僧正之「弗臣」，王與僧正的關係可見一斑。但商王反對僧侶的也不是沒有。其一種是暴力的反對。如武乙，「爲革囊盛血，仰而射之，命曰射天」。（史記殷本紀）又如紂「昏棄厥肆祀弗答」。（書牧誓）而還在那兒說「我生不有命在天」。（書西伯戡黎）其一種是依託神意任用非僧侶階級的人自輔，如武丁託於夢兆而求傳說。但此「舉傳說于版築之間」的傳說又是流行

於士人爭取政權的戰國時代，這值得我們注意而不宜輕信爲事實。

第一章 禮與刑的對立

商族政治思想以神權主義的特色，已如上述。周代政治思想的特色，自中國政治思想發達的脈絡上看起來，要算是禮與刑的對立了。後來儒家的禮治主張，全由此種制度抽繹出來。我們知道儒家這個主張確貫澈後來歷代的政治制度。

禮與刑的對立是基於貴族與農奴的對立的。貴族與農奴對立乃由於封建莊園制度。

封建莊園制度，起於二種狀態。其一是征服。周克商之後，以殷民分授貴族，這是征服的例。其二是開墾。楚從南方「蕞路藍縷以啓山林，」向北發展，這是開墾的例。征服是戰勝族以武力把從來平等的異族克服下來，使

牠屈從本族。開墾是使用奴隸勞動的，奴隸是戰勝族以武力把異族自由人俘虜起來而強制勞動的。封建制度成立以後，貴族對庶人的剝削，仍然是施用政治手段。這手段不是經濟的而是武力的。所以貴族對庶人的關係是超經濟的強制關係。這種關係是由戰勝族對戰敗族的作戰關係轉化而成的。所以古代兵刑不分。國語魯語：

臧文仲言於僖公（前六五九年至六二七年）曰：刑五而已。大刑用甲兵，其次用斧鉞。中刑用刀鋸，其次用鑕鑿。薄刑用鞭朴。大者陳之原野，小者致之市朝。

左傳僖二十五年載倉葛的話，也是這個意義：

德以柔中國，刑以威四夷。

這刑當然是指甲兵。所以古代的刑罰，是由兵政主持者掌管。士，司寇，尉，這都是軍官，也都是法官。魏絳「請歸死於司寇。」（左襄三年）公孫黑將作亂，子廩曰：「不速死，司寇將至。」（左昭二年）司寇或稱司敗。子西說：

「臣歸死於司敗。」（左文十年）季孫謂臧武仲曰：「子爲司寇，將盜是務去。」

（左襄二十一年）軍官兼法官又兼警察了。

兵刑是貴族對敵族及農奴的。反之，貴族內部則以禮治。禮記曲禮：

禮不下庶人，刑不上大夫。

漢代學者主張如此。戰國學者也有如此主張的。荀子富國篇：

由士以上，則必以禮樂節之。衆庶百姓則必以法數制之。

在古代實際上貴族對貴族是有制裁的。制裁卻只是戰爭或武力。貴族與後世的官吏不同，他的勢力是以獨立的莊園領地爲來源的。他有莊園卽有獨立的勢力。天王不能隨意剝奪諸侯的身分。諸侯不能隨意剝奪卿大夫的莊園。趙盾的奴隸弑晉公，除了史官寫一筆賬說「趙盾弑其君」沒有看見法律的制裁。季孫氏驅逐昭公出魯而居於乾侯，也沒有人說話。如果制裁相加，便要兵戎相見。不然只有盟的方法。季孫氏要處罰臧孫，召外史掌惡臣者問先

例：

對曰：盟東門氏也，曰：「毋或如東門遂，不聽公命，殺嫡立庶。」盟叔孫氏也，曰：「毋或如叔孫僑如，欲廢國常，蕩覆公室。」季孫曰：「臧孫之罪皆不及此。」孟椒曰：盍以「犯門斬關。」季孫用之。乃盟臧孫氏曰：「無或如臧孫紇，干國之紀，犯門斬關。」

（左襄三十三年）

這是爲什麼？這是因爲貴族各有獨立的權原，除奪取其莊園或殺死他以外，沒有別的刑罰。盟，不過是定罪名，至多也不過一種名譽刑而已。

第二章 禮的意義

第一節 宗法

一、血族組織之宗法

貴族的內部規範是禮，禮的最重要內容當然是貴族組織法了。所以我們先說一說宗法。在血族組織的意義上，宗是有下列各特徵的氏族團體。

(一)父系 一族的分界，以男系親屬爲內，而女系親屬爲外。羅馬古諺所謂「親屬以婦女爲終點，」卽是此意。具體的說，凡以男系相連絡的親屬爲同族。反之，以女系相連絡的親屬爲異族。崔適東壁遺書五服異同考說得好：

孟子曰：「天之生物也，使之一本。」人姓父之姓而不姓母之姓。由父之父遞推之，百世皆吾祖也。由母之母而推之，三世之外，有不知誰何者矣。

母之母以上的女系親既排斥於氏族以外，便不爲族人所記憶。由男系而聯絡的宗法制度，對於母之母以上的女系親當然是不知誰何的了。

(二) 父治 族之權力在於繼承始祖的嫡長系統。分族的權力在於繼承高祖的嫡長系統。家的權力在於父。尊父乃尊祖，尊祖乃敬事繼祖的人。這叫做「尊祖故敬宗。」(禮大傳)父治的表現最好是喪服以父服爲中心點。依禮記的說法，爲父斬衰三年，是「加隆」之服，換句話說；父服是特重的喪服。爲什麼父服特重呢？儀禮喪服傳說，「父，至尊也。」禮記三年問說：

然則何以至期也？曰：至親以期斷。是何也？曰：天地地已易矣，四時則已變矣，其在天地之中者莫不更始，焉以是象之也。然則何以三年也？曰：加隆焉爾也。焉使倍之，故再期也。

這是說，親屬死後，人的悲痛期間以一年爲最長。惟父死則特加倍爲三年，其理由是父爲至尊。

(二)父權 權利由父系親屬繼承的制度叫做父權(Father-right)。周制與商制不同，乃是父死子繼的。春秋公羊傳說：

質家親親先立弟，文家尊尊先立孫。

這是說身分應由子孫系統來繼承，子孫先於兄弟。所謂文家是指周代。

(四)族外婚制 叔詹說：「男女同姓，其生不蕃。」司空季子說：「異德合姓。」鄭史伯說：「先王聘女於異姓，務和同也。聲一無聽，物一無文。」由此可知周族是行族外婚制，從前族內婚制漸漸消失了。族外婚制的實行，必須辨別誰是同族，誰不是同族。因此發生女子稱姓的制度。

由上述諸點，乃有男內女外及男尊女卑的結果。這叫做「男女有別。」唐崔沔說得最透。他說：

禮教之設，本於正家，家正而天下定矣。正家之道。不可以貳。總一定義，理歸本宗。所以父以尊崇。母以厭降；內有齊斬，外服皆總。尊名所加，不過一等。此先王不易之道，其來久矣。

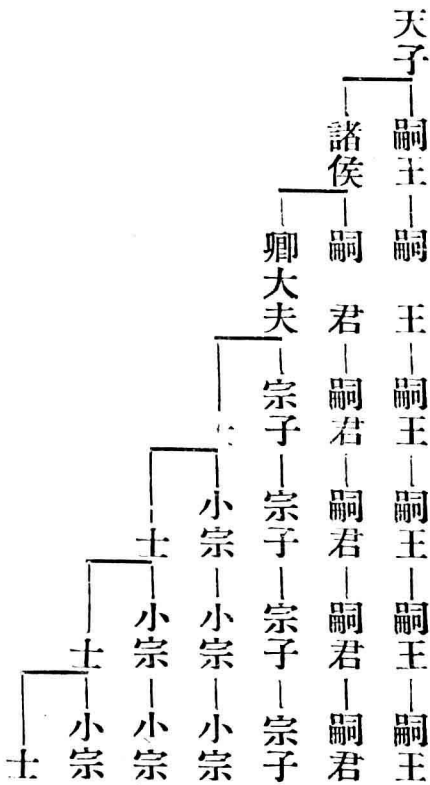
這是說：父治系制度之下，女子是卑屈的附從的。父死，子爲之斬衰三年，但父在而母死，子止服齊衰一年。何以呢？儀禮喪服傳說：「屈也。」父尊而母屈，既已如此。而父系親族爲同族，同族故彼此有依親疏而重輕之服。母系親屬不同族。不同族故止不過從母而爲之服。儀禮喪服傳：「外親之服皆總也。」這是說爲外親之服是極輕的。其中不過外祖父母，情分太尊了，加爲小功；姨母因爲有母的名義，加爲小功。與姨母有同等情分的舅也是總麻。以這幾個例來看，已足見男內女外和男尊女卑的精神了。

二、政治組織之宗法

宗法在封建制度之下，成爲貴族鞏固他們對農奴的統治的制度。其第一

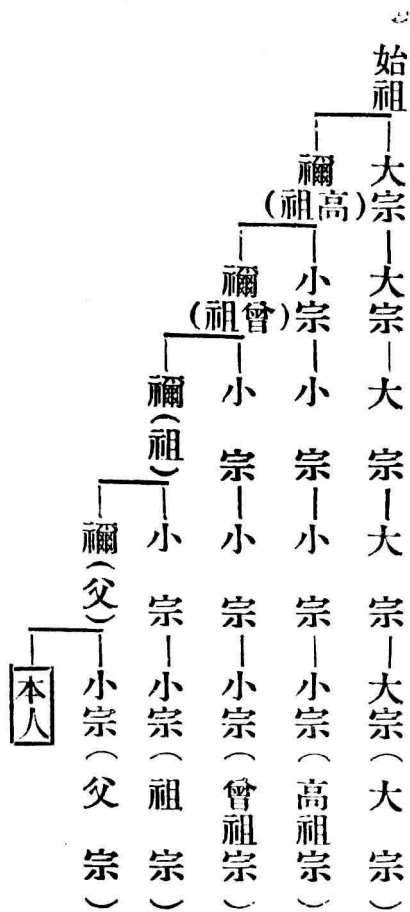
效果是長子繼承制度的實行。梅因 (Sir Henry S. Maine) 在古代法 (Ancient Law) 名著之中，曾指出一個原則，說：「凡繼承制度之與政治有關係者必爲長子繼承制。」在封建莊園時期，政權的基礎在「土地與人民」的領有。天子有最大的領地。諸侯分封次大的領地。卿大夫從諸侯受取莊園。士又從諸侯或卿大夫受取耕地。士以耕地所得，置辦武裝，從諸侯出征，並對諸侯服役。卿大夫以莊園所得置辦兵車武器，並以莊園耕作者農奴供兵役，以從諸侯的指揮。諸侯以此諸莊園所置辦的兵力拱衛天子。在政治經濟上看來，這是說耕地與莊園構成國；而多數之國合成天子的天下，在兵制上說，這是卿大夫家兵合成諸侯的國軍，諸侯的國軍合成天子的軍隊，天子自己也有軍隊。自法律上說，這是說；長子繼承制的必要。因爲耕地與莊園與領地是不許分析以分散貴族的實力的，所以有長子繼承制度。天子的長子（太子）繼承爲天子，次子則分封爲諸侯。諸侯的長子（世子）繼承爲諸侯，次子則分

受莊園爲卿大夫。卿大夫的長子（宗子）繼承爲卿大夫，次子則分受耕地爲士。士以長子（小宗子）繼承爲士，次子或另分耕地爲士，或降爲庶人。爲表如下：



長子繼承制反映到宗教上，爲長子主祭的制度。只有長子能夠主祭，「支子不祭。」（禮王制）支子既不祭，故諸侯不能祭天子，卿大夫不能祭

諸侯，士不能祭卿大夫。於是有如下之祭祀制度。



這叫做小宗四，大宗一，凡五宗。

始祖永遠受大宗的祭。小宗卻只祭到高祖，高祖以上之祖，應當遷去。這叫做「大宗百世不遷，小宗五世而遷。」始祖是什麼人做的呢？始祖是諸侯的支子，與諸侯長子即世子相別，所以叫做「別子。」把這種祭祀制度用古話說出來，便是：

別子爲祖。繼別爲宗。繼禰者爲小宗。有百世不遷之宗，有五世則遷之宗。百世不遷者，別子之後也。宗其繼別子之所自出者，百世不遷者也。宗其繼高祖者，五世則遷者也。(禮大傳)

三、君臣父子及兄弟與夫婦

宗法與封建制度相結而成之理論，已如上述。現在再說由喪服表現出來的宗法的意義。宗法之中心爲父權。「父，至尊也。」資於事父以事君，「君，至尊也。」宗法爲男子一統主義，以妻屬於夫，「夫，至尊也。」爲君，爲父，爲夫，皆於其死後服斬衰三年。是爲三斬衰。

「大宗率小宗，小宗率羣弟。」(白虎通義之語)所以兄弟的關係很重要。

「父子，一體也。兄弟，一體也。夫婦，一體也。」(儀禮喪服傳)

由三斬衰之服來說：臣對君爲「尊尊」，子對父爲「親親」，尊男卑女爲「男女有別」。宗法的精神于此乃表現于下列的一句話：

尊尊也，親親也，男女有別：此不可與人變革者也。(禮記曲禮)

但是我們要懷疑了。君臣雖起于血族關係，但其本身乃是名分關係。父子及夫婦是血族婚姻關係，何以與君臣並列而等視齊觀？這問題是容易解答的。在宗法制度之下：父子與夫婦關係也是一個宗廟關係。怎樣說呢？宗廟的階是宗系的象徵。子之于父，須於阼階行見子禮，以表示子加入于父的宗系。其禮如左：

三月之末，擇日剪髮爲髻，男角女鵠，否則男左女右。是日也，妻以子見於父。貴人則爲衣服，由命士以下皆漱澣。男女夙興，沐浴，衣服，具視朔食。夫入門，升自阼階，立於阼，西鄉，妻抱子出自房當楣立，東面。姆先相曰：「毋某敢用時，祇見孺子。」夫對曰：「欽有帥。」父執子之右手，咳而名之。姆妻對曰：「記有成。」遂左還授師。妻遂適寢。夫入食如養禮。（禮記內則）

婚禮之中也有如下的一段：

（見舅姑 舅姑先降自西階，婦降自阼階。（禮記昏義）

見舅姑，舅姑死則廟見，這是表示新婦加入夫之宗系的。如果未見舅姑或廟見，則如下所述：

曾子問曰：「女未廟見而死，則如之何？」孔子曰：「不遷於祖，不祔於皇姑，壻不杖不菲不次，歸葬於女氏之黨：示未成婦也。」（禮記曾子問）

由上可知父子及夫婦仍然是一個宗廟關係。子雖已生，未行見子禮則父子關係不成立。妻雖已與夫接，未見舅姑或廟見，則未成婦，不能加入夫宗的宗廟及葬地。父子夫婦的關係依上述顯然與君臣關係一樣是宗廟的關係即名分關係了。

四、服術的原則

依於宗法而一切關係都以宗廟宗統規律之。故喪服「內有齊斬，外服皆總，」前面已經說過。現在要說的是本服與從服，及出服與名服的二對比。

父族母黨的血統關係是一樣的。以宗法之故，喪服於父族爲本服，於母

族爲從服。子從母爲母黨服而降二等。例如母爲其父服期，子爲外祖父小功。子與外祖父的關係有兩種：一是有血統關係的，卽外祖父爲親母之父時是。這時候，母已死之後，外祖父死時，子仍服之。這叫做「屬從。」二是外祖父與子沒有血統關係，卽繼母之父與前妻之子的關係，這時，繼母已死，則子不爲外祖父服。這叫做「徒從。」只有這一點分別。

本宗女子出嫁以後，對本宗的喪服，叫做出服。出降一等。例如女子在家爲父斬衰三年，出嫁爲父期。「不貳斬也。」（儀禮喪服傳）爲夫斬則不爲父斬，「不貳天也。」（同）他族女子來歸本宗，對本宗的喪服，叫做「名服。」「同姓從宗合族屬，異姓主名治際會，名著而男女有別。」（禮記大傳）名服的意義是什麼？大傳說：

其夫屬乎父道者，妻皆母道也，其夫屬乎子道者，妻皆婦道也。謂弟之妻「婦」者，是嫂亦可謂之「母」乎？

這是說，本宗之婦，依其夫之名而制服。夫是父則妻是母；夫是子則妻是婦。夫是兄弟則妻沒有名，便不制喪服。爲嫂無服，故叔嫂不相見了。「叔嫂之無服，蓋推而遠之也。」

這叫做「男女有別。」

第二節 等級制度

一、賦役的分配及負擔者

周代農奴向領主所須納的生產物及勞動力是多少，其方式是怎樣？學者有許多的說法。自篤公劉東侵，已經「徹田爲糧。」其後周初封建諸侯，都是徹田以爲給養。所謂徹，是指租率而言。至於納租的方式有二。繳納物租的制度叫做貢。貢就是賦役制。領主把耕地沒爲己有，以農戶爲單位，把耕地分派給他們，收奪他們全收穫物的十分之一，又收奪他們一部分勞動力。

這叫做貢。在農業最發達的陝西，後來又行一種強役制。領主役使農奴來在自己的耕地（公田）上面作工，而另分小量的耕地給各農戶（私田）以爲工錢。換句話說，領主分給農戶的私田，維持農戶家屬的生活，（必要勞動，）而以公田上的作工來收奪農戶的剩餘勞動。詩豳風所謂「雨我公田，遂及我私，」便是這種制度之下農奴的歎息。這強役制叫做助。孟子說：「惟助爲有公田。」

（註）賦役制及強役制的參考，中央研究院社會科學研究所出版陳翰笙編村的封建生產關係小冊最爲扼要。徵與助的差別，看崔東壁遺書王政三大典考論經界的一段。關於貢助徹的制度，爲說最爲紛紜。但徹是指租率的。抽農民收穫十分之一爲租，便叫做徹。行助法的時候，也可以同時徹私田的租。

賦役的分配，其方式是分配農戶與耕地。左傳所謂「授民」及「授土」便是指此而言。諸侯的土地與農民在名義上是天王授予的。諸侯再分授給卿大夫，卿大夫分授給士。在這種制度之下，每一耕地與農戶，其所有權是屬於

幾個等級的。最高的所有人是天王，下一點是諸侯，再下一層是卿大夫，再下一層是士。封建財產制的特點如此。（註）

（註）關於歐洲封建制度的財產制，參看 *General History of Civilization in Europe*, by Guizot, pp. 98, 99; *Hubner, History of Germanic Private Law*, chap. III, section 47. & P. Boissonade, *Life and Work in Mediaeval Europe*, Book II, chap. I, 所說頗為詳悉。

農奴也有許多的等級。農奴有自由，半自由及完全不自由的，其最下層是領主的家事奴隸。最上層的如幫助領主收租的「農宗」，及受命領主監督農奴勞動的「田畯」，也或許是農奴的出身。大多數農奴大約是半自由的耕作勞動者，所負擔的是什一的物租及公田的力租；此外還有領主衣服食品酒禮的貢納。這種農奴就是「庶人。」左傳襄九年子囊所說「其庶人力於農穡」就是指此。庶人之外，還有工商皂隸牧圉及輿臺僕等名目。（註）

（註）關於歐洲封建時期農奴的等級參看 *Boissonade, ibid.*, Book II, chap. 2

二 等級思想

當時的貴族以爲這種等級是自然的，並且是必需的。在農村自然經濟狀態之中，沒有土地便是不能生存。農奴是無論怎樣痛苦，不能離開土地的。貴族沒有土地也就失去權威並且失去生活。所以莘尹無宇說：

天子經略，諸侯正封：古之制也。封略之內，何非君土？食土之毛，誰非君臣？故詩曰：

「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」（左傳昭十年）

這就是說，「沒有無領主的土地，」也就是說「沒有無土地的領主。」在這種情形之下，社會等級重重累積。所謂：

天有十日，人有十等。（左昭十年）

貴族以爲這是自然的。并且要使封建的統治安定，必須保持等級的差別。師復說道：

吾聞國家之立也，本大而末小，是以能固。故天子建國，諸侯立家，卿置側室，大夫有貳

宗，士有隸子弟，庶人工商各有分親，皆有等衰，是以民服事其上而下無覬覦。（左桓二年）

這是說，等級森嚴則在下的人不作踰越之想，而後政治可以安定，因此貴族與農民的服章應當有差別，所謂「君子小人，物有服章，貴有常尊，賤有等威。」（左宣十二年）貴族與農民的職能應當有差別，所謂：

君子務治而小人務力。（國語周語嚴公語）

君子勤禮，小人盡力。（左成十三年）

君子勞心，小人勞力。（左襄九年）

君子尚能以讓其下，小人力農以事其上。（同上）

並且各等級是不應當變更的，因此各職業也不能變更。封建制度之下，一切都是固定的，一切都是世襲的。所謂：「士之子恆爲士。工之子恆爲工。商之子恆爲商。農之子恆爲農。」（國語齊語）最典型的政治秩序是：

其卿讓於善，其大夫不失守；其士競於教，其庶人力於農穡，商工皂隸不知遷業。（左襄九年秦

貴族以爲先王立法就是根據這種固定的等級制度的。周內史過說道：

古者先王既有天下，又崇立上帝明神而敬事之，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，大夫日恪位箬以做其官，庶人工商各守其業以共其上。猶恐其有墜失也，故爲車服旗章以旌之，爲摯幣瑞節以鎮之，爲班爵貴賤以列之，爲令聞嘉譽以聲之。（國語周語）

其實這種制度是隨封建制度發展而發生發達的，並不是原於某先公先王的立法行爲。

三、基於等級思想的理想法制

如上所述 封建制度下的人口都是依土地以爲生的。在這種制度之下，「公食貢，大夫食邑，士食田，庶人食力，工商食官，皂隸食職。」（國語晉語）換句話說，在耕地上面，社會的人口累積爲重重的等級。等級的劃分全視各身分階級的實力，本沒有整齊的法制可循。但是等級組織所養成的等級思

想，從沒有整齊法制的政治構造裏面尋出整齊的法制來了。這種整齊的法制有些空想，也有些是實際的政治現象抽繹而來，我們很難分辨。現在依孟子及小戴記把等級制度舉出幾個例來。

領地是貴族身分尊卑的根據。孟子及王制所傳領地大小的差別如下：
（單位方里）

天子	公侯	伯	子男	上大夫（卿）	下大夫	上士	中士	下士
千里	百里	七十里	五十里	四下大夫	倍上士	倍中士	倍下士	如上農百 畝食九人

（孟子王制）

因領地大小之不同，一樣的諸侯有大國次國小國的分別。「次國之卿三大夫祿，君十卿祿；小國之卿倍大夫祿，君十卿祿。」（王制）如將三等國的

卿大夫比較，則「次國之上卿位當大國之中，中當其下，下當其上大夫；小國之上卿位當大國之下卿，中當其上大夫，下當其下大夫。」（王制）左傳成公三年所載臧宣叔之說略同。

「名位不同，禮亦異數。」（左莊十八年）現在把天子公侯大夫士冠服儀節的差別舉例如下：

	天子	公	侯	上大夫	下大夫	士	庶人
冠	玄冠朱組纓	緇布冠素纓	玄冠綦組纓				
衣章	龍袞	黼	黻	玄衣纁裳			
射所用節	騶虞	狸首	采蘋	采蘩			

廟	所祭之神	堂高	食	席	獵
七廟	天地	九尺	一食	五重	下大綏
五廟	社稷	七尺	再食	三重	下小綏
三廟	五祀	五尺	三食	再重	止佐車
一廟	祖先	三尺	三食		
寢					而佐車止獵

納女之稱	葬期	殯之日	哭踊	死名	祭所用豆
備百姓	七月	七日		崩	二十六
備酒漿	五月	五日	七踊	薨	十六十二
備埽酒	三月	三日	五踊	卒	八
	三月	三日	三踊	不祿	六
		三日		死	

容儀	妻數	妻名
穆穆	后一，夫人三，嬪九，世婦二十七，妻八十一	后
皇皇	十二女或九女 <small>(註)</small>	夫人
濟濟	三女	孺人
蹕蹕	一妻一妾	婦人
樵樵	一妻	妻

(註)見白虎通嫁娶條

貴族以爲這種等級的差別就是禮的基本精神。這種「禮」，所以整民，「上下之則，長幼之序，都是以禮來整理的。貴族施政必以此爲準衡，師服說

道：

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）

但是農民是不是安於這種差別呢？換句話說，農民是不是甘心俯首於重重等級的最下層呢？伯宗之妻說得明白：

盜憎主人，民惡其上。（左成十五年）

自貴族看來，農民憎恨貴族好像盜賊憎恨事主似的。自農民看來，那貴族的「不勞所得」也太多了。貴族不稼不穡，而取禾三百廛，不狩不獵，而庭有懸貍。（詩國風伐檀）農民當然憎恨的了。

第三節 神權與民意的關係

一、神權的必要

貴族以暴力取得政權並以暴力維持之。維持暴力的統治是不容易的。爲使統治安定計，貴族必須把暴力披上倫理的外衣，必須把暴力化爲合法的秩

序。我們知道農民是在自然環象正中間勞動的。在農業技術幼稚的封建莊園時期，農民倚賴自然並畏怖或感謝自然。貴族於此發見暴力倫理化的方法。貴族把拜天的宗教獨占爲己有，使農民提供祭儀。農民以貴族爲祭司，於是從事天者事貴族。貴族遇有大事必秉神意以臨農民。左傳成十三年劉子說道：

君子勤禮，小人盡力。勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。敬在養神，篤在守業。國之大事，在祀與戎。祀有執膺，戎有受脤，神之大節也。

祀固然是宗教禮儀，戎也以宗教禮儀爲節文。於是農民勞動是供祭司的了。
虢文公所說很明白：

夫民之大事在農，上帝黍盛於是乎出。（國語周語）

並且內史過把拜天教的作用也指出來了。他說：

昔者先王既有天下，又崇立上帝明神而敬事之。於是乎有朝日夕月，以教民事君。（國語周語）
崇祀上帝明神的典禮，怎樣可以教民事君呢？原來君是祭天的祭司，並且君

的祖先又配享於天。敬天即須敬配天的人鬼，且須敬祭天的祭司，詩所謂「思文后稷，克配彼天，」所謂「文王陟降，在帝左右，」其意義就是這樣的。

二、天與民的關係

由于上述，所以「安上治民，莫尚於禮；禮有五經，莫尚於祭。」所祭的天與貴族的祖先的關係已如上述，所祭的天與農民有什麼關係呢？

貴族對農民有兩種相反的態度。貴族是寄生階級，他們離開農業生產過程。他們常常爲了目前的享受而過度剝削農奴家族，使農奴沒有剩餘的勞動與生產物支持農本。甚至於犧牲農奴的健康和生殖能力，以滿足貴族一時的物質衝動。這是一種「賊民」的態度。取這種態度的貴族只顧神權而不恤民困。如商王受到了西伯三分天下有其二（書西伯戡黎）的時候還說「我生不有命在天」（書西伯戡黎），又如春秋時代的隨侯自恃「牲牷肥腍，粢盛豐備，」以爲可以信于神（左傳桓六年），便是這種態度的實例。與這種態度相反的便是所謂「恤民」的態

度。（左傳莊十一年臧文仲稱御說以爲「是宜爲君，有恤民之心。」）本來貴族是依賴農業生產以爲生的。破壞農業生產即是破壞貴族生存的基礎。但貴族自己並不從事於農業生產勞動或經營，農業生產須由農民努力始可資貴族的生計。農民所提供貴族的，乃是地租。貴族要收奪而且永久收奪地租，必須維持農民家族的存在及延續，必須保存農民的納租能力。於是貴族爲全身分階級的存在計，有取「恤民」的態度的必要。但大貴族即國君能夠看清楚這種必要的不多，以這種必要規勸國君的多半是輔政的貴族或由過去僧侶遺留下來的知識分子以及小貴族。

「天人之際」的較原始的觀念，周公所作無逸篇足以表現出來。無逸的內容充滿商族僧侶遺留的思想。他以知稼穡之難及敬慎臨民與否爲統治者壽天的原因，以此規勸統治者。他舉例道：

昔在殷王中宗，嚴恭寅畏天命自度，治民祗懼，不敢荒寧，肆中宗之享國七十有五年。其在

高宗時，舊勞於外，爰暨小人，作其在位，乃或亮陰三年不言，其惟不言。言乃雍、嘉靖般邦，至於小大無時或怨，肆高宗之享國五十有九年。其在祖甲，不義惟王，舊爲小人，作其卽位，爰知小人之依，能保惠於庶民，不敢侮鰥寡，肆祖甲之享國三十有三年。自時厥後立王，生則逸，不知稼穡之艱難，不聞小人之勞，惟耽樂之從。自時厥後，亦罔或克壽：或十年，或七八年，或五六年，或四三年。

如此可知貴族對農民的侮或恤，不是向農民負責而是向神祇負責。

隨封建制度的成立和發達，人事的重要性漸超過宗教。神權思想雖仍有力量，但社會秩序漸有改變自然秩序的能力。於是民就被貴族重視了。秦誓說

天視自我民視，天聽自我民聽。（孟子引）

民之所欲，天必從之。（左傳三十一引）

左傳桓六年所記季梁的話更爲明白：

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

其禮祀。於是民和而神降之福。

國語周語所載嚴公的話也是一樣的意思。他說：

夫惠本而後民歸之志，民和而後神降之福。

有這種見解的人以爲如果專聽命於神而不恤民，貴族統治是不能夠維持的。史記所謂：「國將興，聽於民；國將亡，聽於神，」就是這個意思。

封建莊園制度發達到最高程度時，分解的根芽已經潛伏。貴族無慈悲的剝削農民，使農民怨恨貴族，因即怨恨貴族所主祭的天神。並且，農奴是無力自求解放的階級，他們希望天來救，他們怨恨天不來相救。他們在貴族無慈悲的剝削之下，他們怨恨「昊天不惠，」他們感慨「昊天平，」他們歎息「浩浩昊天，不駿其德」了。在這種情形裏面，聰明的貴族知道天道已喪失羈維農民的力量，便只有接受農民的希望，而不訴諸天道了。所以鄭子產便力主「天道遠，人道邇。」（左昭十八）

第三章 刑的性質

一、封建秩序的維持手段

前章略述禮的內容。本章將述刑的性質及作用。

刑的作用在鎮壓已經征服的農民。所以征伐所用的兵與鎮壓所用的刑，在古代是不分的。具體的說，貴族爲收掠農奴及鎮壓叛亂而用兵；爲處置農奴個人的反抗而用刑。這是刑法的第一個起源。（註）

（註）（arl Lu, *twig von Bar: A History of Continental Criminal Law*, Pp.4-5, 以爲「刑法有兩個來源，一個是復讐，

一個是個人對較高權力的服從，此較高權力或是家族，或是種族，或是國家，是努力維持某種程度的秩序的。」

這第二個來源在中國刑法是最重要的來源，貴族爲鎮壓集團或個人叛亂而施用兵與刑，由此乃發達刑法的系統。

貴族爲征服及鎮壓農民而有兵與刑。農民已經平定以後，則刑便轉化爲

維持封建的社會秩序的手段。封建的社會秩序，以身分差別爲根柢。等級在下的入斷不容侵犯上面的等級。等級在下的入斷不容有僭越本分的享受或行爲。如果貴族有破壞這等級制度的，則以兵征討之。曹劌說道：

夫禮所以整民也。故會以訓上下之則，制財用之節；朝以正班節之義，帥長幼之序。征伐以討其不然。（左傳莊二十三年）

如果農民有破壞此等級制度的行爲，則加以刑。筮史某所謂：

禮以行義，信以守禮，刑以正邪。（左傳二十八年）

要農民嚴守本分，貴族必須以身作則。詩所謂「赫赫師尹，民具爾瞻。」所謂「敬慎威儀，惟民之則。」等級在上的貴族如果破壞等級制度，則下面的農民便彷徨而作亂了。武仲說道：

上之所爲，民之歸也。上所不爲而民或爲之，是以加刑罰焉而莫敢不懲。若上之所爲而民亦爲之，乃可禁乎？（左哀二十一年）

由此言之，刑是維持封建的社會秩序，使農民服從貴族而安守他們最下層等級的手段。

二、復讎

農民對貴族的生命身體財產的侵犯以及破壞社會等級的行爲，是刑罰之所加的，已如上述。農民對農民的侵害，貴族又怎樣處置呢？

貴族對貴族的侵害是要報復的。春秋公羊傳以爲國君有復讎的義務，大夫則不然。（註）但曲禮卻說：

父之讎弗與共載天，兄弟之讎不反兵，交遊之讎不同國。

這明明是說士及大夫有復讎的義務，因爲農奴沒有「不同國」即遷移出國的可能。檀弓所說更明瞭些：

子夏問於孔子曰：居父母之仇如之何？夫子曰：寢苦枕干，不仕，弗與共天下也；遇諸市朝，不反兵而鬥。曰：請問居昆弟之仇如之何？曰：仕弗與共國，衛君命而使，雖遇之不

門。曰：請問居從父昆弟之仇如之何？曰：不爲魁，主人能則執兵而陪其後。

由這一段話，我們知道貴族不獨有復讎的義務，並且對於較疏親屬的讎有助同他的親屬復讎的義務。

農民是不是可以復讎？我們無從知道。我們以爲農民復讎至少要受貴族所維持的社會秩序的限制。農民是貴族的納租人。如果他們無限制的復仇，徒有減少貴族納租人的結果，有損於貴族。大約農民被害，則侵害者應受貴族的刑。至於被害者近親復讎至少受如下的限制。

父不受誅，子復讎可也。父受誅，子復讎：推刃之道也。（春秋公羊傳定公四年）

不過這個限制是漢代的，漢代是否因襲于周，就不可知了。總之，殺人者有刑是周代已有的制度，這刑是爲農民殺農民而設的。這刑便是代替被殺者近親復讎的。

（註）莊四年紀候大去其國。公羊傳：「焉爲不言齊滅之，爲襄公諱也。春秋爲賢者諱。何賢乎襄公？復讎也。何讎

爾？遠祖也。遠祖者幾世乎？九世矣。九世猶可以復讎乎？雖百世可也。家亦可乎？曰：不可。」所謂家不可復讎。是說大夫不可復讎。

三、威嚇刑及掠奪刑

貴族對農民所施用的刑罰是由貴族掠奪奴隸及征服農民所用的兵轉化而來的。所以刑罰採取殘暴的威嚇主義。刑罰或剝奪犯罪人的生命，或殘害他的肢體，或收奪他的財產，或強制他從事特殊的勞動，以增加貴族的收入。依呂刑，刑有五種：墨刑，劓刑，剕刑，宮刑及大辟。這些刑如罪狀可疑，則各可以罰鍰易科。（註一）依堯典則五刑之外還有流刑鞭刑及朴刑。（註二）這些刑之中，大辟或賊刑乃是生命刑。墨劓剕鞭朴乃是體刑。罰鍰或贖刑乃是財產刑。流刑則是 *Outlawry* 的遺制。

刑罰的作用是什麼？呂刑說：

罰懲非死，人極於病。

又說：

士制百姓於刑之中以教祇德。

原來刑是教化農民，使恐怖於刑的殘酷痛苦，不敢再犯。韓非六反篇解釋這個意思最爲明白：

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，而悼懼者良民也。

這就是「罰懲非死人極于病」的意思，也就是「刑以教祇德」的意思。

（註一）呂利：「墨辟疑赦，其罰百緡，閹實其罪。劓辟疑赦，其罰惟倍，閹實其罪。剕辟疑赦，其罪倍差，閹實其罪。宮辟疑赦，其罰六百緡，閹實其罪。大辟疑赦，其罰千緡，閹實其罪。」呂利是周末的書，當注意。

（註二）尚書舜典實卽堯典的後段。其中說道：「象以典刑，流宥五刑，鞭作官刑，朴作教刑，金作贖刑。」

四、祕密法主義

周禮以爲法是公布於民衆的。(註一)但周代的刑並不以法典的方式公布。貴族對庶人處刑，絕不許庶人知道處刑的理由。爲什麼呢？我們知道封建政治是以身分統治身分的。貴族要使農民畏服他個人，要使農民覺得他不可測。他對農民的寬恕，要農民感恩。他對農民的橫暴，要使農民無從怨起。恐怖與恩惠是操縱農民的兩大手段。(註二)但貴族要農民完全接受操縱，必須使農民莫測高深。法是有一定性的。(註三)貴族要使農民不知這種一定性的法的存在。倘於貴族的自由意思而外尚有公布的法，倘使刑與賞一定於法，則農民的恐怖解除而感戴也不歸於貴族而歸於法。身分對身分的統治將不可以維持。所以貴族對農民的刑，是祕密的。法何在？在於貴族的意思。

(註一)看周禮秋官司寇條。

(註二)左傳襄二十六年：「古之治民者勸賞而畏刑。」刑與賞爲治民的手段，這類話在古代很多。

(註三)爲保持貴族威嚴計，信賞必罰有時是必要的。左傳襄六年司城子罕說：「同罪異罰非刑也。」同罪同罰，始可威嚇農民，使不敢再犯同罪。

祕密法時代，對於罪怎樣定刑？唐律疏議說：「議刑以定其罪。」這就是叔向所謂：「先王議事以制，不爲刑辟。」詳細的說，遇有犯罪行爲，貴族卽議定其應處何刑。所以在古代刑是公示於民衆的，某種行爲是犯罪也有時公示於民衆。例如堯典所謂。

鞭作官刑，朴作教刑，金作贖刑。

便是說某種事件所用的刑是預定的。又如尙書棗誓：

踰垣牆，竊馬牛，誕臣妾，女則有常刑。

便是說某種行爲是要處刑的。但是貴族雖對農民有這種公示的命令，法仍不失爲祕密法。何以呢？這種公示並沒有指明某特定的行爲必處某特定的刑，仍然不是罪刑法定主義。

貴族及貴族學者是反對罪刑法定主義的，尤反對把法典公布。公元前五三五年，鄭子產鑄刑書。晉貴族叔向遺子產書說道：

昔先王議事以制，不爲刑辟，懼民之有爭心也。猶不可禁禦。是故開之以義，糾之以政，行之以禮；守之以信，奉之以仁。制爲祿位以勸其從。嚴斷刑罰以威其淫。懼其未也；故誨之以忠，聳之以行，教之以務，使之以和，臨之以敬，涖之以彊，斷之以剛。猶求聖哲之上，明察之官，忠信之長，慈惠之師。民于是乎可任使也，而不生禍亂。民知有辟，則不忌於上，并存爭心，以徵於書，而徼幸以成之；弗可爲矣。今吾子制三辟，鑄刑書，將以靖民，不亦難乎！民知爭端矣，將棄禮而徼於書。錐刀之末，將盡爭之。亂獄滋豐，賄賂並行。終子之世，鄭其敗乎！胥聞之，國將亡，必多制，其此之謂乎！子產報曰：若吾子之言。僑不才，不能及子弟。吾以救世也。（左昭六年）

前五二二年，晉趙鞅鑄刑鼎，著范宣子所爲刑書，孔子批評說：

晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民。卿大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴是以能守其

業。貴賤不愆，所謂度也。今棄是度也而爲刑鼎。民在鼎矣，何以尊貴，貴何業之守。貴賤無序，何以爲國？（左昭二十九年）

子產與孔子的話，自貴族看來是不錯的？刑已公布，則民可以主張刑法所予的保護。有侵犯刑法所保護的利益者，民得依於刑法而對抗之。這就是「並存爭心，以徵於書。」這就是「民知爭端矣，將棄禮而徵于書。」這就是「錐刀之末，將盡爭之。」人民皆可以主張自己，對抗非法，則對於貴族個人必不尊視。民將不尊貴族而尊法律。這就是「民在鼎矣，何以尊貴？」我們由此可知法治主義是反貴族的。貴族的尊嚴，在於祕密法。

五、頒布法與公布法的分別

更有要加分別的，即法律著於典籍不一定是公布於人民的。法之著錄，或是由君主頒發于官吏，或是向大眾公布，這其間有很大的差別。如果叫後者爲公布法，則中國古來公布法很少。如果叫前者爲頒布法，中國的頒布法

便多了。

春秋時代已有頒布法。例如：

(趙)宣子於是乎始正法罪，辟刑獄，既成，以授太傅陽子與太師賈佗使行諸晉國，以爲常法。(左文六年)

這顯然是趙盾把法令付予太傅與太師執行，顯然是頒布法。春秋各國的刑器刑書（例如左襄九年所說宋的刑器，左昭二十九年所說未鑄鼎以前的范宣子刑書）大抵是頒布法而不是公布法。

第一章 社會構造的變化

一、莊園制度到阡陌制度

鐵製耕具出現於春秋末期。其中尤以犁爲重要。用犁而後農業由淺耕。進到深耕。深耕使苗易長難摧，增進耕地的生產力。犁的動作又使用耕牛。耕牛的使用節省耕種所必需的勞動力。

灌溉技術的發達，使缺乏水分的黃河流域商邱及平原增加水分，因而生產力相隨增加。溝渠的聯瑣把耕地細分爲町畦，而堤坊與溝渠工程更集中農民大量的勞動。

在這種情形之下，貴族以分配耕地於農民，使他們以較少的勞動力耕種較大面積的耕地而交納較多的地租，爲較有利。於是耕地從莊園分散爲獨立

農場，分屬於獨立的農民或地主，耕地私有制於此有其根源，逐漸發達。

自春秋時代，政治權力已降落到最近于農民的小貴族，即所謂陪臣，地方增加則地租增加，而收奪地租的以最近于耕地的獨立地主及富農為優先。他們收奪十分之五的收穫為地租而向於貴族仍交納十一稅二十分之二的地租。此交納於貴族的地租便是後代的地稅，而真實的地租掌握在小貴族或非貴族的新起地主之手。此貴族最下層的獨立地主及自由農民本稱為士。新興地主因地位相同也稱為士。此士人階級乃獨立地主自由農民所構成，實屬於鄉村中在貴族以下農民以上的中間階級。

二、手工業的發達及商業的盛行

鐵器使農業進步，也使手工業進步。從前手工業為農村的副業，否則由貴族所屬的賤奴執行。手工技術的發達，使手工業漸次有獨立經營的可能。獨立的手工業家大抵不外兩種：一種是世業的手工業家，一種是新興的奴隸

所有主。鹽田礦坑的勞動自戰國以後都是奴隸去執行。鹽商鐵礦主都是大奴隸主。商業主及手工業主乃是都市中的新有產階級。

農業手工業發達，促進商業的發達。商業經濟發達的社會之中，獨立從事於農場經營的自由農民受商人操縱物價及操縱貨幣的影響，容易陷於破產。於是農民貧富之差加大，而貧農及其子女鬻身爲奴隸，或爲商業使用人，或任手工勞動。農民又或於喪失耕地之後，租佃豪家的耕地，佃農卽由此而生。他們又或受雇富農而爲雇傭。

第二章 中間階級的發達及其覺醒

一、春秋末期的士人

在春秋末期，前章所說的社會變化已經開始。鄉村中間階級及都市新有產者之知識分子即士人在當時已有從貴族的附從者一躍而為政治參加者的趨勢。貴族對於士人抬頭的趨勢，鎮壓不遺餘力，到了不得已的時候卻也只有讓步。

士人最初飛躍的是鄭國。鄭是黃河流域腹部大平原中間的農產物交換中心，鄭的商人最為出色，如犒秦師的弦高及持有玉環而為晉貴族所覬覦的寶玉商，都記載於史籍。這個國的中間階級最先有政治的覺醒，也不是偶然的。這個國家的等級制度紊亂已久，而士人議論政治也很早。左傳襄三十二年載：

鄭人游於鄉校，以論執政。然明謂子產曰：「毀鄉校如何？」子產曰：「何如？夫人朝夕退而游焉，以議執政之善否；其所善者吾則行之，其所惡者吾則改之，是吾師也，若之何其毀之？」

這可見鄭人的政治覺醒和執政貴族的讓步了。鄭之外，晉的等級動搖也很厲害。知武子所說的亂象便是：

君子稱其功以加小人，小人伐其技以憑君子：是以上下無禮，亂虐並生，由爭善也：謂之昏德。（左傳襄九年）

這種以下犯上的現象，由貴族看來真是「盜憎主人，民惡其上」了。（左傳成十五年）

二、孔子與士人階級

孔子是春秋末期士人的大師。（註一）他的先人是宋的貴族，流奔到魯，便在魯受大夫的祿。（註二）他的學生大抵是士。（註三）他把貴族的知識傳播

於士，他更對士人立身行事有深切的教訓。原來在孔子的時代，封建制度發達的一個必然的趨勢即經濟支配力與政治支配力由大貴族遞移於最接近耕地的下級貴族的趨勢，已經顯著了。在魯則「陪臣執國命，」（註四）在齊則田恆弑簡公，（註五）尤使孔子觸目驚心。孔子要想恢復過去的等級制度，然而貴族已表現他們的無力。正在發達中的士人階級是最有担当政治及扶助貴族的希望的。所以孔子不恤向士人「循循善誘。」只要他們以束脩相見，孔子是「未嘗無誨」的。（註六）

當時的士人雖爲社會上最有發展前途的階級，但他們的生活是多種多樣的。他們富或不及貴族，而他們之中富的可以擬貴族。窮的衣食不周，反不及農民的安裕。孔子不論貧富，「有教無類，」並且抑冀富者的驕淫，勉其貧者的志節。於社會貧富分化之中，孔子最努力於指示士人立身的道理。孔子指出士人居貧的態度道：

飯蔬食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲（論語述而）

他勉勵貧士說：

士志於道而恥惡衣惡食者，未足與議也。（論語里仁）

不佞不求，何用不臧，（論語子罕）

他說明貧者與富者所應取的态度，說道：

貧而無怨難，富而無驕易，（論語憲問）

貧而無諂，富而無驕。……未若貧而樂，富而好禮者也。（論語學而）

他自己說自己對於富的欲求說道：

富而可求也，難執鞭之士吾亦爲之；如不可求，從吾所好。（論語述而）

孔子把貧與富的士人所應守的行爲規範說得這樣多，這表示社會變遷正在開始的當時，貧富的分化已經與過去君子與「小人」的差別同樣顯著。這又使我們看出春秋末期諸侯貴族學者如叔向，如子產，他們的學說都不及孔子

的倫理哲學能夠適合於正在發達之中而貧富懸殊的士人階級。他們是專講貴族統治術的，孔子於貴族統治術之外，還加意講士人階級的政治及倫理的任務；無論貧富，在此任務之下各有其應守的規範。孔子指示士人的倫理的任務之重大，說道：

士不可以不宏毅，任重而道遠：仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？（論語泰伯）

他指出士人的行爲軌跡不外乎。

出則事公卿，入則事父兄。（論語子罕）

怎樣事父兄呢？

宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。（論語子路）

怎樣事君呢？

行己有恥，使於四方，不辱君命。（同上）

孔子這一類的教訓是不少的。他的教訓不外使這一士人階級擔當「安上治民」

的任務。

由此又可知孔子時代，士人階級將近取得社會政治上重要的地位。士人階級的覺醒，使孔子不得不以貴族的倫理哲學傳播於士人，並爲了士人指出立身行事的準繩規矩。

(註一)說他是平民的大師是不對的。孔子對於平民即所謂「小人」是不容赦的棄置不教的。他說：「惟婦女與小人爲難養也。」又說：「未有小人而仁者也。」

(註二)孔子是一位大夫。他說：「以吾從大夫之後，不可以徒行也。」

(註三)他的學生多戰死的，多爲大夫的寧的。

(註四)見論語季氏。

(註五)見論語憲問。

(註六)孔子曰：「自行束修以上，吾未嘗無誨焉。」(論語述而)

三、其他各家學者與士人

春秋末期以降，中間階級的發達及其自覺，孔子已經感覺了。孔子以外，後於孔子的學者更明白認識士人的社會與政治上重要地位。（註）

（註）老子一書，僅依漢書藝文志，是說明「君人南面之術」的。除統治術以外，又包含反集權國家及法令的思想。

這書是戰國時代到西漢初年構成的，以後還要詳說。老子書中也重在士人的修養。他說：「古之善爲士者，

微妙玄通，深不可識。」又說：「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道大笑之。」又說：

「善爲士者不武。」至於說到「以道佐人主」，更顯明是說士人的了，

學者對於社會政治上取得重要地位的士人，有相反的兩種態度。其一是主張士人是超出國君貴族以上或對抗國君貴族，國君及貴族應當不屈士人而尊事士人。其一是主張士人不應當超出國君之上或對抗國君，士人應當服從法令而奉事國君。無論那一種主張，都指出戰國時期士人在社會政治上作用的重大。

（一）對抗國君說

主張士人超出國君之上的又有避世與非避世的兩種說法，非避世的一派可以孟子及墨子所說爲例。孟子的氣概與孔子不同。孔子是敬謹事君的，他是「出則事公卿，入則事父兄」都以敬的人。他是「父召無諾，君命召不俟駕」的人。（孟子公孫丑下及論語鄉黨）他對上大夫說話是「聞闔如也」的，對下大夫則「侃侃如也。」他在君前，「蹶蹶如也，與與如也。」（均見論語鄉黨）一入戰國時代，孟子的態度便不同了。他以爲國君是應當「下士」的。他把自己與國君相較，說道：

彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義；吾何慊乎哉？天下有達爵三：爵一，齒一，德一。朝廷莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長民莫如德，惡得有其一以慢其二哉？故將大有爲之君，必有所不召之臣，欲有謀焉則就之，其尊德樂道，不如是不足以有爲也。故湯之于伊尹，學焉然後臣之，故不勞而王；桓公之于管仲，學焉而後臣之，故不勞而霸。（孟子公孫

丑上）

這就是說國君必須尊賢而後士才來，就是說：「尊賢使能，俊傑在位，則天下之士皆悅而立乎其朝。」（公孫丑上）他反對避世的高士，也反對不擇君而事的行爲。他借伯夷與柳下惠來表示自己的態度。他說：

伯夷非其君不事，非其友不友，不立於惡人之朝，不與惡人言；立於惡人之朝，與惡人言，如以朝衣朝冠坐於塗炭。是故諸侯雖善其辭命而至者不受也。不受也者亦不屑就已。——

柳下惠不羞汙君，不卑小官；進不隱賢，必以其道；遺佚而不怨，阨窮而不憫，援而止之而止，援而止之而止者亦不屑去己。——孟子曰：伯夷隘，柳下惠不恭，隘與不恭，君子不爲也。（孟子公孫丑上）

墨子反對封建時代的尙貴，而主張尙賢。他以為賢士是關乎國的興亡的。他以為：

入國而不存其士，則國亡矣。見賢而不急則緩其君矣。非賢無急，非士無與慮國；緩賢忘士而能以國存者，未曾有也。（墨子親士）

他以為國不獨需要賢士，並需要多數的賢士，他說：

國有賢良之士衆則國之治厚，賢良之士寡則國家之治薄。故大人之務，將在于衆賢已矣，

（墨子尚賢上）

他假託於古代帝王說：

昔者舜耕於歷山，陶於河濱，漁於雷澤，灰於常陽。堯得之服澤之陽，立爲天子。使接天下之政而治天下之民。昔者伊尹爲莘氏女師僕，使爲庖人，湯得而舉之，立爲三公，使接天下之政而治天下之民。昔者傅說居北海之濱，園土之上，應褐帶索，庸築於傅巖之城，武丁得而舉之，立爲三公，使之接天下之政而治天下之民。——是故堯之舉舜也，湯之舉伊尹也。

武丁之舉傅說也，豈以其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，上可而利天，中可而利鬼，下可而利人，是故推而上之。（墨子尚賢下）

原來戰國時代，這類尊賢重士的故事，流行于士人之間的極多，舉幾個例如下：

太公望東夷之士也，欲定一世而無其主，聞文王賢，故釣於渭以觀之。（呂氏春秋首時篇）

魏文侯見段干木，立倦而不敢息；反見翟黃，踞于堂而與之言。翟黃不悅。文侯曰，段干木官之而不肯。祿之則不受；今汝欲官則相位，欲祿則上卿，既受吾實，又責吾禮，無乃難乎？（同上下賢篇）

沈尹筮遊于郢五年，荆王欲以爲令尹。沈尹筮曰：「期思之鄙人有孫叔敖者，聖人也，王必用之，臣不若也。」荆王於是使人以王輿迎孫叔敖以爲令尹，十二年而莊王霸。（同上賢能篇）

百里奚處乎虞而虞亡，處乎秦而秦霸。向摯處乎商而商成，處乎周而周王，（同上處方篇）

南宮敬子向顏涿聚曰：「季孫養孔子之徒，所朝服與坐者以十數，而遇賊，何也？」曰：「昔

周成王近優侏儒以逞其意，而與君子斷事，是能成其欲於天下。今季孫養孔子之徒，所朝服而與坐者以十數，而與優侏儒斷事，是以遇賊。」故曰不在所與居，在所與謀也。（韓非子外儲說左）

平公問叔向曰：「羣臣孰賢？」曰：「趙武。武立如不勝衣，言如不出口，然所舉士也數十

人，皆得其意，而公家甚賴之。」（韓非子同上）

避世派則以爲高士是要超脫政治的。他們雖遇有天子以天下來讓也不受，何況官吏？莊子當然是這派重要的學者。但戰國的高士不止莊子等少數的人（如陳仲子、魯仲連等）。戰國時代有天下而不受的故事盛爲避世者所主張，盛爲士人階級所流傳。我們只舉出這種故事的幾個例來，便可知當時士人階級超出國君之上的氣概了。

堯以天下讓許由，許由逃之，舍於家人，家人藏其皮冠。夫棄天下而家人藏其皮冠，是不知許由者也。（韓非子說林中）堯讓天下於許由，……許由曰：「子治天下，天下既已治矣；而我猶代子。吾將爲名乎。名者實之賓也，吾將爲賓乎？」（莊子逍遙遊）

堯以天下讓許由，許由不受，又讓於子州支父。子州支父曰：「以我爲天子，猶之可也。雖然我適有幽憂之病，方且治之，未暇治天下也。」（莊子讓王呂氏春秋貴生）

舜以天下讓善卷。善卷曰：「余立於宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺；春耕種，形足以

勞動，秋收斂，身足以休食；日出而作，日入而息；逍遙於天地之間而心意自得；吾何以天下爲哉？悲子之不知余也。」遂不受，於是去而入深山，莫知所終。

舜以天下讓其友石戶之農。石戶之農曰：「樵樵乎后之爲人也，葆力之士也。」以舜之德爲未至也。於是夫負妻戴，攜子以入于海，終身不反也。

舜以天下讓其友北人無擇。北人無擇曰：「異哉后之爲人也，居於畎畝之中而遊堯之門，不若是而已，又欲以其辱行漫我，吾羞見之。」因自投清冷之淵。

湯伐桀克之，以讓卞隨。卞隨辭，……乃自投桐水而死。湯又讓務光。務光曰：「廢上非義也，教民非仁也。吾聞之曰非其義者不受其祿，無道之世，不踐其土，况尊我乎？吾不忍久見也。」乃負石自沉於盧水。（以上莊子讓王及呂氏春秋離俗篇）異說：湯已伐桀，恐天下言己爲貪也，因乃讓天下於務光，而恐務光受之也。乃使人說務光曰：「湯殺君而欲傳惡聲於子，故讓天下於子。」務光因自投於河。（韓非子說林上）

剛才從等級的束縛解放出來的士人階級有如上所說超越國君的氣概，本是不

足怪的。抑且游士把這些傳說來莊嚴自己所屬的階級，以震懾和炫耀人主，所以這些傳說流行於當世了。

(二) 服從國君說

在孔子時代，士雖有發達的趨勢，還沒有突破封建等級而得到社會與政治的自由。所以孔子對於士還是教以「不在其位，不謀其政」（論語泰伯）。在孔子的意思，不獨士不得主政，即大夫也不應主政。他說：

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，政不在大夫。天下有道。庶人不議。（論語季氏）

但是封建的等級終於隨莊園分解而破壞。士人階級竟突破封建的束縛，要求參政並要求主政。一時對抗及超越國君的思想 and 風氣乃流播於士人之間。直到戰國中葉以後，以小農經濟及商業資本為基礎的王權國家成了確定的趨

勢，才有法治國論者出，反於游士的「以文亂法」及游俠「以武犯禁」的風氣和思想，主張士人服從國法之說。最明白持此說的是韓非。他主張以耕戰之士爲國家的基礎，而以法術之士爲官吏，奉公守法以執政權。他稱頌商鞅說：

燔詩書而明法令（註），塞私門之請而遂公家之勞，禁游宦之民而顯耕戰之士（韓非子和氏）

他主張獎勵耕戰之士，不理游宦之士，是國家重要的政策。他說：

戰介之士不得職而問官之士尊顯，上以此爲教，名安得無卑，位安得無危。（說使篇）

他最惡隱逸之士。他託於齊太公望說：

太公望東封於齊。齊東海上有居士曰狂喬華士。昆弟二人者立議曰：「吾不臣天子，不友諸侯，耕作而食之，掘井而飲之，吾無求於人也，無上之名，無君之祿，不事仕而事力。」太公望至於營丘，使吏執教之以爲首誅。……太公望曰：「先王之所以使其臣民者，非爵祿則刑罰也。今四者不足以使之，則望當誰爲君乎？不服兵革而顯，不親耕耨而名，又（非）所以

教於國也。」（外儲說右上）

他又託於當時的事實說：

趙主父使李疵視中山可攻不也，還報曰：「中山可伐也。……其君見好巖穴之士，所傾蓋與車以見窮閭隘巷之士以十數，伉禮下布衣之士以百數矣。……夫好顯巖穴之士而朝之，則戰士怠於行陣；上尊學者，下士居朝，則農夫惰於田。戰士怠於行者則兵弱也；農夫惰於田者則國貧也。兵弱於敵，國貧於內，而不亡者，未之有也。」（外儲說左上）

韓非把所謂巖穴之士的作用一句喝破道：

若夫許由，續牙，晉伯陽，秦顛頡，衛僑如，狐不稽，重明，董不識，卞隨，務光，伯夷，叔齊，此十二人者，皆上見利不喜，下臨難不恐，或與之天下而不取，有萃辱之名，則不樂食穀之利。夫見利不喜，上雖厚賞，無以勸之。臨難不恐，上雖嚴刑，無以威之。此之謂不令之民也。此十二人者，或伏死於窟穴，或槁死於草木，或飢餓於山谷，或沉溺於水泉；有如此古先聖王皆不能臣，當今之世，將安用之？（說疑）

由以上所說各種論調，我們可看出士人階級即中間階級分子是戰國之世一大社會勢力。他們有對抗國君的氣概，有超越政治的心胸。他們有擔當政治的能力。無論學者主張國君尊禮他們或屈服他們，都可以見「安上治民」已有非他們莫屬的樣子了。

（註）這好像是李斯焚書以後的法家的論調。

第三章 中間階級對貴族及農民的政治主張

第一節 身分鬥爭的開始

一、身分鬥爭與公布法

中間階級在春秋時代末期已逐漸覺醒，乃起而向統治他們已久的貴族相爭。貴族是持有土地這生產機關的階級，卻表現為法律上特殊的身分。所以中間階級向貴族相爭的第一步乃取身分鬥爭的形式。他們第一步要求貴族把法律來公布。如鄭晉的貴族雖反對法律的公布，卻仍不得不公布。公元前五三五年，鄭子產鑄刑書；前五二二年晉趙鞅鑄刑鼎。前五〇一年，鄭駟顯殺鄧析而用其竹刑。鄧析是什麼人呢？列子說：「鄧析操兩可之說，設無窮之

辭。」呂氏春秋說：

（鄧析）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。以是爲非，以非爲是，是非無度，不可曰變。所欲勝因勝，所欲罪因罪。

大約刑章已經公布後，鄧析把簡單的條文加以解釋，應用到實際案件上去。他所欲勝的案件，便用有利的解釋：所欲罪的案件，便用不利的解釋。法文解釋，著爲竹刑。鄭執政便殺了他而採用竹刑。鄧析不獨解釋法文，並且助人爭訟，其例如左：

洧水甚大。鄭富人有溺者，人得其死者。富人請贖之，其人求金甚多。（富人）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。」

由此可見他對於法律運用的巧妙。平民知道這樣依法而爭，真所謂「錐刀之末將盡爭之，」並且，「並徵於書而徼幸以成之，」則貴族真無所措手足，

所以執政便把鄧析殺却了。

二、反政府思想及避世派

春秋末期，一方面封建莊園開始分解，舊來的貴族統治開始動搖。他方面商工業漸次發達，商業都市漸次興起。中間階級分子漸次脫離封建的束縛，氏族的團結，家族的狹隘天地，而置身於嶄新的都市生活之中。舊來的倫理規範已失却指導人生的權威。他們感覺到新倫理哲學的必要。他們感覺到新倫理規範乃惟有一己獨立生活裏才可以產生。他們對已就動搖已就分解的封建關係，已喪失信任。他們信任自己，信任個人。於是反對封建束縛而蔑視封建統治階級的倫理觀。解除過去的鎖練的個人主義，漸起於中間階級分子尤其是獨立農民之間。這種分子乃託於古逸民的傳說以自重。在孔子時代，如下的古逸民已出現了：

逸民：伯夷，叔齊，虞仲，夷逸，朱張，柳下惠，少連。子曰：不降其志，不辱其身：伯夷

叔齊與。謂柳下惠少連，降志辱身矣，言中倫，行中慮，其斯而已矣。謂虞仲夷逸，隱居放言，身中清，廢中權。（論語微子）

而孔子時代，有這種行徑的人們爲孔子所躬遇。其一是楚狂接輿，他說：

鳳兮鳳兮，何德之衰？往者不可諫，來者猶可追。已而已而，今之從政者殆而（同上）

這顯然是反政治的思想。其二是農夫長沮桀溺，他向子路說：

而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉？（同上）

其三是農夫「以杖荷蓀」的丈人，也是避世的「隱者。」（註）他說孔子道，

四體不勤，五穀不分，孰爲夫子？（同上）

當時孔子也稱道這種士人，說道：

賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。（論語憲問）

老子也是這種士人之一。但老子的事跡及其與孔子的交涉卻不詳於論語。

（註）此外論語所記還有晨門及荷蓀者二人。晨門批評孔子說：「是知其不可而爲之者與？」荷蓀者批評孔子說：「鄰

哉經經乎，莫已知也，斯已而已矣。」不過我疑惑這種人是戰國時代才可以發生的，這些傳說大抵出於莊子一派的寄託，而齊論講竟然探入孔子的行狀。

第二節 孔子的封建等級維持論

一、孔子的基本主張

孔子的時代（約公元前五五一至四七九年，）是孟子所說的「邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。」所謂邪說就是前述反封建統治的學說，所謂暴行就是貴族內部崩潰所引起的行爲。孔子在這一時代，乃反於「邪說」而爲封建等級維持論。（註）

（註）孔子是宋的貴族孔父之後，孔父爲宋督所殺（魯桓公二年，其家族奔魯，爲鄆邑封人。據孔子自稱：「吾少也

賤，故多能鄙事。」孟子說他：「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。」孔子到

過齊。齊景公曾問政。他自齊反魯，仕于魯，相傳他曾爲魯司寇。殺少正卯的事出於孔子家語，不可信。夾谷之

會，孔子爲魯侯的相。這一段故事雖見於左傳（定公十年），但頗類似曹沫的故事，其中不無儒者以俠客的光榮附會之迹。他下令墮季孫氏的城，因而不容於魯。孔子適衛，見南子。孔子不能行其志，乃去衛，過宋，厄於陳蔡之間。反衛，歸魯，反對季孫氏徵稅制度。不久孔子卒。孔子的話，他死後，曾子門人轉爲論語。孟子雖說春秋是孔子所作，但春秋不過是魯史官所書，孔子自稱「其義則丘竊取之矣」，（孟子所引）則孔子不過取其義例。然春秋的義例很亂，今引趙翼陔餘叢考卷二的春秋書法可疑條以證之。

春秋作而亂臣賊子懼，以其筆削至嚴也。筆削之嚴應過於篡弑之事，然春秋書法實有至不可解者。趙盾之不討賊，許止之不嘗藥，而皆書弑君，固以責有攸歸也。楚王麇之死，據左傳公子圍入問疾，縊而殺之，則圍實弑也，而經但書楚子卒。說經者曰：楚以瘠疾赴，故不書弑。夫弑君而嗣位之人孰肯以弑告列國者，以疾赴遂不書弑，是轉開一規避法也。及楚靈王之被弑也，左傳謂王田於乾谿，聞公子比自晉歸作亂，遂自縊，則與被弑者終有間，而經則書楚公子比自晉歸於楚，弑其君虔於乾谿。又如齊孺子荼之死，據左傳乃悼公使朱毛弑之，陳乞不過先廢茶而立悼公耳，其時悼公既立則不得專坐陳乞罪也。而經書曰：齊陳乞弑其君。由此可知春秋的筆削是沒有多大意義的。孟子時代是各派學者著書的時代，所以孟子把春秋來當作孔子的著作而鼓吹之。

刪詩書的話也不可信。孔子曰：「誦詩三百，授之以政，不達，使於四方，不能專對，雖多亦奚以爲。」又曰：「詩三百，一言以蔽之，曰思無邪。」孔子時詩已止三百篇，甚明。書由三千篇刪至三百篇，也一樣不可信。崔適洙泗考信錄說：「古者以竹木爲書，其作之也難，其傳之也不易，孔子所得者止此數，則遂取而考訂整齊之，以傳於門人耳，非刪之也。世家但云序書，亦無刪書之文。」

孔子世家說孔子晚而喜易，序彖繫象說卦文言。因此後來學者都認此諸篇爲孔子所作。崔適說得好：「孟子之於春秋也，嘗屢言之，而無一言及於孔子傳易之事。孔孟相去甚近，孟子之表彰孔子也不遺餘力，不應不知，亦不應知之而不言也。由是觀之，易傳必非孔子所作。」

只有論語是比較可靠的孔子語錄。但論語有魯論，有齊論，到西漢末葉，張禹把來合併，其中傳論語者所說的話不可靠的也一定不少。

二、君子與小人的對立

孔子主張維持封建的等級，所以他於貴族與農民奴役的對立，分割極明。貴族與農奴的差別，他稱爲「君子」與「小人」的差別。他對於農民與

婦人是輕蔑的。他說道：

唯女子與小人爲難養也，近之則不遜，遠之則怨。（論語陽貨）

他把農奴與盜常相聯繫。伯宗之妻說過：「盜憎主人，民惡其上。」孔子也有相類的話頭，他說：

作易者其知盜乎！曰：「負且乘，致寇至。」負者小人之事也；乘也者君子之器也。小人而乘君子之器，盜思奪之矣。上慢下暴，盜思伐之矣。慢藏誨盜，冶容誨淫。（易繫辭上引）

他又說：

色厲而內荏，譬諸小人，其猶穿窬之盜也歟。（論語陽貨）

爲什麼農奴與盜成爲聯想呢？原來：

君子喻於義，小人喻於利？（論語里仁）

他又以同樣的意隱說道：

小人恥不仁，不畏不義，不見利不勸，不威不懲。（易繫辭下引）

他又說；

君子上達，小人下達。（疏：君子達於德義，小人達於財利。）——（論語憲問）

農奴是生產的羣衆，是求利的羣衆，所以好像是「不見利不勸，」好像是祇「喻於利。」並且「禮不下庶人，刑不上大夫，」農奴好像是「不威不懲」的。農奴既是不威不懲而不見利不勸，所以他們常戚戚於求利。孔子說；

君子恒蕩蕩，小人常戚戚。（論語述而）

求利而不得，農奴便濫了。孔子說：

君子固窮，小人窮斯濫矣。（論語衛靈公）

所以孔子以爲農奴去盜不遠。孔子說：

君子有勇而無義爲亂，小人有勇而無義爲盜。（論語陽貨）

反之，君子則是農奴的統治者。孔子稱君子時，或與小人對稱，或與「民」對稱，就是因此。原來君子與百工及農民是分別自成一等的。子夏說得很明

白：

百工居肆以成其事，君子學以致其道。（論語子張）

孔子也明白指出君子修身心是安民的，他說：

君子安其身而後動，易其心而後語，定其事而後求。君子修此三者故全也。危以動則民不與也，懼以語則民不應也，无交而求則民不與也。莫之與則傷之者至矣。（易繫辭下引）

又說：

君子篤於親則民興於仁。（論語泰伯）

爲什麼君子（即貴族）修身則小人（即農奴）便可治呢？因爲：

君子之德風，小人之德草；草上之風必偃。（論語）

貴族要修己，必須學道，農奴也應當學道。農奴學道做什麼？孔子說：

君子學道則愛人，小人學道則易使也。（論語陽貨）

（註）孔子所說君子，本意是貴族，但推理的結果便具有倫理的意義。第一，君子（貴族）應當有某種倫理的條件，第

二，有某種條件的士人可以叫做君子。孔子謂子賤：「君子哉若人，魯無君子，斯焉取斯。」

「先進於禮樂，野人也。後進於禮樂，君子也。如用之則吾從先進。」這顯然是貴族農奴的意義。但這話怎講呢？我覺得這話要和「禮失求諸野」的話一樣的了解。這是對貴族失禮的一種感慨。

二、仁的兩方面

君子與小人的對立，應用到倫理上去，則立身行事的規範莫不表現這個對立的色彩。孔子斷定說：

君人而不仁者有之矣，未有小人而仁者也。（論語下同）

仁是什麼？仁是士人做人的道理，也是貴族做人的道理。孔子標出仁來指示貴族的倫理準則，尤其是士人的倫理準則。孔子說：

居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。

可見仁尤其是士人做人的道理。仁有兩方面的意義。客觀的說，仁是依於禮所規定的分而作爲的意義。論語載：

顏淵問仁。子曰：克己復禮。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉。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。顏淵曰：回雖不敏，請事斯語矣。

孔子稱顏淵「其心三月不違仁，」就是說他三個月的長期間以內能夠非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。然而只是非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動還不夠，一定要愉快的自然的視聽言動無不合禮。孔子說：知之者不如好之者，好之者不如樂之者。

貧士顏淵所以屢爲孔子所稱，就是因爲他在禮所規定的分內自然的愉快的作爲。孔子說：

在陋巷，一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，回也不改其樂。

自然的愉快的安守禮所規定的分，是仁者纔做得到的。孔子說：

仁者安仁，知者利仁。

「君子去仁，惡乎成名。」君子不復於禮以爲行爲，當然不能夠成名，所以知者爲成名計乃復於禮，這乃是「利仁」，「只有仁者纔能夠「安仁。」只有安於仁的纔是仁人，所以矯揉造作的人雖似乎中禮而不得爲仁。孔子說：

巧言令色，鮮矣仁。

這種人既不能夠安然復於禮，也就談不到禮樂了。孔子說：

人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？

既不能安於守禮，則窮困久了必違禮，安樂久了也必踰禮。孔子說：

不仁者不可以久處約，不可以長處樂。

克己復禮是這樣的難。所以「子罕言仁」，並且告誡司馬牛說道：

仁者其言也訥。爲之難，言之得無訥乎？

然而必須做到這種艱難的非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動的工夫，纔能達到安然復禮的境界。所以孔子說：

仁者先難而後獲，可謂仁矣。

仁果然這樣難嗎？「一日克己復禮，天下歸仁矣。」仁並不難，只須盡力守禮。所以不能仁，是由於沒有盡力。孔子說：

有能一日用其力于仁矣乎？我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也。

所以孔子又說：

仁遠乎哉；我欲仁斯仁至矣。

這可以說是客觀意義的仁。（註一）主觀意義的仁便是恕，論語載：

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。

出門如見大賓，使民如承大祭，乃是復禮的意思。己所不欲，勿施於人，乃是恕的意思。前者是客觀意義的仁，後者是主觀意義的仁。（註二）主觀意義的仁，在孔子是倫理上一大訓條。論語載：

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。

孔子所謂「愛人」，「所謂「剛毅木訥」，都只是主觀意義的仁。所謂「能近取譬」，尤其是恕的註釋。

（註一）孔子問鯉「學禮乎？不學禮無以立。」又說：「仁者己欲立而立人，」這也是復禮爲仁的證明。「里仁爲美，

擇不處仁，焉得知。」這是說鄉黨以守禮爲美，乃偏不復於禮，這種人算得知嗎？這是「知者利仁」的印證。

（註二）子張問仁於孔子。孔子曰：「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，敏則有功，惠則足以使人。」恭是禮的條件，寬是愛人的意義，惠亦同。恭與禮的關係怎樣呢？子曰：「恭近於禮，遠恥辱也。」

三、禮與正名主義

師服所說：「名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正民，」當然也就是孔子的主張，因爲孔子是以維持封建等級爲主張的。孔子說道：

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。（論語爲政）

怎樣齊之以禮？各等級的成員各依他所屬等級應當有的一「分」來立身行事，這就是齊之以禮。怎樣能做到這一步呢？貴族先守禮所規定的「分」，先依本等級的正常準則立身行事，則農民也不敢不安守他們的「分」了。論

語載：

季康子問政於孔子。孔子對曰：「政者正也，子率以正，孰敢不正？」

子曰：其身正，不令而行。其身不正，雖令不從。

子曰：苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，於正人何？

貴族正其身，而後能正農民。這也就是武仲所說：「上之所爲，民之歸也。上所不爲而民或爲之，是以加刑罰焉而莫敢不懲。若上之所爲而民亦爲之，乃可禁乎？」

貴族要正農民，必須自己先守本等級正當的準則，這是貴族農民諸等級沒有混亂的時期的事。如果等級混亂了呢？這時候，在混亂中的貴族又何從

正其身？這時候，貴族要正身，必先正其所屬的等級秩序。原來在等級未亂的時代，誰正誰不正是容易看得出的。例如詩云：「相維辟雍，天子穆穆。」辟雍原是「天子」的事。今仲孫叔孫季孫三家不是「天子」，則「三家者以雍撤」是顯然不正的。又如八佾之舞是魯侯祭周公的舞，季氏不是「魯侯」，則「季氏八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也。」又如管仲位非上卿，但是「邦君樹塞門，管仲亦樹塞門」，邦君爲兩君之好，有反坫，管氏亦有反坫，則管仲顯然不知禮。然而在封建的等級混亂的時代，則又必先正其等級的秩序。如衛君輒，父蒯聩被廢在外而不得立其父子的君位繼承有混亂的觀感。要正衛的民，必先正其君位繼承法。所以孔子作如下的主張：

子路曰：「衛君待子而爲政，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；君子於其所言無所苟而已矣。」

封建的等級各有牠的名，等級混亂，必先把名正了，然後依名而正其人。這就是孔子的正名主義。

春秋時代，封建等級的混亂已很顯然。執政者糾正等級的「正名」的主張已經不易實行。如鄭子產當國，「爲載書，以位序聽政辟，」便引起大夫諸司門子的反抗，終於焚却載書，衆始安定。（左傳襄十年）魯的等級混亂，乃至於「陪臣執國命。」孔子的正名主張，表現爲墮三家的城，然而也失敗了。孔子以爲：

天下有道則政不在大夫，天下有道，庶人不議。

但是又奈陪臣專政何？孔子既因反對陪臣而失位，只有浩歎，說道：

觚不觚，觚哉觚哉。

四、等級制與天命論

封建等級的維持，要從正其等級之名着手。名正而後言順，言順而後禮樂及刑罰纔可以適中。孔子既這樣主張，則當然信仰天命論。爲什麼呢？封建的等級既是不可踰越的分限，則人的運命全決於所屬的等級。人生而爲貴族則身爲貴族而應做貴族分內的事。人生於農奴家族則身爲農奴而祇有「力於稼穡」的一途。人不能以自己的意思決定自己的運命，他的運命早取決於誕生之一瞬。在這種等級制度之下，要想超越自己所屬的等級，除非宿命變更。宿命是天定的，本不可變。所以屬於農奴階級的人只得安于農奴的本分。貴族亦然。由此可知天命論與等級制是相伴的。孔子既主後者，必主前者。孔子說：

君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。

惟有小人是憎惡其上好像「盜憎主人」似的。所以孔子又說：

小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。

君子應當與小人不同。所以：

不知命，無以爲君子也。

孔子是知天命的。他自述道：

吾十五而志於學，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，

由此可見知天命之不易，又可見知天命而後安於禮所規定的本分，「從心所欲不踰矩。」換句話說，知天命而後可以安仁。

君子知天命，所以雖「事父母竭其力，事君致其身，」然而並不強求其道之行，及名之達。於是我們看見孔子留下許多「明哲」的處世術。孔子說：

甯武子，邦有道則知，邦無道則愚。其知可及也，其愚不可及也。

又說：

君子哉蘧伯玉，邦有道則仕，邦無道則可卷而懷之。

又說：

邦有道，危言危行。邦無道，危行言遜。

又說：

天下有道則見，無道則隱。

這都是很圓融的處世術，開後代「明哲保身」的路。但是孔子又加上一句說：

邦有道，貧且賤焉，恥也。邦無道，富且貴焉，恥也。

這句話便祇有驅策士人做官的效果了。

第三節 楊墨思想的流行

一、都市發達及舊倫理觀念的分解

孟子（公元前三七二至二八九年）說他的時代是：

聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊則歸墨。楊氏爲

我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。……楊墨之道不息，孔子之道不著。

爲我及兼愛的思想怎樣流行起來呢？戰國時代，農業生產力發達，促進商業的發達。商業都市以齊臨菑爲最著「臨菑之中七萬戶。」（史記蘇秦傳）而「陶爲天下之中，諸侯四通，貨物所交易。」（史記貨殖傳）越王勾踐行重商政策，使越之財幣行如流水。」（貨殖傳）其他各地，「萬家之邑相望。」（國策趙策）商業都市的發達爲前此所未曾有，在社會上乃開前此未有的變局。

在完整的封建莊園時代，一切人口都生存於農業生產的上面。一切人口累積爲多數的等級，依等級的高下以分配農業生產物。離開農業沒有生活；離開耕地沒有威權。個人的運命乃決定於封建等級，而封建等級是固定的。現在形勢轉變了。獨立的手工業因生產技術的進步而逐漸繁榮。商業資本因農產物交換的增加而逐漸發達。商工業所萃集的都市爲商品之大集成。於此有離開農業離開耕地而獨立的生活。於此包容着離開家族離開氏族而生活的

個人。在鄉村，分散獨立的小農場又代替莊園制度而興起。獨立收租的平民地主，獨立生產的非奴隸的富農，已從舊來的等級束縛解放出來，早流播反封建統治的思想。這些分子今更受都市自由及抽象的空氣涵容。因之支配個人及其際會的舊關係及舊觀念都逐漸分解。這些分子頓然移植到嶄新的社會中間，離却傳統的倫理規範的指導。他們生活的指導規範全須從新以自力發現。

在春秋末期，舊生產方法及舊社會關係開始動搖，個人惟感覺封建統治不可支持，至於新社會新政治及新倫理規範還沒有完整發現的可能。戰國中期，情勢迥然有異。隨小農經濟及商業資本之發達，新社會新政治及新倫理規範已有決定的可能。個人不獨感覺行為法則的必需，抑且從小己之中自有確定的法則，足資個人為倫理的抉擇。個人自覺有如此抉擇的能力，同時感覺如此抉擇的能力必有所秉有所受於自然。如此的倫理法則固然潛在於個人

的心胸，然而倫理的法則又表現爲神祕的現象，存在於自然之間。爲尋求此神祕的倫理法則，乃有戰國時代各派的倫理哲學。

二、新倫理法則的闡明方法

從小己之中闡明倫理法則，有這樣的方法。

在獨立小農及商品經濟之中，獨立的生產者之間已沒有嚴密的規劃與統制，生產是獨立的。生產者爲購買而出賣（商品——貨幣——商品）及商人爲出賣而購買（貨幣——商品——貨幣），皆一任個人。消費及享樂也皆一任個人，成爲個人的私事。其結果是從個人樂利的需要去尋求倫理法則的基礎。凡能使個人樂者爲善，反之使個人苦者爲惡。

這個方法最初步的運用，必達到縱欲主義。在戰國時代，如它翬魏牟及子華子之徒便屬於這一派。荀子非十二子篇說：

縱性情，安恣睢，禽獸之行，不足以合文通治。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚

罪，是它鷩魏牟也。

呂氏春秋貴生篇引子華子的話道：

全生爲上，虧生次之，死次之，迫生爲下。故所謂尊生者全生之謂。所謂全生者，六欲皆得其宜也。所謂虧生者，六欲分得其宜也。所謂迫生者，六欲莫得其宜也。迫生不若死，奚以知其然也？耳聞所惡，不若無聞；目見所惡，不若無見。凡六欲者，皆知其所甚惡，而必不得免，不若無有所以知。無有所以知者，死之謂也。（節錄）

六欲的滿足不是任何環境之下任何人都做得到的。爲目前的欲而捨棄永久的樂，爲肉體的欲而犧牲精神的樂，這是淺見者流的事。並且，我們知道獨立農業生產者在商業經濟發達的社會裏，飽受商人物價及幣價的操縱及暴利資本的壓制。商人市賤鬻貴，一方面對於農民，「歲熟取穀，凶取帛絮，」（史記貨殖傳）他方面秋糶以五，春糶以束（管子治國篇）。農業生產者對於都市的商
品經濟是反對的。目前的肉體的享樂在他們爲不可能，或受商品經濟操縱的

痛苦。於是這一流的知識分子乃進一步求精神上的安逸。一切物質的享樂應遭捨離。個人應當保全精神的安逸，不馳驟於交換社會商人資本操縱的漩渦。楊朱便是這一派的顯學。孟子說他道：

楊子爲我，拔一毛而利天下不爲也。

呂氏春秋說他道：

陽生貴己。

淮南子說他道：

全形葆真，不以物累形；楊子之所立也。而孟子非之（汜論）

如此則楊朱乃是晨門荷蕢接輿長沮桀溺一流人物。這種人是反政治的。他們的學說附託於古代的逸民。他們說古代的逸民對政治的態度是這樣的：

天下重物也，而不以害其生。（呂氏春秋貴生）

他們說貴生的實例是這樣的：

越人三世殺其君。王子搜患之，逃於丹穴。越國無君，求王子搜而不得，從之丹穴。王子搜不肯出，越人薰之以艾，乘之以王輿。王子搜援綏登車，仰天而呼曰：「君乎！獨不可以舍我乎？」王子搜非惡爲君也，惡爲君之患也。若王子搜者，可謂不以國傷其生矣。

魯君聞顏闔得道之人也，使人以幣先焉。顏闔守閭，鹿布之衣而自飯牛。魯君之使者至。顏闔自對之。使者曰：「此顏闔之家邪？」顏闔對曰：「此闔之家也。」使者致幣。顏闔對曰：「恐聽繆而遣使者罪，不若審之。」使者還反審之，復來求之則不得已。故若顏闔者，非惡富貴也，由重生惡之也。（呂氏春秋貴生篇）

關於莊周也有這麼一種傳說：

楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以爲相。莊周笑謂楚使者曰：「千金重利，卿相尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入太廟。當是之時，欲爲孤豚，豈可得乎？子亟去，無汙我。我寧遊戲汗漬之中自快，無爲有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。」

（史記卷六十三）

這種無政府的思想在封建等級維持論者看來，是無君的反名分思想。論語載子路批評荷蓀丈人的話，與孟子批評楊朱的話是一個意思。子路說道：

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）

三、爲我主義的否定

爲我主義推論的結果，乃發爲相反的主張。最高的永久的樂，否定了縱欲主義。一切物質的享樂應爲精神的安逸而犧牲。這一派可以陳仲史鱓做代表者。荀子非十二子篇說：

忍情性，綦谿利跂，苟以分異人爲高，不足以合大衆明大分。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是陳仲史鱓也。

孟子所載陳仲子的事略是這樣的：

仲子，齊之世家也。兄戴蓋祿萬鍾，以兄之祿爲不義之祿而不食也，以兄之室爲不義之室而

不居也，避兄離母，處於於陵。他日歸，則有饋其兄生鵝者。已頻顛曰：「惡用是醜醜者爲哉！」他日其母殺是鵝也，與之食之。其兄自外至，曰：「是醜醜之肉也，出而哇之。……居於陵，三日不食，耳無聞，目無見也。井上有李，嗜食者過半矣，匍匐往將食之，三咽，然後耳有聞目有見。……彼身屢，妻辟纒，以易（宅與粟）也。（滕文公下）

捨棄一切物質的享樂，而自以勞動所得交換生活資源。陳仲子可謂極端的個人主義的無政府主義者。

否定小己，而於人我互助及相愛，求精神的樂利。於此乃有與爲我主義正相反的博愛主義。小己的樂利，必須從社會樂利中始可獲得。社會全體體的樂利乃是小己樂利的條件。由於極端的爲我，乃轉變爲救世的博愛主義。

內捨棄物質的享樂而外致身於救世，這一派的顯學自然是墨子，而戰國時代這派人很多。如尹文宋輕就是其中有名的人。莊子天下篇說：

不累於俗，不飾於物；不苟於人，不忤於衆。願天下之安寧，以活民命；人我之養，畢足而

止：以此白心。古之道術有在於是者，宋經尹文聞其風而悅之，作爲華山之寇以自表，接萬物以別宥爲始，語心之容，命之曰心之行，以膺合歡，以調海內，請欲置之以爲主，見侮不辱，（註一）救民之門；禁攻寢兵，（註二）救世之戰。以此周行天下，上說下教；雖天下不取，強聒而不舍者也。故曰：「上下見厭而強見也。」雖然，其爲人太多，其自爲太少。曰：「請欲固置，五升之飯足矣。先生恐不得飽，弟子雖飢，不忘天下。」日夜不休，曰：「我必得活哉？」圖敖乎救世之士哉！曰：「君子不爲苛察，不以身假物，」以爲無益於天下者，明之不如己也。以禁兵寢攻爲外，以情欲寡淺爲內，（註三）其小大精粗，其行適至是而止。

（註一）荀子正論篇：「子宋子曰：明見侮之不辱，使人不鬥。人皆以見侮爲辱，故鬥也。知見侮之爲不辱，則不鬥也。」韓非子顯學：「宋榮之議，設不鬥爭，取不隨仇，不羞困窮，見侮不辱；世主以爲寬而禮之。」

（註二）孟子告子下：「宋經將之楚。孟子過於石丘，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：軻也請無聞其詳，願聞其旨。說之將何如？曰：我將言其不利也。」這是宋經實際的寢兵運動。

(註三) 荀子正論篇：「子宋子曰：人之情欲寡而皆以已之情欲爲多，是過也。故率其羣徒，辨其談說，明其譬稱，將使人知情欲之寡淺也。」

第四節 墨子的兼愛說與民約論

一、墨子的功利主義

前節說過，個人的樂利以社會的樂利爲前提：依於這種思想，極端的爲我主義乃轉變爲正相反的兼愛主義，而兼愛說仍以功利主義爲出發點，這是當然的。

墨子與孔子根本不同之點，就是這個。孔子是無所爲而爲，墨子是有所爲而爲。(註二) 晨門說孔子是「知其不可而爲之。」反之，墨子却以爲；

用而不可，雖我亦將非之。且焉有善而不可用者。(兼愛下)

孔子只說「應當如此，」墨子却追問「爲什麼要如此。」孔子只說「是如

此，「墨子却追問「爲什麼會如此。」（註二）墨子耕柱篇舉例道：

葉公子高問政於仲尼，曰：「善爲政者若之何？」仲尼對曰：「善爲政者，遠者近之，而舊者新之。」子墨子聞之，曰：「葉公子高未得其問也。仲尼亦未得其所對也。葉公子高豈不知善爲政者之遠者近之而舊者新之哉？問所以爲之若之何也。」

公孟篇舉例道：

子墨子問於儒者，曰：「何故爲樂？」曰：「樂以爲樂也。」子墨子曰：「子未我應也。今我問曰：『何故爲室？』曰：『冬避寒焉，夏避暑焉，室以爲男女之別也。』則子告我爲室之故矣。今我問曰：『何故爲樂？』曰：『樂以爲樂也。』是猶曰：『何故爲室？』曰：『室以爲室也。』」

墨子不單說「應當」，「必進而問」爲什麼應當，「所以他的論證法是這樣的：

言必有三表。何謂三表？有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本於古者聖王之。事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。

此所謂言有三表也。（非命上）（註三）

此中第三表是最重要的。墨子對於一切社會制度及政治設施，都是以是「中國家百姓人民之利」爲評定標準。儒者決不如此。試以非戰爲例。孟子反對戰爭，墨子也反對戰爭。孟子反對戰爭的說明是如下的：

宋牼將之楚。孟子遇於石丘，曰：「先生將何之？」曰：「吾聞秦楚構兵，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，願聞其旨。說之將如何？」曰：「我將言其不利也。」曰：「先生之志則大矣，先生之說則不可。先生以利說秦楚之王，秦楚之王悅於利以罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於利也。爲人臣者懷利以事其君，爲人子者懷利以事其父，爲人弟者懷利以事其兄；是君臣父子兄弟終去仁義，懷利以相接，然而不亡者未之有也。先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義以罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於仁義也。爲人臣者懷仁義以事其君，爲人子者懷仁義以事其父，爲人弟者懷仁義以事其兄；是君臣父子兄弟去利懷仁義以相接也，然而不王者未之

有也。何必曰利？」（孟子告子下）

墨子非戰的說明恰與宋慳一樣。他說：

所攻者不利，而攻者亦不利：是兩不利也。（墨子貴義）

爲什麼呢？

今師徒唯勿興起：冬行恐寒，夏行恐暑，此不可以冬夏爲者也。春則廢民耕稼樹藝，秋則廢民穫斂；今唯勿廢一時，則百姓飢寒凍餒而死者不可勝數。今嘗計軍出，竹箭，羽旄，帷幕，甲盾撥劫，往而靡弊腑冷不反者不可勝數。又與矛戟戈劍，乘車，其往則碎折靡弊而不反者不可勝數。與其牛馬，肥而往，瘠而反，往死亡而不反者不可勝數。與其涂道之修遠，糧食輟絕而不繼，百姓死者不可勝數也。與其居處之不安，食飯之不時，饑飽之不節，百姓之道疾病而死者不可勝數。喪師多不可勝計，喪師盡不可勝計，則是鬼神之喪其主后亦不可勝數。國家發政，奪民之用，廢民之利，若此甚衆，然則何爲爲之？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)

作戰的不利，又可以從最小最近的事情推論出來。

大國之攻小國，譬猶童子之爲馬。童子之爲馬，足用而勞。今大國之攻小國：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。(耕柱篇)

「義，利也。」凡「上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利」的纔算得「義。」攻是上不中天之利，中不中鬼之利，下不中人之利的。爲什麼呢？

夫兼國覆軍，賊虐萬民，以亂聖人之緒，意將以爲利天乎？夫取天之人以攻天之邑，此刺殺天民，剝掘神之位，傾覆社稷，攘殺其犧牲：則此上不中天之利矣。意將以爲利鬼乎？夫殺之神，滅鬼神之主，廢滅先王，賊虐萬民，百姓離散：此中不中鬼之利矣。意將以爲利人乎？夫殺之人，爲利人也博矣，又計其費，此爲周生之本，竭天下百姓之財用不可勝數也：

此下不中人之利矣。(非攻下)

攻之不義，這也可以從最小最近的事情推論出來。

今有一人，入人園圃，竊其桃李，衆聞而非之，上爲政者得則罰之。此何也？以虧人自利也。至攘人犬豕鷄豚者，其不義又甚入人園圃竊桃李。是何故也？以虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至入人欄廄取人牛馬者，其不仁義又甚攘人犬豕鷄豚。此何故也？以其虧人愈多。苟虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至殺不辜人也，把其衣裘，取戈劍者，其不義又甚入人欄廄取人牛馬。此何故也？以其虧人愈多，苟虧人愈多，其不仁茲甚矣，罪益厚。當此天下之君子皆知而非之，謂之不義。今至大爲不義攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義，此可謂知義與不義之別乎（非攻上）

二、墨子的寡欲主義

爲求小己的遠大的高尚的樂利，個人應捨棄一時的個人的物質樂利而求社會的樂利。在戰爭極頻，「殺人盈野，殺人盈城」孟子的戰國時代，墨子爲求社會的樂利，外致力於非攻，內致力於寡欲。宋牼等所謂「以禁攻寢攻爲外，以情欲寡淺爲內，」正是墨子的主張。墨家重實行，非攻與寡欲主義

都是他們所身體力行的。關於非攻，墨子有防禦攻擊戰的技術。墨子有備城門，備高臨，備梯，備水，備突，備穴，備蛾諸篇傳授這種技術，並傳說有如下的故事：

公輸般爲楚造雲梯之械成，將以攻宋。子墨子聞之，……見公輸般。墨子解帶爲城，以牒爲械。公輸般九設攻城之機變，子墨子九距之。公輸般之攻械盡，子墨子之守圍有餘。公輸般詘而曰：「吾知所以距子矣，吾不言。」子墨子亦曰：「吾知子之所以距我，吾不言。」楚王問其故。子墨子曰：「公輸子之意，不過欲殺臣，殺臣宋莫能守，可攻也。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。雖殺臣不能絕也。」楚王曰：「善哉！請勿攻宋矣。」（公輸篇）

關於寡欲，莊子天下篇說墨子的訓條是：

昔者禹之湮洪水通九州也，禹親自操耒耜，腓無胈，脛無毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。禹大聖也，而形勞天下如此。使後世之墨者多以裘褐爲衣，以跣躄爲服；日夜不休，以自苦爲

極。曰：「不能如此，非禹之道也，不足謂墨。」（節字）

又說道：

其生也勤，其死也薄，其道大觳，使人憂，使人悲，其行難爲也。

墨子的寡欲主義，表現爲非樂及節葬短喪的主張，而於國家則主張節用。他所持的理由，同樣是功利主義。他說明非樂的理由道：

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。然以樂器反中民之利亦若此，卽我弗敢非也。然則當用樂器，譬之若聖王之爲舟車也，卽我弗敢非也。民有三患：飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息：三者民之巨患也。然當卽爲之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹竽笙，民衣食之財將安得乎？卽我以爲未必然也。意舍此。今有大國卽攻大國，有大家卽伐小家，強劫弱，衆暴寡，詐欺愚，貴傲賤，寇亂盜賊並興，不可禁止也。然卽當爲之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹竽笙而揚干戚，天下之亂也將安得而治歟？卽我未必然也。是故子墨子曰：姑嘗厚措斂乎

萬民以爲大鐘鳴鼓琴瑟笙簧之聲，以求與天下之利，除天下之害，而無補也，是故子墨子曰：爲樂非也。（非樂上）

以同樣功利主義，墨子主張節葬短喪。他說：

仁者之爲天下度也，辟之無以異乎孝子之爲親度也。今孝子之爲親度也將奈何哉？曰：親貧則從事乎富之，人民寡則從事乎衆之，衆亂則從事乎治之。當其如此也，亦有力不足，財不贍，智不智，然後已矣，無敢舍餘力隱謀遺利而不爲親爲之者矣。若三務，孝子之爲親度也，既若此矣，雖仁者之爲天下度亦猶此也。曰：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。當其如此，亦有力不足，財不贍，智不智，然後已矣；無敢舍餘力隱謀遺利而不爲天下爲之者矣。……計厚葬，爲多埋賦財者也。計久喪，爲久禁從事者也。財已成者挾而埋之，後得生者而久禁之。以此求富，此譬猶禁耕而求穫也，富之說無可得焉，是故以求富家而既已不可矣，欲以衆人民，意者可耶？其說又不可矣。今唯無以厚葬久葬者爲政。君死喪之三年，父母死喪之三年，妻與後子死者，五皆喪之三年；然伯父叔父兄

弟孽子期；族人五日，姑姊甥舅皆有月數；則毀瘠必有制矣……是故百姓冬不忍寒，夏不忍暑，作疾病死者不可勝計也。此其爲敗男女之交多矣。以此求衆。譬猶使人負劍而求壽也。衆之說無可得焉。是故求以衆人民而既以不可矣，欲以治刑政，意者可乎？其說又不可矣。今惟無以厚葬久喪者爲政。國家必貧，人民必寡，刑政必亂。若法若言，行若道，使爲上者行此則不能聽治，使爲下者行此則不能從事。上不聽治，刑政必亂。下不從事，衣食之財必不足。若果不足，爲人弟者求其兄而不得，不弟弟必怨其兄矣。爲人子者求其父而不得，不孝子必是怨其親矣。爲人臣者求其君而不得，不忠臣必亂其上矣。……盜賊衆而治者寡，先衆盜賊而寡治者，以此求治，譬猶使人三畏而毋負己也。治之說無可得焉。（節葬下）

墨子又以同樣的功利主義主張節用。他說：（節用中）

古者聖王制爲節用之法，曰：「凡天下羣百工，輪車鑿匏，陶冶梓匠，使各從事其所能。」曰：「凡足以奉給民用則止。」諸加費不加於民利者，聖王不爲。古者聖王制爲衣服之法，曰：「冬服紺緇之衣，輕且緩；夏服絺綌之衣，輕且清，則止。」諸加費不加於民利者，聖

王不爲。(下類推及于甲兵舟車變葬宮室等)

墨子的寡欲主義，趨於極端。所以莊子天下篇說他：

墨子獨生不歌，死無服，桐棺三寸而無槨，以爲法式。以此教人，恐不愛人；以此自行，固不愛己。

而荀子批評他道：

墨子蔽於用而不知文。(荀子解蔽篇)

(註一)馮友蘭中國哲學史上卷一一一頁。

(註二)胡適中國哲學史大綱上卷一五二頁以下。

(註三)胡適前引書一六頁。以下說明三表法甚詳。

三、墨子的兼愛說

由爲我主義轉變而成的兼愛說，與儒家的仁說不同。儒家的「仁，」客觀的說是在封建等級所應守的規矩(禮)之下安然做去的意思，主觀的說是

推己及人的意思。仁以等級的分限爲條件，所以是差別的愛。反之，墨子的兼愛則以個人爲我主義爲出發點，由個人的自利轉變爲個人的互利。所以「兼相愛」與「交相利」在墨子是相提並論的。個人互利的愛乃是平等的愛，不是差別的愛，所以叫做「兼愛」，「兼」是與「別」相對稱的。

在墨子的意思，兼愛不獨有利於他人，乃有利於己。個人自利，結果乃至于紛爭。個人的互利，始真足以利己，因爲只有個人互利纔是天下的大利。生天下的大利而除天下的大害，纔足使個人的自利實現。墨子說道：

仁人之所以爲事者，必與天下之利，除天下之害，以此爲事者也。然則天下之利何也？天下之害何也？子墨子言曰：今若國之與國之相攻，家之與家之相篡，人之與人之相賊；君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和調；則此天下之大害也。然則崇此害亦何用生哉？以不相愛生耶？子墨子言以不相愛生。今諸侯獨知愛其國，不愛人之國，是以不憚舉其國以攻人之國。

今家主獨知愛其家而不愛人之家，是以不憚舉其家以篡人之家。今之獨知愛其身，不愛人之

身，是以不憚舉其身以賊人之身。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。天下之人不相愛，強必執弱，富必侮貧，貴必傲賤。詐必欺愚。凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也，是以仁者非之。既以非之，何以易之？子墨子曰：以兼相愛交相利之法易之。然則兼相愛交相利之法將奈何哉？子墨子言：視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身。是故諸侯相愛則不野戰，家主相愛則不相篡，人與人相愛則不相賊。……君臣相愛則惠忠，父子相愛則慈孝，兄弟相愛則和調。天下之人皆相愛，強不執弱。衆不劫寡，富不侮貧，貴不傲賤，詐不欺愚。（兼愛中）

兼相愛交相利，是天下的大利。這所以與差別的愛及爲我主義不同，乃在「兼」及「交」的一件事。「別」與「兼」的不同，是怎樣呢？

姑嘗本原若衆害之所生，此胡自生？此自愛人利人生與？卽必曰「非然也，」必曰「從惡人賊人生。」分名乎天下惡人而賊人者，兼與，別與？卽必此「別也。」……是故子墨子曰：

「兼以易別。」……姑嘗本原若衆利之所生，此胡自生？此自惡人賊人生與？即必曰「非然也，」必曰「從愛人利人生。」分名乎天下愛人而利人者，別與，兼與？即必曰「兼也」。

……是故子墨曰「別非而兼是也。」（兼愛下）

四、民約論與專制主義

如上所說的兼愛主義是由爲我主義轉變而來的。爲我主義發生於個人的自覺。個人脫離了傳統的封建束縛，打破了傳統的倫理規範，要從小己的裏面去尋求指導人生的倫理法則，及基於法則的政制。個人有這樣的自覺，於是具有極端的爲我主義。從爲我主義推論之，個人的樂利必須以社會的樂利爲前提。因之，爲我主義轉變爲救世的個人互利論，這就是墨子兼愛主義的根源。

試再問這自覺的個人是誰？無疑的，他們是都市農村的中間階級。個人自覺是中間階級抬頭的表徵。中間階級對抗貴族而抬頭，自然有對抗貴族而

興起的理論。在倫理上，這就是爲我主義及與之相反的兼愛主義。在政治上，這就是避世思想及與之相對的尚賢論乃至民約論。墨子就於政治的現狀而主張尚賢；就於政治的改造而主張民選君主制度。這與兼愛說是一貫的，且一貫以功利主義爲說明的方法。

宗法的貴族組織，是親親。（註一）士人的政治要求，則爲尚賢。尚賢的節目的是：

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）

尚賢的反面是世襲貴族在位的必然結果，這就是：

親戚則使之，無故富貴而日倭好則使之。……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。（尚賢中）

反之，尚賢者必須：

不黨父兄，不偏貴富，不嬖顏色（註二）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。（尙賢中）

如此纔能夠「自貴且智者爲政乎愚且賤者。」

（註一）禮記：「親親，尊尊，男女有別，此不可與民變革者也。」親親爲宗法的大經，宗法是貴族的血族組織法。商

君書閉塞篇說社會政治的進化，由親親到尙賢，說道：「天地設而民生之。當此之時，民知其母而不知其父。

其道親親而愛私。親親則別，愛私則險；民生衆而以別險爲務，則有亂。當此之時，民務勝而力征。務勝則爭，力爭則訟，訟而無正則莫得其性也。故賢者立中，設無私，而民日仁，當此之時，親親廢，上賢立矣。」這段話雖可以作參考，但却把尙賢認作周道，時代不對。

（註二）論語：「子曰：不有祝鮀之佞而有宋廟之美，難乎處於今之世矣。」大約當時嬖顏色如彌子瑕的故事，是貴族流行的事情。

依於尙賢的主張而改造政治制度，則爲民約論。中間階級商人地主在戰國時代，不僅以輔佐貴族以治農民爲事，常思進一步取得貴族所把握的政

權。墨子基於這種要求，提出民約論一流的理論。他說：

古者民始生未有刑政之時，蓋其語人異義；是以一人則一義；十人則十義，其人茲衆，其所謂義者亦茲衆。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，離散不相和合。天下之百姓皆以水火毒藥相虧，至有餘力不能以相勞，腐弱餘財不以相分，隱匿良道不以相教。天下之亂如禽獸然。（尙同上）

這是個人互相孤立而各自爲我的「自然狀態。」這種狀態的假定，必須在個人自覺的時代纔可能的。墨子的思想原是由爲我主義轉變而成的反對物，當然他對於國家起源有這樣「人生而自由」的假定。墨子以爲這「自然狀態」中的孤立的個人是互相爭鬥的。爲什麼呢？墨子以爲個人如只愛自己而不愛他人，個人只有別愛而不能兼愛，必引起人與人相賊及國與國相戰的狀態。墨子就把這種推論來假定爲古代「自然狀態。」怎樣止息這人與人相爭的狀態呢？

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。天子立，以其力爲未足，又選擇天下之賢可者，置立之以爲三公。天子三公既以立，以天下爲博大，遠國異土之民，是非利害之辯，不可一二而明知，故畫分萬國，立諸侯國君。諸侯國君既以立，以其力爲未足，又選擇其國之賢可者，置立之以爲正長。（同上）

這是主張民選的政府了。此中間階級的民選政府是民主的還是專制的呢？不用說是專制的。鄉村地主對於農民的超經濟的剝削，都市商人對農業市場的獨占與操縱，是必須以專制政府爲保障的。商人資本主及地主的政府斷不會是民主的政府。墨子繼續說道：

正長已具，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；上之所非，必皆非之。……里長者里之仁人也。里長發政里之百姓。言曰：聞善而不善，必以告其鄉長；鄉長之所是，必皆是之；鄉長之所非，必皆非之。去若不善言，學鄉長之善言；去若不善行，學鄉長之善行；則鄉何說以亂哉？察鄉之所治者何也？鄉長唯能壹同

鄉之義，是以鄉治也。鄉長者鄉之仁人也。鄉長發政鄉之百姓，言曰：聞善而不善者，必以告國君；國君之所是，必皆是之；國君之所非，必皆非之；去若不善言，學國君之善言；去若不善行，學國君之善行；則國何說而亂哉？察國之所以治者何也？國君唯能壹同國之義，是以國治也。國君者國之仁人也。國君發政國之百姓，言曰：聞善而不善者，必以告天子；天子之所是，必皆是之；天子之所非，必皆非之；去若不善言，學天子之善言；去若不善行，學天子之善行；則天下何說而亂哉？察天下之所以治者何也？天子唯能壹同天下之義，是以天下以治也。（同上）

這就是說：人民選立政府而授之以絕大的威權而絕對服從之。這個學說與霍布士的民約論很相似的了（註）

（註）墨子此說與霍布士民約論的比擬，參看馮友蘭中國哲學史上卷一二七至一二九頁。

五、天志說與非命論

如上所說的「壹同天下之義，」乃是兼愛及交利主義的實現。墨子說：

然則欲同一天下之義，將奈何可？……然胡不嘗試用家君發憲布令其家，曰：若見愛利家者必以告，若見惡賊家者必以告。若見愛利家以告，亦猶愛利家者也；上得且賞之，衆聞則譽之。若見惡賊家者不以告，亦猶惡賊家者也；上得而罰之，衆聞則非之。是以徧告若家之人，皆欲得其長上之賞譽，避毀罰。是以善言之，不善言之。家君得善人則賞之，得暴人則罰之。善人之賞而惡人之罰，則家必治矣。然計若家之所以治者何也？唯以尙同一義爲政故也。……又使家總其家君之義以尙同於國君。……又使國君選其國之義以尙同於天子。（尙

同上）

但是兼愛如何可以成爲普遍適用的倫理法則呢？兼愛是從個人爲我主義出發的。爲求個人的樂利，必須犧牲低下的暫時的樂利而尋求高尚的永久的樂利，因而由爲我轉變爲互利及兼愛。但是個人爲什麼有致力於社會的樂利的義務呢？爲社會的樂利，固不得不同天下之義，但爲一同天下之義而置「下比」的個人於刑罰，此個人於受刑罰的時候，還說得上永久的樂利麼？

這個問題如得不到答覆，則兼愛主義便不能成爲普遍適用的倫理法則。個人樂利的追求，已不足說明此點。於是兼愛主義者便不得不另求說明。他以爲人生活於自然之中，同時又生活於自然之外。換句話說，人有超自然的精神力支配一己的行爲。這支配人的行爲的超自然的精神力就是「天志」。墨子說：

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）

又說：

天之意不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天之所不欲也。不止此而已，欲人之有力相營，有道相教，有財相分也。又欲上之強聽治也，下之強從事也。（天志中）

怎樣知道天志是這樣呢？墨子說：

何以知天之愛天下之百姓？以其兼而明之。何以知其兼而明之？以其兼而有之。何以知其兼

而有之？以其兼而食焉。何以知其兼而食之？四海之內，粒食之民，莫不犒牛羊，豢犬彘，潔爲黍盛酒醴以祭祀於上帝鬼神。天有邑人，何用弗愛也。（天志上）

上帝鬼神是賞善罰暴的，所以上帝鬼神的賞罰，決于善暴而不決於命。因之墨子非命。信命的人以爲「上之所賞，命固且賞，非賢故賞也。上之所罰，命固且罰，非暴故罰也。」這是墨子所反對的（非命）

六、墨者與宗教團體及俠

上面的學說顯然是戰國時代中間階級自由民的學說。（註）但是我們知道當時定住或遊歷都市的自由民可以分作兩層。上層自由民是鄉村地主與都市商工業者；下層自由民則近似於無產者。墨子的學說是自由民的學說，但其宗教團體及任俠行爲卻似爲無產自由民的組織與活動。

商業都市中無產自由民的團體每爲一互助團體。墨者的團體似乎也有財產互助的規律。耕柱篇說：

子墨子遊荆耕柱于楚。二三子過之，食之三升，客之不厚。二三子復於子墨子曰：「耕柱子處楚無益矣。二三子過之，食之三升，客之不厚。」子墨子曰：「未可知也。」毋幾何而遺十金於子墨子，曰：「後生不敢死，有十金於此，願夫子之用也。」子墨子曰：「果未可知也，」

有財產者出資以助其無者，然則墨者的團體包含有產與無產自由民。其中有受首領的命令而做官的，也有服役於首領的，都守嚴厲的紀律。耕柱篇說：

子墨子使勝綽事項子牛。項子牛三侵魯地而勝綽三從。子墨子聞之，使高孫子退之。

勝綽從項子牛侵魯，違背墨者非攻的信條，所以首領便命他辭官。如果團體中人有犯罪的，必須依紀律處刑。呂氏春秋去私篇說：

腹䟽爲墨者鉅子，居秦，其子殺人。秦惠王曰：「先生之年長矣，非有他子也，寡人已令吏弗誅矣。先生之以此聽寡人也。」腹䟽對曰：「墨者之法，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，腹䟽不可不行墨者之法。」不許惠王而遂殺之。

墨者的首領叫做「鉅子」。鉅子是一代一代的傳授下去的。莊子天下篇說道：
以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世。

見於呂氏春秋的，墨者鉅子有孟勝，田襄子，腹綽三人。

（註）墨子書中把「百姓」與「人民」分稱。百姓是自由民，人民大約是庶人即農夫。尙同上說「發政于天下之百姓」而不及於人民。由此可以推知墨者所主張的民選政府乃是自由民所選的政府。

第五節 孟子的封建制度更新論

一、反楊墨的孟子

孟子對於以上兩節所說的爲我與兼愛主義，加以嚴厲的批評，說道：

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，廄有肥馬，民有飢色，野有餓殍：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，人將自食。吾爲此懼。聞先聖之道，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；孔子作春秋而亂臣賊子懼。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，距誠行，放淫辭，以承三聖者，予豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。（孟子滕文公下）

由這一段可以看出孟子反楊墨的根據是周代制度與春秋；他反楊墨的主旨在尊君與尊父。周代制度是封建莊園制度及貴族與農奴對立的社會等級制度。

「春秋以道名分」（莊子天下篇）

正名分必須自「君君，臣臣；父父，子子」起。所以孟子以無君關楊朱，以無父關墨翟。反於「無父」是親親主義；反於「無君」是尊尊主義。孟子說道：

人人親其親，長其長，而天下平（離婁上）

親親之道爲宗法，尊尊之道爲封建等級制。這種制度的支持，以反對個人主義爲條件，所以孟子闢楊墨甚力。

二、理論基礎的移轉——身分流通論

孟子雖支持封建制度，但他的時代乃是中間階級士人覺醒的時代。卽孟子個人也有對抗國君而輕視貴族的氣概，與孔子不同，已如前章所說。所以孟子的封建制度論，基礎與孔子的封建制度論不同。孟子的封建制度說以中間階級爲基礎而自成完整的系統。

中間階級對貴族要求政權。他們否認從來的貴族世襲制而主張以賢者爲統治集團。所以孟子說：

天下有道，小德役大德，小賢役大賢。天下無道，小役大，弱役強。斯二者天也。順天者存，逆天者亡。（離婁上）

以大賢驅使小賢，以大德驅使小德，這是孟子的理想政治。在這種理想政治

中，不獨居高位者應爲大賢，抑且大賢常起自士人階級。孟子說：

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（獄官也），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，曾益其所不能。（告子下）

這是大賢多起於士人的理由。起於士人的大賢應居高位，且大聖得起爲天子。

三、民意禪讓說及暴君放伐論

大聖由平民

（士人階級）

起爲天子，這個主張以當時流行的堯舜禪讓傳說爲

依據而發揮。孟子說：

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：「天子能薦人於天，不能使天

與之天下。諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯。大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之。故曰：天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「敢問薦之於天而天受之，暴之於民而民受之，如何？」曰：「使之主祭而百神享之，是天受之。使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之。故曰：天子不能以天下與人。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。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。秦誓曰：天視自我民視，天聽自我民聽，此之謂也。」

不獨禪讓出於民意，卽父子繼王位也是出於民意。孟子萬章上繼續道：

萬章問曰：「人有言：至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子，有諸？」孟子曰：「否，不然也。天與賢則與賢，天與子則與子。昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城。天下之民從之，若堯崩之後不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹

崩，三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者不之益而之啓，曰：「吾君之子也。」謳歌者不謳歌益而謳歌啓，曰：「吾君之子也。」丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相堯歷年多，施澤於民久，啓賢，敬承禹之道。益之相禹也歷年少，施澤於民未久。舜禹益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能爲也。莫之爲而爲之者天也；莫之致而致之者命也。匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者，故仲尼不有天下，繼世而有天下，天之所廢，必若桀紂者也，故益伊尹周公不有天下。

德如舜禹而有天子薦之於天者，應有天下。反之，德如桀紂者應失天下。孟子乃依據當時流行的湯放桀及武王伐紂的傳說而發揮他的暴君放伐論。孟子梁惠王下載：

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，謂之獨夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」

孟子對於湯武的得天下及桀紂的失天下，也是以民意來評定的。孟子離婁上說：

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，得其心斯得其民矣。得其心有道：所欲，與之聚之；所惡，勿施爾也，民之歸仁也，猶水之就下，獸之走曠也。故爲淵毆魚者獮也，爲叢毆爵者鷓也，爲湯武毆民者桀紂也。

湯武放伐桀紂而自爲王，這是可以的，其條件是得民。卽不然，以臣放君而不自爲王，也是可以的。孟子依據當時流行的伊尹放太甲的傳說，發揮此論。盡心上載：

公孫丑曰：「伊尹曰：『予不狎於不順，放太甲於桐；民大悅。太甲賢，又反之；民大悅。』」爲人臣也，其君不賢，則固可放與？」孟子曰：「有伊尹之志則可，無伊尹之志則篡也。」

原來孟子以爲伊尹的放君與復辟，是順從民意的。充以上所說的理論之所

至。孟子可以成爲一個民主主義者，然而不然，詳如後述。

四、人性同一說

依孟子所說，賢者應爲統治者。賢者可以起自平民（士人階級）而爲執政。平民與貴族並不是生來有差別的。平民即中間階級生來本與貴族平等。貴族之爲貴族，必由於他是一個賢者，否則平民即中間階級可以放伐他。

爲論定平民即中間階級生來與貴族平等，孟子先建立人性同一的理論。

離婁下載：

儲子曰：「王使人瞞夫子果有以異於人乎？」孟子曰：「何以異於人哉？堯舜與人同耳。」

告子下載：

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。」

滕文公上說：

夫道一而已矣。成颺謂齊景公曰：「彼丈夫也，我丈夫也，吾何畏彼哉？」顏淵曰：「舜何人也；子何人也，有爲者亦若是。」公明儀曰：「文王我師也，周公豈欺我哉？」

盡心上說：

待文王而復興者凡民也。若夫豪傑之士，雖無文王猶興。

這些都不外陳涉起事時所說：「王侯將相寧有種乎」的意義。這種人性同，說是解釋中間階級士人對貴族的政治進取的。然而人性何以同一呢？這要從性的本體來下手纔可以解釋的。

五、性善說

「孟子道性善。」他以爲人人都是性善的。他怎樣推論呢？他首從人的官能相同推論起。他說：

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。至於耳，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？（告子上）

其次，孟子以「四端」來證明人性同一並且人皆性善。他說：

人皆有不忍人之心。……所以謂人皆有不忍人之心者：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）

第三，孟子以良知良能來說明性善。他說：

人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。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。（盡心上）

人性同一而且性善，充此說之所至，也可以使民主主義成立。然而孟子決不是民主主義者。

六、階級差別的由來

孟子說明人性同一之同時，極力主持身分的差別。中間階級對貴族主平等而對農民則主差別，這本是無足怪的。孟子明白說道：

物之不齊，物之情也。（滕文公上）

人性既是同一的，為什麼發生身分的差別呢？孟子下兩種解釋以說明身分差別的由來。

（一）分工 孟子假借分工的道理來辯護身分的差別。他駁許行的並耕說，說道：

百工之事固不可耕且爲也，然則治天下獨可耕且爲與？有大人之事，有小人之事。且一人之身而百工之所爲備，如必自爲而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力；勞心者

治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人：天下之通義也。當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，氾濫於天下，草木茂暢，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸逼人，獸蹄鳥跡之道交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，淪澤濟而注諸海；決汝漢，排淮泗而注之江，然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入，雖欲耕，得乎？后稷教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育。人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信。放勳曰：「勞之來之，匡之直之，輔之翼之，使自得之，又從而振德之。」聖人之憂民及此，而暇耕乎？堯以不得舜爲己憂，舜以不得禹皋陶爲己憂；夫以百畝之不易爲己憂者，農夫也。分人以財謂之惠，教人以善謂之忠，爲天下得人者謂之仁。是故以天下與人易，爲天下得人難。孔子曰：「大哉堯之爲君，惟天爲大，惟堯則之；蕩蕩乎民無能名焉。君哉舜也，巍巍乎有天下而不與焉。」堯舜之治天下，豈無所用其心哉？亦不用於耕耳。一（滕文公上）

綜之：「無君子莫治野人，無野人莫養君子。」孟子以爲君子「厲民而以自養」（許行語）是應當的。君子不獨應當厲民以自養，並且取得天下而不以爲過。觀念生活者之食觀念，與勞動者之食勞動，這在一個商品社會是已成的現象。孟子以爲這已成現象乃是當然現象。滕文公下載：

彭更問曰：「後車數十乘，從者數百，以傳食於諸侯，不以泰乎？」孟子曰：「非其道則一簞食不可受於人；如其道則舜受堯之天下不以爲泰。子以爲泰乎？」曰：「否，士無事而食，不可也。」曰：「子不通功易事，以羨補不足，則農有餘粟，女有餘布。子如通之，則梓匠輪輿皆得食於子。於此有人焉，入則孝，出則悌，守先王之道以待後之學者，而不得食於子。子何尊梓匠輪輿而輕爲仁義者哉？」曰：「梓匠輪輿，其志將以求食也。君子之爲道，其志亦將以求食與？」曰：「子何以志爲哉？其有功於子，可食，則食之矣。且子食志乎，食功乎？」曰：「食志。」曰：「有人於此，毀瓦畫墁，其志將以求食也，則子食之乎？」曰：「否。」曰：「然則子非食志也，食功也。」

交換經濟的社會以內，一切不合理的現象都可以用交換的原理而爲說明。孟子這一段說明可以說是很露骨的了。

(二) 修養 於分工的原理的假藉以外，孟子又以修養的方法及修養的所得來說明身分差別的由來。他最明瞭的貴族與農民對立論，便是以修養不同來解釋的。他說：

人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。(離婁下)

這明白是說農民無異於禽獸了。其餘的話比較含混一點。他在別處所全着重於「君子」或「大人」與「小人」的倫理的意義，以爲辯護身分差別之地。他說：

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，則小者不能奪也。此爲大人而已矣。」

孟子這話仍然以思與不思來區別大人與小人。大人之役使小人——君子之役使野人，猶之乎心之役使耳目。大人之所以爲大人——君子之所以爲君子，在其思，在其勞心。小人之所以爲小人——野人之所以爲野人，在其不思，在其勞力。孟子的修養論與分工論是一貫的。

七、兩重倫理觀

由上所說，大人之所以爲大人，是因爲他不蔽於物而立乎其大者，（或養其大者）。小人之所以爲小人，是因爲他蔽於物而立乎其小者（或養其小者）。由此孟子對於大人則說精神的修養，對於小人則談物質的影響。有人以爲孟子的理論中，有唯物主義，就是只看見他說明質生活對於德性的決定力，而沒有看出這種說明只限於所謂小人的階級始能適用。至於他對於所謂

大人君子則純由觀念論的觀點而談心與氣的修養。他指出那蔽於物的小人，意志受經濟的決定，說道：

詩云：「晝爾於茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。」民之爲道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恆心。苟無恆心，放僻邪侈無不爲己。及陷乎罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可爲也。（滕文公上）

但士人則意志不受經濟的決定。孟子說：

無。恆。產。而。有。恆。心。者，惟。士。爲。能。若。民。則。無。恆。產，因。無。恆。心。（梁惠王上）

孟子對「士」與「民」的兩重倫理觀是這樣明白無庸疑的。由這樣的兩重倫理觀出發，所達到的結論是士人對貴族主張民主主義及身分平等，而對於農民則主張封建制度及身分差別。

孟子的民主主義是中間階級士人對貴族主張的，所以他的民主主義是士人主政或國人主政。他的理想政制是賢人作君主的政制，前面已經說過了。

而君主進用或黜罰臣僚也要取決於國人。他說：

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。左右皆曰不可，勿聽；諸大夫皆曰不可，勿聽；國人皆曰不可，然後察之，見不可焉，然後去之。左右皆曰可殺，勿聽；諸大夫皆曰可殺，勿聽；國人皆曰可殺，然後察之，見可殺焉，然後殺之，故曰國人殺之也。（梁惠王下）

這所謂國人與野人有別。野人只是政治的對象，決不能成爲政治的主體，這是孟子兩重倫理觀必然的結論。孟子以爲統治者應當貴民，斷不是以民爲政治的主體。他所說：「民爲貴，社稷次之，君爲輕，」只可以叫做貴民思想，決不是農民參政的意義。他對於政治對象的農民及工商怎樣處理呢？

八、封建制度及封建等級

孟子以爲小人蔽於物而意志受經濟的決定，所以他認定治民必先使民有恆產。他說：

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。（梁惠王上）

怎樣纔是有恆產的制度呢？他說：

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，無奪其時，八口之家可以無饑矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。（同上）

宅地耕地以外，山林川澤的生產，則處理如下：

不違農時，穀不可勝食也。數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也。斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生送死無憾也。（同上）

但是士人到那兒去呢？如許行所說，士也去五畝宅百畝田的耕植去嗎？否，否，不然。孟子說：

夫仁政必自經界始。經界不正，井地不鈞，穀祿不平。……經界既正，分田制祿，可坐而定

也。

爲什麼分田而必須制祿？

無君子莫治野人，無野人莫養君子。

怎樣分田和制祿呢？

請野九一而助，國中什一使自賦。卿以下必有圭田，圭田五十畝，餘夫二十五畝。死徙無出鄉，鄉里同井：出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。方里而井，井九百畝，其中爲公田。八家皆私百畝，同養公田。公事畢然後敢治私事，所以別野人也。（滕文公上）

公田的收獲，不用說是歸君子的。所以孟子的井田制度乃是一種強役制，卽所謂助法。助法的公田與私田以一與九爲比例。至於國中的土地則取貢法，抽其滋息的十分之一爲賦。九一與十一都是什一。這什一之制，孟子託之於古制。他說：

夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹：其實皆什一也。（同上）

制祿的制度，孟子也託之於周制。他說：

天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等也。（註）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。小國地方五十里，君十卿祿，卿祿二大夫；大夫倍中士，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。百畝之田，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）

這樣的重重等級把農民收穫物來分配，還算是社會主義麼？否，不然。這是

封建制度，地主對農民的超經濟的剝削。其最爲農民求利益的一點不過是減輕賦役到農民全勞動全收穫十分之一。

交換經濟在孟子時代已經發達。農村自給已不可能。孟子駁許行的並耕說，便是依據當時交換經濟而立言的。滕文公上載孟子與陳相的問答如下：

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：「許子以釜斲耒，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；陶冶亦以械器易粟者，豈爲厲農夫哉？」（同上）

交換經濟之發達，使商業發達。孟子對於商業怎樣主張呢？他說：

市廛而不征，法而不廛，則天下之商皆悅而願藏於其市矣。關譏而不征，則天下之行旅皆悅而願出於其路矣。（公孫丑上）

什一與去關市之征，是孟子兩大政治經濟主張。滕文公下載：

戴盈之曰：「什一，去關市之征：今茲未能，請輕之以待來年然後已，何如？」孟子曰：「今有人日攘其鄰之鷄者，或告之曰：是非君子之道。曰：請損之，月攘一鷄，以待來年然後已。如知其非義，斯速已矣，何待來年？」（滕文公下）

孟子的政治經濟主張，依於上述，皆順應當時社會發達的趨勢。他對商業取放任政策，對統治階級取尚賢主義，並且他對國家則主張統一的國家。抑且這統一的國家，不是恢復西周共主，而是任何王都可以去擔當的。他對梁惠王等王都一概說以統一的王道。他自述他對答梁襄王的話道：

孟子見梁襄王，出，語人曰：望之不似人君，就之而不見所畏焉。率然問曰：「天下惡乎定？」吾對曰：「定於一。」「孰能一之？」對曰：「惟不嗜殺人者能一之。」「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，民歸之由水之就下，沛然，誰能禦之？」

（梁惠王上）

這一類以王道說當時的國君的話，孟子是屢次反復的。這是他與孔子不同的
一端了。

（註）五等制度參看中央研究院歷史語言研究所月刊第二本第一分傅斯年關於公侯伯子男的考證。

九、義利之辨與仁政

孟子對於農夫商人百工，雖基於經濟決定論而規定「民有恆產」的制度，但對於統治階級則把義與利的分別，持得極嚴。君子大人不應蔽於物而趨於功利主義。君子大人應養其大者。君子大人應當行仁政。什麼是仁政？統治者善推其所爲，就是仁政。所謂善推其所爲者：

老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運諸掌。詩云：「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦，」言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大

過人者無他焉，善推其所爲而已矣。（梁惠王上）

善推其所爲，卽舉斯心加諸彼，簡言之，卽是恕。恕乃是主觀意義的仁。這種政就是仁政。舉斯心加諸彼，人都不忍害己，推己以及人，就不忍害人。

孟子說：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心行不忍人之政，治天下可運諸掌。（公孫丑上）

以不忍人之心行不忍人之政，就是仁政。不忍人之心見於四端。擴充此最近最微的四端，卽可爲仁政了。孟子說：

凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，源之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。（同上）

不忍人之心是人人都有的。士人「自謂不能者自賊者也；謂其君不能者賊其君者也。」（同上）士人自謂不能，乃是自賊，也就是自暴自棄。孟子說：

言非禮義，謂之自暴也。吾身不能居仁由義，謂之自棄也。（離婁上）

然而推其所爲，究竟不能沒有差等。孟子與墨者的不同乃於此甚爲顯著。滕文公上載：

（墨者）夷子曰：「儒者之道古之人若保赤子，此言何謂也？之則以爲愛無差等，施自親始。」
孟子曰：「夫夷子信以爲人之親其兄之子爲若親其鄰之子乎？彼有取爾也。赤子匍匐入井，非赤子之罪也。且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。」

這是說儒者的愛不是兼愛，而是由自己對於親之愛，推及於人。儒者以爲愛有差等。施自親始。所以仁政的制度不是沒有等級差別的。

總之，孟子始終以等級差別爲立論的主幹。他雖爲辯解士人的政權奪取而主張人性同一說，但每進一步的推求，必達到等級差別的結論。所以他在認定人性同一之後，卽時提出大人與小人對立的倫理觀。在此倫理觀之下，他一方面以經濟決定論說明處置農民的制度，他方面却以觀念論說明士人及

君子修身和施政的方法。所以孟子的義利之辨與他的經濟決定論並不是牴觸的，乃是他兩重倫理觀的應用。

墨者以利不利解釋非戰，孟子則以仁義解釋非戰。孟子說：

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。（盡心下）

這就是以名分來解釋非戰，而不以利不利作解釋。墨者以利不利解釋節葬，孟子則以「不忍人之心」解釋厚葬。他說：

蓋上世嘗有不葬其親者，其親死則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘔之；其類有泚，睨而不視。夫泚也，非爲人泚，中心達於面目。蓋歸反藁槨而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親也，亦必有道矣。（滕文公上）

以此類推，孟子於施政也反對以利爲動機。他以為「上下交爭利，」是危國的。由此可知孟子反對個人主義。他的政治思想仍然是封建主義，不過爲對抗貴族，參入了中間階級的民主要求。他的政治思想的主幹既仍爲封建主

義，所以他以封建財產制說明政治組織。他說道：

天下之本在國，國之本在家，家之本在身。

這是封建制度所必有的說明。貴族的組織法爲宗法。宗法組織嚴密則貴族的統治安定。孟子主張封建制度，當然主張宗法組織。所以他有國之本在家的話了。孟子既主張宗法組織，所以批評墨子的兼愛主義是「無父。」孟子的愛有差等論乃是以宗法爲基點，所以孟子批評墨者夷子的愛無差等論是「二本。」一本是什麼？一本是宗法的精義，本書說明宗法制度時已說過了。孟子既以宗法封建主義爲思想的骨幹，所以反對當時流行的個人主義，而嚴正的辨別義與利的觀念，主前者而斥後者。

十、道統說

在商業都市勃興的戰國時代，孟子與由此所發生發達的爲我主義及兼愛主義作戰。他在託古的時代不得不託古。他在著作的時代不得不附會春秋爲

孔子的著作。他在派系整密的時代不得不樹立派系了。他的派系也與墨子託於禹及許行託於神農一樣，託始於堯舜。所以他「言必稱堯舜。」自堯舜以至於他自己，有一脈道統的流傳。他說：

由堯舜至於湯，五百有餘歲。若禹皋陶則見而知之，若湯則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲。若伊尹萊朱則見而知之，若文王則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲。若太公望散宜生則見而知之，若孔子則聞而知之。由孔子而來至於今，百有餘歲。去聖人之世若此其未遠也；近聖人之居若此其甚也。然而無有乎爾，則亦無有乎爾。（靈心下）

孟子在這「無有乎爾」的時代，一肩担承道統。他說：

方今天下，舍我其誰哉！

他說：

昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驅猛獸而百姓甯，孔子作春秋而亂臣賊子懼。……我亦欲正人心，息邪說，距跛行，放淫辭，以承三聖者。予豈好辯哉，予不得已也。（滕文公下）

這態度與孔子不同。(註)孔子說：

述而不作，信而好古。

可見孔子沒有作春秋。孔子又說：

惟聖與仁，則吾豈敢。

可見孔子也不自命爲聖人。孟子到底只是孟子時代的人物。以孔子的言行來規律孟子，則孟子是：

猶然而材劇志大，聞見雜博，甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之

曰：此真先君子之言也。(荀子非十二子篇)

(註)宋元學家卷三載李觀常語余隱之辯及朱熹的評判。李觀以孟子勸諸侯行王道，輕視五霸等主張爲非而駁之。又卷七載司馬光疑孟及余隱之辯與朱熹的評判。司馬光以孟子驕君的態度，性善的主張，廢君論等說爲非而駁之。即

此已可知宋儒對於孟子與孔子不同之點早經指出，乃從而非之。其尊孟者則巧爲說詞以辯護之。非之者乃以宋代

君臣絕對關係爲根據，而辯之者則因孟子性與天道說之適於爲宋儒性理氣等理論的依據。若以孟子的時代而論孟

子，其所以自異於孔子者蓋有由也

十一、內心反省與神祕主義

由於上述，我們知道無論是那一種學說，在戰國時期，如果爲中間階級分子所主張，必定從個人的小己來闡明。便是孟子雖最後推論到封建制度的支持，他的說明方法仍然從自覺的小己爲起點。

從個人小己去尋求倫理的法則，必捨棄觀察自然的方法而採取內心反省的方法。最能知小己者只有自己。自己觀察自己的方法自然是反省了。從反省所得的倫理法則是最切近的，同時深遠的追求，又使此倫理法則成爲最神祕的事物。以前那由於對自然現象不能了解所發生的「神」的迷信，現在一變而爲由於對心理現象不能了解所發生的「心」的迷信。這種迷信以爲小己的存在以外有心的存在，或竟以爲心的存在乃在小己存在之先，因亦在物質世界存在之先。

傳統倫理及政治制度的支持者如孟子，因其推論以個人自覺爲起點，也達到如上的神祕主義。我們從上段已經看見孟子主張中間階級士人做統治者。此士人階級對貴族主張人性之同一；對於農民則主張勞心者應食於人。從人性同一的闡明，固然可以達到神祕主義；卽爲解釋此勞心者何以應爲統治者這個問題，也必須把這個能思的心，（註一）抬高到神祕的境界。孟子的所謂心與性，是與神祕的天合流的。他說：

盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。（孟子盡心上）

他又說：

君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？（同上）

君子怎樣可以與天地同流呢？因爲君子的小己有能思的心。此能思的心與萬物有如下的關係：

萬物皆備於我矣（同上）

此神祕的心，怎樣才可以體會，怎樣才可以修養呢？這心是小己所本有的。其修養體會的方法，孟子比喻而爲說明道：

牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以爲美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以爲未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希。則其旦晝之所爲，有梏亡之者矣。梏之反覆，則夜氣不足以存。夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：「操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉，」其心之謂與！

（告子下）

這和生長木的牛山之性一樣之所謂夜氣，足以存那所謂平旦之氣。所謂平旦之氣是人人同一的。夜氣不足以存此平旦之氣，就行同禽獸了。孟子說：

我善養吾浩然之氣（公孫丑上）

所謂浩然之氣，恐怕就是所謂平旦之氣。孟子說這浩然之氣：

其爲氣也，至大至剛。以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心則餒矣。（同上）

這是說每個行爲都慊於心，積累（所謂集義）既久，則至大至剛之氣便塞於天地之間了。四端是人本有的，只須擴而充之；平旦之氣是人本有的，只須集義以養之，而不要用不慊於心的行爲去梏亡他。如此而後此氣塞於天地之間，如此而後此萬物皆備的心便盡了。盡心則知性，知性則知天。這便是此心的神祕境界。（註二）

（註一）孟子告子章說：「耳目之官不思，心之官則思。」以爲勞心與勞力者階級分化的理由。前已詳說。

（註二）孟子的神祕主義參看馮友蘭《中國哲學史上卷》一五七至一五九頁

第六節 無治主義與並耕主義

一 反封建剝削的並耕主義

中間階級的地主雖主張把封建制度從中間階級的觀點加以改造，但是農民的反封建剝削意識，在孟子的時代，也有鮮明的表現。在戰國時代，本有關於神農的傳說，隨重農主義的發達而發達。相傳神農的教義是這樣的：

神農之教曰：「士有當年而不耕者，則天下或受其饑矣。女有當年而不績者，則天下或受其寒矣。」故身親耕，妻親織。（呂氏春秋愛類）

許行一派即依於此種傳說而主張君臣並耕。依孟子所載，許行的主張是如下的：

有為神農之言者許行，自楚之滕，踵門而告文公曰：「遠方之人聞君行仁政，願受一廛而為氓。」文公與之處，其徒數十人皆衣褐，捆履織席以為食。陳良之徒陳相與其弟辛，負耒耜而自宋之滕，曰：「聞君行聖人之政，是亦聖人也。願為聖人氓。」陳相見許行而大悅，盡棄其學而學焉。陳相見孟子，道許行之言曰：「滕君則誠賢君也，雖然，未聞道也。賢者與

民並耕而食，饗殮而治。今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也，惡得賢。」……從許子之道，則市價不二，國中無僞，雖使五尺之童適市，莫之或欺。布帛長短同則價相若；麻纒絲絮輕重同則價相若；五穀多寡同則價相若；履大小同則價相若。（滕文公上）

如果說戰國時代有社會主義，只有許行的學說夠得上。他顯然是想在商業資本及土地私有社會裏，用勸喻的方法，組織一種團體，其中以勞動所得去交換團體所需要的事物，其中沒有剝削及被剝削的階級。他所想建立的社會是物價全經法定，沒有那爲利潤追求而操縱物價的商人。但是這種社會主義乃是中間階級士人的空想社會主義。

社會主義是資本主義生產方法的產物，是對於資本主義社會階級對立與生產無組織狀態的認識的產物。在戰國時代，雖有新興獨立地主對世襲貴族的抗爭，卻沒有產生社會主義的條件。與中間階級對貴族的抗爭同時有農民對貴族的抗爭。在這種情形之下，中間階級知識分子在對抗貴族的時候，並

代表農民的要求。於是許行之流便有廢除階級剝削的主義。但是他們只要求階級剝削的廢除。卻並不純從農民解放着想，他們仍以爲治國須由賢者，不過要與民並耕。他們不能夠看出階級剝削制度是歷史的產物，他們以爲這是偶然的不平，只須人人都知道這種制度不合於「道」，就可以立即廢除的。社會主義的基礎是足以改造農業的大工業生產，他們的理想社會卻以所謂「道」爲基礎。所謂「道」者，乃是純然的空想。在商業資本及土地私有制正在發展之初的戰國時期，君臣並耕的理想的王國是必定不能實現的。

二、反商業王國的無治主義

(一) 總說

許行所謂「道」已不可得而聞。老子所謂「道」則依於老子五千言而流傳後世。如果許行可以比擬於空想社會主義者，則老子屢曾爲人所比擬於無政府主義者。如果許行反對貴族的封建剝削，則老子於反對封建剝削之外，

並反對戰國時代商業資本主義及土地私有與基於此兩者所成立的尙賢主義官僚組織及集權國家（註）

（註）老子書中所反對的事物，或是戰國時代的社會政治狀態，或是戰國時代流行的思想或主張。即如「不尙賢使民不爭」是反對孟子墨子一類的尙賢思想的話。「不貴難得之貨使民不爲盜」指出商品社會工巧商品與盜賊的流行。「絕巧棄利，盜賊無有」也是指出工商業及盜賊相併發達的情形的。「身與貨孰多，多藏必厚亡」都是一樣的情形的指摘。「民多利器，國家滋昏。人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有」也是指摘工業商業發達及法治國家的。「大國取小國，小國取大國」，戰國時代的流行話。「立天子，置三公」亦然。「上將軍，」，「偏將軍」，是戰國的名辭。「執左契」也是戰國時代的話語。老子這書不會是孔子以前或孔子時代的書。

當戰國初期或春秋末期，逸民的傳說已爲反政府的「隱君子」所鼓吹。長沮桀溺荷蕢荷篠之徒已提出賢者辟世的口號。老子這書便是這一流辟世者傳誦而成的。戰國時代，獨立小農場經營已代莊園制度而發達。辟世之士得

到自由的發展的基礎。於是老子的學說遂爲戰國中葉以後的顯學，爲莊子所稱述，爲韓非所解喻，爲荀卿所批評。（註）

（註）孟子時代，老子還沒有成爲顯學。孟子批評楊朱，卻沒有說到老子。

老子雖然是辟世之士的書，「其學以自隱無名爲務」（史記老莊申韓列傳），但在戰國時代，一般倫理哲學大抵以尋求倫理法則以代替傳統的倫理爲任務。老子也是一樣的，而且一樣從個人小己裏面尋求倫理的法則。老子以爲在封建莊園分解中的商業社會，個人的精神的安逸，不獨須從封建的剝削關係解放，並且須從商品經濟的引誘及操縱之下解放，始可獲得。小己既從這兩種束縛解放出來，則個人便可以從無組織的交換社會與軍事國家裏面，求得精神的安逸。個人離開社會是不可能的。而商品交換社會卻如此的物物相交，人人相賊。則個人無妨於軀體屈辱之中求精神的解放。老子之道是從順世之中求辟世的。所以莊子天下篇說：

以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居。古之道術有在於是者，關尹老聃聞其風而悅之。建之以常無有，主之以太一，以懦弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實。關尹曰：在己無居，形物自著。其動若水，其靜若鏡，其應若響。芴乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者失。未嘗先人，而常隨人。老聃曰：知其雄，守其雌，爲天下谷。知其白，守其辱，爲天下谷。人皆取先，己獨取後，曰受天下之垢。人皆取實，己獨取虛。無藏也故有餘，謙然而有餘。其行身也，徐而不費，無爲也而笑巧。人皆求福，己獨曲全，曰苟免於咎，以深爲根，以約爲紀，曰堅則毀矣，銳則挫矣。常寬容於物，不削於人，可謂至極。關尹老聃乎！古之博大真人哉！

這是一種生存於商品社會及軍事王國裏面的個人的處世哲學，原沒有所謂南面術（註）的成分在內。

（註）漢書藝文志，道家者流一條說道家是君人南面之術，這是西漢初期蓋公王生之流弄成的。黃老術所以從農民的無

治主義轉變而爲統治農民的方法，以後在說明西漢初期政治思想時還要詳說。

(二)道

從小己裏面尋求最高的倫理法則，必施用反省方法以觀察內心。反省的結果，發現與自然爲一體的神祕的抽象的原理，叫做道。老子說：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不始，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強名之曰大。

又說：

大道汜兮其可左右，萬物恃之而生而不亂，功成不名有，愛養萬物而不爲主。

這抽象的原理是先天地生的。不獨道先天地生，並且天地是從道生的。老子說：

天地萬物生於有，有生於無。

又說：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。

怎樣說呢？道是包含着「有」的「無」。「這「無」的否定，便把其中所包含的「有」實現。「有」就是一切存在的意思。一切存在是從「無」生出來的。「無」怎樣會生「有」呢？「有」是包含在「無」之中的，所以「無」可以生「有」。「此內中包含着「有」的「無」就是道。老子說：

道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。

這就是說明包含着「有」的「無」，「就是道了。簡明的說，老子以爲存在是思維的反映。思維之中有一最高抽象原理，其中包含着一切存在。此抽象原理雖爲一切存在之母，但並不可以名來指稱。老子說：

道常無名。

又說：

道可道，非常道；名可名，非常名。有名天地之始，無名天地之母。

由無以生有，乃是事物的自然變化。老子說：

夫莫之命而自然。

又說：

人法地，地法天，天法道，道法自然。

換句話說，最高抽象原理之反映爲世界，乃是順應事物變化的自然法則。事物變化的自然法則是怎樣？包含着「有」的「無」之否定，便是「有」的實現，譬如穀之否定爲禾之實現一樣。事物常變化爲正相反對的事物。（註）老子說：

反者道之動。

又說：

大曰逝，逝曰遠，遠曰反。

又說：

萬物並作，吾以觀復。

第三編 王權時代

此反或復是事物變化所自然生出的。所以：

禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。

所以：

正復爲奇，善復爲妖。

(註) 此從馮友蘭中國哲學史上卷二〇八以下的解釋。馮氏此種解釋非常透闢。

(三) 商業王國之否定——小農自給社會

依於上述事物變化的原則而論之，商品社會及軍事國家以及基於此所生的倫理規範政治主張典章制度，都是從相反的形態轉變而來的，且必轉變爲相反的形態。

戰國時代的倫理規範是怎樣由相反的倫理原則轉變而來的呢？戰國時代所流行的倫理觀念，卽如儒者所謂仁義與禮都是「道」之否定老子說：

失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。

詳細些說：

上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。上德無爲，而無以爲。下德爲之，而有以爲。上仁爲之，而無以爲。上義爲之，而有以爲。上禮爲之，而莫之應，則攘臂而仍之。

這是爲什麼呢？實之否定爲華。有其實便不必有其華。實亡則華起。老子說：

前識者道之華而愚之始。

所以：

禮者忠信之薄而亂之始

即以目前的倫理規範而論，特定倫理規範乃是起於與此特定規範相反的社會現象。老子說：

大道廢有仁義。智惠出有大僞。六親不和有孝慈。國家昏亂有忠臣。

這樣的倫理規範有沒有效用呢？牠們的施用，所得是正相反的社會現象。老

子說：

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。法之最重者爲死刑之法。但是：

民不畏死，奈何以死懼之？

當時的統治者苦於民之難治，他們那知道——

民之難治，以其上之有爲，是以難治。

統治者應當知道：

天下神器，不可爲也；爲者敗之，執者失之。

統治者應當知道他們治國的方法必然引起與他們所期相反的結果。何況他們所施用的方法又是從「大道」之否定而發生的呢？所以，理想的統治者必須「無爲」，「老子所謂，「我無爲而民自化。」而理想的社會必爲現社會之否定。現社會是一個商品社會，交換社會，工業技巧之利否定農耕的社會，

仁義聖智之華否定忠信孝慈之實的社會。理想社會必爲這些事物之否定。所以老子說：

絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。此三者，以爲文不足，故令有所屬。見素抱樸，少私寡欲。

現社會是物質欲望依於工業進步及商業繁榮而受刺激，物質欲望因而增加的社會。商品本是滿足人的物質欲望。但是商品愈多，反得到欲望不能滿足的效果。試看：

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。爲什麼呢？因爲：

天下皆知美之爲美，斯惡矣。皆知善之爲善，斯不善矣，

卽如貴族政權之否定，而爲尙賢的官僚組織，農地地主便棄田疇而爭官位。自然經濟之否定而爲商品經濟，於是商品的私有便引起盜賊的劫掠。理想社

會必須把這些事物來否定。老子說：

不尚賢，使民不爭，不貴難得之貨，使民不爲盜。不見可欲，使心不亂。是以聖人治，虛其心，實其腹；弱其志，強其骨；常使民無知無欲。

且看現社會的統治者，他們要有他的國，要居他的功，要恃他的所作所爲，要滿足他的物質欲望，但是結果必然是他們的滅亡。老子說：

持而盈之，不如其已。揣其銳之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守，富貴而驕，自遺其咎。

爲什麼呢？凡事物滿盈，必轉化爲其反對物。例以自然現象，且莫不如此。

飄風不終朝，驟雨不終日。孰爲此者天地。天地尙不能久，而況於人乎？

統治者欲望既多，便不得不多取於民，民便亂了。所以說：

民之亂，以其上食稅之多。

統治者要剝削人民，於是有戰爭以爭城奪地的必要。爭城奪地所用的兵，所得到是反於所期的結果。戰爭所以求增加收入，但是：

師之所處，荆棘生焉。大軍之後，必有凶年。

戰爭所求是得土地人民，但是，

佳兵，不祥之器，物或惡之。

戰爭所以求得志於天下。但是，

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。

理想社會必須是這些事物的否定。因爲

天長地久，天地所以能長久者，以其不自生，故能長生。

所以「聖人無爲故無敗，無執故無失。」聖人「生而不有，爲而不恃。」如此則戰爭便不會發生。所以理想社會與現社會相反的情形如下：

天下有道：却走馬以糞。天下無道，戎馬生於郊。

爲什麼這樣呢？戰爭起於有可欲，有可欲則人欲得，且不知足。這就是所謂：「罪莫大於可欲，禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。」理想社會必須是

這些的否定，在理想社會裏，

知足之足，常足。

總之，理想社會是現社會的否定。現社會的否定是什麼樣的社會呢？老子說：

小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。

換句話說，理想社會乃是自給自足的小農經濟地方共同體。這種社會必須否定工業技巧及商品經濟，始能實現。否則在工業技巧及商品交換狀況之下，雖用死刑爲制裁，也不能做到的。上面說過，「民不畏死，奈何以死懼之？」民何以不畏死呢？

民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。

換句話說，民欲厚生，乃至於反而輕死。「若使民常畏死，而爲奇者，吾得執而殺之，孰敢？」所以法令不能實現如上的社會。試追求民難治的原因：「民之難治，以其智多，」又以其欲多，尤其是統治者之欲多。知與欲是誰造作的？是「大道」的否定所生的典章制度造作的。典章制度是聖人的作品。老子說：

天地不仁，以萬物爲芻狗。聖人不仁，以百姓爲芻狗。

所以傳統的制度應當一切否定，而新興的制度也應當一切否定，如工業伎巧及商業交換與土地私有所引起的官僚組織，集權政府及其法令，都是應當否定的。老子說：

以智治國之賊。不以智治國之福。

所以這些是應當一切否定的了。

（四）處世的方法

事物的滿盈必轉變爲相反的事物。士人在這種法則之下怎樣處世呢？不用說，士人處世不能夠「盈」。老子說：

古之善爲士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強爲之容：與兮若冬涉川，猶兮若畏四隣；儼兮其若客，渙兮若冰之將釋，敦兮其若朴，曠兮其若谷，渾兮其若濁。孰能濁以靜之徐清？孰能安以久動之徐生？保此道者不欲盈。夫唯不盈，故能蔽不新成。

不欲盈，所以要「去甚，去奢，去泰。」老子說道：

名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？甚愛必大費。多藏必厚亡。

蓋事物變化的原則本來是向對立物的轉化。換句話說，正的發展必爲反。所以處世須自處於反的地位，始可得正，必自處於否定的方面，始不致於被否定。（註）老子說：

將欲歛之，必固張之。將欲弱之，必固強之。將欲廢之，必固興之。將欲奪之，必固與之。

又說：

大成若缺，其用不弊。大盈若冲，其用不窮。大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。

知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其黑，爲天下式。知其榮，守其辱，爲天下谷。

聖人後其身而身先，外其身而身存。

以其終不自大，故能成其大。

不自伐故有功，不自矜故長。夫惟不爭，故天下莫能與之爭。

慈故能勇，儉故能廣；不敢爲天下先，故能成器長。

夫惟病病，是以不病。

明道若昧，進道若退，夷道若類，上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷，質直若

渝，大方無隅。

爲什麼呢？事物變化的原則本是如此的。

天之道其猶張弓乎？高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者與之。天之道損有餘而補不足。人之道不然，損不足以奉有餘。

現社會是損不足以奉有餘的。所以理想社會必爲現社會之否定。

(註)馮友蘭先生以爲老子主張常處于合。我覺得老子的辯證法與黑格爾的不同。黑格爾的辯證法是正的否定爲反，反的否定爲合，合之中含有正而高於正。老子的辯證法是正之否定爲反，反之否定爲正。正與正是同一的。依於黑格爾的辯證法，古代社會之否定爲封建社會，封建社會之否定爲市民社會。依老子的辯證法，原始社會之否定爲封建社會，封建社會之否定爲原始社會。所以老子主張「復返於樸。」老子只有互相反復的路，沒有向前發展的路。所以老子以爲士人處世應當居于否定即反，而沒有居於合的意思。老子的辯證法沒有高于正的合之存在。參

看馮友蘭中國哲學史二二二頁。

第七節 辯證法與辟世思想的發展

一、萬物變動觀與靜止觀

老子的正與反對轉的辯證法，到惠施與莊子便再進一步。原來觀察萬物的方法有兩種：一是萬物靜止觀，二是萬物變動觀。從形式上觀察萬物，萬

物是靜止的。即使物有顯明的變動，也不過是此物從一個靜止的形式變爲另一個靜止的形式。只指出兩個靜止形式的對轉，仍然是一種靜止的觀察法。若拋棄形式的觀察法，必達到萬物變動論。萬物不斷變動，沒有靜止的瞬間。靜止的形式是虛偽的。物的變動並不是由一個形式轉變爲另一形式。當我們指某一形式爲某物時，某物已經變遷了。

二、公孫龍的萬物靜止觀

莊子天下篇所載戰國時代辯者（註一）所辯的二十一事，有論證萬物靜止的幾條。其中最顯明的是：

飛鳥之影未嘗動也。

鏃矢之疾而有不行不止之時。

「飛鳥之影未嘗動」。墨子經下說：「景不動，說在改爲。經說曰：景，光至景亡。若在，萬古息。」這是說飛鳥之影在甲時間內只在甲點。在乙

時間內改在乙點時，在甲點之影已光至影亡了。由甲時間內在甲點來說，一物於一時間在一點本是不動。由改在乙點時甲點之影已亡來說，甲點之影已萬古息了，甲點之影原沒有變的。

「鏃矢之疾而有不行不止之時。」釋文引司馬彪云：「形分止，勢分行。形分明者行遲，勢分明者行疾。」這是說就勢看，鏃矢是不止的。就形說，鏃矢是不行的。鏃矢之勢雖不止，但牠在一時間內只在於一點，所以有不行之時。

但是物之不變只是物的形式之不變。物本是變動的。於是公孫龍等辯者把物的「個體」與物的「共相」分開。物的個體雖變，物的共相不變。物的共相潛存，但在時空中佔位置。在時空中佔位置的乃是物的個體。（註二）公孫龍以白馬之論，把物的共相與物的個體分開。公孫龍子白馬篇說：

白馬非馬。……馬者所以命形也；白者所以命色也。命色者非命形也，故曰白馬非馬……求

馬，黃黑馬皆可致；求白馬，黃黑馬不可致，……故黃黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬，是白馬之非馬審矣。……馬固有色，故有白馬。使馬無色，有馬如已耳；安取白馬？故白者，非馬也。白馬者，馬與白也，馬與白馬也；故曰白馬非馬也。……白者不定所白，忘之而可也。白馬者，言白定所白也。定所白者，非白也。馬者無去取於色，故黃黑皆所以應；白馬者有去取於色，黃黑馬皆所以色去，故惟白馬獨可以應耳。無去者非有去也，故曰白馬非馬。

馬，白，及白馬之名之所指，公孫龍子叫做「指」。「指並不是物。白不是馬，白馬不是馬，白馬之白不是白。換句話說，白。馬，是指物的共相。不獨白馬是物的個體，故與白及馬不同；即白馬之白，既有所定，也與白的共相不同；所以白馬非馬。所以指不是物。公孫龍子指物篇說：

物莫非指，而指非指。天下無指，物無可以謂物。非指者，天下無物，可謂指乎？指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也；以天下之所有爲天下之所無，未可。天下無指，而

物不可謂指也；不可謂指者，非指也；非指者，物莫非指也。天下無指，而物不可謂指者，非有非指者，物莫非指也。物莫非指者，而指非指也，天下無指者，生於物之各有名。不爲指也。不爲指而謂之指，是兼不爲指。以有不爲指之無不爲指，未可。且指者天下之所兼。天下無指者，物不可謂無指也。不可謂無指者，非有非指也。非有非指者，物莫非指，指非非指也，指與物，非指也。使天下無物指，誰徑謂非指？天下無物，誰徑謂指；天下有指無物指，誰徑謂非指？徑謂無物非指？且夫指固自爲非指，奚待於物，而乃與爲指？

以這種論證法，又爲堅白之論。公孫龍子堅白論說：

堅，白，石，三，可乎？曰不可。二，可乎？曰可。曰何哉？曰：無堅得白，其舉也二。無白得堅，其舉也二。……視不得其所堅而得其所白者，無堅也。附不得其所白而得其所堅者，無白也。

這叫做「離堅白」。「堅白相離，堅白又與石離。堅白論又說：

堅未與石爲堅而物兼。未與爲堅而堅必堅。其不堅石物而堅，天下未有若堅而堅藏。白固不

能自白，惡能白石物乎？若白者必白，則不白物而白焉。黃黑與之然，石其無有，惡取堅白石乎？故離也。離也者因是。

共相卽「指」，「如堅，如白，是潛存（藏）的。共相不能自存。物也莫不爲若干之共相。物無非指，物卻不是指。指有所定，又不是指的共相，所以指又非指。

共相與物如此不同。物個體雖變，共相不變。卽如左右二物可以變其位置，而二之共相不變。公孫龍子通變論說：

曰：謂變非不變可乎？曰可。曰：右有與，可謂變乎？曰可。曰變奚？曰右。

右雖變，但二卻不變。怎麼說呢？

曰二有一乎？曰二無一。曰二有右乎？曰二無右。曰二有左乎？曰二無左。曰右可謂二乎？曰不可。曰左可謂二乎？曰不可。曰左與右可謂二乎？曰可。

其論題爲：

鷄三足。

黃馬驪牛三。

「鷄三足。」公孫龍子通變論云：謂鷄足一，數足二，二而一故三。」鷄足之「謂」（共相）爲一，鷄足有二。二加一爲三。黃馬驪牛之「謂」（共相）爲一，與黃馬驪牛而三。

（註一）看胡適中國哲學史大綱二三五頁以下。

（註二）此段取馮友蘭之說，看馮著二三五頁以下。

三、惠施的萬物變動觀

惠施對事物的觀察法與公孫龍相反。關於時間，他指示萬物不斷的變化；關於空間，他提出無限的觀念，先說他的時間方面的論題。莊子天下篇舉惠施的十事，其中有：

日方中方睨，物方生方死。

今日適越而昔來。

連環可解也。

「日方中方睨，物方生方死。」萬物是變動的。日之運轉，並沒有停止於方中之瞬間。我指以爲日方中之頃，日已睨了。物之生死是一連續不斷的變動過程。我指以爲物方存在之頃，物已死了。郭象莊子大宗師註說：「夫無力之力，莫大於變化者也。故乃揭天地以趨新，負山岳以舍故。故不暫停，忽已舍新；則天地萬物無時不移者也。」這解釋得很明白的。

「今日適越而昔來。」天地萬物無時不移。今日與昨日的分畫是形式的。時間的遷流決不能加以分畫。方今日適越之時，今日已去。至越之日至越，則其日已成昔日。

「連環可解也。」物皆變遷。我指物爲某物的時候，物已變遷而非某物。甲是甲又非甲，乙是乙又非乙。連環是連環，已非連環。連環方成已毀。這

就是「物方生方死」的意思。

關於空間方面，惠施的論題是：

至大無外，謂之大一，至小無內，謂之小一。

无厚不可積也，其大千里，

天與地卑，山與澤平。

南方無窮而有窮。

我知天下之中央，燕之北，越之南是也。

「至大無外，至小無內。」從形式上觀察，天地爲大，毫末爲小。但比之於無限大，則天地爲小；惟無外始可說是至大。比之於無限小，則毫末爲大；惟無內始可說是至小。

「南方無窮而有窮。」沒有到過南方的，以南方爲無窮。比之於無限，則南方有窮。

「天下中央燕之北越之南。」形式的觀察，天下中央在燕之南越之北。由無限大觀之，天下中央乃不在此。

「無厚不可積，其大千里。」以體積言，無限薄是不可積爲厚的。但面積可以至無限大。

「天與地卑，山與澤平。」形式的觀察，以爲天高地卑，山高澤卑。但由無限高而觀之，天與地一樣卑，山與澤一樣平。

萬物都是變動的。甲是甲又非甲，乙是乙又非乙。這正與形式的觀察法相反。依形式觀察法，甲是甲，絕對不是乙；乙是乙，絕對不是甲。反之，依於萬物變動的觀察法，我們方以甲是甲的瞬間，甲已非甲而是乙。我們方以乙是乙的瞬間，乙已非乙而是甲。沒有絕對的是，也沒有絕對的非。依於這種觀察法，惠施又提出如下的論題：

大同而與小同異，此之謂小同異。萬物畢同畢異，此之謂大同異。

這叫做「合同異」，「與公孫龍的「離堅白」是相反的。萬物沒有絕對的是及絕對的非，所以「自其異者視之，肝胆楚越也。自其同者視之，萬物皆一也。」（莊子德充符）

綜以上的論證，惠施的結論是：

汎愛萬物，天地一體也。（以上十事見莊子天下篇）

四、辯證法與莊子的辟世思想

（一）莊子與老子

莊子的學說與老子不同。他對於事物的觀察，不止於正與反的對轉卽所謂「反」與「復」。他提出萬物變化無常的觀察法。他依於這種觀察法，完成春秋時代以來的辟世思想。莊子天下篇說莊子的學說如下：

寂寞無形，化變無常。死與生與？天地並與？神明往與？芒乎何之？忽乎何適？萬物畢羅，莫足以歸。古之道術有在於是者，莊周聞其風而悅之。以謬悠之說，荒唐之言，無端厓之

形式的觀察以爲萬物不變，卻不知卽令藏而守之，仍不能制止其日變。人在這變遷流轉的巨流之中，只是「萬化之一遇。」莊子繼續說道：

特犯人之形而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也，其爲樂可勝計耶？

人既是萬化之一遇，如此之一遇不可勝計。如果得人之形而喜，則喜也就不可勝計了。人在變動的巨流之中，由生到老，由老到死，都是自然的。莊子說道：

夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者乃所以善吾死也。

生與死不過是變動的巨流之中的必然過程。當生的時候，也就是死的起點。生與死本是同一過程的兩段落。所以莊子說：

方生方死，方死方生。（齊物論）

外篇以此解釋老子的理論，說：

天無爲以之清，地無爲以之寧。故兩無爲相合，萬物皆化。芒乎芴乎，而無從出乎！芴乎芒

乎，而無有象乎！萬物殖殖，皆從無爲殖。故曰：天地無爲也，而無不爲也。（至樂篇）

依此以解釋生死的過程，說：

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。（同上）

又說：

生者，假借也。假之而生。生者，塵垢也。死生爲晝夜。（同上）

什麼是假借？齊物論說：

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：「吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？……」

外篇解釋說：

種有幾。得水則爲鱒。得水土之際，則爲蠹蟻之衣。生於陵屯，則爲陵鳥。陵鳥得鬱棲，則爲鳥足。鳥足之根爲蟬蟻；其葉爲胡蝶。胡蝶，胥也，化而爲蟲，生於蠶下，其狀若脫，其

辭，時縱恣而不儻，不以鱗見之也。以天下爲沉濁而不可與莊語，以卮言爲曼衍，以重言爲真，以寓言爲廣。獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物。不譴是非，以與世俗處。其書雖瓌璋而連玆無傷也；其辭雖參差而諷詭可觀。彼其充實不可以已。上與造物者遊，而下與外生死無終始者爲友。其於本也，弘大而辟，深閎而肆。其於宗也，可謂稠適而上遂矣，雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不脫，芒乎昧乎，未之盡者。

變化無常，是莊子觀察事物的方法，與老子的反復觀是有異的。莊子與老子不同，所以他們學說的流行時會也各異。老子在西漢初期與黃帝的傳說相結爲「黃老」而爲統治階級支配的思想。東漢末年以後，莊學纔盛大起來，老子在此時乃莊學化而爲「老莊」爲魏晉以後士大夫間的流行思想。

（註）莊子遺書，內篇與外篇雜篇手筆不同，時代也不同。外篇雜篇有解釋老子的，有尊重孔子的，各篇雜有反孔與尊孔的思想。內篇的思想另成一貫的系統，外篇雜篇包含對內篇的解釋。胡適之先生斷定他是公元前二七五年以前的人。但史記莊子傳老和老子傳一樣的恍惚，一樣的把傳說當做事實。無論如何，莊學的流行是在孟子後荀子時

代。

(二) 萬物變動問題——生與死

莊子齊物論說道：

日夜相代乎前而莫知所萌。已乎已乎，且暮待此，其所以生乎！非彼（自然也）無我，非我無所取，是亦近矣。而不知其所爲使，若有真宰而特不得其朕。

萬物是流轉的。流轉或變遷乃是自然的。萬物的流轉或變遷，好像有主宰似的，但沒有象徵可以看出這主宰。大宗師說道：

夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半，有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所遜。若夫藏天下於天下，而不得所遜：是恆物之大情也。（郭象註：不知與化爲體，而思藏之使不化。則雖至深至固，各得其所宜，而無以禁其日變也。無所藏而各任之，則與物無不實，與化無不一。故無外無內，無死無生，體天地而合變化，索所遜而不得矣。）

名爲鷓撮。鷓撮千日，爲馬，其爲乾餘骨。乾餘骨之沫爲斯彌，斯彌爲食醢。顧貉生乎食醢。黃軛生乎九猶。稽芮生乎腐蠶。羊奚比乎不羣久竹，生青甯。青甯生程。程生馬。馬生人。人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。（至樂篇）

這是說萬物的形很多，都是一源。從此一源而隨機變形。寓言篇說：

萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂大均。

這是說萬物一源，因機不同而化爲不同形的萬物。萬物之生雖似有所待，但並不是有主宰的。萬物自生自化，如罔兩雖似有待於影，罔兩並不待於影。影雖似有待於形，並不待於形。

這裏可以指出莊子的進化論的特點了。他的萬物進化的道路是循環的，所謂「始卒若環」，所謂「萬物皆出於機，皆入於機。」莊子的循環論是到處一貫的。

（三）相對絕對問題——是與非

萬物是變化無常的。所以當我們指甲是甲的時候，甲已非甲；當我們指乙是乙的時候，乙已非乙。「是」與「非是」是相反的。但是「是」與「非是」是相成的。沒有「是」便沒有「非是」。因為有「非是」，「這纔有」是。」因為有「是」，「這纔有」非是。」齊物論說：

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。是以聖人不由而照之於天，亦因是也。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？

彼是相成的道理，這段話說得再明白也沒有了。但是，莊子只看見對立物的轉變，却忽視對立物的綜合。他仍然與老子犯同樣的毛病，只有正之否定爲反，卻沒有看出否定之否定則爲較高於正的合。原來，戰國時代，舊生產方法因商業發達而分解，卻並沒有較高於舊生產方法的新生產方法代興。所以

無。論。是。老。子。或。是。莊。子。都。只。能。否。定。舊。社。會，卻不能看出較高於舊社會形式的新社會形式。因之，老子止于反復論，而莊子也止於循環論。

物是又非是，所以沒有像形式論理那樣的是與絕對的非。以生物
的物質生活而論：

民溼寢則腰疾偏死，齟然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鳴鴉嗜鼠，四者孰知正味？

以美的觀念而論：

猿獼狙以爲雌；麋與鹿交；齟與魚遊。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？（齊物論）

以政治設施而論：

昔者堯舜讓而帝，之噲讓而絕；湯武爭而王，白公爭而滅。由是觀之，爭讓之禮，堯桀之行，貴賤有時，未可以爲常也。……帝王殊禪，三代殊繼。差其時，逆其俗者，謂之篡夫。

當其時，順其俗者，謂之義之徒。（秋水篇）

以道德標準而論：

臧與穀二人相與牧羊而俱亡其羊。問臧奚事，則挾筴讀書。問穀奚事，則博塞以遊。二人者事業不同，其於亡羊均也。伯夷死名於首陽之下，盜跖死利於東陵之上。二人者所死不同，其於殘生傷性均也。奚必伯夷之是而盜跖之非乎？（駢拇篇）

莊子的辯證法沒有較高於正的合，所以他以為「是」與「非是」是無從評定的。「是」與「非是」永遠對立。他說：

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，若不我勝，我果是也，若果非也耶？其或是也，或非也耶？其俱是也，其俱非也耶？我與若不能相知也，則人固受其黜闡，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？（齊物篇）

我與你與他俱不相知，我也不知我果是，你果非。莊子說道：

庸詎知吾所謂知之非知耶？庸詎知吾所謂不知之非知耶？（齊物論）

至樂篇舉莊子與惠施關於此點的辯論，說：

莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「儻魚出游從容，是魚樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安道我不知魚之樂？」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。」

「是」與「非是」永遠對立，其理論如此。現在，我們應當指出莊子辯證法的特點了。他於正與反相對立之外，立一個絕對的原理。這絕對的原理不是「是」與「非是」的綜合，而是超越「是」與「非是」的。他說：

彼是莫得其偶，是謂道樞。樞始得其環中，以應無窮，是亦一無窮也，非亦一無窮也。故曰「莫若以明。」（郭象註：偶，對也。彼是相對而聖人兩順之。夫是非反覆相尋無窮，故謂

之環。環中空矣。今以是非爲環而得其中者，無是非也。）

又曰：

是以聖人和之以是非，而休於天鈞，是之謂「兩行。」（郭象註：天下莫不自是而莫不相非，故一是一非，兩行無窮。唯涉空得中者，曠然無懷，乘之以遊也。）

這是聽是非兩行，不必加以判斷。所以他說：

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。故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢詭譎怪，道通爲一。其分也。成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。惟達者知通爲一，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。

（齊物論）

達者是能夠通是非成毀爲一的，是超越是非成毀的。這便是「道。」由此超越是非成毀的「道」看來，貴賤，大小，有無，然否，都是沒有的。秋水篇

說：

以道觀之，物無貴賤。以物觀之，自貴而相賤。自俗觀之，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。知天地之爲糝米也，知毫末之爲丘山也，則差數視矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無。知東西之相反而不可以相無，則功分定矣。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然，因其所非而非之，則萬物莫不非。知堯桀之自然而相非，則趣操視矣。

綜之，不必計較是非。「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化於道。」（大宗師）道是超越是非的。但是超越是非，是仍然有所是非。道必須超越於「超越是非，」超越於「言。」齊物論說：

今有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與爲類，則與彼無以異矣。

……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。

(四) 空間時間問題——大小及壽夭

上面所說的「莫大於秋毫之末而泰山爲小，莫壽於殤子而彭祖爲夭」，就是莊子對於空間及時間的觀察法。莊子與惠施相同，以無限的觀點來觀察大小及壽夭。大小之辯，莊子託於湯之問棘，說：

窮髮之北有冥海者，天池也。有魚焉，其廣數千里，未有知其脩者，其名爲鯢。有鳥焉，其名爲鵬，背若泰山，翼若垂天之雲，搏扶搖羊角而上者九萬里，絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也。斥鴳笑之曰：「彼且奚適也？我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也。而彼且奚適也？」此小大之辯也。（逍遙遊）

壽夭之辯，莊子說道：

朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲爲春，五百歲爲秋。

上古有大椿者，以八千歲爲春，八千歲爲秋。而彭祖乃今以久特聞。衆人匹之，不亦悲乎？

(同上)

由此言之，大小及壽夭都是相對的。這相對的大小與壽夭是無限的觀念比較而來的。所謂無限卽秋水篇所說：

夫物，量無窮，時無止，分無常，終始無故。

人與這無限相比，太小了。秋水篇說：

計四海之在天地之間也，不似曩空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在太倉乎？號物之數謂之萬，人處一焉。人卒九州，穀食之所生，舟車之所通，人處一焉。此其比萬物也，不似豪末之在馬體乎？

(五) 萬物同異問題——萬物一體論

由於以上的論證，莊子達到下面的推論：

自其異者視之，肝胆楚越也。自其同者視之，萬物皆一也。(德充符)

自時間與空間的位置，及物的種類形體而觀察之，沒有絕對同一的兩物。但自超越是非時空的絕對無限的原理而觀察，則萬物皆一。秋水篇說：

以道觀之，何貴何賤？是謂反衍，無拘而志，與道大蹇。何少何多？是謂謝施。無一而行，與道參差。嚴乎若國之有君，其無私德。繇繇乎若祭之有社，其無私福。泛泛乎其若四方之無窮，其無所畛。兼懷萬花，其執承翼？是謂無方，萬物一齊，孰短孰長，道無終始，物有死生，不恃其成。一虛一滿，不位乎其形，年不可舉，時不可止。消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若驟若馳。無動而不變，無時而不移，何爲乎，何不爲乎？夫固將自化。

自超越是非時空之絕對無限的原理觀之，萬物是齊一的。此超越是非時空之絕對無限的原理是什麼呢？是道，是萬物變遷的自然法則，用莊子的話，是萬物自化的原理。大宗師說：

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，在六極之下面而不爲深；先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。

(六) 不治之治及無用之用

莊子於萬物辯證法的變化之中，提出超越是非生死的絕對原理。他的人生哲學便是這絕對原辨的體會。他於這一點也與老子不同；老子以爲人生應自居於「否定」的地位。莊子則以爲人生應超越「是」與「非」。由此我們很容易看出老子思想還不是出世思想，莊子思想纔是出世思想。老子還有政治理想，他的理想社會是無治的小農社會。莊子對於政治與社會制度則有一切否定的樣子。

(註) 莊子外篇胠篋有覆述老子「甘其食，美其衣，民至老死不相往來」的話。

一切政治社會制度，在莊子看來，是賊害性情的。政治社會制度之於人生，好像鞍轡鞭策之於馬一樣，馬蹄篇說；

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，其行填填，其視顛顛。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，鳥鵲之巢可攀援而窺，夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，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；素樸而民性得矣。

及至聖人，懲憊爲仁，蹠跂爲義，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。

原始社會分解而爲封建制度，於是有君子與小人之名。依於此種身分階級之對立，而有社會政治制度，其精義不外「名」與「分」。「君子小人之名與等級之分，把原始社會的平等自由狀態破壞了。莊子反對封建制度，所以反對禮樂之「分，」並反對社會等級所起的「名。」他假託孔子戒顏回的話，說：

若亦知夫德之所蕩，而知之所爲出哉？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）

所以莊子以爲天下不可以典章制度來治，只有以不治治之。應帝王篇說：

汝游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。

至德之世已逝，在商業資本及私有土地制度發展的現社會之中，應當怎樣處世呢？當時的士人的政治進取，莊子以爲可笑。彼蜩與學鳩飛高不過咫尺，而笑搏擊九萬里的大鵬。

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。（逍遙遊）

士人醉心於名位，農民苦形於賦稅；法令煩苛，刑罰頻繁。莊子對於這種情形，提出「無用」的原則來對付。他以爲人生應從現實諸束縛中求精神的解放。精神的解放，要使精神超越於名位及刑賞，並反對賦稅的騷擾。在專制的商業王國裏面，「無用」是達到這種目的手段。有才而求用於世，譬如楸

柏桑：

其拱把而上者，求狙猴之杙者斬之；三園四園，求高名之麗者斬之；七園八園。貴人富商之家求禪傍者斬之。故未終其天年，而中道之夭於斧斤；此材之患也。（人間世）

無才而不求用於世譬如櫟社樹。

以爲舟則沉，以爲棺槨則速腐，以爲器則速毀，以爲門戶液樞，以爲柱則蠹；是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。（同上）

如果捲入政治社會變遷的巨流之中，卻有意去爭鬥，或隨和，都是可悲的。

莊子說得很清楚道：

一受其成形，不亡以待盡，與物相刃相靡。其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎；終身役役而不見其成功，齠然疲敝而不知其所歸，可不哀邪？人謂之不死奚益？其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？（齊物論）

人既是自然的一部分，當然與自然同在變化的巨流之中，怎樣能超脫此相刃

相靡的痛苦呢？莊子以爲人有超自然的心，只要心不與物同化就是精神的安逸。心不與物同化，要心超越生死與是非。形骸是生死與是非巨流之中的，要超越生死是非，必須心超越形骸之外。換句話說，心應當體會彼超越生死是非的絕對的無限的原理。此心應無所待。如有所待，便陷入生死是非相對的境界了。莊子說：

夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反，彼於致福者未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉？（逍遙遊）

無所待就是絕對。無窮就是無限。由絕對看來，本沒有是非異同。由無限看來，本沒有大小壽夭。這種無限絕對的萬物自化的原理是什麼？怎樣體會？這是神祕的。莊子曾用許多不可了解的文句來說明這神祕的境界：

第八節 陰陽五行之說

一、天地陰陽之說

農業發達，則節候的畫分成爲普遍的知識。孟子所謂「百畝之田勿失其時，」便是重視節候的話。當時關於節候的學說是很盛的。農產物的收穫量及農產物的質都與種植的節候有關。呂氏春秋審時篇說：

得時之稼與，失時之稼約，莖相若，稱之，得時者重，粟多。量粟相若而春之，得時者多米。量米相若而食之，得時者忍饑。

四時的運行，當時的學者以之與天地陰陽相配合。陰陽對轉的觀念，隨正反對轉及正反相生的辯證論之傳播而流行。於是戰國末期，有與老子所謂「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的說法相當的說法：

太一生兩儀，兩儀出陰陽。陰陽變化，一上一下，合而成章。渾渾沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常。天地車輪，終則復始，極則復反，莫不咸當。日月星辰，或疾或徐，日月不同，以盡其行。四時代興，或暑或寒，或短或長，或柔或剛。萬物所出，造於太一，化於陰

陽。(呂氏春秋大要篇)

這明明是用正反對轉的辯證法來觀察自然了。其特點是正反循環，「終則復始，極則復反，」而沒有進一步的發展。依於辯證法的觀察，而天地陰陽四時成爲一系的事物。當時的話語，如「天生陰陽寒暑燥溼，四時之化，萬物之變。」(呂氏春秋盡數篇)如「陰陽之化，四時之變，」(同上末味篇託於伊尹之說)都是以四時配陰陽的。

由正反對轉的觀察法，天與地是相反而相生的兩極，呂氏春秋園道篇載當時的學說道：

天者圓，地道方。……何以說天道之圓也？精氣一上一下，圓周複雜，無所稽留；故曰天道圓。何以說地道之方也？萬物殊類殊形，皆有分職，不能相爲；故曰地道方。

由同樣的觀察法，日月也是相反而相生的兩極，抑且與陰陽相配。呂氏

春秋精通篇說：

月也者，羣陰之本也。月望則蚌蛤實，羣陰盈；月晦則蚌蛤虛，羣陰虧。

以月爲陰，當然以日爲陽。由於同樣的推理，於是天地日月四時乃至數，色，音樂，物質等項都可以用陰陽變化的道理來配置。其中物質一項，則分爲金，木，水，火，土五個原質。這種配置，我們可從呂氏春秋春夏秋冬各紀及小戴禮記月令看得出來。

二、終始五德之說

把物質分爲金，木，水，火，土五種原質，見於洪範。洪範第一疇就是五行。五行者：

一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。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。

以五行配四時，以四時配陰陽，所得是一種複雜的推論。四時是寒暑的遞流。四時之中，春時「盛德在木」，夏時「盛德在火」，秋時「盛德在金」，

冬時「盛德在水，」——四時之中，土無可配。

在戰國時代，各派學者大抵苦於傳統的倫理法則的分解，想尋求新倫理法則及依於此法則的政治原理。陰陽五行之說乃應用於倫理及政治。這樣的應用，使我們迴想到商代的僧侶的職能，於社會秩序中求自然秩序的感應。戰國時代陰陽五行家於陰陽四時與政治設施的關係，確有同樣的認定。例如管子四時篇所載陰陽四時與刑德的關係論，一則說刑德應合於四時：

陰陽者，天地之大理也。四時者，天地之大徑也。刑德者，四時之合也。刑德合於時則生福，詭則生禍。

二則說刑德失時則災殃必起：

春凋，秋榮，冬雷，夏有霜雪，此皆氣之賊也。刑德易節失次，則賊氣邀生，則國多災殃。

月令所說正與此同。每一時有其時應做的政務，應做而不做，便有災殃。這是由商代神權思想留傳下來的思想是無疑的。

但是，如果我們便以爲陰陽五行家的學說與商代神權思想是同一的，就錯了。戰國時代的陰陽及五行之說，是受那時正反相生的辯證法的影響而成立的。正。反。相。生。的。辯。證。法。乃。是。那。時。社。會。形。式。轉。變。中。的。產。物。詳。細。一。些。說，當。時。社。會。正。由。傳。統。的。封。建。制。轉。變。爲。商。品。經。濟。與。土。地。私。有。制。依。於。此。種。轉。變，使。學。者。對。於。事。物。的。觀。察。法。因。之。轉。變。他。們。感。覺。自。然。及。社。會。一。切。都。是。變。化。的，而。一。切。事。物。必。然。變。化。爲。其。反。對。物。陰。陽。家。依。於。此。種。觀。察。法。而。有。陰。陽。相。反。相。成。的。理。論。（註）五行家依於此種觀察法而有終始五德之說。

終始五德之說是統治者改易時期的學說，這是無須解釋的。所以這種學說不產生於以貴襲貴的貴族統治時期，卻產生於東周已亡，異姓代起的戰國末期，並盛行於秦代周爲共主及漢代秦爲共主的時期。終始五德的顯學是鄒衍，「鄒衍，後孟子」（史記孟子荀卿列傳）。先於鄒衍的孟子已向梁王齊王提出「王天下」及「天下定於一」的論調，則後於孟子的鄒衍提出改朝易姓的理

論根據是不足怪的了。史記說：

騶衍睹有國者益淫侈，不能尙德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始大聖之篇，十萬餘言。其語闕大不經，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，因載其禮詳制度，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，及海外人所不能觀。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。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。其術皆此類也。然要其歸必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，其始也濫耳。王公大人初見其術，懼然顧化，其後不能行之。是以騶子重於齊；適梁，梁惠王郊迎，執賓主之禮；適趙，平原君側行檄席；如燕，昭王擁篲先驅，請列弟子之座而受業，築碣石宮，身親往師之，作主連。

其遊諸侯見尊禮如此。（孟子荀卿列傳）

我們知道齊臨菑是包容「七萬戶」的大都市，當宣王時（前三四二至三二四年）：

自如鄒衍，淳于髡，田駢，接子，慎到，環淵之徒七十六人，皆賜列第爲上大夫，不治而議論。是以齊稷下學士復盛，且數百千人。（史記田敬仲完世家）

這種集中各派學者的大都市，因海上商業交通所傳奇珍異聞之多，常有奇妙荒誕之談產生其間。此種荒誕之談，影響各派的學說。卽如內地自然經濟區域所不能產生的瀛環九州說，莊子曾接受以爲「無限大」的證明，（秋水篇）呂氏春秋也載有如下的說法：

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，名川六百，陸法三千，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（有始覽）

鄒衍的瀛環九州說不過是這種學說的系統的說明。他以「無垠」（無限）的觀念應用於空間，同時又應用於時間。在無限的空間方面，他指出儒家所謂中國之小。在無限的時間方面，他指出黃帝以上至黃帝及於當時帝王統治之短及更迭之多。歷代帝王之更迭不過五德的轉移。每「德」皆有盛衰，當其盛時，固統制天行與人事；當其衰時，必爲繼起的盛德所代替。如呂氏春秋應同篇所說：

凡帝王之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大嬪大螻。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，赤鳥銜丹書集於周社。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。

文選李善注引鄒子云：

五德從所不勝：虞土，夏木，殷金，周火。

兩說相同。這種盛極必衰，衰必爲能勝而剋之者所代替的學說，其中包含着「對立物轉變」的論理是很明白的。但正因此說可以作戰國末期諸王代周而統一中國的理論根據，所以鄒衍見尊於梁齊燕趙諸統治者。

（註）以天地比君臣之說，見於呂氏春秋。闔道篇說：「天道圓，地道方，聖王法之，所以立上下。……主執圓，臣執

方；方圓不易，其國乃昌。」這是集權官僚政治發達時期的理論。君臣之間的絕對服從及片面服從的關係，是封

建莊園時代所沒有的。

第四章 王權的漸次確立

第一節 政權的變質與禮刑的綜合

一、政權性質的變化

土地私有制及商業經濟的發達，把舊來的分權的封建莊園制度破毀。國家權力集於大貴族，而小貴族受大貴族的併吞。於是四五十小國分立的春秋時代，乃轉入七大國並立的戰國時代（公元前四〇三年至二二一年）。此諸國執政的大貴族引用新起地主（士人）爲官吏，受命而分守縣郡，爲守爲令。守令與卿大夫卽領主的差別是顯然的。領主的權原是由於他持有領地而發生，是他所自有的。官吏的權力則由於執政貴族所授予。領主對所領地的政治支配與經濟

收奪同其範圍。官吏對縣與郡的政治支配則與其在縣郡內的經濟收奪不一致。郡縣的租稅是要交納於國王的，官吏只留一部分爲俸祿與公費。官吏在縣或郡內有時持有采邑，采邑的租稅全歸官吏的私囊，但采邑止不過他所治縣郡的一小部分。這是封建制度的變形，與春秋以前不同。官吏在郡或縣內既沒有獨立的經濟收奪及與之相應的政治支配，他的地位就沒有領主那樣固定與獨立。他必須聽命於執政。於是各國漸有集權的傾向。

在上述傾向中，領土權與土地所有權漸次分化。在從前，每一貴族對於領地，政治上有領土權，經濟及法律上有所有權。現在，土地所有權歸於新地主及自耕農；而領土權屬於執政貴族即所謂國王。國王及官吏在領土以內並不是沒有土地所有權，但土地所有權只存於領土以內一部分土地的上，即不屬於地主農民私有的土地之上。

二、貴族與農奴對立之消失與法的意義

在如上的社會政治變化中間，經濟的權力漸次歸中間階級地主商工業者的掌握。此中間階級，有如前章所說，上則向貴族爭取身分的平等，下則向農民奴隸保持階級的收奪。在他們向貴族爭鬪的時候，他們要求法令的公布。在他們受國王任命爲官吏的時候，他們從國王接受行政及司法的例規。在他們得君而執政的時候，他們以法令革除封建莊園制。於是戰國時代成爲「法令滋彰」的時代。

所謂「法」，「與過去的禮與刑不同。禮專是貴族階級的組織及行爲規範，刑專是貴族對農奴的制裁方法。因中間階級出現，而過去貴族與農奴的對立，逐漸消失。中間階級既沒有貴族的血統及貴族身分，不能適用所謂禮。中間階級既是新興的經濟權力，也不願俯受所謂刑。於是禮與刑乃依於中間階級而綜合，這就是法。這所謂法是以君主的名義制定，或頒布於官吏，或公布於人民，而適用於全國各階級的規範。

三、治安策的立法

綜觀春秋末期至戰國時期的立法，最重要的可以說有三種。第一是治安策的立法。如前編所說鄭的刑書及晉的刑鼎，是貴族爲緩和平民的身分鬭爭，應平民的要求而公布固有的刑，可以說是治安策的法。鄭子產已經指出刑書公布的目的在「救世。」所謂救世便是勉維治安的意思。

四、更新策的立法

第二是更新策的立法，最顯著的是商鞅的立法。

(一) 商鞅的變古論

在社會變革的時期，人對於舊制依觀點不同而有兩種相反的態度：其一是守舊的態度，其他是反古的態度。在封建莊園分解的春秋末期，貴族是守舊的；反之，新起的中間階級卻要求土地制度的改革，因此取反古的態度。秦孝公統治秦國的時代（約前三六一年至二三八年），農業最發達的關中，

有革除莊園制而確定土地私有制即所謂阡陌制之可能性與必然性。國君是要
求國權集中的。在這點上，他與獨立農民取一致的態度。客卿魏公孫鞅看出
這個鬭爭的機緣，乃以變法說孝公，孝公便起用公孫鞅。鞅第一步先與守舊
派爭論對於古制的態度。且看他與守舊派的辯論：

衛鞅曰：疑行無名。疑事無成。且夫有高人之行者，固見非於世；有獨知之慮者，必見傲於
人。愚者闇於成事，智者見於未萌。民不可與慮始，而可與樂成，論至德者不和於俗，成大
功者不謀於衆。是以聖人，苟可以強國，不法其故；苟可以利人，不循其禮。

甘龍曰：不然。聖人不易民而教，智者不變法而治。因人立教，不勞而成功；緣法而治者，
吏習而人安之，

衛鞅曰：龍之所言，時俗之言也。常人安於習俗，學者溺於所聞。以此兩者居官守法可也，
非所以論於法之外也。三代不同禮而王，五伯不同法而霸。智者作法，愚者制焉；賢者更
禮，不肖者拘焉。

杜摯曰：利不百，不變法；功不十，不易業。法古無過，循禮不邪。

衛鞅曰：治世不一道，便國不必古。故湯武不循古而王，夏殷不易禮而王。反古者不必非，

而循禮者不足多。（史記商君鞅列傳）

（二）法令公布與議令的禁止

孝公竟從商鞅的話變法。變法令是公布的。公布的目的在使民衆遵守。

所以他先以徙木示信。

令既具未布。恐人之不信己，乃立三丈之木於國都市南門，募人能徙置北門者與十金。人怪之，莫敢徙。復曰：「能徙者與五十金。」有一人徙之，輒與五十金以明不欺。（同上）

但是法令是不許民衆討論的。

行之十年，秦民大悅。道不拾遺，山無盜賊，家給人足。民勇於公戰，怯於私鬪。鄉邑大治。秦民初言令不便者，有來言令便者。衛鞅曰：「此皆亂化之民也。」盡遷之於邊地。其

後民莫敢議令。（同上）

原來他的法令是變革土地制度與家族組織以及由此所生的行政制度的。貴族階級當然反對。在這種重大變革的時期，若許議令，必遭逢莫大的阻力。變法令的大綱是怎樣的呢？

開阡陌。（變莊園爲小農場，小農場的直接勞動者，以小家族爲單位，所以）令民父子兄弟同室內息者爲禁。（一方面集小農場爲行政區域以代替莊園的領主支配。所以）集小都鄉邑爲縣，置令丞。（他方面編小農戶而設立首長，以厲行警察，所以）令民爲什伍，而相收司連坐，不告姦者腰斬，告姦者與斬敵者同賞，匿姦者與降敵同罰。（又以小農編戶爲單位而定軍制，獎勵軍功，所以）有軍功者各以率受上爵。爲私鬪者各以輕重被判。宗室非有軍功論，不得爲屬籍。明尊卑爵秩等級，各以差次名田宅臣妾衣服，以家次。有功者顯榮，無功者雖富無所芬華。（同上）

（三）法的平等性

貴族所受的打擊是不必多說的。所以貴族反對變法令。

於是太子犯法。衛鞅曰：「法之不行，自上犯之。將法太子，太子君嗣也，不可施刑，」刑其傅公子虔，黥其師公孫賈。……商君相秦十年，宗室貴戚多怨望者。（同上）

秦孝公一死，商鞅便被殺，是無足怪的了。商鞅雖死，他的變法令卻不死。他變法原是適應社會及政治的必然趨勢的。趨勢既不可挽回，則變法令乃垂爲後世的典則。

五、整理策的立法

第三種可以叫做整理策的立法。最重要的是魏李悝的法經了。戰國時代，各國所頒布公布的法令既多，於是有整理現行法令而草爲法典的事。

魏文侯（前四二五年至三八七年）師於李悝，集諸國刑典，造法經六篇：一盜法，二賊法，

三囚法，四捕法，五雜法，六具法。（唐律疏議卷一）

但李悝的學說及法經是不是戰國初期的，是一個問題。盜法列於首篇，這是私有制度發達時期的立法。漢書食貨志所述李悝的常平倉制，是以獨立與商

人交易的自由農民爲對象。這種農民是不是自戰國初期已經普遍於黃河腹部，是可疑的。如果戰國初期，爲魏文侯立法的李悝，乃有保護獨立農民的政策，則他的立法必然是和商君變法令一樣帶革命性。然而相傳的法經卻是整理現行法令的法典，不是變法的法典。

六、各派的法治主義傾向

戰國時代中葉以後，封建莊園制的分解，小農經濟的發達，商業資本的蓄積，以及基於這種社會經濟的變化所生的政治制度的變化，貴族的崩壞，士人的抬頭，君主的集權，官僚制度的發展，立法行爲的滋多，都成了確定的事實。在陝西，山東，及三河的各國裏面，這種趨勢更爲顯著而有力。因社會政治組織變化，治國施政的方法當然也相隨而變化，貴族的身分已經分解，則過去的禮制已失却本來的職能。貴族的經濟支配力已經消失，則過去對農奴的人格支配，表現爲祭祀制度及威儀典則者，已失却效率。因貴族農

奴的對立之消失，一國裏面，除政府仍以舊貴族爲首長外，官吏與人民既沒有血統的差別，又漸失身分的懸殊。禮不容不下於庶人，而刑不得不上於大夫。於是以法爲一般官民的共同制裁方法，成了確定的趨勢。

中間階級士人的地位尤於其思想的傾向有決定的影響。在戰國中葉以前，中間階級正向貴族作政治的鬥爭，所以其時的思潮，以國君尙賢及士人民主爲特點。戰國中葉以後，各國政府外交軍事乃至內政漸多起用士人。所以其時的思潮，漸由在野的「民主」思想轉變爲執政的「法治」思想。——依於社會發達程度的限制，所謂民主思想不外士人的政治要求，所謂法治思想不外君主的專制主義。所以公元前第三世紀，各派學者頗有各依他們原有的思想路線同趨於法治主義的傾向。

第二節 無爲主義者的法治論

莊子天下篇說：

公而不黨，易而無私。決然無主，趣物而不兩。不顧於慮，不謀於知。於物無擇，與之俱往。古之道術有存於是者，彭蒙，田駢，慎到聞其風而悅之。齊萬物以爲首，曰：天能覆之而不能載之。地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯之。知萬物皆有所可，有所不可，故曰：選則不偏，教則不至，道則無遺者矣。是故慎到棄知去己，而緣不得已。泠汰於物，以爲道理。曰：知不知。將薄知而後鄰傷之者也。謏牒無任，而笑天下之尙賢也。縱脫無行，而非天下之大聖。椎拍輒斷，與物宛轉。舍是與非，苟可以免。不師知慮，不知前後，魏然而已矣。推而後行，曳而後往，若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧。今而無非，動靜無過，未嘗有罪。是何故？夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。故曰：至於若無知之物而已，無用賢聖，夫塊不失道。豪傑相與笑之曰：「慎到之道，非生人之行而行死人之理，適得怪焉。」田駢亦然，學於彭蒙，得不教焉。彭蒙之師曰：古之道人，至於莫之是莫之非而已矣。其風戔然，惡可而言。常反人，不見觀，而不免於輓

斷。其所謂道非道，而所言之謬，不免於非。彭蒙，田駢，慎到不知道，雖然，槩乎皆嘗有聞者也。

「道則無遺」的道是因的意義。慎子說：

天道因則大，化則細。因也者，因人之情也。

「萬物皆有所可，有所不可。」物之情是不齊的。所以「選則不徧，教則不至，」只是放任（所謂冷汰）而因勢利導。怎樣纔能「因」呢？祇有「棄知去己，」如無知之物一樣，纔能夠「公而不黨，易而無私，決然無主。」無知之物莫如土塊，所以說「塊不失道。」

這種主義應用到社會政治的統制，便怎樣呢？慎子說：

因也者，因人之情也。人莫不自爲也。……用人之自爲，則莫不可得而用矣。此之謂因。

如果這真是慎到的話，則慎到的思想確近似於邊沁。他的意思是說，人沒有不自爲的，統治者應當用人之自爲，這正是說：沒有比自己還能夠爲自己謀

幸福的。統治者祇須放任人人爲自己謀幸福便可以了。統治者無須以主觀的意思去干涉。統治者只用客觀的法，使人人_{在法之下}各爲自己謀幸福。這恰是都市中間階級自由主義個人主義的理論。慎子以爲此客觀的法，至爲客觀，如鈞石，如權衡，如投鈞，如投策。慎子說：

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。

措鈞石，使禹察之，不能識也。懸於權衡，則釐髮識矣。

統治者純用客觀的法，「無建己之患，無用智之累，」則人人都沒有怨恨，沒有希冀。所以慎子說：

君人者，舍法而以身治，則誅賞子奪從君心出。然則受賞者，雖當，望多無窮；受罰者，雖當，望輕無已。君舍法，以心裁輕重，則同功殊賞，同罪殊罰矣，怨之所由生也。

又說：

法雖不善，猶愈於無法，所以一人心也。夫投鈞以分財，投策以分馬，非策鈞爲均也，使得

美者不知所以美，得惡者不知所以惡，此所以塞願望也。

這是極端的法治主義，竟至主張「惡法亦法」了。自儒家看來，慎子的學說正是：「蔽於法而不知賢。」（荀子解蔽篇）

慎到的理想統治者乃是純粹沒有主觀意思的權力。此權力慎到叫做「勢」。這權力便是行法的。孟子以爲「徒善不足以爲政，徒法不能以自行。」（離婁篇）慎到卻以爲人並不能行法，行法者乃是權力。韓非子難勢篇引

慎子道：

飛龍乘雲，騰蛇遊霧。雲罷霧齊而龍蛇與螻蟻同矣，則失所乘也。賢人而詘於不肖者則權輕位卑也。不肖而能服賢者，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智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也。身不肖而令行者，得助於衆也。堯教於隸屬而民不聽，至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位足以任賢者也。

由此論之，如果像儒墨那樣尚賢而不任法，則用權力以亂國的多，而用權力以治國的少，——因為不肖君多而賢君少。所以賢智是不足慕的。只有行法的政治權力是可恃的，所以必須使此權力依於客觀的法而活動。

第三節 由禮治論到法治論

第一款 荀子的禮治論

一、總說

史記孟子荀卿列傳說：

荀卿，趙人。年五十，始來遊學於齊。騶衍田駢之屬皆已死，齊襄王時，而荀卿最爲老師。

齊尚修列大大夫之缺，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。李斯嘗爲弟子，已而相秦。

又老莊申韓列傳說：

韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。非……與李斯俱事荀卿，斯自以爲不如非。

由此可知荀卿是戰國末期的儒者，他的兩個弟子都以法治論者著名。荀卿是儒家，但韓非以爲「儒以文亂法」；李斯相秦，有坑儒之事。原來，在戰國末期的政治思想過程中，由荀子到韓非及李斯的學說的發展，是必然的。以大體論，荀子的禮治論是從人治到法治的過渡的學說。由荀子的思想到韓非李斯的思想，祇不過一步前進。

二、人性同一說——性惡說

在貴族階級決定崩解而官僚政治決定成立之戰國末期，如孔子那樣君子有不仁而小人沒有仁的人性差別論是不能立足的。荀卿於此時只有主張人性的同一。荀子榮辱篇說：

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，是無待而然者也，是禹桀之所同也。目辨白黑美惡，而耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，膚理辨寒暑疾養：是又人之所常生而有也，是無待而然者也，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爾：是又人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。

又說：

人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬；又欲夫餘財蓄積之富也，然而窮年累世，不知（不）足：是人之情也。

性惡篇說：

若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚：是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也。

這都是說，人生而有物質的欲望。就物質欲望而論，人人是同一的。我們即

刻可以看得出他的人性同一的證據與孟子不同，所以結論也不同。孟子以「善端」爲人人所同，爲人性同一的證據，所以結論是「人性善。」荀子以物質欲望爲人人所同，爲人性同一的證據，所以結論是：

人之性惡。（性惡篇）

荀子以物質欲望爲論點以證明人性同一，且人性皆惡。或以爲荀子是唯物論者，與孟子的唯心論相對立。（註）但是荀子決不是唯物論者，一則以欲望爲出發點的理論算不得唯物論，二則荀子爲推求封建制度的理論根據計，他主張知欲二元論。

（註）馮友蘭先生認爲荀子有唯物論的傾向，見中國哲學史三二五頁。

二、知欲二元論——君子小人對立的由來

富國篇說：

人倫並處：同求而異道，同欲而異知。生也皆有可也，知愚同；所可異也，知愚分，知或虛

是於諸欲之中定其取舍的權衡。

不苟篇說：

欲惡取舍之權：見其可欲也；則必前後慮其可惡也者；見其可利也，則必前後慮其可害也者；而兼權之，熟計之，然後定其欲惡取舍，如是則常不大陷矣，凡人之患，偏傷之也。見其可欲也，則不慮其可惡也者；見其可利也，則不慮其可害也者；是以勸則必陷，爲則必辱。是偏傷之患也。

如沒有前思後慮，則順人的物質欲望，必至於亂。性惡篇說：

人之性生而有好利焉，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。

正因爲前思後慮之故，物質欲望纔不致放任發展。榮辱篇說：

今人之生也，方知畜狗豬彘，又畜牛羊，然而食不敢有酒肉。餘刀布，有困窮，然而衣不敢

絲帛。約者有筐篋之藏，然而行不敢有輿馬。是何也？非不欲也，幾不長顧慮後而恐無以繼之故也。於是又節用禦欲，收斂畜藏以繼之也。是於已長顧慮後，幾（讀爲豎）不甚善矣哉？今夫儉生淺知之屬，曾此而不知也。食太多，不顧其後，俄而屈安窮矣。是其所所以不免於凍餓，操瓢囊，爲溝壑中瘠者也。

四、知的修養——積與僞

性惡篇說：

人之性惡，其善者僞也。

什麼是性？什麼是僞？性惡篇說：

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。

性與欲的關係，僞與知慮的關係，是怎樣呢？

生之所以然者，謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。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。（所以能之在人者，謂

之能。(慮積焉，能習焉，而後成，謂之僞。)(正名篇)

有物質欲望，是人的情。(欲者情之應也。——正名)情是性的作用，性是自然的。能選擇物質欲望的，是人的心。心思前慮後而選擇欲望，積爲習慣，叫做僞。慮是心本有的作用。積乃是人爲的。荀子以爲人性同一，而有君子小人之分，是由於積。他說：

涂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。聖人也者，人之所積也。人積耕耨而爲農夫；積斲削而爲工匠；積反貨而爲商賈；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，慎習俗，大積靡，則爲君子矣。縱情性而不足問學，則爲小人矣。(儒效篇)

又說：

積土成山，風雨生焉。積水成淵，蛟龍生焉。積善成德，而神明自得，聖心備焉。(勸學篇)

聖人君子是由積善而成的，是人爲的。所以禮義法度都出於人爲。荀子說：

陶人埴埴而爲器，然則器生於工人之僞，非故生於人之性也。故工人斲木而成器，然則器生於工人之僞，非故生於人之性也。聖人積思慮習僞，故以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也，（性惡篇）

聖人所以與衆不同，就在於人爲的積善。荀子說：

聖人所以同於衆，其不異於衆者，性也。所以異而過衆者，僞也。（同上）

人人都有積善的可能，所以人人都可爲聖人。爲什麼呢？

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。（同上）

人人皆有可以知仁義法正的質，所以人人皆可以積慮而爲禹。這可以知的來源是什麼？

五 知的本源——心

知的本源就是心。荀子說：

心何以知？曰：虛一而靜。心未嘗不藏也，然而有所謂虛。心未嘗不兩也，然而有所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜。

人生而有知，知而有志，志也者，藏也。然而有所謂虛。不以所已藏害所將受，謂之虛。

心生而有知，知而有異。異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也。然而有所謂一。不以夫一害此一，謂之一。

心臥則夢，儉則自行，使之則謀，故心未嘗不動也。然而有所謂靜，不以夢劇亂知，謂之靜。

未得道而求道者，謂之虛一而靜，作之則。將須道者，虛之，虛則入。將事道者，一之，一則盡。將學道者，靜之，靜則察。……虛一而盡，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不

論，莫論而失位。……夫惡有蔽矣哉？（解蔽篇從胡適之先生之校與解）

這是說：心所受的感覺很多，心藏了這個感覺，還可以藏那個；不因爲感覺這個，而妨害那個；雖正在思慮這個，仍可以感受那個。這是「虛一而靜。」能夠這樣，則心便能知「道」了。

道是心選擇欲望的權衡。心依於這個權衡，對於各種欲望，前思後慮的打算。怎樣打算呢？

凡人之取也，所欲未嘗粹而來也。其去也，所惡未嘗粹而往也。故人無動而不可以不與權俱。衡不正，則重懸於仰，而人以爲輕。輕懸於俯，而人以爲重。此人所以惑於輕重也。權不正，則禍託於欲，而人以爲福。福託於惡，而人以爲禍。此亦人所以惑於禍福也。道者，古今之正權也。離道而內自擇，則不知禍福之所託。易者以一易一，人曰無得亦無喪也。以一易兩，人曰無喪而有得也。以兩易一，人曰無得而有喪也。計者取所多，謀者從所可。以兩易一，人莫之爲，明其數也。從道而出，猶以一易兩也。奚喪？離道而內自擇，是猶以兩易一也，奚得？（正名篇）

所以心不可不知道。荀子說：

故心不可不知道。心不知道，則不可道而可非道。……心知道，然後可道，可道然後能守道以禁非道，（解蔽篇）

六、天道與人道——自然與人爲

心以道爲權衡來選擇欲望。道是什麼？荀子說：

道者，非天之道，非地之道，人之所以道也。君子之所道也。（儒效篇）

原來荀子以爲知的修養是要用人爲的方法，即所謂積善。以知來節制欲，荀子以爲這是以人工節制自然。因之，荀子否認孔子和孟子的「有意志的天」及「義理的天」的理論。他說：

天行有常：不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。強本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病，循道而不忒，則天不能禍。故水旱不能使之飢，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。（天論篇）

所以荀子反對孟子盡性知天，甚至於孔子知天命之說。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大者，是以日退也。（同上）

又說；

惟聖人爲不求知天（同上）

他既主張以人爲來節制自然，（以知節欲），所以他以爲與其靠天命，不如制天命。他說：

大天而思之，孰與物畜而判裁之？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，孰與聘能而化之；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）

我們不要誤解荀子是主張以人工與自然環境相鬥爭。他所說的是順應自然環境而利用之。天論篇就於這一點說道：

裁非其類，以養其類，夫是之爲天養，順其類者謂之福，逆其類者謂之禍，夫是之謂天政。

這就是「理物而勿失之」的解釋。所以荀子所說的「物畜而制裁之」，沒有征服自然環境的意味。（註）

（註）在社會生產力大量發達的時期，學者很少主張節欲的。如英國資本主義發達初期的經濟學者亞丹斯密，暢論物質欲望因供給增加而增加的道理（*Wealth of Nations*, Chap. II.）他的原富第一句就是取滿足國民物質生活的觀點。又如邊沁的經濟理論，其基本論點是富與幸福的關係。他明白的說：「有兩個個人，有不同的財產，則有最大的富有者有最大的幸福。」（*Principles of the Civil Code* Pt. I, ch. 6.）這也是取滿足物質欲求的觀點的。反之，戰國時期，社會的變化不由于生產力的飛躍，而由於商業經濟的發達。這時期不能產生如此滿足物質欲求的學說，只有節制物質欲求的學說。節制物質欲求的學說只注意於現有財富的處理，不像正統經濟學者那樣着眼於未來財富之增殖。時代思潮之不同如此。所以，荀子決不會有像培根那樣戴天主教的思想。荀子只說就現有財富而利用之，現有財富不夠利用，則惟有節制欲望。尤要知道的是荀子不主張征服自然環境，所以要征服物質欲望。欲是自然的。征服欲就是以人爲征服自然。這不可與征服自然環境混淆。如主張征服自然環境，則可以同時

主張滿足物質的欲望。荀子只是主張黷欲，沒有主張翫天，兩者不可相混。

七、知對於欲——節與分

在個人，知對於欲有節制的作用。荀子說：

凡語治而待去欲者，無以道欲而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者無以節欲而困於欲多者也，有欲無欲，異類也，生死也，非治亂也。欲之多寡，異類也，情之數也，非治亂也。欲不待可得，而求者從所可，本不待可得，所受乎天也。求者從所可，受乎心也。（天性有欲，心爲之節制。）所受乎天之一欲，制於所受乎心之多，固難類所受乎天也。人之所欲生甚矣，人之所惡死甚矣；然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。不求之其所在，而求之其所已，雖曰我得之，失之矣。（正名篇）

這是說，欲不可去，只可節制。心依於「理」的權衡而認「欲」爲可求，便

去求。權衡於理而心認「欲」爲不可求，便不去求。欲不能止而不求，是受心的制止。欲沒有到必求的程度，偏要去求，是受心的指使。所以治亂不在於欲的有無，而在於心對於欲的權衡中理不中理。

把這個理論應用到社會政治上去，便構成荀子的禮治論。他的禮治論的根本觀念便是「分」。他說：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生有知亦且有義，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。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，多力則強，強則勝物。故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。（王制篇）

他又說：

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，天下之本利也。（富國篇）

八、禮的起源——分

「分」乃是禮之所以起。荀子說：

禮起於何也？曰：人生而有欲。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，使欲必不能窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。（禮論篇）

禮是明分的。人性惡，何以有明分的禮發生？這是由於人本有知以節欲。所以禮是知者或聖人制的。先王乃是知者或聖人，所以禮是先王制的，正如性惡篇所說：

凡禮義者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。

九、禮的施行——勢

制禮的聖人或知者，必有施行禮的權力。沒有權力，禮不能施行於民衆之間。這一點荀子說得很明並看得很重。他說：（榮辱篇）

人之生固小人，無師無法，則唯利之見爾。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。（開小人之心而納善道也）

孟子不談權力而歸責於天。他以為孔子所以不王，是由於沒有天子薦之於天，又沒有臨民甚久以得民心。荀子則不談天意而歸責於勢。聖人或大儒如沒有權力，便不能治理民衆。他說：

造父者，天下之善御者也，無與馬則無所見其能。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。——與固馬選矣，而不能以至遠，一日而千里，則非造父也。弓調矢直矣，而不能以射遠致微，則非羿也。用百里之地，而不能以調一天下，制強暴，則非大儒也。（儒效篇）

爲什麼非得百里便不能調一天下？因爲君子沒有勢便不能夠開納小人。爲什麼有百里就夠調一天下？因爲：

百里之地，其等位爵服足以容天下之賢士矣；其官事職業足以容天下之能士矣；循其舊法，擇其善者而明用之，足以順服好利之人矣，……故百里之地足以竭勢矣，致忠信，箸仁義，

足以竭人矣，兩者合而天下取。（王霸篇）

大儒或知者必須有百里之地的政治權力，纔能夠調一天下。沒有政治權力的大儒或知者，好像沒有車馬的御者一樣。所以禮的制作及施行，必須由於人主。爲什麼呢？荀子說：

人主者，天下之利勢也。（王霸篇）

總之，以知節欲，在主觀方面必須積善，在客觀方面必須有君長臨之以勢。

「勢」與「注錯習俗之所積」是節欲及定分所同樣必要的條件。（榮華篇所說，本

款第二段已引。）

十、國家的起源及組織——封建等級制度

依以上的推論，荀子說明國家的起源道：

人倫並處，同求而異道，同欲而異知，性也。皆有可也，知愚同。所可異也，知愚分。勢同而知異，行私而無禍，縱欲而不窮，則民心奮而不可說也。如是則知者未得治也。知者未得

治，則功名未成也。功名未成，則羣衆未縣也。羣衆未縣，則君臣未定也。無君以制臣，無上以制下，天下害生縱欲，欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。故百技所成，所以養一人也。而能不能兼技，人不能兼官。雖居不相待則窮；羣而無分則爭。窮者，患也。爭者，禍也。救患除禍，則莫若明分使羣矣。強脅弱也，衆暴寡也，知懼愚也；民下違上，少陵長，不以德爲政；如是則老弱有失養之憂，而壯者有分爭之禍矣。事業，所惡也。功利，所好也。職業無分，如是則人有樹事之患，而有爭功之禍矣。男女之合，夫婦之分。婚姻聘內送迎無禮，如是則人有失合之憂，而有爭色之禍矣。故知者爲之分也。（富國篇）

由上述，禮義之行，必須有君以制臣，有上以制下，換句話說，必須有統治者以權力（勢）治理民衆。荀子用別的話來說明同樣的理論，道：

人之所以爲人者，何已也？曰：以其有辨也。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，是無待而然者也，是禹桀之所同也。然則人之所以爲人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今夫狴狴形笑，亦二足而無毛也，然君子啜其羹，食其馘。故

人之所以爲人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無牝牡之別。故人道莫不有辨。辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。（非相篇）

我們很容易看出荀子理論的歸結，是歸結於君臣上下之分。換句話說，荀子的分，是以君主的權力來施行的，所以「禮莫大於聖王，」即莫大於君臣上下之分。由此可知荀子的分，不外乎等級的差別。他說：

夫貴爲天子，富有天下，是人情之所同欲也。然則從人之所欲，則勢不能容，物不能贍也。故先王爲之制義以分之。使貴賤之等，長幼之差，知賢愚不能之分，皆使人戴其事而各得
其宜（不苟篇）

分是貴賤之等，長幼之差，知賢愚能不能之分，更明白一些說：

農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勸，士大夫分事職而聽，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，而禮法之大分也。（富國篇）

這是很顯然的封建制度。然則荀子的禮，內容明白了。他說：

禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重各有稱者也。（同上）

荀子的政治最大的節目就是：

量地而立國，計利而畜民，度人力而授事。（同上）

他的政治經濟主張，仍舊與孟子一樣，是：

田野什一，關市幾而不征。（王制篇）

在什一稅的耕地之上，有如下的等級：

上賢祿天下，次賢祿一國，下賢祿田邑，愿慤之民完衣食。（正論篇）

十一、流通身分制及士人爲學的目的

天下及國與田邑的領有者，乃是上賢次賢及下賢。荀子於此顯然主張以賢人即君子爲統治階級。荀子說：

請問爲政。曰：賢能不待次而舉，罷不能不待頃而廢，元惡不待教而誅，中庸雜民不待政而化。分未定也，則有昭繆也（當分未定之時，則爲之分別，使賢者居上，不肖者居下，如昭穆之分別然，不問

其世族也。）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。（王制篇）

中間階級士人既漸取得官僚地位，如戰國末期秦三晉及齊諸國，則荀子的流通身分制的主張是無可怪的。荀子且以爲士人爲學是做統治者的準備。他說得很明白：

我欲賤而貴，愚而知，貧而富，可乎？曰：其唯學乎？彼學者，行之曰士也；敦慕焉君子也；知之聖人也。上爲聖人也，下爲士君子，孰禁我哉？鄉也混然塗之人也，俄而並乎堯禹，豈不賤而貴矣哉？鄉也效門室之辨，混然曾不能決也，俄而原仁義，分是非，圖回天下於掌上，而辨白黑，豈不愚而知矣哉？鄉也胥靡之人，俄而治天下之大器舉在此，豈不貧而富矣哉？（儒效篇）

荀子且以爲士人所學也不外統治術。他說：

相高下，視境肥，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。不卽是非然不然之情，以相薦擢，以相恥忤，君子不若惠施鄧析也，若夫譴德而定次，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，慎墨不得進其談，惠施鄧析不敢竄其察，言必當治，事必當務：是然後君子之所長也。（同上）

簡單的說，君子是離開生產交換過程的統治階級。他們是不參加生產勞動，也沒有交換的知識的寄生者。統治術是經國定分之術。經國定分之術莫大於禮。所以士人爲學的程次，是如下的：

學惡乎始，惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮。……書者，政事之紀也。詩者，中聲之所止也。禮者，法之大分，羣類之綱紀也。故學至乎禮而止矣，（勸學篇）

十二、以權力正名——思想的統一

以上所說是荀子的明分論。與明分爲表裏的是正名。荀子說明分的時候，曾說道：

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，下無父子夫婦，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，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。（王制篇）

這就是孔子的「君君，臣臣，父父，子子」就是正名主義。荀子的正名論，用意相同，但有兩點應受注意。荀子立論的方法受當時辯者的影響。他的正名論兼有論理學的意味，此其一。荀子由正名論達到了統一思想的主張。他主張以權力來統一思想。此其二。

正名篇指出正名主義的用意，說：

制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍；此所爲有名也。

貴賤同異之實，表現爲貴賤同異之名。形異則名異，實異則名異。如果名亂

了，則貴賤同異都亂了。所以荀子說：

異形離心交喻，異物名實互紐。貴賤不別，同異不分，如是則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。（正名篇）

正名篇指出名的起源，說：

何緣以同異？曰：緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之，疑似而通，是所以共其約名以相期也。

這是說概括的作用。凡同類的物，五官的感覺相同，乃概括而約一個名。

形體色理以目異；聲音清濁調竽奇聲以耳異；甘苦鹹淡辛酸奇味以口異；香臭芬鬱腥臊洒酸奇臭以鼻異；疾養滄熱滑鈹輕重以形體異；說故喜怒哀樂愛惡欲以心異。心有（同又）微知。微知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而微知必將待天官之當簿其類，然後可也。五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不謂之不知。此所緣而以同異也。

這是說分類的的作用。五官感覺是很紛歧的。五官所感覺的各種感覺，心能夠

徵知。但心的徵知，必須五官把所有感覺，分別一類一類的記下來。五官所分類的感覺，心徵知之。心所徵知，把牠叫出來，這就是知。如果心不能徵知五官所分類的感覺，口不能把牠叫出來，人家便說是不知了。

然後隨而命之。同則同之，異則異之。

知異實者之異名也，故使異實者莫不異名，不可亂也。——猶使異實者莫不同名也，故萬物雖衆，有時而欲徧舉之，故謂之物。物也者，大共名也。推而共之，共則有共，至於無共然後止。有時而欲偏舉之，故謂之鳥獸。鳥獸也者，大別名也。推而別之，別則有別，至於無別然後止。

名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命，約定俗成謂之實名。……此制名之樞要也。（以上正名篇）

名的用處，是在「指實」，卻不止於「指實」。名積累爲文，文是表現思想的。所以名亂則思想也亂。荀子說：

名聞而實喻，名之用也。累而成文，名之麗也。用麗俱得，謂之知名。名也者，所以期累實也。辭也者，兼異實之名以論一意也。辨說也者，不異實名，以喻動靜之道也；期命也者，辨說之用也。辨說也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也。心合於道，說合於心，辭合於說。正名而期，質請（情）而喻，辨異而不過，推類而不悖，聽則合文，辨則盡故。以正道而辨姦，猶引繩以持曲直。是故邪說不能亂，百家無所竄。（同上）

名積累爲文，文表現思想，思想是道的工宰。所以名亂則思想亂，思想亂則道不足以闢邪說。荀子因之主張以權力正名。他說：

王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率名而一焉。故析辭擅作名以亂正名，使民疑惑，人多辨訟。則謂之大姦，其罪猶爲符節度量之罪也。故其民莫敢託爲奇辭，以亂正名。

（同上）

荀子歎息戰國時期的思想混亂，乃由於名不正，他說：

今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明。則雖守法之吏，誦數之儒亦皆亂。

(同上)

荀子主張以權力正名，更主張以權力統一思想，他說：

凡邪說辟言之離正道而擅作者，無不類於三惑者矣。(三惑下面再說)故明君知其分而不與辯也。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。故其民之化道也如神，辯勢惡用矣哉(同上)

荀子也歎息戰國時代思想的紛歧，沒有權力來統一，只落得守道者空言辯論。他說：

今聖人沒，天下亂，姦言起。君子無勢以臨之，無刑以禁之，故辯說也。(同上)

荀子所最欲以權力禁止的，是所謂三惑。三惑是什麼呢？

第一，惑於用名以亂名。其例是「見侮不辱」(宋經之說)，「聖人不愛己」

(墨辯的話)，「殺盜非殺人也。」(墨辯的話)

第二，惑於用實以亂名。其例是「山淵平」(莊子惠施之說)，「情欲寡」

（宋子之說），「芻豢不加甘，大鐘不加樂。」（墨子之說）

第三，惑於用名以亂實。其例是「牛有馬非馬也。」（墨辯之說）

荀子對於以上三惑，都主張以權力禁止。其他各派思想，荀子以為都與三惑一樣的應禁。如它囂魏牟的縱欲主義，陳仲史鱣的個人無政府主義，墨翟宋鈞的兼愛主義，慎到田駢的因循主義及法治主義，惠施鄧析的名學，子思孟軻的思想，荀子以為得勢的聖人應禁，而未得勢的仁人應闢。他說：

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；則是聖人之得勢者，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。（非十二子篇）

由此可見荀子的禮治，是以專制主義權力主義來施行的。由荀子的統一思想主張，到李斯的統一思想行爲，是一貫的。

十三、禮的制裁——刑

荀子以爲明分和正名，都要以政治權力施行。政治權力所用以施行禮義的制裁，便是刑。荀子說：

古者聖人以人之性惡，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。是聖王之治，而禮義之化也。今當試去君上之勢，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，若是則夫強者害弱而奪之，衆者暴寡而譁之，天下之悖亂而相亡，不待頃矣（性惡篇）

禮與刑的關係如此。再具體的說，禮與刑不是對立的，乃是相輔的。荀子說：

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。賢不肖不雜，則英傑至；是非不亂則國家治。若是，名聲日聞，天下願，令行禁止，則王者之事畢矣，（王制篇）

刑若是禮的輔助及制裁，則必與禮同樣起源于聖王的制作。荀子以爲「治古

無肉刑」的學說是不確的。他說：

世俗之爲說者曰：治古無肉刑而有象刑：墨黥，髡髮，共艾畢，殺赭夜而不純，治古如是。是不然。以爲治邪？則人固莫觸罪，非獨不用肉刑，亦不用象刑矣。以爲人或觸罪矣，而直輕其刑，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。凡刑人之本，禁暴惡惡，且懲其末也。殺人者不死，而傷人者不刑，是謂惠暴而寬賊也，非惡惡也。故象刑殆非生於治古，並起於亂今也。治古不然。凡爵列官職，賞慶刑罰，皆報也，以類相從者也。一物失稱，亂之端也。夫德不稱位，能不稱官，賞不當功，罰不當罪，不祥莫大焉。夫征暴誅悍，治之盛也。殺人者死，傷人者刑，是百王之所同也，未有知其所由來者也。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。書曰：「刑罰世輕世重，」此之謂也。（正論篇）

荀子竟主張重刑主義，這在他的理論系統中並不足怪。他以爲人性惡，所以聖人以權力定分，使人不爭；其違反禮義而逾越定分者，聖王當然以權力制

裁之。以權力制裁違禮逾分的人，其手段當然不能出乎刑罰以外。我們最須指出的，以刑罰担保執行的倫理規範，便是法。（註）不過荀子把這法叫做禮罷了。還要注意的是荀子的重刑主義傳給韓非與李斯，李斯且實行於秦。

（註）這是法學家的通說。法學家通常以為法是以國家權力擔保執行的社會規範。刑罰不過是各種制裁的一種，當然

是最顯著的一種。參看拙著「法律學之基礎知識」論法的意義一節。（新生命書局出版）

荀子雖把封建莊園時代禮刑對立的觀念，變做以刑爲禮的制裁的觀念，仍有與法家不同的兩點。第一，由於他君子與小人對立的主張，他以爲禮是君子的事，而刑是待小人的。他的理想政治是以君子爲統治者，以小人爲被治者的流通身分制，所以統治者總是善的，被治者則不然。因之，他說：

由士以上，則必以禮樂節之；衆庶百姓則必以法數制之。（富國篇）

這是他的禮治主義發展到法治論的傾向上第一個大折扣。第二，由於他君子與小人對立的流通身分制的主張，他以爲政治非由君子主持便必定陷於混

亂。他反對法治論，而主張人治。這是他的第二個折扣。他以為對官吏及人民應當以禮義來治理，而以刑罰為禮義的制裁。但是執行禮與刑的權力，乃是君。君如不賢，便足以亂禮義法度。要禮義法度不亂，必有待於賢君。（註）所以荀子說：

有良法而亂者有之矣。有君子而亂者，自古及今，未嘗聞也。（王制篇）

他舉如下的證據：

羿之法非亡也，而羿不世中。禹之法猶存，而夏不世王。（君道篇）

所以他以為：

法不能獨立，類不能自行。得其人則存，失其人則亡。（君道篇）

有這樣的兩大折扣，荀子的禮治論便與法治論分開了。

（註）主權者為什麼守法？主權者怎樣纔守法？這兩個問題在戰國末期的法家是不能解答的。第一問題，近代公法學者

以「自己限制」來解答，為說極不圓滿。現代公法學者於是有否定主權的主張，以為公權力不過是公的服務。第

二問題，近代民主國家以制衡的原則爲解答。制衡的原則是以議會制度爲前提的，而議會政治是近代資本主義國家的制度。戰國時代法治論者於君主制的主張之下，怎能解決這兩個問題？所以反法治論者振振有辭了。國家既有超越禮及法的君主，則賢人政治必成爲學者的通說。

十四、向「法家」過渡的三個主張

(一) 是古說的否定

孟子「言必稱堯舜」，荀子言必稱堯禹。但是荀子不是一味的是古非今。他的學說是從儒家的「是古說」過渡到法治主義者「變古說」的中間主張。荀子說：

千人萬人之情，一人之情是也。天地始者，今日是也。(不苟篇)

又說：

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。

(非相篇)

這是荀子觀察社會的方法，與是古非今的態度自是不同。基於這種觀察社會的方法，荀子反於儒家是古非今的態度，主張法後王。他以「呼先王以欺愚者」是不對的，他主張「法後王，一制度，隆禮義，而殺詩書。」（儒效篇）他爲什麼法後王？他以爲先王後王是一樣的。不過：

文久而息，節族久不絕，守法數之有司極禮而禡。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。（非相篇）

這仍然是論語所謂杞宋的文獻不足，不足徵夏殷之禮及「郁郁乎文哉！吾從周」的意思。當戰國時期，各派學者大抵把學說託之於周代以前的「聖王」，如墨子託於禹，許行託於神農，莊子託於黃帝及太古。所以荀子說周制是後王之跡。

（二）放伐禪讓說之否定

中間階級已有政治的出路之後，轉變以前的民主主義而爲權力主義。暴

君放伐論及天下禪讓說皆必受權力主義的解釋。荀子便是這樣的解釋者。他解釋暴君放伐論道：

聖王之子也，有天下之後也，勢籍之所在也，天下之宗室也。然而不材不中，內則百姓疾之，外則諸侯叛之；近者境內不一，遙者諸侯不聽；令不行於境內，甚者諸侯侵削之攻伐之；若是則雖未亡，吾謂之無天下矣。聖王沒，有勢籍者罷不足以縣天下，天下無君。諸侯有能德明威積，海內之民莫不願得以爲君師。然而暴國獨侈，安能誅之，必傷害無罪之民。誅暴國之君，若誅獨夫，若是則可謂能用天下矣。能用天下之謂王。湯武非取天下也，脩其道，行其義，與天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也。桀紂非去天下也，反禹湯之德，亂禮義之分，禽獸之行，積其凶，全其惡，而天下去之也。天下歸之之謂王，天下去之之謂亡。故桀紂無天下，而湯武不弑君，由此效之也。（正論篇）

這話的內容與孟子「聞誅獨夫紂未聞弑君」之說相同，而說明的方法卻異。孟子不否認紂武的君臣關係，暗示臣可以伐君。荀子卻否認紂武的君臣關

係，暗示臣不可以伐君：

他解釋堯舜禪讓說道：

世俗之爲說者曰：「堯舜擅讓。」是不然。天子者，勢位至尊，無敵於天下，夫有誰與讓矣。天下無隱士，無遺善，同焉者是也，異焉者非也，夫有惡擅天下矣。

曰：「死而擅之。」是又不然。聖王在上，圖德而定次，量能而授官，皆使民載其事而各得其宜。聖王已沒，天下無聖，則固莫足以擅天下矣。天下有聖而在後者，則天下不離，朝不易位，國不更制，天下厭然與鄉無以異也，以堯繼堯，何變之有矣。聖不在後子而在三公，則天下如歸，猶復而振之矣。天下厭然與鄉無以異也，以堯繼堯，又何變之有矣。唯其徒朝改制爲難，故天子生則天下一隆，致順而治，論德而定次。死則能任天下者必有之矣。夫禮義之分盡矣，擅讓惡用矣哉？（正論篇）

荀子主張以聖賢爲統治者，固不能否認由聖傳聖的制度，但在權力主義的觀點上，不容有禪讓的方法。所以他提出「天下一隆」的理論，以爲以舜繼承

堯的地位，並不是禪讓。人選雖變而地位不變。這猶之現在的公法學所說充任機關的人雖變而機關不變一樣。這又猶之現在的私法學所說繼承人是繼承所繼人的人格一樣，人雖變而人格不變。

(三) 游閑士人的否定

中間階級已漸得接近於政治權力，則一反於過去的自由主義而改取權力主義。有權力的中間階級當然反對浮食游閑之徒。中間階級所望的政府，是鎮壓農民的君主政府，但中間階級所望的君主政府是守禮循法而取民有制的君主政府。荀子說道：

觀國之治亂，至於疆易而端已見矣。……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。……凡主相臣下百吏之屬，其於貨財取與計數也寬饒簡易，其於禮義節奏也陵謹盡察：是榮國已。

觀國之強弱貧富有徵。上不隆禮則兵弱，上不愛民則兵弱，已諾不信則兵弱，慶賞不漸則兵

弱，將率不能則兵弱。上好攻取則國貧，上好利則國貧，士大夫衆則國貧，工商衆則國貧。

下貧則上貧，下富則上富（富國篇）

這禮治國去法治國已經不遠了。其中最可注意的是「士大夫衆則國貧，工商衆則國貧」這兩個主張。前者是法治主義者恨浮食的士人及無功的官僚一樣的主張。後者是與法治主義者重農主義一樣的思想。

十五、國民經濟與統一國家

荀子王霸篇說湯武以百里而王，那時候：

天下爲一，諸侯爲臣，通達之屬，莫不從服。

與「天下爲一」的政治論相並而有國民規模的經濟論。王制篇說：

王者之等賦政事：——財萬物，所以養民也。田野什一。關市幾而不征。山林澤梁，以時禁發而不稅。相地而衰政（讀爲征）；理道之遠近而致貢。通流財物粟米，無有滯留，使相歸移也，四海之內若一家。故近者不隱其能，遠者不疾其勞，無幽閒隱僻之國，莫不趨使而安樂

之。夫是之謂人師，是王者之法也。北海則有走馬吠犬焉，然而中國得而畜使之。南海則有羽翮齒革曾青丹干焉，然而中國得而財之。東海則有紫紘魚鹽焉，然而中國得而衣食之。西海則有皮革文旄焉，然而中國得而用之。故澤人足乎木；山人足乎魚；農夫不斲削不陶冶而足械用；工賈不耕田而足菽粟。故天之所覆，地之所載，莫不盡其美，致其用；上以飾賢良，下以養百姓而安樂之。夫是之謂大神。（王制篇）

這國民規模的經濟，是當時社會經濟的顯然的趨勢。我們所要注意的是這國民經濟乃是交換經濟商業經濟。商業經濟雖可以作統一國的條件，卻不足以作統一國的基礎。

第二款 韓非的法治論

一、總說

韓非的法治論是戰國末期官僚政治的必然的產物。這時期政治支配者已

由血統所聯繫的貴族一變爲權力所聯繫的中間階級士人充任的官僚。(註)政治支配的手段已從專用於貴族的禮與專施於庶人的刑一變爲獨裁君主治民御臣的法與術。韓非乃本於老學及荀子的學說，發揮嚴整的系統的法治論。

(註) Hobhouse 曾說社會的紐帶由血統進於權力，由權力進於公民權。Roscoe Pound 也曾說法的最高觀念由神進於權力，由權力進於正義。看 *Interpretations of Legal History*, Chap. I.

荀子論能知能慮的心，已說到「虛靜而一」，「實取義於老學。韓非所說，如「虛而待之，彼自以之」，如「不以智累心，不以私累己」，雖明取於老學，而於荀學卽其師說並不是毫無所本。如果把前述慎到的無爲主義與法治主義兼舉的學說，與韓非學說相比，更不難看出「刑名法術之學」所以能「歸本於黃老」的道理。

二、人情與利害計算

韓非雖沒有明白採取性惡說，卻仍以「人情有好惡」爲推論的基點。

他說：

凡治天下，必因人情。人情者有好惡，故賞罰可用。賞罰可用則禁令可立，而治道具矣。

（八經）

他又說：

夫民之性，惡勞而樂佚。佚則荒，荒則不治，不治則亂。而賞刑不行於天下者，必塞。（心度）這很近於性惡說。人好利而惡害，所以用賞來誘他，用刑來懼他。人好佚而惡勞，所以用他所惡的刑來「塞」他。由此可見韓非的刑賞二柄說是由人情有好惡推論而來的。

人好利而惡害，雖在親子之間猶然。韓非說：

且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷衽，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計其長利也。故父母之於子也，猶用計算之心以相待也。而况無父子之澤

乎？（六反）

父母對於子女的生死，尙且有利害計算之心。父母對於子女的健康及教育亦然。韓非說：

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，無益於振刑救死。則存子者，非愛也。子母之性，愛也；臣主之權，筭也。母不能以愛存家，君安能以愛存國？（八說）

母之於子尙且要計算利害，纔能保持他的健康及施以教育，何況官僚國家的君與臣本沒有血統的關係，（註）怎能用「相愛之道」來處理呢？所以韓非反對儒家的差別愛和墨子的兼愛說，而以利害計算爲施政的基點。他說：

今學者之說人主也，皆去求利之心，出相愛之道，是求人主之過父母之親也。此不熟於論恩詐而誣也。（六反）

以上從父母方面看，父母待子尙且有利害計算之心。再從子女方面看，則相愛之道也不可恃。韓非說：

母之愛子也倍父，父令之行子也十母。吏之於民無愛，令之行於民也萬父。母積愛而窮，吏威嚴而民聽從。嚴愛之策亦可決矣。……故母厚愛處，子多敗，推愛也。父薄愛教笞，子多善，用嚴也。（六反）

所以韓非以爲君主爲政，不能用相愛之道。如果把父母之愛與法令之威相比，其效便可立見。韓非說：

今有不才之子，父母怒之弗爲改，鄉人譙之弗爲動，帥長教之弗爲變。夫以父母之愛，鄉人之行，師長之智，三美加焉，而終不動其脛毛。州部之吏，操官兵，推公法而求索姦人，然後恐懼變其節，易其行矣。故父母之愛不足以教子，必待州部之嚴刑者，民固驕於愛，聽於威矣。（五蓋）

所以相愛之道不可用於爲政。反之，爲政應用相忍之道。韓非說：

今家人之治產也，相忍以飢寒，相強以勞苦；雖犯軍旅之難，飢饉之患，溫衣美食者，必是家也。相憐以衣食，相惠以佚樂；天飢歲荒，嫁妻賣子者，必是家也。故法之爲道，前苦而

長利。仁之爲道，偷樂而後窮。聖人權其輕重，出其大利，故用法之相忍，而棄仁人之相憐也。（六反）

怎樣用法之相忍呢？這便是用民之所畏所惡的刑罰治民。韓非說：

夫嚴刑者，民之所畏也。重罰者，民之所惡也。故聖人陳其所畏以禁其衰，設其所惡以防其姦，是以國安而暴亂不起。吾是以明仁義愛惠之不足用，而嚴刑重罰之可以治國也。（姦劫弑臣）

（註）韓非時代，貴族已決定崩壞，政府多用與君沒有血統關係的士人做官。這可以從他的話看出。備內篇說：「人臣之於其君，非有骨肉之親也，縛於勢而不得不事也。」姦劫弑臣篇說：「夫君臣非有骨肉之親。」

三、利害與賞罰——法的平等性

人情好利惡害，執政者卽以利害來明示他。韓非說：

夫君臣非有骨肉之親。正直之道可以得利，則臣盡力以事主；正直之道不可以得利，則臣行私以干上。明主知之，故設利害之道以示天下而已矣。（姦劫弑臣）

利害之道是什麼？利害之道就是賞與刑，或利與威。韓非說：

明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也，何謂刑德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。爲人臣者，畏誅罰而利慶賞。故人主自用其刑德，則羣臣畏其威而歸其利矣。（二柄）君對於官如此，對於民也是一樣。君對於臣民，並不是以禮待官而以刑待民。韓非所謂：

刑過不避大臣，賞善不避匹夫，（有度）

他且進而反對官民異其待遇。他說：

上古之傳言，春秋所記，犯法爲逆以成大姦者，未嘗不從尊貴之臣也。然而法令之所備，刑罰之所誅，常於卑賤，是以其民絕望，無所告愬；大臣比周，蔽上爲一。（南面）

這是說：賞罰之前，人皆平等。這是他與儒家「禮不下庶人，刑不上大夫」的主張相反的最重要的一點。

賞罰是君主治國的二柄。凡不服賞罰的人，便是君主所不能治的人。韓非對於這種人有酷烈斬截的主張。他說：

勢不足以化則除之（外儲說右上）

這話就是說「用不了的便殺。」不服君主使用的人士，戰國時代很多。韓非對於這種人主張除掉他們。外儲說載有齊太公殺隱士狂、喬、華、士的傳說。說疑篇對於當時流行的傳說中的逸民，加以指斥，說他們是「不令之民，」「當今之世將安用之？」

法治主義者雖指斥逸民，然社會既有不服賞罰的分子，則賞罰竟有無用的時候，怎能全恃以爲政呢？韓非答道：

古者黔首挽密憲惡，故可以虛名取也。今民僂調智慧，欲自用，不聽上。上必且勸之以賞，然後可進；又且畏之以罰，然後不敢退。而世皆曰：許由讓天下，賞不足以勸；盜跖犯刑赴難，罰不足以禁。臣曰：未有天下而無以天下爲者，許由是也。已有天下而無以天下爲者，堯舜是也。毀廉求財，犯刑趨利，忘身之死者，盜跖是也。此二者，殆物也。治國用民之道也，不以此二者爲量。治也者，治常者也，道也者，道常者也。殆物妙言，治之害也。天下

太上之士，不可以賞勸也；天下太下之士，不可以刑禁也。然爲太上士不設賞，爲太下士不設刑，則治國用民之道失矣。（忠孝）

又說：

夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善也，境內不什數。用人不得爲非，一國可使齊。爲治者用衆而舍寡，故不務德而務法。夫恃自直之箭，百世無矢；恃自圓之木，百世無輪矣。自直之箭，自圓之木，百世無有一。然而世皆乘車射禽者，隱括之道用也。雖有不恃隱括而自直之箭，自圓之木，良工弗貴也。何則？乘者非一人，射者非一發也。不恃賞罰而自善之民，明主弗貴也，何則？國法不可失，所治非一人也。（顯學）

這是說賞罰是爲常人設的。治國不因許由這類人而廢賞，不因盜跖這類人而廢罰；不因社會有不待賞罰而善良的君子而廢法。賞罰是爲社會最多數的常人設的。

四、賞罰依於法——人治之否定

被治者大多數是常人，所以治國須用賞罰。治者大多數也是常人，所以賞罰須依於法。人治論者以爲「有治人，無治法，」所以必須賢人君子執政，纔可以求治。韓非駁道：

且夫堯舜桀紂，千世而一出，非比肩隨踵而生也。世之治者不絕於中，……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，與治一而亂千也，是猶乘驥駟而分馳也，揚去亦遠矣。（難勢）

君主的權力（勢），賢者用之可以致治，不肖者用之可以致亂。但君主以中人爲多，所以「抱法處勢」卽守法以行使權力，雖不遇賢者仍可以致治。韓非說：

釋法術而心刑，堯不能正一國。去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪。廢尺寸而差短長，王爾不能半中。使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。君人者能去賢巧之所不能，守中

拙之萬不失，則人力盡而功名立（用人）

這是說：中主守法，可以爲治。不獨此也，賢人去法仍不可爲治。賢人沒有法術，猶之巧匠沒有規矩尺寸，所以仍不可爲治。所以，法治是萬全的制度。韓非說：

先王以道爲常，以法爲本。本治者名尊，本亂者名絕。凡智能明通，有以則行，無以則止。故智能單道，不可傳於人。而道法萬全，智能多失。夫懸衡而知平，設規而知圓，萬全之道也。（飾邪）

這是說：智能是不可靠的。智能是個人特有，不可傳於人。有智能則行，則沒有智能便止了。只有像規矩權衡一樣的法，纔是萬全之道。

五、賞罰依於法——法的一定性

這是由治者方面說的，再自被治者方面說。人情有好惡，所以賞罰可用。但若賞罰沒有一定的準則，賞罰便仍不足以致治。爲什麼呢？韓非說：

十仞之城，樓季弗能踰者，峭也。千仞之山，跛羊易牧者，夷也。故明主峭其法而嚴其刑也。布帛尋常，庸人不釋；鑿金百溢，盜跖不掇。不必害則不釋尋常，必害手則不掇百溢。故明主必其誅也。是以賞莫如厚而信，使民利之。罰莫如重而必，使民畏之，法莫如一而故，使民知之。（五蠹）

這是說，法有一定性(Certainty)（註），纔使民必遵。殺人者必死。傷人者必刑，則民便不敢殺人或傷人，這是法所必要的一個條件。

（註）Maglin Comparative Legal Philosophies, (Legal Philosophy Series), Chap. I.

如果法失却這個條件，則國不能治。韓非說：

法不信則君行危矣，刑不斷則邪不勝矣。故曰巧匠目意中繩，必先以規矩爲度，上智捷舉中事，必以先王之法爲比。故繩直而柱木斷，準夷而高科削，權衡縣而重益輕，斗石設而多益少。故以法治國，舉措而已矣。（有度）

何以「法不信則君行危」呢？韓非說：

夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。今爲臣，盡力以致功，竭智以陳忠者，其身困而家貧，父子罹其害。爲姦利以弊人主，行財貨以事貴重之臣者，身尊家富，父子被其澤。人安能去安利之道而就危害之處哉？治國若此其過也，而上欲下之無姦，吏之奉法，其不可得亦明矣。……故以私爲重人者衆，而以法事君者少矣。是以主孤於上，而臣成黨於下。此田成之所以弑簡公者也。（姦弑統臣）

何以「刑不斷則邪不勝」呢？韓非說：

夫民之性喜亂而不親其法。故明主之治國也，明賞則民勸功，嚴刑則民親法；勸功則公事不犯，親法則姦無所萌。（心度）

民性喜亂，所以統治者必以「塞姦」爲務。塞姦必以法，故王者恃法而不恃民心。韓非說：

王術不恃外之不亂也；恃其不可亂也。恃外不亂而治立者削，恃其不可亂而行法者興。（心

這就是「刑不斷則邪不勝」的意思。不獨此也，統治者要用民力，也非行法不可。韓非說：

法重者得人情，禁輕者失事實。且夫死力者，民之所有者也，情莫不出死力以致其所欲。而好惡者，上之所制也。民者好利祿而惡刑罰；上賞好惡以御民力，事實不宜失矣。然而禁輕事失者，刑賞失也。（制分）

綜之，韓非以爲消極方面的塞姦，積極方面的用民力，都是要行法的。法不行則刑賞亂，刑賞亂則姦不可塞而民力不可用。

六、法的目的主義與公布主義

刑賞是塞姦及用民力所必要的手段，已如上述。所以刑賞是對於有罪者及有功者而施用的。韓非說：

聖人之治國也，賞不加於無功，而誅必行於有罪者也。（姦報弑臣）

但是刑賞的目的，是不是便在加威於有罪者本人，及有利於有功者本人呢？

刑賞是不是對於功罪的報答，是不是取應報主義呢？韓非以為不然。他說：

且夫重刑者，非為罪人也，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，此所以為治也。重罰者盜賊也，而悼懼者良民也。欲治者奚疑於重刑名。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。欲治者奚疑於厚賞。（六反）

由此可知韓非的刑賞是取目的主義。他的目的主義，不是以感化為內容，而是以獎勵及威嚇社會為內容。單就刑罰來說，韓非的刑罰是取威嚇主義的，所以他主張重刑，並且要「重輕罪。」為什麼要重刑呢？他說：

所謂重刑者，姦之所利者細，而上之所加焉者大也。民不以小利加大罪，故姦必止者也。所謂輕刑者，姦之所利者大，上之所加焉者大也。民慕其利而傲其罪，故姦不止也。故先聖有諺曰：「不躡於山而躡於堙。」山者大，故人順之；堙微小，故人易之也。今輕刑罰，民必易之。犯而不誅，是驅國而奔之也。犯而誅之，是為民設陷也。是故輕罪者，民之堙也。

爲什麼「重輕罪」呢？他說：

公孫鞅之法也，重輕罪。（重刑）者，人之所難犯也。而小過者，人之所易去也。使人去其所易，無離其所難，此治之道。（內儲說上）

刑賞的目的既在於獎勵及威嚇社會，所以規定刑賞的法，須公布於人民。韓非說道：

法者，憲令著於官府，刑罰必於民心；賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。（定法）

所謂「憲令布於官府，」是頒布法還是公布法呢？因爲要「刑罰必於民心，」所以法是公布於人民而不僅頒布於官府。韓非說：

法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也（難三）

七、賞罰與毀譽——正名實（一）

韓非以爲人情有好惡，所以賞罰可用。但若倫理的準則與法異，則刑賞

便不足以勸功而罰罪。在戰國時代，中間階級與貴族相對立相爭鬪，乃自設倫理準則以陵貴族。中間階級士人對於貴族，有「彼以其爵，我以吾仁」的氣概。「富貴者驕人乎？貧賤者驕人乎？」成爲士人與貴族兩階級間爭論的問題。（前者見孟子後者見史記）在這兩個倫理準則相對立相鬪爭的狀態之下，有如左的現象：

夫立名號，所以爲尊也；今有賤名輕實者，世謂尚。設爵位，所以爲賤貴基也；而簡上不求見者，世謂之賢。威利所以行令也；而無利輕威者，謂之重。法令所以爲治也；而不從法令爲私善者，世謂之忠。官爵所以勸民也；而好名義不進仕者，世謂之烈士。刑罰所以擅威也；而輕法不避刑戮死亡之罪者，世謂之勇。（說使）

這是說凡治者之所需要的，被治者都輕視。凡治者所不宜的，被治者都趨赴。戰國時代，如此現象很多，如：

惇懲純信，同心怯言，時謂之饗。守法固，聽令審，則謂之恐。敬上畏罪，則謂之法。言時

節，行中適，則謂之不肖。無二心，私學吏，聽吏從教者，則謂之陋。難致謂之正。難予謂之廉。難禁謂之齊。有令不聽從，謂之勇。無利於上謂之忍少欲。寬惠行德謂之仁。重厚自尊謂之長者。私學成羣謂之師徒。閑靜安居謂之有思。損仁逐利謂之疾險。躁佻反覆謂之智。先爲人而後自爲，類名號，言汎愛天下，謂之聖。言大本稱而不可用，行而乖於世者，謂之大人。賤爵祿不撓上者，謂之傑。（詭使）

又如：

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。遊居厚養，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，暴傲之民也，而世尊之曰礪勇之士。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，整毅之民也，而世少之曰愚戇之民也。重命畏事，尊上之民也，而世少之

曰怯懼之民也。挫賊遏姦，明上之民也，而世少之曰譏讒之民也。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。（六反）

在這種情勢之下，則刑賞不能生效。因爲：

夫民之急名也，甚其求利也。（說使）

社會既以不守法爲名，則民當然不守法以求名了。所以：

利非無有也而民不化。威非不存也而下不聽從。（同上）

這是因爲什麼呢？這是因爲「治不當名。」治國應當怎樣呢？韓子說：

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（疑爲外）。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。（八經）

簡單的說，要使賞罰有效，必須「譽輔其賞，毀隨其罰。」（五蠹）要做到這

一着，韓非以爲須由君主改革「貴其所以亂，而賤其所以治」的弊病（詭使）

韓非說當時君主這種弊病道：

其有功也之爵，而卑其士官也。以其耕作也賞之，而少其家業也。以其不收也外之，而高其輕世也。以其犯禁（也）罪之，而多其有勇也。毀譽賞罰之所加者，相與紕繆也。故法禁壞而民愈亂。

今兄弟被侵必攻者，廉也。知友辱隨仇者，貞也。廉貞之行成，而君上之法犯矣。人主尊貞廉之行，而忘犯禁之罪。故民程於勇而吏不能勝也。不事力而衣食，則謂之能。不戰功而尊，謂之賢。賢能之行而忘兵弱地弱之禍，則私行立而公利滅矣。儒以文亂法，俠以武犯禁，而人主兼禮之，此所以亂也。夫雖法者罪，而諸先王以文學；（有誤）犯禁者誅，而羣俠以私劍養。故法之所非，君之所取；吏之所誅，上之所養也。法趣上下，四相反也而無所定，雖有十黃帝不能治。（五蠹）

要糾正這個弊病，必須君主使毀譽以賞罰爲權衡，換句話說，使尊名隨爵

賞，使惡名隨刑罰。這就是所謂「名必在乎爲上。」由於上述，所以治國的方法，除刑賞以外還有名。所以韓非說：

聖人之所以爲治道者三：一曰利，二曰威，三曰名。（說使）

八、督責主義——正名實（二）

君主對於民則應以毀譽輔賞罰，對於臣則應當「審合形名」，李斯稱之爲「督責」。韓非指出人君駕御羣臣方法，以此爲最要。他說：

人主將欲禁姦，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。（二柄）

督責主義，即所謂「審名以定位，明分以辨類。」這是以正名主義應用於行政制度所得的主張。依此主張，君應使官吏各依其職守負責任。不盡責任的

有罰。超越責任的也有罰。二柄篇舉例說：

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。」君因兼罪典衣與典冠。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。

綜上所說，君主循名以責實，便足以御臣治民。揚權篇說：

用一之道，以名爲首。名正物定，名倚物徙。故聖人執一而靜，使名自命，令事自定。不見其采，下固素正。因而任之，使自事之。因而予之，彼將自舉之。正與處之，使皆自定之，上以名舉之。不知其名，復修其形。形名參同，用其所生。二者誠信，下乃實情。……君操其名，臣效其形。形名參同，上下和調也。

九、以刑罰正名實——統一思想

如上述，君主要使社會以法爲倫理準則，又要使官吏循名舉實，所以名

應以法所規定的爲準衡，不許有異於法的思想與行爲存在。韓非子問辯篇說：

或問曰：辯安生乎？對曰：生於上之不明也。問者曰：上之不明，因生辯也，何哉？對曰：明主之國：令者，言最貴者也。法者，事最適者也。言無二貴，法不兩適。故言行而不軌於法令者，必禁。若其無法令，而可以接詐應變，生利揣事者，上必采其言而責其實。言當則有大利，不當則有重罪。是以愚者畏罪而不敢言，智者無以訟。此所以無辯之故也。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，而尊學之智行。此世之所以多文學也。……是以儒服帶劍者衆，而耕戰之士寡；堅白無厚之詞章，而憲令之法息。故曰：「上不明則辯生焉。」

由此可見韓非與荀子相同，主張以權力統一思想。思想怎樣統一呢。韓非子五蠹篇說：

明主之國：無書簡之文，以法爲教；無先王之語，以吏爲師。

李斯竟實行這個方法於秦統一中國以後。

十、法的內容——（一）變古論

韓非比荀子以今察古的學說進一步，以爲社會是進化的。他說：

上古之世，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸蟲蛇。有聖人作，搆木爲巢以避羣害；而民悅之，使王天下，號曰有巢氏。民食果蓏蠃蛤，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。今有搆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。然則今有美堯舜湯禹之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不期脩古，不法常可；論世之事，因爲之備。宋人有耕田者，田中有株，兔走觸株，折頸而死；因釋其耒而守株，冀復得兔。兔不可復得，而身爲宋國笑。今欲以先王之政，治當世之民，皆守株之類也。……故事因於世，而備適於事。……世異則事異，……事異則備變。（五蠹）

社會既隨時變化，治國的方法也須隨之變化。韓非說道：

治民無常，惟治爲法。法與時轉則治。治與世宜則有功。（心度）

十一、法的内容——（二）功用論

法與時轉則治，治與世宜則有功，故法所賞罰的功與罪，必須以「功用」爲規定的標準。什麼言行是法所許容或獎勵的呢？什麼言行是法所禁止的呢？韓非說：

夫言行者，以功用爲之的穀者也。夫砥礪殺矢而以妄發，其端未嘗不中秋毫也。然而不可謂善射者，無常儀的也。設五寸之的，引十步之遠，非羿逢蒙不能必中者，有常儀的也。故有常儀的則羿逢蒙以五寸的爲巧；無常儀的則以妄發之中秋毫爲拙。今聽言觀行，不以功用爲之的穀，言雖至察，行雖至堅，則妄發之說也。（問辯，從胡適之校）

所謂以功用之的穀聽言觀行是怎樣呢？他說：

明主聽其言必責其用，觀其行必求其功。（六反）

言行有沒有功用，不可以民意爲標準來判斷。他說：

民智之不可用，猶嬰兒之心也。夫嬰兒不剔首則腹痛，不擱瘞則寢益。剔首擱瘞，必一人抱之，慈母治之，然猶啼呼不止。嬰兒子不知犯其所小苦，致其所大利也。今上急耕田墾草，以厚民生也；而以上爲酷。脩刑重罰，以爲禁邪也；而以上爲嚴。徵賦錢粟以實倉庫，且以救飢饉備軍旅也；而以上爲貪。……并力疾鬥，所以禽虜也；而以上爲暴。此四者所以治安也，而民不知悅也。（顯學）

民意既不可爲判斷功用有無的標準，（極端的權力主義！）用什麼做標準呢？韓非以爲必須用「治強」做標準，韓非以爲當時執政者所貴重的言行，有許多是無用於治強的。反之，有許多有用的言行，爲執政者所輕忽。他說：

斬敵者受上賞，而高慈惠之行。拔城者受爵祿，而信兼愛之說。堅甲厲兵以備難，而美薦紳之飾。富國以農，距敵恃卒，而貴文學之士，廢敬上畏法之民，而養游俠私劍之屬。舉行如此，治強不可得也。國貧養儒俠，雖至用介士：所利非所用，所用非所利。是故服事者簡其

業而游於學者日衆。是世之所以亂也。（五蓋）

他的功用主義很極端的。他說：

今境內之民皆言治，藏商管之法者家有之，而國愈貧。言耕者衆，執來者寡也。境內皆言兵，藏孫吳之書者家有之，而兵愈弱。言戰者多，被甲者少也。故明主用其力，不聽其言；賞其功，必禁無用。（同上）

十二、法與術與勢

法與術是不可混淆的。上面所說的刑賞及督責，有施用於人民的，有施用於官吏的。施用於人民的叫做法。駕御官吏的叫做術。法與勢是互有關係的。勢是權力，法是權力活動的形式。兩者也不可混淆。

據韓非所說，申不害任術而不任法，商鞅任法而不任術，所以兩人都失敗而不能致韓秦於霸王。現在先說他所指的術治。他說：

申不害者，韓昭侯（前三五八年至三三三年）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，則姦多。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，前後相勃，則申不害雖十使昭侯用術，而姦臣猶有所譎其辭矣。故託禹乘之勁韓，七十年而不至於霸王者，雖用術於上，法不勤飾於官之患也（定法）

大約申不害不整理韓的舊法與新法，君於臣民的行爲，以用舊法爲有利則用前令，以用新法爲有利則用後令，前後法令相反，則姦黠之臣有方法藉口了，所以國不能治。韓非並不反對術，他以爲術只是君主用來駕御臣下的。術也是治國的手段。他說：

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，賞存乎慎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。（同上）

勢，韓非引慎到之說如左：

飛龍乘雲，騰蛇遊霧。雲罷霧霽，而龍蛇與螻蛄同矣，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智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也。身不肖而令行者，得助於衆也。堯教於隸屬而民不聽，至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位是以詘賢者也（雜勢）。

韓非並不反對用勢。他只是主張以勢行法。他以為如果專用勢，則亂多而治少。他說：

夫勢者，非能使賢者用己而不肖者不用己也。賢者用之則治，不肖者用之則亂。……則是以勢亂天下者多矣，以勢治天下者寡矣。夫勢者使治而利亂者也。（同上）

所以他主張抱法處勢。他說：

吾所爲言勢者，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。(同上)

爲什麼必須用勢呢？

無慶賞之勸，刑罰之威，釋勢而委法，堯舜戶說而人辯之，不能治三家。夫勢之足用亦明矣。(同上)

不過君主須抱法以用勢，不可專用勢而不任法。

十三、無爲

如上所說，韓非以爲君主對官吏應循名以責實，對官吏及人民應抱法而處勢。韓非以爲一切均依於法，則君主可以無爲而治。他說：

事在四方，要在中央。聖人執要，四方來效。虛而待之，彼自聽之。四海既藏，道陰見陽。左右既立，開門而當。勿變勿易，與二俱行。行之不已，是謂履理也。夫物者有所宜，材者有所施。各處其宜，故上下無爲。使雞司夜，令狸執鼠。皆用其能，上乃無事。上有所長，事乃不方。矜而好能，下之所欺。辯惠好生，下因其材。上下易用。國故不治。(揚權)

這是說君主無爲，始可以治；有爲反爲臣下所乘。所以：

古之全大體者，望天地，觀江海，因山谷。日月所照，四時所行，雲佈風動。不以智累心，不以私累己。寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡。不逆天理，不傷情性。不吹毛而求小疵，不洗垢而察難知。不引繩之外，不推繩之內。不急法之外，不緩法之內。守成理，因自然。禍福生乎道法，而不出乎愛惡。榮辱之責在乎己，而不在乎人。（大體）

這是韓非所以「歸本於黃老」的要義了。

第五章 重農思想的發生

一、綜說

封建莊園制分解以後，耕地歸於獨立的農民。獨立農民以自己的計算經營農業。每年所收穫的五穀，除農本以外，有國稅地租的負擔，有一家數口的衣食。以農本而論，農具及其餘用品有仰給於市場者，農民不得不出賣農產物以購買之。在農民則爲購買而出賣（購買——出賣），在商人則爲出賣而購買（出賣——購買）。商人實集中農民的多數買賣行爲，買賤賣貴以取利潤。於是農夫在國稅地租及商業資本重重操縱收奪之下，所收穫常不夠支應。農民爲支應各項開銷計，不得不借貸地主商人的食糧或貨幣，而負擔利息。國稅地租及商業暴利資本，此數者實使農民終年勞動而常瀕於饑餓

之水平。一遇凶荒，立即破產流亡，轉死溝壑，其生存者多賣身為奴婢。

從莊園制度轉變為小農經濟之後，如上的狀況已出現於農村。農村凋敝，則納稅者陷於貧困乃至人口減少。獨立農民減少，他方面即都市中工商業奴隸及游民無產者加多。後者加多，無益於國稅。前者減少，影響於國軍。獨立農夫原為軍隊最好的士卒，一旦減少，兵力衰微。稅少兵弱，是亡國的原因。於是戰國時期執政及從政的士人，漸注意於這個問題，尤以末期的法治主義者為最。

漢書藝文志說：

農家者流，蓋出於農稷之官。播百穀，勸耕桑，以足衣食。故八政：一曰食，二曰貨，孔子曰：「所重民食。」此其所長也。及鄙者為之，以為無所事聖王，欲使君臣並耕，誨上下之序。（註）

但是並耕主義並不能與關於農業的思想混淆。前者是一種空想的社會主義；如許行者乃是這種社會主義的實行家。後者之中，又有兩類：其一是農業技

術的研究，可以叫做農學；其二是重農政策的理論，我們叫牠是重農主義。本章目的在說明後者的概略。

（註）藝文志所列農家只九家，其中只有神農二十篇，野老十七篇，宰氏十七篇，是西漢以前的作品，或亦出於假託。至著名的重農主義者如李悝及商君，皆列於法家。管子一書爲重農主義及法治主義的作品，則列於道家。

如呂氏春秋所載任地，辨土及審時三篇，是農學。（註）而上農篇則爲重農政策的敘述。

（註）任地篇說土地的肥瘠燥溼。辨土篇說畝畝分畫法，及苗稼植立法。審時篇說耕種的時令及其影響於收穫的暈與實的情形。

二、小農的經濟狀況

戰國時期，耕地每畝的生產量，於漢書食貨志及管子有所記載。管子治國篇說：

常山之東，河汝之間，早生而晚殺，五穀之所蕃熟也。四種而五穫，中年畝二石，一夫爲粟

二百石。(註一)

漢書食貨志載李悝的話，說：

今一夫挾五口，治田百畝，歲收畝一石半，爲粟百五十石。

百畝的農家，有怎樣的經濟狀況呢？管子治國篇說：

凡農者，月不足而歲有餘者也。而上徵暴急無時，則民倍貸以給上之徵矣。耕耨者有時而澤不足，則民倍貸以取庸矣。秋糴以五，春糶以束，是又倍貸也。故以上之徵，而倍取於民者四。關市之租，府庫之徵，粟什一，廝輿之事，此四時當一倍貸矣。夫以一民養四主，故逃徙者刑，而上不能止者，粟少而民無積也。

賦，役，灌水的人工，物價的損失，四項使農民陷於借債的困境，而借債的利息又加原本一倍。農家便毫沒有蓄積，且須走入都市，賣身作工商業的奴隸，成了「野與市爭民」的現象。(管子權脩篇)

李悝的計算更是詳細。五口農家收入是百五十石。其中，

除十一之稅十五石，餘百三十五石。食，八月一石半，（註二）五人終歲爲粟九十石。餘有四十五石，石三十（註三），爲錢千三百五十。除社閭嘗新春秋之祠，用錢三百。餘千五十。衣，人率用錢三百，五人終歲用千五百，不足四百五十。不幸疾病死喪之費及上賦斂又未與此。此農夫所以常困，有不勸耕之心，而令糴至於甚貴者也。

（註一）戰國時代農家經濟究竟是怎樣的？精確的記載可以說是沒有。管子一書有自相矛盾的記載。禁臠篇說：「富民有粟，食民有率。率三十畝而足於卒歲。歲兼美惡，畝取一石，則人有三十石。果蔬菜食當十石，糠粃六畜當十石，則人有五石。布帛麻絲旁入奇利未在其中也。故國有餘藏，民有餘食。」此種計算與治國篇所載不同。

（註二）管子國蓄篇：「大男食四石，大女食三石，吾子食二石。」與此不同。

（註三）管子國蓄篇：「中歲之穀，糶石十錢。」與此不同，但至西漢時代尙有比石十錢還低的價格。

三、農民貧困的原因

農民爲什麼困窮呢？由以上的說明已可略知。但是戰國末期，在土地私有制及買賣自由制之下，農民有困窮而爲奴隸的，也有致富而成地主的。

當時的統治階級學者對於農民貧富分化的現象，有以原始蓄積說 (Theory of original accumulation) (註) 來說明的。最顯著的是韓非的學說。

(註) 參看拙譯奧本海馬爾氏國家論的緒論。所謂原始蓄積說者，以爲社會貧富階級之起，由於土地有限而人口增殖無窮，故遂有不足分配之事。於是勤者致富，惰者致貧。這種理論，作用在隱蔽社會不平之現象，使貧者安貧。

韓非子五蠹篇說：

古者丈夫不耕，草木之實足食也。婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘。故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用，而民自治。今人有五子不爲多，子又有五子；大父未死而有二十五孫。是以人民衆而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭，雖倍賞累罰而不免於亂。……夫山居而谷汲者，襁負而相遺以水。澤居者，買庸而決竇。故饑歲之春，幼弟不饑。穰歲之秋，疏客必食。非疏骨肉，愛過客也；多少之實異也。是以古之易財，非仁也，財多也；今之爭奪，非鄙也，財寡也。

這是說，古代的人不爭，是由於古代財多人少；今世的人爭，是由於今世的

人多財少。這顯然是錯誤的。古代生產力小，財少故人少。今世生產力大，財多故人多。人口的多少是以生產力大小爲權衡的。韓非既取如上的理論，所以認定農家貧富分化是由於侈惰與勤儉的分別。六反篇說：

今家人之治產也，相忍以飢寒，相強以勞苦，雖犯軍旅之難，飢饉之患，溫衣美食者，必是家也。相憐以衣食，相惠以佚樂，天飢歲寒，嫁妻賣子者，必是家也。

這話的適用是有限制的，這只能適用於財產同量的兩個農家，一勤一惰的情形，而不適用於說明一般農民貧富的分化。

勤儉的農夫所收穫相差很有限。李悝說：

治田勤謹則畝益三升；不勤則損亦如之。

所以當時的學者對於一般農民貧富的分化，多歸咎於工商業的發達。管子治國篇說：

今爲末作奇巧者，一日作而五日食。農夫終歲之作，不足以自食也。然則民舍本事而事末

作。捨本事而事末作則田荒而國貧矣。

爲什麼農民終歲之作不足以自食呢？一則農之求利不如工，已如此段所說。

二則由商業資本的兼并。管子國蓄篇說：

夫民富則不可以祿使也，貧則不可以罰威也。法令之不行，萬民之不治，貧富之不齊也。且君引鑿量用，耕用發草，上得其數矣。民人所食，人有若干，步畝之數知矣。計本量委則足矣，然而民有飢餓不食者，何也？穀有所藏也。人君鑄錢立幣，民庶之通施也。人有若干，百千之數知矣。然而人事不及用不足者，何也？利有所并藏也。……歲適美則市糶無予，而狗彘食人食。歲適凶則市糶十錫，而道有餓民。然則豈壤力固不食，而食固不贍也哉？夫住歲之糶賤，狗彘食人食，故來歲之民不足也。物適賤則半力而無予，民事不償其本。物適貴則什倍而不可得，民失其用。豈財物固寡而本委不足也哉？夫民利之時失，而物利之不平也。

漢書食貨志的敘述較爲簡明，說道：

至管仲相桓公，通輕重之權。曰：歲有兇穰，故穀有貴賤。令有緩急，故物有輕重。人君不

理，則畜買游於市，乘民之不給，百倍其本矣。故萬乘之國必有萬金之買，千乘之國必有千金之買者，利有所并也。計本量委則足矣，然而民有飢餓者，穀有所藏也。

工商業發達則農民離村的事實，荀子，韓非及託於商鞅的商君書都曾指出。

荀子富國篇說：

工商衆則國貧。

韓非子五蠹篇說道：

是故亂國之俗：其學者則稱先王之道，以籍仁義；盛容服而飾辯說，以疑當世之法，而貳人主之心。其言古者爲設詐，稱借於外力，以成其私，而遺社稷之利。其帶劍者聚徒屬，立節操，以顯其名，而犯五官之禁。其患御者積於私門，盡貨賄，而用重人之謁；退汗馬之勞。其商工之民修治苦窳之器，聚弗靡之財，蓄積待時，而伴農夫之利。此五者，邦之蠹也。

商君書農戰篇說：

夫民之不可用也，見言談游士事君之可以尊身，商賈之可以富家也，技藝之足以距口也，民

見此三者之便且利也，則必避農戰。

商君書對於商人兼併農民的方法沒有明白說出，但這書所主張的重農的手段是農民斷絕其與商人的交易，這種方法是以商人兼併農民爲前提的。

四、重農的各種理由

農業生產是當時最重要的生產。此重要的生產正隨商業資本的發達，陷入危機。農業生產衰落則國稅減收。農家破產則地租無着。商業是交換行爲的集中，雖逐漸發達，一不足增加國稅，二尤不能補充地主地租的收入。所以地主階級主張重農，重農必反對商業的操縱，及工業的發達。

統治階級學者所舉的重農的理由很多。最重要的是左列幾種。

(一) 富國

管子治國篇說：

夫富國多粟，生於農，故先王貴之。凡爲國之急者，必先禁末作文巧。末作文巧禁則民無所

游食。民無所游食則必農。民事農則田墾。田墾則粟多。粟多則國富。

(二) 強兵

商君書農戰篇說：

……避農戰則民輕其居，輕其居則必不爲上守戰也。……王者得治民之至要，故不待賞賜而民親上，不待爵祿而民從事，不待刑罰而民致死。

(三) 使民易治

呂氏春秋上農篇說：

古先聖王之所以導其民者，先務於農。民農，非徒爲地利也，貴其志也。民農則樸，樸則易用，易用則邊境安，主位尊。民農則重，重則少私義，少私義則公法立，力專一。民農則其產厚，其產厚則重徙，重徙則死其處而無二慮。民舍本而事末則不令，不令則不可以守，不可以戰。民舍本而事末，則其產約，其產約則輕遷徙，輕遷徙則國家有患，皆有遠志，無有居心。民舍本而事末則好智，好智則多詐，多詐則巧法令，以是爲非，以非爲是。

管子治國篇說：

凡治國之道，必先富民。民富則易治也，民貧則難治也。奚以知其然也？民富則安鄉重家，安鄉重家則敬上畏罪，敬上畏罪則易治也。民貧則危鄉輕家，危鄉輕家則敢凌上犯禁，凌上犯禁則難治也。……富國多粟生於農，故先王貴之。

商君書農戰篇說：

歸心於農則民樸可正也。

總之，重農主義不是爲農民求解放的，乃是爲統治階級謀富強，爲地主政權求安定。

五、重農的各種政策

重農的政策以使民歸農爲最終目的。法治主義者大抵主張以政治權力使民歸農。其方法有種種，而重要者如左：

(一) 貴農而賤商

史記商君列傳說衛鞅的變法令有一條是：

僇力本業，耕織致粟帛多者，復其身。事末利及怠而貧者，舉以爲收孥。

戰國末期以降的法治主義者多取這種政策。管子立政篇說：

散民不敢服雜采；百工商賈不得服長鬚貉；刑餘戮民不敢服綽，不敢畜連刺車。

商君書農戰篇說：

凡人主之所以勸民者，官爵也。國之所以興者，農戰也。……善爲國者教民也，皆（以農戰）而得官爵。

商君書又主張加重商稅。外內篇說：

欲農富其國者，境內之食必貴，而不農之徵必多。市利之租太重，則民不得無田。田不得不易其食。食貴則田者利。田者利則食者衆。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。故民之力盡在於地利矣。

這種政策是對浮食游民及工商業者重徵租稅，同時把穀價抬高，使市中工商

及消費者不得不歸田。

(二) 農村自足政策

管子權脩篇說：

野與市爭民，家與府爭貨，金與粟爭貴，鄉與朝爭治。故野不積草，農事先也。府不積貨，藏於民也。市不成肆，家用足也。朝不合衆，鄉分治也。故野不積草，府不積貨，市不成肆，朝不合衆：治之至也。

農民家用足，則市不成肆。這是因爲什麼呢？商君書墾令篇說：

使商無得糶，農無得糶。農無得糶，則窳惰之農勉疾。商不得糶，則多歲不加樂；多歲不加樂，則饑歲無裕利。無裕利則商怯，商怯則欲農。

商人所以有利潤，是買賤賣貴。商人最大的主顧是農民。豐年穀多，商人賤價收藏，凶年穀少，商人高價出賣。一買一賣之間，商業利潤便到手了。今使農不糶，則豐年穀多而商人不能賤買。到了凶年，商人無穀可賣，利潤便

沒有了。然而農民之糶是爲買農用品的。農村不能自足則農民不得不糶。所以管子權脩篇說：「市不成肆，家用足也。」

(三) 平糶及平準

李悝說：

糶甚貴傷民，甚賤傷農。民傷則離散，農傷則國貧。故甚貴與甚賤，其傷一也。善爲國者，使民無傷而農益勸。(漢書食貨志上)

李悝就穀價貴賤着想，以爲穀價太貴則一般消費者吃虧，太賤則農民糶穀所得太少。所以想出一種平價政策。今以前面說過的一家五口治田百畝，歲收一百五十石爲標準來說：

歲有上中下熟。上熟其收自四(六百石)，餘四百石(一家食用須一百五十石不足五十石共須二百石)；中熟自三，餘三百石；下熟自倍，餘百石。小饑則收百石；中饑七十石；大饑三十石。故大熟則上糶三而舍一(官糶三百石)；中熟則糶二，下熟則糶一；使民適足，價平而止。小饑則

發小熟之所斂；中饑則發中熟之所斂；大饑則發大熟之所斂而糶之。故雖遇饑饉水旱，糶不貴而民不散，取有餘以補不足也。

這政策是根據需供的原則，於穀多價賤之年，官糶而使穀價加高；於穀少價貴之年，官糶而使穀價減低。以民適足而穀價平爲度。

管子所謂輕重，也是依物價的低昂，由官斂散，以求物價準平。漢書食貨志述輕重政策道：

民有餘則輕之，故人君斂之以輕。民不足則重之，故人君散之以重。凡輕重斂散之以時，則準平。使萬室之邑必有萬鍾之藏，減鎰千萬；千室之邑必有千鍾之藏，減鎰百萬。春以奉耕，夏以奉耘，耒耜器械，種餽糧食，必取濟焉。故大賈畜家不得豪奪吾民矣。（管子國蓄篇）

（載有此文）

這政策的前提論點是「黃金重而粟輕，粟重黃金輕；」（管子輕重甲）及「穀重而萬物輕，穀輕而萬物重。」（乘馬數篇）當時的商業大抵是集中農產物的交換

的。照金穀比價推算，「萬家之邑必有萬金之賈，千家之邑必有千金之賈。」政府乃在萬家之邑設萬鍾粟及千萬金的儲蓄，千家之邑設千鍾粟及百萬金的儲蓄。以此穀與金，來和百物比價，買賤而賣貴，則百物之價可以準平。如此則豪商大賈沒有方法操縱物價，因即沒有方法兼并農民。商業利潤歸於政府，政府有此收入，便可以減免農民的賦稅。

(四) 鹽鐵專征

如果政府別有收入，不必徵收田賦，則農民負擔減輕，便樂於歸田：這是當時法治主義者的空想。不用說，政府就田賦以外求收入，勢必徵於商。

管子海王篇因有鹽鐵專征的政策。海王篇說：

十口之家，十人食鹽；百口之家，百人食鹽。終月，大男食鹽五升少半，大女食鹽三升少半，吾子食鹽二升少半，此其大曆也。鹽百升而釜。今鹽之重，升加分強，（每升加重一分由官征收）釜五十也。升加一強，釜百也。升加二強，釜二百也。鍾二千，十鍾二萬，百鍾二十

萬，千鍾二百萬。萬乘之國，人數開口千萬也。禹筭之商（商數），日二百萬，十日二千萬，月六千萬。萬乘之正，九百萬也。月人三十錢之籍（田賦及口稅）爲錢三千萬。今吾非籍之諸君吾子而有二國之籍者六千萬。

今鐵官之數，曰：一女必有一鍼一刀，若其事立。耕者必有一耒一耜一鋤，若其事立。行服連軛輦者，必有一斤一鋸一錐一鑿，若其事立。不爾而成事者，天下無有。今鍼之重加一也，三十鍼一人之籍。刀之重加六，五六三十，五刀一人之籍也。耜鐵之重加七，三耜鐵一人之籍也。其餘輕重皆准此而行。（輕重乙籍所載亦同）

這種計算是要證明政府如專征鹽鐵，就可以抵補田賦口稅之數而有餘。

以上所說各種重農政策，西漢時代及西漢以後都曾實行，都歸失敗。土地私有制及商業經濟發達以後，農村自足經濟逐漸破壞。農民不得不與商人交易，即不得不受商人的兼并。更加以地主的無厭的誅求，賦稅的無限制的增重，農民自然容易破產，土地自然必趨集中，平準政策不過市場上多加一

個商業競爭。鹽鐵專征不過增加農民的重負。在商人地主的支配之下，一切賦稅沒有不轉嫁給農民的。