

新會梁啟超講演

先秦政治思想史

一名中國聖哲之人生觀及其政治哲學

北京大學叢書

下列叢書十種。著者皆北京大學教員。於中國舊學既極有根柢。復能上下古今融會中西而一以貫之。故能獨標真諦。得未曾有。

- | | | | | | | | | | |
|---------------|--------------|--------------|--------------|--------------|----------------------|--------------|--------------|--------------|---------------------|
| 社會與教育 | 人類學 | 歐洲文學史 | 新史學 | 定性分析 | 歐洲政治思想史 | 政治學大綱 | 心理學大綱 | 印度哲學概論 | 中國哲學史大綱 |
| 陶孟和著
一册八角半 | 陳映璜著
一册七角 | 周作人著
一册六角 | 何炳松譯
一册九角 | 陳世璋編
一册二元 | 高一涵編
上卷各券
中卷各券 | 張慰慈編
一册二元 | 陳大齊著
一册六角 | 梁漱溟著
一册九角 | 胡適著
上册三元
下册二元 |

▲商務印書館發行

元1247(一)

2-10-14

History of Political Thoughts of the Early Ch'ing Dynasty

Commercial Press, Limited

All rights reserved

中華民國十二年八月六版

(先秦政治思想史一册)

(每册定價大洋壹元貳角)

(外埠酌加運費匯費)

著作兼發行者 新會梁啓超

印刷所 上海北河南路北首寶山路 商務印書館

總發行所 上海棋盤街中市 商務印書館

分售處 商務印書館分館

北京 天津 保定 奉天 吉林 龍江
濟南 太原 開封 鄭州 西安 南京
杭州 蘭谿 安慶 蕪湖 南昌 漢口

※此書有著作權翻印必究※

長沙 常德 衡州 成都 重慶 瀘縣
福州 廣州 潮州 香港 梧州 雲南
貴陽 張家口 新嘉坡

序

啓超治中國政治思想，蓋在二十年前。於所爲新民叢報國風報等，常作斷片的發表。雖大致無以甚異於今日之所懷，然粗疏偏宕，恒所弗免。今春承北京法政專門學校之招，講先秦政治思想，四次而畢，略賡前緒而已。秋冬間，講席移秣陵，爲東南大學及法政專門講此本。講義且講且編，起十月二十三日，訖十二月二十日，凡兩閱月成。初題爲中國政治思想史，分序論前論本論後論之四部，其後論則自漢迄今也。中途嬰小極，醫者謂心臟病初起，既有徵矣，宜輟講且省思慮，不則將增劇而難治。自念斯講既已始業，終不能戛然遽止，使學子失望，卒黽勉成之。幸病尙不增，能將本論之部編講完竣，其後論只得俟諸異日矣。因所講仍至先秦而止，故改題今名。啓超講述斯稿之兩月間，以

餘力從歐陽竟無先生學大乘法相宗之教理。又值德人杜里舒博士同在金陵講學，而張君勸董其譯事，因與君勸同居，日夕上下其議論。茲二事者，皆足以牖吾之靈而堅其所以自信。還治所業，乃益感歎吾先哲之教之所以極高明而道中庸者，其氣象爲不可及也。書成後，徐志摩擬譯爲英文，劉文島及其夫人廖世劭女士擬譯爲法文。倘足以藥現代時敝於萬一，斯則啟超所以報先哲之恩我也已。民國十一年十二月二十八日梁啟超自序於南京成賢學舍。

先秦政治思想史目錄

自序

序論

- 第一章 本問題之價值……………一
- 第二章 問題之內容及資料……………一三
- 第三章 研究法及本書研究之範圍……………二〇

前論

- 第一章 時代背景及研究資料……………二六
- 第二章 天道的思想……………三三
- 第三章 民本的思想……………五〇
- 第四章 政治與倫理之結合……………六二

第五章	封建及其所生結果	六九
第六章	階級制度興替狀況	七四
第七章	法律之起原及觀念	七九
第八章	經濟狀況之部分的推想	八七

本論

第一章	時代背景及思潮淵源	一〇〇
第二章	政治思想四大潮流及研究資料	一〇七
第三章	儒家思想(其一)	一一四
第四章	儒家思想(其二)	一二五
第五章	儒家思想(其三)	一三二
第六章	儒家思想(其四)(孟子)	一四二
第七章	儒家思想(其五)(荀子)	一五五

第八章	道家思想(其一)	一六七
第九章	道家思想(其二)	一八五
第十章	墨家思想(其一)	一九五
第十一章	墨家思想(其二)	二〇一
第十二章	墨家思想(其三)	二一四
第十三章	法家思想(其一)	二二六
第十四章	法家思想(其二)	二三三
第十五章	法家思想(其三)	二四四
第十六章	法家思想(其四)	二五三
第十七章	統一運動	二六三
第十八章	寢兵運動	二六九
第十九章	教育問題	二七四

第二十章	生計問題	二八四
第二十一章	鄉治問題	二九九
第二十二章	民權問題	三〇五
第二十三章	結論	三一三

先秦政治思想史

新會梁啓超著

序論

第一章 本問題之價值

人類全體文化，從初發育之日起截至西歷十五六世紀以前，我國所產者，視全世界之任何部分，皆無遜色。雖然，我國文化發展之途徑，與世界任何部分，皆殊其趨。故如希伯來人、印度人之超現世的熱烈宗教觀念，我無有也。如希臘人日耳曼人之瞑想的形而上學，我雖有之而不昌。如近代歐洲之純客觀的科學，我益微微不足道。然則中國在全人類文化史中尚能占一位置耶？曰能。中。

國。學。術。以。研。究。人。類。現。世。生。活。之。理。法。爲。中。心。古。今。思。想。家。皆。集。中。精。力。於。此。方。面。之。各。種。問。題。以。今。語。道。之，卽。人。生。哲。學。及。政。治。哲。學。所。包。含。之。諸。問。題。也。蓋。無。論。何。時。代。何。宗。派。之。著。述，未。嘗。不。歸。結。於。此。點。坐。是。之。故，吾。國。人。對。於。此。方。面。諸。問。題。之。解。答，往。往。有。獨。到。之。處，爲。世。界。任。何。部。分。所。莫。能。逮。吾。國。人。參。列。世。界。文。化。博。覽。會。之。出。品。恃。此。

人生哲學，不在本講義範圍中，且置勿論，專言政治哲學。我國自春秋戰國以還，學術勃興，而所謂「百家言」者，蓋罔不歸宿於政治。其政治思想有大特色：三曰世界主義。曰平民主義。或曰民本主義。曰社會主義。此三種主義之內容，與現代歐美人所倡導者爲同爲異，孰優孰劣，此屬別問題。要之此三種主義，爲我國人夙所信仰；無論何時代何派別之學者，其論旨皆建設於此基礎之上。此三種主義，雖不敢謂爲我國人所單獨發明；然而最少亦必爲率先發明者之一。此吾所不憚昌言也。

歐洲自十四五世紀以來，國家主義，萌茁發展，直至今次世界大戰前後，遂臻全盛。彼所謂國家主義者何物耶？歐洲國家，以古代的市府及中世的堡聚爲其雛型。一切政治論，皆孕育於此種市府式或堡聚式的組織之下。此種組織，以向內團結，向外對抗爲根本精神；其極也，遂至以仇嫉外人爲獎勵。愛國衝動之唯一手段。國家主義之苗，常利用人類交相妒惡之感情以灌溉之，而日趨蕃碩。

故愈發達而現代社會杌隉不安之象乃愈著。中國人則自有文化以來，始終未嘗認國家爲人類最高團體。其政治論常以全人類爲其對象。故目的在平天下，而國家不過與家族同爲組成「天下」之一階段。政治之爲物，絕不認爲專爲全人類中某一區域某一部分人之利益而存在。其向外對抗之觀念甚微薄，故向

羅素所著愛國功過一書言「英國人慣用仇嫉外國的卑劣手段，以獎勵其國民愛國心。最初仇西班牙人，繼則仇法國人，繼則仇德國人。今後又不知常仇誰氏？」此言深可味。

其所謂天下者，是否即天下且勿論，要之其著眼恆在當時意識所及之全人類。

內之特別團結，亦不甚感其必要。就此點論，謂中國人不好組織國家也可，謂其不能組織國家也可。無論爲不好或不能，要之國家主義與吾人夙不相習，則甚章章也。此種「反國家主義」或「超國家主義」的政治論，既深入人心，政治實況當然受其影響。以二千年來歷史校之，得失蓋參半。常被異族蹂躪，是其失也；蹂躪我者非久便同化，是其得也。最後總決算，所得優足償所失而有餘。蓋其結果常增加「中國人」之組成分子，而所謂「天下」之內容，日益擴大也。歐洲迄今大小數十國，而我國久已成爲一體，蓋此之由。雖然，此在過去爲然耳；降及近世，而懷抱此種觀念之中國人，遂一敗塗地。蓋吾人與世界全人類相接觸，不過在最近百數十年間，而此百數十年，乃正國家主義當陽稱尊之唯一時代；吾人逆潮以泳，幾滅頂焉。吾人當創鉅痛深之餘，曷嘗不竊竊致怨於先民之詒我感？然而平陂往復，理有固然；自今以往，凡疇昔當陽稱尊之學說，皆待一一鞫訊之後，而新賦予以評價。此千年間潦倒沉淪之超國家主義——卽平天下主義世

界主義非向外妒惡對抗主義——在全人類文化中應占何等位置，正未易言！

平等與自由，爲近世歐洲政論界最有價值之兩大產物。中國在數千年專

制政體之下，宜若與此兩義者絕相遠。然而按諸實際，殊不爾爾。除卻元首一人以外，一切人在法律之下皆應平等，公權私權皆爲無差別的享用。乃至並元首地位，亦不認爲先天特權，而常以人民所歸嚮所安習爲條件。此種理想，吾先民二千年前，夙所倡導，久已深入人心，公認爲天經地義。事實上確亦日日向此大理想進行，演成政治原則，莫之敢犯。其最顯著者，則歐美貴族平民奴隸等階級制度，直至近百年來始次第撲滅，其餘燼之一部分，迄今猶在我國。則此種秕制已成二千年殭石。歐人所謂『人權』全由階級鬭爭產來；其得之也艱，故其愛護之也力。我國則反是。斯固然矣。然必有階級然後有鬭爭之主體，在久無階級之我國，茲事自不能成問題。且以學理衡之，吾儕亦不能認階級鬭爭爲性質上可崇敬之事業。若果爾者，一切階級滅盡之後，人類政治豈不日陷於墮落耶？

我國歷史上未聞有此等慘酷之鬪爭，而已得有相當的人權，縱不必自豪，亦未足云辱也。所以能爾者，則以人類平等觀念，久已成爲公共信條，雖有強者，莫敢屢撻也。

自由與干涉對待。政治上干涉主義之利病，在我國先秦時代，實爲學界爭論最劇之問題。結果不干涉主義，殆占全勝。此主義以不可抗的權威，常臨乎歷代君相之上，故秦漢以降，我國一般人民所享自由權，比諸法國大革命以前之歐洲人，殆遠過之，事實具在，不可誣也。其間昏主淫威，墨吏飢法，致自由失所保障者，史固不絕書，然吏之毒民，非法律所許，民本有控愬之餘地。至對於暴君，則自昔聖賢，皆認革命爲人民正當權利，在學理上未嘗少爲假借也。我國民惟數千年生活於此種比較的自由空氣之中，故雖在亂離時，而其個性之自動的發展，尙不致大受戕賊。民族所以能永存而向上，蓋此之由。

美林肯之言政治也，標三介詞以隲括之，曰：Of the people, by the people, and

For the people, 譯言政爲民政，政以爲民，政由民出也。我國學說，於 Of, for 之義，蓋詳哉言之；獨於 By 義，則概乎未之有聞。申言之，則國爲人民公共之國，爲人民共同利益故，乃有政治，此二義者，我先民見之甚明，信之甚篤。惟一切政治，當由人民施行，則我先民非惟未嘗研究其方法，抑似並未承認此理論。夫徒言民爲邦本，政在養民，而政之所從出，其權力乃在人民以外，此種無參政權的民本主義，爲效幾何？我國政治論之最大缺點，毋乃在是？雖然，所謂政由民出者，不難於其理論也，而難於其方法。希臘諸市之全民會議，遂得謂爲真 By the people 耶？

近世諸國通行之代表制多數取決制，乃至最近試驗之蘇維埃制，又得謂爲真 By the people 耶？皆不容無疑。然則實現 By the people 主義之方法，雖在歐美今日，猶不能作圓滿解答。況我國過去之國情——因地理及其他關係所產生之社會組織——多不適於此類方法之試驗；既不能得有可恃之方法，則不敢輕爲理論的主張，亦固其所。要之，我國有力之政治理想，乃欲在君主統治之下，

行民本主義之精神。此理想雖不能完全實現，然影響於國民意識者既已甚深，故雖累經專制摧殘，而精神不能磨滅。歐美人觀中華民國猝然成立，輒疑爲無源之水，非知言也。

文化演進較深之國，政治問題，必以國民民生計爲中心，此通義也。我國蓋自

春秋以前，已注重此點。『既富方穀』、『資富能訓』諸義，羣經既所屢言。後此諸家政論，罔不致謹於是。而其最大特色，則我國之生計學說，常以分配論爲首位，而生產論乃在次位也。歐洲所謂社會主義者，其唱導在近百餘年間耳。我國

則孔墨孟荀商韓以至許行白圭之徒，其所論列，殆無一不帶有社會主義色彩。在此主義之下，而實行方法大相逕庭，亦與現代社會主義之派別多歧者略相似。漢唐以降之實際的政治，其爲人所稱道者，又大抵皆含有社會政策之精神，

中國未受工業革命之影響，故分配以
情力而保平均，似不能持以與今代歐
美比較。然中國百年前之經濟組織，
與歐洲百年前亦迥不同，我則一向皆
常能保均富而抑兼井，此根本特色也。

而常以裁抑豪強兼并爲職志者也。故全國人在比較的平等組織及條件之下，以遂其生計之發展，世界古今諸國中，蓋罕能與我並者。此雖半由環境所構成，抑亦學說之入人深也。

竊嘗論之：中國文明產生於大平原，其民族器度偉大，有廣納衆流之概，故極平實與極詭異之學說同時並起，能並育而不相害。其人又極富於彈力性，許多表面上不相容之理論及制度，能巧於運用，調和焉。以冶諸一爐。此種國民所產之思想及其思想所陶鑄而成之國民意識，無論其長短得失如何，要之在全人類文化中，自有其不朽之位置，可斷言也。夫絕對的真理之有無，學者久已疑之。理論上且有然，若夫理論之演爲制度者，其是非蓋益幻蹟而不易究詰。

歐洲近一二百年，政治學說生計學說之標新領異，幾使人應接不暇。種種學說，亦泰半已經次第實現以成制度。然每一主義之昌，未嘗不有極大

中國國民性之短處亦自有之，如好調和以致不徹底，卽其一也。此非本論範圍，故不多及。

之流弊踵乎其後；至今日則其人深陷於懷疑惱悶之淵，舉凡前此所安習之制度，悉根本搖動；欲舍其舊而新是謀，則皇皇然若求亡子而未得也。我先民所詒我之思想，雖或未成熟，或久中斷，搜剔而磨洗之，又安見不龜手之藥終無益於人國也？由此言之，本問題之價值可以見矣。

平心論之，價值之爲物，本非絕對的不變的，吾儕殊不必妄自尊大，謂吾所有者必有以愈於人。更不宜諱疾忌醫，掩護其所短以自窒進步。但尤有一義當

知者，本國人對於本國政治思想，不惟其優良者有研究價值，卽其窳劣者亦有研究價值。蓋現代社會，本由多世遺傳共業所構成。此種共業之集積完成，半緣制度，半緣思想；而思想又爲制度之源泉。過去思想，常以歷史的無上權威無形中支配現代人，以形成所謂國民意識者。政治及其他一切設施，非通過國民意識之一關，斷不能有效。質言之，非民衆積極的要求或消極的承諾之政治，則不能一

業字爲佛教術語。個人遺

傳性謂之別業，社會遺傳性

謂之共業。

日存在。近二十年來，我國人汲汲於移植歐洲政治制度；一制度不效，又顧而之他。若立憲，若共和，若聯邦，若蘇維埃，……凡人所曾行者，幾欲一一取而試驗之，然而名實相繆，治絲愈棼。蓋制度不植基於國民意識之上，譬猶掇鄰圃之繁花，施吾家之老榦，其不能榮育宜也。最近窮而思返，先覺者始揭改造思想之旗以相號召。雖然，改造云者，不惟其破壞也，而惟其建設。欲革去一舊思想，必須有一新思想焉。足饜人心者以代之。否則全社會陷於懷疑與虛無，結果仍讓彼有傳統的情力之舊思想占優勢耳。而新思想建設之大業——據吾所確信者，萬不能將他社會之思想全部移植，最少亦要從本社會遺傳共業上為自然的潛發與合理的箴砭洗鍊。信如是也，則我國過去政治思想，雖其中一部分對於世界無甚價值者，

積極要求者，以國民意識積極的作用創造一種新組織也。例如法國之「人權宣言」為十九世紀民權國家成立之總發動機。消極承諾者，以國民意識消極的作用維持一種舊組織者也。例如日本今尙戴萬世一系之天皇，中國人民默許藩鎮割據。

就吾國人立腳點言之，其價值不可蔑視明矣。

第二章 問題之內容及資料

政治思想之內容，從所表現的對象觀察，可分爲二類，一曰純理，二曰應用。純理者，從理論上懸一至善之鵠，研究國家當用何種組織，施政當採何種方針……等等。應用者，從實際上校其效率，研究某種組織某種方針……等等如何始能實現。此兩者雖有區別，然常爲連鎖的關係：純理必藉應用而始圓滿，應用必以純理爲其基礎。

從能表現之主格觀察，亦可分爲二類：一曰個人的思想，二曰時代的思想。個人的思想，爲大學者或大政治家腦力所產物，其性質爲有意識的創造。時代的思想，由遺傳共業及社會現行習俗制度混織而成，其性質爲無意識的演進。兩者亦常有交光的關係：個人能開拓時代，時代亦孕育個人。

吾儕欲研究中國政治思想史，其資料當求諸何處耶？以吾所見，區爲四類：第一類，學者之著述及言論。此爲個人創造力之完全表現。例如孔子，老

子，墨子，莊子，尹文，孟子，荀卿，韓非，賈誼，董仲舒，仲長統，桓寬，司馬遷，杜佑，司馬光，鄭樵，王夫之，顧炎武，黃宗羲，戴震，譚嗣同等，皆有著述傳後。吾儕將其著述爬梳整理，可以察其思想之脈絡焉。此外或無著述或雖有而已佚者，則從別人所徵引彼之言論以窺其思想之一斑。此惟先秦時代爲較多，例如鄧析思想，見於呂氏春秋；許行思想，見於孟子；惠施思想，見於莊子；宋鈞思想，見於孟子；荀子之類是也。

第二類，政治家活動之遺蹟。政治思想與哲學思想不同。哲學思想爲學者所獨有，其發表之形式專恃著述；政治思想什九與實際問題相接觸，一有機會，則不惟坐而言，直將起而行。故凡屬有主張有設施之政治家，例如周公，管仲，子產，孔子，商鞅，李斯，漢高祖，漢武帝，王莽，諸葛亮，崔浩，蘇綽，唐太宗，劉晏，陸贄，王安石，明太祖，張居正，清聖祖，曾國藩之流。無論其人爲賢爲不肖，其事業爲成爲敗，要之其關於政治上之設施，皆其思想之現於實者也。故

此等人之傳記，實斯學主要資料之一種。

第三類，法典及其他制度。政治思想之實現，恆結晶以變爲成文之法典及其他單行制度。例如周官，法經，漢律，漢官，唐律，唐開元禮，元典章，明會典，清律例，清會典，乃至如通典，文獻通考等類之政書，與夫歷代詔令奏議。凡此類法制之書，雖大半遞相沿襲，而其間有所損益，恆必與其時代之要求相應，此即彼時代政治思想之表現也。至於立法時贊成反對之意見表於言論者，尤足爲時代思想之徽幟，自無待言。

第四類，歷史及其他著述之可以證察時代背景及時代意識者。凡思想皆應時代之要求而發生，不察其過去及當時之社會狀況，則無以見思想之來源。凡一思想之傳播，影響必及於社會，不察其後此之社會狀況，則無以定思想之評價。故欲治政治思想史，必須對於政治史經濟史宗教史風俗史等有相當之準備，然後其研究不至歧誤。又各時代中一般人

指學者及政治家以外之人

之言論，往往有單辭片語，優足爲當時多數人意識之代表，非博觀而約取之，不足以覘時代思想之全內容。此種資料，既無完善之成書可供採擇，則亦惟汎求諸羣籍而已。

右四類，前二類爲研究個人思想之資料，後二類爲研究時代思想之資料。其實兩者有交光的關係，既如前述，則此種界限，殊無取細分也。以吾所見，中國政治思想史現存之資料，可謂極豐富；獨惜散在羣籍，非費極大之勞力，不能搜集完備；且非有銳敏的觀察力，時復交臂失之。此則凡治國故者所共感之苦痛，不徒本問題爲然耳。

資料。密擇，又爲治國故者一種困難之業。因古來僞書甚多，若不細加甄別，必至濫引而失真。例如以內經爲黃帝思想，以陰符爲太公思想，以周禮爲周公思想，以家語孔叢子所記爲孔子思想，以列子關尹子鬼谷子等書各爲其本人思想，乃至以僞古文尚書爲三代時思想，雜讖緯諸書爲邃古時思想。如是必至時

代背景與思想系統完全混亂，而史之作用全失。

不惟僞書而已，卽真書中所記古事古言，亦當分別觀之。蓋古代著述家，每

將其理想，託諸古人以自重。孟子稱『有爲神

農之言者許行』，豈惟許行，實亦可謂有爲堯舜

之言者孔丘孟軻。有爲大禹之言者墨翟，有爲

黃帝之言者莊周也。故雖以此等大哲之著書

確實可信者，其所述先代之事蹟及言論，大半只能認爲著書者之思想，而不能盡

認爲所指述之人之思想。

又不惟專家著述爲然。卽諸經諸史中資料，亦當加審慎。孟子論治詩也，

謂當『不以辭害意』，其論治書也，謂『盡信書則不如無書』。蓋史蹟由後人追述，

如水經沙濾，必變其質。重以文章家善爲恢詭詖蕩之辭，失真愈甚。吾儕既不

能吐棄此等書以孤求史蹟，而其所記載又玉石混淆。則惟有參徵他種資料，略

韓非子顯學篇云：『孔子墨子同道堯舜，而趨舍不同。皆自謂真堯舜。堯舜不可復生，誰與辯儒墨之誠乎？』此語最能道出先秦諸子託古之真相。

規定各時代背景之標準，其不大繆於此標準者則信之而已。此則治一般史之通例，其方法非本書所能臚述也。

辨別僞書，凡以求時代之正確而已，不能因其僞而逕行拋棄。例如管子爲管仲作，商君書爲商鞅作，則誠僞也。然當作戰國末法家言讀之，則爲絕好資料。謂周禮爲周公致太平之書，則誠僞也。然其中或有一小部分爲西周遺制，其大部分亦足表現春秋戰國乃至秦漢之交之時代背景，則固可寶也。又如內經決非黃帝時代書，自無待言；然其書實戰國末陰陽家言所薈萃，陰陽家如鄒衍之徒著述已佚，此書卽其絕好之代表品也。列子非列禦寇作而爲晉人僞撰，亦略有定評；然晉人學說，傳今無幾，卽以此書覘當時時代意識之一斑，計亦良得也。

尤有一類資料決當揀棄者：漢代策問郡國所貢士，已開獎借空言之漸；唐宋以還，斯風彌扇。如韓愈杜牧及蘇洵軾轍父子兄弟之徒，多以好爲膚廓之政論，濫博盛名。明清末流，帖括播毒，談政本必「危微精一」，論政制必「封建井田」。

塵土羹飯，屢嚼而穢不慚；優孟衣冠，久假而歸無日。凡茲譚言，概宜芟汰。要之學者之學說，當以有無創造力爲價值標準；政治家之績業，當以有無責任心爲價值標準。合此標準，可以廁諸思想之林；否則毋慙我爲也。

第三章 研究法及本書研究之範圍

研究法有三種：第一，問題的。研究法：先將所欲研究之事項劃出範圍，擬定

若干題目。每個題目，皆上下古今以觀其變遷。其總問題，例如「國家起源」「政

府組織」……等等，其分問題例如「土地宜公有抑私有」「封建爲利爲弊」「刑罰

宜取懲報主義抑取感化主義」……等等。研究某時代對於本問題之趨勢何

如，某學者對於本問題之態度何如。以類相次，一題畢乃及他題。此法長處，能

令吾儕對於各種重要問題，得有緻密正確的知識，而且最適於實地應用。其短

處，在時代隔斷，不易看出思想變化之總因問因，且各問題相互之關係，亦不明瞭。

第二，時代的。研究法：此法按時代先後順序研究。例如先三代次春秋次

戰國次秦漢……等。在同一時代中，又以思想家出生之早晚爲次。例如春秋

戰國間，先老子次孔子次墨子次商君莊子孟子荀子韓非……等。此法長處，能

使思想進化之跡歷歷明白；又可以將各時代之背景——即政治實況及社會實

况——委細說明，以觀思想發生之動機。其短處，則同一時代中或資料太多，對於各問題難於詳細敘述；若勉強敘述之，則易時所述，與前犯複，令讀者生厭。又一派之學說先輩與後輩年代隔離，例如孔子與孟子與荀卿令讀者迷其脈絡所在。

第三，宗派的研究法：此法將各種思想抽出其特色，分爲若干派。例如儒家思想，自孔子起，繼以七十子後學者，繼以孟子，荀卿，董仲舒……等等；法家思想，自管仲子產起，次至商鞅韓非……乃至末流之鼂錯諸葛亮等等；以類論次。此法長處，對於一學派之思想淵源——其互相發明遞爲蛻變及大派中所含支派應時分化之跡，易於說明。各派對於具體問題所主張，亦易於比較。其短處，在時代隔斷；例如先述儒家，次述道家，則與孔子時代相次之老子，須於荀卿董仲舒……諸人敘畢乃能論及，對於思想進化次第，難以說明。又各派末流相互影響甚多，歸類難以正確。又數大派之外，其有獨立思想而勢力較微者，容易漏略。以上三法，各有短長。好學深思之士，任取一法爲研究標準，皆可以成一有

價值之名著也。

政治思想與其他思想之關係，茲更當一言：第一：凡偉大之學者必有其哲學上根本觀念，而推演之以論政治。故欲研究先秦各派之政治思想，最少亦須對於彼之全體哲學，知其梗概。第二：政治與經濟，原有密切不可離之關係。吾國夙崇『政在養民』之訓，政論及政策，尤集中於人民生計。故政治思想與經濟思想，實應融冶一爐以從事研究。第三：政治思想之深入國民意識中者，恆結晶為法律及制度。而政治之活力，常使晶體的法制生動搖。故兩者相互之機括，又治斯學者所最宜注意也。

復次，論研究者所當持之態度：科學所以成立，全恃客觀的研究精神。社會科學比諸自然科學完成較晚者，因社會事項，最易惹起吾人主觀的愛憎；一為情感所蔽，非惟批評遠於正鵠，且並資料之取舍亦減其確實性也。一切社會科學皆然，而政治上理論，出入主奴之見尤甚。中國唐宋以後學者，所謂「正學異

端」「純王雜霸」「君子小人」之論囂然，而斯學愈不可復理。吾儕既以治史爲業，宜常保持極冷靜的頭腦，專務忠實介紹古人思想之真相，而不以絲毫自己之好惡夾雜其間。批評愈少愈妙，必不得已而用，亦僅採引申說明的態度，庶乎有當也。此其一。

國故之學，曷爲直至今日乃漸復活耶？蓋由吾儕受外來學術之影響，採彼都治學方法以理吾故物。於是乎昔人絕未注意之資料，映吾眼而忽瑩；昔人認爲不可理之系統，經吾手而忽整；乃至昔人不甚了解之語句，旋吾腦而忽暢。質言之，則吾儕所恃之利器，實「洋貨」也。坐是之故，吾儕每喜以歐美現代名物訓釋古書；甚或以歐美現代思想衡量古人。加以國民自慢性爲人類所不能免，豔他人之所有，必欲吾亦有之，然後爲快。於是堯舜禪讓，卽是共和；管子軌里連鄉，便爲自治；類此之論，人盡樂聞。平心論之，以今語釋古籍，俾人易曉，此法太史公引《尚書》已用之，原不足爲病。又人性本不甚相遠，他人所能發明者，安在吾必不能？

觸類比量，固亦不失爲一良法。雖然，吾儕慎勿忘格林威爾之格言：『畫我須是我。』吾儕如忠於史者，則斷不容以己意絲豪增減古人之妍醜，尤不容以名實不相副之解釋，致讀者起幻蔽。此在百學皆然，而在政治思想一科，更直接有『生於其心害於其政』之弊，吾儕所最宜深戒也。此其二。

此兩種態度，吾能言之而不能躬踐之。吾少作犯此屢矣；今雖力自振拔，而結習殊不易盡。雖然，願吾同學勿吾效也。

今當言吾書之範圍：依吾之理想，欲著一部真有價值的中國政治思想史，總須將前文所舉四類資料全部分貫穴鑄鑄之，費兩三年精力，成一三四十萬言以上之著作，庶幾有當。今在此與諸君僅爲三個月之講習，講義隨編隨發，勢不能作此大舉。故將第三類資料殆完全拋棄，第二第四類僅擷要作補助，而專集中精力於第一類資料。坐是之故，雖名爲中國政治思想史，實則敘述先秦思想什居其七。嚴格論之，實當名爲先秦政治思想史，其涉及漢唐以後者，不過附庸

餘論。所以然者，以思想家的資格創造思想，惟先秦諸哲獨擅其能。故根據第一類資料以著書，入漢遂闐然無色。史實如此，末如之何也。然此不足爲完書，自不待言。吾冀他日或有力續成之；吾尤望吾同學中倘有人全部改作之！

前所列三種研究法，本書第二的時代第三的宗派兩種並用。全書大略以時代爲次，惟春秋戰國間各國學派壁壘鮮明，爲欲表出各派特色故，對於儒墨道法四家以派別相從，其不名一家者則附於後焉。第一種的問題方法與本書範圍不宜，故不用。惟問題之重要而有趣者，時或爲簡單的貫串敘述，附錄各章節之末。

（附言）本書講述伊始，其組織計畫本如右。嗣以時間不敷且復嬰病，故將漢以後全部閣舍，並改正其名曰先秦政治思想史矣。此文不復改正，以存經過之跡云爾。

十二年一月再版自記。

前論

第一章 時代背景及研究資料

我國政治思想，自孔老墨三聖以後，始畫然標出有系統的主張，成爲一家言，前此則斷片的而已。雖然，後起的學說，必有所憑藉，然後能發揮光大。故欲知思想淵源，非溯諸三聖以前不可。本章所敘述者，起唐虞以迄春秋中葉。此時代又當大別爲三期：

第一，部落期。唐虞迄殷末約千餘年。

第二，封建期。西周約三百年。

第三，霸政期。周東遷後至孔子出生前約二百年。

第一期，部落分立，大部落之首長謂之元后，小者謂之羣后。元后或稱帝或稱王，其實與羣后地醜德齊，不過名義上認爲共主。每部落人數似甚少，其生活

似甚簡單，其智識似未脫半開之域。因地廣人稀之故，各部落相互的鬪爭，似不甚烈。其間以夏商兩朝保持元后資格最久。而唐虞周之先後三朝，實亦千餘年間以羣后資格同時存在。

第二期，周以西方一小部落，崛起代殷爲元后。有大政治家周公者，立大規畫以統一當時之所謂天下。「滅國五十」分封子弟及功臣使與舊部落相錯，而周室以邦畿千里筦其樞，形成有系統的封建政治。其時各部落民智本已日闢，而周公復『監於二代』，『制禮作樂』，實行其保育政策。故宗周文化，號稱極盛。所封建之國，以巡狩及朝覲等關係，常受中央指揮以增長其文化。百餘年後，政令漸衰，諸侯不共，宗周卒爲一異族名犬戎者所滅。

第三期，以封建之結果，各地方分化發展，如齊、晉、魯、衛、宋、鄭等國，各自樹立。一面許多異民族——即當時所謂夷狄者，亦皆有相當的進步，紛起與諸夏抗衡。就中如秦、楚等，尤爲特出，於是文化成爲多元的。諸大國盛行兼并，不惟夏商

以來之部落不能圖存，卽周初所建屏藩，亦鮮克保。於是封建之局破，各國以聯盟的形式互相維繫，而強有力之二三國爲之盟主，形成所謂霸政者。在霸政之下，各國以會盟征伐等關係，交通盛開，文化亦以益濬。而各國以內部發達之結果，產生一種特別智識階級，遂成爲貴族政治。此期中之政治組織，雖各國不盡從同；然大率皆由少數貴族以合議制（？）行之。其間最著名之政治家，其所設施能詒後代以甚大之影響者，有齊之管仲與鄭之子產。

吾儕欲研究此三期之政治思想，當據何等資料耶？第一期可據者最少，自不待言。孔子欲觀夏道，殷道親詣其遺裔杞宋二國，而慨歎於文獻不足徵，則其史料之乏可想見，而前乎此者益可想見。後世讖緯諸書言三皇五帝事甚多，皆秦漢間陰陽家言，矯誣不可信。大小戴兩禮記，屢言夏殷制，亦儒家後學推定之文。孔子明言不足徵者，而其徒能徵之，誕矣。第二期資料宜較多，實亦不然。除羣經外，惟逸周書六十篇，然亦真贋參半。蓋當時簡冊流傳不易，雖有記載，傳

後者希也。第三期資料，當時或甚豐富。自秦始皇焚「諸侯史記」，蕩然無復餘。

惟從左傳國語史記中見其什一耳。今將此三期研究資料列舉如下：

一、詩經。此書最可信。其中屬於第一期者惟商頌五篇；屬於第三期者約三四十篇；其餘二百餘篇，大率皆屬於第二期。書中具體的表現政治思想者不甚多，惟於研究時代背景最有關係。

二、尚書。今本五十餘篇，其一部分爲東晉人偽造，真者二十八篇而已。今本尚

者失真

其中虞夏書四篇，商書五篇，屬第一期；又周書中秦誓一篇屬第三期，餘

十八篇之周書，皆屬第二期。此書爲研究商周兩代政治思想唯一之寶典。

惟虞夏書堯典皋陶謨禹貢三篇，似出後人追述，內中一部分應屬於第三

期思想之系統。

三、易卦辭爻辭。

易經中此一部分，爲第二期作品；

繫辭傳所謂「當殷之末

世周之盛德」也。其中表現政治思想者甚少；惟子細搜剔，可藉覘時代意

識之一部。

四、儀禮。此書爲第二期或第三期作品。但與政治思想關係甚淺。

五、逸周書。內中十餘篇，略推定爲第二期作品，餘則戰國及漢人竄入。其真

之一部分，應認爲與尙書有同等價值。內所含政治思想頗多。

六、國語及左傳。二書相傳爲左丘明所作，左丘明相傳爲孔子弟子，然左傳有

戰國以後語，似作者年代尙應稍後。又司馬遷所見只有國語，其左傳乃西

漢末晚出，似是將國語割裂而成，又間有僞文竄入。要之此兩書宜作一書

讀。其書爲春秋末年或戰國初年人所著，記西東二周史蹟，而春秋時尤詳，

實研究第三期政治狀況及政治思想唯一之良著也。其中追述第一二期

事蹟者亦較可信憑。

七、史記。漢司馬遷所著。書中關於春秋以前之記載，大率取材於尙書國語。

其間有出入者，宜分別審擇。

八、其他百家語。先秦諸子及戴記中關於春秋以前事語之記述尙不少。吾儕對於此等資料信任之程度，第一，須辨原書之真僞，其僞者宜絕對排棄。第二，雖眞書所稱道，仍須細加甄別；因先秦著作家託古之風甚熾也。

此外此時代之資料最成問題者有二書：

一、周官。亦稱周禮。後儒多稱爲周公致太平之作。然其書西漢末晚出。當時學者多指爲僞品，近代疑議益滋。據吾儕所推斷，其必非周公作，蓋成信讞；然謂全部爲漢人贋託，抑又不類。意其中一部分或爲西周末厲宣時代制度，一部分則春秋戰國時列國所行；漢人雜糅此二者，而更附益其一部分。此不過吾儕所想像，未敢徵信。卽爾，而此三部分之分析抉擇，亦大非易。故此書資料雖多，宜從割愛。或別著一篇，題曰「表現於周官中之政治思想」，庶不矣闕疑傳信之誼也。

二、管子。今本管子八十六篇，蓋劉向所校中祕書之舊。自司馬遷以來，卽認

爲管仲所作。然中多記管仲死後事，且以思想系統論，其大部分必爲戰國末葉作品無疑。最多則牧民山高乘馬等篇篇首或有一兩段傳管仲口說耳。要之管仲人物之價值，不在其爲學者而在其爲政治家，若以彼與尹文、韓非同視，斯大誤矣。本書言政治思想精到處甚多；只能歸入戰國法家之林，不應以入本時代也。書中敘管仲政績亦多鋪張，不可盡信。無已，則取其與國語相出入者信之可耳。

本篇所採資料，以詩經尙書國語左傳爲主，而慎擇其餘，庶幾可以寡過云爾。

第一章 天道的思想

凡國家皆起源於氏族，族長爲一族之主祀者；同時卽爲一族之政治首長，以形成政教合一的部落。宇內古今各國之成立，莫不經過此階級，中國亦其一例也。記中國最初之社會組織者，當以國語楚語觀射父之言爲近真。其言曰：

『古者民神不雜。民之精爽不攜貳者；而又能齊肅衷正；其知能上下比義；其聖能光遠宣朗；其明能光照之；其聰能聽徹之；如是則明神降之。在男曰覲，在女曰巫。是使制神之處位次主，而爲之牲器時服。而後使先聖之後之有光烈，而能知山川之號，高祖之主，宗廟之事，昭穆之世，……而敬恭明神者以爲之祝。使名姓之後，能知四時之生，犧牲之物，……壇場之所，上下之神，氏姓之出，而心率舊典者爲之宗。於是乎有天地神民類物之官，謂之五官。各司其序，不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有明德。……』

吾儕今日讀此，孰不以巫覲祝宗等爲不足齒之賤業。殊不知當時之「巫」實全

部落之最高主權者；其人「聰明聖智」而「先聖之後」「名姓之後」皆由彼所「使」以供其職；而所謂「五官」者，又更在其下。蓋古代政教合一之社會，其組織略如此。彼時代殆無所謂政理想。藉曰有之，則神意必其鵠也。

其時之神，一耶多耶？以理度之，蓋爲多神。

觀文中「上下之神氏姓所出」一語，則知其神純屬「擬人」者，且徧於上下，其族孔繁。然而此

種思想幾經洗鍊蛻變，至有史時代，而最高一神之觀念已漸確立。其神名之曰天曰上帝。於是神意政治進爲天意政治。吾得名之曰天治主義。

關於天之觀念，亦隨時代而進化。古代之天，純爲「有意識的人格神」直接監督一切政治。此種觀念，在古籍中到處表現。如詩經：

『皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。』

皇矣

楚語所述，謂少昊前制度如此。少昊時，九黎亂德，破壞此制，顛頊修復之。其後三苗又破壞此制，堯修復之云云。雖屬神話，然古代我族與苗族之爭，實含有宗教戰爭的意味，可於此略窺消息也。

「有周不顯，帝命不時。」文王陟降，在帝左右。
王文

「其香始升，上帝居歆。」胡臭亶時，后稷肇祀。
民生

「帝省其山，柞棫斯拔，松柏斯兌，帝作邦作對……帝謂文王，無然畔援，無然歆

羨……」
矣皇

如書經：

「苗民弗用靈……惟作五虐之刑……殺戮無辜……上帝監民，罔有馨香德，

刑發聞惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下……皇帝

清問下民，鰥寡有辭于苗……上帝不蠲，降咎于苗。苗民無辭于罰，乃絕厥世。

……」
刑呂

「聞于上帝，帝休。天乃大命文王，殪戎殷。」
語康

「夫知保抱攜持厥婦子，以哀籲天……嗚呼！天亦哀於四方民，其眷命用懋。」
語召

兩經中若此類文字甚多，其詳具如下文「附錄一」所列舉。要之古代思想，極

爲素樸，其對於天之觀念，與希伯來舊約全書所言酷相類。天有感覺有情緒有意志，與人無殊；常直接監察或指揮人類之政治行動。若此者亦得名之曰具象的，且直接的天治主義。

人類理智日進，此種素樸思想不足以維繫，於是天之觀念，逐漸醇化而爲抽象的。所謂『維天之命於穆不已』之詩維天之命所謂『上天之載無聲無臭』王文所謂『穆穆在上明明在下灼于四方』刑書呂諸如此類，其所謂天者，已漸由宗教的意味變爲哲學的意味。而後世一切政治思想之總根核，卽從此發軔。

此明明穆穆之抽象的天，何由與吾儕人類生關係耶？吾先民以爲宇宙間有自然之大理法爲凡人類所當率循者，而此理法實天之所命。烝民之詩曰：

『天生蒸民，有物有則。民之秉彜，好是懿德。』民烝

孟子釋之曰：『有物必有則，民之秉彜也。故好是懿德。』再以今語釋之，則謂凡一切現象，皆各有其當然之法則，而人類所秉之以爲常也。故人類社會唯一之

義務在

『順帝之則』皇矣

然則所謂『帝之則』者如何能示現於吾儕耶？其在書洪範曰：

『我聞在昔，鯀堙洪水，汨陳其五行。帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。鯀則殛死，禹乃代興。天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敘。』洪範

右所說者，恰如舊約書中摩西在西奈山上

受十戒於上帝。其爲神話的而非歷史的，自無待言。雖然，此神話在國民思想上有絕大意味焉。蓋「人格神」與「自然法」一致之觀念從此確立。申言之，則宗教的「神」成爲哲學的「自然化」也。周語述王子晉之言曰：

『伯禹釐改制量，象物天地，比類百則，儀之于民，而度之於羣生……克厭帝心。皇天嘉之，胙以天下。』

尚書洪範鄭康成注云：『洪範，大典也。』
以今語釋之，卽宇宙大法則的意味。
古籍中有系統的哲理譚，此篇爲最古者之一。

此正釋洪範語意。『比類百則，儀之于民。』即『帝則』之假手於人以實現也。

此觀念最圓滿表示者，如尙書皋陶謨所說：

『……天工人其代之。天敘有典，勅我五典

五惇哉。天秩有禮，自我五禮有庸哉。……天

命有德，五服五章哉。天討有罪，五刑五用哉。

政事，懋哉懋哉。』

則也，範也，敘也，秩也，皆表自然法則之總相。因則而有彝，因範而有疇，因敘而有典，因秩而有禮，則自然法則之演爲條理者也。此總相即後此儒家道家之所謂道，其條理，則後此儒家之所謂禮，法家之所謂法也。而其淵源則認爲出於天。前此謂有一有感覺有情緒有意志之天直接指揮人事者，既而此感覺情緒意志，化成爲人類生活之理法，名之曰天道，公認爲政治所從出而應守。若此者，吾名之曰抽象的天意政治。

皋陶謨爲今文二十八篇之一，其爲孔子以前之真經固無問題。然吾輩頗疑所謂虞夏書者實周以後所追述。茲事吾將別有論列。故此所引者，應認爲商周間一種進步的思想。

附錄一 天道觀念表現於詩書兩經者

乃命羲和，欽若昊天……敬授民時。（堯典）

肆類于上帝，禋于六宗，望于山川，徧于羣神。（同上）

欽哉，惟時亮天功。（同上）

天工人其代之。天敍有典，勅我五典五惇哉。天秩有禮，自我五禮有庸哉……天命有德，五服五章哉。

天討有罪，五刑五用哉……（皋陶謨）

天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威。（同上）

惟動丕應，僭志以昭受上帝。天其申命用休。（益稷）

非台小子，敢行稱亂。有夏多罪，天命殛之……夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正……爾尙輔予一人，致天之罰。（湯誓）

之罰。（湯誓）

先王有命，恪謹天服。（盤庚上）

予迓續乃命於天。（盤庚中）

惟天監下民，典厥義。降年有永有永，非天天民，民中絕命。民有不若德，不聽罪，天既孚命正厥德，乃

曰其如台。（高宗彤日）

天既訖我殷命……故天棄我，不有康食。不虞天性，不迪率典。今我民罔弗欲喪。曰：天曷不降威……
王曰：我生不有命在天？祖伊反，曰：嗚呼！乃罪多參在上，乃能責命于天？（西伯戡黎）

天毒降災荒殷邦（微子）

惟天陰隲下民，相協厥居……我聞在昔，鯀堙洪水，汨陳其五行。帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。

鯀則殛死，禹乃嗣興。天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸斁（洪範）

天降割于我家，不少延……其有能格知天命……予不敢閉于天降威用（大誥）

予惟小子，不敢替上帝命。天休于寧王，與我小邦周……今天其相民，矧亦惟卜用。嗚呼！天明畏，弼我

丕丕基（同上）

天闕恣我成功，所予不敢不極率寧王圖事……天棗忱辭，其考我民……天亦惟用勤恣我民（同上）

迪知上帝命。越天棗忱，爾時罔敢易法。矧今天降戾于周邦……爾亦不知天命不易（同上）

天惟喪殷……天亦惟休于前寧人……天命不僭（同上）

我西土惟時怙冒，聞于上帝。帝休。天乃大命文王殪戎殷（康誥）

天畏棗忱，民情大可見（同上）

亦惟助王宅天命，作新民（同上）

天惟與我民彝大泯亂。(同上)

爽惟天，其罰殛我，其不怨。凡厥罪，無在大，亦無在多；矧曰其宥顯聞於天。(同上)

惟天降命，肇我民。(酒誥)

越殷國滅無穰，弗惟德馨香祀登聞于天……庶羣自酒，腥聞于上。故天降喪于殷，罔愛于殷……天非

虐，惟民自速辜。(同上)

皇天既付中國民越厥疆土于先王。(梓材)

皇天上帝，改厥元子。(召誥)

天既遐終大邦殷之命，茲殷多先哲王在天……夫知保持，携持厥婦子，以哀籲天……天亦哀于四方民，

其眷命用懋。(同上)

有王雖小，元子哉……王來紹上帝，自服于中土。且曰，其作大邑，其自時配皇天。(同上)

若生子，罔不在厥初，生自餘哲命。今天其命哲命吉凶命歷年……王其德之用，祈天永命。(同上)

王如弗敢及天，基命定命……公不敢不敬天之休。(洛誥)

旻天大降喪于殷。我有周佑命，將天明威，致王罰，敕殷命終于帝。肆爾多士，非我小國敢弋殷命，惟天

不畀，允罔固亂……惟帝不畀，惟我下民秉爲，惟天明畏。我聞曰，上帝引逸，有夏不適逸，則惟帝降格，嚮

于時夏，弗克庸帝，大淫，洩有辭。惟時天罔念聞，厥惟廢元命降致罰。乃命爾先祖成湯革夏……亦惟天不建，保乂有殷，殷王亦罔敢失帝，罔不配天其澤。在今後嗣王，誕罔顯于天……罔顧于天，顯民祗，時惟上帝不保，降若茲大喪……今惟我周王丕靈承帝事。有命曰：割殷，告敕于帝……予亦念天，卽于殷大戾……非我一人奉德不康寧，時惟天命無違（多士）。

天命不易，天難諶（君奭）。

我聞在昔，成湯既受命，時則有若伊尹格于皇天……在大戊，時則有若伊陟、臣扈格于上帝……故殷禮陟配天，多歷年所（同上）。

在昔上帝割，申勸寧王之德，其集大命于厥躬……乃惟時昭文王，迪見冒聞于上帝，惟時受有殷命哉。

（同上）

惟帝降格于夏。有夏誕厥逸……不克終于帝之迪……厥圖帝之命不克開于民之麗，乃大降罰，崇亂有夏……天惟時求民主，乃大降顯休命于成湯，刑殄有夏……今至于爾辟，弗克以爾多方享天之命……非天庸釋有夏，非天庸釋有殷。乃惟爾辟以爾多方大淫圖天之命……天惟五年須暇之子孫，誕作民主，罔可念聽，天惟求爾多方，大動以威，開厥顧天。惟爾多方，罔堪顧之。惟我周王……克堪用德，惟典神天。天惟式教我用休，簡畀殷命，尹爾多方（多方）。

民興胥漸，泯泯莽莽……方告無辜于上。上帝監民，罔有馨香德，刑發聞惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威。（呂刑）

上帝不蠲，降咎于苗。苗民無辭于罰，乃絕厥世。（同上）

以上書經

昊天不備，降此鞠凶。昊天不惠，降此大戾。

不弔昊天，亂靡有定。式月斯生，俾民不寧。

昊天不平，我王不寧；不懲其心，覆怨其正。（節南山）

下民之孽，匪降自天。噂沓背憎，職競由人。

天命不徹，我不敢效我友自逸。（十月之交）

浩浩昊天，不駿其德；降喪饑饉，斬伐四國。昊天疾威，弗慮弗圖。舍彼有罪，既伏其辜；若此無罪，淪胥以

鋪。

如何昊天，辟言不信。如彼行邁，則靡所臻。凡百君子，各敬爾身。胡不相畏，不畏于天。（雨無正）

昊天疾威，敷于下土。謀猶回遹，何日斯沮。（小旻）

各敬爾儀，天命不又。（小宛）

悠悠昊天曰父母且。無罪無辜，亂如此慄。昊天已威，予慎無罪。昊天泰慄，予慎無辜。（巧言）

明明上天，照臨下土。（小明）

文王在上，於昭于天。周雖舊邦，其命維新。有周不顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右。

殷之未喪師，克配上帝。宜鑒于殷，駿命不易。

上天之載，無聲無臭，儀刑文王，萬邦作孚。（文王）

明明在下，赫赫在上，天難忱斯，不易維王，天位殷適，使不挾四方。

維此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿懷多福，厥德不回，以受方國。

有命自天，命此文王……篤生武王，保右命爾，變伐大商。

殷商之旅，其會如林……上帝臨汝，無貳爾心。（大明）

皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫……上帝耆之，憎其式廓。乃眷西顧，此維與宅。

帝省其山，柞械斯拔，松柏斯兌。帝作邦作對，自大伯王季。

維此王季，帝度其心……比于文王，其德靡悔，既受帝祉。

帝謂文王，無然畔援，無然歆羨，誕先登于岸。

帝謂文王，予懷明德，不大聲以色……不識不知，順帝之則。（皇矣）

下武維周，世有哲王。三后在天，王配于京。（下武）

厥初生民，時維姜嫄。生民如何，克禋克祀。以弗無子，履帝武敏歆……

……其香始升，上帝居歆，胡臭亶時。

上帝板板，下民卒瘁……

天之方難，無然憲憲；天之方蹶，無然泄泄……天之方虐，無然譴譴……天之方憐，無爲夸毗……

敬天之怒，無敢戲豫；敬天之渝，無敢馳驅。昊天曰明，及爾出王；昊天曰旦，及爾游衍。（板）

蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生烝民，其命匪諶。靡不有初，鮮克有終。

匪上帝不時，殷不用舊……曾是莫聽，大命以傾。（蕩）

昊天上帝，則不我遺……昊天上帝，寧俾我遜……昊天上帝，則不我虞……瞻卬昊天，云如何里……瞻

卬昊天，曷惠其寧。（雲漢）

天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。（烝民）

昊天疾威，天篤降喪……民卒流亡，我居圉卒荒。天降罪罟，蟊賊內訌……實靖夷我邦。（召旻）

維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。（維天之命）

天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。（天作）

昊·天·有·成·命，二·后·受·之。（昊天有成命）

畏·天·之·威，于·時·保·之。（我將）

時·邁·其·邦，昊·天·其·子·之。（時邁）

思·文·后·稷，克·配·彼·天……貽·我·來·牟，帝·命·率·育。（思文）

明·昭·上·帝，迄·用·康·年。（臣工）

敬·之·敬·之，天·維·顯·思。命·不·易·哉。無·曰·高·高·在·上，陟·降·厥·士，曰·監·在·茲。（敬之）

天·命·玄·鳥，降·而·生·商。宅·殷·土·芒·芒，古·帝·命·武·陽，正·域·彼·四·方。（玄鳥）

帝·命·不·違，至·于·湯·齊。湯·降·不·遲，聖·敬·日·躋。昭·假·遲·遲，上·帝·是·祇。帝·命·式·于·九·圍。（長發）

天·命·降·監，下·民·有·嚴。不·僭·不·濫，不·敢·怠·遑。（殷武）

以上詩經

附錄二 天道觀念之歷史的變遷

愈古代則人類迷信的色彩愈重，此通例也。細讀詩書兩經，案其年代，其對於

天道觀念變遷之跡，蓋略可見。商周之際，對於天之寅畏虔恭，可謂至極。如

書之高宗彤日，西伯戡黎，大誥，康誥，多士，多方，詩之文王，大明，皇矣等篇，儼然與舊約之中命記同一口吻。迨幽厲之交，宗周將亡，詩人之對於天，已大表其懷疑態度。如『昊天不備』，『昊天不惠』，『昊天不平』，山節南『天命不徹』，之十月『浩浩昊天，不駿其德』，『昊天疾威，弗慮弗圖』，『如何昊天，辟言不信』，正兩無『昊天泰憮，予慎無辜』，『天之方難』，『天之方蹶』，『天之方虐』，『天之方儻』，板『疾威上帝，其命多辟』，蕩『昊天上帝，寧俾我遯』，『瞻印上帝，曷惠其寧』，漢雲諸如此類，對於天之信仰，已大搖動。蓋當喪亂之際，疇昔福善禍淫之恒言，事實上往往適得其反。人類理性，日漸開拓，求其故而不得，則相與疑之。故春秋時一般思想之表現於左傳者，已無復稱說天意之尊嚴。其事理之不可解者，則往往歸諸鬼神術數。而有識之士，益不屑道。子產斥裨竈之言曰：

左昭
十八

『天道遠，人道邇。非所及也，何以知之？竈焉知天道？是亦多言矣，豈不或信？』

此論可以代表當時賢士大夫之心理矣。及老子用哲學家眼光，遂生出極大膽的結論，所謂：

『天地不仁，以萬物爲芻狗。』

此語驟讀，若甚駭人。其實視詩人之斥天爲不惠，不平，不徹，不駿其德，辟言不信，其命多辟……者，曾何以異此無他，神權觀念，惟適用於半開的社會。其不足以饜服春秋戰國時之人心，固其所也。孔子持論最中庸，亦云：

『先天而天弗違。』易文

與古代傳統的天道觀念，抑大別矣。惟墨子純爲一宗教家，毅然復古。諸篇所說，確爲商周以前思想。而此論已不復能適用於當時之社會。及戰國末而人智益進，荀子遂大聲疾呼，謂：

『大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？』天論

此實可謂人類對於天之獨立宣言，非惟荀子，當時一般思想家之觀念，殆皆如

是矣。其後，董仲舒又採墨氏天志論以釋儒家言，其著書專言『天。人。相。與。之。際。』兩漢學者，翕然宗之。此爲天道說之第二次復古運動。然與方士派之鬼神術數說轉相雜糅，其在學問上之價值，亦愈低落矣。千年間關於此事之思想變遷略如此。下文述各家學說時當別有所論列。今欲學者對於本問題先獲有較明瞭的觀念，輒類舉其梗概如右。

第三章 民本的思想

天的觀念與家族的觀念互相結合，在政治上產生出一新名詞焉，曰「天子」。天子之稱，始於書經之西伯戡黎，次則洪範。次則詩經雅頌中亦數見。

曰：

「天子作民父母，以爲天下王。」

此語最能表出各代「天子」理想之全部。天子者即天之子，詩所謂「昊天其子

之」也。一面爲天之子，一面又爲民之父母，故詩亦曰：「豈弟君子，民之父母。」有

此天子以「格於上下」堯典文而爲之媒介，遂以形成「天人相與」之大家族，此古

代政治上之最高理想也。邃古之「巫覡政治」，不過憑附一人以宣達天意，政治

完全隸屬於宗教之下。此種「天子政治」，則認定一人以執行天意，故曰：「天工

人其代之。」天而有代理人，則政教分離之第一步也。若此者，吾名之曰間接

的天治主義。

然則天子與人民爲相對的階級耶？是又不然。召誥之言曰：『皇天上帝，改

厥元子。』元子者何？衆子之長也。人人共以天爲父，而王實長之云爾。元子而常常可以改，則元子與衆子之地位原非絕對的。質言之，則人人皆可以爲天子也。此種人類平等的大精神，遂爲後世民本主義之總根芽。

元子誰改之，自然是天改之。天既有動作，必有意志。天之意志何從見託民意以見。此卽天治主義與民本主義之所由結合也。書經中此種理想，已表示得十分圓滿。如：

『天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威。』舉陶

『天視自我民視；天聽自我民聽。』秦誓逸文

『天畏棗忱，民情大可見。』誥康

公羊傳云：『謂爲天之子也可，謂爲母之子也可。尊者取尊稱焉，卑者取卑稱焉。』此謂人人皆天之子，而王者以尊故專用此名表之云爾。此可爲召誥元子義之注脚。

『民之所欲，天必從之。』秦誓逸文左
襄三十一引

天子爲天之代理人，在天監督之下以行政治，則本來之最高主權屬於天，甚明。

然此抽象的天，曷由能行使其監督耶？吾先民以爲天之知聰明能視聽，皆假塗

於人民以體現之。民之所欲惡，即天之所欲惡。於是論理之結果，不能不以人

民爲事實上之最高主權者。故此種「天子政治」之組織，其所謂天者，恰如立憲

國無責任之君主；所謂天子者，則當其責任內閣之領袖。天子對於天負責任，而

實際上課其責任者，則人民也。晉師曠之言曰：

『天生民而立之君，使司牧之，勿使失性……天之愛民甚矣，豈其使一人肆於

民上……』左
十四

此言君主責任之義，最爲痛切明白。而天意既以民意爲體現，則君主亦自當以

對民責任體現其對天責任。古籍中表示此思想者甚多。如堯之於舜，舜之於

禹，皆告以『天之曆數在爾躬』，而又云『四海困窮則天祿永終』。論語
堯曰盤庚言『恭

承。民。命。『召誥言「顧畏民艱」皆對於人民積極負責任之精神也。

君主不能踐其責任則如之何？人民例得起而易置之，是即體現天意以「改厥元子」也。此種理想，尙書，湯誓，大誥，多方等篇言之最詳。後此孔孟之徒，主張革命爲人民正當權利，其思想實淵源於此。

革命不可常也。然則平時所以體現民意者奈何？我先民則以採納輿論爲

不二法門。所謂『史載書，警陳詩，工誦箴諫，士傳言，庶人謗』……等等，皆輿論

機關也。古代賢士大夫，蓋絕對主張言論自由。故周厲王監謗，召穆公非之曰：

『防民之口，甚於防川……夫民慮之於心而宣之於口，成而行之，胡可壅也？』

語周

鄭人游於鄉校以議執政，或勸子產毀校。子產曰：

『夫人朝夕退而遊焉以議政之善否。其所善者吾則行之，其所惡者吾則改

之，是吾師也。若之何毀之？』左襄三十二

此皆尊重輿論之明訓也。然亦非謂輿論當絕對的盲從。左傳曾記欒書一段

談話如下：

『或謂欒武子曰：聖人與衆同欲，是以濟事。子盍從衆。子爲大政，將酌於民者也。……商書曰：三人占，從二人。衆故也。』武子曰：善鈞從衆。夫善衆之主

也。』左成
六

讀此一段，可以知吾先民對於「多數取決之制度」作何等觀念。多數取決，爲現代議會政治一鐵則，良無他道足以易之。然謂多數所贊者必與國利民福相應，則按諸理論與徵諸史蹟而皆有以明其不然也。欒書之言謂：兩善相均，則從衆果能如此，真可以現出理想的好政治。獨惜言之易而行之難耳。

古代之民本主義，曾否實現？用何種方法實現？實現到若何程度？今皆難確言。盤庚有『王命衆悉至于庭』語。大誥多士多方等篇，一讀而知爲周公對羣衆之演說辭。以此推之，或如希臘各市府之「全民會議」。蓋古代人少，實有此可

能性也。洪範所謂『謀及庶人』殆遵此道。周官小司寇條下云：

『掌外朝之政，以致萬民而詢焉。』一曰詢國危，二曰詢國遷，三曰詢立君。

周官雖不可盡信，然此制似屬古代所常行。蓋左傳及他書，尚屢見其跡。『衛

靈公將叛晉，朝國人問焉。』曰：『若衛叛晉，晉五伐我，病何如矣？』皆曰：『五伐我

我猶可以能戰。』曰：『然則如叛之？』……』左定「吳之入楚也，陳懷公朝國人問焉。

曰：『欲與楚者右，欲與吳者左。』……』左哀此皆詢國危之例也。『晉惠公爲俘

於秦，使呂飴甥朝國人……』告曰：『孤雖歸，辱社稷矣。其卜貳圜也。』衆皆哭。』

左僖『周王子朝之難，晉侯使士景伯蒞問周故。』士伯立于乾祭而問於介衆。』

左昭二此皆詢立君之例也。前所舉盤庚將遷殷，『命衆悉至于庭。』又孟子稱太

王將遷岐，『屬其耆老而告之。』此皆詢國遷之例也。由此觀之，古代人民，最少

對於此三項大政，確有參與之權利。此種方法，在人口稍多的國家，當然不可行。

故戰國以後，無得而稽焉。要而論之，我先民極知民意之當尊重，惟民意如何。

而始能實現，則始終未嘗當作一問題以從事研究。故執政若違反民意，除卻到惡貫滿盈羣起革命外，在平時更無相當的制裁之法。此吾國政治思想中之最大缺點也。

附錄三 民本思想之見於書經國語左傳者

皋陶曰，都在知人，在安民……安民則惠，黎民懷之。（皋陶謨）

天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威。（同上）

盤庚遷于般，民不適有居，率籲衆慙，出矢言。曰，我王來，既爰宅於茲。重我民，無盡劉，不能胥匡以生。

……盤庚數于民，由乃在位……（盤庚）

古我前后，罔不惟民之承。（同上）

朕及篤敬，恭承民命，用永地于新邑。（同上）

今我民罔不欲喪。曰，天曷不降威，大命不摯？（西伯戡黎）

皇建其有極，斂時五福，用敷錫厥庶。民惟時厥庶，民于汝極。（洪範）

天子作民父母，以爲天下王。（同上）

汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人……（同上）
庶民惟星。星有好風，星有好雨。（同上）

天棗忱辭，其考我民。（大誥）

惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸、
祗威、威顯民。（康誥）

天畏棗忱，民情大可見……亦惟助王宅天命，作新民。（同上）

其不能誠于小民，今休。王不敢後，用顧畏于民。曷（召誥）

凡民惟曰不享，惟事其爽侮。（洛誥）

惟我下民，秉爲惟天明畏。（多士）

其在祖甲，不義惟王，舊爲小人，作其卽位，爰知小人之依。能保惠于庶民，不敢侮鰥寡。（無逸）

厥或告之曰：小人怨汝詈汝，則皇自敬德。厥愆曰：朕之愆。（同上）

以上書經

人視水見形，視民知治不。（史記殷本紀引湯誥）

民非后無能胥以寧，后非民無以辟四方。（禮記表記引大甲）

天視自我民視，天聽自我民聽。（孟子引泰誓）

民之所欲，天必從之。（左襄三十一引泰誓）

衆非元后何戴，后非衆無以守邦。（周語引夏書）

民善之，則畜也；不善之，則讎也。（呂氏春秋適威篇引周書）

以上逸書

商王帝辛，大惡于民。庶民弗忍，欣戴武王，以致戎于商牧。是先王非務武也，勤恤民隱而除其害也。

（周語記祭公謀父語）

防民之口，甚於防川。川壅而潰，傷人必多，民亦如之。是故爲川決之使導，爲民者宣之使言……夫民

慮之於心而宣之於口，成而行之，胡可壅也？若壅其口，其與能幾何？（周語記召公語）

先王知大事之必以衆濟也，故祓除其心以和惠民。（周語記內史過語）

諺曰：獸惡其網，民惡其上。書曰：民可近也而不可上也……是則聖人知民之不可加也，故王天下必先

諸民，然後庇焉。（周語記單襄公語）

天所崇之子孫，或在畎畝，由欲亂民也。畎畝之人或在社稷，由欲靖民也。（周語記太子晉語）

成王不敢康，敬百姓也。（周語記叔向語）

民不給，將有遠志，是離民也……將民之與處而離之……則何以經國？（周語記單穆公語）

民所曹好，(韋注，曹羣也)鮮其不濟也。其所曹惡，鮮其不廢也。故諺曰：衆心成城，衆口鑠金。(同上)

晉人殺厲公，邊人以告。(魯)成公在朝。公曰：臣殺其君，誰之過也？大夫莫對。里革曰：君之過也。夫君

人者，其威大矣；失威而至於殺，其過多矣。且夫君也者，將牧民而正其邪者也。若君縱回而棄民事：

：將安用之？桀奔南巢，紂踣于京，厲流于斃，幽滅于戲，皆是術也。(魯語)

昔者之伐也，起百姓以爲百姓也。是以民能欣之，故莫不盡忠極勞以致死。(晉語記史蘇語)

民之有君，以治義也。義以生利，利以豐民。若之何其民之與處而棄之也？(晉語記里克語)

長民者無親，衆以爲親。(晉語)

民天之生也。知天必知民矣。(楚語記子革語)

以上國語

國將興，聽於民。將亡，聽於神。(莊三十二記史記語)

或謂欒武子曰：聖人與衆同欲，是以濟事。子盍從衆。子大爲政，將酌於民者也。……商書曰：三人占，從

二人，衆故也。武子曰：善鈞從衆。夫善衆之主也。……(成六)

師曠侍於晉侯。晉侯曰：術人出其君不亦甚乎？對曰：或者其君實甚。良君將賞善而刑淫，養民如子，

蓋之如天，容之如地。民奉其君，愛之如父母，仰之如日月，敬之如神明，畏之如雷霆，其可出乎？夫君神之

主而民之望也。若困民之生，匱神乏祀，百姓絕望，社稷無主，將安用之？弗去何爲？天生民而立之，君使司牧之，勿使失性。有君而爲之，使師保之，勿使過度……史爲書，瞽爲詩，工誦箴諫，大夫規誨，士傳言。庶人謗，商旅于市，百工獻藝……諫失常也。天之愛民甚矣。豈其使一人肆於民上，以從其淫而棄天地之性，必不然矣。（襄十四）

夫上之所爲，民之所歸也。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，乃其所也，又可禁乎？（襄二十一記臧武仲語）

君民者豈以陵民？社稷是主。臣君者豈爲其口實？社稷是養。（襄二五晏嬰語）

鄭人游于鄉校以議執政。然明謂子產曰：毀鄉校如何？子產曰：何爲？夫人朝夕退而遊焉，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。若之何毀之……（襄三十二）

好惡不愆，民知所適，事無不濟。（昭十五記叔向語）

鄭子產作丘賦，國人謗之……子寬以告。子產曰：何害？苟利社稷，死生以之。吾聞爲善者不改其度，故能有濟也。民不可遷，度不可改。詩曰：禮義不愆，何恤於人言？吾不遷矣。（昭四）

子產有疾，謂子太叔曰……唯有德者能以寬服民，其次莫如猛。夫火烈，民望而畏之，故鮮死焉。水懦，弱，民狎而翫之，故多死焉。（昭二十）

以上左傳

據上所列舉以校其年代，則知商周以前，民本主義極有力，西周之末尙然。東遷以後漸衰，至春秋末幾無復道此者。此固由霸政驟興之結果。抑亦當時貴族常濫用民意以傾公室，故不爲賢士大夫所許。觀晏嬰叔向之論齊晉貴族，子家之論魯貴族，可見矣。

晏嬰叔向語見左傳昭三年

子家語見昭二十五年

第四章 政治與倫理之結合

前既言之矣：凡國家皆起源於氏族。此在各國皆然，而我國古代，於氏族方面之組織尤極完密，且能活用其精神。故家與國之聯絡關係甚圓滑，形成一種倫理的政治。尙書堯典曰：

「克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓。」

九族者，上推高曾，下逮曾玄。喪服小記所謂「親親以三爲五，以五爲九」，由本身推算親屬也。百姓者，楚語云：

「所謂百姓……者何也……民之徹官百。王公之子弟之質能言能聽徹其官者而物賜之姓……是爲百姓。」

堯典此文，「百姓」與下「黎民」對舉。國語屢言「百姓」皆與「兆民」對舉。是古代「百姓」實爲貴族專名。然則姓何自來耶？楚語此文言「物賜之姓」左傳亦云：「天子建德，因生以賜姓。」八是謂姓爲天子所賜。然周語又云：

「伯禹……克厭帝心。皇天嘉之，胙以天下，賜姓曰姒……胙四岳國，命爲侯伯，賜姓曰姜……」

是又謂天子與侯伯之姓，並由天所賜。其實「姓」字从女生，說文云：「人所生也。」

初民社會，先有母系，然後有父系。邃古部落，皆從母以奠厥居，因各以所屬母

爲徽別。故著姓如姚，姒，姬，姜，嬴，嬭，姁，姁，姁，字皆从女。百姓卽羣部落之義，言百者

舉大數耳。各姓之長，皆名曰「后」。其位相等夷，故曰「羣后」。後世謂之諸侯。

羣后中有功德優越者，共戴爲「元后」。後世謂之天子。「姓」與社會組織之關係

略如此。晉語云：

「異姓則異德，異德則異類……同姓則同德，同德則同心。」

然則百其姓者百其類。以今語釋之，卽一百個種族不同之社會也。故堯典以

「平章」言百姓，意謂平等調和各異族云爾。

唐虞夏商所謂平章百姓者，成績如何，史無徵焉。至於周而發明一絕妙之

平。章。法。曰。同。姓。不。婚。禮記大傳云：

「繫之以姓。……雖百世而昏姻不通者，周道然也。」

足見夏商以前，未有此禁，有之自周始。質言之，則同種族之人不得互婚，凡婚姻必求諸異族也。此種制度，於我民族之發榮，有絕大影響。蓋多數異族血統之混合，即大民族所由醇化也。周人自厲行此制，於是「百姓」相互間，織成一親戚之網。天子對於諸侯，「同姓謂之伯父，異姓謂之伯舅」制王。詩有之，「豈伊異人，兄弟甥舅」木伐。其大一統政策，所以能實現者，半由是。此制行之三千年，至今不變，我民族所以能蕃殖而健全者，亦食其賜焉。

以上所言者，異族相互間之關係也。若夫同族相互間，更有所謂宗法者，以維繫之，而組織愈極綿密。禮記喪服小記及大傳述其梗概如下：

「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。」

常宗。論言大宗也。晉師服曰：『大夫有貳宗。』左桓言小宗也。叔向曰：『胙之

宗。十一族，惟羊舌氏在而已。』三左昭言小宗條分廣衍，雖遷後仍以族相屬也。

宗法不惟行之國內而已。諸國相互間亦行之。孟子記滕之父兄百官稱『

吾宗國魯先君。』滕上文滕開國之君叔繡，為魯開國之君周公之弟，周公為武王母

弟，諸姬共戴之為大宗，故曰『吾宗國』也。如是諸侯又各率其宗以宗天子。荀

子曰：『天子……聖王之子也……天下之宗室也。』論正故周之諸侯稱周曰『宗

周。』

宗法又不惟行於王侯之支庶而已，一般平民亦有之。左傳所記，晉有『翼

九宗。』六隱有『懷姓九宗。』四定翼九宗為晉之支庶，懷姓即隗姓，乃當時狄匈奴種也。

傳又記『楚人執戎蠻子，致邑立宗，以誘其遺民。』四哀又記：『梗陽人有獄，魏戊不

能斷，以獄上其大宗也。』昭二此可見凡民皆各有宗，且可以隨時增立，而宗之所

在，即民之所歸也。故周官云：『以九兩繫邦國之民……五曰宗，以族得民。』宰大

言宗達於上下也。

如是國內各部分人民，各以『同姓從宗，合族屬，』文大傳而統之於君。故曰：

『君有合族之道』上同焉。其立法精神何在？蓋利用人類通性而善導之。故曰：

『人道，親親也。親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族。』上同人莫不親愛其父母，

因父母而尊父母所自出之祖先，因祖先而敬及代表祖先之宗子，卒乃以宗子之

關係聯絡全族。似此大規模的家族組織，遂成爲政治上主要原素。再加以宗

教的氣味，而效力益強。『萬物本乎天，人本乎祖。』性郊文特尊祖觀念與敬天觀念相

結合，推論之結果，可以認全人類爲一大家族。故曰：『明乎郊社之禮，禘嘗之義，

治國其如示諸掌乎。』文中庸吾儕若能對於宗法精神根本明了，則所謂『天下之

本在國，國之本在家，』文孟子所謂『欲治其國者先齊其家，』文大學庶幾乎可以索解

矣。

此種「家族本位的政治」在當時利病如何，今不暇詳述。要之此爲後此儒

家政思想之主要成分，直至今日，其情力依然存在。其精神亦適爲殭石而已。

然社會組織既已全變，則

第五章 封建及其所生結果

後儒多言封建爲唐虞以來所有，其實非也。夏殷以前所謂諸侯，皆邃古自然發生之部落，非天子所能建之能廢之。¹真封建自周公始。武王克殷，廣封先王之後，^{見史}不過承認舊部落而已。及周公弔二叔之不咸，乃衆建親賢以屏藩周。^{左傳二}其新封之國蓋數十，而同姓子弟什居七八。²蓋一面承認舊有之部落，而以新封諸國參錯其間。實際上舊部落多爲新建國之「附庸」間接以隸於天子。其諸國與中央之關係，大略分爲甸、侯、衛、荒四種。⁴甸爲王畿內之采邑，侯卽諸侯，衛蓋舊部落之爲附庸者，荒則封建所不及之邊地也。中央則以朝覲巡狩會同等制度以保主屬的關係，而諸國相互間，復有朝聘會遇等制度以常保聯絡。

(1) 國語稱「自幕至于瞽瞍無違命」可見帝舜之祖宗本爲一部落之長。尚書稱「虞賓在位」山海經稱帝丹朱，可見帝堯遜位後，其子孫仍爲一部落之長。其他如商周部落等，在虞夏時久已存在，史文

可徵。皆非由封建也。皋陶謨「外薄四海咸建五長」禹貢「錫土姓」等語，孟子言舜封弟象於有庈等事，蓋後儒以周制比論，不能認爲史實。

(2) 荀子儒效篇，稱周兼制天下，立七十一國，姬姓居五十三。左傳昭二十八年，稱武王兄弟之國十有五，姬姓之國四十。呂覽觀世篇稱周所封四百餘，服國八百餘。史記十二諸侯年表稱武王成康所封數百，而同姓五十五國。

(3) 魯頌閟宮云：「錫之山川土田附庸。」任宿，須句，顓臾，皆魯之附庸也。

(4) 古書言諸服之制，尚書大傳稱周公攝政四年，建侯衛。酒誥康王之誥皆言侯甸男衛。康誥稱侯甸男衛邦伯。周語稱甸服侯服賓服要服荒服。周官更有六服大服等異名。吾略推定爲四種。

封建制度最大之功用有二：一曰分化，二曰同化。

所謂分化者，謂將同一的精神及組織，分布於各地，使各因其環境以盡量的自由發展。天子與諸侯，俱南面而治，有不純臣之義。注公羊傳各侯國所有行政機關，大略與天子相同，所差者規模稍有廣狹耳。天子不干涉侯國內政，各侯國在方百里或方數百里內，充分行使其自治權。地域小則精神易以貫注，利害切

己。則所以謀之者。周。此種組織，本由部落時代之元后羣后蛻變而來。惟彼之羣后，各就其本身之極殼薄的固有文化（？）徐徐堆集；譬猶半就枯瘠之老樹。此之侯國，則由一有活力之文化統一體分泌出來，爲有意識的播殖活動；譬猶從一大樹中截枝分栽，別成一獨立之新根幹。故自周初施行此制之後，經數百年之蓄積滋長，而我族文化，乃從各地方爲多元的平均發展。至春秋戰國間，遂有千巖競秀萬壑爭流之壯觀，皆食封建之賜也。

所謂同化者，謂將許多異質的低度文化，醇化於一高度文化總體之中，以形成大民族意識。封建之制，有所謂衛服即附庸者，既如前述。此等附庸，其性質在『司羣祀以服事諸夏。』左傳二文質言之，則舊部落而立於新侯國指導之下者也。

不甯惟是，春秋諸名國，初受封時，率皆與異族錯處。故齊太公初至營丘，萊夷

與之爭國；見史記魯則密邇淮夷徐戎；雜見詩書晉則『疆以戎索』左定『狄之廣莫於晉

爲都』左莊二籍談謂『晉居深山，戎狄之與鄰，王靈不及，拜戎不暇。』左昭十五吳更斷

髮文身之裔壤也。見史記可見殷周之際，所謂華夏民族者，其勢力不出雍岐河洛一

帶。周家高掌遠躡，投其親賢於半開的蠻族叢中，使之從事於開拓吸化之大業。

經數百年艱難締造，及其末葉，而太行以南大江以北盡爲諸夏矣。此種同化

作用，在國史中爲一最艱鉅之業，直至今日猶未完成。而第一期奏效最顯者，則

周之封建也。

我族人自稱曰華曰夏，而目異族以蠻夷，此兩相對待之名詞，發源甚古，而相

沿亦甚久。如『蠻夷猾夏』書堯典『獲戎失華』左襄四『裔不謀夏，夷不亂華』左定十此

等辭語，常出諸賢士大夫之口。此蓋民族意識之標幟。喜翹己以示異於人，恆情

所不能免也。然而我國所謂夷夏，並無確定界線。無數蠻夷，常陸續加入華夏

範圍內，以擴大民族之內容。試舉一例：史記楚世家記周夷王時，四紀前八八九楚

子熊渠之言曰：『我蠻夷也』。春秋桓八年，前七〇四楚子熊通之言仍曰：『我蠻夷也』。

襄十四年，前五八九楚臣子囊之言則曰：『赫赫楚國……撫有蠻夷，以屬諸夏』。左傳

可見現代之湖北（楚）人，向來自稱蠻夷，乃經過百六十五年後，忽自稱爲撫有蠻夷之諸夏。此等關節，實民族意識變遷之自白，讀史者不容輕輕放過也。然則其所以能如此者何耶？我國人四海一家，萬人平等的理想，發達甚早。書所謂「光天之下，至于海隅蒼生，萬邦黎獻，共爲帝臣。」（皋陶）詩所謂「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」（山北）蓋我先民之對異族，略如長兄對其弱弟，當其稚時，不與抗禮；及既成年，便爲平等。弱弟之自覺，亦復如是。又同姓不婚之制，亦爲夷夏混界一要具。據左傳所記，周襄王有狄后，晉文公及其異母弟夷吾、奚齊皆諸戎所出。文公自娶狄女季隗，以叔隗妻趙衰，生盾。當時民間夷夏雜婚情況何如，雖不可知，然貴族中則既有顯證。此亦同化力猛進之一原因也。

第六章 階級制度興替狀況

階級制度，實人類文化初開時代所不能免。其成立之早晚與消滅之遲速，

雖半由環境所決盪，而民族思想根柢亦與有力焉。春秋前奴隸制度之痕跡，見

於諸經者甚少。詩經似一無可考，易經書經有「童僕」「臣妾」等字，玩文當爲奴

隸。此外最奇異者，爲春秋時楚芊尹無宇之言。

曰：『天有十日，人有十等……王臣公，公臣大

夫，大夫臣士，士臣阜，阜臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣

僕，僕臣臺。』左昭 其言若可信，則古代階級可謂

極複雜。雖然，其界限並不嚴，其地位移易似甚易。『斐豹，隸也，著在丹書，』焚書即

可儕於齊民。左襄二 鮑文子，齊之執政也，嘗爲隸

於魯施氏。左定 晉貴族『欒，郤，胥，原，狐，續，慶，伯，降

在阜隸。』左昭 由此觀之，所謂臣僕阜隸者，其性

易旅卦：『喪其童僕，』得童僕，小畜卦；

『畜臣妾吉，』書微子：『我罔爲臣僕，』費

誓：『臣妾逋逃，』吾所記二經中近於奴

隸意義之文字僅此。

周官有蠻隸，閩隸，夷隸，貉隸等名，似是

以敵國俘虜充奴隸。然春秋時似無

此惡習；古代有否未敢斷。

質與古代希臘諸國之奴隸及近代美之黑奴俄之農隸等似有別。蓋身分並不
如彼等之固定也。

我國古代奴隸制度何故不發達耶？其根本蓋緣人類平等的理想入人甚深，
固無待言。然亦事實上有自然的裁制焉。我國文化發生於大平原，而生計託
命於農業。無論在部落時代封建時代，各國皆以地廣人稀爲病，競思徠他國之
民以自實。觀孟子梁惠王篇，商君書徠民篇等，
便知其概。戰國且然，况在前此民如見虜，則『
逝將去汝，適彼樂國，』詩碩風文頌此當時爲政者所甚
恐也。嗶咻其民，勿使生心，實各國政府保持勢
力之第一義。政治所以常顧慮人民利益，蓋由
於此。而民皆以農爲業，受一塵爲氓，自耕而自
食之，此種經濟組織之下，自然不適於奴隸之發育，與歐洲古代國家發源於地狹

梁惠王篇：『鄰國之民不加少，寡人之
民不加多，何也？』又：『耕者皆欲耕於王
之野，商賈皆欲藏於王之市。』徠民篇：
『吾欲徠三晉之民爲之有道乎？』此戰
國時各國競欲以人爲的政策增加人
口之實例。

人稠之市府者，本異其撰也。

若夫貴族平民兩階級，在春秋初期以前，蓋劃然不相踰。百姓與民對舉，大夫士與庶人對舉，君子與小人對舉，經傳中更僕難數。乃至有『禮不下庶人，刑不上大夫』禮曲等語。似並法律上身分亦不平等。關於此方面真相如何，雖未敢確答；要之政權恆在少數貴族之手，則徵之左傳中所記諸國情事，甚為明白。蓋封建與宗法兩制度實行之結果，必至

始終未行貴族政治者，惟一秦國耳。

如是也。

雖然，此局至孔子出生前後，已次第動搖。

『陪臣執國命』

文論語

各國

所在多有。如齊之陳氏，本羈旅之臣，卒專齊政而有齊國。即以孔子論，彼明言『吾少也賤』，嘗為委吏乘田，蓋「庶人在官者」之流亞耳，然其後固又為魯司寇參大政。然則政權並非由某種固定階級永遠壟斷，在春秋中葉已然。

貴族政治之完全消滅，在春秋以後。其促成之者，孔墨諸哲學說與有力焉。說詳次篇，茲不先述。然而環境之孕育此變化，實匪伊朝夕。其主要原因，則

在智識之散布下。封建初期，政治教育與政治經驗，皆少數貴族所專有；一般平民，既無了解政治之能力，復無參加政治之欲望。及其末期，則平民之量日增，而其質亦漸變。第一，小宗五世則遷，遷後便與平民等。故平民中含有公族血統者日益加多。第二，當時貴族平民互相通婚，故實際上兩階級界限頗難嚴辨。第三，各國因政變之結果，貴族降為平民者甚多。例如前文所舉『欒郤胥原降在阜隸』第四，外國移住民，多貴族之裔。例如孔子之祖孔父，在宋為貴族，而孔子在魯為平民。此等新平民，其數量加增之速率，遠過於貴族，而其智識亦不在貴族之下。此貴族政治不能永久維持之最大原因也。

貴平兩級之混合，在用語變遷上最能表明

周襄王以陽樊賜晉文公。	陽樊人不服，晉圍之。倉葛呼曰：『此誰非王之親姻？其俘之也！』（左傳二十六）此
外互婚之跡，傳中可考尚多。	

周語富辰曰：『百姓兆民。』章注：『百姓，百官也。官有世功受氏姓也。』書堯典：『平章百姓。』鄭注：『百姓，羣臣之父子兄弟。』此百姓之正訓，指貴族也。

書呂刑：『苗民勿用靈。』鄭注：『苗族

之。古者貴族稱百姓，賤族稱民，兩語區別甚嚴。

其後則漸用於同一意義，而大率以民字爲其代表。古者君子小人，爲身分上對待語。君子

指貴族，含有「少主人」的意味；小人蓋謂人中之低微者。其後意義全變，兩語區別，不以階級的

身分爲標準，而以道德的品格爲標準。凡此皆平民階級擴大且向上之結果，致固有之階級觀

念，漸次漸滅，而萬人平等的民本觀念乃起而代之也。

三生凶惡，故謂之民。民者冥也；言未見仁道。此民字之正訓，指異族或卑族也。

左僖十五：『小人感，謂之不免；君子恕以爲必歸。』僖二十六：『小人恐矣。君子則否。』君子指士大夫，小人指一般平民。經傳中類此者甚多。

第七章 法律之起原及觀念

在氏族及封建的組織之下，所以維繫團體者，全恃情誼及習慣，無取規規焉。以法律條章相約束。以法治國的觀念，至戰國而始成立，古無有也。古代所謂法，殆與刑罰同一意義。法本字作灋。說文云：

『灋，刑也。平之如水，从水。廌所以觸不直者去之，从廌去。』

易象傳云：

『利用刑人，以正法也。』

卦蒙

蓋初民社會之政治，除祭祀鬪爭以外，最要者便是訟獄。而古代所有權制度未確立，婚姻從其習慣，故所謂民事訴訟者，殆甚稀，有訟皆刑事也。對於破壞社會秩序者，用威力加以制裁，即法之所由起也。最初時並無律文以定曲直標準，惟取決於無意識之事物。『廌觸不直』一類之折獄法，至今澳非等洲之蠻人猶用之，我國古代，殆亦如是。

我國刑法之最初起原不可深考。據書呂刑云：

『苗民弗用靈，制以刑。惟作五虐之刑，曰法。』

似刑法實苗族所自創，而我族襲用之。我族之用此刑，其初亦專以待異族，所謂

『報虐以威』也。文呂刑刑官最古者推皋陶。而舜命皋陶則云：

『蠻夷猾夏，寇賊姦宄。汝作士，五刑有服。……』書堯典

是刑官全為對蠻夷而設。故春秋時倉葛猶曰：

『德以柔中國，刑以威四夷。』左僖二十五年

然則刑不施之於本國住民矣，其後亦以施諸

住民中之特種階級。所謂：

『禮不下庶人，刑不上大夫。』禮曲禮

以今世思想繩之，凡曾任顯宦者，即不受刑律制裁，寧非異事？殊不知部落時代之刑律，專

前所舉堯典舜命皋陶云云，其上文尚有命契一段，云：『百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教。』百姓即貴族大夫，五教施諸百姓與五刑施諸蠻夷正相對。

爲所謂「庶人」之一階級而設；而「庶人」大率皆異族也。故刑不上大夫，與刑以威四夷，其義實一貫。

然則古代對於貴族，更無制裁之法乎？曰有之；放逐是已。凡認其人爲妨害本社秩序者，則屏諸社會以外。堯典稱：『流共工放驩兜……而天下咸服。』

所謂『投諸四裔以禦魑魅』左傳『屏諸四夷不與同中國』大學也。此與希臘之

貝殼投票制頗相類。直至春秋時，此制猶留痕跡。魯臧孫紇得罪，魯人將盟臧

氏；季孫召外史掌惡臣而問盟首，歷述盟東門氏盟叔孫氏先例如何如何。左襄二十

此種「盟」法，卽聲其罪而放流之，蓋古代遺影也。

古代兵刑不分。作士之皋陶，其職在防蠻夷猾夏，蓋含有以武禦暴之意。

故後世刑官之掌，猶名曰「司寇」。國語記臧文仲之言曰：

『大刑用甲兵，中刑用刀鋸，薄刑用鞭扑。』魯語上

以用甲兵爲刑罰之一種，卽『刑威四夷』之確詰也。易爻辭云：

「師出以律。」

卦師

「律」字含有法律的意義，自此文始；而其物實首用之於師旅。蓋刑也，法也，律也，其初本以對異族或特種階級而已；在團體中之基本團體員（所謂貴族）以情誼相結合者，良無需乎此。及至用兵之際，專恃情誼，不足以帥衆，不能不爲律以肅之，史記律志，漢書刑法志，其發端皆極言兵事之不可以已。驟讀之若與本題渺不相屬，而不知此兩事之在古代，其觀念本同一也。

降及後世，一面種族及階級之界限漸混，前此制裁特種人所用之工具，次第適用於一般人。一面團體內事故日繁，前此偶然一用之手段，寢假而時時用之。此則法律之應用所由日廣也。

法律條文之制定，自何時始耶？堯典雖有五刑之文，不過就施罰方法分類，法文無徵也。晉叔向云：

「夏有亂政而作禹刑，商有亂政而作湯刑，周有亂政而作九刑。三辟之作，皆

叔世也。

左昭
六

據此則夏商周皆有制定刑律之事。逸周書云：

『維四年孟夏，……王命大正正刑書。……大史箴刑書九篇以升授大正。』

夢晉

魯大史克云：

『先君周公作誓命曰：『毀則法訓爲賊，掩賊爲藏，竊賄爲盜，竊器爲姦。』……有常無赦，在九刑而不忘。』左文
十八

綜此諸文，似周確有刑書其物者，成於周公時代；其書篇數爲九，且原書至春秋猶存，士大夫多能誦習之。後此儒家，盛言文武周公以禮治國，衡諸往故，殆未必然。

觀逸周書世俘篇，則周初之果於殺戮實可驚。即云其言難盡信，然書經中康誥酒誥等篇言刑事綦詳，可見其視之甚重。酒誥云：『厥或告曰：『羣飲，汝勿佚，盡執拘以歸於周，予其殺。』飲酒細故而科死罪，倘所謂『刑亂國用重典』耶？費誓爲周公子伯禽所作，全篇百七十餘字，而『汝則有常刑有大刑有無餘刑』之

文凡五見。是魯開國時刑律抑甚嚴矣。雖然，周公對於刑罰，固以教化主義爲其精神。其言曰：

『人有小罪，非眚，乃惟終，自作不典，式爾，有厥罪小，乃不可不殺。乃有大罪，非終，乃惟眚災，適爾，既道極厥辜，時乃不可殺。』康詁

又曰：

『……勿庸殺之，姑惟教之。有斯明享，乃不用我教辭，惟我一人弗恤，弗蠲乃事，時同于殺。』酒詁

繹此諸文，可知當時所謂『義刑義殺』者，康詁意不在償懲而在感革。故積極的倫理觀念視消極的保安觀念爲尤重。故又云：

『元惡大憝，矧惟不孝不友，子弗祗服厥父事，大傷厥考心；于父，不能字厥子，乃疾厥子；于弟，弗念天顯，乃弗克恭厥兄，兄亦不念鞠子哀，大不友于弟。惟弔茲，不于我政人得罪，天惟與我民彝大泯亂。』康詁曰，乃其速由文王作罰，刑茲無赦。』

似此，吾名之曰禮刑。一致的觀念。刑罰以助成倫理的義務之實踐為目的。其動機在教化，此實法律觀念之一大進步也。尤當注意者，其所謂倫理，乃對等的而非片面的，父兄之於子弟，其道德責任，一如子弟之於父兄。此又法律平等之見端矣。

此後刑律之見於經傳者：如周穆王有呂刑，其中一部分殆近於條文。齊有軌里連鄉之法；晉有被廬之法；楚有茅門之法；僕區之法；今皆傳其名，其餘各國類此者當甚多。至春秋末葉，始漸有成文法公布之舉，而疑議亦蠶起。鄭子產鑄刑書，叔向規之；

左昭

晉趙鞅賦民一鼓鐵以鑄刑鼎，孔子歎焉。

左昭二

且亦有以私人而製刑法

周官稱「懸法象魏」之文甚多，蓋戰國以後理想的制度耳。

周官司救云：「掌萬民之袞惡過失而誅讓之，以禮防禁而救之……凡民之有袞惡者，三讓而三罰……恥諸嘉石，役諸司空。」大司寇云：「凡萬民之有罪過而未麗于法者……桎梏而坐諸嘉石，役于司空。」周官雖非周公書，然此所言感化主義的刑罰，其精神恐當傳自周初。

草。案。者，故鄭駟獸殺鄧析而用其竹刑。左定九

自茲以往，禮治法治之爭，囂然矣。

第八章 經濟狀況之部分的推想

自虞夏至春秋，閱時千六七百年；其間社會物質上之嬗變，不知凡幾。三代各異其都，至春秋而文物分化發展，所被幅員，比今十省，各地民俗物宜不齊。欲將千餘年時間萬餘里空間之一切經濟狀況概括敘述，談何容易？本論所云，不敢云徧，一部分而已；不敢云真，推想而已。

吾儕所最欲知者，古代田制——或關於應用土地之習慣——變遷之跡何如。凡社會在獵牧時代，其土地必爲全部落人所公有。如現在蒙古青海皆以「某盟某旗牧地」爲區域名稱，卽其遺影也。蓋獵牧非廣場不可，故地只能公用而無所謂私有。及初進爲農耕時，則亦因其舊，以可耕之地爲全族共同產業。

詩周頌云：

「貽我來牟，帝命率育。無此疆爾界。」文思

此詩歌頌后稷功德，言上帝所賜之麥種，普徧播殖，無彼我疆界之分。最古之土

地制度蓋如是。其後部落漸進爲國家，則將此觀念擴大，認土地爲國有。故曰：『普天之下，莫非王土。』詩北此種國有土地，人民以何種形式使用之耶？據孟子云：

『夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹。』滕上文

孟子所說，是否爲歷史上之事實，雖未敢盡信。但吾儕所以情理揣度者：一，農耕既興以後，農民對於土地所下之勞力，恆希望其繼續報酬。故不能如獵牧時代土地之純屬公用，必須劃出某處面積屬於某人或某家之使用權。二，當時地廣人稀，有能耕之人，則必有可耕之田。故每人或每家有專用之田五七十畝，乃至百畝，其事爲可能。三，古代部落，各因其俗宜以自然發展，制度斷不能劃一。夏殷周三國，各千年世長，其土自應有其各異之田制。以此三事，故吾認孟子之說爲比較的可信，即根據之以研究此三種田制之內容何如：

詩云：『無此疆爾界，』是則作詩時必已有彼我疆界，故追念古蹟而重言其特色也。此詩假定爲周成康時作，則其時土地私有權當已成立。

一、貢。貢者，人民使用此土地，而將土地所產之利益，輸納其一部分於公家也。據孟子所說，則其特色在「校數歲之中以爲常」而立一定額焉。據禹貢所記，則其所納農產品之種類，亦因地而殊。所謂「百里賦納總，二百里納銓，三百里納秸服，四百里粟，五里百米」是也。禹貢又將「田」與「賦」各分爲九等，而規定其稅率高下。孟子所謂「貢制」殆兼指此。但此種課稅法，似須土地所有權確立以後始能發生。是否爲夏禹時代所曾行，吾不敢言。所敢言者，孟子以前，必已有某時代某國家曾用此制耳。

二、助。孟子釋助字之義云：「助者藉也。」其述助制云：「方里而井，井九百畝。其中爲公田。八家皆私百畝，同養公田。」此或是孟子理想的制度，古代未必能如此整齊畫一。且其制度是否確爲殷代所曾行，是否確爲殷代所專有，皆不可知。要之古代各種複雜紛歧之土地習慣中，必曾有一種焉。在各區耕地面積內，劃出一部分爲「公田」，而藉借人民之力以耕之，此種組織，

名之爲助。有公田則助之特色也。公田對私田而言。夏小正云：「初服

于公田。」詩云：「雨我公田，遂及我私。」田大據

夏小正所記天體現象，經學者考定爲

此則公田之制，爲商周間人所習見而共曉

西紀前一千年中國北方所見者，故其

矣。土地一部分充公家使用，一部分充私

書當爲商周之際之著作。

家使用。私人卽以助耕公田之勞力代租稅，則助之義也。

三、徹。詩：「徹田爲糧。」劉公所詠爲公劉時事，似周人當夏商時已行徹制。徹法

如何，孟子無說。但彼又言「文王治岐耕者九一。」意謂耕者之所入九分

而取其一，殆卽所謂徹也。孟子此言，當非杜撰。蓋徹諸論語所記：「哀公

問有若曰：「年饑用不足，如之何？」有若對曰：「盍徹乎？」公曰：「二吾猶不足，如

之何其徹也？」……可見徹確爲九分或十分而取其一，魯哀公時已倍取之，

故曰「二吾猶不足，」二對一言也。觀哀公有若問答之直捷，可知徹制之內

容，在春秋時尚人人能了。今則書闕有間，其與貢助不同之點安在，竟無從

知之。國語記：「季康子欲以田賦，使冉有訪諸仲尼。仲尼不對。私於冉有曰：『……先王制土，藉田以力，而砥其遠近。……若子季孫欲其法也，則有周公之籍矣。』」魯語藉田以力則似助，砥其遠近則似貢。此所說若即徹法，則似貢助混合之制也。此法周人在邠岐時，蓋習行之。其克商有天下之後，是否繼續，吾未敢言。

據此種極貧乏且蒙混之史料以從事推論：大抵三代之時，原則上土地所有權屬於國家，而使用權則耕者享之。國家對於耕者，徵輸其地力所產什之一或九之一。此所徵者，純屬公法上之義務，而非私法上之酬償。除國家外，無論何人，對於土地，只能使用，不能「所有」也。然而使用權享之既久，則其性質亦漸與所有權逼近矣。故謂古代凡能耕之民，即能「所有」其土地使用權，亦無不

曲禮言「田里不鬻，似土地不能買賣。然又言『獻田宅者操書致』，則是有地契矣。要之戴記所述多秦漢時之事實，或其時學者之理想，未可遽據以論定古制。

可。換言之，則謂土地私有制在事實上已成立，亦無不可。惟使用權是否可以買賣，史籍中無明文可考。在此事未得確證以前，未可遽認私有制爲完全存在也。

其後土地私有制又換一方向以發展焉：夫所謂「普天之下莫非王土」者，本屬公權的意味。質言之，則土地國有而已。雖然，事實上既以君主代表國家，君與國易混爲一談，寢假而公權私權之觀念亦混。於是發生一種畸形的思想，認土地爲天子所有。天子既「所有」此土地，卽可以自由賜予與人，故用封建的形式，「錫土姓」，書禹「錫之山川，土田附庸」，詩國是卽天子將其土地所有權移轉於諸侯也。諸侯既「所有」此土地，又得自由以轉賜其所親暱，故卿大夫有「采地」有「食邑」——此種事實，左傳國語及其他古籍中記載極詳；今不枚舉。——是卽土地所有權移轉於諸國之臣下也。於此有極當注意者一事焉，卽此所謂移轉者，實爲所有權而非使用權。蓋所有此土地之人，並非耕用此土地之人也。以

吾所推度：土地私有制，蓋與封建制，駢進。最遲到西周末春秋初，蓋已承認私有

爲原則。詩曰：『人有土田，女反有之。』印「人有」

者，謂吾本有此土田之使用權也；「女反有之」者，

謂奪吾之使用權變爲汝之所有權也。至是既

無復「王土」之可言矣。

在此種狀態之下，吾儕所亟欲研究者，則前此享有「土地使用權」之農民，其

地位今復何如？前此所耕爲「王土」，以公法上之義務輸地力所產之一部分以

供國用，於情理爲甚平。今所耕者，什九皆貴族采地也；彼貴族者皆不耕而仰食

於農。故詩人譏之曰：『不稼不穡，胡取禾三百廛兮？』權伐農民使用此土地，除國家

正供外，尙須出其一大部分以奉田主，於是民殆不堪命。晏嬰述當時齊國人之

生活狀況曰：『民參其力，二入於公，而衣食其一。』左昭他國如何，雖史無明文，度

亦不相遠。夫農業國家唯一之生產機關在土地；土地利益之分配，偏宕至於此

漢後儒者，喜談封建井田，輒謂此兩制同時並行。不知井田爲土地國有制，而此制與封建制下之食邑采地實不相容也。

極。此則貴族政治所以不能不崩壞而社會問題所以日繁於當時學者之腦而汲汲謀解決也。

附錄四 春秋『作稅畝』『用田賦』釋義

春秋宣十五年『初稅畝』左傳云『初稅畝，非禮也。穀出不過藉，以豐財也。』

公羊傳云『……譏始履畝而稅也。何譏乎始履畝而稅？古者什一而藉。

……』後儒多解初稅畝爲初壞井田，似是而實非也。古代之課於田者，皆以

其地力所產比例而課之，無論田之井不井皆如是，除此外別無課也。稅畝者，

除課地力所產外又增一稅目以課地之本身——卽英語所謂 Land Tax 不

管有無所產，專以畝爲計算單位，有一畝稅一畝，故曰屢畝而稅。魯國當時何

故行此制？以吾度之，蓋前此所課地力產品以供國用者，今地既變爲私人食

邑，此部分之收入，已爲「食」之者所得，食邑愈多，國家收入愈蝕，乃別立履畝而

稅之一稅源以補之。自「稅畝」以後，農民乃由一重負擔而變爲兩重負擔，是

以春秋譏之也。

春秋哀十二年『用田賦』後儒或又以為破壞井田之始。井田有無且勿論，藉如彼輩說，宣十五年已破壞矣，又何物再供數十年後之破壞？今置是說，專言「稅畝」與「田賦」之區別。賦者，『出車徒供繇役』，即孟子所謂「力役之征」也。初時為本屬人的課稅，其性質略如漢之「口算」，唐宋以來之「丁役」。哀公時之用田賦，殆將此項課稅加徵於田畝中，略如清初二條鞭之制。此制行而田乃有三重負擔矣。此民之所以日困也。

復次：吾儕所甚欲知者，古代商業狀況何如。皋陶謨有『懋遷有無化居』語，似商業在唐虞時已發達。雖然，吾前已屢言：虞夏書為春秋前後人追述，未可遽據為史實。以情理度之：夏禹以前，當為部落共產時代，未必有商業之可言。酒誥云：『肇牽車牛遠服賈，用孝養厥父母。』羣經中明言商業者，似以此為最古。據

此則商周間已頗盛矣。

詩經：『氓之蚩蚩抱布貿絲。』

『如賈三倍。』皆足為春

秋前商業漸展之證。

春秋中葉以後，鄭商人弦高，出其貨品以紓國難。

子產又言其國君與商人世有盟誓。

左昭十六

則商人昭十六傳記晉韓起市環於鄭商。

地位似甚高。

孔子稱子貢『不受命而貨殖焉。』

語論

史記稱『子貢廢著鬻財於曹魯之間。』

治產積居與時逐……三致千金。

傳貨殖

皆春秋

末年事。因此吾輩可以大概推定春秋時商業

蓋與農業駢進。但各地狀況不同。彼地狹人

稠之鄭國，發達當最早，其餘或仍有甚微微者。

於此最當注意者，則貨幣起原及變遷之跡何如。詳言之則商業何時始由

實物交易進為貨幣交易耶？貨幣何時始用金屬鑄造且有一定重量耶？此間

題甚重要，因資本制度之發生，其基礎在此也。

昭十六傳記晉韓起市環於鄭商。子產曰：『昔我先君桓公與商人皆出自周……世有盟誓以相信也，曰：『爾無我叛，我無強賈……恃此質誓，故能相保以至於今……』據此可推想當時政府對於商人之態度何如。

繫辭傳稱：『日中爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所。』孟子稱：『古之爲市者，以其所有易其所無，有司者治之耳。』此所記未知爲確指何時之制度，但實物交易之習慣，直至漢時猶甚盛行，則古代更可想。古代最初之貨幣爲貝殼，故凡關於財貨之字皆从貝。五貝排貫，名之曰「朋」。『易爻辭言「喪貝」，言「十朋之龜」，詩言「錫我百朋」，鐘鼎文中記「王賜貝」者頗多，問有記所賜之數者，大率五朋十朋，可見貝在古代極爲貴重。貝產水濱，可想見最初之貨幣交易，起於黃河下游入海各地。其後應用漸廣，而實貝不給，則有用他物仿製者。近頃在彰德附近之古殷墟發見骨製之貝，人造貨幣現存者，當以此爲最古。其後漸以銅仿製，俗所稱蟻鼻錢，卽銅

吾舊著「春秋時貨幣種類及流通狀況考」，曾登載新民叢報。今意見變遷甚多，然所蒐資料，尙有一部分可用。

錢譜家動稱某種古錢爲少昊時代物，爲虞夏贖刑所用物，爲太公圖法，爲周景王大錢，其實皆以意附會耳。古錢流傳至今者，恐無戰國以前物。茲事吾當著專篇考之。本書非經濟史，不能詳及也。

貝也。是爲金屬貨幣之始。再進則以銅仿製爲刀形爲農器形。爲刀形者，今錢譜家所謂刀幣也；爲農器形者，彼輩所稱「方足布」「尖足布」等皆是。此物在古代謂之「錢」不謂之「布」，錢譜家陋耳。詩「庤乃錢漚」，「錢」爲小農器，如今之鋤或鏟，方尖足布卽仿其式。此類之貨幣，皆由實物交易一轉手。當人類發明用銅之後，社會最貴重者，卽爲銅製之刀及農具；常以他種實物如牲畜穀米布帛之類與之交換，其後漸用之爲價值公準；於是仿其形而縮小之以爲代表。則一定重量之金屬貨幣所由起也。刀及錢皆仿縮原物，而上加一環，穿孔以便貫串。用之既久，其工準爲社會所公認，則並其刀與錢（農器）之原形而去之，僅留一圓環；其後更將環之內孔易圓爲方，使與「外圓內方」之道德觀念結合。則後世「制錢」之所由成立也。

後世言圖法者，盛稱太公管子。

錢幣之興，濫觴齊境，或不失爲一種史實。

雖然，吾細讀左傳，覺其時用金屬貨幣之痕跡甚少，間有一二，亦末葉（昭定哀時）事耳。

因此吾欲假定春秋中葉以前之商業狀況，仍以實物交易爲原則。吾所以斷斷考證此事者，因貨幣未通用以前，資本儲藏之量，勢不能爲無限制的擴張。此於經濟社會組織之變遷，其所關最鉅也。

貸資取息之行爲，在春秋時當然已有；但此種行爲，似仍以實物借貸行之。

齊晏嬰述陳氏專齊之政策，謂『以家量貸而以公量收之』三左昭。謂貸民以粟，而貸出時與收回時所用之斗量異也。使貨幣已盛行，借貸者必不復爲此笨滯之舉。晏子與孔子同時，齊又爲用幣最早之國，而當時狀況猶如是。故可假定爲終春秋之世，資本制度未能成立也。

本論

第一章 時代背景及思潮淵源

我國大思想家之出現，實在西紀前五三〇至二三〇之三百年間，吾命之曰全盛時代。前論所紀之種種斷片的思想與制度，不過爲本時代之先驅而已。

本時代爲文化發育最高之時，距後此正史成立年代亦較近，宜若有更完備翔實之史料可供挈索。然而不然：前乎此者尙有國語左傳兩書，吾儕得據之以察見

春秋時國勢民情之大概。自魯哀十八年（前四七七）至周威烈王二十三年（前四〇三）

七十餘年間，史籍殆無片紙。後此約二百年間，雖有戰國策一書；然年月不具，且

詞多夸誕，難可憑信。此蓋由秦始皇盡燔諸侯史記，致史家資糧，殼薄至此。此

時代全社會之變化，至迅且劇，所以能孕育種種瑰偉思想者，半由於此。吾深感

有詳寫背景之必要；爲資料及本書篇幅所限，僅略分前後兩半期從政治社會學

問三方簡述崖略云爾。（前半期指本時代之前一百年後半期指後二百年）

甲、政治方面。

- 一、封建制度，在前半期已屆末運，並霸政亦衰熄。兼并盛行，存者殆不及二十國。至後半期遂僅七國並立，最後以至混一。
- 二、貴族政治，與封建同其命運，強族篡國，摧殘餘宗。內中惟秦國自春秋以來，始終未用貴族，卒以此致盛強。故各國爭效之，入後半期而特種階級完全消滅，所謂「世卿」者已無復痕跡，純爲布衣卿相之局。
- 三、經前此數百年之休養交通，境內諸民族同化已熟。疇昔所謂夷狄——如秦楚吳越等，悉混成於諸夏。其境上之異族——即後此之匈奴東胡等，悉攘逐於徼外。
- 四、各國境宇日恢，民衆日雜，前此之禮文習慣，不足以維繫。故競務修明法度，以整齊畫一其民。

五、既無貴族，則權集於一，成爲君主獨裁政體。而權威之濫用，勢所難免。

六、後半期約二百年間爲長期戰爭，各方面交起。因兵數增加兵器及戰

術進步之故，戰禍直接間接所被極烈。

乙、社會經濟方面。

一、各國幅員既廣，又統於一尊，於是大都會發生。

如秦咸陽，齊臨淄，趙邯鄲，魏大

梁……之類，爲政治，商業，文化，一切之中

心。其氣象之博大，爲前此所無。亦因

人民競趨都市生活之故，前此宗法組織，農村組織等益不能維持。

二、交通大開，貨幣盛行，經濟重心，由農業趨於工商業。如猗頓之以鹽，

郭縱之以冶鐵，烏氏保之以畜牧，寡婦清之以穴礦，皆起氓庶與王者埒富。

而呂不韋以陽翟大賈，乃能運陰謀廢置國王，執持國柄。

史記貨殖傳

史記本傳蓋貴

齊策，蘇秦言：『臨淄七萬戶，車轂擊人肩摩，連衽成帷，舉袂成幕，揮汗成雨。』雖不無鋪張，要可見都市淳興繁盛之概。

族。仆。而。富。閥。代。興。其。勢。力。乃。至。侵。入。政。治。實。開。前。史。未。有。之。局。

三、前此農業時代，奴隸甚少，即有之，其待遇殆與家族之一員無異。及工

商的資本階級發生，其力足以廣畜奴僕而資其勞作以自封殖。而當時征斂煩

苛農業荒廢之結果，農夫失業，迫而自鬻，

於是新奴隸階級起。史稱白圭 （孟子同時

人）『與用事僮僕同苦樂』以為美談，史記貨殖

傳則僮僕苦樂不與齊民同者久矣。

丙，學術方面。

一、前此貴族階級，即為智識階級；自貴族消滅後，如前篇所說：平民之量與質同時增上。於是智識下逮普及，純帶朝氣以瀰漫於社會。

二、前此教育為學官掌之，舍官府外無學問。至孔子開私人講學之風，墨

孔子日常用事，如『冉有僕』、『樊遲御』

『闕黨童子將命』、『使門人為臣』等皆

見於論語；並不見有用奴僕痕跡。此

殆當時士大夫通習，非必孔子特倡此

平等制也。

子繼之，其宗旨又在『有教無類』故智。

識平均發展之速率益增。

子張馭僧，顏濁聚大盜，學於孔子，禽滑釐亦大盜，學於墨子，皆成名賢。

三，列國並立互競，務延攬人才以自佐。如秦孝公，齊威王，宣王，梁惠王，燕

昭王，乃至孟嘗，平原，春申，信陵，之四公子，咸以「禮賢下士」相尚。而「處

士」聲價日益重，而士之爭自濯磨者亦日衆。

四，大師之門，『從者恆數百』孟子文而大都會尤爲人文所萃，如『齊稷下常

聚數萬人，或賜列第爲大夫，不治而議論』世家文他國殆亦稱是。智。

識交換之機會多，思想當然猛進。

五，當時書籍傳寫方法，似甚發達。故『蘇秦發書，陳篋數十』秦策文『墨子

南遊，載書甚多』墨子貴義篇文可見書籍已甚流行，私人藏儲，頗便且富。既肇

究有資，且相觀而善，足以促成學術勃興之機運。

以上五事，就物的基件說，更有心的基件：

六，社會變遷太劇，刺戟人類心理之驚詫及疑悶，而亟求所以解決慰藉之方。故賢智之士，自能畫出種種方案，以應當世之要求。

七，自周初以來，文化經數百年之蓄積醞釀，根柢本極深厚。加以當時政治，上社會上以前述之種種關係，思想完全解放。兩者機緣湊泊，故學術光華，超軼前後。

綜以上三方面十六事觀之，則當時社會狀況及政治思想所以全盛之故，大略可觀矣。今將此時代三百年間政况之變遷，及政治思想界主要人物出生年代，列表如左：

(大 事) (大思想家及大政治家)

本
論

三百年間政況及政治思想界主要人物年代表

一
百
六

前 532
敬王三十四至
三十八前 482
至敬王三十九
考王九前 432

安王二十至
考王二十前 382

顯安王三十一
王三十七至
前 332

顯王三十八至
三十三前 282
秦始皇十四
至前 232

<p>魯三家專政齊田氏專政晉六卿專政 楚滅陳蔡 鄭滅許 宋滅曹 吳楚吳越交兵 春秋告終</p>	<p>子產 鄧析 孔子(前五五二生四七九卒) 計然 老子(?) 關尹(?)</p>
<p>越滅吳 楚滅蔡滅杞 周分東西 韓趙魏滅智氏 晉政歸三家 戰國開始</p>	<p>墨子(前四七〇至三八〇?) 李悝(前四二四至三八七?) 楊朱(?)</p>
<p>韓趙魏分晉 田氏篡齊 楚滅莒 韓滅鄭 齊屢伐魯 始滅之 天下分爲秦楚燕齊韓趙魏七國 秦魏屢交兵</p>	<p>尸佼 申不害(前三三七卒) 商鞅(前三三八卒)</p>
<p>秦孝公用商鞅變法驕強 魏屢敗於秦徙都大梁 齊威王驕強招天下遊士集稷下 楚滅越益強 七國相王 韓趙魏屢相攻</p>	<p>孟子(前三七二至二八九?) 宋銜 尹文 彭蒙 田駢 慎到 許行 陳仲 白圭 鄒衍</p>
<p>蘇秦張儀等合縱連橫 燕齊相攻 秦滅蜀屢伐楚蹙其國之半屢伐韓魏 滅之 趙武靈王略取胡地</p>	<p>莊子(前三三五至二七五?) 惠施 公孫龍 荀子(前三一〇至二三〇?)</p>
<p>韓魏服於秦 秦趙交兵 燕趙交兵 燕齊交兵 秦滅六國</p>	<p>韓非(前二三三卒) 李斯(前二〇八卒)</p>

第二章 政治思想四大潮流及研究資料

春秋戰國問學派繁茁，秦漢後，或概括稱爲百家語，或從學說內容分析區爲六家爲九流。其實卓然自樹壁壘者，儒墨道法四家而已。其餘異軍特起，略可就其偏近之處附庸四家。四家末流，雖亦交光互影，然自各有其立腳點所在。故今惟以四家爲一期思想之主幹。

四家思想之內容，當於次章以下分別詳述。惟欲令學者先得一概念以爲研究之準備，故先以極簡單之辭句敘說如下：

一：道家。信自然力萬能而且至善。以爲一涉人工，便損自然之樸。故其政治論，建設於絕對的自由理想之上，極力排斥干涉；結果謂並政府而不必要。吾名之曰「無治主義」。

二：儒家。謂社會由人類同情心所結合；而同情心以各人本身最近之環圈爲出發點，順等差以漸推及遠。故欲建設倫理的政治，以各人分內的互讓。

及協作，使同情心於可能的範圍內盡量發展；求相對的自由與相對的平等之實現及調和。又以爲良好的政治，須建設於良好的民衆基礎之上。而民衆之本質，要從物質精神兩方面不斷的保育，方能向上，故結果殆將政治與教育同視，而於經濟上之分配亦甚注意。吾名之曰「人治主義」或「德治主義」或「禮治主義」。

三：墨家。其注重同情心與儒家同；惟不認遠近差等。其意欲使人人各撤

去自身的立腳點，同歸依於一超越的最高主宰者。(天)其政治論建設於絕對的平等理想之上，而自由則絕不承認。結果成爲教會政治。吾名之曰

「新天治主義」(對三代前之舊天治主義而言)

四：法家。其思想以「唯物觀」爲出發點，常注意當時此地之環境。又深信政府萬能，而不承認人類箇性之神聖。其政治論主張嚴格的干涉。但干涉須以客觀的「物準」爲工具，而不容主治者以心爲高下。人民惟於法律

容許之範圍內，得有自由與平等。吾名之曰「物治主義」或「法治主義」。

右四段以思想性質爲序。試取譬於歐陸各國國會席次，則道家其極左黨，法家其極右黨，儒家則中央黨，而墨家則中央偏右者也。至其發生及成立年代，則儒家爲傳統的學派，成立最早。道家成立年代大有疑問，然最早亦當在儒家後，遲或竟在墨家後。墨家成立，確在儒家後法家前。法家發生甚早或竟在儒家前，而成立則在彼三家後。此其大較也。今次論四家之代表人物及其年代與著作。

儒家宗孔子人所共知。孔子生春秋之末，當西紀前五五二至四七九年。

世傳其刪詩書定禮樂贊易修春秋；但詩書禮皆舊文，樂無文字，易傳是否全出孔子尚有問題，確經孔子手定者惟春秋耳。吾儕研究孔子，不能尅求諸其著述，惟當求諸其弟子及後學所記。所記最醇粹可信者，首推論語；次則易傳；次則公羊氏所傳春秋傳；其二戴禮記各篇，成立年代早晚不同，最晚者實出漢儒手，且純駁

亦互見，當分別觀之。要之論語以外各書，若確指爲孔子學說，則尙容商榷；若認爲儒家學說，蓋無大過也。儒家至戰國末有二大師，一爲孟子，一爲荀卿。年代具如前表所推定。孟子書有孟子七篇，蓋其門人手記而大半曾經孟子閱定者。荀卿書有荀子三十二篇，其中或有一小部分爲後人竄亂附益，要亦無踰越畔岸之處。故以此二書及前舉各書貫通研究，便可見儒家思想之全部及其派分變遷之跡。

道家言宗老莊人所共知。但老子五千言之著者果爲誰氏，莊子三十三篇之著者果爲何時人，今尙爲學界懸案未決之問題。舊說大率認五千言之著者爲孔子所從問禮之老聃，果爾，則其人爲孔子先輩，道家當在儒家前成立。雖然，問老聃著書之說從何出，不外據史記本傳。然史記卽以與太史儋、老萊子三人並舉，不能確指爲誰。墨子、孟子皆好譏評，而未嘗一及老聃。

關於老子之疑問，可看汪中述學、崔述洙泗考信錄，及拙著學術講演集中評。
胡適之中國哲學史大綱。

其書中有「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」等文，似是難儒家；有「不尚賢使民不爭」等文，似是難墨家；有「民不畏死，奈何以死懼之」等文，似是難法家。以此推之，其書或頗晚出。要之，最早不能在孔子以前，最晚不能在莊子以後也。莊子年代，亦難確考，惟知其與惠施同時，約當孔子百年後。其書真偽參半，要皆道家言也。楊朱爲道家重要人物，僞列子中曾詳述其學說，雖未敢盡信，然舍此亦更無所資。別有許行一派，蓋道家別出之附庸，其緒論見孟子中。墨家由墨翟開宗。翟蓋孔子卒後十餘年生，孟子生前十餘年卒。其學說具見墨子五十三篇中，雖間有後人附益，然面目大致可見。其後學有惠施一派，專言名學，與政治較爲緣遠。有宋鉞一派，專弘「非攻」義，爲宣傳墨宗政論一健將。兩派著述皆無傳，其緒論時見於莊孟荀諸家書中。

法家成爲一學派，時代頗晚，然所謂「法治思想」者，其淵源抑甚古。蓋自「宗法政治」破壞以後，爲政者不能不恃法度以整齊其民，於是大政治家競以此

爲務。其在春秋，則管子、子產、范蠡；其在戰國，則李悝、吳起、申不害、商鞅之流，皆以法治卓著成績。其事業與言論，往往詒影響於社會人心。其在野學者如鄧析、計然之徒，時復以議法文談法術顯於春秋。逮戰國末年，則慎到、尹文、叢益、精拏、法理，至韓非而集其成。斯則法家之所以蔚爲大國也。今所存諸家書，當以慎子、尹文子、韓非子爲斯學代表。管子、商君書，雖非管仲、商鞅所作，然皆戰國末治法家言者之所推演薈集，其價值亦與儒家之戴記、堉埒也。

四家重要之人物及著作大略如右。但猶有一事當注意者，各派末流，交光互影，其性質絕不如初期之單純。故荀卿之言禮，與法家所謂法殆相逼近。韓非爲法家鉅子，而解老、喻老諸篇，蓋粹於道家言。尹文亦法家，而「非攻」說則宗

大政治家年表	
管仲相齊	(前708—643)
子產相鄭	(前543—522)
范蠡相越	(前482—472)
李悝相魏	(前424—387)
吳起相楚	(前401—381)
商鞅相秦	(前352—338)
申不害相韓	(前351—337)
李斯相秦	(前237—208)

墨者。諸如此類，各家皆然。觀異觀同，是在學者之懸解也已。

今先將四家重要旨趣分別論次，而別舉數問題爲各家所共趨或互諍者比較評隲於後，凡二十一章。

第三章 儒家思想（其一）

儒家言道言政，皆植本於「仁」。不先將仁字意義說明，則儒家思想末由理解也。仁者何？以最粗淺之今語釋之，則同情心而已。『樊遲問仁。子曰：愛人。』

語論謂對於人類有同情心也。然人曷爲而有同情心耶？同情心曷爲獨厚於人類

耶？孔子曰：

「仁者人也。」庸中

此言「仁」之概念與「人」之概念相函；再以今語釋之，則仁者人格之表徵也。故欲知「仁」之爲何，當先知「人」之爲何。「人」何以名？吾儕因知有我，故比知有人。

我圓顛而方趾，橫目而睿心，因此凡見有顛趾目心同於我者，知其與我同類，凡屬此一類者，錫予以一「大共名」謂之「人」。人也者，通彼我而始得名者也。彼我通斯爲仁。故「仁」之字从二人，鄭玄曰：「仁，相人偶也。」禮記注非人與人相偶，則「人」之概念不能成立。申言之，若世界上只有一個人，則所謂「人格」者決無從

看出。人格者，以二人以上相互間之「同類意識」而始表現者也。既爾，則亦必二人以上交相依賴，然後人格始能完成。

智的方面所表現者爲同類意識，情的方面所表現者爲同情心。荀子所謂「有知之屬莫不知愛其類也」。愛類觀念，以消極的形式發動者則謂之恕，以積極的形式發動者則謂之仁。子貢問一言可以終身行，孔子曰：

「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」

於文，如心爲恕；推己度人之謂也。惟有同類意識，故可以相推度。吾所不欲者，以施諸犬馬，或適爲彼所大欲焉，未可知也。我既爲人，彼亦爲人，我感受此而覺苦痛，則知彼感受焉而苦痛必同於我；如吾心以度彼，而「勿施」焉，卽同情心之消極的發動也。故孟子曰：

「強恕而行，求仁莫近焉。」

消極的恕，近仁而已；積極的仁，則更有進。孔子曰：

『夫仁者已欲立而立人；已欲達而達人；能近取譬，可謂仁之方也已。』

譬者比也；以有我比知有彼，以我所欲比知彼所欲，是謂『能近取譬』。近取譬即「如心」之恕也。然恕與仁復異名者，恕主於推其所不欲，仁主於推其所欲。我現在所欲立之地位，必與我之同類相倚而並立；我將來所欲到達之地位，必與我之同類駢進而共達。何也？人類生活方式，皆以聯帶關係（即相人偶）行之。非人人共立此地位，則我決無從獨立，非人人共達此地位，則我決無從獨達。「立人達人」者，非立達別人之謂，乃立達人類之謂。彼我合組成人類，故立達彼即立達人類，立達人類即立達我也。用「近譬」的方法體驗此理，徹底明了，是謂『仁之方』。

手足麻痺，稱爲「不仁」，爲其同在一體之中而彼我痛癢不相省也。二人以上相偶，始能形成人格之統一體；同在此統一體之中而彼我痛癢不相省，斯謂之不仁；反是斯謂仁。是故仁不仁之概念可得而言也。曰：不仁者，同類意識麻木而已矣。仁者，同類意識覺醒而已矣。

儒家曷爲對於仁之一字如此其重視耶？儒家一切學問，專以「研究人之所以爲人者」爲其範圍。故孟子曰：

『仁也者，人也。合而言之道也。』

荀子曰：

『道，仁之隆也。……非天之道，非地之道，人之所以道也。』效儒

吾儕若離卻人之立腳點以高談宇宙原理物質公例，則何所不可？顧儒家所確信者，以爲『人能弘道，非道弘人』。故天之道地之道等等悉以置諸第二位，而惟以『人之所以道』爲第一位。質言之，則儒家舍人生哲學外無學問，舍人格主義外無人生哲學也。

吾爲政治思想史，曷爲先縷縷數千言論人生哲學耶？則以政治爲人生之一部門，而儒家政論之全部，皆以其人生哲學爲出發點；不明乎彼，則此不得而索解也。今當入本題矣。孔子下「政」字之定義，與其所下仁字定義同一形式。曰：

「政者正也。」

然則如何始謂之正，且何由以得其正耶？彼有『平天下絜矩之道』在。所謂：

「所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上。所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前。所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右。此之謂絜矩之道。」

學大

儒家政治對象在『天下』，然其於天下不言治而言平。又曰：『天下國家可均。』

平也，均也，皆正之結果也。何以正之道在絜矩。矩者以我爲標準，絜者以我量

彼。荀子曰：

「聖人者以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類。」相非

故絜矩者，卽所謂能近取譬也；卽所謂同類意識之表現也。吾儕讀此章，有當注意者兩點：

第一，所謂絜矩者，純以平等對待的關係而始成立。故政治決無片面的權。

利。義。務。

第二，所謂絜矩者，須人人共絜。此矩，各絜此矩。故政治乃天下人之政治，非一人之政治。

此文絜矩之道，專就消極的「恕」而言。即荀子所謂「除怨而無妨害人」也。欲社會能爲健全的結合，最少非相互間各承認此矩之神聖焉。不可。然「矩」

之作用，不以此爲止，更須進而爲積極的發動，夫然後謂之「仁」。孟子曰：

『仁者以其所愛及其所不愛』

又曰：

『人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。』

人類莫不有同類意識，然此「意識圈」以吾身爲中心點，隨其環距之近遠以爲強弱濃淡。故愛類觀念，必先發生於其所最親習；吾家族則愛之，非吾家族則不愛；同國之人則不忍，異國人則忍焉。由所愛以「及其所不愛」，由所不忍以「達

於其所忍』是謂同類意識之擴大。孟子曰：『古之人所以大過人者無他焉，善推其所爲而已矣。』推者何？擴大之謂也。然則所以推之道奈何？彼之言曰：

『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，至於兄弟，以御於家邦。」言舉斯心加諸彼而已。

『舉斯心加諸彼』即『能近取譬』；『老吾老以及人之老……』即『欲立立人，欲達達人』。循此塗徑，使同類意識圈日擴大，此則所謂「仁之方」也。

明乎此義，則知儒家之政治思想，與今世歐美最流行之數種思想，乃全異其出發點：彼輩獎勵人情之析類而相嫉，吾儕利導人性之合類而相親。彼輩所謂國家主義者，以極褊狹的愛國心爲神聖；異國則視爲異類，雖竭吾力以蹙之於死亡，無所謂「不忍」者存。結果則麁爛其民而戰以爲光榮，正孟子所謂「不仁者以其所不愛及其所愛」也。彼中所謂資本階級者，以不能絜矩故恆以己所不欲者施諸勞工，其罪誠無可恕。然左袒勞工之人——如馬克斯主義者流，則

亦日日鼓吹以己所不欲還施諸彼而已。詩曰：『人之無良，相怨一方。』以此爲教，而謂可以改革社會使之向上，吾未之聞。孟子曰：

『離則不祥莫大焉』離婁

荀子曰：

『彼將厲厲焉日日相離嫉也，我今將頓頓焉日日相親愛也。』制王

以吾儕誦法孔子之中國人觀之，所謂社會道德者，最少亦當以不相離嫉爲原則；同類意識，只有日求擴大而斷不容獎厲此意識之隔斷及縮小以爲吉祥善事。是故所謂「國民意識」「階級意識」者，在吾儕腦中殊不明瞭，或竟可謂始終未嘗存在。然必以此點爲吾儕不如人處，則吾之不敏，殊未敢承。

且置此事，復歸本文。儒家之理想的政治，則欲人人將其同類意識擴充到極量，以完成所謂「仁」的世界。此世界名之曰「大同」。大同政治之內容，則如禮記禮運篇所說：

『大道之行也。天下爲公，選賢與能，講信脩睦。故人不獨親其親，不獨子其子；使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養；男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏諸己；力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。』

此章所包含意義，當分三段解剖之：

一，『天下爲公，選賢與能，講信脩睦』。此就純政治的組織言。所言「天下」與下文之「城郭溝池以爲固」相對，蓋主張「超國家」的組織，以全世界爲政治對象。所言「爲公」及「選賢與能」與下文之「大人世及以爲禮」相對，蓋不承認任何階級之世襲政權，主張政府當由人民選舉。所言講信脩睦，指地域團體（近於今世所謂「國際的」而性質不同）相互間關係，主張以同情心爲結合基本。

二，『故人不獨親其親……女有歸』。此就一般社會組織言。主張以家族爲基礎，而參以「超家族」的精神。除老壯幼男女廢疾……等生理差別外，

認人類一切平等。在此生理差別上，充分利用之以行互助。其主要在『壯有所用』

一語。老幼皆受社會公養，社會所以能舉

此者，則由壯者常以三、四十年服務於社會也。

三、『貨惡其棄於地，也不必藏諸己；力惡其不出於身，也不必爲己』。此專就

社會組織中關於經濟條件者而言。貨惡棄地，則凡可以增加生產者，皆所獎厲；然不必藏諸己，則資本私有甚非所重，不惟不肯掠取剩餘價值而已。

力惡不出，故常認勞作爲神聖；然不必爲己，不以物質享樂目的，瀆此神聖也。

此其義蘊，與今世社會主義家豔稱之『各盡所能，各取所需』兩格言正相函，但其背影中別有一種極溫柔敦厚之人生觀在，有一種「無所謂而爲」的精神在，與所謂「唯物史論」者流，乃適得其反也。

儒家懸此以爲政治最高理想之鵠，明知其不能驟幾也，而務向此鵠以進行。

大戴記云：『六十以上，上所養也；十五以下，上所長也。』「上」即國家或社會之代詞。

故孔子自言曰：『丘未之逮也，而有志焉。』

之禮冠此語文

進行之道奈何？亦曰

以同類意識爲之樞而已。故曰：

『聖人耐字即能以天下爲一家，中國爲一人，非意之也。必知其情，辟

字即譬

於義，明於其利，達於其患，然後能爲之。』

段禮文

意即臆度之字

言談

不仁之極，則感覺麻木，而四肢痛癢互不相知。仁之極，則感覺銳敏，而全人類情

義利患之於我躬，若電之相震也。信乎『以天下爲一家，中國爲一人，非意之也。』

第四章 儒家思想（其二）

大同者，宇宙間一大人格完全實現時之圓滿相也。然宇宙固永無圓滿之時，圓滿則不復成爲宇宙。儒家深信此理，故易卦六十四，始「乾」而以「未濟」終焉。然則在此不圓滿之宇宙中，吾人所當進行者何事耶？曰：吾人常以吾心力所能逮者，向上一步，使吾儕所嚮往之人格實現，宇宙圓滿的理想稍進一著，稍增一分而已。其道奈何？曰：吾儕固以同類意識擴大到極量爲職志，然多數人此意識方在麻木狀態中，違言擴大大。故未談擴大以前，當先求同類意識之覺醒。覺醒之第一步，則就其最逼近最簡單之「相人偶」以啓發之。與父偶則爲子，與子偶則爲父，與夫偶則爲婦，與婦偶則爲夫……先從此等處看出人格相互關係，然後有擴充之可言。此則倫理之所由立也。

論語記

「齊景公問政於孔子。孔子對曰：『君君，臣臣，父父，子子。』公曰：『善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？』」

大學稱「止於至善」其條理則：

『爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信。』

中庸述孔子言亦云：

『所求乎子，以事父；所求乎臣，以事君；所求乎弟，以事兄；所求乎朋友，先施之。』此卽絜矩之道。應用於最切實者。凡人非爲人君卽爲人臣，非爲人父卽爲人子；而且爲人君者同時亦爲人臣，或嘗爲人臣，爲人父者同時亦爲人子，或嘗爲人子。此外更有不在君臣父子……等關係範圍中者，則所謂「朋友」所謂「與國人交」。君如何始得爲君？以其履行對臣的道德責任故謂之君，反是則君不君；臣如何始得爲臣？

君字不能專作王侯解。凡社會組織總不能無長屬關係，長卽君，屬卽臣。例如學校，師長卽君，生徒卽臣。工廠經理卽君，廠員卽臣。師長對生徒，經理對廠員，宜止於仁；生徒對師長，所授學業，廠員對經理所派職守，宜止於敬。不特此也。凡社會皆以一人兼君臣二役，師長對生徒爲君，對學校爲臣。乃至天子對天下爲君，對天爲臣。儒家所謂君臣，應作如是解。

以其履行對君的道德責任故謂之臣，反是則臣不臣。父子兄弟夫婦朋友莫不皆然；若是者謂之五倫。後世動謂儒家言三綱五倫，非也；儒家只有五倫，並無三綱。五倫全成立於相互對等關係之上，實即「相人偶」的五種方式，故禮運從五之偶言之，亦謂之「十義」。父慈子孝，兄良弟悌，夫義婦聽，長惠幼順，君仁臣忠。人格先從直接交涉者體驗起，同情心先從最親近者發動起。是之謂倫理。

凡倫理必有差等。『於所厚者薄，無所不薄也。』子孟故先務厚其所不得不厚者焉；於是乎有所謂『親親之殺，尊賢之等。』中即吾前文所謂意識圈以吾身爲中心點，隨其環距之近遠以爲強弱濃淡也。此環距之差別相，實即所以表現同類意識覺醒之次第及其程度。墨家不承認之，儒家則承認之，且利用之，此兩宗之最大異點也。

儒家欲使各人將最切近之同類意識由麻木而覺醒，有一方法焉，曰：「正名」。此方法即以應用於政治。論語記：

【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，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」】

吾儕幼讀此章，亦與子路同一感想，覺孔子之迂實甚。繼續後儒之解釋，而始知其深意之所存。董仲舒春秋繁露云：

「名者，大理之首章也。錄其首章之意，以窺其中之事，則是非可知，逆順自著。

……」深察名號篇

又云：

「名。生。於。真。非。其。真。弗。以。爲。名。名。者。聖。人。之。所。以。真。物。也。故。凡。百。議原作疑誤

有黜黜者，各反其真，則黜黜者還昭昭耳。欲審曲直，莫如引繩；欲審是非，莫如

引名。名之審於是非也，猶繩之審於曲直也。詰其名實，觀其離合，則是非之情，不可以相讎已。」上同

荀子云：

『王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。……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，亦皆亂也。……異形離心，交喻異物，名實互紐，貴賤不明，同異不別。如是則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。……』

正名篇

荀董書中此兩篇，皆論語正名章注脚。

欲知儒家對於「正名」之義曷爲如此其重視，當先略言名與實之關係。實者事物之自性相也；名者人之所命也。每一

君君臣臣父子，則名實相應，斯可貴。君不君臣不臣……則名不副實，斯可賤。此文「明貴賤」當作如是解，非指地位之尊卑言。

繁露深察名號篇舉命名之一例云：『合五科以一言謂之君：君者元也，君者原也，君者權也，君者溫也，君者羣也。』此言君之一名，含有此五種屬性。必具此五乃副君名，缺一則君不君矣。

事物抽出其屬性而命以一名，觀其名而其「實」之全屬性具攝焉。所謂『錄其首章之意以窺其中之事』也。由是循名以責實，則有同異離合是非順逆貴賤之可言。第一步，名與實相應謂之同謂之合，不相應謂之異謂之離。第二步，同焉合焉者謂之是謂之順，異焉離焉者謂之非謂之逆。第三步，是焉順焉者則可貴，非焉逆焉者則可賤。持此以裁量天下事理，則猶引繩以審曲直也。此正名之指也。

正名何故可以爲政治之本耶？其作用在使人「顧名思義」，則麻木之意識可以覺醒焉。卽如子路所假設「待子爲政」之衛君，其人卽拒父之出公輒也。其父蒯聵，名爲人父，實則父不父；輒，名爲人子，實則子不子。持名以衡其是非貴賤，則俱非也，俱賤也；使各能因其名以自警覺，則父子相人偶之意識可以回復矣。又如今中華民國號稱共和，「共和」一名所含屬性何如，未或能正也。從而正之，使人人能『錄其首章之意以窺其中之事』以力求實際之足以副此名者，則可以使

共和之名「如其真」矣。此正名之用也。

孔子正名之業在作春秋。莊子曰：『春秋以道名分。』天下董子曰：『春秋

辨物之理以正其名，名物如其真，不失秋豪之末。』繁露深察名號篇司馬遷曰：『春秋文成

數萬，其指數千，萬物聚散，皆在春秋。』太史公自序蓋孔子手著之書，惟有一種，其書實

專言政治，即春秋也。故孟子曰：『春秋天子之事也。』其書義例繁賾，非本文所

能具詳。舉要言之，則儒家倫理之結晶體，從正名所得的條理，將舉而措之以易

天下者也。故春秋有三世之義，始據亂，次升平，終太平。謂以此爲教，則人類意

識漸次覺醒，可以循政治上所懸理想之鵠而日以向上也。

「仁」之適用於各人之名分者謂之義，「義者宜也。」中庸其析爲條理者謂之禮；

「禮者所以履也。」禮器孔子言政，以義禮爲仁之輔。而孟子特好言義，荀子尤善言

禮，當別於第六七兩章詳解之。

第五章 儒家思想（其三）

儒家此種政治，自然是希望有聖君賢相在上，方能實行，故吾儕可以名之曰「人治主義」。人治主義之理論何由成立耶？儒家以爲聖賢在上位，可以移易天下。所謂：

『君子……脩己以敬……脩己以安人……脩己以安百姓。』語論

『君子篤恭而天下平。』庸中

『君子之守，脩其身而天下平。』子孟

問其何以能如此？則曰在上者以心力爲表率，自然能如此。故曰：

『政者正也。子帥以正，孰敢不正？』語論

『子欲善，而民善矣。君子之德，風也；小人之德，草也；草上之風，必偃。』上同

『上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。』上同

『上老老，而民興孝；上長長，而民興弟；上恤孤，而民不悖。』學大

此類語句，見於儒家書中者，不可枚舉。既已如此，則政治命脈，殆專繫君主一人之身。故曰：

『君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正。一正君而國定矣。』子孟

惟其如此，則所謂善政者，必

『待其人而後行』庸中

惟其如此，故

『惟仁者宜在高位。不仁者而在高位，是播其惡於衆也。』子孟

雖然，仁者不世出，而不仁者接踵皆是，如何能使在高位者必皆仁者耶？儒家對

此問題，遂不能作圓滿解答。故其結論落到：

『其人存則其政舉，其人亡則其政息。』庸中

儒家之人治主義，所以被法家者流抨擊而幾至於鑿滅者，即在此點。敵派之論

調，至敘述彼派時，更定其評價，今不先贅。

吾儕今所欲討論者：儒家之人治主義，果如此其脆薄而易破耶？果真如世俗所謂「賢人政治」者，專以一聖君賢相之存沒爲興替耶？以吾觀之，蓋大不然。

吾儕既不滿於此種賢人政治，宜思所以易之。易之之術，不出二途：其一，以「物

治」易「人治」；如法家所主張，使人民常爲機械的受治者。法家所以爲物治爲機械的之理由俟於敘彼

派時更詳論其二，以「多數人治」易「少數人治」；如近世所謂「德謨克拉西」以民衆爲

政治之骨幹。此二途者，不待辨而知其應採第二途矣。而儒家政治論精神之

全部，正向此途以進行者也。

儒家深信非有健全之人民，則不能有健全之政治。故其言政治也，惟務養

成多數人之政治道德政治能力及政治習慣。謂此爲其政治目的也可，謂此爲

其政治手段也亦可。然則挾持何具以養成之耶？則亦彼宗之老生常譚——仁

義德禮等而已。就中尤以禮爲主要之工具，故亦名之曰「禮治主義」。孔子嘗

論禮與法功用之比較曰：

「凡人之知，能見已然，不能見將然。禮者禁於將然之前，而法者禁於已然之後。……禮云，禮云，貴絕惡於未萌，而起敬於微眇，使民日徙善遠罪而不自知也。」

『大戴禮記禮察篇
小戴禮記經解篇』

此言禮之大用，可謂博深切明。法禁已然，譬則事後治病之醫藥；禮坊未然，譬則事前防病之衛生術。儒家之以禮導民，專使之在平日，不知不覺間從細微地方起，養成良好習慣，自然成爲一健全之人民也。孔子又曰：

『禮義以爲紀。……示民有常。如有不由此者，在勢者去，衆以爲殃。』禮運

法是恃政治裁力發生功用，在此政府之下，卽不能不守此政府之法。禮則不然，專恃社會制裁力發生功用。願守此禮與否，儘可隨人自由；但此禮既爲社會所公認時，有不守者則視同怪物。（衆以爲殃）雖現在有勢位之人，亦終被擯棄。（在勢者去）

此種制裁力雖不能謂全無流弊，（別論之）然最少亦比法治的流弊較輕，則可斷言。孔子於是下一決論曰：

『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。』語論

此章在中外古今政治論中，實可謂爲最徹底的見解。試以學校論：道之以政，齊之以刑，則如立無數規條罰則，如何如何警學生之頑，如何如何防學生之情；爲師長者則自居警察，以監視之勤干涉之周爲盡職。其最良之結果，不過令學生兢兢焉期免於受罰；然以期免受罰之故，必至用種種方法以逃監察之耳目，或於條文拘束所不及之範圍內故意怠恣，皆所難免。養成此種卑劣心理，人格便日漸墮落而不自覺，故曰免而無恥。道之以德，齊之以禮者，則專務以身作則，爲人格的感化；專務提醒學生之自覺，養成良好之校風。校風成後，有干犯破壞者，不期而爲同輩所指目，其人卽亦羞媿無以自容，不待強迫，自能洗其心而革其面也，故曰有恥且格。此二術者，利害比較，昭然甚明。學校且然，國家尤甚。且如英國人者，以最善運用憲政聞於今世者也。問彼有憲法乎？無有也；有選舉法議院法乎？無有也。藉曰有之，則其物固非如所謂『憲令著於官府』不過一種無文字的

信條深入人心而已。然而舉天下有成文憲法之國民，未聞有一焉能如英人之善於爲政者，此其故可深長思也。無文字的信條，謂之習慣；習慣之合理者，儒家命之曰「禮」。故曰：「禮也者，理之不可易者也。」記樂儒家確信非養成全國人之合理的習慣，則無政治可言；不此之務，而鯁鯁然朝制一法律，暮頒一條告，不惟無益而徒增其害。此禮治主義根本精神所在也。

儒家固希望聖君賢相，然所希望者，非在其治民莅事也，而在其「化民成俗」記學所謂：

『勞之，來之，匡之，直之，輔之，翼之，使自得之。』子孟

政治家惟立於扶翼匡助的地位，而最終之目的乃在使民「自得」。以「自得」之民組織社會，則何施而不可者？如此則政治家性質，恰與教育家性質同，故曰：「天相下民，作之君，作之師。」逸書子引吾得名之曰「君師合一主義」。抑所謂扶翼匡助，又非必人人而撫摩之也；儒家深信同類意識之感召力至偉且速，謂欲造

成何種風俗，惟在上者以身先之而已。前文所引『上好禮則民莫敢不敬……』
『上老老而民興孝……』諸義，其所重全在此一點。即以在上者之人格與一般
人民人格相接觸，使全人類之普遍人格循所期之目的以向上。是故：

『民日遷善而不知爲之者』子孟

此種感召力，又不徒上下之交而已，一般人相互關係，莫不有然。故曰：

『一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓。一人貪暴，一國作亂。其機如此』學大

一人一家之在一國，如一血輪之在一體也；或良或窳，其影響皆立徧於全部。所謂
「正己而物正」者，非獨居上位之人爲然也，凡人皆當有事焉。故大學言脩身齊
家治國平天下之事，而云：

『自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本』

由此言之，修其身以平天下，匪直天子也，庶人亦然。故：

『或謂孔子曰：「子奚不爲政？」子曰：「書云：『孝乎，惟孝友于兄弟，施於有政。』是

亦爲政。奚其爲爲政？
語論

由孔子之言，則亦可謂全國人無論在朝在野，皆「爲政」之人；吾人之行動無論爲公爲私，皆政治的行動也。此其義雖若太玄渺而無畔岸；雖然，吾儕苟深察「普遍人格」中各箇體之相互的關係，當知其言之不可易。嗚呼！此真未易爲「機械人生觀者流」道也。

明乎此義，則知儒家所謂人治主義者，絕非僅恃一二聖賢在位以爲治，而實欲將政治植基於「全民」之上。荀子所謂『有治人無治法』其義並不繆；實卽孔子『人能弘道非道弘人』之旨耳。如曰法不待人而可以爲治也，則今歐美諸法之見採於中華民國者多矣，今之政，曷爲而日亂耶？

要而論之，儒家之言政治，其唯一目的與唯一手段，不外將國民人格提高。以目的言，則政治卽道德，道德卽政治；以手段言，則政治卽教育，教育卽政治。道德之歸宿，在以同情心組成社會；教育之次第，則就各人同情心之最切近最易發

動者而濬啟之。『孩提之童，無不知愛其親；及其長也，無不知敬其兄。』子孟 人苟

非甚不仁，則未有於其所最宜同情之人（父母兄弟）而不致其情者。既有此同情，即

可藉之爲擴充之出發點。故曰：

『君子篤於親，則民興於仁。故舊不遺，則民不偷。』語論

又曰：

『慎終追遠，民德歸厚矣。』語論

全社會分子，人人皆厚而不偷，以共趨嚮於仁，則天下國家之治平，舉而措之而已

矣。何以能如是？則『施由親始。』子孟 『殺人之父者，人亦殺其父；殺人之兄者，人

亦殺其兄。』子孟 故『愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人。』經孝 儒家利用人

類同情心之最低限度爲人人所同有者，而灌植之擴充之，使達於最高限度，以完

成其所理想之「仁的社會」。故曰：

『人人親其親，長其長，而天下平。』子孟

儒家此種理想，自然非旦夕可致。故孔子曰：

『如有王者，必世而後仁。』語論

又曰：

『善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺矣。』語論

後儒謂『王道無近功』，信然。蓋儒家政治之目的，誠非可以一時一地之效率程也。宇宙本爲不完成之物，創造進化曾靡窮期，安有令吾儕滿足之一日，滿足則乾坤息矣。或評孔子曰：

『是其不可而爲之者與？』

夫「不可」固宇宙之常態也，而「爲之」則人之所以爲人道也。孔子曰：

『鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與？』語論

同類意識與同情心發達到極量，而行之以『自強不息』，斯則孔子之所以爲孔子而已。

第六章 儒家思想 (其四)(孟子)

儒家政治思想，其根本始終一貫。惟自孔子以後經二百餘年之發揮光大，自宜應時代之要求，爲分化的發展。其末流則孟子荀卿兩大家，皆承孔子之緒，而持論時有異同。蓋緣兩家對於人性之觀察異其出發點：孔子但言『性相近習相遠』，所注重者在養成良「習」而止，而性之本質如何，未嘗剖論；至孟子主張性善，荀卿主張性惡，所認之性既異，則所以成「習」之具亦自異；故同一儒家言而間有出入焉。然亦因此而於本宗之根本義益能爲局部細密的發明；故今於兩家特點更分別論之。

儒家政治論，本有唯心主義的傾向，而孟子爲尤甚。『生於其心，害於其政；

發於其政，害於其事；』

公孫丑上
滕文公下

此語最爲孟子樂道。『正人心』『格君心』

等文句，書中屢見不一見。孟子所以認心力如此其偉大者，皆從其性善論出來。

故曰：

『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。』丑公孫

何故不忍人之心，效力如此其偉大耶？孟子以爲人類心理有共通之點，此點卽爲全人類溝通之祕鑰。其言曰：

『故凡同類者舉相似也，何獨至於人而疑之？……口之於味也，有同耆焉；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？』上告子

何謂心之所同然？

『惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；辭讓之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。……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。……凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達，苟能充之，足以保四海。……』丑公孫

人皆有同類的心，而心皆有善端，人人各將此心擴大而充滿其量，則彼我人格相

接觸，遂形成普遍圓滿的人格。故曰『苟能充之足以保四海』也。此爲孟子人生哲學政治哲學之總出發點。其要義已散見前數章中，可勿再述。

孟子之最大特色，在排斥功利主義。孔子雖有『君子喻義小人喻利』之言；然易傳言『利者義之和』，言『以美利利天下』，大學言『樂其樂而利其利』，並未嘗絕對的以「利」字爲含有惡屬性。至孟子乃公然排斥之。全書發端記與梁惠王問答，卽昌言：

『何必曰利？亦有仁義而已矣。』王曰：『何以利吾國？』大夫曰：『何以利吾家？』士庶人曰：『何以利吾身？』上下交征利而國危矣。萬乘之國，弑其君者，必千乘之家；千乘之國，弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不爲不多矣。苟爲後義而先利，不奪不饜。』梁惠王上

宋慳將以利不利之說說秦楚罷兵，孟子謂『其號不可』。其言曰：

『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。……何必曰利？告子下

書中此一類語句甚多，不必枚舉，要之此爲孟子學說中極主要的精神，可以斷言。後此董仲舒所謂『正其誼不謀其利，明其道不計其功』即從此出。此種學說在二千年社會中，雖保有相當勢力，然真能實踐者已不多；及近十餘年泰西功利主義派哲學輸入，浮薄者或曲解其說以自便，於是孟董此學，幾成爲嘲侮之鵠。今不能不重新徹底評定其價值。

營私罔利之當排斥，此常識所同認，無俟多辨也。儒家——就中孟子所以大聲疾呼以言利爲不可者，並非專指一件具體的牟利之事而言，乃是言人類行爲。不可以利爲動機。申言之，則凡計較利害——打算盤的意思，都根本反對，認爲是『懷利以相接』，認爲可以招社會之滅亡。此種見解，與近世（就中美國人尤甚）實

用哲學者流專重「效率」之觀念正相反。究竟此兩極端的兩派見解孰爲正當耶？吾儕毫不遲疑的贊成儒家言。吾儕確信「人生」的意義不是用算盤可以算得出來。吾儕確信人類只是爲生活而生活，並非爲求得何種效率而生活。有絕無效率的事或效率極小的事，吾儕理應做或樂意做者，還是做去。反是，雖常人所指爲效率極大者（無論爲常識所認的效率或爲科學方法分析評定的效率）吾儕有許多不能發見其與人生意義有何等關係。是故吾儕於效率主義，已根本懷疑。卽讓一步，謂效率不容蔑視，然吾儕仍確信效率之爲物不能專以物質的爲計算標準，最少亦要通算精神物質之總和。（實則此總和是算不出來的）又確信人類全體的效率並非由一個人一件一件事的效率相加或相乘可以求得。所以吾儕對於現代最流行的效率論，認爲是極淺薄的見解，絕對不能解決人生問題。

「利」的性質，有比效率觀念更低下一層者，是爲權利觀念。權利觀念，可謂爲歐美政治思想之唯一的原素。彼都所謂人權，所謂愛國，所謂階級鬭爭……

等種種活動，無一不導源於此；乃至社會組織中最簡單最密切者如父子夫婦相互之關係，皆以此觀念行之。此種觀念，入到吾儕中國人腦中，直是無從理解。

父子夫婦間，何故有彼我權利之可言？吾儕真不能領略此中妙諦；此妙諦既未領略，則從妙諦推演出來之人對人權利，地方對地方權利，機關對機關權利，階級對階級權利，乃至國對國權利，吾儕一切皆不能了解。既不能了解，而又豔羨此「時髦」學說謂他人所以致富強者在此，必欲採之以爲我之裝飾品，於是如邯鄲學步，新未成而故已失，比年之蝸唐沸羹不可終日者，豈不以此耶？我且勿論；彼歐美人固充分了解此觀念，恃以爲組織社會之骨幹者也。然其社會所以優越於我者，何在？吾儕苦未能發明，即彼都人士亦竊竊焉疑之。由孟子之言，則直是『交征利』、『懷利以相接』、『不奪不鬻』、『然而不亡者，未之有也』。質而言之，權利觀念，全由彼我對抗而生，與通彼我之「仁」的觀念絕對不相容。而權利之爲物，其本質含有無限的膨脹性，從無自認爲滿足之一日，誠有如孟子所謂『萬取千

千。取。百。而。不。饜。者。彼。此。擴。張。權。利。之。結。果。只。有。『爭。奪。相。殺。謂。之。人。患』禮之一途。而。已。置。社。會。組。織。於。此。觀。念。之。上。而。能。久。安。未。之。前。聞。『歐。洲。識。者。或。痛。論。彼。都。現。代。文。明。之。將。即。滅。亡。殆。以。此。也。我。儒。家。之。言。則。曰：

『能以禮讓爲國，夫何有？』

語論

此語入歐洲人腦中，其不能了解也，或正與我之不了解權利同。彼欲以交爭的精神建設彼之社會，我欲以交讓的精神建設我之社會。彼笑我懦，我憐彼獷，既不相喻，亦各行其是而已。

孟子既絕對的排斥權利思想，故不獨對個人爲然，對國家亦然。其言曰：

『我能爲君辟土地，充府庫，今之所謂良臣，古之所謂民賊也……我能爲君約與國，戰必克，今之所謂良臣，古之所謂民賊也……』

告子下

又曰：

『爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。此所謂率土地而食人肉，罪不容

於死。故善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊任土地者次之。」上離 莊

由孟子觀之，則今世國家所謂軍政財政外交與夫富國的經濟政策等等，皆罪惡而已。何也？孟子以爲凡從權利觀念出發者，皆罪惡之源泉也。惟其如是，故孟子所認定之政治事項，其範圍甚狹：

『滕文公問爲國，孟子曰：民事不可緩也。』滕文公上

民事奈何？從消極的方面說，先要不擾民。所謂：

『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。養生送死無憾，王道之始也。』梁惠上

從積極的方面說，更要保民。保民奈何？孟子以爲

『無恆產而有恆心者，惟士爲能。若民則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不爲矣。及陷乎罪，然後從而刑之，是罔民也……是故明君制民之產，

必使仰足以事父母，俯足以畜妻子；樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。」梁惠王上

政治目的，在提高國民人格，此儒家之最上信條也。孟子卻看定人格之提高，不能離卻物質的條件，最少亦要人人對於一身及家族之生活得確實保障，然後有道德可言。當時唯一之生產機關，自然是土地，孟子於是提出其生平最得意之土地公有的主張——即井田制度。其說則：

『方里而井，井九百畝，其中爲公田。八家皆私百畝，同養公田。』滕上文

『五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者

可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，八口之家，可以無飢矣。』梁惠王上

既已人人有田可耕，有宅可住，無憂飢寒。雖然，

『飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。』滕上文

於是

『設爲庠序學校以教之。』公滕上文

使

『壯者以暇日，脩其孝弟忠信。』王梁上嘉

在此種保育政策之下，其人民：

『死。徙。無。出。鄉。鄉。田。同。井。出。入。相。友。守。望。相。助。疾。病。相。扶。持。則。百。姓。親。睦。』文滕

上公

孟子所言井田之制，大略如是。此制，孟子雖云三代所有，然吾儕未敢具信；或遠

古習慣有近於此者，而儒家推演以完成之云爾。後儒解釋此制之長處，謂『井

田之義，一曰無泄地氣，二曰無費一家，三曰同風俗，四曰合巧拙，五曰通財貨。』羊公

傳宣十五何注十 此種農村互助的生活，實爲儒家理想中最完善之社會組織，所謂『王者

之民皞皞如也。』上盡心雖始終未能全部實行，然其精神深入人心，影響於我國

國民性者，實非細也。

由是觀之，孟子言政治，殆不出國民生計國民教育兩者之範圍。質言之，則舍民事外無國事也。故曰：

『民爲貴，社稷次之，君爲輕。』下盡心

政府施政，壹以順從民意爲標準：

『所欲與之，聚之所惡，勿施爾也。』上離婁

順從民意奈何？曰，當局者以民意爲進退：

『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。』王梁惠下

其施政有反於人民利益者，則責備之不稍容赦。其言曰：

『殺人以梃與刃，有以異乎？』曰，無以異也。以刃與政，有以異乎？曰，無以異

也。曰，庖有肥肉，廄有肥馬，民有饑色，野有餓殍，此率獸而食人也。獸相食，且

人惡之爲民。父母行政，不免於率獸而食人。惡在其爲民父母也。」王梁惠上

此等語調，不惟責備君主專制之政而已，今世歐美之中產階級專制，勞農階級專制，由孟子視之，皆所謂『殺人，以政，不免於率獸而食人』者也。

儒家之教，雖主交讓，然亦重正名，『欲爲君，盡君道』下離婁。既不盡君道，則不

能復謂之君。故：

『齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」』孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弑

其君可乎？」曰：「賊仁者，謂之賊；賊義者，謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅

一夫，紂矣，未聞弑君也。」王梁惠下

儒家認革命爲正當行爲，故易傳曰：『湯武革命，順乎天而應乎人。』傳革象 孟子此

言，卽述彼意而暢發之耳。雖然，儒家所主張之革命，在爲正義而革命；若夫爲擴

張一個人或一階級之權利而革命，殊非儒家所許。何也？儒家固以權利觀念爲

一切罪惡之源泉也。

孟子言仁政，言保民，今世學者汲歐美政論之流，或疑其獎厲國民依賴根性，非知治本。吾以爲此苛論也。孟子應時主之問，自當因其地位而責之以善，所謂『與父言慈與子言孝』，不主張仁政，將主張虐政耶？不主張保民，將主張殘民耶？且無政府則已，有政府，則其政府無論以何種分子何種形式組織，未有不以仁政保民爲職志者也。然則孟子之言，何流弊之有？孟子言政，其所予政府權限並不大，消極的保護人民生計之安全，積極的導引人民道德之向上，曷嘗於民政有所障耶？

第七章 儒家思想（其五）（荀子）

荀子與孟子，同爲儒家大師，其政治論之歸宿點全同，而出發點則小異。孟子信性善，故注重精神上之擴充；荀子信性惡，故注重物質上之調劑。荀子論社會起原，最爲精審。其言曰：

『水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。人有生有氣有知亦且有義，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。』制王

此言人之所以貴於萬物者，以其能組織社會。社會成立，則和而一，故能強有力以制服自然。社會何以能成立，在有分際。分際何以如此，其重要？荀子曰：

『萬物同宇而異體，無宜而有用爲人，王念孫曰：爲讀曰于，古同聲通用。言萬物於人雖無一定之宜，而皆有用於人。數也。人倫並處，同求而異道，同欲而異知，生也。王念孫曰：生讀爲性。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。……天下害生縱欲。欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。……離居不相待，則窮羣而無分，則爭。窮者患也，爭者禍也。救患除禍，莫若明分使羣矣。」國富

又曰：

「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。使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。」禮論

又曰：

「分均則不偏，案當作徧勢齊則不壹，衆齊則不使。……夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。勢位齊而欲惡同，物不能澹，楊注云澹讀爲贍則必爭。爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。」書曰：「維齊非齊，」此之謂也。制王

此數章之文極重要，蓋荀子政論全部之出發點，今分數層研究之。第一層，從純

物質方面說：人類不能離物質而生活，而物質不能為無限量的增加，故常不足以

充饜人類之欲望。（欲多物實物不能賒）

第二層，從人性方面說：孟子言『辭讓之心人

皆有之』，荀子正與相反，謂爭奪之心，人皆有之。（縱欲而不窮不能不爭）

第三層，從社會

組織動機說：既不能不為社會的生活，（離居不相待則窮）

然生活自由的相接觸，爭端必

起。（羣而無分則爭）

第四層，從社會組織理法說：惟有使各人在某種限度內為相當的

享用，庶物質分配不至竭蹶。（以度量分界養人之欲給人之求）

第五層，從社會組織實際說：承

認社會不平等，（有貧富貴賤之等維齊非齊）謂只能於不平等中求秩序。

生活不能離開物質，理甚易明。

孔子說『富之教之』，孟子說『恆產恆心』，未

嘗不見及此點。荀子從人性不能無欲說起，由欲有求，由求有爭，因此不能不有

度量分界以濟其窮。剖析極為精審，而頗與唯物史觀派之論調相近。蓋彼生

戰國末，受法家者流影響不少也。

荀子不承認『欲望』是人類惡德，但以爲要有

一種「度量分界」方不至以我個人過度的欲望，侵害別人分內的欲望。此種度量分界，名之曰禮。儒家之禮治主義，得荀子然後大成，亦至荀子而漸滋流弊。今更當一評騭之：坊記云：

『禮者，因人之情而爲之節文，以爲民坊者也。』

「人之情」固不可拂，然漫無節制，流弊斯滋。故子游曰：

『有直道而徑行者，夷狄之道也。禮道則不然。人喜則斯陶，陶斯咏，咏斯猶，

鄭注猶當爲搖聲之誤也

猶斯舞。

愠斯戚，戚斯歎，歎斯辟，

鄭注辟拊心也

辟斯踊矣。

品節斯斯之。

謂禮。』弓禮

禮者，因人之情欲而加以品節，使不至一縱而無極，實爲陶養人格之一妙用。

故孔子曰：『禮之用和爲貴。』又曰：『恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則

亂，直而無禮則絞。』

通觀論語所言禮，大率皆從精神修養方面立言，未嘗以之

爲量度物質工具。

荀子有感於人類物質欲望之不能無限制也。於是應用孔門

所謂禮者以立其度量分界。（此蓋孔門弟子早有一派非創自荀子特荀子集其大成耳）其下禮之定義

曰：

『禮者，斷長續短，損有餘益不足，達愛敬之文，而滋成行義之美者也。』禮論

斷長續短，損有餘益不足云者，明明從物質方面說。故曰：

『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，楊注云當爲不知足是人之情也。今人之生也，方知蓄雞狗豬彘，

又畜牛羊，然而食不敢有酒肉。餘刀布，有困窮，然而衣不敢有絲帛。約者有

筐篋之藏，然而行不敢有輿馬。是何也？非不欲也，幾不王念孫謂此二字涉下文而衍長慮顧

後而恐無以繼之故也。……今夫偷生淺知之屬，曾此而不知也，糧食大侈，不顧

其後，俄則屈安窮矣。楊注云安語助也猶言屈然窮案荀子書中「安」字或案「字」多作語助辭用是其所以不免於凍餓

操瓢囊爲溝壑中瘠者也。况案况當夫先王之道，仁義之統，詩書禮樂之分乎？

彼固天下之大慮也；將爲天下生民之屬，長慮顧後而保萬世也……』尊榮

荀子以爲人類總不容縱物質上無壑之欲，個人有然，社會亦有然。政。治。家。之。責。任。在。將。全。社。會。物。質。之。量。通。盤。籌。算。使。人。人。不。至。以。目。前。『太侈』之享用，招將來之『屈窮』。所謂『欲必不窮乎物，物必不屈於欲』也。其專從分配問題言生計，正與孟子同，而所論比孟子尤切實而縝密。然則其分配之法如何？荀子曰：

『夫貴爲天子，富有天下，是人情之所同欲也。然則從人之欲，則執不能容物，不能贍也。故先王案爲之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚不能之分，皆使人載其事而各得其宜，然後使命繼曰懲當作。故或祿天下而不自以爲多，或監門御旅抱關擊柝而不自以爲寡。故曰：

……故或祿天下而不自以爲多，或監門御旅抱關擊柝而不自以爲寡。故曰：

斬。

劉台拱曰斬說如僂說文僂僂互不齊世

而齊，枉而順，不同而一。

『導榮

荀子所謂度量分界，(一)貴賤，(二)貧富，王制篇 (三)長幼，(四)知愚，(五)能不能。

以爲人類身分境遇年齡材質上萬有不齊，各應於其不齊者以爲物質上享用之差等，是謂「各得其宜」，是謂義。將此義演爲公認共循之制度，是謂禮。荀子

以爲持此禮義以治天下，則：

『以治情則利，以爲名則榮。以羣則和，以獨則足。』辱榮

是故孔子言禮專主「節」，（論語所謂不以禮節之亦不可行）荀子言禮專主「分」。荀子以爲

只須將禮制定，教人「各安本分」，則在社會上相處，不至起爭奪；（以羣則和）爲個人計，

亦可以知足少惱。（以獨則足）彼承認人類天然不平等，而謂各還其不平等之分際，

斯爲真平等；故曰『維齊非齊』。然則荀子此說之價值何如？曰：長幼知愚能不

能之差別，吾儕絕對承認之。至於貴賤貧富之差別，非先天所宜有，其理甚明；此

差別從何而來，惜荀子未有以告吾儕。推荀子之意，自然謂以知愚能不能作貴

賤貧富之標準；此說吾儕固認爲合理；然此合理之標準，何以能實現，惜荀子未能

予吾儕以滿意之保障也。以吾觀之，孔子固亦主張差等，然其所謂差等者與後

儒異。孔子注重「親親之殺」，卽同情心隨其環距之遠近而有濃淡強弱，此爲不

可爭之事實，故孔子因而利導之。若夫身分上之差等，此爲封建制度下相沿之

舊，孔子雖未嘗竭力排斥，然固非以之爲重。孔門中子夏一派，始專從此方面言差等，而荀子更揚其波。禮論篇中歷陳天子應如何，諸侯應如何，大夫應如何，士應如何，庶人應如何；戴記中禮器郊特牲玉藻……等篇，皆同此論調，斷斷於貴賤之禮數，其書出荀子前，抑出其後，雖未能具斷，要之皆荀子一派之所謂禮，與孔子蓋有間矣。

荀子生戰國末，時法家已成立，思想之互爲影響者不少。故荀子所謂禮，與當時法家所謂法者，其性質實極相近。荀子曰：

『禮豈不至矣哉！立隆以爲極，而天下莫之能損益也。……故繩墨誠陳矣，則不可欺以曲直；衡誠縣矣，則不可欺以輕重；規矩誠設矣，則不可欺以方圓；君子審於禮，則不可欺以詐僞。故繩者直之至，衡者平之至，規矩者方圓之至，禮者人道之極也。』
論禮

法家之言曰：『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

誣以詐僞』

馬總意林
引慎子

兩文語意若合符節，不過其功用一歸諸禮，一歸諸法而

已。究竟兩說誰是耶？吾寧取法家。何也？如荀子說，純以計較效率爲出發點，既

計效率，則用禮之效率不如用法，吾敢昌言也。法度嚴明，詐僞不售，吾能信之；謂

『審禮則不可欺以詐』，則禮之名義爲人所盜用，飾貌而無實者，吾儕可以觸目而

舉證矣。故荀子之言不徹底之言也。慎子又曰：『一兔走，百人追之，積兔於市，

過而不顧，非不欲兔，分定不可爭也。』荀子之以分言禮，其立腳點正與此同。

質言之，則將權力之爭奪變爲權利之認定而已。認定權利以立度量分界，洵

爲法治根本精神，揆諸孔子所謂『道之以德，齊之以禮』者，恐未必然也。

復次：禮爲合理的習慣，前既言之矣。欲使習慣常爲合理的，非保持其彈力

性不可。欲保持其彈力性，則不容有固定之條文。蓋必使社會能外之順應環

境內之潛發時代心理，而隨時產出「活的良習慣」，夫然後能合理。其機括在箇

性與箇性相摩，而常有偉大人物，出其人格以爲羣衆表率，羣衆相與風而習焉，反

是則『衆以爲殃』斯則所謂禮矣。易傳曰『通其變，使民不倦；神而化之，使民宜之』。惟「不倦」故「宜」此禮之所以可尊也。荀派之言禮也不然，其說在『立隆以爲極，而天下莫之能損益』。

孔子常言君子。君子卽指有偉大人格可以爲羣衆表率者。如『君子篤於親則民興於仁』，『君子之德風，小人之德草』等，皆當如是解。

吾聞之孔子矣：『殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。』語論未聞以莫能損益爲禮之屬性也。荀派所以以此言禮者，蓋由當時法家者流，主張立固定之成文法以齊壹其民，其說壁壘甚堅，治儒術者不得不提出一物焉，與之對抗，於是已宗夙所崇尚之禮充之。於是所謂『禮儀三百，威儀三千』者，遂成爲小儒占畢墨守之寶典，相與致謹於繁文縟節，兩戴記所討論之禮文，什九皆此類也。他宗非之曰：『累壽不能盡其學，當年不能究其禮』。墨子非儒篇豈不以是耶？吾儕所以不滿於法治主義者，以其建設政治於「機械的人生觀」之上也；如荀派之所言禮，則其機械性與法家之法何擇？以大清通禮比大清律例大清會典，吾未

見通禮之彈力性能強於彼兩書也。等是機械也，法恃國家制裁，其機械力能貫徹禮恃社會制裁，其機械力不貫徹。故以荀派之禮與法家之法對抗，吾見其進退失據而已。要而論之，無論若何高度之文化，一成爲結晶體，久之必殭腐而蘊毒。儒家所以不免有流弊爲後世詬病者，則由荀派以「活的禮」變爲「死的禮」使然也。雖然，凡荀子之言禮，仍壹歸於化民成俗，與孔子提高人格之旨不戾，此其所以爲儒也。

儒家言禮，與樂相輔，二者皆陶養人格之主要工具焉。善推本於人情而通之於治道。其言曰：

『夫樂者樂也，人情之所必不免也。故人不能無樂，樂

則必發於聲音，形於動靜……形而不爲道，則不能無亂。

先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之，使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不謬，使其曲直繁省廉肉節奏足以感動人之善心，使夫邪汙之氣無由得接焉。

荀子言樂，精論最多，

荀子樂論篇與小戴記中

之樂記，文義相同者甚多，

疑樂記本諸荀子也。

凡姦聲感人而逆氣應之，逆氣成象而亂生焉；正聲感人而順氣應之，順氣成象而治生焉。……故樂行而志清……耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧，美善相樂。故曰樂者樂也，君子樂得其道，小人樂得其欲。……故樂者所以道樂也。……樂行而民鄉方矣。」樂論

此言音樂與政治之關係，可謂博深切明。『美善

相樂』一語，實爲儒家心目中最高的社會人格。

社會能如是，則天下之平，其真猶運諸掌也。故儒

家恆以教育與政治併爲一談，蓋以爲非教育則政治無從建立，既教育則政治自行所無事也。

孔子謂韶盡美矣，又盡善也，謂武盡美矣，未盡善也。美善合一，是孔子理想的人格。

第八章 道家思想（其二）

道家哲學，有與儒家根本不同之處：儒家以人爲中心，道家以自然界爲中心。儒家道家皆言「道」，然儒家以人類心力爲萬能，以道爲人類不斷努力所創造。故曰：「人能弘道，非道弘人。」道家以自然界理法爲萬能，以道爲先天的存在，且一成不變。故曰：

『人法地，地法天，天法道，道法自然。』子老

道何自來耶？彼宗以爲：

『有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾

不知其名，字之曰道。』子老

道不惟在未有人類以前，而且在未有天地以前早已自然而然的混成，其性質乃離吾儕而獨立，且不可改。因此之故，彼宗以爲以人類比諸道所從出之「自然」，則人實極么麼且脆弱。故曰：

『吾在天地之間，猶小石小木之在大山也。』莊子秋
水篇

此天地間么麼脆弱之人類，只能順著自然界——最多不過補助一二，而不能有

所創造。故老子曰：

『以輔萬物之自然而莫敢爲』

韓非子引喻以釋之曰：

『宋人有爲其君以象爲楮葉者，三年而成；豐殺莖柯，毫芒繁澤，亂諸楮葉之中而不可別也。此人遂以功食祿於宋邦。列子聞之曰：「使天地三年而成一葉，則物之有葉者寡矣。」故不乘天地之資，而載一人之身，不隨道理之數，而學一人之智，此皆一葉之行也。故冬耕之稼，后稷不能羨也；豐年大禾，臧獲不能惡也。以一人力，后稷不足，隨自然則臧獲有餘。故曰：「恃萬物之自然而不敢爲」也。』老喻

此論正否認人類之創造能力，以爲吾人所自詫爲創造者，其在自然界中，實眇小

不足齒數。以吾觀之，人類誠不能對於自然界有所創造；其所創造者乃在人與自然界之關係及人與人之關係。雖然，彼宗不承認此旨。蓋儒家以宇宙爲「未濟」的，刻刻正在進行途中，故加以人工，正所以「弘道」；道家以宇宙爲已「混成」的，再加入人工，便是毀壞他。故老子曰：

『爲者敗之，執者失之。』

莊子設喻曰：

『南海之帝爲儵，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌

之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：人皆有七竅以視聽食息，此獨

无有。嘗試鑿之。日鑿一竅，七月而渾沌死。』應帝

彼宗認「自然」爲絕對的美，絕對的善，故其持論正如歐洲十九世紀末盧梭一派所絕叫的『復歸於自然』。其哲學上根本觀念既如此，故其論人生也，謂『含德之厚，比於赤子……骨弱筋柔而握固……精之至也；終日號而不嗻，和之至也。』

子老 此言簡人之「復歸於自然」的狀態也。其論政治也，謂：

『民莫之令而自正』子老

此與儒家所言『子率以正孰敢不正』正相對。又謂：

『我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。』子老

此與儒家所言『上好禮則民莫敢不敬……』『君子篤於親則民興於仁……』等語，其承認心理感召之效雖同，然彼爲有目的的選擇，此爲無成心的放任，兩者精神乃大殊致。道家以爲必在絕對放任之下，社會乃能復歸於自然。故其對於政治極力的排斥干涉主義。其言曰：

『馬蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齧草飲水，翹足而陸，陸，司馬彪云：陸，跳也。此馬之真性也。雖有義臺路寢，無所用之。及至伯樂曰：「我善治馬。」燒之，剔之，刻之，雒之，連之以羈羈，編之以皁棧，馬之死者十二三矣。飢之，渴之，馳之，驟之，整之，齊之，前有櫛飾之患，而後有便筴之威，而馬之死者已過半矣。陶者曰：「我善治

埴，圓者中規，方者中矩。」匠人曰：「我善治木，曲者中鉤，直者應繩。」夫埴木之性，豈欲中規矩鉤繩哉？然且世世稱之曰：「伯樂善治馬，而陶匠善治埴木。」

此亦治天下者之過也。」莊子馬蹄篇

『齧草飲水翹足而陸，』此爲馬之自然狀態；伯樂治馬，則爲反於自然。陶匠之於埴木也亦然。道家以人類與馬及埴木同視，以爲只要無他力以撓之，則其原始的自然狀態，便能永遠保存。其理想的人類自然社會如下：

『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，鷄犬之聲相聞，民至老死不相往來。』老子

然則現社會何故不能如此耶？道家以爲：

『罪莫大於可欲，禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。』老子

救之之法，惟有：

『見素抱朴，少私寡欲』子老

惟有：

『常使民無知無欲』子老

然則人性究以「不知足」「欲得」爲自然耶？抑以「知足」「不欲得」爲自然耶？換言之：人類自然狀態究竟有私有知有欲耶？抑本來無知少私寡欲耶？道家之指，乃大反於常識之所云，彼蓋以未鑿竅之渾沌爲人類自然狀態，則無知無私無欲，其本來矣。然則本來無知無私無欲之人何故忽然有知有私欲且多私欲耶？彼宗分兩層答此問題。第一層謂由自然界之物質的刺戟。所謂：

『五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽』子老

曷由使之復歸於自然耶？曰：

『不見可欲，使民心不亂』子老

第二層謂由人事界之政治的或社會的誘惑及干涉。所謂：

『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。』老子

曷由使之復歸於自然耶？

『絕聖棄知，大盜乃止；鑿玉毀珠，小盜不起；焚符破璽，民乃朴鄙；培斗折衡，而民

不爭。』莊子 胠篋篇

質言之，吾儕所謂文明或文化者，道家一切悉認爲罪惡之源泉。故文字，罪惡也；智識，罪惡也；藝術，罪惡也；禮俗，罪惡也；法律，罪惡也；政府，罪惡也；乃至道德條件，皆罪惡也。然則彼宗對於政治究作何觀念耶？彼之言曰：

『常有司殺者殺。夫代司殺者殺，是謂代大匠斲。夫代大匠斲者，希有不傷

其手者矣。』老子

彼宗蓋深信「自然法」萬能。儒家亦尊自然法，但儒家言「天工人其代之」，謂自然法必藉「人」而後能體現也；而彼宗則以自然爲不容人代也。故又曰：

『聞。在。宥。天。下。未。聞。治。天。下。也。在。之。也。者。恐。天。下。之。淫。其。性。也。宥。之。也。者。恐。天

下。之。遷。其。德。也。天。下。不。淫。其。性。不。遷。其。德。有。治。天。下。者。哉？』莊子在宥篇

「在宥」云者，使民絕對自由之謂也。曷為能使民絕對自由？釋以俗語則曰「

別要管他」 文言之則曰「無為」 故曰：

『滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國，能無知乎？天門開闔，能無雌乎？明白四

達，能無為乎？』老子

彼宗於是分治術為數等。曰：

『上德，案上同尚無為而為以為。案據韓非子解老篇以「字當為不字之謬上仁，為之而無以為。上義，

為之而有以為。上禮，為之而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而

後仁，失仁而後義，失義而後禮。』老子

其意謂：上德者以無為為也。上仁者無所為而為，上義者有所為而為。上禮

者，則為其所不能為也。彼又將人民對於此四種治術所起之反應列為等第。曰：

『太上，下不知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。』子老

所云太上，蓋指尙德者；其次其次……則尙仁尙義尙禮者。而尙德之治，結果則：

『功成事遂，百姓皆謂我自然。』子老

此卽政治上之復歸於自然也。百姓各自謂此我之自然而然，而不知有其上，此爲道家之理想的政治。質言之，卽「無治主義」也。道家以彼宗之哲學爲出發點，以至政治上得此種結論。今請評其得失：

道家之大惑，在以人與物同視。『齧草飲水，翹足而陸』誠爲馬之自然的狀態；世苟無治馬之伯樂，則馬必能長保此狀態，而馬卽常得其所，此吾儕所絕對承認也。顧所當注意者，馬中無伯樂，而伯樂非馬，伯樂乃立乎「馬的全體」之外，而傷害馬的「自然之樸」。人類何如耶？處此自然狀態中（指道家所謂自然狀態言耳）者固「人」厭此自然狀態，壞此自然狀態者亦「人」也。且人究以何者爲其自然狀態耶？彼宗之說，以「埴木之性不欲中規矩鈎繩」喻「人之性不欲中……」然埴

與木固確然無知無欲也，中規矩鈎繩，乃「陶者匠者」之欲。人類何如耶？人性確欲「中……」「中……」而非有立乎其外如「陶者匠者」者強之使「中」。他勿具論，即彼老子莊子，豈非自欲「中」其「無欲無爲之規矩鈎繩」且欲人人皆中此規矩鈎繩者哉？誰歟爲陶匠以矯揉老莊之自然而使之「中」此者？故知「不欲中規矩鈎繩」者，爲埴木之性之自然（？）欲如何欲如何者，正乃人性之自然也。而彼宗必欲反此自然滅此自然，則虐馬之伯樂，矯揉埴木之陶匠，非他宗而彼宗也。質言之，則戕賊自然者莫彼宗若也。彼宗謂有欲爲非自然的，然「欲」之從何來則第一層指爲受自然界之刺戟，如所謂「五色令人目盲……」云云者。夫自然界之有五色聲味，自然界之自然狀態也；人類之有耳目舌，又人類之自然狀態也。今謂色聲味戕賊耳目舌，豈非自然戕賊自然耶？欲使彼自然勿戕賊此自然，其術乃在「不見可欲使民心不亂」，殊不知能見可欲者乃目之自然，能見而使之不見，孰自然，孰不自然耶？

荀子曰：

『今使人生而未嘗睹芻豢稻粱也，惟菽藿糟糠之爲睹，則以至足爲在此也。

俄而粲然有秉芻豢稻粱而至者，則矐然視之曰：「此何怪也！」彼臭之而無嫌

於鼻，嘗之而甘於口，食之而安於體，則莫不棄彼而取此矣。」榮辱篇

此卽見可欲而心亂之說也。夫此正乃人類自然狀態之所不能避者也，而「明自然」之彼宗乃欲杜滅之何也？彼宗論「欲」之第二來源，歸諸人爲的誘惑。

謂假使無「芻豢稻粱」則終無以奪「糟糠菽藿」斯或然也。殊不思「芻豢稻粱」非由天降，非由地出，非彼自出，人實好之。質言之，凡「人爲」云者，皆「人」所爲也；人能有所爲，且不能有所爲，卽人之自然狀態也。彼言「絕聖棄智民利百倍」，「法令滋彰盜賊多有」，夫人之能爲聖智法令也，猶其能爲芻豢稻粱也，皆其自然。彼言「培斗折衡而民不爭」，夫人能爭，人能爲斗衡以求免爭，人又能爭於斗衡之中，皆其自然。而「明自然」之彼宗乃欲杜滅之何也？

要而論之，彼宗不體驗人生以求自然，乃以物理界或生物界之自然例人生。

之自然，於是欲以人所能弘之道弘人，結果處處矛盾而言之不復能成理。此真莊子所謂『其所謂道者非道，而所言之躔不免於非』篇天下也。

孟子曰：『生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。』道家既否定人類有創造性能，且認人爲的文化皆爲罪惡，然而事實上人類終不能以彼宗所謂「無爲」者爲常態也，則如之何？曰：吾姑爲消極自動的「爲」，不爲積極自動的「爲」，其秘訣在：

『不敢爲天下先』子老

『以天下之至柔馳騁乎天下之至剛』子老

莊子嘗總述老子學說之要點曰：

『知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其黑，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。歸然而有餘。其行身

也。徐。而。不。費。无。爲。也。而。笑。巧。
毀。矣。銳。則。挫。矣。……」天下篇

人皆求福，已獨曲全，曰：苟免於咎……曰：堅則

莊子書中言此意者亦最多。如：

『今之大冶鑄金，金踊躍曰：『我且必爲鑊，』大冶必以爲不祥之金。……』

大宗師篇

如：

『……是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。』人間世篇

此等論調，其病仍在混人物爲一談。吾儕爲金耶？爲木耶？誠宜如此。雖然，吾儕

人也。使人性果能爲莊子所謂「祥金」與「不材之木」，亦曷嘗非善事？然而不

能；——以反於自然狀態故不能。不能而以此導之，結果徒教取巧者以藏身之

固耳。『子路問政。子曰：先之……』此與彼宗『不敢爲天下先』之義最相反者

也。易傳言：『君子以自強不息；』中庸言：『不變塞焉，強哉矯；』孟子言：『浩然之氣

至大至剛。此與彼宗『柔弱勝剛強』之義最相反者也。欲以人弘道耶？非有爲之先者不可，非剛強不可。而道家以爲是不「毀」則「挫」，而惟當「不爲先」以「曲全」而「苟免於咎」。吾儕誠不解『曲全免咎』在人生中有何意義，有何價值？而宇宙間從何處有不毀不挫之事物？又豈直堅與銳而已。故彼宗之說，徒獎厲箇人之怯懦巧滑的劣根性，而於道無當也。嗚呼！此種學說，實形成我國民性之主要部分，其影響於過去及將來之政治者非細也。

然則道家思想無價值耶？是又不然。其一：彼宗將人類缺點，無容赦的盡情揭破，使人得反省以別求新生命。彼宗之言曰：

『大道廢，有仁義；慧智出，有大僞；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。』
又曰：

不爲天下先，與儒家所謂禮讓若相近，而實大異。禮讓由同情心發出，其性質屬於社會的；不爲先之目的，在以不材保天年，其性質純爲箇人的。

『爲之斗斛以量之，則並與斗斛而竊之；爲之權衡以稱之，則並與權衡而竊之；……爲之仁義以矯之，則並與仁義而竊之；……彼竊鈞者誅，竊國者爲諸侯。

諸侯之門而仁義存焉，是非竊仁義聖知耶？

莊子胠篋篇

彼宗固極力詛呪文明者也。然文明之本質，孰敢謂其中不含有宜詛呪者存？

古今來人類所謂文明，大部分皆爲擁護強者利益之工具，此其宜詛呪者一也。卽不爾，而文明成爲結晶體之

羅素最心醉道家言，蓋彼正詛呪現代文明之一人也。

後，流弊必滋。故曰：『水積則生相食之魚，土積則生自穴之獸，禮義飾則生僞匿

之本。』

淮南子齊俗訓

凡爛熟之文明，必流爲形式的以相率於僞，此其宜詛呪者二也。

道家對於此等毒害之文明，揭破其假面目，高叫赤裸裸的『自然』一語以逼之，使如湯沃雪，實刷新人心之一良劑也。夫自然主義之爲物，能使人懷疑煩悶乃至

洵懼而失其所守，或益招社會之混亂，此徵諸近代之歐洲而最易見者也。雖然，此如藥經瞑眩，乃可以瘳疾，故刷新人心以求第二期之創造，必以此爲驅除難焉。

此卽道家學說之價值也。

其二：道家最大特色，在撇卻卑下的物質文化，去追尋高尙的精神文化；在教人離開外生活以完成其內生活。此種見解，當時最流行之儒墨兩家皆不如此說，而實爲道家所獨有。精神文化與內生活究竟是何物，道家所言是否得其真，此屬別問題。但此爲人生最高目的，吾人決當向此路進行，此吾所絕對承認。毫不遲疑者也。離卻外生活有內生活，在常識上幾無從索解；吾儕亦深信此種生活不能適用於一般人——不能作爲社會教育或政治的一種標幟。但吾儕不謂此事爲不可能。蓋人類之自由意志，吾儕雖不敢指爲萬能，然確信其力之偉大實不可思議。自己欲作何種生活，最少可以憑自己意力作一大半主。故將物質生活減殺至最低限度，而將精神生活發育到最高限度，人類實有此可能性。道家觀察人生之出發點，謂

『其者欲深者其天機淺』

莊子大宗師篇

救治之法，在：

『去甚，去奢，去泰』子老

『爲道日損，損之又損，以至於無爲。無爲而無不爲』子老

其理想的人生，則：

『生而不有，爲而不恃，長而不宰』子老

謂信能如此，則：

『既以爲人，己愈有，既以與人，己愈多』子老

此種生活，不以生活爲達任何目的之手段，生活便是目的。換言之，則爲生活而

生活——爲學問而學問，爲勞作而勞作。再換言之，則一切皆「無所爲而爲」

再換言之，則將生活成爲藝術化。夫生活成爲藝術化，則真所謂『既以爲人，己

愈有，既以與人，己愈多』矣。此種生活，雖非盡人而能，然智慧愈多者，其可能性

愈大，則甚章章也。天下之大患，在有智慧之人，耽溺於私欲，日出其智慧以擴張

其。谿。壑。無。厭。的。物。質。生。活，。於。是。所。產。生。劣。等。文。化。愈。豐，。而。毒。害。社。會。亦。愈。甚。道。家
 欲。救。此。病，。故。以『見。素。抱。樸。少。私。寡。欲』。為。教。其。哲。學。基。礎。在。此，。其。政。治。思。想。基。礎
 亦。在。此。此。果。為。復。歸。於。自。然。耶？。吾。不。敢。承。吾。以。為。老。子。莊。子。所。活。動。之。遺。跡，。與
 其。主。義。矛。盾；。彼。輩。實。努。力。為「反。自。然。的。創。造」。而。所。創。造。者。則。人。類。極。有。價。值。的。作
 品。也。

第九章 道家思想（其二）

老子輩所倡此種自然主義，其本質固含有「簡人的」「非社會的」「非人治的」傾向，故其末流乃生四派。

- | | | | |
|---|---------|-----|----|
| 一 | 順世的簡人主義 | 代表者 | 楊朱 |
| 二 | 遁世的簡人主義 | 代表者 | 陳仲 |
| 三 | 無政府主義 | 代表者 | 許行 |
| 四 | 物治主義 | 代表者 | 慎到 |

第一：楊朱與墨翟齊名，其言盈天下，孟子莊子書中屢稱之，而著述言論無傳焉。其學說有一最鮮明之旗幟，曰「爲我」。即孟子所稱：

『楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。』

此外則東晉晚出之偽列子八篇，其第七篇題曰「楊朱」，述朱說頗詳。吾儕雖不敢具信爲真，但其中一部分容或出自古籍而爲作僞者所采入。今姑據之以觀

此一派的面目。如偽列子之說，則楊朱哲學根本觀念，在感人生之無常，而務當時之適意。其言曰：

『太古之人，知生之暫來，死之暫往。故從心而動，不違自然……從性而遊，不逆萬物……』

然則所謂從心而動者何如？彼以爲：

『肆之而已。勿壅勿闕……恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行。』

此其爲道，若與老子『去奢去泰少私寡欲』之旨相反。但以言自然主義耶？必如楊朱，乃真爲赤裸裸的徹底的自然，若老莊乃正吾所謂「反自然」者也。然則此派對於政治之爲物作何感想耶？論理，此種極端的箇人主義，其性質是純然「非政治的」。雖然，吾國哲學家，從未有肯拋棄政治問題不談者。楊朱篇有託爲子產之兄弟與子產談治道之一段曰：

『夫善治外者，物未必治，而身交苦；善治內者，物未必亂，而性交逸。以若之治外，其法可暫行於一國，未合於人心。以我之治內，可推之於天下，君臣之道息矣。』

其意不外排斥干涉主義，以爲只要人人絕對的自由，天下自然太平。故曰：

『損一毫利天下，不與也；悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。』

此說從何處得哲學上根據耶？彼之言曰：

『智之所貴，存我爲貴；力之所賤，侵物爲賤。然身非我有也，旣生不得不全之；物非我有也，旣有不得不去之。……雖全生身，不可有其身；雖不去物，不可有其物。有其物，有其身，是橫私天下之身，橫私天下之物……公天下之身，公天下之物，其唯至人矣。』

其意以爲人類乃自然界之一物，以自然界其他之物養此物以終其天年，實際上

並無所謂自私焉。此派論調，純屬所謂「頽廢思想」，誠無深辨之價值。然極端的自然主義，結果必產此種思想，且在彼必能言之有故持之成理，故克與儒墨三分天下也。

第二：陳仲子，亦稱田仲，孟子同時人。荀子以之與史鱣並稱，列於「十二子」之一，蓋亦當時一有力之學者。據孟子所說：

『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。』

『居於陵，三日不食，耳無聞，目無見也。井上有李，蠶食實者過半矣，匍匐往將食之，三咽然後耳有聞，目有見。』

『仲子所居之室，所食之粟，彼身織屨妻辟纘以易之。』滕文下

陳仲之學，固不必純出道家。然彼與齊王同姓，實當時一烜赫之貴族，而其生活如此，必有極深刻之人生觀存焉。彼蓋將物質生活剋減至最低限度，以求有所

養也。其生活方式，與楊朱一派正相反，然其爲極端的箇人主義則一也。故荀子非之曰：

『忍情性，綦谿利跂，苟以分異人爲高。不足以合大衆，明大分。』二非子言其爲非社會的生活，不足以合羣也。韓非子亦言：『田仲不恃仰人而食。』可知彼蓋以「各人只許享用自己勞作之結果」爲教，就他宗觀之，正所謂「離居不相待則窮」矣。故趙威后問齊使亦云：

『於陵仲子尙存乎？是其爲人也，上不臣於王，下不治其家，中不索交諸侯，此率民而出於無用者。何爲至今不殺耶？』戰國策 趙策

可見此派學說，在當時頗有勢力，故能動異國之君之間。而亦以非社會的生活，故以「無用」爲時流所惡也。

第三：當時有明目張膽主張無政府主義者，其代表人物曰許行。孟子同時，其學說略見孟子書中。

「有爲神農之言者許行，自楚至滕，踵門而告文公曰：『遠方之人，聞君行仁政，願受一塵而爲氓。』」文公與之處。其徒數十人，皆衣褐，捆屨織席以爲食。

陳良之徒陳相……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，饗飧而治。今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也。惡得賢？」滕下文

漢書藝文志將此派列於九流之一，號爲「農家」。且評之曰：

『以爲無所事聖王，欲使君臣並耕，諄上下之序。』

此派蓋兼受道墨兩家之影響。其主張箇人刻苦似墨家，然墨家認強有力之政府爲必要；此派不然，其所理想之社會，正如老子所稱『小國寡民……』云云也。其宗旨在絕對的平等，人人自食其力——各以享用自己勞作之結果爲限，無上下貴賤之分。老子曰：『民之饑，以其上食稅之多，是以饑。』許子宗此義，故以有倉廩府庫爲厲民自養，結論要歸諸無政府。

許子不惟要人平等也，並物亦要平等。其言曰：

『從許子之道，則市買不二，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；麻縷絲絮輕重同，則價相若；五穀多寡同，則價相若；履大小同，則價相若。』

此其說甚奇特：彼蓋專計量而不計質；布與帛本不同價也，彼但問長短同不同而不問其爲布爲帛；稻粱與芋菽本不同價也，彼但問多寡同不同而不問其爲稻爲菽。若此者，吾得名之曰「齊物主義」。其理論出發於老子所謂『不貴難得之貨使人不爲盜』。欲以物觀的準則，改變人類貴帛賤布……之心理。彼以爲物之價值有貴賤，非物自性，由人命之耳；能滅人類所謂貴賤之觀念，則物固夷然平等也。孟子斥之曰：『夫物之不齊，物之情也。或相倍蓰，或相什伯，或相千萬。子比而同之，是亂天下也！』孟子所駁，固合於常識，然離卻人類之主觀而云『物之不齊爲物之情』，其能否遂使許行折服，又爲別問題矣。

第四：史記以老莊申韓同傳，後人往往疑其不倫。其實不然。韓非子，世共認爲法家之集大成者也，而其書有解老喻老等篇；淮南子，道家言之淵府也，而書中主張法治者最多；蓋道法二家，末流合一，事實昭然也。夫以尊自由宗虛無之道家，與主干涉綜覈名實之法家，其精神若絕不相容，何故能結合以冶諸一爐耶？此研究古代學術最重要且最有趣之一問題也。以吾觀之，兩宗有一共同之立腳點焉，曰「機械的人生觀」。道家認宇宙爲現成的，宇宙之自然法，當然亦爲現成的，人類則與萬物等夷，同受治於此種一定的因果律之下，其結果必與法家所謂法治思想相契合而冶爲一，有固然也。就中有一人焉，其學說最可以顯出兩宗轉捩關鍵者，曰慎到。

慎子四十二篇，漢書藝文志列諸法家，今其書已佚，由後人集成五篇。此人爲法家開宗之人，殆學者所同認也。然而莊子天下篇述其學說概略，則云：

『彭蒙田駢慎到……齊萬物以爲首……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。泠泠猶聽放也於物以爲道理。……椎拍輓斷，與物宛轉。舍是以非，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，全而無非，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，豪桀相與笑之曰：慎到之道，非生人之行而至死人之理，適得怪焉。」

觀此則慎到哲學根本觀念全出道家，甚明。老子教人如嬰兒，莊子教人「支離其形支離其德」，如祥金，如山木，慎子更徹底一番，教人如土塊，「非生人之行而至死人之理」。其意蓋謂必撤銷所謂人格者，以合乎「無知之物」，然後乃與自然相肖。換言之，則不爲人的生活而爲物的生活，更進一步，則不爲生活的而爲非生活的而已。彼以爲「建己用知」者，恃人類主觀的智能，其勢必有所窮，而且決

不能正確。故必「棄知去己」，尊尚客觀的「無知之物」，然後其用不匱。此義云何？慎子曰：

『措鈞石，使禹察之，弗能識也，懸於權衡，則釐髮識矣。』

鈞石權衡，皆「無知之物」，而其效力能比聖智之禹尤強。此即「物治主義」之根本精神也。其應用於政治，自然是舍人取法。故慎子又曰：

『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。』蓋機械觀的論理，勢不能不歸宿到此點也。此與儒家『以己度』之仁恕主義，正成兩極端；而於道家精神則一貫。明乎此義，然後乃知老子所謂『無爲而無不爲』者作何解。夫權衡尺寸，固常無爲也，而常無不爲也。如其「人」也，既無爲何以能無不爲，既無不爲何以復謂之無爲耶？吾以爲道法兩家溝通之脈絡全在此。其詳當於記述法家時更言之。

第十章 墨家思想（其二）

墨家唯一之主義曰「兼愛」。孟子曰：「墨子兼愛，摩頂放踵利天下爲之。」此

語最能道出墨家全部精神。兼愛之理論奈何？墨子曰：

『聖人以治天下爲事者也，不可不察亂之所自起。』當普通察亂何自起？起不相

愛……子自愛不愛父，故虧父而自利；弟自愛不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛不

愛君，故虧君而自利……雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣……皆起不

相愛……盜愛其室不愛其異室，故竊異室以利其室；賊愛其身不愛人，故賊人

以利其身……大夫各愛其家不愛異家，故亂異家以利其家；諸侯各愛其國不

愛異國，故攻異國以利其國。』上兼愛

此言人類種種罪惡，皆起於自私自利。能改易其自私自利之心，則罪惡自滅。

改易之道奈何？墨子曰：

『非人者必有以易之。若非人而無以易之……其說將必無可焉。是故子

墨子曰：「兼以易別」……吾本原兼之所生，天下之大利者也；吾本原別之所生，天下之大害者也。以兼爲正，是以聰耳明目，相與視聽乎？是以股肱畢強，相爲動宰乎？而有道肆相教誨。是以老而無妻子者，有所持養以終其壽；幼弱孤童之無父母者，有所放依以長其身……」兼愛下

此種論調，驟視若與儒家無甚異同，其實不然。墨子以「別」與「兼」對，若儒家正彼所斥爲「別士」者也。兼與別之異奈何？儒家專主「以己度」，因愛己身，推而愛他人，因愛己家，推而愛他家，因愛己國，推而愛他國。有「己」則必有「他」，以相對待，己與他之間，總不能不生差別。故有所謂「親親之殺尊賢之等」，有所謂「度量分界」。墨家以此種差別觀念爲罪惡根原。以爲既有己以示「別」於他，一到彼我利害衝突時，則以彼供我犧牲，行將不恤。墨家謂以此言愛，其愛爲不徹底。彼宗之言愛也，曰：

『愛人，待周愛人然後爲愛。不愛人，不待周不愛人；不周愛，因爲不愛人矣。』

取小

彼所云愛，以平等周徧爲鵠。差別主義，結果必至有愛有不愛。彼宗以爲此卽「兼相愛」的反面，對於一部分人類成爲「別相惡」。故曰：『本原別之所生，天下之大害。』然則彼所理想之兼相愛的社會如何？彼之言曰：

『視人之室若其室，誰竊？視人之身若其身，誰賊？視人之家若其家，誰亂？視人之國若其國，誰攻？』兼愛上

兼愛主義之內容大略如此。其陳義不可謂不高。然此遂足以駕儒家而上耶？吾恐不能。彼宗若能將吾身與人身、吾室與人室……相對待之事實，根本剷除，則彼所持義當然成立，但果爾爾者，又無待彼之陳義矣。事實上既已有其室，且有人之室，有其身，且有人之身，而猥曰「視若視若」云云，人類觀念之變易，果若是其易易乎？或難。墨子曰：『卽善矣，雖然，豈可用哉？』墨子毅然答曰：『用而不可，雖我亦將非之焉。有善而不可用者。』兼愛下 墨家論善惡，向來皆以有用無用

爲標準；以爲善的範圍與有用的範圍，定相脗合。故其答案堅決如此。然則墨子究以何種理論證明此種兼愛社會之決能實現耶？彼答案甚奇，乃以人類利己心爲前提。其言曰：

『吾不識孝子之爲親度者，亦欲人愛利其親與？意欲人之惡賊其親與？以說觀之，即則同欲人之愛利其親也。然即則同吾惡何同先從事即乃同得此？若我先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親乎？意我先從事乎惡賊人之親，然後人報我以愛利吾親也？……大雅之所道曰：「無言而不讎，無德而不報。」

投我以桃，報之以李。」此言愛人者必見愛也，而惡人者必見惡也。兼愛下

此論甚平正，與儒家所言「恕度」殆無異。所異者，儒家專從無所爲而爲的同情心出發，如孟子言見孺子將入於井一段墨家專從計較利害心出發耳。此當於次節別論

之。今所欲質墨子者，似彼所言之心理狀態，兼耶別耶？假令愛利有實際不能兼施之時——例如凶歲，二老飢欲死，其一吾父，其一一人之父也，墨子得飯一盂，不

能「兼」救二老之死，以奉其父耶？以奉人之父耶？吾意「爲親度」之墨子，亦必先奉其父矣。信如是也，則墨子亦「別士」也。如其不然，而曰吾父與人父等愛耳，無所擇，則吾以爲孟子「兼愛無父」之斷案，不爲虐矣。是故吾儕終以墨氏兼愛之旨爲「雖善而不可用」，不如儒家「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」之說之能切理而饜心也。荀子曰：「墨子有見於齊，無見於畸。」天論篇可謂確評。蓋墨家僅見人類平等的一面，而忘卻其實有差等的一面，爲事實上所不能抹殺也。雖然，可用與否，別爲一問題；而兼愛爲人類最高理想，則吾儕固樂與承認也。

墨子以「非攻」爲教義之一種，其義從兼愛直接演出。其時軍國主義漸昌，說者或以爲國際道德與箇人道德不同，爲國家利益起見，用任何惡辣手段皆無所不可。墨子根本反對此說，其言曰：

「今有一人，入人園圃，竊其桃李，衆聞則非之，上爲爲政者，得則罰之。此何也？」

以。虧。人。自。利。也。至。攘。人。犬。豕。雞。豚。其。不。義。又。甚。入。人。園。圃。竊。桃。李。是。何。故。也？以。虧。人。愈。多。其。不。義。茲益同滋也甚。罪。益。厚。至。入。人。闌。廐。取。人。馬。牛。者。其。不。仁。義。又。甚。攘。人。犬。豕。雞。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。抽。其。衣。裘。取。戈。劍。者。其。不。義。又。甚。入。闌。廐。取。人。馬。牛。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。為。攻。國。則。弗。知。非。從。而。譽。之。謂。之。義。此。可。謂。知。義。與。不。義。之。別。乎？殺。一。人。者。謂。之。不。義。必。有。一。死。罪。矣。若。以。此。說。往。殺。十。人。十。重。不。義。必。有。十。死。罪。矣。殺。百。人。百。重。不。義。必。有。百。死。罪。矣。……今。有。人。於。此。少。見。黑。曰。黑。多。見。黑。曰。白。則。以。此。人。不。知。白。黑。之。辯。矣。……今。小。為。非。則。知。而。非。之。大。為。非。——攻。國。則。不。知。非。從。而。譽。之。此。可。謂。知。義。與。不。義。之。辯。乎？上非攻

此論真足為近代褊狹的愛國主義當頭一棒。其用嚴密論理層層剖釋，益足以證明此種「畸形愛國論」為非理性的產物也。

第十一章 墨家思想(其二)

墨家更有一特色焉，曰「交利主義」。儒家(說中孟子尤甚)以義與利爲極端不相

容的兩箇概念，墨家正相反，認兩者爲一。墨經云，

「義，利也。」上經

又云：「忠，以爲利而強君也；」「孝，利親也；」其意謂道德與實利不能相離，利不利卽善不善的標準。若此，吾得名之曰「義利一致觀念」。墨子書中恆以愛利並舉

如「兼相愛，交相利」；中兼愛下「愛利萬民」；「兼而愛之，從而利之」；賢俱中「衆利之所生

從愛人利人生」；下兼愛「愛人者人亦從而愛之，利人者人亦從而利之」；中兼愛「天必

欲人之相愛相利」；備法若見愛利國者必以告，亦猶愛利國者也」；下同諸如此類，不

可枚舉。然則彼所謂利者究作何解耶？吾儕不妨以互訓明之，曰「利，義也」。

兼相愛卽仁，交相利卽義。義者宜也，宜於人也。曷爲宜於人？以其合於人用

也。墨家以爲凡善未有不可用者，故義卽利，惟可用故謂之善，故利卽義。其所

謂利者，決非箇人私利之謂。墨子常言：

「中國家百姓萬民之利。」非命上
中下

「反中民之利。」非樂上
非攻下

可見彼所謂利，實指一社會或人類全體之利益而言。然則彼曷爲不曰「中義」而曰「中利」耶？彼殆以爲非以利定義之範圍，則觀念不能明確。儒家無義戰，墨家非攻，其致一也。然宋攄欲以不利說秦楚罷兵，孟子以爲不可。宋攄固墨者也。墨家以不利故非攻，其言曰：

「所攻者不利，而攻者亦不利，是兩不利也。」義貴

彼更爲妙喻以明之曰：

「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，即所攻者農夫不得耕，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。」柱耕

以俗語釋之，則「彼此不上算」而已。彼固屢言「大爲攻國」者之「不義」也，何以明其不義？彼以不上算之故，明其不義。大抵凡墨家所謂利，皆含有「兩利」的意思，故曰「交相利」。社會人人交相利，卽社會總體之利也。彼曷爲常以利爲教耶？

墨子曰：

「忠信相連，又示之以利，是以終身不厭。」節用中

墨經又云：「利，所得而喜也。害，所得而惡也。」彼蓋深察夫人情欲惡之微，而思以此爲之導。質言之，則利用人類「有所爲而爲」之本能，而與儒道兩家之一無所爲而爲主義「恰相反也」。

墨家所謂利之觀念，自然不限於物質的。然不能蔑棄物質以言利，抑甚章章矣。故墨家之政治論，極注重生計問題。其論生計也，以勞力爲唯一之生產要素。其言曰：

「人固與禽獸麋鹿蜚鳥貞蟲異者也。今之禽獸麋鹿蜚鳥貞蟲，因其羽毛以

爲衣裳，因其蹄蚤以爲絛屨，因其水草以爲飲食，故唯同使雄不耕稼樹藝，雌亦不紡績織紵，衣食之財固已具矣。今人與此異者也：賴其力者生，不賴其力者不生。君子不强聽治，卽刑政亂；賤人不強從事，卽財用不足。……」非樂

墨家以爲人類既非勞作不能生存，則人人皆必須以勞作之義務償其生存之權利；而且勞作要極其量。莊子稱述之曰：

『墨子稱道曰：昔者禹之湮洪水……通……九州也……禹親自操橐耜……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……』莊子天
下篇

其獎厲勞作之程度，至於『日夜不休以自苦爲極』真可謂過量的承當矣。然而墨家並非如許行之流，專重筋肉勞力而屏其他。（現俄國勞農政府之見解卽如此）彼承認分業之原則，以爲當：

「各從事其所能」

中節用

「各因其力所能至而從事焉」

孟公

墨子設喻曰：

「譬若築牆然，能築者築，能實壤者實壤，能欣者欣，同然後牆成也。爲義猶是

也：能談辯者談辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義事成也。」柱

故彼常言「竭股肱之力，宜盡同殫殫也其思慮之智」此與孟子言「或勞心或勞力」

正同。不問筋力勞作腦力勞作，要之，凡勞作皆神聖也。只要能喫苦能爲社會

服務，皆是禹之道，皆可謂「墨」。惟「貪於飲食惰於從事」之人，則爲「罷同不肖」，

上非命墨家所決不容許也。

墨家常計算勞力所生結果之多寡，以審勞力之價值，而判其宜用不宜用。

彼有一極要之公例曰：

「諸加費不加利於民者，聖王弗爲。」中節用

「凡費財勞力不加利者不爲也。」過辭

此義云何？彼舉其例曰：

「衣服，適身體和肌膚而足矣。……錦繡文采靡曼之衣，此非云益煖之情也。

單盡也勞力，畢歸之於無用也。」過辭

其意以爲衣服之用，取煖而已，帛視布不加煖，故製帛事業，卽「加費不加利於民」，其勞力爲枉耗也。就此點論，墨家亦可謂爲「效率主義」或「能率主義」。只要「加利」，則勞費非所惜，下而機器，上而社會組織等，但使有用於人生，則雖出極重之代價亦所不辭。反之若不加利，則雖小勞小費，亦所反對。最不加利者，維何？則箇人或特別階級所用之奢侈品是也。墨家以爲無論何人，其物質的享用，只以能維持生命爲最高限度，（以最低限度爲最高限度）踰此限者謂之奢侈。奢侈者則爲。

「虧奪民衣食之財」上非樂

彼宗所以特標節用節葬非樂非攻諸教條者，其精神皆根本於此。然則各人勞

力所出，除足以維持自己生命外，即可自逸耶？墨家於此有最精要之一道德公例焉，曰：

「有餘力以相勞，有餘財以相分。」上 尙同

此二語墨子書中屢見不一見。（天志辭過兼愛諸篇皆有）彼所謂「交相利」者，其內容蓋如

是。餘力相勞，即「力惡其不出於身也不必爲己」；餘財相分，即「貨惡其棄於地也不必藏諸己」。就此點論，可謂儒墨一致。

墨家此種交利主義，名義上頗易與英美流（就中邊沁一派）之功利主義相混。

然有大不同者：彼輩以「二箇人」利益爲立腳點，更進則爲「各箇人」利益之相加而已。（所謂最大多數之最大幸福）墨家全不從一箇人或各箇人著想；其所謂利，屬於人類總體；必各箇人犧牲其私利，然後總體之利乃得見。墨經云：

「任，士損己而益所爲也。」上 經「任，爲身之所惡以成人之所急。」上 經 說

「害，所得而惡也。」上 見爲身之所惡，即是對於己身取害不取利，故曰「損己。」

何故損已？蓋有所爲。讀去聲何爲？爲人。非爲一人，爲全人也。墨家交利主義，所以能在人生哲學中有重大意義者在此。

墨家與儒家最相反之一點曰「非樂」。非樂者，質言之，則反對娛樂而已。

孔子言「智者樂」言「好之者不如樂之者」言「樂以忘憂」言「不改其樂」大學言「樂其樂而利其利」孟子言「君子有三樂」言「尊德樂道」荀子言「美善相樂」諸如此類，更僕難數。彼宗蓋以爲娛樂之在人生有莫大價值，故禮樂並重，樂卽所以爲娛樂。戴記中樂記及荀子樂論言之詳矣。墨家宗旨「以自苦爲極」其非樂論，排斥音樂固矣，實則凡百快樂之具，悉皆「非」之。觀非樂篇發端歷舉「鍾鼓琴瑟竽笙之聲，刻鏤文章之色，芻豢煎炙之味，高臺厚榭蓬野之居」可見也。然則其「非樂」之理由安在？彼之言曰：

「古者聖王亦嘗厚措斂乎萬民以爲舟車。旣以同成矣，曰吾將惡許用之？」

惡許猶言何許言吾將何所用之也曰，舟用之水，車用之陸，君子息其足焉，小人休其肩背焉。故

萬民出財齎而予之，不敢以爲感恨者，何也？以其反中擊去民之利也。然則樂

器反中民之利亦若此，卽我弗敢非也。上非樂

此言樂器之爲物，「加費不加利於民」，所以可「非」。全篇之意，或言聽樂廢時曠事，或言奏樂勞民耗財，其大旨皆同歸於此一點。質言之，仍是「上算不上算」之問題而已。吾儕於此發見墨家學說一大缺點焉：彼似只見人生之一面而不見其他一面，故立義不免矛盾。謂彼賤精神尊物質耶？是決不然，彼固明明爲有最高精神生活之人，而且常以此導人者也。雖然，其以計算效率法語生活之實際也，則專以物質爲其計算之範圍。如何而「農夫蚤出暮入耕稼樹藝」以供食，如何而「婦人夙興夜寐紡績織紝」以給衣，上非樂如何而「丈夫年二十毋敢不處家女子年十五毋敢不事人」以繁生殖，上節用凡有妨害此等事者舉皆「非」之一，若人所以能生活僅恃此者然。墨子殆萬不得已姑承認人類之有睡眠耳，苟有一線之路可以不承認，恐彼行將「非」之。何也？二十四小時中睡去八小時，則

全人類勞作之產品已減其三分之一，「不上算」莫甚焉。彼之非樂論，其出發點，正類此也。「勞作能率」之說，在現代已爲科學的證明，故即就上算不上算論，謂廢娛樂可以增加勞作，亦既言之不能成理。老子曰：

「三十輻共一轂，當其無，有車之用；埴埴以爲器，當其無，有器之用；鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用。故有之以爲利，無之以爲用。」

墨子之非樂_(反對娛樂)是僅見有之之利，而不見無之之用也。是猶築室者以室中空虛之地爲可惜，而必欲更輦瓴甃以實之也。故荀子評之曰：

「墨子蔽於實而不知文。」_{正論}

蓋極端的實用主義，其蔽必至如是也。程繁亦難墨子曰：

「昔者諸侯倦於聽治，息於鐘鼓之樂；……農夫春耕夏耘，秋收冬藏，息於瓴缶之樂。今夫子曰：『聖王不爲樂，』此譬之猶馬駕而不稅，弓張而不弛，無乃非

有血氣者之所能至耶？」_{辯三}

莊子亦痛論之曰：

「……雖然，歌而非歌，哭而非哭，樂而非樂，是果類乎？其生也勤，其死也薄。

其道大穀，使人憂，使人悲，其行難爲也，恐其不可以爲聖人之道。反天下之心，

天下不堪。墨子雖能獨任，奈天下何？離於天下，其去王也遠矣。」天下篇

莊子此論，可謂最公平最透徹。蓋欲以此爲社會教育上或政治上之軌則，其不可行正與道家「小國寡民……」云云者同。何也？皆「反天下之心天下不堪」也。

抑吾儕所不慊於墨家者猶不止此。吾儕以爲墨家計算效用之觀念，根本已自不了解人生之爲何。墨家嘗難儒家曰：

「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。」孟公

尊實利主義者，或引此以爲墨優於儒之證。謂儒家只會說箇「什麼」，墨家凡事總要問箇「爲什麼」。吾疇昔亦頗喜其說，細而思之，實乃不然。人類生活事項中，固有一小部分可以回答出箇「爲什麼」者，卻有一大部分回答不出箇「爲什麼」者。「什麼都不爲」正人生妙味之所存也。爲娛樂而娛樂，爲勞作而勞作，爲學問而學問，爲慈善而慈善……凡此皆「樂以爲樂」之說也。大抵物質生活——如爲得飽而食，爲得煖而衣，皆可以回答箇「爲什麼」。若精神生活，則全部皆「不爲什麼」者也。試還用墨子之例以詰之曰：「何故爲生活？」墨家如用彼「所以爲室」一類之答案，吾敢斷其無一而可。最善之答案，則亦曰：「生以爲生」而已矣。墨家惟無見於此，此其所以「不足爲聖王之道」也。

雖然，墨子固自有其最高之精神生活存，彼固以彼之自由意志力遏其物質生活幾至於零度以求完成其精神生活者也。古今中外哲人中，同情心之厚，義

務。觀。念。之。強。犧。牲。精。神。之。富。基。督。而。外。墨。子。而。已。善。夫。莊。子。之。言。曰：
「雖然，墨子真天下之好也！將求之不得也，雖枯槁不舍也。才士也夫！」

下天

第十二章 墨家思想(其三)

墨家政治哲學之根本觀念，略已說明，今當進觀其對於政治組織之見解何如。墨家論社會起原，有極精到之處，而與儒家(荀子)所論微有不同。其言曰：

『古者民始生，未有刑政之時，蓋其語人異義。是以一人則一義，二人則二義，十人則十義；其人茲同滋衆，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，離散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害；至有餘力不能以相勞，腐朽餘財不以相分，隱匿良道不以相教，天下之亂，若禽獸焉。……』上同

『明乎民之無正長，以一同天下之義，而天下亂也，是故選擇天下賢良聖智辯慧之人，立以爲天子，使從事乎一同天下之義。天子既以同立矣，以爲唯其耳目之請，當學沅云請不能獨一同天下之義，是故選擇贊閱賢良聖知辯慧之人，置以爲三公，與從事乎一同天下之義。……』尙同

「三公又以其知力爲未足獨左右天子也，是以分國建諸侯。諸侯又以其知力爲未足獨治其四境之內也，是以選擇其次立爲卿之宰。卿之宰又以其知力爲未足獨左右其君也，是以選擇其次立而爲鄉長家君。」下同

此與荀子禮論王制諸篇所言略同；而有異者：荀子從物的方面觀察，以爲非組織社會無以劑物之不瞻；墨子從心的方面觀察，以爲非組織社會無以齊義之不同。

墨子所說，與歐洲初期之「民約論」酷相類。民約論雖大成於法之盧梭，實發

源於英之霍布士及陸克。彼輩之意，皆以爲人類未建國以前，人人的野蠻自由，

漫無限制，不得已乃相聚胥謀，立一首長，此卽國家產生之動機也。其說是否正

當，自屬別問題，而中國二千年前之墨子，正與彼輩同一見解。墨子言：『明乎天

下之亂生於無正長，故選擇賢聖立爲天子使從事乎一同。』孰明之自然是人

民。孰選擇之自然是人民。選擇孰立之孰使之自然是人民立人民使。此其義

與主張『天生民而立之君』的一派神權起原說，及主張『國之本在家』的一派家

族起原說，皆不同；彼以爲國家由人民同意所造成，正與民約論同一立腳點。

墨

經云：「君，臣，萌，通約也。」上經

卽是此意。

國家成立後又如何？墨家所主張，殊不能令吾儕滿志，蓋其結果乃流於專

制。彼之言曰：

「正長已具，天子發政於天下之百姓。言曰：聞善不善皆以告其上。上之所是，必皆是之；上之所非，必皆非之。」上同

「凡國之萬民，上同乎天子而不敢下比。天子之所是，必亦是之；天子之所非，

必亦非之。」中同

篇名尙同，尙卽上字，凡以發明『上同於天子』之一義而已。以俗語釋之，則「叫人民都跟著皇帝走」也。就此點論，與霍布士輩所說，真乃不謀而合。霍氏既

發明民約原理，卻以爲既成國以後，人人便將固有之自由權拋卻，全聽君主指揮。後此廬梭派之新民約論，所批評修正者即在此點。墨家卻純屬霍氏一流論調，而意態之橫厲又過之。彼蓋主張絕對的干涉政治，非惟不許人民行動言論之自由，乃並其意念之自由而干涉之。夫至人人皆以上之所是非爲是非，則人類之箇性，雖有存焉者寡矣。此墨家最奇特之結論也。

墨家何故信任天子至如此程度耶？彼之言曰：

「天子之視聽也神……非神也；夫唯能使人之耳目助已視聽，使人之吻助已言談，使入之心助已思慮，使人之股肱助已動作。」下同

然則天子又何故能如此耶？彼宗蓋更有「尙賢」之義在。道家主張「不尙賢使民不爭」，墨家正相反。其言曰：

「何以知尙賢爲政之本也？曰，自貴且智者爲政乎愚且賤者則治，自愚且賤者爲政乎貴且智者則亂……」尙賢中

「……且夫王公大人……不察其知而以其愛，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……夫不能治千人者使處乎萬人之官，則此官什倍也。夫治之法將以日治者也；日以治之，日不什修，知以治之，知不什益，而予官什倍，此則治其一而棄其九也……」尙賢中

此論蓋針對當時貴族政治及私倖政治而言；其陳義確含真理。若今之中國，真所謂『以愚者爲政於智者』，『不能治千人而使處乎萬人之官』也。墨家以尙賢尙同兩義相結合，其所形成之理想的賢人政治則如下：

「是故里長者里之仁人也。里長發政里之百姓言曰，聞善而同或訓不善，必以告其鄉長。鄉長之所是，必皆是之，鄉長之所非，必皆非之。去若也汝不善言，學鄉長之善言，去若不善行，學鄉長之善行……鄉長惟能壹同鄉之義，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，必以告國君。國君之所是，必皆是之，國君之所非，必皆非之……國君惟能壹同國之義，

是以國治也。國君者國之仁人也。國君發政國之百姓言曰：……天子之所是，必皆是之，天子之所非，必皆非之。……天子唯能壹同天下之義，是以天下治也。……」上句同

墨家以國君卽一國之仁人，鄉長卽一鄉之仁人，里長卽一里之仁人爲前提，則里人效法里長，乃至國人效法國君，誠爲最宜。問何以能得一國之仁人爲國君，乃至得一里之仁人爲里長？則又以天子卽天下之仁人爲前提。國君以下，皆由此天下之仁人所選擇，而此天下之仁人固能尙賢者也。然則最後之問題，是要問如何方能使天子必爲天下之仁人？以堯舜爲父而有丹朱商均，則「大人世及以爲禮」，必不能常得仁人，至易見矣。故墨子書中，絕無主張天子世襲之痕跡。彼言「選擇賢能聖智辯慧者立以爲天子」，則其主張選舉甚明。然由誰選耶？以何法選耶？惜墨子未有以語吾儕。吾儕欲觀其究竟，須更從別方面研究之。

吾儕須知墨子非哲學家，非政治家，而宗教家也。墨子有其極崇高極深刻之信仰焉，曰「天」。其言曰：

「殺一不辜者必有一不祥。殺不辜者誰也？則人也。予之不祥者誰也？則天也。」上天志

「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞。反天意者，別相惡，交相賊，則得禍。」上天

「我爲天之所欲，天亦爲我所欲。然有不爲天之所欲而爲天之所不欲，則夫天亦且不爲人之所欲而爲人之所不欲矣。人之所不欲者何也？曰，疾病禍

崇是也。」中天志

篇中此類語極多。要而論之，墨家所謂天，與孔老所謂天完全不同。墨家之天，純爲一「人格神」，有意識，有感覺，有情操，有行爲。故名之曰「天志」。其言曰：

「我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩，以度天下之方圓。曰，中者是也，不

中者非也。』上天志

墨家既以天的意志爲衡量一切事物之標準，而極敬虔以事之，因此創爲一種宗教，其性質與基督教最相近。其所以能有絕大之犧牲精神者全恃此。

明乎此義，則其政治上最高組織之從何出，可得而推也。墨家既爲一箇宗教，則所謂「賢良聖智辯慧」之人，惟教主足以當之。教主死後，承襲教主道統者，亦卽天下最仁賢之人。墨家有一極奇異之制度焉：墨子既卒，全國「墨者」中蓋公立一墨教總統，名曰「鉅子」。莊子天下篇云：

『以鉅子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世，至於今不絕。』

吾儕從先秦著述中，墨家鉅子之名可考見者尙三人。（孟勝田襄子腹綽）蓋其制度與

基督教之羅馬法王極相類。所異者，羅馬法王由教會公舉，墨家鉅子則由前任

鉅子指定傳授於後任者，又頗似禪宗之傳衣鉢也。（看呂氏春秋去私篇）由此推之，鉅子卽

墨家所公認爲天下最賢能聖智辯慧之人，所謂「立以爲天子」者，宜非此莫屬

矣。故墨教若行，其勢且成爲歐洲中世之教會政治。此足爲理想的政治組織耶？是殆不煩言而決矣。

墨家思想之俊偉而深摯，吾儕誠無間然。但對於箇人生活方面，所謂「其道大毅天下不堪」此其所短也。對於社會組織方面，必使人以上所是非爲是非，亦其所短也。要而論之：墨家只承認社會，不承認箇人。據彼宗所見，則箇人惟以「組成社會一分子」之資格而存在耳，離卻社會，則其存在更無何等意義。此義也，不能不謂含有一部真理。然彼宗太趨極端，誠有如莊子所謂「爲之太過已之太順」者。天下篇評結果能令箇人全爲社會所吞沒，箇性消盡，千人萬人同鑄一型，此又得爲社會之福矣乎？荀子譏其「有見於齊，無見於畸」上見蓋謂此也。

最後於墨家後學當附論數言：戰國中葉以後，儒墨並稱，其學派傳播之廣可想。其最著者，則有惠施公孫龍一派，世稱之曰「別墨」。蓋專從知識論方面發

展，與政治較爲緣遠。然惠施言「汜愛萬物。天地一體。」見莊子下篇。公孫龍曾與趙惠

王燕昭王論優兵，是皆能忠於其教者。

次則有宋鉞尹文一派。宋鉞卽孟子之宋慳，（或亦卽莊子之宋榮子）其欲以「非

攻」「不利」之說說秦楚罷兵，孟子嘗與之上下其議論。尹文子有著書，今存漢

書藝文志列諸名家。莊子下篇以二人合論，則其學派相同可想，蓋皆墨家之

流裔也。天下篇云：

「不累於俗，不飾於物，不苟於人，不忮於衆。願天下之安寧以活民命。人我之養，畢足而止……古之道術有在於是者，宋鉞尹文聞其風而說之……語心之容，命之曰心之行……見侮不辱，救民之鬪；禁攻寢兵，救世之戰。以此周行天下，上說下教，雖天下不取，強聒而不舍者也……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……不以身假物。以爲無益於天下者，明之不如己也。以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺

爲內……」

觀此則兩人學風及其人格的活動，殆全與墨子同。『非攻寢兵』，『雖飢不忘天下』，此其最顯著者矣。『無益於天下者，則以爲明之不如己』，此亦實用主義之一徵也。內中宋鈞之特別功績，則在其能使墨家學說得有主觀的新生命。

荀子嘗記其言曰：

『子宋子曰：明見侮之不辱，使人不鬪。人皆以見侮爲辱，故鬪也。知見侮之爲不辱，則不鬪矣。』

子宋子曰：人之情欲寡，而皆以己之情爲欲多，是過也。故率其羣徒，辨其談說，

明其譬稱，將使人知情之欲寡也。』正論篇

墨家固常勸人勿鬪，然大率言鬪之兩不利，是屬客觀計較之論也。宋子推原人何以有鬪，皆因以見侮爲辱而起，故極力陳說見侮之並不足爲辱，使之釋然。此以理性的解剖，改變人之心理作用，以塞鬪之源也。墨家教人以自苦爲極，是純

以義務觀念相繩而已。宋子則以爲人之性本來不欲多得而欲寡得，然則『五升之飯不得飽』適如我所欲，非苦也而樂矣。此又以理性的解剖改變人之心。作用使共安於『人我之養畢足而止』也。莊子稱之曰：『語心之容命之曰心之行』，謂其專就人之心。理。狀。態。立。論。而。一。切。實。踐。道。德。皆。指。爲。內。心。所。表。現。之。行。爲。也。蓋墨家唯物論色彩太重，宋子宗其說而加以唯心論的修正。墨家以社會吞滅箇性，宋子則將被吞之箇性從新提掣出來作社會基礎。故天下篇以彼爲崛起於墨翟禽滑釐之外而別樹一宗也。

尹文子則墨法兩家溝通之樞紐，其詳當於次節論之。

第十三章 法家思想 (其一)

法家成爲一有系統之學派，爲時甚晚，蓋自慎到尹文韓非以後。然法治主義，則起原甚早，管仲子產時確已萌芽。其學理上之根據，則儒道墨三家皆各有一部分爲之先導。今欲知其概要，當先述「法」字之意義。說文云：

「灋，刑也。平之如水，从水。廌所以觸不直者去之，从廌去。」

刑卽型字，謂模型也。故於「型」字下云：「鑄器之法也。」「式」

字「範」字「模」字下皆云：「法也。」型爲鑄器模範，法爲行爲模範。灋含有平直兩意，卽其模範之標準也。儒家之言曰：

「是以明於天之道，而察於民之故，遂興神物以前民用。一闔一闢謂之變，往

來不窮謂之通，見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法。」辭易繫

所謂法者，純屬「自然法則」的意義。法之本源，在「天之道與民之故。」此道與故表見出來者謂之象，象成爲具體的則謂之器。模倣此象此器制出一種應

刑與刑爲兩字。說文云：「刑到也。」以刻頸爲訓，與法字殊義。

用法則來謂之法。實卽『有物有則』之義也。道家之言曰：

『人法地，地法天，天法道，道法自然。』老子

亦謂以自然爲人之模範也。墨家之言曰：

『法所若而然也。』墨子上

若如也，順也。所若而然，以俗語釋之，則『順著如此做便對』也。彼宗又云：

『效也者，爲之法也。所效者，所以爲之法也。故中效，則是也，不中效，則非也。』

『墨子
小取

此卽釋『所若而然』之義。凡此所述，皆爲廣義的法。質言之，卽以自然法爲標準，以示人行爲之模範也。法家所謂法，當然以此爲根本觀念，自不待言。故曰：

『根天地之氣，寒暑之和，水土之性，人民鳥獸草木之生，物雖不甚多，皆均有焉而未嘗變也，謂之則。義也，名也，時也，似也，類也，比也，狀也，謂之象。尺寸也，繩

墨也，規矩也，衡石也，斗斛也，角量也，謂之法。漸也，順也，靡也，久也，服也，習也，謂之化。管子七法篇

亦有從「法」之一觀念而更析其類者。如尹文子云：

『法有四呈：一曰不變之法，君臣上下是也。二曰齊俗之法，能鄙同異是也。

三曰治衆之法，慶賞刑罰是也。四曰平準之法，律度權衡是也。』

法家所謂法，以此文之第一二四種爲體，而以其第三種爲用，是爲狹義的法。彼

宗下其定義曰：

『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。』韓非子定法篇

『法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。』韓非子難三篇

由此觀之，此種狹義的法，須用成文的公布出來，而以國家制裁力盾乎其後。法

家所謂法之概念蓋如此。

法家者，儒道墨三家之末流，嬗變匯合而成者也。其所受於儒家者何耶？

儒家言正名定分；欲使名分爲具體的表現，勢必以禮數區別之。故荀子曰：

『禮法之大分也。』篇不苟

又曰：

『禮者人主之所以爲羣臣寸尺尋丈檢式也。』篇儒效

以此言禮，實幾與狹義之法無甚差別。彼又言：『法後王者法其法，』夫彼固以法後王爲教者也。故荀子之學，可謂與法家言極相接近。韓非以荀子弟子而爲法家大師，其淵源所導，蓋較然矣。

法家所受於道家者何耶？道家言『我無爲而民自正。』民何以能正？

彼蓋謂自有「自然法」能使之正也。自然法希夷而不可見聞，故進一步必要求以「人爲法」爲之體現，此當然之理也。及其末流，卽以法治證成無爲之義。

慎子曰：

『大君任法而不弗躬，則事斷於法。』

淮南子曰：

『今乎權衡規矩，一定而不易，不爲秦楚變節，不爲胡越改容。常一而不邪，方行而不流。一日刑型之，萬世傳之，而以無爲爲之。』

法治者純以客觀的物準馭事變，其性質恰如權衡規矩，慎子所謂『無建已之患，無用知之累』也。夫是以能『無爲而無不爲』。彭蒙慎到之流皆遂於道家言，而治術則貴任法，蓋以此也。

法家所受於墨家者何耶？墨家以尙同爲教務，『壹同天下之義』，其最後目的，乃在舉人類同鑄一型，夫欲同鑄焉，固非先有型不可，則『所若而然』之「法」，其最必要矣。彼欲取所謂『一人一義十人十義』者而「壹同」之，吾試爲之譬：有一社會於此，其市中無公定之尺，勢必『一人一尺十人十尺，其人茲衆，其所謂尺者亦茲衆』，然則欲『壹同天下之尺』，其道奚由？亦曰以政府之力，頒定所謂「工部營造尺」者而已。尹文子曰：

「萬事皆歸於一，百度皆準於法。歸一者簡之至，準法者易之極。」

尹文與宋鈞同學風，據莊子天下篇所說，則其人殆一「墨者」也。而其論治術亦歸本於任法，蓋尙同論之結果，必至如是也。

漢書藝文志別名家於法家，而以尹文列焉。實則名與法蓋不可離。故李

悝法經，蕭何漢律，皆著名篇，而後世言法者亦號「刑名」。尹文子論名與法之關係，最爲深至。其言曰：

「名者，名形者也；形者，應名者也。……萬物具存，不以名正之則亂；萬名具列，不以形應之則乖。……善名命善，惡名命惡。……聖賢仁智，命善者也；頑嚚凶愚，命惡者也。……使善惡盡然有分，雖未能盡物之實，猶不患其差也。……名稱者，何彼此而檢虛實者也。自古及今，莫不用此而得用彼而失。失者由名分混，得者由名分察。今親賢而疏不肖，賞善而罰惡，賢不肖善惡之名宜在彼，親疏賞罰之稱宜屬我。……名宜屬彼，分宜屬我。我愛白而憎黑，韻商而舍徵，好臆

而惡焦，嗜甘而逆苦。白黑商徵，臆焦甘苦，彼之名也；愛憎韻舍，好惡嗜逆，我之分也。定此名分，則萬事不亂也。故人以度審長短，以量受少多，以衡平輕重，以律均清濁，以名稽虛實，以法定治亂，以簡治煩惑，以易御險難。萬事皆歸於一，百度皆準於法。歸一者，簡之至，準法者，易之極。如此，頑嚚聾瞽，可與察慧聰智同其治也。」

此蓋合儒家所謂「名正則言順，言順則事成」，墨家所謂「中效則是不中效，則非」之義，而歸宿於以與律度量衡同性質之「法」，整齊之而使歸簡易，則聾瞽可以與聰察同治，而道家「無爲」之理想乃實現。此卽法家應用儒道墨之哲理以成其學也。

第十四章 法家思想（其二）

當時所謂法家者流中，尚有兩派與法治主義極易相混而實大不同者，一曰「術治主義」，二曰「勢治主義」。

「法」與「術」在當時蓋為相反之兩名詞。故韓非子定法篇云：「申不害言術，而公孫鞅為法。」然則法與術之別奈何？韓非子曰：

「術也者，主之所以執也。法也者，官之所以師也。」說疑篇

尹文子謂「法不足以治則用術」。其下「術」之定義，謂：

「術者，人君之所密用，羣下不可妄窺。」

然則術治主義者，其作用全在祕密，與「編著諸圖籍布之於百姓」之公開而畫一的「法」其性質極不相容。定法篇語其概曰：「申不害，韓昭侯之佐也。韓者，晉之別國也。晉之故法未息，而韓之新法又生；先君之令未收，而後君之令又下。申不害不擅其法，不一其憲令……雖用術於上，法不勤飾於官……」由此

觀之，申子一派，殆如歐洲中世米奇維里輩，主張用陰謀以爲操縱。戰國時縱橫家所最樂道，亦時主所最樂聞也。而其說實爲法家正面之敵。法家所主張者，在：

『奉公法，廢私術。』

韓非子 有度篇

『任法而不任智。』

管子 任法篇

故曰：

『有道之君，善明設法而不以私防者也。而無道之君，既已設法，則舍法而行

其私者也。……爲人君者，棄法而好行私，謂之亂。』

管子 君臣篇

由是觀之，術蓋爲法家所最惡。而法家所倡道者，實於好作聰明之君主最不便。

此所以商鞅吳起，雖能致國於盛強而身終爲僂也。

術治主義者，亦人治主義之一種也。勢治主義，其反對人治之點，與法治派

米奇維里 Michiavelli 1469 生 1527 死，意大利人。著有「君主政治論」一書，歐洲人以爲近世初期一名著也。其書言內治外交皆須用權術，十八九世紀之政治家多視爲枕中鴻祕。

同，而所以易之者有異。慎子蓋兼主勢治之人也。其言曰：

『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。』韓非子難勢篇引

韓非子駁之曰：

『夫勢者，非能必使賢者用己，而不肖者不用己也。賢者用之則天下治，不肖者用之則天下亂。人之情性，賢者寡而不肖者衆，而以威勢濟亂世之不肖人，則是以勢亂天下者多矣，以勢治天下者寡矣……夫勢者，名一而變無數者也。勢必於自然，則無爲言於勢矣……今日堯舜得勢而治，桀紂得勢而亂。吾非以堯舜爲不然也，雖然，非一人之所得設也。夫堯舜生而在上位，雖有十桀紂不能亂者，則勢治也；桀紂亦生而在上位，雖有十堯舜而亦不能治者，則勢亂也……此自然之勢也，非人之所得設也。若吾之言，謂人之所得設也。』難勢篇

淺見者流，見法治者之以干涉爲職志也，謂所憑藉者政府權威耳，則以與勢治混

爲一談。韓非此論，辨析最爲謹嚴。蓋勢治者，正專制行爲，而法治則專制之反面也。勢治者，自然的惰性之產物，法治則人爲的努力所創造。故彼非人所得設，而此則人所得設也。是法與勢之異也。

法家非徒反對暴主之用術恃勢而已，卽明主之勤民任智，亦反對之。彼宗蓋根本不取人治主義，初不問其人之爲何等也。尹文子曰：

『田子研讀書曰：堯時太平。宋子研曰：聖人之治以致此乎？彭蒙在側，越次

而答曰：聖法之治，以致此，非聖人之治也。宋子曰：聖人與聖法何以異？彭蒙

曰：子之亂名甚矣！聖人者，自己出也；聖法者，自理出也。理出於己，非理也；己

能出理，非己也。故聖人之治，獨治者也；聖法之治，則無不治矣。』

此以嚴密論理法剖析人治法治兩觀念根本不同之處，可謂犀利無倫。然則曷

言乎『聖法之治則無不治』耶？彼宗之言曰：

『若使遭賢則治，遭愚則亂，則治亂續於賢愚，不係於禮樂。是聖人之術，與聖

主而俱沒，治世之法，逮易世而莫用，則亂多而治寡……」
尹文

又曰：

『且夫堯舜桀紂，千世而一出……中者上不及堯舜，而下者亦不爲桀紂。抱法則治，背法則亂。背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也。抱法而

待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也。』
韓非子 難勢篇

此皆對於賢人政治徹底的攻擊，以爲「人存政舉，人亡政息」，決不是長治久安之計，其言可謂博深切明。他宗難之曰：

『羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法猶存，而夏不世王。故法不能獨立，類不能自行。得其人則存，失其人則亡……有君子，則法雖省，足以徧矣。無君子，

則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。』
荀子 君道篇

蓋謂雖有良法，不得人而用之，亦屬無效也。彼宗釋之曰：

『夫曰「良馬固車，臧獲御之，則爲人笑；王良御之，則日取乎千里。」吾不以爲

然。夫待越人之善海游者以救中國之溺人，越人善游矣，而溺者不濟矣。夫待古之王良以馭今之馬，亦猶越人救溺之說也，不可亦明矣。夫良馬固車五十里而一置，使中手御之，追速致遠，可以及也，而千里可日致也；何必待古之王良乎？且御非使王良也，則必使臧獲敗之治，非使堯舜也，則必使桀紂亂之……

……此則積辯累辭，離理失實，兩未之議也。

韓非子
難勢篇

此論大意，蓋謂人無必得之券，則國無必治之符。政權無論何時，總有人把持；希望賢人政治者，不遇賢人，政權便落不肖者之手，天下事去矣。法治，則中材可守，能使『頑嚚聾瞽與察慧聰智者同其治』，所以可貴。

法家之難「人治」，猶不止此。彼又以效程之多寡及可恃不可恃爲論據。其言曰：

『言行者，以功用爲之的。毅者也。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，無常儀也。設五寸之的，引十步之遠，非羿逢蒙不能必

中者，有常也。故有常，則羿逢蒙以五寸的爲功；無常，則以妄發之中秋毫爲拙。

『韓非子
問勢篇』

又曰：

『先王懸權衡，立尺寸，而至今法之，其分明也。夫釋權衡而斷輕重，廢尺寸而斷長短，雖察商賈不用，爲其不必也。……不以法論智能，賢不肖者唯堯，而世不盡爲堯。是故先王知自議譽私之不可任也，故立法明分，中程者賞之，毀公者

誅之。

『商君書
權篇』

其意謂人治主義，不得人固然根本破壞，即得人亦難遽認爲成立。因爲「聖主當陽」全屬天幸。偶然的事實，不能作爲學理標準。學理標準，是要含必然性的。

（法家標準是否有必然性又另一問題次章更論之）

法家之難「人治」猶不止此。彼直謂雖天幸遇有賢人，仍不足以爲治。

其言曰

『釋法術而心治，堯不能正一國。去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪……使

中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。』用韓非子

又曰：

『雖有巧目利手，不如拙規矩之正方圓也。故巧者能生規矩，不能廢規矩而

正方圓；雖聖人能生法，不能廢法而治國。』管子法法篇

法家書中此類語，不可枚舉。讀此可知彼宗與儒家立腳點不同之處。儒家言『

規矩，方圓之至也；聖人，人倫之至也。』孟子離婁 儒家尊人的標準，故以聖人喻規矩，

法家尊物的標準，故以法喻規矩。其意謂非無賢人之爲患，卽有賢亦不足貴也。

彼宗又言曰：

『君之智未必最賢於衆也。以未最賢而欲善盡被下，則下不瞻矣。若君之智最賢，以一君而盡瞻下，則勞勞則有倦，倦則衰，衰則復返於人，不瞻之道也。』

此言君主不宜任智之理，最爲透明。現代法治國元首不負責任，理論亦半同於此。

法家之難「人治」猶不止此。彼宗猶有最極端之一派，根本反對「尚賢」。其言曰：

「今上論材能智慧而任之，則知慧之人，希主好惡，使官制物以適主心。是以官無常，國亂而不壹。」商君書 農戰篇

此言以尚賢爲治，則將獎厲人之飾僞以徼幸。其故何耶？彼宗以爲：

「君人者舍法而以身治，則誅賞予奪，從君心出……」慎子 佚文子

從君心出，則人將揣摩君心以售其私，此其爲道甚危。然則所以救之者如何？

彼宗之言曰：

「使法擇人，不自舉也。使法量功，不自度也。」管子明法篇

故如法家所主張，其極非至於如後世之糊名考試抽籤補官不可。蓋必如此然

後可免於『誅賞予奪由君心出』也。

難者曰：法之權威如此其大，萬一所立法不善，則將如何？彼宗釋之曰：

『法雖不善，猶愈於無法。所以一人心也。夫投鉤以分財，投策以分馬，非鉤

策爲均也，使得美者不知所以美，得惡者不知所以惡，所以塞願望也。』慎子佚文

質言之，則將一切主觀的標準舍去，專恃客觀的標準以「一人心」其標準之不良，在彼宗乃視爲第二問題。故其言曰：

『因也者，舍己而以物爲法也。』管子心術上篇

『以物爲法』乃可以『無建己之患，無用知之累』是故法治主義者，其實則物治主義也。老子曰：『善者因之，』彼宗以此爲「因」之極則，謂必如此乃可以「無爲」故曰：

『名定則物不競，分明則私不行。物不競非無心，由名定故無所措其心；私不行非無欲，由分明故無所措其欲。然則心欲人人有之，而得同於無心無欲者，

制。之。有。道。也。』
子尹文

彼宗以爲欲使道家無私無欲之理論現於實際，舍任法末由。故。法。家。實。卽。以。道。家。之。人。生。觀。爲。其。人。生。觀。太史公以老莊申韓合傳，殆有見乎此也。

第十五章 法家思想(其三)

法家論國家起原，與儒家之家族起原說墨家之民約起原說皆有別。彼宗蓋主張「權力起原說」也。其言曰：

「古者未有君臣上下之別，未有夫婦妃匹之合，獸處羣居，以力相征。於是智者詐愚，強者凌弱，老幼孤弱，不得其所。故智者假衆力以禁強虐而暴人止。」

管子君臣篇

法家主義，純以人類性惡爲前提。彼之言曰：「人故相憎也。人之心悍，故爲之法。」管子樞言篇然則以同情心相結合之組織，殆爲彼宗所否認。雖然，其否認亦非絕對，不過視爲未有國家以前之狀態。換言之，則彼宗謂不能恃同情心以組織國家云爾。故其言曰：

「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，力征則訟；訟而無正則莫得其性也。故賢者立中，設無私，而民日仁。

當此時也，親親廢，上賢立矣。凡仁者以愛利爲道，而賢者以相出爲務；

案相出者

謂才智臨駕別人

民衆而無制，久而相出爲道，則有亂。故聖人承之，作爲土地貨財男

女之分。分定而無制，不可，故立禁；禁而莫之司，不可，故立官；官設而莫之一，不

可，故立君。既立其君，則上賢廢而貴貴立矣。」

商君書開塞篇

據近世社會學者所考證，凡國家成立，大率分爲三階段：第一階段，以血統相繫屬，社會組織力，則恃親親也。在此種社會中，純由族中長老爲政，其子弟不過附屬品而已。然羣中事變日蹟，或對內或對外有重大問題發生，非年富力強且有特別技能之人不勝其任，則衆共以諉之。於是社會組織力，漸移於上賢。社會益廓，事變益滋，以賢（包智力在內）相競者日衆，而無一定衡量之標準，則惟有將權力變爲權利，立一尊以統飭之。於是社會組織力，漸移於貴貴。商君書此段所論，似最得其真相矣。

彼宗以爲社會情狀既有變遷，則所以應之者自不得不異其術；儒家所主張「行仁政」所謂「民之父母」，彼宗謂是以第一階段之理論適用於第三階段也。謂國家性質與家族全異，君主性質與父母全異，故反對之。其言曰：

『今上下之接，無父子之澤，而欲以行義禁下，則交必有鄰矣。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，計之長利也。故父母之於子也，猶用計算之心以相待也，而況無父子之澤乎？』韓非子六反篇

彼所言「父子猶以計算之心相待」以此爲推論之出發點，其偏宕自不待言。但其將人性黑闇方面，盡情揭破，固不得不謂爲徹底沈痛之論也。彼宗此種推論之結果，故對於儒家——如孟子之流者以仁義說時主，明加攻擊。其言曰：

『今學者之說人主也，皆去求利之心，出相愛之道。是求人主之過於父母之親也。此不熟於論恩，詐而誣也。』上同

彼宗不徒謂仁政之迂而難行也，且根本斥其不可。其言曰：

「明主之治國也，使民以法禁而不以廉止。母之愛子也倍父，父令之行於子者十母；吏之於民無愛，令之行於民也萬父母。父母積愛而令窮，吏用威嚴而

民聽從。」

上同

然則令行民從者，將以快人主之意耶？是又不然。彼續言曰：

「今家人之治產也，相忍以飢寒，相強以勞苦，雖犯軍旅之難饑饉之患，溫衣美食者必是家也。相憐以衣食，相惠以佚樂，天饑歲荒，嫁妻賣子者，必是家也。

故法之爲道，前苦而後樂，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，而棄仁之相憐也。」

上同

又云：

「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。母不能以愛存家，君安能以愛持國？

韓非子八說篇

此種議論，確含有一部分真理。此理在春秋時已多能言之者。國語記公

父文伯之母言曰：『夫民勞則思，思則善心生。逸則淫，淫則忘善，忘善則惡心生。

沃土之民不材，淫也；瘠土之民莫不嚮義，勞也。』魯語左傳記子產臨終戒子

太叔之言曰：『唯有德者能以寬服民，其次莫如猛。夫火烈，民望而畏之，故鮮死

焉；水懦弱，民狎而翫之，則多死焉。』昭二此類語，確能深察人性之微，抉其缺點

而對治之。孔子答子路問政，曰：『勞之；』又曰：『愛之能勿勞乎？』即是此意。

法家專從此點發揮，以張其軍，對於孟子一派之「保姆政策」根本反對。孟子言無可議

已見第七章茲不更論其意蓋欲矯正人民倚賴政府之根性，使之受磨鍊以求自立，不可

謂非救時良藥也。

彼宗大都持性惡之說，又注意物質的關係。其所以重法，凡以弭爭也。其

言爭之所由起，立論最剋實。曰：

「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……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……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；多少之心異也。是以古之易財，非仁也，財多也。今之爭奪，非鄙也，財寡也。」韓非子 五蠹篇

此可謂最平恕且最徹底之論。彼宗既認爭奪爲人類所不能免，認多數人爲環境所迫，實際上已生活於罪惡之中。謂政治之目的，在對治多數陷溺之人，使免於罪戾，並非爲少數良善者而設。故其言曰：

「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。夫必恃自直之木，百世無矢；恃自圓之木，千世無輪矣……然而世皆乘車射禽者，隱括之道用也。雖有……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。不恃賞罰而恃自善之民，明主弗貴也。何則？國法不可失，而所治非一人也。故有術之君，不隨適然之善而行必然之道。」

韓非子
顯學篇

後儒動訶法家爲刻薄寡恩，其實不然。彼宗常言：

「不爲愛民虧其法，法愛於民。」管子法法篇

以形式論，彼輩常保持嚴冷的面目，誠若純爲秋霜肅殺之氣。以精神論，彼輩固

懷抱一腔熱血，如子產鑄刑書時所謂「吾以救世」者。看前論第七章故孔子稱管仲曰

「如其仁，如其仁」，稱子產曰「古之遺愛」。而後世宗尙法家言之諸葛亮亦謂

「示之以法，法行則知恩」也。

法治與術治勢治之異，前既言之矣。故法家根本精神，在認法律爲絕對的

神聖，不許政府行動軼法律範圍以外。故曰：

「明君置法以自治，立儀以自正也……禁勝於身，則令行於民。」管子法法篇

又曰：

『不爲君欲變其令，令尊於君』上同

就此點論，可謂與近代所謂君主立憲政體者精神一致。然則彼宗有何保障，能使法律不爲「君欲」所搖動耶？最可惜者，彼宗不能有滿意之答覆以餉吾儕。雖然，彼宗固已苦心擘畫，求出一較有力的保障焉，曰：使人民法律智識普及。其辦法如下：

『公秦孝問公孫鞅君商曰：法令以當時立之者，明且欲使天下之吏民皆明知而

用之如一而無私，奈何？公孫鞅曰：爲法令置官吏，樸足以知法令之謂者，之法謂

猶言「法令講的以爲天下正。……諸官吏及民有問法令之所謂也，於主法令之吏，是什麼」

皆各以其故所欲問之法令明告之。各爲尺六寸之符，明書年月日時，所問法

令之名，以告吏民。主法令之吏不告及之罪，而法令之所謂也，案此句當有訛脫皆以

吏民之所問法令之罪各罪主法令之吏。……故天下之吏民無不知法者。吏

明。知。民。知。法。令。也。故。吏。不。敢。以。非。法。遇。民。……此。所。生。於。法。明。白。易。知。而。必。行。』

商君書
定分篇

歐洲之法律公開，率皆經人民幾許流血僅乃得之。我國法家對於此一點，其主張如此誠懇而堅決，且用種種手段以求法律智識普及於一般人民，真可謂能正其本能貫徹主義之精神也已。

第十六章 法家思想(其四)

法家起戰國中葉，逮其末葉而大成。以道家之人生觀爲後盾，而參用儒墨兩家正名覈實之旨，成爲一種有系統的政治學說。秦人用之以成統一之業；漢承秦規，得有四百年秩序的發。蓋漢代政治家蕭何、曹參、政論家賈誼、晁錯等，皆用其道以規畫天下。及其末流，諸葛亮以偏安艱難之局，猶能使「吏不容奸，人懷自厲」三國志諸葛亮傳陳壽評語。其得力亦多出法家。信哉卓然成一家之言；直至今日，其精神之一部分，尙可以適用也。雖然，此果足爲政治論之正則乎？則更有說。

法家最大缺點，在立法權不能正本清源。彼宗固力言君主當「置法以自治立儀以自正」，力言人君「棄法而好行私謂之亂」，然問法何自出，誰實制之？則仍曰君主而已。夫法之立與廢，不過一事實中之兩面；立法權在何人，則廢法權卽在其人，此理論上當然之結果也。漢時酷吏杜周，逢迎時主之意，枉法陷人，

有規責之者，周答曰：

『三尺安出哉？』

案『三尺』謂法也。孟康注云：『三尺，竹簡書法律也。』

前主所是著爲律，後主所是疏爲令。

當時爲是，何古之法乎？

漢書杜周傳

此言之不可爲訓，固無待言。雖然，法家固言曰：『前世不同教，何古之法？帝王

不相襲，何禮之循？』商君書更法篇述商鞅語夫前主之立一法，必其對於彼以前之法有所廢

也；廢之者，誰卽人主也。前主人主，後主亦人主，則曷爲其不可以更有廢也？然

則杜周正乃宗法家言以爲言也。夫人主而可以自由廢法立法，則彼宗所謂『

抱法以待，則千世治而一世亂』者，其說固根本不能成立矣。就此點論，欲法治

主義言之成理，最少亦須有如現代所謂立憲政體者以盾其後，而惜乎彼宗之未

計及此也。彼宗固自言之矣，曰：

『國皆有法，而無使法必行之法。』

管子七法篇

『使法必行之法』在民本的國家之下，能否有之，且未可定；在君權的國家之下，則

斷無術以解決此問題。夫無監督機關，君主可以自由廢法而不肯廢法，則其人必堯舜也。夫待堯舜而法乃存，則仍是人治非法治也。

彼宗動以衡量尺寸比法，謂以法量度人，如尺之量度布帛，衡之量度土石，殊不知布帛土石死物也，一成而不變者也；故亦以一成不變之死物如衡尺者以量度焉，斯足矣。人則活物也，自由意志之發動日新而無朕，欲專恃一客觀的「物準」以窮其態，此必不可得之數也。荀子曰：

『法而不議，則法之所不至者必廢』

王制篇

一尺可以盡萬物之長短，一衡可以盡萬物之輕重，人心之輕重長短，試問幾許之法而始能以盡之耶？法雖如牛毛，而終必有『法之所不至者』自然之數也。恃法以爲治，則法所不至之部分，或聽人民自由行動，或由官吏上下其手，二者皆所謂「廢」也。而天下事理，恐爲法所不至者，轉多於爲法所至者，則舉者一二而廢者八九也。然則彼宗所謂『萬事皆歸於一百度皆準於法』者，亦空想之言。

而已矣。

『法而不議，實彼宗一重要信條。故曰：『令出自上而論可與不可者在下，

是威下繫於民也。』

管子重令篇

儒家孔孟，本不重法，故無聽民議法之明文；然恆言

『民之所好好之，民之所惡惡之』，則明明以民意為政治標準也。荀子固微帶法

治色彩者，則殊不取彼宗「不議」之說。其言曰：

『法而議……百事無過……其有法者以法行，無法者以類舉。』

王制篇

又曰：

『隆禮至法則國有常……纂論』

王先謙曰：爾雅釋詁「纂」也。謂使人相繼議論之。

公察則民不疑。』

君道篇

荀子之意，以為欲法之能行，必須人民了解立法之意，無所疑惑，則非使人民對於所應守之禮與法繼續討論，公開審察焉不可。如是則可以「無過」，雖法所不至之處，亦可以「類舉」而得標準。曷為能以類舉耶？如吾前文所引荀子之

言看第三章曰：

『以。人。度。人，以。情。度。情。以。類。度。類。』非相篇

孟子亦言：

『權然後知輕重，度然後知長短。物皆然，心爲甚。王請度之。』梁惠王下
天下事理，宜有標準以量度之，吾儕所承認也。然量物與量人，決不能混爲一談；「物準」可以量物，量人則不能以物準而惟當以「心準」。儒家絜矩之道，所謂『所惡於上無以使下……』云云者，全以如心之恕爲標準，其矩則「心矩」也。物矩固可以一措定焉而不容異議，心矩則非「纂論公察」焉不可也。

彼宗最大目的，在「不隨適然之善而行必然之道」。此誤用自然界之理法以解人事也。「必然」云者，謂有一成不變之因果律以爲之支配，吾儕可以預料其將來，持左券以責後效，如一加一必爲二，輕養二合必爲水也。夫有「必然」則無自由，有自由則無「必然」，兩者不並立也。物理爲「必然法則」之領土，人生爲自由意志之領土。求「必然」於人生，蓋不可得，得之則戕人生亦甚矣。此義固

非唯物觀之法家所能夢見也。

法家之論治也，頗有似今日軍閥官僚反對民治主義者之所云。今語軍閥官僚以民治，彼輩輒曰『國民程度不足』。蓋法家之言亦曰：

『民智之不可用也，猶嬰兒之心也。夫嬰兒不剔首則腹痛……剔首……必一人抱之，慈母治之，猶啼呼不止。嬰兒子不知犯其所小苦致其所大利也。』

韓非子
顯學篇

此其言曷嘗不含一面真理？雖然，民果皆嬰兒乎，果常嬰兒乎？使民果皆嬰兒也，須知人類不甚相遠，同時代同環境之人尤不能相遠；民既嬰兒，則爲民立法之人亦嬰兒。何以見彼嬰兒之智必有以愈於此嬰兒，彼立法而此不容議也？使民果常嬰兒也，則政治之用，可謂全虛。彼宗立喻，謂嬰兒『不知犯苦以致利』，故有賴其母。母之所以「利」此子者，豈不曰致之於成人乎哉？使永爲嬰兒，亦奚貴乎有母？彼宗抑曾思械嬰兒之足勿使學步者，此兒雖成人亦將不能行；鉗

嬰兒之口勿使出話者，此兒雖成人亦將不能語也。要而論之：彼宗以治者與被治者爲畫然不同類之兩階級，謂治者具有高等人格，被治者具有劣等人格。（從性惡立論而並不貫徹）殊不知良政治之實現，乃在全人類各箇人格之交感共動互發而駢進。故治者同時卽被治者，被治者同時卽治者；而慈母嬰兒，實非確喻也。此中消息，惟儒家能窺見，而法家則失之遠矣。

法家之以權衡尺寸喻法而以被量度之物喻被治之人也，彼忘卻被量度之物不能自動而被治之人能自動也。使吾儕方以尺量布，而其布忽能自伸自縮，則吾尺將無所施，夫人正猶是也。故儒家難之曰：

「合符節別契券者，所以爲信也；……誕詐之人，乘是而後欺。探籌投鈎者，所以爲公也；……乘是而後偏。衡石稱縣懸同者，所以爲平也；……乘是而後險。……故械數者，治之流也，非治之原也；……官人守數，君子養原。原清則流清，原濁則流濁；……」荀子君道篇

又曰：

『法令者治之具，而非制治清濁之源也。』

漢書董仲舒傳

此將彼宗之「機械主義」辭而闢之，可謂一語破的。法家等人於機械，故謂以「械數」的法馭之，則如物之無遁形，曾不思人固與物異其情也。束縛而馳驟之，則毆之於『免而無恥』而已。故荀子又曰：

『法不能獨立，類不能自行，得其人則存，失其人則亡。』

君道篇

又曰：

『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

此正以人治之矛盾，陷法治之盾也。而吾儕則以其說爲至當而不可易也。如曰不然，試看有約法之中華民國，其政象何如？藉曰約法不良，則試揣度制定最良之憲法後，其政象又何如？政治習慣不養成，政治道德不確立，雖有冠冕世界之良憲法，猶廢紙也。此非所謂『法不能獨立』『有良法而亂』者耶？故吾儕若作

極端究竟談，仍歸結於荀子所謂：

「有治人，無治法。」

勉爲中庸之說，則亦不過如孟子所謂：

「徒善不足以為政，徒法不能以自行。」

而彼宗所謂「以法治國則舉而措之而已」者，稍有常識，當知其不然矣。

不特此也，就令人人不作弊於法之中，人人能奉法爲神聖以相檢制，而其去治道也猶遠。蓋法治最高成績，不外「齊一其民」，不外「壹同天下之義」，其結果則如陶之治埴，千器萬器，同肖一型。箇人之箇性，爲國家吞滅淨盡。如謂國家爲死物也，則更何說；若承認國家爲一生機體，而謂組成機體之分子可以剝奪其箇性而無損於機體，生存之活力，吾未之前聞。法家言最大之流毒，實在此一點。儒家惟有見於此，故其政治目的，在：

「能盡人之性」中庸

在使：

『人人有士君子之行』

春秋繁露
愈序篇

在使：

『經正則庶民興，庶民興，斯無邪慝矣。』

孟子

吾願更取儒家最精深博大之語反覆樂道曰：『人能弘道，非道弘人。』若以應用於政治，則吾亦曰『人能制法，非法制人』而已矣。

要而論之，儒家以活的動的生機的唯心的人生觀爲立腳點，其政治論當然歸宿於仁治主義——即人治主義。法家以道家之死的靜的機械的唯物的人生觀爲立腳點，其政治論當然歸宿於法治主義——即物治主義。兩家孰優孰劣，以吾儕觀之，蓋不煩言而決也。

以上述四家學說竟。更有數問題宜合諸家比較以觀其通者，改章論之。

第十七章 統一運動

我國先哲言政治，皆以「天下」爲對象，此百家所同也。「天下」云者，卽人類全體之謂。當時所謂全體者未必卽爲全體，固無待言。但其毅的常向於其所及知之人類全體以行，而不以一部分自畫，此卽世界主義之真精神也。先秦學者，生當諸國並立之時，其環境與世界主義似相反，然其學說皆共向此鵠無異同；而且積極的各發表其學理上之意見，成爲一種「時代的運動」。其在儒家：孔子作春秋，第一句曰「元年春王正月。」公羊傳云：

『何言乎王正月？大一統也。』

紀年以魯國，因時俗之國家觀念也。而正月上冠以一「王」字，卽表示「超國家」的意味。春秋之微言大義，分「三世」以明進化軌跡：第一「據亂世」，「內其國而外諸夏」；第二「升平世」，「內諸夏而外夷狄」；第三「太平世」，「天下遠近大小若一，夷狄進至於爵。」公羊傳注 哀十四年蓋謂國家觀念，僅爲據亂時所宜有；據亂云者，

謂根據其時之亂世爲出發點而施之以治也。治之目的在平天下，故漸進則由亂而「升」至於平，更進則爲「太平」，太猶大也。太平之世，非惟無復國家之見存，抑亦無復種族之見存。故論語云：

『子欲居九夷。或曰：陋，如之何？』子曰：君子居之，何陋之有？

將自己所有文化，擴大之以被於全人類，而共立於平等的地位，此吾先民最高理想也。故論語又云：

『四海之內，皆兄弟也。』

中庸亦云：

『是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊；天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣者，莫不尊親。』

卽此數語，其氣象如何偉大，理想如何崇高，已可概見。至孟子時，列國對抗之形勢更顯著，而其排斥國家主義也亦更力。其言曰：

『天下惡乎定？定于一。』

齊宣王問齊桓晉文之事。孟子曰：『仲尼之徒，無道桓文之事者……無已，則王乎？』凡儒家王霸之辨，皆世界主義與國家主義之辨也。所不嫌於齊桓晉文者，爲其專以己國爲本位而已。

道家以自然爲宗，其氣象博大，亦不下於儒家。老子書中言『以天下觀天下，』以無事治天下，『抱一爲天下式，』諸如此者不一而足。其爲超國家主義甚明。

墨家言兼愛，言尙同，其爲超國家主義也更明。抑彼宗之世界主義，尤有一極強之根據焉，曰「天志」。彼之言曰：

『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。』墨子天志上

『且夫天之有天下也，辟同之無以異乎國君諸侯之有四境之內也。今國君

諸侯之有四境之內也，夫豈欲其臣……民之相爲不利哉？今若……處大家則亂小家，欲以此求賞譽，終不可得，誅罰必至矣。夫天之有天下也，將無已以同異此。今若處大國則攻小國……欲以此求福祿於天，福祿終不得，而禍崇必

至矣。

墨子天志中

天之視萬國兆民，其愛之如一，利之如一。故凡人類之受覆育於天者，皆當體天之志，以兼相愛而交相利。故曰：

『視人之國若其國。』

如此，則國家觀念，直根本消滅耳。尙同篇言以『天子壹同天下之義』其世界主

義的色彩，最明瞭矣。

法家本從儒道墨一轉手，其世界觀念，亦多襲三家。但彼最晚出，正當列強

對抗競爭極劇之時，故其中一派以「富國強兵」爲職志，其臭味確與近世歐美所謂國家主義者相類，無庸爲諱也。雖然，彼輩之渴望統一，與餘宗同，特所用手段。

異耳。勉以今語比附之，則儒墨可謂主張聯邦的統一，平和的統一；法家可謂主張帝國的統一，武力的統一也。其後秦卒以後者之手段完成斯業；然而不能守也。漢承其緒，參用前者之精神，而所謂『定于一』者乃終實現焉。

當時人士，異國間互相仕宦，視爲固然。不徒縱橫家之朝秦暮楚而已，雖以孔墨大聖，亦周歷諸侯，無所私於其國。若以今世歐洲之道德律之，則皆不愛國之尤者。然而吾先民不以爲病。彼蓋自覺其人爲天下之人，非一國之人，其所任者乃天下之事，非一國之事也。

歐洲幅員，不當我半，而大小國數十。二千年來，統一運動雖間起，卒無成效。德法夾萊因河而國，世爲仇讎，藥爛其民而戰，若草芥然。巴爾幹區區半島，不當我一大郡，而建國四五，無歲無戰。我國則秦漢以降，以統一爲常軌，而分裂爲變態。雖曰干戈塗炭之苦亦所不免乎？然視彼固有間矣。謂彼由民族異性各不相下耶？我之民族亦曷嘗不複雜？而終能冶爲一體，則又何也？我之統

一。雖物質上環境促成之者亦與有力；然其最主要之原因，則聖哲學說能變化多數人心理，搏之以爲一也。吾固言之矣：同類意識，宜擴大不宜縮小。使吾先民常以秦人愛秦，越人愛越爲教，則秦越民族性之異，又寧讓德法？吾惟務滋長吾同類意識，故由異趨同；彼惟務獎借其異類意識，故異者益異。嗚呼！心理之幾至微，而未流乃滔天而不可禦！吾儕誠欲抱吾卅和之璞以獻彼都，不審竟遭刖焉否耳。

第十八章 寢兵運動

弭兵之議，倡於春秋末葉。宋向戌會當時諸強國於宋都，相與約盟，酷似今

茲大戰前之海牙和平會也。當時則有從學理上議其不可行者曰：

「天生五材，民並用之，廢一不可。誰能去兵？」左襄二七

雖然，後此多數大學者，標舉此義，爲猛烈的運動，懇摯的宣傳。老子言：

「兵者不祥之器。」

孔子作春秋，會盟之事，大者主小；戰伐之事，後者主先。春秋繁露 竹林篇 故孟子曰：

「春秋無義戰。」

孟子書中，到處發明此義。其極沈痛峻厲之言曰：

「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。此所謂率土地而食人肉，罪不容

於死。」

至墨翟宋鉞一派，更高揭非攻寢兵之鮮明旗幟，以號呼於天下。其論旨則前數

章既屢言之矣。墨家非徒空談而已，常務實行，見有鬪者，匍匐往救之。且以善守爲「非攻」主義之後盾，故其宣傳乃實力的宣傳也。各書中載墨子一故事曰：

「公輸般爲楚造雲梯之械，成將以攻宋。」

墨子聞之，起於魯，行十日十夜，足重

繭而不休息，裂裳裹足，至於郢，見公輸般。

公輸般曰：「夫子何命焉爲？」墨子

曰：「北方有侮臣，願藉子殺之。」

公輸般不悅。

墨子曰：「請獻十金。」

公輸般

曰：「吾義固不殺人。」

墨子起再拜曰：「請說之：吾從北方聞子爲梯，將以攻宋；

宋何罪之有？」

荆國有餘於地，不足於民，殺所不足而爭所有餘，不可謂智。宋

無罪而攻之，不可謂仁。

知而不爭，不可謂忠。爭而不得，不可謂強。義不殺

少而殺衆，不可謂知類。」

公輸般服。

墨子曰：「然，胡不已乎？」

公輸般曰：

「不可，吾既已言之王矣。」

墨子曰：「胡不見我於王？」

公輸般曰：「諾。」

墨子

見王曰：「聞大王舉兵將攻宋。」

計必得宋，乃攻之乎？」

亡。其不得宋，且不義。

猶攻之乎？」王曰：「必不得宋且有不義，則曷爲攻之？」墨子曰：「甚善，臣以

爲宋必不可得。」王曰：「公輸般天下之巧工也，已爲攻宋之械矣。」墨子

曰：「令公輸般攻，臣請守之。」於是公輸般墨子解帶爲城，以牒爲械。公輸

般九設攻城之機變，墨子九距之。公輸般之攻械盡，墨子之守圍有餘。公輸

般詘而曰：「吾知所以距子矣，吾不言。」墨子亦曰：「吾知子之所以距我矣，

吾不言。」楚王問其故。墨子曰：「公輸子之意，不過欲殺臣。殺臣，宋莫能

守，乃可攻也。然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！吾請無攻宋矣。」墨子公輸般策

宋策呂氏春秋愛類
篇淮南子修務訓

此段故事，將墨子深厚的同情，彌滿的精力，堅強的意志，活潑的機變，豐富的技能，全盤表現。墨家者流以此種人格此種精神忠實以宣傳其主義，「上說下教，強聒不舍」，戰國中末葉，其徒「盈天下」，其學說影響於吾國民心理者至深且廣，有

固然矣。

凡學說皆起於『救時之敝』；淮南子要略訓語時既敝矣，則一手不足以障狂瀾，固其所也。故雖以儒墨之苦心毅力大聲疾呼，而在當時所能挽救者乃至微末。

其與彼等對抗之法家軍國主義派竟占優勢，卒以二百餘年長期戰爭之結果以成統一之局。雖然，真理者固常爲最後之勝利者也。學說漸漬既久，形成國民心理，則又非一時之物質現象所能久抗。孟子云：

『由今之道，無變今之俗，雖與之天下，不能一朝居也。』

代表軍國主義之秦國，雖復『履至尊而制六合，執鞭箠以馭天下』，賈誼文然不十

餘年而遂亡。漢反其道，與民休息，成四百年之治。自茲以往，我國民遂養成愛

平和的天性，鬪狠黷武之英雄，無論在何時代，恆不爲輿論所譽許。其以有勇見

稱者，則守土捍難以死勤事之人耳。故中國人可謂爲能守的國民，而絕非能戰

的國民，墨家之教也。後此二千年間屢蒙異族侵暴者以此，雖蒙侵暴而常能爲

最後之光復者亦以此。若其因侵暴光復展轉相乘，而同化力愈益發揮，民族內容愈益擴大，則文化根柢深厚使然也。

第十九章 教育問題

對於教育問題，各派態度不同；即同在一派中，其方法亦有差別。今略論列之。

道家從外表上觀之，殆可謂之「非教育主義」。其言曰：

『古。之。爲。道。者，非。以。明。民。將。以。愚。之。』

子老

此其反對教育之態度，似甚明瞭。雖然，彼宗之主張愚民，又非謂欲藉衆愚以成吾獨智也；彼蓋以愚爲「自然」，欲率民返於此自然。莊子言伯樂治馬刻之雒之馳之驟之整之齊之，是即施馬以教育，將以「明馬」也；彼宗謂似此則違反自然也甚矣。彼其理想的人生，所謂『常德不離，復歸於嬰兒』。所謂『俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶……衆人皆有以，而我獨頑似鄙』。子俱老 嬰兒也，昏昏悶悶也，頑鄙也，皆愚而不明之狀態也。是故不獨『非以明民將以愚之』也，亦可謂『非以明我將以愚之』。然則竟謂彼宗爲徹底的排斥教育可乎？恐又

未必然。排斥教育，則老子著五千言，莊子著三十三篇，又奚爲者？然則吾將爲

彼宗杜撰一徽號焉，曰：主張「愚的教育」。老子曰：

「爲學日益，爲道日損。」

「日益」者，智的教育也；「日損」者，卽愚的教育也。夫教育目的，固不徒在增加智識而已。洗鍊感情，樹立意志，皆當有事焉。然則「日損」的教育，謂之非教育焉，固不可也。

法家懸法以馭民，其術似與教育異；實則不然，彼宗固亦欲以法達其教育之目的也。其言曰：

「今有不才之子，父母怒之弗爲改，鄉人譙之弗爲動，師長教之弗爲變。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。」韓非子五蠹篇

法家固承認教育之必要及其功用，但其教育所挾持之工具與餘宗異；其所認為能實施教育之人，亦與餘宗異。彼所主張者：

「無書簡之文，以法爲教；無先生今本作王從之語，以吏爲師。」上同

彼宗欲將一切教育悉納入於此種「官立法政專門學校」之中，且教課不講學理，惟解釋法律條文；教師不用學者，惟委諸現職官吏。而且實際的教育，並不在學校；官廳也，軍隊也，監獄也，即實行教育之主要場所也。以爲誠能如是，則：

「法制不議，則民不相私；刑殺毋赦，則民不偷於爲善；爵祿毋假，則下不亂其上。

三者藏於官，則爲法；施於國，則成俗。」管子法禁篇

法家最後目的，仍在「施於國以成俗」是法治亦教育之一手段也。其與儒家異者：儒家之教育，教人做人；法家之教育，教人做彼宗理想中之國民。譬之如貨主欲得某種貨物，繪成圖樣，向工廠定造，廠主則鑄定一型，將原料納入之，務使產品齊一，「中效則是，不中效則非」。墨子小取篇文換言之，則不管各人箇性如何，務同治之於

國家所欲得之定型。求諸歐洲古代，則希臘之斯巴達；近代，則大戰前之普魯士。其教育精神，殆全與此同。即現代各國所謂國家教育政策，其視彼亦不過五十步與百步而已。

管子一書不能指爲純粹的法家言，中多糅合儒道法三家思想者，其論教育方法，殊別有有趣。其言曰：

『士農工商四民者，國之石民也。不可使雜處；雜處則其言囂，其事亂。是故聖王之處士，必於閒燕，處農必就田野，處工必就官府，處商必就市井。今夫士羣居而州處，閒燕則父與父言義，子與子言孝……日暮從事於此以教其子弟，少而習焉，其心安焉，不見異物而遷焉。是故其父兄之教不肅而成，其子弟之學不勞而能。是故士之子常爲士。今夫農羣萃而州處……日暮從事於田野……沾體塗足，暴其髮膚，盡其四支之力，以從事於田野。少而習焉，其心安焉，不見異物而遷焉。是故其父兄之教不肅而成，其子弟之學不勞而能。』

是故農之子恆爲農。今夫工，羣萃而州處……是故工之子恆爲工。今夫商，羣萃而州處……是故商之子恆爲商。』小匡篇

此種制度甚奇。欲將人民從職業上畫分區域以施教育，雖未必能嚴格實現，然不可謂非一種有研究價值之理想也。其目的在使人人代代同鑄一型，不脫法家臭味。然其利用模仿性以施感化力，亦頗參儒家精神焉。

管子之言軍國民的教育，尤含妙義。其言曰：

『作內政而寓軍令焉……內教既成，令不得遷徙。故卒伍之人，人與人相保，家與家相愛。少相居，長相游，祭祀相福，死喪相恤，禍福相憂，居處相樂，行作相和，哭泣相哀。是故夜戰其聲相聞，足以無亂；晝戰其目相見，足以相識。驩欣足以相死。是故以守則固，以戰則勝。君有此教，士三萬人，以橫行於天下……』

『同上』

此真斯巴達之教也。最當注意者，彼全從羣衆心理著眼，目的在使人『驩欣足

以相死。』夫死爲人所同惡，而「教士」乃能易以驩欣，則其認教育之效能也至矣。

墨家教育，以宗教爲源泉。而用人格的注射以保其活力。所謂宗教者，非徒靈界的信仰之謂。墨家固有「天志」「明鬼」諸義，然彼未嘗言天堂言來生，其與耶回一類之宗教性質實不從同。吾所以指墨家爲宗教者，謂其賦予主義以宗教性。夫革命排滿，本一主義耳，在前清末年，則含有宗教性。共產，本一主義耳，其在馬克思派之黨徒中，則含有宗教性。主義成爲宗教性，則信仰之者能殉以身，義無反顧。故：

『墨子服役者案即弟子也韓非子五蠹篇云仲尼服百八十人，皆可使赴火蹈

刃，死不旋踵。』淮南子

蓋宗教本最高情感之產物，而墨家教育，殆純以情育爲中心也。而其所以能「徒屬充滿天下」呂氏春秋尊師篇稱贊墨子語師者，則又其極偉大極崇高之人格感化力有以致

之，此學者所最宜留意也。

右所語者，墨家在當時教育活動之事實也；其價值實至偉大。至彼宗之教育理論及方法，則不外用政治手段『壹同天下之義』使人人皆『棄其不善言，學天子之善言；棄其不善行，學天子之善行』。殆無甚可述焉。

儒家認教育萬能，其政治以教育為基礎——謂不經教育之民無政治之可言。又以教育為究竟——謂政治所以可貴者全在其能為教育之工具。荀子云：

『君子治，非治亂也……然則國亂將弗治與？』曰：國亂而治之者，非案亂而

治之之謂也；去亂而被之以治。人汙而修之者，非案汙而修之之謂也；去汙而

易之以修。故去亂而非治亂也，去汙而非修汙也。『不苟』

大學引康誥曰：『作新民。』易文言傳曰：『不易乎世，不成乎名。』論語記孔子言

曰：『天下有道，丘不與易。』孟子曰：『亦以新子之國。』新民新國易世易天下，

以今語釋之，則亦曰革新社會而已。法家之『道之以政齊之以刑』，儒家則謂為

苟且之治、無他，以其欲案亂而治也。夫案亂而治，治之或且益其亂。不見今日之民國乎？案亂而集國會，國會集滋益亂；案亂而議聯省，聯省建恐滋益亂；案亂而言社會主義，社會主義行恐滋益亂。何也？法萬變而人猶是人，民不新世不易，安往而可也。

論語記：

『子之武城，聞絃歌之聲。夫子莞爾而笑曰：割雞焉用牛刀？子游對曰：昔者偃也聞諸夫子曰：君子學道則愛人，小人學道則易使也。子曰：二三子！偃之言是也，前言戲之耳。』

儒家之視一都一邑一國乃至天下，其猶一學校也，其民則猶子弟也。理想政治之象徵，則『絃歌之聲』也。所謂『絕惡於未萌，起敬於微眇』，所謂『移風易俗，美善相樂』，即儒家政治唯一之出發點，亦其唯一之歸宿點也。此無他焉，亦曰去亂而被之以治云爾。

儒家教育，專以人格的活動為源泉。彼惟深知夫人格由「相人偶」而始能

成立始能表現，故於人格交感相發之效，信之最強。其言曰：

「唯天下至誠，爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性……」中庸

又曰：

「至誠而不動者，未之有也；不誠未有能動者也。」孟子

至誠者何？盡性者何？即「真的人格之全部的活動表現」而已。我之人格，爲宇宙全人格之一部，與一切人之人格相依相盪，我苟能擴大我所自覺之人格，使如其量，（能盡其性）而以全人格作自強不息的活動，則凡與我同類之人，未有不與我同其動者也。儒家所信之教育萬能，專在此點。明乎此，則讀一切儒書皆可無闕；而彼宗政治與教育同條共貫之理，可以瑩澈矣。

人格的教育，必須以施教者先有偉大崇高之人格爲前提。此其事不可以望諸守繩墨奉故事之官吏也明矣。故不特法家「以吏爲師以法爲教」之主張在所排斥也，即凡一切官學之以詩書禮樂爲教者，皆未足以語此。故孔子首創

私人講學之風，以求人格教育之實現。孔子以前之教育事業，在家塾黨庠鄉序

國學，大率爲家族地方長老所兼領，或國家官吏所主持。私人而以教育爲專業

者，未之前聞，有之自孔子始。孔子以一布衣養徒三千，本其『有教無類』之精神，

自擇紳子弟以至駟僮大盜，皆『歸斯受之』。以智仁勇爲教本，以詩書執禮執射

執御等爲教條，『大小精粗，其運無呼不在』。莊子天其所確然自信者，則：

『一日克己復禮，天下歸仁焉。』語論

『君子居其室，出其言善，則千里之外應之。』易繫辭傳

『本諸身，徵諸庶民……動而世爲天下道，行而世爲天下法，言而世爲天下則。』

『中庸』

夫以一箇私人，出其真的全人格，以大活動而易天下，『自生民以來，未有盛於孔

子也。』孟子夫儒家固以政治教育合一爲職志者也，故孔子終身爲教育活動，

即終身爲政治活動也。故曰：『是亦爲政，奚其爲爲政也。』

第二十章 生計問題

道家蓋不認生計問題爲政治問題。彼宗以『見素抱樸少私寡欲』爲教，謂：『五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。』

其旨在教人盡黜物質上欲望，果能爾者，則生計當然不成問題。雖然，彼固欲人之『甘其食美其服』而又欲其『復結繩而治老死不相往來』一章之中，而兩種事實已衝突；實不徹底之談也。但彼宗既置此問題於不論不議之列，則吾儕研究此問題時，亦可置彼宗於不論不議之列。

先秦諸哲言生計者，法家特注重生產問題；儒家特注重分配問題；墨家則兩方面皆顧及，而兩方面皆不甚貫徹。此其大較也。

法治主義之最初實行者，自李悝。而在我國生計學史上，始用科學的精密計算法以談生計政策者，卽李悝也。漢書食貨志記其學說之大概曰：

「李悝爲魏文侯作盡地力之教。以爲地方百里，提封九萬頃，除山澤邑居參分去一，當田六百萬畝。治田勤謹，則畝益三升；不勤則損亦如之。地方百里之增減，輒爲粟百八十萬石矣。」

又曰：糴甚貴，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。今一夫挾五口，治田百畝，歲收畝一石

半，爲粟百五十石。除十一之稅十五石，餘百三十五石。食，人月一石半，五人

終歲，爲粟九十石，餘有四十五石。石三十，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。顏注曰：少四百五十，不足也。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。是故善平糴者，必謹觀歲有上

中下孰。同熟上孰，其收自四，餘四百石；張晏曰：平歲百畝收百五十石，今大孰四倍，收六百石。中孰自三，餘

三百石；下孰自倍，餘百石。小饑則收百石，中饑七十石，大饑三十石。故大孰

則上糴三而舍一；中孰則糴二；下孰則糴一；使民適足，賈價同平則止。小饑則發小孰之所斂；中饑則發中孰之所斂；大饑則發大孰之所斂；而糴之。故雖遇饑饉水旱，糴不貴而民不散。取有餘以補不足也。行之魏國，國以富強。」

此為我國最古之生計學說，吾故錄其全文如右。此學說之要點有二：一曰「盡地力」，所以獎厲私人生產也。二曰「平糴」，所以行社會政策，用政府之力以劑私人之平也。當時主要生計惟農業，故所規畫亦限於此。戰國中葉以後，工商

業驟昌，兼井盛行而農益病。於是言生計者分重農主義、重商主義之兩派。商君書蓋重農派之作品也；管子中一部分，則重商派作品也。商君書曰：

「重關市之賦，則農惡商，商有疑惰之心；農惡商，商疑

惰，則草必墾矣。以商之口數，使商令之，斯輿徒重者必當名，此三句有譌字則農逸而

商勞；農逸則良田不荒，商勞則去商……則草必墾矣……」墾令

管子商君書皆戰國末年人所作，非管仲商鞅自著，說已見前。
管子尤龐雜，各派學說皆雜收。即以生計學論，亦重農重商參半也。

書中此類文甚多，茲不枚舉。蓋商君書爲秦人所作，秦開化較晚，宜以農立國，而不以工商故重農主義行焉。當時各國又皆以民寡爲病，當時人口問題，與瑪爾梭士故人口問題，又爲言生計者所最重視。商君書中有專篇

瑪氏患人多，當時患人少也。	當時人口問題，與瑪爾梭士人口論所研究者正相反。
---------------	-------------------------

以論此政策，其言曰：

『今秦之地方千里者五，而穀土不能處二，田數不滿百萬，其藪澤谿谷名山大川之材物貨寶，又不盡爲用，此人不稱土也。秦之所與鄰者三晉也，所欲用兵者韓魏也；彼土狹而民衆，其宅參居而并處；其寡萌賈息，民上無通名，下無田宅，而恃姦務末作……此其土之不足以生其民也，以_同有過秦民之不足以實其土也……今王發明惠，諸侯之士來歸者……復之三世，無知軍事……今以草茅之地，來三晉之民，而使之事本，此其損敵也與戰勝同實；而秦得之以爲粟。

此反行兩登之計也。』來民篇

秦人蓋實行此政策，卒以富強而并天下焉。同時有相反的學說盛於齊，齊開

化較早，自春秋以來，已冠帶衣履天下。史記貨殖傳文工商業為諸國冠。故齊人所撰管子，含有重商主義的傾向。其言曰：

『黃金者用之量也。辨於黃金之理，則知侈儉，知侈儉則百用足矣。故儉則

傷事，侈則傷貨。儉則金賤，金賤則事不成，故傷事。侈則金貴，金貴則貨賤，故

傷貨。』立政篇

又曰：

『五穀食米，民之司命也；黃金刀幣，民之通施也。故善者執其通施以御其司

命，故民力可得而盡也。』國策篇

彼宗以為貨幣有衡馭百物之性能，而糧食之在百物中，其性質又最為特別。今世治

生計學者仍認糧食為特種貨物不能僅以一般貨物之原則支配之能善筭兩者之鍵而操縱之，則可以富

國。彼宗以為豪強兼并之弊，皆由私人操縱此兩者而起。其言曰：

『歲有凶穰，故穀有貴賤。令有緩急，故物有輕重。然而人君不能治，案言政

也。故使蓄賈。案言蓄財之富商也。游市。案言游手市儈也。乘民之不給，百倍其本。分地若一，強者

能守分財，若一，智者能收。智者有什倍人之功，房注云以愚者有不廢本之事。

房注云賢猶價也。故民有相百倍之生也。案謂貧富相去以百倍計也。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，由貧富之不齊也。同上

彼宗以爲：若一任私人之自由競爭，則富商奸儉，以智術操縱，必至兼并盛行而貧

富日以懸絕。政府苟『不能鈞同均羨也餘』不足以調民事，則雖強本趣耕，且鑄幣無

已，乃今使民下相役耳。房注云徒使豪強侵奪貧弱。惡能以爲治乎？國文著然則救濟之法奈

何？彼宗曰：

『凡輕重之大利，以重射輕，以賤泄平。萬物之滿虛，隨財准平而不變，衡絕則

重見。人君知其然，故守之以准平……耒耜器械，鍾饗糧食，畢取贍於君，故大

賈蓄家不得豪奪吾民矣……

凡五穀，萬物之主也，穀貴則萬物必賤，穀賤則萬物必貴，兩者爲敵則不俱平。

故。人。君。御。穀。物。之。迭。相。勝。而。操。事。於。其。不。平。之。間。……

國善篇

其所主張之政策，以今語說之，則「資本國有」「商業官營」是已。不特此也，彼宗更主張鹽鐵兩種工業悉歸國有，即以為國家收入之財源。其言曰：

「桓公問於管子曰：吾欲藉案藉徵稅也於臺雉，案謂築物何如？」

管子對曰：此毀成也。

管子對曰：此殺生也。

吾欲藉於樹木。管子對曰：此伐生也。吾欲藉於六畜。管子對曰：此殺生也。

吾欲藉於人何如？管子對曰：此隱情也。桓公曰：然則吾何以為國？管子對曰：唯「官山海」為可耳。……海王之國，謹正鹽筴。……十口之家，十人食鹽。

……終月，大男食鹽五升少半，大女食鹽三升少半，吾子房注云：吾子謂小男小女食鹽二升少半。……萬乘之國，人數開口千萬也；禺筴之商，日二百萬。房注云：禺讀為偶，對也。商計也。對其大

男大女食鹽者之口數而立筴以計所稅之鹽一日計二百萬……月人三十錢之籍，為錢三十萬。……使君施

令曰：吾將籍於諸君吾子，則必囂號；今夫給之鹽筴，則百倍歸於上，人無以避此

者，數也。

今鐵官之數曰：一女必有一鍼一刀，若其事立；房注云若猶然後耕者必有一耒一耜一鈹，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……其餘輕重，皆准此而行。然則舉臂勝事，無不服籍者……」海王篇

此言將鹽鐵兩業，收歸官營，即加其價以爲稅。如此既合於租稅普遍之原則，亦使私人無由獨占而罔利也。此種工商業及資本悉歸國有之主張，在今日歐洲有已實行者，有方在運動鼓吹中者，我國則二千年前，既有一部分學者昌言之矣。彼宗不徒以此均國內之貧富而已，更利用其國家資本主義以從事侵略。

管子書中造設一史蹟以說明其理曰：

「桓公曰：吾欲下魯梁，何行而可？管子對曰：魯梁之民俗爲緈，公服緈，令左右服之，民從而服之。公因令齊勿敢爲，必仰於魯梁。則是魯梁釋其農事而作緈矣。桓公曰：諾……管子告魯梁之賈人曰：子爲我致緈千匹，賜子金三百斤；

什至而金三十斤，則是魯梁不賦於民，財用足也。魯梁之君聞之，則教其民爲綈。十三月，而管子令人之魯梁，魯梁郭中之民，道路揚塵，十步不相見，綈縞而踵相隨……管子曰：魯梁可下矣。公曰：奈何？對曰：公宜服帛，率民去綈，閉關毋與魯梁通使。公曰：諾！後十月，管子令人之魯梁，魯梁之民，餓餒相及……魯梁之君，卽令其民去綈修農，穀不可以三月而得。魯梁之民，糴十百，齊糴十錢。二十四月，魯梁之民歸齊者，十分之六；三年，魯梁之君請服。」輕重戊篇

此雖未必果爲事實，然以說明一種學理，則甚明瞭矣。夫英國人所以汲汲於殖民帝國之建設，而大戰時惴惴以封鎖爲懼者，皆以此也。而現代列強所慣用之生計侵略政策，亦大率由斯道也。

要而論之，法家者流之生計政策，無論爲重農爲重商，要皆立於國家主義基礎之上，所謂『我能爲君闢土地充府庫』，孟子所斥爲「民賊」者也。雖然，確能爲斯學發明許多原則。二百年前之歐洲，殆未足望其肩背也。

墨家對生計問題，最注重者亦在生產。然其說生產也，與消費觀念相連。謂消費不枉濫，卽所以爲生產也。故其最重要之教義曰「節用」。其節葬非樂非攻諸義，皆從此引出。其言曰：

「聖人爲政一國，一國可倍也；大之爲政天下，天下可倍也。其倍之，非外取地也；因其國家，去其無用之費，足以倍之。聖王爲政，其發令興事使民用財也，無不加用而爲者。是故用財不費，民德不勞……有去大人之好聚珠玉鳥獸犬馬，以益衣裳宮室甲盾舟車之數於數倍乎？若則不難。」上節用

又曰：

「古者聖王制爲節用之法曰：凡天下羣百工……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，聖王弗爲。」上節用

掃除貴族富族之奢侈品，而以製造彼等之勞力移諸日用必需品之製造，則生產力自可加數倍。此墨家生計學說最主要之點也，其大意前既論及，今不更贅。

墨家亦注意人口問題，而有一奇異之結論焉，曰：主張早婚。其言曰：

「孰為難倍？唯人難倍。然人有可倍也。昔者先王為法曰：『丈夫年二十，毋

敢不處家；女子年十五，毋敢不事人。』……聖王既沒，于民次也。孫詒讓云：次，讀為恣，言恣民之

欲所其欲蚤處家者，有所二十年處家；其欲晚處家者，有所四十年處家。以其

蚤與其晚相踐，案相踐謂相抵平均也後聖王之法十年。若純三年而字，子生可以二三

人。今本作年從矣。上節用人數震校改矣。

其說當否，另一問題，要之與墨家實利主義相一貫也。

墨家之專以節用言生計，荀子非之。其言曰：『墨子之言，昭昭然為天下憂

不足。夫不足非天下之公患也，特墨子之私憂過計也。……天下之公患，亂傷之

也。胡不嘗試相與求亂之者誰也。我以墨子之非樂也，則使天下亂；墨子之節

用也，則使天下貧。非將墮之也，說不免焉。……故墨術誠行，則天下尚儉而彌貧；

非鬪而日爭。勞苦頓萃而愈無功，愀然憂戚，非樂而日不和。……』富國篇荀子

本篇之文甚長，其所詰難不甚中肯綮，故不多引。至所謂『勞苦頓萃而愈無功……』云云，則誠中墨術之病，墨家蓋不解「勞作能率」之意義也。

荀子所謂『不足非天下之公患』確爲儒家一重要信條。孔子曰：

『丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。故均無貧，和無寡，

安無傾。』語論

董仲舒釋之曰：

『孔子曰：「不患寡而患不均。」故有所積重，則有所空虛矣。大富則驕，大貧

則憂。憂則爲盜，驕則爲暴。此衆人之情也。聖者則於衆人之情，見亂之所

從生。故其制人道而差上下也，使富者足以示貴而不至於驕，貧者足以養生

而不至於憂。以此爲度而調均之，是以財不匱而上下相安。』春秋繁露 調均篇

儒家言生計，專重一「均」字。其目的則在裁抑其所積重而酌劑其所空虛。故

精神最注分配問題。然於生產消費諸問題，亦並不拋卻。其言曰：

『生之者衆，食之者寡，爲之者疾，用之者舒。則財恆足矣。』大學

此十六字者，語雖極簡，然於生計原理，可謂包舉無遺。儒家言生計學，專以人民生計或社會生計爲主眼；至於國家財政，則以爲只要社會生計問題得正當解決，財政便不成問題。故冉有言志曰：

『可使足民。』語論

有若對魯哀公問曰：

『百姓足，君孰與不足？百姓不足，君孰與足？』語論

至如法家者流之富國政策，儒家蓋以毫不容赦的態度反對之。故曰：

『與其有聚斂之臣，寧有盜臣。』此謂國不以利爲利，以義爲利也。長國家而務財用者，必自小人矣。彼爲善之；小人之使爲國家，菑害並至，雖有善者，亦無如之何矣。此謂國不以利爲利，以義爲利也。』大學

又曰：

『君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀矣。』子孟

古代君主與國家界限不分明，富國即無異富君。所謂『地之生財有時，民之用

力有倦，而人君之欲無窮；以有時與有倦，養無窮之君，而度量不生於其間，則上下

相疾也。』管子權修篇文 儒家所以反對富國者，蓋在此點。不寧惟是，即如現代所謂國

家主義者，其財政雖非以供君主之內府，然亦當『取諸民有制。』孟子文 蓋有所積重，

必有所空虛。積重於君主，積重於人民中之一部分私人，固不可；積重於國家，猶

之不可也。何也？積重於國家，則空虛必中於箇人；以國家吞滅箇人，結局亦非

國家之利也。此儒家所以反對『長國家而務財用』也。

儒家言生計，不採干涉主義。以爲國家之職責，惟在『勤恤民隱而除其害』。

凡足以障礙人民生產力者，或足以破壞分配之平均者，則由國家排除之。防止

之餘無事焉。如是聽人民之自爲謀，彼等自能『樂其樂而利其利』也。故曰：

『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。」子孟

又曰：

「兼。足。天。下。之。道。在。明。分。……兼。而。覆。之。兼。而。愛。之。兼。而。制。之。歲。雖。凶。敗。水。旱。

使百姓無凍餒之患。則是聖君賢相之事也。」荀子富國篇

儒家對生計問題之主要精神略如此。至於其發爲條理者，如孟子言井田。荀
子言度量分界，已散見前章，不復具論焉。

第二十一章 鄉治問題

歐洲國家，積市而成。中國國家，積鄉而成。此彼我政治出發點之所由歧，亦彼我不能相學之一大原因也。是故我國百家之政論，未有不致謹於鄉治者，其在道家，彼所理想之社會，所謂：

『小國寡民……雞犬之聲相聞，其民老死不相往來。』子老

此則無數世外桃源之村落而已。其在墨家，所謂：

『里長，里之仁人……鄉長，鄉之仁人……』墨子尚同篇

蓋一切政治教化，皆以鄉與里爲基本也。其在法家，則言鄉治益纖悉周備矣。

管子曰：

『野與市爭民……鄉與朝爭治』權修篇

『朝不合衆，鄉分治也』同上

若歐洲之今日，蓋市盡奪野之民；卽中國之今日，亦朝盡攘鄉之治者也。吾儕讀

管子此數句極簡之文字，竊歎其在千歲之上，乃道出今日全人類之時敝若睹火也。其鄉治之規模奈何？彼書曰：

「分國以爲五鄉，鄉爲之師；分鄉以爲五州，州爲之長；分州以爲十里，里爲之尉；分里以爲十游，游爲之宗；十家爲什；五家爲伍；什伍皆有長焉。築障塞匿，一道路，博出入，審閭閻，慎筦鍵。筦藏于里尉，置閭有司以時閉。有司觀出入者以復于里尉。凡出入不時，衣服不中，圈屬羣徒不順於常者，閭有司見之，復無時。

若在長家子弟臣妾屬役賓客，則里尉以譙于游宗；游宗以譙于什伍；什伍以譙于長家。譙，敬而勿復。一再則宥，三則不赦。凡孝弟忠信賢良雋材，若在長家子弟臣妾屬役賓客，則什伍以復于游宗；游宗以復于里尉；里尉以復于州長；州長以計于鄉師；鄉師以著于士師……三月一復，六月一計，十二月一著。凡上賢不過等，使能不兼官。罰有罪不獨及，賞有功不專與焉……」

管子立政篇

又曰：

『政既成，鄉不越長，朝不越爵。罷士無伍，罷女無家。士三出妻，逐於境外；女三嫁，入於春穀。是故民皆勉於爲善士，與其爲善於鄉，不如爲善於里；與其爲善於里，不如爲善於家。是故士莫敢言一朝之便……皆有終身之功……是故匹夫有善，可得而舉；有不善，可得而誅。政成國安，以守則固，以戰則強。』

子管子

小匡篇

此種制度，是否曾全部實行，雖不敢斷言；即以理想論，其高尚周密，則既可師矣。其在儒家，孔子云：

『吾觀於鄉，而知王道之易也。』

鄉飲酒義

論語鄉黨篇記：『孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者；』鄉人飲酒，杖者出，斯出矣；『鄉人儺，朝服而立於阼階，』可謂孔子極喜爲鄉村的生活。儒家好禮，而其所常習之禮，則鄉飲酒與鄉射也。故司馬遷謁孔林時，猶見孔門後學『習鄉飲鄉射於孔子冢。』史記孔子世家文 鄉飲以教讓，鄉射以教爭，蓋其人格教育之第一步在此。

焉。故曰：『觀鄉而知王道之易易也。』孟子井田之制，其目的亦以善鄉治。故曰：

『死徙無出鄉。鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。』

漢儒衍其意以構成理想的鄉治社會曰：

『夫飢寒並至，雖堯舜躬化，不能使野無寇盜。貧富兼并，雖皋陶制法，不能使強不陵弱。是故聖人制井田之法而口分之：一夫一婦，受田百畝……五口爲

一家。公田十畝……廬舍二畝半。八家……共爲一井，故曰井田……

井田之義：一曰無泄地氣，二曰無費一家，三曰同風俗，四曰合巧拙，五曰通財貨。

因井田以爲市，故曰市井……別田之高下善惡，分爲三品……肥饒不得獨樂，瘠塉不得獨苦，故三年一換土易居……是謂均民力。

在田曰廬，在邑曰里。一里八十戶，八家共一巷。中里爲校室。選其耆老有

高德者名曰父老；其有辯護伉健者爲里正；皆受倍田得乘馬。父老比三老孝

弟官屬，里正比庶人在官者。

民春夏出田，秋冬入保城郭。田作之時，父老及里正，旦開門坐塾上。晏出後時者，不得出，暮不持樵者，不得入。

五穀畢入，民皆居宅。里正趨緝績，男女同巷，相從夜績，至於夜中，故女功一月得四十五日。作從十月盡正月止。男女有所怨恨，相從而歌。飢者歌其食，勞者歌其事。

男年六十，女年五十無子者，官衣食之。

使之民間求詩，鄉移於邑，邑移於國，國以聞於天子。故王者不出牖戶，盡知天下所苦，不下堂而知四方。

十月事訖，父老教於校室。八歲者學小學，十五者學大學。其有秀者移於鄉學……

三年耕，餘一年之畜；九年耕，餘三年之積；三十年耕，有十年之儲。雖遇唐堯之水，殷湯之旱，民無近憂。四海之內，莫不樂其業。故曰：什一行而頌聲作矣。」

公羊傳宣十
五年何注

此種社會制度，曾否實現，能否全部實行，自屬別問題。要之在物質生活上探合作互助的原則，在精神生活上以深厚真摯之同情心爲之貫注。儒家所夢想之『美善相樂』的社會，此其縮影矣。嗚呼！今世社會主義者流有從事於新村生活之創造者，亦何莫非理想？夫天下固先有理想而後有事實也。儒家之鄉治精神，其或實現於今日以後也。

第二十二章 民權問題

民權之說，中國古無有也。法家尊權而不尊民，儒家重民而不重權，道墨兩家，此問題置諸度外。故皆無稱焉。今所欲論者，各家對於「民衆意識」其物，作何觀察，作何批評，作何因應而已。

道家言『非以明民將以愚之』，言『民之難治以其智多』。老子其絕對的不承認人民參與政治甚明。彼宗實際上殆認政府爲不必要，則不參政者又非獨人民也已。然彼宗以自由爲教，由理論推之，人民欲自由參政者，固當非所禁。

墨家主張『上同而不敢下比』，一國之人上同於國君，天下之人上同於天子。彼宗絕不認箇人之自由權，其所創造者爲教會政治。則人民參政，當然亦不成問題。但彼宗以平等爲教，主張『智者爲政乎愚者』，然則人民中之「智者」，當然認爲應「爲政」者也。

法家中之正統派，（韓非一派）當然不認民權。彼輩言『民可與樂成，難與慮始』，

商君書
定法篇

言「民智不可用，猶嬰兒之心。」

韓非子
顯學篇

則民除守法之外，不容有所參與

也明矣。

雖然，彼宗著述中有雜用他宗之言者，則論旨又有別。

尹文子云：

「己是而舉世非之，則不知己之是；己非而舉世是之，亦不知己之所非。然則是非隨衆賈同而爲正，非己所獨了。則犯衆者爲非，順衆者爲是。」

此論最能說明所謂「民衆意識」與所謂「輿論」者之真性質。民衆意識及輿論，不必其合於理性也。雖然，在某期間內某種羣衆中，其意識之相摩以成輿論也，則勢力至偉而不可禦。夫政治之美與善，本無絕對的標準。然則孰是孰非，亦只有聽諸「當時此地」羣衆之評價耳。故曰「是非隨衆價以爲正，非己所獨了」也。是故富於才術之政治家，恆必乘「衆價」以展其懷抱，而富於責任心之政治家，時亦不惜抗「衆價」以自招失敗。尹文此言，則爲乘衆價者言之也。彼又曰：

「爲善使人不能得從，此獨善也；爲巧使人不能得從，此獨巧也；未盡善巧之理。

爲善與衆行之爲巧與衆能之此善之善者巧之巧者也。所貴聖人之治，不貴其獨治，貴其能與衆共治。貴工倕之巧，不貴其獨巧，貴其能與衆共巧也。……獨行之賢，不足以成化；獨能之事，不足以周務；出羣之辯，不可以爲戶說；絕衆之勇，不可與征陣。……是以聖人……立法以理其差，使賢愚不相棄，能鄙不相遺。能鄙不相遺，則能鄙齊功；賢愚不相棄，則賢愚等慮。……』

尹文此論，深有理致；彼蓋欲將法治主義建設於民衆的基礎之上也。近世學者，或言羣衆政治能使政治品質降低，此語確含有一面真理。蓋羣衆之理性，本視箇人爲低下。法人盧梭所著羣衆心理最能發明此義故『媚於庶人』詩經文之治，非治之至焉者也。

雖然，政治又安能離羣衆而行？『獨能之事，不足以周務；絕衆之勇，不足以征陣』，此事實所不能不承認者也。然則『與衆共治』之原則，固無往而得避也。既已與衆共治，則只能以『能鄙齊功，賢愚等慮』自甘。現代歐美之民衆政治，蓋全在此種理論上維持其價值。尹文所倡，亦猶是也。

管子書中有對於羣衆爲極高之評價者。其言曰：「夫民別而聽之則愚，合而聽之則聖。雖有湯武之德，復合於市人之言。是以明君順人心，安情性而發於衆心之所聚。是以令出而不稽，刑設而不用。先王善與民爲一體，與民爲一體，則是以國守國，以民守民也。然則民不便爲非矣。」上君臣

又曰：

「齊桓公問管子曰：吾念猶欲也有而勿失，……爲之有道乎？對曰：……毋以私好惡害公正，察民所惡以自爲戒。黃帝立明臺之議者，上觀於賢也；堯有衢室之問者，下聽於人也。……桓公曰：吾欲效而爲之，其名云何？對曰：名曰「嘖室之議」。房注云謂議論者言語嘖嘖」桓公問篇

管子書本儒墨道法羣言雜糅。以上兩段，吾儕不能認爲法家言，毋寧謂其祖述儒家也。其所言「民別而聽之則愚，合而聽之則聖」，認民衆意識之品質視箇人

爲高。其當否且勿論；要之，極認識民意價值之言也。所云『嘖室之議』則竟主張設立法定的民意機關矣。雖其性質非必與現代議會同，且在歷史上亦未嘗實現，然固不可不謂爲一種穎異之理想也。

今最後所欲論者，儒家對於茲事態度如何？儒家以政治設施當以民意爲

標準，其主張甚爲堅決明瞭。如：

『民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。』大學

類此之語，儒書中不可枚舉。惟人民是否應自進以參與政治？其參與政治方

法如何？孔子蓋未嘗明言。論語有

『民可使由之，不可使知之。』

二語，或以爲與老子「愚民」說同，爲孔子反對人民參政之證。以吾觀之，蓋未必

然。「不可」二字，似當作「不能」解，不當作「不應該」解。孟子曰：

『行之而不著焉，習矣而不察焉。終身由之，而不知其道者衆矣。』

此章正爲彼文注脚。『可以有法子令他們依著這樣做，卻沒有法子令他們知道爲什麼這樣做』此卽『民可使由不可使知』之義也。例如『慎終追遠，民德歸厚』、『故舊不遺，則民不偷』使民厚，使民不偷，此所謂『可使由之』也；何以慎終追遠便能厚，何以故舊不遺便不偷，此其理苦難說明，故曰『不可使知』也。儒家無論政治談教育談，其第一義皆在養成良習慣。夫習慣之養成全在『不著不察』中，所謂『徙善遠罪而不自知』故『終身由而不知』乃固然也。然則欲以彼二語構成儒家反對民權之讞者，非直冤酷，亦自形其淺薄也。

然則儒家主張民權之證據有之乎？曰亦無有也。民權云者，人民自動以執行政權之謂。儒家雖言『保民而王』，言『得乎邱民而爲天子』，要之以民爲受治之客體，非能治之主體也。彼宗固極言民意之當尊重，然並不謂對於民意應當盲從。孔子曰：

『衆好之，必察焉；衆惡之，必察焉。』

孟子曰：

「國人皆曰賢，然後察之……國人皆曰不可，然後察之……」

儒家之意以爲政治家之眼光，當常注視輿論；又當常自出其理性以判斷而慎探之。「善鈞從衆」蓋彼宗之最大信條也。夫採納民意，尙須以「必察」爲條件，則純粹民意之直接統治，不爲彼宗所敢妄贊，有斷然矣。

然則儒家果畫然將國人分爲能治與受治之兩階級乎？

曰，是殆然，是又殆。

不然。儒家有所謂能治的階級乎？

曰有之；其名曰「君子」。

一切政治由「君

子」出，此儒家唯一的標幟，徧徵諸儒書而可信者也。顧所最當注意者：「君子」

非表示地位之名詞，乃表示品格之名詞。換言之，則「君子」者人格完成之表稱

也。與「君子」相對者爲「小人」，謂人格未成，如幼小之人也。雖民權極昌之國

家，亦必以成人爲參政之標準；未有賦予未及齡之「小人」以參政權者。儒家亦

然，專以成人爲參政之標準。不過所謂成人者，非生理上之成人，乃人格上之成

人耳。儒家以爲人格未完成之「小人」而授之以政，譬猶未能操刀之「小人」而使割也，其傷實多。嗚呼！今之中華民國冒民權之名以亂天下者，豈不以是耶？豈不以是耶？儒家之必以人格的成人爲限制，其烏可以已？

然則此限制爲固定的乎？曰：是蓋不待問而有以知其不然。地位可以有固定，品格不能有固定。儒教最終之目的，在『教化流行，德澤大洽，使天下之人有士君子之行』。春秋繁露 敘序篇夫天下人人皆成爲「君子」則儒家「全民政治」實現之時矣。

然則如何而能使人人有士君子之行耶？吾固屢言之矣：人格者，通彼我而始得名者也。故必人格共動互發，乃能馴致人格之完成。『己欲立而立人，己欲達而達人』。『一日克己復禮，天下歸仁焉』。是亦在『仁以爲己任』之君子而已矣。

第二十三章 結論

讀以上諸章，可知先秦諸哲之學術，其精深博大爲何如。夫此所語者，政治思想之一部分耳，他多未及；而其足以觸發吾儕者已如此。『今之少年，喜誇前輩，』或捭拾歐美學說之一鱗一爪以爲抨擊之資，動則『誣其祖』曰：『昔之人無聞知。』嘻！何其傷於日月乎？多見其不知量也！

姑舍是。吾儕今日所當有事者，在「如何而能應用吾先哲最優美之人生觀，使實現於今日。」此其事非可以空言也，必須求其條理以見諸行事。非可恃先哲之代吾儕解決也，必須當時此地之人類善自爲謀。今當提出兩問題以與普天下人士共討論焉：

其一：精神生活與物質生活之調和問題。吾儕確信「人之所以異於禽獸者」在其有精神生活。但吾儕又確信人類精神生活不能離卻物質生活而獨自存在。吾儕又確信人類之物質生活應以不妨害精神生活之發展爲限度；

太豐妨焉，太穀亦妨焉；應使人人皆爲不豐不穀的平均享用，以助成精神生活之自由而向上。吾儕認儒家解答本問題，正以此爲根本精神，於人生最爲合理。

道家之主張「無欲」，墨家之主張「自苦」，吾儕固認爲不可行。但如道家中楊朱

一派及法家中之大多數所主張，一若人生除物質問題外無餘事，則吾儕決不能贊同。吾儕認物質生活不過爲維持精神生活之一種手段，決不能以之占人生

問題之地位。是故近代歐美最流行之「功利主義」「唯物史觀」……等等學說，

吾儕認爲根柢極淺薄，決不足以應今後時代之新要求。雖然，吾儕須知現代人類受物質上之壓迫，其勢力之暴迴，非前代比。科學之發明進步，爲吾儕所不能拒，且不應拒；而科學勃興之結果，能使物質益爲畸形的發展，而其權威亦益猖獗。

吾儕若置現代物質情狀於不顧，而高談古代之精神，則所謂精神者，終久必被物質壓迫，全喪失其效力；否亦流爲形式以獎虛僞已耳。然則宗唯物派之說，遂足以解決物質問題乎？吾儕又斷言其不可能。現代物質生活之發展於畸形，

其原因發於物界者固半，發於心界者亦半。近代歐美學說——無論資本主義者流，社會主義者流，皆獎厲人心以專從物質界討生活，所謂『以水濟水，以火濟火，名之曰益多』。是故雖百變其途，而世之不寧且滋甚也。吾儕今所欲討論者在現代科學昌明的物質狀態之下，如何而能應用儒家之「均安主義」。用論語文意使人人能在當時此地之環境中，得不豐不穀的物質生活實現而普及。換言之：則如何而能使吾中國人免蹈近百餘年來歐美生計組織之覆轍，不至以物質生活問題之糾紛，妨害精神生活之向上。此吾儕對於本國乃至對於全人類之一大責任也。

其二：箇性與社會性之調和問題。宇宙間曾無不受社會性之影響束縛而能超然存在的箇人；亦曾無不藉箇性之纒演推盪而能塊然具存的社會。而兩者之間，互相矛盾互相妨礙之現象，亦所恆有。於是對此問題態度，當然有兩派起焉：箇人力大耶？社會力大耶？必先改造箇人方能改造社會耶？必先改造社會

方能改造箇人耶？認社會爲箇人而存在耶？認箇人爲社會而存在耶？據吾儕所信，宇宙進化之軌則，全由各箇人常出其活的心力，改造其所欲至之環境，然後生活於自己所造的環境之下。儒家所謂『欲立立人，欲達達人』，能盡其性則能盡人之性，『全屬此旨』。此爲最合理的生活，毫無所疑。墨法兩家之主張以機械的整齊箇人使同冶一爐同鑄一型，結果至箇性盡被社會性吞滅，此吾儕所斷不能贊同者也。雖然，吾儕當知古代社會簡而小，今世社會複而龐。複而龐之社會，其威力之足以壓迫箇性者至偉大，在惡社會之下，則良的箇性殆不能以自存。議會也，學校也，工廠也，……凡此之類，皆大規模的社會組織，以箇人納其間，眇若太倉之一粟。吾儕既不能絕對的主張性善說，當然不能認箇人集合體之羣衆可以無所待而止於至善。然則以客觀的物準整齊而畫一之，安得不謂爲持之有故言之成理？彼含有機械性的國家主義社會主義所以大流行於現代，固其所也。吾儕斷不肯承認機械的社會組織爲善美，然今後社會日趨擴大日

趨。複。雜。又。爲。不。可。逃。避。之。事。實。如。何。而。能。使。此。日。擴。日。複。之。社。會。不。變。爲。機。械。的。使。箇。性。中。心。之「仁的社會」能與時勢駢進而時時實現。此又吾儕對於本國乃至全人類之一大責任也。

吾確信此兩問題者非得合理的調和，末由拔現代人生之黑暗痛苦以致諸高明。吾又確信此合理之調和必有塗徑可尋；而我國先聖，實早予吾儕以暗示。但吾於其調和之程度及方法，日來往於胸中者十餘年矣；始終蓋若或見之，若未見之。孔子曰：『不憤不啓，不悱不發。』孟子曰：『有終身之憂，無一朝之患也；乃若所憂則有之。』嗚呼！如吾之無似，其能藉吾先聖哲之微言以有所靖獻於斯世耶？吾終身之憂何時已耶？吾先聖哲偉大之心力，其或終有以啓吾憤而發吾悱也？

