

國學小叢書

中國政治理想

劉麟生著





著者 劉麟生  
編者 王雲五

國學  
叢書

中國政治理想

商務印書館發行

中華民國十八年五月初版  
中華民國二十三年二月國難後第一版

(三四八二)

國學小叢書 中國政治理想一冊

每冊定價大洋叁角

外埠酌加運費匯費

著者 劉麟生

主編者 王雲五

發行兼印刷者 商務印書館

發行所 上海及各埠商務印書館

\*\*\*\*\*  
\* 版 翻 \*  
\* 權 印 \*  
\* 所 必 \*  
\* 有 究 \*  
\*\*\*\*\*

# 中國政治理想

## 目次

|   |           |    |
|---|-----------|----|
| 一 | 中國政治哲學之有無 | 一  |
| 二 | 政治思想之胚胎   | 六  |
| 三 | 政理澎湃時代之概況 | 一一 |
| 四 | 孔子之倫理式政治  | 一三 |
| 五 | 孟子與近世思想   | 二四 |
| 六 | 荀子與實際政治   | 三〇 |
| 七 | 老子之不干涉主義  | 三七 |
| 八 | 其他道家之玄想   | 四一 |
| 九 | 墨子之義治主義   | 四五 |

|    |            |    |
|----|------------|----|
| 十  | 主張法治之韓非    | 五五 |
| 十一 | 兩漢之政論家     | 六四 |
| 十二 | 政治思想最銷沉之時代 | 七一 |
| 十三 | 邵康節之經世論    | 七七 |
| 十四 | 王荊公之變法主張   | 七九 |
| 十五 | 南宋之功利學派    | 八六 |
| 十六 | 黃梨洲與明夷待訪錄  | 八九 |
| 十七 | 晚清之公羊學派    | 九五 |

# 中國政治理想

## 一 中國政治哲學之有無

昔年從師習西洋政治哲學，頗喜異說之縱橫精闢，各衷一是。欲網羅舊聞，以資比擬；學譚事煩，迄無成就。比年友朋中治政治學有聲者，或疑中土之思想，遠不逮他人，引為憾事。夫以新思想之缺乏，獨立精神，舊思想之缺乏，整理方略，欲為擬議，難乎其難。要之一國之政治，自有其背景在。思想佔背景之重要成分，奚事饒舌。中山先生於其三民主義第六講中，有云：「中國沒有的東西，是科學，不是政治哲學。」則研究吾國政治理想之必要，從可知矣。

梁任公先生治斯學有年矣，其所著先秦政治思想史有言曰：「此千年間潦倒沉淪之超國家主義，在全人類文化中，應佔何等位置，正未易言。」又曰：「我國有力之政治理想，乃欲在君主政治，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，既已甚深；故雖累經專制摧殘，

而精神終不能磨滅。」<sup>①</sup>其暗示我國政治思想之偉大，已可概見。值此世亂日深，望治孔亟，思想爲事實之先驅，知行有合一之必要，則推闡我國政治理想之責，庸可緩乎！

西人治政治者，近年來亦多論吾國政理之書籍。其最易見者，如 Pott: Chinese Political

Philosophy 及 Thomas: Chinese Political Thought 皆是。前者曾謂「中國政治哲學，多不

成片段之議論；非如西方政治哲學，有良好之哲學綜合法。」<sup>②</sup>「苟如杜威所言，政治實爲有智慧的管理社會事業之謂；則中國人對於政治之思想，貢獻實多。」<sup>③</sup>Thomas 之意，以爲西方人士，每謂

政治哲學，爲西土專有之物，猶如東方人之長於純粹哲理然。書經之在中國，儼如一部憲法，莊列造論，激烈可喜。則中國人之爲政治民族，亦無疑義。司馬溫公作史，明言「資治」，可爲明證。獨惜政治學專家，如英之 Dunning、法之 Janet，毅然謂中國日本，僅長於倫理道德耳。」<sup>④</sup>二家之議論，均

甚平允。Thomas 尤有一語，甚爲警策。其言曰：「政治學之在中國，即使不成爲科學，而中國數千年之政治，實可稱之爲一種藝術。開考試制度之先聲，享士人治國之福祚，皆於此發其端也。」<sup>⑤</sup>

觀以上諸人之言論，則吾國政治思想之豐富，可無疑義。惟統系不存，研究乏術，事實上無可諱



言。然有二端，似可爲探討時之標準：一、不宜誇張太過；二、不宜過事附會。彼西洋政治哲學中之種種國家起源說，博大精深之主權論，直接民治與代議民治之推論，我無有也。我國固有之政治思想，雖自有其特長，可沿其義，以救時弊；若遽謂駕乎洛克羅梭之上，吾殊未之敢信。其次，東西思想，異趣者殊多。襲人語業，強爲之解，似胡服之自炫，作東施之效顰，吾未見其可也。

然則中國思想之大體，果何在乎？曰：在周末。先秦之大哲學家，如儒，如道，如法，如墨，莫不以政治爲依歸。主張各別，煊赫一時；此後遂入於長時期之沉寂狀況。至宋明以還，始入於中興之域。延至清末，而與西洋思想接近焉。

復次，近代政理中所謂平等自由民治社會諸主義，及世界國家，我有之乎？亦曰略具其精神，而缺乏其組織而已。數千年來，居君主統治之下。苟政治清明，則民各相安無事，殊少政治上之干涉。迨上下昏淫，毒敷四海，人民自無自由平等之幸福。然所受痛苦，亦不能超過查理第一及路易第十六時代之英法也。若夫一部份民衆之精神，則見之於鄉舉里選，紳董預聞政事之中。惟正式民治之組織，則從未之見。至社會主義之設施，偶見之於儒法諸家，及王莽、王安石諸政策中。至世界大同學

說，亦可於禮運諸書，窺其端倪。特當時對於世界觀念，極爲狹小，環顧宇內，惟我獨尊；其似是而非之處，尤不可不辨也。

政治思想之原料，來自三方：（一）哲學家之論著，（二）政治家之設施，（三）典章文物等等。第一類如孔子之論語、王陽明之傳習錄，皆是。亦有零星之語，散見於他人書籍中者，此搜集功夫所不可少也。政治家之設施，如王安石之新法，不必勝利何如，要其可以代表個人之主張，與時代之背景，則無疑義。至典章文物，包括一時代之制度，以及各項公文報告與紀載，推而至於哲學史、宗教史、倫理史，凡可爲思想之背景者，無一不可羅致之也。

研究吾國政治思想之困難，即在原料。上古之書，如書經，如諸子，均不可盡信。可信者，亦真偽雜糅，辨析匪易。此胡適之氏述哲學，所以自孔老起也。然孔老以後之書，仍復如是。降及近世，思想已受外界之濡染與壓迫，而鮮能自振，求如先秦時之異說爭鳴，發爲奇景者，迥不可得。今論政治思想，亦僅掇集其大者耳。

④同上 8頁

⑤ Pott: Chinese Political Philosophy, pp. 3-4.

⑥ Thomas: Chinese Political Thought, pp. 4-7.

⑦同上 p. 10.

⑧ Gettall: History of Political Thought, pp. 14-16.

## 二 政治思想之胚胎

古代資料，既如此缺乏，且不甚可恃；故吾人不欲多談上古以前之政治思想，即老孔以前之政治思想。然哲學自有其背景與系統在，缺焉不談，何以爲提綱絜領之助？故治吾國政治思想者，不可不明古代根本思潮。

日本渡邊秀方氏，曾謂中國哲學，融合政治宗教道德爲一鑪。此爲治中國哲學者之難關，亦爲吾國思想之異點，其論斷不可謂無見地。蓋漢人來自西方曠莽之區，拓殖於黃河磽瘠之土，因此養成意志甚強之民性，注重家族之團結。於是家事卽爲國事；家族之鞏固，卽爲社會之鞏固；家庭之道德，卽爲政治之道德。至宗教與政治不分，則古代西方諸國，莫不如是，更不必論東方諸民族矣。政治宗教道德，其始旣不能判若鴻溝，則吾先民之根本思想，果何如耶？試分述之於左：

(一) 王權神授之觀念 古代書籍中最可恃者，當推詩經，已爲國內學者所公認。詩經文王

篇云：「文王在上，於昭於天。」又云：「殷之未喪師，克配上帝。」玄鳥篇云：「天命玄鳥，降而生商。」

此理論上天與政治之關係也。兩無正云：「浩浩昊天，不駿其德。降喪飢饉，斬伐四國。」則因政治不良，而怨及上天，不僅有「人生到此天道寧論」之歎已也。於是始有「天生民而立之君，使司牧之」之學說。二千年後，唐代儒學家韓愈，亦謂「天以唐克肖其德，聖子神孫，繼繼承承，於千萬年」其影響可見。推其自來，則古代政治，本為祭司政治。中國之重巫覡，歐洲中世紀之政教雜糅，皆此故也。其次則統治者，喜假神權，以鞏固其地位，便利其行政。中國皇帝天子之稱，萬歲牌之供奉，英王查理斯第一之褊見，謂非王權神授說之結晶品乎？

(二) 民為邦本之學說 現代政治思潮中之最烈者，要推民治主義，所謂「德謨克拉西」也。林肯所主張之民治，有民享一語，尤傳誦一時。吾國之政治組織，抱定「以上治下，不以卑臨尊」之觀念，故缺少民治之組織；此為吾國言政者之最大遺憾。然民治之精神，即民有民享之概念，則屢見而不一見，略舉一二，以發其凡：

「民亦勞止，汽可小康。惠此中國，以綏四方。」（詩經民勞）

「民之訛言，亦孔之將。」（詩經正月）

「天視自我民視，天聽自我民聽。」（泰誓逸文，孟子引。）

「國將興，聽於民；將亡，聽於神。」（左傳莊公三十二年。）

「民爲邦本，本固邦寧。」（書經五子之歌。）

此種民爲邦本之說，實導源於天的思想。詩云：「天生蒸民，有物有則。」天子與民，同爲天之產物；其關係則君爲統治，民爲被治而已。統治者之意志，須以人民之意志爲意志。統治者不可有利益，須以全民之利益爲利益。亘古已然，於今爲烈。吾國慣例，注重考試與鄉治，人民實間接有參政之機緣。若夫暴君悍相，肆虐於民，此自政治上之變態，亦理論與實施，有時不符合之現象。歐西政治史中，固亦不能逃此公例耳。

（三）家國一理之成見 全部的中國政治思想，大率偏於道德方面。易言之，吾國之政理，卽倫理的政治而已。「移孝作忠」爲數千年來學者之口頭禪。「忠孝不能兩全」，「求忠臣必於孝子之門」，已爲民間之成語，可以概見。此其淵源，實來自家國一理之說。大學曰：「身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」此爲國人理想政治中之不可易的步驟。推其所以然，則以漢族當上

古時期，奮力自存。實緣宗法社會之組織精密。國家也，社會也，皆一大家庭耳。維持宗法社會，有二大方法：一爲姓氏，<sup>①</sup>一爲昭穆。<sup>②</sup>而復繩之以道德；家庭則慈孝友恭，社會則講信修睦；而後國家鞏固，政治修明。此種家國一理之系統與理論，傳之數千年，固莫能或變也。

政理與倫理，究應分離抑結合乎？此古今言政者之謎語也。西洋希臘思想，亦與吾國大同而小異。中世紀以後，倫理與道德分途。至十八世紀十九世紀中，英德理想派（Idealists）興，始併此爲一談。不過彼輩以之討論政權之分析，個人自由之軌跡，與吾國混爲一談之政理，尙不甚相似。總之倫理政理不分，易於養成家族式之政府，專制式之統治，使個人信運命而習於惰性，此其所短也。國家之所以進化者，以其有改革耳。政制立於倫理之上，似不予人以越軌之非議，焉能望各種思想之發達，而自成系統乎？故其盛也，可以建廉潔之政府，鞏固之國基；其弊也，則思想之運用艱，物質之發展緩，即政治思想，亦難有獨立系統矣。<sup>③</sup>

①劉侃元譯日本渡邊秀方中國哲學史概論序論第80頁

②左傳襄公十四年

二 政治思想之胚胎

中國政治理想

十

③ 韓愈平淮西碑

④ 禮記喪服大傳

⑤ 詩經燕民篇

⑥ Thomas: Chinese Political Thought, p. 205. 又東方雜誌第二十四卷第二十號有論考試制度之文甚佳

⑦ 參觀白虎通

⑧ 參觀禮記喪服小記

⑨ Gettall: History of Political Thought, pp. 28-24; 318-321.



### 三 政理澎湃時代之概況

春秋戰國時代，爲吾國思想發育極盛時期，此已不待置辯。推其致此之由，則政治經濟社會各方面，均不能無由焉。其在政治方面，則周室中衰，王綱解紐，言論自由，爲前此所僅見。大思想家，均於此時孕育，非偶然也。通都大邑，肩摩轂擊，陶朱猗頓，聚散千金，呂不韋以陽翟大賈，竟陰行廢立之策，經濟勢力之瀰漫，殆前此所未有。壓迫橫來，室家興歎，此又其原因也。「樂卻胥原，降在皂隸」，階級興廢，匪伊朝夕，平等自由之觀念，亦於此萌芽，此又其一也。是以老莊之無爲政治，實有鑒於法令之繁苛；孔孟之仁義爲國，亦有感於霸術之專橫，皆非空穴來風，無因而自耳。

百川汎溢，必有歸宿，此九流百家之所自出也。小說陰陽，無當於政理；縱橫雜農，更違乎統系。且彼此互見，可略而不論。原始要終，而爲政治之談者，莫如儒道法墨四家。儒家宗孔子，輔之以孟子荀子；主張禮教治國，亦卽倫理式之政治也。道家宗老子與莊子，重無爲，嫉干涉，自然政治之宗師也。法家提倡法治，以韓非能集大成，而見諸實行者，前有管仲，後有商鞅，申不害，投時所好，君相風靡，而其

持久之影響，固自不如儒也。墨家主墨翟，兼愛尚賢，貴義非攻，可稱爲義治主義。在當時亦多枝派，不久亦闕焉無聞。此四大宗派之原委，如斯而已。

此後數千年間，吾國握政柄者，以儒術統一學術與思想。儒家遂巋然爲魯靈光，而他家無聞焉。雖然，此非篤論也！試細讀吾國政治史，則知儒術統一思想後，思想界有時亦現波譎雲詭之狀。思慮遠之士，間出入於墨法諸家，而莫之能禁。正如萬里晴空，而片雲擁絮，人自不覺耳。漢之文帝，崇尚黃老；景帝服膺申韓；皆稱郅治之世。有唐一代，以老子爲教主。宋之王安石，明之張居正，又法治之魁首也。惟墨家師述無人，源流不顯，然其兼愛節用之說，與儒道本無大出入，雜糅於儒家思想中，不復露其本來面目，若隱若現，雖至今存可也。要之，後此儒家之政治理想，正復包羅萬象，左右傾倚，受潮流之激盪，而莫之能禦。四家思想，雖顯晦殊方，而理論之中於人心，則一而已矣！

此後二千餘年間，雖時有政治思想家，著書立論，昭示來茲；而大同小異，不能全部超出儒家之外，迥不似周末之哲人，異說爭鳴，可以分庭抗禮也。故春秋戰國時代，實爲政理最發達之時代。

## 四 孔子之倫理式政治

吾國思想界之泰斗，亦卽儒家之領袖，孔子也。孔子之政論，雜見於論語、學庸、易經、春秋中，分別述之，以見儒家思想之根據焉。

(一) 倫理的政治 論語中孔子論政之語至多如：

「子曰：爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。」（爲政。）

「季康子問政於孔子，孔子對曰：政者正也。子帥以正，孰敢不正？」（顏淵。）

「子曰：其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」（子路。）

「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（爲政。）

「季康子問政於孔子曰：如殺無道，以就有道，何如？孔子對曰：子爲政，焉用殺？子欲善而民善

矣。君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」（顏淵。）

「子曰：能以禮讓爲國乎？何有不能以禮讓爲國如禮何？」（里仁。）

其見於大學者有：

「爲人君，止於仁。」

「上老而民興孝，上長而民興悌，上恤孤而民不悖。」

「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！」

「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」

總之儒家的理想國家，建設於理想的統治者人格之上。其統治者應具之道德，曰禮讓，曰忠恕，曰仁義，曰忠信。自身而家，自家而國，一以貫之而已。故大學曰：「心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」倫理式之政治，於此植其基，實吾國政理之異彩，而孫中山先生所推爲中國最有系統的政治哲學者也。

雖然，上下相安，以德爲治，烏乎始？必始於執政者之以身作則。孟子所謂「惟仁者宜在高位」也。中庸曰：「其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。」此種人治主義，又德治主義當然之結果也。

(二) 正名的主張 以德治國者，儒家治本之法也。將何以見諸實施乎？曰：正名。胡適之謂此

爲孔門政治哲學的根本理想，蓋倫理注重差等；倫理的政治，亦必有差等，正名是也。

「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！』子曰：『野哉，由也！君子於其所不知，蓋缺如也。名不正，即言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也；君子於其言，無所苟而已矣。』（子路）

正名之影響，何以如此之大？孔子在易經坤卦中言曰：「臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辨之不早也。」防微杜漸，以遏亂萌，須慎之於早。易言之，必須正名分，定上下。觀「齊景公問政於孔子，孔子對曰：『君君臣臣，父父子子。』」可以概見。蓋名分定則人人各守職分，不相擾害，上下相安，遵守秩序，此治之起點也。君主之國固然，民治之國，亦何得不如是！

如何可以正名，則孔子主張禮治。論語記孔子之言，一則曰「君使臣以禮」，再則曰「上好禮，則民易使也」。孔子所謂禮，非指繁文縟節，乃指社會中秩序之所由定。司馬光涑水紀聞曰：「何謂禮？紀綱是也。何謂分？君臣是也。何謂名？公侯卿大夫是也。」釋禮治之精神最佳。廣義之禮，亦可於

此得其概念矣。

孔子重視正名，至於躬行實踐。其方法在筆削春秋，而寓褒貶於其中。孟子曰：

「世衰道微，邪說暴行有作；臣弑其君者有之，子弑其父者有之；孔子懼，作春秋。春秋，天子之事也。」（孟子滕文公章句上。）

「孔子成春秋，而亂臣賊子懼。」（同上。）

是其書在當時已不無效果；至於後儒效之，全以主觀眼光作史，固非所宜；然就正名方面立論，微言大義，固不無功效可言矣。

（三）尊王忠君說 孔子尊王忠君之說，以論語季氏篇所載爲最酣暢。

「天下有道，則禮樂征伐，自天子出。天下無道，則禮樂征伐，自諸侯出。自諸侯出，蓋十世奚不失矣，自大夫出，蓋五世奚不失矣。陪臣執國命，三世奚不失矣！」

後數句有慨乎其言之態，且有每況愈下之歎。吾人生逢今日，內戰糾紛，政潮起伏，孰不慨夫無領袖之不足以治國，無紀綱之不足以言政。孔子之尊周，實欲鞏固中央政府。孔子之忠君，實不啻服

從領袖。三民主義中，力言忠君當改爲忠國，忠卽愛國之美談，特當時僅知對象爲君，而不知民治之可以爲國。孔子亦未能發明之，就時代之需求，察民意之向背，保守原狀，而爲內重外輕之說，不得不尊天子而薄諸侯，與今之打倒軍閥提高黨權者，何以異？蓋君臣之名雖廢，而上下之義不可滅。吾人對於勝任愉快之總統或委員長，固有相當之敬禮存也。若夫南面稱尊之傳統思想，早不存於學者腦海中，所謂彼一時此一時，未可以是爲孔子罪也。

渡邊秀方氏關於此點，論斷亦有獨到處。其言曰：「孔子所說的忠字，是很有融通性的一個原則。他在春秋裏說的尊王，是深有慨乎當時倫道的衰微而然的，決不是那種絕對的意味……和孟子君臣相對的主義，當相距不遠……舉個例：他自己不是去過禮義不行的故國，流離一生，尋過仁君於天下麼……日本那種君臣關係，在他學說裏，是發現不著的……那末時勢之所趨，由他更產出孟子的民主論來，又有何希奇呢！」

（四）復古的思潮 孔孟法先王，荀子法後王；前者頓受復古守舊之彈劾，究之孔子之復古，亦相對的而非絕對的。今先引孔子之言：

「子張問十世，可知也？子曰：『殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。』」（論語爲政。）

「顏淵問爲邦，子曰：『行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。』」（論語衛靈公。）

「吾悅夏禮，杞不足徵也。吾悅殷禮，有宋存焉。吾學周禮，今用之，吾從周。』（中庸。）

「仲尼祖述堯舜，憲章文武。』（同上。）

孔子的政治理想，偏於復古，無可懷疑。惟絕非盲從的復古，觀上文可以概見。一方面注重抉擇，取古人之長，而舍其短；一方面仍偏向於近春秋時代之周公。孟子稱孔子爲聖之時，可謂洞中肯綮。

其次關於孔子復古的態度，莫如參考易經，此書爲孔子補訂最多之作。繫辭言變，語義甚精：如「知變化之道者，其知神之所爲乎！」「易窮則變，變則通，通則久。」「是故天生神物，聖人則之；天地變化，聖人效之。」「聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。」孔子非不主張政治上之變，惟不主張益烈之變，且不欲古人遺制，一掃而空之，近於英人保守態度，而非一味守舊者所可藉口也。此意不明，造成吾國二千五百年來之惰性國家，孔子實不能



尸其咎矣。

(五) 孔子教育學說 言政治思想者，多及教育理想。固因教育行政，半由國家指導；亦因教育之設施，實政治設施之先決條件也。孔子於此，所論列有三要點：

一曰「有教無類。」意即因材施教，不可拘泥一法。故「生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯爲下矣。」孔子對於各種人類，無不施其「循循善誘」之手段。如弟子問孝問仁，而孔子所答，各有異同，無非欲矯正其偏，而發展其個性而已。論語先進一段，最可證明此說：

「子路問：『聞斯行諸？』子曰：『有父兄在，如之何其聞斯行之！』冉有問：『聞斯行諸？』子曰：『聞斯行之。』公西華曰：『由也問聞斯行諸，子曰有父兄在；求也問聞斯行諸，子曰聞斯行之，亦也惑，敢問。』子曰：『求也退，故進之；由也兼人，故退之。』」

孔子十五而志於學，晚年學易，韋編三絕，好學之忱，足爲萬世師表。然問禮於老聃，問官於鄆子，學琴於師襄，師承不已，聞見無窮。故子貢曰：「夫子焉不學，而亦何常師之有？」其受教亦無類也。

二曰「以貫之」此孔子告曾子子貢之語也。易言之，即求學須有統系，須能整理，不宜枝節而爲之也。進一步言之，則學者須知自己用工夫之方法。故孔子曰：「不憤不啟，不悱不發；舉一隅不以三隅反，則不復也。」凡能爲一貫之說者，往往可自成一家言。此非盡良師益友之助，必悟道至深，推理至當，善用其思想之謂。「學而不思則罔，思而不學則殆。」蓋已明言思惟之重要矣。一以貫之，則思惟之成功，而教育之極致也。

三曰「明明德」。孔子政治思想，既導人於倫理一途；教育哲學，更不能有外乎是。大學爲孔門思想最有統系之書，其開宗明義之文曰：「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。」故孔門四科，德行居首。所謂「博學於文，約之以禮」禮即道德之方式也。

「子夏曰：賢賢易色；事父母能竭其力；事君能盡其忠；與朋友交，言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣！」（學而）

此語推揚太過，雖似誇張之詞，實亦孔學精要之點。宋儒游酢曰：「三代之學，皆所以明人倫也。」大概孔子教學，根本上固注重人生理想已。

最後尚有一言，關於孔子政治思想者，即儒教與民治主義是也。民治思想，至孟子始少發揮。孟子爲孔門柱石，其思想必不能與孔子大相懸殊。惟論語中有二語，似與民治主義相鑿柅：

「民可使由之，不可使知之。」（泰伯）

「天下有道，則庶人不議。」（季氏）

依字面而論，則前條直與民治之精神相反。古代學者，已不能無疑。清陸稼書四書講義因勉錄，謂「使之由之，正所以使之漸而知也。」方鑄論語傳，則謂「民可使由禮，不可使知禮；然由之久而相悅以解，則亦可使知之矣。」至近代經學家，則懷疑愈甚。康有爲先生辨之尤力。其所作論語注中，曾謂「錮蔽聰明，以愚黔首，乃法家道家之思想，與儒家根本牴牾。此二語，或爲劉歆傾孔子僞竄之言，當削附僞古文中。」唐文治先空論語新讀本中，則曰：「春秋時民智淺，但能使由之，而不能使知之，夫子所深惜也！」故孟子曰：「行焉而不著焉，習焉而不察焉，終身由之，而不知其道者衆矣！」即此義也。曾憶有人謂不字宜作否字讀，意謂由不知知，知之方可由之，即近日「知難行易」之說所自來，亦不爲無因。要之此二語似與儒家化民成俗之思想似不相容，吾人存疑可也。

至「天下有道，則庶人不議。」則朱子四書集注之語甚佳。朱子曰：「上無失政，則下無私議，非箝其口使不敢言也。」政治清明，百端齊舉，人民可非議之事，自可減至極小限度。此理想之談，或不盡符於事實，若謂之爲愚民政策，亦誣矣。

●孫文學說

①胡適中國哲學史大綱第 87 頁

②論語顏淵篇

③論語八佾篇

④論語憲問篇

⑤渡邊秀方中國哲學史概論第二編 50-51 頁

⑥論語衛靈公篇

⑦論語季氏篇中庸亦有此語

⑧論語子罕篇

十 論語子張篇

十一 論語學而篇及衛靈公篇

十二 參觀胡適中國哲學史大綱 106-108 頁

十三 論語述而篇

十四 論語爲政篇

十五 論語先進篇

十六 論語雍也篇

十七 孟子盡心下

十八 忘其出處

## 五 孟子與近世思想

儒家三大思想家中，以孟子爲最近於近世政治思想。今試分三大要點，述之於下：

(一) 義利之辨 「孟子道性善，言必稱堯舜。」此爲孟子對於儒家人生哲學之最大貢獻。故一方面稟承儒家傳統的德治主義，一方面挾持其歸納的性善學說，慨然毅然，主張仁心仁政，開口便說仁義。梁惠王初見孟子，孟子便告以義利之辨：

『孟子見梁惠王，王曰：「叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰：「王何必曰利，亦有仁義而已矣。」王曰：何以利吾國？大夫曰：何以利吾家？士庶人曰：何以利吾身？上下交征利，而國危矣！」』(梁惠王上)

重利而不重義，其害若此。或謂孟子所反對之利，乃自私自利之利，非利國福民之利。孟子因當時君相厚斂以利己，不欲明言利，而提出義字，以與之對峙。實則利者，卽最大樂利之謂。梁惠王自言好色好貨好勇好樂，孟子皆告以無妨，只須「善推其所爲而已。」

利字之義，誠有廣義狹義之分。然就廣義立論，則爲利而求義，近於墨家之政策，非純粹儒家之思想。儒家之思想，主張爲仁而求仁，爲義而求義，猶如近人言爲藝術而求藝術，不含有其他作用也。目的在是，方法亦在是。墨家不分義利，固偏於實際而易行；然儒家陳義之高，用心之深遠，亦不可以無取也。③董仲舒所謂「正其誼不謀其利，明其道不計其功」，其說卽淵源於此。要之孟子政治上義利之辨，亦自其性善而來。人類既爲性善之動物，則行仁義亦非難事，只須「推恩」而已足矣。

孟子慨乎當時之虐政，主張爲人民謀福利，行仁義，易於反掌。故其言曰：「當今之時，萬乘之國行仁政，民之悅之，猶解倒懸也。」④至仁政施行細目，不外「分田制祿」，「設爲庠序學校以教之」等等而已。⑤

(二) 民貴學說 此爲中國思想中之與近世理論脗合者。其言曰：

「民爲貴，社稷次之，君爲輕。」(孟子盡心下) 近代民治思想，固於此點植其基。明末黃梨洲本是項思想，著爲原君一篇文字，遂爲晚清革命之導火線。孟子之影響，亦偉矣哉。

民貴君輕之說，何故自孟子導之？當知民爲邦本之說，久已入於人心。孟子不過進一步而爲激

越之言論耳。次則孟子因性善觀念，漸進而信仰人格上之平等。一則曰「聖人與我同類者」①。再則曰「舜，何人也？子，何人也？有爲者亦若是。」②。君與民皆爲個人，皆屬平等。民爲全體，君爲個人。全體與個人較，其重要自不待言。此民貴之所自來也。

既主張民貴矣，故統治者之行事，必以民意爲依歸：

「所欲與之聚之，所惡勿施爾也。」（離婁上）

「國人皆曰不可，然後察之；見不可焉，然後去之。」（梁惠王下）

「保民而王，莫之能禦也！」（梁惠王上）

苟統治者不以被治者之意志爲意志，將若何？孟子則主張正當之革命：

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

曰：『賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。』」（梁惠王下）

王下）

「孟子告齊宣王曰：『君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國



人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎！」（離婁下）

孟子對於君臣間關係，仍守儒家舊說。此處不過申言在變態之中，革命實為惟一手段。非謂上下之分，可藐視而不顧也。獨是民貴君輕之說，僅為民治主義導之先路。至關於民治之設施，則未之前聞，此固數千年之遺憾也！

（三）孟子之經濟學說 孟子處戰國之時，生民狹隘，使民酷烈，生存競爭，於斯為烈。今日所謂經濟的歷史觀，宜可以發現於此時。故

「滕文公問為國，孟子曰：『民事不可緩也！』」（滕文公上）

孟子遂敷陳其大政方針：一曰國民生計，一曰國民教育。而於生計方面，所論尤詳。蓋孟子主張人人均有恆產，「有恆產者有恆心，無恆產者無恆心。苟無恆心，放僻邪侈，無不為已。」恆產之實施，則特井田制度，儒家政治思想中最得意之處也。節錄數語於左：

「夫仁政必自經界始……經界既正，分田制祿，可坐而定也……請野九一而助，國中什一始自賦……百里而井，井九百畝，其中為公田，八家皆私百畝，同養公田……」（滕文公上）

「百畝之田，勿奪其時，八口之家，可以無飢矣。」（梁惠王上。）

井田之制，古代是否全部實行？學者聚訟紛紜，莫衷一是。要之爲一種理想的政治制度而已。孟子鑒於當時社會兼井之狀況，不得不以土地公有分配均等之說救濟之，與近世社會學說，不謀而同，可謂有先見之明。管子云：「衣食足而後禮義興。」儒家雖以德治國，已知生計問題，爲萬事之原。談道德者，不可不於「飢寒生盜心」之諺語，加之意也。

「飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。」孟子於「養」字完成之後，始提出「教」之一字，不似後人混言「教養」而昧其自然之次序也。①孟子主張「設爲庠序學校以教之。」②庶幾「人倫明於上，小民親於下。」③「壯者以暇日，修其孝悌忠信。」④今日主張民治，實行時必先令人民有知識化，吾國儒家則主張人民有道德化，皆所謂治本之策也。

①孟子滕文公上

②梁惠王上

③參觀陳順遠孟子政治哲學 78-79 頁

④公孫丑上

⑤滕文公上

⑥見明夷待訪錄

⑦告子上

⑧滕文公上

⑨參觀甘乃光先秦經濟思想史引胡漢民先生語

⑩滕文公上

⑪梁惠王上

五 孟子與近世思想

## 六 荀子與實際政治

戰國之世，深明孺術者，孟子而外，荀子一人而已。韓愈以道統自任，亦謂荀子「與孔子異者鮮矣。」<sup>①</sup>後之學者，震於孟子光芒萬丈之文辭，而惑於昌黎「孟氏醇乎醇者也；荀與楊，大醇而小疵。」之說，大率揚孟而抑荀。實則以思想之深刻，組織之合於實際而論，荀且過於孟焉。矧荀子於心理學諸學，亦有研究之工夫耶！

荀子政治理論，在當時確有一部份勢力。楚聘荀卿爲蘭臺令，是荀子已有實際的政治生活。其弟子中，一爲秦始皇時開國宰相李斯，一爲當時大政論家韓非，則其政理之深造，而合於實際，更可概見矣。

(一) 禮治 荀子與孟子，在人生哲學中，有一大異點：即孟子道性善，荀子道性惡也。荀子曰：「人之性惡，其善者僞也。」（性惡）

此僞字作人爲解，即心理學社會學所謂習成的 (acquired)，而非遺傳的或本能的也。荀子之

意以爲人類根性本惡，非在政治上教育上謀調劑之方，裁制之法與訓練之手段，不足言治。治之工具，則恃乎禮。

「在天者，莫明於日月；在地者，莫明於水火；在物者，莫明於珠玉；在人者，莫明於禮義……故人之命在天，國之命在禮。」（天論）

荀子之禮治思想，雖淵源於孔子「禮讓爲國」之說，而獨具進展之功。禮何以有若是之功用乎？荀子又曰：

「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，則不能無爭；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，使欲必不窮於物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。」

「故禮者，養也。芻豢稻粱，五味調和，所以養口也。椒蘭芬苾，所以養鼻也。雕琢刻鏤，黼黻文章，所以養目也……故禮者，養也。」

「君子既得其養，又好其別。曷爲別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重，皆有稱者也。」（禮論）

易言之，禮是節制人欲之物。荀子根據其性惡論，以爲人生多欲，有禮以節之，則人各安其欲，不致軼出範圍，而爲治道之靈。禮之功用：一曰養，卽維持欲望，而不破壞欲望；一曰別，卽名分是也。關於正名定分，本爲儒家根本之論，已見前文；惟荀子則所論更精：

「禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地惡生？無先祖惡出？無君師惡治？三者偏亡焉，無安人。故禮上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。」（禮論）

輔助禮治者則有樂，使人陶冶性情，爲正當之娛樂，不致流於放僻邪侈。禮記中樂記一篇，爲吾國優美文學之一，其文與荀子樂論同者甚多，或謂樂記卽荀子所作，非無見也。儒家喜言移風易俗，莫善乎樂。荀子則曰：

「夫樂者，樂也，人情之所不能免也。……先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之。……足以率一道，足以治萬變，是先王立樂之術也。」（樂論）

雖然，過分提倡禮治，其結果則後世迂儒，於繁文縟節，爲剖析毫釐之辨，而無當於治；奸人曲士，重形式以博虛名，而轉失禮之真意，此禮之流弊也。蓋禮之效率，恃乎社會制裁；社會制裁，固非絕對

的可恃也。故禮樂於治道，雅不能無所助，若盡恃乎此，而不他求，此豈「人道之極」乎！

(二) 法後王 荀子說道，頗喜鞭辟入裏。故其思想，頗合於實際政治。其最有名一語，與近世思想不謀而合者，曰「法後王」。

「辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。聖王有百，吾執法焉？曰：文久而滅，節族久而絕。守法度之有司，極而褫。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣。後王是也。彼後王者，天下之君也。舍後王而道上古，譬之是猶舍己之君，而事人之君也。故曰：欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二；欲知上古，則審周道；欲知周道，則審其所貴君子。故曰：以近知遠，以一知萬，以微知明，此之謂也。」

(非相)

「百家之說，不及後王，則不聽也。」(儒效)

後王謂近代之王，粲然謂明白易曉。荀子係儒家，故不完全反對後古。自荀卿觀念言之，先王制度非不佳。然究不如後王法度之淺近易知，明白易行。司馬遷解此最善，其言曰：「傳曰：『法後王，』何也？以其近己，而俗變相類，議卑而易行也。」荀子所以有此種議論者，則以「聖人者，以己度人」。

者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一也。」<sup>④</sup>又曰：「若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名。」<sup>⑤</sup>皆此語之注脚。後世迂儒，熟於秦漢掌故，至東元明之史而不觀，豈儒家之本意乎？

(三) 有治人無治法 人治主義，本爲儒家宿說。荀子更言之親切有味：

「有亂君，無亂國。有治人，無治法。禹之法猶存，而夏不世王。故法不能獨立，法不能自行；得其人則存，失其人則亡。法者，治之端也。君子者，法之原也。故有君子，則法雖省，足以徧矣。無君子，則法雖具，失先後之施，不能應世之變，足以亂矣。不知法之義，而正法之數者，雖博，臨事必亂。」(君道)

「故有良法而亂者，有之矣。有君子而亂者，自古及今，未之聞也！」(王制)

然則何種人可以治國？荀子於儒效篇中，歷引周公孔子之政績，而證明儒家之可以治國。惟儒有真僞，故不可不辨。「用俗儒，則萬乘之國亡；用雅儒，則千乘之國安；用大儒……則舉錯而定，一朝而伯。」<sup>⑥</sup>人治之效，其在茲乎！

(四) 富國政策 荀子之經濟學說，自欲望上立論，較孟子尤爲積極。其言曰：



「欲多而物寡，寡則必爭矣。故百技所成，所以養一人也。」（富國。）

「人生而有欲，欲而不得，則不能無求。」（禮論。）

「凡語治而待去欲者，無以道欲，而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲，而困於多欲者也。……心之所可中，則欲雖多，奚傷於治？……心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？……欲雖不盡，可以近盡也。欲雖不可去，求可節也。」（正名。）

以上皆言人不能無欲，只須節欲導欲，而不必止欲去欲，富國之原，實基於此。即近代所謂生產事業，來自多欲也。至於施行方面，荀子首先提倡節用，亦有感於當時實際政治而發云：

「足國之道，節用裕民，而善臧其餘。節用以禮，裕民以政。彼裕民，故多餘。裕民則民富，民富則田肥以易，田肥以易，則出實百倍。上以法取之，而下以禮節用之。餘若邱山，不時焚燒，無所臧之。夫君子奚患乎無餘！」（富國。）

生產增加，消費節儉，故荀子主張有餘不足，非天下之公患。彼謂天地間之衣食原料至多，墨子之節用過分，殊為可笑，只須維持人民之生計而已足矣。

「下貧則上貧，下富則上富。」（富國。）

「輕田野之稅，平關市之征，省商賈之數，罕興力役，無奪農時，如是則國富矣。」（同上。）

其他關於量地立國，計利富民，亦多有所論。總之荀子不媿爲一思想縝密而合於實際的政治哲學家也。

① 韓愈讀荀子

② 參觀梁啟超先秦政治思想史 163-165 頁

③ 史記六國表序

④ 亦見非相篇

⑤ 正名篇

⑥ 儒效篇

## 七 老子之干涉主義

老子之在今日，有二大誤解：一爲宗教之老子，卽道教——非道家——所假託之始祖，一倡於張道陵，再倡於唐代；今日有識之士，固已深閉而固拒之矣。二則謂老子爲厭世消極之流。夫老子處周室凌遲之際，禮義道德，已爲奸人所妄用，因倡爲歸真返樸之說：消極主義，實方法而非目的，研究其政論者，不可不了解此一點也。●

(一) 革命思想 老子政治思想，完全爲當時惡政治之反動。故其言曰：●

「天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗。」

「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」

「絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。」

「法令滋彰，盜賊多有。」

綜觀老子言論，甚爲激烈而多破壞性質。然主張革命者，其言論罔不若是。易言之，卽老子不滿

於現狀而已。破壞現狀，方可澈底改良現狀，此亦政變之常態。後老子千餘年之法國哲學家盧騷，與老子同其議論。則老子眞思想界之怪傑矣！

(二) 無爲主義。近人有言老子主張無政府主義者，其實老子不若是之激烈也。老子非絕對的主張無治，乃相對的主張有治，卽不干涉之謂。道德經五千言中，治字屢見而不一見，如：

「民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。」

「是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲，使夫知者不敢爲也；爲無爲則無不治。」

「治大國，若烹小鮮。」

河上公注後句，謂烹小魚，不去腸，不去鱗，恐其糜也。老子之意，以爲國之不治，實由於干涉多而生煩擾，苛碎之政，非蠲棄不足以言治，所謂以無爲爲治也。無爲政策將若何？老子所主張者，有數端：

(甲) 放任。「與其動而滋紛，不若靜而無爲。」

(乙) 愚民。「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。」

(丙) 柔弱 「江海所以能爲百谷王者，以其善下之，故能爲百谷王。」

(丁) 清靜 「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。其政悶悶，其民醇醇；其政察察，其民缺缺。」

(戊) 寡欲 「是以聖人之治……常使人無知無欲。」

推其所以無爲之故，則以「人法地，地法天，天法道，道法自然。」「道常無爲而無不爲。」故曰：「民之難法，以其上之有爲，是以難治。」此項議論，雖似憤激之談，實有至理存乎其中。蘇軾上皇帝書，所謂「智者所圖，貴於無迹。漢之文景，紀無可書之事；唐之房杜，傳無可載之功。而天下之言治者，與文景言賢者與房杜，蓋事已立而迹不見，功已成而人不知。」正謂此也。否則張皇萬分，布告紛然，反無成效可言，徒有擾民之誚，豈若無爲之爲愈乎！

(三) 理想的國家 老子以清靜無爲，爲極治之方；故其理想中之政治，不爲大國，而爲小國；不爲近世文明，而爲上古淳樸生活。其言曰：

「小國寡民，使有什伯人之器而不用，使民重死而不遠徙；雖有舟車，無所乘之；雖有甲兵，無

所陳之使民復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗，隣國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來！

在近世帝國主義盛行時代，此種國家，豈易存在？且欲望至奢，人類如何能以此自足？則根據自然主義無爲主義之小國，將永遠成爲理想而已！

(四) 非戰論 清虛無爲之政治，必不容有兵禍。故老子曰：

「天下有道，卻走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。」

「以道佐人主者，不以兵強天下。其事好還，師之所處，荆棘生焉；大軍之後，必有凶年。」

「夫佳兵者，不祥之器，物或有之，故有道者不處。」

以上所言，已成我國有名之習語。其他論兵之處尙多，不備錄。兵之流毒，老子言之，沉痛極矣。至何故止兵，則以「柔弱勝剛強」，「柔之勝剛，弱之勝強，天下莫不知，莫能行」故耳。即使不得已而用兵，亦須抱定「勇於敢則殺，勇於不敢則活」方可以圖存。老子弭戰之說，亦可爲鞭辟入裏矣。

● Pott: Chinese Political Philosophy, p. 85.

● 老子篇幅甚短，故不註章段。

## 八 其他道家之玄想

道家中集大成者爲莊子。莊子雖襲老子虛無自然之哲理，然思想宏渺，進而爲超政治之論，故不能如老子學說之富於政理也。

欲明莊子之學說，不可不知其純粹哲學。在宇宙論方面，莊子主張宇宙爲超越時間空間的，較老子無爲觀念，更進一層。故其人生觀，與佛家之出世主義爲近。因此主張齊死生，輕壽夭，平貴賤，一賢愚，均聖盜，極消極與達觀之能事。此外莊子復長於名學上之辯證法，及生物進化論，蓋道家中之博學者也。

莊子論政之文，以馬蹄篇爲最詳盡，文亦犀利無倫：

「馬蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齧草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。雖有露臺義寢，無所用之。及至伯樂曰：「我善治馬。」燒之，剔之，刻之，錐之，連之以羈，疊編之以皂棧，而馬之死者，已過半矣！……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！吾意古治

天下者不然。彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德。一而不黨，命曰天放。故致德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁，萬物羣生，連屬其鄉，禽獸成羣，草木遂長，是故禽獸可係羈而遊，鳥鵲之巢，可攀緣而窺……及至聖人，蹙躡爲仁，蹠跂爲義，而天下始疑焉；澶漫爲樂，摘僻爲禮，而天下始分矣……此亦聖人之過也。」

去干涉而任自然，原爲老子之玄理；然莊子所言，則更激烈，如：

「絕聖棄智，大盜乃止……剖斗折衝，而民不爭。」（胠篋。）

「聖人不起，大盜不止。」（同上）

「子獨不知至德之世乎……甘其食，美其服，樂其俗，安其居，隣國相得，雞狗之聲相聞，民至老死而不相往來；若此之時，則至治矣。」（同上）

羅素在自由之路一書，引馬蹄篇，謂爲無治之先聲。渡邊否認其說。要之莊子以無用爲有用，以無爲極治，繼老子之宗緒，爲憤激之談論。無爲之極端，固與無治爲近。且莊子破壞之處，更多。如胠篋篇中，謂「竊鉤者誅，竊國者侯；諸侯之門，而仁義存焉。」視堯舜盜跖爲同類之人，以禮義道德爲



致亂之媒，舉儒家德治之說，一掃而空之，而以撥亂反正之事，絕對付之自然。雖自有其真理，究不可施之於實際也。

其他道家之思想，足爲吾人所注意者，莫如楊朱。楊朱之學說，多見之於孟子及僞列子書中。

子曰：

「楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。」<sup>①</sup>

楊朱見梁王，言治天下如運諸掌，則楊子深於政理，可見一般。其意以爲「古之人，損一毫利天下，不與也；悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。」<sup>②</sup>易言之，卽個人主義而已。個人主義，非損人利己之謂；乃各謀自己之利，而不損害他人之利之謂。故曰：「盡天下之物以奉我，我亦不取。」楊子態度之磊落光明，可以概見。推行其說之結果，必能人人各安其居，各治其業，各盡自己之本分，各謀自己之進步。至治之風，舍此其誰與歸！特天下之事，不可盡以鴻溝畫之；此疆彼界，乃一種懸想之談；而蠻觸相爭，或衆擎同舉，皆不可免之現象。涇渭莫辨，理有固然；賢者因勢而利導之，亦卽國家之天職也。道家欲人人歸於自然，不事干涉，不受干涉，陳義甚高，而實施匪易，一不

得當，必流於頹放廢棄之狀態中，而紀綱大壞，國幾不國；此言政者所宜慎爲之防也！

● 渡邊秀方中國哲學史概論第三編 128 頁

● 孟子盡心上

● 列子楊朱篇

## 九 墨子之義治主義

韓非曾謂「世之顯學，儒墨也。」<sup>①</sup>可知先秦時代，儒墨有平分秋色之勢。此吾人不可不注意者也。近代研究墨學者，如過去之孫詒讓，現在之梁啟超、胡適，更能發揚其緒，精切無倫，要之墨子在今日之重受人歡迎者，不外二端：一曰文字學識之有科學化，二曰具平等主義社會主義之精神而已。

墨子之政治主張，大概見之於魯問篇。其言曰：

「凡入國，必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之尙賢尙同；國家貧，則語之節用節葬；國家熹音湛澗，則語之非樂非命；國家淫僻無禮，則語之兼愛非攻；故曰擇務而從焉。」

此爲墨子之治國方略。今摘要而分述之：

(一) 貴義 墨子主張兼愛，孟子斥其無父無君，此過激之談，未足以屈墨子也。蓋墨子與儒家同，亦主張以義治國。

「義者，正也。天下有義則治，無義則亂。我以此知義之爲正也。然而正者，無自下正上者，必自上正下。」（天志下）

可見墨子亦主張有上下之分。特墨子義的真義，尙不止此。墨子所言之義，乃大多數人之利。

「義，利也。」（經上）

「今用義爲政，人民必衆，刑政必治，社稷必安。所謂貴良寶者，可以利民也；而義可以利民，故曰，義，天下之良寶也。」（貴義）

「凡言凡動，利於天鬼百姓者，爲之。凡言凡動，害於天鬼百姓者，舍之。」（同上）

儒家言義者，宜也，而諱言利。墨家言義者，利也，不言宜而宜在其中。易言之，儒家以義爲利，爲相對之名詞。墨家則以爲相似之名詞。狹義之利，與廣義之利，此自不可不辨也。故謂墨子之義治，卽實利主義，亦無不可焉。

（二）兼愛 此爲墨說之中堅。讀者宜閱其全文。節錄其尤要者如左：

「聖人以治天下爲事者也，不可不察亂之所自起，當察亂何自起，起不相愛……子自愛，不

愛父，故虧父而自利。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。故天下交相愛則治，交相惡則亂。」（兼愛上）

「欲天下之治而惡其亂，當兼相愛，交相利。」（兼愛中）

儒家言推愛，故孟子曰：「推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。」●而反對博愛則甚力。孔子曰：「博施濟衆，堯舜其猶病諸。」◎韓愈所謂「博愛之謂仁，行而宜之之謂義。」④亦泛論仁之涵義。至於施行之程序，自有其宜，此仁義之相互關係也。墨家言愛，雖可醫吾人自私之心，究嫌寬泛無際，難於實施。蓋人己之分，本諸天性；愛人不難，而愛人如己實難。儒家之推愛，似較中正和平，而易於實現也。

雖然，墨子兼愛之說，自有其不磨滅之價值在，以其有科學的解釋也。墨子屢言兼相愛，交相利。蓋墨子與儒家大異者，即墨子之哲學，偏於實用方面，亦即應用方面。墨家乃一實利主義者，利人所

以利己，愛人所以愛己，其持論之深刻，自不可及。墨子其他政治學說，亦可以功利爲之解釋，不獨兼愛主義爲然也。

墨子又宗教家也，故其兼愛之精神，須以佛耶之宗教精神行之。佛耶二教，固亦主張博愛者也。獨吾國爲非純粹宗教國家，有行主義甚篤而不信宗教者。此墨子之主義，所以沉淪數千年，而今始爲人所依附也。

天下最不愛人之事，有出於戰爭以外者乎？曰：無有。此墨子主張兼愛之餘，必有非攻之說也。墨子非攻文字，極有統系，而極沉痛。處內爭不已之秋，讀之尤可內省也。墨子先從理論上言戰爭之非：「今有一人，入人園圃，竊其桃李，衆聞則非之；上爲政者，得則罰之。何也？以虧人自利也……今至大爲攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義，此可謂知義與不義之別乎？」（非攻上）

次則言攻戰之不經濟：

「冬行恐寒，夏行恐暑……春則廢耕稼樹藝，秋則廢民穫斂……計其所得，反不如所喪者之多……爲政者此，非國之務者也。」（非攻中）

最後設爲辨難，以證明戰爭之無可贊同。湯放桀，武王伐紂，亦「誅」無道而非「攻」有道。要之戰爭之害，不外「上不中天之利，中不中鬼之利，下不中人之利而已。」

由此觀之，墨子之非攻說，本之於兼愛，亦本之於義治。易言之，卽攻戰爲最「不上算」之物，與實利主義不相容而已。此其所以深惡而痛絕之歟！

墨子爲一實行家，故對於兼愛非攻，不特宣傳不遺餘力，且能身體而力行之。孟子曰：「墨子兼愛，摩頂放踵，利天下爲之。」<sup>⑤</sup>雖爲抨擊之詞，實有揄揚之用。墨子公輸篇載楚攻宋，墨子往說楚王。楚王曰：「善，雖然，公輸般爲我爲雲梯，必取宋。」墨子九次破公輸之法，楚王方罷兵。歸時過宋，天雨而守閭者不內。其政治之才，犧牲之量，一時無兩；此又後之君子所莫敢望其項背者也。

(三) 尙賢 墨子論尙賢，亦由實利方面著想。故其言曰：

「賢者之治國也……是以國家治而刑法正……賢者之長官也……是以官府實而財不散。賢者之治邑也……是以菽粟多而民足乎食……以此謀事則得，舉事則成，入守則固，出誅則強。」（尙賢中）

然則墨子之主張，與儒家之人治主義，有以異乎？曰：無大異也。特墨子所言，自有其詳盡之處。一方面，墨子主張因人任事：「不能治百人者，不可使之處乎千人之官；不能治千人者，不可使之處乎萬人之官。」<sup>④</sup>其二，則賢人政治之功效。可以尙同言之。尙同者，即使輿論歸於一致，而不拂之之謂。故曰：「上之爲政，得下之情則治，不得下之情則亂。」<sup>⑤</sup>其解釋之文尤妙：

「古者天之始生民，未有正長也。百姓爲人，是一人一義，十人十義，百人百義，千人千義。逮至人之衆，不可勝計也，則其所謂義者，亦不可勝計。此皆是其義而非人之義，是以厚者有闢，而薄者有爭。是故天之欲同一天下之義也，選擇賢者，立爲天子。天子以其知力未足，獨治天下，是以選擇其次，立爲三公。三公又以其知力爲未足，左右天子也，是以分國建諸侯。」（尙同下。）

「然則同一天下之義，將奈何？子墨子曰：……使家人總其身之義，以尙同子家君；……使國君選其國之義，以尙同於天子；……天下既已治矣，天子又總天下之義，以尙同於天。」（同上。）

「爲政若此，雖欲毋與我同，將不可得也。」（同上。）

國家之起源，依墨子之言，由於人民之利益——即「義」——多所衝突，不得不立長以統一



之。天下治平，則人之利益從同，少犬牙相錯之病。此由賢人治國，能「與天下之利，去天下之害」之故耳。<sup>(八)</sup>

(四) 節用 古代經濟狀況，不若後世之煩雜，故分配方面，殊少問題。儒墨兩家，於提倡生產之外，均注重於消費方面，所謂儉以制用是也。墨子既主張實用主義，則對於表面之奢侈生活，自行反對。故曰：

「聖王爲政，其發號興事，使用民財也，無不加用而爲者；是故用財不費，民德不勞。」（節用上）

「加用」二字，用今日經濟學名詞釋之，卽「效用」(utility)之謂。此墨子所以爲義治主義家，或實利主義家也。墨子進而主張衣裘足避寒暑，宮室足禦風雨，甲盾足禦寇亂，舟車足以行陸陵川谷，卽已足矣。推此立論，則貴人不必聚珠玉鳥獸犬馬，不可耗人民之財，以圖私利，亦兼愛之一班也。故其節用之概論曰：

「宮室不可不節，衣服不可不節，飲食不可不節，舟車不可不節，蓄私不可不節。凡此五者，聖



人之所節儉也。小人之所淫佚也。節儉則昌，淫佚則亡。」（辭過。）

墨子所謂節用之效將若何？彼於節用上篇中，即爲開宗明義之談曰：

「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。」

易言之，節用爲富國之原。墨子之節用主義，即墨子之經濟學說也。

特墨子主張節用，與儒家異趣者兩事。儒家曰：「慎終追遠，民德歸厚矣。」<sup>①</sup>墨子則主張節葬。儒家曰：「移風易俗，莫善於樂。」<sup>②</sup>墨家則主張非樂。蓋一爲禮教之維繫，一爲精神之修養，與功利觀念，自相鑿柄也。然墨子亦言之有故，持之成理。其論節葬則曰：

「求以富國家，甚得貧焉。欲以衆人民，甚得寡焉。欲以治刑政，甚得亂焉。求以禁止大國之攻小國也，而既已不可矣。欲以干上帝鬼神之福，又得禍焉。……若以此觀，則厚葬久喪，其非聖王之

道也。……故衣食者，人之生利也。然且猶尙有節。葬埋者，人之死利也。夫何獨無節於此乎？」（節葬下。）

其論樂也歷數不中民利無補實事虧奪民財之患而爲之結論曰：

「今天下士君子請將欲求與天下之利除天下之害當在樂之爲物將不可不禁止也。」

(非樂)

墨子所反對之樂包括一切奢侈品美術品在內。此亦當時社會狀況之反動而不知音樂美術亦有經濟上之效用也。至有名之三表法以係科學方法非政治理想故略而不論。

一 韓非子顯學篇

二 孟子梁惠王上

三 論語雍也篇

四 韓愈原道

五 孟子盡心上

六 墨子尚賢中

七 墨子尚同下

九 墨子之義治主義

中國政治理想

八 墨子兼愛中

九 論語學而篇孔子語

十 禮記樂記

## 十 主張法治之韓非

漢書藝文志謂「法家者流，信賞必罰，以輔理制，此其所長也。及刻者爲之，專任刑法，而欲以致治，至於殘害至親，傷恩薄厚。」數語已能盡法家之真相。其敍法家，首李悝，次申不害，韓非，商鞅，慎到。至法治成功之管仲，則漢志以之入道家，七略以之入法家。要之法家之人才輩出，一時稱盛。實際政治方面，有管仲、子產、范蠡、商鞅；理論方面，有鄧析、計然、慎到、尹文、韓非；而韓非又集其大成者也。諸家之作，雖真偽雜糅，莫由盡信；要之可代表當時重要思想，亦政理中之奇觀矣。

司馬談論六家要指謂「韓非好刑名法術之言，親受業於儒者之門，而其歸本於道德。」加以性惡禮治，實法治主義之淵源，此韓非與儒家之關係也。韓非以爲刑罰施行有效時，可臻無爲之治。韓子又取老子「國之利器，不可以示人」之說，創爲用術政策。解老喻老諸篇，且有謂非所親作者，此韓非與道家之關係也。要其根本思想，遠祖其本國申不害之思潮，近挹商君變法圖強之成績。「引繩墨，切事情，明是非。」●集古代思想之大成，實吾國思想之歸宿，非僅爲法家之領袖已也。

(一) 法治 法治精神，爲近代言政者所樂道。以國人之翫法玩法，妄解自由，盲昧犯紀，繩之以法，殆今日治國者之所樂道。其在政治史中，則有名之政治家，如符秦之王猛，明代之張居正，尤能獲「猛以濟寬」之令譽。可知法治主義之重要，不待言矣。茲先言法之意義，次論法治之必要，再次論法治之淵源，末論法治之應用；庶幾韓子之法治主義，可以有鳥瞰之觀察焉。

法有廣狹二義。以廣義言之，乃天然法或人爲法。易繫辭傳，謂「制而用之謂之法」。老子曰：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」墨子經上曰：「法，所若而然也。」狹義的法，訓練標準或刑罰。管子七法篇云：「尺寸也，繩墨也，規矩也，衡石也，斗斛也，角量也，謂之法。」尚書呂刑云：「苗民弗用靈，制以刑，惟作五虐之刑，曰法。」法家所謂法，兼有此二義者也。觀後義自明：

「法者，愚令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而法加乎奸令者也。」（韓非子定法。）

「法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。」（難三。）

以上言法之定義，與邊沁奧斯丁兩家所言者，大同而小異，亦足徵韓非之爲功利派流亞也。

法治何以爲必要？韓非曰：

「國無常強，無常弱；奉法者強，則國強；奉法者弱，則國弱。」（有度。）

「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。」（六反。）

法可強國富民而有效，此爲法治之重要地方。法治觀念，何故於此時而釀成？此則韓非之師荀子所給之影響爲最大。韓子與荀子，皆極端信仰人類之利己心，所謂性惡是也。荀子主張用禮，以防閑利己心之衝動。韓非子則用法以防閑之。法與禮，實異物而同類，惟施行時之差等有異耳。蔡元培先生謂韓非之所謂法，卽荀卿之禮，而加以偏重刑罰之義。易言之，卽確立之制度與律令，以矯正性惡之工具者也。韓非之論利己心也，尤爲犀利無倫：

「然父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷妊，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。父母之於子也，猶用計算之心以相待，而況無父子之澤者乎？」（六反。）

「人主之患在信人……人主太信其子，則奸臣得乘子以成其私。故李兌傳趙王而餓主父。人主太信其妻，則奸臣得乘其妻以成其利。故優施傳驪姬而殺申生，主奚齊。」

夫以妻子之近，猶不可信。則所信者必另有所在。故韓非又曰：

「夫聖人之治國，不恃人之所以爲我善也，而用其不得爲非也。恃人之爲我善也，境內不什數。用人不得爲非，一國可使齊……夫恃自直之箭，百世無矢。恃自固之木，千世無輪矣……然世皆乘車射禽者，隱括之道用也……故有術之君，不隨適然之善，而行必然之道。」（顯學）

必然之道，所謂法也。法之應用如何？韓非子所主張者有二：（甲）法必有時代精神（Zeitgeist）；（乙）法必有至高無上位置（supremacy of law）。

「治民無常，惟法爲治。法與時轉則治；治與世宜則有功。」（心度）

「法不阿貴，繩不撓曲。法之所加，智者弗能辭，勇者弗敢爭。刑過不避大臣，賞不遺匹夫。故矯上之失，詰下之邪……一民之執莫如法。」（有度）

前者可爲「有治人無治法」之反面論調，後者則攻擊儒家「禮不下庶人，刑不上大夫」之主張。如此則「法令行而私道廢」，治道之隆，可指諸掌。一切人治禮治義治諸說，舉可以廢矣。

（二）重刑 法令之所以能發生效果者，以其有制裁之力也。權勢爲其工具，而刑罰爲之後



盾，否則法不法矣。故法家不特重刑，且主張嚴刑。

「王者刑九而賞一，強國刑七而賞三，削國刑五而賞亦五。」（商君書）

「明主之治國也，明賞則民勸功，嚴刑則民親法；勸功則公事不犯，親法則奸無所萌。」（韓

非子心度）

「聖人之治民，度其本不從其欲，期於利民而已。故其與之刑，非所以惡民，愛之本也。刑勝而民靜，賞繁而奸生。故治民者，刑勝治之首也，賞繁亂之本也。」（心度）

「無威嚴之勢，賞罰之法，雖堯舜不能以爲治。」（奸劫弑臣）

「賞罰不阿則民用，民用則官治，官治則國富，國富則兵強，而霸王之業成矣。」（六反）

綜上之言，則賞罰均爲法治國家之必需品。特罰尤重於賞；罰必須嚴，刑必須信，此用刑罰之大要素也。商鞅刑棄灰，而韓子之書稱之，亦可見其重用刑罰之精神。故韓子力陳輕刑之害：

「學者之言，皆曰輕刑，此亂亡之術也……今輕刑罰，民必易之；犯而不誅，是驅國而棄之也；犯而誅之，是爲民設陷也……此則可謂之傷民矣！」（六反）

易言之，重刑卽莊子「殺盜非殺」之意。輕刑足以害民，轉違人道主義，故仁義不足以爲治。韓子之言曰：

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

雖然，韓非之重刑，亦非漫無稽考之談也。五蠹篇中有言：「如欲以寬緩之政，治急世之民，猶無轡策而御驛馬，此不知之患也。」周禮所謂「刑亂國，用重典」，殆與法家之說，後先輝映乎？要之，皆有適應環境之精神者也。

（三）用術 世人常言法術，法家則析法術爲二，而韓非之論尤詳：

「法不治則用術。」（尹文子。）

「術者，人君之所密用，臣下不可妄窺。」（同上。）

「術也者，主之所以執也。法也者，官之所以師也。」（韓非子說疑。）

「術者，因任而授官，循名而責實，採殺生之柄，課羣臣之能者也。」（定法。）

「術者，藏之於胸中，以偶衆端而潛御羣臣者也。故法莫如顯，而術不欲見。」（難三。）

用今語釋之，則術卽陰謀或手段之謂。法與術，畫然爲二物。故韓非謂「申不害爲術，公孫鞅爲法。」商君只知用法，而不知用術，此其所以遭殺身之禍也。術之施用，不外二端：一曰明察，一曰譎智。內外儲說六篇，言之綦詳，不能細述也。

「聖人之所以爲治道者三：一曰利，二曰威，三曰名。」（詭使。）

「主之所用者七術，所察者六微。七術：一曰衆端參觀，二曰必罰明威，三曰信賞盡能，四曰一聽責下，五曰疑詔詭使，六曰挾知而問，七曰倒言反事。此七者，主之所用也。」（內儲說上。）

「六微：一曰權借在下，一曰利異外借，三曰託於似類，四曰利害有反，五曰參疑內爭，六曰敵國廢置。此六者，主之所察也。」（內儲說下。）

韓非又論不用術之禍：

「不明察，不能燭私。」（孤憤。）

「淺薄而易見，漏泄而無藏，不能周密而通羣臣之語者，可亡也。」（亡徵。）

前者謂不能明察之禍，後者謂不用譎智之禍；推其極，必以小智小慧爲能，此殊不可爲訓也。法治之流弊，非慘刻少恩，卽苛細擾民；此亦施行者之所宜斟酌處，而理論家之不可盡信也。獨韓非之思想精刻，自有其科學精神在，不可不附加數語申說。韓非之法治主義，重功用而蔑倫理，崇事實而詆空疏；故一方面注重實驗，一方面計算效率。韓非謂實驗爲參驗，顯學篇云：「無參驗而必之者，愚也。弗能必而據之者，誣也。」效率一語，吾國舊謂之爲事功。韓非子主道篇云：「以事責其功，功當其事。」而事功之參驗，則又恃乎名實。莊子曰：「名者，實之賓也。」尸子曰：「正名取僞，事成若化，以實覈名，百事皆成。」韓非子則稱之爲形名。主道篇云：「有言者自爲名，有事者自爲形。形名參同，君乃無事焉。」名實相符，則功效自見，卽西方所謂效率（efficiency）也。夫以實驗參之於先，而以效率考之於後，法治之成功，其在茲乎！

●史記老莊申韓列傳太史公語

① Dunning: *Critical Theories from Rousseau to Spencer*, pp. 218, 225.

② 蔡元培中國倫理學史第 80 頁

⑤ 禮記曲禮上

④ 韓非子詭使篇

③ 韓非子內儲說上

十 主張法治之韓非

## 十一 兩漢之政論家

談哲學者，由先秦而入兩漢，如從洋海而入江湖，但覺水波不興，可以扁舟容與，風物儘有逾美之處，以言波瀾壯闊，則瞠乎後矣。實言之，春秋戰國時代之思想富有，求之漢以後五代以前，蓋絕無而僅有也。此其故可得而言：（一）自秦始皇燒詩書，禁藏百家之言；漢武帝尊崇儒術，罷黜異學，於是儒術獨尊，釀成思想上之專制。（二）帝王雅好神仙，迷信讖緯，以雄才大略，如漢武帝與光武，猶不能免，他何論焉！方士與陰陽家之說盛，而純粹之哲學家轉少，乃當時風氣所造成，此哲學漸衰之原因也。而三數有名哲學家，如淮南子、揚雄，則駁而不純；司馬遷、劉向、馬融、鄭玄，雖時有名言，而或長史學，或治經文，非專以哲學見長。兩漢哲學之出類拔萃，具有近代科學思想者，僅有一王充。惟所著論衡，多爲形而上學之討論，於政治哲學，鮮有所及。若偏於政理之文章家，則所在多有，試列爲一表：

| 人  | 名時  | 代所 | 著 | 書 |
|----|-----|----|---|---|
| 陸賈 | 漢高祖 | 新語 |   |   |

原书缺页

原书缺页



原书缺页

原书缺页

「時勢不同，所用之數，亦宜異也。」（仲長統昌言，用羣書治要所引。）

因時制宜之實施，將奈何？此亦可於兩漢政治中見之。漢代重農抑商，屢見史策。在今日觀之，殊覺其過。當時富商大賈，豪侈埒於王侯，以致農人相繼「舍本逐末」。國家壓迫商人，亦一時救弊之策，而政論家之主張尤激。其立論根據，卽近日分配不均之說也。

「商賈大者，積貯倍息……乘堅策肥，履絲曳縞。此商人所以兼并農人，農人所以流亡也。」

（鼂錯重農貴粟疏）

「夫理國之本，舉本業而抑末制。是以先帝禁人二業，錮商賈不得爲官爲吏，此所以抑兼并，長廉恥也。」（桓譚陳政事疏）

「限夫田以斷并兼，定五刑以斷死亡，益君長以興政理，急農桑以豐委積，去末作以一本業，敦教學以移情性。」（仲長統昌言，用後漢書所引。）

又如漢承秦後，刑法不免仍形殘暴。文帝時，路溫舒有尚德緩刑書，持論剴切，至今傳誦。東漢中葉，法紀漸弛，崔寔政論則曰：

「夫刑罰者，治亂之藥石也；德教者，興平之梁肉也。夫以德教除殘，是以梁肉理疾也；以刑罰理平，是以藥石供養也。方今……四牡橫奔，皇路險傾，方將柑勒韃舟以救之，豈暇鳴和鸞，清節奏哉！」（用後漢書所引。）

可謂有時代之精神，而足以補法家之不足者也。

## 十二 政治思想最銷沉之時代

由晉至五代，此中七百年，政變通嬗，不可究詰。雖以唐之文治武功，發揚蹈厲，要無獨立之思想可言。論者謂爲哲學中衰時代。然而佛道大盛，玄想獨尊，人生觀念與出世思潮，砰然作響，未始非陰噎中之天際明霞，呈其奇彩。若夫治體之論及，政綱之敷陳，則真萬籟俱寂矣。不得已而臚列其次者，亦寥寥若晨星也。

(一) 傅玄 西晉時宰相，著有傅子一書，實六朝前一純儒。篇中所言，如尊賢重禮，皆儒者之常談，毋庸贅述。惟注重國民經濟一點，足以大書特書。

「夫商賈者，所以伸盈虛，而獲天地之利，通有無，而一四海之財；其人可甚賤，而其業不可廢。」

「民富則安，貧則危。明主之治也，分其業而壹其事。」

「仁人在上，而爲天下所歸者，無他也，善爲天下興利而已矣。」（見羣書治要）

檢商賈篇及校工篇，痛陳貴族富人驕奢之狀，足與近日經濟不平等相照應，亦談社會主義者所樂聞也。

(二) 鮑敬 不詳其人之行事，僅見之於晉葛洪抱朴子中之詰鮑篇。葛洪治道家言，道家以無爲爲事，充其極，而無治之說生焉。鮑敬尤彰明較著，闡其義者也。葛洪託儒家之言，以攻擊之。今特記鮑子之言於下，以見吾國中世紀之思想，亦有若是之激烈者：

「降及叔季，智用巧生，道德既衰，尊卑有序……君臣既立，衆慝日滋……閑之以禮度，整之以刑罰，是猶開滔天之源，激不測之流，塞之以撮壤，障之以指掌也！」

「夫獯多則魚擾，鷹衆則鳥亂，有司設則百姓困。」

無君之論，由於無爲；無爲之說，由於無欲。道家者流，固非盡作破壞之論，然實際上之不可行，又豈待言哉！

(三) 陶潛 中國古代詩人之享盛名，始未有如陶淵明者也。其桃花源記一文，實中國政論中之有名「烏託邦」。家絃戶誦，可以不煩徵引。然有數點，可以助吾儕之討論：第一，淵明之詩，本多

原书缺页

原书缺页



原书缺页

原书缺页

# 十三 邵康節之經世論

邵雍開宋代哲學之先聲，實易學家傑出者。其所著書，多受圖書象數學之影響。故名其書曰皇極經世書。吾國所謂經世之學，即政治之學也。以皇極而經世，即以易學而經世也。因此欲明邵子之政理，不可不先知其宇宙論。

「物之大者，無若天地，然而亦有所盡也。天之大，陰陽盡之矣；地之大，剛柔盡之矣。陰陽盡而四時成矣；剛柔盡而四維成矣。」（觀物內篇。）

「天有四時，地有四方，人有四支。」（觀物外篇。）

康節以四之數，說明宇宙間種種現象。故其政論亦然，直可謂之爲四元論焉。

「夫昊天之盡物，聖人之盡民，皆有四府焉。天之四府者，春夏秋冬之謂也；陰陽升降於其間矣。聖人之四府者，易、書、詩、春秋之謂也；禮樂汗隆於其間矣。」（觀物內篇。）

「善化天下者，止於盡道而已；善教天下者，止於盡德而已；善勸天下者，止於盡功而已；善率

天下者，止於盡力而已。以道德功力爲化者，乃謂之皇矣；以道德功力爲教者，乃謂之帝矣；以道德功力爲勸者，乃謂之王矣；以道德功力爲率者，乃謂之霸矣。以化教勸率爲道者，乃謂之易矣；以化教勸率爲德者，乃謂之書矣；以化教勸率爲功者，乃謂之詩矣；以化教勸率爲力者，乃謂之春秋矣。」（觀物內篇）

易變也。故邵子主張政治應合乎時變，而偏重於實行。

「以今觀今，則謂之今矣；以後觀今，則今亦謂之古矣。……是故古亦未必爲古，今亦未必爲今，皆自我而觀之也。」（觀物內篇）

「時有消長，經有因革，時有消長，否泰盡之；經有因革，損益盡之。」（同上）

「夫天下將治，則人必尙行也；天下將亂，則人必尙言也。」（同上）

邵子蓋在宋儒中，極有近世思想者。故注重客觀的觀察。其言曰：「以物觀物，性也；以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗。」●其思想之明敏，不可以研究象數少之。程明道稱其爲內聖外王之學，洵不誣也。

## 十四 王荆公之變法主張

在過去之國史中，主張變法圖強，澈底改革國是者，王莽、王安石而已。二人之政策，均與近世社會主義相近，均能不顧當時之批評，而實行匪懈。然王莽雖以社會革命爲己任，而主張率多迂闊，往往背於經濟原理，固自不若荆公之政治改革，規模宏遠，思慮精密，有一部分之成功，真不媿吾國之大政治家也。至荆公之行事，備載史策，可以無論；●論其政治上之方略而已。

(一) 變法之必要 宋之不競，一挫於遼，夏，再亡於金，元，此中國民族史上之大不幸也。其內政之因循泄沓，在仁宗朝已然。故介甫之變法思想，早具於仁宗之時。世俗以爲阿附神宗，殊非確論。觀荆公之言曰：

「陛下其能久以天幸爲常，而無一旦之憂乎！……臣願陛下鑒漢唐五代之亂亡，懲晉武苟且因循之禍。」（上仁宗書）

「臣以爲今之大患，在不法先王之政者，以爲當法其意而已。……法其意，則吾所改易更革，

不至乎傾駭天下之耳目，囂天下之口，而固已合乎先王之政矣。」（同上。）

「天變不足畏，祖宗不足法，人言不足恤。」（安石語，見宋史王安石傳。）

（二）人才之訓練 法治與人治，已於此書引其緒矣。荆公雖注重變法，亦未嘗不注重人治。上仁宗言事書，皇皇大文，可萬餘字。大率皆言人才之難得，而求之不得不有其方也。國家對於人才之搜羅與預備，不外教育與分工二者。荆公之言，固已深切而著明矣。

「人之才，未嘗不自人主而成之也。所謂陶冶而成之者何？亦教之養之取之任之有其道而已。……今世之所宜學者，天下國家之用也，今悉使之不教，而教之以課試之文章，使之耗精神，疲日用之力，以從事於此。及其任之以官，則又悉使之不教，而教之以課試之文章，使之耗精神，夕專其業於天下國家之事，而猶才有能有不能。今乃移其精神，奪其日力，以朝夕從事於無補之學。及其任之以事，然後卒然責之以爲天下國家之用，宜其才之足以有爲者少矣。」（上仁宗書。）

（三）新法之鳥瞰 改革方略，世多有之。然如荆公之具體計畫，無慮數十種，則偉大之思想家所獨具也。試擇要分述之：

關於國家經濟者：(甲)青苗法 財政爲國家命脈，吾國迂儒諱言利，而經濟學之發達，遠遜西洋。不知建設改造，在在需財，亦視征收與用途何如耳。介甫初入爲相，即設「制置三司條例司」以變通天下之財。其理財之第一法，名爲青苗。令民自隱度麥粟之贏，先貨以錢，俟穀熟還官，號青苗錢。李參在陝，荆公在鄆，皆行之有效。與歐美今日農民儲蓄銀行，同其旨趣。德國之農田銀行(Land-schaft)，美國之農業借貸條例(The Farm Credit Act of 1923)，皆此意也。①當時民怨沸騰，實人弊而非法弊。且反對者之最大理由，不過謂取息二分太重，不知當時民間利息，固不止二分也。後此朱子社倉之法，取息十二，夏放而冬收，卽本此意。

(乙)市易法 均輸法創於漢之桑宏羊，使稅斂之物，皆得徙貴就賤，用近易遠。唐劉晏行之，尤有成效。荆公市易之法，所以代均輸者。卽在各地置市易務，凡貨之滯於民而不得售者，平其價售之。其目的在平均市價，抑制兼并，與近日社會主義之理論頗合。然施行困難，勢必至於國家兼并私人業務，而反不足以言分配，此荆公之所不及料也。

(丙)免役法 此爲新法中最造福於民者。吾國古代，有所謂力役之征。禮記王制言：「古者

用民之力，歲不過三日。」暴君污吏，濫用此項特權，奪民農時，流禍幾數千年。宋時謂之爲差役法。荆公改差役爲雇役。令鄉戶各按等第，輸免役錢。本來無役之人，出助役錢。國家用此項收入，雇人充役，不再勒派小民。舉歷代征役之害，一掃而空之。令吾人今日幾忘力役之名，不可謂非社會上重大改革也！

(丁)方田均稅法 其法以東西南北各若干步，當四十一頃，六十六畝，一百六十步爲一方。歲以九月，分地計量。以地及色，參定肥瘠；而分五等以定稅則。均稅之方，縣各以其租額稅數爲限。舊嘗取畸零，如米不及十合，而收爲升，絹不滿十分，而收爲寸之類；今不得用其數，均攤增展，致溢舊額。凡越額增數，皆禁之。易言之，卽以科學的方法，測量地畝，均一賦稅也。荆公之法，何嘗不欲惠民耶？

關於軍政者：(戊)省兵置將

宋時養兵甚多，而兵不可用。論冗兵之患者甚多，而卒不敢實

行。荆公力主裁汰兵額。不任禁軍者，降廂軍；不任廂軍者，免爲民；免爲民者甚衆，冗兵由是大省。宋懲唐藩鎮之禍，以文臣統兵。臨將兵與將不相習，故兵卒不可用。荆公握政，始置將統兵，分駐各路。共九十二將，馬軍十三指揮，忠果十指揮，大軍兩指揮，殆與後此之常備軍暗合矣。河隍之役，西南諸蠻之



剿滅，皆公之武功也。

(己)保甲法 荆公尙有一根本辦法，卽對於國民施行軍事訓練也。其法以十家爲一保，保有長；五十家爲一大保，有大保長；十大保爲一都保，有都保正副。每戶有二人以上者，選一人爲保丁。保丁中，每日輪派五人備盜。先教大保長爲武藝，藝成乃立團教法，以大保長爲教頭，教保丁焉。此法先行諸畿甸，以次推及諸路。寧熙四年，改五路義勇爲保甲。九年，凡義勇保甲及民兵，共七百萬有奇。荆公之意，第一步訓練警察式之保甲；第二步改募兵爲徵兵。其謀國之遠識，可以概見。惜乎宋爲文弱之國，人民不以兵爲天職，行之擾民，亦固其所。梁任公有言：「服兵役者，國民對於國家最大之義務，故士農工商，舉宜爲兵，萬不容於士農工商之外，別有所謂兵之階級存。」<sup>①</sup>真有慨乎其言之矣！

關於學校及選舉者：(庚)三舍之法 荆公對於教育方面，主張學校養士，以逐漸代科舉取士之法。後者卽任用官吏之法，吾國所謂選舉是也。其言曰：「古之取士，俱本於學。請興建學校以復古。」熙寧元年，增太學生員。四年，以錫慶院、朝集院爲大學講舍。釐生員爲三等：初入學爲外舍，外舍升內舍，內舍升上舍。上舍員百，內舍二百，外舍不限員。其所教者，以經爲主。五年，建武學。六年，於大學

置律學教授四員。不久又置醫學教授。固儼然分科大學之雛形矣。

(辛)經義取士。熙寧二年，議更貢舉法。罷詩賦明經諸科，以經義策論試進士。說者謂開明清八股制度之先聲。然科舉制度，沿於隋唐；經義與八股，亦非一物，謂荆公之改革不澈底則可，謂爲科舉之創造人，則非也。當時賢士，如蘇軾，則上疏反對。神宗疑焉，以問荆公。荆公曰：「若謂此科（指詩賦）嘗多得人，自緣仕進別無他途，其間不容無賢。若謂科法已善，則未也。今以少壯時，正當講求天下正理，乃閉門學作詩賦；及其入官，世事皆所不習，此乃科法敗壞人才，致不如古。」於是上意乃決。荆公此論，深中吾國選舉之弊。故此種改革，不久卽有反對黨之贊同。哲宗朝，司馬光稱「此舉乃復先王令典，萬世不易之法；但王安石不當以一家私學（指三經經義）欲盡掩先儒。」馬端臨亦謂「變聲律爲議論，變墨義爲大義，於學者不爲無補。」<sup>④</sup>蓋經義可以發揮己見，比較的自由也。總之考試可補學校之不及，荆公不爲澈底之改革，殆有灼見哉！

大抵荆公所行之新法，成敗各別。而所以致敗之由有二：（一）賢者之阻撓。由於荆公秉性剛愎，不能容賢所致者半；由於諸賢膠執己見，不能反乎流俗者亦半。（二）任用之非人。荆公始時亦

薦用正人君子，乃一般賢士，不爲之助；不得已而用其次者，此當時賢士之責也。荆公不善用小人，容或有之；荆公決非有意任用小人。要之其改革之毅力，擘畫之精詳，或爲近世政治思想家之泰斗，固無疑義焉。

① 梁啓超之王荆公傳極可觀見飲冰室叢著。

② Ely: *Outlines of Economics*, pp. 585-591.

③ 王荆公傳 180頁

④ 文獻通考選舉門

## 十五 南宋之功利學派

南宋偏安，朱陸對峙，爲近世中國哲學放一異彩。晦菴理學，集思想之大成；象山唯心，導良知之先路。皆不甚於政治方面，有重大之貢獻。於此時而有人焉，與之成鼎足之勢者，則永嘉派之功利學說也。

葉適，號水心，永嘉人；陳亮，號龍川，永康人；皆此派之健將。主張經濟事功，而不空談理性，儼與程朱爲勁敵。水心造就尤深。要之其思想之偏於政理，無可疑也。

(一) 程朱之誤解道統 易言之，卽程朱之理學，妄談道統，不應以人欲天理之辯，強分王霸之治功。龍川與朱子書七通，毅然以此相告。水心之攻擊，則更自根本上言之。謂周易中之十翼，非孔子所作。子思孟子，亦并非孔子之惟一正統派。故理學之根據，爲不足恃。要之二人之目光，則必變哲學爲政治的實踐的，故理學家詆之爲狹小而無頭尾。

「嗚呼，道果止於孟子而遂絕耶！其果至是而復傳耶！孔子曰：『學而時習之。』然則不習而

已矣！」（水心學案，見宋元學案卷五十四。）

「何物非道……不應二千年之間，有眼皆盲也。」（龍川學案，見宋元學案卷五十六。）

（二）學以致用說 此亦針砭理學家心性說而發，致用卽適用之謂也。

「周官言道，則兼尊藝。貴自國子弟，賤及民庶，皆教之。其言儒以道得民，至德以爲道本，最爲要切。而未嘗言其所以爲道者。雖書堯舜時，亦已言道。及孔子言道，尤著明。然終不的言明道是何物。豈古人所謂道者，上下皆通知之，但患所行不至耶？」（水心學案借學記言。）

「爲士以文章行義知名，居官以政事書判自顯，各務其實而極其所至，各有能有不能，卒亦不敢強也。」（龍川學案送吳允成序。）

（三）王霸義利之雜糅 明乎諸人學說之先決條件，可以述其政治上之主張。功利派既注重實用，故不表同情於理學派尊三代詆漢唐之成見。其意以爲霸道之中，未嘗無王道；利之中，亦未嘗不有義也。王霸義利，實有并行不悖之妙用。不可謂後世之政治，皆屬於人欲，而一概抹殺之也。

「正誼不謀利，明道不計功。初看極好，細看全疏闊。古人以利與人，而不自居其功，故道義光

明。既無功利，則道義乃無用之虛語耳。」（水心學案。）

「自孟荀諸儒論義利，王霸漢唐諸儒，未能深明其說。本朝伊洛諸公，辨析天理人欲，而王霸義利之說，於是大明……遂謂三代專以天理行，漢唐專以人欲行……信斯言也，千五百年之間，天地亦是架漏過時，而人心亦是牽補度日，萬物何以阜蕃，而道何以常存乎？」

「王霸可以雜用，則天理人欲，可以并行。」

「功到成處，便是有德；事到濟處，便是有理。」（以上龍川學案。）

要之永嘉學派之人物，激於南渡偏安之恥，刻意欲為恢復之計，以為昌明理學，無救於亡，奮然反抗理學，而以汲汲事功為言，以研究政治為事，所謂「堂堂之陣，正正之旗」，足以在吾國哲學史上，逞其偉觀已。

## 十六 黃梨洲與明夷待訪錄

明亡之後，志士知恢復之無望，退而發憤著書，以詔來者，有三大哲學家焉。餘姚黃宗羲，崑山顧炎武，衡陽王夫之，所謂江左三大儒也。三先生於治經學之外，尤注重民生國計。而梨洲尤爲獨到，所著明夷待訪錄一書，蓋先生在政治上之具體計畫。議論精闢，思想嶄新，千餘年來不見有此種偉大之作品矣。顧亭林稱其書爲「百王之敝，可以復起；三代之盛，可以徐還。」●非偶然也。

(一) 非君 梨洲之意，政治須以民利民福爲前提。三代上之君，猶知有民本。三代下之君，只知謀私利。故君不君者，可以推倒。梨洲先論君之起源曰：

「有生之初，人各自私也，人各自利也。天下有公利，而莫或之興；有公害，而莫或之除。有人者出，不以一己之利爲利，而使天下受其利；不以一己之害爲害，而使天下釋其害，此其人之勤勞，必千萬於天下之人。夫以千萬倍之勤勞，而已又不享其利，必非天下之人情所欲居也。故古之人君，量而不欲入者，許由務光是也。入而又去之者，堯舜是也。初不欲入，而不得去者，禹是也。豈古之人

有異哉？好逸惡勞，亦猶夫人之情也。」（原君）

後世之君，逐利者多，不得「規規焉以君臣之義，無所逃於天地之間。」要知君與臣，皆係公僕而已。政治之目的，在謀全民之福利。梨洲於三百年前，已有此議論。不可謂非人傑也！

「天下不能一人而治，則設官以治之；是官者，分身之君也。」（置相）

「我之出仕也，爲天下，非爲君也；爲萬民，非爲一姓也。」（原臣）

「夫治天下，猶曳木然……君與臣，共曳木之人也。」（全上）

梨洲打破君臣主義，對於傳統的君父主義，謂不可以無辨。蓋梨洲幼時，爲其父手刃仇讐，固以孝行聞於全國者也。

「父子一氣，子分父之身而爲身，故孝子雖異身，而能日近其氣，久之無不通矣……君臣之名，從天下而有之者也。吾無天下之責，則吾在君爲路人。出而仕於君也，不以天下爲事，則君之僕妾也。以天下爲事，則君之師友也。夫然謂之臣。其名累變，夫父子固不可變者也。」（原臣）

原君原臣諸論，皆民主主義之妙文。此梨洲之所以爲大儒歟！



(二) 釋法 梨洲論法治之意亦精。先釋法之真義，謂法有公私二種：私於己者，不得謂之法；公於人者，方得謂之法。

「三代以上有法，三代以下無法。何以言之？二帝三王，知天下之不可以無養也，爲之授田以耕之。知天下之不可無衣也，爲之授地以桑麻之。知天下之不可無教也，爲之學校以興之。爲之婚姻之禮，以防其淫；爲之卒乘之賦，以防其亂。此三代以上之法也，固未嘗爲一己立也。後之人主，既得天下，惟恐其祚命之不長也，子孫之不能保有也，思患於未然，以爲之法。然則其所謂法者，一家之法，而非天下之法也。」（原法。）

此論寫專制亂法之弊，甚爲沉痛。惟梨洲對於法治人治問題，實有調和之妙論。

「使先王之法而在，莫不有法外之意，存乎其間。其人是也，則可以無不行之意。其人非也，亦不至深刻羅網，反害天下。故曰：有治法而後有治人。」（原法。）

(三) 行政上之主張 明代政治惡劣，史不絕書。梨洲以爲無強有力之宰相所致，因而論置相之必要。

「古者不傳子而傳賢，其視天子之位去留，猶夫宰相也。其後天子傳子，宰相不傳子。天子之子，不皆賢，尚賴宰相傳賢，足相補救。」（置相。）

梨洲對於宰相之職權及組織，皆有所陳述，蓋儼然今日之內閣制矣。觀後所言，亦可見主張內閣制之由，無非謀行政上之箝制與維繫而已（checks and balances）。

「凡章奏進呈，六卿給事中主之，給事中以白宰相，宰相以白天子，同議可否。天子批紅，天子不能盡，則宰相批之，下六部施行。」（置相。）

「宰相設政事堂……列五房於政事堂之後：一曰吏房，二曰樞機房，三曰兵房，四曰戶房，五曰刑禮房。」（全上。）

（四）教育上之主張 梨洲既如此主張民治民本學說，而當時又不知有議會選舉制度；故梨洲立論，謂學校須有立法彈劾之權。

「學校所以養士也；然古之聖王，其意不僅此也；必使使天下之具，皆出於學校，而後學校之意始備……天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自爲是非，而公其是非於學

校。是故養士爲學校之一事，而學校不僅爲養士而設也。」（學校。）

因此梨洲引東漢太學三萬人危言深論，宋太學諸生請起李綱之事，謂爲三代遺風。易言之，卽贊成學生爲政治上之活動也。當時無國會之爲物，故梨洲如此主張，其用心甚苦。視太學爲國會，視縣學爲縣議會，以補行政之所不及。然梨洲對於學校之本身宗旨，固未嘗忽視。試引其言：

「郡縣朔望大會一邑之縉紳學子……師弟子各以其疑義相質難。」（學校。）

「凡郡邑書籍……每書鈔印三冊：一冊上祕府，一冊送太學，一冊送本學。時人文集古文，非有師法，語錄非有心得，奏議無裨實用，序事無補學士官者，不許重刻。」（全上。）

「凡一邑之名蹟，及先賢陵墓祠宇，其修飾表章，皆學官之事。」（全上。）

梨洲且進而主張教員之「有干清議者，諸生得共起而議之。」至於科舉方面，梨洲甚言其弊。且謂科目太少，不足以盡人才。可謂洞中此項之癥結，而足爲後此借鏡者也。

（五）理財上之主張 大別爲三：（一）復井田，（二）定賦稅，（三）廢金銀。先節錄其原文：

「世儒於屯田則言可行，於井田則言不可行，是不知二五之爲十矣。」（田制二。）

「吾意有王者起，必當重定天下之賦。重定天下之賦，必當以下下爲別，而後合於古法也。」

(田制一)

「後之聖王，而欲天下安富，其必廢金銀乎！」(財計一)

梨洲雖言授民以田，「有道路可通，有水利可修，亦何必拘泥其制度疆界之末。」然言之易而行之難，井田本爲儒家之理想，未必見諸事實。至賦稅求其有標準固可，若有意求其最低限度，值此近世國家，事業繁多，百端待舉之時，恐未必合於經濟學說。若夫金銀貨貨之不可廢，更不待解人矣。總之黃氏之經濟學說，與近世理想的社會主義相同，恐只能託諸空言而已耳。要其均產平稅之精神，亦與近世思想爲近矣。

梁任公謂清末革命時，爲鼓吹民本學說起見，一時志士，密印明夷待訪錄至數十萬部，而大收其效果。則梨洲之政治理想，洵可在吾國近世哲學界中獨步矣。

●顧亭林復黃梨洲書見亭林文集

●梁啓超清代學術概論第 32 頁

## 十七 晚清之公羊學派

清代之學術，以考證學爲能開歷史上之新紀元。然至同光之際，反動生焉。一般學者，如莊存與、劉逢祿、龔自珍，皆喜談公羊，而求其微言大意。公羊學，爲今文學之中心，成爲絕學者二千年。其中議論，多奇詭可喜。如「通三統」、「張三世」、「絀周尊魯」諸說，皆儒學宋學所未道及，所不敢道及者。而最奇者，第一爲孔子託古改制之說；第二爲春秋大九世之仇一說。前者謂孔子在政治上之主張，實爲改革而非保守。堯舜禹湯，率託諸空言，未必見諸事實，此清末變法圖強之說所自始也。第二說，則指魯莊公四年，齊襄公滅紀，復九世之仇，春秋大之。此與漢排滿說所自倡也。何休序公羊傳，謂公羊家言，「多非常異議可怪之論」，則此說之新奇可喜，不必深究。要其引起清末之革命思想，政治運動，則關係至深。政論家之潛勢力，固若斯之巨耶！

代表公羊派之政治思想者，以康有爲、譚嗣同爲巨擘，他從略焉。

(甲) 康有爲與大同書 南海著書甚多，大同書則其理想的政治也。大同二字，來自禮記中

之禮運篇。其言曰：

「大道之行也，天下爲公。選賢與能，講信修睦；故人不獨親其親，不獨子其子；使老有所歸，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；故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」

南海以此爲孔子理想的社會制度，不知禮運爲漢儒僞託，近代學者，且疑其雜有老子墨子思想。則書中所言國際主義、民主主義、土地公有主義，必非孔子本意，可以概見。而其理論之超卓新穎，究有其獨到處，未可以廢置不論。南海因此發揮其改造社會之理論曰：

- 一、無國家，全世界置一總政府，分若干區域。
- 二、總政府及區政府，皆由民選。
- 三、無家族，男女同棲，不得逾年，屆期須易人。
- 四、婦女有身者，入胎教院；兒童出胎者，入育嬰院。
- 五、兒童按年入蒙養院，及各級學校。

六、成年後，由政府指派，分任農工等生產事業。

七、病則入養病院，老則入養老院。

八、胎教、育嬰、蒙養、養病、養老諸院，爲各區最高之設備。入者得最高之享樂。

九、成年男女，例須以若干年，服役於此諸院，若今世之兵役然。

十、設公共宿舍、公共食堂，有等差，各以其勞作所入，自由享用。

十一、警惰爲最嚴之刑罰。

十二、學術上有新發明者，及在胎教等五院，有特別勞績者，得殊獎。

十三、死則火葬，火葬場比隣，爲肥料工廠。」（大同書，用清代學術概論所引。）

觀上所陳，則康氏主張，可以謂之爲社會主義的大同主義，蓋其理論，近於馬克思之世界主義，而非「重農主義派」(physiocrats)之世界主義也。●此項主義所破壞之現制甚多，如國家主義、家族制度、財產私有制，皆是在三四十年前，康氏有此主張，不可謂非思想界之怪傑也。其學說之淵源，一方面固取之於禮運，一方面實來自佛學，蓋佛法出家，求脫苦難，康氏此舉，根本上無家庭，尙

何苦難之足云哉？康氏雖著此書，然自認爲不易達到，謂今方爲據亂之世，只能言小康，不能言大同。蓋康氏主張「張三世」之說，三世者，據亂世，升平世，太平世。升平世爲小康，太平世爲大同，此文家之言也。

(乙) 譚嗣同與仁學 譚瀏陽少於康南海者七歲，受南海公羊學之洗禮，而議論之狂放則過之。其序仁學也，謂其書專以「衝決網羅」爲能事，故書中極力詆斥名教，與尊古觀念。其政治之思想，不外革命非君與世界主義。略引數語，以見一般：

「吾華人慎毋言華盛頓、拿破崙矣，志士仁人，求爲陳涉、楊玄感，以供聖人之驅除，死無憾焉！」

「天下爲君主私產，不始今日。」

「春秋大一統之義，天地間不當有國也。」（以上仁學，用清代學術概論所引。）

仁之爲義，蓋指人類之本質至善，而能化民成俗。孔、佛、耶之慈愛，無所不包。故仁學之爲物，亦甚駁雜。然譚瀏陽在當日舊勢力未衰之時，敢於爲此種澈底之言論，殉其學說，視死如歸，其勇於懷疑



之態度，不能不加入一等，誠晚近思想界之彗星也。由此而接近西洋近代思想，如長江大川，一革可航，又何怪焉。要之公羊派之政論，影響於近世中國者，至深且遠，亦吾國政治哲學中之新生命也。

至三民主義之論列，因係現代之史料，孕育有年，方興未艾，存而不論，以待來哲。

●參看渡邊秀方中國哲學史概論 189-193 頁

●參看 Getteli: History of Political Thought, pp. 269, 385.

●清代學術概論 136 頁