

衆 君 羊

期 十 二 第

卷 九 第

目 要

若 沫 郭

判 批 我 自 的 究 研 代 古

柏 林

展 發 的 學 禮 國 中 及 源 起 的 樂 禮 論 略

版 出 日 一 十 三 月 十 年 三 十 三 國 民 華 中



古代研究的自我批判

郭沫若(八七八)

略論禮樂起源及中國禮學的發展

林 翥(九〇一)

論文學中的人民性的問題(下)

A·顧爾希坦作·戈寶權譯(九二二)

讀報雜感

是誰使他們這樣的受苦？

敏 (九一五)

國際和平之維持

聞 芝(九一六)

解救後方產業的困難

劉君德(九一七)

從國際通商會議說起

黃 醒(九一九)

啓 事

本期原有「智識青年從軍問題」、「挽救時局危機」、

「從邱相的遺囑說起」、「掃除實現民主政治的障礙」及「

新民主主義的新世界」等文，均因故未能刊出，尚望作者及

讀者原諒。

古代研究中的自我批判

郭沫若

(一) 古代研究上的資料問題

關於秦以前的古代社會的研究，我前後費了將近十五年的工夫，現在是達到了能够作自我批判的時候，也就說能够作出比較可以安心的序說的時候。

我首先要讀責自己。我在一九二〇年發表了「中國古代社會研究」那一本書，雖然博得了很多的讀者，實在是太草率，太性急了。其中有些未成熟的或甚至錯誤的判斷，一直到現在還留下相當深刻的影響。有的朋友還沿用着我的錯誤，有的則沿用着我錯誤的徵引而又引到另一錯誤的判斷，因此關於古代的面貌引起了許多新的混亂。這個責任，現在由我自己來清算，我想是最適當的，也是頗合時宜的。

我在這兒想先檢討一下處理材料的問題。

A 關於文獻的處理

無論作任何研究，材料的檢討是最必要的基礎階段。材料不修，固然大成問題，而材料的真偽或時代性如未規定清楚，那比缺乏材料還要更加危險。因為材料缺乏，頂多得不出結論而罷，而材料不正確便會得出錯誤的結論。

這樣的結論比沒有更要有害。

研究中國古代，大家所最感受痛苦的是備有的一些材料却都是真偽難分，時代混雜，不能作為真正的科學研究的材料。

關於文獻上的辨偽工作，自前清的乾嘉學派以至最近的「古史辨派」，做得雖然相當透徹，但也不能說已經做到了毫無問題的止境。而時代性的研究更差不多是到近十五年才開始的。

例如周易固然是無問題的先秦史料，但一向被認為戰末周初的作品，我從前也是這樣。據我近年來的研究，才知道它確是戰國初年的東西（註一），時代拉遲了五六百年。我在前把周易作為研究戰末周初的資料，當然是完全錯誤。

又如尚書，我們早已知道有今古文之別，古文是晉人的偽作，但在今文的二十八篇裏面也有真偽，也是到近年來才開始注意到的。例如堯典（包括古文的舜典），皋陶謨（包括古文的益稷），禹貢，洪範這幾篇很堂皇的文字，其實都是戰國時代的東西——我以為當作於子思之徒。我在前不會把堯典為「虞書」，認禹貢為「夏書」，以作為研究虞夏的真實史料，但我却把洪範認為是箕子所作的東西，曾據以探究過商初的思想，那也完全是錯誤。

再如一篇文體與左傳相近，舊稱為周穆王所作，我也相信不疑。但其實

那也是禁不住的。我揣想它是春秋時呂國的某王（註）所造的刑書，而經過後來的儒者把潤色過的東西。呂國會為王，葬器中有「呂王作內姬壺」可證，由文字上看來是春秋時的器皿。呂國是大嶽伯夷之後，故呂刑中兩稱伯夷，而放在禹殺之上。這已儘足以證明它決不是周穆王所造的了。

（註）呂刑首句是「唯呂命王季四百年」。古者命命為一字，「令王」殆誤為「王」，百年當是四年之譌，古文與與百形極相近。

詩三百篇的時代性尤其混沌。詩之盛衰或當在春秋末年或戰國初年，而各篇的時代性除極小部分能確定者外，差不多都極其渺茫的。自來詩的人雖然對於各詩也無有年表規定，特別如像傳世的手詩說，但那些說法差不多全不可靠。例如「七月流火」一詩，毛詩以為「周公陳王業」，研究古詩的人大都相沿為說，我自己從前也是這樣，但我現在知道它實是在春秋後半葉的作品了（註二）。就這種一懸隔也就是上下五百年。

關於神話傳說可惜保存的完整資料有限，而遺有現存的殘存又為先秦及兩漢的史家所凌亂。天上的景象神化到人間，幻想的鬼神變成為聖哲。例如所謂黃帝（即是上帝，皇帝）堯舜其實都是天神，卻被新舊史家點化成為了現實的人物。這項史料的清理，一直到現在，在學術界中也還沒有十分弄出一個眉目來。但還無寧是關於史前史的範圍，已經超出了古代，並已經超出了歷史了。在這一方面，我雖然沒有作出什麼特殊的貢獻，但幸而早脫掉了舊日的妄執，沒有墜入迷宮。

B 關於卜辭的處理

靠辭殷虛的發現，我們得到一大批研究殷代的第二手資料，是我們現代考古者的最幸福的一件事。就靠這一發現，中國古代的真相目前才顯半表露了出來。以前由後世史家所累積構成的三皇五帝的古史系統已被證明全屬子虛，即是夏代的有無，在卜辭中也還沒有找到直接的證據。但至少殷代的存是在是確實被保證了。

卜辭的研究要感謝王國維，是他首先由卜辭中把殷代的先公先王剔發了出來，使史記殷本紀和帝王世紀等書所傳的殷代王統得到了物證，並且改正了它們的訛傳。如上甲之次為「乙、丙、丁」，而非「乙、丙、丁、乙、丙」，主癸本作「示癸」，中宗乃「祖乙」而非「大戊」，庚丁乃「庚丁」之訛，大丁

以「丁」為是，均抉發了三千年來所久被埋沒的秘密。我們研究殷虛的發現是歷史學的開端，王國維的業績是歷史學的開山，那其後者也不過過份的。

王國維之後，在這一方面貢獻最多的要算董作賓。他向李濟博士從事殷虛的科學發掘固然是不磨滅的功績，而董氏在下辭研究上進到斷代研究的一步，在作為個人的功績上尤為輝煌的。卜辭是由武丁至殷末（董氏以為迄於殷亡，余則僅及帝乙中年，論尚未定）的遺物，綿延二百年左右，先年只能混沌地知其為殷，近年來主要說由於董氏的研究，我們知道每一辭或每一甲骨是屬於那一王的絕對年代了。這便更增進了卜辭的史料價值，在卜辭本身中我們也可以看出發展了。

我自己亦這一方面也盡了一些精力，如王國維發明「未祀特祭」之例，足證殷代王室還相當重視母權。但我最近又發現了所特祭的對象是父子相承的血統關係的，便更直系諸王的配偶與特祭，而兄弟及弟及弟弟諸王的配偶則不見祀典。這又證明立子立嫡之制在殷代已有它的根蒂。

以上可以說是幾項重要的發現。卜辭的研究雖然由王國維開其端，但嗣後的成績卻比王氏更大的進步了。

王氏在下辭研究之餘有「殷周禮制論」之作，認為「中國政治與文化之變革莫劇於殷周之際」，這是一篇轟動了全學界的大論文，新舊史家至今都一擁地奉以為圭臬。在新史學方面，把王氏的論文特別強調了的，首先是我也。我把它的範圍更擴大了，從社會發展方面來看，我認為殷代是原始公社的末期，周代是奴隸社會的開始。這一擴大又引起了別一種的見解，認為殷代是奴隸社會的末期，周代是封建社會的開始。這見解到現在都還在相持，但其實都是由於演繹的錯誤。

我自己要承認我的冒昧，一開始便把路引錯了。第一我們要知道，「殷周禮制論」的價值已經不能夠被這樣過高估計了。王氏所據的史料，屬於殷代的雖然有新的發現而並未到家，而關於周代則完全根據於「周公制禮作之本意」的那種舊式的觀念。這樣，在基本上便大有問題的。周公制禮作樂的說法，強半是東周儒者的託古改制，這在目前早已成為定論了。以這樣從基本上便錯誤了的論文，而我們根據它，至少我們可以說把歷史中飽了五百年，這是應該嚴辭清算的。

卜辭的研究是新興的一種學問，它是時常在變遷着的。以前不認識的事物後來認識了，以前認錯了的事後來改正了，我們要根據他作為社會史料，就

應該採取「避重就輕」的辦法，把它最前進的一線作為基點而再出發。目今有些新史學家要引「避重就輕」，而卻沒有追蹤它的整個研究過程，故往往把錯誤了的仍然沿用，或甚至投引錯誤的舊說以及擊改正的新說，這是絕對得不到正確的結論的。

C 關於殷周青銅器的處理

在古代研究上與卜辭有同等價值或甚至超過它的，是殷周青銅器的銘文。關於這項資料的研究，在北宋時已開其端，已經有一千年的歷史了。

近五十年來研究這項學問的人才輩出，如吳大澂、孫詒讓、王國維，都是很有貢獻的。

這項資料之所以與卜辭有同等價值或甚至超過它，是因為它也是第一手的資料，數量既多，而且銘文有長至四五百字的，與卜辭的簡短而幾乎千篇一律的情形不同。但這項資料也有它的缺憾，便是出土地多不明，互混周兩代千有餘年，各器的時代相當混沌。故如深掘科學方法的王國維，他便發出了這樣的慨嘆：「於通例，開拓闢奧，概乎其未有聞」（殷周青銅器考序）。這是很知道甘苦者的評判，而決不是漫無責任，任意抹煞一切者的放言。

王氏心目中的「條例」究竟是怎麼樣，因為他自己沒有「創造」出來，我們無從揣測，但我們準一般史料研究的公例，大凡一項資料，總要它的時代性準確，然後才有充分的史料價值。殷周的年代太長，渾而言之曰殷周，或分而言之曰殷曰周，都太含混了。因此自北宋以來無論僅存於筆錄或尚流傳於人間的器物儘管將近萬件，而却是一團大混沌。

以前的人也略略分殷周，甚至有分出夏代來的。所謂夏器近已被證明，不是偽器便是春秋末年的作品。夏器迄今在銅器中尚無發現。殷周之分所據的標準是所謂「以日為名」。古時傳說殷人以生日為名，故名中多見甲乙丙丁字樣。因此凡彝銘中有祖甲父乙，妣庚母辛，或兄王婦癸者，在前便一律認為殷器。其實這標準是完全靠不住的。近年發現穆王時的簋盤有「文考父乙」，懿王時的匡卣有「文考日丁」，足見「以日為名」之習至西周中葉都還存在，而且已被證明，不是生日而是死日了。這一條例一被打破，於是舉凡以前的著錄中所標為殷器的都成了問題。而尤其像蘇振玉的「殷文有

「那部書，完全根據「以日為名」而蒐集的七百種以上的彝鼎，差不多全疑靠不住。我說「差不多」，因為那裏面有些確是殷器。據我們現有的智識，凡疑似殷器中可確切斷定為殷器的還不上一打。因此，我在前無條件地把「殷文有」作為研究殷代的資料而使用，近來還有不少的朋友以訛傳訛，我是要承認我的冒昧的。

中國青銅器可確切斷定為殷代的均屬於殷末，在其前的均未發現。一出屬，青銅冶鑄的技術便很高，這是值得討論的一個問題。是在黃河流域早期的銅器尚未發現，還是根本沒有而技術是從南方的江淮流域輸入的，這些都只好等將來的地質發掘來回答。我揣想後者是比較有更大的可能性，因為古來相傳江南是金錫的名產地，而南方的發掘先例向來是很少的。（或許是南方低窪，古器不容易保存的原故吧？）

周代的銅器很多，在前依然是一片混沌，即便偶有年代劃分也是漫無標準。例如很有名的毛公鼎，以前的人便認為是周文王的兒子毛叔的東西，但近年已經知道它是周宣王時代的作品了。我自己費了五六年的研究，得到一個比較明晰的系統，便是我所著錄的「兩周金文辭大系」的圖錄和考釋。我是先尋到了一些年代自己發明了的標準器，把這些作為連絡站，再就人名、事蹟、文辭的格調，字體的結構，器物的花紋形式等以為參驗，便尋出了一個至少比較近的條貫。凡有國度變明了的，也就國別中再尋出時代的先後。就這樣我一共整理出了三百二十三個器，都是銘文比較長而史料價值比較高的東西，兩周八百年的渾沌似乎約略被我擊穿了。從這兒可以發展出花紋字，形制學等的系統，而作為社會史料來徵引時，也就更有着落了。

就兩周的銅器而言，武王以前的器物無所發現，武王以後的則逐代增多。但西周的多是王室及王臣之器，諸侯國別之器極其罕見，到了東周則王室王臣之器漸稀，而諸侯國別之器極其盛行。從這兒可以看出文化的進展，武王以前的周室沒有什麼高度的文化，平王以後的周室是式微得不堪了。

毫無問題，周人的文化是承繼着殷人來的，單從文字的演變也每每可以尋出它們親緣的痕跡。周人承用殷人文字，每每有類似之字而被周人錯用了的（即是後人的寫別字），如勿本字被用為勿，即其一例。

周人的彝器得到整理，於是乎周公制禮作樂之說統是一片子虛。周公在周初是一位有權力的政治家，那是毫無疑問的。但周人的禮樂半是在西周三百年間逐漸累積而成，其中毫無疑問有很多殷禮的成分，而其構成所謂「

農耕的工具，由耕字的構成看來有「耒」，原字象人執一柄兩股叉的工具在操作。這兩股叉的工具是耒，從金文耒字籍字可以考證，漢代武梁祠石刻中的夏禹身裏也操着這個東西。又有聖字作彡，像用耒務土之形，雖然多假借爲牛牛之聲（黑色），原文爲農具字是毫無問題的。但這些耒，是用木製，還是用金屬，無從斷定。用鐵之事在殷代不能有，青銅鑄的耕具在中國不會發現過，就在金世界上也不會發現過（註四）。或者剛又的耒就是木又，所謂「斲木爲耒，揉木爲耒」。而犁鋤之類或用尖石與海蚌，所謂「劍船而耕，摩壁而耨」。由農字從辰，耨字從辰等看來，辰當是耕器，即是髮之初文。卜辭辰字極多見，其字形上部或作曲線之彎曲形象，或作直線之彎折形象，可知殷代耕具確會經過變異與石製兩個階段。這些用具是不是已經下了舞台，我們還不敢斷言。要說用這種原始的耕具爲什麼發展出相當高的農業，我看這也不難於說明。因爲用多量的奴隸作過分的榨取，是可以達到這個目的。無寧是工具的原始性發揮着奴隸制的制約性，或保障作用，不然便會用不着大規模的奴隸生產了。

殷人耕田不是用大規模的奴隸呢？無疑，是在用大規模的奴隸。耕田的人稱爲「衆」或「衆人」，我引幾項卜辭在下邊吧。

「乙巳卜，貞：王令衆人曰協田！其受年。十一月。」（粹八六六，前七、三〇、二，又續二、六、五）

「戊寅上，貞：王往，以衆黍于田。」（卜、四七三，前五、二〇二）

「貞：小臣令衆黍。一月。」（卜、四七二，前四、三〇、二）

這些「衆」字都作「日下三人形」，耕種的規模從原辭的氣勢上看來也是相當宏大的。周初的詩裏面耕種者依然叫作「衆人」，如周頌臣工「命我衆人，摩乃鋤耨，奄觀饒艾」，便是明證。又有有名的魯昭公遷王以後的器血（因原銘有「周穆王大室」語，我參以它證斷定爲孝王時器），銘文的第三段就有名叫匡季的，在一次饑荒年辰檢取了百的禾稻十秭，僞控訴匡季於東宮，匡季願以田五田，衆一夫，匡三人來贖償。可見衆與匡是同性質的東西，而是可以任意轉移物主的物什。「衆」或「衆人」就在周穆王以後都還是奴隸，在殷代的情形便可以由這兒逆推了。

在這兒尙書盤庚三篇值得我們引用，以前我把它們的價值評判過低，現在可以承認是錯的。那三篇東西確是殷代的文獻，但次序可是紊亂了。現

有的盤庚上篇是告「衆咸」的（註），是遷殷以後相當久的事。盤庚中篇是將遷於民衆。盤庚下篇是遷徙後不久告百姓。民衆，百姓，衆咸，三篇的對象不同，三種人的身份也是不同的。民衆是「畜民」，也就是奴隸。百姓是百官，是「邦伯師長百執事之人」，衆咸是「婚友」，是同姓或異姓的貴族。「畜民」亦稱爲「衆」，和卜辭的用語是相契合的。

（註）首句「衆咸遷于殷，民不適有居，率饋。衆咸出矢言」，言民不安於新居，動微呼籲。衆咸便賄咒說的意思。舊以「率饋衆咸」爲句，使「出矢言」者爲民，全文遂不可通。

在下辭中衆或衆人又屢用以從事戰爭。這是當然的情形。凡是奴隸社會的生產者，在戰時也就是戰士，這是公例。因此我們可以知道牧野之戰的屠例的「億兆夷人」，在平時也必然是農夫或其它從事王藝的人了。

殷代確已使用大規模的奴隸耕種，是毫無問題的。因此，我們十幾年來認爲殷代是原始公產社會的那種看法，當然要修正才行。

農人不是已經用牛耕，沒有直接的證據。有牛字作牛，從牛，但一般用黑牛（黑色的牛），不知道那一種是它的本義。又牛字每於角上加橫畫以示耕，牛當然在被服用了，但不知道用來耕田，還是用來拉車。照殷人的編說，服牛是先公王家所發明的。牛既用以拉車，當然也可用以耕田，這或者也就是使農人農業能夠發展的另一個原因吧。

殷人的商行為無疑是已經開始了，周書酒誥稱妹士人「聚率車牛逐鹿買」，聚者始也，可見在周初人眼中認爲商行是始於殷，大約即因爲這樣所以後世稱經營這種行爲的人便爲「商人」的吧。但在卜辭裡面，關於商行爲的直接例子無可考見。貝字是出現了。這個字的出現足以表示商行爲已存在。貝即貝子，學名朋貝（Cypraea moneta），是南洋出產的東西，特別以中南半島附近所產爲名貴。中國海岸不產此物，殷代已言貝，可知必自南方輸入。至今南洋土人猶呼貝爲「貝」，音與華語相近，可知貝之爲物不但是三四千年前的舶來品，即貝之爲字亦是三四千年前的舶來品。貝子的輸入是由貨物交易所得毫無疑問。初入中國只是當裝飾品使用的，以若干貝爲一朋，一朋即是一條頸鍊，故貝字從貝（貝，貝連也），寶字從貝（寶，飾也），贊字從貝（贊，美也）。貝不易得，後來替之以骨，更替之以石，全仿貝子之形而加以刻畫。後來更兼帶有貨幣的作用。

而這種化過程是到周代才完成了的。周代葬器有幾件，其銘爲「

鐘和還作寶盤，用貝十朋又四朋，大約是西周末年的器皿。這確實是將貝子作為貨幣使用了。等貝子幾有貨幣作用之後又有鑄製的仿造品出現，曾著家稱之為「鑄貝錢」。羅振玉說：「鑄貝錢間有有文字者，其書體乃晚周時物」(《殷虛古器物圖錄》下卷二十一葉)。據我所見到的實物，他這個斷定是正確的。

周初的彝器中有以金屬的若干分量為貨幣的例子，我們可據以推定是承襲了殷人的習慣而來的。

第一是禽獸：

「王伐楚侯，周公某(誥)禽祝，禽，又(有)以(寶)祝，王易(錫)金百等。」

周公誥我考定即周公且，禽即伯禽，伯禽在周曾為大祝，別有大祝則可證。「金百等」即銅一百鈞。鈞重十二銖又二十五分之十三。這個字在今文尚書呂刑作率(見史記周本紀)，古文尚書誤作錢(今本書經如是)，率是釋音，亦或作律，鈞是讀了別字。東漢的古文家們古文程度並不深，時常誤讀別字。

第二是兩旅鼎：

「唯三月丁卯，何旅僕僕不從王往于方。雷使厥友弘以告于伯懋父……伯懋父適前得夏古三百等，今弗克厥職。」

東南夷裡面的一族。王，無疑是周成王。「何」下一字可惜不認識，或者是「何」的變體，讀為「何」。何，重要的古字兩字相對待，器既屬於周初，言今自然是指周，言古則當然是指殷了。據此可見殷周的衡量一定有輕重的不同，殷時必重於周，而且金屬的使用價值，在殷代已經在用一定的衡量來表示，也是毫無問題的。

不過據這些例子，我們只知道殷末周初已經在寶貴貝玉，或者竟以之為貨(商品)，但不是已成為價值媒介的純粹貨幣，這層我們是須得注意的。殷末的商業只能在物物交易的階段，我們從周代經濟的發展上來，更可以得詳細的證明。

B 關於西周的生產狀況

西周的文化大體上是承襲殷人的遺產。我們無論從周初的彝器來看，或

從尚書裡面的大誥、康誥、酒誥、召誥、洛誥、多士、多才、無逸、君奭等幾篇來看，周人自己都是承認着是接受了殷人的遺產的，而且是以殷先王為模範。故從文字結構上看不出差別，在器物形制上看不出差別，甚至如年月日的寫法一如歐洲的方式把年放在最後，也看不出差別。殷人用卜，周人也用卜，只是我們現在還沒有發現周人的甲骨文而已，誰也不能斷定說：周人一定沒有。殷人祀天，周人也祀天。殷人祭祖宗，周人也祭祖宗。侯甸男邦采衛是沿用着殷人的體制，所有一切的內服外服也一仍舊貫。除掉因軍事勝利而結果，主客易位，把殷人奴化，而建立了一些周人的殖民點而外，我們所看到的殷周間的差異，便是殷人嗜酒，周人嚴禁酒，祭祀時殷人用牲特別多，而周人十分少，如此而已。

周公禁酒確是很厲害的，動輒便要殺人，頗有酷像現在的鴉片烟一類。但這禁酒和嗜酒的問題，與其從道德性上去追究它們的根柢，無寧是由於生產力之有強弱吧。酒是農產的副製品，嗜酒必以農產發達為前提。周人生活於比較肥沃的西北，不敢把農產品多事浪費，故安成了禁酒的習慣。周人雖以農神后稷為祖，只表示他們尊重農業，並不能作為農業十分發達的根據。周人的周字是古初的瑪字，國異父登周姬一作週姬，便是證明。手象平形上有點線的瑪字，金文靈字下從從周，也就是象徵一隻手執着刀筆在瑪字上線。有人以古周字和田字相近(古文周或省口，而於田字形體空白中各加一點)，以為是象周人的農田種植，那也完全是臆說。

用牲數少，毫無疑問是牧畜業衰頹的現象。我們看各書裡面所用的牲數吧：「丁巳，用牲于郊，牛二。越翌日戊午，乃社于新邑牛一，羊一，豕一」。又看洛誥裡面所用的牲數吧：「戊辰，王在新邑烝祭，文王辟牛一，武王辟牛一」。勝利者周公和成王祭天地祖宗所用牲體才僅只有這樣樣一二頭的數目，和卜辭動輒四五百頭的比較起來，不是有天淵之隔的嗎？在後周書世俘篇裡面倒有一二例的牲數用得特別的多：

「乙卯，武王乃以庶國祀于周廟……斷牛六，斷羊二。……用小牲羊犬豕于百神水土。……用牛于天子(與)後五百有四。用小牲羊豕于百神水土二千七百有一。」

這一些超級的數目，當時的人不大相信，如孔疏註便以為「所用甚多，似皆益之」，但我以為這一篇倒可算是真實紀錄，以後人的頭腦，就難將張也誇張不到的。但周武王之所以能舉這樣慷慨地用一次，並不表示周人

農耕業特別講究，而是因為用的是殷人的遺產！而且只推翻了這一次，以後便倒楣了。在歷史上只留下了這麼空前絕後的一例。

周初的農業自然已經有了高度的發展，但這種發展並不是別人特異的突出，無寧也是殷代遺產的繼承。我們看尚書無逸篇吧，周公自己說他的父親「文王卑服，即康（康）功田功」，可見文王這位酋長還有親自下田風穀。又看楚辭天問篇，「伯禹徇養，秉畀作牧」，可見這位下田風穀的酋長文王，同時也還在看牛看羊。這些都是很可靠的資料，和文王的祖父太公也說在穴居野處的情況是很相稱的。故所以周代的銅器，在武王以前的，一個也沒有。

但到了成王時代，氣象便迥然不同了。
要考察周初的農業情形，最好是周初樹面的幾篇關於農事的詩。沒有用韻的一兩首如噫嘻，如臣工，特別的早，有韻的便妥和後些。大小雅和國風裡面的那幾篇洋洋大作，都是西周末年或東周初年以後的產物了。
我們看噫嘻吧。

「噫嘻成王，既昭格爾。率時（是）農夫，播厥百穀。駿發爾私（私），終三十里；亦（亦）服遐斃，十千維耦。」

這是沒有韻的詩，非常素樸。這可能就是成王時代的作品，因為文成或康這些名號都是生號而不是死諡。死後追諡的事是戰國中葉以後才出現的。據由王國維首先發現，經我補充發展，目前已經成為定論了。詩也經過改算是毫無問題的，證據就在一個「爾」字。這個第二「稱代名詞」的使用，由詩辭看來，是春秋中葉才開始的。殷代及西周古器物銘文的「稱代名詞」，第一稱亦用我，用余（不用予字），領格用朕，有時用我，賓格用余，有時亦用我。第二稱主格用女（汝），有時用若（極罕見），賓格亦用女，領格則專用乃。第三稱主格罕見（春秋時器用皮，即後世彼字），領格用其，用厥，賓格用之。這是東周以前用字的通例。凡詩辭中用朕為主格，用予吾爾汝等字，不是後人偽託，便是經過改算的東西。

噫嘻雖然極其詩形，但假如簡單化起來，僅只是這麼一句：成王叫你們來，帶領這些農夫們去，播種耕田。這和卜辭的「王令小臣以衆黍于某」，在基本上並沒有什麼不同。

特別值得注意的是一「十千維耦」的一句，這是講有二萬人在同時集結耕作，這和卜辭的「王大令衆人曰協田」，也恰恰彼此得到注釋。我們不好把這些辭句只輕率地看為誇張了事，我從前是曾經犯了這樣輕率的毛病的。

西周詩人極其質實，決不肯添卷一下想像力的翅膀。大抵他們所舉的數目字都可認為有根據性的效用。此處的「十千維耦」，楚辭的「千耦其耘」，以及「不斯倉，萬斯箱」，「如茨如梁，如雲如京」之類，都是實事，便是有大規模的集體耕作為它們的藍本的。這樣的詩而早下了歷史舞台，後代的詩人更不能想像的了，因此也再沒有這樣的詩篇產出了，這是楚辭也說不出。

在這兒可容許我想到的是殷周兩代會否實行過井田制。
這個問題，在商代人否定的，也說他自己否定的，現在我却要肯定它，而且認為這是解決殷周社會組織的一個極重要的關鍵了。我也算經過了五年的探討而來，決不是一時的心血來潮，為了要自圓其說，而任意的翻臉覆雨。

井田制雖然存在過的，我們可以得到很多的證明。例如田字本身便是一個證據，這個像形文是有圍籜價值的，古代必然有過豆腐乾方式的田制，才能夠產生得出這種四方四正，規矩劃分的田字。字在甲骨文已經說出來了，幾千年來都沒有改變。

其次是西周的公文簿面有許多賜田和以田地為贖價或交易的記載，而都是以「田」為單位。例如上面已經提到的魯頌（孝王時），「匪季報初以田賦價盜未之罪」用五田，不能了息，後又「用田二」，「凡州即魯田七田」。又如如魯乃先後年之器，敘榮伯賜田的物價是「馬十匹，牛十，錫于亡二田，錫于×一田，錫于一田，錫于一田」。不列整（夷王時）敘不期伐獫狁有功，伯氏賜他「弓矢束（五十枚）」，限五束，田十田。豳豳（夷王時）敘曾抵禦流夷有功，王賞賜他「以五十朋，錫田于魯五十田，于早五十田」，像這樣以一田，二田，五田，七田，十田，五十田為計，明明是以「田」為計算單位，這更足以證明田的畝積必然有一定的大小。

這樣，田有一定的畝積而且規整劃分的制度，除井田制之外不能想像。正因為古時候有過這樣的田制，故周初官途人有治野的方法，考工記也才有匠人為溝洫敘述井田構成的方式。又如于涉在鄭變法廢在「井沃衍」，李悝為魏文侯行盡地力之故，也選在「地方百里，提封九萬頃」，商鞅變法才開始「壞井田，開阡陌」。這些記載沒有井田制是講不通的。

井田制必然是廢行過的，問題倒應該是：井田究竟是怎樣一種形式。

(三) 關於井田制

關於井田制，一般大抵是以孟子為根據，而逐漸加以發展。孟子於滕文公行井田制，他說：

「防野九一而助，國中什一使自獻。……方里而井，井九百畝，其中為公田，八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然後敢治私事。」

又說：

「夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹。其實皆什一也。……詩云『雨我公田遂及我私』，惟助為有公田。由此觀之，雖周亦助也。」

照孟子的意思，三代的田制雖然略有因革損益，但在原則上是一致的，至少八家共井式的井田制是為殷周兩代所共通，不同的僅在殷人以七十畝為單位，周人以百畝為單位而已（注五）。這大約多少是有些根據的。他也引到孔子曰「治地莫善於助，莫不替於貢」，孔子不知何許人，但必孟子先輩而有名於時的人，故孟子引其說為說，或疑為商鞅變法時與之辯論的甘詞，不備時代稍後，且還在秦國，未必便與相聞。大約殷人七十畝而取七，周人百畝而取十，會是事實，而為八家共井式的井田，則只是孟子所為托邦的理想。古者也祿，聖方田也以代祿，即是給予一般的內服臣工，並不是給予一般耕田的人。孟子主張耕者有其田，故假借古時田制史影以圖減少賦稅，所引大田的「雨我公田，遂及我私」，固是公田與私田的對舉，然要解釋為井字形田的當中百畝為公田，周圍的八個百畝為私田，那只是孟孟夫子的「我田引水」而已。

自有這孟孟式井田說出世，到漢代的韓詩外傳與穀梁傳便逐漸完善化了起來。韓詩外傳是漢文景時的韓嬰「推詩之意」所作。他推信南山的「中田有廩，疆場有瓜」而解釋為「古者八家而井，田方里為一井……其田九百畝。……八家為隣，家得百畝，餘夫各得二十五畝。家為公田十畝，餘二十畝為廩舍，各得二畝半」。這樣倒計算得很周到，不僅和「什一」的說法很能符合，而且從詩經裡又找到了一個證據，比孟子所找到的公田私田還更顯得更切實些。

春秋宣公十五年「初稅畝」，穀梁傳也就根據了韓嬰（注六），而更詳說得便然有介事。

「初者始也。古者什一，藉而不稅。初稅畝，非正也。古者三百步為里，名曰井田。井田者九百畝，公田居一。私田雖小善則非吏，公田雖不善則非民。初稅畝者，非公之去公而而稅畝十取一也。以公之與民為已悉矣。古者公田為居井田，而田有稅，豈非盡其心也。」

這樣，當中的公田不儘有廩房，而且還有水井灶頭菜園子，那得比韓生開到了。

然而信南山兩句詩的原意，可惜並不是那麼一回事。且把那兩句一節詩拿來研究一下吧。

「中田有廩，疆場有瓜，是則是說，畝之皇祖。會孫存考，受天之祐。」

廩與瓜是對待着說的，下邊統言割言，可以知道廩必與瓜為類，斷不會是居宅廩舍之廩。同樣的詩例，我們可以舉「南山有臺」為證。

「南山有臺，北山有栲。……」

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

南山有栲，北山有栲。……

但孟子的井田說，也並不是毫無根據。它所根據的應該是考工記的匠人職文，或與匠人職文同根據一種古代曾經有過的事實。考工記毫無疑問是先秦古書。且看那開首的敘記裡說到「有虞氏上陶，夏后氏上匠，殷人上梓，周人上栗」，可知時已不屬西周，而書亦非周人所作。又說到「鑿之刀，宋之斤，魯之削，吳越之削，鑿乎其地而弗能為良」，鄭宋魯吳越等國入戰國以後都先後滅亡，其技藝亦早已「遷乎其地」，可知這所說的還是春秋時代的情形。又說到「粵無錫，燕無函，秦無慮」(注)，胡無弓車」，或「燕之角，荆之幹，紛紛之弩，吳越之金錫」，則作者之國別連燕秦荆楚紛紛都是除外了的。當時重要的國家所沒有提到的只是齊和魯。「紛紛」，舊注以為「胡弓之國在楚旁」，這樣的小國不應有被舉的資格，我疑紛紛是紛，指齊國，胡仍是「胡無弓車」之胡。如此則只剩下齊魯兩國了。再看書中所用的度量衡多是齊制，如治氏為殺矢的「重三統」，饒據鄭玄注即東萊稱重六兩大半兩(大半兩即三分之二兩)的環；如栗氏為量豆的釜豆等量名都定齊制，又如「梓人尊飲器，勺一升，爵一升，觥三升，獻以爵，而酌以獻，一獻而三酌則一豆矣」，即所謂「齊舊四量豆區釜鐘，四升為豆」(左傳昭公三年)。據此我們是可以斷定：考工記是春秋年間的齊國的官書。

(注)這個職字也不是廢舍的虛，考工記「匠人為鑿器」，是鑿或執槍矛等的樣子，也可以說就是鑿。古語說：「侏儒鑿」，就是矮子爬棍棒。

考工記的牛代圖別既明，我們對於它的匠人為溝洫的職文吧。

「匠人為溝洫。相廣五寸，二相為耦。一耦之伐廣尺深尺謂之畝(畝)。田首倍之，廣二尺深二尺謂之遂。九夫為井(井方一里)，井間廣四尺深四尺謂之溝。方十里為成(十井)，成間廣八尺深八尺謂之洫。方百里為同，同間廣二尋深二仞謂之洿。專達於川。」

這就是今文《論衡》陶漢「溝洫治田」的詳細內容，當然也是孟子的井田制所根據。但孟子把它理想化了，把「九夫為井」改為八夫共井，當中一眼改為了公田，以圖實現其耕者有其田的理想。考工記的井田制大半在齊國是實行的，管子修齊篇言「斷方井田之數，乘馬甸之衆(而)制之，段溪立鬼神而禮祭」，雖不必是管子時事，然足見齊國曾實行過井田。但這和周室所施行的辦法却又多少有點不同。周室治野的辦法在周官遂人職裡面說保持著，那是純粹十進位的辦法，沒有「九夫為井」的那一套花樣，但遂溝洫治田等名稱是完全相同的。

「凡治野，夫間有遂，遂上有徑。十夫有溝，溝上有畛。百夫有洫，洫上有塗。千夫有澮，澮上有道。萬夫有川，川上有路。以達于畿。」(這是一縱一橫的辦法，比匠人更爲簡單。)

這項資料我覺得同樣值得寶貴，並不是出於劉歆的杜撰。因爲周官儘管是有問題的書，但只是經過劉歆的剪裁添削，割裂改編而已，其中自有不少的先秦資料。故周官和左傳一樣，固不可盡信然亦不可盡不信。使用時須得有一番嚴密的批判。像這治野一段如出於杜撰便應與孟子考工記等相同，而現在不同倒正足以證明其不是杜撰了。

這十進位的辦法和古代羅馬的百分田法極相類似。古羅馬人治野先要視飛鳥之影以察幾祥，下地既吉，乃用懸繩以定地之中點(彷彿古人所謂「土中」)。中點既定即由此引出正交之縱橫二路。以此爲基線劃一中央四分之方形或矩形(恰如我國田字)於四隅建封而，或以木，或以石。(此如我國古制稱之，亦即所謂「封堦」)。再與縱橫二路兩兩平行，各作小徑，劃成無數正整的區域，每區以羅馬尺二四〇方尺之正方形或矩形爲正。這種遺跡在意大利境內已能由地底發掘出來了，這和遂人職文不是極相類似嗎？從前懷疑井田制的人以爲那樣刻豆腐式的辦法不可能，也不能有，然而經過考古的證明，羅馬在奴隸制時代已經有了。我們的井田雖然還不會從地底發掘出，但將來是很有希望的，誰也不能斷定它絕對不能出上。

地底的證據雖然還沒有得到，古文獻和古器物上的證據是已經有得够充分的。例如古時滅人國有改變人的故道之事。春秋成公二年，卻克打败了齊侯，他所要攻的齊和條件便有「使齊之封內盡東其畝」的一項。這也正好是井田制的一種證明。因爲故道係以國都爲中心，故有南北縱走與東西橫貫的兩種大道，南北縱走的是南畝，東西橫貫的就是東畝。詩上所說的「我疆我理，南東其畝」，就是這個事實。齊國在齊的東邊，「盡東其畝，唯我東是利」，事實上就等於撤銷它的首都和國防，把南北縱走的大道一律改爲東西橫貫，以便一布戰事時，兵卒便直達全境。這些資料看來與井田制並無直接關係，而其間它們正是最好的證明。

古器物銘文上的直接資料，如田字本身的結構，周代金文裡面的田字爲單位的一些紀錄我在上面已經敘述到了，不再贅述。此外也還有幾項更確實的證據。

一、石版：

【唯十又三月初吉丁卯，召啓進那奔走事，皇辟伊休。王自教便實畢土方五十里。】

這是周初的器皿，由花紋形制與字體都可判定，「十又三月」是年終假周，也沿用殷人的習慣。「實畢土方五十里」，是說予以畢地之土田五十里見方，畢在陝西長安咸陽二縣西北，乃畢公高所封。高初古晉同部，因此這位「召」應該就是高的本字了。我從前因不信豆腐乾式的刻土分田法，曾極盡曲解的能事，想推測這個假證，現在想起來，真是徒勞的妄舉了。

二、假證：

【唯王十又四祀十又一月丁卯，王在點。：念畢仲孫子，令歸風遺大則于假。】

這是昭王十四年的器皿。「大則」即周官大宗伯「五命賜則」之則。鄭玄註：「王葬時以二十五成爲則，方五十里」，葬制復古，一切都是仿殷的。「則」上加一「大」字，或許比方五十里還要多些吧。

三、假證：

【唯九月初吉庚午，公叔初見事于衛。賢從。公命史（應）賈百（應）（獻）○……】

這個器皿的字體也是很古的，斷然屬於周初。公叔當即衛康叔。這「百獻」地應該就是一田的地積。兩個獻字，即古獻字，但上一個是動詞，有賜予之義，故知讀爲「亦即是賜予」。

根據以上一些證據，我們確切地可以說：殷周兩代是施行過豆腐乾式的均田法的，其在西周不修行之於洛陽，而於齊於衛都有朕跡，只是各地所行的方式，多少是有些出入。這些，一律都可以叫作井田，不必一定要九夫爲井或八家共井；因爲那種規整地劃分的田地，從其一部部看來，是初井字很相彷彿的——無論甲骨文或金文，井字形都和現行楷書是一樣，而縱橫筆畫更是完全整齊的。

（四）隨行井田的用意

爲什麼要施行這種豆腐乾式的井田呢？

這顯然是由於兩層用意所設計出來的：一是作爲榨取奴隸勞力的工作單位，另一是作爲奴隸奴隸管理者的報酬單位。古時候沒有正確的時間和一定的考核標準，故劃分出一定的地積來以便宜易考奴隸生產的動情。正制

所謂「制農田百畝，百畝之令上獲夫食九人，其次食八人，其次食七人，其次食六人，下獲夫食五人」，實際就是與榨取一人的勞力來供養五人至九人的食糧。在上者以這爲標準課農夫的動情，也以這爲標準而定其上下，加以賞罰。

有了生產奴隸出現之後，必然有管理生產奴隸的人。在奴隸數目不多的時候，奴隸主自己可以管理，但奴隸日多，生產一擴大了，那就非得有得力的或忠實的管事們來代管，於是官就出現了。這就是階級統治的形成。等奴隸數目更多，生產規模更擴大，管奴隸的人也更加多，而管奴隸的人也必須得有人來管理。於是層層相因，而所謂公卿大夫士的層次，或王公大夫士卑與奴隸階級的十等也就逐漸產生出來了。除王以外的這些管事們必得有一定的報酬，在後人是用薪俸，在秦漢是用穀米，而在殷周則更原始地就用生產工具的土地。爲要表示出等級，使報酬有一定的多寡，因而也就得利用這規整分地的辦法了。

管理奴隸的人除奴隸領主自己的兄弟親戚之外，愈和奴隸接近的下層管事，照例是由奴隸階級起來的平民。普通的官係在古時稱爲「臣宰」，在初都只是奴隸的稱號。（臣是亡國奴，宰是「罪人在屋下執事者」。）（註）卜辭中屢見以多受多宰從事征伐，或命臣以衆庶從事戰爭或耕稼的紀錄，臣宰的初義在殷周還未喪失，愈到後代走便愈塗上了光彩，所謂大臣家宰之稱那差不多是光榮絕頂的名詞了。

（註）可參看拙著「甲骨文字研究」上卷「編百宰」。

就這樣，階級統治階級歷史的進展便愈見隱晦下來。我們爲了要求得它的本來面目，最切的途徑是從今天還保留在原始階段中的氏族社會裏去找資料。在我們中國這種後進的兄弟民族是很多的，如像傣族人，那毫無疑問是還停留在初期的奴隸階級的。如像涼山保羅，有黑骨頭與白骨頭之分。黑骨頭便是真正的保羅人，是貴族。白骨頭是先後被俘擄去的漢人，是奴隸。「娃子」。據近年來的調查，凡漢人被俘爲奴，起初是備受操縱之苦。但經若干時期之後，只要你誠心歸順，便可以得到身體的自由，而一切的耕作與勞役都歸命是聽，有事時還須參加戰爭。這些都是所謂「娃子」。娃子如有才幹並特別忠順，爲主人所賞識了，便被提拔爲「管家娃子」，可以讓做同另一異性的忠順娃子結婚，給你一片土地，一所房屋，讓你去自耕自食，每年年終以酒獻納納一頭，雜酒一罐。但平時勞役，戰時出陣，但都聽命

最顯的。管家姓子也罷，仲獲漢人，馴服之以為自己的奴隸，這種奴隸叫作「三獲姓子」。漢是等級的意思。管家姓子為頭等，普通姓子為二等，姓子的姓子為三等。

我們根據這個原始的奴隸社會，很可以了解我們殷周的社會機構。所謂「百僚庶尹，惟熙惟服，宗工，越百姓里居」的內服，其實一半也就是所謂「管家姓子」。還有所謂「侯甸男衛邦伯」的「外服」，那是些酋長族的分家。那些各個的分家，殖民部落，自然又送一些出奴隸的等級所累積起來的金字塔了。——這就是我們中國古時候的所謂「封建」。近年有些新史學家依然為這種原始字面所蒙蔽，他們說「西周是大封建社會」，或「初期封建社會」，因而也很在努力，想從新的觀點來證明這種說法，在我看來，不免是徒勞的。

新史學家們對於史料的徵引，首先便沒有經過嚴密的批判。易經仍被視為殷末周初的古書，書經甚至引用到梅賾的古文，詩經則一本毛傳。對於舊文獻的批判本沒有做過，不識「古史辨」派的階段沒有充分達到，甚至有時比康有為還落後，這樣怎麼能夠揚棄舊史學呢？實在是在應該成爲問題的。有好些朋友又愛聽聽幻想，對於話傳說之被信史化了的也往往無批判地視為信史。對於甲骨文的引用和解釋也太隨便。甲骨文字的研究是方與末艾的一種學問，前人的說說每每不久便被推翻，我們如不全面追蹤或過於輕信，便每每以不狂為狂，以狂為不狂。例如愛被新史學家們所引的「余奴」說，早就被揭穿了。「余」是「奴」，「奴」是「余」。又例如同樣愛被徵引的「歸予」說，也早就被揭穿了，「歸」為「歸」，「予」是「包」字。（或說定匹）（註）。然而新史學家們至今都還在引用來著書立說。「帝姓」是人名，而說為子姓之姓。「臣在門」的門字是地名，而認為奴隸用於角門。其它錯誤，不遑枚舉。關於金文，「殷文存」仍全被視為殷文，周代的彝器則概統活脫地說使用着，不肯從分別時代上去清理。這些作風，不說不說，在基本上就隨處問題的。

（註）可參看拙著「古器物銘，刻畫文續篇」中「骨白刻辭之一考」一文。

但是，這些問題我們姑且拋開，且就新史學家們認周代為封建社會的主要根據，重新作一番檢討吧。

首先他們是否認井田制的，但借手又把孟子所理想化了的井田式認為莊園制的雛型。這是不飛邊際的循環論證。由我上文的敘述自可表明，無論再

說了。

其次他們認為土地已經分割，即是土地已經私有，也就是莊園地主已經存在。土地已經分割是事實，但只是土地的享有，而非土地的私有。內服的百僚「田里不粥」，外服的諸侯只是殖民地的代辦，有罪則「有罰地」（王制）「諸侯，其有削地者歸之聞田」，有廢國（如「薛羅叔子庶人」）。削地廢國之權直到春秋初年的周室都還保存，如隱公十一年「王取田于鄭，而與鄭人謀生之田」之類，即其證。故所以詩人說「普天之下，莫非王土」。

又其次認為耕者都是農奴，是自由民。這由於沒有把古代民字的本義認得清楚。殷周兩代從事生產者謂之民，謂之衆，謂之庶人，它的地位比區僕童妾等家內奴隸還要低。我引了不少的證據，也反覆論過多少次，然而總得不到一致的見解，而又無正面的反駁，不知道這問題的癥結究竟是在那裡。我想，主要的原因或許是由於農業奴隸與封建制下的「農奴」性質相近而生出了混同吧。農業生產奴隸和手工業的生產奴隸或商業奴隸，性質不盡相同。還在典型的奴隸制時期的希臘已經是表明着的。注重手工業和商業的雅典，奴隸是無身體自由的，而注重農業的斯巴達，他的農奴則有黑勞士（Heilote）。便有充分的身體自由。這是因為農業的土地便更深重的負擔着奴隸的作用，耕者不能離開土地，灌漑了便有更深沉的苦痛。這層土地的束縛作用，連那原始的保羅人都是無意識的利用了的。中國是大農業國，故殷周兩代的農耕奴隸，能期待那樣的自由。

愛被新史學家們所引用的對齊襄公的幾句話：「爾凡尚有爾土」，「今爾惟時宅爾室，繼爾居」（以上「多士」），「今爾尚宅爾室，啟爾田」（「多方」），以為都是證明殷滅亡後的那些頑民都成了「農奴」——自由民，有自己的土田房屋。其實所謂「有爾土」是享有爾土，不是私有爾土。所謂「宅爾室，繼爾居」，或「啟爾田」，是宅爾所宅之室，繼爾所居之居，啟爾所啟之田。我們如把享有誤為私有，那是會差之毫釐而謬以千里。

土地既可作為酬勞雇工的俸祿代替，更重要的生產工具——奴隸，當然也可以作為酬勞品。故魯公伯禽受封時有「股民六族」，衛侯康叔受封時有「股民七族」，唐侯叔虞受封時有「讓姓九宗」。而西周金文中由我所發現的臣民與土田同賜之例，更屢見不鮮。說者也每每認為這些都是「農奴」，「就是因為他們大半都是連同土地而被賞賜」（註七）。其實土地的東西性質很大，即到資本制下農民和土地都還不容易分開，但它們是可以分開的，分合

是可能全體個人意志。封建制下也可以分開的，分合是可能全體個人意志。到了絕對不開，全體個人選擇的自由，不正是證明是奴隸嗎？在這兒十八世紀絕對專制王權下的俄國暴政，把農奴成千成萬的連同土地一道給人，那種變例是不能拿來做證明的。因為農奴在歷史的非常期中屢屢被橫暴的領主或征服者逆化而為奴隸，在中國秦漢以後的歷史上也正不乏其例。就在目前的世界大戰中希特勒不正把無數資本主義的乃至社會主義的國家的人民化為奴隸嗎？我們能引據目前的資料證明西周已經是資本制度麼？

要之孟子的井田制不能認為莊園。土地雖見分割並非私有，即保羅社會也有這樣的現象，不能認為封建制的特徵。農業奴隸本有較廣泛的團體自由，其與土地同被分割正表示其自由實有條件，決不認為「農奴」。耕者深愛土地東轉，隨着土地而轉徙，類類於土地上的樹木。然此亦非被分割者所私有，而實為其所享有，故詩人又說：「率土之濱，莫非王臣。」歷史是整個的，個別的社會關係也要看整個的社會關係來決定。西周還是青銅器時代，鐵青銅器和其它器具的工人都還是奴隸（說明詳下），而後耕者已經基本自由民或自由民，那是怎麼也說不通的事。

(五) 申述人民身份的演變

爲了大家省得無從去逐步尋覓起見，我不妨再把我所見到的人民身分的變遷，更綜合地敘述一遍。

人民本是生產奴隸，這是我在古代社會中所發現的一個重要的事項。但其實這已經是一種進步，人民在達到這個歷史階段之前是連做奴隸的身份都沒有。

我們知道人類的原始時代是純粹的家族集團或宗族，那時是無所謂奴隸的。一族人就如一家人，雖有族長或家長，並無所謂主奴之分。奴隸是來自異族。起初征服了或戰勝了異族，俘獲的人是與被征服者。每每把這種人來作為犧牲以祭本族的祖宗神祇。就是在卜辭中所以人為犧牲的紀錄正多到舉不勝舉。用人牲之例多言「伐」（註八），伐若干人即是殺若干人，有一次伐至二千六百五十六人的。又屢言「疇」疇，若若干人即是殺若干人，縱若干人。可見殷人的原始性依然相當強，對於人夫並不怎麼愛惜。但人是肯使

用價值的，起初採其為點點者以備驅逐，那便是臣，便是妾，即所謂家內奴隸。鞭撻即其頑強不聽命者亦強迫之以事生產，那便是衆，便是民。最有趣味是民與眾兩個字，在古時本都是眼目的象形文。既是豎目，民是橫目而帶刺。古人以目爲人體的極重要的表徵，每以一目代表全部，甚至全身。豎目表示俯首聽命，人一擡頭，從側面看去可見眼目的豎立。橫目則是抗命不聽，故古稱「橫目之民」。橫目而帶刺，豎目其一目以爲奴隸，故古謂云「民者首也」。這可見古人對待奴隸的惡感。古人於奴，豎首豎額則足去勢乃家常茶飯，首其一自固無所惜。特一目被盲不便生產，後世不用此法而已。豎目以爲畜養奴隸之事則仍未始減。

卜辭中無民字，亦無從民之字，但這只是沒有機會用而已，並不是殷代無民。也正如金字亦不見於卜辭，我們也不能說殷代沒有銅。殷庚高宗形日、微子、義簡商書都已經有了民字，而其高宗形日「王司職民，罔非天胤」那句祖己所說的話，那簡直是恩賜的一大進步，把人民都平等的看成爲天的兒子了。但還無疑是經過後代儒家所潤色的。

周初的幾篇周書都有民字。在葬葬方面，成王時代的雅量敘毛伯伐東國，三年告厥成功，有「惟民氓抽載，葬葬失命，故亡」的話，當然措斥的是殷之頑民。成王二十三年的大孟鼎，有「在武王剛文作邦，闢厥疆，制有四方，駿正厥民」，又言「粵我其遠術朱生，受民受疆土」。這些都和周書的觀念很接近，表示民與土地是上天所授予於王室的財產，所謂「皇天付中國民越（與）厥疆土于先王」（梓材）。這些都很明顯的是殷代傳下來的觀念。「有人此有土，有土此有財，有財此有用」，「土和和人民本來是分不開的。」

民在周初又稱爲人。大孟鼎記康王錫孟的物器說：「錫汝鬯一卣，鬯衣赤馬車馬。錫乃祖庸公旂用旂。錫汝邦司四伯，人高自服至于庶人六百又五十又九夫。錫汝夷司王臣十又三伯，人高千又五十夫。厥××自厥土」。所謂「邦司」就是管家娃子，所謂「夷司王臣」也就專管夷僕的娃子，這兩項是分開來記載的，同一人高也分開來記載着。據此，我們可以推想到「邦司」所管的人高是有的奴隸，「夷司王臣」所管的人高一定是征服殷豎後新歸附的夷人。特別值得注意的是這人高的內涵，豎項的六百五十九人中分明是包含「自服至于庶人」的。庶人在人高中居於最下位，這也就和「人有十等」之外而「馬有國，牛有牧」未能入等的是同義（註）。豎高即十等人中的與，可見人高連下等的家內奴隸都是包含着的。這就把庶人的身分

表示得越好的材料，它的價值決不遜於在爪哇島上發現了一個原始人的牙齒，而學者們偏不重視它，不在這些地方馳騁一下想像，倒是有點不可思議的。

(註)左傳「人有十等。王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣阜，阜臣庸，庸臣士，庶人，士有十等。王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣阜，阜臣庸，庸臣士，庶人，士有十等。」

人高又省稱為高。成王時的作冊矢令盤言「作冊矢令盤宜(進受)于王妻，妻賞令員十朋，百十家，百百人」。這也是臣與高為對，臣以家言，可見是有家有空的家姓不，高以人言，可見是單身漢的普通姓子。這高也就是周書世俘篇「醜膚倍有七萬七千七百七十九人」的膚，兩字的讀音是相同的。在我看來它的起源，恐怕也就是繁縟的繁。

臣民本是王家所授子，和「由土不帶」一樣，本不宜私相授受，或有所損失，故周初的人時常諄諄告誡，要「懷保小民」。但年代經久，享有逐漸化為私有，而人臣蕃昌之家又能自備三灘姓子，於是臣下之間也同樣把自己的姓子或土地分子了。這種情形由金文看來，是周穆王以後才顯繁起來了的。

人民不僅可以授與，而且可以買賣。周禮地官賈人「掌成市之貨賄人民牛馬兵器珍異」；秋官司士「凡得獲貨財人民六畜者委于朝，告于士」，人與牛馬六畜同科，可以在市上交易。這在有名的晉鼎銘找到例證，並且找到了在孝王時的人口買賣的價格。晉鼎銘第二段言晉先生向一位奴隸主張先生購好了「用匹馬束絲」買五名奴隸，連馬匹束束都成交了，但張先生嫌對，不肯賣，只得又改出一種金屬一百等。但張先生又變了卦，因此他結成惡事，結果張先生輸了。據這段敘述我們可以知道，不僅是在孝王時的貿易還在行着實物交易與貨幣交易的兩種形式，而且人也可成為交易的貨物。五個人的價格僅抵一匹馬和一束絲，而用貨幣交易時一個人也僅抵二十五等。一等等於十一銖又二十五分之十三，用漢代的五銖錢來換算時，一個人僅抵上五十五文制錢(當今五個銅板)。這人的價格是多麼的賤呀！

晉鼎銘的第三段，前面曾經引過，言李顯出田七田，粟一夫，臣五夫去賈似相稱而不顯出耕種禾黍穀。這也足見七個田和六個人的價值比州務未還要低。一夫是半耗(見「說文」)，一耗是四百乘(見「說文」)，一乘是一把(鄭玄說)。一耗天可取米一合，六千把僅合六石。五個人和七個

田還抵不上六石米，這人與地價不是便宜得可以嚇人嗎？但是奴隸的價格並不是長久都是這樣賤的，人後便漸漸地貴了。我們在這一兒可以引兩件有名的故事來見成這段奴隸價值的歷史。

第一件是春秋末年齊國的宰相晏嬰與石父的故事。石父為人以，晏子出而遇之於途，奇其貌，解左驂贈之(見史記晏嬰傳晏子春秋)。這明明表現着，一名奴隸已經值得一匹上好的馬了。比起孝王時的價值足足五倍以上。

第二件是魏國梁襄王時候的事，衛尉君有香醪過亡了，到梁國去替襄王后治病。衛尉知道了，先請用五十金贖回，往返五次梁王都不肯。後來便決計以一個都邑名叫「左氏」的去更換他(見韓非內儲說上)。這些不用說都是特別的情形，不能認為當時一般的奴隸價值。用都邑自不用說，就是五十金也未免太貴了。因為一金的重量有二十兩與十六兩的兩種說法，五十金則為一千兩或八百兩。儘管用的是銅，都覺得覺得太利害了一點。但無論怎樣，從這個例子裡面，總可以反映出戰國時代的奴隸價值是比春秋時代更加增高的了。

奴隸為什麼會這樣漲價呢？這是社會變革的一個契機，且留待下面慢慢地解釋。

(六) 井田制是怎樣破壞了的？

井田除王室或公室自奉而外，其餘是公卿大夫士等的井田，但這一種都為公家所有，也就是一律都應該稱為公田的。

井田制的開始被破壞該是由於私田的產生。井田不得稱為私田。即使採取同僚的井田，或甚至兼有公家的官田(這樣的事在左傳裡面很多)，只是所有權為主而已，在原有的田額裡面，也並沒有產業的發展，因而也就不能夠乘一種社會制度。奪取別國的田地可能促進一部分的產業的增加，但這只能說明得一種後果，而未能說明其本身的原因。因為兼併侵略是山生產量漸生出來的，是什麼因素使生產發展了，並沒有得到說明。近時的新史學家們在說明古代社會的變革上差不多都來搬去地只以強國滅弱併侵略的事例，他們的見解，事實上絲毫也沒有脫離舊史學的窠臼。

井田制的破壞是由於私田的產生，而私田產生則是由於奴隸的墾殖勞動

之盡量榨取。這項勞動便在井田制的母胎中破壞了井田制的原動力！這層我們是要特別強調的。

公卿大夫士這些上層的管家娃子所領得的采邑或俸田雖然有限，但他們對於所獲得的三灘娃子的勞動榨取，差不多是無限度的。可幸中國又是滾滾帶橫面的大陸國，除平衍地區的井田官地之外，有無量的山林池沼可供開拓。那些小奴隸主們是絕對不會放過這些利源的。就這樣驅使所有的奴隸以開拓這些荒蕪，所謂「墾墾墾」，以成草莽，以啓山林，所謂「墾次比耦，以艾殺此地，斬之蓬蒿蕪蕪」，這些當然是不犯禁的舉動，而且勞動有加，當是受國家獎勵的。這層所開闢出來的東西便是爲自己所有的東西，與國家無涉，純是自己的自由，既非受自公家，當然也就毫無納稅的義務。領主們這樣榨取着奴隸生產的剩餘價值，在時間的經過中便逐漸富庶起來，也就更私田更多，三灘娃子也更多了。這也就是他們能修築進一步去推行封建侵略的資本了。

私田的繁盛是在國家大法的範圍之外的，當然不必遵守他那種四方四正的古板辦法，而且也不能遵守山林陵隴，那是無法翻出井字來的。這就是所謂「暴野汚吏必濫其疆界」，也就是所謂「闢草萊，拓土地」了。這種因任地勢的自然因勢，我們在金文裡面可以找出它的詳細的刻畫，那便是有名的散氏盤了。那盤銘一開首就說「矢兵撲散邑，乃則散田田」，便是因爲矢國在前去侵犯了散邑的城邑，結果——大概是打敗了——使用田去商散國贖罪。田是兩個，一個是厠田，一個是井田。銘中把這兩田的疆界敘述得很清楚。接着敘出參加疆界的雙方官吏。接着是兩處田官的先後發誓，自會沒有隱瞞，也不會變卦，如有則受重罰。就這樣造成了地圖，由矢王送給散氏。

值得注意的兩個田的疆界。那兒涉水涉湖，登山下山，一對二對地表示界額，或者利用天然林木，或者利用人行道路，地域究竟有好寬，不得而知，但那田形毫不平坦，也決不規整，是毫無疑問的。從前我就不止一次地徵引過這項銘文來否定井田制，以爲毫無井田的痕跡。其實我的思慮是太不周到。它這本來就不是井田，而是矢族的私田，正因此所以矢王才能够自由處理。故稱這項重要的資料並不是引據以否定井田，倒適足引據以證明井田之漸被否定。

散氏盤毫無疑問是厲王時代的東西，足證厲王時各族所有的私田是已經

不少了。在同一時代裡面有兩個高倣的器皿（這器皿的名字見於散氏盤，故毫無疑問是同時），一個是商從禮，另一個是商從鼎，兩個都說的是田邑的事情。前者是敘說有意氏用八邑去商商從田，又有良氏用五邑換田，結果商商從交。後者是敘說商從分田地給商從，而商從沒有報酬，遂成訟事，結果是商從徵收商從：「我毋其付商從其且（租），射（謝）分田邑，則射（謝）」，於是商從便了結。這足以證明厲王時地主形態的人的確是存在了。但一隻燕子，還不能算是春天；我們看見了胎兒也還不好說認爲是個胎。地主階級要經過法定而後成爲制度，是這需要好幾百年的。

然而井田制的危機是到了，建立在這個基礎上的社會關係也就開始動搖。又加以厲王是一位暴君，所以與其終者是因爲要保存舊的勢力以圖制新的勢力，所以結果他會破壞舊的地主階級和手頭說到又商階層，把他從京城裡趕跑，一時會出現過一次早產的，結果是夭折了的地主階級，便於十三年的「共和行政」。——共和是共和，這由古本竹書紀年，莊子，墨氏春秋等書家亦得明白，但被史記誤爲周召二公共和而治。近時的新史學家也還有根據史記說法的，我要說這我的朋友周顯朱有會王國維的關於「竹書紀年」的研究。

這早期雖然失敗了，但等宣王即位時已開始「不藉千畝」，這正表明井田制下的儀式已經形式化而不被遵守了。又開始「料民于太原」，也是想把這數了的奴隸統制本從新編配，藉以維持其反動政權。對於新興地主的銳鋒是使他們由內都轉向外都，北伐獫狁，南征淮徐，以滿足他們的開拓拓土的慾望。就這樣又把內在的危機一時延引下去了。這便是舊式史家所說的「宣王中興」。

有兩個召伯虎，那是千真萬確的宣王時候的器皿。其中有一個是宣王的后妃齊魯召伯虎的，那裡面重要的一句話是：「余考止公饋庸土田，多饋，必伯氏縱許」，是說田賦多積欠，是召伯虎沒有幫忙。看情形是表示召伯虎是在對於新興的僉份勢力加以削弱的，至少被疑爲是。

又有一個分甲盤，也是宣王時器皿。那是宣王五年，分甲從王剛好仗了滅狄之後，又奉命去徵收四方積欠一直南到淮夷。王的命辭這樣說道：「淮夷我庸庸人（猶言朝貢之臣），毋敢不出其庸其積。其進人，其貯，毋敢不即次，即市。毋敢不即命，則即行撲伐。」

「其惟我庸庸百姓，毋敢不即市。毋敢不即命。毋敢不即市，則亦利

。1。說得有聲有色，甚為駭然。在這兒正表示着把內亂轉化為對外侵略的機微。勝侯百姓等所謂內外臣工已經都奉命命，而都遠避去和淮夷算賬，要叫他們力役之征（「進入」），要叫他們納賦賦（「財」）。結果是引起了徐淮的戰爭，大雅裡面有好幾篇歌功頌德的詩，實得十分堂皇，把勝利也形容得十分徹底。「于戲于理，至於南淮」（江漢），「四方既平，徐乃來庭」（常武），「假於游淮，南淮被征，一打打到了南太平洋，而文武盛世又重現了的一樣。然而徐楚在春秋時正大極其王（註），而外強中乾的局勢卻不久便為大戎所掃蕩了。一切對於統治帝王所呈獻的功績與本島人的東西，我們是不好輕信的。

（註）徐楚中有「徐王義楚」之器，以前清光緒十四年（一八八八）出土於江西高安。此即左傳昭公六年「徐儀楚聘于楚」的儀楚，古義儀為一字。是為徐在春秋稱王之證。楚國的例證可無須引舉了。

周室就這這下去了，便形成爲「禮樂征伐自諸侯出」的時代（春秋前半）。但那些老牌諸侯也並沒有輝煌得多久，又按一連三地消走着周室的途徑而趨向末路。姑且把齊國來舉例吧。這是西周諸侯中坐第一把交椅的。雖然他在春秋初年也曾紅過一時，如桓公十三年「春二月，公會紀侯鄭伯○已巳，及齊侯宋公衛侯燕人戰，齊師宋師衛師燕師敗績」（春秋），僅和紀鄭兩小國聯盟便打退了四個大國的聯軍，不是頗有點霸主的風度嗎？然而在春秋末年卻已經讓孔子發出了「執之去公室五世矣，放遠大夫四世矣，三桓之子孫微矣」的浩嘆了。「五世」大概是從宣公起算（註九），「四世」是從成公起算的吧，約略當春秋的一半。在春秋二百四十二年當中，魯國的產業情形雖然苦澀有別，但就在宣公十五年卻留下了一項在社會史上極其重要的紀錄，便是上面舉出的「初稅鬴」這三個字。雖然只是這幾個字，但它們確是新鮮而時代的分水嶺，以前的春秋三傳，也同樣再顯了這三個字。這的確是井田制的死期宣佈，繼起的莊園制的湯餅會。

我們爲什麼要重提這三個字？因爲在這時才正式的承認了土地的私有。自殷周以來的土地都是國有的或王有的公用，雖然在西周末造已經有私田出現，但和國家的經濟機構毫無關係，也可以說是未經合法承認的私有。因爲初出現時不能影響大局，公家一直默認了它。然而時間一經久了，私田的款

積便要超過公田，私田富庶了，公家便式微了下來。因而「禮樂征伐」便漸漸「自大夫出」，更達到「陪臣執國命」的地步。公家爲挽救自己的式微，便被迫得把傳統的公田制打破，而公田承認私有，對於私田一律課稅。這樣便是社會制度的革命。

私田於公，因而課稅而公田一律收稅，這在初是有利於公家而不利於私家的。公家可以多得些稅收，而私田則不能再偷稅了。因此這一賦賦制度在初必會遭遇到反對，果在在三十三年後的襄公十一年，三家來一次總反攻，「三分公室而各有其一，季氏盡征之，叔孫氏自其子弟，孟氏取其半焉」（昭五年），季孫氏採用征稅的新制度，叔孫氏沿用奴隸制，孟孫氏則仍舊。再隔二十五年，又「四分公室，季氏操二，子各一，皆盡征之，而實於公」（昭五年），行新制度的季孫氏強了霸權，就這三家都採取征稅制，而把公室瓜分了。但魯公室依然存在，它是靠著三家的貢獻而維持的。這「貢」在哀公時已是十分取二，但僅限於三家所分的公田，其三家的私田不在徵稅的範圍之內。這一新制度變革的經過，由論語上左列一段頗難索解的故事，可以得到補充。

「哀公問於有若曰：年饑用不足，如之何？有若對曰：盍徹乎？（十分取一爲徹。）

曰：二吾猶不足，如之何其徹也？

對曰：百姓足，君孰與不足？百姓不足，君孰與足？」

這段文字看起來是有點滑稽的，一向的註家把它當作仁政在講，那是只有更增加捐稅的程度。哀公已經增加了田稅，十分取二了，這感用用不，而有若却教他「何不十分取一」。這位有若先生豈不是一位十足的蠢蛋子嗎？然而我想，有若不會有這樣的果——這樣的果得不成就！但假如我們明白了當時的情形，那這話裡文字便並不那麼滑稽了。哀公所說的「二吾猶不足」是由魯國所有的公田十分取二，而有若的「徹」是叫他撤去公田之分，不管你公田私田，而一律的十分取一。這樣從參差的田積中驟然取得少些，實在比你從少量的田積中取得多些的，還有更多的收穫。故所以說「百姓足，君孰與不足？」——百姓在道兒是指三家等的貴族的。貴族們都有十足的私田，你公家從中得來，爲什麼會不足呢？這話十分富有社會史料價值的一段故事，可惜一向被後人忽視而且完全誤解了。我們現在得到了正確的解釋，便可以知道魯國的公田制，也就是井田制，是在春秋末年才廢除了

的。

這類的標準在當時的中國並不是平鋪地發展起來的，大多數的國家都比較困難，而有的國家來不及就使個人吞併了，但在那個年代所有存在着的國家都先後地經歷了，一直到了秦朝第六國，乃至西漢劉項的奴隸大暴動的成功為止才達到了它的最後的終結。

(七) 工商是怎樣分化出來的？

原始工藝大抵都是農人的副業，例如織布抽絲，縫紉編笠，製造簡單的泥土草木之器，甚至修造古時的簡單的宮室社廟，這些都用不着怎樣高超的技術，無須乎有人來專司其事的。但社會進展了，工藝品的需要提高了，特別是領主貴族到已經領略了安逸的享受的滋味，不能再滿足於農人們的繁忙之暇造作出來的粗土氣十足的東西了。於是工藝就來了一個初步的分化，便是有高級品(雅)與低級品(土)的兩種東西。高級品不再讓農人們偷閒來幹得了的，於是便不得不有專門職司的人。故兩殷周兩代都有「百工」，就是職司各種工藝的百官。就在春秋時代，管仲也說「百工執官」(齊語)，而晉文公時的晉國也是「工賈官食」(晉語)。考古記前說過是春秋時齊國的管仲，那裡的「攻木之工七，攻金之工六，工皮之工五，刮摩之工五，搏埴之工二」，三十工也都是官。那兒所管的工事差不多全部都是上等的東西，只有一項「段氏為鑿器」是和農業生產有關的，而職文獨於缺了。

官也要來做工的嗎？有人如肯這樣發問，問題便容易得到答案。其實那不是官自己動手，而是把工藝分成若干部門，設些官來專門掌管這些部門的無微不至的奴隸而已。管理工奴的有工官，也說和管理工奴的有農官一樣。管理耕奴的農官，在下游裡似乎稱為「籍臣」，在周代則稱為「田畯」或「保介」。農業生產責任重大，但生產方式只有那麼一套，故管理耕奴的官職比較少(人數却不必少)，而工部部門的生產花樣多，故管理工奴的官職要比較多。就從工藝這一分野，我們也儘足以證明，殷周同是奴隸社會。這些並不是我在動動幻想，請早起魯成公三年，楚國使魯，魯國「賂之以執斂、執鼓、織紵皆自人」(左傳)以求和的故在吧。那不足以證明就在春秋中葉以後，魯國的木工織工縫工工都還是沒有人身自由的奴隸嗎？

考古記的工官，單就那六種「攻金之工」來說，那所攻的金大抵都是青

銅。青銅是銅與錫的合金，各種器具所用的青銅，在它們的合金成分上各不相同，肥中都是詳細地記載着的。

「金有六齊(類)。六分其金而錫居一，謂之鑄。五分其金而錫居一，謂之斧斤之齊。四分其金而錫居一，謂之戈戟之齊。三分其金而錫居一，謂之大刃之齊。五分其金而錫居二，謂之削殺矢之齊。金錫參半，謂之鑿之齊」。

只有鑄器之類沒有提到，鑄器在春秋時是已經有了用鉄的鐵器的。青銅的冶鑄都有工官職管，因而我們可以知道，殷周兩代傳世的青銅器都是出於工官奴隸之手。因而青銅器也就恰好是殷周社會所遺留下來的時代銅像。在這兒我們看不出殷周之間有怎樣劃時代的區別，不僅沒有，在那兒就僅僅青銅合金一樣化合着，銅與錫分不開來。

中國的青銅器時代起源於什麼時候，現在還不知道。但我們所知道的是殷末和西周前半已經達到了青銅冶鑄的最高峯。體質、形式、花紋、銘辭、字體，一切都非常莊重，絲毫也不苟且。這一時期的古器，向來是為青銅家們所特別珍重的。除掉直接由殷商發掘，或由銘文本身表露着「殷其周，我門因而可分別為殷器或周器之外，無鮮或僅一二個圖形文字，以及有「以日為名」的一二個簡單的名號，如祖甲父乙，妣丙母丁，兄王弟癸之類的，我們是無法分別殷周的名號。當時以「以日為名」為殷器，凡有那類名號之器統稱為殷器，現在我們已經知道「以日為名」之器就在西周中葉都還保留着，那個根據是完全不能成為標準了。

西周初年的一切差不多都是沿襲着殷制，而以這青銅器為最顯著。最好請從花紋上去看時代吧，所謂龍、夔鳳、饕餮、雲雷、雷紋、全部都用着殷代的圖案，原始的圖騰意味是十分濃重的。但到恭王懿王以後就漸漸改變了。龍、鳳、形式、花紋、銘辭、字體，一切都變得很潦草。以花紋而言前期那些圖案漸漸消滅，或變而為異常簡單的粗枝大葉的幾條曲線，如龍龍變成為橫寫的S字形之類，非是細心的人，追跡着全時代的進展，是找不出它們之間的聯繫的。銘辭字體都非常草率，甚至有不少奪掉字句的例子。這和殷的氣韻一直貫到春秋中葉，又才來了一次新的變化。這一次的變化可以說是「中興」，然而與殷末周初還是判然不同的。在中興期裡面，一切都變得精巧玲瓏了。體質輕便，形式新鮮，花紋工細，銘辭多韻文，字體用花文，草率的剛骨完全革掉，而原始的風味也完全掃蕩了。特別是在花紋裡面，有現實的

動物形變出現，工細之極已無開始使用印板。字體有追求工固不用，而且有所謂「鳥篆」出現，一字的筆畫儘可能使之鳥形化，或把鳥形附加上去，純粹是裝飾的意味。這一期也可以稱為藝術時期，自春秋中葉至於戰國末年。但自戰國末年以後隨著青銅器時代的下來，這些藝術的努力便從青銅器上面移往別的器用上去了。

以上是青銅器的演變。這樣的波動，我們從社會史上怎麼來加以說明呢？這很簡單，和農業的發展是一致的。便是在殷末周初是奴隸生產的最高度發展的時期。恭懿以後毛病漸漸生出來了，就和有農田和耕奴的人盡力榨取耕奴的剩餘勞動以成爲地主一樣，管工奴的人也盡力榨取工奴的剩餘勞動以成爲工頭了。怎樣榨取法呢？便是對於公家的器皿盡力草率，敷衍塞責，而把勞力挪用到低級品的生產上，以換取新興地主或耕奴們的米穀錢財。這樣也就促進了商行為。所謂「如夏三倍，君子是職」，所說的就是這個事體，因爲交易主要發生於農工之間，而農官工官都是所說的「君子」啦，就這樣百工們也領略到做生意比做工官還要有利，他們也就漸漸脫離官籍，而新成爲一種工商階層，故而他們的姓多半是沿用着他們前職名。這分化和地主的產生，過程相同，而時期也先後一致。在初這些私人生產也和私田一樣，國家是不課稅的，所謂「市廛不稅，關梁不征」。然而涓涓之水，後來成了江河，和私田不能不取賦一樣，關市也就不征稅了。這一轉變，在周宣王大約是在厲王的時代，所謂厲王「肆專制」（國語），其實也就是想把那些私人生產的所得收歸國有，而結果是遭了大反對，被迫遷出了京城。宣王承繼着他，把政策緩和了一點，所謂「不藉千畝」，所謂「諸侯百姓，殷貯毋敢不即市」，是表明若私田有稅，關市有征，而非本盤奪取的了。

新興的地主階層和工商階層，在初起時，在本質上並沒有什麼差異。地主依然靠奴隸的剝削，工商也一樣靠奴隸的剝削。金文裡面有把邑來和田交接的例子，邑中必帶有生產的工奴，田中也必帶有生產的耕奴，不然那是不成其爲邑的。還有把邑來做賞賜品的，也不能認爲只一房屋而沒有人。易詁卦九二「不克訟，歸而逋其邑人三百戶」，這些逃亡了的「邑人」，豈不同樣是奴隸嗎？這樣無限制剝削勞動的剝削使同樣使商人的勢力後來漸漸擴大了，拿鄭國的情形來說，在東周初年鄭國的經濟差不多是純全農奴政者（新興地主）和商人的同盟而成立的。子產有一段描寫的追憶，這樣說道：「昔我先君宣公，與商人皆出自周。庸次比耦以艾殺此地，斬之蓬蒿」

（當時的河南還是這樣的情形，請注意），而夷之。世有盟誓以相信也。曰：「爾無我叛，我無強買。毋或勾奪。爾有利市賣時，我勿與知」。特此質誓，故能相保，以至於今」。（左傳昭十六年）地主和商人都是遭了亡國的慘禍，由宗周逃走出來的，走到新開的土地，組織了這要一種新式的聯合政權，而這政權的聯繫看來也是很疏鬆的，商人毫無納稅義務，竟儼然敵國。這種商人如沒有控制着多量的奴隸以從事生產或流通，那是怎麼也不能想像的事。

說到鄭國的商人使我們必然聯想到楚高幅師故事。魯僖公三十三年春，秦國的兵走過周的北門，到了滑地。適逢其會，鄭國的商人弦高要到周去做生意，便在路上碰着。弦高便把十二條牛拖着四車皮革以犒勞秦師，犒勞秦師的君命，以表示鄭國有備。一方面又派人登程回鄭國報信。結果秦兵也就不敢侵鄭，把滑滅了之後各自回去了。

這弦高的氣派不也儼然像一個王者嗎？這假如不是騙策若一大羣奴隸而且有着戈兵甲的保衛以組成一個大商隊進行，那也不是不能令人想像的事。鄭國是由西周變出來的，它的情形比其它各國要早些的，而實際上不過如此。其它國度，如有名的貨殖大家白圭，是戰國初年魏侯時代的人，他所有的大本領之一，是「能與用事者俱同善樂」（史記貨殖列傳）。可見他用來經營的管事，都還是奴隸。一直到戰國末年的呂不韋，以一例國際商人的資格，一躍而登上秦國的政治舞台，他所有的家值足萬餘人，比起弦高的氣派來，不用說是更加煥赫了。漢時也還有像僮存在，如西蜀的平民程鄭是有名的例子，但那只是奴隸制的殘餘，不能認爲生產的本流了。

準上我們可以知道，青銅器的製作至春秋中葉之所以突然中興的關係，是因爲新分化的工商業發達了的結果。特別顯著的有花紋、器制、銘辭、字體，差不多無分南北，都有一致的傾向。十幾年來在山西歸化城北一百里左右的李峪村，曾經出現過一大批銅器，稍異於前，由法國的商人王馬克（J. Marquet）運往了歐洲，一經發掘發見之爲「楚式」。但到後來，在金村發現，在壽縣楚墓，以及滑地城一帶，和最近發見長沙楚墓的銅器，都和歸化器墓的花紋式相差不遠。因此，得以斷定，那並不，是「楚式」，而是春秋中葉以還普遍於南北的一種新型。——這新型的青銅器的發明，自然也只好求之工商業的普遍發展了。

但這一發展在西周以後，而不是在商周時代，我們是更想從青銅器上尋求楚

的。四周的商行爲並不是沒有，但不能說是已經發展。前面已經提到過，孝主時的奴隸買賣還在實物交易與准貨幣交易的狀態。厲王時的田邑交易，也是實物交易的一例。還有一個格伯盤，大約是上下年代的東西，那銘文載着有「格伯段（沽）良馬乘於棚生，厥好（價）卅田則析」，以三十田去換四匹馬（四馬爲乘），也依然是實物交易。

在四周，貨幣制度並未發達。周人曾經沿襲殷人的習慣，使用過貝十與銅塊，終四周之世似乎都是這樣的情形。金文中有一個字，爲西周後半葉所常見的，便是毛公鼎（宣王時器）的「取齊卅等」的取下一字。這個字在別的器皿裡或從變人旁（如魯鼎，散盤），或從走之（如湯盤，番生盤，趙鼎）。這大約就是貨字吧，依六書來說，是從貝，垂聲。從貝就從變的意義示通行之意。但這種東西是以爲單位的，可見依然是生銅，如後世使用金銀錢那樣。這只能說是准貨幣，還未達到純粹貨幣的階段。就是貝子的使用也是這樣，因爲它是裝備裝飾品和價值媒介的變重使命的。

純粹貨幣的使用，盛行於戰國年間。它的起源還未十分放出，但至古也不能超過春秋中年。戰國時的貨幣，形式是多種多樣的，概略言之，可以分爲四種，一類是秦式，圓形方孔，鑄有「半兩」二字，古泉家稱爲秦法。二類是齊式，錢鑄形（錢本是耕具，貨幣因之而名爲「錢」，原義反矣），大小輕重不等，古泉家稱爲布，有方足布，尖足布等名。三類是齊式，刀形，出於齊地的有「齊邦法化」，「即墨法化」，化就是貨。出於燕地的有「明」字，古泉家稱爲明刀。這些都統稱爲刀幣。四類是楚式，豆欄乾形，近年始出土，古泉家稱爲郢錢。每於一小方中有「一兩」二字，一大方爲十六小方，即爲一斤。文獻中每見「金若干斤」之語，到現在才得到解釋。後來，這些形式都統一於秦法，秦國混一天下固然是政治的原因，事實上還是它本身便宜，形成了優勝劣敗的現象。九州萬國的錢都通行着圓形。

貨幣的發展和商業的發展是相應的，商業的發展又依存於農工，以故貨幣的形式也多取自農人工人的用具，這是很有趣味的一個現象。例如齊式的鑄形是取象於耕具，而楚式的豆欄乾形是取象於井田。又例如齊式的刀形是工人用具，而秦式的實法也是取象於石斧的再轉化（類狀石斧一轉化而爲鑿，再轉化而爲錢）。在這兒我還要鄭重地糾正我自己的另一個錯誤，便是關於錢幣使用的時期。

中國的錢幣時代是秦以後才正式登上了歷史舞台，這是毫無疑問的，例如以錢幣的史實是在漢代才普遍化了的。江淹的「銅劍譜序」說：「古者以銅爲兵，春秋迄於戰國，戰國迄於秦時，攻守紛亂，兵革互異，銅劍弗克給，故以鐵足之。鑄鋼其難，求鐵甚易。故鋼兵轉少，鐵兵轉多，二漢之世，既見其微」。這和考古上所見到的情形是一致的。在考古代兵器都是銅製，至漢的有如秦上郡戈和呂不韋戈，足證秦始皇初年都還在用銅兵。漢代的銅兵卸一件也不會發現過。

但鐵兵的使用並不始於漢，在戰國末年已經在開始使用了。荀子論兵篇「楚人鐵地，慘如蜂虿」，又秦昭王曾讚嘆「楚之鉄劍利而傷人」（史記范雎列傳），可見鐵兵的使用始於楚。在楚之外世還有別的國家在用鐵器的，如中山的力士吾邱鳩的「衣鉄甲，操鉄杖以戰」（呂氏春秋貴德篇），魏國領事的食容宗的「補四十斤鐵權，推鉄杖以戰」（史記信陵君傳），而魏的鉄戈（非非南篇），韓國的鉄器（韓策）鐵室（韓非外儲說上）等。夫率冶鉄的技術還未十分純熟，沒有製出像楚國那樣更有效的鐵器的兵也。

鐵兵使用的開始並不是鐵的使用的開始，因爲鐵製成鑄成，然後才能鑄成高毅的兵器，在鑄的使用之前應該還有一段長時期的毛鐵的使用的。孟子書中已言「以鐵耕」，可知當時耕具已在用鐵。這種使用可以上溯至春秋初年，有文獻可考的是在齊國。管子海王篇「今鐵器之數曰：一女必有一刀，……耕者必有一耒一鋤一鋤，……行服運糧者必有一斤一鋤一鑿一鑿」。管子本來是戰國時代的書，但它所集錄的資料是齊國的史籍，可能上溯至管仲時代。國語齊語也載有管仲的話：「美金以鑄劍戟，試諸狗馬；惡金以鑄鋤夷斤耨，試諸壤土」，美金自然是青銅，惡金可能就是毛鐵了。

但再朝上溯便毫無根據了。考工記的「段氏爲錐器」，駱文通說，是一件遺傳的事，即便是鐵器也只是春秋後半葉的情形。詩經秦風「駟駒孔阜（襄公時詩）」，說者謂馬色如鐵故不識，然安知非馬名在先而後名在後，即金色如鐵故名鐵？鐵字並不古，西周和以前的鐵器也始終沒有發現過。殷虛的發掘，得到了不少的銅，有斧斤刀錐針鐵矛戈之屬及少數鐵器，更還有不少的鋼模，鋼錐，鋼鑽及大塊孔雀石，兩却無絲毫的鐵的痕跡。鐵的發現不能上溯至殷末，由這比較科學的發掘地可以下出斷案的。

我從前發表「中國古代研究」的時候，殷虛才剛開始地而試掘，方法是很成問題的，我曾因試掘者重作實的「新編卜辭寫本」後記裡面，於「同時出

產之副產物」中有一個鐵字，表示過最大的器具。這經後來的科學的發掘證明，是從被腐蝕了的表層裡所拾得的後代質入物而已。

但我比這更草率的，竟據詩經公劉篇的「取衷取鐵」一語，而解釋為周初已發現鐵，作為周人的生產力超過了殷人的根源。這所犯的錯誤相當嚴重。公劉篇不是周初的詩，鐵字的初文即象形字，有礪石，石灰石的及推冶的含義，並沒有鐵礦的意思。我以前根據鄭玄「石所以為鐵質」的解釋認為鐵礦，那完全是出於牽強附會。

現在我卻可以得一個更正確的推論了。冶鐵技術的發明和發展不用說是冶金工業的一大進步，而鑄鐵作為耕具及手工工具的使用，又增加了整個的生產力，而使社會生產得到了更高一段的發展。這無疑便成為社會變革上的一個重要的契機。但這些事實，我們知道，並非出現於周初，而是出現於春秋戰國時代，那時候，鐵的使用倒真正成為春秋戰國時代是古代社會的轉捩點的「鐵的證據」了。

八 奴隸就這獲得解放

一些大夫或陪臣們，起先是靠著殘酷的剝削勞動的剝削，逐漸起家，等到他們的羽翼豐滿了，與更上層的榨取或為敵對的形勢，他們必然的要轉換作風，把被剝削者的大羣作為自己的同盟軍，而與公家對抗。人民爭奪戰使不間斷地展開出來。左傳昭公三年齊國的晏嬰和齊國的叔向談到齊魯之政的那一番有名的對話，是值得我们注意的。

晏嬰先說到齊國的情形上來，他說道：

「此季世也，吾弗知齊其為陳氏（即田氏）矣。公棄其民而歸於陳氏。齊歸四量：豆區釜鍾。四升為豆，各自其四，以登於釜，釜十則鍾。陳氏三量，皆登一焉，鍾乃大夫。以家量貸而以公量收之。山木如市，弗加於山。魚鹽蜃蛤，弗加於海。」（註十）

「民參其力，二入於公而衣食其一。公聚朽蠹而三老凍餒。國之隳市，牆隳路賤。民人病疾而或煖休之，其愛之如父母，而歸之如流水。欲無獲民，將焉避之？」

這所說的新舊勢力的對比相當詳細，看這情形和魯國的三家，特別是季孫氏

，與魯國公室鬥爭的步驟，差不多是一樣。

叔向說到魯國的情形上來，可惜又含糊了一點。且看他說：

「雖吾公室今亦季世也。我馬不駕，弊無軍行，公棄無人，卒列無長。庶民罷敝而宮室溢侈，道塗相望而女富溢志。民間公命，如迭冠履。粟、御、膏、原、狐、積、廩、伯、降在早諫。政在家門，民無所依。君曰不悛，以樂惱憂。公室之卑，其何日之有！」

這只說到公室的糊塗，而沒有說到家門究竟是在怎樣為政。不過我們從這里也可以推想得到一些影子。因為人民既聞公命如迭冠履，必然另外有吸引他們的力量。而這力量既在家門，則家門所為的政必然是些微政，至少總不會「宮室溢侈」而「女富溢志」的暴政。不過魯國的情形要複雜些，不比齊國那麼簡單，魯國是六卿專政，在家門與公室之間既有鬥爭，而家門彼此之間又有鬥爭。可惜史籍上所剩下來的是他們在軍事上鬥爭的痕跡，而他們在政治上的施設，却差不多完全湮滅了。

像這樣私家與公室之爭，爭取人民，在春秋戰國年代差不多是每一個國家所共通的現象，一直到秦始皇與呂不韋的鬥爭為止，才逐漸的走下了歷史舞台。這兒正表明着一個社會變革的關鍵，人民就是在這樣的契機下從奴隸的羈絆得到解放的。

更進還有值得我們注意的是在春秋年間所謂「士」的一種階層出現。人民分化成為四民，所謂士農工商，而士居在首位。這是後來的封建社會的官僚階層的基礎。我們如把這層忽略了，不僅周秦之際的社會變革就得不到正確的了解，那種變革之在周秦諸子的意識形態上的反映，不用說我們是更得不到正確的了解的。

士的起源究竟可以追溯到什麼時代呢？士的含義頗多，如士女對言，那只是等於一般的男子。如公卿大夫士的所謂死士，那只是一些下級的官吏。這些都和我們現在所追求的士民的士不同。因此，如像周書多士篇的「殷造多士」，那在事實上只是些「殷之頑民」，和後來約士也是不同的。後來所謂士大夫率可以追溯到齊桓公的時候。

管仲和齊桓公（註十一），「制國（都城）以為二十一鄉，工商之鄉六，士鄉十五」，投入則居於鄙野，這是他的「四民者勿使雜處」的政策。他說：「昔聖王之處士也，使就閒燕，處工就官府，處商就市井，處農就田野」，雖然他假託之於古先聖王，但看他所說的士的內容和古代的情形已經注

大有不同了。

「今夫士，或幸而州縣，開薦則父與父會，子與子會，其舉者皆故，其功者皆修。少而習焉，其心安焉，不見異物而遷焉。是故其父兄之教不糊而成，其子弟之學不勞而能。夫是故士之守位焉。」看這話完全是一層層要官僚養成所。這當然就是古代的序序學校等所演變出來的，但在奴隸制時代，序序學校等是教養貴子弟的地方，庶民子弟不能高攀。而在桓公時期所謂「三選」之法，「四夫有善可得而舉」，可見庶民子弟已經可以上升為士。故所以這種士已經不純是貴胄而至少有一部分是人民了。這是值得特別注意的。

王制裡面也有一節選舉的敘述更為詳細，我索性把它摘錄在下邊吧。
「命鄉論秀士，升之司徒曰選士。司徒論選士之秀者而升之學，曰俊士。升於司徒不征於鄉，升於學者不征於司徒，曰造士。」

「樂正崇四術，立四教，順先王詩書禮樂以造士。春秋教以禮樂，冬夏教以詩書。王大子，王子，羣后之太子，卿大夫元士之適子，國之俊秀，皆造焉。」

「大樂正論造士之秀者以告於王而升諸司馬，曰選士。
「司馬辨論官材。論造士之賢者以告於王而定其論。論定然後官之，任官然後爵之，位定然後祿之。」

這無疑也是從春秋或戰國時代的文獻所錄下來的。因為司徒司馬等官在春秋以前，官位並不降，他們只是天官六人（大宰、大史、大祝、大司馬、大卜）之一的事務官而已。到了春秋時代，天官倒了楣，司徒司馬等職才輝煌了起來的。

在這一節敘述裡面所值得注意的，是一些選士，俊士等所謂「國之俊秀」都是從人民裡面選出的人。這就更加嚴密地接近後人所謂士了。當然，這些士雖說都出鄉里所選進，而在事實上也不必自真正的勞力的人民，而只是選自新起的一些小地主。但這些小地主的本身也多半還是奴隸，故從整個來說，奴隸是獲得解放，而且獲得了參預政權的門路，是毫無疑問的。

這些初期的所謂士在性質上多少也還有些不同，便是他是文武不分。故周平王時雖在講學論道，而戰時却一律地要被擊斃。士既由民間上升，而上層的職業刑政所謂文化，也遂因士為媒介而下降。

文化便起了對流。不下庶人的禮樂，一部份下了下來。不登大雅之堂的東西，一部份也便登了上去。這種種革命在文字上表現得最為明顯。中國的頭號古文如詩經的雅誦，書經的誦命，以及卜辭金文等，那都是民間口語是絕對難的。漢字也者那樣的語助（表示口語形態的符號）是絕不用的，到了春秋和戰國時代，有這種語助助的文句便大批出現了，我是稱之為中國的第二古文，在當時其聲就是口語。故從這文字的發展上也正明白地反映出社會的變革。

士在春秋前期大抵是由各諸侯的公室所養者，貴族或逃亡貴族的子弟佔多數。但到末葉以後，私門和公室鬥爭，公室既在養士，私門也在養士。如齊陳成子「殺一牛，取一豆肉，餘以養士」（韓非外儲說右下），又如魯「季孫養孔子之徒，所朝服而與坐者以十數」（韓非外儲說左下），可見私門養士之風已大盛行。至戰國時代，公室如魯穆公、魏文侯、齊宣王、梁惠王、燕昭王等都曾經有一段時期破國文士的集中保護者。而私門如四公子——孟嘗君、春申君、平原君、信陵君及秦的呂不韋，也都動員是食客三千，真可謂登岸造極。私門與公室之間在養士上也在競爭，公室不能容便走私門，如田賦受盡於齊而奔薛，孟嘗君聞之，使人以車迎。私門吳不佳便跑公室，如李斯因囚不韋失足而上謀逐客書以媚秦王。於是乎所謂士的流品也就日漸複雜了。士成爲了一種吃飯的職業，有所謂遊士，有所謂辯士，能公室，跑私門，不特不餓，不亦不買，四體不動，五穀不分，也就儘可以糊其口於四方了。

士一成爲職業，自然也就成爲擇業的對象。有的人認此爲終南捷徑，使大家競爭着來學做士。韓非外儲說左上載有兩段故事，便是「中章胥已仕，而中卒之民棄田圃而隨文學者邑之半，平公辟席是薄，而不敢讓座，吾國之辭仕記者（註十二）國之錄（四分之一爲垂）」。這都是春秋末年的事，想見當時學讀書學做士已經成了風氣。孔子和墨子那兩大讀書開口，便是在這樣的風氣中形成的。既有多數的人要身讀書來取進身之階，自然也就有孔墨這樣的大師，兼着教書來備養自己的場面了。孔子有弟子七十二人，墨子有弟子百八十人，這些數目大概都是可算的。孔子是宋人的私生子而生於魯，自稱「少也賤」，後來做到魯國的大夫，墨子是魯國賤人，後來也做到宋國的大夫，這些大抵也都是事實。但他們的出身都始文學之士，墨子曾「習儒者之業」，也是毫無問題的，不然他們根本就得不到接近學術的機會，那

作，信而好古，竊比於我老彭」，老就是老子，我們是無須乎一定要強辭奪理地來對這層關係的。

我的看法倒很老實。我以為老子確有其人，也確是這世理論的倡導者。他雖然不曾著書，但有口說流傳。現存的「道德經」是漢儒亦即爾尹所著錄，但這書不是紀錄體，而是讚頌體，因而強半以上都是誇揚自己的東西。孔子是師事老子的，但他們的生活態度不同，在思想上沒有什麼關係。老子的思想確在孔墨之先，而它的成爲學派是在孔墨之後。這層現象，就在近代的科學史中也有類似的例子。例如門德羅的遺傳律在發覺當時爲達爾文的進化論所掩，埋沒了三十六年之後又才被人再發現，這是很有的故事。幸而是現代，印刷方便，故國門窗的業經乘至失傳，不然豈不是永遠消滅了嗎？

最後，還有所謂任俠之士，大抵是出身於商賈。商賈而唯利是圖的便成爲市儈奸猾，而賈而富有正義感的便成爲任俠。故在古時如新政朱亥則孟郭解之流，都大大小小地經營着市井商業，直到現在的江湖人士也還保存着這個傳統。這在後來雖不再以士視之，而在古時可依然是士的一部份。墨語上說「任，士積已而益所爲也」，可見墨家後學也還視任俠爲士。大約就因爲這樣吧，近時學者差不多普遍地有視任俠出於墨家的傾向，但那是不大正確的。司馬遷很同情遊俠，會爲俠士立傳，除把廷陵、孟嘗、春申、平原、信陵、都認爲是俠之外，而他說「閭巷之俠，奮擊排擄不救」，可見俠固非儒，然亦非墨。墨家的行誼有些近於任俠是實在的，但儒家裡而有漆雕氏之儒，「不魯撓，不自進，行曲則違於成禮，行直則怒於諸侯」(轉非墨學篇)，而却爲墨家所反對，謂「漆雕刑殘，(辱)莫大焉」(非儒篇)。漢初甚至有道家而「尚任俠」的人，最顯著的如張良如田叔，隱僻一點的如黃石公如梁巨公都是。是見認俠出於墨，實在是過於蓋然性的揣測，而缺乏事實上的根據。主要是由於墨家的基本立場隱晦了，我們只看見他們在「廢放踵」或「赴刃蹈火」，而忽略了他們是在爲誰如此。最好是平心靜氣地把「非儒篇」來研究一下，在那裡面，墨家非毀儒者都是以幫忙私黨——所謂「亂巨賊子」爲根據的，那墨家自己豈不是明顯地站在公室一方面的嗎？這種立場，和任俠的態度，根本相反。因此，我很誠懇地請求研究古代思想的朋友們：應該從這項資料上來重新加以考慮。

士的流品的複雜，所謂鳴鳴狗盜，引車賣漿者流，都可以成爲士，那個

表示着在社會變革的過程當中，奴隸解放的規模相當徹底。但這種現象是不足以長久的，社會的動盪一平靜了之後，士的成分便逐漸純化下來，又農所打出來的天下，又由新的貴族們來君臨着，那些地主和工商業的巨頭代替了奴隸主的地位，把所謂「士」壓斷了。也就是說把政治大權奪斷了，於是又形成一種新的封建秩序。工藝所得的是什麼呢？由有形的鎖鍊而爲無形的鎖鍊而已。

(註一) 參看拙作「周易之製作時代」(有單行本，亦見「今世集」)

(註二) 參看拙作「由周代漢季詩說到周代社會」(中原四期)

(註三) 智書東晉傳，史通疑古葛及雜誌所引。

(註四) 世界各國均無銅罕出土，見 M. Fleet 著 'Reallorikon der Vorgeschichte', 第十卷一八八葉 page (擊) 項下。

(註五) 據余考証，殷尺大於周，則殷必大於周，則七十與百之比在實質上恐無差別。

(註六) 崔適與錢玄同說殷梁爲古文家，乃西漢末年之書。詳錢著「重論古今文學問題」。(古史辨第三冊)

(註七) 鶴伯贊著「中國史綱」三三三頁。

(註八) 伐字舊解爲梁，那是謬說。卜辭有祭牲庚二，所列祭品中上言「伐廿」，下言「良二」或「良三」。良即古臘字，錢玄同說爲梁。其實乃假爲良，雙至爲備。這字蓋委實「于南宮子用雙二備」，即其證。

(註九) 董仲舒春秋繁露玉杯篇「政建大夫因世矣，蓋自文公以來之謂」則五世當曰倍公起算。然董說亦不過揣測之辭。

(註十) 經非外儲說右上有「景公與晏子遊於少海」一節，所述與此大同小異。

(註十一) 以下根據編譯齊語。

(註十二) 「仕記」二字或作「仕託」，疑均是誤字，由其故事之含義推之，當是「無紀」二字，言人樂商賈而求學爲士也。

略論禮樂起源及中國禮樂的發展

林 柏

——給提倡制禮作樂的先生們的一個答覆

一

近來又有些人對於古代禮樂大感興趣，鼓吹「復興禮學」，提倡「制禮作樂」。他們大都是不辨真偽不加批判地披拾了一些舊書堆裡的資料或文句，誇大地把所謂禮樂認識一番，企圖把應該加緊現代化的中國打扮成古色斑斕的怪相，好像只要再來一次「制禮作樂」，中國馬上就會變成太平盛世似的；忘記了中國民族目前正在爭取抗戰的勝利，正在爭取建國的前途，而這却需要民主和科學的。不問他們的動機如何，照他們的說法看來，那至少在客觀上必然要把中國拉上復古的道路，顯然是與民主和科學的精神違背的。要是讀者不相信的話，就請大家先看他們的論說。例如：

有的人在強調「復興禮學」；以為要「復興中國民族，應自復興中國之固有文化始」，而「中國固有之文化，就中國民族之歷史成績言之，蓋莫與於禮（？），……則今日復興中國民族之固有文化，亦宜莫先於復興禮學」（注一）。這是道地的復古論，要人們無條件地接受封建思想的。

有的人更進一步把所謂「禮樂的根本觀念」——「禮樂」觀念，提高到「一種歷史觀」地位，說是「禮樂實有改變歷史的作用，實為推進歷史的動力，所以孔子所說的『天下從之者治，不從者亂，從之者安，不從者危，從之者存，不從者亡』，……並不算怎樣誇大，因為這乃是當然必然的法則……」。所以「儒家禮樂歷史觀，在今日仍有其極高價值，今日國人（？）注重禮樂的制定，正是具有遠瞻的措置，對於禮樂歷史觀的發揚，亦正是今日學者應有的責任，一個有價值學說的成立，不啻其有精確的理論，而責其能實現於行事……」（注二）。就是說，「禮樂的制定」，不容不發。但是，儒家提倡禮樂提倡了二千多年，為什麼沒有把中國「歷史」「推進」

？這一點，他可沒有說，大概不願意說。

有的人則明明知道「夫禮不下庶人，則國者不為平民備禮也明矣。禮以備世經文，正復如是」。然而為了要替那「朱門酒肉臭，路有凍死骨」的不平等的「生活水準」辯護，所以也就不管它找到「禮治」的理論根據，不得不把「禮治」鋪張附會一番。你聽他說吧：「蓋禮者推行禮治，深有所於教學之理。其用則自上而下，於事則如風行草偃。即因禮者禮也，禮之為目的，在乎履行。禮意精微非個人所能盡知，但既有儀式，有則可依，則履行不為難事，……則禮治之目的達矣。故先儒對於禮治之推行，則曰『民可使由之，不可使知之』。蓋行之非難，知之難，必待人人皆知親親之禮意而後行禮，則世之禮文或幾乎息矣」。由是而轉到「禮治在使人人安分守己，人人安分守己，則社會便可安定的結論。所以又說：『禮所示者，即社會生活水準。各人有各人的生活能力，則各人有各人的生活水準，求其生活能力與水準之均衡，故曰『禮以制中』。然而禮之所以『制中』者，特乎人人『克己復禮』之努力也。克己者，自充其生活能力而抑止其趨乎能力所能負擔之生活慾望之謂也。生活能力之高下，則視其服務於社會之事實為判。……十百人之務者，有其相稱的生活水準，服千萬人之務者，亦有其相當之生活水準……。服務能力增大，則其禮惠於人亦因而增大。……則其人欲求愈進而他人之受惠亦愈多矣。』」禮意貫於治術，以制導人民之生活，造成安定之社會。故其為政，不能不假倚天子士大夫克己復禮之示範作用……」（注三）。這種說法，能否代表儒家的思想，且不待它和民權應有的民主，尤其是經濟民主的精神是斷然相反的。

有的人則把社會法則與自然法則混為一談，在反對着「一部分富有的階級的說教」；以為「世界上任何民族與國家，莫不有流行的禮節與音樂，但誰也

不會把它們的作用，發揚得像中國一樣的崇高偉大(1)。照中國古人的說法，以為國樂可以決定個人的生死，社會的隆污，國家的存亡，世道的興衰，所以把它當作一件無上的寶貝來特別重視。他明明知道「這種見解，如果拿和現代歐美的科學家討論，也許不易理解，而且確為一種不可思議的怪談」。然而他却充滿着希望和自信地說：「如果其中含有一種不怪的真理，那麼這種怪談，也許會一變而為現代學術上的怪傑！」(注四)他所認為「其中含有一種不怪的真理」是指的什麼呢？結局還是中國古人所謂「序」與「和」的那套老調；而那套老調却有着它所以被說教了的社會根據，即是當時的統治階級說話，把它當做一般「不怪的真理」看，便不科學。

有的人認為「中國現在政治各機關多表現沒有組織沒有感情，無組織無感情，即所以表現這般衰弱，這現象是非常的危險」。因此主張必須用國樂的「德音」來管教一下。因為「所謂國者乃所以節樂，即所謂組織嚴密，樂者所以和樂，即所謂行動活潑。……兩者相輔相成，比如在中國家庭裏，國樂訓練小孩子。假如一任母親的疼愛放縱，也會把小孩慣壞的，所以作父親的常常用嚴厲的面孔加以管束；假如作父親的把小孩子管得太嚴厲，結果小孩子發脾氣了，則又由作母親的來愛撫安慰，所以中國人稱之為嚴父慈母，國樂的作用也正如如此」。於是他便引用了歷史的故事來證明這種思想不獨的「大用」，說是「得甲長」出身的漢高祖，因叔孫通着他「制定朝儀」，以後「諸侯王以下」朝賀時「莫不為恐縮敬」，不敢再像從前那樣胡鬧，於是那做過「保甲長」的皇帝也「竟然認識了禮的大用」，很高興地說「吾乃今日知為皇帝之貴也！」「樂」呢，也有妙用：「漢高祖誅項藉，引兵圍魯，而「魯中諸生尚書誦習禮，絃索之音不絕」，這班兵圍城下而弦歌不輟的精神，較之現在「寇至則先去以為民望」的新士大夫們，真這不可同年而語」(注五)。這種老以「民之父母」自居而把人家當「小孩子」看待，「管束」的思想程度，才真是「非常的危險」。

想我引得這般冗長吧。一來，因為下面行文的必要。二來，俾想使讀者爭和翻書的時間，便知道那些提倡「國學」鼓吹「制禮作樂」的議論是怎樣的一些「怪談」，以及其所企圖實現的是怎樣的一種國樂。——表現得最具體的，要算林同濟先生的「祭天」的提議。(注六)

注一 李炳灼：「復興禮學之管見」上，中國學報第一卷第二期
注二 燕義備：「儒家歷史觀」禮樂篇，文化先鋒第三卷第十一

期。
注三 王夢麟：「禮教與社會生活」，文化先鋒第三卷第十期；引文的優點是我加的，下同。
注四 王冠青：「三民主義與樂業綱要」，文化先鋒第二卷第二十二期。

注五 楊耕：「論三育並進」，新評論第九卷第四期。
注六 林同濟：「民族宗教生活的革新」，見「時代之波」。它(這篇文章)穿的古裝雖然也用了一些舶來品原料，不盡是土貨，但唱的是國子還是前清張之洞之流所發明的一中學為體，西學為用的老調。

我們反對這種復古的「復興禮學」乃至「制禮作樂」的一切「怪談」，但這並不等於否認社會需要有良好的禮節和音樂，以及禮節音樂對於社會可能有的它們應有的影響。凡是能夠有利於抗戰建國，有利於中國現代社會良好的禮節和音樂，我們是熱烈歡迎的，但是我們不相信這類的禮節和音樂可能由官儀式的局會一時地「制作」得出來的。為了說明這個意見，我們必須知道禮節和音樂的起源，中國古代禮樂是怎樣的東西，以及先秦的乃至對漢的禮樂理論怎樣地發展，這都是本文所應談及的。

禮節和音樂是與人類生活，共同勞動，共同娛樂。經過了相當的時期，在社會中，人們共同生活，共同勞動，共同娛樂。經過了相當的時期，某些生活方式漸漸地固定化了，一到大家認為非這樣做不可的時候，它們便成爲種種禮節，即是「禮」。而共同娛樂的幾個方面，如歌唱、舞蹈、音樂等所謂「藝術」者，從一方面看來，它們都是勞動中的產物，從另一方面看來，它們也鼓舞了勞動，幫助勞動的組織和練習，對於年青的一代也起了教育的作用。在原始社會裡，不但娛樂是大家一道在舉行，而且如像歌唱舞蹈音樂之類也常常是混合在一起進行。藝術的分化，那是社會發展到一定程度以後的事。這種混合的遺跡，在禮記的樂記裡還保存着。這就是所說的樂，即是「樂」。在初民，他們在打什麼，他們知道；爲什麼要搞，他們也知道；那裡面絲毫沒有一點鬼神秘。即並沒有像王夢麟先生所說「精微」「深遠」「非恆人所能盡知」的「禮意」。而後來的所謂「禮樂」，不外是它們更加發展了的形態罷了。就是那位認為「誰也不會把它們(指「禮樂」)——作者的作用發揚得像中國一樣崇高偉大」的王冠青先生，也承認「世界上任

何民族和國家莫不有流行的「禮節與音樂」。既說「流行的」，自然是變動的，發展的（注一），如果不否定社會時時刻刻在發展的話。沒有石斧的發明，幾不會有干戚的「武舞」，沒有弓矢的發明，也不會有弦索。這樣看來，禮節和音樂的發展，是跟隨社會的「經濟結構」之發展而發展的。可見禮樂不是「推遠歷史的動力（像燕漢權先生之所說）」，反而歷史實是推進禮樂的動力。

要是讓儒家者流來說，「禮」是比天地還要大，比任何都重要的（這「禮」包含在「禮」中——著者）。單把荀子和「禮記」兩書關於禮的定義羅列起來，怕也有一打以上，而且說的也不一樣；這不一樣，自然是反映着各時代的禮的內容和性質。所以，如果不把握歷史的觀點，不但不會明白各時代的「禮」，而且也不能搞清所謂「禮學」；——一切關於禮樂的「怪談」可說都從這裡發生的。關於禮的定義，雖然五花八門，其實說穿了禮也是很平常的東西。舉個實例吧。康森華的「經濟學入門」，曾從英國學者麥基引用了一段關於多利亞土人（圖騰社會）的話：

「一個男子在離宿營若干距離的地方，殺死了一頭袋鼠。當他殺袋鼠的時候，他的二個同伴並未幫忙。因為離宿營愈遠，得把袋鼠煮熟帶回去。於是最初的男子生火，另外二人則宰切獸肉。三人一同燒食了它的脂肪。至於它的分配則如次：即其他二人因為在場，並曾幫助宰割，就分得一根足脛，一條尾巴和一只帶有若干腎肉的腿。餘剩的都歸那第一個男子帶回營舍。袋鼠的頭和背肉，由他的妻送給他的雙親；其餘都歸屬於那男子的雙親。在他一點存肉也沒有時候，也可以分得少許，假如自己還存有一隻袋鼠的話，那就得通通送給了。……孩子們則無論什麼時候，都是由祖父母充分供給的。」（注二）

由此可見，在圖騰社會中，各羣關於食物的分配，各有它們自己的一定的方式；這種方式取得了社會規範的意義時，就是所謂「禮」了。所以禮記「禮運篇」說：

「夫禮之初，始諸飲食。其燔黍捭豚，汙尊而飲，黃梓而土飯，鰾若可以致其敬於鬼神。」（注三）

「夫禮之初，始諸飲食」，初民的情形，確是如此。而荀子關於禮的起源，却有另外的一種說法：

「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；此禮之所起也。」（注四）

試把荀子這段說話，和上引禮運篇的文句比較一下，顯然是不同的；這不同由於它們所反映的社會的發展階段不同。荀子的禮的起源論，是不符合於初民社會的情形的；因為「求而無度量分界則爭，爭則亂」的觀念，確是附帶分裂以後的社會情形的反映，它和荀子時代的社會狀況正相適應的。關於此點，後面還要加以說明。

從上引「禮運」的文句，同時也可看到禮和「祭」之間與禮和樂之間都有密切的關係。淺化的社會，迷信都深。凡有所事，必祭鬼神，祭鬼神必有樂的「樂」。所以左傳說：「國之大事，唯祀與戎」。「禮」這個名詞，最初就是用來稱呼祭神的儀式，後來才普遍用於一般的儀式。「說文」中還保存着這一古訓。說文示部云：「禮，履也，所以事神致福也。從示從豐，豐亦聲。」又豐部云：「豐，行禮之器也。從豆，象形。」王國維的「禮記」云：

「按殷虛卜辭有豐字。……古拜拜同字。……豐又一字。……此二字即小篆豐字所從之。古曰一字。……豐又其篆文。此諸字皆象二玉在器之形。古者行禮以玉，故說文曰豐行禮之器，其說古矣。……盛玉以奉事神人之器謂之豐。推之，而奉神人之酒醴，亦謂之豐。又推之，而奉神人之事，通謂之豐。其初當皆用豐字，亦其分化為禮豐二字，蓋稍後矣。」（注五）

所謂「國之大事，唯祀與戎」，就是說，只有祭祀和打仗，算是國家頂大的事。其實，古代的打仗，也離不了祭祀的。古代出師，必須載主以行，必須「受命於廟，受服於社」；而凱旋也須載俘。因為有事必祭，祭必行禮，所以禮的範圍，幾乎包括整個人生的一切活動。除了祀與戎外，如婚嫁、秋所肥，即位、出境、朝、聘、會、盟、田獵、城築、嫁娶，乃至出奔、生卒等等事項，幾乎沒有和祭祀無關的。而祭祀既以神為對象，故和祭祀有關的禮，其中還包含有類神的詩歌（舞蹈和音樂），測神靈的占卜，及神的命令；「類似詩歌的刑律（一切初民的禁忌，多採取這種形式）」等等。（注六）在這裡，禮和樂也聯系得緊緊的。「通志」說得好：「禮樂相須為用，禮非

樂不行，樂非禮不奉」(注七)。所謂「相須爲用」，無非是一起「樂」行的用，並不是「序」與「和」或「嚴父慈母」的「大用」。

這種思想附帶說及的，就是樂也和禮一樣，包含其他東西在內，如樂詩歌舞蹈之類，古代都屬於樂的範圍。所以「樂記」說：

「故鐘鼓管簫箏十戚，樂之器也；屈伸俯仰旋兆舒疾，樂之文也。」

「鐘鼓管簫」，是樂器所用樂器。「屈伸俯仰」，是舞蹈所用的舞容；「箏」用於「文舞」，「管」用於「武舞」。而「屈伸俯仰旋兆舒疾」，則爲舞蹈者的姿態、位域、速度；所以成樂的文采的。樂記又說：

「且夫武，始而北出，再成而滅商，三成而南，四成而南國是疆，五成而分周公左召公右，六成而後綴以崇。」

這是說所演「武」一種「樂」的次序步驟的。鄭注云：「成，禮樂也，每奏一曲，一終爲一成」。可見「武」舞的次序是隨着音樂而進展的。故曰：「始而北出，……六成而後綴以崇」。(鄭注：「崇，充也；凡六奏以充「武」樂也」。武曲不備有舞容，也伴着詩歌。據王國維的考證，武樂六成的詩歌，就是「詩經」周頌「昊天有成命」，「武」，「酌」，「桓」，「賁」，「載」等六章(注八)。由此可見，音樂舞蹈詩歌三者，是常合在一起演奏，所以古代所謂樂，也包括三者而言。

這種幾乎無所不包的樂，後來隨着社會的發展，其所包含的各個要素，也漸漸分化出去成爲音樂刑政等各自獨立部門，正如希臘古代的哲學後來分化出各種科學一樣；故那個無所不包的階段正是表示它的幼稚，幼稚，並不是表示它的進步，偉大。古時有些儒者把它誇大到比天地還要大的說法，多少也是受了那個階段的傳說的影響，但主要的却是別有用心。如果我們現在還來反駁他們的考論，至少也是表示自己對於歷史的無知。

關於樂的起源，樂記有些地方也還能夠反映客觀的真實。例如：

「凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲，聲相應而生變，變於方謂之音。比音而樂之，及于成於施，謂之樂。」

「樂者，音之所由生也。其本在於人心之感於物也。」

「凡音者生人心者也，情動於中故形於聲，聲成文謂之音。」

「樂者心之動也，聲者樂之象也，文采節奏，聲之節也。」

這說明音樂的成立，也說明了樂的起源，邏輯和歷史一致，是獲得接受的傳統。

只要你有感官，有「血氣心知」，受到外界的刺激，就有感情，感情積於中就運用聲音表達出來，抒寫出來(詩歌)；感情達到極點的時候，就會敲打吹彈着其他事物來幫助感官表達感情(音樂)。人既具有血氣心知，就不僅會在抒寫感情方面去利用它們，而且也要運用它們去體驗感情的滿足(享受)；因此也使主觀方面受到了一些影響，並進一步去控制這種影響(陶冶性情)等等。可見樂的現象是與人類以俱來的。所以說：「本在人心之感於物也。」

由此可見，所謂樂的起源很古遠，它們是從人類勞動生活中自然地產生出來的；根本說不上什麼強迫人的強制「制作」。它們的作用，也只是藉以獲得生活上的便利和使神人快樂而已。(因爲初民相信鬼神也和人一様需要生活和快樂的。)所以也說不上什麼「訓練」「小孩子」似的那種「嚴父慈母」式的作用。這不是說，他們沒有這種聰明，而是說他們沒有這種必要。一切「樂者，天地之和也，禮者，天地之序也」之類的體樂理論，都是發生於社會有了分裂以後，聰明的統治者們爲了利用它去鞏固他們自己的地位和利益，才製造出來的後起的東西。

注一 禮記疏云：「大道之行也，天下爲公。選賢與(舉)能，講信修睦。……是謂大同。今大道既隱，天下爲家。……大人世及以爲禮，城郭溝池以爲固，禮義以爲紀。……是謂小康」。這表示禮制是移動的，發展的。由於儒家的立場，故表現爲後來退步，即是「大治既隱」；但在客觀的歷史，則爲進步，因爲從原始社會轉變爲階級社會是「社會進步路途上的一個必要的階段」。而所謂「人心不古」的復古思想，少也是基於儒家這種觀點的。參閱注三前半。

注二 見山川均：「資本主義以前經濟史」，一九三二頁。

注三 禮記疏文章，雖屬晚出，但其中却保留着若干古代的痕跡。例如開始的「大道之行也」至「是謂大同」一段，猶覺可以看出出於原始社會的影子，不盡出於晚周儒者的空想。這種關於禮的起源的話，也同樣

有「傳說」上的根據。

注四 荀子禮論篇。同書「樂論」、「富國」、「性惡」等篇，也有類似的話。

注五 王國維：「觀堂集林」。

注六 參閱。李玄伯：「中國古代社會新研初稿」

注七 「通志略」，樂略第一樂府總序。

注八 同注五。

三

現在再看，先秦時代的所謂禮樂，是怎樣的東西。孔子說過：「夏禮，吾能言之，杞不足徵也；國禮，吾能言之，宋不足徵也；文獻不足故也，足則吾能徵之矣」。可見當孔子時，夏禮具體的禮可以有據地說得出來的幾乎沒有，所以他老夫子也只好慨歎一下，說了等於沒有說。即使有可說的，大抵也被吸收在周禮之中，其餘就像「夏之時」和「殷之幣」那樣零碎的事物了。所以，他又說：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」因此，先秦的所謂禮，實是周禮。就是周禮，現在能够證實其確屬可靠的，怕也不多。因為所謂三禮遺稿部書——儀禮、周禮及禮記，它們的年代和編著者都有問題，成書都很晚，正如錢玄同所說那樣：

「儀禮是戰國時代胡亂鈔成的偽書，這是毛奇齡、顧棟高、袁枚、崔述諸人已經證明的了。周禮是劉歆偽造的。兩禮記中，十分之九是漢儒所作的。」（注一）

說它們是偽書，並不是一筆抹殺地說它們毫無價值，而是說周禮不是周公的著作，儀禮所記述的禮文不是周公所制定，或孔子所著作，禮記中所記孔子的話不一定是孔子說的等等，更不是說它們完全出於編著者所憑空臆造，而是說其中不知包含多少他們的主張和理想，或者是為了達到某些主張和理想，遂附會曲解了古代傳說或古史資料，而却作為真實的禮文記述了的。如果好好地加以一番精密的研究，搜出編著者的年代，就可以看出那些制度或理想的社會根據，或者可能從那些雜湊的東西中窺見一些古史的真相，那對整理古代的歷史和文化確是很有益的。

譬如儀禮，書說以為周公所制的。但據姚際恆說：「儀禮是春秋以後儒

者所作，如聘禮皆述春秋時事，又多用左傳事，尤可見」（注二）。又云：「說辭多用詩語，便知儀禮為春秋後人所作」（注三）。康有為主張經皆孔子所作之說，故認制禮者是孔子而非周公，謂儀禮十七篇悉為孔子所作，「新學偽經考」已發其端，「孔子改制考」中乃大暢其旨。而錢玄同則認為「禮之中確有一部分為孔子所制，如「三年之喪」，看論語陽貨篇，孟子滕文公篇，墨子非儒、公孟、辯辭諸篇，則此制自孔子，實可明徵」（注四）。經過了郭沫若先生「殷虛書契」（注五）精密的考證，所謂三年之喪為孔子所創制，已成爲不可移易的鐵案。因此，如果我們用它去研究孔子對喪制的見解，便可更近真地認識孔子的思想，如果認它爲周朝的制度（「天下之通喪」）或三代的通制（「三代共之」），便上了古人的當了。

又如禮記檀弓篇上所述這樣的一段話：

「子之未死也喪，門人問諸子思曰：昔者子之先君子喪出母乎？曰：然。子之不使白也喪之何也？子思曰：昔者先君子無所失道，道隆則從而隆，道滯則從而滯。僕則安得？爲僕也喪者爲白也母，不爲僕也喪者不爲白也母。故孔氏之喪出母自子思始也。」

這段記事，如果所記的事可靠，則孔氏祖傳對於喪出母的見解，不一致，孔子改制（「三年之喪」），子思也改制（「不喪出母」）。如果所記的事不可靠，也見戰國時人認爲孔氏祖傳有這樣的不一。結果，都表現了戰國時人對於喪制（儒者所最重視的禮）的態度很隨便，就是說，禮並沒有那麼嚴格的規範性，也即是沒有一種天下通行的禮，像後世所想像的。所以，我們沒有根據可以斷言儀禮是周代或者戰國通行的禮制。

至於周禮，它是劉歆偽造的書，今天已成大家公認的事實。周禮天官攬攝三百六十官，分明是對應着周天三百六十餘度，故經注說此「象天」。這種天人相應的思想，乃起於戰國末葉而盛於西漢的，周公時代那裡能有？又因有篇「考工記」早爲家所周知，故多官不便偽造，只好勉強用它們敷衍，抄就欠整齊了。因此，周禮這部書，作爲整理劉歆的政治理想的資料看，是再好沒有的；作爲周公所制周代通行的官制看，就到處和真的文獻矛盾了。可是梅仲協先生却很肯定地說：「周禮……乃周之官制，委係一部及古老最完備的行政法規」。又曰：「周禮是行政法，是行政機關的組織法，儀禮是日常生活的規範，是行爲法。周禮與儀禮，都是制定法，屬於實證法之範疇」（注六）。不知何所據而云然了這就不免於轉非所謂「非愚即誣」之說

了。這本禮記「法與禮」，真是天曉得。這為孫次舟先生說得對：「若夫後出之周官（即周禮）儀禮，不惟與周公無絲毫關係，且亦非周代所行典禮也。」（注七）

禮記是胡亂抄成的偽書，但它不是完全憑空臆造的緣故，可能是老於儀禮的儒者根據「魯」紅白喜事」的節目單子編成的。因此，我們雖不能即說它所記的是「周代所行典禮」，但可由它所反映的窺見春秋戰國之際，周禮的禮節已走到奢侈、煩瑣、形式化了的特徵。翻開儀禮來，誰也會得到這樣的感覺。而這正和孔子所說的「禮，與其奢也寧儉；喪，與其易也寧戚」，「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」那些針對時弊的話相應。又聘禮「多用左傳事」，而左傳所記春秋時聘會賦詩的風氣，到末葉就衰微，自定公四年齊哀公為申包胥賦「無衣」之後，就不見此類的記載，恐怕春秋末葉，所謂「禮廢樂崩」已達到相當的程度了。

除了奢侈、煩瑣、形式化的特點之外，還有一個更重要的特點，就是全部禮文都建築在貴賤差等的基礎上面。曲禮說：「禮不下庶人，刑不上大夫」，這確能表達出周代禮樂的精神。所以，儀禮遺書，大部分記述士禮，而且對士為止。而大戴禮記也云：

「王者天太祖，諸侯不敢置，太夫士有常宗，所以別貴始，德之本也。郊止天子，社止諸侯，遺及士大夫，所以別尊卑。尊者，事尊。卑者，事卑。宜飪者，飪；宜小者，小也。故有天下者，事七世；有國者，事五世。有三乘之地者，事二世。侍手而食者，不得立宗廟。」（注八）

「侍手而食者，不得立宗廟」，庶人就在禮之外了。樂是跟着禮舉行的，自然也有尊卑的差等。論語孔子非難「季氏八佾舞於庭」，「三家者以雍徹」兩章，就是表示樂原有尊卑差別，孔子時早已發生階級的現象了。「國語」還有一段值得注意的記載：

「叔孫穆子聘於晉。晉悼公饗之。樂及鹿鳴之三而後拜樂三。晉侯使人問焉。曰：子以君命饋敝邑，不厭先君之禮以辱從者，不亦之樂以節之，吾子舍其大而加細於其細，敢問何禮也。對曰：寡君使約來，先君之好，君以諸侯之故，既使臣以大禮。夫先樂金奏肆夏——樂、過、采，天子所以饗元侯也；夫歌文王、大明、騶，則兩君相見之樂也。

，皆昭令德以合好也；皆非使臣之所敢聞也，臣以為違義及之，故不敢拜。今伶僮詠歌及鹿鳴之三，君之所以賜賜使臣，臣敢不拜。——夫鹿鳴，君之所以嘉先君之好也，敢不拜焉；四牡，君之所以重使臣之勤也，敢不拜焉；騶虞者，君教使臣曰，每懷騶虞，殷、謀、度、詢，必咨於周，敢不拜教。……君既使臣以大禮，其之以六禮，敢不重拜。」（魯語）

這是一個表示周代奴隸社會已走向變革時期人們對於樂的心理的絕好例子。這時期略前於孔子（晉悼公元年為西歷紀元前五七二年，至前五八八年卒；而孔子則生於前五五一年），所述禮制的情形也和論語一致。這段文字表示當時已有兩種人：一種人遵守舊禮，不敢逾越；叔孫穆子是其代表者；另一種人已習慣於僭越，甚至連自己也不知道那是僭越，晉悼公是其代表者——因為自己不知道，所以「使行人問焉」。這種傾向，雖然也構成了一種「禮廢樂崩」的心理因素，但是它的決定的因素，却不是心理的，而是當時社會經濟結構的趨向變革。

周代的奴隸所有社會之趨向變革，在春秋中葉已見顯露，開始轉變可以上溯到更早。魯孔子時已說「魯之去公室，五世矣」；「五世」大概是出宣公數起。而「春秋」宣公十五年就有「初稅畝」的記載。這可說是土地制度變革的指標。這一轉變，其始於由下層貴族利用奴隸的勞力，開拓荒地，而增殖其私田；加以奪田奪室，聚斂放債等等，漸漸地富有了自己，從而逐漸其富去抬高自己的政治地位。自孔子已常「富與貴」並提，論語稱「季氏富於周公，而求也為之聚斂」。轉非說「諸侯之博大，天子之害也；諸侯之害，君主之敗也」。又曰：「人主不能用其富，則終於外也。……貧之分也，齊之委也，皆以羣臣之太富也」（「愛臣論」）。富，使下層上升，也使上層下降：「故夫三桓之子孫微矣」（論語「季氏篇」），而「樂、舞、齊、原、狐、偃、慶、伯，降在卑職」（左傳昭三年）。於是，由於生產的發展而發生農工商命化；隨着上層的沒落而官學也下移為私學，形成了士階層。所謂「文舉之士」，「談說之士」，或因公室和私門的爭奪（齊士齊公室有「殺下之制」，同時孟嘗君也養士。）而吃香，或以貨殖而致富（如白圭、子貢等）；而所謂庶人者（奴隸）當然也可能有一部分在上層的鬥爭中間得到了解放。（白圭成功，能「與用事僭侯同善」是一原因，「用事僭侯」當是奴隸解放的一種過渡階段）。在這一個社會趨向變革的激流中

，舊的氏族貴族，被於奢侈，繁縟而流於形式化，要新整而厭古樂（註九），而新抬頭的勢發戶，則雖不習慣不喜歡古老的禮樂，不免受到「彼其之子，不稱其服」的諷嘲。然而「禮生於有而廢於無，……人富而仁義附焉」（史記貨殖傳），爲了滿足貴顯之間起見（即所至與國君分庭抗禮），也得勉充風雅，或許也會博得「其庶幾亡於禮者之禮也」的諷刺哩！這樣，所謂「禮樂」也者，就只好縮進宗廟裏去，長受那班嗜古成癖的紳士先生的書齋讚歎的了。所謂「禮廢樂崩」的大概過程，就是如此。（註十）

弄明白了這種情形，就可以進而談所謂「禮學」了。

注一 錢玄同：「答胡適先生書」，古史辨第一冊。

注二及注三 見錢玄同：「重論經今古文學問題」引，古史辨第五冊。

注四 錢玄同：「重論經今古文學問題」。

注五 郭沫若：「蒲劍集」。

注六 梅仲協：「法與禮」，三民主義半月刊，第三卷第十期。

注七 孫次舟：「周公事蹟之清理」，說文月刊第四卷合刊本。

注八 見「禮三本論」，全部與荀子「禮論」同。

注九 樂記云：「魏文侯問於子夏曰：吾端冕而聽古樂則唯恐臥，聽鄭衛之音則不知倦……何也」。又孟子梁惠王篇下云：「他日見於王曰：王嘗語莊子（莊暴）以好樂，有諸？王變乎色曰：寡人非能好先王之樂也，直好世俗之樂耳。……梁惠王聽於孟子問他好樂，嚇得「談虎色變」，可見古樂老早就爲王侯們所厭倦，因爲它到底沒有更進步的新聲（「鄭衛之音」，「世俗之樂」）那麼好聽。

注十 本段文字，從郭沫若先生近著「古代研究的自我批判」得到許多的啓示。

四

儒家繼承官學的傳統，孔子爲儒家的開山祖，同時也是把官學變爲私學的第一人。因此，儒家特別重視禮樂，因而所謂「禮學」，幾乎無不出自儒家。但從發展的歷史說，先秦前期儒家的禮學，也和後期的不同，那是時代使然，是社會的。前朝禮學的遺留，可以孔子爲代表，孔子雖談禮樂，但多

對受出處方面立論，抽象的理論並不多；後期則以荀卿爲代表，其制禮及於西漢，大抵現存文獻，多編入禮記，董仲舒說得大體，他的禮論，除了強調「天人相與」這一點外，對於後期禮學並沒有什麼發展。而自禮記被認爲經以後，儒者做的大都是訓詁注疏的學問，禮學沒有發展。並且漢承秦的統一局面，完成了由奴隸社會到封建社會的變革，自是以來直到清末葉，社會的經濟結構大體維持着封建體制，所以也就沒有要求禮學的再向前發展，是其最重要的原因。

史記「太史公自序」關於孔子世家云：

「周室既衰，諸侯恣行，仲尼悼禮廢樂崩，追修經術，以達王道，匡亂反正之正；見其文辭，爲天下制儀法，垂六藝之統紀於後世。」

這簡短的幾句話，頗能扼要地道出孔子於春秋時代，抱負、教學以及他學術史上的地位。上面說過，孔子時代是周代奴隸社會轉變的初期，社會發生上下層

的對流，文化表現「禮廢樂崩」的現象。禮樂隨着貴族們的奢侈階級，而流於頹廢化，形式化（最甚如「告朔」只剩了「餼羊」）。故孔子的禮論，實

先針對時弊，攻擊階級，反對形式化而主張充實它的內容。所以他說：

「相維辟雍，天子穆穆，奚取於三家之堂？」（「八佾篇」）

「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」（「陽貨篇」）

「禮，與其奢也寧儉；喪，與其易也寧戚。」（「八佾篇」）

又云：

「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？」（「八佾篇」）

他是想以「仁」爲「禮」的最高精神，而以「禮」去完成「仁」的目的。所以：

「禴，謂澗問仁。子曰：克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉，爲仁由己，而由人乎哉？和澗曰：請問其目。子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。……」（「澗澗篇」）

這種所謂「仁」，正是「中庸」所謂「仁者，人也」的意思；爲注云：「禮如相人偶之人」。即是人與人相與而與其敬思慈等事（注一）。孔子很重視「仁」，只認爲次於「聖」一等；所謂「克己復禮」，只是達到仁的手段。這

一點，是孔子發揚了周禮的地方，也是他的禮學最可寶貴之點。這一發展的

社會根據，則爲社會經濟結構的變動，社會發生上下階層的對流，一部素人

的對流，文化表現「禮廢樂崩」的現象。禮樂隨着貴族們的奢侈階級，而流於頹廢化，形式化（最甚如「告朔」只剩了「餼羊」）。故孔子的禮論，實先針對時弊，攻擊階級，反對形式化而主張充實它的內容。所以他說：「相維辟雍，天子穆穆，奚取於三家之堂？」（「八佾篇」）「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」（「陽貨篇」）「禮，與其奢也寧儉；喪，與其易也寧戚。」（「八佾篇」）又云：「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？」（「八佾篇」）他是想以「仁」爲「禮」的最高精神，而以「禮」去完成「仁」的目的。所以：「禴，謂澗問仁。子曰：克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉，爲仁由己，而由人乎哉？和澗曰：請問其目。子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。……」（「澗澗篇」）這種所謂「仁」，正是「中庸」所謂「仁者，人也」的意思；爲注云：「禮如相人偶之人」。即是人與人相與而與其敬思慈等事（注一）。孔子很重視「仁」，只認爲次於「聖」一等；所謂「克己復禮」，只是達到仁的手段。這一點，是孔子發揚了周禮的地方，也是他的禮學最可寶貴之點。這一發展的社會根據，則爲社會經濟結構的變動，社會發生上下階層的對流，一部素人

禮也」，「古之道也」，就可以使對方肯肯，就可以為立說的理由，因而沒有溯原的必要吧。但是到了社會接近變革的前夜，禮已幾乎沒有權威可言的時候，那樣簡單的說明就不够了。所以後期儒家荀子的「禮論」，一開始便從說明禮的起源入手，這是孔荀禮學不同的一個特點。

注一 參閱阮元：「論語論仁論」，羣經室集。

注二 左傳文六年肥范宣子始為國政，也「由侯卑」(關於契約事

項)和「制事典，正法罪」等同時舉行，與子產的「作封疆」與「鑄刑

書」並舉一樣。

五

以下說明荀子的禮學。

荀子的時代，是周的奴隸社會快到底落，秦的統一政治近於完成的時代。因此，荀子的禮學，雖然大體上繼承着孔子的傳統，但它確具有反映當代社會的值得注意的特點：——第一，着重禮學的起源的說明；第二，擴大禮的範圍使它披上自然法則的外衣；第三，由禮和禮法而達到承認法為「治之端」。

讀過了荀子正名論的，誰都會感覺得他的心理分析的精密。他也把這手法用於禮論。例如關於三年之喪，他就不僅像孔子所說「予也，有三年之喪於其父母乎？」那樣簡單的感情的喚醒，而作一般命題的提示：

「三年之喪，何也？曰：稱情而立文，因以飾別，親疏、貴賤之節而不可損益也，故曰稱情不易之術也。稱其月久，痛其甚，其哀痛未盡，思慕未忘，然而禮以是斷之者，豈不以送死有已，復生有節也哉？……有知之屬莫不愛其類。今夫大鳥獸則(若)失其羣匹，越月逾時則必反(若)過故鄉則必徘徊而鳴號焉(若)歸焉、歸焉，然後能去之也。……故有血氣之屬莫知於人，故人之於其親也至死無窮。將由夫愚陋淫邪之人與？則彼朝死而夕忘之，然而繼之，……彼安能相與羣居而無亂乎？將由夫修飾之君子與？……然而繼之，則是無窮也。故先王聖人安(若)辭(若)為之立中制節，一便是以成文理則舍

之矣」(「禮論」)

對於君喪三年之制，他也利用人們對於父母的情感給以理論的說明：

「君之喪所以取三年，何也？曰：君者治(辨)亦治也(辨)之主也，文理之原也，情貌之盡也，和順而致隆之，不奪可乎？時曰：惟君子，民之父母，彼君者固有為民父母之說焉。父能生之，不能養(或謂食)之，母能食之，不能教誨之。君者，已能食之矣，又善教誨之者也，三年畢矣哉？」(禮論)

兼併的結果，國土愈廣，君權愈尊，而氏族的血統紅而反隨而變，故對於君君「致隆」的禮節便愈有給以合理的根據的必要；荀子這種說法，便開了後來一切「移孝作忠」式的說法的途徑。

荀子禮論的第一個特點，在他開始說明禮的起源，尤其是從欲和物的關係上立論。他認為禮的起源，由於先王之「惡亂」，「故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求」。(原文已引於第二節。)(「分」的什麼？自然主要是土地及其他財產的所謂「物」——即欲望的對象的物。故接着便說：「兩者(欲與物)相持而長，……故禮者養也」。性惡篇也以分「資財」為禮，證明「性惡」，——即是若「順情性兄弟爭矣，化禮義則爭乎人矣」。然而荀子的「分」，仍然是差等的，所以說：「君子既得其養，又好其別。曷謂「別」，曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱也」(禮論篇)。具體點則如「榮辱篇」所說：

「……故仁人在上，則義以力盡田(揚注：「盡謂精於事」)，賈以察盡財，百工以巧盡械器，士大夫以上至公侯莫不以仁厚盡忠信職；夫是之謂至平。故或緣天下而不以為多，或臨門御旅而圖利而不以為寡。故曰斬(「斬」讀如「儉」，儉五不齊也)。而齊，枉而順，不同而一：夫是之謂人倫。」

這仍然是儒家的差等禮觀。

第二個特點：荀子在「天論篇」嚴為「天人之分」，說：

「天行有常，不為堯存，不為桀亡，應之以治則吉，應之以亂則凶，應之以禮則和，應之以義則順，則天不能負，養備而動時，則天不能病，節(節)道也，不貳(當作「貳」，貳同恣)，則天不能禍。……受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。故明於天人之分，則可謂至人矣。」

「非之法非亡也，而齊不世中，漢之法猶存，而夏不世王，故法不能獨立，齊（例）不能自行，得其人則存，失其人則亡。法者治之端也，君子考法之原也。」（「君道篇」）

這論是儒家「徒法不能以自行」，「其人存則其政舉，其人亡則其政息」的見解，不過他另給以「性理」「積德」的根據而已。

荀子為先秦後期儒家的大師，他發揮儒家的禮學到了可能發展的限度；然而他終於不能不說出「法者治之端也」而走到孔子禮治主義的對極。由此可見歷史的進展，不依人們的主觀見解為轉移，反而人們的主觀見解要以歷史的進展來解釋，由此可見，荀子的高足韓非的成為法家助軍，固由時勢所使然，而荀子實已給與了他不少的理論的準備，所以不能實以「背師」就了事。由此可見，燕養權先生所說：「禮學的根本觀念」——「禮樂是一種歷史觀」，「實有改變歷史的作用，實為推進歷史的動力」的話，毫無事實的根據；真理恰在它的反面。單由字句去讀荀子，當然不會真正了解荀子的。

荀子時代前後乃至西漢的禮樂理論，現在大都收集在兩說禮記裡面（注二），所有見解可說沒有超出荀子的範圍，後儒談禮說樂，除了抱殘守闕，補苴訓詁之外，大抵敷衍而已。因為後期儒家的理論，已足維持封建社會的所謂「綱常」，鞏固統治階級的地位，而實際的政治事功又非古代禮樂所能為力，只看歷代改革綱常規模如武侯治蜀，荆公變法，江陵清明，用的都是絲織名實而非空談禮樂，所以禮樂理論在中國封建時代中，實在沒有再往前發展的需要和可能了。然而所謂禮樂的古禮，過時的禮學，已經害人不淺了。

注一 可見中外人的聰明並不相遠，彼此思路實有共通之處，歐洲也有「怪談」，不能像王冠青先生那樣只看見中的「無上的寶貝」。

注二 據陸德明經義釋文序錄說：「後漢馬融、盧植考諸家同異，去其繁蕪及所敘略而行於世，即今之禮記也。鄭玄亦依盧馬之本而注焉。」又隋書經籍志也云：「漢末馬融遂傳小戴之學，融又足月令一篇，明堂位一篇，樂記一篇，合四十九篇。」可見今本鄭注禮記為盧馬所編，成書甚晚，故得多數漢儒題論；其中多少是兩戴本來面目，已不可考了。

六

由於以上幾節的研究，我們知道：一、所謂「禮樂」起源甚古，幾乎是

與人類俱存；它們在原始時代，並沒有什麼神秘。二、儒家中國古禮，實即指「禮」，其真實性大有問題；即使是真的，也不適於現在應用。三、兩所謂「禮學」的，則自孔子以至於西漢，其本身實隨時代而發展，不論一概而論，但都具有差等觀念，適應於從奴隸所有社會後半期到封建社會建立期的社會經濟結構的東西。所以，不加批判地提倡什麼「禮學」，那必然與做古人的俘虜，而根據那些「禮學」來吹吹「制禮作樂」，也必然要隨倒車，剝拉中國走上復古的道路；因為它們都是既不科學又非民主的不適於現代中國的東西。

我們堅持抗戰已經進入第八個年頭了。我們中國是四大盟國之一，勝利之後，一定變成世界民主大家庭的重要一員。因此，我們必須使我們國家迅速地現代化——即是民主化和科學化起來，才能夠勝任愉快地完成她的任務。因此，我們目前所需要的是民主的新禮節，科學的新音樂。但是這些需要有一般民主和科學的生活才能產生的，儘管空喊「制禮作樂」，毫無用處。如果像現在有些人們那樣的喊，不但要妨礙它們的產生，而且會給人一種幻想以為馬上就要太平，使人鬆懈爭取勝利的努力，那才是罪惡呢！

其實，真正的禮樂，也不是設立一些局會之類的衙門，招集一班嗜古成癖的「學者」，能夠「制禮作樂」得出來的。我奉勸諸君，最好少抄些宣傳古董貼諛青年的文章，騰出一點時間來研究中國三千年來的歷史，看看有那一個朝代曾經制過什麼好的禮樂來（周公歷視兒就沒有制過禮樂），看看那一次「制禮」，不是像叔孫所定的「朝儀」之類，只博得「保甲長」出身的皇帝高興，說一聲：「吾乃今日知為皇帝之尊也」？真看那一次「作樂」，不是像叔孫所制的「宗廟樂」之類，只供皇帝老官兒祭祀祀天時的演奏，怕連皇帝自己也感到不若美人起舞的有趣？這樣的禮樂又和老百姓有什麼相干？老百姓們所舉行的還是一些「非禮之禮」，所歌唱的還是一些山歌民歌之類，而這些民歌，不但為他所喜愛，甚至對於歷代文學，還通過「輪血」的作用，二千多年的文學史，不但是最忠實，最豐富，就是有位有勢的達官貴人，富商豪賈，碰到有「紅白喜事」時，唱的還不是那些「不師古」的「大出沒」「唱會會」的玩意兒，而以不講的嗎？只有做少數極少數的泥古窮酸，像顏習齋那樣的，才會死心眼兒守着什麼「朱子家禮」，鬧到幾乎喪命，到頭也大澈大悟，大反對起理學來了！嗚呼，制禮作樂，其效可勝矣！

所以，我們相信：只要使民衆獲得充分的民主自由，獲得豐衣足食的社會，獲得接近世界前進的新文化——尤其是新的科學和文化，獲得批判接受中國過去文化的方法和時間……那麼，經過了一個相當時期之後，一定會有優美的禮節和音樂產生出來。

論文團中的人民性的問題(下)

——「社會主義現實主義諸問題」的一章——

A·顧爾希坦作
戈·寶·權 譯

八 論新的社會主義的人民性

在我們今天，在社會主義國家的各種條件之下，人民性這個概念，是根據地帶了改變。這因為我們國家的繁榮的人民，在偉大的十月社會主義革命的年代裡，已經經歷了最深刻的內在的與內在的變化的過程。團結一致的蘇維埃人民，是空前地組織起來了，它在願望上是團結一致的，在創造上是團結一致的，在精神上和政治上是團結一致的。莫洛托夫在慶祝十月革命二十週年紀念的報告中，曾將這種團結人民的精神上與政治上的團結一致的特徵表示出來。莫洛托夫這樣說道：

「蘇聯人民大眾的精神上和政治上的團結一致，是在他們和資產階級與地主階級以及外國軍事干涉者的英勇鬥爭的考驗中所鍛煉出來的。它在工農聯盟的基礎上，和國民經濟高漲的事業上更加鞏固起來了。但是只有在建立了社會主義的社會之後，在關閉了剝削者和一切剝削者的現狀的門路之後，這種代表了一種偉大的力量、新的人民的精神上與政治上的團結一致，才開始顯現出來。這種精神上與政治上的團結一致，是透過深刻的國際主義，並且終於蘇聯的各民族人民和人民性，結成爲一個單一的整體。其他各國的人民，可以在這種團結中，看到他們的將來和命運。」

蘇聯人民的這種團結一致，也表現在他們所創造出的文化上。假如在資本主義的各種條件之下，列寧曾經將每個民族文化中兩種社會地相對立的文化區別開來，那麼根據斯大林的精深的定義，助我們今天所講的，就是我們國家所團結一致的社會主義的文化。列寧在講到資產階級社會的各種條件時，他這樣說道：「在每一個民族文化裡面，都有兩種民族文化」（見「列寧全集」俄文卷第十七卷第一四三頁），那裏在講到了社會主義的條件之

下，則創造出一種單一的、一致的，「在它的內容上是社會主義的」文化（斯大林）。斯大林這樣寫道：「什麼是在無產階級專政條件之下的民族文化呢？這就是內容上是社會主義的而在形式上是民族的文化，它的目的是與國際主義的精神來教育羣衆，和鞏固無產階級的專政」（見斯大林：「馬克思主義與民族及殖民地問題」俄文本一九三九年版第二四九頁）。

在偉大的十月社會主義革命所產生的那許多概念當中，也產生了一個新的民族文化的概念（概念的新的內容），這是因為在我們的國家裏發生了巨大的社會變革，民族和人民這兩個概念（從社會的意義講），就有了一致性了。資產階級的理論家們，他們最喜歡將民族和人民混爲一談，但這是一個極惡毒傳用的謊言。他們想用「全民族」的任務的名義，來瞞騙人民羣衆。現在，在我們社會主義國家的各種條件之下，由於消滅了剝削者的階級，民族和人民已成爲一個真實的統一體。因此，我們的人民性，也就爲新的內容所充實了。此地所講的，已不再是文化中的某些個別的民主主義和社會主義的成分，而是在本質上是社會主義的文化。更進而說，在講到我們蘇聯的文學時，我們就可以提出社會主義的人民性的問題。這是人民性的高級形式，這是從資本主義社會歪曲形式中解放出來的人民性，它是充滿着黨性的，換句話說，它是由我們人民和全世界勞動者的先鋒隊——共產黨的意識所充實的人民性。

在我們蘇聯的條件之下，人民的東西和社會主義的東西之間的相互關係，從前我們所引的莫洛托夫的那段話中，就已經很鮮明地表示出來。

「我們還不能說，所有人民的東西都已經成爲社會主義的了。但在我們的眼前，社會主義的東西已真正成爲人民的東西，成爲人民大眾最熟悉的東西。從另一方面講，每一個人都可以看出，就是我們國家的勞動羣衆，把

一切和人民相違背的東西，反共產主義的東西，都視為是反人民的，無論是在實際的事業中，還是在科學與創作的部門中都是同樣的。我們把共產黨和蘇聯政權的敵人認為人民的敵人，這已成為我們的習慣了！……

在蘇聯托共同志的這些話語中，卓遠地表現出我們國家的人民大眾的社會的和思想上的再教育的過程，而這些人民大眾現在正在共產黨的領導之下，在我們的國家中建立起社會主義的祖業。在此地特別指出的，就是黨作為人民先鋒隊的作用，它把共產主義的意識帶到人民中間去，並且創造了高貴的、社會主義的人民性的形式。

採用了社會主義現實主義口號的蘇聯文學，是想要實現出列寧所提出的那些關於藝術的要求。列寧在和克拉克·泰特金的談話中這樣說道：「藝術，它的最深的根源，應該出自廣大勞動大眾的最低層。它應該是為這些大眾所瞭解和為他們所愛護的。它應該將這些大眾的感情、思想和意志聯合起來，並把他們提高起來」。蘇聯文學就應該成為這樣一種真正的人民的、全人民的藝術。人民性永遠都是帶有全人類性的，我們做人民性的這種社會主義的內容，再加上民族形式的豐富和多樣性，是已經成為更全人類性的和國際性的了。

蘇聯各弟兄民族的民族文化的繁榮，使得我們能最大限度地發現出居住在我們偉大國土上的各民族的人民性。因此，我們現在是人民創造的前所未有的繁榮的見證人，這是值得驕傲的；並且有很多民族，他們只有在十月革命之後才有了文字，這些民族的創造更以一種特別明顯的色彩在激勵着人。

但是我們應該說明，就是「人民創造」這個概念，經常是被作為「民俗文學」、「口頭文學」的意義來使用的，這種用法同樣地也有了根本的改變，特別是擴大了它的界限。這是在我們國家裡所發生的消滅智力與體力勞動之矛盾的過程而產生出來的結果。從前，智識份子經常是和人民大眾處於相對立的位置，甚至當他們和人民一齊前進時，這種對立的現象也沒有消失。它還是有着各種界限和各種不同的內容的。現在這種界限是愈來愈消失了，個人與人民之間的矛盾也消滅了。在蘇聯共產黨第十八次代表大會上，斯大林曾講到在我們國家裡正創造出一種新型的知識份子，斯大林稱這種知識份子為人民的知識份子。這就是說，我們已快接近這最後的一個時候，那時候

「人民的創造」並不限於所謂「民俗文學」和「口頭文學」，而能應用到我們整個藝術創造上去。「人民的創造」這個概念，已逐漸失掉了它的限制性的、地方性的色彩，而獲得了一種普遍的性質，或者正像杜布羅留波夫所說的，是種「觀察的全面性」。我們蘇聯的社會主義的文學，在它的原則性的本質上，在它的更顯著的功績上，是一種新的，並且是此前從未見過的人民創造的形式。

蘇聯文學的創始者高爾基，在他自己的創作中，描寫出在我們革命的準備時期人民中間所發生的深刻的社會過程，並且指示出它的準備的道路，指示出新的革命意識的增長的道路。列寧這樣稱呼過高爾基：「由於托爾斯泰的天才的光輝的照耀，一個被壓迫主所感迫的國家中的革命準備時期，竟能在全人類的藝術發展上前進了一大步」（見「列寧全集」俄文本第十四卷第四〇〇頁）。列寧此處所指的一九一〇五年的革命。高爾基也作過類似的藝術的事業，——這可以拿一九一七年偉大的社會主義革命的準備時期來講，他的包含了新的現實主義、社會主義的現實主義的偉大的藝術著作，同樣地，也「在全人類的藝術發展上前進了一大步」。

蘇聯的文學，在過去繼續發展了體現新的人民性的工作，在今天這繼續發展着這個工作。蘇聯的文學，要反映出我們的現實和我們人民生活中的各種最本質的社會過程。在這裏並不是存在着新的、社會主義的人民性嗎？是的，是存在着新的。高爾基在「被開墾的農女」這本小說中，描寫出為實行農業集體化而鬥爭的情形，他是一位深知這哥薩克人的生活和心理的人，他利用了他最熟悉的环境，表現出社會主義革命所起的偉大的改造的作用，和表現出我們國家人民大眾的整個的生活制度，整個的思想和感情的組成，特別法千百萬農夫大眾的，已改變到一種再也不能認識的程度。這種新的、社會主義的人民性的氣息，吹遍了高爾基的「被開墾的農女」。

蘇聯文學中的許多國內戰爭的作品，則告訴了我們人民怎樣起來保衛社會主義的祖國，起來反對那些想恢復資本家和地主的政權的人們。這許多書是我們大家都記得的。在蘇聯非蘇聯的「鐵流」裡面，就存在着革命鬥爭的全民性的感覺。作者這樣描寫了在一致的願望中前進着的人民的洪流：「成千的人，成萬的人在走着。再也沒有什麼操、連、營、和團了——有的只是一個叫不出名字來的大約一萬人的東西。無數的脚在走着，無數的

眼睛在看着，許多個心變成了一個包容不了的心在跳躍着。

這種同樣的全民性的感覺，和人民事業是「千百萬的」，因此他們不會不勝利的意識，也滲透了伊凡諾夫的一本早期的作品「鐵甲列車一四——六九號」。當伊凡諾夫在「夏伯陽」中，敘述了人民的英雄主義，敘述了天才的人民英雄，在這本動人的和真實的書中，我們可以感到蘇聯文學的青春氣息。法捷耶夫的一本小說「潰滅」，曾經在蘇聯文學上起過很大的作用，這是一本關於人民勇敢的永遠不朽的小說。法捷耶夫在此地想發出人民英雄主義的力量（假如可以用這個名詞來表示的話），表現出這種英雄主義是從什麼東西形成的，它的動力是什麼樣子，並且它的意義是在什麼地方。法捷耶夫所創造的那個優秀的布爾塞維克萊賓生，「深深地相信推動了這些人們的，並不單是一種保存自己的感情，而是另外一種其重要不下於此的本能，這種本能是皮相的眼睛所察看不出的，甚至他們中間大多數的人都意識不到的，但大家靠着這種本能才能忍受一切，甚至於死，都是為了自己的最後目的的，假如沒有這種本能，誰也不會志願地走進烏拉辛斯基的原始森林去送死的罷」。共產黨在過去和現在都把握着帶到人民的運動中間去，並且在它的影響之下，剛被意識到的本能，就變成了一個明顯的和堅毅的共產主義的意識。我們文學中的許多作品，正提高了這種新的人民的意識的形成過程，而這種意識是在人民為了革命，為了社會主義的鬥爭中產生出來和鞏固起來的。

蘇聯人民所進行的反對外國軍事干涉者的戰爭，是一個祖國戰爭。人民保衛自己的社會主義的祖國，不為無數的敵人所侵害。但是我們的人民永不會忘記一點：就是在這些反對資本主義軍事干涉的戰鬥中，正孕育出全世界和地球上各族人民的幸福。我們對於社會主義祖國的熱愛，我們的蘇維埃的愛國主義，是充滿了深刻的國際主義的精神的。

蘇聯文學的許許多多的篇頁，都透息着這種崇高的國際主義的感情，而對於新的、社會主義的人民性，更特別是一個特點。我們大家都記得斯威特洛夫的著名的「格蘭拉達之歌」中的響亮的字句，這位蘇聯詩人借用一個烏克蘭幻想家的詞，講出這樣的話（註）：

「美麗的名字，
崇高的榮譽，
這就是西班牙土地上的

那個名叫格蘭拉達的鄉村。

我運財了才舍，

我去打仗，

是爲了要把格蘭拉達的土地

永遠交給當地的農人。

這個烏克蘭的年青小夥子，是從根本上讀到格蘭拉達這個名字的，這個「格蘭拉達鄉村」究竟在什麼地方，他並沒有一個明確的認識，但是他深深地相信，他是爲了大家的事業，爲了全世界被壓迫者的幸福而鬥爭的。

高爾基曾經說過，我們應該學會把勞動當作是種創造來瞭解。蘇聯的人民，真正地創造出一種新的勞動觀點，這種勞動的觀點已成爲社會主義的丁。譬如格蘭特科夫的「士敏土」，就滲透了這種新的勞動觀念。青年作家克雷莫夫的成名作「德賓特號油船」，同樣地也表現出我們的新的勞動觀點。並且運用特別的力量表現出普及於我們全國的農人的新蘇聯哈諾夫運動。社會主義的意識，包括了我們生活的所有部門。當蘇聯作家來描寫過去的事情時，新的社會主義的意識，也用反射的光亮照明了過去。我們在像A.托爾斯泰的「彼得大帝」和却比金的「史傑潘·拉辛」及其他的蘇聯最好的歷史小說中，可以看出這種對於過去的新的瞭解。

在講到新的、社會主義的意識的，在講到蘇聯文學中的新的、社會主義的人民性時，我們不應該忘記一件事，就是我們意識中的資本主義的殘餘還沒有最後斷根，惋惜的，就是這些意識上的殘餘，在我們的文學中還有著反映，特別是在我們文學發展的最初的階段，和它的推進的過程中。正像任何時候一樣，我們的批評界，在此地只有用馬列主義分析的方法，遵守着嚴格的和不安協的布爾塞維克的黨性，才能解決瞭解文學過程與各種文藝現象的任務。

（註）斯威特洛夫，是蘇聯的一位詩人，此詩係作於一九二六年。



是誰叫他們這樣的受苦？

敏

「民，他們或者早已遠走高飛，竟得了安樂窩，或者正在飛機大發其國難財。對於這些人，上面的問題是不存在的。」

在難民疏散問題中，目前最嚴重的問題，首先是交通問題，這問題的嚴重性，不僅是由于交通運輸工具的缺乏，更重要的是人為的罪惡。

長沙失守，粵境正燃起烽煙的時候，湘、粵疏救的難民，大部還可經過粵漢、湘桂兩鐵路，比較方便，但就在那時候，衡陽、桂林一帶已經混亂不堪，當局一直沒有合理的改善辦法，而軍事上却節節敗退。及至衡陽失守，災民危急，桂南告緊，大批流落在湘粵桂邊境的難民，焦急地希望能夠被有計劃地疏散到大後方去，然而桂柳等處疏散令下，限期緊迫。而其體疏救的計劃，如舟車等交通工具的統籌分配，則絲毫沒有，請看九月下旬的柳州報紙吧：「黔桂路列車已經停開數日，連日來旅客候車無期，均叫苦連天，公路除民船外，班船亦極少開行，柳長公路因無車輛撥用，亦已停止登記，目前登記購票之旅客，已全數退還。」

五月底，烽火燃到了湘境，現在，敵騎已踏過了湘、粵、桂三省廣大的土地，千百萬無辜的人民，被追趕在抗戰第七年後的今天，再遭受扶老攜幼，離鄉別井的苦難，而走上流亡的道路。他們絕大多數是希望敵人能夠很快被阻止，被擊退，而再回到可愛的故鄉安居樂業的，他們曾經把桂林、柳州當作流亡的終站，可是如今不得不更西以往獨山、貴陽乃至重慶等地走了。敵人很快就能被擊退，很快就能回家，已成爲夢想，而被現實打破了。橫在他們面前的問題，是怎樣能夠迅速地得到歸宿，得到救濟，解決逼人的生活問題。（當然也有一些高等的「路」，「九月廿日原有之八十二次快車開出，然全部爲粵區長官部封用」，同時「多數空車都停在金城江以上，無法開下來。」這些材料不是明顯地說明交通工具並不是完全缺乏，主要還是人為的原因。

一方面要強迫人民疏散，一方面又人為地不給人民以疏散的條件，天下不合理的事情，寧有甚於此者。

客觀上缺乏交通路線——桂黔唯一可以大量運輸的祇有黔桂鐵路，但它祇通得到獨山——加上人造的混亂現象，使得這些僅有的通路，亦幾陷於停頓，而桂柳各地疏散的難民，不下百十萬，他們沒奈何大都聚集在黔桂路沿線各站，種種慘目傷心的景象於是發生。

在柳州，「成萬的待業者露宿在月台達十天之久，行李貨物堆積如山，每個車站停滿了桂林來的列車，上面擠滿了蟻一般的難民，不少是停留在廿天以上。」在六寨，車站四圍人山人海，貨上堆貨，滿地糞便。「在其他地方情形也好不了多少。許多人就在車站下空，或則乘車頂，或則「用繩倒吊自己懸在車站底下的空際」，但是「一個個顛倒自取頂像黃豆一般節節下兩層的人，有斷腿的，有爛腳的」。那些能夠擠進車箱的人，因爲車中行李滿板上，坐位的靠背上，坐位下都擠滿了人，「熬不住熱與病的老人與孩子，停止了最後的呼吸，被彈到車下去，親屬的淚淚往肚里流。」

在這種時候，一批惟恐天下不亂的人，他們也趁火打劫的乘機套取黑市，「自柳州至獨山的黑市火車，每人票價一萬元左右，軍用卡車公開帶賣魚，自柳州至河池一萬元，到獨山二萬元（有說五萬元），到貴陽三萬元」。更有專營出讓座位生意的，「一鋪之地，動輒數千」。

更由於行車的秩序混亂，在桂柳段開「三番四次的撞車翻車，鐵路兩旁觸目是未掩埋的屍屍」。在柳州、金城江的兩次大火，更不知焚去了多少難民積累儲存的財產。也有很多人從柳州步行到金城江去，一點東西不帶吧，僅有的川資也得心匪那。整輛卡車被劫的事，不絕地發生。

但就在這種時候，也有些人是例外的，比如在柳州「不少遲到的車廂先開出去了」，在六甲，「有些什麼有力的機關，把米包滾滾沒斷的放進車頂，車廂，車底，人和米堆放在一起」。在這里米比人還重要。一切都是混亂，混亂籠罩了一切，這裡窮苦的是廣大無辜的人民。

無數難民還都在頭沛流離死亡途中，生死尚未能卜，即使許多已經逃到了貴陽、重慶或者昆明，「幸運兒」，他們差不多大抵已經把所有的財產在沿途化光了。現在貴陽的物價比高麗重一倍，「米是一千八百元一斗，客飯至少一百多元一餐，

國際和平之維持

聞 芝

在西方，同時也在東方，世界上大部份人民正為自由和獨立，進行着反對人類最惡毒的敵人——德、日法西斯的生死鬥爭，這鬥爭已經使全世界許多愛好自由的國家，遭受了重大的人力物力的損失與犧牲。但在西方，由於同盟國團結與努力的結果，希特勒德國正一天天走近他不可避免的末日。英勇的盟軍戰士們合力進擊着共同的敵人，從東線，西線，南線毀滅它、消滅它。大部份被毀滅了與被損害了的國家，因此而獲得了解放與新生，希特勒附庸也已完全瓦解，戰爭已臨到德國本土，迫使希特勒德國投降的時候已經不遠了。然而，在東方，敵人却還正積極地它殺死的攻勢。狼狽交乘，使我國成千成萬的無辜人民，在它野蠻、暴虐、血腥的戰爭中再度遭受着慘酷的迫害和犧牲，真的，「他們流了太多的血，忍受了太多的犧牲。」

為了使今天的「野蠻、暴虐勢力的侵襲」不再「捲土重來」，為了「防止將來重演類似今天的悲劇」，更為了「保障人民的和平安全與幸福」，中國英美蘇的戰後和平組織會議開幕了。

會議分兩階段進行：第一階段英美蘇於八月二十一日在華盛頓的「喇叭教樓」首先舉行，在美國國務卿赫爾和蘇聯代表團團長葛羅米柯，英國代表團團長貝文，美國代表團團長斯廷斯及英法美代表主持下，會議進行了六週，於九月二十八日正式結束。第二階段英美與中國的會議在九月二十九日開幕，於十月七日結束。這兩月以來的「喇叭教樓」會議所形成的結果，——「國際組織建議案」，已在十月九日分別在重慶、華盛頓、倫敦和莫斯科同時公佈了。（詳文見十月十日各報）

這次的會議，正可以說，是「實現一九四三年莫斯科四國宣言所採取的若干步驟的第一步」，因為一九四三年十月三十日的莫斯科宣言可說：「蘇英美四國」承認有於最早可能實現之日期，成立一普遍國際組織之必要，以各愛好和平國家主權平等之原則為根據，此種國際組織大小均可為會員，以維持國際和平與安全。」又說：「在重新恢復法律秩序與成立普遍安全制度之前，為維持國際和平與安全起見，四國得隨時會商，並於必要時與其他聯合國家商議，以代表國際社會採取共同行動。」並且在後來的德黑蘭宣言中，也說到：「關於和平方面，我們確定我們的和諧一致，將產生永久和平。我們充分認識我們及所有聯合國家建設和平的最高責任，此和平獲得全球絕大多數人民的擁護，並在未來許多世代，驅逐戰爭的禍患與恐怖。」這些歷史文獻，已對於國際安全計劃，與戰後世界和平機構，提供了一個明確的概念，和若干重要原則，嗣後，美國政府遂把莫斯科宣言經由美國參眾兩院正式通過，成為法律案件。而今天，在「喇叭教樓」會議中已經完成的工作，的確「應該認為在產生國際安全組織的路上，向前跨上了一大步。」

這次會議，是有它的一些成就的。雖然，英美蘇的意見會有稍許參差：如蘇聯計劃，是「主張以武力支持世界和平機構的原則，並主張各大國使用

豬肉是二百元一斤，房租起碼二三千元一月，就在重慶，也至少每人得費二三千元一月才能勉強維持，而要在短時期內謀到職業，除非有錢有門，否則有如上天之難，逼來的生活問題怎樣解決呢？照理說政府是應該設法解決的，可是事實上我們看到的並不多，就依重慶市難民救濟站的工作報告作典型來看吧，第一要查閱難民清冊各級救濟機關體被給之難民證及疏救證，然後填發券證，如果沒有券證的，則須先轉商各籍同鄉會證明，再由第九救濟區救濟辦事處予以道證，然後填發救濟券，試看這道手續，根據一般辦事經驗，起碼能得十天半月，所以連他們自己也承認「此項方式，週轉稍多，似覺麻煩」。至於救濟券法呢，「一次發給十天救濟券金一百元，食米證一紙，較米二百市兩，照證前往指定處所領米」，十天過了之後又怎樣呢？有的介紹職業，有的疏救，計九月份總登記四四九三人，僅介紹了一四七人的職業，疏救了一三三二人至重慶等地，至於這些被疏救的人不知又將怎樣生活了。還有那些尚未被疏救，又未被介紹職業的人又將如何生活呢？這恐怕他們也管不了，也就不管了。

在其他地方有沒有這類的糾紛，沒有查到具體材料，姑不具論，想來，即有也不會超過貴陽站的，因為它是空對空，「嘿」。

至於在重慶，根據救濟委員會正在呈請政府撥款二千萬元，整辦的難民收容所，迄至九月底止，尚在籌劃中。

這樣的做法，固然不能符合今天難民的迫切要求的。假如我們更聯想起最近重慶建築的規模宏大的××館，所費不止幾十萬元，則不覺更問一下，這樣做是為了敷衍應付呢？還是為了真正救濟難民呢？

我們說，絕大多數的難民，他們不願受敵人的摧殘，而自己的力量又未及發動，於是，祇有不避艱難困苦逃來後方。他們是無辜的，使他們這樣受苦的是敵人，而今天難民，却輾轉於死亡道上，這種情形是不應該長久存在的。

難困的業產方後救解

劉君德

目前我國業已脫「勝利在望」，但同時又正遭過着空前的危機，這些危機不但表現在軍事上的失利，還表現在後方產業界的困難之日益深化。

本來後方產業界，近年已經呈現着萎縮的氣象，到了現在，這種困難越來越嚴重，它已從局部波及到全體，已從表面浸入到內部了。例如以煤業來說，高陵江煤區過去既曾發生煤荒現象，現在該區大小三百多家煤礦，已因閉百分之八十以上，現能維持的僅有十家煤礦，靠着半停工的狀態，才能勉強支持。從鋼鐵業說，「鋼鐵業更是風雨飄搖，小小的一點出產，還有減產的傾向，推銷是十分困難」(九月七日大公報)。渝市前曾一度盛傳市場「鐵荒」，據調查所得，目前機器業仍在半停工狀態中，所謂「鐵荒」情形，其請求量不過七百噸之數。本月中統計各廠存鐵，約在一千噸左右，以一千噸之存貨，供給市面七百噸之需要，仍屬「捉襟見肘」，並不能認為鋼鐵之旺銷(九卷五期西南實業通訊)。

從機器業說：從三十年下期以迄今日，因各工廠已呈飽和狀態，其少數無事業增置機器者，於是漸呈不景氣情形。去年度第一區機器工業商業公會會員工廠正式報告款業者十家，本年一月至三月款

迅速和強有力的措施，以解決一切問題。蘇聯代表團團長費蘇聯駐美大使葛羅米柯會發表演說：「爲了維持和平及安全，僅僅希望安全是不够的，僅僅希望阻撓侵略者，及在必要的情勢之下訴諸武力制裁是不够的。絕對必須實力做後盾，這樣侵略才會防止被消滅，國際秩序才能維持。」同時「國際和平機構必須有效利用這機構成員的一切實力，首先英美蘇三大國的一切實力。」另外，在紐約時報揭載的蘇聯計劃中，也曾「強調大國需要成立某種協議，負有供給武力，作爲這一新和平機構的後盾。」美國計劃則主張「在可能範圍內，各國武力得在其天然區域內行使」，「並一再提出下列的原則，即武力只可在一切調解我方法無效，並只用以支持美國自獨立以來即予推動的正義原則與公

正的計劃的條件下，才得使用」。英蘇計劃則提出「不作會員國領土完整的保證，不作會員國政治獨立的保證。」但是，他們的基本原則還是一致的，如國際組織建議草案「在原則上規定各大國以及其他國家以武力抑制侵略」，並且「規定產生軍事參謀委員會，供安全理事會支助。」建議案也是說：軍事參謀委員會「當就和平安全理事會的軍務需要有關的一切問題提供意見，並予以協助。」如關於「維持和平的軍事需要問題」，如提供安全理事會「軍隊之使用及統率問題」，「軍備之管理問題」，及可能之「軍備問題」，「並在安全理事會之下，對於提供安全理事會之武力，負戰略之指揮責任」。

另外，在國際組織建議案中，也可看到，國際組織原則之一是以「一切愛好和平國家主權平等之原則爲基礎」，「這正附合了美國國務卿赫爾一再聲明的「一切愛好和平國家，不論大小強弱，在有秩序的體制和法律下，共同享有主權平等的原則，應

該是未來維護和平安全的任何國際機構的基礎，」和葛羅米柯大使所說的「不管大小國家只要參加國際和平機構，就要基於一切愛好自由的國家享有平等的權利的原則而負維持和平的連帶責任。」那末美國孤立份子紐約州長杜威會發表的反對「四強控制其他國家」的聲明，認爲「不論大小，已被計劃永久屈服於舉行會議的四國脅迫性的威力之下」，認爲「聯合國四強將憑武力與勢力圖的個別解決永久控制世界」的所表示的恐懼，若非無的放矢，就係別有作用了。

現在，這一舉世矚目的「賴巴敦會議」會議，已在「結果圓滿」中結束了，本來，「歷史在各國面前提出關於組織和平，關於防止侵略戰爭，以及關於制止使和平感受威脅的侵略的問題，這並不是第一次」，但是「第一次世界大戰後產生的那四大名鼎鼎的國際聯盟，却沒有能負擔起條文規定的基本任務——關於確保和平和防止侵略的任務。」因爲不徹它的「約章不切實」，並且「不能把一切有力的愛好和平的國家團結到共同的目的下」，更主要的是「由於實際上領導着國際聯盟的國家，本身既不能團結，更不能負擔起國際聯盟的責任」。

由於「它的參加者和領袖國之間大相逕庭，從內部腐蝕了，豈但沒有能防止侵略，而且在此許多場合，它甚至更助長侵略的危險，使各國的血流溢於全世界。」因此，「要防止侵略，或解除侵略，或制止侵略，如果用字面的宣言，表示好意或警告，是決不可能的。」必要有強有力的組織，「這種組織的領袖對於國際和平的維持，應負起基本的責任，而且應當擁有一切工具，他們借助這一切工具，就能確保達成這種高尚的任務。」

歷史的教訓使我們警惕的了，不能讓歷史再隨一次過去國際聯盟的覆轍了。既然「這次提議的國際機構，其主要目的，是在維持國際和平及安全，並創造可以促成和平的條件。」那末希望它用行動，而不是用言辭，來證明它是名符其實的。

業者三家，為數似尚不多。截至目前為止，繼續營業者，尚有三百二十四家，惟據調查：各廠能維持經常的工作者，不及十分之一，停用之工具機器，約佔總數十分之四。翻砂工廠衰落，更較機器工廠為早（同上刊）。從紡織業說：以軍布廠而言，目前雖少停業者，然往往有半停工之事實。重慶區每月應交出軍布×萬疋，現只能交×萬疋。豐山、萬縣、西安各區產量亦無不銳減（十月一日大公報）。

我們在上所列表的不過是從該廠中順手檢出一些實例而已，就是單從實例來看，我們也可看到大後方產業界在萎靡在掙扎的因狀。「為了抗戰，不能讓廠家與職工艱辛的成果被敵寇的四風所吹滅；為了建國，更不能讓他們在這種經濟逆流中沉淪下去」，因而積極迅速解決目前後方產業的危機，實為刻不容緩之舉。

關於解救後方產業的困難，雖說是千頭萬緒，但主要的仍是以下幾方面：

首先是減輕廠商的負擔：「就目前重慶市工商業而言，本廠分配股息及納稅所得稅利得稅外，依營業額應繳負擔的捐稅，公債、儲蓄、已達百分之十二，九（內計印花稅百分之〇·四，營業稅百分之三，積聚捐百分之〇·五，同盟勝利公債百分之三，鄉鎮公益儲蓄百分之六），再加上地方零碎的攤派，常會超出它們的純益額，如果說抽去一部份資本，也不是過甚其詞，試問工廠如何繼續進行生產，又遑論再生產」（八月一日國民公報社論）？為了使廠商能繼續生產，就應立即在稅收上建立合理制度及取消種種不合理負擔，使他們不為負擔過重而倒下去。

其次調劑廠商的資金，年來後方物價日趨高漲

與通貨不斷增發，因此，「目前工廠業利潤極微薄，百分之二十的合法利潤，常不夠開支，更無純益可言，致使投資者裹足不前，由於物價高速上漲，機器添置，原料備滿，大宗的資金無從籌措，而貸款審核尺度極其苛苛，手續又異常繁瑣，因而工廠業的資金，常陷於週轉不靈之窘境，勢不得不被迫減產，甚至停工或倒閉」（同上社論），至於目前產業界所需資金情形，據嘉陵江區煤礦業同業公會理事陳藍和倡言：「現時一般物價高漲，煤礦方面所需資金在非機械採煤各廠每產一千公噸至少需流動資金一千元方能維持」，在冶鐵廠所必需的資金情形，以五噸煤爐為計算單位（十噸爐以兩爐計算餘額推），每噸成本六萬元，每三個月週轉一次，約共需資金四八〇〇萬元。最近工業界在資金方面又遭遇到新的困難，原因政府為平穩物價，通令國家行局中秋前後二月停止商業放款，工業資金週轉本不在限制之列，但因政府欲收縮頭寸，貸款也特別困難，貸出數目極少，同時工業界本年所得的工貨，又因扣除積欠，剩餘無幾，不敷週轉（十月十六日商務日報）。而這些能獲得批准工貨的廠商，係以醫藥專業及經濟部核准應予協助之廠商為限，還不能普及於一般小規模工業生產者。因此一般工廠業生產者，由於資金週轉困難而倒閉者不知凡幾，其能勉強掙扎的，多出於高利借款之一途。我們為調劑各工廠業者的資金，政府應該從速改善工貨制度與工商貸款政策，「在不違背平穩物價原則下，能予正當工商業者以貸款便利，以發展工商事業，對於軍民必需品之工廠廠商，政府應不問國營民營，予以最便利之貸款」（十月十六日商務日報社論）。

再次是調整成本與原料價格問題。為使工業業能擴大再生產，使工廠業能發展其事業，我們一定要保障其合法的利潤，然而成本與售價常常發生矛盾，比如以煤炭成本言，依二岩和平及臨興二家煤炭的售價，煤塊為二千七、小塊為一千五百七十元，而成本則需一千四百五十元，以現在共計每一老斗一千八計，無噸煤只值七老升米，（合市升二斗一升），過去每噸煤可值米三老斗而有餘，現在最低限度，每噸煤僅按兩老斗米才能支持。現在煤價是於本年三月一日由政府核定根據去年十一月米價每市石一七五〇元為限價基礎，現在經過半年，各項物價騰貴，礦方屢次要求調整價格；而政府則以執行限價政策未予以核准。此外如重慶××織布廠承製軍布，軍需署所定之工銀（工資）與工作成本懸殊，致使承製商不是賠累破產者，就是因賠不起而受累。為了使工廠業者不受物價波動與通貨膨脹而影響產品價格損失，政府一方面應予以合理的調劑，和名符其實的實貼補政策。

再次解決銷路問題，「目前後方工業產出找不到適當銷場，形成畸形的生產過剩，却是極其普遍的事情，此不啻為工業業一大致命傷」，例如在後方發生鋼鐵過剩，機器過剩，嘉陵江煤礦亦以「產銷為產」而解決其過剩問題，這些不過我們所見到的實例。為要發展工業業，目前所發生的一過剩與「產銷」的畸形現象，必需予以適當的解決。

最後我們指出，如果能徹底解決工廠界所遭遇到困難問題，那麼在財政政策與經濟政策上一定要互相配合。同時在今天不但政治上需要民主，就在工業上也是需要民主的，因為只有在實行民主政治的國度裡，才能開闢出工業發展的坦途。

從國際通商會議談起

黃 醒

國際通商會議召開的消息傳來，掀起了一片熱烈的論潮，九月廿五日本市五實業團體舉行座談會，按照美國提出的九個議題逐一探討，打算擬得一些材料，作為代表們的參考。與工業化有關的問題：如維持私人企業，投資的鼓勵及保護，新區域之工業化問題，企業聯營組織（卡特爾等等）都引起滬市各報的一番討論。產業落後的中國，怎樣打開這個危局，是使人煞費苦心的，所以工業化與利用外資的問題，也便成為人們一個憧憬中的火花了。

所謂「戰後」工業化的問題，並不始今天才提出的，老早就被一些人們所高唱出來。目下對通商會議所反映的意見，也沒有什麼新花樣，只是老調重彈罷了。利用外資是產業落後的國家為達到經濟建設所不能免的道路，至於利用外資所得的後果，那就要看自己的態度與用法之是否適當。一方面不要損害自己的主權，另一方面要有外資投入的條件。問題是很複雜的。讓我暫說後一點吧。

什麼條件才能使外資樂於投入呢？某報的社論是這樣說的。

「安定國內幣制並穩定外匯匯率為吸收外資之首要條件，外人之所以來華投資者首先考慮其安全性，使所投資本，不特有較優利潤可圖，且可保障其隨時可以收回，如我國幣制不穩定，匯率常有漲跌，則投資本身即含有投機性，影響前途至鉅。」

這一意見，大致是不錯的，安定國內幣制與穩定外匯是有密切關係的，國內幣制穩定外匯也可穩定，從吸引外資方面着眼，幣值與外匯的穩定，都不失為一個條件，但它却不能起決定性的作用。所以另一家報紙提到了這一問題：

「中國工業化的最大條件，就是貨幣價值的穩定性，我們看看今天高喊工業化的人們心目中誰都不會忘記他們的資本的安全性。他們一面高喊工業化的必要，一面却對着物價一天天高漲的威脅，在這種條件之下，試問民營的工業規模怎能發達呢？所以在事實上對於社會的購買力是完全處在放任的狀態之中，這是窒息中國工業的一大原因。」

照這種說法，似應指理社會購買力的問題，在理論上說，社會購買力提高了，工業品有銷路，工業就可能發達，外資的利用與吸引就可一帆風順了。是的，提高社會購買力確是重要之一面，但並不是全面的。還要照顧到生產的本身。

從發展工業利用外資的觀念看來，問題的中心不在通貨與外匯，我們認為改變現行的工業政策，健全企業組織是一要點，沒有這個主要的條件，工業就無從着手，外資就會躊躇不前。誰都不能說當今中國工業之遭受着嚴重的災難，完全由於超過限度的統制政策而來，從民族資本家至小生產者，販運商，農利副業者，無不受到它的威脅，他們

要保得不至陷於破產，就祇有減產，這是工業政策本身的毛病；管制機構更成問題，貪污舞弊的事件是層出不窮的，敷衍塞責，拖延公事，是不勝枚舉的。在公營事業中，更是不堪過問的。所以某報會這樣說：「對於國營公營企業，應該特別注意，今後應如何革除官僚制度與習氣，代以現代企業精神，嚴密其組織，發揮其最大生產力量，以取信於外人」。

誠然，今天國營企業的腐敗已經成爲發展生產的障礙，但要改變它的官僚制度，並不是從表面上換幾個貪污人員，重新擬條規則，或者擴大機構等一套皮毛上的辦法所能奏效的，假如只限於這些，那就談不到發揮現代化的生產力了。因此，沒有工業化的民主，無論怎樣改變，也是無濟於事的。

因而，要建設工業化的中國，要利用外資是絕對不開主觀的努力的，沒有主觀的努力，沒有自力更生，沒有改善工業政策，機械與人進而利用外資，這是一種沒有前提的提法。有些人對利用外資存着另一個夢想，他們希望把破產的資產移於盟國區域，而中國應獲得優先權。某報說「從形式上講，盟國之資源，應依盟國作成的程度，比例的分與我。我國抗戰七年以上，則其貢獻與犧牲，不能不算最大，即使撥開這層不講，則工業力之需移植之於需要工業化的新區域也爲理所當然。」

從敵國取得賠償未嘗不可，但最重要的事情是我們自己打得如何，努力得如何。

國際通商會議如果在互助合作的精神之下進行當可獲得一些成就，但從中國的立場來看，這會議能否有助於中國之利用外資與工業化，還在於自己的努力。

