

# 中國政治

(第一分冊)



北京書店總發行

中國政治思想史

(增訂版)

——第一分冊——

呂振羽著

北京書店總發行

一九四九年六月

# 中國政治思想史

(第一分冊)

印 刷 者	經 售 者	發 行 者	著 作 者
遼東 東北 分店 書 工 廠	及 各 分 支 銷 處	遼東 東北 分 書 店	呂 振 羽

元

基  
本  
定  
價

安.2000. 版翻月六年八十三國民

## 增訂版序

本書的初版稿，是一九三六年在南京匆忙中整理完成的，一九三七年由上海黎明書局出版，發行了五千冊；一九三九年在重慶，曾改訂了一次，由桂林文化供應社接受出版，到現在還沒見發行。

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

一九四三、三、二一，呂振羽日序。

## 初版序

### (一)

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

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

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

我的編著體裁，根據我對中國社會史研究的初步結論，首先把中國史全過程劃分爲各個階段，各個階段又劃分爲其發展過程的各時期；從各個社會階段和時期的階級階層的構成上以及其相互關係的變化上去論究政治思想的各流派，又把每個流派中各思想家的思想，作爲其自己的一個體系去論究。所以我的原意，是在學習『剩餘價值學說史』的精神去編著的，結果自不免『東施效顰』。

（補註：本書原和我所編『中國經濟史講義』是姊妹篇，所以對歷史各階段、時期的社會經濟及階級構成階級關係和其變化，在這裡沒有詳論。在沒有覺得『中國經濟史講義』整理出版前，暫請讀者去參考拙著『中國社會史綱』（已出版一二兩冊）。）

關於中國社會思想史這一專門的研究，前此已有些斷代或全部的著作，但由於馬克思主義者對這方面研究的歷史還很短；有些馬克思主義研究者的作品，由於其方法論的錯誤，沒能作出正確結論；資產階級學者的著作，由於其立場和方法論的關係，都未能得出較正確的結論，像梁啟超，胡適等人

的作品，在當時會有相當的進步意義，到今日却已成了落後的東西；那些由假馬克思主義觀點出發的托派漢奸作品，不獨由於其方法論的錯誤，而且由於其別有用意的卑鄙陰謀，其作品便完全是反科學的有害的東西，不當作為學術研究來看的東西。所以到現在還沒有一部能比較令人滿意而符合時代需要的產品。然對於中國社會文化思想作一較正確的總估計，在民族現實的實踐鬥爭上，在民族文化傳統之批判的繼承的要求上，又是一件不容緩的事情。這部拙著還不是以中國民族文化思想的全面考察為範圍，而只是其中的一個部門，其是否能獲得較多的同情，比較能符合時代的要求，那只好期待於事實的反響。

## (二)

(增補)：

百年來，特別是近二十餘年來，國人對民族文化思想的估計，大致有五種不同的立場和流派：

第一、從維護封建勢力立場出發的保守派。他們無條件擁護舊文化思想，並以之作爲反對進步、反對新文化的武器。從辜鴻銘、林紓以來的某些人，就是這派思想的代表，依照他們，非把民族文化溺死在封建思想的深淵中不可。抗戰以後，其中某些分子，却從民族氣節、民族反侵略思想的優良傳統上，表現着相當的進步性，表現其要求民主的思想。

第二、代表官僚資本的一派。太平天國後的洋務派，主要是進步官僚和少數官僚資本者形成的，還不是一種資產階級的流派。他們一面無條件擁護舊文化思想，一面也提倡科學，即所謂「中學爲體

，西學爲用」；前一面是保守的，後一面是進步的。如果在當時，進步的一面能克服落後的一面，近百年來的國情便可能不同。從洋務派蛻化出來的保國會派，便成了官僚資產階級的流派。他們一面提倡科學，民主，反對封建思想；但沒有解脫舊文化思想的羈絆，特別像康有爲，完全用儒學的教條去解釋其維新思想，表現其維新思想的無力，也表現其對儒學的曲解。另一方面又主張用由上而下的改良主義辦法，去打開資本主義的前途，建立君主立憲的國家。所以他們的思想，在當時說，基本上是進步的，而改良主義的政治行動却是保守的。戊戌以後的立憲保皇黨，客觀上成了滿清政府拿來欺騙人民、反對革命的擋箭牌。他們對於舊文化思想，基本上是妥協的，但「立憲」的口號，却還有點民主思想的內容。「五四」時期的梁啟超等人，一面贊成新文化，並接受實驗主義的方法來整理國故；一面又對舊文化思想妥協，且把科學拘禁在狹隘的圈子裡。前一面在當時是進步的，後一面是保守的。大革命失敗後的所謂「再生」派，成了地方地主、大資產階級的流派，他們宣佈社會科學和「東方文化」齊驅並駕。而此所謂社會科學，又是已喪失科學內容的資產階級的社會科學。對民族舊文化也不是批判地繼承，而是無條件的擁護其一半。抗戰以後，他們一面要求民主和團結，一面也贊助文化思想統制政策。今日他們和中國法西斯文化專制主義者最重要的不同點，就是他們還有一種要求民主的思想。

第三、資產階級自由主義派。他們在「五四」運動時期，和馬克思主義思想者對舊文化思想共同作過激烈鬥爭，提倡思想解放和自由，宣傳科學和民主。這種自由主義的思想文化運動，在當時，也有着相當大的進步意義。他們雖是無條件的反對舊文化思想，沒有估計到它好的方面，即其優良的傳



統，或具有現實意義的積極的進步的因素，而在舊勢力籠罩下的當時中國，也是有必要意義的。但在「五四」以後，他們便捲起戰旗，漸次與保守勢力妥協，因之，對舊文化思想，便應用其不澈底的科學方法，給以不恰當的、過高或過低的估計，和牽強附會的解釋。這不僅符合一般保守勢力的要求，並成了其一部上層分子服務於文化專制主義的橋樑。今日其一部上層分子執行了文化專制主義者的思想統制政策，對其原來所執持的自由主義和民主思想，便打了折扣。但他們和文化專制主義者仍有重要的不同點，即他們還有點民主和自由主義的思想，和一點實驗主義的科學態度。他們應用實驗主義對民族文化思想的研究，會有着相當的成績，但却始終沒有得到正確的認識，從而也不主張繼承民族文化優良傳統——他們是典型的洋八股派。

第四、資產階級流派。他們在「五四」以前，沒有像自由主義派一樣，對舊文化思想作過鬥爭，也沒有對舊文化思想系統地考察過；但由「五四」後到大革命失敗期間，他們却比自由主義派進步，和馬克思主義者一道進行過反封建文化思想的鬥爭，其代表者的革命民主主義思想，也是一種偉大的民主思想。不過其代表者的哲學思想體系中，也還存在着和舊文化思想妥協的空隙。在大革命失敗後，和大地主妥協的大資產階級，便改變了從來的立場，一面雖沒有把革命的口號完全丟棄，基本上却放棄了那種偉大的民主思想，並和舊文化思想妥協，提倡舊思想舊道德，強制青年讀經。這不是別的，是利用舊文化思想和「柏來」的法西斯思想合流，構成其反動的中式法西斯主義的思想體系和文化思想統制政策。所以這期間，他們對舊文化思想，便只強調其保守的、落後的、反動的一面，而拒絕其積極的、進步的、有生命的一面。這時期，他們喊着「發揚民族固有文化」的口號。這口號的本身

並非完全不對，問題是在於從什麼立場上去「發揚民族固有文化」、和「發揚民族固有文化」的何種東西。而他們的立場却是保守的，所繼承的民族文化，不只是無批判的，而又只是其糟粕，只是那些穢污的、過時的、死去的、或行將死去的東西；對民族文化的優良傳統，即那些有現實意義的、有生命力的、積極的進步的東西，却沒有引起他們的注意。在抗戰第一階段，他們爲着想利用人民，對民族文化思想的動態，表面上有某些改變，表現着進步的傾向；在思想戰線上的反日這一點上，還有一點半點的進步意義。但自國軍退出武漢，抗戰進入第二階段後，他們不僅一天比一天倒退，而且比十年內戰時期更保守、更反動，更法西斯化了。然而我們仍希望國民黨的非法西斯分子，起來和人民一道去反對其法西斯主義，在抗戰建國的民族文化戰線上繼續前進，和全國抗日的、尤其是前進的黨派及人民，在創造民族新文化的任務上，共同去繼承民族文化的優良傳統。

第五、代表人民的中國馬克思主義者。中國馬克思主義者對於中國舊文化思想，自始就表現一種嚴肅的態度、正確的立場，自始就在應用史的唯物論的澈底科學方法去加以估計。中國馬克思主義者，不只反對過時的、死去的、或行將死去的舊文化思想，而且要求批判地去繼承民族文化的優良傳統，即那些有現實意義的、有生命力的、積極的進步的東西，而加以發揚。「五四」運動時，李大釗的「今」和「青春」等論文，就開始表現了用史的唯物論的觀點去認識民族文化思想的傾向。

中共成立後，在中共機關雜誌中所發表的一些歷史論文，基本上，便開始表現了對民族文化正確處理的方向。在大革命失敗後，中國馬克思主義者，在極困難恐怖的環境下，也努力進行了對民族文化思想的探討工作，雖只是個別的少數人在進行，成績也並不太大，然却理出一個初步系統，也可見

中國馬克思主義者對民族文化的何等重視！抗戰以後，中共領袖毛主席的「新民主主義論」等天才著作，不但是馬克思主義中國化的模範，是馬列主義在中國革命具體環境具體鬥爭中的發展，可以應用於東方一切被壓迫民族革命的指導原理；而且是民族文化優良傳統的結晶，是民族文化優良傳統之繼承的表率。在文化革命方面，他不僅正確地估計了民族文化，提出批判地繼承民族文化優良傳統，創造民族新文化的方針和任務，而且把它貫徹到黨政軍民各方面的實際行動中，至今在抗日民主根據地，已成爲支配文化生活的新民主主義文化形態的現實東西。由此可見，只有中國馬克思主義者，才真正重視民族文化，才能科學地認識民族文化，繼承民族文化的優良傳統。因此，深入地展開對民族文化思想之史的研究，把研究的結果提供到實踐上，在中國馬克思主義者是必要的課題。

上述五派，由於立場觀點，方法和主張的不同，便發生對民族文化思想不同的認識和估計，而得出不同的結論。但真理却只有一個。

### (三)

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

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

過去儒家對歷史上各種社會思想流派的分野，一貫的分別為所謂儒家、道家、佛家、法家、名家、陰陽家、雜家……等所謂九流百家；這完全把社會思想存在之根據的階級內容隱蔽了，結果自然不能說明其本質。從『五四』運動開始，資產階級各流派的學者，應用不澈底的科學方法來研究中國社會思想史，最初從事這種研究的，在中國為胡適、梁啟超、李石岑諸先生，在日本有渡邊秀方等。但他們對社會思想流派的區分，完全承襲着儒家。從他們的成就來看，胡適先生的『中國哲學史大綱』，對當時思想的解放上誠起了相當進步的啓蒙作用，然並沒有觸着各派哲學思想的本質；而且在『上册』出版後，便不能繼續下去，無異宣告其實驗主義方法論的失敗。梁啟超先生在實驗主義方法論的素養上，還似乎比胡適先生高明些；他對『先秦思想』研究的著作，在當時也同樣起了相當的進步作用，但也同樣沒有觸着『諸子』思想的本質。李石岑先生在實驗主義的階段，對中國哲學思想並沒有究出一個系統來，在其逝世前的數年間，便開始拋棄實驗主義，接受史的唯物論去研究中國哲學史，這是一個值得欽佩的進步。渡邊秀方的『中國倫理學史』等書，却不但把中國社會思想各流派的本來面目隱蔽着，而又被其庸俗化了。雖然，在半殖民地文化支配下的中國學術界，宗主國學者的意見，却容易獲得人們重視，所以像渡邊那樣無價值的著作，也公然在中國流行。一九二七年以後，才有人應用史的唯物論的方法來從事這一課題的研究；然其中如嵇文甫、楊東莪，在其主觀上就只在想利用

史的唯物論，客觀上當然只能完成其反科學的任務。楊東蓀的『中國學術思想史講話』，第一由於其對中國社會史概念的故意模糊，自始便迴避從社會經濟構成及其變動的基礎上，以及社會階級構成階級關係和其力量對比變化的基礎上，去論說各派思想發生的根源和其本質；第二他應用的科學方法，自始就是自覺的經濟主義。稽文甫對宋元明思想的研究，基本上是和楊東蓀一樣的。至於陶希聖、李季、葉青之流，更不只是偽冒史的唯物論的招牌，來販運反史的唯物論的商品，而且是別有『包藏禍心』的企圖，特別是葉青、陶希聖的卑鄙的反革命企圖。所以陶希聖的『中國政治思想史』，不只表現概念上的極端模糊，且自始只從政治原因上去解說其所謂『政治思想』，並沒有半點『唯物辯證法』的氣味，只是半實驗主義化身的露骨觀念論。而他正企圖以此來麻痺青年的。李季的『胡適中國哲學大綱批判』，基本上並不是什麼學術的研究，而是應用假馬克思觀點來反對馬克思主義，來破壞革命。由假馬克思主義觀點出發的王宜昌的一些歷史論文，把中國民族文化曲說為毫無生命力的殭屍，謂沒有外力的撞擊就不能有絲毫的進步性。這也不是什麼理論上的問題，而是他們在響應日本法西斯軍閥的對華侵略。葉青的『胡適批判』等書，是應用假馬克思主義再加上假三民主義觀點寫成的，更不是什麼學術研究，而是其向日本法西斯和大資產階級特務機關的陳情書；假馬克思主義，是他尋找主子的木錢，假三民主義觀點是他乞取主子錄用的荐書。所以他故意抹煞『五四』時期自由主義文化思想運動的進步性，故意曲解中國古代哲學，抬高保守的落後的封建思想，都不過是他迎合其特務機關主子的觀點之一種方式。

我在本書的基本出發點，是：

哲學思想，雖能作用於社會經濟和政治，基本上却是被決定於社會經濟結構和政治形態，並與之相互適應，隨着其發展變動而發展變動的。如作為封建統治階級哲學的儒學、道學和佛學，在其各自的本質上，雖通過全封建時代都是相同的；然而隨着中國封建制度的長期過程，以及其在過程中不斷的部分的質變，也同樣在起伏着，變化着。同時，由於階級內部各階層間以至階層內部矛盾的存在，所以同是封建地主的哲學，而有儒學、道學和佛學的分別，在儒學、道學、佛學各自的內部又有其流派的歧異；又由於各階層相互關係的變動，有時表現儒、道、佛三者的相互對立，有時表現三者的統一，有時表現儒道思想的統一與佛學思想的對立。這不過是一方面的例子，即是表現歷史自身的生動性，不是機械般可以把握着的。

#### (四)

本書原先決定由不二書店出版，旋承孫寒冰、馮和法兩先生雅意，改由黎明書局出版。一  
本書的出版，完全由我自己覆校過。但在時間的倉卒中，或仍不免有魯魚亥豕之訛。

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

中國政治思想史

增訂版

初版序

第一編 導言

壹 研究的方法

貳 中國政治思想之史的流變

第二編 商朝奴隸制度時代的

巫教神學和『八卦』哲學

壹 巫教神學的兩重世界觀

一

一

四

八

八



### 第三編 初期封建政治思想的演化

#### 貳

- 一 「人」的階級和「神」的階級……………一八
- 二 「神間」的「天」與「帝」和人間的「帝」與「王」……………一二
- 三 巫教僧侶的職份和巫教……………一四
- 由奴隸制到封建制變革時代的政治學說——周易……………一六
- 一 卦詞、爻詞、易卦、易傳之出世時代……………一六
- 二 由神學的宇宙觀到辯證的宇宙觀……………一八
- 三 由唯物論再降到觀念論……………二〇

#### 壹

- 作爲「政治學說」的『洪範』……………一三
- 一 和王權之統一的思想……………一六
- 而來的政治思想的演化……………三〇
- 思想的動搖……………三〇

## 第四編 初期封建制發育成熟時代

二 作爲治者階級之統治武器的「禮」與「刑」的產生……………	三二
三 由「敬天」到「重民」思想轉化的社會的內容……………	三八
政治思想的各流派……………	四二

### 壹 沒落封建集團的政治學說——老聃的復古主義…………… 四五

一 老子成書的時代及老聃的社會身分……………	四五
二 老聃的辯證觀念論的認識論……………	四九
三 老聃的政治學說……………	五三

### 貳 封建集團的政治學說——孔丘的保守主義…………… 五九

一 孔丘的書分和其身分觀念……………	五九
二 作爲孔丘思想出發點的「仁」……………	六三
三 孔丘時代的政治問題和其對策……………	六五
四 「正名」「禮治」和「倫理」的社會觀……………	七〇

五 孔丘所領導的政治運動……………八三  
六 孔丘學說的初步發展……………九〇

參 新興地主——商人政治的思想萌芽……………九四

## 第五編 初期封建制矛盾發展時代

政治思想的各流派……………九八

壹 作為農民階級政治學說的墨子……………九九

一 墨翟的年代階級性及其著作……………九九

二 墨翟的唯物主義的認識論……………一〇二

三 『兼愛』和『互利』……………一〇七

四 『尚賢』和『尚同』……………一一五

五 墨翟的宗教思想和其所領導的政治運動……………一一九

六 墨派的發展和消亡……………一二六

貳 新興封建地主階級的政治學說……………一三三

- 一 楊朱的「爲我」主義……………一三四
- 二 申不害慎到鄒衍對楊朱的繼承……………一四一
- 三 作爲封建地主階層在政治上初步表演的商鞅的封建改制論……………一五四

### 叁 沒落封主的政治學說——莊周的出世主義……………一六三

- 一 莊周傳略及其著作……………一六三
- 二 莊周的認識論……………一六五
- 三 莊周的政治論……………一七六

### 肆 沒落期封主的政治學說……………一七九

#### 甲 孟軻的社會兩階層調和論……………一七九

- 一 孟軻的年代及其社會身分……………一七九
- 二 孟軻的人性論——性善論……………一八一
- 三 社會論上之孔丘「倫理」說的新發揮……………一八八
- 四 孟軻的政治學說……………一九一
- 乙 荀卿的封建制度改組論……………二〇〇

一 荀卿生平及其社會身分.....	二〇〇
二 『性惡』與『偽』.....	二〇二
三 社會論——『群』與『分』.....	二〇九
四 政治論——『法後王』與實能政治.....	二二二
伍 統一封建 階級各學派的韓非學說.....	二二〇
一 韓非傳略及其學說產生的社會條件.....	二二〇
二 『參驗』主義的認識論.....	二二二
三 政治論上的三條原理——法術勢.....	二二七
四 利己主義的經濟論.....	二三七

# 第一編 導言

## 壹 研究的方法

關於人類思想之史的研究，無疑是一個條緒繁複而至難着手之一課題。尤其是渺如浩海的中國社會思想之史的考究，科學的整理才開始萌芽，還不會究出一個明確的體系來。社會思想是屬於上層建築的東西，它不但受著社會存在所決定，而且在其自身間有交互的影響作用。所以人類的意識形態，不是能從社會隔離起來而孤立存在的，而是人類在其社會中之實踐生活的反映。同時，意識形態的本身，在適應其社會存在的變化而變化的原理下，也是活生生的能動的發展的，並不是死板的、機械的。從這樣去了解，才能見出史的唯物論和經濟史觀之不同所在。從而這一課題的研究上，和經濟史、政治史的研究有其密切不可分的聯系性在。但是中國經濟政治史的研究也至今還不曾樹立起一個公認的明確體系——雖然，其觀念，到目前下已漸趨明瞭了。

就過去國人對本國社會思想史的研究，有以歷史上思想家個人或學派作為研究分類的。有以政權的表層形式作為研究的階段的。前者的最大錯誤，在把歷史上的思想家從其生活着的社會隔離起來，孤立起來，結果，只不過在玩弄論辯，把歷史作為「奇蹟」去誇張。後者對於真理，自然比前者又稍

稍接近了一步，但其最大的錯誤在玩弄形式邏輯，把社會的性質，在政權的表層形式下隱藏起來，把人的意識形態和其社會生活實踐的矛盾統一性，拿所謂政權的形式去隔斷起來，從而把它們孤立起來。結果也便只有流於「奇跡」誇張之一途。

根據近代哲學的研究，社會自身的運動，有其自在的一個因果法則在，一切社會，自然和人類思維的現象在其相互間都有一個因果關係。這都有其必然性，不是憑人類的意志可以任意去加以修改的。人類雖然能作用於社會，創造社會，但是人類的意識却還本源地受其規定的。近代偉大的哲學家有一句名言：「不是人類的意識規定存在，恰恰相反，到是存在規定人類的意識」。所以我們對於歷史上某一時代思想的研究，要想能得出一個正確的結論，第一重要的，須要正確的掌握某一時代的經濟情況和政治情況。正確的明瞭其時代的生產方法，以及其矛盾之發展的根本形式，……在其內部之矛盾的對立性，對立物的統一性……。人類的思想便建立在這種基礎之上，順應着發展着。在另一方面，意識形態的自身雖屬原則的受着社會存在所決定，然其對於社會存在自身亦能給予反作用，而給與其發展過程以多多少少或正或負的影響。從而又影響其自身。

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

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

實驗主義者不懂得這種歷史自己運動的辯證法，如胡適等人，對中國哲學研究，雖一時會起過進步作用，却無法說明中國各派哲學思想的本質。社會民主主義者如玉體錫等人，也同樣對此問題無法了解，所以其對中國思想史的探究上，也徒然在玩弄舞台的魔術和文字的裝飾。而托洛斯基派，便不僅由於他們是用冒牌史的唯物論來反對史的唯物論，而且由於其另有卑陋的作用，所以他們便不是在理論上的錯誤問題，而是主觀自覺地來反對真理的。所以對他們又當別論。

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



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

其次人類的意識形態，雖屬受着存在所規定，但在這期限內，意識形態自身也是活生生的能動的發展的。因而此一時期的人類意識形態，本質上是受此一時期的社會存在所規定的，但過去物質的精神的生產成果，也能給予以影響作用。而況新的因素，都是從舊的母胎中產生出來的呢。

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

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

## 貳 中國政治思想之史的流變

適應於古代奴隸制度社會生產力的幼稚，人類對自然現象、社會現象的認識，也還停留在一個較幼稚的狀態中。其哲學和科學的發生，一般都是到了其末期適應其生產力的發展和其階級對立形勢的

發展之適切的情勢下才發生的。但是中國古代奴隸制經濟，是和古代希臘、羅馬而外之世界各國相似，並不會達到古代希臘、羅馬那樣發展的高度，便歸滅亡了。因而其精神文化的產物，也比較的遜色。就社會的——政治的思想範疇來說，就我們目前所能得着的材料，能作為我們研究對象的，一方面只是系統不完整的奴隸主的神學，一方面只是殷代奴隸制和『西周』封建制相交替的變革期的革命哲學『易卦』。到『西周』封建秩序樹立後，封建統治階級為獲得適合其自身的政治指導原理，相傳又把奴主的政治學說『洪範』加以演繹和修改，作為適合其自己時代要求的東西。同時隨着封建國家創設的完成，便又把那作為指導鬥爭的武器『八卦哲學』而修正演繹為『易傳』（這大概成書於『春秋』時代）由動的觀點轉化為靜的觀點，由鬥爭的意識，轉化為調和的意識。因此，『洪範』和『易傳』，便充任了封建統治階級之初期的政治原理。

隨着生產力的發展，浸假至『春秋』末期，初期封建經濟秩序的本身，由確立而獲得發展並開始暴露其矛盾；從而建築於其上層的各種形態的東西，也自必隨之而發展，以滿足其新的情勢的要求。易言之，初期封建經濟至此才發育成熟，才付與建築於其上層的各種形態的東西——代表其統治的成熟的精神產品之產生的條件，『集大成』的『孔夫子』的封建統治階級的哲學，便在這種條件下產生出來了。

此後在中國封建社會的全時期中，隨着封建制的歷史前行一步，封建統治階級的哲學——『儒家』的思想內容，也便跟着演化，而與以多多少少的修正或改變。例如適應於封建領主制開始動搖的『春秋』末期之『孔夫子』的封建制度保守論，一到孟軻時代，適應於新興地主的興起和階級對立情勢

之漸形劇烈的情況下，便轉化而爲溫和主義的調和論，企圖把封建領主和新興地主在對付其共同剝削對象的要求下統一起來。本來這兩者間的矛盾，原不過是存在於統一物內部的對立性。「到荀卿時代，封建領主的經濟已陷入無可救藥的狀態中，新興地主却已漸次取得了經濟上的支配權，因而「儒家」的學說，便演化爲適應於新興地主之政治要求的荀卿哲學。新興地主這一社會階層的政治秩序，自戰國末期，經秦代，至西漢，才獲得鞏固，因而荀卿哲學，也經過韓非、李斯、賈誼等人的發揮，至董仲舒才完成其全體系。此後適應於「南北朝」經濟的特色，一面分化爲「北朝」統治種族和貴族地主的「佛學」，一面分化爲「道」「儒」「調和的南朝商人——地主的哲學。隨着到隋朝，地主階級內部的統一，便產生了主通的「儒」「釋」「道」三教合一的哲學。適應「兩宋」社會矛盾諸關係的存在，因而一面演化爲王安石的小所有者的政治學說，一面演化爲地主的周、程哲學；至「南宋」在地主階級的內部又分裂爲朱熹的折衷主義的二元論和陸象山的主觀觀念論。隨着到明代自由商人的發展和地主經濟的沒落，便演化出代表沒落期地主的王陽明「知行合一」的學說。到清代爲適應於都市商品經濟的發展，便產生了庸俗化的地主階級的保守主義學說。以「儒家」爲主幹的中國封建統治階級的哲學，在意識形態上取得一個長期的支配地位。這種支配力，直隨着其階級權力的動搖崩解而動搖崩解的（到清末，康有爲、譚嗣同的哲學，却代表着一個大轉換點）。自鴉片戰爭以後，在世界資本主義統治下之半殖民地半封建的社會，其上層的政治思想上的各流派，也完全和其社會存在適應着的。

其次，在封建社會內部之漸變的過程中而引起之部分的突變，例如統治階級之部分的沒落，由

種沒落集團對過去的回憶的美夢，便常形成爲復古主義或厭世主義的哲學。例如在「春秋」末期由於封建的兼併而引出之部分中小領主的沒落，代表這些沒落分子政治企圖的，便產生老聃的哲學；這到「戰國」時代，便又降落爲莊周的厭世主義；到西漢末期，由於舊的封建貴族地位的動搖，便產生劉歆的復古主義。到魏、晉，適應地主階級之階級地位的動搖，便演化出厭世放任的「清談」派和葛洪的神仙術。這不過是一些例子。在另一方面，由於統治階級內部之各階層地位的變動，到「戰國」時代，由於新興地主——商人經濟的發展，便分裂出楊朱派的政治學說——這直到其階級內部之開始統一的韓非時代，才又在韓非哲學體系中被統一起來。這也不過是一個例子。

在另一方面，隨着社會內部敵對矛盾的發展，便反映到意識形態上之敵對矛盾的發展。和統治階級的哲學相對立的，便產生了被統治階級的哲學。例如在「戰國」，代表農奴階級和封主們哲學相對立的，有墨翟、許行哲學。到漢代，和地主階級哲學相對立的，有王充哲學。到「南北朝」，和統治種族及大地主哲學相對立的，有鮑敬言的代表被統治階級和被統治種族的哲學。到明代，和陽明學派相對立的，有王良、李卓吾哲學。……同時，在農民階級的階級運動中所顯示的政治主張和要求，雖不會留給我們以系統文獻，然而在盜跖，在陳涉，吳廣，在樊崇，在張角，張魯，在黃巢，在韓林兒，在李自成，張獻忠，在「太平天國」，在「義和團」……的行動思想信仰中，能指示出階級意識的一個梗概來。

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

## 第二編 商朝奴隸制度時代的巫教

### 神學和「八卦」哲學

#### 壹 巫教神學的兩重世界觀

##### 一 「人」的階級和「神」的階級

人類在原始公社制前期，由於漂泊無定，而不會意識到『死』爲何事；從而也不致發生人死後的靈魂觀念。但其對自然佔有的程度太低級，對自然力的克服能力很弱，對自然現象無法解釋，因而發生萬物有靈論和原始的宗教魔術。但那種宗教魔術，是基於其生產勞動的直接要求，是其對自然鬭爭的一種方式。到原始公社制後期，即氏族社會時代，由於人類對自然佔有程度稍稍增高，而發生生活組織的變更，特別是相對的『定居』，便漸次意識到『死』的事情，且從而發生死後的『靈魂』觀念，於是形成兩重世界觀。但是由於他們所生活着的人間世界的成員，都是無等差的平等的，從而他們便認爲生活在『神間世界』的成員也都是平等的；人死後都是有『靈魂』的；而且在各人的死後，便到

另一世界去過其平等的生活。同時，因為以血緣爲紐帶的氏族組織，在同氏族內的成員間行着共同互助的生活，不同血緣的氏族間則存在着鬭爭與互相掠奪的事實。因而他們認爲本氏族內成員死後的『靈魂』一樣會來協助他們，給他們降福；反之，異氏族成員死後的『靈魂』，却一樣會來擾亂他們，給他們降災的；對個人間的生時恩怨，也以此同一原理去解釋其死後的關係。從這種社會存在關係上反映着的意識形態，構成原始的宗教觀念。這種原始的宗教觀念，和後來階級社會的宗教是完全不同質的。由於當時人類在原始的幼稚的生產力狀態下，對其周圍的許多自然現象和自然力，都無力解釋和克服，因而構成那種原始宗教。這種宗教的本質，正是當時人類在生產勞動中對自然鬥爭的一種方式。所以當時人類的意識本質上仍是唯物論的，而表現的方式則是宗教的。

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

之，在人的社會中所存在着的「帝」「王」、貴族、自由民，在「神間世界」中也依樣存在着。「帝」「王」死去以後，其「靈魂」移植到「神間世界」中依樣爲「帝」爲「王」，貴族也依樣在作貴族陪同帝王與享同祭祀。這種意識形態，便表現爲混神學和哲學於一爐的奴隸主的宗教思想，形成爲階級的宗教去表現。這種宗教的性質和氏族社會時代不同的，前者是從生產勞動的實踐鬥爭上發生的，是以氏族全員平等作出發點，從人的人格之平等的觀念上而認爲死後也同等的有其靈魂的存在。在這裡，認爲只有統治階級才能表現其社會的作用，所以認爲他們的死後才有靈魂。照應於這種現實存在去解釋自然界，便解釋爲具有統治力的、有靈的和被創作的、無靈的兩面，而演化爲一個階級的宗教。另一方面，便也產生了被統治者的原始辯證唯物論的「八卦哲學」。

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

「貞之於高妣己，高妣庚。」（「殷虛書契前篇」卷一，三四頁）

「大甲大庚丁祖乙祖一羊一南。」（「觀堂集林」卷九，一五頁）

「甲辰卜貞，王賓求祖乙祖丁祖甲康祖丁武乙衣亡。」（「後篇」卷上，三〇頁）

據王國維考訂，此兩條爲「特祭其所自出之先王，而非所自出之先王不與者」卜詞中又有：

「己卯、卜貞，帝甲其衆祖丁。」（「後篇」卷上，第四頁）

「三祖庚。」（「前篇」卷一，第一九頁）

王國維依此考訂說：「商人自大父以上皆稱曰祖，其不須區別而自明者，不必舉其本號，但云祖某足矣。」然並非說商人對大父以上，皆一體混稱為祖，卜詞中固有「高祖」與「祖」字之互見。大抵高祖以下，大父以上之各代，則統稱曰祖，而不似後世之以「第幾世」祖的字義去區別。卜詞又有：

『父甲一牡，父庚一牡，父辛一牡。』（『後篇』卷上，二五頁）

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

這種對歷世帝王的專祭，便是德來各朝宗廟的濫觴。

貴族死後陪同帝王受祭，例如盤庚對其左右貴族說：「茲予大享於先王，爾祖其從予享之，作福作災，予亦不敢動用非德。」（『盤庚上篇』）此例卜詞中亦所多見，例如：

『癸巳卜又彳於伊，其□大乙形日。』（『下』第二五二片）

『丙寅，貞，又彳歲于伊尹二牢。』（『後上』，二二、三）

『有于大甲。有于大丁。有于咸。』（『前』二，四、三）

『癸酉卜右「伊」五示。』（『觀堂集林』卷九，一五頁）

『告呂於「黃尹」。』（『後上』，二九，四，從郭釋。羽按：黃卽『阿衡』之意）

其次，自由民死去以後，也依樣被視為在追隨其死去的帝王，和他們在活著的時候一樣生活者。



例如盤庚對其一般自由民說：

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

不但被祭者爲一個階級，而奉祭者亦只是一個階級。同時奴隸對宗教的最高神天帝，也是沒有崇拜權利的。「王用享於西山，小人弗克。」（「易」）「享於西山」就是崇拜天帝；所謂「小人」即是奴隸。這也明顯地表現其階級性。

這樣，把存在人間世界內的階級等差，也同樣移植於「神間的世界」內。

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

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

## 二 「神間」的「天」與「帝」和人間「帝」與「王」

依上所述，在「神權政治」的狀態下，人間社會有最高權威者的「帝」與「王」；在他們看來，

在「神間世界」中也同樣有這種最高權威者的「天」與「帝」的存在。而且人間社會的「帝」與「王」，倒是代表「神間社會」的「天」與「帝」來行統治的，他不但是「神意」的傳達者，而且是溝通「神意」與「人意」的連絡者。所以商代的帝王們，不但都是捧着一個「天」和「帝」在頭上去施政，而且認為關聯人類生活的一切現象，也都是神意的表徵而受其決定的。例如：

「先王有服，恪遵天命……今不承於古，罔知天之斷命。」（『盤庚上』）

「天其永我命於茲新色。」（同上）

「于帝史風二犬。」（『卜詞通纂』八二頁）

「予迓續乃命於天。」（『盤庚中』）

「……兄……上帝……出……。」（『殷虛書契後編上』，二八葉，一四片）

「伐邑方帝受我又。」（『龜甲獸骨文字』卷一，一一葉，一二片）

「在今後嗣王，誕淫厥佚，罔顧於天顯民祇。」（『周書』『多士』）

「以爾多方大淫圖天之命。」（同上『多方』）

「我其已宥，乍帝降若，我勿已宥，乍帝降不若。」（『殷虛書契前編』七卷，三八葉，一  
片）。

「庚戌卜，貞帝其降董（鐘）。」（同上卷三，二四葉，四片）

「王用享於岐山。」（『易升六四』）

「帝弗若。」（『殷虛書契後編下』一四葉，四片）

『貞帝弗其醫王。』（同上二四葉，二二片）

『王用享安帝。』（『易，益六二』）

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

### 三 巫教僧侶的職份和巫教

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

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

『我聞在昔，成湯既受命，時則有若伊尹。格於皇天；在太甲時，則有若保衡；在太戊時，則有若伊陟、臣扈，格於上帝；巫咸又王家；在祖乙時則有若巫賢；在武丁時，則有若甘盤。率

惟茲有陳，保又有殷……故一人有事於四方，若卜筮罔不是孚。」（『周書』『君奭』）

『史記』『殷本紀』說：

『伊陟贊言於巫咸，巫咸治王家有成，作「咸艾」，作「大戊」。大戊贊伊陟於廟，言弗臣，伊陟讓，作「原命」。』

『史』在下詞中屢見，例如：『乙卯卜目幼（詔）史。』又有帝史（『卜詞通纂序』）

此外據董作賓考定武丁時之史官（貞人）有獻、亘、兪、宥、亳、串、卣、𠄎、吾、咎、箴、吏等十二人；祖庚、祖甲時有大、旅、節、行、兄、出等六人；廩辛、康丁時有逆、□、□、宁、桴、彭、尤、□、旅等九人（『甲骨文字斷代研究例』）。又『後編』下，二三葉，五片有：『乎多尹往。』

因此，巫教僧侶權威在殷代的政治上，簡直能左右『王室』；巫教的阿衡，簡直是最高權力的代表者，帝王除軍權外，無異是他們所運用的工具。所以古文獻說太甲時的伊尹，權能黜放太甲，太戊時的伊陟，竟能對太戊『弗臣』。這由於其在政治上所扮演的重要性。不只由於他們掌握知識的特權，且由於所謂『神權政治』時代，『神意』具有最高的支配力。而僧侶手中的『神意』在政治上之主要表現方式，則為貞卜。所以周公追述殷人的政治說：『若卜筮，罔不是孚。』（見前引）盤庚說：『各非敢違卜，用宏茲貲。』（『盤庚下』）而這種『卜』，原來是專由僧侶掌握着的；後來才有『王貞』的事情（據董作賓君的考定，『王貞』還是殷代較後的事情；至某某『貞』的，則在一定期內主要都係一人或數人，且能明白的別出各人的文字筆跡來）。在殷朝末期，曾發生着教權和俗權的劇

烈鬥爭。鬥爭的結果，王會把部分的神權奪回到自己手中，紂之「昏棄厥祀弗答」(『周書』)「牧誓」(『我生不有命在天』)、『商書』「西伯戡黎」，都是俗權對教權鬥爭的表現。同時，王所代表的俗權與教權抗爭的事實，如次一類的記載，也並非偶然的。例如「武乙無道，爲偶人謂之天神，與之博，令人爲行，天神不能，乃僇辱之，爲革囊盛血仰而射之，命曰射天。武乙獵於河、渭之間，暴雷，武乙震死。」(『史記』)「『太誓』之道之曰：『紂越厥夷，』不肯事上帝，棄厥先神祇弗祀。乃曰吾有命，無僇傳務，天下(？)天亦縱紂棄而不葆。」(『墨子』「天志中」)。

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

## 貳 由奴隸制到封建制變革時代的政治學說——周易

### 一 卦詞、爻詞、易卦、易傳之出世時代

『易經』中的卦詞和爻詞，從其自身的構造性質，以及其說明的時代看，和殷虛出土之下詞殆爲同一性質的殷代文物(詳見拙著『中國社會史第二冊』，即『殷周時代的中國社會』)，獨自易卦的

來源之考定，確係頗屬不易之問題。在殷虛以及在仰韶各期出土之古代遺物中，都不曾有類似八卦的文字發現；在亞洲其他民族之古代遺物中，也還不能尋有其具體根源（只有和非洲的埃及文字有類似處）。據中國古史的傳說，一云係『伏羲』作卦，一云係文王作卦。但據我們的研究，在傳說中之『堯、舜、禹』的時代既還沒有文字，則『伏羲』作卦之說自是無稽。但文王作卦的傳說，從以下幾點看，便有其可能（這當然不是天才者個人所能憑空創造的）。一、八卦所說明八件事情，即是自然界中八種原素，這恰是當時人類對自然界之素樸的認識，我們從卜詞中可以考證出來的（卜詞中的占卜，常涉到這八種具象的東西）。周當時會爲殷的從屬，自不能不接受殷的精神文化。或者在殷的末期，像卦詞、爻詞所包含的這部分文獻會落到周人的手中（或者爲周人對殷代社會景象的占卜的記載），周人應用其變革時代的意識去加以整列演繹，把它系統化了。故『繫詞傳』曰：『河出圖，洛出書，聖人則之。』這種傳說並不是偶然的。二、卦爻之產生與卦詞及爻詞，是有其關聯性的。而卦爻又是滲透了革命意識的東西，當然非能出於殷人，應出於革命的周人。

說到易傳，從其思想的全體系去加以考察，一方面充滿了辯證的動的观点，能完全適應於殷周變革期中社會現實的反映；但在另一方面，它最後又轉入到觀念的、靜止的觀點上，這又充分表現是歷史上新興階級奪得政權後的一種意識形態。依理，易傳應出自西周人之手，所以周公作易傳的傳說，也或不是偶然的。但應係周公以後的人所作，因爲周公正生在革命初期。據『左傳』所說：『晉韓宣子來聘，觀書太史氏，見『易象』，曰：『吾乃今知周公之德與周之所以王。』』是『易』和周公會發生過關係，當無由否認。『論語』說：『加我數年，五十以學『易』，可以無大過矣。』不過這裡

所謂『易』或係卦爻。然從易傳的文體看，又與孔丘等人之手筆甚相彷彿；同時照上面所說，孔丘曾和『易』發生關係又是事實。因而以直承周公道統自命的孔丘，從他『述而不作』的原則下，許是他對西周人所作的易傳，又加上了一次增刪工作。他的作易傳與刪易傳的傳說，也似乎不是偶然的。另一方面，我們從『西周』社會形勢去考察，周人封建國家由黃河到平楚江淮的全面勝利，乃是到公元前九百年末宣王時代才完成任務。照歷史公例說，其意識形態的轉變只可能在新制度基本勝利以後。周朝封建制的基本勝利，却早在周公成王時代。而人類的思想也不是突然轉變的。所以易傳的系統完成，或屬『春秋』時代。

## 二 由神學的宇宙觀到辯證的宇宙觀

殷人的崇奉『天帝』，和古代歐洲的『一神教』具有同等的意義。他們當時所認識自然界的山、川、風、雲、雷、電、水、火等，認為那都是由上層的『天』和下層的『地』所創造所統制的。這樣把自然現象神秘化，以之與社會現象牽合起來，形成奴隸主觀念論的神學宇宙觀。

但到了奴隸制末期，由於社會內部的矛盾而引起經濟的衰落。殷朝奴主國家乃加緊對其各屬領的掠奪與剝削。微子在殷代亡國的前夜說：『我其弗或亂正四方。』這是說他們到最後已喪失其對各屬領行使統制與掠奪的武裝能力。在他們加緊對其屬領剝削的情形下，便把種族間的矛盾引發了。這在古代歐洲，便由這種情勢而引發着猶太族反羅馬奴隸主統治之宗教的『政治的運動』，同時形成那包含於宗教信條下的政治思想（參看『世界史教程』日譯本第一分冊二五六——六四頁）。在中國古代

，履行着這一任務的便是周族。他們從其反殷代奴隸主統治的運動中而反映出與奴主的神學思想相反的一種意識形態，這種意識形態，最初便藉卦爻去表現出來。

但在「天」「帝」支配下的古代人的意識，新的意識形態的東西，在最初還不免常常遭受排斥的。因而也便不能不把它加上一些神化的色彩。所以在基督教的歷史中便不能不造出基督出世的神話來；從而在卦爻的出世中，也無例外的造出「河出圖」「洛出書」與「伏羲作八卦」的神話來。這完全和當時人類的實踐生活相適應的。

八卦便是乾一三、坤八三、兌二三、艮七三、離三三、坎六三、震四三、巽五三，卦歌又釋「乾爲天」、「坤爲地」、「兌爲澤」、「艮爲山」、「離爲火」、「坎爲水」、「震爲雷」、「巽爲風」。因而所謂八卦便是天、地、山、澤、水、火、風、雷八種自然界已被認識的物質現象，並沒有絲毫神秘性。不過殷人從觀念論的神學的觀點上去認識，他們則從物質運動的觀點上去認識。他們認爲宇宙間的萬有，都是由這八者相互矛盾相互排斥而引起的變動所產生出來的。所以由「一」的自身變化而發展爲八，由八卦中每兩卦的「對立物的統一」而發展爲六十四卦；又由「二變」而生「三變」，「三變」又發展爲三百八十四爻。而組成爲，一生二，二生三，三生天地，天地生陰陽，陰陽生萬物的辯證的宇宙觀。

例如他們說：乾卦與坤卦的「合」是「否」(☷☰)，這就是說乾上坤下的統治和被統治者所形成的現社會已是不合理，已達到其自身否定的形勢了，只有把階級的地位變置過來而達到坤上乾下的「三三」形式，才是合理的「泰」。又如：「三三剝」自身的否定便「是三三夬」，「三三師」自身的否



定便是『三三同人』。『三三訟』白身的否定便是『三三明夷』，『三三損』的否定便是『三三咸』，『三三家人』的否定便是『三三解』。六十四卦和三百八十四爻，都是由這樣『矛盾對立鬥爭』的形勢中變化出來的。

他們又把這種外的矛盾對立的原理，應用到人事方面的理解上。例如『乾父三』，『坤母三』，『震長男三』，『巽長女三』，『坎中男三』，『離中女三』，『艮少男三』，『兌少女三』（『文王八卦次序』）。自然所謂『文王八卦次序』之成於何時尚不能正確考定，然而如乾卦和坤卦在其最初和兩性的生理構造有其關聯，則是從字形上也可考知的。

### 三 由唯物論再降到觀念論

但是他們只了解物之『外的矛盾的對立』，而不知解物之『內在矛盾的鬥爭』之物自己運動。那末，若是沒有外的矛盾的對立，物自身是不會運動的，運動就會停止了。他們從這裡由動的宇宙觀，轉入到靜的宇宙觀，從原始的唯物辯證觀又轉入形而上學的機械的觀念。

所以原先本是：

『夫婦之道，不可以不久也，故受之以恆，恆者久也。物不可以久居其所，故受之以遯，遯者退也。』『物不可以終遷，故受之以大壯；物不可以終壯，故受之以晉……進必有所傷，故受之以明夷。』『……物不可以終難，故受之以解，解者損也；……損而不已必益。故受之以益。』『益而不已必決，故受之以決。……決必有所遇，故受之以姤，姤者遇也，物相遇而後聚，故

受之以萃。萃者聚也。聚而上者謂之升，故受之以升。升而不已必困，故受之以困。困而上者必反下，故受之以井。井道不可不革，故受之以革。革物者莫如鼎，故受之以鼎。主器者莫如長子，故受之以震。震者動也。物不可以終動，止之故受之以艮。……物不可以終止，故受之以漸。漸者進也，進必有所適。故受之以遯。得其所遯者必大，故受之以豐。豐者大也。窮大者必失其居，故受之以旅。旅而無所容，故受之以巽。巽者入也。入而後說之，故受之以兌。兌者說也。說而後散之，故受之以渙。渙者離也。物不可以終離，故受之以節。節而從信之，故受之以中孚。有其信者必行之，故受之以小過。有過物者必濟，故受之以既濟。物不可窮也，故受之以未濟。」（參看郭著『中國古代社會研究』七七——八頁排列）

物事明明在這樣變動不居的具有必然性的運動中，變化中；他們却又以『中』『久』『通』『恒』等範疇，把對立鬥爭的東西曲解為調和的東西，運動的東西曲解為靜止的東西，把必然要死亡的東西，曲解為永恆的東西，把相對的東西，曲解為絕對的東西。

『闔戶謂之坤，闔戶謂之乾；一闔一闢謂之變；往來不窮謂之通。』（『繫詞上傳』）『乾坤其易之小過耶？乾坤成列而易立乎其中矣，乾坤毀則無以見易；易不可見，則乾坤或幾乎息矣。是故形而上者謂之『道』，形而下者謂之『器』，化而裁之謂之『變』，推而行之謂之『通』，舉而措諸天下之民，謂之事業。』（『繫詞上傳』）『天地交』而『泰』，『陰陽交』而『和』，那末，自然統治者和被統治者『交』，社會就太平了！以前所實踐過的階級鬥爭，現在是鬧不着了，因為現有『替天行道』的『聖人』在替天『化成』。

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

按易傳係包括「象傳」，「彖傳」，「說卦傳」，「序卦傳」，「文言傳」，「繫詞傳」，「雜卦傳」七者而說，又以「象傳」，「彖傳」及「繫詞傳」各有二篇，故又統稱「十翼」。

## 第三編 初期封主政治思想的演化

### 壹 作為初期封主政治學說的「洪範」

#### 一 「洪範」的時代

「洪範」出世時代問題的考證，至今還不會得着一致的結論。據「洪範」本文說：「武王勝殷，殺受，立武庚，以箕子歸，作「洪範」。」

「箕子乃言曰：我聞在昔，鯀墮洪水，汨陳其五行。帝乃震怒，不畀「洪範」，「九疇」，彝倫攸斁，鯀則殛死；禹乃嗣興，天乃賜禹「洪範」「九疇」，彝倫攸敘。」

依此，「洪範」為「天」（或帝）賜給禹的治國大法，武王克殷後，箕子又以之傳給武王的。但據地下的發現，傳說中之「禹」的時代還不會產生聲音文字，此當屬假託無疑。同時在「神權」時代，統治者利用人類相當幼稚的意識，假借「神意」去施行統治，固世界史之公例，殆顯而易見者。從而「正義」說：「『易繫詞』之河出圖，洛出書，聖人則之，九類各有文字，即是書也。……天與禹者，即是洛書也。」「漢書」「五行志」：「劉歆以為伏羲繫天而王，河出圖，則而畫之，八卦是也

，禹治洪水，賜洛書，法而陳之，「洪範」是也。」殆皆屬無稽。孔氏傳云：「龜負洛書，經無其事。」但中侯及諸緯皆云「龍負圖，龜負書。」故孔以「九類是神龜負而出列於背，有數從一而至於九。」此爲殊值得注意之傳說。龜背列字，固非戰國及漢代五行家所能想像，然自現代殷虛的發現，始信「龜背列字」爲具體事實而非神秘；同時列字的龜背，浮於水中爲人拾得，亦事理之極可能者。因傳說的本來面目，便不難大白。其次，孔穎達「疏」云：「不知洛書本有幾字？『五行志』悉載此一章，乃云『凡以六十五字，皆洛書本文。』」上傳云：「禹因而第之。」則孔以：「第是禹之所爲。初一日等二十七字，必是禹加之也。」共敬用等二十八字，大劉及顧氏以爲：「龜背先有總三十八字」；小劉以爲「敬用等亦禹所第敘，其龜文惟有二十字。」此雖亦帶有神秘色彩，但所謂「六十五字」、「三十八字」、「二十字」，固至合歷史事實。今日所發現的龜片，每片有六十字或百二十字以上者，已所多見。近中發現的甲片，有「冊六」及「編六」之兩片（折一，〇，〇四五四A及四四九號），各片並有孔以貫羣編。應卽「周書」所謂「殷之先王「有典有冊」」之「典」「冊」。

而在另一方面，今人每因「洪範」所列「五行」而疑其爲戰國後五行家所作。實則在這裡之所謂「五行」，並不是意義着後代之所謂「五行」，不過是五種物質的原素。「大禹謨」云：

「德惟善政。政在養民。水、火、金、木、土穀、惟修，正德、利用、厚生、惟和。」

雖然「大禹謨」成書的年代我們還不能確定。但「左襄二十七年傳」也說：

「天生五材，民並用之。」

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

在古代印度，亦有『水、火、風、土』四大之說。古代希臘的原子說，基本上也和『五行』哲學是同類的東西。這是在生產力還相當幼稚的狀況下，人類開始對於宇宙之系統的素樸的認識，而由八卦哲學到五行哲學，是一個哲學流派的相續發展的過程。五行哲學的基本精神，即在說宇宙是五種物質原素之『相生相剋』發展而來的。

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

另一方面，『洪範』的內容，還帶點素樸的意識形態的特色，其中有許多特徵和春秋以後的『儒家』作品沒有相同的地方，例如自西周以後，人們對『天』的崇拜觀念已見動搖。而這裡，則『天』還具有絕對支配力。

從而『洪範』中的所謂『六十五字』、『三十八字』、『二十字』，或係承自殷人『洪範』的成書時代，便無疑應屬於西周之初——其全文經過孔丘和孔丘之徒的修改與補充，亦當係事實。

## 二 『洪範』所表現的『神權』和王權之統一的思想

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

到周初，隨着社會經濟制度的轉化，僧侶貴族和世俗貴族都各人有自己的莊園和領地。在其自己莊園和領地內，均有其經濟、財政、政治、軍事、軍事的獨立支配權——只是對上級有從屬關係。因而奠定了『王權』和『神權』之可能統一的物質條件。各級的領主們便除掌握世俗政權外，同時由於殷朝巫教發育得不完成，不能負起對農奴的精神統治的任務，因而俗權封主，便又直接履行一部分教權的任務——其具體表現便是所謂宗法制。

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

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

他們又認為『天』雖然給人類創造出生活資料產生的源泉，但是它並非這樣就不管了，『天』還要拿『五徵』（雨、暘、寒、燠、風）來支配的。這『五徵』所表現的『一極備凶，一極無凶』的休

咎，又以什麼爲準則呢？在他們看來，這便是關於那「天人相感」的人事的「五事」——貌、言、視、聽、思。要五事能表現爲恭、從、明、聰、睿，「天」才降「休徵」而不降「咎徵」。但這恭、從、明、聰、睿却不是常人所作得到的，而必須要他們——領主們——那班肅、又、哲、謀、聖的人物才能作得到。他們不但這樣找着了自然現象和人事現象間的聯系，而且把那神秘化的「五事」解釋和「五行」爲同等的重要——「在天爲五行，在地爲五事。」因而，他們那班不勞而食者的功用，又是何等的重要啊？這樣，便替他們本階級找着了個立足點。

其次，社會間的各種現象又是怎樣來的呢？在他們說來，也是緣於人事的「五事」而來的。五事的力行合度，「天」便賜之「福」，否則便賜之「極」；但緣人民對五事的力行上有程度的分別，相反的方面也有程度的分別，所以也便絲毫不爽的分爲「五福」——壽、富、康寧、攸好德、考終命——「六極」——凶短折、疾、憂、貧、惡、弱的等級。因爲他們是肅、又、謀、哲、聖的人，在人事上能表現得恭、從、明、聰、睿，所以他們受「五福」；因爲你們農奴們不能這樣作，所以你們受「天」的「六極」的懲罰。你們要想和他們一樣，除非也像他們一樣作；但是這又怎能呢？這樣便找着了其階級的第二個立足點。

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

同時，「天」既是統制一切的，「天」爲「陰陽下民」，便派遣其兒子作代表來施行統治，所以



說：「天子作民父母，以爲天下王。」在封建社會的初期，最高領主的王，還有其相當的支配權威。這種思想，不但是這種現象的反映，且不啻爲最高權威的領主，在「天」那裡找着其存在的根據。所以到西周末，隨着最高領主權威的旁落，敬天的觀念也便因而動搖了。

其次，在現實社會中的階級的等級從屬，他們也從自然現象中去解釋根據。他們把所謂「五紀」——歲、月、日、星辰、曆數——和現實社會中的階級等級相配合；以各等級人民的實際行動爲「五行」休咎的感應。

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

從而人們在社會的現實生活中便亦派生出如次的等級：

天子：「惟辟作福，惟辟作威。惟辟玉食。」

臣：「臣無作福作威玉食。臣之有作福作威玉食，其害於而家，凶於而國，人用側顏辟，民用僇忒。」

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

大家按照次序去作，於是便歸結出如次一種封建的理想政治：

「無偏無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩

；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直。會其有極，歸其有極。」這就是說，要被統治者，完全依照統治者所劃定的圈子去生活，絲毫也不要出了他的範圍，就是最理想的封建政治。

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

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

汝則從，龜從，筮從，卿士從，庶民從，是之謂大同。……

汝則從，龜從，筮從，卿士逆，庶民逆，吉；

卿士從，龜從，筮從，汝則逆，庶民逆，吉；

庶民從，龜從，筮從，汝則逆，卿士逆，吉；

汝則從，龜從，筮從，卿士逆，庶民逆，作內吉，作外凶；

龜筮共違於人，用靜吉，用作凶。』

在這一騙局下，龜筮不過充任了統治者的工具；庶民却不表現何種的重要；而且在封建社會中，庶民又怎能去表現其意志呢？所以本質上，不過一任統治者去擺佈。但是卜筮到這裡亦已喪失其惟一決定的權威。本質上已只是在充任了俗權和『神權』的統一表現形式罷了。

這不過在表示着『王權』之漸次進步，『神權』之漸次沒落的歷史傾向。

## 貳 隨着「西周」的沒落而來的政治思想的演化

### 一 「西周」的沒落和「敬天」思想的動搖

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

『詩序』說：

『至於王道衰，禮儀變，政教失；國異政，家異俗，而變風變雅作矣。』

『詩譜序』說：

『後王稽更陵遲。厲也，幽也，政教尤衰，周庭大壞。「十月之交」，「民勞」，「板蕩」，勃爾俱作，衆國紛然，刺怨相尋。』

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

其次，到西周末期，領主們在嚴重的災難下，反益加緊對農民剝削，加之天災和外族的掠奪，致農民的生活益陷於悽慘的境况。所謂『民卒流亡，我居國卒荒。』因此，農民對其從來所信奉的『昊天上帝』，即領主們所加於他們的精神統治力，亦根本發生懷疑和失望。

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

「昊天上帝，胡俾我遯。」（「詩」「雲漢篇」）

「疾威上帝，其命多辟。」（「蕩篇」）

「天之方難」。「天之方蹶。」（「板篇」）

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

正篇」）

「昊天不慵。」「昊天不惠。」「昊天不平。」（「節南山篇」）

這表示人們對於「天」的觀念，已經由懷疑而失望，由失望而怨詈。這完全由於實際生活的矛盾而反映到其意識上的轉變。在此，「天」在人們的生活中，具有無上支配力，和現在把天罵得不成東西的情形完全兩樣。他們原來對「天」是無條件信賴的。例如下面的記載說：

「有命自天，降此文王。」「明明在下，赫赫在上，天難忱斯，不易惟王。天位殷適，使不

挾四方。」（「詩」「大明篇」）

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

「皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫。」（「同虞篇」）

『假哉天命，有商孫子。商之孫子，其麗不億，上帝既命，候服於周。候服於周，天命靡常

』宜鑒於殷，駿命不易。』（『文王篇』）

『天鑒在下，有命既集。』（『大明篇』）

『無墜天之降寶命。』『今天動威以彰周公之德。』（『周書』『金縢』）

『皇天弘厭厥德，配我有周，膺受大命。』（『毛公鼎銘』）

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

## 二 作為治者階級統治武器的『禮』與『刑』的產生

隨着敬天觀念的動搖，統治者假借去施行統治的『天』和『上帝』，已減低其對人類生活上的支配力，表現『神權』的作用漸趨式微。因而統治者一方面自然還盡力去支持大眾對於『天』和『上帝』的信念——直至荀卿才相對的把她否定——一方面却不能不應時的去尋找其代用物和補充的東西。為維繫治者階級內部的秩序，便把所謂『禮』系統化；為維繫其對農民的統治，便創出具體化的、關於『刑』的法典來，作為維繫封建秩序的兩套主要辦法。

按『禮』原係意義着宗教祭典上的一種節文，故『說文』『示部』云：『禮，履也，所以事神致福也。』又『豐部』：『豐，行禮之器也。』卜詞有『癸未卜貞釀豐。』末一字王國維云：『二玉在

器之形，古者行禮以玉。」因爲在階級社會出現後的祭祀，是有其身分限制與分別的。因而「禮」後來便轉化而成爲具有一種社會身分制度的內容。禮的這種演化，大概係春秋初時情形，因我們在西周金文中尙不能找着根據；不過作爲禮的這種制度，是「武王革命」勝利後就開始存在着的，只是當時或還沒有一種成文的體系。

至所傳之「禮經」——「儀禮」「周禮」「禮記」——今人疑謂純出自西漢末，此殊不盡然。在「論語」中已有「詩」「禮」對稱之文，「莊子」亦有「丘治「詩」「書」「禮」「樂」「易」「春秋」六經」語，是在孔丘前原有「禮經」可無疑。惟現傳之「三禮」是否原有「禮經」，則問題尙多；大概「儀禮」之可信程度尙較多也——自亦不免有篡改、演繹，加進了後來人的不少東西。

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

但是「禮」是什麼東西呢？

「名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正民，是以政成而民聽。」（「左桓二年」）

「名位不同，禮亦異數。」（「左莊十八年」）

所謂「名位」即「國語」之所謂「古者先王既有天下，又崇上帝明神而敬祀之。於是乎有朝日夕月以教民事君。諸侯春秋受職於王以臨其民，大夫日恪位審以儆其官，庶人、工、商各守其業以共其

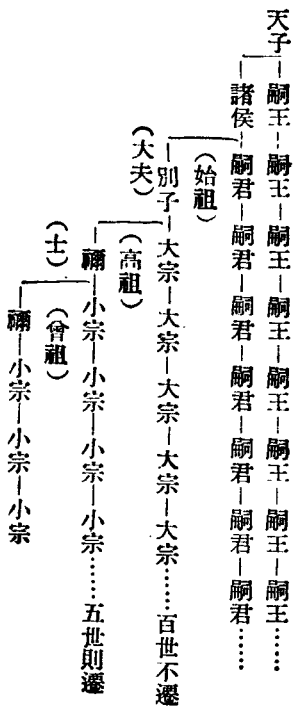
上。尤恐其墜失也，故爲車服旌章以施之，爲班爵貴賤以列之，爲令聞嘉譽以聲之。」

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

「禮」在各級領主間之朝、會、征、伐上，又能表現如次之等級性作用：

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

「禮」同時在「冠」「婚」「喪」「祭」上，也都在表現其等級性的名分。例如，據「禮記」「變服小記」及「大傳」所述「別子爲祖，繼別爲宗，繼禰爲小宗。有百世不遷之宗，有五世則遷之宗。」這可演釋爲如次之表式：

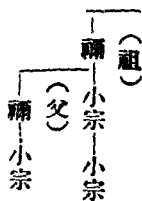


這便是會參之所謂『慎終追遠』的內容。故『禮記』和『大傳』雖係偽書，關於這點敘述，固與當時社會存在相適應。

這樣，『禮』，便成爲宗法組織上一個骨幹。在統治階級的內部組織上，又奠下一個宗法的基礎。因而在構成封建統治的內部，便都在宗法上聯系起來。例如：『晉有翼九宗』、『懷姓九宗』（『左傳』）。『楚人執戎蠻子，致邑立宗，以誘其遺民』（同上）。這種統治層的宗法組織，在他們看來，却和『治國』發生了一個密切的聯系。『人道，親親也。親親故尊祖，尊祖，故敬宗，敬宗，故收族，收族，故宗廟嚴，宗廟嚴，故重社稷，重社稷，故愛百姓。』（『大傳』）

這種宗法的分派，是以職份、爵位、土地財產的承繼權如何而定地位的，也可以說宗法制，就是一種繼承制。

宗法制的另一作用，是俗權封主手中的教權表現。宗法制的理論基礎是孝悌忠等倫理。所以封主們又盡量把祖先崇拜和倫理教條作爲對農民『教化』的中心（今天的統治者也還在學習這套老辦法）。這由於殷代的巫教發展得不完成，不能代俗權封主擔起對農人行使精神統治的任務，便不能不由俗權封主自己來直接行使一部分教權的職務。由此規定了後來的祖先祠堂之似教堂非教堂的性質，也規





定了儒教之似宗教非宗教的性質。但此又不是說，他們沒有去利用巫教，周朝的封主對巫教也是盡量在利用的。

再說『刑』。『刑』原來在奴隸制時代就已爲奴主所系統使用，封建初期也是繼續着的；不過在西周末期，爲因應其統治上的需要，才把它具體化，作爲成文式的法典了。但『刑』是什麼作用呢？『周書』『柴誓』說：『踰垣牆，竊馬牛，誕罔妾，女則有當刑。』『呂刑』說：『士制百姓於刑之中，以教祇德。』『罰人非死，人極於病。』『左傳哀公二十一年傳』說：『上所不爲而民或爲之，是以加刑罰焉而莫敢不懲』。是『刑』的一方面的作用，在作爲統治農民的武器，而制止其反抗；一方面的作用在維護私有財產。呂刑說：『王曰，吁！來！有邦有土，告爾詳刑。在今爾安百姓，何擇非人？何敬非刑？何度非及？』這便是說，在『天』或『上帝』對百姓的思想意識失去絕對控制作用時，只有系統的用『刑』去維繫統治。所謂民不可以教化之，則以刑威之。

他們在這裡，已具體地系統地把刑分列爲五等——墨，劓，剕，宮，辟。定刑的辦法，分作事實犯和嫌疑犯兩等；但對嫌疑犯又分爲輕重兩等。

事實犯——『五辟簡字，正於五刑。』——墨、劓、剕、宮、辟。

嫌疑犯：重嫌疑者——『五刑不簡，正於五罰。』

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

但另外却又有伸縮性的條文，即事實犯可以用『金作贖刑』而解釋爲嫌疑犯；嫌疑犯則由『闕

「實其罪」的程式去執行「金作贖刑。」所以說：「五刑之疑有赦，五罰之疑有赦。」「赦」的內容是怎樣呢？

「墨辟疑赦，其罰百鍰，閱實其罪。」

「劓辟疑赦，其罰惟倍，閱實其罪。」

「剕辟疑赦，其罰倍差，閱實其罪。」

「宮辟疑赦，其罰六百鍰，閱實其罪。」

「大辟疑赦，其罰千鍰，閱實其罪。」

「墨罰之屬千；

「劓罰之屬千；

「剕罰之屬三百；

「宮罰之屬五百；

「大辟之罰，其屬二百；

「五刑之屬三千。」

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

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

他們認為統治者本着這套武器——殘酷嚴密的刑罰去統治農民，階級的統治地位便不虞殞越了。

所以周穆王說：「嗚呼！念之哉！伯父、伯兄、仲叔、季弟、幼子、童孫……爾尙敬逆天命，以奉我一人。雖畏勿畏，雖休勿休，惟敬五刑……兆民賴之，其寧惟永。」要不然，便無法去統治農民（「天罰不極，庶民罔有令政在於天下」）

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

### 三 由「敬天」到「重民」思想轉化的社會內容

到「春秋」時代，在「一班封建領主的生活思想中，也會引出一些變化，重要的，即由「敬天」到「重民」的思想和統治方法的改變。這自然和社會情況的變化，特別是被統治階級生活和思想意識的變化相適應的。下面便是關於這方面的記事：

「孰必亡矣，虐民而聽命於神。」（『左傳三十二年』內史過語）

「孰其亡乎？吾聞之，國將興聽於民，將亡聽於神。」（史記語）

「天道遠，人道邇，非所及也。」（『左昭十七年』子產語）

「持盈者與天，定傾者與人。……天道盈而不溢，盛而不驕，爲而不矜其功。……天時不作，弗爲之容；人事不起，弗爲之始。」（『國語』『越語』『勾踐三年范蠡語』）

『民之所欲，天必從之。』（『左襄三十一年』引『秦誓』）

『夫民，神之主也。是以聖王先成民而後致力於神，故務其三時，修其五教，親其九族，以致其禮祀，於是民和而神降之福。』（『左恒六年』季梁語）

『夫惠本而民歸之志，民和而後神降之福。』（『國語』『周語』『嚴公語』）

這些片段的文字，在我們那些資產階級的學者看來，却正是我們大中華民族封建統治階級民權思想的『源遠流長』，『歐洲在近兩百年才發明的德莫克拉西，我們在兩千年前就已經有了的。』實際上，這種所謂『重民』是有着改良主義的作用，對當時的人民却是好的不是壞的。而此也是由於當時人民的鬥爭得來的，是當時的封主們爲挽救其自己的統治而採取的改良步驟。不過在實質上，那並不是什麼民權思想，而是一種和緩人民反抗與爭取民力的辦法。當時的『重民』，並沒有溢出下面的一類原則：

『君子勤禮，小人盡力。』（『左成十三年』劉子語）

『夫民之大事在農，上帝粢盛於是乎出。』（『國語』『周語』『虢文公語』）

『以教民事君。』（同上內史過語）

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

原來從西周末期開始，一方面由於封建統治階級對農民剝削的擴大，而引起農民不斷逃亡；一方

而由於戰爭與連年旱災……又加重了農民的痛苦——死亡、逃散，致發生農業勞動力缺乏的嚴重現象。在西周末期的所謂「民卒流亡，我居闕卒荒」，正是當時現象的寫真。這情形到春秋時代由於戰爭的擴大與持續，便更爲嚴重。「沒有母牛是無處榨取牛乳的。」這是西周以後的封主們「重民」思想的一方面的社會內容。

同時在另一方面，我們曾經說過，在西周末期，由於階級剝削的擴大，會引起中國歷史上第一次農民大暴動；這種階級間的矛盾，到春秋時代，更形嚴重，且會引起農民之廣大的階級運動（如「盜跖」一羣便是一個例子）。封主們爲和緩這種階級的反抗，便不能不深切考慮其「治民」的辦法了。這是形成其所謂「重民」思想之又一方面的社會內容。

專依靠敬神，已不能解決問題；要依靠去講求「治民」，才有益於統治。這在當時封建統治階級的學者像門廉和子產他們看來，却是再明白不過的事情。所以門廉說：「卜以決疑，不疑何卜？」（「左桓十一年」）子產說：「若君身，則出入飲食安樂之事也；山川星辰之神又何爲焉？」（「左昭元年」）

所以在原來神權還具有很大作用的時候，在階級矛盾還不會發展到公開的武裝衝突的時候，統治階級便可能以「天帝」那一幅魔術爲主要工具，便能順利的去維護其剝削關係。現在則由於人力的缺乏和階級的矛盾而引起人民對天帝崇拜觀念的動搖，乃不能不從「治民」的觀點上，去講求其統治的代用物。因之，便不懂產生「禮」和「刑」兩套系統化的辦法，而講求了欺騙人民的「重民」辦法。「重民」思想的本質雖則不過如此，然此在當時，却是值得珍視的。同時，從這裡也可以看出中國封

建社會在當時的前進動態。

所以民權思想不是封建統治階級固有的，封建統治階級在其自己手中有政權的時候，是不會贊成民權的。民權思想是革命人民的一種意識形態，民權的政治，要通過人民的革命鬥爭才能獲取到手的果實。所以資產階級自由主義派學者的那種歪曲，是在對封建勢力讓步，在勸阻人民不要對封建勢力作爭取民權的鬭爭。這正表示資產階級和封建勢力妥協的觀點，也表現其封建性的濃厚。同時，這也不是資產階級自由主義派在「五四」時期的觀點，而是其和封建勢力妥協的「五四」以後的觀點。沒有什麼原則的托派，便翻譯這種觀點，去迎合大地主大資產階級，作爲其走進特務機關的跳板。

## 第四編 初期封建制發育成熟時代

### 政治思想的各流派

初期封建制度的經濟，到春秋時代便發育成熟了。隨着經濟的發展，反映在封建政治上，一方面由於封建領主相互間兼併過程的擴大，引起大群中小領主的滅亡。例如在晉國，據『左昭三年傳』說：『欒、卻、原、狐、續、慶、伯，降在皂隸。』『左莊二年傳』說：『自獻公盡滅桓、莊之族。』『左宣二年傳』說：『驪姬之亂，詛無畜群公子，自是晉無貴族。』其他各國也和此有同一情形。而地方『大夫』等中級領主的領地却有大為擴大的：如『韓賦七邑，皆成縣也。』（『左昭五年』）又『羊舌九縣』；『左昭二年傳』又云：『魏猷子爲政，分祁氏之田以爲七封，分羊舌氏之田以爲三縣。』齊、楚、秦、晉……等各大封邑，無不并國數十，各擴大而成數千里之邦。同時連直接從屬於周天子的中小領主，也都爲地方強大領主所兼併，例如『詩』『召旻篇』說：『昔先王受命，有如召公，日辟國百里；今也日蹙國百里。』因而在這群沒落領主意識的基礎上，便孕育出老聃復古主義的政治學說。

另一方面，在春秋數百年間，一、封邑相互間戰爭的頻繁與持續，把封建制度內部的矛盾擴大

了；二、宗周的沒落和地方領主的強大（如鄭人一再取成周的禾和麥，齊楚的驪鼎，周鄭交質等）公室的衰弱和私家的僭越，而引起封建秩序的紊亂，（如管氏作三歸。晉之韓、趙、魏各家專政。季氏舞八佾，又如季武子將作三軍，告叔孫穆子曰，請爲三軍，各征其軍。」（『左襄十一年』）。『初作中軍，三分公室而各有其一。季氏盡征之；叔孫氏臣其子弟，孟氏取其半焉。及其舍之也，四分公室，季氏擇二，二子各一，皆盡征之而貢於公。」（『左昭五年』）。以及『臣殺其君者有之，子殺其父者有之』的等等現象，從來維護封建秩序的『禮』至此紊亂到極點了。三、『大國』對於『小國』的苛求，如：『孟獻子言於公曰：臣聞小國之免於大國也，聘而獻物……而有加貨，謀其不免也。誅而薦賄，則無及也。」（『左宣四年』）。『黃人不歸楚貢，楚伐之』（『左僖十一年』）；魯子服景伯語吳人曰：『自王以下；朝聘玉帛不同。故敝邑之職貢於吳，有豐於晉。』（『左哀十三年』）；『公如晉朝，且聽朝聘之數。』（『左襄八年』）；『魯季武子使謂叔孫曰：視芻膳。』（『左襄二年』）——杜註：兩事晉楚，則貢賦重，故欲自比小國；『范宣子爲政，諸侯之幣重，鄭人病之……子產寓書告宣子曰：『子爲晉國，四鄰諸侯不聞令德，而聞重幣。……』夫諸侯之賄聚於公室，則諸侯貳；若吾子賴之，則晉國貳。』（『左襄二十六年』）；『魯不堪晉求。』（『左襄三十一年』）；『魯之於晉也，職貢不絕，玩好時止……府無虛月。』（『襄二十九年』）；『鄭子產對晉士文伯曰：『以敝邑褊小，介於大國，誅求無時。』』（『襄三十一年』）；『平丘之盟，鄭子產爭承曰：『鄭伯男也，而使從公侯之賦，懼弗給也。』』（『昭十三年』）。這不但說明了強大領主對弱小領主財政經濟的剝削，而且把封建諸侯相互間朝、會、征、伐的秩序也破壞無餘了。同時，由於階級間



矛盾的擴大，從來的「刑」也不足以嚇倒人民，老子曾說道：「民不畏死，奈何以死懼之。」在這種社會條件下，便孕育出孔丘之「集大成」的維護封建秩序的學說。（他把從來的「禮」和「刑」更理論化，系統化，又抬出一個麻痺人民的「德」來。）他自己總括其政治見解說：「謹權量，審法度，修廢官，四方之政行焉。興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。所重民、食、喪、祭。」（「堯曰篇」）。所以，他曾以繼承文武周公的道統自居。

在另一方面，除戰爭加於農民的額外負擔外，又加領主的生活愈趨豪華，也增高了農民的額外負擔。例如：

晉銅鞮之宮數里。（「左襄三一年」子產語）

楚作章華之宮。（「昭七年」）

鄭伯有爲窟室而夜飲酒。（「襄三十年」）

秦伯之弟鍼奔晉，造舟於河，十里舍車，自雍及絳，歸取酬幣終事八百。（「昭元年」）

「縣郡之人，入從其政；偏介之關，暴征其私；承嗣大夫，強易其賄；布常無藝，徵斂無度；宮室日更，淫樂不遠；內寵之妾肆奪於市，而外寵之臣僭令於郡。私欲養求，不給則應。人民疾苦，夫婦皆詛。」（「昭三年」晏子對景公語）

在這擴大剝削的另一方面，便是：

「民三其力，二入於公室。而見食其一，公聚朽蠹而三老凍餒。」（齊）「庶民罷敝而公室

滋侈；道隆相望而女富溢尤。」（晉）（『左昭三年』叔向、晏子對語）

『今宮室崇侈，民力彫盡，怨讟並作，莫保其性。』（『昭八年』師曠對晉侯語）。

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

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

## 壹 沒落封主集團的政治學說——老聃的復古主義

### 一 老子成書的時代及老聃的社會身分

我們研究『道家』的思想，第一重要的，得略為探究一下『老子』出世的時代問題。關於這問題，最初是梁啟超提出的。但梁氏所提出的六大理由，已在張煦等人的筆下受着裁判；此外一些藉『疑古』而聞名的考古家，便不過把梁氏所提出的問題一再重複（我不反對『疑古』，且認為必要；只是不同情以『疑古』為能事的詭辯家，也不同情只看實物而不見其他的偽史的唯物論者）。但我這裡

不能詳細引述，請同學們去參考『古史辨』第四冊三〇三至五一八頁。我這裡只提出『疑古家』無可置疑的三點來，因為『莊子』和『孝經』中所列孔子入周見老子的故事，并不曾取得我們『疑古家』的同意，我們也不必珍視這種傳說。

A 胡適博士說：「『史記』：『孔子世家』和『老子列傳』，孔子曾見過老子。這事不知在於何年，但據『史記』，孔子與南宮敬叔同適周。又據『左傳』，孟僖子將死，命孟懿子、南宮敬叔從孔子學禮（『昭七年』）。孟僖子死於昭公二十四年二月。清人閻若璩因『禮記』曾子問，孔子曰：『昔吾從老聃從葬於黨，及塚，日有食之。』遂推算昭公二十四年夏五月乙未朔己時日食，恰入食限。閻氏因斷定孔子適周見老子在昭公二十四年，當孔子三十四歲（『四書釋地續』）」。

B 『論語』『述而篇』說：『述而不作，信而好古，竊比我於老彭。』似此，老彭至少和孔子同時，或在其前；而且老彭是爲孔子所崇敬的思想家或著述家。『論語』『憲問篇』說：『或曰：『以德報怨』何如？』『老子』六十三章說：『大小多少，報怨以德。』『憲問篇』又說：『仁者必有勇。』『老子』六十七章說：『慈故能勇。』『論語』『衛靈公篇』說：『無爲而治者，其舜也歟？』『老子』說：『無爲而治。』又『述而篇』云『聖人吾不得而見之矣，得見君子者斯可矣……仁而爲有，虛而爲盈，約而爲泰。』傳說老子教孔子曰：『良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。』孔丘所述或即以此爲師承與？（參看黃方剛君『老子年代之考證』。）

C 『老子』五千言中所說明的社會情況——無論在經濟上、政治上或意識形態上，——以及其所表現的階級性，一方面恰合於春秋末期封建兼併的時代背景，一方面恰合於春秋末期沒落貴族的身分

言論。若果我們不懷疑人類思想不能離開社會而孤立存在這一真理的話，則對『老子』出世的時代，便不難明白。那班『疑古專家』把人類的思想意識和其實踐生活隔離起來，去從事其所謂考古工作，自不能得着若何圓滿結果。然他們却還提出相當豐富的材料。而這種錯誤的論斷，一入到托派葉青的眼中便馬上拊拾起來，再加上一些糊說向大地主大資產階級的特務機關呈獻。

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

因而近人唐蘭君在其『老聃的姓名和時代考』一文中結論云：『子、老聃和老子是一人。丑、老聃較在孔子前。寅、『道德經』是老聃的遺言。』『『老子道德經』除了有一部分後人攙入錯亂以外，我們可以信爲是老聃手著的。』唐氏的這種結論是正確的（參看該文）。——雖然，我們仍不同意他的觀點和方法。

其次我們說到老聃的階級性，這是最重要的。否則，我們便無由說明其思想體系。但有人說：老聃是西周末沒落的『奴主貴族』，可是西周並不是奴隸制社會（參閱拙著：殷周時代的中國社會）。有人說他是戰國末具有『士』的身分的小農。但是老聃非戰國末人，因而所謂小農和士的身分的統一，在當時絕不可能有這樣的事實。胡適則謂其爲春秋時代的極端破壞派，梁啓超則稱之爲戰國末平民階級，在階級的概念上便更屬滑稽可笑了。然據『莊子』『天下篇』說：『孔子西藏書於周室，子路

謀曰：「由聞周之徵藏更有老聃者，免爲舊居，夫子欲藏書，則試往因爲？」「司馬遷亦稱老聃爲周『守藏吏。』但在孔丘以前，求知識是封建貴族的專利，平民是沒有這種權利的，故『禮記』『王制篇』拊拾傳聞云：『天子命之教然後爲學……天子曰辟雍，諸侯曰頤宮。』至孔丘在他的『有教無類』的口號下，才把受教者的範圍漸漸擴大，不過事實上還只擴充到『士』的階層及一部分新興地主『商人』的子弟。然而『老子』的意識上，又基本地和新興地主『商人』相反對。因而老聃便無疑是屬於統治層之一分子，不過他由楚跑到周去做『守藏吏』，必已失去其自有的領地。我們在前面說過，在春秋數百年間，由於強大領主的兼併，曾引起若干中小領主的沒落，這種沒落者的呼聲和其悲觀失望的憤懣情緒，在老聃的全部著作中能充分表現出來。

近人有因老聃思想體系中有辯證的觀點，便認爲他是屬於被統治階級中的分子。然而黑格爾爲什麼能發現辯證法呢？於是便不能不歸究到認識論上去。自然，唯心，唯物正是『治人者』和『治於人者』認識論上的根本分野；因而便又有把老聃化裝爲辯證唯物論者而出現；實則老聃的哲學體系中具有第一義決定的東西，並不是『名』和『樸』，而是『玄之又玄』的『道』。何況嚴格意義上的辯證唯物論，是到馬克思才有的。老聃的政治主張沒有代表被統治階級的地方，自不能把他誤認爲被統治者的代言人；如果一面認他代表沒落小封主，則其辯證唯物論或原始辯證唯物論的思想，都是不可想像的。所以這種見解也值得商榷。

## 二 老聃的辯證觀念論的認識論

在這裡，我們進而考察一下老聃的認識論。

如上所述，有些學者，把老聃一拿到哲學範疇中，便說他是辯證唯物論者；一拿到到政治科學範疇中，又有人把他看作社會主義的學者。實則一個代表初期的沒落封建貴族，其自身且附麗在不勞而食的隊伍中的老聃，能發明辯證唯物論和社會主義，寧非中國歷史上一大奇跡（在無產階級和資產階級登上政治舞台後，封建階級的騙人的社會主義才是可能的）。

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

『唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去若何？』

於是他又進而說明事物之否定其自身的現象，例如他說：

『正復爲奇，善復爲妖。』

『禍兮福所依，福兮禍所伏。』

這就是說：『肯定』的『禍』的自身的『否定』便是『福』，『福』又有其自身的『否定』而轉

化爲『禍』。他從這裡又企圖進而去說明事物之發展法則，而歸結出『道生一、一生二、二生三、三生萬物』的原理。同時他又從外在的關聯上企圖去說明由『量』到『質』的變化，他說：

『天下皆知美之爲美，斯惡矣，皆知善之爲善，斯不善矣。有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，聲音相和，前後相隨。』

但是老聃在這裡已經由辯證的觀點，傾向着相對論，而況他又恰恰止住在這裡便不能前進了。實際上他只了解事物之外的矛盾的對立，而不了解事物內在矛盾鬥爭的統一。因而他便無法了解由量到質的變化以及由新質而引入新量的發展之事物自己運動的內在的必然性，而只是當作觀念的變動，從而事物自身是無變動的。他從而從浮現在外的矛盾的現象上出發，便很自然的達到其歷史的循環運動的見解。因之他從這裡便又回到『自然主義』『和復古主義』中去了。這由於在其沒落封建貴族的實踐生活中，一方面感到其自身階級地位的沒落與新興地主『商人的代起（他也不了解這種在漸變過程中所引起之部分突變的法則）給與他對社會變動現象的認識；另一方面，在歷史上，沒落的封建貴族，不根本放棄其自己的立場，接受進步階級的主張，並站到其立場上，便不能扮演爲革命者而登場，便很自然的只肯從憤恨現狀中去留戀過去，不肯而且不能澈底地去否定現狀，作更積極的了解。因此，老聃雖會把握了辯證法之反正對立的觀點，但不能深入到矛盾對立鬥爭的統一的理解。一方面，仍是形而上學的；他方面，他不能進入到唯物論，仍舊把辯證法的首尾倒置。

因而在他說到物質和精神的依存關係時，雖還承認本體（樸）是先於概念（名）而存在的；但當他進一步去研究本體的究極時，便又繞回去了。本體究竟是自身存在的物質還是什麼呢？他的答案

是：「天地萬物生於有，有生於無。」（四十一章）這「無」又是什麼呢？在他看來，在沒有人類社會出生前，宇宙是否就是存在着的呢？宇宙的自體又是在一種怎樣的狀態中存在着呢？他的答案是：

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

「無名天地之始，有名萬物之母。」

這種「先天地生」的「無名之樸」又是怎樣發生的呢？原來由於那不知所以名而名之的「道」在那裡起作用。然而「道」又是什麼東西呢？他說：

「道者，萬物之奧。」

「道之爲物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物，窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。」

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

然而在這裡還可以把他的「道」解作星雲氣體中的各種物質原素，把存在於星雲氣體的混沌狀態中的宇宙解作他的所謂「無」，從星雲氣體的凝結以至萬物的發生解作他的所謂「有」。可是他又會說過，「吾所以有大患者，爲吾有身，苟吾無身，吾有何患？」「善攝生者……以其無死也。」是明明把精神的「我」和物質的「我」對立着，易言之，離開物質的我，還有一個真我存在。又云：「致



虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常。」在這裡所謂「命」也是精神，亦可意義為所謂「靈魂」。另一方面達到本體原是「靜」的他的見解。所以他所謂「道」的內容，並不是物質的東西，而是神化的東西；同時，在這個本源的「道」的地方，一切鬥爭是完全沒有的，它只是一個「虛」而「靜」的「無爲」的本體。

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

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

「大道汎兮，其可左右，萬物博之而生。」

「天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，默然而善謀。」

「道常無爲，而無不爲。」

「元牡之門，是謂萬物根。」

因而不但有這「常無爲，而無不爲」的「道」，才是自身存在着的（道法自然）。而且「天」和「道」，還是意識的主宰萬物。所以在老聃思想的體系中，「道」才是第一義的，「名」和「樸」不過是第一義的東西道是創造宇宙，統制宇宙的最高主宰（道冲而用之，……淵兮似萬物之宗）。雖然如此，「強爲之名」又可稱爲「大」的「道」又是「萬物歸焉而不爲之主」的，因爲他雖然「無不爲」却又「無爲」。老聃在這裡不但是一個不可知論者，而且完全成了一個有神論者。所以他說：

天得一以清，地得一以寧，神得一以靈……萬物得一以生，侯王得一以爲天下王。」公然在承認神的存在（自然，在歷史上只有無產階級才是最徹底的無神論者）。因而在究極上，還是以一個觀念論者而出現。

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

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

### 三 老聃的政治學說

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

「處無爲之世，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃。」

「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，其民賊。」

「道常無爲而無不爲，侯王若能守，萬物將自化。」

「民之難治，以其上之有爲，是以難治。」

「上德無爲而無不爲，下德爲之而有以爲。」

他認爲一切罪惡，都是由於「有爲」，即事物的矛盾鬥爭，衝突……而發生出來的。「有爲」，即相互鬥爭、衝突，才發生大封主併吞小封主，被治者反對治者，以及中小封主的沒落和新興地主——商人的代起之階級地位的變動。他一方面又看見這種變動是由於社會矛盾的鬥爭；但在另一方面，又受著其自身所代表的階級地位的拘限，不能從進步的觀點上去理解存在着的社會現象之矛盾的發展法則，構成其自身在理解上的矛盾。在這矛盾的交叉點上，不知如何去把握變動的法則，反浮回到表層上，只去作如何消滅這種變動的因子的設想，而歸結爲停止一切鬥爭，衝突……的「無爲」。由於他了解構成物自身運動的內在矛盾鬥爭，只了解對立物的矛盾鬥爭，所以他認爲只要消滅外在矛盾的因子，運動便可以停止了。所以他認爲這種變動都是由於「有爲」、即外因的矛盾鬥爭……而引起的；如果人類都肯「法自然」的「無爲」，即停止一切鬥爭和衝突，不但社會的變動可以停止，階級的地位可以永久的固定着，階級間仇視永遠不會發生，而且他所夢想的封建社會初期的秩序，也便可以永遠存在。同時，他以爲引起這種變動的，最主要的是由於封主們和新興地主——商人們的太重視鬥

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

「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，無復慈孝。」

「師之所處，荊棘生焉。大軍之後，必有凶年。」

「佳兵不祥之器，物或惡之。」

「勝而不美，而美之者，是樂殺人；夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。」

「天下無道，戎馬生於郊。」

「以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。」

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

「絕巧棄利，盜賊無有。」

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

有。

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

『田甚蕪，食甚虛，……財貨有餘，是謂盜夸，非道也哉。』

『不責難得之貨，使民不爲盜。』

『金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。』

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

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

『見素，抱朴，少私，寡慾，絕筆，無憂。』

『衆人熙熙，如享大牢，如登春臺；我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩，儂儂兮若無所歸。衆人皆有餘，而我獨若遺，我愚人之心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，颺兮若無止。衆人皆有以，而我獨頑似鄙。』

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

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

『古之善爲道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以

智治國，國之福。」

「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人治民，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無智無欲，使夫智者不敢爲也。」

不過他雖然認爲這是統治農民的最根本辦法，但若統治者對他們無限度的剝削，致他們無法生活下去，那末「不能言語的奴隸」也會怠工，農民們雖然「無智無欲」也會爲其自身的生存而起來反抗。所以他又說：

「民之亂，以其上食稅之多。」

「民之饑也，以其上食稅者多也，是以饑。」

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

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

最後，歸結到他的理想社會。他說：

「小國寡民，使有什百人之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗。隣國相望，雞狗之聲相聞

，民至老死不相往來。」

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

「故道大，天大，地大；王亦大；域中有四大，而王居其一焉。王法地，地法天，天法道，道法自然。」

「樸散則爲器，聖人用之則爲官長。」

「侯王得一以爲天下貞。」

同時在這「小國寡民」的社會中，也依樣有貴賤等級制度的存在，所以他說：

「故貴以賤爲本，高以下爲基，是以侯王自謂疏寡不足。」

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

因此，老聃的理想政治，無寧是封建社會初期的一副構想圖。也就是說，他要求一個永恆不變的四周型的封建制。

從而我們歸結說：

1 老聃之所以提出「小國寡民」的政治思想，正因爲其自己所代表的社會階層存在的依據，是封

建初期的社會秩序。所以他的要求，是永恆不變的西周型的封建制。

2 他之反對大封主和封建戰爭，正因為其自身的社會地位是消失在這種封建併兼的戰爭之下的。

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

4 他主張調和統治階級內部的矛盾，取消鬥爭，也主張愚民政策，正因為他出身統治階級，又還在代表統治階級的利益。

最後說到他的政治主張之所以不能實現，一方面因為社會在其本質上便是不能後退的，一方面他的主張和大封主、新興地主——商人都有矛盾性而立於利益相反的地位；從其主張剝削關係的維持這一基因上，和農民便根本的對立着；其自身所代表的沒落集團，則已失去其政治的經濟的依據；特別重要的，是他的『無爲』即取消鬥爭的主張，是根本違反了客觀的法則。

## 貳 封主集團的政治學說——孔丘的保守主義

### 一 孔丘的身分和其身分觀念

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

代表其思想的文獻爲『論語』。『漢書』『藝文志』云：『「論語」古二十一篇，「齊」二十二



篇，「魯」二十篇。「論語」者，孔子應答弟子時人及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記。夫子既卒，門人相與集而論纂，故謂之「論語」。「但據王充『論衡』『正說篇』云：『夫「論語」者，弟子共紀孔子之言行，勅已之時甚多，數千百篇，漢興失亡。至武帝發取孔子壁中古文得二十一篇，齊魯二，河間九篇，三十篇，至昭帝女讀二十一篇。』故其原來篇數究爲多少，頗存疑問；觀於今本『論語』之闕文，則有遺漏當屬無疑。雖在武帝前之秦漢間諸著作，有引用之者，然未必直根據『論語』本書。至書之被稱爲『論語』，據王充同書同文說：『宣帝下太常博士時，尙稱難曉，名之曰「傳」，後更隸寫以傳誦。初，孔子孫安國以教魯人扶卿，官至荊州刺史，始曰「論語」。』是書之被名曰『論語』當亦在前漢中葉後。

說到『孔夫子』的社會身分，其自己曾說：『吾少也賤』（『論語』），『史記』『孔子世家』亦稱『孔子貧且賤』。但他的先世却是宋的貴族。『左桓二年』傳說：『宋督攻孔氏，殺孔父。』『孔子世家』說：『孔子生魯昌平陬邑，其先宋人也』。且說魯大夫孟釐子誠其嗣懿子曰：『孔丘聖人之後，滅於宋，其祖弗父何始有宋而嗣，讓厲公。』似此，他却是一個沒落貴族的家世。據『孟子』說：在他的少年時，『嘗爲委吏矣，曰會計當而已矣。嘗爲乘田矣，曰牛羊茁壯長而已矣。』『世家』亦說：『孔子貧且賤，及長嘗爲委吏，料量平。嘗爲司職吏，而畜蕃息。』因而他的自身，是出身於封建統治層中的『士』的階層中。據『家語』說：孔子『爲魯司寇』。『世家』說：『由是爲司空』。蓋在其年三十以前也。『論語』也說：『顏輅死，顏輅請子之車以爲之槨。子曰，材不材，亦各實其子也。鯉也死，有棺而無槨，吾不徒行以爲之槨，吾不徒行以爲之槨，以吾從大夫之後，不可徒

行也。』『仲尼弟子列傳』亦有此同一記載。是孔丘後來在魯國亦取得貴族的地位，從而有人說：孔丘是出身平民階級的學者，便不符事實（按孔子所謂『少也賤』並非其出身的家世貧賤，而是其母不是叔梁紇的正式妻妾，而是其外室，孔子並不生在其父家中，出世後，也沒有得到其家系的承認。今魯南民間尚有這類傳說和傳說遺跡）。他的思想也不代表『平民階級』。

因而在他的思想體系中，便劃出一道很深的階級身分的鴻溝，區分着『君子』和『小人』兩大對立的身分等級。在孔丘看來，從事生產勞動，是君子所不恥作的，卑賤的，是被統治的『小人』的職份。所以樊遲問稼，子曰：『吾不如老農』；請問爲圃，子曰：『吾不如老圃。』樊遲出。子曰：『小人哉！樊須也。』荷篠丈人批評他說：『四體不動，五穀不分，孰爲夫子？』（『論語』）他自己又說：『富而可求也，雖執鞭之士，吾亦爲之。』但是『君子』又是什麼東西呢？在他看來『君子』是特別爲『治人』而設的一個階級。他說：

『君子學道則愛人，小人學道則易使也。』（『論語』）

『士何事？在國必達，在家必達。』（『論語』）

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

『君子篤於親，則民興於仁。』（『論語』）

『君子疾沒世而名不稱焉。』（『論語』）

「百工居肆，以成其事；君子學以致其道。」（《論語》）

在他的教育方針上，也只在培植「治人」的幹部。試考察他最得意的那些門徒究竟是一些怎樣的人才吧。他說：「雍也可使南面」；「千室之邑，百乘之家，求也可使治其賦也」；仲由「居千乘之國，可使治其賦也」；而「一以貫之」的曾參，却緣他不達時務，還不免受到「參也魯」的批評。從這種觀點出發，他之所謂「儒」也便有「君子儒」和「小人儒」的分別（汝爲君子儒，毋爲小人儒）。所以工農分子在孔子那裡是完全吃不開的。

從而在他看來，君子是應該離開生產勞動而專去「治人」的，小人便應該「勞力」，該要被治於人；在「君子」和「小人」之間，有着不可逾越的品質上的懸殊。《論語》說：

「君子有勇而無義則亂，小人有勇而無義則盜。」（《仲尼弟子列傳》「有」作「好」）

「君子固窮，小人窮斯濫矣。」

「君子喻於義，小人喻於利。」

「色厲而內荏，譬諸小人，其尤穿窬之盜也歟？」

「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」

「君子上達，小人下達。」

「君子坦蕩蕩，小人常戚戚。」

「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」

「君子而不仁者有之矣，未有小人而仁者也。」

『唯女子與小人爲難養也，近之則不遜，遠之則怨。』

『唯上智與下愚不移。』

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

孔丘不能了解社會各階級的品質和思想意識的歧異是基於各自的現實生活和社會地位的歧異，反而歸結於『君子』和『小人』之先天質性的不同。在另一方面，講到木質，也只有從事實際生產的『小人』，才是有純潔、素樸、良善的品質；不勞而食的『君子』却正是一群吸血動物。

## 二 作為孔丘思想出發點的「仁」

在孔丘的思想體系中，並沒有系統地考慮到宇宙本體論的問題。（註）因爲他是一個政論家，所以他只從解決政治問題的要求上，而追究到所謂『人生哲學』問題。同時因爲他出身於沒落貴族的家庭，且以封建階級的救世主自命，所以他只肯從統治者的主觀上去說教而不肯注視客觀的存在。同時他沒有明確地論到人的精神是獨自存在與活動的，還是受着何種外的存在的支配問題。他只是直觀的認爲有一個先天秉賦的『仁』（自然，他又認爲有『君子』和『小人』之先天的分別）。不過在這裡

，照『中庸』給他所作的註釋『仁也者，人也』來看，他之所謂『仁』却只是以人爲條件的先天的秉賦；然而爲什麼『小人』又『不仁』呢？這却構成孔丘自己理論上的一個矛盾。在這矛盾的交叉點上，後來便演化爲孟軻的『性善論』和荀卿的『性惡論』——自然，這都是有社會歷史的原因的。同時，却正在這個矛盾點上表現着孔丘在哲學上的『獨斷論』。

孔丘自己也會極力想避免這種理論上的矛盾，所以認爲『仁』雖屬『人』的先天秉賦，但仍是要克己修養的培植，否則依然會消逝去的。其培植『仁』的爲學，即求知和修養的方法，照大學給他的

(註) 我們在這裡並不是說孔丘完全沒有意識到宇宙論的問題，只是說他對此不會作過哲學的思考而發現其系體的說明；他只是主觀承襲從來封建領主們的神創宇宙觀，故此構成他思想體系中的『天』和『命』的地位。故說：『天何言哉，四時行焉，萬物生焉。』『惟天爲大，惟堯則之。』『獲罪於天，無所禱也。』『天之將喪斯文也。』『君子有三畏，畏天命。』『吾……六十而知天命。』『不知命，無以爲君子也。』『子夏曰：『死生有命富貴在天。』』『子貢曰……夫子之言，性與天道，不可得而聞也。』是明顯的確認『命』由『天』定的。『天』又是一個無上的主宰。而四時萬物的運動，都是依照著無言的『天』所給予的規律性，在這裡，『天』又似係一種自然法則的範疇。不過他又認爲人類的『死生』『富貴』，也都是基於『天』所規定的『命』的必然性。則『天』究竟還是一種意識的主宰。

註釋是：格物↓致知↓誠意↓正心；思維的方法是：知止↓定↓靜↓安↓慮↓得。故此他又非常注重學問，『學而不厭』，主張博學，並主張『多識於鳥獸草木之名。』他自己說：『吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。』『假我數年，五十（『魯論』作卒）以學易。』所以他的知識論是客觀主義的。不過學的中心目的，在培養一個『仁』。所以他說：『賜也！女以予爲博學而多能乎？予『一』以貫之』（『論語』）。從而他進一步說，認爲『君子』的人只要肯專心求『仁』，那却是容易達到的，『仁遠乎哉！我欲仁，斯仁至矣。』『爲仁由己，而由人乎哉？』『有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也。』（『論語』）所以他又認『爲學』雖在求『仁』。但『仁』却不是『自外』求的。他在這裡從學問上繞個彎子，便又降到主觀主義的領域中去了。

然而他之所謂『仁』，究竟是什麼？照他自己的解釋，也很不一致。茲略揭如次：

顏淵問仁。子曰：『克己復禮。一日克己復禮，天下歸仁焉。……顏淵曰：請問其目。子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』

子貢問：『有一言可以終身行之者乎？』子曰：『其恕乎。己所不欲，勿施於人。』

樊遲問仁。子曰：『愛人。』

樊遲問仁。子曰：『居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。』

仲弓問仁。子曰：『出門如見太賓，使民如承大祭，己所不欲，勿施於人。』

子張問仁。子曰：『能行五者於天下爲仁矣。恭、寬、信、敏、惠；恭則不侮，寬則得衆，

信則人任，敏則有功，惠足以使人。」

『恭近於禮。遠恥辱也。』

『仁者其言也詘。爲之難，言之得無訶乎？』

『仁者先難而後獲，可謂仁矣。』

『剛毅木訥近仁。』

『志士仁人，無求生以害人，有殺身以成仁。』（以上均據『論語』）

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

『忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。君子之「道」四，丘未能一焉，所求乎子以事父未能也，所求乎臣以事君未能也，所求乎弟以事兄未能也，所求乎朋友，先施之未能也。』是則所謂『忠恕』，仍不過是他之所謂『仁』的第二義。而『仁』的內容又似係『忠』『孝』『悌』『信』所由發生的本源，也叫作『道』。然而他在別處又說：『君子道者三，我無能焉；仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。』而且在這裡他之所謂『智』和『勇』是否在『仁』以外呢？他說：『知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。』『未知，焉得仁？』『君子有勇而無義則亂。』『由也好勇過我，無所取材。』是則『知』和『勇』對於『仁』來說仍不免是第二義的，是以『仁』即『道』爲

根源的。從仁的反面來說：『巧言令色，鮮矣仁。』『仁而不仁如禮何！仁而不仁如樂何！』『禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉！』依此去解釋，又有『仁者誠也』、『真』或本質的意義。又說：『不仁者不可以久處約，不可以長處樂。』似『仁』又包含有持己的原則性。

從『仁』的作用來說：『一日克己復禮，天下歸仁焉。』『君子篤於親，則民興於仁。』『君子之德風，小人之德草。草上之風必偃。』『夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也矣。』『仁』不啻是『治人者』一個無上的『法寶』，是『君子』立己、治人、齊家、治國、平天下的最基本的東西。

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

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



觀念論的哲學上。

依此，「仁」是先驗的精神的東西。所以孔子哲學是客觀主義觀念論。

孔子哲學的「仁」，實質上雖是觀念論的；但也包含着一些積極的因素。例如：反侵略的愛國思想（微管仲，吾其披髮左衽矣。）、忠恕（盡己之謂忠，推己之謂恕。）、操守（知及之，仁不能守之，雖得之，必失之；可以久處約，長處樂。）、氣節（富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。）、自我反省，不重複錯誤（吾日三省吾身。不遷怒，不貳過。）、不固執成見（毋意，毋必，毋固，毋我。）、堅強（剛、毅、木、訥近仁。）、智（知者不惑。）、勇（勇者不懼，臨難不苟，見危受命。……）。

### 三 孔丘時代的政治問題和其對策

初期封建制度發展到「春秋」末期，由於社會內在矛盾的發展，而表現着從來未有的混亂，如孟軻所謂「世衰道微……臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作「春秋。」」（「孟子」）。齊景公所謂「信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸。」（「論語」）。歸納當時社會情況，在孔丘的面前呈獻着如次的幾個問題：

一、等級名分的混亂；

二、諸侯相互的侵伐與兼併；

三、農民和封主間階級矛盾的發展和封建統治者地位的搖動；

#### 四、宗法制度的破壞。

封建貴族出身的孔丘，不了解這均屬封建制度內在矛盾發展的必然結果，不肯從社會發展之自身運動的規律性上去把握，而乃只肯從抽象的心理學範疇去覓取觀念論的解釋。且從其沒落封建主自身地位和利益出發，對西周社會，不但寄與不少的回憶，而又認爲那是唯一合理的政治制度。這在他如次的幾句話中能充分流露着：

『殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。』

『周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。』（『論語』）

這是孔丘根據其對當時社會情況的了解，他使自覺的站在封建主的一面，站在維護封建制度的立場上，企圖去解決現實的社會矛盾。他一切主張和努力，都是從這個立場出發的。所以他自認爲文武周公之唯一繼承者：

『天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？』

『文王既沒，文不在茲乎？』『文武之道，未墮於地，在人。』

另一方面，初期封建制度發展到春秋末期，在階級矛盾的基礎上，展開了思想意識的鬥爭；而經濟文化的發展，又給意識形態的東西以發展的條件。這樣，使孔丘得以完成封建統治階級之哲學的政治的理論體系，而把從來統治階級思想上的遺產都一一繼承下來，予以體系化，且從而予以多多少少的理想化的成份。我們的『夫子』之所以成爲數千年封建思想的最高支配者和偶像，原因便不難明白。

孔丘對其當時的政治問題，便拿出一個『正名』主義來，作爲安定封建主內部秩序的武器；更拿

出一個『禮治』主義來，作爲強化等制的『正名』的原則。對當時嚴重的社會問題，他便依據當時人與人的現實生活關係各方面，而創製出一套『倫理』的原理，去充實和鞏固宗法制度，作爲奠定社會秩序的精神統治武器。他的『倫理』——人生哲學和其『正名主義』的政治學說之相互的作用和關聯，都在『仁』的下面統一起來，恰如宗法制度和封建等級制度之在封建主義的體制內被統一起來一樣。他的『倫理』和『宗法制』能够貫徹到人民的現實生活中去，而發生普遍的廣大的支配作用，正因爲不是他憑空創造，而是由於有着社會經濟的基礎，由於他根據當時人民現實生活的表現。這是孔丘的客觀主義成功的地方。

#### 四 「正名」「禮治」和「倫理」的社會觀

##### 1 正名主義

在孔丘看來，認爲名分——等級制度的混亂，最高領主——周天子威權的旁落，地方諸侯的衰弱和『大夫』的驕橫；諸侯僭越『天子』，『大夫』僭越諸侯……『庶人』任意而『議政』，不但是破壞傳統的封建秩序，且屬當時政治上的最大危機。他指述當時的這種情形說：

『詩云：「相維辟雍，天子穆穆。奚取於三家之堂？三家者以雍備。」』

『季氏八佾舞於庭。』（按八佾爲魯侯祭周公的儀節）。

『邦君樹塞門，管氏（仲）亦樹塞門，邦君爲兩君之好有反坫，管氏亦有反坫。』（均『論語』）

語』）

其意正如『左成二年傳』所謂『惟名與器不可以假人』。因而他嚴厲地抨擊前者說：『是可忍也，孰不可忍也！』對於後者，是他曾經推崇過的：『桓公霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜，管仲之力也。微管仲，吾其披髮左袵矣。如其仁！如其仁！』於此也斥爲：『管仲之器小哉！』他以爲這種亂『君臣之義』的非分事情，和亂『長幼之節』，同樣是嚴重的，『亂大倫』的，（不仕無義，長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身而亂大倫。君子之任也，行其義也——『論語』）。都是不可容恕的。

然而在當時，不但齊魯如此，而是普遍現象。從而也總結當時政治情況說：

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

『祿之去公室五世矣，政逮於大夫四世矣，故夫三桓之子孫微矣！』（同上）。

因而他認爲要挽救當時政治的危機，首先便要恢復最高領主——天子的威權，制止諸侯、大夫、陪臣各級領主的僭越、擅奪，各守名分，才能復興『天下有道』的政治。因此，他認爲只有『正名』，把等級名分重新確定，調協封主間的關係，是當時政治上的根本問題。所以『論語』說：

子路曰：『衛君待子而爲政，奚先？』子曰：『必也正名乎！』子路曰：『有是哉！子之迂也，奚其正？』子曰：『野哉山也，君子於其所不知，蓋闕如也。名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。故君子名之必可

言也，言之必可行也。」

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

其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。

苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？

季康子問政於孔子，孔子對曰：「政者正也，子帥以正，孰敢不正？」（以上均「論語」）但是，對那班僭越不守名分，不肯自覺的封主們又怎樣辦呢？在這種情況下，他便主張由「天子」去主持討伐（天下有道，則禮樂征伐自天子出）。同時，他又主張對那班僭越不守名分的封主們，在「正名」的立場上，大家都可以去加以討伐。所以：

陳恆弑其君，請討之。

公山弗擾以費畔（畔季氏）。召，子欲往。子路不說。……子曰：「夫召我者，而豈徒哉；如有用我者，吾其爲東周乎？」佛胎召，子欲往。子路曰：「昔者山也聞諸夫子曰：親於其身爲不善者，君子不義也，佛胎以中牟畔（畔晉趙簡子）子之往也，如之何？」子曰：「然，有是言也。不曰堅乎？磨而不磷。不曰白乎？涅而不緇。吾豈匏瓜也哉，焉能繫而不食。」（均「論語」）。

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

## 2、『禮治』

從上面所述，等級名分的尺度是什麼呢？那便是所謂『禮』。『左傳』所載師服語云：『名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正名。』『禮』不啻等級名分的實質，等級名分是禮的體現。故『禮』又有『天子』、『禮』，『諸侯』、『禮』；『大夫』、『禮』，『士』、『禮』的等級分別（『禮』只是『不下庶人』。（此即『左莊十八年傳』之所謂『名位不同，禮亦異數。』另一方面，在朝、聘、會、盟、征、伐上，也是以禮作尺度的。『王制』云：

諸侯之於天子也，比年一小聘，三年一大聘，五年一朝；天子五年一巡守。

山川神祇有不學者爲不敬，不敬者且削以地……宗廟有不順者爲不孝，不孝者且黜以爵；變禮易樂者爲不從，不從者具流；革制度衣服者爲畔，畔者具討；有功德於民者，加地進律。

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

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

東。

然孔丘之所謂「禮」，在「論語」中又有如次之諸條：

克己復禮，一日克己復禮爲仁，天下歸仁焉。

上好禮，則民莫敢不敬。上好敬，則民莫敢不服。

非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。

人而不仁如禮何！人而不仁如樂何！

禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉！

道之以德，齊之以禮，有恥且格。

禮，與其奢也，寧儉；與其喪也，寧戚。

（鯉）學禮乎？不學禮，無以立。

夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足固也，足則吾能徵之矣。

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

再看他書關於「禮」的記載：「孔丘謂梁丘據曰：『……且犧象不出門，嘉樂不野合，饗而既具，是棄禮也。棄禮名惡，子盍圖之。』（『左定十一年傳』）『晉人遂殺涉佗，成何奔燕。君子曰：「此之謂之棄禮，必不鈞。』（『詩』曰：人而無禮，胡不遘死？涉佗亦遘矣哉。』（『同上』）

子爲君禮，不過出竟，君必止子。」（同上）『春，邾隱公來朝，子貢觀焉。邾子執玉高，其容仰，公執玉卑，其容俯。子貢曰：「以禮觀之，二君皆有死亡焉。夫禮，死生存亡之體也，將左右周旋進退俯仰於是乎取之；朝、祀、喪、戎，於是乎觀之。今正月相朝而皆不度，心已亡矣。」』（『左定十五年傳』）『吳來徵百牢，吳人曰：「宋百牢我，魯不可以後宋；且魯牢晉大夫過十；吳王百牢，不亦可乎？」』景伯曰：「晉范鞅貪而棄禮，以大國懼敝邑，故敝邑十一牢之。君若以禮命於諸侯，則有數矣；若亦棄禮，則有淫者矣。周之王也，制禮，上物不過十二，以爲天之數也；今棄周禮而必曰百牢，亦唯執事。」吳人弗聽。景伯曰：「吳將亡矣！棄禮而背本；不與，必棄疾於我。乃與之。」」（『左哀七年傳』）『衛侯會吳於鄭……吳人藩衛侯之舍。子服景伯謂子貢曰：「夫諸侯之會，事既畢矣，侯伯致禮，地主歸餼，以相辭也。今吳不行禮於衛，而藩其君舍以難之。」』（『左哀十二年傳』）楚芊尹蓋曰：「臣聞之，事死如事生，禮也。於是乎有朝聘而終以尸將事之禮。又有朝聘而遭喪之禮，若不以尸將命，是遭喪而亡也。無乃不可乎？以禮防民，猶或踰之；今大夫曰：死而棄之，是棄禮也，其將何以爲諸侯主？」」（同上十五年）『孔丘卒，公誄之……子貢曰：「君其不沒於魯乎？」夫子之曰：「禮失則昏，名失則衍；矢志爲昏，失所爲衍。生不能用，死而誄，非禮也。」』」（同上十六年）是『禮』亦顯係俱有一種封建的等級制度的內容，表現其等級名分的儀文。

因此，『禮』在當時，必然有其一種具體的規定。如前所述：『三禮』係後人僞作，或可無疑；而在孔丘當時有所謂『禮經』的存在，也是可以無疑的。唯就『孝經』所載孔丘自家『三代出妻』的



事實看，則關於「女子七出」的條文，至少其原則上已存在於孔丘的當時。「孝經」自亦後人僞作，然在宗孔的「儒教徒」作品中流露着這種傳說，要不失其有幾分真實性。從而「三禮」所述的內容，或係部分的有所依據於原有「禮經」，至少有其部分的依據春秋時代的社會情況。

### 3. 「德」和「刑」

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

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

子夏曰：「死生有命，富貴在天。」

不知命，無以為君子也。

吾……五十而知天命。

丘之禱久矣！

亡之命也乎？

君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。

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

小人不知天命，而不畏也，狎大人，侮聖人之言。

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

爲政以德，譬如北辰，居其所，而衆星拱之。

道之以德，齊之以禮，有恥且格。

君子之德風，小人之德草，草上之風必偃（以上『論語』）。

（孔子曰）：禮云禮云，貴絕惡於未萌，而起敬於微眇，使民日徙善遷罪而不自知也（大戴『禮記』『禮察篇』，小戴『禮記』『經解篇』）。

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

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

，因為懲罰主義只能使人民畏罰，而不能使統治鞏固。所以他說：

道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。

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

所以在孔丘的政治學說中，刑罰只用以救統治之窮；統治的根本策，則在平日的教育。故說：『子  
子曰：聽訟吾猶人也，必也使無訟乎？』『子曰：不教而殺謂之虐，不戒而成謂之暴，慢令致期謂之  
賊。猶之與人也，出納之吝，謂之有司。』他同時也知道：教農民『不怨天，不尤人』，『聽天由命  
』，對於饑寒交迫，衣食無着的農民，是不可能的（貧而無怨難——『論語』）。而此又正是能引發  
禍亂的根源（好勇疾貧，亂也；人而不仁，疾之已甚，亂也——『論語』）。因而他又說：『丘也聞  
有國有家者，不患寡，而患不均；不患貧，而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。』這是說，他不  
主張對農民無限制的剝削，認為榨取牛乳是以能保全母牛存在為前提。這在有若的口中說得明白：『  
百姓足，君孰與不足？百姓不足，君孰與足？』因而又歸結到如次的原理：『子曰：『庶矣哉！』冉  
有曰：『既庶矣，又何加焉？』曰：『富之。』曰：『既富矣，又何加焉？』曰：『教之。』』這對  
於統治階級是一種較好的政治見解，是鞏固根本的辦法。但還在孔丘的政治學說中，却並不是主要的  
東西。

### 『倫理』的社會觀

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

他的「倫理」學說，是以「孝」為中心的，所謂「孝悌也者，其為人之本與？」（「論語」）但這於農奴和領主、「下」和「上」之間直接有何政治意義上的聯系呢？他說：「其為人也孝悌，而好犯上作亂者鮮矣。」（同上）所以他之所謂「孝」，是要從狹義（孝父母）而達到廣義（忠）的內容的。宗法制度便充任了這兩者之聯系的橋樑。

曾子曰：「慎終追遠，民德歸厚矣。」

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

爾之事父，遠之事君。

子夏曰：「……事父母能竭其力，事君能致其身。」

故此能歸結到「民德歸厚矣」。

所以「齊景公問政於孔子，孔子對曰：『君君，臣臣，父父，子子。』」可知孔丘的倫理觀，是以「忠」「孝」作中心而砌成的。「忠」是等級的政治制度的基本原則，「孝」是宗法制度的基本原則。易言之，前者是適應於政治的特殊機構，後者是適應於物質生產的家長制度的組織。雖然，孔丘也常常把政治和「倫理」的概念混合不分，例如他又說：「惟孝友於兄弟，施於有政，是亦爲政，奚其爲爲政。」然而這正是中世哲學的特色，並和封建家長制的政治概念完全適應着的。其次的一倫便是「兄弟」的「友」；又次的一倫便是「朋友」的「信」；更次的所謂「夫婦」的一倫，我們在「論語」中始終還找不出說明來，並且在孔丘的學說中，婦女並沒有完全人格的地位。但是「兄弟」和「朋友」這兩倫，也是從屬於「君臣」「父子」那兩倫的，在他看來，前者在其社會性是次於後者的。例如他說：「惟孝友於兄弟。」「弟子入則孝，出則悌，謹而信，汎愛衆，而親仁。」

事君的「忠」，事父的「孝」，處兄弟的「悌」，處朋友的「信」，孔丘雖不曾作過總的說明，但從其語錄中零散的說明考察，便不難看見其根本的見解。茲舉「論語」中的記載如次：

「其爲人也「孝」「弟」，而好犯上者鮮矣！不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。「孝」「弟」也者，其爲人之本與？」

「孟武伯問「孝」，子曰：「父母惟其疾之憂。」」

「孟孫問孝於我，我對曰：『無違。』樊遲曰：『何謂也？』子曰：『生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。』」

「父在觀其志，父歿觀其行，三年無改於父之道，可謂「孝」矣。」

「弟子入則「孝」，出則「弟」，謹而「信」，汎愛衆，而親仁。」

「一朝之忿，亡其身以及其親，非惑與？」

「父母在，不遠遊，遊必有方。」

「父爲子隱，子爲父隱。」

「君子篤於親，則民興於仁，故舊不遺，則民不偷。」

「主「忠」「信」，無友不如己者。」

「子曰：『事君盡禮，人以爲諂也。』定公問：『君使臣，臣事君，如之何？』孔子對曰：

「君使臣以『禮』，臣事君以『忠』。」

「子游曰：『事君數，斯辱矣；朋友數，斯疏矣。』」

「弑父與君，亦不從也。」（所謂臣者應如此）

「子貢問友，子曰：『忠信』而善道之，不可則止，毋自辱也。」

「曾子曰：『君子以文會友，以友輔仁。』」

「顏淵，季路侍，子曰：『曷各言爾志？』子路曰：『願車馬，衣輕裘，與朋友共，敝之而

無憾。……願聞子之志。』子曰：『老者安之，朋友「信」之，少者懷之。』」

『與朋友交，而不「信」乎？』

『子夏曰：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有「信」。』』

『人而無「信」，不知其可也。』

『子夏曰……「君子敬而無失，與人恭而有禮，四海之內皆兄弟也。』』

有時『孝弟』相連，有時『忠孝』相連，有時『忠信』相連，這正表示孔丘哲學之倫理體系的欠完善，也表示其適應於不同的情況和對象而立言不同。

然而在當時，社會各種構成分子相互間的社會關係，在孔丘看來，不外是君臣、父子、兄弟、朋友……關係。他對這些關係，不從社會經濟之生產關係的構成上去理解，只肯從觀念上去理解。這不但由於其社會地位在拘限着，而且正因如此，孔丘才取得中國思想領域中數千年的支配地位。他認為在這種倫理社會觀的原則支配下，存在於當時封建關係中的這種人與人間的社會關係的被縱，便完全可以彌補起來了。他所擁護的封建社會便能夠萬歲萬萬歲了。『犯上』和『作亂』的現象再不致出現，農民逃亡（父母在，不遠遊），與反抗（亡其身以及其親）的事情也不致發生。他之所以成爲封建社會的『聖人』便在這裡。後來的一班腐儒，却並不了解『夫子』的學說，在政治方面有『如此這般』的積極性，只當作處世修養的教條去理解者，那無疑是歪曲了——或者他們心中也明白，不過是『呼聖人以欺愚者』罷了。

這種『倫理』教條和宗法制度，不僅在封建社會的生產中，在人民的現實生活中，有其存在的根據，而且由於封建制度的周朝，教權自始就沒有發展與建立起來，需要直接對農民生使精神統治的封

主們，正需要這種『倫理』教條和宗法制度，充作封建俗權者手中有宗教意義和教條作用的東西。但它究竟又是掌握在封建俗權者手中的東西，又不能成爲名實如一的宗教制度和宗教教條。康有爲、尹昌衡等人企圖創立孔教——宗教之不能實現，原因便在這裡。這樣，一面減小中國封建俗權者對教權的依賴；一面又使中國俗教的矛盾採取着不同的形式。而此對封建中國文化思想的發展，却是一個束縛，也影響到其政治鬥爭的開展和生產的進步。

## 五 孔丘所領導的政治運動

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

但一方面，他的『正名』主義，只符合當時各國大封建諸侯的要求，而與那在事實上已取得各『國』實權的『大夫』們的利益，是正相反對的。因而各國諸侯雖歡迎他的主張，可是，他們已成了沒有實權的『贅旒』。不過各國『大夫』們對他的宗法制度和『倫理』學說，却也願意接受。一方面，他維持封建領主支配的政治主張和新興地主——商人的利益也是不完全符合的。另一方面，他的主張，當然不能得到農民的同情，照『莊子』『盜跖篇』來看，農民是堅決反對他的。因而他的政治主張，一面遭受當時掌握實際權力的各國『大夫』反對，一面又不能取得新興地主——商人的同情，一面又遭受生產羣衆的反對；歡迎他主張的，便只有各國的大封建諸侯和那些已走向沒落的中小領主集團。



——「士」。他的主張，最符合於「士」的要求，所以自始便取得這一階層的熱烈歡迎與擁護。因而孔子便以這一階層爲基礎去策動其政治運動。

他在政治運動上，是否也有像今日這樣政黨式的組織，這是常爲「孔子研究者」所忽略了的問題

『論語』說：

『德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓；言語：宰我、子貢；政事：冉有、季路；文學：子游、子夏。』

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

『吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。』

這是他批評其「黨」的「小子」，對問題太急躁、單純、質直，不懂政策，不會工作。

『子行三軍則誰與？』

『子曰：回也非助我者也。』

『子曰：從我於陳蔡者，皆不及門也。』

這不只在說，孔子抱有很大的政治目的，而且在說，跟他作政治活動的，不全是他的門生，還有

的是他領導下的黨徒，他自己便是他們這一政治團體的領袖。同時在他病危之際，他的門徒們開會討論後事，子路主張不用師生的關係，用屬下對首領的關係，用『國君』的禮去安置他——孔丘自己曾反對這種辦法。下面說得明白：『子疾病，子路使門人爲臣。病間，曰：「由之行詐也。無臣而謂有臣，吾誰欺，欺天乎？且予與共死於臣之手也，毋寧死於二三子之手乎？且予縱不得大葬，予死於道路乎？」』

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

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

孔丘的政治運動是以沒落小領主——『士』的集團爲基礎，因而在他的教育宗旨下，對於『士』的訓練培養便構成其第一義的重要。他對『士』的教育宗旨，不啻專門政治幹部的培養。所以孔丘給『士』的定義說：

一、『士而懷居，不足以爲士矣。』

二、『子貢問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士

矣。」「敢問其次？」曰：「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。」「敢問其次？」曰：「言必信，行必果，  
 經綏然，小人哉，亦可爲次矣。」

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

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

「士」在原來，不過係領主們左右的武士或小領主，例如「老子」六十八章說：「善爲士者則  
 武。」是「士」必具能「武」的特徵。「周書」「牧誓」說：「是以爲大夫卿士。」「詩」云：「女  
 曰雞鳴，士曰昧旦。」「國語」「齊語」說：「士鄉十五。」「左定元年傳」云：「若立君，則卿士  
 大夫與守龜在。」十一年傳云：「士兵之。」「左昭二十六年傳」云：「民不遷，農不移，工賈不  
 變，士不濫，官不諂，大夫不收公利。」「左僖二年傳」云：「克敵者，上大夫受縣，下大夫受郡，  
 士田十萬，庶人工商遂，人臣圉隸免。」「左文十四年傳」云：「公子商人驟施於國而多聚士。」襄  
 十一年傳云：「懷子好施，士多歸之。」二十三年傳云：「晉將嫁女於吳，齊侯使哲父饗之，以藩載  
 樂盈及其士，納於曲沃。」「左昭十三年傳」云：「我先君文公（晉）……生十七年，有士五人。」  
 是「士」原爲武士或小領主，自西周、春秋之際開始，大領主左右的武士游離，小領主之「士」開始  
 沒落，然猶未成爲「文士」；至孔丘時，「士」才轉化爲「文士」，而成爲此後知識分子的閥閱，於  
 是又演化爲遊說之士與文學之士。

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

「子華使於齊，冉求為其母請粟。子曰：『與之釜。』請益。曰：『與之庾。』」

孔子又常常派子貢代表他往來各國；他同時又同各國「大夫」的「家臣」們相勾結，教他們從內部策動反當時「大夫」專政的運動。

「公山弗擾以費畔。召，子欲往。」

「佛肸召，子欲往。」

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

「儀封人請見曰：『君子之至於斯，吾未嘗不得見也。』」出曰：「二三子何患於喪乎？天下無道也久矣，天將以夫子為木鐸。」

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

「苟有用我者，期月而已可也，三年有成。」

「如有用我者，吾其為東周乎？」

『冉求曰：「夫子爲衛君乎？」』

爲着企圖實現其獲得政權的迷夢，曾僕僕各國（據說周遊七十餘國），並會到過許多偏僻的區域  
例如：

『五鄉難與言，童子見，門人惑。』

『子欲居九夷，或曰：「陋，如之何？」』子曰：「君子居之，何陋之有？」

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

『微生畝謂孔子曰：「丘何爲斯栖栖者歟？無乃爲佞乎？」』孔子曰：「非敢爲佞也，疾固也。」

『子路宿於石門，晨門曰：「奚自？」』子路曰：「自孔氏。」曰：「是知其不可爲而爲之者與？」』

『子擊磬於衛，有荷蕢而過孔氏之門者曰：「有心哉！擊磬乎？」』

『長沮，桀溺耦而耕，孔子過之，使子路問津焉。……曰：「滔滔者，天下皆是也，而誰以易之？且而與其從避人之士也，孰若從避世之士哉？」』

然而我們的『夫子』，却並不因此灰心，他到各國，都極力攻擊各國大夫。如在魯國，極力攻擊『三桓』，又極力攻擊過晉國的趙氏，據傳說，他到楚國向楚君攻擊司馬子期，到齊國向齊君攻擊晏嬰……他攻擊各國的『從政者』爲『何足算』的『斗筭之器』。一方面他又用了種種手段，企圖達到

其參加政權的迷夢。

「子禽問於子貢曰：『夫子之於斯邦也，必聞其政，求之與？抑與之與？』子貢曰：『夫子之求之也，其諸異乎人之求之也。』」

「子見南子，子路不說。夫子矢之曰：『予所否者，天厭之！天厭之！』」

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

這正是後來「儒家」獵官求祿的秘傳。

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

「天生德於予，桓魋其如予何？」

「子畏於匡。子曰：『文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？』」

「在陳絕糧，從者病，莫能興。」（以上「論語」）

據傳在秦也受過一次委曲；並傳在齊國，被晏嬰諷示出境，在楚國被司馬子期所驅逐。他「栖栖」七十餘「國」，參加政權的目的，終於成了泡影。「遠巷黨人曰：『大哉！孔子。博

學而無所成名。」從而我們的「夫子」自己也不禁「喟然嘆曰」：「危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。」「不在其位，不謀其政。」「子謂顏淵曰：『用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是乎？』」這種從實際運動中得來的教訓，却不會提起「夫子」對問題之進一層的了解。仍只是涕泗滂沱的自嘆命運之困厄，始於被圍在「天」和「命」的圈子中。

「子在川上曰：『逝者如斯乎！』」不合晝夜。」子曰：「譬如爲山，未成一簣，止，吾止也！」

「子曰：『道之將行也與？命也！道之將廢也與？命也！』」

「道不行，乘桴浮於海。從我者，其由與！」

「子曰：『鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣乎！』」

我們「夫子」的這種「英雄末路，美人遲暮」之感，並不是偶然的。

## 六 孔丘學說的初步發展

「孔夫子」的學術思想，在曾參的手裡，便作了一次系體的發揮，把孔丘的人生哲學和政治學說全都給系統化了。這第一表現在「大學」（註）裡面。曾參把孔丘的學術思想歸納爲「三德」「八目」。首先曾參把孔丘的「修己」、「治人」和「中庸」的人生哲學政治學說的原理，歸納爲：「明德」、「新民」、「止於至善」的「三德」。依曾參的解釋：

「明明德」：「康誥」曰：「克明德。」「太甲」曰：「顧諟天之明命。」「帝典」曰：

「克明峻德。」皆自明也。」

「新民」：「湯之「盤銘」曰：「苟日新，日日新，又日新。」「康誥」曰：「作新民。」「詩」云：「周雖舊邦，其命維新。」是故君子無所不用其極。」

「止於至善」：「詩」云：「邦畿千里，惟民所止。」「詩」云：「緡蠻黃鳥，止於丘隅。」子曰：「於止知其所止，可以人而不如鳥乎？」「詩」云：「穆穆文王，於緡熙敬止。」爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信。」「三德」表現到政治上社會上去又是怎樣呢？曾參又作了一個總的評價：

「詩」云：「於戲！前王不忘。」君子賢其賢，而親其親；小人樂其樂，而利其利。：：：」

「子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎？」無情者不得盡其辭。此謂知本。」

（註） 按近人馮友蘭先生謂：「大學」爲荀子學，其說見「古史辨」第四冊。此說殊值得注意，余按「大學」所言，「格物致知」與荀之所謂「偽」的哲學概念亦殊有其相同之內容。不過在孔丘亦有「多識於鳥獸草木之名」的話。其次「大學」中之「止」「至」，在孔丘固亦有「子曰：中庸之爲德，其「至」矣乎。」之語。……故在曾參時也不是沒有產生這種思想的可能。因而余雖以馮說有相當理由，但仍依宋儒說作爲曾參學說研究。同時，馮氏的立場、觀點和方法，也是根本錯誤的。



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

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

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

但是這不是任何人都能這樣作的，尤其是庶人——農民，他們完全不可能有那種靜坐、深慮、咕嚕、伊唔的工夫。曾參說：

『自天子以至於庶人，壹是皆以『修身』爲本。其本亂，而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。』

認識的思維過程，他也理出一個較孔丘前進了一體的體系。

『知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。』

這較孔丘的『學而不思則罔，思而不學則殆。』的方法，雖屬是同質的，却更完密了。

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

誠意：『所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙。故君子必其獨慎也。小人閒居爲不善，無所不至，見君子而后厭然，揜其不善，而著其善；人之視己，如見其肺肝然，則何益矣？此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。曾子曰：『十目所視，十手所指，其嚴乎！富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。』』

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

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

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

治國平天下：『所謂平天下在治其國者。上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不

倍。是以君子有繫矩之道也。所惡於上毋以使下，所惡於下毋以事上，所惡於前毋以先後，所惡於後毋以從前，所惡於右無以交於左，所惡於左無以交於右。此之謂繫矩之學。「詩」云：「樂只君子，民之父母。」民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母……「詩」云：「殷之未喪師，克配上帝。儀監於殷，峻命不易。」道得衆，則得國；失衆，則失國。是故君子先慎乎德，有德此有人，有人此有土，有土此有財。德也者，本也；財也者，末也。外本內末，爭命是奪。是故財聚則民散，民散則財聚。是故言悖而出者，亦悖而入；貨悖而入者亦悖而出。「康誥」曰：「惟命不予常。道善則得之，不善則失之。」……是故君子有大道，必忠信以得之，驕泰以失之。生財有大道，生之者衆，食之者寡，爲之者疾，用之者舒，則財恒足矣。仁者以財發身，不仁者以身發財。未有上好仁，而下不好義者也；未有好義，其事不終者也；未有府庫財非其財者也。孟獻子曰：「畜馬乘，不察其雞豚；伐冰之家，不畜牛羊；百乘之家，不畜聚斂之臣，與其有聚斂之臣，寧有盜臣。」此謂國不以利爲利，以義爲利也。長國家而務財用者，必自小人矣。彼爲善之，小人之使爲國家，蓄害並至，雖有善者，亦無如之何矣！此謂國不以利爲利，以義爲利也。

據傳曾參尙誓有『孝經』，但該書爲僞之彩色頗著，故不論及之。

### 叁 新興地主——商人政治思想的萌芽

我原先預定把『管子』作一翻考定，來說明初期新興地主——商人的政治思想，旋因我尙不

能考定其時代，只得暫時割棄；同時，『管子』確非一人一時所作，所以『管子』作爲一個思想體系看，也是危險的。因之決定把他割棄。不過照當時各國的經濟情形說，是有產生那種思想之可能的。

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

據『漢書』『藝文志』說：『鄧析，鄭人，與子產同時』。『呂氏春秋』說：『鄧國多相懸以書者，子產令無懸書，鄧析致之，子產令無致書，鄧析倚之；令無窮，則鄧析應之亦無窮。』『清水甚大，鄧之富人有溺者。人得其死者，富人請贖之，其人求金甚多。以告鄧析，鄧析曰：『安之。人必莫之贖矣。』得死者患之，以告鄧析，鄧析又答之曰：『安之。此必無所更買矣。』』『子產治鄭，鄧析務難之，與民之有獄者約，『大獄一衣，小獄襦袴。』民之獻衣襦袴而學訟者，不可勝數。以非爲是，以是爲非，是非無度，而可與不可日變。所勝固勝，所欲罪固罪。鄭國大亂，民口譁譁。子產患之。於是殺鄧析而戮之，民心乃服。』依此，鄧析是當時的在野派，爲子產的政敵。

『左傳定九年』說：『鄧駟顯殺鄧析，而用其竹刑。』劉向『鄧析子敘錄』曰：『竹刑，簡法也。』『杜氏春秋左傳註』說：『鄧析……不受君命，而私造刑法，書之於竹簡，故曰竹刑。』

依此，鄧析是鄭國首先倡製『刑法』，即主張用一種改良的『法』的制度去代替舊封建那種無標

準的刑罰和裁判制度。他而且從人民的實際訟事中，去暴露封主的刑罰裁判制度的弱點。而此，又正是當時新興地主——商人的要求。在當時，新興地主——商人，雖然已開始佔有經濟的地位，但在舊封主憑其主觀任意行使權力的情況下，他們在政治上完全沒有權力和保障，因此他們要求有一個相對是非標準的『法』。鄧析的思想，便是從這個立場出發的。下面的記載說：

『鄧析好刑名，操兩可之說，設無窮之辭。』（劉向『敘錄』）

『故談者別殊類使不相害，序異端使不相亂，諡志通意，非互相乘也。』（今本『鄧析子』）

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

『異同之不可不別，是非之不可不定，白黑之不可不分，清濁之不可不理久矣。』（同上）

『其言百官有有司，各務其刑，循名責實，察法立威，則商韓氏意也。』（楊慎『鄧析子序』）

』

按這裡所引『鄧析子』文，雖不甚可靠；但其立言的觀點方法和立場，却能合於『漢志』及劉向所述鄧析的觀點方法和立場。在這裡，鄧析要求闡明一個相對的是非，並要求一個『分』『黑白』、

『理』『清濁』、『循名責實』的『法』。

另一方面，由於當時舊封主理論武器，主要是天道和『倫理』。因此鄧析也從這裡提出反駁說：『天於人無厚也，君於民無厚也，父於子無厚也，兄於弟無厚也。』（同上『無厚』）『其言達道者，

無知之道，無能之道，聖人以死，大盜不起……」（楊慎「鄧析子序」）。這是說，所謂「天道」和「倫理」是沒有根據的。

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

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

## 第五編

### 初期封建制矛盾發展時代

#### 政治思想的各流派

在戰國和春秋之交，初期封建制內包的矛盾便劇烈的展開了。一方面封建的土地佔有，表現爲由封建領主到新興地主的轉移，一方面表現爲封建統治階級和農民兩階級敵對矛盾鬥爭的開展；一方面在封建統治階層內部：中小領主沒落過程的加速、擴大，而構成其階級內部的矛盾衝突。從而，隨着農民對戰爭和租稅徭役負擔的過重，而增長了階級的憤怒和反抗。因而孕育出墨翟的政治學說——爲農民階級意識形態的表現，並成爲其政治行動的指導方針。這在思想上，正和『孔子』哲學相對立。這種思想對立的鬥爭，通過初期封建制最後數百年的全期間，即由春秋末到秦始皇『統一』前的時期。

在這轉換期的封建領主，一方面，感受農民反抗運動的勃起，他方面又感受其階級內部新興地主——商人經濟勢力之漸形強大，以及藉此而發生之政治要求，因而便孕育出孟軻的政治學說，他一面企圖調協舊領主和新興地主——商人，在對付農民的共同利益下取得妥協，一面又企圖和緩農民的反抗。隨着新興地主——商人經濟更一步前進，封建領主經濟更進一步衰退，又孕育出傾向新興地主的

荀卿學說，作爲所謂「儒家」的政治思想之一大轉換點。更隨着新興地主經濟支配地位之確立。荀卿學說便發展爲韓非的政治學說。

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

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

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

## 壹 作爲農民階級政治學說的墨子

### 一 墨翟的年代階級性及其著作

據梁啟超考定，墨翟爲魯人（舊有宋、魯、楚三說。但以「墨子」「公輸篇」有「子墨子歸過宋」，及「貴義篇」有「墨子南遊於楚」，「呂氏春秋」「愛類篇」有「公輸班欲爲楚攻宋，墨子聞之



，自魯往，」等記載），此說甚是。

墨子的年代問題，據胡適考定爲：

「生於周敬王二十年與三十年之間（公元前五〇〇至四九〇年），死於周威烈王元年與十年之間（公元前四二五年至四一六年）。墨子生於約當孔子五十歲至六十歲之間。」（『中國哲學史綱』一四七頁）。

據梁啓超考定：

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

（『墨子學案』一六八頁）。

又有錢穆君認墨翟生於公元前四七九年，「至遲亦不出十年」；卒於三九四年，「至遲亦不出十年」。張季同君謂生於前四八〇年，卒於前四〇〇年（均見『古史辯』第四冊）。上說均皆有所引證，皆言之成理。但各說有一共同點，即均認墨翟生於孔孟年代之間，易言之，即春秋與戰國相交替之間。這已足供我們以依據。至於其生卒年代之詳細考定，在這裡並無何特殊重要。至於其生卒之詳細年代，依個人意見，當以梁說爲較近。

關於墨翟的階級性，古書中關於他的生平記載甚少，幾難作明確考定。司馬遷謂墨翟曾爲宋大夫，梁啓超說：「查本書中，絕無曾經仕宋的痕跡。」其說甚是。『莊子』『天下篇』說墨翟「要以

自苦爲極」。是墨翟不會作過官，當係事實。他自己又曾說：『道不行不受其賞，義不聽不處其朝』。是他倒不像莊周絕對主張不參加政治，而以能否實行其主義爲其參加政治之條件。這種堅決精神，決不是腐老的階級所能有的態度。同時他『遊楚』、『使衛』、『救宋』亦全在爲其主義而奔走。據『莊子』所說：他自己和其門徒的生活，却又是極其困難的。更從其整體的思想看，封建領主和封建領主的社會秩序，爲他所『深惡痛絕』；與新興地主——商人，亦顯示其立場的不同；與沒落貴族的意識尤形矛盾。另一方面，大體上却符合於當時農民的要求。

只是墨翟本人恐非出身於農民層。在當時自耕農民雖已存在，雖或已開始有求知識的機會，但以求知識作爲專業的事情，恐還不可能。據『淮南子要略』說：墨翟少年時，曾『學儒者之業，受孔子之術，既乃以爲其禮煩擾，傷生害事，糜財貧民。』『淮南子』雖係西漢著作，言之不盡可靠；然吾人讀『墨子』本書，概見其學問之修養與邏輯之嚴密。他的學問雖非從實踐生活上不能求得，然亦不能不賴於理論的修養。因而墨翟的出身，吾意或係沒落的新興地主或小封主家世，尤其是前者，故其思想體系中，又反映了一點新興地主的思想意識。在當時，新興地主沒落後的前途，便可能降到農民層中去。其學說大部分能代表農民的政治要求，或即以此。

墨翟的著作問題。『墨子』一書，從來辯說不一。有謂『經上下』、『經說上下』、『大小取』爲別墨，餘爲墨翟本人著者。有謂『經上下』、『經說上下』、『大小取』等六篇爲『墨經』，餘爲『墨論』者。又有謂『親士』以下七篇爲後人僞託；『親士』、『修身』二篇，以其文富麗近『荀子』，皆『儒者』言；『所染』、『法儀』、『七患』、『辭過』、『三辯』等五篇則爲後此讀墨書者之

所爲——『所染』取意『尙賢』，『法儀』取意『天志』，『尙同』、『七患』、『辭過』三篇取意於『節用』、『節葬』，『三辯』取意於『非樂』，並謂『所染』爲逃墨歸『儒』者之所爲。近更有謂『天志』亦非『墨翟』意者。這均不是從嚴謹的科學立場上，而從其所表現的階級意識上去判別，而只是從其文字構造的形式上去辯論，所以他們始終都不能得出一個明確的結論來。在今本『墨子』中所包含的各篇著作，大體在哲學上能表現爲同一流派，並表現爲同一社會階級的意識形態。這是凡研究過現代哲學的人都能够理解出來的。但其中各篇文字，並非出自墨翟一人之手，應係事實；這一方面，有係出於墨翟門人筆記之可能——或者墨翟的著作全係由這種筆記蒐集而成的——一方面，有係後世墨派學者所輯的可能。因爲在各篇文字的相互間，不但有文學上的作風格調不同，而且從社會階級的意識上，綽然又可以找出其時間的差別來。不過在這一點上，於我們並無特別重要，因爲我們是把它當作那期間一個階級的意識形態去研究的。

## 二 墨翟的唯物主義認識論

墨翟在其思想出發點的認識論上，便採取着和孔丘的客觀主義觀念論、老聃的辯證觀念論相對立的觀點。他首先便確認客觀的實在性，例如他說：『此名舉實。』（『小取』）『所以謂，名也；所謂，實也。』（『經說上』）『舉，告之以名，舉彼實也。』（同上）『二名一實，重同也。』（同上）這便是說：客觀是實在存在的，由這種客觀存在的實在反映到我們人類的腦海裡，才能構成概念，易言之，概念是由實在方面獲取來的。由確認客觀世界的存在這一觀點上，便進而達到其對宇宙自

體之說明的時空觀念，故他說：『久、彌異，時也。』『宇、彌異，所也。』這便是說，宇宙自體，從其時間上說是變動不居的；從其空間上說，是有其『所』（空間位置）之差異的。可惜他不能達到時間和空間之不能分離的統一的聯系的理解，猶之他不能達到對客觀自體及其內的關聯的諸關係的理解一樣，所以他只能成爲一個中世的唯物論者，不能進而把辯證法。這當然由於歷史條件的限制。

因此，他認爲人類知識的來源，完全是從客觀世界的認識上得來的。他在『墨經』的開始便提出其唯物主義方法論的論綱。照梁啓超的排例：

**經**知，材也。**經**說知也者，所以知也。而不必知，若目（即指思維的神經系統）。

**經**慮，求也。**經**說慮也者，以其知有求也。而不必得之，若睨（即指思維）。

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

**經**恕，明也。**經**說恕也者，以其知論物，而其知之也著，若明（即指認識事物）。

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

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

異：二，不體，不合，不類（『經上』）。

二必異，二也；不連屬，不體也；不同所，不合也；不有同，不類也（『經說上』）。因而他又把那給予人類以『概念』之構成的客觀存在分作三個類型。

【經】知：聞、說、親。【經】議知：傳受之，聞也；方不虛，說也；身觀焉，親也。

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

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

在這裡，正是一般經驗主義之庸俗的必然。而墨子的唯物論，也正表現其有嚴重的經驗主義傾向的唯物論。不過耳聞不如目見，目見不如親自動手，墨子在這裡，却是完全正確的。

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

凡出言談，則不可不先立『儀』而言；若不先立『儀』而言，譬之猶連鈞之上而立朝夕焉也。我以雖有朝夕之辯，必雖終末得而從定也。是故言有三法。何謂三法？曰：有考之者。有原之者。有用之者。惡乎考之？考之先聖大王之事。惡乎原之？察衆之耳目之情。惡乎用之？發而爲政乎國，察萬民而用之（『非命下』）。（按『非命上』『考』作『本』，『惡乎』作『於何』……『察萬民而用之』作『觀其中國家百姓人民之利。』）

但是人類何以能從客觀存在上去獲得概念呢？於是墨翟乃進而說明人類的感官和外界的聯合作用，他認爲一切外界存在着的東西都能由人類的經驗經過感官（五路）而攝入到頭腦中，因以構成概念

，只有時間（久）不能用視、聞、嗅、觸、味的感官去直接攝入。『墨翟』說：

「經」知而不以五路，說在久。經「說」知，以目見；而目以火見，而火不見，惟以五路知。久，不當以目見，若以火見。

雖然人類對於物事的認識，都要經過感官，而人的感官也都是相同的；但是因為各人所應用的方法和階級觀點不同，各人對同一物事的認識也發生歧異。但真理却只有一個。認識的不同，是由有些人的認識錯誤。故他說：

物之所以然，與所以知之，與所以使人知之，不必同，說在病。

最後他又舉出其三段論的邏輯公式——辯的邏輯：

是——是：非——非：「辯，爭彼也；辯勝，當也。」（『經上』）

非甲非乙即丙：「辯，或謂之牛，或謂之非牛，是爭彼也，是不俱當：不俱當，必或不當；

不當，若犬。」（『經說上』）

非甲即乙：「謂辯無勝，必不當，說在辯。」（『經下』）「謂：所謂，非同也，則異也。

同：或則謂之狗，其或謂之犬也。異：則或謂之牛，其或謂之馬也。俱無勝，是不辯也。辯也者，謂之是，或謂之非，當者勝也。」（『經說下』）「彼，不可兩也。」（『經』）「此牛。馬

非牛，兩也。」（『經說』）

其邏輯的方法與功用是：

夫辯也者，將以明是非之分，審治亂之紀，明異同之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。焉

（訓乃）摹略萬物之然，論求群言之比，以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予（『小取』）。

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

【經】法，所若而然也。【經】說意，規，員三也具，可以爲法。

【經】法之相與也盡一類，若方之相合也，說在方。【經】說一：方盡類，俱有法而異，或木或石，不害其方之相合也；盡類，猶方也；物俱然。

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

他在論理方法上的技術問題，又設定有七個前提。照梁啟超所列，爲：一或，二假，三效，四辟，五倖，六援，七推（『小取』）。

一或：『或也者，不盡也。』『盡，莫不然也。』

二假：『假也者，今不然也。』

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

四辭：『辭也者，舉他物而以明之也。』

五伴：『伴也者，比辭而俱行也。』

六援：『援也者，曰：子然，我奚不可以然也。』

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

因此，在他的唯物論和形式論理學體系中，有不少積極的進步的因素。

### 三 『兼愛』和『互利』

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

『天下禍篡怨恨其所以起者，以不相愛生也。』『是故諸侯不相愛，則必野戰；家主不相愛，則必相篡；人與人不相愛，則必相賊；君臣不相愛，則不惠忠；父子不相愛，則不慈孝；兄



弟不相愛，則不和調；天下之人皆不相愛，強必執弱，富必侮貧，貴必傲賤，詐必欺愚。」（「兼愛中」）。

這便是說，表現於當時社會的一切矛盾現象，如封建領主間之相互的爭奪，各級領主相互間的篡竊，人類與人類相互間的殘賊，農奴對於封主的鬥爭，以及在家長制度下的父子兄弟……間的種種矛盾，……都是從這種「別」的制度的本身上發生出來的。所以要想消滅這種「禍篡怨恨」的根源，便只有消滅這種「別」的等級制度的本身，用「愛無差等」的平等的「愛」去代替那種絕對「倫理」的等級制度的「別」；易言之，只有人類的平等的愛，才能建立起人與人間的良好關係。所以他又說：

非然者必有以易之……是故子墨子曰：「兼以易別。」……吾本原「兼」之所生，天下之大利也；吾本原「別」之所生，天下之大害也。

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

愛人，待周愛人然後為愛人；不愛人，不待周，不愛人；不周愛，因為不愛人（「小取」）。

「親親則別，愛私則險，民生業而以別險為務則有亂。」（見「商君書」）

然而像「耶穌教」之所謂「博愛」，「佛家」之所謂「慈悲」，「儒家」之所謂「仁愛」……那完全是從觀念論上建立起來的一個騙局，並沒有何種較積極的現實意義。墨翟在這裡之所謂「愛」却

並不是從沙灘上建築起來的空中樓閣，他已注意到人與人的現實生活的相互利益。所以他會再三提出「兼相愛交相利」（「兼愛中」）的原理。並進而爲如次的說明：

吾不知孝子之爲親度者，亦欲人之愛利其親歟？意欲人之惡賊其親歟？以說觀之，即（則）欲人之愛利其親也。然即（則）吾惡（何）先從事即（乃）得此？若我先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親乎？意我先從事乎惡賊人之親，然後人報我以愛利吾親乎？即（則）必先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親也。……「大雅」之所述曰：「無言而不讎，無德而不報，投我之桃，報之以李。」此言愛人者必見愛也，而惡人者必見惡也（「兼愛下」）。

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

以兼爲近，是以聰明耳目相與視聽乎？是以股肱畢強相與動宰乎？而有道肆相教誨。是以老而無妻子者，有所持養以終其壽；幼弱孤寡之無父母者，有所放依以長其身（下篇）。

視人之室若其室，誰竊？視人之身若其身，誰賊？視人家若其家，誰亂？視人國若其國，誰攻（上篇）？

梁啟超對後一段話的解釋說：「簡單說，把一切含有「私有」性質的團體都破除了，成爲一個「共有共享」的團體，就是墨子的兼愛社會。」這種解釋是有着相當正確性的。

墨翟並確信他的這種理想，有完全實現的可能性從而現實性的。因而當時有人問他說：「即善矣

。雖然，豈可用哉？」他答道：「用而不可，雖我亦將非之。焉有善而不可用者？」（『兼愛下』）他自己具有這種堅確的信念，所以才肯『要以自苦爲極』（『莊子』），『摩頂放踵，利天下而爲之。』（『孟子』）並因而才組織那作爲推行其主義的宗教團體——具有政治性的宗教團體——正確的說，毋寧先有這種農民的行動團體，然後才形成這一流派的理論。

現在再進而考察其『交相利』的社會經濟的內容。在這裡，他標示了如次的幾個原則：根本否認貴族的奢侈和無謂的浪費；確認平等的享受和平參加勞動；反對人剝削人的制度，主張勞動力只應在生產生活必需品的生產或爲全社會公共福利上正當的去利用。所以他一面力斥封建代言者『儒家』所誇揚的禮樂敷張等方面的浪費，認爲不合於社會的公共利益——群眾的實際生活，故說『雖我亦知樂之足以安身，甘口、美目、樂耳。』可是：

『今王公大人雖無鐘鼓琴瑟笙簧之聲，非直措潦折壤垣而爲之也，必將厚措歛乎萬民，以爲大鐘鳴鼓琴瑟笙簧之聲。』（『非樂上』）

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

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

『細計厚葬爲多埋賦之財者也，計久喪爲久禁從事者也。財以（已）成者抉而埋之，後得生

者而久禁之，以此求富，是譬猶禁耕而求富也。」（『節葬下』）

『棺三寸足以朽骨，衣三領足以朽肉。』（同上）

於是他進而主張社會生活的節儉化，主張飲之以「黍稷不二。羹藜不重。飯於土墻，啜於土鍋」（『節用中』）爲限；衣服以「冬以圍寒，夏以阻暑」爲限；即所謂「衣服，適身體和肌膚而足矣。……錦繡文采靡曼之衣……此非云益熒之情也，單勞力畢歸之於無用也。」（『節用上』）宮室以「高足以避潤濕，邊足以圍風寒，上足以待霜雪雨露，牆高足以別男女」（『辭過』）爲限。總之，「凡足以供給民用則止。」（『節用中』）對於人類的物質生活，不積極作提高的追求，這正是中世農民階級的本色。因他認爲封建那一社會集團的奢侈縱慾的生活，完全是依靠他人的剩餘勞動以爲生的。那不但在損害他人（農民）的生存，是「暴奪人衣食之財。」（『節用中』）而且不合於人類生存的原則。從而他歸納出奢侈和縱欲完全是基於人剝削人的制度之上發生出來的。

因之，他便正確的揭出人類必須勞動才能生活的原則。梁啟超把他「非樂上篇」的一段話譯成現代語說：

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

因而他確認各人都應該「各從事其所能」（『節用中』），「各因其力所能至而從事焉」（『公

孟」的共同去參加勞動：『譬如築牆然，能築者築，能實壤者實壤，能欣（掀）者欣，然後牆可成也。』（『耕柱』）另一方面，他認為那班『貪於飲食，惰於從事』的『罷而不肖』（『非命上』）的分子，原則上，根本便沒有其生存的權利。（『賴其力則生，不賴其力則不生。』——『非樂上』）但凡能『各盡其所能』以從事勞動的社會成員，便不再有『你的』『我的』的分別，而是『有餘力以相勞，有餘財以相分』的平等享受。

在消極方面，他又提出把封建領主集團的財產。拿來提高大眾的物質享受。他說：

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

同時並反對農民的徭役勞動，認為那對於社會和農民自身都沒有好處。所謂『凡費財勞力不加利者不爲也。』（『辭過』）『諸加費不加利於民者弗爲。』（『節用中』）易言之，社會的勞動力若使用在全社會的公共利益上，即用在符合人民的利益上，那是合理的。故說：

若聖王之爲舟車也，即我弗敢非也。古者聖王亦常厚斂乎萬民以爲舟車，既以（已）成矣曰：舟用之水，車用之陸，君子息其足焉，小人休其肩焉。故萬民出財贖而予之，不敢以爲戚恨者何也？以其反中民之利也。

其次當時農民階級所最感苦痛的，除苛重賦稅徭役而外，便是不斷擴大的封建戰爭。因而他從其階級的利害關係上，便激烈的提出『非攻』的主張。他抨擊那種封建戰爭不但給予物質資料以巨大破壞，而且直接摧殘社會的勞動人口，爲全社會之最大危害：即使是從事戰爭的封主們，也並不能從戰

爭中獲得真實的利益。（據『非攻上篇』說，他的弟子宋鈞曾以這個原則去說罷秦楚之兵）所以他說：

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

然而何爲而爲之？曰：『我貪戰勝之名及得之利故爲之。』子墨子曰：『計其所自勝，無所可用也；計其所得，反不如其所喪。』（『非攻中篇』）

節攻戰者言曰：『南則荆、吳之王；北則齊、楚之君，始封於天下之時，其土之方，未有至數百里也，人徒之衆，未有至數十萬人也；以攻戰之故，土地之博，至有數千里也，人徒之衆，至有數百萬人，故當攻戰而不可不爲也。』子墨子曰：『雖四國五則得利焉？猶謂之非行道也。』（『非攻中篇』）

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

墨翟的反戰理論，一面表現其反對非正義戰爭的正確立場，一面却是他對於發動非正義戰爭者提出警告。而此又是中國民族反對非正義戰爭的優良傳統。

如上所述，墨翟在經濟論上，一面從全社會的、特別是農民階級的利益上消極的攻擊封建領主們

奢侈縱慾的生活，反對非正義的封建戰爭，……一而從積極上否認人剝削人的制度，而提出以人爲本位的共勞共享的空想社會主義制度。但是他的這種理想，怎樣能够實現呢？他是以『愛』和『利』的交互作用爲基礎的。例如他說：

忠信相連，又示之以利，是以終身不厭（『節用中』）。

愛人者，人亦從而愛之；利人者，人亦從而利之（『兼愛中』）。

若見愛利國者必以告，亦猶愛利國者也（『尚同下』）。

從利之所生何自生？從愛人利人生（『兼愛下』）。

兼而愛之，從而利之（『尚賢中』）。

天必欲人之相愛相利（『法儀』）。

發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利（『非命上』）。

所以他認爲愛是從相互的利益這一根基上發生起來的，但愛又是在新制度中表現人與人的關係的基本原則。從而他無異認人與人的相互的利益，是社會一切的基礎。不過所謂互利，並不是個人主義者所意義着的私利，而是社會的公利，是利他的互利，故能因『利』而生『愛』。然而墨翟却止住在這裡而不會前進了。他未能明白的指出社會各階級間利益的對立性和其統一性，以及構成人類利益之不能一致的階級制度的根源，而只是限於所謂互利的單純概念。我們在這裡，也可以找出他唯物論體系中的觀念論成份。

自然，墨翟的這種見解，完全是受着其時代的生產力等社會條件所限制，我們不應苛責古人。而

其空想社會主義體系中的積極因素，却值得我們珍視

#### 四 「尚賢」和「尚同」

墨翟的政治主張，主要表現在「尚賢」和「尚同」兩篇中。他從農民階級的立場出發，一面根本反對封建主家族主義的政權世襲制，故他批評當時的政治說：「親戚則使用之，無故富貴；面目佼好則使之，……是故不能治百人者，使處乎千人之官，不能活千人者，使處乎萬人之官。」（「尚賢中」）所以政治的直接結果，使民「餓而不得食，寒而不得衣，勞而不得息，亂而不得治。」一方面則主張由賢能來掌握政權，易言之，即在打破階級身分的限制，而以能力為標準的一種制度來代替封建領主的家族世襲制。這是民主主義思想的萌芽。他說：

王公大人明乎以尚賢使能為政，是以民無饑而不得食，寒而不得衣，勞而不得息，亂而不得治者。故古聖王以審以尚賢使能為政而取法於天。雖天亦不別貧富，貴賤，遠邇，親疏，賢者舉而尚之，不肖者抑而廢之（「尚賢中」）。

選擇天下賢良聖智辯慧之人立以為天子……選擇贊閱賢良聖智辯慧之人置以為三公（「尚同中」）。

雖在農與工肆之人，有能則舉之，高與之爵，重予之祿（「尚賢上」）。

以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功而分祿。故官無長貴，而民無終賤。有能則舉之，無能則下之。舉公義，避私怨（「尚賢上」）。



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

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

古者，民始生未有刑政之時，蓋其語人異義，是以一人則一義，二人則二義，十人則十義，其人茲衆，其所謂義亦茲衆，是以人是其義而非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合；天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害，至有餘力不能以相勞，腐殘餘財不以相分，隱匿良道不以相教，天下之亂若禽獸然。夫明乎天下之所以亂者，生於無政長；是故選擇天下賢良聖智辯慧之人立以爲天子，使從事乎一同天下之義（『尙同上』）。

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

說：「（墨者）以鉅子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世。」（『天下篇』）

在另一方面，他的政治思想的歸趨，與盧梭的『民約論』也是根本異趣的。在他的理想政治中的所謂『聖人』、『仁人』，和『天子』，並不是離開勞動，靠剝削他人勞動以爲生的坐食者；而是和其他社會成員一樣，要親自參加社會勞動的。所以『莊子』說：

「昔者，禹之灑洩洪水，決江河，而通四夷九州也，名山三百，支川三千，小者無數；禹親自操耒耜而糴天下之川，腴無股，脛無毛，沐甚雨，櫛甚風，置萬國。禹，大聖也，而形勞天下也如此。使後世之墨者……日夜不休，以自苦爲極，曰：『不能如此，非禹之道也；不足謂墨。』」（『莊子』『天下篇』）

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

仁者之爲天下庶……天下貧則從而富之，人民寡則從而衆之，衆而亂，則從事乎治之。……若三務者，此仁者之所爲天下庶也。（『節葬下篇』）

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

因此，墨翟之所謂政長，不僅其自身亦須親自參加社會勞動，並須爲全社會計劃生活必需品的生供給和生活的改進。這和盧梭之只從資產階級的立場出發的見解，便顯示着根本的差異。

現在再來研究一下他之所謂『政長』的權限以及人民對於『政長』的關係。他一方面認爲『政長

『是由『萬民』選擇出來執政的，所以在另一方面，人民便應該要無條件的去服從『政長』的領導，對他表示無限的忠忱；意謂被選出的『政長』必然是『聖人』，而『萬民』却是智愚程度不齊的。反之，『聖人』却是一個全能而且以無限忠忱爲『萬民』謀福利的。不過人民對於『政長』一面是絕對服從，一面仍保有『上有過則規諫之』的批判的權利。故此他說：

政長已具，天子發政於天下之百姓，言曰：『聞善不善，皆以告其上；上之所是，必皆是之，上之所非，必皆非之，上有過則規諫之。』（『尙同上篇』）

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

但是以『智、愚、賢、不肖』不齊的『萬民』去選擇『政長』，何能確保被選者必是『聖人』或『天下之仁人』呢？如被選者而爲非『聖』非『仁』之人，要『萬民』去無條件的服從他，那無疑會引起政治上之相反的結果的。在這一點上，不是顯然構成了墨翟自己理論的矛盾嗎？然而在墨翟，也會意識到這一點上，他意謂如若『天子』而有違反公衆的意志與未能合於公衆之福利的舉措時，則人民保有『上有過則規諫之』的權利去補救。自然，這在『萬民』本身並不能獲取其有效的保障。不過在另一方面，在墨翟政治學說的全體系中，他是以一、『天子』不是世襲而是由『萬民』選擇的。二、『天子』和『萬民』在經濟地位上都是平等的；在政治的地位上也都是平等的，因爲只要你是『聖人』或『仁人』，却不問你是農奴或工奴，便都有被選出來作天子的機會。三、凡是有才智的人，

也不問他是農奴、工奴或賤奴，「天子」有舉用他的義務，例如說：「故昔者，堯之舉舜也，湯之舉伊尹也，武丁之舉傅說也，豈以爲骨肉之親，無故富貴，面目美好哉？惟法其言，用其謀，行其道，上可以利天，中可以利鬼，下可以利人。」（『尚賢下』）這樣構成其較進步的政治論的全體系。因而梁啓超說：「『墨子』的社會，可謂平等而不自由的社會。」章太炎說：「墨學若行，一定會鬧到教會專制。」等等的評語，却都不曾了解墨翟政治學說的全體系，而只是表層的在捉弄其各別論點。

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

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

### 五 墨翟的宗教思想和其所領導的政治運動

從墨翟唯物論的認識論出發，怎樣會達到有神論呢？可是在其「天志」和「明鬼」等篇文字中，却又顯然承認神的意志的存在。例如他說：

天之有天下也，無以異乎國君之有四境之內也。今國君夫豈欲其人民之相爲不利哉？（『天志上』）

楚王之食於楚四境之內，故愛楚之人；越王食於越，故愛越之人；今天兼天下而食焉，我以  
此知其兼愛天下之人也。（『天志下』）

天欲人之相愛相利，不欲人之相惡相賊。（『法儀』）

他而且認為「天」不獨消極的希望「人之相愛相利」，並還積極的在監示着人類日常的生活活動，還能意識的對人類行使賞罰。例如他說：

吏治官府之不挈產，男女之爲無別者，有鬼神見之；民爲淫暴寇亂盜賊，……奪人車馬衣裘以自利者，有鬼神見之。（『明鬼下』）

愛人利人者，天必福之；惡人賊人者，天必禍之。（『法儀』）

順天意者，兼相愛，交相利，必得賞，反天意者，別相愛，交相賊，必得罰。（『天志上』）

）天意者，兼相愛，交相利。

天欲義而惡不義。（同上）

然有不爲天之所欲，而爲天之所不欲；則夫天亦且不爲人之所欲，而爲人之所不欲矣。人之  
所不欲者何也？曰：疾、病、禍、祟是也。（『天志中』）

疑鬼神之有無之別，不明其鬼神之能賞賢而罰暴也。（『明鬼下』）

依此，「天」「意」的基本方向，是「欲人之兼相愛交相利。」然他怎樣知道「天」有這種意志呢？在這裡，他却沒有具體的說明，而只是一種主觀的肯定。實際，他不過以自己的意志託述爲「天」的意志來說明，所以墨翟謂其自己的意志，是完全符合着「天」的意志的（例如說：「子墨子之有

天之意。」，這樣，他自己便無異擁有「天」的意志的權能，能品定人類的的生活是否合乎天意。故他說：

「我有天意，譬如輪人之有規，匠人之有矩，以度天下之方圓，曰：『中者是也，不中者非也』。」（「天志上」）

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

這在論理學的範疇中，顯然和墨翟的一貫理論矛盾着。可是墨翟在這裡，已經不是把自己當作一個理論家的資格而出現，而是把他自己當作一個實踐行動的革命家的資格而出現了。這在墨翟，並不是理論和行動的矛盾，在其革命的行動上仍是被統一着的。爲適應在自然主義支配下的農民意識，所以歷史上農民所發動的革命運動，總是和宗教發生聯系，而不會斷過緣。墨翟從其生活實踐上，獲得對農民階級意識之特徵的認識，因而不能不藉宗教運動去推動其政治運動。這是必須從墨翟的實踐生活上才能了解其精神的。

所以爲着在客觀要求上去推動農民革命，墨翟便把自己扮演爲一個宗教領袖的姿態出現，同時扮演出一個具有意志的神出來爲其階級的運動服務，才能使「萬民」以他所了解的「是」「非」爲「是」「非」，「意行」「善」「惡」的標準爲標準。以此去適合農民政治覺悟朦朧、落後與遲鈍的缺陷，才能去號召廣大的農民群眾，把農民固著在宗教的信條下，才能確立革命的領導權。古代猶太人反羅馬奴隸主運動，中世德意志農民反封建主運動……所以都和宗教發生不解的關係，便都是有其必

然之內容的。這雖然是不好的，然却係歷史事實。

故墨翟的宗教信條，無異是他號召群眾，發動革命運動的政綱。所以他從現實問題出發，結果仍是達到現實問題為止，因之便不談所謂『彼岸』和『來生』。梁啟超不了解這一點，所以他反說墨翟的宗教理論欠完滿。

構成墨翟宗教論體系中之又一主要信條的非命論，却是一種富有戰鬥性的理論。這不但在暴露『儒家』『天命』說的欺騙內容；而且在打破農民的落後意識和迷信觀念，喚起其積極的鬥爭的意識。在原來，封建統治階級和其代言人說，社會各種等級的身份地位和階層的生活境遇，都不是由於人事的關係使然，而是被決定的——『天』所規定的各人的『命運』，農奴、工奴和賤奴的階級生活和地位，都是命運上被決定應該作農奴、工奴或賤奴，所以各人都應該安守本分——這便是安分守命。否則，一切非分的妄想——改變現實的鬥爭的努力等等，那不但是徒然，而且違反天意會招致罪戾的。墨翟對於這種統治者的說教，他認為那完全是一種充滿欺騙內容的糊說；說『天』對於人類根本便是平等的『兼而愛之兼而利之』的『一視同仁』，並無所謂等級的差別。『天』在這種原則下對人類所顯示的差別待遇，完全是以人的生活即『意行』是否合乎天意以為轉移的；合『天之意』，『必得賞』，反『天之意』，便『必得罰』。農民和封主在被視為『人』的原則上，並沒有什麼本質的差別，所差別的只是階級地位。所以農民們也同樣可以作社會的主人，並沒有什麼『命』或『天命』的限制，根本只有一個『強』或『力』（鬭爭）才是現實的。這完全表現着階級意識的根本對立。在統治階級，總是從現實以外去尋找一種觀念着的東西來和現實對立，企圖蒙蔽現實。『命定』說便是從這一

原理而發生出來的。其欺騙的說教的內容，「列子」有一段話，可作爲中國歷史上的命定說的代表意見：

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

墨翟批評『定命』論者說：

今也王公大人之所以早朝晏退，聽獄治政，終朝均分，而不敢怠倦者何也？曰：彼以爲強必治，不强必亂；強必寧，不强必危。故不敢怠倦。今也卿大夫之所以竭股肱之力，殫其思慮之知，內治官府，外斂俶闢市，山林，澤梁之利，以實官府，而不敢怠倦者何也？曰：彼以爲強必貴，不强必賤，強必榮，不强必辱。故不敢怠倦。今也，農夫之所以早出暮入，強乎耕稼樹藝，多聚升粟，而不敢怠倦者何也？曰：彼以爲強必富，不强必貧，強必飽，不强必饑。故不敢怠倦。今也婦人之所以夙興夜寐，強乎紡績織紵，多治麻絲葛緒捆布繅，而不敢怠倦者何也？曰：彼以爲強必富，不强必貧，強必煖，不强必寒。故不敢怠倦。今雖毋在乎王公大人，若信有命而致行



之，則必怠乎聽獄治政矣，卿大夫必怠乎治官府矣，農民必怠乎耕稼樹藝矣，婦人必怠乎紡績織紵矣。……則我以爲天下衣食之財，將必不足矣。（『非命下』）

立命而怠事。（『非儒』）

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

在這裡，他說明被視作『人』這種東西之本質的同一，而表現其宗教信條中之『萬民』平等的精神。但是他在這裡，未曾把階級和階級敵人分別出來；爲着宗教的宣傳，他宣傳『王公大人君子』也同來作他的宗教信徒。例如『明鬼下篇』說：『今天下之王公大人君子，中實將欲求與天下之利，除天下之害，當若鬼神之有也，將不可不尊明也。』他以爲『今若使天下之人，皆若信鬼神之能賞賢而罰暴也，則夫天下豈亂哉？』（同上）。他不知在階級利益不同的根基上，並不是能藉宗教魔力去說服階級敵人的。墨翟在這裡却轉入了教育萬能論的觀念論與改良主義的見解。

另一方面，他既在借宗教作爲其推動革命運動的工具，便進而解說宗教和政治的關聯性，把教義解釋成爲政治上萬能的東西。例如他說：『當若鬼神之能賞賢如罰暴也，蓋本施之國家，施之萬民，實所以治國家利萬民之道也。』（『明鬼下篇』）。這樣去擴大宗教的作用，把宗教的精神作用現實化，以期取得人們的皈依。

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

在其宗教團體中的刻苦的生活信條，據司馬遷說：

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

這與前述墨翟經濟論的理論一致的。我們於此，不但能看出其理論與實踐之一致的精神，而且可以看出其生活之純粹的農民本色。（我們的『歷史家』！墨翟所代表的是那一階級呢？）

從而『墨子』學說中的一切原則，其徒衆都不只是把他當作一種宣傳的理論，而是一一在求其實踐的。例如爲實踐其『非攻』的信條，在『墨子』『公輸篇』、『戰國策』『宋策』、『呂氏春秋』、『淮南子』等書所記載公輸子爲楚作雲梯攻宋，墨翟率其徒三百人去救宋的故事，便是一例。爲實踐其『禁殺傷人』的信條，『呂氏春秋』有如次的一段記載：『腹癯爲墨者鉅子，居秦。其子殺人。秦惠王曰：『先生之年長矣，非有它子也；寡人已令吏弗誅矣。先生之以此聽寡人也。』腹癯曰：『墨者之法，殺人者死，傷人者刑，此所以禁殺傷人也。……王雖爲之賜而令吏弗誅，腹癯不可不行墨者之法。』』（『春秋篇』）

我們於此可以看出，其信條有着一種不可動搖的原則性，而在其宗教團體的內部，又毋寧有其一種嚴格的紀律性。不能奉行信條去實踐者，便不能被稱爲『墨者』。所以其信徒中對實踐工作不努力者，便要受着嚴厲的警告；例如告不害對某一問題只說而不行，墨翟便警告他說：『今子以言之而身不行，是子之身亂也。』（『公孟篇』）。因之，其信徒都有一種爲革命而犧牲的精神。故『淮南子』說：『墨者服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵。』『陸賈新語』說：『墨子之門多勇士』

。『孟子』說：『摩頂放踵，利天下而爲之。』『墨子』本書『公輸篇』說：『魯人有因子墨子而學其子者，其子戰而死，其父讓子墨子。子墨子曰：『子欲學子之子，今學成矣，戰而死而子慍，是猶欲糶，糶售則慍也。』』又『損己篇』說：『損己而益所爲。』

其當時的信徒，大概具有一個很大的數量；『淮南子』說：『服役者百八十人』，此當不可靠；『呂氏春秋』『上德篇』說：『孟勝死，弟子死之者八十三人。』本書『公輸篇』說：『臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣。』『孟子』說：『楊、墨之言盈天下，天下之言，不歸楊，則歸墨。』是在孟軻的時代，作爲一個學派的墨派而被表現的農民階級的政治集團，其社會上之潛伏的政治勢力，實與新興封建地主階級的勢力並駕齊驅，支配了當時社會的一面。

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

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

## 六 墨派的發展和消亡

關於墨翟死後，墨子學說的發展和其派別，據梁啟超『墨子學案』，揭示如次之一表，姑照錄之，以見一斑：

## 正統派

甲：直系——禽滑釐、孟勝等  
乙：著述家——胡非、隨巢等

丙：部分實行家——宋鉞等

丁：法家——尹文等

戊：名家——惠施、公孫龍等

## 別派

己：無政府主義——許行等

庚：游俠家。

而此所謂『無政府主義』的許行等和游俠家，却不是『別派』，而是墨派的正統繼承者。另一方面，所謂『著述家』的胡非、隨巢等，却不能稱作『正統派』，而只是墨派的學院派。

『韓非子』『顯學篇』云：『自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。』

『莊子』『天下篇』說：『相里勤之弟子，五侯之徒；南方之墨者：苦獲、已齒、鄧陵子之屬。俱誦『墨經』，而倍謫不同，相謂『別墨』。以堅白異同之辯相替，以觚偶之件之辭相應。以鉅子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世，至今不決』。依此，墨派團體到秦始皇『統一』的前夜，還很活躍。

但是，自墨翟死後，在墨派團體的內部會引起不斷的分化，這是有其完全可能的。至究竟分化爲何許派別，則因文獻不足，已難能作詳確之考定。大抵由於墨派團體之發展過速與過大，便引起其團體內部之複雜的階級成份的存在，從而便自然會產生出正統派和修正派等等階級性各異的派別出來。例如梁氏所列的尹文輩却都是曲解墨學而爲新興地主——商人的代言者，是十分明白的。另一方面，如上

所述，許行的『無政府主義』，却反而是墨派的正統的發展；游俠家則爲代表農民的墨派團體滅亡後之僅存的才遺。梁先生因爲不懂得歷史發展的法則，是尙空談的學者，所以構成這種錯誤，這是應該糾正的。

現在就其正統的發展，略爲指述。

### 1 宋鉞對墨翟的繼承

宋鉞，一作宋經，一作宋劔，一作宋榮，其名字的傳聞不一。

宋鉞的年代和籍貫，從來考據各異；胡適認爲他生存在前三六〇至二九〇年之間，壽七十歲，與孟軻同時，其年歲較孟軻爲小。但宋鉞與告不害年事相若，告不害長於孟子，故孟子對宋鉞亦尊稱爲『先生』。是宋鉞年歲必較孟子爲長。

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

從所有的文獻中去作可能的考察，宋鉞似係墨翟派一個領導實際行動的繼承者，例如『荀子』『非十二子篇』說：『嚴然而好說，聚人徒，立師學，成文曲。』這完全是一位行動領袖的行徑。但在另一方面，他在理論方面，對於墨翟的學說似乎沒有什麼特殊的發揮，只是遵守其成則而已。例如墨翟主張從客觀的存在方面去貫徹其認識，他便主張『別有』——去成見，他說：『凡人爲別有然後知，別有則成全其天矣。』（『呂氏春秋』『去宥篇』）這半點也沒有跳出墨子的圈。墨翟主張『愛無

差等」，他便主張「優等差」，他說：「而優等差，曾不足以容辨異，懸君臣。」（『荀子』「非十二子篇」）墨翟主張「摩頂放踵，利天下而爲之。」他便主張「見侮不辱」，他說：「明見侮之不辱……凡人之門也，必以其惡之爲說，非以其辱之爲說也。」（『非十二子篇』）「日夜不休」，「願天下安寧，以活民命。」（『莊子』「天下篇」）「學世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮。」（『同上』「逍遙遊」）墨翟主張「非攻」，他便主張「禁攻寢兵」，例如『孟子』記述其行事說：

宋徑將之楚，孟子遇於石丘，曰：「先生將何之？」曰：「吾聞秦楚構兵，我將見楚王說而罷之，……楚王不悅，我將見秦王說而罷之。二王，我將有所遇焉。」曰：「軻也請無問其詳，願聞其指說之將何如？」曰：「我將言其不利也。」（『告子下篇』）

這和墨翟的「非攻」理論，是根本一致的。

墨翟主張「節欲」，他便主張「情欲寡淺」。『荀子』「正論篇」說：

于宋子曰：「人之情欲寡，而皆以己之情欲爲多，是過也。」胡率其群徒，辯其談說：明其譽稱，……使人知情之欲寡。應之曰：「然則亦以人之情爲欲，目不欲莖色，耳不欲莖聲，口不欲莖味，鼻不欲莖臭，形不欲莖佚。此五莖者，亦人之情，爲不欲乎？」曰：「人之情欲是已。」曰：「若是則說必不行矣，以人之情爲欲此五莖者不欲多，譬之是猶以人爲欲富貴而不欲貨也，好美而惡西施也。古之人爲之，不然。以人之情爲欲多而不欲寡。」

「人我之養，畢足而止。」『以晒合歡，以調海內。』「情欲寡淺。」（『莊子』「天下篇」）

』

宋鈺在這裡從『情欲寡淺』的見地上去說明『節欲』的主張，是已不啻由唯物主義而轉入了觀念主義的窠臼。雖然，從一位觀念論者荀卿口中複述出來的語句，是否完全符合宋鈺的原意，是有問題的。

## 2 墨翟的唯物主義的發展——告不害的性無善惡論

告不害和宋鈺同時，也和孟軻同時；梁啟超說：『以弱冠的告子，得上見晚年的墨子，以老宿的告子，得下見中年的孟子。』梁氏根據的材料較多，這種考證也是比較正確的。根據『孟子』『公孫丑』和『告子』兩篇文章，我們又知道告不害和孟軻在當時是不能開交的論敵。

關於告不害的著作，也無遺留——被治者的言論，總不免要遭受治者銷燬焚燒的毒手而不令留存，這是今古同一的恨事。告不害的著作或亦遭受此種不幸乎？因之，關於告不害的思想我們也只能從上述『孟子』中的兩篇文章文字去探究。

告不害把墨翟的唯物主義作了進一步的發展，他完成了性無善惡論的一個唯物論體系。這在一方面，由於初期封建制到孟軻的時代，封建領主和農民敵對的矛盾益形尖刻，從而農民階級的反抗運動益形發展，因之又開展了封主們的自救運動。他們爲欲從思想意識上，理論上去克服農民的反抗，便不能不首先在文化思想領域中給予農民階級的哲學以一種反駁，孔丘之承繼者孟軻的『性善』論便是這樣產生出來的。同時在農民階級方面，自亦不能不進一步的調整其哲學陣營，給封主集團的反駁以一種無情的打擊；爲履行這一任務，告不害因而把墨翟的哲學深刻化、體系化。另一方面由於社會生產力的發展，尤其是都市手工業的發展，使告不害對唯物論之進一步的認識才有其可能。

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

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

性、猶杞柳也，仁義，猶枳椇也；以人性為仁義，猶以杞柳枳椇。

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

人的意識、思想、行爲的歧異既都是由環境在決定，而他又認為凡人都有兩種本領的同一的性能，那便是人自己求生存和繁殖種類的兩種慾望——是人類共同賦有的本領。故他說：「食、色、性也。」但是這種本領是動物界所共通的，然而人類和其他動物界的分別又在那裡呢？孟軻會這樣難問他：然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？

告不害對此是否有所解答，現在已無文獻可徵。只是告不害不知從生產關係中階級地位的歧異與其利害衝突上去指摘階級意識的歧異；只能進入到形而上的環境決定論。他在這裡，仍只能是一個機



械唯物論者，而不能進入到澈底的唯物論——自然，這也是受着其時代所限制的。

由墨翟到告不害的唯物論哲學，到惠施和公孫龍，便發展爲帶有辯證論的色彩。但關於他們的政治思想，無可靠的文獻可考，因此我們暫把他們的思想研究割棄。

### 3 墨翟的政治學之許行的發展

許行楚人，與孟軻同時，其年事的先後，無可考證。

其學說亦僅見於『孟子』『滕文公上篇』等之約略記載。從該篇文字的記載中，我們想對許行的思想去獲得全面的認識，是不可能的，於此，只能尋出其思想體系中的三個主要點來。

不過許行在當時應有其自己的著作，據『呂氏春秋』『當染篇』說：『禽滑釐學於墨子，許犯學於禽滑釐，田繫學於許犯，顯榮於天下。』許犯當即許行。依此，許行在當時又不啻是一位有權威的農民階級的理論家，——他本是一個領導鬥爭的實際行動家。

現在進而考察其思想：

一、平等勞動說。墨翟主張不勞者不得食的平等勞動原則，許行則更明確的主張負公務職責的人和農人共同去參加耕種，和工人共同參加工藝。這正與孟軻的『勞心者治人，勞力者治於人』、『勞力者食人，勞心者食於人』的封建統治階級的政治原理相對立。他說：『賢者與民並耕而食，饗殫而治。今也，滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也。』是他並指摘那些藉他人勞動以爲生的人們，無論其性質如何，認爲都是不合於社會生存原理的。

二、分工互給說。他認個人的生活必需品，並不是靠個人自己能需給自足的，從而社會的分工便

成爲必要。但是在他所意義着的社會分工的原則下，社會各成員間的需給關係即分配方式，又當採取一種怎樣的形式去進行呢？他認爲那只有用以物易物的方式去進行分配。如次的幾段話，便能充分說明許行的這種見解：

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

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

布帛長短同，則價相若；麻纒絲絮輕重同，則價相若；五穀多寡同，則價相若；麤大小同，則價相若。

同時他並主張凡交換物品的價格，都由全社會給以劃一的規定。因而孟軻在指述他的主張之後又反駁他說：『從許子之道，則市價不貳，國中無僞，雖使五尺之童適市，莫之或欺。』『夫物之不齊，物之情也；或相倍蓰，或相什伯，或相千萬，子比而同之，是亂天下也。巨履小履同價，人豈爲之

哉？」許行在這一點上，對生產物價值構成的內容，完全是模糊的。他不知從社會必要的等量勞動生產物與等量勞動生產物的交換上去設想，正是空想社會主義理論落後性的表現。而孟軻在這裡所給他的批判，却是有其相對之理由的。

### 墨派的消亡

隨着由封建領主經濟到封建地主經濟的轉移，農民已取得人格上之表面的自由——農奴身分之名的解放。因而在被稱爲「墨家」旗幟下的農民政治運動，便隨着而漸次消沉下去了。自戰國末墨派的消亡後，墨學便也隨之中絕；而存留在農村中的墨派的子遺，便轉而以「游俠家」的形式殘存着。此後在秦末的一次農民暴動中，這種游俠者會一度表現其重要的作用；地主階級爪牙出身的劉邦，自其揭起叛旗之初以至其建國止，都盡量在利用這種「游俠家」，和農民階級提攜。但在大地主支配權完全確立後，他們便一面利用農民的弱點，把大多數的農民軟化，一面把農民的領袖所謂游俠者流，施以無情的壓迫與殘暴的屠殺，因而墨派子遺的游俠家，便紛紛被劉邦所逮捕、殺害，墨派至此便完全歸於消亡了。此後農民運動的理論，並不和墨學相傳襲，而是彼此脫節的。

## 貳 新興封建地主階層的政治學說

### 一 楊朱的「為我」主義

新興封建地主這一社會階層意識形態的發展，是隨着其社會力量的逐步演進而發展的。他們在子

產的時代，已開始提出其政治的要求了，這在鄧析子的思想中，能約略的指出來。隨着到春秋和戰國之際，這一社會階層的勢力更爲發展，於是繼鄧析學而起的楊朱學便隨着產生了。因而楊朱學在其本身上，一面是鄧析學的發展，一面是其社會勢力形成時代之意識形態的表現。

x

x

x

楊朱的時代，因爲文獻不足，到現在已難於正確考訂。近人張季同君謂楊朱的年代爲公元前三八〇至三四〇年之間，鄧賓字君則謂其爲公元前四九〇與四一〇年間人，胡適則謂其生存於公元前四四〇與三六〇年之間，但此均屬一種推測。『莊子』『應帝王』及『寓言』兩篇均說陽子居學於老子。『經典釋義』『應帝王篇晉義』說『居，名也，子，男子通稱。』汪德明則謂陽子居姓陽名戊字子居（『寓言篇晉義』）。『列子』『黃帝篇』却稱『莊子』『寓言篇』之『陽子居南之沛』爲『楊朱』。『呂氏春秋』亦說『陽生貴已』，又完全同於今傳楊朱思想的精神。因而『莊子』書中所稱之陽居當即楊朱無疑。他如蔡元培與日人久保天隨均說楊朱卽莊周，却並沒有說出什麼理由，而只是一種官場指令式的文字與縹渺之懸推，無用駁辯。依此考訂，老聃與孔丘同時，而楊朱學於老聃，自亦應與孔丘同時，至少及見孔丘。雖然，『莊子』書中構意屬於擬託者甚多，其言難以盡信。『孟子』說：『楊朱墨翟之言盈天下，天下之言，不歸於楊，則歸於墨。』（『滕文公下』）『逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒，歸斯受之而已矣。今之與楊辯墨者，如追放豚，既入其茆，又從而招之。』『能言距楊墨者，聖人之徒也。』（『盡心下』）依此，楊朱生於孟軻之前，當無錯誤。同時，孔丘在『論語』中有一『楊虎曰：爲富不仁矣，爲仁不富矣。』之引述。楊虎是否與楊朱爲同一人雖不可考，但其見解又殊與

楊朱的思想類似，則頗值得注意（論語註謂楊虎即陽貨）。此外在孔丘的學說中，不會有批評楊朱思想形跡，而楊朱的弟子孟孫陽又有與墨翟的弟子禽子辯論的記事，是他又當與墨翟同時。因此楊朱的年代大約為春秋和戰國之際。

其國籍，據胡適考訂為衛人，曾遊沛、梁、秦、宋、魯等國。衛在春秋末，新興地主——商人已有相當發展（如左閔二年條所載便可概見），亦殊有產生楊朱學之可能；而胡氏的論證，亦有相當可靠。楊朱的階級性，在孟軻的口裏已說得明白，孟軻說：「楊氏取爲我，拔一毛而利天下不爲也。」楊氏爲我，是無父也。」這充分說明他是一個市民的個人主義者。「說苑」「政理篇」說：「楊朱見梁惠王……梁王曰：『先生有一妻一妾不能治，三畝之園不能芸。……』」又「莊子」「寓言篇」述楊子云：「其往也，舍人迎將，其家公執席，妻執巾櫛，舍者避席，煬者避竈。」這種生活，又顯有地主的身分。不過在當時，商人都同時是新興封建地主。

照前述孟軻的話來看，到孟軻時代，楊朱派的社會勢力，已和墨派相上下，而且沒落封主集團代表的「儒學」學說，已幾被排斥於學術思想領域之外。可是其著作已不曾遺留，主要只見於「莊子」「孟子」「韓非子」及「列子」「楊朱篇」等，因而我們現在想究出其思想的全貌，是困難的，易言之，我們只能指出其一個大概的輪廓來。

楊朱的思想，從新興地主——商人的利益出發，一面便與封主集團的意識形態採取着對立姿態，且與以相對的否定；一面自亦不能不與農民階級的意識形態相對立，而與以批判。同時，在歷史上，

封建性的地主——商人的意識形態，尤其是商人，多多少少總帶着一點個人主義的色彩，這和在商品交換進程中之個人競爭的作用相適應的——他們在其經濟生活中，一切都是以個人的利益為轉移的。因之，他們從這個根本上出發，便要求樹立以個人為中心的社會秩序，乃是當然的。所以楊朱首先便揭出人為本位的社會主張來，例如他說：

人肖天地之類，懷五常之性，有生之最靈者也。

這揭出以「人」為社會之本位，確認一切人在其本質上之齊一性。另一方面便無異否定了自然主義的命定論。故「說苑」「權謀篇」說：「僕子曰：『楊子智而不知命。……』」

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

這無非在說明楊朱是以個人為本位的富的追求的見解。在這一點上，他不僅在否定舊封主的家族主義和家長制的財權和政權。同時又否定了墨翟的「兼愛」「互利」和「利天下」的主張。所以他的弟子孟孫陽與禽子的問答說：

孟孫陽曰：「有侵若肌膚獲萬金，若為之乎？」曰：「為之。」孟孫陽曰：「有斷若一節得一國，子為之乎？」禽子默然。有問，孟孫陽曰：「一毛微於肌膚，肌膚微於一節，省矣！然則積一毛以成肌膚，積肌膚以成一節，一毛固一體萬分中之一物，奈何輕之乎？」

孟軻說：「楊子取爲我，拔一毛而利天下不爲也。」這種基於個人私利上的拜金主義與忽視社會公共利益的慳吝鄙陋的氣味，~~實~~是這一社會階層意識形態上的一大特色。在歷史上，當他們和農民階級携手時，便常常因此而表現兩者間之矛盾。故意混淆階級性的葉青却把楊朱和墨翟混淆爲同一立場；只有沒有原則的托派，隨時可以從屬於法西斯，從屬於大地主大資產階級的特務，從屬於任何主子，而農民派墨翟的立場，却不容和封建地主——商人的立場混淆。

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

楊子遊於魯，會於孟氏，孟氏問曰：『人而已矣，奚以名爲？』曰：『以名者爲富。』『既富矣，奚不已焉？』曰：『爲貴。』『既貴矣，奚不已焉？』曰：『爲子孫。』『名奚益於子孫？』曰：『名乃苦其身，焦其心，乘其名者，澤及家族，利兼鄉黨，況子孫乎？凡爲名者必廉，廉斯貧；爲名必讓，讓斯賤。』曰：『管仲之相桓公，君淫亦淫，民皆歸之，君奢亦奢，志合道從，道行國霸。死之後，管氏而已矣。田氏之相桓也，君盈則已降，君斂則已施，因有齊國，子孫奉之，至今不絕，若實名貧，僞名富。』曰：『實無名，名無實，名者，僞而已矣。』

但惡乎守名而累實？守名而累實，將恤危亡之不救，豈徒逸樂憂苦之間哉？

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

年命多少，非所量也。

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

他從這裡便又轉入商人階級的縱慾主義。他託爲管仲與晏平仲的對話說：

晏平仲問養生於管夷吾，管夷吾曰：「肆之而已，勿壅，勿闕。」晏平仲曰：「其目何？」夷吾曰：「恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲聞，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行。夫耳之所欲聞者音聲，而不得聽，謂之闕聽；目之所欲見者美色，而不得視，謂之闕明；鼻之所欲聞者椒蘭，而不得嗅，謂之闕類；口之所欲遂者是非，而不得言，謂之闕智；體之所欲安者美厚，而不得從，謂之闕適；意之所欲爲者放逸，而不得行，謂之闕性。凡此諸闕，廢弱之主。夫廢弱之主，熙熙然以俟死，一日，一月，一年，十年，吾所謂養；拘以廢弱之主，錄而不舍，戚戚然以至久生，百年，千年，萬年，非吾所謂養。」

百年壽之大齊，得百年者千無一焉；設有一者，孩提以逮昏老幾居其半矣，夜眠之所弭，晝覺之所遺，又幾居其半矣，痛疾、哀苦、亡失、憂懼又幾居其半矣。量十數年之中，遁然而自得，亡介焉之慮者，亦亡一時之中爾。則人之生也奚爲哉？奚樂哉？爲美厚爾，爲聲色爾，而美厚復不可常厭足，聲色不可常玩聞。乃復爲刑賞之所禁勸，名法之所進退，遑遑爾競一時之虛譽，規死後之餘榮，偶偶爾，慎耳目之觀聽，惜身意之是非，徒失當年之至樂，不能自肆於一時，重囚繫梏，何以異哉？



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

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

古之人，損一毫以利天下不與也，悉天下以奉一身不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。

這和農民派墨翟的主張，顯然是敵對的——『私利』和『互利』、『兼愛』、『利他』的相反，『縱慾』和『自苦爲極』的相反。然而這正在表現其各自的階級性。

在另一方面，楊朱的觀點，却有着一點較現實的人生論的見解。他認爲只有生是現實的，人對死

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

## 二 申不害慎到鄒衍對楊朱的繼承

### I 申不害

『史記』『老莊申韓列傳』說：『申不害，京人也，故鄭之賤臣。學術以干韓昭侯，昭侯用爲相十五年，終申子之身，國治兵強。』又『韓世家』說：『昭侯八年，申不害相韓。……二十二年

，申不害死。」按昭侯八年當於周顯十八年，在公元前三五一年，因而其死便在公元前三三七年（按張季同君考其生年爲公元前三八五年，死年亦爲三三七年）。

其著作，司馬遷說：「著書二篇，號曰『申子。』」『漢書』『藝文志』說有『申子』六篇。今皆不傳。其篇名有1『君臣篇』（『御覽』二二一傳引『七略』云：孝宣皇帝重申不害『君臣論』）；2『三符篇』（『淮南子』『太簇訓』云：今商鞅之啓塞，申子之『三符』，韓非之『孤憤』）；3『大體篇』（見『群書治要』卷三十六）。故今日研究申子思想，只能依據漢代之『史記』、『列傳』及『淮南子』『要略』以及戰國末期之『荀子』『解蔽篇』、『韓非子』『外儲』、『說右』、『離三』、『定法』等所引載。

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

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

至能適合其發展的。凡此，幾乎是當時新興封建地主階層一致的要求。

因而申不害便以所謂『法家』的資格而出現了。依他看來，認為只有『法』的確立，才是一般所需要的社會秩序；在『法』的規範下，一切社會人事關係上，國家行政秩序上，才有一個客觀的準則。故他說：

君必明法正義，若懸擬衡以稱輕重，所以一群臣也。（據馬國翰『玉函山房』『韓侯書輯述』）

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

所謂『三寸之機運』，『方寸之基』，即所謂法之機能與作用也。因而他認為不有一個『法』來作為全社會共同遵守的準則，而想單憑個人主觀的道德去維繫個人與社會、個人與個人的關係，那完全沒保證，所以他說：『失之數而求之信，則疑矣。』（前揭馬『輯本』）『數』亦即其所謂『法』也。

申不害既主張客觀性的『法』的建立，作為維繫社會人事關係，國家政治秩序、經濟活動的準則；同時便極力非難從來單憑統治者主觀意志去決定政治措施與賞罰的制度。所以他說：『……耳目心智不足恃也……故君人者，不可不察此言也。治亂安危存亡，其道固無二也。故至智棄智，至仁棄仁，至德不德……凡應之理，清靜公案而正始卒焉。……古之王者，其所為少，其所因多；因者，君術也，為者，臣術也。』（『呂氏春秋』『任數篇』引）『術者，因任而授官，循名而責實，操殺生

之柄，課群臣之能者也，此人主之所持者也。」（『定法篇』引）『治不踰官，雖知不言。』（『難三篇』引）

原來的等級制度在「法」的面前被否定後，他便提出以「見勞而與貴，因能而授官」的原則去代替從來身分、爵位、職務等權利的家族世襲制。在這一點上，爲新興封建地主階層開闢一條參加政權的道路。

不過申不害固不僅爲其這一社會階層提出這種政治要求，他而且在韓國會一度取得政權，希圖把他的政治主張實現。但是他這種企圖完全是失敗了。『韓非子』『定法篇』記述得明白：

申不害，韓昭侯之佐也。韓，晉之別國也。晉之故法未息，而韓之新法又佈；先君之令未收，而後君之令又下。申不害不擅其法，不一其憲令，則奸多。故利在故法，前令則道之；利在新法，後令則道之。利在，故新相反，前後相悖，則申不害雖十使昭侯用術，而奸臣猶有所譎其辭矣。故託萬乘之勁韓，七十（顧廣城校改作十七）舉而不致君於霸王者，雖用術於上，法不動飾於官之患也。

這緣在當時的韓國，舊封建集團的勢力還相當堅固；易言之，新興封建地主階層還不够力量去實現其改良的主張，即實現新興封建地主階層所要求的社會秩序部分轉換的客觀條件還不充分（在這裡所謂轉換，不是兩種本質不同的社會制度的相交替）。所以申不害的主張便不能在韓國封建集團的反對下歸於失敗。而且申不害完全不了解保守勢力對進步勢力的反抗（這裡所謂保守和進步，只是統治階級內部之兩個不同的階層），是有其社會的——經濟的根據的。申不害完全不懂得這一點，把其

理論從實踐鬥爭的範疇中脫離出來，空想的希望掌握政權的舊封地主主觀意識的轉換去轉換政權的形勢，而不肯採取帶有鬥爭性的政變的形勢。故『韓非子』『外儲篇』說：『韓昭侯謂申子曰：「法度甚不易行也。」申子曰：「法者，見功而與貴，因能而受官。今君設法度而聽左右之請，此所以難行也。」』是他完全希望韓國舊封主集團的領袖韓昭侯自動的去排除其從屬下的封主們於政權之外，把新興封建地主階層緣引進來。所以申不害仍不過是一位溫和的改良主義者。

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

按：許多新興封建地主都同時是商人，這種商人的性質，和歐洲中世末期的都市資產階級完全是兩樣的；因為他們同時是地主，在這一點上，他們對於農民的剝削，完全和舊的封主有其同一內容的。所以他們不能為一個對封建主義革命的階級，而只能成為封建主義內部的一個改良的流派。

其次，在歐洲中世的末期，一方面社會經濟勢力已轉入到以都市為中心的時期，一方面，君主與地方封主之不斷鬥爭，乃常與都市資產階級聯合，因之他們漸次獲得法律上的許多特權。在中國此時，國家財政還主要在依存於對農奴之直接剝削上，都市雖已發展，但還不會形成為社會經濟的中心，這是最根本的一點。其次在政治上之最特殊的形勢，即最高封主的沒落，已完全

喪失其對政治上之反攻的能力；而地方各封國的政治權力幾已完全掌握在「大夫」的手中，他們的本身原是有力的封國內的地方封主。同時由於新興地主在秦國的勃興，他們和整個封主集團有其利益的矛盾而抱着相左的政見。所以新興地主的改良運動，並不能去獲取舊封建領主集團的支持。

## 2 慎到

據『史記』『田敬仲世家』，慎到於齊宣王十八年「賜弟爲上大夫」，是年適當於周顯四十四年，即公元前三二五年。其生卒年代，已難於正確考定；『漢書』『藝文志』稱其「先申韓，申韓稱之。」近人張季同君則考其生年公元前三九五年，卒年爲三一五年，頗確。是則其固與申不害爲同時人，不過其生卒稍晚於申不害而已。

慎到的國籍，據今人錢穆君其爲趙人，頗可信。

其著作，『史記』『孟荀列傳』稱慎子著『十二論』，漢志稱『慎子』四十二篇；『史記』『同文集解』引徐廣云：『今「慎子」劉向所定，有四十一篇』；『風俗通義』『姓氏篇』稱『著「慎子」三十篇』；宋『崇文總目』稱著三十七篇，已亡五篇；王應麟『漢書』『藝文志考證』云：『案「漢志」四十二篇，今三十篇亡，惟有「威德」，「因循」，「民雜」，「德立」，「君人」五篇』；此外清人錢熙祚『知忠』『君臣』二篇；又今本之所謂『內外篇』，多數學者疑爲偽作。慎到的思想，據錢熙祚（『守山閣叢書』本）輯『慎子』佚文有所謂『與物宛轉，冷汰於物以爲道理。』『莊子』『天下篇』亦云：『慎到之棄知去己，而緣不得已，冷汰於物以爲道理。』『豪杰相與笑之曰：『慎到道，非生人之行而至死人之理』，適得怪焉』。依此，慎到在哲學上，多多少少

似帶有一點唯物論的色彩。可惜文獻不足，不能詳爲論究。

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

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

其二，他從闡明客觀性的『法』的立場上去非難政治上的主觀的是非標準說：『君舍法而以心裁輕重，則同功殊賞，同罪異罰矣，怨之所由生也。是以分馬者之用策，分田者之用鈎，非以鈎策爲過於人智也，所以去私塞怨也。』『離末之明，察秋毫之末於百步之外；下於水中而不能見深淺，非目不明也，其勢難睹也。』這較之申不害，有其更客觀的說明。

其三，他從法治的立場上極力排擊封建領主及其代言人所執持的『人治』主義說：『風雲乘龍，騰蛇遊霧；雲罷霧霽，而龍蛇與螭蝮同矣。賢人而詘於不肖者，則權輕位卑也；不肖而能服於賢者，則權重位尊也。堯爲匹夫，不能治三人；而桀爲天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃，而賢知之不足慕也。夫鴛弱而失高者，激於風也；身不有而令行者，得助於衆也。……由是觀之，賢知未足以服衆，而勢位足以詘賢者也。』（『韓非子』『勢難篇』引）他認爲政權的基礎完全是一種力量，但還要有『法』；只要有『法』，無論掌握政權的人怎樣不『賢能』，『法』怎樣不完密，猶愈於『人治』，故說：『法雖不善，猶愈於無法，所以一人心也。』（『威法篇』）『立君而尊賢，是賢與君



爭，其亂甚於無君。」（『太平御覽』六百三十八引）不過法律雖然是政治上的最高原則，然若無權勢去推行，也是要喪失其意義的，因而他認為權勢在政治上便獲得其第一義的意義。這在說明法與權的關係。

其四，在他思想中之另有一相對進步性的部分，要算是國家集權論。這在他的『德立篇』中表現得明白：『立天子者，不使諸侯疑（擬）焉；立諸侯者，不使大夫疑焉；立正妻者，不使嬖妾疑焉；立嫡子者，不使庶孽疑焉。疑則動，動則爭，雜則相傷。害在有與，不在獨也。故臣有兩位者，國必亂；臣兩位而國不亂者君在也，恃君而不亂矣；失君必亂。子有兩位者，家必亂；子兩位而家不亂者父在也，恃父而不亂矣；失父必亂。臣疑（擬）其君，無不危之國；孽疑其宗，無不危之家。』這在說明國家權力之集中性的必要。在這集權的統一國家內，『政從上，使從君。』（錢輯佚文）同時，無論是封建領主或新興地主商人，大家都是在法律上從而人格上為平等的享與。

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

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

爲人君者，不多聽，據法倚數以觀得失。無法之言不聽於耳，無法之勞不圖於功，無勞之親不任於官。官不私親，法不遺愛。上下無事，惟法所在。（『君臣篇』）

大臣任法而弗躬，則事斷於法。法之所加，各以分蒙賞罰而望於君，是以怨不生而上下和矣。（『君人篇』）

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

另一方面，『法』既有如此的重要性，那又以什麼為依據來創製呢？慎到在這裡，便具體的指出要『因』『人情』作依據去創製。例如他說：

天道因則大，化則細。因也者，因人之情也。人莫不自為也，化而使之為我，則莫可得而由。……故用之自為，不用人之為我，則莫不得而用矣，此之謂因。（『因循篇』）

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

尚法而無法，下修而好下。上則取聽於上，下則取從於俗，終日言成文典。及紂（循、察之

，則偶然無所歸宿……然其持之有故，言之成理，足以欺惑愚衆，是慎到田駢也。

慎到的政治主張，在當時也與申不害以同一的理由而未曾獲得實現。據『鹽鐵論』『論儒十一』說：

魯王奮二世之餘烈，南舉楚淮，北并巨、宋、莒十二國，西摧三晉，卻強秦，五國賓從，鄒魯之君，泗上諸侯皆入臣。矜功不休，百姓不堪。諸儒諫不從，各分散，慎到接子亡去。

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

### 3 鄒衍

鄒衍亦作騶衍，據『漢書』『藝文志』敍『陰陽家』說：『名衍，齊人，爲燕昭王帥，居稷下，號『談天衍。』』其時代已難於正確考訂，惟據『史記』『封禪書』說：『齊威宣之時，鄒子之徒論著終始五德。及秦帝，齊人奏之。』又『孟子荀卿列傳』說：『鄒衍至梁，梁惠王郊迎；至趙，平原君側撤席；至燕，燕昭王擁鑾先驅。』是鄒衍曾與威宣王、梁惠王、燕昭王、平原君、孟軻等同時；其年事孰長，則無從考訂也（按孟軻約爲公元前三七〇至二七〇年間人。詳見後孟軻傳略）。

其著作，『藝文志』說有『騶子』四十五篇，『騶子終始』五十六篇；『史記』『孟荀列傳』說：『『終始大聖』之篇十餘萬言。』然今皆亡佚。故今日研究鄒衍的思想，只能從『史記』『孟荀列傳』、『封禪書』、『呂氏春秋』，劉向『別錄』等書的引述中去探尋。使我們無從窺見這位兩千餘年前大思想家思想體系的全豹，誠屬一件恨事。

就今日所能獲得的材料中去探究鄒衍的思想，只能探出其片段的輪廓，自無從發現其全體系；然從其思想的片段中，則鄒衍的思想高遠與知識的精湛，亦能見出一個大概來。在今日所能窺見的鄒衍學說，主要爲他的『五德終始』說（歷史觀）和『九州』說（地理觀）——雖然還有對其他方面的零細說明。我們在這裡，試先敘述他的『五德終始』說。

在他的『五德終始』說即歷史哲學的根本觀點上，他確認歷史是動的，宇宙的自體也是動的；同時他認爲宇宙自體和人類社會又都有其發生的始點的，並不如儒家所說的中國社會一開始就是聖人御極的『邦治之世』。故司馬遷對他的評述說：

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

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

但是依他看來，歷史既是動的，又以什麼爲其原動力呢？鄒衍從原始辯證唯物論的『五行』哲學出發，認爲宇宙的實體是由於土、木、金、火、水五種物質原素構成的。他確認這五種物質原素的相

五關係上，有其本質的『相生相尅』，即矛盾對立與統一的性質。因而他認為宇宙自體的運動，全由於那五種物質原素之『相生相尅』的作用在作爲原動力；從而人類社會的每一歷史階段的性質，也便和某一種物質原素相適應。這樣，他把他的宇宙論的原理又同樣作爲人類社會的歷史運動的原理而被應用。『呂氏春秋』『應同篇』說：

凡帝王之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾六螻。黃帝曰：『土氣勝。』土氣勝，故其色尙黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺。禹曰：『木氣勝。木氣勝，故其色尙青，其事則木。及湯之時，天先見金刃生於水。湯曰：『金氣勝。金氣勝，故其色尙白，其事尙金。及文王之時，天先見火，赤鳥銜丹書集於周社。文王曰：『火氣勝。火氣勝，故其色尙赤，其事則火。火者必將水，天且先見水氣勝。水氣勝，故其色尙黑，其事則水。水氣至而不知數備，將徙於土。』

馬國翰輯佚謂此『蓋「鄒子」佚文也』。此證之左例引述：

五行相次，轉用事隨，方面爲服。（『史記集解』如淳所引）

五行從所不勝，處土，夏木，殷金，周火。（『文選』沈休：『齊故安陸昭王碑文』李善註引）

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

不啻可互爲證明，且馬說亦殊有可信之價值。

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

政教文質者，所以云救也。當時則用，過則舍之，有易則易也。故守一而不變者，未睹治之至也。（『漢書』『嚴安傳』引）

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

其次，我們來考察鄒衍的地理觀。

在鄒衍的當時，由於商業的發展和交通工具的進步，不但陸上的交通區域大爲擴大，而且又擴大了海上的交通範圍。因之，從來的『中國即天下』的地理觀念便引起一度重大的變化。而鄒衍所生長之齊國，不惟因商業的發展而成了商業交通的要地，尤其是一處最便於海上交通的地理區域。因此，一方面由於航海的交通給他們發現了在中國大陸隔海的他岸還是陸地的存在，一方面給予他們由一

的地點出發而能達到同一的目的地，而且由甲路線出發却由乙路線之一周的繞行回到出發點（如由稷下經膠東航海至吳越，可以由吳越經徐淮陸行回到稷下。……）這樣，第一、使他達到地圖說之天才的臆斷——雖則其概念是模糊的。孟衍說：『如此者九（州），乃有大瀛海環其外，天地之際焉。』（『史記』『孟荀列傳』引）。這在說大陸與大陸之間的瀛海便是天邊，這不啻已有着地圖的模糊概念。在成書於漢代的『尚書緯考靈曜』也說得最有意義：『地恆動不止，而人不知，譬如人在大舟中，閉牖而坐，舟行而人不覺也。』這足徵在此前後數百年間，中國人對於天文地理的知識上，有不可貴的發現。第二、給他推知中國不過是空地面上的一個部分。所以『孟荀列傳』引述其說云：

以爲儒家所謂中國者，於天下乃八十一分居其一耳。中國名曰赤縣神州。赤縣神州內自有九州；禹之序九州是也，不得爲州數。中國州如赤縣神州者九，乃所謂九州也，於是有海環之，人民禽獸莫能相通如一區中者，乃爲一州。如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。

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

### 三 作為封建地主階層在政治上初步

#### 表演的商鞅的封建改制論

據『史記』，商鞅本姓公孫名鞅，衛人。卒於秦孝公二十四年，即公元前三三八年，生年不可考。其著作，『漢書』『藝文志』稱其有著作二十九篇，『韓非子』、『淮南子』、『史記』亦均稱

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

x

x

x

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



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

他把自人類社會的發生，以至其時代的人類社會史，分作「上世」、「中世」、「下世」三個階段。照他的解釋，所謂「上世」，便是母系本位的原始社會，所謂「中世」，便是古代國家的人治主義的政治時代，所謂「下世」，便是官治——法治主義的政治時代。這雖然不會獲得精密的確實性，沒有發現歷史的規律性，然他認爲歷史是發展的，變動的，這不能不算是商鞅的卓見。歷史既是這樣在變動着，因而他認爲各時代制度的不同，毋寧是有其必然性的。且從而每一時代，便都有適合時宜的政治制度。故他說：「以時而定，各順其宜。」又說：

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

古聖人之爲國也，不法古，不修今，因時而爲之治，度俗而爲之法。（「壹言」）

這不管在說歷史上的所謂聖人以及其所創造的黃金時代，便在其所能把握着歷史的變動，而順應「時」「勢」：那班「後於時」而「塞於勢」的人們，却是逃不了歷史的淘汰的。『是以聖人苟可以強國，不法其故；苟可以利民，不循其禮。』（「文法」）他在這裡，並揭舉歷史上的許多先例：

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

在這裡，他一面把全部歷史敘述為如次的一個變動過程：自伏羲神農以至黃帝及堯舜的時代，都沒有刑罰，湯王始改變古制，文武又因時而「立法」「製禮」。不過他又認為變的只是「法」，「禮」却是「不易」的，這由於他受着其改良主義立場的限制。另一方面，他根據歷史事實，指述歷史是這樣變動不居的。從而保守的泥古不變者，幾見不犧牲在歷史前進的齒輪下呢？然而那班「呼先王以「欺愚者」的人們，又何異乎「自欺欺人」呢？

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

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

一鬼走，百人逐之，非以鬼也。夫賣者滿市，而盜不敢取，由名分已定也。故名分未定，堯、舜、禹、湯且皆如騶焉而逐之；名分已定，貪盜不取。……故聖王必爲法令，置官置吏也，爲天下師，所以定名也。名分已定，則大詐貞信，民皆原慤，而民自治也。故其名分定，勢治之道也；名分不定，勢亂之道也。

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

制天下之民莫大於治，而治莫屬於立君，立君莫廣於勝法，勝法之務莫急於去姦，去姦之本莫急於嚴刑（『開塞』）。國皆有法，而無使法必行之法；國皆有禁姦邪刑盜賊之法，而無姦邪盜賊之法。爲姦邪盜賊者死刑，而姦邪盜賊不止者必得：必得，而常有姦邪盜賊者，刑輕也。刑輕者，不得誅也；必得者，刑者衆也。故善治者，刑不善而不賞善，故不刑而民善。不刑而民善者，刑重也。刑重者，民不敢犯，故無刑也，而民莫敢爲非。是以一國皆善也。（『晝策』）

二、確認封建地主和舊封主在法律地位上的平等權利，易言之，把舊封主也擱下來和他們同樣去受法律的約束。但不是同時也給農民以法律地位上之平等。『修權篇』說：『故立法明分，中程者賞之，毀公者誅之。』又說：『立法分明，而不以私害法，則治。』這不啻明白的在說，法的權限，無論貴族或地主，一經觸犯法條，是要受同等制裁的。因而『史記』記述他的行事說：『殺祝權，刑公千虔，鯨公孫賈。』『口繩秦之貴公子。』『宗室非有軍功論，不得屬籍。』另一方面，則是『中程者賞之』（『修權』），『有功者』便『顯榮』。（『史記』）

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

故先王不恃其強，而恃其勢；不恃其信，而恃其數。……故託其勢者，雖遠必至；守其數者，雖深必得。……得勢之王，不參官而潔，陳數而物富。今恃多官衆吏，官立丞監。夫置丞立監者，且以禁人之爲利也；而丞監亦欲爲利，則何以相禁？故恃丞監而治者，僅有之治也。通數者不然也，別其勢，雜其道。故曰，其勢雜匿者，雖跖盜不非也。故先王貴勢。

在這裡，他和申不害陷於同一的結論：倡導只有集權不要民主的專制主義。自然，中國社會也正是在這時候，由封建領主的政治向着封建性的專制主義政治轉化。

問題再挪回來，商鞅的法治論是從上述這三個原則出發的。從這種原則的基礎上去製爲法令，佈之天下；法令却『必使明白易知……愚知偏能知之。』（『壹言』）爲執行法令，於是『爲置法官，置立法之吏，以爲天下師，令萬民無陷於罪。』（同上）從而便能達到『以刑去刑』之效果。但是『刑』何以能『去刑』呢？『壹言篇』說：『聖人主天下而無刑死者，非不刑殺也；行法令，明白易知，爲置法官吏爲之師以道之知，萬民皆知所避就，避禍就福，而皆以自治也。』不過人民雖然『知』

道法令的規定，然若仍執視法令如『弁髦』，又如何去補救呢？他說：『信』，故『史記』等書說：商鞅立法，徒木立信。若『信』而無效，最後使只有嚴刑酷罰了。因而在他的政治學原則中，便歸結爲：『國之治者三：一曰法，二曰信，三曰權。』（『修權』）商鞅在這裡，完全無視『法』的普遍有效性之社會根據，只從一個階級的主觀立場上去打消其他階級的客觀權利——自然，在歷史上的所謂『法』，本來就是一個階級拿去支配其他階級的工具——而想從一個空洞的『信』上去建立『法』的普遍效能是完全不可能的。商鞅自己也了解這是一種消極的沒有保證的東西。因而便不能不把強制權力過分地強調起來，從而便不能不歸結到專制主義。

x

x

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

就第一點說，他認爲商和工都不是生產的，只有農才是生產的（在重農主義者看來，認爲商業只不過改變了物品的位置，工業只不過改變了物品的形態，只有農業才是真正的生產事業。因此商鞅認爲要使國家能達到富強，只有使生產者都去從事農業，故說：『故聖人之爲國也，入令民以屬農……入使民盡力，則草不荒。』（『算地』）『入農』，『故地可粟多』（『慎法』），『粟多』，國自然就會富強了。因爲『百人農，一人居者王；十人農，一人居者強；半農半居者危。』（『農戰』）『易言之，……民不歸其力於耕，即食屈於內；不歸其節於戰，則兵弱於外；入而食屈於內，出而兵弱於外，雖有萬里，帶甲百萬，與獨立平原一也。』（『慎法』）

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

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

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

事詩書談說之士，則民游而輕其君；事處士，則民遠而非其上；事勇士，則民競而輕其禁；技藝之士用，則民剽而易徙；商賈之士佚且利，則民緣而譎其上，故五民加於國，則田荒而兵弱。然而又怎樣去約束這『五民』，制約其發展，驅使其都去業農呢？他說，一面在提高農業者的利益，易言之，使利益盡歸於農；一面則直接禁止『五民』的發展，使之無利益可求。這樣，人自然便相率而農業了。故『外內篇』說：

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

因之，商鞅在這裡之所謂農，並不是直接從事生產的農民，而是新興地主。因為當時的農奴並沒有多少剩餘的糧食品出賣去邀利的。這是我們研究歷史者不可不分別的一點。至對於生產直接負擔者的農民，在商鞅並不會考慮到他們的利益，並主張要施行『愚』而『弱』之的『愚民政策』去對付他們的。

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

商鞅認為要實現這種主張，一面從秦國內部的生產發展上着手，已如上述。在經濟發展之強固的基礎上，自然便達到國富從而兵強的結果。所以在他看來，認為『耕』『戰』兩者是密切關聯着不可分離的。『算地篇』說：

入令民以屬農，出令民以計戰。……入使民盡力，則草不荒；出使民致死，則敵勝。敵勝而草不荒，富強之身，可坐而致也。

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

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

吾人讀『商君書』，概見其政治學理，多從經濟觀點出發。以吾人今日之理解，固能發現其理論上的多少缺陷與錯誤；然其於數千年前已能發現此種政治哲理，誠令人不能不深佩其相當偉大。

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

### 叁 沒落封主的政治學說——莊周的出世主義

#### 一 莊周傳略及其著作

『史記』『老莊申韓列傳』說：『莊子，蒙（今河南歸德）人也，名周。』後人曾稱他爲宋人，



又有稱爲魏人者。實則蒙地原屬宋，後宋爲魏所滅，卽屬魏。『史記』並稱『周常爲蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。……楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以爲相。』莊周却之。是：一、莊周會爲小吏；二、莊周與梁惠王、齊宣王、楚威王同時。且與惠施爲論敵，同時兼爲好友。胡適之君謂莊周死於公元前二七五年左右。然據『史記』，其與梁惠王同時，按梁惠王立於周烈王六年，適爲公元前三七〇年，是莊周應生於公元前三七〇年前後。據張季同君所考，謂莊周生於公元前三五五年，卒於公元前二七五年。是莊周壽爲七十歲，較梁惠王最爲後生。余因認張君所考，在大體上是可信的；而其生卒之一定年限，則仍有近於憶斷。

其著述，據『漢書』『藝文志』稱有五十二篇，經晉郭象刪定有今本『莊子』三十三篇——內篇七，外篇十五，雜篇十一。從來中外學者均謂內篇爲莊周親著；其餘爲『戰國』及秦漢之晚出道家所作，或係出自其門人筆記者——惟其中之『天下篇』，王夫之，姚鼐等均謂爲莊周自序，日人渡邊秀方在其所著『中國倫理學史』中亦謂爲係研究莊周思想之無二好史料。此諸說均大致可信。

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

## 二 莊周的认识論

據葉青、陶希聖之流的意見，莊周也是一個「辯證唯物論者」。其實，這不僅不曾摸索着莊周思想的邊際，而又恰恰表露了他們又故意在混淆哲學的黨派性。把歷史上各別思想家思想的本質，用一些文詞去加以隱蔽，正是他們共同的要求；混淆哲學的黨派性，也正是他們一貫的舊花樣。陶希聖所採取這種手法，却是他原來的立場；而托派葉青，則是一種卑鄙的迎合。所以他們觀點的共同，並不是偶然的。

莊周的思想體系，雖是由老聃而一貫繼承下來的，但却是老聃哲學的修正：第一點，他把老聃的觀念論更深刻化、系體化，而老聃的辯證法，却由他而降到相對論；第二點，他在政治上已完全由老聃的復古論而轉化為出世主義。關於前者，由於沒落中小封主之愈益離開現實，更不敢面對現實。關於後者，由於到莊周時，不但沒落中小封主集團的地位已完全無恢復希望，即還存在着的「各國」封主亦不啻日暮途窮。因而在那一群沒落分子的意識中，對現實都感覺失望，由失望而轉入到「出世」方面去。在這裡，我們試考察一下目前的中國，為什麼大批沒落的封建殘餘分子——沒落的豪紳地主軍閥官僚……——大多均在皈依「佛法」呢？這是可以應用相同的「邏輯」去說明的。

在葉青之流看來，認為莊周正是一個革命的代表「工商業者」的思想家。果爾，則中國「反封建」的工商業者由「戰國」發展到現在，中國便應該成了「超帝國主義」了。無怪葉青之流會估量中國目前的社會為「資本主義社會」，可惜這種估量始終都只是那群文化流氓一種賣身的妄想；不然，

我們何樂而不願去享受資本主義民主制度下一點『法』的權利，而自陷於封建的殘刑酷罰之下生活着呢？其實在莊周思想的全體系中，不但沒有替法西斯走卒和特務機關奴才腦海中所偽製的那樣『工商業者』說了半句話，他而且根本否定『中世的』『工商業者』者存在爲必要。『德充符篇』說：『聖人不謀，惡用智？不斷，惡用膠？無喪，惡用德？不貨，惡用商？』『法筭篇』說：『摘玉毀珠，小盜不起。……拊斗折衡，而民不爭。……毀絕鉤繩而棄規矩，擲工倕之指，而天下始人有其巧矣。』人類史上是不會有這樣『工商業者』代言人的。

（補註：本來托派是完全沒有什麼原則立場的，只看其各色顧主需要什麼，他們包袱裡便拿什麼貨色去迎合；例如在抗戰以前，帝國主義、大地主、大資產階級都企圖想取消中國民族民主革命，於是托派葉青之流，就說現代中國是資本主義社會去迎合；抗戰以後，大地主、大資產階級想獨佔領導和獨吞將來的果實，想抹煞無產階級的領導和地位，於是服務於其特務機關的托派分子，就又說現代中國是『末期封建社會』；但其在日寇那裡，却又是另樣說法。在皖南事變前後，爲奉承其法西斯主子和迎合大地主大資產階級特務機關的法西斯夢想，葉青便又更公開無恥的說法法西斯主義的實質就是『社會主義』，也就是『民權主義』……。但他們也還有一個立場的，這立場，就是集合歷史上一切穢污的反革命立場。）

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

在莊周的思想體系中，也確實包含着一種近似辯證的觀點。例如他說：

方生方死，方死方生。（『齊物篇』）

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

夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。（『大宗師篇』）

寂寞無形，化變無常。（『天下篇』）

在這裡，他認爲萬物都是變動的，由『無』而生『有』，由『有』而後又歸於『死滅』，還源爲『無』，而且認爲『有』與『無』本是沒有分別的，『有』只是一種幻像，『無』才是本源的獨自存在的，不過由這獨自存在的『無』，『雜乎芒芴之間』才『變而有氣』，『氣變而有形』的一種相。這不但是承襲着老聃，而且在觀念論哲學的範疇上鑽得更深了。他這種見解，也完全由於他親自感受着社會階級地位的變動，即他們自身的地位原是在大封主的兼併下沒落的，現在的大封主集團又受到新興封建地主階層的打擊和排擠。這種社會現實變化的事實，給予他對社會之一動的變化的感覺。因而在這種時代變動的潮流中，使他又不能不進而去追求人生的究竟，由人生之究竟的追求上，又不能不進而去追求宇宙的究竟。

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

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

罔兩問景曰：「曩子行，今子止；曩子坐，今子起。何其無特操與？」景曰：「吾有待而然者耶？吾所待又有待而然者耶？吾待蛇蚺蜩翼耶。惡識所以然，惡識所以不然。」

因而莊周在這裡，便由不澈底的因果論而轉入到相對論，甚至走到主觀觀念論的相對論。因而絕對真理完全不存在了，相對的是非，也認爲全是由人類的主觀所規定的東西。他繼續又說：

自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然被混，吾惡能知其辯？

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

這種主觀是非標準的形成，他也不知從構成社會矛盾根底的生產關係、剝削關係的基礎上去說明，而歸咎於主觀的個性。故說：「猿獾狙以爲醜，麋與鹿交，鱸與魚游。手嬭麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？」（『齊物篇』）自然，這種主觀

主義的相對論，正和其沒落貴族的生活意識完全適應着。

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

昔者，莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻適志與，不知周也。俄而覺，則遽遽然周也。不知周之夢爲胡蝶與？胡蝶之夢爲周與？周與胡蝶則必有分矣。此之謂物化。（『齊物篇』）

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

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

莊周從這裡轉入到他的人生論。首先，他從相對論出發，第一認爲實踐在究極上也都是相對的。例如他說：

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

這是說，所謂貴賤、大小等差別，不過是現象上的相對差別，只是一種物質的現象；若從本質上即本源的『道』上去追究，便無所謂貴賤、大小之差別的。這是把現實的問題文學化，一面把現實社

會的階級內容隱蔽起來，一面則假藉於這種玄想，以獲取其沒落分子自己的慰藉。

第二，他認為壽夭在究極上也是相對的。他說：

天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小；莫壽乎殤子，而彭祖爲夭。（『齊物篇』）

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

第三，莊周認為死生在究極上也是相對的。他說：

予惡乎知說（悅）生之非惑耶？予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者耶？……予惡乎知夫死者不悔始之蘄生乎？……丘也與女皆夢也；予謂汝夢亦夢也。（『齊物篇』）

彼以生爲附贅縣疣，以死爲決疣潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在？（『大宗師篇』）

1)

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

莊周從相對論出發而達到這種結論之後，便自然會歸結出出世主義的人生觀來。同時他從自然主

義出發，便又達到宿命論的見解。他借託仲尼的口吻說：

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

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

從宿命論的見解上，自然便又歸結到安於自然而反對人類在生存競爭中的各種鬥爭。因而莊周不但反對社會人類的一切生活欲望以及爲滿足此欲望所行使之一切鬥爭，而且反對一切『人知』。一方面，他認爲『知』是不能究竟的，故說：『吾生也有涯，而知也無涯。以有涯尋無涯，殆矣。』一方面，認爲『人知』是一種沾染，因而他認爲人應該丟去這些沾染，而反歸於赤子之心；且不但要丟去各種知覺，而且要丟去自己的形骸。『德充符篇』說：

故德有所長，而形有所忘；人忘其所忘，而忘其所不忘，此謂誠忘。故聖人有所遊而不知爲學。……

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

何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不諷士。若然者，過而弗悔，當而不自得也；若然



者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道者也若此。古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息漣漣。真人之息以踵，衆人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其耆欲深者，其天機淺。古之真人，不知說生，不知惡死，其出不訴，其入不距，脩然而往，脩然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。若然者，其心志，其容寂，其顙頤，凄然似秋，煖然似春，喜怒通四海，與物有宜，而莫知其極。

這是他把老聘哲學推移向宗教神學的過渡。

因而他認爲凡所謂修養也都是做作，都是「人知」。「真人」的意境，便是離開形體而自在的「道」。「道」不是修養所得，只是全其所「天」。人能全其所「天」，便能達到所謂「天地與我並生，而萬物與我爲一」，與「萬物一體」，與天地共終始。且從而不但能超是非，而且能超現實社會的貴賤，壽夭，生死……例如他說：

「彼是莫得其偶，是謂道樞，樞始其致中，以應無窮。「是」亦一無窮也，「非」亦一無窮也。故曰莫若以「明」。」

「是以聖人和以之「是」「非」，而休於「天鈞」，是謂之兩行。」

「可乎可，不可乎不可，道行之而成，物謂之而然。惡乎然，然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可。……道通爲一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。惟達者知道爲一，爲是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者

，通也；通也者，得也；適得而幾矣，因是己。」

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

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

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

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

當莊周追究到人是怎樣來的，又爲什麼有生這一問題時，便歸結爲如次之一種說明。他說凡宇宙間的萬象殊類（連人也在其中）都是以天地爲一大洪爐而冶鑄出來的（以天地爲爐，造化爲大冶——應帝王篇）。在未被鑄冶成形以前，都是「類」，以後才分類殊形的。所以他說：「一與言爲二，二與一爲三，自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎？故自無適有以至於三，而況自有適有乎？無適焉，因是矣。」「若化爲物，以待其所不知之化已乎？且方將化，惡知不化哉？方將不化，惡知已化哉？」萬物都是這樣演化出來的。然演化而分成萬物，却是形體的；而其所以能成形的本來的秉賦却

是同一的。故他說：「假於萬物，託於同體。」「自其異者視之，肝胆楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」在他看來，萬物所同者是先天之「機」，所異者是後天之形。因此他認爲這「機」是千變萬化的，馬所賦受的「機」，可以生出人和其他東西來，反之，也當然是如此。因爲萬物所賦受的「機」，在其本質上原是同一的。故他說：

種有「幾」，得水則爲「鱉」；得水土之際，則爲「黿噴之衣」；生於陵屯，則爲「陵鳥」；「陵鳥」得鬱棲則爲「烏足」；「烏足」之根爲「蟪蛄」，其葉爲「胡蝶」；「胡蝶」，胥也，化而爲「蟲」，生於蠶下，其狀若脫，其名爲「鳴掇」；「鳴掇」千日爲「鳥」，其名爲「乾餘骨」；「乾餘骨」之沫爲「斯彌」；「斯彌」爲「食醢」；「頤絡」生乎「食醢」；「黃觀」生乎「九猷」；「督芮」生乎「腐壘」；「羊奚」比乎「不羶」；「九竹」生「青寧」；「青寧」生「程」，「程」生「馬」，「馬」生「人」。人又反入於機；萬物皆出於機，皆入於機。（「至樂篇」）

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

古之人知其所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次以爲有物矣，而未始有封也。其次以爲有封矣，而未始有是非也。

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

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

道行而成，物謂之而然。……無物不然，無物不可……恢詭慤怪，道通爲之。

（道）官天地，府萬物。

道惡乎往而不存。

惟道集虛。

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

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

長於上古而不爲老；狶韋氏得之，以挈天地；伏犧氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忘；日月得之，終古不息；堪坏（疏：崑崙山神名也）得之，以襲崑崙；馮夷得之，以遊大川；肩吾得之，以處大山；黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮；禹強得之，立乎北極；西王母得之，生乎少廣，莫知其始，莫知其終；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅說得之，以相武丁……乘東維，騎箕尾而比於列星。（『大宗師篇』）

是莊周哲學範疇中的『道』，也和老聃同樣，並非什麼具有物質屬性的東西，而是一種玄妙的精神的解釋。而且，莊周在這裡，也同樣達到有神論的結論。從而他也對精神的『我』和『形骸』的『我』對立着。（『彼何人者耶？修行無有而外其形骸。』『立乎不測，而遊於無有。』）在這裡，在玄學的範疇中，『道學』和『佛學』便更接近了一步。

### 三 莊周的政治論

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

莊周也和老聃一樣，認爲構成當時社會現狀的一切不安，不外由於那存在於社會各階級階層相互

聞智巧名利的爭奪和虛偽的『仁義』觀念的謬誤；由於有這種錯綜謬誤的思想，便發生『有爲』，即鬥爭。同時他認爲『有爲』是以後天的『人知』作根源而出發的，因而若能去『人知』而返歸於『天機』，人類的謬誤觀念，便都可以消滅，社會也便可以從鬥爭（有爲）而轉入到無鬥爭（無爲）的狀態。所以他說：

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

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

女遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無究種焉，而天下治矣。（『應帝王篇』）

莊周在這裡，已陷在主觀觀念論的泥坑中了。

其次，莊周又看到形成當時社會問題的主要內容，是『小人』的抬頭和對『君子』的反攻。因而在他沒落貴族的心情中，以爲假若社會內沒有『君子』和『小人』這兩者的分別存在，又何致發生當時那種敵對階級對抗的局勢？他們那一群沒落者更何致落得窮無所歸的慘局？所以他說：

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

他從這一觀點出發，一面便不免憧憬於原始社會：

彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德。一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁。萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長。是故

禽獸可係羈而遊，鳥鵲之巢，可攀援而闕。夫至德之世，惡乎知君子小人哉？

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

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

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

『故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。』

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

『不從事於物，不就利，不違害，不喜求，不緣道，而遊乎塵垢之外。』

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

天地雖大，其化均也；萬物雖多，其治一也；人卒雖衆，其主君也。君原於德而成於天。故曰：『玄古之君，天下無爲也；天德而已矣。』以道觀言，而天下之君正；以道觀分，而君臣之

義明；以道觀能，而天下之官治；以道汎觀，而萬物之應備。……故曰：『古之畜天下者，無欲而天下足，無爲而萬物化，淵靜而百姓定。』（『天地篇』）

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

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

## 肆 沒落期封主的政治學說

### 甲 孟軻的社會兩階層調和論

#### 一 孟軻的年代及其社會身分

孟軻，鄒人，受教於孔丘之孫子思之門。據『孟子』本書，他曾見過梁惠王，齊宣王，『史記』『孟子荀卿列傳』說：『當是時，秦用衛鞅，富國強兵；魏用吳起，戰勝弱強；齊威王，宣王用孫子



，田忌之徒。」是他並與商鞅、吳起、孫臏、田忌同時。考其生年爲周烈初年，約當公元前三七〇年左右；卒年爲周赧二三十年之間，約當公元前二七〇年左右；張季同君則謂其生於公元前三七二年，卒於公元前二八九年。

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

孟軻的出身，有人說他先世爲『平民』；但這種見解，多係根據孟軻有『民爲貴，社稷次之，君爲輕』之一類類似民權思想論點的一種推論；實際，孟軻並不是一位民權主義者，仍是一位初期封建制度的擁護者。並且孟軻的先世，是魯國的『公族』孟孫氏。考『孟子』全書的一貫理論，本質上，完全係從孔丘↓會參↓子思所一脈承繼下來的，只是隨着其社會情況的變化而更前進了一步。

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

進而畫出一副所謂『周室班爵祿之制』的等級制度的構想圖來。

在思想的出發點上，孔丘抱定一個『仁』字；孟軻則更依此而解釋為內在（仁）和表見（義）的兩個方面；並從其時代的意義上，以之發展為性善論。在『倫理』的社會觀方面，他也完全在追隨孔丘，並亦從其時代的意義上而加了一點『推恩』的說明。孔丘的政治思想，他根據而發揮為『霸道』與『王道』；只是在政策上，孔丘主張用『正名』去維護初期封建秩序，他却主張由『定於一』的方式去把初期封建制重建。這由於其時代環境的各異，而表現着政策的各異，在本質上則完全是同一的。其次，孔丘忽視新興封建地主階層，他却主張統一物內部的統一性上（即新興封建地主階層與封建集團之共同的利害上），去請求妥協，這也由於其時代環境不同所使然。在知識論上的見解，他雖也和孔丘有共同點，却把孔丘的經驗主義因素降低了。在理論的系統上，他却比孔丘更要完整嚴密，然這也正是上層意識形態的東西之發展的辯證法。無怪『孟老夫子』公然以戰國時代的孔子自居（乃所願，則學孔子也）。

## 二 孟軻的人性論——性善論

在研究其人性論之前，得略為提述一下當時階級關係的複雜情況（詳情參閱前揭拙著）。

在孟軻的時代，一方面，新興封建地主這一社會階層的勢力已更加高漲，其與舊封建集團間的權利衝突也較孔丘的時代更要嚴重。由於這種社會的現實問題，再不容他忽視，同時，由於新興封建地主和封建間雖有其利益衝突並非是不可調和的，而況兩者所依以生活的主要剝削對象都是農民，其所

剝削的東西，也都是農民的剩餘勞動。兩者的衝突，只是統一物內部的對立性。因而他從封主集團的立場上主張調協兩者的利益，即以新興封建地主——商人的利益從屬於封主的利益的，封主應照顧新興封建地主——商人的利益，所以他便主張「薄賦稅」和「關市譏而不征」，並提出「民爲貴，社稷次之，君爲輕」的口號。一面又極力鼓吹「距楊墨」，即在文化思想戰線上，對封建地主——商人也和對農民派一樣，不容讓步。

一方面，在孟軻的當時，「治人者」和「治於人者」兩者間的對立鬥爭形勢，已嚴重的展開。他認爲和緩「治於人者」的反抗和逃亡，是安定當時社會最緊要的一件事。但是這種存在於相互間的敵對矛盾，有什麼方法去緩和呢？他確認那只有用改良主義的方式去軟化，所以他主張「輕徭役，薄稅斂」，並揭出民有恒產則有恒心的政治原理。但是「治於人者」階級的反抗意識却正在發展；因而他認爲首先要消滅這種正在發展的階級意識。

因而他大聲疾呼，要求息滅新興封建地主和農民的兩派進步思想，喻之爲洪水猛獸。並號召建立統治階級的思想戰線。所以他說：

楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。公明儀曰：「庖有肥肉，廄有肥馬，民有饑色，野有餓殍——此率獸而食人也。」楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也；仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾爲此懼，閉先王之道，距楊墨，放淫辭。邪說者不得作，作於其心，害於其心；作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。昔者，禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄，驅猛獸，而百姓寧；孔子作「春秋」，而亂臣賊子懼。

「詩」云：「戎狄是膺，荆舒是懲，則莫我敢承。」無父無君，是周公之所膺也。我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者。予豈好辯哉？予不得已也！能言距楊墨者，聖人之徒也。（「滕文公下篇」）

一方面，在他的當時，不但最高封主周天子已淪於中小封主的地位；各國諸侯亦相繼權力旁落，而「政在私門」。因勢利導，所以他主張「賢能政治」，而創為堯舜禪讓之說（並贊成當時諸侯大夫間的禪讓）；並以「定於一」的主張去代替孔丘的「尊周」。但是在當時統治層內部的思想，不只是混亂，而且是墮落。因之，他認為要從思想上去振作統治階級的精神。

孟軻的性善論，便在這種客觀情況和其主觀自覺上產生的。

在性善論的基本論點上，認為人類的天賦本質，不問其社會身分如何，原是同一的，所謂「民之秉彝，好是懿德」，即所謂人類在天賦的精神人格上原是平等的。因而作為人的本質來看的「天子」、「諸侯」、「大夫」以至新興封建地主階層，並沒有什麼不可逾越的鴻溝。從而，事勢所趨，大夫何嘗不可受諸侯禪讓，諸侯何嘗不可受天子禪讓，新興封建地主階層何嘗不可提升到統治地位。另一方面，在人的天賦本質同一的基礎上去建立起人性論——性善論，正可以麻痺被統治者的階級意識，隱蔽不同的階級性。所以說：

曹交問曰：「人皆可以為堯舜，有諸？」孟子曰：「然。……子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣；子服桀之服，誦桀之言，行桀之行，是桀而已矣。」（「告子下篇」）

現在進而考察其性善論的內容。

在孔丘，只說了一個蓋然性的『仁』，他便從所謂人性上去覓取一個根源——性善。但他之所謂『性善』，完全是先驗主義的。他說：

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。（『盡心篇』）

並說：『仁、義、禮、智，非由外鑠也，我固有之也。』『仁、義、禮、智根於心。』是他認爲在人類的頭腦中，就有一種先驗的『良知』『良能』的東西存在着。同時他還舉出一個例子，去證明這種先驗主義論點的正確。他繼續着說：

孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。

他了解『愛親』『敬兄』之社會的經濟的原因及其可變的關係，那是無足怪的。

從而他之所謂『良知』『良能』便是『性善』的說明。但是『性善』這種先驗的東西是從那裡發出來呢？孟軻說是『民之秉彝，好是懿德』，這仍無異說，『先驗着的就是先驗着的』，並沒有前進半步的說明。然而孟軻自己也知道這種說明是獨斷論的，並不足以說服其論敵。因而他又從五官和『四端』去覓取說明的例證，他從所謂『四端』來說：

仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於愚者也……命也，有性焉，君子不謂

命也。（『盡心篇』）

人皆有不忍人之心。……今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也，無羞惡之心，非人也，無辭讓之心，非人也，無是非之心，非人也，惻隱之心，仁之端也，羞惡之心，

義之端也，辭讓之心，禮之端也，是非之心，智之端也，人之有是四端也，猶其有四體也。（『公孫丑篇』）

孟軻在這裡，雖然想極力覓取證明，可是對問題依然沒有半步前進。這種應該從歷史的社會經濟構造的根源上去說明的問題，而他却歸之於人類頭腦中先驗的東西。而這些意識形態上的東西，實際都不過是從經濟關係上所發生的相對性的產物。現在再看他的另一論證吧。他說：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也。（『盡心篇』）

故學凡同類者，舉相似也，何獨於人而疑之。……故龍子曰：『不知足而爲履，我知其不爲黃也。』屬之相似，天下之足同也。口之於味也，有同嗜焉，易牙先得我口之所嗜者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之於我不同類也，則天下何嗜皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然。至於子都，天下莫不知其姣也，不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同嗜焉，耳之於聲也，有同聽焉，目之於色也，有同美焉；至於心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。（『告子上篇』）

原之孟軻當時的見聞，及其觀念論的觀點，把這種事情作爲真理去判定，那是無怪其然的；但他這種說明交付給現代生理學家去裁判，不但是違悖事實，而且對他之所謂『心』的『理義』並不能找得何種的關聯。耳、目、口、鼻是人體上賦有感性作用的東西，而其所構成的感覺並不是內在的所謂精神，而是被給予的，是外界和內部神經之矛盾的統一。因而孟軻在這裡，對問題仍沒有得着較好

的說明。

至於他對告不害的批評以及在他備辯論中所引的一些說明，便更屬是一種詭辯。

另一方面，孟軻既承認所謂人性的本源是善的，那末，爲什麼在人類生活現實上有種種相反事實的表現呢？尤其是，爲什麼又有所謂「君子」或「大人」與「小人」，以及所謂聖、賢、智、愚，不肖的分別呢？他在這裡所給的答案，仍是根據「性相近也，習相遠也。」的原則來說明的，易言之，是由於各人對天賦的「人」與「禽獸」之別的那一點「幾希」東西的「存」「去」上，即修養上而起的分裂。故說：

體有貴賤，有大小。無以小害大，無以賤害貴。養其小者爲小人，養其大者爲大人。

公都子曰：「鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？」孟子曰：「從其大體爲大人，從其小體爲小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得也，不思則不得也。此天之所予我者，則小者不能奪也。此爲大人而已矣。」

乃若喪其情，則可以爲善矣，乃所謂善也；若夫爲不善，非才之罪也。（以上均「告子篇」）這便是說，「性」的本源原是「善」的，但若不去修養，便將「陷溺其心」，「放其良心」，本「性」被泯滅，便被易爲「賊惡」了。故說「人之可使爲不善。」然若「存」此本源之「性」而加以培養，「居移氣，養移體」，便發育而爲本性之「至善」。所以「大人」和「小人」，「智」和「愚」……便都是從這一點上分歧出來的。

因而，只要肯「存」其本性去努力修養，是「人皆可以爲堯舜」的。不過這一原則，在孟軻，却只適用於統治階級的內部——從封建集團而延長到新興封建地主階層——對「小人」階級却是例外。這又怎樣去解釋呢？他說：「人之所以異於禽獸者『幾希』，庶民去之，君子存之。」即是說，人之所以不同於禽獸的這點「幾希」——先天的性善，「庶民」階級在從其母胎裡一墮下地來便已把它「去之」了，因而他們根本上就無從修養的。在這裡，我們應該仿照朱熹老夫子的辦法，在「孟夫子」這句話下作一句註釋：「嗚呼！此小人之所以爲小人也耶？哀哉！」

最末，孟軻之所謂修養，是以性善爲根源，經過修養的功夫，以達到孔丘之所謂「仁」爲止。但是「仁」的本身是內在的，「仁」的表現則成爲「義」，故他說：「仁，人心也；義，人路也。」「仁，人之安居也；義，人之正路也。」「居惡在？仁是也。路惡在？義是也。居人由義，大人之事備矣。」但是怎樣去修養呢。孟軻指出有「寡欲」、「尚志」、「立命」或「俟命」諸端，其重要點則在「養夫浩然之氣」亦即所謂「平且之氣」。其中心問題則爲「誠」，「誠」是什麼呢？他說：「誠者，天之道也；思誠者，人之道也。」（「離婁上篇」）最後則達到如次的境界：「充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」（「盡心下篇」）「所過者化，所存者神，上下與天地同流。」（同上上篇）以至「萬物皆備於我」。這樣構成其形而上的玄學的體系。



### 三 社會論上之孔丘「倫理」說的新發揮

孟軻非難楊朱說：「楊氏爲我，是無君也。」「無君」便是破壞封建的等級制度——當時的所謂君，是一種層疊的寶塔式的；「惟士無土，則不君。」他非難墨翟說：「墨氏兼愛，是無父也。」「無父」便是破壞「親親」的宗法制度。因而他的「距楊墨」，是從擁護封建等級制度和宗法制度出發的。

他對於從來的宗法組織，在原則上並未提出何種新意見；而只把宗法組織和封建政治等級構成間的關係，更具體的與以確定，他說：

天下之本在國，國之本在家，家之本在身。

使前者（宗法制度）附麗於後者（等級制度）而成爲兩位一體，作爲維繫封建秩序的兩大台基。

關於倫理的解釋，原則上，他承襲着孔丘，不過他從其性善論出發，更極力解釋孔丘的倫理學說在人類心理上的根據。例如他說「父子」的一倫，是由於「父子有親」，「父子主恩」，「親親」是根於秉賦之「仁」而來的（親親，仁也）。因而「三年之喪」及「厚葬」，是在盡「孝子仁人」之心，他說：

古者棺槨無度，中古棺七寸，槨稱之，自天子達於庶人，非直爲美觀也，然後盡於人心。（「公孫丑篇」）

蓋上世，常有不葬其親者；其親死，則舉而委之於壑，他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘯之，其類有泚，睨而不視。夫泚也，非爲人泚。中心達於面目，蓋歸反藁裡而掩之。掩之誠是也。則孝子仁人之掩其親，亦必有其道矣。（『滕文公篇』）

他認爲『五倫』觀念，是存在於人類本性的根源上的，也不是『外鑠』的，故說：『仁之實，事親是也；義之實，從兄是也；……』（『離婁上篇』）。易言之，若是不能實踐這種本性的『倫常』的人，那便是喪失了『人』的意義了。故說：『不得乎親，不可以爲人。』從而所謂冠、婚、喪、祭等禮制，便都不過是由這種本源上而演化出來的節文，故說：『禮之實，節文斯二者（按即孝弟）是也。』（『離婁上篇』）

不過孔丘所說的冠、婚、喪、祭之『禮』是『不下庶人』的；孟軻在這裡，關於喪、葬，却主張適應於『自天子以達於庶人』。蓋其時，新興封建地主階層在社會身分上也仍是『庶人』，孟軻既主張與這一階層調協，便不能不有這點改變。自從『禮』『達於庶人』以後，在後期中國封建社會時代，便演爲普通人民都遵行的『親迎』『廟見』……的婚禮，『守孝三年』以至『五服』的喪禮。

其次，孔丘倡說：『弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁』的各親其親而尊其尊的主義；孟軻雖也宗奉這一原則，而倡說：『人人親其親，長其長，而天下平。』『盡事親之道……而天下化。』但他却把內容的解釋擴大了，主張人不獨『親其親』『長其長』，並要『善推其所爲，舉斯心而加諸彼』的『老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼』的推恩主義。這也是基於其性善論的所謂『不忍人之心』出發的。而此在政治的意義上，則在擴大宗法制度的作用和範圍，把『立宗』和

「冠婚喪祭」之「禮」也應用於「庶人」——特別是新興地主階層。

人不獨「親其親，長其長」，以及「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」的意見，客觀上是有着積極意義的。但在宗法制和家長制的基礎上，這却是一句不能實現的空話，而孟軻又正是從這種立場上來說的。

再次，他對君臣的一倫，彷彿和孔丘的絕對主義相背馳。例如他對齊宣王說：

「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」王曰：「禮為舊君有服，何如斯可謂之服矣？」曰：「諫行言聽，膏澤下於民，有故而去，則君使人導之出疆，可先於其所往，去三年不反，然後收其田里。此之謂三有禮焉，如此則謂之服矣。」（「離婁篇」）

這因為在他的時代，周室已沒落，各國諸侯亦多名存實亡。他既主張重新扶植一個把天下「定於一」的力量去代替周室，把原來的封建等級制重新敷設，因之，對既存的君臣關係，便也從相對上去解釋。但孟軻的這種解釋「臣」對於「君」的忠實程度，是以「君」對「臣」的信託與知遇如何以為轉移，這是完全沒有原則性的，在本質上仍是絕對主義。後來儒家主張無原則的對君主個人盡忠，孟軻的這幾句話是有影響的。我們的「歷史家」却認為這也是孟軻的民權主義論，可說是對孟軻的絕大誤會。

## 四 孟軻的政治學說

在孟軻的時代，封主們各從其自身利益出發，而演爲無原則的相互爭鬥攘奪的局面，結果而流爲所謂『霸道』。孟軻不解這是封建制度發展之必然的內在矛盾，反而認爲封主內部的衝突，『治人者』與『治於人者』之對抗，純由於所謂『霸道』所引出的結果。因而他從擁護封建秩序的立場上，非難『霸道』說：『仲尼之徒，無道桓文之事者。』（『梁惠王篇』）『五霸者，三王之罪人也。』（『告子篇』）且說：

五霸桓公爲盛，葵丘之會，諸侯束薪載書而不插血，初命曰：『誅不孝，無易樹子，無以妾爲妻。』再命曰：『尊賢，育才，以彰有德。』三命曰：『敬老，慈幼，無忘賓旅。』四命曰：『士無世官，官盛無攝，取士必得，無專殺士大夫。』五命曰：『無曲防，無遏籜，無有封而不告。』曰：『凡我同盟之人，既盟之後，言歸於好。』（『告子篇』）

在這樣互爲盟約、遵守封建秩序的『五霸』盟主，猶是『三王之罪人』；則那『皆犯此五禁』（『告子篇』）之孟軻時代諸封主，當更屬破壞封建秩序的罪人了。

他一面非難『霸道』，一面便提出其所謂『王政』來。他認爲只有『王政』才能挽救封建制度。所以他說：『堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。』（『離婁篇』）『行仁政而王，莫之能禦也。』（『滕文公篇』）但『王政』與『霸道』的分別在那裡呢？他說：

以力假仁者『霸』，『霸』必有大國；以德行仁者『王』，『王』不待大，湯以七十里，文

王以百里。以力服人者，非心服也；以德服人者，中心悅而誠服也。（『公孫丑篇』）

孟子見梁惠王，王曰：「叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰：「王，何必曰利，亦有仁義而已矣！王曰，何以利吾國？大夫曰，何以利吾家？士庶人曰，何以利吾身？上下交征利，而國危矣。萬乘之國弑其君者，必千乘之家，千乘之國弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不爲不多矣！苟爲後義而先利，不奪不鬻，未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。」（『梁惠王篇』）

是他所謂「霸道」的中心原則便是「利」，「王道」的中心原則便是「仁義」。他從其先驗主義的性善論出發，認以利爲歸趨的霸道主義，是社會一切紛爭、攘奪卽鬥爭的根源，以「仁義」爲歸趨的王道主義，各人均能「存心」、「養性」以「俟命」，天下就太平無事了。——因爲在性善的根源上，「舍利而取仁義」，即「存心」、「養性」以「俟命」，是完全有其可能的。這和孔丘的從「仁」的修養去解消鬥爭和衝突，爲安定封建秩序的見解，完全是一脈相承的。

但他之所謂「王道」「仁政」的內容包括些怎樣的節目呢？

（甲）在封建統治階級內部，作爲其理想政治的組織，他依托西周制度爲如次的假定：

天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等之。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。天子之制，地方千里，諸侯皆方百里，伯七十里，子男五十里，凡四等；不能五十里，不達於天子，附於諸侯曰附庸。天子之卿受地視侯，大夫受

』說：

地視伯，元士受地視子男。大國地方百里：君十卿祿，卿祿四大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。次國地方七十里：君十卿祿，卿祿三大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。耕者之所獲：一夫百畝，百畝之養，上農夫食九人，上次食八人，中食七人，中次食六人，下食五人；庶人在官者其祿以是爲差。（『萬章篇』）

依照這個封建等級構成的圖式，天子保有無上的權威，破壞秩序的要受到天子的征討。『盡心篇』

『春秋無義戰。彼善於此則有之矣。征者上伐下也，敵國不相爭也。』

這也是孔丘的『禮樂征伐自天子出』的原則的繼承。

（乙）對付被統治者的治術，則以所謂『教養』爲中心。所謂『養』是從如次一種莊園組織的勞動編制出發的：

『方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田。』（『滕文公篇』）

他認爲要保證這種莊園內的必要勞動力，必須把農民束縛於土地上，『死徙無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。』（『滕文公篇』）然而尤須能保證農民之最低物質生活，不但以之保證必要勞動力之再生產，且以防止其逃亡……故孟軻說：

無恆產而有恆心，惟士爲能；若民，則無恆產，因無恆心，苟無恆心，放僻邪恥，無不爲矣。是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡，然後驅

而之善，故民之從之也輕。今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡，此惟救死而恐不贖，奚暇治禮義哉？……五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，八口之家，可以無饑矣。」（『梁惠王篇』）

孟軻，不僅主張要使民有『恒產』，並主張課取於農民的徭役和賦稅，要有一個限度，以免引起農民的逃亡與反抗。因為在當時，『治於人者』與『治人者』的對抗形勢已十分嚴重——農民對賦役的負擔已超過其負擔能力。所以孟軻主張『省刑罰，薄稅斂，深耕易耨』，『勿奪其民時』。認為『庖有肥肉，廄有肥馬，民有饑色，野有餓殍』以及『使民無時』等現象，包藏着一個最大的危機。所以給予農民以最低物質生活的保證是必要的。這便是所謂『養』的精神。

（在過去中國封建時代，統治者主觀上這種『養』的『仁政』的實施，確實每每和緩了階級的矛盾，取得農民的同情。三國的劉備，曹操，孫權也都以此口號作為爭取人民的政治資本。但在封建制的基礎上，即使是所謂聖君賢相，也只能在一定時空條件，一定限度下去施行『仁政』。）

說到孟軻的所謂『教』，便包含着一個最大的欺騙內容。他認為要能使超經濟以外的強制權取，能够順利繼續進行，防止農奴們的反抗，那末，補刑罰之不足的軟性教育是有其重要意義的。故他說：

善政不如善教之得民也；善政得民財，善教得民心。（『盡心篇』）

教的一些什麼呢？他說：『教以人倫，父子有親，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。』（『滕文

公篇』)。易言之，就在教以『三綱五常』，就在把農民的意識束縛於宗法倫理觀下面。（而此正是中國封建文化的基本內容和教育方針，也是中國封建時代的法律，並且是有其物質基礎的。中國大部分農民到今天還受其支配。）

（丙）當時的新興封建地主——商人一面要求解脫其自身的賦役負擔，一面又感受商業交通之封建障礙與對主對商人的劫掠與苛捐雜稅。孟軻從調協兩階層的利益出發，主張減輕新興地主及其屬下農民的賦役負擔；對他們開放池澤山林的禁令（澤梁無禁）；保證商業的安全，並免除其過關稅與市納，『市廛而不征，法而不廛……闕譏而不征。』『廛無夫里之布。』他認為採取這些改良的步驟，兩階層間的衝突便可以緩和，利益可漸趨一致，封主們便能把新興封建地主階層拿到自己周圍：『耕者皆願耕於王之朝，商賈皆願藏於王之市，行旅皆願出於王之塗。』

這是孟軻『王道仁政』的基本內容。

（按日本帝國主義者強佔中國人民的東四省即其所謂『滿洲國』，亦標示所謂『王道仁政』。這在一方面，因為日寇知道，所謂『王道仁政』在過去，能相對取得農民的同情。但是日寇不知道：一、今日的中國不是過去的中國；二、日寇是要來滅亡中國的外國人；三、今日中國人民已不需要那種『王道仁政』，而況日寇也僅是寫在屠刀上的一句欺騙口號。另一方面，又正是說明，日寇要公開採用落後的封建剝削方法，來剝削這新奪取的殖民地大眾，因為所謂『王道仁政』的本質，就是封建剝削方法的政治形式。而此也正是帝國主義對待殖民地的老套，並不是日本帝國主義的新發明。不過我們却不能不警戒日寇對中國落後農民的這種欺騙。因研究到孟軻的『



王道仁政』，特附及之。）

孟軻政治論的第二個要點，便是其所謂賢能政治與『定於一』的原則。

孟軻很明白當時社會的矛盾，一是封主集團與新興封建地主階層間的利益衝突，一是『治於人者』與『治人者』間的階級敵對。特別是後者，構成當時社會矛盾的主要形勢；前者雖只是後者的延長，也是很嚴重的。他認為只有實行他理想中的『王道仁政』能挽救那種嚴重局勢。另一方面，周天子到此時，已喪失其實行這種『王道仁政』的力量和地位，因此他遊說各國諸侯，勸他們實行『王道仁政』的主張，去爭取新興封建地主商人的擁護及農民的同情，把『天下』『定於一』，代替垂沒的『周室』，將封建等級制度重新敷設。故『梁惠王篇』說：

孟子見梁襄王，出語人曰：『望之不似人君，就之而不見所畏焉。卒然問曰：『天下惡乎定？』吾對曰：『定於一。』』『孰能一之？』對曰：『不嗜殺人者能一之。』『孰能與之？』對曰：『天下莫不與也。王知夫苗乎？七八月之間旱，則苗槁矣；天油然作雲，沛然下雨，則苗勃然興之矣。其如是，孰能禦之？今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也；如有不嗜殺人者，則天下之民，皆引領而望之矣。誠如是也，民歸之，猶水之就下，沛然誰能禦之？』』

他認為只要誰能實行『王道』『仁政』，便不管其現有的領地和力量大小，『湯以七十里，文王以百里』，便都能爭得人民的大多數，完成『定』天下『於一』的任務。他曾經遊說過梁惠王、齊宣王、滕文公……等。他和齊宣王的問答說：

曰：『德何如則可以王矣？』曰：『保民而王，莫之能禦也。』曰：『若寡人者，可以保民

乎哉？」曰：「可。」（『梁惠王篇』）

今王發收施仁，使天下仕者皆願立於王之朝，耕者皆願耕於王之野，商賈皆願藏於王之市，行旅皆願出於王之塗，天下欲疾其君者，皆欲赴愬於王。其如是，孰能禦之？……然而不王者，未之有也。（同上）

在這裡，應附帶交代一下孟軻之所謂「仕者」，那便是在當時販賣「王道仁政」的「士」的集團，「孟老夫子」自己也便是這集團中的一位重要分子。

話又說回來。他因而極力鼓吹各國的諸侯，教他們不要「罔自菲薄」，是「人皆可以爲堯舜」的，「舜何人也！予何人也！有爲者亦若是。」「堯舜與人同耳。」他又激勵「士」的集團不必擇人太嚴，教他們去鼓吹各國諸侯；「待文王而後興者，凡民也；若夫豪杰之士，雖無文王猶興。」

但是這和他所提倡的「君臣」的倫常豈非矛盾嗎？在這裡，他却從「民」字上去立論的。他說：「民爲貴，社稷次之，君爲輕。」在這一前提下，於是便能更進一步的說：「齊宣王問曰：『易放桀，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。』」『桀紂之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其心斯得民矣。』當時的人民是反對「暴君污吏」的，孟軻肯提出這種激烈呼聲，是有相當進步意義的。不過孟軻眼中的「民」，是「仕者」、「耕者」、「商賈」和「行旅」。「仕者」是獵官求祿的知識分子，「商賈」和「行旅」多是身兼地主的商人。而其所謂「耕者」，他雖然說遇「耕者之所獲，一夫百畝」，但這

是他追述西周情況而說的；而在商鞅的當時，所謂業耕的農已主要是指有農產物出賣的新興地主，孟軻却與商鞅同時。他們給予農奴的獨特稱謂是「小人」。所以孟軻在這裡之所謂「民」，主要只是知識分子、地主和商人，而不是知識分子、農民和商人。同時，孟軻在這裡也只是從封建諸侯（王、公……）的立場上，主張去爭「得民」「心」，作為封建諸侯擴張地盤爭奪權利的手段，並不是從「民」的立場上去反對「殘」「賊」。在以後的每次改朝換代，成功「爲王」的封建英雄們，幾乎都是以「得民心」作為其戰略的中心原則。所以孟軻並不是什麼「民權思想」家或「革命家」，而只是一個改良主義者。但也無可否認，在孟軻思想體系中，客觀上却有着民主主義的進步因素。

與此相關聯的又一論點，是他的「禪讓」說。在當時最高領主的「天子」既已不能約束「諸侯」「諸侯」亦已不能約束「大夫」，上權下移，已成定局。主張通權達變的孟軻，爲順應這種情勢，便創爲禪讓說，主張掌有實權肯行「仁政」的「大夫」受禪爲諸侯，肯行「仁政」的强大諸侯受禪爲「天子」。而且在當時，許多國的「大夫」，不但把「國」內的主要地域都併作自己的食邑，而且把境內的人民也籠絡到自己周圍——這在此時以前的齊國田氏，用公量貸出與私量收入的小惠，已經作到使齊國之民受其欺騙的事實；這種情形，到孟軻時更甚。「萬章篇」說：

萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否。天子不能以天下與人。」  
 「然則舜有天  
 下也，孰與之？」曰：「天與之。」  
 「天與之者，諄諄然命之乎？」曰：「否。天不言，以行與  
 事示之而已。」曰：「以行與事示之如之何？」曰：「天子能荐人於天，不能使天與之天下；諸  
 侯能荐人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能荐人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。荐者，堯荐

舜於天，而天受之，暴之於民，而民受之。……舜相堯二十有八載，非人之所能爲也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南，天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜，訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜。故曰，天也。夫然後之中國踐天子位焉。」

：「泰誓」曰：「天視自我民視，天聽自我民聽。」此之謂也。

像陶希聖之流，不了解孟軻之所以創爲禪讓說的時代背景，與政治意義，只知從一些「拾零」的「社會現象」的形式主義出發，說孟軻創爲此說完全是爲其「士人階級」去受禪爲諸侯或天子的說教。我想孟軻時代仕者的政治水準雖然低，也斷沒有這樣不顧事實的傻瓜，去作這種不可能的無聊妄想。這或者是今日一些「掛羊頭賣狗肉」的政客式學者自己的無聊妄想吧。

（補註：按陶希聖在抗戰以後，會追隨其改組派領袖汪逆精衛之流，去充當出賣祖國和民族的漢奸，想一嘗亡國部長滋味，未始不有一點「匹夫登庸」的妄念作祟。）

再說到孟軻們所謂賢能政治，在這裡的對相，是不能和禪讓的對相混同的。禪讓是主政者的禪讓，賢能是參政者的賢能。這在如次的一段話中說得明白：

國君近賢，如不得已，將使卑踰尊，疏踰戚，可不慎與！左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之，見賢焉，然後用之。（『梁惠王篇』）

因爲在當時，新興封建地主階層受着從來社會身分的限制，而沒有參加政權的機會。孟軻既主張和這一階層調協，便不能不給他們開一條參加政權的途徑。同時，在封主的親親主義政權承襲下，無權的「士」人亦很少參加政權的機會。孟軻在這裡，便又不能不爲其自己的集團開一條參加政權的

途徑。因此，只有從賢能政治的立場上，一面放寬身分的限制，一面解除家系的限制。故說：

舜發於畎畝之中，傳說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。故天之將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，困乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能。（『告子篇』）

這是十分明白的。不過孟軻始終也不承認去打破身分制度和否定親親主義的原則，而是在「不得已」的情形下，才許有『卑踰尊，疏踰戚』的例外。若依此以爲孟軻是反對身分制度和親親主義，那是完全錯誤的。

## 乙 荀卿的封建制度改組論

### 一 荀卿生平及其社會身分

荀卿又名荀況，（註）劉向『敘錄』亦作孫卿。其經歷及生卒地方，據『史記』『孟荀列傳』說：

荀卿趙人，年五十始來遊學於齊，廟衍之術，迂天而闊辯，爽也文具難施，淳于髡久與處，時有善言。……田駢之屬皆已死，齊襄王時，而荀卿最爲老師。齊尙修列大夫之缺，荀卿三爲祭酒焉。齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，春申君以爲蘭陵令。春申君死，而荀卿廢，因家蘭陵。……

著數萬言而隱，因葬蘭陵。

劉向『孫卿書錄』云：

齊人或讒孫卿，孫卿乃適楚，楚相春申君以爲蘭陵令。人或謂春申君曰：『湯以七十里，文王以百里；孫卿賢者也，今予之地百里，楚其危乎？』春申君謝之，孫卿去之趙。後客謂春申君曰：『伊尹去夏入殷，殷王而夏亡。管仲去魯入齊，魯弱而齊強。故賢者所在，君尊國安。今孫卿天下賢人，所去之國，其不安乎。』春申君使人聘孫卿，孫卿遺春申君書，刺楚國，因爲歌賦以遺春申君。春申君恨之，復固謝孫卿，卿乃行，復爲蘭陵令。春申君死，而孫卿廢，因家蘭陵。

據『史記』之說，荀卿曾三度爲齊祭酒，一度爲楚蘭陵令；據劉向之說，共會兩度爲楚蘭陵令。由前之說，其出身籍貫爲趙地，遊齊時年已五十；後適楚，因廢居而死於蘭陵，春申君死時猶存，劉向

（註）

按劉向『孫卿書錄』、班固『藝文志』、應劭『風俗通義』及『戰國策』均稱孫卿。『韓詩外傳』稱『孫子』，『荀子』本書中稱孫卿子。胡元儀作『郇卿別傳』。因之，近人有謂其爲周郇伯苗裔，而郇爲公孫後代故又稱姓孫。司馬貞、顏師古等則謂係避漢宣帝諱（洵），因改稱孫，顧炎武、謝朓等人，則謂荀孫爲語音之轉。又名卿之問題，胡元儀但因其爲趙上卿，故稱卿而不名；劉向則云：『蘭喜陵字爲「卿」，蓋以法孫卿也。』

亦同此說。按『史記』『春申君傳』說春申君被刺死於楚孝烈王二十五年，是年適當於公元前二二八年。近人游國恩君因考其生年爲公元前三一四年，卒年爲公元前二一七年（見『古史辨』第四冊『荀卿考』），梁啓超則假定其生年爲公元前三〇七年，卒年爲不可考，但云其壽約爲八九十歲（見同書『荀卿及荀子』）。是荀卿的時代爲戰國末期，除韓非外，較諸子最爲晚出，可無疑問；至其翔確之生卒年代，則余殊不敢臆斷也。

細讀『荀子』一書，其學問亦較諸家最爲淵博，並概見其曾遍讀諸子書；其對諸子學說，一一均予以批判——且其全書亦幾皆從批判立場立說者也。蓋因其生當諸子後，兼時代不同故也。

荀卿的著作，劉向『校錄』名『孫卿新書』，『漢志著錄』名『孫卿子』，唐楊倞爲作註，省稱『荀子』。雖名稱不同，然皆指『荀子』一書。按今本『荀子』一書之內容，梁啓超說：『如『儒效篇』、『議兵篇』、『強國篇』，皆稱孫卿子，似出門弟子記錄。內中如『堯問篇』末一段，純屬批評荀子之語，其爲他人所述，尤爲顯然。又『大略』以下六篇，楊倞已指爲荀子弟子所記卿語及雜錄傳記。然則非全書悉出孫卿蓋甚明。』梁說在大體上，可謂至當。因而，除所謂『堯問篇』末一段』之類以外，固可視作荀卿之代表言論。

## 二 『性惡』與『偽』

中國初期封建制進到戰國末期，其封主集團的內部，以及其與新興封建地主階層及農民間的相互糾紛，形成社會的極端混亂，因而反映在意識形態上也愈益錯綜複雜。這從其表層看，好像發動於人

類私利私欲的一種天性。荀卿在這一點上，便發生對其前驅者孟軻「性善」論的懷疑。同時，孔丘原來之所謂「仁」的本質，也並沒有明確的規定，而且單是指「君子」而說，「小人」却是例外的「未有」「仁」的。因之，荀卿便確認人性原來是「惡」的，而所謂「仁」與「善」，則完全係從後天修養（偽）得來的。在這裡，他之所謂「偽」，是含有人類克服自然的意義。這緣於當時社會生產力的進步——尤其是手工業的發展——和人類對自然佔有程度的增高為條件的。

現在進而考察其內容。首先他給「性」與「偽」作了一個說明：

凡性、不可學，不可事；禮義者，聖人之主也，人人所學而能，所事而成者也。不可學，不可事，而在天者，謂之性；習學而能，可事而成之在人者，謂之術。（「性惡篇」）

在這裡，第一，他認為人性是同一的。故又說：「凡人之性者，堯舜之與桀跖，其性一也；君子之與小人，其性一也。」這又作為其「法後王」之賢能政治的哲學基礎。第二，他也認為人「性」是先驗的存在着的；「禮義」則是後天的由「偽」而來的。但何以證明人類之先驗的「性」的存在呢？他說：

凡人有所一同，饑而欲食，寒而欲暖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也……是禽榮之所同也；目辨白黑美惡，而耳辨聲音清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，膚理辨寒暑疾養，是又人之所常生而有也……是禹桀之所同也。可以為堯舜，可以為桀跖，可以為工匠，可以為農賈，在勢注錯習俗之所積耳，是又人之所生而有也，是無待然而然也，是禹桀之所同也。（「榮辱篇」）



徵上去企圖證明：

在這裡，他也和孟軻一樣，對他所要說明的問題，依樣沒有進步，而只是獨斷的先驗的認定。然而他又怎樣去證明「人性」是惡的呢？首先，他從人之「爲利」、「好聲色」、「疾惡」等表

徵上去企圖證明：今人之性，生而好利焉。順是故爭奪生，辭讓亡焉。生而疾惡焉，順是故殘賊生，而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是故淫亂生，而禮義文理亡焉。順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。由此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。（「性惡篇上」）

其次，他又企圖從金、石、木、材等物性方面去獲取證明：

故拘木必將待鬻，枯蒸矯然後直，鈍金必將待磨厲然後利，今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。今人無師法，則偏險而不正；無禮義，則悖亂而不治。古聖人以人之性惡，……是以爲之起禮義，制法度。（同上）

更次，他也企圖從耳、目等感官上去獲取證明：

今人之性，目可以聽，耳可以聽。夫可以見之，明不離目；可以聽之，聰不離耳。目明耳聰，不可學明矣。孟子曰：今人之性善，將失喪其性故也。曰：若是則過矣。今人之性，生而離，其朴離，其次必失而喪之。由是觀之，然則人之性惡明矣。（同上）

最後，他又企圖從人類對衣、食、安、樂等要求之表徵上去獲取證明：

今人之性，饑而欲飽，寒而欲暖，勞而欲休，此人之情性也。今人饑見長而不敢先食者，將

有所讓也；勞而不致求息者，將有所代也。夫子之讓乎父，弟之讓乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反於性而背於情也。然而孝子之道，禮義之文理也。故順情性，則不辭讓矣，辭讓則停於情理矣。用是觀之，然則人之性惡明矣；其善者僞也。（同上）

這緣在一方面，他不了解高等動物的生存本領，一方面，不了解人類生活諸關係的根據所在，而流於這種表面的辯論。但從其歷史的地位說，是無足怪的。

不過荀卿既確認人性惡，又怎樣能創出那一統制社會的標準——他所認為是善良的「禮義」和「法度」來呢？他託為問答的口吻說：

「問者曰：『人之性惡，則禮義惡生？』應之曰：『凡禮義者，是生於聖人之僞，非故生於人之聖也。……聖人積思慮習僞，是故以生禮義而起法度。』」

然而這「僞」又何自而起呢？他說：

「感而自然，不待事而後生之者也；夫感而不然，必且待事而後然者，謂之生於僞。是性僞之所生，其不同之徵也。故聖人化性而起僞，僞起而生禮義，禮義生而制法度。然而禮義法度者，是聖人之所生也。故聖人之所以同於衆，其不異於衆者，性也；所以異而過於衆者，僞也。」

因而，他認為其所謂「僞」，是起於人類的環境，要求和感官的矛盾作用。但「人性」既是「惡」的，「聖人」的感官又怎能「化性起僞」，而不擴大其「惡」的發展呢？荀卿在這裡，認為聖人是「待事而後然」，「積思慮起僞」以進入「化性起僞」。這正是一種經驗主義的說明。所以「僞」是發

生自由感覺到經驗的過程中，即由這種克服先天的「性」，引出自覺的後天的「偽」，從而便創製出「禮義」和「法度」來。「聖人」就是從這裡產生的，就是他能「化性起偽」。一般人雖然也同樣具有感覺和經驗，但若不能「化性起偽」，即生於後天經驗的「偽」，不克服先天本質的「性惡」，而起着主要的作用，便仍爲「性惡」起主要作用的「衆」人。

不過荀卿的經驗論，並沒有上升到唯物論。當他追究到感覺的根源時，他便達到如次的結論：「心者，道之主宰也。」（正名）「心者，刑之君也，神明之主也。出令而不受令。」（解蔽）這是說，「心」是感官的司令部。「心」的本質是什麼呢？他說：「人何以知過？」曰：「心。」「心何以知？」曰：「虛一而靜。」心未常不滅也，然而有所謂虛；心未常不滿也，然而有所謂一；心未常不動也，然而有所謂靜；虛一而靜，謂之大清明。」依此，心在荀卿哲學的範疇中，似係一種能動的物質體。不過荀卿並沒有從這裡進到唯物論。因爲在荀卿，一方面還有存在於「心」以外的「道」，「道」不是由「心」所派生，「心」只是能知「道」，例如他說：「何謂衡？」曰：「道」。故心不可以不知道。心不知道，則其不可道而非道。」（解蔽）「道者，古今之正權也。離道而內自擇，則不知禍福之所託。」（正名）「所謂大聖者，知通乎大道……大道者，所以變化遂成萬物也。」（哀公）在這裡，「道」是「天不變，道亦不變」的「道」；一方面，在荀卿，「心」不是第一義的東西，第一義的東西是先天的「性」，由「性」發生「情」，由「情」引起「心」的思維，由思維發生「偽」，故說：「人之好、惡、喜、怒、哀，樂謂之情，情至而心爲之釋，謂之慮，心慮而能爲之動，謂之偽。」（正名）所以荀卿的經驗主義到這裡，便下降爲觀念論。

另一方面，荀卿認爲「人性」是同一的，因此他便認爲人都有爲「聖人」和「君子」的可能。故說：

塗之人可以爲禹，曷謂也？曰：「凡禹之所以爲禹者，其爲仁義法正也。然則仁義法正有可知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具。然則其可以爲禹明矣。」（「性惡篇」）

他在這裡，一方面找着了由新興封建地主階層代替舊封建主，來充任掌握政權的「聖人」和「君子」，把等級的封建制重建的理論根據。一方面，他認爲人性雖屬是同一的，但由於「知」的修養與「積僞」以及生活環境的懸殊，因而便發生在統治階級內部之等級的差異；同時，因爲「小人」不知修養與「積僞」，只知「縱性情」，以及生活環境的差別，所以便成爲被統治者。他這種解釋，完全與孔孟是同一的。只是孔孟從先天的本質上去曲說其階級的根據，他則從後天去說明。故他說：

塗之人百姓，積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，爲之而後成，積之而後高，盡之而後聖。聖人也者，人之所積也。人積耕耨而爲農夫，積斲削而爲工匠，積販貨而爲商賈，積禮義而爲君子。工匠之子莫不繼事，而都國之民安習其服。居楚而楚，居越而越，居夏而夏，此非天性也，積靡使然也。故人知謹注錯，積習俗，大積靡，則爲君子矣。縱情性而不足問學，則爲小人矣。（「儒效篇」）

因而「知」的修養與「積僞」，便成了「君子」的專業；同時，生產者便也積於其所業，農工之子常爲農工，而被排除於「積僞」的領域之外；這樣形成「勞力」與「勞心」的分工。而且他認爲社

會又非有由「積僞」而創立的「禮義」、「法度」來統制不可，因而「積僞」的「君子」便獲得了「治人者」的專責；積業的「小人」却反而非有那班「積僞」的「君子」來統治不可——他們只知「縱性情」，而不知改變「惡」的本「性」，便是天生的「治於人者」，在荀卿看來。他在這裡，也和孟軻達到同一的結論。不過他特別強調了精神勞動和空洞知識的重要性，反而把實際的生產知識降到最低下的地位，這是輕重倒置，本末顛倒的。

但荀卿之所謂「僞」，如前所述，却含着一個對自然鬥爭的意義。因而在這裡，他便不能不否定「天」與「命」的從來的說教，而提出「人定勝天」的原理來。所以他說：

「故君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人錯其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己而不慕其在天者，是以日進也；小人錯其在己而慕其在天者，是以日退也。」（「天論篇」）

他不但主張「慕其在天」，而且說「惟聖人爲不求知天」。不但主張「不求知天」，而且又主張「制天」——即克服自然。他說：

大天而思之，孰與物畜而判裁之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與獨能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？原於物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情。（同上）

這完全和其時代生產力的進步，尤其是手工業和商業的發展相適應的。在前此的人類意識中，認爲人類的生活是被「天」所規定的——雖然人類在客觀上不斷在征服自然，主觀上反而認爲是無條件的被決定於自然；至此才自覺的意識到，人類也可以作用於自然而創造其自己的生活——但是，這不

是說人類的生活可以避開其時代生產方法的決定作用，而自己得任意去修改。

在這一點上，荀卿代表了儒家思想的一個大轉換點，同時亦表現了社會意識的大轉換點，表現了人類意識的認識自己力量的一大進步。

### 三 社會論——「羣」與「分」

荀卿從「性惡」論之人性同一的觀點，由修養「積偽」與生活環境分歧，而曲折到「君子」與「小人」兩社會階級分裂的由來，一面從這裡引出其「法後王」的政治論，一面又引出其「羣」與「分」的社會論。

在其社會論的出發點上，認為人類必須要「羣」才能生存；易言之，即謂人是社會的動物，人所以不同於植物和其他動物也便在這一點上。這不能不算荀卿在社會學上的一點供獻。他說：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義；人有氣有知有生亦且有義，故最爲天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰：「人能羣，彼不能羣也。」（「王制篇」）

他從人類的社會性這一點上去劃出人類和其他動物的界線，實屬荀卿思想之最進步的一點。雖然他不會再進一步的去理解「人類是製造勞動工具的動物」。

依照荀卿所說，「人性」雖「惡」，但爲其生存而不能不「羣」。而「羣」與「性惡」却是矛盾的，所以便不能不拿「分」來節制各人「性惡」的物欲等天性，這樣便自然能「羣」了。所以他繼續

又說：

「人何以能群？」曰：「分。」「分何以能行？」曰：「義。」故「義」以「分」則「和」，「和」則「一」，「一」則多力，多力則強，強則勝物。故宮室可得而居也。故序四時，載萬物，兼利天下，無他故也，得之「分」義也。（同上）

反過來說，無「分」便不能「群」，不能「群」，人便不能「勝物」，從而人類全體的生活便都要受着威嚇。「富國篇」說：「人之生不能群，群而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也；有分者，天下之大本也。」這是說，「群」和「分」之矛盾的統一，是人類生活所必要的客觀秩序。荀卿在這裡，觸着了辯證的觀點，雖則他是從維護封建秩序的基礎上來說的。

「分」何自起呢？他說「以義」，「以義」而定出的「分」的節文便是「禮」。在這裡，他不但完全承襲着「名以制義，義以出禮」的階級的說教，而且完全是孔丘見解的重複。但「性惡」的人類，又誰能「以義」定「分」，從而制「禮」呢？他說「聖人」。因而在其社會論上，他又找着其統治者之發生的由來的根據。故說：

「禮起於何也？」曰：「人生有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求；使欲必不能窮，無物，物必不曲於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。」（「禮論篇」）

這種制「禮」的「聖人」，是緣何生出來的呢？他說不但由於「積僞」與修養，他們而且是天生的——所謂「天地生君子」。在這一點上，不但又構成荀卿自己在理論上的矛盾，而且在他的階級

成見上，認爲人類一開始就有階級社會的私有等觀念，以及階級社會的習慣等。因而從「群」中就「分」出「治人者」的「君子」，那而且是爲應着公衆的需要而「天造地設」的。故說：

天地生君子，君子理天地。君子者，天地之參也，萬物之總也，民之父母也。無君子則天地不理，禮義無統，上無君師，下無夫婦，是謂之至亂。君臣、父子、兄弟、夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，是之謂大本。故君君、臣臣、父父、子子、兄弟、弟弟，一也。農農、士士、工工、商商，一也。（「王制篇」）

他在這裡，一面說明「治人者」之發生的由來，而曲說其存在之自然的社會的根據，一若「治人者」不是由於私有財產制的發生而發生，剝削關係的存在而存在，反而是爲着被治者的利益而存在，是天造地設似的。一面又以同一的理由去曲說孔孟一貫相傳的「宗法制度」之社會依據。一面更以同一的理由，去說明「治人者」與「治於人者」以及其社會分工的由來，並把他固定化。

在另一方面，對社會等級身分的差別，荀卿認爲是由於各人所具的「知、賢、愚、能、不能」之「分」而分化出來的差別，「聖人」不過因這種差別而「制義以定分」。例如他說：

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

（「不當篇」）

他在這裡，替等級的身分制度與宗法的親親主義又找着新的解釋。在這一點上，荀卿不僅是孔孟的眞正繼承者，而且更把他們的學說發展了。



若依照荀卿「人性」齊一的原理，那當然人人有作「治人」者的資格。可是他若是這樣來解釋，便要喪失其階級立場的。因為假若人人皆去作「治人者」，又誰來提供剩餘勞動的生產呢？假使「治人者」多，而「治於人者」少，則剩餘勞動生產物之絕對量的減少，也自然會相對的發生「不能贖」的現象。因而他主觀的認為社會內治者集團的數量不要過多，應該把多數人都去作生產者。故「富國篇」說：「觀國之強弱……其耕者樂田，其戰士安難，其百姓好法，其朝廷隆禮，其卿相調諧，是國治矣。」反之，「士大夫衆，則國貧；工商衆則國貧。下貧則上貧，下富則上富。」這是由「生之者衆，食之者寡，則財恒足」的道理而來的。在這裡他們知道從注重生產去鞏固基礎，是一種進步的正確的見解。不過荀卿他們是從封建統治者利益的立場出發，是在爲着多得剩餘勞動生產物而說的，這便減低了他的進步性和正確性。荀卿所要求的只是如次樣的一種社會組織的圖式：

農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勸，士大夫分事職而聽，諸侯之君分土而守，三公總方而議，則天子共已而止矣。……是百王之所同，而禮法之大分也。（同上）

這種社會組織，無論在其內容上抑或形式上，和孔孟所懸想的基本沒有兩樣。同時，在荀卿，作爲這種社會組織的基本原則也是「禮」，「禮」的內容是：「禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重各有稱者也。」（同上）是在「禮」的內容上也和孔丘一樣，只是規定得更明確。

#### 四 政治論——「法後王」與賢能政治

在荀卿的政治見解上，他並不否認等級構成的初期封建制，且在原則上予以確認。不過他認爲當

時的舊封主已經腐化衰落，而新興地主却握有社會的實際力量。因而他主張犧牲舊封主，由握有實際力量的新興地主把初期封建制度重建。但是舊封建貴族依據『天』與『命』作爲其生存的護符，苟卿在這一點上，便根本否認『受命於天』的說教，而主張賢能政治。不過在他看來，人的賢能程度也是不齊的，所以又該依照其程度而分置爲各級統治者。故說：『上賢祿天下，次賢祿一國，下賢祿田邑，原慝之民完衣食。』（『正論篇』）他把寶塔式的層級的封建領地組織，這樣地重現出來。然賢能之子孫却未必是賢能，所以在這一點上，他認爲封建領主的世襲與否，則以其子孫的賢能與否以爲定，『不問其世族也。』所以說：

賢能不待次而舉，罷不能不待頃而廢，元惡不待教而誅，中庸雜民不待政而化。分未定也，則有昭穆也。雖王、公、士、大夫之子孫也，不能屬於禮義，則歸之庶人。雖庶人之子孫也，積文學正身行能，屬於禮義，則歸之卿相士大夫。（『王制篇』）

在這裡所謂『庶人』，是指新興地主而說的。

在這裡，苟卿的主觀上雖在爲着改造封建制度而說教，客觀上却表現一點民主選舉思想的萌芽。然而依照苟卿的辦法，那些子孫不賢，不能承繼職位的『王、公、士、大夫』的領邑，又該如何處理呢？這在他，認爲由於新興地主土地佔有的點面交叉的形態，已不同於從前的『封略之內』爲一個封主獨佔的形態，所以在這種領邑（國、和田邑）內，政權雖由『次賢』或『下賢』去執行，而土地佔有者却不只一個地主。在這種情況下，『上賢』『次賢』或『下賢』充任的領主，則征收什一稅充作政費，即他所謂『田野什一』。（『王制篇』）佔有土地的各個地主則征收地租。徭役則公私兼

征。在這一點上，荀卿的思想，表現了由初期封建制到專制的封建制的過渡。

怎樣就算作賢能呢？那便是有『治人』的本事。所以在荀卿看來，實際生產的知識，却算不得智能，而是在社會必要智能的領域之外的。故說：『相高下，視肥磽，序五種，君子不如農人；通貨財，相美惡，辨貴賤，君子不如賈人；設規矩，陳繩墨，設備用，君子不如匠人。……若夫驪德而定次，量能而授官，使賢不肖皆得其位，能不能皆得其官，萬物得其宜，事變得其應，慎墨不得進其談，惠施，鄧析不致窺其奪，言必當治，事必當務，是然後君子之所專也。』（『儒效篇』）易言之，『君子』所能的便是這一套治術；至那種生產技術上的智能，則係『小人之事也』。那末，人只要有這一套治術的本領，那怕你是貧且賤者，便均能候補『君子』。但這種事情從那裡去求的呢？他說只有『學』能達到這種前途。所以他說：

我欲賤而貴，愚而知，貧而富，可乎？曰：『其惟學乎？』彼學者，行之曰士也，教慕君子焉，知之聖人也。上爲聖人，下爲士君子，孰禁我哉？（『儒效篇』）

循法則度量刑辟圖籍，不知其義，謹守其數，慎不敢損益也。父子相傳，以持王公……是官人百吏之所以取祿秩也。（『榮辱篇』）

這在哲學上，完全和其『偽』的原理適應着。這種由『學』以『登庸』的『儒效』——仕途——却充分包含着一種軟性的欺騙作用，在此後中國社會的一個長時間——封建地主的社會內，曾盡了一個很大的統治作用。然而而有力去從事這種『學』的，當然又只有『士』，易言之，當然只有有產者的子弟才有可能求學的機會；那終日『積』於生產技能的生產者——農工等，無疑是無力治學的。這樣

，「治人者」將永遠出於「治人者」的集團內，「治於人者」亦將永遠爲「治於人者」，故曰：「農之子常爲農，工之子常爲工。」

也 因爲「治人」不是一件容易的事情，所以在荀卿的這種倡導下，再加以後歷朝統治者給人民以「匹夫登庸」的鼓勵和途徑，許多有學問的知識分子，便專門設帳爲統治者培養這種「治術」幹部，最高級的則爲所謂「王佐之才」的培養（如黃石公、司馬徽、王通等），許多優秀的青年，則咕嚕窮年去學習這種「治術」，企圖候補官吏。把中國封建時代的學術思想引入這樣狹小的道路，荀卿的這種學說是有着倡導影響的。

荀卿爲要使他的理論得到確立，便不能不否定古代，而主張所謂「法後王」，故說：「天地始者，今日是也。」（『不苟篇』）其非古的理由是：「文久而息，節族久而絕，守法數之有司極禮而褻。故曰：『欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後者是也。』」（『非相篇』）他這裡的主要意思是「極禮而褻」，易言之，古法已窮，而當斟酌現實重立法度。他在這裡，雖仿似稍稍觸着了一個動的觀點，但實際他並不是從動的觀點上去說的，恰恰相反，他才觸到動的觀點，便又拿出一個「禮」來把它永恒化，認爲「變」只不過是形式的，而本質的「理」却是永恒不「變」的。所以他說：

以人度人，以情度情，以類度類，以說度功；以道觀盡，古今一度也。類不悖，雖久同理。

（『非相篇』）

其次，說到荀卿所謂「禮」與「法」。荀卿所謂「禮」，前已提及，仍是統治階級內部的等級制和其節文，與孔孟的意見，基本上略無不同，而只是更具體了。對於「小人」的統治則主張用法，而

且比孟軻退了一步，又主張「禮不下庶人」。所以「富國篇」說：

禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。故天子珠襪衣冕，諸侯玄纁衣冕，大夫裨冕，士皮弁服。德必稱位，位必稱祿，祿以稱用。由士以上，則以禮樂節之；衆庶百姓，則以法數制之。

但在他的隨人的賢能不同而區別的身分流動的基礎上，關於「禮」的節文，也自然要不以其人，而當以其「位」和祿爲準則。因而便不能不需要一個具體的說明。所以「禮」在荀卿的理論體系中，亦不能不帶着一點「法」的內容。於是處置統治層內部的「禮」與統治「小人」的「法」這兩種東西，便顯化而成爲所謂「法度」。故「修身篇」說：「非禮，是無法也。」「學也者，禮法也。」「勸學篇」說：「禮者，法之大分。」且說「法之不行，自上犯之。」荀卿這種理論，恰充任了由孔孟的「禮治」主義到韓非、李斯的「法治」主義之過渡的橋樑。

統治者依照這種法度去施行統治，並以之強制人民遵守，只要這兩方面都能「奉守惟謹」，便會形成裕民之政，苟卿是這樣相信的。什麼是裕民之政呢？「富國篇」說：

量地而利國，計地而畜民，度人力必受事。使民而勝事，事必出利，利足以生民，皆衣食爲用，出入相揜，必時藏餘，謂之稱數。故自天子通於庶人，事無大小多少，由是推之。故曰：「朝無幸位，民無幸生。」此之謂也。軻田野之稅，平闕市之征，省高價之數，罕興力役，無奪農時，如是則富矣。夫是之謂以政裕民。

但是他雖然認爲「法」的重要，依然還是以「人治」的重要爲第一義，認爲若是主觀的「人」的

條件不合，「法」也是徒然的。「王制篇」說：「有良法而亂者有之矣。有君子而亂者，自古及今未常聞也。」爲什麼呢？因爲「法不能獨立，類不能自行，得其人則存，失其人則亡。」（「君道篇」）。「這若是從「法」的基礎上去看重「人」的作用，那是對的；不過他又認爲「法不能獨立，得其人則存，失其人則亡。」便又和「人存政舉，人亡政熄」的人治主義見解無二致了。在這一點上，正是他只能從維持等級制的封主政治上去說教，不這樣，便和其自己的立場會根本矛盾。

但是「人」和「法」的兩種條件都具備之後，就夠了嗎？他認爲還須行「法」的人要有勢，「法」才能發生力量；否則，「法」也不過是具文而已。故他說：

人主者，天下之利勢也。（「王霸篇」）

遺父者，天下之善御者也，無馬，則無所見其能。羿者，天下之善射者也，無弧矢，則無所見其巧。大儒者，善調一天下者也，無百里之地，則無所見其功。（「儒效篇」）

爲什麼呢？因爲「人之生，固小人，無師，無法，則惟私之見耳。人之生，固小人，又以遇亂世，得亂俗，是以小重小，以亂得亂也。君子非得勢以臨之，則無由得開內焉。」（「榮辱篇」）有了「勢」，然後人民有違法或亂法者，便能拿嚴刑酷罰去制裁，鎮壓……易言之，「勢」就是強制權力，「法」就是一種秩序；「勢」是爲維護「法」的必要工具。故說：

古之聖人以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，故爲之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。……今當試去君上之勢，無禮義之化，去使正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也。若是，則夫強者害弱而奪之，

衆者暴寡而譁之，天下之悖亂而相亡，不待頃矣。（『性惡篇』）

聽政之大分，以善至者，待之以禮，以不善至者，待之以刑。兩者分別，則賢不肖不雜，是非不亂。（『玉制篇』）

從而他極說『刑』是『治人者』手中的重要武器。在這一點上，他已經和所謂『法家』的意見相接近；同時，他之能充任孔丘、孟軻與韓非、李斯之間的橋樑，在這裡也能充分的表現出來。這在所謂『儒家』學說發展過程上的變化，有其重要的意義。

話又說回來，荀卿認爲，爲適應當時『治於人者』反抗，騷動的嚴重情勢，特別要使用嚴酷的刑罰去鎮壓。『正論篇』說：

輕其刑，然則殺人者不死，傷人者不刑也。罪至重而刑至輕，庸人不知惡矣，亂莫大焉。刑人之本，禁暴惡惡，且懲其末也。

夫征暴誅悖，治之盛也。殺人者殺，傷人者刑，是百王之所同也。……刑稱罪則治，不稱罪則亂。故治則刑重，亂則刑輕。犯治之罪固重，犯亂之刑固輕也。

其次，他認爲有『勢』然後名亦得而正也。不過他之所謂『正名』，一方面是屬於其論理學，這裡不具論。一方面便是正其禮義法度以及言談思想等。

他認爲『邪說辟言』是妨碍『正名』，破壞『禮義』『法度』的。所以他主張不與爭辯，由統治者應用『勢』，即強制權力去制裁；易言之，他主張統治思想和言論，主張愚民政策，荀卿不知當時社會的紛亂即封主義落期的階級矛盾，是發生於社會自身內在矛盾的根基上，反而歸罪於被派生的學

說。這真是歷史上統治者一貫無智的地方。荀卿說：

凡辟說邪行之離正道而擴作者，無不類於惑者矣。故明知其分而不與辯也。夫民易一以道，而不可與其故。故明君臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以倫，禁之以刑。

後來荀卿的門徒李斯，便依照這一主張在秦國實行起來。因為在荀卿的當時，「治於人者」的反抗思想相當發展，他認為這尤其是應該禁止的；其次，凡所有不同於他的主張，或其言論不符合於封建領主集團利益的，他也認為同屬危險物。「正名篇」又說：

今聖人沒，天下亂，姦言起。君子無勢以臨之，無刑以禁之，故辯說也。

他而且認為異說紛起，是由於統治者沒有運用其權力去禁止才發生的現象。從而他以爲臨之以勢，禁之以刑，統制是能够實現的。「非十二子篇」說：

一天下，財萬物，長養人民，兼利天下，通達之屬莫不從服，六說者立息，十二子遷化。則是聖人之得勢者，舜禹是也。今夫仁人者，將何務哉？上則法舜禹之制，下則法仲尼、子弓之義，以務息十二子之說。如是則天下之害除，仁人之事畢，聖王之跡著矣。

故凡所謂「六家」「十二子」的學說，他認為都應在禁止之例。不過荀卿不懂得，「六家」「十二子」的書籍學說即能用強制權力去禁止其流行，「六家」「十二子」的學人，即能用嚴刑酷罰去威脅、利誘、殺戮、監禁，但又有何種方法去禁止人民的思想呢？此殆異世而同技者也。



## 伍 統一封建階級各學派的韓非學說

### 一 韓非傳略及其學說產生的社會條件

『史記』『老莊申韓列傳』說：『韓非者，韓之諸公子也。』由韓非到司馬遷的時代較近，可信文獻亦較多，此語當可無疑。其生年今無可考；惟其卒年，據『史記』『秦始皇本記』云：『十四年……韓非使秦，秦用李斯謀留非，非死雲陽。』按始皇十四年適當公元前二三三年：『老莊申韓列傳』亦云：『（非）與李斯俱事○卿，斯自以爲不如非。』是韓非與李斯爲同時代人，爲『先秦』最晚出的學者。

其著作，班固『漢書』『藝文志』稱『韓非子』五十五篇，與今本同。『隋書』『經籍志子部』、『法家』『韓非子』二十卷，『唐書』『經籍志』以下所稱『韓非子』卷數，俱與『隋書』同。但司馬遷說韓非著有『孤墳』、『五蠹』、『外儲』、『說林』、『說難』十餘萬言。又說：『秦皇見『孤墳』、『五蠹』之書。』因其所舉篇名僅『孤墳』等五篇，故自宋王應麟以來，多有疑今本『韓非子』非全出其所著者，此種見解，殊爲重要；惟今本『韓非子』亦不過十餘萬言，而馬遷所云各篇合計則不過萬數千言耳。余因疑馬文在篇名下應尚有一『等』字。其次，無論今本『韓非子』各篇是否有後人編入者，而其相互之理論，固有其一貫體系，殆顯而易見。

韓非的階級性，馬遷既謂其爲『韓之諸公子』，是其出身，係屬舊封主家世。可是其政治理論，

又係代表較進步之新興地主——商人階層的要求。這似屬矛盾，尤其在機械論者，對這種問題是完全無法解決的。實際上，歷史上各階級的代言人或代理人，並不固定於其出身，而在他的思想行動為何種階級服務。而況在『戰國』末期，在新興地主農業經營組織技術的基礎上，表現着較進步的生產力；而舊地主則反而感受勞動力的缺乏，因而舊地主多有轉而採取新興地主之經營形態，此尤其在秦國爲最平凡之現象。韓與秦接近，此種事實亦甚顯著。而且由封主經濟到新興地主的經濟，雖有其自身的一步前進，但並無質的變易——有的，只是部分的——而只是形式的變易。同時，這也只在表現舊封主經濟向着新興地主經濟形態下而被統一之過渡形式。韓非在這一過渡的形式下，把舊封建集團的意識形態統一於新興地主的意識形態下；故一面承襲新興地主這一社會階層的理论遺產，並適應於其時的具體情況，而予以發展，一面承襲其師荀卿的理论——即封主集團的理论，而予以揚棄，使之符合於前者。同時，因爲意識形態也是隨着社會變遷而爲活生生的發展的，所以代表沒落貴族的老莊哲學，他也吸收了一些因素把它溶化於其理論體系內。韓非在這種基礎上，完成了新興地主政治理論的全體系——把從來階級內部各階層的意識統一起來。

但是韓非溶化他們，同時又否定他們。這是社會意識形態發展的必然規律。所以他一面承襲荀卿，把荀卿的經驗論發展爲『參驗』論與『利己』主義，把荀卿的『禮義』、『法度』發展爲法治論，並承襲荀卿的『勢』和統制思想言論的主張，而發揮爲帝王的南面術。一面又從否定『儒家以文亂法』（『列傳』）的『人治主義』出發而否定『儒家』。一面承襲『法家』的精神，一面又抨擊其缺陷，說商鞅只了解『法』，申不害只了解『術』（均見『定法篇』），慎到只了解『勢』的功用（見『難

勢篇」一面承襲老莊的「無爲」，而應用於帝王南面術的解釋上，同時又利用老莊的思維方法而達到其「參驗」主義的認識論；一面却否定老莊的「虛無」主義和相對論。不過韓非不是把各派思想混合，而是在其時歷史的條件下，創立其自己的體系。

因而韓非的學說，在中國封建社會的學術史上，擔荷了一個「繼往開來」的任務。

## 二「參驗」主義的認識論

韓非在「解老」「喻老」兩篇中，把老聃的觀念論轉化爲唯物論。在老聃理論體系中的「道」，是「玄之又玄」的東西；韓非却把它解釋爲帝王的「南面術」——理。他說：「道者，萬物之始，是非之紀也。故明君守始以知萬物之源，治紀以知憂敗之端。」（「主道篇」）他雖也說「道」是「萬物之始」，但已不同於老聃的解釋，而是作爲萬物之發生的「理」在解釋——雖然，這在究極上，仍未能解除其神秘的意味。韓非之所以未能完全從觀念論的陣營中逃出來，也正在這裡。

因而在老聃，本確認「是非」是相對的，他却認爲「是非」是有絕對性的，例如他說：

故不相容之事，不兩立也。（「詭使篇」）

舜之救敗也，則是堯有失也。賢舜而去堯之明察，聖堯則去舜之德化，不可兩德也。楚人有鬻盾與矛者，譽之曰：「吾盾之堅，莫之能陷也。」又譽其矛曰：「吾矛之利，於物無不陷也。」

或曰：「以子之矛陷子之盾，如何？」其人弗能應也。夫不可陷之盾與無不陷之矛，不可同世而立。今堯舜之不可兩譽，矛盾之說也。（「難一篇」）

莊周從老聃的辯證論走到相對論，韓非則恰又偏到另一極端的絕對論。

於此可見，韓非不了解「絕對」和「相對」之關聯，而拘泥於形式邏輯——自然，在另一方面，這正是韓非在論理學上襲取了墨子的形式論理學。然而在韓非之所謂「是非」的認識是以什麼作出發點呢？他說是從客觀的實在的追求上得來的。故曰「虛則知實之情。」（「主道篇」）在這裡，他便不能不承認客觀的實在性，所以「揚權篇」又說：「名正物定，名倚物徙。」易言之，概念是隨着實在的變易而變易的。他從這裡又達到客觀實在之常常變動的見解，所以「是非」也當從實在的變動中去追求，故說「靜在知動者正」。又說：「名倚物徙。」可是這樣去求得的「是非」應是只有其一定時空內之妥當性的相對的「是非」，韓非一方面已達到這種可貴的見解，另一方面和其「是非」之絕對性的見解，却構成其自己的矛盾。

從而他認為對一切問題的說明，都當應用「參驗」的方法，才能把握着真理即是非之所在。易言之，即是從現象去論證概念，而不斷的去獲取新概念和結論，故說「形名參同。」「參伍比物。」但是韓非又認為凡問題在其供「參驗」的條件不充分的場合，那便是難於保證其確切性的。例如他說：

「殷周七百餘歲，虞夏二千餘歲，不能定儒墨之真。今乃欲審堯舜之道於三千歲之前，意者，其不可必乎？無「參驗」而必之者，愚也；弗能必而據之者，誣也。故明據先王必定堯舜者，非愚則誣也。」

這在一面說，當時保守主義者所拘泥的「堯舜」時代的政治，完全沒有經過「參驗」的分析，只

不過是一種主觀的認定，是不可信靠的。一面說，因為年代的久遠，供「參驗」的條件已不充分，也是難於證明其確切的。在這裡不只表現了韓非的科學態度與疑古精神，並從疑古而轉入其反古變法的主張。

他從這種「參驗」主義的觀點出發，認為對一切事物的認識，都只能從「參驗」客觀事實着手，才能達到其確切的認識。但是客觀是變遷無已的，所以由於客觀的變遷便不能不引起那與其關聯的東西的變遷。從而他認為歷史上各種政治形態，生產方法，……也都是為適應客觀環境的需要而產生的。易言之，從來的客觀環境已經變化了，而仍死守着從來的政治構製，那當然是不符合事實需要的。

「五蠹篇」說：

世異則事異……事異則備變。

上古之世，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸蟲蛇；有聖人作，構木爲巢，以避群害，而民悅之，使王天下，號之曰有巢氏。民食巢窟蚌蛤；腥臊惡臭，而傷害腹胃，民多疾病；有聖人作，鑽燧取火，以化腥臊，而民悅之，使王天下，號之曰燧人氏。中古之世，天下大水，而鯀禹決瀆。近古之世，桀紂暴亂，而湯武征伐。今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必爲舜禹笑矣；有決瀆於殷、周之世者，必爲湯、武笑矣。然則今有美堯舜禹湯武之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常可，論世之事，因爲之備。

在這裡，他確認歷史是進化的，不是一成不變的。同時他認為歷史上的聖人，也都是順應時代而產生的，不有某種時代的根據和條件存在便不能產生某種聖人。因而他把人類社會從開始到他時代的

歷史過程，劃分爲「上古」、「中古」、「近世」及「當今」四個階段；其所謂「上古」，適當於中國史之「野蠻時代」，所謂「中古」，適當於「未開化時代」，所謂「近世」，適當於奴隸制與初期封建制度時代，這種歷史觀，在今日看來當然有不少缺誤，然出之於兩千餘年以前的學者，却有其相當大的價值。

因此，韓非一面對荀卿的經驗論有進步發展，一面又發展了商鞅的歷史觀。

韓非從這裡，在確證反古變法的歷史必然性的根據後，便又進而強調其理論的實踐性。「心度篇」說：

故治民無常，惟治爲法；（王先謙謂當作「惟法爲治」，文誤倒）法與時轉則治，治與世宜則有功。……時移而治不易者亂，能治衆而禁不變者削。故聖人治民治（治，衍字），法與時移，而禁與能變。

這表現韓非對其理論之堅定不移的信仰，確認他的理論和主張，不僅是解救當前局勢的惟一出路，而且是有着歷史的必然前途的。雖然韓非只是一個改良主義的理論家。而其這種堅定的信心，却是值得後人學習的。

另一方面，韓非的「參差」主義和今日的所謂實用主義，是有其類似處的。例如他說「言古者」是「所利非所用，所用非所利」。足見韓非的一切觀點都是以實利爲依歸的。從而他又達到社會一切關係都是由個人的利己主義而發動而成立的。「六反篇」說：

且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷衽，然男子受賀，女子殺之

者，慮其後便，寄其長利也。故父母之於子也，猶用計算之心以相待也；而況無父子之澤乎？

這完全是商人意識之最具體的表現。在這一點上和農民階級的墨翟派，從階級利益的矛盾，反映到意識形態上之尖銳的對立。因而韓非從追求實利的利己主義極力去排擊墨翟的「兼愛」主義。「八說篇」說：

慈母之於弱子也，愛不可爲前。然而弱有僻行，使之隨師；有惡病，使之事醫。不隨師，則陷於刑；不事醫，則疑於死。慈母雖愛，無異於振刑救死，則存子者非愛也。

今學者之說人主也，皆求去利之心，出相愛之道，是求人主之過父母之親也。此不熟於論恩，詐而誣也。（「六反篇」）

（按韓非對「先秦」各派思想，雖皆有所批判，然亦皆有所取承，惟對墨翟派則根本排斥。前者在表示「治人者」之內部的統一，後者則表示「治人者」與「治於人者」間之矛盾的根本對立。）

自然，所謂人類的「愛」，也是有其物質基礎的。在被統治者的階級互助特別是社會主義的基礎上，人類的「愛」是完全可以實現的；不過墨翟的階級互助和社會主義的具體方針，則是原始的、空想的、沒有前途的。但在惟利是圖的商人階級，個人利益是第一的，叫化子烤草火，各向自己身邊扒，所以在其階級內部也常常充滿了相互的利益衝突和矛盾。所以在父母子女兄弟姊妹間的關係，也要受個人主義的利益支配。所以人類的真「愛」對他們是不可想像的。韓非對墨翟的批評，正說明了這一點。

### 三 政治論上的三條原理——法術勢

韓非從其歷史理論上確認其改制變法的必然前途，從而基於新興地主——商人的立場上，承襲從來所謂「法家」的見解，而構成其法治論的體系。認為「法治」是惟一適合「當今之世」的政治要求。他自己在這裡，便以識時勢的「新聖」自居。從而一面提出法治的必要，一面極力排擊當時政治原則上的「治人主義」，或賢能政治，即從政治的客觀主義上去排擊政治的主觀主義。例如「大體篇」說：

釋法術而經心治，堯舜不能正一國；去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪；廢尺寸而差長短，王爾不能半中。使中主守法術，拙匠執規矩尺寸，則屬不失矣。君臣者，能去賢巧之所不能，守中拙之所屬不失，則人力盡而功名立。

從而進一步駁斥憑「仁義智能」以施政的主觀主義政治的危險。故說：「今世皆曰，尊主安國，必以仁義智能。而不知卑主危國之仁義智能也。」（「說疑篇」）爲什麼呢？因爲那是不合於實際情況或實利的主觀的說教，並不能獲得客觀上何種實際的影響作用。故他說：

夫嬰兒相與戲也，以塵爲飯，以塗爲羹，以木爲戲，然至日晚必歸饑者，塵飯塗羹，可戲而不可食也……道先王仁義而不能正國者，此亦可以戲而不可以爲治也。（「外儲說左」）

這是說，「仁義」無異是「塵飯塗羹」之類的東西，對人民的實際生活利益上，不能取得何種真實的反響，不能有何種真實好處。而他的所謂「法」，却是根據客觀情況產生的。因之，他認爲政治



上只有『法』的條件是首要，人的條件則是次要的。故說：『更不必賢，能守吾法而已。』所以只要『法』的條件具備，人的條件不够，也是無關治亂的。故『五蠹篇』說：

明主之道，一法而不求智，固術而不背信；故法不敗，而群官無奸詐矣。

故明主之國，無書簡之文，以法爲教；無先王之語，以吏爲師；無私劍之捍，以斬首爲勇。是境內之民，其言談者必軌於法，動作者歸於功，爲勇者盡於軍。是故無事則國富，有事則兵強。此之爲王資。（『顯學篇』）

在韓非看來，只要維持『法』的效能，便能保持政治的常軌，而獲得其最大效力。故使『法不敗』爲政治最高的前提與目的。但是『法』何以『敗』呢？在韓非却歸咎於遊士與各種學說，認爲那是發生『亂法』的根源，故說『息文學而明法度，塞私便而一切勞，此公利也』。

今修文學：習言談，則無耕之勞而有富之實，無戰之危而有貴之尊，則人孰不爲也。故以百人事智而一人用力。事智者衆則法敗，用力者寡則國貧。此世之所以亂也。（『五蠹篇』）

亂世則不然，主上有令，而民以文學非之；官府有法，民以私行矯之。人主顧漸其法令而尊學者之智行，此世之所以多文學也。（『問辯篇』）

在這一點上，韓非完全如荷卿一樣，只了解『文學』飾成『亂法』之當時社會的表層現象，而不能把握到這種現象之所以發生的社會根源，不去了解其進步性。而陷入於主觀主義的泥沼。自然，這是經驗主義只能迷亂於表層現象所必然引起的結論。而韓非的這個主張，却正是落後的、反動的，是韓非學說中的最大污點。

然而依照韓非的見解，又怎樣去排除倡學說習言談的學者與遊士呢？他除去和荀卿一樣主張用「法」去制裁外，同時主張取消他們參加政治的權利。他說：

人主好賢，則群臣飾行以要君譽，則是群臣之情不效。群臣之情不效，則人主無以異其臣矣。  
（「二柄篇」）

故行仁義各非所與云，與言之則害功；功文學者非所用，用之則亂法。（「五蠹篇」）

這完全由於在當時階級矛盾的複雜情況下，與新興地主——商人這一社會階層的「法治」主義相對立的，一方面有封建集團的「人治主義」——孔孟學和老莊學，一方面有農民階級的社會主義——墨翟學。新興地主——商人代言人的韓非看來，當然都是「亂法」的因素。另一方面，如果事「言談」——「文學」的知識分子而肯卑鄙地迎合他們的觀點，那却是不在此限的。故說：「人主使人臣，雖有智能，不得背法而專制；賢有賢行，不得論功而先勞；雖有忠信，不得釋法而不禁。此之謂明法。」（「南面篇」）

韓非認為在尊重「法」的原則下，即在新興地主——商人利益的前提下，便可以把他社會階層的利益統一起來，而從屬於自己。故又說：「事遇於法則行。不遇於法則止。」（「難二篇」）從而他達到政治上的一切去從都以為符合「法」的精神為轉移之一結論。「大體篇」說：

宗治亂於法術，託是非於賞罰。屬輕重於權衡。……不引法之外，不推法之內；不急法之內，不緩法之外。

但是他之所謂「法」是什麼呢？他說：「法者，編著之圖籍，設之官府，而布之於百姓者也。」

……是以明主言法，則境內卑賦，莫不聞知也。（『難三篇』）因之，韓非又是主張公有的成文法的。

最後他解釋『法』的適用範圍是超越身分和親疏而一同有效的。『南面篇』說：

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

『有度篇』說：

刑過不避大臣，賞善不避匹夫。

這在一方面，表現其否定從來親親的宗法制與世系固定的等級身分制之『法』的政治意義。這正是在適合新興地主——商人的情況下，要求宗法制不受原來家系特權的約束，人的等級身分，不爲家族世系所固定。另一方面，話雖如此說，然對於農民階級，當然仍是例外的。

其次的一個問題，便是雖有善法，然如奉法的官吏而亂法或飾法爲非，那又有什麼保證呢？韓非從這裡轉入到他之所謂『術』。故他批評商鞅說：『僅有法，』然而無術以知奸。』『主無術以知奸也。』，雖十飾其法，人臣反用其實。……法雖勤飾於官，主無術於上。……。（『定法篇』）所以爲防止官吏飾『法』爲非，『術』對於『人主』便成爲必要了。可是『術』是什麼呢？在韓非，那便是『人主』駕馭臣下的『南面術』。『難三篇』說：

術者，藏之胸中，以偶衆端，而潛御群臣者也。……用術，則親愛近習莫之得聞也。

『人主』有『術』便能察知『群臣』之忠奸，從而又駕馭『群臣』。在韓非之所謂『術』的原則

下，第一，「群臣」有不盡職責與超越職責者均當處罰。「二柄篇」說：

昔者，韓昭侯醉而寢；典冠者見君之寒也，故加衣於君之上。覺寢而說，問左右曰：「誰加衣者？」左右對曰：「典冠。」君因兼罪典衣與典冠；其罪典衣，以爲失其事也；其罪典冠，以爲越其職也。……故明主之畜臣，臣不得越官而有功，不得陳言而不當；越官則死，不當則罪。

這裡有着嚴密的分工任職的原則性和紀律性，是有着科學的內容的。雖然，在韓非只是作爲「南面術」在了解。（後來像曹煥之流便更把它降低而了解爲「權術詭詐」。）所以韓非只曉得反對代替和包辦，而不肯非難自己職務以外的事情漠不關心的不對，也不肯同時提出對他人職務幫助的必

其次，「群臣」之「功」、「名」、「言」、「事」不相當者也要嚴予處罰，「三柄篇」說：

人主欲禁奸，則以審合刑名者，言與事也。爲人臣者陳而言，君以其言授之事，專以其事責其功。功當其事，事當其言，則賞；功不當其事，事不當其言，則罰。故群臣其言大而功小者則罰，非罰小功也，罰不當名也；群臣其言小而功大者亦罰，非不說於大功也，以爲不當名也，害甚於有大功，故罰。

這是說，人君應該獎勵那些言行一致、名實如一的實際家；應該責罰那些投機取巧、言過其實的空談家，也應該責罰那些不近人情、沽名釣譽的偽君子。

因而韓非的「術」就是帝王使用幹部的問題。其中有不少積極的因素，但在封建帝王的手中，却不能發揮積極的作用，而只是使權力完全集中於人主，歸結爲「中世」的專制主義。「群臣」在「勳

輒招尤」的束縛下，自然便嚴守功令，再不敢對帝王有何反抗，甚至不敢有何原則的爭執。

因而韓非之所謂「術」，便是「人君」持以駕馭官吏守法奉令的手段。不過「術」若不伴隨着「法」的有效性，也是沒有效力的，在韓非看來。所以他批評申不害說：「故託萬乘之勁韓。十七舉而不致霸王者，雖用術於上，法不勤飾於官之謂也。」然而怎樣才能保證「法」能發生「有效性」而不致成爲具文呢？韓非從這裡便轉入到他的所謂「勢」。

因之，韓非認爲在僅有「法」與「術」的兩個原則下，若是缺乏強制權力（勢），則「人君」雖有駕馭「群臣」的「術」，便不能保證「群臣」服從其管理；同時，雖有「法」，但人民若不奉法，也不能保證「法」的效力的實現。故此他認爲「勢」是特別必要的。「姦劫弑臣篇」說：

人主者，非目若離婁，乃爲明也，非耳若師曠，乃爲聰也。不任其數，而待目以明，所見者少矣，非不蔽之術也；不因其勢，而待耳以聰，所聞者寡矣，非不欺之道也。明主者，使天下不得不爲己視，使天下不得不爲己聽。故身在深宮之中，而明照四海之內，而天下弗能蔽弗能欺者，何也？聞見之道廢，而聰明之勢興也。故善任勢者國安，不知任其勢者國危。

『五蠹篇』說：

魯哀公，下主也，南面君國，境內之民莫敢不臣民者，因服於勢。勢誠易以服人，故仲尼反爲臣，前哀公願爲君。仲尼非懷其義，服其勢也，故以義，則仲尼不服於哀公。乘勢，則哀公臣仲尼。今學者之說人主也，不乘必勝之勢而務行仁義則可以王，是求人主之必及仲尼，而以世之凡民皆如列徒，此必不得之數也。

## 『顯學篇』說：

嚴家無悍虜，而慈母有敗子。吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。

更明白的說，『術』與『勢』的關係是這樣的：『國者，君之車也，勢者，君之馬也。無術以御之，身雖勞猶不免亂；有術以御之，身處便樂之地，又致帝王之功也。』（『外儲說右下』）然而『勢』與『法』的關係又是怎樣呢？韓非認爲這種勢（權力）如操在庸人手中，也足以亂法禍國。然而資賢人千百世而一出，庸人爲人主也是千世而一遇的；而爲人主者，從來總是中人之資的人多。故權力（勢）是爲『中人』而設的。但若在人治主義的原則下，『中人』的『勢』也必然會引發禍亂，故『法』與『勢』是不能分離的。所以他在『難勢篇』抨擊『人治主義』者說：

吾所以爲言勢者，中也。中者，上不及堯舜，而下亦不爲桀紂，抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也；抱法處勢而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也。且夫治千而亂一，與治一而亂千，是猶乘驥而分馳也，相去亦遠也。夫棄隱括之法，去度量之數，使奚仲爲車，不能成一輪。無廢賞之勸，刑罰之威，釋勢委法，堯舜所說，而人辯之，不能治三家。夫勢之足用亦明矣。

在這樣『人主』權威過大的情勢下，韓非也認爲要『人主』必須是雖『上不及堯舜而下亦不爲桀紂』，才能望其『守法』；否則，仍難保其不『乘勢』『亂法』的。所以韓非在這裡，雖一面抨擊『人治主義』，同時其自己却也陷在『人治主義』的漩渦中。然這也說明他的政治原理，是和中世專制主義政治相適應的。

最末，韓非爲欲補救其理論上的這一缺陷，解釋他的所謂權力（勢），是適應於「法」的要求而創造出的權力，並不是「人治主義」下的「自然」發生的權力——自然，在人治主義下的權力，也不是自然發生的。故他在「難勢篇」繼續又說：

勢必於自然，則無爲言於勢矣。吾所謂勢者，言人之所設也。今日堯舜得勢而治，桀紂得勢而亂，吾非以堯舜爲不然也。雖然，非一人之所得設也。夫堯舜生而在上位，雖有十桀紂不能亂者，則勢治也；桀紂亦生而在上位，雖有十堯舜而亦不能治者，則勢亂也。故曰：「勢治者則不可亂，而勢亂者則不可治也」——此自然之勢也，非人之所得設也。若是所言，謂人之所得設也。若吾所言，謂人之所得勢者而已矣。

因之，在韓非政治學中的「法」、「術」、「勢」三條原則，顯然是從申、商、慎承襲而來的；但並不是三者的牽合，而是三者的發展。在韓非，這三者是不可分離的形成其政治理論的全體系；同時在三者之中是以「法」爲中心，「術」和「勢」便都不過是行使「法」的必要條件。

現在再來研究一下韓非所解釋的「賞罰」、即「法」的執行工具。這在韓非，是有兩方面的作用：一爲「人主」持之以「御群臣」，而課其勤「法」，罰其違「法」；一爲官吏奉之以發揮統治。故「定法篇」說：

術者，因任而授官，循名而責實；操生殺之柄，課群臣之能者也。此人主之所執也。法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦人也。此臣之所師也。

君無術，則弊於上，臣無法，則亂於下。此不可一無，皆帝王之具也。

很明白，韓非是以賞罰去執行「法」、維繫「法」、提高「法」的效能的。意識「天下」懸於賞罰，必無敢違法。從而並主張厚賞重罰。故「六反篇」說：

且夫重刑者，非爲罪人也，明主之法揆也。治賊非治所揆也，治所揆也者，是治死人也。刑盜非治所刑也，治所刑也者，是治胥靡也。故曰：重一姦之罪，而止境內之邪，此所以有治也。重罰者盜賊也，而憚懼者，良民也。欲治者，奚疑於重刑名？若夫厚賞者，非獨賞功也，義勸一國。受賞者甘利，未賞者慕業。是報一人之功而勸境內之衆也。欲治者，奚疑於厚賞？

夫姦必知則備，必誅則止；不知則肆，不誅則行。夫陳輕貨於幽隱，雖會史可疑也；懸百金於市，雖大盜不取。不知，則會史可疑於幽隱；必知，則大盜不取懸金於市。故明主之治國也，衆其守而重其罪，使民以法禁而不以廉止。母之愛子也倍父，父令之行於子者十母；吏之於民無愛，令之行於民也萬父母。父母積愛而命窮，吏用威嚴而民聽從。嚴愛之策，亦可決矣。

「內儲說上篇」說：

公孫鞅之法也，重「輕罪者」，人之所難犯也；而小過者，人之所易去也。

在這種意義下面的賞罰，設若僞者受賞而誣者被罰，便會完全要喪失其本來意義的。因之韓非在這一點上，又認爲賞罰必須要當於是非與公利，否則，並將招致相反的影響。故「八經篇」說：

刑之煩也，名之繆也，賞罰不當則民疑。民之重名與其重賞也。而賞者有誹焉，不足以勸；罰者有譽焉，不足以禁。明主之道，賞必出乎公利，名必在乎爲上。賞罰同軌，非誅俱行。然則



民無榮於賞之內。有重罰者爲有惡名，故民威罰所以禁也。民畏所以禁，則國治矣。

賞罰不當，爲什麼能引出這樣嚴重的反響呢？因爲「夫民之忿名，甚其求利也。」（「詭使篇」）故如罰者受譽，故罰反足以勸犯；如賞者受毀，故賞適足以勸濫。

但是，「人主」基以定「賞罰」，是非、毀譽的標準，假若不得天下人的公認，易言之，「人主」以爲是者，或反以爲非，人主以爲譽者，或反以爲毀，這種社會是非的分歧，又怎樣去解決呢？韓非在這裡，也師承荀卿，主張用嚴格的手段去統一思想言論，確定一個絕對是非毀譽的標準。「六反篇」說：

畏死難，降北之民也，而世尊之曰「貴生之士」；學道立方，離法之民也，而世尊之曰「文學之士」；游居養名，牟食之民也，而世尊之曰「有能之士」；語曲牟知，僞詐之民也，而世尊之曰「辯智之士」；行劍攻殺，暴微之民也，而世尊之曰「兼勇之士」；活賊匿姦，當死之民也，而世尊之曰「經譽之士」。此六民者，世之所譽也。起險殉誠，死節之民也，而世名之曰「失計之民也」；寡聞從令，全法之民也，而世名之曰「樸陋之民也」；力作而食，生利之民也，而世名之曰「寡能之民也」；嘉厚純粹，整慤之民也，而世名之曰「愚慙之民也」；重命畏事，尊上之民也，而世名之曰「怯攝之民也」；挫賊遏姦，明上之民也，而世名之曰「鬪讒之民也」。此六者，世之所毀也。姦僞無益之民六，而世譽之如彼；耕戰有益之民六，而世毀之如此。此謂之六反。

從而韓非主張用嚴刑酷罰去消除前六者，用賞與獎勵去激動後六者。企圖把統治者主觀的是非、

毀譽絕對化。強制人民去服從他們的是非。這種無知的滑稽劇，殆古今中外而同出一轍者也。

現在再略爲提述一下韓非的集權論。這是從新興封建地主階層的政治立場出發，對舊封主地方分散性、區域封鎖性政治形式的否定。這和慎到、商鞅是應用同一邏輯，而達到同一的結論，不過韓非的見解更形明確罷了。『愛臣篇』說：

是故諸侯博大，天子之害也；群臣之太富，君主之敗也。……昔者，紂之亡，周之卑，皆從諸侯之博大也；晉之分也，齊之奪也，皆以群臣之太富也。……是故大臣之祿雖大，不得藉威城市；黨與雖衆，不得臣士卒。故人臣處國無私朝，居軍無私交，其府庫不得私貸於家。這是從其『法』、『術』、『勢』三個原則上所必然引出的結論。

韓非的這種政治理論，在此後專制主義的政治體制上，曾盡了一個長時間的指導作用。

#### 四 利己主義的經濟論

韓非一面從新興地主——商人的實際生活和思想意識出發，一面則從當時社會一般生活的現象出發，經過其『參驗』主義的邏輯，而達到人類都有其自私自利的天性之一結論。故說：

且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷衽，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，寄其長利也。故父母之於子也，猶用計算之心以相待也。而況無父子之澤乎？（『六反篇』）

但是這樣自私自利的人群，如何能組成社會呢？人人都追逐私利，『互利』的觀念便不能不受着

排斥的。社會人人各都從私利的立場出發，則人與人的關係怎樣維繫呢？韓非在這一點上，認為一方面只有用『法度』去制限各人自私自利的範圍，調整私利的人人的關係。在他，『法』和政治權力之強制性，也正是從這裡獲得解釋的。一方面應當順應人類的天性，在『法』的制限下，允許其利己主義的發展。故說：

上古競於道德，中世遂於智謀，當今爭於氣力。（『五蠹篇』）

不能具美食而勸人飯，不能爲活人者也；不能辟草生粟而勸貸施賞賜，不能爲富民者也。今學者之言也，不務本作而好末焉，知道虛聖以說民。此勸飯之說，……明主不受也。（『八說篇』）

在承認利己主義的原則下，他認爲貧窮之民，都由於其自身『侈情』的結果；而富民則由於其『力強』經營的結果。因此爲戒除『侈情』，反而不能不扶植利己主義，獎勵『富民』，壓制貧窮，便不能不免徵富民的稅納，把稅斂全向貧窮去徵取。『顯學篇』說得明白：

今世之學士語治者多曰：『與貧窮地，以實無資。』今夫與人相若也，無豐年旁入之利，而獨以完結者，非力則儉也；與人相若也，無饑饉疾病之殃，獨以貧窮者，非侈則情也。侈而情者，費，而力儉者富。今上徵斂於富人，以布施於貧家，是奪力儉而予侈情也。而欲索民之疾作而節用，不可得也！

因而所謂國家的權力，便是爲保護富人而設的。韓非的這種說教，充分說明了他自己所擔荷的政治任務。

由利己的人人所組成的國家，也便不能不歸結爲功利主義。易言之，功利主義之於國家，即是人的利己主義的伸展。因而在韓非理論體系中的國家，便也是功利主義的。例如他說：

明主聽其言，必責其用；觀其行，必求其功。（『六反篇』）

國有無功得賞者，則民外不務當敵斬首，內不急力疾作；皆欲行貨財，事富貴爲私善，主名譽，以取尊官厚俸。故姦私之臣愈衆，暴亂之徒愈勝，不亡何待？（『姦劫弑臣篇』）

博習辯智如孔墨，孔墨不耕耨，國何得爲？修孝寡欲如曾史，曾史不攻戰，則國何利焉？（『八說篇』）

故國家的功利主義，雖則是人人利己主義的伸展；然違反國家功利主義原則的人人的利己活動，韓非也認爲應該要排除。因他認爲個人的利己主義，要在國家功利主義的原則下才能存在。韓非這種利己主義或功利主義的思想，雖則對於社會主義的集體主義來說，是落後的、反動的；然對於封建的保守主義或奴隸主義以至今日的法西斯主義來說，却是進步的；在他的當時，也是一種進步的思潮。