

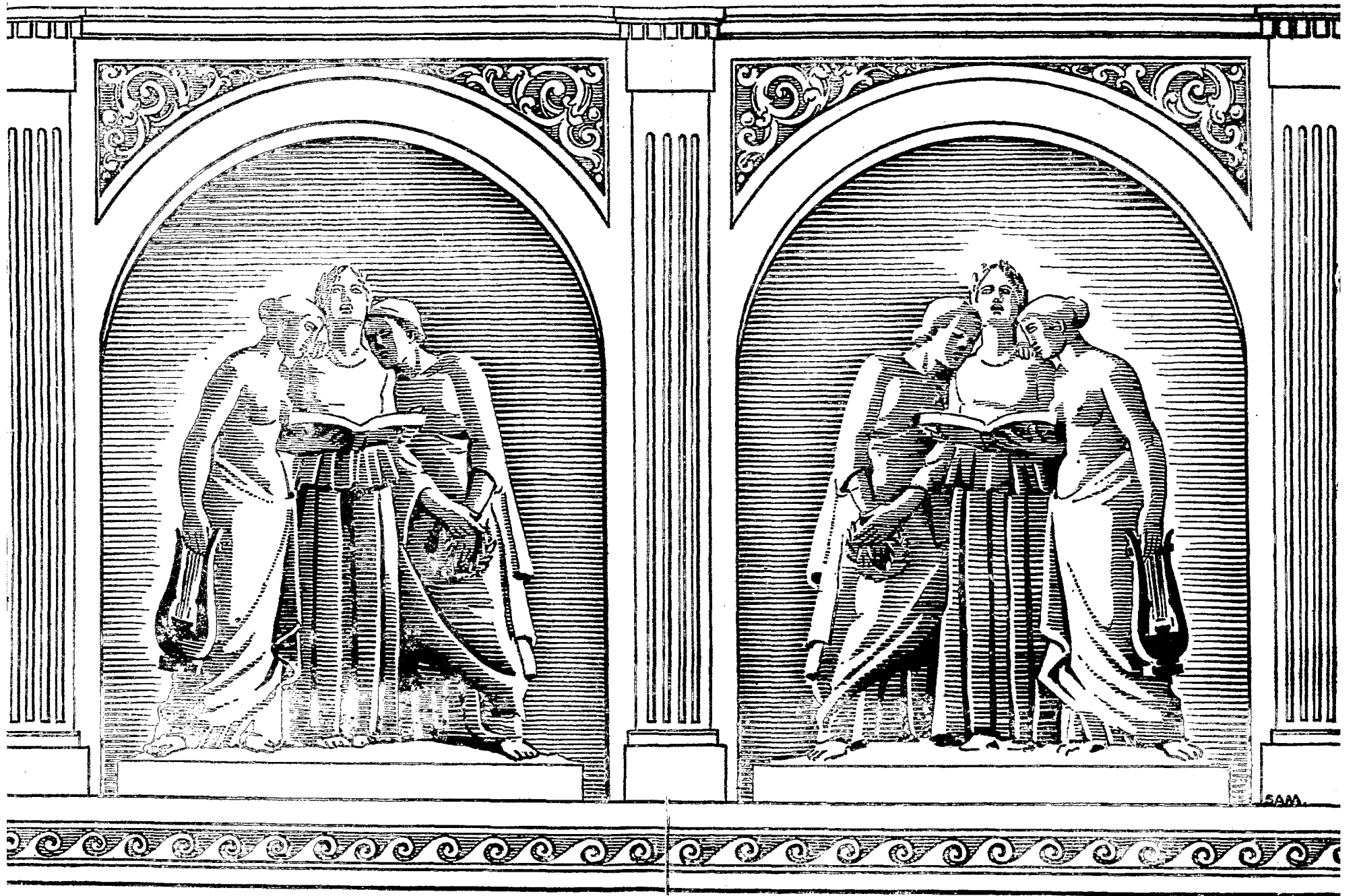
#10

074234

郭沫若著

書朗時代

中國文化投資公司 總發行
羣益出版社 刊行



5000

疎若文集 第一卷

集文若沫

代時詞書

冊一第輯一第

社版出益羣

1946



目 錄

| | |
|-------------------|-----|
| 序言..... | 3 |
| 先秦天道觀之進展..... | 5 |
| 周易之制作時代..... | 61 |
| 由周代農事詩論到周代社會..... | 85 |
| 駁說儒..... | 109 |
| 墨子思想..... | 139 |
| 公孫尼子與其音樂理論..... | 161 |
| 述吳起..... | 179 |
| 老聃·關尹·環淵..... | 203 |
| 宋鉞尹文遺著考..... | 215 |
| 韓非「初見秦」篇發微..... | 237 |

808200

| | |
|--------------|-----|
| 秦楚之際的儒者..... | 249 |
| 青銅器時代..... | 261 |

附 錄

| | |
|----------------|-----|
| 兩周金文辭大系序說..... | 273 |
| 周代彝銘進化觀..... | 279 |
| 彝器形象學試探..... | 283 |
| 後敘..... | 291 |

「青銅時代」聲明

本書因係內地紙型，在滬另行編印並經作者補入數篇，計正文十二篇，附錄三篇，付梓匆促，致將頁碼重覆，多排八面，原「序」自第三面起，茲順次改為十一面起，有恐惠購讀者同業誤會為缺頁，特此聲明如上，尚祈 亮答是幸。

羣益出版社謹白

序 言

我把十年來關於秦前社會和學術思想的研究文字收集為兩個集子，一個便是這兒呈獻出的「青銅時代」，另一個是她的姊妹篇「十批判書」。本來是想分成內外篇集為一部的；為出版的關係，把它們分開了。

「十批判書」的內容，如名目所示，偏於批評，本集則偏於考證，兩者相輔相成的地方很多，因此我很願意讀本集的人務請閱讀後集。

本集所收文字有的在寫作年代上相隔十年，因此在見解上每每有些小有出入的地方。在這樣的場合自當以年代較晚者為準。不過相出入處也很有限，並且無關宏旨，所以我也就一仍舊貫，沒有加以改動，以顯示十年來的自己的履跡。

附錄三篇。關於青銅器的文字，是從「兩周

金文辭大系」和「古代銘刻彙考」等書摘錄下來的，足以表示我研究青銅器的方法和成就。我那些書都是在日本印行的，國內所流傳者甚少，故我把它們摘錄了下來。因為是文言，覺得有點不倫不類，故把它們作為附錄。

關於彝器形象的研究，沒有插圖是不容易明瞭的，這件事在目前不容易辦到，回國以來在這抗戰七八年中，我也把這方面的研究完全拋荒了，即如「彝器形象學試探」二文本為「兩周金文辭大系圖錄」中圖編的序說，我自己手中無書，七八年不曾和它見面了。這一次承李可染兄為我從藝專的圖書館中抄寄，閱之恍有隔世之感。但這種研究在目前拋棄了，我也並不感覺可惜，將來時局穩定，政治上上了軌道之後，總會有人順暢地繼續下去的。

郭沫若

三十四年二月十一日

先秦天道觀之進展

先秦天道觀之進展

一

生在二五〇〇年前的孔子，在古代研究上對於資料的缺乏，已經在發着浩嘆。他說『夏禮吾能言之，杞不足徵也，殷禮吾能言之，宋不足徵也，文獻不足故也，足則吾能徵之矣』（註一）。夏殷距孔子時未遠，已無十足的文獻可徵，但在孔子以後的禮家，對於夏禮殷禮卻言之頭頭是道，甚至如唐虞揖讓，君臣庶歌，其表現在典謨上的儼然就像昨天的事情一樣。還是表明了七十子的後人，在求學的態度上遠不如其先師之有客觀的精神。在現今傳存的尚書中，所謂『虞書』和『夏書』都是戰國的儒者假造的，已經是成爲了定論。就是『商書』，除掉殷末的幾篇而外，也都大有問題——這個問題我在本節中要附帶加以解決。照現在由地底發掘及古器物古文字學上所得來的知識而論，大抵殷商以前只還是石器時代，究竟已經有沒有文字還是問題，『周書』上的周初的幾篇文章，如多士，如多方，如立政，都以夏殷相提並論，夏以前的事情全沒有說到。就是說到夏殷上來在詳略上也大有懸殊，夏代只是籠統地說一個大概，商代則進論到它的比較詳細的事蹟，尤其是無逸與君奭兩篇，敘殷代的史事，頗爲詳細，而於夏代則絕口不提，可見夏朝在周初時都是傳說時代，而殷朝才是有史時代的。多士上周公的一句話也說得很明白，便是『惟殷先人有册有典』



，典籍便是文獻，便是用文寫出來的史錄，只有殷的先人才有，足見得殷之前是沒有的了。單是根據這項周初的紀錄，我們要斷定夏代還是傳說時代，可說是不成問題的。斷定夏代為傳說時代，並不是夏代沒有。有是有的，不過不會有多麼高的文化，有的只是一點口頭傳下來的史影。凡是傳說，在時間的經過中是要受着多量的粉飾的，特別是夏代還有杞國那樣的後裔存在，在後來文化進展了的時候要把自己的祖先粉飾起來，那是毫不足怪的。孔子所說的『文獻不足』的話，大約也就是可信賴的資料不足：而周末秦漢的儒者和禮家也就是把那些不可信賴的資料當成了信史，所以說起古禮古事來比周公孔子更詳，然而要說他們全無根據，他們也是有多少的根據的，所以也能博得一部分人的相信。

但關於殷代，我們卻很是幸運，我們得到了一大批恐怕連孔子也不會見過的殷代太史卜們所留下來的紀錄。那便是自一八九八年以來由河南的安陽小屯出土的在龜甲獸骨上契刻着的殷代卜辭。那項資料在初本是出於偶然的發現，是安陽的農民胡亂地挖出來的東西，有一部份很慎重的學者對於它取着懷疑的甚至否認的態度，但近幾年來由有計劃的發掘，已經把地層的關係弄得相當明瞭，尤其是關於卜辭本身的研究已達到能够斷代的地步，便是那一片骨版是殷王的那一代卜的都已經知道了。對於這項資料到了現在還要懷疑或否認，那和前幾年的俗人把龜甲獸骨當成『龍骨』，拿來做藥品的態度，是同樣的不足取，因為那是恰好該當着孔子所說的『過猶不及』。

卜辭是卜的紀錄，殷人是最為迷信的，無論什麼大小的事情都要卜，一卜總是要連問多次。卜的資料主用龜的腹甲和牛的肩胛骨與肋骨。所卜的日期和事件便記錄在兆的旁邊，有時連卜的人和所在的地方都記載上去，有時更紀錄着所卜的效應，便是在卜之後若干日期果然放驗了的事情，那種放驗有在一百七十六日（註二）以後的，有那樣長遠的日期，可以說每

註一 論語

註二 殷契佚存

一卜都是不會失掉時效的。據此可以想見殷人是怎樣的迷信了。但是殷人之所以要卜，是嫌自己的力量微薄不能判定一件行事的吉凶，要仰求比自己更偉大的一種力量來做顧問，那個顧問是什麼呢？龜甲獸骨只是用來傳達那位顧問的意旨的工具並不是直接乞靈於龜甲獸骨。因為殷人把龜甲獸骨用過之後便拿來毀棄，這在殷墟的地層中是表現得很明白的，殷人並沒有直接以龜甲獸骨為靈。卜這項行為之成分是卜問者的人加卜問的工具龜甲獸骨加被卜問者的一位比帝王的力量更大的顧問，這位顧問如沒有則卜的行為便不能成立，這位顧問是誰呢？據周書的大誥上看來，我們知道是天

【于（粵）天降威，用文王遺我大寶龜，紹天明。……天休於文王與我小邦周，文王惟卜用，克綏受茲顧。今天其相民，劓亦惟卜用。」

周代的文化都是由殷人傳來的，據此我們知道殷人所卜問的對象也一定是天，便是在殷時代的漢民族中至上神的觀念是已經有了。這在卜辭本身也有它的十足的證明。

1 「帝佳（唯）癸其雨。」（卜辭通纂三六四片，下略稱卜。）

（天老爺在癸的一天要下雨。）

2 「今二月帝不令雨。」（卜，三六五）

（在這二月裏天老爺不會下雨。）

3 「帝令雨足年？帝令雨弗其足年？」（卜三六三）

（天老爺要下雨來使年辰好嗎？天老爺要下雨來使年辰不好嗎？）

4 「帝其降董（饑）？」（卜，三七二）

（天老爹要降下飢饉來嗎？）

5 「伐呂方，帝受（授）我又（佑）？」（卜，三六九）

（要出兵征伐呂國，天老爺肯給我們以保佑嗎？）

6 「勿伐呂，帝不我其受（授）又（佑）。」

（不要出兵征伐呂國，天老爺不會給我們以保佑。）

7 「王封邑，帝若。」（卜，三七三及三七四）

（國王要建都城，天老爺答應了。）

8 「我其已勞，乍（則）帝降若。

我勿已勞，乍（則）帝降不若。」（卜，三六七）

（我要免勞的職，天老爺是答應的。我不張勞的職，天老爺是不會答應的。）

這幾條是比較上文字完整而意義明白的紀錄，大抵都是武丁時的卜辭。這兒的「帝」自然是至上神無疑，凡是詩書彝銘中所稱的「帝」都是指的天帝或上帝，卜辭中也有一列稱「上帝」的（註三），惜乎上下的文字殘缺，整個的辭句不明，但由字跡上看來是帝乙時代的東西，大抵殷代對於至上神的稱號，到晚年來在「帝」上是加了一個「上」字的。上下本是相對的文字，有了「上帝」一定有「下帝」，殷末的二王稱「帝乙」「帝辛」，卜辭有「文武帝」的稱號，大約是帝乙對於其父文丁的追稱，又有「帝甲」當是祖甲，可見帝的稱號在殷代末年由天帝兼攝到了人王上來。

在這兒卻有一個值得注意的現象，便是卜辭稱至上神為帝，為上帝，但決不會稱之為天。天字本來是有的，如像大戊稱為「天戊」，大邑商稱為「天邑商」，都是把天當為了大字的同意語。天者顛也，在卜辭是作𠄎，在周初的金文如大豐簋是作𠄎，大盂鼎作𠄎，都是畫一個入形，特別顯示着有巨大的頭腦，那頭腦便是顛，便是天。顛字是後起的。因為頭腦在人體的最高處，故凡高處都稱之為天，樹頭稱顛，日月星辰所運行着的最高的地方稱天。天字被太空所獨佔了，又才有顛字出來，連山顛也都另外造出了一個顛字。天字在初本沒有什麼神祕的意思，連後人所說的「從一大」，都是臆說。卜辭既不稱至上為神，那麼至上神稱天的辦法一定是後起的至少當得在武丁以後。我們可以把這來做一個標準，凡是關於殷代的舊有的典籍有對至上神稱天的地方，都是不能信任的東西。那樣的典籍在詩中有商頌，在書中有商誓。商頌本是春秋中葉宋人做的東西，在史記宋世家中有明文的，因為宋字本是商的音變，春秋時的宋人也自稱商，如

左傳僖公二十二年宋子魚言「天之棄商久矣」，便是例證，故爾宋人做的頌也可以稱為商頌。至於商書在現今還有人在整個地堅信着，這是應該加以討論的。我現在就檢今文尚書所有的幾篇以及散見於各種古籍的真古文尚書的佚文，凡有關於天的說話引列在下邊。

（微子）「天降災荒殷邦。」

（史記宋世家作「天篤下菑，亡殷國。」）

（西北戰黎），「天既訖我殷命……天棄我，……天曷不降威。……我生不有命在天。……責命於天。」

（史記殷本紀及宋世家所引大抵相同，無末句。）

（高宗彤日）「惟天降監下，典厥義，降年有永有不永，非天天民，中絕其命。民有不若德，不聽罪。天既付命正厥德。……王司敬民，罔非天胤。」

（參照殷本紀訂正。）

（盤庚上）「先王有服恪謹天命。……罔知天之斷命。……天其永我命於茲新邑。」

（盤庚中）「予迓續乃命於天。」

（盤庚下）「肆上帝將復我高祖之德。」

（湯誓）「有夏多罪，天命殛之。……予畏上帝不敢不正。……爾尚輔予一人致天之罪。」

（太甲佚文）「顧譴天之明命。」（禮、大學）

（同）「天作孽猶可違（也）自作孽不可活（道）（也）。」（孟子公孫丑及（禮、緇衣））

（伊訓佚文）「天誅造攻自牧宮。」（孟子、萬章）

（仲虺之告佚文）「我聞見夏人矯天命於下，帝式是會（憎）用爽（喪）厥師。」（墨子，非命下（上中文稍異））

（湯說佚文）「惟予小子履敢用玄牡告于上天后。」（墨子、兼愛下）（論語堯曰篇作「予小子履敢用玄牡敢昭告於皇皇后帝。」）

以上十二項都有「天」或「上帝」的稱呼，除掉微子和西伯戡黎的兩篇是在卜辭的年代範圍以外，其餘的都是不能相信的。高宗彤日據史記是作於祖庚時代，在武丁之後，稱帝為天庸或有之，但那種以民為本的觀念，特別是「王司敬民罔非天嚴」的說法，在古時是不能夠有的。民在周人本是和奴隸相等的名詞，卜辭中沒有見到民字以及從民的字。高宗彤日的那一篇也是不能相信的。

此外還有洪範的一篇，左傳三引其文以為「商書」（註四），說文六引其文亦以為「商書」（註五）。漢書儒林傳言「遷書在堯典，禹貢，洪範，微子，金縢諸篇多古文說」，洪範列在微子之前，可見班固也是認洪範為商書的。但洪範那篇文章其實是子思作的，其出世的時期在墨子書之後和呂氏春秋之前。墨子兼愛下引周詩曰「王道蕩蕩、不偏不黨，王道平平，不黨不偏。」這分明是洪範中語，而稱為「周詩」，可見在墨子及其弟子們的時代，洪範還沒有出世。洪範根本是一篇尊重神權的宗教論文，並託始於禹，在以繼承禹道自任的宗教家墨子，不應不多事徵引，且偶一引用之反認其名。但到了呂氏春秋便不同了，孟春紀的貴公篇上說：

「鴻範曰無偏無黨，王道蕩蕩。無偏無頗，遵王之義。無或作好，遵王之道。無或作惡，遵王之路。」

語次雖然和現傳的洪範依然不同，但洪範的名稱已經出現了。韓非子有度篇也有所徵引：

「先王之法曰：巨毋或作威，毋或作利，從王之指。毋或作惡，從王之路。」

也分明是洪範中的話，但字句稍有不同，而引作「先王之法。」這是因為韓非是荀子的弟子，子思之徒是荀子所攻擊的，韓非子雖讀過洪範而記憶不詳，故有此誤。要之洪範是子思著的，本文在後面還別有證明。

註四 五平、民、亥三年。

註五 聖、得、政、國、獻、無、諸字下。

由上所論足見殷時代是已經有至上神祇觀念的，起初是稱爲「帝」，後來是稱爲「上帝」，大約是在殷周之際的時候已經稱爲「天」：因爲天的稱謂在周初的周書上已經屢見，在周的彝銘如大豐簋和大盂鼎上也是屢見，那是因襲殷末人是無疑的。由卜辭看來可知殷人的至上神是有意志的一種人格神，上帝能够命令，上帝是有好惡的，一切天時上的風雨晦冥，人事上的吉凶禍福，如年歲的豐歉，戰爭的勝敗，城邑的建築，官吏的黜陟，都是由天所主宰，這和以色列民族的神是完全一致的，但還殷人的神同時又是殷民族的宗祖神，便是至上神是殷民族自己的祖先。在這兒有種種的傳說可以證明。

第一是帝俊的傳說。帝俊在山海經中一共有十六處。

1. 「帝俊生中容。」
2. 「帝俊生晏龍。」
3. 「帝俊生帝鴻。」
4. 「帝俊生黑齒。」
5. 「有五彩之鳥相鄉（向）乘沙，惟帝俊下友。帝下兩壇，彩鳥是司。」

以上見大荒東經。

6. 「帝俊妻娥皇，生此三身之國。」
7. 「帝俊生季釐。」
8. 「羲和者帝俊之妻，生十日。」

以上見大荒南經。

9. 「帝俊生后稷。」
10. 「帝俊妻常羲，生月十有二。」

以上見大荒西經。

11. 「帝俊竹林，大可爲舟。」

以上見大荒北經。

12. 「帝俊生禺虢。」

13『帝俊生賜弄彤弓素璜。』

14『帝俊生晏龍，晏龍是始爲琴瑟。』

15『帝俊有八子。』

16『帝俊生三身。』

以上見海內經。

這位帝俊是日月的父親，不用說是天帝，而同時又是一些聖賢的父親，又好像是人王。特別如像『妻娥皇』和帝舜的傳說是一致的。因此山海經的注者晉時的郭璞便以爲帝俊卽帝舜。只有在『帝俊生后稷』的條下說是『俊宜爲舜』。近時王國維更證明了帝俊的當是帝嚳。（一）史記五帝本紀索隱引皇甫蓋說『帝嚳名俊』，初學記九引帝王世紀言『帝嚳生而神異，自言其名曰俊』，王氏云俊卽俊。（二）左傳文十八年言『高辛氏有才子八人，伯翳、仲堪、叔獻、季仲、伯虎、仲熊、叔豹、季狸』，王氏謂『帝俊有八子』，卽此八人的才子，其中中容便是仲熊，季鼈便是季狸。（三）帝王世紀說『帝嚳次妃譚訾氏女曰常儀』，王氏謂常儀卽常羲，羲和與娥皇均一音之轉。（四）卜辭卜祭其先祖有名夔者，有時又稱爲高祖，如云『于夔高祖率（夔）。』（殷契佚存第六四五片。）夔字原文與文字形極相近，而夔音與晏音亦復相近。蓋帝嚳本卽是夔，因形譌而爲俊若俊，更由音變而爲晏若借。王氏根據這些論證斷定帝俊卽是帝嚳，亦卽是卜辭上的『高祖夔』。而同時否認帝俊之爲帝舜。王氏的考證自然較郭璞更進一步，但在我看來，帝俊，帝舜，帝嚳，高祖夔，實是一人。山海經中帝俊傳說與帝舜傳說相似之處可無庸論，此外如國語和禮記便各有一條足以證明舜卽是夔。

（國語、魯語）『殷人禘舜而祖契，』

（禮記、祭義）『殷人禘舜而郊箕，祖契而宗湯。』

舜與夔分明是一人。還有楚辭的天問也有一個絕好的證據，在那兒舜的傳說是敘在夏桀之後殷的先公先王之前的。從前的人不明這個情形，總以爲是文字上的錯誤，或簡編的錯亂，其實斷沒有錯得這樣湊巧的。總之根據

這些資料我們可以知道卜辭中的「帝」便是「高祖夔」，夔因音變而為魯爲倍，又因形誤而為俊爲俊，俊俊又由音變而為舜，後世儒者根據古代傳說偽造古史，遂誤帝俊、帝舜、帝魯爲三人，這是明白地可以斷言的。

第二是二子傳說。二子傳說見左傳昭元年，同時在史記鄭世家也有記錄，兩者相差甚微，今根據左傳的文字錄之如次：

「昔高辛氏有二子，伯曰閼伯，季曰實沉，居於曠林，不相能也，日尋于戈以相征討。后帝不臧，遷閼伯於商丘主辰，商人是因，故辰爲商星。遷實沉於大夏主參，唐人是因，以服事夏商。」

左傳本是有問題的書，但是二子傳說既同見於史記，可知當是真的左氏春秋的原文，不會是劉歆的竄入。並且除史記而外還有準古物上的證據，便是卜辭有無數的支干表，所用的十二辰文字第一位的子作𠄎，是說文「籀文子」的省略，第六位的巳卻作子。這個事實一發現了，解決了在金文上的一個問題。金文上常見「辛子」「癸子」「乙子」「丁子」等的日辰，爲六十干支中所無，自宋以來便不得其解的，有了卜辭的出現纔渙然冰釋了。但是一個問題解決了，卻另有一個問題發生了出來，便是十二辰中古有二子。這個新的問題根據作者的研究也算是解決了的，詳細論證請看拙著甲骨文字研究的釋支干篇，在這兒只能道其大略。便是十二辰本來是黃道周的十二宮，是由古代巴比倫傳來的。子當於房心尾，即是商星，巳當於參宿，參商爲高辛氏之二子故十二辰中有二子。

又左傳襄九年還有一段關於閼伯的說話便是：

「陶唐氏之火正閼伯居商丘，祀大火，而火紀時焉。相土因之，故商主大火。」

此以閼伯爲陶唐氏之火正，參照昭元年傳文，可知陶唐氏即是后帝。高辛氏帝魯據上述帝俊傳說知即帝舜，帝舜在儒家的經典上是受了陶唐氏的禪讓而爲人王的，但照傳說上看來，這禪讓的一幕史劇是應該演在天上的。這是極有趣的一個問題，但在這兒不想有更進一步的展開。

第三是玄鳥傳說：

（商頌·玄鳥）『天命玄鳥，降而生商。』

（楚辭·天問）『簡狄在台曷何宜，玄鳥致貽女何嘉？』

（同·思美人）『高辛之靈盛兮，遭玄鳥而致貽。』

這傳說是說殷人的祖先最初的王母簡狄在春分的時候到河邊上去沐浴，看見玄鳥遺卵，便取來吞了，因而懷孕，生下了契來。玄鳥是天遣下來的，故爾契依然是上帝的兒子。這個傳說比較前兩個傳說要遲一點。因為前兩個傳說，殷人是在天上的，到了這個傳說來，天和人有區別，其中是以玄鳥為媒介。玄鳥舊說以為是燕子，但我想和山海經的『惟帝俊下友』的『五彩之鳥』是同一的東西。在離騷中可以找到一個證據，便是『望崑崙之偃蹇兮，見有娥之佚女。……鳳凰既受（授）詒（貽）兮，恐高辛之先我』這分明說的是簡狄的故事，『鳳凰受詒』便是『玄鳥致貽』，可見玄鳥就是鳳凰。玄是神玄之意，不當解成黑色。『五彩之鳥』大約就是卜辭中的鳳。晚期的卜辭有祭鳳的記錄，稱鳳為『天使』。

『于帝史（使）鳳，二犬。』（卜·三九八）

『甲戌貞其甯鳳，三牛三犬三豕。』（筮·典禮一六）

大約是鳳或『五彩之鳥』在傳說的演進中化爲了玄鳥或燕子的。但無論是鳳或燕子，我相信這傳說是生殖器的象徵，鳥直到現在都是生殖器的別名，卵是舉丸的別名。

由以上三種的傳說，可知道殷人的帝是就帝嚳，是以上神而兼宗祖神。

但還有可注意的是『帝』的稱號的產生

帝字在甲骨文字是作采，周代的金文大抵和這相類，還是花蒂的象形文，象有花萼有子房有殘餘的雌雄蕊，故爾可以斷言帝字就是蒂字的初文。那嗎以至上神而兼宗祖神的尊重者爲什麼用了花蒂字來命名呢？要說果實從蒂出，由果實中又能綿延出無窮的生命，藉此以表彰神之生生不息的屬性也可以說得過去，但蒂有成果實的，有不成果實的，與其拿蒂來象

徽神，何不就假借果實或根元一類文字呢？這兒的確是一個問題。

外國的學者例如鮑爾，主張帝字是由巴比倫的𐎠𐎺𐎠字而來。因為巴比倫的𐎠𐎺𐎠這個字，字形與帝字相似有 *din-gir, di-gir, dim-mer, dimer* 等的發音，首音與帝音相近，而又和帝字一樣兼有天神和人王二義（註六）。這個見解在帝字的字源未被揭發之前，的確是很有見地的一個提示，但中國的帝字本是花蒂的初文並非外來，而巴比倫的𐎠𐎺𐎠字是星形的轉化，兩者在字源上是全不相干的。但鮑爾氏的見解還不好便立被拋棄，就近年安得生博士的彩色陶器的發掘以及卜辭中的十二辰的起源上看來，巴比倫和中國古代的確是有過交通的痕跡，則帝的觀念來自巴比倫是很有可能。我現在對於鮑爾氏說要提出一番修正，便巴比倫的𐎠𐎺𐎠的觀念在殷商時代輸入了中國，殷人故意用了字形和字音相近的字來翻譯了它，因而帝字便以花蒂一躍而兼有天神和人王的稱號。

但是巴比倫的𐎠𐎺𐎠字是天上的一切神祇的通稱，而殷人的帝字在初卻是至上神所專有的稱號，在這兒我看是有殷人的一段發明潛藏着的。殷人的帝就是「高祖夔」，在上面是已經證明了的，但是夔字本來是動物的名稱。說文說「夔食獸也，一曰母猴，似人」；母猴一節彌猴，又一稱沐猴，大約就是猩猩（Orangutan）殷人稱這種動物為他們的「高祖」，可見得這種動物在初一定是殷人的圖騰。殷人待與巴比倫文化相接觸，得到了𐎠的觀念，他們把帝字來對譯了之後，讓它成「高祖夔」的專稱，把自己的圖騰動物移到天上去，成為了天上的至上神，故爾他們的至上神「帝」同時又是他們的宗祖，至上神的這樣的產生我敢斷定是殷人的獨自的發明。

二

禮記的表記上有幾句話：

「夏道尊命，事鬼敬神而遠之。殷人尊神，率民以事神。周人尊

註六 C.J.Ball: *Ahinoe and Sumerian*.p.26.

禮尚施，事鬼敬神而遠之。」

這所說的「夏道」是沒有根據的，但所說的殷人和周人則頗近乎事實。殷人尊神的態度在上章中已經說得很詳細，到了周人在關於天的思想上却有一個很大的進步。

周人本是後起的民族，在古公即太王的時代都還在穴居野處，經過王季和文王兩代便突然興盛了起來，僅僅五六十年間終至把殷朝滅了。在這民族的遞禪上有一個很重要的關鍵便是殷末的經營東南。文王的父親，根據古本竹書紀年是被殷王文丁所殺了的，大約文丁是看見了周人的興盛，所以對於他們加過了一番磨礮。但到了帝乙和帝辛的時代，這兩位帝王都盡力在東南方面，把西北方面的敵人忽視了。後漢書的東夷傳有下野的記述：

「夷有九種，曰畎夷，于夷，方夷，黃夷，白夷，赤夷，玄夷，風夷，陽夷……殷蕩革命，伐而定之。至於仲丁，藍夷作寇。自是或服或叛三百餘年。武乙衰敝，東夷浸盛，遂分遷淮岱，漸居中土。」

這所說的「分遷淮岱，漸居中土」，在卜辭上是有實證的，卜辭中記載帝乙征伐夷方和孟方記錄甚多，夷方即是東夷，孟方即是于夷。征伐所經的地方有齊有雇（即「章顛既伐」之顛），都是在山東方面，有淮有濶都是在安徽北部的淮河流域。征伐的時期是在帝乙十年前後。又在二十年也有長期的南征。大約終帝乙之世，東夷都是或叛或服的，直到帝辛的時代又澈底把東南征服了。

（左傳昭四年）「商紂爲黎之蒐，東夷叛之。」

（同昭十一年）「紂克東夷而隕其身。」

（同宣十二年）「紂之百克而卒無後。」

殷紂之征略一定是大規模的，因爲古本秦誓說「紂有億兆夷人亦有離德，余有亂臣十人同心同德」（左傳昭二十四年所引）。這億兆的夷人是他得來的俘虜，俘虜有億兆之多，可見殷的士卒之損耗也必定是很大的。原有的兵力受了創傷，用歸附的民族來填補，等他一和周武王接觸時，便

發生了有名的「前徒倒戈」的故事，那便是俘虜兵的掉頭了。

周人就在這帝乙和帝辛的兩代沒有餘暇顧到西北的時候，便乘着機會把自己的民族振興了起來而獲得了最終的勝利。

周人的祖先是沒有什麼文化的，在現今關於周代的青銅器傳世的很多，但在武王以前的器皿一個也還沒有出現。而自武王以後則勃然興盛起來。這分明是表示着周人是因襲了殷人的文化。

關於天的思想周人也是因襲了殷人的。周初的彝銘大豐簋和大盂鼎，和周書中的大誥，康誥，酒誥，梓材，召誥，洛誥，多士，無逸，君奭，多方，立政的幾篇，以及周頌的前幾章都是很明顯的證據。

（大豐簋）「王祀于天室降，天亡尤王。衣（殷）祀於王丕顯考文王，專喜上帝。文王監在上。」

（大盂鼎）「丕顯文王，受天有（祐）丕命。在武王嗣文作邦，闢厥匿，匍（撫）有四方；峻正厥民……故天冀臨予，法保先王（成王），口有四方。」

這兩項彝銘可以說是第一等的證據，因為在銘詞中自己表明了自己的年代，便是前者為武王時代的，後者是康王時代的。我們根據着這兩個證據，同時可以安心着信賴周書中的十幾篇和周頌，雖然免不了是有些譌變和脫佚，但大體上是周初的文章，因為他們的文筆和思想都相同。我們並且從周書中引用些資料來罷。

（大誥）「予（粵）天降威，用文王還我太寶龜，紹天明。……天休于文王，與我小邦周，文王惟丕用，克綏受茲命。……天明畏，弼我不丕基。」

（康誥）「天亦大命文王殪我殷，誕受厥命越（與）厥邦厥民。」

（酒誥）「惟天降命，肇我民，惟元祀。」

（梓材）「皇天與付中國民越（與）厥疆土于先王。」

（召誥）「皇天上帝改厥元子茲大國殷之命。」

（多士）「皇天大降喪於殷，我有周佑（有）命，將天甲威，致王

勅，勅「殷命終」于帝。……今惟我周王，丕靈承帝事，有命，曰（爰）割殷，告勅於帝。」

（多方）「惟我周王靈承於旅，克堪用德，惟典神天。天惟式教我，用休。簡畀殷命，尹爾多方。」

這些例證所有關於上帝的屬性以及說話者對於上帝的態度和殷人是完全一致的。但是把眼光掉向另一方面看的時候，周人和殷人的態度却是大有不同。

（大誥）「天棗（非）忱，爾時罔敢易定。」

（康誥）「天畏（威）棗（非）忱，民情大可見，小民維保。……惟命不于常。」

（君奭）「天不可信。」

所謂「天棗忱」或「天畏棗忱」便是大雅小明的「天難忱斯不易惟王」，也就是「天不可信」的意思。棗都是非字（孫詒讓說）舊時的注家都訓為輔，弄得大錯。「惟命不于常」和大雅文王的「天命靡常」也是同義語。

像這些例子都是對於天取着懷疑的態度的。從這關於天的思想上說來，的確是一大進步。這一進步是應該有的，因為殷人自己那樣虔誠的信仰上帝，并且說上帝是自己的祖宗，然而結果是遭了失敗，殷家的天下為周人所得到了。這樣還好再信天嗎？所謂「天命」，所謂「天威」，還是靠得着的嗎？這是當然要發生出的懷疑。周人一面在懷疑天，一面又在做效着殷人極端地尊崇天，這在表面上看來很像是一個矛盾。然而是一點也不矛盾的。請把周初的幾篇文章拿來細細地讀，凡是極端尊崇天的說話都是對待着殷人或殷的舊時的屬國說的，而有懷疑天的說話是周人對着自己說的。這是很重要的一個關鍵，便是周人之繼承殷人的天的思想只是政策上的繼承，他們是把宗教思想視為了愚民政策。自己儘管知道那是不可信的東西，但拿來統治素來信仰他的民族，卻是很大的一個方便。自然發生的原始宗教成為了有目的意識的一個騙局。所以表記上所說的「周人事鬼神而遠之」，是道破了這個實際的。

周人根本在懷疑天，只是把天來利用着當成了一種工具，但是既已經懷疑他，那嗎這種工具也不是絕對可靠的。在還兒周人的思想便更進一步，提出了一個「德」字來。

（君奭）「天不可信，我道惟文王德延。」

（康誥）「文王克明慎罰，不敢侮齔寡，庸庸、敝敝，威威顯民，用肇造我區夏。」

（康誥）「王曰封，予惟不可不監，告汝德之說于（與）罰之行。……敬哉，無作怨，勿用非謀非彝蔽時（是）忱，丕則敏德，用康乃心，顧乃德，遠乃猷裕，乃以民甯，不汝取珍。」

（梅賾）「肆王惟德用和，懌先後迷民，用懌先王配命。」

（召誥）「天亦哀于四方民，其眷命用懌，王其念敬德。……王敬作所，不可不敬德。王其德之用，祈天永命。」

這種「敬德」的思想在周初的幾篇文章中就像同一個母韻的疊奏曲一樣，翻來覆去地重復着。這的確是周人所獨有的思想。在商書的高宗彤日中雖然也有這種同樣的意思，但那篇文章在上面說過是很可疑的。還有一個主要的旁證，便是在卜辭和殷人的彝銘中沒有德字，而在周代的彝銘中如成王時的班簋和康王時的大孟鼎都明白地有德字表現着。

（班簋）「父身三年靜東國，亡（罔）不咸敷天畏（威），否與屯陟。公告厥事於上：「佳（唯）民亡（氓）徧（捐）哉，彝恣（昧）天命，故亡。允哉，顯。佳（唯）敬德，亡直（攸）遠。」

（大孟鼎）「今我佳卽荆稟於文王正（政）德，若文王令二三正。今余佳令汝孟紹受敬德，敏朝夕入諫，享奔走，畏天畏（威）。」

這些都是把周初的思想繼承了下來的。根本的主意是「人定勝天」，便是要把人的力量濟天道之窮。德字照字面上看來是從植（古直字）從心，意思是把心思放端正，便是大學上所說的「欲修其身者先正其心」。但從周髡和周髡看來，德字不僅包括着從主觀方面的修養，同時從客觀方面的

規範——後人所謂「禮」——都是包括着的。禮字是後起的字，周初的彝銘中不見有這個字。禮是由德的客觀方面的節文所變化下來的，古代有德者的一切正當的行為的方式彙集下來便成為後代的禮。德的客觀上的節文，周書中說得很少，但德的精神上的推動，是明白地注重在一個「敬」字上的，敬者警也，本意是要人時常努力不要有絲毫的放鬆。在那消極一面的說法便是「無逸」。還有周書和周彝大都是立在帝王的立場上所說出的，故爾那兒的德不僅是包含着正心修身的工夫，並且是有治國平天下的作用包含在裏面的。便是王者要努力於人事不使喪亂有縫隙的可乘，天下不生亂子，天命也就算是時常保存着的。

這一套思想，以天的存在為可疑，然而在客觀方面要利用他來做統治的工具，而在主觀方面却強調着人力，以天道為愚民的政策，以德政為操持這政策的機柄，這的確是周人所發明出來的新的思想。發明了這個思想的周人，在周書中是表示得很明白的，那便是周公。因為上揭的周書十一篇中除掉召誥均前半部是召公所說的話外，其餘的都是周公所說的話。那其中流露着的思想我們不能不說是周公的思想。在三千年前的周公已經有這樣進步的想念，的確不能不說是一位傑出的人物。他如果不是政治家，不是立在統治者的立場上的人，說不定他在思想上怕早是把天來完全否認了，而另外建設了一個什麼想念來代替了他的，但他的意識却不能不為他的存在所固，他的懷疑精神沒有更加以發展的必要，也就沒有更進一步的可能。

周公的思想除開周書而外，在大雅裏面也還見得一些。大雅的首篇文王據呂氏春秋古樂篇以為是周公所做的，大概是可靠的，因為我們從那詩中可以得到幾個內證。例如

「天命靡常。」

「事脩厥德，永言配命，自求多福。」

「上天之載，無聲無臭，儀刑文王，萬邦作孚。」

和見於周書中的思想也完全一致。並且不僅是文王這一篇，就是文王之什

裏面所收的十篇，似乎都可以認為是周初的文字，縱使有些地方是經過後代儒者的潤色。大凡周初的文字在追頌祖德的時候是只說到太王而止的，綿簡的『古公亶父』自來是說為太王，太王以前，周人還是以女性為酋長的社會。但一到後來便不同了，呂刑裏面鑽出了后稷來，大雅的生民之什裏面，更有了姜嫄生后稷的傳說，又有所謂公劉傳說。這些傳說，據我看來，都是由成康時代或以後人所編造出來的，用意是要籠絡殷人而掩蓋自己的暴發。后稷的傳說自然是由『帝俊生后稷』的傳說敷衍而來，更做着簡狄的故事造出一個姜嫄，或者是把自己的宗母推到了帝嚳和后稷的中間，與殷人認成了同宗。同在大雅中，生民之什和文王之什的時代是完全不同；但在詩的體裁上却幾乎是完全同一的，這是表示着詩經全體經過後代的纂詩者（不必是孔子）的一道通盤的潤色，以纂者的個性把全書整齊化了。請看墨子中所引的詩和今詩的語句多所不同，便可以證明。周人本是初興的民族，而在初期却已有周書和文王之什那樣的文字似乎是一個矛盾，但這個矛盾是不難解決的，便是那些文字都是仰仗殷人的手筆，就和滿清入關前後所有的文語是仰仗漢人的手筆的一樣。不過文字雖是殷人做的，意思可以說是周公授的。

文王篇的頭幾句『文王在上，於昭于天。周雖舊邦，其命維新。有周不顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右』。這和『文王監在上』的語句是相同的。這表示着在殷末周初的時候，中國人確是有天堂的思想。這種思想在南方的楚人的文學中多少還有些保存，譬如招魂上說：

『魂兮歸來，君無上天些。虎豹九關，啄害下人些。一夫九首，拔木九千些。豺狼從目，往來佻佻些。懸人以媿，投之深淵些。致命於帝，然後得颺些。』

這些雖是後來的文字，但楚人是傾服殷人而不滿意周人的，這種觀念可以相信一定是由殷代傳來。

周公的思想可以說就是周人的『建國方略』，一方面是利用宗教以統治愚民，一方面是努力不懈以鞏持政柄。周人的統制方略都是根據着他的

思想傳統下去的。譬如夷厲時代的彝銘，如大克鼎，虢旅鐘，番生簋一直都是守着這個傳統的。

（大克鼎）克曰「穆穆朕皇祖師華父，恩護厥心，虛辭于鄰，淑哲厥德。肆克鸞保厥辟疆王，誅父王家，惠于萬民，柔遠能邇。肆克友于皇天，瑣于上下，賁屯亡啟，錫鬻亡疆。」

（虢旅鐘）虢叔旅曰「不顯皇考惠叔，穆穆秉元明德，御于厥辟，賁屯亡啟。……皇考嚴在上，翼在下，敷敷溥溥降族多福。」

（番生殷）「不顯皇祖考穆穆克哲厥德，嚴在上，廣啓厥子孫于下，擢于大服。番生不敢弗帥型，皇考不林元德，用綢繆大命，定王位。虔夙夕敷求不僭德，用諫四方，柔遠能邇。」

（叔向父簋）叔向父禹曰「余小子嗣朕皇考，肇帥型先文祖，共明德，秉威儀，用綢繆爰保我邦我家，皇祖其嚴在上，降余多福繁祉，廣啓禹身擢於永命。」

凡在這些文字裏面所表現的都是以德為基礎，以德為修身齊家治國平天下的根本義，因而上獲天佑，有德的人死了是昇在天上的。在虢旅鐘和番生殷裏面和德並列的雖然有一個「元」字出現，但這個字是沒有什麼深義的，只是好像易傳說的「元者善之長也」的意思，用近代語譯出來，或者可以譯成「第一義」。故爾從整個上說來，夷厲時代的這些為政者的思想和周公的思想是沒有什麼距離的。但是對於天的信仰却遠在周公之上。周公的思想是由懷疑出發的，天只是政策上的工具，宗周的統制一經久了，所謂「殷鑒」漸漸遠隔了起來，「天命常」的認識朦朧了，周公的那種懷疑的精神完全受了隱蔽，只是所利用的工具煥發着異權的光輝。我們就把厲王用衛巫來監謗的事情來思索一下，便可以知道那時的為政者對於天的信仰是怎樣的專一了。

（國語周語）厲王虐，國人謗王。邵公告曰「民不堪命矣」。王怒，得衛巫使監謗者，以告則殺之。國人莫敢言，道謗以目，告邵公曰「吾能弭謗矣。」……三年乃流王於彘。

且看他用的是巫，而且用的是術巫，術是殷之舊地，這很明顯地表明紂厲王是怎樣的依賴神祇。王者的暴虐是得了神權的保證的，王者的屠殺誘著自然是『恭行天罰』，王者的政治上的責任可以說是讓天來担任了。在這兒不僅激起了政治上的反動。向來相信着是『福善禍淫』的天，成爲了衆矢之的，被當時一般作『變風』『變雅』的詩人們責罵了起來。大雅中相傳是厲王時代的幾篇如板，如蕩，如桑柔，及時代相近的雲漢，黃驥天的語言是層出不窮的。例如

「上帝板板，下民卒瘁。……天之方難，……天之方蹙。……天之方虐。……天之方蹙。」（板）

「蕩蕩上帝，下民之辟，嫉威上帝，其命多辟。天生蒸民，其命匪誼。」（蕩）

「國步滅資，天不我將，……我生不辰，逢天憊怒。……天降喪亂，滅我立王。」（桑柔）

這裏面的「上帝」和「天」，舊時的注家都講成厲王，那是秦以後的語法，在詩經裏是絕對講不通的。而且這些詩人並不是立在民衆的立場上怨天，而是立在王室的立場上怨天的，他們是怨天不作主宰，使下民暴動了起來。板板蕩蕩都是惡字眼，意思是上帝反動了，上帝昏亂了。上帝鬧差亂子，上帝跌了交，上帝暴虐，上帝冒了火，上帝多邪僻的行爲，上帝出言不信……把一個上帝罵得不亦樂乎。又如小雅的十月之交也是厲王時的詩，近時在陝西父墓的出土已經得到了證明。那裏面說：

「下民之擊，匪降自天。蹇咨背憎，職競由人。」

「天命不徹，我不敢效我友自勉。」

「天命沒有一定的軌道，我是不敢跟着我的同僚學乖，不圖自勉。」

由對於天的信仰降到了相信人力來，這位詩人的想念可以說是周公思想的復活。

大抵由夷厲以後，天的思想發生了動搖。這一次的動搖和周初的不

同，是很普遍而深刻的。周初的一次動搖只是一二傑出者是有意識地要利用宗教，不僅是不背棄宗教的信仰在民間稍稍生出動搖，甚且是用盡了全力來要維繫着那種信仰的。我們可以說在夷厲以前周人關於天的思想的傳統是一貫的，沒有改變的。到了夷厲時代，那動搖是發生在民間，且看民衆可以糾合起來放逐天的代理者的「天子」便可以知道那深刻的程度是怎樣。在政治上周人的統制雖還經過一次宣王的中興，但不久仍然衰頹了下去，卒竟失掉了他的真實的統制權，只是留存着一個「天子」的虛位一直綿延到周赧王爲秦所滅。天的思想在古時候和政治是不能分離的，所取的路徑和政治上的路線也剛好是一樣。在宣王的時候隨着政治的中興，天的思想也會中興過一回。大小雅中好些是宣王時的詩，特別像頌高和蒸民兩篇，連作者的名字都是在詩裏面自行表示着的。吉父便是兮甲盤的兮伯吉父，連他的彝器在世上都有流傳，烝民裏說：

『天生烝民，有物有則，民之秉彜，好是懿德。』

天監有周，昭假於下，保茲天子，生仲山甫。』

這是說一切的庶民都是天所生的，有物質上的身體，有精神上的規律，人之守常務正者是喜歡有好的身體和好的精神。這種人便是有德的人，是天生來保佑國家和王者的。物與則兩方並沒有偏重，所以知道的是在下文：

『仲山甫之德，柔嘉維則，令儀令色，小心翼翼。古訓是式，威儀是力。』

『令儀令色……威儀是力。』是物一方面的修飾，『柔嘉維則……小心翼翼』是則一方面的執守，詩人的德是兩方面兼並着的。這種有德的人便足以治國平天下，故又說『既明且哲，以保其身，夙夜匪懈，以事一人。』明哲保身的意思是說要心地光明，同時要保存着自己的身體之有威儀，這被後人誤解了，以爲是圖身體的安全，避免禍致。詩人的意思並不是那樣退讓的，所謂『維仲山甫，柔亦不茹，剛亦不吐，不侮矜寡，不畏強禦，』這豈是徒靠聰明避免禍害的態度嗎？由這幾句話可以看出『柔嘉

維則』的意思，柔是消極一方面的謙沖，嘉是積極一方面的剛毅，虞注易遯卦的「嘉遯」說「乾爲嘉」又隨卦的「孚于嘉」說「陽爲嘉」便是這兒的嘉字的意思。故爾所謂「柔嘉維則」是說「剛柔合中」。察察尹吉甫的這種一面尊天，一面尚德的思想，和周公的思想並沒有什麼兩樣，他稱仲山甫「古訓是式」，可見得他自己實在是保守「古訓」的。

還有毛公鼎銘也是宣王時的文字，那兒所記錄的是宣王自己所說的話。例如說：

『丕斯文王，皇天宏厥厥德，配我有周，膺受大命。……唯天將集厥命，亦唯先正襄厥辟，勞動大命，肆皇天無斃，臨保我有周，不羣先王配命。』

這說到天容有德及有德者必配天的意思，但已經含有『天命靡常』的意思在裏面，便是沒有德的便不會得着天佑。所以接着又說：

『啟天疾威，司余小子弗及（急）邦將害吉。……余非庸又昏，汝亡敢妄宿，虔夙夕惠我一人，黜我邦小大猷，毋折緘，告余先王若德。用卬卽皇天，綱繆大命，康能四域，俗（欲）我弗作先王憂。』

明白是兢兢業業，不敢懈怠，恐天命將要失墜的意思。

在宣王時代爲政的一方面雖然努力把周初的思想喚醒起來希圖恢復周家的統制，但是已經普遍而深刻地遭了動搖的天，有意志的人格神的天，再不能有從前的那樣的效力了。一入春秋時代，天就和他的代理者的天子一樣只是擁着一個虛名，對於他信仰的人自然也還有，但是不信仰的人卻特別的多。譬如在古時候王者是要仰仗龜卜來傳達神命的，而楚的門康要說「卜以決疑，不疑何卜。」（左傳桓十一年）古時候說一切的休咎禍福是由天降下來的，而鄭的申繻說「妖由人興，人無釁焉，妖不自作。人稟常則妖興，故有妖。」（左傳莊十四年）晉的伯宗說「民反德爲亂，亂則妖災生。」（左傳宣十五年）又如魯昭二十六年有彗星在齊的分野，齊侯要禳，晏嬰勸他莫禳，哀六年「有雲如衆赤鳥夾日以飛，」楚昭王命人去問周大史，周大史叫他禱，可以把禍移給令尹，楚昭王也終不肯禱。

鄉國的子產有一句話更說得透徹，便是「天道遠，人道邇，非所及也。」（左傳昭十八年）這些都表示着春秋時代的為政者的思想是很有點程度地脫離了天的羈絆，連把舊時的愚民政策的各種工具都沒有熱心再維持下去了。這層由官制的進化上也可以證明。古時候的官職是以關於天事即帶宗教性質的官於上位的，其次是政務官和事務官。曲禮下說：

『天子建天官，先六大，曰大宰，大宗，大史，大祝，大士，大卜。天子之五官曰司徒，司馬，司空，司士，司寇，典司五衆。天子之六府曰司土，司木，司水，司草，司器，司貨，典司六職。天子之六工，曰土工，金工，石工，木工，獸工，草工，典制六材。』

六大中的大宗，大祝，大卜，都是宗教性質的官職，在初原是很重要的，但在春秋時代這些官職都式微了下來，轉是次位的五官大出風頭。更到漢代，如司馬遷報任少卿書上所說：

『文史星歷近乎卜祝之間，固主上所戲弄，倡優所畜，流俗之所輕也。』

這樣官職貴賤之推移史正明白地表現着天道思想的沒落。

三

春秋時代的智者對於天雖然取着不信的態度，但天的統制和周王仍擁着天子的虛位一樣，仍然在慣性中維持着的。所以當時的諸侯強凌弱，衆暴寡，完全在執行着以力爲正義的霸道，而弊罪致討的時候，動輒便要稱天，動輒便要鬧一鬧動王的把戲。就如申稱『天道遠，人道邇』的子產也時而要高談其鬼神（參看昭七年左傳）。所以春秋在政治上是爭亂的時代，在思想上是矛盾的時代。政治上的爭亂是在求定，思想上的矛盾是彌縫着新的統一的。在春秋末年這種新的統一逐漸地出現了，在中國的思想史上展開出了燦爛的篇章。

在這兒是應該討論老子的思想的，但在說到他的思想之前，却有討論老子這個人的存在和年代的必要。老子這個人的存在和其年代，近年來成

了很大的問題：原因是世間所傳的「老子」那部書明顯地表示着戰國時的色彩，那決不是春秋末年所有的書。正這個事實便生出了對於人和年代的懷疑。有人說老子這個人和他的書一樣都是墨國人所假造的，這是根本否定老子的存在。又有人說老子是有其人，但不是春秋末年的老聃，而是史記老子列傳裏所說的在孔子死後百二十九年的周太史儋。問題到現在依然是沒有解決的。

據我自己最近的研究，知道了對於老子的懷疑在漢初本來就是有的。史記的一篇「老子傳」表示得非常明白。那兒對於老子的存在有三種主張，一說是老聃，是孔子的先生。一說是老萊子，與孔子同時。又一說是太史儋，是在孔子死後百二十九年。太史公自己和他同時代的人又想調和這幾種說法，創出了老子長壽說來，說「老子蓋百有六十餘歲或言二百餘歲。」老子有這樣的長壽，那嗎上而老聃，下而太史儋都含蓋在裏面去了。然而調和說和其它三種主張一樣都是沒有把問題解決了的，看太史公在自己的長壽說上加上一個「蓋」字，更可以知道連太史公自己都是沒有把握的。但我們要知道這些問題之所以發生，在老子傳中雖然未曾明言，那一定是漢人早見到了「老子」那部書的時代性，故爾對於老子纔生出了懷疑并生出了提供新的解說的要求的。

但我們要知道老子就是老聃，本是秦以前人的定論，莊子，呂氏春秋，韓非子，都是絕好的證明。

莊子天下篇裏論及老聃，引用了他的「知其雄守其雌為天下谿，知其白守其黑為天下谷」的話，那在今存老子的第二十八章中，可見天下篇的作者是認定老子即是老聃。而老聃會為孔子的先生，是在德充符天道天運諸篇裏散見着的。

呂氏春秋裏有五處說到老聃的地方。

- (一)「荆人有遺弓者。曰『荆人遺之，荆人得之，又何索焉？』孔子聞之曰『去其荆而可矣。』老，聞之曰『去其人而可矣。』故老聃則至公矣。」（貴公）

- (二)『孔子學於老聃，孟蘇，夔靖叔。』(當樂)
- (三)『老聃助得之矣，若植木而立。』(去尤)
- (四)『老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉(兼)，關尹貴清，子列子貴虛，師鬲貴齊，陽生貴已，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後。』(不二)
- (五)『聖人聽於無聲，視於無形，處何、田子方、老聃(即老聃)是也。』(重言)

此所謂「至公」「貴柔」「聽於無聲，視於無形」的老聃明白地是道德經中所表現濟的老子，而老子與孔子同時，且為孔子的先生，在呂氏門下的那一批學者也是毫無疑問的。

韓非子有解老喻老諸篇，所解所喻的老子都和今存的「老子」無甚出入。而六反篇裏引老聃有言曰「知足不辱，知止不殆，」在今本第四十四章。內儲說下六微裏言「權勢不可以借入……其說在老聃之言「失魚」也。」其下所引伸的說明又引用着「國之利器不可示人」的話，都在今本第三十六章中。喻老篇也有同樣地解說着這一章的話。可見韓非子眼中的老子也就是老聃。

老子即老聃在秦以前人本來是沒有問題的，而在秦以後便生出了問題來，這是什麼原故呢？還是因為秦以前都知道老子成書甚晚，那是老子的遺說而為後人所纂集的，就和論語是孔門弟子所纂集，墨子是墨家弟子所纂集的一樣，那自然是不會有問題發生的；而在秦以後的人以為老子是老子自己所作，故爾在一發現到書中飽和亂戰國時代的色彩的時候，便對於老子的存在發生了問題。提出了這問題的漢人是表示着大有研究的精神，可惜那研究沒有到家，沒有把問題的全面顧慮周到，便急急地提出了些結論來，那便結果成了太史公的那篇支離滅裂的老子傳。

其實老子的道德經是纂成於戰國時人的環淵，在史記的孟荀列傳中替我們保存下了這一個史實。孟荀列傳上記：

『自鄒衍與齊之稷下先生，如淳于髡，慎到，環淵，接子，田駢，

騶奭之徒，各著書言治亂之事，以干世主。……慎到趙人。田駢，接子，齊人。環淵楚人。皆學黃老道德之術，因發明序其旨意。故慎到著十二論，環淵著上下篇，而田駢，接子皆有所論焉。」

太史公的這段文字自然是根據著齊魯的史乘而來的。但這「學黃老道德之術，因發明序其旨意」的環淵所著的上下篇，不就是老子道德經的上下篇嗎？太史公引用了這個史實，連他自己都不會明白這上下篇就是道德經，卻在老子列傳裏面又另外記出了一段上下篇成立的傳說。

「老子修道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，乃遂去。至關，關令尹喜曰：『子將隱矣，強爲我著書。』於是老子乃著上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。」

這完全是傳說，而且造出這個傳說的一定是漢人，是那主張老子即太史儋的那批漢人。在漢人的眼目中總是把「老子」認爲是老聃自己做的書，因爲書的時代性太晚，故爾又把老聃認爲太史儋。太史儋是由周入秦的，其中必然要經過一些門關，故爾又造成了這項過關做書的傳說。這傳說中的「關令尹」就是莊子天下篇和呂氏不二篇中的闕尹，闕尹其實就是環淵的音變。天下篇中所舉的墨翟、禽滑釐、宋鉞、彭蒙、田駢、慎到、關尹、老聃、莊周、惠施、桓團、公孫龍，不二篇裏所舉的老聃、孔子、墨翟、關尹、子列子、陳駢（即田駢）陽生、孫臏、王廖、兒良，都是人名，斷不能說「闕尹」兩個字特別是官職。只因環淵由方言之故變成了闕尹，這就和老聃一作老聃，田駢一作陳駢，宋鉞一作宋裡（見孟子）的一樣，在秦以前是常有的現象，落到漢人手裏便望文生義地把闕尹弄成了「關令尹」，又因環淵本是著上下篇的人又轉化成老子爲「關令尹」做書的故事。這種轉變已經是可笑的，弄到漢書藝文志更生出了「關尹子九篇，名喜」的話。關尹子不用說是漢人的依託，「名喜」的根據是由於誤讀了太史公的「關令尹喜曰」的那句話，其實「喜」字是動詞，並不是說「關令尹」名喜。

環淵這個人的姓名爲變得最爲厲害，除變爲關尹而外，在典籍中還有

玄淵、蛸淵、娟環、蛸環、便環、便娟的種種的異稱。而在荀子的非十二子篇中誤爲它註，在韓詩外傳中更誤爲范誰。關於這些轉變我另外有詳細的專文，在這兒不願意多生枝節。我在這兒所要說的，只是道德經是環淵所纂集的老子的遺說，他是楚人，遊宦於齊，是與孟子約略同時。環淵除掉纂錄了上下篇之外也還有他自己的著作，便是藝文志的「蛸子十三篇」，可惜那部書是亡逸了。環淵纂集老子遺說，就和孔門弟子纂集孔子遺說，墨家弟子纂集墨子遺說一樣，在秦以前人大約是周知的事實，故爾完全沒生問題，而莊子天下篇把關尹（環淵）和老聃并舉，特別稱他們爲「古之博大真人」（還是說古時候所有的博大真人，不是以關尹老聃爲古人），足見得環淵和老聃的關係很密切，他是道家的正統，而莊子的一派又是自認爲是承繼着這個道統的。但是環淵是文學的趣味太濃厚的楚人，他纂集老子遺說的態度卻沒有孔門弟子那樣的質實，他充分地把老子的遺說文學化了，加了些潤色和修飾，遂使道德經一臂飽了他自己的時代的色彩。因此我們對於道德經所應取的態度，雖不是完全的不信，然而不可全信。便是文章的詞藻多半是環淵的，而所言道德的精神則是老子的。闡明了「老子」這部書的來歷，我們然後纔可以在限定的範圍內利用它來討論老子的思想以及中國思想史的發展。

老子的最大的發明便是取消了殷周以來的人格神的天之至上權威，而建設了一個超絕時空的形而上學的本體，這個本體他勉強給了它一個名字便是「道」，又便是「大」。道德經的第二十五章說：

「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，故強字之曰道，強爲之名曰大。」

這段文字是老聃的根本思想，不是到戰國時候纔生出來的東西，在莊子和韓非子是有旁證的，莊子的天下篇說：

「以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居。古之道術有在於是者，關尹老聃聞其風而悅之。建之以常無有，主之以太

所謂「常」便是「獨立而不改」，所謂「無」便是「寂寥」，所謂「有」便是「混成」，「周行」，所謂「太一」便是「大」，「道」。

韓非子的解老篇上也說：

『夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰者不可謂「常」。唯夫與天地之剖判也俱生，至天地之消散也不死不衰者謂「常」。……聖人觀其玄虛，用其周行，強字之曰「道」。然而可論，故曰「道可道非常道」也。』

所謂「強字之曰道」卽出本章，而「道可道非常道」更是道德經中的第一句。故爾在資料上以及由文字上來說，『道』這個觀念爲老子所發明，是毫無疑義的。

道字本來是道路的道，在老子以前的人又多用爲法則。如尚書靈王之誥的『皇天用訓厥道，付畀四方』，左傳中子產所說的『天道』，『人道』，以及其它所屢見的道字，都是法則或方法的意思，但到了老子纔有了表示本體的「道」。老子發明了本體的觀念，是中國思想史上所從來沒有過的觀念，他找不出既成的文字來命名它，只在方便上勉強名之曰『大』，大字終嫌太籠統，不得已又勉強給它一個字，叫着『道』。選用了這個道字的動機，大約是因爲有『天道』的成語在前，而且在這個字中是包含有四通八達的意義的。這些話正表示着老子的苦心孤詣的發明。

『道』是宇宙萬物的本體，是爲感官所不能接觸的實在，一切由人的感官所生出的範疇不僅不能範圍它，且都是它所引伸而出；一切物的與觀念的存在，連人所有至高的觀念『上帝』都是由它所幻演出來的。

『道冲而用之或（又）不（丕）盈，淵兮似萬物之宗，……湛兮似或存。吾不知誰之子，象帝之先。』（第四章）

連『上帝』都是由『道』所生出來的，老子對於殷周的傳統思想的確是起了一個天大的革命，上帝和鬼神沒有道的存在是不能存在的，有了道在智者看來鬼神也就失其威嚴。

『天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一

以生，侯王得一以爲天下貞。」（第三十九章）

『以道蒞天下其鬼不神；非其鬼不神，其神不傷人。』（第六十章）第六十章的話亦見韓非子解老篇，第三十九章有『貴以賤爲本，高以下爲基』的話見於戰國策齊策四，爲顏觸所引用的老子語，故爾這些話我們是能够相信的。確是老子的。鬼神都失其尊嚴，則相傳是通達鬼神之意的卜筮自然失其神祕。故爾他說：

『能无卜筮而知吉凶。』（莊子庚桑子篇所引）

但是在政治思想上老子是主張『愚民』的人，在作爲愚民的手段上，他書中對於天若鬼神仍然是肯定着的。如說：

『天之所惡，孰知其故？』（第七十三章）

『天將救之，以慈衛之。』（第六十七章）（亦見韓非子解老篇）

『天道無親，常與善人。』（第七十九章）

『是謂配天，古之極。』（第六十八章）

『善建者不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟。』（第五十四章）

（亦見韓非子解老篇及喻老篇）

這些辭句和向來的傳統思想并無大的差別，這正是春秋時代的矛盾思想的子遺。老子自己把那矛盾沒有清算得乾淨。他的思想的特色是建立了一個新的宇宙的根本元，而依然保守着向來的因襲，就是他的新的發明也還沒有十分圓熟。例如本體的『道』是從什麼地方發生出來的，在他都還是疑問。他說『吾不知誰之子』，便是這個疑問的表明。又譬如第二十五章上說：

『人法地，地法天，天法道，道法自然。』

於『道』之上又列出『自然』來，所謂『自然』當然是指天地中一切雲行雨施的變化，讓『道』來取法乎它是連『道』也失掉了它的至上性了。這些地方正表現着老子思想的未圓熟，也表現着他的苦心處，他對於他自己所產生的『道』的來歷實實是還在苦心探索着的。

繼老子而起的偉大的智者是孔子，孔子和老子有過師生的關係，在孔

子自己和他的門徒們都是承認着的。論語述而篇說「述而不作，信而好古，竊比於我老彭」，老彭就是老聃。（註七）禮記曾子問記載四處論禮的話，孔子都是說「聞諸老聃」。孔子既向老聃問過禮，想來於老聃的形而上學的思想一定是會接觸過的。但遺憾的是孔子是自稱「述而不作」的人，他的思想沒有由自己體系出來。他所表彰的六經都不是他自己作的。易經的十翼在前是以爲孔子作的，但到近年來已經遭了否認，竟連他曾經見過易經的話都是靠不住的。孔子和易經發生過關係的痕跡，在論語上只有兩處。

「子曰：加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」（述而）

「子曰：南人有言曰『人而無恆不可以作巫醫』，善夫，『不恆其德或承之羞。』子曰不占而已矣。」（子路）

但這前一例在魯論是作「五十以學，亦可以無大過矣」（據經典釋文），又漢高彪碑「恬虛守約，五十以學」也就是根據的魯論。後一例「不恆其德或承之羞」是周易恆卦九三的爻辭，但論語上並沒有引作「易曰」。還有憲問篇有曾子曰「君子思不出其位」的話和易經艮卦的大象相同，也沒有引作「易曰」。這些與其是孔子曾子曾經見過易經，甯說是編製易經的人盜用了他們的話。因爲周易的經部本來是由既成的繇辭或諺語所編集出來的。晉時太康年間由汲冢的魏襄王墓所發掘出的竹簡，關於易經的部分很多。

晉書束皙傳云：

「其易經二篇與周易上下經同。易繇陰陽卦二篇與周易略同，繇辭則異。卦下易經一篇似說卦而異。公孫段二篇，公孫段與邵陟論易。……師春一篇，書左傳諸卜筮，師春似是遺賢者姓名也。」

其次，杜預左傳集解後敘云：

「周易上下篇與今正同，別有陰陽說而無象象文言繫辭。……又別

註七 馬敘倫說，見所著老子叢話卷首老子老萊子周太史儋老彭是非一人考。

有一卷純集左氏傳卜筮事，上下次第及其文義皆與左氏傳同。名曰師春。師春似是抄集者人名也。』

據此則周易上下經在魏襄王時即孟子時代確已成書，然又有與「周易略同彖辭則異」的易繇陰陽卦二篇，可見易經的編製在當時也不只一種。今存左傳中所載的卜筮繇辭有與周易同，也有與周易不同的，大率即由於根據這些不同的底本而來。「師春」當是師春的著作，其書在漢之祕府中當有殘存，為劉歆所割裂，分載入於左傳。這部師春是可以從左傳摘取出來使它復元的。左傳記卜筮終於哀公十一年，因為所說的都是預言而且都是的中了的，那自然是事後的假託無疑。因此我們可以斷定師春一定是孔子以後的人。他做書的目的，是在保證周易的神祕，[而所依據]的底本復有種種，同時也可以斷定他在保證周易之外還保證易繇陰陽卦。大約這些書就是公孫段、卻縠、師春這一批人所纂集并依託的。這一批人的年代至早不得過戰國初年，而他們和儒家的關係也全不可考，因此孔子和周易的關係也就莫須有了。

至於莊子的天運篇裏言孔子「求之於陰陽十有二年」，又說「丘治詩、書、禮、樂、易、春秋六經」，而天下篇裏也說「其在於詩、書、禮、樂者，鄭、魯之士搢紳先生多能明之。詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分」。雖明白地表示着孔子和易的關係，但天運篇是莊子的後人作的，大約是在戰國末年，而天下篇的「詩以道志」以下六句，近人馬鈺倫更疑是「古注文，傳寫誤為正文」的（註八），由上下的文脈來看，此疑很近情理。

孔子和易雖然沒有關係，但他在老聃思想已經發生了的空氣中，受了它的感化是可能的。目前最可靠的資料是論語，雖然那已經是曾子的後人所纂集成的，但纂集的態度頗真實，我們是很可以置信的。在那兒我們可以得到一些消極的引證。

註八 馬氏著莊子義證三十三卷二葉。

「子貢曰：『夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道不可得而聞也。』」（公冶長）

「季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼？』曰：『敢問死？』曰：『未知生，焉知死？』」（先進）

「子疾病，子路請禱。子曰：『有諸？』對曰：『有之。』誅曰：『禱爾於上下神祇。』子曰：『丘之禱也久矣。』」（述而）

「子不語怪力亂神。」（述而）

據這些資料可見孔子對於殷周以來的傳統思想取的是否認的態度。但他卻肯定祭祀。

「祭如在，祭神如神在。子曰：『吾不與祭如不祭。』」（八佾）這兒好像是一個矛盾。但我們要看重那兩個「如」字，鬼神是如像在，並不能真正的在。他的肯定祭祀是求的祭祀者的心理的滿足，並不是認定被祭祀者的鬼神之真正的存在。禮記檀弓裏有一段話，「惟祭祀之禮，主人自盡焉爾，豈知禮之所饗？」正是這句話的注釋。後來的禮家談到祭禮的精神上大抵都是這一種態度的發揮。所以孔子又說：

「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」

這也就是檀弓上的「之死而致死之，不仁而不可為也。之生而致生之，不智而不可為也」的另一種說法。孔子是否認鬼神的，有以鬼神為存在的他說是不智，但自然與祖宗父母對於自己有很大的恩德，他在祭祀中便來表示着自己的思恩的意思，若連這種思恩的意思都要否定，他是認為不仁。所以他的肯定祭祀始終是在感情方面的滿足。（註九）

孔子又相信命。

「不知命無以為君子。」（堯曰）

「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」（季氏）

「道之將行也與，命也。道之將廢也與，命也。」（憲問）

註九 馮友蘭《儒家對於婚喪祭禮之理論》一文（燕京學報第三期），可參照。

「五十而知天命。」（爲政）

也時常稱天。

「子畏於匡。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？』」（子罕）

「顏淵死，子哭之慟。曰天喪予！天喪予！」（先進）

「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎。」（憲問）

「獲罪於天，無所禱也。」（八佾）

「吾誰欺，欺天乎？」（子罕）

「唯天爲大，唯堯則之。」（泰伯）

這些命和天或天命假使是駁周傳統思想上的至上的人格神和神的意旨的解法，那和否定鬼神的態度又是矛盾的。然而孔子所說的「天」其實只是自然，所謂「命」是自然之數或自然之必然性，和向來的思想是大有不同的。且看下列的一句話便是證據。

「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（陽貨）

這兒的兩個「天」字古本有作「夫」的，但由四時百物的兩句話看來，那顯然是字誤。看了孔子這句話便可以知道孔子心目中的天只是自然，或自然界中的理法，那和舊時的有意想行識的天是不同的。故爾他可以「不怨天」，也不必向天祈禱，假使他心目中的天是有意想行識的，那在道之不行的時候，一定會和做變風變雅的那一批詩人一樣，對於天生出怨嗟祈向來了。

從論語中所能別取出的孔子的天道思想就止於此，但就這一點在天道思想的整個的歷史上要算是一個進步。他是把老聃思想和駁周的傳統思想融和了。他避去了老子的「道」的一個名稱，而挹取了他的精神來對於向來的天另外加了一番解釋，他是把天來合理化了，也可以說把老子的道來神化了的。在他的思想中「道」即是「天」。後來的儒家，特別是做易傳的人，是深深地體得了這種思想的。

老子和孔子在根本上都是汎神論者，而在肯定人格神的狹隘的宗教家看來，便都是無神論者，故兩到了宗教家的墨子對於他們便一樣地非毀了起來。

墨子是一位宗教家，他的思想在今存的墨子書中只能够根據左列的幾篇。

| | | | | | |
|----|----|----|----|----|----|
| 尙賢 | 尙同 | 兼愛 | 非攻 | 節用 | 節葬 |
| 天志 | 明鬼 | 非樂 | 非命 | | |

這幾篇是分成上中下三篇的，都是大同小異的文字，那便是墨家三派所個別著錄出的墨子的語錄，其餘的各篇都是後人所附益的！

韓非子顯學篇說：

『自墨子之死也，有祖夫氏之墨，相里氏之墨，鄧陵氏之墨。……墨離爲三。』

莊子天下篇也說：

『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，有謂「別墨。」』

祖夫氏卽苦獲已齒，苦獲祖夫一音之轉。「祖夫」今本作「相夫」，孫詒讓札迺云「蒲駁圓引山仲質云「相夫一本作祖夫」。』又云「元和姓纂二十陌有伯夫氏，引韓子云伯夫氏墨家流也。」孫以爲祖相均伯字之誤，今以苦獲案之，則以祖音爲最近，故改從山仲質本。苦獲已齒乃一氏一名，當連「南方之墨者」爲讀，因是南方人故有此奇異的姓名，前人將「南方之墨者」屬上讀，又分苦獲已齒爲爲二人，都是錯誤了的。墨家有這三派，故兩他們所據的墨經有「倍謫不同」的三篇，墨經就是那分成上中下的十篇，並不是今本墨子中的所謂經上經下的那兩篇。

墨子魯問篇裏面更有下列的一段話。

『子墨子曰「凡入國必擇務而從事焉。國家昏亂則語之尙賢尙同，國家貧則語之節用節葬，國家熾音湛澌則語之非樂非命，國家淫僻則語之尊天事鬼，國家務奪侵凌則語之兼愛非攻。」』

所說的也只提到那十篇的主旨。這正是一個顯明的證據。就這樣在我們討論墨子思想的時候，不應該跳出了這十篇的範圍。

就那十篇中看來，墨子根本是一個宗教家，他是把殷周的傳統思想復活了。他是肯定了一位人格神的天，自然也肯定了鬼神，人民萬物都是天所造生的，國家政長都是天所建立的，有天在作一切的主宰，由天之意志在賞善罰惡，善惡無所逃形，沒有什麼自然之數在裏面。這便是他的根本思想，這樣的主意貫串於那全十篇中，且引幾項扼要的文字在下面。

「我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩。」（天志上）

「天不可為林谷幽門無人，明必見之。……天欲義而惡不義。……順天意者衆相愛，交相利，必得賞。反天意者別相惡，交相賊，必得罰。」（天志上）

「鬼神能賞賢而罰暴。……鬼神之所賞，無小必賞之。鬼神之所罰，無大必罰之。」（明鬼下）

他的兼愛、尚賢、非攻、節用等等學說都是以這天鬼為規矩而倡導出來的。他的這些學說是天的意旨，能夠實行這些學說的便是體貼天的意旨，一定要受賞，不然便受罰。但是天鬼和這些學說的根據是從那裏來的呢？一問到根據上來他總離不了古書，古史，便是古書上是這樣說，古史上有這樣的記載。所以他實際上是一位復古派。最可注意的是他所引的古人，在善人方面有堯、舜、禹、湯、文、武、伯益、伊尹、傅說、秦顛、閔天、散宜生、南宮括諸人，大抵與儒家相同，而却沒有提到周公。所染、耕柱、貴義諸篇雖然也提到了周公，但那些是在十篇之外。在這兒最明顯地表現着墨子和孔子的態度之不同，因為在周初的詩書中所表現的周公的思想，對於天取的是懷疑的態度，根本信仰上帝的墨子自然提不到他，而把天看成一種自然中流行的理法並否定其為人格神的孔子自然要常夢見周公了。

墨子的思想就歷史的演進上看來，實在是一種反動，他的立論根據異常薄弱，但他的學術一出卻是風靡一時，不久便與儒家及道家的楊朱三分

天下。揆其所以然的原故，大約即由於他的持論不高，便於俗受。本來殷周二代都是以宗教思想為傳統的，尤其是周代乃利用宗教思想為統治的工具，宗教思想是浸潤於民間的，就直到二千年以後的今日，對於「天老爺」的信仰依然是根深蒂固地存在於民間，只要有一「替天行道」的狂信者出現便立刻可以造成一種教派。墨家在當時之所以流行，大約也就和這一様。墨子的家世不詳，元和姓纂以為是「孤竹君之後」，毫無根據。近人錢穆謂「墨本刑徒之稱」，又解「墨子兼愛，摩頂放踵」一語，以為「摩頂者摩突其頂，蓋效奴作髡鉗，所以便事。放踵則不履不養，出無車乘。」（見古史辨第四冊錢序）這種解法很近情理。或者他的先人本是驍司刺墨的賤吏，後世以為氏。總之他和老子，孔子比較起來，出身當得是微賤的。老子為周守藏史，孔子的先人是宋國的貴族，他們都是當時的上流人物，故他們的陳義甚高，而墨子則迥然不同，只是一味的保守。所以楚的威王說他「言多而不辯」（韓非子外儲說左上篇），荀子譏他的是「役夫之道」（王霸篇），又說他「蔽於用而不知文」（解蔽篇），漢時的王充也說他的學術「雖得愚民之欲，不合知者之心，」（論衡薄葬篇），是很得乎正鵠的。不過王充以他那種見解作為墨學不傳的原因，那卻是說到反面。因為不辯不文能得愚者之欲，正是墨學之所以傳，它的所以不傳是因墨子後人溺於辯而流於文，取消了自己的宗派的特質。墨子的後人自己也見到了有不辯不文的缺點，故在言說上力求其文而趨於名辯，在思想上便力求其宗教色彩之淡薄而拜借儒家道家的理論，在墨子書中如經說四篇及大取，小取，便是前一種的表現，如親士、修身、所染、便是後一種的表現，那些都不是墨子本人的見解，是他的後人所演化出來的。但那樣一轉變，他的學派是自行取消了。他的學統的完全失傳是所謂「魚爛而亡」。

四

中國的思想史上自從有老子，孔子，墨子，這三位大師出現以後，在戰國年間演出了一個學術的黃金時代，同時也是學派鬥爭的最劇烈時代，

墨家的一派非毀儒道，儒家的一派非毀道墨。「道家」這個名稱是漢人所取的，在戰國時代的人以楊朱爲其代表，孟子說「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊，則歸墨。楊氏爲我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也，無父無君是禽獸也。」（滕文公下）又說「距楊墨，放淫辭。……能言距楊墨者聖人之徒。」（同上）又說「楊子取爲我，拔一毛而利天下不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵，利天下爲之。」（盡心上）又說「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於墨。」（盡心下）莊子的駢拇篇上也說：「駢於辯者，累丸，結繩，竄句，游心於堅白同異之間，而做鞋繫無用之費，非乎？而楊墨是已。」胠篋篇上說「削曾史之行，鉗楊墨之口。」孟子和莊子都是以楊墨對舉。楊朱本是老聃的弟子，在家派的競爭上不攻擊老聃而攻擊楊朱，當是因爲老聃是百家的元祖，對於他有一種特別的尊敬或規避。莊子本是道家，也在攻擊楊朱，那是因爲在河一家派中又有鬥爭，就和儒家的荀子在攻擊子思，孟子等的一樣，而且駢拇，胠篋諸篇是莊子後人做的。

楊朱的著述可惜沒有留存，晉人僞託的列子中有楊朱篇，但那是不足信的。看孟子說「距楊墨，放淫辭」，莊子把楊墨同歸於辯者之流，是見楊子的後人也和墨子的後人一樣流入了堅白同異之辯的一班詭辯派。孟子既說「楊墨之言盈天下」，代表墨辯的有墨子書中的經、說、大小取諸篇，代表楊子的不會說沒有人。在這兒我找了一個根蒂，我發覺了惠施，公孫龍之徒本是楊朱的嫡派。（註一〇）

註一〇 莊子雜篇徐無鬼中有莊子和惠子的一段對話，莊子向惠子說：「儒、墨、楊、乘四，與夫子爲五」，惠子自己也說「儒、墨、楊、乘且方與我以辯」。照這些話看來，惠施顯然不是楊派。但這裏的兩個「楊」字都該是「料」字的錯謬。尸子廣澤篇言「料子貴別固」。料子自是莊子天下篇「接萬物以別宥爲始」的宋鉅，尹文一派。天下篇序當時的學派以儒、墨、宋鉅尹文一派，彭蒙、田駢、慎到一派爲次，正與此「儒、墨、料、乘四」相合。乘即彭蒙，乘彭一音之轉。料即料子，因料子罕見，故被後錄書者任意改爲形近的楊字。又料子有人說即是宋鉅。或者宋以國著，料以氏著，亦未可知。如公輸班一稱魯班之類也。

惠施與孟子同時，是莊子極好的朋友。因為派別不同而且在被排斥之列，故孟子不會提過他，但在莊子書中則屢見不一見。最重要的天下篇裏的一段關於惠施的評述。

「惠施多方，其辯五車（轆轤），其道舛馳（據郭慶藩校），其言也不中。歷物之意曰「至大無外，謂之大一。至小無內，謂之小一。無厚，不可積也。其大千里。天與地卑。山與澤平。日方中方昃，物方生方死。大同而與小同異，此之謂小同異。萬物畢同畢異，此之謂大同異。……汜愛萬物，天地一體也。」惠施以此為大觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之。……桓鬲，公孩龍辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿（尤）也。」

莊子所舉出的惠施，公孫龍這一批人的堅白同異之辯，正是孟子所謂「淫辭」，但這一批的代表惠施，他的學說也不盡全是詭辯。我們看他說「至大無外，謂之大一」，「天與地卑，山與澤平」，「萬物畢同畢異」，「汜愛萬物，天地一體也」，這部是一派汎神論的斷片。而同時從這些學說上便可以斷定他是老聃楊朱的一派。還有呂氏春秋的愛類篇上有左列一段記載：

「匡章謂惠子曰「公之擊去尊，今又王齊王，何其到（倒）也？」惠子曰「今有人於此，欲必擊其愛子之頭，石可以代之。」匡章曰「公取代之乎？其不與？」「施取代之。子頭，所重也。擊其所輕以免其所重，豈不可哉？」……」

匡章見於孟子，（滕文公下），取石代子頭的譬喻便是莊子齊物論上的「奚必「知代而心自取者」有之，愚者與有焉」的注脚。在這兒說惠施之學「去尊」，也和孟子責備楊朱的學說「無君」相一致。「去尊」譯成現代的話當是無政府主義，老聃，楊朱的學說尤其極是應該到這一步的，在這兒也明顯地可以看出惠施是楊朱之徒。

惠施繼承着老聃的「大一」的思想似乎把它擴展到了無神，他是把本體來代替了天的。但他的思想比老聃更進了一步是提出了「小一」來，這

個觀念頗如今之原子電子，他是說萬物有其「大一」的本體，而萬之實現是由「小一」所積成的。無論由「大一」言或由「小一」言，天地萬物都是一體。故爾他能夠說「天與地卑，山與澤平」。時間空間都不是絕對的，故爾他能夠說「南方無窮而有窮，今日適越而青來」。由這些觀念導引出他的「汎愛」說來，這是把老子的「慈柔」，楊子的「爲我」，擴大了，把儒家的「仁」和墨子的「兼愛」都是含括了的。在這些地方可以看見學派的分裂，也可以看見學派的融和。各派在互相鬥爭，而同時也在互相影響着的。便是惠施這「小一」的觀念，雖是由他所取的分析的態度所必然得出的結果，然而也應該是受了儒家的五行說的影響。

五行說倡導於儒家的子思，荀子的非十二子篇上說：

「猶然而材割志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之五行；其僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案飾其辭而祇敬之曰此 實君子之言也。子思倡之，孟軻和之。世俗之溝猶矜儒，嚙嚙然不知其所非也，遂受而傳之，以爲仲尼、子弓爲茲厚於後世。」

所謂「五行」雖沒有說出它內容來，看他用「僻遠」、「幽隱」、「閉然」字面來品評，可知一定是金、木、水、火、土的五行，而不是舊時注家所說的仁、義、禮、智、信、的五常。仁、義、禮、智、信正荀子所極力提倡，並不是他所非議的，子思、孟軻的五行說在今存的思孟的書中雖然不見，但在尚書的洪範中是保存着的。洪範那篇一定是子思做的文章，就文筆和思想的內容上看來，堯典、皋陶謨、禹貢的那三篇也當得是他做的，子思應該說是戰國的一批分析學派的創首，他的五行說到了惠施手中變爲「小一」，到了鄒衍手中便擴大了起來成爲了陰陽生勝之學，更演爲災變神異的祕教，儒者也就譁言起來，荀子要盡力地排斥那倡始者是有由來的。

洪範那篇文章的根本思想是以中正爲極，和中庸一篇正相爲表裏。但它肯定人格神的「天」和「上帝」，在儒家思想上似乎是倒逆，但那是託古的關係，而且也是有意地要「神道設教」。這是受了墨家的影響，看它

託始於禹，也就是儒家要起來奪墨子的教主之席的明白的表現。儒家到了子思已經是有有意地要構成爲一種宗教的企圖，在中庸裏面這種企圖是表示得極明白的。看那裏面說：

「仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土，譬如天地之無不持載，無不覆幬，譬如四時之錯行，如日月之代明，萬物並育而不相害，道並行而不相悖；小德川流，大德敦化，此天地之所以爲大也；唯天下至聖爲能聰明睿知足以有臨也，寬裕溫柔足以有容也，發強剛毅足以有執也，齊莊中正足以有敬也，文理密察足以有別也，溥博淵泉而時出之，溥博如天，淵泉如淵，見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說；是以聖名洋溢乎中國，施及蠻貊，舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所隊，凡有血氣者，莫不尊親；故曰配天。」

這樣堂堂皇皇的絕頂的一篇大讚辭，十足把孔子推尊成爲了一位通天教主，這不能不說是受了墨家的刺激，然而在中庸中也充分地抱取了道家的精華。

「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」

「誠者天之道也。誠之者人之道也。」

「誠者自成也，而道自道也。」

「誠者物之終始，不誠無物。」

看他這所謂「誠」便是天，而具現在人身上的便是聖人。這些分明是從老子的思想禪化下來的。誠便是道體「獨立而不改周行而不殆」的一個簡括。誠便是道，便是本體。不過道家是把本體看成一種樸素的實質，而子思是把本體看成一種永恆不變的理法，這是他們不同的地方。而且子思更說出「誠者自成而道自道」的話來，這是本體自因的說法，比老子的「不知誰之子」，「道法自然」的話也更進了一步。要之，子思的入道觀是採取了老子的思想，而在說教的方便上則以天立極，維繫了殷周以來的傳統。儒家到了子思的確是一個宏大的擴張，他的思想是應該把中庸、洪

禮、堯典、皋陶謨、禹貢等篇來一並研究的。

孟子是直承着子思的傳統的，他的關於天的思想和子思的沒有兩樣，他也肯定着上帝。

「雖有惡人，齋戒沐浴可以祀上帝」(離婁下)

「天之將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，曾益其所不能。」(告子下)

但上帝只是一種永恆不變的自然的理法。

「誠者天之道也。思誠者人之道也。」(離婁上)

「天不言，以行與事示之。」(萬章上)

他有時也素樸地把它表成「浩然之氣」。

「我善養吾浩然之氣。其爲氣也至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。」(公孫丑下)

這種「浩然之氣」，就是人心中的神，人性中的天。天是無不在的，天在人之外，也在人之內。

「盡其心者知其性也，知其性則知天矣。存其心養其性，所以事天也，夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」(盡心下)

人與天本是一體，把人擴大起來便是天，便是神，體驗得自然之理法的知道天神就是自己。故爾他說：

「萬物皆備於我。」(盡心上)

「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」(盡心上)

「充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」(盡心下)

中庸把仲尼來配天，孟子則廢廢乎要把自己來配天，他是存心要想做第三世教主的，且看孟子最後一章以承繼堯、舜、禹、湯、文王、孔子自任，便可以知道。

孟子的大我思想和莊子的很相一致。齊物論上說：

「天下莫大於秋毫之末而泰山爲小，莫壽於殤子而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。」

莊子是完全承續着老聃的傳統的，他對於本體不另立名目，只是直稱之爲「道」。

「夫道有情有信，無爲無形，可傳而不可受（授），可得而不可見，自本自根；未有天地，自古以（已）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。」（大宗師）

這種道體觀和老子是完全一致，而在說出「自本自根」上則和子思一儼比老子更有進境，大約莊子是受了些子思的影響，不過他的道仍然是實質的。道是天地萬物的實在的本體，本體演化而爲萬物。萬物是相對的，有限的，本體是絕對的，無限的。秋毫之末是本體的表現，殤子也是本體的表現，於有限之中，體得無限來，則秋毫之末在其本體上是無限大的絕對，比較起感官界的有限大的泰山來，自然是大到無窮；而殤子在其本體上是永沒消滅，比較起僅僅八百歲的彭祖來，自然是壽到無窮。我同天地萬物都是本體的表現，故從時間上說來天地是和我一同生出來的，從空間上說來萬物是和我一體。莊子的大我觀出發點雖然和孟子略有不同，但結果是一致的。他們兩人約略同時，大約同是出於一種的宗教情操的產物。莊子的內篇的七篇中專門論道體的是『大宗師』的一篇。看他選用了『大宗師』這個名目，又看他託諸許由的口，稱道爲「師」，所說出的下面的一番話：

「吾師乎，吾師乎。鑿萬物而不爲竅，澤及萬世而不爲仁，長于上古而不爲老，覆載天地，刻雕衆形而不爲巧。」

可見在莊子的詩人情操中，「道」又被他擬人化了。但他不僅是在做詩，他在大宗師篇中提出了他所理想的人格，便是體得了道體，實現了大我的「古之真人」。在天下篇中他把老聃稱爲「至極」，又稱老聃和關尹爲「古之博大真人」，而把自己來繼承着他們。可見莊子有意地在推老聃爲第

一世教主，關尹爲第二世教主，而他自己是第三世。道家到了莊子也有了宗教化的傾向，這也不能不說是墨子的影響。

天道思想，儒家到了思、孟，道家到了惠、莊，差不多是沒有進展的可能的。他們彼此在互相攻擊着，也在互相影響着，同時也一樣地攻擊墨家，而一樣地受着墨家的影響，彼此之間的差異是很微細。再後一輩的荀子，他是頗以統一百家自命的人，又把儒道兩家的天道觀統一了起來。他在名目上肯定着道家的「道」。他的弟子韓非子流入了道家是有由來的。

「大道者所以變化遂成萬物也。」（哀公）

「萬物爲道一偏。」（天論）

但他所說的道不是道家的實質的本體，而只是儒家的自然的理法。他是把道家的根本觀念來儒家化了。自然於理法就是神，也就是天。

「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化；風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。」（天論）

天就是這樣，神就是這樣，不當更進一步去求。說天是有意想行識的人格神固然是迷信，說天是超越乎感官的物體后面的實在也毫無把握。只知道自然中有一種生生不息的運行着的大理法，便天之亦可，神之亦可，道之亦可，用不着去探求，也用不着去迷信。故爾他說：

「唯聖人爲不求知天。」（天論）

「日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以爲得求也，以文之也，故君子以爲文，而百姓以爲神。」（天論）

荀子的天道思想的確是把儒道兩家融和了的。這種思想和易傳，特別是繫辭的思想完全如出一轍。在這兒且引幾條來和它對照。

「神无方而易无體。」

「一陰一陽之謂道，……顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德，生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤，……陰陽不測之謂神。」

「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，舉而措之天下之民謂之事業。」

「天下同歸而殊途，一致而百慮。天下何思何慮！日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者伸也，屈伸相感而利生焉。尺蠖之屈以求伸也。龍蛇之蟄以存身也。精義入神以致用也。利用安身以崇德也，過此以往未之或知也。窮神之化，德之盛也。」

看這把「道」看為自然中變化著的理法，同時把它看成神，看成天地，自此以上不主張再去探求，這和荀子的天論是完全同一的思想和態度。不同的只是繫辭傳者是在贊易，故又在「易」中看出自然的理法，易就是變化，而變化是有永恒性的，是呈示在人的眼前的再簡單也沒有的現象，再簡單也沒有的真理，故爾易是變易，不易，簡易。這樣的「易」，在作易傳者的眼裏，又看成了可以代替「道」，可以代替「神」的一個新名詞。他離開了卜筮來談自己的哲理，便是易等於道，道等於神，神等於易。

在這兒我們又可以得到一個新案：便是至少這做繫辭傳的人該得是荀子的弟子，而這做繫辭傳的時候當得在秦始皇三十四年焚詩書百家，禁止挾書之後。秦呂政焚書時，醫藥、卜筮、種樹諸書是在禁令之外的。先秦盛極一時的學人受了這般政治上的高壓，他們沒有用武之地自然會向這些在禁令之外的書籍來韜晦，藝文志裏面的農家、醫家、神仙家、著龜雜占陰陽諸家，假託於神農、黃帝、宓戲、天老的一些著作，把一些哲理含混在不犯禁令的向來為學者所不齒的一些小家雜技裏面，都得是由這禁書生出來的結果。易傳正是這樣生出的結果之一。而且秦始皇帝是提倡萬世一系的人，而作易傳的人却在高讚變化，那也可以見得作易傳者的苦心。易傳的價值是應該從新來估定的。

再者，荀子書的最後一篇勸學篇的最後一節，是荀子的弟子稱讚荀卿的文章，那位作者的態度和作繫辭傳者的態度很相似。那兒稱讚荀子，

謂和孔子不相上下，只是聲名沒有孔子那樣大，門徒沒孔子那樣多，光輝沒孔子那樣廣被，那是因為遭時更難；說荀子『道於亂世，歸於嚴刑，上無資主，下遇暴秦』，因此便不能不明哲保身，示天下以愚，『懷將聖之心，藏伴狂之色』。把那一段文字和『尺蠖之屈以求伸也，龍蛇之蟄以存身也』的幾句話比較起來，可以見到作者的時代和感慨是怎樣的一致。我疑心作繫辭傳的人就是跋荀子的那位隱者。即使兩者不是一人，而作繫辭傳的人是荀卿弟子，卻斷無可疑。劉向稱荀卿善爲易。荀子書屢以子弓與仲尼並舉，子弓當即駘臂子弓。史記仲尼弟子列傳『商瞿字子木，孔子傳易於瞿。瞿傳楚人駘臂子弓，子弓傳江東矯子庸庇。』而漢書儒林傳云『商瞿受易仲尼，傳魯橋庇子庸，子庸傳江東駘臂子弓。』（二書文並據胡文儀校）二說先後不同而傳易則一。子弓蓋即荀子的先生，以年代推之，似以漢書爲近是。荀子蓋受易於子弓。荀子書中引易者二處，論易者一處。

（非相篇）『易曰括囊，無咎無譽。』（今本坤卦六四）

（大略篇）『易曰復自道何其咎。』（小畜初九）

所引的與今本周易同。

（大略篇）『易之咸，見夫婦。夫婦之道不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也。以高下下，以男下女，柔上而剛下。』

所謂易理與今傳易傳之說亦頗相合拍。由這些證據看來易傳是作於荀子的門人是不成問題的。易傳中所有的『子曰』可以解爲『荀子曰』或『子弓曰』並不是孔子。荀子弟子因爲處在嬴秦嚴令禁書之下，雖隱於卜筮之書，也不敢自著姓名，就是師的姓名也是不敢明著的，故只統稱曰子。後經漢人誤會認爲是孔子，於是纔生出孔子贊易的那一套莫須有的傳說。現在把易傳的時代和其著述的苦心闡明了，那在思想史的演進上才得成爲首價值的資料，序列在荀子之後正得到了它自己的應有的地位。一切先秦的天道思想在這兒也就告了一個歸宿。（註一一）

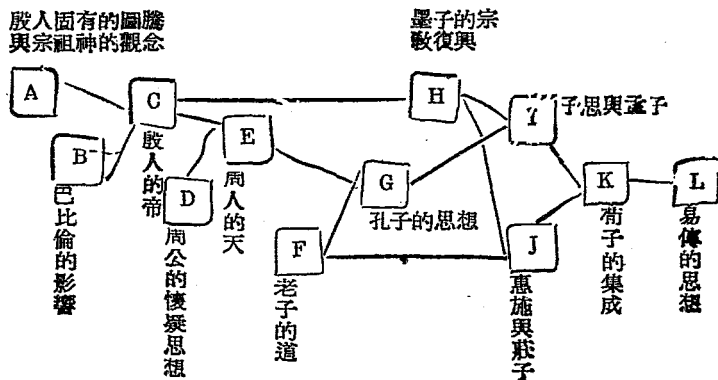


追 記

洪範「五皇極，皇建其有極。」下數語除散見於墨子、韓非子、呂覽及左傳襄三年以外，荀子修身篇及天論篇亦有所引：「嘗曰無有作好，遯王之道，無有作惡，遯王之路，」與洪範文全同。洪範認為子思所作，其反對者的荀子乃引用其文似覺悖理。但此數語據墨子所引稱為「周詩」而言，實是古語，為子思撰述洪範時所利用，正荀子所謂「案往舊造說」。荀子引「嘗」亦引古書而已，於子思作洪範說不相悖。

二四年十二月二十三日記。

注一一 本文的要點可揭示如下圖：



周易之制作時代

周易之制作時代

一、序說

周易的經部與傳部的構成時代及其作者，是這兒所想要討論的問題。自來的定說，以爲易的基礎的八卦是伏羲氏所畫；由文王重爲六十四卦，卦成六爻，卦與爻各繫以文辭便成爲周易的經部；易傳的十翼，即象傳上下，象傳上下，繫辭傳上下，文言，序卦，說卦，雜卦的十篇，都是孔子所作的。

就這樣，所謂「人更三聖，世歷三古」（註一）所成就出來的周易，在儒家經典中是被認爲最古，且最神聖的東西。

這伏羲、文王、孔子的三位一體的定說，究竟可靠不可靠，是這兒所當得先行解決的問題。

二、八卦是既成文字的誘導物

伏羲畫八卦之說見繫辭下傳，那兒說：







「古者包羲氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」






自來相信繫辭傳是孔子所作，故兩對於這伏羲畫卦之說也就視爲天經

伏羲，自漢以來從沒有人懷疑過。但是繫辭傳的那篇論觀象制器的文章是漢人所假託的。除掉這包羲氏作八卦的一件爲先秦文獻所未見之外，其它所說的神農黃帝堯舜的創作都和歷來的傳說不同，而且在思想上有剽竊淮南子、汜論訓的痕跡。顧頡剛有「論易繫辭傳中觀象制器的故事」（註二）的一篇文章，把這件事情論得很透澈，八卦並非作於伏羲，是毫無疑問的。本來伏羲這個人的存在已經是出於周末學者的虛構，舉凡有巢、燧人、伏羲、神農等等，都是當時學者對於人類社會的起源及其進展的程序上所推擬出的假想的人物，漢人把那些推擬來正史化了，又從而把八卦的著作權送給伏羲，那不用說又完全是虛構上的一重虛構。

八卦雖不作於伏羲，但一般人以爲八卦本身是很古的東西，總當得是文字以前的成品，更有些人以爲是由巴比倫的楔形文字轉化來的。其實這些見解都只是皮相。八卦的卦形大部分是由既成的文字誘導出來的東西。現在我把卦形列在下邊，更進而加以說明：


乾三 坤三 震三 艮三 離三 坎三 兌三 巽三

這八個卦形裏面，坤坎二卦的生成是最爲明明白白的。坎所象徵的是水，水字的古文作，坎卦的卦形，分明是由這字拉直而橫置起來所成的。「坎者陷也」，水是聚集在窪下處的坎陷的，故爾由水字所形成的這個卦，以水所常在處以爲名，名之曰坎。經典釋文於坎卦「習坎」下云，「坎本亦作，京劉作」，近出漢熹平石經殘石亦作。只是坎地異文，蓋以爲聲象義也。


坤字，據經典釋文云，「本又作，坤今字也，困魂反，說卦云「順也」。」漢熹平石經殘石作，漢碑凡乾坤字亦均作，並未見有坤字。可見坤字是後起的，才是坤的本來面目。錢玄同疑坤字出於所謂「中古文」易，是劉歆所偽造，我看是很正確的。知道是坤的本字便可以知道


註一 漢書，藝文志語。


註二 古史辨第三冊三七——七〇頁。







坤卦卦形的來源，我看這分明是由川字變化出來的。川字古作，把曲畫中斷，橫置起來便成爲坤的卦形。因卦形脫胎於川，故坤有順的意義，順字本從川得聲，且亦以聲兼義。又因大川所係是陸地，故爾坤又用爲地的象徵。


三是震字的省略，三是兌的省略，震與兌的今字和古文相差不遠，都是各各把那卦形包含着的。

乾所象徵的是天是金是玉，金和玉的兩個字裏面都包有三的卦形。就是天字也是包含着的。天，古字作，把當中的一筆豎畫去掉，稍稍加以修正，便可以成爲三的卦形。

離所象徵的是火。火字以及從火的字，在春秋戰國時代的銘刻中多作，把天字省爲三的同樣的方法應用過來便可以得到三的卦形。

艮和巽頗難解釋。據說卦傳只有「門闕之象，更想到從艮聲之字有限、有「門橋」（註三）的含義，大約艮的卦形三是由門字省略而來。門字卜辭或作，（殷契前編四·十六。）卦形是包含在這裏面的。

巽字據說文有、、的三種字形，又以爲巽卦的巽的本字，而平石經則作。由這隸書雖可以導出三的卦形，但在篆體是不可能的。又由巽所象徵着的木風鷄股等的字形也無法導引出來。

以上八個卦形中有六項乃至七項，明白地可以知道是於既成文字加以某種改變或省略而成的。大約畫八卦的人最初是發現了坎坤二卦，卦各三爻，爻所共通的畫有一與兩種。用這兩種不同的畫再作別種的三爻時，連坎坤二卦共可得八種。他爲這種數學的必然性所感動，便把自己的理想來依附起來，選了一系列的適當的字來作爲了八卦的名號；於是八卦的成因便受了掩蔽，而它們的神祕性就呈顯了出來。

由既成文字所誘導出的八卦，它們的構成時代也不能出於春秋以前。由火字所生出的離卦，或三形所附會出的「離爲火」的觀念在利用着春秋

註三 說文阜部，又水部云：橋，門限也。

以來的字形，已經可以明白，而殷周典籍以及古器物文字，如卜辭與金文之類，絲毫也沒表現着八卦的氣味。八卦的卦形最好拿來做圖案，但是青銅器的圖象中儘管有不少的神秘的花樣，而却沒有一件是利用到了八卦上來的。宋人書中有所謂「卦象卣」，是有一個字的銘文和卦象相似，一個作☱，（博古九·十六·嘯堂三·二·薛三·二）又一個作☲，（續考圖五·一）其實這並不是卦象。張倫「內府古器評」（上卷十七）稱第二器爲「淵卣」，又是因爲與卣字形近之故，然而也不好便定爲卣字。大凡古器銘文僅有一二奇字，或如圖畫，或似符籙樣的，都是作器者的族徽或花押，是無法認識的。

再從八卦所被依附着的思想來說，以乾坤相對立便是以天地相對立，然而以天地相對立的這種觀念在春秋以前是沒有的。單就金文來說，春秋以前的長篇大作的銘文很多，表現到超現實的觀念上來的也很不少，但都是只有至上神的天，或者稱爲皇天（大克鼎毛公鼎），稱爲皇天王（宗周鐘），又稱爲帝，稱爲上帝（師卣段），稱爲皇上帝（宗周鐘），真是屢見不一見，但決不會看過有天地對立的表現，甚至連地字也沒有。便是在典籍中，凡是確實可靠的春秋以前的文獻也沒有天地對立的觀念，並且也沒有地字。尙書的金縢和呂刑有地字，金縢云「乃命于帝庭，敷佑四方，用能定嗣子孫于下地」，呂刑云「乃命重黎絕地天通，罔有降格」，這兩篇本來都是有些疑問的東西，單是有這地字的出現，也就可以知道它們至少是當得經過了後人的竄改。

總之，八卦是既成文字的誘導物，而其構成時期亦不得在春秋以前。

三、周易非文王所作

八卦都不能出於春秋以前，所謂文王把八卦重爲六十四卦，再繫以卦辭爻辭的說法，不用說完全是後人的附會。但我們爲慎重起見，不妨也把這項學說來檢討一下。

最初說文王演易的是司馬遷。他的報任少卿書上說：「文王拘而演周

易』。又在史記、周本紀上說：『西伯囚羑里，蓋益易之八卦爲六十四卦』。他在重卦說上加了一個「蓋」字，已經可以知道他只是推擬之辭，根據是很薄弱的。他所有的根據大約也不外是易傳上的下列兩項推擬：

『易之興也，其於中古乎？作易者其有憂患乎？』（繫辭下傳）

『易之興也，其當殷之末世，周之盛德耶？當文王與紂之事耶？』

（同上）

作易傳的人只是疑周易是文王時代做成的東西，並沒有說就是文王所作，司馬遷却未免太性急了，把作易傳者的疑問都肯定了下去，而且還更進一步，定爲了是文王做的。這真是未免太早計了。

其實照史實看來，文王並不是能够作出易經來的那樣高度的文化人。在他的祖父太王的一代，周人還是穴居野處的原始民族（註四），並沒有怎樣進步的文化。就是文王自己，儘管是一族的王長者，而他親自還在看牛放馬，種田打穀。

『文王卑服，卽康（穰）功田功。』（尚書·無逸）

『伯昌號（荷）衰（簑），秉鞭作牧。』（楚辭·天問）

荷衰與卑服固是一樣的寒儉，而打穀種田與看放牛馬也並沒有多麼大的文化上的差異。以這樣的一位半開化的民族的酋長，要說他做出了一部周易，那在道理上是怎麼也講不過去的。

不過著易傳的人疑周易是起於殷周之際，也多少是有些根據的，便是易的爻辭裏，有幾處明明說到了殷周之際的故事。例如說：

『高宗伐鬼方，三年克之。』（既濟九三）

『帝乙歸妹。』（泰六五·歸妹六五）

『箕子之明夷。』（明夷六五）

據這些故事看來，自然會以爲易之興是在中古，但作易傳的人却看脫了好些晚近的故事。

註四 大雅維，詩中的古公即是太王。或以爲非者，非是。

『中行告公，用圭。』（益六三）

『中行告公，從。利用爲依（衛）遷國。』（益六四）

『包荒用遷河，不遐遺。朋亡，得尚（當）于中行。』（泰九二）

『中行獨復。』（復六四）

『莫陸夬夬，中行无咎。』（夬九五）

這幾條的『中行』，我相信就是春秋時的晉的荀林父。就前兩例的『中行告公』而言，中行二字除掉講爲人名之外，是不能有第二種的解釋的。

中行之名初見左傳僖公二十八年，「晉侯作三行以禦狄。荀林父將中行，厲擊將右行，先蔑將左行。」荀林父初將中行，故有『中行』之稱，左傳宣十四年稱爲中行桓子，而他的子孫便以中行為氏。

益六四的，「爲依遷國」，當是僖三十一年「狄圍衛，衛遷于帝丘」的故事。衛與鄆古本一字，呂覽慎大「親鄆如夏」，高注云「鄆讀如衣」。則『爲依遷國』即『爲衛遷國』，蓋狄人圍衛時，晉人曾出師援之也。

泰九二的「朋亡，得尚于中行」，尚與當通。我相信就是左傳文七年，先蔑奔秦，荀林父「盡送其帑及其器用財賂於秦」的故事。

夬九五的「中行无咎」，復六四的『中行獨復』也就是宣公十二年荀林父帥晉師救鄭，爲楚所大敗，歸而請死時的故事。「桓子請死，晉侯欲許之。士貞子諫曰「不可。……林父之事君也，進思盡忠，退思補過，社稷之衛也。若之何殺之？夫其敗也，如日月之食焉，何損於明？」晉侯使復其位。」

據這些故事看來，我們又可以斷定，周易之作決不能在春秋中葉以前。由這個斷定不用說是把文王重卦，文王演易之說更完全打消了。在文王重卦說之外本來還有伏羲說，神農說，夏禹說的，這些都是不值一辯的。又有人主張卦辭作於文王，爻辭作於周公，也同一是臆說。

周公說之發生是根據左傳昭二年韓起的一番話：

「晉侯使韓宣子來聘，且告爲政而來見，禮也。觀書於大史氏，見

易象與魯春秋，曰：「周禮，盡在魯矣，吾乃今知周公之德與周之所以王也。」公享之。」

就這一番話看來，觀書的一節完全是不可靠的。凡是左傳上的解經的語句，如「禮也」，「非禮也」一類的文章，都是劉歆所竄加。觀書的幾句話直承在竄加語的「禮也」之下，而把上下文的聘與享一聯的事蹟插斷，作偽的痕跡很是顯然。故兩這一節不僅完全不能作為周公作爻辭的證據，甚且要想拿來證明周易或至少的八卦在當時已經存在，都是不可能的。

四、孔子與易並無關係

八卦既利用了春秋時代的字體，周易的爻辭又利用了春秋中年晉國的故事，周易一書無論怎樣不能出於春秋中葉以前是明白如燭。因而在那兒浮游着的一些伏羲，神農，夏禹，文王，周公等的鬼影便自然消滅了。剩下的就還有一位孔子。

自來的人都說是孔子讚易，易傳的「十翼」通是孔子著的東西。到了康有為卻以為周易經部的卦辭爻辭也都是孔子所作，而傳部的繫辭傳稱「子曰」，倒應該是孔門弟子所作。（見「新學偽經考」卷三上及卷十，又見「孔子改制考」卷十。）

康說較舊時的學說是更進了一步的。但可惜他的立說並沒有根據。

自來使孔子和易發生了關係的是根據的論語。論語上有兩處表明着孔子和易的關係：

（一）子曰：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」（述而）

（二）子曰：「南人有言曰：『人而無恆，不可以作巫醫』，善夫，不恆其德，或承之羞。」（子路）

第一項似乎是很堅確的根據，然而陸德明的經典釋文指出「學易」二字，言「魯論易為亦，今從古」，可以知道作「易」的是古文論語，而魯論於該句的全文是作：

「加我數年，五十以學，亦可以無大過矣。」

漢外黃令高彪碑有「恬虛守約，五十以數」之語，也正是根據的魯論，這樣一來，那第一項的根據便完全動搖了。

第二項的「不恆其德，或承之羞」與周易恆卦九三的爻辭相同，如認爻辭卦辭都是孔子所作，當然一人的言辭兩處可以通用；但奇怪的，孔子說過不少的話，何以只共通得這一句？孔子既作了周易那樣一部大作，何以他的嫡傳如子思孟軻之徒竟一個字也不提及？繫辭傳上誠然有好些「子曰」，但子不限於孔子，即使真是孔子，也是後來的人所假託的，就和古文論語把第一項的「亦」字改為「易」字一樣。

孔子和易的關係在莊子書中也有幾處。天運篇載孔子見老聃的說話，說「丘治詩書禮樂易春秋」，又說「吾求之於陰陽十有二年而未得」。但這是莊子的後人做的寓言，是戰國末年或更後的作品，在那時孔子和易的關係，由儒者的附會是已經成立了的。天下篇裏又說：

「其明而在度數者，詩書禮樂，邠魯之士，摯紳先生，多能明之。詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。」

天下篇也是莊子後人所作，而且「詩以道志」以下六句，當如馬敘倫所說，是古時的注文，由傳寫誤爲了正文的。（莊子義證。冊二卷二葉）因爲上面只說「詩書禮樂」，下面突然鑽出了易和春秋來，在文脈上實在是通不過去的。

總之，孔子和易並沒有關係，在孔子當時易的經部還沒有構成，他的話被採用了，也正是一個確實的證據。

五、易之構成時代

易的經部之構成究竟是在什麼時候呢？關於這層，由晉大康二年所發掘的汲縣的魏襄王墓的出土品，可以得到一個暗示。晉書卷五十一的束皙傳上說：

「初太康二年汲郡人不準盜發魏襄王墓……得竹書數千車。其紀年十三篇記夏以來至周幽王爲犬戎所滅，以晉事接之。三家分，述魏事，至安釐王（案當作襄王）之二十年。……其易經二篇，與周易上下經同。易繇陰陽卦二篇，與周易略同，繇辭則異，卦下易經一篇，似說卦而異。……師春一篇，書左傳諸卜筮，「師春」似造書者姓名也。……」又杜預的左傳集解後序上也有約略同樣的紀載：

「汲郡汲縣有發其界內舊冢者，大得古書，皆簡編蝌蚪文字。……所紀大凡七十五卷，……周易及紀年最爲分了。周易上下篇，與今正同。別有陰陽說，而無象象文言繫辭，……其紀年篇起自夏殷周，皆三代王事，無諸國別。唯特詳晉國。……晉國滅，獨記魏事，下至魏哀王（案當作襄王）之二十年。……又別有一卷，純集左氏傳卜筮事，上下次第及其文義，皆與左氏傳同，名曰師春。「師春」似是抄集者人名也。」

由這兩種的紀錄看來，可以知道在魏襄王的二十年時，易傳的十翼是完全沒有的。易經是被構成了，但不僅一種，在周易之外還有和周易約略相似的易繇陰陽卦（杜預說陰陽說，疑即指此）。同樣的東西有兩種，正是表明那種東西是在戰國時代，這由伴出品的紀年與師春也可以得到證明。

紀年就是竹書紀年，原書到後來也散佚了，現有的竹書紀年是由明時的人所僞託的。關於這件事情，有王謨雜的古本竹書紀年輯校和今本竹書紀年疏證的兩種很周到的研究成績（註五），用不着多說。古本紀年的紀事是終結於魏襄王的死前三年之二十年的，明白地是襄王時代的書籍。那麼，同時出土的周易和易繇陰陽卦也當得是時代相差不遠的作品。

師春雖被認爲是左傳的卜筮事之輯錄，但在我看來，甯可認爲是在劉歆編制左傳時被割裂而利用了的一種資料。因爲師春是關於卜筮的書，不

註五 見王氏遺書全集

會受到秦始皇焚書之厄，同時也就可以想到，在漢代的祕府中必然有所蒐藏。我們試看左傳上的卜筮與歸藏辭，那裏面有和現存的周易相合的，也有不相合的，可以知道所使用的易的底本是在一種以上。左傳的卜筮事都是的中了的預言，明明是事後所假託。其最後的事件是魯哀公十一年，可以知道師春的原本一定是哀公十一年以後的成品。而且它的作偽的目的明明是在對於種種不同的易的底本作虛偽的證明，因此那被偽證了的種種不同的易的底本也可以明白地推定是出於哀公十一年以後，即春秋以後。

由以上的推論，可以汲冢所出的周易及易經陰陽卦，都是孔子以後，即戰國初年的東西。易經陰陽卦，又有歸藏易的名稱，隋書經籍志上說：「歸藏漢初已亡，案晉中經有之，唯載卜筮，不似聖人之旨。」但晉的中經所著錄的陰是汲冢的出品。晉書荀勗傳上說：「得汲冢中古文竹書，勗最撰述之，以爲中經，列在祕書。」據此可以知道所謂歸藏易不外是由荀勗對於易經陰陽卦所賦與的擬名。原來歸藏之名僅見於周禮的春官太卜，與連山周易共合爲所謂「三易」，但漢書藝文志中並沒有連山和歸藏的著錄，我疑是和周禮一樣是劉歆所偽託的東西，不過那偽託品沒有流傳便化爲了烏有，荀勗得到了易經陰陽卦，便任意把它擬定爲歸藏篇了。他還所擬定的名稱也沒有爲他的同時代人所公認，且看東晉和杜預都別立名目便可以明白。由荀勗所擬定的歸藏，到宋以後又散失了。只是被引用於宋以前的著述的佚文由馬國翰所輯錄了起來，收在他的玉函山房輯佚書裏面。由那佚文看來，最令人着目的是那南方色彩的濃厚。例如在同是南方系統的書籍山海經的注中，由郭璞所屢屢引用的歸藏鄭母經的佚文裏面便有下列的故事：

「夏后啓筮御飛龍登於天，吉。」（海外西經注）

「昔日羿善射，畢十日，果畢之。」（海外西經注）

又如歸藏啓筮的佚文裏面的：

「空桑之蒼蒼，八極之既張，乃有夫羲和，是主日月，（主疑生字之誤）職出入以爲晦明。」（大苑南經注）

「瞻彼上天，一明一晦，有夫羲和之子，出於陽谷。」（大苑南經注）

「昔彼九冥，是與帝辯，同宮之序，是爲九歌。」（大荒西經註）

「乃得切辯與九歌以國于下。」（大荒西經註）

（勿辯疑加辯之誤，楚辭大招有「伏羲駕辯」之語，駕辯卽加辯，亦卽九辯也。離騷「啓九辯與九歌」。）

像這些故事或傳說，和楚辭特別和天問篇，是共通着的。在周易裏面這種的色彩雖然多被洗掉了，但也並未全然消滅。例如最初的乾卦的關於龍的觀念，特別是九五爻的「飛龍在天」的那種着想，依然是南方系統的東西。乘龍御天的那種浪漫的空想，除掉楚辭與莊子之外，在北方系統的著述中是沒有看見過的。

周易的爻辭裏面，如上文所述有利用春秋中葉的晉事的痕跡，在着想上又多帶着南方的色彩，且與南方色彩更加濃厚的易繇陰陽卦復同出於魏遼古墓，關於這兩種易的生成我們可以得到一些明確的判斷。便是易繇陰陽卦當是南方的人著的，而周易則可以有兩種的推想。第一種是著了易繇陰陽卦的同一的南人到了魏，爲迎合北方人的趣味起見，又另外著出了一部繇辭不同的周易來。第二種是北方的魏晉人模倣着易繇陰陽卦而自行著出了一部作品。但這兩種的推想，由向來所有的易學傳授的系統看來，是以第一種爲近乎事實的。

六、易之作者當是馭臂子弓

據漢人的記載，關於易學的傳統有兩種。一種出於史記仲尼弟子列傳：

「商瞿魯人，字子木，少孔子二十九歲。孔子傳易於瞿。瞿傳楚人馭臂子弘。弘傳江東繇子庸疵。疵傳燕人闔子豎豎。豎傳淳于人光子乘羽。羽傳齊人田子莊何。何傳東武人王子中同。同傳舊川人楊何。何元朔中以治易爲漢中大夫。」

另一種出於漢晉儒林傳：

『自魯商瞿子木受易孔子，以授魯橋疵子庸。子庸授江東駟臂子弓。子弓授燕周醜子家。子家授東武孫虞子乘。子乘授田何子裝。……漢興，何以齊田徙杜陵，號杜田生，授東武王同子中。……同授淵川揚何字叔元，元光中徵爲大中大夫。』

兩者大抵是相似純，只有第三世和第四世是互相更易了。我看史記是較爲可信的。史記不用說是出於漢晉之前，而由兩者所舉出的人名看來，史記是字上名下的古式，漢書是字下名上的新式，單據這層兩種資料的時代性也就是判然了。但是史記的駟臂子弘應該是經過後人的竄改。我想那原文當是『駟（姓）子弘（字）臂（名）』，因為後來錄書的人不知道古代的人名有新舊兩種的表現方式，妄根據了漢書來把它更改了。弘字應該是肱字的筆誤，肱與臂，一字一名，義正相應。弓是肱的假借字。左傳和穀梁的郟黑肱，公羊作黑弓，是同一例證。

照這兩種傳授系統看來，晉人或魏人是於易學的傳統上沒有關係的。因此周易與其認爲魏晉人的摹倣作，甯該認爲是由易蘇陰陽卦的作者迎合北人而改作的成品。問題倒是著出了這兩種易的南人究竟是誰。由種種推論上看來，我覺得這位作者就是楚人的駟臂子弓，這是在這兒要提示出的主要的一個斷案。

子弓的名字又見荀子的非十二子篇，在那兒荀子極端地稱讚他，把他認爲是孔子以後的唯一的『聖人』。

『無疆錐之地而王公不能與之爭名，在一大夫之位則一君不能獨畜，一國不能獨容，成名沉乎諸侯，莫不願以爲臣。是聖人之不得勢者也。仲尼、子弓，是也。』

『今夫仁人也將何務哉？上則法舜禹之制，下則法仲尼子弓之義，以務息十二子之說。如是，則天下之害除，仁人之事畢，聖王之跡著矣。』

荀子本來是在秦以前論到周易的唯一的一個儒者，使他把同時代的

切學派的代表，尤其是同出於儒家的子思孟軻，都一概擯斥了，特別把子弓提起來和孔子一道並論，而加以那樣超特級的讚辭的這位子弓，決不會是通泛的人物。子弓自然就是駢臂子弓；有人說是仲弓，那是錯誤的了。但駢臂子弓如只是第三代的一位傳易者，那他值不得受荀子那樣超特級的稱讚辭。所以在以上種種推定之外，在這兒更可以得到一個堅確的證據，使我們相信子弓定然是易的創作者。子弓生於楚，遊學於北方，曾為商瞿的弟子，孔子的再傳弟子，這些當得是事實，但是易的傳統更由他突出而上溯到了商瞿和孔子，那一定是他的後學們所鬧出來的玩意。因為孔子是儒家的總本山，凡他的徒子徒孫有所述作都好像是淵源於那兒，而子弓作易的事跡也就被湮沒了。

從易的純粹的思想上來說，它之強調着變化而透闢地採取着辯證法的思維方式，在中國的思想史上的確是一大進步。而且這種思想的來源明白地是受着了老子和孔子的影響的。老子說「萬物負陰而抱陽」，他認定了宇宙中有這種相反相成的兩種對立的性質。孔子說「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」他認定了宇宙只是變化的過程。但到了易的作者來，他把陰陽二性的相生相剋認為是變化之所以發生的宇宙的根本原理，他是完全把老子和孔子的思想綜合了。由時代與生地看來，這項思想上演進的過程，對於子弓之為作易者的認定是最相適應的。子弓大約是和子思同時，比墨子稍後。那時的南方人多遊學於北方，如孟子上所說的「陳良楚產也，悅周公仲尼之道，北學於中國」，可以說便是他的同志。但子弓懷抱着那種劃時代的思想，却為卜筮和神祕的零團氣所圍，不待說是時代的束縛使然，我想也怕是由於他所固有的獨特的個性罷。我們如想到二千年後的德國的大哲學家萊普涅慈發明了與易卦的道理相同的所謂「二元算數」，後來得見了邵康節的先天易圖而狂喜的神情，對於這作易者的矛盾性我們是容易了解的。

七、易傳之構成時代

周易既作於駘臂了弓，那麼易傳的「十翼」不作於孔子，是不待論及。現存的「十翼」是彖傳上下，象傳上下，繫辭傳上下，文言傳，說卦傳，序卦傳，雜卦傳，但是說卦傳以下的三篇據論衡與隋書的記載是出於漢宣帝時。

（論衡·正說篇）「孝宣皇帝之時，河內女子廢老屋，得逸易禮尚書各一篇，奏之。宣帝示博士，然後易禮尚書各益一篇。」

（隋書·經籍志）「及秦焚書，周易獨以下筮得存，唯失說卦三篇，後河內女子得之。」

論衡所說的「一篇」隋書說為「三篇」，好像是不相符，其實只是證明說卦序卦雜卦的三種在初本是合成一組，後來分成了三下罷了。這樣說來，好像「十翼」的名稱要到漢宣帝時才有，但事實上不是那樣。漢書藝文志所著錄的漢初施孟梁丘三家的易經已經都是「十二篇」，這又怎麼說呢？還是因為「十翼」的分法，古時有種種的不同。孔穎達的周易正義的序上說：

「但數「十翼」亦有多家。既文王易經本分上下二篇，則五域各別，彖、象、釋卦，亦當隨經而分。故一家數「十翼」云：上彖一，下彖二，上象三，下象四，上繫五，下繫六，文言七，說卦八，序卦九，雜卦十。鄭學之徒並同此說。」

據此可以知道，現存本的「十翼」只是鄭玄一派的分法，其他還有「多家」的分法，可惜是已經不可推考了，但有費直的一種似乎還可以蹤跡。漢書儒林傳上說：

「費直治易亡章句，徒以彖、象、繫辭三篇，文言，解說上下經。」

在繫辭之下繫了「十篇」兩個字，如照着字面講來，便是費氏易傳是超過了「十翼」之數。但我想那「三篇」應該是「七篇」的錯誤，漢人寫

七字作十，十字作十，只以橫直二劃的長短來分別，是很容易錯誤的。繫辭傳現存本雖然分成上下篇，但那是沒有一定的標準的，要分成七篇也沒有什麼不可。我想費氏的「十翼」一定是象象文言各為一篇，與七篇的繫辭傳相合而為十的。

總之現存的十翼中，說卦傳以下的三篇是出現於西漢的中葉，漢初時所未有。不過這三篇也不必便如近人所懷疑的那樣，是漢人所偽託。據東晉傳，汲冢的出土品中已有「似說卦而異」的卦下易經一篇，那麼在戰國初年，便是馴鬻子弓把易作成而加以傳授的時候，一定是有過一些說明自己的假定與理念的一種傳樣的東西。卦下易經怕也就是他著的。那麼說卦傳以下的三篇或者就是卦下易經的別一種的記錄，如像墨家三派所記錄的他們的先師的學說各有一篇而內容多少不同的一樣。我相信說卦傳以下三篇應該是秦以前的作品。但是象、象、繫辭、文言，則不能出於秦前。大抵象、繫辭、文言的三種是荀子的門徒們在秦的統治期間所寫出來的東西，象是在象之後，由別一派的人所寫出來的。

關於象傳，有近人李鏡池的「易傳探源」(註六)比較論得詳細，他的結論是：象傳多有摹倣象傳的地方，有時兩者的見解又全相背馳；作者大約是齊魯間的儒者，時代大約是在秦漢之際。對於他的結論，我是全表同意的。因為象傳本是秦時的東西，那麼摹倣他的象傳自然是當得在秦漢之際了。象傳全體顯明地帶着北方的色彩，而且明白地受着論語的影響的地方很多，作者認為是齊魯間的儒者也是不會錯的。故爾現這兒關於象傳不必多費唇舌，我只把象傳、繫辭傳、文言傳三種來加以檢討。

八、象傳與荀子之比較

上面已經說過荀子是先秦儒家中論到周易上來的唯一的人，現在的荀子書中引用易經的話有兩處。

註六 古史辨第三冊。

(一)「易曰『括囊无咎无譽』，腐儒之謂也。」(非相篇)

(二)「易曰『復自道，何其咎』。」(大略篇)

一是今坤卦六四的爻辭，二是小畜初九的爻辭，都和現存的周易沒有出入。還有一處是論到咸卦的，不僅和彖傳的理論大同小異，而且運用語都有完全相同的地方。現在我把兩項的文字並列在下邊：

(荀子·大略篇) 「易之咸三三見夫婦，夫婦之道不可不正也，君臣父子之本也。咸。感也，以高下下，以男下女，柔上而剛下。」

(彖下傳) 「咸。感也，柔上而剛下。感應以相與，止而說(悅)，男下女，是以亨。利貞，取女吉也。天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平，觀其所感而天地萬物之情可見矣。」

兩者之相類似是很明顯的。假如荀子是引用了易傳，應該要標明出它的來源。荀子書中引用他書的地方極多，都是標明了出處的，而關於咸卦的這一段議論却全然是作為自己的學說而敘述着的。以荀子那樣富於獨創性的人，我們可以斷定他的話決不會是出於易傳之剽竊。而且易傳顯明地是把荀子的說話更展開了，它把他的見解由君臣父子的人倫問題擴展到了天地萬物的宇宙觀上去了。無論怎麼看，都是荀子的說話在先，而易傳在後。

再者，在咸卦中看見夫婦的說法須得有說卦傳中所揭出的假設以為前提。據說卦傳上所說，三卦是少女，卦三為少男，少男與少女相合自然便呈夫婦之象，而且卦位是艮下兌上，故爾又生出了「男下女」的說法。由此看來，可以知道說卦傳裏面所有的各種假設是先秦時代的東西，荀子根據了那些假設以解釋易理，彖傳又是把荀子的說法敷衍誇大了的。

九、繫辭傳的思想系統

繫辭傳，至少其中的一部分，也明明受了荀子的影響，從思想系統上可以見到它們的關係。

本來中國的天道思想(註4)是發足於殷周時代的人格神的上帝，到

春秋末葉有老子出現，把一種超絕乎感官的實質的本體名叫「道」的東西來代替了人格神。他的後輩孔子也同樣拋棄了人格神的觀念，但於老子的「道」的觀念也沒有表示信仰，他是把自然中的變化以及變化所遵循的理法神聖化了，他之所謂天不外是理法。到了墨子，又把人格神的觀念復活了起來，由是戰國時代思想上的分野便形成了儒墨道三派鼎立的形勢。單由儒家來說，在孔子以後，關於天的思想也還有種種的變遷。子思孟子把本體的名目定為「誠」，或孝素樸也稱為「浩然之氣」，已經不少地帶着道家的傾向，但不肯率直地採用老子的「道」的名目。直到荀子却毫不躊躇地採用起「道」的這個術語來了。

「所謂大聖者知通乎大道。……大道者所以變化遂成萬物也。」（哀公篇）

「萬物為道一偏，一物為萬物一偏。」（天論）

這些「道」字決不是儒家慣用的道術的意義，顯明地是道家所慣用的本體的名目。不過荀子的道體觀和老子學派的依然是兩樣。他把「道」完全看成一種觀念體，「道」便是宇宙中的有秩序的變化，也就是所謂天，所謂神。

「列星隨旋，日月遲昃，四時代御，陰陽大化。風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。」（天論）

這一節文字可以說是他的天論的精髓，同時也就是他的道體觀的全面。他是把神、天、道當成一體，看成為自然中所有的秩序井然的變化。自此以往的更深一層的穿鑿是為他所擯棄的。

「唯聖人為不求知天。」（天論）

知道了這層再來反顧繫辭傳，荀子學派的風貌便明白地顯露了出來。

「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，

註七 參看本篇「先秦天道觀之進展」。

智者見之謂之智，百姓日用而不知。……顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德，生生之謂易。……陰陽不測之謂神。」（繫辭上傳）

「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，舉而措之天下之民謂之事業。」（繫辭上傳）

不僅是使用著本體的意義的「道」，而且道即是易，即是神的觀念，完全是荀子思想的複寫。本來「易」這個字據說文說來是蜥易的象形文，大約就是所謂石龍子。石龍子是善於變化的，故爾借了易字來作為了變化之象徵。最初把易即變化認為宇宙之第一原理的，自然是承繼了孔子的思想的易之作者荀子，然而把道家的術語輸入了的却是始於荀子。故爾寫出了這些繫辭傳的人們必然是荀子的後學。而且他們也和荀子一樣，在變化以上是不再去對於天道作更深的究鑿的。

「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者信（伸）也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈以求信也。龍蛇之蟄以存身也，精義入神以致用也。利用安身以崇德也。過此以往，未之或知也。」

十、文言傳與彖傳之一致

文言傳不成於一人之手，早已由宋的歐陽修喝破了。但其中有一部分和彖傳確是出於同一作者的東西。現在且把兩者所共通的地方並列在下邊：

彖上傳

（乾）「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流行，大明終始，六位時成，時乘六龍以御天，乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞。首出庶物，萬國咸聞。」

（坤）「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆，含弘光大，品物咸亨。牝馬地類，行地無疆，柔順利貞，君子攸

行。先迷失道，後順得常。西南得朋，乃與類行。東北喪朋，乃終有慶。安貞之吉，應地无疆。』

文言傳

「乾元者始而亨者也，利貞者性情也。乾始能以美利利天下，不言所利大矣哉。大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。六爻發揮，旁通情也。時乘六龍以御天也。雲行雨施，天下平也。」

「坤至柔而動也剛，至靜而德方。後得主而有常，含萬物而化光。坤道其順乎，承天而時行。積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃。」

不僅着想相同，運用語也多一致。這個現象與其解釋為某一邊的抄襲，當當解釋為由同一個人在不同的時候所寫的東西，或則是同一個人的學說由不同的人所筆記了下來的。

特別當注意的是兩者所共通的「時乘六龍以御天」的一句。古代的車乘，就是殷代末期的帝王都只是駕着二馬的（註八）。到了周人添成爲四匹。駕用六匹，舊說以爲是漢制，但在戰國末年也早就有的，荀子勸學篇的「伯牙鼓琴而六馬仰秣」，便是證據。「時乘六龍」是由六馬的車駕所得來的聯想，這表示着了象傳和文言傳一部分的作者的時代。而「乘龍以御天」是南方系統的着想，却又表示了作者的國別。

十一、易傳多出自荀門

以上由思想的系統與表現之一致見到了象傳與繫辭傳文言傳的一部分是明顯地受着了荀子的影響，而且三者的着想多帶南方的色彩，可以見得那些文字的作者們一定是楚國的荀子門徒。

荀子本是趙人，仕於楚而終竟是在楚的蘭陵客死了的。劉向的荀子鉉錄上說：

註八 攷著卜辭通纂第七三〇片參照。

「蘭陵多善爲學，蓋以孫卿（卽荀子）也。長老至今稱之。曰蘭陵人喜字爲「卿」，蓋以法孫卿也。」

荀子的生前和死後，對於蘭陵人所加彼の感化，可以見得是怎樣的普遍而深刻。

秦始皇的二十六年兼并六國的時候，大約荀子是還存在的。秦始皇的三十四年聽從了他的弟子李斯的建議，焚毀詩書百家的著作，並且以嚴刑禁止挾書。第二年又有了坑儒的慘禍。在那樣的統制學術思想的高壓政策之下，春秋戰國以來的盛極一時的學者，特別是受着荀子的影響的「善爲學」的蘭陵人，究竟往那兒走呢？秦人焚書，對於幾種書籍是視爲例外的，便是關於「醫藥，卜筮，種樹」的那些書。這兒不正好是那些學者們的安全瓣吧？易經本是關於卜筮的書，學者們要趨向到這兒來，正是理所當然的事體。大部分的易傳之所以產生，而且多產生於受了荀子的感化的楚人之手，我相信是由於有這樣的機緣。

國滅以後把秦人怨恨得最爲深刻的要算是楚人。楚人有句諺語，是說「楚雖三戶，亡秦必楚」。可見得楚人是始終想圖報復，而和秦人反抗的。秦始皇帝兼并了天下以後，他自己號稱爲「始皇帝」，在那時有過一道詔書說明他的這種稱號的用意。

「朕爲始皇帝，後世以計數，二世，三世，至千萬世，傳之無窮。」（史記，秦始皇紀）

這種萬世一系的期望所包含着的思想是萬事萬物都恆定不變。這不用說是秦人的統治思想。但這種思想在和秦人反對的楚人，自然是要反對的。想到了這層更可以知道爲什麼楚國的學者要多多趨向到易理的開發上來。易經是注重變化的，這和當時的統治思想正相對立。那種叛逆的思想自然是不能夠自由發表的，而楚人却借了卜筮書的易來表示，令人不能不感嘆到那些楚人要算是些巧妙的石龍子。

最後還有一件事情可注意的，是荀子書中最後一篇的堯問篇之最後的三節。那是荀子的門人所著的荀子的讚辭。那兒極力的稱讚荀子，以爲「

孔子弗過」。但不幸的是「迫於亂世，聽於嚴刑，上無賢主，下遇暴秦」。所以便不得不「蒙佯狂之色，視（示）天下以愚」。由那一段文字看來，可以知道當時的荀子自身和他的門徒們，是怎樣的岌岌乎其危。那些門徒要來講究卜筮，或者也怕就是「蒙佯狂之色，示天下以愚」的手段罷。

總之，易傳中有大部分是秦時代的荀子的門徒們楚國的人所著的。著書的時期當得在秦始皇三十四年以後。

十二、餘論

由以上所述，周易經傳的作者及其時代，算給與了一個適整的檢定。經部作於戰國初年的楚人馯臂子弓，我相信是沒有疑問的。子弓把種種的資料利用了來作為周易的卦辭和爻辭，資料的時代本不一致，但所被利用的殷周時代的繇辭特別多，故爾對於那著作全體上給了一種原始的色彩。後世的人把周易當成一部很古的著作看，便是由於受了這種色彩的蒙混。

子弓之作周易，自然是具現了他自己的思想，同時他一定是一位神祕主義者，他是存心要提供出一種新式的占筮方法的。他的思想是可取，占筮是他的迷信。

作易傳的人是無法決定的。但那些作者和子弓不同的地方是存心利用占筮來以掩蔽自己的思想的色彩。我們知道了作者們的這番苦心時，我們研究易傳，應該拋撇了那占筮的部分，而專挹它的思想的精華。

（二十四年三月十日）



由周代農事詩論到周代社會

由周代農事詩論到周代社會

周代的詩歌裏面有好幾篇純粹關於農事的詩，我現在先把那些詩的篇名分列在下邊：

風……七月

雅……楚茨 南山 甫田 大田

頌……臣工 噫嘻 豐年 載芟 良耜

我在十三四年前寫「詩書時代的社會變革與思想上的反映」（見「古代社會研究」）的時候，對於這些詩曾經作過一番檢討，但那時我對於古代史料還沒有充分的接觸，感情先跑在前頭去了，因此對於這些詩的認識終有未能滿意的地方。這些詩，對於西周的生產方式是很好的啓示，如認識不夠，則西周的社會制度便可成爲懸案。現在我更要費些工夫來，盡可能客觀地，實事求是地，對於它們再作一番檢點。

第一：「噫嘻」

「噫嘻成王，既昭假爾。率時農夫，播厥百穀。駿發爾私，終三十里。亦服爾耕，十千維耦。」

「成王」，毛傳訓爲「成是王事」，鄭箋訓爲「能成周王之功」，完全是講錯了。照文法結構上看來，成王分明是一個人，而且是詩中的主格，當卽周成王是毫無疑問的。魯詩序以爲「康王孟春祈穀於東郊，以成

王配享之詩』，大約以『成』爲諡故以定之於顯王。但是，古時候並無諡法，凡文武成康昭穆恭懿等，都是生號而非死諡。彝器有獻侯尊鼎，其銘文云：『唯成王大華，在宗周，賞猷侯猷貝，用作丁侯彝彝』，分明在王生時已稱『成王』。此外生稱邵王、穆王、恭王、懿王之例已被發現，及到春秋中葉齊靈公時的叔夷鐘與庚壺也都生稱靈公。諡法大抵是在戰國中葉才規定的，此事初由王國維揭發，繼由余加以補充，業已成爲了定論。（註一）前人不明此例，故在古書上的王公名號每多曲解，如孟子書中的梁惠王齊宣王滕文公之類均以爲死後追稱，其實並不是那麼一回事。

這裏的『成王』，斷然無疑的還是在生時的周成王。做詩的人當得是周室的史官，是在對着一些田官說話。翻譯成白話時便是說：『啊剎，我們的主子周成王既已經召集了你們來，要你們率領着這些耕田的人去插秧百穀。趕快把你們的耕具拿出來，在整個三十里的區域，大大地從事耕作吧，要配足一萬對的人才好』。——『駿發而私』的『私』字，注家均解爲『私田』，這是所謂『增字解經』，其實只是指各人所有的家私道具，而且可能也就是『私』字的錯誤。照詩的層次上說來，是應該這樣解釋的。

照着我這樣解釋，這首詩便成爲了研究周代農業的極可寶貴的一項史料，可以作爲一個標準點。詩明明是作於周成王時，周初的農業情形表現得異常明白。農業生產的督率是王者所躬親的要政之一；土地是國家的所有，在作着大規模的耕耘；耕田者的農夫是有王家官吏督率着的。這情形和殷代卜辭裏面所表見的別無二致。

（一）『戊寅卜賓貞：王往以衆黍于囿。』（卜辭彙編第四七三片）

（二）『乙巳卜穀貞：王大令衆人曰：畚田，其受年。十二月。』（殷契粹編第八六六片）

（三）『貞：市（維）小臣令衆黍。一月。』（卜辭彙編第四七二

註一 詳見王國維『漢書』（全集『三堂集評』卷十八）及劉澐『諡法之起源』（『金文叢考』卷五）。

片)

(四)「丙午卜貞：「令」衆黍于口。」(卜辭通纂別錄二)

在文字上雖然有繁有簡，有韻文和散文的不同，但實質上是完全相同的。譬如我們如把「噓嘻」一詩簡單化起來，便是「成王命田官率農夫耕種」，如此而已。在卜辭裏雖然表示成王每每直接和「衆人」發生關係，但也每每間接由「小臣」或其他同身分的人，這「小臣」就等於周代的田官（別的詩稱為「保介」或「田駿」），「衆人」呢不用說也就是農夫了。「衆」字在卜辭作「日下三人形」，即表示在太陽光底下勞作的人。但周王自己也每每和農夫直接發生關係，見於下述別的詩篇，而在文王當時，文王自己還親自下田收穀，周書的「無逸」簡裏面是有明證的：「文王卑服，即康（韃）功田功，……自朝至于日終昃，不遑暇食」。

第二：「臣工」

「嗟嗟臣工，敬爾在公。王嚳爾成，來春來蒞：

「嗟嗟保介，維莫（蔘）之容。亦又（有）何求？如何新畝？」（王咨詢）

「於皇來牟，將受（抽）厥明（萌）。明昭上帝，迄用康年。」（保介答）

「命我衆人：「序乃錢鏹，奄觀銚艾。」」（王向衆發令）。

這詩的時代不敢定，大約和「噓嘻」相差不遠，因為風格相同，沒有韻脚。詩中的王親自來備耕，和卜辭中王親自去「觀黍」和「受禾」的情形完全相同。首節是傳宣使的宣說，次節與三節為王與保介的一問一答，尾節為王給臣工的命令。「衆人」保持着殷代的稱謂，自然也就是農夫、所謂「保介」，鄭玄在此處及月令「天子親載耒耜，措之於參保介之御謂」，均解為車右，謂「車上勇力之士，披甲執兵」，但在本詩裏便講不通。呂氏春秋孟春紀注：「保介，副也」，也沒有說明是什麼官職之副。朱熹補充之，才解為「農官之副」。但看情形應該就是後來的「田駿」，

也就是田官。介者界之省，保介者保護田界之人。全詩可譯述如下：

「啊啊，你們這些耕作的人們呀！好生當心你們的工作，國王賞識你們的成就，他親自來慰問你們來了。」

「王問道：『啊啊，你們這些管田的官，在這暮春時節，你們可有什麼要求？兩歲的新田種得怎麼樣？三歲的畝田種得怎麼樣？』」

「管田的官回答：『很好的大麥（牟）小麥（來）都要抽芽了。感謝老天爺照顧，年年都是有好收成的。』」

「王又向着大家說：『好生準備你們的耕具呵，今年又會看到好收成的啦！』」

第三：「豐年」

「豐年，多黍多稌，亦有高廩，萬億及秭。」

「爲酒爲醴，烝畀祖妣。以洽百禮，降福孔皆。」

〔譯文〕：

「年辰好呵，小米多，大米也多。到處都有高大的倉，屯積着整千整萬整十萬石的糧。拿來做燒酒，拿來做甜酒，奉祀先祖代代，使春夏秋冬的祭典都不會缺乏，祖先保佑，降下很多的福澤。」

這首詩沒有什麼可以解釋的，時代要晚些，辭句多與「載芣」相同，已經在採用韻腳了。「萬億及秭」的情形同樣表示着土地國有的大規模耕作，決不是所謂小有產者或大有產的個人地主所能企及的。

第四：「載芣」

「載芣載柞，其耕澤澤。千耦其耘，徂隰徂畛，侯主侯伯，侯亞侯族，侯強侯以。」

「有食其饋，思媚其婦。有依其土，有略其糶。假載南畝，播厥百穀，實函斯活。」

「驛驛其馳，有厭其傑，厭厭其苗，綿綿其麋。」

「戴穫濟濟，有實其積，萬億及秭。爲酒食醴，烝毗祖妣，以洽百禮。

「有飗其香，邦家之光。有嘒其聲，胡考之喜。匪且其且，匪今斯今，振古如茲。」

這在周頌裏面，要算是最長的一首詩，它看說到『振古如茲』的話，年代「比噫嘻」「臣工」應該後得多了。詩從耕作說到播種，說到禾苗茁暢，說到收成良好，說到祭祀祖宗，含着農政的一年。值得注意的是：一，「千耦其耘」和「噫嘻」篇「十千維耦」相印證，耕作的規模依然廣大。從事耕作的人有主（即王）有伯，有大夫士的亞族，有年富力強者（「強」），有年紀老弱者（「以」），全國上下都是在參加的。——「以」與「強」爲對文，應當讀爲駢或駢，即是不強的人。傳箋均當作僮僮講，那可講不通，被僮僮者力當強，何以乃別出於「強」之外而成爲對立呢？當時假如已經能有僮僮存在，主伯亞族何以還要親自參加呢？因此我的講法有些不同，還是用白話整個翻譯在下邊吧：

『除草根，拔樹根，耕地的聲音濼濼的響。有一千對人在耕呵，耕向平地，耕上坡坎，國王也在，公卿也在，大夫也在，強的弱的，老的少的，一切都在。』

『送飯的娘子真是多呵！打扮得多漂亮呵！男子們好高興呵！犁頭是風快的呵！今天隨首耕向陽的田，準備播種百穀，耕得真是深（函）而且闊（活）呵！』

『啊，絡繹的射出禾苗來了，先出土的衝得多麼高呵！苗條真是驕駿得可愛呵，不斷的還在往上標呵！』

『收穫開始了，好多的人呵，好豐盛的收成呵！屯積成整千整萬整十萬石的糧。拿來煮燒酒，拿來煮甜酒，奉祀先祖代代，使春夏秋冬的祭典都不會缺乏。』

『飯是那樣的香，酒是那樣的香，真是國家的祥瑞呵，人人的壽命都要延長。不但是現在才這樣，不但是今天才這樣，從古以來一直都是』

這樣呵。」

第五：「良耜」

「耒耜良耜，俶載南畝，播厥百穀，實函斯活。或來瞻汝，載筐4管。其饒伊黍，其笠伊糾。其縛斯趙，以尊荼鬻」。

「荼蓼朽止，黍稷茂止。穫之徑徑，積之栗栗。其崇如墉，其比如櫛，以開百室。

「百室盈止，婦子甯止。殺時桴社，有球其角，以似以續，續古之人。」

【譯文】：

「堅利的好犁頭啊，今天開始耕向陽的田，準備播種百穀，耕得真是深而且闊呵！

「有人來看望你們，背起筐子，提起籃子，送來的是小米飯，戴的笠子多別致呵。男子們的鋤頭加勁趙（平聲）起來了，加勁的在薙雜草了。

「雜草肥了田，莊稼茂盛了。割起來成成察察堆糧，堆起來密密粟粟的高。高得像城牆，排起來像梳子的齒，百打百間倉庫都打開了。

「百打百間的倉庫都堆滿了，大大小小的眷屬都沒有就心的了。把這黑嘴唇的大牯牛殺掉吧，它的角是那麼瀾瀾的，好拿來祭祖先，祈求福澤綿延。」

這詩不用說也還是周室的情形，和「載芟」的時代大率相差不遠吧。當時的天子事實上只是像後來的一位大地主，不過他的規模更宏大得多了。「百室」斷然是倉庫無疑，為着押韻的關係，故兩用了「室」字。「婦子」這種字面在詩中多見，周初的吳令箋也有「婦子後人永享」的字樣。但在這兒是指后妃和王子，古人素樸，在這些地方還沒有感覺着有用特殊敬語的必要。

第六：「甫田」

「俶彼甫田，歲取十千。我取其陳，食我農人，自古有年。今適南畝，或耘或耔，黍稷薿薿，攸介攸止，蒸我髦士。

「以我齊明，與我犧羊，以社以方，我田既臧，農夫之慶，琴瑟擊鼓，以御田祖，以祈甘雨，以介我稷黍，以穀我士女。

「曾孫來止，以其婦子，饁彼南畝，田峻至（致）喜（歸）。攘其左右，嘗其旨否。禾易長畝，終善且有（尤）。曾孫不怒，農夫克敏。」

「曾孫之稼，如茨如梁，曾孫之庾，如坻如京。乃求千斯倉，乃求萬斯箱。黍稷稻粱，農夫之慶。報以介福，萬壽無疆。」

「甫田」是大田，田之大一年可以取十千石，事實上怕還不止。這和「千耦其耘」，「十千維耦」相印證，足以斷定土地依然屬於公有。

「曾孫」，鄭玄以為成王，他的根據大概是「噫嘻」吧，但奇怪的是「噫嘻」的成王卻被化解為「維成周王之功」去了。照理總要理解得「噫嘻」的成王就是周成王，這兒的「曾孫」要解為成王才有根據。但其實就詩的情趣看來，決不會是成王時代的作品。它在說「自古有年」，它在用琴瑟，已經晚得多了。周頌中祭神是沒有用琴瑟的，琴瑟的出現當在春秋時代。因而這位曾孫不必一定是周王；即使周王也當得屬於東周了。

「報以介福」句，前人都解「報」為報酬，解「介」為大，但於文理上說不過去。我的看法是「報」乃報祭之報，國語魯語：「凡禘、郊、祖、宗、報，此五者國之典祀也」。「介」字假為句，求也，金文中通用句字。因而「報以介福」即是報祭先祖以求幸福。

〔譯文〕：

「開朗呵，那廣大的田，一年要收十千石的收成。我們只把每年的陳穀拿給農夫們吃：因為年年都是豐年呢。今天要到向陽的田地裏去，那兒有的在犁田，有的在種草，稻子都長得很茂盛了。爲了要祭神，爲了要休息，把一切壯健男子都召集攏來了。

「把我們清瀆的醴酒和祭羊，拿來祭社神，拿來敬四方。我們的田

已經弄好了，是農人們的喜慶啦。彈起琴，鼓起瑟，還打起鼓，我們大家來敬田神呵，求雨水好，求收成好，求我們男男女女大家都有飯吃得飽。

『國王也親自來了，還帶着他的王妃和王子，到這向陽的田裏犒勞我們，給管田的官們送來了酒食。國王跟他的隨從，也同我們一道嘗了嘗口味。禾稻滿田都栽種過了，長得真是好，而且好到盡頭了。國王沒有生氣，他說：農夫們真正够勤勉呵。』

『國王的稻子要積得如像草房，如像車蓋，國王的穀堆要堆得如像高嶼，如像高山。要準備一千座倉，要準備一萬個籬筐，好拿來裝這些黃米，小米，大米，高粱。這是農夫們的喜慶事，我們報祭先祖，祈求多福多壽，沒有盡頭。』

第七：「大田」

「大田多稼，既種既戒，既備乃事。以我覃耜，俶載南畝；播厥百穀，既庭且碩，曾孫是若。」

「既方既皂，既堅既好，不稂不莠。去其冥賊，及其蠹賊，無害我田穉。田祖有神，秉畀炎火。」

「有渰淩淩，興雨祈祈，雨我公田，遂及我私。彼有不穫穉，此有不斂穧，彼有遺秉，此有滯穗，伊寡婦之利。」

「曾孫來止，與其婦子，饁彼南畝。田峻至喜。來方禋祀，以其騂里，與其黍稷。以享以祀，以介景福。」

這詩的「曾孫」，鄭玄也說是成王，那是毫無根據的。和「甫田」大約是先後年代的作品罷，連辭句都有些相同。詩中最可注意的是「雨我公田，遂及我私」二句，這並不是孟子所解釋的「井九百畝，其中為公田，八家皆私百畝」的那種情形，而是足以證明在公有的土田之外已經有了私有的土田，而且失掉了生產力的老寡婦，已經在做乞丐了。

〔譯文〕：

『廣大的田裏要多種稻子。已經選種子選好了，把家具也弄好了，一切都準備停當了。担起我們鋒快的犁頭，今天開始去耕向陽的田土，準備播種百穀。耕得要直而且寬呀，我們只是順從國王的命令。』

『稻穗開了花，又結了子，稻子很結實而又整齊；沒有童粟，沒有秕穀。把那些吃心，吃葉，吃根，吃節的蝗虫們都除掉吧，不要讓它們害了我們的禾苗。田神是有靈有驗的，把它們用火來燒掉吧。』

『天上陰陰的起了烏雲，密密的下起雨來了。落到了我們的公田，又落到我們的私田，到豐收的時候你看罷，那兒有割不完的殘稻，這兒有收不盡的割禾，那兒掉下一把稻子，這兒掉下一些穗子，都讓給寡婦們檢去了。』

『國王親自走來，帶着他的王妃和王子，犒勞向陽的田地裏的人們，向管田的官們賞些飲食，國王是來祭四方的大神的，用黑的豬羊和黃的牛，加上黃米和高粱。求大神饗受，求大神賜福無量。』

第八：「南山」

『信彼南山，維禹甸之。鸛鳴原隰，曾孫田之。我疆我理，南東其畝。』

『上天同雲，雨雪雰雰，益之以厥沬。既優且渥，既沾既足，生我百穀。』

『疆場翼翼，黍稷彧彧。曾孫之穡，以爲酒食，畀我尸賓，壽考萬年。』

『中田有廡(廡)，疆場有瓜，是剝是菹。獻之皇祖，曾孫壽考，受天之祜。』

『祭以清酒，從以騂牡。享于祖考，執其鸞刀，以啓其毛，取其血膋。』

『是烝是享(烹)，苾苾芬芬，祀事孔明。先祖是皇，報以介福，萬壽無疆。』

「信彼南山」與「棹彼甫田」同例，「信」與伸遜，應當是坦直的意思。南山的山坡很坦直，夏禹王把它劃成了田。這一畝一畝的田現在由我們的主了來耕種了。曾孫大約也就是周王吧，但究竟是那一位周王，無法決定。年代和「大田」「甫田」應該是相近的。

「中田有廡」和「疆場有瓜」爲對文，可知「廡」必然是「蘆」，就是蘆蕪。(說文：「蘆、蘆蕪也」。)以前的人都把這講錯了，甚至據以「八家共井」式的井田的證據。其實還猶如「南山有臺，北山有萊」(小雅)一樣，「臺」與「萊」爲對文，是莎草，並不是亭臺樓閣的臺。這兒的「廡」也斷然不是房屋廡舍的廡了。

【譯文】：

「坦直的啊，南山的坡，夏禹王把它畫成了田。這些高高低低的田，我們王室的子孫在耕種。我們畫出疆界，清理田坎，向南一片，朝東一片。

「天上起着一片的雲，絮絮霏霏地下着雪，回頭又下些毛毛雨。雨水是豐順的，田土都滲透了，莊稼準定會好的。

「田坎多整齊呵，黃米和高粱長得蓬蓬勃勃的。國王的稻子可以煮酒，又可以煮飯，要拿來敬神，祈求萬年的長壽。

「在田地當中有蘆蕪，在田坎埂上有黃瓜，把它們剝來醃好，敬獻祖宗。求國王多福多壽，受上帝的保佑。

「祭祀的時候用清酒，牽一條紅黃色的公牛來敬獻祖宗，我們拿着大刀，剝了牛的毛，取出牛的血和油。

「有的是蒸，有的是烹，真是香氣蓬蓬。敬神的儀式是多麼堂皇呵，祖宗是多麼光輝呵。我們報祭先祖，祈求多福多壽，沒有盡頭。」

第九：「楚茨」

「楚楚者茨，言抽其棘。自昔何爲，我藝黍稷。我黍與與，我稷翼翼。我倉既盈，我庾維億。以介酒食，以享以祀，以妥以信，以介景福。」

「濟濟跄跄，絜爾牛羊，以往烝嘗。或剝或享(烹)，或肆或將。祀祭于祊，祀事孔明。先祖是皇，神保是饗，孝孫有慶。報以介福，萬壽無疆。」

「執爨踏踏，爲俎孔碩。或燔或炙，君婦莫莫，爲豆孔庶，爲賓爲客。獻饋交錯。禮代卒度，笑語卒獲，神保是格。報以介福，萬壽攸酢。」

「我 穊矣，式禮莫愆。工祝致告，徂賚孝孫。苾芬孝祀，神嗜飲食。卜爾百福，如幾如式。既齊既程，既匡既勑，永錫爾極。」

「禮儀既備，鐘鼓既戒。孝孫徂位，工祝致告。神具醉止，皇尸載起。鼓鐘送尸，神保率歸。諸宰君婦，廢瀝不遲。諸父兄弟，備言燕私。」

「樂具入奏，以綏後祿。爾液既將，莫怨具慶。既醉既飽，小大稽首；神嗜飲食，使君壽考。孔惠孔時，維其盡之，子子孫孫，勿替引之。」

這首詩在年代上比較更晚，祭神的儀節和「少牢饋食禮」相近。彼禮，鄭玄云「諸侯之卿大夫祭其祖禰於廟之禮」，雖不必一定就是這樣，但是見其禮節之晚。主祭者的「孝孫」，可能是周王，可能是那一國的諸侯，也可能是卿大夫。在春秋末年魯之三家已用「雍徹」，季氏已用「八佾舞于庭」，天子諸侯卿大夫的儀式並沒有什麼區別了。

〔譯文〕：

「很條暢的蒺藜，它老是在抽它的刺。我們是幹什麼的呢？從古以來便耕我們的地。我們的黃米長得好，我們的高粱長得高，我們的倉裝滿了，我們的穀堆有十千堆。拿來煮酒，拿來煮飯，拿來祭祖宗，拿來祭鬼神，祈求大的幸福。」

「大家熱熱鬧鬧的，牽起你們的羊，牽起你們的牛，去趕祭祀吧。拿些人來剝皮，拿些人來煮肉，拿些人來陳設，拿些人來運搬，我們要在神堂祈禱。我們的祭典多麼堂皇呵，我們的祖先多麼光輝呵，神靈是

要保佑的，使我們的主子有幸福。我們要報祭先祖，祈求多福多壽，沒有盡頭。

『管灶的人忙忙碌碌的，祭盤做得頂頂大。有的在叉燒，有的在油炙，主婦們都誠心誠意的，爲了賓客做了不少的席面。大家要敬酒，你敬我一杯，我回敬一杯，禮節要周到，談笑要盡興。神靈是要保佑的呵，我們要報祭先祖，祈求多福多壽，這就是報酬。』

『我們都好興奮的呵，儀式沒有差池的了。司儀的人要開始司儀了，他要宣告着：「主祭者就位。香氣迷迷的祭品，神靈都很喜歡，要給你一百種的幸福呵，一分一釐也不周轉。祭獻已畢，神意再宣：永遠保佑你到盡頭，福分讓你有十萬八千」。』

『儀式都準備好了，鐘鼓手也都在等候演奏樂了。主祭者就了位，司儀的人開始司儀了。神靈都喝醉了，皇尸離祀神位了。奏樂送尸，神靈也就回去了。管膳事的人和主婦們，都趕快把祭獻撤了。老老少少，大家都一團和氣的有說有笑。』

『樂移到後堂裏去奏，大家在後堂裏享享快樂。『你們都請就席啦，不要嫌棄啦！』「那裏，好得很呵！」醉的醉了，飽的飽了，大大小小都叩頭告辭了。『神靈喜歡你們的飲食，要使你們延年益壽。』「真是慷慨呵，真是合時呵，一切都好到了盡頭」。『祝你們的子子孫孫，世世代代，都照着你們這樣天長地久。』』

祭十：「七月」

『七月流火，九月授衣。一之，日鶩發。二之，日栗烈。無衣無褐，何以卒歲？三之，日于昃。四之，日舉趾。同我婦子，饁彼南畝，田疇至喜。』

『七月流火，九月授衣。春日載陽，有鳴倉庚。女執蠶筐，遵彼微行。爰求柔桑。春日遲遲，採桑祁祁。女心傷悲，殆及公子同歸。』

『七月流火，八月萑葦。諫月條桑，取彼斧斨，以伐遠揚。猗彼女

桑。七月鳴鵙，八月載績，載玄載黃，我朱孔陽，爲公子裳。

「四月秀麥，五月鳴蜩，八月其穫，十月隕萍，一之，日于貉。取彼狐狸，爲公子裘。二之，日其同，載攢武功。言私其穰，獻糶于公。

夕」『五月斯蠶動股，六月莎雞振羽。七月在野，八月在宇，九月在戶。十月蟋蟀，入我牀下。穹窒熏鼠，塞向墮戶，嗟我婦子，日爲改歲，入此室處。

『六月食鬱及薺，七月亨（烹）葵及菽。八月剝棗，十月穫稻，爲此春酒，以介眉壽。七月食瓜，八月斷壺，九月叔苴，采荼薪芻，食我農夫。

『九月築場圃，十月納禾稼。黍稷重穋，禾薺藜麥。嗟我農夫，我稼既同，上入執宮功。晝爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。

『二之，日鑿冰冲冲。三之，日納于陵陰。四之，日其蚤，獻羔祭韭。九月肅霜，十月漙場，朋酒斯饗，日殺羔羊。躋彼公堂，稱彼兕觥，萬壽無疆。』

這不是王室的詩，並不是周人的詩。詩的時代當在春秋末年或以後。詩中的物候與時令是所謂「周正」，比舊時的農曆，所謂「夏正」，要早兩個月。據日本新城新藏博士春秋長曆的研究，發現在魯文公與宣公的時代，曆法上有過重大的變化。以此時期爲界，其前半葉以含有冬至之月份的次月爲歲首，（所謂「建丑」）其後半葉則以含有冬至之月份爲歲首（所謂「建子」）。又前半葉置閏法顯然無規則，後半葉則顯然齊整。他這個發現，是根據春秋二百四十二年間的三十七次日蝕（其中有四次應係偽誤），用現代較精密的天文學智識所逆推出來的。我們不能不認爲是很有科學的根據。他根據這個發現更推論到三正論的問題。

『關於三正論的文獻，由來頗古。然由研究春秋長曆之結果，可知其斷非春秋以前歷史上之事實。余以爲，蓋在戰國中葉以隋將所行之冬至正月曆（「建子」）撥遲二個月改爲立春正月曆（「建寅」）時，因須示一般民衆以改曆之理由，遂倡三正論而爲宣傳耳。其後，因秦代始

行十月歲首曆（「癸亥」），更加以漢代之宣傳，遂至認三正之交替真爲上古歷史上之事實。時至今日，信者尙不乏人，此於中國上古天文曆法發展史之闡明，係累非淺，誠可謂憾事。」（註二）

所謂三正論係出於後人捏造，毫無疑問，唯造此說之時代不當在戰國中葉，而當在春秋末年。孔子已在主張「行夏之時」，足見當時對於改曆之要求已相當普遍，存世有「夏小正」一書，大抵卽爲春秋時代之術家所擬述的私人計劃。此種時憲早爲學者間所倡導，所公認，特爲政治的力量所限制，直至戰國中葉，始見諸一般的設施而已。

知道了中國古代並無所謂三正交替的事實，而自春秋中葉至戰國中葉所實施的辦法卽是所謂「周正」，那麼合於周正時令的「七月」一詩是作於春秋中葉以後，可以說是毫無問題的了。

「七月」，魯詩無序，其收入詩經，大率較其它爲晚。假使真是採自邠地，當得是秦人統制下的詩，故詩中只稱「公子」與「公堂」，這也可以算得是一些內證。

又詩的「一之日」云云，「二之日」云云，向來的註家都是在「日」字點讀，講爲「一月之日」，「二月之日」，但講來講去總有些地方講不通。而且既有「四月秀萼」，又有「四之日」，何以獨無一月二月三月？而五月至十月，何以又不見「五之日」至「十之日」呢？這些都是應有的疑問。一句話總之，分明是前人讀錯了。我的讀法是「日」字連下不連上。「一之」，「二之」，「三之」，也就是現今的「一來」，「二來」，「三來」了。說穿了是很平常的事。

「九月肅霜 十月漘場」，前人亦未得其解，至王國維有「肅霜漘場說」始發其覆。

「肅霜漘場皆互爲雙聲，乃古之聯綿字，不容分別釋之，肅霜猶言

註二 見新城博士著「東洋天文學研究」及「中國上古天文學」。（二書均有沈濬譯本，商務版）。

肅爽，漙漙猶言滌蕩也。……九月肅霜，謂九月之氣清高頹白而已。至十月則萬物搖落無餘矣。」（註三）

「授衣」二個字，也很重要。古代對於農民應該有一定的制服，就如像現今發軍服一樣。到了「九月」（農曆七月）是應該發寒衣的時候了。

〔譯文〕：我按照農曆卻提前兩個月。

「五月裏，大火星在天上流；七月裏應該發下寒衣了。一來呢，風一天一天的吹得辟里拍拉的響。二來呢，寒氣一天一天的冷得牙齒戰。我們自己沒有衣裳，農夫們沒有粗麻布，怎麼過得冬呢？三來呢，天天要拿鋤頭。四來呢，天天要跑路。我們要帶起老婆兒女，到那向陽的田裏給送點飯去，犒勞在田地裏監工的管家。

「五月裏，大火星在天上流；七月裏應該發下寒衣了。春天裏天氣好的時候，黃鸝鳥兒在叫，姑娘們背着深深的籃子，走上窄窄的小路，要去採嫩的桑葉了。春天的太陽走得很慢呵，採白蒿的人很多呵。姑娘們的心裏有點淒涼，怕的是有公子們把她們帶回家去。

「五月裏，大火星在天上流；六月裏要開蘆葦花。養蠶的月份裏桑樹抽了條，我們要拿起斧頭去斫桑條了。嫩桑樹的葉子是多麼的柔軟呵。五月裏伯勞鳥開始叫，六月裏要動手織布了。染成青的布，染成黃的布，朱紅色的特別來的鮮，好替公子們做裙了啦。

「二月裏燕子花開花，三月裏馬蠅子開始叫了。六月裏要割稻子，七月裏要檢筍壳了。一來呢，天天要打獵，打些狐狸來，替公子們做皮襖。二來呢，天天要集合，打獵之外還要下操。打到野豬的時候，把小豬兒自己留下來，把大豬兒送給公家吃。

「三月裏螽斯開始彈琴，四月裏梭雞開始紡織了。五月裏蟋蟀兒在田地裏叫，六月裏叫進了廳堂，七月裏叫進了房門，八月裏叫到了床下了。趕快地填地洞呵，熏老鼠呵，塞緊當北的窗孔呵，糊好門縫呵。

註三 王著「肅霜滌蕩說」（「觀堂集林」卷一）。

啊，我的太太，我的兒女們呵，快要過年了，我們要在房裏過活啦。

「四月裏吃山渣和櫻桃，五月裏煮烏葵和豆豉，六月裏打糝子，八月裏割稻子。稻子打來煮酒，喝了延年益壽啦。五月裏吃南瓜，六月裏摘葫蘆，七月裏採蘇麻。搯苦菜，撈雜柴，好供應我們的耕田的漢子啦。

「七月裏修好場子和菜園，八月裏要收拾稻子進倉庫。黃米，高粱，早種的，遲種的都熟了。也有米，也有芝麻，也有大豆，也有小麥。啊！耕田的漢子們，今年的收成已經完了，該到上頭去修理宮殿了。白天得去取茅草，晚上該要綯麻繩，趕快上屋頂去修理啦，回頭又快要開始播種了。

「二來呢，天天得去鑿冷冰，鑿得叮叮噹噹的響。三來呢，天天得把冷冰拖去藏在冷的地方。四來呢，天天還得起個早，喂好小羊羔兒，用水灌韭菜。七月裏天高氣爽，八月裏隔心見腸，農忙過了快活哉，吃喜酒，打羔羊，大家走上公堂去，用大杯子給國公獻壽，祈求國公萬歲，沒有盡頭。」

* * *

以上我把周代的農事詩逐一地檢查了一遍，而且翻譯了一遍。

從時代來講，周詩裏面有幾首詩最早，確是周初的東西。小雅裏面的詩篇較遲，有的當遲到東遷以後。「七月」最遲，確實是春秋中葉以後的作品。農業社會發展的進度是很遲緩的，從周初到春秋中葉雖然已經有五百年，在詩的形式上未能顯示出有多麼大的變化。詩經刪訂，是經過儒家整齊化了，固然是個原因。而社會的停滯性卻更鮮明地表現了在這兒。後來的五言詩，七言詩，互歷千年以上都沒有多大變化是出於同一的道理。不過在那樣徐徐的進度中卻也看得出有一個極大的轉變，便是士田的漸見分割，而農夫的漸歸私有。

在周初的詩裏面可以看出有大規模的公田制，耦耕的人多至千對或者

十千對，同時動土，同時播種，同時收穫。瓦收種所入，千倉萬箱堆積得如山如嶽。這種情形只有在蘇聯的集體農場裏面，今天還可以看到，在中國是早成過去了的。要說是詩人的誇張吧，後代的詩人何以不能夠誇張到這樣的程度？事實上周代的北方詩人，誇張的性格極少，差不多都是本分的敘事抒情。因而我們可以知道，這些農事詩確實是有它們的現實背景。着眼到這兒，古代井田制的一個問題是可以肯定的。要有井田制才能有這樣大規模的耕種，也才有這樣十分本分而又類似誇張的農事詩。

井田制，我在前有一個時期否認過它。因為我不能夠找出孟子所說的：「方里而井，井九百畝，其中為公田，八家皆私百畝」的那種情形的實證。我曾經在「周金中的社會史觀」裏面說過這樣的話：

「井田制是中國古代史上一個最大的疑問。其見於古代文獻的最古的要算是周禮，然而周禮便是有開闢的書。如像詩經的「中田有廬，疆場有瓜」或「雨我公田，遂及我私」，韓詩外傳及孟子雖然作為古代有井田的證據，但那是戴着有色眼鏡的觀察。此外如春秋三傳和王制等書，都是後來的文獻，而所說與周官亦互有出入。儒家以外如管子司馬法諸書，雖亦有類似的都鄙里制，然其制度亦各不相同。

「論理所謂「方里而井，井九百畝，其中為公田，八家皆私百畝」（孟子滕文公上）的辦法，要施諸實際是不可能的。不可能的理由可以不用贅述，最好是拿事實來證明，便是在周金中有不少的錫土田或者以土田為賠償或抵債的記錄，我們在這裏面卻尋不出有井田制的絲毫的痕跡。」（註四）

我這個判斷其實是錯了，孟子所說的那種八家共井的所謂井田制雖然無法證實，而說整個分的公田制卻是應該存在過的。周代金文里面的錫土田或以土田為貿易媒介的記錄，其實就是證明了。例如：

【卯蓋】：「錫汝馬十四，半十，錫于×一田，錫于×一田，錫于

註四 拙著「中國古代社會研究」第二九九頁，「周金中無井田制的痕跡」。

隊一田，錫于戠一田。』

〔不期筮〕：「錫汝弓一矢束，臣五家，田十田。』

〔致筮〕：「錫貝五十朋，錫田于敏五十田，于早五十田。』

以上錫土地例。

〔格伯筮〕：「格伯段(沽)良馬乘于棚生，厥時(價)冊田，則拆。』

以上以土田易物例。

〔昏鼎〕：「……用即昏田七田，入五夫。』

以上以土田爲賠償例。

如以上五例均西周中葉時器，而均以一田爲單位，可知田有一定的大小。這便可以認爲井田制的實證了。田有一定的大小固不必一定是方田，現今中國東北部還殘留着以十畝爲「一田地」的習慣，或許便是古代的孑遺，但在古代農業生產還未十分發達的時候，選擇平衍肥沃的土地作方格的等分是可能有的事。羅馬的百分田法，已由地底的發掘找到了實證了。根據安培爾(G. Humbert)，魯諾曼(L. Lenormant)和加尼亞(Cagnat)諸氏之研究，其情形有如左述：

「羅馬人於建設都邑時，須由占師(Augur)先占視飛鳥之行動以察其機祥。卜地既吉，乃以懸規(grume, groma)測定地之中點。……中點既定，即於此處開一方場以建設祠廟，又由中心引出正交之縱橫二路，以此爲基錢，開一中央四分之一方形或矩形之地面，於其四隅建立界標，或以木，或以石，其次以白牛牡犢各一與青銅之犁於其周圍啓土，當門之處則啓犁而不耕。牡犢總於內側，土即反於其側。所積之土墩爲墉(Marus)，所成之土溝爲濠(fossa)。又其次與縱橫二路兩兩平行，各作小徑，境內即成無數之區劃。每區以羅馬尺二百四十方尺之正方形爲定規，時亦分作矩形。」(註五)

註五 同上附錄第十六頁，譯自小川孫治博士著「支那歷史地理研究續集」第三篇「阡陌與井田」。又見司徒華德(Thomas Stewart)著「羅馬史之友」云。

土田劃分的辦法也和這相同，僅僅是沒有塘濶之設，各區丈量是有一定的。

道和周官遂人職「以土地之圖經田野造縣鄙形體之法」頗相暗合。

「凡治野，夫間有遂，遂上有徑。十夫有溝，溝上有畛。百夫有洫。洫上有塗。千夫有澮，澮上有道。萬夫有川，川上有路，以達于畿。」

像這種十進位的辦法，實和百分田法相同。周官雖然經過劉歆的改竄，但他裏面有好些是真實的史料，我們是不能一概摒棄的。

就是錫方地的例子在金文中也有。召卣銘云：

「唯十有二月初吉丁亥，召啓進事奔走事，皇辟尹休，王自毅使賞畢土方五十里。召弗敢忘王休異，用作邵宮族彝。」

我以前因為摒棄方田制的想法，故對於這「賞畢土方五十里」句多所曲解，今知古實有十進位的分田法，本銘毫無疑問是賞召以畢地之土五十里見方了。

土地既有了分割，就有好些朋友認為西周已經是封建社會。因而我從金文裏面所發掘出的一些錫臣錫地的資料，在我以為乃奴隸社會的絕好證明者，通被利用為支持封建說的根據。然而這是把資料的整個性分割了。銘文是從青銅器引用下來的，青銅器時代的生產技術承極原始的石器時代而來，並沒有可能發展為封建式的生產。而農業民族的奴隸制與工商業民族的也有性態上的差異，是尤其是值得我們注意的。工商業的生產奴隸須有束縛人身自由的枷鎖或髡鉗，農業的生產奴隸則可以用土地為枷鎖。故爾在農業民族的奴隸制時代已有土地的分割，希臘時代的斯巴達便是這樣，我國現存的保羅社會也是這樣。我們請看保羅社會的情形吧。

民國廿四年四月出版的中國西部科學院特刊第一號「四川省雷馬峨坪調查記」裏面有左列的敘述：

「保羅之視漢人猶漢人之視牛馬，為家中財產之一部，可以鞭撻

之，而不願殺斃之。總以不能逃逸，日就馴服爲度。……據得之漢人若有過剩，或係同一家族，同一里居，即須轉賣遠方。……其索價之標準則如漢人之賣牛馬。身強力壯者可得銀百數十兩，次者數十兩，老者最賤，僅值數兩。小兒極易死亡，價值由數兩以至數錢，蓋與一鷄之值相差無幾。

「漢人入涼山後，即稱爲「娃子」，備受異族之賤視，極易死亡。此等漢人在一二年後自知出山絕望，日就馴服，謹慎執役，亦可自由行動，可免縲紲之苦，且可與僱夷同等起居，僅衣服飲食稍爲粗劣耳。凡僱羅家中之一切操作，如耕田，打柴，牧羊，煮飯，均由此等人任之。黑人唯袖手而食，督飭一切而已。

「在涼山中苟延殘喘之漢人，歷年既久，事事將順僱羅之意，或能先意承志爲其忠僕，則可得僱羅之歡心，特加賞識，配以異性漢人，使成夫婦，另組家庭。唯此奴隸夫婦須雙方均爲其忠僕。成婚後，即自建小屋一所，由僱羅分與田土若干，使自耕種，自謀衣食。唯須時時應候差遣，不得遺誤。遇有戰事及劫掠等事，皆須躬臨陣地，爲僱羅效死力。且在年終獻豬一頭，雜酒一桶，即盡厥職。此外則無一捐稅，各方皆非常自由。其主人對之並負有極端保護之義務。……凡白夷之姓皆從其主人，其原來之漢姓名不可考。

「白夷世代相傳仍爲白夷，仍爲「娃子」，仍爲黑夷之奴隸。卽能生財有道，子孫蕃衍，蔚成大族，然仍須恭順主人，絕不能踰越一步，絕不能與黑夷通婚姻。唯若其主人特加青睞，可令其照料家務，助理管轄田地房屋，較其他「娃子」地位高陞一級，稱爲「管家娃子」，氣宇自屬不凡。「管家娃子」之婚姻則仍擇「管家娃子」爲親家，又絕對不與一般白夷爲偶矣。

「白夷亦可買漢人爲奴隸，或據漢人爲奴隸，用僱羅馴服其祖先之法虐待其苦同胞。此等被馴服之漢人卽成爲白夷之「娃子」。同爲白夷，然此則稱之爲「三灘娃子」。「灘」者土語等級之意，「三灘」

者，「管家娃子」爲頭灘，普通「娃子」爲二灘，「娃子之娃子」爲三灘。三灘之婚姻對象亦爲三灘，地位最低。

「保羅之家私，通常以「娃子」之多少定貧富之等級。所畜之「娃子」多者至三四百，可以隨意買賣。遺嫁均限以「娃子」。「娃子」之姓名隨主人而更改。黑白夷之界限極嚴，白夷有過失，可以任被生殺予奪。命令須絕對服從。遷徙婚嫁，均唯黑夷之命令是聽。

「夷人聚族而居，自成村落。黑夷爲之領袖，白夷則出力以率養黑夷。大部務農，其耕種方法與漢人相似。有犂有鋤，皆自漢地購來。……木工石工皆自漢地擄來。鐵工亦有，然至多只能作刀鋤而已。此外之能自製者爲紡羊毛以製牟子，壓羊毛以製氈衫，挖木爲碗，削竹爲琴，編竹爲笠而已。又能向漢地買漆以髹器具，成各種簡單花紋，其圖案皆爲保羅所畫。土產有餘時方始出賣，多以易鹽易布或生銀。貿易仍屬以有易無，無一定之市場。常跋涉數十里，費時若干日，而交易仍未成。」

此項調查雖未必十分詳盡，但關於保羅社會的階層組織與生產方式，是敘述得相當扼要的。尤其值得提起的，是調查者並無唯物史觀的素養，可以免掉某一部份人認爲有成見的非難，故調查所得的結果可以說是純客觀的。這樣的社會是奴隸制，自然毫無問題，然而已經有土田的分割了！假使有土田的分割即當認爲是封建制，那麼保羅社會也可以說是封建制嗎？還是怎麼也說不通的事。因而見西周有土田的分割即認西周爲封建社會，也真可以說是「見卵求而時夜」了。

土田的分割如只說爲封建的萌芽或胚胎倒是說得過去的。或由鋤爭，或由墾闢，於公田之外便有了私田。還私田所佔的地面，大部份當得是井田以外的美地。美地在當時是無限的，而奴隸勞力的榨取也無限制，年代既久便可能使私田多於公田，私家肥於公家，故爾弄得後來只好「廢井田，隳阡陌」了。就這樣，經濟制度便生了變革，人民的身份就隨之而生了變革，奴隸便逐漸化而爲自由民了。

但在農業社會裏面的奴隸，在形式上和農奴相差不遠，即是有比較寬展的身體自由，這層我們是須得認明的。斯巴達的黑勞士（Helos），耕種奴隸，有類於農奴，早為史家所公認。何以會有這樣的性質呢？這是因為農產奴隸被束縛於土地，離開了土地便不能生存，無須乎強加束縛，你看，就連文化程度十分落後的保羅不也是懂得這一點的嗎？——「漢人在一二年後，自知出山絕望，日就馴服，謹慎執役，亦可自由行動，可免縲絏之苦」，而且忠僕更可組織家庭，分土而耕，自食其力，居然也就像自由民了。這些落後民族的現狀正不失為解決中國古代社會的鑰匙。了解得這些情形，回頭再去讀殷周時代的典籍，有好些曖昧的地方也就可以迎刃而解了。

總括地說，西周是奴隸社會的見解，我始終是毫無改變。井田制是存在過的，但當如周官遂人所述的十進位的百分田法，而不如孟子所說的那樣的八家共井，但因規整劃分有類「井」字，故名之為井田而已。土田的分割在西周固已有之，但和保羅社會也有土田分割的事實一樣，決不能認為封建制。農業奴隸比較自由，可能「宅兩宅，田兩田」，有家有室，有一定的耕作地面，在形式上看來頗類農奴乃至自由民。然而在周代金文中多「錫臣」之例，分明以「家」為單位，那是無法解為農奴或自由民的。至於有些朋友把周代農事詩解為地主生活的記錄，把孟子的井田制解為「花園的雛形」，那更完全是過於自由的純粹的臆想了。

（三十三年二月十七日）

駁「說儒」

駁「說儒」

一 替魯迅說幾句話

胡適博士和某女士有關於文化動態的通信，早就聽見人說，很想看看究竟是樣的議論，無如在東中國海這邊總不容易找到。寫了信回國去向朋友請求，朋友寄來了，連忙便捧着讀了一遍。說句老實話，讀了之後，實在感覺不愉快，像某女士的那種把女性的弱點表示得十足的私信，實在是不應該發表的。「誠玷辱士林之衣冠敗類，二十四史儲林傳所無之奸惡小人」，固然「不成話」，但如「魯迅生平主張打落水狗……現在魯迅死了，我來罵他，不但是打落水狗，竟是打死狗了」，這更成什麼話呢！要批評魯迅，誠如胡適所說：「儘可以撇開一切小節不談，專討論他的思想究竟有些什麼，究竟經過幾度變遷，究竟他信仰的是什麼，否定的是些什麼，有些什麼是有價值的，有些什麼是無價值的」。既有這樣的懸鈞，那所發表的，或在自己指導之下所讓人發表的文章，至少也要和這相近才行。某也不是責，因為她是寫給你的信，而是要望你給「一種正確的指示」的，你口口聲聲以「說平實話」「聽平實話」自命的博士，為什麼不稍稍言行相顧一下，把那種含血噴人的私信退勸起來呢？你一方面既販賣「持平」，一方面又「同情憤慨」，不唯把她給你的信聽其發表，而且把你給她的信也「允許發表」，這豈不是既已借刀殺人，而又來假惺惺地裝個正

經嗎？這樣，自然也是一種戰略，然而這戰略早已陳腐得發生了黑黴，到了二十世紀的現代，還要發揮着我們所固有的鞭屍戮墓的傳統，而且還要想「使敵黨俯首心服」。我們博士——我真不知道該下怎樣的批評才好。

平心靜氣的說來，我們生在現時代的人，誰也不見得就是聖賢。就連聖賢那種存在，我自己也是失掉迷信的勇氣的。大家都還是在進化途中的猿人的子孫，百步五十，誰短誰長？如有比較真率，比較不專顧自己的私利而能說幾句骨鯁話，已經便要算是鳳毛麟角了。誰個能夠投誰的石頭？誰的私生活能夠完全赤裸裸地拉得到太陽光底下來？魯迅之受青年愛戴，並不是偶然的事，如果事出偶然，青年們儘可以來擁戴我郭沫若，或儘可以去擁戴你胡適之，然而不去不來，偏偏要擁戴魯迅，這並不是偶然的。魯迅之受人責備，是因為他愛罵人，但他為什麼要罵？他所罵的是否該罵？有的也在說魯迅世故，但以魯迅的名望，孽殖，經驗，如真正「世故」得一點，就對於該罵的對象都應該閉口不罵，或者不自已來罵，那樣，我看，他是儘可以得到高官厚祿，安富尊榮，或至少是可以保持得着一個大學教授的。但他偏不出此，而要疾惡如仇，見狗就打，甘願拋棄一切，做着一條光棍到死，這決不是胸有城府或稍微有點打算的人所能辦得到的。同一樣是罵人，而魯迅之所以受青年愛戴者，是因為他罵的對象，是既成的社會惡，為無染的青年所未具有。魯迅之罵是出於愛，他是愛後一代人，怕他們沾染了積習，故不惜嘔盡心血，替青年們作指路的工夫，說這兒有條蛇，那兒有隻虎，這兒有個坑，那兒有個坎，然而也並不是叫他們一味迴避，而是鼓勵他們把那蛇虎驅掉，把那坎陷填平，為蛇虎坎陷者要恨他是理所當然，為青年者要感戴他不也是事所必然嗎？

魯迅與我非親非友，照一般人的乃至和魯迅親近者的見解說來，似乎我還是魯迅的「仇人」，假使魯迅還在，這種跡近阿諛的話，其實我也不想說，因為我自己還沒有誠實到那步田地。然而同一是罵人，像胡適博士和某女士的那種罵法，就罵斷武漢北平的幾條街，我相信，對於中國的文化，中國的青年，是一點好處也沒有的。自然，胡博士和某女士一定會得

到某種好處，然而，這就是那種罵法之所以不能「使敵黨俯首心服」的了。

二 論胡適的態度

胡適博士的存在，在我們自然也是應當誇耀的。他的學問、才情、和歷來的功績，我們——至少我自己——是瞻仰着的。但我也要不客氣一下，說一說他的短處，說得正確與否自然不敢担保，然而總是出自心坎裏的話。我覺得，他是過於自負了點，而且不免也過於自私，他的黨派意識似乎也很強，除掉於他自己或他周圍的人有些決定的好處之外，他往往會睜着眼睛大胆地抹煞人和事實的存在的。我還並不是存心刻薄，或信口開河，我們就根據他那信中的自靈自讚，便可以得到充分的證明的。

「『叛國』之徒，他們的大本事在於有組織。有組織則天天能起鬧，鬧的滿城風雨，儼然有幾十萬羣衆似的，不知爲什麼，我總不會着急。我總覺得這一班人成不了什麼氣候，他們用盡方法想要挑怒我，我總是「老僧不見不聞」，總不理他們。

「你看了我的一篇『西游記的第八十一難』沒有？（論學近著）我對付他們的態度不過如此。這個方法也有功效，因爲是以逸待勞。我在一九三〇年寫『介紹我自己的思想』，其中有二三百字是罵唯物史觀的辯證法的。我寫到這一頁，我心裏暗笑，知道這二三百字够他們罵幾年了；果然，葉青等人爲這一頁文字忙了幾年，我總不理他們。

「今年美國大選時共和黨提出 Governor Landon 來打 Roosevelt 有人說『You can't beat somebody with nobody』。我們對於左派也可以說：『You can't beat something with nothing』。只要我們有東西，不怕人家拿『沒有東西』來打我們」。

你看，就在這簡短的三四百字的文章中，一個聰明而藐視一切的博士，是怎樣由他寫得活靈活現了！他在罵人是「叛國之徒」，罵「這班人成不了什麼氣候」，罵「左派」全「沒有東西」，一則曰「我總不理他們」，再則曰「我總不理他們」，而且一面寫文章，一面早就在「心裏暗笑

」，存心『使他們罵幾年』而寫出『二三百字』的『罵』，這是多麼伶俐，而又多麼調皮！博士我是認得的，他的這個自覺，我覺得適如其人，但他的自讚卻有點『不貫串』，因為他實在是一位聰明好勝之人，而卻以『老僧不見不聞』自命，口口聲聲『持平，持平』！然而，就在這個『不貫串』處也正表現着博士的本色；因為『持平』落到這兒，實在也是戰略也。

要『說平實話』與『聽平實話』委實是最不容易的事。博士儘管在那樣說，但他絲毫也沒有辦到。『叛國之徒』，是什麼意義呢？博士是愛國的學者，大約是無可否認，然而反對博士者何以便成爲了『叛國之徒』呢？博士志在『救火』，情見乎辭，但既『覺得這一班人成不了什麼氣候』，又何必那樣深惡痛絕：『他』而『們』之焉，『我』而『們』之焉，分得來那樣山青水碧！『他們』雖『用盡方法要挑怒』你，你不『怒』好了，何必便那樣『不理』？其實也並非是『不理』。所謂禹稷以天下爲己任，人飢己飢，人溺己溺，博士誠以救世爲懷，何不洗滌你的德澤，或者用道理來說服，或者用行爲來感化呢？多救得一人，也算多盡得了一分『救火』的責任，又何況並非真實『沒有東西』，而是至少有點『有組織』的『大本事』的『一班人』。你如把『他們』說變而感化了，那於博士的名山事業雖然幫助不了什麼，但於『救火』的工作上不是多有幾把手嗎？『兩萬』就可以抵得『幾十萬』，那是如何可以等閒得！

『介紹我自己的思想』，我沒有看見過，據說『馬唯物史觀的辯證法』的『二三百字』究竟是怎樣寫法，不得而知，錢玄等人所『忙了幾年』的辯論是怎樣，我也還沒有見過。不過，我們平心靜氣地說，只要如博士所說是『無作用』，我想僅僅『二三百字』便要寫倒一種學說，似乎也有點難得近乎『平實』。馬昂諸哲的著作，忠實地介紹了過來的並沒有幾種，而博士並不精通德文俄文也是周知的事實，那嗎，博士的『罵』是從何『罵』起來的呢？中國人究竟是中八股之毒太深，搭題文章一搭便可以搭到十萬八千里，有好些自命『幽默』之士，自己既不想努力，也不高興他人努力，看見略略要費點腦汁的硬性文字，一搖頭便以『洋八股』

三字了之，這搭題真是從地球搭到了火星球。博士的「罵」大約和糟不是一類吧？然而，見到「唯物史觀的辯證法」這個名詞，覺得和「洋八股」之罵，也像相差不遠。照一般的習慣語說來，如指方法言，是「唯物的辯證法」，如指思想言，是「辯證的唯物論」，所謂「唯物史觀的辯證法」，到底是「罵」的什麼對象呢？儘管博士是怎樣聰明天縱，別為很多人費了無數的心血所育獲出來的學說，你連「正名」的初步還沒有走到，如何便「罵」了起來？更何況還要在「心裏暗笑」，這到底是什麼存心呢？我自己很慚愧，忝列於博士所說的「沒有東西」之列，實在是一點什麼也不曉得，只是對於別人的勞績，應該相當地尊重，而不一概抹煞的一點，素來認為是一個做人的必要事項。就要「罵」吧，與其恣空罵去，不如把那被罵的對象實示一點出來，只要它真是該挨罵，一經實示，便萬人都得罵之，這，可說是最有效的罵法。無奈我們的力量太薄弱了，腦袋裏既「沒有東西」，錢袋裏「也沒有東西」，而事情卻又太奇特，中國的新文化，據說是為這班「沒有東西」的人所「控制」了。不過，這倒也是近乎事實，我們是尊重辯證法的唯物論的人，新興的成果既要忙着攝取。過去的遺產也得勤於接受。如在歐美，乃至日本，本是用不着我們去介紹的「化」階層，也非得我們親自動手不可。「有東西」的不肯動，自然便只好由「沒有東西」的來「控制」了，那怪得誰呢？記得是十幾年前的事了，當時胡適博士會發表過一篇宣言，說要專心譯述，在若干年之內替中國介紹一百種名著。後來似乎也沒見實行，但我離開了母國太久，也不知道近況是怎樣。不過，我想，怕也好不了許多。因為盡有閑情逸趣，在「暗笑」別人，為理不清的筆墨官司「忙」呢。做點功德吧，少播些那種官司種子，怎樣呢？

三 談到「說儒」

「西游記的第八十一難」，我也還沒有看過，只是「論學近著」我在東京寶肆的店頭是繙看過一下目錄的，那兒的第一篇「說儒」，我卻早

已拜讀過。是「史言研究所集」第四本第三分」所載，承國內的人送了一冊給我。那文章是很堂皇的，博引宏徵，高瞻闊步，蛇蛇炎炎，垂三萬言。我想，那一定是博士的得意之作。那文字不僅是「論學」，其實是大有關係於世道人心。我讀了的當時曾經很想說幾句話，但因不想弄弄感觸，妄生是非，所以也就忍耐下去。但現在讀到胡博士的信，卻又不免把我引動了，把博士的鴻文取出來又研究了一回。

在給某女士的信上，博士在謙虛，說「我們又不甘心做你說的『慷慨激昂有光有熱』的文字——也許是不會做」，其實像「說儒」這篇大文，實在是近來罕有的雄篇，既「慷慨」以「激昂」，又「有光」而「有熱」。不信，我且先把那耶穌與孔子對比的一段抄錄在下面，讀者請過細地細讀一遍吧。

「猶太民族亡國後的預言，也曾期望一個民族英雄出來『做萬民的君王和司令』（以賽亞書五十五章四節）『使雅各衆復興，使以色列之中得保全的人民能歸回——這還是小事——還要作外邦人的光。推行我（耶和華）的救恩，直到地的盡頭』。（同書四十九章六節）但到了後來，大衛的子孫裏出了一個耶穌，他的聰明仁愛得了民衆的推戴，民衆認他是古代先知預言的『彌賽亞』稱他爲『猶太的王』。後來他被拘捕了，羅馬帝國的兵，『給他穿了衣服，穿上一件朱紅色袍子，用荆棘編條冠冕，戴在他頭上，拿一根葦子放在他右手裏；他們跪在面前，戲弄他說：『恭喜猶太人的王呵！』』戲弄過了，他們帶他出去，把他釘死在十字架上。猶太人的王『使雅各衆復興，使以色列歸回』的夢想，就這樣吹散了。但那個釘死在十字架的殉道者，死了又『復活』了：『好像一粒芥菜子，這原是種子裏最小的，等到長大起來，却比各樣菜都大，且栽了一株樹，天上的飛鳥可宿在他的枝上』；他真成了『外邦人的光，直到地盡頭』。

「孔子的故事也很像這樣的。殷商民族亡國以後，也曾期望『武丁孫子』裏有一個無不勝的『武王』起來，『大纘是承』，『駱城彼四

海」。後來這個希望漸漸形成了一個「五百年必有王者興」的懸思，引起了宋襄公復興殷商的野心。這一次民族復興的運動失敗之後，那個偉大的民族仍舊把他們的希望繼續寄託在一個將興的聖王身上。果然，亡國後的第六世紀裏，起來了一個偉大的「學而不厭，誨人不倦」的聖人。這一個偉大的人不久就得着了許多人的崇敬，他們認他是他們所期待的聖人；就是和他不同族的魯國統治階級裏，也有人承認那個聖人將興的預言要應在這個人身上。和他接近的人，仰望他如同仰望日月一樣，相信他若得着機會，他一定能「立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和。」他自己也明白人們對他的期望，也以泰山梁木自待，自信「天生德於予」，自許要做文王周公的功業。到他臨死時，他還做夢「坐奠於兩楹之間」。他抱着「天下其孰能宗予」的遺憾死了，但他死了也「復活」了，「人能弘道，非道弘人」。他打破了殷周文化的藩籬，打破了殷商民族的畛域，把那含有部落性的「儒」抬高了，放大了，重新建立在六百年殷周民族共同生活的新基礎之上；他做了那中興的「儒」的不祧的宗主；他也成了「外邦人的光」。「聲名洋溢乎中國，施及蠻貊。舟車所至，人力所通，……凡有血氣者莫不尊親」。]

眞真堂哉皇哉，波瀾壯闊，在胡適博士的著作中像這樣的文字我恐怕是很少見的。這不用說是有近時的「民族復興」的氣運在裏面流蕩，民族之氣鍾於一人，所以下筆才能有這樣的雄渾。讀了這篇文章而不受啓發，不從新睜開眼睛來看看我們這位偉大的聖人，不感嘆着我們這位偉大的聖人是「復活」了，這樣的人，我相信是不會有的。我自己就是受了啓發而睜開了眼睛來的一個，我看見我們聖人的確是「復活」了，「復活」在南京或北平的十字街頭，坐在汽車，似乎還銜了隻埃及菸在口裏。

假使是純粹地立在宗教的情操上說，「說儒」是無可辯駁的。復祀文廟的盛典在中國或許也有復活的一天吧。我相信胡適一定是民國以來第一位值得進孔廟的儒者。不過假如要從學問的立場上來說，那就有點尷尬了。因此，在「說儒」發表以後，也就有好幾位並非「沒有東西」派的學

者提出過異議。我所見到的有江紹原和馮友蘭兩位的著作，可惜一時尋檢不出來，不能作詳細的徵引和介紹；但我相信這兩位的著作，在國內見到的人一定很多，我在這兒也只好偷個懶，趕着自己所想說的話說說便是了。

四 三年之喪並非殷制

做學問與純粹地做文章不同，非有堅實的根據，是不行的。自然，胡適博士是當今的大學者，他而且是素來主張懷疑，注重實驗的人，他發表了那樣堂皇的一篇文章，不能說沒有根據。所以問題便在他的根據上了，那根據如不堅實，儘管是怎樣堂皇的建築，終不外是一座蜃氣樓。最主要的根據怕是三年喪制的溯源吧。三年喪制本是儒家的特徵，胡適博士往年是認為孔子的創制，據我所見到也是這樣。但在「說儒」裏他却改從了傅斯年說，以為這種制度本是殷人所舊有，殷滅於周，殷之遺民行之而周不行，下層社會行之而上層社會不行，故孔子說「夫三年之喪，天下之通喪也」，而孟子時的滕國父兄百官反對行此喪制時，說「吾宗國魯先君莫之行，吾先君亦莫之行。」這個新說在求文獻的彼此相安，面面圓到上，誠然是美滿的發明，但可惜依然是沒有證據。

尙書無逸篇裏說：「其在高宗，時僭勞於外，爰暨小人，作其即位，乃歲克陰三年不言」，這個故事大約就是唯一的證據了吧。但這個故事，在孔子的大門弟子張己就弄不明白，曾經質問過他的先生。論語憲問篇載有他們師弟間的問答：

「子張曰：書云「高宗諱陰，三年不言」，何謂也？」

「子曰：何必高宗，古之人皆然！君薨，百官總已以聽於冢宰三年。」（註）

註：呂氏春秋當應覽重言云「人主之言，不可不慎，高宗天子也，即位，諱陰三年不言。軀大夫恐懼思之，高宗乃言曰：「以余一人正四方，余唯恐言之不類也，茲故不言」。古之天子其重言如此，故言無遺者」。對此故事作爲慎言解，可見儒家所釋直為職國未平，亦尙未成爲定論。

這段文字在「說儒」裏也是被徵引了的，博士對此絲毫沒有懷疑，但我覺得我們的聖人似乎有點所答非所問。「諒陰」或「亮陰」（也有作「諒闇」或「梁闇」的）這兩個古怪的字眼，怎樣便可以解為守制呢？一個人要「三年不言」，不問在尋常的健康狀態下是否可能，即使說用堅強的意志力可以控制得來，然而如在「古之人」或古之為人君者，在父母死時都有「三年不言」的「亮陰」期，那麼無逸篇裏所舉的殷王，有中宗，高宗，祖甲，應該是這三位殷王所同樣經歷過的通制，何以獨把這件事情繫在了高宗項下呢？子張不解所謂，發出疑問，正是那位「堂堂乎張也」的識見過人的地方。可惜孔子答案只是一種獨斷式，對於問題實在並沒有解決到。而所謂「古之人皆然」的話，尤其是大有問題的。眞真是「古之人皆然」嗎？在這兒却要感謝時間的經過大有深惠於我們，我們三千年下的後人，却得見了為孔子所未見的由地底發出的殷代的「獻」。

一「癸未王卜貞：酒彤日自上甲至於多后，衣。亡它自尤。在四月，惟王二祀。」（殷虛書契前編三卷二十七葉七片）

二「□□王卜貞：今由巫九筮，其酒彤日（自上甲）至於多后，衣。亡它在尤，在（十月）又二。王稽，曰大吉。惟王二祀。」（同三卷二十八葉一片）

三「癸己王卜貞：旬亡尤。王稽，曰吉。在六月，甲午，彤芍甲。惟王三祀。」（同續編一卷二葉五十片）

四「癸酉王卜貞：旬亡尤。王稽，曰吉。在十月又一，甲戌，妹工典，其寬，惟王三祀。」（同一卷五葉一片）

這些是由安陽小屯所出土的殷代卜辭，由字體及辭例看來，是帝乙時代的記錄。（時代規定的說明很長，在此從略。下面將有略略談到的地方。）這裏面還有少數的字不認識，但大體上是明白的。請看這兒有什麼三年之喪的痕跡呢？第一第二兩例的「衣」是「五年而再殷祭」的殺，古人讀殷聲如衣，這是已成定論的，是一種合祭。兩例都同在「王二祀」，即王即位後的第二年，一在四月，一在十二月，僅隔七八月便行了兩次殷

祭，已經和禮家所說的災祭年限大有不同；而在王即位後的第二年，爲王者已經在自行貞卜，自行主祭，古者祭祀的神必有酒肉樂舞，王不用說是親頂其事了。這何嘗是「三年不言」，「三年不爲禮」，「三年不爲樂」？何嘗是「百官總已以聽於冢宰」，做個三年的木偶呢？

第三第四兩例也是同樣。那是在王的即位後第三年，一在六月，一在十一月，而王也在自行貞卜，自行稽疑，自行主祭。

這些是祭祀的例子，此外，畋獵行幸之例雖然還沒有見到，但我相信一定是會有的，或者還藏在地底，或者已經出土而未見著錄。而且卜辭繫年是稀罕的例子，畋獵行幸之例已見著錄者已經很多，雖然尚未繫年，但要說那裏面絕對沒有王元祀，王二祀，王三祀時的貞卜，那是誰也不能够的。

殷代的金文很少，繫着元，二，三祀的例也還沒有見到。周代的是有的，也毫無三年喪制的痕跡。但那是專屬於周，在這兒便不便徵引了。

五 高宗諒陰的新解釋

根據上舉鐵證，我們可以斷言：殷代，就連王室都是沒有三年之喪的。結果自然是孔夫子說了謊話，但這也沒有辦法，雖身爲聖人，偶爾說了兩句不實在的話，倒也無關緊要，只要他說這話的動機，不是爲的招諭操騙，而是要望人學好，雖說了也是無傷於其爲大聖大賢的。孟子在談三年喪制的時候，竟說到「自天子達於庶人，三代共之」的話，豈不是宣傳的更厲害了嗎？問題倒應該回頭去跟着二千年前的子張再來問一過：

「書云「高宗諒陰，三年不言」何謂也？」

健康的人，要「三年不言」那實在是辦不到的事體，但在某種病態上是有這個現象的。這種病態，在近代的醫學上謂之「失言症」(Aphasia)，爲例並不稀罕。據我看來，殷高宗實在是害了這種毛病的。所謂「諒陰」或「諒闇」大約便是這種病症的古名。陰詞固是假借爲瘖，口不能言謂之瘖。聞與瘖同從音聲，陰與瘖同在侵部。文選思女賦「經重瘖乎寂寞

兮」；舊注「瘖古陰字」，可見兩字後人都還通用。這幾個字的古音，如用羅馬字來音出，通是 a m，當然是可以通用的。亮和諒，雖然不好強解，大約也就是明確與真正的意思吧。那是說高宗的啞，並不假裝的。得到了這樣的解釋，我相信比較起古時的「宅憂」、「倚廬」的那些解釋要正確得多。請拿尚書的本文來說吧。「其在高宗，時奮勞於外，爰暨小人；作卽其位，乃或亮陰，三年不言，」是說高宗經歷了很多的艱苦。在未即位之前，曾在朝外與下民共同甘苦（大約是用兵在外面），卽了位之後，又患了真王的瘖症，不能夠說話，苦了三年。這樣解來，正是盡情盡理的。

據上所述，可見把「諒陰三年」解為三年之喪，也不過如把「爾我公田」解為井田制之類而已。那自然是同樣的不可靠。本來孔子原是注重實際的人，他要談設禮，會痛感到宋國文獻之不足徵，高宗的故事自然也是無多可據的，僅僅六個字，也把它解成了「君薨，百官總已，以聽冢宰三年」，大約是由於他的「託古改制」的苦衷，加以濟世心切，又來一句「古之人皆然」的話，都不過如敝同鄉蘇東坡的「想當然耳」之類，知道得這一層，那麼「天下之通喪也」的那一句，也就儘可以不必拘泥了。如一定要與聖人圓個証，我看也儘可以解為「古之天下」，或者來個懸揣，說是「將來之天下」，也是可以的。好在論語本是孔子的徒子徒孫們的斷爛筆記，偶爾脫落幾個字本是事有可能。

我要再來申說一下那「失言症」的病理。那種病症說是有兩種型，一種是「運動性失言症」(Motorische Aphasie)，一種是「感覺性失言症」(Sensorische Aphasie)，前者的腦中語識沒有失掉，只是末梢的器官不能發言，有時甚至於連寫也不能寫。不過你同他講話他是明白的。後者是連腦中語識都失掉了，聽親人說話儼如聽外國語。德國話稱這種為 Worttaubheit 或 Seelentaubheit，譯出來是「言聾」或「魂聾」。「魂聾」這個名稱我覺得很有意思，世間也儘有些人大有「聽而不聞」的本領，大約實際上也有些是患了「魂聾」吧？兩種失言症都有種種輕重的程度，

我在這兒不便寫得講論，只好暫且從略。但其病源呢？據說是大腦皮質上的左側的言語中樞受了障礙。有時是有實質上的變化，如像腫瘍外傷等，有時卻也沒有。沒有的自然是容易望好的。殷高宗的失言症，大約是沒有實質變化的一種，因為他是沒有受手術而自然痊癒了的，由這兒我們可以推想得到。

殷高宗的「說陰」既是失言症而非倚闔守制，那嗎三年之喪乃殷制的唯一的根據便失掉了。

六 論「周易」的制作時代

胡適博士似乎很相信周易，「說儒」裏面屢屢引到它。最有趣味的是他根據章太炎把「需」卦的那些卦爻辭來講儒，他說那兒所刻畫的是孔子以前的柔懦而圖口腹的儒者。孔子的出現是把這種儒道改革了的。有趣是有趣，可惜牽強得有些不近情理，記得已經由江紹原把他駁斥了。但他對「需」卦而外也說到其它的，你看他說：

「我們試回想到前八世紀的正考父的鼎銘，回想到周易裏謙、損、坎、巽等等教人柔遜的卦爻辭，回想到曾子說的「昔者吾友嘗從事」的「犯而不校」，回想到論語的「以德報怨」的問題，——我們不能不承認這種柔遜謙卑的人生觀正是古來的正宗儒行。孔子早年也從這個正宗儒學裏淘煉出來的……後來孔子漸漸超過了這個正統遺風，建立了那剛毅弘大的新儒行，就自成一種新氣象。」

這兒的大前提中也把周易的謙、損、坎、巽等卦包含着。周易裏面也有乾、大、壯、晉、益、革、震等等積極的卦，為何落了選，都暫且不提。其實要把周易來做論據，還有一個先決問題橫互着的，那便是周易的制作時代了。這胡博士也是見到了的，你看他說：「周易制作的時代已不可考了」，但回頭又下出一個「推測」，說「易的卦爻辭的制作大概在殷亡之後，殷民族受周民族的壓迫最甚的一二百年之中」，而斷定作者「是殷人」。再要說句不容氣的話，這個「推測」和斷定，是連邊際也沒

有觸到的。關於這，我在三年前已經用日本文寫過一篇「周易之構成時代」。發表在日本的「思想」雜誌上（一九三五年四月）那文章早就由我自己譯成中文寄回國去，大約不久就可以問世了吧。

我的見解周易的作者是駢臂子弓，作的時期是在戰國前半。詳細的論證已有專文，但在此兒不妨把個重要的揭發寫出。

（益，六三）「中行告公，用圭。」

（益，六四）「中行告公，從。」

（泰，九二）「朋亡，得尚（當）於中行。」

（復，六四）「中行獨復。」

（夬，九五）「莫陸夬夬，中行无咎。」

這些爻辭裏面的「中行」，尤其前四項無論怎樣看，都須得是人名或官名。這些爻辭裏面應該包含有某種故事的。把倒了這一層，這鑰匙就落在我們手邊了。請看左傳宣公二十九年的傳文吧，那兒有這樣的話。

「晉侯作三行以禦狄荀林父將中行，屠擊將右行，先蔑將左行。」

晉侯是晉襄公，「三行」之作是由他創始的。荀林父是最初的中行將，因而他便博得了「中行」的稱號，宣公十四的傳文稱他為中行桓子。他的子孫，後來也就有了中行氏的一族。發現了這個典故，回頭去看那些爻辭，不是可以迎刃而解了嗎？尤其泰九二的「朋亡，得尚（當）於中行」，我看那明明說的是文公七年先蔑奔秦的事。那年晉襄公死了，晉人先遣先蔑士會到秦國去迎接公子雍，以為襄公的後嗣，但到秦國派着兵把人送到令狐的時候，晉人却變了卦，出其不意地給秦兵一個邀擊，把秦兵打敗了，弄得先蔑士會都不得不向秦國亡命。左傳上說：

「戊子，敗秦師於令狐，至於狐首。已丑先蔑奔秦，士會從之。先蔑之使也，荀林父止之曰「夫人太子猶在而外求君，此必不行。予以疾辭，若何？不然，將及。攝軀以往，可也，何必子？同官為寮，吾嘗同寮，敢不盡心乎？」弗聽。賦板之三章，又弗聽。及亡，荀伯靈送其帑及其器用財賄於秦曰：「為同寮故也。」」

同察亡命，豈不就是「朋亡」？「荀伯盡送其帑及其器用財賄於秦」，豈不就是「得當於中行」？亡與行是押着韻的，想來這簡單的兩句大約是當時的口碑。口碑流傳既久，往往會和那故事的母胎脫離而成爲純粹的格言。編周易的人恐怕也只是當成一些格言在採納的吧？因爲「中行」兩個字與中庸同義，故爾一收便收到了五項。周易爻辭中像這樣明明白白地收入了春秋中葉的晉事，那年代也就可想而知了。要之，周易是後起的，事實上連孔子本人也沒有見過。論語上有「加我數年五十以學易可以無大過矣」的話，這是孔子和易經發生關係的唯一出處，但那個「易」字是有點蹊蹺的。據陸德明音義「易」字魯論作「亦」，可見那原文本是「加我數年，五十以學，亦可以無大過矣」，是後世的易家把它改了。漢詩高彪碑「恬虛守約，五十以數」的兩句，正是根據的魯論。

七 論「正考父鼎銘」之不足據

正考父鼎銘在「說儒」中也返復地見了四五次，不用說也是胡適博士所根據的重要資料之一，但不幸這個資料更加是不可靠的。我在四年前會做過一篇正考父鼎銘辨偽，登在東方雜誌上。文章發表後，我自己却尙未見到。原因是東方雜誌在日本是禁止輸入的，這倒不知道爲了什麼緣故。但那篇舊作也還有不周到的地方，我現在要把那辨偽工作，重新在這兒整理一次。

正考父鼎銘不僅見於左傳，同時在史記的孔子世家裏面也有的。現在且把那兩項文字來對比一下。

左傳

「昭公七年，九月，公至自楚，孟僖子病不能相禮，乃講學之，苟能禮者，從之。及其將死也，召其大夫曰：「禮，人之幹也。無禮，無以立。」

吾聞將有達者曰孔丘，聖人之後也，而再滅於宋。其祖弗父何以有宋而授厲公。及正考父，佐戴武宣，三命茲益共。故其鼎銘云：「一命

而僕，再命而僇，三命而俯，循牆而走，亦莫余敢侮。僇於是，鬻於是，以餬余口」。其共也如是。

藏孫紇有言曰：「聖人有明德者，若不當世，其後必有達人」。今其將在孔丘乎？我若獲沒，必屬說與何忌於夫子，使學之，而學禮焉。以定其位。故孟懿子與南宮敬叔師事仲尼。仲尼曰：能補過者，君子也。詩曰「君子是則是效，」孟僖子可則效已矣。」

史記

「孔子年十七，魯大夫孟懿子病且死，戒其後嗣懿子曰：！」

孔丘，聖人之後，滅於宋。其祖弗父何，何始有宋而嗣釀厲公。及正考父佐戴武宣公，三命茲益恭。故鼎云：「一命而僇，再命而僇，三命而俯，循牆而走，亦莫敢余侮。僇於是，鬻於是，以餬余口」。其恭知是。

吾聞「聖人之後，雖不當世，必有達者」。今孔丘年少好禮，其達者歟？吾即沒，若必師之。

及懿子卒，懿子與魯人南宮敬叔往學禮焉。」

在一首一尾上有相當顯著着的差異，尤其在開首處。史記索隱早就見到這點。他說「昭七年左傳曰：『孟僖子病不能相禮，乃謂學之，及其將死』云云，按謂「病」者不能相禮為病，非疾困之謂也。至二十四年僖子卒，賈逵云：『仲尼時年三十五矣。』是此文誤也。」小司馬是以史記為「誤」，但在我看來却覺得冤枉。太史公儘管冒失，怎樣會至於連一個「病」字都看不懂？且他說「病且死」者，是孟懿子病危有將死之處而實未即死，特遺囑是那時候留下來的。如照左傳的說法，是到十七年後將死時的說話，到那時孟懿子已經成人，何以還要把他歸之於大夫？孔子已經是相當的「達人」，何勞還要預言其將達？這些已經就有點毛病的，而那一首一尾的添加尤其着了痕跡。本來在春秋當時「相禮」的事是有儒者專業的，「能相禮」並不足為「病」，孟僖子既「病」自己的「不能相禮」而教子弟師事孔子，許孔子為未來的達人；孔子也就稱讚孟僖子是能够補

過的『君子』，像這樣豈不是在互相標榜嗎？所以據我看來，我覺得左傳的文字顯然是劉歆玩的把戲，是他把史記的記載添改了一下，在編左傳時使用了的。然而就是史記的記載也依然有問題。史記中兩見正考父，另一處見於宋世家的後序，那裏說『襄公之時修行仁義，欲爲盟主，其大夫正考父美之，故追道契、湯、高宗，殷所以興，作商頌。』但兩處的年代却相隔了一百多年，這兒又是一個大縫隙。要彌縫這個縫隙，須得從詩之今古文家說說起。

原來詩說有三派，有魯詩，韓詩，毛詩。魯韓先，是今文家，毛詩後起，是古文家。司馬遷是採用魯詩說的，他的商頌的制作時代與作者說，自然是本諸魯詩。史記集解言『韓詩，商頌亦美襄公』，又後漢曹爽傳註引韓詩薛君章句說『正考父孔子之先也，作商頌十二篇』，據此可見韓詩也認爲商頌乃正考父所作，而正考父乃襄公時人。魯韓兩家完全是一致的，獨於後起的毛詩卻生出了異議，毛詩序說：

『微子至於戴公，其間禮樂廢壞，有正考甫者得商頌十二篇於周之大師，以那爲首。』

把正考父認爲戴公時人，而認商頌爲商之遺詩。這異說自然也有根據，前者便是左傳的『及正考父，佐戴武宣』，後者則出自國語『昔正考父校商之名頌十二篇於周大師，以那爲首。』（魯語閔馬父言）但這左傳和國語，其實是一套，同是經過劉歆玩過把戲的東西，而劉歆是古文家的宗主。說到這兒，我們總可以恍然大悟了吧。便是左傳昭七年文是劉歆的造作固不用說，便是史記孔子世家中的關於正考父的那一段，明明也是經過劉歆竄改的，尤其是那鼎銘，我確實地找着了它的家婆屋。那文字的前半是剽竊莊子，後半是摹倣檀弓的。

『正考父一命而偃，再命而偃，三命而俯，循牆而走。孰敢不軌？如而夾者一命而呂鉅，再命而於車上僂，三命而名諸父。孰協唐許？』

這是莊子列禦寇篇上的一節，本是有韻的文章，是至莊子親筆雖不敢斷言，總得是先秦文字。看這般正考父『三命茲益恭』的情形，本來是第

三者的客觀描寫，而「孰敢不軌」一句也是第三者的批評。全節的大意是極正考父一樣的謙恭，世間上誰還敢爲不軌？但像那位尊駕（如而夫）的那樣高傲，誰還想燒美唐堯許由。這是盡情盡理的。但這前半被劉歆割裂去作爲正考父的鼎銘，便成爲了正考父的自畫自讚，而把「孰爲不軌」改爲「亦莫余敢侮」，竟直倨做到萬分了。還有呢，莊子的原文本是「一命而倨，再命而僂」，僂與僂，是「僂僂」這個聯綿字的拆用。僂僂或作侷僂，又或作侷僂，今人言駝背也。此外，如車弓曰枸箠（見方言）地之隆起曰歐雲（見史記滑稽列傳），人勞則弓背，故曰劬勞又作拘錄或拘錄（見荀子），都是一語之轉，但都先僂而後僂。一落到劉歆手裏，卻變成了先僂而後僂，這分明是他的記憶絞了線。左傳這是僂，史記也是這樣，正足證明是出於一個人之手。

鼎銘的前半已經弄得這樣可笑，而後半也同樣的可笑。饘粥是今人所謂稀飯。但古、饘鼎是以盛牲牢魚鼈，並不是拿來煮稀飯的。古之人「饘鳴鼎食」比較起現在的奏軍樂而吃西餐，覺得還要神氣。自然，拿沙鍋煮稀飯，今之乞丐爲之，古亦宜然。正考父既以「三朝元老」鑄鼎銘助，而曰「僂於是，粥於是，以餬余口」，我過的和討口子同樣的生活，拿鼎來煮稀飯的呀，這豈不是一位假道學？口氣倒很有點張老之風，要說不是出於摹倣，我有點礙難相信。檀弓有云：

「晉獻文子成室，晉大夫發焉。張老曰：『美哉輪焉，美哉奐焉！歌於斯，哭於斯，聚國族於斯。』……君子謂之善頌禮。」

劉歆不僅僞造了鼎銘，而且還僞造了史實。莊子所載的正考父三命本來並沒有說是三朝之命，在一朝而受三命乃至三命以上，都是可能的。然而劉歆卻把它解作三朝之命，而造出了「佐戴、武、宣」的史實出來，與今文家說大捨其杠子，弄得我們精於考證的胡適博士也爲所蒙蔽了，真真是誤人不淺。

但正考父儘管是宋襄公時人，鼎銘也儘管是僞，而他那「三命茲益恭」的態度，既見於莊子，則博士要引用來證明「柔慈爲殷人在亡國狀態

下養成的一種遺風』，是仍然說得過去的，只是把年代改晚一下好了。然而可惜，這正考父是宋國的貴族，歷代都只在宋國作大官，而宋國又是殷代遺民所聚集成之國，他在這兒就要充分地謙恭，並不足以解為奴性；假使他是出在於魯國或齊國，那就方便得多了。何況他所作的商頌，那格調的雄壯，音韻的洪朗，實在也並不懦弱。更何況他的先人中有『十年而十一戰』的孔父嘉，他的同國人裏面有勇名噴噴的南宮萬，足以令人想到這些遺民實在是有點『頑』的，柔慈云乎哉！奴性云乎哉！

八 「玄鳥」並非預言詩

「說儒」的另一個主要論據是把商頌的玄鳥「解為預言詩，胡適博士告訴我們說：

『我們試撇開一切舊說，來重讀商頌的玄鳥篇：「天命玄鳥，降而生商，宅殷土芒芒。古帝命武湯，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。商之先后，受命不殆，在武丁孫子。武丁孫子——武王靡不勝。龍旂十乘，大糈是承。邦畿千里，維民所止。肇域彼四海，四海來假。來假祁祁，景員維河。殷受命咸宜，百祿是何。」此詩舊說以為祀高宗的詩。但舊說既無法解釋詩中的「武丁孫子」。也不能解釋那「武丁孫子」的「武王」。鄭玄解作「高宗之孫子有武功有王德於天下者，無所不勝服」。朱熹說：「武王，湯號，而其後世亦以自稱也。言武丁孫子，今襲湯號者，其武無所不勝」。這是誰呢？殷自武丁以後，國力漸衰；史書所載，已無有一個無所不服的「武王」了。』

博士這樣斷定之後，接着又說：

『我看此詩乃是一種預言；先述那「正域彼四方」的武湯，次預言一個「肇域彼四海」的「武丁孫子——武王」。』

於是又把『大糈』改為『大糗』（艱），說『這個未來的「武王」能無所不勝，能用「十乘」的薄弱武力，而承擔「大艱」，能從千里的邦畿而翬國於四海，這就是殷民族的中興英雄。』接着便搭上左傳昭七年的孟僖

子的話，更搭上了孟子的「五百年必有王者興」的話，於是乎這「懸世」，就和猶太民族的「彌賽亞」預言之應中到耶穌身上的一樣，便應中到孔子身上來了。博士費了很大的苦心，我們是應當承認的，然而却難令我們「俯首心服」。爲什麼呢！因爲牽強附會得太不成話了！

是的，「武丁孫子——武王靡不勝」，照舊說，的確是有點費解，因爲「武王」本是湯號，如何反成了武丁的孫子呢？故爾清代的王引之在他的「經義述聞」裏也就把這詩改了一下，把兩個「武丁」改成「武王」，把「武王」改成「武丁」。那樣的改法，說是說得過去的，可惜沒有證據。其實那詩何須乎改字呢？自來的注家沒把它弄得清爽的，只是讀法沒有弄得清爽吧了。中國爲舊詩文不加標點，實在是一種苦人的東西，然如標點加錯了，卽如這「武丁孫子——武王靡不勝」一樣，依然還是苦人。不嫌「復」，讓我也把中間的幾句標點一下吧。

「商之先后，受命不殆，在武丁孫子，武丁孫子，（之部）」

「武王靡不勝，龍旂十乘，大糶是承。（蒸部）……」

這樣一來，想無須乎再要我加些注釋了吧？武王就是上面的武湯，所以說是「聲域彼四海」，聲者始也。前既詠武湯，而又詠武王者，和「長發」是一樣的格調，所謂低徊反復，一唱三嘆者也。照我「標點」，自然是「丁」也不用改，「王」也不用改，「糶」也不用改，胡適的預言說似乎可以還給猶太的「法利賽人」去了。

九 殷末的東南經略

再說「殷自武丁以後，國力漸衰；史記所載，已無有一個無所不服的「武王」了」，這也有點不盡合乎史實。其實就拿殷代最後的一個亡國之君，帝辛，來說吧。這人，被周及以後的人雖說得來萬惡無道，儼然人間世的混世魔王，其實那真是有點太不公道的。人是太愛受人催眠，太愛受人宣傳了，我們是深受了周人的宣傳的毒。但就在周人裏面多少也還有些說公道話的人，例如荷子的非相篇雖然同是在罵他，但如「長巨媿美，

天下之傑也；筋力超勁，百人之敵也」，這豈是尋常的材料？又再把左傳中批評他的話來看吧。

「紂克東夷而殞其身」。（昭十一年叔向語）

「紂之百克而卒無後」。（宣十二年欒武子語）

「恃才與衆，亡之道也；商紂由之，故滅。」（宣十五年伯宗語）

在這兒正表示着一幕英雄末路的悲劇，大有點像後來的楚霸王，歐洲的拿破崙第一。他自己失敗了而自焚的一節，不也是見他的氣概嗎？但這些英雄崇拜的感慨話，我倒可以不必提，我們以純正的歷史家的觀點來說幾句「持平」的話，像殷紂王這個人對於我們民族發展的功勞是不可淹沒的。殷代的末年有一個很宏大的歷史事件，便是經營東南，這幾乎完全為周以來的史家所抹煞了。這事件，在我看來，比較起周人的翦滅殷室，於我們民族上的貢獻是更要偉大。這事件，由近年殷虛卜辭的探討，才漸漸地重見了。

卜辭裏面有很多征尸方和孟方的紀錄，所經歷的地方有齊有雇（即商頌「韋顧既伐」之顧，今山東范縣東南五十里有顧城），是在山東方面；有鬻（今安徽霍山縣東北三十里有鬻城）有攸（即鳴條之際省攸），是在淮河流域。我現在且舉幾條卜辭在下邊以示例：

一「甲戌王卜貞：乍（昨）余酒朕口酉。余步從侯喜正（征）尸方。上下繫示，余受又又（有佑），不嘗哉。再告於大邑商，亡它在戕。王稽曰吉，在九月遯上甲口。佳十祀」。（卜辭通纂第五九二片）

這是我由兩個斷片所復合的，一半見殷虛書契前編四卷十八葉一片，另一片見同書三卷二十七葉六片。字雖不盡識，文雖不盡懂，但在某王的十年九月有征尸方的事，是很明瞭的。

二「癸巳卜貞：王旬亡戕。在十月又二。正尸方，在鬻。」

「癸卯卜貞：王旬亡戕。在正月，王來正尸方。于攸侯某口口」
此明義士牧師（J.M.Mensies）藏片，據董作賓「甲骨文斷代研

究例」所引，原拓未見。

三「癸巳卜貞：王旬亡就。在二月，在齊次。佳王來正尸方。」（前編二卷十五葉三片）

四「癸亥卜黃貞：王旬亡就，在九月。正尸方。在禮。」（前編二卷六葉六片）

五「……在二月，佳王十祀。王來正孟方伯（炎）。」（獸₇刻辭。卜辭通纂五七七片）

六「丁卯王卜貞：今再巫九咎，今其從多田（甸）于（與）多伯，正孟方伯炎。專衣。翌日步，亡左，自上下祭示，余受又又（有佑），不萑哉。再告炎茲大邑商，亡它在就，王稽曰弘吉。在十月，遘天丁翌。」（中央研究院藏片）

七「庚寅王卜在鬻次貞：雷林方，亡災。

王辰王卜在鬻貞：其至於婦，藎祖乙次，往來亡災。

甲午王卜在鬻次貞：今日王步於酋，亡災在十月二，佳十祀彤。」（庫方甲骨第一六七二片）

以上七例算是最重要的，由其年月日辰，人名地名等以為線索，可以知道是同時的紀錄。問題是那「王十祀」的「王」究竟是誰？關於卜辭的研究近來大有進境，差不多已經辦到能斷定每一片的約略時代了。這位「王」，在我是定為帝乙，而在董作賓和吳其昌兩位則定為帝辛，主要的根據便是舊文獻中帝辛有克東夷的記載，與這相當。但是帝辛時代的殷都是朝歌，是帝乙末年所遷移的，在安陽的小屯，不得有帝辛的卜辭。現存卜辭數萬片中無祭帝乙之例，又其他直系先妣均見，獨武乙之配妣戊（見戊辰彝）及文丁之配（在帝辛則為妣）不見，均其堅決的消極證據。實則帝乙經營東南之事於舊史亦未見得全無蹤影。後漢書東夷傳云：

「夷有九種，曰玁夷，于夷，方夷，黃夷，白夷，赤夷，玄夷，風夷，陽夷……殷湯革命，伐而定之，至於仲丁，藍夷作寇。自是或服或畔，三百餘年。武乙衰微，東夷侵盛，遂分遷淮岱，漸居中土。」

* 這兒所說的「或服或畔」，便表明殷代自仲丁而後隨時都在和東夷發生關係的，「畔」了如不去征討，敵人那裏會「服」？可見征東夷一事在殷末是循環的戰征，不能專屬於帝辛一人。大抵帝乙十年會用兵一次，有所征服。在其二十年還有一段長期南征的事跡，在這兒暫且不提，不過到了帝辛時東夷又叛變了，又作過一次或不僅一次的征討吧了。左傳昭四年，楚國的椒舉說：「商紂爲黎之蒐，東夷叛之」，在這「爲黎之蒐」以前的東夷之服，豈不是帝乙遠征之所致嗎？帝乙所征的孟方自然就是于夷，所征的林方大約是藍夷，古音林藍都是讀Lam的，所謂戶方，大約是包括東夷全體，古音戶與夷相通，周代金文稱夷也用戶字。看這情形，戶當是本字，夷是後人改用的，稱異民族爲「戶」者，猶今人之稱「鬼子」也。

帝辛的經營東南，他的規模似乎是宏大的。你看古本泰誓說：「紂有億兆夷人亦（大）有離德，余有嗣（舊作亂）臣十人同心同德」（見左傳昭二十四年），這億兆的「夷人」必然是征服東夷之後所得的俘虜。俘虜有億兆之多，可見殷的兵士所損耗的亦必不少。兵力損耗了，不得不用俘虜來補充，不幸周人在背後乘機起來，牧野一戰便弄到「前徒倒戈」。那並不是殷人出了漢奸，而是俘虜兵掉頭了。

然而儘管是帝辛失敗了，他的功績是可以抹煞的嗎？帝乙帝辛父子兩代在盡力經營東南的時候，周人圖謀不軌地打起了別人的後路來，殷人是失敗了，但他把在中原所培植起來的文化讓周人在某種控制之下發展下去，而自己却又把周文化帶到了東南。殷人被周人壓迫，退路是向着帝乙帝辛兩代所經營出來的東南走。在今江蘇西北部的宋國，長江流域的徐楚，都是殷的遺民或其同盟民族所開出的殖民地，而其濫觴即在殷末的東南經營。更透闢地說一句：中國南部之得以早被文化，我們是應該紀念殷紂王的。

知道這層，我們可以揣想，在宋人的心目中一定不會把殷紂王看得來和周人所看的那樣。他們就要稱他爲「武王」，要紀念他其實都是說

得過去的了。何必一定要生擒活奪地把它說成預言呢？玄鳥儒的預言說看已拉倒，左傳昭七年的那個預言也只是那一套，那不過是七十子後人要替孔子爭門戶所幹的小小的宣傳而已。至於孟子所說的『五百年必有王者興』，那是他由歷史上所見到的一個約略的週期，所謂『由堯舜至於湯五百有餘歲……，由湯至於文王五百有餘歲，……由文王至於孔子五百有餘歲』，也並不是前人有此預言而在孔子身上生出應驗。并且就算是個千真萬確的預言吧，那種毫無科學根據的一種祈向，究竟有什麼學問上的意義而值得提起呢？譬如二三十年來的鄉下人每在希望有『真命天子』出現，而我們要來附會一下，說這『懸記』是應在胡適身上了。因為胡適是當今的馬丁路德，他在儒教中發現了新的意義，他的『聲名洋溢乎中國』，真成了『外邦人的光，直到了地的盡頭』。這樣一來豈不是有點滑稽嗎？

十 論儒的發生與孔子的地位

中國文化導源於殷人，殷滅於周，其在中國北部的遺民在周人統制之下化爲了奴隸，在春秋時代奴隸制弱潰了下來，接着便有一個燦爛的文化期開花，而儒開其先，這是正確的史實。這種見解我在十年前早就提倡着而且不斷地在證明着，說儒的出發點就在這兒，雖然博士對於我未有片言隻字的提及。但是從這兒機械式的抽繹出這樣一個觀念說：儒是殷民族從奴性的宗教，得了孔子這位大聖人才把它『改變到剛毅進取的儒』；更從而牽強附會地去找尋些莫須有的根據；這却不敢說是『青出於藍而勝於藍』的。這種的研究態度正是所謂『公式主義』，所謂『觀念論』的典型，主張實驗的胡適博士，明白地在走轉路了。

儒誠然有廣義與狹義的兩種，秦漢以後稱術士爲儒，但那是儒名的濫用，并不是古之術士素有儒稱。今人中的稍稍陳腐者更有用『西儒』『東儒』一類的名詞的了。秦以前術士稱儒的證據沒有的，孔子所說的『君子儒』與『小人儒』並無根據足以證明其爲術士與非術士。下層民庶間，自古以來當有巫醫，然巫醫自巫醫，古並不稱爲儒。儒應當本來是『鄉魯之

士縉紳先生」們的專號，那在孔子以前自然是有的，但只是春秋時代的歷史的產物，是西周的奴隸制崩潰了之後所產生出來的成果。

在殷代末年中國的社會早就入了奴隸制的。看殷紂王有「億兆夷人」，且曾以之服兵役，便可以知道那時的奴隸制的規模已是怎樣地宏大。周人把殷滅了，更把黃河流域的殷遺民也奴隸化了，維持着奴隸所有者的權威三四百年，但因奴隸之時起叛變，（西周三百年間與南國構兵，宣王時的分甲豎銘有「諸侯百姓毋敢入豎先貯（賦）」語，可知北人多逃往南國，）農工業之日見發達，商業資本之逐漸佔優勢，尤其各國族相互間的對於生產者的拐誘優待，……這些便漸漸地招致了奴隸制的潰滅，貴族中的無能者便沒落了下來。這部貴族沒落史，在官制的進化上也是「以看出來的。

『天子建天官，先六太，曰大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜。天子之五官，曰司徒、司馬、司空、司事、司寇，典司五衆，天子之六府，曰司土、司木、司水、司草、司器、司貨，典司六職：天子之六工，曰土工、金工、石工、木工、獸工、草工，典制六材。』

這是禮記的曲禮裏面所說的古代官制。這兒包含着祝宗卜史的六太，在古時是最上級的天官，然而在春秋這些都式微了，倒是「典司五衆」的一些政務官大出其風頭。所謂「禮樂征伐自大夫出」，便是這個具體的歸括了。再進，更鬧到「陪臣執國命」的地步，「天官」們的墜落也就得不堪聞了：司馬遷的報任少卿書裏面有句話說得最醒目：

『文吏是處近乎卜祝之間，固主上所戲弄，倡優所畜，流俗之所輕也。』

這是走到末路的祝宗卜史之類的貴族們的大可憐相，這些，就是「儒」來源了。儒之本義誠然是柔，但不是由於他們本是奴隸而習於服從的精神的柔，而是由於本是貴族而不事生產，筋骨的柔，古之人稱儒，大約猶今之人稱文縐縐，稱酸溜溜，起初當是俗語而兼有輕蔑意的稱呼，故爾在孔子以前的典籍中竟一無所見。「周禮」裏面有儒字，但那並不是孔

子以敝的書，而且是經劉歆竄改過的。

儒所以先起於鄭魯而不先起於周或其它國者，記得馮友蘭說過一番理由，大意是說周室東遷，文物已經喪失，而魯在東方原來是文化的中心。我看這理由是正確的。左傳定四年成王分封魯公伯禽時，曾『分之土田陪，致祝宗卜史，備物典策，官司，幣器』，比較起同時受封古虢叔唐叔要特別隆厚，這最初所分封的『祝宗卜史』或許有一部分是殷代舊官而歸化了周人的，但是由這些官職之性質上看來，互周代數百年間不能說完全為殷人所獨佔，當前便有實物為示教。請看所謂『滿洲湖』大官們不是年年都在更替，而且快要鬧到了『碩果僅存』了嗎？

事實上魯國在春秋初年要算是最發達的強國。例如桓公十三年魯以紀鄆二小國與齊夾衛燕戰而使『魯師宋師衛師燕師敗績』，足見那國力是怎樣的雄厚。後來漸漸為它的旁鄰商業的齊國所壓倒，但它自己本身的產業也在進化的。宣公五十年的『初稅畝』便告訴我們那兒早已有莊園式的農業經濟存在，土地的私有在逐漸集中了。就這樣由於內部的發展與外來的壓迫，便促進了社會階層的分化，權力重心日推多，官制的改革，於是便產生了儒者這項職業。

儒，在初當然是一種高等遊民，無拳無勇，不稼不穡，只曉得擺個臭架了而為社會上寄生蟲。孔子所說的『小人儒』當即這一類。這種破落戶，因為素有門望，每每無賴，欺侮小民狃於積習，多不敢把他們奈何。他們進而至於做强盜，做劫掠盜墓一類的勾當。莊子外物篇裏面有這樣一段故事：

『儒以詩禮要塚。

大儒臧儻曰：『東方作矣，事之何若？』

小儒曰：『未解結襦，口中有珠。』

詩聞者之曰：『青青之麥，生於陵陂，生不布施，死何含珠為？』

撻其髮，壓其顛，儒以念進塗其頤，徐別其頰，無傷口中珠。』

這是一篇絕妙的速寫，即使認為是寓言或小說，都是社會上有那樣的

事實才在作品裏面反映了出來的。

但是在社會陵替之際，有由貴族階級滾落下來來的儒，亦有由庶民階級騰達上去的暴發戶。詩經裏面，尤其國風裏面，諷刺這種暴發戶的詩用當地多，那也就是一些沒落貴族的牢騷了。暴發戶可以諷刺沒落貴族爲文譎譎，就是所謂「儒」，而文譎譎詩先生們非白眼暴發戶，說罷「彼其之子，不稱其服」。更激烈得一點的便要怨天恨人而大嘔其酸氣了。儘管這樣的互相鄙視，但是兩者也是相依爲用的，暴發戶需要儒者以裝門面，儒者需要暴發戶以開口腹。故儒者雖不事生產（實不能事生產），也可以維持其潦倒生涯。相習既久，儒的本身生活也就不成其爲問題了。因爲既騰達的暴發戶可以養養儒者以爲食客或陪臣，而未騰達的暴發戶可以養養儒者以爲西賓以教導其子若弟，期望其騰達。到這樣，儒便由不生產的變而爲生產的。這大約也就是孔子所說的「君子儒」了，這是儒之職業化。

儒既化爲了職業，也就和農工商之化爲了職業的一樣，同成爲下層的人選擇職業的一個目標，因此世間上也就生出了學習儒業的要求來，本是由上層貴族滾落下來來的儒，現在才成了由下層的庶民規摹上去的儒了。孔子是在這個階段上產生出來的一個大師，他的一幫人竟集到了三千之多，他能够有那樣的族貴去周遊天下，能够到各國去和王侯分庭抗禮，我們是可以理解的。中國的文獻，向例不大談社會的情形，但我們也應該有點舉一反三的識見。孔子的這個「儒幫」能有這樣的隆盛，我們可以反推過去，知道當時的工商業的諸幫口，農業的莊園，也一定是十分隆盛的。

儒的職業化或行幫化，同時也就是智識的普及化。從前僅爲少數貴族所佔有的智識，現在却浸潤到一般的民間來了。這與其說是某一個偉大的天才之所爲，實是一定的趨勢使之不得不然的結果。時勢不用說也期待天才，天才而一遇時勢，那自然會兩相煥發的。孔子是不世出的天才，我們可以承認，但他的功績却儘在把從前由貴族所獨佔的智識普及到民間來了這一點。古人說他刪詩書，定禮樂，修春秋遺語究竟應該打多少折扣，暫且不提，但是詩書禮樂春秋都是舊有的東西，並不是出於孔子的創

造。就那思想來說吧，儒家的關於天的思想，不外是詩書中的傳統思想，而最有特色的修齊治平的那一套學說，其實也是周代的貴族思想的傳統。從舊文獻上去引證據要多費一週考證工夫，難得糾纏，我現在且從周代的金文裏面引些證據出來。厲王時代的大克鼎，虢叔鐘，番生簋，叔向父簋，便都是很好的證據。

（大克鼎）克曰「穆穆朕皇祖師華父，冲讓厥心，虛靜於猷，淑哲厥德。肆克（故）能、恭保厥辟恭王，飭乂王家，惠於萬民，柔遠能邇。肆克友於皇天，珣於上下，渾沌無間，錫蓋亡疆。」

（虢叔鐘）虢叔旅曰「丕顯皇考惠叔，穆穆秉元明德，御於厥辟，渾沌無間。……皇考嚴在上，翼在下，蓬蓬勃勃，降族多福。」

（番生簋）「丕顯皇祖考，穆穆克打厥德，嚴在上，廣啓厥子孫於下，摶於大器。番生不敢弗帥型皇祖考丕元德，用綱鐸大命，定王位，虔夙夕敷求不愆德，用誅四方，柔遠能邇。」

（叔向父簋）叔向父再曰「余小子嗣朕皇考，肇帥型先文祖，共明德，秉威儀，用綢繆奠保我邦我家。皇祖其嚴在上，降余多福繁釐，廣啓禹身，摶於永命。」

（爲求易於了解起見，凡古辭文字均已改用今字，史記引尚書例如此。）

請把這些銘辭過細讀一兩遍吧，修身、齊家、治國、平天下的那一套大道理，豈不都被包含在這裏的嗎？做這些彝器和銘文的都是周室的宗親，但他們所懷抱着的修己的德目，仍然是謙沖，虛靜，和穆，虔敬，足見得尚柔并不是設人的傳統，也并不是狃於奴隸的積習使然。故爾這些銘辭，就是胡適的那種觀念說的最倔强的反證。而且胡適所說的由孔子所「建立」的「那剛毅弘大的新儒行」，其實也已經被包含在這裏了。因為這些銘辭都表現着一種積極進取的仁道，其操持是「夙夕敷求」，其目的是「柔遠能邇」。孔子所說的「郁郁乎文哉，吾從周」的話，讀到這些銘辭是可以得到新的領會的。

我們並不是想藐視孔子，我們只是想除去一切的先入之見，真真正正地說些『平實話』。這『平實話』，孔子自己也早說過不少，像『述而不作，信而好古』，像『我非生而知之者，好古敏以求之者』，像『學知不及，猶恐失之』，讀着這些話，很能令人受到深切的感動。孔子是最能『持平』的人，他所喜歡的弟子是顏淵，閔子騫，何必一定要把他本人粉飾爲希特勒和墨索里尼呢？

（一九三七，五，十九——二十日。）

墨子思想

墨子的思想

墨子始終是一位宗教家，他的思想充分帶有宗教性——不科學，不民主，反神化，反人性，名雖尚德而實尚愛，名雖非攻而實美攻，名雖非命而實假命。像他那樣滿身的王公大人，一團臭的鬼神上帝，極端專制，極端保守的宗教思想家，我終不知道何以竟能成爲了「五農革命的代表」，我這樣說，有的朋友替我「着急」（大約以爲我是冥頑不靈，不懂「道理」），也有的朋友說我「祖師借家」。我倒要勸朋友們不必那樣「着急」，我們還是平心靜氣的去研究研究，讓我說出我所見到的根據，看我究竟是不是僞祖。

要談墨子的思想，我們首先須得規定資料。墨子自己並不會著書，現存的「墨子」一書是漢人所彙集的，其中有些是墨家弟子的著錄，有些還不是墨家的東西，所以我們還不好抱着一般「墨子」便籠統的來談墨子。要說墨子本人，最好是根據「墨子」書中的左列十篇：

- (一)尚賢
- (二)尚同
- (三)兼愛
- (四)非攻
- (五)節用
- (六)節葬
- (七)天志
- (八)明鬼
- (九)非樂
- (十)非命

這十篇是各有上中下三篇的，而每三篇的內容都大同小異，只是一番談話的三種記錄，墨家學說，根據韓非子「顯學篇」的說法，是分爲了相里氏相夫氏鄧陵氏的三派的。莊子「天下篇」所說的分派情形也大率相

同。這十篇各具三篇，正是墨家三派各派之底本變得。因此在這十篇之中所含有的思想，更比較完整地保存着墨子思想的真相。在這十篇以外的東西呢，那就只好認爲是後來的附益或者發展了。

「凡入國必擇務而從事焉，國家昏亂則語之尚賢尚同，國家貧則語之節用節葬，國家喜音澆酒則語之非樂非命，國家淫僻則語之尊天事鬼，國家倍惡侵凌則語之兼愛非攻。」

魯問篇中的墨子的這一段話，也正表明着這十篇是墨子的「十談」——是他的十種主張，十種教條，因而我們要論墨子本人是不好任意跳出這個範圍之外的。

在十篇之中來研究墨子，墨子究竟是怎樣一個面貌呢？

第一，請讓我來說他不科學：

墨子有天主以爲他的法儀，請聽他說：「我有天主，譬若輪人之有規，匠人之有矩」（天主上）。這是他的一切學術思想的一根脊椎。他信仰上帝，更信仰鬼神，上帝是宇宙中的全能全智的最高主宰，鬼神要次一等，是上帝的輔佐，上帝鬼神都是有情有意識的，能生人，能殺人，能賞人，能罰人。這上帝鬼神的存在是絕對的，不容許懷疑。但你如要問他何以證明上帝鬼神其存在，他便告訴你：古書上是這樣說，古史上有過這樣這樣的記載。這種見解，我們能夠認爲它是科學的嗎？

推崇墨子的人也很知道墨子思想的這一個大弱點，便盡力的替他掩飾，以爲他是在「神道設教」。然而「神道設教」乃是儒家辦法，在這兒是不好跟耗子較的。墨子也不高興領這一番盛情的呀！或者又把經上經下，上經下幾篇中的一些初步的科學現象搬出來，儘量的鼓吹誇示，以爲是怎樣怎樣的精深博大。其實那些粗淺的常識，一部份在墨子的當時已經是發現的東西，一部份則已經融合於日常生活中而成爲了家喻戶曉的事，絲毫也談不得誇示。而且那幾篇究竟是不是墨子的東西，還是一個疑問。即使是吧，但那又何必補於墨子思想之爲非科學的呢？近代的宗教家每每以科學爲其隨文政策之工具，如明末以來的天主教徒，在傳教之外不是同時

有傳播歐洲的天文數理醫藥等科學智識嗎？然而科學智識自科學智識，宗教思想自宗教思想，我們是不好混在一起的呀。

第二，請讓我來說他不民主：

他的十篇東西整個在替「王公大人」說話，開除一整「王公大人」，開除一整「王公大人」，我替他統計了一下，他所喊的「王公大人」的次數一共有六十七次：

| | 尚賢 | 尚同 | 兼愛 | 非攻 | 節用 | 節葬 | 天志 | 明鬼 | 非樂 | 非命 |
|---|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|
| 上 | 2 | | | | | 4 | | 4 | 8 | 2 |
| 中 | 12 | 2 | | 2 | | 4 | 3 | 4 | | |
| 下 | 19 | 1 | 1 | 4 | 4 | 3 | 3 | 2 | 4 | 3 |
| | 33 | 3 | 1 | 6 | | 11 | 6 | 2 | 8 | 5 |

在這裏除掉原來「闕」了的不能計入之外，其「雖有一二篇不見「王公大人」的字樣，然都有「士君子」或「天下之士君子」，這「士君子」又每每與「王公大人」連文而為「王公大人士君子」，就是當時的官僚或統治階級的意思。據此，你可以知道，墨子究竟是屬於那一個階級的。

墨子，他是承認着舊有的一切階層秩序，而在替統治者盡治安策的呀。上下貴賤貧富衆寡強弱智愚等一切的對立原是波承認着，而在這些對立下邊施行他的說教。他把國家人民社稷刑政都認為是王者所私有，請看他說「今天下之王公大人士君子，情將欲富其國家，衆其人民，治其刑政，定其社稷，當若尚同之不可不察」（尚同中），你就可以明瞭了。因而一切的刑政都是由上而下的，在墨子的腦筋中根本沒有由下而上的那種觀

念。所以他說「無從下之政上，必從上之政下」（天志上），又說「自貴且智者爲政乎愚且賤者則治，自愚且賤者爲政乎貴且智者則亂」（尙賢中）。智愚不盡由於天授，貴了必然智，賤了必然愚，故貴智與賤愚必相聯帶。因而以貴者智者統一天下的思慮，便是墨子的政治理想。所謂「一同天下之義，上之所是亦必是之，上之所非亦必非之。上同而下不比」（尙同上）。不許你有思想的自由，言論的自由，甚至行動的自由。要「美善在上而怨謗在下，享樂在君而憂戚在臣」，「君有難則死，出亡則從」。簡直是一派極端專制的奴隸道德！

但在這兒，推崇墨子的人不用說又替墨子找出了一個安全瓣，便是說墨子是主張民約論的人。根據呢？有的，在「尙同上」與「尙同中」的兩點：

「古者民始生未有刑政之時……天下之亂若禽獸然。夫明乎天下之所以亂者生於無政長，是故選擇天下之賢可者立以爲天子」（尙同上）

「……明乎民之無正長以一同天下之義而天下之亂也，是故選擇天下賢良聖年辯慧之人，立以爲天子，使從事乎一同天下之義」（尙同中）

到底是什麼人「明」，什麼人「選擇」呢，可惜文章沒有主格。在民約論者看來，自然「明」者是人民，「選擇」者也是人民，故爾墨子也就成爲了二千年前的中國盧梭。然而在「尙同下」裏面，這同一的文句的主格却明明標出的是「天」。

「古者天之始生民未有之長也……是故選擇賢者立爲天子」。明明是「天生蒸民作之君作之師」的那一套老看法，那裏有什麼民約的痕跡？此外也還有不少的證據呢，例如：

「古者上帝鬼神之建設國都，立政長也……」（尙同中）

「三代聖王堯舜禹湯文武……其爲政乎天下也，兼而愛之，從而利之，又率天下之羣民以尊天事鬼，愛利羣民，是故天鬼賞之，立爲天

子，以爲民父母。」（尚賢中）

「三代聖王禹湯文武……其事上尊天，中事鬼神，下愛人，故天意曰：此之我所愛愛而愛之，我所利兼而利之，……故使貴爲天子富有天下，榮萬世」。（天志上）

「吾所以知天之愛人之厚者有矣，曰……爲王公侯伯使之賞罰而罰暴」。（天志中）

照道理上講來正應該是這樣，因爲墨子是一位極端的神權論者，他的天必是他無法僥倖短，那有在建國立政這樣重大節目上，才沒有上帝出來管事的？然而民約論者把自己的主觀拿來給墨子換了樑柱之後，於是在經與說裏面也就找尋着民約論的根據了。左邊，我且引梁啟超的「墨經校釋」裏的一項：

（經）君：臣萌（同氓）選約也。

（說）君：以若（？）名者也。（若疑當作約，音近而譌。）

（釋）尙同中云「明乎民之無正長……而天下亂生，是故選擇天下賢良立以爲天子。……天子既已立矣，選擇天下賢良置以爲三公……諸侯……遠乎乎鄉里之長」。言國家之起源由於人民相約置君，君乃命臣。與西方近世民約說頗相類。

關於這種見解，我在二十年前（十二年六月十三日）已經做了一篇文章來駁斥過（題名「談梁任公墨子新社會之組織法」，初發表于創造週報，後收入「文藝論集」），然而大約因爲我不是專家，一直沒有引起讀者的注意，而梁一則深入人心，至今還牢不可拔。其實「臣萌選約」，通者統也。約者束也，就是臣民統束，也就是臣民總管，那裏是什麼民約呢？「君以若名」，太簡略，不能保無變快，無法強解。即使要強作解人，與其說「若疑當作約」，無甯說「若疑當作君」。設文「君讀若威」，墨子明鬼下「敬蒼以取羊（祥）」，正直接假爲威字。「君以威名者也」，那是很合乎墨子的思想的實際的。

墨子不僅沒有虛接的民約論，而且也沒有儒家的禪讓說，他的「王公大人」是「傳子孫業萬世」的。那嗎他的「一同天下之義」的主張，儘管說的是「仁君」，但這「仁君」是如何產生呢？儘管是暴王如桀紂幽厲，當其時處其世，誰不目擊為是「仁人」，為其臣下者又誰不奉之如神明，視如帝天呢？故爾墨子的所謂「尚賢」，「尚同」，結果只可能流而為極權政治。

第三，請讓我來說他反進化：

人類社會的一切現象由質而文，是一般進化的公例。對於過分的繁文縟禮，如厚葬久喪，而要加以反對，這是應該的，但如一味的以不費為原則，以合實用為標準，而因陋就簡，那只是阻撓進化的契機。墨子的專門強調節用，除節用之外沒有任何積極的增加生產的辦法，這不僅證明他的經濟思想的貧困；像「與夫春辨夏耘，秋斂冬藏，息肩砥首」的民間管樂，也在所反對之列，簡直是不知節餘文化為何物的一種江信徒了。

一般人高興他的「諸加費不加於民利者，聖王勿為」的話，以為他是站在老百姓的立場，要王公大人的生活以平民為標準。王公大人誰個會聽信他的話呢？即使都肯聽信他的話，試問，於老百姓的生活又有什麼改進？真正的革命的手段，我們還要知道，並不是與王公大人爭第一點，也未嘗過平民的生活，而是要把平民的生活提高起來，使平民同樣地得到王公大人們般一享受。教王公大人節用，這不是替老百姓說話，而替王公大人說話，他是怕老百姓看「眼紅」，起來鬧亂子啊。老百姓是節無可節的，用不着再聽你什麼節用的教條，即使你就要反對誇耀吧。然而在「節用夏耘，秋斂冬藏」之餘，也還得要徹做土練，帶掌瓦缶以舒舒筋骨。王公大人呢？又誰聽信了你來？他倒覺得你使一些不安分的人更不得不安分了，多謝了你這位黑衣服士的善心呀！

第四，讓我來說他反人性：

墨子的見解有許多地方不近人情，譬如他主張無情愛，謂「必去喜、去怒、去樂、去悲、去愛、而用仁義」（貴義篇）。不必說這樣的事情不

可能，試問愛欲去盡，「仁義」又從那裏來？主張「去愛」的人同時又是主張「兼愛」的人，這矛盾也不知道應該怎樣解決。大約對於一切都愛了也便是等於沒有愛了的吧？

但是最不近人情的是他所定的男女婚嫁之年。他說「丈夫年二十毋敢不處家，女子年十五毋敢不事人」（節用上）。丈夫二十處家卻還可以說得過去，女子十五事人，那實在太說不過去了。十五是他的最大限度，當然不到十五便可以事人。人事未通，自身的發育都還沒有完全的女子便要叫她去做母親。墨子真可以算是沒有人情的忍人！

墨子思想的根本罪惡是把人民當成爲王公大人的所有物，也就給王公大人所有的五穀六畜一樣，五穀蕃庶，六畜豐肥，那自然便替王公大人增加了財產。他把人民僅看成爲兩重的生產工具，一重是生產衣食，二重是生產兒女。拚命強力，不准偷惰，趕快耕，趕快織，衣食的生產便可以激增。拚命早婚，不准延宕，趕快生，趕快育，人口的生產便可以加倍，人口增加了，同時也就是生產工具增加了。他主張非攻，主要的理由之一即是損失人口。他主張短喪，主要的理由之一也就是「改男女之交」。這樣只把人民看成工具的反人性的宗教思想家，竟被人認爲是「工農革命的代表」，我真不知道這根蒂是從什麼地方看出來的！

第五，怎麼說他名雖兼愛而實偏愛？

墨子的「兼愛」的主張最是動人，也最爲特色。本來儒家道家都主張愛與慈，但沒有墨子的「兼」。大約墨子在這兒是有點競賽心理的：你愛吧，唉，我還要比你愛得更廣些！這樣把愛推廣到無限大，其實也就是把愛沖淡到沒有了。所以墨子一面主張「兼愛」，一面又主張「去愛」，大約在他的內心中或者下意識中，是把「兼愛」作爲「去愛」的手段吧？

這些我們都且不必管它，我們且問「兼愛」究竟要怎樣才可以辦到？

墨子是把這問題看得非常簡單的，一句話歸宗，便是所謂上行下效。他把「苟君欲之，則衆能爲之」，在「兼愛」篇中翻來覆去的不知道說了多少遍。然而問題是這樣簡單的嗎？

。在我看來，墨子只是在那裏唱高調，騙人。他的最大的矛盾是承認着一切既成秩序的差別對立而要叫人去「兼」。『兼愛』了，則『強不擾弱，衆不劫寡，富不侮貧，貴不敖賤，誰不欺侮』（兼愛中）。真是天下太平呀。然而我們要問，天下的人，是強者衆者富者貴者詐者多呢？還是弱者寡者貧者賤者愚者多？不用說是後者多於前者。我們又要問：人的生活，是強者衆者富者貴者詐者安樂呢？還是弱者寡者貧者賤者愚者安樂？不用說是前者安樂於後者。既承認着這一切的差別而致人『兼愛』，豈不是叫多數的不安樂者去愛那少數的安樂者？而少數的安樂者也不妨作一點愛的施予而受着大多數人的愛了。請問這所謂『兼愛』豈不就是偏愛？

第六，怎麼說他名『非攻』而實『攻』？

墨子是把攻當或盜竊來看待的。他是承認着私有財產，承認着國家的對立而立出他的『非攻』的見解的。在國的範圍內的『非攻』便是在家的範圍內的『殺盜』。他把私產看成爲神聖不可侵犯的制度，故兩到墨家後學竟主張出『殺盜非殺人』的謬論。所以他的『非攻』論，我們先且不必問他可能不可能，僅就他的理論的推衍，必然會流而爲對於攻伐的讚美。果然，請看『非攻下』篇便有這樣的一段話。

「今逮夫好攻伐之君又飾其說以非子墨子曰：以攻伐之爲不義，非利物歟？昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立爲聖王，是何故也？」

「子墨子曰：子未察吾言之類，未明其故者也。彼非所謂攻，謂誅也。」

就這樣只要換一個名詞或口號，那征伐便又成爲『聖王』的事了。我們不必攻訐墨子的自相矛盾，因爲他的理論應該是這樣的。因爲你既承認着私產，當然就有方法防盜，你既承認着國界，當然也沒有方法正攻。問題只是義戰與非義戰的不同，墨子所謂『誅』大約就是義戰，所謂『攻』就是非義戰吧，但主張攻伐的人誰個又肯承認他自己是非義戰呢？弔民伐罪，大家都能够振振有辭，德寇之攻英蘇，日寇之攻中國英美，不是都有

一番大理論做口實嗎？墨子的「非攻」只是在替侵略者製造和平攻勢的烟幕而已。

由「非攻」更演進而為「無鬥」，那更等於是剝奪了被侵略者的武器。耕柱篇裏面有左列一段話：

「子夏之徒問於子墨子曰：君子有鬥乎？子墨子曰：君子無鬥。子夏之徒問：狗彘猶有鬥，惡育士而無鬥乎？子墨子曰：傷矣哉，言則傷於湯武，行則鑿於狗彘，傷矣哉！」

人總是人，受了非法的侮辱，爭取應享的權利，當然要鬥，湯武不是也還在「誅」嗎？我真不知道何以會「傷」得起來。在這兒且引一段故事：

「魯君謂子墨子曰：吾恐齊之攻我也，可救乎？子墨子曰：可。顧主君之上者奪天事鬼，下者愛利百姓，厚爲皮幣，卑辭令，亟備禮四隣，諒侯，敵國而以事齊，患可救也。非此，顧無可爲者。」（魯問篇）

這簡直可以說是無條件的投降主義！「非攻」而走到這樣的極端，不正是鼓勵強暴者的攻伐嗎？

第七，怎麼說他名雖非命而實復命？

墨子的主張最能引起現代人的同情的可以說就是他的「非命」。他的「非命」是對抗儒家學說而發的，但是儒家主張有命說的本意和墨子所非難的却正相反對。儒家說「死生有命，富貴在天」，那是教人藐視權威而浮雲富貴。生命的修短作爲自有定數，並不有意求長，也不存心怕短，因此世俗的生殺之權也就不足以威脅一個人的意志。富貴視爲黨來之物，並不有意求榮，也不存心避辱，因此世俗的予奪之權也就不足以左右一個人的出處。在這樣的信念之下，一個人可以保持着他自己尊嚴，可以自由自在地「殺身成仁」而「舍生取義」，可以自由自在也不淫於富貴，不侈於貧賤，不屈於威武。試以孔子的態度爲證吧。

「天生德於予，桓魋其知予何？」（論語述而）

「子畏於匡，曰文王既沒，文不在茲乎？天之將喪文也，後死者不

得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（同子罕）

「道之將行也與，命也。道之將廢也與，命也。公伯寮其知命何？」（同憲問）

「富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也。」（同里仁）

「富而可求也，雖執鞭之士吾亦爲之，如不可求，從吾所好。」（同述而）

「不義而富且貴於我如浮雲。」（同述而）

這些就是「死生有命，富貴在天」的解釋。儒家的「天」是自然界中的理法，所謂「命」有時是指必然性，有時是指偶然性。死生富貴都聽其自然不必多作憂懼，這正是教人努力的教條，何嘗是教人懈怠呢？

但有命說一失掉了本意便會流而爲宿命論，使人懈怠而不自奮勉，也正是它的流弊。墨子抓着了這一點而加以反對，是他具有着會找尋敵人弱點的聰明。然而墨子的「非命」論其實也就是宗教式的皈依，這却爲一般人所不會注意。一般人的見解以爲他的「非命」和尊天明鬼不相合拍，其實正因爲他尊天明鬼所以他才「非命」，他是不願在上帝鬼神的權威之外還要認定有什麼必然性或偶然性的支配。在他看來上帝鬼神是有生殺予奪之權的，王公大人也是有生殺予奪之權的，王公大人便是人間世的上帝鬼神的代理。王公大人可以生你，可以死你，死生你不能說有命。王公大人可以富你，可以貴你，富貴你不能說在天。便是王公大人也不能相信命，因爲上帝鬼神可以生你，可以死你，也可以富你，可以貴你。「非命」就是叫人要對於無形的權威徹底的皈依，對於有形的權威徹底的服從。在自己的職分上強力不怠，那你就可獲壽獲福，得富得貴。這真可以說是「生死無命，富貴在王」，假使讓王者來說的話，那就「富貴在我」了。這樣會引出什麼樣的結果呢？和現代人所期待的會正相反，他可以使人貪生怕死而患得患失。後世帝王如秦皇漢武之企圖長生，應該也就是由這種「非命」論導演出來的呀。

以上是我所見到的墨子思想的反動性，二十年前我曾經作過結論，至

今還是感覺着正確。

「墨子這位大師，我們如能以希伯來的眼光批評，儘可以說他是中國的馬丁路德，乃至耶穌；然我們如以希臘的眼光來批評他時，他不過是一位頑梗的守舊派，反抗時代精神的復辟派罷了。」

我並不怕別人替我「着急」，我也不想替別人「着急」，就再隔二十年，我的這種見解才能得到承認，我也並不感覺得太遲：因為我是並不相信墨子的思想真正會在中國「復活」的。

大凡一種有神的宗教，在其思想根據上一致都是淺薄，但唯其淺薄，所以易於俗受。而倡導這種宗教的人每每是一種特異的人格，一般人對於這人格的特異性發生景仰，同時也就看過了他的思想的淺薄性。墨子正是一位特異人格的所有者，他誠心救世是毫無疑問的，雖然他的救世的方法上有問題，但他那「摩頂放踵，枯槁不舍」的精神，他的弟子們的「赴火蹈刃，死不旋踵」的態度，是充足以感動人的。他就是這樣被人感佩，所以他的思想真像一股風一樣，一時之間佈滿了天下；而且雖然被冷落了二千年，就到現在也依然有人極端的服膺。墨子是一位絕好的教士，和耶穌穆罕麥德比較起來，實在是毫無遜色的。你看：

「有力者疾以助人，
有財者勉以分人，
有道者勸以教人。（尙賢下）

這是多麼好的教條呀！然而問題却在他的「道」上。假使這「道」有問題。那嗎愈是「勸以教人」，便愈是導人入於迷惘，甚至愈是「勉以分人」的「財」，愈是「疾以助人」的「力」。都是用到錯誤的地方去了。近時納粹將法西斯者流，不是同樣有這種精神的嗎？他們完全把人機械化了，真是有那樣的大本領，一口氣便可以叫數十百萬的狂信徒「赴火蹈刃，死不旋踵」。人是感情的動物，頭腦愈簡單，愈是容易受暗示，受宣傳，因而墨家的殉道精神，在我看來，倒並不是怎樣值得誇耀的什麼光榮的傳統。

墨家又爲什麼很快的，也像一股風一樣就消滅了呢？這也是一個很有趣的問題。照史實上看來，墨家在秦以前並不會像儒家那樣屢受挫折，就在秦時我們也只聽見「阮儒」，而沒「聽見「阮墨」的話，然而墨家在漢初便已經消聲匿跡了，這究竟是因爲什麼呢？在這兒也有各種不同的見解。莊子以爲「反天下之心，天下不堪」（天下篇），王充以爲「雖得愚民之欲，不合智者之心」（論衡薄葬篇）。近人胡適則以爲主要「由於儒家的反對」與「遭政客的猜忌」（中國哲學史）。我覺得都沒有說到實際，尤其是胡適的說法相差太遠。因爲儒家固會反對過墨家，墨家又何嘗沒有反對儒家？像墨子的「非儒篇」，捏造些莫須有的事實來對孔子作人身攻擊那比孟荀的反對是有過之而無不及的，然而儒家不見被他壓倒。且等漢武帝時儒家開始走運的時候，墨家是已經老早消滅了的。因此這冤家不能算在儒家的帳上。至於說到「遭政客的反對」更是莫須有的事。韓非子五蠹篇雖會反對墨家，但亦更猛烈地反對了儒家。管子非墨亦非儒，晏子春秋則盡了祖墨的能事，此外的事實則非所知悉。

在我看來墨子的失傳到是由於自己瓦解。第一是由於墨家後學多數逃入了儒家道家而失掉了墨子的精神，第二是由於墨家後學過分接近了王公大人而失掉了民衆的基礎。

何以見得墨家後學多數逃入了儒家道家呢？還在墨子書中便可以取證。第一篇的「親土」就是摘取儒家與道家的理念而成，第二篇的「修身」，更完全是儒家的口吻。經上經下，說上說下，大取小取諸篇是受了名家的影響，但名家是發源於道家的。像這樣拜借別人的衣鉢，把墨子的本來是「不文」，「不辯」的主張粉飾了起來，那嗎何須乎還要你墨子呢？理論系統比較更完整的儒家道家具在，因而墨家便被同化了一大半。

何以見得墨家後學過份接近了王公大人呢？這兒且把兩段故事先引在下邊。

「孟孫爲墨者鉅子，善荆之陽城君。陽城君爭守於國，毀潢以爲符。約曰：符合，聽之。荆王薨，羣臣攻吳起，兵於淝所，陽城君與焉。

荆罪之，陽城君走，荆攻其國。孟勝曰：受人之國，與之有符，而力不能禁。不能死，不可。其弟子徐弱諫孟勝曰：死而肯益陽城君，死之可矣。無益也，而絕墨子於世，不可。孟勝曰：不然。吾于陽城君也，非師則友也，非友則臣也。不死，自今以來，求嚴師必不於墨者矣，求賢友必不於墨者矣，求良臣必不於墨者矣。死之，所以行墨者之義，而繼其業者也。我將屬鉅子於宋之田襄子。田襄子，賢者也，何患墨者之絕世也？徐弱曰：若夫子言，弱請先死以除路。還歿頭請於孟勝。因使二人傳鉅子於田襄子。孟勝死，弟子死之者八十三人。二人以致命於田襄子，欲反死孟勝於荆。田襄子止之曰：孟子已傳鉅子於我矣，不聽。遂反死之。」（呂氏春秋上德篇）

「腹綽為墨者鉅子，居秦。其子殺人。秦惠王曰：先生之年老矣，非有它子也，寡人已令吏弗誅矣。先生之以此聽寡人也。腹綽對曰：墨者之法，殺人者死。傷人者刑，此所以禁殺傷人也。夫禁殺傷人者，天下之大義也，王雖為之賜而令吏弗誅，腹綽不可不行墨者之法。不許惠王而遂殺之。」（呂氏春秋去私篇）

就孟勝的故事來看，事情真是壯烈，確確實實是實踐了墨子的主張：「君有難則死」，而表現了「赴火蹈刃，死不旋踵」的精神。但這樣的殉死不正是奴隸道德嗎？而且所死的陽城君是為攻殺一國的大臣而犯了國法的人，墨者之擊其什麼只以私誼死而忘記了「上同」的大義呢？更值得討論的是吳起的被攻殺。吳起在當時是革命的政治家，他輔用楚悼王「捐不急之官，發公族疏遠者，以撫養戰鬥之士」，因而遭了「貴戚」的嫉怒，而被「宗室大臣」射死了。可見射死吳起的「宗室大臣」或「貴戚」都是一些反革命派，陽城君也正是這反革命派的一人。孟勝是陽城君的老师，而吳起是出於儒家，呂氏當染儒稱其「學於曾」，史記儒林傳稱其「學於子夏」。那嗎孟勝所教於陽城君的不也就可以想見了嗎？而且在這一段故事裏面不也就可以反映出墨子思想的本質了嗎？

再就腹綽的故事看來，也真可以說是大義滅親，但在國法之外還有墨

者的私法，這和墨子「尚同」之義似乎也相違背，但我在這個故事裏面又發現了一個巨大的暗影。秦惠王稱馮諼為「先生」，可知這位鉅子也是被師事的一個人，頗受尊禮。但秦惠王也是以同一的反動勢力而車裂了商鞅的角色，而這位「墨者鉅子」又是他的「先生」，真是未免太湊巧了！

墨子有「鉅子」，大概等於後世宗教的教祖，莊子天下篇裏說：「以巨子為聖人皆願為之尸」，可知巨子或鉅子的地位是很崇高的。本來墨子的學說素以「王公大人」為其對象，故在墨子生前，應「勢力」已就不小，他可以派他的弟子到各國去做官，而且有時還可以派人去請求罷免他的職位。齊楚宋越衛魯，都有他安置的人，他的教團的維持費也就是靠着這些弟子們的捐獻。他的派頭似乎比孔子還要來得大。更看他死後的這兩位鉅子，一位做楚國陽城君竹老師，一位做秦惠王的先生，他們的上層工作，可見得是做得並不弱。就這樣，歷代的教祖們都和「王公大人」接近，他們和人民的關係，不是就愈只遠離了嗎？

在這兒有更進一步的見解，便是墨家有擁護風秦的嫌疑，近人方授楚著「墨學源流」一書，論到墨學之亡，有着這樣的一項。他的說解我覺得頗為透闢，今摘錄之如次：

「秦滅六國，本與墨家非攻之義不相容也，然秦於尚賢尚同之義則有相近者。且自孝公以來甚排斥鄒魯之儒術，商君嘗以禮樂詩書諸事為六蔽，荀卿之答應侯范雎既譽秦風俗之善，而終曰「其殆無儒耶？」（強國篇）李斯雖為荀卿弟子，秉政則焚詩書，可見其與儒家之不相容矣。當昭王時秦尚無儒，而在秦惠王時期墨者鉅子馮諼已居秦而與惠王接近，又有唐姑果在王左右，是秦已有墨也。其後關係如何，無從考證，然實有媚秦之痕跡。如墨家之徒遷子與儒家之徒董無心相見講道，遷子稱墨家佑鬼神，引秦穆公有明德，上帝賜之九十年（論衡福虛篇）。本書明鬼篇秦詛為鄰；九十作十九，則以本書為是也。……竊疑秦滅已盛之後，仕秦而墮落之墨者，造之以媚秦王也。」（墨學源流上卷二〇八）

方氏云：「陳涉吳廣之起也，儒者實曾參加」，於此引史記儒林傳為證：

「陳涉之王也，而魯諸儒持孔氏之禮器，往歸陳王，於是孔甲為陳涉博士，卒與涉俱死。陳涉起匹夫，驅瓦合適戍，旬月以王楚，不滿半歲竟滅亡，其事至微淺。然而籍紳先生之徒負孔子禮器，往委質為臣者何也？以秦焚其業，積怨而發憤於陳王也。」

又云：「墨家則雖參加，似不甚顯著」，於注中標出鹽鐵論喪賢第十九大夫及文學的對語以為附證。

其大夫曰：

「戍卒陳勝……奮於大澤，不過旬月，而齊魯儒墨籍紳之徒，肆其長衣……負孔氏之禮器詩書，委質為臣。孔甲為涉博士，卒俱死陳，為天下笑。」

其文學曰：

「陳王赫然奮爪為天下首事，道雖凶而儒墨或干之者，以其無王久矣，道擁遏不得行，自孔子以至于茲；而秦復重禁之，故發憤於陳王也」

案此文措辭立意完全是抄襲史記，而在「儒」之外加上了「墨」，但其本身已足以證明是抄襲者的妄作聰明，畫蛇添足。試問：墨者何以也會「負孔氏之禮器詩書」呢？故爾墨家對於陳吳革命的參加，實是莫須有的事。

方氏的說法頗新穎而有見地，但可惜他是服膺墨學的人，雖然「讀書得間」，但不肯重傷墨家，故爾未能深刻的楔入。據我看來，這兒是大有開發的餘地的。

• 根據鉅子腹某的故事可知秦惠王時墨家已有集中於秦的實際，此外還有田鳩謝子等人可為佐證。

「墨者有田鳩欲見秦惠王，留秦三年而弗得見。客有言之於楚王者，往見楚王。楚王悅之，與將軍之節以如秦。至因見惠王。告人曰：之秦之道乃之楚乎？」（呂氏首時篇，又淮南道應訓）

此田鳩羽見於韓非子，一見外儲說左上篇，應楚王問墨子「言多而下辯」之故；又一見問田篇，係答徐渠之問，無關宏旨。漢書藝文志墨家有「田球」三篇，班固注云「先韓子」，蓋即以爲田球卽是田鳩。近人錢穆謂田球卽田繫，一名一字（見所著「墨子」百科小叢書本）。考呂氏當染篇謂「禽滑釐學於墨子，許犯傳於禽滑釐，田繫學於許犯……顯榮於天下」，可知許犯田繫均墨門之顯學。余意許犯殆卽孟勝，爾雅釋詁「犯勝也」，名犯字孟勝，義甚相應。田繫卽田鳩，亦卽田襄子，繫與鳩一聲之轉，襄子當爲字。襄假爲鑲，佩帶也，義與繫相應，田繫轉鳩，由鳩再轉球。稱「宋之田襄子」者，乃孟勝傳鉅子於田襄子居於宋，不必卽是宋人。如是，則墨家鉅子可得一傳授系統，墨子爲第一代，禽子爲第二代，孟勝卽許犯爲第三代，田襄子卽田繫田鳩爲第四代，腹煇爲第五代。田鳩入秦當早於腹子，蓋終老子秦，而傳鉅子於腹。故田鳩入秦，實卽墨學的中心移到了秦國。

其次是謝子入秦的故事：

「東方之墨者謝子將西見秦惠王。惠王問秦之墨者唐姑果。唐姑果恐王之和謝子賢於己也。對曰：謝子，東方之辯士也。其爲人甚險，將奮於說以取少主也。王因蔽怒以待之。謝子至，說王。王弗聽。謝子不悅，遂辭而行。……惠王失所以爲聽矣。……此史定所以得餘鬼以人，罪從不辜，羣臣擾亂，國幾大危也。……今惠王之老也，形與智皆衰耶？」

此事見呂氏去宥篇，亦見淮南子僇務訓，唐姑果作唐姑梁，又見說苑，謝子作祁射子，唐姑果則作唐姑。考惠王在位凡二十八年，三時始冠，則惠王年齡尚不及五十歲。呂氏以爲「衰老」，蓋其人實未老先衰。所稱「少主」正指惠王之後繼者，舊注以爲指惠王，大謬。

唐姑果當卽腹子之弟子，卽弄鬼的史定大約也是同門，故連類而及，這些都是「仕秦而飄落之墨者」。此時腹子或已死，唐姑果既見「親」於王，而東方之墨者復不遠千里入秦以事遊說，此可見墨學之盛。墨者入

秦，目的自然是整秦行其學說，不用說也是認為可以行其學說的。在這些地方和儒家正相反，儒家不高興秦，秦也不高興儒家，儒墨學說的相異，即此也是可以想見的。墨者與秦王既用得，我們要說秦法之中有墨法滲入，總不會認為是無稽之談吧。

秦自惠王車裂商鞅以後，歷代的丞相如張儀，樛里疾，甘茂，魏冉，范雎，蔡澤，雖然不是墨者，但也不是儒家。而這些人都是些實利主義者，他們的精神是近於墨而遠於儒的，故昭王之時秦國尚無書，呂不韋其時兼王與始皇，在相位十餘年，他所纂輯的「呂氏春秋」是雜家的代表。書中如貴公，節喪，下賢，忠廉諸說多取墨主義，當樂論與墨書中所樂篇相同，又多載墨家遺事，讚美墨家鉅子，尊稱墨者為「子墨子」，可知其門下多有墨徒。然呂氏書於儒道名法陰陽兵農，無所不包，攝取儒家禮樂之說，時徵引六藝之文。其於君道則主張「勿躬」，略取道家「無為而治」之意而折衷之。凡此均與墨家不合，亦異於法遠異。呂不韋有採取儒道以改革秦政之意甚為顯著，然而呂不韋的改革是失敗了。秦始皇把他罷免，使他自殺了之後，一反其攝取儒道的主張，而雷厲風行的獨行獨斷起來。秦始皇所執着的是惠王以來的傳統，在我看來，他實在是一位偉大的改革的實行者。請讓我把他的作風和墨學相比配一下吧。

秦始皇「見尉繚充禮，衣服飲食與隸同」，又讀韓非孤憤五蠹之書，恨不得與之相見，這不是所謂「尚賢」嗎？「并有天下辯黑白而定一尊」，改正朔，易服色，同律度量衡，同書文字，這不是「一同天下之義」的「尚同」嗎？「墮名城，殺豪傑，收天下之兵聚之咸陽，銷鋒鑄鐃，以為金人十二」，這不就是所謂「非攻」？「憂及黔首，澤及牛馬」，「聖德廣密，六合之中，被澤無疆」，這不就是所謂「兼愛」？「為極廟，象天極」，封泰山，禱梁父，不就是燔天明鬼？「求仙人不死之藥」以期長生，不就是極端的非命？「以為自古莫及已。……博士雖七十人，特備員弗用。丞相諸人臣皆受成事，倚辦於上。……天下事無大小皆決於上，上至以衡石量書，日夜有程，不中程不得休息」，這不就是強力躬行？「斬

華爲城，因河爲池，據億丈之城，臨不測之溪以爲固，良將勁弩守要害之處，信臣精卒陳利兵而誰何」，不就是善備守禦？焚書坑儒不就是應該爲墨家所快心的「非儒」？嚴刑峻罰，殺人如草芥，不也就是「殺盜非殺人」的實踐？對於墨學，秦始皇所沒有做到的就只有節用，節葬，非樂的幾項，然而關於節用非樂，就連墨子自己也並不怎麼嚴格，「墨子見荆王」不是曾經「錦衣吹笙」（呂氏貴因篇）的嗎？故爾秦始皇這位大人物，實在是學了墨家的衣鉢，他所缺少的，就只是沒有表彰墨經，推尊墨子，如漢武帝對於儒家之所爲而已。然而漢武帝是假儒，秦始皇爲真墨，這點，我相信沒有偏見的人是應該承認的。

秦始皇時代是奴隸制的迴光反照，六國被吞滅了，六國自春秋中葉以來逐漸解放了的自由民又重新被轉化而爲奴隸，在中國歷史形成了一個空前絕後的大奴隸制的集權時代。墨家所主張的極權政治和奴隸道德，正適宜於他。故爾等到大規模的奴隸，由陳勝吳廣等等所領導而爆發了的時候，墨家竟肯沒有人參加，而墨家也就跟着秦代的滅亡而一道滅亡了。

這些事實都是可以覆按的，墨子書具在，中國的歷史具在，我並沒有那麼大的本領能够信口雌黃的誣蔑墨家，認爲它是滅亡了而「落井下石」，墨家於我無仇，毀墨於我無利，我只是想除去自己主觀的偏蔽而求得客觀的真實而已。墨子本人是一位特殊的人格者，那是毫無問題，他存心救世，而且非常急迫，我也並不想否認，但他的方法却是錯了。莊子的批評，我覺得最爲公允。他說他「真天下之好（去聲）也，將求之不得也」，而所得到的呢，是「治之下，亂之上」，這大約是墨子始料所不及。但儘管他的人格是怎樣特異，心理的動機是怎樣純潔，但他的思想有充分的反動性，却是無法否認的。在原始神教的迷信已經動搖了的時候，而他要尊崇鬼神上帝，在民貴君輕的思想已經醞釀着的時候，而他要頂禮王公大人，在百家爭鳴，思潮煥發的時候，而他要「一同天下之義」，不承認進化，不合乎人情，偏執到了極端，保守到了極端，這樣的思想還不可以認爲反動，我真不知要怎樣才可以認爲反動？

最主要的是我們不要把自己去講墨子。有一位朋友，他堅決地認定墨子是奴隸解放者，他所根據的是什麼呢？却誤據了兼愛下的「非人者必有以易之」的一句話。他說「非人者」就是奴隸，奴隸的地位一定要替他改善，這是要成爲笑柄的。因爲墨子的原意並不是這樣，他是說反對別人的地位一定要拿出自己的學說出來，就是有破必有立，所以在下文接着便說「非以易別」，就是要拿兼愛說以替換差愛說的。憑自己的主觀去講墨子，所以墨子可以隨意地成爲盧梭或者列甫了。

又有朋友說：墨學並沒有亡，後世的任俠者流便是墨家的苗裔，這中間亂認表親的辦法。請讀司馬遷的「遊俠列傳」吧，「闔巷之俠，修行砥名，聲施於天下，莫不稱賢，是爲難耳。然儒墨皆排擯不載」！俠何嘗是墨呢？俠者以武犯禁，輕視橫賦，同情弱者，下比而不上司，在精神上與墨家正相反對。俠者不怕死，只有這一點和原始墨家用類，但我們不能以爲凡是不怕死的都是墨家呀。須要知道儒家也有漆雕氏的一派「不色色，不目逃，行曲則違於臧獲，行直則終於諸侯」（韓子顯異篇）。曾子也「嘗用大勇於夫子矣：自反而不直，雖觸電擊辱不喘焉，自反而直，雖千萬人吾往矣」（孟子公孫丑上）。假使儒家也要認任俠爲其嫡裔，難道又說不過了嗎？然而儒墨自儒墨，任俠自任俠，古人並不會混同，我們也不好任意混同的。大抵在儒墨之中均會有任俠者流參加，倒是實在的情形。看呂氏春秋的尊師篇吧：

「子張魯之鄰家也；顏涿聚梁父之大道也；學於孔子。段干木，晉國之大塚也，學於子夏。高何，縣子石，齊國之暴者也，指於鄉曲，學於子墨子。索盧參，東方之鉅狡也，學於禽滑黎。此六人者，刑戮死辱之人也，今非徒免於刑戮死辱也，由此爲天下名士顯人，以終其壽，王公大人從而禮之。此得之於學也。」

這些未成爲儒墨之前的六位先生，應該才是所謂任俠，此外還有屈符子的一段故事，見太平御覽四百七十三所引的「胡非子」佚文，也足以證明墨與俠的關係，不怕麻煩，把它整抄在下邊：

「胡非子修墨以教。有屈將子好勇，聞墨者非門，帶劍危冠，往見胡非子。劫而問之曰：將聞先生非門，而將好勇，有說則可，無說則死。胡非子曰：吾聞勇有五等。夫負長劍，赴榛薄，析兕豹，搏熊羆，此獵徒之勇也。負長劍，赴深泉，斬蛟龍，搏鼉鼉，此漁人之勇也。登高陟險，鶴立四望，顏色不變，此陶匠之勇也。剽必刺，視必殺，此五刑之勇也。昔齊桓公以魯爲南境，魯公憂之，三日不食。曹淵聞之，觸齊軍，見桓公曰：臣聞君憂臣死。君退師則可，不退，則臣請擊頸以血濺君矣。桓公懼，不知所措。管仲乃勸與之盟而退。夫曹淵匹夫，徒步之士，布衣柔履之人也，唯無怒，一怒而劫萬乘之師，存千乘之國。此謂君子之勇，勇之貴者也。晏嬰匹夫，一怒而沮崔子之亂，亦君子之勇也。五勇不同，公子將何處？屈將悅，乃解長劍，釋危冠，而請爲弟子焉。」

這兒所說的「五刑之勇」應該就是「以武犯禁」者的任俠之勇，這是爲墨者所不取也。而屈將子「解長劍，釋危冠，而請爲弟子」，也可以見到，墨家的裝束平常是不帶劍不戴高冠。那嗎韓子五蠹篇所說的「亂法者罪，而諸先生以文學取，犯禁者誅，而羣俠以私劍塗」，可知諸先生不一定盡消滅，而羣俠決不會包含墨了。認俠爲墨，也不過是在替墨「爭門面」，然而並非事實。

（三十二年八月六日）

公孫尼子與其音樂理論

公孫尼子與其音樂理論

漢書藝文志裏面有「公孫尼子二十八篇」，列在儒家，注云：「七十子之弟子」。又有「夕孫尼一篇」，列在雜家。論道理應該是一個人。

隋書經籍志裏面有「公孫尼子一卷」，也列在儒家，注云「尼似孔子弟子」。這「一卷」恐怕就是漢書列入雜家的那「一篇」。注語與班固不同，當是長孫無忌別有所據。

現在這兩種書都遺失了，但要感謝隋書音樂志，它引列了梁武帝的思弘古樂的詔和沈約的奏答。在這奏答裏面便我們知道「樂記取公孫尼子」，公孫尼子的一部分算在禮記中被保存着了。

「樂記」也整個被保存於史記樂書裏面，張守節正義亦云「樂記者公孫尼子所撰也」，張說大抵根據皇侃，皇侃與沈約為同時人，兩個人的說法正可以為互證。

現在的「樂記」是禮記第十九篇，據張守節史記正義引鄭注云：「此於『別錄』屬『樂平』，蓋十一篇合為一篇。十一篇者，有樂本，有樂論，有樂施，有樂言，有樂禮，有樂情，有樂化，有樂象，有賓牟賈，有師乙，有魏文侯。」這篇次是據劉向「別錄」，但今本樂記的次第和這不同，史記樂書次第也有顛倒，張守節云「以稽先生升降，故今亂也」。

藝文志云：「武帝時河間獻王好博古，與諸生等共采周官及諸子言樂事者以作『樂記』……其內史承王定傳之，以授常山王禹。禹，成帝時為

調者，數言其義，獻二十四卷樂記。劉向「校書，得樂記二十三篇，與禹不同。其道浸以益微」。劉向的樂記與王禹的怎樣「不同」，可惜沒有詳說，大約以一篇為一卷，只是少一卷的原故吧。藝文志樂類，兩種都有著錄，一作「樂記二十三篇」，一作「王禹記二十四篇。」

劉向二十三篇的前十一篇即今存樂記的十一篇，其餘十二篇僅存目錄。孔穎達禮記疏云：「案別錄十一篇餘次，奏樂第十二（疑本作「奏樂」，即「氏春秋的「太樂」），樂器第十三，樂作第十四，意始第十五（疑本作「音始」，即呂氏春秋之「音初」），樂穆第十六，說律第十七，季札第十八（案見左傳襄二十九年），樂記第十九，樂義第二十，昭本第二十一，招頌第二十二，饗公第二十三（案即周官大司樂章）是也。」

今存樂記取自公孫尼子，沈約與皇侃既司為比說，大約公孫尼子原書在梁時尚為完具。然據現存的資料，十一篇的次第已經有三種：不知道那一種是公孫尼子所原來有的或者都不是。而內容也有些疑問，例如樂論篇言「禮樂之情同，故明王以相沿也」，而樂禮篇則言「五帝殊時，不相沿樂，三王異世，不相襲禮」；又如樂論篇言「樂至則無怨，禮至則不爭」，樂化篇言「樂極和，禮極順」，而樂禮篇則言「樂極則憂，禮極則偏」，這些似乎不像一個人的論調。樂禮篇很可疑，因為裏面有一節，差不多和易繫辭傳完全相同，我現在把它們並列在下邊。

（樂記）

天尊地卑，君臣定矣。
卑高已陳，貴賤位矣。
動靜有常，大小殊矣。
方以類聚，物以羣分。
則性命不同矣。
在天成象，在地成形。
如此則禮者天地之別也。

（易傳）

天尊地卑，乾坤定矣。
卑高以陳，貴賤位矣。
動靜有常，剛柔斷矣。
方以類聚，物以羣分。
吉凶生矣。
在天成象，在地成形。
變化見矣。

地氣上齊，天氣下降。
 陰陽相摩，天地相蕩。
 鼓之以雷霆，
 奮之以風雨，
 動之以四時，
 煖之以日月，
 而百化冥焉，
 如此則樂者天地之和也。

 樂者大始，禮居成物。

是故
 剛柔相摩，八卦相盪。
 鼓之以雷霆。
 潤之以風雨。
 日月運行，
 一寒一暑。

 乾知大始，坤作成物。

這無論怎樣，總有一邊是勳襲，因此關於「樂禮」的一節應該不是公孫尼子的東西，至少也應該懷疑。

此外樂言，樂情，樂化，樂象四篇，都有與荀子樂論篇同樣的文句或章節。論時代荀子當後於公孫尼子，但荀子當不至於整抄前人的文字以為已有。

因此我認為今存樂記，也不一定全是公孫尼子的東西，由於漢儒的雜抄雜纂，已經把原文混亂了。但主要的文字仍採自公孫尼子，故沈約皇侃云然耳。因此我們要論公孫尼子，就應該把這些可疑的來剔開，才比較可以得到他的真相。至於呂氏春秋·毛詩傳，漢書樂志等的抄取，那是不成問題的。我現在把三種篇次和與別書的關係表列如次：

| | 別錄 | 樂記 | 樂書 | 備 | 考 |
|----|----|----|----|---------------|---|
| 樂本 | 1 | 1 | 1 | 呂氏適音，毛傳，部分採取。 | |
| 樂論 | 2 | 2 | 2 | | |
| 樂施 | 3 | 4 | 4 | | |

| | | | | |
|-----|----|----|----|------------------|
| 樂言 | 4 | 5 | 6 | 漢書樂志採此，有數語與荀子同。 |
| 樂禮 | 5 | 3 | 3 | 與易傳平行。 |
| 樂情 | 6 | 7 | 5 | 首節與荀子同，頗重要。 |
| 樂化 | 7 | 10 | 8 | 後兩節與荀子全同，略有字句更易。 |
| 樂象 | 8 | 6 | 7 | 首節與荀子大同小異。 |
| 賁牟賈 | 9 | 9 | 10 | |
| 師乙 | 10 | 11 | 11 | |
| 魏文侯 | 11 | 8 | 9 | |

關於公孫尼子本人，我們所能知道的實在太少。班固說是「七十子之弟子」即是孔子的再傳弟子，大概是根據賁牟賈，師乙，魏文侯三篇所得到的推論。賁牟賈篇載賁牟賈與孔子論樂，師乙篇是子貢問樂於師乙，魏文侯篇爲文侯問樂於子夏，但這些篇足以表示作者的年代不能超過孔子及其門人而已。長孫無忌別立異說，以爲「似孔子弟子」，或者長孫無忌時，「公孫尼子一卷」尙存。其中有與孔子問答語也說不定。我疑心七十子裏面的「公孫龍字子石，少孔子五十三歲」（史記仲尼弟子列傳）的怕就是公孫尼。龍是字誤，因有後來的公孫龍，故聯想而致誤。尼者泥之省，名泥字石，義正相應。子石，集解引「鄭玄曰楚人」。家語作「公孫龍·衛人」，那是王肅的自我作故。

再從「樂記」中去找內證時，樂本篇論五音，稱「宮爲君，商爲臣，角爲民，徵爲事，羽爲物」，雖然在比附上不免出於牽強，但還沒有沾染到五行的色彩。又如說到八音，如「金石絲竹，樂之器也」，也沒有沾染到八卦的氣味（八卦及易之制作只是戰國初年之物）。

關於性的見解，也和孔子相近。樂本篇言「人生而靜，天之性也，感於物而動，性之頌也（靜性動頌爲韻，頌者容也，今禮作欲，此據樂書改），物至知知，然後好惡形焉，好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天奪滅矣」，這和孔子的「性相近，習相遠」正一脈相通，也還找不出性善性惡的痕跡。有的學者特別看重這幾句以爲是近世理學的淵源（黃東發、陳澧等），然而宋儒的理學是把理與欲分而爲二，而公孫尼子的原意却不是這樣，他是以爲好惡得其節就是理，不得其節就是滅理，所以他說「夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也」。順說是真，反說便不真，宋儒却是反說：「去人欲，存天理」。這是誤解了公孫尼子。

由這些內證上看來，公孫尼子可能是孔子直傳弟子，當比子思稍早。雖不必怎樣後於子貢子夏，但其先於孟子荀子，是毫無問題的。藝文志列他的書目在魏文侯與李克之後，孟子孫卿子（荀子）之前，看來也是很有用意。

荀子在樂理上很明顯的是受有公孫尼子的影響，但荀子書中卻沒有他的名字。強國篇中有一位「孫子譏議楚國子發滅蔡而辭賞的事，與樂記中「刑禁暴爵畢質，則政均矣」的主張相近，大約就是這位公孫尼子吧。

中國舊時的所謂「樂」（岳）它的內容包含得很廣，音樂、詩歌、舞蹈，本是三位一體可不用說，繪畫、雕塑、建築等造型美術也被包含着，甚至於連儀仗、田獵、肴饌等都可以涵蓋。所謂「樂」（岳）者，樂（洛）也，凡是使人快樂，使人的感官可以得到享受的東西，都可以廣泛地稱之爲「樂」（岳）。但它是以音樂爲其代表，是毫無問題的。大約是因爲音樂的享受最足以代表藝術，而它的術數是最爲嚴整的緣故吧。

人有感官自不能不圖享受，故「樂」之現象實是與人類俱來。然自人類進化到有貴族和奴隸的階段，則一切享受均不能平均，高度化的享受爲上層所壟斷，低級者留之於下層，甚至連低級者有時亦無法享有。故爾到社會達到另一個階段的時候，對於這享受的分配便不免有新見解出現。

殷周是奴隸制時代，上層的貴族早就有鐘磬琴瑟笙簧等相當高度的音樂及其它感官的享受，但作為奴隸的人民却和他們有天淵之隔。因此在春秋戰國當時，奴隸制逐漸解體的時候，思想家對於這享受的不平衡便有了改革的反應了。

墨家是主張「非樂」的，但他並不是認為為樂（岳）不樂（洛），而是認為費財力、人力、物力，老百姓既不能享受，貴族們也不要享受：

「子墨子之所以非樂者，非以大鐘鳴鼓，琴瑟笙簧之聲以為不樂也，非以刻鏤文章之色以為不美也，非以芻蕘蕘炙之味以為不甘也，非以高台厚榭遠宇之居以為不安也，雖心知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其樂也，然上考之不中聖主之事，下度之不中萬民之利。是故子墨子曰：為非樂也。」（非樂篇）

道家也是主張非樂的，但他們更進了一步，並不是因為為樂不合實利，而是因為為樂根本有害。老百姓們不能享受正好，貴族尤其不應該享受。

「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行防。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。」（老子第十二章）

「失性有五：一曰：五色亂目，使目不明，二曰：五聲亂耳，使耳不聰，三曰：五臭薰鼻，困悞中顙，四曰：五味濁口，使口厲爽，五曰：趣舍滑心，使性飛揚。此五者皆生之害也。」（莊子天地篇）

這兩派的主張，在社會的意義上來說，都可算是對於貴族享受的反對，但從學理上來說，兩家都是主張去情欲的，故兩對於情欲的享受也就同樣地反對了。所不同的只是墨家是主張強力疾作，道家是主張恬淡無為，墨家是蒙着頭腦苦幹，道家是閉着眼睛空想。

儒家却是不同，他是主張享受的。他不主張去欲，而是主張節欲，故兩享受也應該有節制。他主張「與民同樂」，貴族既能享受，老百姓也要享受。一種學說的主張，和人的性格教養應該是有關係的。孔子是喜歡音

樂的人，他也懂得音樂，自己能够彈琴鼓瑟，擊磬唱歌。「子在齊聞韶，(學之)三月，不知肉味」，(史記孔子世家有「學之」二字)你看他學習音樂是怎樣的專心。「子謂韶盡美矣又盡善也，謂武盡美矣未盡善也，」從美與善兩方面來批評作品，你看他是怎樣內行。「自衛返魯然後樂正，雅頌各得其所」，他實際上是一位樂理家兼演奏家。真的，孔子是一位多才多藝的人，他自己說過「吾不試，故藝」。試者淺嘗也，他不肯淺嘗，故能够對於藝術有所深造。

「關雎樂而不淫，哀而不傷。」

「師摯之始，關雎之亂，洋洋乎盈耳哉！」

「樂其可知也，始作翕如也，從(縱)之，純如也，儼如也，繹如也，以成。」

(以上對於音樂的批評。)

「子與人歌而善，必使反之而後和之。」

「子於是日哭，則不歌。」

「點，爾何如？鼓瑟希，鏗而作。……曰：莫(暮)春者春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。夫子喟然歎曰：吾與點也。」

「子擊磬於衛，有荷蕢而過孔子之門者，曰有心哉！擊磬乎！」

「子曰：由之瑟奚爲於丘之門？門人不敬子路。子曰由也升堂矣，未入於室也。」

「孺悲欲見孔子，孔子辭以疾。將命者出戶，取瑟而歌，使之聞之。」

(以上音樂與孔子日常生活。)

但孔子並不是一位「爲藝術而藝術」的藝術家，他談到樂每每要和禮聯繫起來，而禮樂也不僅是徒重形式：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」他所注重的是禮樂的精神，他要用禮樂來內以建立個人的崇高的人格，外以圖謀社會的普及的幸福。

「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？」

「興於詩，立於禮，成於樂。」

「先進於禮樂，野人也，後進於禮樂，君子也，如用之，則吾從先進。」

「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。」

（以上禮樂與人格的修養。）

「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。」

「顏淵問為邦。子曰：行夏之時，乘皮之輅，服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人；鄭聲淫，佞人殆。」

「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。」

（以上禮樂與政治的建設。）

從「論語」裏面所摘錄出的這些零章斷語，儘足以看出孔子對於音樂或藝術的態度，也就是代表醫家的態度。但他的理論卻沒有十分展開。把這理論展開了的，在事實上就是公孫尼子的「樂記」。

公孫尼子的所謂「樂」，也依然是相當廣泛的，「樂記」中所論到的除純粹的音樂之外，也有歌有舞，有干戚羽旄，有綴兆俯仰。然大體上是以音樂為主，比前一兩輩人的龐統，是比較更分化了。

他認為樂是抒情的精神活動，是內在的東西；這個道理他不惜返復的說，就像以一個母題為中心的迴旋曲那樣：

「凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲，聲相應故生變，變成方謂之音。比音而樂之，及干戚羽旄，謂之樂。」

「樂者，音之所由生也，其本在人心之感於物也。」

「凡音者生於人心者也。情動中故形於聲，聲成文謂之音。」

「凡音者生於人心者也，樂者通理者也。」

「樂者心之動也，聲者樂之象也，文采節奏，聲之飾也。」

你的感情受了外界的刺激而感動了，你用聲音把它形象化出來，那你有怎樣的感情便必然有怎樣的聲音：

「其哀心感者，其聲噓以殺。其樂心感者，其聲嗶以綏。其喜心感者，其聲發以散。其怒心感者，其聲粗以厲。其敬心感者，其聲直以廉。其愛心感者，其聲和以柔。」

或者你應該選擇適當的樂器或音色來對於你的感情作適當的表達：

「鐘聲鏗，鏗以立號，號以立橫，橫以立武。……石聲磬，磬以立辨，辨以致死。……絲聲哀，哀以立廉，廉以立志。……竹聲濫(攪)，攪以立會，會以聚衆。……鼓聲之聲謹，謹以立動，動以進來。」

樂有「文采節奏，相應成方」，它的主要性質是和諧，而它的功指是同化。所以你的聲音是怎樣的性質，在別人的感情上便可引起怎樣的波動，感情被聲音的傳達而生感染；同時知音的人聽見你有怎樣的聲音也就知道你有怎樣的感想：

「夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術形焉。是故志微噓設之音作而民思憂；嗶諧慢易、繁文簡節之音作而民康樂；粗厲猛起、奮末廣賁之音作而民剛毅；廉直勁正、莊誠之音作而民肅敬；寬裕肉好、順成和動之音作而民慈愛；流辟佻散、狄或滌濫之音作而民淫亂。」

「君子聽鐘聲則思武臣。……聽磬聲則思死封疆之臣。……聽琴瑟之聲則思志義之臣。……聽箏笙簫簧之聲則思畜聚之臣。……聽鼓鼙之聲則思將帥之臣。」

音樂是你內在生活開出來的「花」，你是什麼樹子便開出什麼花來，這是絲毫也不能虛假的。

「德者性之端也，樂者性之華也，金石絲竹，樂之器也。詩言其志也，歌詠其聲也，舞、動其容也。三者本於心，然後樂器從之。是故情深而文明，氣盛而化神，和順積中而英華發外。唯樂不可以爲僞。」

音樂是內在生活的花，但其實也是外界生活的反映，因爲感情是由於外物而動的。同時也是外界生活的批判，因爲感情的發生並不是純全的感動，而有主觀的能動作用存在。

「情動於中故形於聲，聲成文謂之音。是故治世之音安，以樂其政和；亂世之音怨，以怒其政乖；亡國之音哀，以思其民困。聲音之道與政通矣。」

這幾句十分重要的話直得在這兒加以討論，據陸德明的釋文，「治世之音」以下的三句是有三種讀法的。第一種是普通的讀法，讀爲「治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒：其政乖；亡國之音哀以思：其民困。」第二種是「雷讀」，是在安字、怨字、哀字下斷讀。在樂字、怒字、思字下再斷讀。第三種便是我現在所採取的「崔讀」。這三句話被毛詩關雎序所採取，釋文也舉了兩種讀法，「雷讀」是沒有的。由上下文考察起來，當以崔讀爲妥當。「治世之音安」是反映，「以樂其政和」是批判。因爲世治故音安，其更進一層的原故是由作家喜歡當時的政治和平。其它二句準此解釋。這就是所謂「情動於中故形於聲」，也就是所謂聲音通於政。如照著普通的讀法，或雷讀，那作者只是受動的死物，如鏡如水而已，於理不合，又這幾句話亦爲呂氏春秋適音篇所採取，而略有更易：「治世之音安，以樂其政平也；亂世之音怨，以怒其政乖也；亡國之音悲，以哀其政險也。凡音聲通乎政，而移風平俗者也。」看這第三句的改動，可以證明呂氏門下的學者也可於崔讀；因爲悲猶哀，讀「悲以哀」，則其意犯複。

因此音樂又成爲政治的龜鑑，爲政的人當傾聽民間的音樂，不僅可以知道民間的疾苦，也可以知道政治的良與不良。從這兒便可以生出政治的改革，故所以說，「審音以知政而治道備矣。」

由於知道與政治的關係，故爾音樂可以成爲重要的政治工具。一方面用它去感動人，另一方面須得製作良好的音樂。要怎麼才可以製出良好的音樂呢？要對於作音樂者的感情「慎所以感之」，而對於好惡的發動要「人爲之節」，在這兒禮與樂來了一個辯證的統一：

「樂者所以象德也，禮者所以綴淫也。是故先王有大事必有禮以哀之，有大福必有禮以樂之。哀樂之分皆以禮終。」

「先王本之情性，稽之度數，制之禮樂，合生氣之和，道五常之行，使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不穢；四暢交於中而發作於外，皆安其位而不相奪也。然後立之學等，廣其節奏，省其文采，以繩德厚；律小大之稱，比終始之序，以象事行；使親疏貴賤長幼男女之理皆形見於樂。」

樂須得禮以爲之節制，禮也須得樂以爲之調和。禮是秩序，樂是和諧。禮是差別，樂是平等。禮是 Apollo 精神，樂是 Dionysos 精神。兩者看來是相反的東西，但兩相調劑則可恰到好處。

「樂者爲同，禮者爲異。同則相親，異則相敬。樂務則流，禮勝則離。合情飾說，禮樂之事也。」

「樂由中出，禮自外作。樂由中出故靜（情），禮自外作故文。大樂必易，大禮必簡。樂至則無怨，禮至則不爭。揖讓而治天下者，禮樂之謂也。」

「論倫無患，樂之情也；欣喜歡愛，樂之官也。中正無邪，禮之質也；莊敬恭順，禮之制也。若夫禮樂之施於金石，越於聲音，用於宗廟社稷，事乎山川鬼神，則此所與民同也。」

「論倫無患」者玲瓏而不濼漫也，論倫當是雙聲聯語，與下中正爲對文，故知當讀爲玲瓏。玲瓏而不濼漫（所謂和而流）是樂的精神，它的功用便是使人欣喜歡愛，即是樂者爲同而相親。中正無邪是禮的本質，他的發

揮是莊敬恭順，即是禮者爲異而相敬。玲瓏無滯，易何如之。中正無邪，簡何如之。欣喜歡愛，易何如之。莊敬恭順，簡何如之。「施於金石，越於聲音，所與民同，」孟子所謂「與民同樂」也。這是儒家主張禮樂的精神，他把古時「不下庶人」的禮及樂，「下」了下來使大家享受，大家遵守。「不下」者「下」之的這個過程，我們不要把它看掉。所謂「自天子以至於庶人，一是皆以修身爲本」的把修齊治平的責任也拉到庶民身上來，把天和庶民的身分扯平，也是一樣的道理。治平不僅是在上者的事，也是在下者的事，因爲沒有健全的人民，天下國家是怎麼也不能治平的。

禮樂是政教的大端，禮樂得其正，可使政教得其平。反之，政教得其平，也就應使禮樂得其正。有不率教者當施之以刑，用以維持政教的權威，而滅除禮樂的障礙。

「禮以道（導）其志，樂以和其性（原作擊，據說苑改）政以一其行，刑以防其姦，禮樂刑政，其極一也，所以同民心而出治道也。」

「禮節民心，樂和民性（同上），政以行之，刑以防之，禮樂刑政四達而不悖，則王道備矣。」

「王道備」便可以達到刑措不用的理想的地步。「暴民不作，諸侯賓服，兵革不試，五行不用，百姓無患，天子不怒，如此則樂達矣。合父子之親，明長幼之序，以敬四海之內，如此則禮行矣。」達到這樣的和平的世界也就是禮與樂的成功。

禮樂的成功不淺可以使天下太平，而且可以使宇宙明朗化。所謂「大人舉禮樂，則天地將爲昭焉。天地訕合，陰陽相得，煦嫗覆育萬物，然後草木茂，區萌達、羽翼奮、角觫生，蟄蟲昭蘇，羽者嫗伏，毛者孕育，胎生者不殤，卵生者不血，則樂之道歸焉耳」。這也就是中庸的「能盡物之性則可以贊天地之化育」的意思，說得有點神妙，但也並不是絕對不可能，人的創造力量發揮到極高度的時候，對於宇宙萬彙是必然要起一定程度的作用的。

更進一步是宇宙全體被看為一個音樂或一座禮堂，或一座奏着音樂的莊嚴的禮堂。「樂者天地之和也，禮者天地之序也，和故百物皆化，序故羣物皆別」。到這兒為止我們看到音樂的崇高性逐漸上升，作者的精神也逐漸充揚，把音樂的贊美推崇到至高無上的地位。很有點類似希臘皮它果拉司派的宇宙。但從這兒打一個倒槌下來，便成爲了神祕的觀念論：

「樂由天作，禮以地制。……明於天地，然後能興禮樂。」

「大樂與天地同和，大禮與天地同節，和故百物不失，節故祀天祭地。明則有禮樂，幽則有鬼神，如此則四海之內合敬同愛矣。」

這個觀念論到了呂不韋時代便固定下去了，且聽那時代的人說：「音樂之所由來者遠矣，生於度量，本於太一。太一生兩儀，兩儀出陰陽。陰陽變化，一上一下，合而成章。……萬物所出，造於太一，化於陰陽。萌芽始震，凝寒以形。形體有處，莫不有聲，聲出於和，和出於適，先王定樂，由此而生。」就這樣音樂便倒立了起來，神的產生也剛好是這樣。

於是制禮作樂的人也就成爲聖，成爲神。「知禮樂之情者能作，識禮樂之文者能述。作者謂之聖，述者謂之明」。「致樂以治心，則易直子諒之心油然而生矣。易直子諒之心生則樂，樂則安，安則久，久則天，天則神。天則不言而信，神則不怒而威。」「情深而文明，氣盛而化神。」

公孫尼子之後，凡談音樂的似乎都沒有人能跳出他的範圍。

尙書堯典有這樣幾句話：「詩言志，歌永言，聲依永，律和聲，八音克諧，無相奪倫，神人以和」，這和樂記的理論頗有平行。堯典我認爲是子思依託的，與公孫尼子同時代的人，很可以有同樣程度的思想。

再後一輩的人如孟子，雖然很少談樂，但他談到的地方都不免有公孫尼子的氣息。如他說：「今之樂由古之樂也……與民同樂則王矣。」又如以音樂的語彙來讚美孔子爲集大成：「集大成也者金聲而玉振之也。金聲也者始條理也，玉振之也者終條理也。始條理者智之事也，終條理者聖之

事也」。又如以禮之實爲仁義之節文，樂之實爲樂行仁義，「樂則生矣，生則惡可已也？惡可已則不知手之舞之，足之蹈之。」

荀子的樂論篇差不多整個是公孫尼子的翻版。所謂「樂統同，禮辨異」，所謂「樂者天下之大齊（樂記引作「天地之命」），中和之紀」，所謂「以道欲則樂而不亂，以欲忘道則惑而不樂」，我們並看不出有什麼特創的見解。

（三十年九月五日脫稿）

道 記

本文草成後，由友人處借得錢穆著「先秦諸子繫年」一書。見其所述公孫尼子，與余所見者可云正反，今摘錄之如次，而略加以辯駁：

「隋志公孫尼子一卷云似「孔子弟子」，又隋書音樂志引沈約奏答，謂「樂記取公孫尼子」，禮記正義引劉勰云「緇衣，公孫尼子作」。余考緇衣篇文多類荀子。樂記剿襲荀子，呂覽、易繫諸書，其議論皆出荀後。則公孫尼子殆荀氏門人，李斯韓非之流亞耶？沈欽韓曰「荀子強國篇稱公孫子語」，則其爲荀氏門人信矣。……漢志謂是「七十子弟子」者已失之，隋志乃謂其「似孔子弟子」，則所失益遠矣。」（原書第四五九頁）

今案據同一沈約奏答：「中庸、表記、坊記、緇衣皆取子思子」，與正義所引劉說不同。就緇衣文體以視之，與中庸、表記、坊記爲近，而與樂記實耗遠，可證緇衣與樂記斷非一人之作，則劉氏云實出於誤記無疑。故欲論公孫尼子，劉說殊不足據。（據余所見；表記、坊記、緇衣均係依託。）

其次，樂記文固有與荀子、呂覽、易繫諸書同者，然亦無緣遽可斷定樂記出於「剿襲」。呂覽本成於雜纂，易繫亦採秦漢之際的儒者所爲。荀子雖是富有特創性的大儒，但其樂論篇在全書中舊獨無注，且其「吾觀於鄉而知王道易也」一節，同於禮記鄉飲酒義，而彼冠有「孔子曰」，此却無，則樂論篇蓋亦出於荀門之雜纂。情形如此，故與其謂樂記出於「剿

襲』，毋寧認樂論、呂覽、易繫諸書之出於剽襲之爲宜。然爲慎重起見，余於與荀子及易繫相同之語，於文中則概予保留，蓋公孫尼子原書已失，樂記本經漢儒纂錄，究無法證明是否公孫尼子原文也。

『議論皆出荀後』一語尤有大病。卽如論性一節便與荀子性惡說全異。荀子既主性惡，故對於文物術數之用均認爲外樂，而獨於樂則認爲『中和之紀，人情之所必不免』，又謂『窮本極變，樂之情也，著誠去僞，禮之經也』，與其學說實相刺謬。然此等語在樂記中却甚爲從順，並不能感覺到有何的矛盾。

強國篇的「公孫子」是否就是公孫尼子，還不敢斷定。但卽使認其爲是，觀其徵引其說而尊稱之曰「子」，與其斷定爲「荀氏門人」，何如斷定爲荀氏先輩之更爲合理呢？公孫尼子原書已失，今日所能接近者，僅樂記中所保留的斷簡殘篇，然在班固乃至長孫無忌的當時，原書尚在，前人下論必另有依據，僅據斷殘的資料與推臆而欲拼翻舊說，勇則勇矣，所「失」實難保不比長孫無忌更「遠」了。（九月八日追記）

述 吳 起

述 吳 起

一

吳起在中國歷史上是不會磨滅的人物，秦以前作為兵學家是與孫武并稱，作為政治家是與商鞅並稱的。然而在斑斑的古今人表上，把商鞅列為中上等，孫武列為中中等，吳起列為中下等，這不知道是以什麼為標準。其實在這三個人物裏面，吳起`品格應該要算最高，列為上下等的所謂「智人」，應該是不會過分的。

二

關於吳起的身世，司馬遷曾為之列傳，雖然不甚詳細，但也可以說是娛精聊勝無的。據列傳，我們知道：吳起是衛人，嘗學於曾子，曾任魯，仕魏，後入於楚而死於楚悼王二十一年。吳起的死年是確定的，因此他的年齡我們也約略可以推定。

楚悼王二十一年即周安王二十一年（約當公元前三八一年），上距孔子之卒（前四七九）九十八年。孔子卒時年七十三歲，傳言起嘗學於曾子，呂氏春秋當染篇亦云然，曾子少孔子四十六歲，則孔子死時，曾子年二十七。又儒林列傳言其「受業於子夏」，子夏少孔子四十四歲，孔子卒時，子夏年二十九。

子夏年甚壽，「居西河教授，為魏文侯師」。史記年表於魏文侯十八

年書「受經子夏」，於時子夏蓋八十歲。（依年表當已一百歲，此別有所據，說明詳下。）吳起在魏，適當魏文武二侯兩代，故起得師事子夏是無甚問題的。問題倒是他師事會子的年代。要解決這個問題，當先解決吳起何時去魯。在這兒韓非說林上有一段故事可以作為線索。

「魯季孫新弑其君，吳起事焉。或謂曰：夫死者始死而血，已血而解，已解而灰，已灰而土。及其土也，無可爲者矣。今季孫乃始血，其母乃未可知也。吳起因去，之晉。」

此言季孫弑君，但未言所弑者何君。哀公會攻季氏，反爲三桓所攻而出奔，被國人迎歸而卒於有山氏。死非被弑。且哀公之死下距楚悼王之死八十九年，吳起如得及哀公，則其死時當在一百歲以上，殊覺不合事理。

魯哀公之後爲悼公，三十七年卒，「距楚悼王之卒五十二年。悼公之後爲元公，二十一年卒，下距楚悼王之卒三十一年。元公之後爲穆公，三十三年卒，卒年已在悼王之後。故被弑之魯君如非元公，必爲悼公。二公雖無被弑的明文，然據韓非子「難三」，批評魯穆公時事，有「魯之公室，三世劫於季氏」之語，足證穆公之前哀悼元三世均爲季氏所劫，則悼公與元公均會被弑，都是可能的。

吳起在魯既然從政，且會爲魯將，則其去魯之年至少當得有二十五歲。今假定被弑者爲悼公，則吳起死時將近八十或且過之；如爲元公，則僅五十餘歲，至多亦無過六十，揆諸情理及其它關於吳起逸事（如公叔尙主之謀），自以後說爲合理。

是則吳起去魯在魯元公二十一年，當魏文侯三十九年，周威烈王十八年（此據竹書文侯在位五十年而定）。「會子年七十而卒」（闕里文獻考），當卒於魯悼元二公之際，吳起在魯之年會子應已早卒，吳子不得及其門。唯王廣麟考證引劉向別錄敘左氏春秋之源流，言「左邱明授會申，申授吳起」，且吳起所師者，乃會申而非會參。左氏傳授之說雖不足信，會吳師承關係則較可信，至少可作爲東漢人對於「會子」之一種解釋：蓋會參固稱會子，其子會申亦可稱會子也。

據史記年表，楚悼王二十一年當魏武侯六年，然而在魏世家中卻有「武侯九年使吳起伐齊至靈丘」之記載，這兒也不免是一個問題，但這個問題很容易解決，便是，是司馬遷自己弄錯了。

司馬遷在三晉範圍內的紀年所弄出的錯誤最大，也最多，幸好有司馬貞的索隱替我們保存了些散佚了的資料，我們得據以校正。今就與本文有關者彙列如次：

| 史 | 記 | 察 | 際 |
|-----|---------------------------------|-----|----------------------------------|
| 魏世家 | | | |
| (1) | 三十八年文侯卒。 | (1) | 紀年云五十年卒。 |
| (2) | 魏武侯元年趙敬侯初立。 | (2) | 紀年云魏武侯元年當趙烈侯之十四年。 |
| (3) | 二年滅安邑王垣。 | (3) | 紀年十一年滅洛陽及安邑王垣。 |
| (4) | 十六年武侯卒。 | (4) | 紀年云武侯二十六年卒。 |
| 韓世家 | | | |
| (1) | 九年景侯卒，子列侯取立。 | (1) | 世本作武侯也。 |
| (2) | 十三年列侯卒，子文侯立。是歲魏文侯卒。 | (2) | 紀年無文侯，世本無列侯。 |
| (3) | 十年文侯卒子哀侯立。哀侯元年與趙魏分晉兩，二年滅鄭，因徙都鄭。 | (3) | 紀年魏武侯二十一年尊滅鄭子哀侯入於鄭。二十二年晉桓公邑哀侯於鄭。 |
| 趙世家 | | | |
| (1) | 九年烈侯卒，弟武公立。 | (1) | 燕周云世本及說遺語者並異其事。 |
| (2) | 武公十三年卒。趙復立烈侯太子章，是為敬侯，是歲魏文侯卒。 | (2) | 沫若案當作「二十二年烈侯卒」。 |

據此可知史記與竹書紀年，世本及其它古籍頗多齟齬。主要的是把魏武侯少算了三年。魏武侯元年既當趙烈侯十四年，則應該上推十年。於是魏侯

九年側當楚悼王六年。又把魏文侯少算了十二年，遞次上移，則魏文侯元年應當周定王二十五年，魯悼公二十二年，在這時子夏的年齡六十二歲，再隔十八年，子夏八十歲，文侯要從他受經，在情理上也比較說得過去。故吳起得事子夏，也是毫無問題的。

三

吳起是一位兵專家，還是古今來的定評。他不僅會帶兵，會打仗，而且還是一位軍事理論家。他的著書在戰國末年和漢初是很普及的。

韓非五蠹篇：「境內皆言兵，藏孫吳之書者家有之。」

史記吳起傳：「世俗所稱師旅，皆道孫子十三篇，吳起兵法，世多有。」

漢書藝文志兵書略有「吳起四十八篇」，屬於「兵權謀」類，「權謀者，以正守固，以奇用兵，先計而後戰，兼形勢，包陰陽，用技巧者也」。但可惜這書是亡了。現存仍「吳子」，僅有圖圖、料敵、治兵、論將、應變、勵士共六篇，總計不上五千字，半係吳起、魏文武二侯之問答，非問答之辭者率冠以「吳子曰」。辭義淺賅，每於無關重要處襲用孫子兵法語句，更如左列數語，則顯係襲用曲禮或淮南子兵略訓。

「無當天灶，無當獸頭。天灶者，大谷之口。龍頭者，天山之端，必左青龍，右白虎，前朱雀，後玄武，招搖在上，從事於下。」（治兵第三）

「行，前朱鳥而後玄武，左青龍而右白虎，招搖在上，急繕其怒。」（曲禮）

「所謂天數者，左青龍，右白虎，前朱雀，後玄武。」（淮南，兵略訓）

四獸本指天象，即東方之角亢為青龍，西方之參井為白虎，南方之星張為朱雀，北方之斗牛為玄武，而「吳子」所說則似乎已轉而為地望。像這樣的含混不明，則語出剿襲，毫無可疑。且此四獸之原型始見呂氏春秋十二

紀，所謂：

「春……其蟲蟊，
夏……其蟲羽，
秋……其蟲毛，
冬……其蟲介」。

墨子貴義常言「方之獸則均爲龍而配以青黃赤白黑之方色，此乃墨家後學所述，當是戰國末年之事。若更演化而爲四獸，配以方色，則當更在其後。用知四獸爲物，非吳起所宜用。故今存「吳子」實可斷言爲僞。以筆調視之，大率西漢中葉時人之所依託。王應麟云：「隋志吳起兵法一卷，今本三卷六篇，圖國至勦土，所闕亡多矣」。王明見者已異今本同，是則原書之亡當在宋以前了。

又藝文志雜家中育「吳子一篇」，不知是否吳起，然其書亦佚，或者今存「吳子」卽此書，被後人由一篇分而爲六篇者耶？

四

大約就因吳起是一位有名的兵法家，因此關於他更不免有些類似神話的傳說。例如殺妻求將便是一個很有名的故事。這故事出於本傳，然傳文所據卻只是一片蓄意中傷的謠言。

「吳起事魯君，齊人攻魯，魯欲將吳起。吳起取齊女爲妻，而魯疑之。吳起於是欲就名，遂殺其妻，以明不與齊也，魯卒以爲將。將而攻齊，大破之。

「魯人或惡吳起曰：起之爲人，猜忍人也。其少時家累千金，游仕不遂，遂破其家，鄉黨笑之。吳起殺其謗已者三十餘人，而東出衛郟門。與其母訣，齧臂而盟曰：起不爲卿相，不復入衛。遂事曾子。居頃之，其母死，起終不歸。曾子薄之，而與起絕。乃之魯，學兵法以事魯君，魯君疑之，起殺妻以求將。夫魯小國而有戰勝之名，則諸侯圖魯矣。且衛衛兄弟之國也，而君用起，則是棄衛。魯君疑之，謝吳起。

「吳起於是聞魏文侯賢，欲事之。文侯問李克曰：吳起何如人哉？李克曰：起貪而好色。然用兵，司馬穰苴不能過也。於是魏文侯以爲將，擊秦，拔五城。」

除本傳之外，別的書上還沒有看見過同樣的記載，司馬遷自必有所本，但所本的恐怕只是這「魯人」的「或說」吧，但這「魯人」的「或說」，從頭至尾純是中傷，我想，假如不是魏國的嫉妬吳起者如王罅之流，便一定是後來楚國「那些把吳起射殺了的反動貴族們所假造出來的。在衛曾殺人或許是事實，但不必一定是因爲受了人「笑」，受了人「謗」。殺人命，故彌母死也不敢回衛奔喪，怕也是事實，但不必一定是因爲不孝。然如「猜忍」到要把自己的妻子殺了去求做官，是很難使人相信的事。而且關於吳起的妻部有另外一種傳說，見韓非子「外儲說右下」：

「吳起，衛左氏中人也。使其妻組織，而隔狹於室，吳子使更之。其妻曰諾。及成，復度之，果不中度。吳子大怒，其妻對曰：吾始經之而不可更也。吳起出之。其妻請其兄而索入。其兄曰：吳子爲法者也，其爲法也，且欲以興萬乘之功，必先伐其妻，然後行之。子毋幾索入矣。其妻之弟重於衛君，乃因以衛君之重請吳子。吳子不聽。遂去衛而之荆也。」

「一曰：吳起示其妻以組，曰子爲我織組。令之如是，組已就而效之，其組異善。起曰，使子爲組，令之如是，而今也異善，何也？其妻曰：用材皆一也，加務善之。吳起曰，非語也！使之衣而歸。」

一件事有兩「說法」，這也表明傳說的性質是如此。這這兩傳說的比較沒有什麼惡意，目的是想表示吳起重法或重信，因而立法無私，故彌即犯小罪，雖妻必出。這也就給後人所造的威靈光斬子之類古傳說一樣，多少是把吳起神化了。

這第二個傳說中的「妻」當然不是在魯被殺了的「妻」，在魯者殺，在衛者出，吳起真可算得是一位尅妻的陸將軍。照道理應該不會再有人許老婆給他了，然而在本傳裏面卻又有一個故事，魏武侯要使他尙公主。

「公叔爲相，尙魏公主而害吳起。公叔之僕曰：起易去也。公叔曰奈何？其僕曰：吳起爲人節廉而自喜名也，君因先與武侯言曰：夫吳起賢人也，而侯之國小，又與強秦壤界，臣竊恐起之無留心也。武侯卽曰奈何？君因謂武侯曰：賦延以公主，起有留心，則必受之，無留心，則必辭矣。以此卜之。君因召吳起而與歸，卽令公主怒而輕君，吳起見公主之賤君也，則必辭。於是吳起見公主之賤魏相，果辭魏武侯。武侯疑之而弗信也，吳起懼得罪，遂去，卽之楚。」

這也一定是莫須有的傳說：因爲吳起的年紀應該和魏武侯的差不多，而且他在去楚時是已經老了，怎麼能夠尙他的公主？不過在這個故事裏面可以看出吳起當時沒有妻，也足以反證在衛出妻的故事只是小說。還有值得注意的，吳起在公叔之僕的眼裏是一位「節廉而自喜名」「賢人」，和同一傳中的魯人以為「猜忍人」，李克以為「貪而好色」的，全相矛盾。司馬遷在這些地方並不想稍微統一它們一下子，足見古人做文章實在也是隨便得很。更還有值得注意的，這譏害吳起的公叔卽魏公叔痤（索隱以爲韓之公叔，此據史記考證），卻又是一位念念不忘吳起的好人，戰國策魏策中有一段故事是這樣告訴我們的。

「魏公叔痤爲魏將，而與韓趙戰滄北，禽樂祚。魏王悅，迎郊，以賞田百萬祿之。公叔反走，再拜辭曰：夫使士卒不分，直而不倚，撓撓而小辟者，此吳起餘教也，臣不能爲也。前脉形地之險阻，決利害之備，使三軍之士不迷惑者，巴甯、墨襄之力也。縣賞罰於前，使民昭然信之於後者，王之明法也。見敵之可也，鼓之而不收怠倦者，臣也。王特爲臣之右手不倦，賞臣何也？若以臣之有功，臣何力之有乎？王曰善。於是索吳起之後，賜之田二十萬。巴甯、墨襄田各十萬。王曰：公叔豈非長者哉？旣爲寡人勝強敵矣，又不遺賢者之後，不掠士之迹，公叔何可無益乎？故又與田四十萬，加之百萬之上，使爲丁四十萬。故老子曰：『聖人無積，旣以爲人，己愈有，旣以與人，己愈多。』公叔當之矣。」

像這樣，這位公叔又是一位「長者」，而且是「聖人」。這位公叔，就是後來要死的時候，勸惠王用他的部下公孫鞅（商鞅），不用便請殺他的人，大約本來是一位偽善者也說不定，不過害吳起的在別的書上說是王錯，並不是他。他既曉得尊重「吳起餘教」，而使「吳起之後」得田的人，看來總不會是怎樣的壞蛋，尙公主的陰謀總當得是莫須有的事。

究竟什麼是「吳起餘教」？在這兒卻值得追求。漢書刑法志有一個線索：「雄傑之士，因勢輔時，作為權詐，以相傾覆。吳有孫武，齊有孫臏，魏有吳起，秦有商鞅，皆禽敵立勝，垂著篇籍。當此之時，合從連衡，輔相攻伐，代為雌雄。齊偶以擊技強，魏惠以武卒奮，秦昭以銳士勝。世方爭於功利，而馳說者以孫吳為宗」。由這個敘述看來，可以知道魏之「武卒」便是「吳起餘教」。魏之武卒是怎樣的編制呢？志文引孫卿語曰：「魏氏武卒，衣三屬之甲操十二石之弩，負矢五十個，置戈其上，冠胄帶劍，贏三日之糧，日中而趨百里。中試則復其戶，利其田宅」。這是採自荀子的議兵篇，文字略有損削。荀子對於武卒的批評是：「是數年而衰，而末可奪也，改造則不易周也，是故地雖大，其稅必寡，是亡國之兵也」。這批評是相當正確的，但是要補救也很容易，只要制出一定的服役年限，在役時「復其戶，利其田宅」，退役時則否。這樣便不致「數年而衰」。這點智度的補救吳起一定是想得到的。但「魏氏武卒」結果是衰了，那是因為吳起走了，沒有人繼承「改造」的原故。據這看來，可見吳起是我國施行徵兵制的元祖。

五

關於吳起也還有一些好萊傳說，但多少都有些神話化的意味，頗難使人盡信。

「吳起出遇故人而止之食，故人曰諾。期返而食。吳子曰待公而食。故人至暮不來，吳起至暮不食而待之。明日早，令人求故人。故人來，方與之食。」（韓非子外儲說左上）

這是說吳起重信用，差不多有點像尾生抱橋柱的味道。頓把晚飯不吃倒也容易熬過的，或許吳起等得太晚了，「故人」又沒有來，而自己也疲倦了，便各人睡了，所以晚飯沒有吃。到第二天把「故人」找來了又才同吃早飯，大概是實際的情形。然而在崇拜者的眼裏看來（看他稱「吳子」就可知道），又成爲「吳子」的重友誼與重信用。還在吳起應該可以說是「不虞之譽」。

「吳起爲魏將而攻中山，軍人有病疽者，吳起跪而自吮其膿。傷者母立而泣。人問曰：將軍於若子如是，尙何爲而泣？對曰：吳起吮其父之創而死。今是子又將死也。今吾是以泣。」（韓非子外儲說左上）此故事亦見本傳，引以爲「起之爲將，與士卒最下者同衣食，臥不設席，行不騎乘，袷裘贏屨，與士卒分勞苦」之事證。能與士卒同甘苦，共衣食，還是可以相信的，但爲牧士卒歎心而至於吮疽，卻有點令人難以相信。因爲病疽者假使他的疽是生在自己能吮的地方，他決不讓自己爲主將來跪吮，假使是生在自己不能吮的地方，他的同僚也決不會讓主將去跪吮而作旁觀，尤其是患者的母親也不會只是旁立而泣。一位母親的愛兒子，比任何良將愛士卒的心總要急切些，豈有將吮而母親不能吮的事？約吳起當時曾經作過要跪吮的表示，結果被人替代了，但那表示被粉飾了起來，便成了佳話。認真說，照我們舉國矚目的眼光看來，吮疽或吮創實在是最原始而又最危險的辦法，不是對於吮者危險，而是對於被吮者危險。人的嘴是很不乾淨的，創被吮了反而增加化膿的危機，疽假如是膿頭多的所謂癰，那是愈吮愈壞。

「吳起治西河，欲蓋其信於民，夜日置表於南門之外，令於邑中曰：明日有人能償南門之外表者，仕長大夫。明日日晏矣，莫有償表者。民相謂曰：此必不實。有一人曰，試往償表，不得賞而已，何傷？往償表，來謁吳起。吳起自見而仕之長大夫。夜日又復立表。又令於邑中如前。邑人守門爭償表，表加值，不得所賞。自是之後，民信吳起之賞罰。」（呂氏慎小）

這也是小說的派頭，儼然在做戲，其實信賞必罰是很容易見信於人的，何必來這些花套呢？但這花套，在別的作品上，面貌又不同。

「吳起爲魏武侯西河之守。秦有小亭臨境，吳起欲攻之。不去，則甚害田者，去之，則不足以徵甲兵。於是乃倚一車轍於北門之外，而令之曰：有能徙比南門之外者，賜之上田上宅。人莫之徙也。及有徙之者，遂賜之如令。俄又置一石赤菽於東門之外，而令之曰：有能徙比於西門之外者，賜之如初。人爭徙之。乃下令曰：明日且攻亭，有能先登者，仕之國大夫，賜之上田上宅。人爭趨之，一朝而拔之。」（韓非內儲上說）

同一故事而有這兩種面貌，這與其說是傳聞異辭，寧可說是古人在做小說。你看這同樣的小說，在後來不是連主人公都掉成商鞅了嗎？

「秦孝公以衛鞅爲左庶長，卒定變法之令。……令既具，未布，恐民之不聞也，乃立三丈之木於國都市南門。募民有徙置北門者予十金。民多不莫敢徙，復曰：能徙者予五十金。有一人徙之，輒予五十金，以明不欺。卒下令，令行於民。」（史記商鞅傳）

這與其說是商鞅蹈襲吳起的故智，寧可以說他們兩位都只是小說內的主人。

六

吳起爲魏守西河是很有名的事，這是可信以爲事實的。他守西河的期間似乎很長。據本傳，「武侯以吳起善用兵，廉平盡能得士心，乃以爲西河守，以拒秦障」，足見他在文侯時代已鎮守西河。他的被任用是出於翟璜的推薦，翟會以此誇功：曰「西河之守，臣所舉也」（見魏世家），也是文侯時代的事。但本傳又說：「魏文侯既卒，起事其子武侯……封吳起爲西河守，甚有聲名」，則又像是從武侯時起才守西河的。史記文本多荒忽，像這樣前後矛盾的地方實在不少。大約武侯是加封了他的。總之我們認爲起治西河頗久，是不會有什麼問題的。

西河在黃河之西，與秦接壤，在當時的魏可以說是走廊地帶。地小敵

強，實在是不容易守的，吳起守着它，很得民心，使秦人不敢覬覦，這已經是難能可貴的事。當時嫉妬吳起的人一定很有。所謂「國小，又與強秦壤界，恐無留心」，可以作兩種解釋，一種是怕他獨立，一種是怕他降秦，或降附別國。這的確是處在容易受讒的境地。但讒害吳起而收到成功的是王錯，卻不是公叔痤。這人在呂氏春秋中凡兩見。其一為：

「吳起治西河之外，王錯譖之於魏武侯。武侯使人召之。吳起至於岸門，止車而望西河，泣數行而下。其僕謂吳起曰：竊觀公之意，視釋天下如釋屣。今去西河而泣，何也？吳起拭泣而應之曰：子不識。君知我，而使我畢能西河，可以王。今君聽讒人之讒而不知我，西河之為秦取不久矣。魏從比削矣。吳起果去魏入楚。有聞，西河畢入秦，秦日益大。此吳起之所先見而泣也。」（孟冬紀長見）

王錯是怎麼的譖去被省略了，看到「吳起果去魏」一句，可知也不外乎是說他「無留心」。其次是：

「吳起謂商文曰：事君果有命矣夫。商文曰：何謂也？吳起曰：治四境之內，成訓教，變習俗，使君臣有義，父子有序，子與我孰賢？商文曰：吾不若子。曰：今日置賢為臣其主安（爰）重，今日釋賢辟官其主安（爰）輕，子與我孰賢？商文曰：吾不若子。曰：士馬戈列，馬與人敵，人在馬前，援桴一鼓，使三軍之士樂死若生，子與我孰賢？商文曰：吾不若子。吳起曰：三者子言不吾若也，位則在吾上，命也夫事君！商文曰：善。子問我，我亦問子。世變主少，羣臣相誑，對首不定，屬之子乎？屬之我乎？吳起默然不對。少選，曰：與子。商文曰：是吾所以加於子之上已。吳起見其所以長而不見其所以短，知其所以賢而不知其所以不肖，故勝於西河而困於王錯。」（審分覽，執一）

這段故事在本傳上也有，唯商文作田文，內容略有異同，不嫌贅，亦照錄之：

「魏置相，相田文。吳起不悅。謂田文曰：請與子論功可乎？田文曰：可。起曰：將三軍，使士卒樂死，敵國不敢謀，子孰與起？文曰：

不如子。起曰：治百官，親萬民，實府庫，子孰與起？文曰：不如子。起曰：守西河而秦兵不敢東向，韓趙資從，子孰與起？文曰：不如子。起曰：此子三者皆出吾下，而位加吾上，何也？文曰：主少國疑，大臣未附，百姓不信，方是之時，屬之於子乎？屬之於我乎？起默然，良久，曰：屬之子矣。文曰：此乃吾所以居子之上也。吳起乃自知弗如田文。田文既死，公叔爲相。」

這故事其實又是一篇小說，而且套的翟璜仰李克論相的公式。田文是孟嘗君，後於魏武侯，不用說是司馬遷記錯了。造這個故事的大約是同情吳起的人，以爲他有功應該相魏，或因他有才，希望他相魏，故造出了這種命運說，替吳起表了一番功，而且還寫他虛懷若谷有自知之明。我想，以吳起那樣眷眷於西河，且「釋天下如釋屣」的人，他是不會這樣淺薄地怨望於沒有做到相位。不過他沒有相魏，實在也是一件可惜的事，或者王錯的薦他，也就利用了這種人民的心理，認爲吳起是在怨望。

王錯爲什麼要薦他？我看這是因爲他在武侯面前受過一次吳起的指摘。戰國策魏策又有下列一事：

「魏武侯與諸大夫浮於西河，稱曰：河山之險豈不亦信固哉？王錯侍王曰：此晉國之所以強也。若強修之，則霸王之業具矣。吳起對曰：吾君之言，危國之道也，而子又附之，是危也。武侯忿然曰：子之言有說乎？吳起對曰：河山之險，不足保也。伯王之業，不從此也。昔者三苗之居，左彭蠡之波，右洞庭之水，文山在其南，而衡山在其北，恃此險也，爲政不善，而禹放逐之。夫夏桀之國，左天門之陰，右天溪之陽，廩華在其北，伊洛出其南，有此險也，然爲政不善，而湯伐之。殷紂之國，左孟門而右漳釜，前帶河，後被山，有此險也，然爲政不善，而武王伐之。且（三）君親從臣而勝降城，城非不高也，人民非不衆也，然而可得并者，政惡故也。從是觀之，地形險阻奚足以霸王哉？武侯曰：善。吾乃今日聞聖人之言也。西河之政，專委之子矣。」

這個故事也見於本傳，內容大抵相同，只明揭出了「在德不在險」一句，

但疎忽的卻把王錯一名略去了。王錯，魏策本作王，鍾蕪注「一作錯」，證以呂氏，以作錯者爲是。此人是一個壞蛋，魏世家裏面也有他出現，「魏瑩（惠王）得王錯，挾上黨，固半國也」，而古本竹書紀年言「惠王二年魏大夫王錯出奔韓」（據史記集解引徐廣）。王錯在武侯時譖走了吳起，待武侯死，子瑩與公仲綏爭立，王錯幫忙魏瑩鬧內亂，韓趙來伐，瑩師人敗，被虜。趙主張殺瑩，立公仲綏，割地而退。韓則主張兩立之，中分其國。兩國不和，韓師夜去，魏因得解。二年魏收韓趙。魏既敗韓趙，而王錯乃奔韓，大約此人乃是韓國之間諜也。

又淮南汜論訓「魏兩用樓翟吳起而亡西河」，案此乃襲用韓非子「難一」篇「魏兩用樓翟而亡西河，楚兩用昭景而亡鄢郢」而致誤。韓子之「樓翟」乃指樓鼻與翟強二人，事詳戰國策魏策三。其時在秦乃武王時傅里子當政，於魏則爲襄王，後於吳起之死七十餘年。淮南門下蓋誤以「樓翟」爲一人，因有「亡西河」之語而加上吳起，實屬畫蛇添足。

七

吳起去魏入楚，不知究在何年。其在楚爲令尹僅及「期年」，其前則曾守苑一年，說苑指武篇載其事。

「吳起爲苑守，行縣，適息。問屈宜曰（淮南作屈宜若，案卻屈宜咎，白咎音近，若乃字之誤也）曰：王不知起不肖，以爲苑守，先生將何以教之？屈公不對。居一年，王以爲令尹，行縣，適息。問屈宜曰：起問先生，先生不教，今王不知起之不肖以爲令尹，先生試觀起爲之也。屈公曰：子將奈何？吳起曰：將辱楚國之爵而平其祿，損其有餘而繼其不足，厲甲兵以時爭於天下」。

淮南道應訓亦載此事，然略去爲苑守的一節。爲苑守一年，爲令尹一年，吳起在楚至少當得有三年，則吳起之入楚當在楚悼王十八年，魏武侯之十三年也。此所載治楚之三大政策，淮南作「將衰楚國之爵而平其祿，損其有餘而繼其不足，砥厲甲兵時爭利於天下」，文字雖小異而實質全同。

尊爵而質言，衰爵以量言，衰者減也，尊其質則減其量矣。又「尊」可說爲樽字之損，樽節亦減也，故淮南泰族訓又言「吳起爲楚張減爵之令而功臣畔」。

關於他如何推行這些政策，可惜我們無從知道他的詳細，但從一些遺聞逸事也可以略略探索得一些眉目，茲就各書所見者，就我所能採集的範圍內，一一臚列於後。

一、史記本傳：「楚悼王素聞起賢，至則稱楚（此有誤，當據說苑）。明法審令，指不急之官，廢公族疏遠，以撫養戰鬪之士，要在強兵，破馳說之言從橫者。於是南平百越，北并陳蔡，卻三晉，西伐秦。諸侯患楚之強，故楚之貴戚盡欲害吳起。及悼王死，宗室大臣作亂而攻吳起。吳起走之王尸而伏之。擊起之徒因射刺吳起，并中悼王。悼王既葬，太子立，乃使令尹盡誅射吳起并中王尸者。坐射起而夷宗族者七十餘家。」

二、呂氏貴卒篇：「吳起謂荆王曰：荆所有餘者地也，所不足者民也。今君王以所不足益所有餘，臣不得而爲也。於是令貴人實廣虛之地，皆甚苦之。荆王死，貴人皆來。尸在堂上，貴人相與射吳起。吳起號呼曰：吾示子吾用兵也！拔矢而走，伏尸，插矢，而疾言曰：羣臣亂王，吳起死矣。且荆國之法，麗兵於王尸者盡加重罪，逮三族。吳起之智，可謂捷矣。」

三、韓非姦劫弑臣篇：「吳起教悼王以楚國之俗曰：大臣太重，封君太衆。若此，則上逼主而下虐民。此貧國弱兵之道也。不如使封君之子孫三世而收爵祿（喻老語：「楚邦之法祿臣再世而收也」，不運本身而言故爲再世），裁減百吏之祿秩，損不急之枝官，以率廉選之士。悼王行之期年而薨矣，吳起技解於楚。」

四、戰國策秦策載范雎與蔡澤論吳起：「吳起事悼王，使私不害公，讒不蔽忠，言不取苟合，行不取苟容，行義不顧毀譽，必有伯主強國，不辭禍凶。」（范雎語）又「吳起爲楚悼罷無能，廢無用，損不急之官，塞私門之請，一楚國之俗，南收揚越，北并陳蔡，破橫散從，使馳說之士無所開其口。功已成矣，卒支解。」（蔡澤語）此亦見史記蔡澤列傳，辭意

大略相同。

五、呂氏義賞庸：「野人之以兩阪垣也，吳起變之而見惡」。註「楚人以兩阪築垣，吳起教之用四，楚之俗習久，見怨也。」

吳起在楚的一段生活，怕是他平生最得意的時候。得到楚國那樣可以有爲的大國，又得到悼王那樣信任專一的君主，看他的確是雷厲風行地放手在做，那際遇和作風很和商鞅日後在秦孝公下邊所幹的相同，但有不同的是吳起更要民主一點。看他教人以四版築牆，可見在怎樣小的節目上他都在注意改善民生。爲苑守，爲令尹，兩次都向反對派的屈宜臼請教，也無疑的是表現着大政治家的風度。

我說屈宜臼是反動派，還可不是信口開河。你看他對吳起大拿身份，一次不閉腔，二次不閉腔，等到一開口說出的第一句話卻是「吾聞昔善治國家者不變故，不易常。今子將均楚國之爵而平其祿，損有餘而盡不足，是變其故而見其常也」，完全是一位保守派。他並不說別人的政策如何要不得，或行了會有怎樣的患害，而只是說反乎古異乎常，如此而已。第二句話呢，又是反對用兵。「且吾聞兵者凶器也，爭者逆德也。今子陰謀逆德，好用凶器，殆人所棄逆之至也，淫泆之事也，行者不利」。看這光景，這位屈公不是墨家便是一位道家，他要反對儒家的吳起，自也是理所當然的。最可惡的是他抹殺別人的勞績，把別人的比較有光輝的歷史說得一錢不值。他說：「且子用魯兵，不宜得志於齊而得志焉。子用魏兵，不能得志於秦而得志焉」，這不正是吳起的過人之處嗎？然而一轉：「吾聞之曰：『非禍人不能成禍』，吾固怪吾王之數逆天道，至今無禍，嗚，且待夫子也」，像這樣毀滅別人的榮譽，當面罵人爲「禍人」，然而吳起仍不動聲色，與之委蛇到底，足見屈公是怎樣一位頑固黨，而吳起是怎樣一位有修養的賢士了。而且從屈公的話中還可以見到楚悼王是怎樣一位振作有爲的明主。屈公說他「數逆天道」，足證他平常就極重改革，他能重用吳起而信任吳起，是很有由來的。但可惜悼王是早死了一點，假使讓吳起在楚國多做得幾年，使他的政治得以固定下去，就和商鞅日後之在秦的一

樣，行了法八年，雖然死了，法也沒有變動。那嗎戰國時代的中國，恐怕用不着等到秦國來統一的。在這兒也實在可以說是有幸育不幸。因此，吳起在秦以前頗受人同情，如韓非問田篇云：「楚不用吳起而內亂，秦用商君而富強」，又難言篇云：「吳起投泣於岸門，痛西河之爲秦，卒枝解於楚」，悼惜之情，如聞其聲，如見其淚。

悼王既死，吳起遭難，雖然接着披夷滅的反動宗族「有七十餘家」，但那僅是爲的射了王尸，而不是因爲他們政治的反動，殺了吳起。所以吳起之法結果是被楚國廢了，我們所知道的，就只能靠着上舉各書所摘述的一點點史影而已。但在這兒，吳起實充分地表示出一位革命政治家的姿態。他的政治主張，很明顯的是：

- 一、抑制貴族的權勢，充裕民生；
- 二、節省耕枝的浪費，加嚴國防；
- 三、採取殖民的政策，疎散貴族；
- 四、屏除縱橫的政客，統一輿論；
- 五、嚴厲法令的執行，集權中央。

這些傾向差不多也就是後來商鞅所行於秦的辦法，商鞅也是衛人，說不定他們或者還有師弟的關係吧？但至少商鞅是受了吳起的精神上的影響，我看，是毫無問題的。

關於吳起之死，如上所引，或稱射殺，或稱枝解，然亦有稱爲車裂者，如淮南繆稱訓及汜論訓：「吳起剗削而車裂」，韓詩外傳一：「吳起剗刑而車裂」。墨子親土篇亦云：「吳起之裂，其事也」。這在表面上雖覺有些歧異，但也可以說通。便是那些反動貴族先把吳起射殺了之後，遺忿未盡，更從而枝解之，而枝解時則是用的車裂法。那些反動傢伙的獸性，可以說是發揮得淋漓盡致了。

八

吳起的失敗，在舊時是認爲遭了貴族的積怨，就是反動的守舊勢力阻

饒了革命勢力，這是沒有問題的。但在這之外，還蘊藏着一段當時的思想界的鬭爭，卻被人忽略了。

吳起儘管是兵家，政治家，但他本質是儒，不僅因為他曾經師事過子夏與曾申，所以他是儒，就是他的兵法上的主張，政治上的施設，亦無往而不是儒。據我看來，要他才算得是一位真正的儒家的代表，他是把孔子的「足食足兵」，「世而後仁」，「教民即戎」，反對世卿的主張，切實地做到了的。像他對於魏武侯所說的「在德不在險」的散言，不全是儒家口吻嗎？此外也還有一段逸話見荀子堯問篇：

「魏武侯謀事而當，羣臣莫能逮，退朝而有喜色。吳起進曰：亦嘗有以楚莊王之語聞於左右者乎？武侯曰：楚莊王之語何如？吳起對曰：楚王謀事而當，羣臣莫逮，退朝而有憂色。申公巫臣進問曰：曰退朝而有憂色何也？莊王曰：不穀謀事而當，羣臣吾逮，是以憂也，其在中聽（仲虺）之言也，曰：『諸侯自為得師者王，得友者霸，得疾者存，自為謀而莫己若者亡』。今以不穀之不肖，而羣臣莫吾逮，吾國幾於亡乎？是以憂也。楚莊以憂而君以喜。武侯遂巡再拜曰：天使夫子振寡人之過也。」

這同一故事亦見新序雜事一及呂氏春秋恃君覽驕恣篇，但呂覽作為李悝。荀子在前，應該更要可靠的。看這論調，不也純全是儒家的風度嗎？像這種君須「恭己正南面」的儒家主張，和道家的「無為」，法家的尚術面是兩樣，而和墨家的「尚同」是根本不同。在吳起得志的時候，一些思想立場不同的當時的學者是取着怎樣的態度呢？前面已引屈宜白的一段故事，已可以窺見一斑。此外還有一件更重要的故事：

「孟勝為墨者鉅子，善荆之陽城君，陽城君令守於國，毀璜以為符。約曰符合，聽之。荆王薨，羣臣攻吳起，兵於喪所，陽城君與焉。刑罪之。陽城君走，刑收其國。」（呂氏春秋，上德篇）

這一段故事，本來還有下文，孟勝遣人把「鉅子」的衣鉢傳給宋國的田襄子之後，他和他的弟子八十五人都為陽城君殉了難，鉅子在墨家是教主的

地位，大約這時候墨翟禽滑釐均已過世，孟勝大概就是第三世教主吧。孟勝在做陽城君的老師，他的弟子們在做臣下，而陽城君卻是反對吳起的一位頭目。他把後方託給孟勝，而自己去參加或領導叛變，我們能夠說孟勝是沒有通謀的嗎？這兒真是中國學術史上的一個大關鍵，余別有「墨子的思想」一文敘之，在此不再贅述。我們從這樣的觀點上看來，吳起不逕直可以說是一位殉道者嗎？

九

最後關於吳起傳春秋一事在這兒也很值得討論。這項說法較晚，僅見劉向別錄：「左丘明授曾申，申授吳起，起授其子期，期授楚人鐸椒作抄撮八卷授虞卿。虞卿作抄撮九卷授荀卿。卿授張蒼」。〈見王應麟考證引〉本來春秋左氏傳是劉歆割裂古史摺雜已見而為托的，這個傳授系統自然是大有問題。不過制作這個傳統的人突然牽涉到吳起上來，卻是值得注意的事。而且左丘明的問題也值得聯帶着解決。

因左氏傳的僞托，連左丘明的存在也都成了問題，有些學者認為這個人名都是假造的。論語上的「巧言令色足恭，左丘明恥之，丘亦恥之；匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之」。據說這也是劉歆所竄入。這懷疑，在我看來，未免有點過火。

照論語的文氣上看來，左丘明這個人不應該是後輩，而應該在孔子之前。假如是劉歆竄入的，那應該說「丘恥之，左丘明亦恥之」也才便當而合理。然而原文並不是這樣，這已可證竄入說實在有些勉強。而司馬遷的史記自序言「左丘失明，厥有國語」。同語又見其報任少卿書，書中更說到「左丘明無目，孫子斷足，終不可用，退而論書策以舒其憤，思垂空文以自見」，這些假如也都說是竄入，那嗎假托者何苦一定要把左氏弄成瞎子呢？根據這，可知左丘明者即左丘明，這個人不會是假的。

這位左丘明究竟是什麼人呢？據我看來應該就是楚國的左史倚相。左氏昭公十二年「王（楚靈王）出復語，左史倚相趨過。王曰是良史也，子

(右尹子革)善視之，是能讀三墳五典八索九丘」。杜注「倚相楚史名」。國語楚語也有倚相與申公辯論的一節，而自稱其名爲倚相。但憑以倚相爲名號我覺得很有意思。相者扶工也，古者耆賢必有相，那嗎這左史倚相豈不是左丘盲嗎？看來此公是以官爲氏而實稱曰左，如申屠本爲司徒，而省稱申（亦有因地而得之申，與此別），馮龍本爲蒙龍，而省爲闕爲龍，漆雕亦職名，而省爲漆爲周之類。丘亦史也，因失明而稱之曰盲，曲飾之則曰明。已則自號爲倚相，或竟以之更易其舊名，如兀者叔山无趾（莊子德充符）之類，這層解釋是可能成立的。更以年代來說，魯昭公十二年，時孔子二十二歲，則左史在年齡上正爲孔子的先輩，故孔子得稱述之。

再者，左史之所以成盲，當係因觸犯忌諱而被矐，此由司馬遷文可以證知。「文王拘而演周易；孔子厄而作春秋；屈原放逐，乃賦騷騷；左丘失明，厥有國語；孫子膺足，兵法修明；不韋遷蜀，世傳呂覽；韓非囚秦，說難孤憤」。文王孔子屈原孫臏不韋韓非，均由觸犯忌諱而遭人禍，故左丘之失明亦必不是天災。世有以「子夏喪子失明」說之者，於事殊爲不類。

知左史卽左丘明，本爲楚史，則史記十二諸侯年表序所謂「魯君子左丘明懼弟子人人異端，各安其意，失其真，故因孔子史記，具論其語，成左氏春秋」，確是爲後人所竄入的了。

左史既「能讀三墳五典八索九丘」，讀者說也，自當能纂述國語，但所謂「國語」不必爲左史一人所作，其所作者或僅限於楚語，所謂「檮杌」之一部分。其書必早已傳入於北方，故孔子稱之。吳起去魏奔楚而任要職，必已早通其國史，既爲儒者而曾仕於魯，當亦會讀魯之「春秋」，爲衛人而久仕於魏，則晉之「乘」亦當爲所嫻習，然則所謂「左氏春秋」或「左氏國語」者，殆本吳起就各國史乘之所纂集而成耶？（參取姚姬傳章太炎說）吳起乃衛左氏人，以其鄉邑爲名，故其書冠以「左氏」。後人因有「左氏」，故以左丘明當之，而傳授系統中又不能忘情於吳起，怕就是因爲這樣的原故吧。

說苑建本篇有「魏武侯問元年於吳子」事：

「魏武侯問元年於吳子。吳子對曰：言國者必慎始也。慎始奈何？曰：正之。正之奈何？曰：明智。智不明何以見正？多聞而擇焉，所以明智也。是故古者君始聽治，大夫而一言，士而一見，庶人有諷必達，公族請問必語，四方至者不距，可謂不壅蔽矣。分祿必及，用刑必中，居心必仁。思羣之利，除民之害，可謂不失民衆矣。君身必正，近臣必選，大夫不兼官，執民柄者不在一族，可謂不權勢矣。此皆春秋之意，而元之志也。」

吳起同時是一位史家，由這也可以證明。學者對於這項資料，每多懷疑，但這兒所說的話，並沒有什麼因襲的痕跡，而和吳起後來在楚國所施行的政見也很相一致，我敢於相信劉向是一定有所本的，吳起既是儒家，要求談「春秋」，論理也並不是怎樣不合理的事。

更進，我還疑心吳起在魏武侯時曾經做過魏國的史官，魏武侯時有一位史起，大約就是吳起。且看呂氏春秋樂成篇上的這段故事吧：

「魏襄王與羣臣飲酒，酣，王爲羣臣祝，令羣臣皆得志。史起與而對曰：羣臣或賢或不肖，賢者得志則可，不肖者得志則不可。王曰：皆如西門豹之爲人臣也。史起對曰：魏氏之行田也以百畝，鄰獨二百畝，是田惡也。漳水在其旁而西門豹弗知用，是其愚也。知而弗言，是不忠也。愚與不忠，不可效也。魏王無以聽之。明日召史起而問焉。曰：漳水猶可以灌鄰田乎？史起對曰：可。王曰：子何不爲寡人爲之？史起曰：臣恐王之不能爲也。王曰：子誠能爲寡人爲之，寡人盡犗子矣。史起敬諾。言之於王曰：臣爲之，民必大怨。臣，大者死，其次乃羸臣，臣雖死藉，願王使他人遂之也。王曰諾。使之爲鄰令。史起因往爲之，鄰人大怨，欲藉史起。史起不敢出而避之，王乃使他人遂爲之。水既行，民大得其利，相與歌之曰：鄰有聖令，時爲史公。決漳水，灌鄰旁，終古斥鹵，生之稻粱。」

這雖作魏襄王，但左襄二十五年正義明明引「呂氏春秋謂魏武侯時吳起爲

鄴令，引漳水以灌民田，民歌之曰云云」，則孔穎達所見本正作文侯。漢書溝洫志亦載此事，然分析為兩個時期，以西門豹屢魏文侯，以史起屬襄王時。西門豹固文侯時名臣，而如史記河渠書，水經濁漳水注均以引漳灌鄴為豹事，後漢安帝紀初元二年亦有「修西門豹所分漳水為支渠」之語，則引水灌田確亦文侯時事，史起不得屬於襄王。史起引渠，何乃歸功於西門豹？案此「使他人遂為之」之他人蓋即西門豹，故開之者史起，而成之者實為西門。是則溝洫志實誤，而後人復據溝洫志以改呂覽也。因有此糾葛，後人亦有為折衷之說者，如左太冲魏都賦云：「西門灌其前，史起灌其後」，這可是不必要的聰明。

看這故事中的史起，其作風和態度實和吳起極相似，而同屬文侯時，同名起，則孔穎達要認為即是吳起，確是甚有見地。阮元校勘記非之，謂「高誘注呂氏春秋樂成篇云，西門豹文侯用為鄴令，史起亞之，吳乃字之誤」，是未達孔氏意，乃以不誤為誤者。 卅二年九月十一日

老聃 關尹 環淵

老聃·關尹·環淵

一

「道德經」成書甚晚的一個問題，近年由梁任公提出，經過多數學者的討論，雖然還沒有達到最終的結論，但成書的年代約略在戰國中葉是爲多數的人所一致着的(註一)。本來這個問題在漢朝初葉便是有的，並非首發於梁任公；我們試把史記的老莊申韓列傳來研究，便可以知道這個問題的古遠的歷史。

『老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也，姓李氏名耳字伯陽，諡曰聃，周守藏室之史也，孔子適周問禮於老子。……老子修道德，其學以無名自隱爲務。居周久之，見周之衰，乃遂去。至關，關令尹喜曰：「子將隱矣，強爲我著書」。於是老子乃著書「上下篇」言道德之經五千餘言而去，莫知其所終。或曰：「老萊子亦楚人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云」。蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其修道而養壽也。自孔子死之後百二十九年而史記(註二)周太史儋見秦獻公。……或曰「儋卽老子」，或曰「非也」，世莫知其然否。老子隱君子也。老子之子，名宗，宗爲魏將，封於段干。宗子注，注子宮，宮立孫假，假仕於漢孝文帝，而假之子解爲膠西王卬太傅，因家於齊焉。』

這兒所節錄的一些文字，關於老子的鄉里和姓字是經過後人所改竄的

，已經有人論定，（註三）在這兒不願多生枝節。在這兒所成爲問題的，便是老子這個人的存在和他的年代。關於老子的存在，司馬遷竟提出了三種解說來，一個是老聃，一個是老萊子，一個是太史儋。而關於老子的年代，則前兩說以爲是和孔子同時，後一說直在孔子死後百二十九年。看他引了好幾個『或曰』，便可以知道這些問題在漢時是怎樣的異說紛紜莫衷一是的。司馬遷很想把三種主張都調和起來，故爾加上了一句『蓋老子百有六十餘歲』的蓋然的推測，又謂『或言二百餘歲』，可見在司馬遷之外還有主張調和說的人。在三種異說之外更加上這種調和說，關於老子的存在和年代可算有四種異說。然而調和說也並不會把問題解決，看司馬遷在自己的推測上加上一個『蓋』字便夠明白了。但是問題還要進一境，漢初距春秋戰國時並不甚遠，何以關於老子這個人竟出了這樣多的疑問來？這豈不是在漢時的學者看見「老子」書中所用的筆調以及所含的內容的確是滿呈着戰國時的風味，故才生出懷疑而提出新的解說來的嗎？

細考老子卽是老聃，略先於孔子，曾經教導過孔子，在秦漢以前的人本來是沒有問題的。莊子韓非子呂氏春秋是絕好的證人。

莊子天下篇說：

『以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居，古之道術有在於是者，關尹老聃聞其風而悅之。建之以常無有，主之以大—，以儻獨讓下爲表，以空虛不毀萬物爲實。關尹曰「在己無居，形物自著，其動若水，其靜若鏡，其應若響。勞乎若亡，瘖乎若滑，同焉者和，得焉者生，未嘗先人而常隨人」。老聃曰「知其雄，守其雌，爲天下黔。知其白，守其辱，爲天下谷」。人皆取先，己獨取後，曰「受天下之垢」。人皆取實，己獨取虛，無藏也故有餘，靡然而有餘。其行身也徐而不費，無爲也而笑巧。人皆求福，己獨曲全，曰「苟免於咎」。以深爲根，以約爲紀，曰「堅者毀矣，銳者挫矣」。常寬容於物，不削於人，可謂至極。關尹老聃乎，古之博大真人哉！』

這兒所引的老聃的話，『知其雄，守其雌』云云，在今存「老子」的二十八章，其他所擡述的大意也散見於「老子」書中，這兒表明着老聃便是老子。而老子和孔子有過師徒的關係，則散見於德充符、天道、天運、

諸篇。除掉德充符之外雖然不盡是莊子的手筆，但都是秦漢以前人的。

呂氏春秋一書言老聃者凡五見：

- (一)『荆人有遺弓者，曰「荆人遺之，荆人得之，又何索焉」？孔子聞之曰「去其荆而可矣」。老聃聞之曰「去其人而可矣」。故老聃則至公矣。』(貴公)
- (二)『孔子學於老聃，孟蘇，夔靖叔。』(當染)
- (三)『老聃則得之矣，若植木而立。』(去尤)
- (四)『老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴清，子列子貴虛，陳駢貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後。』(不二)
- (五)『聖人聽於無聲，視於無形，詹何，田子方，老聃(即老聃)是也。』(重言)

由後三則看來，所說的『若植木而立』，『貴柔』，『聽於無聲，視於無形』，都是「道德經」中所表現的老子，而由前二則看來，則老子分明與孔子同時，且曾為孔子之師。

韓非子有解老，喻老諸篇，所解所喻均和今本老子無甚出入。而六反篇裏說老聃有言曰『知足不辱，知止不殆』，見今本老子第四十四章。內儲說下六微裏說『權勢不可以借人。……其說在老聃之言「失魚」也』，下面的說明引出『國之利器不可以示人』，具見今本老子第三十六章。喻老篇裏也有一條同解這一章的言語。可見在韓非子眼中老聃和老子並不是兩人。

由上三種秦漢以前的典籍，可知老子即是老聃，曾為孔子之師，在秦漢以前人並不會發生過問題。然而一落到漢人手裏便生出了問題來。我們須得考察這所以發生了問題的原故。答案在這兒是很明顯的，便是老子一書，其文筆和內容——如並言『仁義』，如言『萬乘之主』等——的確是非春秋末年人所能有，因知其書必係晚出。漢人盡早見及此，故或則疑老子非老聃，而以老萊子或太史儋為解，或則言老子長壽，至戰國中葉猶存，這便結果成為了司馬遷的那篇支離滅裂的列傳。司馬遷那篇文章僅僅提出了一些對於問題的答案，而沒有提出發生問題的原因，後來的人便一直模糊了下去，直到梁任公又才把問題重新提了出來。故我說問題不是由梁任公

所首發的。

埋沒了二千年的問題又重見了日光之後，經大家討究的結果，「老子」成書甚晚的這個事實大抵是爲一般人所認定了。但由這個事實所派演出來的問題仍然是漢初的問題之重演，便是老子這個人的存在和其年代。

有人說老子卽是太史儋，如此則成書之年代與史記言老子後人的一節均相合無間。主張這一說的可以羅根澤爲代表。（註四）

有人說老子固是老聃，但老聃年代當在楊朱宋鈞之後，經其學徒們的宣傳使之爲孔子之師，而「老子」之成書或尙在秦漢間。主張這一說的可以顧頡剛爲代表。（註五）

又有人說老子卽是孔子之師老聃，「老子」書是老聃的語錄，其成書年代當與墨子同時。至於老子後裔的一段插話是漢人假造的家譜。主張這一說的可以唐蘭爲代表。（註六）

在這兒我不妨先說出我自己所得到的結論。我的見解是以唐說爲近是。老子雖是孔子之師老聃，老子書也確是老聃的語錄，就和論語是孔子的語錄，墨子是墨翟的語錄一樣。特集成老子這部語錄的是楚人環淵。環淵集成這部語錄時，沒有孔門弟子那樣實實，他用自己的文筆來潤色了先師的遺說，故爾飽和着他自己的時代色彩。這種態度在墨家弟子中亦未能免。真正的墨翟遺說只有今存墨子中分成了上中下三篇的尚賢、尚同、兼愛、非攻、節用、節葬、天志、明鬼、非樂、非命的那幾篇，那是墨家三派所分別著諸竹帛的（註七）。但我們請把那幾篇來比較一下，便可以知道那詳略是怎樣的不同。論語雖然不是孔子的手筆，墨子雖然不是墨翟的手筆，但其中的主要思想我們不能不說是孔子和墨子的東西。同這一樣，「老子」雖然不是老聃的手筆，但其中的主要思想，仍然是老聃的創見，秦漢以前的人都是我們的證人，漢人所提出來的老萊子和太史儋實在是不能冒牌的。

二

孔子曾以老子爲師，除上述莊子及呂氏春秋之外，在儒家典籍中已是自行承認的。禮記的曾子問裏面有四處引到老聃的話，都是孔子自己說『

吾聞諸老聃」。論語的述而篇言「述而不作，信而好古，竊比於我老彭」，老彭即老聃，已由馬敘倫考之甚詳（註八）。足見孔子及其弟子們並不以孔子師事老聃為恥辱，我們用不着採取後儒的狹隘的門戶之見，要把老子的存在來抹殺。其實老子做孔子的先生是毫無愧色的，而老子有過孔子那樣的一個弟子在秦漢以前也並不見得是怎樣的光榮，道家一派用不着冒充，儒家一派也用不着隱諱。轉念原道上所說的『老者曰「孔子吾師之弟子也」。……爲孔子者習聞其說，樂其誕而自小也，亦曰「吾師亦吾師之云爾」，不惟擊之於其口，而又筆之於其書』，這樣無微而必的翻案文字，真可以說是絕頂的偏見。

老子的時代本來還沒有著書的風氣的，就是他的後輩孔子墨子所有的書，也不是他們自己所作。但是老子是有弟子的人，孔子正是他的不甚得意的弟子之一。老子既有弟子，其弟子之傑出者如楊朱，在戰國初年與儒墨之徒曾三分天下，誰能斷定說他沒有像孔墨那樣的微言大義流傳？並誰能斷定他的微言大義不能像論語和墨子一樣，由他的再傳弟子或三傳弟子筆錄出來？「老子」書是老子的語錄這種說法實在是盡情盡理的。但我要更進一步說老子是作成於環淵，也正有我的根據。

史記的孟荀列傳上說：

『自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、駟爽之徒，各著書，言治亂之事，以干世主。……慎到，趙人。田駢、接子，齊人。環淵，楚人。皆學黃老道德之術，因發明序其旨意。故慎到著「十二論」，環淵著「上下篇」。而田駢、接子皆有所論焉』。

這裏把關於環淵的話摘錄出來，便是：『環淵楚人，學黃老道德之術，因發明序其旨意，著「上下篇」。』這所著的「上下篇」不就是「道德經」的上下篇嗎？太史公所錄的這些史事當是有藍本的，其藍本當是齊國的史乘，太史公把它照錄出來，在他自己似乎都不曾明白這「上下篇」就是「道德經」，故爾他在老子傳裏又另外錄出了一筆關於「上下篇」的傳說，不嫌重複，再把那一段話摘錄在下面：

『老子修道德，其學以自隱無名爲務。居周久之，見周之衰，乃

送。至關，關令尹喜曰「子將隱矣，強爲我著書」。於是老子乃著書「上下篇」，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終」。

這段文字不用說完全是後起的傳說，而這傳說之起且當在漢初。這兒所說的「關令尹」就是莊子天下篇和呂氏不二的關尹。關尹卽是環淵，關尹環淵均一聲之轉。天下篇中與關尹並列的是墨翟、禽滑釐、宋鈃、尹文、彭蒙、田駢、慎到、老聃、莊周、惠施、公孫龍，不二篇中與關尹並列的是老聃、孔子、墨翟、子列子、陳駢、陽生、孫臏、王廖、兒良，都是直稱人的姓名，或存其姓，而加以尊稱，斷不至於對關尹獨稱其官職。只因環淵別書爲關尹，漢人望文生訓說爲「關令尹」。又因「上下篇」本爲環淵卽關尹所著錄，故又詭造爲老子過關爲關令尹著書的傳說。造這傳說的人大約是主張太史儋一說的人，因爲太史儋由周入秦路必經關，故混淆史實與誤解與推測而成此莫衷有的一場公案。到了漢書藝文志更說出了關尹名喜的話來，這又是誤解了史記的「關令尹喜曰」一句話弄出來的玄虛。其實史記的「喜」字是動詞，是說「關令尹」歡喜，並非令尹名喜也。故環淵著「上下篇」是史實，而老子爲關尹著「上下篇」之說是謠傳，但謠傳亦多少有其根據，所根據者卽是環淵著「上下篇」的那個史實。現存老子「道德經」是環淵所著錄，由史實與謠傳兩方都算得到了它的證明。

三

環淵這個人是有很多的異稱的。

漢書藝文志道家有「蜎子十三篇」，班固自註云「名淵，老子弟子」。這蜎淵自然就是史記的環淵，蜎環亦一音之轉。但史記說他「著上下篇」，此說「蜎子十三篇」似乎又相矛盾，取巧的人或者又會說「上下篇」卽「十三篇」之字誤，但這矛盾是容易解決的，用不着去兜圈子，因爲「上下篇」是他所錄的師說，而十三篇則是他自己的作品，史記上也明說過他「著書言治亂之事以干世主」述與作是並行不悖的。可惜的是那十三篇書已經亡了。

藝文志又有「關尹子九篇」，班固自註云「名喜，爲關吏，老子過關，喜去吏而從之」。我們現在知道關尹就是環淵，這九篇書則當是漢初人的

依託。漢人所依託的已亡，今存的關尹子更是唐以後所僞託。

環淵在淮南原道訓上又稱媧媧。

『臨江而釣，曠日而不能盈羅，雖有鉤箴芒距，微綸芳餌，加以詹何媧媧之數，猶不能與網罟爭得也。』

在文選所錄的枚乘七發上又稱爲便媧。

『莊周、魏牟、楊朱、墨翟、便媧、詹何之倫。』

李善註云：

『淮南子曰：「雖有鉤箴芳餌，加以詹何媧媧之數，猶不能與網罟爭得也」。高誘曰「媧媧，白公時人」。宋玉集「宋玉與登徒子偕受釣於玄淵」。七略曰「媧子名淵，楚人也」。』

在這註中又添出了媧媧玄淵兩種異稱。而同是文選所錄的應璩與「從弟君苗君胄書」亦云：

『弋下高雲之鳥，餌出深淵之魚，蒲且讀善，便媧解妙。』

李註：

『淮南子曰「雖有鉤箴芳餌，加以便媧詹何之妙，猶不能與網罟爭得也」。高誘曰「便媧，白翁時人也」。七發曰「媧媧詹何之倫」。』

李註兩引淮南子而一作媧媧，一作便媧，而後註又云七發作媧媧，可知李實隨文取便，不拘淮南，而今本文選七發作『便媧』，殆是後人所改。

以上環淵之名有關尹，玄淵，媧媧，媧媧，便媧，便媧，等各種異稱，然而其變幻之烈尙不僅此。

荀子非十二子篇有言：

『縱情性，安姿態，禽獸行，不足以合文通治；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是它蠶魏牟也。』

它蠶自來無考。但在韓詩外傳上有一段非斥十子的言論：

『夫當世之愚，飾邪說，文姦言，以亂天下，欺惑衆愚，使混然不知是非治亂之所存者，則范雎，魏牟，田文，莊周，慎到，田駢，墨翟，宋鈃，鄒衍，惠施之徒也。』

通體抄襲荀子，只是除掉了子思和孟軻，把莊周來代替了史籘，田文當即非十二子篇的陳仲，則范雎自是它蠶。但它蠶與魏牟並舉而有『縱情

性，安恣雎，禽獸行』的品評，可知必是道家者流，而范雎自來無道家之稱，據我的推察，荀子的本文必然作「范蠶」或「范蠡」，卽是便蠶若便蠡，亦卽是環淵，因字壞，後錄書者便誤成「它蠶」。轉嬰所見尙非誤本，因不知有范蠶若范蠡其人，故又改枚爲名字熟悉的『范雎』，遂與荀子的原文了不相屬，此所謂書經三轉者也。

環淵的異名由音變及傳譌多到了十種以上，這真是一件驚人的事體。但我們這裏也應該以秦爲分水嶺而判別出它們的真譌。大抵立淵，關尹，范蠶，范蠡（荀子它蠶所由誤）是秦前的，而環淵蠡淵以下則是秦後的，距今愈遠者則變化愈烈，立淵見宋玉集，同是屬於楚國的人。大率以這個名字爲正，其它均是譌變。

再來檢查環淵的年代也是異說紛紛的。宋玉集言『宋玉與登徒子受釣於立淵』則立淵似乎與宋玉同時而先於宋玉，但文係託辭，不能據爲典實。班固說娟子爲老子弟子，又關尹亦與老子同時，高誘以爲白公時人，但這些都是秦以後的人的說法，同一不足據。最可靠的怕還是史記孟荀列傳，環淵與田駢，慎到等同爲齊國的稷下先生，大約與孟子是同一時代的人物，這由他所著錄的「上下篇」的文體和內容卽可以得到一個大證。而由先秦諸家序錄如莊子，荀子，呂氏等亦可以得到一些旁證，呂氏序關尹於墨翟之次，列子，陳駢，陽生（此人說者多以爲楊朱，余疑是莊生）之前。荀子序它蠶於魏牟之上，則它蠶自先於荀子與魏牟，而冠以『假今之世』云云，知相去並不甚遠。莊子所敘列者爲墨翟，禽滑釐，宋鈞，尹文，彭蒙，田駢，慎到，關尹，老聃，莊周，惠施，公孫龍，除老聃爲例外而外，都是戰國時人，而年代亦顯有次第。惟莊子序關尹於老聃之上，於行文似欠嚴密，蓋因老聃之書本由關尹所輯錄，故作天下篇的人先出之以示異。至其稱爲『古之博大真人』者，『古之』乃形容『博大真人』之語，六字當聯爲一辭，非謂關尹老聃乃古人也。

余之所欲論者，意已盡於此，今更撮述其要點如次：

- 一、老子上下篇乃環淵所錄老聃遺訓，唯文經潤色，多失真之處，考古者須得加以甄別。
- 二、環淵卽關尹它蠶，因音變與字誤而成爲數人。

三、環淵生於楚而遊於齊，大率與孟子同時，蓋老聃之再傳或三傳弟子。

(一九三四年十二月二十五日)

(附註)

- 一、關於此問題的討論可參看羅根澤編著的古史辨第四冊。
- 二、道「史記」兩個字，人多誤解為書名，其實「記」字是動詞，是說史籍或史官記載着這樣的事。
- 三、參看馮敘倫著老子覈詰卷首所附「老子姓氏名字鄉里仕宦生卒考」。
- 四、參看古史辨第四冊羅根澤著「老子及老子書的問題」。
- 五、同上顧頡剛著「從呂氏春秋推測老子之成書年代」。
- 六、參看唐蘭著「老子時代新考」。
- 七、墨子閒詁卷首俞樾序中有此說。
- 八、前書老子覈詰「老子，老萊子，周太史儋，老彭是非一人考」。

(追記)

此文於二十四年四月發表於滬上「新文學」雜誌之後即失其蹤跡，今承李可染兄自「古史辨」第六冊中抄寄，得以編入本書，甚為感叙。

今案范環之名又見戰國策楚策，楚懷王欲相甘茂於秦，以問范環，范環以為不可。史記甘茂傳亦載其事，則作范蠃。徐廣云「一作蠃」。此乃楚懷王二年事，於時范環必已年老，故得參預國家大事之諮詢。假定於時七十，則上推三十年，正當齊威王二年，四十著書，於理無間。本文中未及引列此事，補誌之於此。

(一九四五年二月十九日)

宋鉞尹文遺著考

宋鉞尹文遺著考

宋鉞和尹文在先秦諸子中應該要算是重要的一派，莊子天下篇把他們歸爲一系，而與儒墨，田駢，慎到，闢尹，老聃，莊周，惠施並列，是七大派別中之一。對於他們的學說有比較詳細的批評，我現在且先把它抄在下邊。

『不累於俗，不飾於物，不苟於人，不枝於衆，顧天下之安甯，以活民命，人我之養畢已而止，以此白心。』

古之道術有在於是者，宋鉞尹文聞其風而悅之，作爲華山之冠以自表。

接萬物以別宥爲始。語心之容，命之曰「心之行」。以脩合歡，以調海內，請(情)欲寡(原誤作置)之以爲主(註一)。見侮不辱，救民之門。禁攻寢兵，救世之戰，以此周行天下，上說下教。雖天下不取，彌晤而不舍者也。故曰：「上下見厭而強見辱」。

雖然，其爲人太多，其自爲太少。曰：「請(情)欲固寡(原亦誤作置)，五升之飯足矣」。先生恐不得飽。弟子雖飢，不忘天下，日夜不休。曰：「我必得活哉！」圖(倨)傲乎，救世之士哉！

曰：「君子不爲苟察(註二)，不以身假物」。以爲無益於天下者，明之不如已也。以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內。其小大精粗

，其行適至是而止。」

宋鈞尹文都是齊國稷下學士，以年輩而言，宋鈞在先。宋鈞在孟子書中作宋牼，孟子稱之爲『先生』，而自稱本名曰『軻』，足見宋長於孟，至少亦必上下年紀。尹文曾與齊湣王論士，見呂氏正名篇，提及『見侮不辱』義，其年輩稍後。大率宋尹是師弟關係，宋在齊當在威王與宣王時代，尹則當在宣王與湣王時時代。故爾別的文獻中提到這派學說的時候，便專提宋而不提尹了。

荀子書中論到宋子的地方最多。非十二子篇把他和墨翟並列爲一項而加以非難。

『不知壹天下，建國家之權衡，上功用，大儉約，而僂差等。曾不足以容辨異，縣君臣。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是墨翟宋鈞也。』

正論篇屢稱之爲『子宋子』，而主要攻擊着他的『見侮不辱』與『人之情欲寡』的學說。又說他『儼然而遊說，衆人徒，立師說，成文曲』，足見宋子有不少的門徒，而荀子本人在初年大約也師事過他，不然不會在宋子之上更冠以『子』字的。荀子思想受宋子影響的地方很多，例如解蔽篇的主旨其實就是『別有』的發揮，論人的心智不宜有所蔽固。正名篇所發揮的也不外是『不爲苟察』，『无益於天下者，明之不如已也』的主張。就是孟子也很受了宋的影響，『養心莫善於寡欲』可算是最顯著的一項了。

荀子對於寡欲主張是反對的，於正論篇的反對之外，於解蔽篇又說『宋子蔽於欲而不知得』。正名篇還有一段：『凡語治而待去欲者，無以道（導）欲而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲而困於多欲者也』。認爲這些都是『小家珍說』，雖然沒有指名爲誰，我看主要也還是在反對宋子。

宋子又稱爲宋榮子。韓非子顯學篇中有以宋榮子與漆雕氏之儒對比的一段：

『漆雕之議，不色撓，不目逃，行曲則違於威廢，行直則怒於諸侯。世主以爲廉而禮之。宋榮子之議，設不鬥爭，取不隨仇，不羞固

固，見侮不辱，世主以爲寬而禮之。

夫是漆雕之廉，將非宋榮子之矧，是宋榮子之寬，將非漆雕之暴也。今寬廉怨暴俱在二子，人主兼而禮之。』

這位宋榮子，毫無疑問地也就是宋鉞。王先慎謂『榮鉞偏旁相通。月令腐草爲螢，呂覽淮南作蜎。榮之爲鉞，獨螢之爲蜎也』。這是正確的。因此莊子逍遙遊篇的『夫智效一官，行比一鄉，德合一君，而(能)徵一國者……宋榮子矧然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加阻，定乎內外之分，辨乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世，未數數然也』，這個宋榮子不用說也就是宋鉞了。

宋鉞在尸子廣澤篇又誤爲料子，言『墨子貴兼，孔子貴公，臯子貴衷，田子貴均，列子貴虛，料子貴別固。其學之相非也數世矣，而已皆捨於私也』。別固卽別有，其遺說尙保存於呂氏春秋去尤與去宥二篇。

『夫人有所有者，固以晝爲昏，以白爲黑，以堯爲桀。宥之爲敗亦大矣。亡國之主其皆甚有所宥耶？故凡人必別有然後知。別有則全其天矣。』(去宥)

『世之聽者多有所宥，有所尤則聽必悖矣。所以尤者多故，其要必因人所喜，因人所惡。東面望者不見西牆，南鄉(向)視者不覩北方，意有所在也。』(去尤)

準此可知尤與宥均係固之假借。呂氏書乃總集他人成說而成，此二篇明係一篇之割裂，殆係採自宋子小說十八篇之一。別固既卽別有，則料子自卽爲宋子，料乃鉞之訛。準匡章稱章子，陳仲稱仲子，尹文稱文子(註三)之例，則宋鉞自可稱爲鉞子，鉞與料字形是極相近的。

宋鉞尹文皆有著書。漢書藝文志，小說家中有『宋子十八篇』班固注云『孫卿子道宋子，其言黃老意』。名家中有『尹文子一篇』，注云『說齊宣王』，顏師古引劉向云『與宋鉞俱遊稷下』。又韓非外儲說左上『言有纖察微難而非務也，故季、惠、宋、墨、皆畫策也』，可見宋子也有名家的傾向，不限於尹文了。

宋子之書，今已失傳。傳世有黃初仲長氏序「尹文子」僅大道一篇，分爲上下。學者頗有人信以爲真，案其實是完全假造的。文字膚陋，了無

精義，自不用說。例如大道上云『接萬物使分，別海內使不雜，見侮不辱，見推不驚，禁暴息兵，救世之門』等語，完全蹈襲莊子天下篇，而開首兩句便露出了馬脚。莊子所謂『接萬物以別有爲始』，接者知之準備也，（註四）別有者使心無所蔽困也，作偽者不明其義，竟當爲接觸與分別解，簡直是在大鬧笑話了。

根據這些資料，我們可以知道宋派學說的大概。它主要在談心與情，心欲其無拘束，情欲其寡淺，本『黃老意』，是道家的一派。主張見侮不辱，禁攻廢兵，因而也頗接近墨子，故荀卿以『墨翟宋鉞』爲類。也談名理，但不主張苟察，而且反對苟察，雖然與惠施公孫異撰但因談名理，故亦被歸爲名家。孟子荀子都曾敬宋鉞，而且都受了他的影響，可見和儒家的關係也並不很壞。

有了這個基本認識，我無心之間從現存的「管子」書中，發現了宋鉞尹文的遺著，那便是心術，內業，白心，擯言，那麼幾篇了。

管子書是一種雜論，早就成爲學者間的公論了。那不僅不是管仲做的書，而且非作於一人，也非作於一時。它大率是戰國年間的一批零碎著作的總集，一部分是齊國的舊檔案，一部分是漢時徵獻書之令時由齊地棄獻而來的。劉向校錄序云：

『所校讎中管子書三百八十九篇，太中大夫卜圭書二十七篇，臣富參書四十一篇，射聲校尉立書十一篇，太史書九十六篇，凡中外書五百六十四篇，以校除復重四百八十四篇，定著八十六篇，殺青而書可繕寫。』

這把資料的來源說得很清楚，所謂「太史書」，應該就是齊國的舊檔案了。可惜劉向校書過於籠統，他因爲有一套獻書是稱爲「管子書」，於是他便把所定著的八十六篇（今亡十篇），也就定名爲「管子」了。真的，這裡不知道乾沒了多少學者的著作。

宋鉞尹文都是稷下先生，他們的著書在齊國的史館自然有所保存，因而他們的書被雜在了現存的管子裏也是絲毫不足怪的事。我想不僅宋鉞尹文遭了這樣的運命，就是其他的稷下先生們也一定有人遭了同樣的運命，這是值得我們慳慳地去進行細心的發掘的。

那嗎，何以知道，心術，內業，白心，樞言諸篇是宋鉞尹文的遺書呢？請讓我在下面來加以解答吧。

二

莊子不明明告訴我們：宋鉞尹文『不累於俗，不飾於物，不苟於人，不佞於衆，願天下安甯，以活民命，人我之養畢足而止，以此白心』嗎？可知『白心』是這一學派的術語，而白心篇的內容也大抵都是不累不飾不苟不佞的這一些主張。莊子不又說過他們『語心之容，命之曰心之行』嗎？「心之行」其實就是「心術」，行與術都是道路的意思。漢書禮樂志『夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感而動，然後心術形焉』，顏師古注『術，道徑也，心術，心之所由也』。可見心術二字的解釋也不外乎是心之行。而心術下篇言『心之形』如何如何，內業則言『心之刑』，或言『心之情』，刑與形字通，情與形義近，故『心之刑』，『心之形』，心之情』，其實也就是『心之容』了。心術和內業的內容，也不外乎是別宥，寡欲，超乎榮辱，禁攻戕兵這些意思；而除這些之外還有更深一層的『黃老意』的根本義，也還有更合學術性的『不爲苟察』的名理論。假使我們肯細心地把這幾篇來和莊子的批評對照普讀，我們可以知道它們之間有如影之隨形，響之應聲，差違的地方，差不多連絲毫也找不出的。

「心術」本分爲上下二篇，上篇分經分傳，前三分之一爲經，後三分之二爲傳。經蓋先生所作，傳蓋先生講述時，弟子所錄。文極奧衍，與「道德經」無殊。

心術下篇是內業篇的副本，這是我的一個副次的發現。我曾經把內業來做底本，把心術下篇和它相同的節段比附上去，便發現了除一首一尾無可比附之外，心術下篇只是內業篇的中段，而次序是紊亂了的。依着內業所得的新次序，比原有的次序讀起來更成條貫。因此，可知心術下篇只是內業的另一種不全的底本，因爲脫簡的原故，不僅失掉了首尾，而且把次第都錯亂了。爲容易明瞭起見，我率性把兩者的比附寫在下邊吧。（心術下篇每一小節所標的數字，表示原有的次序。）

| (內業篇) | (心術下篇) |
|---|---|
| (前略) | |
| <p>凡道無根無莖，無葉無榮。萬物以生，萬<u>邇</u>以成。命之曰道。</p> | <p>(5)道，其本至也。至不(不)至無，非人所而(能)亂。凡在有司執制者之利，非道也。</p> |
| <p>天主正，地主平，人主安靜。春秋冬夏，天之時也；山陵川谷，地之材也。喜怒取予，人之謀也。是故聖人與時變而不化，從物而不移。能正能靜，然後能定。定心在中，耳目聰明，四枝堅固，可以爲精舍。</p> | <p>(6)聖人之道若存若亡，援而用之，沒世不亡。與時變而不化，應物而不移，日用之而不化。</p> |
| <p>精也者，氣之精者也。氣，道(導)乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。凡心之形，過知失生。一物能化謂之神，一事能變謂之智。化不易氣，變不易智，唯執一之君子能爲此乎？執一不失，能君萬物。君子使物，不爲物使，得一之理。治心在於中，治言出於口，治事加於人，然則天下治矣。一言得而天下服，一言定而天下聽，公之謂也。</p> | <p>(4)一氣能變曰精，一事能變曰智。慕選者所以等事也(句有誤，義不明)，極變者所以廢物也。慕選而不究，極變而不煩，執一之君子。執一而不失，能君萬物。日月之與同光，天地之與同理，聖人裁物，不爲物使。心安是國安也，心治是國治也，治也者心也，安也者心也。治心在於中，治言出於口，治事加於人，故功作而民從，則百姓治矣。所以操者非刑也，所以危者非怒也，民人操，百姓治。</p> |
| <p>形不正，德下來。中不靜，心不治。正形攝德，天仁地義，則淫然而自至神明之極。照乎知萬物，中義守不忒。不以物亂官，不以官亂心，是謂中得。</p> | <p>(1)形不正者德不來，中不精(靜)者心不治。正形節德，萬物畢得。翼然自來，神矣知其極。照知天下，通於四極。是故曰無以物亂官，毋以官亂心，此之謂內德。是故義氣定然後反正，氣者身之充也，正者行之義也。充不美則心不得，行不正則民不服。是故聖人若天然，無私權也，若地然，無私載也，私者亂天下者也。凡物載名而來，聖人因而財(裁)之而天下治。實不傷(爽)，不亂於天下而天下治。</p> |

| | |
|---|--|
| <p>有神在身，一往一來，莫之能思。失之必亂，得之必治。敬除其舍，精將自來。精（靜）意思之，寤念治之。嚴容畏敬，精將自定。得之而勿捨，耳目不淫，心無他圖。正心得中，萬物得度。道滿天下，普在民所，民不能知也。一言之解，上察於天，下極於地，蟠滿九州。</p> | <p>(12)是以聖人一言解之，上察於天，下察於地。</p> |
| <p>何謂解之？在於心也。我心治，官乃治。我心安，官乃安。治之者，心也，安之者，心也。心以藏心，心之中又有心焉。被心之心，意以先音（原作「音以先意」，依韻改），音然後形，形然後名，名然後使，使然後治（二名字原均作言）。不治必亂，亂乃死。</p> | <p>(10)豈無利事哉？我無利心。豈無安處哉？我無安心。心之中又有心。意以先言，意然後形，形然後思，思然後知。</p> |
| <p>精存自生，其外安榮。內藏以爲泉原，浩然和平，以爲氣淵，淵之不涸，四體乃固。泉之不竭，九竅遂達（原作通，依韻改），乃能窮天地，被四海，中無惑意，外無邪蓄。心全於中，形全於外，不達天蓄，不遇人害。謂之聖人。</p> | <p>(11)凡心之形，過思失生。是故為衆以爲原泉。原之不竭，表裏遂達（原亦作通），泉之不涸，四支堅固。能令用之，被服四國。（原誤作固，國與之爲韻）。</p> |
| <p>人能正靜，皮膚裕寬。耳目聰明，筋信（伸）而骨強。乃能戴大闕而履大方，鑒於大清，視於大明。敬慎無忒，日新其德。徧知天下，窮於四海。敬發其充，是謂內德。然而不反，此生之忒。</p> | <p>(7)人能正靜者，筋脈（伸）而骨強，能戴大闕者體乎大方，鑒大清者視乎大明，正靜不失，日新其德，昭知天下，通於四極。</p> |
| <p>凡道，必周必密，必寬必舒，必堅必固，守善勿舍，逐淫澤（釋）薄。既知其極，反於道德。全心在中，不可蔽匿。知（原誤作和）於形容，見於膚色。善氣迎人，親於弟兄。惡氣迎人，害於戎兵。不言之聲，疾於雷鼓。心氣之形，明</p> | <p>(8)金（當作全）心中不可匿，外見於形容，可知於顏色。善氣迎人，親如弟兄。惡氣迎人，害於戎兵。不言之言，聞於雷鼓。全心之形，明於日月，察於父母。昔者明王之變天下，故天下可附，暴土之惡天下，故天下可去（原作難</p> |

| | |
|---|---|
| 於日月，察於父母，贊不足以勸善，刑不足以懲惡（原作過）。意氣得而天下服，心意定而天下聽。 | ，依頡改）。故貨之不足以爲愛，刑之不足以爲惡，貨者愛之末也，刑者惡之末也。 |
| 能搏乎？能一乎？能無卜筮而知吉凶乎（當作凶吉）？能止乎？能已乎？能勿求之人而得之已乎？思之思之，又重思之，思之而不通，鬼神將通之。非鬼神之力，精氣之極也。 | (3)能專乎？能一乎？能毋卜筮而知凶吉乎？能止乎？能已乎？能毋問於人而自得之於己乎；故曰思之，思之不得；鬼神教之，非鬼神之力也，其精氣之極也。 |
| 四體既正，血氣既靜，一意搏心，耳目不淫，雖遠若近，思索生知，榮傲生怒，憂鬱生疾。疾困乃死。思之而不捨，內困外薄。不早爲圖，生將異舍。食莫若無飽，思莫若勿致。節適之齊，彼將自至。 | (2)專於意，一於心，耳目端，知遠之證。 |
| 凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以爲，人和乃生。不知不壬，察和之道。其精不見，其微不遵。論治在心，此以長壽。忿怒之失度，乃爲之圖。節其五欲，去其二凶。不喜不怒，平正擅匈（胸）。凡人之生也，必以平正。所以失之，必以喜怒憂患。是故止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜。內靜外敬，能反（返）其性，性將大定。 | (9)凡人之生也，必以平正，所以失之者，必以喜樂哀怒。節怒莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，外敬而內靜者，必反其性。 |
| （後略） | |

二篇兩兩對照，雖互有詳略，而大抵相同，亦有可以比附之語，而錯雜於中，無法割裂者。如心術之『形然後思，思然後知。凡心之形，過知失生』，分明與內業之『氣，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。凡心之形，過知失生』相應，然兩者在文中無法移易。又如前者之『心安是國安也，心治是亂治也。治也者心也，安也者心也』，與後者之『我心治，官乃治。我心安，官乃安。治之者心也，安之者心也』亦分明相應，而亦

無法移易。這怎麼說明呢？這是因為兩家弟子記錄一先生之言，故爾有詳有略，而亦有記憶不清，自行損益的地方。這和墨家三派所記錄的尚賢尚同諸篇一樣，雖然每篇分爲上中下，而實則大同小異。有這一現象，因而可以知道心術下與內業實在就是一篇，而且必是古本，可以說是得到雙重的保證了。

三

心術上的經文一開首說道：心在人的身體裏面，就像處在人君的地位一樣，心官九竅的各有專司也就像百官分治的一樣，心的安頓得法，九竅也才能夠遵守着自己的理路。假使心一爲嗜欲所充滿了，那嘴眼睛也就看不見顏色，耳朵也就聽不見聲音了。因而便主張靜，不主張動，主張虛處，不主張求知。

『虛其欲，神將來舍。掃除不潔，神乃留處。人皆欲智，而莫索其所以智。智乎智乎，投之海外而無自奪乎，求之者不如處（虛？）之者。夫聖人無求也，故能虛。』

這不就是所謂『投萬物以別宥爲始』，『情欲寡之以爲主』的理論嗎？下邊的傳文，對於所引的這幾句話的詳細說明，更把『情欲寡淺』的意思明白地表示着。

『世人之所藏者情也（情字原作精，據俞曲園校改），去欲則寡（原作宣，以隸書形近而訛），寡則靜矣。靜則精，精則獨矣。獨則明，明則神矣。神者至貴者也，故館不辟除，則貴人不舍焉。故曰不潔則神不處。

人皆欲知（智）而莫索之其所以知。知（原奪），彼也，所以知，此也，不修之此，焉能知彼？修之此，莫如虛矣。虛者無藏也，故曰去知。去知（此二字當重）則奚求矣？無藏則奚投矣？（投字原作設，據韻及經文「投之海外」而改。）無求無投則無慮。無慮則反乎虛矣。』

在這兒情和欲是分析着的，大體上欲是被認爲情之動，故去欲則情寡。神在原義上本是能伸萬物的天神，但後來博變而爲了人的內在精神，使

神得到與心相等的意義，大約是從這兒才開始的。經文在下面又說道：『潔其宮，開其門，去私毋言，神明若存』，也不外是這個意思。傳文把宮解釋爲心，門解釋爲耳目，『潔之者去好惡也』，好惡去則心潔，耳目便六通四關了。

既去好惡便無所謂榮辱，對於這樣的人，你殺也不能殺他，害也不能害他，因爲他不怕遭殺，不怕受害。故爾經文說：

『人之可殺，以其惡死也，其可不利，以其好利也。是以君子不休乎好，不迫乎惡，恬愉無爲，去知與故。其應也非所設也，其勳也非所取也。』

這不就是『見侮不辱』的基本理論嗎？傳文把這一節也講得非常周到。

『人迫於惡則失其所好，休於好則忘其所惡，非道也。故曰不休乎好，不迫乎惡。惡不失其理，欲不過其情，故曰君子。

恬愉無爲，去智去故，言虛素也。

其應非所設也，其勳非所取也，此言因也。因也者舍己而以物爲法者也。感而後應，非所設也，緣理而動，非所取也。』

從這兒導引出名理論來，主張『舍己而以物爲法』，便是要採取純粹客觀的態度，不僅不能雜以好惡的情欲，而且不能雜以一切俗智世故的先入成見。

『物固有形，形固有名，名當謂之聖人。故必知不言之意，無爲之事，然後知道之紀。殊形異勢，不與萬物異理，故可以爲天下始。』

這不就是『不爲苟察』的基本理論嗎？傳文更有詳細的發揮。

『物固有形，形固有名。此言名不得過實，實不得延名。始形以形，以形務（伴）名。督言正名，故曰聖人。

『不言之言，應也。應也者，以其爲之人者也。執其名，務其所以成，之（與此同意）應之道也。

無爲之道，因也。因也者，無益無損也。以其形因爲之名，此因之術也。

名者，聖人之所以紀萬物也。

人者，立於強，務於善，本於能，動於故者也，聖人無之。無之則與物異矣（隨物而異之意）。異則虛。虛者，萬物之始也，故曰可以爲天下始。』

這種純粹的客觀態度，經中稱之爲『靜因之道』，主張得十分澈底。

『過在自用，罪在變化。是故有道之君子，其處己也若無知，其應物也若偶之。靜因之道也。』

傳謂『自用則不虛，不虛則作於物矣。變化則爲（僞）生，爲生則亂矣。故道貴因。因者因其能以言所用也』。故這『自用』是自作聰明，『變化』就是歪曲現實的意思。理想是要辦到『若影之象形，響之應聲』。

『君子之處己也若無知，言至虛也。其應物也若偶之，言特適也，若影之象形，響之應聲也。故物至則應，過則舍矣。舍矣者言復所於虛也。』

以上是心術上篇的要義。

心術下和內業所敷陳的也不外是這些意思。『虛』字雖然沒有再提到，而所說的差不多全部都是虛的道理。我現在單從內業篇引些精粹的句子在下邊，可以看出和心術上是怎樣保持着密切的平行。

『形不正，德不來。中不靜，心不治。』

『定心在中，耳目聰明，四枝堅固，可以爲精舍。精也者，氣之精者也。』

『敬除其舍，精將自來。靜想思之，寤念治之，嚴容畏敬，精將自定。』

『思索生知（巧詐），優易生憂，暴傲生怨，憂鬱生疾，疾困乃死。思之不捨，內困外薄。不早爲圖，生將巽舍。』

『節其五欲，去其二凶，不喜不怒，平正擅衡。』

這些意見和心術上沒有什麼不同。但在內業裏面更保存了些別的材料，便是食無求飽和『救民之門』的基本理論。

『全心在中，不可蔽匿。知於形容，見於膚色。善氣迎人，親於弟兄。惡氣迎人，害於戎兵。』

『中無惑意，外無邪苗。心全於中，形全於外，不達天苗，不遇

人害。』

『食莫若無飽，思莫若勿致。節適之齊，彼將自至。』

這不就是『願天下之安寧以活民命，人我之養畢足而止』的基本理論嗎？食無求飽，當然『五升之飯足矣』了，對於食的方法特別注意，有一節專論到『食之道』的。

『凡食之道，大充，〔內〕傷而形不臧；大攝，骨枯而血涸。充攝之間，此爲和成，精之所舍而知之所生。

『飢飽之失度，乃爲之圖。飽則疾動，飢則廣（曠）思，老則長慮。飽不疾動，氣不通於四末。飢不廣思，飽亦不廢。老不長慮，困乃速竭。』

這談『食之道』和天下篇的批評也正有如桴鼓之相應。但這兒所主張的是不可過飽，並不是有心歡迎飢，所謂『先生恐不飽，弟子雖飢，不忘天下，日夕不休』，只是莊子的譏諷而已。

內業篇中還有值得注意的是提出了一個『氣』的存在，更神而立之，稱之爲『靈氣』或『精』。篇首篇尾的文字差不多就是對於這個氣或靈氣的敘述和讚美。

『大心而放，寬氣而廣。其形安而不移，能守一而棄萬苛。見利不誘，見害不懼（這是「見侮不辱」的深一層義），寬舒而仁，獨樂其身，是謂靈氣（原誤作雲氣，據下文改），意行似天。』

『靈氣在心，一來一逝。其細無內，其大無外，所以失之，以蹠爲害。』

『凡物之精，此則爲生。下生五穀，上爲列星。流於天地之間，謂之鬼神，藏於胸中，謂之聖人。』

『是故此氣，杲乎如登於天，杳乎如入於淵，淖乎如在於海，卒乎如在於己。』

『是故此氣也，不可止以力而可安以德，不可呼以聲而可迎以意（原誤作音，依韻改）。敬守勿失，是謂成德。德成而智出，萬物畢得。』

這種『靈氣』的強調，我們很可以看出便是孟子所說的『浩然之氣』

的張本。孟子形容他的『浩然之氣』說：『其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道，無自餒也，是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣』。孟子強調剛，強調義，而內業則強調寬，強調仁，多少有些不同；但無疑，孟子所說的，的確是翻版。請看他說出一個『配義與道』的道字便很不自然而無着落。內業和心術的基調是站在道家的立場的，返復詠嘆着本體的『道』以爲其學說的脊幹。這『道』化生萬物，抽繹萬理，無處不在，無時不在，無物不有，無方能困。隨着作者的高興，可以稱之爲無，稱之爲虛，稱之爲心，稱之爲氣。

『道不遠而難極也，與人並處而難得也。』——『道在天地之間也，其大無外，其小無內，故曰不遠而難極也。虛之與人無間，唯聖人得虛道，故曰並處而難得。』（經傳以——界之，下同。）

『虛而無形謂之道。』——『天之道，虛其無形。虛則不屈，無形則無所抵牾。無所抵牾，故徧流萬物而不變。』

『大道可安而不可說。』——『道也者，動不見其形，施不見其德，萬物皆以得，然莫知其極。故曰可安而不可說也。』（以上心術上篇）

『夫道者所以充形也，而人不能固。其往不復，其來不舍。謀（漠）乎莫聞其音，卒乎乃在於心。冥冥乎不見其形，淫淫乎與我俱生。不見其形，不聞其聲，而序其成，謂之道。』

『凡道無所，善心安處。心靜氣理，道乃可止。彼道不遠，民得以產。彼道不離，民因以和（原諺爲知，依韻改，離字古音在歌部）。是故卒乎其如可與索，眇眇乎其如窮無所。』

『道也者，口之所不能言也，目之所以不能視也，耳之所不能聽也，所以修心而正形也。人之所失以死，所得以生也。事之所失以敗，所得以成也。』

『凡道，無根無莖，無葉無榮，萬物以生，萬物以成，命之曰道。』（以上內業篇）

就這樣，凡所詠嘆的道，都是道家所主張的本體的道，虛之則爲精神

，實之則爲靈氣，本是一貫的東西。但在孟子詠嘆『浩然之氣』的時候，突然不倫不類地說出一個『道』字，豈不分明是一種贗品嗎？

四

準據上面的推論，我敢於說：心術和內業兩篇，毫無疑問是宋鉅尹文一派的遺著。既是『黃老意』，也有『名家言』，而於別有癖情，見侮不辱，食無求飽，教門寢兵，不求苟察，不假於物諸義無一不合。韓非子說宋榮子寬恕，莊子又說宋榮子『學世而譽之而不加勸，學世而非之而不加沮，定乎內外之分，辨乎榮辱之境』，也無一不與這兩篇中的含義相符。

但還有更值得注意的，是他們採取道家的立場而却與墨學旁通。教門寢兵，食無求飽，合乎墨家的節用非攻，故荀子把宋鉅與墨翟同舉。而合乎儒家的地方，則是他們並不非毀仁義禮樂。

『虛而無形謂之道，化育萬物謂之德，君臣父子人間之事謂之義，登降揖讓，貴賤有等，親疏之體謂之禮。』——『禮者因人之情，緣義之理，而爲之節文者也。故禮者謂有理也。有理也者，明分以喻義之意也。故禮出乎義，義出乎理，理因乎宜者也。』（心術上）

『凡人之生也必以正平，所以失之者心以喜樂哀怒。節怒莫若禮，節樂莫若禮，守禮莫若敬。外教而內靜者必反其性。』（心術上）

『凡人之生也必以平正，所以失之，必以喜怒憂患。是故止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜。內靜外教，遂反其性，性將大定。』（內業）

做這些話，假使放在儒家的典籍裏面，誰也不會說它們有什麼不調和的地方。假使我們拘守舊形式邏輯，或許也會有人根據這些話來反駁心術內業篇是露書，有點牛頭不對馬嘴。但是，情形並不這麼單純。在這心術內業兩篇中有旁通乎儒家的理論，倒更足以證明這些必然是宋鉅尹文的著書，因為黃老學說之所以成派，是對於儒墨鬥爭的一種反應，在這兒，初期的道家可能有一種合理的動態，便是站在黃老的立場以調和墨墨。我們發見了心術與內業是宋鉅尹文的遺著，算又把這個『失掉了的連環扣』找着了。雖然同屬道家，而宋鉅尹文與嚴淵莊周輩不同地的方，是前者

是調和派，而後者是非調和派，後者是前者的發展。天下焉不不明白地說着嗎？『以濟合歡，以調海內』，這正是調和派的面貌。正因為這樣，所以莊子不認他為本家。也正因為這樣，所以孟荀都對於宋子表示敬意，而且很明白地受了他的影響。

但「心術」與「內業」這兩篇，究竟是宋鉅的，還是尹文的呢？在兩篇的本身我們也找不出線索來判定這個問題。這兒很可感謝的是還有「白心」一篇，線索可在這裏面找着。

以「白心」名篇，不僅根據天下篇，可以知道是這一學派的用語，而它的意義本身也就表明着這一學派的重要主張，它不外是『潔其宮』，『虛其欲』，『清欲寡慮』，或『別宥』的另一說法而已。所以它開頭兩句便透露着這一學派的中心思想，便是：『達常立首，以時（體）為宗』。假使我們還須得更進一步，把篇中的要諦和莊子所描述的大意比較一下的話，那也是很容易的事。

所謂『不累於俗』——『非吾儀，雖利不為。非吾常，雖利不行。非吾道，雖利不取。』

所謂『不傷於物』——『泥者無名，從事無事，審量出入，而觀物所載。』

所謂『不苟於人』——『天不為一物枉其時，聖人亦不為一人枉其法。』

所謂『不佞於衆』——『孰能棄名與功，而還與衆人同？……孰能去辯與巧，而還與衆人同道？』

救門攻戰的精神，表現得很為鮮明：

『兵之出，出於人。其入人，入於身。』

『左者出者也，右者入者也。出者而不傷人，入者自傷也。』

『兵不義，不可。強而驕者損其強，弱而驕者廢死亡。強而卑義（我），信（伸）其強。弱而卑義（我），免於罔（原誤作罪，依節改）。是故驕之餘卑，卑之餘弱。』

其正名，即『不為苟察』的宗旨，也說得很透澈：

『原始計實，本其所生。知其象則索其形，緣其理則知其情，索

其端則知其名。……是以聖人之治也，靜身以待之，物至而治之。正名自治，奇名自廢。名正法備，則聖人無事。』

『口無虛習也，手無虛指也，物至而命之耳。發於名聲，凝於體色，此其可識者也。不發於名聲，不凝於體色，此其不可識者也。及至於至（妄？）者，救存可也，救亡可也。』

『及至於至者』句不可通，第二個至字應該是妄字，形近而訛，顯然是說虛妄的名物聽它去，也就是所謂『以爲無益於天下者，明之不如已也』的意思了。

雖然沒有說到食無求飽的話，但抽象的說到了一些忌諱飽滿的道理：

『日極則仄，月滿則虧。極之徒仄，滿之徒虧。』

『持而滿之，乃其殆也。名滿於天下，不若其已也。』

但有值得注意的，是心術與內業二篇裏面所沒有十分發展的思想，在這兒却發展了出來。

『上之隨天，其次和人。人不倡不和，天不始不隨。』

這雖然也就是『靜因之道』，但顯然和關尹也就是環淵的『未嘗先人而常隨人』的主張相應。

『人言善亦勿聽，人言惡亦勿聽，持而待之，空然勿兩之，澹然自帶。』

這雖然也就是『應物若偶』，但顯然是田駢慎到派的『公而不黨，易而无私，法然无主，趣物而不兩』的態度。

『天或維之，地或載之。天莫之維，則天以墜矣。地莫之載，則地以沉矣。夫天不墜，地不沉，夫或維而載之也夫？又況於人？人有治之，辟（譬）之若夫雷鼓之動也。夫不能自搖者夫或搖之，夫或者何？若然者也。』

這很有點類似於所謂『接子之或使』（莊子則陽篇，接子或作捷子，也是稷下先生之一，『或使』是說有什麼在主宰）。天下篇說『南方有倭人焉，曰黃臠，問天地所以不墜不陷，風雨雷霆之故。惠施不辭而應，不慮而對，徧寫萬物說』，足見天地墜陷的問題，頗爲一時的學者所普遍關心，莊子天運篇也有這同樣的傾向。但還都是比較後起的事。

尤其值得注意的是對於『中』的觀念特別加以強調。

『有中有中，孰能得乎中之衷乎？』

『若左若右，正中而已矣，縣乎日月無已也。』

『和以反中，形性相葆。一以無貳，是謂知道。』

雖然內業篇也說過『正心得中，萬物得度』那樣的話，但上一個『得』字疑是在字之誤，因為篇中屢言『全心在中』，『心全於中』，或『治心在於中』的話，中字都是內字的意思，與所謂正中的意思不同。不過內業篇也說過『不喜不怒，平正擅術』或『心以藏心，心之中又有心』那樣的話，但沒有像白心篇這樣顯明地強調『中』。這似乎又是受了『皇子貴衷』，『子莫執中』或子思的中庸之類的影響了。

也提出了一個『時』的觀念來，在一開首的『建常立首，以靜爲宗』之次，便是『以時爲實，以政爲儀』；政者正也，中也，這在上節已經說過，而『時』的詳細解釋則是：

『不可常居也，不可廢舍也，隨變以斷事也，知時以爲度也。』

意思是不可固定，也不可不固定，要在因事制宜，隨機應變。這很明顯地又是受了儒家的影響。孟子說『孔子聖之時者也』，提倡易學一派的儒者也正特別強調這時與變：易是變易，又是不易。變易就是『不可常居』，不易就是『不可廢舍』了。

這些都顯然是進展。因此我們可以得到一個斷案，便是：「白心」篇與心術內業爲一系，而它的產生是要後些的。尹文是宋鉉的晚輩，因而我們也就可以說：「心術」和「內業」是宋鉉的著述或他的遺教，而「白心」則出於尹文了。這在管子書中也不無迹象可尋，便是「心術」與「白心」同在一卷，而「白心」是被編次在「心術」的直後。這不正表示着所據的原有資料本來是有一定的先後的嗎？那嗎，「內業」篇爲什麼又編次得很後去了呢？這也不難說明，因爲那是另一組資料：來源不同。

五

就這樣，我感覺着我是把先秦諸子中的一個重要的學派發現了。有了這一發現，就好像重新找到了一節脫去了的連環鎖一樣，道家本身的發展

，以及它和儒墨兩派間的相互關係，才容易求得出他們的底質。宋鉞這一派，無疑是戰國時代的道家學派的前驅，而它的主要動向是在調和儒墨的。

還有『樞言』一篇，其中有好些思想或辭句，和白心篇有平行的地方。例如『名正則治，名倚則亂』，『以卑爲卑，卑不可得。以尊爲尊，尊不可得』，『致德莫如先，應適（敵）莫如後』，『日益之而患少者惟忠，日損之而患多者惟欲』。這些都是很精粹的語句。但全篇的文字和思想都嫌駁雜，如無簡編的錯落竅雜，大約又是尹女子後人的雜亂抄本了。

更其次想附帶着敘述的，便是在孟子書中所屢次見面的告子。這個人主張『生之謂性』，『人性無分於善不善』，『仁內而義外』，時常和孟子論難而遭受着孟子的反對；但孟子也佩服他，說他比自己『先不動心』。這個人又見於墨子公孟篇，墨子的二三子說他『勝爲仁』，但又因爲他反對墨子，便『請棄』他。據這些看來，儘管有人在說他是孟子的弟子（趙歧）或墨子的弟子（錢穀），但他分明是非儒非墨或亦儒亦墨。他的關於性的主張是道家的看法，而他不非毀仁義還保持着初期道家的面貌。最值得注意的是孟子在談浩然之氣的時候，引用了他的兩句話來加以批評：『不得於言勿求於心，不得於心勿求於氣』（孟子公孫丑上），這分明是『毋以物亂官，毋以官亂心』的另一種說法，所不同的只是告子把心作爲了思之官，而把氣（當即靈氣）放在了心主宰的地位而已。據此，我們可以得出一個斷案，便是告子也是宋鉞的一派，看來大約也就是游學於稷下的一位學士了。他可能與宋鉞是上下年紀，而在思想系統上則宋鉞是他的先生。

還有一點要附帶着敘述的，是稷下的一位辨者兒說的時代問題。韓非外儲說左上說：『兒說，宋人，善辨者也。持白馬非馬也，服齊稷下之辨者。乘白馬而過關；則額白馬之賦』。我覺得這位兒說就是戰國策齊策的齊貌辨（呂覽知士篇作劑貌辨），漢書古今人表作昆辨。蓋兒誤爲兒（古貌字），兒又誤爲昆。兒辨，兒說，蓋一字一名也。貌辨在齊威宣之世，是靖郭君的食客，曾經遊於稷下是不會有問題的。貌辨『多疵』，呂覽作管，是說他好爲怪論。天下篇『以堅白同異之辯相管』，卽此管字義。又呂覽

君守篇言『魯鄙人遺宋元王閉，元王號令於國，莫之能解。兒說之弟子請往解之』。宋君之稱王者僅王偃一代而滅亡，荀子王綰篇稱之爲宋獻，謂『索爲匹夫不可得』。獻元偃均一音之轉，元獻均非謚，其謚乃康王也。王偃當齊宣湣之世。兒說之弟子既與王偃同時，兒說必在威宣之世，與貌辨年代亦相符合。故余信兒說必爲貌辨無疑。

知道兒說即是貌辨，則可知在齊威宣之世已有『白馬非馬』之說，這是宋銜尹文要正名而『不爲苟察』的動機。白與馬離而成爲獨立的觀念。白是一觀念，馬是一觀念，一加一爲二，故白加馬不是馬。這種觀念遊戲的詭辨，在告子的思想中也有它的痕跡。告子是承認『白羽之白也猶白雪之白，白雪之白猶白玉之白』的，而『白馬之白』也『無以異於白人之白』，由各種白色的東西裏面抽出『白』的這個觀念來而使它成爲獨立的東西，可見告子也不免受了些兒說的影響，差不多快要跨進『苟察』的圈子裏面去了。

三十三年，八月，二十九日。

(註一)請與情通。寡字，隸書草書均與置極相近，故誤爲置。下『情欲固寡』，同。『情欲寡之』，『情欲固寡』即下文『情欲寡淺』。此乃本派重要主張。

(註二)苟察原作苛察，案乃形近而訛，荀子正名理論與本派相近，不苟察言『君子說不責苟察』可作證。

(註三)韓非內儲說上，載文子與齊王論賞罰之道爲『國之利器不可以示人』，自即尹文子無疑。

(註四)墨經及莊子庚桑楚篇均言『知，接也』。

韓非「初見秦」篇發微

韓非「初見秦」篇發微

一

現存韓非子的第一篇「初見秦」，在戰國策秦策裏面是改爲張儀見秦惠文王時的說辭，足見這篇文章的作者在漢時已經就有兩種說法。

宋人王應麟「漢藝文志考證」引沙隨程氏說：「非書有有韓篇，故李斯言非終爲韓不爲秦也。後人誤以范雎書廁於其書之間，乃有舉韓之論。通鑑謂非欲覆宗國，則非也」。舉韓之論見「初入秦」，程氏認爲范雎書，雖然所引列的根據並不怎麼堅實，但總不失爲一種新說。

從前的人讀書大概是篤信古書的，凡是黑字印在白紙上的東西似乎都可信，而且要愈古的也就愈見可信。準此，「初見秦」篇的作者在以前大抵是分爲二派，不是認爲韓非所作，便是認爲張儀所作。沙隨程氏說是不大爲人所注意的。

五四以來，讀書的方法是更加科學化了。對於一種書或一篇作品，假使有可疑的地方，我們曉得用種種方法去考察，在書外求證，在書內求證，總要把它弄得一個水落石出，有時考證所得的結果確是很精確的，讀書的方法確是比前人進步了。

關於「初見秦」作者的這個問題，近年來最有貢獻的是容肇祖先生。他有一篇「韓非的著作考」（初載國立中山大學語言歷史學研究所週刊一集四期，後收入「古史辨」第四冊），認爲「初見秦」是「縱橫或遊說家

言混入於韓非子書中者」。在這時他是傾向於張儀說的，以為「勸秦滅六國，當是張氏之言」，他也引到沙隨程氏說而表示懷疑，「以張儀說爲范雎書，不知何據」？但他是堅決地反對韓非說的。

其後容氏又寫了一篇「韓非子初見秦竊」（初載同上週刊五集五十九・六十期合刊，後亦收入「古史辨」第四冊），他對於這一問題作了更深一層的檢討。他詳細地考察了「文章的內容」，約略把這文的時代考出了。因爲文中都載秦昭王時事，足以證明絕對不是張儀所作。又引文中左列一段史實而加以推論，也推翻了韓非作的說法。

「趙氏，中央之國也，雜民之所居也。其民輕而難用也。……悉其士民軍於長平之下，以爭韓上黨。大王以詔（國策作「詐」）破之，拔武安。當是時也，趙氏上下不相親也，貴賤不相信也，然則邯鄲不守。拔邯鄲，芟山東河間，引軍而去，西攻修武，躡華，絳，上黨，代四（國策作「三」）十六縣，上黨七（國策作「十七」）縣，不用一領甲，不苦一士民，此皆秦有也。代，上黨不戰而畢爲秦矣。……然則是趙舉。趙舉則韓亡，韓亡則荆魏不能獨立，荆魏不能獨立，則是一舉而填韓，蠶魏，拔荆；東以弱齊燕，決白馬之口以沃魏氏，是一舉而三晉亡，從者敗也。大王垂拱以須之。……霸王之名可成。而謀臣不爲，引軍而退，復與趙氏爲和。夫以大王之明，秦兵之強，棄霸王之業，地曾不可得，乃取欺於亡國，是謀臣之拙也。」

這毫無疑問地是秦昭王四十七年白起破趙於長平，四十八年聽范雎之謀，「割韓垣雍，趙六城以和」時候的事，故兩容氏說：

「從上引的「初見秦」一段看，明是秦昭王時事。中間累稱大王，所謂「大王以詔破之」，「大王垂拱以須之」，可證確爲秦昭王時人所說的。……稱秦昭王作大王的，就是與昭王同時的人，斷不會爲始皇十三年入秦的韓非所說。」

這樣又把韓非說從根本推翻了，確實是很犀利的一個抉發，比較起一向的人所說的韓非忠於韓，不應入秦即勸秦「舉韓」，或與「存韓論」相矛盾

的那些心理上的富於蓋然性的證據，自然是可靠到無算。

「初見秦」的時代，既已約略考定，其中的話「確爲秦昭王時人所說的」，那麼是不是就如沙隨程氏所說便是「范雎書」呢？沙隨程氏提出范雎來作爲本篇的作者，他的根據爲王應麟所引列的可惜過於簡略，但我相信，他大約也是見到了上引長平之役的一段，知道了是昭王范雎時事，故爾他推定爲范雎的吧。不然他這樣的結論是無法得出的。但可惜程氏的注意還欠周密，他已經觸到了時代的邊緣，而對於作者卻是規定錯了。容氏說：「初見秦篇所謂「謀臣不爲，引軍而退，復與趙連和，是謀臣之拙也」的話，都是暗指范雎的，不應是范雎書」，這真真是一語破的，「沙隨程氏的話」的確是「不攻自破」了。

作者既非范雎，但總得與范雎約略同時，是不是有什麼線索可以斷定爲誰的呢？容氏關於這一層是很謹慎的。他說：

「初見秦一篇的作者，既不是張儀，又不是穽非，也不是范雎，而是在昭王時，范雎稍後的一人。究竟何人，尙沒有確實的證據。或者急卒一點的會說是蔡澤。但是蔡澤是由范雎進用的，似乎初見秦時不當即數范雎之短。總之這篇說辭，或是一位不大著名的人所作。日久失名，或附之張儀說，或附之穽非書，與「舜禹、天下之美皆歸焉，桀紂、天下之惡皆歸焉」的事情相類。」

這兒提出了蔡澤說出來，雖然採取的是否認的態度，但卻不失爲一個新的啓示。不過同在「古史辨」第四冊裏面，又收集有一篇劉汝霖先生的「穽非子初見秦篇作者考」，和容氏第二篇文章的見解大抵相同，而寫得更爲扼要。容劉二氏在文字中彼此都沒有提到，不知道是什麼緣故。劉文沒有標出寫作年月（就「古史辨」而言），也不知道是誰先誰後，或者是各不相謀地所謂「英雄所見大抵相同」的吧。但是劉氏是較傾向於蔡澤說的，在這一點上與容氏稍微不同。劉氏說：

「我看本篇歷舉秦人的失策，最後說到長平之戰，連互次稱大王。可見上書時的秦王就是圍大梁和長平之戰時的秦王。我們知道這幾大戰

爭都發生在秦昭王時，可以知道這篇的著作時代必在秦昭王時。裏面又說到前二五七年圍邯鄲的戰爭的事，知道這篇必作於前二五七年以後。自這年到秦昭王之死，不過七年的功夫。這七年之中，東方說客到秦國而見於史書的，我們僅見蔡澤一人，所以假定這篇是蔡澤或蔡澤之徒所作，有最高的可能性。」

這雖然也並不是肯定了就是蔡澤，但是是從正岡提出了蔡澤說的，與容氏從反面來提出的態度不同，照情理上推測，或許是劉文在前而曾為容氏所見到的吧？假使是這樣，那麼打破了張儀說、韓非說、范雎說，而提出了蔡澤說出來的功績，便應該是嘉在劉氏項下的。

二

憑着容劉二氏的開拓，我曾經對於這篇文章也過細地玩味過，覺得蔡澤說也依然不正確，而有另外更適當的一個人。

先請說出我所見到的線索吧。

「初見秦」那篇文章，驟看時好像汎汎地在反對一般的合縱，這是有一點迂闊的：因為秦自惠王以來即採取連衡政策以破當時的合縱，而且在時間的經過中，合縱的局勢已經在漸就崩潰了，何勞你這位說客再來汎汎地反對合縱呢？照道理上講來，他應該是專為某一項緊急的事態而進說，因此我們便應該注意他在開首一說到本題時就吐露出的這一句話：「臣聞天下陰燕陽魏，連荆固齊，收韓（策作「收餘韓」）而成從，將西面以與秦強（策無「強」字）為難」。還是點破了當時的時勢，這一句話應該是很重要的主眼。這兒對於關東六國，在字面上獨沒有提出趙國，統言「天下」，到底是誰在「連荆」，誰在「固齊」，誰在「收韓」，差不多成了一個無頭公案。因此，以前的人把這一句話便很忽略地看過了。我說是很忽略，有什麼證據呢？有的，你從對於「陰燕陽魏」前陰陽二字的解釋上也就可以看出。對這二字的解釋有兩種：國策高誘註以為「陰小陽大」，而韓非子舊註則謂「燕北故曰陰，魏南故曰陽」。像這樣如以大小南北為

說，那麼楚國在六國中為最大，而且在最南，何以不說「天下陰燕陽荆，退魏固齊」呢？這不是在應該特別注意的地方而大家却没有十分注意的證明嗎？我的看法是這兒所隱去的趙國其實就是「連荆固齊收韓」的主謀，它的地望正是「陰燕陽魏」的。再請看後文要收尾的時候的那幾句話吧：

「臣昧死願望見大王，言所以破天下之從，舉趙、亡韓，臣荆魏，親齊燕，以成霸王之名，朝四鄰諸侯之道。」

這兒便把趙國點出了。而且反過來又說：

「大王誠聽其說，一舉而天下之從不破，趙不舉，韓不亡，荆魏不臣，齊燕不親，霸王之名不成，四鄰諸侯不朝，大王斬臣以徇國。」

無論反說正說，都是把「舉趙」列在第一位的。這正足以證明在說者進說時這一次的合縱是以趙為盟首。趙國正在打算連合關東諸侯，以與秦國為難。但關東諸侯也並不是全部參加，而是局部合縱的形勢。何以見得呢？你看說者在言「舉趙」之外，對韓則言「亡」，對荆魏則言「臣」，而對燕齊則言「親」，便明白地透露出來了。這便是說者進說的當時，正有着這麼一次的合縱運動，除以趙為主動之外，韓魏楚定是響應趙國的，而齊燕則採取的是中立態度，不用說是對於趙的好意中立。這是一個重要的線索。像這樣以趙為主動，以韓魏楚為同謀而燕齊中立的攻秦舉動，在長平之役乃至邯鄲解圍以後，秦昭王逝世之前，在史冊上是不是有可考見的呢？有的！這樣的一件事情就發生在秦昭王五十一年五月！

我們再請翻開史記趙世家吧。那兒在邯鄲解圍的第二年，也就是秦昭王五十一年，明明記錄着：「五月，趙將樂乘慶舍攻秦信梁軍，破之」。置在十二諸侯年表，於魏書在安釐王二十一年，言「韓魏楚救趙新中，秦兵罷」。於韓與楚，各書「救趙新中」。可見這一次的軍事行動正是趙為主謀，而韓魏楚為同盟，而且是承繼着邯鄲解圍的勝利餘勢而來的。信梁，鎮張守節「正義」，是秦將王齕的號。在這一次，王齕又是打了敗仗的。

這件史實既有證據，那麼「初見秦」篇的絕對年代便更可以推定了。

據秦本紀，昭王五十年「十二月武安君白起有罪死。王鮫與邯鄲不據，去，還奔汾軍」。是知邯鄲解圍在秦昭王五十年十二月。而本篇的作者即是在這時之後，並在王鮫再敗於新中之前進說的，可見「初見秦」的絕對年代便是在秦昭王五十一年前的三四個月裏面。

就這樣把本篇的絕對年代限定了，於是我們便可以得到一個斷定：蔡澤說也不能成立。

怎麼說呢？請看史記蔡澤列傳吧。蔡澤本是燕人，曾新遊歷趙國，見逐。後入韓魏，在路上又遭到搶劫，砂鍋土罐都被搶去了。繼後「聞應侯任鄭安平王稽皆負重罪於秦，應侯內慚，蔡澤乃西入秦」。考范雎傳，鄭安平降趙在秦昭王五十年，「後二歲，王稽爲河東守，與諸侯通，坐法誅」，則在昭王五十二年。蔡澤既在「鄭安平王稽皆負重罪」之後入秦，可見他的入秦年代是在王稽伏誅之後，即不得早過昭王五十二年。這和「初見秦」的絕對年代不合，故兩作者爲蔡澤或其徒之說便不能成立。

三

蔡澤或其徒之說既不能成立，本篇的作者是不是還有可以推想的餘地呢？

我認爲是有。

先且把我所想定的說出來吧，便是後來爲秦莊襄王和秦王政底丞相的呂不韋。

呂不韋初入秦的年代本有兩說，據史記呂不韋列傳是在秦昭王四十八年前。秦王政即位時年十三，逆數上去，當生於昭王四十八年的正月，不韋入秦爲子楚即後來的莊襄王運動王位繼承權的事是敘述在秦王政誕生之前。那麼呂不韋的初入秦應該是在昭王四十八年以前。

據戰國策則在秦昭王死後，孝文王在位的時代。據該書上講來，戰國策是錯了。秦昭王在位五十六年而死，孝文王即位僅一年又去世，如除掉服喪期（據秦本紀僅一年），則在位僅僅「三日」，在這極短促的期間

而且又有喪事，呂不韋到這時才開始活動是有點不近情理的。

呂不韋初入秦之年應該以史記本傳爲正，但本傳既把這件事放在秦王政出世之前，即呂不韋初入秦當在秦昭王四十八年之前，與「初見秦」篇作於昭王五十一年初的考定不合，那麼我怎能說：「初見秦」篇的作者是呂不韋呢？要解答這個疑難是可以不費事的。「初見秦」篇的文字本身裏面，並沒有「初見秦」的字樣，題爲「初見秦」只是纂錄韓非子的人任意安上的名目而已。當然文中也說到「臣昧死願望見大王」，這如標題爲「初見秦王」是說得過去的，但並不能解釋爲作者的初次入秦。再詳文中已自稱「臣」，說出「爲人臣不忠當死」的話，可見說者已是秦的屬吏，故所以又說「內者量吾謀臣，外者極吾兵力」，「內者吾甲兵頓，士民病，蓄積索，田疇荒，國倉虛，外者天下皆比意甚固」，完全是內秦而外中夏的口氣，而且把秦已經稱爲「吾」了。這便足以證明作者決不會是初次入秦的說客了。

那麼我們更應該探討，呂不韋在秦昭王五十年與五十一年之間，是不是有過入秦的事實呢？有的。呂不韋列傳恰恰敘述着這麼一件事：

「秦昭王五十年使王齮（彪）圍邯鄲，急。欲殺了楚。子楚與呂不韋謀，行金六百斤予守者吏，得脫亡赴秦軍，遂以得歸。趙欲殺子楚妻子。子楚夫人趙豪家女也，得匿，以故母子竟得活。」

據此可以知道在邯鄲圍城的時候，子楚是丟下了自己的妻子，同着呂不韋逃走了。「脫亡赴秦軍」究竟是在五十年的那一月雖不得而知，但他們「遂以得歸」，應該是在邯鄲撤圍，秦兵退卻的時候，即是當年的十二月。再加上途中的時日，那麼子楚與呂不韋的同歸便得在五十一年初頭了。這與上面所考定的「初見秦」篇的絕對年代恰好相合。因此我敢於推定「初見秦」篇的作者應該就是呂不韋。

說爲呂不韋有什麼不妥當的地方沒有呢？我感覺着絲毫也沒有。

第一，呂不韋早就在做子楚的「傅」的，他早就是秦的屬吏，故兩他儘可以稱臣而效忠，內秦而外六國，以秦國爲自己的國家。

第二，他在五十一年入秦雖不是初次，但他的得見昭王可以是初次，甚至是一直沒有機會得見昭王。而在四十八年前初次入秦時，他僅僅是以珠寶商人的資格從事秘密活動的，那時是更沒有資格得見昭王的了。

第三，呂不韋是由邯鄲的重圍中脫出，由趙歸秦的，趙的現狀和軍事活動在他當然明瞭，這和「初見秦」篇作者的條件也恰恰相應。作者過於熟習趙國，而且秦趙當時正糾纏不清，故兩一開口便是「天下陰燕陽魏，連荆固齊，收韓而成從，將西面以與秦強為難」，把主動者的趙竟至「心照不宣」了。

第四，怎樣「以成霸王之名，朝四鄰諸侯之道」，文中雖然沒有說及，但說到「戰者萬乘之存亡也」，又說到「戰戰栗栗，日慎一日，苟慎其道，天下可有」，可見作者並不反戰，而卻主張戒慎，與「呂氏春秋」裏面所表現的思想頗相符合。（參考拙作「呂氏春秋與秦代政治」。）

戰國時的政治主張本有三種作風，即是王道，霸道，強道。商鞅初見秦孝公的時候，先說以王道霸道，不合，後說以「強國之術」，始見信用（見史記商君列傳）。荀子也說：「王奪之（其）人，霸奪之與，強奪之地」（王制篇）。「強」是純粹的侵略政策，用現代的情形來比附，有點像法西斯主義。「初見秦」篇屢言「王霸」，而隱隱反對「強」的主張，這種思想色彩也和「呂氏春秋」的體系沒有什麼抵觸。

準上我感覺着：

一、「初見秦」篇的著作權實在是應該劃歸呂不韋，假使改收在「呂氏春秋」裏面作為附錄，倒是更合適的。

二、題目不應該標為「初見秦」，應該改為「呂不韋說秦王」，或者還他個無題也可以。

三、戰國策是冠以「張儀說秦王曰」，這可見戰國策一書有漢代纂錄者的主觀見解的竄入。

四、誤收入韓非子的原因，是因為呂不韋與韓非的時代銜接；韓非子第二篇的「有韓」，性質與「初見秦」篇相類，在秦博士官所職掌的官文

書中大率是同歸在一個檔案裏面，後來纂錄韓非子的人得到這項資料，沒有細讀內容，便糊里糊塗的弄成張冠李戴了。

五、因此韓非子一書中的各篇的著作權都應該重新審定，其中必然還有因性質相同而被誤收入的東西，例如「解老」與「喻老」便又是一個例證。這兩篇的作風和見解都不同，而且所據的老子的底本也有文字上的出入——如「喻老」引「咎莫憯於欲得」，「解老」「得」字作「利」；「喻老」引「子孫以其祭祀世世不輟」，「解老」「輟」字作「絕」。像這樣，兩篇也同樣不會是出於一人之手。我的看法，「喻老」是韓非的東西，「解老」是佚名氏的，理由此處從略。（三十二年十二月八日）

秦楚之際的儒者

秦楚之際的儒者

秦始皇焚書坑儒以後，儒者的動向是怎樣？特別是秦二世元年陳涉吳廣所領導的奴隸革命爆發以後，儒者的動向又是怎樣？這似乎不失為一個有趣的題目。就史記和漢書及其它資料去考察當時的情形，可以看出有這樣的幾種事實：

- 一、一部分人還是在秦朝任官職；
- 二、一部分人在埋頭研究或著書；
- 三、另外一部分人參加了革命。

任秦官職的人，李斯不用說便是絕好的代表。李斯是荀卿的弟子，當然是一位儒者，但入秦之後即一棄其所學，而以權謀術數，嚴刑峻法以媚秦，焚書坑儒之議就是他發動的。他要謀是很會做官，然而結果為趙高所讒殺。

李斯是這樣，他門下還有不少的『賓客』，大約也有不少儒者在裏面，這些人和李斯一道遭了『收捕』。李斯既身被五刑而夷三族（註），他們的大多數總是難免於一死的，詳細的情形書中別無記載。

除李斯及其賓客之外，論理也還有不少的儒者在做秦朝的官，可考者還有些沒有坑完的儒生與博士。此事見叔孫通傳。

「叔孫通者，薛人也。秦嘗以文學徵，待詔博士（候補博士）。數歲東勝起山東，侯者以聞。二世召博士諸儒生問曰：『楚戍卒攻新八

陳，於公何如？博士諸生三十餘人前曰：人臣無將，將即反，罪死無赦。願陛下急發兵擊之。二世怒，作色。叔孫通前曰：諸生言皆非也。夫天下合為一家，設郡縣城，禁其兵，示天下不復用之。且明主在上，法令具於下，使人人奉職，四方編戶，安敢有反者？此特羣盜鼠竊狗偷耳，何足置之齒牙間？郡守尉令捕論，何足憂？二世喜曰：善。盡問諸生。諸生或言反，或言盜。於是二世令御史案諸生言反者，下吏。諸言盜者皆罷之。乃賜叔孫通帛二十匹，衣一襲，拜為博士。叔孫通已出宮，反舍。諸生曰：先生何言之諛也！通曰：公不知也，我幾不脫於虎口。乃亡去。之薛，薛已降楚矣。及項梁之薛，叔孫通從之。」

據這個故事看來，可見在秦焚書坑儒之後，還有不少的儒生在做博士或候補博士，秦代的坑儒，是並沒有把儒坑完的。同時秦代的焚書也並沒有把書焚完，我們看李斯所上的焚書令是：「諸史官非秦紀皆燒之；非博士官所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣守衛雜燒之；有敢偶語詩書，棄市；以古非今者，族；吏見知，不舉者，同罪；令下三十日，不燒，黥為城旦；所不去者醫藥卜筮種樹之書；若欲有學法令，以吏為師。」可見就是詩書百家語，所燒的只是民間私藏，而官家博士所掌管的是沒有燒的。但詩書百家語結果是受了燒殘，在這兒還有第二把火，便是楚霸王項羽的「燒秦宮室，火三月不滅」。

埋頭研究或著書的人是怎樣呢？

在我看來，荀卿似乎就是一位最偉大的代表。

荀卿是得見李斯為丞相的，鹽鐵論毀學篇云：「李斯之相秦也，始皇

（註）夷三族具五刑之令，見漢書刑法志，令曰「當三族者皆先斷劓，斬左右趾，答殺之，梟其首，置其骨肉於市。其誹謗罵詈者，先斷舌。」（故謂之具五刑。）」真可謂極盡人性之殘忍。三族者父母，妻子，同產。

任之，人臣無二。然而荀卿爲之不食，親其罹不測之禍也。』李斯爲相當在始皇三十四年，已是兼併天下後的第九年。雖然有人認爲荀子活不到這樣遲，那是因爲把荀子的生年太推早了的原故。荀子十五始遊學於齊（據應劭風俗通義窮通篇），被史記與劉向說文誤爲了五十。韓非子「雜三」篇言「燕子喻賢子之而非孫卿，故身死爲膠」，這位「孫卿」，疑字有誤，應該不是荀子。把荀子的生年推後些，活到八九十歲儘可能及於秦代。在這兒荀子書中有一個內證：

「爲說者：孫卿不及孔子，是不然。孫卿迫於亂世，歸於嚴刑，上無賢主，下遇暴秦，禮義不行，教化不成，仁者紕約，天下冥冥，行全刺之，諸侯大傾。當是時也，知者不得慮，能者不得治，賢者不得使。故君上蔽而無視，賢人距而不受。然則孫卿懷將聖之心，蒙佯狂之色，視（示）天下以愚。詩曰：「既明且哲，以保其身」，此之謂也。是之所以名聲下白，徒與不衆，光輝不博也。」

這是「荀子」最後一篇樂問篇的最後一節，原文還有一半光景，盛稱荀卿爲聖，不亞於孔子。這不用說是荀子的門人所加的讚辭，但從這段文字看來就可以知道荀子是明明活到了秦皇混一天下以後，他曾以佯狂示愚，明哲保身。一般的研究家不知道怎的，卻不甚注意這一段文字。在我想來，荀子晚年一定是相當窘的，他在「成相篇」裏面也有好些牢騷不平的話，特別是左列二章值得注意：

「世之愚，惡大儒，逆斥不通孔子拘，展禽三紕；春申道級基畢輪」。

春申君是用過荀子的人，這章的末句應該說的是春申君失敗之後楚國也就亡了。

「世無王，窮賢良，暴人芻豢仁糟糠。禮樂滅息，聖人隱伏墨術行」。

這應該指斥的是秦政，言秦以霸術得天下，並非王者之道，秦政是有充分的墨家色彩的。

荀子善言易，今存易傳應多出自荀子或其門人。這是一種憾事，因為卜筮之書不在禁止之列。漢書藝文志中所列農家，方技，醫術，書筮，雜占，神仙諸書，多假託神農黃帝，應該也是秦火以後沒有出路的一些醫者之所為；因為醫藥種樹之書皆是不在禁止之列的。那些書多已經亡了，無從知道它們的內容，但如現存的黃帝內經，把一些陰陽五行的玄理附會在醫理裏面，恐怕是有所為而作，但不幸原意隱晦，竟束縛了中國的醫學二千多年，一直到現在都還未能盡量擺脫。

漢書於六藝差不多都各有一套傳授系統，如詩的浮丘伯，申公，穆生，白生；書的秦老博士伏生，易的田何，禮的高堂生，春秋的公羊子之徒，應該都是秦楚之際的埋頭研究者。浮丘伯是荀卿的弟子，他一直活到了呂后時代。

叔孫通傳上的魯羽生，也應該是這一派的人物。叔孫通參加了項梁的隊伍之後，不久他又投到了漢高祖的麾下幫助他把項羽打敗了，得了天下，他便為他制朝儀。在這制作典禮的時候，除掉自己的學生百餘人和高祖左右的「學者」之外，他還到山東去聘請了「魯諸生三十餘人」來參加。在去聘請時都有兩位魯生看不起他，拒絕受聘。

『魯有兩生不肯行，曰：公所事者且十主，皆面談以得視費。今天下初定，死者未葬，傷者未起，又欲起禮樂。禮樂所由起，積德百年而後可興也。吾不忍為公所為。公所為不合古，吾不行。公往矣，無污我！』叔孫通笑曰：「若真鄙儒也，不知時變。」遂以所說三十人西。」

大抵魯儒多好學，儒林傳稱「及高皇帝誅項籍，舉兵圍魯，魯中諸儒尚講誦，習禮樂，絃歌之聲不絕」。項羽不紀亦載其事，言「項王已死，楚地皆降漢，獨魯不下，漢乃引天下兵欲屠之，為其守禮儀，為主死節，乃持項王頭示魯，魯父兄乃降。始楚漢王初封項籍為魯公，及其死，魯最後下」。在圍城生活中都還在「講誦，習禮樂」，平常也一定「絃歌之聲不絕」，是可以想見的。不過這種情形應該是革命爆發之後才恢復的：因為秦令「偶語詩書棄市」，誰還敢公開地講誦而絃歌呢？

另外還有大批人卻是邊加了革命，有的在事前就有秘密活動，有的在事發時便立即參加了。

第一我們應該舉出孔甲，他名繁，是孔子的八世孫。孔子家語上說：『繁，年五十七爲陳王涉博士，死於陳下』。儒林傳說得更詳細：『陳涉之王也，而魯諸儒持孔氏之禮器，往歸陳王。於是孔甲爲陳涉博士，卒與涉俱死。陳涉起西夫，驅瓦合適戍，旬月以王楚，不滿半歲竟滅亡，其事至微淺。然而繆紳先生之徒負孔子禮器，往委質爲臣者，何也？以秦焚其業，積怨而發憤於陳王也』。司馬遷把這件事看得相當重要，但可惜他沒有更詳細的追求。看陳涉在起事的會卒之間便設置了博士，可見得他並不是位像楚霸王那樣有勇無謀的暴徒，也不像漢高祖那樣動輒沒罵罵者的無賴，司馬遷把他寫得太少了。

第二我們應該舉出張良。張良在楚本來是一位儒者，本傳上說他『嘗學禮淮陽』。但就在這『學禮』的時候，他『東見會海君，得力士，爲鐵椎重百二十斤。秦皇帝東遊至博浪沙中，良與客狙擊秦皇帝，誤中副車』。看這情形，所謂會海君，也應該是當時的一位儒者而兼帶着在做秘密工作的人。到後來，陳涉一發動，張良也就響應了——『陳涉舉起，良亦聚少年百餘人』。

第三我們應該舉出陳餘。『陳餘好讀書』（本傳），又『成安君番者，常稱義兵不用詐謀奇計』（韓信傳）。他和張耳兩人早就爲秦所注意的人物，曾應出資請求他們，『張耳千金，陳餘五百金』。他們只好改名換姓的，到陳去做着『監門』過活，秦人購求他們，他們也若無其事的以門者資格購求自己。但等『陳涉起而攻入陳，兵數萬，張耳陳餘上謁陳涉……於是陳王以故所善陳人武臣爲將軍，邵廣爲護軍，以張耳陳餘爲左右校尉，予卒三千人，北略趙地』。從此陳餘也就成爲了革命軍的一個領袖。

第四我們該舉出酈食其：本傳說他『好讀書，貧落魄，無以爲衣食

業，爲里監門吏，然縣中賢豪不敢役，縣中皆謂之狂生。及陳涉項梁等起，諸將徇地過高陽者數十人，生問其將皆盪飯(盪飯)，好苛禮，自用，不能聽大度之言，乃深自藏匿。後聞沛公略地陳留郊，沛公麾下騎士適生里中子也。沛公時時問邑中賢士豪俊，騎士歸，生見，謂之曰：吾聞沛公慢而易人，多大略，此真吾所欲從遊，莫爲我先。若見沛公，謂曰臣里有鄙生，年六十餘，長八尺，人皆謂之狂生，生自謂吾非狂生。騎士曰沛公不好儒，諸客冠儒冠來者，沛公輒解其冠，溲溺其中，與人言常大罵，未可以儒生說也」。鄙生是一位儒者毫無問題，結果他見了劉邦也就被罵爲「豎儒」——在張良傳中還捱過這樣的第二次，他卻給他一個譴責，把劉邦屈服了。劉邦的初期戰略和政略實在多賴他策劃，及丟掉三寸舌下齊七十餘城，可以說是他的最輝煌的時期，然而結果被齊王把他烹了。他假如不凶終，他在漢室的功臣地位，我想是決不亞於留侯張良的。

第五我們應該舉出陸賈。陸賈，楚人，以客從高祖定天下，名有口辯。他後來「時時前說稱詩書，高帝賜之曰：乃公居馬上得之，安事詩書？賈曰：馬上得之，寧可以馬上治之乎？」曾著書一卜三篇，漢書藝文志是把他列在儒家的。

第六我們應該舉出朱建。朱建也是楚人，是陸賈的朋友，他曾經輔功過黥布。「爲人辯有口，刻廉剛直，行不苟合，義不取容」。後來高祖賜建號平原君，藝文志有「平原老七篇」，也是列在儒家。

第七我們應該舉出楚元王劉交。他是劉邦的「同父弟弟，好書，多材藝。少時嘗與魯穆生，白生，申公，俱受詩於浮丘伯。伯者孫卿門人也，及秦焚書，各別去。高祖既爲沛公，交與蕭曹等俱從高祖。……漢六年立交爲楚王。……王既至楚，以穆生，白生，申公爲中大夫。高后時浮丘伯在長安，元王遣子郢客與申公俱卒業。文帝時聞申公爲詩最精，以爲博士。元王好詩，諸子多讀詩，申公始爲詩傳，號魯詩。元王亦次之，詩傳號曰元王詩，世或有之」。這是根據漢書本傳，關於學詩及傳詩諸點爲史記所無，但此與古今文之分爭無涉，諒非僞託。真沒有想到在見儒即大

關的劉邦之下，還有這樣一位傑於詩教的異母弟，然而他並不是天天死誦着「臥關雉鳩」，而是跟着他的阿哥奔走革命，運籌帷幄的。

第八我們應該再提起叔孫通。叔孫通拋棄了秦博士官而跑去參加革命，開始是跟着項梁，其次是楚義帝，其次是項羽，其次才是劉邦，「漢二年漢王從五諸侯入彭城，通降漢王。通儒服，漢王憎之，乃變其服，服短衣楚製，漢王喜」。這位博士的性格很能圓通順應，和酈食其不同，但他不是純粹的書呆子，他投降劉邦的時候有「弟子百餘人」跟隨着他，這一定是他參加革命之後所招收的。但這一百多弟子雖是跟着先生革命了，卻都不過是一些分吃一碗革命飯的傢伙。先生很識時務，在戰爭期間，他所推薦的專門是那些「竄盜壯士」，學生們罵為「大猾」，因此學生們都不平，以為得不到一碗飯吃。到後來，天下打平了，都做了官，於是乎大家高興，又恭維叔孫通是「聖人，知當世務」。革命隊伍裏面的一些濫竽分子的醜態完全暴露了。

以上是儒者在秦楚之際的活動情形，雖然只是一個大略，但比別的學派也就夠熱鬧了。

別的學派的動向所可考見的很少，但如陳平是道家，史記說他「少時好黃帝老子之術」，漢書也說「少時家貧，好讀書，治黃帝老子之術」。

B.叔是道家，史記說他「喜劍，學黃老術於樂臣公所。叔為人刻廉自喜，喜遊諸公」。漢書還說他「喜任俠」，足見俠之中也有道家的人。後來人家舉他起來做了張耳的兒子趙王張敖的郎中。張敖的部下趙午貫高等謀殺漢高祖的計劃洩漏，張敖被逮，漢廷有詔「趙有敢誅王者罪三族」，但孟舒田叔等十餘人，赭衣自髡鉗，稱王家奴，隨趙王放至長安」。他這種態度也是够有俠氣的。

曹參也應該是道家，雖然是後來的事。當他在惠帝時做齊國丞相的時候，「盡召長者諸生，問所以安集百姓，如齊故俗，諸儒以百數，言人人

殊。參未知所定。聞膠西有蓋公，善治黃老言，使人厚幣請之。既見蓋公，蓋公爲言治道貴清靜而民自定。推此類具言之。參於是避正堂，舍蓋公焉。其治要用黃老術。故相齊九年，齊國安集，大稱賢相」。後來他承繼蕭何做漢丞相，也是這一套無爲而治的辦法。這些雖說都是後來的事，但一定是他本來的思想和生活態度有道家的傾向，故爾他才走上了這樣的路。

張良也可以說是由儒而轉入於道的人。自從他會過那位黃石公之後，讀了太公兵法，他的生活態度是有些改變了。「太公二百三十七篇，謀八十一篇，言七十一篇，兵八十五篇」，藝文志是列在道家裏面的。後來他竟成爲了神仙家，「願棄人間事，欲從赤松子遊，乃學辟穀，道引，輕身」。這要算是他聰明，自己取了消極自殺的手段，免得別人用積極的手段來殺他。

像這些例子也足以證明道家者流對於秦漢之際的革命也並不是一味的消極。陳平曹參張良都是革命隊伍中的領袖，而樂巨公，蓋公，黃石公之流也應該是革命前夜的一些地下活動者。

張蒼是陰陽家。秦時爲御史，主柱下方書，有罪亡歸。「及沛公略地過陽武，蒼以客從攻南陽」。就這樣他從逃亡的官吏參加了革命，後來做到丞相。他是長於律歷的，有「張蒼十六篇」，藝文志列在陰陽家。

勸淮陰侯韓信三分天下的蒯徹（通）是縱橫家。「論戰國時術上權變，亦自序其說凡八十一首，號曰雋永」。他還書，藝文志是收在縱橫家裏面的，有「蒯子五篇」。還有他的朋友安期生，「嘗以策干項羽，項羽不能用其策」，也怕是一位縱橫家吧。項羽的軍師，「居巢人范增，年七十，素居家，好奇計」的。恐怕也是這一流。

像這樣的陰陽家縱橫家之徒我們也可以找得出參加革命隊伍的人物。

然而有一個負號的現象值得注意的，便是在韓非了的時候都還是「顯學」，與儒家中分天下的墨家，在革命隊伍中卻一個也找不出。或許有人會說遊俠就是墨，但遊俠不是墨，我已經在「墨子的思想」一文中論述過了。

淮南子記論訓裏面有左列的一段：

「秦之時高爲台榭，大爲苑囿，遠爲馳道，鑄金人，發適戍，入芻蕘，頭會箕箒，輸於少府。丁壯丈夫，西至遼洮狄道，東至會稽浮石，南至豫章桂林，北至飛狐陽原，道路死人以溝量。當此之時，忠諫者謂之不祥，而道仁義者謂之狂。逮至高皇帝存亡繼絕，舉天下之大義，身自奮袂執銳，以爲百姓請命於皇天。當此之時，天下雄俊豪英，暴露於野澤，前蒙矢石，而後墮溪壑，出百死而給一生，以爭天下之權，奮武勵誠，以決一旦之命。當此之時，豐衣博帶而道歸墨者，以爲不肖。」淮南王安著書時，距漢初僅六十年左右，當時故老多有存者，即淮南門下也應該還有目擊或身預陳吳革命事的老人，他這所說的大抵是事實，雖然關於儒者我們找到好些反證，但關於墨者的反證却一件也無法倖免。

那些墨家顯輩，在那個革命時代究竟往那兒去了呢？而且在那個革命運動之後，墨家也完全絕跡了，這究竟是怎麼一回事呢？這兒我所能理解的只有兩種的可能性。一種是墨家參加了秦人底保衛戰而遭了犧牲。墨家尊天明鬼，尚同非命，非樂非爵，爲秦政所厭惡，大有類於秦代底官學。荀子所嘆息的「禮樂滅息，聖人隱伏墨術行」，可見得不是無的放矢。

第二種可能性是墨家改了行，所謂「墨者必歸於楊，逃得必歸於儒」，看見風頭不好，搖身一變，便都「豐衣博帶」起來了。

這兩種可能性都不是我在這兒看重的「投井下石」，我是從理論與史實歸納出來的。兩種可能性都能够同屬於事實。特別是第二種，在上揭淮南記論訓那一段話底下邊，接着便這樣說：

「逮至暴亂。勝。皆內未定，繼文之秦，立武之功，展天子之圖籍，造劉氏之統冠，總鄒魯之儒墨，通先聖之遺教，張天子之旗，乘大路，建九旂，撞大鐘，擊鳴鼓，奏咸池，揚干戚。當此之時，有立武者見疑。」

右漢初天下奠定的時候，墨已經成了儒的附庸，而「總」之「鄒魯」了。這從儒家底立場上說來，是墨家的進化，從墨家的立場上說來是墨家的墮

落，而在我們現代非儒非墨底立場上說來，卻是儒墨底總墮落。先秦墨家面然滅亡了，先秦儒家事實上也完全變質。秦以前的所謂『儒』和秦以後的所謂『儒』，雖然在其本身也有傳統上的關係，但那傳統是完全混淆了的，所有先秦以前的諸『百家』，差不多全部彙合到秦以後的所謂儒家裏面來了。打的雖是孔子的招牌，但有的是吃陰陽家的飯，有的是吃道家的飯，有的是吃法家的飯，近來也有人吃起名家底飯來了。墨家是不是真的消滅了呢？其實並不是那麼一回事。歷代的王朝不是都在尊天明鬼嗎？不是都在尙司書力嗎？就是號稱爲儒家中興的宋明理學，除掉在骨子裏吃的道士和尙底飯之外，也充分地保存着墨家的衣鉢，他們的宗教性很強，門戶之見極深，而對於文藝視如不共戴天的仇敵，例如朱夫子所說的『一爲文人便無足觀』，這豈不是墨子『非樂』理論底發展嗎？宋以後能彈絃琴的找不到幾個人，箏瑟空篋都喪失了。有幾部大小說足以誇耀於全世界的，卻定不準確它們的作者爲誰。可憐呀，男子弄文藝固然不道德，女子弄文藝尤其近於妓女，竟成爲了封建時代的家庭教條和社會教條。吃人的禮教，到底應該歸誰來負責？所以從名義上來說，秦以後是儒存而墨亡，但從實質上來說，倒是墨存而儒亡的。到現在還有人主張復興墨學，這和提倡復興孔學的人其實都是『魯衛之政』。

(冊二，八，廿九)

青銅器時代

青銅器時代

中國的青銅器時代，它的下界是很明瞭的，便是在周秦之際，由秦以後便轉入鐵器時代。兵器的用材，在這兒是最好的標準。存世古兵器如戈矛劍戟之類，凡是秦以前的都是銅製，鐵製者未見，而秦以後的銅製兵器也完全絕跡了。古時候的人也有見到這個現象的，如江淹的「銅劍讚序」有云：

『古者以銅爲兵，春秋迄於戰國，戰國迄於秦時，攻爭紛亂，兵革互興，銅既不克給，故以鐵足之。鑄銅既難，求鐵甚易，故銅兵轉少，鐵兵轉多。二漢之世，既見其微。』

把銅鐵的轉接歸之於使用的頻繁，以致材料的缺乏，這表示着古人的智識不夠，事實上是鐵的效用比銅更大，故有鐵的冶鑄的發明和進步，便把銅的主要地位奪取了。這也不是一朝一夕便轉換到的。鐵的開始使用應該比周秦之際還要早。宇宙中除在隕石裏面多少含有天然鐵之外，所有的鐵都是和別的原素化合着而形成爲礦物的，由鐵礦中把鐵提煉出來的發明不知道是在中國的什麼時候。文獻上可考見的，大抵在春秋初年已經就有鐵的使用了。管子海王篇上已經有所謂鐵官。

『今鐵官之數曰：一女必有一鍼一刀。……耕者必有一耒一耜一銚。……行服連軻輩者必有一斤一鋸一錐一鑿。』

看這樣子，鐵已經在作爲手工業器具的原料而使用着了。管子本來並

不是管仲做的書，並且也並不是春秋時代的著作，但這項資料即使是戰國時代的情形，為時也相差不遠。國語齊語上也有管仲的話這樣說着：

『美金以鑄劍戟，試諸狗馬。惡金以鑄鋤夷闢斤，試諸土壤。』

這美金和惡金的區別，和前項的資料參照起來，可知也就是青銅和生鐵的區別了。當鐵的冶金初被發明的時候，應該只能有生鐵的使用，只能用來鑄造一些簡單的手工用具，待到後來煉鋼術發明了，然後才能用來造積極的兵器。鋼的發明大約在戰國末年，因為那時的楚國已經在用鐵的兵器了。荀子議兵篇云『楚人宛鉅鐵鉞，慘如蜂蠆』（史記禮書引作『宛之鉅鐵，施鐵如蜂蠆』，偽撰商君書者在弱民篇中竊用此文為『宛鉅鐵鉞，利若蜂蠆』），又史記范雎傳載秦昭王語：『吾聞楚，鐵劍利而倡優拙，夫鐵劍利則士勇，倡優拙則思慮遠』。據這些資料，可以知道鐵的冶鑄在戰國末年已經達到高度的水準了。以前曾經有人論到過，秦始皇二十六年混一六國之後，曾『收天下之兵聚之咸陽，銷鋒鑄鐃，以為金人十二』，是因鐵的新兵器已經出現，故銷融廢銅以鑄銅像。這里有劃時代的意義，並不是秦人統一了天下，從此放牛歸馬，不再用兵，而是銅兵已經把地位讓給鐵兵去了。這是很有趣味的一件揭發，但由我們最近的研究，已經知道銷兵鑄器並不始於秦始皇，而實始於楚。

是一九三三年的事。那年夏間，安徽的壽縣東鄉朱家集的李三孤堆，因為淮水氾濫，發現了很多古器。其中有好些器皿刻着兩位楚王的名字，一位是熊肯，一位是熊志。壽縣是古時的壽春。是楚國最後的都城，是楚襄王的兒子考烈王於其二十二年由陳城徙都的。因此，在我認為熊肯即考烈王熊完，熊志即幽王熊悍。後者是大家所同意的，前者還有異說。現在我只想舉出兩個熊志的器皿。

一個是鼎，器蓋都有銘，器銘為『楚王熊志戰雙（獲）兵銅，正月吉日，作鑄壽鼎，以共載常（蒸嘗）』（蓋文壽鼎下多『之蓋』二字）。還有一個是盤，銘文與鼎全同，只『壽鼎』二字作『少（炒）盤』而已。幽王在位僅十年，據史記楚世家，只於其三年載『秦魏伐楚』一事，六國年表於秦魏圍內亦同載其事。秦言『發四郡兵助魏擊楚』，魏言『秦功我擊楚』，均未言勝負。除此之外，幽王在位年間無戰事的記載，大率幽王『

戰獲兵銅』之事，就是在這『秦虢伐楚』的一役，而楚國是得到勝利的。幽王得到兵銅，不把來作爲兵器或鑄銅兵之用，而把它來鑄鼎彝器之類，可見銷兵鑄器實始於楚幽王，而楚在當時已確實不身仗銅兵了。

就這樣，中國青銅器時代的下界是很明瞭的，絕對的年代是在周秦之際。假使要說得廣泛一些，那嗎春秋戰國年間都可以說是過渡時代。

但是上界却是很渺茫的。中國究竟是在什麼時候由石器時代遞禪到青銅器，在今天誰也無法回答。我們在今天所有的智識，只是知道，殷代已經是青銅器時代了。

青銅器的有組織的研究始於北宋末年，到今天算已有一千年的歷史。由北宋以來所有關於銅器的著錄已有七八千件，就有銘文記載的研究起來，百分之八十以上是周器。但亦有少數可以斷定爲殷器的。例如有名的戊辰彝，銘文裏面記着『在十月，隹壬廿祀協日，遯于妣戊，武乙爽』，是說祭武乙之配妣戊。古人稱祖母爲妣，故武乙配必帝乙帝辛兩代始能稱妣。故戊辰彝如非帝乙二十年之器，卽帝辛二十年之器。像這樣由銘文確實可以定爲殷器的，大抵有一打左右。故殷代毫無疑問已入青銅器時代。這個斷案，由殷墟的發掘更得到了地底的實證。殷墟中發現有若干青銅器和不少的銅模，冶銅工具及銅礦的殘存，在今天，誰也不會懷疑，殷周兩代是共同包含在青銅器時代裏面的。

但值得奇異的是，現存殷彝及殷虛出土的銅器，由其花紋形式及品質而言，冶鑄的技術已極端高度化，而可以證明爲殷以前的作爲前驅時代的器皿却一個也不會發現。宋人書中有所謂『夏器』，今日證明有的是僞器，有的只是春秋末年的越器。殷以前之物應該有而却未能發見或證明，實在是古代研究上的一個重大的懸案。在這兒可能有兩種推察，一種是選鑄藏在黃河流域的土壤未被發現，另一種是青銅或銅的冶鑄技術係由別的區域輸入黃河流域的，而此原產地亦尚未發現。在我認爲第二種的推察可能性更大。青銅器出土地自來偏在於黃河流域，由南方出土者甚少。如黃河流域爲原產地，不應於將近萬件的選器中竟無一件足以證明爲前驅時代之物。而中國南方，江淮流域下游，在古則是認爲青銅的名產地。考工記云『吳越之金錫』，李斯諫逐客書云『江南之金錫』，都是證據。金錫的合

金卽是青銅。在春秋戰國時江南吳越既爲青銅名產地，則其冶鑄之術必淵源甚古。殷代末年與江淮流域的東南夷時常發生戰事，或者卽在當時將冶鑄技術輸入北方，當時北方陶器已甚進步，殷虛所出的白陶，其花紋形制與青銅器無甚懸異，以青銅而代陶土，故能一躍而有高級的青銅器產出。我這自然只是一種推察，要待將來向地底發掘來證明。將來有組織的科學發掘普遍而澈底地進行時，青銅器時代的上界必然有被闡明的一天的。

殷代銅器傳世不多，且容易識別，在銅器本身及作爲史料的研究上沒有多麼大的難題。而在百分之八十以上的周代銅器，雖然容易識別爲周代之物，但周代年限太長，前後綿亙八百年，在這兒僅僅以「周器」統括之，實在是一個莫大的渾沌。因而周器斷代研究便成爲一個重要的課題，時代性沒有分割清白，銅器本身的進展無從探索，更進一步的作爲史料的利用尤其是不可能。就這樣，器物愈多便愈感覺着渾沌，而除作爲古玩之外，無益於歷史科學的研討，也愈感覺着可惜。

以前的學者也每每注意到時代的考定上來，但方法不甚縝密，所考定出的年代相差甚遠。例如有名的毛公鼎，就僅因爲作器者爲毛公，遂被認爲文王的兒子毛叔，於是便被定爲周初之器。其實這器銘的文體和「文侯之命」相近，決不會是周初的東西。經我考定，它是宣王時代的作品。這一相差也就在三百年左右。彝銘中多月日日的記載，學者們又愛用後來的歷法所製定的長歷以事套合，那等於是用着另一種尺度任意地作機械的剪裁。在二三十年以前的舊人僅僅就一二例以作嘗試，其結果倒也無甚重輕，近一二十年來的新人們更擴大規模作整套的支配，大表長繩，相沿成爲風習。作俑者自信甚強，門外者徒驚其浩瀚，其實那完全是徒勞之舉。周室帝王在位年代每無定說，當時所用歷法至今尙待考明，斷無理由可以隨意套合的。

例如有一位恭王，他的在位年代便有四種說法。有二十年說（太平御覽八十五引帝王世紀），有十年說（通鑑外紀），有二十五年說（通鑑外紀引皇甫謐說），更有十二年說（邵康節「皇極經世」中所推算），後世史家多根據十二年說，故做「金文歷朔長表」的人也多按照着這個年代來支配，但存世有趙曹鼎二具，其一云「隹十又五年五月既生霸壬午，龔王

在周新宮，王射于射廡』，這分明是龔王在世時之器。龔王即恭王，金文中凡恭數字都作龔。龔也不是謚號。古時並無謚法，凡文武成康昭穆恭懿等均是生號而非死謚。這件事實由王國維揭發之於前，由我補證之於後，在目前已經成爲定論了。死謚之興大率在戰國中葉以後。就這樣，我們知道周恭王在十五年都還存在，雖然二十五年說與二十年說還不知道孰是孰非，而十二年說與十年說却是鐵定的錯誤了。據十二年說以安配的歷朔表豈不是一座蟹氣樓嗎？

像這樣的年代考定實在比原來沒有經過考定的更加渾沌。沒有經過考定，我們僅是不知道年代而已，而經過所謂考定，我們所得到的的是錯誤的年代。故爾用錯誤的方法從事考定，愈攷定，愈益增加問題的渾沌。

這個渾沌，由我所採取的方法，似乎已經漸被擊破了。我是先選定了彝銘中已經自行把年代表明了的作爲標準器或聯絡站，其次就這些彝銘裏面的人名事跡以爲線索，再參證以文辭的體裁，文字的風格，和器物本身的花紋形制，由已知年的標準器便把許多未知年的貫串了起來；其有年月日規定的，就限定範圍內的歷朔考究其合與不合，把這作爲副次的消極條件。我用這個方法編出了我的「兩周金文辭大系」一書，在西周我得到了一百六十二器，在東周我得到了一百六十一器，合共三百二十三器。爲數看來很像有限，但這些器皿多是四五十字以上的長文，有的更長到四五百字，毫不誇張地是爲周書或國語增加了三百二十三篇真正的逸文。這在作爲史料研究上是有很大的價值的。即使沒有選入「大系」中的器皿，我們拿著也可以有把握判定它的相對的年代了，因爲我們可以按照它的花紋形制乃至有銘時的文體字體，和我們所已經知道的標準器相比較，凡是相近似的，年代便相差不遠。這些是很可靠的尺度，我們是可以安心利用的。一個時代有一個時代的文體，一個時代有一個時代的字體，一個時代有一個時代的器制，一個時代有一個時代的花紋，這些東西差不多是十年一小變，三十年一大變的。譬如拿磁器來講，宋磁和明磁不同，明磁和清磁不同，而清器中有康熙磁雍正磁乾隆磁等，花紋形態體質色澤等都有不同，外行雖不能辨別，而內行則有法以御之，觸目便見分曉。周代的彝器，我自信是找到了它的歷史的串繩了。

大體上說來，殷周的青銅器可以分爲四個時期，無論花紋形制文體字體，差不多都保持着同一的步驟。

第一，鼎盛期：從年代上說來，這一期當於殷代及周室文武成康昭穆諸世。在這一期中的器物最爲高古，向來爲骨董家所重視。器制多凝重結實，絕無輕率的傾向，也無取巧的用意。花紋多全身施飾，不則純素。花紋種類大率爲夔龍，夔鳳，饕餮，象紋，雷紋等的奇怪圖案，未脫原始的風味，頗有近於未開化民族的圖騰畫。文體字體也均端嚴不苟且。

第二，頹及期：這一期大率自恭懿孝夷諸世以迄於春秋中葉。一切器物普遍地呈出頹廢的傾向。器制簡陋輕率，花紋多粗枝大葉的幾何圖案，異常潦草。前期之饕餮雷紋等絕跡，而夔龍夔鳳每變形爲橫寫之S字形。銘文文體及字體也均異常草率（欲求草篆可於此期中得之）。文字每多奪落重複。古者同時造作各種器皿，每每同銘，比較以觀，故能知其奪落重複。但這一期的銘文，平均字數較前一期爲多，而花紋逐漸失掉了原始風味，於此亦表示着時代的進展。

第三，中興期：自春秋中葉至戰國末年。一切器物呈出精巧的氣象，第一期的原始風味全失，第二期的頹廢傾向也被糾正了。器制輕便適用而多機化，質薄，形巧。花紋多全身施飾，主要爲精細之幾何圖案，每以現實性的動物爲附飾物，一見即覺其靈巧。銘文文體多韻文，在前二期均施於隱蔽處者（如在鼎簋之腹，或爵畢之蓋陰），今則每施於器表之顯著地位，因而銘文及其字體遂成爲器物之裝飾成分而富有藝術意味。銘文的排列必求其對稱，字數多少與其安排，具見匠心。字體的演變尤爲顯著，在這一期中有美術字體出現，字之筆畫極意求其美化，或故作波磔，或多加點飾，甚至有『鳥篆』出現，使字畫多變爲鳥形，其有無法演變者則格外加上鳥形爲裝飾。這種風氣以南方的器皿爲尤甚。

第四，衰落期：自戰國末葉以後，因青銅器時代將告遞禪，一切器物復歸於簡陋，但與第二期不同處是在更加輕便樸素。花紋幾至全廢。銘文多刻入，與前三期之出於鑄入者不同。文體字體均簡陋不堪，大率只記載斤兩容量，或工人自勒其名而已。

這樣的分期的說明，自然是只能得到一個梗概，假使要詳細的追蹤，

從這兒是可以發展出無數的研究出來的。例如以文字言，某一字在何時始出現，或某一字在何時却廢棄了，一字的字形演變在這四期中經過如何的過程，一字的社會背景和涵義的演變，如向這一方面去追求，不用說便可以豐富文字學或『小學』的內容。又例如就花紋去研究，某一種花紋在何時始出現，某一種花紋在何時廢棄了，一種花紋的形式演變經過了怎樣的過程，花紋的社會背景和寓意，都同樣可以追求，在這一方面便可以豐富美術史的內容。又例如器制，也是同樣。有的器皿如爵等飲器僅在第一期中有的，以後便絕跡。有的器皿在第三期時始出現，如簠之類，到第四期又見隱匿了。這裏可見當時社會的風尚，殷人好飲酒，故酒器多。簠之類，殷虛中已有陶製器發現，簠以成稻梁，鬲以供烹煮，以陶竹製之即可適用，製之以銅，僅示奢侈，故僅如曇花一現而已。再如鼎類，則可以自始至終清理出它的全部進展史，我且把這一項為例，略加敘述。

鼎是由陶鬲演變出來的。普通的鼎係圓形三足，方形而四足者在第一期中偶見之，乃是變例，可以除外。鬲之三足乃空足，其起源大率由三個尖腳陶瓶（如酉字在甲骨文中即為尖脚瓶之形，與希臘之 Ampulla 相類）在窯中拚合而成。鼎為鬲之變，雖已變為三實足，而初期之鼎，其鼎身仍略如三股所合成，一足分配一股，有類於穿馬褲的騎手之腳。初期之鼎除此特徵而外，體深，口小而下部略鼓出，質重，腳高，呈為直圓柱形，上略粗，下略細。這樣的形式到了第二期便完全變了，三股之勢全失，體淺而坦（不及半球），質菲薄，腳矮而曲，呈馬蹄形，區而不平，外凸內凹。再到第三期，軀體復深而宏（超過半球），平蓋，頗多新鮮之花樣（如有流有柄之類），腳高無定形。到了四期以後，則如常見之漢鼎，復矮塌而不成名器，拱蓋棄身，有紋飾時僅幾道圈綫而已。

問題還當更進一步追求，在青銅器時代中，何以在器物上會顯出這樣的波動？

這答案，毫無疑問應該求之於社會的生產方式。

在殷末周初時代是中國奴隸制生產最盛的時候。那時候有所謂百工，也就是把手工製造劃為若干部門，驅使無數之工人奴隸以從事生產，而有工官管理之。這些工官和工奴不用說都是官家畜養的，就到了春秋齊桓晉

文時代，這制度都還沒有十分變革。國語告訴我們，齊桓公時，管仲的政策之一是『處工就官府』；晉文公時，晉國還是『工賈食官』。就在魯成公二年的時候，我們在左傳上還可以看到，魯國的木工繡工織工縫工都還是沒有人身自由的奴隸，當年楚國侵魯，魯國『賂之以執斲，執鍼，織紵皆百人』以求和，這分明表示着人工直同牛馬雞豚。但這樣的情形，自春秋中葉以後便逐漸地改革了，工賈成爲了行幫的組織，脫離了官府的蒙養而獨立。這便成爲後來一直到今天爲止的生產方式。

明白了這部社會生產進展的過程，便可以了解，青銅器上無論形式，花紋，文體，字體等所顯示出的波動。

殷末周初是奴隸生產鼎盛的時候，故青銅器的製造，來得特別莊嚴典重。但奴隸制自恭懿以後便漸漸發生了毛病，一些管理工奴的工官偷工減料以敷衍上方，而把工奴的剩餘勞動搾取了來，作低級物品的生產，以換取當時新起的地主階層（本來的農官）的米穀，於是二者之間便大做其生意。所謂『如賈三倍，君子是職』，所說的便是這回事。獻給上層的器皿既是奉行故事，偷工減料的東西，放在這種器皿上所表示着的便是墮落的痕跡，這便是第二期的頹廢之所以然的實際。

工官搾取工奴的剩餘勞動以事生產，農官搾取耕奴的剩餘勞動以事壟闢，在社會史上是平行發展的現象。工官農官逐漸富庶了，成其爲工頭與地主，無須乎再做你低級的官，也就儘足以成其爲『素封之家』了。逐漸更加富庶下去，竟闖到『貴敵王侯，富埒天子』的地步。春秋中葉以後，高級的生產不再操縱在官府的手裏，而是操縱在富商大賈的手裏了。王侯的用品一樣是商品，商品便有競爭，不能再是偷工減料的製作所能爭取冀生的，故在青銅器上來了一個第三的中興期，一切都精巧玲瓏，標新立異。這正是春秋末年和戰國時代的情形，那時候的商業是很繁盛的，中國的真正貨幣的出現，以至其花樣之多，也就是在這個時候，貨幣多即表示商務盛，花樣多即表示貨幣之興未久。當時的貨幣形式有出人想像之外的，周秦的袁法，圓廓方孔，爲後人所沿用，這自然不足稱奇，但除此之外有三晉的耕具形，所謂方足布，尖足布之類，有燕齊的刀形，即所謂刀幣，有楚國的豆腐乾形，一小方銘爲『一兩』，四兩見方爲一斤。錢也是青銅

器的一種，錢的大量和多樣的出現，也可以說是青銅器第三期的特徵。

但自戰國末年以後，青銅器時代整個遞禪了，所有各項技巧已經轉移
到別的工藝品上去了。自然，這兒也有些例外，例如以銅爲鑑，是戰國末
年才行開的。原初的鑑就是『監』，只是水盆，像一個人俯臨水盆睜着眼
睛（臣字卸眼之象形文，即古睪字）看水。在春秋末年有銅的水監出現，
傳世「吳王夫差之御監」便是盛水鑑容的鏡子。後來不用水而直接用銅，
在我看來，就是水監的平面化。大凡銅鏡，在背面不必要的地方却施以全
面的花紋，這是因爲盛水之監的花紋本是表露在外面的，平面化了而轉而
爲背面。積習難除，故於背面亦全施花紋。假使限於銅鑿來見，那是只有
第四期有，而且花紋是十分精巧的，不過這是例外，青銅已經不再是一切
器用的主角了。

關於青銅器時代的研究，我所得到的成績，大體就是這樣。這在我認
爲是相當重要的一件事體：因爲要把這許許多多的古器的年代定妥了，然
後那器物本身和它的銘文才能作爲我們研究古史的有科學性的資料。時代
不分，一團渾沌，那除作爲古董玩器之外，是沒有方法利用的。當然，中
國的考古學上的地底發掘甚少，我所得到的的一些斷案，有的也還需要將來
更多的資料來證明，但我相信，我所得到的成績，有的也很可以作爲日後
發掘的參考。文獻學的研究，應該也要借鑑於這兒，不在第一步上把時代
性弄清楚，那是不能單步走的。

（三十四年二月十日）

附 錄

兩周金文辭大系序說

附 錄

「兩周金文辭大系」序說

傳世兩周彝器，其有銘者已在三四千具以上，銘辭之長有幾及五百字者，說者每謂足抵尚書一篇，然其史料價值殆有過之而無不及。尚書自當以今文爲限，今文中亦有周秦明人所僞託，其屬於周初者，如金縢鴻範諸篇皆不足信，周文而可信者僅十五六篇耳。而此十五六篇復已屢經傳寫，屢經隸定，簡篇每有奪亂，文辭復多竄改，作爲史料，不無疑難。而彝銘除少數僞器觸目可辨者外，則雖一字一句均古人之真跡也。是其可貴，實未可同列而論。

雖然，有遺憾焉。彝器之傳世者雖多，而其年代與來歷亦多不明，間有傳其出土地者，大抵因農人掘地或它種土木工事之偶爾發現；發掘者本不具學術智識，發掘後又未經調查紀錄，地層關係既已無由確知，而其表面遺跡亦復終遭湮滅，甚可惜也。至於簠錄之書，自趙宋以訖于今，頗多名世之作，或僅採銘文，或兼收圖象，或詳加考釋，或不著一語，雖各小有出入，然其簠錄之方率以器爲類聚，同類之器以銘文之多寡有無爲後先，驟視之雖若井井有條，實則於年代區別之既明者猶復加以淆亂，六國之文或列商周，一人之器分載數卷，視尚書篇次之有歷史系統之條貫者，適不相侔矣。

夫彝銘之可貴在足以徵史，苟時代不明，雖有亦無可徵。故歷來談史地之學者每置彝銘於不顧，甚或加以鄙夷，而談古器物古文字之學者，於史地之學亦復少所貢獻，王氏國樞所謂「於創通條例開拓闡奧，概乎其未有聞」者，殆謂是也（見《齋契考殷虛釋序》）。顧條例之當如何創通，闡奧之當如何開拓，卓學如王氏，則亦祕而未宣。閒嘗觀其所曾爲，多文字考釋器物鑒別之零什，雖饒精當，而與古法無多殊。其兩「金文簠錄表」僅就已成之書而爲之作通目，亦未足以當此，王氏殆有志而未竟者耶？

類年以來頗有志於中國古代社會之探討，乃潛心於殷代卜辭與周京彝銘之譯讀。卜辭出土於一地，其出土地之地層，近由發掘，亦已略得明其真相，據爲史料，無多問題。然至周彝則事乃迥別。彝器出土之地既多不明，而有周一代載祀八百，其綿延幾與宋元明清四代相埒，統稱曰周，實至含混。故器物愈富，著錄愈多，愈苦難於駕御。痼積於此者數易寒暑，深感周代彝銘在能作爲史料之前，其本身之歷史尚待有一番精密之整理也。

整理之方將奈何？竊謂卽當以年代與國別爲之條貫。此法古人已早創通，尚書、風、雅、國語、國策諸書是也，尚書諸語命，以彝銘例之，頗疑錄自鐘鼎彝器之銘文。周代王室之器罕見，其列王重器或尙埋藏于地而未盡佚者亦未可期。故謂尚書爲最古之金文著錄，似亦無所不可。

國別之徵至易易，於銘文每多透露，可無多言。年代之考訂則憂憂乎其難。自來學者亦頗苦心於此，其法每專依後代曆術以事推步，近時海內外承學之士尤多作大規模運用者，案此實大有可議。蓋殷周古曆迄未確知，卽周代列王之年代亦多有異說。例以恭王言，太平御覽八十五引帝王世紀云在位二十年。通鑑外紀云在位十年，又引皇甫謐說在位二十五年，後世皇經世諸書復推昇爲十二年，世多視爲定說。然今存世有趙曹鼎第二器，其銘云：「隹十又五年五月既生霸壬午，隹王在周新宮，王射于射盧」。隹王卽恭王，謚法之興當在戰國中葉以後，此之生稱隹王，猶獻侯鼎之生稱成王，宗周鐘之生稱邵王，邕簠之生稱穆王，匡卣之生稱懿王。本器明言恭王有十又五年，彼二十五年說與二十年說雖未知孰是，然如十二年與十年說則皆非也。視此可知專據後代曆術以推步彝銘者之不足信，蓋其

法乃操持另一尺度以事剪裁，雖亦斐然成章，奈無當於實際。學者如就彝銘歷朔相互間之關係以恢復殷周古曆，再據古歷為標準以校量其它，則尚矣。然此事殊未易言，蓋資料尚未充，而資料之整理尚當先決也。

余于年代之推定則異是，余專就彝銘器物本身以求之，不懷若何之成見，亦不據外在之尺度。蓋器物年代每有于銘文透露者，如上舉之獻候鼎、宗周鐘、適簋、趙曹鼎、匡卣等皆是。此外如大豐簋云「王衣祀于王不顯考文王」自為武王時器，小孟鼎云「用牲饗(禘)周王、口王、成王、」當為康王時器，均不待辯而自明。而由新舊史料之合證，足以確實考訂者為數亦不鮮。據此等器物為中心以推證它器，其人名事跡每有一貫之脈絡可尋。據此更就是文字之體例，文辭之格調，及器物之花紋形式以參驗之，一時代之器大抵可以蹤跡，即其近是者，于先後之相去要必不遠。至其有歷朔之紀載者，亦于年月日辰間之相互關係求其合與不合，然此僅作為消極之副證而已。

本此諸法，余于西周文字得其年代可徵或近是者凡一百六十又二器，外括乃王臣之物。其依據國別者，于國別之中亦貫以年代，得列國之文凡一百六十又一器，器則大抵屬于東周。故宗周盛時列國之器罕見，東遷而後王室之器無徵，此可考見兩周之政治情形與文化狀況之演進矣。

國別之器得國三十又二，曰吳、曰越、曰徐、曰楚、曰江、曰黃、曰邾、曰鄆、曰蔡、曰許、曰鄭、曰陳、曰宋、曰曾、曰滕、曰薛、曰邾、曰郟、曰魯、曰杞、曰祝、曰莒、曰齊、曰戴、曰衛、曰燕、曰晉、曰蘇、曰隰、曰虞、曰秦。由長江流域溯江而上，于江河之間順流而下，更由黃河流域溯流而上，地之比鄰者，其文化色彩大抵相同。更綜而言之，可得南北二系。江淮流域諸國南系也，黃河流域北系也。南文尚華藻，字多秀麗，北文重事實，字多渾厚，此其大較也。徐楚乃南系之中心，而徐多古器，舊文獻中每視荆舒為蠻夷化外，足徵乃出于周人之敵愾。徐楚均商之同盟，自商之亡即與周為敵國，此于舊史有徵，而于宗周彝銘，凡周室與南夷用兵之事尤鑿于累代不絕。故徐楚實商文化之嫡系，南北二流實商周文化之派演。商人氣質傾向藝術，彝器之製作精絕千古，而好飲酒，好田獵，好崇祀鬼神，均其超現實性之證，周人氣質則偏重現實，與古人所

謂「殷尙質，周尙文」者適得其反。民族之商周，益以地域之南北，故二系之色彩渾如涇渭之異流。然自春秋而後，民族畛域漸就混同，文化色彩漸趨畫一，證諸彝銘，則北自燕晉，南迄徐吳，東自齊邾，西迄秦郿，構思既見從同，用韻亦復一致，是足徵周末之中州確已有「書同文，行同倫」之實際，未幾至嬴秦而一統，勢所必然也。

綜合兩周彝銘，其年代國別之可徵或近是者，凡得三百二十又三器，于存世之器雖未及十分之一，大抵乃金文辭中之精華也，倏忽相鑿而渾沌果死，幸莫如之。

一九三一年九月九日初版錄成時序。其後爲增訂版重錄之，凡於國名次第及器銘數目有所更改外，餘均仍舊。

一九四三年九月九日。

周代彝銘進化觀

周代彝銘進化觀

——錄自「古代銘刻彙考」——

周代乃青銅器時代，存世古青銅器，其有銘者已在四千具以上，大抵乃周代遺物。周代以前之器，確可斷定屬於殷末者稍稍有之，然不及十數。前入於器之有以甲乙爲名者蓋以屬於殷，然以日爲名之器至周之中葉猶有遺存，舊說未可盡信也。秦漢迄今，亦未嘗無銅器，然所異者在兵戎、享祀、飲食、服御之器悉以青銅爲之，而以戎器爲尤著。周代鐵兵迄未有見，而漢代以後，則銅兵罕見諸實用矣。

鑄器習用青銅，故於青銅冶鑄之技藝獨精，遠爲後世所不及。且器之愈古者其技愈精，揆其所由，要亦不外熟則生巧。多鑄則熟，少鑄則生，不鑄則其技全廢。此乃事理之常，非關古人之獨神異也。嗜古者不察，每謂今人之不如古，而以浩嘆係之，是猶見長尾猿之善用其尾，而嘆人類之不如猿猴也。

鑄器之意本在服用，其或施以文鏤，巧其形制，以求美觀，在作器者庸或於潛意識之下，自發揮其愛美之本能，然其究極仍不外有便於實用也。閒或施之以銘，銘之爲用，其初殆私人圖記之類，於器本無足輕重。如柶，有銘之器少，無銘之器多，如新鄭曩於一坑中所出古器近百事，而有銘者僅二，此其證一。銘勒於器，多在底裏，如盃爵之類則每在蓋陰，所佔地位實等附庸，此其證二。器之古者銘恆簡，閒僅一二圖形文字而已。

同樣之圖形文字間或施於銘之成文者之首若尾，或則以亞字形範之，或則於其下繫以册字。亞字形者如後人之刻印章而加以花邊，册者題識之謂，某某猶言某某人題也。

禮記祭統有云「夫鼎有銘，銘者自名以稱揚其先祖之美而明著之後世者也」。又云「銘者論撰其先祖之有德善功烈勳勞慶賞聲名，列於天下而酌之祭器，自成其名焉以祀其先祖者也」。此所言於祭器之例，大抵近是。然存世古器，其名已之功烈慶賞者實多，追述其祖若考者尙在少數。且於祭器之外有腰女之器焉，有服御之器焉，有兵戎之器焉，有嘉量之器焉，而大抵勒之以銘。是知祭統僅據一孔悞鼎銘所賦與之銘義，實偏隘而未能得當，然而其「銘者自名也」之說，則終古不刊之論也。

是故銘文之起，僅在自名，自勒其私人之名或圖記以示其所有。銘之有類於圖書者乃古代圖騰之子遺，非有它義存於其間。前人不明此意，每好逞臆度，見有人形文則釋爲子孫，見有戈形文則說以武功，見有獸形文乃至如蛙眼之類，亦以享祀之牲牲爲解，此乃蔽於後世禮家之說，隨其成心而師之者矣。

文化遞進，器銘加詳。入後更喧賓奪主，乃有專爲勒銘而作器之事。周官司約「凡大約劑書于鼎彝」，此專爲書約劑而鑄器也。證以存世古器則如魯鼎、兩枚從鼎、格伯簋、散氏盤之類皆是。墨子魯問篇云「攻其隣國，殺其民人，取其牛馬粟米貨財，則書之於竹帛，鏤之於金石，以爲銘於鐘鼎，傳以遺後世子孫」，此爲記功而鑄器也。證以存世古器，則如小孟鼎、宗周鐘、大克鼎、兮甲盤之類，正舉不勝舉。凡此乃彝銘之第二段進化也。此階段之彝器與竹帛同科，直古人之書史矣。

古人於文字發明之初或其尙未普及之時，並無專門著書立說之事。文字爲宰制者所擅有，非尋常人所能近，能近之者宰制者自身及其子孫姻婭也，故書說無所致其用。其有事須書，有言須記者，率臨時斷片爲之，所謂或書之竹帛，或鏤之金石，或銘之鐘鼎，皆此類也。竹集之而成册，帛集之而成卷，日久而典籍以成，故古人之書乃於時辰累進中所自然集成之史也。帛之用不知始於何時，竹則自殷代以來。書多士云「惟殷先人有册有典」，卜辭亦有典册字，揆其字形固竹簡之彙集也。存世古簡出自西北

流沙者僅漢晉物，殷周古簡已不可見，帛固無論矣。古之所謂金石，稍有異於後人。後人稱金指鐘鼎盤盃之屬，而墨子則以鐘鼎盤盃列諸金石之外。魯問篇文已如上述，其兼愛篇下云：『吾非與之並世同時，親聞其聲，見其色也，以其所書於竹帛，鏤於金石，琢於槃盃，傳以遺後世子孫者知之』。非命篇下亦云『書之竹帛，鏤之金石，琢之盤盃』。是則古人所謂金石乃別有所指，古有所謂金版玉版者殆即古之金石也。秦詔版與秦刻石即金版玉版之遺，而秦以前之物迄未有見，庸或尚有淹埋於地而待人發掘者未可知也。金玉竹帛之書版雖不可見，而鐘鼎盤盃之典獻則優有遺存。以器而言固鐘鼎盤盃，以銘而言直可稱為周書之逸篇。左氏昭六年鄭人鑄刑書，士文伯曰『作火以鑄刑器』。二十九年晉趙鞅宿衛賦晉國一鼓鐵以鑄刑鼎，著范宣子所謂『刑書』。是則鑄於鼎器者，古人亦直稱之為書矣。

彼周秦諸子，廣義而言，余謂均可稱為金石學家。墨子曾通讀金石盤盃之書，其言已自明。儒家典籍如尚書之周代諸篇及詩之雅頌，余謂殆亦有琢鏤於金石盤盃之文為孔子所輯錄者。尚書文侯之命，其文辭與存世毛公鼎銘如出一人手筆，而鼎銘尚喬臯過之，則文侯之命安知非係本器物之銘？大雅江漢之篇與存世召伯虎簋之一，所記乃同時事。簋銘云：『對揚朕宗吾其休，用作烈祖召公嘗簋』，詩云：『作召公考，天子萬壽』。文例相同，考乃簋之假借字，是則江漢之詩實亦簋銘之一也。春秋公羊傳引閔因敘曰『昔孔子受端門之命，制春秋之義，使子夏等十四人求周史記，得百二十國賈書』。疏謂『周史而言賈書者，賈者保也，以其世世傳以為戒，故云賈書也』。余案『賈書』當即鐘鼎盤盃之銘，鐘鼎盤盃為賈，故其銘稱曰『賈書』。孔子與其弟子周遊列國，於列國寶器必多目驗，蓋曾一一紀錄其銘辭以為修史之資。書得百二十國，而國名之見於春秋者僅及其半，蓋其無足輕重之文未經採納也。

要之鐘鼎銘文在其進化之第二階段有書史之性質。此性質以西周遺器為最著，自春秋中葉以降而衰微，蓋竹帛之用已繁，文史亦逐漸茂密，不能為鼎彝所容也。有周而後，書史之性質變而為文飾，如鐘鐃之多韻語，以規整之款式鏤刻於器表，其字體亦多作波磔而有意求工；又如齊器圖差鑲銘亦韻語，勒於器肩，以一獸環為中軸而整列成九十度之扇面形。

凡此均於審美意識之下所施之文飾也，其效用與花紋同。中國以文字爲藝術品之習尙當自此始，然自彝銘而言，則其第三段之進化。

逮至晚周，青銅器時代漸就終結。鑄器日趨於簡陋，勒銘亦日趨於簡陋。銘辭之書史性質與文飾性質具失，復返於粗略之自名，或委之於工匠之手而成爲「物勒工名」。此彝銘之第四段進化，亦卽其死滅期矣。

以上爲彝銘進化之四階段，以歲時喻之當於春夏秋冬，以人生喻之當於幼壯老死，整個青銅時代之進化亦復如是。

（此文乃一九三一年纂集「兩周金文辭大系」時所擬序說之一節，因嫌純足，未及印入。後於一九三三年出「古代銘刻彙考」時，乃收作附錄以當注脚。今復補錄之於此。一九四五年二月十一日，沫若職。）

葬器形象學試探

彝器形象學試探

——錄自「兩周金文辭大系圖錄」——

中國青銅器時代大率蓋殷周二代。殷之末期銅器制作已臻美善，則其濫觴時期必尙在遠古，或者在夏殷之際亦未可知。周乃後起民族。武王以前器未見，成康以來則勃然盛興。其因襲殷人，固明白如火。據余所見中國青銅器時代，大率可分爲四大期。

- 第一 濫觴期 大率當于殷商前期。
- 第二 勃古期 殷商後期及周初成康昭穆之世。
- 第三 開放期 恭懿以後至春秋中葉。
- 第四 新式期 春秋中葉至戰國末年。

濫觴期目前尙無若何明確之智識然爲事理上所必有，蓋銅器脫胎於陶器石器等之幼稚時期也。此期有待於將來之發掘。

勃古期之器物，爲向來嗜古者所寶重。其器多鼎而兩罕見，多「方彝」與無蓋之簋（舊稱爲彝），而無簋，多尊卣爵罍之類，而無壺。盤匱所未見。有鐸而罕鐘。形制率厚重。其有紋績者，刻鏤率深沉，多於全身雷紋之中，施以夔龍紋。夔龍，夔鳳，象紋等次之。大抵以雷紋夔龍爲紋績之領導。雷紋者，余意蓋脫胎於指紋。古者陶器以手製，其上多印有指紋，其後仿刻之而成雷紋也。彝器之古者，多施雷紋，卽其脫胎於陶器之一證。夔龍，夔鳳，夔鳳，均想象中之奇異動物。呂氏春秋云：「周鼎著夔

豨，有首無身，食人未咽，害及其身』（先識覽先識）。古蓋有此神話，而今失傳。舉陶謨云：『余欲觀古人之象，日月星辰，山龍華蟲，作繪宗彝。』（附註一）山龍當即夔龍，華蟲當即夔鳳（古者鳥亦稱蟲），蓋星辰之象也。象紋亦見呂氏春秋，言『周鼎著象（即犀象之象）爲其理之通也。』（審分覽慎勢）然彝器上之象紋，率經幻想化而非寫實。故此時期之器物，美言之，可云古味盎然，惡言之，則未脫野蠻畛域。試觀台灣生番或奧洲土人之土木器，可以恍悟已。舊時有謂鐘鼎爲祟而毀器之事，蓋即緣於此等形象之可駭怪而致。（附註二）

開放期之器物，鼎鬲簋盞多有之，方彝絕跡。有器名『須』下或從皿者出。酒器則卣，爵，罍，觚，之類絕跡。有壺出而代之。盤匱初見。鐘鐃之類漸多。形制率較前期簡便。有紋橫脊，刻鏤漸浮淺，多粗花。前期盛極一時之雷紋，幾至絕跡。饕餮失其權威，多縮小而降置於附庸部位（如鼎鬲等之足）。夔龍夔鳳等，化爲變相夔紋，盤夔紋，變相盤夔紋，而有窮曲紋起而爲本期紋飾之領袖。呂氏春秋云：『周鼎有窮曲（附註三）狀甚長，上下皆曲』（離俗覽適威）。揆其紋意，蓋仿于鬼柳或禪柳（附註四）之木理。古器多以木爲之，莊子云：『百年之木，破爲櫨椽』（外篇天地），孟子云：『以杞柳爲杯棬』（告子上），考工記『梓人爲飲器』，皆其證。鬼柳等之木理至幻美，成如盤雲，或似長虹，又或類龍蛇飛舞，故鑄器亦仿效之也。象紋絕跡，有鱗紋，回紋等出現。凡此均本期紋飾習見之定式。大抵本期之器，已脫去神話傳統之束縛，而有自由奔放之精神，然自嗜古者言之，則不免粗率。

新式期之器物，於前期所有者中，鬲獸之類罕見，須亦絕跡，有敦靈諸器新出，而編鐘之制盛行。形式可分墮落式與精進式兩種。墮落式沿前期之路線而益趨簡陋，多無紋飾，其簡陋之極者，幾與後來之漢器無別，舊亦多誤爲漢器。精進式，則輕靈而多奇構，紋飾刻鏤更淺細，前期之粗花一變而爲極工整之細花。發明印板之使用，器之紋飾多爲同一印板之返復（附註五）。紋樣繁多，不主故常，與前二期之每成定式，大異其撰。其較習見者，爲蟠螭紋，或蟠虺紋，乃前期蟠夔紋之精巧化也。有鑲嵌錯金之新奇，有羽人飛獸之躍進，附麗於器體之動物，多用寫實形，而呈

生動之氣韻。古器至此期，儼若荒廢之園林，一經精靈之吹歎而突見奇花怒放。讀者如念及近年於山西李峪村，洛陽韓君墓，壽縣楚王墓所出之古器羣（附註六）即可知余言之非誇誕矣。此期之物，近時海外學者多稱爲『秦式』，命名雖云未當，然有疑曾受斯基泰藝術之影響者，於事殊有可能。斯基泰人於春秋戰國之時，曾擴充其版圖於外蒙古北部，與中山燕趙諸國壤土相近。杜氏壺，新式期器之翹楚也，實中山人所作。中山之俗，古稱好康樂歌謠（附註七），則其人蓋亦藝術的民族。是則外來影響，蓋由中山人所介紹。又古稱中山人爲『白狄別種』，或者其卽斯基泰人之混血人種耶？此事大有待於地底之證據。然新式期之有墮落與精進二式，固皎然也。綿延至於秦漢，隨青銅器時代之退禪，墮落式日趨於墮落，而終至消亡。精進式則集中於鑑鏡，而別構成文化之一環矣。

以上時期之分，除第一期外，均有其堅實之根據，而事且出於自然。蓋余之法，乃先讓銘辭史實自述其年代，年代既明，形制與紋績，隨即自呈其條貫也。形制與紋績如是，卽銘辭之文章與字體亦莫不如是。大抵勃古期之銘，其文簡約，其字謹嚴。開放期之銘，文多長篇大作，字體漸舒散而多以任意出之。新式期亦有精進與墮落二式。精進者，文多用韻，字多有意求工，開後世碑銘文體與文字美術之先河。墮落者，則『物勒工名』之類也。諸項之關係，大抵平行。然亦偶有錯見者，如末期之楚王熊惲鼎，其形制與紋績爲精進式，而銘辭字跡則墮落式也。又其時代之相禪，亦非如刀截斧斷，決然而判然者。大抵懿恭懿孝爲第二第三期間之推移期，春秋中葉爲第三第四期間之推移期。其或屬前屬後，視其時代色彩之濃淡爲準則。

更有進者，形制紋績文字之三者，均當作個別之專論，方能蔽事，而尤以形制論爲非從個別入手不爲工。蓋後二者通於各器物，多有一般之傾向，而形制則器類繁多，各類各有其獨立之系統也。今暫以鐘鼎二類爲例以示其大凡。

殷人無鐘，鐘乃周人所造，大率起於第二期之末造。然其形制，實有所本，卽古器中，昔人所稱爲鐸者也。（附註八）其形狀與鐘相同而小，器之古者，口向上，有柄，執而鳴之。有銘者，多僅一二字而刻於柄。有

紋者，多僅用饗養紋。器本無自名，亦無自注其年代者，然可知其必爲鐸，且必爲商器，蓋其器之演進，入第四期於徐越諸國有所謂句鐘者在也。句鐘，卽鐸之音變（附註九）。而越器之姑馮句鐘，言『鑄商句鐘』，猶後人言胡弓洋琴，足證鐸實商制也。蓋商人文化，多爲徐人所保，越又受徐人之影響，故其器制亡於中原者，而存於『化外』。徐人之句鐘又自名爲征城，別有器名爲鉦鉞者，是又鉦鐸爲一之證。蓋鐸之始以木竹爲之，其聲單獨，故呼之爲鐸，爲屬。後以金爲之，其聲丁寧，故舊文獻中卽呼之爲丁寧（附註十），而器銘則書之爲征城，若鉦鉞。其後更簡稱爲鉦也。此鉦鐸本身之演進，形制固不無差異。古鐸形較短，徐越之器形較長。紋飾銘體亦適有時代之別。然其一脈相承之跡，不能掩也。

古器亦有自名爲鐸者，文曰『傳卅年寶鐸其萬年永寶用』，以銘辭字體觀之，固是周器，而銘則倒刻。所謂周因於殷，有所損益也。周人之鐘亦卽殷鐸之倒耳。周人因殷鐸而大之，大則不能擊，於是昔之有柄者，今乃成爲甬，昔之仰持者，今乃成爲倒懸矣。鐘既倒懸，因有長甬突出，故不能不於甬之中央近舞處，設爲斡旋以側懸之。此斡旋亦非周人之創制，蓋占鐸有於柄之中央處設橫穿者，揆其意，蓋以備擊鐸之物之貫繫，兼備掛置。此鐸柄之橫穿，卽斡旋之前身矣。

較鐘稍後起者爲鐘，鐘乃鐘與拊之合體也（註十一）。鐘與鐘之異，在鐘有甬而鐘用紐，鐘枚長而鐘枚淺，鐘銑侈而鐘銑斂，鐘于甬而鐘于平。鐘僅第三期之物，入第四期，與鐘合而爲一。故如秦公鐘，宋公成鐘，沈兒鐘，儼兒鐘，許子鐘等，形均是鐘，而自銘爲鐘（註十二）。又如者汚鐘，子璋鐘，匭氏鐘等，雖銑侈于甬如有甬之鐘，而枚淺用紐則如鐘。鐘之形制，至第四期而大變矣。故第三期以後無甬鐘，第四期以前無紐鐘、有之者，乃僞器也。（註十三）鐘較晚出，第四期中無墮落式可言。

其次論鼎。鼎之爲物，蓋導源於陶器之鬲。其通狀爲圓體，二耳三足。勃占期之鼎，口微斂，腹弛，耳在鼎沿直上，足爲直立之圓柱形而較高（以全器之比例而言），多於全身施以雷紋及三饗養紋。每饗養各含一足而鼓出，故器體分爲三股，此卽鬲之三款足之演化，甚顯著也。此時期之器，可以獻侯鼎，及孟鼎爲標準。既放期之器，則口弛而腹稍斂，耳有附

於鼎外者，足較低，彎曲作勢而呈馬蹄形，克鼎兩攸從鼎，其標準也。鼎之新式期，其墮落與精進二式之分最爲顯著。墮落式，沿第三期之路線而前進，口愈弛，腹愈斂，足愈低愈曲，多無紋而有蓋，宋公懋鼎，大梁鼎等其確例也。精進式，則花樣繁多，難於概括。或與鑄相連而爲鑄鼎，或與匱相連而爲匱鼎，大抵樣式奇，花紋巧，耳附外，有蓋者多，蓋可卸置。凡新式期之鼎，無論墮落式與精進式，大率耳附外而有蓋，此實爲本期之一特徵。爾雅釋器云：『鬲象上謂之鬲，附耳外謂之釶』，此足證其成書之晚。又器物亦無自名爲釶者，疑是秦漢人之新語也。兩有體方而四足者，每自名爲鬲，此亦兩所演化，蓋兩亦有四足者也。鬲多第二期之物，三期以後罕見，有毛公旅鬲，乃三期卜筮之物，長方而利角。李淦村所出，有有蓋而呈瓣瓣形者，韓君墓所出，於橢圓有蓋之外更於蓋上加飾如篛王冠，大抵均鬲之流派也。

一九三四年十一月二十五日夜書至此輟筆，此外欲論之事項尚多，然以牽於種種人事，不能盡情敘述，讀者諒之。

附註：

- 一、舉陶謨此語，余讀與前人有異。下文『藻火、粉米、黼黻，絺繡以五采，彰施以五色，作服』，與『作繪宗彝』爲對文，舊於下句亦失其讀。
- 二、隋書開皇十一年正月丁亥，以平陳所得古器多爲禍變，悉命毀之。又大金國志海陵正隆三年，詔毀平遼宋所得古器。馮子振序「增廣鐘鼎篆韻」『靖康北徙器亦并遷。金汴季年，鐘鼎爲祟，宮殿之玩，悉毀無餘。』
- 三、『窮曲』原作『窮曲』，注云『一作窮』。案以作窮爲是。蓋言窮則曲，故下文謂『以見極之敗也』。又呂氏春秋言鼎象處凡五，本文已引其三。餘二事并引之於此：審應覽離謂『周鼎管極而斂其指，先王有以見大巧之不可爲也』。特君寯逢鬱『周鼎著履，令馬履之，爲其不陽也』。又凡呂覽所言象均解說其用意，如鬻鬻，謂『以言報更也』，象——『爲其理之通也』（意謂象能通入理），窮曲——『以見極之敗也』。此於第二期之紋積庸或

有當，然如第三第四期，則僅爲簡單之裝飾。

四、學名 *Zelkova Acuminata* Pl. 日本名爲 Keyaki，製器多用之。

五、印板之使用，就秦公簋及楚王熊悍鼎觀之，最爲明瞭。

六、李榕村器於「古銅精華」可見其一部分，韓君墓器見「洛陽故都古藝攷」，唯所收多漢器，蓋有漢墓同時被發掘也。楚王墓器多藏安徽圖書館。

七、呂氏先識「中山之俗以晝爲夜，以夜繼日，男女切倚，固無休息，康樂，歌謠好悲。」（康樂上依注似奪「淫酒」二字）。

八、有中鐸壙鐸等，羅振玉說爲鐘，非是。

九、王國維說「古音翟聲與翠聲同部，又翟鐸雙聲字，疑鐘卽鐸」。見所著「古禮器略說」說句屨（收入「雪堂叢刊」中）。此說學者多不以爲然，王氏於其「觀堂集林」中亦未收入，蓋亦自信未堅。又鐸與鐸，一而二，二而一者。

十、左傳宣四年「著於丁甯」，晉語「戰以淳于丁甯」，又吳語「鳴鐘鼓丁甯淳于」，杜注韋注均云「丁甯鈺也」。丁甯與征城，均疊韻字。

十一、近時唐蘭謂「鐘之起源自於搏拊，鄭康成注舉陶謨曰：「搏拊以韋爲之，裝之以糠，所以節樂」。明堂位謂之拊搏，周禮大師謂之拊，樂記謂之拊鼓，皆一物也。……」見所著「古樂器小記」（燕京學報十四期）。此以鍾音近搏拊，又以鍾形如囊而推得之，近是。然搏亦脫胎於鐘，乃明白之事實。

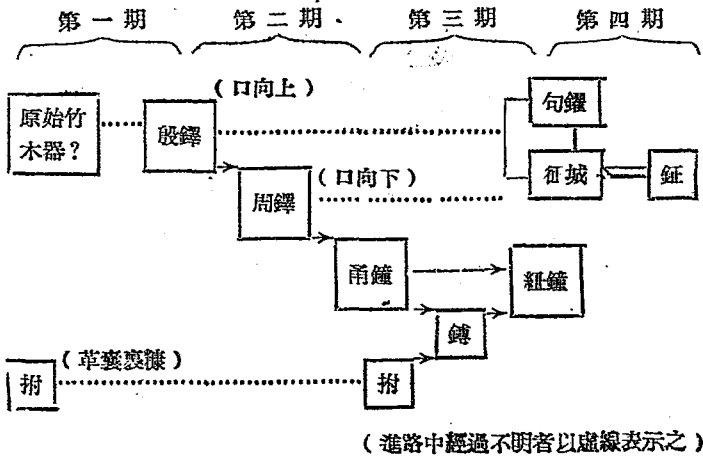
十二、此中沈兒鐘，經適墜，故於舞上僅存六孔。徐中舒以爲無甬無紐之鐘，謂「孔之下端相連可以繫繩」（羅氏編鐘圖釋二頁），非是。

十三、「雙王壘齋吉金圖」箸錄一鐘文曰：「奠井叔作靈鐘，用妥賓」。同人所著之「周金文存」亦錄此文，文與積古所錄一器同，乃妄人所仿刻。知其然者，「妥賓」二字，依鐘銘恆式當刻左鼓者，乃妄刻於右鼓，其意蓋將以假充「彝賓」也。鐘乃紐鐘，本不

偽，而井叔乃孝王時人，當時不應有此紐鐘，余初頗爲所惑，後乃辨別其銘之僞刻。作此種惡劇者，不知存何心肝。形象學如一成立，於辨僞上可得一強有力之根據，此卽其一例。

十四、叔夷鐘與秦公鐘，見黃辰三古圖。板本全同，初疑有一爲誤，檢視別本，則二器亦知出自一範。蓋黃辰本以其形象相同，遂僅繪一圖以通用也。秦公鐘年代自宋以來久爲懸案，其所言『十有二公』，自非子起算則作器者爲成公，自秦仲則爲共公，自襄公則爲景公，近人羅振玉又創一新說，謂自秦侯始，作器者爲穆公。案羅乃因銘中有『烈烈桓桓』之語，遂聯想至穆公，更倒數十二世而得秦侯耳，毫無根據也。今知與叔夷鐘形象相同，斷爲景公無疑。景公與齊靈公同時，故有此現象。此亦應用形象學之一例。

十五、上述鐘鐃之演進頗有穿插，今爲豁目之便，別爲圖以明之。



後 敝

後 跋

關於中國古代的研究，斷斷續續地，前後費了將近十五年的功夫，自己感覺着對於古代的認識是比較明瞭了。

十五年前所得到的一個結論，周代是奴隸社會，經過種種方面的檢討，愈加證明着是正確的，只是我把奴隸制的時期更推廣了，上則沒代被劃入了範圍，下則秦代的一統被認為最後的結束。

有了這個結論，周秦之際的一個學術高潮才能得到說明；而那個高潮期中的各家的立場和進展，也才能得到正確的了解。

我是以一個史學家的立場來闡明各家學說的真相。我並不是以一個宣教師的態度企圖傳播任何教條。在現代要恢復古代的東西，無論所恢復的是那一家，事實上都是時代錯誤。但人類總是在向前發展的。在現代以前的歷史時代雖然都是在暗中摸索，經過曲折紆迴，却也和蝸牛一樣在前進，因而古代的學說也並不是全無可取，而可取的部份大率已溶匯在現代的進步思想裏面了。

對於人體的解剖闡明了的現代，對於猿猴乃至比猿猴更低級的動物的解剖更容易完成。誰還能羨慕猿猴有長尾，而一定要把人體的尾椎骨設法延長？誰又會看到鳥類的盲腸大有效用，而反對在發炎時剪掉人體的虫樣突起呢？

新儒家，新道家，新墨家等的努力，不外是想設法延長尾椎骨，反對

科學的方法而提倡八卦五行的動向，更不外是把虫蝶突起認為人類的心臟了。

是什麼還他個什麼，這是史學家的態度，也是科學家的態度。並不嫌長尾猴的尾巴太長而要把它縮短一點，也不因古代曾有圖騰崇拜，而要把爬虫之類依然當成神靈。

本來還想再寫一兩篇，如對於名家的批判，先秦儒家與民主氣息之類，但因興趣減衰，不願再糜費時日也。

關於名家，王國維在年青的時候早說過這樣的話：「戰國議論之盛不下於印度六哲學派及希臘詭辯學派之時代。然在印度，則足日出而從數論學論之辯論中抽象之而作因明學，陳那繼之，其學遂定。希臘則有雅里士多德自埃及亞派詭辯學派之辯論中抽象之而作名學。而在中國，則惠施公孫龍等所謂名家者流，徒騁詭辯耳。其於辯論思想之法，則固彼等之所不論，而亦其所不欲論者也。故我中國有辯論而無名學。」（註）

這見解我認為是正確的。只是惠施的學說存留者無幾，「天下篇」所見大一小一之說多少還有些學術價值，而支離滅裂純作觀念遊戲的公孫龍，則僅是一名幫閒而已。

關於儒家最難理論。事實上漢人分家的辦法已經過於攙統，而後人言儒家尤集攙統之大成。粗略言之，所謂儒家之在秦前秦後已大有不同。秦以後的儒家是百家的繙譯，在思想成份上不僅有儒有墨，有道有法，有陰陽，有形名，而且還有外來的釋。總而稱之曰儒，因統而歸之於孔。實則論功論罪，孔家店均不能專其成。

就是先秦儒家，也有系統上的進展和個人思想上的分歧。孔子和孟荀不盡同，孟荀亦各有特點或偏見，孔子門下所謂七十子之徒，他們的言論更不能讓仲尼來負責。但先秦鄭魯之士，既被總而稱之為儒，彼輩功過亦統而歸之於孔。孔子因而成了超人，也因而成了盜魁，這是斷斷乎不合選

註：「晉度文集」[論新學語之輸入]

輯的。

應該從分析着手，從發展着眼，各人的責任還之各人，這可算是對於古人的民主的待遇。

先秦儒家的幾位代表人物，在先秦諸子中究竟是比較民主的些。孔子的主張是奴隸解放的要求在意識上首先的反映。他雖然承繼了前時代貴族所獨佔的文化遺產，但他把它推廣到庶民階層來了。他認識了教育的力量，他是注重啓發民智的。這和道家的「非以明民，將以愚之」，法家的燔詩書愚黔首的主張完全不同。

常見被人徵引來指斥仲尼爲非民主的兩句話，「民可使由之，不可使知之」，彷彿他也是一位支持愚民政策者。這只坐在把不可解爲宜不宜去了。但不可不是有能不能的意義的，原意無疑是後者，前代注家也正解爲能不能，所謂「百姓能日用而不能知」。像這樣本是事實問題，而被今人解成價值問題，這未免有點冤枉。

問題倒在百姓不能知，而孔子進一步所採取的究竟是什麼態度。是以不能知爲正好，還是在某種範圍內要使大家能夠知呢？孔子的態度，無疑也是後者，他不是說過：「舉善而教不能」嗎？他不是說過：「庶之，富之，教之」的次第嗎？

又如「刑不上大夫，禮不下庶人」，這本是奴隸社會的制度，在孔子無庸是「刑須上大夫，禮須下庶人」的。然而近人的清算却把先時代的舊債，堆在孔子身上了。這也不能說是公允。

在社會變革的時期，價值倒逆的現象要發生是必然的趨勢。前人之所貴者賤之，之所賤者貴之，也每每是合乎正軌的，但感情容易跑到理智的前頭，不經過嚴密的批判而輕易倒逆，便會陷入於公式主義的窠臼，在前是抑墨而揚儒，而今是抑儒而揚墨，而實則儒宜分別言之，墨則無可揚之理。在前是抑荀而揚孟，而今是抑孟而揚荀，而實則孟并未可厚非，荀亦不必盡是。

孟子最爲近代人所詬病的是「或勢心，或勢力，勢心者治人，勢力者

治於人，治於人者食人，治人者食於人」的那個所謂「天下之通義」。在這幾句上有「故曰」兩個字，本來不是孟子的意見，而他引用了來主要在反對許行的無政府式的平均主義而已。平均主義是說不通的，一個社會裏面有幹政治的人，有幹生產的人，必須分工合作，各盡所能，倒確實是一個「通義」。

問題倒在乎孟子的看法，勞心者是不是一定可貴，而勞力者是不是一定可賤？然而孟子並不是以勞心爲貴，以勞力爲賤的人。他不是說過：「民爲貴，社稷次之，君爲輕」嗎？他不是又說過：「君之視臣如草芥，則臣視君如寇仇」的嗎？

大體上說來，孔孟之徒是以人民爲本位的，墨子之徒是以帝王爲本位的，老莊之徒是以個人爲本位的。孟子要距揚墨，墨子要非儒，莊子要非儒墨，並不是純以感情用事的門戶之見，他們是有他們的思想立場的。

荀子後起，自然有他更加光輝的一面，但他的思想已受道家和墨家的浸潤，特別在政治主張上是傾向於帝王本位，貴族本位的。「舉天下而制之，若制子孫」（王霸篇），道家天下的神氣是多未巍巍然！「由土以上則必以禮樂節之，衆庶百姓則必以法數制之」（富國篇），完全恢復了舊時代的意識。他主張重刑威罰之治，持寵固位之術，從他的門下有冰寒於水的韓非出現，多少是不足怪的。

但我們近人卻同情荀子而斥責孟軻。荀子法後王，儼然是進步；孟子稱先王，儼然是保守。但其實孟子稱道堯舜禹湯文武，荀子也稱道堯舜禹湯文武，這些帝王是在梁惠齊宣之先故謂之先，是在神農黃帝之後故謂之後而已。而荀子所說的「聲則凡非雅聲者舉廢，色則凡非舊文者舉息，械用則凡非舊器者舉燬，夫是之謂復古，是王者之制也」（王制），這如可說是進步，是很難令人首肯的。

孟子道性善儼然唯心，荀子道性惡儼然唯物。但其實兩人却只說著一面，而其所企圖的却是要達到同一的目標。性善故能學，性惡故須學，兩人都是在強調學習，強調教育的。孟子的邏輯倒不能一概證爲「唯心」。

例如他視「白羽之白」不同於「白雪之白」，「白雪之白」不同於「白玉之白」：便是他不承認有什麼「共相」，有什麼「真際」，更不消說還要用「真際」顯化而為萬物的打倒提的那種幻術了。在這一方面，孟荀無害是同道。他們都不是「錯人而思天」的那種觀念論者。

荀子對於孟子有所責讓，主要是由於他和子思倡道五行學說，所謂「案往舊造說謂之五行。甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之，曰此真先君子之言也」（非十二子篇）。這所謂五行毫無疑地便是金木水火土的五大原素。思孟的書不全，他們的五行說是失傳了。但如齊經裏面的洪範，因而及於禹貢，皋陶謨，堯典那幾篇，必然是思孟所「案往舊」而造的說，飾的辭，我看是沒有多大的疑問。

從思想的發展上看來，五行說的倡導倒應該是思孟的功績。由神道造化的觀念，轉向而於分析物質原素以求解答宇宙萬物之根源，不能不認為是一種進步，只是後來的陰陽家把它們誤用了，逐漸又轉化爲了新的迷信，因而遭到了荀子的唾棄。然而這責任是不應該讓思孟來負的。

由物質分析的五行說更產生了惠施的小一說，益之以當時相當進步的歷數與音律的智識，本來是可以產生正派的論理學的。例如「天之高也，星辰之遠也，苟求其故，雖千歲之日至可坐而致也」，孟子並非天文專家而孟子竟能說這樣有自信的話。又如「金聲也者始條理也，玉振之也者終條理也」，他對於音樂可見也並不是外行。但可惜這種分析的傾向被幫閒的公孫龍轉化而爲了支離滅裂的詭辯。而近人却又慷慨地把分析的功勞歸之於這位詭辯家去了。

我確實的感覺着，民主的待遇對於古人也應該給與。我們要選他個本來面目，一切凸面鏡凹面鏡亂反射鏡的投影都是歪曲。我們並不要因爲有一種歪曲流行，而要以另一種歪曲還它。如矯枉而過正，依然還是歪曲，答復歪曲的反映，只有平正一途。

我自己也不敢誇說，我已經是走上了這一步，但我是努力向着這個目標走去的。我盡可能蒐集了材料，先求時代與社會的一般的闡發，於此零出

某種學說所發生的社會基礎，學說與學說彼此間的關係和影響，學說對於社會進展的相應之或順或逆。斷斷續續地也算蒐求了十五年，關於純粹考古方面如下辭金文之類已有專書，關於社會研究方面，前後的見解有些不同，自當以後來的見解爲近是，在本書所收的各文中也大體散見了。有好些朋友要我從新來敘述一遍，加以系統化和普及化，但我實在沒有那樣的耐心。就是放在這兒的十幾篇文章也都是斷續地寫出來的，我只按照着寫作的先後把它們編錄了。

這兒正表示着我所走的迂迴曲折的路，是一堆崎嶇的亂石，是一堆叢雜的荆棘，這些都是勞力和心血換來的，因而我也相當寶貴它們。有善於面路的人要使用它們去做素材，我可感覺着榮幸，但如有人認爲毫無價值而要獻它們兩腳，我也滿不在乎。反正我能弄明白了一些事情，自己覺得時間並沒有完全虛費，我也算得到了報酬了。

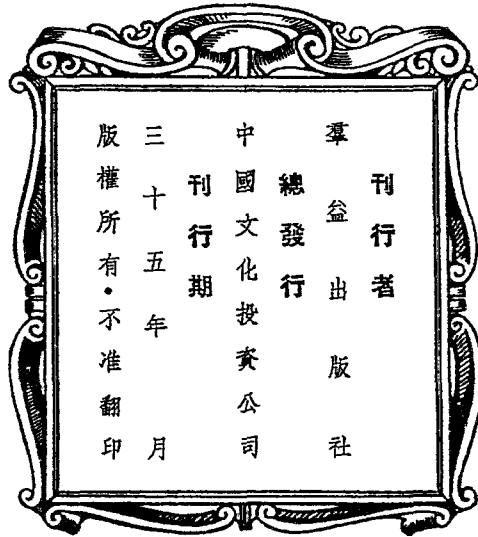
十五年的歲月並不算短，然而自己所走了的路却只有這末一點長，慚愧吧？確實也可慚愧。有的朋友認爲這種工作有點迂闊而不切實用，自己也有些這樣的感覺，特別在目前的大時代，而我竟有這樣的閑工夫來寫這些問題，不免是對於自己的一個諷刺。但有什麼妙法呢？迂闊的事情沒多人肯幹，像我這樣迂闊的人也沒有別的事情可幹。揆諸各盡所能之義，或許也不算是犯了什麼罪惡吧？

（追記）這篇後敘本是附錄在東南版「先秦學說述林」後面的，現在把它移錄在這兒，當作我研究過程中的^二一項注腳。

一九四六年六月三日，上海。



青銅時代



刊行者 羣益出版社
總發行 中國文化投資公司
刊行期 三十五年五月
版權所有·不准翻印

1 (1-2000) 叢 (1030)

30800 郭沫若文集

第一輯第一冊

三十五年五月

梁琛設計裝幀

